



近現代東アジアにおける「国民」化の言説と儒教表象

—比較的視点から—

(課題番号 13610045)

平成 13 年度～平成 15 年度科学研究費補助金 (基盤研究 (C) (2))

研究成果報告書

平成 16 年 4 月

研究代表者 ^{チカ} ^{アツ} ^{ハル} ^{サツ}
中 村 春 作

(広島大学大学院教育学研究科 教授)



近現代東アジアにおける「国民」化の言説と儒教表象
—比較的視点から—

(課題番号 13610045)

平成 13 年度～平成 15 年度科学研究費補助金
(基盤研究 (C) (2)) 研究成果報告書



平成 16 年 4 月

研究代表者 中 村 春 作
(広島大学大学院教育学研究科教授)

は し が き

「儒教は厳密に言うと、宗教ではなく、行いの体系のなかに表現された、人の適切なる社会的秩序についての教えである。儒教は個人を、家族とのつながりから、社会とのつながりへ、国家とのつながりへと拡大し、人に、社会の中で適切にふるまうように訓戒する。儒教の根本的な教義は、年長者を敬うこと、家族、そして共同体、国家に忠実であることを説くものであり、儒教は、個人的利益よりも社会全体の利益を重んじる。儒教は近代(modern) 東アジアの文化に巨大な影響を及ぼしてきたし、東アジアの経済発展を説明する一つの要素でもある。」

上に記したのは、シンガポールに2003年3月開館の「**亜洲文明博物館 (Asian Civilisations Museum)**」の1階入り口付近に置かれた孔子像の説明文(の拙訳)である。この「**亜洲文明博物館**」(現在は、より巨大な新館も存する)のガイドブックには、巻頭、「**亜洲文化再生! (ACM Where Asian Cultures Come Alive!)**」と大書されているのだが、上記の孔子像の説明文は、まさしく東西の接点としての現代シンガポールの意味づけを、儒教精神に仮託して語るかのようである(ちなみに、旧館の一番目の部屋で上映されるビデオプログラムは、東と西の文化の融合点としてシンガポールが語られ、それが翡翠(玉)に比喩され、さらに孔子の五つの徳がそこには込められる、といった内容のものである)。ここに高らかに示される儒教は、決して歴史的世界の中に実存した儒教そのものではない。すでに「表象」と化して、近代国民国家のありよう(そして西洋に対するシンガポールの自己証明)として語られるものである。宗教性を脱色し、人と共同体(国家)とのつながりを儒教精神に求心的に求めるその説明からも、その点は明らかであろう。現実のシンガポールが決して儒教国家ではないにも関わらず、かつてリー・クアンユー首相(現上級相)が儒教精神に仮託して「アジア的価値」を語ったことはあまりにも有名である。

言うまでもなく、社会全体の学としての儒教、政治・経済・制度・教育等々すべてに関わる教義としての儒教の生命は、アジアのどこにおいても(中国、台湾においても)もはや存在しない。しかしながら、今日も続く近代「国民国家」形成の場面で、またグローバル化のただ中での自己証明(時として地域主義として現れる)の場面で、儒教は今日、新たな意匠をまといつつ、多様な形で語り直されようとしている。それはシンガポールにのみ固有の問題ではない。「**儒学は中国に起源するが、東亜各国の文化的共同遺産である。我々が儒学の東亜各国における発展を広く眺め、東亜各地の儒学の異なりと共通性とを博覧し、東亜儒学が内包する特質を見極めることができたならば、新世紀の「文明の対話」において、儒家精神をじゅうぶんに活用して、東亜文明と世界文明の融合の基礎を作ることができるであろう。**」(黄俊傑『東亜儒学史的新視野』、台北、2001年、「自序」)

から摘訳)とする台湾の学者の発言もまた、「台湾」という一個の近代社会の存在証明を、「西洋との文明間対話」の文脈で語るものである。ここで使用される「東亜儒学」という耳新しい表現も、「中国」に対する「台湾(東亜)」という意味をも含意しているように思われる。そして一方、儒教の本家、中国においても『当代東方儒学』(2003年)、『儒学与全球化』(2004年)といった表題を有する研究書や一般啓蒙書が陸続と出版され、S・ハンチントン流文明論が流行する世界の中での東アジアの意味づけが、また新たに、儒教表象に仮託してなされつつある。そしてそうした問題意識の拡散のなかで、「東アジア…」と冠した研究会やプロジェクトが多産され、「アジア」があらためて立ち上げられようとしているかのごとくである。

こうした思想的現状を、そのなかに埋没することなく、批判的視点を持ちつつ、なおかつ「東アジア」に共通する問題構成を探り続けることが、現在、研究者に求められている。その際、東アジアの各地域の近代において「儒教」とは一体何だったのか、そのことを近代「国民国家」の成り立ちと関連する問題として、歴史的に検討することが重要なテーマとなるだろう。

本研究は、近代日本の「国民」形成の場面での儒教表象動員(体内化)の問題の摘出を起点に、広く近～現代東アジアにおける「国民」化の言説を通観し、そこにおける儒教表象の展開の様相とその問題を明らかにしようとする企図である。

本課題研究の現時点での(2001年4月～2004年3月)成果は、下記に掲げるとおりであり、詳しくはそれらをご参照いただきたいが、言うまでもなく、研究はいま緒に就いたばかりである。これからも、急速に変動しつつある東アジアの知的状況を注意深く見守りつつ、そこから課題を継続的に提出していきたいと考えている。

(本報告書には、いくつかのシンポジウムでの報告原稿と、未刊単行本に収載予定の原稿、および本課題にも関わる「書評」を収める。)

研究組織

研究代表者：中村春作（広島大学大学院教育学研究科教授）

交付決定額（配分額）（単位：千円）

	直接経費	間接経費	合計
平成13年度	600	0	600
平成14年度	800	0	800
平成15年度	1,000	0	1,000
総計	2,400	0	2,400

研究発表

(1) 学会誌等

1. 中村春作 「「国民」形象化と儒教表象」
『プロブレマティーク』2号 2001.7
2. 中村春作 「一九三〇年代日本における「国民」化の言説と儒教表象」
『季刊日本思想史』59号 2001.9
3. 中村春作 「「脱亜」と「合邦」－「アジア主義」の発生」
『プロブレマティーク』別冊1号 2002.3
4. 中村春作 「近世思想史研究と「公共圏」論」
『プロブレマティーク』3号 2002.7
5. 中村春作 「大坂の学藝と徂徠学」
『日本思想史学』34号 2002.9
6. 中村春作 「竹内好と近代日本」
『「日本型社会」研究会会報』7号 2003.3

(2) 口頭発表

1. 中村春作 「大坂の学藝と徂徠学」 日本思想史学会公開シンポジウム
(於関西大学) 2001.10
2. 中村春作 「近代知識人と『アジア』論ー竹内好の課題ー」
日中哲学国際シンポジウム (於名古屋市立大学) 2003.2
3. 中村春作 「日本近代知識人の成立と儒学の「知」」
国際シンポジウム「東アジアの儒教と近代の「知」」
(於韓国・嶺南大学) 2003.10
4. 中村春作 「近代日本における「思想史学」の成立と儒教への視点」
国際シンポジウム「儒教と東アジアの近代」
(於北京・中国社会科学院) 2004.3

(3) 出版物

1. 中村春作 (共著) 『儒教の本』 学習研究社 2001.3
2. 中村春作 (共著) 『東亞近代哲学的意義』 中国・瀋陽出版社 2002.8
3. 中村春作 (単著) 『江戸儒教と近代の「知」』 ぺりかん社 2002.10
4. 中村春作 (共著) 『東アジアと哲学』 ナカニシヤ書店 2003.2
5. 中村春作 (共著) 『生きることと考えることー懐徳堂知識人の学問と生』
和泉書院 2004年刊予定 (印刷中)
6. 中村春作 (共著) 『近代日本の成立ー西洋経験と伝統ー』
ナカニシヤ書店 2004年刊予定 (印刷中)

(4) その他・書評

1. 中村春作 「黒住真『近世日本社会と儒教』 『日本思想史学』35号 2003.9

目次

1. 日本近代知識人の成立と儒学の「知」 1
2. 近代日本における「思想史学」の成立と儒教への視点 8
3. 近代知識人と『アジア』論－竹内好の課題－ 13
4. 明治20年代日本のナショナリズムと「アジア」 29
5. 書評:黒住 真『近世日本社会と儒教』 47

1. 日本近代知識人の成立と儒学の「知」

韓国嶺南大人文学研究所・国際東アジア思想研究会共同主催

国際シンポジウム「東アジアの儒教と近代の「知」」

2003年10月31日-11月3日（韓国嶺南大學校）での報告原稿

1. 「近代知」への視点と「東アジア思想史」の可能性

我々の「近代」を構成する知的制度が、十九世紀以降の、新造物「国民」としての自己認識・他者認識に深く関わっていることに痛感させられる今日、今もなお我々の意識を束縛し続ける近代の諸言説の「創造＝想像」性をあらわにし、その拘束性を緩和すると同時に、自らを圍繞する知的制度の姿を鮮明化させることが思想史研究に求められている。

この、「近代」に規定されたものとしての我々の視線は、近代以前（近世思想）を我々がこれまでどう意味づけしてきたかということと密接に関連しており、また逆に、自らの近代思想理解もまた、近世思想に対する我々の視線と連動するものなのである。黒住真氏は近著『近世日本社会と儒教』（ペリカン社、2003）のなかで、「近代儒教に対する人々の見方のバイアスは、じつは近世儒教に対する見方のそれと互いに結びついている」と述べているが、まさしく、近代儒学に対する我々の視線と近世儒学に対する視線とは、両者相関して成立してきたのなのである。そして、その基盤にあるのが、「近代」の知的制度の中で構成された我々のものの見方（「近代知」）なのである。それは端的に言えば、近代に特有のものとして歴史的に成立し、今も我々の在り方を規定し続けている、「国民国家」という自己・他者認識の枠組みの中で涵養されたものである。黒住氏は同著のなかで、「丸山（真男）の構図はそれ自身、近世後半から近代日本にいたる日本のネーション形成の思想の地平上にある」と丸山思想史学に批判的に言及している。確かに、近年、丸山思想史学に対する批判も、彼の為した思想史学もまた、「国民」の内部を（近代日本において実現した姿とは別のかたちではあれ）いかに構築するかといったことを目的とするものだったのではないかとする点からなされているのである。彼が終始敬愛した福沢諭吉と同様、思想史家丸山真男自身に体内化された「近代」の視線、「国民」構築の欲望そのものが、近代の「学知」批判のなかで問われているのである。

私は昨年、国民国家論の視点から、日本における「近代知」の成立と、そこに儒学思想がいかに関与していったかを批判的に論じた（『江戸儒教と近代の「知」』、ペリカン社、2002）。今回は、そこで私が語ろうとした問題の一部（「近代知」に関わる部分）をあらためて整理し直しつつ、更にいくつかの問題を提起してみたい。

具体的内容に入る前にまず、今回のシンポジウムの主旨とも関わる、「東アジア思想史」

の可能性について一言述べておきたい。近年、「東アジア・東亜」ということばに依拠しつつ何ごとかを語ろうとする傾向が日本に限らず、諸地域において多々見られる。それは、早くは八十年代後半から九十年代前半にかけて、東アジア諸地域の経済発展に応じて流行した議論（儒教文化圏・漢字文化圏・アジア的価値、等々）の仕方であり、また最近、イデオロギーの東西対立が消滅して「大きな物語」が生命力を失った後、グローバリゼーションの進展や多文化化のなかで、一種、新たな地域主義的自己主張のいわば方便として発生しているものである。しかしながら、私もかつての儒教文化圏論争批判の中で明らかにしたように、そうした、安易に「アジア」あるいは「東アジア」と総称してなされる議論は、結局のところ、「(これも仮想された) 西洋」に対する対抗的言説の範囲を出ず、「アジア」あるいは「東アジア」と称する文化的統一体は歴史上、どこにも無かったのが現実なのである。「東アジア思想史」という構図が今あらたに意味を持つとしたら、「東アジア」という地域を何らかの文化的実体としてとらえること、あるいは「東アジア思想」を思想的貫性のある実体として前提すること、そうした考え方を一旦放棄した上で、その上で更に何を語る事が可能か、と問われなければならないだろう。

いわゆる「アジア論」ではなく、近代「アジア」に共有の問題構成を見出し、そこから語り始めようとするものとしての、「東アジア思想史」の構想の可能性である。その際に私が考えるのが、東アジア諸地域における「近代知」の発生と儒学の関係、あるいは、「国民国家」「国民」概念が個々の地域においていかに内実化されていったかという問題と、そこで動員された儒学表象、という我々に共通する問題構成である。そしてその問題構成のなかで、近代における「知識人」の成立というテーマも発生してくる。近代に成立した「知識人」が、それまで東アジアに共通の言語であった儒学をいかに再編しつつ社会内的自立を果たしたのか、そして十九世紀以降、「国民」像が絶えず構築・再構築されるなかで（それは東アジアにおいて、今も生々しい現実である）、儒学が表象としていかに動員され、過去の記憶として再編され、どのような新しい意味や問題を発生させてきたか、という問題である。ここでは、日本近代の場面から、そうした問題の所在を明らかにしたい。

2. 国民国家論の視点からの「知識人」論

「知識人」はこれまでも多様な場面で、繰り返し論じられてきた。啓蒙知識人とは何か、普遍的知識人はいかなるものであるべきか、現代における知識人の社会的使命とは何か、等々の議論が、盛んになされてきたのである。そして今や、普遍的知識人そのものの存在すら疑われるようになりつつある。そうした現状のなかで、今あらためて「知識人」を論じることの意味はどこにあるのか。E・サイードは「知識人」を「表象＝代弁（リプレゼン）する技能を使命として帯びた個人」とし、その今日における復権を説いたが、ここ

での関心は、そもそも近代世界において、「知識人」は何を「表象＝代弁」することで「知識人」として社会内に発生し得たのかを問うことにある。「要するに、「知識人」とは何かという問いは、知識人という「奇妙な生き物」の属性を問うことなどではなく、知識人として表象され、機能する存在が存立可能となる関係の場を、その都度問うこと」（岩崎稔）でなければならないのである。近代「国民国家」形成のただなかで、近代に特有な特権的存在としての「知識人」がいかにか創出され、社会内にその意味を獲得していったのか、そしてそこには、それを支えるどのような「知」の広汎な変質があったのか、という問題提起である。そしてまた、彼らは何を語ることで社会内にその意味を有し続けたのかという問題は、我々に身近な問題で言えば、日本思想史学をある意味で成立させた丸山真男日本思想史学を批判的に検討することにも通じるものとなるだろう。これこそが、私が考える、今日の地点からの「知識人」論の課題であり、そこを問うことから、我々の内部に体内化されている「近代知」の性格そのものがあらわになってくるのである。

ところで東アジア近代における「知識人」の成立を問う際、中国、韓国、日本においてそれぞれ個別の異なりの状況が前提として考えられる。周知のように、中国における読書人、士大夫、韓国における兩班のような知的特権階層は、近代前の日本においては存在しなかった。マックス・ウェーバーがかつて「教養市民層」と名付けたような社会内的階層は、近世の日本においては無かったのである。近世日本におかる知的活動の大きな部分を儒者が担っていたことは事実だが、それは決して彼らが「知識人」として遇されていたことを意味しない。江戸期の儒者達は多く、その不遇を嘆き、世に活用されないことを嘆じていたのである。それゆえ、東アジア諸地域における「近代知識人」成立の場面でも、当然の事ながら、中国、韓国、日本には相異なる問題の発生があった。知識を有することそれ自体で従来から社会内に意味を有し、知識階層内部の知的組み替えの問題がより前面化した中国の場合とは異なり、日本においては、まず「知識」を有することで社会内に自立する存在、それ自体の意味がこと新しく語られねばならなかったのである。「儒者」の境遇から「近代知識人」の境遇への脱皮、という問題が日本においてより前面化したという側面があることは間違いない。このことは、明治初期啓蒙知識人達の言述をかいま見れば明らかである。

しかしながら、そうした、中国、韓国、日本それぞれ相異なる特徴を有しつつ、近代「知識人」が何を語ることで社会内に「知識人」たり得たかという問題は、国民としての「知」の在り方や、「国民国家」成立の様相に直接関わる問題として、実は、東アジア諸地域に共有される問題なのではないだろうか。「知識人として表象され、機能する存在が存立可能となる関係の場」そのものの「近代」性を内省的に問うことは、諸地域個々の異なりを越えて、ほぼ同時期に国民国家化を目指した東アジアに共通の課題なのである。特に、「思想史」という問題枠組みも含めて、近代の学問の存立基盤そのものがあらためて問い直され、学問の枠組み（「学知」）自体が不透明になりつつある今日、「近代知識人」の成立基

盤を問うことは、我々に、より重要な課題となってきた。近代の知的編制に関わり、「国民」を内部から構成していった存在としての「知識人」の成立の問題である。日本近代において「知識人」たちは何を語ることで社会内に自立し、その際、それまで体内化されていた過去からの伝統＝江戸儒学をどう消化し、変化させていったかということは、むしろ、我々に内在する「知」それ自体の問題として、考える必要があるのである。

3. 近代日本における啓蒙知識人の成立と儒学知の変容

明治初期を代表する知識人たちによってなされた「学者職分論争」というものがある。福沢諭吉、西周、西村茂樹、森有礼、津田真道らによって結成された「明六社」という同人組織が発行した『明六雑誌』を舞台に展開された論争である。そこでの論争の経緯は、日本における「知識人」の成立の経緯の一端を明らかにするものである。

この論争は、『学問のすすめ』第四編として明治7年（1874）に刊行された「学者の職分を論ず」に端を発したものであるが、それは当初から、彼自身も属する「明六社」同人達に向けた論争としてあった。そこで福沢は、文明の精神が確立されるためには何よりも先ず、学問自体の自立が必要であると論じ、「学者の職分」というものの重要性を説いたのである。そして彼は、文明の進歩は「政府」と「人民」の両側面からの努力においてなるものであり、そのためには、まず、民間における独立した領域としての「学者」「学問」の存在こそが重要であると説いたのである。それに対し、批判する側にまわった多くの同人達が、もっぱら、政府の中に入っている学問の自立はある、学問の自立は政府・民間の両側面においてなされるべきだという、「官」か「私」かの問題において議論を展開した結果、福沢の「文明の精神」と「学問の自立」という命題、知識階層の社会内的機能という問題は、未消化のまま、後に引きづられることとなったのである。ところで、こうした論争を提起した福沢が学問、学者の自立を説くに際して、その反面教師として常に否定的に言及したのは、それまでの儒学の伝統であった。彼は儒学を「実なき学問」として否定し、「人間実用に近き実学」の重要性を説いたのである。そして、そうした彼の学問論を支えていたのは、「国家の独立」という緊急課題であった。彼は「学問の自立」と国家の独立を常に並列して言及し、西洋世界に対して国家として独立するためには、何よりも学問の自立、学者の職分の自立が重要である、と説いたのであった。

