國學院大學学術情報リポジトリ

日本哲学、こと始め

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2023-02-05 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 藤野, 寛, Fujino, Hiroshi メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.57529/00000232

日本哲学、こと始め

藤野　寛

【1】「外国へでてみて、日本のことがはじめてわかった。これが、旅行というもののもつ、たいせつな効果のひとつである。旅行は、訪問さきの国々について、ゆたかな知識をあたえてくれるとともに、自分の国についての、あたらしい認識をも与えてくれるものなのだ。」[1]

自らの知識や存在、経験に対する反省とともに、哲学という営みは始まる。その反省には、私の場合であれば、自分がそこに属する日本の文化や歴史に対するものが含まれることは言うまでもない。梅棹忠夫にとっては、反省的思索への動機となったのは旅の経験だったわけだが、これは、一つの範例的パターンだろう。その際、多くの知識人（の卵）にとっては、旅というこの経験は「留学」という形を取る。私の場合、それは、一九八八－九四年のドイツ留学だった。

留学したおかげで「日本のことがはじめてわかった」とは言わないが、私もまた、自分が日本人であるという事実について考えずにはいられなくなった。考えたことは、「哲学することへの反省」[2]という文章にまとめることになった。五年九ヶ月の留学を終えて、一九九一年一月に帰国したのだが、一九九八年の十一月から二ヶ月間、私は再びフランクフルトに研究滞在す

る機会を得た。そして、そこでも再び、日本をテーマに考え、書くことになった。「奴隷と雑種―ドイツで考えたこと」[3]である。ドイツに行くたびごとに、私は日本をテーマに作文していることになるが、日本にいると、そういう作業からは、むしろ、遠ざかってしまうのである。

今回、しかし、私は新しい職場に移り、これから「日本の哲学」の授業を担当することになった。「日本にいると、そういう作業からは遠ざかってしまう」と言って、すましてはおれなくなったのである。具体的には、まずは、「日本の哲学」について授業を通して情報を提供することが仕事となるわけだが、しかし、より根本的には、「日本について哲学すること」を課題とする、ということのはずだ。

以下においては、そのための「こと始め」の考察を進めることになるのだが[4]、それは、上述の二論考を起点とし、そこからさらに先に進もうと試みる、ということでもある。

【2】日本で哲学はいつ始まったのか。もちろん、歴史が始まってこのかた、日本に哲学的思考が存在しただろうことは間違いない。問題は、そこで「哲学（的）」の語のもとに何が理解されているのか、にある。結局、哲学の始まりを確定しようとすることは、哲学を定義しようとすることとほぼ同義である、という事情にあるのだろう。定義とは、常に、そのもとに含まれるものと含まれないものとの間に境界線を引く作業であり、限定である。あるものは排除されるのだから、否定である。定義とは限定であり、スピノザに倣ってさらに言えば、「限定は否定である。」

一八五三年に浦和沖にペリー率いる「黒船」が現れ、日本が「開国」に向けて歩み始めた時点に、私としては、哲学の始まりを認めることにしたい。そこには、哲学を含む西洋の文化の産物に出会って衝撃を受けるという経験があった。そこから、それを「脅威」として受け止め、大わらわで対応しようとするというにとどまらず、自ら積極的にそれを学び取ろうとする実践が生まれただろう。西洋の文化の産物は「哲学」を含み、これに当たる言葉を有することのなかった日本語に、「哲学」の語が造語され、以後、西洋の哲学を受け止めつつ新たに「日本の哲学」を生み出す努力が推し進められることになる。そのことは、他なるものとしての西洋文化に向き合う「自己」、すなわち「日本」との反省的取り組みを伴わずにはすまなかったはずである。これが、私にとって「日本の哲学」の定義である。

【3】この問題関心において、まず私に思い浮かぶのは、夏目漱石である。一八六七年に生まれ、一九一六年に四九歳で亡くなった漱石の生涯は、明治時代とほぼ重なり合う。明治時代を象徴（代表）する文学者だった、と言ってよいだろう。

漱石は、次の三点において、私にとって興味深い存在となる。第一に、一九〇〇年から二年に及んだ彼のロンドン留学経験、第二に、日本の西洋思想受容の「皮相上滑り」に対する批判、第三に、それに対置された「自己本位」という考え ― これは、「主体性」の思想、と言い換えられるものだ ― の三点である。

