

のために仏文で出版され、後に日本語版が出された『稿本日本帝国美術略史』(1901年)は、編纂主任であった天心が外され、天心を誹謗した張本人であったとされる福地復一が主任を引継いで刊行された日本初の美術史書とされている。しかし、その内容は、天心が中国・朝鮮を実地調査して作り上げつつあった「日本美術史」からは異なっているという。『東洋の理想』では民族の起源が述べられるのに対して、『稿本』では「天照大神より此の大日本を授はり」となる。天心が「朝鮮工人作」を強調するものを「帰化朝鮮人」に、天心がアジャンターとの関連を見るのを「印度希臘」とするなど、多数の相違点が挙げられている。例えば『稿本』での古代の時代区分は、推古天皇時代—天智天皇時代—聖武天皇時代—桓武天皇時代と天皇名を羅列するのに対し、『東洋の理想』は、原始—飛鳥—奈良—平安—藤原としている。

天心は『稿本』編纂から下ろされた後も、日本美術院で日本美術史を講じており、自らの説を深めるためにもインドを訪れる必要があった。パリで配付された『稿本』から3年遅れてロンドンで出版された『東洋の理想』について、熊田氏は次のように推測する。

『稿本』に対抗して自らの視点と水準を明示し、個人的にも、対外的に「国家」の知的権威を負う知識人としても、“名誉挽回”することが意識されていたのではないかと思われる。『東洋の理想』の時代名称、区分法、基本的史観、隣国関係への視点、作品の年代比定、新しい様式源流の発見、すべて『稿本』に十分反映されなかった視点が、端的にそこに示されているからである。<sup>8)</sup>

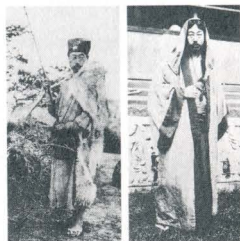
註8  
熊田由美子「岡倉天心の古代彫刻論」  
p.105。

天心の英文三部作の最後『茶の本』はニューヨークで刊行された。一躍時の人となった天心を取り巻いていたアメリカ東部の知識人のグループについて、当時米西戦争で割譲させたプエルトリコ、キューバ、フィリピンを植民地として領有することに反対するという「反帝同盟」が形成されていたという。ボストン市長、商工会議所会頭、ハーバード大学総長、フェノロサの恩師であったノートン教授、モース教授などの有力メンバーの思想が、インドにおける天心の「反植民地」の思想とどう響きあっていたのかを考えると、『茶の本』の政治的な側面も新たな意味を持つかも知れない。天心が東西の反帝国主義者を「一碗の茶」の中で結ぼうとしていたのだと。

天心のアジア観は、彼が自らのアイデンティティをどう提示していたか



図1 東京美術学校長時代の天心



左・図2 五浦での釣人姿の天心  
右・図3 ポストンでの夜会服姿の天心



図4 《聖徳太子像》(部分)



図5 《藤子陵園》『芥子園画伝』



図6 伝周文《陶淵明賞菊園》(部分)

によって同時に考えることができるだろう。東京美術学校制服(図1)、釣人(図2)、ポストンでの夜会服(図3)は、天心のイメージ形成に大きな役割を果たしている。これらの衣裳はすべて天心自らが選択したものであり、その堂々とした姿からは、写真撮影にも自負心を持って臨んでいることがうかがえる。筆者はかつてこれらの服装の意味を考察しているが、ここで再び確認しておきたい。<sup>9)</sup>

図1の東京美術学校制服は、奈良時代の官僚の制服をもとに考案されている。図4に見るように天皇による律令国家体制を確立する時期の服装で、明治に天皇が再び政権の中枢で立憲国家体制を確立する時代をなぞっているのである。それが東京美術学校、帝国博物館を辞職すると図2のような釣人姿となる。これは、羊の皮衣をまとうて釣りに専心し、時の皇帝からの要請である官職を固辞し続けたという厳子陵の姿を参照しているものと思われる。天心が、画家の手本といえる『芥子園画伝』に表された子陵のイメージ(図5)を知らずにこの格好をしているとは到底考えられない。さらに、ポストンでの道服をまとった姿は、陶淵明を模していると思われる。これも在野の文人であり、官を辞して「帰りなんいざ」と歌った詩はあまりにも有名である。天心は古美術調査で陶淵明を描いた作品を数多く目にしているはずであり(図6)、日本美術院の画家たちも、陶淵明に想を得てたくさんモチーフを残している。

これらの天心の姿は、実はすべて借り物であることが明らかだろう。天心がこのように自己のアイデンティティを仮の姿で示したことをどう解釈すべきだろうか。『茶の本』の次のような一節を参照しよう。

物の真の本質は空虚にのみ存すると彼(老子)は主張した。たとえば、部屋の実質は屋根と壁で囲まれた空虚な空間に見いだされるのであって、屋根と壁そのものにはない。…(中略)…おのれを空しくして他人を自由に立ち入らせることのできる者は、どんな事態をも自由にすることができるであろう。全体はつねに部分を支配することができる。<sup>10)</sup>

また、次のような一節――

身体そのものは荒野に立てられた仮小屋、まわりの草や茎を結び合わせて作ったもろい雨露しのぎのようなものにすぎず、結び合わせた草や茎が解けてしまえば、ふたたびもとの荒地に戻るのである。<sup>11)</sup>

天心は、自己の本質を様々な力の働く虚の空間としてとらえていたのではないか。すると『東洋の理想』の冒頭の言葉「Asia is one」にも、新たな意味が見えてこないだろうか。

日本の美術を「東洋の思想の波が日本の国民意識という渚に打ちよせて来るたびに、波の痕を砂地に残してゆく」<sup>12)</sup>と語る人間が、「one」に単純な同一性をイメージしているはずはない。ここでも、「one」は部屋の本質と同じ虚の空間を指し示していないだろうか。「アラブの騎士道、ペルシアの詩、中国の倫理、そしてインドの思想」などを天井、壁、床に見立てたとき、はじめて「単一のアジア的な平和」という一つの部屋の存在が浮かび上がってくるのである。

晩年の天心は、一カ所に1年以上滞在することは稀で、日本—米国—アジアを移動し続けていた。このパッサージュ（推移）性こそが行動的思想家として天心の本質だったのかもしれない。天心は、アジアそのものにパッサージュ性を感じて「one」と規定していなかっただろうか。

註9

小泉晋弥「天心イコノグラフィー—天心像の成立—」『岡倉天心アルバム』、中央公論美術出版、2000年、pp. 206-211。

註10

岡倉天心（桶谷秀昭訳）『茶の本』『岡倉天心全集』1巻、平凡社、1980年、pp.285-286。

註11

岡倉天心、前掲書、p.296。

註12

岡倉天心（佐伯彰一訳）『東洋の理想』『岡倉天心全集』1巻、平凡社、1980年、pp.16-17。

## アジア想像：その系譜的分析

汪暉 | ワン・ファイ

清華大学教授  
中国社会科学院文学研究所研究員



汪暉 | ワン・ファイ  
Wang Hui

### 註1

ここではマルクスの論述について説明する必要がある。「経済学批判」の序文で、マルクスは西欧の歴史経験を、「社会経済形態の進化の時代である」と述べている。しかし、この序文は1859年に出版した後、マルクス存命中には重版されていない。1877年、ロシア人学者のニコライ・K・ミカイロフスキーは「マルクス主義」理論に基づいて、ロシアが封建社会から離脱するためには、資本主義制度を導入しなければならぬと指摘した。これに対して、マルクスは彼の著作の中で、自分は「西欧の資本主義的経済制度が封建主義の内部から抜け出すルートについて述べただけである」と言っている。また、「西欧資本主義の起源に関する私の歴史的記述は、決して一般的な発展の歴史哲学にとって代わるようなものではない。あらゆる民族にとって、彼らがおかれている歴史的状況がどうであろうと、最終的にはこの道を歩むことに違いない。」「このやり方によって、私は過度の栄光を蒙ると同時に、過度の侮辱も蒙ることになる」と言っている。『マルクス・エンゲルス全集第19巻』、人民出版社、1963年初版、pp.129-130。

### 1. アジアの派生性

歴史的に見た場合、アジアはアジアが発想した観念ではなく、ヨーロッパによる観念である。18、19世紀の新しい知識体系は、ヨーロッパの啓蒙主義や植民地主義をもとに発展した。自然科学と共に、歴史言語学、近代地理学、法哲学、国家論・民族論、史料編集、政治経済学の学問が急速に発展し、その結果として新しい世界地図が構築された。この新しい知識条件の下で、アジアとヨーロッパは「世界史」の範疇に組み込まれた。モンテスキュー、アダム・スミス、ヘーゲル、マルクスなどのヨーロッパの思想家の著作において、ヨーロッパに対抗する概念としてアジアが構想され、一種の目的論的歴史軌道にのせられたのである。<sup>1)</sup>ヨーロッパのアジア概念を構成する核心部分には次のような特徴がある。ヨーロッパの近代国家あるいは君主国家と対照的な多民族帝国であること、ヨーロッパの近代法や政治体制と対立する専制主義であること、ヨーロッパの都市生活や貿易とは完全に異なる遊牧と農耕の生産方式であることなどである。ヨーロッパの国民国家<sup>註1)</sup>と資本主義市場体系の拡大は、世界史の先進的な段階、あるいは究極の目的達成に近いと見なされたため、前述の特徴を備えるアジアの世界史において低い段階と見なされるのだ。こうしたコンテキストにおいて、「アジア」は地理的カテゴリーであるのみならず、一種の文明形式でもある。「アジア」はヨーロッパの国民国家と対立する政治体制であり、ヨーロッパ資本主義と対立する社会形態であり、歴史のない状況から歴史のある状況へと移行する段階を示しているのである。この派生的なアジアのディスコースは、ヨーロッパ知識人やアジアの革命家・改革者及び歴史学者に、世界史やアジアの社会を表象し、あるいは革命や改革戦略を策定し、またアジアの過去と未来を描くための基本的枠組みを提供した。19、20世紀を通じて、アジアという概念は、ヨーロッパ近代の普遍主義的ディスコースに内在化され、コロニアリストと革命家という、対立した歴史図を描くことに至る両者に対して、似通ったナラティヴの枠組みを提供した。この枠

組みを支える三つの重要な概念は、帝国、国民国家と資本主義（市場経済）である。

訳註1

この語は原文では「民族—国家」と表記。

## 2. 革命とアジア

植民地と帝国主義戦争を背景に置きつつ、アジアの知識人は基本的に東西の二項対立概念に基づいて歴史を理解した。ナショナリズムと資本主義という二つの知識体系は全く異なる体系であるとともに、互いに密接に関係しており、知識人がアジアを概念化する過程に大きな影響を与えた。歴史学におけるヨーロッパ中心主義の優位性は、近代に内在するこの二つの知識体系との関係に基づいている。19、20世紀のアジア民族解放運動において、ヨーロッパ政治思想のアジア概念と密接に関係する帝国と国家の対立関係は新しい形態を獲得した。例えば、日本の「脱亜入欧論」、ロシア革命家の「民族自決権」、中国革命家の「大アジア主義」の各思想の中では、アジア概念は終始「民族的に複雑な帝国とその文化」と内在的に結びついている。これらの思想は、アジア民族主義の異なる形式を象徴的に明示し——たとえ実際の歴史的対立が存在しても、その考え方はどれも国民国家と帝国の対立概念の中で構築された国民想像であり、国民国家を確立するという主張と国民国家を超越するという主張をいろいろな方法で統合している——、その結果として帝国主義と国際主義を主張した。