福沢のこの「一身独立して一国独立す」という考え方、国家の自立と学問の独立の並行的成立という課題は、福沢のみならず多くの人に共有されていた。小野梓もまた「一国の独立は国民の独立に基いし、国民の独立は其の精神の独立に根ざす、而して国民精神の独立は実に学問に由るもの」として、国家の独立と学問（「知」）の自立を並行させて宣言している。こうして彼らは、学問の自立を国家の独立と共に語る中で、「国民」の中身を

語り出すことになったのである。それが時の政権の要請に従ったものであれ、政権外部から別の選択肢を示すものであれ、あるべき「国民」像をいかに語るかということが、社会内に自立を果たした近代知識人が常に抱えるテーマとなったのである。そしてそこにおいて、近代日本における儒学表象の動員という新たな問題も起こってきたのである。

旧来の儒学を厳しく批判した福沢諭吉は、「日本には政府ありて国民なし」として、新たな概念「国民」の中身を形作ることが急務だとしたが、その際、彼が文明論の文脈において語り出そうとした「国民」像は「人民の気風」といった儒学的要素を内在させるものであった。儒学批判を続けた福沢の議論の骨格に荻生徂徠の思想が影響を与えていることはすでに指摘されることであるが、彼の「国民」像模索のなかにも、江戸儒学の共同体論が刻印されていることは確かである。そして、彼にとどまらず、明治期以降の啓蒙知識人達にとって、「国民」という新造物の中身を過去の儒学教養を動員しつつ、いかに形作っていくかということが重要なテーマとなったのであった。ナショナルリティーを「国体」と言い換えることでその中身を語ろうとした福沢も、明治十年代以降顕著になる復古主義的な儒学再興運動（「教育勅語」に代表される）も、その目指す方向は大きく異なりながらも、共に、「国民」の中身をいかに語るかが大前提としてあり、そこから過去の儒学思想が顧みられたのである。そもそも、「近代知」とそれ以前の儒学思想の伝統の関係を考える際には、二つの問題設定が可能となろう。「反近代」「封建」として批判対象となりつつも、その実「近代知」のなかに潜在し（その受け皿となり）、「近代知」そのものの性格を形造ったものとしての儒学と、近代以降、折に触れ新たな目的の下に再生される儒学という、両側面である。そしてこの両面が、どの知識人内部においても、複合的に展開したのが明治期以降の状況なのである。

ところで、先述の「学者職分論争」において福沢を批判した思想家の一人に、西周がいる。「哲学」という用語の翻訳者としても知られるこの思想家も、他の同人達と同様、「官」「私」の区分は不要であるとする点から福沢を批判したのだが、同時に彼は「近代知」の性格をもまた明らかにしている（「知説」）。そこでは、「智」や「理」が西洋の新概念のなかで新たに定義し直されているのだが、注目されるのは、「学術」という領域が新たに言い出され、それまでの全体の学問としての儒学が「学術」の一領域として捉え直されていることである。「真理」を探求する学問の「一領域」として儒学が再配置され、徂徠学を高く評価する新たな儒学思想史もそこから語り出されるのである。この「近代知」の枠組みからなされる儒学思想の再配置という問題は、復古主義とされる思想においても変わらない。明治十年代の儒学復古運動のリーダーともなった西村茂樹の場合、その当初期にあったのは、「孔孟の教え」「神道」「大義名分論」「西国の哲学」を合体して今日の「道徳学」を作ろうという、功利的かつ折衷的な発想であった（「日本道徳学ノ種類」）。その主著『日本道徳論』は、世界の道徳説を「世外教」と「世教」の何れかによるものとし、「世教」に従来親しんできた日本において、過去の伝統と新来の諸学とをいかに折衷して

「道徳学」を構築すべきかを説いたものであり、儒学は「其効験上」から「世教」としての有意義を再確認されるのであるが、これもまた、「国民（道徳）」というきわめて近代的な新たな要請からなされた儒学の再配置であった。そして後に、その中身が「忠孝」を軸とする特異なかたちで結実し、さらに「国民道徳論」として制度化されるに至るのである。

4. 「国民」形象化と儒学表象

以上のように、近代日本において「知識人」は、人の在り方を語る新概念、「国民」の内実をいかに埋めていくかという課題を共通に背負うことで社会内に位置を占め、その課題に即して、過去の学問伝統、儒学思想を回顧、再生させたのであるが、最後に、一人の著名なジャーナリストの場合を検討して、儒学思想の近代における再構成の問題、近代人の近世思想理解に内在する問題を明らかにしたい。それは、明治前期から昭和期まで、息長く活躍したジャーナリスト、徳富蘇峰（1863-1957）の場合である。

日本における大衆的ナショナリズムの体現者として、今日批判的に振り返られる人物、徳富蘇峰の生きた軌跡は、そのまま、日本における「国民」像の変容過程として語り得るような内容を有している。「国民新聞」を発行して「平民主義」を唱えた明治中期から、「膨張主義」を唱えて侵略戦争に荷担していった時期、そして戦後まで書き継がれた大著『近世日本国民史』に至るまで、彼は、明治初期以降の日本ナショナリズムの曲折を、そのまま体現したような知識人であったとされる（米原謙『徳富蘇峰』中公新書、2003）。その彼に、何度か改版され、改版されるたびにその中身が変容していった（その内容の変化が、まさに日本ナショナリズムの変容をも物語る）、『吉田松陰』という著作がある。その内容は、吉田松陰を維新の革命家として高く評価するものであるが、その際の眼目もまた、彼が「国民的観念」を「藩」の領域を越えて有した点から説き起こすものであった。そして、そうした吉田松陰の「国民的観念」を育んだものとして、儒学と神道との合同の経緯が説かれ、それが「儒学の日本化」であったとされるのである。こうした明治期における議論の姿を見ると、「国民」化という課題とそれに応じた儒学思想の再編の中で、今日にも一般に普及する「儒学の日本化」という観点もまた、社会内に生命を得てきたのだということもできるであろう。

以上、きわめて駆け足ながら、近代日本における「知識人」の成立とそこに内在した課題、そこから発生した儒学再編の問題の一端を明らかにしてきた。もちろん、儒学の「日本化」という言説、「忠孝」を専ら説くような特異な儒学の再生、等々の問題は近代日本に特有の現象であったかも知れない。しかし、十九世紀以降、現実には儒学的世界がすでに存在せず、にもかかわらず、儒学を今日の「国民国家」、「国民」の根拠として何らか

のかたちで語る言説のみが一部にあるのが、東アジアの現状であることを省みるとき、近代中国や近代韓国において、「国民」の中身が、近代に成立した特権的個人、知識人の手によって、「儒学知」の再編や、儒学表象の動員によりつつ、いかに語り出されたか、そしてそれが、今日の我々の自己意識にいかに関連しているかを明らかにすることは、我々にとっても、近代における「思想史」の在り方を改めて捉え直す上で、意味のあることではないだろうか。

（本報告の内容は、当日懇切なコメントをお寄せいただいた朴鴻圭教授（高麗大）からのご指摘や、会場で活発に行われた質疑応答の結果を踏まえて大幅に修正・加筆の上、『季刊日本思想史』第 66 号、2004 年 9 月刊予定、に収録の予定である。）

2. 近代日本における「思想史学」の成立と儒教への視点

中国社会科学院哲学研究所主催（東北師範大学歴史文化学院協力）

国際交流基金後援

国際学術研討会『儒教と東亜近代』（儒教と東アジアの近代）

2004年3月27日-28日（北京郵電会議中心）での報告原稿

1. 今、「東アジアと儒教」を論じること

今日、儒教を論じることにはどのような可能性があるだろうか、また、近年しばしば目にするようになった「東アジア思想」、「東アジア思想史」といった議論の枠組みにはどのような可能性があるだろうか。かつて日本においても多くなされたような（そして80～90年代、東アジア諸地域においてなされたような）、「西洋」への対抗言説としての「アジア論」的主題に吸収されるものや、相互間の思想的影響関係如何を問うもの、あるいはまた本来性と特殊性（「本来の儒教」と「特殊な儒教」といった問題の立て方）といった議論とは別のかたちで、さらにはまた、個々の地域性や個別性に結局は問題を集約するようなかたちではないかたちで、それはどのようにして可能だろうか。

いうまでもなく、「東アジア」というのは一つの主体概念として無前提に在るものではない。その時々思想状況や経済的・政治的環境に応じて随意に構成される一つの「心象地理」（E・サイード）であり、その中身は論者の視点によって随意に変容してきたものである。特に、日本の研究者として「アジア」を語り出す際には、近代の歴史的経験に鑑み、実体として「東アジア思想」を安易に言い出すことに、さらに慎重にならざるを得ない。ましてや、冷戦体制崩壊後、より拡大された地域主義的発想が世界的に流行していることを考える時、実体としての「アジア」を前提して議論を展開することの危うさを抱くのである。ではそうしたいくつかの留保を踏まえた上で、さらに「アジア」という「心象地理」に仮託しつつ何かを語ることにどのような意義があるのか。また「東アジアと儒教」という問題を今日的課題として語ることにどのような意義があるのか。そのことを考える際、私が構想するのは、東アジアにおける国民国家の成立（「国民」の創造と連動した「近代の学知」の成立過程）と儒教表象の再編を、今日の我々の在り方につながる課題として検証するという問題構成である。こうした問題構成から、近代東アジアに共有する問題を見出し、そこから多様な議論を展開させることが可能なのではないかということである。それは、今日の我々の「ものの見方」を規定する近代の「知」の問題、近代の「学知」成立と儒教との関連の問題としても把握することが可能である。

2. 「国民国家」の成立と近代の「知」、その中での儒教

近年、我々の「ものの見方」そのものを内部から構成してきたのが、いかなる知的制度であったのかということが、重要な検討課題として出現してきた。今日の我々の「ものの見方」が近代の知的制度、端的に言えば、十九世紀以降の新造物「国民」としての自己認識・他者認識の在り方と密に連関したものだったのではないか、という視点からの批判的分析が多く行われてきたのである。その中で、既成の学問領域の在り方や、学問的方法論そのものもまた近代の知的制度の一つとして、対象的に再検討することがなされてきたのである。「国民」としての自己意識に随伴した「学知（学術知）」の在り方が問い直され、今も我々の意識を束縛し続ける、近代の知的制度の姿を明らかにすることが求められるようになってきたのである。そしていうまでもなく、「哲学史」「思想史」といった我々に親しい学問領域もまた、近代の知的制度の一つとして機能してきたものなのである。

3. 近代の「学知(学術知)」としての思想史

「日本哲学」や「中国哲学」といった表現が、今も我々にとって何らかの違和感を感じさせる表現であるのは、たとえば、近代西洋の歴史的世界に深く基礎づけられた（そしてそこから「普遍」を語る）「哲学」という「学知」（の世界の切り取り方）に応じて、かつて全体の学として社会内に機能した儒教を語る不都合を感じさせるからであり、また普遍性を標榜する「学」に、「日本」や「中国」といった近代国家の枠組みを重ね合わせ、その枠組みに即して自らの過去を切り取るということがらへの違和感から生じている。日本において「哲学」が移入された際も、近代西洋の視点からなされる「普遍の学」をいったん受容した上で、そこから日本的過去を再構築するということがなされた。江戸期の儒教世界も西洋世界の思想的展開になぞらえるかたちで再構成され、理解されたのである。たとえば、井上哲次郎は江戸時代の古学派の儒学を「西洋の文芸復興・ルネッサンス」に比定することで、その「哲学的」価値を語ったのである。そして、自らを近代西洋の視点に位置させつつかつての思想世界を普遍的課題の下に語り直そうとした哲学者に対し、当初から「国民」の歴史として、その思想的過去を、近代国家の枠組みをそのまま過去に投影して語ることで、社会内に「学」として生命を得たのが「日本思想史学」であった。そしてそこでも、江戸期の儒教世界は近代日本のありようを映し出す反射板として、たえず再生され続けたのである。

考えてみれば、江戸期の思想世界は常に近代の側から捉え直されてきたと言える。それは明治以前を暗黒の世界とする立場においても、70年代以降の、近代を準備した母体として評価する立場においても変わらない。江戸期思想を肯定的に捉えるにせよ、否定的に

捉えるにせよ、それは常に、我々の近代の出自という側面から振り返られる対象であった。戦後、日本思想史研究の里程標ともなった丸山真男『日本政治思想史研究』においても朱子学的世界像から近代的市民世界像への脱皮を、荻生徂徠の思想を転回点にして「あり得べき近代」の姿を描いたものであり、きわめて近代主義的な江戸思想論、儒教思想再解釈であることは動かない。そして、この「近代化」という分析構図の有効性が問われるようになってきたのと同時に、そうした単線的な分析枠組みを産出した「近代知」そのものが分析・批評の対象として、近年浮上してきたのである。「近代化」という見取り図自体への懐疑に併せて、我々の「近代」を内から構成して来、それを正当性を与えてきた近代の学問的諸制度自体の成り立ちが、あらためて問い直されるようになったのである。明治期日本に江戸期思想史を、『日本陽明学派之哲学』に始まる三部作で立ち上げた井上哲次郎から戦後の丸山日本思想史学に至るまで、固有の学問領域としての「日本思想史学」が、「国語学」や「国文学」、「国史学」といった他の近代の学問と同様、「国民国家」としての近代日本の成り立ちと軌を一にして成立したものであること、そしてそれらが、内から「国民」を学的に語るものとして、社会内に「学」としてその正統性を獲得していったものであることが、内省的課題として問われるようになったのである。そうした流れの中で、昭和期に日本思想史学を確立した、津田左右吉や和辻哲郎、さらには文献学に依拠して客観的思想史学を目指したとされる村岡典嗣らの営為が、再検討されることになったのである。

4. 荻生徂徠という問題軸

ところで、そのように近代以降の「日本思想史学」成立の過程を、近代の制度としての「学知」の形成という側面から振り返るとき、その幾たびかの転換点において、特筆して語られたのが、荻生徂徠という江戸中期の儒者の思想であったのはなぜなのかという問題が出てくる。たとえば、「致知学」者西周が、それまでの儒教を「書籍上の論のみにして、真理に遠いもの」として批判したなかで、徂徠学を政治の道を説いた孔子本来の儒教であると再評価し、また井上哲次郎が「西洋の古典復興」に値するものと位置づけたこと、また、戦前の日本の有り方を厳しく批判して「あり得べき近代」を語った丸山真男が、その議論展開の契機として荻生徂徠を語ったこと、さらには、子安宣邦が徂徠学の読み直しを通じて、丸山批判、近代思想史批判をなしたこと等々に思いを致す時、それら日本思想史の絶えざる再生の場面で、すなわち「近代」の意味づけをめぐる「思想史」が構築される場面で、なぜ荻生徂徠の儒教思想が重要な論点として登場したのかという問題である。なぜ荻生徂徠という江戸中期の思想家の儒学説が、近代日本における「思想史」の構築場面で繰り返し振り返られるのか。そこにはどんな必然性があったのか。そのことは、荻生

徂徠の儒学思想が、それを読み直すことで「思想史」を発生させるべきどんな必然性をその学説内部に包含していたのかということと併せて、改めて論じられる必要があるだろう。とりあえずここでは、今後の問題提起として二つの視点のみを提出しておきたい。第一には徂徠学が当時の社会内に果たした機能を考えることである。すなわち、19世紀日本の思想を構成した一大要件として、「論点として機能した徂徠学」という問題があり、徂徠学に対する擁護と批判が、書物の広汎な流通を介していわば知的大衆の共有する関心事として展開され、そこに近代を予感させる「知的公共圏」の如きものが発生したのではないかということ。第二には、荻生徂徠の思想自体に内包されていた問題意識が、近代において絶えず反復された理由を考えることである。彼が朱子学の枠組みを批判するなかで、思想を時間・空間の位相の中で把握し、彼において儒教思想も「思想史」的に再把握されたという面があり、それが江戸後期においては「国学」の、中国対日本という視点をも発生させたし、近代の知識人においても、徂徠の思想を個々の立場で読み直すことが、同時に、個々の近代的「思想史」を発生させることにつながるのではないかということである。これらの視点から、あらためて、近代における「日本思想史学」の断続的な構築の姿と、そこで荻生徂徠の儒学思想の読み直しが果たした役割を、徂徠学の中身の検証と共に考える必要があると思われる。

4. 対話する「思想史学」の創造に向けて

以上、ここまで、「東アジア思想史」という問題領域を設定する上での私なりの問題意識から、「近代の学知」として「日本思想史学」を捉え直すことの重要性、さらには個別の課題として、「日本思想史学」成立の場面における荻生徂徠の問題まで、駆け足で論じてきた。

本シンポジウム第1日目において、趙汀陽教授(中国社会科学院)は「東方は偽概念か？」とする刺激的な議論を展開されたが、そのなかで氏は、「東アジア」は「西洋」との対面において、「それでは、我々は自己をどう語るか」という内省的課題を突きつけられたと指摘された。また本日の前半部で黒住真教授(東京大学)は、近代アジアにおいて自・他の構図は、常に、「欧米」対「個別の自己(自国)」という形で展開し、アジア内部での自・他認識も、「欧米」を背景において初めて発生し得たこと、つまり、真の意味でのアジア内での自・他認識の構図がこれまで成立しなかった点を指摘された。ここまで私が述べてきた「近代の学知」の問題も、まさに同様の性格を有していたことが言えるであろう。1930年代(昭和10年代)における、制度としての「日本思想史学」の成立も、対「欧米」の構図で自ら(日本)を語り直し、その中に「自分以外のアジア」を意味づけしようとしたものであったことが指摘できる。いわば、自己内の対話(独り言)として、これまで「日

本思想史学」が断続的に構成されて来たという面があったことは否定できないのである。今我々（私）に求められるのは、こうした経緯を、自己内部の「近代の学知」そのものの問題として内省的検討を加えつつ、真に他者との対話を可能にする「場」に向け「日本思想史学」を開いていくことである。趙教授は同報告の中でまた、ハーバーマスを引用して、これからの東アジアと「西洋」との間の対話の可能性に言及された。私にとって「東アジア」という問題設定の中で考えるということは、まさにそうした、他者との対話を可能にする一つの契機、「場」として初めて意味のあることだと考えている。

[参考文献]

- 平石直昭「戦中・戦後徂徠論批判」(『社会科学研究』第39巻、第1号)、1987年。
- 子安宣邦『事件としての徂徠学』青土社、1990年。同『日本近代思想批判』岩波現代文庫、2003年。
- 桂島宣弘「一国思想史学の成立」(西川・渡辺編『世紀転換期の国際秩序と国民文化の形成』柏書房、所収)、1999年。
- 澤井啓一『<記号>としての儒学』光芒社、2000年。
- 中村春作『江戸儒教と近代の「知」』ペリかん社、2002年。
- 黒住 真『近世日本社会と儒教』ペリかん社、2003年。
- 田尻祐一郎・高橋章則編『季刊日本思想史』第63号「特集 日本思想史学の誕生」、2003年。

