

はじめに—

東アジア・イデオロギー研究とは何か。それは東アジアに共通する精神的な基盤を模索するものであると、ひとまずいえよう。ヨーロッパの精神的基盤がキリスト教であるということが、誰にとっても自明なものであるのに比し、それは今もって薄明に覆われているものであり、あくまでも模索すべき対象である。その模索として、かつて1980年代東アジアNIES地域の経済的興隆の原因を、「儒教文化圏」のキーワードの下に一括して措定する試みがなされた。しかしその試みが如何ほども現実的でなかったことは、現在この地域の人々によってその認識が共有されるという期待すら、その残滓もとどめぬほど全く一掃されてしまったという峻厳なる事実によって、確言するに足るものとなっている。

けだしアジアNIESの経済的繁栄は90年代後半にアジア経済危機によって跡形もなく吹き飛び、精神的基盤として期待された「儒教文化圏」は経済共同体やアジア基金ひとつ作れず、後には儒教イデオロギーを独裁政治に活用する北朝鮮だけが残ったといえようか。その事実が、「儒教文化圏」論を一層、過去の虚構として、現在の記憶にとどめぬものとしている。

本稿は東アジア・イデオロギーを、この地域の現実に一段即したのものとして、「中華思想共有圏」として措定する。中華思想とは、いうまでもなく日本学界の用語であり、自民族の文化地帯を世界の中心と考え、周辺諸民族を野蛮未開の非人間的地帯とする、古代文明諸民族に往々見られる思考様式であるが、中国ではこの思考様式が古代から現代まで変わりなく続いていることを捉えて、このようにいうのである¹。政治・外交・文化・経済の全ての領域において、そのような優越感は見られるのであり、その上に近代の国民国家形成期におけるナショナリズムが屋上屋を重ねていると見ることができる。

中華思想は中世から近世にかけて中国の周辺諸国に分有されるのであり、それらの諸国の近代におけるナショナリズムの一段下の層に、これらの層のあることを仮定して、これより分析を行うこととする。また日本と東アジア諸国の相互認識として、日本の側からのアジア主義の発生と展開について考察しなければならないだろう。アジア主義の特徴は、つとめてその発生が東アジアの近代化に関わるものであり、その発展は日本独自のものとしてアジアとの連帯を志向する方向性を辿る。アジア主義の問題は、東アジア・イデオロギーに対する日本の副次的なリアクションとして起こってくることを見極め、日本の現在の東アジアに対する取るべき視角と態度に資したいと思う。

¹ 京都大学東洋史辞典編纂会『東洋史辞典』東京創元社、1980年初版、「中華思想」の項。

I. 東アジア中華思想共有圏の形成

1. 中華思想の内実とその変遷

① 対他民族優越感の根拠としての「礼」

まず、中国の中華思想の歴史を概観することにする。孔子(前552～479)の弟子達の編纂に成る『論語』(書は前漢初の前2世紀頃成立)では、以下の夷狄侮蔑観が示されている。

○子曰、夷狄之有君、不如諸夏之亡也(八佾) (夷狄で君主のあるのは、中原の諸国で君主のいないのにも及ばない)

○微管仲、吾其被髮左衽(憲問) (管仲が天下をととのえ正さなかったなら、我々は散ばら髪で襟を左前にした野蛮な風俗になっていただろう)

ここでは「諸夏」、つまり中原の諸々の国に共通する礼儀作法を知らないものが夷狄なのであり、統一された「中国」や、文化圏としての「中夏」はまだ存在しない段階である。次に孟子(前372～289)の『孟子』(孟子死後編纂)では、「中国」の語がはじめて現れた。

○吾聞用夏變夷者、未聞於變夷者也、陳良楚産也、悦周公・仲尼之道、北学中国、北方之学者、未能或之先也(滕文公章句上) (中国の文化で野蛮人を感化するなら分かるが、野蛮人に感化されるなど聞いたことがない。陳良は野蛮な楚国の生まれだが、周の公旦と孔子の道を悦んで北の中国に学び、北方の学者もまだこれに勝る者がいない)

公旦と孔子の道とは、すなわち周の礼儀作法のことであり、その文化圏を「夏」といい、広まる地域を「中国」といっているが、現実の統一国家はまだ成立していない。前1世紀の中頃の『礼記』では、中華(中夏)の内実である礼が次のように明示された。

○子游曰、礼有微情者、有以故興物者、有直情而径行者、戎狄之道(檀弓下) (子游が言った。礼には、その人の気持ちを押えて表現するものもあり、事柄に応じて着る物や使う物を定め、それによって気持ちを引き立たせるようにくふうしてあるものもある。しかし気持ちをそのまま表現する作法はないのであって、あるとすれば必ずその道である)

つまりこれが「礼」(礼儀作法)なのであり、「夏王朝」や殷王朝、周王朝の礼儀作法が先にあって、それを有する諸国が「諸夏」(孔子)なのである。礼が幻想の文明国「中国」(孟子)を形成し、やがて現実の前漢に重ねられていく。「礼」が先で、「中国」の方が、後で出来たと見ることができる。

後漢の儒者、班固(後32～92)になると、後漢の経学は夷狄不臣(野蛮人は臣下にしない)の立場をとるため、夷狄侮蔑観は以下のように露骨になる。

○夷狄、中国と絶域異俗、中和の氣の生ずる所にあらず、礼儀の能く化する所にあらず、故に臣とせざるなり。

(『白虎通徳論』王者不臣)

ここで問題になるのが、彼らの矜持である「礼」「礼儀」とは何かということであるが、それは古代王朝の礼儀作法に過ぎない。以下は我が国江戸期の儒者、荻生徂徠の指摘である。

○礼は、天下万事の儀式也。これを学ぶは、今の人の吉良・小笠原などの諸礼故実を習ふがごとし。書籍を読にも及ばず、只其所作を習ふを以て主とす。礼記は其諸礼の次第書なり。秦漢以後は、古の礼教亡びて、僅にのこるところ、儀礼、周礼、礼記大戴礼なり。儀礼は、古の礼経の残篇にて、経礼三百の数の中なり。(『経子史要覧』「経要覧」礼記)

「礼」とは古代中国に結集された、冠婚喪祭の際の礼儀作法、マナーのことであり²、共同体により規範化された行為を指す。「礼」の実例として、『儀礼』の服喪における哭礼を挙げれば次のようになるだろう。まず、殯の前と後では昼夜の別なく哭し、埋葬後は朝夕の二度だけ哭し、死後丸1年たった翌日は室内と室外で折に触れて哭し、死後丸2年たった翌日は屋内だけで哭し、さらに1ヶ月後の禫祭では屋内でも哭さない³。これは士大夫の「礼」であるが、時がたち悲しみが薄らぐにつれて規範が緩くなっている。このように「情」に沿った規範化が「礼」の特徴である。

また、上述の如く『礼記』「檀弓下」に、「子游曰く、礼は情をそぐもの有り、ことを以て興すもの有り、直情にして径行なる者は戎狄の道なり」とあるように、たとえば親が死んでも泣かない不孝者には強制的に泣かせ(情を興してやる)、泣き疲れて身体を傷めるかも知れない孝行息子には規則を与えて、泣く回数を次第に減少させてやる(情を殺いでやる)のである。つまり「礼」は「情」を殺いだり、興したりするのであり、そのような強制力を有するという意味で共同体規範なのである。そして直情径行で情に流され、「礼」が実践できない者は、夷狄と判定された。その遵守と実践は矜持を与え、礼を実践し得る文化圏を「夏」「中華」とし、礼の実践できない周辺の異民族を「非礼」なる「夷狄」として侮蔑したのだった⁴。

②異民族圧迫下における中華思想の新展開

中国では西晋(265～316)から東晋(317～420)の間、中原は夷狄の占領地となり、北狄の鮮卑

² 「たとえば、父と子の関係は『孝』と名づけられ、あらゆる人間関係のなかでもっとも基本的なものとして位置づけられている。しかし、この関係性それ自体が礼なのではない。『親孝行しなければならない』という一般的な倫理的命令が礼なのでもない。どういう行為をすれば『孝』をしたことになるのか、その具体的所作が事としての礼なのである」(小島毅『中国近世における礼の言説』東京大学出版会、1996年、29頁)。三浦国男の解説は、「たとえば親に孝、君に忠、といっても、それは単なる教義にすぎず、具体的にどういう行為をすれば孝になるのか、その細かな行為規定が礼なのである」(三浦国男『朱子』人類の知的遺産19巻、講談社、1979年、255頁)。また、マナーとしての「礼」を、諸家は「事としての礼」(上山春平)、「身体作法」(小島毅)、「行為規範」(三浦国男)のように具体的に表現している。

³ 川原寿市『儀礼釈攷』、第七冊「喪服上」、朋友書店、1975年、36頁。

⁴ 夷狄の固定化をしなかった儒として、前漢・武帝代の董仲舒を挙げることができる。「春秋に通辞なし。変に従りて移る。今晋変じて夷狄となり、楚変じて君子となる」(『春秋繁露』竹林篇)。礼を逸脱すれば、諸夏も夷狄に変ずる、とする論である。この考え方は、清末の康有為・梁啓超らの公羊学派に繋がりを、欧米＝「中国」、清朝の中国＝「夷狄」という読み換えを可能にした。竹内弘行『中国の儒教的近代化論』研文出版、1995年、92～99頁参照。