福沢諭吉（1835-1901年）が「脱亜論」を発表してから27年後、すなわち中国辛亥革命の勃発と中華民国臨時政府の成立からまもなく、レーニンは『中国の民主主義と民粹主義』（1912年）、『アジアの覚醒』、『後進的ヨーロッパと先進的アジア』（1913年）などの論文を続けて発表し、「中国の政治生活が急に勢いを受け、社会運動と民主主義の高まりは、今激しい勢いで発展している」<sup>2)</sup>と歓呼した。しかしもう一方では、「技術は十分に発達し、文化が豊富で、憲法が完備されている」文明的で先進的なヨーロッパは、資産階級の指導の下で、「後進的で、廃れた中世的なものを支持している」<sup>3)</sup>ことを罵った。レーニンの価値判断は、彼の帝国主義理論とプロレタリア革命理論に従ったものであり、彼は、資本主義が帝国主義段階に入るのに従って、世界各地の被抑圧民族の社会闘争は世界的なプロレタリア革命の範疇に統合されていくと考えた。このヨーロッパ革命とアジア革命を結びつける分析手法は、マルクスが1853年の『ニューヨーク・デイリー・トリビューン』紙に投稿した「中国革命とヨーロッパ革命」という記事にまで遡ることができる。<sup>4)</sup> レーニンと福沢諭吉の相

註2

レーニン「アジアの覚醒」『レーニン選集 第2巻』、人民出版社、1973年、pp.447-448。

註3

レーニン「後進的ヨーロッパと先進的アジア」『レーニン選集 第2巻』、p.449。

註4

これはマルクスが1957年3月18日後に *The New York Daily Tribune* 第4981号のために書いた社説「ロシアの対中貿易」の中の内容である。「マルクス・エンゲルス選集 第1巻」、pp.168-170。

註5

レーニン「中国の民主主義と民粹主義」  
「レーニン選集 第2巻」、p.423。

反する考え方は基本的な共通認識の上に成り立っている。すなわち、アジアの近代はヨーロッパ近代の産物であるということだ。アジアの地位や運命がどうであれ、その近代的意味は先進的ヨーロッパとの関係の中にしか現れない。例えばレーニンはロシアを一つのアジア国家と見なしたが、これは地理学的な角度からではなく、資本主義発展の程度、及びロシアの歴史的発展の過程に基づいて定義されたものである。『中国の民主主義と民粹主義』で、レーニンは「ロシアはどの角度から見ても、一つのアジア国家であることは疑いの余地がない。そのうえ最も野蛮で、最も中世的、そして最も後進的で恥ずべきアジア国家である」<sup>5)</sup>と述べた。レーニンは中国革命に深く共感していたが、問題がアジア革命からロシア社会の内部変革に変わった時、彼の立場は「西欧派」になった。19世紀から20世紀までのロシア知識人は、ロシア精神を東方と西方、アジアとヨーロッパの二つの力の闘争であり、衝突であると見なした。上述の引用文の中では、アジアは野蛮で、中世的、後進的などの概念と結びつく範疇にある。しかしながら、まさにこの点であるがためにロシア革命自身がアジアの性質を持っており(ロシアという「アジア国家」特有の「野蛮で」、「中世的で」、「後進的で恥ずかしい」社会関係に対する革命)、同時にグローバルな意義を有していた。

1917年の十月革命はヨーロッパ戦争を直接的な背景に持ちながら生まれ、中国革命にも強い影響を与えた。しかし、人々は以下の二つの事実を見逃しがちである。一つは、十月革命は1911年の辛亥革命の後に発生し、十月革命以降に行われた社会主義国家構築の手法は、どれもほぼアジア革命(例えば、中国の辛亥革命)に呼応する形で進められたと考えられる。レーニンの民族自決権論や、帝国主義時代における後進国家の革命の意義を説く解釈は、いずれも1911年の辛亥革命以後に生まれたものであり、彼の中国革命の分析と理論的に関連がある。第二に、ロシア革命は、ヨーロッパに大きな衝撃と持続的影響を与え、ロシアをヨーロッパと分離した歴史的事件であると考えられる。レーニンの革命への価値判断と、スミス、ヘーゲルのアジアに関する考え方には根本的な差異はない。彼らは資本主義の歴史的過程を、古代オリエントから近代ヨーロッパへと移行する歴史プロセス、農耕、狩猟から商業や工業の生産方式へと移り変わる必然的な発展である述べているのだ。

世界史のレトリックにおけるアジアの特殊な位置付けは、社会主義者がアジアの近代革命の使命と方向性に対する考え方を決定した。レーニンは、中国の革命家が提案した資本主義を超越した民主主義と社会

主義の綱領を見て、極めてユートピア的であると批判し、それはむしろナロードニキ民粹主義的な内容であると評した。彼は、「アジアにおいてはブルジョアは歴史上進歩的の事業に従事できるか、その社会の主な代表あるいは主な社会的中堅は農民であり」、<sup>6)</sup> 従ってまずアジアの資産階級は、先にヨーロッパのブルジョア階級の革命の任務を完成させてから、社会主義の問題についてようやく語る事ができるのである。レーニンは史的弁証法を駆使し、一方では孫文の土地革命綱領は歴史の段階を背離し超越したため、「反革命的綱領だと断言し、もう一方ではその「アジア」的性質により、中国はこの「反革命的綱領は」うまく資本主義の任務を完成できると指摘した。「民粹主義は農業の中の『資本主義』と『闘争』するために、逆に農業の中の資本主義が急速に発展できる土地綱領の実行までに至った」。<sup>7)</sup> 明らかにアジアを彼らがどのように理解したかがある部分では彼らの革命の使命と方向性を決定づけている。レーニンのアジア観の前提は何なのか？それは資本主義理論と革命理論に加えて、レーニンはヘーゲルの世界史観に従い、アジアが中世的で、野蛮で、歴史のない概念として諒解していた。このヘーゲルプラス革命するアジア概念には、古代(封建)、中世(資本主義)、現代(プロレタリア革命あるいは社会主義)という歴史の発展モデルが包含されており、これは他の地域の歴史を理解する時に必要な資本主義の時間的及び段階的区分を備えた枠組みを提供している。

註6  
レーニン、前掲書、pp.428-429。

註7  
レーニン、前掲書、pp.428-429。

なぜ国際主義と社会主義を旗印とする革命が同様に国民国家の歴史形態を導くのか。レーニンは1914年に次のように述べた。

国民国家は資本主義の「常態」であり、民族が複雑な国家は後進的状態あるいは例外の状態である。……これは勿論、国民国家がブルジョアとの関係において民族搾取と民族圧迫を排除できるということではなく、マルクス主義者は国民国家建設の志向を生み出す大きな経済的要素を無視してはいけないということを意味するのみである。つまり、歴史的、経済的観点から見て、マルクス主義者の綱領上のいわゆる「民族自決」は、国家の独立及び国民国家の創建という政治的自決のほかには何の意義もないということである。<sup>8)</sup>

註8  
レーニン「民族自決について」『レーニン選集 第2巻』、pp.511-512。

従って、レーニンが「アジアの覚醒」を論じた時、彼の関心は社会主義問題ではなく、いかにして資本主義発展のための政治的条件を創造するかという問題、すなわち、いかにして国民国家システムを創造するかと

註9

今日の右翼と左翼の知識人は、これを革命家の目先が利かないためだとみなし、国民国家が近代資本主義の発展を保証する最良の条件であることをもはや認めなくなった。アジアやヨーロッパに関する議論はこの種の願望を表している。レーニンにとって、アジア問題は国民国家と密接につながっているのである。彼はアジアでは「日本という独立した国民国家のみが、商品生産の十分な発展の可能性を示し、また資本主義を自由に、広範囲において、かつ急速に発展させる条件を整えることができるのである。この国家はブルジョア国家であるため、それ自身すでにほかの民族を圧迫し、植民地を支配している」と述べている。レーニン、前掲書、pp.511-512。

註10

1948年11月28日、孫文が神戸商業会議所など五団体主催のレセプションに出席し、この演説を行った。そこでこの演説がまた「神戸商業会議所等団体に対する演説」とも称される。「孫中山全集 11巻」、pp.401-409。

註11

孫中山、前掲書、pp.402-403。

いう問題だったのである。ここでは、「国民国家」と「民族状況が複雑な国家(即ち帝国)」は対照をなしている。前者は資本主義の「常態」であり、後者は国民国家のアンチテーゼである。民族自決とは「政治的自決」であるというこの概念は、単純に民族自決が政治と同じであると認めるわけではない。また、政治的意味での民族自決の実現とは、政治的条件、すなわち資本主義経済が発展するための政治的民族、国民国家の政治的枠組みが形成されることである。レーニンはナショナリズムと資本主義が自ずとつながっていることを明らかにしている。「資本主義はアジアを覚醒させた。そこではいたるところで民族運動が触発され、これらの運動は、アジアにおける国民国家の創建へと向かっている。このような国家こそ資本主義発展のための最良の条件を保証することができる。」<sup>9)</sup>かくして(民族自決の)革命は、アジアの特殊な文明ではなく、資本主義の発展が促したもののなのである。

上述のレーニンの主張は、我々が中国近代のナショナリズムとアジア問題の関係を理解する上で、基本的な手がかりを提供してくれた。1924年、孫文(1866-1925年)は日本の神戸で「大アジア主義」というテーマの有名な演説<sup>10)</sup>を行い、「完全に独立した国家がない」「最も古い文化の発祥地」としてのアジアと、復興しようとするアジアの二つに分類した。もし前者のアジア概念がレーニンの言う民族の複雑な国家(帝国)と内在の関係があると言っているなら、アジア復興の起点あるいは復興するアジアは一体何なのか。孫文は、その起点は日本であると言う。日本は30年前にいくつもの不平等条約を廃止し、アジア初の独立国家となったからである。換言すると、この起点とは日本のことではなく、むしろ国民国家を指している。孫文は日露戦争の勃発及び日本の勝利に歓声をあげた。

日本人のロシア人に対する勝利は、最近数百年間におけるアジア民族の欧州人に対する最初の勝利であったのであります。……アジア全体の民族は非常に歓喜し、そして極めて大なる希望を抱くに至ったのであります。……アジア全体の民族は欧州を打ち破ろうと考え、さらに独立運動を起こしました。……アジア民族が独立に対する大なる希望を抱くに至ったのであります。<sup>11)</sup>

