

## アジア主義の生成と転回 徳川思想史からの照射の試み

### 1 はじめに

われわれが、日清戦争から正に百年以上経った現在において、アジア主義について考える意義は、どこにあるのであろうか。アジア主義と呼ばれる思想を再検討して、未だにそこから何かを汲み取り得るのであろうか。いや、そもそもわれわれが、アジア主義という、どのような意図からであれ、少なくともアジア侵略に帰結したかつての思想について、なにがしかの責任を抜きにして語る「資格」があるのであろうか、と問い直した方がよいのかもしれない。戦後五十年以上を経過しながらも、未だにアジアに対する戦争責任や賠償を曖昧にし続け、しかもアジアへの「援助」を語るこの日本にあって、一体われわれにアジアについて何かを「語る」ことが可能なのであろうか。だが、こうした躊躇の前に、かつての竹内好の指摘が想起されるべきなのかもしれない。すなわち、一九六四年に竹内は次のように述べていた。

（敗戦とともに）失ったのは、明治以来つちかってきたアジアを主体的に考える姿勢である。アジアの一員として、アジアに責任を負う姿勢である。それを放棄してしまった。（中略）朝鮮の国家を滅ぼし、中国の主権を侵す乱暴はあったが、ともかく日本は、過去七十年間、アジアとともに生きてきた。そこには、朝鮮や中国との関連なしには生きられないという自覚が働いていた。侵略はよくないことだが、しかし侵略には、連帯感のゆがめられた表現という側面もある。無関心で他人まかせているよりも、ある意味では健全でさえある（「日本人のアジア観」）。

ここには、かつて話題となった「侵略と連帯を具体的状況において区別できない」として、その両者にまたがる「一つの傾向性」としてアジア主義を定義した竹内の主張が繰り返して述べられているが、そうしたアジア主義者に比して、戦後「アジアに責任を負う姿勢」自体を放棄してしまった日本人が、「湯といっしょに赤ん坊まで流して」しまったとして厳しく指弾されている。確かに、われわれの躊躇の中には、竹内の述べる「責任の放棄」が現在に至っても存在しているのかもしれない。

だが、それにしても竹内好が語った時代から、われわれはあまりに遠い地点に来てしまった、というのは言い過ぎであろうか。少なくとも、日本資本主義が、アメリカの庇護下で辛うじて存立し、アジアについては「責任放棄」しつつ、ひたすら高度成長の道を走り続けていた時代、他方で中国革命が未だに目映く輝いていた時代に比すると、われわれの時代の変貌はあまりに大きい観がする。上村希美雄の皮肉な言葉を借りるなら

ば、「アジア対ヨーロッパというあのアポリアに苦しむことなく、国を挙げての脱亜入欧に邁進した幸福な時代」を経過して、目映いばかりに日本は「復権」し、今またアジアが、「国際貢献」の名のもとに身勝手に語り出されている状況。そして、中国が急速に近代化を押し進めている中で、再び日本の「援助」が語られる状況。しかしながら、中国の状況の変化はおくとして、問題の所在は、はたして竹内好が熱い思いを込めてアジア主義を語り、他方で冷やかに日本の状況を捉えていた地点と何が変わったのかという点だ。ここでも、同じ竹内好の言が想起される。すなわち、竹内は近代から戦後の全般を射程に入れながら、日本の近代化過程が中国のそれと比して西洋への「抵抗」が小さかったが故に急速であったが、それは「敗北」「失敗」を知らない西洋への「ドレイ」化の過程であって、したがって「自己自身であることを放棄し」、その結果「日本の社会には、思想的対立をうむべき地盤がない。ということは、思想がないということであって、思想は観念の借り着として通用しているだけだ」と述べ、戦前戦後を貫く日本の「無思想状況」や、それを捉えようとしなない近代主義的歴史観、中国観に対して痛烈な批判を行っていたこと。

もっとも、溝口雄三によれば、こうした竹内の言も、西洋を中心とした「非ヨーロッパ」中国と対比しての没主体的日本という主張であって、したがって「ヨーロッパを一つの基準にした表現」であるという問題があることは首肯されねばならない。そして、竹内には「主体的」に映じたアジア主義者の主張も（竹内と同様に）、溝口の言を借りれば、「自己をヨーロッパ回路の眼でとらえかえし、自己がヨーロッパ的であるのかないのかを、あるいは非ヨーロッパ的であるのかないのかを価値を含めて問う」ものであって、同じく「ヨーロッパを一つの基準にした」視座に浸触されたもの、ということになるだろう。だが、こうした溝口の批判を十分に考慮に入れるにしても、竹内の捉えた日本の問題、すなわち、「ドレイ文化」であるが故の「他者喪失」という構図は、現在においてはどのように変化したのかは問われてよいことであろう。それを、竹内の如く、アジア主義者の主体性や「非ヨーロッパ」中国と対比させないにしても、である。

確かに上村希美雄の指摘する如く、八十年代に入り「日本はアジアであり、あるいはアジアを思考の回路に入れて日本をとらえ直そうと考える日本人」は少しずつ増加し、「アジアを見ることによって自分が変わる、そのことで日本もアジアも変えていきたい」という動向が生まれつつあることは注目されてよいであろう。しかしながら、たとえそうした動向がいかに貴重なものであるかを知りつつも、やはり「アジアでもヨーロッパでもない」「何ものでもない」世界に突入した日本が、われわれの眼前に依然としてそびえ立っている事態には変化がないように、わたくしには思える。

こう述べたところで、無論それは竹内の問題設定にかえること、すなわち、アジア主義者の「アジアに責任を負う姿勢」や、「非ヨーロッパ」中国に照射されての日本へと、視線を定めることを意味しない。むしろ、溝口の述べる如く、竹内やこうしたアジア主義者をも捉えていたに違いない「西洋 - 東洋」「文明 - 非文明」「近代 - 反近代」という構図自体、総じて近代日本の「自 - 他」認識の構図自体が、今や問題化されてこなけ

ればならないだろう。

それにしても、その作業は、アジア主義者のアジア認識（西洋認識）以前にたちかえることから始められねばならないと思われる。何故なら、アジア主義者も含めてその中に捉えることになった「自 - 他」認識の言説の構図が、少なくとも問題化されねばならないからだ。西洋の出現が、思想空間にどのような構造を持ち込んだのか、どのような「自 - 他」認識が開始されたのか、それはアジア主義者を含めての近代の思想にどのような規定性を与えたのか、こうした点を考えるためには、柄谷行人が述べる如く、やはり一九世紀前半の思想に遡って問題は構成される必要がある。本章は、その構図を思想的にスケッチするための一つの試みである。

## 2 一九世紀前半、「華夷」思想の解体と「比考」の開始

### 国学的「自己言及」の成立

一九世紀前半の思想について検討する前に、やはり本居宣長（一七三〇～一八〇一）から触れておかなければならない。何故なら、十八世紀の最末期に立った本居宣長において、「理」や「天」という「基準」との関連で「自己」が語られる思想が解体され、かわって「異質」な中国にあらざるものとしての「自己」が本格的に叫ばれ始めたと考えられるからである（第七章参照）。この点を鮮明にするために、まず宣長以前の「自己言及」について、「国粹的」と評されてきた儒者から二、三だけ例示しておこう。日本を「中朝」と呼び、中国を「外朝」「異朝」と呼んで、「日本型華夷」意識とも言うべき思想を表明した山鹿素行（一六二二～八五）が、中国より「本朝はるかにまされり」とした「基準」は、「本朝の人物礼用自ら聖人の道に相合うて異朝の聖經すでに往古より相わたり、（中略）本朝の風化甚だ大なりと謂ふべし」（『謫居童問』）と述べられる「聖人の道」や「礼」であり、その上で彼我の優劣が論じられていた。したがって、こうした「聖人の道」が「基準」となっていればこそ、「文才は異朝を以て比據とす」「異朝の制よしといへども、本朝には用ひがたきこと多し」（同上）といった相対化の視座が存在していたことはいうまでもない。この点は、同じく国家への帰属意識を強調する崎門派の浅見綱斎（一六五二～一七一）にしても同様であって、「夫天、地の外をつゝみ、地、往くとして天を戴かざる所なし」という観点を保持しつつ、「其国に生れて、其国を主とし、他国を客として見れば、各其国より立る所の称号有る筈也」といわれ、その上で「此日本に生れては日本国中皆天子の国なり」と主張されていた（『靖献遺言講義』）。熊沢蕃山（一六一九～九一）は中国を「天地の中国」「四海の師国」としているが、その他の「九夷」の中では日本が最も優れているとし、それは「天照皇・神武帝の御徳」によって「日本程礼楽の道正しく風流なる国は東西南北になき事」だからだと述べる（『集義和書』）。蕃山の場合は、明確に「中夏」が基軸であり、日本も「九夷」の一国とされている点、儒者の標準的な視座が保持されていると言えるが、その枠内で「道は天地の道なり。中夏の聖人の道、日本の神人の道、皆天地の神道なり」とし、「天地の神道」の「基準」の上での「時・処・位」による「日本の神人の道」が主

