

「脱亜」と「合邦」——「アジア主義」の発生——

中村 春 作

Shunsaku NAKAMURA

■ 「アジア主義」の定義し難さ

近代日本の思想的、政治的表出のなかで、その自身の不透明感に由来する拒否的反応や今日的視点からの断罪がなされると同時に、時として、「破産した可能性」として想起されるものに、「アジア主義」と総称される一連の言説がある。それを担った主体として、かつての「左翼」から「右翼」まで包括する広がりを持った「アジア主義」の、歴史上の意味については、これまでも多く定義がなされてきたが、必ずしも明快な輪郭線が描き出されたわけではない。「東洋」概念と同じく西洋からもたらされた「アジア」概念は、あくまでも西洋世界の自己規定の必要上言い出された、恣意的な他者記号に過ぎないが、「東洋」がどちらかといえば精神的理念に即して語られることが多かったのに比べ、地域概念として具体的指示機能を有する「アジア」概念は、より政治的、地政学的意志を含蓄して用いられやすかった。「アジア」に拠って立つこと、「連帯」を標榜する「アジア主義」もまた、「アジア」内部からの対西洋の理念構築、闘争であると同時に、その折々の政治的（侵略的）具体性を伴っており、そのことが理念の内実を形作ったのが事実である。であればこそ、近代日本における「アジア主義」を語ることは、近代日本に外部から与えられた「アジア」という表象がいかに機能したのか、そして個々の歴史的場面で「アジア」を絶えず形象化することが近代日本の自己規定といかに関わっていたのか、といったことがらを明らかにすることにつながるのである。

一体に、「アジア認識」あるいは「アジア」という概念自体に、近代中国も、近代朝鮮・韓国もそれほど拘泥しなかったとされる。孫文が「大アジア主義」と題する講演を行ったのも、日本においてであった（一九二四年、神戸）。近代中国、朝鮮の知識人たちは「アジア」という概念に、日本の知識人たちの場合ほどの感情移入をしなかったということだ。それは、彼らが近代以降もいかに自前の世界観（華夷秩序の世界観）に自足していたかを一面物語るものであるが、しかしそれ以上に、近代日本において「アジ

「ア」という概念が特別の意味を持って語られるのには、近代日本の置かれた特別な位置が大きく関係している。「アジア主義」の問題も当然そこから考えなければならぬのである。

ところで、この捉えがたい「アジア主義」という、近代日本に持続的に実在した思考枠組みを、一つの問題構成として明示し、今日も再読に値する整理と問題提起を行ったのは、中国研究者、竹内好であった（筑摩書房『現代日本思想大系』9「アジア主義」竹内好編・解説に始まる一連の議論）（1）。竹内好は同書「解説」中において、「アジア主義」の歴史上の圧倒的存在感と裏腹な不透明さを評して、「（多種多様なアジア主義的言説を＝筆者注）一括するといつても、それらごとくが同質だという意味ではない。同等と反対の千差万別であつて、その千差万別の点がむしろアジア主義の特徴である。つまり、私の考えるアジア主義は、ある実質内容をそなえた、客観的に限定できる思想ではなくて、一つの傾向性ともいふべきものである。」（2）と巧みに述べてみせた。まさしく、ナシヨナリズム概念にも似て、集合的思想として、また内的情動として人々を衝き動かす歴史に確かに大きな役割を果たしたことが明らかでありながら、その根幹にある思想を捉えることのきわめて困難なものとして、「アジア主義」はある。竹内好が「一つの傾向性ともいふべきもの」と規定し「系譜づけられない思想」と評したこの「アジア主義」を、筆者もかつて以下のように定義してみたことがある。

近代日本において継続的に構成された「アジア」との一体、連帯を言うことで「西洋」に対抗し、またアジア内における日本の意味づけをしようとする、対外認識の構図。特に、西洋の衝撃「西学東漸」に直面し、アジア内なる日本が他に先駆けて西洋化＝近代化するなか、「脱亜」と「興亜」の二方向に分岐した国家像模索のうち、主として「興亜」論者の系譜において構成された政治思想、運動を総称するという。そもそも西洋由来の「アジア」という用語によりつつ、その内部を近代日本人自らの主観的イメージから形象化したものであり、その内包する地域、要素が一定しない点、一体意識や文化的共通性の根拠がヨーロッパの場合ほどにも歴史的に明瞭でない点などから、きわめて定義し難い、思想としての一貫性を欠くものであった。サイードがした「オリエンタリズム」の定義、「オリエンタリズム＝ヨーロッパのオリエントに対する思考様式・支配様式」にならうていえば、「アジア主義」とは、「近代日本のアジアに対する思考様式・支配様式」の系譜（日本版オリエンタリズム）といふことができ、岡倉天心の「アジアは一つ」が本来の文脈を逸脱して、後に大東亜共栄圏のスローガンとも化したように、日本を先導者としたアジアの一体を言うことで、日本帝国主義のアジア侵略にもつながるものであった。

…（中略）…アジア主義の思想的源流には、江戸時代末の「華夷思想」解体を通じての対他的（特に対中国、対朝鮮）「国家」

意識形成の経緯と、「文明開化」以来の対西洋的自己認識の反映としてのアジア観の形成が密に関わっている。著名なアジア主義者としては、『東洋の理想』などで西洋の「白禍」に対抗してアジアの精神的自立を説いた岡倉天心、日本と朝鮮が「合邦」して西洋に対抗することを説いた樽井藤吉（『大東合邦論』）、孫文に共鳴して「支那革命」に献身的に参与し「世界革命」を志した宮崎滔天らが挙げられるが、こうした例のみにとどまらず、玄洋社、黒竜会などの政治結社から一般ジャーナリズム、知識人の諸言説にいたるまで、アジア主義的言説が広汎に流通し、ここに、連帯と侵略がなまじな近代日本人のアジア観、アジア「関与」の、一つの型を見出すことができる。戦後、これらの多くは批判的検討の対象となってきたが、一方、冷戦終結後の危うい文明論的言説流行のなかで、新たな「アジア回帰」の言説に変容・再生される傾向もある。（3）

