

文明・文化言説と国民帝国・中華帝国・日本帝国

——台湾・朝鮮の植民政策研究の理論的前進のために(2)——

山内 文登

第二章 中華帝国と文徳教化

3. 「中体西用」論と「中国」「帝国」の附会的相互浸透

現在の東アジアを包含する広範な領域を階層的かつ多面的に包摂した「天下・中国」秩序は、清朝の「中外一体」の多元型統治との組合せを通じて、内陸アジアや東南アジアの一部まで広がる巨大な地域世界を成していた。それは一九世紀の西洋諸国との関係を通じて一大変容を遂げることになる。「天下」の中心たるを自負した清朝は、まず「中外一体」の統治体制を次第に後退させ、自ら実効支配とみなした版図を中心に、その全域を「中国」として縮小再編成していく。この「中国延長」ともいうべき政策の土台の上に、日清戦争後の同世紀末には、「世界」の一角を占める「二国」として自己定位するに至るのである。いわゆる「一統垂裳」から「列国並立」への転換(康有為、一八九五

年)、二千年來の政治秩序の終焉とも認識された巨大な地殻変動である。こうして開示される狹義の近代中国(この意味では中国から括弧を外す)の歴史は、さらに二〇世紀の前半にかけて、革命と反動、戦争など、前世紀に勝るとも劣らない激動期へと引き継がれることになる。第二章の後半で考察するのは、こうした一九世紀後半から二〇世紀前半にかけての「中国」から中国への大変革期である¹⁾。

一九世紀に深化する「世界・帝国」秩序と「天下・中国」秩序の邂逅は、まず世界観・国家観に関わる〈近代知〉と〈中華知〉の原理的対決、すなわち「文明」対「文徳」の言説編制レベルの対決を促進した。両者は主に後者による前者の翻訳・受容を通じて次第に共役性を高めていくが、元來そのままでは相容れがたい。とりわけ「中国」を奉ずる学者＝官僚、すなわち〈中華知〉の主体たる士大夫にとってみれば、現実的に覇権国家はあっても理念的に中心国家を認めない「世界」の中に競存する「帝国」の一つへといわば成り下がることは、「中国」たる存在とそれに仕える自己の否定であり、「文徳」原理の根幹を揺さぶる由々しき思想課題だった。彼らの信念体系からすれば、「世界」の構成員たる「帝国」もまた、「天下」の内の「四夷」の一種に過ぎず、そこから「中国」に向けて「文徳」に相応するものももたらされるはずはないのである。

こうした状況は、士大夫にとって「中国文明こそが文明の名に値する唯一の文明」だったと表現されてきた²⁾。本稿では、そもそも civilization に「文明」なる訳語を与え、「文徳」と対等に扱ふこと自体の拒否や躊躇という事実を重視する。明治日本を特徴づける「文明開化」に対し、同時期の清朝の主流思想は一般に「中体西用」論とまとめられるが(初期にはしばしば「中本西末」と呼ばれた)³⁾、それは日本にいう「国体」のような絶対基軸たる「中体」と本質的に枝葉末節な「西用」との関係であって、「西洋文明」と「中国文明」の出会い以前なのである。海外駐在の外交官

などを中心に複数の「文明」を認めるような認識の萌芽が生まれてはいたが、それが文字通り「文明」の比較論へと転換するのは一九世紀末以降である。それは、「文明」概念の受容の幕開けであり、さらに清朝の「帝国」の名乗りと同時だった。この「中体西用論」から「中西文明論」への移行と展開は、前述した「帝国」「文明」と「中国」「文徳」という言説編制レベルでの巨大な変動を意味する。それを画したのが日清戦争であり、今にいう中国の誕生はこれ以降のこととなる。

本章の後半では、こうした観点から、一九世紀後半から二〇世紀前半にわたる時期について、日清戦争を基準に分けた上で、前者に一節、後者に二節を当て、第3節で洋務期、第4節で変法期・新政期、第5節で民国期を中心に論ずる⁽⁵⁾。全体を通じて、文明・文化論と帝国・植民地論を両軸として互いに連関させつつ議論を展開する。そこに両者の媒介項として、二〇世紀に浮上する民族・人種論を加える。これら三つ巴の考察を通じて、中心と周縁、対西洋・日本と対辺疆、帝国主義と民族主義といった視点を交差させていく。

「国民帝国」建設の連鎖——本章後半の視座について

ここで、本章後半の三節にまたがる問題意識をまとめておく。一般に、文明・文化論は、「文徳」の言説編制を取り扱うため「中心」からの視点に傾注しやすい。ここでは、一八六〇年代半ば以来の「中体西用論」を支えた士大夫中心の「中国」意識から、日清戦争の敗北と「瓜分」の危機という対外的な「国難」を前に、一転して「弱国」や「劣国」という意識へと移行したかのような歴史過程がしばしば描かれる。後者以降はナショナリズムと愛国主義の勃興が論じられることになる。他方、帝国・植民地論は、「周縁」へ／からの視点を勘案することになる。すると、洋務運

動期から日清戦争にかけての同時期は、清朝の「中外一体」から次第に「中国」一辺倒の支配体制へと再編された過程であり、「愛国」が謳われた光緒新政期はモンゴルやチベットなどに対する武力侵攻と同化政策が推進された時期となる。こうしてしばしば対照的な視点を持つ両者だが、にもかかわらず共通するのは「国民国家」論の枠組である。前者がより親和的であるのはいうまでもないが、後者もまた「国民国家建設の連鎖」といった同様の分析枠組に多く依拠してきた。⁶⁾

本稿は、両者の立論を往還した分析のために二つの相互補完的な観点を新たに打ち出す。

第一に、「中国」と「弱国」という対極の媒介項としての「帝国」の視座である。近代中国の成立は「国民国家建設の連鎖」というべき文脈で捉え返される。「国民国家」は、その特徴の一つである内なる「異法域」を法制的な「同化」によって包摂・解消してしまうと、まるごと「国民国家」へと転換する。これは、革命期のフランス帝国や戦中期の日本帝国など、他にも複数の類似例が存在する。近代中国の誕生は、「中外一体」を成していた「外国」たる「藩属」を、西洋の colony の訳語である「属地」へと再定義した上で、さらに後者を固有の「領土」へと転換する一連の操作と表裏一体であり、しかもその過程の主要部分は清朝が「大清帝国」を名乗った時期（一八九五〜一九二二年）にかぶっている。ところが、そこから革命によって「中華民国」の成立へと移行する。これは、「国民国家」建設がそのまま「国民国家」の創生とへ一気に横滑りするような独特の歴史過程だった。さらに、後の国民革命期に至って「半植民地」や「次植民地」という自己再定義が行われ、「反帝国主義」の路線が前景化することで、自らの「帝国」性に関わる過去と現状は忘却・封印されることになる。国民国家論の視座は、革命後の一連の操作の「結果」を追認し、近代中国誕生の秘密に関わる当の歴史過程へと遡及的に上書きすることで、それ以上の探究をむしろ妨げていること

になる。

第二に、こうした「帝国」の問題が、一方的な「中国」の「帝国」化ではなく、「帝国」に対する「中国」の相克を同伴したという視座である。ここには二つの段階を想定している。

まず、一九世紀後半には、「中外一体」を成した清朝の版図全体さらにはその周辺の一部を「中国」として再想像すること、すなわち非中華的な「外国」を主とする「中国」化が進行した。「中国・四夷」「外国」からなる「多元一体」の版図が「中国」に包摂されるプロセスと、その「中国」全体の統合原理が次第に近代西洋的な「帝国」のそれへと次第に内変していくプロセスは同時に進化した。こうして「帝国」と「中国」が相互浸透を深めていく。

次に、二〇世紀に入ると、そうして浮かび上がった「帝国—中国」の外枠に対して、「国民」作りのプロセスが続く。それを媒介したのが「民族」言説である。それは、「排滿」を掲げ漢族中心の「民族」解放を唱える小民族主義と、「漢滿融和」を通じた「帝国」の維持を唱える大民族主義の二つの路線を生み出す。これらを両極とする言説空間において、両者がそれぞれ異なる「国民」の範囲を想定しながらも、共通して打ち出したのが、「中華民族」という新たな政治共同体の理念である。それは、辛亥革命と中華民国の成立の結果、「帝国規模の国民」の統合を維持する包摂的な大民族主義の方向へと収斂する。ここに、「国民帝国」の独特な一形態としての「中華帝国」というべき理念型が誕生することになる。ただしそれは次第に「反帝国主義」の言説へと接合され、自己の帝国性への否定を徹底させていく。すなわち「中華帝国」は、古代以来の「中国」の単なる延長ではなく、「帝国」との相互作用を通じて立ち上がった近代の産物であり、かつ近代中国によって常に忌避されながら超克されずに留まる「不可避の自己」である。

こうした「中国」「帝国」相互の重畳と競合は、西洋諸国の侵攻だけでなく、東アジアの近隣諸国の動向とも深く結

びついていた。まず、それは同時代の「皇国」の「帝国」化を大きな契機とし、それへの直接的な対応という性格を強く持った。事実、一九世紀後半から二〇世紀前半にかけての日中両国の近代史の一旦は、「日本帝国」と「中華帝国」の相互的形成と連鎖的展開として捉え直す必要がある。⁹⁾ 両国は不断の相互参照と連帯・侵略の緊張関係を通じて、互いに「国民帝国」形成を目指し、世界的な競存関係の一部を成すようになる。両国の「帝国」化を促したのは西洋諸国だが、両者の間では「皇国」が先立って「帝国」を自称し、「中国」の「帝国」化を促す主要なアクターとなった。そして、日本もまた自らの「東洋」の構築に際して「中国」の古典的言説編制を参照し、また同時代の隣国に關わっていくのである。両者に共通するのは、西洋の帝国主義・植民地主義を批判する言説編制を備えた「東洋」的帝国となる事実である。そこに動員される主要なリソースが「文徳」言説である。さらに、こうして共有された言説を根拠に、「日本帝国」は「中華帝国」によって「帝国主義」の告発を受け、それに対する応答を迫られることになる。

本稿第Ⅱ部の主題となる台湾と朝鮮は、西洋諸国の覇権の下、「帝国」化する両国間の競存関係あるいは連鎖的「帝国」形成の磁場に置かれつつ、それに強く規定される形で自らの歴史的主体性を顕在化することになる。台湾は、従来清朝の「中国」と「化外」との境界領域を成していたが、一九世紀後半に至り全島が「中国」へと編入されるといふ一大変容を経験する。清朝の台湾政策、特にその先住民政策は、同世紀末からの日本帝国の植民政策にも一部踏襲されることになる。一方、朝鮮は、一九世紀後半を通じて日本と清朝の緊張関係が最も直に展開される舞台となった。その帰趨は一先ず清朝からの朝鮮の「独立」をもたらずが、二〇世紀に入ると、利害を深めて対立した日露両国の戦争を経て、元来「独立」を支持したはずの日本による背信的な保護国化そして植民地化という顛末を迎えることになる。

清朝から日本への台湾割譲および清朝からの朝鮮の「独立」を帰結した日清戦争は、台湾領有による公式的な「日

本帝国」の胎動と、その喪失による「大清帝国」の出發を同時にもたらした。それはまた「大韓帝国」の成立を促し、わずか一〇数年とはいえ、「近代東アジア」の新国際秩序に三つの「帝国」が並立する状況を生んだ。二〇世紀には韓国併合と辛亥革命によって名目上の「帝国」は再び一つへと戻る。¹⁰⁾しかし、「大清帝国」の「中華民国」への転生が、果たして「脱帝国」であったのかという問いは、本稿の重要な論点の一つとなる。

こうして本章後半は、帝国形成における日中間の敵対的共犯関係ともいべき観点へと導かれることになるだろう。しかし、それはあくまでも日本帝国への批判的考察を第一義とするものであって、大枠における両者間の侵略・被侵略の関係を相対化しようとするものではない。東アジア近代史における帝国という問いに対するより深い省察が要請する観点なのである。従来、日本の言論空間で中国の「帝国」性を安易に述べる議論は、自らの帝国の過去を相対化し、また免罪符を与えるような動機に裏付けられている場合が少なくなかった。そうした傾向は、昨今の「中国崛起」「台頭」という時勢の中でさらに拍車がかかっている。本論考が、そうした議論とは一線を画した近代東アジアの脱帝国化のための批判的帝国論の序説となったら幸いである。

以下、第3節の終わりにかけて、一九世紀後半、「帝国」「文明」といった概念が受容される以前の洋務運動期の清朝について、「中体西用」論の枠組で進められた「中国」化および「帝国」との相互作用の様相を見た上で、同時期の台湾と朝鮮に対する政策の様相を検討する。

唯一の「中国」から複数の「帝国」^{エンパイア}へ

漢字圏にとって、「帝国」の概念は、翻訳され自称として用いられる以前に、西洋諸語における他称として登場し

た。一七世紀半ばから、清朝と日本に対して、漢語の「帝国」に相当する imperium、empire、Kaisereich などの西洋諸語（以下、本節では empire で代表させる）を用いる慣例が徐々に広がり、一八世紀までには一般化していく（日本については第三章¹¹）。その大きな契機は明清交替である。マンジュ人が清を建国し明の首都北京を占領するに至る一連の過程が、当地で活動していた宣教師らの報告を通じて欧米人に衝撃を与え、「ローマ帝国」の記憶を呼び覚まし、empire の西洋諸語がメタファーとして用いられ始める¹²。後に「ローマ帝国 vs. 秦漢帝国」というユーラシア大陸の「東西帝国」比較論へと結実する枠組の胎動である¹³。日清両国に対する empire の呼称はまた、西洋におけるウェストファリア条約（一六四八年）以後の時期と一致する。名目上ながら「脱帝国」へとつながる「主権」sovereignty の思想を準備した西洋世界にとって、empire は遺棄と郷愁の両価的な対象になっていった。事実、それは、「前近代」的な「専制帝国」を蔑むニュアンスを持つ一方で、それを国号としない西洋諸国によってもまた一種の誇称として流用され続けたのである（例えば「イギリス帝国」¹⁴）。その土台に、第一章で述べた「国民帝国」という矛盾した政治複合体が登場することになる。これ以降、第一次世界大戦までのいわゆる長い一九世紀の終わりに至るまで、「専制帝国」と「国民帝国」の競合状況が続くことになる（「専制」については後述）。

こうした流れの上に、一九世紀には清朝と日本に開港を求める西洋側の国書や外交文書に empire の西洋諸語が現れるようになる。しかし、日清両国がそれに即応して「帝国」という漢語を国号として公用したわけではなかった。

「帝国」の語自体は、外交文書に用いられる以前に、日本の蘭学を通じて、西洋語彙の訳語の一つとして地味に登場している。一八世紀末に、まずオランダ語の keizerrijk（ドイツ語の Kaiserreich に相当）が、keizer = 「皇帝」と keis = 「国」を直訳風に合わせて「帝国」と訳された。それは、皇帝不在のケースを含みニュアンスの異なる英語や

フランス語の empire の翻訳にもそのまま転用され、一九世紀を通じて次第に普及していく。¹⁵「天下・中国」秩序の言説編制においては、「皇」や「帝」の語が「国」と結びつくのは文字通り「中国」以外にありえない。そのため同時期の清朝でこの訳語が着想されるのは困難だった。¹⁶「和臭」の強い造語の誕生である。

この和製漢語が、東アジア外交の現場において「自称」として用いられるのは、一九世紀半ば以降の出来事である。そして、こうした「帝国の名乗り」こそ、従来の「天下・中国」システムに大変革を告げる指標となっていくのである。それは、日本を含む「冊封体制」内外の周辺諸国が、本章前半で述べたように「中国」「中華」を自認したことさらなる展開という側面を持っていた。この点で、それが「中国」理念を継承する清朝よりも、新たな東アジア国際秩序の構築を主導せんと企図する幕末民初の日本によって真っ先に行われたのは徴候的である。すなわち一八五四年の日米和親条約が「帝国日本」（英語は The Empire of Japan）の初出となった（一八八九年の明治憲法に「大日本帝国」と明記。日本については第三章）。

一方、清朝が「大清帝国」を名乗るのは、一八九五年の日清戦争後の「停戦条款」と「下関条約」だった（そして一九〇八年の「欽定憲法大綱」に盛り込まれる¹⁷）。日本に隔たること約四〇年、いわばしぶしぶ「帝国」を名乗ったわけであり、以後もその呼称の使用について一貫して積極的だったわけでもない¹⁸。こうして清朝が「帝国」という認識枠組による自己規定に対して相当の留保を見せたのは、一般的な解釈、すなわち「天下」に冠絶する「中国」から、「万国」における対等な「二国」さらには「弱国」へと転落することへの拒否というよりも、その前段階として、「一帝国」になることへの躊躇や反発があったというべきである。唯一の正統しか容認しない単数形の「中国」と、名目上ながら対等原則に基づく複数形の「(国民)帝国」の言説編制の間には、これだけの確執と齟齬があった。

「中体西用」論と「中国」「帝国」の共振——教化と附会

こうした両者の競合の経緯は、以後も長らく表出されることになる。「中国」の「帝国」からの差異化や卓越化への欲望を造成した初期条件といえる。しかしながら、留意すべきは、その一方で、一九世紀後半を通じて両者の共役性が次第に高まっていった事実である。「西洋」を構成する諸要素の選択的な受容を通じた変化である。それを媒介したのが「文徳教化」とそれに基づく「中体西用」の論理だった。これを論ずるためには、もう一度洋務運動が始まる以前へと時間を戻す必要がある。

一九世紀の半ばまで、「西洋」の諸国は「中国」にとって数ある「四夷」の一種であり、実際にそのように他称され、「夷務」の対象となった。これは前者が後者を *empire* と称したのと対比される事実である。そうした一方的な位置づけに対して、「西洋」の側から異議申し立てがなされることになる。それは、清朝によって「英夷」と他称されたイギリス人が、「帝国」の威信をかけて外交上の最重要事項の一つに取り上げたことに端を発する。イギリス人は、「夷」なる漢語に対し、その「同文異義」の解釈空間において、当初 *foreigner* といった比較的ニュートラルな意味で解することもあった。しかし、アヘン戦争後も相変わらずその使用が続けられたため、次第に *barbarian* と一義的に同定し、強く問題視するようになる。そして、英語の字義を根拠に、英国は清朝に対して「夷」字の使用停止を求め、一八五八年の天津条約に使用禁止条項を盛り込み、一八六〇年の北京条約で再確認するに至るのである。こうして、「夷 = *barbarian*」の同一性が確定されたのみならず、公文書においては「*barbarian*」が原語であり、「夷」がその訳語である、と不可逆的に規定された¹⁹⁾。一八六一年には総理各国事務衙門が設置され、「夷務」から「洋務」への転換が行われることになる²⁰⁾。

こうして始まる洋務運動期を特徴づけたのが、「中体西用」と呼ばれる「西洋」受容の論理である。それは、同時期の明治日本で主要なスローガンとなる「文明開化」に対応するが、それに比べて非常に選択的な受容方法だった。すなわち、実務のレベルで「洋務」への転換を行いつつも、主流思想は変わらず「四夷」に対する「文徳教化」の論理と心情に基づいていた。その主要な受容方法は「附会」と呼ばれるものである。²¹

本章前半にまとめた通り、「文徳」の言説空間にあって、「四夷」とは、「中国」なる自己にとって不変なる所与の他者というより、自己の構成原理へと「化」すべき何者、分節化以前の過渡的な他者である（以下、しばらくこの意味で「異者」と書く）。「中国」と「四夷」の間の「文徳教化」の力学は、後者の「差異」の抹消を連想させがちな今にいう「文化的」同化というより、相手を逆らわないように手懐ける、すなわち「馴化」した上で、「自己の一部」として包摂することを志向する。ここに見られるのは、「差異」性自体への「配慮」の欠如である。こうして「四夷」は「中国」に「帰化」し、「所属」するとされ、「教化」主体からみた自他の区別は曖昧となる。

本稿が論じたいのは、こうした「化」の作用が、自己への異者の「摂食」と同時に、異者による自己の「侵食」を不可避免的に伴う事実である。その上で、この異者の包摂における浸透の知的影響が無視できないほど大きい時、「附会」という特殊な翻訳・受容の方法が動員されると捉える。一般に、附会とは、受け入れられる対象が普遍的に「真なるもの」というだけでなく、歴史的にも「自分のもの」であることを確認した上で初めて咀嚼するという翻訳・受容の一形態である。²²これは、本質的に「中国」の「自己防御」と「同一性保持」のための知的機制である。異者の摂取が自己の不断なる変化を促すのに対して、自己不変性を仮装する機制が作動する様相の縮約的な例は、「同文」の表皮で「異義」の内実を緩やかに覆う漢文脈的トリックに見て取れる。附会を行う主体にとって重要なのは、自己の不変とい

う「主観」である。異者や外部からの影響によって、実態として自己や内部が——場合によっては跡形もないほどに——変わってしまったとしても、あるいはそのように認識される危機状況たればこそ、逆にそうした「主観」を担保してくれる根本原理の不動性が強く叫ばれ続けるのである。それが「中国」なるものの歴史的耐久性とその正統性を保証してきた「文徳」の核心であり、その真理性を確信する人間主体——あるいはそうした信念体系によって主体化される人間の行爲——を通じて、当の「中国」が再生産されてきた。⁽²³⁾

「西洋」は、附会するに足る、またその必要性を喚起する脅威的な「四夷」として立ち現れた。こうして「中体西用」の附会論が胎動する。それは、あくまで「中体」に関わらないと認識された「西用」の受容である。しかも、後者に相当する「西洋」の知識や技術は、自己の内、自己の過去の真理の内に先在することを確認してから——すなわち「自己のもの」であり「自己の一部」として咀嚼してから——初めて受け入れられた。その附会の規模や深度は過去の「インド文明」たる「仏教」伝来の衝撃以来のことだろう。⁽²⁴⁾

こうした態度は、清朝が「帝国」の自称を躊躇ったのと並行するように、civilizationを今にいう「文明」として認めなかった点に現れる。「中華」観念を内面化した文人^{士大夫}の多くにとって、西洋由来のcivilizationに対して、「中体」に関わるところの「文」観念を付与することは、「帝国」という漢語と同様の形容矛盾だったと考えられる。そもそもcivilizationなる概念の重要性自体が彼らによって広く認知されていなかった。

しかし、洋務の必要から海外駐在するようになった外交官や、開港場都市で活動した新たなタイプの知識人であるいわゆる「条約港知識人」のような人々は、西洋におけるcivilization概念の重要性をいち早く嗅ぎ取ることになる。そこに彼らが附会のフィルターを通して「発見」したのが、「中国」の「教化」に相当する属性だった。初代駐英公使