張されているのである（『大学或問』）。要するに、これらの言説は、いずれも＜日本 - 中国＞の関係を、より包括的な儒学的「天」「道」に照射して認識する構造を有していたといえよう。

だが、宣長の「自己言及」には、そうした彼我を包摂し、その「外部」に立つ「基準」は存在していない。「皇国のすぐれたるほどは、おのづからしるらむもの」（『玉勝間』）と述べるに際して提示する宣長の理由は、「万の国」に正しい「古伝説」が伝わらず、日本にのみ唯一正しい「古伝説」が伝わっているということであり、それは日本がアマテラスが生まれた「元本宗主たる国」だからで、こうしたことは「古学の眼」をもってすれば自明、というものであった。この宣長の論法は、確かに一つの循環論法であって、そこに生じるさまざまな問いについても「凡人の小智を以てとかく測り識へきところにあらず」（『呵刈葭』）と述べられて、厳しく拒絶されていることからすると、「自己充足的」言説であって、「信ぜん人は信ぜよ、信ぜざらん人の信ぜざるは又何事かあらん」（同上）という立場での言説であるということが出来る。つまり、かつての「国粹的」儒者の言説のように、ある「外部」に照射して＜日本 - 中国＞の「比考」を行う視座は存在していないのである。むしろ、そうした＜中国・儒学にあらざるもの＞を「皇国」の「卓越」の内容として「反射」的に提示していることは、子安宣邦の説くとおりである。儒学の整合的・説明的「知」自体を、「天地万物の理を周知盡せる物と心得居る」「さかしら」と主張し（『くず花』）、「言拳もさらになかりき」（『直毘靈』）日本が宣揚されているのも、そうした構造において理解しなければならない。つまり、宣長は儒学的「普遍」と対峙しながら、その「普遍」からする「自己言及」という思惟自体を「さかしら」として解体し、＜儒学にあらざるもの＞を内容とする、「異質」な中国に対する「皇国」の「卓越」を語っていったのである。

だが、よく注意すると宣長も「古伝説」にのみ基づいて、＜儒学にあらざるもの＞のみについて「自己言及」していたわけではない。「古伝説」を「今の現」と重ね合わせる思考が孕胎し、その「現」を論拠として、中国に対する「皇国」の「卓越」を説く論法が垣間みえるのだ。

天照大御神は、その天をしるしめす御神にてましませば、宇宙のあひだにならぶものなく、とこしなへに天地の限をあまねく照し照して、四海万国此御徳光を蒙らずといふことなく、何れの国とても、此大御神の御蔭にもれては、一日片時も立ことあたはず。（『玉くしげ』）

ここには、「皇国」の「卓越」を、神話的アマテラスと現実の「太陽」を重ねながら主張しようとする姿勢が窺える。また、「稲穀の万国にすぐれて、比類なき」こと、「皇統」が「万々歳の末の代までも、動かせたまふことな」いことなどを「皇国」の「卓越」の証とする論法も同様である（同上）。明らかに、宣長の言説は「古事記書紀の二典に記されたる、神代上代のもろもろの事跡のうへ」（『初山踏』）から論証するとみせて、「古伝説」と「今の現」を重ね合わせて「皇国」の「卓越」を語るものとなっている。こうして、「今の

現」に訴え、時には『真曆不審考弁』のように、「近キ世二年々渡リ參ル阿蘭陀」の曆法を援用して宣長は日本の「卓越」を語っているのである。つまり、宣長は<儒学にあらざるもの>としてしか、「自己」の内容を語らないかの如くみせて、実は「今の現」や恐らく宣長においては<日本 - 中国>の構図の全くの「部外者」と映じていたに違いない蘭学の知識を援用して、「皇国」の「卓越」を語っているのである。ここには「基準」を失った「比考」の運命とでもいうべきものが予知されているが、「部外者」であるが故に、さしあたり西洋知識が、その「比考」の新たな「基準」の一つとして認識枠の中に入りつつあったことも示されているだろう。

事実、服部中庸（一七五七～一八二四）や平田篤胤（一七七六～一八四三）、さらにそのその門人たちになってくると、「自己言及」の内容が、西洋知識を利用した「古伝説」の宇宙論的実体化として明確に主張されるようになってくる。この辺りの事情については、恐らくそのパラダイムの濫觴と言ってよい中庸が明確に語っている。つまり、「遙に西なる国々の人ども」の「此大地のありかたを、よく見究めて、地は円にして、虚空に浮べるを、日月は其上下へ旋ることなど、考へ得たるに、彼漢国の旧き説どもは、皆いたく違へることの多きを以て、すべて理を以ておしあてに定むることの、信がたき」ということを確信するに至った、と（『三大考』）。すなわち、西洋天文学・地理学と接して、主にその宇宙論との関連で日本の「古ノ伝への、真なること」が知れた、と述べられているのである。かくて、西洋天文学・地理学を援用した宇宙論的「古伝説」を、儒学的（朱子学的）宇宙論に対峙させて「皇国」の「卓越」を語るという言説が成立する。だが、注意しなければならないのは、西洋知識は「測量の及ぶ限り」のもの限定されていることである。つまり、西洋はこうしたものとして、すなわち天文学・地理学のみ「部外者」としての像で、<中国 - 日本>の構図の「比考」の「基準」として、認識枠の中に入ってきたわけである。

この中庸の方法の有する問題性は、これを全面的に継承・発展させていった篤胤が鮮明に示しているだろう。「すべて外の國々の説、また他の道々の心をも能く尋ね比考致し候はでは、わが道の実に尊きことを知らざるにて候」（『入学問答』）と述べる篤胤は、「量術にもあれ何にもあれ、熟々古伝の趣に照し今の現に事実合せ考へて知るゝかぎりは知べきなり」（『三大考辨々』）として、「古伝説」の整序化を主として「外国説」と「比考」しつつ行い、この結果「比考」によって「確定」された「自カラノ実事ニタメシ見ルニ、動カヌ」（『古道大意』）実体的宇宙論が「古伝説」として形成され、かくて「わが道の実に尊きこと」が示されていくわけである。

篤胤などによって描きだされた実体的宇宙論は、朱子学などとは異なった客体的な自然観の成立を示唆して興味深いものがあるが、ここでの問題は、天文学・地理学のみ「部外者」としての西洋知識の援用は、結局は常に「皇国」の「卓越」に帰着するようになってきていることだ。つまり、「譬へ外国のことを学ぶにも致せ、その学ぶ主意は、其の善事を取て、此の御国の御用にせんとて、学ぶ」のであり、西洋知識も「天地の行道時