(本報告の内容は、後日、修正・加筆の上、刊行予定の『シンポジウム論集』に掲載の予定である。)

3. 近代知識人と『アジア』論－竹内好の課題－

共同研究「共生・和合についての社会哲学的研究」（代表 竹田純郎・金城学院大）・「日本哲学フォーラム」（代表 藤田正勝・京都大）共催

日中哲学シンポジウム「近代の歴史とその物語－共生・和合の可能性に向けて－」

2003年2月22日（名古屋市立大学）での報告原稿

私は勉強を近世日本の儒学思想を中心にやっておりますので、本日の表題「竹内好論」自体は決して深くやっているわけではないのです。ただ、最近、私自身いくつか議論していく中で引っかかってきた問題であり、そしてそれはまた、私が日本思想史を研究し始める以前、中国研究を志していた頃から気になっていた問題であって、それが今また、改めて課題として現れてきたということです。まず最初に竹内好が、なぜ私自身にとって、また現在の我々にとって問題となるのかということについてお話ししたいと思います。

竹内好やその「アジア主義」を論じることが、本シンポジウムの課題とどうつながるのかということについてですが、最近、「アジア」「東アジア」というおおまかなくくり方でもって文化や思想を新たに語り出そうとする欲求が、日本に限らず広汎に表面化してきたように感じられます。台湾において「台湾意識」と連動して「東亜儒学」といった議論の枠組みが提出されたり、中国において東アジアの共通思想としての儒学再評価がなされようとしたり（人民大、張立文教授らによるものが特徴的）、韓国で東アジア思想史学会のようなものが企図されたりしています。一方、日本においても、岩波書店『アジア新世紀』シリーズの刊行をはじめ、「東北アジア共通の家」（姜尚中）といった議論や川勝平太氏らによる様々な議論があり、つい先日には書店で、金子勝・藤原帰一・山口二郎編の『東アジアで生きよう！』（岩波書店）といった表題の本も目にしました。そうした議論がなぜ今出現してきたのか、またそうした東アジア論がなぜ今人々を引きつけるのかについては、容易に想像がつく部分もあるのですが、私自身、こういった新たな地域主義的な思想・文化論にはすぐには賛同できない気持ちを持ち続けてきました。また、「共生」といった問題も、そのまま直に「東アジア」という概念を前提にして議論するのは危ういのではないか、という思いを持ってきました。そうした際に、「アジア」の問題を近代日本の抱えた最大の課題として問い続け、またその問題を自己に突き刺さる課題として内面化し、常にその地点から発言し続けた竹内好の議論を振り返ることがとても重要なのではな

いか、と思うようになりました。そこで今日は、あらためて脱「近代」が唱えられ、ポストモダニズムが言われる現代の思想状況の中で竹内好の仕事を考える意味はどこにあるのか、といったことを中心に、現時点での見取り図を報告したいと思います。

そもそもなぜ竹内好なのか。最初に個人的な思い出から申し上げれば、竹内好という人物、その代表作『魯迅』は1944年初版で、武田泰淳『司馬遷』と同様、日本評論社から戦争中、ある種の抵抗文学として出されたものですが、私自身が実際に読んだのは昭和45年12月です。なぜ分かるかという、今所有している未来社版の単行本にその日付を私自身が読了日として書き入れていたためなのですが、当時、大学紛争、高校紛争等で騒然とした状況下で、私にとっても竹内好『魯迅』は必読の書として読まれたわけです。前に、私は当初中国文学研究をめざしていたと申し上げましたが、高校在学中に中国文学や中国への視点を私に与えたのは、実は、中国文学そのものより、むしろ日本人作家の武田泰淳や竹内好といった人たちでした。そして、『我が解体』の高橋和己なども大きなインパクトを与えられた一人です。そうした人たちの仕事や社会的発言を、ある種経由するかたちで中国文学や中国というものへの私自身の目や関心も開かれていったという個人的事情が、まずあります。それらを、ちょうど文化大革命の激動期のなかで愛読しながら、日本の問題や中国への関心を当時抱いていたのです。

今考え直してみると、彼らは皆、中国文学や近代中国を語りながら、実は日本について痛烈な批判をし続けた作家、思想家たちでした。当時、個人的にはもっぱら武田泰淳の作品世界に入れ込んでいて、竹内好はちょっと敬遠したい、近寄りたくない人物として意識していたのですが、一方で、いつかはきちんと考えなければならない思想家としてあったのも確かでした。余談ながら、大学入学後すぐ、中国語、現代中国文学を教わった伊藤虎丸先生が竹内好と魯迅の専門家で、『魯迅と近代日本』（朝日選書）というご著書もありますが、先生が常に竹内好を読みつつ、魯迅を語り、革命中国を語るというところがあって私も大きなインパクトも受けたのですが、同時に、その「熱さ」についていけない部分もあって、ついついこれまで竹内好を敬遠してきてしまったという面もあります。

確かに竹内好の議論には当時の状況下で、革命中国への思い入れや、その理想化が相当部分あったし、そのことは今日の視点から振り返ってみると、いかにも時代性を感じさせられる部分でもあります。西川長夫氏もご指摘のように「戦後歴史学が1950年代に理想を描いた中華人民共和国をはじめとする新興諸国の多くが、今では国民国家の弊害が際立った国家となってしまった感がある」（『戦争の世紀を越えて』平凡社）という事実が現にあり、そういう時代の変化から眺めると、当時の竹内の「革命中国への思い入れ」の部分が確かに色あせたものとして、今日見えてしまうのは事実です。しかしそうではありながら、たとえば現在、ちくま学芸文庫の一冊として収められている彼の議論、『日本とアジア』に込められた中身が問いかける問題は、そうした時代により色褪せた部分を差し引いても、いまだ生命を持って我々に語りかけてくるものがあると思っています。

それは「脱国民国家」「脱植民地主義」が提唱される現在、ナショナリズムの現代的課題を考えたりするとき、竹内好の発言のなかに含まれていた問題はなお難問として我々の前に残されているのではないか、いやむしろ、彼が提示した問題領域の所在は、脱国民国家や冷戦後、イデオロギー喪失の時代の中で、逆により細分化された民族感情や地域主義が露呈しつつある現在、より重大な課題として我々の前に出現しているのではないか、ということです。ただそうした予感がありつつ、竹内好の文学的な、含みの多い表現をどう解釈するかということで、今も迷っているのは事実です。と同時に、近代日本の「アジア」体験を考えようとする時、「近代の超克」論も「アジア主義」の問題も、私たちは結局、竹内好が出した議論のレベルを未だ超えていない、竹内好のなした提議は今、改めて考えられるべき内容があるという思いが、切実にしているのです。私自身、最近、樽井藤吉『大東亜合邦論』を軸として、近代日本の「アジア主義」を分析してみる機会があったのですが（「脱亜」と「合邦」『プロブレマティーク』別冊1、所収。これは「アジア主義」が今なぜか再評価されたりしているので、それを批判しようと思って、逆に福沢諭吉の議論を高めてしまったという自省の念を今持っていますが…）、そういうものを書いてみて振り返ると、私自身も結局「竹内好のアジア主義批評をなぞっただけ」であったと反省させられています。竹内好の「アジア主義」論、「近代の超克」論も含めて、竹内好の出した議論のレベルを超えていないまま、京都学派の再評価もまたなされているのではないかという思いも、他方であります。そういったわけで、竹内好という存在をもう一度議論する必要があると強く感じたわけです。

もう一つは、最近、孫歌氏という中国の研究者の日本語の本が出ましたが（『アジアを語ることのジレンマ』岩波書店）、この中で議論の前提として絶えず振り返られるのも、竹内好の議論なのです。ただ、この本では竹内好について触れそうで踏み込まない印象がありもどかしい思いがするのですが、他にもう一冊、同氏は『亜洲意味著什麼—文化間的日本』（台湾、巨流図書公司）という本を出されているので、それを読んでから彼女の竹内好論を批評すべきなのかもしれません。こちらはまだ手に入れたばかりなのですが、ほぼ竹内好論のようなので、読んでからまた考えてみたいと思っています。そんなことも、竹内好を考えてみようとする、一つのきっかけになっています。

そろそろ本論に入りたいと思います。

近代日本の思想的政治的表出の中で、その中身の不透明感に由来する拒否的反応や民主的視点からの断罪がなされると同時に、時として破産した可能性として想起されるものに「アジア主義」と総称される一連の言説があります。それを担った主体として、かつての「左翼」から「右翼」まで包括する広がりを持つ「アジア主義」の主要な意味については、これまで多くの提起がなされてきましたが、必ずしも明快な輪郭線が描き出されたわけはありません。「東洋」概念と同じく西洋からも離された「アジア」概念は、あくまでも西洋世界の自己規定の必要上、言い出された恣意的な「他者記号」にすぎないわけですが、

「東洋」というのがどちらかと言えば「東洋精神」「東洋哲学」というように精神的理念に則して語られることが多かったのに対し、「地域概念」として具体的指示機能を有した「アジア」概念は、より政治的に、地政学的意味を含意して用いられやすかったと思われます。「アジアに拠って立つ」こと「アジアと連帯する」ことを標榜する「アジア主義」もまた、アジア内部からの対西欧の理念構築と同時に、その折々の政治的、侵略的具體性を伴っており、そのことが理念の内実を形作っていったのが歴史的事実です。であればこそ、近代日本においても「アジア主義」を語ることは近代日本に外部から与えられた「アジア」という表象が、いかに機能したか、そして個々の歴史的場面で「アジア」を絶えず形象化することが、近代日本の自己規定にいかにかかわっていたか、ということをつなげて明らかにすることがつながりまゝです。元来「アジアなるもの」が自明のものとしてあったことは絶えて無く、それは近代以降、再編成されることを通じて外郭とその内実が形作られ続けたものだと思います。

ところで一体に「アジア」認識、「アジア」という概念に、近代中国も近代朝鮮、韓国もそれほど拘泥しなかったとされます。孫文の「大アジア主義」と題された講演も、それが行われたのが日本の神戸においてであって、実はそこには日本に対する孫文のメッセージがあったとされます。孫歌氏の本の中でも「アジア、アジアと言うが、そう言うのは日本人だけだ」と言っております（孫歌氏のそれを言う立場はまた別の問題含みだとは思いますが…）。ともあれ、そもそも近代中国、朝鮮の知識人たちは「アジア」という概念に日本の知識人たちほど感情移入していなかったということです。それは彼らが近代以降も、いかに自前の世界観に自足していたかを一面、物語るわけですが、しかしそれ以上に、近代日本において「アジア」という概念が格別な意味をもって語ら続けたのには、近代日本がおかれた特別な歴史的立場が関係しているのだらうと思います。

「アジア主義」ということが近代日本に持続的に実在した思考枠組みを一つの問題構成として明示し、今日も再読に値する整理と課題提供を与えたのは、中国研究者の竹内好でした。それは『現在日本思想体系』の「アジア主義」の巻の解説を彼が書いたところから始まります。竹内好は同書「解説」において、「アジア主義」の歴史上の圧倒的存在感と、それと裏腹な不透明な内容を評して、「(多種多様なアジア主義的言説を)一括するといっても、それがことごとくが同質だという意味ではない。同等と反対の千差万別であって、その千差万別の点が、むしろアジア主義の特徴である。つまり、私の考えるアジア主義はある実質内容を備えた、客観的に限定できる思想ではなく、一つの傾向性ともいえるべきものである」と、「アジア主義」の本質を巧みに批評、定義しています。

まさしくナショナリズム概念同様、集合的想念として、また内的情動として人々を突き動かし、歴史を確かに大きく動かしたことが明らかでありながら、その根幹にある思想をとらえることが極めて困難なものとして、「アジア主義」はあります。竹内好が「一つの傾向性ともいえるべきもの」と規定し「系統づけられない思想」とした「アジア主義」を、

私もかつて、以下のように定義したことがあります。

近代日本において計画的に構成された「アジアとの一体」「連帯」を言うことで「西洋」に対抗し、またアジア内における日本の意味づけをしようとする、対外認識の構図。特に、西洋の衝撃「西学東漸」に直面し、アジア内なる日本が他に先駆けて西洋化＝近代化するなか、「脱亜」と「興亜」の二方向に分岐した国家像模索のうち、主として「興亜」論者の系譜において構成された政治思想、運動を総称していう。そもそも西洋由来の「アジア」という用語によりつつ、その内部を近代日本人自らの主観的イメージから形象化したものであり、その内包する地域、要素が一定しない点。一体意識や文化的共通性の根拠がヨーロッパの場合ほどにも歴史的に明瞭でない点などから、きわめて定義し難い、思想としての一貫性を欠くものであった。サイドがした「オリエンタリズム」の定義、「オリエンタリズム＝ヨーロッパのオリエントに対する思考様式・支配様式」にならっていえば、「アジア主義」とは、「近代日本のアジアに対する思考様式・支配様式」の系譜（日本版オリエンタリズム）ということができ、岡倉天心の「アジアは一つ」が本来の文脈を逸脱して、後に大東亜共栄圏のスローガンとも化したように、日本を先導者としたアジアの一体を言うことで、日本帝国主義のアジア侵略にもつながるものであった。

……アジア主義の思想的源流には、江戸時代末の「華夷思想」解体を通じての対他的（特に対中国、対朝鮮）「国家」意識形成の経緯と、「文明開化」以来の対西洋的自己意識の反映としてのアジア観の形成が密に関わっている。著名なアジア主義者としては、『東洋の理想』などで西洋の「白禍」に対抗してアジアの精神的自立を説いた岡倉天心、日本と朝鮮が「合邦」して西洋に抵抗することを説いた樽井藤吉（『大東合邦論』、孫文に共鳴して「支那革命」に献身的に参加して「世界革命」を志した宮崎滔天らが挙げられるが、こうした例のみにとどまらず、玄洋社、黒龍会などの政治結社から一般ジャーナリズム、知識人の諸言説にいたるまで、アジア主義的言説が広汎に流通し、ここに、連帯と侵略がないまぜになった近代日本人のアジア観、アジア「関与」の、一つの型を見出すことができる。戦後、これらの多くは批判的検討の対象となってきたが、一方、冷戦終結後の危うい文明論的言説流行のなかで、新たな「アジア回帰」の言説に変容・再生される傾向もある。（『日本思想史辞典』ペリカン社）

何の創見もない平凡な定義に過ぎませんが、あえてここに記したのは、前述した「アジア主義」の「定義しがたさ」の所在を明らかにするためです。ちなみに、最後に「アジア回帰」の言説として言及したのは、1990年代後半からの世界システム転換の中で発生した、あらためての「脱歐入亜」、「アジアとの共生」という世間受けする「語り」が、

近代以降、対西欧の構図の中で、一種「治癒の言説」として繰り返し再生された「アジア論」の変形にすぎず、これまた「アジア主義」の内部に本来含意されていたものであることを指摘したかったためです。すなわち、明治前期に発生した「アジア主義」の心的情調は、今もなお、私たちの自己確認と一体化した「アジア認識」「アジア関与」の中に「共生」あるいは新たな地域主義という形で、流入し続けているのではないかということをも指摘したかったからです。

ところで、この定義中、私自身苦し紛れに「連帯と侵略がないまぜになった近代日本人のアジア観、アジア関与」と曖昧に述べた部分こそが、実はもっとも書き渋ったところであり、また「アジア主義」の根幹部分だと自覚したところでした。そのように言ってみただけで、実は何ら問題が明らかになっていないことを、私自身、痛感したわけです。

前述の竹内好の「アジア主義」解説で、私が気になり、かつよく分からないのも、竹内好自身の破産した「可能性としてのアジア主義」への思い入れが提示される箇所なのです。たとえば朝鮮と日本が「合邦」して西洋勢力にあたることを説いた樽井籐吉の「対等合邦論」の評価について、竹内好は以下のように言います。

著者自身をふくめての解釈の変遷は別として、対等合邦という主張そのものは、空前にして絶後の創見だが、心情としては引きつがれている。そして全体としては不純な動機と、欺瞞に満ちた「満州国」のなかに暁の星ほどには隠顕している。しかし、これら素朴なアジア主義者たちは、「対等合邦」が冷酷な一方的併合におわらざるを得なかった歴史の現実に学ぶことを怠った責任からは免れていないだろう。もし歴史に学んでいれば「満州国」建国は朝鮮の独立と相関的でなければならなかった。

あるいはまたアジア主義の政治結社、玄洋社を評して、次のように言います。

(岡倉) 天心によれば、本来この文明なり、文明観なりを裁くのがアジア主義のはずであった。そのアジア主義がついにその立場を確立することなしに、侵略主義のチャンネルに流れ込んでいく分かれは、多分この辺にあるだろう。チャンスがなかったとはいえない。チャンスを生かさなかったことにおいては幸徳秋水も同罪である。内田(良平)と幸徳とが、ひとたび分かれて相会うことがなかったのは、日本人にとつてばかりではなく、アジアにとつても不幸なことであった。

さらに同書には、以下のような発言も見出せます。

日本の対外膨脹を、すべて玄洋社の功(あるいは罪)に帰するのは行きすぎである。初期ナショナリズムと膨脹主義の結びつきは不可避のもので、もしそれを否定すれば、

そもそも日本の近代化はありえなかった。

実は、こうした表現は彼において往々見られるもので、こうした竹内の問題意識をより強く継承しているのが、現在の松本健一氏の議論でしょう。私自身は、この竹内の発言をどう読むかで必ずしも明快にはなっていません。ただ、これをどう批評するかは重要な事柄だと自覚しています。そもそもこれらの発言の中に見え隠れする、竹内好の「アジア主義」への視線は一体何を物語るものなののでしょうか。竹内好の中にある「アジア主義」への視線は一体何だったのでしょうか。その疑問は、実は竹内好個人の思想への個別の問題に止まらず、こうした思いこそが「アジア主義」の本質にかかわる問題であると私は意識しているのです。竹内好はこのような視点から見ることに執着して、「アジア主義」を自らの内なるものとして摘抉し、批評しようとした。そこに他の「アジア主義」論説とは違う迫力と重みがあると私には思われます。なぜなら、「アジア主義」とは常にこうした心情や共感と共にあったものであり、その根のところから批判的に検討しない限り、「アジア主義」そのものへの内在的、かつ核心的批判とはなり得ないと感じているからです。

「アジア主義を論じる際の難しさとは、その「心情」において連帯であったことと、またその客観的な論理構造として侵略であったことがほとんど紙一重であったということ」（丸川哲史「アジア主義」『20世紀日本の思想』作品社、所収）だとする認識は今日、一般的であると思います。ただそこから掘り下げて、「アジア主義」とは近代日本の思想経験として何だったのかという、思想の質そのものが、今も私たちの内部に沈潜する問題として、いうところの「紙一重」の内実があらためて問われる必要があるのでしょうか。グローバル化の中で、新たに自らを立ち上げようとする時に露呈してきてしまう問題として、まさに竹内のいう「紙一重」の有りようが問われる必要があるのです。それは今日、再生される「アジア論」的言説を批判的に見ていく上で、それが何であったかということより、それをどう「語って」いくべきか、それが「どのような地平でとらえられるべきか」という形で議論されるべきなのではないか。そこが大事なのではないかと最近思っています。