である郭嵩燾の著名な日記には、現地で西洋中心の秩序観に直接触れる中で、civilization 概念を紹介する箇所が登場する。そこでは、新たな概念受容の第一歩として、「色維来意斯得」civilized のように漢字を表音的に用いた「音訳」が用いられるとともに、civilization に相応する概念として主に「教化」（または「政教」）が当てられている²⁶。これ以降の関連文献にもまた、「教化」の用語、そして類似の古典的概念である「王化」や「風化」（有）化、そして「開化」などが現れる²⁶。このうち「開化」は明治日本における「文明開化」に比べると頻度は低いが、後述する朝鮮・台湾に対する政策論において極めて重要な役割を果たすことになる。さらには、「文雅」「文教」など、「文」に関わる語彙が用いられた例も僅かながら存在するか、後の「文明」のような主要な役割を果たすことはなかった。

附会の視線は、こうして認識した「西洋」の civilization の属性を、最終的にはすべて「中国」なる優越の自己の内に先在するはずのものとして処理する。こうした限定的な翻訳・受容ではあったが、もとより civilization などという概念など眼中になかった国内の大部分の士大夫に比べれば進取的な立場となる。そこには海外駐在の外交官や開港場都市の知識人ゆえの「西洋文明」認識の萌芽が現れているが、彼らの見解は総体として国内の士大夫に広く受け入れられず、場合によっては身の危険を感じるほどの非難を浴びる状況も存在した²⁶。

このように、「文明」という訳語が不在であった一九世紀末までの洋務期の言説空間において、civilization に対して様々な訳語が附会的に試用される中、「教化」という概念が最も広く用いられることになった。これは、先立って意味の等価性が規定された barbarian と「夷」との関係の裏返しでもある。よって福沢諭吉の「文明」「半開」「野蛮」に対応して、「教化」「半教化」「夷狄」という枠組が用いられてもいる²⁶。「文徳」と civilization は、まず「教化」に集約される「化」の思想を媒介に互いの親和性を獲得した。「夷狄」の「教化」という華夷思想の磁場が、両者の概念的結

合を容易にしたのである（日本の「開化」は第三章）⁽⁴¹⁾。

重要なのは、この結合が、「中国」と「帝国」との相互浸透を深める重要なチャンネルとなった点である。それが劣位の他者支配に関わる正当化論理の共振だからである。こうして、civilizationと相關する「帝国」の諸相が、「教化」の枠組と附会の方法を通じて「中国」の内へと徐々に浸透することになる。重要なのは、そうして再編されていく「中国」の論理が、「帝国」の外圧の高まりに対応する中で、清朝の特徴であった「中外一体」の全体を覆い、さらに朝貢国を始めとする周縁に対しても積極的な干渉を強めていく事実である。それは、「中外」の意味自体が「中西」すなわち「中国・西洋」の認識枠組へとシフトしていく時代状況を反映していた⁽⁴²⁾。

こうした変容の前提となる「中外一体」なる観念は、乾隆帝が成し遂げた清朝の最大版図を神聖化した一九世紀前半から中頃の経世儒学を一つの土台に胎動する。もともとそれは、「中国」原理を凌駕して広域的な多元型統治を実現している皇帝への讚美と、それを支える武力・実力や実務能力の肯定といった内発的な思想転換に支えられた。その思想的系譜に連なる洋務運動の担い手が、一八七〇年代から一八八〇年代にかけて「辺疆の喪失」や「朝貢国ベルトの喪失」という現実に直面しながら、乾隆帝以来の「聖なる版図の一体性」を死守すべく藩部・朝貢国・化外政策を推進する⁽⁴³⁾。ところが、こうした政策の推進は、皮肉なことに、「中国」化による「中外一体」の解消へと向かったのである。その一因こそ、洋務を担当した彼らが、直接「帝国」の論理に対応する中で、その一部を「中国」の論理へと附会しつつ選択的に摂取していった事実である。例えば、一八八〇年代半ばには、「属地」と「属国」の概念とその區別という、二〇世紀にはそれぞれ「主権」と「宗主権」が及ぶと分節化されることになる版図観念が析出される⁽⁴⁴⁾。また、内在的に析出されていた武力・実力主義の思想が、「帝国」的な力の論理へと接合されていく。こうして「中外」

の「中国」化は、未だ自称を伴わないながら、実態として「帝国」化の様相を強化するのである。

以上の錯綜した状況を如実に示すのが、一九世紀末の台湾と朝鮮に対する清朝の政策である。台湾と朝鮮は、それぞれ「中国」の朝貢国と周縁という位置づけや国家権力の有無といった差異を反映しつつ、「中国」と「帝国」の言説編制の邂逅をそれぞれに物語る重要な事例である。「帝国」「中国」の附会的相互浸透は、清朝の台湾・朝鮮政策を特徴付けた「開山」と「開港」という概念に特徴的に現れる。両者に共通する「開」あるいは「開化」というべき思想には、civilizationの諸相を摂取しつつも保持された「文徳教化」の論理が強く残響していた。以下、日本統治期の台湾・朝鮮を理解するための重要な土台となる両者のケースを概観する。

台湾——「開山撫番」と「化外」の「中国」化

台湾は、一九世紀後半の「開山撫番」政策によって、全域が清朝に編入された。それ以前は、一七世紀末（一六八四年）に西側の平野部が対岸の福建省の管轄、すなわち「中国」の核たる中華十八省の一部とされただけで、南北を縦走する中央から東部にかけての広範な山岳地帯とその周辺は管轄外に置かれていた。後者は「漢」民」と区別され「番」と呼ばれた人々——日本の漢語感では「蕃」に近く、現在の台湾では「原住民」と呼ばれる——の居住区域たる「番地」であり、「番」「民」を分かち「番界」という境界線の先は、「中国」の「文徳教化」の直接及ばない「化外」の地とされたのである。漢人の開墾を抑制する「封山禁墾」または「番地封禁」政策である。こうした「隔離主義」の前段階として、編入初期には、「文徳教化」の論理による包摂的な「生番帰化」の政策が志向されたが、その儒家的「理想」が容易ならぬ現実に鑑み、特に乾隆帝期の後、次第に政策変更していった経緯があった。³⁵ 乾隆帝の隔離政策

は、清朝の他地域にも広く見られた大きな特徴である。⁽³⁶⁾台湾に特徴的なのは、隔離にあたり、清朝廷が「番」を「熟番」と「生番」とに分け、前者を一種の「緩衝帯」として利用することで、「民」すなわち漢人の開墾を抑制する方向へと移行する点にある。こうして台湾は、比較的小さな領域の中に、「中国」（漢民）の地」と「化外」（生番）の地）が隣接していた上に、その間に一種の緩衝帯（「熟番」の地）が置かれるという特徴的な流動的三層構造を成していた。⁽³⁷⁾

こうして「朝貢国」でも「藩部」でもなかった台湾は、一九世紀末に至り、その「化外」部分が「中国」へと直接編入されるといふ珍しい事例となる。すなわち、消極的な「封山」から積極的な「開山」への大きな政策転換である。そのきっかけは、一八七一年に宮古島民の乗った遭難船が「化外」の台湾東南部に漂着し、「生番」（パイワン族）に殺害された「牡丹社事件」である。日本政府の抗議に対し、当初清朝側は従来の方針に従い管轄外の出来事として対応しなかったが、それを逆手に取った日本側は、「化外の地」を国際法における「無主地」と解釈し、一八七四年にはその「先占」を目指して、兵士の残留による「植民」も想定した明治日本初の海外派兵を行うことになる。いわゆる「台湾出兵」である。これへの対応が、台湾全域を正式に清朝の統治下に置こうとする「開山撫番」（一八七五―一八九五年）の政策をもたらすことになる。さらに、台湾北部も戦乱に巻き込んだ清仏戦争を経た一八八五年には、国防強化のため、福建省から切り離して単独の「台湾省」を設置し、初代「台湾巡撫」として劉銘傳を送り込むに至る（清朝西方の「新疆省」設置の翌年である）。

日本・欧米側にとって、台湾出兵の是非をめぐる争点は「主権」および「文明」の概念にあった。日本政府に台湾出兵を提唱した米国人チャールズ・ルジャンドルは、すでに一八六七年の米国船ローバー号遭難事件の時点で、台湾

東部の「化外」を「無主地」terra nulliusという西洋概念で翻訳・解釈しており、その延長上に日本の台湾出兵を当時の国際法で正当な「先占」occupationとして前押し、また弁護した。彼はまた、「先占」の原則と同様、「主権」もまたその「実行」と不可分であり、その実行内容として当該領域を「文明化」（あるいは政治的に組織化）する責任と使命を伴うとする当時の国際法理解を強調しつつ、それを怠ってきた清朝に「主権」を論ずる資格がないとした³⁸。こうして彼は、台湾の「化外」地域（Aboriginal Formosa）が「中華帝国」（Chinese Empire）の一部ではないと主張したのである。

これに対し、清朝は、「主権」や「文明」の概念をもって呼応したわけではない。そもそも清朝がそうした概念を駆使して、「洋務」ではなく「外務」に乗り出し、こうした状況に対処するようになるのは二〇世紀のことである³⁹。この時、日本が国際法（万国公法）とその語彙によって理論武装したのに対し、清朝が依拠したのは一八七一年に締結された日清修好条規とその条文だった⁴⁰。清朝にとって、後者は従来からの日本との「互市」関係の修正継続であり、二国間の問題を解決する根拠たるべき約束であって、国際法を普遍的に自他に適用するという意思自体をそもそも持たなかったのである。具体的に動員された論拠は、第一条にある「所屬邦土」またはその縮約形の「属邦」なる概念である。それはもともと清朝にとって朝鮮を想定した概念とされるが、その範囲を広げて台湾の「生番」にまで適用し、その上で彼等が「中国」に「所屬」することを繰り返し唱えることになる⁴¹。本稿では、これを単なる強弁というより、清朝側の「天下・中国」秩序観からくる論理的主張と考える。すなわち、台湾西部を編入した当初に「生番帰化」政策を行った通り、「中国」の「化外」ではあっても「天下」の内、つまり皇帝の「文徳教化」の當為的射程圏に「所屬」するものと想像され得たのである。しかし、こうした交渉は議論の土台から噛み合っておらず、欧米や日本側は、

清朝が意図的に国際法の適応を避けていると不信感を強め、清朝側は日本が条約という新たな交際上の礼に背いていると警戒心をつのらせるようになった。⁽⁴²⁾

対外的な応答においても「中国」の論理が微調整されつつ押し出されたとすれば、対内的あるいは台湾向けにはなおさらであろう。こうして、「帝国」側の「文明化」の勧告に対し、前述通り「開山」と「撫番」、それによる「化番為民」といった「文徳教化」論理で応ずることになるのである。初代台湾巡撫の劉銘傳は、「民番「漢人と番人」はみな朝廷の赤子」であり、悔い改めて帰服したものは寛大にあつかうのが「朝廷の一視同仁の至意にかなう」と述べている。⁽⁴³⁾ ここには欧米や日本側の「文明開化」のロジックを、普遍たるべき「文徳教化」の枠組へと包摂した上で、自己の政策改革（この場合は「化外」の撤廃と積極策への転換）を自他に宣布せんとする附会の論理が貫かれている。それが、真に欧米や日本を説得しえたかは別問題であり、もとより「同文異義」を良しとする附会主体の意に介するところではなかった。

こうして、両者のロジックは言説編製のレベルで噛み合っていないが、同時に見落とすべきでないのは、交渉を通じて「文明化」と「文徳教化」が互いに相応する観念として焦点化されてきた事実である。両者は、接近戦の中で相似性や相補性を高めることになる。その端的な発現が、「開山撫番」期の教育改革や鉄道敷設など一連の包括的施策である。それは、しばしば日本統治期に先立つ「近代化」の出発点とみなされてきた。関連して付記すべきは、「開山撫番」の実際が相当な武力を伴った事実である。それに先立ち、一九世紀を通じて、合法・非合法の民間版「開山撫番」が局所的ながら台湾各地で行われ、急速に「番界」を東漸させてきた経緯があり、一八七五年以降の施策も、消極策から積極策への劇的な変化というより以前からの延長という性格を孕んでいた。⁽⁴⁴⁾ その土台の上に、官のお墨付

きを得ることで、武力による積極的な「討伐」が推進され、「戦争」と形容されるほどの争いを伴ったのである。前述の劉銘傳の言辭もまた、「徳威併用」における武力行使の成果報告に用いられた内容である。⁴⁵ただし、巡撫が代わった一八九一年以降はまた消極策へと政策転換し、日本への割譲を迎えることになる。

こうして、「中国」「帝国」の「化」は、「中国」の膨張・包摂運動を生み出す「文徳教化」の力学に媒介され、「開山撫番」の名のもと、「中国延長」といふべき「化外」の併呑をもたらした。以前は「内地化」や「近代化」の出発点とあった肯定的な解釈が主流だったが、そこにはいわば「(東)台湾併合」ともいふべき歴史過程が介在していたのである。⁴⁶

朝鮮——「開港」「開化」の相克と「属国」の「同文異義」

「中国」と「帝国」の附会的相互浸透が、清朝の政策転換をもたらしたもう一つの重要例が、一八八〇年代前後の朝鮮である。その出発点が欧米に対する「開港」の斡旋政策だった。ここには台湾の「開山」にも通ずる「文徳教化」の力学の一端が現れるが、あくまで朝鮮を「開港」の主体とする体裁がとられた。それに対し、応答を迫られた朝鮮側において析出されるのが「開化」の思想である。それは、近世以来の実学の思想的土台の上に、明治日本の「文明開化」の思潮を選択的に接ぎ木しつつ、西洋文明の受容による改革を目指すとともに、さらに清朝との宗属関係の解消を緊要な課題として独自の展開を遂げていく。⁴⁷「文明」という漢語の積極的受容という点において、朝鮮のいわゆる開化派は同時代の清朝の士大夫に先駆けることになる。こうして、朝鮮の言説空間に、「攘夷」と「開港」の対立軸、続いて「開港」「開化」または親清・親日の対立軸が登場し、⁴⁸後に親露を加えた三つ巴の展開を基礎づけることにな

る。以下、限られた紙幅から、清朝の「開港」と朝鮮の「開化」との相に関してごく簡単に述べる。

清朝による朝鮮の「洋夷」対応への干渉は、直接的には日本の琉球処分（一八七九年）による朝貢国喪失への衝撃に端を発する。時の閔氏政権に対する「開港」の勧めは、さらなる朝貢国の喪失を防ぐため、李鴻章を中心に構想された。具体的には、中国に親しみ、日本と結び、アメリカと連ねることでロシアの南下を防ぐことを骨子とした提案である。その狙いは、中国と朝鮮の従来の関係を質的に改変しつつ、朝鮮に西洋列強と条約を結ばさせ、そこに清朝との新たな宗属関係を明記することで、その事実を諸国に認めさせる点にあった。⁴⁹これは、前述した台湾を巡る日本との交渉で、日清修好条規の規約が役立たなかった教訓から、その代案として浮上したという事情もあった。⁵¹

清朝の思惑に端を発した「開港」政策が閔氏政権によって進められていく中、それに不満を抱いた「攘夷派」たる大院君中心の旧勢力は一八八二年に壬午事変を起こして巻き返しを図る。しかし、結果として清朝の武力介入をもたらすことになる。朝鮮政府の出兵要請を受けた清朝が、朝貢国の保護の名目で清軍三千人を王都漢城（現ソウル）に送り込んで鎮圧し、軍隊を倍増させた上でそのまま駐屯させた件である。この時、朝鮮軍の改編を指揮するために送り込まれた袁世凱は、以後も清朝の朝鮮政策に深く関わることになる。

こうして清朝への従属を深める閔氏政権とその「開港派」（事大派）の政策に対し、憂慮と反発から台頭するのが「開化派」（独立派）である。⁵²彼らが掲げた「開化」は、清朝主導の従属的な「開港」に対して、日本型の「文明開化」の戦略を導入することで対抗する意味合いを帯びていた。こうして一八八四年に甲申政変が引き起こされることになる。ところが、これはまたしても清朝の干渉に拍車をかける結果を招く。すなわち袁世凱がこのクーデターを武力で鎮圧し、翌年から「駐劄朝鮮総理事交涉通商事宜」という強い権限をもつ官職を得て漢城に駐在するのである。「朝鮮監

「国」とも呼ばれた袁の赴任は、前述した台湾省設置による劉銘傳の「台湾巡撫」着任と同年の出来事である。

「開港」の結果、清朝の朝鮮への内政干渉が深まる一方で、西洋諸国と朝鮮との条約関係もまた広がっていった。それは、清朝と朝鮮の関係を西洋諸国に説明し、説得する必要性をもたらしことになる。ただし、ここでの清朝側の対応は、前述の台湾をめぐる交渉と同様、ストレートな国際法の語彙ではなかった。代わりに持ち出された新たな概念・論理が、いわゆる「属国自主」である。⁽⁸³⁾それは、次第に反清政策の性格を強めていった朝鮮側にとっても、対応のための根拠として機能することになる。

属国かつ自主とは、古来より「天下・中国」秩序の特に「外臣層」を特徴づけた包摂と自律の両立、すなわち「文異義」を生み出す「連言」のロジックの自然な延長である。しかし、「世界・帝国」の言説編制では、両立不可能な「矛盾」でしかない。後者においては、原則的に「従属国」か「独立国」かの排中律的な二者択一しかないのである。果たして、「属国」なる漢語の「同文多義」は、西洋諸国を交渉相手とした主に英訳の媒介を通じて、tributary の vassal という二つの解釈へと収斂し、分裂をきたすことになる。

この過程において、「中国」の「帝国」化の一端が露呈する。すなわち、清朝は国際法の論理の一部を「属国」という伝統概念の中に附会することで、従来の「同文異義」を解消し、その朝鮮政策を内変させたのである。これは、「属国」を vassal と規定し、対となる「自主」を有名無実化する戦略であり、今にいう内政外交の自主を奪うという意味で、実質的な「保護国」化を目標としたものだった。⁽⁸⁴⁾加えて、西洋向けの英語の説明では、未だ empire と自称せずとも、imperial という形容詞や the Emperor といった称号で「帝国」の権威を表現し始めている。⁽⁸⁵⁾

こうした清朝の強硬な対応を促したのは、「属国」に対する朝鮮側の「異議」の表明である。すなわち、「自主」の

側面を最大限に押し出しつつ、「属国」を tributary と解する立場だった。この解釈は、一八八六年にもともと袁世凱の協力者として朝鮮に赴任したものの、その政策批判へと転じた外国人顧問デニーが、朝鮮政府の見解を代弁しつつ、離任直前に英語で執筆した「清韓論」を通じて知られるところとなった。⁽⁶⁶⁾朝鮮にとつて、「属国」とは、あくまで儀礼的に朝貢を行っているに過ぎない「自主国」であった。さらに進んで、清朝への体面から「中立国」という表現で巧妙に言葉を選びつつ「独立」を主張し、後には「独立国」であることを明言するに至るのである。⁽⁶⁷⁾ここには「自主」を近代的な「独立」の語義で解するという大きな読み替えが介在した。

総じて、「同文異義」の二元多面的秩序がほころびを見せ、「属国」の意味を一義的に確定しようとする動きは、清朝の政策が「天下・中国」秩序の語彙を保持しつつも、伝統的な朝貢国の自律性を切り崩しつつ、実質的に「帝国」的な干渉の度合いを増していく過程だった。それは、表向き朝鮮の「独立」と「対等」を支持しながら、やはり朝鮮に対する「帝国」的な利害を深めていった日本との対立を深めることになる。

三帝国競存体制の成立と崩壊

一九世紀末、日清戦争の開戦そして清朝の敗戦という結果は、清朝の「帝国」自称と「文明」概念の導入へとつながった。台湾が「大清帝国」から「大日本帝国」へと割譲される一方、朝鮮は「大清帝国」との宗属関係を断って、一八九七年には自ら「大韓帝国」を宣言する。難航を重ねた交渉の末、一八九九年には対等な資格で清韓通商条約の締結へとこぎつけ、最初の憲法となる「大韓国国制」（一八九九年）の第一条に「世界万国に公認されたところの自主独立たる帝国」を謳うに至る。⁽⁶⁸⁾こうして、「天下・中国」秩序は、古代以来の「四夷」の外臣層を全て失い、三つの

「帝国」が名目上対等に並び立つ中で崩壊を告げることになる。それは、新たな「国際秩序」としての「東アジア」が登場するプロセスであると同時に、地域内「帝国秩序」確立のプロセスでもあった。漢字圏においてすでに「内破」していた自己本位の「中国」意識は、「帝国」の渦巻く国際政治の力学の中で、選択的に「帝国」意識へと読み替えられたのである⁽⁴⁰⁾。

清韓間の通商条約締結の背景には、一八九八年三月のロシアの旅大租借に端を発する西洋諸国の中国「瓜分」の動きがあった。さらに、一九〇〇年の義和団事件とそれに伴うロシアの満洲占領から、一時の勢力均衡は崩壊し、日本・ロシア間で朝鮮への利害対立が表面化することになる⁽⁴¹⁾。日露戦争への流れである。その結果、日本は、従来の「独立」と「対等」の約束を自ら反故にし、一九〇五年の第二次日韓協約において大韓帝国を保護国化、一九一〇年には「韓国併合」を断行するに至る。こうして大韓帝国の「帝国」意識は行き場を失い、大韓帝国期に発現していた「抗清」型のナショナリズムは、「抗日」を基軸に展開するようになる⁽⁴²⁾。以下、清朝が「大清帝国」を名乗った後、「中華民国」への革命を経て新たな展開を見せる「帝国」意識の帰趨について、節を改めて見ていく。

4. 「中西文明」論と「中華帝国」の理念的生成

一九世紀後半に本格化した「帝国」「文明」と「中国」「文徳」の原理的対決は、清朝の「帝国」の名乗りおよび「文明」概念の受容へと帰結した。続いて二〇世紀に入ると、歴史上の「中国」が、国際社会の一国家名としての中国へと転用されることになる（前述通りこの意味では括弧を外す）。

二〇世紀中国は、通常「国民国家」形成を前提に論じられてきた。その枠組は注目すべき実証研究の成果を分厚く蓄積してきたものの、一方で近代中国理解を制約してきたと筆者は考えている。⁽⁶³⁾ 本稿は、その代案として、「国民国家」の枠組を導入し、文明・文化言説における「帝国」と「中国」との相克を描く。その中から「中華帝国」と呼ぶべき理念型が生成するのである。その意味で「中華帝国」は「中国」という「伝統」の単なる延長ではなく、むしろ「近代」の産物である。⁽⁶⁴⁾

