

現代東アジア論の視座

小 杉 尅 次

はじめに

- I. 問題の所在・方法論・範囲
 - II. 近代東アジアと欧米列強
 - III. アジア・太平洋戦争と東アジア
 - IV. 「戦後 50 年」と東アジア諸国
 - V. 共通の課題：近代化と人間化と「共生」
- おわりに

はじめに

以下に展開する文章は、この末尾に、テーマと併せ列記してあるように、異なる場所と機会に、講義・講演、そして学術研究会での発表という形式を取って、わたしが語りまた書いた内容を骨子としている。従って、本稿は狭義の意味における実証的学術論文ではない。また、この論稿は、レオポルド・フォン・ランケ（Leopold von Ranke, 1795～1886）以降、現代の社会科学における支配的方法論、すなわち「主体と客体」世界の意図的自覚的な分離主義に立つ、後者への前者による理性的批判的接近という方法論、端的に言うならば、文献学的実証主義を、叙述の方法としては導入してはいない。

例えば、歴史を論ずる場合、歴史の個々の事実関係を、実証的に探求する作業以上に、それらの事実が内に持つ意味性とありうる普遍性を掘り起こす営為と努力が、本論稿の中核を占めているということだ。

学説の展開ではなく、主題に対する論理（そして、願うべくは思想）の展開が本稿の主眼としてある。

- ①「歴史認識のズレ克服と日本の国際化」（1996年2月14日、磐田市民大学講座での講義）、②「現代東アジア論の展開」（同年6月29日、静岡産業大学公開講座での講演）、③「最近の東アジア研究の動向—現代朝鮮史

に即して—」（同年10月23日、静岡産業大学経営学会主催「学内研究会」での発表）、④「東アジアの国際環境と日本人の課題」（同年12月7日、清水市民大学講座での講義）。

I. 問題の所在・方法論・範囲

アジアに対する関心が近年増大している。関心と期待、そして多少の不安感と共に、と言うべきかも知れない。「近年」とは、より厳密に考えるならば、80年初頭以降のおおよそ15年間の時間と空間を指す。第二次世界大戦、あるいはアジア・太平洋戦争終結後35年から40年を経過した時点から、現在（1997年）に至る時期までと考えてよいだろう。

だが、現代国際社会のアジアに対するこの関心の方向は、19世紀、次いで今世紀中葉（厳密には50年代末）まで、主として欧米諸国に支配的であった「異教社会とその文化」への好奇心と関心、すなわち欧米キリスト教世界とそこ住民が、非キリスト教世界であるアジアとそこ住民に向けた、かつての関心の方向とは、根本的に異なっている。

先ず、その点への冷静な着目が大切である。一言で、現代の国際社会に増大・増幅しているアジアへの関心は、文化的視点に立つものでは決してない。文化人類学の用語を用いれば、その関心にはエスニック（ethnic）要素などほとんどないと言ってよい。

では、いかなる方向と視点に立つ関心か？国際政治の激的な展開や国際経済の一定システム化（すなわち、自由主義市場経済の単一化）という巨大な潮流が、80年以降のアジア諸国・諸地域、経済的関心に即した厳密化を行うとすれば、かつてNIES（新興産業経済地帯）と称された国々や地域を含んだ東アジア全域に、否が応にも、世界的規模の関心と期待を生み出し、形成し、増幅させたのだ。

東アジアが、今世紀末と次世紀の国際経済社会の中で、「成長センター」(G7, APEC等国際会議などでの表現)となってきた、いや、なるであろうと語られるのも、政治や経済の領域における80年代(85年にミカエル・ゴルバチョフ Mikhail Gorbachev, 1931年生れが、連邦共和国として最後の大統領に就任、その6年後の1991年、ソ連邦が解体された全過程を考えていただきたい)以降の国際社会の大変動抜きには考えられない。政治や経済の分野で、ことさらに、グローバリゼーション(Globalization, 相互の関連性を意識した包括化作業)が強調される理由も、起点をここに見出すとき、正しく理解されるのである。

以上、ここ十数年来の東アジアに対する現代世界の関心の背景と方向の起点につき述べてきた。背景と端緒の確認は、われわれを次のような判断へと導く。つまり、増大しつつある、東アジア地域に対する現代世界の関心は、当事者である東アジアの国・民にとって、必ずしも無条件に、肯定されるものではないという点だ。東アジア以外の国々、とりわけ欧米先進工業諸国とその住民たちにとっては、国際政治の流れと国際経済の多国間協調(グローバリゼーション)の深まりという、確かな一つの必然性に立った東アジア接近であるとしても、当該国とその住民にとっては、その流れや深まり現象が、「必然性」の帰結とはなりえていない、という「現実」が存在するわけだ。

従って、関心の数量的増大は、必ずしも、関心の対象となっている当事者に、質的な成

長、あるいは成熟を、即自的にもたらすものではない。本稿で追求したい問題の所在の一点がここにある。

現代東アジア諸国に共通しているテーマが、国際政治の微妙な諸関係に直結するものであることは論を俟たない。それらは、「平和」問題、特に通常兵器の限定使用と核兵器管理問題に代表される「軍縮・核廃絶」、都市集中居住化現象を発端とする「人口一極集中化と(農山村の)過疎化」、「都会型犯罪と疾病の増大」(これらはいずれも国内経済の浮沈と深く連動している)、国内インフラ整備に結びつかざるを得ない経済と社会システムの「近代化」(“modernization”をどう理解するか、が一大問題となる)と「疎外」問題、さらには、自然的立地条件の人為的変更に起因する環境破壊化、生態系の無秩序化等に示めされる「開発」問題、そして、東アジア全域(ただし、日本は例外)に等しく見られる「人口の顕著な増加」と「危機的食糧不足」問題として、われわれの前にある。

しかし、東アジア諸国には、こうした近・現代史上に出現し、山積している、きわめて現代的な諸問題と併せて、東アジア悠久の歴史を貫ぬいて、現代にまで至っている古きテーマもある。それを忘れてはなるまい。

つまり、伝統と文化、民族と宗教を核として形成された精神世界の存在である。一例として、東アジアの「民族主義」(Nationalism)を考えるとよい。ナショナリズムに対する正確な、かつ内実(即ちsachlich)理解なくして、中国も朝鮮・韓国、日本も、その真実な姿を描き出すことは不可能である。

現在の関心からだけでは、東アジアに対する正しい認識は得られない。歴史的過去の世界への関心と洞察が不可欠である。

こうしたわれわれの判断は、本稿の方法論の問題にわれわれを導いていく。本稿の叙述と立論の展開は、時間のスパンを、現在分析と過去回顧、そして未来展望の三領域として設定する。空間的または地理的領域としては、中国、朝鮮・韓国、台湾、そして日本を設定

したい。

「国連」(United Nations-UN)のUNPF(United Nations Population Fund)によると、「東アジア」に属する国々・地域として、上に述べた諸国と並んで、モンゴル(共和国)と香港(イギリスの信託統治地域。ただし、97年7月1日に中国へ返還予定)を入れ、更には朝鮮半島の二政権(朝鮮民主主義人民共和国, “北朝鮮”と略称, と, 大韓民国, “韓国”と略称)を、それぞれ独立した主権国家として別途に扱っている(ただし、この南北両政府の当事者理解としては、自国の主権が法的に相手政府の領域にまで及んでいる、と互いに解釈し合っている。つまり、国内法では、相互に相手政権と国家存在を否定し合う関係に立っているといえる)¹⁾。

残念ながら、本稿ではモンゴル人民共和国(人口250万人)は考察と叙述の対象からはずさせていただく。

この項の最後に、われわれは、本稿のタイトルとして使用している「東アジア」なる地理的呼称、あるいは概念に関して、欧米の地政学あるいは歴史学(国際政治学でも、まだ、しばしば、無意識的に使われているのだが)で、伝統的に用いられてきた「極東アジア」という呼称・概念との比較をなすことによって、本稿の用語である「東アジア」を予め、より正確に理解しておきたいと思う。

1)「世界人口白書」(国際連合, UNFPA 編, 1996年版, 世界の動き社, 1996年6月), P. 870。因みに、この白書に基づく現代東アジア諸国地域の人口動態は次のようになっている。全人口数, 14億3830万人。中国12億3430万人, 北朝鮮2430万人, 香港590万人, 日本1億2540万人, モンゴル250万人, 韓国4540万人, 現代の世界人口総数は, 58億410万人(1996年6月末現在)であるから、東アジア全域の世界人口に占める比率は, 24.7%となり、現代世界人口のほぼ4分の1がこの東アジアに集中している分布となる。ただし、この白書では、「台湾」が省かれている。国際政治の力学の余波で、台湾は、70年代中半に、国連加盟メンバーから除外されたためである。下記『広辞苑』によると、人口は1967万人(1987年現在), 『日本語大辞典』(講談社, 1989)では、1980万人(1984年現在)とされている。

「極東アジア」から始めよう。この用語は、日本の敗戦直後の「極東軍事裁判」、米国「極東戦略構想」、あるいは在日米軍向け放送のFEN(Far-Eastern-Network)、つまり「極東ネットワーク」等々の使用例を見ても分かるとおり、ここ半世紀間の歴史で、アメリカ(あるいは、第二次世界大戦時の勝利者・連合国軍)の影響下での言葉として使われてきた。訳語の「極東」に該当する原語は、英語のFar Eastである。

Far Eastとはどこか、と言え、彼らは、東の最端、すなわち彼らの世界地図で見ると、「最も東のはずれ」に位置する地域だと考える。しかし、現代日本社会で売られている、日本製の世界地図を手にとって考えると、日本はどこに位置しているだろう？言うまでもなく、全世界の中心に日本が位置づけられている。これは、小学校の低学年生徒にも周知の事実である。

それにも拘らず、日本周辺をFar East(極東)地域だと欧米諸国は指定する。そして、この地域に居住するわれわれですらも、自分たちのあるべき地政学的環境に対して、まったく頓着せず、「わたしたち極東地域の人間は…」と自己紹介してはばからない。

この事実と意識の落差は、どこに起因するのか？まさに、問われるべきはこの問題であろう。

「極東アジア」観の根は深刻なまでに深い。しかし、次のような問いを立てて考えれば理解はたやすい。つまり、日本製の世界地図(そこでは当然、世界の中心に日本が位置している)から判断する限り、世界の最東端は南北アメリカ(北米と中・南米)であるはずなのに、そのアメリカ合衆国の人間が、日本列島や朝鮮半島、台湾島(Formosa)を「東アジア地域」と呼ぶのはなぜなのであるうか、と。

要するに、ここには、地中海世界とそこを中心にして形成されてきた「西欧」(Western Europe)、広義にはヨーロッパ世界が存在するのであって、日本製世界地図で最も東

端にある南北アメリカも、この地中海世界としての「ヨーロッパ」に属しているのだ、と彼らは考えてきたということだ。

ただし、厳密な定義としては、中・南米地域が、スペインとポルトガルを中心とした西欧諸国の侵出と統制の対象とされたという限りでは、確かに、ヨーロッパと深く関係してはきた。だが、西欧人と北米(カナダと米国)人は、中・南米人を「ヨーロッパ人」とは呼ばない。むしろ、そこを「ラテン・アメリカ」と規定し、先進国社会に対する(発展)途上諸国として位置づけている。

