

漱石と林語堂

—「個人主義」思想の行方について—

王 佑 心

(2003年9月30日受理)

Natume Souseki and Lin Yu-Tang

— A Comparative Analysis on Their Thoughts of “Individualism” in Their Later Years —

Wang Yuhsin

From the 19th to the early 20th century, the Western modernization became the common topic in Japan and China. This study wants to make clear the “individualism” of Natsume Souseki (1868~1916) and Lin Yu-tang (1895~1976) in their later years. Through this comparative analysis, an opportunity of exploring the new “individualism” which surmount the Western modernization will be formed.

Key words: individuality, individualism, self, other, “sokutenkyosi”, recurrence of Christianity

キーワード：個性，個人主義，自己，他者，則天去私，キリスト教回帰

1. 序 — 問題の所在

西洋的近代化は19世紀から20世紀初頭にかけての日本と中国に共通する課題である。日本と中国が対外的危機感という背景において一致したものの、近代化への道に対する両国の知識人の認識にずれが存在したのを見逃せない。そうした認識の相違をもたらしたのとして佐藤慎一が指摘したように、「文明開化」というスローガンの有無が挙げられよう。佐藤は次のように述べている。「日本にあって中国に欠けていたのは、「文明開化」というスローガンである。「文明開化」のスローガンのもと、西洋の制度を大胆に導入した明治日本の指導者と対照的に、士大夫たちが西洋の長所として認めたのは機械技術と自然科学のみ」であり、「逆に、中国にあって日本に欠けていたのは、「附会」の論理である。「附会」の論理とは、外来の事物を中

国固有の事物に結びつけることによって、その導入を正当化する論理を指す¹⁾。この差異は、日本と中国における改革正当化の論理の相違を象徴するものに見えるほか、西洋的近代化に面した日本の知識人が「抵抗を示さなかった²⁾」ように、日本社会は自分の過去の学問との断絶の意識³⁾を持ち、全面的西洋的近代化を目指していった一方、中国の知識人は中華思想を自明の前提にし、近代化した西洋の本質的な構成要素と見做しがたいものの発展に専念していった⁴⁾。確かに西洋的近代化の全面的受容、もしくはそれへの抵抗、克服に両国の知識人が精力を費やしたことは、結果的に彼らに全面欧化ないし国粹主義への傾斜という歪みをもたらした。だが本稿は、日本と中国がそれぞれ抱えた西洋近代化下の歪みを指摘するのみではなく、この歪みをもたらす根本的な原因を追究することをもう一つの重要な課題としている。

ここでより広い射程を持って考えると、欧化と国粹の背後に、自己の文化が近代西洋という他者の文化にぶつかる時、いかに対応していくべきなのかということが日本と中国の共通した根本的な問題として浮かび上がってくる。すでに述べてきたように、日・中両国の知識人の大半が西洋を唯一の標準と見做し、西洋

本論文は、課程博士候補論文を構成する論文の一部として、以下の審査委員により審査を受けた。

審査委員：水島裕雅（主任指導教官）、小篠敏明、
町 博光、中村春作、三木直大（国際協力
研究科）

という他者と同じ水準に達するために、自己をあらゆる方法で立て直そうとした。しかし端的に言えば、西洋を唯一の標準にした結果、両国の知識人たちに他者を美化しすぎる反面、自己を無意識に矮小化してしまう弊害ももたらした。このように、西洋と対峙した人々は西洋の真の姿と、自国のあるべき姿を見極めることができなかつたのである。このような西洋的近代化の改革がさらに進んでいくと、日・中はともに更なる危険—帝国主義の罠—に陥ることにもなる。これらの問題を解明するために、まず知識人の内部における独立した一個人という自己の意識の有無を改めて考察する必要がある。この一個人の意識の成立という課題は、個人や世界を支配しているものとしての西洋に対する日・中の知識人の内省の姿に深く関わる。その問いは知識人の個々人の内面的葛藤としてだけでなく、広く西洋的近代化に対する共通の問題として語ることができると思われる。

上記のような視野から、筆者は近代日本と中国の代表的な知識人であり、文学者である夏目漱石（1868～1916）と林語堂⁵⁾（1895～1976）に注目したい。夏目漱石は明治33年（1900）からの2年間、文部省官費留学生として、そして実用的な英語学の技術や知識を学ぶための留学生として、イギリスへ留学するよう命じられた。漱石はこの留学体験により、自己と西洋の差を一層痛感しながら、西洋中心主義への疑いも持つようになった。「私が独立した一個の日本人であつて、決して英国人の奴婢ではない」⁶⁾、「私は其四字（自己本位：引用者注）から新たに出立したのであります。

（中略）著書其他の手段によつて、それを成就するのを私の生涯の事業としやうと考へた」⁷⁾と述べているように、彼は自分の個性を持つ独立した一個人としての文学観を作り出そうとした。一方、林語堂は民主と科学を標榜して展開された五四運動（1919）の余波の中、ドイツと米国に留学し、「西洋の個人主義はその書物の中にあるのではなくて骨の髄にある」⁸⁾ことを認識した一方、「愛国が感情的で理性的でなく、正邪得失が明瞭でなく、自国および他国の文明に對して徹底した認識もなくし」⁹⁾たことも考えた。彼は、中国と西洋の物事を見るには、西洋中心あるいは中国中心主義に偏らず、常に自・他を同時に見る態度を持つようとしているのである。このように、帰国後の漱石と林語堂はともに自他の異質性の認識に立脚しながら両者を止揚する普遍性を、自分の個性に基づく独自の視座から求めて、それぞれ創作活動を開始している。ここでさらに注目に値するのは、両文学者は自分の個性を重視するだけでなく、個々の人間が持っている個性、つまり他人の個性の尊重も要求したことである。独立