何の創見もない平凡な定義に過ぎないが、あえてここに記したのは、前述した「定義し難さ」の所在を鮮明にするためである。ちなみに、最後に「アジア回帰」の言説として言及したのは、一九九〇年代後半からの世界システム転換の中で発生した、あらためての「(脱欧)入亜」、「アジアとの共生」といった世間受けする「語り」が、近代以降、対西洋の構図の中で一種「治癒の言説」として繰り返し再生された「アジア論」の変型に過ぎず、これまた「アジア主義」の内部に本来含意されたものであることを指摘しようとしたためである。すなわち、明治前期に発生した「アジア主義」は、私たちの自己確認と一体化した「アジア」認識（関与）に今も流入し続けていることを指摘したかったのである。

ところでこの「定義」中、私自身いわば苦し紛れに「連帯と侵略がなまじな近代日本人のアジア観、アジア「関与」と曖昧に述べた部分こそが、実は、もともと書き渋ったところであり、かつまた「アジア主義」の根幹部分だと自覚したところであった。そのように言ってみただけで、何ら問題が明らかになっていないことを痛感させられたのである。そして前述の竹内の「アジア主義」解説で私が気になるのもまた、竹内好自身の、いわば「破産した可能性」としての「アジア主義」への思い入れが表出される箇所なのである。

たとえば、本稿でも後で触れる樽井藤吉の『大東合邦論』の評価に際し、竹内は次のように言う。

著者自身をふくめての解釈の変遷は別として、対等合邦という主張そのものは、空前にして絶後の創見だが、心情としては引きつがれている。そして全体としては不純な動機と、欺瞞に満ちた「満洲国」のなかに暁の星ほどには隠頭している。しかし、これら素朴なアジア主義者たちは、対等合邦が冷酷な一方的併合におわらざるを得なかった歴史の現実を学ぶことを怠った責任

からは免れていないだろう。もし歴史に学んでいけば、「満洲国」建国は朝鮮の独立と相関的でなければならなかった。(4)

あるいはまた、「アジア主義」の政治結社、女洋社を評して言う。

(岡倉) 天心によれば、本来この文明なり、文明観なりを裁くのがアジア主義のはずであった。そのアジア主義がついにその立場を確立することなしに、侵略主義のチャネルに流れ込んでゆく分れば、たぶんこの辺にあるだろう。チャンスがなかったとはいえない。チャンスを生かさなかったことにおいては幸徳秋水も同罪である。内田(良平)と幸徳とが、ひとたび分かれて相会うことがなかったのは、日本人にとってはばかりではなく、アジアにとっても不幸なことであった。(5)

もちろんここでは、「もう一人のアジア主義者・竹内好」論が本格的に展開されるべきなのであろう。しかしまず、このように竹内に言わしめた「アジア主義」への思い入れに目を向けたいのである。というのは、近代日本の「アジア主義」は常にそうした「心情」や「共感」と共にあったからである。「アジア主義を論じる際の難しさとは、その「心情」において連帯であったこと、またその客観的な論理構造として侵略であったことがほとんど紙一重であったということ」(丸川哲史(6))だとする認識には誰一人異存は無いだろう。ただそこから掘り下げて、「アジア主義」とは近代日本の思想経験として何だったのかという、思想の質そのものが、今も私たちの内部に沈潜する問題として、あらためて厳しく問われる必要があるのだ。そもそも「アジア主義」とは何を語るためにいかなる場面で発生したのか、そして、近代日本において「アジア」なるものを表象として語り出すことは一体、いかなる思想行動であったのか。ここでは、多種多様で系譜づけられない思想、「アジア主義」の発生の場面に限って、問題の所在を確かめることにしたい。

■ 福沢諭吉「脱亜論」と「アジア主義」

「アジア主義」の発生は往々、福沢諭吉の著名な「脱亜論」と対に語られる。それは明治前期の東アジアをめぐる列強進出の環
境下に、後発国日本の位置をいかに見定めるかという緊急課題へのきわめて対照的な解答として、福沢諭吉の「脱亜論」が著され、
その同年に「合邦」を説く樽井藤吉「大東合邦論」が草された事情によっている。福沢の「アジア東方の悪友を謝絶する」と

「アジア主義」との相関的關係について、松本健一は言っている。

この福沢諭吉の「脱亜論」は、ふつう、隣国アジア（この場合、中国と朝鮮）にたいする日本の「無情酷薄」（橋川文三）を示すもの、というふうには評価が下されている。しかし、現実主義者の福沢にとつてみれば、アジアは西洋の文明の力による侵略の酷薄さに気づいていない。そういう亡国のアジアとは手を切つて、むしろ「ヨーロッパ文明と提携」（岡倉天心）して自ら亡国の危機を脱してゆくべきだ、というのである。

そして、それが佐久間象山の、究極の攘夷のための開国という戦略と照応するものであることに、百年後の私たちは気づくのである。だが、それゆえに、「悪友」として手を切つたアジアにたいして、日本は永遠に後ろめたさを感じつづけなければならなくなるのだ。アジア主義という思想は、この後ろめたさの感情の反動に根ざしているのである。これは、近代の日本人が地方の故郷を捨て、都会へと出ていったがゆえに、心中に「望郷の詩」を低く歌いつづけなければならなかったのと、同様の心理構造である。近代の日本人における「ふるさと幻想」と「アジア幻想」としてのアジア主義とは、農村から都市へ、アジアから欧米へ、という道すじをたどつた近代日本が抱え込んだ病理にほかならない、ということもできる。