ヨーロッパや北アメリカの人間にとって、地中海を核とした歴史の形成と発展は、自らの「存在の原点」である、として、アジア人が想像できないほど、深く自覚されている。欧米文明・文化の源と道は全て「ローマに通じている」と考えるのだ。西洋古典の源流は、ユダヤ・キリスト教の太い流れと共に、ヘレニズムの世界、すなわち、ギリシャ・ローマ文化というもう一本の太い流れ(BC6～AD6)へと遡行する。

この地中海世界を舞台として、ヨーロッパの歴史と文化、思想と思维形式が基本的に形成されている。彼らが外の世界を眺める目、つまりヨーロッパ人の世界観は、常にこの地中海世界を基軸として形成されてきた。

そこから、自分たちの地理感覚を、“太陽の沈む諸地域”(オクシデント, Occident), 他方, “東から太陽が昇り来たる諸地域”(オリエント, Orient)として表明したのである²⁾。

だから、オリエント文明圏は、地中海世界の東側にあることとなり、朝日の浮上してくる地域・国々を指す言葉となる。このオリエント地域を、近東(Near East), 中東(Mid-East)と規定した最後に、欧米人は、「極東」(Far East)として、先に列挙した東アジアの国々・地域を措定したという次第だ。そして、米国はこの呼称を、第二次大戦後踏襲し、また、日本国民も無批判的に、この表現を今日まで受容・使用してきたのである。

「極東アジア」なる呼称は、それゆえに、一言で表せば、地中海世界に起源を有する西欧古典主義の産物である。従って、本稿では、この意味における東アジア理解は採用しない。われわれが、ヨーロッパ的地理感覚や呼称を無前提に踏襲する必然性は全くないからである。

本稿で使用される「東アジア」とは、いづれの国で作られた世界地図であろうと、そこに発見されるアジア大陸の全地域が、正面からきちんと見えられるならば、自然に区分可能なこの地域の東西南北という、個々の領域を指している。

確かに、詳細に地図を見ると、「東アジア」という呼び方よりも、「東北アジア」、あるいは

2) Orientalist を「オリエント学者」、または「東方学専門家」と呼ぶが、この場合の Orient (東方)とは、Occident (西方)の対置語であり、その地政学上の位置として、地中海の西岸地域から見て、その東方全域地帯が含まれていると考えるべきである。このオリエント (Orient) なる用語は、元来、ラテン語の動詞 oriri (飛昇する、上昇する)の形容詞的表現、例えば oriens sol (昇りつつある太陽)のように oriri の名詞化された言葉である。

そこから、欧米世界の共通理解では、例えば、ドイツ語辞典『Deutsches Wörterbuch』(Gerhard Wahrig 編, Bertelsmann Lexikon Verlag, 1992)によれば、Orient とは、次のように定義される。“Der Teil der bewohnten Erde, der in der Richtung der aufgehenden Sonne liegt” (S. 960)。従って、Orient の対極語 Occident (ドイツ語では, Okzident, あるいは, Morgenland に対する Abendland)には、この反対の意味、すなわち「太陽の沈む地域・国々」がある。西洋と東洋なる表現には、歴史的にはこうした含意、地政学的理解に立つ明確な論拠があるわけだ。

3) 例えば、毎日新聞社は最近『北東アジア—21世紀のフロンティア—』(1996年)を出版した。また、岩波書店刊『敗戦50年と解放50年—日韓シンポジウム—』(1995年)では、第二次世界大戦後の世界と東西冷戦体制下のアジア大陸東部地域を、「東北アジア」なる呼称のもとに考察している。あるいは、学術書として、『東アジア近現代史』(上原一慶他著, 有斐閣, 1990)というタイトルを付した著作もある。統一された学術用語はない。外国語文献、例えば、英語圏のそれでは、East Asia あるいは、North East Asia なる表現の使用が多い。

は「北東アジア」と命名する方が、地理上の事実に近いのではないと思われるふしもある。

実際、専門家の間でも、この点に関しての統一理解はまだ出尽しておらず、かなり自由な呼称を使用しているのが実情である³⁾。われわれは、そこで、やや広義に、アジア大陸、またはこの地域の東側に位置する国々・住民として、「東アジア」なる呼称を、今後使用していきたいと思う。

II. 近代東アジアと欧米列強

東アジアの現代 (Gegenwart) を論ずるためには、その古代論や中世論における時代区分と時代推移への着目以上に、その近代 (Neuzeit) との関係、より正確に言えば、両時代間の断絶と接続、あるいは、連続と非連続の問題こそが、論述の基本的出発点とならねばならない。

その理由を問うならば、われわれは、単に、歴史学における時代区分として、近代を経て現代に至るという、一般的な時代規定が当然、ここでも可能であるだけではないという点が第一。むしろ、東アジア諸国のこの二つの時代史は、当時の世界潮流ときわめて深く結びついた展開をなし、伝統的東アジアの世界や、その政治面、経済領域、さらにはその文化的価値観、精神的思想的風土 (エートス) のあり方において、多様かつ深刻な葛藤・対決を招来したからであると考え (第二点)。

世界史の近代において、東アジアは初めて、自己を外界に否応なく開示したのである。国際社会 (global community) の形成へと歩み出した時期はまさにこの近代からであった。この事実認識が重要である。

そして、後述するように、近代における東西のこの出会いは、19世紀欧米諸国の当時の政治や経済の時代性格のゆえに、きわめて不幸な出会いでもあったといえる。

さて、東アジアの現代と近代の関係は、基本的に、どのようなものであったのだろうか？

先ず、日本語で表記される「近代」、ある

いは「現代」、つまり、わが国における近代概念、あるいは現代概念が、実をいうと、きわめて不正確なものであるという指摘から、われわれは始めなければならない。

その不正確な認識の実体は、欧米歴史学のこれらについての理解や概念と比較する時、一層明瞭になるであろう。

日本では、例えば、「現代」の定義としては、「太平洋戦争での敗北以後、または、1955年以降の時代」として、一般的に理解されている¹⁾。東アジア諸国における現代概念も、位相は異なるが、ほぼこれに近いと見てよいだろう。

別言すれば、日本社会あるいは東アジア社会で理解され、概念として使用されている「現代」とは、第二次世界大戦終結以降、現在に至るまでの半世紀 (50年) 前後の時間・空間を指していると考えてよい。

確かに、その限りでは、現代ドイツ語辞典ですら、「現代」に該当する用語として、Gegenwart を使用しつつ、「人がまさに今生きている時代」を「現代」と定義しているのは、正しい概念規定だといえるかも知れない²⁾。

しかしながら、より正確に言えば、一般的に欧米社会の認識では、この「現代」が、もう少し広く過去の時代を含めて認識されている。そこでは、一般的、理解として、第一次世界大戦 (1914~18) 終結後の歴史総体が、「現代」として受けとめられているのだ。欧米人の語る「現代」には、それゆえに、常に第一次と第二次の世界戦争、その展開の歴史が、意識と認識の基底としてあるということである。

けだし、ヨーロッパ社会、そしてアメリカ社会にとっては、第一次世界大戦とは、「欧州戦争」とも称されるように、キリスト教的世界 (Corpus Christianum) として、独専的一枚岩を誇ってきたヨーロッパ諸国間における「対立と分裂の血骨戦争」でもあった。

1) 『広辞苑』(岩波書店、第4版、1994)、P. 833.

2) 前掲ドイツ語辞典『Deutsches Wörterbuch』, S. 531

この歴史的事実を認識する時、20世紀初頭の時代は、ヨーロッパ人にとって、絶対忘れえぬ国際体験であったということが理解できよう。

この点は、東アジア人が、どれほどたくましい想像力をもって考えたとしても、実感することは困難であろう。

「現代」とは、従って、欧米社会においては、1910年代から意識され始め、現在(1997年)に至る80年間程の時間帯を意味する。第一次世界大戦のさなかに成立した、史上最初の社会主義国・ソ連の誕生から数えれば、ちょうど80年となる(そして、その「崩壊」は、1991年、共和国を構成していた15の国々の独立、主権国家としての開始によって、一層決定的なものとなされてしまった)。

歴史的現代に対する以上の欧亜間の相違した理解は、それゆえにこそ、われわれに「近代」と「現代」概念に対する、より厳密な接近と認識を要求する。

両時代間の断絶と接続の関係が、方法論的にも、論述の展開においても、正しく整理されねばならない。そこで、われわれは、改めて、「近代」の理解へと目を向けていく必要がある。

先に、「現代」考察に際しては、東アジアのサイド、あるいは日本史に即した理解から始めたので、ここでは、逆に、欧米における「近代」理解という視点から入っていきたい。

英語の表現では、「近代」は、Modern Age又は、Modern Timeとなる。他方、ドイツ語の場合、既述のごとく、Neuzeitが、「近代」に該当する表現である。

しかし、modernなる用語は、定義としてはあいまいであって、「現代」の意味も有している。Modern Japanは、近代日本とも訳出されうるし、現代日本を指す英語表現でもある。

この英語表現に対し、ドイツ語のNeuzeitは、「近代」の意味と並んで、時に、「近世」とも訳されていて、ドイツの史学界、特に哲学思想史、あるいはキリスト教神学史では、

西暦1500年以降の歴史全体を、従って、当然、この「現代」をも内抱した用語として使用することがある³⁾。因みに、ドイツ史学では、一般的に、このNeuzeitは、Altertum, Mittelalterと並ぶ時代区分であって、日本語でいう「古代」と「中世」に続く時代全体を指していると考えられている。

つまり、Neuzeitとは、現代(Gegenwart)をも含めた、しかし中世とはっきり識別された時代・空間を意味する言葉なのだ。

18世紀中葉(1750年頃)から始まるイギリス産業革命と、革命を可能ならしめたその科学技術革新の前の、いわゆる古代や中世とは、その認識を明白に異にする歴史概念が、「近代」を意味するこのNeuzeitなる表現として存在するのである。

こうした歴史認識を正確に踏まえておく必要が、東アジアの人間には、あるのだ。この認識は、後に詳述するように、東アジアの近代化(Modernization, Modernisierung)を論ずる際、ことにその近代化の内実や本質を問うにあたって、きわめて重要な鍵となる。

ヨーロッパ近代史における「近代化」とは、単に、外的環境、すなわち工業化や科学技術上の開発という物質的数量的側面に対してだけ語られているのではない。そうしたレヴェルではなく、中世的人間とは決定的に異なる、「人間の近代化」のテーマが、そこでは視野に入っているのだ。機械の近代化と人間の近代化を共に考えていく、という複眼重層的視点が、欧米近代化論議では、最初から存在しているのである。

これに対して、東アジア世界で、一般的に概念として使用されている「近代」は、19世紀以降の歴史的展開を、もっばらの関心事として、意識していると考えてよい。

例えば、中国の場合、その近代化の始点は、1842年大英帝国との間に締結された「南京条約」からだと言われ、考えられている。

日本の近代化の歩みは、1850年代の初期

3) 前掲ドイツ語辞典, S. 936

からであるし、隣国朝鮮も、約30年後の時期（1880年代前半）以降である。日本史の通念で言えば、明治維新改革（1868年）以降の歴史が、一般的に、「近代」総体として理解されているわけだ。これは、周知の事実である。

そこから、こうした近代理解は、当然、当時の欧米列強、すなわち19世紀欧米帝国主義諸国との確執と対決という、きわめて緊張度の高い展開を通して、その影響を受け、深化され、受容されて行ったという消息が明白になってくる。

その視点から、この時期における東アジアの近・現代理解の一つの鍵として、先に触れた「近代化」問題を挙げることができる。東アジア諸国では、基本的に、近代化を工業化（Industrialization）として、同義的に捉えてきた根拠がある。