漱石の留学生活は、イギリスの人々との交流を回避し、下宿に引きこもって読書に終始した日々として思い浮かべられがちなのではないか。（これは、漱石以降の多くの日本人知識人によって反復されることになる留学生活であろうが、漱石は、その第一号、ほとんど代表例として表象されるところともなっているだろう。）このイメージは、漱石自身が「神経衰弱」という言葉を使っている事実や、「漱石狂せり」という電報がロンドンから日本の文部省宛てに送られた、という事実によっても補強されるところとなる。

この印象は、しかし、亀井俊介による次の指摘によって、私の中では大いに相対化され、修正された。

「英文学者夏目漱石の生涯にとって、帝国大学英文科に在学した三年間は、文学を創造的に楽しむ営みと文学研究との間に齟齬をきたして、充実してはいたけれども「英文学に欺かれた」ような思いを抱いて終わる苦しい三年間でした。それに続く東京、松山、熊本での英語教師としての七年間は、英文学への「不安の念」を引きずって、研究という面では実りの少ない沈滞の時期であったように思われます。長い疲れ休みの時期だったともいえましょう。それが明治三十三（一九〇〇）年の英国留学によって一挙に活気を取り戻し、英文学者としての漱石の新たな充実の二年間を生むことになります。なにしろ英語英文学の「本場」へ行ったのですから。[5]」

「充実の二年間」というこの評価に、逡巡は感じられない。言われてみれば、その通りかも知れない。英国人の間に混じって華麗な社交生活を愉しむことと、下宿にこもって読書に専念することと、どちらが「充実した留学生活」の名に値するか ― これは、少なくとも問い直してみる余地のある問いだ。そ

もそも、夏目漱石ほどにも「素直」でない文筆家もいないではないか。自虐と韜晦のみからなる、と言いたくなるほどの彼の文章の中に、「神経衰弱」という言葉が現れるからといって、それをあっさり真に受け、「事実の証拠」と見なすなど、もっての他の無邪気さだ、と言わねばなるまい。

実際、『文学論』の序は — 自虐と韜晦だらけのこの序文は — 次のような力強い自負、自信の言葉を含んでもいるのである。

「余は下宿に立て篭りたり。一切の文学書を行李の底に収めたり。文学書を読んで文学の如何なるものかを知らんとするは血を以て血を洗ふが如き手段たるを信じたればなり。余は心理的に文学は如何なる必要あって、この世に生れ、発達し、頽廃するかを究めんと誓へり。余は社会的に文学は如何なる必要あって、存在し、隆興し、衰滅するかを究めんと誓へり。

余は余の提起せる問題が頗る大にしてかつ新しきが故に、何人も一、二年の間に解釈し得べき性質のものにあらざるを信じたるを以て、余が使用する一切の時を挙げて、あらゆる方面の材料を蒐集するに力め、余が消費し得る凡ての費用を割いて参考書を購へり。この一念を起こしてより六、七ヶ月の間は余が生涯のうちにおいて尤も鋭意に尤も誠実に研究を持続せる時期なり。」[6]

これは、決して神経を病み下宿に引きこもる病者の自失の言葉ではない。この序言の「英国人は余を目して神経衰弱といへり」と始まる最後のおよそ一頁には、「神経衰弱」の語が — 「狂」の字と共に — 七度畳みかけられるのであるが、そこには、むしろ、遊び興じているの感さえある。

第二の論点に移ろう。これに関する漱石の同時代批評は「現代日本の開花」においては次のように呈示されている。

「西洋の開化（即ち一般の開化）は内発的であって、日本の現代の開化は外発的である。ここに内発的というのは内から自然に出て発展するという意味で丁度花が開くようにおのずから蕾が破れて花弁が外に向かうのをいい、また外発的とは外からおっかぶさった他の力でやむをえず一種の形式を取るのを指したつもりなのです。（…）勿論何処の国だって隣づき合がある以上はその影響を受けるのが勿論の事だからわが日本といえども昔からそう超然としてただ

自分だけの活力で発展した訳ではない。（…）少なくとも鎖港排外の空気で二百年も麻酔した挙句突然西洋文化の刺戟に跳ね上った位強烈な影響は有史以来まだ受けていなかったというのが適当でしょう。（…）今まで内発的に展開して来たのが、急に自己本位の能力を失って外から無理押しに押されて否応なしにそのいう通りにしなければ立ち行かないという有様になったのであります。」[7]

「自分はまだ煙草を喫っても碌に味さえ分らない子供のくせに、煙草を喫ってさも旨そうな風をしたら生意気でしょう。それを敢てしなければ立ち行かない日本人は随分悲酸な国民といわなければならない。（…）自然天然に発展して来た風俗を急に変える訳にいかぬから、ただ器械的に西洋の礼式などを覚えるより外に仕方がない。自然と内に醗酵して醸された礼式でないから取ってつけたようで甚だ見苦しい。これは開化じゃない、開化の一端ともいえないほどの些細な事であるが、そういう些細な事に至るまで、我々の遣っている事は内発的でない、外発的である。これを一言にしていえば現代日本の開化は皮相上滑りの開化であるという事に帰着するのである。」[8]

