

空間アジアを生み出す力—— 境界を跨ぐ人々の交流

Our predecessors envisioned and endeavored to create a space called “Asia.” What efforts can we make to realize that dream?

山室信一

Yamamuro Shinichi
京都大学人文科学研究所教授



はじめに

日中国交正常化 40 年、中韓国交樹立 20 年を経た現在、東アジア各国は文化的・経済的な相互依存関係を日々に深化させながらも、領土問題や歴史認識問題などを巡って対立を激化させつつある。また、東南アジアにおいては非核地帯化に向けて歩み出しているにも拘わらず、東北アジアにおいてはむしろ核拡散の脅威による緊張が高まっている。アジアにおける平和構築という課題は、冷戦体制が崩壊した段階よりも一層切実な課題として私たちの眼前に立ちはだかり、閉塞状況を強いられているようにも思われる。

しかし、私たちの先人もまた一寸先は闇というような状況に取り囲まれながらも、時代の最前線を切り拓くための試みを重ねてきたことを忘れてはならない。もちろん、時代も状況も課題も異なる以上、過去をそのまま現在に当てはめることはできない。しかし、その苦闘の跡をたどることによって何らかの示唆を得、それを国境や民族を超え、さらには時代を超える「持続する叡智」として共有していくこ

とこそが、人文学が担うべき課題であることも明らかかなはずであろう。

ここでは、そうした課題を念頭に置いたうえで、できる限り葛兆光教授の講演テーマ「为何是东亚？

如何才认同？——なぜ東アジアなのか、そのアイデンティティを如何に構築するのか」と関連させつつ、第 1 回アジア未来会議のテーマである「世界の中のアジア—地域協力の可能性」に応えるべく、アジアという時空間がいかなる学知や人と人との相互交流のなかで生成・展開してきたのかを探り、併せて近現代におけるアジアの人々による日本研究がいかなる歴史意義をもつものであったのかという問題も考えてみたい。

1. 日本におけるアジアへの 視圏の広がり

1.1 三国世界観と空間区分けの基軸

さて、アジアという空間領域は、そこに住む人々が名づけたものではなく、ヨーロッパから与えられ

た名称に過ぎなかった。その「他称としてのアジア」を自らが存続する時空間としてのアジアへ、更には独自の構成をもつ共存空間へと変えようとしていった軌跡こそ、アジアの近現代史を特徴づけるものであった。

しかし、アジアという空間が欧米人によって区切られ、与えられた範域であった以上、そもそも自らが考える共属空間についての意識、言い換えれば世界観との衝突が起きることになる。例えば、欧米との直接交渉が始まる以前において、日本に住むほとんどの人にとって世界とは、中国とインドと日本の3つの文化圏域すなわち唐・天竺・本朝（日本）から成り立っていると考えられていた。この三国世界観は宗教を基軸として空間を区切る発想によるものであり、中国＝儒教、インド＝仏教、本朝＝神道と見なされていた。しかし、中国においては儒教だけでなく仏教も道教も信仰されていたし、インドではイスラム教も浸透しており、日本も神道だけが信じられていたわけでは無かった。

もちろん、日本が神道の国家＝神国として認識されたのは、外来の宗教である仏教と儒教に対抗するためであり、この事実は文化的自己認識があくまで他者との対峙によって生まれることを意味している。その際、重要な契機となったのが、二度にわたる元寇を「神風」によって撃退したという事実であった。このとき伊勢神宮などの神社による異狄調伏の祈祷が成果を挙げたと信じられたこと、そして元軍の圧倒的戦力に直面した武士たちが神の加護を求めたという事実が、日本を神国とする認識を浸透させていった。それは遙か時代を経た1940年代に戦局が悪化するなか、「神州不滅」というスローガンの下で「玉砕」や神風特攻隊などを正当化する集団的記憶として蘇ったのである。

そして、日本固有の宗教として神道が意識されたことは、日本が神裔である天皇により統治されるという政治的アイデンティティーに繋がってくる。北畠親房は『神皇正統記』（1343年）において「大日本は神国なり。天祖はじめて基をひらき、日神な

がく統を伝へ給ふ。我国のみ此事あり。異朝には其たぐひなし。この故に神国と云ふなり」として、日本国家の独自性を天皇の血統である「皇統」によって強調していたが、この天照大神の末裔である天皇によって日本という国家が維持されているという発想は儒教に対抗した本居宣長らの国学を経て後期水戸学の会沢正志斎などの「国体論」に繋がり、明治以後には「天壤無窮」の国柄（国体）を宣揚する正統性根拠となっていた。