候に能く叶つて、便利は便利」と述べられるものに過ぎないのだ（『伊吹於呂志』）。そのみならず、こうした「外国説」との「比考」による「御国学」は、「外国ノ事ニシロ、御国人ガ学ブカラハ、其ヨキコトヲ撰ンデ、御国ノ用ニセントノコトデゴザル、サスレバ実ハ漢土ハ勿論、天竺阿蘭陀ノ学問モ、凡テ御国学ビト云テモ違ハヌ程ノコト」（『古道大意』）とあるように、「古伝説」にあらゆる知識を無限に呑み込み、結局は「皇国」の「古伝説」に吸収されていく構造になっていくのである。しばしば、宣長と篤胤を分かつたものと指摘されるこの方法は（つまり前者に「文献考証学」的価値を認めるのに対して、後者はそれと「異質」なものとして無視、ないし軽視されるわけだ）、しかし実は宣長の「自己言及」の方法だったといわなければならない。すなわち、宣長によって中国を「反射板」として「皇国」が語られた如くに、まさに篤胤によってあらゆる「外国説」との「比考」によって、「皇国」が語りだされていくのである。それは、「他者」の知識の「自己」への摂取と、そのことによる「普遍」的相貌での「自己」の正当性の主張であってみれば、宣長と同様に「比考」を成立させる「基準」が喪失した結果もたらされたものであったといわなければならない。そして、この構造は篤胤門人になると、更に拡大して語られるようになっていくのは周知のとおりである。例えば、鶴峯戊申（一七八八～一八五九）は万国は「大国主之神霊」「少彦名之神霊」が経営したという「古伝説」を敷衍して、その「種種之教術」はすべて「本教ノ一」であり、したがって「本教聖治ニ裨ケ有ル」と述べる。そして「本教八宇内ヲ合セ古今ヲ総ベ学バザル所莫シ」とされ、「種種之教術」を包摂しての「本教」という主張を行っている（『本教異聞』）。同様のことは六人部是香（一八〇六～六三）、竹尾正胤（一八三三～一八七四）、大国隆正（一七九二～一八七一）などにも看取できるが、これ以上の引用は不要であろう。この「自己言及」の構造は、何も幕末国学者だけに見られるものではない。＜日本 - 中国＞が、＜日本 - 西欧＞へとずらされていったとしても、彼我を貫く「基準」が失われた「比考」による「自己言及」は、こうした出口のない陥穽に陥るしかないのだ。だが、この点を考えるためには、儒学界の「自己言及」についても一瞥する必要があるだろう。

### 「華夷」思想の分解

十九世紀前半の儒学界の「自己言及」の言説を対象化するために、儒学系言説の「自 - 他」認識の枠であった「華夷」思想が、一九世紀にどのように変容していくのかという問題から検討してみよう。「華夷」思想自体は、確かに強固な朝鮮蔑視観の温床であったことは事実であるにしても、それ自身「他者」認識を規定づける枠組みであり、国家意識というよりも文化意識とでも呼ぶべきものであり、「天」や「理」の共有を背景とした何らかの文化的共通性を前提とした「中国 - 華」「日本 - 夷」という認識枠であったことは第七章で述べたとおりである。幕末の大儒と称せられる佐藤一斎（一七七二～一八五九）の「華夷」論にもこの点はまだ鮮明に示されている。

茫茫たる宇宙、此の道只是一貫す。人より之を視れば、中国有り、夷狄あり。天より之を視れば、中国無く、夷狄なし。中国に秉彝の性有り。夷狄も亦秉彝の性有り。(中略)天寧んぞ其の間に厚薄愛憎有らんや。此の道の只々是れ一貫なる所以なり。(『言志録』)

こうした枠組みを自明のものとして、一八世紀までの儒学系知識人においては、むしろ「夷」としての日本を東方君子国とする議論すら存在していたことは、例えば伊藤仁斎(一六二七～一七〇五)が「古称東方有君子之国」と述べて日本を位置づけていたことによく示されているだろう。

だが、一九世紀に前後する西洋の登場と共に、こうした「華夷」思想に変容が生じることとなる。「異質な他者としての夷狄」観の登場である。問題を鮮明にするために、後期水戸学の会沢安(一七八一～一八六三)の「神州」意識の構造を見てみよう。会沢自身は、無論自身の自覚の内では儒者のつもりであって、したがって随所で「道は天地自然の道」と述べ、「道」は「四海萬国ともに教とすべき大道」とであると主張していた(『読直毘靈』)。そうであればこそ、「皇神ノ道ト聖人ノ道トヲニツニスル」ことは「僻見」とであると、彼我を貫く「道」が前提とされている(『読葛花』)。だが、注意しなければならないのは、この「道」に「理」は不要とされている点である。「天ツ理ト云フハ、後儒ノ主張スル所」であって、「天理人欲ヲ説クモ、聖經ト異ナ」っていると述べられていることがそれを示している(『読級長戸風』)。だが、「理」の喪失(解体ではない)ということであれば、何も会沢に始まったことではない。既に、貝原益軒(一六三〇～一七一四)や仁斎など、総じて近世儒者の多くが一般には「気」一元論的であったことは周知のことだ。問題はしたがって、そこから先に存在する。つまり、「理」を失った「気」が地理的・先天的に固定されて、次のような「自己言及」になっていくのである。

国に正気と偏気との別ありて、正気の国は五倫明に、偏気の国は明ならず。神州は太陽の出る方に向ひ、正気の発する所なれば、君臣父子の大倫明なること、萬国に比類なし。(『読直毘靈』)

このように会沢は「正気」「偏気」の別で、「陽国」「陰国」を区別し、「神州漢土」はその中でも「正気」「陽国」に属すると主張するが、「就中君臣の義、父子の親に至ては、神州の正きに及ぶ者なし。是漢土と争ふにも及ばず」(同上)とあるように「神州」こそ「陽国」中の「陽国」と主張している。そして、この「理」の不在の上での「天地自然の道」の主張は、「気」の動態的性格を導くよりも、むしろ地理的・先天的に固定された差別相の強調に帰結するのである。こうして、「道は自然の大道なれば、四海萬国に人倫なき国あることなし」(同上)とする一見「普遍」的主張も、これに続けて「是を行ふに正偏の別あり」とされ、

「自然」は差別性を「普遍」的に固定する役割を果たすものになり、＜西洋 - 日本 - 中国＞を貫く「基準」として作用していないのである。しかも、「天地萬物ノ始ハ、人ノ知り得ル所ニ非ズ」（『読葛花』）として「天地萬物ノ始」への原理的思考自体は放棄され、したがって「気」自体の対象化も永久に放擲されるのであってみれば、差別相（「気」）を「普遍」（「理」）へ収斂する回路が断ち切られたことに加えて、差別相を一段と強化した不可知的「天地自然」が彼我を貫くものとして会沢によって語られていくのである。

こうした「自己言及」は、いうまでもなく「異質なる夷狄」としての西洋列強の具体的出現に対応して開始されたものであるが、分解しつつあった儒学概念を「古伝説」などで読み込み、儒学概念を用いている限りは、ある「普遍」的相貌をもちながら、しかし差別相を「普遍」的に固定する「天地自然」を地理的・先天的な根拠として「自己言及」する思想構造を有しているものであった。そして、この主張は、真木保臣（一八一三～六四）の「我国は大地の元首に居て、地理を以ても四方に手を展ぶるに甚便」（『経緯愚説』）という言説や、朱子学系の尊王攘夷主義者として知られる大橋訥庵（一八一六～六二）の「我神州八東二位シ、朝陽鬱勃ノ気ヲ鐘メテ、勇悍果鋭ノ国」「戎狄八西陲ニテ、陰氣ノ凝レル処ナレバ、狐疑險譎ノ念深ク」（『關邪小言』）という言説へ継承されていく。

こうした言説は、第七章でみた「日本型華夷」思想や日本中華主義的言説と類似している観を与える。「満清 = 夷狄」観も、幕末の佐藤信淵（一七六九～一八五〇）、訥庵などに広範にみられるものだが、既に蕃山などにもみられるものだ。だが、西洋の登場とその脅威の増大は、単に「日本型華夷」思想を高揚させたというのは、やはり適切でない方ではない。「水土の気脈」という地理的優劣を説いているかの如き素行ですら、中国はもとより、西洋ですら「天地の道」の「過不及」という共通の文化相の中で捉えられていた（『謫居童問』）。蕃山も「文明」という「基準」の共通性は確信していたのである（『集義和書』）。だが、会沢などにあつては、むしろ「華夷」を貫く文化的共通性が分解し、閉塞的「自己言及」と差別性・弁別性が強調されるようになってきたということだ。訥庵の次の言は、そのことを鮮明に示しているではないか。