この批判は、文化一般に向けられたものとしては、百年後の今日の日本にはもはや当てはまらない、との感想が浮かぶかもしれない。しかし、こと哲学に関してはどうだろうか。

「近頃流行るベルグソンでもオイケンでもみんな向うの人がとやかくいうので日本人もその尻馬に乗って騒ぐのです。ましてその頃は西洋人のいう事だといえば何でも蚊でも盲従して威張ったものです。だからむやみに片仮名を並べて人に吹聴して得意がった男が比々皆是なりといいたい位ごろごろしていました。他の悪口ではありません。こういう私が現にそれだったのです。譬えばある西洋人が甲という同じ西洋人の作物を評したのを読んだとすると、その評の当否はまるで考えずに、自分の腑に落ちようが落ちまいが、むやみにその評を触れ散らかすのです。つまり鵜呑といってもよし、また機械的の知識といってもよし、到底わが所有とも血とも肉ともいわれない、余所余所しいものを我物顔に喋舌って歩くのです。しかるに時代が時代だから、またみんながそれを賞めるのです。」[9]

今から百年以上も前の発言が、今もってそのまま当てはまることに、私は、絶望的な思いを抱かずにはいられない。日本の哲学は、漱石の時代から、ほんの少しでも改善されたのだろうか。

第三の論点 —「自己本位」という考えの対置 — については、漱石の、主体性の思想家、その意味での近代主義者としての側面をものの見事に示している、と言ってよいだろう。この側面において、漱石は — 後にも見るように — 竹内好の内に後継者を見出し — 同じ近代主義者でありながら — 加藤周一とは衝突することになる。

【4】次いで思い浮かぶのは — 順序は逆になるが — 福沢諭吉である。諭吉は、一八三五年に生まれ、一九〇一年まで生きた。六六年の生涯の前半、ちょうど二分の一を江戸時代に生き、後半の二分の一を明治時代に生きたことになる。まさに、「一身にして二生を経る」[10]である。

これまで私は、福沢のことはほとんど何も知らなかった。正確には、二つのことしか知らなかった。一つは、「天は人の上に人を人を造らず人の下に人を造らずと云へり」[11]という発言であり、いま一つは、「脱亜論」の提唱である。前者については、福沢の主旨がこの言葉そのものにではなく、その後に続く発言にあることを — 遅ればせながら — ようやく確認した。つまり、「今広く此人間世界を見渡すに、かしこき人あり、おろかなる人あり、貧しきもあり、富めるもあり、貴人もあり、下人もありて其有様雲と泥との相違あるに似たるは何ぞや。其次第甚だ明なり。実語教に、人学ばざれば智なし、智なき者は愚人なりとあり。されば賢人と愚人との別は学ぶと学ばざるとに由て出来るものなり」[12]である。

福沢に関心が向かなかったのは、「脱亜論」の印象が悪すぎたからである。一方で、福沢が、平等主義者であり、身分制度への非妥協的な批判者である、という事実は、いささかも揺るがないのではあるけれども、「脱亜論」の悪い印象を覆すほどの力はなかった。（「脱亜論」については、後述する。）

福沢には、漱石の自虐はない。しかし、彼は偉ぶらない。その点での好感度はとても高い。文章は軽く、ユーモラスである。例えば、自らの唯一の欠点は「酒だ」と正直に認めたりする。[13]

福沢と漱石に共有されているものには、西洋文明に対する「かなわない」という思いがある。漱石は言う。

「我々の開化の一部分、あるいは大部分はいくら自惚れて見ても上滑りと評するより致し方がない。しかしそれが悪いからお止しなさいというのではない。事実やむをえない、涙を呑んで上滑りに滑って行かなければならないというのです。」[14]

福沢の生涯をたどって驚かされるのは、彼が明治維新以前に既に三度、欧米に出かけていることだ。その際、彼は、毎度のことのように「かなわない」と感じたようだ。彼は、対抗しようとしない。ひたすら学ぼう、受容しようとする方針を採り、貫いたようだ。「脱亜論」では、次のように言われるのだが、本気で「抵抗」しようと考えたのではあるまい。