このように三国世界観から生まれた神国論は、キリスト教とそれを信奉する地域世界としての「西洋」を異質の世界として浮上させることにもなった。すなわち、1549年にイエズス会宣教師ザビエル（Francisco de Xavier）によってキリスト教が伝えられると世界には仏教・儒教・神道を信奉する三国以外の世界が存在することが認識され、屏風図などの南蛮文化を通してポルトガルやスペインなどの存在が知られるようになった。

さらに1604年前後には「西來孔子」と称されたイタリア人のイエズス会士マテオ・リッチ（Matteo Ricci, 利瑪竇）が中国で作成した『坤輿万国全図』が舶載され、それによって中国や朝鮮、日本などが「亜細亜」に属するという事実が知らされることになったのである。だが、このことはキリスト教宣教師を尖兵として日本を侵奪する意図が西洋諸国にあるという警戒感を引き起こし、豊臣秀吉は1587年に「日本は神国たる処、きりしたん国より邪法を授候儀、太以不可然候事」としてバテレン追放令を出し、徳川幕府は「吉利支丹・伴天連」の西洋とは交流を断つという海禁・鎖国政策を取って長崎の出島でオランダと中国との通商に対外交渉を限定した。

ただ、琉球や松前を通じて中国との、また対馬の宗氏を通じて朝鮮との交流は続いており、鎖国政策が徹底されたわけではなかった。そのため琉球と中国の間では進貢使や謝恩使・慶賀使などの交換が続き、官生や勤学などの留学生が送られていた。日本から直接に中国に留学生が送られることはなかったが、唐船持渡書によって思想的な交流は続き、対

馬藩は釜山^{プサン}に草梁倭館を設置して中国や朝鮮の学術・文化の情報収集に当たった。朝鮮の姜沆や李退溪の影響なしに日本で儒学が受容されることはなかったし、雨森芳洲の朝鮮語学や文化の研究も外交交渉の体験と密接に結びついていた。雨森は『交隣提醒』(1728年)において「互いに不欺、不爭、真実を以て交り候を誠信とは申し候」として誠信外交の必要性を説き、また文化交流にとって不可欠な通訳養成を図るため朝鮮語通詞養成所を創設して明治時代まで活躍する通詞を輩出させたが、こうした交流が「東洋」としての文化一体感を生む基盤となったのである。

1.2 西洋への対抗と東洋の価値化

このようにキリスト教と直面することによって西洋が脅威を与える他者として認識されることになったが、そのことを象徴的に示すのが新井白石の『西洋紀聞』であり、その西洋認識においてオランダから献上されたブラウ図にある「東西両半球図」が使用されたことによって東と西を対比する見方が強まったと思われる。『西洋紀聞』はキリスト教布教のために日本に上陸したイタリア人宣教師シドッチ (Giovanni Battista Sidotti) を審問して著されたものであり、キリスト教義の説明と批判を主軸としながらもアジアやヨーロッパ、アメリカなどの諸州についての記述があり、当時における世界認識として傑出した著作であった。

その後、西洋各国の情報や学術はオランダ以外にもたらされることとなり、蘭学に限られない英学や仏学などを総称した西洋の学術として「西洋学」ないし「洋学」と呼ばれることになった。例えば、山村才助は蘭学書からの抄訳や随筆を集めた書冊に『西洋雑記』と名付け、この書などから話題を取って佐藤信淵は『西洋列国史略』を、また長山樗園は『西洋小史』を著している。そして、1852年には欧米諸学の翻訳書目録が『西洋学家訳述目録』として刊行されたが、これによれば著訳者数は117名、書目数は490部と記されており、鎖国下で「西

洋学」が浸透していた状況を窺うことができる。

こうした西洋学の到達点を示すのが福沢諭吉の『西洋事情』であり、幕末から明治初期の日本人の西洋認識に多大な影響を与えただけでなく、中国の康有为や梁啓超などの変法維新運動に、さらに朝鮮の金玉均らの甲申変革運動や兪吉濬らの愛国啓蒙運動にも影響を与えることになった。福沢はまた儒教的な東洋文明を「古習の惑溺」として一掃し、西洋文明を摂取すべきだとする『文明論之概略』を著したが、慶應義塾で学んだ兪吉濬が著した『西遊見聞』(1895年)が『西洋事情』や『文明論之概略』などの影響を受けていたことは明らかであった。