ここで孫文は、一つの微妙な概念を提起した。「全てのアジア民族」という概念である。単に最古の文化発祥地としてのアジアではなく、各々独



立した国民国家を包含するアジアは、単なる儒教文化圏の東アジアではなく、多元的文化を有するアジアなのである。アジアの全体性は、主権国家の独立の基礎の上に成立している。「アジアの全ての民族」は民族独立運動の産物である。だが、ヨーロッパの国民国家の拙劣な模倣ではない。孫文は以下の考えを堅持していた。アジアには固有の文化と原理がある——すなわち、いわゆるヨーロッパの国民国家の「覇道的文化」とは一線を画す「王道文化」を持っているのである。彼の講演が「大アジア主義」と題されたのも、ある部分では、彼の「王道」の概念がアジア概念と結びついていることに起因する。彼の講演を帝国主義のアジア観と対比させてみると明らかなのは、彼のアジア概念は儒教主義的なアジア概念ではないということだ。つまり、同質なる文化を核心とするアジアではなく、平等な国民国家からなるアジアなのだ。このアジア概念によれば、アジアの内在的統一性は、儒教でも、いかなる単一の文化でもなく、一種の政治文化であり、様々な宗教、信仰、民族、社会を包容できる政治文化である。この政治文化の範疇において、彼は中国、日本を挙げ、インド、ペルシア、アフガニスタン、アラブ、トルコ、ブータン、ネパール及び中華帝国の朝貢関係にも論及した。文化の異質性はこのアジア概念の主要な特徴の一つであるが、民族は、この異質性を内包するアジア概念の媒体となるのである。

孫文のコンテキストにおいて、文化の異質性は、国民国家内部の統一と外からの干渉を拒絶する歴史的根柢をもたらしした。<sup>12)</sup> 彼が、王朝文化における多元性が国民国家の新しい関係と結びつけられ、帝国による文化植民地主義と国民国家の高度な文化同質性への傾倒を阻止することに期待をかけた。孫文が描いたアジアの展望は、東は日本、西はトルコ、内部にはヒンドゥー教、仏教、イスラーム教、儒教やその他の文化を主体とする国民国家である。「われわれが大アジア主義を説き、アジア民族の地位を回復しようとするには、仁義道徳だけを基礎として、各地の民族を連合し、アジアの全体の民族が非常なる勢力を有するようにならなければならないのであります」。<sup>13)</sup> 孫文にとって、この「王道文化」は「被抑圧民族のために不平を申し立てるため」であり、「覇道文化に反対し」、「すべての民衆の平等解放を求める文化であります」。<sup>14)</sup> 孫文はナショナリズムと人種観念の関係をはっきり見抜いており、またナショナリズムの反抗的理論がそれを別の論理へ導くことも見抜いていた。すなわち、搾取と強権のロジックである。だから彼は人種観念に訴えて民族独立の正当性を提供すると同時に、「大アジア主義」という命題を打ち出し

#### 註12

孫文は次のように述べている。「統一は中国国民全体の希望であり、統一得れば全国の人民は幸福を受け、統一し得なければ毒害を蒙り、日本人も中国において商売を営むことができないから、これも間接に害を受けなければならない。日本人が熱心に中国の統一を希望していることは、わが中国人も信じて疑わないものである。しかし、統一の可能と不可能とは、中国の内政問題とは関係のない問題である。即ち、中国が革命以来連年大乱を続け、統一し得ない原因は、決して中国人自身にあるのではなく、まったく外国人の勢力によるものである。なぜ、中国が統一され得ないかという点、その原因はまったく外国人にあるのである。詳言すればこの理由は、中国と外国との間に数多くの不平等条約が締結されているからである。したがって、外国人は中国においてそれらの条約を利用して特殊権利を受けている。近來、中国における西洋人は、不平等条約を利用して特殊の権利を教授するばかりでなく、さらにその特権以外にも条約を悪用し、乱用している……」〔神戸における日本新聞記者との談話〕「孫中山全集 11巻」、pp.373-374。アジア地域がまだ完全な国民国家への転換が実現できていないため、「大アジア主義」は完全な地域的集団の組織構造を設計することができないが、孫文のアジア構想は、国民国家の主権の思想と密接につながっているものである。この意味において、彼の「大アジア主義」は、1923年に、Richard de Coudenhove Kalergが「Pan-Europe」という書物の中で提出した国民国家の主権を前提とした「汎ヨーロッパ」の命題、及びさらに早い時期にすでに形成された汎アメリカの組織との間に、ある種の呼応関係が見られる。この種の地域構想は事実上国連の一つの地域的組織とみなされる。しかし、国連の役割は「汎ヨーロッパ」、「汎アメリカ」、北米、南米、イギリス連邦、ソ連及び極東の各地域的地域的集団間の衝突を裁決することにあるのである。Pierre Gerbet 「ヨーロッパ統一の歴史と現実」、pp.28-29を参照。

#### 註13

孫中山「神戸商業会議所等団体に對する演説」『孫中山全集 11巻』、pp.408-409。

#### 註14

孫中山、前掲書、p.409。

た。「大アジア主義」あるいは「汎アジア主義」の命題は日本近代の「大東亜主義」とは逆の理論であり、文化多元主義という立場から、高度に同質化する「東亜」概念を批判し、アジア国家の民族自決こそが、植民地主義を超越する道筋をあらわすとしている。この概念は自我の脱構築的機能と理論を備えている。そして、その有効性は、植民地主義の覇者的な文化に反抗することを前提にしている。

「大アジア主義」と国際主義との密接な関係はちょうどこの理論の上に築かれている。孫文のアジア論は人種差別的刻印が鮮明である。だが、より基本的な線——すなわち、民族抑圧を超越する——で人種主義の歴史的限界を超えようと試みたのである。例えば、彼はロシア人をヨーロッパ人として定義し、また一方はロシアの新しい解放運動を「大アジア主義」の同盟と見なしている。孫文は次のように言う。

現在ヨーロッパには欧州全部の白人に排斥されている新しい国があります。ヨーロッパは、毒蛇猛獣、非人間と見なし、それに近づくのを恐れています。われわれアジアにも同様な考えを持っているものがかなりあります。しからばその国はどこにあるかといいますと、それは露国であります。ロシアは今でも欧州白人の分家たらんとしてるのであります。露国がなぜそういう状態にあるか。それはロシアが王道を主張して覇道を主張せず、仁義道徳を説いて、功理強権を説こうとせず、極力公道を主張し、少数をもって多数を圧迫することに賛成しないからであります。露国の新文化はわれわれ東洋の古来の文化に極めて合致するものであって、彼らは東洋と手を握り、西洋より分家しようとしているのであります。<sup>15)</sup>

註15

孫中山、前掲書、p.409。

ロシアの「新文化」とは十月革命以後の社会主義を指す。孫文のアジア論には一種の反資本主義と反帝国主義の社会主義の力学が含まれている。この社会主義力学で、彼は朝貢実践が体現する王道精神を一種の新型の国際主義と解釈することを試みている。

前述の社会主義の価値観と中国の伝統との連動こそが現代の学者が「アジア」概念を再構築する時のインスピレーションとなったのである。溝口雄三は「天/理」と「公/私」等の考え方が宋代から清代までの思想史と社会史の中に貫かれていると考えている。中国近代革命のいくつかの命題——例えば孫文の民生主義と社会主義革命の土地制度——と16～17世紀の田制論、君主論、及びその価値観が存在する内在的連続性で

ある。一種の歴史記述として、「公」、「天」、「天理」等の考え方と近代革命及び平等主義の間との関係はなお詳細に論証する必要がある。だが、この天理、公理あるいは平等の価値をもってアジアの文化を描く努力には、疑いもなく近代資本主義と植民地主義に対する抵抗と批判が含まれている。<sup>16)</sup> 換言すれば、ナショナリズムと植民地主義の潮流の中で我々は社会主義と植民地主義のアジア論における激しい対立を見てとることができる。

註16

溝口雄三の「中国の思想」、放送大学教育振興会、1991年、「中国前近代思想の屈折と展開」東京大学出版会、1980年などを参照。

### 3. 歴史学の中のアジアと近代

「東アジア世界」が相対的に自立した「文化圏」だとする考え方は、域内の歴史的な関係に基いて構築された近代的な考え方である。西嶋定生は「東アジア世界」を一つの自己完結の「文化圏」として描いた。地理的には、「東アジア世界」は中国を中心に、その周辺の朝鮮、日本、ヴェトナムやモンゴル高原とチベット高原の間の河西回廊地区である東部諸地域を含む。文化的には、この「東アジア世界」を構成する特徴は、漢字文化、儒教、律令制、仏教等があげられる。<sup>17)</sup> 地域と文化を互いに結びつけ、東アジアを一つの有機体として構成するのである。しかし、この「アジア有機論」は決して自明の命題として成立したのではなく、特定の歴史条件の産物である。前田直典の紹介によると、日本の学者の伝統的な見方は、日本は東アジア世界の内部に含まれていない。

註17

西嶋定生「東アジア世界の形成」『中国古代国家と東アジア世界』、東京大学出版会、1980年などを参照。

一般的な認識として、近代以前において、世界各地の歴史にまだ共同性がなかったとき、中国は一つの世界であり、インドもまた一つの世界であった。文化史の角度から見て、中国世界を、満州、朝鮮、安南などを含めた東アジア世界とみなすことができるが、これも過去の人々の認識である。日本をこの世界の中に入れるのはやや疑問的ではあるが、われわれもかつてこの可能性を考慮したことがある。だが、これはあくまで文化史上の問題である。朝鮮、満州などの社会の内部発展が中国と関連性あるいは並行性があるかどうかについて、われわれはほとんど無知であり、日本についてはなおさら関係があるとはいえない。ヨーロッパの世界において、例えば、われわれはイギリス社会の発達がヨーロッパ大陸と並行性を持ち、互に関係することを知っている。しかし東アジアの場合、特に日本と中国の間に類似した状況があるかどうかは、近代史の領域を除き、いまだに明確な解釈がなされておらず、むしろ問題にもなってい

ない。一貫した考え方は次のとおりである。古代から中世、近世までにおける日本の発展は、その社会の基礎構造においては大陸とまったく隔離されていると常に考えられてきた。<sup>18)</sup>

註18

前田直典「東アジアに於ける古代の終末」鈴木俊・西嶋定生『中国史の時代区分』、東京大学出版社、1957年。

この日本をアジアから切り離す考え方は、開港前の独特な歴史的状況と深く関わり、また、その後に生まれる日本特殊論とも深く関連している。関連と区別、脱亜と入亜といったアンチテーゼが近代日本のナショナリズムにおける対立的かつ融合的道筋を形成していった。

有機性あるいは自足性を備えた「東アジア世界」を構築する動機は終始ナショナリズム、工業主義と資本主義を備えた西洋に求められた。近代アジア民族主義知識の有機的構成要素として、人々は、「東アジア文明圏」という言葉の裏に見える、文化的特殊性だけでなく、この文化の特殊性と適合する「内在的」かつ「普遍的な」ナショナリズム、工業主義、そして資本主義の力学をも渴望した。従って、東アジアが近代性を求める努力は、一方でヘーゲル主義の「世界史」の秩序を打ち破り、もう一方でヘーゲル主義の「世界秩序」の内在的基準を再構築した。すなわち、ナショナリズム、資本主義、国家論により東アジア史のメタ・ヒストリーが構築された。宮崎市定は「宋代社会には顕著な資本主義傾向が見られており、これは中世社会との顕著な差異を示すものである」と断言している。<sup>19)</sup>

註19

宮崎市定「東洋的近代」『宮崎市定全集 第2巻』、岩波書店、1992年、p.157。

五代の後を受けた宋の政治的統一は、同時に経済的には国内市場の再統一であった。……五代各国の国都は政治的中心都市としての意義を失ったが、商業として生き残り、殊に唐代以来運河沿線に発生した商業都市はいよいよ発展を遂げ、財富を蓄積することにより、その上に近世的文化を発達せしめた。このことは必然的に宋社会を一種の資本主義的支配の下におく傾向を馴到せしめざるを得なかったのである。<sup>20)</sup>