改めていうが、この病理つまり後ろめたさの感情に、岡倉天心の「アジアは一つ」という言葉が甘く響いて、それはアジア主義を醸成した。そして、大東亜共栄圏という大いなる幻影をはぐむことになるのだろう。（7）

ここに言われていることは、まさしくその通りだろう。そして松本が、「後ろめたさの感情」を故郷喪失者の「望郷の詩」と重ねて描写していることは、さらに示唆的な意味を持つ。「アジア主義」者たちが、多く西郷隆盛を発掘し共感を寄せ続けたことはよく知られているが（頭山滿『西郷南洲遺訓講話』など）、なぜそうであったのかということ、竹内もかつて指摘したように重要な問題だと思われる。「アジア主義」は対外的な思想であると同時に、自らの内部や精神的履歴を振り返り、近代日本の「喪失感」を語る（埋め合わせる）、ネイティブヴィスト（土着主義者）の思想でもあったからである。「アジア」の革命を語りつつ、問題は常に、自らの内部に帰っていくものであったのである。もちろん、「望郷の詩」で歌われる「故郷」も、日本の原郷としての「アジア」も、もとより実体として確たる存在ではあり得ず、幻想としての対象に過ぎない。ただ、そうした幻想への接近が社会的行動と共に表出されるとき、時として暴力をも伴う現実的力ともなったのである。

では、そうしたネイティブヴィストたちに、土着への回帰を惹起することになった福沢諭吉「脱亜論」とは、そもそもどのような議論だったのか。岡倉天心の「東洋は一つ」と同様、その名（悪名）のみ高くて、今日、実際はさほど読まれてはいない福沢の議論

を、ここで一度整理しておこう。

福沢諭吉の「脱亜論」は、一八八五（明治十八）年三月、『時事新報』に載せられたものである。（8）「世界交通の道、便にして、西洋文明の風、東に漸し、至る処、草も木も此風に靡かざるはなし」という語で始まるこの短文は、近代日本が「共に文明の海に浮沈し、共に文明の波を掲げて、共に文明の苦楽を与にするの外ある可らざる」ことを自覚すべきであるという、文明論者諭吉の強烈な意志表明の下、「国土は亜細亜の東辺に在りと雖ども、其国民の精神は、既に亜細亜の固陋を脱して、西洋の文明に移」つた日本にとって不幸の原因は、近隣の旧友諸国が未だ「固陋」を脱し得ない、脱することを拒んでいることであつた。

然るに爰に不幸なるは、近隣に国あり、一を支那と云ひ、一を朝鮮と云ふ。此二国の人民も、古来亜細亜流の政教風俗に養はるること、我日本国民に異ならずと雖ども、其人種の由来を殊にするか、但しは同様の政教風俗中に居ながらも、遺傳教育の旨に同じからざる所のある歟、日支韓三国相対し、支と韓と相似るの状は、支韓の日に於けるよりも近くして、此二国の者共は、一身に就き、又一国に關して、改新の道を知らず、交通至便の世の中に、文明の事物を聞見せざるに非ざれども、耳目の聞見は以て心を動かすには足らずして、其古風旧慣に恋々するの情は、百千年の古に異ならず。此文明日新の活劇場に、教育の事を論ずれば儒教主義と云ひ、学校の教旨は仁義礼智と称し、一より十に至るまで外見の虚飾のみを事として、其實際に於ては真理原則の知見なきのみか、道徳さへ地を払ふて殘刻不廉恥を極め、尚傲然として自省の念なき者の如し。

このように「支那」、「朝鮮」自身が「文明」を欲しない以上、とうてい彼ら自身で独立を維持することはできず、人心を一新するがごとき大變革でもなければ「数年を出ずして亡国と爲り、其国土は世界文明諸国の分割に歸す可きこと、一点の疑あることなし」であるとされる。である以上、「輔車唇齒は、隣国相助くるの喩なれども、今の支那朝鮮は、我日本国のために一毫の援助と爲らざるのみならず」、日本もまた西洋文明諸国から軽んじられる結果となつてしまふであらう。そして、この短文は以下のように結論される。

左れば今日の謀を爲すに、我国は隣国の開明を待て共に亜細亜を興すの猶予ある可らず、寧ろ其伍を脱して西洋の文明国と進退を共にし、其支那朝鮮に接するの法も、隣国なるが故にとて特別の会釈に及ばず、正に西洋人が之に接するの風に從て処分す可きのみ。悪友を親しむ者は、共に悪名を免かる可らず。我れは心に於て亜細亜東方の悪友を謝絶するものなり。

以上が、「脱亜入欧」の象徴として後に酷評されるに至った、福沢「脱亜論」の概要である。もちろんこれが著されたのは明治十八年の時点であって、後の日本による朝鮮統治や中国侵略とは直接的関係は無い。しかし、まさにこの福沢の「予言」を実現するようなかたちで近代日本が推移した点に、「脱亜論」の「悪名」は発生する。確かに、同時期の多くの論述群から明らかのように、福沢は「文明」の側に立つ立場から、「支那」、「朝鮮」に対し厳しい見方を提示し続けていたのである。そして同時に、西洋文明の側に立つことが、必然的に弱肉強食の「強食」の側に立つことであることも、福沢は強く自覚していたのである。

