

帝国に「近代」はあったか——未完のポストコロニアリズムと日本思想史学——

與那霸潤

一

一九九〇年代、二〇〇〇年代の二〇年間を、日本人の人文文学におけるポストモダニズム、ポストコロニアリズムの季節であつたと要約するのは、不適切なことではないだろう。批評や評論の場では八〇年代に隆盛した「近代」を批判的に捉える視座が、「国民国家」や「植民地主義」といった具体的な仮想敵の権力構造を解剖するという形で、思想史を含めた歴史研究（狭義の歴史学のみならず、社会学や文化研究からの参入が進んだ二〇年でもあった）の現場に根を下ろした時代として、それは振り返られると思う。

しかし、そのように日本近代——さしあたり、明治維新から敗戦までの期間としよう——の相対化が進む一方で、その近代批判の方向性に関しては、日本内地の特に知識人層を研究対象とするオーソドクスな思想史学と、むしろその〈外部〉に置かれた〈他者〉の〈発話位置〉に照準する（当時、かような表記法が流行した）いわゆるカルチュラル・スタディーズ系統の研究とのあいだで、奇妙なずれ違いがあつたよう見える。そして、その相違の生じたゆえんを可視化し、互いを架橋する議論が不在であったことが、この二〇年を通じて近代日本の新たなトータル・イメージが提出されたというより、むしろ既往の史觀に対する「批判」のみが喧しく、歴史像がただ視界不良になつたという印象を与える一因のようだに感ぜ

られるのである。

たとえば諸学会や研究会のセッションにおいても、伊藤仁斎なり荻生徂徠なりの著述を正統朱子学と対比してテキスト・クリティーキークを行うタイプの発表と、帝国主義下の朝鮮ないし台湾における〈抵抗〉の契機を諸民族の実践から〈可能性の中心〉として読み出す議論とでは、ほとんど相互に有機的な交流のないまま、互いに敬して遠ざけつつ事実上、別個のディシプリンとしてその懸隔が再生産されているというのが実情ではあるまいか。それが本来、双方にとつて非常に「もつたいのない」ことであつたと示されれば、この小稿の目的は達せられる。

二

敗戦の焼け跡に出立した戦後歴史学から、直近のポストコロニアリズムまで、わが国の近現代史像の変遷を俯瞰した成田龍一氏は、この九〇年代以降の歴史認識の転換を以下のように要約している。

しばしば明治維新の持つ「半封建」性など西洋に比しての日本の特殊性とされてきたことは、国民国家論の立場からすれば決して特殊性などではなく、日本における国民国家形成の特徴とされます。近代日

本は歪んだ近代ではなく、近代そのものであり、抱え込んだ矛盾も封建遺制ではなく、近代がもたらしたものであるという認識です。(『近現代日本史と歴史学——書き替えてきた過去』、中公新書、二〇一二年、一〇〇頁)

明治以降の日本社会におけるさまざまな矛盾や抑圧を、かつて講座派（ないし市民社会派）マルクス主義が指摘したような「近代化の不徹底」ではなく、近代それ自体に起因するものと捉え返す、視座の変革が起きたということがある。かくて近代日本を批判する際の参照軸は、封建体制下での資本の原始的蓄積過程を扱う「マルクス＝ウェーバー」よりも、西洋近代的な規律社会の権力構造を解明した（ものとして読まれた）フーコーとなり、さらなる日本の「近代化」によつて問題の解決を図る丸山眞男らの处方箋は、むしろ近代の統治システムへと人々を動員しその罠により深く巻き込んでゆく誤謬として、論難の対象になつた（当時もともセンセーショナルに読まれたものとして、中野敏男『大塚久雄と丸山眞男——動員、主体、戦争責任』、青土社、二〇〇一年）。