註20

宮崎市定、前掲書、p.156。

宮崎市定は「交通」を通して異なる地域の歴史を互いに結びつけ、この視野から出発して「宋代資本主義」、「東洋の近代」及び「国民主義」(ナショナリズム)を説明する。この方法は事実上、歴史研究における普遍主義と特殊主義の論争を超越する可能性がある。「東洋近世の国民主義」という一節で、彼は秦・漢や隋・唐から宋・元・明・清時代までの民族関係进行分析し、北宋と南宋時期の中原と南北区域にはすでに「国民主義

の躍動」と朝貢関係を超越した民族関係(例えば、遼宋の間の戦争と「両国間の平和国交」、宋金戦争)が出現していたばかりでなく、大越国(安南)、大理国(揮族)等のような「名目上は中国の朝貢国」だが、実際は「独立不羈な民族国家」<sup>21)</sup>があった。この意味において、アジア・ナショナリズムの発展と西洋史は並行している。この過程は元代で終わったが、その後の明代の「漢人を中心とする国民主義」を刺激した。同じ歴史の文脈の中で、清王朝の興起は満州族の国民主義の躍動の結果とも見なされる。満州族はもともと明朝と対等の外交を目的としたのだが、戦争の中で中原を征服する力にまで発展してしまったのである。(この記述に含まれる「周辺」の観点も、後の学者の日本と中国に関する論述を思い起こさせる)。筆者の考えでは、「国民主義」は近世における東洋の大統一をもたらしたのである。<sup>22)</sup> 宮崎市定は大胆にも様々なヨーロッパの思想を駆使し、唐宋の時期、特に宋代に対する彼の観察は資本主義と国民国家の視野の中で形成されたとしている。この東アジアが自身の歴史を採る努力は、目的論の特徴を持つことを避けられない。我々はこの「東洋の近世」と国民国家論の内在的連結からヨーロッパのアジア論に含まれる「帝国—国家」の二元論を見い出すことが出来る。

この角度から見ると、濱下武志のアジアの朝貢システムに関する研究は「脱亜論」に対する批判であり、また特殊論に対する反論でもある。彼は経済史の領域において、朝貢システムを紐帯とし、中国を中心とする東アジアの世界システムを再建し、これで日本と中国を含むアジア内部の歴史関係を確認した。たとえ濱下が同様に東アジア内部の近代化の力学を重視しても、宮崎市定が描いたヨーロッパ式の「国民主義」(ナショナリズム)の「東洋の近世」とは全く異なる。彼は朝貢システムというネットワークに基づいて、内在的全体性を説いたのである。<sup>23)</sup>

濱下の論述は示唆に富み、彼はアジアを連結する内在的紐帯を発見しただけでなく、これを手がかりとして現代世界の展望を描き出した。また、周辺という視点から、中国正史における大陸中心主義と王朝正統主義を明示したのである。これは、日本とアジアの歴史的關係を拒絶する特殊論者に対する強烈な批判である。また、中国内部の視座から中国を見ることに慣れた中国人学者にとって、この論述は周辺から中国を観察する歴史的視座を提供した。常に帝国—国家、朝貢—冊封の二元論で考える学者にとっては、この朝貢ネットワーク(帝国システム)を中心に東アジアの近代を採る努力は、ヨーロッパ中心主義の転覆につながった。

第一に、東アジアの有機的統一性というこの事実は、「東アジア」とい

註21

宮崎市定、前掲書、pp.195-211。

註22

宮崎市定、前掲書、pp.195-211。宮崎の観点は今日の学者の研究にも呼応している。例えば、James Heviaは西洋帝国主義や植民地研究の影響の下で、近代性と伝統という通常の区分を避け、1793年以降のイギリスと大清帝国の衝突を、拡張の過程における二大帝国間の衝突とみなしている。またそれぞれの帝国にはそれぞれ自身の策略と目的があり、それぞれまったく異なった形で自らの主権を構築していると主張している。清朝やイギリス帝国の衝突に関するHeviaの記述の背後には、彼の清朝国家に対する理解、即ち清朝自身、征服や民族の衝突を経て形成された一つの帝国であるという見方が隠されている。彼は次のように述べている。「17世紀や18世紀における清朝の対外政策は、漢民族の儒教的官僚によって定められたものではなく、満州人の統治者によって確立されたのである。満州人は中国への征服に満足しておらず、非漢民族人口への征服を続けており、さらに中華帝国がかつて所有していた歴史的境界をはるかに超えるところまで自らの境界を拡大している。……したがって、清朝の対外関係を論じるとき、われわれは一つの基本的問題に直面している。つまり、対外関係に関しては、特定の「中国人」というものは存在していないということである。さらに複雑なのは、清朝の皇権という角度からこれらの問題を扱う場合、満州人にとっては、中国自身が(内陸アジアや中央アジアのように)「対外政策」問題と理解されるべきなのかもしれない」(Hevia「朝貢システムからの植民研究まで」『読書』、1998年第8期、p.65)。しかし、単純に清朝を拡張の帝国とみなし、明王朝の歴史的遺産の継承における清朝の自己転化を無視しては、明・清朝の特徴をつかむことはできない。「中国」の不安定性と安定性との関係については、さらに複雑な記述が必要であるように思われる。

註23

濱下武志「朝貢システムと近代アジア」、岩波書店、1997年を参照。

うカテゴリーを前提に作られたものである。濱下の論述は朝貢関係の中の貿易関係、特に東アジア内部の関係と互いに重なる海洋貿易関係に重点を置いている。17世紀以降の中国史を検証するにあたり、濱下武志の極めて示唆と創造力に富む論述とアジアとヨーロッパとの相互関連性に関する研究とをつなげていくことで、この朝貢関係を中心に形成されたアジアの「近代的契機」に対する理解を深めることができる。

まずは、朝貢貿易ネットワークを用いて、アジアの統一性を定義するために、域内の経済的相互関連の歴史的描写を提示し、またヨーロッパ中心主義の近代という文脈を批判した。<sup>24)</sup> いわゆる「朝貢システム」は実際にこのシステムに関わった主体同士の相互関連性から生まれたものであり、その実践の歴史から生じたものではあるが、一つの自足的あるいは完全なものではない。この意味では、朝貢の実践は絶えず流動し、多元的権力を中心として相互に生成する関係であり、新興勢力がこの仕組みに参加すれば、内部の権力関係を変えられる。権力関係が固定的になりすぎる従来の「中心—周辺」の構図では、朝貢実践の絶え間ない変化の歴史的內包を説明することができない。「中心—周辺」の関係の絶え間ない流動は、近代資本主義世界と伝統的帝国制度とを区別する最も重要な特徴の一つである。そのため中国を中心とする「中心—周辺」の構図をもって、19世紀以降アジア内部に発生した権力関係の推移を説明するのは難しい。ヨーロッパにおける産業革命、海洋軍事技術の目覚ましい発展と国民国家システムの形成により、伝統的な大陸—海洋の関係に、重大な構造的変化が起こった。ヨーロッパ植民地主義は海洋軍事、長距離貿易、国際的な労働分業を通じて、伝統的な歴史的関係を決定的に変えた。つまり、大陸の歴史的関係と社会的関係の評価は低くなり、海洋覇権と航路によって結ばれる経済関係に従属するようになったのである。もし「周辺—中心」の構図を19、20世紀の状況に適用し、これによってアジア内部の権力関係を描こうとすれば、一部の伝統な「周辺」が新しい世界システムの中で占める実際の中心的な地位を必ず覆い隠すだろう。この「中心—周辺」の構図では日本が近代アジアで演じた歴史的役割を描くことができず、なぜ「周辺」(日本、韓国、香港、台湾、シンガポール等)が、前後してそれぞれ19、20世紀のアジア資本主義の中心になったのか、あるいは中国大陸、インド、中央アジアなど大陸地域が長期間にわたって衰退し、真の「周辺」として没落してきたかということを説明することができない(中国経済の発展は最近のことで、いまだ未完の事柄である)。そして、現代中国でまさに起こっている大陸沿岸

註24

濱下武志は朝貢システムの中の宗属関係を6つのパターンに区分している。濱下、前掲書、p.32。

部と内陸部(特に西北地域)の差異の増大化と内陸経済に対する沿岸部経済の支配力も説明できないのである。

第二に、朝貢ネットワークによって連結した「海洋東アジア」の構図では、アジア内陸地域の歴史的連携及び変化が単なる従属的かつ周辺的位置付けに置かれている。濱下はヨーロッパ中心主義に反発する中でアジア論を形成し、彼の関心は貿易と白銀流通等の局面に集中しており、中国と東アジア、東南アジアの歴史的つながりに注目している。すなわち海洋を通じた関わりによって形成された貿易交流などが重視され、ヨーロッパ資本主義論における経済主義理論と海洋理論の枠組みと呼応関係があることだ。まさに、この「統一性を己に内在させている歴史世界」は、東アジアと東南アジアを中心として、文化、海洋、政治構造、域内関係、特に貿易関係を形成する際に重要視された。しかし、この統一性を強調するアジア観は、朝貢システムの中で長期的に支配地位を占める大陸内関係(中原と中央アジア、西アジア、南アジア、ロシアの関係)に対する深い考察を欠き、海洋貿易圏の形成と大陸内部の力学の関係に対する言及がほとんどされていない。

第三に、朝貢システム論は、ヨーロッパの国民国家及び条約制度の対比の中で組み立てられたものだった。それは、国民国家を近代化推進の唯一の条件と見なす見方である。しかし、朝貢システムと条約システムの二元論は依然として帝国—国家二元論から派生した考え方である。早くも17世紀に、清朝はすでに条約という形式で、ある辺境(例えば清露国境)において明確な境界を決め、巡察軍隊を常設し、関税と貿易機構を導入し、行政管轄範囲内の住民に主権を行使し、ヨーロッパの国々と朝貢条約関係を結んだのである。しかし、現代社会理論において、これらの要素は、国民国家の特徴と見なされる。この意味では、清朝は異なる民族の混在する帝国であり、国家制度が非常に発達した政治実体でもある。その発達した朝貢ネットワークには同時に条約関係も含まれる。もし国家と帝国、条約と朝貢を単純な対立関係の中に置いて、清朝社会を理解するなら、帝国建設と国家建設が歴史的に重複する過程を軽視しがちになり、近代中国におけるナショナリズムの基本的な特徴を理解する術をなくしてしまう。朝貢システムと国家システムにある種の複合関係があるために、朝貢システムは単なる中心—周辺関係という従属関係では説明しきれないのである。

