

『支那革命外史』からみた中国革命と 日本ファシズム

——アジア民族主義革命の理念と現実——

前 川 亨

目次

- 一、序論
- 二、『支那革命外史』以前
- 三、『支那革命外史』と中国革命の実像
- 四、黄禍論と仏教
- 五、種族・民族・革命
- 六、結語

一、序論

北一輝⁽¹⁾（一八八三——一九三七）の名は、一般には、二・二六事件にかかわるそれとして、また『日本改造法案大綱』の著者のそれとして、おぞましいファシズムイデオログのイメージで定着している。実際、このイメージにふさわしい血の臭いを、その生涯にわたって周囲に発散させている人物は、日本の思想家のうちでは彼の他には類を見ないであろう。しかるに、彼の著作に実際に接する機会を持った者、特に彼を研究する立場にある者の間では、彼に対する印象は斯く一様ではない。それどころか、北一輝という人物は評価を定め難

い、ということで大方向の研究者の評価は定まっているようなのである。一般に抱かれているイメージと研究者のそれとのこのような隔絶は注目に値することではなかろうか。

ところで北に対する評価の定め難さを象徴的に示す事例として、北が様々な研究者によってヨーロッパの様々な思想家になぞらえられていることを挙げることができる。彼に対する最も消極的な評価を代表するものとして彼の『日本改造法案大綱』を以ってヒトラーの『我が闘争』に相当するとみなす立場〔丸山：一九五六 a 34〕があるとすれば、その対極には彼とルソーとの類似を強調する立場〔橋川：一九六六 115, 滝村：一九七三 173〕があり、この中間に、C=シュミットとの類似を指摘するもの〔宮本：一九八〇〕、M=ウェーバーとの類似を読み取るもの〔ウィルソン：一九七一 79〕、マキャベリとの酷似に特に注目するもの〔井田：一九七六 164-165〕などが位置することになる。私たちは、シュミットとの類似を指摘する宮本盛太郎の見解が最も多く妥当性を持つ対比といえるのではないかと考えるが⁽²⁾、しかし、ここに挙げた諸説がそれぞれ北の少なくとも或る一面を捉えていることも否定し難いであろう。そしてこの人名目録を貫く共通性を見出すこと自体はさほど困難ではない。それは、政治の本質 (das Politische) を極限までつきつめる彼らの思考の徹底性である。ウェーバーがいうように政治の本質が暴力に関係するとすれば、政治のその「悪魔」的性格をみてしまった彼らは「要注意」の存在であり続けるより他はない。彼らの危険性は政治の本質に由来する危険性である⁽³⁾。

とはいえ、かかる共通性があるからといってヒトラーからルソーまで同列に置いてよいことにならないことは断るまでもない。ドイツにおいてはナチズムの抬頭が余りにも急激であり、その惨禍が余りにも衝撃的であったため、却ってそれを導いた精神的風土なり伝統なりを探ることに関心が向けられたのだが、その結果生じたナチズムの「無限遡及」的系譜論はその対極のナチズム偶然発生論と同様、やはり現実の単純化をもたらさざるを得ない (ナチズム研究にお

ける「系譜学」的傾向については〔宮田：一九九一 407-409〕。ところが北の場合、彼一人の人格の中にルソーからヒトラーまでの様々な要素が混在しているとみなされるのである。これは、日本のファシズムがいわゆる「権威主義的反動」の形態をとり、ドイツのごとき「擬似革命」の過程をたどらなかったことと無関係ではない（「権威主義的反動」と「擬似革命」の概念については〔西川：一九六七〕）。北においては反動の中に進歩が嵌入しているのであって、北における進歩的側面をファシストの偽装と片づけるのは妥当ではない。宮本盛太郎はシュミットと北とを比較して、前者の側に反自由主義的傾向がより強く現れていることを指摘しているが〔宮本：一九八〇 93〕、この相違は、ヴァイマル民主主義の最もラディカルな破壊者と明治維新「革命」の継承者——北によれば明治維新は革命であった——との違いであるといつてよい。明治国家のもつ進歩と反動の二面性が北の思想に尖鋭に反映したのである。「土着的ナショナリズムを生か」そうとした思想家として北を捉える久野収の見解〔久野：一九五六 143-162〕、ファシストとしてではなく「革命的ロマン主義者」「土着的革命家」として北を捉える六〇年代後半の諸傾向（これらの北一輝像については〔五十嵐：一九七九 361-372〕）が——どこまで正確かは別として——もっともらしく通用する一定の根拠は、進歩と反動とが相剋しながらしかも一面では補完しあっている明治国家の特性を北が体現している点に求められる。

日本に存在したのは軍国主義や帝国主義ではあったかも知れないがファシズムではなかったのではないか、というしばしば繰り返される疑問はそもそもここに由来している。かつて丸山真男はナショナリズムとウルトラナショナリズムとの区別に言及し、通常後者の特徴とされる帝国主義的軍国主義的傾向にしてもそれは絶対主義国家以来「常にナショナリズムの内在的衝動をなしていた」ことを指摘し、「対外膨脹乃至対内抑圧の精神的起動力に質的な相違」が見出されてこそ「真にウルトラ的性格を帯び」たといえるのだ、と正当にも述

べているが〔丸山：一九五六b 12-13 傍点原著者〕、この重要な指摘にもかかわらず、丸山の論文はこの「質的な相違」の析出に向かわなかったため、「日本の超国家主義を日本の国家主義一般から区別する視点」を提示していないという橋川文三の批判〔橋川：一九六四 9 傍点原著者〕を招いた。橋川は丸山の論文を批判することで、丸山が提起した「精神的起動力の質的差異」の析出という課題に迫ろうとしたのである。私たちは、この点に関する限り、橋川の批判は正当であると考えが、しかし、橋川自身も認めているように、橋川の論文もナショナリズムからファシズムへの変容の契機、両者の「質的差異」を十分に明らかにしているとは言い難い。それは、課題そのものの巨大さにもよるし、橋川論文が『現代日本思想大系』の解説として執筆されたことによる限界でもあろう。私たちは基本的に橋川の問題意識を継承しながら、ただし対象を北一輝に絞って、ナショナリズムからファシズムへの変容という問題を検討する。前述のように北の思想には進歩と反動とが複雑に交錯しているが、にもかかわらず彼の場合には、ナショナリズムからファシズムへの転換の契機とその様態が比較的はっきりつかめるのである。本論の目的は、彼のそうした転換の契機が彼と中国革命との接触の中に見出されることを明らかにすることである。従って、本論の考察は直ちに日本ファシズム全体について妥当するわけではない。北とそれ以外のファシストとの異同という別の要因が介在するからである。しかし、この試みが日本ファシズムの生成という課題に対して不十分ながら何らかの示唆を与えるケース・スタディとなることを私たちは望んでいる。

ところで、ファシズムをとりあげる場合常に問題になるのはファシズムの定義であるが、丸山・橋川の場合と同様本論でも、ファシズムについて一義的な定義を下してから論述に入るという手順をとらない。そのような手順をとるとファシズム論一般から議論が先に進まなくなるからである⁽⁴⁾。むしろ私たちはこの論述を通して、ナショナリズムと「質的に」異なるファシズムとはどのようなものかを示すように心がけたい。北の思想的営為の転換の中にそれを見出

すことは、これまでのファシズム研究の蓄積を利用することによっても可能であり、当面それが最も多くの成果を期待できる方法であると考えられる。以下、このことを糸口として、いよいよ論述を北の思想内容の分析に移すことにしよう。

二、『支那革命外史』以前

北一輝の主要な著作は『国体論及び純正社会主義』『支那革命外史』『日本改造法案大綱』（『国家改造案原理大綱』はその原形）であるが、従来の研究では、『日本改造法案大綱』を導くに至った原因を遡及的に求める傾向、逆にいえば処女作『国体論及び純正社会主義』（以下『純正社会主義』と略記）から『日本改造法案大綱』（以下『法案大綱』と略記）を流出せしめる傾向が顕著であった。北の生涯を通して「あたかも執拗低音（Basso Ostinato）でもあるかのように鳴りひびく、北特有の思想に内在する原質」を『純正社会主義』に見出し〔井田：一九八〇169〕、「北における論理内容の「変質」と目されるものは、その内実において不変であり、せいぜい変化といいうるのは戦術転換に過ぎ」ない〔井田：一九七六197 傍点原著者〕という井田輝敏の立場はその典型といえる。もっとも、これほど純粋に北の一貫不変を主張するものは稀で、北の生涯に一定程度の転換があったことまでは多くの場合否定されないが、その際にも、かかる転換があったにもかかわらず後年の北の思想の本質的要素がすでに『純正社会主義』に現れていた、というかたちで一貫性の方に重点が置かれるのが常であった⁽⁵⁾。こうした遡及的な検討が全く無意味だとは私たちは考えないし、処女作の中に、或いはそれ以前の彼の性格や言動の中に、後のファシスト北一輝を予感せしめる要素を見出すこと自体は難しくない。ただ、それをどこまで重視するかで見解が分かれてくる。まず二つの側面について言及しよう。

第一には北のパーソナリティの問題である。彼は『純正社会主義』の「生物進化論と社会哲学」という章の中で、「類神人」たる人類は将来「神類」に進化することによって、「醜怪極まる」排泄作用と、それ以上の「言ふべからざる恥辱」である交接作用とを廃止するに至るであろうと述べている⁽⁶⁾（北一輝著作集第一巻 196-203 頁。以下、I 196-203 のように略記）。この個所などフロムやライヒ流の精神分析的ファシズム論に恰好の材料を提供するものともいえよう。実際、『純正社会主義』全般にわたって顕著な、排泄と交接への北の固着を竹山護夫は「肛門放出コンプレックス」とみなし、そのパーソナリティの「加虐的」傾向を指摘している〔竹山：一九七六 119〕。また、北一輝が少年時代から特異なパーソナリティを有していたことは、実弟吟吉の証言（「兄北一輝を語る」）からも間違いないと考えられる。しかし、そうしたパーソナリティはあくまで素地として意味があるのであって、この素地だけで彼をファシストとみなすわけにはいかない。問題は、そのような素地を北がもっていたということであるよりは、そのような素地をもった人間がなぜ発症に至ったのかという点にある。

第二に、『純正社会主義』にみられる武力の讚美、闘争の是認・肯定が後の『法案大綱』緒言にいうところの「剣ノ福音」を予感させることである。彼は言っている、「一切は階級闘争による。闘争に打ち勝ちたる者の頭上に金冠が輝やく。正義の神は衡と共に剣を有す」（I 394）と。しかし、彼のかかる闘争讚美の言がいかに武断的・好戦的に響こうとも、やはりそれだけでは「国家主義」ではあっても「超国家主義」とはいえないことを、ここでも指摘せねばならない。例えば M=ウェーバーの次のような言明を北の闘争至上主義と比較せよ。「平和と快適が子孫に贈る餞別ではない。我が国民の流儀を維持培養していくための永遠の闘争こそが、われわれの餞別にほかならない」（「国民国家と経済政策」『政治論集 1』中村貞二訳 51 頁、強調原著者）。一八九五年のこの教授就任講演に「野蛮な排外愛国主義」や「狂信的なポーランド人憎悪」が

みえること、失業問題の解決を「国民主義的な経済空間の帝国主義的拡大」にのみ求める「異常なほど非情な考え方」をウェーバーが公言していたことを指摘し、従来のデモクラットとしてのウェーバー像にナショナリストとしてのウェーバー像を対置したのはモムゼンであった〔モムゼン：一九九三 112-157〕。しかしモムゼンも、ウェーバーを国家主義的・帝国主義的のみなしはしたが、彼を直ちにファシストとみなしたわけではない。それと同様、北の帝国主義的闘争至上主義を以って直ちにファシズムの原型とみるのも、例の無限遡及の誤りを犯すことになるであろう。やはり私たちはそこに、「精神的起動力の質的な相違」をいまだ発見できないのである。むしろ一八九〇年代のウェーバーがそうであったように、『純正社会主義』段階の北もまたデモクラットとナショナリストの二面性をもっていたとみるべきでないか。

更に『純正社会主義』には、この段階の北がいまだファシストではなかったことを積極的に示す特徴が存在している。第一。丸山真男はシュミットに従って近代国家の特性を「中性国家 ein neutlarer Staat」たることに見出し、他方、日本超国家主義のそれを、「国家主権の技術的・中立的性格」を承認せずあくまで「倫理の実体として価値内容の独占的決定者」にとどまろうとした点に見出したが〔丸山：一九五六 b 13-15〕、北は『純正社会主義』においては、国家（形式）と個人（内面）との二元性を承認するに吝かではなかった〔宮本：一九七五 81-82、井田：一九八〇 180〕。「国家は外部的生活を規定する者にして、思想の内部に迄立ち入らざるは近代国家の原則とする所なり」（I 230）、「天皇が如何に倫理学の智識に明らかに歴史哲学につきて一派の見解を持するとも、吾人は国家の前に有する権利によりて教育勅語の外に独立すべし。天皇が倫理学説の制定権を有し、歴史哲学の公定機関なりとは大日本帝国に存在せざる所の者にして…」（I 269）。私たちはここに、自由民権運動の限界を乗り越えて近代的自我が一步を進めつつある姿をみることができよう。丸山が提示したメルクマールを用いるならば、北はなお超国家主義の側に立っ

ないというべきである。

第二、『純正社会主義』においてはアジア主義への傾斜はまだみられず、また民族や人種への関心も突出していない。北は日本民族について「兎に角或る処より来りて或る人種の混淆せる雑種なりとの見解は不動なる者とすべし」(I 265) といっているが、こういう民族観・人種観からは民族や人種の至上視は出て来ないのではないか。『純正社会主義』は「人類」全体を考察の対象とし、その「神類」への進化の方向を説いているのであって、日本の歴史を検討する場合にもあくまで人類進化の普遍法則に照らして「国体論」を批判している点が重要なのである。一般に社会進化論は、帝国主義を理論付けるイデオロギーと捉えられることが多いが、『純正社会主義』においては、進化論のもつ時間的変化のモメントが「万世一系の皇統」という「国体論」イデオロギーを破砕する有効な武器となった。「日本国民は此の万世一系の皇統と云ふことのあるが為めに西洋諸国に於ては国体及び政体は歴史の進化に従ひて進化せるも、日本民族のみ進化律の外に結跏趺坐して少しも進化せざるものなりと考へつゝあるなり。…笑ふべきは法律学者のみに非ず、倫理学者にても哲学者にても、其の頭蓋骨を横ざまに万世一系の一語に撃たれて悉く白痴となる」(I 220)。「類」全体の進化に対する関心がこのように一貫しているため、白人と黄人との闘争という人種闘争の視点がそこに介入する余地は少なかった。彼が闘争を讚美した前引の個所でも、その闘争が「階級闘争」として捉えられていたことを想起すべきである。「階級」が肌の色にかかわらない「類」全体に普遍的な概念であることはいうまでもない。かくて北は、「生存競争といふことを直ちに相互の殺戮と速断」することの誤りを指摘し、丘浅次郎の「死刑淘汰の刑法論」を痛烈に批判するとともに、「不靈残忍なる人種競争論」を明確に否定するのである (I 115)。

以上の二点は『純正社会主義』がファシストの著ではないことを積極的に示す事例といえよう。むしろここで問題となるのは『純正社会主義』とその同時

期の他の論説との矛盾である。まず、『純正社会主義』と同じ年に執筆された——ただしすでに革命評論社の同人となって以後であるが——「自殺と暗殺」（筆名は外柔）には次のようにある。「我が万国無比の国体に於ては天皇陛下は…実に其主権は思想の上にも學術の上にも道德宗教美術の上にも無限大に発現するものなり。…爾等何が故に小学兒童が教育勅語を奉じて一の煩悶なきが如く其の倫理學説に於て陛下の命令に従はざるか」（Ⅲ 139 傍点原著者）。これは、私たちが第一にあげた『純正社会主義』における国家と個人との二元性という思想とは真正面から対立する。次に、『純正社会主義』の僅か三年前に書かれた日露主戦論「日本国の将来と日露開戦」（筆名は卓堂）には、「吾人は…帝國主義に対する応戦として、近き将来に於て決せらるべき人種的競争の準備として、而して大陸に向つての国家民族の膨脹の爲に、茲に絶叫を以て、日露開戦を希望す」（Ⅲ 75。「同（再び）」「咄、非開戦を云う者」なども参照）とあつて、人種や民族の觀念が氾濫しているのである。これもまた、いましがた挙げた『純正社会主義』の特徴と明らかに矛盾するといわざるをえない。これらの論説の主張をどう考えたらよいのか——。

このうち「自殺と暗殺」については、その内容の余りの異様さから従来注目されており、有力と思われる解釈もないわけではない⁽⁷⁾が、日露主戦論における人種や民族の觀念の氾濫とあわせて考えるならば、現段階ではこれらの矛盾を整合的に解釈するのは困難である。ただ、推測されることは、北自身はこの相い矛盾する立場を使い分けていたのではないか、ということである。「東洋のルソー、現代のマルクス、明治の頼山陽」（北自身の広告文、北吟吉「『国体論』刊行の序」所引、Ⅲ 660）たらんとする強い自覚をもって彼が世に送り出した『純正社会主義』には「表」の顔が、逆に「外柔」「卓堂」といった筆名を用いて革命評論や佐渡新聞という比較的流通範囲の限られた雑誌・新聞に執筆した論説には「裏」の顔が、現れているのではないか。「自殺と暗殺」や日露主戦論にのみ注目するならば、確かに北の「一貫不惑」をいうことも不可能

ではない。しかし、『純正社会主義』をも含めた北の思想全体からみるならば、少なくとも反動的な側面が「裏」に押しやられ進歩的な側面が「表」に出ているところに、ファシスト期の北とは区別される初期の北の相対的な健全さを認めることができる。『純正社会主義』の執筆態度にはまだ、学界の権威に対する罵倒と自らの奇抜な論旨とを楽しんでいるかのような余裕がある。おそらくこの健全さと余裕が失われる或る時期に、北は「表」と「裏」の関係を逆転させ、ファシストへの途をひた走るのである。

『純正社会主義』における普遍性への志向は、北のファシスト的「素地」を抑制する作用を果たしたと考えられる。そこには闘争至上主義の理念は存在しているが、その具体的な運動力学の認識はまだ存在していない。進化論も、それが普遍性の観点、つまり「種」ではなく「類」の観点からのみ捉えられているために、むしろその進歩的側面が「表」に出て、「国体論」に対する有効な批判の武器となった。このことは、すでにみたように一面ではこの著作を著しく空想的なものにしたが（人類の神類への進化!）、そのことを代償として、特殊・個別的なものへの関心に対する普遍・一般的なものへの関心の優位が保持されたのである。この優位が転倒する時、普遍的なものへの「空想」は陰惨苛烈な現実にとって代わられ、生々しい闘争の運動力学が彼の思考の前面に立ち現れる。北にとってのかかる「現実の発見」——それはまた「アジアの発見」でもあった——こそが彼の暴走と破滅を生み出すこととなるのである。

※

北が革命評論社の同人となり、中国革命を目指す秘密結社である中国革命同盟会に入会するのは一九〇六（明治三十九）年、ちょうど『純正社会主義』が出版され、次いで発禁にされた年である。北が中国革命に接近した理由は明らかではない。また、北自身がそのことにどの程度の深い意義を認めていたのか

も定かではない。聆吉の証言によれば、当時北に対しては幸徳秋水や堺利彦らの側からの勧誘もあったのだが、聆吉の意見に従って彼は革命評論社の方を択んだのだという（「兄北一輝を語る」）。おそらく、当時の政治思想界の状況に即してみれば、北の選択は今日から想像されるほど隔絶した二者択一ではなかったであろう。北はその後も幸徳・堺らと交友を継続しているのであって、同年幸徳宛ての書簡でいうように「モウ何でもするぞと云ったやうな元気」（Ⅲ 507）から中国革命にとび込んだに過ぎなかったのかも知れない。井田輝敏のように、「帝国主義」に対する評価という一点から北と幸徳らとを「まったく思想的世界を異にする」（井田：一九八〇 189）とするのはやや行き過ぎであって、それは幸徳ら当時の社会主義者に対する過大評価につながるのではないかと思う^⑧。もっとも、その後の北の事跡を知ってしまっている今日の私たちの眼から振り返ってみれば、この選択が彼にとって決定的な意味をもったことは否定できない。この時彼は自らそれと知らずにルビコン河を渡っていたのである。

三、『支那革命外史』と中国革命の実像

北一輝の生涯と思想に占める中国革命の重要性は広く認められており、北に関する著書・論文でこのことに言及しないものの方が稀なくらいである。にもかかわらず、北における中国革命の意味が明らかになったとは到底いえない。それには大きく分けて二つの理由が考えられる。

一つには、中国革命じたいが余りにも複雑な歴史事象であって、これをいかに理解したらよいかいまだ研究者の間でも決着がついていないということがある。もちろん中国革命は第二次大戦後の日本の中国史研究における大きな研究課題であり、数多くの貴重な成果が挙げられてはいるのだが、中国革命の多様な性格を十分に捉えるには至っていない。しかも日本におけるその研究は、

辛亥革命と毛沢東革命との連続と断絶という問題設定から切り離すことができず、毛沢東革命のもつ強烈な党派性が露骨にその学術的研究の上にも反映したため、研究の方向性や研究対象への評価が余りにもその時代の制約を受けてしまった。文化大革命時に振り撒かれた中国革命への「幻想」が消滅した中で、新たな中国革命像の構築が漸く緒についたばかりだといっても過言ではない。

二つには、その中国革命に対する北の記述がどこまで中国革命の実態を反映し、どの程度そこから離れているのかが、なかなか計測しにくいという事情がある。このため、北の『支那革命外史』（以下『外史』と略記）を読む場合には、どこまで中国革命の記録として読めるのか、どこから中国革命を題材とした北自身の主観の吐露として読まねばならないのか、という問題が常に付き纏うのである⁽⁹⁾。こういう問題が生じることじたい、『純正社会主義』や『法案大綱』から区別される『外史』の特異な性格を示しているが、橋川文三のように「自己の体験をとおして見られた辛亥革命史論であるとともに、『国体論』→『改造法案』を一貫する北の社会進化論的・革命理論の實地的比較研究というべき性格をそなえている」〔橋川：一九六八 106 傍点引用者〕とさりとすり抜けるのであればともかく、本論のように『外史』を北の思想的転回点に位置づける立場からすれば、その「辛亥革命史論」と北の「革命理論」との連関こそが問題である。実際、この両側面の交錯が北一輝研究の最大の難関を形作ってきたといつてよい。