「世界交通の道、便にして、西洋文明の風、東に漸し、到る処、草も木も此風に靡かざるはなし。蓋し西洋の人物、古今に大に異るに非ずと雖ども、其挙動の古に遅鈍にして今に活発なるは、唯交通の利器を利用して勢に乗ずるが故のみ。故に方今東洋に国するものの為に謀るに、此文明東漸の勢に激して之を防ぎ了可きの覚悟あれば則ち可なりと雖ども、苟も世界中の現状を観察して事実に不可なるを知らん者は、世と推し移りて共に文明の海に浮沈し、共に文明の波を揚げて共に文明の苦楽を興にするの外ある可らざるなり。文明は猶麻疹の流行の如し。目下東京の麻疹は西国長崎の地方より東漸して、春暖と共に次第に蔓延する者の如し。此時に當り此流行病の害を悪て之を防がんとするも、果して其手段ある可きや。我輩断じて其術なきを証す。有害一偏の流行病にても尚且その勢には劇す可らず。況や、利害相伴ふて常に利益多き文明に於てをや。啻に之を防がざるのみならず、力めて其蔓延を助け、国民をして早く其気風に欲せしむるは智者の事なる可し。」[15]

ここにあからさまに見て取れるように、福沢の姿勢は啓蒙家のそれである。つとめて文明の「蔓延を助け」ようとするのだ。福沢は、新聞社を起こし、大学を創設した。それに対して漱石は — 新聞社に入社こそしたが —「自分にとって文学とは何か」という問いを抱え込み、この問いと実践的に取り組む人となる。そこに彼の悪戦苦闘は始まるのであり、本来の意味での彼の仕事も始まるのだろう。

そして、「自分にとって文学とは何か、哲学とは何か」というこの問いと取り組むことは、これ以後、日本のすべての文学

者、哲学者の課題となったはずである。逆に言うと、この問いと — いかなる仕方であれ — 取り組まないような日本の哲学は、私の関心圏には入ってこない、ということだ。例えば、「京都学派」の哲学的営為が私にとって興味深いものとなるのも、ひとえに、この課題との取り組みのゆえである。つまり、日本人は西洋哲学をどう受け止めてきたか、その受け止めに基いて自らは何を生み出そうとしたのか、という問いである。

【5】ここまでの考察において、わたしは、「西洋哲学」「西洋文明」という言葉で語ってきた。しかし、これ自体が、一つの問題である。「西洋」という言葉が、どうしても「東洋」という言葉を呼び出さずにはすまないからだ。「西洋／東洋」という対比は、「ヨーロッパ／アジア」という対比と、ずれながら重なり合う。しかし、私は、このいずれの対比についても、それによってものを考えることについては極力、慎重でありたいと感じている。

その際、私が賛成したくない考えを代表（象徴）する言葉が、二つある。「脱亜論」と「大東亜共栄圏」だ。いずれも、「亜」という文字を含み、アジアという意味を含む言葉だ。

「脱亜論」を最初に提唱したのが、福沢だった。「興亜論」とコントラストをなす。「共にアジアとして興ろうではないか」とする主張に、「一人、さっさと、アジアから足抜けしよう」とぶち上げたのだ。これが感じの悪い主張であることは、論を俟たないが、福沢の主旨はアジア諸国への反感、例えば、中国や朝鮮への蔑視にあったわけではないようだ。そうではなく、これは、文明への仲間入りを急ごう、という主張であり、表明されてこそいないけれども「入欧」にこそ主眼はあったと見るべきなのだろう。

『福沢諭吉の真実』という著作の中で、平山洋が、福沢の「脱亜思想」と、一八八五年三月十六日に『時事新報』に発表された論説「脱亜論」と、その後この新聞紙上で主張され続ける「脱亜思想」を、それぞれ区別して捉え、この三者を混同することなく適切に関係づけることの必要性を訴えている。その前提にあるのは、この新聞の社説が — 新聞の社説の常態として — 無署名のものであるため、そして、毎日の社説をすべて福沢一人で書いていたわけではないため、脱亜論を主張する社説がそもそも誰によって書かれたものか — 本当に、福沢の手になるものなのか — 確認を要する、という事実である。その際、一八八五年三月十六日の社説は、確かに福沢その人によって執筆されたものであることが確認されている。福沢が「脱

亜」ということに関してどのように論じているのか、以下に確認しておこう。

「断じて旧政府を倒して新政府を立て、国中朝野の別なく一切万事西洋近時の文明を採り、独り日本の旧套を脱したるのみならず、亜細亜全州の中に在て新に一機軸を出し、主義とする所は唯脱亜の二字に在るのみ。

　我日本の国土は亜細亜の東辺に在りと雖も、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りたり。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。（…）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（…）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豫ある可らず、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従て処分する可きのみ。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。」[16]

