

アジア主義について

——武士と大陸浪人——

田中 希生

序論 生成変化

歴史学が長らくおのれに課してきたのは、史料に記された言葉の
実在を問うことだった。トロイアは実在なのか。聖徳太子は実在な
のか。源義経の逆落としては実在なのか。秀吉の一夜城は実在なのか。
南京大虐殺は、従軍慰安婦は、ホロコーストは実在なのか……。

言葉と現実との一対一対応を望み、うらはらの厳密な史料批判に
よって、この一対一対応の幻想を破壊する。おそらくひとが思っ
ているよりも、それどころか学者自身が思うよりも多くの場所で、歴
史学はこの一対一対応を破壊し、それに成功してきた。それだから、
いまや近代的名分論といつてもいい実証主義のふりにかけること
で、極限まで削りとられた歴史がより厳密な一対一対応を実現して
いるとも自負しているのだが、べつの学者がそれをうたがう権利は

どこまでも認めざるをえない。というのも、いまは失われた過去の
現実の集積であるところの歴史における一対一対応とは、じつは言
葉と現実のそれではなく、言葉と言葉の一致でしかなかったからで
ある。

一方で、対象不在の言葉、すなわち嘘が、なんらかの効果をもつ
こともまた、あるのではなからうか。そう考える学者がいても不思
議はない。ひとが歴史と思いなしているものの大半が嘘だとしても、
嘘の意味を問うことができるはずだ。近年、実在論に対して虚構論
をさしむける、そうした態度はいたるところで顕著だが、さきの実
証主義的な態度との曖昧な混淆こそ、今日の状況といっている。

けつきよくのところ、両者が生みだしているのは、いずれも虚構
なのだ。前者の実在承認は十年さきも実在であることをなんら保証
しない。つまりいざれ嘘になる代物である。後者はだから実在承認
を回避しているのだが、それは嘘を吐かないために沈黙を選ぶよう

[Article]
TANAKA, Kio
Pan-Asianism:
Samurai and Tairiku-Rōnin
(Received 12 November 2017)

A Noon of Liberal Arts, No. 8, 2018

な身ぶりにほかならず、裏をかえせば真理はありえないと主張しているのである。「歴史修正主義」のレッテル貼りの可能性のある場所だけで、例外的に虚構批判の矛先が向かないだけで——それは学問というより政治である——、あとはどこもかしこも虚構ばかりである。

しかしわれわれは、それらとはまったくべつの態度をとる。われわれがみるのは、実在でもなければ虚構でもなく、歴史の生成変化だけである。実在にせよ虚構にせよ、それらは歴史の生成変化の一部分を切りとった残闕であり、極端だが現実よりも劣位にあるものすぎない。伝統は仮構（つくりごと）られたものであるとか（ホブズボーン）、国民国家は想像の産物であるとか（アンダーソン）、東洋なるものは西歐のつくる虚構であるとか（サイト）、なにもかも近代以降の産物とみなしたがる議論とは距離をとり、伝統なり民族精神なりアジアなりといった、一見すれば恒常的なものの嘘を暴くよりも、その変化の系譜をたどることこそ、歴史本来の仕事であろう。

この視点から本稿が主題にすえようとするのが、アジア主義である。かつて竹内好がこの主題を明確化★1し、丸山真男が日本ファシズムにつなげて「超国家主義」として論じたものでもある。頭山満や宮崎滔天から北一輝や大川周明にいたるまで、あるいは征韓論から大東亜共栄圏にいたるまで、今日いわゆる「右翼」と呼ばれる国家主義者ないしナショナリストたちのなかに存在していた、矛盾せる《アジア主義》をいかに論じるか、多くの戦後知識人がこれに挑戦し、そして確たるものを得たという実感をなかなか得られない

まま、あいまいな結論をくりかえしてきたものである。

丸山真男はこれを農本主義に結びつけていた。この関連づけ自体にはそれなりの根底があるのだが、一方に超国家主義者の典型としてあげた北一輝が、そもそもその関連づけから漏れてしまうという致命的な問題を抱えることになっていた。また竹内好はそれを明確に「近代」の問題として論じたことによって、この思想がじつはずつと古い根底のあるものだとということを見逃してきた。

日本ファシズムのイデオロギイの源流は、黒竜会、玄洋社とさかのぼってゆくと、西南戦争の反革命の巨頭である西郷隆盛★3にゆきつく。

しかし、結末から過去をながめて因果をたどり、その起点を西南戦争、あるいはせいぜいその背景となる征韓論に置く遑行的なやりかただけが、われわれに許されているわけではない。あえて結末を未規定なままにしておき、歴史の流れによりそって過去から未来に向かってこれを紐解くことも、もちろん可能なはずである。

われわれは、これを武士論から説き起かたどこそうと考える。前近代以来、日本の歴史を独自の形に象かたどってきた武士の存在が維新を迎えて変節し、滅びるというよりべつの生物に進化するように——たとえば恐竜が鳥になるように——、気づけば大陸浪人となって、特異な精神的存在としてアジアに跋扈するようになった。実際、政治的にも精神的にも、八百年にわたって日本史の中心を占拠してきた武士

の精神が、維新にいたってそう簡単に消え去るものだろうか。^{★4} 彼らは消え去ったのではなく、潜勢化したのであり、その意味で物質的基盤をもたないがゆえにはるかに自由に飛翔し、したがって不可視であり、言葉もたず、もっぱら行動的ないし身体的思想として、武士道を新たな形で展開させるのである。彼らは史料を残さなかつた。^{★5} だから歴史学者はこれをあつかう術をもたない。また竹内は「言葉は意識の表象」だといつた。そして「東洋には……精神そのものがなかつた」ともいつた。^{★6} だがおそらく、すくなくとも日本については精神の過剰というべきであり、それに反して言葉なしに、というよりも手足でなされる沈黙の言葉でもって、アジア主義者の精神は大陸を闊歩したのである。

第一章 武士の行方

第一節 近世身分制社会

二〇〇六年に上梓された三谷博の『明治維新を考える』を読むと、維新を考察しようとする今日の歴史学者の苦渋を手取るように感じることができる。このきわめて率直な書物が示した解決策は、実際、解決というよりは、苦渋以外のなものでもない。数理科学の「複雑系」理論を歴史にもちいよ、というのである。

明治維新が社会的激変を意味することはいうをまたない。先行研究と正反対の議論をしたがる歴史学者という人種の性にしたがえば、「激変」という前提それ自体を否定する視座もありうる。だが、

さすがにそうはしない良識をたもった学者ならば、問題は激変の原因である。しかし、この書物の作者は率直にこうこたえる。「明治維新には、目立った、『原因』らしい『原因』は見あたらない」。^{★7}

もちろん、そんなはずはない。明治の知識人たちは、近世社会の閉塞を言葉を尽くして語ってきた。「士農工商」の一語に象徴される職業選択における不自由、浄瑠璃の心中物や浮世草子の好色物が表現していた恋愛における不自由、陽明学や蘭学など、折にふれて幕府がおこなってきた弾圧に誇示された学問ないし言論における不自由、そしてなにより、家や土地に縛られた農民たち、女たちの背負った不自由……。「封建」なる一語で語られた、近世のひとびとの生が強いられた窮屈は、ひるがえって維新後の時代の正当性の証左になりえたのである。

しかし、時代は遷った。「封建制」批判の点で戦前との共通性をもたらえたマルクス主義史学の退場したあと、学者は、明治以来の批判的前提をうたがうようになった。身分制社会とはいうが、けつして社会的流動性がなかつたわけではない。恋愛なるものはそもそも近代の発明であり、また浮世絵や遊郭にみられる肉欲の赤裸な露出は自由のあらわれでなくてはならぬか。それに、身分制社会のイデオロギーたる儒学的素養が、近代社会になんの意味もなさなかつたわけではけつしてない。またあきらかに性的に開放され、支配階級であるはずの武士以上の財力をもった町人社会の爛熟をみるかぎり、言論の自由がなかつたともいえない。封建社会について、当事者よりも維新後の知識人が自身の正当化のためにこしらえ

たと思われるさまざまな拘束に対する綻びをつかまえて、近年の学
者はこれをつよく非難してきたのである。

そうした通説批判の積みかさねのはてに、近世社会は封建制なる
語で示されてきた階級的抑圧、階級闘争史観の軛から解き放たれた。
しかしその結果、維新の原因がどこにあったのか、学者にはわから
なくなってしまうたのである。三谷の率直な表明は、そうした根本
的原因の不在を黙殺する数多の学者よりも、ある意味、誠実なもの
である。細分化された分野ごとの批判で根本的原因をよってたかっ
て掘り崩しながら、そのくせ全体には責任を負おうとしない今日の
学者の怠惰とは異なる真率な態度を、彼は充分に示している。

とはいえ、「封建」の一語で維新を説明しえた古い学者とは異なる
の説明をつけなければならない。そこで彼が飛びついたので、「複
雑系」である。結果には直接的な因果関係をもたない相互に無関係
な個々の営みが、全体としては当の結果をもたらすような、そうし
た数理科学の理屈を人文学にもあてはめよう、というのである。

しかし、そもそも人文学は、そのはじまりから複雑系であり、人
間は数理科学の法則にしたがわないカオスである。歴史の舞台は実
験室ではなく現実であり、特定の条件下に法則を導く還元主義はも
とより可能ではなかった。もし冗談でいつているのではないならば、
彼はそのことを忘れていたのである。ある結果はつねに単一の原因
によって導かれるというより、諸原因によって重層的に決定／非決
定されている。オイディプス伝説の昔から、とりわけ人間の営為が、
その意図とは無関係な結果をつねに招くことはよく知られており、

これを人文学者は古来、運命と呼んだり悲劇と呼んだりして、自身
の主題の中心に据えつづけてきたのである。反対に、一九世紀の科
学は決定論的だったからこそ実証的優位を誇っていたのであって、
当の科学がそうした古典的決定論を手放しているのに、なにをいま
さら科学に頼る必要があるのだろうか。

人文学の問題は、予測不能の《人間》という概念がもたらすそ
うした重層的（非）決定のなかで、なにをより重視するのか、どこに
もっとも重要な流れを見いだすのか、もっと厳密にいうならば、そ
の流れ自身をいかに現実の高みにのぼせるのか、という問いでなけ
ればならなかったはずである。

多くの研究者が、為政者の意図の如実にあらわれる制度を中心と
する政治史にばかり重みをあたえてきたことが、原因を見うしなう
事態を招いているともいえる。もっとひろく社会を見渡せば、さま
ざまな諸要素が折りがさなって、ひとつの巨大な原因群をつくって
いるのがみえてくる。近世には人格と密着して存在していた「身分」
なる観念を捨て去って、個人の人格と仕事／労働なるものを区別し
ようとする近代的变化。男女の関係を性愛と家系の維持とに弁別し
てきた近世社会の道徳を「恋愛」の一語に集約させようとする
近代的变化。学問Ⅱ知の中心軸を、その保持者が武士に限定され
た近世的な「徳」から、童子にさえあまねくいきわたる「テクノロ
ジー」へと移行させようとする近代的变化。そうした変化の足跡を
緻密に追いかけるなら、それら複合的な要素のなかに、維新をもた
らした主要な原因を示唆する強烈な刻印をみつけることができるは

ずである。

近世の「身分」について、すこしだけ頁を割いて考えてみよう。それは、「先知後行」といおうが「知行合一」といおうが、潜在的な知徳と表立った行為とが結びつかねばならない儒学的な知的布置に依存した、人格と切り離しがたい仕事上の観念である。共同体のあらゆる成員が特定の職種Ⅱ階級にあらかじめ固定されていた、という戦後マルクス主義の単純化された理解とは、いささかニュアンスが異なるし、後述するが、それでは社会がなりたたない。マルクス主義的に理解された「身分」を批判することが、現実の近世社会の《身分》をも抹消してしまうことは、あつてはならない。