まさに、この近代化理解こそ、先に述べたヨーロッパの近代化認識との間で、その認識の基底、振幅、内実と性格において、決定的な相違を生み出したのである。また、そうした要因を形成したのであった。極言すれば、後者の総体的（グローバル）な認識に対して、前者、すなわち東アジアの「近代化」理解は、皮相的であり、即物的で続けたと申しても過言ではない。

それゆえにこそ、われわれは、東アジアの「現代」と、「近代」の関係を、「連続と非連続」のそれとして、先ず、できるがぎり明確に把握し、正しく位置づけておく必要があるのである⁴⁾。

4) 近代化に関する議論、特に工業・産業の近代化と並んで、「人間の近代化」論議については、Max Weber, Ernst Troeltsch等のドイツ人学者による著作がある、また日本では大塚久雄、隅谷三喜男氏の論稿が、やや集中的に、このテーマを取り上げている。この点に関する加藤周一氏の近代化論も参考になるだろう。同氏の論文「近代日本の文明史的位置」（1957年）を参照のこと（本文p.17も註参照）。現在『加藤周一著作集』、第7巻、平凡社、1979年、に収録。

Ⅲ. アジア・太平洋戦争と東アジア

前項において、われわれは、近代と現代をめぐる欧米の理解とスタンスの相違を確認した。

しかし、ここでのわれわれの主題と関心は、あくまでも、東アジアの現代にある。それゆえに、既述の一般的論述を超えて、再度、われわれは視線を、アジア大陸の、この東地域に向け直さねばならない。しかも、とりあえず、東アジア世界の共通理解として存在する「現代」の認識に即して、論を進めなければならない。

すなわち、今や、われわれが念頭に置くべき時空は、19世紀と今世紀の東アジアである。そして、本稿の焦点は、あくまでも、その後者に絞られる。

19世紀の東アジアを、当時の国際潮流との関連で考察するにあたっては、先ず、「伝統と近代」が格好の標語となりうるだろう。アジアの伝統的世界に対する欧米近代（科学技術中心の）世界と言い換えてもよい。アジア的精神文明と欧米的物質文明の関係、と別言しても可。だからこそ、両者における近代化の方向と内実が、厳しく検証されざるをえない。ただし、この近代化論は別章で展開したい。

「伝統と近代」を問題にする場合、われわれはそこに、二つの主題が存在すると考える。以下、それらを論述したい。

第一。19世紀欧米列強の性格、ことに東アジア諸国・地域で顕著化した性格とは、一体、どのようなものであったのか？

第二。19世紀の東アジア諸国は、この欧米近代の東漸に対して、いかなる状況の中で、どのように対処したのか？

第一点から始めよう。

イギリスを起点とする産業革命は、一般的に1750年頃に開始され、次世紀すなわち19世紀の中葉までのおおよそ100年間に、西ヨーロッパから、ヨーロッパ大陸の中、北部へと進展して行った、労働と生産手段上の大変革として理解されている。

当時、イギリス、そしてオーストリアは帝国制度 (Kaisersystem, Emperor system, または Empire state) 下にあった。

ドイツは、1870 年代初期までは、まだ、領邦国家 (Landesherrschaft) 体制のもとに置かれていた。

東アジアとの関係において見るならば、この大英帝国 (Great Britain) が、インドを始めとする南アジアと並んで、東アジア地域への進出を企ててくる。H. ノーマンの指摘するように、19 世紀のイギリスを中心とするヨーロッパ諸国、例えば、オランダ、オーストリア、フランス、ロシア、後に遅れてビスマルク宰相、Otto von Bismark, (1815～95) のもと、後発帝国主義国家として登場してくる統一ドイツなどの関心は、アジアに関するかぎり、圧倒的に、インド大陸と中国大陸に集中していた¹⁾。その理由については後述する。

資本主義 (Capitalism) の形成と発展は、イギリスのこうした三位一体 (技術革新・市場・労働) 的海外進出の動向に示めされるように、膨張政策の急速度な展開を、一つの内的必然として要請するものであった。そして、蓄積された資本の独占化と金融資本の寡頭化が、資本総体の海外輸出を求めてやまなくなるという点で、資本主義システムとその「最終段階」(レーニン Vladimir I. Lenin, 1870～1924, ただし、本名は別名) と称される帝国主義 (Imperialism) 体制との分岐点を形成する。

当然、帝国主義の段階に突入した独占資本主義諸国の間で、一方において、その対抗勢力を形成しつつあった労働者階級の台頭 (マルクス Karl Marx, 1818～83 の『共産党宣言』は、1848 年に書かれている。この流れが 1917 年 10 月のロシア革命の成功、ソビエ

ト連邦共和国の誕生へと結節する) と共に、海外の市場・原料獲得を目的とした熾烈な「植民地争奪」競争が展開されることとなる。アフリカ大陸やラテン・アメリカ地域と並んで、アジア大陸は、この争奪戦の主戦場と化していく。そこにおいては、植民地化とは、支配者・進出国に対する無条件約従属を意味していた。

それゆえに、東アジア諸国の 19 世紀以降の歴史は、当時の国際潮流の視点から考察するならば、先に列挙したヨーロッパ帝国主義諸国による海外膨張政策、あるいは彼らの植民地獲得の歴史であった、と同時に、彼らのこの競争・植民政策、そこにおける侵出と統制に対する東アジア人の抵抗の歴史でもあったと言える。

母国イギリスから独立し (1776 年)、南北戦争 (1865 年終結) の後、名実共、統一国家として歩み始めたアメリカ合衆国が、ヨーロッパ列強との間で、これまた熾烈な覇権争奪戦に乗り出し、アジア・太平洋地域 (例えば、フィリピン諸島) において、帝国主義的性格の干渉と支配を開始したのも、まさに、19 世紀のこの時期からであった。ゆえに、われわれは、彼らを、「欧米」帝国主義勢力と呼びうるのである。

ここで記憶しておくべき点が、一つある。それは、以上見てきた欧米 19 世紀の主要潮流、とりわけ、その帝国主義的海外膨張性格に顕在化してくるこの時代の国際政治や国際経済の基本的構造は、20 世末の現在、あるいは、れわれの時代区分に即して考えるならば、東アジアの「現代」に至るまで、その内実において、ほとんどその性格を変えていないということである。

少なくとも、東アジアを基軸に見た場合、対象を把握する手法や表現 (例えば、APEC＝アジア・太平洋経済協力会議の性格と動向) は、なるほど、きわめて洗練された印象を与えているにしても、欧米諸国の対東アジア政策、そのスタンスの取り方は、基本的には、19 世紀のそれを踏襲していると考えべき

1) Herbert Norman, *Japans Emergence as A Modern State*, (New York, 1940), P. 65, (邦訳『日本における近代国家の成立』, (『ノーマン全集』第 1 巻, 岩波書店, 1979), 所収 P. 78 以下

である。

なぜなら、大小国家が群居するヨーロッパの国・民の目には、廉価な労働力、広大かつ豊富な土地・埋蔵地下資源、巨大な人口動態に示めされる無限に近い労働市場（Market）を所有するアジアのインドや中国の存在は、19世紀から今日に至るまで、彼らの絶好の関心対象として映ってきたし、現在も同様であるからである²⁾。

さらにいえば、現代欧米諸国が東アジア地域に寄せている関心は、前世紀における彼らの主たる関心対象（インドと中国の両大陸）を超えて、当時は無視されていた日本列島や朝鮮半島、あるいはフォモサ（台湾島。美麗島とも称される）にまで広く拡大してきていると考えるべきだろう。

いうまでもなく、その際、彼らの主要な関心は、東西冷戦構造（1945～1989）のアジア的諸展開の中に見られる。それは、きわめて強く、国際政治力学の影響下に置かれてきた。ここ十年ほどの現代史に引きつけ、かつ一定の留保をもって考えるべきであるにしても³⁾。

第二の論点。記述の方法として、われわれは、個別のおよび全体的の二通りがありうる

と考える。前者の場合、中国、朝鮮（歴史学の概念として、この表現は、南北朝鮮の総称。以下同じ）、日本、そして台湾を、個別に論ずる必要がある。

しかし、われわれとしては、本稿の性格上、この手法を採用しない。この論述形式は、むしろ「国際地域研究」の領域で取り上げられるのがもっともふさわしいと考える。後者の方法論（全体的論述）こそ、本稿が導入したい手法である。

換言すれば、これら東アジア諸国・地域の個別の特徴を視野に入れ、念頭に置きつつも、しかし、そこにおける全体的特徴と共通事項を析出すること、そこから、共通の視点に基づく論述を展開するという方法論である。それが、ここでは意図的に試みられるということだ。しかも、次章でやや詳しく述べられる予定のため、ここでは大略、スケッチ風の叙述のみに、自己抑制をしたい。

第1の視点は、前述欧米列強の東漸に関係するものであり、同時に、東アジア近代化論に直結する論点である。

中国の近代化の具体的歩みは、例えば、朝鮮のそれとまったく相異なる歩みである。また、それは、日本の近代化の展開史とも、様相を全く異にしている。当然のことではあるが、この点への注目は、きわめて重要だと考える。

なぜなら、日本の近代・現代において遂行されてきた「近代化」は、日清戦争（1894～95）、その直後の台湾植民地化（1895～1945）、あるいは、朝鮮植民地化（「日韓併合」、1910～45）、日中戦争（1931～45）などに、端的に示めされるように、結果として、「満洲事変」から大日本帝国崩壊の時まで、東アジア諸国への侵出と、そこでの支配というプロセスの中での歩みであった。

逆にいえば、日本を除く東アジア諸国の「近代化」は、ドイツやイタリアと共に後発帝国主義勢力として台頭し始めた、この「大日本帝国」によって、阻害され続けてきたとさえ言えるのである。その限りで、欧米帝国

2) この点については、拙稿「外来思想の受容」（『東西の接点を求めて』、共著、北樹出版、1990）中、「欧米列強とキリスト教宣教」の文章を、参照のこと（P. 169～206）。

3) 台湾を、中国の省と位置づける見方は、現代国際政治の一般的傾向であるが、わたしは異論を主張したい。歴史的文化史的に、台湾は、その独自の言語世界の存在と共に、明白に、中国大陆とは相異なる内実と背景を持っているところの独立主権国家である、とわたしは認識している。国際政治の力学等から、この島の帰属論議が、現代世界の関係諸国で強くなったのは、中国大陆における「国共内戦」、そして1949年の中華人民共和国成立の、はるか以後であり、きわめて最近の議論である点を忘れるべきではない。この「台湾帰属論」には、1972年の米国の東アジア外交戦略に基づく、多分に政治的、イデオロギー的影響（特に、対中国との関係における）が、支配的であり続けてきたためだ。こうした認識が不可欠である、とわたしは考えている。

主義諸国に並ばんとする後発の帝国として、日本は、東アジア諸国に対して、敵対的に向き合うという歴史的位置に居続けてきたのだといえる。

だからこそ、東アジアの「近代化」論は、全く相異なる、こうした歴史の深刻な位相を、正しく認識し、自覚した上で展開されねばならないのである。

第2の視点は、にもかかわらず、東アジア地域の共通性、端的に言えば、文化的伝統の共通性を正しく理解した上に立つ、「一衣帯水」論の展開が必要であるとの認識である。

この一衣帯水という用語は、因みに日本語のみならず、現代中国語、台湾語、そして現代韓国・朝鮮語としても用いられている⁴⁾。

「近代」以前の東アジアでは、この一衣帯水の関係は、仏教や儒教という、すぐれて宗教的哲学的な世界観を共通項として形成されてきたといえよう。古代から中世、近世におけるこれらの国々の国際交流史を紐とくならば、その辺の消息は、一目瞭然である。