『時事新報』はこれ以降、脱亜の論陣を張り続ける。けれども、その後に同紙上に繰り返し現れる「脱亜」の論説については — 内容的に、中国蔑視、朝鮮蔑視の論調を強めるものなのだが — その大部分が、福沢ではなく、彼の弟子の一人であり、後の編集主幹となる石河幹明（一八五九－一九四三）によって執筆されたものであることが、高い蓋然性と共に推定されているのである。

　第二に、一八八五年の問題の社説「脱亜論」については、それを当時の朝鮮半島情勢という文脈の中にきちんと位置づけて読むのでなければならない、というのが平山の強く訴えるところである。中国が厳しい非難の対象になっていることは否みえないのだが、その背景には、一八八四年十二月の甲申事変があり、独立党政権を瓦解に追い込んだ清国軍の介入を弾劾することが、『時事新報』の社説の主旨とするところであった、という。『時事新報』は「一貫して清国に対する朝鮮国の独立を擁護し、また清国軍及び事大党による独立党への過酷な弾圧制作を批判していたのであった」[17]。朝鮮の、とりわけ独立党は同情の対象でこそあれ、蔑視については語ることができない、というのが平山の主張である。

　肝腎の問題は、そもそも福沢の「脱亜思想」とは如何なる思想であったのか、にあるわけだが、それは、基本的に「文明化

の思想」の別名だった。支那の思想、とりわけその儒教思想は終生非妥協的に拒絶されるのではあるが、中国もまた儒教の過去から脱却することが祈念されるのであって、そこに蔑視は必ずしもない、と見ることもできるのではないか。共に文明化の途に歩み出そうとしない中国の現実に対するもどかしさ、苛立ちの思いは抱かれていたのであるとしても。

その点を踏まえつつも、しかし、鶴見俊輔による慎重に言葉を選ぶ以下の批評は適切であると思う。

「明治維新のあとになりますと、朝鮮と中国への配慮にもかかわらず、たとえば福沢諭吉（1835－1901）のように、多くの人たちがアジアの問題に心を奪われることから離れて、ヨーロッパ制度の学習に全勢力を集中しようとします。それから彼らが朝鮮と中国にもう一度目を転じたとき、彼らは、速成ですでに習い覚えた西洋文明の流儀を中国と朝鮮に押しつける資格を自らに認め、文明の代表者としての役割をもって臨みました。」[18]

その上で、こう言えるのではないか。近代日本のイデオロギーは、脱亜論と大東亜共栄思想を「ホンネ」と「タテマエ」として使い分けていたのだ、と。表向きは「大東亜共栄」を謳い上げつつ、実は、自らは一人「文明国」として、アジアの外に、上に立ち、つまりは「アジア」を脱し、リーダーの「資格を自らに認め」ていたのだ、と。心の底から東亜の「共」栄を願っていた人もいたのではあろうが、しかし、そのことは、この理念の危うさを除染することにはつながるまい。

【6】「大東亜共栄」とは、いかなる思想か。「大」の字と「東」の字を含むのではあるが、その根本にあるのは、「アジアは一つ」という考えだろう。代表的論客の一人が、岡倉天心である。岡倉にあっては、アジアは、文字通り、ユーラシア大陸からヨーロッパを引き算した残りの全域をカヴァーする。その上で「アジアは一つ」なのであって、「東亜は一つ」などと控えめの主張をしているのではない。

「アラビアの騎士道、ペルシアの詩歌、中国の倫理、インドの思想は、すべて生い育ち、ちがった地域にちがった特色のある花を咲かせてはいるが、どこにも明確不動の分界線を引くことはできないのである。回教すら、剣を手にし

た馬上の儒教であるといってよい。なぜなら、黄河流域の古色濃き共同社会主義の中に、回教諸民族の中に抽出実現されているのを見るがごとき、粋粋に牧民的要素の痕跡を見わけることは、十分に可能だからである。」[19]

トルコから日本までを一括りにしようとするこのアイデアには、いかにも無理があると言わざるをえないのだが、当然の如く、梅棹忠夫が、アジアの同質性という考えに対する批判の中で、岡倉を名指ししている。

「わたしは、「おたがいにアジア人だから」というようなことばが、いったいどれほどの内容をもちうるか、たいへん疑問だとおもう。感覚的、あるいは観念的な意味においてのみ、アジアは同質的なのであって、論理的、あるいは実質的な意味においては、けっして同質的であるとはいえない。日本は、とくにそうである。（…）