した一個人としての自己認識と、他者としての西洋に対する内面的葛藤は当時の日中の知識人が共通に抱えた問題であるが、自・他をともに重要視する漱石と林語堂の比較研究は、日・中両国が抱えた近代化の問題の解明に新たな局面をもたらすという観点から、今後益々重要な課題となってくると考える。

この個人主義の理念は漱石においては創作の主題になり、自・他の相克として徹底的に突き詰められていく一方、林語堂のほうでは自・他の調和として求め続けられるのである。両者の創作活動はそれぞれの違った態度の上で営まれていったが、その延長線上に、自・他の関係における相互理解と共存の問題を追究する方向をとるのである。この問題は晩年の漱石の「則天去私」と、林語堂の「キリスト教回帰」においてより深められた結論を得ることになるとと思われる。以下では、漱石と林語堂がそれぞれ考える個人主義の思想の到達点—理想的な「個人主義」—について考察し、それが二人の晩年の「則天去私」と「キリスト教回帰」と如何に結びついているのかについて考えたい。そこでは、漱石と林語堂の独得の「個人主義」の行方をも浮き彫りにしたい。漱石と林語堂の「個人主義」思想が、日・中の近代化でどのように位置付けされたのかについても本論の最後で考えたい。

2. 漱石の晩年の思想

2-1 「則天去私」の神話

漱石晩年の思想については、すでにおびただしい諸家の推論や言及がある。なかでも漱石の門下生たちが伝え、また想像を交えて語った「則天去私」¹⁰⁾の問題については、漱石の晩年を論じる主要なテーマとして常に議論されている。しかし、これほど論題にされたにもかかわらず、あえて言えば、漱石の晩年の思想についての的確で明確な糸口は、門下生たちが伝えた神話的素材からは得られない。三好行雄はこれについて以下のように指摘している。「僅かに墨跡（『文章日記』大正5年・11月）が残されているだけで、「自然に従うて、私、即ち小主観小技巧を去れ」というその附記にしても漱石の筆になるという確証はない。この語の内実についてはすべて門下生の証言に拠っているだけである。死去直前の二度の木曜会（大正5・11・2、16?）における座談の一端を伝えた回想がそうだが、その曖昧なニュアンスが「宗教的問答」（松岡讓）から「方法論談義」（森田草平）に至る振幅で、さまざまな恣意と憶測を生むことになったというのが実情である」¹¹⁾。また、江藤淳は次のように述べている。「『則天去私』の視点に関する一つの仮説を提起すれば、それは作家

の作中人物に対する fairness あるいは pity である。これは必然的に、作家に於ける自己の内部の対象化を要求する。『道草』でこの態度は漸くうかがわれ、『明暗』ではかなり明瞭にうかがわれる。更に一つのことをつけ加えるなら、「則天去私」は以上のようなものであると同時に、幼少の頃から漱石の心が求めつづけたかくれ家の象徴であった。現実逃避的な傾斜は、作家の生涯を通じての低音部をなしている¹²⁾。江藤淳はこのように「則天去私」の脱神話を図ったのである。確かに『道草』(大4)や『明暗』(大5)においては、作中人物はそれぞれ彼ら自身の心の奥から他者である相手に言葉を発しているように感じられる。作者漱石は作中人物を上から見下ろしたり支配したりする立場に立っておらず、作中人物たちは互いに自我を主張し、他者を認め、他者に語りかける。これは江藤淳のいう「fairness あるいは pity」ともいえるし、また柄谷行人がいうように「どの人物(『明暗』の：引用者注)も、作者が支配できないような“自由”を獲得しており、そうであるがゆえに互いに“他者”である¹³⁾」ことでもある。とするならば、このような意欲的な「対人間的姿勢」の認識に達した漱石が最後に書いた「則天去私」を「自らの憧れる世界への逃避の欲求をこめた、吐息のような言葉¹⁴⁾」として理解した江藤淳の指摘に疑問を禁じえないのである。江藤氏のいう「現実逃避的な傾斜」というのは、漱石のそうした傾向が中断されることなく、とくに晩年の漢詩や小品に託されたことのゆえに、「則天去私」が一つの現実逃避の手段にみえるようになったと思われる。しかし筆者としては、漱石の晩年思想をもっと広いところ、つまり対人間的姿勢というところにおいて考察し、「則天去私」のもつ問題性と可能性を見極めることが必要なのだと考える。この試みの材料として、まずは漱石の「私の個人主義」から見てみたい。

2-2 漱石における「個人主義」の問題

漱石が学習院輔仁会で行った講演「私の個人主義」(大正3・11)は彼の生涯のテーマとしての「自己本位」と「個人主義」を如何に考えていたかを知る手がかりとして周知のものである。講演の前半において、漱石は自分の文学を「自力で作上げる」より外に「今迄茫然と自失してゐた私」を救う途がないと悟り、「此自己本位といふ言葉を自分の手に握つてから大変強くなりました¹⁵⁾」と述べた。この「自己本位」の姿勢は、日本の「外発的」開化(『現代日本の開化』(明44))の悲運を見抜いた漱石の最も深刻な洞察ともいえよう。こうした「自己本位」の立場を基本的前提とする漱石の「個人主義」は、独立した一個人の個性を