二〇世紀前半の中国の動向は同時期の日本と深い連環関係にあった。⁽⁶⁵⁾ その一端は、相互的な帝国形成をめぐる文明・文化論の応酬としてとらえることが可能である。日本から中国への流れは、二〇世紀初頭に急増する中国知識人の日本亡命・留学と言論活動に端を発し、「文明開化」の新思潮のみならず、「帝国」に関わる概念や思想をもたらした。逆に、中国から日本への流れもまた、辛亥革命という第一次世界大戦に先立つ東アジア初の民族革命と共和制の登場から、五四運動を触媒とする反帝国言説の分節化に至るまで、同様に広範かつ深遠である。そこには、日本帝国主義批判を含んだ一九二〇年代の孫文の「王道文化」論や国民政府によって聖典化される「三民主義」など、同時代の日本が応答を迫られ、結果的に自己の「帝国」性を否定するための理論武装において重要な触媒となった思想もある。こうして、東アジアに、原初的な「西洋」への国防・危機意識を基礎に、「同化」なる理念を善として掲げ、「帝国」を否定的媒介として逆説的に自己定立せんとする二つの「帝国」が並立するのである。さらに、同時期の中国の動向は、日本帝国の植民地とも深い相互関係にあった。これは朝鮮にも言えるが、特に台湾の場合に顕著である。例えば、一九二〇年代以降の台湾の「文化運動」を理解する上で、「内地」の大正デモクラシーに並んで、「祖国」の革命から新文化運動までの動向を抜きに考察することはできない。よって、二〇世紀に新たに立ち上がる中国とその歴

史もまた、日本帝国を扱う本稿にとって単なる「他国」の出来事ではない。それは東アジアの「近代」を共に織りなした不可避の相隣者の軌跡でもあった。

第二次世界大戦までの近代日本の文明・文化言説には、分析の便宜上、文明と文化をそれぞれ主軸とした二つの時期、そして後者の中に二つの時期という大きく三つの時期が認められる（第三章）。近代中国の場合も、大枠で相応する時期区分が析出できるが、言うまでもなく具体的な展開の諸相は異なっており、その内容も極めて入り組んでいる。道標として第4・5節の両者にまたがる議論の流れをあらかじめ述べておく。

まず、二〇世紀に入って初めて文字通り「文明論」と言いうる議論が登場する。「文明」の語を留保した「中体西用」論に取って代わった「中西文明」論である。それは「進化」論の磁場に強く媒介された。象徴的にいえば、中国における文明論は、「文明開化」という以上に「文明進化」として展開するのである。「文明国」なる規準への参照は、近代中国に関する様々な改革の処方箋をもたらした。「大清帝国」を自称した政府主導の制度・政策改革である光緒新政、それを理念的に先取りしつつ「民族帝国」の建設を志向した変法派の包摂的文明論、漢族中心のナショナリズムを打ち出した革命派の排滿的「中華民国」構想などである。そうした政治的立場の違いを超えて必須課題として共有されたのが、一方で「専制」の克服であり、他方で「国民」の創出だった。ここに召喚されるのが「中华民族」なる観念である。ここから「国民帝国」の特殊な一類型として分析すべき「中華帝国」という理念型が生成してくる。ここまでが第4節の論点となる。

「文化」概念は、革命派の内の国粹的傾向において、その特殊主義的な含意を先駆的に発揚する。その重要性を後押ししたのは、辛亥革命と中華民国成立から、袁世凱の帝政復活とそれに続く地方政権の分立状況へと移行した民国前

期の一連の時代状況である。以後、「文化」概念は、「革命」と「復興」を両極とした布置をなす。すなわち、「帝制」や「軍閥」を支える「旧文化」としての「中国文化」への根源的批判を志向する一九一〇年代後半の「新文化運動」と、それが誘発した「東西文化論争」における「中国文化」への再評価である。こうした近代中国の「文化」の言説空間にとって重要な画期となるのが、「反帝国主義」の台頭である。それは、五四運動に触発された一九二〇年代半ば以降の「国民革命」の流れの中で、「文明」と「文化」の混用を促しつつ、公的言説の主流をなすに至る。この反帝国主義的な文明＝文化論の核心として正典化されるのが、孫文の「王道文化」論である。それは、「文徳」言説を純化した形で選択的に蘇らせ、「帝国」に対する「中国」の優位性を語る発話位置を構築する。近代中国にとって、自己の「帝国」性が、あたかも超克された過去の「遺制」として外在化される。こうして逆説的に脱帝国化の未完が導かれるまでの文化論の流れについては、後続の第5節で述べることにする。

進化と文明・民族・帝国——二〇世紀転換期の言説空間

清朝にとって、「文明の義戦」を掲げた日本への敗北は、「中体西用」の「文明開化」への政策的敗北を意味した。ここに、「文明」の理念が、「帝国」の訳語とともに、「近代」を構成する言説編制の一部としてほぼ同時に清朝にもたらされる。⁽⁴⁷⁾ いち早く翻訳上の同価性が確立された *barbarian* と「夷」の対に一足遅れて、*civilization* に対応すべき概念として登場した「文明」概念は、当初から清朝の自己改革への必要性を体現することになった。ここに、列強による「瓜分」状況への危機意識が加わることで、「洋務」から「変法」への路線転換が開示されることになる。

ただし、そうした内外の状況だけが「文明」受容による改革の路線を決定づけたわけではない。なぜなら、「自己改

「革」の必要性が深く認識されるには、まずもって以前の「中体西用」論を支えた附会の方法とその前提たる「教化」の構え、すなわち他者受容における「自己防御」機制的解除や破棄という大きな代償を必要としたからである。ここには新たな正統性根拠たる思想的な原理の支えを必要とした。それが「進化」の観念である。ここに、過去から未来へと進む新たな時間観念と、自他を分節化して進化の階梯に配列する新たな空間観念が複合的にもたらされる。その上で新しい概念や思想の受容が行われ、「自己改革」の模索が可能になるのである。こうして、「進化」は、従来の「教化」原理とその方向性に甚大な意味変化をもたらした。もともと evolution には先駆的に「天演」（嚴復）なる熟慮された訳語が準備されていたが、「進化」（梁啓超）という和製漢語がこれを淘汰した。ここには、「進化」が、長年来的「教化」に匹敵しうる役割を遂行するにあたっての、「化」をめぐる漢語の「シニフィアンの戯れ」も作用しただろう。⁽⁶⁸⁾

こうして、近代中国において最も早く翻訳・受容された西洋思想である「進化」論は、普遍的法則のような地位を獲得することになる。⁽⁶⁹⁾以下、そうして条件付けられた二〇世紀転換期の言説空間の特徴について、「文明」「民族」「帝国」の三点を中心に幾つか論点を整理しておく。

まず、「進化」が提示する「文明」とは、まず何より「西洋文明」に他ならなかった。それは進化の階梯の先をゆく道標となる。日本における「文明開化」に対し、中国では「文明進化」や「文明進歩」というべき性格が強化された。こうして「文明」概念の受容は、まず「西洋文明」なる存在を認め、その「文明国」標準を受け入れることを意味した。二〇世紀転換期の戊戌変法から光緒新政にかけての朝廷の動きは、国際社会において「文明国」承認を受けるための自己改革の一環である。⁽⁷⁰⁾

しかしながら、旧来の「教化」の力学と附会の方法が、「進化」によって完全に破棄されたわけでは無論なかった。

そもそも「教化」の含意は、「進化」なる新造語の内にも宿ることになる。それはまた、「文明」を、「西洋」という他者の現在ではなく、自己の過去の内に探る作業を起動させる。こうして「文明」という言葉自体の「古典的用例」が発掘され、さらに自己の過去の中に「文明」に相当する諸要素を再発見していくのである。⁽²¹⁾ こうして「中華文明」「中国文明」という新たな概念とその歴史が生成する。ここに、「中西」の枠組における複数の文明の同時存在という事態に初めて直面することになる一方、その代償として、清朝を長らく特徴付けてきた「中外」の歴史は捨象され、「中国文明」一色に塗りつぶされることになる。⁽²²⁾

「中西文明論」は、洋務世代の新型知識人が台頭する一八七〇年代以降から萌芽が見られたものの、「進化」概念をバネに初めて主流思潮へと浮上し、近代中国の文明・文化論の出発点となった。⁽²³⁾ 「中西」という二元論的な比較文明論の認識枠組において、「優劣」をめぐる様々な立ち位置および自己改革をめぐる多様な処方箋が現れる。普遍的法則としての「進化」は、優劣評価の「原因」の説明に最も広く用いられることになる。⁽²⁴⁾

こうして、当時の中国知識人にとって、「西洋」は新たに「受け入れるべきモデル」となったものの、他方で明らかに異なる様相を兼備していた。「瓜分」の危機をもたらしている「排除すべき侵略者」としての姿である。それは「西洋文明」の中で何を学び何を拒否すべきか、「中国文明」の何を捨て去り何を保持すべきかという問題意識を生み出すことになる。こうした文明への態度決定は、中国の未来の構想に関わる切実で重大な学術的かつ政治的な問題となり、西洋優越論、中国優越論、一長一短（調和・折衷）論の三種類すべてが存在した。⁽²⁵⁾ その基調は、日本帝国にも現れる「欧化」「国粹」を両極とする言説布置の中で、全面的な受容や破棄ではなく、取捨選択を模索するものだった。

多様な主張の中で、「中国文明」から捨て去り、「西洋文明」から取るべきものとして析出され、政治的立場を超え

て広く共有された要件がある。その代表が、前者の「専制」と後者の「国民」である。⁽²⁷⁾ 国家の正統性原理が、「皇帝」一人の「天命」から「国民」多数の「民意」へと移行しつつあった流れに起因する。⁽²⁸⁾ また歴史的な「中国」の正統性の服従を基盤とするようになったのである。こうして、皇帝中心の体制を「専制」と見る認識が初めて生まれた。「専制」は「野蛮」であり、「国民」は「文明」であった。ここに西洋のオリエンタリズムの視線の介入を容易に見てとれようが、「自己防衛」たる附会から「自己改革」への苦渋の転換を経ただけに、中国側の議論もその単純な内面化として済まされない屈折したものとなった。これは「専制」と「帝国」の関係設定などに即して後述する。

「専制」の克服と「国民」の創成という表裏一体の課題に込められたのは、「弱国」や「劣国」と認識され始めた中国を、列強と伍する「強国」へと変革せんとする欲望である。⁽²⁹⁾ それは、進化の法則の前に「団結して生存競争に勝つべき主体」を求める情動である。これを通じて近代の中国・中国人が浮かび上がったのであり、そういう主体がアプロオリに存在したわけではなかった。⁽³¹⁾ こうして、「世界の最も文明的な国民と同じ程度とする」「世界第一の強国となす」という「愛国主義」が、変法派や革命派といった立場をまたぐ一九〇〇年代の時代的エートスとなった。⁽³²⁾

こうして「国民」の介在こそが、「中国」と中国を隔てる最大の変数となった。それを媒介した重要な力学が、ナシヨナリズムであり、「民族」の言説である。

まずは民族に一步先立って登場した「種族」(人種)概念から踏まえておく。それもまた進化論の受容とともにもたらされ、普遍と平等を謳う文明の内に進化の階梯と格差の楔を打ち込む相補的概念として機能した。「天演」の名で進化論を先駆けて紹介した嚴復は、世界を四種族に分類する文明階梯論を受け入れつつ、日清戦争後の時代状況の中で

「亡国滅種」の危機を訴えた。留意すべきは、彼の「黄種」が清朝の臣民全体とされ、その範囲に「満・蒙・漢人」が含まれていた点である⁽⁸³⁾。そこにおいて種族の「内なる差異」は重要ではなかった。

しかし、すぐにその「内なる差異」こそが緊要な課題となる。ここには清末の政治状況が強く投影された。本章前半で述べた通り、「文徳」の言説編制において、「種族」や「民族」に比される観念は、特に南宋期以降「漢人」中心の「中華」意識とともに強化される傾向があったものの、古典的な原理レベルでは基軸とならなかった。また、皇帝を結節点として「中外一体」をなした清朝においては、少数の治者たるマンジュ人自身に向けて一定の差異の保持が奨励され続けた一方、多数を占める漢人に対しては、むしろ古典的な「文徳」解釈からその「華夷」の別の意識が牽制されていた⁽⁸⁴⁾。こうした経緯から、清末の「内なる差異」の意識は、まず被治のマジョリテイたる「漢人」における「漢族」意識の台頭が起爆剤となった。それは「満洲族」（以下、マンジュ人を代替）に対する「排満」と「復仇」意識の高揚と表裏一体であり、ここに「華夷」の別と「漢満」の別が共振することになる。こうして「黄種」の中に「漢満」の差異が持ち込まれ、皇帝独裁たる「専制」に、「満洲支配」の意味合いが重ねられた。

この漢族意識の高揚を強く後押ししたのが「民族」概念である。それは、「種族」とほぼ時を同じくして、進化論とその自己変革の課題意識の文脈を共有しつつ登場した。このため両者は当初から混用されやすい関係にあり、種族的民族論（今にいう ethnic nationalism）ともいうべき発想が近代中国の言説空間の主流を占めるようになる。実際には種族と民族とを区別する議論が一部に登場していたが⁽⁸⁵⁾、両者の差異が改めて政治的に重視されるのは後述する三〇年以上も先の事である。ただし、両者のうち、近代中国の政治的な言説空間においてより強い意味合いを担った概念は「民族」である（よって以下、分別の必要がない限り「民族」で代表させる）。その理解には、当時、多くの改革的知

識人が身をおいた日本における民族論や国家論と彼らの問題意識が強く反映した。特に強い影響を与えたのが、国粹主義的な民族Ⅱ国民論や国体論的な家族国家論である。すなわち、民族を単位とした国民作りを規範とした上で、天皇と皇室を中心とした同一血縁の民族による国家の建設によって、西洋の社会契約説による民族国家に勝る国力を发扬するべしといった一連の議論である。こうした血統を共有する単一民族による国家形成を当為とし正統とするような民族国家像が、他の議論を差し置いて、「亡国滅種」を憂う中国知識人の改革意識と深く共鳴し、選択的に受容されたのである。⁹⁶ こうして「民族」が「国民」「国家」作りに直結した時代のキーワードとなっていく。

中国に特徴的なのは、日本にいう「国粹」対「欧化」に相通する「中西」対比の枠組において前者に傾斜した特殊主義的な「民族」概念が、「満洲専制」下の「漢族」という意識を媒介として、「漢滿」対比の枠組とも共振した事実である。そのため、これに大きく対応した二種類の自民族の範域と、それを巡る二つの改革路線が台頭することになる。一つは、「満洲族」の「駆逐」を通じた革命路線であり、もう一つは「漢滿」の「融和」による変革路線である。留意しておきたいのは、こうした路線の違いにかかわらず、両者に幾つかの重要な共通点があった事実である。その一つが同一血縁を共有する大宗族というべき種族意識と結びついた民族観である。それは共通の祖先としての「黄帝」の神話を召喚することになる。ただし、その種族Ⅱ民族の外延は、前者の路線にとっては「漢族」、後者にとっては前述の「黄族」を意味した。⁹⁷

もう一つの共通点として特に重要なのは、両者ともに、漢族意識を共通基盤として、「漢滿」に「華夷」の別を重ねつつ、「中華」の理念を掲げ、さらにそれを「民族」概念と結びつけた事実である。それが「中華民族」であり、来るべき「国民」の雅称となった。この合成語は、当初から二つの路線の対立の磁場の中に産み落とされ、包摂と排除の

相異なる力学を自らの内に同居させた。すなわち、「民族」概念自体の分節性と、それに上書きされた「漢族」の中心性に加えて、「中華」に備わった古典的な膨張性と包摂性——「分」に対して「合」を当為とする志向性——が深く刻み込まれたのである。

こうして、二〇世紀中国の言説編制に「民族」という新たな基軸が登場した。世界の「帝国」の編制において、普遍的・包摂的な「文明」に対して、特殊的・排他的な「民族」が、「文化」概念との高い親和性を保ちつつ、もう一つの原理としてせめぎ合うのは、広く見られる一般的な動向である（第一章）。近代中国に特徴的なのは、ここに歴史的なトーンを帯びた「中華」の言説編制が呼び起こされ、特殊主義的な傾向を持つ「民族」に対して、普遍主義的な包摂の力学を強化した点である。その上で、改革を主導した漢族知識人を中心に、大小二種類の民族主義、すなわち満洲族その他の民族の包摂（変法派）と排除（革命派）を謳う二つの「中華民族」のスタンスが生まれた。そこに、「満洲族」支配と再規定された朝廷側の方針を加えて、「国民」創成のプロジェクトにおいて大きく三つの構想が競合することになる。

それぞれの路線を検討する前に、本項目で最後に問題にしたいのは、先に触れた「専制」と「帝国」との関係である。まず、実質的に短期間に過ぎない「帝国」の歴史は、次第に「中国」のそれへと上書きされ、「専制」とともに、「大秦帝国」以来の「伝統」であるかの如く錯視されるようになった。こうして新たに掘り当てられた「起源」の観点からいえば、「専制」と「帝国」は高い親和性を持ち、ともに「中華文明」から取り除くべき「野蠻」となるはずであった。ところが、その一方で、目指すべき「強国」たる西洋の「文明国」もまた「帝国」という現実があった。言うまでもなく、国民国家時代の新たな帝国編制、すなわち国民国家の体をなす「本国」と、国民原理から排除された

「植民地」といった複数の異法域からなる「国民帝国」としてである。この政体に内在する矛盾こそ、前述したモデルかつ侵略者という「西洋文明」の二面性をもたらした当の原因であり、それが「文明国」と「帝国」との関係に投射されることで、両者を不可分とみるか、あるいは別物とみるかをめぐる様々な散乱を生み出すことになる。その中で、「帝国」の諸相もまた「西洋文明」から学び取るべきとする認識は有力なオプシオンであった。事実、二〇世紀初頭の文脈において、古代より「中国—帝国」をなしてきた中国こそ、世界一の「帝国」として再生すべきという欲望が喚起されることになる。

「専制」と「帝国」が等号で結ばれない錯綜した状況は、「帝国」なる漢語自体のニュアンスによって助長された側面もある。前述通り、それは「皇帝」と「国」とを直訳風に継ぎ合せた和臭の強い漢語であった。それが皇帝不在のケースを含む *empire* の翻訳にも広く転用されたわけだが、その一方で、「帝国」イコール「皇帝」の君臨する政体という含意を残響させることになった。これが「帝国」の打倒を「皇帝専制」の打倒と等値するような狭い理解を生み出すとともに（この含意をくむ「帝制」なる用語も生まれた）、逆に「皇帝専制」とみなされない列強の「帝国」については「文明国」と短絡してしまう傾向をもたらした。こうした理解は、当時の中国知識人が、日露戦争の結果について、「立憲君主制」（日本）の「専制帝国」（ロシア）に対する勝利とみなしたり、その判断を追認した「大清帝国」の朝廷が、一九〇五年以降に立憲君主制実現へと動き出す大きなきっかけになった点にも現れている。当時、「専制」に勝利したという日本もまた「帝国」を自称する一国であったことは言うまでもないが、そこに何ら矛盾や齟齬はなかったのである。

こうして、「帝国」をいかに評価するか、それと「文明」との関係をどうみるか、といった点について、混乱した見

方が存在した。大きくいえば、前述の「国民」創成の構想と同様、朝廷、変法派、革命派の三つの間に顕著な偏差があった。本稿では、それぞれ「大清帝国」「中華帝国」「中華民國」の構想と整理して議論を進める。

朝廷と「大清帝国」——「文徳教化」と「文明進化」

まずは朝廷側から見よう。最初に、当該時期が、前節で述べた通り「大清帝国」期（一八九五～一九一二年）と呼んでしかるべき状況にあったことを確認したい。その上で、二〇世紀の朝廷は、義和団事件の顛末を受け、「大清帝国」の枠組を温存したまま制度・政策改革に着手する。光緒新政である。範を取ったのは明治維新だった。日本の「文明開化」ほど明示的ではないものの、「文明進化」というべき指針を媒介にしつつ、清朝の政策に初めて「文明」の用語が現れるようになる。前述通り、日露戦争後の一九〇五年頃にはさらに大きな変化が現れる。清朝の官人もまた、後述する変法派や革命派の人士と同じく、「専制」批判を唱えつつ、立憲君主制実現へと本格的に舵取りするのである。⁽⁹⁾この年に科挙が廃されたのは、「中国」「文徳」の言説編制を支えてきた制度的土台を根底から揺るがす象徴的な出来事となった。

重要なのは、立憲制への移行に際して、朝廷もまた「国民」作りの政策を掲げ、「満漢」の融和・平等路線を標榜した事実である。当時、満洲族官僚や留日旗人の一部では、実際に「国民」の用語を織り交ぜつつ、後述する変法派の論理に近接した包摂的・融和的な構想が論じられていた。その際、漢族が好んだ「同化」概念に対して前景化されたのは、「大同」概念である。この「大同」論において、「民族」概念に孕まれた政治的含意を重視し、「種族」概念から区別した上で、「同民族・異種族」としての「国民」を論ずる先駆的な議論が析出されていた。⁽¹⁰⁾こうした議論

を土台に、朝廷において「滿漢畛域」「境界」の融和」の政策理念が実行に移されるのである。

しかし、その実態は権力の喪失を恐れた滿洲族官僚の自己防衛反応と発言権増加をもたらしただけで（一九一一年成立のいわゆる「皇族内閣」）、体制改革としては大失敗に終わった。⁽⁴⁾ そもそも、清朝が実際に想定した「国民」は、相変わらず皇帝の「臣民」と位置づけられていた。大日本帝国憲法を基礎に制定された一九〇八年の「欽定憲法大綱」は、大清皇帝が「万世一系」のもとに「大清帝国」を統治するとした上で、正文に「君上大権」を置き、「附（録）」に「臣民の義務権利」を添えたに過ぎない。後者は「帝国臣民」あるいは最高統治者の「赤子」に関する規定である。ここにはまた漢族知識人が鼓舞し始めていた「中華民族」といった概念もない。こうした形で、「専制」脱却を謳う体制改革が、「大清帝国」の枠組と両立するのが当時の状況であった。

さらに留意すべきは、「大清帝国」が、文字通り「植民地帝国」というべき政体に極めて近接していた事実である。その要諦が当時の「属地」という概念である。⁽⁵⁾ 一九世紀後半から、「属地」なる用語は、西洋の事例を語る際に colony の同義語として用いられていたが、すでに一八八〇年代半ばには、洋務の実務領域において、チベットやモンゴルといった自らの「藩部」に対しても先駆的に適用され始めていた。そこから一歩進んで、朝廷が立憲君主制へと舵取りを始める頃には、「属地」にさらに新たな意味付与が行われる。「主権」概念との結合である。これは「属地」を西洋的な colony へとさらに近接させたことになる。

この変化は、同時期のチベットをめぐるイギリスとの交渉において確認される。もともと、「主権」なる語自体は両国間の交渉において既出だったが、英国が *suzerainty*、清朝が *sovereignty* に関する自己本位の利害関心へと引きつけてこの同一の漢語を各々に翻訳・解釈していたため、従来その意味範囲が流動的で曖昧だった。⁽⁶⁾ 前述した朝鮮をめく