このことはしかし、国際関係の友好的・敵対的などということとは全然別のことである。同質性を強調しながら、ひどいことになった例を、わたしたちは、いくつもみた。岡倉天心の「アジアは一なり」以来、くりかえしアジアの同一性を強調する思想があらわれた。中国との間の「同文同種」というのもおなじだ。そんなことをいいながら、どんどんひどい関係が進行してしまったのだ。むしろ「大東亜共栄圏」の思想的根拠の一つにさえ、させられたのであった。」[20]

当を得た批判に感じられるが、ただし、そこから「第一世界」と「第二世界」の対比へと話を進めてゆく梅棹自身の代案となると、輪をかけて乱暴である。他に対する批判は鋭いのに自説の積極的な提案となるとにわかに腰砕けとなり全くいただけないという、よくあるパターンを免れていない。

「ここでわたしは、問題の旧世界をバッサリ二つの地域にわけよう。それぞれを、第一地域、第二地域と名づけよう。旧世界を横長の楕円にたとえると、第一地域は、その、東の端と西の端に、ちょっぴりくっついている。とくに、東の部分はちいさいようだ。第二地域は、長円の、後のすべての部分をしめる。第一地域の特徴は、その生活様式が高度の近代文明であることであり、第二地域の特徴は、そうでないことである。」[21]

第一地域に属するのは、「日本と、その反対側の端にある西ヨーロッパの数ヶ国とだけ」（同書、88頁）だとされ、「あとは、中国も、東南アジアも、インドも、ロシアも、イスラム諸国も、東欧も」（同）すべて、第二地域に押し込められる。こんな乱暴な議論がどうして大きな注目を浴びたのか、不可解だと言わざるを得ない。上記の、批判における的確さという点を別にすると、スケールの大きさ、ということしか思い浮かばない。そして、スケールの大きさとは、粗雑さの別名なのだ。それとも、次のような発言が、日本人のナルシシズムをくすぐったのだろうか。

「植民地経営者として、第一地域の西の部分でイギリス、フランスがはたした役わりは、東においては当然日本がはたすべきところであった。植民地からあがるもうけということを考慮にいれると、もし鎖国ということがなかったら、日本は独自の産業革命を、すでに明治以前になしとげていたかもしれないとおもう。あるいは、とっくの昔に、インドあたりで、イギリスと決戦をやっていたかもしれない。第一地域での東西の決戦は、しかし、第二次大戦まで持ち越されてしまった。」[22]

「大東亜共栄圏」思想の批判において鋭い梅棹は、本人がそれと意識することのおよそない仕方で、「脱亜論」に接近している。ただし「西ヨーロッパのほんの数ヶ国だけ」のお仲間入りをしたのはよいが、一員になるとは、対等に戦争をする資格を得ることであるようなのだ。

【7】これに対して、「大東亜共栄」という思想の、興味深い一変種を提示している人に、竹内好がいる。中国文学者である竹内には、中国に対する深い思い入れがあった。だから、一九三一年の「満州事変」以降、日本が「大東亜共栄」のスローガンの下に中国侵略政策 — 具体的には、戦争 — を推し進めることが、彼には耐え難かった。

その際、竹内には、漱石と同型の「主体性」の思想があり、そこから、日本に主体性の欠如が確認される。つまり、近代の日本は、西洋文明に対する奴隷精神の下にある、という診断である。（主体性の欠如を不本意とするこの発想は、右翼、左翼を問わず共有されている、ということだ。）アジアの国々は、いずれも、西洋文明によって屈従を強いられていたわけだが、

中国が、「西洋列強」との戦いに敗れ、植民地の地位に甘んじていたとはいえ、少なくとも「抵抗の姿勢」を示したことにおいてその「主体性」を証示した、と認定されるのに対して、抵抗の姿勢を示すことなく、（半）独立を辛うじて保持する日本は、竹内によって「奴隷」と形容されるところとなった。あまつさえ、西洋列強の侵略政策をコピーし、植民地経営に乗り出した日本の姿勢、具体的には、一九三一年以降の日中戦争の状況は、竹内にとっては受け入れ難いものだった。だからこそ、一九四一年に日本がアメリカに宣戦布告したことを、竹内は、その耐え難い状況からの「解放」と感じ取り、安堵し、歓迎したのだった。日本が戦うべきは、本来の盟友であるべき中国ではなく、西洋文明（の代表としてのアメリカ）こそそれであって、事態はようやく正常化されたのだ、と。

「歴史は作られた。世界は一夜にして変貌した。われらは目のあたりにそれを見た。（…）十二月八日、宣戦の大詔が下った日、日本国民の決意は一つに燃えた。爽かな気持であった。（…）東亜から侵略者を追いはらうことに、われわれはいささかの道義的な反省も必要としない。敵は一刀両断に斬って捨てるべきである。われらは祖国を愛し、祖国に次いで隣邦を愛するものである。われらは正しきを信じ、また力を信ずるものである。

