

「東アジアから考える」はいかにして可能か？

——日中思想交流経験を中心として——

黄俊傑
(工藤卓司訳)

一、引言

二十一世紀というグローバル化の時代にあって、アジアの勃興は日一日と遅しさを増す勢いである。様々なアジアの経済成長を示すデータがあるが、一九九六一二〇〇五年における世界各国の航空会社における旅客増加率はこの傾向を示す格好の材料であろう。ヨーロッパ各国間がわずかに三六%，アジア・アメリカ間・アジア・ヨーロッパ間・アメリカ・ヨーロッパ間が五十から六〇%の間を推移しているのに対し、アジア内での旅客増加率は一〇九%にも上っている。アジアの振興は、二十世紀末から現在に至るまでの巨大な趨勢なのである。こ

十九世紀後半はアジア各国の歴史において激動の時代であった。西方の工業先進国と帝国主義国家とが軍事力にものを言わせてアジア各国を侵略したが、旧態依然と

していた中国はその最大の被害者となつた。一八九四年、日清戦争（甲午戦争）において清朝が敗れると、台湾はアジアにおける新興帝国主義国家日本の植民地となつてしまふ。その後、一九二〇年代にかけて、日本人の中国觀は蔑視から無視へと移行し⁽²⁾、日本と中国との関係も隣人的役割から保護者的役割へと変わっていくのである。⁽³⁾

二十世紀のアジア知識人におけるアジア觀には主として二つの見方があった。一つは、アジアの国家と人民はアジア的伝統の巣窟から抜け出して、欧米の先進文明へと向かわなければならないとするものである。これが即ち「脱亜論」である。脱亜論を唱えた最も著名な人物は福沢諭吉（一八三四—一九〇一）であろう。福沢は近代日本「文明開化」の最も重要な啓蒙者であり⁽⁴⁾、生涯に十八もの著作を残しているが、福沢本人は『学問のすすめ』の影響が最も大きく、当時の日本人の六人に一人がこの本を読んだ、と見積もっている。福沢の名言は「脱亜入欧」であり、アジアに別れを告げ、ヨーロッパの先进文明へ入るべきだと主張したのである。二十世紀前期の日本の漢学者白鳥庫吉（一八六五—一九四二）、乃至は西暦一〇〇〇年以後の中国文明を完璧なものだと考えた内藤湖南（一八六六—一九三四）といった人物もこの陣営に与するといつてよい。内藤は唐宋以後の中国文明の先進

性を重んじながら、一方でヨーロッパ文明に対しても憧れを抱かない訳にはいかなかつた。広義の脱亜論者だつたと言つてよい。「脱亜論」者は暗黙裡に文明進化論の予定する未来を受け入れる。福沢は「西洋の文明を目的とする事」というスローガンを示し、文明のやや遅れたアジアは、先進的なヨーロッパ文明の方へ向かって発展すべきだと考えるのである。

他方、二十世紀には欧米の強権に対抗して、アジアの復興を唱えるアジア知識人達がいた。一八八〇年、日本では民間組織「興亜会」が設立され、一八八三年には「亜細亜協会」となつた。「興亜論」派の知識人は少なくなく、近代東アジア政治の光学スペクトルの上でそれぞれ異なる位置に置かれている。例えば孫文（一八六六—一九二五）は一九一四年に神戸において演説を行つたが、その時、明治維新成功後の日本は歴史の十字路に差し掛かつており、アジア文化の王道政治の理想へと回帰するのか、それともヨーロッパ霸道文化の政治的操作を続けるのか、日本人の選択如何にかかっていると指摘している⁽⁵⁾。中国共産党の創始者の一人李大釗（一八八九—一九二七）もまた、「新アジア主義」を提唱した⁽⁶⁾。彼の「新アジア主義」は孫文の「大アジア主義」に似て、基本的にアジア人の团结を強調し、日本の中国侵略の野心を批

判するものであり、彼らの興亞論は二十世紀前期の日本における「東洋盟主論」と対を成している。孫文の日本における友人宮崎滔天（一八七一—一九二二）は回顧録『三十三年の夢』の中で、彼と中国革命のリーダーとの情誼について触れている。彼もまた中国革命を支持した興亞論者であった。

二十世紀の百年の間、アジアの知識人は「脱亞」と「興亞」の間で苦しみもがくことになったが、不幸なことに、西洋文明の洗礼を受けてアジアにおいて最も先進的な国家となつた日本は、近代ヨーロッパの霸道文化の道を歩んでいく。明治維新に成功して以降、アジアにおいて最大の軍事力を擁することとなつた日本は、一世を睥睨し、「大東亜共栄圏」というスローガンを打ち出して、中国を侵略し、台湾を占拠し、インドシナ半島にまで勢力を伸ばして、香港やシンガポールまで占領するに至つた。第二次世界大戦中、日本がこしらえた「大東亜共栄圏」という言論は、アジア諸国の「同文同種」を訴えて「興亞」論を実行するのみならず、「脱亞」に最も成功した「東洋の覇者」として侵略戦争を発動し、東アジア各国を指導して、歐米と対抗しようと企図するものであつた。しかし、その「大東亜共栄圏」の夢は帝国日本崩壊を招いて、アジアの民衆に血と涙とが入り混