明治以降の日本をすなおに西洋型の「近代社会」であつたと割り切つてしまふ地平から発するこの種の議論に、サイード式の外部からの（西洋）近代批判を接ぎ木

すれば、「近代 자체がもたらす矛盾」として、アジア蔑視や帝国主義を列挙できるので、使い勝手がよい。多くの近代日本人の著述に西洋への憧憬や植民地への冷淡さがみられたのも事実であるから、その種のテキストに〈西洋中心主義〉や〈無意識の自己植民地化〉を読み込んでおけば、「歐米列強に〈従属する主体〉となつて近代化を達成した地点から、アジア諸国におけるその未達成を見下す帝国日本」という、わかりやすい構図が描ける。

さらにかような認識には、戦後にも引き継がれたその傲慢さの糾弾や、いまこそ優越意識を清算しアジア諸国と連帶を、との訴えも載せやすいから、政治的な〈アクチュアリティ〉の獲得も容易だ。逆にいうと、その種の政治性を共有しないアーリーナとのあいだでは、しばしば議論のすれ違いや没交渉が生じがちになる。

しかし、はたして明治日本は「近代そのもの」であつたと呼べるのだろうか。むしろ、われわれが生きる社会は明らかに西洋とは違う、いまだ近代化されていないといふ実感にこそ（その裏面としての過剰な欧米の理想化の当否は別において）、同時代の圧倒的なリアリティが存していたのではないか。そして、マルクス主義とはまったく異なる角度から、近世との連續性を追求する傾きを持つて

いたわが国の（特に政治）思想史研究は同じ時期、この点にまた別の新たな視座から、補助線を引いて来たようと思われる。

徳川日本が根本的には非儒教社会であり、朱子学を正統イデオロギーとした中国・朝鮮の体制とは異質であると位置づけてきた近世思想史の知見は、代表的論者であつた渡辺浩氏の「進歩＝中華」論（『東アジアの王権思想』東京大学出版会、一九九七年。当該論文の初出は九四年）などをはじめとして、開国に伴つて幕府が崩壊し新たな秩序が生まれゆく——従来は「近代化」と呼ばれた——過程を、当事者の意識に則してむしろ長く日本では傍流だった儒教的構想の現前、すなわち「中華化」として捉える歴史像に発展していった。そのような潮流は、長らく「西洋文明」を受容した「啓蒙思想」と呼ばれてきた明治期の知識人たちが、実際には儒学に基づく士大夫の教養とエートスに規定されていた側面へと光を当ててゆく（松田宏一郎『江戸の知識から明治の政治へ』ペリカン社、二〇〇八年。菅原光『西周の政治思想——規律・功利・信』同、二〇〇九年。河野有理『明六雑誌の政治思想』阪谷素と「道理」の挑戦』東京大学出版会、二〇一一年、など）。

かかる研究上の展開がゆきつく先は、明治日本を西洋型の「近代社会」と見なすのとは真逆の地平だ。中国思

想史の小島毅氏による、一般的の読者むけの以下の平明な表現こそ、そのエッセンスをもつとも十全に伝えるものであろう。

明治の「文明開化」とは、西洋化であるとともに朱子学化でもあったのだ。……そのありようは、中国で科举官僚制が確立した宋代以降と、かなりの程度似ている。科举官僚制社会が生み出し、それに適応する思想体系、それが朱子学にほかならない。明治の「教育勅語」に朱子学的な人倫道徳が盛り込まれているのは、決して偶然ではない。(『靖国史観——幕末維新という深淵』ちくま新書、二〇〇七年、一五五〇五六頁)

したがつて氏によれば、幕末から戦前の日本社会で、時として既存の統治機構による抑制をも撥ね退けて猛威をふるった政治的な情動は、西洋近代的な「ナショナリズム」の発現というよりもむしろ、朱子学に対する陽明学の変種として把握される(『近代日本の陽明学』講談社選書メチエ、二〇〇六年)。