こうした難問に対して一定の方向から解決を与えようとしたのは久保田文次の研究であった。周知のように、宋教仁ら湖南派および章炳麟ら浙江派と孫文ら広東派との対立を、北は前二者の国家主義的・民族主義的・現実主義的性格と後者の世界主義的・理想主義的性格との衝突として捉えるのであるが、前二者の立場に共鳴する北の判断に与するかどうかは別として、前二者と後者との対立要因についての日・中両国の研究者の理解は、多くの場合北の見解を踏襲しているとみられる⁽¹⁰⁾。しかし久保田によれば、北の見解は全く辛亥革命の実

態に合っていない。北は孫文の民主共和思想を「米国的夢想」であるとし、それが中国の現実に適合しないものであることを執拗に攻撃するのであるが（例えばⅡ 6-8）、実はアメリカ流ブルジョワ民主主義の限界をよく知っていたのが孫文であり、他方、西欧的議会政治一辺倒の立場から革命の早期収拾を主張したのは宋教仁の方だった、と久保田はいう〔久保田：一九七三 6-9、同：一九七四 15-16〕。久保田はまた、『外史』における「東洋的共和政」の考え方が前半部と後半部とで食い違っており、後半部における北独自の「東洋的共和政」論にしたところで「孫文の革命方略に、より神秘的・復古的・武断的な衣をつけて表現したものすぎない」こと〔久保田：一九七三 16-19〕、宋教仁暗殺事件への孫文の関与を推定する『外史』後半部の説⁽¹¹⁾がやはり前半部の叙述と矛盾し、かつ根拠薄弱であること〔同 19-23〕などを指摘して、『外史』が辛亥革命の実態を反映したものではないことを解明しようとしている。

北の辛亥革命論と実際の辛亥革命との関係について、中国革命研究者の立場から初めて本格的に「実証的」検討を試み、『外史』の史料価値をも確定しようとした久保田の意図には心から敬意を表したいと思う。「東洋的共和政」論や「宋案」についての『外史』の記述の齟齬の指摘も貴重である。「宋案」に関していえば、北が何らかの特別な情報を握っていて孫文関与説を唱えたのかどうかは、「秘密の蓋」を開こうとした手が「忽ち打ち払はれた」（Ⅱ 140）として北がその内容を明かさなかった以上知る由もないが、今後北説が史実として蘇生する可能性はないと断言してよかろう。（竹山護夫は、北が孫文関与説を主張した理由を北のパーソナリティの側面から追究しており興味深い〔竹山：一九七六 171-175〕。従って『外史』の中に、辛亥革命の実態から故意にか無意識にか逸脱した記述があることは間違いない。しかし、問題は『外史』全体がそういう記述ばかりとは言いきれないところにこそあるのであって、結局議論は元の位置に戻ってしまうのである。久保田自身も『外史』に中国革命に対する「正しい理解」——何を以って「正しい理解」とするかという判断は

主観的なものであるが——が含まれていることは認めながら〔久保田：一九七三 3〕、その論文の結論部分では『外史』を「もっとも基本的な点に対しては無知・誤解・独断・偏見に満ちている」〔同 28〕とし、別の論文でも「中国同盟会の内部問題を把握するものとしては有害」〔久保田：一九七四 1〕と断ずるのであるが、もし『外史』が本当に「基本的な点に対しては無知・誤解…に満ちている」のだとしたら、どうしてそうした中から部分的なりとも（久保田のいうところの）「正しい理解」が生まれ得たのか。「宋案」について北説を支持する者はまともな研究者の中にはこれまでもほとんどなかったであろうが、他方、湖南派・浙江派・広東派の対立要因については北の図式がしばしば踏襲されてきたとすれば、その図式が完全に史実と合致しているかどうかは一応措くとして、一般に受けいれられるだけの説得力をそれがもっていたことは承認されねばならない。北の図式が全く史実に反するというのであれば、なぜそのような図式がかくも流布し得たのかが問われるべきである。

湖南派・浙江派・広東派の位置づけと相互関係は『外史』の記述の、そしてそれに対する久保田の批判の、重要な眼目の一つである。私たちはこの点に関する北の記述から、北が辛亥革命とどのように接触していたか、どの側面をどのようにして吸収していったのかを窺うことができるであろう。そこで、以下、孫文・宋教仁・章炳麟に対する北の見解を、この順序で検討してみよう。ただしこのうち特に孫文については、これまでの研究の蓄積が龐大であり、またその思想や行動の個別相にまで立ち入って考察することはここでは不可能なので、とりあえず久保田論文を手がかりとし、それとの関係で北の孫文理解を見ていくことにする。これはあくまで便宜的な処置であり、それによって導かれる見解も暫定的なものにとどまることを断っておく。

a, 孫文

久保田の『外史』批判は北の孫文理解にその最も多くの比重をかけている。ただし、久保田も統一的な孫文像の提示に成功しているとはいえないのだが、これは孫文そのひとの捉えどころのなさ由来するのである。むしろ、孫文に対して統一的な像を提示することが果たして可能なのか、またそのような試みがどこまで有効なのか、という疑問に私たちを導いてくれる点に、久保田論文の「予期せざる」功績があったというべきであろう。北の孫文観に対する久保田の批判のポイントは、孫を「非現実的なブルジョア革命家」とみる北のイメージが誤りだという点にある〔久保田：一九七三7〕。このことの論証のために久保田は、孫の「革命方略」に依拠し、孫が採用していたのが「現実的」な革命プラン——直ちに議会制に移行するのではなく、反革命を抑圧する革命的独裁（軍法之治）及び「約法之治」の段階を経てから議会制（憲法之治）へ移行するというプラン——であったことを指摘する〔同 14-15〕。確かにこれは孫の「リアル」な状況認識を示す例であって、この一例のみを見ても、北の孫文理解が問題を含んでいることは否定できない。ところが久保田はその一方で、孫は北などがいうように「欧米流の革命を目指したにとどまる」のではなく、それを超えて、「民主主義の徹底、真の民主主義の実現を目指していた」とし、「スイスやアメリカの地方自治体の一部で行なわれていた直接民主制」への孫の注目を以ってその例証としている〔同 10-14 傍点原著者〕。久保田が指摘したこの二つの側面は齟齬しないのだろうか。後者の側面はなるほど孫がアメリカ的民主主義の現状に満足していなかったことを示しているだろう。しかしだからといって、「既存のもっとも先進的な体制にもあきたらず、つねにより進んだ政治制度のあり方を模索し」た〔同 14〕孫の立場が、現実（アメリカではなく中国の）を直視したものであったことには必ずしもならない。そもそも

久保田による「先進的」とか「より進んだ」とかいう評価はアメリカ的民主主義を基準とした表現であって、中国を基準としているわけではないのである。孫が目指したといわれる「民主主義の徹底・真の民主主義の実現」は、中国にとってはもちろんのこと、今日の全ゆる国家にとっても現実ではない。孫がアメリカ的民主主義より進んだ政治体制を中国において追求したのだとすれば、それを「リアル」というより「イデアル」な態度とみなすことも可能ではないか。実際北はそのように孫を捉え、その非「現実」性を攻撃して止まない。北の見解も全く根拠がないわけではないのである。いったい孫の「リアル」な面と「イデアル」な面とは互いに背反する関係でしか捉えられないものなのか。私たちはむしろ、孫の種々の思想や行動を実体化し、それを一面的に評価することの危険性に注意を喚起したいと思う。

この点をもう少しはっきりさせるために、孫文・胡漢民ら広東派のいわゆる国際協調路線をとりあげてみよう。例えば胡漢民は「民報之六大主義」の中で、「世界列国賛成中国革命之事業」を求めているが、その根拠は、革命勢力自らが国際法を遵守することによって列強に対してもその遵守を要求できるということであった。胡が引照しているように、彼らの脳裡にはアメリカ独立戦争の際の西欧諸国の対応がモデルとして存在していたに違いない。北は広東派のこの姿勢に真っ向から反対した。北によれば、広東派の姿勢は、「植民地の経済的政治的興隆によりて旧き本国の支配を要せずして分離せんとする別個の一新国家の創建」(＝アメリカ)と「経済的政治的頹廢より將に亡びんとする旧国家其者が存亡の暗中に復活飛躍を試みんとする革命」(＝中国)とを混同するものである(Ⅱ 10)。「革命とは疑ひなき一国内に於ける内乱にして、正邪孰れが援けらるゝにせよ内乱に対して外国の援助とは則ち明白なる干涉なり」(Ⅱ 10)。北のこうした批判は久保田によっても「原則的には正しいと思う」とされるが〔久保田：一九七三九 傍点原著者〕、問題はそう簡単ではない。佐藤慎一が鋭く指摘するところによれば、広東派の国際協調的な立場は確かに一

面では「国際法に対する極めてオプティミスティックな見方」でありながら、しかも他面ではそこに「均勢問題」(バランス・オブ・パワー)に対する彼等なりのアプローチが存在しており、「リアル」な計算が働いているという二面性をもっていた〔佐藤：一九七七 280-284, 287-288 注(3)〕。まずその「リアル」の面に注目しよう。一般に、「リアル」な状況認識を「リアル」に表明することは必ずしも「リアル」な政治的判断ではない。状況を「リアル」に認識していればこそ、その中で国益を守るために敢えて「イデアル」な立場を表明することが「リアル」な政治的判断として成り立つ。かつてC=シュミットは、マキャベリが本当にマキャベリストであったなら、評判の悪い『君主論』の代わりに、人を感動させるような美しい詩句を書いたであろう、と言ったことがあるが(『政治的なものの概念』)、国際法遵守という広東派の立場表明もそういうマキャベリスムによるのだとすれば、つまり彼らがそれを本当に信じていたのではなく、その方が中国にとって有利だという「リアル」な政治的判断に基づくのだとすれば、それを「リアル」でないと批判する北らの立場の方が却って「リアリズム」を喪失した「イデアル」な、もしくは「原理^{フンダメンタル}主義^{リスティツシュ}」な傾向を帯びていた、とみる見解もあり得るのである。ただし、これはあくまで広東派の立場の一面に過ぎない。彼らの立場が別の方向からは「イデアル」としかみなされ得なかった事実の方をも私たちは軽視するわけにはいかない。何となれば、「リアル」な政治的判断なるものは畢竟「リアル」な政治状況の中でその有効性を試されねばならないのであって、たとえ孫・胡ら自身は「リアル」な政治的判断を下しているつもりであったとしても、結果的にそれが「リアリズム」として機能しなかったとすれば、彼らの主観的意図がどうであれ、その判断を「リアル」であったとすることはできないであろうからである。実際の政治的判断において「リアリズム」と「機会主義^{オクゼージュオリスム}」とは紙一重である。北は孫文の国際協調的立場が日本の「支那通」の間に「革命党は日本に依頼し日本の呼吸の下に立国せんとする亡韓的親日派なり」との誤断

を生み、「今日支那上下の疑懼が実に『孫逸仙は李完用ならざるや』の一事に注集して」いることを指摘するが（II 29）、このような疑惑を招いたとすれば孫の政治的判断は「リアリズム」としては機能していなかったということにならないか。当時の国際状況の「リアル」な認識としては中国革命とアメリカの独立との差異を強調する北の見方はそれなりに説得力をもっていたに違いない。孫・胡らの国際協調路線（外力依存策を含む）に対して、それが「リアル」か「イデアル」かを客観的に判断するのがいかに困難であるかが理解できるであろう⁽¹²⁾。

むしろ以上のような問題点を考え合わせるならば、孫文の思想や行動を実体的に捉えてそれが「リアル」であるか「イデアル」であるかを論ずることの有効性じたいを疑ってかかる余地は充分にあると思われる。孫文のような革命家は、彼の思想や行動を「リアル」と捉えるか「イデアル」と捉えるかに彼を論ずる側の政治的立場を読み取ることができるようなリトマス試験紙とみる他はないのではなかろうか。孫を「イデアル」だと攻撃する北の孫文理解に反撥する久保田の立場は、そのことによって結局北と同じ議論の枠組にとらわれている。北と久保田といずれか一方の孫文理解が全面的に妥当であるとすることはできない。ただ、本論の課題に関していえるのは、北が孫を「イデアル」の面でのみ捉えたところに（逆にいうと孫の「リアル」の面を完全に無視したところに）、そしてそれに湖南派・浙江派の立場を対置したところに、辛亥革命に対する彼の政治的立場の表明を見ることができるといことである。確かにその孫文理解は孫文の全体像を捉えてはいないであろう。しかしその一面を捉えてはいるのであり、そこにこそ北と中国革命の実態との接触があったのである。

b, 宋教仁

では、孫文と対立する立場をとり、北と「刎頸の交」をかかわしたことで知ら

れる宋教仁の思想をどう捉えるべきであろうか。前述のように、この点でも久保田は北説に反対し、実は宋らの立場こそブルジョア民主主義に固執するものであったとし、宋の議会主義一辺倒を以ってその例証とするのであるが、この議論は北のそれと必ずしも噛み合っていない。宋の「完璧なる国家主義」(Ⅱ 24)、「深透拡汎して止まざる国家的覚醒民族的情熱」(Ⅱ 25)、「愛国的自尊心」(Ⅱ 29-30)を北が強調するのは議会制への移行問題を意識してのこととは限らないからである。北の宋教仁評価は、革命が「愛国心」を基礎とする「排外」的運動でなければならないという見解(Ⅱ 27-30)と照応するものであり、実際この点で宋の思想は確かに北の見解に合致していた。宋は一九〇五年、日本滞在中に『漢族侵略史』を『二十世紀之支那』誌上に掲載したが、そこでは漢族が「其歴史学上之關係、実為東洋文化之主人翁、…其人類学上之価値、則不独於亜細亞系統人民占第一等位置、即於世界亦在最優之列」であるにもかかわらず、「自近世紀以来、昧其愛国心、忘其尚武、被北方一蛮族所征服、喪失其五千余年聖神相伝之祖国、為奴隸而無復独立之態度者、已二百六十年…」という状態に陥っていることが慨嘆されている。かくて宋は漢族による歴代の他地域侵略を大胆に肯定するとともに、「夫一民族所以集合而能立国於天地間者、其原素雖複雜、而其主要則不外乎排外之主義与夫進取之政策而已矣」と言い放つのである。北の宋教仁評価は宋のこのような激しい民族意識の吐露に注目してのことにちがいない。宋はまた、孔子紀年論を民族主義の立場から一蹴し、それに代えて、黄帝即位年を紀元とする黄帝紀年論を積極的に展開しており、この問題に対する宋の並々ならぬ執念と情熱が看取される(当時の革命派に広汎にみられた黄帝紀年論の諸相については〔坂元：一九九五 71-74〕)。特に本論との関係で興味深いのは、黄帝紀年論が明らかに日本の神武天皇即位紀年(いわゆる皇紀)を強く意識していることであって、この点宋も全く例外ではない。彼は日本滞在中に『日本帝国紀年私案』を購入して(『我之歴史』一九〇五年六月三日)日本の紀年について考察を深めたらしく、それから一年

余り後には、日本国民が日本神武紀年を用いたいと思うのが当然であるように、中国国民は黄帝開国紀年を用いたいと思うのが当然だ、と述べるに至っている（同一九〇六年十月十一日。明治期における神武紀元の設定については〔松崎：一九九二〕）。

日本の民族主義・国家主義と宋教仁の民族主義・国家主義とは強く共鳴していたのである。このことは、宋が浅草で満洲激戦の模型などを見て「鼓人愛國之思想者也」と感じ（『我之歴史』一九〇五年一月一日）、靖国神社の大祭を見て「是祭也、特為合祀戰死軍人之大典、都凡举行三日、日本天皇亦親臨致祭焉、噫、捐生命以衛國、報之不当如是耶」と感想を述べていること（同一九〇五年五月三日）などからも疑問の余地はない。「日本の興国的思想は遺憾なく彼等〔留学生たち〕自身の東洋魂を覚醒せしめ、彼等は其覚醒によりて日本の興国学を直ちに革命哲学として受取りたりき」（Ⅱ 16）という北の言はあながち不当ではないのである。北がこのようにいう時、その脳裡には、宋と同じく日本に留学し、その中途、悲憤の余り大森海岸に投身自殺して果てた陳天華のことも、あるいは浮かんでいたかも知れない。宋の猛烈な黄種意識や大漢民族主義、それに例えば「吾四万万尊祖敬宗之同胞乎，起！起！起！二十世紀之中国，将頼汝為還魂返魄之國，迎汝為自由獨立之尊神，汝老者壯者少者幼者，其勉乎哉！汝毋漠視焉，旁觀焉，再遺汝祖宗所造光榮之歴史羞也」（『漢族侵略史』）というアジテーションの口吻は、実際、陳の『警世鐘』や鄒容の『革命軍』を彷彿せしめるではないか。鄒の『革命軍』に横溢する「強烈な民族的自尊心」について、小野信爾は「中華思想の^{プラス}正の遺産」と評したが〔島田・小野：一九六八 73〕、そういう「自尊心」が民族主義的革命運動の精神的起動力となったことは認められるとしても、その反面、まさにこの「民族的自尊心」にこそ辛亥革命と日本の民族主義・国家主義との積極的な連関があったことを見落としてはならない。中国の革命人士は、しばしば指摘されるように日本の国家主義や帝国主義への認識が不充分であったがために日本の国権派とかかわ

りをもったのではない。むしろ日本のそうした潮流の中に彼らは自国の民族主義革命への示唆を読み取っていたのである。宋らに対する北の見解はこのことを的確に捉えていた。そしてやがて北は、中国人留学生とは逆に、中国の民族主義革命の中に自国の民族主義革命への示唆を読み取って日本へ帰ってくるのである。

大漢民族主義は孫文も終生抱き続けた理念であったし、日本の国権派との親密さという点でも孫は他の革命人士に劣らない。孫と宋らとを峻別する北の見方が孫の民族主義的・国家主義的傾向を過小評価するものであることは間違いないであろう。しかし孫の場合、民族主義や国家主義を中和し、あるいはそれらと拮抗する理念が、つまり「民族主義」とともに「民権主義」や「民生主義」が一応準備されていたことはやはり無視できないと思われる。それらの理念が孫の政治的戦略の域をどれだけ出していたか、またそもそもそれらの理念は「民族主義」と整合するものなのか等の点は今問うところではない。ともかく孫がそれらの理念をしばしば表明したという事実は、国家（国権）に対する個人（民権）、民族に対する人間一般への関心が稀薄な宋⁽¹³⁾から孫を区別するポイントにはなるのである。北は両者のかかる相違面を極限化して捉えた。彼にとってそれはアメリカ的民主主義か日本の国家主義かの二者択一に他ならなかった。そして中国の民族主義革命が「民主王権の争にらず自由平等の談理にらず実^ニに禹域四百州の存亡問題」であって、「始めより愛国心を無視して本国を見捨て、移住せる米人の如き国家に対する反逆」とは異なるとされる以上（II 27）、それが日本の国家主義の継承としてしかあり得ないと北によって考えられたのは当然であった。

c, 章炳麟

北におけるファシズムの生成と中国革命との精神的なかわりから見た場合、

従来注目されてきた孫文・宋教仁との関係よりもむしろ重要なのは章炳麟との関係であると考えられる。ここでこの問題について若干の解明を試みよう。

北の態度は、孫文・宋教仁に対する場合と章炳麟に対する場合とでは明らかに異なっている。この三者についての『外史』の呼称をみると、北は孫・宋にはそれぞれ「孫君」「孫逸仙君」・「宋君」「故宋君」「故宋教仁君」のようにしばしば親称をつけて呼んでおり、この二人をも他の多くの革命人士たちと同様、同輩もしくは友人として遇していたことを窺わせるのに対し、章には一度も親称を付けて呼んでいない。これは、北にとって章が別格の存在として意識されていたことを示唆する。『外史』に登場する革命人士のうちでこのような別格扱いを受けている人物としては、他に譚人鳳がいるのみである。もっとも、譚の場合には、北が「老譚」「譚翁」の呼称を用いたりしていることから知られるように、一八六〇年生れのいわば長老格であったという事情も無視できないであろう。しかし、こと章に関しては年齢は重要な問題ではない。孫が一八六六年生れ、宋が一八八二年生れなのに対し、章は一八六九年生れであるから、章は宋よりはかなり年長ではあるが、孫とは同年輩なのである。孫を宋などの後輩と同様に「君」付けにするとともに、孫に対する北の貶意を窺うこともできようが、章に対しては、単に自らより年長であるというだけではなく、ヨリ積極的な評価がそこに加わっているように思われる。それは譚に対する北の評価とも共通する面をもっていた。北がこの二人を別格扱いにしたのは偶然ではない。

『外史』において章炳麟は次のように言及されている。①「ルソーに独創的思想なくして論旨の支離滅裂なるは章太炎の徒らに絢爛にして組織的論理なきに等し」(Ⅱ 15)。②「…これあるが故に国粹的覚醒の警鐘たりし章太炎の大器にして袁の顧問たりしなり」(Ⅱ 21)。③「『尙書』を著はして明の復興を唱へたる章太炎の出獄して、三百年不世出の雷名と其熾烈なる国粹的覚醒を齎して投ずるあり」(Ⅱ 23)。④「章太炎の鼓吹により日本の思想の普及によって