漢土ハ、（中略）妄リニ古名ヲ恃ミテ、自カラ華夏ノ位ニ處ルハ、譬ヘバ狐狸ナド人家ニ據テ、我ハ万物ノ靈ゾト言フガ如ク、（中略）西洋ノ列国ハ、其質固ヨリ偏駁ニテ、聖人ノ出タルコトモナク、聖人ノ教ニ服事モセザレバ、綱常倫理ヲ滅絶シテ、毫黍モ道ヲ知レルコトナシ。（『關邪小言』）

確かに、中国については「神州は漢土と、風氣素より同じくして、人情もまた甚だ相類す、故に教えを設くる意、甚だ相似たる」（『新論』）とあるように、「類似性」を主張するものであったことも注目されてよいだろう。訥庵も、「真ノ華夏ト云ベキ者、我神州ヲ除キテハ、又アルベクモ思ハレズ」と述べ、「日本 - 華」という立場を一段と鮮明にしているが、それでも「我国ト漢土トハ風土人情甚ダ近ク」「我国ト漢土ノ民ハ、



天地陽明ノ氣ヲ稟テ、人ノ中ノ人」という主張も保持していた。これらの発言は、国学者などに比較すれば、儒者の面目を示すものといえなくもない。しかしながら、文化的共通性を否定した上での西洋「夷狄」観が、対極では後期水戸学や真木、訥庵などの中国との「類似性」の主張を生んだことは無視されてはならないだろう。つまり、ここに示されている中国と日本の「類似性」も、地理的・先天的に語られるに過ぎないものなのだ。かくて、「華夷」思想の背景にあった文化的共通性の分解を受けて、「神州の治教は、其本立て、是を働かしむる道具なきが如く、西土の治教は、其本を論ずる時は、君臣の義などの如き、神州にしかざる所なれども其道具は備れり（『退食間話』）」という静態的・固定的な「神州＝本」・「儒学＝道具」説が説かれていくのである。

後期水戸学が、対外危機意識を「億兆心を一にして、皆その上に親しみて離るるに忍びざるの實こそ、誠に恃むべき」（『新論』）といわれる「忍びざるの實」に訴えるものであったことも、こうした「華夷」思想の変容と関連しているといえそうだ。つまり、ここには、後期水戸学が、思弁的・論理的であるよりも、不可知的な「神州」への帰属意識という「情」を喚起するものであったことがよく示されている。そして、後期水戸学が強い衝撃を与えたのも、何と云ってもこの点であったのもよく知られるところだろう。例えば真木は、「一身すら潔くすれば、それにて事すむと心得て、端拱して道を講じ、静座して理を窮むる中に、いつの間にか国は夷狄にとられ」（『何傷録』）と述べて、「格物窮理」を批判しているが、代わって重視したものは、「天も誠にて天たり。地も誠にて地たり」と述べられる「誠」であり、「誠は天地萬物の差別なく」と「普遍」的発言も行っている（同上）。しかしながら、この「誠」を真木の中に喚起したものは、楠氏が「大義に殉死」したことであり、その「大義」は「忠孝の大義」であった。ここには、会沢の「固有なもの」への帰属意識によって喚起される「忍びざるの實」と同一の構造が、「忠孝の大義」への「誠」として語られていることが鮮明に示されている。また、吉田松陰（一八三〇～五九）が、後期水戸学が示した「情」による帰属意識を、「至誠」「忠義」によって徹底的に突きつめ、「死を盡して以て天子に仕へ、貴賤尊卑を以て之れが隔限を為さず、是れ則ち神州の道」（『丙辰幽室文稿』）という「神州」意識へ昇華していったのも、こうした認識枠のものであった。だが、帰属意識の「情」による喚起とは、既に述べた如く、所詮は「自－他」認識解体の所産であった。それは、尊王攘夷主義者に影響したしたに止まらず、近代の「侠気」や「美」意識へと継承されていったものであったと思われるがつまるところ「基準」の喪失と、その「基準」への洞察の後退が、こうした「情」の喚起をもたらしたことは看過されてはならないだろう。

われわれの考察は、後期水戸学や尊王攘夷思想にやや執着し過ぎたかもしれない。しかしながら、以上述べてきたことは、比較的「普遍」的な「道」を確信していた儒者、例えば佐久間象山（一八一―～六四）、横井小楠（一八〇九～六九）などの「華夷」意識と比較すると、尚更鮮明に浮かび上がるだろう。ここでは、「聖人之二報ユル所以ノ道ヲ立ツ。曰ク忠、曰ク孝。（中略）又之ヲ推シテ以て四海ニ至シ、凡ソ横目之民、我ト

類ヲ同ジクスル者、撫恤セザル莫ク、而シテ後人各其所ヲ得、而シテ天下平ラカナリ」と、「聖人之道」の「四海」における「普遍」を確信していた安井息軒（一七九九～一八七六）が、「耶蘇」に反発しつつも、「北狄南蛮ノ若キモ得テ教誨スベカラザルノ類ニ非ス。久シカラズシテ我ガ道、其レ将ニ彼ニ行ワレントス。君子道ニ長ズレバ異端必ス消エン」（『辨妄』）と述べて、「夷」たる西洋での儒学の普及の可能性すら示唆していたことを挙げるに止める。かれらの主張には、「革新的」であるか「守旧的」であるかを問わずに、儒学の可変的な「華夷」意識の表白が見られるといえるが、それを可能にしたものは、西洋をも文化的共通相の中で把握するという意味での「自 - 他」認識であったことは、もはや贅言する必要はなからう。

総じて、幕末期の思想の課題の一つは、西洋の出現に直面し、これをも含む新たな「自 - 他」認識の枠組みを、どのように形成するかということであったはずである。儒学的認識から西洋をも対自化した幾人かの思想家を除くならば、しかしそれが「普遍」を装う「自己言及」として、「外国説」との「比考」による「皇国」の語りだしや地理的・先天的に固定された「華夷」意識として、換言するならば、「基準」を失った「他者喪失」の言説として展開されていった点をここでは考えてみたわけである。近代の言説の多くは、かくなる「閉塞的自己言及」と繋がりながら生みだされていったのではなかったか。

## 近代の言説、「脱亜」と「興亜」の間

### 1 アジア主義における「自 - 他」認識

幕末の国学や儒学の言説を基点として、近代の「自 - 他」認識の言説を捉えると、これまで一般的であった「脱亜」論と「興亜」論という二元論とは異なった像が浮かび上がってくるようだ。アジア「連带的」か、「侵略的」かという認識枠や、「近代的」か「反近代的」かという認識枠を離れて、一体近代の「自 - 他」認識の「基準」がどこに存在しているのか、あるいはどのような性格を帯びているのか、という点に絞って検討をすすめてみるのも、この意味では興味深いことであると思われる。とはいえ、近代の思想全般にわたって、網羅的にこうした検討を行うことは、筆者の力量を超えているし、またその必要もなからう。ここでは、十九世紀の主要なアジア主義者の言説と「脱亜」論者として知られる福沢諭吉の言説について検討してみることにする。何故なら、前者に示される「東洋 - 西洋」論、後者に示される「文明 - 非文明」論が、ひとまずは近代の「自 - 他」認識を代表する構造であったと思われるからだ。この点は、例えば中江兆民（一八四七～一九〇一）が『三酔人経倫問答』の中で登場させた、自身の分身である「豪傑君」「紳士君」「南海先生」の三者の布陣の中にも明白に見て取れるが、陸羯南（一八七五～一九〇七）が主張の基軸を「東洋 - 西洋」論から「文明 - 非文明」論へと微妙に変容させていったことにも示されているだろう。

アジア主義の言説を検討する最初に、樽井藤吉（一八五〇～一九二二）を配するのは、あながち不当ではあるまい。その評価がさまざまに分かれていることもさることながら、平田派国学者井上頼園（一八三九～一九一四）に学び、西郷隆盛（一八二七～一八七七）の西南戦争に呼応し、自由民権運動に際しては東洋社会党を結成したことや、更に大阪事件にも連座し内田良平（一八七四～一九三七）などの玄洋社とも交わって、やがて『大東合邦論』にたどり着いたその経歴は、何よりもアジア主義といわれる思想の内容を示唆して余すところがないからだ。だが、ここでは樽井の思想形成を論じている紙幅の余裕はない。『大東合邦論』の中に、どのような「自 - 他」認識の性格が存在しているのか、既述した如く問題とされるべき点はそこである。