：世界各国の相對峙するは禽獸相食まんとするの勢にして、食むものは文明の國人にして、食まるゝものは不文の國とあれば、我日本國は其食む者の列に加はりて、文明國人と共に良餌を求めん歟、數千年來遂に振はざる亞細亞の古國と伍を成し、共に古風を守りて文明國人に食まれん歟、獺者と為りて兎鹿を狩る歟、兎鹿と為りて獺者に狩らるゝ歟、二者其一に決せざる可らず。(9)

今日の眼から見ると余りにも露骨な表現で、ここから見ると、自主独立の精神を説き、学問の革新を唱道した福沢論吉は、同時に、後のアジア侵略への途を示した思想家であったと言い得るかもしれない。もちろん、これらの発言がどのような世界状況下に発せられたのか、また、当時の東アジアにおける日本・中国・韓国が西洋列強やロシアの南下との関連でどのような切迫した環境下にあったのかといった時代的条件を排して、そこから単純な侵略主義のみを読みとるのは間違っている。また、当時の韓国政府内部の改革運動に福沢が積極的応援をしたにもかかわらず、それが手ひどく挫折し、結局保守派が権を握ったことに彼が絶望したとされるのも、歴史的な事実であろう。時論としての「脱亜論」の位置づけは、当然それら時代環境の中で考えられる必要がある。しかし、「福沢の「脱亜論」は、日本が西洋諸國と同等の優位の立場でアジア諸國に臨むような状況を前提にしているのではなく、むしろ逆に、朝鮮の一件に対する深い失望と、強大な清國への憂慮の念に駆られて記された文章」(坂本多加雄) (10)とまで弁じるのは、決して妥当ではないだろう。明らかに福沢は、今後日本は、西洋文明諸國と同じ立場で「支那」「朝鮮」に対処しか生きる道は無いと主張しているのである。福沢が『文明論之概略』で「國民」形成の必要性を内部に向けて要請したのと同様、十九世紀世界の中で、福沢が、西洋諸國と肩を並べる強大な「國家」創出を強く心に期していたことは余りにも明らか事実である。

ただ、福沢の「脱亜論」が単なる政治的アジェンダでなかったとすれば、それは、議論が彼本来の文明論理解から一筋になされていた点、そして彼が従来から一貫して主張してやまない、旧体制Ⅱ儒学思想に対する本質的批判と一体化していた点に求められるだろう。それ故、彼の「脱亜論」に対する本格的批判は、今日の視点に安住してするナイーブな議論としてではなく（それもまた幻想としての「アジア」に無前提によりかかっているだろう）、「国民国家」的世界像や、「文明論」の構図そのものを根底から批判する立場からなされなければならない。彼はその西洋文明に立つ立場から、日本の内部、旧制度を儒教主義とともに徹底批判すると共に、儒教主義の本拠として、「支那」「朝鮮」を批判していたのである。その点でいうと、彼の「支那」「朝鮮」理解は、具体性を帯びたものというより、より観念的な視角からの批判であったと言えるかも知れない。たとえば、彼は「文明論之概略」中、「西洋の文明を目的とする事」章で、日・中の歴史的相違を総括して次のように語る。

独裁の神政府にて、日食の時に天子席を移し、天文を見て吉凶を卜する等の事を行えば、人民も自からその風に靡き、益君上を神視して益愚に陥ることあり。方今、支那の如きは正にこの風を成せりと雖ども、我日本に於ては則ち然らず。人民固より惑溺甚しからざるに非ずと雖ども、其惑溺は即ち自家の惑溺にして、神政府の余書を蒙りたるものは稍や少なしと云ふ可し。(11)

彼の中国理解は全般的にこのようなものだった。そして、福沢の「脱亜論」は、明治十年代に日本で顕著化した漢学復帰現象、復古運動に対する批判を、改革の停滞、急進派の挫折が顕在した、旧制度の本拠Ⅱ支那、朝鮮への批判に重ね合わせて展開された部分が確かに見て取れるのである。(12)

開国以来の教育は西洋流にして道德の教に乏しかりしが故に、自から後進生の不遜を致し、世上物論の喧しきも、職として之が為めなり、道德の主義は支那に優るものなし、子弟を徳に導くには漢書の教授をもつてす可しとて、少しく其方向に着手せんとすれば、儒教道德の主義は容易に人心に入らずして、先づ其漢書中の政論に眼を着け、青年の書生も天下国家を治むるを以て己が任と爲し、宿昔青雲の志は唯政治壇上に上らんとするの熱度を高むるに足る可きのみ。即ち支那の徳教に伴ふ政論の弊害と云ふ可し。…今の文明世界には全く無用の長物たる可きのみ。何れも皆、漢学中の長所たる道德の部分のみを取らんとして、忽ち之に尾して伴ふ所の短所と云ふ可きものなり。

…爰に大に主義を定め、我日本国も国を開て西洋の諸強国に交り、其文明に倣ふて我国をも文明ならしめ、世界の大劇場に競

争して進歩の前後を試みんものと、国是を一決したる上は、…一切万事、西洋文明の旨に戻ることなくして、亜細亜の東辺に一新西洋国を始創せんことを勉めざる可らず。(13)