彼等領袖等の覚醒が深刻を加ふるに従ひ…」(Ⅱ 24)。⑤「…太炎の国粹的自尊心を以てすれば孫君が留学生を率ゐて去るの威を示さざるを憾み、何ぞ阿屠物を密かにして喪狗の如く追はるやとなして総理辞任を迫れる所以も解せらるべきなり」(Ⅱ 24)。⑥「太炎は其の炎炎たる火筆を揮って亡明の熱涙を留学生団の熱頭に注ぎたり」(Ⅱ 24)。⑦「…太炎の国粹文学」(Ⅱ 24)。⑧「章太炎と雁行せる国粹的覚醒の先達于右任君…」(Ⅱ 31)。⑨「支那のルソー章太炎は東京より帰りて先ず〔黄興を大元帥とすることに〕反対の声をあげたり。動乱の群集は此の愚なるが如き大賢を渴仰して一宣言の出づる毎に其の金玉の文字を拝跪したり」(Ⅱ 53)。⑩「然らば頭山犬養氏等が南北一統を非議せしを憤りて日探速かに帰国すべしと宣言せる章太炎は亦堂々たる興国の先覚者なり」(Ⅱ 73)。⑪「…明の亡びんとして残せる幾多湊川四條畷の大悲劇は、不肖之を太炎の論議に見又維新革命に鑑みて、実によ一九一一年の革命を捲起せる唯一の感情的動力なりしことを疑はず」(Ⅱ 137)。なお、一九一一年十一月十八日付で上海から内田良平宛に出された北の書簡に、「太炎の神さんが来てる。非常な評判だ。明日はわって云って嚇してやるつもり」(「辛亥革命に関する黒龍会記録」Ⅲ 175)という印象的な言葉があることも付記しておこう。

このうち①と②は章を非難した個所のように見えるかもしれないが、実際はそうではない。まず①についてみると、これは、「英国の思想を浅薄皮相に輸入」することでフランスに革命の意識が覚醒されたように、当今の「支那革命の思想的原因」も「東洋の英国」たる日本の思想の輸入にあった——とする文脈の中で、フランス革命におけるルソーに相当する精神的役割を演じたのが中国においては章炳麟であったことを言う一種の(手の込んだ)^{オマージュ}讃辞なのである。それ故⑨では章は「支那のルソー」と讃えられることにもなる。また②について言えば、これは、辛亥革命の目的が漢民族の復興と中国の統一の確保とである以上、漢人袁世凱の統治に反対する第二・第三革命は中国の割亡を招くだけではないか——という疑問が一定の説得力をもつことを認める文脈の中で、

袁世凱の顧問となった章の行動が「学究的非常識の故」ではなく、彼の民族主義的精神とも矛盾していないと主張する弁明であった⁽¹⁴⁾。従ってこれらの表現はむしろ、章の思想と行動に対する北の並々ならぬ共感を示したものとみるべきである。北が章に見出したものは「熾烈なる国粹的覚醒」であり、それを人々にアピールする「炎炎たる火筆」の力であった。日本における国学の勃興が明治維新を精神的に準備したように、中国の民族主義革命においても「国粹文学」が必要なのだが（II 15）、それは章の双肩にかかっていた。北によれば、この「国粹的覚醒」は「大陸的豪雄」（II 23）「国粹的団匪的権化」（II 33）である譚人鳳の特性でもあった。譚が北によって称讃されるのは結局、譚が「頑固なる団匪的愛国党にして至純なる犠牲心の魂なる」（II 57）が故に他ならない。つまり、章や譚の強烈で純粋な民族主義的パトスの発露にこそ北は注目したのであって、その評価には、彼らの思想なり行動なりが現実政治の中でいかなる結果を招来したかは全く含まれていないのである。北にとって彼らはそういう打算を「超えた」存在であったといていい⁽¹⁵⁾。特に章の場合、「三百年不世出の雷名」、伝統的学術（国学！）に対する鬱然たる知識、特徴的な文体によって綴られる難解な文章、「神経病」を自認する奇矯な性格や行動など彼の非政治的な側面それ自体が革命派にとっての政治的シンボルとして機能していたに違いない。章に対する北の評価はまさにこの点にかかっていた。北は、現実の革命運動が力と力との衝突であるという運動力学の「リアル」な認識と、その運動が非合理的なパトスの燃焼によって支えられているという革命の精神の認識とを中国革命から与えられたが、章はそのパトスの面を典型化した人物だったのである。

さて、現実の革命運動は、扇動であり集団示威であり、暴行や殺人といったテロルですらあるが、人々をかかると物理的暴力の行使にまで駆りたてることのできる精神的起動力としてすぐに想起されるのは宗教と民族とであろう。この両者はしばしば重なり合って相乗効果をあげる。ところで、革命運動に人々を

動員する最も重要な要因として、「感情」に注目し、その「感情」の発火剤を「宗教」と「国粹」とに集約したのが章炳麟に他ならなかった（「東京留学生歓迎会演説辞」一九〇六年）。ここでは特に、「宗教」についての章の見解に注目しよう。章はかつて「客帝論」などを著した段階では孔教に期待を寄せていた。しかし、義和団事件の頃を転回点として、彼は孔教への批判に傾いていく。例えば「…但孔子最是胆子小，雖要与貴族競争，却不敢去聯合平民，推翻貴族政体，…」(「演説辞」)といった言から知られるように、孔教は人々を現実の革命運動に動員する力を持たないと考えられたのである。孔教の退場とともに、前景に立ち現れるのが仏教である。仏教は人々を「勇猛無畏」ならしめることができる、だから革命運動の精神的基盤たり得るのだ、と章は言う。北の眼は章のこの転回に注意するのを怠らなかつた。北は言っている、章は「革命生起以前の一文中に於て孔子の子孫を仰いで国家の中心たらしめん」としていたのであるが(Ⅱ 158)、やがて峻厳な批判に転じ、かくて「亡国教の孔教」は今や「章太炎の爬羅剔抉によりて完膚なし」(Ⅱ 161)と。

そして私たちは、北自身もまた処女作『純正社会主義』での孔教(とりわけ孟子)への高い評価(Ⅰ 411-425)を『外史』においてそれへの徹底した批判・攻撃に一転せしめたこと、及びこの転回が北における仏教への注目と表裏をなしていることを知っている。北の孔教批判の根拠の一つは袁世凱らが「孔子尊崇の亡国教」を喧伝していることであるが(Ⅱ 164)、ヨリ根本的には、孔教は「文弱」な気質を養成するので苛烈な革命運動には不適だという判断がある。「昔者人を殺すを嗜まざる者は王たりと云へり。是れ孔教が世界最悪の宗教たる所以の一にして、又実に支那千年の文弱を来せし凡ての因。革命の支那に於て統一者たるべき英豪は須らく人を殺すを嗜む者ならざるべからず」(Ⅱ 153)。「文弱」の孔教に対置されるのが、日本を興隆に導いた大乘仏教の精神である。「支那の文弱による亡運は孔教に在り。日本の武断至らざるなき興運は仏の大乘に出づ」(Ⅱ 161)。もちろん、北の孔教批判や「仏教発見」が

章からの直接的影響であったというつもりはない。章の依拠した法相唯識教学と北が依拠した法華経とでは教理的背景が大きく異なっていることも無視できないであろう。にもかかわらず、民族主義革命の精神的基盤に大乘仏教を見出す両者の発想法が驚くほど一致していることは、彼らの著作の中に紛れもない明瞭さで浮かび上がっている。この両者の仏教の問題については、次節において更に検討を加える機会があろう。

※

以上の考察によって私たちは、北と中国革命の実像との関係について、ある程度の見通しをたてることができたと思う。確かに北が描き出したのは中国革命の全体像ではなかったし、部分的には明らかに史実に反する記述も含んでいる。しかし、北が中国革命の実態を無視していたとはいえないし、『外史』の内容全体をとるに足りないとは断ずるわけにもいかない。総体的にみれば、『外史』は中国革命の或る側面にデフォルメを加えた画像を提供しているということができる。そういうデフォルメは歴史研究にとって有害なだけだという立場もあろうが、では北以外の種々の中国革命論が、何らのデフォルメも加えずに、しかも革命の全体像を過不足なしに描いてきたか、そもそもそういうことが可能なのか、と私たちは反問したい。対象を平均的に描いた画像よりも対象の或る特徴を強調した画像の方が対象の把握に資することがある。北の描いた像をもそのように積極的に捉えていくことが必要なのではないか。私たちは、北の加えたデフォルメの位置や程度を測定することで、それとの対比から中国革命の歴史の実像を構成することができるであろうし、また、そのデフォルメの付け方に北が中国革命との接触によって受け取ったものを読みとることもできる筈である。

孫文・宋教仁・章炳麟それぞれに対する北の見解のうち、最もデフォルメの

度合いが強かったのは孫文に対する場合であった。これは、常に或る具体的な状況の中で発言し、その発言が様々な視点からの様々な解釈を可能にする孫文という人物の思想そのものに由来している。そのような複雑な相貌をした対象に対する多様な解釈の可能性を無視し、その対象を極度に単純化したところに、北が孫文のどの側面に反撥したのか、孫をどのような側面から捉えようとしたのかが反映している。前に述べたように、それを孫文の全体像と見ることはできないが、少なくともその一面であったことは認められねばならない。そうしなければ、北が描き出した孫文像が一般に広く流布し得た根拠を見失うことになるからである。孫に対する場合に比べれば、宋教仁に対する北の見解は宋の実像にヨリ接近したものとみてよい。そこでの北のデフォルメは、宋の思想の基本的性格をたかだかある程度まで強めたに過ぎない。そして更に章炳麟に対する北の見解を検討するに至って、私たちは、北の革命思想と章のそれとの、最も深く最も暗い部分での共鳴を見出しつつあるようである。しかしここには、なお考えねばならぬ微妙な問題が残されている。それは結局、アジアの現状と未来をどう認識するかにかかわっている。私たちは次節において敢えてこの課題に取り組んでみようと思う。

四、黄禍論と仏教

ここで私たちの眼は、『純正社会主義』から『外史』への転回の論理的過程の上に注がれる。『外史』においても、「人種競争論」の「不霊残忍」を批判した『純正社会主義』の視点が全く失われてしまったわけではない。それどころか、中国を舞台として繰り上げられる露骨で熾烈な「人種競争」を目の当たりにして、北はその非合理性と冷酷さを改めて思い知ったに違いない。「進化律とは古今を流るる時間の波にして地理的に東西を分つ空間の原則に非ず」（Ⅱ 146-147）。これは、西洋の白色人種による東洋侵略を理論づけるイデオロ

ギーとしての社会進化論に対する痛烈な批判である。しかもその批判が時系列としての進化論を根拠にして敢行されたところに、北の面目を見ることができ。進化は「種」と「種」との間に行われるものではなく、「類」(人類!)全体を拘束する法則性として考えられている。進化論における時間的変化のモメントに基づいて「国体論」の非合理性を痛撃した『純正社会主義』の片鱗は辛うじて『外史』にも生きのびているのである。しかし次の文となるとどうか——。「民族又は人種と云ふ生理的約束に一切の道義又は国家の興亡が支配される、かの如く妄断するは白人の偏狭低級なる見解を迷信する者なり」(Ⅱ 123)。「民族」と「人種」という用語の厄介な問題は後にまわすことにし、本節では論外としよう。北の意図はあくまで、「一切の道義」や「国家の興亡」が決して民族的特性・人種的要因によるのではないことを主張するにある。その限りにおいて彼はここでも民族的特性・人種的要因を否定もしくは拒否しようとしてはいる。ところが、北はその挙句に、「白人の偏狭低級なる見解」云々というかたちで自ら人種的要因を持ち込んでしまったのではないか! 見よ、「皮膚の黄白といふ生理的作用が政治的能力といふ心理的事実を作用すとは不肖等の解する能はざる心理学なるは論なし。進化律の波は白人の居住する地域と黄人の生息する地球の部分とをダータネス海峡によりて堰き止めらるゝものに非ず」(Ⅱ 146) というその人の口から、「不肖等黄人の誇は三百年の鎖国的停滞から開国進取の一詔勅を以て数年間に一鞭飛躍せし維新革命に在り」(Ⅱ 147)、「実に革命的理想を動揺せしめざる根本的価値に於て島国の黄人は白人より聡明なりき。大陸の同族亦実に白人の迷妄すべからざる不惑の理想を有す」(Ⅱ 147) という言葉が聞かれるのである。

ところで、『外史』を例えば吉野作造の『支那革命小史』など他の辛亥革命史論から区別する特徴の一つはその比較革命的観点であるが、この観点は、「革命さるべき同一なる原因の存在は革命過程に於て同一なる道を行く」(Ⅱ 25)、「革命運動は日本が行き仏蘭西が行きし道を歩めり」(Ⅱ 27) という普遍

史的な認識によって裏付けられている。革命過程がフランスであろうと日本であろうと、はたまた中国であろうと、東洋・西洋の別なく一定しているのとなければ、辛亥革命の或る段階をフランス革命の或る段階と比較するなどということはほとんど無意味な筈である。北のこうした普遍史的・比較史的な構想が『外史』の記述を精彩に富むものになっていることは間違いない。しかし私たちは、このような構想のおそらく充分には予期されていなかったであろう帰結の方に注意すべきである。すなわち、『外史』におけるヨーロッパ史の過剰なまでの引照は、中国（及び日本）における個々の歴史的事象にヨーロッパ史上のそれを過度に照応せしめることによって、却ってそれぞれの事象のもつ歴史的・時間的限定を捨象して、それを地理的・空間的な照応関係に置き換える傾向を強く帯びるのである。その典型的な例をあげよう。「…破壊と建設との道程に向って今後の東洋の仏蘭西革命が如何に展開し、而して東洋の英国が如何に処するかは実に日支両国の興隆と滅亡とを決定するもの。…日本は地理に於て東洋の英国なり。而も東西文明旋転の歴史的意義に依りて観ずれば亜細亜に位する希臘なり。希臘は已に日本海のサラミス海戦に於て強露波斯の侵略を撃破したり」（Ⅱ 116）。日本をギリシャに比擬し、日露戦争における日本海海戦を、一般に世界史上の分岐点とされるサラミスの海戦に相当するとみなすのは北の最も得意な構想であつたらしく、それは『法案大綱』結言の末尾でも次のように不気味に繰り返されることになる。「日本ハ亜細亜文明ノ希臘トシテ已ニ強露波斯ヲ「サラミス」ノ海戦ニ碎破シタリ。支那印度七億民ノ覚醒実ニ此ノ時ヲ以テ始マル。戦ナキ平和ハ天国ノ道ニ非ズ」と（Ⅱ 351）。もっとも、日本海海戦をサラミスの海戦に喩えるのはすでにS＝ギュリックにある説で（Sidney L. Gulick; *The American Japanese Problem: a Study of the Racial Relations of the East and West*, New York, 1914, p. 233 [呂・張：一九七九 271]、一九一五年に日本語訳が出ている）、北の独創というわけではない。

日清・日露の戦役は更に、この「普遍史」的立場から次のようにも捉えられ

る。「日清戦争は日本が天佑によりて列強の分割より免かるゝと共に、黄人諸国の盟主たるべき覇位争奪の埃普戦争なり。而も日露戦争に至っては東洋の普魯西が亞細亜の埃太利を保護せんが為に露西亞の侵略を退けたるものなり」(Ⅱ 101)。しかし、このような地球上の空間争奪戦のイメージは、北が批判していた筈の、「白人の居住する地域と黄人の生息する地球の部分」との間の社会進化論的空間分割といかに相似していることか。「白人の競売」に付されつつある中国に対する「日本の保全主義」は「白人の地球儀に一角の黄色を残存せしめんとする人道的発奮」に他ならないのだ(Ⅱ 94)。もちろん北はの場合にも、自らのいう「支那保全主義」が「白人の投資的侵略」に真っ向から対立するものであることを繰り返し強調してはいる(例えばⅡ 109-113など)。「日本を支那の侵略者なりと誤解」(Ⅱ 96)されるのは日本がイギリスなどと同盟し「天啓的使命」を忘れて「歐洲各国の経済的分割に習」っているためだ、というのが北の認識であった(Ⅱ 89-94)。しかし実は北自身の思想そのものの中にヨーロッパ帝国主義における空間分割の論理が拭い難く浸透していた。時系列で捉えられていた筈の「進化律」は地理的・空間的なものに転化してしまったのである。それにしても、前引の日清・日露戦役に関する記述に典型的にみられるような歴史性・時間性の撥無と異質な空間の同質化と(日本はイギリスでもありギリシャでもありプロシアでもある!)は、たとえ既存の社会進化論に対抗する必要性によるにせよ、いささか常軌を逸してはいないだろうか。理性的・法則的な歴史認識に代ってそこに跳梁するのは、人知を以って測り難い「天」の観念である。北は憑かれたように「天佑」「天意」「天与」などを連発する他はなかった(例えばⅡ 182-183)。ここで私たちは、時間の空間化という傾向が人種主義イデオロギーの背景にあること、そしてそれが精神分裂病に類似した構造をもつことを指摘したガベルの所論を想起してよいと思う〔ガベル：一九八〇〕⁽¹⁶⁾。

革命における政治権力をめぐっても重大な問題を見出すことができる。普遍

史的にみるならば、生まれ出たばかりの革命を擁護し反動を抑圧し干渉を排除するために、何処の革命においても、強大な物理的暴力を集中した「専制」の権力が必要となる。「革命が自由政治を求めずして専制的統一を渴仰するは東西に符節を合するが如」くである（Ⅱ 145）。もちろん近代革命の目的が「自由なき中世史よりの脱却」（Ⅱ 150）であることはあくまで認められてはいるが、その自由を守るために却って「専制」の権力を必要とするとは何とも痛ましい逆説ではないか。おそらくこの逆説的真理は、北が「現世の地獄」（Ⅱ 114）と呼ぶフランス革命の政治過程から彼が学びとった最も重要な一点であったに違いない⁽⁴⁷⁾。「自由の楽士は専制の流血を以て洗はずんば清浄なる能はず」（Ⅱ 154）。フランスにおいてそうであったように、中国・日本の革命においても、ナポレオンが登場せねばならない。北によれば日本の維新「革命」におけるナポレオンは明治天皇であった。では中国革命におけるそれは誰か。北は「刃に舐りて得べく、又舐れる刃を掲げて保た」るべき中華民国大総統すなわち窩闊台汗こそその人に他ならないという（Ⅱ 159）。北はナポレオン・明治天皇・大総統窩闊台汗を次のように捉えている。「自由民は自由の思考と自由の実行とによりて大奈翁を擁して歐洲征服戦を戦ひ、明治大皇帝を奉じて日清日露の大戦に打克てり。然らば来るべき四億万民の自由は終に昔年の大総統窩闊台汗を選挙して退潮落日の白人を血蹄に蹂躪するの日なしとせんや」（Ⅱ 151）。白人を血蹄の下に蹂躪する中国のナポレオン窩闊台汗！これはまさに「黄禍」のイメージではないか。

白人に対抗する黄人の姿をフランス革命の革命過程に見出した北は、中国革命に参加することを通して、闘争一般なるものは存在しない、あるのは具体的・特殊な諸闘争だけだ、という闘争の一般的形態を発見したのに違いない。もはや「階級闘争」の理念そのものが幻想である。「階級」などという一般的・普遍的な実体がどこにあるだろうか。現実の「闘争」は「階級」間で行われているのではない。それは民族と民族、人種と人種との闘争としてしか存在

しないのだ。かつて『純正社会主義』において、「一切は階級闘争による」とされていた北の闘争観が、中国革命への参加を契機として『外史』において事実上廃棄されているのを私たちは見る。そして中国革命という煉獄を通して作りあげられた北のファシズム理論においては再び、しかし『純正社会主義』とは異なる闘争至上主義の理念が登場することになるのである。「階級闘争ニヨル社会進化ハ敢テ之ヲ否マズ。而モ人類歴史アリテ以来ノ民族競争国家競争ニ眼ヲ蔽ヒテ何ノ所謂科学的ゾ。欧米革命論ノ權威等悉ク其ノ淺薄皮相ノ哲学ニ立脚シテ終ニ「剣ノ福音」ヲ悟得スル能ハザル時、高遠ナル亜細亞文明ノ希臘ハ率先其レ自ラノ精神ニ築カレタル国家改造ヲ終ルト共ニ、亜細亞聯盟ノ義旗ヲ翻シテ真個到来スベキ世界聯邦ノ牛耳ヲ把リ、以テ四海同胞皆是仏子ノ天道ヲ宣布シテ東西ニ其ノ範ヲ垂ルベシ」(『法案大綱』緒言 II 292)。人種と民族に目覚めた北は、処女作において痛烈に批判していた「不靈残忍なる人種競争論」を、今や自ら執拗に繰り返さずにはいられなかった。そのような彼にヨーロッパは格好の材料を提供したのである。それが黄禍論に他ならない。

黄禍論。この言葉には他の人種に対する自らの優越信仰を示している側面と、他方それに対する自らの警戒心を強調している側面とがある〔レーマン：一九七七 306〕。北のアジア主義——アジア諸国が団結してヨーロッパに対抗し、それをアジアから駆逐しようとする思想——とは、黄禍論のシュエマをそのまま用いながら、その主体と客体とを入れ替えたところに成立したものであり、その意味で黄禍論への居直りであった。『外史』による限り、北のアジア主義が直接にか間接にかほとんど常に黄禍論を意識していることは疑問の余地がない⁽¹⁸⁾。このことは、例えば、日英同盟・日露協約を破棄し日支同盟によってイギリス・ロシアを駆逐するという北の構想にも表れている。日支両民族が「結合したなら、全西欧はとうてい勝味がないという恐れは…黄禍論のモチーフの一つとしておびただしくくりかえされている」〔橋川：一九七六 17-18〕が、北はこのモチーフを次のように具体化してみせる。「窩闊台汗の共和軍が英

人を駆逐し蒙古討伐を名として対露一戦を断行するの時、日本は北の方浦港より黒龍沿海の諸州に進出し、南の方香港を掠し、シンガポールを奪ひ——あゝ仏領印度を領して印度救済の立脚地を築き、——更に長鞭一揮赤道を跨ぎて黄金の大陸豪洲を占め以て英国の東洋経略を覆すべきは論なし」(Ⅱ 182)。ここで特に注目されるのは、この北の構想において、日本がイギリスを駆逐すると平行して中国がロシアと一戦を交えることが不可避とされていることである。何となれば「実に支那と露西亜とは両国歴史ありて以来の敵国」だからである(Ⅱ 178)。そしてそれは、「彼のクロバトキン將軍が絶叫して黄禍を説き西比利亞の防備を論ずる所以の者、…実に蒙古共和国の馬蹄下に在りし三百年間の中世史を回想し、更に清朝の盛時に戒め以て彼に加へずんば我加へらるべしとする憂心仲々の声なりとす」(Ⅱ 178)と、やはり黄禍のイメージで、しかも東洋(黄)の側から肯定的かつ攻撃的にそれを捉え直したかたちで語られねばならなかった。「不肖は…史上の回顧を恣にする時、かの西比利亞平原の風雪を蹴立て、中央亞細亞の恵まれたる諸大国を攻め、以て露都を衝き波蘭土を降だし、奥太利匈牙利を屠り、独逸ヴァールシュタットの戦場に於てハインリッヒ二世と王妃アンナを討ち取りし蒙古共和軍の光景に肉躍骨鳴せざるを得ず」(Ⅱ 191-192傍点引用者)。西洋の栄光は東洋の屈辱だと岡倉天心は言ったが(『東洋の覚醒』一九〇三・明治三十六年)、北の構想は西洋の屈辱に東洋の栄光のシンボルを見るものだ。なぜ北が中華民国大總統をモンゴルの窩闊台汗として描く異様な説を唱えねばならなかったのかも、かかる視点からすれば自ずと明らかであろう。フランス革命の帰結としてヨーロッパ各地を侵略し蹂躪したナポレオンに相当する軍事的「英雄」、しかも黄禍のイメージに相応しい「英雄」を中国史に求めるとすれば、「文弱」なる孔教の毒に冒されていない中央アジアの「英雄」以外にはなかったのである。「四億万民の国家的信念を自由政治によりて覚醒しつゝある中華民国は亦必然に一大陸軍国として黄禍の恐怖たるべし」(Ⅱ 172)と北は叫ぶ。再び天心を引けば、アジアが覚醒する時