大東亜戦争は見事に支那事変を完遂し、これを世界史上に復活せしめた。今や大東亜戦争を完遂するものこそ、われらである。」[23]

この宣言を、鶴見俊輔は次のように批評する。

「この宣言の特徴は現実把握の弱さである。宣言は予測としては、事実によってうらぎられた。予測の失敗は、戦中の大東亜建設の現実を見ることによって、竹内好自身にあきらかになり、敗戦によって一つの終りに至る。（…）

言論人としての戦後の活動において竹内好は、この宣言をかくすことなく、『日本と中国のあいだ』（一九七三年）に収録している。（…）自己検証が、戦後全体の竹内好の活動であったと言える。

とくに重要なのは、「宣言」に見られるように、自分が国民のひとりとして進んで大東亜戦争をになおうとした事実を、戦後の言論の基礎においた、その考え方である。

（…）竹内好の活動をきわだたせたのは、この戦争を、

国民は進んでたたかったという事実をしっかり目の前において筆を進めたことにある。」[24]

この批評は、基本的に、竹内の、自らの発言に対する戦後の対処の仕方に向けられたものだ。転向論の批評家である鶴見にとっては、思想家の変化と首尾一貫性（非同一性と同一性）にこそ関心が向かう、ということなのだろうが、そこでは、発言内容そのものに対する批評は「現実把握の弱さ」の一言ですまされている。しかし、この「事実把握の弱さ」は、単に事実認識の問題なのだろうか。この「現実把握」は、ある思想によって生み出されたものなのではないか。つまりは、「主体性の思想」である。

【8】竹内の「爽やかな気持」を共有することは、私にはできない。それは、竹内の時局判断の是非を云々することの手前で、私が彼の「主体性の思想」を共有することができないことに起因する。[25]その際、「主体性」という理念を批判する上でのヒントを私に与えてくれたのが、加藤周一の「雑種文化」という考え方であり、アドルノの「非同一性」をめぐる思考だった。[26]

「雑種」「非同一性」という考え方は、「主体性」という理念を成り立たなくする。なぜなら、日本が主体であるためには、日本が西洋や中国から区別された混じり気のない「同一性」を具えていなければならないからだ。その際、「単一民族、日本」と考えることへの誘惑は確かに強い。しかし、日本に純粋な同一性や単一性が帰せられ得ないとすれば ― 日本文化が雑種文化であるとすれば ― どうだろうか。一体何に対して、何が主（あるじ）になるというのか。

ただし、そう考え始めると、加藤周一が、イギリスやフランスの文化は「純粋種」の文化であると捉える点にも、批判を向けざるをえなくなる。加藤は、「原理に関しては、英語の文化も、フランス語の文化も、純粋種であり、英語またはフランス語以外の何ものからも影響されていないように見える」、[27]「英仏の文化を純粋種の文化の典型であるとすれば、日本の文化は雑種の文化の典型ではないか」[28]という趣旨の発言を繰り返すのだけれども、この主張が誤りであることは、今日では、広く共有される認識に属することなのではないか。スコットランドやウェールズ、アイルランドからなるイギリスという国こそは、典型的な「雑種」の国なのではないか。アルザス、ブルターニュ、コルシカ、オクシタニア etc. において継承される少数文

化によってもまた構成されるフランス文化が、一体、いかにして「純粋」であり得るというのか。

【9】「外来のものによって汚染される以前の、純粋に日本的なもの、日本に固有のもの」を探り出そうとすることへの知的誘惑は、侮れないほどには大きい、と言わねばなるまい。「日本文化の古層」と言い換えても、事態に変わりはない。

しかし、問題は、「固有性」や「純粋性」を探り当てることにはない。その際、探索が精神主義に拠ってなされるか、物質主義に拠ってなされるかに本質的な違いはない、という予感（予断）が私にはある。

手がかりが求められるとすれば、それは、むしろ、言葉ではないか。ただし、言葉は手がかり、拠りどころでありつつ、しかし同時に、障害物でもあるだろう。西洋哲学を受け止める、とは、日本語に移し入れようとすること、日本語に変換しようとする営為以外ではあり得まい。それは、創造の愉しみであると同時に、不自由の苦しみでもあるだろう。