る「属国」の例を彷彿させる、いわば「主権」なる漢語の「同文異義」である。両国が交渉決裂へと至る問題の発端は、一九〇四年にイギリスとチベットの間で締結されたラサ条約である。自らの関与なしに結ばれた条約に対し、清朝側は翌年にかけて sovereignty としての「主権」を侵害する行為として批判することになる。ここに「主権」をめぐる「同文異義」が露呈し、潜在していた対立が表面化した。⁹⁴ 清朝側の主張は、第一の当事者たるべきチベットはもとより、従来から「主権」の異議の一つでもあった suzerainty のみを承認しようとするイギリスに受け入れられなかったからである。これを受けて一九〇六年には新たに英清北京条約が結ばれるが、折り合いのつかない「主権」「宗主権」の術語はいずれも条文に規定されなかった。⁹⁵

しかし、清朝側では、ここから自らの主張である「主権」を「実体化」する「辺疆」政策を展開することになる。一九〇五年頃からチベット方面での土司の反乱の武力平定に当たった趙爾豊が、一九〇八年には駐藏大臣兼川滇辺務大臣に着任し、以後チベット東部のカム地方を中心にいわゆる「改土帰流」の政策を推進する。同年に趙は同時期の韓国保護国化にも類したチベットの内政・外交掌握を建議する。⁹⁶ さらに後任の傅嵩林（傅華豊）も同様の政策を継承し、一九一一年にはカム地方を中心に「西康省」建省を上奏している。⁹⁷ 相応する政策は、同時期のモンゴルに対しても適用された。⁹⁸ ここには、一九一一年の「イリ条約」更新期限に合わせたロシアとの条約修正（「修約」）の試みなど、「国権回収」が図られようとしていた事情がある。⁹⁹ ただし、この時点で清朝の公的言説にはまだ「領土」という用語が定着しておらず（後述）、国内の教科書には伝統的な「疆域」「版図」といった表現が用いられていた。¹⁰⁰

「大清帝国」は、西洋列強や日本を相手として見れば、「帝国」の外圧に晒された「弱国」や「劣者」さらには「被害者」という位置づけとなる。チベットやモンゴルをめぐる政策転換も、イギリスやロシアという帝国勢力の中央ア

ジアにおける競存が大きな触媒となっている。しかし、同時に、「文明」を掲げつつ「大清帝国」を自称する「属地帝国」として、「内なる帝国主義」や「内国植民地」の様相を強めていた点を看過してはならない。⁽¹⁰⁾

変法派と「中華帝国」——文明・国民・中華

こうした政府主導の制度・政策改革に対して、多くの漢族知識人が、亡命・留学先の日本を拠点に独自の中国変革の処方箋を打ち出す。和製漢語を積極的に受け入れる傾向にあった彼らは、正に「文明」をキーワードとする構想の主たる論者となった。活発な言論活動と論争を通じて、「変法派」と「革命派」の路線をより鮮明にしていくなか、「専制」打倒という点では一致していた。また、両者はそれぞれの国家構想にふさわしい「国民」として、共に「中華民族」やその類語を打ち出した。しかし、「専制」に関わる「帝国」への認識や「国民」の範疇等については異なる見解を示すことになる。

まず変法派の「国民」「帝国」の構想から見えていく。もとよりそれも一枚岩ではないが、ここでは梁啓超の政策思想を中心に見ていきたい。周知の通り、彼は一八九八年の戊戌変法の挫折により亡命した日本を拠点として、福沢諭吉の『文明論之概略』を下敷きに和製漢語としての「文明」概念をいち早く取り入れ、自分なりの文明論を展開した。⁽¹¹⁾ また、「中国」「中華」の古典的美称を国家や国民の呼称に当てて、「文明史」的な枠組に基づく「中国史」というナショナルな歴史とその主体を同時に立ち上げている。⁽¹²⁾ こうして梁の言論活動が「国民国家」形成に関わる東アジア思想連鎖において甚大な役割を果たしたことはつとに知られている。⁽¹³⁾ しかし、それが「国民帝国」形成の問題といかに関わったかについては未だ漠としている。⁽¹⁴⁾ 事実、彼はまた和製漢語である「帝国」の用語を中国語圏に最初に導入し

た当の人物でもあった。⁽¹⁰⁾ 以下、この問題を中心に論ずる。

梁啓超にとつて、「文明」の規準の一つは、「一国は民が集まって成立するもの」(「民之積」)という体制観にあった。⁽¹¹⁾ その彼が、「君上大権」を主軸に、国民を皇帝の「臣民」として付帶的に規定した「欽定憲法大綱」に対して失望の念を示したのは言うまでもない。代わりに一九〇二年頃からつとに論じていたのが「新民」である。⁽¹²⁾ それ「新」であるのは、「新たにする」という動詞的含意も含め、未だ存在しないタイプの「民」だからである。彼の改革思想は、革命派と同じく究極的に共和制の確立を是としたが、「専制」から「革命」によつて一足飛びに移行すべきではなく、立憲君主制を必要な中間段階とみなしていた。なぜなら、体制を変えたとしても、二千年の間に醸成された、いわば「旧民」の「内なる専制」が変わらないかぎり、本当の意味で「専制」は去らないと考えたからである。

ここには梁啓超なりの「中西文明」比較に基づいた「専制」に対する思索が介在した。「緩やかな専制」論の先駆ともいべき立論である。その前提は、「専制」を「間接」「直接」の類型に分けた上で、前者の体制下の民衆は、西洋のオリエンタリズムが仮定するような「不自由」な存在でなく、むしろ相当の「自由」を享受する存在という観点にあった。それは、西洋に先駆けて「間接の」専制「をなした中国の民衆によく当てはまる。その一方、西洋の民衆は後発の(「直接の」)専制」の下、近代に至るまで極めて「不自由」な状態に置かれたため、逆に「自由」を闘い取ろうとする気運が生まれたのである。中国の民衆は、すでに「自由」であるがゆえに、それ以上の「自由」を知らず、また欲しない。彼はこれら二つをそれぞれ「野蠻の自由」「文明の自由」と表現した。中国の「旧民」が文明時代の国民としての「新民」へと生まれ変わる要件の一つは、自由を求める思いの欠如——中国の「間接の」専制」によつて育まれ、それを支えてきた「奴隷根性」(「奴性」)——の变革にあった。⁽¹³⁾ そうしてこそ被治者に「野蠻の自由」を許容し

てきた「弱い」（あるいは「緩やかな」）政治体制も「淘汰」されずに済む。こうした考えに基づき、後の白話文に通じる「新民体」という平易な文体を自ら開発して、活発な言論活動を通じて民衆啓蒙を企図することになる。

重要なのは、梁啓超のこうした文明論と新民論が、独自の帝国論を前提としていた事実である。それは、政体が「独夫帝国主義」（以下、便宜上「独裁帝国主義」と表記）から「民族主義」、そして「民族帝国主義」へと進化するという歴史段階論である。これに基づき、当時の西洋が「民族主義」から「民族帝国主義」への交代期、アジアが「独裁帝国主義」から「民族主義」への交代期に相当するという現状認識を持っていた。^⑩ここにいう「民族帝国」とは、一君主が君臨する昔日の「独裁帝国」と異なり、「民族」が主体となる帝国の謂である。彼が、民族主義に「Nationalism」、民族帝国主義に「National Imperialism」と大文字付きの英語で原語を記していたことを勘案すれば、ここに論じられているのは正に「国民帝国」に関わる問題である。すなわち、政体進化は「国民国家」を最終形態とせず、あるいは「帝国」から「国民国家」への移行を進化の必然と捉えず、むしろ後者を凌駕する「国民帝国」へと進むという歴史認識であった（そして最後に「万国大同主義」時代が訪れる）。これは、正統性の根拠を皇帝と国民のどちらに置くのかによって、清朝を含む「野蛮の帝国」と「文明の帝国」、あるいは当時の「君主」「民主」の用法を使って「君主帝国」と「民主帝国」とに分けて考えたと表現することもできる。

「独裁」「君主」的な「大清帝国」が、「民族国家」の段階を超え、「民族帝国」（民主帝国）へと脱皮する鍵は「新民」の育成にあった。それを通じて、早ければ一〇年から二〇年で「民族帝国」の段階に到達可能であり、その暁には「天下第一帝国」の美称（徽號）を保持できるという。^⑪こうして、「天下」に冠たる「中国」としての矜持は、一九世紀後半の列強の侵略と日本への敗北を通じて「帝国」に成り下がった後も、世界一の覇権国家になる欲望として

一部持続するのである。

梁は、「民族帝国」建設の鍵となる「新民」に、今日まで決定的な影響力を及ぼすことになる雅称を与えた。「中華民族」である。一九〇二年には文面上に登場したこの概念の要諦は、「滿漢融和」を軸とした包摂的な帝国論にあった。¹¹⁵これは皇帝を戴く「大清帝国」の体制内での立憲君主制という前提のもと、古典的な「中華」原理の持つ包摂的な志向性を民族論的に拡張させた概念的転用だった。梁啓超はまた、国民たる「新民」を「黃種」と等値した。滿洲族が漢族への同化によって中華の礼に浴しているとした師の康有為の考えと同様、漢・滿を含む中華帝国の領内の民をすべて黄帝の子孫とすることで、滿洲族をも包摂する国民作りの構想である。¹¹⁶

こうして浮かび上がるのが、「中華帝国」といふべき独特の言説編制である。¹¹⁷その「中華」理念の民族論的転用のやり方は、当時の一般的な「国民帝国」からの分岐点となった。ここには梁の「民族帝国」理解が介在している。¹¹⁸すなわち、それは単一民族によって構成されるとみなされた「本国」のみを中心に観念されているのである。ここには、前述した国粹主義の単一民族的な国家思想の日中連環も介在した。¹¹⁹一般に、変法派や革命派が参照したモデルとしての「西洋」とは、立憲制や共和制が取られ国民国家の体をなした「本国」を主とした構成体であって、異法域たる「植民地」までを含んだ「国民帝国」の総体ではなかったのである。

とはいえ、一口に「民族帝国」といっても、幾つかの有力な類型があることは認識されていた。その代表が、「植民」を軸とするイギリス型と、「同化」を軸とするアメリカ型である。ここで梁啓超が重視し、後に孫文らにも引き継がれるのが、アメリカをモデルとする構想だった。¹²⁰それは、前者に比べて、本稿にいう「国民帝国」の全域が単一民族的な「本国」とほぼ一致するものとして錯視されやすいケースであり、彼が思い描いた「本国」中心の「民族帝国」

觀念により親和的だったからである。それは、ちょうどアメリカでいわゆる「人種のるつぼ」の同化主義的メタファーが市民権を得る時期にも対応していた。

こうして梁啓超は、一九〇三年には「アメリカ民族」に対応する「大民族」と、それを構成する諸民族に対応する「小民族」を分けた上で、前者を重視する立場を明らかにする。よって彼が「帝国という政略」をとって「大民族」の建設を訴える時、そこには漢・滿・蒙・回・藏の五族が包含されていた。これと並行して、「アメリカ民族」の中国版ともいべき前述の「中華民族」論が提出されたのである。ここで、彼の構想にもまた、「人種のるつぼ」の建前的「平等」への背信、すなわち漢族中心の観点が混入していた点に留意する必要がある。すなわち、「小民族主義」とは「漢族が国内の他族に対する」際の立場であり、「大民族主義」もまた「必ず漢族をもって中心点」とされていたのである。とはいえ、後述するように、滿洲族を駆逐し漢族だけをもって国家形成を構想したり、あるいは民族を語るのは漢族の特権といった革命派の大方の論理に比べるなら、融和的な構想であった。

「中華帝国」というべき新たな想像の共同体は、その範域を語る新たな概念によって実体性を付与された。「領土」である。変法派は、革命派と共に、官側が「属地」と呼んでいた「藩部」を含めた版図全体に対し、和製漢語である「領土」概念を上書きする重要な役割を果たした。当初、「領土」概念は、その範囲が不明瞭のまま用語だけ定着していったが、一九〇七年頃には「五族の領土を合わせて」「保全しなくてはならない」といった形でその輪郭を明瞭化させる。ここでも梁啓超はその範囲設定にいち早く呼応しているが、それは「中華民族」の治めるべき「民族帝国」たる「中華帝国」の理念的な「領土」確定でもあった。

梁啓超は、「民」に潜む「内なる専制」の問題を深く考えたが、「内なる帝国性」という課題についてはむしろ楽観

的であつた。⁽²⁴⁾「文明国が野蛮国の土地を統治するは、これ天演上当然の権利なり。文明国が野蛮国の人民を開化せしむるもまた倫理上はたすべき責任なり」とつとに人種差別的な語りを披瀝していた通り、「帝国」は「文明」の必須条件だった。彼に代表される変法派の「自強」による「強国」の夢とは、未だ存在しない「国民」たるべき「中華民族」を主体とする「民族帝国」の建設、すなわち立憲君主制を媒介とする「大清帝国」から「中華帝国」への脱皮としての性格を有したのである。⁽²⁵⁾

5. 反帝国主義的文化論と「中華民国」の未完の脱帝国化

革命派と「中華民国」——文化・民族・同化

一方、「大清帝国」の体制自体の打倒を求める革命派は、変法派との論争を通じて「排滿」的な民族国家論へと傾いていく。梁啓超が「独裁帝国」と「民族帝国」との間に政体進化の中間体として「民族国家」を定位したとすれば、革命派はむしろそれを完成体または到達点とみなしたといえる。彼らも同様に「中華民族」および「中国民族」「華民」などの類語を唱えるが、その範囲は「漢族」と同定された。

革命派もまた「文明」を一つのキーワードとして用いた。⁽²⁶⁾ただし、本稿で留意したいのは、革命派の中から、その民族論と呼応するように、進化論に基づく「文明」の普遍主義的用法を拒み、「文化」を特殊主義的に用いる国粹論者が現れる点である。それはまた、物質的な西洋の「文明」に対する精神的な優位性を語る粹組の幕開けともなった。⁽²⁷⁾その先駆者が章炳麟である。彼は、普遍性を主張する「西洋文化」に対して、それを支える「進化」という土俵自体

を相対化することで、対等たる「中国文化」の語りを構築した⁽²⁴⁾。さらに、その民族主義的な中国論において、「文化」は「民族」に対して従属的に結び付けられた。すなわち、ここでは「華夷」の別が、「文化」ではなく「民族」の別に基づくたとされたのである。それは、変法派の康有為が、「華夷」の別を「教化」に近い意味での「文化」の程度として捉えることで、「漢滿融和」の可能性と必要性を説いたことに対する反論として強く調された⁽²⁵⁾。彼の立論によれば、「民族主義」は「中国文化」を規定する基軸なのである⁽²⁶⁾。

しかしながら、こうした「中国文化」の相対性や対等性の主張は、あくまで「中西」の枠内に留まっており、その意味で基本的に「中西文明」論と平仄が合っていた。よって、「満洲文化」など中国内の「民族文化」を「中国文化」と対等かつ相対的に扱ったわけではない。例えば、前述の康有為への反論の中で、今にいう満洲の「文化」というべき内容が言及されるが、そうした文脈に「文化」に当たるとは概念は登場しない⁽²⁷⁾。この意味で、彼の「中国文化」論は相対主義ではなく漢族中心主義の色合いを強く帯びた。

こうした政体論・民族論・文化論に基づいて、章炳麟が一九〇七年に提起したのが「中華民国」である⁽²⁸⁾。彼の当初の構想は、漢代の郡県制の領域（「先漢郡県」）をもって境界（「界」）とし、その民を「華民」とするということである。これは、「西藏」「回部」「蒙古」を含まない（あるいは彼らに帰属を任せる）とされ、実質的に漢族中心の単一族国家構想だった⁽²⁹⁾。その排滿ナショナリズムが、漢族の満洲族支配からの「民族独立」を通じて、「大清帝国」の解体も辞さないという限りで、「脱帝国」の要素を含んでいた点は押さえておく必要がある。ここには帝国批判の言説の中間の思想連鎖も介在した。一九〇二年に中国語版が出た幸徳秋水の帝国論の影響である⁽³⁰⁾。これらを一つの源流として、一九一七年に出るレーニンの帝国論も踏まえつつ、後に「反帝国主義」の方針が公的言説の主流をなすに至るだ

ろう（後述）。

ただし、革命派にとつての「帝國」の問題とは、何より「滿洲專制」の問題であつて、その打倒による「中華」の「光復」を主眼とした。言い換えれば、もとより漢族以外の「民族独立」など革命の優先目的ではなかつた。そうした漢族中心の発想の一端は、旧「藩部」の独立を容認するような前述の「中華民國」構想を打ち出した章炳麟が、同じ文章の中で、漢代に郡が置かれた朝鮮と越南については、その「二郡」を必ず「恢復」すべきと主張した事実に見れている。⁽¹⁷⁾

章炳麟流の単一民族＝漢族国家（または朝鮮・越南などを加えた国家）としての「中華民國」の構想は、革命派における「小中国」論というべき系譜をなす。それは「驅逐（鞭虜）論（滿洲族を驅逐すべしというスローガン）と深く結びついていた。こうした「小中国」論は、その範囲が曖昧ながら、同時期の鄒容、孫文などの言辞の中にも見受けられる。⁽¹⁸⁾しかし、これは革命派の主流とはならなかつた。⁽¹⁹⁾むしろ力をもつたのは漢族への異民族（特に滿洲族）の「同化」論である。それは、「驅逐」論に取つて代わつて、一九〇五年頃から台頭した。⁽²⁰⁾背景として、滿洲族の故地たる東北にはすでに漢族が多く定住しており、前者を強制移住させる場所が見当たらないことや、移住先での漢族に対する報復可能性などの事情もあつた。

こうした文脈において浮上する「同化」概念は、二〇世紀前半を通じて中国の民族政策を特徴づける重要な概念となる点で極めて重要である。注目したいのは、その起点に革命派の排滿論・驅逐論に対する路線変更が介在した事実である。それは、「同化」が善なる価値として肯定的な意味合いを持つ重要な契機となつた。なぜなら、その含意が、滿洲族への「復仇」を取り下げ、代わりに彼らを漢族へと「同化」することで、中華民國の「国民」として「平等」

に受け入れてやろうという当時の革命派なりの戦略的な譲歩だったからである。前述した章炳麟の「中華民国」の議論にしても、民族分離の可能性が述べられた箇所が満洲への言及だけは周到に避けられているが、それは満洲族の同化論へと両価的ながら傾きつつある時期に相当するからである。こうした事情は、後に触れる孫文から蒋介石へと至る同化論の長い系譜の初期条件となった。近代中国の言説空間において、「同化」を「平等」なる価値と並列して肯定的に語る発想がこうして胎芽したのである。

こうして革命派の主要な路線が駆逐論的な「排滿」から同化論的な「排清」への移行することで、梁啓超の「討滿論」、すなわち日本の「討幕」に比しつつ、満洲族の駆逐ではなく、その王朝の打倒を唱える議論へと近接した。こうした変化は、孫文の革命路線にも反映された。彼は一九〇六年の時点で、「民族革命」について、「満洲民族を滅ぼすこと」ではなく「彼らの政府を滅ぼし、我々民族「漢族」の国家を光復するため」と説明している。もとより、「民族革命」を謳う「排滿」自体が、清朝を打倒する目的のために動員されたスローガンという側面もあった。「民族打倒」と「王朝打倒」は別物であり、そのため実際に革命が勃発・進行するなかで、前者は後景化する。代わりに差し迫ってきたのは、「大清帝国」の版図と臣民をまるごと引き継ぐという課題である。

革命派の同化論と裏合わせの前提として、満洲族はまだ十分に漢族に同化されていないという認識と、それに加えて満洲族以外の民族については多かれ少なかれ漢族に「既に同化されている」という認識があった。ここで、革命派の主流と梁啓超との間で、後者の認識において一致が見られる点も重要である。満洲族以外のエスニック集団の処遇について、梁啓超もまた——すでに同化されているとは言わないまでも——近い将来に融合して「中華民族」を構成するものと考えていた。こうした「内なる他者」をめぐる認識において、革命派の主流の「中華民国」の構想は、変

法派の「中華帝国」の構想と大同小異というべき性格を持っていた。それは、実際に中華民国が成立してから以降、次第に前景化することになる。

「中華民国」の成立と「分裂」——「軍閥割拠」と「民族自治」

一九一一年の辛亥革命は、孫文派を中心に革命派の主導で行われたという後の南京国民政府の遡及的定説と異なり、大清帝国の延命を図った光緒新政が助長した地方自治的な分権傾向の内破によって連鎖的に引き起こされた⁽¹⁴⁾。続いて、翌年初に革命派を中心に南京に「中華民国」が成立するが、その時点ではまだ北京を拠点として大清帝国が中国を代表する政府として存在していた。南京で中華民国の臨時大統領に就任した孫文は、現実的に「排滿」実行が困難な状況の中、北京側の意向を受けつつ、従来の「民族革命」から一転して「五族共和」なる包摂的な民族理念を掲げる⁽¹⁵⁾。この後、南北統一のための交渉を通じて臨時大統領職を引き継いだ袁世凱もまた、同年四月に「五族共和」の語で「中華民国の国民」を規定する命令を下す。さらに同命令の中で、清末の「属地」に代わり、これまで主に海外の言論界で用いられた「領土」概念を適用して、「蒙・藏・回疆」の各地方を含めた版図を「中華民国」の不可分の「領土」と宣言する⁽¹⁶⁾。こうして、「中華民国」は、「大清帝国」の「臣民」と「国土」をそのまま引き継ぐ意思表示をもって出帆した。

本稿で考えたいのは、「中華民国」の建国とその後の展開が、果たして「大清帝国」期に顕現した帝国性の超克をもたらしたか、そしてそこに「文明」「文化」概念がいかに関わったかという問いである。本章の最後にかけて、この問いを軸に議論を進める。

袁世凱は中華民国の首都を南京から北京へと移し、民国初期の北京政府が発足する。以後、袁は権力集中を進め、一九一五年末から翌年初には「帝位」復活と「中華帝国」を宣言する。国号に「中華帝国」が用いられた唯一の例である。もとより一九一二年の宣統帝退位の条件として「清室優待条件」が付けられ、「帝位」自体もまた留保されていたことによる。ごく短命に終わった袁の「中華帝国」に続いて、一九一七年には張勳復辟により、わずか一二日間ながら溥儀の「大清帝国」皇帝への復位が行われる（さらに復辟の流れは一九三四年の満洲国の帝政移行に伴う溥儀の皇帝即位までも引き継がれる^⑧）。しかし、すでに一九一六年の袁の死後は、統率者を失った「北洋軍閥」が分裂し、新勢力も交えて複数の地方軍人政権が分立する状況となっていた。一九一七年には孫文らの広東政府が発足する。こうして、以後約一〇年以上にわたって地方政権の競合状態が続くことになる。こうして辛亥革命は、繰り返し「帝国」集権への統治欲望が表出される一方で、実態として清末以来の地方分権的傾向に拍車が掛かる状況をもたらした^⑨。