このように福沢の「支那」「朝鮮」批判には、自らの内なる旧制度＝儒教的なるもの、およびそれへの復古反動現象批判が内在していた。橋川文三の言にならえば「福沢は日本自体の中に古いアジアが残存し、再生する有様を明確に知っていた。そして、それだけにいっそう強硬に「脱亜」を宣伝しないではいられなかった」(14)のである。あくまでも西洋文明を基準とすることを國是と為す以上、現今の「支那」「朝鮮」は「悪友」として手を切らざるを得ない対象としてあつたのである。そして一旦「悪友を謝絶」した上は、「文明国人と共に良餌を求め」るしかない、と彼はしたのであつた。我々はそこに、文明論者福沢論吉の冷徹な時勢判断と強靱な決意を読みとりつつ、同時にこの意志的「断念」が自らの体内に培つた宿痾をも思わずにはいられないのである。そしてまさに、この福沢「脱亜論」に対抗するようにして、同年に草されたのが、朝鮮と「合邦」して西洋に対抗することを説く、樽井藤吉の『大東合邦論』であつた。

■ 樽井藤吉『大東合邦論』

まず、『大東合邦論』そのものの中味に入る前に、「アジア主義」者の先駆とされる樽井藤吉その人について概観しておきたい。そのたどつた人生自体が、「アジア主義者」の一つの典型とも言えるからだ。

樽井藤吉(一八五〇～一九二二年)は、奈良県宇智郡南宇智村に材木商の子として生まれた。はじめは家業に従つたが、『五条の御誓文』に触れて一念発起し、上京して国学者井上頼園、漢学者林鶴梁の塾に学んだとされる。国事に目覚め、岩倉具視に建白書を呈したり、西郷隆盛の西南の役に応じようととして奥羽地方に兵を集めたりもしたが、結局意を得ることがなかつた。その後、九州において前後四回にわたり無人島渡航、探検を企てたことも伝わっている。この意味不明の企てに関しては、後の評伝に、「理想郷とか、新しき村とかを造る考」から出たものではなく、征韓、合邦の「策源地」とすべく、「東洋を合邦して、そこに国家社会主義的な世界を造る」壮大な意図に基づくものであつたとする(田中惣五郎)(15)、これも依然推測の域を出ないだろう。

その後、一八八二年、樽井は自由民権運動に乗じ、同志たちと語らうて肥前島原に東洋社会党を興すこととなる。「親愛を言行の基準」とし「自他平等を主義と」なし、「社会公衆の最大福利を目的」として掲げたこの党は(『東洋社会党々則草案』)、しかし

ながら、発足を前に内務卿から結党、集会を禁止され、にもかかわらず党活動を続けた樽井は、軽禁固一ヶ月に処せられ、党は消滅せざるを得なかったのである。

出獄後、『佐賀日報』において筆を執り持論を展開するかたわら、西欧列強に蹂躪される朝鮮、大陸の状況に思いを馳せた樽井は、上海に赴いて政治・啓蒙活動する（『東洋学館』設立）など活発に動く一方、当時国内政争に破れて失脚し、日本亡命中であった朝鮮独立党の志士、金玉均と相知つてからは、特に朝鮮問題に心を砕くようになる。そうした経緯もあり、一八八五年には大井憲太郎「大阪事件」に、事件への関与を疑われて一時投獄されたが、結局無関係と分かり釈放されたりもする。その後、日清戦争後の日本に顕在化した失業、貧困など社会問題の解決に向けて結成された、社会問題研究会（一八九七年）に幹事の一人として参加し、また衆議院議員にも選出されたりもしたが、それも退いてからは、もっぱら日本と朝鮮との連合の策に心を費やし、漢文で『大東合邦論』を著した（一八九三年）のである。晩年は鉱山の経営にも失敗するなど、必ずしも意を得ないまま郷里に帰り、一九二三年、病を得て没した（享年七十三）。

ここからも分かるように、全体的に壯士の気質が優った人物であったようだが、必ずしも行動的的革命家ということでもなかったようだ。そして、上記した大まかな事跡以上のことは、今日あまり明確ではない。かつて吉野作造が「樽井藤吉の事に至ては從來殆んど全く知られて居ない」（田中惣五郎『東洋社会党考』「推薦の辞」）とした時点から今日に至るまで、彼自身の詳細をめぐる状況はさほど変わっていないのである。ただ、上記した内容からだけでも、明治前期の「アジア主義」者なるものの雰囲気は、確実に伝わってくるだろう。

では、彼の代表作とされる、『大東合邦論』の中味は一体どういうものだったのか（以後、引用原文の書き下しは筆者による）。（16）

「大和 森本藤吉、述」と記された『大東合邦論』本編は、「序言」以下、次のような構成からなっている。

すなわち、「国号釈義」「人世大勢」「世態変遷」「万国状況」「俄国状況」「漢土状況」「朝鮮状況」「日本状況」「日韓古今之交渉」「国政本元」「合邦利害」「聯合方法」「論清国宜與東国合縦」の各章と付録として付された「宇内独立国一覽表」である。この全章の章題が自然と、本書の議論構成や執筆意図を鮮明にしている。巻末付録として、当時の世界中の「独立国一覽表」を国制、面積、人口とともに一覧してあるのも、まさにこの書の意図が、西洋列強の進出、特に「俄国（ロシア）」の脅威に対していかに東アジア諸国が「独立」を維持するか、日本・韓国・清国の三角形の中で、その条件を具体的に示すことにあることを明かすものである。

先にも触れたように、本書の元になった原稿は、一八八五年、和語で書かれたものであったが、出獄時に失われ、改めて漢文体

に書き直されて一八九三年に出版されたものである。当時の反響および、わざわざ漢文で書き直した事情は、一九一〇年、「日韓併合」一ヶ月前に本書が再版された際に書かれた彼自身の「再版付言」に詳しい。そこでは、自身「漢文ハ余ノ熟セザル所」であるにもかかわらず漢文で著したのは、「其書ヲ韓国ニ頒布シ彼ヲシテ徐々ニ此ニ憬悟スル所アラシメザル可ラスト」考えたためである、とされている。実際、同書奥付には、「發売書肆」として東京・大阪・京都の各丸善株式会社とともに、韓国京城、日韓書房、清国北京、順天時報社が併記されている。さらにこれまた樽井自らの言によれば、日本の新聞、批評家から冷評された本書が他方、出版時において「清国内ニ販売スルコト十萬部ニ達」し、「朝鮮ニ於テハ一千余部ノ頒布尚足ラスシテ之ヲ謄写シタルモノ其数ヲ知ラス」状況であったとされる。ともあれ、本書著述の動機として当初から、国外の読者に向けての提言という意識が、彼自身の内にも強くあったことは間違いない。海外において一定の読者と影響力を持ったことも事実のようだ。