族の王朝として北魏、東魏、西魏、北齊、北周、隋、唐が次々と交替した。唐の太宗も鮮卑族なため、唐では、正史として『南史』(宋、南齊、梁、陳)と『北史』(北魏、東魏、西魏、北齊、北周、隋)とを別々に編纂し、各々に皇帝の本紀を立て、天命も二つ、正史も二つできてしまったが、鮮卑族の唐にとっては北朝も正統とせざるを得なかった⁵。

その後、五代の異民族王朝時代を経て、10世紀ようやく漢族の宋王朝によって統一されるが、北方には既にキタイ(遼)、ジュルチン(金)、モンゴル(元)などの北狄が起こって宋を圧迫していた。このような状況下で、宋代に中華思想は新展開を見せた。北宋の司馬光(1019～1086)は『資治通鑑』(紀元前403～後959までの1362年間を扱った編年体史書)を書き、鮮卑の北朝をキタイの遼朝に繋いで、その皇帝を偽帝とし、周、秦、漢、南朝の諸王朝が直接宋代に繋がり、宋の皇帝だけが中国を支配する正統性をもつと主張した。1127年、金軍侵入で臨安に遷都し、南宋代となってからは、宋学の徒がこれを継承し、南宋の儒者、朱熹(1130～1200)は、性理学に基づき異民族を次のように侮蔑した。

○至於獼猴、形状類人、便最靈於他物、只不会説話而已。到得夷狄、便在人与禽獸之間、所以終難改。(猿となると、形状が人間に似ているので、獣の中では最も利巧で、言葉が喋れないだけだ。夷狄となると、人間と禽獣の間にある。それで結局、気質を変えることが難しいのだ) (『朱子語類』卷四、人物之性氣質之性)

禽獣も夷狄も人間(漢族)も、天理につながる理を素性として持っているが、素質となる気に清濁の違いがある。禽獣や夷狄は気が濁っているので、礼教によってこの濁りを晴らさなければ、理を澄ますことができない。「氣質の性」を変えなければ、キタイやジュルチンやモンゴルなどの夷狄は中華の民になれないといふ、朱子の理論付けである。ここに、礼を核とする中華思想と夷狄侮蔑観は性理学により再生されたものと見るができるだろう。また、朱子の弟子達は、礼論を整備し、『儀礼経伝通解』と『家礼』を編んだ。前者は『儀礼』を經典、『礼記』を注釈書として礼の意義をまとめた編著であり、後者は『儀礼』を基に当時の司馬光の『書儀』や程頤の説を参考にして編まれた、冠婚喪祭用の実践書だった⁶。当時実際の民間では半仏半儒の習俗が行われていたが、朱子の徒はこれにも対抗して、儒者たちの「中華」の核である「礼」で再武装したのである⁷。

しかし現実には、民間の仏教は優勢であり、異民族の支配は揺るがなかった。そして、ついにモンゴル族が侵攻し、宋朝は滅び、元朝が成立する。元来モンゴル帝国はモンゴル高原を中心とし、中国地域はその帝国の占領地の一部に過ぎなかったため、モンゴルは中央ユーラシアまで含めた

⁵ 以下、中国の正統史観とその破綻、ならびに異民族王朝の位置づけについては、岡田英弘『世界史の誕生』ちくまライブラリー、1992年、98、188～189、103、214の各頁を参照。

⁶ 小島毅『中国近世における礼の言説』東京大学出版会、1996年、39頁。

⁷ 宮崎市定は、南宋の儒者が冠婚喪祭の礼を復活させたことを評価し、「朱熹が朱子家礼なるものを制定した影響は決定的なものがあつた。宋学なる新儒教はこれによって、外形的にも宗教と認められるような容貌をとるに至つたのである」と述べているが、「しかしながら宋元時代においては、儒教喪葬の礼は官僚士大夫階級の間に止まって、一般富裕階級に対してすら全般的には及んでいなかった」といい、その影響を士大夫階級に限定している。(宮崎市定「中国火葬考」『塚本博士頌寿記念仏教史学論集』1961年2月、後に『中国文明論集』1995年所収、249～250頁)。小島毅によれば、士大夫階級の儒礼受容を決定的にしたのは、『朱子家礼』をさらに一層マニュアル化した、15世紀後半の丘濬の『家礼儀節』の登場であつた。(小島毅、前掲書、55頁)。

正史を編纂し、1345年に『遼史』『金史』『宋史』を完成させ、各々に本紀において自らの正統性を基礎づけた。この後、中間に漢族王朝の明をはさみ、17世紀にモンゴル帝国の復興者、清帝国が成立したとき、中国地域はふたたび異民族の占領地の一部となった。清の皇帝は、中国地域でのみ皇帝と称し、その他の地域に対しては常にモンゴル帝国の継承者、ハーンとして君臨した。だが、異民族支配の一地域に墮しても、世界の中心が「中国」であるという中華思想は消滅することはなかった。現実には、夷狄の王朝に支配された清国があるのみである。現実と幻想の乖離が、もはや保ちがたい均衡点に達したとき、中国は西洋の衝撃を迎えることになった⁸。

③近代の衝撃と中華思想の変容

近世に至り、アヘン戦争や英仏連合軍の役などにより、西欧の近代文明の衝撃を受けるや、西洋近代の機械文明を採用し、自強をはからなければならないという運動が起きてきた。これを洋務運動(1860～94)という。この運動の思想的側面は、ふつつ「中体西用」であるといわれる。すなわち中国伝統の礼制を本体、西用の機械文明を末技の利用とする考えに基づいていた⁹。

江蘇人で1840年に科挙の進士となり、林則徐門下で、西学採用の必要を主張した馮桂芬(1809～74)は、アロー戦争の敗北を次のように述べた¹⁰。

○天地開闢以来いまだかつてない奇憤、およそ心知血気あり怒髪天をつかないものはあるまい。今日、広運万里、地球第一の大国が小夷に敗北したのである。(『校邠廬抗議』製洋器議)

そして夷狄である西洋の技術は学ばねばならないが、彼らの「礼」を用いてはならないと説く。

○まさにその器を用うべし、その礼を用うべからず。(同上、製洋器議)

なぜならば、それらの技術は、元来「中国」にあったからである。

広東人で17歳で科挙試に落ち、上海で商業に従事しつつ英語を学び、西洋人とも交際して、洋務企業に参画した、鄭観応(1841～?)は述べる。

○中国の学は日々荒んでいったのだが、西洋の学も遂にその奥深いところをうかがい見ることはなかった。それはおそらく、われわれが元々の所有者であり、西洋人はただ跡をつけて行ったのだ。遠く進むに精一なる心慮を用い、学業を維持するのに確定した力を使い、随分貢献したのだが、深くて測りがたいのだろう。いわゆる「礼を

⁸ 中国近代史解釈としての「西洋の衝撃と中国の反応」に対する反論は、すでに出尽くした観がある。これらについては次の書を参照。Paul A. Cohen, *Discovering History in China*, Columbia University Press, 1984。(佐藤慎一訳『知の帝国主義——オリエンタリズムと中国像』平凡社、1988年)。しかし、「衝撃-反応論」に対する批判として出てきた、「帝国主義侵略論」、「資本主義萌芽論」、「内発的発展論」なども、結局は「衝撃-反応論」と同じ進歩史観の土壌から生い育った亜種にすぎぬものと思われる。進歩史観を採らなければ、我々が西洋と同様に近代化の道を進むというという必要性も必然性も、論理上、消滅する。世界の各地域は独自の道を歩んでいたが、西洋の衝撃により資本主義が移植され、西洋化という近代化が否応なく始まったと解することも可能である。

⁹ 京大東洋史辞典編纂会『東洋史辞典』東京創元社、1980年初版、1993年11版、「洋務運動」の項。

¹⁰ 以下、馮桂芬の言説については、三石善吉『伝統中国の内発的発展』研文出版、1994年、65～67頁参照。

失いて、これを野に求む(『論語』先進)のは、まさに目下の時である。……中国の本来の学をば中国に返そうというのは、「馬を外厩(外国)からとって内厩(我が国)に入れる」(『春秋左伝』僖公二年)のようなものである。なおも心配するのは、なぜ西洋人の学を中国がまだ持っていないといい、どうしても美を西洋人に帰そうとするのかということである。西洋人で中国の本を読める人々がどうしてそれを嘲笑わないだろうか。(『盛世危言』¹¹「西学」)

すなわちここにある精神は、外国にあるものは元来歴史上の中国に全部あった¹²、あるいは外国に自分たちに「無いもの」があることを決して認めようとする態度である。中華思想はそのように西洋文明を解釈した。これを「内在的発展型中華思想」と称することにする。

曾国藩の四弟子の一人で、英仏伊ベルギーの出使欽差大臣であった、薛福成(1838～94)も、同様である¹³。全ての学問、技術は「中国」に起源をもち、「西人漸にこれを効う」のであり、キリストは墨子から出ているし、泰西の治国の法は管子と暗合する、荘子と泰西の学と相い合するのであり(『出使英法義比四国日記』1890年10月25～27日)、アメリカは中国でいえば虞・夏の時代、ロシアは商・周の時代、イギリス・ドイツは両漢、フランス・イタリア・スペイン・オランダは唐・宋の時代に当たるにすぎず、「法人(フランス人)の意気囂張、朋党勝を争うが若きは、則ち幾前明の世に似たり」(同日記、同年閏2月16日)であり、西洋の政党政治などは明代の党禍(派閥争い)と同様なのだと言っている。