じった歴史記憶をもたらし、今尚、東アジア政治の発展に深刻な影響を及ぼしているのである。

このように、「脱亞」論と「興亞」論とは近代東アジア知識人の東アジア論の光学スペクトルの両端であったが、両者は共に東アジア文化の主体性という問題に連なるものである。「脱亞」論者の大半は、東アジアの主体性を解消すべきだと主張した。福沢諭吉が「西洋の文明を目的とする事」と宣言したように¹⁰⁾、「民主」「科学」「自由」「民権」といった近代ヨーロッパ文化の核心価値を追求したのである。その最たる例は、中国の疑古派の巨魁錢玄同（一八八七—一九三九）の「孔子の学問を廃止しよう」と思つたら、先ず漢文を廃止しないわけにはいかない¹¹⁾という主張であつたろう。五四運動時代の中国には、激しい反伝統主義の思想的雰囲気が広がっていた。日本では幕末期に欧米に留学し、明六社の創設に関わり、文部大臣にも任じられたが後に国粹主義者によつて暗殺された森有礼（一八四七—一八八九）は、一八七二年に「英語国語化論」という一文を発表して、漢字教育と日本語を廃止し、英語を国語とすべしとする意見を提出している。一八七四年には嘗て森と同じく明六社の創設に

関与した西村茂樹（一八二八—一九〇二）もまた、文明開化に応じて文字を改革し、漢字と和文を廃止して英文を使用すべきだと主張している。¹³⁾日本人も西欧人と通婚し、人種改良すべきだと主張する者さえあつた。¹⁴⁾

それとは対照的に、「興亜」論者は東アジア文化の主体性を堅持あるいは復興し、東アジアの伝統文化の「義利の弁」、「仁」や「礼」といった核心価値を守るべしと主張した。「興亜」論者は多く漢字の優越性をあくまで主張する。日清戦争後、日本人種優秀説が叫ばれる中で、嘗て憲法草案の起草に参画した政治家金子堅太郎（一八五三—一九四二）は一八九五年に日本人優秀論を発表している¹⁵⁾、また西洋文化を批判して日本文化の優越意識を表明する者もあつた。¹⁶⁾双方の言論が展開した内容から察するに、「脱亜」にしても「興亜」にしても、両者の言論の核心にあつたのは、東アジア文化の主体性の解消か、構築かという問題だったのである。

さて、東アジア知識人は濃厚な歴史意識を有している。故に、彼らが「脱亜」や「興亜」といった東アジアの未来についての展望を提示する際、いつも「過去」についての解釈及び「現在」についての理解に言及することになる。したがつて、歴史解釈体系の対決と歴史解釈権の争奪とは、近代東アジア知識人において「脱亜」と「興

亜」の言論がぶつかる時、しばしば見ることのできる現象なのである。

二、「東アジア」とは何か

(1) 政治システムとしての「東アジア」

まず、我々が問わなければならないのは、「東アジア」とは何なのか、という問題である。

山室信一氏が指摘したように、「アジア」とはアジア人が自ら定めた地理名詞ではなく、ヨーロッパ人が作り出した空間名詞である。¹⁷⁾しかし、近代の「付与されたアジア」が出現する以前、幾千年にもわたつてアジアの人々はアジアという大地の上で、辛い経験を積みながら歴史を育み、「創造されたアジア」の構造を完成させていた。長い歴史の中で、東アジアはまず一つの政治的単位と見なされるべきで、近代以前の東アジアの政秩序は、中華帝国の朝貢体制を基礎として構築された「華夷秩序」の上に打ち立てられていた。¹⁸⁾東アジアは一つの政治的単位として、歴史的發展過程において次のようにくつかの階梯を踏むものである。

第一段階は、二十世紀以前の中華帝国を中心として立ち立たれた華夷秩序の東アジア史上における展開であ

る。唐（六一八—九〇七）の画家閻立本（六〇一—六七三）の描いた絵画の中に、大唐帝国の天子が中央アジア各国から来た使節を接見する様子を見ることができる。ある者は山羊を伴い、ある者は貴重な宝物を両手で奉げ、進貢するのである。七世紀以後の中国はアジアの盟主であり、また世界政治の中心でもあった。まさに万邦来朝の勢いがあつたといつてよい。出土した章懷太子（六五四—六八四）墓中の壁画にも、太子が長安において外国使節を接見する場面が描かれている。近代以前においては、中華帝国こそが東アジアの権力の中心であり、漢文が東アジアの「霸權言語」であった。故に朝鮮・日本・ベトナム・台湾等各地の知識人達は、誰もが漢文によつて漢詩を作り、個人的感情を述べ表して、相互の情誼を築き上げたのである。

第二段階は二十世紀上半期の東アジアにあつて、帝日本を中心として構築された「大東亜共栄圏」であるが、東アジア各国の日本によつて侵略された国家や人民には、苦難の歴史的記憶をもたらした。第三段階の東アジアは、一九四五年の第二次世界大戦が終わり、日本が無条件降伏した後であり、東アジアの秩序はアメリカを中心として東アジアに打ち立てられた冷戦秩序として展開された。第四段階は最近三十年の中国の改革開放以後、形成され