この視点から、東アジアの現代社会と人間を見つめ、論じようとする努力の大切さを、われわれは、決して軽んずべきではない。

第3は、「和魂洋才」なる日本の明治期に広く使われ、流行したスローガンを再検証すべきだという視点である。和魂洋才は周知のように、「和魂漢才」から発想された表現、そこからの新造語であり、「西洋」(欧米)の学問や知識、総じて19世紀時欧米機械技術文明の所産を、「和魂」、すなわち、伝統日本の精神と価値観に立って、接渉し、受容し、調和させ、受肉化せんとした明治期日本における対欧米のスタンスを、具体的に表現した標語である。

問題は、この「和魂」に当たるものが、中国や朝鮮においても、同様に存在したのか、

存在したとするならば、それは、具体的に、どのような形を取り、いかなる展開を経たのか、という比較論的検証が求められるという点だ(一例として、朝鮮「東学党」の革命がある)。

それは、日本に即にいうならば、伝統的自己、あるいは伝統的日本人の自己凝視、または自己観察の必要性を意味するだろう。

これは、「伝統と近代」の関係における「と」理解でもある。近代化をめぐる論議の中で、個としての自己を発見していく結果としてある「解放」(Liberation, Befreiung)論としても考えられよう。

換言すれば、まさに、欧米の近代が、その中世世界とはっきり訣別しようという意志的努力の中で生み出した個人主義(Individualism)思想を、長い間、東アジアの「近代」における伝統的概念また価値意識であり続けた集団主義(Massivism)の思想と対峙させること、要するに、「個人か、集団か?」、あるいは「組織か、人間か?」をめぐる深刻、しかし、重要なテーマが、この視点(「伝説と近代」)には含まれているということだ。この点は後に、稿を新たにして言及されるであろう。

IV. 「戦後50年」と東アジア諸国

"Our country, right or wrong.

1) Richard von Weizsäcker 著、『同大統領演説集』(永井清彦訳、岩波書店、1995)、からの引用、P. 38。

なお、この演説は、ヴァイツェッカー氏が、1987年、「愛国心を考える」との主題のもとになしたものである。その中で、同氏は、カール・シュルツ(Karl Schultz, 1829~1906)の語った言葉として、筆者が再引用した、印象深い祖国愛の一節を紹介している。因みに、この人物は、ヴァイツェッカー氏の同演説中の紹介によれば、1848年のいわゆるドイツ革命に参画したあと、アメリカ合衆国に亡命、この国で人生の後半生を送り、そこで客死したドイツ人思想家である。愛国心(Patriotism)や郷土愛(Heimatsliebe)とは何か、を考察する上で、とるべき本質的スタンスの具体例として、ヴァイツェッカー氏は、ここでシュルツに語らせているのである。

4) これは、直接に中国人、韓国人留学生から確認している。また、現代韓国社会では、辞典にこの表現を、その解説と共に掲載している。『民衆エッセンス国語辞典』(韓国語、ソウル発行、1992)、P. 1774 参照のこと。

When right, to be kept right.

When wrong, to be put right”¹⁾

(わが祖国、義であれ、不義であれ。正義にある時には、それを持続させよ。不義にある時、その時には、正義たらしめよ)。

前項の後半部分で、われわれは、欧米諸国の近代化理解との関連におき、東アジア諸国をめぐる近代化論、そこに内在する東アジア独自の価値と広い多様性の存在に言及した。

この多様性は、日本対中国、あるいは対朝鮮、対台湾との関係から考察するならば、その実際上の関係が、彼我の歴史的位相を全く異にしたところの国際関係であった、という点にも触れた。植民地争奪なる観点からすれば、日本の対東アジア諸国との関係は（一例として、イギリスとインドの、宗主国・被支配国のそれを想起されたい）、欧米帝国主義勢力と広義におけるアジア諸国のそれと、きわめて類似した性格を持っているとの事実も、明かになった。

そこに立って、この節では、欧米諸国からいったん離れ、われわれの視線を、東アジア地域の複雑多岐にわたる多国間関係の考察へと向けて行きたい。いわば、「近代」から「現代」に至る東アジア諸国間に内在する多様性、より正確には（特に対日本との関係史に起因する）顕著な相違性に関する議論を展

開することが、ここでの当面の課題となる。

東アジア人にとって、1945年8月15日が、歴史の事実としても、歴史の認識の上でも、彼らの近代史と現代史における不動の分岐点であることは、疑問の余地なき歴史理解だといえよう。われわれの表現をもってすれば、この年月日に、近代と現代の「連続と非連続」、「と」の問題が存在するということになる。

東アジアの現代史は、従って、この時点から、すなわち、アジア・太平洋戦争の終結時から開始される。第二次世界大戦のアジア版としてのこの世界戦争が終結した時点から現在まで、と言ってよい²⁾。

非連続（あるいは断絶）の歴史意識は、言うまでもなく、東アジアの諸国とその住民において、きわめて強い。

とりわけ、半世紀、あるいは40年近くも、日本の植民支配のもとで、苦しめられ、呻吟してきた台湾や朝鮮の民衆にとって、宗主国である大日本帝国（ドイツ語で、仰々しくGroß-Japanisches Imperiumとか、Der Groß-Kaiserreich von Japanと呼ばれてきた！）の崩壊と解体は、久しく待望してきた自分自身と祖国の解放の瞬間であり、独立主権国家建設への嬉しい第一歩であったわけだ。そうだとすれば、彼らには、歴史の「断絶」意識は、一般的理解をはるかに超えるものが、当然あったはずだ。

この消息は、中国民衆にも共通していたし、東アジア全体に貫流する強烈な意識であったといえよう。南北朝鮮の民衆は、それゆえに、

2) 日本国内では、この戦争を「大東亜戦争」、「太平洋戦争」、「15年戦争」、「日中戦争」と呼んできた。例えば、家永三郎氏は『太平洋戦争』（岩波書店、1968）というタイトルの著作を公刊しているし、彼と史観の上で反対極に立つ人々は、「大東亜戦争」（戦時下日本での一般的呼称）と呼んではばからない。しかし、わたしは、歴史の実質的展開、地理的分布、その実際的性格から考えて、以上の呼称よりも、「アジア・太平洋戦争」と呼ぶ方がより正確であると考え。最近の現代アジア研究者の間でも、この呼称を使用するケースが多くなっている。第二次世界大戦のアジア版であるこの戦争は、アジア諸国・同諸地域だけでなく、アメリカの地図上の位置を考えれば、まったく明らかなように、確かに、「太平洋地域」をも、巻きこんだ国際紛争だったのである。

3) 南北朝鮮社会では、1945年8月15日を、本文言及のとおり、朝鮮語で「クワンボクチョル」（光復節）と呼び、官民を問わず、大々的に祝い、実に多種多様な記念行事（政府や自治体主催の式典、マスコミ関係者による座談会・報道、学術・研究団体によるシンポジウムの開催、等々）が執り行なわれている。この「8.15」が朝鮮半島の人々にとって、今なお忘却の世界などに送り出すことは考えられない特別の日として「内面化されている」（ヴァイツェッカー）点に、われわれは注目すべきである。なお、朝鮮史では、この8月15日を、日本帝国主義の支配から解放された日として、朝鮮語で、「ヘバンナル」（解放の日）とも呼んでいる。

この8月15日を〈光復節〉、すなわち、喪失していた光を再び回復した、記念すべき日として、1945年以来、今日に至るまで、毎年、国家的記念行事として、大々的に祝ってきている³⁾。

36年間にわたる亡国の歴史に終止符が打たれ、再度祖国を手中にできた祝祭日が、大日本帝国の降伏の日なのである。

日本の敗北の日は、東アジア諸国の解放の日であった。日本人は、何よりも、この歴史的事実、この事実に対する正確な歴史認識に目を開くべきである⁴⁾。

つまり、歴史事象には、相異なる解釈と理解が、必ず存在するという認識の位相に目を向けるべきである。一言つけ加えるならば、この8月15日を〈解放〉と捉える歴史意識は、東アジアの国・民に限らず、あのアジア・太平洋戦争に、否応なく関係させられた東南アジア諸地域、太平洋諸地域に住む人々にも、等しく流れているものであり、この共通の歴史感覚こそ、やがて言及することになる、日本との間の歴史認識における埋めがたい「ズレ」を形成していくのである⁵⁾。

翻って、日本の国・民は、近代と現代のこうした歴史関係、「連続と非連続」の歴史意

識を、どのように理解し、感じ取ってきたのであろうか？

われわれとしては、次にこの点に触れざるをえない。

アジア・太平洋戦争(1931～1945)に関する歴史と、その終結以降の約半世紀(いわゆる「戦後50年」)の歴史に対して、日本人あるいは日本社会が、いかなる態度を取り、どのように対応してきているのか、というテーマは、当然ながら、さまざまな角度から追求されうるだろう。

歴史の意識は、歴史の認識に結びつく問題であるし、歴史認識という作業が、理性的事実検証の営為を、その方法論上、あるいは、その内的必然として、要求する以上、実証科学的分析と客観的合理主義の精神が、その作業の根底に存在しなければならぬ。

この方法論は、近代ヨーロッパにおいて発達した、主体と客体の明析な分離化に立つ科学的学術方法論である。主体としての人間が、客体としての自然界、歴史事象あるいは社会(Gemeinschaft)に、正面から立ち向かう主客分離主義の態度である。

他方、東アジアの伝統世界には、こうした客観世界へのアプローチ、あるいは思考様式は、歴史的に形成されなかったといえよう。現代においても、基本的に存在しない。

おしなべて、アジアの世界では、人間が、自然界(歴史や社会も含む)に正面から対峙・対決するという思惟形式は存在しない。逆にそこでは、自然界との合一・共存の中に、人間を観察し、理解する、という世界観(Weltanschauungつまり、この世界に対する観察の心)が支配的である。

従って、厳密な観察を基底にしての歴史認識という営みは、東アジア世界においては、基本的に、不得手な作業としてある、ということだ。欧米近代の理性的合理主義の手法に立つ東アジア認識論の展開は、だから、到底、一筋縄ではいかぬ、ということである。しかし、これは、世界史における近代をどう捉えるか、という広範な主題でもあり、ここでは

4) 「1945年8月15日」を、東アジア、さらには広くアジアの人々が、どのように認識しているかについては、1995年8月、つまり「戦後50年」の時点を中心にして、各界各層から声が上がリ、現在それらが活字化され、日本人の目にもとまりつつある。二点だけ挙げれば、『アジアの新聞で読む(50年目の)8月15日』(根津清、姜英之他著、ダイヤモンド社、1995年8月)と『アジア人が見た8月15日』(陸培春著、かもがわ出版、1995)は、事実の伝達という点で、好著である。また、「8月15日」とその現代的意義、に関しては、内外諸新聞の社説・座談会等の記事が参考になる。なお、個人史に即しての「戦後50年」と現代、の考察に関しては、加藤周一氏の講演(現在、『加藤周一講演集(Ⅰ)』、かもがわ出版、1995年、に収録されている)は一読に値する。特に、その第V、VI章参照。

5) この点については、例えば、前出の『東アジア近現代史』や、『日本軍はフィリピンで何をしたか』(アジアの声シリーズ、第4集、東方出版、1990)を参照されたい。