儒学が最重要視し、多くの人間が幼年期を過ごす「家」は、子供の人格形成の場でもあるが、同時に職業学校でもあり、「先知後行」ないし「知行合一」の観念を具象化する特異な場をなす。ここでは、人格（Ⅱ知）の形成段階から、おのれの意志を特定の職種（Ⅱ行）に仕向けるような教育が施されることになる。それは権力者による強制や拘束というよりも、当時の東アジア全般にみられる帝國的学知がもたらすひとつの《統治》であつて、商人出身の本居宣長のように、本来は武士にこそ認められた《学問》に傑出した才を示す者があれば、社会は彼を武士身分にとりたてることを厭わぬし、庄屋などの上農層は村落の統治にかかわる点で、武士に近い存在たりえたのである（「適材適所」や「拔擢」といった例外的な観念は、それを判断する有徳の者を前提する徳治主義的な社会でこそ醸成されるものであり、近代社会はこうした観念について、かえつてはるかに無関心である）。

ただし、「先知後行」にせよ「知行合一」にせよ、ここでいわれる近世の徳知は目にみえないという意味で精神的なものであつて、現実には、ひとは可視的な職種に応じた、厳格な序列づけをふくむ価値判断を受けいれざるをえなかったということである。要するに、人間（知）に仕事（行）がききだつたのだ。

人格形成と職業とが「家」という場において強固に結びついていた近世社会に対して、近代はあきらかに異なる装置をつくりだしている。すなわち、性差や貴賤を廃しつつ、人格教育と職業訓練とを完全に区別する「学校」である。あらゆる人間が仕事とは独立に人格形成をおこなうことが可能になったのであり、子は教師のままで等しく学童として、家業は人間の貴賤をあらわすものではなくなる傾向を生みだすことになる。仕事に人間がききだつ、というよりも、それらはべつの問題なのである。仕事とは独立して、ひとは《人間》として存在する。こうした社会的変化に、幕末維新期の知識人たちが、近世社会のどこに問題を感じていたかがはつきりとみえてくる。たんに身分の固定性といった制度上の問題ではなく、総合的な人間論にこそ、批判の標的がある。『淮南子』の斉俗訓や『漢書』の食貨志などにみられる四民の別は、ほぼ日本近世の「士農工商」と一致するが、この語は、政治的的制度というよりは人間を四つに区分するひとつの人間論であり、象徴的用語としては、依然として近世社会の一端をひとことで示しうる重要なものである。近世の人間は、おそらく他の時代と同様、穫り（農）、加工し（工）、そして交換する（商）者たちである。これらは、分業にもとづく社会的動物たる

人間の生活上の原理である。ただし、それだけで社会はなりたない。それらを上から統べる者がいて、はじめて社会が成立するのである。これをべつのいいかたで、「上下定分の理」（林羅山）という。身分間の例外的な流動性や政令の不在をもってこの用語を抹殺するなら、かえって歴史の中心は見失われてしまう。

むろん、近世・近代をくらべてどちらがすぐれているかはべつの問題だが、「土農工商」なる標語は、近代との差異を明瞭に照射する点ですぐれた歴史用語である。それに対する福沢諭吉の天賦人權説は、「近代の『土なき農工商』、すなわちつくり（獲り）、加工し、交換する、こうした人間的営為を上から統べる『土』は必要がないという決定的な宣言である。かつての土の仕事は、市場の自動的な調整機能に、投票行為やメディアの媒介作用にもとづく公共的合意に任せておけばよい（市場主義経済・自由主義）。その点、近代の間は、まずもって道徳的には個人を意味することができるが、社会的にはおしなべて労働者（つくり、加工し、交換する者）を意味することができる。どのような家系の者であろうと、人間という準抛面しかもたぬ平等な労働者として、最低賃金で仕事をする、という前提を形成しうる。またどれほど賃金に差はあれ、人間性の評価とは無関係である。労働者は何者でもないが、そうであるがゆえに、社会の需要に応じて変幻自在の存在である。

近世における「家」とは、国家があらかじめ想定する分業体制を持続的なものにするために必要な装置である（したがって、血縁は副次的なものではない）。しかし、あらかじめ準備された分業のツ

リーだけで社会がなりたつことはまずない。災害や戦争といった不測の事態のみならず、民衆の多様な欲望にしたがって、さまざまな必要がアブリオリな分業体制の外部に生じることになる。こうした必要に対応したのが、「家」から相対的に自由だった嫡男以外の男子である。^{★8} 統治の完遂のために、社会は裏で彼らのようなあいまいな存在を必要としたのである。彼らはなにかば流民として故郷を離れ、国家社会のときどきの要請に応じる、前・労働者でありえた。近代のそれと異なるのは、「土農工商」の枠外に出た者は「人外」の存在として、相対的な蔑視を受けることである。つまり自由は暗黙に許容され、それどころか前提されてさえいるのだが、ただしはじめから抑圧されているのだ。

その意味で、近世の身分概念にはすくなくとも二つの抑圧がある。いずれも社会を持続可能なものとするためにつくりだされた「家」の装置に端を発するのだが、ひとつは、青年期の人格形成（生まれながらというのではない）を無自覚に特定の職種に方向づけている点。そしてもうひとつは、国家が想定していない仕事はたとえ需要があるうと蔑視される点である。モデルとしていえば、前者は嫡男に対する抑圧であり、後者はそれ以外の男子への抑圧である。とりわけ後者について、近世社会の経済的多様化は、想定外の需要をいたるところに生みだしていたとみなすことができ、体制が前提する道徳から乖離した富の流動が、被差別層のみならず、武士や農民層にも不満をもたらしていたと考えるのはけっして不自然ではない。

封建的前提をあらゆるケースに妥当する全称命題ととらえ、個別

の批判で総合的・複合的な問題を否定してきたにすぎない近世史理解をもとに、伝統的に維新の原因とみなされてきたものを空無化するのには馬鹿げている。封建的前提は、個別の事例でくつがえせるほど脆弱なものではけつてない。むしろ浅いのは、封建社会についての学者の理解であり、そうした先行研究への批判が、現実の歴史ごと抹消する結果になっては元も子もない。わざわざ「カオス理論」や「複雑系」といった専門用語を弄するまえにできることがある。

三谷は維新の謎のひとつとして、武士の「階級自殺」をあげている。中世や近世を専門領域とする歴史学者が武士を頂点とする社会を描く前提を受けいれてきた以上、武士自身が引き起こしたはずの明治維新が自己否定を断行していることは、どうしてもひとつの謎にみえるわけだ。彼はこの謎にこうこたえている。諸外国や国内において生じている短期的な諸目標に政府がかかわっているうちにもたらされた、なかば偶然的の出来事だと。

しかし、維新の志士たちはもとより特定階級の代表者であったわけではけつてない。公家をもふくむ雑多な存在であり、復古は武家はおろか公家さえ存在しない、天皇以外のすべての階級をないまぜにする「神武創業」への回帰を意味した以上、武士階級の消滅はなかば既定の針路である。またエリートなる概念は三谷がいうような既得権益受益者でも、その庇護者を意味するわけでもない。むしろ、彼ら志士たちは新興の中間層であり、かつ知識層というべきであつて、その由来が漢学にあるにせよ、洋学にあるにせよ、あるいは国学にあるにせよ、おのれの信じる学問的な原理原則にしたがお

うとする理想家たちである。

とくに重要なのは、近世における「学問」とは、徳を修めるものとして、無徳の者たちを治める国家統治にかかわる知的営為を意味したことである。したがって、ほとんど自動的にその担い手が武士に限定された（寺子屋でおこなわれる読み書き算盤は「学問」とみなされていない）。逆にいえば、武士とは統治の専門家として、学問に根ざしてこそ武士なのである。

この観点を原理的に先鋭化したところに、横井小楠の政学一致がある。これは新しい理想というより、統治の正当性を担保する「徳」は学ぶことができるとした、朱子学的徳治主義の原則を貫徹した、伝統的なものでさえある（ただし注意すべきは、「学」の内部に差別を設けなかったことである）。すなわち、階級を構成する「家」がきだつてではなく、学問に根ざして統治階級を再編しつづけるイメージである。

ミシェル・フーコーを持ちだすまでもなく、知は権力なのだ。吉田松陰や坂本龍馬、井上毅をはじめ、横井の理想が幕末の志士たちに広範な影響を与えたのは周知のとおりであり、維新後の教育政策にあらわれたいくつかの派閥は、この理念の解釈から生まれたといつても過言ではない。たとえば、元田永孚が学問の門戸解放にきだつて求めた忠君愛國的儒教道徳は、知が権力を構成しうるからこそ、権力の象徴たる君主に対する明確な態度表明を要求したのである（彼は不正な知という矛盾がありうると考えている）。その一方で、洋学者の箕作麟祥や国学者の木村正辞のかかわつた明治五年の太政

官布告、いわゆる「學事獎勵ニ關スル被仰出書」のように、まずもつて學問の門戸開放を目標とする実践的な議論も可能となろう。知は権力という前提を徹底するならば、そもそも元田のどのような態度表明は無意味である。権力なき知はありえないからであり、知は望むと望まざるとにかかわらず（態度表明の有無とは無関係に）、正しく権力を構成するのである。不正な知、などという觀念に囚われる必要はないのだ。こうして、一見すれば両者は対立的にみえるのだが、知にこそ権力の源泉があるとみなす点にかわりはない（それは近世道徳學問に内在した大前提のまっとうな敷衍である）。むしろ重要なのは、天皇に対する態度表明ではなく、いずれの陣営もが、学に差別を設けず、権力の前提となる知を庶民にまで拡大したことである。これは近世の常識からすれば恐るべきことであり、一方で知のなんたるかを限定し、その担い手を厳しく制限していた近世社会の根底をくつがえす、革命の決定的な帰結なのである。

武士を近世的武士とみて、たんに統治階級ととらえるならば、そうした枠組みの意図的・自覚的な抹消はもちろんうたがいがよい。しかしその一方で、すべての武士が統治の専門家として、学問的に徳を修養したと考えることは当然できない。むしろその大半は統治階級に所属する根柢を浅い名分論に依存していたはずであり、名分を失った武士はあらためておのれの職分に気づかされたはずである。戦争である。近代になってふたたび脚光を浴びる武士道は、この観点から再編されねばならなかったし、また、この時代の歴史研究が武士をいかなる形で把握しようとしたのかも、示唆をあたえ

るはずである。

この点からみるなら、武士はたんに消滅するというよりも、再編ないし《変身》を強いられながら、戦前期をつうじて社会内外に拡散するとみるのが正しい。要するに、マクロには「武士の階級的自殺」にみえるが、その内実を問うなら、武士層を一枚岩とみる短絡にもとづく偽の主題であるにすぎない。

武士はいなくなっていない。

第二節 原田武士論

柳田国男には「方言周縁論」（『蝸牛考』）がある。畿内の言葉が波紋のように周辺にひろがり、畿内ではすでに消えたものが地方には残存する、そうした考えかただ。遠野や宮崎の椎葉村のような周縁には古代・中世の遺響があり、はるか農耕民以前の狩猟民、今日のいかたなら縄文人のごとき土着民が残存している可能性がある。彼は考えた。いわゆる山人である。この見地からすれば、平田篤胤が提起した「幽冥界」も、そうした周縁部にこそ多く残存しているだろう。要するに、彼には明確な蝸牛考の中央周縁図式があった。戦後、最晩年に海洋世界に注目してその図式を自己批判するまで、農民にせよ山人にせよ、周縁という一点において彼の同情は共通していた。東京帝国大学卒業後、農商務省の官僚として、あるいは朝日新聞社客員として地方を旅するかたわら、「何故に農民は貧なりや」の問いを抱いて貧農たちの現状をつぶさにみてまわった。そうした経験にも裏打ちされて、彼は近世以前の兵農一致を誇るべ