竹内好が含みのある発言の中に示した「アジア主義」のありえた可能性とは一体何だったのか。それは今日の社会状況の中に果たして展開しうる可能性があるのか。そもそも竹内好は何を語ろうとしていたのか。そして今日の脱植民地主義やグローバル化のただ中で、竹内好の著作を振り返ることがどんな意味があるのか。

二

近年、日本において「アジア論」がまた盛んになりつつあります。そこにはいくつかの

理由が考えられると思いますが、大きくは冷戦体制崩壊後の国民国家体制の揺らぎの中で、グローバリゼーションとナショナリズムとの相剋のただなかから、新たな自己主張、地域主義的なものが発生していることが背景にあるのだと思います。国民国家体制の揺らぎの中で、グローバリゼーションとナショナリズムの相剋に直面する私たちに、「アジア」という表象があらためて課題として立ち現れてきたともいえるでしょう。オーストラリアの学者、イエン・アング氏と台湾の陳光興氏の対話を軸に開催されたワークショップの記録、『グローバリゼーションの中のアジア』（未来社）というものがありますが、そこでの陳光興の批判は私には面白いものでした。「後書き」に編者の一人、伊豫谷登士翁氏が次のように記しています。

グローバリゼーションを定義するとすれば、近代世界を特徴づけてきた均質化と差異化の過程が、これまでの境界を越えて浸透し、国民国家という領域性が崩壊あるいは変形しつつある状況、と言える。もちろん、このことは必ずしも国民国家そのものの崩壊が進行しているということではない。一定の領域として表れてきた国民国家、あるいは国民国家によって画されてきた領域性あるいは境界が崩れてきている、ということである。

グローバリゼーションの時代にあつて、ナショナリズムに陥ることなく、グローバリゼーションに対抗する位置をどのように設定することができるのであろうか。……

近代を避けて通ることのできない時代であるとするならば、そこからグローバリゼーションへの対抗の位置を模索するしかないのであろうか。そうであるとするならば、近代を相対化しながら、近代の遺産のなかから何をくみ取るのか、近代の居心地の良さを認識しつつ、近代を批判し続ける場をどのように設定するのか、そのことを明確にしなければならないだろう。

ここで述べられている「ナショナリズムに陥ることなくグローバリゼーションに対抗する位置をどのように設定することができるか」、「近代を避けて通ることのできない時代であるとするならば、そこからグローバリゼーションへの対抗の位置を模索するしかないのであろうか」という問い、この二つの問いかけは、私たちにとって大きく重い問いです。と同時に、同様の問題提起をどこかで共有してなされているはずであろう、脱「国民国家」、脱「植民地主義」の議論が、また新たな地域主義への志向を示していたり、あるいは再度新たな「国民国家」構築の議論になったりする様相を目にするとき、この伊豫谷氏の問いの実践の困難さをも思わずにはいられないのです。そして、それは「どう問われていくべきなのか」という、「問い」の立て方、問いの在り方の問題として、私に最近意識されてきたのです。

グローバリゼーションへの対抗として、「アジア」の構築がアジア内部で現に行われつ

つあるとき、近代以降、特に日本においてなされてきた「アジア」の構築（「西洋」への対抗としての）は、それに対していかなる位置にあるものなのか、否定的にであれ何であれ、今日の課題に対して何らかの参照軸となりうるものなのか。もちろん、対西洋の対抗言説（オクシデンタリズム）としての「アジア」の自己主張そのものの空虚さは今さら言うまでもないことですが、破綻した理念としての「アジア主義」がいかなる意味であれ、参照体系として再生される可能性が、今尚あるのだろうか。まずはそこから考えたいと思います。

「思想課題」として「アジア」を近代世界の展開のなかで捉え直すことを説く、山室信一氏の大著『思想課題としてのアジア』（岩波書店）もまた、近年のナショナリズム批判を経たアジア研究としての特徴を有しており、「アジア」という概念を、常に構成され続けることによって内実が形作られるものとして議論する点で、我々の問題意識と同じくするものです。同書の真骨頂は何よりも、第二部での「思想連鎖」の具体的実際を検証する箇所にあるのでしょうが（だから同書に対する批評はまずここにおいて為されるべきなのでしょうが）、同書中、山室氏は「投企としてのアジア主義」と再定義し、その歴史的反省を試みています。氏は同書中、「アジア主義」を特に具体的外交論策の経過において分析していますが、そこで次のように述べています。

……日本の外交とアジア主義にあった最も深い亀裂と矛盾は、本来ここにこそあったはずなのである（「人種平等案にしても他者に要求する以前に自ら省みる必要があったこと」等々を指す＝中村注）。だが、自らの内にあるアジアの呻きには鈍感にすぎながら、欧米からの圧迫には敏感すぎるほどに被害者意識を煽り立てることで日本のアジア主義は生命力を持ち得た。そこに危機の思想としてのアジア主義が発現してくる契機があったのである。

このように歴史的批判を加える氏は、また同時に「アジア主義のありえた可能性」についても、それが今日、世界に何からの形で再生されうる潜在力を有するものとして構想するかのようでもあります。「開かれた地域主義へ」と題される一節において、氏は次のように「アジア主義」のあり得た可能性を（批判的にではありますが）論じています。そしてそこでの提議は、著書の題名である「課題としてのアジア」に直結するものとして意識されているようです。

アジア主義がナショナリズムを超える志向を胚胎しながら、それが日本の国家主義をしか意味しないとき、それに対抗しうるものとして呼び起こされるものは、さらに強烈な国家主義でしかなかった。それは朝鮮のみならず、中国においても同じ事態が日本において招来されたのである。

だが、日本のアジア主義が、ある時期、一定の範囲であったにせよ、共感を得たことも事実であった。それはおそらく、欧米の強制する近代的普遍主義に対して、各々の民族や地域社会の側からの「異議申し立て」と「対抗価値の提示」として意義をもつと思われたからであろう。

もちろん、その半面で外交が民族や地域を超えて行われる以上、そうした個別の価値を超えて成立する枠組みや基準も必要ははずである。しかし、その枠組みや基準が果たしてどれほど普遍性をもつものなのか。そしてそれだけに一元化してしまうことによって、何が失われ、何が保障されるのか。……

はたして、アジア主義を単なるナショナリズムの拡張としてでなく、地域社会の価値の共存体系の構成要因として、すなわち“開かれた地域主義”に基づく新たな普遍性構築の素材として、いかに欧米をはじめとする他の地域の人々に提起しえるのか。確かに、地域的でありつつ、普遍的でありうることは円形でありつつ方形であること要求するという矛盾を孕んでいるのかもしれない。ただ、それが可能かということも含んで、吉野（作造）が問い掛けた、その問いとしてのプロジェクトに、二〇世紀の日本人は答えることができなかった。それは二一世紀の課題として私達の前にある一そのことだけはこの二世紀にわたる日本のアジア主義の歩みが指し示しているのではないだろうか。

ここにいわれる「アジア主義のありえた可能性」とは、たとえば竹内好が、ある種、思い入れをもって見た「アジア主義の可能性」とそのまま重なるものなののでしょうか。今のところ、曖昧な言い方で、十分に分析的に表現できない状態ですが、そこには異なる視線が存しているのではないか、またその差こそが重要なのではないかという気がしています。山室氏の議論が、もちろん過去の「アジア主義」の再生や空想的な「アジア地域主義」の構築を安易に説くものでないことはじゅうぶん了解した上で、なおかつ「アジア主義」の「ナショナリズムを超える志向」、あるいは「開かれた地域主義」に基づく新たな普遍性構築の素材としての「アジア主義の可能性」の設定が、言い換えれば「地域主義の普遍的展開の可能性」という問題が、そうしたレベルで本当に語りうるものだろうかということ、私は疑いを持たざるをえないのです。仮に「アジア主義」から今日的状況に発掘されるべき内容があるとするならば、それは「ナショナリズムを超える新たな地域主義」という理念、そういう拡大された理念のという地平においてでは決してないのではないか、という予感を持っているからです。それが実は、私にとっての竹内好の読み直しにかかってくる問題です。

冒頭にも触れた竹内好の「アジア主義への思い入れ」の背景には、確かに山室氏の論ともつながるような「アジア、アジア主義への視線」があったことは事実です。「方法としてのアジア」という講演での内容は、竹内好の、そうした願望を示すものとして読み取れ

ます。

……西洋が東洋に侵略する、それに対する抵抗が起こる、という関係で、世界が均質化すると考えるのが、いま流行のトインビーなんかの考えですが、これにもやっぱり西洋的な限界がある。現代のアジア人が考えていることはそうではなくて、西欧的な優れた文化価値を、より大規模に実現するために、西洋をもう一度東洋によって包み直す、逆に東洋自身をこちらから変革する、この文化的な巻き返し、あるいは価値の巻き返しによって普遍性をつくりだす。東洋の力が西洋の生み出した普遍的な価値をより高めるために西洋を変革する。これが東対西の今の問題点となっている。これは政治上の問題であると同時に文化上の問題でもある。日本人もそういう構想を持たなければならない。

その巻き返す時に、自分自身の中に独自のものがなければならない。それは何かというと、おそらくそういうものが実体としてあるとは思えない。しかし方向としては、つまり主体形成の過程としては、ありうるのではないかと思ったので、「方法としてのアジア」という題をつけたわけですが、それを明快に規定することは私にもできないのです。（「方法としてのアジア」）

「西洋ともう一度東洋によって包み直す」「そういう構想をもたなければならない」という実践的主張と、「方法としてのアジア」という後段の説明との間には議論上の相当の落差があり、また、行きつ戻りつする意味のとりづらい文脈ですが、ここにはたしかに、山室氏の発言に呼応するような部分が存していたように見えます。ただ、竹内の文章の難解は、ここからも明らかのように、実践的関心と、方法的、内省的関心が常でない交ぜになっているところにあります。後に引く孫歌氏の言を借りれば、まさに竹内の「紙一重」の部分です。そしてここにこそ、竹内好が今日、脱国民国家、脱ナショナリズムの場面で回顧、参照される理由があると思われるのです。そして、そこから見いだされる課題は、B・アンダーソンなど、近年の「国民国家」論やナショナリズム論が、明快に「国民国家」やナショナリズムの生々過程を分析・解剖したにもかかわらず、根の所を批判しきれない、隔靴搔痒の思いの部分はどう問題化するか、という「問い」につながることです。あるいはアンダーソンとA・スミスのなしたナショナリズム論の境界にあるような民族感情の発生の問題、そこへの視線の在り方の問題に関わることです。

三

今日、脱国民国家や近代批判を経た場面で、ナショナリズムの新たな形での発生に直面

する場面で、竹内好の仕事があらためて振り返られる対象となってきました。中国社会文化学会の昨年度のシンポジウムテーマは「二十一世紀の日本に東アジア文化研究は必要か？」というものでした。このテーマ自体には、今日、日本の学界が置かれた切迫した状況の下で、文化研究の社会的意義（「社会に役に立つ」学問とは何か）を確認しようという意図が潜在していたようですが、同時に、「アジア研究」、あるいは「東アジア研究」という領域の自明性を今日的状況の中であらためて問い直そうという意図があったことも間違いないでしょう。そうした現代的問題の文脈の中で、提題者は竹内好に言及しています。

そこで出てくるのがやはり竹内好だ。彼が追求した問題、日本のナショナリズム感情とアジア主義の底に横たわる見えない世界を、啓蒙的知識人と輿論家が無視してきたからこそ、この数年のその種の感情の噴出に対して有効な対応と認識の深化ができなかったのではないか。今われわれは再度竹内好に戻って、その問題意識を継承すべきではなからうか。……（『中国—社会と文化』第十七号）

提題者に意識されていることは必ずしも明示されないのですが、「戦後日本社会の不十分であれ否定できない健全性」に貢献した竹内好の提議した問題、すなわち「不十全でかつ歪んだ「近代性」こそが、新たな「東アジア世界」の共通の場の形成に可能性を提供していると見るべきではないだろうか」とするのが、提題者の出発点としてあるのでしょうか。その際に、民族主義に内在する可能性の救出と「脱近代」とがどこかで連動するものであるかの如くに提題者には意識されたのかもしれませんが。シンポジウム後に新たな投稿を加えて編まれた学会誌のなかでも、幾人かの投稿者において、この提題者の竹内好への言及がリフレインされ、語り直されています。なかでも、小論ではあるが、村田雄二郎氏の論文「東アジア研究—誰にとって？誰のための？」は、提題者の発言を受けつつ、問題を深化させるものとなっています。論中、氏は、竹内好や溝口雄三氏らのなした「ヌエ」的漢学批判（竹内）や、「中国なき中国学」批判（溝口）が「近代日本のアジア認識ひいては学問体系の墮落」を厳しく摘出したことを評価しつつ、以下のように論じています。

ただ、こうした批判に共感しつつ、他方で違和感を覚えるのは、アジアという他者を欠落させた近代日本の自己意識への批判が、例えば竹内好であれば「民族」の主体性を投企的に構成していくような「戦後」特有の言説のありかたである。端的に言って、日本批判としてアジアを定位することは、「戦後」のある時期には有効であったかもしれない。しかし、そうした日本批判としてのアジア学が、「戦後・日本」の未完の脱植民地化という課題を、かえって視野から遠ざける効果を生んだとは言えまいか。

ちなみに筆者は、竹内のアジア論はこの点で両義的な価値をもつと考えているが、そのことを詳論する余裕はない。一つだけ言えるのは、一九八〇年代までの「戦後・日本」では、アジアを対象にした日本語による創作・研究活動が、必ずしも日本のナショナリティと結びつかない、というような事態は、想像の埒外にあった、ということである。竹内の思考を活性化させていたような中国と日本の文化的相異（「中国の近代と日本の近代」など）、認識主体と対象の緊張をともなった距離感、そうしたものが大きく変わりつつあることは否定できない。言い換えれば、アジアへ向き合い、アジアに身体を開く「日本」という場のありようが、根底から変容しつつあるのだ。

(同)

村田氏における竹内好「アジア論」の「両義的な価値」というところを是非聞きたいところですが、私の問題関心から言えば、氏の言う「民族」の主体性を投企的に構成していく言説としての「戦後」特有のありかたの隘路と、しかしながら、同時にその「語り口」の中にあつた、ナショナリズムを越える可能性といった問題、その両義性として、竹内のそれは想定することが可能です。だからこそ、今また、竹内好が論じられるのでしょう。では、それは一体どういう地平における問題提起なのか。

四

この点に関して、二つの観点を提示しながら、問題の所在を見ていきたいと思います。

まずは松本健一氏の場合です。氏もまた、現代日本において、竹内の語り口や、近代日本への内省に着目しつつ、「アジア」の新しい語り方を提出しようとする一人ですが、氏は竹内好「アジア主義」論を高く評価した上で、以下のような批判を加えています。

……「日本のアジア主義」という論文が、その末尾に至って、西郷隆盛へと問題を移行してしまうのは、問題のすりかえではないか。もちろん、アジア主義についての評価が、その原点ともいえる征韓論争をどう評価するかという問題になり、とすればそれは西郷隆盛をどう評価するかという問題に収斂する、という竹内なりの考えはわからぬではない。ただ、西郷隆盛の問題が最後にゆきつくのは、アジア主義の問題ではなく、ナショナリズムの問題ではないか。その観点からすれば、「日本アジア主義」という論文は、失敗作ではないかと思う。

すくなくとも、竹内の結論のしかたでは、ナショナリズムとアジア主義がオーヴァーラップしてしまう。もちろんそれは、何度かいったように、ほとんど重なるものではあるが、重ならないところはどこか、という問題が欠け落ちてしまっているのでは

ないか、というのが、わたしの「日本のアジア主義」に対する不満なのである。（『竹内好論』・松本『竹内好「日本のアジア主義」精読』岩波現代文庫、から引用）

ここで松本氏が言う、ナショナリズムとアジア主義との重なり合いとは、多くのアジア主義者たちが西郷隆盛を思想史上に発掘し共感を寄せたこと、「アジア主義」とは、対外的な思想・行動（ナショナリズム）であると同時に、自らの内部や精神的履歴を振り返り、近代日本の「喪失感」を語る（埋め合わせる）、ネイティヴィスト（土着主義）の思想でもあったことを指しています。竹内好は、賢明に、そうした問題に行き着きながら、両者を一緒にしてしまっただけで問題の箇所を外してしまったのではないかと、とするのが松本氏の意見です。松本氏の議論に添って言えば、むしろ、ネイティヴィストの思想、原理主義の思想原点にこそ、「アジア主義」の展開可能性、新たなアジア連帯の可能性があったのではないかと、ということになるのでしょうか。（この議論は「原理主義」あるいは、民族に心情に深く立ち入ることによってアジアの新たな連帯が可能になるとする松本氏の従来の論点につながるのですが、そうした「読み」が竹内の「読み」として可能かどうか、私は懐疑的です。また、氏のするような方向での「アジアの連帯」の可能性にも懐疑的です。そもそも、そうした実体としてのアジアの連帯、という観点は私の視野外にあるものです。）

一方、同様に竹内好「アジア主義」論の「語り口」に着目しつつ、その現代的意義を語ろうとしたのが、孫歌氏の近著、『アジアを語ることのジレンマ』です。氏の「アジア」への視点はほぼ竹内への「読み」の提示として語られるのですが、その中で以下のように言います。

竹内好は、一貫してある種の臨界状況の中で仕事をしてきた。彼は「紙一重」という語を好んで用い、それによって臨界状況に特有の緊張感を表現した。日本のアジア主義についての議論において、彼が関心をもったのは、アジア主義が日本の近代上、どのように「紙一重」の隙間を縫って、連帯から侵略へと転落していったかということであった。また日本の民族主義にかかわる議論において、彼が感心を示したのは、国家主義に対抗する国民主体の形成を阻害した根本的な要素を明確にし、終生それらの「自然主義」的な精神風土と闘争し続けるということであった。さらに、日本の戦後民主主義の形態についての議論において、竹内は、民主主義が思想から体制に転化する外来的なプロセス、及びその外来的性によってもたらされる、民主主義が土着の最も保守的な内容にすり替わってしまいかねないことに鋭敏な注意をはらっていた。竹内にそうさせたのは、明らかに土着の伝統的な精神状況に対する基本的判断である。つまり、日本の土着的な保守勢力の精神風土は、決して単に「右翼」という一つの政治的立場に回収し得るものではないということである。戦後左翼の知識人によるナショナリズム批判が、自己否定の要素を日本の思想伝統に取り入れることを無視して、