夷狄侮蔑観の方は19世紀後半の欧米の人種観を受け継ぎ¹⁴、かつ西洋人は「中国」人とはほぼ同列に格上げされた。

○土民はみな外観が醜悪、鹿や豕と異ならず、あいかかわらず気象が開けず(榛狃)、見かけたベトナム人・ビルマ人そしてインド・マラヤ・アラブの人たちにしてもいずれも顔つきはみな真っ黒、背が低く愚かで、教養の高い中国人民や白くて立派な体格の欧州各国人と比べるとその差は雲泥の差に止まらない。(同日記、1890年1月28日)

この端緒は洋務運動以前に既に見られ、1849年の徐継畚の地理書、『瀛寰志略』では、「アフリカの土地の方角を八卦で観れば、まさに坤の位置にあり、その気は重く濁っており、人は愚かだ…

¹¹ 『鄭観応集』上海人民出版社、1982年、275～276頁。文中「礼失而求諸野者」は、「子曰、先進於礼楽野人也、後進於礼楽君子也、如用之、則吾從先進」(『論語』先進)を踏み、「取之外厩、納之内厩」は、「若得道於虞猶外府也」(『春秋左伝』僖公二年)の「左氏会箋」第五「箋曰、以壁馬興虞、終必滅虞而取之、猶寄之在外之府庫、必無所失」(竹添進一郎『漢文大系』第十卷、1974年増補版、富山房、7頁参照)を踏む。

¹² これに類似で、中国のものは全部もともと日本にあったという言説を、日本の国学者中に認めることができる。橘守部(1781～1849)は、「かのもろこしにて聖人とたたへ、天竺にて、仏とたふとぶたぐひの、いとたかき賢人たちは威国のつくりまし大己貴、少彦名命にて、神代のむかしにかしこにわたらひましてかの国どもをも経営成し——おのがじし、其国がらにかなふべき教へを立て」(橘守部「神道弁」『橘守部全集』第二卷、国書刊行会、1921年、373頁)といい、したがって後に日本が輸入した大陸文化は元来日本から流出したものだと言った。この言説を引き、佐藤誠三郎は、「しかしこのようなこじつけは、ごく一部のトルーパー・ビリーバーにいいには、説得力をもちえなかったであろう。攻撃的日本中心主義は劣等感の補償として十分に有効ではありえなかったのである」(佐藤誠三郎『「死の跳躍」を越えて——西洋の衝撃と日本』都市出版、1992年、17頁)と述べている。

¹³ 以下の薛福成の言説については、三石善吉、前掲書、74、219～220頁参照。

¹⁴ 以下の薛福成の言説については、坂元ひろ子「中国民族主義の神話——進化論・人種観・博覧会事件」『思想』1995年、第3号、65頁参照。

…土番は黒く醜い容貌で、豕や鹿のように無知だ」（「阿非利加西土」按語）と言いつつ、欧米人については中国の中原に似たヨーロッパの中央部に住み、「人々は聡明闊達で西洋では貴種だとみなす」（「欧羅巴」部「卷五、日耳曼列国」篇・按語）。

以上、洋務運動家の中華思想とその夷狄観は、次のように纏めることができよう。「中国」の「礼」は世界に優越することに変わりはないが、太古にあった技術だけがすたれてしまったので、この技術をもって発達させた欧米人は中国人と同レベルに格上げしてやり、これからは彼らから技術を取り返せばよい。それ以外の諸国民は昔どおり醜悪愚昧で、豚や鹿のような禽獣にすぎない、ということになる。

次に変法自強運動(1888～1898)における中華思想の変遷を辿ることにしたい。康有為(1858～1927)を例に挙げると、中華思想の核である礼への矜持に変化が見られる。

○夫れ中国人を挙げて皆孔教たらしめ、將に治・教をして分途せしめんと欲せば、職業を専らにして以て之を保守し、官をして教部を立て、而して地方をして教会を立てしむるに若くはなし。首に宜しく制を定めて、国を挙げて淫祀を罷棄し、京師より城野省府県郷まで、皆独り孔子廟のみ立てしむべし。(孔聖を尊んで国教と為し、教部・教会を建て、孔子を以て紀年し、淫祀を廢さんことを請)摺、第11段、1898年6月上奏)

洋務運動家が礼はそのままでよく、西洋の役に立つもののみ取り返せと言ったのに対して、康有為は中身の方も補強せよという。これが康の孔子教の普及である。ここに至り、ついに礼制や礼教を中華の矜持の源泉とすることは保ちがたく、「中華」の中身は空虚になった。康有為はそこに、「孔子教」を注入しようとしたのである。

また康有為の弟子である梁啓超(1873～1929)では、内在的発展型中華思想に疑念が生じた¹⁵。

○啓超、生平最も人の中国の古事を引きて、以て西政を証し「彼の長ずる所、皆我の有する所なり」と謂うを悪めり。此れ実に吾が国虚構の結習にして、初めより之を踏(襲)せんと欲せず。然れども報中に在りて中等の人の為に(変)法を説かんとすれば、往往にして自ら免れず。(『飲氷室文集』之一、与嚴幼陵(嚴復)先生書)

では中華の矜持を支えるものとして梁に何が残ったかといえ、進化論的人種論によって補強された「中国人種」の優位であった。

○将来、全世界に開き通ずる実力があるのは誰か。我が中国人種だ。白人は傲慢で苦勞しないし、黒人や褐色人は怠惰で知恵がないのだから、これはわが黄人のほかに担えはしない。北米とオーストラリアは今は白人の植民地だが、南米とアフリカは将来きっと黄種の植民地となることは疑いがない。(『飲氷室文集』之三、論中国人種之将来、1899年)

¹⁵ 以下の梁啓超の言説については、竹内前掲書、182頁、ならびに坂元前掲論文、70、72頁参照。

この「黄種」は「漢種」に通じ、漢族が古代神話の「黄帝」の子孫だという幻想に結実していく。

○漢種とは、われわれが現在、全国津々浦々にいるいわゆる文明の後代で、黄帝の子孫がそうである。黄帝は崑崙の大山脈からでて、パミール高原から東に向かって中国に入り、黄河の沿岸に住んで次第に四方に繁殖してゆき、数千年来、世界に輝かしい名声を博してきた。いわゆるアジアの文明はみなわが種族が自ら種蒔き、自ら収穫したものなのだ。……(国外の)白・褐色・紅・黒の諸種に対してはわれわれははっきり黄種である。(国内の)苗・凶伯特・蒙古・匈奴・満州の諸種に対しては大まかに漢種だとして、四億の同胞と呼んでも誰に不都合があるか。(『清議報』九〇冊、「中国史序論」第五部「人種」、1901年)

④ 革命前夜と革命後の中華思想

変法運動の急進派、譚嗣同(1865～98)には、進化論的人種論の、逆転の恐怖、いわゆる「退化論」がある。中国人が夷狄となり、禽獣となり、退化していくのではないかと譚嗣同は恐怖する¹⁶。すなわち、「中国と西洋が雄を争い、中国はどんどん弱まって下降し、西洋人はどんどん強くなって上昇する」。『詩経』や『書経』が廢れて夷狄になり、「夷狄からさらに貝類・魚類・爬虫類・鳥類」へと退化して滅びてしまう(『譚嗣同全集』「石菊影廬筆識」思篇一五)、というのである。

その恐怖感を払拭すべく異種である満州族を中国人から切り離し、「漢種」を解放せんとする理論が企てられる。そして、ここから「滅満興漢」へと繋がる隘路が開かれる。

○それがどうしたことだ、中国と無関係で、孔子教とも無縁の奇渥温(元朝の姓)や愛新覺羅(清朝の姓)が卑賤の異族の身で、残忍野蛮な性情にまかせて中国を盗みとり、盗ってしまったらもう、伝来の盗みのやり方(三綱五倫の説教のこと)でもとの持ち主をしばりつけた。縁もゆかりもなかった孔子教をたてにして、臆面もなく、縁もゆかりもなかった中国をおさえつけた。(『仁学』1897年脱稿?)