ところで、本書の原稿がそもそも一八八五年に草されたということは重要である。この年が、まさに福沢諭吉の「脱亜論」が公にされた年であるからだ。樽井の本書は、福沢のアジア、朝鮮への関与方針に対する、対抗的議論としての性格を強く持つものだったのである。

本書中樽井は、日韓「合邦」の必要性と根拠を彼自身の世界情勢分析とともに、詳細に論じている。そして、「アジア論」としての本書の第一の特徴は、漫然とアジアの一体を言うのではなく、韓国と清国とを明確に区分した上で、具体的連帯の方策を論じた点にある。日本は何よりもまず、韓国と「合邦」して共同に事に当り、両者は、その後に清国と「合縦」すべきだとしたのである。ここには、朝鮮と清国に対する樽井の異なる認識と立場が表明されている。

「我が日韓兩國は、其の土、唇齒、其の勢、兩輪にして、情は兄弟と同じく、義は朋友と均し」き存在であり、兩國は「迷夢」から覚めて「宜しく一家同族之精を表し、相提携扶持して以て当世之務に従事すべきなり」とする彼は、「同病相憐れむ」「宇内の一大風潮に遇いて、東洋に漂蕩するの舟」の如き兩國が、目に見える形で一致して西洋諸国によつてもたらされた弱肉強食の世界を生き抜くべきであり、特にロシアの南下に対処すべきであるとしたのである。

苟も感を同じうすれば、則ち同氣相求め、同病相憐れむなり。古に称すらく、吳・越の人互いに相敵視せるに、同舟、颶風に遇ひて則ち協力して之を防ぐ。今我が二国、宇内の一大風潮に遇ひて東洋に漂蕩するの舟なり。顧みるに、其の舟中の人、則ち同種の兄弟なり。吳・越の嘗て相敵視せるが如き者に非ざるなり。盍ぞ協心戮力、以て颶風怒濤を防がざる。(17)

現実の東アジア世界を、西洋の植民地化との闘争の場として見る樽井は、日本と朝鮮は、力でもって自ら生き延びるしかないとする。彼は、国家間の「競争の場」において必要なものを四原則（体力・智力・財力・勢力）において捉え、その中で「我が黄人の白人に譲らざる者は、多衆の一勢力のみ」しかないとし、黄色人である日韓両国は「一致団結の策」を講ずる以外に道は無いと説いたのであった。

今宇内、各人種中、体力最強なるものは、白人なり。その軀幹を見て知るべし。智力最も多きものも亦白人なり。其の文化を觀て知るべし。財力に至っては、則ち彼最も富む。是に知る、競争の場の四優、彼既に其の三を占む。而して我黄人、白人に譲らざるものは、多衆の一勢力のみ。焉ぞ一致団結の策を講ぜざるべけんや。(18)

それではなぜ、組むべき相手が韓国と日本であつて、中国ではないのか。その理由を彼は、中国の大国主義と「古よりの傲慢不遜」に求めている。

然るに宇内の機運、決して一朝鮮の能く支ふる所に非ず。宜しく古今に徴し、万国に監み、以て推移の良策を撰ぶべし。時運に逆らふ者は、必ず亡滅を招かん。豈に特り朝鮮のみならんや。今、朝鮮国、百事改新の模範は隣国日本に在り。之を日本、万里の歐洲に学びしに比するに、勞少なくて利多し。東亜の氣運、朝鮮を冥護すと謂うも亦可なり。漢土の風習、古より傲慢不遜、常に他邦を以て夷狄禽獸と為し、富強にして文化の己に優るもの有ることを知らず。:(19)

もちろんここには、「征韓論」以来の、日本の「生命線」としての朝鮮半島の位置づけと中国、ロシアとの対抗的關係が反映している。その上で樽井は、中国に伝統的な朝鮮への介入を阻止し、日韓両国が一致して事に當つてこそ、清国と対等に「合縦」して同盟を結ぶことが可能になるのであり、まさに「清国は宜しく東国（日韓両国）と合縦すべき」である、と主張したのである。樽井は、両者「合邦」の根拠として、その文化的同質性、古来よりの交流、朝鮮からの仏教、儒教等の伝達の事実を挙げる。「漢字」も「仏教」も「美術」ももとをたどれば、皆朝鮮を介して伝來した。その事実を思い起こせば、「是を以て苟も文学を解する者、朝鮮人を視て猶兄弟のごとし。嘗て敵視する所の心、今則ち變じて愛敬の情と為る。文運開發の功と謂う可し」(20)と、彼はするのである。