き特色として強調する。

江戸期の学者が、古は兵農一致と論じたのは有名なことであるが、人によってはこれを平時に武士が下人を指揮して、農業を営んでいたというだけに解して、武家も農家も古くは同一の団体の一分子であったというまでには思っておらぬものがあるかも知れぬ。しかしこれはそのような、中途半端なものではなくして、徹底的に武家すなわち農家であったこととは疑いなき事実で、これがまた日本の社会のすこぶる誇るべき特色で、あるいは世の中が末になったごとく憤る人もある時勢に際して、吾々が将来の発展に対して、なおすくなくならざる希望を持つ根拠である。^{★9}

彼のみかたが歴史的に正しいかは、ひとまずは問わない。問題は、なぜ彼は中世の兵農一致を「誇るべき特色」とまでいって激賞するのか、ということである。それは、農政家としての彼が、富の均分をそのうちにふくむ「協同自助」を理想としていたことにもとづいている。彼は、国家の庇護によらず、農家みずからその土地を守ろうとする、そのことに、武士の養生を讀みとっているのである。しかし時代は進み、戦国期をへて確立した近世武家社会は、城下町への武士集住を選択し、武士の官僚化が否応なく進んだ。ゆえに兵農分離のかけ声以上に、実態的にも、武器を奪われた農民はふたたび周縁へと追いやられることになった。

この論者が発表された大正期は、資本主義の社会への浸透が急激にすすむなか、近世とはべつの形で形成される無慈悲な階級社会があらゆる観点から課題にされていた時代である。階級なる観念を廃棄する兵農一致が理想的に指摘される時代的必然があった。

柳田のこうした観点には、その前提となる歴史学上の蓄積がある。歴史学者の原勝郎は、一九〇六年に上梓された『日本中世』において、畿内における「宮廷の奢靡と、露骨なる情事」に象徴される貴族と、東国における「鹿朴カクハクにして尚強健なる」武士を対比し、後者に鎌倉時代をもたらす「本邦文明の発達をして健全なる発起点」を認めていた。高橋昌明や小路田泰直が指摘しているように、ここに、日露戦争に端を発するナショナリズムの跡をみることは可能だろう。^{★10}大陸の影響を避けられない西国に対する東国の優位は、まさにその影響のすくなかった点にあり、そのことが、「鹿朴」の表現につながっているとみるわけである。

しかし、ナショナリズムとはべつのみかたもちろんできる。柳田の視点とあわせて考えるなら、そこにあるのは中央周縁図式を前提にしつつ、周縁に追いやられた者たちに対する深い同情である。明治以来、武士たちが歴史の中心から消え去っていくなかで、歴史家の目が周縁に注がれるということは、当然考えられてよかつた。消え去る者たちに対する愛情において、歴史家はけっして民俗学者に劣るものではない。西南戦争ののち、国民皆兵を前提とする日清・日露戦争をへて、生々しい武士の記憶は歴史に変わりつつあった。そこに、あらためて武士を精神面において再評価する土壌が形成さ

れる余地があった。戦後、在地領主の武士化に歴史の進歩をみる石母田正のみかたの原型は、マルクス主義とは無関係にできあがっていたとみていい。超国家主義の源泉を農本主義にみる丸山真男の視座も、じつは思想的には同型である。再論するが、超国家主義者Ⅱ農本主義とみるよりも、超国家主義者Ⅱ元武士とみればいいのである。権藤成卿のような超国家主義者が農本主義の形象をとったのは、農に人間の本性をみようとすると、農政家でもありえた近世武士像を思い浮かべれば、理解しやすいはずである。

第三節 久米武士論

戦前戦後に一貫してみられる兵農一致的武士像に異を唱えた近年の代表的研究者が、高橋昌明である。武士Ⅱ芸能人説（武士職能論）^{★11}と呼ばれるそれは、武士の発生を周縁よりも中央におくことに特徴づけられる。この議論を簡単にまとめておこう。永仁五年（一二九七）から正安四年（一三〇二）よりやややあとにかけて書かれた『普通唱導集』の篇目では、人間は「世間・出世聖霊二種」と「世間・出世芸能二種」の四つに分類され、「世間部」の「芸能」の項目に、文士・全経博士・紀典博士・隨身・歌人・管弦・陰陽師・巫女・蒔絵師・紙漉・鍛冶・博打・遊女・好色・仲人・白拍子・田楽・猿楽・琵琶法師などとならんで、武士があげられている。つまりここでは、武士とは、武芸に練達する「芸能人」である。

武士が芸能人を意味するということは、必然的に、家業・家職として、家に固着して存在するということになる。家の職能としてこ

れを継ぐ武士が、社会的分業の一端を占めるものとして固定される
とき、武士は社会的身分の一類型となるだろう。源頼義は「累葉武
勇の家に出て」、源義光は「武芸不羈の家に生ま」れて武士身分の
象徴的存在となるが、こうした表現は、あきらかに、武芸の専門的
な家業化を示唆しているのであり、農村から武士が生まれるという
想定は首肯しづらくなる。一般的にいっても、職能集団が、これを
ささえる需要を生む人口密集地帯、すなわち中央の都市部で家業化
し、身分として固定されるという想定は、充分に納得できるもので
ある。また、武士身分を構成するにたる技芸の問題を容易に解消で
きる点にも優位がある。その意味での武士は奈良・平安初期から存
在しているが、彼らが無視されてきたのは、在地領主制論的な先入
観にすぎない。実際、一世紀初頭に武士として活躍したのは、伊
勢平氏や河内源氏、すなわち中央の武士であり、この事実は武士の
周縁発生説を否定するものである。

高橋が注意をうながすのは、この説はけっして新しいものではな
かったということ、むしろ、久米邦武のような近代初期の歴史家
にすでに主張されていたことである。久米の主張を高橋は簡潔にこ
うまとめている。「武の本体は公家社会にあり、そこで発達した弓
馬の道を吸収することによって武門武士の武芸が生まれた」^{★12}……

この議論が歴史的に正しいかどうかは、やはりひとまず措こう。
今日的には、武家を権門（権力者）の一部ととらえるいわゆる権門
体制論の原型のひとつとみなしうる点で、主流を占めているものだ
が、それとはべつに、こうした議論の前提に、戊辰戦争を間近に経

験した久米ならではの坂東武者に対する印象（「東国武士はそれ程強くないと思ふ」と、維新に直接かかわった者として天皇家の武を強調しようとする意図（「今の皇族方でも華族でも、京都華族は元は公卿といって弱いと思ふたけれども、明治以後になって武術を励むことは京都華族の方が却つて宜い。宜いのは即ち原の胤が違ふ。武勇の胤である」）をみてとることも容易である。

原よりも久米が三十二歳年長だったことを考えるなら（久米は一八三九年生まれ、原は一八七一年生まれ、柳田は一八七五年生まれ）、《武士》についての明治以後の史学史は、じつは京都にはじまるといいだろう。江戸を中心に日本全土を支配していた《武士》は、維新にいたって京都に捕獲されて歴史化（武士職能論・権門体制論）し、そして次第に周縁部に拡散し、ふたたび日本全土を支配した（兵農一致説・在地領主制論）のである。

しかし、われわれには、こうした武士論でそのすべてが尽くされているとは思われない。端的にいつて、久米と原、柳田の語る歴史には、その対象が土地であるにせよ、貴族であるにせよ、守護者としての武士の歴史しか書かれていないからである。

ひとを殺める不穏な技術であるところのその武芸は、いったい、誰に向けられているのだろうか。社会的分業の背景には、かならずそれを必要とする欲求が存在していなければならない。また、そうした欲求は、為政者のあらかじめさだめた社会構成にしたがう法的なものでもけつてない。むしろ社会の外部にこそ、その欲求を生み出す正体がある。それが欲求というよりは恐怖からであるにせよ、

貴族はなにを恐れて検非違使を重用し、農民はなにを恐れて武装したのだろうか。

『中右記』には、平安後期の嘉保元年、京都火災の折、検非違使を務める美濃源氏の源光国の郎党が前天台座主良真の邸宅で強盗を働いたという記述がある。^{★13}土地への侵入者のみならず、土地の守護者もまた殺す者であり、そして攻守の渾然一体を戦争という。ただ閉じつつけるだけの扉が原理的に存在できないように、守護する者だけが存在する世界はありえない。つまり、奪う者がなければならぬ。ただ、それはたんに対立するだけの存在ではないのだ。

法を構成する権力は、法を犯すならず者と一体であり、それを税と呼ぼうと盗みと呼ぼうと、護る者と奪う者とのあいだの暗黙の結託がある。武芸とは、戦争という禍々しい現象を覆い隠す恐ろしくも美しい装飾であり、むしろ戦争を生業とする者を武士というならば、われわれは、土地に所属する者とはべつ、つまり歴史から隠されている者の存在を、貴族や農民の恐怖のうちに感じとることができなければならない。ドウルーズとガタリの表現を借りるなら、久米から原への史学史にみえるのは、『武士』の領土化と再領土化であり、もうひとつの重要な要素、脱領土化の要素が抜け落ちている。全国各地でおこなわれた源平合戦に参加した数えきれないほどの兵士たちは、いったいどこから生じたのだろうか。

第四節 折口武士論

戦前、久米や原・柳田とは異なる武士発生産論を管見のかぎりほと

んど唯一展開していたのが、折口信夫である。彼はいう。「山ふし・野ふしと言ふ、平安朝中期から見える語には、後世の武士の語原が窺はれるのである。『武士』は実は宛て字で、山・野と云ふ修飾語を省いた迄である」。武士は山伏、野伏から生まれた、と。たんなる語呂あわせにしかみえない、この通俗語源学が示唆しているのは、歴史がいつもとらえ損なっている、土地を離れざるをえなくなった者たちの歴史である。

べつの論考をみておこう。無頼漢ゴロツキについて語った論考において、彼はそれをいくつかの「巡遊団体」とのかかわりから読み解いている。彼のいう「巡遊団体」とは、とりわけ古代に「うかれ人」や「ほかひ人」と呼ばれた者たちだが、前者は異郷の信仰と異風の芸術をもって各地を浮浪した集団であり、後者は本来は村々の神人だった者たちが失職したのち、山林に逃亡したりして、巡遊するようになったものである。平安末期には、これら巡遊団体に加わる者が増大する。

此頃〔平安末期〕になつて目立つて来た、もう一つの浮浪者があつた。諸方の豪族の家々の子弟のうち、総領の土地を貰ふことの出来なかつたもの、乃至は、戦争に負けて土地を奪はれたものなどが、諸国に新しい土地を求めようとして、彷徨した。此が又、前の浮浪団体に混同した。道中の便宜を得る為に、彼等の群に投じたといふやうなことがあつたのだ。後世の「武士」は、実は宛て字である。「ふし」の語原はこれらの野ふし・山ふしにあるらしい。又、前の浮浪者とても、

元来が、喰はんが為の毛坊主商売なのであつて見れば、利を見て、商売替へをするには、何の躊躇もなかつた。^{★15}

思うに、折口のこの簡明な武士発生論（ただし、折口は、武士の発生を平安末期から戦国期にいたる、きわめて長期にわたる山伏の多様な変化のうちにみている）には、一見してうかがえるよりも深い、社会経済学が内包されている。