地球は震えアルプスは揺れ、ラインとテムズは恐怖で逆巻くであろう、というその予言は（『東洋の覚醒』）、それを黄禍のかたちで実現しようとする継承者をここに見出したのである。

ところで、民族・人種相互の闘争は、単に軍事的な衝突と征服にとどまらず、強い側の文明による弱い側の文明の蹂躪を伴うからして、「文明」対「文明」の闘争という様相を必然的に帯びる。北がしばしば「亜細亜文明」という語を用い、天心が「東洋」対「西洋」をあくまで文明という対立軸で捉えたのはこのためであった。もちろんこのような発想の本家本元はやはりヨーロッパにある。ドイツのカイザー、ウィルヘルム二世がロシアのツァー、ニコライ二世に送った「黄禍図」において、「黄禍」が仏陀の姿で描かれているのは偶然ではない。ウィルヘルムがニコライに宛てた書簡には次のようにある。「ヨーロッパは君に感謝しなければならぬ。それは君がアジアに文化を植えつけるといふ仕事において、また蒙古人と仏教の侵入にたいして古いキリスト教的文化と十字架を守護する事業において、ロシアの使命がいかに偉大なものであるかを斯くも速かに了解したからだ」（一八九五年九月二十六日付書簡、大竹博吉訳纂『外交秘録満洲と日露戦争』299頁、傍点引用者）。この明確な意図のもとに、「黄禍図」では冥想する仏陀と聖天使ミハエルとの対決が演出されているのである。なるほど「これでは子供が一緒に遊びたいような黄禍」であって、この「図」の作者は「黄禍」の擬人化として、今日最も非攻撃的宗教たる仏教の創始者を誤って選んだのだといえるかも知れない（Arthur Diösy; *The New Far East*, 1898, p. 334 [レーマン：一九七七 307]）が、ヨーロッパ文明の代表としてのキリスト教に対立するアジア文明の代表としては仏教以外には像を結ばないことに注意しなければならない。東洋と西洋とを文明の対立としてみた場合、東洋を代表するものが仏教であって孔教でないことは中国人にとっては「残念」なことかも知れず、実際、一九三〇年代に入ってからもお魯迅はこの「黄禍図」に言及して「…但那人并不是孔子，倒是仏陀，中国人实在是在空歡喜」

(『淮風月談』所収「黄禍」一九三三年発表) といっているのであるが——もちろん魯迅のこの発言のシニカルな面を看過すべきではない——、いかんせん孔教によってはインド文明を包摂できないのである。(因みに、中国にも、ヨーロッパが東方の「仏教国同盟」を警戒しているという情報は伝えられていた。「論仏教国同盟」『外交報』一九〇五年第十三号〔呂・張：一九七九 386-389〕参照。)

中国の革命人士の中で、ヨーロッパに対抗するアジア文明の代表として仏教にどの程度関心をもったかという点からみて対照的な立場にあるのはやはり孫文と章炳麟とであろう。孫の方は仏教には終生格別の関心をもっていたようにはみえない⁽¹⁹⁾。彼は最晩年のいわゆる『大アジア主義講演』でもあくまで東西文明を「王道」と「霸道」、「仁義道德」と「功利強権」との対立というシェーマで捉えるにとどめているが、これは、孫が中国とインドとの同盟にさしたる重要性を見出していないこと——アジアの一国としてのインドを無視するわけではないけれども——と照応する。これに対して章炳麟は仏教を精神的紐帯とする印・中・日三国の同盟の構想を提示した。章の「記印度西婆耆王記念会事」(一九〇七年)をみよう。印・中・日三国を扇子に喩える故事を引用してインド人ブラーハンが「紙〔インド〕と竹〔中国〕とは破壊され、要の紐〔日本〕だけが日々発展しているのだから、日本はこれら諸国の面倒をみなければならぬ」と語ったのを受けて、章は言う。「支那日本皆奉印度仏教以増進其道德、此猶近世欧洲諸国之於希臘也、希臘既亡而英詩人擺倫助^(バイロン)之独立、吾二国之於印度、豈当異是、支那固不能自謀、而日本猶有幾微可望」。この扇子の喩えは「送印度鉢邏罕保什二君序」(一九〇七年)でもやはりブラーハンの言葉として引用されており、そこでは、中・印両国が復興し日本と提携してもう一度扇子の姿を取り戻そうという考えが表明されている⁽²⁰⁾。

ここで注目されるのは、仏教をアジア文明の代表として表象するアジア主義、従ってアジアにおけるインドの位置を特に重視するアジア主義のイデオロギー

が——「最も非攻撃的宗教」である仏教を黄禍の象徴とすることの「誤り」を指摘したダイオシーの語とは裏腹に——、そうでないアジア主義の相対的に穏健な性格と比較して著しく急進的かつ攻撃的な性格を帯びることである。岡倉天心のアジア主義におけるかかる性格はすでに平石直昭によって注意されているが〔平石：一九九四 281〕、私たちは章炳麟や北一輝が孔教の「文弱」を斥ける一方で仏教の「勇猛無畏」や「武断」的傾向を称賛していたことを想起してよからう。アジア主義の積極性・急進性という点では、唯識教学に依拠する章と法華經に依拠する北との間にほとんど違いはない。章についてみると、彼は自らが仏教を主張する理由を「特欲發揚芳烈，使好之者輕去就而奔死生」（『答夢庵』）に求め、また、仏教が革命軍の道徳として重要であることを主張する中で「殺一人能救衆人，這就是菩薩行」という「大乘戒律」に言及している（『東京留學生歡迎會演說辭』）。陳天華ら「志士」の自殺を「死生を超越」した行為として称賛した「四惑論」の見解もこれと呼応するものといえる。章が『演說辭』に引いている「大乘戒律」とは、章が『蘇報事件』の獄中で『撰大乘論積』とともに自らの「座右に置」いていた〔高田：一九八四 34・84〕とされる『瑜伽師地論』のことであろうが、北にとっても、生への執着を断ち「一人を殺して衆人を救う」いわゆる「一殺多生」の菩薩行が理想的革命家の姿であったことに注意せねばならない。北は『外史』巻末に法華經の偈の一節を書きつけている。「有諸無智人惡口罵詈等 及加刀杖者我等皆當忍」「我不愛身命但惜無上道」（『勸持品』）、「如日月光明能除諸幽冥 斯人行世間能滅衆生闇」（『如來神力品』）（Ⅱ 205）。このうち「勸持品」からの引用は、「八十万億那由他の菩薩」たちが仏の前で「師子吼」して説きたいいわゆる「二十行の偈」の中にある。その菩薩たちは、震裂する地面から湧き出てくる「無量千萬億の菩薩」たちでもあるのだが（『從地湧出品』）、それが、「草沢の英雄下層階級の義傑偉人」として中国の大地に湧き出る革命家たちのイメージと結びつくのだ。レーニンのロシア、ナポレオンのフランス、そして明治天皇の日本がそうであ

ったように、中国もかかる「地湧の菩薩等」によって革命されねばならぬ。その革命中国の「大統一者」こそ「オゴタイ汗」なのである（『外史』序、Ⅱ 8）。章と北との相違点を無視することはできないにせよ、革命家像をめぐる両者の共通性も承認されるべきである。近藤邦康は章について、「菩薩はもともと革命家なのである」といっているが〔近藤：一九八一・85 傍点原著者〕、このテーゼはそのまま北にも妥当する。章が陳天華ら「志士」の「死生を齊しくする」自殺に菩薩の姿を重ねあわせたように、北もまた革命の途上に斃れた親友、宋教仁や范鴻仙らに菩薩の姿をみていたに違いない。彼は「日本外交革命の犠牲」としての山座圓次郎公使・水野幸吉書記官とともに「支那革命の犠牲」として宋・范二人の名をあげ、「…仏光東亜を照らさんと欲せば希くは公等の怨に燃ゆるもの、魔血に我が経巻を浸さしめよ。不肖は窩闊台汗たるべき英雄を尋ねて鮮血のコーランを授けん。宇宙の大道。妙法蓮華経に非ずんば支那は永遠の暗黒なり。印度終に独立せず。日本亦滅亡せん。国家の正邪を賞罰する者は妙法蓮華経八巻なり」という。『外史』はこれに続く「法衣剣を杖いて末法の世誰か釈尊を証明する者ぞ」という印象的な一句で結ばれるのである（Ⅱ 203-204）。『純正社会主義』の空想性を現実性に転回させた『外史』は、孫文らの空想性を批判しながら、それとは別方向の極端な空想性・観念性を招来するに至った。そしてアジア主義の急進性・攻撃性もここに極まるのである。

※

中国でも日本でも、黄禍論は少なからぬ波紋を投げかけており、それに対して様々な反応が示された。そうした反応を黄禍論そのものから区別して「黄禍観」と呼ぶこととし、その種々相をみていきたい。それによって、北の見解が日・中両国の「黄禍観」に占める位置をも明らかにできるであろう。その場合特に、黄禍の実体を中国と見るか日本とみるか、また、黄禍を肯定したり

「黄」を「白」の上位に置いたりするか（便宜上「攻撃的黄禍観」と呼ぶ）それとも黄禍を否定したり「白」を「黄」の上位に置いたりするか（便宜上「防衛的黄禍観」と呼ぶ），という二点に注目せねばならない（黄禍論全般については〔橋川：一九七六〕。特に中国の「黄禍観」については〔同 86-101〕の他、〔呂・張：一九七九 368-396，坂元：一九九五 75-76〕）。

まず中国における「黄禍観」を検討しよう。黄禍の実体を中国とし、かつ「防衛的黄禍観」に立っている代表的な例は孫文である。彼は、ヨーロッパで主張されている黄禍論を「站不住脚的」と評する。何となれば、黄禍とみなされているところの中国人は実は「一箇勤勞的、和平的、守法的民族」であって、決して「好侵略的種族」ではないからである（「中国問題的眞解決——向美国人民的呼吁」一九〇四年，また「支那問題眞解」も参照）。これに対して、黄禍の実体を中国とする点では孫と共通しながら、孫とは逆に「攻撃的黄禍観」の性格を顕著に示しているのは鄒容の『革命軍』である。鄒はその結論部分で「我皇漢民族四万万男女同胞」に対して「爾有黄禍之先兆，爾有種族之勢力」と呼びかけているが、ここでの「黄禍」が漢民族（黄種！）の側からの積極的・肯定的な言辞であることは疑いない。彼は漢民族の民族意識に訴えかけるために敢えてこの語を逆用したのである。橋川文三は『革命軍』のこの箇所などを引用しつつ、「（見当違いかも知れないが）どこか日本の北一輝に似た印象を与えないでもない」〔橋川：一九七六 87-88〕と非常に控え目に鄒と北との類似を指摘しているが、これまで北の『外史』を検討してきた私たちの立場からすれば、両者の近接性はもっと強く主張されてよい。「中華民國は黄禍の恐怖たるべし」と叫ぶ『外史』の「攻撃的黄禍観」は、『革命軍』の民族主義の継承であり発展であったというべきである。ただし、鄒は日本と中国との関係については言及していない。日支同盟を強調した北とのこの差異にも注意しておく必要がある。ところで、鄒のこのような見解は、カイザーの「黄禍図」に描かれた「黄禍」が孔子でなかったことを「残念がった」前引の魯迅の見解

とも隔たったものではなく、同じ事柄の両面であったとみられる。鄒が「あるべき」中国の姿を訴えたのに対し、魯迅はむしろ「現にある」中国の姿を見ていた。現在黄禍の実体は中国以外の国——魯迅は明示していないがおそらく日本を念頭に置いていたであろう——とみなされているが、二十世紀には中国の抬頭がある筈だ、そうでなければおかしい、とも魯迅は言っている。この文章では彼はそれを黄禍と呼んではいけないけれども、中国人よ黄禍の先兆たれと叫んだ鄒と、自らの希望を未来に向かって投射している点は同じである。「二十世紀的舞台上没有我們的份、是不合理的」というのが、彼の結びの言葉であった（前引「黄禍」）。実際彼も、一九〇八年の「破惡声論」（『集外集拾遺』所収）では、白人に圧迫されている諸国の解放をもって黄禍の実現とみなす典型的な「攻撃的黄禍觀」を主張していたのである。

黄禍論をめぐる日・中両国の言説を対比させて考える場合、特に興味深いものとして、鄒の『革命軍』に序文を寄せていることでも知られる章炳麟をやはりここでも取り上げないわけにはいかない。彼は「…中国依自不依佗之說、遠勝欧洲神教、亦見德人沙麼遜黄禍論中」（「答鉄錚」一九〇七年）といっている。章が「黄禍」に言及したのはこの個所だけであろうが、私たちはこの僅かな言葉から様々なことを知り得る。彼が「德人沙麼遜黄禍論」というのは、ドイツ人サムソン＝ヒンメルスチエルナの『道德問題としての黄禍』（Samson Himmelstjerna; *Die Gelbe Gefahr als Moralproblem* 1902）を指すに違いない。章がドイツ語の原著を読んだとは考えにくいし、当時この著が中国で翻訳されていた形跡もないようであるから、おそらく彼は一九〇四（明治三十七）年刊の森鷗外の著『黄禍論梗概』によってその説を知ったのであろう。森は一九〇三年六月にゴビノーの人種論を紹介・批評する講演を行なった（同年『人種哲学梗概』として刊行）のに続いて、同年十一月にこのサムソン＝ヒンメルスチエルナの著書を紹介・批評する講演を行なったのである。著者サムソン＝ヒンメルスチエルナについて森は「九年前に自然学としての倫理といふ本を公にした外

は余り聞えて居らぬやうでムります」といい、橋川文三もその著書について「雑本というひどすぎるが、まずそんなところ」「大したこともない書物」といっているが〔橋川：一九七六 35・37〕、章にとってこの著は「大したこともない」どころか非常に注目すべきものと映じたい。それは、森が纏々紹介しているようにその著が日本やヨーロッパと中国との対比を多く含んでおり、しかも中国の社会や道徳のあり方を高く評価しているからに違いなかった。「自に依りて佗に依らずという中国の説は歐洲の神教よりはるかに優っている」という「答鉄錚」所引の個所は、森の著書でいえば、「LUTHER が我は此処に立つ、我は外に出づべき所を知らぬ、神よ、我を助けよと云ったのを、欧羅巴人は感心して居る。然しこれは神の奴隷たる詞だ。支那の道徳では、人格ある神を信ぜないから、さういふ依頼心は起らぬ」と紹介されている部分に相当するのであろう。この部分は、浄土教やキリスト教の他力主義を批判し、「依自不依佗」の自力主義をそれらより優れているとしたい章にとって奇貨置くべしとされたのである。実際のところ、ヨーロッパは中国に道徳を学ぶべきだとするサムソン＝ヒンメルスチエルナの説は「黄禍論としてはずいぶん低姿勢のもの」〔橋川：一九七六 39〕であるから、ヨーロッパ主体の黄禍論をアジア主体の積極的・肯定的な意味に転換させるのには好都合だったと思われる。

ところが同じくサムソン＝ヒンメルスチエルナの著書を対象としても、章にとって好都合な個所が森にとっては不都合であった。何より森が許せないのは、サムソン＝ヒンメルスチエルナが黄禍の実体を中国とみなし、しかも「支那人を揚げ日本人を抑へること至らざる所なしといふ有様」「支那に心酔して日本を憎悪するもの」である点である。黄禍論の主唱者たるヨーロッパにとって「当面の敵」は中国ではなく日本である筈である。むしろそうであるがためにサムソン＝ヒンメルスチエルナは日本を「強ひて抑へて、穴探しに陥って居」るのだ。「西洋人は日本人と角力を取りながら、大きな支那人の影法師を横目で睨んで恐れて居るのでござります。支那人がこはいものになるだらうといふ

のは、差当たり影法師に過ぎませぬ」という森の言葉には、ヨーロッパと対等にわたりあえる実力を備えているのは我が日本であって中国ではないという強烈な自負の念を読みとることができる。とはいえ一方、森は日本こそが黄禍の実体だと言い放つわけにはいかない。これは一見、彼の強烈な自負心と矛盾するようであるが、森が中国に対する日本の優越を自負するのは日本がヨーロッパに匹敵する位置を占めている、つまりそれだけヨーロッパに接近しているという意識によるのであって、日本にとってあくまでヨーロッパは到達目標なのである。ヨーロッパが日本のこうした立場を理解せず、ヨーロッパを脅かす黄禍だと受け取るのはヨーロッパの側に問題があるのだ——という森の見解は、ヨーロッパと共通する側にたっていると彼が考える日本の、ヨーロッパに対する自己弁明とみるべきである。つまり森の立場を貫いているのは一言でいえばヨーロッパへの近接性の意識であった。この意識が、一方では「黄禍」の実体を中国ではなく日本であると主張せしめ、他方では「黄禍」の現実性を否認せしめた根拠である。

かかる二面性——中国に対する優越の誇示（ヨーロッパで黄禍といわれているものの実体は日本だという意識）とヨーロッパに対する自己弁明（黄禍なるものは幻想であるとの主張）——は、森が『黄禍論梗概』の講演を行なったその翌年の七月に、加藤弘之が行なった講演「所謂黄人禍」（丁酉倫理会倫理講演集第22集）に一層極端に示されている。講演の筆記とはいえ余りに冗長で繰り返しの多いこの文章で加藤が主張しているのはただ一点、日本人には白人を侵略しようという考えはないということだけである。そしてこの主張がやはり、東アジア諸国に対する日本の優越の主張と分ち難く結びつくことになる。「黄人種の中に少しも日本の頼みにならうと云ふものはないのである、さう云ふ…支那や朝鮮や其他蒙古人満洲人と云ふやうな日本の頼みにならぬ、却って邪魔になるものを相手にして、白人種を征服する企てをするやうな愚をするものぢやない。日本は自国の利益を護る為に戦ふのである。〔この講演が日露戦

争の最中に行われていることに注意。」それゆへ日本に接近して居る支那や朝鮮の不幸を救ってやらねば直接日本が害を受けることになる、じつに日本は迷惑であるけれども、已むを得ず支那や朝鮮の為にすることである。支那や朝鮮を日本が率ゐてさうして支那朝鮮と共に白人種を征服しやうと云ふやうな考へのあるべきことぢゃない」。田口卯吉の「破黄禍論」（一九〇四年）も同様のシエマを用いているとみてよい。田口もまた、日本人と中国人とを「黄人」として一括することの非妥当性を強調し、日本人を「アリアン語族」に属すると主張することによって、結局、黄禍論が「杞人の憂」に過ぎないことを証明しようとするのである。彼の論で特徴的なのは民族の優劣が肌の色によって階層的に完全に固定化されている点であろう。彼によれば、肌の色は白い方が優れ、黄色くなるにつれて劣る。「白」の典型はアングロ・サクソンであり、「黄」の典型は中国人である。田口が「我が日本男子の面色は決して黄色にあらざるなり」といい、風采が揚がらないようにみえるのは「修飾の足らざるが為め」だから「若し之に修飾を加ふるときは、好しアングロ・サクソンの上等人種には及ばずとも、其の下等には勝るなるべし」（傍点引用者）としているところに、私たちは、誇りと卑下とが入り交じった田口のアンビヴァレントな意識を読み取ることができよう。ヨーロッパ人のいう「黄禍」の実体は日本を指しているが、日本人はそもそも「黄」ではないのだから、黄禍など成り立ちようがない、というのが田口の確信であったようである。

因みに、時代は下るが一九一三（大正二）年に発表された桑原隲蔵の論考「黄禍論」も、「白禍は存在するが黄禍は存在せぬ」ことを論証しようとする点では森・加藤・田口と同じ「防衛的黄禍観」に属する。しかし、桑原が前三者と大きく違っているのは、「黄人」の実体を「主として日本人及び支那人」と捉えていることである。従ってそこには日本人と中国人との間に優劣の差を設ける姿勢はほとんどみられない。もちろん黄禍の実体をこのように捉えることはヨーロッパの黄禍論には珍しくないのであって、むしろ日本人と中国人との

峻別にこだわった森・加藤・田口の立場が、ヨーロッパのかかる論調への反論であったというべきである。

森・加藤・田口らの説が「防衛的黄禍観」に立っているのに対し、「攻撃的黄禍観」を主張する一連の思潮も他方に存在していた。まず検討すべきは高山樗牛である。橋川文三がいうように、「[樗牛は]黄禍・白禍という語は知らなかったと思われるが、世界の歴史を黄色人種と白色人種の競争として把える視点だけはそこにすではっきりとあらわれている」〔橋川：一九七六 58-59〕なのであって、黄禍という語こそないものの、それは「攻撃的黄禍観」の典型的なシェーマを示しているのである。「世界の歴史は非アールヤ人種とアールヤ人種との勢力消長史に外なら」ないと断ずる樗牛にとって、国際社会の現状は、「西力漸く東してより、土耳其起たず、埃及亡び、安南仆れ、印度・緬甸合併せられ、朝鮮・暹羅僅に奄々たる氣息を停むと雖も、亦能く為すに足らず、支那の境界線また漸く変じ、分割の声歐洲に響く」という深刻な様相を呈していた。かく低落の一途にある「非アールヤ」陣営において「多少の希望を将来に繋住し得るものは実に我邦あるのみ」である（以上「非アールヤ国民の運命」一八九八・明治三十一年）。しかも危機は日本にも迫っている。「歐洲諸國が今日支那に加へつゝある所のもの、やがては明日吾人に加ふべきもの」だからである。「非アリアン人」＝「黄人種」＝「亜細亞人」＝「非基督教國」の最後の砦となるのは日本しかない。やがてこの日本と「アリアン人」＝白人種＝キリスト教國との、雌雄を決する局面が現れるであろう。日本人を「アリアン語族」の側に置く田口卯吉のような発想はもちろん樗牛にはない。日本は「黄」の側の代表として「白」との決戦に臨まねばならぬ宿命にある。樗牛は「今後の日本海は、此兩人種最後の格闘を目撃するの日あるべし」という予言すら口走るに至っている（以上「新しき日本」一八九九年）。後に北によって日露戦争における日本海海戦が「サラミスの海戦」に喩えられたことを想起しよう。樗牛のこの文章から日露開戦までは五年の年月があるが、すでに日本海を舞台とす