最重視する面が無論強いと思われるが、一方、自分と同様に他人の個性の尊重も求められる主義でもあった。漱石は「私の個人主義」の後半において、自分の「個人主義」を「第一に自己の個性の発展を遂げやうと思ふならば、同時に他人の個性も尊重しなければならないといふ事。第二に自己の所有してゐる権力を使用しやうと思ふならば、それに附随してゐる義務といふものを心得なければならないといふ事。第三に自己の金力を示さうと願ふなら、それに伴ふ責任を重じなければならないといふ事¹⁶⁾」というように要約しており、彼の「個人主義」は決して自己閉鎖的なものではなく、「他の存在を尊敬すると同時に自分の存在を尊敬する¹⁷⁾」ことを基本的前提とし、人間と人間の関係の上に築いたものである。漱石は自己の外部に絶対者、あるいは特権者を認めず、自己の権利を侵されることを許さないと同時に、自己を特権者として他人の権利を侵すことも認めなかった。さらに、漱石の「個人主義」は平等な人間と人間の間を中心とするので、他者を押し退けて自己を主張し、他者を支配しようとする近代的自我思想や、専制的国家主義とは鋭く対立した。この意味で、漱石は「国家的道徳といふものは個人的道徳に比べると、ずっと段の低いものの様に見える¹⁸⁾」と語ったのである。「私の個人主義」を学習院で講演すること自体が漱石の近代日本の天皇制に対する戦いであつたが、漱石はそこから他者に対する優越意識や特権意識を鋭く抉り出し、のちにその克服の上に新しい人間関係を模索する『道草』、『明暗』を書き続けた。

2-3 「則天去私」への到達

— 自・他の相克から理解へ —

しかし一方、このような独自の視線から日本の近代の問題を追究する漱石の生き方は、必然的に孤独な道となり、そこに彼のいう「個人主義の淋しさ¹⁹⁾」が潜むと考えられる。「自由と独立と己れとに充ちた現代」(『こゝろ』(大正3))に生きている現代人が他人との相克によって、結局孤独に陥る宿命について、早くも処女作『吾輩は猫である』(明38)の中で、「開化の高潮度に達せる今世に於て二個の個性が普通以上に親密の程度を以て連結され得べき理由のあるべき筈がない²⁰⁾」、「見給へ個性発展の結果みんな神経衰弱を起し²¹⁾」たというように暗示された。のちに『虞美人草』(明40)や『それから』(明42)にみられるように、前期の漱石は近代個人主義社会における自分の個性を無制限に主張・追求する人間の孤独を語っていた。だが、明治43年夏の「修善寺の大患」は漱石のこの心境に大きな転機をもたらした。

修善寺大患の間の心境は「思ひ出す事など」(明43・10~44・4)に記されている。この随筆によれば、何人もの身近な者の死(長与弥吉、大塚楠緒子ら)に接し、生き延びた自らと照らし合わせながら、漱石はそれまで信じてきた個性の主張への信頼を失い、自己の孤独に目覚め、自己と他人の存在そのものの基点を問い直さざるを得なかった。「かく単に自活自営の立場に立つて見渡した世の中は悉く敵である。自然は公平で冷酷な敵である。社会は不正で人情のある敵である。もし彼对我の観を極端に引延ばすならば、朋友もある意味に於て敵であるし、妻もある意味に於て敵である。さう思ふ自分さへ日に何度となく自分の敵になりつゝある。疲れても已め得ぬ戦ひを持續しながら、憤然として独り其間に老ゆるものは、と評するより外に評しやうがない」²²⁾と漱石は「思ひ出す事など」で述べているが、漱石はこの孤独を乗り越えようと試みる。漱石の以後の創作—『行人』(大元)や『道草』(大4)など—がいっそう自己存在の意味の追究を深めながら、人間における相互理解への希求を強くしていく理由がここにあると思われる。

このような傾向は漱石の生涯の最後まで続いていった。『こころ』(大3)を脱稿して以後、風邪で自宅に引きこもりがちだった漱石は、その間に触れた経験や感想を回想風な語り口で随筆「硝子戸の中」(大4)のなかに綴った。「小さい私と広い世の中とを隔離してある此硝子戸の中」にいる漱石が「興味に充ちた眼をもつて夫等の人を迎へたり送つたりした」²³⁾(一)というように、他人との関連において自分の前向きの姿を我々の前にみせた。訪問客との交流の中で、ことに印象深いのは自殺を覚悟した女性とのエピソードである。漱石は彼女に「死なずに生きて居らつしやい」(七)という忠告を与えた。不愉快な生を性急に「超越」するより、それをあるがままに受け入れながら、「凡てを癒す「時」の流れに従つて」²⁴⁾(八)、生きるに値するものに変えていこうとする漱石の心境が、この作品には一貫して底流している。さらにこの作品の結末における漱石の言葉に注目したい。「家も心もひつそりとしたうちに、私は硝子戸を開け放つて、静かな春の光のなかで、恍惚と此稿を書き終る」²⁵⁾(三十九)にみられるように、冒頭ではこの硝子戸に「隔離」されていた漱石はたしかに最後に、心の「硝子戸を開け放つて」、一歩を踏み出していたと思う。

心身の病気に苦しみ、余命の乏しいことを自覚していた漱石は死に至るまで、人間における相互理解の可能性を追求し続けた。執筆途中の死(大5・12・9)によって中断される最後の長編大作—『明暗』—の根底には、いかにして片付かない生をもつ個々人の我執