譚嗣同と同時代人で、孫文、黄興と並んで「革命三尊」と仰がれた、章炳麟(1869～1936)も次のようにいう¹⁷。

○中国は漢族が開拓したものであり、東胡(満洲族)が寧古塔(清朝発祥の地。黒竜江省寧安県)からやってきて、漢族の固有の国土を盗んだのだから。漢族はこれを排斥しようとする。……私がいう民族主義は、漢種から始めて衆人におよび、はるかに鳥類・家畜にまで推し広げるのであり、すべて種族を自衛することを当然とする。

¹⁶ この譚嗣同の「退化論」の引用は、坂元前掲論文、67頁参照。なお、この時代に東アジアに広まった「退化論」の起源はフランスである。フランスでは黒人を白人の劣性遺伝とするモーペルテュイの後を継いで、ビュッフォンが「退化の理論」を構築した。これは白人の退化したものが黒人であり、人の退化したものが猿であるという考え方で、彼の『博物誌』は、この後一世紀近く、教養あるヨーロッパの人びとの、人と動物に関する情報の情報源となった。ゲーテは晩年の述懐で、「ビュッフォン伯爵の『博物誌』の続巻は年ごとに生き生きとした関心を引き起こし、その知識の豊かな味わいは自分の成長と一致していた」(1830年)と述べた。詳しくは、Leon Poliakov, *Le Mythe Aryen: Essai sur les sources du racisme et des nationalisme*, Calmann Levy, Paris, 1971.(アリア主義研究会訳『アリア神話』法政大学出版局、1985年、第2部第2章「啓蒙時代の人類学」)。

¹⁷ 以下、章炳麟の言説の引用は、西順蔵・近藤邦康訳『章炳麟集』岩波文庫、1990年、320～322、77～78頁による。

(『民報』16号、1907年9月付、定復仇之是非)

すなわち種族保衛から「民族主義」が生じ、「中国」人は「漢種」であり、満洲族から「漢種」を解放しなければならないという言説になっている。劣等民族は「漢種」ではあり得ず、「中国」を占領しているジュルチン族だとするのである。

○立ち去れ、『新聞報』記者よ。同じく漢種であり、同じく四億人の一分子であり、国は亡び宗族は倒されて二百年をこえ、奴隷・牛馬の恥辱を身に受けながら、中華の祖先と天を共にまつりもとの文物制度を光復しようとは思わず、ただ維新か革命かと細かくくらべ、大勇か小怯と小さくはかる。(『蘇報』1903年7月6日付、獄中答新聞報記者)

ここで、「中華」、「光復」の語彙がはじめて登場する¹⁸。本論文では、学界用語として当初より「中華思想」の用語を用いてきたが、「中華」という語はこの時代に復活され、以後頻出するようになる。「中華」とは、「漢種」という幻想の人種の祖先と子孫が光輝を取り戻す(光復する)ところから生じてきた観念語で、この観念語の登場とともに、進化論的人種論を含んだ「中国人優秀説」は止揚され、文明論的な「黄帝子孫優秀説」にとって代わった。

また章炳麟では、内在的発展型中華思想が再強化された¹⁹。

○中国の特別にすぐれたこと、欧米各国の決して及ぶことのできないこととなると、それは均田の一事である。これは社会主義に合致している。三代(夏・殷・周)の井田は置くとしても、魏から唐までみなこの均田制度を行ったので、貧富はあまりかけ離れず、地方政治も容易に行うことができた。見よ、唐代以前の政治に、宋代から現代までは、万分の一も似ていないではないか。これは最大最盛の事だが、その他中国のあらゆる典章制度はみな社会主義に近い。(『民報』6号、1906年7月付、演説録)

これを受け継ぐのが孫文(1866～1925)である²⁰。

○近年ヨーロッパで盛行の新文化と話題の無政府主義と共産主義は、すべて我々中国に何千年も前からあった旧物である。例えば、黄老の政治学説は、とりもなおさず無政府主義である。……まったく、ヨーロッパでは最新でも、中国では何千年も前にあったものという事を知らないのだ。……共産主義は外国では、ただ言論にしかすぎなく、て、まだ完全なる実行はなされていないが、中国では洪秀全の時代にもう実行されているのである。(『孫中山全集』9巻、三民主義(民族主義・第四講)、1924年)

孫文は1912年1月の中華民国臨時大統領就任宣言において、「漢・満・蒙・回・蔵の諸民族をあ

¹⁸ 高田淳『中国の近代と儒教』紀伊国屋新書、1970年参照。変法自強運動家たちの用語としての「光復」については、同書164～165頁、「中華」については170～171頁に詳しい。

¹⁹ 以下、章炳麟の言説の引用は、前掲『章炳麟集』95頁による。

²⁰ 以下の孫文の言説については、竹内前掲書、322～323頁参照。

わせて一人にする。これを民族の統一とする」といい、「五族共和」論を唱え、20年代になると、「五族」という名称は非常に不適切である。……私の考えでは、われわれ中国のすべての民族を一つの中華民族に融合しなければならない」と述べて、「中華民族」という言葉をはじめて用いた²¹。これが現在、中華人民共和国で使われる「中華民族」という観念語の嚆矢である。「中華民族」や内在的発展型中華思想の教化は、中国の知識人や民衆の矜持を支え、今日もこの地域のナショナリズムに強力な推進力を与え続けている。

2. 中華思想の分有について

中世末期から近世に至り、中華思想は中国の周りの諸国に分有され、今度はその国々が「中華」となり、周辺諸民族を「夷狄」と侮蔑する構図が出来上がってくる。我々はその早期の例として15世紀のベトナムを挙げることができる²²。

黎朝下で儒教の礼制と科挙官僚制に支えられた集権的国家の形成が一応の確立を見るなか、「中国」を「北国」とし、そのカウンターパートとして自らを「南国」とする国家意識（「南国意識」）が形成され、「中国」世界からの自立が意図された。明軍撤退後の1428年、黎朝を開いた黎利の命令で、儒者の阮薦が撰した勝利の布告である『平呉大誥』には、次の一節を見る。

○おもうに我が大越国は実に文献の邦たり。山川の封域すでに深くして、南北の風俗また異なる。趙丁李陳の我が国をはじめて造れるより、漢唐宋元と各々一方に帝たり。強弱は時によりて不同ありといえども、豪傑は世に未だかつて乏しからず。

ベトナムは「文献の邦」（文明国）であって夷狄の地ではなく、地理や領域は「中国」とはことなり、風俗も南（ベトナム）と北（中国）では異なる。これは「中国」世界からの自立宣言に等しいものと思われる。

併せて自己を文明人（「京人」）、周辺の異民族を夷狄（「土人」）とする中華思想が展開された。この「京人」が、今日のベトナムの多数民族であるキン族の名称の起源であるという。

ベトナムはカンボジアやラオスのような「小国」を皇帝の徳の及ぶ藩属国と見なし、シャムなどの大国とは対等な「邦交」関係を維持した。19世紀の阮朝では中国との関係も、国内では朝貢ではなく対等の「邦交」だとしていた。また阮朝の明帝代のカンボジア経営では行政単位や官職をベトナム式にし、仏寺を破壊して儒教の廟を建てるなどの同化政策をとった。

この意識はフランス植民地支配下でも存続し、1920年代までのベトナム人のインドシナ再解釈には、「中華」であるベトナムから他民族を見て、蛮夷の経営という枠組みで山地民族を組織化しようとした潘佩珠のような改革派から、ベトナム人の優先説を説く改良派まであった。

1930年代までのインドシナ共産党の文献でも、「ベトナム民族」という場合にはキン族のみを指しており、この点ではナショナリストと共産党の間に大差はなかった。40年代初期の路線では、ベトナム

²¹ 古田元夫『世界史リブレット42、アジアのナショナリズム』山川出版社、1996年、16～18頁。

²² 以下のベトナムに関する記述は、古田元夫『ベトナムの世界史』東京大学出版会、1995年による。

ムという枠組みはキン族を核としつつ、その他の少数民族を包摂した枠組みとなった。

ベトナムの南北分断がもたらした北ベトナムの中国依存の構図は、中国からの離脱という近代ナショナリズムの潮流から生まれた共産主義者たちを再び中国に引き戻し、毛沢東思想はベトナム労働党の党規約において普遍モデルとして受容されるに至ったが、その後の中国の文化大革命後の混乱と、60年代からの「ベトナム・モデル」の提唱、そしてベトナム戦争の激化はベトナム史像をナショナルなものに変えた。中国歴代王朝の侵略に対抗し、キン族を中心とし、周辺民族が結集した「ベトナム国民」がきわめて早期に形成されたとされ、ベトナムが中国の文明の影響を受けて発展したという側面は完全に否定され、四千年の愛国主義の伝統がベトナム革命の推進力であるという考えが、1970年刊行の党の正史に記された。このようなキン族を中心とし、周辺民族を統合していこうという傾向は、南北統一後には中国系住民をめぐる問題となり、ボート・ピープルなどの悲劇を生むことになった。

次に中華思想を分有したのは李氏朝鮮であった。朝鮮の中華思想には、学界用語があり、これを「小中華思想」という。この語は17世紀の文献に初出する²³。

○ああ、我が国は海の辺隅にあり、国土は狭小ではあるが、礼教・音楽・法律・制度、衣冠(身分秩序)・文物(文化の産物)、ことごとく中国の制度にしたがい、人倫は上層ではあかく、教化は下のものに行われた。風俗の美は中華をひとしくなぞっている。華人(中国人)はこれを称して小中華という。(『童蒙先習』総論末尾、1699年本、肅宗王序・宋時烈跋文)