た大中華経済圏であり、中国のアジア、乃至は世界に対する影響が日に日に明らかになりつつある。

以上に述べた政治システムとしての東アジアが、歴史上において経験してきた四つの段階の変化から見ると、数千年にわたる東アジアの政治的交流と影響関係とは、権力の「中心」国家と「辺境」国家という対等でない（asymmetrical）状況下において行われてきた、と言うことができるのである。二十世紀以前、中華帝国は東アジア地域の政治権力の「中心」であり、朝鮮が明朝（二三六八—一六四四）へと使者を派遣した時の記録『朝天錄』⁽¹⁹⁾や清朝（一六四四—一九一二）へと使節を送った際の記録『燕行錄』⁽²⁰⁾、またはベトナムの燕行使が残した記録からは、東アジア各国の交流における権力の不対等関係が浮かび上がつてくる。

また、東アジアの政治的影響のそれぞれの段階において、政治や軍事の権力の「中心」が衰える度毎に、新興の政治・軍事的エネルギーがそれぞれの政治的言論を提出し、政治的行動や外交手段、甚だしい場合には戦争を起こして、それ以前の「現実の東アジア」を将来の「理想の東アジア」へと転化しようとする。近年のアジア各國の東シナ海や南海の島々における主権争いからも、「現実の東アジア」から「理想の東アジア」へと移行す

る歴史的脈拍の拍動を感じることができるのである。

(2) 文化システムとしての「東アジア」

東アジアは実体としての政治的単位であるという他に、より広範な角度から見れば、東アジアは一つの文化システムでもある。

もし我々が東アジアを一つの文化システムと見なすのであれば、まずは津田左右吉（一八七三—一九六一）の挑戦に向き合わなくてはならない。津田は二十世紀における日本の偉大な学者であるが、彼は所謂「東洋文化」や「東洋文明」といったものではないと主張し、中国文化と日本文化とはまったく異なる文化であると考えているのである。津田は方法論の個体論者であり、彼がこうした見解を提出した時は正に中国の国力が最も衰弱した時であつた。そうした一九二〇—三〇年代の雰囲気につけては、津田を含む日本の多くの知識人は誰もが中国を蔑視し、日本文化と中国文化の差異を強調したのである。

ヨーロッパ文化に対して、文化システムとしての東アジアには、その発展の全体性があり、構造の類似性もあつた。東アジア文化圏の各地域共通の要素として儒学・仏教・漢字等がある。儒学は中国山東半島に起源し、その精華は『論語』『孟子』『大学』『中庸』といつたい

くつかの重要な經典にまとめられている。漢朝（前二〇六—後二二〇）以降、『五經』が重んじられ、一三一三年以後ともなると朱熹（晦庵、一一三〇—一二〇〇）の『四書章句集註』が科挙の定本となつた。『五經』の主たる意味が帝国をどのように統治するかという學問であったのは中世社会の反映であり、「四書」に述べられているのが主として個人の生命の成長の方法や過程であることは近代社会の特質に満ち溢れたものである。十四世紀以降、東アジア地域の読書人達は朱子学を基礎とする儒学の共通価値を分かち合つた。徳川時代の日本において、一六〇〇年に藤原惺窩（一五六二—一六一九）が儒服を着て徳川家康（一五四三—一六一六）に面会を求めたことは、具体的な儒学意識の日本における形成だつたと見なし得る。十七世紀の日本古学派の儒者伊藤仁斎（一六二七—一七〇五）がある夜道において盜賊に遭遇し身ぐるみを要求された時、恭しく衣服を提供したことがあつた。驚いた盜賊がその職業を問うと、仁斎は儒学を生業としていると答え、盜賊に仁道を語つたという。このように、仁斎と盜賊との対話は「人道によつて人を教える」ものであつた。それは明らかな儒学意識であり、東アジア地域の儒者が共有したものでもあつた。

文化システムとしての東アジアの第一の共通要素は仏

教である。仏教は東伝して中華文化の非常に重要な組成要素となつたが、仏教自身も中華文化の洗礼を受けて華厳・天台・禪宗三宗派の中國仏教を生み出すことになった。その後、朝鮮や日本へも伝わって、東アジア民衆の大切な信仰の一となる。徳川時代の日本は使者をしばしば朝鮮へと派遣して、朝鮮で刻された仏典を持ち帰らせてゐるし、十六世紀の僧天海（一五三六—一六四三）は徳川幕府に対しても大きな影響力を持つていた。⁽²⁵⁾

東アジア文化第三の共通要素は漢字である。中古ヨーロッパにおいてラテン語がヨーロッパの共通文字であったように、十七世紀から十九世紀末にかけての東アジア世界知識人の文化的素養こそは漢字であった。日本・朝鮮・ベトナムといった地域の知識人達は誰もが漢文を上手に使い、漢文によつて著作し、さらには漢文によつて詩をつづつたのである。一八五七年七月、アメリカ海軍提督ペリー（Matthew Calbraith Perry, 一七九四—一八五八）が軍艦を率いて現在の東京湾に侵入し、横浜において日本本の鎖国体制を終焉させたが、この時、ペリーと徳川幕府とが締結した条約も漢文によつて記されていた。また、ペリーが日本にいた期間、幕末の志士吉田松陰（一八三〇—一八五九）は他人の名を騙つて手紙を認め、ペリーに彼等を伴つて日本を離れるよう求めたが、それも漢文で

書かれたものであった。この時の松陰の手紙は現在、アメリカのイエール大学図書館に所蔵されている。⁽²⁶⁾ このように、漢字は確かに当時のリングア・フランス（lingua franca 翻譯言語）であり、二十世紀以前にあつては全東アジアに広がつてゐるのである。