日本の哲学について考える、とは、日本語をめぐる創造性と不自由について考えることだ — これが、スタート地点に立つ私が携える仮説である。日本語を英語で置き換えようとするような発想は、もっての他であり、嫌悪と軽蔑以外のものを感じることはできない。あくまでも、英語を、西洋語を日本語に変換する努力こそ、日本の哲学研究者が引き受けるべき課題であると思う。そして、それは、日本語表現を西洋語に変換する努力と平行してなされるものとならずにはすむまい — そう予感する。

【注】

① 梅棹忠夫『文明の生態史観』、中公文庫、一九七四年、十一頁。

② 藤野寛「哲学することへの反省」、『実践哲学研究』増刊第一号、実践哲学研究会、一九九四年（藤野寛『アドルノ／ホルクハイマーの問題圏—同一性批判の哲学』勁草書房、二〇〇〇年、に第九章として収録）。

③ 藤野寛「奴隷と雑種—ドイツで考えたこと」、『高崎経済大学論集』第四二巻三号、一九九九年（藤野寛『アウシュヴィッツ以後、詩を書くことだけが野蛮なのか—アドルノと〈文化と野蛮の弁証法〉』平凡社、二〇〇三年、の第二部に収録）。

④ 本稿は、二〇一六年七月三一日に開催された國學院大學哲学会第三一会総会で行った講演「日本哲学を始めるに際して」をもとに、その内容を修正したものである。

⑤ 亀井俊介『英文学者 夏目漱石』、松柏社、二〇一一年、七二頁。

⑥ 夏目漱石『文学論（上）』岩波文庫、二〇〇七年、二六頁。

⑦ 夏目漱石「現代日本の開化」、『漱石文明論集』岩波文庫、一九八六年、

二六－二七頁。

⑧ 夏目漱石「現代日本の開化」、三三－三四頁。

⑨ 夏目漱石「私の個人主義」、『漱石文明論集』岩波文庫、一九八六年、一一二－一一三頁。

⑩ 福澤諭吉『文明論之概略』、『福澤諭吉全集　第四巻』、岩波書店、一九五九年、五頁。

⑪ 福澤諭吉『学問のすすめ』、『福澤諭吉全集　第三巻』、岩波書店、一九五九年、二九頁。

⑫ 福澤諭吉『学問のすすめ』、二九頁。

⑬ 福澤諭吉『福翁自伝』、『福澤諭吉全集　第七巻』、岩波書店、一九五九年、四五頁以下。

⑭ 夏目漱石「現代日本の開化」、三四頁。

⑮ 福澤諭吉「脱亜論」、『福澤諭吉全集　第十巻』、岩波書店、一九六〇年、二三八頁。

⑯ 福澤諭吉「脱亜論」、二三九－二四〇頁。

⑰ 平山洋『福沢諭吉の真実』、文春新書、二〇〇四年、二〇〇頁。

⑱ 鶴見俊輔『戦時期日本の精神史―一九三一～一九四五年』、岩波書店、１９８２年、六一頁。

⑲ 岡倉天心『東洋の理想』、講談社学術文庫、一九九四年、一九頁。その一方で、天心は、「鎖国」の意義を認める興味深い言葉も残している。「日本が長いあいだ世界から孤立していたことは、内省に資するところ大きく、茶道の発達にとって、きわめて好都合であった。」（岡倉天心『茶の本』、講談社学術文庫、一九九四年、一四頁。）

⑳ 梅棹忠夫『文明の生態史観』、一九一－一九二頁。

㉑ 梅棹忠夫『文明の生態史観』、八八頁。

㉒ 梅棹忠夫『文明の生態史観』、九六－九七頁。

㉓ 竹内好「大東亜戦争と吾等の決意」『中国文学』第八十号、一九四二年一月、『鶴見俊輔集 続四　柳宗悦・竹内好』、筑摩書房、二〇〇一年、三一三－三二五頁。

㉔ 『鶴見俊輔集 続四　柳宗悦・竹内好』、筑摩書房、三一七－三一八頁。

㉕ 「主体性」理念をめぐっては、次の論考で考察したことがある。（藤野寛「主体性という理念とその限界」、『高崎経済大学論集』第四八巻三号、二〇〇六年。）

㉖ 「（非）同一性」をめぐるアドルノの思考に触発されて考えたことは、以下の諸論考においてまとめた。（藤野寛『アドルノ／ホルクハイマーの問題圏―同一性批判の哲学』（特に第五、六章）、勁草書房、二〇〇〇年。同『高校生と大学一年生のための倫理学講義』（第十講義）、ナカニシヤ出版、二〇一一年。）

㉗ 加藤周一「日本文化の雑種性」、『加藤周一著作集 七』、平凡社、一九七九年、七頁。

㉘ 加藤周一「日本文化の雑種性」、九頁。