これ以上の論及はしないでおこう。

むしろ、東アジア世界の場合、われわれは、認識の前提であるべき感覚、つまり、東アジア人とその社会における「歴史感覚」(Sense of History, Das Gefühl der Geschichte)に注目すべきであると考ええる。

歴史意識は、歴史に対する感覚を媒介、あるいは土台として、歴史認識へと変えられていく性質のものだからである。

理性的認識は、感性に立つ意識化を通過して、初めて、理論的抽象性から解放され、人間総体(homo sapiens)としての認識へと導かれる。なぜなら、理性は決して、それ自体では、万能ではないから。

では、日本の場合、それはどのような様相を呈しているのだろうか？日本人の「歴史感覚」はどのようなものであったのか？

事例として、ここでは、三点のみを挙げ、それぞれに短かく説明を加えておきたい。

第1点。「水に流し、手打ち（儀式）により、全てを忘れよう」流の歴史感覚が、日本社会に存在する。神道的「禊（みそぎ）」の儀式にも連動している歴史感覚だ。「浄と不浄」の世界観でもある。

ここでは、基本的な争点をめぐる、あるいは、当面の論点に対する、根源的説明・解決への努力は、ほとんど重要視されない。

相対立している人間・論争点への徹底的追求と検証の作業、すなわち、事柄の因果関係探求の手法は、ここでは不要とされる。

例えば、過去の歴史事件と現代との関係化、特に、正常な関係樹立に向けた、合理性に立つ探求は、結局のところ、棄却されてしまうケースが多い。「まあ、とにかく」、「全てを水に流し」、その後に握手をしてもよいではないか、という歴史感覚が、ここには見られる。

だが、問題の根源的解決は、ここからは生まれ出て来ないだろう。未解決・未処理の問題は、そのまま放置される以外ないのだから。

第2。歴史の流れ、歴史の時間的展開に対する感覚が、「直線的」ではなく、「循環的」

に理解されている、という点を指摘したい。

直線的な時間の理解とは、個としての人間に、誕生と死去の時とが、厳然として存在するごとく、歴史や社会（民族であれ、国家であれ）にも、開始の時と終焉の時（ギリシャ語で、この「時」をカイロスと呼ぶ）がある。

従って、この時間理解は、歴史の流れや運行が、自らの必然として、スタートからゴールを、内に持つものだ、という歴史感覚の形成へと結びついていく。

しかしながら、日本人・日本社会の歴史感覚は、明らかにこれとは、感じ方、捉え方を異にしている。「成仏する」、「死んで無に帰す」、「生まれ変わる」というような表現に象徴されるように、ここでは、時間は循環的に感じ取られている。あるいは、「輪廻転生」なる梵語をわれわれが連想するならば、こうした歴史感覚には、多分に、仏教的色彩が濃いことが分かるだろう。

しかし、この点は、ただ日本社会だけではなく、東アジアの他の国々にあっても、同じように見聞される時間感覚である、と言えるかも知れない⁶⁾。

東アジアの、例えば、古代や中世の時代が、特に、儒教哲学と共に、仏教という宗教的世界観の影響下に、共同体としての歴史を形成してきた歴史の事実を、もちろん、われわれは熟知しているが。

第3。日本人の歴史感覚が、天皇制の構造と深く結びつく中で、形成されてきた点を忘れるべきではない。

それは「元号」の存在と、その元号に基づ

6) この点に関しては、アジアの側から独得な文化論的考察（例えば、Pax Romana 論に対する中世東アジアの Pax China 論の展開）を試みている池明観氏（前東京女子大学教授）の東アジア理解は、きわめて示唆に富む。池明観著『韓国から見た日本』（新教出版社、1993）、特にその第1章「東アジアの平和のための発想」を参照されたい。また、アジアの「時間」理解とその特徴、特に欧米のそれとの比較的考察については、加藤周一氏の論稿がすぐれている。『加藤周一講演集（Ⅱ）』（かもがわ出版、1996）、そのⅢ章「日本文化と日本人」参照。

く時代・時間感覚に立って、内外の歴史事象を捉えようとする現実感覚である。

日本の天皇制国家成立時から「平成」(1989年開始)の現代に至るまで、日本は、歴代天皇の死去による退位、その直系男子による即位という、皇室の神道的儀式、そこでの「元号交替」を、自国史のみならず、海外史にまで拡大させ、時には、そのセレモニー参加の強要さえ行ってきた。しかも、日本人は、それを、当然な歴史感覚として、受けとめてきているのである。

しかし、現在、日本社会総体として、無意識の大前提とされてきたこの元号的歴史の感じ方が、広範な国際社会の現実と要求に正しく対応しえていないとの批判を、ここ20年近く、国の内外から、厳しく受けているのである。

西暦は、現代の国際社会では、客観的普遍性を備えた、時間と歴史の正しい数え方として、周く認知されている暦だ。西暦の歴史感覚は、「世界」暦的歴史感覚となっている。中国、南北朝鮮、そして台湾の社会では、すでに、ずっと以前から、この世界暦に立っている。もっとも、イスラム教世界は例外だが。

日本的「元号」に固執すればするほど、日本人は、自らの社会や歴史の流れ、出来事、そして、その意味性を、世界の他の国々・地域との比較の中で深く感じ取り、母国の内外を冷静に意識し、双方の特性と限界を識別できる機会から、どんどん遠のいていくことを知らねばならない。「元号」的歴史感覚は、普遍性がより大きく要求される現代国際社会に逆行する歴史のセンスだというべきであろう。

すでに、西暦(世界暦)を以前から導入している東アジア諸国との間で、日本人は、「戦後50年」をめぐる「歴史認識」の問題に関して、ここ数年、大きな齟齬を来し、不必要な誤解を招き、埋めがたい不信を増幅させている。こうした事態の解決は、根本的には、日本人のこの「元号」歴史感覚を、批判的に乗り越える作業を通して以外にはないだ

ろうと思われる。

それゆえに、「戦後50年」をめぐる問題は、時間帯を単に、この半世紀、すなわち、アジア・太平洋戦争終結後半世紀だけのスパンとして考えては、絶対ならないのである。

少なくとも、東アジアの人々にとっては、「明治」という元号の時から、「大正」「昭和」時代を経て、「平成」のこの現在まで一貫して、問題となるテーマこそ、日本人とアジア人の間の「歴史感覚」の途方もない「ズレ」や「溝」なのである。その意味で、1850年代に始まる日本の近代史総体とその方向(特に、東アジア諸国との関係における)が、ここで改めて、明白に意識され、論じられるべき課題としてある。

別言すれば、「戦後50年」問題の核心は、日本の明治初期以降、今日までの130年近くの歴史的展開と東アジア諸国・諸地域との実際の関連性を踏まえつつ、今改めて、正面から向き合うことである。21世紀における真に新しい共生関係の創造のために、この問題を、再検証しなければならない、という果敢な自己検証の努力が要求されているというべきだ。

そこで、われわれは、再度、本稿の冒頭で言及した「近代化」論に立ち帰り、一体、日本、そして東アジア諸国にとっての近代化とは、何であったのか、近代化のプロセスにおいて、何を獲得し、何を喪失したのか、を問わねばならない段階に至った⁷⁾。

7) この点に関しては、加藤周一氏「近代日本の文明史的位置」(1957年発表の論文。現在、『加藤周一著作集』、第7巻に収録。平凡社刊、1979)。また、近代化に関する比較研究書としては、武田靖子編『比較近代化論』(創文社、1969)がある。ただし、わたしはこの著作の全体的傾向に対して疑問を感じている一人である。

なお、日本国内での「現代」と「近代」理解の関連では、前出『日本語大辞典』(1989年度版)の該当項目の説明文を参照されたい。『広辞苑』との相違が理解できるであろう。

V. 共通の課題：近代化と人間化と「共生」

「歴史認識」の問題、より正確に言えば、その「ズレ」の現実と、その「克服」の必要性に関する論議が、東アジア全体の主題として、東アジア諸国と日本との間に登場してきたのは、確かに、第二次世界大戦終結後半世紀を経過した時点、すなわち 1995 年 8 月前後であった。

そこから、このテーマを、「戦後 50 年」問題として論ずる人々も、多く出ている。

けれども、戦後 50 年をめぐる昨今の論議は、決して東アジア世界にだけ限定されるのではない。

ヨーロッパ（特に、イギリス、フランス、ドイツ、そして、ロシア）や北米（主として、アメリカ合衆国）など欧米世界においても、相当な広がりや深い関心の中で、開始され、今なお、例えば、現代ドイツの歴史学界のように、政治的社会的にも、多くの人々を巻きこんで、展開され継続されている一大テーマなのである¹⁾。

それゆえに、われわれが、単に、世界現代史一般のテーマとして、「戦後 50 年」を論じている限り、日本と東アジア諸国間に固有の、彼我の歴史認識の質的相違に関わる「ズレ」の実態は見えてこないだろう。

いわんや、その「克服」作業の端緒など、つかみようがない。

改めて、東アジアの近代、さらには現代が問題とされなければならない。19 世紀中葉から今世紀前半までの 100 年間の、総体として、しかも、相互関係という脈絡において、検証されなければならないのだ。

ここで、その検証の手がかりとして、われ

1) この点については、例えば、先に言及したヴァイツェッカー氏の著作『歴史に目を閉ざすな』（同氏の日本講演集。永井清彦訳、岩波書店、1996）、特にその「心に刻む歴史—ドイツと日本の戦後 50 年—」（P. 31 以下）を参照されたい。「戦後 50 年」論は、決して単純な「時間の区切り論」ではなくして、世界史の現在を、歴史的かつ思想的、あるいは歴史哲学的に認識するための、不可欠な知的作業であることが分かる。

われは、近代化・人間化・「共生」の三概念（コンセプト）を挙げつつ、論を進めたいと思う²⁾。

第 1。近代化の問題。

アジアの近代化論議に関して、先ず、東アジア世界には、一定の共通理解が存在するという点の指摘から始めよう。その共通理解とは、東アジア諸国では、近代化とは基本的に、生産手段の近代化として、あるいは、社会制度・構造上の技術化（あるいは、合理化）の促進を意味していた、という点である³⁾。

祖国が近代化されるとは、社会生活上の物質的基盤としての主要産業（工業・商業・金融業他）を育成すること、つまり、民族資本の可能なかぎりの蓄積をなすことであった。日本に即して言えば、「富国強兵」のうち、「富国」に対する強い関心が、そこでは、近代化の理解としてある。

だから、近代化（Modernization）は、「工業化」と同義語でありえた。その点を、

2) あえて英訳すれば、Modernization（近代化）、Humanization（人間化）、Life-Together（共生）となろう。この 100 年間の初期、中期、そして後期の諸段階における主要主題がこの 3 点である、と考えてもよい。特に、最後の「共生」は、20 世紀末から 21 世紀の東アジア世界・社会と人間を、グローバルな視野に入れ考察する時、とりわけ、「自然と人間」の「共生」の問題として理解する必要があるだろう。この点については、金芝河氏の「東北アジア生命共同体」と新しき文化の創造」（1995 年発表論文。現在は、『戦後 50 年と解放 50 年』〈前出書〉に収録されている）を参照のこと。

3) この点に関する日本側の文献・研究書は枚挙に事欠かない。社会・経済史からの分析と評価は、おしなべて共通している。しかし、例えば、朝鮮近代史をめぐるこの論議は、少なくとも日本国内の専門家の間で必ずしも一致していない。天皇制史観（イデオロギー）から脱却していないことに起因する着色化史観が、依然として残存すること、近代朝鮮の近代化と朝鮮固有の主体性論の関係に関する論議は、多岐に分散している。この点、梶村秀樹氏の「内在的発展の展望」（1982 年の論文。現在は『梶村秀樹著作集』、第 3 巻、明石書店、1993 年に収録）は、短文ではあるが、東アジア諸国の近代化における主体的力量を議論する上で示唆に富む。