ただ外在的な批判の立場を確立したことにより、批判と建設とが有機的な結合を遂げることがなかったということである。そのため、日本社会が不断に再生産してきた「日本人の自信」という感情記憶の構造が、ますます粗製濫造の形をとって、日本人の文化アイデンティティを統合する唯一の受け皿となってしまったのだ。自由主義史観の教科書における「大東亜戦争」の歴史の書き換えと小林よしのりの漫画の出現は、それらの低劣な水準と一時のセンセーショナルな効果によって、竹内の見方の正しさを実証することになった。竹内好は、ずっと政治的正しさから除外されるという危険を冒しながら、そのような統合のやり方にとって代わる道筋を探し出そうとした。ある意味では、彼の決して成功しなかった試みによって明らかにされたのは、東アジアの近代性にかかわる問題の根本的なあり方であった。土着と外来、共同性と国際化、といった叙述の枠組みの外に存在するもの—それは、私たち自身の近代性が艱難の中で生まれ育ったその空間のことである。それは、上の二項の対立と抗争に依存しつつ、また時々刻々に「紙一重」の方法で自己をその中から識別するものである。この、西洋理論のモデルあるいは土着の心情によっては簡単に回収されない空間こそが、私たちが、向かい合わざるを得ない近代性の真実の状態なのであり、それが産出するやっかいな問題が、私たちの近代精神に纏わりついているのである。

かくして、「アジアは何を意味するか」という問題は、自己自身への一つ切実な問いかけに変わる。

孫歌氏が竹内好の中に読みとろうとする、「民族意識という感情」、その「救済」の挫折とは、一体何なのか。本書のなかからかいま見える孫歌氏の、中国や北京へのある種の執着、「感情」には先にも述べたように、実は接近しがたい思いを持つのですが、ただ繰り返し展開される部分、孫歌氏が竹内好に読みとるテーマには、私も関心を持っています。それは、たとえば「感情の記憶」といった「自分の皮膚感覚の問題をどう問題化」するかということです。ただ、その問題の仕方、問い方が、私の場合、孫歌氏のようにではありませんだろうということです。

正直言って、本書を一読した限りで、孫歌氏が竹内好の「読み」において語ろうとする問題は、私に未だ明瞭には見えません。ただ少なくとも、孫歌氏が竹内に、そして竹内の魯迅へのアプローチに自ら重ねてみようとする方向の行き着く先と、議論としての可能性に興味があるのです。氏の基本的関心の所在は、たとえば、以下のような発言に示されています。

……つまり、グローバリゼーションと国際化とが狭隘な民族主義に対する挑戦であるとして、ではこの挑戦は、あらゆる形式の民族感情と文化的帰属意識を否定するものなのか？現実には、グローバリゼーションが進展する世界にあって、人間は平等には

生存し得ておらず、その意味であらゆる自由は条件つきであるという事実を踏まえて、仮にわれわれが非対抗的で妥協しない態度で今日の世界に介入するならば、自国の母語文化への自己同一化がどのような状況下で糧となり、どのような状況下で障害となるのか？いわゆる反文化本質主義的な思考は、結局のところどの次元において有効な批判の武器となるのか？

もしも東アジアという視角にナショナリズムを解体する機能があるとすれば、それはいったい誰を中心とし、また何を基礎としてのことなのか。ナショナリズムに取って代わるものがないまま、多国籍資本がグローバリゼーションの名目で不平等な経済関係を推進しようとしているとき、ナショナリズムと東アジアという視角との間に、ほんとうに相互に牽制し合うような動力作用があるのか。しかしだからといって、経済のグローバリゼーションがもたらす複雑な事態が、すでに国民国家という単一の枠組みを超えてしまっている以上、私たちは、もはやその単一の枠組みにしがみついていることもできない。またこの枠組みに代わる有効な代替物を探し当てていない以上、私たちは、その枠組みを否定することにやすやすと希望を託すわけにもいかない。

ここに孫歌氏が指摘する課題、「ジレンマ」は、まさに現代の脱国民国家の切実な課題であると同時に、＜「近代」に初めて発生した＞歴史的問題です。いわばその「解決策」として構築されたのが砂上の楼閣としての近代日本の「アジア主義」であったと言えるでしょう。その破綻を今日指摘することは容易です。また、その「地域主義」に今後の普遍的展開の「可能性」を見出そうとする視線も、当然挫折せざるを得ないと思います。それはそもそも「アジア主義」が構想し、失敗した路線の中にすでにあるのだから…。そうではなくて、孫歌氏の課題を共有しつつ、「近代」以降、自らが抱え込んでしまった「民族感情」「土着への回帰」を批判的に、かつ我が身の問題として振り返り、且つ、ナショナリズムによるグローバリゼーションの克服、といった分かり易い道を回避する新たな方途を私たちは探らなければならないと思っています。ただ、そのいわば「抜け道」の探り方において、「新たな、開かれた、地域主義」といった視点、あるいは、「民族感情」の再確認、確認における「新たな連帯」、さらには「民族感情」の原初への遡及、といったやり方が有意味であるとは私は考えていません。私にとって「民族感情」という装置が、なぜいかに近代に構成され、我々に体内化したかという問題こそが重要なのです。孫歌氏の竹内評を借りれば、「「抽象」と支配的言説との共謀関係に警鐘を鳴らし、この共謀関係を脱構築することから始めて」、「アジア主義」の内部から問題提起し続けた竹内好の視点が、その抜け方の「語り口」という場面で、もう一つの理念の構築としてではなく、すなわち物事を語り出す地平の問題として、重要なヒントを与えるものとしてあるのではないかと考えています（未完）。

4. 明治20年代日本のナショナリズムと「アジア」

2003年12月稿

一 近代日本とナショナリズム

1 「国民」の創造

そもそも日本、そして東アジアにおけるナショナリズムは、「西洋の衝撃」に対する反応として発現した。まさしく西洋から移植され、しかしながらそれをもたらした西洋に対抗する枠組みとして（さらには帝国日本への抵抗として）形成されたのである。「国家」や「国民」という概念も西洋から移植され、戊戌政変に破れた梁啓超が日本亡命から帰国後、「国民」意識の形成を提唱した例に見出せるように、日本を一つの媒介として東アジアに広がる形でも伝播したのである。そうしたわけで、東アジアにおけるナショナリズム、すなわち、「国民」を内部から構築しようとする運動は、その流行の時期にズレはあるにせよ、共有する枠組みの下に展開したのである。そしてそれは、これまで東アジアが経験しなかった、「国民」や「国家」という、西洋近代に由来の新概念を新たな自己認識の枠組みとして、いかに体内化するかという切実な課題の遂行として現れた。

明治期日本においても、「国民（ネーション）」、「国民国家（ネーション・ステイト）」の実現は、西洋から学びつつ、西洋列強に対抗していく過程で、知識人たちに強く自覚された課題であった。『文明論之概略』（明治八年・一八七五年刊）の中で「日本には政府ありて国民なし」と嘆じた福沢諭吉（一八三五—一九〇一）も、以下のように論じている。

第一国体とは何物を指すや。世間の議論は姑く擱き、先づ余輩の知る所を以て之を説かん。体は合体の義なり、又体裁の義なり。物を集めて之を全ふし他の物と区別す可き形を云ふなり。故に国体とは、一種族の人民相集て憂楽を共にし、他国人に対して自他の別を作り、自ら互に視ること他国人を視るより厚くし、自ら互に力を尽すこと他国人の為にするよりも勉め、一政府の下に居て自ら支配し他の政府の制御を受けるを好まず、禍福共に自ら担当して独立する者を云ふなり。西洋の語に「ナショナルチ」と名るもの是なり。凡そ世界中に国を立るものあれば亦各其国体あり。……此国体の情の起る由縁を尋るに、……最も有力なる源因と名く可きものは、一種の人民、共に世態の沿革を経て懐古の情を同ふする者、即是なり。……国体は其国に於て必ずしも終始一様なる可からず。頗る変化あるものなり。……結局国体の存亡は其国人の政権を失ふと失はざるとに在るものなり。（1）

ここには、「ナショナリチ」、西洋近代「国民国家」の外郭に相当するものを、自らの内部からいかに構成するかという、福沢の課題が直に表出されている。そして、「世態の沿革」や「懐古の情」を共有するところに発するもの、また諸国家において「終始一様なる可から」ざるものとして彼に把握されるそれは、近年、B・アンダーソン『想像の共同体』が喝破した近代「国民国家」の「起源」の問題を、余すところなく示すものである(2)。その際、福沢において使用されたのは、江戸期末の儒教に由来の「国体」という表現であった。もちろん彼は同書中、後期水戸学風の「国体」論を「皇学者流の国体論」と呼んで強く批判しており、その意図が西洋的「国民国家」に相当する概念の構築を目指すものであったことは明らかだが、こうした用語の使用が示したのは、「国家」や「国民」が近代日本における緊急の課題でありつつ、それを語る言葉が不在であるという事態であった。極論すれば、日本近代思想史はまさに、この不在の概念としての「国民」をいかに語り出すかという歴史でもあったと批判的に省みることも可能であろう(3)。そしてこの、新造物としての「国民」の内部をいかに語り出すかという課題は、明治十年代の儒教道徳の国家主義的再編を経て、明治二十年代に至り新たな展開を示すこととなる。「国民主義」(あるいは「国粹主義」という広汎な「語り」の発生である。

2 「国民主義」の時代

明治二十年代が日本におけるナショナリズムの展開において一つの画期を為したということは、二つの面で言い得る。一つには、それがメディアを介し、より広汎な大衆的意識として顕在化した点である。そしてもう一つは、日清戦争の勝利を契機とした、アジアに対する新たな視点の発生を伴うものであった点である。

前者に関して言えば、「国粹主義」的な新聞・雑誌の創刊の集中がまず挙げられよう。明治二十年(一八八七)、民友社をおこした徳富蘇峰(一八六三—一九五七)による雑誌『国民之友』発刊に始まり、翌年の、三宅雪嶺、志賀重昂らによる政教社結成と『日本人』の発刊、さらに陸羯南(一八五七—一九〇七)による新聞『日本』の発行と続く形で、「国民」論議は、より広汎に拡大したのであった。陸羯南「『日本』創刊の趣旨」には、以下のようにいう。

……「日本」は狭隘なる攘夷論の再挙にあらず、博愛の間に国民精神を回復発揚するものなり。……「日本」は外部に向て国民精神を発揚すると同時に、内部に向ては「国民団結」の鞏固を勉むべし。故に「日本」は国家善美の淵源たる皇室と社会利益の基礎たる平民との間を緊密ならしめ、貴賤貧富及都鄙の間に甚しき隔絶なからしめ、国

民の内に権利及幸福の偏傾なからしめんことを望む。……「日本」は日本の前途に横はる内外の防障を排し、「日本国民」をして其天賦の任務を竭さしめんことを謀るに在り（４）

こうした視点から、陸は、「国民と云へる感情は合理の感情なり」として、その「国民的精神」を語る者、すなわち「国民論派・ナショナリズム」の意義を強調したのである（『近時政論考』）（５）。「外に対して国民の特立を意味し、而して内に於ては国民の統一を意味する」る「国民論派」の「旨義」とは、民権運動敗退後の国民的統一と、対外的対等を求める自国意識の高揚を背景としたものであった（６）。そしてこの国民意識の高揚は、明治二七―二八年の日清戦争を間に挟んで、さらに強固な「日本主義」を醸成していくこととなる。徳富蘇峰が『吉田松陰』を著わし、吉田松陰を「国民的統一、国体的保存、国権的拡張」を先導した「国民国家という理念の体现者」として称揚して、『大日本膨張論』を書いたのはまさにこの時期のことであった（７）。一方、この時期のナショナリズムを語る上で外せないのは、同年（明治二八年）に刊行された、志賀重昂（一八六三―一九二七）『日本風景論』である。「江山洵美是吾郷」と、身世誰れか吾郷の洵美を謂はざる者ある。青ヶ島や、南洋浩渺の間なる一傾の噴火島、……、脆きは人の情なり、誰れか吾郷の洵美を謂はざらん、是れ一種の観念なり。然れども日本人が吾が江山の洵美を謂ふは、何ぞ畜に其の吾郷に在るを以てならんや、実に絶対上、吾が江山の洵美なるもの存在を以てのみ」（８）とする美文調の言葉に始まる志賀の「国粹主義」は、「国民」を語る議論が、身体的な次元にまで及んだことを示すものであった。「国民」という身体が、まさしく自然や歴史を身にまといつつ構成されてきたのである（９）。そして、この志賀の「国粹主義」は、西洋世界に向けた対抗的言説であると同時に、従来の日本における「欧洲旨義」（欧化主義）との決別を意図するものでもあった。

「日本旨義」とは何ぞや、「勢力保存旨義」是れなり、勢力保存とは何ぞや、自己が特有の勢力を歩々着々發揮進暢して、其基礎を鞏固にし、其重心線を垂直ならしめ、漸次間に大勢力と化成するものを云ふ、然れば此の旨義は「欧洲旨義」即ち模倣旨義と全然反対するものにして、日本国民が原性、本才、特能、精神、秀粹を養成蓄積し、淘汰改良し、以て日本国旗の命脈榮譽を永代万代の間に保持せんとするものなり（「日本前途の二大党派」）（１０）

こうして明治二十年代、西洋に対し、また国内の欧化主義に対し、歴史的記憶の再編や感覚の身体化を伴った「国民」意識の高揚が、メディアを通じて広汎に出現したのだが、それは日清戦争での勝利を契機に、大きな転回を見せることとなる。われわれの文化の母胎でもあった大国「中国」に対する戦勝が、「アジア」に対し主語として振る舞う「日本」

を発生させたのである。「日本」という身体が、「アジア」という他者を発見し、そこに恣意的に差異化の分節を入れることで、自らを定位しようとする欲望が発生したのである。

「劣弱なる中国」を「外部」として見出すことにより、西洋のオリエンタリズム（まなごしの支配）にさらされる近代日本が、「もう一つのオリエンタリズム」を発生させたのである。かくて、「アジア」を語る多様な言説が叢生し、またその言説群に応じて、「アジア」なるものもまた、想像＝創造され続けることとなったのである。それはまさしく、「日本」の自己意識（ナショナリズム）の反映として再生され続ける「他者」であった。

二 アジアの日本、日本のアジア

1 「国民」形象化と「アジア」の表象

一体に、「アジア認識」あるいは「アジア」という概念自体に、近代中国も、近代朝鮮・韓国もさほど拘泥しなかったとされる。孫文が「大アジア主義」と題する講演を行ったのも、日本においてであった（一九二四年、神戸）。近代中国、朝鮮の知識人たちは「アジア」という概念に、日本近代の知識人たちの場合ほど感情移入することがなかったということだ。それは彼らが近代以降もいかに自前の世界観（華夷秩序的世界観）に自足していたかを一面物語るものであるが、しかしそれ以上に、近代日本において「アジア」という概念が特別の意味を持って語られるのには、近代日本の置かれた特別な位置が大きく関係している。「アジア」という元来不分明な表象は、近代日本が西洋に対して自己主張を行うと同時に、文化的起源たる中国、朝鮮を改めて「他者」として見出す過程の中で発生した、新たな概念枠組みだったのである。それゆえ、近代以降の日本において「アジア」という表象が含意したことを発掘する作業は、ほとんど近代日本思想史そのものを考えることに等しい作業となるのである（11）。そして、明治中期以降、「アジア」を語ることは、ほぼ「日本」の独自性を語ることと同一に機能したのである。そのことを端的に示すものが、時代は少し下るが、岡倉天心の「アジアは一つ」であった。問題の輪郭を明らかにするために、まずは岡倉天心の「アジア論」に触れておこう。

2 岡倉天心の「アジア論」

岡倉天心（一八六二—一九一三）のナショナリズムは一貫して、近代における西洋の侵略、彼の言う「白禍」に対して、いかにわれわれが打ち負かされないように精神的に武装するかという強い動機の下に展開した。あまりにも人口に膾炙した「ヨーロッパの栄光はアジアの屈辱」、「アジアは一つ」といった句も、そうした、常に対抗的構図の中での発

言であった。だから彼の使用する「アジア」や「東洋」といった概念が、ヨーロッパが自己把握上の「外部」として指定した、非ヨーロッパとしての「アジア」や「東洋」（いわゆる、E・サイードの言うオリエンタリズム）と内容を同じくしていたのも当然である。「アジア」という区分でイスラム世界からインド、中国まで一貫させることも同様である。彼はあくまでも西洋的教養の土台に立ちつつ、「東洋」の内部を構築しようとしたのである。言うまでもなく、「アジアとは何か」という問いに答えるべき統一的な内容はどこにも無いし、これまでも無かった。「アジア」とは、日本に限らず、常にそれを語り出す者にとっての、個々の思惑に応じた外郭として融通無碍に提示されるだけである。だから、「ヨーロッパの脅威自体がアジアを答うって意識的な一体化に駆り立てている」（『東洋の覚醒』）と岡倉が言うとき、それはまさに彼自身の当為の表現に他ならなかった。彼においても「アジア」は「再び」一体化されるべきものなのであって、現実はそうではないことが問題だったのである。

長い別離の後、今日、われわれは兄弟として出会う、いまは亡き懐かしい者たちに想いを凝らし、互いの眼にあえて現わそうとしない慰めを求めながら。インドの兄の心労にやつれた顔、男らしい屈んだ背中、感動に打ち震える誇りを見て、涙ながらの挨拶を送る。日本の弟の誇るたくましい四肢、彼がひそかに誇るその馬鹿げた闊歩にたいする揶揄に加わりつつも、歓迎する。遂に、すくなくともわれわれは再び出会ったのだ。オーム！アジアの精神へ。（『東洋の覚醒』（12））

しかし、このようにして天心が把握したアジアの一体性とは、きわめて文化主義的、美的観念的なものであり、幻想に充ち満ちたものであった。有名な「アジアは一つ」に始まる『東洋の理想』においても、その一体性とは「雪を頂く障壁といえども、すべてのアジア民族にとっての共通の思想遺産ともいふべき究極的なもの、普遍的なものに対する広やかな愛情を、一瞬たりとも妨げることは出来ない」と形容するほかないようなものとしてあったのである（13）。アジアの一体性が美的領域、古代の精神への幻視において語られたのは、何も不思議なことではない。そもそもそのようにしか語り得ないものだったのであり、美学者岡倉天心がその唱道者たり得たのは自然ななりゆきであったのだ。「われわれの先祖伝来の交通は、類似の地域と同一の職業の同時的發展によって必然的にもたらされた統一体という融合を促進した」（『東洋の覚醒』）と、文明の「交通」による共有を言いながらも（14）、その歴史観においては、実際にアジア諸地域に民族的自覚が生まれ、交易が活発化した近世は逆に暗黒の時代として顧みられず、またアジアにおける家意識の共有を語っても、それに大きな影響を与えたであろう宋学の問題などは、天心の視野外にある。文明の「交通」の証しはもっぱら美的感覚、美的遺産において説かれ、だからこそ、古代の精神は、（天心において）「今」に直結するのである。そして、この美的遺産に見