もし中国史における朝貢システムと条約システムが対立する考え方ではないとするならば、朝貢関係は、ヨーロッパ国家が境界を超えた貿易、

政治と軍事関係を展開すると同時に、さまざまな形式で国家や国家の關係に比較することもできる。朝貢システムも国家システムの一形式であるかもしれない。濱下武志は朝貢を区別する際に、いわゆる外交關係と對外貿易關係より「通商都市タイプ」に近いと指摘したことがある。朝貢圏内部もまたいわゆる朝貢—返賜の關係があり、この關係はある時は等価的で、ある時は返賜の価値が朝貢の価値より尊重されていた。従って、朝貢システムは経済的な側面と儀礼的な側面の二重の性質を備えている。このような状況下では、儀礼形式上の不平等と實質上の対等關係、儀礼的關係と實質的な關係は相互に重なり合っている。もし朝貢貿易固有の性質が朝貢システムと国家システムとの重複だとするならば、ヨーロッパの國家間の關係も別の見方ができるのではないか。すなわち、條約システムを一つのシステムと見なすのではなく、さまざまな権力と形が相互に作用する歴史的過程の産物と見るべきではないか。ヨーロッパの條約システムの形式的な平等關係は、實質的な不平等關係を覆い隠すことができないと濱下は分析した。例えば、アヘン戦争後、西洋列強は中国に対して不平等條約を押し付けるにあたり、形式上、中国は平等な合法的主体として認めざるを得なかった。そのため、朝貢と條約、帝國と國家の二元論を前提において、両者の關係を反転することで、上述のヨーロッパ中心主義を反撃しても、それは、アジア内部の複雑な歴史的關係を簡略化してしまう可能性がある。

アジアの「近代」の問題は、最終的にはアジアとヨーロッパ植民地主義、アジアと近代資本主義の關係から考えていかなければならない問題なのである。早くも1940年代に、宮崎市定はあらゆる地域の相互關係性の中で「宋朝資本主義の出現」を探り始め、「宋代以降の近世史の發展は、今日ではすでに東洋近世史の發展をもって西洋近世史を検討する時代になっている」と確信した。<sup>25)</sup>「東洋的近代」の論述と日本の「大東亜思想」が重なっているとは言え、彼の論述に内包される鋭い洞察は無視できない。世界史の構造において、運河の開通、都市の移転、香料と茶葉などの商品が、欧亚貿易ネットワークをつなげる働きや、モンゴル帝國の拡大が引き起こしたヨーロッパとアジアの藝術と文化的交流等は、中国とアジア社会の内部的關係に変化をもたらしただけではなくヨーロッパとアジアを大陸と海洋の両方向から内在的に結びつけた。<sup>26)</sup>もし「アジアの近代」を構成する政治、經濟、文化的特徴が、10世紀あるいは11世紀から既に現れていたとしたならば——ヨーロッパよりも3、4世紀も早い時期に——この二つの世界の歴史發展は、つまり並行している

註25  
宮崎市定、前掲書、p.240。

註26  
宮崎市定、前掲書、pp.151-154。



のか、それとも互いに関連しているのか？彼は東洋、特に中国は産業革命に市場と原料を提供したばかりでなく、フランス革命のヒューマニズムの勃興にも影響を与えたと考えている。<sup>27)</sup>

中国社会の変化(受動的であろうと、能動的であろうと)と周辺地域との関係は、現代世界の理解を深めてくれる。世界の動きは、単にヨーロッパ中心の資本主義システムに従って起こるのではなく、複数の歴史世界が相互に関わり、闘争し、浸透し、そして形成する過程である。歴史学者たちがアジアの視座をグローバルな関係の中に広げた時、彼らがまず認識したのは、「近代」の問題が単一社会の問題ではなく、それぞれの地域や文明の相互作用の結果であるということであった。この意味では、「アジア」概念の有効性は逆に弱まっている。なぜなら、この「アジア」概念は自足した主体や関係でもなく、そしてまた直線的な世界史の起点でも終点でもないからである。むしろこの起点でも終点でもなく、自足した主体でも、また従属的客体でもない「アジア」が、「世界史」を再構築する契機をもたらしているのである。

もし「アジア」概念の誤りを修正する必要があるなら、我々はまず「ヨーロッパ」の概念を再検討しなければならない。もしアジア論が、終始一つの自明なヨーロッパ概念を背景に存在し、また、ヨーロッパの歴史的発展というコンテキストの中でヨーロッパという概念を創出した力学が再検討されなければ、アジア論はその曖昧さから脱け出すことができない。ここで私はディベシュ・チャクラバルティの「ヨーロッパを地方化しよう(provincializing Europe)」という呼びかけに応じたいと思う。ヨーロッパの歴史自体がすでに地方化された時代に、ヘーゲルの歴史神話を信じる人はもはやいないだろう。だがメタ・ヒストリーとしてのヨーロッパは、なおも各種の現代史叙述の背後に亡霊のように彷徨うのである。<sup>28)</sup>

#### 4. ある「世界史」の問題：アジア、帝国、国民国家

これまでの叙述はアジアの自立性を証明したというよりは、むしろアジア概念の曖昧性と矛盾を証明した。この概念は植民地主義的であり、反植民地主義的でもある。保守的であり、革命的でもある。ナショナリズム的であり、国際主義的でもある。ヨーロッパ的であり、逆にヨーロッパの自己解釈も描き出した。国民国家の問題と密接な関係があるが、帝国の展望と重なる部分もある。ヨーロッパの文明概念と相対的なものであり、地政学の関係に立つ地理概念でもある。私はアジアの政治、経済、文化の自立性を探る過程で、この概念が歴史的に派生性、曖昧性、矛

註27

宮崎市定、前掲書、p.238。「もし、ヨーロッパの歴史がなければ、ヨーロッパの産業革命は発生できなかっただろう。というのは、これは単純な機械的問題ではなく、社会全体の構造の問題であるからである。産業革命発生の背後には、小ブルジョアの興隆が必要であり、東洋貿易からの資本の蓄積が必須の条件になっている。機械の運転のために、動力だけに頼ることはできず、綿花を原料とする必要があり、さらに製品販売のための市場が欠かせないのである。ここで、原料と市場を提供しているのは実は東洋である。東洋との交流がなければ、産業革命はおそらく発生できなかったであろう」。

註28

Chakrabarty, Dipesh, "Postcoloniality and Artifice of History: Who Speaks for Indian 'Pasts'?" *Representation*, No.37 (winter, 1992), pp. 1-26.

盾性の中で生まれてきたことを正視しなければならないと考える。派生性、曖昧性、矛盾性は具体的な歴史と関係する産物であるから、具体的な歴史関係の中から探らなければ、この派生性、曖昧性、矛盾性を超越、あるいは克服する手掛かりは見つけられない。

まず、アジア概念の提起は、終始「近代」の問題あるいは資本主義との問題に密接な関連があり、この「近代」問題の核心は国民国家と市場の関係の発展にある。この概念におけるナショナリズムと超ナショナリズムの緊張は、国家と多国籍関係に二重に依存する資本主義市場と密接に関係する。アジアの近代初期とアジア資本主義に関する議論は、ともに今日のアジア概念の在りように大きな影響を与えた。この類の議論は、国民国家と資本主義などの問題を巡って展開するため、アジア社会の多様な歴史的關係、政治・制度形式、風俗習慣、文化的構造は全て「近代性」の叙述に組み込まれた。この「近代性」に関係のない価値観、制度、儀礼は、すなわち抑圧され、周縁された。先の分析は、これらの抑制された歴史的遺産の輪郭を新たに描くにあたり、これまでの価値観、制度、儀礼、経済的な関係などを新しい歴史的条件下で利用できるかどうか検討することであった。

第二に、アジア想像の過程における国民国家概念の支配は、近代ヨーロッパが作り出した帝国と国民国家という相対立する二元論から生まれた。この二元論の歴史の意味は、国民国家が唯一の現代政治形態であり、資本主義発展の最も重要な前提条件だということである。しかし、この二元論は、「帝国」に属すと考えられた政治と経済の多様性を過小評価し、国民国家同士の関係の多様性も簡略化した。今でも国民国家は、アジア域内の連携を推進する原動力であり、域内の問題は常に国家関係の延長として捉えられがちである。新しいアジアの考え方は、グローバル化がもたらした一極支配と大変動に対抗して、保護的かつ建設的な域内ネットワークを形成しようとするが、いまだに国家問題はアジア問題の中心にあり続ける。国民国家が支配的な政治的枠組みになるにつれ、アジアにおける伝統的な交流、共生、制度の形式は、国民国家の体制がもたらした内外のジレンマを果たして超えることができるだろうか。

第三に、アジアという一つの統一された考え方は、ヨーロッパとの対比の中から作り上げられた。その考え方には各種の異なる文化、宗教とその他の社会要素が含まれている歴史的伝統や現状のいずれの認識に基づくにせよ、アジアが欧州連合(EU)式の超国家を作り出す可能性も条件も備えていない。ユダヤ教、キリスト教、ヒンドゥー教、イスラーム教、

シーク教、道教、ゾロアスター教、儒教などは、全てこのアジアという、世界の陸地の5分の3を占め、人口の大半を占める大陸に起源があり、どれか一つの文化をもってアジアを概括しようとしても、それは失敗に終わるだろう。儒教に基づいたアジア観ですら、中国文化の特徴をすべて表すことはできず、たとえアジア概念が東アジアという概念に還元されても、東アジア内部の文化の多元性の問題は回避できない。同時に、アジアとヨーロッパ、アフリカとアメリカとの間に築かれた宗教的、貿易的、文化的、軍事的、政治的関係は、長期的に継続されてきたものであり、簡単には引き離すことのできない歴史的な関係である。国民国家の内/外という枠組みでアジアを描く、あるいはアジアを一つの拡大した国民国家と想定することは、不適當である。アジア概念はもとより一種の自己規定ではなく、域内の相互関係の結果である。ヨーロッパ中心主義に対する批判はアジア中心主義への確認ではなく、自己中心的で、排他主義的、拡張主義的な支配理論を打破するものである。この意味では、「新帝国」内部の混乱と多様性を洞察し、自明のヨーロッパ概念を打破することは、単にアジア概念とヨーロッパ概念の再構築の前提の一つであるだけでなく、「新帝国理論」を突破する、通るべき道でもある。

第四に、アジア想像の共通項は、部分的に植民地主義、冷戦時代、グローバル秩序の中で共に従属的地位にあったことに由来し、アジア社会の民族自決運動、社会主義運動、植民地からの独立運動と民主化の潮流に由来する。上述の歴史条件と運動から離れては、アジアの近代的な意味合いを理解することができず、近代アジアの分裂と危機の根源も理解する術がない。この意味において、新しいアジア想像は20世紀の民族解放運動と社会主義運動の目標と課題を超越する必要があるだけでなく、新しい条件下でこれらの運動が未解決の歴史課題に対して検討と反省をしなければならない。新しい冷戦を作り出すのではなく、古い冷戦及びその派生的システムを取り除くことによって植民地関係を再構築するのではなく、残留する植民地化の可能性と新たに生まれる植民地化の可能性を取り除くものでなければならない。これが、現代のアジア想像の重要な原動力である。最後に繰り返すが、アジアの問題は、アジア内部の問題であるだけでなく、「世界の歴史」の問題である。「アジアの歴史」を再考することは、19世紀ヨーロッパの「世界の歴史」の再構築でもあり、21世紀の「新帝国」の秩序及びその論理を打破する試みでもある。

[呉紅華訳]

編集者註

本論文は、「岩波講座 近代日本の文化史1 近代世界の形成」(岩波書店、2002年5月30日発行)掲載の汪暉氏の論文「新しい「アジア想像」の歴史的條件」を、シンポジウムの発表に際して著者が改変したものです。本報告書の掲載にあたり、提出された発表論文は新たに中国語から翻訳しましたが、翻訳にあたり同書より用語を参照させていただくとともに、過去の文献からの引用文は転載させていただきました。掲載をご許可いただいた岩波書店編集部に感謝いたします。