同様の実態は当時の「辺疆」の状況にも顕現した。中華民国が真つ先に掲げた前述の「五族共和」の統合理念とはかけ離れた分散状態である。最も重要なのが、辛亥革命の勃発を機に行われた外モンゴルやチベットの「独立」宣言である。中華民国は承認しなかったが、係争国のロシアとイギリスの圧力により、一九一〇年代半ばには、当事国を交えた三者協議を経た上で、「外チベット」と「外モンゴル」の「自治」を受け入れるに至る。それぞれ一九一四年のシムラ条約と一九一五年のキャフタ協定である（前者は中国が署名を撤回^⑩）。それは、中国の「宗主権」「領土」と当事者側の「自治」を規定する内容だった^⑪。これによって、チベットは以後三〇年以上にわたり政治・外交における実権を掌握する一方、外モンゴルの場合は後の「独立」への礎を築くことになる。

こうして民国初期は、国内に多くの地方政権が乱立し、また「辺疆」の外モンゴルやチベットが「自治」に至るな

ど、大清帝国を民族的に継承・昇華する「中華帝国」の統一された理念型を当為として見れば、そこからかけ離れた姿を露呈していた。しかし、これらは「脱帝国」を企図したものではない。中央政権の求心力が弱まる中で、むしろ「帝国」統合とそれによる正統性確保への意思が様々な形で表出されていた点に留意すべきである。

その一つは、袁世凱ら北京政府が採った民族政策の一端に現れる。それは大清帝国時代の「伝統」への回帰の性格を帯びた。一例は、内モンゴルの王侯への優待政策の温存である。彼らは、清朝の「中外一体」統治において皇帝に服属していたが、革命の後の体制変革によって民国参加に対して難色を示し、また外モンゴルのボグド・ハーン政権によるモンゴル統合の動きに対しても状況に応じて複雑に反応を見せていた。⁵⁴⁾ そうした条件の下、旧来の特権や称号などの優待条項の継続を提示し、国家統合の維持のための現実路線としたのである。⁵⁵⁾

外モンゴルとチベットの「独立」と「自治」をめぐる交渉もまた、もとより一九一五年末にかけて「中華帝国」への国体変更を着々と進めていた袁世凱政権によって行われたものである。よって、そこには文字通り「帝国」への欲望が刻印されている。分かりやすい現れは、外モンゴルの「ボグド・ハーン」という「帝号」に関する対応がある。中国側は、協定調印における譲歩の条件として、漢語で「皇帝」を意味するその称号を漢訳せず「博克多汗」と音写するに留めた上で、中華民国の大総統がボグド・ハーンに対して「冊封」という手続きを国内向けのパフォーマンスタとして行った。⁵⁶⁾ また、外モンゴル・チベットをめぐる交渉において中国側がこだわった案件の一つは、条文に「領土」を盛り込む主張だった。それは、「領土」の中に、「宗主権」ではなく「主権」の含意を自己本位に読み込むことで、改めて「回収」のための根拠とするためである。⁵⁷⁾ 前述通りそもそもチベットについてはシムラ条約への正式調印を拒否している。⁵⁸⁾ 外モンゴルに対しては、一九一九年にロシア革命の混乱に乗じて「自治」を一方向的に撤廃する「外

蒙撤治」の行動に出ている（ただし一九二一年にはモンゴル人民革命が起こり、三年後にはボグド・ハーンの死を受けて「モンゴル人民共和国」が成立する。中華民国の承認は一九四六年である）。

「回収」の論理を支えたのは、民国期になって登場する「失地」概念である。それは清末に列強の圧力によって喪失していった「領土」の謂であり、そうした状況自体が皇帝の正統性を貶める可能性のあった「天下・中国」の言説編制においては肯定的な意味で存在し得なかったといえる。この概念は、特に一九一五年の日本による対華二十一カ条要求を機に拡散する「国恥」の意識と密接に結びつくことになる。

こうした辺疆・民族政策に加えて、国内的な「軍閥割拠」や「分裂」という状況についても一定の留保が必要である。すなわち、複数の政治アクターが主導権争いを繰り広げる一方で、外交のような対外的な場面においては、ほとんどの場合、一つの「中華民国」を疑うことなく、その構成員として振る舞い、「統一」された国家像を演出したからである。これは、一方では、西洋列強に向かって「文明国」であることを示すための必要条件であり、実務を担当した外交官にとって自らの目標たる「近代」を目指すものだった。しかし、同時にそれは複数の政権が唯一の「中国」を前提としてその「正統」にこだわり競い合う姿でもある。本章前半で述べた通り、そうした「天下・中国」の言説編制の土台を生み出したのは、秦漢代以後の「大一統」の視線から「戦国」と特徴付けられた「分裂」の時代だった。あたかもそれを彷彿させるような状況が展開されていたのである。

民国前期は、一九二〇年代後半に中国の「再統一」を成し遂げる南京国民政府によって、事後的に「北洋軍閥」による「割拠」として特徴付けられ、またモンゴルやチベットをめぐる「帝国主義」への「売国外交」と裁断されることになる。北伐革命史観というべき解釈である。もとより「軍閥」自体が前時代の「専制」を継承しつつ登場した新

しい鍵概念だった。それは一九一〇年代初に日本で生まれ、一九一七年頃に「軍人専制」を論ずる李大釗の文章を通じて中国語圏に初めて登場した⁽⁶⁴⁾。中華民国の発給は、「専制」の終焉ではなく、「軍閥」によるその新たな出発として再認識される。本稿にとって重要なのは、こうして動員される「専制」と「軍閥」、そして後者が warrior を介して結びつく「封建」と「割拠」、さらに列強の「帝国」への譲歩や共犯など、「武力」イメージの基礎の上に、「文明」「文化」との対比が前景化されていく点である。

「文化」の革命と復興

「軍人専制」と「軍閥割拠」を批判するために真っ先に用いられた鍵概念が「文化」だった。前述通り、進化や文明のもつ普遍主義的含意への批判として文化を特殊主義的に用いる例は、革命派の議論の中に先駆的に見られた。しかし、その用例が急増し、文明に匹敵する時代のキーワードとして汎用されていくのは一九一〇年代後半以降である。とはいえ、それが単純に文明を代替したわけではない。文化には、以前からの「文徳教化」と「文明進化」という二つの意味場が複雑に流れ込むとともに、逆にまた文化が従来の文明に意味変化をもたらし、両者の混用状況を生み出すことになる⁽⁶⁵⁾。こうして、旧来の意味場のさらなる展開として登場するのが、「文化革命」と「文化復興」というべき競合する二大潮流である。

文化は、一足先に前者の文脈において登場する。一九一〇年代後半に起こった「新文化運動」である。その担い手は、革命後の袁世凱の皇帝即位やその後の地方の軍人政権の台頭といった状況に対して、初めて「帝制復活」や「軍人専制」、「軍閥割拠」などと定義付けた当の主体だった。そうして、執拗に復活してくる「専制」と「軍閥」に対す

るより抜本的な否定と改革を企図したのである。主たる牽引者は、光緒新政以来の新式教育や留学を経験し、以前の士大夫とは一線を画した新式知識人たる「智識階級」である。⁽¹⁶⁾ 彼らにとって、一昔前の文明は、体制構想など主に「政治」改革に結びついており、国民の意識や精神の構造変革には及ばないものと考えられた。この意味で、梁啓超が憂慮した「内なる専制」の克服という課題を、「軍閥」の時代に新たに引き受けた運動という意味合いを持つ。⁽¹⁷⁾ これは、以前の「中西文明論」にも増して、西洋に対する落伍感と国内的な危機感にもとづいており、一九世紀後半以来、初めて「文徳」の言説編制を根源から「革命」しようとする問題意識をはらんでいた。こうして、近代西洋に範を取った「新文化」を基準として、「旧文化」としての「中国文化」の自己否定と破壊が主張されることになる。そうした文化革命の一旦は、特に儒教と「家族専制」の打倒に向けられ、さらには「文徳」の要たる漢字の廃止論にまで徹底していく。⁽¹⁸⁾

一方、新文化運動の立ち上げとほぼ時を同じくして、それに対する批判と「中国文化」への擁護論が現れる。両者の対立は、特に一九一八年から一九二〇年代前半にかけて「東西文化論争」という形を取るようになる。⁽¹⁹⁾ ただし、留意すべきは、両者の間に議論の前提となる共通基盤が存在した点である。従来からの「中西」比較文明論の枠組の踏襲である。そこには同時代の日本の論壇との連鎖から「東西」（東洋対西洋）という新たな枠組が付加されたものの、やはり西洋に対した際の中国なる自己の精神や意識への関心を中心としたものであり、西洋以外の他者に関わる対等で相対主義的な差異や自律の問題が主題化されることは稀だった。よって、「中国文化」を批判する新文化運動においても、例えば「満洲文化」や「蒙古文化」といった内なる他者や、「日本文化」や「朝鮮文化」といった外在的な他者の文化相対性は主たる関心の対象たりえなかった。よって、例えば「いったい日本の文明とは何であるのか。…裸に

された日本に残る固有の本質は南洋の蛮人なみのものであろう」といった認識に留まったのである。⁽¹⁰⁾ こうした土俵が共有される状況においては、優劣の評価が逆転するだけで、いかに「中国文化」の卓越性を弁証し保持するかという議論へとすり替わることになる。こうして、「文化革命」に対する意図的な反動として、「中国」たる矜持が、「文化復興」というべき相反するベクトルを立ち上げるに至る。それは以前の「中西文明論」の枠組における「中国文明」の優越論を引き継ぐもので、文明と文化の概念的区別は再び曖昧となった。こうして、「中国文化」または「中国文明」の価値とその精神的優位を思索し擁護するのである。

重要なのは、「東西文化論争」が、「反帝国主義」の台頭という政治的文脈の中で展開していった事実である。新文化運動が台頭した当初は、従来の文明と関わる「政治」的改革から、自らの「文化」的改革を意図的に切り離す側面があった。⁽¹¹⁾ しかし、主導者の一部は、第一次世界大戦時の国際状況の力学の中で引き起こされた一九一九年の五四運動の影響で政治運動へと回帰する。それはまた「文化革命」から「社会革命」への転換でもあった。⁽¹²⁾ こうして「反帝国主義」という旗印を掲げる政治言説が増幅したのは、周知の通り当時の一連の国際状況である。その大きな契機として、まず日本のアジア主義の中国への影響とそれに対する反発があった。⁽¹³⁾ 新文化運動の主導者の一人である前述の李大釗は、一九一九年二月に「大アジア主義と新アジア主義」という論文を書き批判の先鋒となる。⁽¹⁴⁾ より直接的には、連合軍の側に立って参戦した中国側の二つの要求が、パリ講和会議において諸帝国に無視された事実が存在した。すなわち対華二一カ条要求によって日本へと移管された山東の旧ドイツ権益に対する返還要求は日本の圧力に屈し、アヘン戦争以来の不平等条約の撤廃は議題にも上がらなかつた件である。こうして、近代中国の言説編制において、「反帝国主義」がその核心を成すようになり、それに応じて同時代的に頻用された文化概念もまた政治化されつつ、もと

もと政治改革と結びついた文明概念と合流するのである。

反帝国主義的文化論の生成——「王道文化」と「中華民族」

反帝国主義的な文明・文化論を理念的に昇華し、完成させるのが孫文である。彼は、自ら傍観者として経験した五四運動とその大衆的昂揚に深い衝撃を受け、一九一九年に中華革命党を中国国民党へと改組し、対内的に大衆の組織化を目指すとともに、対外的に反帝国主義の立場を明確にしていく。こうした変化へのもう一つの刺激剤は、一九一七年のロシア革命とその後のソ連の動向である。特にパリ講和条約に対する失望が拡散したタイミングで、旧ロシアの対中国権限を一方的に放棄すると謳った一九一九年のカラハン宣言がいち早く中国へ伝わったことの意味は大きかった。⁽¹⁶⁾これが、孫文を含めた中国の知識人や活動家に対してソ連とその反帝国主義的な役割への希望を抱かせる。逆に、コミンテルン側も、中国共産化の一段階として、孫文の中国国民党の役割に注目する。こうして、一九二一年に創設された中国共産党はその従属的パートナーと位置づけられ、一九二四年には第一次「国共合作」が実現する。孫文死後の一九二五年には広州で「国民政府」が成立し、「北洋軍閥」を「討伐」して中国の「再統一」を目指す「北伐」が発動される。こうして開始される「国民革命」の主要なスローガンは、「反軍閥」「反封建」「反帝国主義」となった。⁽¹⁷⁾

こうした一連の動きの中で、孫文は世界における中国の位置づけを再定義する。複数の「帝国」により圧迫され、よって一国に支配される通常の植民地以下とされた「次植民地」である。これはレーニンの「半植民地」という中国認識を受けたものだが、それを直すことで自らの革命の足場としたのである。⁽¹⁸⁾これは、以前の「独裁帝国」という

「帝国」側に立った自己定位からの大転換だった。孫文は、こうして開拓された新たな発話位置から帝国主義を告発する言説を生み出していく。その鍵となるのが「王道文化」と「中華民族」である。

周知の通り、孫文の反帝国言説は、同時代の日本に鋭く向けられた。有名な一九二四年の大アジア主義講演である。「世界文化の発祥地」としてのアジアという観念から説き起こした当講演で、孫文はその締めくくりに際して以下のように述べる。「我々の称する大亜細亜主義というのは即ち文化の問題でありまして、この仁義道德を中心とする亜細亜文明の復興を図りまして、この文明の力を以て彼等「欧米」を中心とする「武力の」文化に抵抗するのである（括弧は筆者、旧字体改め）。この後、当時の日本語新聞からは意図的に削除された以下の結語が続いた。「日本民族は、欧米の覇道の文化をすでに取り入れており、またアジアの王道文化の本質も持っている。これからのち、世界の前途の文化に対して、西洋の覇道の番犬となるのか、あるいは東洋の王道の干城となるのか、あなたがた日本人がよく考え、慎重に選ぶことにかかっている」。この講演において、「文明」と「文化」はほぼ代替可能な同義語として縦横無尽に使用されている。欧米の覇道にも文化が当てられたものの、その意図はアジアの王道文化の優位を語るころにあった。ここには「中西文明」から「東西文化」に至る比較論に加えて、漢文脈の「文武」という枠組が同時に作用している。後者は西洋語において「文明」そして特に「文化」が「自然」*Nature* に対立する作為観念として析出されたのと異なっている。そうした「東西」「文武」の枠組に基づいて、帝国主義を武力による「覇道」として批判し、文明的・文化的な「王道」の優越性を主張したのである。

「大アジア」の平和を謳う孫文の講演は、朝鮮でも注視されていたが、その中で朝鮮の問題が触れられなかったことに対して鋭い批判がなされた点に触れておこう。「孫氏の講演は極めてお世辞っぽくまた不釣り合いな内容である。お

世辞っぽいとは三度にもわたって日露戦争を論拠としたためであり、不釣り合いとはやはり三回も孔子と王道主義「Confucianismと英訳」の名に訴えたからである。過去の日本の栄光を何度も引き合いに出す一方で、当の栄光による犠牲者「朝鮮」を故意に無視した。氏の同情は、エジプト人、アラブ人、トルコ人、アフガン人、インド人の間を去来したにもかかわらず、卑劣にも氏の目と鼻の先にある全ての従属民の中でも最も虐げられた人々「朝鮮人」の手前で突然言及を止め、無言となり、あるいは卑劣にも見て見ぬふりをしたのである。自らの身の回りを軽んずるのは孫氏のようなお偉方につきものによせよ、これは羨むべき大アジア計画そのもの、そしておそらくは著名なその主唱者自身をも台無しにする深刻かつ許しがたい大失策である⁽⁸⁾。こうした批判の矛先は「王道主義」そのものにも向けられた。「王道主義を提唱する仕事は、氏以外の者に委ねるべきであった。過去、現在、そして容易に想像できる如く、今後の氏の歩みは、王道主義について説教する資格がないことを自ら示している。氏と王道主義はまったく折り合わない。氏がそれ「王道主義」を貶めるか、氏が逆に貶められるかのどちらかである」⁽⁹⁾。

こうした朝鮮側の強烈な拒否反応を引き起こした一因は、孫文が「王道文化」論に帝国主義批判を織り込むにあたり、「文徳教化」の言説編制をより純化された形で呼び戻しつつ「文明」「文化」概念の中へと上書きし、「四夷」の能動的服従という例の「天下・中国」論理の残響を前景化させた点にある。加えてそれは二〇世紀初頭以来の「文明進化」という観念と新たに習合されていた。そうして古来からの「中国」の歴史が「文明」「文化」の近代概念をもって語り直されるのである。

例えば、孫文は、一九二七年からの南京国民政府期に正典化される『三民主義』（一九二四年）の中で、中国人が「世界で最も優秀な民族」「非常に文明的な民族」であると確認した上で、明代に「南洋の小国たちが進貢にやって来

て中国への帰化を願ったが、それは彼等が中国の文化を慕い、すすんで帰順を願ったのであり、中国が武力で彼らを
 圧迫したのではなかった」と語る。⁽⁸⁾ その「南洋」について、孫文は他の箇所でも、アフリカと並列しつつ、「衣服ま
 ぬ」「野蛮人」「土人生番」の住む場所と解説し、外国人が中国人を彼らと同様にみなしていると非難する。⁽⁹⁾ ここに現
 れているのは、人種主義の眼差しが自己に向けられた場合には異議申し立てを行うが、劣位の他者に対しては同様の
 眼差しを平気で向けるという差別の連鎖である。⁽¹⁰⁾ さらに、彼はここに進化論の枠組を援用する。すなわち、「自然淘
 汰」natural selection に基づく「天然力」「自然力」といった概念を、「政治力」「経済力」に対比させ、「文明」「文化」
 とほぼ同義に用いることで「文明進化」論というべき思想を披瀝するのである。それは、「天子」とその「文徳」の
 「四夷」に対する自発的「帰順」というモチーフを、「文明」「文化」的包容力・求心力として翻訳・変換した上で、さ
 らに「天然」「自然」の科学的帰結の如く語るものである。ここで「文化」と「自然」は対立項をなさない。こうして
 文字通り「文明教化」や「文明進化」といった概念がテキストに登場することになる（一方で日本風の「文明開化」
 は避けられているが「開化」は登場する⁽¹¹⁾）。そして、これらすべては「反帝国主義」の「革命」的思想として位置づけ
 られる。こうして、孫文の「王道文化」論は、本人自身が直に経験してきた文明・文化をめぐる既往の主たる意味場
 ——古典的な「文徳教化」から日清戦争以来の「文明進化」、さらに反帝国主義の「文化革命」から伝統中国の「文化
 復興」まで——を総括するような言説編製の誕生を告げることになる。

『三民主義』において「王道文化」と並んで重要な概念が「中華民族」である。前述通り、孫文は建国直後に「五族
 共和」を主張していた。しかし、この表向きの立場は後に撤回され、むしろ「軍閥割拠」と「民族自治」によって中
 国の「四分五裂」を誘発した不吉で劣悪なスローガンとされた。「分裂」を招いたかどで政権の正統性を問うという発

想は、「分」に対して「合」を当為とする古典的な「中国」「中華」論理の定石である。彼が明確に「五族共和」を否定し、代わりに「中華民族」論を打ち出したのは、五四運動の衝撃を受けた一九一九年頃のことである。そこには全国的な運動の展開の中に「中華民族」と呼ぶべき共同体が創生しつつあるという実感があつた。さらに『三民主義』において「国族」なる影響力ある別名を与えることになる。⁽⁸⁷⁾

留意すべきは、彼が打ち出したのが、かつての排他的な革命派の構想ではなく、むしろ変法派の構想に近い包摂的な「中華民族」論であつた事実である。手本は、梁啓超と同じく「アメリカ民族」であり、その「民族融合論」だつた。⁽⁸⁸⁾ こうした変化は、孫文の構想が、かつての変法派の「中華帝国」論へと大きく傾斜したことを示す。ただし、「反帝国主義」を打ち出している以上、「中華帝国」は既に否定的概念であつて言明されることはない。

実質的に「中華帝国」を語りながら同時にそれを否認する論理は、一九二四年に国民革命が出帆してから新たに浮上する概念装置によって補強された。「弱小民族」の「自決権・自治権」である。それは、孫文が「反帝国主義」の民族主義を初めて提唱したいわゆる「中国国民党第一次全国大会宣言」時期に提唱された。⁽⁸⁹⁾ それは、「同化」論から「平等」論への力点の移行を告げるものとされ、その意味で一見「脱帝国化」のように見受けられる。しかし、それは同時期に依存を深めたコミンテルンの意向を受けて、その民族論の一部を反映させたものであつて、本人としては不本意なものだつた。⁽⁹⁰⁾

孫文の中では、むしろ「同化」と「平等」が固く等号で結ばれていた。それは、革命派において「同化論」への移行がなされた時からすでに見られた。孫文の議論に特徴的なのは、「同化」「平等」理念の実質的な同一視を新たに媒介したのが「文化」の論理であつた事実である。それは、「王道文化」論に見られた通り、まず一義的に「文徳教化」

の縮約形としての意味合いが強い。この点が、「文明進化」のベクトルを強く持った梁啓超の「中華帝国」論と孫文のそれとの分岐点となる。孫文にとつての「同化」の基礎は、「王道」による「中国」への「四夷」の「化」である。孫文の中国が共和制だが実際には中華世界のイメージだったと評される所以である。⁽³⁴⁾

しかし、それは歴史的な「文徳教化」の単純な再現ではない。古典的な意味でいえば、それは他者の差異を消滅させるという意味での「同化」というより、むしろ相手を手懐ける「馴化」や「帰順」のニュアンスが強い。そこに他者の差異への配慮は不在だが、それが逆に「同文異義」の緩やかな秩序調整を担保していた。それに対して、孫文の「同化」は、生活様式の一般を含む近代的な意味合いの「文化的」「同化」の意味合いを強めている。なぜなら、そこには「国民」原理が介在しており、よって均質な国民⁽³⁵⁾民族作りを当為としているからである。前述通り、孫文の「文化」には、こうした「文明進化」の論理もまた混入している。⁽³⁶⁾ こうした「国民」論理との習合による「文徳教化」論理の変化の一端は、「同文」から「同音」への移行、すなわち口頭による意思疎通の次元を含む「国語」教育の方針に見ることができる。事実、孫文の意向を継いだ国民政府の民族政策において、「弱小民族」に対する国語による同化政策が行われることになる。⁽³⁷⁾ そして、こうした「同化」を通じて作られる均質な「国民」としての「中華民族」は、もちろんながら中華民国において「平等」であることが建前だった。こうした孫文の王道文化と中華民族の言説編制において、文化と同化、平等は論理的に何ら矛盾をきたすことなく統合されるのである。