いずれにしても、このように西洋を知るための学知の受容は、同時に西洋と対峙すべき自己としての東洋とは何か、という問題を提起することになるが、そこでは欧米のキリスト教に基づく機械文明の優位性に対し、自らの精神文明をより高い価値として置く議論が現れることになる。佐久間象山が「東洋道德・西洋芸術(技術)」を唱えたのを始めとして、岡倉天心が『東洋の理想』(1903年)において「特殊具体的なるものを通じて流れる普遍的なるものの雄大な幻影に満ち溢れたアジアの理想」と「組織立った文化を持ち、分化した知識のことごとくを揃えて武装し、競争力の切っ先も鋭いヨーロッパの科学」とを対置させたのも同じ発想に基づくものであった。

しかしながら、こうした発想は決して西洋文明を否定するものではない。むしろ、西洋文明を評価し、受容せざるをえないという認識を前提にしたものであることを見誤ってはならない。もし、本当に西洋文明を拒絶するのであれば、こうした論理は必要とされないはずだからである。日本において「和魂漢才」が「和魂洋才」に変えられ、洋務運動を推進した清朝において「中体西用」論が唱えられ、朝鮮において「東道西器」論が説かれたのも、採長補短論として相通じるものであった。要するに、可視的な西洋の優位性に対抗するためには、不可視なものとしての精神性や道徳性に自己のアイデンティ

ティーを求めざるをえなかったのであり、その表象が「東洋」に他ならなかったのである。

1.3 東洋とアジアそして東亜・大東亜

こうして欧米の西洋文明に対峙するものとして東洋文明が自らのアイデンティティーを表象するものとなったが、欧米においても自らを West、Western = 西洋と表現する事例は少なくなかった。また、オクシデント (Occident) の訳語として西洋が宛てられるようになると、その対義語としてのオリエント (Orient) に東洋という訳語が宛てられることになった。

しかし、そのアジアや東洋を他の空間領域といか
に区分し、析出^{せきしゅつ}するののかという基軸そのものが論者によって異なる以上、空間の領域も異なることになる。この問題については、拙著『思想課題としてのアジア』(岩波書店、2001年)において人種—民族、文明—文化という対抗基軸によって空間が区切り出されていく過程の意義について探ったことがあるため、ここでは省かせて戴くが、こうした基軸を取ることによって「同文・同種・同教・同州」といった表現によってアジアの中で同質性をもった存在であるとの共属感が生み出されることになる。しかし、ここで示された「同文・同種・同教・同州」とは、同じ漢字を用い、同じ黄色人種であり、儒教を同じく信奉するが故に同じアジアという州に属すると見なすものであった。そのため、この基軸に従う限りにおいては、中国・日本・朝鮮そしてベトナムまでを包括するものであって、むしろ北東アジアという領域に相当すると考えられていた。その意味では、東亜という用語法が適切であったかも知れない。同様に東洋についても中国と日本だけを指して用いられる場合も多かった。他方、中国では東洋とは日本の別称として20世紀半ばまで用いられたが、その事実は日本ではほとんど意識されることがなかった。中国と日本では同じ「東洋」という言葉を用いながら、その指称する空間領域は全く違ったものだったのである。

しかし、日清(甲午)戦争前後からモンゴルや中央アジアの民族や国家に対して日本人の関心が向くと、東洋という語が儒教や仏教を基軸とした空間領域としては設定できないことになった。もちろん、中国国内にも回族すなわち回教=イスラム教を信じるムスリムが居住していたが、日本からの視線が新疆・ウイグル地区さらには中央アジアや中東にまで及ぶようになったことによって、中国で「西域」と呼んでいた空間までを含めて東洋と見なす認識が芽生えることになった。そこでは中国の王朝交替が周辺民族との抗争の歴史であることに着目することによって、漢民族中心主義を相対化し、それによって日本もまた中国文明から独立した時空間としての歴史をもつものとして自立することが意図されていた。日清(甲午)戦争が勃発した1894年、那珂通世^{なかもと}の提議によって中等学校の外国史が西洋史と東洋史に分けて授業されるようになったのは、そうした視圏の広がり^よの反映であり、以後今日に至るまで日本の歴史教育・研究の基本的枠組みは日本史・東洋史・西洋史という三分から自由になれない状況が続いている。もちろん、この区分によってはアフリカ史や中東史も含まれない場合が多いため、東洋と西洋の中間地帯を「中洋」として対象化すべきだという提案も度々出されてきた。