る黄・白兩人種間の「世界最終戦争」のイメージは樗牛によってはっきり抱かれていたのである。この時期彼はまだ日蓮主義に傾斜してはいない。しかしこうした予言者的言辞と世界認識には、彼が日蓮教にのめり込んでいく土壌がすでに形成されていたことが窺われる。

樗牛の友人であり、やはり樗牛と同じく後に日蓮主義者になった姉崎正治——近藤邦康は章炳麟に姉崎の影響がみられることを指摘している〔近藤：一九八七 93-95〕——の「黄禍観」は、一九〇五（明治三十八）年刊の『国運と信仰』所収の諸論考に見出される。ただ、それを「攻撃的黄禍観」に含めることには説明が必要であろう。姉崎の論旨にはかなり振幅があり、「防衛的黄禍観」のようにみえる一面ももっているからである。例えば、日露戦争について「日本にとって興亡の大事であるのみならず又実に歐洲以外の建国民族にとって、白人種には到底競争出来るか出来ないかの運命を定むる大事である。先づ何よりも先に戦の勝を祈るは吾等黄人種の至情である」（「国家の運命と理想」という一方で、彼は日露非戦論を唱えたトルストイをも非常に高く評価する（「ロシアの国情とトルストイ」）。ヨーロッパの黄禍論を「異教国に対する基督教国の十字軍的連合を夢想するもの」としながら、しかも「抑亦日本自ら此の如き譏を買ふ者あらざるか」と自省することを忘れない（「開国進取と精神的文明」傍点原著者）。こうした点で、姉崎を一方向的に「攻撃的黄禍観」とみなすことはできないようでもある。しかし、彼の「黄禍観」の本質的側面が「攻撃的黄禍観」の側にあったことは疑問の余地がないと私たちは考える。トルストイが高く評価される根底にも、トルストイは「スラブ種のロシア人」であって「ドイツ種のロシア人」ではないという人種観が強固に存在していた（「ロシアの国情とトルストイ」傍点原著者）。この場合特に、「ドイツ種」よりも「スラブ種」の方を姉崎が上位に置いていることに注意せねばならない。また、姉崎はヨーロッパ人のいう黄禍が偏見に過ぎないことを強調しているのだが、その理由づけの仕方が「防衛的黄禍観」のそれと大きく異なっていることは注

目に値する。彼によれば日本は「東洋文明の最大の又最後の代表者」であるばかりではなく「西洋文明の発展者として如何にして世界を統一すべきか」という使命をも荷っている（「戦勝と国民的自覚と日本文明の将来」下線は原著圈点）。そうした世界統一を使命とする日本の行為が黄禍であろう筈がないではないか。東西文明を融合した世界統一者としての日本！ これこそ、「防衛的黄禍観」とは逆の方向から黄禍を「否定」する唯一の道である。それは黄禍の現実の否定ではなく、黄「禍」という評価の否定なのである。

ところで、樗牛を日蓮主義へ引き入れる契機となったのが田中智学の「宗門之維新」（一九〇一・明治三十四年）であったこと、姉崎も智学やその弟子山川智応らと深い親交があったことはよく知られている。そして日露戦争の時期に、この智学が姉崎の「黄禍観」をより過激にしたような「黄禍観」をやはり唱えていた。智学は一八八五（明治十八）年に立正安国会を創立（一九一四年に国柱会に改組）、狂信的な日蓮主義を唱導して止まない、自他ともにゆるす「日蓮狂」であったが、その彼が一九〇四年、「妙宗式目」（立正安国会の正科の講義課目）外に設けたいわゆる「科外臨時講」で行なったのが、ここに紹介する「金人福」の発表である⁽²¹⁾。（『田中智学先生影譜』付載の年譜によれば、これは姉崎が創立した樗牛会の講演会として立正安国会本部でなされたものである。）ヨーロッパ人のいう黄禍とは、彼によれば日本に対する恐怖心に他ならない。日清戦争までは中国人が「日本を馬鹿にして」いたのだが、その戦争に勝つことによって日本はヨーロッパから黄禍とみなされるようになった。「毎日病が変じて恐日病になった」のである。彼はそうした恐日病すなわち黄禍を「世界人の為め寧ろ気の毒な誤解」であるという。これは一見黄禍を「否定」する議論のようであるが、その「否定」の仕方が「防衛的黄禍観」と逆である点、今しがた言及した姉崎の「攻撃的黄禍観」と共通する。彼によれば、日本人が黄色いといっても、「日本人の黄色は唯の黄色ではない、…日本人の黄色は即ち黄金色である」。選ばれた民としての「此の黄金色の人種たる日本

人は決して彼〔ヨーロッパ〕に禍ひを与へるものではなくして、彼に福を与へるものである、よって白人人種は終に日本人によって救はれる。黄金人種として聖別された日本人の行為が他に対して「禍」として作用する余地はそもそも認められないのだ。「日本人の文化侵略、産業侵略、武力侵略、いづれも異念なくそれを信じてよい」。「宗門之維新」と同様ここでも「侵略」が肯定的な語として使われている。智学は日本がヨーロッパを「侵略」すること、つまり黄禍の現実を肯定しつつ、それを黄「禍」と評価することを否認した。彼はこれを「黄禍」に対抗して「^{ゴールド}金人福」と名づける。ヨーロッパにおいても日本の発展を「^{イエローベリル}黄禍」としてではなく「^{イエローホープ}黄福」として捉えるべきだという考えはあったのだが〔レーマン：一九七七 308-322〕、ヨーロッパにおいては自己反省の契機となる考えが日本では自己の優越性の主張となる。日本人の「黄色」を「唯の黄色ではない」とすることによって黄禍を「否定」する彼の論理が、日本人を「決して黄色にあらざるなり」として黄禍を「否定」した田口と対照的な位置にあり、日本人に「世界統一」の使命を与えた姉崎の「黄禍観」と共通する位置にあることは明らかであろう。因みに、智学は例の「黄禍図」にも言及して、そこに描かれている「黄禍」は実は仏陀ではなく「〔日蓮〕大聖人の御像だ」という珍説を披露している。黄禍論と日蓮主義の結合としての日本ファシズムを象徴する不気味なカリカチュアというべきか。

以上とりあげてきたところから明らかなように、「黄禍観」はヨーロッパ—アジアという思考の枠と中国—日本という思考の枠とで構成されていた。もちろん前者には「黄」と「白」とのどちらを上位に置く発想をしているかという視点が、また後者には中国と日本のどちらを黄禍の実体とみるかという視点が対応する。この二つの視点からいえば、北のそれは、「日・中両国を黄禍の実体とした攻撃的黄禍観」として位置づけることができる。それは、中国を黄禍の実体とする鄒容の「攻撃的黄禍観」と日本を黄禍の実体とする樗牛の「攻撃的黄禍観」との結婚であり、中国民族主義イデオロギーと日本国家主義イデオ

ロギーとの結婚であった。北はこの両者を掛け合わせることで、それぞれのイデオロギーのもつ攻撃性を二乗したのである。

五、種族・民族・革命

黄禍論も、それに対抗して日・中両国で展開された様々な「黄禍観」も、いずれも人間の容姿を基準とした世界観である点で、それをとりあえず racism と呼んでよいであろう。二十世紀の政治史は、race と race との闘争、あるいは一方の race による他方の race の抑圧——しばしばその殲滅すら目指した——によって暗く彩られているが、黄禍論と「黄禍観」とは、その幕開けを告げるに相応しい事例といえる。そして辛亥革命もまた、racism を重要なイデオロギー的要因とする政治運動であった。この場合の racism は必ずしもマイナスの価値判断ばかりを含むものではない。今日の世界を race と race との戦いの場とみる立場からすれば、中国革命は有色の race にとっての希望の星でもあった。白人の支配下にあった植民地がアフリカで次々と独立を果たし、公民権運動がアメリカで高まりをみせた一九六〇年代において、「有色」と「白色」との戦いを前面に出して書かれたシーガルの著書では、そうした戦いの典型的な例として中国革命がとりあげられていた (Ronald Segal; *The Race War*. 1966, 『人種戦争——有色世界の抑圧と反逆』山口一信・榛名善樹訳 1971 年, 上 8-12 頁など)。実際のところ、シーガルの議論は恰も辛亥革命のラディカルなプロパガンダを思わせる。日本が「有色」にとって羨望的ではあっても、「有色」の側を代表して「白色」に対抗しているとはいえない状況にあって、日露戦争当時の日本がかつてそうであったように、中国革命の racial な側面のみが「有色」の闘争の精神的な支えとなっていたのであろう。一般に、少数者・被抑圧者の側が抱く racism の思想は、多数者・抑圧者から押し付けられた racism に対する反射とみなすことができるから、この二つの racism を理

念的に区別することはおそらく正しいであろうが、実際の歴史的事象に表われた racism の問題を考察しようとする時、そこに極めて厄介な問題があることに気付かされる。本論がこれまで「人種」「民族」などの語に特にこだわってこなかったのは、そうした問題に立ち入ることで予想される論述の混乱を回避するためであった。前節で黄禍論の検討を終えた現在、私たちは、そこに立ち入るべき地点に立ったようである。

まず私たちは議論の入り口のところで大きな困難に突き当たらざるを得ない。それは用語とその定義にかかわっている。私たちはここまで、人間の容姿を基準とした世界観を racism と呼んできたのであるが、今日ではこれをむしろ ethnicity の問題として捉えることが一般化している。ところがこの ethnicity は定義しにくい言葉であって、研究者の数だけ定義があるとすらしばしばいわれる状態なのである。これに更に nation との関係を考慮する必要もあって、race, ethnicity, nation の用語法をはっきりさせるのは現段階では困難といわざるを得ない。そればかりではない。これらの用語と日本語との関係も、議論が錯綜する原因となっている。日本語の「民族」という語は ethnicity (ethnic group) とも nation とも完全には重なり合わず、しかも部分的には重なり合う（日本語における「民族」という用語については〔井上・内堀・川田・黒田・松原：一九九一 180-184, 安田：一九九二〕）。特に、日本語の「民族」が、一般的な用法としては「明らかに排外主義や差別の構造を内包している」という井上絃一の指摘は重要である〔井上他：一九九一 183〕。例えば nationalism という語には「国民主義」「国家主義」「民族主義」いずれの訳があてられることもあるが、それぞれの訳語から私たちの受ける語感の相違は極めて大きく、このうちの「民族主義」に racism のニュアンスが付き纏っていることは間違いないと思われる。それは日本人における「民族」意識と「人種」観念との癒合の傾向を示すのかも知れない。そして、中国を考察の対象とする際には、このうえに更に漢語の用語の問題が加わって、議論の錯綜に拍車をかけることに

なる。現在漢語として用いられる「民族」については、蔡元培がヨーロッパの ethnology から採り入れたのを嚆矢とする説と梁啓超が日本語の語彙から採り入れたのを嚆矢とする説とがあるが、そのいずれにせよ、この語が外来語であり、使われ始めたのが二十世紀初頭であったことは確かなようである〔王：一九八二144〕。この他漢語には「種族」という語と、おそらくやはり外来語であると考えられる「人種」という語があつて、これらの語がそれぞれ微妙な意味の相違を含みながら、混用されているのである。日本語と比較した場合直ちに気が付く用法上の違いは「種族」という語の流通度であろう。今日、日本語としての「種族」は *ethnos*, *ethnicity* の翻訳語として学術的領域で用いられるにとどまり、一般には使用されることが少ないのに対して、漢語としてのそれは、「民族」「人種」と変わりなく広汎に流通しているのである。しかもその一方で漢語としての「民族主義」が——おそらく日本語の「民族主義」の影響を受けて——「racism」を意味し、共通の *race* に基礎を置いた *nationalist* のヴィジョンを表現している〔Dikötter: 1990 426〕とすれば、いったい漢語における「種族」と「民族」とはどのような関係にあるのであろうか。（こうした点に注目して辛亥革命から五四時期にいたるまでの「民族主義」を解明しようとした近年の業績に〔李良玉：一九九四〕がある。）本論はこれらの用語相互の意味論的解明それ自体を目的とするのではないし、またそれを厳密に展開するには私たちの準備は不足している⁽²²⁾。むしろ、概念がこのように錯綜した中で実際の革命運動がどのような傾向性を帯びざるを得なかったか、そしてそれが、革命に参加した北一輝の革命思想にどのような刻印を残すことになったかを、具体的に究明していくことに、ここでは関心を集中しよう。従つて、「種族」「民族」などの用語の検討も、必要に応じて革命派の場合をとりあげるととどめ、それに劣らず重要な立憲派のことは一切捨象して論をすすめようと思う。（なお、漢語の用語であることを示す必要がある場合には、以下、その語に《 》を付して表記する。）

ただし、その前提としてどうしても一点、race と ethnicity との関係についてはあらかじめ依拠する立場を明示して置かねばならない。一般に、race という語を用いる場合、それが生物学的ないし形質人類学的要因に基づいていることが了解されている。具体的にいえば、肌の色、髪の毛や頭蓋骨の形状などの要因によって人間が分類・区別されている時、それは race を基準とした分類・区別であると考えられる。もちろんここでの生物学的・形質人類学的要因には擬制としてのそれも含まれる。というより、生物学者や人類学者を除けば、それらの要因がどこまで本当に生物学的・形質人類学的要因であるのかを厳密に考慮したりはしないのが普通であって、それが生物学的・形質人類学的要因であるとみなされることの方が、それが厳密にそうであるかどうかよりも重要なのである。そしてそのようにみなされ得るのは結局、言葉の通俗的な意味でそれが遺伝的な形質として認められるかどうか、換言すれば過去の世代との間で血統上のつながりが認められるかどうかにかかっているといてよい。では、一方の ethnicity はどうか。この点に関しては、ethnische Gruppen に対する M = ウェーバーの定義 (Max Weber; *Ethnische Gemeinschaftsbeziehungen, Gemeinschaft und Gesellschaft*, 中村貞二訳, 「種族的共同社会関係」みすず 211, 一九七七年, 71 頁) に基づき、「或る社会現象を「種族的」と呼びたく思う場合 [とは], そうした感情を喚び醒ます根底にあるものとして、私たちの心に卑近ではあるが極めて外見的なハービトゥス (姿かたち) の相違および日常生活様式に現われるジッテ (民俗) の差異が、血のつながりの遠近感を意識させて吸引もしくは反撥の態度を生じさせたときである」とした住谷一彦の見解が最も注目される [住谷: 一九八八 122 傍点原著者]。この住谷の定義からも明らかなように、ethnicity の概念は、「極めて外見的なハービトゥス」を重要な要因とする点で race と重なりつつ、更にそこに日常生活におけるジッテの要因が加わって、究極的には「血のつながり」の意識を喚起せしめるところにその特徴がある。つまり生物学的用語としての race に文化的要因を加えたの

が ethnicity の概念であるといえる。そして住谷が同じ個所で触れているように、実際はハービトゥスとジッテとは分かち難く結びついている場合が多く、しかもそれが結局血統という生物学的側面に関連するのである以上、race と ethnicity とが著しく接近してくるのは当然といわねばならない。もちろん race と ethnicity との関係についてはかかる立場に反対する見解もあるであろうが、本論の範囲においては、このように考えるのが最も有効であると思う。

さて、race と ethnicity の関係を以上のように捉えた場合、この両者に共通する血統の意識を端的に表している漢語としてまず思いつくのは《種族》であろう。漢語の《種》に生殖のニュアンスが濃厚であることは、性的関係の名譽を傷つけることによって相手を罵倒する《野種》《雜種》という語が今日でも通用していることから明らかである。この《種》という語の生々しいニュアンスがよく生きている用例としては、例えば「本堂〔致公堂〕雖疲駑、亦必当仁不讓、不使此謬種流伝、遺害於漢族也」（「致公堂重訂新章要義」という孫文の語などを挙げることができよう。中国の独立の維持は「漢種愛國之心」（「支那保全分割合論」）、「保国而存種」（「与胡漢民的談話」）、「衛国保種」（「革命方略」）と孫がいうように、漢族の《種》を絶やさないこととしてイメージされ、そしてそれは《異種》の排除と表裏一体の関係にあるとされた。辛亥革命のスローガンでも「驅除韃虜」と「恢復中華」とが対のかたちで提示されていたことを想起せよ。その《異種》排除のイデオロギーを具体的に示した最もよい例としては鄒容の『革命軍』の次の一節を挙げておけば充分であろう。「吾同胞、今日之所謂朝廷、所謂政府、所謂皇帝者、即吾疇昔之所謂曰夷、曰蛮、曰戎、曰匈奴、曰韃靼、其部落居於山海關之外、本与我黃帝神明之子孫不同種族者也、其文字不与我同、其語言不与我同、其衣服不与我同」。ここに露出しているのは今日まで世界でたびたび繰り返されてきた、そして現在なお繰り返されている ethnic exclusion の典型的な感情以外のなにもものでもない。まことに、漢人と満人とは、ハービトゥスの面でもジッテの面でも全く《異種》

に属する、すなわち「血統」を異にする《種族》なのだ。もちろん、この《異種》排除の思想が革命派によって強調される時、それが中国の近代化——国家体制からいえば nation state への転換——という近代革命の志向と重なり合っていたことは確かである。しかし、近代国家の形成と「驅除韃虜」「恢復中華」とは同じことではない。さすがに孫文は一方では激しい racism を鼓吹しながら、他方ではこのことを「リアル」に認識していた。彼は「前代」の「英雄革命」と「今日」の「国民革命」とを区別し、後者には「驅除韃虜」「恢復中華」の他に「国体民生」の变革が必要であると述べている（「革命方略」）。「驅除」「恢復」が race と ethnicity にかかわるのに対して、「国体民生」の变革は nation にかかわるといってもよいかも知れない。辛亥革命におけるこの二つの側面のどちらに比重をかけるかによって、描き出される革命像は全く相貌を異にすることになるであろう。革命人士たちは、この両側面のバランスをとって、必ずしも一致しない二つの課題を解決することを迫られたのである。李良玉はこれを中国《民族主義》の二元性として捉えている〔李良玉：一九九四 349-350〕。

「驅除」「恢復」と「国体民生」の变革との間の乖離が最も尖鋭に顕在化するのには、革命運動を支える精神的な土台をめぐってである。まず、前者の場合の精神的基盤についていえば、それは二重化された中華伝統主義であった。すなわち、一方では《白種》＝ヨーロッパに対抗する《黄種》の復興として、また他方では《異種》＝満州人に対抗する《漢種》の復興として。従って、この局面での革命運動とは、中華の側からみて「異質」な存在を中華の外へ「驅除」することによって不正常な現状を打破し、正常な世界システムを「恢復」すること以外にはない⁽²³⁾。それは野蛮な《異種》によって中断させられた輝かしい伝統への回帰である。もしこのような政治運動をも「革命」と呼ぶのであれば、私たちは、M＝ウェーバーの言葉を借りてそれを「伝統主義的革命」と規定するのが妥当であろう。これに対して後者の課題は、かつてあったものの恢

復ではなく、近代国家の形成という、中国にとってまさに無からの創造であった。この課題を達成するためには、すでにそれを一応成し遂げている国家の理念をモデルとする他はない。そのような理念を提供するのがたとえフランスの人権宣言やアメリカの独立宣言など《白種》の側に属するものであったとしても、後者の課題に立ち向かおうとすれば、それに依拠するより方法はなかったのである。この方面の課題は、中国の伝統と対立し、多かれ少なかれそれを破壊することによってしか解決できないことを革命派の人々は知っていた。孫文が「革命方略」において、前者の課題についてはモンゴルの支配を打破した「有明」を「太平天国」とともに引き合いに出しながら、後者の課題については、「自由、平等、博愛」というフランス革命のスローガンを引き合いに出していること、また、革命派の雑誌『二十世紀之支那』の表紙を、発行者宋教仁が黄帝とワシントンの肖像で飾ろうとしたこと（『我之歴史』一九〇五年二月六日・九日）は象徴的である。明帝国とフランス革命、黄帝とワシントンとの間を架橋するのがいかに困難であるかはいまでもあるまい。

特に本論で注目したいのは、前者すなわち「駆除」「恢復」の課題を辛亥革命が荷っていたことのもつ精神的な意義である。一部の論者がいうように racism を近代に特徴的なイデオロギーとみることが妥当かどうかは別として、《異種》の排除と中華の恢復という思想は極めて容易に漢《民族》の伝統的な ethnocentrism に接合する。そこに氾濫するのは、ディケッターのいう「血の神話」である〔Dikötter: 1990 426〕。ディケッターのこの論文を引用しつつコナーが指摘するように、《民族》の紐帯は「自覚的・理性的」であるよりは「意識下に潜んだ・感情的な」領域に属するのであり、それを「分析することはできても、理性的に説明することはできない」〔Connor: 1993 384〕。例えば章炳麟の『尙書』所収の「原人」「序種姓」などの文章を見よ。章の伝統的學術の知識は、挙げて《種族》の弁別にふりむけられている。そして「異種者、雖億銅瑁至於万億世、而不得撫有其民、何者、位蟲獸於屏辰之前、居雖崇、令