東アジア文化圏の第四の共通要素は伝統医学である。中国医学の理論は「氣」を中心としており、一九七三年に出土した長沙馬王堆医書の中にも「氣」に関する理論や、「行氣導引」の図解が含まれていた。日本と朝鮮の伝統医学も「氣」論の基礎の上に構築されているのである。

しかし、そうした多くの共通項を持つ東アジア各地の文化にも異なる部分がある。東アジア文化圏の第一の相違点は、「政治的アイデンティティ」と「文化的アイデンティティ」の不重複性である。山崎闇齋（二六一九—一六八二）は嘗て弟子に「もし中国が孔子を大將、孟子を副將として、日本を攻撃してきたら、我々孔孟の学を学んでいる人はどうしたらよいのか」と尋ねたことがある。弟子達は答えることができず、師に反問したところ、闇齋は「不幸にして若し此の厄に逢はば、則ち吾が党は身に堅^きを披^き、手に銳を執り、之れと一戦して而して孔孟を擒^{とり}にして、以て國恩に報ず、此れ即ち孔孟の道な

り」と答えるのである。⁽²⁷⁾ このエピソードは、東アジアの儒家知識人が文化的には孔孟の価値理念を共有しているながら、政治的アイデンティティーの上ではそれぞれ日本人・朝鮮人・ベトナム人であつたということを示している。彼らの「政治的アイデンティティー」と「文化的アイデンティティー」との間は明確な緊張関係にあるのである。⁽²⁸⁾

東アジア文化圏の第二の相違点は政治制度である。唐代の中国には封建制度はなく科挙があつたが、徳川時代の日本には封建制度があつて科挙はなかつた。儒家經典は帝制中国においては権力へと通じる階梯であつたが、儒者は徳川時代の日本社会においては単なる公共の知識人に過ぎなかつたのである。⁽²⁹⁾

文化システムとしての東アジアという観点から見ると、中華文化は朝鮮・日本・ベトナムといった周辺国家にとって、数千年にわたつて「重要な他者 (significant other)」の役割を演じてきたと言える。儒学や漢字文化は中国に起源し、日本や朝鮮といった国々へと伝播して、二十世紀以前にあつて異域の知識人共通の文化素養となつた。仏教もインドに生じたが、中国を経て東伝し、日韓社会の重要な宗教信仰となつてゐる。

しかしながら、近代に入つて、東アジア文化とヨー

ロッパ文化との交流が盛んとなる。西洋列強が十九世紀後半から東アジア各国へと進出するにつれて、ヨーロッパ文化が深く近代東アジアへと浸透し、東アジアの近代文化発展における「不在の重要な他者」となつた。しかし、その一方で「不在の他者」は至る所で各国の「そこに在る自我」の文化と思想動向とを振り動かすのである。二十一世紀に入った今、かつてのヨーロッパ文化が東アジア文化を支配するという状況には調整を加えなければならぬ。そこに「東アジアから考える」ことの重要性を訴える必要が生じるのである。

三、どのように「東アジアから考える」のか？

山室信一氏は嘗て「アジアにある」ということと「アジアになる」ということを区別して、前者は静態的であるのに対し後者は動態的概念であるとしている。本文第二節では、東アジアという政治的、もしくは文化的な名詞としての歴史的展開について述べたが、二十一世紀というグローバル化の時代において、深く考えなければならぬのは「どのように東アジアから考えるのか」という問題であろう。

(1) 中西比較文化史的視点

まず、「東アジアから考える」という問題の提示方法には、一種の比較文化史的視点が潜在している。「東アジアから考える」ことが「十一世紀人文研究の一課題となり得る主な理由は、過去の多くの研究が「西方的」もしくは「ヨーロッパ的」なものを「普遍的」なものと同一視したり、ヨーロッパの歴史文化の経験の中で形作られた各種の理論や学説を「諸れを四海に放ちて皆な準」というような準則と見なしたりして、東アジア歴史文化の特殊性を蔑ろにし、東アジア文化の自主性を抑圧してきたことによる。故に過去の研究の盲点を適度に調整し矯正するために、我々は「東アジアから考える」ことを強調する必要があるのである。

東アジア文化の独自性と自主性を適度に重視し深く理解するという前提においてのみ、我々はヨーロッパ知識界と始めて創造的な対話をを行うことが可能になる。しかし、筆者はここで次のように指摘しなければならない。

ここで言う「東アジア文化の独自性と自主性を適度に重視し深く理解する」とは、決して「屈折した東方主義（Reflexive Orientalism）ではない」ということである。「屈折した東方主義」は、ヨーロッパ人の東方についての紋切り型の印象が形作る「東方」の、「西方」と異なる部

分に順応するため、「東方」の特殊性を強調するものである。「屈折した東方主義」とはつまり、ヨーロッパ知識界の「東方主義」の派生物に過ぎないのである。

我々が言う「東アジア文化の特殊性」は、「ヨーロッパ文化」や「アメリカ文化」との対照における比較文化的視野を内包している。なぜならば、文化の「特殊性」は、「他者」との比較においてのみ明らかにすることができるからである。事実、近代東アジアの歴史文化の発展過程において、「ヨーロッパ」は常に重要な「他者」であり続けてきた。現代のアジア学者の多くの言論中においても、ヨーロッパ文化は主たる参照体系なのである。以下、中国人の思惟方式についての研究を例として若干の説明を加えてみよう。