仏教立国であった高麗を滅ぼし、新たに王朝を開いた李氏朝鮮王朝は宋代の朱子の「礼」に依拠した儒教教化に着手し、明国の法律である『大明律』の刑法を基準とする暴力的な手段でその定着に努めた²⁴。その自信に基づいて17世紀に自らを「中国」に次ぐ「小中華」と見なす「小中華思想」が形成され、明の滅亡後には朝鮮は明の「礼」を継ぐ「中華」と意識されるに至った。夷狄である満州族の建てた清国からの知識・学術の吸収は拒否され、周辺国である琉球や日本も夷狄と見なされた。江戸期にやってきた李朝の朝鮮通信使たちは、倭国の冠は「その形は盛り炭の容器のようだ」(第二回使節従事官、李景稷『扶桑録』)、「男子はみな半幅の青布でへそから下を被っている。はなはだしいのになると隠さない」(第四回副使、金世濂『金東溟海槎録見聞雑記』)、倭国の草履は「前部に一本の縄があって、そこに足指を掛けて挟んで歩く。その形はひどく奇怪である。足袋は蛇の舌のようである」(第六回使節従事官、南龍翼『扶桑録』)、「淫穢の行いはまったく禽獣と同じで、家々では必ず浴室を設けて男女がともに裸で入浴し、白昼からたがいに狎れあう」(第九回使節製述官、申維翰『日本見聞雑録』)などの、日本の風俗を夷狄視する記述を、日本見聞記に残している。

そして近代に至り、この「野蛮人」である日本人の植民地支配を経ると、朝鮮の矜持を回復せん

²³ 以下の朝鮮に関する記述は、古田博司『朝鮮民族を読み解く——北と南に共通するもの』ちくま新書、1995年、参照。

²⁴ 古田博司「朝鮮王朝前期葬喪礼教化政策」『史学』第62巻第1・2号、1992年11月、ならびに同「儒礼教化以前朝鮮葬祭法復原攷」『朝鮮学報』第152輯、1994年7月、参照。

とする試みは反日思想と結合し、中華思想のより強固かつ執拗な復権となって開始され今日に至る。韓国の初代大統領李承晩は云う。

○日本が日本海中の三島倭人として離れて暮らしていた頃、我が文明と礼儀作法を学び、東洋の開化をこうむっていたのだが、現今に至り、自分たちが昔から文化的な人種であるとかこつけ自慢しても歴史上の事実を拒むことはできず、東洋の文明を「韓国」からもらったということを認めているのである。(1957年12月30日、第二講話「すべての同胞たちが三綱五倫を知り、護れ」、『大統領李承晩博士儒教談話集』1958年)

日本は朝鮮の「中華」の「礼」を、朝鮮から学んだ「夷狄」だという認識は、今日の韓国に受け継がれ、政治的に反日の機運が高まる度に吹き出してくることは周知のことである。他方北朝鮮でも次のような記事を見ることができる。

○日本の荒唐無稽な建国神話によっても、やつらの国家起源年代は紀元前660年をさらに越えることはできないが、我々の檀君神話(朝鮮の建国神話)や檀君に関する記録によれば、朝鮮の建国年代は紀元前2300年まで遡る。かくして日本の歴史が朝鮮より1600年以上も短いものとなり、したがって自ずから文化もその分だけ劣ったものとなる。(「日帝の檀君抹殺策動」『民主朝鮮』1993年8月31日付)

朝鮮の中華思想はこのように形成され、今日に至っている。

日本の場合には、東アジアの他の諸国のような中華思想の中核の「礼」を欠くが、自己を文明の中心とし、周囲を卑賤視する意識は、近世の徳川政権期に顕著となる。その象徴語が「皇国」であった²⁵。

賀茂真淵(1697～1769)や本居宣長(1730～1801)が「皇国」という語に先鞭をつけ²⁶、平賀源内(1728～1799)は「唐の風俗は日本と違ふて、天子が渡り者も同然にて、気に入らねば取替て、天下は一人の天下にあらず、天下の天下なりと、へらず口をいひちらして、主の天下をひったくる不埒千万なる国ゆるゑ、聖人出て教給ふ。日本は自然に仁義を守る国故、聖人出ずしても太平をなす」(『風流志道軒伝』²⁷1762年)といい、杉田玄白(1733～1817)が「何れの国か中土となさん。支那もまた東海の小国なり」(『狂医の言』²⁸1775年)と語ったときは、日本の18世紀以降のアジア認識の大きな転換に関わる。

これらの言説の背後には、18世紀後半に、他の東アジア諸国のような「礼」の実践によってではなく、政治・経済体制の未曾有の安定を見せた「泰平の世」に対する自信があった。

○仁厚の政、漢唐宋明の企て及ぶべき処に非ず。今又徳川家天下を知召てより、二百年、干戈兵乱の患なし。

²⁵ 以下の日本に関する記述は、渡辺浩『泰平』と『皇国』、国家学会百年記念『国家と市民』第2巻、1987年による。なお本論文は、中華思想について論じられたものではない。

²⁶ 同上、168頁。以下引用2箇所は同論文の示唆による。

²⁷ 中村幸彦校注『日本古典文学大系55、風来山人集』岩波書店、1961年、216～217頁。

²⁸ 沼田次郎他校注『日本思想大系六十四、洋学』上、岩波書店、1976年、230頁。

是も亦、三代聖人の治も及ぶべき事に非ず。……されば我邦は郡県にても、漢土よりは能く治まり、封建にても漢土より能く治まる国風なり。是れ第一に人情風俗の純朴忠厚なる故なり(大田錦城(1765～1825)『梧窓漫筆』)

そしてアヘン戦争後は、西洋の技術を機敏に学ぼうとしない他の諸国を蔑視する構図が形成される。明治期以後の日本国体論の隆盛がこれに続き、昭和期の大東亜共栄圏論、すなわち「皇国」を「中華」とし、周辺諸民族・諸国家を「皇国」への忠孝をもって格付ける華夷秩序へと継承された。

3. 東アジア中華思想共有圏の形成

これまで中国の古代より現在までの中華思想の変遷、そしてその他東アジア諸国における中世末期から近世に生じた中華思想の分有について述べてきた。以上のようにして、東アジア諸国は、各々が東アジア文化圏の中心であると自己規定し、各々の周囲の民族を夷狄視し、その風俗と文化を侮蔑して近現代に至るのである。

その形成の地域的特色は以下のように列記し得るだろう。

まず歴史的過程であるが、ヨーロッパ史を考えると、各中心文明が次々に滅亡していったという断続性が看取され得る。自己を文明の中心とし、他を夷狄(バルバロイ)とする中華思想は、その都度自滅し、新たな振興強国の中華思想へと入れ替わっていった。東アジアではそうではなかった。中華思想は近世に至るまで、中国の独占物だったのであり、中世末から近世にかけて初めてその分有が周辺国に起こり、各国の中華思想が並立するに至った。

それではその発生原因であるが、これは各国の中華思想を概観して分かるように、明らかに中国に対する反発が原因である。ベトナムの場合には支配され夷狄視された反発として、朝鮮の場合には制圧され夷狄視された反発として生じる。日本の場合には現実的な支配や制圧はなかったが、文化的な劣等感による反感に起因するものと思われる。いわば、彼らは中国に夷狄視された反発から、「夷狄視」を学び、周りの国々にそれを適用したのである。これらの国は全て隣接するから、当然夷狄視する国には中国が含まれる。したがって中華思想の分有とは、同時にネガティブな「中国」の超克なのである。

次に儒教との関連を考えれば、儒教はこの中華思想の器に入る内容物に過ぎないことが見て取れる。中華思想のブラック・ボックスに何が入ろうと、自己を文明の中心と誇り、周囲を蔑視し得れば、実は何でもよい。それが儒教である根拠は、中国古代の支配的思想が儒教だったという歴史性に過ぎないのである。ゆえに儒教の「礼」を受容・実践しなかった日本にも中華思想が生じた。かくして東アジアの「儒教文化圏」は否定され、東アジアは中華思想共有圏として止揚される。

次に中華思想の歴史観だが、実際には異民族と漢民族の王朝が交錯した現実の歴史を、「正統史」の編纂によって幻想の文明圏である「中華」「中国」の継続へと虚構した中国にならい、各国は各々の「正統史」を編纂し、「正しい歴史の認識」という新たな虚構を作り出していった。

最後に中華思想分有の今日に及ぶ影響であるが、互いに軽蔑する他者の下位に組み込まれることを厭うがゆえに切磋琢磨し、経済競争をもたらすというプラス面と、友好と交流の動因として

は機能しないなどのマイナス面を挙げることができるだろう。

4. 中華思想の分有とその内発的発展型の胚胎

さて内発的発展型中華思想は、これらの中華思想の分有によって、近現代の東アジア諸国に胚胎された。まずこのような事例として、1998年10月、韓国大統領金大中氏の訪日中の国会演説を挙げることができる。

○アジアには西洋にも劣らない人権思想と、国民主権の思想があり、そのような伝統もありました。……我が韓国にもそのような伝統があります。東学という民族宗教の創始者たちは「人はすなわち天なり」(人乃天)「人に仕えるに天の如くせよ」(事人如天)と教えています。こうした人権と国民主権の思想だけにとどまらず、それを裏付ける多くの制度もありました。ただ、近代民主主義の制度を西欧が先に発見しただけであります²⁹。

しかし文中の「人乃天」や「事人如天」などの語彙は、実は東学の経典である『東学経典』にはない。『龍潭遺辞』の一部である「道徳歌」に類似のものとして、「最も神霊なる者は人であり、きたる世の末、天様の志が人の心と同じになり」³⁰とあるのみであり、もとより天人感応を説くものである。人権思想や国民主権の思想とは何の関わりもない言説である。