一般に、社会が、あらかじめ定められた分業体制だけで構成されることはまずない。分業体制を固定的にきためるのは権力者だが、現実の仕事はむしろ支配される民衆の側のとときの必要が生みだす。とりわけ、災害や気候変動などの例外的・非日常的事態に対応するのは、社会Ⅱ分業体制の外部に存在する不気味な者たちである。例外的・非日常であるがゆえに安定した収入の保証されるものではありえず、またそうした例外や非日常を商売の種にする以上、従事者は忌避される傾向をもつ。にもかかわらず彼らがそれに従事するのは、土地が生産する食糧以上の価値をそこに見いだすからであり、また、来年の収穫が土地従事者の生活維持に満たないことを自然が予示したとき、ひとはその価値のあるなしにかかわらず、宿命的に流浪を選択するのである。

多くは都市へ流入し、さもなければ海山に消える。直接的に食糧を調達すべく自然から盗み（狩猟し）、さもなければ人間から財を盗んで売りさばく。彼らは山に伏せ、野に伏せ、海に伏せ、富を得ることができたらなんにでも従事する。農民の姿をしているとき

でさえ、じつは彼らは、土地から富や財を盗んでいるのである。彼らは近代の労働者のように、変幻自在である。

鎌倉時代に編まれた『普通唱導集』が貴賤を問わずあれば多量の「芸能」を数えあげ、分類するのは、為政者の手を離れて多様化した分業体制を為政者が再度捕獲しようとしていることを示唆しているともみなければならない。裏を返せば、そこには相応の社会的不安定さを認めなければならない。こうした状況にあつて、例外的・非日常的現象の最たるものが、戦争である。武器を弄ぶ芸能であるところの武芸は、ひとを護りもし、そして殺しものものである。

彼らをもっとも必要とされ、また同時にもっとも忌み嫌われる者として、文字どおりいたるところで社会の外郭を侵して殿上に登りつめる。検非違使と賊の根は同じであり、国司と呼ぼうと地頭と呼ぼうと、彼らにとって土地とは所属するものでも所有するものでもなく、盗み、そして奪うものである。「押し借り強盗は武士の憤ひ」^{★16}とは後世にいたるまで残った言葉である。公認か非公認かのちがいがあただけで、盗み奪う、という点にはなんのちがいもない。

農民Ⅱ武士論であろうと、軍事貴族Ⅱ武士論であろうと、それは『淮南子』や『漢書』の指摘する法家的な職能論、士農工商内部の議論にすぎない。そうではなく、社会外存在であり、そうであるがゆえに変幻自在の山伏や野伏の社会侵出こそ（同様に自由自在の存在として、『神人』や『童子』を考えることができる）、一定の時空を中世として把握することの意味であり、おそらくは折口の示唆している武士の発生なのである。非道德的存在として忌み嫌われるだけ

だった彼らは、社会侵入以後、独自の道徳——折口の言葉を借りれば「変幻極まりなきもの、不安にして、美しく、きらびやかなるものを愛する」^{★17}「ころつき道徳」——を醸成し、社会そのものをつくり変えていく。残虐な、それでいて美的なこの道徳こそ、たんに専門的武芸の究極的錬磨を意味するにすぎない。「弓馬の道」とも、江戸時代に儒教化された「士道」とも異なる、じつのところわれわれが武士道と感じ、総称することになるなにかである。

*

もちろん、ここは、広域を移動する流民を武士の発生源とする折口の学説が歴史的に正しいか否かを論じる場所ではない。おそらく、三つの武士発生論のいずれもが、歴史的にいつても正しい側面をもっているのだが、折口の武士論だけは、きわめてとらえるのが困難なものであり、取りあげられることのすくなかったものである。^{★18}

しかしそうだとすると、こうした武士論が戦前にありえた、ということの意味を問わねばならない。武士の起源を農民とする素朴な事実は周縁に拡散・消滅してしまったのか、それとも中央権力の内部に収束して道德的存在と化してしまったのか。われわれは、これらを論じる歴史家や民俗学者のうちに、ナシヨナリズムや中央集権論を読みとってきた。ならば、折口の武士論にも同じやりかたで接すべきだろう。つまり、ここにも、同じ背景がかならずある。都鄙二元論や中央周縁図式の外部で、武士は自由自在にその姿貌を変化

させながら、当時もまだ蠢いていたのではないか、そう考える余地がある。要するに、武士は明治維新をへて西南戦争を契機に消滅したのでも、権力者の精神に入り込んで道德的存在となったのでもなく、新たな社会外存在として、生まれ変わったのではないか、ということである。

第二章 アジア主義の誕生

明治五年編製の壬申戸籍によれば、華士族・卒・地士の人口は一、九四七、二二三三人、全人口三三、一一〇、八二五の六パーセントを占めていたとされる。このうち華族は二、六六六名であり、華族に属することのできなかつた一九四万余りの武士たちがいる。そのすべてが政治家や官僚として新政府に参画できたはずもない。彼らはいったい、どこに消えたのだろうか。——もちろん、文字どおり消えたわけではないし、その道德にしたがって自殺したわけでもない。歴史学者は奇妙にも、『武士』なるものを形式的な制度とみなし、制度的後盾を失った四民平等以後の武士はもっぱら過去のものになったとみなすことに慣れている（なせそうなるかといえば、彼らが制度史にこそ歴史をみているからである）。しかし、先述したとおり、武士は千年近い歴史をもつ。時間をかけて磨きあげられてきた武士なるものの精神的形態が、近代にいたってにわかに失われるとは考えがたい。彼らはいたるところでその精神性を継承しながら、転身——変身を余儀なくされたと考えたほうがよい。

何度かの士族反乱と西南戦争をへて、武士は、おのれの権力を正統化するべく近世をつうじて錬磨しつづけた名分はおろか、武芸を専ぶ職能集団としても、その意義を喪失した。社会は国民皆兵の道を選んだのである。食糧を生産する土地もなければ売るべき商品もなく、残されたのは、前時代から培ってきたわずかな教養と、もてあましがちな自尊心と、そして生きるために養わねばならぬ肉体のみだった。

秩禄処分によるわずかな一時金を元手に、武士はかつての農・工・商のいずれかを選んでこれに合流した。たとえば盛岡藩士の子新渡戸稲造は農政家となり、相馬中村藩士の子志賀直温（なほはら）は実業家となった。美作という学問の中心地に生まれて学問をつうじて武士化した岸田吟香は、実業家に転じて稀な商才を発揮しえた。明治二六年版の瀬川光行『商海英傑伝』には、実業家に転じた萩藩士笠井順八の項があり、そこには、「三百年の昌平に馴致したる武夫、一朝遽かに其職を解かれて自営力職の道を知らず五里霧中に彷徨する……」^{★19}とある。また同じく実業家に転じた綾部藩士の子武田貞吉の項には「当時の士族が金銭貨物の何たるを知らず徒に両刀を腰にして平民を叱咤し無為坐食する……」^{★20}ともある。志賀や岸田、笠井、武田のように、実業家に転じて成功する者もあつたが、統治はおろか、武にさえその名分を失った士族への悪評の背後に、かつて国政に与力してきた者として彼らの自尊心を想像するのは容易である。この書物の前文にはまだ「明治維新は士族の跋扈を制し商人の地位を高めたるも名誉偏存の一事は猶未だ去らず議會開設前の官員議會開設後

の議員の如き大に名誉分配の権衡を失したるは識者の憂慮しく已まざる所なり」とあり、士族が依然、実はなくともその名誉と声望とを保持していたことも想定できる。

その彼らが、慶応四年公布の五箇条の御誓文に一縷の望みを託して、知識人としてもてあました政治参加の志を遂げんと自由民権運動に身を投じたのは、自然な流れだったろう。また、反対に、自尊心ばかりでなく、才能もあれば人脈もある武士を、学問を開放したばかりの平民身分に合流させれば、彼らが率先して平民を《指導》し、糾合して民権運動に奔走することも、新政府からすればなにか既定路線だったろう。^{★21}

それにしても、彼らの精神を形成した教養ないし道徳とはどのようなものだったのだろうか。われわれは、『玄洋社社史』前文に掲げられたつぎの一節に注目する。

すめらみ国の武士は いかなる事をか勉むべき
惟身に持てる真心を 君と親とに尽すまで

(加藤徳成作筑前今様)

酒は呑め呑め呑むならば 日の本一のこの槍を

呑み取る程に呑むならば これぞ誠の黒田武士

(黒田藩武士歌今様)^{★22}

われわれは、右翼の濫觴たる玄洋社ないしその首領のひとりであ

る頭山満について、これを武士のひとことで表現することがある。^{★23}

玄洋社三傑と呼ばれた箱田六輔、平岡浩太郎、頭山は「古武士の風格」をもって自任していたし、その頭山について中江兆民は「頭山満君、大人長者の風有り、且つ今の世、古の武士道を存して全き者は、独り君有るのみ、君言はずして而して知れり、蓋し機智を朴実に寓する者と謂ふ可し」とい^{★25}、そもそも頭山をはじめとするアジア主義者がほとんど例外なく崇拜した西郷隆盛は、内村鑑三によって「最後のサムライ」と表現されて^{★26}、「立派な北面の武士の職を抛つて、破れ笠に破れ草鞋で行脚を初めた」西行を頭山が高く評価するのはもつともなことだ^{★28}。このことを、われわれは、実態としてはすでに失われた精神上の観念に還元しすぎ、せいぜい比喩にすぎぬものとして、それを歴史上に位置づけることを怠ってきた。だが、こうした精神は、観念ではない。かつての、しかしまだ生きている元武士たちのなかにまぎれもなく実在していると考えるほうが、実態には即していると考えねばならない。

土地もなく、売るものとしておのれの身体以外にはもたぬ元武士がなお、武士道にその根柢を見いだしたとしても、それはけつしておかしなことではない。ただし、それは、折口信夫のいう、傾き者たち^{★29}のする「ごろつき道徳」である。それは、人倫の道(儒教道徳)を天下に実現するという「己の職分を知る」山鹿素行の「士道」に^{★30}対する『葉隠』的武士道でさえない。おのれの力を言葉のうちに封じ込める折り目正しい「上方風の打上りたる」士道でも、あらゆる欲望をその対象とは無関係な死の沈黙に結びつける武士道でもな

く、暴力によって語る道徳である。

西南戦争によって武士の政治的特権の喪失が決定的になったあとでは、必然的に、原一武士道とでもいうべきころつき道徳に立ち返るほかなかった。報いるべき実体的な君主を失ったあと、ふたたび彼らを得た主は実体を欠いていた。だからそこからの恩誼はといえ、土地という物質的なものというよりは、あくまで神話にもとづく精神的なものである。それでいて——あるいはだからこそ——彼らは、かつての山伏や野伏のように、為政者のさだめる法の外部にあって、自由自在の存在である。野伏や山伏が逃走の場を山や野にさだめたように（「野に伏し山に伏す位は常住の事……」（頭山）³¹）、彼らはその舞台を大陸にさだめるだろう。われわれがやや粗雑に「アジア主義」と呼んでいる思想の担い手は、まちがいでなく、上記のような元武士たちであり（一八八〇年設立の最初のアジア主義団体である興亜会の担い手は、非藩閥出身の旧士族ないし自由民権論者である）、こうした実在的精神に根ざすと考えてはじめて、アジア主義者、あるいはさらに粗雑に丸山真男らによって「超国家主義」者といわれた者たちの精神性が理解できる。