を乗り越え、他人との共存を可能にするかという問題があった。ここで興味深いのは、漱石がこの作品の中では夫婦の関係を「毎日土俵の上で顔を合せて相撲を取っている」(四十七)ようにたとえ、「愛の戦争」(百五十)という言葉を使っていることである。この作品では、強い自我意識に駆りたてられる現代人の夫婦がこのような「愛の戦争」に巻き込まれた結果、夫婦関係に破綻をもたらすことになる。実は同じ年に発表された『點頭録』(『東京朝日新聞』(大5・1・1~1・21))では、「現代に所謂列強の平和」の関係も「土俵の真中で四つに組んで動かない力士」²⁶⁾にたとえられた。漱石は列強の軍国主義を「此時代錯誤的精神が自由と平和を愛する彼等に斯く多大の影響を与へた事を悲しむもの」²⁷⁾と言い切る歴史的、国際的視野に立つ時代認識を示すとともに、「自分もつと高い場所に上りたくなる。もつと広い眼界から人間を眺めたくなる。(中略)此軍国主義なるものを、もつと遠距離から、もつと小さく観察したい」²⁸⁾という希求も述べた。戦争と軍国主義の潮流が世界を押し流そうとしている時代に直面して、漱石の内部に新しい思想が生まれようとしていた。

このように漱石は日本、ないし全人類に破滅をもたらす軍国主義の行方を見つめ、それを乗り越える新しい人間関係を探り求めていった。そして、こうした模索の“途中”に書かれたのが、「則天去私」の四文字である。先述した『硝子戸の中』や『點頭録』の中では、「時」に従い、一人の人間の運命を受け入れる漱石の落ち着いた心境がみられるが、人間における開かれた心への憧れ、そして「もつと広い眼界」を求める漱石の前向きな姿勢も伺われる。「則天去私」に込めた漱石の試みは、この人間関係における相互理解への希求なのであろう。「則天」とは「天」という自然(時間)に従い、他者への開かれた心を希求する、漱石の最後の心境—「もっと人間に余裕を作る」²⁹⁾(同書簡)—を意味するものであると思われる。また、「去私」とは「私」を捨てるわけではなく、「僕の無私といふ意味は六づかしいのでも何でもありません。たゞ態度に無理がない」³⁰⁾(大5・11・6 小宮豊隆宛)という「無私」に近いものではなからうか。漱石の文学者としての生涯の主題は、自・他の理解を目標とするものとして、はじめて「則天去私」という言葉の意味が顕らかになるのである。

3. 林語堂の晩年の思想

3-1 個性を語る知識人作家

主流政治イデオロギーに基づき反動派の文学者とさ

れていた中国の作家のうちで、林語堂は1980年代以降に文壇で復権を果たした作家として代表的存在である。近年は『林語堂名著全集』(1994) 30冊の出版を始めとして、基本的なテキストが整備されてきたし、また研究面でも彼の代表的な思想である「」と「東西文化融合」を主な論題として、彼を再評価する評論³¹⁾が相次いで発表された。林語堂の再評価の背景には、80年代以降の中国において現代化の問題が国是となり、東西の問題が再び強い関心を集めるようになった社会情勢があると思われる。ところが、今までの論は林自身の論点と見解の整理という面では確かに周到であるが、前述のように中国と西洋がもつ本質的な問題と、洋学者かつ新文化運動の知識人としての林語堂の見解との関係の把握に関しては不十分な思いが残る。

キリスト教を通じて幼少から西洋との接触を持った林語堂の生い立ちは当時の中国においてやはり特殊といえる。父の教えで新学(西洋科学知識)に啓蒙され、そして後年北京で自ら中国古典に改めて衝撃を受け、さらにその後の西洋留学の経験を経た彼にとって、西洋文明と中国文化を熟知し、比較する視点は早くから培われたもの³²⁾である。そのため、林語堂の論説の特徴は、当時の中国の危機の原因を、単なる軍備や科学技術での立ち遅れ、あるいは近代化による儒教精神の衰退に見るのではなく、中西文化比較の視点を軸に据え、人間性を根本から観察したうえで、より深く一個人の個性を自覚することができないために生じている中国人の衰弱に留意したところにあった。彼が唱えた「個人」は胡風(1902~1985)の批判したような「自己沈酔、自己満足の主體」³³⁾ではなく、林語堂自身の「社会生活、国際関係の改善は、一国民を構成する個人の行動や気質の総合からくるという事実、したがって、結局個人の気質と性質如何ということにもとづくという事実からもきている」³⁴⁾という叙述にみられるように、彼は近代化の問題を考えると、「個人の気質と性質」、いわゆる国民の「個性」の成立こそが国家と社会の現状の「改善」に必須な要素であると説いた。のちに、林語堂は個性の自覚と発展の問題を自ら体得した観から発見し、さらにそれを文学表現と結合した結果、「独特な識見と人生観察」³⁵⁾を特色とする「小品文」³⁶⁾を新たに創造した。以来、林語堂はユーモアに満ちた小品文を自らの表現の基本スタイルとして発展させていくが、それは中国に今までなかった新たな個性の空間を生み出す契機となったと考える。