『大東合邦論』は、周知のように日本と朝鮮が対等の形で合邦して「大東」という合邦国を組織し、更に清と「合縦」して「異種人之侮」を防ぎ、「白人之餌食」になる前に「同種人一致団結之勢力」を養うことを説いたものである。いわば典型的な「西洋 - 東洋」論の言説に立つ書といつてよいだろう。これまで、「問題の書」としてアジア「連帯」的か、「侵略」的か論じられてきた書であるが、結論を先取りするならば、この書が「問題の書」として扱われてきたのは、何よりもこの書の「東洋 - 西洋」論・「同種 - 異種」論の核に存在している「同種」の性格に起因していると思われる。なるほど、この書には樽井の親アジア観・親中国朝鮮観が述べられている。例えば、「東方」は次のように位置づけられる。

東方ハ太陽ノ出ズル所、発育和親ヲ主ル。其ノ神ハ青龍、其ノ徳ハ慈仁。四仲二分カタバ則チ朝ト為シ、四時二配スレバ春ト為ス。五行此二始マリ、七宿此二位ス。（中略）亜細亜ハ欧阿ノ東ニ在リ、日本朝鮮ハ其最東ニ在リ。故ニ木徳仁愛ノ性ヲ受ケ、清明新鮮ノ気ニ煦マレ、其性情風俗、西北肅殺ノ風ニ染ムル者ト同ジカラザルハ、蓋シ自然ノ理也。

ここにみられるのは、「仁愛」の「東方」という認識であり、全体の基調をなしているのは、その「仁愛」を共有する日本と朝鮮、中国という構図である。ここから、樽井になにがしかの儒学的な「自 - 他」認識が前提されていたとみることもできる。あるいは日韓両国について「其土ハ唇齒、其勢ハ両輪、情ハ兄弟ト同ジク、義ハ朋友ニ均シ」と述べられ、日中両国についても「今我が二国ノ東亜ニ在ルハ、是レ世界ノ齊楚ナリ。相合スレバ猶以テ白人ニ敵スルニ足ル」として、いずれも「自主自立ノ国相依リ相輔ケ」あうべき「同種国」と位置づけられているところには、西洋帝国主義に対するアジアの対等な「連帯」が読み取れなくもない。しかしながら、注意すべきは、そうしたアジアの「同種」に対する認識は、樽井にとって恐らく「自然ノ理」として直覚的に述べられているだけであって、それ以上は検討されていないことである。「凡ソ社会ノ一民族ヨリ成レルモノハ、親愛ノ情厚シ。親愛ノ情厚ケレバ、則チ倫理自ラ存ス。倫理存スレバ、

則チ和順ノ習性ヲ成ス」という「一種族蕃殖ノ社会」としての「東亜諸国」論や、「東亜諸国八家族制度タリ。(中略)故ニ上下相保ツノ心最モ切ナリ」とする構図も、こうした認識枠の中で捉えられるだろう。つまり、樽井の「東方同種」論は、「親愛」「倫理」「和順」というきわめて感覚的で情緒的な、したがって静態的な一体性の域を一步も脱していないということなのだ(この性格が何を物語るかは、既に述べた会沢などの主張に照らすと明らかだろう)。

ここで想起されるのは、同じアジア主義者として比較的肯定的に評価されてきた岡倉天心(一八六二～一九一三)のアジア=日本論にも同様の感覚的・情緒的傾向が存在していたことである。すなわち、天心が「古きものを失はずに新しきものを迎へる、生々とせる不二主義の精神」とか「豊かに実る穂の小波うつ稲田の水、個性主義を誘発し易い多様な輪郭の群島、柔らかに彩られる四季の不断の動き、震へ閃く銀の大気、瀑布のかかる丘の緑、松原めぐる浜辺に聳する大洋の響き」から生まれる「優しい素朴さ、浪漫的清浄さ」(『東洋の理想』)として描き出すアジアや日本は、竹内好が「ロマンティックな美」と述べる程に、没イデオロギー的なものではない(あるいは「ロマンティックな美」であったことに問題があるといってもよいが)。ここには、樽井同様のきわめて感覚的・情緒的に捉えられたアジア像や日本像が存在しているといえる。

天心は後に触れるとして、『大東合邦論』に戻ろう。こうした感覚的・情緒的な「東方」論と対照的に、この書全体を貫いて冷静に捉えられているのは、「異種」たる西洋のアジアに対する帝国主義的侵略の現実である。「彼ノ白人、我が黄人ヲ殄滅セント欲スルノ跡歴々トシテ徴スベキ者有り。我が黄人ニシテ勝タズンバ白人ノ餌食ニナラン」という現実認識こそが、恐らく本書の根底に横たわる認識である。しかも、こうした西洋に対して、樽井の視点は意外なほどに批判的ではない。鈴木正の言を借りるならば「意外と西洋的」であり「正しい意味で近代的」な性格をこの書は帯びているのだ。なるほど、西洋は「異種」ではある。しかしながら、「其国ヲ興スノ策ハ、合邦ノ制ニ如クハナシ、西人夙ニ此制ヲ以テ、其国ヲ興シ其民ヲ保ツ。我が東人マタヨロシク此制ヲ取りテ、以テ我が国ヲ興スベキ也」と述べられているように、「合邦」の制度自体が「西人」の制度であり、「郵便、電信、鉄道、汽船、其他百般事物」に加えて今や「興国安民ノ大計」である「合邦」を採用して「亜細亜黄人国ノ一大連邦」を樹立することが、樽井の眼目なのである。このようにみると、「堯舜周公ノ道ハ、今日欧米ニ行ハレテ東亜ニ行ハレズ。欧州昔日ノ野蛮ハ、化シテ今日ノ富強開明ト為リ、東亜ノ諸国ハ萎靡振ハズ」と述べて、「堯舜周公ノ道」を西洋にみた樽井の眼は、よく知られる小楠の同様の主張と対極に位置するものであることは明らかだろう。つまり、樽井は西洋の帝国主義的現実をも含めてその「富強開明」に「堯舜周公ノ道」を見たのであり、それと「競争」するための戦略的見地から「合邦」を説いているわけである。

要するに、『大東合邦論』で展開されている論理は、「自然ノ理」として存在しているはずの「同種」た

る「東方」の「団結」に訴えて、「異種」の西洋の侵略に抵抗しようという戦略的論理であり、西洋の侵略自体が批判されていないことからみると、「東方」の「一大連邦」も西欧同様の「富強開明」へと進むべきだとする「近代的」論理なのである。だが、この主張が、どこまで「近代的」かどうかを論じることは、どの程度アジア「連帯」的か「侵略」的かを論じることと同様に、あまり生産的ではないだろう。問題は、恐らく樽井の「自 - 他」認識の核である「同種」論が、「自然ノ理」として限りなく感覚的なものに終始しており、他方で展開されている「異種」による帝国主義的「今日之世界ノ大勢」論を何ら対象化し得ないものになっていることである。