雖行，其君之實安在，虎而冠之，猿狙而衣之，雖設醮醴，非士冠禮也」（「原人」と《異種》が虎や猿のイメージで表象される一方，黄帝の子孫の系統が，その起源から現在に至るまで執拗に追跡される（「序種姓」重訂版）。彼は「一切以種類為斷，是以綜覈人之形名，則是非昭乎天地」（「原人」と断じて憚らない。これは「満漢不分」を説いた康有為の対極に立つものである〔小野川：一九六〇 419，平野：一九八八 44-49〕。鄒容が『革命軍』に「革命必剖人種」という一章を設け，清朝の「順民」を「不明於同種異種之觀念，而男盜女娼，羞祖辱宗之事，亦學不可為」ときめつけるとともに「滿洲人与我不通婚姻，我猶是清清白白黄帝之子孫也」とするのち，また，宋教仁が『漢族侵略史』で「至滿洲人，則更以其打牲游牧野蠻凶悍之武力，施其犬羊奔突豕蛇橫噬之慣技，以与吾族難」と述べるのち，異なる race, ethnicity に対するプリミティブな嫌悪と反撥の感情の集約的表現に他ならない⁽²⁴⁾。宋は言う，《民族主義》について説いても世界各国の歴史を説いても聴衆はぼんやりしているが，「吾内国之歴史」「吾先民之事實」をとりあげて「櫛風沐雨，戰勝外族，揚赫濯之武功者，非汝之某祖乎？取威定霸，開拓疆域，建遠大之盛業者，非汝之某祖乎！」云々と呼びかけると，「聴者張目切齒，疾首痛心，慨然以奮，躍然以起矣」と。この言葉は，「血の神話」が理性にではなく感情に働きかけるものであることを，このうえなく明瞭に示している。

血の純粹性の意識——これは，たとえ現在の血は汚されていても，浄化して純粹状態に復歸できるというオプティミズムでもある——は次のような特徴的な言説となって現れる。「滿人入関之時，被滿人屠殺者，是非吾高曾祖之高曾祖乎，是非吾高曾祖之高曾祖之伯叔兄弟乎？被滿人姦淫者，是非吾高曾祖之高曾祖之妻之女之姊妹乎？」（鄒『革命軍』），「我漢人同為軒轅之子孫，国人相視，皆伯叔兄弟諸姑姊妹…」，「軍政府所以有此力量能打破滿洲政府，悉由我漢族列祖列宗神靈默佑相助，使恢復我中華祖国，以有今日」（孫「革命方略」）。共通の始祖によって血で結ばれた国家。これはまさしく典型的な家族国家のイ

メージではないか！これが主唱者たちによってどこまで擬制として自覚されていたかはわからない。しかし彼らがそれを人々に、単なる比喩としてではなく実体として受け取らせねばならないと考えていたことは確かである。宋教仁は中国の歴史を「四千年聖神光栄之歴史」と呼び（「南洋華人求入日本籍」）、その国を「五千余年聖神相伝之祖国」と呼んだ（『漢族侵略史』）。また鄒容は「中国之一塊土、為我始祖黄帝所遺伝、子子孫孫、綿綿延延、生於斯、長於斯、衣食於斯…」（『革命軍』）と言った。神話と現在とは直結し、そこには美しい伝統が顕現し続けるのだ。外から異物が侵入した場合、それを自らの手で取り除くことによって元どおりに伝統の輝きを再現することが要請されるから、伝統の連続性の意識は現在におけるその断絶によって却って強められ、能動化される。かかる急進的伝統主義が革命の精神的起動力を担保していたのである。一九一一年の革命から八十年以上たった今日の私たちは、孫文がやがて「国父」と呼ばれ、辛亥革命の發展的継承者たらんとした毛沢東が「国家の父性を賦与された聖なる存在に祭り上げられ」たことを知っている〔村田：一九九四150-155〕。（また、〔Connor: 1993 378-379〕にも毛やホーチミンについての簡略な記述がある。）「福祉国家」こそ家産制の神話であり、それは…父と子との間の権威主義的關係にもとづいている。「^{ランドフアーター}国父」というのが、家産制国家の理想なのである（Max Weber; *Wirtschaft und Gesellschaft*, M=ウェーバー『支配の社会学Ⅱ』世良晃志郎訳 392頁）。《国父》, Landvater。この魅力的な言葉の背後には、悠久にわたる血の伝統が息づいている。

※

中国革命にかかわった北一輝が、かかる「血の神話」から刺激を受けなかった筈がない。私たちは、北の国家思想・革命思想にそれがいかに深刻なかたちで反映しているかを明らかにしていくことにしよう。

まず北が「排滿」すなわち「驅除韃虜」と「興漢」すなわち「恢復中華」との関係はどう考えていたかを見てみよう。彼によれば、「排滿」が直ちに「興漢」を意味するのではない。『排滿革命』は『興漢革命』の前提的運動（II 21）であり「予備的運動」（II 22）であるとみるべきである。何となれば、「支那が排滿の民族的革命を求めたるは同時に袁が代表する亡国階級の根本的一掃を求むるもの。真の近代的組織有機的統一の国家を建設せんが為の興漢革命を要求する者」（II 21）であるからである。従って北は、「興漢」の課題と近代国家の建設とを接合した点においては「驅除」「恢復」の外に「建設民国」の課題を設定した孫文と違ったかたちではあるが、中国革命のもつ相異なる二つの課題をやはり明確に意識していたといつてよい。そしてその場合に伝統の変革と否定が必要であることも北は充分に知っていた。まことに「革命の根本義」は「伝襲的文明の一変、国民の心的改造に存する」のである（II 169）。「革命は旧国家旧社会の組織其者より否定さるべきものとして遵拠すべき一切の旧秩序を許容する能はず」（II 120）、「不可分なる一個『旧勢力』に向つて粉碎の斧を揮ふ時革命あり」（II 124）。旧勢力旧社会を変革しなければ近代国家を建設できないことは、フランス革命と明治の「維新革命」とにも共通する革命の本質であった。「革命とは政治的方面に於て然る如く、財政的經濟的一切の社会的組織に対して只一の暗中飛躍あるのみ。中世的暗黒の中一点微かなる近代的曙光を望んで飛躍する——之を仏蘭西革命といひ、維新革命といひ、然り而して現時の支那革命といふ」（II 127）。しかし「近代的曙光」というこの美しい言葉で北は何を示そうとするのか。彼は新しい中国に「近代的政治組織と財政組織」が必要であることを認めているが（II 127）、ではその「近代的政治組織」とはどういうものなのか。「国体民生」の変革を「排滿」「興漢」の外に設定した孫文にとっては、それは「自由、平等、博愛」の理念の実現であり、米国的大統領制の採用であったが、「興漢」の中に「近代的政治組織」の形成という課題を含めた北にとって、孫のそのような構想は承認できない。

彼が孫に対抗して主張したのは「神前に戈を列ねて集まれる諸汗より選挙されし窩闊台汗が明白に終身大總統たりし如く、天の命を享けし元首に統治せらるゝ共和政体」（Ⅱ 158）、すなわち前に言及した「東洋的共和政」であった。これこそ彼のイメージする「近代的政治体制」である！ 果たしてそれが、米国的大統領制を「夢想」した孫より「リアル」な構想であったかどうかはともかく、私たちが通常意識する「近代的」政治体制——それは起源からいえばいずれもヨーロッパ産である——とは異質であることは間違いない。北自身がそのことをはっきりと意識していた。「今次の革命によりて立つべき大總統と上院とは大汗と諸汗との蒙古共和国に範を求むべし。断じて投票万能のドグマに立脚する非科学的非実行的なる白人共和政の輸入に禍さるゝ勿れ」（Ⅱ 159）。私たちは、ヨーロッパ起源でなく、しかも「文弱」の気質をもたらす孔教的伝統でもない「近代的政治体制」を構想した北が、最終的に行き着いたのがかかる「東洋的共和政」であったことに深い感慨を覚えるのである。

北がこのような構想をたてた背景には、彼なりに一貫した「民族」理解があった。彼にとって中国革命は「国家民族主義」の精神に基づくものでしかあり得なかった。だからこそ彼は「排満」と「興漢」という「民族」闘争の外に革命の課題を設定することができなかつたのである。彼は「興漢」という基本的に race, ethnicity に関わる課題の中に「近代的政治制度」の確立という nation に関わる課題を含めることによって結果的に、革命における nation 問題を race, ethnicity 問題に従属させたことになる。「漢民族が蒙古共和国に亡ぼされし所以は断じて民族性と誤称さるゝが如き生理的約束にあらず」（Ⅱ 163）という北の立場は、かかる帰結を何ら否定するものではない。第四節で解明したように、「民族性」(ethnicity) の重要性を無視するには余りに北は ethnicity に注目せざるを得ない状況の中に自らを置いていた。北は章炳麟が猛烈な排満主義の著『尙書』を著して復興を唱えたことを「熾烈な国粹的覚醒」と称賛するとともに、「日本の朝野が〔中国革命に対して〕一種の精神的声援を咨まざ

りしは、日本人自身の有する愛國心より彼等の愛國的奮闘に共鳴し、対岸の大
陸が欧米の分割より免かれて復興せんとするを同人種的情操によって慶賀する
者」(II 11) であるとし、「愛國的覚醒は古今凡て攘夷的形式の胞衣に包まれて
産まるゝ者なり」(II 35。いずれも傍点引用者) として「白人」との闘争の
意義を強調する。彼は、変革されるべき中国の現況を「支那は支那人の支那に
あらずして英国の支那なり」(II 96) と捉えているが、これが革命人士たちの
スローガン「中国者、中国人之中国」と呼応することは明らかであろう。そし
てこのスローガンがそうであるように、北のいう「支那人」(彼は「支那民族」
という語も用いている) が事実上漢民族を指していることもいうまでもあるま
い。「君主立憲の名に於て満清皇室を維持せんとする袁の妥協案に対して共和
の主張を譲歩するは排滿の根本的目的を放棄するの結果に陥るべし。維新革命
に於て攘夷鎖港の文字が倒幕の異名詞なりし如くに、共和政の主張は征服者の
主権を顛覆せずんば止まざる民族的要求の符号として政体論以上の意義を有し
たるものなりき」(II 84)。「民族的要求」としての「排滿」問題は「政体論」
問題以上の意義をもつのである。

このことは極めて重要な帰結を伴うであろう。近代革命は旧体制の破壊であ
ると同時に民族の伝統への復古であらねばならぬ。この点でも中国革命とフラ
ンス革命と明治維新「革命」とは軌を一にしている。「…『自然に帰れ』と叫
びルソーに復古的調子ありしとも仏蘭西革命が民主的覚醒の近代史なる如く、
復古的理論を以てしたる『王政復古』の名に統一されたる維新革命は大奈翁の
指導統制の下に貴族政治を覆へしたる近代的自由主義の建設なりき」(II 146)。
そして彼は孫文の「世界的民主々義」から区別される中国革命運動の潮流を
「国粹的復古主義」「国家民族主義」と要約するのである(II 24)。ここに現れ
るのは、中国革命のラディカルな民族主義イデオロギーにみられたごとき急進
的伝統主義に他ならない。私たちは、現状における伝統の断絶の意識が却って
将来における伝統への復歸の要請を高めるとともに現状に対する革新の意欲を

生むことを中国の革命思想の中に見たが、この急進的伝統主義の特徴は北においては明治維新の特徴的な解釈となって顕在化する。彼は中国革命と明治維新とを対照させて言う。中国における「排満」の目的が畢竟それによる漢民族の復興にあり、従って異民族に滅ぼされた明王朝の再興という側面をもつものに対して、日本の場合には、「異人種の征服なかりしが故に革命の実質『興漢』の二字を察すれば足」りる（Ⅱ 136）。とすれば、中国革命における明王朝の再興に相当する日本革命における事例——この「比較革命史」的視点に注意——は、「頼朝の中世的貴族政治より以来七百年政権圏外に駆除せられ、単に国民の信仰の中心として国民の間に存した」ところの「万世一系の皇室」の再興以外にはない（Ⅱ 136）。私たちは、章炳麟への北の言及を検討した際に第三節で引用した文章をもう一度煩を厭わず引用することにしよう。「…明の亡びんとして残せる幾多湊川四条堰の大悲劇は、不肖之を太炎等の論議に見又維新革命に鑑みて、実には一九一一年の革命を捲起せる唯一の感情的動力なりしことを疑はず」（Ⅱ 137）。ここでは明滅亡の悲劇が『太平記』に描かれた南朝方の悲劇に重ねてイメージされている。武士による日本の統治を北が「中世的貴族政治」として捉えたことは日本の中世・近世史を考える上でも興味深いだが、当面の課題についていうと、中世以来政治的実権を失っていた天皇の政治的指導者としての復活が、異民族に政治的実権を奪われていた漢民族を復興する一九一一年の中国革命の過程と照応せしめられている点が重要である。かくて「万世一系」の伝統を背負った天皇は今や近代革命の指導者として立ち現れるのである。処女作『純正社会主義』において北が「万世一系」を説く国体論者を「白痴」の議論であるとまで罵倒していたことを想起せよ。処女作で批判していたまさにその「万世一系」を、北は『外史』において積極的な意味をこめて主張するに至った。「本国政府〔日本政府〕に一個の意志なく一にヂョルダン〔イギリス〕公使の命を仰ぐのみとは高祖高宗の名誉に対して告白する能はざる所に非ずや」（Ⅱ 96）、「…遙かに下瞰し給ふ皇祖皇宗の眼は怒に燃えて云ふべし。

日本国交の一点節義なきこと一に茲に至るか。昨保全主義を叫んで強露を挫き今敗露に従て分割の犬鷹となる。…と」(Ⅱ 133), 「日本を亡ぼさんとする者は神武帝の神靈ありて処分すべし」(Ⅱ 157。いずれも傍点引用者)などの表現は単なる修辞とみなされるべきではない。ちょうど中国の革命人士が漢民族の始祖黄帝や「列祖列宗神靈」を呼び出したように、北も神武天皇や「皇祖皇宗」を地下から、また神話から呼び出したのだ。

革命中国の「東洋的共和政」と近代日本の「東洋的君主政」との関係は明らかとなった。前者が「クリルタイ」で諸汗に選挙された終身大総統による統治の形態であるのに対し、後者は「二千五百年の信仰を統一して国民の自由を擁護扶植せし明治大皇帝」による統治の形態を指す(Ⅱ 158)。共和政と君主政との差は異民族の支配を受けたか否かの違いに過ぎない。私たちは、北のイメージする「東洋的君主政」が「国民の信仰」すなわち精神的権威と政治的権力との合一であったことに注目しよう。北にとって明治維新は「民主的革命家が同時に専制的統一の皇帝にして亦同時に復興せる信仰の羅馬法王たりし三位一体的中心の下に行はれたる破壊建設の整然たる運動」(Ⅱ 137)であった。伝統の復興と旧体制の破壊と近代国家の建設と——これはまさに近代天皇制の、そして近代中国の《民族主義》の、三つの基本的課題に他ならなかった。北がここでローマ法王の名を出していることは単なる比喩と片づけるには余りに象徴的といわねばならない⁽²⁵⁾。権威と権力を一手に握りパパとして人々の上に君臨する法王の姿に、旧体制を粉碎し大殺戮を敢行する革命家としてのナポレオンの姿を重ねる時、そこに北のみる近代天皇制の理想型が出現する。北は維新「革命」を次のように要約している。「…然らば最初より万世一系の奈翁に指揮せられたる維新革命は革命の理想的模範たるものに非ずや」(Ⅱ 146 傍点引用者)。万世一系のナポレオン！ 私たちはここに、後の『法案大綱』に直結する、北の思い描く天皇像を鮮明なかたちで見出すことができる。やがて私たちは北から「日本ハ建国精神ヨリ、又現代国民思想ノ凡テニ於テ、日本帝

国ヲ契約ニヨリテ組織シタル者ト一考セシコトモナシ。日本国民ノ国家観ハ国家ハ有機的不可分ナル一大家族ナリト云フ近代ノ社会有機体説ヲ、深遠博大ナル哲学的思索ト宗教的信仰トニヨリ発現セシメタル古来一貫ノ信念ナリ」(『法案大綱』Ⅱ 338 傍点引用者)という言葉を開かねばならないのである。

しかし、中国においてであれ日本においてであれ、復興と破壊と建設とをとともに成就するなどということが果たして可能なのか。その革命が課題の重さに耐えられず自家中毒を起こしたとしても、異とするに足りないだろう。北自身そのことの困難さを知っていたに違いない。彼の革命観が「賭け」の様相を呈するに至るのはそのためである。革命が成功するかどうかは誰も予測がつかない。ただ一つ明らかなことは革命しなければ国が亡ぶということだ。とすれば一か八か革命に「賭け」してみるしかないではないか。「…革命は只不可能の暗中に飛躍する冒険のみ」(Ⅱ 47)、「革命とは亡国と興国との過渡に架する冒険なる丸木橋なり」(Ⅱ 115)、「革命とは賽を投ずることなり。支那は一九一一年に於て已にルビコンを渡れり。戦はずんば亡。戦へば亡中興の險路あり」(Ⅱ 189)。かかる「賭け」において鍵となるのは、革命の主体としてできるだけ多くの人間集団を結集すること、およびそれを一定の方向へ動かす政治的軍事的指導者を発見することである。彼は革命の主体が「草沢」「下層階級」にあることも見抜いていた。「太陽が西より出でざる如く古今革命が上層階級より起これることなし」(Ⅱ 34)。「下層階級」を組織し、それを実際の行動に動員するためには動機づけが必要となる。大衆に動機を与えて行動を起こさせなければそもそも革命は始まらないからである。しかし他方、たとえ大衆を動員できたとしてもそれだけでは物理的な力と力の衝突において成功を収められるとは限らない。北の思考においては「古今凡ての革命運動が実に思想の戦争」(Ⅱ 23)であるという命題と「革命運動」は「軍隊運動ならざるべからず」(Ⅱ 32)という命題とが矛盾することなく両立する。革命においてはこのどちらもが真実となるのだ。しかも、窩闊台汗や「万世一系の奈翁」たるべき政治

的軍事的指導者が果たして出現するかどうかは全く人知をもって測り難い。彼は、中国革命の成功のためには「隠れたる名優の登場せんとする舞台の回転を待つ雅量」(Ⅱ 125)が必要だと説く他はなかったのである。

一九一一年以降の中国の歴史は、まさしく復興と破壊と建設との相剋の歴史であったといってよい。かつて李沢厚は五四運動以後の中国近代の精神史を、《救亡》と《啓蒙》という二つの課題が対抗し、前者によって後者が圧倒されていく過程として描き出した〔李沢厚：一九八七〕。もちろん李沢厚のいう《救亡》と《啓蒙》との対比は本論のいう革命の二面性と完全には重ならないが、関連があることも間違いない。中国が「駆除」すべき主な対象は満州人と《白種》から次第に「倭奴」へと変化したが、これら《異種》との絶え間ない闘争が、「政治的軍事的闘争と革命運動」＝《救亡》の優位〔同 32〕をもたらした主要な要因であった。北のいう「隠れたる名優」＝窩闊台汗のごとく救国の軍事的英雄として出現したのが毛沢東である。かつて久野収は、「隠れたる名優」＝毛沢東が孫文の継承者であって決して北のいうような武断的専制的指導者ではなかったことを強調し〔久野：一九五六 163〕、後に野村浩一もこの久野説を承認したのであるが〔野村：一九五九 420〕、かかる見解を果たして今日においても承認することができるであろうか。国民党と戦い日本と戦いアメリカと戦い、《解放》後にもあくまで「武断的専制的」に大衆を扇動し動員してヨーロッパ的近代の価値観と戦い続けた毛が、久野や野村の評価とは逆に、むしろ「文弱」を嫌い「人を殺すを嗜む」民族主義的革命家として、まさしく北のいう「窩闊台汗」の受肉であったことは全く否定する余地がないと私たちは考える。この意味で北は中国革命を後の研究者よりも「正しく」理解していたと言っても過言ではないのである。今ここで毛について詳しく言及する余裕はないが、「…革命是暴動，是一個階級推翻一個階級的暴烈的行動」，「現在農民起來槍斃幾個土豪劣紳，造成一点小小的鎮壓反革命派的恐怖現象，有什麼理由說不應該？」と断じた『湖南農民運動考察報告』を始め多くの彼の著作の中

に私たちは北の革命観と共鳴するものを容易に発見できるであろう。そしてこの毛沢東主義が最終的に行き着いた先がかの「文化大革命」に他ならなかった。

日本の場合に関しては多言を必要としまい。三年間の退去命令を受けて一九一六年に日本に戻った北は、一九一九年再び中国に渡り、上海において「支那全土を洗ひ流がす排日運動」に遭遇し、「眼前に見る排日運動の陣頭に立ちて指揮し叱咤して居る者が、悉く十年の涙痕血史を共にせる勿類の同士其人々である大矛盾」に直面して、四十日の断食とともに『国家改造案原理大綱』を書き上げた。彼は「日本の魂のドン底から覆へして日本自らの革命に当らう」と決意して日本に帰ってくるのである（以上、『法案大綱』第三回の公刊頒布に際して告ぐ」Ⅱ 356）。彼は「万世一系の奈翁」の下での日本の民族主義革命を敢行しようと考えたのに違いない。それは彼が中国革命から学んだ教訓の実践の筈であった。北の革命理論は、一九六〇年代における中国革命の日本への「輸出」の輝かしい先駆といいいい。しかし北の革命理論の影響を受け、昭和天皇裕仁を「万世一系の奈翁」たらしめんとして蜂起した将校たちの「昭和維新」はあえなく挫折した。北の革命理論によれば天皇自らがクーデターに決起し憲法を停止するのでもなければならなかった。天皇自らが決断していない段階でそのような行動を天皇に強いることは、実は天皇の大権を侵害することになる。天皇の側からみればそれは「叛徒」「暴徒」の行為に他ならない。それゆえ裕仁は二・二六の蜂起に激怒し、断固たる「討伐」を執拗に命令したのであった〔山田：一九九四 55-59〕。裕仁は終に「万世一系の奈翁」ではなかった。「君側の奸」を駆除しさえすれば伝統の回復と現状の変革が成し遂げられるというオプティミズムは現実の天皇大権の前に敗れ去ったのである。