出される一体性という観点が、実はアジアにおける日本の位置づけに大きく関わることとなる。天心においてアジアの指導者としての日本の特権性は、何よりも日本がアジア文明の「博物館」であることにかかわって説かれたからである。

アジア文化の歴史的な富を、系統的にその秘蔵の実物を通して研究し得る場所は、日本をおいてないのである。……かくて、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、新しきものを歡び迎える。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。神道は、仏教以前の祖先崇拜の儀式を今なお守りぬき、仏教徒自身も、その自然の順序に従って日本の国土を豊かにしてきた、宗教的發展のさまざまな宗派のすべてに執着を示している。……日本の藝術史は、こうして、そのままアジア的理想の歴史となる一東洋の思想の波が日本の国民意識という渚に打ちよせて来るたびに、波の痕を砂地に残してゆくのだ。（『東洋の理想』）
(15)

ここに見られるのは一種倒錯した論理である。アジア全体の美的遺産がその東端の日本に蓄積され、残存している（柳田国男の方言周圏論のごとくに）という命題と、日本は常に内から主体的に文化を消化しつつ自らの「国民意識」を失なうことが無かったとする命題とが混合し、「アジア的理想」はかくて日本に実現するという、一大テーマに変じているのである。かくして、「こうした複雑の中の統一ともいべきアジア的特性を一きわ明瞭に実現する作業こそ、日本の大いなる特権」とされ、それこそが日本のリーダーとしての資格とされるのである。しかしこれはいうならば議論の初めから予想されたことであった。本来多様でしかないアジアが「複雑の中の統一」たるべきものとして把握される以上、その「統一」は何らかの歴史の実体置き換えられなければならなかったからである。そして天心が日本の特権性を「文明の博物館」として捉えるとき、アジアは文字通り、時空を超越して、歴史の実体としての「日本」に凝集されるのである。

このようにして構築されたのが、岡倉天心の日本文化の起源を語る「アジア論」であった。この、時空を凝集した「博物館」＝「日本」とする天心の視点については、柄谷行人が「近代のミュージアムという装置」を「時間的なものが空間的に配列され、逆に空間的な配列が時間的な発展を表すというような装置」と定義して言及しているが（16）、まさしく、「均質で空虚な時間」を構想し、そこにおける「同時性の観念」を共有することこそが「想像の共同体」としての「国民一国家」を形象化するでだてであり、「ナショナリズムの成立にとって決定的な重要性をもつ」ものなのであった（B・アンダーソン）。そしてそうした場面の中で「日本」を語り出すことが、国民主義者岡倉天心の課題だったのであり、そこに、「アジア」も新たな表象として存在したのであった。ところで、こうし

た岡倉天心「アジア論」の諸著作が、英国や米国で、西洋に向けて英文で刊行されたのは、明治三六年から三七年にかけて（一九〇三～〇四）の出来事であった（『東洋の理想』日本語初版は一九三八年）。では明治二十年代の「国民主義」の高揚以降、こうした、「アジア」を雄弁に語りつつ、現実のアジア（とりわけ朝鮮、中国）を見事に欠落させた、日本の自画像＝「アジア論」が対西洋の議論として出現するまでの間には、どのような思想的経緯が存在していたのか。

3 「アジア主義」という思想

近代日本の思想的、政治的表出のなかで、その中身の不透明感に由来する拒否的反応や今日的視点からの断罪がなされると同時に、時として、「破産した可能性」として想起されるものに、「アジア主義」と総称される一連の言説がある。それを担った主体として、かつての「左翼」から「右翼」まで包括する広がりを持った「アジア主義」の、歴史上の意味については、これまでも多く定義がなされてきたが、必ずしも明快な輪郭線が描き出されたわけではない。「東洋」概念と同じく西洋からもたらされた「アジア」概念は、あくまでも西洋世界の自己規定の必要上言い出された、恣意的な他者記号に過ぎないが、「東洋」がどちらかといえば精神的理念に即して語られることが多かったのに比べ、地域概念として具体的指示機能を有する「アジア」概念は、より政治的、地政学的意志を含意して用いられやすかった。「アジア」に拠って立つこと、「連帯」を標榜する「アジア主義」もまた、「アジア」内部からの対西洋の理念構築、闘争であると同時に、その折々の政治的（侵略的）具体性を伴っており、そのことが理念の内実を形作ったのが事実である。であればこそ、近代日本における「アジア主義」を語ることは、近代日本に外部から与えられた「アジア」という表象がいかに機能したのか、そして個々の歴史的場面で「アジア」を絶えず形象化することが近代日本の自己規定といかに関わっていたのか、といったことがらを明らかにすることにつながるのである。

ところで、この捉えがたい「アジア主義」という、近代日本に持続的に実在した思考枠組みを、一つの問題構成として明示し、今日も再読に値する整理と問題提起を行ったのは、中国研究者、竹内好であった（筑摩書房『現代日本思想大系』9「アジア主義」竹内好編・解説に始まる一連の議論）（17）。竹内好は同書「解説」中において、「アジア主義」の歴史上の圧倒的存在感と裏腹な不透明さを評して、「（多種多様なアジア主義的言説を＝筆者注）一括するといっても、それらことごとくが同質だという意味ではない。同等と反対の千差万別であって、その千差万別の点がむしろアジア主義の特徴である。つまり、私の考えるアジア主義は、ある実質内容をそなえた、客観的に限定できる思想ではなくて、一つの傾向性ともいふべきものである。」（18）と巧みに述べてみせた。まさしく、ナ

ショナリズム概念にも似て、集合的想念として、また内的情動として人々を衝き動かし歴史上確かに大きな役割を果たしたことが明らかでありながら、その根幹にある思想を捉えることのきわめて困難なものとして、「アジア主義」はある。

竹内が「一つの傾向性ともいふべきもの」と規定し「系譜づけられない思想」と評したこの「アジア主義」を、私もかつて、明治前期に発生し、今日「アジア回帰」といった一種「治癒」の言説の中に再生され続ける問題にもつながる、「連帯と侵略がないまぜになった近代日本人のアジア観、アジア「関与」」の型、と定義してみたことがあるが(19)、そのように定義したところで、何ら問題が明らかになっていないこともまた事実であった。そのように曖昧に定義した部分こそが、「アジア主義」の根幹的部分だと想われるからである。竹内好の「解説」の中で、私が気になるのもまた、竹内好自身の、いわば「破産した可能性」としての「アジア主義」への思い入れが表出される箇所なのである(20)。

「アジア主義を論じる際の難しさとは、その「心情」において連帯であったことと、またその客観的な論理構造として侵略であったことがほとんど紙一重であったということ」(丸川哲史)(21)だとする認識には誰一人異存は無いだろう。ただそこから掘り下げて、「アジア主義」とは近代日本の思想経験として何だったのかという、思想の質そのものを、今も私たちの内部に沈潜する問題として、あらためて問い直すことは未だ為されるべき余地が多いのである。そもそも「アジア主義」とは何を語るためにいかなる場面で発生したのか、そして、近代日本において「アジア」なるものを表象として語り出すことは一体、いかなる思想行動であったのか。

三 「脱亜」と「合邦」—「アジア主義」の発生—

1 福沢諭吉の「脱亜論」

「アジア主義」の発生は往々、福沢諭吉の著名な「脱亜論」と対に語られる。それは明治前期の東アジアをめぐる列強進出の環境下に、後発国日本の位置をいかに見定めるかという緊急課題へのきわめて対照的な解答として、福沢諭吉の「脱亜論」が著され、その同年に「合邦」を説く樽井藤吉『大東合邦論』が草された事情によっている。福沢の「アジア東方の悪友を謝絶する」ことと「アジア主義」との相関的關係について、松本健一は言っている。

この福沢諭吉の「脱亜論」は、ふつう、隣国アジア(この場合、中国と朝鮮)にたいする日本の「無情酷薄」(橋川文三)を示すもの、というふうに評価が下されている。しかし、現実主義者の福沢にとってみれば、アジアは西洋の文明の力による侵略

の酷薄さに気づいていない。そういう亡国のアジアとは手を切って、むしろ「ヨーロッパ文明と提携」（岡倉天心）して自ら亡国の危機を脱してゆくべきだ、というのである。

そして、それが佐久間象山の、究極の攘夷のための開国という戦略と照応するものであることに、百年後の私たちは気づくのである。だが、それゆえに、「悪友」として手を切ったアジアにたいして、日本は永遠に後ろめたさを感じつづけなければならなくなるのだ。アジア主義という思想は、この後ろめたさの感情の反動に根ざしているのである。これは、近代の日本人が地方の故郷を捨て、都会へと出ていったがゆえに、心中に「望郷の詩」を低く歌いつづけなければならなかったのと、同様の心理構造である。近代の日本人における「ふるさと幻想」と「アジア幻想」としてのアジア主義とは、農村から都市へ、アジアから欧米へ、という道すじをたどった近代日本が抱え込んだ病理にほかならない、ということもできる。

改めていうが、この病理つまり後ろめたさの感情に、岡倉天心の「アジアは一つ」という言葉が甘く響いて、それはアジア主義を醸成した。そうして、大東亜共栄圏という大いなる幻影をはぐくむことになるのだろう。（22）

言われていることは、まさしくその通りだろう。そして松本が、「後ろめたさの感情」を故郷喪失者の「望郷の詩」と重ねて描写していることは、さらに示唆的な意味を持つ。「アジア主義」者たちが、多く西郷隆盛を発掘し共感を寄せ続けたことはよく知られているが、なぜそうであったのかということは、竹内もかつて指摘したように重要な問題だと思われる。「アジア主義」は対外的な思想であると同時に、自らの内部や精神的履歴を振り返り、近代日本の「喪失感」を語る（埋め合わせる）、ネイティヴィスト（土着主義者）の思想でもあったからである。「アジア」の革命を語りつつ、問題は常に、自らの内部に帰っていくものであったのである。もちろん、「望郷の詩」で歌われる「故郷」も、日本の原郷としての「アジア」も、もとより実体として確たる存在ではあり得ず、幻想としての対象に過ぎない。ただ、そうした幻想への接近が社会的行動と共に表出されるとき、物理的暴力をも伴う現実的力ともなったのである。

では、そうしたネイティヴィストたちに、土着への回帰を惹起することになった福沢諭吉「脱亜論」とは、そもそもどのような議論だったのか。悪名のみ高くて、今日、実際はさほど読まれてはいない福沢の議論を、ここで今一度整理しておくことにしたい。

福沢諭吉の「脱亜論」は、一八八五（明治十八）年三月、『時事新報』に載せられたものである。（23）「世界交通の道、便にして、西洋文明の風、東に漸し、至る処、草木も此風に靡かざるはなし」という語で始まるこの短文は、近代日本が「共に文明の海に浮沈し、共に文明の波を掲げて、共に文明の苦楽を与にするの外ある可らざる」ことを自覚すべきであるという、文明論者諭吉の強烈な意志表明の下、「国土は亜細亜の東辺に在

りと雖ども、其国民の精神は、既に亜細亜の固陋を脱して、西洋の文明に移った日本にとって不幸の原因は、近隣の旧友諸国が未だ「固陋」を脱し得ない、脱することを拒んでいることにあった。

然るに爰に不幸なるは、近隣に国あり、一を支那と云ひ、一を朝鮮と云ふ。此二国の人民も、古来亜細亜流の政教風俗に養はるゝこと、我日本国民に異ならずと雖ども、其人種の由来を殊にするか、但しは同様の政教風俗中に居ながらも、遺伝教育の旨に同じからざる所のものある歟、日支韓三国相對し、支と韓と相似るの状は、支韓の日に於けるよりも近くして、此二国の者共は、一身に就き、又一国に関して、改新の道を知らず、交通至便の世の中に、文明の事物を聞見せざるに非ざれども、耳目の聞見は以て心を動かすには足らずして、其古風旧慣に恋々するの情は、百千年の古に異ならず。此文明日新の活劇場に、教育の事を論ずれば儒教主義と云ひ、学校の教旨は仁義礼智と称し、一より十に至るまで外見の虚飾のみを事として、其実際に於ては真理原則の知見なきのみか、道德さへ地を払ふて殘刻不廉恥を極め、尚傲然として自省の念なき者の如し。

このように「支那」、「朝鮮」自身が「文明」を欲しない以上、とうてい彼ら自身で独立を維持することはできず、人心を一新するがごとき大變革でもなければ「数年を出ずして亡国と為り、其国土は世界文明諸国の分割に歸す可きこと、一点の疑あることなし」であるとされる。である以上、「輔車唇齒は、隣国相助くるの喩なれども、今の支那朝鮮は、我日本国のために一毫の援助と為らざるのみならず」、日本もまた西洋文明諸国から軽んじられる結果となってしまうであろう。そして、この短文は以下のように結論される。

左れば今日の謀を為すに、我国は隣国の開明を待て共に亜細亜を興すの猶予ある可らず、寧ろ其伍を脱して西洋の文明国と進退を共にし、其支那朝鮮に接するの法も、隣国なるが故にとて特別の会釈に及ばず、正に西洋人が之に接するの風に從て処分す可きのみ。悪友を親しむ者は、共に悪名を免かる可らず。我れは心に於て亜細亜東方の悪友を謝絶するものなり。

以上が、「脱亜入欧」の象徴として後に語られるに至った、福沢「脱亜論」の概要である。もちろんこれが著されたのは明治十八年の時点であって、後の日本による朝鮮統治や中国侵略とは直接的関係は無い。しかし、まさにこの福沢の「予言」を実現するようなかたちで近代日本が推移した点に、「脱亜論」の「悪名」は発生する。確かに、同時期の多くの論述群からも明らかなように、福沢は「文明」の側に立つ立場から、「支那」、「朝鮮」に対し厳しい見方を提示し続けていた。そして同時に、西洋文明の側に立つことが、必然

的に弱肉強食の「強食」の側に立つことであることにも、福沢は強く自覚的だったのである。

……世界各国の相對峙するは禽獸相食まんとするの勢にして、食むものは文明の国人にして、食まるゝものは不文の国とあれば、我日本国は其食む者の列に加はりて、文明国人と共に良餌を求めん歟、数千年来遂に振はざる亜細亜の古国と伍を成し、共に古風を守りて文明国人に食まれん歟、獵者と為りて兎鹿を狩る歟、兎鹿と為りて獵者に狩らるゝ歟、二者其一に決せざる可らず。(24)

余りに露骨な表現で、ここから見る限り、自主独立の精神を説き、学問の革新を唱道した福沢諭吉は、同時に、後のアジア侵略への途を示した思想家であったと言うことも可能であろう。もちろん、これらの発言がどのような世界状況下に発せられたのか、また、当時の東アジアにおける日本・中国・韓国が西洋列強やロシアの南下との関連でどのような切迫した環境下にあったのかといった時代的条件を排して、単純に侵略主義のみを読みとるのは間違っている。また、当時の韓国政府内部の改革運動に福沢が積極的応援をしたにもかかわらず、それが手ひどく挫折し、結局保守派が権を握ったことに彼が絶望したとされるのも、歴史的な事実であろう。時論としての「脱亜論」の位置づけは、当然それら時代環境の中で考えられる必要がある。しかし、「福沢の「脱亜論」は、日本が西洋諸国と同等の優位の立場でアジア諸国に臨むような状況を前提にしているのではなく、むしろ逆に、朝鮮の一件に対する深い失望と、強大な清国への憂慮の念に駆られて記された文章」(坂本多加雄)(25)とまで弁じるのは、妥当ではない。明らかに福沢は、今後日本は、西洋文明諸国と同じ立場で「支那」「朝鮮」に対するしか生きる道は無いと主張していたのだ。福沢が『文明論之概略』で「国民」形成の必要性を内部に向けて要請したのと同様、十九世紀世界の中で、福沢が、西洋諸国と肩を並べる強大な「国家」創出を強く心に期していたことは余りにも明らかな事実である。

ただ、福沢の「脱亜論」が彼本来の文明論の立場から一筋になされていた点、そして彼が従来から一貫して主張してやまない、旧体制＝儒学思想に対する本質的批判と、それが一体化していた点は十分確認されなければならないことだろう。それ故、彼の「脱亜論」に対する本質的批判は、今日の視点に安住してする、「アジア」への回帰、共生といったナイーブな議論としてではなく(それもまた幻想としての「アジア」に無前提によりかかっているだろう)、「国民国家」的世界像や、「文明論」の構図そのものを根底から批判する立場からなされなければならないのだ。彼は西洋文明に立つ立場から、日本の内部、旧制度を儒教主義とともに徹底批判すると共に、儒教主義の本拠としての「支那」「朝鮮」を批判していたのである。その点でいうと、彼の「支那」「朝鮮」理解は、具体性を帯びたものというより、より観念的な視角からの批判であったと言えるかも知れない。たとえ

ば、彼は『文明論之概略』中、「西洋の文明を目的とする事」章で、日・中の歴史的相違を総括して次のように語る。

独裁の神政府にて、日食の時に天子席を移し、天文を見て吉凶を卜する等の事を行えば、人民も自からその風に靡き、益君上を神視して益愚に陥ることあり。方今、支那の如きは正にこの風を成せりと雖ども、我日本に於ては則ち然らず。人民固より惑溺甚しからざるに非ずと雖ども、其惑溺は即ち自家の惑溺にして、神政府の余害を蒙りたるものは稍や少なしと云ふ可し。(26)

彼の中国理解は全般的にこのようなものだった。そして、福沢の「脱亜論」は、明治十年代に日本で顕著化した漢学復帰現象、復古運動に対する批判を、改革の停滞、急進派の挫折が顕在した、旧制度の本拠＝支那、朝鮮への批判として、重ね合わせて展開された部分が見取れるのである。橋川文三の言にならえば「福沢は日本自体の中に古いアジアが残存し、再生する有様を明確に知っていた。そして、それだけにいっそう強硬に「脱亜」を宣伝しないではいられなかった」(27)のである。あくまでも西洋文明を基準とすることを国是と為す以上、現今の「支那」「朝鮮」は「悪友」として手を切らざるを得ない対象としてあったのである。そして一旦「悪友を謝絶」した上は、「文明国人と共に良餌を求め」るしかない、と彼はしたのであった。われわれはそこに、文明論者福沢論吉の冷徹な時勢判断を読みとりつつ、同時にこの「謝絶」が、自らの体内に培った宿痾を思わずにはいられないのである。