国民主権を語る以上、彼の構想は「中華民国」の枠組で表明された。しかし、それは特に「内なる他者」の民族的、文化的尊厳を軽視する視線において「帝国」性を強く帯びている。自己に深く宿る「帝国」性は、古典的な「中国」の「王道文化」の土台の上に、「国民」の均質性を領土全体へと「平等」に引き伸ばすという延長論理によって不可視

となる。「中国」による「帝国」の否定と超克を語る反帝国主義的文化論の完成である。それは中華民国の「脱帝国化」の未完を宣告する言説編製の生成でもあった。

「北伐」完成後の文化・同化・平等

本節の最後に、孫文流の反帝国的「中華帝国」構想が徐々に実行に移される国民政府期を簡単に見ておく。孫文亡き後、一九二七年に成立し、翌年「北伐」を成し遂げた南京国民政府は、民国建国後に边疆・民族政策に力を入れた初めての政権だった。⁽⁹⁴⁾ その民族論は、民国前期の「五族共和」論から「中華民族」論へと軸足を移していた。孫文の意向を継ぎ、「五色旗」を廃して「青天白日旗」へと国旗を変えたのはその象徴である。⁽⁹⁵⁾ 同年からの「訓政」開始に伴い、同化の理念が政策化されていった。⁽⁹⁶⁾

孫文の継承者を謳う蒋介石率いる国民政府は、「総理」の神格化を進めた。それは後に「中華民国国父」という呼称へと結実する（一九四〇年四月）。それと同時に必要に応じて孫文の議論の修正や改変を行っていく。

修正の一つが、上述の孫文の大アジア主義講演における冊封・朝貢に関する肯定論である。⁽⁹⁷⁾ 孫文の「三民主義」は改訂と修正を加えた上で国家宗教の聖典として神聖化されるが、大アジア主義についても三民主義の下に再定位され、孫文流の冊封肯定論が国民党による公的言説の主流を占めたわけではない。代わりに表向き重視されたのが、李大釗が提唱したような非侵略的「新アジア主義」の路線である。しかしながら、大アジア主義というべき言説は、非公式な空間、あるいは時に公的な空間においても根強く残存した。

帝国性に関わるこうした二面性は、同時期の民族論にも現れる。大アジア主義に相応するような「帝国」的な傾向

性は、むしろ自己の内なる「弱小民族」に関わる議論において強く露呈した。その内容は、孫文の論理を発展的に継承しつつ必要に応じて修正を加えたものである。まず一九二四年に提唱された「弱小民族の自決権・自治権」は、一九二六年の国民党の「第二次全国代表大会宣言」以降、影を潜めた。ここには、一九二四年のモンゴル人民共和国の成立や、内モンゴルでの人民革命党の自治運動など、こうした動きを誘発し続けるソ連の存在が、中国の主権を脅かす「帝国」として再認識されていた経緯がある。⁽⁸⁸⁾ 続いて一九二九年、前年の「訓政」開始を受けた「第三次全国代表大会宣言」において、モンゴル、チベット、新疆に対して「文明進歩の域へと同進し、自由統一の中華民国の造成を期す」という表現で同化論の概念武装が行われる。⁽⁸⁹⁾ 同じ頃、蒋介石は、「国族」としての「中華民族」に対して、改めて「黄帝」を持ち出し、「漢族」ではなく「国族」の共通の先祖として奉ずることになる。

一方、国民党が固執した孫文による種族論的な民族理解、すなわち共通の血統を軸に生活、言語、宗教、風俗習慣などを同じくする共同体という定義に対しては、当時の学術的な言論空間において、理論的前提を異にしながら結果的にそれを補強することになる重要な議論が提起されることになる。「反帝国主義」、特に「抗日」という意識や情緒を共有するものが「中華民族」であり、「国族」であるという論点である。⁽⁹⁰⁾ これは、既往の種族的民族論から訣別し、「種族」と「民族」との間に概念的な区別を導入した。すなわち、「種族」は、西洋でしばしば自己本位の「優劣」に基づき「差別」的に用いられてきた疑似科学的なカテゴリーであって、それに対して「民族」とは所属の意識や共通の情緒を要諦とする運命共同体であるといった観点である。⁽⁹¹⁾ それは、血縁的にハイブリッド型の「中華民族」を認める視点となる。

もう一点触れるべきは、特に一九三〇年代の人類学・民族学の領域で、「同化」を正当化する今一つの鍵概念が登場

した事実である。すなわち「解放」である⁽³⁸⁾。そこには、一九二〇年代以降、かの進化論に並ぶ普遍的理論の位置を獲得していくマルクス主義の思潮が流れ込んでいる。「解放」の論理が政策の実務レベルを明確に彩るようになるのはもう少し先だが、「平等と科学の精神」の名の下、周辺民族の「解放」「同化」「開発」といった観念が何ら矛盾することなく同時に並べられるようになった点は重要である⁽³⁹⁾。

一九三七年以降の日本の大陸侵略の激化と一九三八年の「東亜新秩序」に関する近衛声明は、国民党の激しい拒否反応を招き、反帝国主義と抗日意識を共有する運命共同体という観点を国民党の種族的民族論へと接ぎ木する契機となった。これはまた、「中華民族」のみを「民族」として、それ以外は「宗族」や「支系」といった位置づけに再編することで、孫文の議論にも見られた大小二種類の「民族」を解消し、よって「民族分裂」の可能性自体を封じる方向に展開していく⁽⁴⁰⁾。

こういった前提のもと、抗日戦争期には、かの有名な蒋介石（『中国之命運』一九四三年）の文化・同化論が展開されることになる。「わが中華民族は多数の宗族が融和してなったものである。中華民族に融和した宗族はここまで増えてきたが、融和の動力は文化であって武力ではなく、融和の方法は同化であって征服ではない」。こう説いた後、「三千年」にわたる「同一血統」の「中華民族」の形成史を披瀝する⁽⁴¹⁾。その議論は、孫文が明確化した「文化」「同化」「平等」の等価論を完璧に継承している。その上で、そうした価値を体現した「中国」が、人種・民族差別に彩られた「帝国」と対峙するという形で、かの「中西文化」対決の構図を浮かび上がらせるのである。かつて梁啓超が一〇年、二〇年後と予期した「民族帝国」としての「中華帝国」の相貌が、ここに思慕されているとすべきだろう。

ここまで二つの章を通じて「国民帝国」と「中華帝国」について述べてきた。最後に、静態的な類型論的比較がその目的ではない点を改めて確認しておく。両者ともに歴史的・動態的な構成物であるのみならず、特に後者が国民国家の帝国編制たる前者と歴史的な「中国」との遭遇の中で形成された「近代」の産物であるからに他ならない。「中華帝国」は第二章前半で述べた「中国」の単なる延長ではない。よって「中国」を二〇世紀にまで敷衍して非・超歴史的に「帝国」と安易に比較してしまうなら、「中国」と「帝国」の複雑な相互作用の歴史性を捨象してしまう。第二章後半は、そうした歴史性自体の掘り起こしに当てられた。もとより「中西」や「東西」の比較とは、二〇世紀初頭から中国の知識人が取り憑かれてきた重要課題であり、その翻訳と取捨選択の営為を通じて、「中華帝国」と呼ぶべき言説編制が編み出され、鑄直され、最終的に国号としては否定されつつも、理念的にはむしろ純化されて、「不可避の自己」として限定的ながら実体化されてきたのである。言うまでもなく、これは「中華帝国」が「伝統」と何ら関わりを持たないということでは無論ない。「中西」の附会と比較という方法を通じて、「中国」の古典的言説編制が繰り返し参照され、解釈され、選別され、流用されて、その輪郭を浮かび上がらせてきたからである。「国民帝国」と「中華帝国」の比較を分析的に有効なものとするには、こうした相互作用の歴史的文脈において、連続性と断続性、近代性と伝統性の両方を踏まえる作業が不可欠となる。

「中華帝国」は、「日本帝国」にとつて、相互作用しながら形成された同時代の存在である。のみならず、後者もまた自ら「中国」の過去を再発掘、再構築する作業を行い、その営為が再び同時代の中国との連環をなすという歴史的文脈に置かれた。「日本帝国」の近代は、一面において、真正なる「中華帝国」（あるいは「東洋帝国」）として自己定

位しようとした歴史でもある。この意味において、日中の近代史は、「中華帝国」建設の競争でもあった。いよいよ次章では、「国民帝国」と「中華帝国」の言説編製の磁場の中に置かれた「日本帝国」とその文明・文化論の構成をみていくことにする。

- 1 前号の予告では、第一部の後半、すなわち第二章後半と第三章を掲載する予定だったが、第二章後半のみの掲載に変更した。一九世紀後半から二〇世紀前半の近世・近代中国を論じた当該部分が、かなり大胆な解釈枠組の提案を試みており、その込み入った論証のために規定の分量に達したことによる。記して了承をお願いしたい。本稿は台湾の行政院国家科学委員会の個人研究助成テーマ「寫音現代性與東亞音樂史(一)」(MOST106-2410-H-002-138-MY2)の成果の一部をなす。
- 2 佐藤慎一「文明と万国公法」『近代中国の知識人と文明』東京大学出版会、一九九六年「一九七七年」、五三頁。
- 3 戚其章「從『中本西末』到『中体西用』」『中国社会科学』第一期、一九九五年、一八六―一九八頁。
- 4 手代木有兄『清末中国の西洋体験と文明觀』汲古書院、二〇一三年。
- 5 「民国期」は、中国史研究で汎用される一九二一年から一九四九年の期間に従う。この時代区分がはらむ「断代史」的含意の問題については、川島真『中国近代外交の形成』(名古屋大学出版会、二〇〇四年)五四九頁の注1参照。
- 6 ただし、前者についても「国民国家」概念の使用を留保した研究もある。この点は再度触れる。後者の連鎖の視座は、茂木敏夫「国民国家の建設と内国植民地——中国辺疆の『解放』」(宮嶋博史・李成市・尹海東・林志弦編『植民地近代の視座——朝鮮と日本』岩波書店、二〇〇四年)七八―八四頁参照。
- 7 岡本隆司「『領土』概念の形成」『中国の誕生——東アジアの近代外交と国家形成』名古屋大学出版会、二〇一七年、三一八―三五二頁。

- 8 茂木敏夫のいう「二重の再編」の過程に近いが（前掲「国民国家の建設と内国植民地」八一～八二頁）、本稿では国民国家の枠組を前提にしない視座において異なる。
- 9 連鎖視座については山室信一前掲『思想課題としてのアジア——基軸・連鎖・投企』、茂木敏夫同上七八～八四頁。
- 10 佐藤慎一「一つの帝国から三つの帝国へ」、吉田忠（研究代表）『一九世紀東アジアにおける国際秩序観の比較研究』国際高等研究所、二〇一〇年、三七～六〇頁。
- 11 欧立德 (Mark Elliot) 「伝統中国は一個帝国嗎？」『読書』第1期、二〇一四年。元来中国語で口頭発表されたElliotの議論に対する中国語圏の反応の一端は、葛兆光『歴史中國の内與外——有關「中國」與「周邊」概念的再澄清』（香港中文大學、二〇一七年）一一一～一二二頁参照。ここでは、「帝国」の他称がもつと古くに遡るといふポイント外れの反駁——すなわち「帝国性」の古さを誇示することになるといふ自己撞着——があったことにも触れられている。なお、Elliotによると、現在のところ明清交替以後の最初の文献は、イエズス会士 Martino Martini がラテン語で書いた *De bello Tartarico*（『韃靼戦記』一六五四年）である。副題に「中華帝国」を用いた同書は、十年内にドイツ、スペイン、ポルトガル、オランダ、イタリヤなどの諸語に翻訳され大きな影響力を持った。ここで Elliot は、empire が「天下」や「中華」の翻訳ではなく、主にオスマン、ムガル、ロシアなど——今にいう「世界帝国」や「大陸帝国」——と一括りの分類だったとするが（三四頁）、一六五四年の英語版同書タイトルは、*Bellum Tartaricum, or the conquest of the great and most renowned Empire of China by the invasion of the Tartars, who in these seven years, have wholly subdued that vast Empire* であり、「大明帝国」をマンジュ人が征服したと明確に述べられている。より精緻な実証研究が待たれるところである。
- 12 ローマ史家の吉村忠典は以下のように述べる。「われわれはア・プリオリに『帝国』の定義を設けて、ローマも秦漢もオスマンも『この定義に合致する』から『帝国』である、と考えるべきではない。ローマがエンパイア『であった』のであり、秦漢やオスマンは西欧人の目から見てこれに似ていると考えられたから、アナロジーとして『エンパイア』と『呼ばれた』のであ

る」。吉村忠典『帝国』という概念について『史学雑誌』第一〇八編第三号、一九九九年『古代ローマ帝国の研究』岩波書店、二〇〇三年に再録）六〇頁。

13 杉山正明は、帝国の世界史において、しばしば東西ユーラシア大陸の帝国だけが特権化され、それ以外の地域（南アジアや新大陸なども含む）、特に中央ユーラシアやイスラム圏の帝国が含まれないことを指摘しつつ、「欧米型知識人」の思考形式のバイアスに対する疑念を呈している。杉山正明『帝国史の脈絡——歴史のなかのモデル化にむけて』、山本有造編『帝国の研究——原理・類型・関係』名古屋大学出版会、二〇〇三年、四四頁。

14 前野みち子「国号に見る『日本』の自己意識」『言語文化研究叢書（名古屋大学大学院国際文化研究科）』第五号、二〇〇六年、四六頁。

15 吉村忠典前掲「帝国」という概念について」四〇頁。吉村は、こうした英仏語のニュアンスの違いに鑑みて、empireを「帝国」としたのは「誤訳」とする。なお、初期の用例は朽木昌綱『泰西輿地図説』（一七八九年）、山村才助『訂正増訳采覧異言』（一八〇二年）などに見える。二人とも大槻玄沢とゆかりが深く、近世日本の世界地理学の二大巨峰とされる蘭学者である。

16 漢籍にも古典的な用例がないわけではないが、二字の並列の域を脱しておらず、意味も現在と異なる。陳力衛『帝國主義』考源』『東亞觀念史集刊』第三期、二〇一二年、三六七頁。そもそも、「古典的用例」なるもの自体が、「帝国」の訳語の受容以降に行われた附会的「原典探し」によって「再発見」されたというべきである。

17 吉村忠典同上三八頁、欧立德前掲「伝統中国は一個帝国嗎？」三七頁。大日本帝国憲法を基礎にする「欽定憲法大綱」には、「大清皇帝は大清帝国を統治し、万世一系、永永尊戴す」と明記されている。

18 吉村忠典の調べによると、清朝滅亡までの条約第一九三号から第五三九号、一八九六年三月から一九一二年二月までの一六六年間にわたる全三四七点のうち全一七点しか用例がない（前掲『帝国』という概念について」三九頁）。さらにイギリス・ドイツ・ロシアは清末までの条約において一度も漢語で「帝国」と呼ばれたことがない（同上）。

- 19 Lydia H. Liu. *The Clash of Empires: The Invention of China in Modern World Making* (Harvard University Press, 2006) の第二章参照。「i」(現行のピンインでは yi) と発音まで厳密に特定された両者の等価性成立の重要性に鑑みて、Liu は「super-sign」という概念を用いて分析している。
- 20 岡本隆司・川島真編『中国近代外交の胎動』東京大学出版会、二〇〇九年、一六頁。
- 21 佐藤慎一は「日本にあつて中国に欠けているもの」として「文明開化」、「中国にあつて日本に欠けているもの」として「附会」を対比させた。佐藤慎一前掲「文明と万国公法」一四～一五頁。本稿は後者を「文徳教化」の一属性とみなす視座に立つ。
- 22 佐藤慎一前掲「文明と万国公法」七二～七三頁。
- 23 この議論は、例えば竹内好が「中国の近代と日本の近代」(一九四八年、「日本とアジア」ちくま学芸文庫、一九九三年再録)の中で、日本の「転向文化」に対比させつつ再照明した中国の「回心文化」の核心、すなわち「自己保持の欲求」や「自己自身であろうとする欲求」を通じたヨーロッパの「近代」への「抵抗」のあり方を念頭に置きつつ、そうした評価枠組への再考の必要性を想定している。
- 24 船山徹『仏典はどう漢訳されたのか——ストロラが経典になるとき』(岩波書店、二〇一三年)、金文京『漢文と東アジア——訓読の文化圏』(岩波新書、二〇一〇年)。
- 25 『郭嵩燾日記』第三卷、長沙市：湖南人民出版社、一九八二年、四三九頁。川尻文彦前掲「近代中国における『文明』——明治日本の学術と梁啓超」(鈴木貞美・劉建輝編『東アジア近代における概念と知の再編成』国際日本文化研究センター、二〇一〇年)一三二頁も参照。この日記が書かれた文脈に関連して、郭嵩燾らの英国出使が、博物館や動植物園、万国博覧会といった西洋中心の世界秩序を宣伝する装置の完成期にあたっていた点については、手代木有晃前掲『清末中国の西洋体験と文明観』五四～五五頁参照。日記の同じ箇所には「哈甫色維来意斯得」half-civilized や「巴爾比里安」barbarian も登場する。近代中国語における音訳の問題は、千葉謙悟『中国語における東西言語文化交流——近代翻訳語の創造と伝播』(三省堂、二〇一〇年)

の第二部の各章参照。

- 26 黄興涛『晚清民初現代の文明と和の文化』概念的形成及其歴史実践『中国近代史』第二期、二〇〇七年。
- 27 同上七頁。
- 28 手代木有見前掲『清末中国の西洋体験と文明観』。
- 29 こうした事情から、帰国後の郭嵩燾が北京に赴かず事実上官界を退いた点については、佐藤慎一前掲『文明と万国公法』八一頁。
- 30 前掲の郭嵩燾の出使日記である。川尻文彦前掲『近代中国における『文明』——明治日本の学術と梁啓超』一三二―一三三頁。
- 31 渡辺浩は以下のように述べている。「『中華的』生活様式は、全人類に及ぶべき文明一般と等値され（無論、文化相対主義は拒絶され）、諸民族を『中華』と『夷狄』とに分類し、空間的に定位する。その面では、既述の西洋の『文明』と機能は同様である。それ故、『華夷』の観念は、西洋人の『未開』観に容易にも共鳴する」。渡辺浩『『進歩』と『中華』——日本の場合』『東アジアの王権と思想』東京大学出版会、一九九七年、二二九頁。
- 32 郭嵩燾に続く外交官の薛福成が当時の状況を「中西」の意味で「中外聯属の天下」への移行と把握した点に象徴される。薛福成『変法』、丁鳳麟・王欣之編『薛福成選集』上海人民出版社、一九八七年、五五五頁。
- 33 平野聡『大秦帝国と中華の混迷』（講談社、二〇〇七年）二一七―二二二頁、二八四頁、二九六頁。ここでの経世儒学の代表例が魏源の『聖武記』である。
- 34 岡本隆司前掲『領土』概念の形成』三三四―三三七頁。
- 35 柯志明『番頭家——清代臺灣族群政治與熟番地權』臺北：中央研究院社會學研究所、二〇〇一年。
- 36 毛里和子『周縁からの中国——民族問題と国家』東京大学出版会、一九九八年、五―六頁。

- 37 柯志明前掲「番頭家——清代臺灣族群政治與熟番地權」五八〇—六一頁。柯は「以番制漢」「以熟制生」による「三層制族群分布制度」とまとめている。なお、同書は「緩衝帯」利用への移行という「隔離主義」内の変化を、「消極」から「積極」への移行と形容するが、一般に「隔離主義」に対する「開発主義」（後述する「開山撫番」政策）を「積極」策への移行と記述するケースが多く、概念的に混乱を招く余地があるため、本稿では採用しない。
- 38 Charles Legendre, *Is Aboriginal Formosa a Part of the Chinese Empire?* 1874, pp.8-9. の中でルジャンドルは、アメリカでは「インディアン」に対して「文明」を「授与」bestow することでその支配を「代償」compensation しているが、中国は何もしていないといった米中の人種主義比較論を披瀝している。「先占」は「実効的」でなければならないという一九世紀後半の国際法上の観念に対する文明論的な解釈である。
- 39 図式的にいえば、一九〇一年に設置され一九二二年まで存続した清朝の「外務部」がこの嚆矢となる。川島真「外務の形成——外務部の成立過程」、岡本隆司・川島真編前掲『中国近代外交の胎動』、一八一—二〇二頁。
- 40 岡本隆司「明治日本の登場——日清修好条規から『琉球処分』へ」（前掲『中国の誕生——東アジアの近代外交と国家形成』所収）七六—八三頁。
- 41 岡本隆司前掲「『領土』概念の形成」三三〇—三三二頁。
- 42 岡本隆司前掲「明治日本の登場——日清修好条規から『琉球処分』へ」八一頁。
- 43 劉銘傳「督兵剿撫中北兩路生番請獎官紳摺」、台湾銀行經濟研究室編印『劉壯肅公奏議（第二冊）』卷四「撫番略」、一九五八—一八八六頁、二二—四頁。
- 44 林文凱「晚清臺灣開山撫番事業新探——兼論十九世紀臺灣史的延續與轉型」『漢學研究』第三二卷第二期、二〇一四年、一九—六一頁。林によれば、マックス・ウェーバーのいう家産官僚制から近代官僚制への移行を「近代化」の指標として見ると、家産官僚性の連続性の方が強く、特にそうした連続性の局面は、以前から行われていた「開山撫番」において実績のあつ

た団体や個人に対して、新たに中央政府（省級官府）のお墨付きを与えただけという点に顕著に現れるという。

45 劉銘傳前掲「督兵剿撫中北兩路生番請獎官紳摺」二二一頁。武力衝突については、王淑慧・蔡明坤「試論清末恆春地區的漢番衝突（一八七五—一八九四）」（『美和學報』第三三卷第二期、二〇一四年）参照。

46 「内地化」（李国祁など）や「近代化」（戴国輝など）といった既存の解釈に対し、英語圏の「新清史」の流れとも交差しつつ、「攻撃的植民地主義」aggressive colonialism を論ずる議論も力を持ち始めてくる。Emma Jinhua Teng, *Taiwan's Imagined Geography: Chinese Colonial Travel Writing and Pictures, 1683-1895* (Harvard University Press, 2004), Lung-chih Chang 張隆志, *From Quarantine to Colonization: Qing Debates on Territorialization of Aboriginal Taiwan in the Nineteenth Century* 『臺灣史研究』第一五卷第四期、二〇〇八年、一〜三〇頁。