六、結語

私たちは『外史』の検討をひとまず終えるにあたって、改めて北の思想的遍

歴に占める中国革命の比重の大きさを痛感せざるを得ない。第二節にふれたように、私たちも、ファシストとしての北に繋がる要因がすでに『外史』以前の彼に存在していることを全く無視するものではない。しかし、彼が中国革命に参加しなかったならば、彼が『法案大綱』を書くことはなかったであろう。『外史』以前においては「裏」に潜んでいた北のファシストとしての素地は『外史』ではすでにはっきりと「表」に表れて跳梁し、ほとんど歯止めを失いかけているのである。『法案大綱』結言には次のようにある。「歴史ハ進歩ス。進歩ニ階梯アリ。…現時マデノ国際的戦国時代ニ亜ギテ来ルベキ可能ナル世界ノ平和ハ、必ス世界ノ大小国家ノ上ニ君臨スル最強ナル国家ノ出現ニヨリテ維持サルル封建的平和ナラザルベカラズ。国境ヲ撤去シタル世界ノ平和ヲ考フル各種ノ主義ハ其ノ理想ノ設定ニ於テ、是レヲ可能ナラシムル幾多ノ根本的条件則チ人類ガ更ニ重大ナル科学的發明ト神性的躍進トヲ得タル後ナルベキコトヲ無視シタル者」(II 350)。人類の「科学的發明」とか「神性的躍進」とかの表現に『純正社会主義』の名残りが認められるのは確かである。しかし処女作と『法案大綱』とでは重点の置き方が全く逆転していることに注意せねばならない。先には人類がやがて確実に神類の域に達することを主張していたのに、ここでは「最強ナル国家ノ出現」による「封建的平和」の段階を経た後でなければ「科学的發明」と「神性的躍進」に基づく真の平和に到達しないことが主張されているのである。この変化の中には北の歩んだ道程が象徴されている。

北は中国革命に参加することによって、革命とは何か、特にアジアにおける革命とは何かという問題を彼なりに徹底して追求した。その革命理解が拭い難い偏向と矛盾を孕んでいたことは、よほどの反動家でない限りは誰でもが指摘する。しかし、批判者はいったいいかなる地点から彼を批判するのか。中国革命は北がいうとおりフランス革命に匹敵する「現世の地獄」を現出しつつも一応の成功をみた。それがヨーロッパの共和政体とは異質なものとして成立した点でも北の見解は当たっていた。それに対して彼の目指した「日本改造」は敗

北し、彼の名は日本のファシヨ的変革を目指した二・二六の反乱とともに記憶されることとなった。では成功した中国革命の理念は正しく、失敗した「日本改造」の理念は間違っていたのか。しかし成功した筈の中国革命こそ、現在、それがいったいいかなる歴史的意味をもっていたのかを問い直されている当のものではないのか。一九四九年の「解放」は果たしてどこまで根本的な「革命」であったのか。そこで解決される筈であった諸課題が実は解決されないままその後まで継承されているのではないか——。問いはそのまま日本の側にはね返ってくる。一九四五年の敗北により、日本の民族主義は大きな打撃を受けた。しかしこの「一九四五年」による断絶はどこまで本質的な断絶であったのか。北は『外史』の序（一九二一・大正十年）を次のような問いかけで結んでいた。「あゝ、支那は清末革命の十月十日に帰へらんとする。而も日本は何処へ帰へれば宜いのであるか」（Ⅱ 8）と。「戦後五十年」を経た今日もなお、私たちは北のこの問いかけに立ち返らずにはいられない。私たちはこれにどう答えればよいのか。

- 1 北一輝に関する研究は膨大であるが、本論では論述にあたって最小限必要なもののみを引照するにとどめる。文献目録としては〔宮本：一九七五 228-321, ウイルソン：一九七二 221-243〕参照。日本ファシズム、中国革命に関する研究の引照も同様とする。
- 2 その根拠づけは宮本が挙げている諸点で充分だと思うが、一つ付け加えるとすれば、北の文体とシュミットのそれとの対比も検討に値するであろう。シュミットの文体については〔和仁：一九九〇 54-65〕参照。もちろん、宮本も留保しているように、両者の相違を無視することもできない。この面でも一つ補っておけば、シュミットの活躍の場が公法学者としての法曹アカデミズムの世界であったのに対し、北のそれは終始非アカデミズムの世界であった。北個人に即していえば、肉体的ハンディキャップによってアカデミズムから「疎外」されたことに由来するであろうが、また同時に、シュミットとの対比でいえば、それぞれがファシズム体制の中で占めた位置の反映とも考えられる。
- 3 ルソーがジャコバン民主主義を通じて多数者の独裁に途を開いたことはこれまで

にしばしば指摘されているから多言を要しまい。ここでは、例のシュミットが自らの独裁論の中でホプズと並んでいかにルソーを重視しているかを（『独裁——近代主権論の起源からプロレタリア階級闘争まで』田中浩・原田武雄訳一九九一年 132-146, Carl Schmitt; *Die Diktatur, von den Anfängen des modernen Souveränitätgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf* 1921), 以下の所論との関連で指摘するにとどめる。ウェーバーについていえば、「指導者民主制」の考え方や強烈なナショナリズムに注目したモムゼンのテーゼは、多くの批判にもかかわらず、今なお完全には説得力を失ってはいない。

- 4 ファシズムを厳密に概念規定してから個別の歴史的事象の検討の入ることは、現段階では困難である。マルクス主義陣営においては、「金融資本の最も反動的、最も排外主義的、そして最も帝国主義的分子による露骨なテロリズムの独裁」というディミトロフの定義がしばしば用いられてきたが、ファシズムの経済的基盤を金融資本に限定することに根本的な疑問があるし、またこの定義では、帝国主義国家の中でもイギリスやアメリカにファシヨ化の度合が少なく、却って「後進的」資本主義国家である日本やドイツにそれが顕著であった理由を説明し難いであろう。一方、丸山真男はファシズムを「反^{カウンター・レヴォリューション}革命の最も尖鋭で最も戦闘的な形態」と定義したが〔丸山：一九五六c 250〕、現実の状況でいずれが革命でいずれが反革命かが不確定な場合、誰が何によってそれを判定するのかという問題が残るようである。また、問題を日本のファシズムに限定しても、丸山の日本ファシズム論に対しては本文に言及したような橋川文三の批判があり、更にその橋川の見解に対しては、それが「(超国家主義)を民間右翼の特殊形態に限定する」という、丸山とは逆の誤りに陥っていると、それでは「体制レヴェルでの(超国家主義)そのものを否定」することになるという安部博純の批判もある〔安部：一九七五 323-324〕。日本の場合、伝統的国家主義との連続性が強いから、ファシズムの規定は特に難しくなるのである。ただし、本論の範囲に限っていえば、「体制」としてのファシズムや「運動」としてのファシズムではなく「思想」としてのファシズムを、それも北一輝という一人の思想家に焦点をあてて検討するのであるから、その限りにおいて「民間右翼の特殊形態」としてファシズムを捉えておいて大きな不都合はない。これは安部がいうように「体制」としての、或いは「運動」としてのファシズムを「否定」することを意味するのではない。それらの間の相互連関は（橋川論文がそうであったように）本論とは別個の課題に属する。問題はその「特殊性」——それこそ国家主義から超国家主義を区別するモメントである——をどこに見出すかであり、私たちは北一輝をとりあげてこの点を明らかにしたいと思う。従って、ファシ

ズムとりわけ日本のファシズムの特徴の一端は本論によって或る程度まで示すことができるであろう。

- 5 例えば今井清一は「北の転換」をいいつつも、「後日の思想的転換の萌芽が『国体論』の中にはやくも芽生えている」、「武断的な国家主義が勝利を占めるための萌芽がすでに出揃っていた」とする〔今井：一九五九 424-425〕。また、井田輝敏と同様、比較的純粹に北の一貫不変性を強調する橋川文三は、『純正社会主義』を「[北の]生涯にわたる思想信条の骨格を示したもの」と評価し、『法案大綱』を「それから直接に演繹された政策綱領」と位置づけるとともに、「これら三部作を貫通するものは何かを明らかにすること」を課題として設定している〔橋川：一九六八 106〕。なるほど北は自らの「一貫不惑」を誇ってはいるが（『法案大綱』第三回公刊頒布に際して告ぐ）北一輝著作集第二巻 360 頁）、これを額面通り受け取るわけにはいかないだろう。二十代前半の青年期から北がずっと「一貫不惑」であったというのは、却って北を神話化することになりはしないか。少なくとも私たちは、橋川とは逆に、三部作における北の変容と転換を明らかにすることの方がより重要でありかつ有効な視点であると考ええる。なお、野村浩一が、『純正社会主義』によって社会主義者として出発した北が『法案大綱』の筆をとる段階では「純正社会主義者」ではなくて、実に「純正ファシスト」として出現する〔野村：一九五九 420〕と北の変化に焦点を合わせて論述していることは、その論が『支那革命外史』を軸としていることと無関係ではない。
- 6 北のかかる所説を荒唐無稽と笑うべきではない。彼とともに辛亥革命に挺身した章炳麟は、「五無論」（一九〇七年）の中で「吾友北輝次郎」の説として『純正社会主義』のこの説を紹介している。章のこの文章は、北とは逆のベクトルの、いわば後ろ向きの進化論を展開し、将来における政府・聚落・人類・衆生・世界の消滅を主張しているのだが、その中で交接を否定している個所は、仏教やショーペンハウアーからばかりではなく北からの影響でもあるかも知れない。オプティミズムとペシミズムとの相違はあるが、両者ともこの世からの人類の究極的消滅を予定していること、そして日本・中国で受容された進化論がこのように極度に目的論的形態をとったことは興味深い。なお、清沢満之もほぼ同じ時期に「仏教と進化論」などで特異な進化論を展開しており、これらの比較検討は重要な課題の一つである。北と章炳麟との関係については次節以下でやや詳しく論ずるであろう。
- 7 「自殺と暗殺」と『純正社会主義』との矛盾に関しては宮本盛太郎と松本健一がそれぞれ独自の説を提示している。まず宮本によれば、北は「事実としては、天皇制国家が中性国家でないことを知悉していた」（傍点原著者。「自殺と暗殺」の立場

を指す)が、価値判断としては中性国家であるべきだと考えていたのだ(『純正社会主義』の立場を指す)という〔宮本：一九七五 81-83〕。宮本説の問題点は、「自殺と暗殺」による限り、天皇制国家が中性国家でないことを北は単に「知悉していた」だけではなく、そのような天皇制国家の現実の存在様態を「あるべきもの」とみなしていたとしか受け取れない点である。天皇制国家の現実を承認するのに北がそれほど不承無承であったとは「自殺と暗殺」からは読み取れないであろう。これに対して松本は、「自殺と暗殺」全体を一個の壮大な「反語」であったという。すなわち松本によれば、北はこの中で自らを「煩悶者」「乱臣賊子」になぞらえているのであり、「叛逆者がその著(『純正社会主義』を指す)を発禁にされたあと」、ひょっとしたら「革命的暗殺者」に転じかねないことを暗示したのである〔松本：一九七六 197-203〕。これは魅力的な説であり、『純正社会主義』が発禁にされた時期の北がこのような「反語」を口にしたことは充分ありうると思う。また、この松本説に従えば、「自殺と暗殺」と『純正社会主義』との矛盾は解消されることになる。ただ、松本の論証の正否は、北が自らを「煩悶者」の位置に置いたという想定を「自殺と暗殺」に即して立証できるかという点にかかっており、現段階では、私はこれを受け入れる自信がない。それで、松本説の有力さは認めるものの、本論ではこれの採用には踏み切らなかったのである。

8 もちろん、幸徳秋水らと北とを全く同列に扱ってよいとは私たちも考えない。帝國主義認識・日露戦争への対応など重要な点で両者は大きく異なっており、幸徳の立場の先見性は高く評価されて然るべきだと思う。ただ、そうした相違が当時(一九〇〇年代)にあっては必ずしも両者の確執や仲違いを引き起こさず、その後も北が幸徳らの金曜会に出席したり、堺利彦・片山潜・大杉栄らと交友を続けたりすることができたのは、やはり注目すべきことではなからうか。大逆事件(一九〇九年)の際には北も取り調べを受け、彼が処罰されなかったのは彼自身の語によれば「神蔭^(マツ)の如く置かれた」(『法案大綱』第三回公刊頒布に際して告ぐ)からに過ぎないという。少なくとも警察当局から北が幸徳の仲間ではないかと疑われる立場にあったことは確かである。おそらく一九〇〇年代の日本の社会主義はまだかなり未分化で混沌とした状態にあったと考えられる。

9 竹山護夫も、「北が献身している中国革命はある時から現実の中国革命と半分以上は無縁のものになった。北は相変わらず中国革命に関与しているように見えたが、関与している対象は次第に虚構化したのである」、「…この著の描く内容には疑問が山積している。ここで表現されている空間には、何かしら嘗ての、同じ場所を舞台として彼が別の方法で表現したところの現実と非現実の^{アンビヴァレント}両義的な空間の反復を思

わせるものがある」〔竹山：一九七六 169〕と述べている。ただし、「ある時から」「半分以上は」「何かしら」という微妙な言い回しに表れているように、竹山も北の接触した中国革命の実像と虚像とははっきり弁別できているわけではない。

- 10 久保田文次は日本の研究者のそのような例として安藤彦太郎・野村浩一・藤原彰の各氏の場合を挙げている〔久保田：一九七三 8, 同：一九七四 1〕。また橋川文三は台湾の研究者のうち呉湘相の『宋教仁——中国民主憲政的先駆』（一九六九・一九七一年）を引用して、その所論が北のそれに類似していることを指摘している〔橋川：一九七三 236-238〕。これ以外でも、北に似た図式は辛亥革命観に伏流としてかなり広くゆきわたっているように思われる。もっとも、それがどこまで北からの直接の影響と断定できるかは必ずしもはっきりしない。孫をブルジョア民主主義革命家と捉える通説的理解には、それが北からの影響かどうかは別として、結果的に北の図式に接近する側面がある。
- 11 久保田は北の見解を「宋教仁暗殺の主犯は孫文であるとする説」「孫文主犯説」としているが〔久保田：一九七三 19-20〕、これはやや不適当で、北説は、「袁〔世凱〕は主犯に非ず一個の従犯なり。暗殺計画の主謀者は彼と轡を列べて革命に従ひし陳其美にして、更に一人の従犯は驚く勿れ世人の最も敬すべしとせる〇〇〇なるぞ」（Ⅱ 138）とあることから明らかなように、正確には陳其美主犯・袁孫従犯説とすべきである。宋教仁の亡霊を夢に見て暗殺者を推定したというこの有名な個所で北は一貫して孫文を「従犯」「他の大なる従犯」（Ⅱ 139）のように呼んでいるのであるから、「おそらく宋の「お告げ」が孫文主犯を述べたのでであろう」とし、その「お告げ」を北が「かつての陳其美主犯説と結びつけ」という久保田の推定〔久保田：一九七三 23〕は成り立たないと考えられる。もちろん、孫が宋の暗殺に関与したと暴露することに北の主眼があったことは間違いのないから、本論では「孫文関与説」として北説を要約しておく。
- 12 久保田は孫文の「外力依存策」について、一方で「孫文らも原理的、原則的には外国の援助を頼りにしていたのではな」としながら、その僅か三行後の文では孫文の外力依存策は「根本的にはやはり原理的・原則的な認識の不十分さ」によるものだといわざるを得なかった〔久保田：一九七三 25〕。また久保田は孫が「あまりに露骨な侵略には反対する可能性のある「民党」的人士を媒介とし」云々というのであるが〔同 27〕、孫と「民党」的人士との関係をいうのであれば、それと同時に頭山満・内田良平ら玄洋社・黒龍会系の国権論者やいわゆる「支那通」たちとの孫の交友関係も指摘すべきであろう。むしろ本論に引用したように、そういう「支那通」たちへの一定の批判的見地にたっていたのが北なのである。内田と北との中国

- 観にはかなり基本的な相違があった（両者の比較については〔野村：一九八一-53-58, 82-85〕）。この点では、「支那通」らとの孫の交友を外力依存策＝国際協調路線と結び付けて考える北の立場も一貫性をもった主張であるといえる。なお、広東派の国際協調路線の「リアル」な側面を指摘した佐藤慎一が、他面、北の『外史』を引用しながら、孫文の「オプティミスティックな国際観の基底」に、欧米諸国は中国の「革命を援助すべきであり、かつ援助するであろうという認識」があることを指摘するとともに、「革命と独立の峻別を迫る北の論理は、こうしたある意味では安易な〔アメリカとの〕類推と期待に立脚する孫文派のオプティミズムに対する原理的批判であった」と述べているのは興味深い〔佐藤：一九七七 287-288 注（3）傍点引用者〕。北の批判は、孫文の「オプティミズム」に対する意味では「リアル」でありながら、孫の現実的判断を全く無視して「革命とは」「植民地の独立とは」という原則論から出発している点ではまさに「原理的批判」であったのである。
- 13 それぞれの置かれていた立場や状況の相違を考慮する必要があるであろうが、現存の資料でみる限り、宋の本領が行政政策の分野にあったことは明らかだと思う。宋の議会主義一辺倒にしても、宋のブルジョア民主主義への固執というよりは、制度面の整備に関心を集中する彼の傾向性によるものかも知れない。宋派の主導権の下で中国同盟会を国民党に改組した後に、宋が行なった「国民党鄂支部歓迎会演説詞」（一九一三年）は、その性格上、「我們的党は站在民衆方面的。中華民國政權屬於人民」と強調してはいるが、民権の方面については「如若遵照總理孫先生所指示的主義和方向切實進行，一定能够取得人民的信賴」というにとどまり、その演説の力点は「世界上的民主国家，政治的權威是集中於国会的」云々と、国家体制・政治制度などハード面の整備に置かれている。
- 14 第二・第三革命への北自身の見方も非常に厳しい。それは、凶弾に倒れた後宋教仁が「瀧の如く滴る血潮を抑へて于右任君の首を抱き遺言し」た「南北和議は余の素志なり」との言葉に反して、却ってその宋の死を契機として南北が開戦したことに対する北の激しい憤怒に基いている（Ⅱ 139）。「一宋の死は革党の脳髓を砕きたる者なり」（Ⅱ 139）と北は言っている。しかも北の見解によれば、宋を暗殺した二人の従犯は南の孫と北の袁とであったのだから、「宋を殺せる元凶両犯は宋の死を弔ふの名に藉りて第二革命の陣頭に立たんとす」（Ⅱ 139）とみなされることになる。それにしても、宋・章・北など、いわゆる湖南派・浙江派やそれに親近感をもつ者が却って袁一派と妥協的であることは極めて興味深い。久保田文次は宋教仁の南北和議の推進と同盟会の「解体」・国民党への改組とに宋らの「妥協的」な性格を見出し、「非妥協的」な宋教仁という像が成り立たないことを主張する〔久保

田：一九七四 13-15)。しかし、宋らの国家主義的立場が逆動的に彼らの「妥協性」と結びついていたことを見逃すべきではない。「宋の考える民国の最重要の眼目は、不平等条約体制からの脱却」であり、これを果たすためにはどうしても「国内的統一が必要不可欠の条件となる」のだが、対内的・対外的に「民国の統合の象徴^(マア)足り得る人物」は民国初年の段階では袁以外にはなかった、と田中比呂志は指摘している〔田中：一九九一 15〕。中国の独立を確保し対外的位置を高めることを至上命題とする限り、できるだけ早く南北の抗争を收拾する必要があった。また、章炳麟の場合には、「排滿」が何よりの重要なテーマであったのだから、革命の目的の大半は第一革命で達成されていたのである。ただし北の場合には、第一革命でこと足れりとするわけにもいかなかった。それゆえ彼は第一革命における「排滿」の成功の他に近代国家の建設という革命の課題があることを指摘し、反袁革命の必要性を認めてもいるのである（Ⅱ 21）。この点に関する北の見解は屈折に満ちており、北の革命思想を考える場合の一つのポイントになると思う。本論第五節参照。

- 15 現実の革命運動の中で章や譚の行動がむしろ否定的な方向で作用した場合がしばしばあったことは明らかである。例えば章の反孫文の活動が革命運動の中に深刻な亀裂を生んだことはよく知られている。久保田文次は「蘇報事件」に関して呉稚暉密告説を主張した章の立場を検討し、「猜疑心強く独善的で、確実な証拠にもとづかず他人を罵倒し、それをすぐに公開するという章の思考、行動は、革命陣營の内部分裂と混乱をつくり出す、大局を顧みない行動であった」といい、これがその後の反孫・反同盟会活動でも反復されるとしている〔久保田：一九七六 420〕。「蘇報事件」の真相については、久保田自身も、また久保田が批判している近藤邦康も留保しているように〔久保田：一九七六 413、近藤：一九八一 73〕、不明とする他はなく、章に対する久保田の言辭がいささか激しすぎる^らいはあるにせよ、章が政治的リアリズムとは全く無縁な行動様式をとっていたことは久保田が指摘しておりであろう。ところが章のそうした反孫活動も北によれば、「火の発する時人原因を論ぜずして消火に奔る如く彼等〔張継・宋教仁ら〕は只如何にして此中央政府を維持すべきかに碎心したり。彼等は天の局外者〔孫文〕を怒る者なるを反省せずして、日人の崇孫に耳を蔽ひ、太炎の反孫に眉を顰めたり」（Ⅱ 68）と、あくまで孫文側に問題があったことになる。また、譚人鳳についていえば、その「禪讓的旧道徳」頑守のゆえに「漢口に敗れ漢陽を失へる敗責の第一人者は…誠に譚人鳳其人」（Ⅱ 44）であるとして譚の政治的失敗の責任を認めている北が、その「禪讓的旧道徳を墨守せる純支那人」としての譚を「思想に於て支那人と云はんよりも英米人」である孫と比較して、後者を「国家觀念に於て許すべからざる缺陷あり決死的