アジア主義にとりかかるといって考えておかねばならないのは、武力の問題である。かつて戦場を失った武士には、山田長政のように東南アジアに渡った者たちがあり、そもそも惣無事令のちに秀吉に率いられて朝鮮に出兵した例もある。国内平和はかえってもてあまたした武力の漏出をもたらすのである。では江戸時代はどうだったろうか。なぜ近世社会は列島内部に厳密におのれの武力を封じるこ

とができたのだろうか。といっても、為政者は治安維持以上の膨大な——俗に旗本八万騎と呼ばれる——武力を保持したのだが、そこにはきわめて隠微な大義名分がある。すなわち、内乱可能性がたえず想定されていたことである（その点では、配下の謀反を一度も経験しなかった秀吉とは好対照をなしている）。豊臣時代のような集権的体制と異なり、日本全土は分権状態にあった。反乱可能性にしがたって、上は親藩・譜代・外様からなる厳然たる序列的組織が形成され、下は農村の五人組から道々の関所・川留めにいたるまで、反乱を想定し、つづつ禁じる国家規模の監視社会が形成された。すなわち、列島はたえざる潜在的内乱状態にあるからこそ、軍隊を率いる将軍が天皇に代わって国家を統治するのであり、武力は依然として、しかも厳然として、ただし独占的というよりは圧倒的な形で保持されねばならないのである。要するに、すくなくとも中世以来（あるいは桓武天皇の蝦夷征伐を想起してもいい）、戦乱の時代であれ、平和な時代であれ、日本の歴史に武力はけっしてなくならなかったものであり、相対的に国内が平和にたもたれているあいだ、かえって武力は必然的に国外に向けられていた、というわけである。

近世以来の監視社会からひとびとが徐々に解放されるなか、治安維持に認められた最小限度の職務を得ることのできなかった武士が、もてあました力を国外に向ける。それは、歴史上前例のないわけではない、なかば既定の道筋であるといっている。西郷隆盛の征韓論がいかにつぎのような「慈愛」に端を発しているように、国外に対する武力による圧力であることにはかわりはない。

文明とは道の普く行はるるを言へるものにして、宮室の莊嚴、衣服の美麗、外観の浮華を言ふに非ず。世人の西洋を評する所を聞くに、何をか文明と言ひ、何をか野蛮と言ふや、少しも了解するを得ず。真に文明ならば、未開の国に対しては慈愛を本とし、懇々説諭して開明に導くべきに、然らずして残忍酷薄を事とし、己を利するは野蛮なりと言ふべし。^{★32}

のちに新政府に対する不満分子となつて民権派を率いることとなる旧土族のあいだでは、征韓論は圧倒的多数派をなしていたが、近世武家社会の零物たる、実質的には内乱に備えるために蓄えられた武力の使い道を考えることは、国内問題でもあつた。

また、もうひとつ重要なことがある。奇兵隊、新撰組、十津川郷士……等々がそうだったように、テロリズムと司法権力とは表裏一体である、ということだ。平安後期、先述した『中右記』の源光国のように、戦後のわれわれが明確に区別しているテロリズムと司法権力が、表裏一体どころか同じ成員によつて公然と担われ、それほどばかりかそのことが為政者から庶民にいたるまで十二分に意識されている、それが明治社会である。それがテロリズムであるのか、それとも自然法的な正当防衛であるのかは、人間ではなく、歴史が決定的、そのことを歴史に巻き込まれるすべての者が自覚しているのである。表も裏もない、すべてが表立っている社会において、アジア主義が醸成されたと考えなければ、不毛な矛盾に絡みつかれて

その実態はみえなくなる。

その典型といえるのが、植木枝盛の私擬憲法「東洋大日本国憲法」である。

第七十条 政府国憲ニ違背スルトキハ日本人民ハ之ニ従ハサルコトヲ得

第七十一条 政府官吏压制ヲ為ストキハ日本人民ハ之ヲ排斥スルヲ得。政府威力ヲ以テ擅恣暴虐ヲ逞フスルトキハ日本人民ハ兵器ヲ以テ之ニ抗スルコトヲ得

第七十二条 政府恣ニ国憲ニ背キ擅ニ人民ノ自由權利ヲ侵害シ建國ノ旨趣ヲ妨クルトキハ日本人民ハ之ヲ覆滅シ新政府ヲ建設スル事ヲ得^{★34}

国家権力はたえず正義なるものをさだめるものだが、その定義に背反する暴力は通常、テロリズムと呼ばれる。革命といえども多少聞こえはいいが、成功せぬかぎりはどこまでもテロリズムであり、しかも植木自身、この抵抗の成就を法的に保障していない。彼の法は裁かない。あくまでも裁きは歴史に委ねられる。たんにひとには圧政に抵抗する自然権がある、といっているだけである。要するに、植木はテロリズムを肯定しているのである。そしてこうしたテロリズムと奇妙に共存していたのが、彼のアジア主義である。

先述した西郷遺訓の延長上に彼が「大野蛮」と呼んだ欧米の帝国主義的抑圧に対するアジアの連帯は、通商によつて平和裡に行なわ

れる（『朝鮮と日本の関係』『土陽新聞』明治二〇年一月一五〜二三日、
 「今日の十九世紀は青年のための十八世紀なり」『青年思海』明治二二年一
 月一五日）と同時に、海外への日本人の殖民を保護すべく軍拡もま
 た志向される（『日本膨張策』『第一議会始末』）。

平和主義と帝国主義という、今日では矛盾せる思考の共存こそア
 ジア主義とみるならば、これを時期的な変節とみるべきでないのは
 もちろんである。アジア連帯の思想がいかに平和的な装いをもつて
 なされようと、また岡倉天心一流の「一即多」の思想に彩られてい
 ようと、征韓論というただひとつの根をもつのだ。われわれは、国
 家や戦争にまつわる近代的な固定観念を抜きにして（戦争とは国家
 同士でなされるものだ……）、一見すれば矛盾にみえるものの理屈を
 読み解かねばならない。

さて、やや迂遠なところから考察をはじめよう。ここまでくりか
 えしてきたとおり、国家はつねに、ひとびとの生活を適切に維持す
 べく、できるかぎり円滑な、裏を返せば理想的な分業体制を構築し
 ようとするだろう。典型的には、純政治的な存在と化した士による、
 職能集団（農民・町人）の固定化である。だが、現実の分業体制は、
 むしろ民衆の側の需要が生み出す。とりわけ危機の時代（天災や戦
 乱……）にあつて、理想的分業体制の蹉跌は不可避だが、実際には、
 国家はみずから設定した分業体制の外部にある非合法の存在を利用
 することができるし、また率先してこれを利用する。もともとこの
 法をさだめているのは国家だが、運用するのも国家だから、そうし
 た法外の存在の調達はわけもないのである（たとえば忍者だった間宮

林蔵を考えてみればいい）。いいかえれば、藩閥政府による「旧土族」
 の表向きの一掃は、かえつてその裏での元武士たちの制度外的な調
 達を容易にする。実際、頭山満は昭和に入ることにはもはや警察権
 力もおよばぬ治外法権的存在であり、「頭山という男は、放火殺人
 のようなことを平気でやって何とも思わぬようなふうだ。人もまた
 それを当然のように見ている。あれは怪物」（山本権兵衛談）^{★37}であり、
 しかも国家の対外的な危機に際してたびたび必要とされたのである。
 こうした観点からみたととき、彼ら法外存在には、共通したひと
 つの流浪者の思考様式がある。端的にいつて法的なものの軽視であ
 り、したがって領土的なものの軽視である。彼らの国家概念は、法
 や領土のように中途半端に抽象化されたものから離れて、充分高度
 に抽象化されている。といっても、ひとびとの生活から乖離してい
 るというでもない。むしろ国家は、ひとびとの現実の生ときわめ
 て密着した形で存在しているのであり、近代の多くの場合に領土に
 国家を見いだすのは、ひとびとの生が土地なるものに縛りつけられ
 て墮落するからである。

非定住的な思考におけるひとの真の生は、領土なる思考様式には
 収まらない、もつばら流動的なものである。そこでは国家は、生の
 ひとつの使命となる。こうした国家概念においては、法に領土的な
 ものの侵犯と国家の侵犯とは別の問題となる。このことの表現が、
 《アジア》なのである。《アジア》とは、政治的な範囲をもつたア
 ジア人の領土というより——それゆえ大きくもなれば、小さくもな
 る——、諸々の帝国の野蛮に占拠された、法外の場所を意味する。

民権派であろうが国権派であろうが、彼らに共通しているのは流浪者のなごろつき道徳であり、脱・法的、脱・領土的な国家主義者である、ということである。だから、相対的に平和的とみられるアジア主義者である植木が軍拡を主張し、あるいは玄洋社が民権派から国権派へ転向して軍国主義的アジア主義の旗手になったことも、驚くにはあたらない。征韓論の標的はあくまで時局認識に乏しい朝鮮の大院君政権であり、維新政府との戦争がただちに国家間戦争を意味するわけではないのである。民衆が法に守られていないかぎり、彼らにはあくまで民衆の庇護者としてふるまう。だが、法に守られるや、その庇護者ではなくなる。法は国家の、ではなく政府の手段である。一群の民衆の存在は、法なるものの媒介を待たずに直接国家なのであって、本源的にひとを土地に縛りつける傾向を有する（たとえば壬申戸籍……）法なるものは、かえって民衆を衰弱させる。植木と頭山とが手をたずさえて民衆を鼓舞する演説旅行に出かけたという事実は、こうした思考様式を象徴的に表現しているといつていい。アジア主義がいかに論じられていようと、それは実践に対してあとからなされた解釈にすぎない。徹頭徹尾、実践的なそれとして、国内に居場所を失った武士たちの精神の、ひとつの、なおかつ多様な、生成変化なのである。

第三章 指導者として——大陸浪人と民本主義

浪人とは牢人であり、いわば主を失った武士を指すが、むろん大

陸浪人もまた、そうした存在である。これについて、内田良平は次のように語っている。

日本は欧米諸国と異なり、建国の歴史も異なり、国家組織も異なり、人民の階級もまた異なる。それで、日本には浪人という一種の階級がある。その中心となる者は、真の国士であつて、今回問題の中心人物たる頭山はこの浪人の巨頭である。

国家大事ある毎にこの浪人が特殊の活動をして義勇奉公の誠を致すのである。往年三国干渉の時などもこの浪人が奮起して遂に焼き討ち事件なるものを生じた。政府といえども、これを奈何ともしがたい場合がある、これを強いて圧迫しようとする、大動乱が起こる……^{★38}

インドの独立運動家ラース・ビハリー・ボースを、当時同盟国だった英国官憲の追及から保護する際に、日本側から英国に向けて出された一種のはつたりである（ただしまったくの嘘とはいえない）。こうした日本特有の非階級的階級を指す、「浪人」の名を冠した団体があつた。文字どおり、浪人会である。玄洋社ないし黒竜会の系譜に連なり、頭山満を代表とする浪人会の構成員と民本主義者吉野作造の立会演説会はよく知られている。その発端は、一九一八年、『中央公論』誌上でジャーナリズムに対する浪人会のテロリズムを吉野がつぎのように批判したことだ。

事は大阪朝日新聞に關係する。同新聞の最近の論調が国体を冒瀆し、朝憲を紊亂するものとなし、浪人会と称する一団が起つて盛んに攻撃の矢を放つて居る。朝日新聞の論調の何たるかは今暫く之を問題としない。日本国民の識者階級中、心から国体冒瀆、朝憲紊亂を念とする者あるべからざるの疑なき以上、区々文字の末に拘泥して、之を論難攻撃するは別に其途がある。仮令よしば真に彼の態度を以て憎むべしとするも、之を攻撃すべくんば甚だ大人気ないとは思ふが、彼の『新時代』の如く毎号青筋を立て、怒号するもよからう。或は現に問題となつて居るが如く法廷に之を訴ふるもよからう。併しながら一村山翁を途上に要して暴力を加ふるが如きは以て外の曲事である。^{★39}