事実、日韓の研究者によつて編まれた『植民地近代の視座——朝鮮と日本』(岩波書店、二〇〇四年)は、全体としてはいわゆるポストコロニアリズムの潮流の系譜を引く論文集であったが、同書のなかで宮嶋博史氏はこう指摘している。

明治維新以後における新しい国家体制の確立過程は、一面では西歐的な「国民国家」体制確立への道であつたが、他面では朱子学的国家体制を日本においてはじめて本格的に確立する過程でもあつた、とみることができる。……日本の政策が他の植民地支配

さて、帝国日本の植民地研究というフィールドは本来、

三

に見られない独特の内容と性格をもたざるをえなかつたのも、ごく自然なことであつた。なによりも日本が植民地として支配することになつた大部分の地域は、社会構造など多くの面で日本と共通する部分をもつ地域であつた。(同書、一九一頁)

近世前期の山崎闇斎による「もし日本に孔孟が攻めてきたら」の想定問答は、日本儒学史の分水嶺としてとみに引かれるが、現実に起つたのは「孔孟の道」を遅れて歩み、明治に入つてようやく(教育勅語に象徴される)儒教化した王権を手にした日本の方が、「孔孟の道」の総本山へ侵攻するという真逆の事態であつた。——そうであるとすれば、植民地支配下で生じた日本帝国と現地社会の葛藤こそは、「西洋近代」と世界諸地域の摩擦を剥抉する欧米圏のポストコロニアル・スタディーズを越えて、徳川儒教史を核としその普遍性を吟味してきた、日本思想史学においてこそ中・心的に主題化されるべきイシューだったのではなかろうか。

実際、この二〇年間における植民地研究の基礎を提供した、駒込武『植民地帝国日本の文化統合』(岩波書店、一九九六年)は、一般には「制度面での平等化と差別化」「文化面での同一化と差異化」の両軸を置くことで、帝国末期＝日中戦争以降の皇民化政策の印象から漫然と

「同化政策」と同一視されてきた、日本の植民地統治構想の多様性——ないし場当たり的性格を解明した書物として受容されている(この座標軸はハワイ研究者の山中速人の創案になるもので、駒込著を経たのち、小熊英二『日本人』の境界——沖縄・アイヌ・台湾・朝鮮』新曜社、一九九八年、などにも受け継がれて広く知られた)。

しかしながら、同書からは欧米の植民地とも重なる「同化か異化か」「フランス(アルジエリア)型直接統治か、イギリス(インド)型間接統治か」という問題圈とは別個に、後発の儒教国家であつた日本が中華文明の先達を支配しようと試みたがゆえの矛盾が、やがて帝国を内破させてゆく過程をも辿ることが可能となろう。たとえば日清戦争後の領有初期に教育行政を担当した伊沢修二は、台湾人の儒教的伝統教育の厚みに直面して、易姓革命論を含む『孟子』の削除という改編を伴いつつも、それを漢文科(読書科)という形でカリキュラムに取り入れざるを得なかつた。

さらに辛亥革命や三・一運動が植民地統治を動搖させると、台湾でも朝鮮でも天皇による統治の正統性の軸足を「万世一系」から儒教的な天命ないし仁政に移し替える教育勅語の修正が構想された。しかし、後者の議論をリードした井上哲次郎がいわゆる不敬事件の際、王道政

治の実現を天皇支配の条件に加える議論は「神州を以て、易姓革命の国家と同一視せるもの」だとして攻撃されたようすに、日本における儒教原理の未定着、いわば中華としての後発性によつて、そのような転換はなし得ずに終わったのである。

四

明治以降の日本内地の国民形成を「近代そのもの」として把握することを試みたポストモダニズムに近似する視角は、帝国日本研究では「植民地近代」論として二〇〇〇年頃から展開されるようになった。これは米国の学界でいう Colonial Modernity の訳語であり（一九九九年刊の G.-W. Shin and M. Robinson eds., *Colonial Modernity in Korea*, Harvard University Asia Center）が代表的な研究書にあたる）、『朝鮮農村の「植民地近代」経験』（社会評論社、二〇〇五年）の著者である松本武祝氏による二〇〇一年時点での要点を得たレビューが、「植民地近代の視座」にも再録されている。