次に台湾の前国民党総統であった李登輝氏の言説を挙げよう。

○易の道理を探究する過程で私は、さらに深く中国の伝統哲学の以人为本思想を会得することができた。多くの人々は「民主」「自由」は外来の概念であると思こんでいる。しかし改めて中国思想の発展史をつぶさに追と、儒家が早くから自由主義と民主主義を重視していた事実が判明する。ただその後中国は長期にわたって封建体制に束縛され、そのために固有の以人为本思想は歪められたのである。私は中国の古典思想を再び探索することにより、民主改革を遂行する信念をますます強くしていった³¹。

しかし儒家では『孟子』離婁篇に、「孟子曰、人之所以異禽獸者幾希、庶民去之、君子存之」とあるように、庶民は禽獸と同視せられ、士大夫以上の者ののみが人であるとされていた。民主や自由が前代よりあったというのは、全くの附会である。

これらは史料的には明白に否定されるが、当該地域の国民に矜持を与え、ナショナリズムを鼓舞するとともに、民衆の組織化に貢献し、将来的にもナショナリズムの活性剤として活用されることが予測される。

しかし、同じ東アジア地域に属する日本では、おそらく内発的発展型中華思想はその歴史的使命を終えている。それは、このような言説が現今の日本では見つからないばかりか、戦後期を通じ

²⁹ 金大中韓国大統領、日本国会演説『東京新聞』1998年10月9日付。なお、同氏による同じ主張は、金大中『わたしの自叙伝』NHK出版、1995年、632～633頁参照。

³⁰ 『東学経典』(ソウル、正民社、1986年)収録の『東学原典影印本』(『東学大全』癸未〔1893年〕仲夏慶州開刊木版字本、『龍潭遺辞』癸巳〔1883年〕刊木版字本)に従う。

³¹ 李登輝『台湾の主張』PHP研究所、1999年、40～41頁。

て発見できないからである。同様の言説は、辛うじてこれを戦前期に見いだすことができる。

○日本の国防国家建設は、決してドイツの模倣でも、イタリーの真似でもない。……否な、ヒトラー、ムッソリーニのやり方の中には、相当に、日本的な原理を取り入れてあるのであって、彼の両者は……日本の原理を研究して、之を取り入れようとして居るのである。ドイツでは『一指導者、一民族、一国家』というのが政治の指導方針である……が、日本においては正に三千年の柄乎たる歴史的事実である³²。

この言説を発した奥村喜和男(1900～1969)は、戦前の逓信省官吏であり、1937年に外遊を命ぜられ、帰国後ドイツ・ファシズム思想を官僚制の内部に移植した、当時「革新官僚」と称された一人である。このような内発的発展型中華思想が、戦前の日本で生じ、戦後の日本ではまったく効力を失ったことは、この中華思想の変異体がナショナリズムに深く関わりそれを鼓舞するものであることを明確に示唆するであろう。戦後の日本では、「ナショナリズムについて処女性をすでに失った」³³と指摘されるように、このような言説は全く効力を失っている。

II. 東アジア中華思想共有圏における日本アジア主義

1. 中華思想から見た日本のアジア主義

①アジア主義の定義をめぐって

さて、日本のアジア認識として、「アジア主義」が学問的に意義のあるものとして考察されたのは、竹内好(1910～1977)の論文が嚆矢である。竹内は「アジア主義は、前に暫定的に規定したように、それぞれ個性をもった『思想』に傾向性として付着するものであるから、独立して存在するものではないが、しかし、どんなに割引しても、アジア諸国の連帯(侵略を手段とすると否とを問わず)の指向を内包している点だけには共通性を認めないわけにはいかない。これが最小限に規定したアジア主義の属性である」³⁴と述べ、アジア主義の共通項としての「連帯」を析出したのだった。

また同時期、松本三之介はこの連帯という概念を用いて板垣退助(1837～1919)と福沢諭吉(1835～1901)のアジアにたいする言説を比較しつつ、板垣の「我日本は如何にし進歩して人智進み世開くも、他のアジア諸国はその野蛮愚民の多数を占めたるを以て、遂にアジア全体は野蛮の数を免るるを得ざるなり」(「欧州観光の感想」³⁵1883年8月20日演説)を引き、「ここ(板垣退助)では日本が好むと好まざるとにかかわらず、ヨーロッパの眼には日本はまぎれもなくアジアの一員であるというあきらめにも似た自己認識が、日本とアジアとを結ぶきずなとなっている。このようなアジア「連帯」の思想は、実は「野蛮」「固陋」の名の下に呼び慣らされたアジア諸国にたいする強い蔑視と深い不信とによって裏うちされているのであり、この意味でそれらは何ら主体的な連帯意識なき連

³² 奥村喜和男『日本政治の革新』育生社、1938年、265頁。

³³ 丸山真男『現代政治の思想と行動』上巻、未来社、1965年、151頁。

³⁴ 竹内好編『現代日本思想大系9、アジア主義』筑摩書房、1963年、「解説」14頁。

³⁵ 板垣退助監修『自由党史』中、岩波書店、1958年、324頁。

帯感によって支えられていたと言ってもよいであろう³⁶」と述べ、まず日本人のアジア認識における「連帯」の零近似点を示したのである。

松本は、これに比べれば「断然『脱亜』を主張した(福沢の)態度の方が、むしろ自己に誠実であり合理的だ」と評し、「地理的・人種的近接性にもとづくいわば自然的な……主体的連帯意識を欠いた……アジア連帯感をふり切ったところに、「脱亜」論といういかにも啓蒙思想家らしい福沢の発想が生れたと思われるからである。……したがって日本とアジア諸国との関係において、アジアにたいする自然的な連帯感と自覚的な優越感という二重構造は、日本のアジア観の基本的性格としてその後も長く生きつづけた³⁷」と述べ、日本人の「アジアにたいする自然な連帯感と自覚的な優越感という二重構造」を析出したのである。しかしせつかくの分析も、福沢の脱亜論を思えば、これも同じく「連帯」の零近似点なのであり、肝心の「優越」には光が当たっていないのであり、松本の問題としたのは零近似点における「連帯」に関する二人の態度にすぎない。板垣は福沢より、「連帯」態度が悪いということだろう。

それではどのような態度が好ましいかといえば、松本は「アジアは一つ」とロマンティックに語った岡倉天心(1862～1913)を挙げ、「このようなアジア連帯の自覚的な把握は、当然これまでの惰性的な連帯感の裏側にひそんでいたところのあの「文明」の日本と「固陋」のアジアというアジアにたいする違和感・蔑視観の存在を根底から否定せずにおかない³⁸」と、称賛した。

ところが岡倉天心でさえ、その言説を中華思想の分有という視点からみれば、次のように日本幕末の中華思想である皇国思想とまったく変わらないのである。

○万世一系の天皇をいただくという比類なき祝福、征服されたことのない民族の誇らかな自恃、膨張発展を犠牲として祖先伝来の観念と本能とを守った島国的孤立などが、日本を、アジアの思想と文化を託す真の貯蔵庫たらしめた。王朝の覆滅、韃靼騎兵の侵入、激昂暴民の殺戮蹂躪—これらすべてのものが何回となく全土を襲い、中国には、その文献と廃墟のほか、唐代帝王たちの栄華や、宋代社会の典雅を偲ぶべき何らの標識も残されてはいないのである。(『東洋の理想』³⁹1903年)

おそらく松本が見逃しているのは、欧化(近代化志向)と優越(中華思想)と連帯(アジア平等)が、一人の人間の中に共存し得るといふ視点なのであろう。欧化と連帯の態度にばかり光が当てられ、アジアにたいする優越と連帯という日本人の二重構造を指摘しつつも、優越の方に全く光が当てられていない。優越という軸から見れば、福沢諭吉も、板垣退助も、岡倉天心も、実は大差ないといふことができよう。

② 中華思想をもたない壮士型アジア主義者

松本が「連帯」の純度を云々するのであれば、むしろ樽井籐吉、宮崎滔天、内田良平などの壮

³⁶ 松本三之介「第二章 国民的使命感の歴史的変遷」『近代日本思想史講座8』筑摩書房、1961年、95頁。

³⁷ 同上、95～96頁。

³⁸ 同上、96頁。

³⁹ 竹内好編、前掲書、岡倉天心『東洋の理想』69頁。

士型のアジア主義者を挙げなければならないだろう。

樽井籐吉(1850～1922)は1893年刊行の『大東合邦論』で日本・朝鮮の対等なる合邦を唱道し、「昔わが国は韓土に学びて今日の盛有り。今我の彼を導くは、徳に報ずるなり」⁴⁰といい、戦後の韓国人とほぼ同様の韓国優越の言説を残している。そして彼は、日韓両国対等合邦後の「大東国」の称をもって清国と合縦し、白人に対抗することを説くのである⁴¹。

宮崎滔天(1871～1922)に至っては、1902年刊行の自伝『三十三年の夢』において「願わくば共に一生を賭して支那内地に侵入し、思想百世紀にし心を支那人にして、英雄を収攬してもって継天立極の基を定めん」⁴²といい、また「どこまでも支那人に化し了らんと希望ありし」⁴³とまで述べ、そこに皇国の優越や支那への蔑視を認めることさえできない。これは兩人において、国民国家意識が未だ時代的に成熟しておらず、幼少期からの藩意識のまま、アジアへと広がる思想的展望が「皇国」の介在を免れているものと見る事ができる。