吉野は暴力と言論とをべつものとして決めた。しかし、はたして暴力と言論はそのように分かれたるものだろうか？ 言論それ自体が暴力的にふるまうこともあれば、言論としての暴力もまたありうるのではないだろうか？ こうしたおきまりの区別に徹するかぎり、アジア主義を思想として把握する契機は失われる。たとえば竹内好のように、「無思想」というほかなくなる。

ともあれ、大正デモクラットと大陸浪人、ないしアジア主義者の關係は、たんに対立的なものではけつてない。玄洋社や浪人会が広義のデモクラシーに反するわけではけつてないように。大日本帝国憲法の定める立憲政治の範囲で厳格に展開されたかみえ

る——有名な吉野作造の民本主義論である「憲政の本義を説いて其有終の美を濟すの途を論ず」（『中央公論』一九一六年一月号）は、あくまで、皇祖玄宗の遺訓とされる憲法の範囲内において、日本の政治が時勢とともにいかなる地点に帰着するかを論理的に示しただけである——大正デモクラシーが、いかにその外部との結託によって成立していたか、そのことを多くの論者が忘れて居る。ただし、すでに竹内好は、アジア主義を論じるなかで、吉野作造と大陸浪人、たとえば宮崎滔天や北一輝とのかかわりを指摘していた。^{★40}だが、この実態的なかかわりが思想的にはなにを意味するのかについては、依然としてほとんど手つかずのままである。

吉野と大陸とのかかわりは漸進的なものだった。一九〇六年、當時清国直隸總督だった袁世凱の長子、克定の家庭教師に招かれたときにも、「支那の革命なんということにはまったく興味をもたなかった」。しかし、時は遷った。一九一六年の第三革命勃発のち、袁世凱を討伐すべく立ちあがった南方派を支援すべく、浪人会代表の頭山と寺尾亨が彼に支那革命史の編纂を依頼したのである。そこで彼は大陸浪人の首魁のひとり、宮崎滔天の『三十三年の夢』を読んだ。以来、まったく関心の外だった中国に対する蒙を開かれたのだという。彼はそこにつきのような解題を付した。

私の敬服に堪へないのは、彼れの態度の有ゆる方面に亘つて純真を極むることである。彼れは幾多の失敗をくり返し又幾多の道德的罪惡をさへ犯して居る。それにも拘らず、我々

は之に無限の同情を寄せ、時に却て多大の感激を覚えさせられ又数々の教訓をさへ与えられる。就中支那の革命に対する終始一貫の純情の同情に至っては、その心境の公明正大なる、その犠牲的精神の熱烈なる、共に吾人をして遂に崇敬の情に堪へざらしむる。私はこゝに隠す所なく告白する。私は本書に由て奮に支那革命初期の史実を識つたばかりでなく、又実に支那革命の真精神を味ふを得たことを。^{★41}

吉野の大陸浪人に対する賛辞は熱烈である。彼の認識はいかなる形で民本主義思想に作用していたのだろうか。そもそも、吉野は国権派・民権派の争いに一種の不毛を認めていたし、超然内閣に対しては一時の必要としてではあれ同情しさえしていた。その意味で、彼は自由民権運動につらなる浪人＝武士的道德には総じて冷淡だったのである。そこでひとまず、本稿にかかわる形で彼の「民本主義」についてまとめておこう。

普通選挙法と治安維持法に帰結する大正デモクラシーの運動がどのようなものかについて、すでに別稿で論じたことがあるが、それは異なる形でいえば、この運動の主たる特徴は、自由民権運動のような、政府ないし官憲との対立的な運動がほとんどなかったことにある。日比谷焼き討ち事件は大正デモクラシーとは関係がないし、資本家との闘争さえ関係がない（吉野はとにかくこの種の闘争には冷淡である）。むしろこの運動の唯一の起点は、すでに論じた明治五年の学制改革「學事獎勵ニ關スル被仰出書」にある。

從來學校ノ設アリテヨリ年ヲ歴ルコト久シト雖トモ或ハ其道ヲ得サルヨリシテ人其方向ヲ誤リ學問ハ士人以上ノ事トシ農工商及ヒ婦女ニ至ツテハ之ヲ度外ニヨキ學問ノ何物タルヲ辨セス……今般文部省ニ於テ學制ヲ定メ追々教則ヲモ改正シ布告ニ及フヘキニツキ自今以後一般ノ人民華土族卒農工商及婦女子必ス邑ニ不學ノ戸ナク家ニ不學ノ人ナカラシメン事ヲ期ス^{★43}

この改革が大正期にいたつてようやく実を結び、「大学出」と呼ばれる階層が社会に出現しているが、その意味するところは二つある。ひとつは、国家が個々の家から教育機会を取りあげ、教育が一元化した結果、家に固着してきた職能が受け継がれなくなったことである。したがって、近代的な教育を受ければ受けるほど、ひとはますます特殊な熟練を必要としない都市労働者、いわゆる「サラリーマン」となるほかなくなった。そしてもうひとつは、その結果として、古い職能から独立した《人格》なる概念が形成されるようになったことである。大正期のいわゆる人格主義は、こうした資本主義社会がもたらした知的編制と切り離すことはできない。

職能から相対的に自立した、それゆえ相対的に平等な《人格》なる概念を手にした都市労働者たちこそ、大正デモクラシーの担い手である。彼らは十萬部を超える売りあげを誇った総合雑誌『中央公論』や『太陽』の主たる購買層として、明治政府のつくった教育システムにおいて筆頭の地位を占めつづけた吉野作造の論考をこそつ

て読んだ。吉野の説いた内容の如何にかかわらず、この循環構造こそ、大正デモクラシーの本質である。

一九〇四年に東京帝国大学を卒業した吉野は、大正デモクラシーを無知なる民衆に鼓吹したというより、明治政府のつくりあげたシステム内部の人間だったといってよく、また彼自身がそのことをよく自覚していた。民主主義なる概念が、主権の理念的な所有者をいかなる形で定義してしようと、事実上、主権の運用者は民衆たらしめるをえない、いいかえれば、民衆的言説とかけ離れた知 \parallel 権力はもはや日本では存在できない、ということなのである。

彼の論者を当時の読者が読む、ということは、無知なる大衆と知識人との対話というよりは、閉じた円環の内部でおこなわれる暗黙の合意の再確認である。教育経験を万人と共有し、しかも「大学出」と呼ばれた階層の頂点を占める吉野のお墨つきを得て、読者はますますおのれを平等な労働者として——社会的にさだめられた人格の範囲内に孤独な精神を限界づけつつ——再認する、というわけだ。要するに、吉野は民衆に冠絶するエリートではなく、あくまで民衆内部の序列上頂点に立つエリートであり、政府に抗してデモクラシーを説いたのではなく、否応なしに形成されつつある《国民》的現象を民本主義という言葉で追認しただけである。

吉野において、主体 \parallel 主権は構造化されている。吉野が、誰が主権者か、という問いを避けるのは、天皇大権下にデモクラシーを導入するための「策戦」^{★44}ではなく、主体の意味を徹底的に考察した結果である。主体とは、行為の起点というよりは民権派（民衆）

なり国権派（政府）なりの動向に、さもなければ皇祖皇宗の遺訓たる大日本帝国憲法の解釈に依存した関数である。別言すれば、主体とは、個々の具体的な行為とは直接的には関係しない、望むと望まざるとにかかわらず、同時代の学知がつくりだす、もっぱら知的な問題なのである。

前近代の知 \parallel 権力の体制が、一部の有徳の者たちを起点に無徳の末端にひろがる一方向性をもっていたのに対して、近代の知 \parallel 権力の体制は相互作用的である。前近代において、権力者は、行為の起点ないし起源を占めるべき存在として、おのれの正統性を構築する。だが、近代的体制において、天皇は起点 \parallel 主権者ではなく場 \parallel 主権者であり、さもなければ《国民》の憲法解釈（法の「運用」）がつくりだす効果である。主権は人格ではなく場であり、それゆえに誰かの問いはそぐわないのである。

こうした知 \parallel 権力体制の決定的な差異は、そのまま日本と大陸の差となる。いいかえれば、大陸浪人にとつてのアジアとは、こうした差異に直面する場所である。したがって必然的に、大陸浪人とアジア諸国民との関係は、《指導》する者とされる者との関係となる。吉野が震撼した宮崎滔天は、まさにこの姿勢でもって中国と接したのであり、吉野が北京大学学生騒擾事件などに同情をよせるのは、その排日運動のなかに、国民形成の機運をみていたからである。むしろ、吉野としては、この時点で中国を国民国家とみるわけにはいかない。だから、学生への支持と、古い国家に向けられた対華二十一ヶ条要求とは、両立する。つまり吉野にも——後天的な、

しかもあくまで理論的なものとはいえず——典型的なアジア主義の芽がある。

当時中国で革命運動に身を投じていた北一輝は、主権者は誰か、という問いを避けつづけた吉野の民本主義論の真意を理解している。主権者は誰か、と問うことそれ自体が——たとえば民権と国権のように——国家のなかに他とは区別される特定の人格的集団をつくりだしてしまうのである。だが、主権とはそのようなものではない。天皇Ⅱ場において、赤裸な国民は直接にこれと向きあい一体化する。それどころか、「國民ノ天皇」でなければならぬ。富や権力を集約して表層化する財閥や官僚は、誰かの問いを正しいものに見せかける、ありうべき国民国家内部に巢食う特定の人格的存在であり、取り除かれねばならないのである。一九一九年、四十日の断食のちに書かれた『国家改造案原理大綱』、帰国後加筆修正された一九二三年『日本改造法案大綱』は、吉野の議論なしにはありえない。

しかし、魯迅の示した「阿Q」は、こうした国家観と鮮やかに、そして絶望的に対立する。

阿Qは、以前から革命党という言葉を目にしていたし、今年はまだ革命党を殺すところも自分の眼で見た。しかし彼はどこから得たものか、革命党とは謀反だ、謀反は自分には具合の悪いものだ、という意見を持っていて、そのため、これまでずっと「徹底的に憎」んできていた。ところが思いきや、

それが百里に名の聞こえた拳人旦那をこれほどこわがらせるとなると、彼としてもいささか「あこがれ」ざるを得ない。

……「革命も悪くないぞ……欲しいものはおれのもの、好きなやつもおれのもの」……^{★45}

近代的な知Ⅱ権力を一向に受けつけない、対話不可能な「阿Q」的存在は、日本の明治五年学制改革における絶対的な他者である。知識人としての魯迅のかかる絶望は、つぎのようなエッセイにもよくあらわれている。

かりに鉄の部屋があつて、まったく窓がなく、こわすこともとんでもできないとする。中には、たくさんの人たちが熟睡している。間もなく窒息してしまうだろうが、昏睡のまま死んで行くのだから、死の悲哀を感ずることはない。いま、君が大声をあげて、多少意識のある数人を叩き起こせば、この不幸な少数者に救われようのない臨終の苦しみをなめさせるわけだ、それでも彼らにすまないと思わないか？^{★46}

「散沙」^{★47}（散らばった砂）のごとき目覚めぬ民衆を啓蒙するという、絶望的な道を選んだ魯迅の文学的努力は痛ましいものだ。知識人と民衆の絶対的乖離、いふなれば指導不可能性は、アジア主義者にとつて、おおいなる蹉跌となりうる。孫文の唱えた三民主義もまた、そうした絶望の好例である。^{★48}