そして、満州事変を経て1932年に「満州国」が建国されるやイスラム教徒の統治が切実な課題として認識されるに至り、1933年には松井石根や下中彌三郎らによって大亜細亜協会が設立された。以後、大亜細亜協会は、それまでの儒教中心の東亜から、フィリピン、マレー半島、インドネシア、アフガニスタンなどを経てトルコ更には北アフリカにまで至るイスラム教世界を含めて大東亜と呼ぶ認識が広がっていった。

このようにアジア全域を指して大東亜と呼ぶに至ると、そこでの区分けのための基軸は、人種や文明などではなく、生存圏^{レーベンス・ラウム}といった地政学的な概念に頼らざるをえないことになる。そのため逆に東洋文化の一体性などが強調されることになったが、アジ

アにおける日本の主導性を正当化するために唱えられた「アジアは一つ」といった主張に対し、津田左右吉は『支那思想と日本』（1938年）において、日本とインド、中国などはそれぞれ全く異なった文化的伝統をもち、これらが一体となって西洋文化や西洋文明に対立するという考え方は事実と反すると鋭く批判していたのである。

アジアという一体性があるとして、その基軸はどこに求めるのかという問題は、その後も儒教資本主義論などにおいて繰り返し提起されてきたが、その問いに答えるに当たっては、いかなる課題に答えるための議論であるのかを突きつめて考えなければ安易なアジア観を縮小再生産しかねない危険性を孕んでいると言えよう。

2. 日本に対するアジアからの眼差しの変転

2.1 国家間体系への対応と日本の位相

さて、アジアの近現代史は、「西欧の衝撃」に対するそれぞれの国家や民族の「抵抗と対応」の過程として描かれることが多い。しかし、私はアジア各地の近現代史にとって、より直接的で重要な歴史的転回の本質となったのは、隣接するアジア域内の国家や民族の動向であったと考えている。つまり、「域内の相互衝撃」こそがアジアの近現代史を生み出す駆動力となったのである。

その端的な例がアヘン戦争の結果や1860年代に入ってから洋務運動であった。少なくともアヘン戦争についての情報や日本にもたらされた万国史や万国公法などの西学書の存在なしには、日本の開国と文明開化・富国強兵といった施策が国是となることはなかったはずである。すなわち、ロシアやアメリカなどの艦船が来航し、清朝がイギリスなどによって開港を迫られた情報が伝わるなかで、魏源の『海国図志』や徐繼畬の『瀛環志略』などの西学書によって世界に「万国」が存在し、それに対抗す

べき武力と経済力を養う必要性が認識されたことが「攘夷のための開国」という道筋を選択させ、明治維新以後には「万国対峙」を国家目標へと押し上げたのである。

他方、当時の国際法がアメリカ人宣教師ウィリアム・マーティン（W.A.P. Martin、中国名、丁韪良）による西学書『万国公法』として輸入されたことは、それが中国文明以上に普遍性をもった「世界の公道」であるとの認識の下に新たな国家間秩序に参入する窓口を開くものとなった。なぜなら、儒教を中核とする世界秩序は中国皇帝を頂点とする華夷秩序としてのヒエラルヒー構造をもつものであったが、これに対し欧米が提示する国際法秩序はあくまで主権国家の平等＝「並権」による「万国並立」を掲げるものだったからである。このような国際秩序に参入することは、中国文明圏の周辺に位置し、歴史的にその影響から一定の距離を取ることで文化的同一性を維持してきた日本にとって、自立性を確保するための好機となった。

もちろん、欧米が対等な主権国家と認めるための条件としては、欧米の生活様式や価値観を受け入れるという「文明国標準主義」が設定されており、その標準に達しないかぎり植民地や保護国となるか、不平等条約を強いられるしかなかった。明治日本が洋服や曆をはじめとして、生活全般にわたって欧米化としての「文明開化」や「欧化主義」を国家的課題としたのは、独立主権国家となるためには「文明国標準主義」を満たす必要があったからである。福沢諭吉が『文明論之概略』において西洋文明の摂取こそが国家独立の要件であると断言したのも、こうした西洋文明と主権国家体系との緊密な繋がりを前提にすれば当然なことであった。