これが内田良平(1874～1937)になると変化が見られる。内田は1909年に大アジア主義と天皇主義を標榜して黒龍会を設立して主幹となり、また天佑侠を通じて李容九と結び、協力して一進会を動かして合邦の請願運動を起こした。内田良平の『日韓合邦』(1932年)には、彼の行動が結果として李容九への裏切りとなってしまった苦渋が読み取れる⁴⁴が、国家意識の介在が理想の連帯を現実の侵略に塗り替えてしまう時代状況が自覚されていない。竹内好は内田の生きた時代を次のように語る。

○アジア主義が右翼に独占されるようになるキッカケは、右翼と左翼が分離する時期に求めるべきだろう。その時期はたぶん明治末年であり、北一輝が平民社と黒龍会の間で動揺していた時期である。……兆民の弟子の幸徳秋水と頭山の弟子の内田良平に至って思想は大きく分れた⁴⁵。

この分かれ目にあつて内田はなおも「優越」に自覚的でない。自覚すればアジア主義は優越の方に大きく張り出して国家主義へと発展するであろう。内田はアジア主義が中華の優越を自覚しないですんだ最後の国粹主義者であろう。それは竹内好のいうように、「この時期のアジア主義は心情と論理が分裂している」⁴⁶という過渡期であった。

⁴⁰ 竹内好編、前掲書、樽井籐吉『大東合邦論』117頁。しかし、樽井籐吉の日韓聯邦を提議する理由に、「第一、現今朝鮮を保護国と為すも其保護料を取るにあらざれば、我日本は損するのみにして益する所なし。聯邦と為すに於ては其政費を分担せしむることを得」(樽井籐吉「日韓聯邦の議」発行兼編集者中村太八郎『東亞』第18号、1907年2月10日)を引き、利害の観点のあったことを上村希美雄が指摘している(上村希美雄『宮崎兄弟伝—アジア篇(中)』葦書房、1996年、538頁)。

⁴¹ 同上、124頁。

⁴² 同上、宮崎滔天『三十三年の夢』151頁。

⁴³ 同上、159頁。

⁴⁴ 同上、内田良平『日韓合邦』237～238頁。

⁴⁵ 同上、「解説」52頁。

⁴⁶ 同上。

2. アジア主義の三基軸構造

①プロレタリア・インターナショナリズムのアジア主義

次に、アジアに対する「優越」(中華思想)が零近似点にあるものとして、壮士型アジア主義につき、プロレタリア・インターナショナリズムのアジア主義を挙げることができる。それは1960年代から左翼の主流の思潮となるが、戦前においては唯一尾崎秀実(1901～1944)を挙げることができるのみである。竹内好は、「対抗関係にあったプロレタリア・インターナショナリズムとアジア主義との間に橋をかけようとした特異な例外として、わずかに尾崎秀実がある。しかし彼は出現がおそく、その思想は孤独のままおわた」⁴⁷と述べている。

尾崎は朝日新聞に入社、上海特派員として中国滞在中、左翼の研究会に参加、マルクス・レーニン主義にふれ、リヒャルト・ゾルゲのコミンテルン諜報機関に加わった。1941年にゾルゲのスパイ事件に連座して捕えられ、44年ゾルゲと共に処刑された。

尾崎の思想は、社会主義の欧化論として以下のように包括することが可能であろう。逮捕後の「検事訊問調書」に次の言説を残している。

○その後の持久戦においては日本の本来的な経済の弱さと、支那事変による消耗がやがて致命的なものとなって現れて来るであろうと想像したのであります。……日本はその破局によって不必要な犠牲を払わされることなく立ち直るためにも、また英米から一時的に圧倒せられないためにも、行くべき唯一の方向はソ連と提携し、これが援助を受けて日本社会経済の根本的立て直しを行い、社会主義国家としての日本を確乎として築き上げることでなければならないのであります⁴⁸。

尾崎にとっての宗主国はソビエトであり、その限りにおける欧化論である。アジアとの連帯は次のように東亜諸民族共同体という形をとっている。

○日本がかかる転換を遂げるためには、特にソ連の援助を必要とするでありましようが、さらに中国共産党が完全なヘゲモニーを握った上での支那と、資本主義機構を脱却した日本とソ連の三者が、綿密な提携を遂げることが理想的な形と思われます。以上の三民族の緊密な結合を中核としてまず東亜諸民族の民族共同体の確立を目指すのであります。……日ソ支三民族国家の緊密友好なる提携を中核として、さらに英米仏蘭等から解放されたインド、ビルマ、タイ、蘭印、仏印、フィリピン等の諸民族をおのおの一箇の民族共同体として、前述の三中核体と政治的、経済的、文化的に密接なる提携に入るのであります。……なおこの東亜新秩序社会においては前記の東亜諸民族の外に、蒙古民族共同体、回教民族共同体、朝鮮民族共同体、満州民族共同体等が参加することが考えられるのであります⁴⁹。

つまり、ソ連・中国・日本の三民族結合体を中核として、その周囲に旧五族協和の諸民族と現ア

⁴⁷ 同上。

⁴⁸ 同上、尾崎秀実「検事訊問調書」340頁。

⁴⁹ 同上、340～341頁。

セアン諸国を加えた、「世界的共産主義大同社会」⁵⁰を構想するのである。その際、中国は日本より上国として位置づけられる。なぜならば日本は中国革命の長期化のため、東亜協同体(大東亜共栄圏)の覇業を全うしえず、中国が民族革命によって日本より先に社会主義化するからである。すなわち順序としては、「ソ連の力を籍り、まず支那に社会主義国家への転換をはかりこれとの関連において日本自体の社会主義国家への転換をはかるべきもの」⁵¹だとされるのである。

このような尾崎の構想を、中華思想と華夷秩序の局面より見れば、中華としてのソ連を中核として、それに次ぐ藩部として中国がおり、ついで日本がつづき、その下に旧五族協和諸民族や現アセアン諸国を配した中華世界の序列構造そのものとなる。ここには、中国人や朝鮮人に対する「強い蔑視と深い不信」等はない。中華は「皇国」ではなく、社会主義者の祖国ソビエトに移行している。社会主義者としての連帯感にあふれ、そして尾崎秀実は国を売ったのである。

これを、福沢などのアジアに対する「優越」の欧化論者、中華思想をもたない宮崎らの壮士型アジア主義者たちと比較したとき、次のような有為な結論を導き出すことができるであろう。

今ここで原点ゼロをうち、それを中心として逆Y字型に左から順に三方向に軸を発してみよう。一本の軸はアジア連帯の軸であり、ゆえに日本を中華とする意識はゼロであるとする。対アジア平等の軸である。中央の軸は欧化の軸であり、英米やソ連などの他国を中華として日本がこれに倣い近づこうという方向性である。伝統的にはこれを事大主義という。右側の軸はアジアに対する日本の中華の主張であり、アジアに対する優越度の増減を示すベクトルであるとしよう。そしてこの連帯(対アジア平等)・欧化(対西欧事大)・優越(対アジア中華)の三基軸に、それぞれの思想家の思想を配するのである。まず尾崎秀実の思想は、欧化と連帯の軸に面として張ることができる。福沢諭吉の思想は、英米を欧化として優越との間の面に限定することができる。尾崎は優越がゼロであり、福沢は連帯がゼロである。壮士型アジア主義者は、優越と連帯の局面に張ることができる。初期であるほど日本の優越度は低まるから、連帯の軸一本に収まり、時代が下るに連れて優越の方に張り出してゆくことになるだろう。

福沢の方向を進めると、欧化と優越の面がさらに広がり、大東亜共栄圏構想に甚だ近くなるだろう⁵²。この論拠を福沢の「脱亜論」(1885年)にもとめれば次の言説が挙げられる。

○されば今日の謀をなすに、わが国は隣国の開明を待つて共にアジアを興すの猶予あるべからず、むしろその伍を脱して西洋の文明国と進退を共にし、その支那朝鮮に接するの方も隣国なるが故にとて特別の会積に及ばず、正に西洋人がこれに接するの風に従って処分すべきのみ⁵³。

もちろん正確を期せば、福沢も連帯ゼロに至るまでにはそれなりのぶれがあり、朝鮮の独立党の金玉均を援助したように、アジアの改革派と結ぶことにかつては吝かではなかった。甲申事変が失

⁵⁰ 同上、344頁。

⁵¹ 同上、346頁。

⁵² 松本健一『竹内好「日本のアジア主義」精読』岩波現代文庫、2000年、149頁。

⁵³ 『福澤諭吉全集』第10巻、岩波書店、1960年、240頁。

敗に終わり改革派が挫折するや、政策判断も含めて敢えて連帯ゼロを選ぶのである⁵⁴。しかしこの路線が、竹内好のいう欧米志向とアジア原理の矛盾を生む方向性へと、思想的に連なることは否定できない。竹内好いわく、

○『アジアの盟主』を欧米に承認させるためにはアジア的原理によらなければならぬが日本自身が対アジア政策ではアジア的原理を放棄しているために、連帯の基礎は現実にはなかった。一方でアジアを主張し、他方で西欧を主張する使い分けの無理は、緊張を絶えず作り出すために、戦争を無限に拡大して解決を先に延ばすことによってしか糊塗されない。太平洋戦争は当然『永久戦争』になる運命が伝統によって与えられていた。それが『国体の精華』であった⁵⁵