47 ここでは、朝鮮史で頻用されてきた「開化」「開国」概念につきまとう日本史からの借用性という問題に留意している。いち早く「開化」の用語法に注意を促したのは原田環である（『朝鮮の開国と近代化』溪水社、一九九七年の第一章）。朝鮮語文献における初出が一八八一年、普及が翌年（特に後述の壬午軍乱）以後であることを示した上で、特に日本史での意味合いとの差異に注目し、日清戦争以前の朝鮮の「開化」における「清からの独立」という含意を抽出した。本稿はこの問題提起を引き継ぎつつ、原田が検討しなかった「開国」に対しても同様の注意を払う。日本史においては、以前からの「鎖国」概念の批判的検討に続き、昨今では「開国」概念の再審も進んでいる。それによると、「開国」は、それに先立つ「文明」開化」と共振しつつ、一八九〇年代頃から「鎖国」との対義語——「開国」文明」対「鎖国」未開」——を成して普及していった新たな概念であり、「新日本」の「建国」開国」という明治日本の近代意識に深く根ざしていた（大島明秀「開国」概念の検討——言論の視座から『國文研究』第五五号、二〇一〇年、一九〜三四頁、荒野泰典「近世の国際関係と『鎖国・開国』言説——一九世紀のアジアと日本、何がどう変わったのか」『比較日本学教育研究センター研究年報』第一二号、二〇一五年、六〜一七頁など。日本については第三章で再論する）。こうした「鎖国・開国」史観の再考に低通するのは、原田も依拠していた「西洋の衝

撃」論への再審であり、この文脈から本稿も「開国」の用語を留保する。実際、清が斡旋政策を推進する重要な触媒となった『朝鮮策略』（一八八〇年、後述）には「開国」の用語が見当たらず、代わりに「港」に対する「開」の動詞用法が登場する（朝鮮一國、今日鎖港、明日必開。明日鎖港、後日必開。万不能閉關自守者必矣）。よって本稿は「開港」という分析用語を採った上で、清朝の「開港」と朝鮮の「開化」の相克という観点を打ち出す。

48 原田環は、前注に述べた見解から、金玉均らの「開化派」の形成を一八八二年以降とみなし、また「穩健の開化派」「急進の開化派」という既存の分析的区別に代えて、「事大派」「開化派」とする同時代的な用語法を提案した（同上三二―四頁。ただし七九頁では「開化」と「開化V」という表記を両者に当ててもいる）。用語の不在がそのまま政治集団の形成の不在を意味するわけではない点に留意しつつ、ここでは試みに「開港派」「開化派」という区別を導入する。なお、通常「親清」とされる当時の高宗・朝鮮政府の中にすでに「反清路線」が存在し、それが一八八〇年代後半に「反清自主路線」として展開されるといった研究もあり、こうした分類には流動性を認める必要がある。月脚達彦『朝鮮開化思想とナショナリズム——近代朝鮮の形成』（東京大学出版会、二〇〇九年）一四三―一四四頁。

49 黄遵憲『朝鮮策略』一八八〇年。原文は「於親中國、則稍變舊章」（中国に親しむに、やや旧章を変えて）である。この含意については、岡本隆司『世界のなかの日清韓關係史——交隣と属国、自主と独立』（講談社、二〇〇八年）七四―七七頁参照。

50 『朝鮮策略』の政策提言が、筆者の黄遵憲の日本滞在を媒介にして、近代的な国際政治原理に対する先駆的な理解を示しつつも、実際には従来の宗属関係の枠組を濃厚に体現していた点については、平野健一郎『黄遵憲「朝鮮策略」異本校合——近代初頭東アジア国際政治における三つの文化の交錯について』（『国際政治』第二一九号、二〇〇二年）二二―二五頁参照。

51 岡本隆司前掲「明治日本の登場——日清修好条規から『琉球処分』へ」九六頁。

52 ここでは、「開国派」が「事大派」と「開化派」に分裂するという原田環の用語法を受けつつ（前掲『朝鮮の開国と近代化』第一二章）、注47、48で述べた問題意識を基に前者二つを「開港派」の流れとして捉えている。

53 「両截体制」(兪吉濬) という同時代用語に対する関心から宗属関係における「属国」と「自主」の両立性を論じた原田環に

続いて(同上第七章)、岡本隆司が鍵概念として抽出することで広く議論を喚起してきた(「属国と自主のあいだ——近代清韓関係と東アジアの命運」名古屋大学出版会、二〇〇四年)。月脚達彦は、兪吉濬自身の「両截体制」論が、原田のいう両立性ではなく、宗属関係の破棄への意思表示であった点を明らかにしている(前掲「朝鮮開化思想とナショナリズム——近代朝鮮の形成」四二〜四九頁)。本稿では、「自主」の意味内容が「属国」の定義に大きく規定されたことを勘案し、「属国」の「同文異義」と整理し直して議論を進める(併せて「属邦」ではなく「属国」に表記を統一)。

54 「保護国化」の内実に関する解釈には微妙な偏差がある。従来は一八八二年以降の朝鮮政策を「宗主権強化政策」と呼ぶことが多かった(例えば糟谷健一前掲「朝鮮の近代」山川出版社、一九九六年、三七頁)。「遅れてきた帝国主義」といった呼び方もある(平野聡前掲「大秦帝国と中華の混迷」三〇八〜三〇九頁)。また、イギリス式の「非公式帝国」の枠組でこの時期の対朝鮮政策を解する論もある(Kirk W. Larsen, *Tradition, Treaties, and Trade: Qing Imperialism and Choson Korea, 1850-1910*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008)。一方、こうした国際法に則った西洋流の概念ではなく、その「中国」的な性格を強調する解釈もある。例えば、茂木敏夫は「陰寓操縦之法」(元は一八八二年にベトナムについて李鴻章が用いた概念)として、かぎかっこ付きの「近代」的再編と呼びつつ、「教化」という伝統的な価値体系における消極策から積極策への転換を強調している(前掲「変容する近代東アジアの国際秩序」山川出版社、一九九七年、七一〜七二頁、八四頁)。これらに対し、本稿は「帝国」「中国」の差異を勘案した両者の附会的相互浸透という視座に立つものである。

55 A Private Secretary of the Imperial Commissioners compiled. *Translation: Notes on the Imperial Chinese Mission to Corea, 1892* [1890] (出版社不明)『使韓紀略』の英訳。袁世凱監修とされる『使韓紀略』については、岡本隆司「属国と儀礼——『使韓紀略』の研究」(前掲「中国の誕生」所収)二六九〜二七六頁参照。

56 O. N. Denny (Advisor to the King, and Director of Foreign Affairs), *China and Korea*. Shanghai: Kelly & Walsh, Limited, 1888. 不

ニーは、「属邦」を「tributary state」(a state tributary to China)と翻訳し、「vassal or dependent state」と対比した上で、朝鮮は「sovereignty」であると結論している。この文書の執筆経緯やソウル本・上海本の異同等については、岡本隆司「自主と国際法——『清韓論』の研究」(前掲『中国の誕生』所収)二四四～二五八頁参照。前注で述べた『使韓紀略』の英訳は、こうしたデニーの翻訳に対抗して「属邦」を「vassal state」と翻訳したものである(岡本隆司前掲『世界のなかの日清韓關係史——交隣と属国、自主と独立』一二二～一二四頁)。

57 当時の日本政府の一部見解とも相通じる朝鮮開化派の「中立論」を「属国自主」ではなく「属国独立」とする新たな解釈については、月脚達彦前掲『朝鮮開化思想とナショナリズム』三一、四一頁。注53に触れた兪吉濬の「両截体制」論に対する月脚の解釈はこの延長上に位置づけられている。

58 一八九五年から四年間にわたる清朝側の朝鮮との「対等」関係への忌避については、岡本隆司「韓国の独立と清朝——『自主』と『藩屬』」(前掲『中国の誕生』所収)、特に三〇四～三〇九頁参照。

59 現行とは異なる当時の国文(ハングル)表記では「세계 만국에 공인된 바 자주 독립하온 제국」となる。

60 大韓帝国の「帝国」意識は未探究というべき課題である。大韓帝国の体制下では、開化思想の流れを引く独立協会が、朝鮮初の明示的な近代的ナショナリズムによる「国民」作りを主導したが、「専制皇権化」を進めた韓国皇帝によって収束させられた。月脚達彦はこれを「大韓帝国型ナショナリズム」と名付けたが(前掲『朝鮮開化思想とナショナリズム』二六五、三六五頁)、帝国とナショナリズムとの間の矛盾をはらむ緊張関係については、「国民帝国」概念の適用可能性も含めて、さらなる考察の余地がある。月脚はまた、大韓帝国の「皇帝」像に関して、専制志向の中華世界型と国民志向の西洋・日本型の両者が共存していた点を析出している(同上二六一～二六五頁)。「帝国」「専制」と「国民」との関係をめぐる筆者の考えの一端は、清末の変法派・革命派に関して改めて述べる。また、「帝国」意識の問題にも関わる論点として、大韓帝国期以降の「朝鮮半島」内の「国民」の枠組を超えた「民族」の拡張的・離散的想像については、Andre Schmidt, *Korea Between Empires, 1895-1919* (New

York: Columbia University Press, 2002) の第七章参照。

61 清韓間の条約締結における光緒帝の「英断」の背景および「戊戌変法」の変革との連環、それを支えた勢力均衡の状況については、岡本隆司前掲「韓国の独立と清朝——『自主』と『藩屬』三二一〜三三三頁参照。

62 保護国期の「抗日型ナショナリズム」への転換と、「克日型」「道義型」ナショナリズムとの并存と競合については、月脚達彦前掲「朝鮮開化思想とナショナリズム」二五九〜二六〇頁参照。ここでは注60に引いた「大韓帝国型」を「抗清型」とした。

63 二〇世紀初頭の中国を扱った重要な研究の中で、「国民国家」概念の使用を意識的に留保した例として、吉澤誠一郎『愛国主義の創成——ナショナリズムから近代中国をみる』（岩波書店、二〇〇三年）がある。そこでは「帝国」概念の使用も留保されている。ただし、ともに注4（回数二〇頁）でさりげなく触れるに留まる。川尻文彦は書評の中で特にこの点を取り上げている。下のように述べた。「本書での吉澤氏の重要な主張の一つは、『国民国家』『帝国』概念を使用しないということである。（中略）すなわち『帝国から国民国家へ』の単線的な歴史発展を見出すことは有効な分析視角ではないと考える。私も同感であるが、ではこれに代わるような叙述がありえるのだろうか。近年山室信一氏によって『帝国から国民国家』に代わる明確な『国民帝国』論が提示されているが（中略）、吉澤氏はこの『国民帝国』論に対してどのような反応を示されるのであろうか」（川尻文彦「書評」『現代中国研究』第一四・一五号、二〇〇四年、一二二頁）。また、村田雄二郎は、一九九〇年代以来の「中国台頭」の文脈において、従来「内向き」であったナショナリズムの「大国意識」が「外向き」に転換し、「未曾有の思想的問題」にせり上がったとした上で、「われわれはどうやら、手持ちの概念や解釈枠組ではうまく説明できない新事態に直面しているようである」と記す（『中華民族の系譜』飯島渉・久保亨・村田雄二郎編『シリーズ二〇世紀中国史Ⅰ 中華世界と近代』東京大学出版会、二〇〇九年、二二七頁）。以下の第4・5節は、筆者なりの問題意識と分析視座から近代中国研究に「国民帝国」論を導入し、こうした現状認識にちえんとする一つの試みである。より緻密な実証が引き出され、あるいは反証が提示されることで、さらに議論が深まる触媒となればと思う。

- 64 近代中国史における「伝統」概念の濫用への戒めとして、川尻文彦「『伝統』の表象——一九八〇年代『文化熱』・五四反『伝統』思潮・林毓生」（『中国研究集刊』二八、二〇〇一年）参照。
- 65 山室信一が長らく提示してきた「連環視座」である。その最新の展開の一端は『アジアの思想史脈——空間思想学の試み』人文書院、二〇一七年）参照。
- 66 現在の日本では、辛亥革命に対する明治維新の震源および日露戦争の刺激、また日本人の参与や貢献といった事象が話題となりやすいが、山室信一が指摘するように、同時代の日本の「大正維新」の動向や後の「昭和維新」への影響、あるいはまた中国革命の可能性を警戒した上での「韓国併合」など、日本帝国への「還流」という視座は重要と考える（同上書の第四章「連鎖視座からみる辛亥革命と日本——アジアの『革命』史脈」参照）。
- 67 中国における「文明」「文化」の概念史に関する文献は注に引いていくが、あらかじめ幾つか文献を挙げておく。方緯規「近代中国の文明、文化、観的嬗変」（『史林』第四期、一九九九年）、黄興涛前掲「晚清民初現代の文明、和、文化」概念的形及及其歴史実践」、石川禎浩「近代中国的文明、与、文化」（『日本東方学』第一輯、二〇〇七年）、川尻文彦前掲「近代中国における『文明』——明治日本の学術と梁啓超」など。
- 68 漢語を射程に入れた「シニフィアンの戯れ」については、小林敏明前掲「『主体』のゆくえ——近代日本思想史への一視角」。本稿(1)の注4も参照。なお、現在の中国語圏では「演化」の語が一般的である。
- 69 佐藤慎一「進化と文明——近代中国における東西文明比較の問題について」（『東洋文化』第七五号、一九九五年）二二九頁。ただし、多様な進化論の学説と受容の様態が存在したことについては、坂元ひろ子「中国民族主義の神話——進化論・人種観・博覧会事件」（『中国民族主義の神話——人種・身体・ジェンダー』岩波書店、二〇〇四年）三五〜五九頁参照。
- 70 こうした動向が民国前期の外交という領域における「近代」志向および「文明国化」へと継承された点は、川島真前掲「中国近代外交の形成」、特に清末の不平等改正への志向性を論じた第Ⅱ部第一章参照。

- 71 中国の「文明」「文化」を論ずる文献は、多くが「古典的用法」の解説から始める。例えば黄興涛前掲「晚清民初現代の文明と和の文化」概念的形成及其歴史実践」四頁参照。しかし、「文明」や「文化」の翻訳語が現れる以前に、それらが現在のように重視されたり、同様の意味合いで汎用されたことはない。
- 72 そうして捨象された従来の「外国」側の「文明」の一脈を復権させる代表的な試みとして、「チベット仏教世界」の枠組が挙げられる。石濱裕美子『チベット仏教世界の歴史的研究』東方書店、二〇〇一年。
- 73 手代木有兒前掲『清末中国の西洋体験と文明観』。
- 74 この意味で、進化（天演）論の先駆者・嚴復が中西文明論の明示的な先駆者となったのも当然といえる。彼は個の能力やエネルギーの解放・抑制という「自由」に関わる枠組を基軸とした包括的な比較文明論を展開した（佐藤慎一前掲「文明と万国公法」一四三～一四四頁）。嚴復については以下の文献を参照。Benjamin Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yan Fu and the West*, Harvard University Press, 1964、ベンジャミン・シュウォルト著・平野健一郎訳「中国の近代化と知識人——嚴復と西洋」東京大学出版会、一九七八年。
- 75 中西文明の「優劣」の評価の重要性と「進化」概念の介在については、佐藤慎一前掲「進化と文明——近代中国における東西文明比較の問題について」一二七～一二九頁。
- 76 同上二二三～二二七頁。
- 77 「専制」の問題は佐藤慎一「近代中国の体制構想」（前掲「近代中国の知識人と文明」所収）参照。「国民」については数多くの研究があり随時引用していく。
- 78 吉澤誠一郎前掲『愛国主義の創成』二〇～二二頁。
- 79 「専制」の議論に東洋世界の despotism に言及したモンテスキューの「権威」が介在した点は、佐藤慎一前掲「近代中国の体制構想」三一六～三二七頁。

- 80 日清戦争以来の一世紀にわたる「強国」構想については、劉傑『中国の強国構想——日清戦争語から現代まで』（筑摩選書、二〇一三年）参照。
- 81 吉澤誠一郎前掲『愛国主義の創成』三三―三四頁。
- 82 『貳拾世紀之支那』第一期、一九〇五年、四頁。発刊の趣旨を述べた「論説」で、愛国主義は、帝国主義・社会主義・無政府主義に対して二〇世紀の中国が採るべき主義とされている。吉澤誠一郎は「愛国主義」の参考的定義としてこれを採用する（同上、一八―一九頁）。
- 83 松本ますみ『中国民族政策の研究——清末から一九四五年までの「民族論」を中心に』（多賀出版、一九九九年）四四―四五頁。
- 84 マンジュ人の別 Manchu difference については、英語圏に多くの議論が蓄積されている。John Fairbank の中華文化説を批判し、乾隆帝期の「五族共和」的図式を提示した James Millward をはじめ、その差異が cultural から racial として ethnic へと移行したという解釈を提示した Pamela Kyle Crossley に対してより可変的・構築的な ethnicity 概念を導入すること、ethnic な差異の一貫性を主張した Mark Eliot などが代表的である（特に後者二人の違いについては Mark Eliot 前掲 *The Manchu Way*, 333-4 参照）。日本語圏でも松本ますみや吉澤誠一郎など本稿で参照する研究者がこれらに言及している。
- 85 黄興涛『重塑中華——近代中国「中华民族」觀念研究』香港：三聯學術文庫、二〇一七年、一〇五―一〇八頁。ここに指摘された清末の満洲族官僚らによる「同民族異種族」としての国民論については再論する。
- 86 王柯『二〇世紀中国の国家建設と「民族」』（東京大学出版会、二〇〇六年）の第二章「民族」、近代日本から来た誤解——国民国家言説の起源」参照。ここで選択的受容としたのは、いわゆる「単一民族」論が戦前の日本帝国の言説空間において非主流であったとする議論を踏まえている。小熊英二『単一民族神話の起源——日本人の自画像の系譜』（新曜社、一九九五年）参照。

- 87 松本ますみ前掲『中国民族政策の研究』五一頁。「黄色」のカラーシンボリズムには、さららに黄河文明や清朝皇帝のシンボルカラーなどが加わる。
- 88 黄興涛前掲「晚清民初現代の文明と文化」概念的形成及其歴史実践」二二頁。ここでは特に教育政策の例が挙げられている。
- 89 佐藤慎一前掲「文明と万国公法」一四二頁。
- 90 黄興涛前掲「重塑中華——近代中国「中華民族」觀念研究」一〇五～一四四頁。
- 91 村田雄二郎前掲「中華民族の系譜」二二四～二二五頁。
- 92 以下の「属地」の議論は、岡本隆司前掲「領土」概念の形成——チベットをめぐる中英交渉と『宗主権』概念』（前掲『中国の誕生』第一、二章）に負うところが多い。なお、岡本は、以下に述べる漢語の「同文異義」を文字テキスト上で表現するために、史料上の表記も勘案しつつ旧字体・新字体の区別を意識的に導入しているが（「属地」と「属地」、「屬國」と「屬国」など）、ここでの議論には煩雑となるため新字体で通すことにする。
- 93 同上「『宗主権』の生成——チベットをめぐる中英交渉と『宗主権』概念」三七〇頁。
- 94 同上三七二～三七六頁。
- 95 同上三七八頁。
- 96 岡本隆司前掲「『領土』概念の形成」三三六～三三七頁。
- 97 傅嵩林著・陳棟樑重刊『西康建省記』南京：中華印刷公司、一九三二（一九二二）年。毛里和子前掲『周縁からの中国——民族問題と国家』一一～一二頁、二二頁も参照。
- 98 橘誠「ボグド・ハーン政権の研究——モンゴル建国史序説一九二一～一九二二」（風間書房、二〇一一年）の第一章、毛里和子同上八～九頁。

- 99 川島真前掲『中国近代外交の形成』四〇一～四〇三頁。特に「国権回収」については、川島真「『帝国』としての中国——二〇世紀における冊封・朝貢認識と『中国』の境界」（宇山智彦編著『ユーラシア近代帝国と現代世界』ミネルヴァ書房、二〇一六年）二二四頁。
- 100 黄東蘭「清末・民国期地理教科書の空間表象——領土・疆域・国恥」『中国研究月報』第五九卷第三号、二〇〇五年、二四～三九頁。
- 101 茂木敏夫前掲『変容する近代東アジアの国際秩序』八七頁、同前掲「国民国家の建設と内国植民地——中国辺疆の『解放』」七四頁。
- 102 石川禎浩「梁啓超と文明の視座」、狭間直樹編『梁啓超——西洋近代思想受容と明治日本』みすず書房、一九九九年、一一六頁。
- 103 川尻文彦前掲「近代中国における『文明』——明治日本の学術と梁啓超」一五三～一五六頁。
- 104 「国民国家形成」に関わる東アジア思想連鎖における梁啓超の「発信者」disseminator/transmitterとしての役割については、山室信一前掲「思想課題としてのアジア——基軸・連鎖・投企」、特に第七章「国民国家形成と思想連鎖のゆくえ」の第二節参照。
- 105 帝国問題への論及の例として、石川禎浩前掲「梁啓超と文明の視座」一二〇～一二三頁、狭間直樹「『新民説』略論」（狭間直樹編『梁啓超——西洋近代思想受容と明治日本』みすず書房、一九九九年）八六～八九頁、干臣「梁啓超の国家論に関する一考察——国権、国民論を中心に」（『横浜国立大学教育人間科学部紀要Ⅱ（人文科学）』第一二巻、二〇一〇年）八～九頁、柳鏞泰（韓国）「民族大一統論和内在化了的帝国性在近代中国」（『学海』第五期）三三～四三頁などがある。「帝国」の問題を掘り下げたものは最後の論文だけだが、それも「中国」と「帝国」との複雑な相克・相互作用を勘案した議論ではない。
- 106 潘光哲「『殖民地』的概念史——從『新名詞』到『關鍵詞』」『中央研究院近代史研究所集刊』第八二巻、二〇一三年、八〇頁。

- 107 佐藤慎一前掲「文明と万国公法」一〇五頁。
- 108 狭間直樹前掲『新民説』略論』参照。
- 109 佐藤慎一前掲「近代中国の体制構想」三二六～三三五頁。
- 110 民族帝国主義の議論は一九〇一年には紹介されている。梁啓超「国家思想變遷異同論」『訂正分類飲冰室文集全編』卷二（周去病編選）、上海：廣益書局、一九四八「一九〇二」年、一九一頁。以下、梁啓超の文書の多くはこの編著による。
- 111 梁啓超「新民説」同上書卷一、三頁。「叙論」に続く「論新民為今日中国第一急務」の項に登場する。
- 112 梁啓超「論民族競争之大勢」同上書卷一、二五五頁（原典は『新民叢報』第二一五号、一九〇二年二～四月）。イギリス、ドイツ、ロシア、アメリカの四国を「今日世界第一等国」として紹介した後の中国に関する論評である。
- 113 黄興涛前掲『重塑中華——近代中国「中華民族」觀念研究』八九頁、村田雄二郎前掲「中華民族の系譜」二一八頁。
- 114 松本ますみ前掲『中国民族政策の研究』五一～五二頁。梁啓超の黄帝への文明論的こだわりについては、川尻文彦前掲「近代中国における『文明』——明治日本の学術と梁啓超」一五六～一五九頁。
- 115 以上、梁啓超を中心に述べたが、その師たる康有為が一九〇七年に（「中華」帝国憲政党）を立ち上げている点も挙げる価値があるだろう。その前身は一八九九年にカナダで設立した「保皇会」で、一九〇七年二月には朝廷の立憲準備を受けて「国民憲政会」へと改名された組織が土台となっている。
- 116 加えて、明治日本の「文明」のフィルター、すなわち西洋語の原著ではなく日本語の翻訳・翻案が介在した点は、石川禎浩前掲「梁啓超と文明の視座」一一二頁参照。
- 117 王柯前掲『二〇世紀中国の国家建設と「民族」』六三頁。ここで、民族帝国主義の思想が、ドイツのブルンチュリから日本の加藤弘之、そして中国の梁啓超へ連鎖した点も述べられている（六四頁）。なお、王柯はここで欧米の民族・国家論に関する当時の日本人の「誤解」について議論しているが、それが当時の中国人の日本への「誤解」——植民地を考慮せず単一民族国家