他方、華夷秩序による天下観を当然の前提としてきた中国や朝鮮にとっては、「万国公法」による対等な主権国家間関係としての国際法秩序を受け入れることには心理的抵抗が伴った。とりわけ統治の象徴ともなる服制（衣服に関する制度・規則）や曆制を変更することは祖法を逸脱するものであり、日本

は西洋の東洋侵略を招き入れる「洋賊の前導」としか見なされなかった。そのため李鴻章などは、日本の文明化には鋭い批判の目を向けたが、欧米と一体化して日本が進攻してくる危険性を避けるために日本と対等な条約を結び、大使などの外交官を派遣することによって日本の国情を視察するという方策を採らざるをえなかった。日本の衝撃が、中国の国是をも変更させたのである。

こうして日本に派遣されたのが何如璋であり、その書記官が黄遵憲であった。黄遵憲は、訪日当初は西南戦争などの混乱が文明開化政策の誤りに因るものだと考えていた。しかし、日本の現実を直視するなかで見方を改め、その歴史的歩みを事実に基づいて記述することが日中関係の前途にとって不可欠であるとして浩瀚な『日本国志』を著すことになった。『日本国志』は近代の中国人によって書かれた最初の本格的な日本研究書となったが、日清（甲午）戦争以前には梁啓超ら一部の人が閲読したに過ぎず、そのため日本についての確かな情報が共有されなかったことが敗戦に導いた要因になったと梁啓超は悔悟の言葉を記している。梁啓超はまた日清（甲午）戦争による敗北が中華の迷夢を醒ます警鐘となったとして、それまで「小三島」「粟散辺土」と見なしてきた日本の文明化に学ぶべき必要性を訴えたが、その重要性をより強く認識し、日本の明治以降の制度改革を本格的に研究して光緒帝による新政改革に役立たせようとしたのが梁啓超の師・康有為であった。康有為は日本文の読める長女・康同薇に翻訳をさせて日本書の蒐集と分析を進めて『日本書目志』を纏め、さらに明治天皇を模範とする制度改革を推し進めるべく『明治日本変政考』を光緒帝に呈上したのだった。

2.2 留学生と教習による「東学」の連鎖

このように東洋の文明から逸脱する反模範国と見なされていた日本は清朝の存続を図るための模範国に転じ、康有為らは日本書を翻訳する機関の設置や日本へ留学生を送る政策を提言していった。ただ、

日本への留学生を派遣することは、日清戦争の善後策として日本に対する報復戦争を避け、同時にロシアの南下政策に日中が合同して当たるための施策として日本陸軍の宇都宮太郎や駐清公使の矢野龍溪などが清朝に対して進言していたものであり、正式な日本留学は日清戦争終結の翌年に13名の派遣をもって始まったとされる。これに対し、中国の洋務運動と日本の文明開化とに挟撃される形になっていた朝鮮では高宗が中国へ領選使を、日本へは紳士遊覧団を派遣して国情調査に当たらせていたが、遊覧団に随行していた兪吉濬、柳定秀、尹致昊の3名が公式な最初の留学生として福沢諭吉の慶應義塾や中村正直の同人社に入って学んでいる。

康有為らの変法維新運動は、百日間にわたって様々な制度改革構想を提出し続けたが、西太后らの反対と袁世凱の裏切りによって失敗に帰し、康有為や梁啓超らは日本へ亡命することとなった。しかし、主権国家として独立を達成していくためには、日本のように憲法や議会を設ける立憲主義を採用せざるをえないことは康有為らの変法維新運動に反対した清朝の高官たちにも認識されることとなり、張之洞も『勸学篇』（1898年）を著して日本への留学を推奨した。張之洞によれば日本への留学は、経費の安さや距離の近さ、同じく漢字や儒教を用いていること、西洋の問題点を除いて運用していることなどにおいて早急に学べる利点があり、本当に精緻な学問を修得したければ、その後で西洋に留学すれば良い、と説くものであった。要するに、日本への留学は短時日の間に欧米の学問の要所を学び取るための便宜的手段であると見なされたのである。