犠牲心の驚くべき程乏しき人物」(II 157) とまで罵倒していることは、逆に譚に対する北の評価の基準を明瞭に物語っている。

- 16 『外史』の中に初めて、北における仏教的啓示が現れていることの意味は大きいと思われる。ここから『靈告日記』の世界まではあと一歩である。『外史』にみられる時間の空間化傾向と北のパーソナリティの変調とに何らかの照応関係を認めることは十分に可能であろう。もちろんここでは、精神病理学と社会学との領域にまたがるガベルの所論全体の当否は問題外に置くが、「釈迦は単に時間を廃棄し得たのみか、それを遡及することすらできた」というエリアーデの語を引きながら、宗教的現象は「時-空構造という面では、時間化の衰退ということもできる」こと、「ある種の時間化不全と緊張病的イメージ」とには関連があることを指摘したガベルの見解〔ガベル：一九八〇48・68注(83)〕は『外史』から『靈告日記』への北の道程を考えるうえでも参考になると思う。時間を超越した北の「靈告」では、西郷隆盛も閻魔大王も日蓮も河野広中も、自由自在に跳梁できるのである。それは「時間化の衰退」の極限的形態である。
- 17 『外史』におけるフランス革命の記述はかなり詳細であるが、北がどのような資料に基づいたのかを特定するのは困難である。おそらく日本で出されていた多くのフランス革命史論、中国の革命派や立憲派のフランス革命史論の類に目を通していたものと考えられる。フランス革命の払った大きな代償を強調する論は当時の日本・中国にしばしば見られたが、北にはそうした立場の影響が濃厚に看取できるようである(明治期の日本におけるフランス革命論については〔宮村：一九九二〕)。北のフランス革命観は、革命のコストを強調するそうした立場を事実としては承認しながら、しかもそのことの故に革命を否定するのではなく、それを肯定し、必要不可欠の過程とみなすところに成立した。「革命の心理は仏蘭西に於て支那に於て婦人が街頭に革命を叫ぶ如く、全然ヒステリックにして馬を鹿と信じ鹿ならずと言はゞ殺さる」(II 55)。「天使の首はワシントンの楽園を夢み、悪魔の胴は仏蘭西革命の地獄に血を嘗めんと欲す」(II 70)。「仏蘭西革命の地獄を渡り始めたる革命党…地獄に主たる者はサタンなり。革命を支配する者はダントンなり、ロベスピールなり。…ダントンの如くロベスピールの如く大屠殺を以ても敢行すべき統一的要求の支那…」(II 70-71)。明治期の日本が近代化への道にとりあえず一歩を踏み出した後にフランス革命を本格的に受容したのに対して、中国においてはまさにこれからの自国の革命との関連でフランス革命を捉えねばならなかったから、革命とそれに伴うコストの問題は切実で深刻なテーマとして語られていたのであるが、北の見解はその一方の極に位置するものといえる。(近代中国におけるフランス革命論

については〔佐藤：一九九二〕が詳細であり、多くの示唆を含んでいる。また、漢語圏での近年の研究としては〔孫：一九九四〕がある）立憲派と違って革命派は、中国に革命が必要であることを認めていたが、その場合にもフランス革命の理念と現実とは常に意識されていたと思われる。孫文にとってもフランス革命は両義的な存在であった。彼はフランス革命の理念を高く評価し、しばしばそれに言及するにもかかわらず、革命と反革命との間を長期間動揺し却って「専制」的傾向を招きかねないその政治過程を中国革命のモデルとすることはできないと考えた〔池田：一九九〇5-9〕。この点で、中国革命は好むと好まざるとにかかわらず「地獄」の如きフランス革命の道程をたどらねばならないとする北の立場と衝突する。孫と北とのこの相違は、ナポレオンを否定的に評価しそれを袁世凱と「オーバーラップ」させていた孫〔同9〕と、ナポレオンを肯定的に評価し自らの理想とする中華民国大總統にそれを照応せしめた北との違いにも反映している。フランス革命に関する記述の正確さ、バイアスの有無の検証——ちょうど服部之絵が『外史』の明治維新観について行なったような〔服部：一九四九〕——を含めて、中国・日本双方のフランス革命論の中に北のそれを位置づけるのは重要な課題であるが、ここでは以上の点を指摘するにとどめる。

- 18 橋川文三が一面では『外史』の「オゴタイ汗のビジョン」に北の「白色に対する黄色の大衆という発想」を正当にも見出しながら、それに続けて「彼〔北〕の思想全体から見れば、いわゆるレイシズムが基本的な哲学となっていたとは考えられない。人種論を媒介として皇道哲学へとつつ走するような神がかりを、もっとも軽蔑したものは北一輝だった」としているのは〔橋川：一九七六153〕疑問とせねばならない。『外史』後半部における人種・民族闘争の観念の比重の大きさは一目瞭然であって、これを「基本的」でないとはいえまいだろう。ここには『純正社会主義』から『法案大綱』までの北の一貫性に重点を置きすぎる橋川の立場の限界が表れている。筆者はむしろ橋川とは逆に、中国革命に参加することによって植え付けられた人種観・民族観を媒介として、北は「皇道哲学へとつつ走するような神がかり」へと傾斜していったと考える。（『純正社会主義』とは異なる天皇観が『外史』に生成していることについては次節で言及するであろう。）
- 19 もっとも、高振農は、辛亥革命期に「仏教を十分に重視」した革命家として特に孫文をとりあげ、「仏学から思想的武器を探し求めた」章炳麟と並べて、比較的詳細な論述を試みている〔高：一九九一128-130〕。確かに孫も宗教全体について一定の積極的意義を認めているし、高が指摘するような仏教者との交流があったことも事実である。しかし、ここでの問題は、それが彼の革命思想の中でどの程度の位

置を占めているかである。この点でいえば、章と孫とを同列で論ずるわけにはいかない。孫の場合、彼が仏教界・仏教者に対しても配慮を忘れず、一定の人的なつながりを有していたとは言えるとしても、それ以上ではなかった。なお、辛亥革命に相当数の仏教者が身を投じたことも事実であるが〔同 130-137〕、このことをどのように評価し位置づけるかという課題には本論では立ち入らないことにする。

- 20 この扇子の喩えが、岡倉天心の『東洋の理想』(The Ideas of the East 1903)に出ていることは注目に値する。その個所を章の文章と対照させて示そう。

《The Ideas of the East》

The memory of the wonderful enthusiasm that was born of this continental fusion of the moment survives to this day in Japan, in a quaint folk-story of three travellers in Lo-yang. One came from India, one from Japan, and one from the Celestial soil itself. 'But we meet here', said the least, 'as if to make a fan of which China represents the paper, you from India the radiating sticks, and our Japanese guest the small but necessary pivot !'

《記印度西婆耆王記念会事》

始鉢邏罕氏見余言、一千年前、有印度僧与日本僧、同至支那、支那僧留之宿、因言三国其猶摺扇邪、印度其紙、支那其竹格、日本其繫柄之環繩邪、夫環繩雖小、而斡旋魁柄在是、

天心が中国を“the paper”，インドを“the radiating sticks”とするのに対して、章の文章では逆にインドを「紙」、中国を「竹格」とする違いはあるものの、章にこの喩えを語ったブラーハンが、一九〇三年ロンドンで出版されヨーロッパで広く読まれていた天心の著書に依拠したことはほぼ間違いないと思う。その喩えは章にも強い印象を残したのである。ところで天心はこの喩えを「或る古風な民間説話 a quaint folk-story」から得たとしか言っていない。何か基づくところがあつた筈であるが、不詳である。識者の教示を仰ぎたい。

- 21 ここでの智学の語の引用は「わが経しあと」(『田中智学自伝』第五卷)による。これは一九三六(昭和十一)年の口述筆記に基いているから、その内容全てを一九〇四年当時のままとみなすには留保が必要であろうが、智学自身がそこで触れているように彼の講義内容の一部は同じ一九〇四年の文章「世界統一の天業」に表れており、講義内容の骨格はほぼ変わらないとみてよい。一九〇〇年代の思想界における智学の影響力がどの程度であつたかはわからないが、日本ファシズムと日蓮教との密接な連関からみて、彼の存在を軽視することはできないであろう。
- 22 「民族」という語をめぐる中国での諸説については〔岡部：一九八八 108-112〕

参照。「種族」と「民族」との相違については例えば〔林：一九八六1-2〕が解明を試みている。その中で林は「種族」を「外形上および体型上、いくつかの共通する遺伝的特徴を備えた人間の集まり」と定義し、それを生物学もしくは形質人類学の範疇に属するとして事実上「人種」と同一視している。李良玉も漢語の「種族」が「人種」の意味であり、かつ「民族」と「種族」とが一般に通用されること、「民族観念」と「種族観念」との接合や「民族観念」と「国家観念」との乖離を指摘している〔李良玉：一九九四347-348〕。私たちのいう racism に相当する漢語の通常用語は「種族主義」である。Racial discrimination は日本語であれば「人種差別」と訳すのが普通であろうが、中国の辞書類をみた範囲では例外なく「種族岐視」という語で訳されている。漢語では「人種」の流通範囲は日本語のそれよりかなり限定されているようで、日本語の「人種」が荷っている意味の一部を漢語では「種族」が表現していることは間違いない。しかし他方、「人種」の項目に race とともに ethnic group という訳を出している辞書が多く（北京外国語学院英語系編『漢英辞典』・段世鎮主編『現代漢英辞典』など）、しかも「民族」に nation, nationality を対応させながら ethnic group を対応させていない。これは日本語の用語法とは相当違いがあるようである。もちろんこれとは異なり、ethnos, ethnicity に対応する語を「民族」であるとする説もあるし〔楊：一九八四188〕、ethnicity を「種族特性」と訳している辞書もある（王同億主編『漢英辞海』。因みにこの辞書の race の項目では race, nation, people の意味の異同に言及しているが、ここでは race の訳として「人種」をあてている場合もあれば、「民族」をあてている場合もある）。このように、race, ethnicity, nation と漢語との対応関係は別個に解明を要する問題である。「人種」「種族」「民族」それぞれの日・中両語での異同もここで解明することはできない。こうした問題点が存在することを指摘し、中国の ethnicity の問題一般については〔平野：一九八八、岡部：一九八八、金：一九九四〕の参照を求めるとどめ、これ以上の立ち入った検討は差し控えることにする。

23 《中国》《中華》といった言葉は当時の革命派にとって特別なニュアンスを含んでいた。「中国者、中国人之中国」というスローガンはこのことをよく表している。孫文はこのスローガンに続けて「中国之政治、中国人任之、驅除韃虜之後、光復我民族的国家」（『革命方略』）といているが、これが、《中国人》と《漢民族》とを同一視し、満州人をそこから排除する立場であることは明らかである。鄒容も『革命軍』において、同じスローガンを叫んだ後「不許異種人沾染我中国丝毫權利」という。この《中国人》＝《漢民族》という等式が崩れ——あるいは意識的にそれを崩して——《中国人》の範疇に《漢民族》以外の ethnic group をも含めるように

なるのが正確にどの時点からかは特定できないが、常識的に考えて、また大まかにいって、第一革命によって《漢民族》による統治が回復された段階と考えてよからう。「五族共和」であれ「種族同化」であれ、満州人も含めて多くの ethnic group を内部に抱えた状態で、国家の統一を維持するためには《中国人》の外延を広げる他はなかったのである（この問題については〔片岡：一九八四、平野：一九八八〕参照）。《中国人》《中華民族》は《漢民族》にとってのユートピア概念からイデオロギー概念に転化したというべきか。

- 24 革命人士のそれぞれに用語の違いがあることにも注意を払っておくべきであろう。鄒容の場合、《種族》も多く使っているが、同時に特徴的なのは《人種》の多用である。『革命軍』末尾には「皇漢人種革命独立万歳！」とある。これに対し章炳麟は《種族》《民族》《人種》の他に《種姓》《姓》といった言葉をしばしば用いていることが注目される。おそらく彼の《種姓》という語にはサンスクリット語 gotra の訳語としての仏教語《種姓》のニュアンスが含まれていると思われる。（いうまでもなく、彼が依拠した法相唯識教学は「五姓各別」の教理をもつ。）一方、宋教仁は、《種族》《人種》を余り使用せず、《民族》を多用している。彼の「荊州満人惨殺漢人感言」（一九一一年）では《種》《種族》という言葉がエモーショナルに使われてはいるが、それは、この文章の題名からも知られるように、漢人が満州人に殺害されたことに対する抗議の心情を吐露しているからであって、むしろそういう趣旨の文章であるにもかかわらず「共和政体、本不存種族之見」と冒頭に明記されていることの方が、一九一一年十一月段階の発言として興味深い。もちろんこうしたことが宋の racial な、もしくは ethnocentric な傾向が他と比べて弱かったことをいささかも意味しないことは、改めて断るまでもあるまい。なお、宋には「湖南之民族、堅強忍耐、富於敢死排外性質之民族也」という《民族》の用例がある（「嗚乎湖南与端方」一九〇五年五月）。ここでの《民族》は「ある地域の人々の性質」の意味であり、race とも ethnicity とも、もちろん nation とも違う。しかし同じ年の二月に書かれた『漢族侵略史』では《民族》を漢《民族》・蒙古《民族》のように用いているのである。宋が「湖南之民族」と漢《民族》との関係をどう考えていたのかはよくわからない。「嗚乎湖南与端方」にはまた「湖南人其休矣！漢族人其休矣！」と両者を対にした表現がある。
- 25 精神的権威と政治的権力の合一として「近代」国家が出現するところから、日・中の民族主義イデオロギーにはカトリシズムとの近接性が見出されることになる。ナチズムのイデオロギー＝シュミットがカトリックの思想を背景としていることはよく知られているが、北の政治思想とシュミットのそれとを比較した宮本盛太郎

の見解〔宮本：一九八〇〕が特に興味深いのはこのような事情からである。ただし、精神的権威をナチズムのごとき過激な政治運動に動員するには日本の天皇制はカトリシズムに相当する強靱なイデオロギーを欠いていた。そこで日本のファシストはカトリシズムに代位するラディカルなイデオロギーを求めて、日蓮教に傾倒していったのである。日蓮教は精神的権威と政治的権力との不可分性を主張する点でも、また現状の変革とあるべき伝統への回帰とを理論づけし易い点でも、日本ファシズムに接合するのに十分な資格を備えていた。木下半治が「…日蓮宗は西欧におけるカトリシズムの役割を演じた」といっているのはこうした点を踏えてのことであろう〔木下：一九五八109〕。これに対し中国の場合には、カトリシズムに代位するのに最も適格的であったのは儒教であると思われるが、中国の長い伝統の中に占める儒教の位置が余りにも重いものであったために、近代化の過程が進展するにつれて、それは変革されるべき対象としての性格を強め、中国の民族主義革命のための積極的基礎付けとはなりにくかった。それゆえそれは、思想の総体としてではなく、むしろ発想法や思考の枠組みを規定し或いはその中に浸潤するかたちで影響力をもった。中国で結果的にカトリシズムに代位する働きをしたのはマルクス主義ではないかという仮説を私たちはもっている。中嶋嶺雄がフランスにおけるマオイズムについて言及する中で、「[フランスの]カトリック教徒のなかに意外に毛沢東主義者が多かったことは、文明論的にも興味深い事実である。…ある種の専制主義とヒエラルヒーという点にかんして、むしろ Catholicisme と Maoïsme のあいだには共通性があるのかもしれない」〔中嶋：一九八二 227 注 3〕というのは示唆に富む発言である。ただしこの点については更に論証が必要であろう。

文献一覧（必ずしも「初出」によっていないので注意されたい）

日本語文献（アイウエオ順）

安部博純：一九七五『日本ファシズム研究序説』

五十嵐暁郎：一九七六「さまざまな北一輝像」『『北一輝』論集』解題

池田誠：一九九〇「孫文における中国革命像——その先進革命モデルと人民権論の意味」大阪経済法科大学アジア研究所年報 1

井田輝敏：一九七六『近代日本の思想構造』

———：一九八〇「北一輝——国民国家の栄光と挫折」『日本の国家思想（下）』

井上絃一・内堀基光・川田順造・黒田悦子・松原正毅（共同討議）：一九九一「民族学からみた民族」『民族とは何か』（岡・江上・井上編）

今井清一：一九五九「『日本改造法案大綱』について」『北一輝著作集第二巻』解説

- ウイルソン, G=M:一九七一『北一輝と日本近代』岡本幸治訳, Wilson, George M;
Radical Nationalist in Japan: Kita Ikki 1883-1937
- 岡部達味:一九八八「東アジアにおける政治的統合と分化——「一国兩制」をめぐる
て」『アジアにおける国民統合』
- 小野川秀美:一九六〇「章炳麟の排満思想」『清末政治思想史研究』
- 片岡一忠:一九八四「辛亥革命期の五族共和論をめぐる」田中正美先生退官記念論
集『中国近現代史の諸問題』
- ガベル, J:一九八〇『虚偽意識——物象化と分裂病の社会学』木村洋二訳, Gabel,
Joseph; *La fausse conscience——Essai sur la réification* (Troisième édition)
- 木下半治:一九五八『日本の右翼』
- 久野収:一九五六「日本の超国家主義——昭和維新の思想」『現代日本の思想』
- 久保田文次:一九七三『支那革命外史』の実証的批判』史艸 14
- :一九七四「辛亥革命と孫文・宋教仁——中国革命同盟会の解体過程」歴
史学研究 408
- :一九七六「辛亥革命前における章炳麟と同盟会の対立」木村正雄先生退
官記念東洋史論集
- 近藤邦康:一九八一「章炳麟における革命思想の形成——戊戌变法から辛亥革命へ」
『中国近代思想史研究』
- :一九八七「章炳麟と日本」現代中国 61
- 坂元ひろ子:一九九五「中国民族主義の神話——進化論・人種観・博覧会事件」思想
849
- 佐藤慎一:一九七七「「文明」と「万国公法」——近代中国における国際法受容の一
側面」『国際政治思想と対外意識』
- :一九九二「フランス革命と中国」『フランス革命と周辺国家』
- 島田虔次・小野信爾(編):一九六八『辛亥革命の思想』
- 住谷一彦:一九八八「「種族」・「民族」・「国民」——ヨーロッパの事例に関するカズ
イステーク」『民族とは何か』(川田・福井編)
- 高田淳:一九八四「章炳麟と仏学」『辛亥革命と章炳麟の斉物哲学』
- 滝村隆一:一九七三『北一輝——日本の国家社会主義』
- 竹山護夫:一九七六「北一輝と生存空間の転換——その「霊的生活」への到り着きの
意味」『北一輝の人間像——『北日記』を中心に』
- 田中比呂志:一九九一「民国元年の政治と宋教仁」歴史学研究 615
- 中嶋嶺雄:一九八二「フランスの現代中国研究とフランス知識人の中国像」石川忠雄

『支那革命外史』からみた中国革命と日本ファシズム

教授還暦記念論文集『現代中国和世界——その政治的展開』

西川正雄：一九六七「ヒトラーの政權掌握」思想 512

野村浩一：一九五九「『支那革命外史』について」『北一輝著作集第二巻』解説

——：一九八一「近代日本の中国認識——「大陸問題」のイメージと実態」『近代日本の中国認識——アジアへの航跡』

橋川文三：一九六四「昭和超国家主義の諸相」現代日本思想大系 31『超国家主義』解説

——：一九六八「国家社会主義の発想様式——北一輝・高島素之を中心に」年報政治学『日本の社会主義』

——：一九七三「北一輝と宋教仁」『順逆の思想——脱亜論以後』

——：一九七六『黄禍物語』

服部之総：一九四九「北一輝の維新史観」『東条政権の歴史的後景』

平石直昭：一九九四「近代日本の「アジア主義」——明治期の諸理念を中心に」アジアから考える 5『近代化像』

平野健一郎：一九八八「中国における統一国家の形成と少数民族——満州族を例として」『アジアにおける国民統合』

松崎彰：一九九二「明治初期の公文書紀年書式と神武紀元の制定」『近代日本の形成と宗教問題』

松本健一：一九七六『評伝北一輝』

丸山真男：一九五六 a 「日本ファシズムの思想と運動」『現代政治の思想と行動』増補版

——：一九五六 b 「超国家主義の論理と心理」『現代政治の思想と行動』増補版

——：一九五六 c 「ファシズムの諸問題——その政治的動学についての考察」『現代政治の思想と行動』増補版

宮田光雄：一九九一「ドイツ・ファシズムの思想史的基盤」『ナチ・ドイツの精神構造』

宮村治雄：一九九二「開化」と「革命」——日本におけるフランス革命『フランス革命と周辺国家』

宮本盛太郎：一九七五『北一輝研究』

——：一九八〇「北一輝における国家・天皇・議会・軍隊——カール・シュミットの理論構成との関連において」『天皇機関説の周辺』

村田雄二郎：一九九四「中国マルクス主義と伝統文化——政統・親統・道統」岩波講座現代思想 2『20世紀知識社会の構図』

東洋文化研究所紀要 131 冊

- モムゼン, W = J : 一九九三『マックス・ヴェーバーとドイツ政治 1890-1920 (上)』
安世舟・五十嵐達郎・田中浩訳, Mommsen, Wolfgang J; *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920*
- 安田浩: 一九九二「近代日本における「民族観念の形成—国民・臣民・民族」季刊思想と現代 31
- 山田朗: 一九九四『大元帥 昭和天皇』
- レーマン, J = P : 一九七七「ヨーロッパ人の近代アジア観——日露戦争と黄禍論」
『国際政治思想と対外意識』池田清・大西仁訳
- 和仁陽: 一九九〇『教会・公法学・国家——初期カール・シュミットの公法学』

漢語文献 (ピンイン順)

- 高振農: 一九九一「辛亥革命与仏教」『辛亥革命与中国近代思想文化』
- 金觀濤: 一九九四「創造と破壊の動力: 中国民族主義的結構及演變」『民族主義与中国現代化』
- 李良玉: 一九九四「從辛亥到五四: 民族主義的歴史考察」『民族主義与中国現代化』
- 李沢厚: 一九八七「啓蒙与救亡の双重変奏」『中国現代思想史論』
- 林耀華: 一九八六「關於民族, 少数民族和種族主義的問題」民族学研究一九八六年第八期
- 呂浦, 張振鵬他 (編訳): 一九七九『『黄禍論』歴史資料選輯』
- 孫隆其: 一九九四「兩個革命的對話: 1789 & 1911 (上) (下)」二十一世紀 22・23
- 王雷: 一九八二「民族定義与漢民族的形成」中国社会科学一九八二年第五期
- 楊堃: 一九八四『民族学概論』

英語文献

- Connor, Walker: 1993 Beyond Reason; the Nature of the Ethnonational Bond. *Ethnic and Racial Studies* 16-3
- Dikötter, Frank: 1990 Group Definition and the Idea of 'Race' in Modern China (1793-1949). *Ethnic and Racial Studies* 13-3