例えば、イギリス産業革命における近代化と比較し考察するなば、次のようになる。先ず、「産業の革命」とは、原語で Industrial Revolution となるが、日本を初めとする東アジアの国々では、この industrial,あるいは industrialization が、ほぼ一貫して、「工業的」、端的に「工業化」として、理解されてきた歴史があるのだ。

ところが、欧米近代におけるこの英語表現には、単なる「工業化」の含蓄だけではなく、もっと広く、かつはるかに深い意味が込められていたのである。

そこでは、人間存在を含めた社会と自然全体が、近代化の射程距離の中に入っていたのだ。

それゆえに、日本語の「産業化」という訳語をもってしても、英語のこの本来的含蓄 (Modernization) を、正しく伝達することに、貢献していない、と言うべきだろう。

しかし、ともあれ、東アジアの近代は、近代化の定義を、第一義的に、「工業化」の中に求めた。その限りで、これらの国々は、相競って、祖国の産業化に邁進したのである。

その先頭に立った国が、他ならぬ「大日本帝国」であったという事実は、改めて指摘するまでもない。明治期中半 (特に「日清戦争」以降) から、軽工業政策の振興を経、重工業主導の国家形成へと驀進して行った、19世紀末から20世紀初頭の日本近代史を回顧すれば、これらの事実は、一目瞭然である。

しかし、われわれにとってのここでの問題は、まさに、日本のこの近代化の方向についてである。

とりわけ、日本は、明治期にラディカルな工業化 (「植産興業化」なる当時の用語に、端的に象徴されるような) を推進する中に、初期資本主義社会を形成し、次いで、ドイツやイタリアと共に、後発帝国主義国家 (「大日本帝国」!) 体制へと突き進んで行った。その日本の方向とは、一体、どこであったのか、という問題である。この帝国主義 (Imperialism) の基本的性格については、すで

に述べた。

すなわち、内的必然の要請として、日本は、他ならぬ東アジア諸地域へと、その欲望と関心を向け始めたのである。欧米列強に負けじとばかりに、海外へ突き進む日本帝国主義の膨張政策の対象、あえていえば、犠牲とされたのが、実は、この東アジア諸国であったということだ。

ここに、東アジア近代化論の内に持つ複雑さ、一筋縄では行かない深刻さが介在していると言えよう。けれども、この点への冷静な注目と的確な接近をしないまま、東アジアの近代を、彼我同一の土俵で論じることが、決してできない。

極言すれば、日本の近代化は、結果として、あるいは、その展開の最終的帰結として、東アジア諸国の存在を否定する歩みの中で、展開され、遂行されて行ったという内容をもった歴史であった⁴⁾。

以上、われわれは、東アジアの近代化論をめぐる、日本の近代化と東アジア諸国のそれとの間に横たわる、根源的相違 (むしろ、「陷穽」「断絶」というべきだろう) を指摘した。近代化の方向と展開における、彼我の質的相違の厳存とでも言えようか。

しかしながら、ここで急ぎ附言しておきたいことは、こうした本質的・根本的懸隔にもかかわらず、実は、それと並んで、現象的・量的側面における (日本を含めた) 東アジア近代社会に、共通項が存在するという点である。

4) 明治初期 (1868) 以降の日本近代史を、東アジアの側からとらえ直す学問的研究は、この半世紀に、量的にも、実際に即しても、精力的に進められている。おしなべて、アジア側の基本的姿勢は、近代日本の歴史の方向と展開に対して、大変に厳しいと言えるだろう。日本の「成功した」近代化路線を、無条件に肯定する論調は、きわめて希薄である。たとえば、韓国の学者たちの次の研究書を参照されたい。李佑成・姜萬吉著、『韓国の歴史認識』I, II (原著韓国語。創作と批評社・ソウル, 1976), 姜萬吉著、『韓国現代史』(韓国語。同上社・ソウル, 1984。邦訳あり)。

すなわち、近代化の内容と、その解釈に関する共通テーマの存在である。

そこから、われわれは、第2の論点、すなわち東アジア近代社会の「人間化」、あるいは、「人間の近代化」を問題にしなければならない。

近代化の推進が、東アジア近代史（そして現代史においても）では、もっぱら、工業化として理解されて来たという点については、すでに指摘したとおりである。

換言すれば、それは、社会的・経済的「外器」充実への努力である。制度や生産手段の合理化と構造の整備化が、マックス・ヴェーバー（Max Weber 1864～1927）流に表現するならば、資本主義の精神（Der Geist des Kapitalismus）に即応する形で、進められて行き、逆に、合理性に合致せぬシステムや手段は、惜し気もなく切り捨てられて行く。

近代化とは、その限りで、あくことなき事物の合理化を意味する。とりわけ、その物質的側面における。

だが、この可視的な「外器」への傾注努力は、結果的に、その過剰な熱心さのゆえに、外器に盛られるべき「精神」への着目と啓発を怠たらしめたものではなかったか？

近代化に必要な、厳密に言えば、そこに必然的要請として登場すべき人間のあり方、つまり、「人間の近代化とは、何を意味するのか？」、「近代的人間とは、いかなる存在なのか？」が、東アジアでは、欧米近代のように、同時進行の形で問われて来ていないのではないか、という「精神の近代化論」に直結する主題がここにある。

人間の近代化論が、等閑視されたまま、共同体の近代化が、とりわけ、経済領域に集中する中に、推進されてきた歴史が、東アジア近代史ではなかったのか？

それゆえに、今、改めて、問題とされねばならないテーマは、近代東アジア世界における「人間化」（Humanization）過程に対する分析と整理でなければなるまい。具体的に、そこでは、近代化の内実に関して、どのよう

な歴史を刻み、いかなる果実を産むに至っているか、あるいは、反対に、今もなお、刻まず、持てなかったのか、という点への凝視である。

19世紀のヨーロッパ諸国、そしてアメリカ合衆国が、中国や朝鮮、日本の近海に登場してきた時、そこに住む東アジアの国・民は、彼らを、近代科学技術（または、トータルに、その機械技術文明）を体現した「文明人」として受けとめた。東アジア諸国は、自分との桁違いに巨大な彼らの物質的力量、その落差に度胆を抜かれ、茫然自失したのであった。

すでにこの時期、これらの欧米諸国は、徹頭徹尾、科学技術という万能薬を内に保存した近代産業国家であった。その事実を、アジア側では、衝撃を持って、受けとめさせられたのであった。

そこから、欧米模倣の歩みが始まる。洋の東西間の葛藤もそこに生じる⁵⁾。

逆に、例えば、日本の明治期に現出した「伝統回帰」のような反近代主義も生み出された。しかし、共同体としての東アジア社会は、中国の1840年代の動向、19世紀末の日本に示めされるように、全体的には、近代国

5) いわゆる「近代の相剋」、あるいは「近代的自我と東洋的伝統」の問題は、例えば、日本の場合、明治初期から現代に至るまで、特に文学・思想の世界において、個の実存・社会的表象という形態を通して、意識化され取り組まれてきた。その具体的人物として、われわれは、夏目漱石（1867～1916）を挙げることができるだろう。英文学の専門家でもあった作家・夏目漱石の、最終的には、「即天去私」の世界観に至る「西洋と東洋」の格闘・対決は、現代日本人にとっても、依然として、一大テーマであり続けている、とわたしは考える。漱石と近代日本、そして、近代ヨーロッパをめぐるこの問題については、江藤淳氏の「漱石とその時代」（1～4巻、新潮社、1970、75、93、95）、特にその第1、4巻を参照されたい。

併せて、注意を喚起しておきたいのは、漱石に顕著に見られるこの主題（西欧的近代精神と東洋的伝統的思惟形式）、個と集団をめぐる葛藤・対決が、19世紀日本の政治家や実業界の指導者層には、ほとんど見られないという事実である。「近代化」即「工業化」、という認識が彼らには、暗黙の大前提として、あったからであろう。

家・近代社会の建設に向かって突進を始め、そこから、政治・経済・社会制度、あるいは近代教育の分野を中心に、ひたすら欧米模倣の道へと走り出していくのである。

近代化の実際的な内実とは、従って、欧米近代が生み出した科学技術上の物質的諸成果を、いかに効率的、迅速に習得し、自分のものとするか、という一点にしばられてくる。科学技術上の所産と、その機械文明的合理主義の摂取・導入が、何にもまして、近代国家の命運を決する要素として考えられ、為政者や企業家は、国家と産業界が所有する全エネルギーを、ここに傾注させたのであった。

しかしながら、欧米、とりわけヨーロッパ近代の実像・実体は、東アジア諸国が目前にした、“科学技術万能の国々”という形姿ばかりではなかった。むしろ、彼らの真の姿は、当時の東アジアの国・民には、本当は、隠されていた、可視的な近代化現象の奥深い所に、そっと潜んでいたと言うべきである。

隠れ潜んでいたその形姿、実像の解明こそ、実は、東アジア社会が無視していたところの「近代的人間」の発見、あるいは「人間の近代化」論に直結し、その考察を可能にするものである。

そこで、われわれは、もう一度、欧米、ことに西ヨーロッパにおける近代の諸展開、より厳密にいうならば、その近代化における「人間の問題」を、取り上げなければならない。

ヨーロッパにおける近代化は、単に、工業化を意味するにとどまらない。工業化は、英語で、Industrialization なのだから、「産業化」と表現すべきである。この産業化を可能ならしめ、推進させ、世界の他の国々へと波及させて行った主体の問題がここで取り上げられねばならない。すなわち、近代化推進の主役である「人間の近代化」を内抱していたのが、西ヨーロッパであった。この歴史的経緯に目を向け直す必要がある。

そこにおける論点の第1は、欧米近代の始点をどこに求めるか、であるが、残念ながら、

ここでは、われわれは、その詳細な論議に入れない。

ただ、留意すべき点として、16世紀中葉にドイツで開始された宗教改革運動（これは宗教界の片面的改革運動ではない。後のフランス革命を経て誕生した近代「国民国家」形成に結びつく、主権国家建設運動の始まり、という重層性ある全国民的運動でもあった）以後の歴史的舞台をも、広義の近代として理解する必要があるという点のみを挙げておこう。

いうまでもなく、ここでの一般的な「近代」概念は、イギリス産業革命以降の歴史全体に対して使用されている。既述のとおりである。

第2の論点。それは、欧米の近代概念が、われわれの、今ここで問題にしている「人間の近代化」論との関連で把えるとき、具体的には、何を意味して来たか、という近代化の実質的な内実をめぐる議論である。

これに対しては、二通りの説明が可能であろう。

先ず、狭義の近代理解からすれば、それは、産業革命以後の社会・経済史、より正確に言えば、資本主義システムの展開史に即応する形で考察される。カール・マルクスの表現をもってすれば、「人間疎外」(Entfremdung des Menschen)、すなわち、「非人間化」現象（具体的には、工場労働者の自己疎外化）こそが、近代西ヨーロッパにおける、人間と社会の具体的・直視的現実として存在していたのである。

商品化された人間の時間と労働力は、商品化のプロセスが、合理化・集約化され、あるいは、機械化・技術化されればされるほど、そこに生きる人間（市民・労働者）の自己疎外を生み出すことになる。科学技術の驚異的