しかしながら、北清事変によって制度改革と人材育成の必要性を痛感した西太后自身が「新政改革」をリードすることとなり、中国国内に師範学校を設立するために日本に倣うことが火急の課題となった。そのため日本の実情を知ることが必須の課題となり、日本視察記が多数書かれたが、その中でも羅振玉の『扶桑兩月記』（1902年）、吳汝綸の『東遊叢録』（1902年）、張謇の『癸卯東遊日記』（1903

年)などは同時代的な日本研究書としての意義をもつものであった。

こうした同時代的観察に基づいて日本へ多くの留学生を送られるなか、1904年には翌年以降の科挙試験廃止が決定されたため、日本での卒業資格が任用資格として認められることになった。さらに日露戦争の勝利が専制国家・ロシアに対する立憲国家・日本の勝利と見なされたことと相俟って1905年には留日中国人学生数はピークに達した。そして、アジアにおける文明の中核として屹立していた中国から日本への留学生が殺到したことは、周辺の民族や国家にも刺激を与え、フランスからの独立をめざすベトナムからはファン・ボイ・チャウ（潘佩珠）やコンデ侯らが訪れ、日本への留学を促す東遊運動を展開していった。また、ビルマ（ミャンマー）からはウー・オッタマが、シャム（タイ）からは1903年にピットやジョンら4名の女子留学生在が4名の男子留学生とともに皇后奨学金によって派遣され、東京女子高等師範学校や共立女子職業学校で学んでいる。因みに、ピットは1937年に世界教育会議が日本で開催された際にピット王女の通訳として来日しており、日本留学会の名誉教諭となって戦後も日タイ交流に尽力し、ジョンもまた日タイ協会の名誉書記などに就いていたとされるが、日タイ間の留学などの文化交流については今後の研究の深化に期待したい。

ところで、いかに日本との距離が近く、経費が省けるといっても留学が大きな負担を伴うことは否定できないし、学習の機会は多くの人に開かれているわけではない。また帰国する留学生を待つだけの時間的余裕がなかったこともあって、日本から教師を招聘して大量の学生に日本が受容した西洋の学問を学ばせることになった。吉野作造や辛亥革命に際して『建国策』を提示した今井嘉幸なども天津の法政学堂で教鞭をとった日人教習（日本人教官の中国での呼称）であり、その時の学生が後に中国共産党の創設に加わる李大釗であった。また、日人教習として北京の京師大学堂などに招かれた岡田朝太郎など

は清国政府の法典編纂などにも従事したが、同様にタイに法律顧問として招かれて16年間にわたって法典編纂や判事としての業務に携わったのが政尾藤吉であった。

女性もまた日人教習としてアジア各地に招聘されたが、例えば河原操子は蒙古のカラチン王府の毓正女学堂で教え、人類学者・鳥居龍蔵の妻きみ子もカラチン王府女学堂の教師に招かれている。さらに女子教育のために設立されたシャム（タイ国）のラーチニー（皇后）女学校には安井てつが1904年から3年間教育主任として招かれ、安井は助手の河野清子や中島富子らと200人ほどの子女の教育に当たっている。そして、こうした女性の日人教習を育成するための機関として、孫文の革命運動を支援した清藤幸七郎の姉である秋子が東洋婦人会を設立、清国に派遣する女子教員の養成所である東洋女塾を開設していた。

このような留学生や教習を回路としてアジア各地において人と人が交流し、さらに留学生や日本への亡命者たちが日本の新学＝「東学」を積極的に翻訳・出版したことにより、明治日本で鑄造された多くの翻訳学術用語がアジア各地に流布することになり、ここに思想連鎖が起こり、それによって自分たちが同じ言葉を使用し、西洋や欧米に対して同じ運命を背負わされているという帰属感が共有されていった。アジアへの共属感覚は、単に文明や文化、人種や民族といった基軸となる観念によるだけではなく、実地のインターフェイスとも言うべき交流のなかから生み出されたのである。日本を結節環とする欧米とアジアを巡る思想の連鎖がアジアを一つの空間的まとまりとして析出させたことは否定できない。しかしながら、交流が深まることはまた亀裂と対立を生み出す契機ともなる。友好と排斥とはメダルの両面をなしているのである。