人には当然、三種類がある。第一種の人を、先知先覚という。

…先知先覚者は、世界の創造者であり、人類の創造者である。

第二種の方は、後知後覚という。この種の人の聡明さと才能は、第一種の人にくらべて一段下である。自分では創造も発明もできず、ただ追従し模倣するだけである。…第三種の方は、不知不覚という。この種の人の聡明さと才能は、さらに一段下である。なにごとであれ、人から教えられても、知ることができず、ただ行っただけである。^{★49}

国家の内部に三種の民を認める孫文のこの発言は、民族の覚醒を謳う革命家のそれと、はたして呼ばれるべきなのだろうか。言葉を教えられてもその意義を理解せず、ひたすらおこなうだけ——指導不可能な民衆に対しては、言葉はもはや指令でしかありえない。民衆に対する孫文のこの絶望に、近代なるものを受けつけない不動の中国大陸の奥の深さを、われわれは再認識させられる。

「學事獎勵ニ關スル被仰出書」と比較すれば、その差はあまりに鮮やかである。「邑ニ不學ノ戸ナク家ニ不學ノ人ナカラシメン事」…。維新期のひとびとは、士族のみならず、万人が残らず学問を修められると信じ、そして実際にそうした社会を形成すべく苛烈に行動した。いいかえれば、誰もが武士たりえるのだ。ひるがえって、どこまでも指導不可能な民衆の存在に対する決定的な認識を、武士道にもとづくアジア主義者は欠いていた、というべきだろうか。

われわれはこの問いを否定も肯定もしない。あらためて民権から国権への玄洋社の転向をふり返っておこう。

民権の伸張大によし、しかれども徒に民権を説いて国権の消長を顧みる無くんば、以て国辱を如何せん。宜しく日東帝国の元気を維持せんと欲せば、軍国主義に依らざるべからずとし、国権大に張らざるべからずとし、ついにさきの民権論を捨つる弊履の如くなりしなり。^{★50}

民権か国権か、という二者択一から、玄洋社はもとより自由だった。彼らは国家主権をすでに《場》ととらえているのであって、国権派に転向したのではまったくない。民権国権一体の場としての国家を形成し、こうした場をアジア中に拡大することこそ、「日東帝国」の役割である。彼らの暴力は国内的にはテロリズムと呼ばれ、対外的には軍国主義と呼ばれるのだが、彼らにとってそれらはいくまで、「大東亜の各國家及び各民族をして各々其の所を得しめ、帝國を核心とする道義に基く共存共栄の秩序を確立せんとする」《指導》——対話不可能な者たちに向けられた——なのである。

横光利一の『上海』に、次のような一節がある。

しかし、山口はアムリと同様、此のアジヤを聯結させて白^は禍に備える活動分子の一人として、眼前の支那と印度の無力な友の顔を見ていると、笑うことは出来なかつた。彼は街路で、

此の民族の衝突し合っている事件とは無関心に、策に盛り上っている茹卵を見つけると、支那人の顔を思い出した。足元の屋台の上に、斬られた鳥の首が黒々と積って眼を閉じているのを見ると、印度人を思い出した。彼は彼の横に、アムリがいるかのように呟いた。

「数の多いと云うことは、ただ弾丸除けになるだけだ。」

「そうだ。」と参木は、不意に、自分に云われたように返事をした。

事実、山口はアムリに逢うと、アムリの誇る「印度人の数の多数」を、いつも此の言葉で粉碎するのが癖であった。すると、アムリは山口の誇る日本の軍国主義を皮肉った。

——しかし日本の軍国主義こそ、東洋の白禍を救い上げている唯一の武器ではないか。その他に何がある。支那を見よ、印度を見よ、シヤムを見よ、ベルシヤを見よ。日本の軍国主義を認めると云うことは、これは東洋の公理である。——

山口は舗道の上を歩きながら、ひとり過ぎた日のアジア主義者の会合を思い出して興奮した。その日は支那の李英朴が日支協約の「二十一ヶ条」を楯にとつて、此の明らかな××××××××××主義と悪罵した。山口はそれに答えて直ちに云った。

「支那も印度も日本の軍国主義を認めてこそ、アジアの聯結が可能になる。然も僅かに日本の南滿租借権が九十九年に延長されたと云うことを不平として、われわれは東洋を滅ぼさ

ねばならぬのか。われわれの東洋は、日本が南滿を九十九年間租借したと云う事実のために、九十九年間の生命を保証されたということに気付かねばならぬのだ。」

すると、アムリは皮肉に云った。

「日本が南滿を九十九年間租借したと云うことによつて、われわれの同志、山口と李英朴がかくのごとく相い争うと云う事實は、日本が少くとも、九十九年間東洋の同志をかく論議せしめるであろうと云うことを、予想せしめて充分である。

しかし、印度は此の日支の係争如何に係らず独立する。もしその独立の日が来たならば、印度は支那から、いかなる海外の勢力をも駆逐せずにはおかぬであろう。印度のために、東洋の平和のために。」

だが、印度の独立の日までに、支那を滅ぼすものは何んであろうかと山口は考えた。

——それは明らかに日本の軍国主義でもない。英国の資本主義でもない。それはロシアのマルキシズムか支那自身の軍国か、いや寧ろ印度の阿片かベルシヤの阿片か、そのどちらかにちがいないのだ。^{★52}

五・三〇事件当時の上海を舞台にくりひろげられるこの小説において、日本の軍国主義に期待をよせるアジア主義者である山口は、路上の中国人死者から骸骨標本をつくつて西欧の医師に売りさばくことで活動資金を稼いでいた。東洋綿糸会社の社員である参木はじ

ストルを握って工人を見わたしてこう考える。「もし母国が、此の支那の工人を使わなければ、——彼に代って使うものは、英国と米国にちがいない。もし英国と米国が支那の工人を使うなら、日本は、やがて彼らのために使用されねばならぬであろう」。^{★53}

白禍に抗すべくアジア「聯結」をもくろむ彼ら大陸での活動とは、大陸の懐の深さ——ひとりの民どころか、三、民をも抱え込むことができる——のなかで、むしろ翻弄されることである。誰が敵で、誰が味方なのか、中国人はおろか日本人を相手にさえ、阿片を売り、偽札をばらまいて巨万の富を築くと同時に零落する大陸浪人たち。

「元來が、喰はんが為の毛坊主商売なのであつて見れば、利を見て、商売替へをするには、何の躊躇もなかつた」。世界中のひとびとさまざまな思惑渦巻く当時の上海において、日本の軍国主義はたしかに最後の解決策に思われた。ただひとりの民、すなわち《国民》の国家をつくりだすためにアジアから白禍を除き、そればかりか国民国家の理念を理解しない同じ国民、数多の阿Qにさえ銃弾を向ける軍国主義が……。

しかしこの銃弾は、元武士たちにとってはひとつの沈黙の言葉であり、痛みをとまなう言葉として、ひとつの、純然たる《指導》なのである。

結論

板垣退助は、民権論とはなにか、教えを乞うべく自身のもとを訪

れた頭山にこういつていた。「万民をすべて一視同仁、陛下の赤子とすること、百姓もみな武士と同様にすること」^{★54}と。民衆はみな、武士となる。だから自然に、頭山は武士道と民権論を同一視した。「武士なる特種の階級と特権とが国民全般に頒たれた今日、武士は日本国全体の精神でなければならぬ。ひとり軍人のみならず、官吏も会社員も商人も農民も漁夫もすべてが武士道の精神よって行動しなければならぬ」。^{★55}

近代最大の教育家のひとりである新渡戸稲造は、それは同時代に実現しているとみた。彼はこう語る。

武士道はその最初発生したる社会階級より多様の道のりを通りて流下し、大衆の間に酵母として作用し、全人民に対する道徳的標準を供給した。武士道は最初「選良」の光榮として始まったが、時を経るに従ひ国民全般の渴仰及び靈感となつた。^{★56}

政治的特権を失った者たちの奉じる武士道は実体を欠いた主に對する精神の発露となり、実体を欠くがゆえにいつのまにか全国民に浸潤して国民道徳に変質した。この武士道を「最も貴く美はしきもの」であり「武士的精神なき日本人を考ふる事は出来ぬ」と絶賛する鹿子木員信^{ひのぶ}は、戦争の概念について論じてこう語っていた。

戦争は人間一切の自然的要求、自然的情欲を超越克服して、

或るより、高きものに仕ふるの心、即ち道義的精神をその根底とするものである。かくて戦争を為る事は、戦争を為る人に取つては、既にそれ自身道徳でなければならぬ——我等は心に銘して深く大いなる此の事実を忘れてはならぬ——かくて戦争を以て直ちに、非文明の事、野蛮行為と為す人は、自らその言ふ所を知らざる人か、然らずんば、人間的幸福を以て無上のものとして、物質的文明に随喜の涙を流す唯物主義者、幸福主義者、豚、支那人の弟子でなければならぬ。^{*57}

言葉を理解せぬ者たち——「不知不覚者」——に振りおろされる正義の鉄槌。「戦争成立の条件は道義的精神」^{*58}であり、そうであるからには、戦争それ自体が道徳——いわば、無言の指導である。それについては、「戦争といふものの深い本質は『指導』にある」といった高山岩男の言葉を引こう。

日本は今こそ世界史に主体的に、主導的に働いてゐる。世界秩序の变革を己に擔つて、世界史の最尖端において働いてゐる。それは一応「十二月八日」に急速に始まつたと云へるが、その由来根源といふものは遙かに古い。……大東亜戦争で示された日本の主導性、主体性は、実は支那事變の起るずっと前から隠然としてあつたのだ。日露戦争で既にこれが明瞭に示されてゐる。日本の勝利はインドやイスラム圏などのアジア民族に大きな刺戟を与へてゐる。日本は何といふか、アジ

ヤを代表するやうな、アジア民族の指導者といふやうな主体性を発揮したわけだ。ヨーロッパの帝国主義の攻勢を挫いた唯一の国民なんだから——。^{*59}

八紘を一字と為す戦争それ自身が、敵のみならず味方にさえふるわれる、民族の自覚と共存共栄とを生みだす《指導》である。戦争が平和をつくりだす、というよりも、戦争それ自体がひとつの平和運動なのだ……。維新をへて憲政を実現した元、武士たちが、大東亜戦争にいたつて確立した狂気の思想、それがアジア主義である。アジアをさまよう日本兵とは、縊り残されて国外に逃れた元武士たちの亡霊であり、憲政内部のひとびとにとつての大東亜戦争とは、彼ら亡霊と再会することだった。

一八八九年の憲法発布後、法治国家となり立憲主義国となつて以降の日本の国内政治は、もはやひとびとの憲法解釈の束にすぎないものとなつた。穂積八束や上杉慎吉が、美濃部達吉や吉野作造が憲法をどのように理解していたか、そのことを追いかけていけば、たしかに国内政治史は覆うことができる。その意味では、日本政治史は東京帝国大学法学部の歴史といつてさえ過言ないものだ。彼らの語る西歐的な装いを得た近代法の解釈史に準拠しつつ、そこからの逸脱を一方に想定すればすむ。ときどきの言説を可能にする歴史の多様な変化を読みとるよりも、単線的な学問上の進歩を読みとり、国体明徴運動や翼賛政治のような逸脱を糾弾し、政治が法の内部に収まっていることで胸を撫でおろす。

しかしそれは歴史というには小さなものである。そうしたやりかたは、どうしても事件を取り逃がす。なぜ大東亜戦争は起きねばならなかったのか、またなぜ宿命的にあのような形をとらなければならなかったのか、おそらく永久にわからないままだろう。