それも、樽井が「同種」たる「東方」にみた「仁愛」や「道義」の性格と密接に関連していると思われる。ちなみに「道義」は、「予が能裡に予を制するの君主あらず、予が奉ずる所の君主は道義のみ」「予は特に務めて予が精神の如く文明を企図し道義に富有なる精神の人と交結して我此党を大にせんとす、（中略）血を文明の資本とし骨を道義の甲冑たらしむるなり」とあるように、『東洋社会党党則草案』以来、樽井が強調してきたものであるが、こうした「道義」を西洋に対置させる主張は、無論樽井独自のものではなく、羯南の「獸力 = 西洋文明」「道理 = 東洋文明」という主張など、およそ「東洋 - 西洋」論の核となっていた主張であった。だが、日露戦争後の羯南が、「支那・朝鮮は寧ろ露人に同じき人種にして、日本人とは全く相反する」と述べ（「清漢人と露人」）、「脱亜」論へと転身していったのも、実はその「道理」が「支那人は事実上決して儒教の信者にはあらざるなり。（中略）日本人は殆ど先天的に儒教信者にして、支那人固有の気質とは全く正反対の気質を有する人民」（「支那人は儒教の信者に非ず」）と述べられているような「自己言及」と表裏のものとしてあったからなのだ。「東洋 - 西洋」論の有するこうした陥穽を見抜いていた兆民は、したがって『三酔人経倫問答』の中で共和主義者・平和主義者といってよい「紳士君」と、現実主義者・膨張主義者の「豪傑君」を対比しつつ、その両論を相対化した「南海先生」をして「万国講和の論は未だ実行す可らずと雖も、諸国交際の間、道德の旨義は漸く其区域を広めて、腕力の旨義は漸く其封境を狭むること、是れ自然の勢い」と述べさせ、「万国」にわたる「道德の旨義」への信頼を語っているのである。それが、容易に「紳士君」と「豪傑君」へと分裂するものであったことは、兆民自身がよく理解していたはずであったとしても、少なくともここには、「自 - 他」認識の「基準」としての「道德の旨義」という観点が表明されている。そして、それに照らして「第十九世紀如何に未開なるも万国公法如何に無力なるも、我儕三千余〔万〕の大男児が相ひ抱持して一体を成し、仁に仗り義を執り、彼れ或は 無礼を我に加ふるに於ては我儕三千余〔万〕の大男児が皆悉く一死以て自ら潔ふするに決心し」（「外交論」）という帝国主義批判や、「小国ノ自ラ恃ミテ其ノ独立ヲ保ツ所以ノ者ハ他策無シ、信義ヲ堅守シテ動カズ道義ノ在ル所ハ大国ト雖モ之ヲ畏レズ」（「論外交」）とする「信義」に立つ「小国主義」の主張がなされていくのである。これと比較すると樽井の「道義」は、「東方」の感覚的・情緒的紐帯として叫ばれたものであ

って、「同種 - 異種」論全体を「外部」から規定づけていくものになっていない。つまり、「閉塞的自己言及」としての「東方同種」と、「富強開明」の帝国主義的文明の「西洋異種」の二元論が『大東合邦論』の「東洋 - 西洋」論の構造なのである。『大東合邦論』が「問題の書」であったことの意味は、こうした「自己言及」の構造、「道義」の性格と関連していたといわなければならない。

これに対して、天心はどうか。天心は「アジアは、依然として巡礼及び行脚僧の、遙かに深遠なる旅の教養を味わってある。何故ならば、村の女房達にパンを乞ひ、或ひは夕暮ともなれば、とある樹の下に坐して、土地の百姓と共に語らひ、又は煙草をくゆらす印度の修行僧こそ、真の旅人である」と述べ（『東洋の理想』）、感覚的・情緒的地平からではあれ、「特殊な発達の様様な標本」である西洋文明を相対化しつつ、「ヨーロッパの栄光はアジアの屈辱」（『東洋の覚醒』）である現状を批判し、帝国主義的な日本についても「日本が満州の戦場に於て大掛りな殺戮を行ひ始めてから、彼（西洋）は日本を文明国と呼んでゐる」（『茶の書』）と痛烈に批判していた。この限りでは、その「東洋 - 西洋」論の反西洋主義は、かなり徹底したものであったとみてよい。そして、「調和」「寛容」「自然」の価値に立つ「統一体」としてのアジアの、しかし多様な文化を育んできた各民族が「その再生の種子をみずからの内部に求め」ることが訴えられ、「アジアは山岳や河川に事欠かない。したがってゲリラ戦は外国軍の優勢という呪文を破り、かくして市民と兵士の目をさまして母国の救出に参加せしむることができる」と「ゲリラ戦」による「母国の救出」さえ説かれていた（『東洋の覚醒』）。この点では、樽井とは明らかに異なって、そのアジアの「美」は、一つの「基準」となって西洋批判を生んでいった観を抱かせる。ここから、「何人の眼をもあざむかない『美』のアジア的普遍性を人々に気づかせようとした」天心、「渾身の力をこめて、アジア諸民族解放の思想原理を探究した」天心が描き出されることになるのであろう。

だが、天心の問題も、やはりその感覚的・情緒的なアジア論の中に存在しているようだ。すなわち、「古代支那及び印度の芸術と習慣とが、その誕生の祖国に失はれてしまった後、それらを我々が久しく保存せる事実」（『日本の覚醒』）とあるように、天心は、そのアジア論が一つの「自己言及」であることを素直に語っているのである。ここで想起されるのは、「アジアは一つ」というあまりに有名な発言の後ろに（無論、それが有名になったのは天心の企図を離れての「大東亜共栄圏」時代のことだ）、次のような言説が存在していたことだ。

日本民族の裡に流れる印度及び韃靼の血それ自身が、日本民族に、二つの源泉より来るものを吸収して、アジア意識の総てを反映する能力を付与したのであった。萬世一系の天皇を戴くといふユニークな祝福、嘗て外国に征服されたる事なしといふ誇らかなる自倚、古代觀念と本能とを（中略）拡げることが出来なかつたけれども（中略）護つて来た島国的孤立、これらが日本を、アジア思想と文化との信託

の倉庫となしたのである。(中略)秘蔵せる標本の中に、アジア文化の歴史的富を順次に研究し得るのは、独り日本に於てのみである。(中略)斯く日本は、アジア文明の博物館であり、而も博物館以上である。蓋し、日本民族の持つ不思議なる能力が、彼等をして、古きものを失はずに新しきものを迎へる、生々とせる不二主義の精神を以て、過去の理想の総ての段階の上に留意せしむるからである。(『東洋の理想』)

ここで「日本を、アジア思想と文化との信託の倉庫となした」と述べるとき、天心のアジアは日本から投影されたアジア像として、「自己言及」としてあったことが率直に述べられている。しかも、ここには、宣長以来の国学者と同様の古代日本への憧憬と、その一貫性という思想も垣間みえるだろう。無論、国学者と異なって、天心は中国やインド文化の価値を否定せず「我々の更新の種を蒔いたのはアジアであった」「アジアを、我々の震感の真の源泉として尊敬せねばならぬ」(『日本の覚醒』)と述べてはいるが。こうした天心であればこそ、明治維新を概ね肯定的に受け止め、さらに朝鮮や日清戦争・日露戦争についても次のように述べられていったのであろう。

我々の真の生存を脅かす出来事が、アジアに於て起りつゝあった。東洋国民は一として、外部の攻撃から自らを防ぐにあらざれば、その独立の維持を臨むことが出来ないであらう。(中略)何処かの敵対国がこの半島を占領せる暁は日本へ軍隊を送るのは容易に出来ることであらう。何となれば朝鮮は、いつも尖ってある懐剣の如く、日本の真の胸に向って横たはってあるからである。(中略)これらの事情の下に我々は、余儀なく我が古代の領土たる朝鮮を、合法的・国民的防禦の我が線内に入るものと見做すに至る。我々が支那と開戦するの余儀なきに至れるのは、一八九四年にこの半島の独立が支那によって脅かされた時であった。我々が一九〇四年にロシアと戦へるのも、この同じ独立のためであった。(同上)

ここでは、日清戦争・日露戦争を、アジアそのものである日本が「我が母国のためのみならず、又、近時の革新の理想のために、古典的教養の貴き遺産のために、更にアジア全体のために、輝かしき再生を見た平和と調和との夢のために戦った」(同上)と述べられている。天心のこれらの著書は、西洋に対するプロパガンダ的性格を強く有したものであることを考慮するにしても、この論理には、「自己」をアジアと一体と主張することで、主観的意図はともかくとして、逆に「他者」としてのアジアを喪失していく論が看取できるといわなければならない。そして、天心の「東洋 - 西洋」論は、「東洋 - 西洋」論がこうしたものとして、すなわち、一つの「自己充足的自己言及」としてアジアや「東洋」「日本」が語られるものであったこ

とを、素直に語っているのである。

同じアジア主義者に分類される宮崎滔天（一八七一～一九二二）は、この意味では、こうした「東洋－西洋」論とは、全く異なった地平に立っていたことが分かる。確かに、滔天も中国に西洋帝国主義とは異なった可能性をみいだした。青年時代の思想遍歴を経て、ついに中国革命に自らの使命をみいだした滔天は、その決意を二兄弥蔵（一八六七～一八九六）の言に託して、『三十三年之夢』の中で次のように語っている。