3-2 林語堂における「自由個人主義」³⁷⁾

林語堂は東西比較の独得な視線によって、アジアにおける西洋的近代化の問題を、両文化の弱肉強食的闘

争としてばかり捉えるのではなく、いかに両文化を相互補完させるかという理想的解決の方法を模索していった³⁸⁾。彼は多彩な文学活動を通し、この理念を人々の心に訴えたのであるが、実際には簡単には実現できなかった。彼の評論の *My Country and My People* (1935) や *The Importance of Living* (1937) のような中国文化・文明を紹介する作品と、小説の *Moment in Peking* (1939) や *A Leaf in the Storm* (1941) のような日本帝国主義を批判する作品はアメリカやヨーロッパで圧倒的な成功を収めた³⁹⁾が、1943年に出版された政治評論書 *Between Tears and Laughter* は不評だった。それは林語堂がそのなかで、西洋諸国の物質主義、植民地主義、利己的な行動、アジア蔑視の政策および人種の不平等などを容赦なく批判しており、その論調の厳しさが西洋の知識人たちに不快感をもたらし、彼に対する悪い感情を芽生えさせたのである。さらに翌年の年末、林語堂は中国共産党を批判した中国旅行記 *The Vigil of a Nation* を出版したが、この本の出版によって、中国の左翼的知識人の間における彼の評判は決定的に損なわれ、ついに人気作家の座から転落することになった。にもかかわらず、林語堂は筆を執ることをやめなかった。林語堂は一個人の個性を最重視し、その発展の自由を侵されることを許さない、という信念を持っていた。彼は自分を「全体主義者や共産主義者にはまったく感動を受けたことがなく、中国人の理想とする自由人こそ、最も崇高な人間であり、独裁者にとって、最後の最も手ごわい敵となる徹底的な個人主義者である」⁴⁰⁾と自負し、個人の権利や信仰の自由などを奪う全体主義国家のあり方を厳しく批判したうえで、「現代文明を破壊しているものは、機械でも戦争でもなくて、現代思想の強力な因子となっている「国家」に、個人の権利を引き渡さんとする傾向である」⁴¹⁾という先見を抱いた「自由主義者」であり、「個人主義者」である。帝国主義に導く弱肉強食の優越理論が近代化した西洋の背後にあることを看破した林語堂は、中国の共産主義体制が独裁主義に通じやすく、個人の思想や言論の自由を奪い、さらに個人の生活を抑圧しがちなことを、鋭くその芽生えのうちに見ぬいていた。その後の林語堂は時流に抵抗する右翼的思想家として次第に孤立を深めていったが、しかし彼は決して世に迎合することなく、「自由個人主義」の理念を最後まで貫いた。

3-3 「キリスト教回帰」と「道家思想」

かつて成功を収めたアメリカと祖国の中国で一連の挫折を味わってきた林語堂の晩年には、仮想の「第三次世界大戦」後、生き残った数名の各国人が南海の孤

島で出会う小説 *Looking Beyond* (1955) がある。異民族の男女何人かが古代ギリシャの理想的生活を再現することを申し合わせるが、ある日、飛行機に乗る一人のアメリカの女性がやってきて、共同生活を始め、理想郷を打ちたてようとした人たちのなかにはやはり争いや事件が起こった。この作品において、林語堂は止められない人間の欲望と宿命的悲劇を語っている。しかし、理想郷がこの世にはないのを承知しながらも、何故彼はそれを求める気持ちを制することができなかったのだろうか。その答えが4年後に出版された *From Pagan to Christianity* (1959) の中に伺われると思う。林語堂は序言の中で現在の世界に対する自分の心境を語っている。「現在、世界の情勢および歴史の進行はまるで未知の方向へ冒険の旅をしているようである。もしそこにいる我々が「私は何処へ行くのか」と自身自身に聞かれることができたら、我々は救われるのである」⁴²⁾。ここでは一つ重要なことが言われている。今世界中の国々が帝国主義侵略による戦争に巻き込まれ、そこにいる人々は「冒険」のような不安な気持ちで未来に向かっていくのだが、その不安を乗り越え、現代に生きていくために、林語堂が考えた個々人の生き方とは、いま眼にしている現代化の進行への質疑—「私は何処へ行くのか」—を含むものでなくてはならないということである。林語堂は自分の行く道をキリスト教への道に托し、「人間は如何なる卑しい人にもかかわらず、キリストに祈禱することにより、上帝に近づくことが出来る。そのことにより、人間としての基本的価値が証明される。この人間の価値を基本教義とするキリスト教は人類の歴史において最大なる解放力を持っているのである」⁴³⁾というように、キリスト教の世界を自分の理想郷として求め続けていった。前述した作品の *Looking Beyond* はそうした彼の一つの試みであろうと思う。そして彼の最後の長編小説 *The Flight of the Innocents* (1964) は文化大革命の混乱から、香港へ向けて苦難の道を進む亡命者の姿を描いている物語であり、序文に「彼らの心は、まるで聖地に向かう巡礼者のように、希望と憧憬に満たされていた」⁴⁴⁾と明記しているように、自由のある理想郷を描くために筆を執ったものでもあると考えられる。このように考えると、林語堂の晩年の「キリスト教回帰」は単なる異教徒の回帰だけではない。この回帰は、リベラリストとしての林語堂が自らの問題を自分の原点からもう一度抉り出し、そしていかにして時代思潮との衝突と挫折を克服すべきかを考えるための手段であったといえよう。

林語堂は40歳の時に書いた最初の自伝で、「両脚、東西の文化を踏み、一心、宇宙の文章を評す」⁴⁵⁾とい

う対句を掲げ、自己の東西比較の立場を標榜した。彼の東西比較論にあって、独自性という点で注目し値するのは、東西文化の差異を超えて普遍的に存在する個性という価値を引き出し、さらに進んでそれを、個々人に与える思想上の最大限の自由にまで結びつけたことであると考えられる。このような林語堂が晩年まで個人の自由を尊重する立場に立って、今の帝国主義風潮に晒され、互いに食い合う世界に「おそらく第三次世界大戦か、人口過剰の電撃が襲いかかってくる前に、人類は何らかの原因で何百万単位で死ぬであろう。」⁴⁶⁾と警告を発し続けた。西洋近代化がすでに行き詰まっています、それを超克していく際に、キリスト教の説く平等・平和の世界が林語堂の理想の寄託として重要な役割を果たした。