ほんとうの歴史は、憲政の外部にあった。けっして列島の内部に取まらない、広大な大陸のそこかしこで法外の世界を占拠したアジア主義者たちは、まさにそうした意味で、大東亜戦争を引き起こした真に歴史的存在であった。

むしろ本稿の考察は、変幻きままりなきアジア主義者の巨大な歩みのうち、ほんのわずかな部分にふれたにすぎない（たとえば満州のもつ北方性が歴史的になにを意味するかについてはふれられなかった）。ただ黙して語らぬ彼らを一貫して物語るための言葉をなんとかして提供しようとしたのであり、その準備をしただけである。しかし、それ以上に気になっていることがある。重要性において彼らに匹敵する、別種の存在を語り残している。

《文士》である。大陸浪人になるばかりが、元武士たちの道行きではなかった。幕末に数奇な運命をたどった小田原藩士の息子、北村透谷は、朝鮮に渡るべく大坂事件を起こした民権派の闘士大井憲太郎らに離反し、まもなく、《文学》に新たな戦いの場を求めることになろう。透谷に端を発して流星群のようにつきつきに登場する数多くの文士たちもまた、法外存在であり、彼らは国家の内部にいないがらにして、大陸とは異なる統治の外部、すなわち《精神》を、みつけたしたのである。

おそらく一八八九年以後、近代日本の歴史は、彼らを二つの極として、展開されることになる。

★1 竹内好「日本のアジア主義」『日本とアジア』ちくま学芸文庫、一九九三年（原著一九六三年）。

★2 丸山真男「超国家主義の論理と心理」『丸山真男集』第三巻、岩波書店、一九九五年（原著一九四六年）。

★3 竹内「アジアにおける進歩と反動」『日本とアジア』一五四頁。

★4 前近代武士の由来から大陸浪人ないしアジア主義者を説き起こそうとする本稿の立場について忌憚なくいえば、戦後の右派研究者に多くみられる立場だといっている。ただし、彼らの考察は人物の英雄性に引きよせられすぎており、また《武士》の通俗的理解に傾きすぎ、これに対する論理や歴史性を欠いている。本稿の眼目はそれを再考することである。

★5 木下平治『日本国家主義運動史』慶応書房、一九三九年。「玄洋社設立の趣旨は、大陸進出の実行にある。その名称は、玄界灘の波濤を越えて遠くアジア大陸に進出せんとする抱負の表明であり、今日大多数の国家主義団体の中心スローガンの一たる、大亜細亜主義を標榜する最初の有力なる実行団体であった。この玄洋社は、日清、日露の両役、朝鮮問題——なかんづく日韓合併問題、満州経略等々において、いはゆる民間志士として多大の活動をした。しかしながら、その活動の多くは、裏面的工作であつて、正式の記録として残されてゐるものが、寔に少ない。」（四〇五頁）。

★6 竹内「中国の近代と日本の近代」『日本とアジア』二三〇―二四四頁。

★7 三谷博『明治維新を考える』有志舎、二〇〇六年、八頁。

★8 水本邦彦「近世の家族と身分」『歴史と文化』第二六号、二〇一七年、同『徳川の国家デザイン 日本の歴史十』（小学館、二〇〇八年）など参照のこと。

★9 柳田國男「家の話」『柳田國男全集』第二〇巻、ちくま文庫、一九九〇年（原著一九一八年）、四一九頁。中農の養成を課題とした柳田によって体系化された日本の民俗学は、都市に移動する労働力をいかに地方の農地に結びつけるか、という問いと切り離せない。松田睦彦（「人の地域移動の日常性をめぐる民俗学史的考察」『国立歴史民俗博物館研究報告』第一九九集、二〇一五年）は日常的な地域移動を論ずるに困難な民俗学の現状を批判的に指摘している。それは公文書に依存する歴史学も同様である。

★10 小路田泰直『日本史の思想』柏書房、一九九七年、一七四～一七六頁。高橋昌明『武士の成立 武士像の創出』東京大学出版会、一九九九年、四頁。

★11 同前。

★12 同前、六頁。

★13 『大日本史料』三編三冊四八四頁。

★14 折口信夫「国文学の発生（第四稿）唱導的方面を中心にして」『折口信夫全集』第一巻、中央公論社、一九六五年、一九〇頁。

★15 折口「ごろつきの話」『全集』第三巻、二四頁。

★16 荻生徂徠『士道要論』（『日本教育文庫』訓戒篇・中、同文館、一九一〇年）では「切りとり強盗武士の習」。貝原益軒の『武訓』にも武士と盗賊とを結びつける同様の記述がある。

★17 新渡戸稲造が「武士道の山」（『随想録』丁未出版社、一九〇七年）において、「武士道は斜面緩かなる山なり。されど、此処彼処に往々急峻なる地隙、または峻坂なきにしも非ず。この山は、これに住

む人の種類に従って、ほぼ五帯に区分するを得べし。その麓に蟬族する輩は、慄慄なる精神と、不紀律なる体力とを有して、獸力に誇り、軽微なる憤怒にもこれを試みんと欲する粗野漢、匹夫の徒なり。彼らはいわゆる『野猪武者』にして、戦時には軍隊の卒伍を成し、平時には社会の乱子たり」（一九四頁）といったことを想起してもいい。彼によれば、武士道は低位から高位にいたる、五つの区分をもつのである。

★18 橋本鉄男は『木地屋の移住史』（民俗文化研究会、一九七〇年）においてこういつている。「これまでの史学ではすこしも考えてみようとしなかった昔の日本人の国内移動といったことに（木地屋の歴史を）関係づけても、その意義はすいぶん大きいものがあるように思われる」（四頁）。また、千葉徳爾は柳田民俗学を批判して「広域志向の民俗」を主張し、ムラの外に結びつきを求め動的存在として人間を描く困難さを指摘している（『ヒロシマに行く話——ムラびとの広域志向性——』『日本民俗学』第一五七号、日本民俗学会、一九八五年）。ただし、折口をのぞき、兵農一致を理想とした柳田に端を発する民俗学が武士を移動民としてとらえることはほとんどない。わずかに、橋本が折口に言及している程度である。

★19 瀬川光行『商海英傑伝』富山房、一八九三年、四ノ十五頁。

★20 同前、五ノ十八頁。

★21 伊藤博文の次の発言を想起させたい。「一国を振起せしむるには国民の教育と云うものが必要である、国民の教育を必要とすれば、国民をして政治の利害得失を論議せしむるということが、知識の発達を必要とするの結果として当然のことである、しかしして国民をして、政治の利害を公に論議せしむるということになれば、従っ

て議会なるものを起すという必要は免れぬことである、故に明治の初年すなわち四、五年の頃よりして、到底議会を開いて、憲法政治を施かなければならぬと云う議論が起つた訳であります。

- ★22 玄洋社社史編纂会『玄洋社社史』書肆心水、二〇一六年（原著一九一七年）、一九頁。
- ★23 井川聡『頭山満伝』潮書房光人社、二〇一五年、五八八頁。
- ★24 前掲『玄洋社社史』三八六頁。
- ★25 中江篤介『一年有半』博文館、一九〇一年、一二七頁。兆民と頭山満の関係については、葦津珍彦『明治思想史における右翼と左翼の源流』『武士道——戦闘者の精神』徳間書店、一九六九年を参照のこと。
- ★26 前掲竹内「日本のアジア主義」三三九頁。
- ★27 内村鑑三『代表的日本人』岩波文庫、一九九五年、三五頁。
- ★28 『頭山満思想集成』（増補新版）、書肆心水、二〇一六年、一六六～八頁。
- ★29 山鹿素行『山鹿語類』一六六三年。高橋昌明『東アジア武人政権の比較史的研究』第四章（校倉書房、二〇一六年）などを参照のこと。
- ★30 山本常朝校註『葉隠』三教書院、一九三七年、五く六頁。
- ★31 前掲『頭山満思想集成』二〇八頁。
- ★32 『大西郷遺訓』（前掲『頭山満思想集成』所収）三一頁。
- ★33 葦津珍彦『大アジア主義と頭山満（増補版）』日本教文社、一九七五年、一四頁。
- ★34 植木枝盛『東洋大日本国憲案』『植木枝盛集』第六卷、岩波書店、一〇五頁。
- ★35 たとえば黒木彬文「興亜会のアジア主義と植木枝盛のアジア主義」『福岡国際大学紀要』第九号、二〇〇三年、七二頁。
- ★36 前掲竹内「日本のアジア主義」三四六頁。
- ★37 前掲葦津『頭山満とアジア主義』一二六頁。
- ★38 前掲『頭山満思想集成』二八二頁。
- ★39 吉野作造「言論自由の社会的圧迫を排す」『吉野作造選集』第三卷、岩波書店、一九九五年、二五〇～二五一頁。
- ★40 前掲竹内「日本のアジア主義」三三六頁。吉野作造と中国のかわりについては、尾崎護『吉野作造と中国』（中央公論新社、二〇〇八年）がある。
- ★41 吉野『三十三年の夢』解題『選集』第一二卷、三一三～三一四頁。
- ★42 拙稿「二つの精神、吉野作造と大杉榮」『ノートル・クリティック』第一号、ノートル・クリティック編集委員会、二〇〇八年。
- ★43 『学制』文部省、一八七二年、三く七頁。
- ★44 松尾尊兌「解説」『吉野作造集』筑摩書房、一九六七年、四六七頁。
- ★45 魯迅「阿Q正伝」（『呐喊』）『魯迅全集』第二卷、学習研究社、一九八四年、一二六頁。なお、魯迅と竹内好とのかかわりについては、丸川哲史『竹内好——アジアとの出会い』（河出書房新社、二〇一〇年）がある。
- ★46 魯迅「自序」（『呐喊』）『全集』第二卷、一三く一四頁。
- ★47 魯迅「砂」（『南腔北調集』）『全集』第六卷、三七九頁。
- ★48 北一輝と孫文のかかわりについては、八ヶ代美佳「孫文と北一輝——〈革命〉とは何か」（敬文舎、二〇一七年）を参照した。また三民主義についても示唆を受けた。
- ★49 孫文（山口一郎訳）『三民主義』『世界大思想全集』第二三卷、河出書房新社、一九六一年、一三一頁。魯迅によれば、文学者も「先知覚」である。ただし、同時代には理解されないものである。

- 魯迅「文芸と政治の分れ道」(『集外集』)『全集』第九卷、一五一頁。
- ★50 前掲『玄洋社社史』二六四頁。
- ★51 東條英機『東條英機首相演説集 大東亜戦争に直面して』改造社、一九四二年、五〇六頁。
- ★52 横光利一『上海』講談社文芸文庫、一九九一年(原著一九三三年)、八五〇―八七頁。なお、同じく大陸浪人をあつかった重要な文学作品に高見順の『いやな感じ』(原著一九六〇―一九六三年)がある。これについては、小林敦子が「拡大の場としての『アジア』」流浪の場としての『アジア』——高見順の描く近代日本とアジア——(『人文知のトボス』所収、和泉書院、二〇一八年)において、的確に論じている。
- ★53 同前、一一八頁。
- ★54 前掲葦津『頭山満とアジア主義』二二頁。
- ★55 吉田頼明編『巨人頭山満は語る』感山荘、一九三九年。
- ★56 新渡戸稲造「武士道」『新渡戸稲造全集』第一巻、教文館、一九六九年、一二二頁。
- ★57 鹿子木貞信『永遠之戦』九州帝国大学皇道会、一九三七年、一四〇―一五頁。傍点鹿小木。
- ★58 同前、二八頁。
- ★59 高坂正顕、西谷啓治、高山岩男、鈴木成高「座談会 総力戦の哲学」『中央公論』一九四三年一月号、九三頁。

たなか・きお(奈良女子大学文学部助教)