参考文献

- Anderson, Perry. *Lineages of the Absolute State*. London: Verso, 1979.
- Chen, Yinke. *Chen Yinke Shixue Lunwen Xuanji* (Selected Historical Papers by Chen Yinke). Shanghai: Shanghai guji, 1992.
- Coudenhove-Kalergi, Richard N. *Pan-Europe*. New York: Knopf, 1926.
- Chakrabarty, Dipesh. "Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for Indian 'Pasts'?" *Representations* 37 (1992), pp.1-26.
- Engels, Frederick. "Russia's Successes in the Far East." In *The Collected Works of Karl Marx and Frederick Engels*, 82-86. Moscow: Progress Publishers, 1980.
- Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press, 1992.
- Gellner, Ernest. *Nations and Nationalism*. Oxford: Basil Blackwell, 1983.
- Gerbet, Pierre. *La Construction de l'Europe, Notre Siècle*. Paris: Impr. nationale, 1983.
- Hamashita, Takeshi. *Kindai Chugoku no Kokusaiteki Keiki: Chokoboeki Shisutemu to Kindai Ajia* (the International Opportunity of Modern China: The Tributary Trade System and Modern Asia). Tokyo: Tokyo Daigaku, 1990.
- 濱下武志「朝貢システムと近代アジア」、岩波書店、1997年。
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *The Philosophy of History*. Translated by J. Sibree. New York: Colonial Press, 1899.
- Hevia, James. "Cong Chaogong Tizhi Dao Zhiming Yanjiu (The Tributary System to Colonial Studies)." *Dushu* 8 (1998), p.65.
- Lattimore, Owen. *Inner Asian Frontiers of China*. 1962 ed. Boston: Beacon Press, 1940.
- Lenin, V. I. "The Awakening of Asia." In *Collected Works*, edited by Robert Daglish, pp. 85-86. Moscow: Foreign Language Publishing House, 1963.
- . "Backward Europe and Advanced Asia." In *Collected Works*, edited by Robert Daglish, pp. 99-100. Moscow: Foreign Language Publishing House, 1963.
- . "Democracy and Narodism in Asia." In *Collected Works*, edited by Clemens Dutt, pp. 163-169. Moscow: Foreign Language Publishing House, 1963.
- . "The Right of Nations to Self-Determination." In *Collected Works*, pp. 393-454. Moscow: Foreign Language Publishing House, 1963.
- レーニン「アジアの覚醒」[レーニン選集 第2巻]、人民出版社、1973年。
- 。「後進的ヨーロッパと先進的アジア」[レーニン選集 第2巻]、p.449。
- 。「中国の民主主義と民粹主義」[レーニン選集 第2巻]、p.423。
- 。「民族自決について」[レーニン選集 第2巻]、pp.511-512。
- 前田直典「東アジアに於ける古代の終末」鈴木俊・西嶋定生『中国史の時代区分』、東京大学出版社、1957年。
- Marx, Karl. "The British and Chinese Treaty." In *The Collected Works of Karl Marx and Frederick Engels*, pp.46-50. Moscow: Progress Publishers, 1980.
- . *A Contribution to the Critique of Political Economy*. Translated by Yuri Sdobnikov et al Victor Schittke. Vol. 29. *The Collected Works of Karl Marx and Frederick Engels*. Moscow: Progress Publishers, 1987.
- . "The New Chinese War." In *The Collected Works of Karl Marx and Frederick Engels*, pp.508-521. Moscow: Progress Publishers, 1980.
- . "Revolution in China and in Europe." In *The Collected Works of Karl Marx and Frederick Engels*, pp.93-99. Moscow: Progress Publishers, 1980.
- . "Russian Trade with China." In *The Collected Works of Karl Marx and Frederick Engels*, pp.223-230. Moscow: Progress Publishers, 1986.
- マルクス・エンゲルス「マルクス・エンゲルス選集 第1巻」、人民出版社、1963年初版。
- 。「マルクス・エンゲルス全集 第19巻」、人民出版社、1963年初版。
- 宮崎市定「東洋の近世」[宮崎市定全集 第2巻]、岩波書店、1992年、p.157。
- 溝口雄三「中国の思想」、放送大学教育振興会、1991年。
- 。「中国前近代思想の屈折と展開」、東京大学出版会、1980年。
- Montesquieu. *The Spirit of Laws*. Translated by Basia C. Miller Anne M. Cohler, and Harold S. Stone,

*Cambridge Texts in the History of Political Thought*. New York: Cambridge University Press, 1989.

西嶋定生「東アジア世界の形成」『中国古代国家と東アジア世界』、東京大学出版会、1980年。

Pandover, Saul K., ed. *The Letters of Karl Marx*. Englewoodcliffs, NJ: Prentice-Hall, 1979.

Smith, Adam. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Edited by A. S. Skinner R.

H. Campbell, and W. B. Todd. Vol. II: 2, *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*. London: Oxford University, 1976.

Sun, Ge. *Yazhou Yiwei Zhe Shenme — Wenhua Jian De Riben* (What is Asia? — Japan between Cultures). Taipei: Juliu tushu, 2001.

Sun, Yat-sen (Sun Zhongshan). "Dui Shenhu Shangye Huiyisuo Deng Tuanti De Yanshuo (Talk to Organizations Including the Kobe Chamber of Commerce)." In *Sun Zhongshan Quanjii* (Complete Works of Sun Zhongshan), 401-09. Beijing: Zhonghua shuju, 1986.

—. "Zai Shenhu Yu Riben Jizhe De Tanhua (Conversation with Japanese News Reporters in Kobe)." In *Sun Zhongshan Quanjii* (Complete Works of Sun Zhongshan). Beijing: Zhonghua shuju, 1986.

孫中山「神戸商業會議所等団体に対する演説」『孫中山全集 11卷』、中華書局、1986年。

—。「神戸における日本新聞記者との談話」『孫中山全集 11卷』

## インドネシアの「アジア」

グナワン・モハマド

「テンポ」誌論説委員



グナワン・モハマド  
Goenawan Mohamad

### 訳註1

ジョン・レノン、*God*、1970年。アルバム  
「JOHN LENNON - PLASTIC ONO  
BAND」収録。Released: December  
11, 1970; Produced by: John Lennon,  
Yoko Ono, Phil Spector.

### 註1

以下、カルティニの引用はすべて  
Raden Adjeng Kartini, *Letters of A  
Javanese Princess*, edited and with an  
introduction by Hildred Geertz, W.  
W. Norton & Company, Inc., New  
York: 1964より。

### 〔I〕

「アジア」とは神のようなものです：いるともいないとも断定できないもの。始まりも終わりも、そして、その定義の仕方すら誰にもわからないもの。もしかするとそれは、ジョン・レノンが詠ったように、「人がその痛みを測るための概念」なのかもしれません。<sup>訳註1)</sup>

痛みというのも様々です。ときにそれは「アジア」に、結局は自己中絶することになる「普遍化」という図式の結果で報い、またときにそれは、より深い意味を探るための苦悩に満ちた自己開拓の一部としてあります。インドネシアにおける「アジア」は、ヤヌス神の顔を持つ近代（モダニティ）と呼応するために20世紀初頭に形作られた行き当たりばったりの政治的操作と、大概において連結しています。

予想されるように、近代の第一の顔は、解放を約束するものとしての「ヨーロッパ」です。20世紀初め、ジャワがオランダの植民地だったころ、21歳になるある女性はオランダの文通相手への手紙の冒頭に、情熱を持ってこうしたためました。「ヨーロッパへ行くこと！私が最後の息を引き取るまで持ちつづける理想です」。<sup>1)</sup>

この女性とは、ジャワ行政地区知事の娘、カルティニです。1879年に生まれ、1904年早世しました。今日、彼女はインドネシアで最初のフェミニストとして、また、自由を求めた独立運動の先駆けとして知られており、その生誕日は国の記念日となっています。稀有な人物ではありますが、彼女ですら、ヨーロッパの絶対的権力を日ごろ目の当りにする植民地の環境において、例外的なケースではありません。彼女はジャワの貴族の家系に生まれましたが、まだヨーロッパ系の学校の少なかったジャワに、祖父が家族のためにオランダから家庭教師を招き入れていました。ジュバラの知事となったカルティニの父は、オランダ語に堪能で西洋文学に精通した3人の現地人知事の一人でした。彼は自分の子供たちがオランダ語のみならず、ドイツ語、フランス語、そして英語も学ぶように励ましまし

た。カルティニの兄は、植民地オランダ人学校から優等で卒業し、引き続きオランダとウィーンで高等教育を受けています。

カルティニの手紙は、発展主義のナラティヴとしての近代への限らない熱望を明らかにします。そしてそれは、まるで人格と自由の概念を、しばしばそのもっとも激しい姿として帯びるものです。また、時にそのあまりにも突出した表現のために、それ自体が作り出している世界から自己を解放するという、人本主義の語り手をもつものです。「私たちの土着の文明は動揺しています。発展の精神が私たちの間を動きまわっているのです」。1901年8月19日の手紙で彼女は言います。「ジャワ人が無条件に感じる古来の“ならわし”への愛着は、この発展の精神と激しく葛藤しています。古臭い観念や因習を、二度と息を吹き返さないよう深く埋葬するまでには、厳しい戦いがあることでしょう」。

しかし、これとはまた違う、別の次元での激しい戦いがあったのです。そこでの相手は「古臭い観念や因習」ではありませんでした。代わりに敵となったのは、他の諸事とともに、世界に差異の官僚化をもたらしたほかでもない近代の力のもとに成る、オランダ植民地政府の抑圧的な政策でした。こうして、「ヨーロッパ」を理想とする発展の成果としての解放の夢は、タンタロスのそれへと化したのです。ギリシア神話のなかで、タンタロスは神々に罰せられ、冥界の最深部、タルタロスにある木に未来永劫くり付けられます。足元には水溜り。しかし、彼がしゃがんで水を飲もうとすると水は涸れてしまう。頭上の枝にたわわに実る果実を取ろうとすると、枝は風に吹かれて届かなくなる。カルティニの物語においては、彼女の失望はオランダ植民地政府が施行した文明化政策を発端としており、その政策とは、権力者が決定するカテゴリー内に包囲・隔離された存在として植民地社会を弱小化するという、アン・ストラーが言うところの「ブルジョワの体と民族の自己」の教化であったのです。<sup>2)</sup>

カルティニの手紙の中には、ジャワにおいてこうしたカテゴリーが作り出されていくさまを記述するものがあります。「いろいろと微妙な方法で、彼らは私たちを嫌いだと感じさせるのです」。オランダ人について彼女はこう書きました。彼らはまるで、「私はヨーロッパ人で、お前はジャワ人だ」、もしくは、「私は支配者で、お前は統治される者だ」と言っているようだ。現地人が習得した知恵とは、「ヨーロッパの役人には卑下の態度で仕え、またその眼前ではオランダ語を一言もしゃべらない」ということである、と。

こうした状況を考えれば、1902年の終わりまでにカルティニが物事に

註2

Ann Laura Stoler, *Race and the Education of Desire*, Duke University Press, Durham and London: 1995, pp. 95-136.