林語堂は晩年に再びキリスト教に向かったのだが、自分の青年時代後半から仰いだ「老荘思想」ないし「道家思想」を捨ててはいなかった。彼は「道家思想」から「自然」と「直覚」の重視を体得しただけではなく、次のようなこと—「道家の自然主義は中国人の傷ついた心を慰藉する痛み止めの膏薬」⁴⁷⁾—も心得た。よって、林語堂が自他共存の理想を最後まで主張し続けたのは、やはり「道家思想」の支えがその背後にあったと思う。彼は自伝の最後で道家(老荘)的生命観を披露している。「生命はわれわれをみな平等にする—富める者も、貧しき者も、地位ある者も、虐げられた者も。(中略)私は、何より一ばん秋が好きだ。その木の葉は色づき、その音色は甘美で、その色彩はひときわ豊かで、しかも悲哀と死の予感とをかすかに帯びているからだ。その金色の豊かさは、春ののどけさや、夏の力強さを語るのではなく、初老の穏和と物の哀れを知る英知とを語るのである。それは生命の有限を知って、満足するのである。」⁴⁸⁾このような超然とした態度で時間と生命を見ることで、林語堂は生命の最後を穏やかに迎えることができたと考えられる。

4. 結—漱石と林語堂の「個人主義」の未来像

西洋的近代化の風潮に晒された日本と中国においては、漱石と林語堂の存在が特別で鮮明であった。両者は西洋的近代化の正体を見抜いたうえで、さらに一個人としての「個性」の確立と、「自己」と「他者」との共存についての問題を追究していった。漱石と林語堂の間の思想上の影響や、実際の交流は未だ発見できないが、二人が個人と自他の問題を自分の文学の中心的テーマとして置いたことは共通している。今回は、漱石と林語堂のそれぞれが唱えた「個人主義」の到達

点を比較して読むことで、両者が一個人の個性の重視だけに止まらず、そこからさらに己をあらゆる他者としての個人とともに、平等かつ自由な空間に生かしていくことを期するということに辿り着いたと思われる。だが、両者の個人主義の追求過程には強調点の違いがある。晩年の漱石は個人と個人の相克による孤独を乗り越える道を模索していく。一方、林語堂はキリスト教世界に個人の理想的生き方を追求していくことに重点を置いたのである。無論その相違の背後には複雑な政治的、個人的な背景が存在しているが、ここで重要と思われるのは、この相違が両者の新しい個人主義の行方を浮かび上がらせることである。

漱石は一個人の個性の無制限な発展と、他者とぶつかることによって生まれた孤独感とは一対を成していることを見破って、現代人の生きることの不安を予見した。この行き詰まりに対し、晩年の漱石が提起したのは、他者の個性の承認および他者との関係を受け止めることである。他者の個性の承認とは、主体の「私」が他の個性を発見するだけではなく、自分の主観性を一度捨て、他者の目に映る自分のイメージを認めることも含めていると思う。つまり、他者の他者性を認めるうえに、自・他の共存が始めて成立する。漱石は創作の途中で生涯を閉じたが、おそらくこの方向を突き詰めていけば、その先に見えてくるものは、相互的な差異を尊重・受容することができる「個人主義」の出現であろう。

一方、晩年の林語堂は全体主義によって個人がますます画一化され、自分の個性と思想を失っていくことに危惧を抱きながら、キリスト教の説く平等で平和な世界に、個人の自由と他人との平和的共存を前提とする彼の「個人主義」の夢を託した。前述した漱石との根本的な違いとしては、林語堂は自我の忘却ができないという点が挙げられよう。その相違の理由として、筆者は以下のように考える。つまり、亡命知識人としての林語堂は全世界を異郷と見做し、自分自身の理念だけしか頼りにできなかった。そのため、彼は個人の独立した個性と自由を基本とする「自由個人主義」の価値をいっそう強く主張せざるを得なかったのである。しかし、自分の主観性と個性を一方的に主張する限りでは、他者が他者としてではなく、自分の分身として登場する主観性の中のイメージとしてしか見られないのである。このように、本当の他者が現れないままで、果たして自他共存といえるのだろうか。実は、林語堂はすでにこのことに気付いていたと思う。ここで筆者は林語堂が晩年に中国名著の翻案・翻訳に力を入れたことに注目したい。このことは、今まで言われてきたような、林語堂の中国文化を西洋に紹介する功という

より、他者である西洋人の目に映った中国人としての自己の再確認を通じ、自他共存の道を見つけようとする彼の試みであろうと思われる。

とはいえ、晩年の漱石と林語堂が生涯を貫く自己本位的立場において一致し、自由かつ平等な人間と人間の間を中心とする「個人主義」を唱えたのは偶然の一致で片付けられない。さらに、漱石と林語堂の「個人主義」に窺われる共通の関心は、恐らく一時代を超えて、現代の独善的・好戦的風潮を射抜く問題性まで抱えているのであろう。彼らの主張は、西洋的近代化からもたらされた自文化軽視の弊害を克服する可能性を持ちながら、一方的な自己主張もしくは全体という名のもとに個人を抑圧してきた20世紀の原理に根本的な反省と修正を促したと考えられる。今、漱石と林語堂における「個人主義」に注目することは、国と時代の違う二人の知識人文学者の抱える近代化の問題を考える上で一つの視点となるし、さらにこの比較の作業が、グローバル化された世界の行方への問題提起を促す契機にもなると考えられる。