そしてまさに、この福沢「脱亜論」に対抗するようにして、同年に草されたのが、朝鮮と「合邦」して西洋に対抗することを説く、樽井藤吉の『大東合邦論』であった。

2 樽井藤吉『大東合邦論』

『大東合邦論』の著者、樽井藤吉(一八五〇～一九二二年)の生涯は、まさに「アジア主義者」の典型とも言い得るものであった(28)。奈良県宇智郡南宇智村に材木商の子として生まれた後、『五ヶ条の御誓文』に一念発起し、上京して国学、漢学を学び、国事に目覚めて、岩倉具視に建白書を呈したり、西郷隆盛の西南の役に応じようとして奥羽地方に兵を集めたりもするが結局意を得ず、無人島渡航、探検を企てたりした後に、自由民権運動に乗じて肥前島原に東洋社会党を興すが、その党も消滅し、……といったその足取りは、まさしく運動家としての「アジア主義者」の姿そのものである。政党活動による禁固刑から受けた後、『佐賀日報』に時論を展開するかたわら、列強に蹂躪される朝鮮、大陸の状況に思いを馳せた樽井は、上海に赴き政治活動を行い、日本亡命中の朝鮮独立党の

志士、金玉均と相知ってからは、特に朝鮮問題に心を砕くことになった。後年、衆議院議員に選出されるが、それも退いた後はもっぱら日朝の連合策に心を費やし、その成果が、漢文で記された『大東合邦論』（明治二六年、一八九三）である。

そもそも『大東合邦論』の元になった草稿は、一八八五年、和語で書かれたものであったが、出獄時に失われ、改めて漢文体に書き直されて出版されたものである（29）。一九一〇年、「日韓併合」一ヶ月前の再版時の「再版付言」には、当時の反響および、漢文で書かれた経緯を自ら記すが、そこでは、自身「漢文ハ余ノ熟セザル所」であるにもかかわらず漢文で著したのは、「其書ヲ韓国ニ頒布シ彼ヲシテ徐々ニ此ニ憬悟スル所アラシメザル可ラス」と考えたためであるとされる。実際、同書奥付には、「発売書肆」として日本の他に韓国京城、清国北京の各書肆が明記されており、これまた樽井自らの言によれば、日本において冷評された本書が、「清国内ニ販売スルコト十萬部ニ達」し、「朝鮮ニ於テハ一千余部ノ頒布尚足ラスシテ之ヲ謄写シタルモノ其数ヲ知ラス」であったともされる。確かに、本書著述の動機として、当初から国外の読者に向けた提言の意識が、彼自身の内にあつたことは間違いない。

ところで、本書の原稿がそもそも一八八五年に草されたということは重要である。それがまさに、福沢諭吉「脱亜論」が公にされた年であるからだ。樽井の本書は、福沢のアジア、朝鮮への「関与」に対する、対抗的議論としての性格を強く持っていたのである。

本書中、樽井は、日韓「合邦」の必要性和根拠を、彼自身の世界情勢分析とともに詳細に論じている。そして、「アジア論」としての本書の第一の特徴は、漫然とアジアの一体を言うのではなく、韓国と清国とを明確に弁別した上で、具体的連帯の方策を論じた点にある。日本は何よりもまず、韓国と対等「合邦」して共同に事に当り、両者は、その後に清国と「合縦」すべきだとしたのである。（以下、本文の引用は筆者の書き下しによる）

「我が日韓両国は、其の土、唇齒、其の勢、兩輪にして、情は兄弟と同じく、義は朋友と均し」き存在であり、両国は「迷夢」から覚めて「宜しく一家同族之精を表し、相提携扶持して以て当世之務に従事すべきなり」とする彼は、「同病相憐れむ」「宇内の一大風潮に遇いて、東洋に漂蕩するの舟」の如き両国が、目に見える形で一致して西洋諸国によつてもたらされた弱肉強食の世界を生き抜くべきであり、特にロシアの南下に対処すべきであるとしたのである。

苟も感を同じうすれば、則ち同氣相求め、同病相憐れむなり。古に称すらく、呉・越の人互いに相敵視せるに、同舟、颶風に遇ひて則ち協力して之を防ぐ。今我が二国、宇内の一大風潮に遇ひて東洋に漂蕩するの舟なり。顧みるに、其の舟中の人、則ち同種の兄弟なり。呉・越の嘗て相敵視せるが如き者に非ざるなり。盍ぞ協心戮力、以て颶風怒濤を防がざる。（30）

現実の東アジア世界を、西洋の植民地化との闘争の場として見る樽井は、日本と朝鮮は、力でもって自ら生き延びるしかないとする。彼は、国家間の「競争の場」において必要なものを四原則（体力・智力・財力・勢力）において捉え、その中で「我が黄人の白人に譲らざる者は、多衆の一勢力のみ」しかないとして、黄色人である日韓両国は「一致団結の策」を講ずる以外に道は無いと説いたのであった。

今宇内、各人種中、体力最強なるものは、白人なり。その軀幹を見て知るべし。智力最も多きものも亦白人なり。其の文化を観て知るべし。財力に至っては、則ち彼最も富む。是に知る、競争の場の四優、彼既に其の三を占む。而して我黄人、白人に譲らざるものは、多衆の一勢力のみ。焉ぞ一致団結の策を講ぜざるべけんや。（31）

ではなぜ、組むべき相手が韓国と日本であって、中国とではないのか。その理由を彼は、中国の大国主義と「古よりの傲慢不遜」に求める。

然るに宇内の機運、決して一朝鮮の能く支ふる所に非ず。宜しく古今に徴し、万国に監み、以て推移の良策を撰ぶべし。時運に逆らふ者は、必ず亡滅を招かん。豈に特り朝鮮のみならんや。今、朝鮮国、百事改新の模範は隣国日本に在り。之を日本、万里の歐洲に学びしに比するに、労少なくして利多し。東亜の気運、朝鮮を冥護すと謂うも亦可なり。漢土の風習、古より傲慢不遜、常に他邦を以て夷狄禽獣と為し、富強にして文化の己に優るもの有ることを知らず。（32）

もちろんここには、「征韓論」以来の、日本の「生命線」としての朝鮮半島の位置づけと中国、ロシアとの対抗的關係が反映している。その上で樽井は、中国に伝統的な朝鮮への介入を阻止し、日韓両国が一致して事に当ってこそ、清国と対等に「合縦」して同盟を結ぶことが可能になるのであり、まさに「清国は宜しく東国（日韓両国）と合縦すべき」である、と主張したのである。樽井は、両者「合邦」の根拠として、その文化的同質性、古来よりの交流、朝鮮からの仏教、儒教等の伝達の事実を挙げる。「漢学」も「仏教」も「美術」も元をたどれば、皆朝鮮を介して伝来した。その事実を思い起こせば、「是を以て苟も文学を解する者、朝鮮人を視て猶兄弟のごとし。嘗て敵視する所の心、今則ち変じて愛敬の情と為る。文運開発の功と謂う可し」（33）と、彼はしたのである。

かく日韓「合邦」の必然を熱っぽく語り、日韓両国名の何れでもない「大東」という中性的な冠辞を以て、対等「合邦」を説く樽井の一致協力論ではあるが、一方、本書中、朝鮮内の意識に奮起を促すように求める啓蒙的な筆致からも分かる通り、また、歴史上「自主の氣象」が充分展開し得なかったため、「日本に親しまず、漢土に親し」み、「朝鮮の隆運」が結局ギリシャ、ローマに及ばなかったとする指摘や、「義士」が韓国の現状に欠

けているとする記述などからも明らかな通り、「上下相保つ」の「上」は日本であるべきであったし、「兄弟」の「兄」となるべきも日本であることは当然の前提であった。このことは、後に「日韓併合」の際に、彼が理想の実現と喜び、本書再版に際して「日韓合邦首唱者」と自ら高らかに署したことや、内田良平『日本之亜細亜』（昭和七年）に、「併合」の先駆として高く評価されたことに、矛盾なく連なることがらであった。こうして、「合邦」、あるいは西洋への対抗としての「アジア」の連帯、同盟という発想は、「アジア主義」者が共通に抱く夢想であり続けた。政治結社、黒竜会の創立三十周年を祈念して出版された巨冊、『東亜先覚志士記伝』（昭和八年）は、そうした「東亜の経綸」に挺身した「志士」たちの事跡で埋め尽くされている。樽井『大東合邦論』はこれら一群の「志士」たちの夢想の先駆であり、福沢の「脱亜」の「予言」が実現したように、樽井藤吉の「合邦」もまた、「韓国併合」というかたちで実現したのだった。

四 近代日本ナショナリズムの成立と「アジア」

以上、明治前期の東アジアを取り巻く切迫した環境の中で、相異なる二つの重要な議論の発生を見てきたわけだが、両者はいうまでもなく相関的に成立したものであった。等しく西洋列強の植民地化に直面し、弱肉強食の世界を認識しつつ、「共に文明の海に浮沈し、共に文明の波を掲げて、共に文明の苦楽を与にするの外ある可らざる」ことを自覚して「亜細亜の固陋を脱して、西洋の文明に移」ることを求めた福沢諭吉「脱亜論」と、日・韓両国を「同病相憐れむ」「宇内の一大風潮に遇ひて東洋に漂蕩するの舟」と喩え、「同舟、颶風に遇ひて則ち協力して之を防ぐ」ことを求めた樽井藤吉『大東合邦論』とは、一見正反対の方向を指しているように見える。そして、「アジア主義」が何らかの「ありえた可能性」と共に語られるのも、この、「アジア」への回帰、連帯への可能性に基づくのであろう。必ずしも達意とはいえない「漢文」で韓国に向けて発信された『大東合邦論』が、「脱亜論」へのアンチテーゼとしてあったことは明らかであり、それは確かに「脱亜」の反対側に別の活路を見出そうとするものであった。

しかしながら、だから両者は全く対立した議論であったかといえ、それは違いうだろう。両者とも、日本国がいかに西洋列強に対抗する存在たり得るかを「アジア」概念を随意に形象化し、実体化することを契機として、構想するものだったからだ。そのことは「アジア」内部における「支那」と「朝鮮」をある場合には同一に扱い、ある場合には峻別する姿勢からも明らかである。拒絶・連帯すべき「アジア」領域を決定するのは、福沢の場合、非近代＝旧制度であり、樽井の場合は、地政学的な基準でしかなかったのである。『大東合邦論』において日・韓が「連帯」し得る根拠とされるのも、古代以来の文化的連続という遙かな過去の物語りにおいてしかあり得ず、そこには西洋に突きつけられた「近代」を、

日韓双方が自らの課題としてどう捉えるかという、歴史的立場の共有は企図されていなかった。結局、福沢「脱亜」と樽井「合邦」の両者は、近代日本の自己像構築の両面であって、両者相俟って日本の帝国化が進行したのである。それゆえ、ここで単純に両者の優劣を比較することには意味がない。「脱亜」が否定されるべき過去であり、「アジア主義」が元来は理想主義的な連帯論だった、というような話では全くないのだ。「アジア主義」の言説が、心情における「連帯」でありつつ論理として破綻せざるを得なかったのはなぜかという「問いかけ」は、不幸にして結実しなかった物語としてではなく、「脱亜論」の「アジア」も「アジア主義者」の「アジア」も実は同一性格のものではなかったか、という観点から考えていくことが求められるのではないだろうか。福沢論吉に、同時期中江兆民に見られる「西洋文明論」を相対化する視線が無く（34）、彼なりの「文明論」に基づく、近代化＝国民国家化の延長線上にその「脱亜」論が規定されていたのに対し、他方、樽井藤吉『大東合邦論』もまた「心情」的共感を、政論的施策に合体させること以外に「近代」を構築する理論を持たなかった。「アジア主義者」樽井藤吉において、「合邦」と「併合」との間に決定的な距離はなかったとも言えるのである。

このように明治後期に至る日本の自己像構築の様相を見て来るとき、明治二十年代とはまさに、ナショナリズムが「国民主義・国粹主義」の広汎な流通の中で、新たな自己像（自国像）の位置づけを求め、歴史的状況を背景に「アジア」という表象が、その形成過程に直接関わる問題として登場してきた時期、そしてそれが増殖、肥大していった時期として、顧みることが可能である。そして、その過程で発生した、「脱亜」と「アジア主義」という相交錯する問題野は、明治後期に至って、岡倉天心に見られるような、生々しい政治性を脱色した、審美的、感覚的な、しかしそれゆえ逆に、強力な心的動員力を有した「アジア論」をも生み出すことになるのである。表象としての「アジア」を考えることは、何よりも近代日本の自己像を考える上で重要事である。近代ナショナリズムの言説が内包する難題、すなわち、われわれという「存在への問い」が「どうしても一度は、そこを通過し、そこを経由しなければならない「国民」という「我々の現存在」への問いとして、今もアクチュアルな問いであり続けていること、「いまだにわれわれの思考にとって、多くの場合は隠され無視されたままの〈躓きの石〉になっている」（小林康夫）ことに思いをいたす時（35）、近代日本における「国民」形象化が、いかに「アジア」という表象と連動してなされてきたかを再考することは、依然重要な内省的課題たり続けるであろう。

注

- (1) 『福沢論吉選集』第四巻、岩波書店、一九八一年、三三一三四頁。
- (2) ベネディクト・アンダーソン（白石さや・白石隆訳）『増補 想像の共同体』N

- TT出版、一九九七年（原著は一九八三年）。
- (3) 拙著『江戸儒教と近代の「知」』ペリかん社、二〇〇二年、参照。
 - (4) 伊藤整ほか編『日本現代文学全集13 明治思想家集』講談社、一九六八年、一四九頁。
 - (5) 同書、一八〇頁。
 - (6) 同書、一八二頁。
 - (7) 米原謙『徳富蘇峰』中公新書、二〇〇三年、一〇四一一〇五頁。
 - (8) 松本三之介編『明治文学全集37 政教社文学集』筑摩書房、一九八〇年、三一四頁。
 - (9) 大室幹雄『志賀重昂『日本風景論』精読』岩波現代文庫、二〇〇三年、千田稔「風景のナショナリズム」(『風景の構図』地人書房、一九九二年、所収)等参照。
 - (10) 前掲『明治文学全集37 政教社文学集』、一九二一一九三頁。
 - (11) 子安宣邦『「アジア」はどう語られてきたか』藤原書店、二〇〇三年、参照。
 - (12) 『岡倉天心全集 1』平凡社、一九八〇年、一四八頁。
 - (13) 同書、一三頁。
 - (14) 同書、一四七頁。
 - (15) 同書、一六一一七頁。
 - (16) 柄谷行人「芸術の理念と<日本>」(『シンポジウム・I』太田出版、一九九四年)。
 - (17) 竹内好編『現代日本思想大系9 アジア主義』筑摩書房、一九六三年、及び、竹内好『日本とアジア』ちくま学芸文庫、一九九三年。
 - (18) 前掲『現代日本思想大系9 アジア主義』「解説」、一二頁。
 - (19) 拙稿「アジア主義」『日本思想史辞典』ペリかん社、二〇〇一年。その他、橋川文三『順逆の思想一脱亜論以後』勁草書房、一九七三年、平石直昭「近代日本の「アジア主義」」(溝口雄三ほか編『アジアから考える』5、東京大学出版会、一九九四年、所収)、同「近代日本の国際秩序観と「アジア主義」」(東大社研編『20世紀システム』1、東京大学出版会、一九九八年、所収)、古屋哲夫編『近代日本のアジア認識』緑蔭書房、一九九六年、桂島宣弘「アジア主義の生成と転回一徳川思想史からの照射の試み」『思想史の十九世紀』ペリかん社、一九九九年、所収、山室信一『思想課題としてのアジア』岩波書店、二〇〇一年、等も参照。
 - (20) こうした竹内好の思想に関しては、稿を改めて考える予定であるが、最近の竹内好研究として、孫歌『亞洲意味著什麼一文化間的日本』(台湾・巨流図書公司、二〇〇一年)、丸川哲史『リージョナリズム』岩波書店、二〇〇三年、が注目される。
 - (21) 成田龍一・吉見俊哉編『20世紀日本の思想』作品社、二〇〇二年、五七頁。
 - (22) 松本健一「日本におけるアジア観一脱亜論とアジア主義の両極をめぐって」石井

米雄編『アジアのアイデンティティー』山川出版社、二〇〇〇年、所収、七〇一七一頁。なお、十九ー二〇世紀日本思想史におけるネイティヴィズムの問題に関しては、H.D.Harootunian “Things Seen and Unseen” The University of Chicago press,1988、(『見えるものと見えないもの』(仮)澤井、中村ほか訳、平凡社近刊)が示唆に富む。

- (23) 以下、福沢諭吉「脱亜論」の引用は、『福沢諭吉選集』第七卷、岩波書店、一九八一年、二二一ー二二四頁、による。短文のため、一々の箇所は記さない。
- (24) 「外交論」明治十六年、『福沢諭吉選集』第七卷、一八四頁。
- (25) 坂本多加雄『新しい福沢諭吉』講談社現代新書、一九九七年、二一六頁。
- (26) 『福沢諭吉選集』第四卷、三一頁。
- (27) 橋川文三「福沢諭吉の中国文明論」(『橋川文三著作集』7、筑摩書房、所収)、四五ー四六頁。
- (28) 樽井藤吉の生涯については、拙稿「樽井藤吉」館野哲編『韓国・朝鮮と向き合った36人の日本人』明石書店、二〇〇二年、三二一三七頁、参照。
- (29) 樽井藤吉『大東合邦論』(復刻版)長陵書林、一九七五年。
- (30) 同書、一一三ー一一四頁。
- (31) 同書、四一頁。
- (32) 同書、四四頁。
- (33) 同書、一〇一頁。
- (34) 松永昌三『福沢諭吉と中江兆民』中公新書、二〇〇一年、一三二ー一五〇頁。
- (35) 小林康夫『起源と根源』未來社、一九九一年、一八一ー一八四頁。

*本稿の一部は、拙稿「「脱亜」と「合邦」ー「アジア主義」の発生ー」(同人誌『プロブレマティーク』別巻1、二〇〇二年、所収)を修正、改稿したものである。

(西村清和・高橋文博編『近代日本の成立ー西洋経験と伝統』(仮)ナカニシヤ書店、2004年度刊予定、に収載の原稿)

5. 書評:黒住真著『近世日本社会と儒教』(ぺりかん社、二〇〇三年)

2003年8月稿

かねてより待ち望まれていた黒住真氏の近世日本思想史研究の単著である。氏の初期からの研究蓄積をこのようなかたちで味読できることを、何よりも喜びたい。評者自身、七十年代に荻生徂徠への関心を出発点に近世思想研究に入っていった者の一人として、八王子での「徂徠シンポ」(一九八三年)以降、多くの領域で関心を交差させてきた黒住真氏の研究に総体として接することのできる嬉しさを、まずは実感として表明しておきたい。