長らく植民地支配の肯定と同義であった「植民地近代化」論と、帝国日本による搾取が朝鮮・台湾の近代化を阻害したとする「植民地収奪」論の二項対立を止揚して、

歐米の近代社会に模倣したモダニズムの外觀で現地住民を誘引しつつ、裏面でフーコーの監獄論がいう不可視の規律訓練を遂行する装置として、グラムシ的な意味での帝国の「ヘゲモニー」を捉えようとするのが植民地近代の概念である（うがつた見方をすれば、ポストモダンの潮流によって「近代」の価値づけ 자체がマイナス評価に転じたことを受けて、日本による統治を「近代化」という恩恵ではなく、むしろ「近代による支配」と読み替える議論だったともとれる）。しかし、代表的研究であつた金振松『ソウルにダンスホールを——一九三〇年代朝鮮の文化』（法政大学出版局、一九五五年。原著は一九九九年）の表題にも示されているように、植民地下で「近代的」な統治の空間が成立したとしても、それがあまりにも一部の大都市に限られた事象ではないかとする批判が、後に寄せられるようになっている。

先の駒込著によれば、一九一四年に京城帝國大学が設置されるなどの文化政策が採られ、就学率の大幅な向上がみられた二〇年代前半の朝鮮ですら、二五年段階で男子の四～五人に一人が普通学校で教育を受けたに留まる。フィールドワークも用いつつ地方農村部が体験した植民地統治の実相を描いた板垣竜太『朝鮮近代の歴史民族誌——慶北尚州の植民地経験』（明石書店、二〇〇八年）は、文化政治が終焉する三七年前後に至つても「日本語を解

する朝鮮人」の比率が男性一割強、女性二%程度であったことを明らかにしている。そして板垣著の叙述が王朝期から始まるように、やはりここでもまた日本によって導入される新式学校とヘゲモニー上の抗争を繰り広げたのは、近世以来の儒教教育の担い手だった現地の書堂（漢文塾）であった。

実際、コロニアル・モダニティの議論の一部が、既往の歴史叙述では「親日派」とされてきた人々に、単なる民族への裏切りではなく普遍的な「近代」の追及を求めたものとして新たな照明を当てたことに対しては、むしろ徹底的に「近代」とは無縁な土着の論理にこそ、帝国の支配に対する抵抗の基盤があつたはずだという批判を、民衆思想史の趙景達氏が加えることになる（『植民地期朝鮮の知識人と民衆——植民地近代性論批判』有志舎、二〇〇八年）。これは、植民地支配下におけるモラル・エコノミーの源泉として、朱子学王朝時代の伝統を位置づけなおす議論でもあり、たとえば「近代ナショナリズム」の発現にみえる三・一独立運動も、かような視角からは元皇帝・高宗の葬儀に触発されて、大同思想的な均分社会の実現を求める大衆心理に支えられた反乱となる（趙景達『朝鮮民衆運動の展開——士の論理と救済思想』岩波書店、二〇〇一年）。

実際、帝国日本の側が朝鮮支配にあたつて試みたのも、

近代の導入というよりは儒教的秩序の「延長」による統治だったようと思われる。新城道彦『天皇の韓国併合——王公族の創設と帝国の葛藤』（法政大学出版局、二〇一一年）が明らかにしたのは、民衆に対する酷薄さで知られる朝鮮総督府が、彼らの統合に際して象徴として利用するために、旧韓国皇室の保護に関しては意外なほど力を入れていた史実だ（琉球王国の尚氏が華族に編入されたのに対し、そもそも併合条約第三・四条は「韓國皇族」に「相当」の待遇を約していた）。結果的に独立運動を招いた一九一九年の高宗の葬儀も、内地式で挙行した国葬には現地人がほぼ集まらず、李王家の内葬として朝鮮式で行われた部分のみが多数の参列者を集めたことに鑑みて、二六年の純宗の葬儀は朝鮮式を基調とし、民衆の目に触れないよう輿に入れるという条件ながら、「皇帝」と記した銘旌（弔旗）の使用も認めたという。