【注】

- 1) 佐藤慎一『近代中国と知識人』（東京大学出版会、1996年）14～15頁。
- 2) 竹内好が『日本とアジア』（ちくま学芸文庫、1999年）のなかで、日本と中国の近代化の違う様相を以下のように指摘している。
「東洋諸国のなかで、日本ほど容易に革命（明治維新：引用者注）が成功した国はない。日本はヨーロッパにたいして、ほとんど抵抗を示さなかった。」（50頁）
「中国では、官僚内部の不平分子の運動さえ圧殺するほど、反動の力は大きかった。そしてそれが、革命（辛亥革命：引用者注）を下へ下へ追いやり、底の人民のあいだに根ををはらせた。」（52頁）
- 3) 明治初期の啓蒙知識人は過去の儒学を実用性のない学問として批判した。たとえば福沢諭吉は『学問のすゝめ』のなかで、「畢竟其学問の実に遠くして日用の間に合はぬ証拠なり。されば今斯る実なき学問は先づ次にし、専ら勤むべきは人間普通日用に近き実学なり。」
（『福沢諭吉著作集』第3巻、慶應義塾大学出版会、2002年、7頁）と主張し、旧学問との断絶を宣言したのである。
- 4) 清末において、中国の伝統思想はその役割を失って後景に退くのではなく、むしろ逆に思想戦線に総動員される。当時の知識人たちは専ら西洋の機械技

術と自然科学の導入によって中国の自強を図り、それによって中国の抱える問題を解決しようとした。だが、これは日清戦争（1894～95）を境として一変する。西洋社会の富強の背後にある西洋人の価値意識に注目し、西洋思想に関心を持つ人々が敗戦後に次々と現れてくる。（例えば1915年に上海で創刊された雑誌『新青年』の同人たち）その後、この西洋思想への関心の思潮は新文化運動まで発展していったのである。しかし、新文化運動が展開された1910年代後半、かつての熱狂的な西洋思想はおさまっていった。そこには今まで高く評価されてきた西洋の民主と科学に対する不信感、ベルサイユ会議への失望と反帝国主義的気運の高まりがあり、また第一次世界大戦の惨禍による西洋文明の限界意識がある。その時点で中国文明の再評価という課題は再び知識人の間に生み出されたのである。

- 5) 林語堂は1895年に中国南部の福建省で牧師の家に生まれた。1916年にセント・ジョーンズ大学を卒業して、直ちに北京の清華大学に招かれ、英語の教師として3年間教壇に立った。その後彼は半官費（清華大学教員のため）で、1919年米国のハーバード大学に留学、次いでドイツのイエナ、ライプチヒ両大学で研究を続け、ライプチヒ大学で博士号を取得した。1923年に帰国した後、北京大学英文科（1923～26）、厦門大学文学院（1926）の教授、国民政府の外交部長秘書（1926～27）を経て、1930年『ピープルズ・トリビューン』紙の編集長となり、以後彼は公職に就くことなく、専ら文筆活動に入った。1936年（日華事変の前年）に林語堂は一家を挙げて海外移住を決意した。爾来30年間、1966年に帰国して台湾に移り住むまで、専ら英語を用いて、小説（『北京好日』（1939）、『朱門』（1953）等）、評論（『わが国・わが民』（1935）、『愛と諷刺』（1940）等）、中国名著の翻訳（『紅樓夢』（1950）、『The Importance of Understanding: Translations From the Chinese』（1960））など幅広い領域に及んで作品を著述した。
- 6) 夏目漱石「私の個人主義」（1914）『漱石全集』第16巻（岩波書店、1995年）594頁。（なお、『漱石全集』からの引用は以下著者名を省略する）
- 7) 同上、595頁。
- 8) 林語堂「東西文化一夕話」（『人間世』26期（1935・4・20）所載）。なお、引用は魚返善雄編訳『東西の国民性』（増進堂、1945年）169頁によった。
- 9) 林語堂「機械と精神」（昭4、上海の光華大学における講演）『機械と精神』魚返善雄編訳、朝日新聞社、昭和21年、1頁。
- 10) 「則天去私」が最も早く現れるのは、おそらく新

潮社から刊行された『大正六年文章日記』のなかに「文章座右銘」として掲げられた「則天去私」かと思われ、これには、「天に則り私を去ると訓む。天は自然である、私、即ち小主観小技巧を去れといふ意で、文章はあくまで自然なれ、天真流露なれ、という意である」（『漱石全集』別冊（中）第26巻、岩波書店、1996年、537頁）という無署名の解説が施されている。

- 11) 三好行雄「則天去私」、三好行雄編『夏目漱石事典』（『別冊国文学』39）（學燈社、1990年）176頁。
- 12) 江藤淳『新編江藤淳文学集成1 夏目漱石論集』（河出書房新社、昭和59年）15～16頁。
- 13) 柄谷行人『増補 漱石論集成』（平凡社ライブラリー、2001年）448頁。
- 14) 江藤淳、前掲書、60頁。
- 15) 「私の個人主義」前掲書、593～595頁。
- 16) 同上、605頁。
- 17) 同上、608頁。
- 18) 同上、614頁。
- 19) 同上、610頁。
- 20) 「吾輩は猫である」『漱石全集』第1巻（岩波書店、1993年）549頁。
- 21) 同上、552頁。
- 22) 「思ひ出す事など」『漱石全集』第12巻（岩波書店、1994年）413頁。
- 23) 「硝子戸の中」同上、517頁。
- 24) このエピソードの引用は「硝子戸の中」（同上）の531～535頁を参照。
- 25) 「硝子戸の中」同上、616頁。
- 26) 「點頭録」『漱石全集』第16巻（岩波書店、1995年）、637頁。
- 27) 同上、638～639頁。
- 28) 同上、637頁。
- 29) 同上、584頁。
- 30) 書簡2480（大正5年11月6日 小宮豊隆宛）『漱石全集』第24巻（岩波書店、1997年）、585頁。
- 31) 王兆勝が『林語堂的文化情懷』（中国社会科学出版社、1998年）のなかで、林語堂の研究状況については、80年代以降大きな変化が起こり、反・資産階級という政治立場に基づく一面的裁断から脱皮、90年代においては、さらにグローバルな視点、文化的視点が導入されたと概括している。
- 32) 林語堂は自分の態度を以下のように述べている。
「基本的な西方の観念が、海外から帰って来た私に、自国の文明に対する観賞や批評を客観的にし、局外的な観念態度を可能にしてくれた。そして、自分を振り返って見る時、私自身の頭脳は西洋の産物であ