全五六九頁にわたる大部な本書の内容は、氏の二十年来の思想史研究を集成したものであり、そこには氏自身も述べるように、問題関心の変化や新たな展開が表出されている。ほぼ初出のままの論考十六編からなる本書の内容について、個々に検討を加えることは評者の能力を超えており、長期にわたって書きつづられた論文群を限られた紙数で逐一批評することも難しい。個々の論文の豊富な内容については、読者自らが本書を手にとってお読みいただくのが一番であろう(予め述べておけば、仁斎、徂徠をめぐる個別的論考の方向について、評者はほぼ同感している。それらをどう問題化するかという点での異なりは当然あるが、ここに示される仁斎理解、徂徠理解は、今日の研究の達成を示すものとなっている)。本稿ではむしろ、そうした細部の検討よりも、本書全体の大きな構成をめぐる問題から入り、氏の議論の立て方、近世思想史へのアプローチの仕方そのものについて、本書の議論を確認しつつ考えてみたい。

大きく三部構成(「第1部近世社会の儒教」、「第2部伊藤仁斎」、「第3部荻生徂徠」)される本書は、さらに、思想史としての江戸社会論、「思想的テキストと対話しつつこれを哲学・倫理的な次元から再把握しよう」とする前半部分と、仁斎、徂徠の思想の個別相を論じつつ「思想をいわば知識社会学的に相対化して複数的なありかたや流れのうちに位置づけよう」とする諸論考の後半部分とに分けられる。執筆時期としては、前者がほぼ九十年代中頃から今日に至るものであり、後者が八十年代を中心に書かれた議論である。ところで評者は、氏の議論に同時代的に接し続けてきた一人として、氏が仁斎や徂徠の個別相を論じていた時期のものと最近の思想史的通論との間に、一種の視点の差が発生しているのではないかという感想を、これまで漠然とながら抱いてきた。そうした関心も有しつつ、今回本書を通読することで了解され見えてきた部分と、新たに生じてきた疑問、感想とがある。それらを記すことで本書の評に代えたいと思う。

前に、今回前半部に収められた議論と後半部に収載の議論との間に、一種段差があるように、当初(初出時)評者には見えていたと述べたが、氏自身今回語るところによれば、

それは一貫した研究の視点から生じたものであったことが分かる。「まえがき」の中で氏は、伊藤仁斎や荻生徂徠といった研究対象に自ら接することで、従来のいわば過剰に意味づけされてきた江戸期儒教像とは「まったく異なるリアリティーに出会」い、それら諸思想との対峙のただ中から「対象そのものに導かれ」るように、前半部の諸論考に見られるような「思想の「社会性」」が思想史記述の課題として現われてきたことが述べられる。そしてこの氏自身の総括によりつつ全編を通読するとき、確かにそこに、氏の江戸思想への関心の所在の一貫性を見出すことができる。執筆時期を異にする以下の二つの文章を見比べることで、それは明らかである。

しかし、こうして各領域においてその内容をまとめ上げた儒教・朱子学の理論性は、決してそれ自体だけで発揮されたのではない。他方で、儒教前的な折衷的伝統の土壌と水脈からつよいエネルギーが供給されることによって始めて、それはありえた。またそれは、徳川の当初から強固な自立的体制をなしたわけではなかった。むしろ多元的・多様な土壌の力と儒教・朱子学の弁別純化力との間の徐々なる相互作用のうち、多様なものが練り上げられて形成され、また「理」が次第に受肉していったのである。こうして価値凝縮の諸様式が多様性・多元性の中から形成され、それが徳川の諸種の〈生産〉を押し出したのであった（「徳川前期儒教の性格」、二六～二七頁、傍点、原文）。

人間の経験のうちで、差異性ないしは多様性の体験は、ある特異な地位を占めるものではないだろうか。人や事実が「様ざま」だと感じられる。物が或る在り方とは何か「違ったもの」としてあらわれる。一そこでは、以前の経験の自明さが壊れるとともに新たな経験の地盤が湧出しようとしている。また他者が侵入することによって、自分や人・物について何か発見が生じようとしている。そうした決定的な次元が、人・物が差異をもち個性的だということには含まれていると思える。ことに、事物や世界に対して連続性を投げ掛けがちである日本人にとって、あるいは人間存在一般の傾向にとって、差異にいかに出会うかはとりわけ重要な課題だと考えられる（「荻生徂徠—差異の諸局面」、三九九頁）。

ここに表出されるのは、氏の思想研究の基盤にある独自の視点である。思想の多様性、複数性への観点とでも呼ぶべきものが、まさしく対象としての徂徠学理解から導かれるようにして、氏の江戸思想史研究の基軸となったことが、ここからは感得される。氏は本書刊行に際したインタビュー（『朝日新聞』「著者に会いたい」、二〇〇三年六月八日）の中でも、「複数の宗教・思想が存在していたのが徳川期」であり、その「複数の宗教・思想の潮流を構造的・歴史的に位置づけることが今後の課題」だと語っている。この徳川期の思想を複数性において見る視点は、当初期の個別研究（徂徠学研究）の問題関心から連続す

るものとして、氏自身に意識されているのである。

そしてもう一つ、氏の議論の底流に初期から在るのが、思想を構成する「基底」への関心である。「伊藤仁斎の倫理—基底場面をめぐって」、「徂徠学の基底—学と主体の「大」「小」といった論文題目に端的に見出せる、思想を構成する基盤のごときものへの関心は、徂徠学の出目を南総流離体験の再検討から探求する議論から、近世社会の中で儒教の位置を定めようとする議論にまで一貫している。そしてそうした、思想の「基底」にあるものを氏は、徂徠や仁斎といった個別思想を成立させる、特定の時代に生きた個人の在り方の中に探り、規定しようとする。特定の時代の中に規定される特定の個人の「人の生」や精神のありようを、思想の「基底」として定置していこうとするのである。

明るみに出さねばならないのは、むしろ儒教の働きを可能にし押し出しているもの—儒教的概念に注がれ盛られてゆく実感的な内容である。そして体制や権力もまた、特定の誰かのもの（そうあれば簡単であるが）である前に、複合的なものであり、結局は我々の生の輻輳そのもののうちからなりたっているはずである。これらのことが看過されてはならない（「徳川前期儒教の性格」、二八頁）。

かくて、「複合的な生の輻輳」関係そのものの形成を、個々の時代の中で語り出すというかたちで、氏の思想史は展開される。

このように、氏の議論には最初期から一貫するものとして、思想の複数性への関心、思想の「基底」的部分への関心があり、その連続線上に氏独自の思想史の構想もあるのである。伊藤仁斎の思想に関しても、氏は早くから次のように問題関心を提示していた。

しかし、たしかに数十年の太平を経たこのころ、徳川社会の学問は、初期の導入や応接を中心としたあいまいな内容のものから、徳川人のそれぞれの身丈にあったものへの変容—受肉・再生の時期にあった。外部にあらわれた思想が、人々の生活の内部に入り込み、意味づけや思考の具体的な用具となっていた。伊藤仁斎の思想はその初々しい生産の一つの盛んな典型だった（「伊藤仁斎の倫理」、三〇—頁）。

氏において仁斎の儒学説は、かく「徳川人のそれぞれの身丈にあったものへの変容」という視角から分析される対象としてあったのである。こうした問題関心の持続の中に近年の通史的研究が在ることが、今改めて確認されるのである。ただ言うまでもないが、「対象そのものに導かれ」るようにして「思想の「社会性」」が問題化されてくる過程には、もちろんのことながら、新たな思想への観点の発生もあつたはずである。そしてそれは、より「思想の「社会性」」への傾斜というかたちで、氏の思想史研究に結実しつつあるように、評者には思われる。

徂徠学をめぐる議論の展開においても、氏の主題は、活物的世界の解明や徂徠学における人の多様な在り方への関心から、徂徠学の成立を社会的性格の中から意味づけようとする方向に転じたきたようだ。氏において議論の重心が移動してきたということである。近年の論考、「初期徂徠の位相―出自・流論・志向」や『『訳文筌蹄』をめぐる』の中で氏は、徂徠学そのものの成立過程を、「歴史性と社会性」（五二六頁）、「時期・状況との関わり」（五五三頁）とともに把握しようと試みている。徂徠の南総流離体験を論じて、「南総から江戸への移動によって、彼は江戸の（ある範囲での）古・今をつき合わせ、後者へと出会った。江戸の歴史―生活様式の生成を体験したのである」、と氏は述べる（五二六頁）。まさしく「徳川人それぞれの身丈」そのものの生成が、あらためて思想の社会性の問題として、氏において発見されるのである。こうした、いわば氏自身における問題関心の重点移動の経過を経つつ、氏の江戸期思想史が構成されようとしていると言えるだろう。それは、もちろん旧来の社会還元論的なものではなく、江戸思想の複数性、輻輳する内実を、いわば「厚い記述」の内に語る思想論の様式として、氏に撰び取られたものなのであろう。

では、こうした氏における関心の重点移動の契機となったものは何か、改めての思想史記述への志向を発生させたものは何か。思うに、そこに介在するのは、近年、我々に共有されてきた問題、すなわち近代そのものへの内省と並行した「日本思想史学」の成立過程への批判的自省の所在ではないだろうか。ここ十数年来、思想研究におけるポストモダニズムの観点や、国民国家論の影響下に、「近代知」そのものの見直しに連動して、近代に成立した学問としての「日本思想史」の見直しが発生し、あらためて「思想史」記述の在り方が問われるようになってきたのである。そしてその際に、やはり議論の契機となったのが、丸山思想史学をどう批判的に乗り越えるかかということであった。それは、同時期の研究者に多かれ少なかれ共有される問題である。

二

ところでそもそも七十年代後半の近世思想史研究は、それまでのイデオロギー的解釈の硬直を拒絶することから発生したものであった。冒頭に触れた八王子での「徂徠シンポ」「案内」には、「荻生徂徠はその思想の深さと、それがはらむ問題の広がりにおいて、私たちが引きつけてやまない。しかしそれ故にまた、徂徠が時代を超えて私たちに語りかけているものを私たちが十分に聞きとどけているかは依然として課題でありつづけている」として、旧来の文学、歴史、倫理、政治等々の「各分野の枠組をとり払った共通の土俵の上で議論する」ことの重要性が語られている。ちなみにこの時の報告題目（及び報告者）は、「荻生徂徠の思考の基礎」（黒住真）、「通俗文学にあらわれた徂徠」（日野龍夫）、「徂

徂年譜—正徳年間を中心にして」(平石直昭)、「荻生徂徠の兵学」(前田勉)であった。このような細事をここにあって書き出したのは、当時の徂徠への関心の在処を、それが如実に示すからである。ここにはすでに丸山真男的な主題は無い。もちろん、当時の参加者すべてが丸山真男徂徠論の洗礼を受けていたことは間違いないが、ここに示されたのは、丸山に代表されるようなイデオロギー的解釈とは離れた地点から、あらためて徂徠を、江戸思想を論じようとする姿勢だった。それはアンチ丸山真男というより、丸山的課題と最初からすれ違ふかたちでの徂徠への関心であったとも言えよう。この点は本書に採録される氏の議論、たとえば「注」(三七〇～三七一頁)における丸山への言及の在り方からも窺うことができる。これまでのイデオロギー的、政治思想的解釈からはみ出してしまふ徂徠や仁斎の学問自体のある種の「リアリティー」への驚きが、彼らは実のところ何をいかに語ろうと欲したのかという問題関心へと我々を誘い、そこから「活物」的世界の内実や、彼らにおける「思想」への視点そのものが、新たな議論の対象として表面化してきたのであった。その意味で、丸山真男『日本政治思想史研究』の主題とはどこかすれ違ふ場面で、七十年代後半以降、徂徠や仁斎は論じられてきたと言えるのではないだろうか。

ところがここ十数年来、また改めて丸山日本思想史学をどう捉えるかということが我々の視野に入ってきた。近代の「学知」再検討、「日本思想史学」をも包含する「近代的学知」の再検討のただ中で、丸山思想史学の成立そのものが、我々に直につながる「近代」の問題として意識されたのである。黒住氏もまた、本書においてそうした問題提起を投げ掛け、幾度と無く丸山日本思想史学の再検討、批判から議論を出発させるのである。

たとえば近世思想史研究における仏教の軽視に関し、氏は、その典型例として丸山『日本政治思想史研究』を挙げ、「近世日本思想を「近世の支配的な体制教学である朱子学を日本的儒学・国学等がつきくずして近代が準備される過程」として描く丸山日本思想史学は、これまで為されてきた「<朱子学=儒学の在り方を非中心化する>という方向」からの批判に加えて、それが仏教の存在感を無視することで「近世的思想複合」の実相を見失わせてしまう点で批判されねばならないとする(「近世日本思想史における仏教の位置」、一五〇～一五二頁)。さらに、近代日本における儒教の位置を論じた箇所ではより徹底して本格的な丸山学説批判がなされている(「徳川儒教と明治におけるその再編」、「漢学—その表記・生成・権威」)。「近代儒教に対する人々の見方のバイアスは、じつは近世儒教に対する見方のそれと互いに結びついている。人々は、近世像と近代像を連動させて儒教をめぐる歴史像をつくり、実践を形成していた」と明言する氏は、「丸山モデル」の問題点を、きわめて明快に五項目にまとめて批判している(一六五～一七二頁)。すなわち、

- (1) 「近代的なもののメルクマールは何なのか」、丸山のする指摘はその一部に止まる、
- (2) 近代化が「国民」形成の運動であり、思想の「社会的機能や、知や信の制度的在りかた」に連動するものである以上、「思想自体の構造からすぐ近代化を評価するのは、相当に飛躍を含むのではないか」、(3) 思想の社会的機能から考えると、江戸期の諸思想

は果たして丸山が思い描いたような「固定的」性格のものだったのだろうか、(4) 諸思想の連関把握においても、丸山の言うような「学派的差異」は明確に存在したのだろうか、(5) つまるところ問題は、丸山思想史を成立させた近代の問題に帰着し、「丸山の思想史」それ自体が一つの思想史的課題なのではないか、とする五点である。そして氏は「丸山の構図はそれ自身、近世後半から近代日本にいたる日本のネーション形成の思想の地平上にある」と断じる。その主旨は明確であり、評者にも強く共感されるところである。では、それに対し氏はどのような「もう一つの」思想史を提示するのか。実はそこが評者にとって、問題の起点を共有しつつも、若干の違和感を感じしめるところなのである。以下、そのことを問題提起的に述べたい。

三

黒住氏はすでに記したように、思想史を歴史的場面における「思想の「複数性」や、「基底」的なるものの中から語ろうとするが、その際、氏において指摘されるのが、日本における諸思想（特に儒教）の「習合」的特質である。これは、思想をその「社会性」において把握しようとする氏の姿勢と呼応するものである。近世儒学思想もまた、「習合」的要素の優れたものとして氏に把握され、そのことが近代への連続につながったことが指摘される。「徳川儒教の歴史と社会的位置」と題された節（「徳川儒教と明治におけるその再編」）においても、「丸山の構図」が批判的に検証された後に、「そもそもあらゆる儒教を併せても、儒教は自身の政治的ヘゲモニーはもっておらず、仏教や神道など諸思想とのシンクレティズムのうちに存在していた」ことが指摘され（一七一頁）、儒教は徳川社会に「きわめて深く定着した存在」たる仏教や神道に「習合」して、「特権的知を確立するよりも、むしろ人々や諸思想に対して一般的な用語の提供者になることによって」その影響力を拡大させることが指摘される（一七二頁）。次いで、「徳川儒教の諸傾向」が「経験論と実用主義」、「個別的対人倫理、臣従の倫理」、「諸学・諸思想との習合の発展」という三要素において説明され、そこから「以上、見てきた諸傾向は、徳川後期の日本という歴史的条件のもとでは、すべて「国民」形成に向けて役立つものであった。……（むしろ機能主義的に作用した）徳川儒教は明治前夜には、潜在的な「国民」の統合とその動員に努めていたのである」（一七六頁）とする結論が導かれる。指摘される諸傾向それ自体に異議があるのでは無い。こうした事実認定が、「近代」や「国民」の成立に無媒介に結合されるその仕方に、評者などは少しく違和感を抱くのである。丸山思想史学を丸山独自の「近代」観に色濃く規定されたものとして批判的に検討した後に提示されるのが、こうした近代発生論であるとしたら、氏自身「日本のネーション形成の思想の地平上にある」とした丸山の近代化論との間の距離が、不分明になるおそれはないだろうか。そうしたこ

とがらを改めて聞きたい思いが残る。氏は近世日本における儒学思想の位置の関し、「近世日本社会の儒学では、道徳は誰もがあずかりおこなう当為として、種々の階層の人々がひろく動員される一般的装置となった。日本儒学は、エリート主義の制度と精神を構築することが総じてできないまま、近世後期の知識の大衆化・公教育化の動きに結合していき、やがては「国民道徳」に流れ込んだのである」（一一八頁）とするが、こうした説明的歴史記述は性急に過ぎる部分もあるのではないだろうか。これもまた自明的「近代」に依拠した歴史的説明と言えないだろうか。評者などは、こうした局面にあえて「切断」を投入することによって初めて見えてくる問題こそが、我々の内なる「近代知」の自明性を解体する契機になると考えているのだが、丸山思想史学を絶えず批判的に引用しつつそれを乗り越えようとして為される本書においては、そうした問題はどうか認識されるのだろうか。もちろん、こうしたこともまた見方の相違ということになるのかもしれない。あるいはまた、江戸期の思想世界を「複数性」、「複数的過程としての進行」として語ろうとする魅力的な課題設定と、思想の社会性をその「習合」的性格において認知しようとする方向との接点の先に、氏の近代把握がなされている、と言い得るのかもしれない。しかし、我々の内なる「近代知」を批判的に検証しつつ、かつ、近代化や国民化を主題として背負うことで成立した「日本思想史学」への批判的内省に立脚しつつ、今あらためて「思想史」を語り出そうとするとき、どういう可能性が開かれているのか、これは評者自身も含めて我々に共有の喫緊の課題だと感じられが故に、共通の理解の場を求めたいと切に願うのである。

四

以上、あるいは著者の意図から外れた地点での、身勝手な感想になってしまったかもしれない点について、また紙数の都合上、本書の豊富な内容を十分に伝えきれない書評になってしまった点について、なにとぞ著者のご海容を賜りたい。徂徠や近世思想を研究している評者にとって、本書の内容から得られた示唆が多大なものであったことは言うまでもないが、それに加えて、氏の議論の中に常に在る、思想への接近の仕方、思想に向かい合う姿勢の中に、評者自身たえず敬服し触発され続けていることを付記して、この小文を終えることにしたい。それはたとえば、次のような行文に示される、氏の「思想」への対峙の仕方の中に、評者が感得するところのものである。

以上のような物との関与は、そのように人が方向づけられるとき、「智」を生じ「物の心に付」かせるものであったが、これはたんに狭い意味での知的認識だけに留まらない問題だと思われる。〈物〉に出あうことは、「身親しく践む」まさに主体的・実践的な次元にまでふみこむことであり、その意味でこれは感情や追体験の力にかかわ

り、そして彼の内の「徳」の生成にもかかわるであろう（「初期徂徠の位相」、五三一頁）。

（日本思想史学会『日本思想史学』第 35 号、2003 年 10 月、所収の原稿）