「中国の思惟方式」は前世紀において多くの学者の重要研究課題の一つであった。二十世紀日本の学者中村元（一九二二—一九九九）は中国人・日本人・韓国人・チベット人の思惟方式について精緻な研究を行い、『アジア人の思惟方法』全四巻という大作を著したが、英文抄訳本は著名な思想史家ワイナー（Philip P. Wiener, 一九〇五—一九九二）による導言が付され^{〔32〕}、徐復觀（一九〇二—一九九二）による導言が付され^{〔33〕}、徐復觀（一九〇二—一九九二）による導言が付され^{〔34〕}、この著作は中外の学術界に一定の影響力を有している。中村は、中国人の思考方式

が具体的な感覚や事物の個別性と特殊性を重んじる一方、抽象性や「共相 (universal)」については関心を持たず、具体的形態の複雑な多様性を好むと考えている。⁽³⁴⁾こうした考えはまた、京都大学の先輩にあたる漢学者吉川幸次郎（一九〇四—一九八〇）と相通ずるものであろう。吉川は一九四三年三月に東京帝国大学で行った講演の中で、中国人の思惟方式はとりわけ感覚を信頼し、事物の「不統一性」に着眼して、抽象的原理の「統一性」については関心がないと指摘している。⁽³⁵⁾

こうした説は広い意味からいえば、理由も道理もあるといつてよい。しかし、より厳格な比較文化史の立場から見れば、中国人の思惟方式が固より現象や事物の具体性や特殊性に注意を払うものであることを発見するのであり、中国人は抽象性や普遍性に関心を抱いていないとは言ふことはできないだろう。筆者は最近、中国史学関係書の中の史論を例として、中国人の思惟方法が「特殊性」から「普遍性」へと進むものであることを論じた。⁽³⁶⁾中国史学は長い歴史を持つが、歴史家は歴史的叙述の後に史論を記すのを常としており、歴史的事件から歴史的教訓や道徳的命題を抽出するのである。『左伝』『史記』『漢書』『三国志』や『資治通鑑』の史論から王夫之（一六一九—一六九二）の『宋論』と『讀通鑑論』まで、中国

の歴史家達は「事」に即して「理」を説き、跡に従つて本を求め、事を述べて理を求めるのである。ここには中國の伝統的学術における史学と哲学との一貫したかたちを見る事ができる。

中国の史文における「史論」が發揮するはたらきは、歴史的事実の「特殊性 (particularity)」の中からその「普遍性 (universality)」を抽出するという意味において、中国の史論の中の「普遍性」をして、ヘーゲル (Georg W. F. Hegel, 一七七〇—一八三一) が述べたような「具体的普遍性 (concrete universals)」を露にさせるのである。⁽³⁷⁾こうした中国文化の特色を具えた「具体的普遍性」は、中西の比較文化的視点から観察することでのみ、容易に理解することができる。中国の学術における文・史・哲一体の特質は、歴史的著作としての「史論」においてこそ最もよく現れるのである。

したがつて、比較という観点においてのみ、我々は伝統的な中国思想家が「特殊性」から抽出した「普遍性」がある種の「具体的普遍性」であることを確認することができ、また、「東アジアから考える」ことでその意義を獲得する事が可能になるのである。

(2) 東アジア文化の「普遍性」と「特殊性」

次に、「東アジアから考える」という問題の提示の仕方は、東アジア各国の文化と思想の間の類似性と差異性とに関係している。東アジア各國の文化が共有してきた漢字や仏教信仰、儒学、伝統医学といった文化的要素から見ると、東アジア文化圏は確実にヨーロッパ文化の一体性や類似性とは一線を画するものである。しかし、もし中国・日本・韓国といった各國文化間の差異性から見れば、東アジア各國の「共通点」もその「相違点」を覆い尽くすことはできないだろう。それは東アジア文化圏が、山室信一氏が指摘するように、思想と制度とが連鎖する場であつたり、諸民族が相互に競争し相互に交流し合う空間でもあり、さらには多くの国家や民族が敵対し協力し合う競技場でもあるからである。³⁸⁾ 東アジア文化圏における多くの重要な価値概念・哲学的あるいは政治的命題は、それらが中国に由来するものであつても、朝鮮や日本に伝播した後、その地の思想的文化的風土と融合し合い、それぞれの地域の特色を具えた思想や文化へと発展し、東アジア各地の文化の「共通点」をして終に「相違点」を覆い尽くすことができないようにして、神宗で謂われる「一花五葉」のような状況を生み出すのである。我々の言う「東アジアから考える」ことは、東ア

ジア各國文化の普遍性を通観するのみならず、各國文化の特殊性を理解することによって、始めて偏見のないものになるのだといえる。

東アジア思想における普遍性と特殊性について述べようとするなら、最も代表的な例として「仁」という儒学の価値理念とその徳川時代における展開が挙げられる。筆者の最近の研究では以下のように指摘した。「仁」は儒学における最も重要な核心的価値である。南宋の大儒朱子は「仁説」を著して、理氣論の思想構造によつて新たな「仁」学の言説を提出し、人間の生命の崇高さと厚さを大幅に増加することになった。朱子はまた『四書章句集注』の中で「仁」を定義し直して「心の徳、愛の理」だとしたのである。しかし、この朱子の「仁」説は日本へと伝わると、大きな反響を引き起こすことになった。徳川時代の日本の儒者達は議論紛々、二つの方向から朱子の仁説に對して反応を試みている。その一つは、形而上学的構造についてである。日本の儒者は「仁」について言う時、多くは朱子が「理」によつて「仁」を説くことに反対するのである。例えば、十七世紀の林羅山（二五六三—一六五七）は「蓋し本心の徳は是れ体、孝弟は是れ用なり。仁を為せば則ち孝弟は是れ体、而して仁民愛物も都な是れ用なり」と述べているし、朱子学者貝原