三代の治や、実に政治の極則にして、われらの思想に近きものなり。（中略）現朝政柄を執る三百年、民を愚にするを以って治世の要義となす。故に人疲れ国危く、遂にみずから弊毒の禍を受けて、支ゆる能わざらんとす。これ豈に命を革め極を立つべきの好機にあらずや。言論畢竟世に効なし、願わくばともに一生を賭して支那内地に進入し、思想を百世紀にし、心を支那人にして英雄を収攬して以って継天立極の基を定めん。

滔天の中に、「三代の治は政治の極則」といわれる儒学的言説が存在しており、そこから「四海兄弟」とする視点が生まれたことは、なお「東洋－西洋」論の枠内の認識にもみえる。だが、ここで注目したいのは、「心を支那人にして」と述べられているような「自己言及」である。ここには、日本にアジアをみた天心の「自己言及」とは全く逆向きの構造が存在していると思われる。つまり、滔天は徹底的に「自己言及」を解体することから、中国や世界と向き合おうとしたのである。「余は人類同胞の義を信ぜり、ゆえに弱肉強食の現状を忌めり。余は世界一家の説を奉ぜり、ゆえに現今の国家的競争を憎めり。忌むものは除かざるべからず、憎むものは破らざるべからず、しからざれば夢想におわる。ここにおいて余は腕力の必要を認めたり。然り、余は遂に世界革命者を以ってみずから任ずるにいたれり」（『三十三年之夢』自序）という主張、「世界革命者」としての自認は、こうしたことにおいて初めて可能となった言説であろう。したがって、滔天の中国革命との関わりは、「東洋－西洋」論がしばしば有していた反西洋のそれでは、断じてない。次にみるように、「世界革命」への道程・根拠地として、中国革命は存在しているのである。

支那革命に欧米諸国が干渉せんとするか。革命軍が既に一二省を陥れて、之を固守せず、弱勢の干涉軍は之を苦め、優勢の干涉軍には退きて内地に進み、曠日彌久の策を取りて敵を待たんか。欧米の天地に社会革命乱の勃発するは是時である。国家帝国主義と、社会革命、世界主義との決戦は是より起るのである。然り、余輩は爾く確信する。然らば日本国は如何。心配に及ばぬ。彼は今空前の大戦の後で、政府も国民も共に疲れて居る。他国の内乱に出兵して、国庫を空乏にし、民怨を買ふの愚は断じて為ない。斯の如く觀じ来れば、支那は実に世界の運命を独力で左右するの力を把持して居ると云はねばなら



ぬ。即ち革命成就すれば、宇内に号令して道を万邦に敷くことを得、列国の干渉来れば、世界革命の動機を惹起する。嗚呼、支那国の前途は多望なる哉だ。支那に生れた人は幸福なる哉だ。余輩は実に欣羨に堪へない。（「支那革命と列国」）

しかしながら、滔天のこうした「世界主義」的な主張も、今やアジア侵略国として立ち現れつつあった「日本人」であった滔天自身の内に、「自 - 他」「日本人 - 中国人」という問題を提起せずにはおかないだろう。既に、滔天が中国革命に身を投じる決意を固めたときに、一兄民蔵（一八六五～一九二八）が語ったとされる『三十三年之夢』の中の批判にそれは象徴的に示されている。

弁髪をつくり胡服をつけ、且つ氏名生国を偽りて道を説くは、これ正義の目的を達せんがために権道を用ゆるものにして、わが断じて取らざるところなり。いやしくも正義公道を天下に布かんと欲せば、その方法手段もまた公明正大ならざるべからず。もし権道によらざれば志望世に行われずとせんか、これを行わざるもまた可なり。

そして、この問いは恐らく滔天の中に、終生反復する問いであったはずである。「就中私をして最も悔恨の情に堪へざらしむるものは、（中略）自らその道を改めて、支那人として支那革命に従事することをなさず、日本人としてその事に携はつた一事である。若し私はその道を改めず、支那人として革命事業に携はつたならば、少しはその事業の上に、有効な働きが出来たかも知れぬと思ふ」というのは、第一次大戦を終え、既に日本が世界の「一等国」になっていた時期の滔天の回顧であるが（『亡友録』）、中国革命への「日本人」の関わりのありようを滔天が根底的に問い続けていたことが、ここにはあまりに鮮明に示されている。したがって、滔天は「日本 - 中国」を感覚的・情緒的に括弧でくくる中国革命論者ではなかった。まさに「心を支那人に」せんと思えば思うほど、「日本人としてその事に携はつた」という自覚が不断に滔天をとらえていったのであろう。そして、そのことへの悔悟と中国人への「欣羨」が、恐らく時に滔天を「侠」という情緒的な世界に誘い、「日本 - 中国」を感覚的・情緒的に括弧でくくる中国革命論者（大陸浪人）、「東洋 - 西洋」論者と重なる像を描かせてきたと思われる。

われわれは、やや滔天にこだわり過ぎたかもしれない。滔天が「東洋 - 西洋」論の認識枠に存在していない以上、ここでの問題はずれるからである。だが、こうした滔天、「心を支那人に」する志向と分かちがたく結びつきつつ、しかし「日本人としてその事に携はつた」悔悟を抱き続けた滔天において、初めて「東洋」が「他者」として語られたことは、十分に注目すべきことであると思われる。なるほど、大正以降に、中国での「日本人」の数は飛躍的に増大し、「北京恋い患者」「東洋 - 西洋」論者にとって、「理想的な蜜

月時代」が現出したのかもしれない。だが、「他者」としての中国を認識した「日本人」は、「故国離脱者」たる中江丑吉（一八八九～一九四二）を除くと、ほとんど皆無であったことは、この滔天と樽井・天心との比較からも十分に推察されるはずである。

## 2 反儒教 = 「文明」の「自 - 他」認識

支那人は思想に貧なる者にして日本人は之に富める者なり。支那人は無事にして日本人は多事なり。  
（中略）支那は独裁の神政府を万世に伝へたる者なり、日本は神政府の元素に対するに武力を用ひたる者なり。支那の元素は一なり、日本の元素は二なり。此一事に就て文明の前後を論ずれば、支那は一度変ぜざれば日本に至る可らず。

日本の天皇制と武家政治の二元的支配が、中国の一元的専制国家よりも「文明」化にとって有利であるとした、このあまりに有名な中国文明評論を載せた福沢諭吉の『文明論之概略』が著されたのは、明治八（一八七五）年である。既に『唐人往来』で批判されていた「華夷」思想ではあったが、これに代わる「文明」という「基準」に照らしての「自 - 他」認識、「文明 - 非文明」論の誕生である。そして、この「基準」に関する限りは、福沢の自身の認識は終生変わることがなかったと思われる。確かに、アジア観に関していえば、これ以降の福沢は、中国・朝鮮をめぐって戦術的には変容したといえるかもしれない。ちなみに、一八八〇年代の朝鮮情勢の逼迫のなかで、福沢は朝鮮の「文明」化（実は日本化）に「尽力」し、独立党を支援したのは周知のことであるが（『時事小論』等）、甲申事変を経てそれが失敗に終わると、朝鮮の「文明」化という主張は退けられ、代わって朝鮮と中国を同一視して、完全な日本の敵の位置において西洋とともにその分割に参加する「脱亜」論的主張が登場する。「日清提携論」「東洋盟主論」から「脱亜」論へと一般にいわれる思想転回がここに看取できるのはいうまでもないが、その転回過程については後に簡単に触れる。確かなことは、福沢の中で、「文明は死物に非ず、動て進むものなり。（中略）即ち野蛮は半開に進み、半開は文明に進み、其文明も今正に進歩の時なり」という「文明」進歩史観は自覚的には一貫していたということだ。そして、「文明」進歩史観の「極度」には、「文明の極度に至らば何等の政府も全く無用の長物に属す可し」という一種の無政府主義すら展望されていた。この「文明」という「基準」が存在していればこそ、西洋についても「西洋諸国戦争を事とせり。（中略）国内に党与を結て権を争ふ者あり、権を失ふて不平を唱る者あり。況や其外国交際法の如きは、権謀術数至らざる所なしと云ふも可なり。（中略）今後数千百年にして世界人民の智徳大に進み太平安楽の極度に至ることあらば、今の西洋諸国の有様を見て愍然たる野蛮の嘆を為すこともある可し。（中略）西洋諸国の文明は以て満足するに足らず」と述べられて