対して違った見方を持つようになったのも、驚くべきことではありませんでした。彼女はもう、1901年半ばにドイツ人夫妻に宛てて書いた手紙の中のように、ヨーロッパを「文明、そして啓蒙の中心」とは言わなくなりました。すでにヨーロッパへの留学の計画も夢もキャンセルしていました。植民地内で対面した「ヨーロッパ世界」から、明らかに自分を遠ざけたのです。1902年10月には、「ヨーロッパ世界がこれ以上私たちを幸福にしてくれるとは思いません」と書きます。「ヨーロッパがただひとつの真の文明、至上で、超越されないもの、そう真剣に信じていた時代は、もうとうに昔のことなのです」。

## [ II ]

それでもなおカルティニの痛みは、「ヨーロッパ」に代わる理想のイメージを生み出すものではありませんでした。彼女にとって、「ヨーロッパ」の他者は「ジャワ」だったのです。「アジア」という言葉が彼女の語彙に入ることはありませんでした。インドネシアの国家主義者たちが切望していた、非「西欧」の覚醒という神話をもたらした1905年日露戦争での日本の勝利より前に、彼女は亡くなったのです。1945年にインドネシア初代副大統領となった独立運動推進者の一人であるモハマド・ハッタ(1902~1980年)は、1923年に、日本を「アジア」の新しい力の代表とする神話をより広める血気盛んな文章を書いています。「ロシアに対する日本の勝利は世界を震撼させた」。「特にアジアにおいて、人間らしき心が動き始めた。ロシアの敗北は母国で反乱(武装した暴動)を起こし、その火種がアジアの政治的風土を燃え立たせた。以来、アジアの愛国者たちは、激増する幸福感を感じている」。<sup>3)</sup>

この文章のはじめにハッタは、インドネシア協会 (*Indonesische Vereniging*) というオランダを拠点とした急進的なインドネシア学生組織のメンバーたちに向けて、「人間らしさの暁」、それに続いて、ミカド(帝)の統治する諸島に黄金の陽をそそぐ「昇りくる太陽」について語っています。<sup>4)</sup> 彼の考えでは、日本こそが、何世紀にもおよぶ「白人」による支配の後に、「アジア民族」の中に初めて自由への願望を生み出した国だったのです。

明らかに、「白人」の植民地主義による痛みを測る尺度としてのハッタの「アジア」は、変化の思想のもとに作られています。彼の日本像は、近代が定義づける規範的パラダイムを露呈しています。彼の「アジア」はパフォーマンスなのです。つまり、それが何であるか(もしくは何を表現す

註3

Mohammad Hatta, *Kumpulan Karangan* (Collected Works), Vol. I, Penerbit Bulan Bintang, Jakarta: 1976, p. 29.

註4

Mohammad Hatta, 前掲書, p. 26.



るか)によってではなく、むしろそれが何を達成するかによって正当化されるものなのです。こうして、それ自身が啓蒙運動という普遍化の鋭気の一部であることを暗黙のうちに了解しているのです。さらには、「ヨーロッパ人」に対立することによって、自己という観念が時には相反する二つの特色——つまり民族と反乱——によって描出されるという、アイデンティティの必然性に囚われてしまう。ハッタの「アジア」とは——帝国ロシアを打ち負かした日本、ガンディーの非暴力革命時の揺れ動くインド、ギリシアに対するムスタファ・ケマルの勝利の後の誇れるトルコ。しかし、インドネシアは当然このような反ヨーロッパとしての「アジア」に属するとしつつ、ハッタもまた、「暁」(*fajar*)や「人間らしさ」(*kemanusiaan*)の「種子」(*benih*)について語るのです。これらのメタファーは、人間らしさというものが結局ひとつの新しい普遍性となって終わる前に、まず特殊性の主張から始まるということを示唆しています。返して言えば、民族と反乱によって定義される「アジア」もまた、最終的には消え去ってしまうのです。

ハッタの思考にはマルキシズム的歴史観が多く見て取れますが、いずれにしても、それは(ガヤトリ・スピバク言葉を借りれば)彼の「戦略的本質主義(strategic essentialism)」からくる問題を解決することはできません。本当に人は「民族」から「反乱」をとおして歴史の終わりに到達できるのか? 概して、オランダの植民地制度に対する苦闘のなかで育まれたインドネシアの政治的思考は、「民族」よりも「反乱」に関して最真目なものです。なににせよ、ハッタの文章が書かれて間もなく、もうひとつの、さらに強い表現力をもつ「アジア」観が、インドネシアの独立主義者たちの夢見るところとなりました。

1927年、敬愛されるインドの詩人、ラビンドラナート・タゴールがジャワとバリを訪れました。シャンティニケタンの大学に適用された彼の教育思想は、インドネシアの独立主義者に1910年代以来影響を与えつづけていました。この周遊の後タゴールは、「アジアは自身の文化的遺産を自覚する必要」があるという意見が、特に「ジャワの人々」の反響を得た、と雑誌に書いています。<sup>5)</sup> この頃、インドネシアの新しい政治的エリートたちの間に根付いた「アジア」観は、神智学協会によって捏造されたものでした。インドとセイロンでは、この協会はヒンドゥー教と仏教の復活のみならず、独立推進の政治にも関わっていましたが、インドネシアにおいては、状況はかなり違うものでした。協会の存在は強く感じられたもの——植民地におけるオランダ人の間にそのメンバーシップは顕著なものであり、さらに在植民地貴族や公職につくインドネシア知識人たちからも

註5

David Reeve, *Golkar of Indonesia, an alternative to the party system*, Oxford University Press, Singapore: 1985, p.7の中の引用。この小論においては、アジアを基点とするインドネシアの政治思考に関する彼の研究に多くを負った。

註6

H.A.O. de Tollenaere, 'The Theosophical Society and Labour and National Movements in Indonesia, 1913-1918,' paper for the first European Social Sciences History Conference, Noordwijkerhout, The Netherlands: 9-11 May 1996参照。De Tollenaereは神智学協会(TS)の20世紀初めの10年間のインドネシアにおける支持について調査している。「TSはその一番多くのメンバーを、在東インド植民地のオランダ人の間に有していた。また、ジャワ人貴族(*priyayi*)からもかなりの支持を受けていた。神智学サポーターたちは、文字通り、ジャワの地図上に彼らの指導者の名を書き込んでいる。パタビア(ジャカルタ)にはブラヴアツキー公園(Blatsky Park)、バンドゥンにはオルcott公園(Olcott Park)、スマランにはアニー・ベサント・スクエア(Annie Besant Square)など」。さらに、39人中5人のオランダ系植民地「議会」メンバーは神智学者であった。

註7

前掲書。

註8

「肯定的オリエンタリズム」については、Richard G. Fox, *Gandhi Utopia: Experiments with Culture* Beacon Press, Boston: 1989, pp. 111, 113, 118, 119, 128を参照。

忠実な援助を受けていました<sup>6)</sup>——インドネシア独立の問題に関しては、明らかに保守的な傾向をもっていました。その指導者であるファン・ヒンローベン・ラベルトンは、「ジャワとオランダはひとつであるべき」で、さらに「真の自由は既存の法とその既定する枠に習って人々が行動することによってのみ実現する」と信じていました。また、「ある国にとって、処罰の権利を行使できるのは政府当局のみ」であると強調しました。<sup>7)</sup>

当然のことながら、協会の直接的な影響は1930年代に入ってインドネシアの独立を目指す急進的な政治の動きが増すにつれて衰えていきます。しかし、協会のコンセプトである「普遍的人間性の同朋愛」——人種、ジェンダー、宗教、そしてカースト制をも超越するという——は多くのインドネシア人を魅了し続け、またその理由もよく分かります。そもそも彼らは、植民地制度とその権威が容認する形での「他者」という存在から、必死にのがれようとしていたからです。そのうえ、20世紀の神智学協会において最も重要な人物であるアン・ベサントらが普及した「肯定的オリエンタリズム」への協会の偏向は、下等な「原住民の土地」というイメージを実質的には一掃し、現地人の深く傷ついた自尊心を回復させていたのです。この種のオリエンタリズムは、「ヨーロッパ」もしくは「西洋」の鏡像としてだけでなく、「インド文明の精神的優越性を唱える考え方」を伴ったネイティヴ、という神話を浸透させました。<sup>8)</sup> 協会のメンバーたちは誇りを持って自らの名前のあとに「D.I.」のイニシャルを付け、「インドへの奉仕者」という献身ぶりを示しました。

20世紀初頭、「インド」とは、もちろん他のどの言葉とも同じくらい曖昧なものでした。カルティニすら、自分個人の背景を語るときに「私たちのインド的生活」という言い回しをしています。以後も協会に留まったインドネシア独立主義者たちは、意図的にこの曖昧さを維持したとも考えられます。つまり、「インド」は「オランダ領東インド」ともなり、また同時に「オリエント」や「アジア」という観念をもほめめかすからです。

この「アジア」観はしかし、モハマド・ハッタのような政治的指導者が想像したものとは異なります。また違った規範的パラダイムを持つものです。それは変化の思想の上に成り立つものではありません。ある特定の役割を一時的に演じるという感じのものではなく、また、人種や地理的区分でみる文明に囚われない人間性へと、最終的に解消してしまうようなものでもない。パフォーマンスであるよりはエクスペリメンタル(表現に富む)なこの「アジア」は、なにかに「成ること」よりもなにかで「在ること」、つまりアイデンティティを重んじるのです。植民地主義の痛みはひどく、時に

は「日本」や「インド」として実体化された「アジア」という想像の共同体は、徐々に自己介抱と隠蔽のイデオロギーの一部となっていたのです。そしてこのイデオロギーは、その実は支離滅裂で矛盾に満ちた政治的アジェンダであるということ、認めようとはしないものでした。このアジェンダの主目的は、近代のヤヌスの顔を分離し、一方の解放の鋭気を借用しつつ、他方の征服の衝動は拒絶することでした。近代インドネシアの知的言説の主流にとって、この方法が「西洋」の克服に対する最良の答えであると思われたのです。

1940年代の大いなる幻想は、錚々たる近代設備を整えた「アジア」の国民国家である日本が、そのアジェンダを遂行するだろうと信じたことでした。1942年1月10日、日本軍はインドネシア(当時オランダ領東インドと呼ばれた諸島)を占領しました。3月9日、広く嫌悪されていたオランダ植民地政府が降伏し、独立主義運動の指導者らも含んだ多くのインドネシアの人々が、勝者をすぐさま迎え入れました。彼らは、日本人が解放者であり、そのミッションが、偉大で、繁栄する、新しいアジアの創造であると信じたのです。そして、日本人を暗黙のうちに「兄」(*saudara tua*)、また、さらに賞賛の意をこめて「アジアの光」とすら呼びました。

### 〔Ⅲ〕

「心の中にアジアを探せ!」——インドネシアの詩人・脚本家、ウスマル・イスマイル(1921~1972年)が、母国が日本に占領されていた時代(1942~1945年)に書いた詩の一節です。

他の多くの作家、画家、音楽家、そして舞台監督の場合と同様、ウスマル・イスマイルの作品は、日本軍当局がインドネシア人民の文化的活動の「指導」と精神の「啓蒙」のために設置した啓民文化指導所の庇護のもとに出版され世に出たものです。<sup>9)</sup> 一般的には「文化センター」として知られていた啓民は、宣伝部という実際には「大東亜戦争」における日本の政策を宣伝するために設けられた「諜報」機関の一部だったので。しかし、このために当時の作品が必然的に偽りの熱意の産物だというわけではありません。作品のほとんどは実際、愛国主義を謳うものでした。少なくとも表面的には大部分において日本の戦争プロパガンダと同調してながらも、それらの作品はしばしば複数層の意味を発露するものです。「国家」(*bangsa*)と「母国」(*tanahair*)の賛美、「苦闘」や「戦い」の推進、これらは全て明らかにインドネシア独立の夢と関連しています。

#### 註9

この時期の詳細な資料、および日本のプロパガンダの機構の役割は次の文献を参照のこと。H.B. Jassin, *Kesusastraan Indonesia Dimasa Jepang* (Indonesian Literature Under the Japanese Occupation), P.N. Balai Pustaka, Djakarta: 1969, 2nd printing; Masaomi Tanaka, *Sikap Barisan Propaganda Militer Jepang Terhadap Sastra dan Budaya Indonesia 1942-1945* (The position of Japanese Military's Propaganda Team vis-à-vis Indonesian Literary and Artistic Expressions, 1942-1945), a post-graduate thesis in the humanities, the Dept. of Literature of the University of Indonesia, Jakarta: 2000.