6) 西欧近・現代の資本主義社会における人間疎外の現実と問題性について、Erich Fromm (1900～1980) が、鋭い的確な分析と批判を行っている。例えば、E. Fromm, 『To Have Or To Be ?』(1978), 『The Art of Loving』(1956), 『For the Love of Life』(1983), などを参照されたい。いづれも邦訳あり。

な発展に根拠を置く機械文明の必然的結果として、人間の「非人間化」現象、人間の疎外が、ここに現出する⁶⁾。

さらに、「人間の近代化」論との関連で、われわれは、近世哲学の祖、フランスの数学者でもあったルネ・デカルト（Renè Descartes, 1596～1650）の認識論、すなわち、「我思う、ゆえに、^{われ}我有り」（原文はラテン語で、Cogito, ergo sum。ドイツ語では、Ich denke, also bin ich。彼の『方法序説』中のことば）に言及せざるをえない。

「我思う」（cogito）とは、「思惟する」を意味するラテン語動詞 cogitare の第一人称単数形であり、英語 recognition（改めて思惟し直すこと、すなわち認識すること）は、この派生造語である。思惟行為とは、従って、認識の行為であり、その認識の主体は、あくまでも、この「わたし Ich」である。つまり、「思惟する」とは、人間の理性的営為を指す。「考える」行為は、きわめて高度の理性的営みである。

他方、「^{われ}我有り」は esse（動詞不定形で、英語の be、ドイツ語の sein）の活用形であり、「存在する」を意味する。すなわち、デカルトの思惟形式とは、「存在」の^上位に、又は、それを根底にして、「認識」が位置する、という命題の主張となる。存在に対する認識の絶対的優位が、ここで主張されているわけだ。

これに対立する命題こそ、中世ヨーロッパ世界の神学公理であった。換言すれば、アリストテレス（Aristoteles, BC 445～385 頃）の实在論（質量哲学を根底にすえた「存在論」）であり、その代表的擁護者は、トマス・アクィナス（Thomas Aquinas, 1225～1274 頃）であった。西洋哲学史をひもとけば、ことごとく周知の事実関係である。

「存在」のそれまでの絶対的優位性が、デカルトによって論難され、否定されたわけだ。つまり、「理性」による認識行為は、「存在」に先行すべきである、とのまったく新しい主張の展開である。

ここに、近世から近代に至るヨーロッパ思惟形式の「コペルニクスの転換」が敢行されたと言われる所似があるのであり、そこにデカルトの一大貢献が認められるのだ。

そして、理性を根底にすえたこの思惟行為が、「客体」（例えば、「存在」としての自然界）に対する「主体」（「認識」の主体としての人間）自身の自律性の要求を、可能ならしめたのである。

まさに、この思惟形式（ドイツ語の Denkweise）に立ちつつ、ヨーロッパ近代は、自然科学、すなわち、われわれの文脈に即して考えれば、近代科学・機械技術の驚異的開発を生み出して行ったということになる。機械技術文明の発展時代と称される欧米近代の根底には、だから、単に、科学技術（Technology）の発明と応用によって、物質世界を、近代化（modernize）させたのではない。むしろ、その可視的世界（例えば自然界）に対する人間理性の優位性の再発見、あるいは合理主義精神に立つ認識の根源的位置と根拠を、そこに新しく発見する、という血みどろの格闘まえに、真摯な模索が存在したというわけだ。

そこでは、近代化推進の前提として、人間理性そのものの優位性を主張する取り組みがあったのだ。主客二元論に立つ思惟構造の再発見の営みと言ってもよい。

ゆえに、合理的ならざるものは、反理性的存在として、棄却された。合理的認識に合致するもののみが、理性的な分析と検証の対象とされ、その上に、現代にまで通じる科学的合理主義の精神が開花、かつ尊ばれることとなる。18世紀ヨーロッパは、科学的合理主義時代の到来を、具体的に準備し、19世紀へ渡す。イギリス産業革命は、デカルト以来、こうした思惟形式（命題）をめぐる、人間理性の優位性の発動による歴史の展開（応用）として、位置づけられねばならないのである。

さて、しかし、われわれの主題との関連において、ここで問題とされねばならない点がひとつある。

それは、東アジアの近代化論議では、ここに見たような、「人間理性」の再発見という認識行為も、「存在」(Sein)に対する「理性」(Vernunft)そのものの、正当な位置確保作業も、なされて来なかったのではないか、という問題である。

「個」としての人間の、強烈な自覚化作業が、東アジア近代には欠落していた、と言ってもよいだろう。

けだし、「個人」(Individuum)とは、それ以上、分割不可能な存在の意味であり、この個としての人間存在こそ、理性的認識行為において、不可欠の主体を形成するのである。

東アジアの近代化は、アジア的伝統、例えば、「家」制度に代表される集团的思惟構造のもとで、欧米近代においてそれなくしては近代化など起こりえなかったこの「個人」の存在を、封じ込めたまま、ひたすら、「工業化」という物質的側面、すなわち「外器」、近代化にのみ、腐心して来たのではなかったか？ その意味で、それは、「人間」不在の「近代化」の歴史であり続けたのだといっても、決して過言ではない。

ここには、自然界(客体)と相対峙する主体としての「人間そのもの」に関する自覚的思惟は存在していない。そこにあるのは、自然界と渾然一体化した「自然人」だけなのではないか。

第3。最後に、「共生」を取り上げよう。

何よりも先ず、この問題は、歴史的・過去のである以上に、現在的・未来的性格を帯びているテーマであるという点に、注意を促したい。

ここでのテーマは、東アジアの現在と将来に向けて、一つの試論を展開することである。しかし、いうまでもなく、第1点(近代化)と第2点(人間化)を踏まえての論述とならなければならない。

7) 坂本氏の論文は、前出『敗戦50年と解放50年—日韓シンポジウム—』(1995)に収録されている(P. 4~13)。同氏による東西冷戦構造解体後の世界秩序に関する分析は、注目に値する。

ところで、「共生」という表現は、ここ20年来、国際連合(United Nations, UN)やその他の国際的関連機構を中心に、先進国と途上国(developing countries)を取り上げて論ずる際に、よく用いられている。あるいは、これは、地球規模の環境問題を意識した「地球社会(global community)と市民」間の調和と共存の問題を考えるにあたって、現代国際社会においても、頻回に使用されている用語である。

いわば、現代の国際社会を読み解く「鍵ことば」(key-words)のひとつである。

21世紀の国際社会において、この「共生」が、人類最大のテーマになるであろうことは、ほぼ間違いあるまい。

そこで、われわれも、現代の国際的舞台上におけるこの共通概念を用いつつ、論述を進めたいと思う。しかも、東アジアに即しながら。

国際政治学者の坂本義和氏が、現代アジアの政治・社会状況を念頭に置きながら、1995年に「冷戦後の課題は何か？」と題する論文を発表している⁷⁾。

これは「戦後50年」にあたり、韓国と日本の知識人・作家・宗教関係者などによる「国際シンポジウム」での講演内容を、活字化したものである。現代東アジア世界のグローバルな考察にとって、示唆される点の多い論文である。この論文における坂本氏の視野と関心は、当然ながら、現代国際社会の全体像解明にまで拡大され、向けられている。われわれとしては、彼の東アジア理解だけに的をしぼりながら、その立論を参考にしたい。

坂本氏は、日本とNIES(新興産業経済地域)を論じる文章のくだりで、次のように述べている。

「NIES型日本帝国〔明治期以降の日本近代史に示される国家タイプ—引用者〕の経済的発展の過程は、アジアに対する侵略戦争の歴史であった。日本で国家が民族資本を育成・保護してきた過程は、植民地で

8) 同上書, P. 7

民族資本が強権的に抑圧・阻害されていく過程であった」⁹⁾

坂本氏のこの指摘は、前項で論じてきた、東アジアの近代化をめぐるわれわれの認識と基本的に一致する。

しかし、それ以上に、ここで重要だと思われる点は、同氏が以下のように、東アジアの近代社会に関して、鋭い分析を加えている箇所である。やや長い引用となるが、われわれの「共生」論との関係で、的確な視点が提示されていると思われるので、あえて、紹介をしたい。

「…日本帝国は、先進欧米を排斥しながら、欧米から学習してきた。その際、支配エリートが学んだものは、何よりも科学技術であり、経済制度であった。したがって、技術の面で欧米に近接したと思った時点では、経済力を無視しても太平洋戦争を挑むという行動をとったし、また第二次大戦後は、経済力の面で欧米に追い付いたと判断するようになると、もはや欧米からは、何も学ぶものがないかのような言動を見せることになった。

ここにあるのは、欧米の人権意識や市民社会の根強さから学ぶことを軽視し、集団的な軍事力、技術力、経済力での追い上げを目指すことに専念するという形での上昇指向である。ここに見られる強烈な物質的・経済的成長指向、それが NIES 型日本の根深い体質となり、“顔のない日本人”を大量につくり出してきた」⁹⁾

上記引用文中、第二段落以下に示めされている彼の歴史認識は、実をいえば、「人間化」(Humanization) 論において、われわれが、すでに論じてきたところの、「集団と個人」の問題と深く関わる基本的かつ、重要な視点である。

坂本氏の表現を借りていえば、それは、「欧米の人権意識や市民社会の根強さ」、そし

て、それらの歴史的形成と思想的ルーツの探求に関わる重要な命題として考えることが許されるのである。

具体的には、以下の論点として説明されるだろう。

東アジアの近・現代社会では、言葉のもっとも厳密な意味における「人権」意識・その感覚・その認識にまで止揚された基本的人権の思想は、形成されなかった。根本的には、現在も存在していないのではないか、という判断が成り立つのだ。

それ以上分割不可能な存在、つまり「個」としての「人間」の発見、あるいは、「理性的人間象」の構築は、残念ながら、東アジア、とりわけ近代日本の歴史においては、今日に至るまでなされていないのが実情である。

「人権」は、human rights (英語)、Menschenrechte (ドイツ語) など、欧米語の翻訳から、日本社会に定着した用語である。それは、何よりも、人間として、それ以上絶対に譲渡できないところの、基本的な諸権利(欧米語では、この「権利」が、常に、“複数形”で表現されている点に注目すべきである!)を意味する。人格・生命・存在などの権利である。

しかし、「人間」としてのこの基本的諸権利の内実や構成要素が、一体何であるのか、あるべきなのか、という思想上の営為、血みどろの取り組みを、東アジア近代社会は、一部の例外をのぞいて、何一つ生み出して来なかったのではないのか。

なぜか?それは、近代の東アジア社会で推進された「近代化」が、自立した「個としての人間」の形成をないがしろにし、また、その理性的思惟の大切さの理解にまで、足を踏み入れぬまま、他方、対欧米との関係においては、他ならぬこの理性的合理主義の所産としての科学技術のみを重要視し、ひたすら、合理化を追求する、すなわち、「工業化」の推進という、低いレベルにとどまっていたからである。

要するに、東アジアの近代社会は、「人間

9) 同上書, P. 8

の近代化」という、もっとも根源的な主題を欠落させたまま、現代に至っている、という認識がここで求められている。

そこで、われわれは、坂本論文に触発されつつ、現代東アジア社会、また、その国・民にとっての「共生」論を、先ず、次のようにまとめることができるであろう。

すなわち、その近代化の「未完了部分」を完遂させることである、と。換言すれば、技術（テクノロジー）の近代化と並び、精神（ドイツ語の Geist）の近代化にこそ、現代東アジアは最大限その努力を傾注すべきだということである。