益軒（一六〇三—一七一四）は、「仁を為すの道は人に倫を厚くするに在るのみ」と言つてゐる。古学派の伊藤仁斎が三十二歳の時に書いた「仁説」にはなお朱子学の影響下にあるが、中年以後になると完全に朱子学から脱却して、「愛」によつて「仁」を説くという道を歩み、具体的な「人倫日用」の中に「仁」という価値理念を実践していくことを強調するようになった。⁽⁴⁰⁾ また、古文辞学派の荻生徂徠（一六六六—一七二八）も「民を安んずるの徳」によつて「仁」を解釈している。⁽⁴¹⁾ その立場が護朱にせよ反朱にせよ、徳川時代日本の儒者はその多くが具体的な徳行の中に別に一つの形而上学的な「理」を打ち立てるに同意できず、懸命に朱子学の形而上学の基礎を脱構築しようとしたのである。伝統的用語によつて言えば、彼らは「氣」論の基礎の上にあつて朱子仁学中の「理」学思想に反対したということになる。⁽⁴²⁾ もう一つの方向は、日本の儒者は社会的政治的生活の中で「仁」に新たな解釋を施すことである。日本の儒者は「理」によつて「仁」を説く朱子に反論するだけでなく、「覺」によつて「仁」を説くことにも反対し、「仁」とは「愛」の中にのみ見出しができる、存在するのだと主張する。伊藤仁斎は、「慈愛の徳は、遠近内外、充実通徹し、至らざる所無し、之れを仁と謂ふ」と言い、「仁は（中略）畢竟愛に

止まる。愛は、実徳なり。愛に非ざれば則ち以て其の徳を見る無きなり」⁽⁴³⁾とも述べて、人と人が互いにふれあう中において「仁」を説くのである。荻生徂徠は「仁は、民を安んずるの徳なり」⁽⁴⁴⁾と述べていたが、政治的コンテクストにおいて「仁」を解釈している。このように、徳川時代日本の儒者における朱子の仁説に対する新たな解釈や批判には、共通して日本思想の実学的傾向を見て取ることができるのであるが、しかし、朱子の仁学の形而上学的基礎を脱構築するにあたつて、中国朱子学の中の生命の崇高さや厚さを喪失してしまつてゐるのである。⁽⁴⁵⁾

以上のことから考へると、「東アジアから考へる」には、東アジア文化圏のそれぞれの地域文化の「共通点」だけでなく、その「相違点」についても追求しなければならないことがわかる。東アジア内相互の影響と衝突から考へることで、始めて同時に東アジア各地域文化の普遍性と特殊性とを把握することができるのでなかろうか。

四、結論

本文の主旨は「いかにして東アジアから考へるか」という問題について検討することにあつたが、我々ははじ

めに、「東アジア」というのは「政治実体としての東アジア」と「思想発展としての東アジア」とを含み、前者であろうと後者であろうと、数千年来の東アジア交流史には各国間の権力や文化の不均衡が現れ、政治的権力の巨大さや文化的霸權のしがらみからは免れることができなかつたということを確認した。

二十世紀における東アジア各国の人文社会科学研究は、問題意識にせよ研究方法にせよ、欧米における学術典範の浸透と支配とを受けてきた。しかし、欧米という特殊な経験を基礎として抽出された人文社会科学の理論が東アジア研究に応用される時、しばしば古代ギリシア神話における所謂「プロクリーステースのベッド」(Procrustean bed) のような、無理やり調子を合わせたり、「舟に刻みて剣を求む」かのような弊害を免れることができない。

前世紀の東アジア研究において、「西方」は常に学者の研究過程における一つの「不在の他者」(significant other in absentia) であり続けてきた。故に、ヨーロッパや北米における経験と類似性のある、或いは比較できる東アジアの現象のみが、東アジア研究者によつて重視されたのである。こうした角度から見れば、「東アジアから考へる」とは、二十一世紀の東アジア研究者が深慮する価値のある課題であることは確実であろう。筆者は嘗て、東

アジア文化交流史研究は交流の静態的「結果」をのみ重視するのではなく、交流の動態的「過程」をも重んじるべきだと主張したことがある。⁽⁴⁸⁾ 本文は更に一步進めて、東アジア文化交流史の「過程」を、東西比較及び東アジア内各との比較という脈絡の中に置いて検討を加えた。ただし、本文で主張した「東アジアから考へる」ということは、決して「屈折した東方主義」ではなく、東西文化対比の文脈及び東アジア各地の文化比較の脈絡にあつて、同時に異同を求めることで、各地の文化的伝統の普遍性と特殊性とを把握するもので、そうすることでの文化的民族主義や政治的民族主義といった既成の格式に陥ることを免れ得るとも指摘した。本論の論旨が正鵠を射、議論に遗漏がなければ幸いである。