- るが、自分の心は、やはり中国のものであると確信することができた」(『林語堂自伝』(1940), 陳榮生訳, 『国土館大学教養論集』第34巻, 1992年3月, 103頁。)
- 33) 胡風「林語堂論」(『文学』第4巻第1号(1935・1)掲載)。なお、引用は猪俣庄八訳「林語堂論—彼の発展に對する一つの眺望—」(『文芸論集』, 東成社, 1940年)267頁によった。
- 34) 林語堂「個人の尊さ」, 阪本勝訳『人生をいかに生きるか(上)』(The Importance of Living (1937)) (講談社, 1987年)159~160頁。
- 35) 林語堂「ユーモアについて」, 合山究編訳『自由思想家・林語堂—エッセイと自伝』(明德出版社, 昭和57年)133頁。
- 36) 林語堂が1932年に小品文を唱えるにあたって、西洋のエッセイと明末の小品文に源を仰ぐという点で、周作人の影響を受けたということがよく言われるが、しかし林はさらに東西の文章を比較したうえで、明末の公安派文人の小品文が西洋のユーモア文に近いとし、その中で発揮された「性靈」は近代文学における「個性」に近いという独自の見解をも披露している。
- 37) 周仁政の「論林語堂的自由個人主義文化観」(『中国文化月刊』1999・11, 第236期, 中国文化月刊雑誌, 81~99頁)のなかで、林語堂の個人主義が「自由個人主義」と称される。
- 38) 例えば、林語堂は「中国文化の精神」*という講演において、中国と西洋(英国)文化のそれぞれの優劣点と、両文化の間の吸収と相互補完の必要性について、自身の見解を述べている。
- 林語堂は中国の文化精神がヒューマニズムの精神に共通すると考え、更に「中国的人道主義」(林が創案した名称)は中庸、人情などの特色を持っていると説いた。「かうした人道主義は中国に西洋流の法治制度を展開させることは出来ないまでも、他の方面では一種の比較的平和で寛容な文化を産み出しています。かうした文化の下においては個性の発展が比較的自由であり、西洋文化の強引な発展と武力的侵略も中庸の原理によつてある程度まで抑圧されています。かういふ文化が平和的であるのは、理性の発達と戦闘精神とは相容れないものだからです。道理を重んずる者は武力に訴へることを好まず、何事も妥協に傾くものです。」(38頁)しかし、「平和や忍耐などの美德は、もともと東洋精神の具現なのではあるが、しかし今日では情勢が違ふのであるから、平和や忍耐で果して国を救へるであらうか、あるひは反つて国を亡ぼすもとなりはしないであら

- うか。」(21頁)そして講演の最後で、林語堂は自分の東西文化の相互補完の理念について次のように述べている。「中国人はさうした制度や組織に對する信念に缺けてをります。私は痛感するのですが、中国人がもしイギリス人から制度への信頼と組織の能力とを学ぶことができ、またイギリス人が中国人から常時享樂の心構へと山水を楽しむ風流さを學び得たならば、両方とも為になることが少なくないでありませう。」(43頁)
- *「中国文化の精神」は林語堂が1932年の春にオックスフォード大学で行った講演の原稿である。のち中国語にも翻訳され、『申報月刊』第1巻第1号に収録された。今回の引用文は魚返善雄(同注9)によるものである。
- 39) 林語堂のアメリカでの成功についての資料は、合山究「全盛期の林語堂—アメリカにおける圧倒的な成功」『中国現代文学論集』(中国書店, 1990年, 185~218頁)に詳しい。
- 40) 林語堂「八十年の回想(自伝)」(1973), 合山究編訳, 前掲書, 166頁。
- 41) 林語堂「真の脅威—爆弾ではなくて、思想である」(With Love and Irony (1940)所載), 同上, 83頁。
- 42) 「從異教徒到基督徒」『林語堂名著全集』第10巻(東北師範大学出版, 1994年)41頁。訳文は筆者による。
- 43) 同上, 239頁。訳文は筆者による。
- 44) The Flight of the Innocents は『林語堂名著全集』の中に収録されていない。今回は四竈恭子訳の日本語版『自由のまちへ』(白帝社, 2001年, 3頁)を参照することにした。
- 45) 林語堂「林語堂自伝」(1940), 陳榮生訳, 前掲書, 101頁。
- 46) 林語堂「八十年の回想(自伝)」(1973), 合山究編訳, 前掲書, 244頁。
- 47) 林語堂「第4章 人生の理想」, 鋤柄治郎訳『中国=文化と思想』(My Country and My People (1935)), (講談社, 1999年)191頁。
- 48) 同上。

【参考文献】

- 注記以外に、次の参考文献から多くの示唆を得た。
- 柄谷行人「風景の発見」『日本近代の起源』, 講談社, 1988年。
- 陳旋波「古典文化の烏托邦:《奇島》的闡釈」『華僑大学学報』(哲学社会科学版)第1期, 1993年。
- 佐藤慎一編, 『近代中国の思索者たち』, 大修館書店,

王 佑心

1998年。

エドワード・W・サイード『知識人とは何か』
(Edward W. Said, Representations of the Intel-
lectual (1994)), 大橋洋一訳, 平凡社ライブラリー,

2002年。

アラン・ルノー著, 水野浩二訳『個人の時代』, 法政
大学出版局, 2002年。

(主任指導教官 水島裕雅)