人間は万物の霊長であるとされる。呪術や因習・迷信といった反理性的、あるいは非理性的対処ではなく、正しく、合理主義感覚に支えられた知恵深き人間（homo sapiens）として、普遍性の道理に裏付けされた理性を根拠にしつつ、人間としての基本的諸権利（basic rights）を発見し、承認し合うことによって、物質の近代化から、精神の近代化へと向かう知的作業が、現代東アジアにおいて、真剣に遂行されなければならないのだ。

個の尊厳の思想（「ひとりの人間の生命は、

地球よりも重い」）が、集団主義的思惟と伝統のもとにある東アジア諸国・諸民族の中に、正しく根付き、土着化される時、その時にこそ、アジアの近代化は成就し、完遂されることになる。

このアジア的集団主義の伝統の中に、ナショナリズムが含まれるのは、いうまでもない。

万が一、個人の基本的人権や、市民的諸権利が、この伝統的ナショナリズムの過度の自己主張によって、犠牲にされ、従属させられてしまうような状況・システム・風土は、21世紀の共生社会において、断じて許容されるべきではない¹⁰⁾。

しかしながら、ここでひとこと、付言しておく点がある。それは、欧米、とりわけヨーロッパの自然界と趣きを全く異にする東アジアの自然に対する、深く豊かな洞察眼の存在についてである。近代化の過程において、特に、「人間と自然」の調和的存在形態、あるいは両者の「共生関係」という視点から考える時、われわれは根本的かつ質的に、全く新しい地平を切り開いていかなければならない。

それは、この時代（20世紀）の地球共同体の命運を視野に入れた「環境問題」の視点である。と同時に、文字どおり、あの酷寒のヨーロッパ（春夏秋冬の調和など全くない、厳しい大陸性気候・自然との直接対決が、人間の手により、征服されるべき対象としての自然理解を生み出し、16世紀から18世紀にかけて、近代科学・合理主義精神を誕生させたのである）とはまったく異質な、春秋に富み、豊かな東アジアのこの自然界に対する再評価・再認識の重要性として考えられねばならない。

近代ヨーロッパは、自然との対決、それを征服しようとする歩みから、自然科学（Naturwissenschaft）、科学技術を生み出した。自然との調和や共生といった思想は、そこにはまったく存在しなかった。

主体としての人間が、ここでは、客体としての自然に対して、正面から対峙・対決しているのだ。いわんや、自然との神秘的「合一」などという、アジア的汎神論は、存在し

10) ナショナリズム（Nationalism）が、その歴史の起源を、18世紀フランス革命（1789年）、特にそこにおける Nation（仏語）解釈に持っているという歴史的経過は、周知の事実である。しかし、さらに、ヨーロッパ的ナショナリズムと東アジアのナショナリズムとの相違点も、正しく理解されねばならない。近代日本に形成されたナショナリズム（帝国主義的性格上、政治史からは「国家至上主義」と訳出可能）は、同時代の東アジア諸国、例えば、中国や朝鮮のナショナリズム（民族自決主義、あるいは解放のイデオロギー、と訳出ができる）と、同じ東アジア史であっても、全く異なるのである。

ナショナリズムの歴史的起源に関しては、次の文献を参照されたい。宮田光雄著、『いま、日本人であること』（岩波書店、1985）、特にその第2章-2、「現代ナショナリズムの問題」は、問題点の整理の上で、示唆される点が多い。また、坂本氏も（前出書所収論文において）、現代ナショナリズムの性格を、近代欧米あるいは、アジアのそれとの比較・関連で、論じている（P. 12~13）。

ない。

自然界はあくまでも厳格な父親像として理解される。自然界は、どこまでも、客観の世界であって、主観的、あるいは感性的接近と対立する。そこには、アジア的慈母像（「母なる大地」）的感觉から出る自然観はない。

それゆえにこそ、東アジアの現代は、逆に、自らの近代化補完作業を通して、真に新しい近代化の内実を、新しい地平に立って、創造できる立場にあると言える。

それは、欧米近代化の結実とは異なる、アジア的近代化作業であるべきであって、客体化された自然と人間が、相対決するというような関係であってはならない。

かえって、自然と人間とが、調和し合い、共生し合うというスタンスの中にこそ、21世紀東アジア世界の「共生」論の中心があると言うべきであろう。

もちろん、人間が、自然の世界に、没主体的・非人格的に埋没し去り、「個」としての尊厳や、人間としての基本的諸権利が、非理性的・反理性的なもの（社会システムや精神風土など）によって、否定されてしまうような非創造的關係であってはならない。

人間は自ら、自然の恩恵に浴し、それを感謝しつつも、その正しい使用と管理を委ねられた存在なのだ、という認識と畏敬の精神の中に、自然界と己れを理解すべきである。

まさに、そこから、アジアの自然界との間に、「生命共同体的」（韓国の詩人・金芝河氏）有機的共生關係が生み出されていく。つまり、近代化作業の成就がある。その時にこそ、東アジア諸国は、欧米近代における二元論的（「主体」対「客体」という）思维形式を超克（aufheben）しつつ、「人間と自然」をめぐる全く新しい「共生關係」の思想に根拠づけられた近代化を、成功させることができるであろう。

自然の征服、という視点からではなく、この自然と共生しようと、意志する模索の中に、今世紀と次世紀の東アジア諸国・諸地域・諸民族の明るい展望が、豊穡と潤沢を伴いつつ、切り開かれていくであろう。

おわりに

坂本義和氏は、前出論文の中で、80年代後半から、激的に進行した「東西冷戦構造」の解体（89年9月東西ベルリンの壁崩壊に象徴的に示された東欧圏の互解）以降、90年代後半までの国際社会の特徴を、「トレンド」の名のもとに、以下の4点として、指摘している¹⁾。

(1)(米国主導の)世界軍事秩序の単極化、(2)資本主義の市場経済の世界化、(3)ナショナリズムの普遍化、(4)民主主義の地球化。

そして、これらの潮流、あるいは「変動」（坂本氏）は、前記2点を「国際化」、後者の二つを「平等化」として、理解することが許されると主張する²⁾。

さらに、この国際化と平等化は、東アジアの現代においても、理論的・実践的に、共通かつ重要なテーマであると分析している。この二つの概念に共通する思想は何かといえ、端的に、それは、自立した個人をもって構成されるべき「市民社会」の形成と、国境を超えた「民族国家」、あるいは「文化的共同体」³⁾を建設しようとする強い意志の中で、一つにされる前向きの思考様式なのだ。

意志の発動は、「想像的 imaginative」⁴⁾な性格を要請する。そこにおいてこそ、事態の本質と真実を見抜くことが可能となるのではないか。

要するに、「野性的想像力 wild imagination」⁵⁾（金芝河氏）の重要さと、その上に立つ、全く新しい人類共同体、あるいは、地球市民社会の形成に向けて、果敢な企図と行動を起こすことが、現代世界、そして東アジア世界に、今、もっとも求められている同時代人の、現代的スタンスでなければならない、ということだ。

1) 坂本義和、前掲書、P. 4～6

2) 同上書、P. 6

3) 同上書、P. 11～12

4) 同上書、P. 13

現代東アジアの国・民は、その百年余の近・現代史を、もっぱら、欧米に追随し、彼らが産み出した科学技術面の諸成果を、専心模倣する歴史として歩んで来た。

しかし、21世紀の幕開けを数年後に控え、現代世界の閉塞的諸状況、そして、新世紀のあるべき国際諸関係の創造、という世紀的課題の前では、もはや、この追随・模倣の姿勢には、終止符が打たれなければならないのではないか？

人類の継承すべき、貴重な遺産のひとつとして、われわれは、欧米近代の歴史、あるいは、成就されたその近代化の諸成果から、東アジアに生きる者として、心を低くし、学ぶべきは学ぶ。と同時に、彼らの「負の遺産」に対して、われわれは、明確な態度表明をすべき時期に来ているのではなからうか。

何よりも、東アジア世界は、その独自の遺産、すなわち、「自然界の恩恵」に、心を開き、そこで、敵対的ではない、相互依存的な共生関係を維持して行く、という共生哲学を創り上げて行くべきである。

そして、このアジア的共生関係の創造は、家父長的上下関係に立った集団主義の思惟構造によってではなく、人格的尊厳性の相互受容とその社会への受肉化 (Incarnation) から、生み出されるべきである。換言すれば、「個」の思想から、この創造の業は、着手さ

れ、展開されねばならない。

この「個」の思想こそ、実をいえば、19世紀欧米の近代化プロセスの中で、発見され、深められたものであり、現代世界（例えば、国際連合「世界人権宣言」）にまで、継承され、今や、現代国際社会においても、定着しつつある「基本的人権」の思想と直結するものである。

「人格主体としての人間」が、東アジア社会の未完の近代化を完成させて行く上で、最も重要なテーマであらねばならない。つまり、人格主体としての人間が、被造世界の一員としての自然と、いかに共生し、共存して行かれるか？ 21世紀「地球市民」(坂本氏) 社会最大の課題がここにある。

そうした内実の形成努力こそが、近代化作業の真の中核にならねばならない。

そこにおいて、初めて、それぞれ相異なる地域・国々に居住するアジアの民が、独自の個性に満たされつつ、また、外界に広く開かれた共同体を形成しつつ、この社会の主人公として生きる権利を手中にする。同時に、そこから、国境を超えた (trans-national) アジア固有の共同体⁵⁾ を、共労関係の中に、われわれは、形成して行く道を切り開くのである。

以上の論述を通して理解できるように、東アジアの国々・市民にとっての近・現代史は、「近代化」をめぐる試図と模索の連続であった。問題は、東アジアで開始され、進行中のこの近代化過程の光と影、すなわち、構造や制度 (という「外器」) だけが近代化された結果、一体、東アジアは、全体として、何を、何を失ったのか、それを、敏感に把えることができるか否かである。当然、そこでは、19世紀欧米諸国における「近代化」過程とその内実が、比較作業としてなされなければならないだろう。

模倣や追従、あるいは、単なる反復からは、真に創造的な、独自性溢れる世界の形成は、所詮不可能である。

「個」としての人間に、長所と共に、短所・

5) いわゆる「近代主義 Modernismus」を超越する上に成立すべき新しい市民社会のイメージに関して、坂本氏の未来像は、東アジア社会に関するかぎり、必ずしも明確ではない。欧米からの片面的摂取と模倣に終始したアジアの「近代化」(同氏においては、これは“ナショナリズム”と“デモクラシー”の再認識・受肉化の提唱に示めされている)の完遂図は、提出されていない。ただし、彼の次の文章には多少、この問題に対する一定の理解がうかがわれる。「…現代では、そして21世紀には、むしろ、国境を超えた市民の対等な協力や連帯に立脚するトランスナショナルな市民社会の形成こそ、それを基礎にしたそれぞれの国家の民主化と、国境を超えてしまった市場の民主的コントロールとを達成する道だというアプローチが、ますます必要性和現実性を増していくのではないかと考えられる」(前掲書論文, P. 11)

現代東アジア論の視座

限界があるように、人類の歴史、人間の共同体の歩みにおいても、継承すべき普遍的遺産と並んで、反・非理性的所産のゆえに、決して継承すべきではない「負の遺産」も存在する。けれども、そこから、歴史におけるこうしたダイナミズムの理解へと、われわれが開

眼していくならば、歴史の主役であるわれわれは、東西の近・現代が抱える大課題の前に、しかし、正しく、確固たる希望をもって、立つことが許されるのである。 (完)

(脱稿：1997年1月13日)