として捉えること——でもあった点にも留意すべきだろう（例えば六六〜六七頁）。

118 柳鏞泰前掲「民族大一統論和内在化了的帝國性在近代中国」三五〜三六頁。

119 黄興涛前掲『重塑中華——近代中国「中華民族」觀念研究』八二〜八五頁。

120 梁啓超「政治学大家伯倫知理之学説」前掲『訂正分類飲冰室文集全編』卷二、一五二〜一六九頁。

121 しかし、これが一方的な親米といったものではなく、例えば同年のアメリカの移民制限を原因とする「反アメリカ運動」とも相関していた点は留意すべきだろう。この相関の中から「中国人」意識が激しく表出され一般化していったという論点については、吉澤誠一郎前掲『愛國主義の創成』第二章参照。

122 梁啓超前掲「政治学大家伯倫知理之学説」一五九頁。

123 岡本隆司前掲『「領土」概念の形成』三三九〜三四六頁。岡本隆司の詳細な考証によれば、楊度が一九〇二年に「領土保全」を無形の瓜分として批判する文脈で使用したのを嚆矢に、一九〇五年頃には革命派が今度は積極的な意味で「領土保全」を論じつつ継承、それに立憲派が引きずられる形で用い始め、両者の論争を通じて普及した後、再び楊度が一九〇七年「金鉄主義説」の中で全体の範圍を明確に示したという。

124 梁啓超ら変法派の帝國・帝國主義の使用に一定の「幻想」が見られる点については、陳力衛『「帝國主義」考源』（『東亞觀念史集刊』第三期、二〇一二年）三七三〜三七七頁。

125 石川禎浩前掲「梁啓超と文明の視座」一一一頁。梁啓超の人種主義的言辭については、坂元ひろ子前掲「中国民族主義の神話——進化論・人種観・博覧会」七三頁、吉澤誠一郎前掲『愛國主義の創成』六一〜六三頁など。

126 以上が梁啓超の多面的な思想の一部であるの言うまでもない。その「民族帝國主義」思想についても、その「文明」思想と共に、第一次世界大戦後の欧米周遊を経た生涯最後の二〇年間（一九一九〜一九二九年）で変化が起こり、儒教思想の可能性を探求しつつ、より批判的なスタンスを取るようになったという主張もある。王青「梁啓超と明治啓蒙思想」『北東アジア研

究」第一七号、二〇〇九年、七五〜八六頁。ただし、そこで展開された「国家主義的な覇道に對抗して『平天下』の王道を掲げた儒家」（七八頁）といった後述する孫文にも通じる思想が、「文明」「文化」自体にまつわる「帝国」性をどれだけ免れていたかは、より慎重な検討が必要だと思われる。

127 革命派の文明論の思想史的分析は、佐藤慎一前掲「文明と万国公法」一三四〜一四一頁。

128 黄興溥前掲「晚清民初現代」文明、和、文化、概念的形成及其歴史実践」二七頁。

129 佐藤慎一前掲「進化と文明——近代中国における東西文明比較の問題について」一五七〜一五九頁、坂元ひろ子前掲「中国民族主義の神話——進化論・人種観・博覧会」七六〜七七頁。

130 小野川秀美「章炳麟の民族思想（下）」『東洋史研究』第一四卷第三号、一九五五年、四五〜四七頁。

131 近代西洋が民族主義 nationalism、伝統中国が文化主義 culturalism によって特徴付けられるといった類型論は、現在も中西比較論に幅広く見られる。これはとりわけ近代批判の文脈において、西洋文化の排他性と中国文化の包摂性とを対比させつつ、後者の相対的優位を論じようとする文脈で現れやすい（柯志明前掲「番頭家——清代臺灣族群政治與熟番地權」三五〜三七頁にある Joseph Levenson、James Townsend、Prasenjit Duara などの議論参照）。しかし、そもそもこうした「中西」比較自体が二〇世紀初頭の産物であり、さらにこうした二項対立自体が変法派と革命派の論争を通じて生成した近代的枠組である可能性を勘案する時、それを無批判に後追いしないよう注意が必要だろう。本稿が「文徳教化」という分析概念を設定したのも、「民族」と同様、「文化」もまた近代的言説であることを等閑視しないためである。

132 章太炎「駁康有為論革命書」一九〇三年。「堂子妖神、非郊丘之教。辯發瓔珞、非弁冕之服。清書國語、非斯邈之文。」といった宗教・服飾・文字に関わる下りである。

133 章太炎「中華民國解」「民報」第一五号、一九〇七年、一〜一七頁。

134 同上七〜八頁。「西藏、回部、蒙古三荒服則任其去來也」と述べられている。

- 135 陳力衛前掲『帝國主義』考源』三七七頁。
- 136 同上三七八頁。
- 137 章太炎前掲「中華民國解」七〇八頁。「越南、朝鮮二郡必當恢復」（八頁）とする。章炳麟の民族主義における対周縁民族観の問題については、坂元ひろ子前掲「中国民族主義の神話——進化論・人種観・博覧会事件」七六〇八二頁、佐藤豊「清末における民族問題の側面」『愛知教育大学研究報告』第四五輯、一九九六年、八一〇八九頁。
- 138 村田雄二郎前掲「中華民族の系譜」二二五頁。
- 139 佐藤慎一前掲「進化と文明」一五五頁。佐藤慎一はここで、章炳麟が革命派の中で「特異」であつた点について、儒教内在的な康有為批判と進化論自体の否定という論点を挙げる。
- 140 汪精衛、陳天華、章炳麟らの議論の変化については、松本ますみ前掲『中国民族政策の研究』六八〇七一頁。
- 141 同上七一頁。
- 142 「排滿」に対する「排清」という用語の区別は、林義強「章炳麟における排滿思想の形成とアイデンティティの変容」（『東洋文化研究所紀要（東京大学）』第一四六冊、一〇三九頁、二〇〇四年）参照。後者の原型たる梁啓超の「討滿」については、王柯前掲『二〇世紀中国の国家建設と「民族」』四七〇四八頁。一九〇二年四月の康有為宛の手紙で使用された。
- 143 松本ますみ前掲『中国民族政策の研究』七〇頁。
- 144 章炳麟の清朝擁護から排滿思想、そして五族共和への同調へという変遷については、黄斌「章炳麟によるネーション像の模索——排滿思想の変遷を中心に」（『アジア太平洋研究科論集（早稲田大学）』第一八号、二〇〇九年、二七〇四六頁）参照。
- 145 松本ますみ前掲『中国民族政策の研究』六八頁。
- 146 同上六七〇六八頁。
- 147 関連研究は数多いが、西洋・日本型の中央集権化という歴史規範を離れて、「天下」における「集権—分権—集権」の長期的

な循環サイクルの視点から清末の地方自治傾向および民国期の「軍閥」の再点検を行った溝口雄三「再考・辛亥革命」(『中国の衝撃』東京出版会、二〇〇四年、一一七―一二八頁)、日本との関係性を軸に主要な争点を簡潔にまとめた山室信一前掲「連鎖的視点からみる辛亥革命と日本」を挙げておく。

148 これが北京側の主張であり、孫文自身はもとより懐疑的であった可能性については、村田雄二郎前掲「中華民族の系譜」二一九―二二二頁。ここでは片岡一忠の研究に村田の検討が加えられている。ただし、辛亥革命直前から、黄興・劉揆一ら革命派の一部が「五族共和」論の形成に寄与した側面を再照明し、「南北議和」以前の思想展開の意義を強調する議論もある。黄興

涛前掲「重塑中華——近代中国「中華民族」觀念研究」二二七―三三三頁。

149 岡本隆司前掲「領土」概念の形成」三三二頁。この頃、先駆的に領土概念を用いてきた楊度が北京政府の一員かつ袁世凱のブレインとなっており、南北議和の際にも多大の影響を及ぼした蓋然性が高いとする(同三四六―三四八頁)。南北議和については前注も参照。

150 山室信一前掲「連鎖的視点からみる辛亥革命と日本——アジアの『革命』史」一三三頁。

151 溝口雄三前掲「再考・辛亥革命」参照。

152 岡本隆司前掲「主権」の生成」三七九―三八〇頁。

153 この時期のチベットの主要研究で「事実上 (de facto) の独立状態」と表現される点については、小林亮介「チベットの政治的地位とシムラ会議——翻訳概念の検討を中心に」(岡本隆司編『宗主権の世界史——東西アジアの近代と翻訳概念』名古屋大学出版会、二〇一四年) 二六三頁。

154 内モンゴルのシリーンゴル盟、ゾーオダ盟、イフゾー盟などの事例については、橘誠前掲『ボグド・ハーン政権の研究——モンゴル建国史序説一九一―一九二二』(風間書房、二〇一一年) の第Ⅱ部参照。

155 松本ますみ前掲『中国民族政策の研究』九二―九三頁。

- 156 岡本隆司「『主権』と『宗主権』——モンゴルの『独立』をめぐる」(前掲『中国の誕生——東アジアの近代外交と国家形成』所収)四〇二〜四〇四頁。
- 157 岡本隆司「結論(同上書所収)四二五頁。ここでは「宗主権」「領土」「自治」の矛盾や曖昧さをが手際よく整理されている。「回収」の政治については、川島真前掲「帝国」としての中国——二〇世紀における冊封・朝貢認識と『中国』の境界」参照。
- 158 小林亮介前掲「チベットの政治的地位とシムラ会議——翻訳概念の検討を中心に」二八六頁。
- 159 一九一九年の自治撤廃から一九二二年の人民政府の成立の流れについては、橘誠前掲『ボグド・ハーン政権の研究——モンゴル建国史序説一九一一〜一九二二』の第四章「モンゴル革命」参照。
- 160 黄東蘭前掲「清末・民国期地理教科書の空間表象——領土・疆域・国恥」参照。
- 161 川島真前掲『中国近代外交の形成』第四部、特に四二六、四六七、五三九頁など。
- 162 同上三頁。
- 163 溝口雄三前掲「再考・辛亥革命」参照。
- 164 李大釗「關偽調和」、朱文通等整理編輯『李大釗全集』第二卷、河北教育出版社、一九九九年、七一三〜七二八頁(原典は『太平洋』第一卷第六号、一九一七年八月)。二ヶ月後の「暴力與政治」にも使用され、引き続き孫文や陳独秀らによつて広く用いられていく。いち早く徐勇が明らかにした内容による。最近のまとめは、徐勇「近代中國軍閥概念之學術史」(中國社會科學院近代史研究所編『第三屆近代中國與世界國際學術研討會論文集』社會科學文獻出版社、二〇一五年)参照。
- 165 文明への文化の含意の混入とその普及については、石川禎浩「東西文明論と日中の論壇(古屋哲夫編『近代日本のアジア認識』京都大学人文科学研究所、一九九四年)四三三〜四三四頁。
- 166 「士大夫」と「智識階級」との断絶については、佐藤慎二「近代中国と知識人」(前掲『近代中国の知識人と文明』二二六〜三三頁。

- 167 佐藤慎一前掲「近代中国の体制構想」三三九頁。
- 168 同上三三九頁、倉石武四郎『漢字の運命』（岩波新書、一九五二年）。ただし、新文化運動とそれに続く五四運動を「反伝統」という性格で括ってしまうのは、一九八〇年代に中国の「文化熱」を牽引した林毓生らの議論とその「五四精神」顕彰という特有の枠組であるため、一定の留保が求められる。川尻文彦前掲「『伝統』の表象——一九八〇年代『文化熱』・五四反『伝統』思潮・林毓生」参照。
- 169 石川禎浩前掲「東西文明論と日中の論壇」参照。
- 170 石川禎浩前掲「東西文明論と日中の論壇」四三二頁。日本通で鳴らした戴季陶からの引用である（一九一九年）。こうした差別主義的まなざしの連鎖については、坂元ひろ子前掲「中国民族主義の神話——進化論・人種観・博覧会事件」参照。
- 171 佐藤慎一前掲「近代中国と知識人」二八頁。
- 172 佐藤慎一「フランス革命と中国」（前掲『近代中国の知識人と文明』）二八三頁。
- 173 川島真「帝国」としての中国——二〇世紀における冊封・朝貢認識と『中国』の境界」二二四～二二六頁。
- 174 李大釗「大亜細亜主義與新亜細亜主義」、前掲『李大釗全集』第三卷、一四六～一四八頁（原典は『国民』第一卷第二号、一九一九年二月）。
- 175 フランス革命からロシア革命への転換に関わる文明的なインパクトについては、佐藤慎一前掲「フランス革命と中国」二八七～二八八頁。中国知識人はロシア革命への肯定的な関心からマルクス主義へと向かったのであり、その逆ではないと指摘されている。
- 176 佐藤慎一「文明と万国公法」一七六～一七七頁。
- 177 潘光哲前掲「『殖民地』的概念——從『新名詞』到『關鍵詞』」五八頁、九〇頁。
- 178 陳徳仁・安井三吉編『孫文・講演「大アジア主義」資料集——一九二四年一月 日本と中国の岐路』法律文化社、一九八〇年。

- 九年、五三頁。用いられたテキストは『大阪毎日新聞』一九二四年二月六日付による。
- 179 『民国日報（上海）』一九二四年二月八日掲載版にこの有名な一節が初めて登場した。同上六五頁に複製された原文は以下の通りである。「日本民族既得到了歐洲霸道的文化、又有亞洲王道的本質、從今以後對於世界前途的文化、是為西方霸道的鷹犬、或是為東方王道的干城、就在你們日本人去詳審慎擇！」
- 180 簡便な紹介は、柳文章『一語の辞典——文化』（三省堂、一九九五年）五九頁。
- 181 『東亜日報』一九二四年十二月七日。「孫中山氏の演説」と朝鮮語が添えられた当記事は三面左上に英語記事で連載された（前編は内容紹介、後編は批評）。この掲載時期は、一九二〇年から一九二五年の間という植民地当局の検閲制度が試行錯誤を繰り返していた比較的緩やかな時期に相当するが（Robinson, Michael, *Cultural Nationalism in Korea, 1920-1925*, University of Washington Press, 1988）、それでもなお直接的な日本帝国批判を含む本記事を「英語欄」とした一因として検閲への配慮があったと考えられる。
- 182 同上新聞。
- 183 孫文「民族主義第四講」「三民主義」（『國父全集』第一冊、臺北：近代中國出版社、一九八九年）三四頁。当該箇所の内容は以下の通りである。「南洋各小國要求進貢歸化中國、是他們仰慕中國的文化、自己願意來歸順的、不是中國以武力去壓迫他們的。」
- 184 孫文「民生主義第二講」（同上）一五二頁、「民生主義第四講」（同上）一七一頁など。これら二箇所の内容は以下の通りである。「非洲和南洋群島的土人生番、毫未有受過文明感化的社會……」、「現在非洲和南洋各處的野蠻人都是沒有衣穿、可見我們古代的祖宗也是沒有衣穿。由此更可見、穿衣是隨文明進化而來、文明愈進步、穿衣問題就愈複雜。」
- 185 坂元ひろ子前掲「中國民族主義の神話——進化論・人種觀・博覽會事件」七三頁。坂元ひろ子は、こうした言辭を「植民地近代」における西洋と中国との共時性や共通性の観点から取り上げた上で、人種主義自体に対する根本的な批判たり得ていな

い点を指摘している。

186 このうち「文明進化」「進歩」の用例は注184の原文参照。

187 五四運動の衝撃については、王柯前掲『帝国』と『民族』——中国における支配正当性の視線』二〇九～二二三頁、松本ますみ前掲『中国民族政策の研究』九六頁。「国族」概念は孫文の使用によって普及するが、僅かながら清末に用いられていた事実が指摘されている。黄興涛前掲『重塑中華——近代中国「中華民族」觀念研究』一一四～一二二頁。

188 松本ますみ同上二〇一頁。

189 同上二〇六頁。「自決」「自治」の内実については、一二二～一三二頁の分析を参照。

190 コミンテルンの民族論との確執についての概論は、横山宏章『中国の異民族支配』（集英社新書、二〇〇九年）の第四章「コミンテルン、共産党と国民党の確執——民族自決と中華思想」参照。

191 松本ますみ前掲『中国民族政策の研究』一〇六頁。

192 「同化」の意味変化については、村田雄二郎前掲『中華民族の系譜』二二〇頁の注2にも問題提起がある。

193 松本ますみ前掲『中国民族政策の研究』一六八頁。松本は貴州の国語教育の同化政策の例を挙げる。ただし、こうした同化政策への反発は強く、むしろエスニック意識を強化する側面を有した事実（一五二～一五三頁）は、日本帝国との比較において留意すべき論点の一つである。

194 毛里和子前掲『周縁からの中国——民族問題と国家』一八頁。

195 小野寺史郎『国旗・国歌・国慶——ナショナリズムとシンボルの中国近代史』東京大学出版会、二〇一一年、一三五頁。

196 村田雄二郎前掲『中華民族の系譜』二一八頁、坂元ひろ子前掲『中国民族主義の神話——進化論・人種観・博覧会事件』二〇二頁。

197 川島真前掲『帝国』としての中国——二〇世紀における冊封・朝貢認識と『中国』の境界』二二八頁。

- 198 松本ますみ前掲『中国民族政策の研究』一三四～一三五頁。
- 199 中国国民党中央執行委員会宣伝部「中国国民党第三次全国代表大会宣言及議決案宣伝大綱」民国二八「二九二九」年六月、二一頁。
- 200 松本ますみはこれを「反帝のナショナル・アイデンティティ」の発見と呼んだ。松本ますみ前掲『中国民族政策の研究』一四六～一四七頁。
- 201 齊思和「種族與民族」『禹貢』第七卷第一・二・三期合刊、一九三七年、二五～三四頁。解説は同上「一四三～一四七頁。清末の先駆的な議論については注85と当該本文も参照。
- 202 茂木敏夫前掲「国民国家の建設と内国植民地——中国辺疆の『解放』」八四～八六頁。
- 203 同上八六頁。
- 204 松本ますみ前掲『中国民族政策の研究』一四九～一五一頁、黄興涛前掲『重塑中華——近代中国「中華民族」觀念研究』四二四～四三九頁。ただし黄興涛は、後述する蒋介石の言辞に結晶するこうした方針が、実際には一九四六年末に制定された「中華民国憲法」から早くも姿を消しており、過度に強調できない点に注意を促している（同上四九三～四九四頁）。
- 205 蔣中正『中國之命運臺北』…民報印書館、一九四五「一九四三」年。本書の冒頭近くに登場する引用文の原文は以下の通りである。「我們中華民族是多數宗族融和而成的。融和於中華民族的宗族，歷代都有增加，但融和的動力是文化而不是武力，融和的方法是同化而不是征服。」（一～二頁）。

Discourses of Civilization and Culture in the Co-Construction of the Nation-State, Chinese, and Japanese Empires: Towards a Conceptual Framework for the Study of Colonial Policy in Taiwan and Korea(2)

by Fumitaka YAMAUCHI

Historical writings on China have long been constrained by a seemingly indisputable rupture between the periods of the Qing dynasty and the Chinese republic: Qing is examined as an empire, whether a regional despotic empire or, as in recent revisionist views, a colonial empire that is contemporaneous and compatible with its Western counterparts in global history; the Republic of China, meanwhile, particularly that after the consolidation of power by the Nationalist Government in the late 1920s, is studied exclusively through the nation-state framework. During the late nineteenth century, however, the Manchu dynasty, which had stretched far away into the non-sinographic terrains of Inner Asia, redefined itself in sinographic terms as *zhongguo* or the one and only Middle-Kingdom while refusing to be just another empire in the world; it was only after its defeat in the First Sino-Japanese War that the Qing court for the first time adopted the Japanese translation of empire *diguo* (Jp. *teikoku*), coupled with *wenming* (Jp. *bunmei*) or civilization, into the official lexicon. The dominant historiography, then, has left unquestioned the paradigmatic gap between *zhongguo* and *diguo* as well as the two ideas' hegemonic struggle, which has lingered on in post-revolutionary Chinese discourse; furthermore, it hastily equates accomplishments of revolution with assertions of de-imperialization without attending to the more nuanced relationship between imperialism and nationalism in that same discourse.

The present paper, which is the latter half of Chapter 2 in this serial article,

re-interrogates the transition between the dynastic and republican regimes as the specific formation of a nation-empire, namely, the imperial formation characteristic of the age of the nation-state, as was explored in the first installment. Central to the analysis is the proposition that in that process the translated notions of civilization and culture were re-signified in the sinographic semantic field in a way that eventually articulated the discourse of anti-imperial culturalism. It is this discourse that enabled the new republic to authenticate itself as a legitimate victim of empire, whether as a semi-colony (*ban zhimindi*) or an even lower-ranked hypo-colony (*ci zhimindi*), in both cases thereby effectively denying and defying its deeply internalized imperialism. In order to trace the highly complicated process of this discursive formation over the course of a century, this installment is divided into three sections, on the late nineteenth century, the turn of the twentieth century, and the early republican era, respectively. The argument demonstrates that in each period the semantic equivalence in translation between *jiaohua* and civilization, *jinhua* and evolution, and *wenhua* and culture was foregrounded but re-signified by way of a sinographic play on signifiers; this re-signification, moreover, granted *tonghua* or assimilation positive value in dominant discourse. Hence the nascent nation-empire was enabled to represent itself as a nation-state embracing the entirety of its subjects in the Chinese nation (*zhonghua minzu*), while undermining the idea of culture as a principle of difference and autonomy. The materials this text considers, among others, are late Qing policies towards Taiwan and Korea, Liang Qichao's adaptation of "national imperialism" (*minzu diguozhuyi*), and Sun Yatsen's advocacy of "royal-way culture" (*wangdao wenhua*).

The concurrent formation of an empire that is mediated by the suppression of its very imperial self in culturalist terms strongly affected the workings and legitimacy of the Japanese empire and its colonial policies towards Taiwan and Korea. This study reexamines East Asian history in terms of the antagonistic but complicit emergence of regional empires so as to articulate a fresh critique of inter-imperial global modernity.