という結論になる。これが「大東亜共栄圏」構想の帰結であった。

他方、尾崎の欧化(事大)と連帯の面を拡張していくと、母国日本国という意識は極限まで拡散し、ついには消え失せてしまう。これは福沢型を欧化の軸を中軸に反転させたものとみることができらるだろう。むしろ壮士たちの方向性の方が、優越を減らしてゆけば連帯の軸一本に収斂していくことになるから、尾崎の面に限りなく近づいていくことになる。意外にも尾崎秀実の思想と壮士型アジア主義者の思想は近いのである。おそらく、尾崎型がプロレタリア・インターナショナリズムを全く失ったときには壮士型アジア主義者と連帯の軸一本で同一地平に立つことになるだろう。1990年代に左翼から登場するアジア・グローバル派は、系譜的にはこの子孫たちということになる⁵⁶。

②優越と連帯に引き裂かれる「超国家主義者」たち

ようやく我々には、「超国家主義者」と称せられる北一輝や石原莞爾のアジア主義を分析する準備が整えられた。北一輝(1883～1937)の思想を三基軸構造からいえば、一切の西洋文明化の峻拒であり、欧化ゼロである。これを福沢の連帯ゼロ、尾崎の優越ゼロと対比すると、この三者が丁度良い対比例となって、逆Y字構造のそれぞれの事象を埋めることになる。

北は、日本の近代は西欧からの外発ではなく、まったく日本の内発的なものであると解釈する。「すなわち維新革命以来の日本は天皇を政治的中心とした近代的民主国なり。何ぞわれに乏しきものなるかのごとく『デモクラシー』の直訳輸入の要あらんや⁵⁷」というのは、まさに内発的発展型中華思想である。また「英語が日本人の思想に与えつつある害毒は英国人が支那人を亡国民たらしめたる阿片輸入と同じ。……全国より英語を駆逐することは、国家改造が国民精神の復活的躍動たる根本義において特に急務なりとす」(『日本改造法案大綱』⁵⁸1919年、原カタカナ)といい、日本は自らの興国的精神によってすでに民主国家であり東洋の代表者となったのであって、西洋文明を崇拜するものは欧米の奴隷なのである。

⁵⁴ 石井米雄編『アジアのアイデンティティ』山川出版社、2000年、13頁。

⁵⁵ 竹内好「近代の超克」『近代日本思想史講座7』筑摩書房、1959年、254頁。

⁵⁶ 古田博司「アジア・グローバリズムの不可思議な戯れ」『大航海』38号、2001年4月を参照。

⁵⁷ 橋川文三編『現代日本思想大系31 超国家主義』筑摩書房、1964年、北一輝『日本改造法案大綱』295頁。

⁵⁸ 同上、319頁。

一方アジアに対する日本の地位は、「支那および他の黄人の独立自彊を保護指導すべきアジアの盟主」(『支那革命外史』⁵⁹1915年)という優越的地位なのであり、北は西洋のアジア侵略に徹頭徹尾対立し、アジア諸民族の解放・独立という地平に立つ。日本の朝鮮侵略に関しては、「朝鮮は日本の属邦にあらずまた日本の植民地にあらず」⁶⁰といいいきり、「日鮮人は古来の混血融合のみならず同一人種中もっとも近き異民族なる点において属邦たるべからずまた植民地たるべからず」⁶¹と連帯を強調するのである。

しかし、アジアの現実は結局北を中国革命から排除するのである。北は中国の中華思想を奉ずる孫文とはまったく対立した。北は孫文を「国粹的復古主義国家民族主義」⁶²者と断定して反発し、孫文が中華民国初代大総統となるにおよび中国にまったく足場を失った。北の中華思想は孫文の中華思想とまったく相容れなかったのである⁶³。

満州国建国の立て役者となった石原莞爾(1889～1949)に至っては、この日本の中華思想を一応反省するのである。

ところが石原は、北と同じほどに優越の基軸における点はゼロより遠く離れている。「悠久の古より東方道義の道統を御伝持遊ばされた天皇は、世界唯一天成の王者であらせられる。天皇が東亜聯盟の盟主として仰がるるときは、すなわち東亜聯盟の完成せる日である」と皇国の優越を高唱する次の瞬間、石原は「東亜諸民族がこの信仰に到達すべき自然の心境を攪乱しているのは、日本民族の不当なる優越感であることを猛省し、速やかにこの大不忠の行為を改めねばならぬ。天皇が聯盟の盟主と仰がるに至っても、日本国は盟主でない」⁶⁴といい、皇国は誇れ、しかし日本の中華思想は捨てよと言うわけである。これは明確に自己欺瞞といわねばなるまい。北の思想も石原の思想も、「超国家主義者」といわれるほどウルトラでもなく、論理の拠って来るところはかくも矛盾し、優越と連帯の方向に斯く引き裂かれているのである。

結論—東アジア中華思想共有圏から見たアジア連帯の困難

以上のように、日本のアジア主義に中華思想という観点を導入することにより、日本一国のみならず東アジア全体から、その背後に被覆された構図を見ることができる。翻れば日本のアジア認識には、これまで東アジアの中華思想分有という観点が全く欠落していたため、日本人のアジア連帯の態度にしか光が当たっていなかったのである。

考察の結果わかったことは、連帯の方向性を志向する限り、国家意識の否定、ひいては日本国の否定へと進まざるを得ず、これが尾崎秀実型、そして宮崎滔天型を一線で近似させることになる。

⁵⁹ 北一輝「支那革命外史」『北一輝著作集監』みすず書房、1959年、111頁。

⁶⁰ 橋川文三編、前掲書、326頁。

⁶¹ 同上、329頁。

⁶² 北一輝「支那革命外史」前掲書、24頁。

⁶³ 孫文の中華思想に関しては、孫文の「吾人之大亜細亜主義」ほどには研究が進んでいないものと思われる。これについては、趙軍『大アジア主義と中国』亜紀書房、1997年、233～234頁を参照のこと。

⁶⁴ 橋川文三編、前掲書、東和聯盟同志会『昭和維新論』、390頁。

優越の方向性へと進めばアジアを抜けて、アジアを抑圧するアジアの裏切り者とならざるを得ない。おそらく後者のアジア主義からは、アジアの中でいち早く近代化イコール西洋化に成功し、アジアを捨てて西洋に近づいていったという、日本人の負い目の意識が表出するのであろう⁶⁵。そしてアジアを侵略し、植民地支配したという「裏切り者の覇者」という咎が、「内鮮一体」や「皇国臣民化」という偽の連帯を政策とした、アジア同化政策へと朝鮮総督府を駆り立てていったものであろう⁶⁶。

しかるに朝鮮総督府も、日本国の「大東亜共栄圏」構想の内側にあった限りにおいては、欧化と優越の軸に面を張っていた。この方向性が敗戦までの日本の対アジア政策の主流であった。むしろ「超国家主義者」と呼ばれた人々は、欧化を捨てたがゆえに連帯と優越の面に己を張り、引き裂かれ、異端となっていたものであろう。

このような三基軸構造に戦後いかなる変化があったものか。問題は、今日においてもこの三基軸構造が根本的には克服されていないのではないか、と思われる点である。福沢型は、敗戦後の反省から連帯の軸をゼロにしないように極力回避され、ふつう三軸に三角形を張る穏健多数派型が志向されて来てはいるが、歴史教科書問題などで東アジア諸国からの攻勢を受けるたびに、世論は連帯の度合を低め、そのたびに欧化と優越の方向へと張り出していくことになる。これは新版皇国思想の台頭と互いに呼応し、今日の問題を惹起するであろう。

他方、尾崎型は60年代以降左翼の主流の思潮となるが、1968年のソ連軍チェコ介入によりプロレタリア・インターナショナリズムが甚だしく傷つき、1991年のソ連邦の崩壊によって欧化の軸がほとんどゼロにまで落ち込んでしまった。そうすると連帯一本の方向性は、壮士型アジア主義者にきわめて近くなり、「世界市民派」のように幻想の度合いを深めていくことになるだろう。しかしこのとき東アジアで彼らを待ち構えているものは、もはや「野蛮のアジア」ではなく、経済発展をとげた「新進のアジア」ではあるが、その者たちも、また中華思想の徒、自国優越の徒であることを忘れてはなるまい。

⁶⁵ 石井米雄編、前掲書、松本健一「日本におけるアジア観—脱亜論とアジア主義の両極をめぐって」70頁。松本によれば「『悪友』として手を切ったアジアに対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いのだ。アジア主義をいう思想は、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いのと、同様の心理構造である」という。

⁶⁶ 田中明『物語 韓国人』文春新書、2001年、187頁。田中によれば、「同じ文化圏に属した同類とく支配・被支配の関係)になり、しかも自分が支配の側に身を置いていたということに、日本人は何かしら咎めを覚えるのである。日本と韓国は同列・一体でなければならないという意識がそこにはあった。朝鮮総督府が『内鮮一体』とか『皇国臣民化』といった、いまや悪しき同化政策の典型だと攻撃されている施策を、しきりに唱えたのは、そういう意識があったからだ(『満州国』建国にさいしてうたわれた『五族協和』という理念についても同じことが言える)。にもかかわらず、現実には差別したという事実があり、それが負い目の意識として胸を刺すのである」という。