しかし、ここでもやはり障壁となつたのは天皇制であつた。旧韓国皇室（の一部）によって編成された王公族と、日本の皇族とが果たして本当に對等であるかが問われたのは、一九一六年に浮上した梨本宮方子と李垠の婚姻問題である。朝鮮統治の円滑化を狙つて、王公族を「皇族ニ準シ」るものと明記しようとした伊東巳代治らの王公家軌範案は一八年、皇族と外国王室との婚姻を防

こうとした皇室典範の趣旨に背くとして枢密院に否定され、典範三九条に皇族女子の王公族への婚嫁を可とする旨を増補するという、玉虫色の決着にならざるを得なかつたとされる。

また日本による旧韓国皇室の利用に、朝鮮の一般民衆

にアピールする余地がそもそもあつたのかという点に関しては、併合までの過程を扱う小川原宏幸『伊藤博文の韓国併合構想と朝鮮社会——王権論の相克』（岩波書店、二〇一〇年）が示唆に富む。日露戦後に初代統監となつた伊藤博文の施策は、儒生の王室への上疏禁止・李完用総理大臣の権限強化・一進会を率いる宋秉畯の人閣など、いわば彼が内地で行つた君權制限（＝天皇親政の拒否）と立法政体の導入）および政治主体の近代化（＝内閣制度設置と議会政党結成）を、朝鮮で再演する試みだつたともみなせよう。

さらに一九〇九年には民心の統合を図つて、あたかもかつての明治天皇の如くに新帝・純宗の地方巡幸を行つが、王権への直訴禁止に憤慨していた朝鮮民衆はこれを「日本への皇帝拉致計画」とみなし、逆に強い拒絶を示したという。直訴や巡幸といった直接的接触を通して王の正統性を民が再生産する朝鮮の儒教的民本主義に関しては、原武史氏による日本との対照研究（『直訴と王権』

——朝鮮・日本の「一君万民」思想史』朝日新聞社、一九九六年）が知られるが、小川原氏の緻密な政治史叙述もまた、遅れてきた儒教体制である明治国家を、その先進地域へ移出する試みの蹉跌を描いたものとして、思想史的に読むことが可能であろう。

結局のところ、帝国日本は近代国家である以前に、儒教体制としてすら挫折していたのかもしれない。慎蒼宇『植民地朝鮮の民衆と警察世界——「近代」と「伝統」をめぐる政治文化』（有志舎、二〇〇八年）によれば、王朝末期となつても朝鮮には公權力と民衆のあいだで、合法／違法の線引きをめぐつて交渉の余地がある徳治的警察文化が残り、かつ反乱者に対しても王権が大義を説いて宣諭する文治の伝統が持続していた。しかし併合の過程および武断統治下で日本軍や憲兵警察が行つたことは、かような朝鮮人どうしのバーゲニングに対する無理解と不信感に基づく、剥き出しの暴力による懲罰的弾圧だったのである。あたかも、士大夫階層の朱子学道徳ではなく、もっぱら戦士身分の「御武威」によって国民統合を達成した、徳川時代の日本近世へと回帰したかのようだ。——日中戦争が「大東亜戦争」へと拡大する過程でアジア主義思潮が果たした役割を総括した松浦正孝氏による、「アジアの連帯は西洋帝国主義に対抗するためのも

のであり、アジアへの侵略は『中華帝国』に対抗することとが出发点となつてゐる』（『大東亜戦争』はなぜ起きたのか——汎アジア主義の政治経済史』名古屋大学出版会、一〇一〇年、一〇三頁）との箴言もまた、かような文脈においてこそ、十全に位置づけられるのではないかろうか。