ところで、この対等「合邦」という形式を彼がいう背景には、彼なりの世界分析があつた。「現今、清・俄二国の高尚の文明に達する能わざるは、素と兵力と圧制に因りて強大を致せばなり」としてその対極に、アメリカ・ドイツの「協和」を見た彼は、「立憲国の合邦」が現在西洋強国の基本であることを、繰り返し指摘する。「合邦は両国の共和に由りて成る。故に立憲国の合邦は、名誉と懿徳とを以て元氣と為す。凡そ諸政体中、立憲合邦の制、最も善美と為す」。そして現今世界を、「優勝劣敗、弱肉強食の天數」の下、植民地化されるか、逆にする側にまわるかの何れかしかないと見る樽井は、「其の国を興すの策、合邦の制に如くは莫きなり。西人夙に此の制を用い、以てその国を興し其の民を保す。我が東人も亦、宜しく此の制を取りて以て我が国を興すべきなり」とした上で、本来個人主義の西洋諸国より家族制度に基づく東亜の諸国にこそ、この「合邦」制が適しているとしたのであつた。

欧米の諸国は一個人制度為り。一個人制度は、一身を以て国本と為すの謂なり。故に其の人親愛の情自ら薄し。東亜の諸国は家族制度為り。家族制度は一家を以て国本と為すの謂なり。故に上下相保つの心最も切なり。故に合邦は、固より東方諸国に適せるものなり。(21)

かく日韓「合邦」の必然を熟っぽく語り、日韓両国名の何れでもない「大東」という中性的な冠辭を以て、対等「合邦」を説く樽井の一致協力論ではあるが、一方、本書中、朝鮮内の意識に奮起を促すように求める啓蒙的な筆致からも分かる通り、また、歴史上「自主の氣象」が充分展開し得なかつたため、「日本に親しまず、漢土に親し」み、「朝鮮の隆運」が結局ギリシャ、ローマに及ばなかつたとする指摘や、「義士」が韓国の現状に欠けているとする記述などからも予想できる通り、「上下相保つ」の「上」は日本であるべきであつたし、「兄弟」の「兄」となるべきも日本であることもまた、当然の前提であつた。このことは、後に「日韓併合」の際に彼が理想の実現と喜び、本書再版に際して「日韓合邦首唱者」と自ら高らかに署したことや、内田良平『日本之亜細亞』(一九三三年)に、「併合」の先駆として高く評価されたことに、矛盾なく連なることがらであつた。「合邦」、あるいは西洋への対抗としての「アジア」の連帯、同盟という発想は、「アジア主義」者が共通に抱く夢想であり続けた。政治結社、黒竜会の創立三十周年を祈念して出版された巨冊、『東亜先覚志士記伝』(昭和八年)は、そうした「東亜の経綸」に挺身した「志士」たちの事跡で埋め尽くされている。樽井『大東合邦論』はこれら一群の「志士」たちの夢想の先駆であり、福沢の「脱亜」の「予言」が実現したように、樽井藤吉の「合邦」もまた、「韓国併合」というかたちで実現したのだった。

以上、明治前期の東アジアを取り巻く切迫した環境の中で、相異なる二つの重要な議論の発生を見てきたわけだが、両者はいうまでもなく相関的に成立したものであった。等しく西洋列強の植民地化に直面し、弱肉強食の世界を認識しつつ、「共に文明の海に浮沈し、共に文明の波を掲げて、共に文明の苦楽を与にするの外ある可らざる」ことを自覚して「亜細亜の固陋を脱して、西洋の文明に移」ることを求めた福沢諭吉「脱亜論」と、日・韓両国を「同病相憐れむ」「宇内の一大風潮に遇ひて東洋に漂蕩するの舟」と喩え、「同舟、颶風に遇ひて則ち協力して之を防ぐ」ことを求めた樽井藤吉「大東合邦論」とは、正反対の方向を指しているように見える。福沢において「文明の海」に喩えられたものが、樽井においては西洋列強の植民地化の強風にあおられる海と映じたのである。そして、「アジア主義」が何らかの「ありえた可能性」と共に語られるのも、この、「アジア」への回帰、連帯への可能性に基づくのであろう。必ずしも違意とはいえない「漢文」で韓国に向けて発信された『大東合邦論』が、「脱亜論」へのアンチテーゼとしてあつたことは明らかであり、それは確かに「脱亜」の反対側に別の活路を見出そうとするものであつた。

しかしながら、だから両者は全く対立した議論であつたかといえは、それは違つたであろう。両者とも、日本国がいかに西洋列強に對抗する存在たり得るかを「アジア」概念を随意に形象化し、実体化することを契機として、構想するものだったからだ。そことは「アジア」内部における「支那」と「朝鮮」をある場合には同一に扱い、ある場合には峻別する姿勢からも明らかだろう。拒絶・連帯すべき「アジア」領域を決定するのは、福沢の場合、非近代＝旧制度であり、樽井の場合は、地政学的な基準でしかなかったのである。『大東合邦論』において日・韓が「連帯」し得る根拠とされるのも、古代以来の文化的連続という遙かな過去の物語りにおいてしかあり得ず、そこには西洋に突きつけられた「近代」を、日韓双方が自らの課題としてどう捉えるかという、歴史的立場の共有は企図されていなかった。結局、福沢「脱亜」と樽井「合邦」の両者は、近代日本の自己構築の両面であつて、両者相俟つて日本の帝国化が進行したのである。それゆえ、ここで単純に両者の優劣を比較することにはさほど意味がない。「脱亜」が否定されるべき過去であり、「アジア主義」が元来は理想主義的な連帯論だった、というような話では全くないだろう。「アジア主義」の言説が、心情における「連帯」でありつつ論理として破綻せざるを得なかつたのはなぜかという「問いかけ」は、条件に恵まれず不幸にして結実しなかつた物語りとしてではなく、「脱亜論」の「アジア」も「アジア主義者」の「アジア」も実は同一性格のものではなかつたか、という観点から考えていくことが求められるのではないだろうか。