いるような相対的把握が可能であったのである。他方で中国や朝鮮は、「門閥」「君臣の倫」「名分」という「文明」の前に立ちはだかる儒教主義に重ねられた像として描きだされ、「半開」として位置づけられていた。

この「文明」の「基準」に照らして、福沢はどのような「自己言及」を行うのか。『文明論之概略』を見る限りは、日本は無論「半開」に属するものと捉えられており、「人間交際は、上古の時より治者流と被治者流との二要素に分れて、権力の偏重を成し、今日に至るまでも其勢を変じたることなし。人民の間に自家の権義を主張する者なきは固より論を俟たず。宗教も学問も皆治者流の内に籠絡せられて嘗て自立することを得ず」と述べられているように、「文明」を阻む「権力の偏重」に囚われた像として厳しく指弾されている。ここには、日本と中国・朝鮮を区分して論じるような眼は前面に出ていない。徹底的な「文明」による「自 - 他」認識に貫かれた論が存在していると、ひとまずはみてよいだろう。

だが、それとともに福沢において一貫していたのは、「自国の独立」というテーゼであったことも間違いない。そして、この認識が、「文明」を「基準」とする福沢の「自 - 他」認識に微妙な変容と揺れを与え、「東洋 - 西洋」論的な主張も生まれてくるのである。既に『文明論之概略』の主張も、この点について微妙な発言をしているようにみえる。ちなみに、この書の前半で展開される「文明」論が、既にみたような徹底した「文明」進歩史観と相対主義に立っていることは周知のとおりであり、ここでは「外国に対して自国の独立を謀るが如きは、固より文明論の中に於て瑣々たる一箇条に過ぎ」ずとさえ述べられていた。だが、よく知られているように、この書の最後の章の論調は日本の植民地化の危機意識に裏打ちされた、それまでの論とは明らかに雰囲気を変えたものとなっている。すなわち、ここでは「目的を定めて文明に進むの一事あるのみ。其目的とは何ぞや。内外の区別を明にして我本国の独立を保つことなり。而して此独立を保つ法は文明の外に求む可らず。今の日本国人を文明に進るは此国の独立を保たんがためのみ」とあるように、「自国の独立」こそが焦眉の目的とされているのである。「文明」化と「自国の独立」について、無論福沢は「議論の本位」によって使い分けて論じており、大局的には「文明」化が目的であるとも受け止められるが、最終章での議論はやはり福沢の「文明」論の微妙な揺れを示しているといつてよいだろう。

そして、こうした「自国の独立」と「文明」化の二つの原理が、戦術的にどのように働くかで福沢の「自 - 他」認識は、微妙に変移していったと捉えられる。坂野潤治は、「文明 - 非文明」「東洋 - 西洋」「日 - 中」という「三重の世界像の混乱」を軸に、一八八〇年代以降の福沢のアジア観をめぐる思想の分析を試みているが、まさに、「文明」という「自 - 他」認識の「基準」に、「自国の独立」をめぐって「東洋 - 西洋」「日 - 中」という世界像が混入してくる様相を的確に捉えたものといえる。つまり、朝鮮情勢をめぐる日中間の対立の激化は、福沢の「自 - 他」認識の「基準」の大きな試金石になっていったということだ。ここで、福沢はまさに「自国の独立」の観点から、「東洋 - 西洋」論的主張を行い、しかしながら「文明 - 非

文明」という観点を全面に出さざるを得ないため、朝鮮に対しては日本を明確に「文明」の側に位置づけるという『文明論之概略』とは異なった位置に日本を置くことで、その干渉・日本化を正当化するのである。しかしながら日中の対立の激化の中では、中国の「文明」化＝日本化が不可能であるが故に、その立場は最終的に西洋＝日本＝「文明」、朝鮮＝中国＝「半開」という構図に落ち着せざるを得なかったわけだ。ここには、「文明・非文明」という「基準」によって現状を捉えたつもりの福沢が、「自国の独立」というテーゼによって、結局「基準」を喪失し、「閉塞的自己言及」へと転回していく様相が示されているように思われる。

かくして辿り着いた「脱亜論」における福沢の議論は、この事態を鮮明に示すものといえるだろう。この冒頭で福沢は「世界中の現状を視察して、事実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、共に文明の苦楽を与にするの外ある可らざるなり」と述べ、やはり「文明」進歩史観の立場を鮮明にしている。しかしながら、日本は「亜細亜の固陋を脱して、西洋の文明に移りたり」と位置づけられ、これに対して中国・朝鮮は「改進の道を知らず、(中略)一より十に至るまで外見の虚飾のみを事として、其実際に於ては真理原則の知見なきのみか、道德さへ地を払ふて残刻不廉恥を極め、尚傲然として自省の念なき者の如し」「今より数年を出ずして亡国と為り、其国土は世界文明諸国の分割に帰す可きこと、一点の疑あることなし」と描きだされている。日本を「文明」に位置づけることは、既に述べたように朝鮮情勢の中で漸次強調されたものであり、それ自身「自国の独立」という原理に突き動かされたものといえるが、それでも「脱亜論」の前半はひとまず「文明」からする「自・他」認識であるといえる。だが、後半の議論では、明らさまな「自己言及」が「東洋－西洋」論の枠を伴って行われている。すなわち、これらの中国・朝鮮と日本が「西洋文明人」から同一視されることが、「我日本国の一大不幸」であり、「我外交上の故障を成す」ものと主張されているのである。そうした事態を避けるために、「我れは心に於て亜細亜東方の悪友を謝絶するものなり」とする著名な「脱亜論」の結論が導かれることになるのであるが、ここでの議論は徹頭徹尾「東洋－西洋」論からするものであることが看過されてはならないだろう。つまり、この「脱亜論」における福沢の主張にこそ、福沢の「文明」からする「自・他」認識の、「東洋 西洋」論という言説からする蹉跌が鮮明に表明されているということなのだ。それは確かに、「自己」を西洋に位置づけるという意味では、アジア主義のその対極に立つものであるにしても、「基準」を失った「自己言及」であることにおいて同一の構造の言説であるといわなければならない。恐らく儒学的「華夷」意識にかわるものとして登場し、「文明」自体を相対化し得たはずの「文明・非文明」論は、大正期にわずかに継承されてはあったが、やがて装いを新たにした昭和の「東洋・西洋」論に包摂されていく事情は、既に福沢の言説の中にもみいだせるのではなからうか。

### 3 おわりに

紙幅の関係もあって、残された問題はあまりに多いといわなければならない。しかしながら、アジア「連带的」に映じてきたアジア主義の言説が、徳川時代後期に端を発した「閉塞的自己言及」を、「東洋 - 西洋」論の認識枠の中で行うものに過ぎなかったことや、「文明 - 非文明」という新たな言説も、恐らくこれに強く掣肘を受けたものとしてあった点について、問題構成的に論じてきたつもりである。かくて丸山真男の言を借りるならば、精神的権威と政治的権力を一元的に占有する「国家権力」が、「自 - 他」認識の唯一の「基準」として立ち現れ、「国家の対内及び対外活動はなんら国家を超えた一つの道義的基準に服しない」構造が、儒学的「自 - 他」認識の解体後の一九世紀において、まさに「自己充足的自己言及」を構造化していくことになるわけである。

思うに、儒学的思想や「天」「理」の分解は、それ自身「近代化」の所産であり、いうなれば歴史的必然であったといえる。そのことは疑う余地はない。そして、「天」 - 「華夷」という秩序、「自 - 他」認識も、所詮は東アジアにおける閉じた円環内において「開かれて」存在していたに過ぎない。だが、西洋が「万国公法」という帝国主義的論理を振りかざして強制的にこれらの秩序を一掃していった後に、われわれはどのような「自 - 他」認識を新たに構築してきたのであろうか。

かつて、山田昭次は「アジア問題とは日本の国家を否定するか否かの問題である」と述べた。まさに、近代日本の「自 - 他」認識のありようや、今も繰り返される「他者」喪失の上での「自己言及」として語りだされる「先進」「東洋」という事態を直視すると、この言説はなお多くの示唆に富んでいるように思われる。

付記 本論文の註は省略する。