五

それこそ思想史的には自明であるように、あらゆる学問や研究潮流にもまた、それを支える時代の影が存する。一九九〇年よりこの方、ひとまずは明治日本に「近代」が成立したものと見なし、その帝国主義を批判的に乗り越えようとする嘗みが展開されたことのゆえんは、ひとつには冷戦体制の終焉にあつたろうと思われる。

日本の旧植民地だった韓国・台湾で権威主義的な軍事政権が融解したことと、反共独裁の下で抑え込まれていた民衆の「ナショナリズム」が勃興し、（特に前者で）慰安婦問題をはじめとする圧殺されてきた記憶の吐露と、新たな問題解決を求める運動が生じた。そのような背景の下では、歴史の共有や人々の和解を阻む障害を「国民党」体制を導入した「近代」に求め（したがつて、帝国日本や東アジアにも近代は「あった」ことになる）、その克服

を領導することに学問の使命を賭けることが、説得力のあるアジェンダたり得た。その過程で、かつてはむしろ侵略肯定論と見られがちであつたアジア主義の側からする「近代の超克」構想の諸相に、ポジティヴな注目が集まつたのもまた、ゆえのないことではなかつた（最良の論集の例として、石井知章・小林英夫・米谷匡史編『一九三〇年代のアジア社会論——「東亜協同体」論を中心とする言説空間の諸相』社会評論社、二〇一〇年）。

しかし、そのような知識の構えは二〇一〇年代の今日もまだ、現在と切り結ぶ上で「アクチュアル」であるといえるのだろうか。たとえばさまざまなる諸点において、西洋的な意味での「近代」を実現しているようには見えない中国の「台頭」と呼ばれる現象を前にして、東アジアの問題を「近代」の導入に起因させる叙法の妥当性は、その半ばを減じざるを得ないのではないか（さらにいえば、「近代」を実現した「強者」としての日本の側から、いまだその「遂上」にある「弱者」としてのアジアに対して恩恵を譲りましょうという政治的な姿勢 자체にこそ、密やかな「西洋中心主義」が忍び込んでいたということにはならないか）。

もしくは、すでに実効支配を敷く側がことさらに領土問題を煽りたて、愛國者を名のる政治家がかえつて国益を毀損するという、眼下の日韓両国で進行中のプロセス

は、はたして「ナショナリズム」の名に値するものなのだろうか。むしろそれを駆動しているのは、「近代」以前のなにかではなかろうか。

一九六八年、著名な「文化防衛論」で三島由紀夫は、このナショナリズムと呼ぶにはネーションそのものを自壊させかねない毒を秘めたファナティズムについて、以下のような体験を語つてゐる。

私はテレビジョンでごく若い人たちと話した際、非武装平和を主張するその一人が、日本は非武装平和に徹して、侵入する外敵に対しても一切抵抗せずに皆殺しにされてもよく、それによつて世界史に平和憲法の理想が生かされればよいと主張するのをきいて、これがそのまま、戦時中の一億玉碎思想に直結することに興味を抱いた。(『文化防衛論』ちくま文庫、二〇〇六年、四一頁)

周知のとおり、その三島自身が二年後、みずから「革命の哲学としての陽明学」を記して破滅的な蹶起へと赴くのだが、おそらく時代区分としての近代においても、またそれ以降にあっても、東アジアの国々を拘束しつづけてきたのは、西洋的なレジームとしての「近代」とは別のものなのであろう。そしてその歴史的な深度は、たかだか一九世紀以降のウェスタン・インパクトなどより

も、遙かに深い。その正体を明るみに出し、新たな時代をこの地域で構想する未完のポストコロニアリズムのためにこそ、日本思想史学という方法との協働が切に求められているのではないかと、いま考えるゆえんである。

(愛知県立大学准教授)