注

(1) 『週刊東洋経済』の統計に拠る。張漢宜・辜樹仁「全球航空争霸戦、亞洲佔領頭」、『天下雑誌』第三七八期(二〇〇七年八月一五日)一〇八—一〇九頁参照。

(2) 楊棟樑『近代以来日本の中国觀第一巻・總論』(南京・江蘇人民出版社、二〇一二年)第三章、一〇三一一九〇頁。

(3) 陶徳民『明治の漢学者と中国——安繹・天囚・湖南の

外交論策』（関西大学出版部、一〇〇七年）序章、一

一八頁。

(4) 福沢諭吉は日本国内では「天は人の上に人をつくらず、人の下に人をつくらず（天不生人上之人、也不生人下之人）」（福沢諭吉『学問のすすめ』、群力訳『勸学篇』北京・商務印書館、一九九六年、二一頁）と提唱したが、新植民地台湾の人民については「島民達の狡猾なる、我大兵に逢へば一時従順を粧ひながら、兵力の寡きを見るときは忽ち蜂起して狂暴を逞うす。其無智は寧ろ憐れむ可しと雖も、頑冥不靈は彼等の性質にして到底悟る可きものに非ざれば、殲滅の外に手段なしと覺悟して、一举に醜類を掃ひ尽す可きものなり」と主張している。福沢諭吉「台灣善後の方針」、『時事新報』社論（一八九六年一月一五日）、慶應義塾編『福沢諭吉全集』第十五卷（岩波書店、一九六一年）三五九頁参照。筆者は嘗て福沢諭吉の台湾についての言説と彼の提倡する自由民権論の矛盾について述べたことがある。詳しくは拙論「十九世紀末年日本人的台湾論述：以上野専一・福澤諭吉与内藤湖南為例」、拙著『台湾意識与台灣文化』（台北・台大出版中心、一〇〇七年）三九一七〇頁参照。

(5) 福沢諭吉『学問のすすめ』（岩波文庫、一九四八年）。
(6) 福沢諭吉著、北京編訳社訳『文明論概略』（北京・商務印書館、一九九五年）卷之一、第二章「以西洋文明為目標」、九一一九頁。

(7) 筆者は嘗ての問題について論じたことがある。詳細は Chun-chieh Huang (黃俊傑), "Dr. Sun Yat-sen's Pan-Asianism Revisited: Its Historical Context and Contemporary Relevance," *Journal of Cultural Interaction in East Asia*, Vol. 3, 2012, pp.69-74 参照。また、山縣信一「アジア主義と日中関係」、陶徳民・一階堂善弘編『東アジアの過去、現在と未来（関西大学「日中関係とアジア」講演録第一輯）』（丸善出版、二〇一一年）一一一三四八頁。

(8) 李大釗「大亞細亞主義与新亞細亞主義」、中国李大釗研究会編注『李大釗全集』第二冊（北京・人民出版社、一〇〇六年）一六九頁。

(9) 宮崎滔天『三十三年の夢』（平凡社東洋文庫、一九六七年）。このでは、林啓彥訳『三十三年の夢』（台北・帕米爾書店、一九八四年）「孫文序」、一頁に拠つた。宮崎滔天については、野村浩一著・張學峰訳『近代日本の中國認識』（北京・中央編訳出版社、一九九九年）一一五一一七〇頁参照。

(10) 同前注(6)。

(11) 錢玄同「中国今後之文字問題」、『錢玄同全集』第一卷（北京・中国人民大学出版社、一九九九年）一六二頁参照。原文は「欲廢孔学、不可不先廢漢文。欲驅除一般

- 人之幼稚的野蛮的頑固的思想、尤不可不先廢漢文」である。魯迅（一八八一—一九三六）もまた「方塊漢字真は愚民政策的利器、不但勞苦大眾沒有學習和學會的可能、就是有錢有勢的特權階級、費時一二十年、終於學不会的也多得很。（中略）漢字也是中國勞苦大眾身上的一個結核、病菌都潛伏在裡面、倘不首先去除它、結果只有自己死」というな同様の見解を提出している。魯迅「關於新文字一答問」、『魯迅全集』第六卷（台北・谷風出版社、一九八九年）一五九頁参照。
- (12) Yu-sheng Lin, *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antiraditionalism in the May Fourth Era* (Madison: University of Wisconsin Press, 1979).
- (13) 西村茂樹「開化ノ度ニ因テ改文字ヲ發スヘキノ論」、『明六雜誌』第一号（一八七四年四月）一〇頁下—一一〇年。
- (14) こうした説を唱えた最も有力なものとしては、高橋義雄『日本人種改良論』（石川半次郎、一八八四年）、一九一—一三七頁がある。http://kindai.da.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/832935
- (15) 金子堅太郎「日本人種の特性」、『太陽』第一卷第九—一〇号（一八九五年九—十月）一五一—七頁。
- (16) 桜井熊太郎「ハイカラ一亡國論」、『日本人』（第三次復刻版）第一四八号（一九〇一年十月）。
- (17) 山室信一『思想課題としてのアジア—基軸・連鎖・投企一』（岩波書店、一九〇〇年）一頁。
- (18) John K. Fairbank ed., *The Chinese World Order: Traditional China's Foreign Relations* (Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1968).
- (19) 権近等『朝天錄：明代中韓關係史料選輯』（台北・珪庭出版社、一九七八年）。
- (20) 林基中編『燕行錄全集』（ソウル・東国大学校出版部、二〇〇一年）。
- (21) 中国復旦大学文史研究院・越南漢喃研究院合編『越南漢文燕行文献集成』（上海・復旦大学出版社、二〇〇〇年）。
- (22) 津田左右吉「シナ思想と日本」、『津田左右吉全集』第二十卷（岩波書店、一九六五年）一九五頁。
- (23) 宇野精一「五經から四書へ—經学史観書」、『東洋の文化と社会』第一輯（京都大学文学部支那哲学史研究室、一九五一年）一一—四頁。
- (24) 原念齋『先哲叢談』卷四（慶元堂・擁万堂・文化一〇八年）一一—三三丁。
- (25) Herman Ooms, *Tokugawa Ideology: Early Constructs, 1570-1680* (Princeton: Princeton University Press, 1984). 日本語版はベルマン・オームス著、黒住真他訳『徳川イデオロギー』（ペリカン社、一九九〇年）。