福沢「脱亜論」が、確かに「支那」「朝鮮」への一種差別的な視線を伴っていたことは事実である。福沢において、「支那」「朝

「鮮」は、「文明化」の段階上、日本より下位に位置づけられていた。また福沢には、ほぼ同時期の中江兆民に比して「西洋文明論」そのものを相対化する視線が無かったということも、そうであろう。(22) これらは今後福沢を論じる際に、避けて通れない点である。しかし、福沢の「アジア」への「断念」が、日本自らの来歴や伝統(儒教風土や旧制度)への真剣な対峙と共に為されていたこと、すなわち、福沢がともかくも「近代」を自前のものとして思想構築しようとしていたのに対し、樽井藤吉「大東合邦論」は「心情」的共感を、政治的施策に合体させること以外に「近代」を構築する理論を持たなかった。そのことは、彼が国家関係を「競争の場」における四原則(体力・智力・財力・勢力)において捉え、「我が黄人の白人に譲らざる」「多衆の一勢力」において日・韓国は「一致団結の策」を講ずべきだ、としたその構想によく反映されているだろう。樽井において、「合邦」と「併合」との間に決定的な距離は無かったのではないだろうか。

以上、明治前期の場面に「アジア主義」の発生を見てきたわけだが、今回扱った問題はきわめて限られており、何度も言うように、「アジア主義」は実に多種多様で承譜づけられない思想世界である。「アジア主義」の問題で扱い残した問題は多い。前に松本健一を引いて触れた「アジア主義」と「故郷消失」感の問題も、近代日本に発生した「日本浪漫派」とも関連して、なお検討されるべき課題であろう。表象としての「アジア」を考えることは、何よりも近代日本の自己像を考える上で重要なのである。

注

- (1) 竹内好編『現代日本思想大系9 アジア主義』筑摩書房、一九六三年。また、竹内の、その他の「アジア論」関連の議論は、竹内「日本とアジア」ちくま学芸文庫、一九九三年、に収められている。
- (2) 『現代日本思想大系9 アジア主義』解説、一二頁。
- (3) 拙稿「アジア主義」「日本思想史辞典」ペリかん社、二〇〇一年。「アジア主義」に関しまとまった議論を展開しているものとして、竹内の前掲書の他に、橋川文三「順逆の思想 脱亜論以後」勁草書房、一九七三年(著作集)7、筑摩書房 所収)、平石直昭「近代日本の「アジア主義」」(溝口雄三ほか編「アジアから考える」5、東京大学出版会、一九九四年 所収)、同「近代日本の国際秩序観と「アジア主義」」(東大社研編「20世紀システム」1、東京大学出版会、一九九八年 所収)、古屋哲夫編「近代日本のアジア認識」緑蔭書房、一九九六年 桂島宣弘「アジア主義の生成と転回―徳川思想史からの照射の試み」『思想史の十九世紀』ペリかん社、一九九九年 所収、山室信一「思想課題としてのアジア」岩波書店、二〇〇一年、などがある。
- (4) 竹内、前掲書「解説」、二七頁。
- (5) 同前、五五頁。
- (6) 成田龍一・吉見俊哉編『20世紀日本の思想』作品社、二〇〇二年、五七頁。

- (7) 松本健一「日本におけるアジア観—脱亜論とアジア主義の両極をめぐって」石井米雄編『アジアのアイデンティティー』山川出版社、二〇〇〇年、所収、七〇〜七一頁。なお、一九〜二〇世紀日本思想史におけるネイティブイズムの問題に関しては、H. D. Harootyan『Things Seen and Unseen』The University of Chicago Press, 1988⁶が示唆に富む。
- (8) 以下、福沢諭吉『脱亜論』の引用は、『福沢諭吉選集』第七巻、岩波書店、一九八一年、二二一〜二三四頁、による。短文のため、一々の箇所は記さない。
- (9) 「外交論」明治十六年、『選集』第七巻、一八四頁。
- (10) 坂本多加雄『新しい福沢諭吉』講談社現代新書、一九九七年、二二六頁。
- (11) 『選集』第四巻、三二頁。
- (12) 丸山真男『福沢諭吉の儒教批判』（丸山真男集）東京大学出版会、第二巻、所収）には、「…この隣国の情勢のうちに、恰も前述した明治十五年来の我国の儒教復活に対する生きた警告を見出している。そうして朝鮮王族の背後にあつて終始排外守旧熱を鼓吹していたのが、かの山林隠逸の儒生であつたという事実はますます諭吉のこうした見解を強めたにちがいない。かくて支那朝鮮は彼が歴史的必然と信じた文明開化の世界的浸潤に抵抗する保守反動勢力の最後の牙城と映じたのである。されば朝鮮の近代化運動への我国の後援をめぐって、対清關係が漸く悪化するや、従来国内儒教思潮に対する諭吉の抗争の全エネルギーは挙げて、儒教の宗国としての支那に対する敵対意識に転じて行つたことはきわめて自然であつた。」（一五八頁）とする。
- (13) 前掲「外交論」、一九三〜一九四頁。
- (14) 橋川文三『福沢諭吉の中国文明論』（橋川文三著作集）7、筑摩書房、所収、四五〜四六頁。
- (15) 田中惣五郎『東洋社会党考』一元社、一九三〇年、六五〜六六頁。
- (16) 樽井藤吉『大東合邦論』（復刻版）長陵書林、一九七五年。
- (17) 同書、一一三〜一二四頁。
- (18) 同書、四一頁。
- (19) 同書、四四頁。
- (20) 同書、一〇一頁。
- (21) 同書、一一七〜一二八頁。
- (22) 松永昌三『福沢諭吉と中江兆民』中公新書、二〇〇一年、一三二〜一五〇頁。