2.3 跨境的結社と日本の対外政策へのスタンス

以上、述べてきたように日本は中国や朝鮮という華夷秩序体系の周辺にあって、そこから自立する方

途として主権国家並立体系としての国際法体系に率先して移行し、さらに東アジア世界において中国に代わるヘゲモニーの獲得をめざすこととなった。しかし、そのことは自己確立という以上に東洋文明から脱することによる自己喪失というアイデンティティ危機に直面させることにもなった。木戸孝允が喝破したように「国際法は弱を奪う道具」でもあったからである。

こうして日本は中国・朝鮮に対峙するために欧米と結び、その欧米に対抗するために中国や朝鮮と提携するという背反する要請を共に達成しなければならないジレンマにとらわれることになった。ここに日本特有のアジア主義が生まれる。アジア主義を自らのナショナリズムを尊重しつつ、同時にそれを否定するリージョナリズムによって欧米によるグローバルズムに対抗する思想と運動である—と定義するならば、それ自体は現在の東アジア共同体論などが志向する目標と大きく乖離するものではない。

実際、国際法体系の受容を推進した大久保利通が「東洋の団結」を目的に1878年に設立を支援した振亜会やそれを発展させた興亜会には、琉球処分などで対立関係にあった中国からも駐日公使館員の何如璋や黄遵憲、黎庶昌、香港『循環日報』社主の王韜が、また朝鮮からは金玉均、朴泳孝、徐載弼、兪吉濬なども参加し、欧米の侵攻に対抗するという課題を共有する限りでの連帯が成立していた。しかし、興亜会は1883年に亜細亜協会と改称し、1900年には東亜同文会に吸収されたが、東亜同文会が掲げた「支那保全」は日中対等ではなく、日本が中国に欧米以上の覇権を保持することを目指すものであった。ただ、会員の吾妻兵治や岡本監輔らは善隣書館を設立して日本書や西洋書を漢訳して中国に輸出していたし、柏原文太郎や陸羯南くがかつなんらは康有為らの変法維新運動を一貫して支持し、亡命後の梁啓超らの活動を支援し続けている。

しかし、日露戦争後、日本政府が日英同盟によってインド人亡命者を、また日仏協約によってベトナム人亡命者を圧迫するようになり、さらに朝鮮の保

護国化政策を進めるようになると、日本で結成される跨境的自発結社は異なった意義を持つこととなった。1907年、中国の章炳麟や張継、インドのダイ、フィリピンのボンセ、ベトナムのファン・ボイ・チャウ、朝鮮の趙素昂らによって東京で組織された亜細亜和親会（東亜同盟会）はアジアの被侵略民族の団結を目的に掲げたが、日本人の参加者は帝国主義に反対する幸徳秋水や大杉栄、堺利彦らに限られていた。

もちろん、被圧迫民族としての独立が切実な課題であった人々と「もし東洋諸国の革命党にして、その眼中国家の別なく、人種の別なく、ただちに世界主義・社会主義の旗幟の下に大連合を形成するに至らんか、20世紀の東洋は実に革命の天地たらん」（「病間放語」『高知新聞』1908年1月1日）という展望をもっていた幸徳らとが同床異夢であったことも否めない。1915年秋に朝鮮・中国・台湾の留学生によって結成された新亜同盟党に、日本人の参加が呼びかけられることがなかったのも、そうした状況を浮かび上がらせるものであった。

こうしてアジアの人々からすれば植民地拡張に向けて走り出した日本は、もはや新たなアジアを構想し共に構築していくパートナーとはなりえず、むしろ欧米と連携してアジアでの覇権を求めるといった意味において「アジアの公敵」と見なされることになった。そのことはまた日本人の中でも自覚されており、日本自身が変わるためにもアジアが変わらなければならないという思いから、日本政府に反対して独立運動家を物心両面で支援した人も少数ではあられ存在した。金玉均、禹範善、黄鉄らを支援した須永元、金玉均や孫文らへの助力を惜しまなかった渡邊元、ファン・ボイ・チャウらを支援した浅野佐喜太郎などは、私財を擲ってアジア新生面の到来に希望をかけたのである。

さらに山東半島問題などを巡る五・四運動によって日中対立が顕在化していくなかで、相互の誤解を解消するためには直接に出会い、意見を交換すべきだとした吉野作造は「いかにして両国民衆の間に、