- (26) 陶德民「日美建交之初一樁偷渡公案的新解讀—吉田松陰〈投夷書〉在耶魯大學檔案館發現」、『東亞文明研究通訊』第六期（1100五年一月）収載参照。
- (27) 原念齋『先哲叢談』卷三、四一五)。
- (28) 黃俊傑「論東亞儒家經典詮釈傳統中的兩種張力」、『東亞儒學：經典與詮釈的弁証』（台北・台大出版中心、1100七年）1111—1161頁参照。
- (29) 渡辺浩「儒者・讀書人・両班—儒學的「教養人」の存在形態—」、「東アジアの王權と思想」（東京大学出版会、一九九七年）一一五一—一四一頁所収参照。
- (30) 山室信一「アシア主義と日中関係」1111—114頁。
- (31) 中村元『東洋人の思惟方法』全四巻（春秋社、一九八八年）。
- (32) Hajime Nakamura, eds. by Philip P. Wiener; *Ways of Thinking Eastern Peoples: India, China, Tibet, Japan*(Honolulu: University of Hawaii Press, 1984).
- (33) 中村元著・徐復觀訳『中國人之思維方式』（和洋・台灣学生書局、一九九一年）。
- (34) Hajime Nakamura, op. cit., pp. 175-203.
- (35) 吉川幸次郎『支那人の古典とその生活』、『吉川幸次郎全集』第一巻（筑摩書房、一九六八年）1169—1159頁所収、特に頁1177参照。中国語版として、吉川幸
- (36) 筆者は近作の中やゝの問題についても論じた。
- (37) G. W. F. Hegel, *The Science of Logic*, translated and edited by George Di Giovanni (New York: Cambridge University Press, 2010), p. 537 and p. 585参照。中国語版は、黒格爾（ヘルベルト・ヘッゲ）著、楊一之訳『邏輯学』（北京・商務印書館、1100九年）1176—11118頁。
- （38）筆者は中国の「五行」なるが「具体的的論理性」だと言考する。G. W. F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy 1825-6*, vol. 1, Robert F. Brown ed., translates by R. F. Brown and J. M. Stewart with the assistance of H. S. Harris (Oxford: Oxford University Press, 2009), p. 110参照。また、黒格爾著・賀麟・王太慶訳『哲学史講演録』第一巻（北京・商務印書館、一九九五年）11111頁参照。

投企一』一一三〇頁。

纂編』第五卷、九八頁。原文は「仁（中略）畢竟止於愛。愛、実徳也、非愛則無以見其徳也」である。

(39) 京都史蹟会編『林羅山文集』（ペリカン社、一九七九年）卷六七、八三三頁上。原文は「蓋本心之徳是体、孝弟是用也。為仁則孝弟是体、而仁民愛物都是用也」である。

(40) 貝原益軒『慎思錄』卷一、『益軒全集』卷二（国書刊行会、一九七三年）所収、四頁。原文は「為仁之道在厚人倫而已」である。

(41) 伊藤仁斎『語孟字義』、井上哲次郎・蟹江義丸編

『日本倫理彙編』第五卷（育成会、一九〇一年）二三頁、及び伊藤仁斎『童子問』卷中、『日本倫理彙編』第五卷、一二三九頁等による。

(42) 萩生徂徠『弁名』上、『日本倫理彙編』第六卷、古学派部下、「仁」第一条、三七頁。

（国立台湾大学講座教授）

(43) 楊儒賓氏は最近、新刊の中で「反理学思潮」として

の近代東アジア氣学について検討を加え、理学と氣学とは共に儒学世界の不可分の二側面を構成していると指摘している。楊儒賓『異議的意義—近世東亞的反理学思潮』（台北・台大出版中心、二〇一二年）参照。

(44) 伊藤仁斎『語孟字義』卷上、「仁義礼智」第一条、遠近内外、充実通徹、無所不至、之謂仁である。

(45) 伊藤仁斎『童子問』卷上、第四十五章、『日本倫理

（46）萩生徂徠『論語徵』、閔儀一郎編『日本名家四書詮釋全書』第七卷（鳳出版、一九七八年）一九二頁。原文は「仁、安民之徳也」である。

(47) 黄俊傑『朱子仁説在德川日本の迴響』、「第四屆國際漢學會議論文」（台北・中央研究院、二〇一二年六月）。

(48) 黄俊傑『東亞文化交流中的儒家經典与理念・互動・轉化与融合』（台北・台大出版中心、二〇一〇年）第一章、三一三八頁、及び黄俊傑著、藤井倫明他訳『東アジア思想交流史—中国・日本・台湾を中心として—』（岩波書店、二〇一三年）第一章参照。