ウスマル・イスマイルの詩のように、「アジア」は地理上の存在でも政治力が産出する混合体でもない。それは、インドネシアが永遠に属するところの、あるひとつの神性、光明なる全一体、秘められた神託の地、のようなものです。

「東洋」と同じように、「アジア」は再発見された自己の記号表現ともなります。<sup>9)</sup> 1930年代の代表的詩人であり、「西洋のニヒリズム」への嫌悪と「インド」への憧憬で知られる神智学協会メンバー、サヌシ・パネ(1905～1968年)は、1943年に「同盟帝国主義者」打倒に成功した「大日本軍人」に喝采を送りました。日本の勝利の後、彼はこう書いています。「我々のインドネシアらしさ、そして東洋らしさは、我々の社会に、芸術的表現を通して、再び発揮されねばならない——こうすることによってのみ、同盟帝国主義を永遠に廃止するという究極の勝利をめざすこの聖戦に、我々は参与することができるのである」。<sup>10)</sup>

「東洋らしさ」を盛んに褒め称えるこうした考え方は、特に『アジア・ラジャ』(Asia Raja; Great Asia)という新聞に掲載されたインドネシアの主な知識人たちの文章に顕著に見出されます。このジャカルタの重要な日刊紙は、1942年4月29日天長節の日、つまり天皇の誕生日に、宣伝部によって刊行が始められたものです。紙面では、「アジア」はほぼ常に「インド」および「日本」の事物によって代表されています。タゴールの作品も連載されていました。「インド」、「日本」、そして「ジャワ」の間の絆は、キ・ハジャール・デワントロ(1889～1959年)のエッセイ等を利用して捏造されました。彼はインドネシアの国民教育のパイオニアでタゴールの賞賛者でもあり、日本の教育システムは根本的に「ヒンドゥー・ジャワ文化の時代」以来のインドネシアの習慣と同じであると説いた人物です。数々の文章は、精神的「東洋」と、「ニヒリズム」と「エゴイズム」の西洋との隔たりを永続させるということを主たる目的として書かれました。当然、『アジア・ラジャ』は「西洋の考え方」に対峙するインドネシア知識人たちを賞賛しました。「時はきた」、編集部は主張します。「東洋文化を基礎とし、西洋科学の粋を取り入れながら、インドネシアの精神の強さを育むその時が」。<sup>11)</sup>

このように意識的に選択された統合の方法は、社会的変化の動きのなかで、何をよとするかの決定権を持つ不変の中心の存在をあらかじめ想定しています。同様に、この方法においてはまず、「国家」、「社会」や「共同体(コミュニティ)」は、それぞれ自己矛盾することのないひとつの体として想像されます。こうしてみると、「西洋」文化の跡を根絶しつつジ

註2

「記号表現」—英シグニファイヤー (signifier)、仏シニフィアン (signifiant)。

註10

前掲書、Masaomi Tanaka, p. 100。

註11

詳細は前掲書、David Reeve, pp. 59-60を参照のこと。

ヤワ内での支配力を強化するという体系的取り組みにおいて、日本軍政府が「西洋の考え方」に反対する人々のなかに意欲的なサポーターを見出したのはむしろ当然のことでした。日本政府が未来のインドネシア政府構想のために設置した顧問機関のなかには、キ・ハジャール・デワントロ、初代大統領となったスカルノ(1901～1970年)、そして、長く施行されることになる1945年憲法の起草を助けた独立主義の法学者スポモ(1903～1958年)らがいました。デワントロもスカルノも、「誘導付きの民主主義」もしくは「知恵によって導かれた民主主義」という案を支持しました。国民の権利に関する初めての憲法上の議論の中で、スカルノは人権を憲法の構想に介入させぬよう激しく訴えました。このスカルノの考えを援助するため、弁護士であるスポモは個人主義で進歩的な見方とプロレタリアの独裁権を却下し、代わりに「全体性の観念」と「インテグラリスティック(integralistic)な国家」つまり「国民全員と一体化する国家」という概念を提案しました。<sup>12)</sup>

20世紀終わりまでこの「インテグラリスティックな国家」という概念は覆されることなく残りました。スハルトの「新体制」は、1998年に終結するまでこれを強く支持したのです——この体制の終末は、インドネシアの憲法に数々の根本的な変化をもたらすことになりました。しかし、スハルト(1921年～)がこの問題においてまったく孤立した発言者だったわけではありません。マレーシアのマハティール(1925年～)やシンガポールのリー・クアンユー(1923年～)のように、スハルトもまた、彼らより控えめにではありましたが、「アジア的価値観」の正当性を支持していたのです。

註12  
前掲書、pp. 63-67。

#### [IV]

非常に重要な疑問はもちろん、こういうことです——誰の考えか？ 誰の価値観か？ 誰の「アジア」なのか？ 言うまでもなく、カルティニの想像の中の「ヨーロッパ」も、インドネシアの主流の政治的言説の中の「アジア」も、表象(リプレゼンテーション)の恣意的方法なのです。フーコー的にいえば、それらは、外部のもの、現実、主体性、さらにはアジェンダとも一致しませんが、上述したテキストの中の「アジア」(さらには「ヨーロッパ」というまさしくその表象の中に再生される言説的規則性と呼応するのです。

しかし、いつでもそうした言説の裏側、内側、そしてそれを越えたところに、現実の人々——発言はできても、誰にも耳を傾けてもらえない人々

——がいます。例えば面白いことに、今まで語ってきた「アジア」観は、ほぼまったくイスラームには言及していません。イスラームの声を代表する知的かつ組織立った強い意見が、こうした議論全体から欠落していることは一目瞭然です。ほとんどの「アジア」支持者は、ある特定の世界観を語っていたように見うけられます——それは、14世紀イスラームの到来以前のインドネシアのヒンドゥー・仏教王国時代との、想像された連続性によって形成された文化的表現です。この世界観は、主にジャワ貴族階級のメンバーと、植民地社会によって周辺化（マージナライズ）されたヨーロッパの教育を受けたエリートたちが共有していましたが、明らかに守勢に入らなければならない状況にありました。なぜなら、「西洋」から侵入してくる技術や考え方のみならず、マルキシズムの精力的なプロモーションと1920年代初めから下層階級へ燃え広がった改革派イスラームにも、対処しなければならなかったからです。<sup>13)</sup>

註13

前掲書、p. 8。

言い換えれば、生き残る術としての「アジア」観は、威圧的とまではいかなくとも、「ヨーロッパ」近代と似通った、ある排斥的な主観を再生産することに終始するものなのです。

インドネシアやモロッコといった過渡期にある社会についてのゲルツのエッセイ<sup>14)</sup>が詳述するところの「道徳的・二重簿記」とは、つまり『アジア・ラジャ』の編集者の言葉を借りていえば、近代が無効にしようとするまさしくその象徴の数々を誇示しつつ、「西洋科学の粋」は取り入れるという一般的な願望のことですが、これは思うほど矛盾することではないのです。1930年代文学運動で一番近代を唱道したS. タクディル・アリシヤバナの小説『勝利と敗北 (*Kalah dan Menang*)』の中で、主な登場人物の一人は、1940年代ジャワに配属された日本軍人大倉勝彦少佐です。大倉は戦争と抑圧の技術の達人として、また、日本的アイデンティティの雄弁な支持者として描かれます。彼はスイス人の愛人エリザベスにむかって、「人類をひとつと見なすのは不可能なことだ」と主張します。すべての国はそれぞれ独特である、と彼は言います。確かに日本人は、「西洋」から学んだ科学、技術、そして経済を利用してはいるが、「団結した社会を脅かす」可能性のある「個人主義、合理主義、そして自由主義」のような思想に関しては注意深くあり続ける。

註14

Clifford Geertz, *Islam Observed*, University of Chicago Press, Chicago: 1968, p. 117.

しかし最終的にこれは、恍惚として尽きることのない差異の運動に対して、自己のアイデンティティをかたくなに非情なものにしようとして失敗に終わる男の物語なのです。大倉のような日本人たちが予見できなかったのは、日本軍の敗北と、その理想の失脚。以降、大倉は、彼のもっと

も恐れた近代の奔放なエネルギーが、時に醜悪で凶暴なかたちをとりながら、自分が維持してきた単一単色の世界を永遠に変えてしまうのを、避けることができないのです。このような意味において、『勝利と敗北』の重苦しいナラティブのすべては、「アジア」解放の約束が、行きつくところ自身の敵になるという、インドネシアのインテレクチュアル・ヒストリーの寓話として成り立っているのです。

[手塚美和子訳]

## 討論

司会(水沢)：最初の酒井直樹さんの基調講演を受けてお3人の発表が終わりました。

最初の小泉さんの発表は天心のセルフ・リプレゼンテーションと言うか、実際の姿がどんな人であったかということ伝えていただきましたが、私たちは天心をそういう視点からあまり見ていなかったと思います。実際のファッションの中にも天心の思想があることを印象深く語ってくださった小泉さんから、補足なり、また他の方々の発表に対する質問などありましたら、何かいただけませんか。

小泉： いまでも、例えば美術出版社から出ている『カラー版日本美術史』という1900円の本がありますが——なぜ定価を知っているかというと教科書に使っているものですから(笑)——、この本の序文を辻惟雄先生が書いていらして、その書き出しが天心の文で始まります。要するに、『東洋の理想』から引用して日本美術というのは「東洋思想の波が、民族意識にぶつかって、砂に跡を残していった浜辺」であるという言葉から始まるのです。私はいつも、天心は一体なぜこんなことを言っていたのか、何を考えていたのだろうかという話を大学生にします。また、天心が作った美術史のチャートがあつて、それがヨーロッパの美術史を参照しているのは確かなのですが、中国を真ん中において、片方にインドを置き、反対側の端に日本を置くという形でまとめています。

先ほどから、アジアに実態はなくて元々ヨーロッパから押しつけられた概念であると指摘され、また、対-形象化と酒井さんがおっしゃったのですが、何かカウンターのようにして——それこそカウンター・リーフと言ってしまうのですが(笑)——、こちら側に何かを持たないとアジアが成立しないということであると、天心も考えていた。彼の日本美術も、実は最後の東京大学での講義は「日本美術史」と呼