協同提携の機会を作るべきかが焦眉の急務である」(「支那の排日的騷擾と根本的解決策」『東方時論』1919年7月号)として日中の学生・教授交流を呼びかけた。吉野はこの計画を北洋法政学専門堂時代の生徒であった北京大学教授・李大釗に告げ、李も賛同して吉野の訪中を促している。また五・四運動の主体であった全国学生連合会からも吉野が組織した黎明会に宛てて軍閥打破のために互いに協力しあうことを要請する挨拶状が送られてきた。そして、翌年、吉野の弟子で孫文の支援者であった宮崎滔天の子息・龍介が上海に渡って全国学生連合会大会で演説をおこない、5月には北京大学教授・高一涵(明治大学政治科留学)と学生5人が来日して東京大学・早稲田大学・京都大学などを訪問して教授・学生そして労働運動のリーダーなどの意見交換が実現している。これに答えるべく日本でも吉野らの訪中が企図されたが、日本政府が「日支国交上面白からず」という理由で中国渡航を禁止したため計画は実現しなかった。

こうして日中の学生・教授の交流によって両国の改革をめざした運動は頓挫してしまっただが、日本に留学した中国・朝鮮・台湾の学生や亡命者たちによる跨境的連携の動きは、当局の厳しい監視の下でも途絶えることはなかった。1920年には宮崎龍介や堺利彦らが中国の権熙国、兪頤庭、呉我ら、そして朝鮮の林春濤らとコスモポリタンの結集を意味するコスモ倶楽部を設立している。コスモ倶楽部は「支那、露西亜、英領印度等の同志を糾合し世界的に其の連絡を執らむとする」目的を掲げていたが、ロシアの盲目詩人エロシエンコも参加していた。コスモ倶楽部は新人会や日本社会主義同盟などともメンバーが重なっており、日本の社会改革をアジアさらには世界的な連携によって達成するために東京国際倶楽部へと展開していった。

その後、1922年5月には朝鮮の柳泰慶を中心として、「中日朝三文体にして亜細亜各国名士淑女の意見を発表すると同時に東京に遊学する各国留学生の事情を掲載する」ことを目的に『亜細亜公論』が

創刊されている。この雑誌は漢文・日本文・ハンゲルの3つの言語を用いることによって「亜細亜各国人の輿論機関」とした画期的試みであり、「亜細亜各国に於ける人種的差別感より来たる諸種の弊害を一掃し、各国人に世界的人類愛の自覚を促す」(「編集後記」1922年12月号)という、アジアを基盤としながら人類への貢献を目的に掲げたことでも新たな時代の到来を告げるものであった。『亜細亜公論』には朝鮮の黄錫禹や金熙明、中国の戴季陶や傅立魚、インドのビハリ・ボース、日本の宮崎龍介・石橋湛山などが寄稿しているが、注目すべきは台湾留学生である蔡培火・黄呈聡・王敏川が重要な筆者となっていた点である。ここには日本の植民地であった朝鮮と台湾の留學生が連携して、植民地からの解放のみならずアジアに住む人間が、人類の一員として如何に貢献すべきかを課題として集うという言論の場が生まれていたのである。

おわりに

このように日本を拠点にしたアジアの人々の跨境的自発結社には、振亜・興亜・東亜・大東亜・亜洲・新亜・亜細亜・大東そしてコスモなどの名称が冠せられていたが、そこには人々が自らのナショナルなアイデンティティを、アジアさらには世界の中で如何に位置づけるのかを模索した軌跡が刻印されている。もちろん、こうした自発的結社に集った人々の意図は様々であり、吉野作造や李大釗などの相互交流の試みも成果を挙げることはできなかった。しかし、国家や民族レベルでの対立感情が高まる中、その深い亀裂の海を小枝によって埋めようとした「精衛海を填む」とも言うべき先人たちの営みは、確かにできそうもないことを企てて結局それが無駄に終わったと言えるかも知れないが、同時にまた失敗を懼れず、持続する強固な志を引きつぐ必要性を私たちに示唆しているとも解釈できるはずである。

魯迅はハンガリーの詩人ペテーフィ・シャンドル

の詩の一節、「絶望が虚妄であることは、希望がむなしいことと同じだ」という言葉を愛したが、私たちもまた徒らに絶望することもなく、空虚な希望に身を委ねることもなく、空間アジアを生み出した歴

史を振り返りつつ、新たな共属感覚の対象としてのアジアを如何に創出していくか、という問いに答え続けていかなければならないように、私には思われる。