

## 〈論説〉

# 中国の伝統民族主義と近代民族主義

——李大釗「新アジア主義」におけるその軌跡——

何 金 凱

### はじめに

いわゆる「アジア主義」には、1940年代の日本帝国主義による「大東亜共栄圏」政策の影響もあり、「日本のアジア侵略を粉飾するイデオロギー」であるというイメージが強い。日本は、地理上は「アジアの一国」として区分されているものの、他のアジア諸国よりいち早く富国強兵政策により近代化を進めることにより、近代欧米列強と同じような帝国主義的視線を他のアジア諸国へ向け、その衰微に失望しつつ自国の優越感が徐々に形成されたのであった。とはいえ、日本のアジア諸国に対する「指導的意識」はあくまでも「アジア主義」の一変種なのであり、「アジア主義」そのものであるとは言えない。

本稿では、李大釗の「新アジア主義」を取り上げる。それは「アジア主義」の、また別の一変種であり、「大アジア主義」への反論として考えられたものである。

中国の学界における「李大釗研究」の多くは、「大アジア主義」の「侵略」的傾向に抗する「新アジア主義」というスタンスに注目する傾向にある。だが、「大アジア主義」にまで変容した「アジア主義」の「源流」に関する研究は、ごく概略的なものにとどまっている。王屏は、その「アジ

ア主義」分類において、理念と特徴に応じて、「古典的アジア主義」、「拡張的アジア主義（大アジア主義）」、「侵略的アジア主義（大東亜共栄圏）」という三つの「アジア主義」を設定し、主に「連帯」と「侵略」二つのベクトルにおいて「アジア主義」を把握しようとした（王 2004：10-15）。「大アジア主義」もそうした「アジア主義」の一つの形として理解できるのであるとすれば、「新アジア主義」を研究するには、その論争的概念が生まれた基盤としての「大アジア主義」ばかりではなく、その源である「アジア主義」そのものに注目する必要がある。

中国の共産主義者やマルクス主義者による研究において、「アジア問題」や「アジア主義」に当時の知識人たちが直面した場合、それがどのように受容されてきたのかに関する研究は少ない。そして、孫文の「アジア主義」については多く書かれてきたが、李大釗の「新アジア主義」についての研究は多くはない。日本の論壇において流行していた「大アジア主義」に反論するために使われた「新アジア主義」には、そもそも中国知識人が日本の「アジア主義」をどのように考え、受容していたのかを理解する上で、きわめて重要な示唆が多く含まれている。

本稿が着目するのは、まさにその点に他ならない。そこで本稿では、先行研究を踏まえつつ、「民族主義」を切り口として、「新アジア主義」がどのように伝統的儒家思想を反映しているのかを検討していくことにしたい。

## 1 先行研究

何（2022）で指摘したように、中国における李大釗研究における主題は、ほぼ「マルクス主義」の伝播、孫文の「大アジア主義」との比較に集中している。日本における李大釗研究も彼のマルクス主義に対する研究は多いが、李大釗の文章はほとんど日本語訳になっていないため、彼の「新アジア主義」についての研究は、管見の限りでは少ないと言わざるを得な

い。そのうち、関偉（2003）と韋英思（1995）の研究は李大釗の「新アジア主義」と孫文の「大アジア主義」の比較をしつつ、「新アジア主義」の特徴と概念を分析したものである。彼らは「新アジア主義」が提起できる理由は、マルクス主義の影響、ロシア十月革命の影響、孫文の大アジア主義の影響とアジアの侵略された国や地域の影響、という四つの点にあると指摘している（何 2022：95-96）。

西ヨーロッパの研究者の影響により、20世紀80年代以来、中国の研究者は民族主義の問題に研究の焦点を当てていた。本稿では、清朝末期の民族主義思想の形成と発展の原因、背景、特徴、影響について総合的かつ体系的に論じている陶緒『晚清民族主義思潮』（1995）と鄭大華、鄒小站編『中国近代史上の民族主義』（2007）を先行研究として扱う。清朝末期の民族主義の概念を詳細に記述しており、中国の民族主義を「伝統民族主義」と「近代民族主義」に分け、近代民族主義は伝統民族主義に由来し、さらにそこに西洋文化の影響を受けて形成されたものだと指摘しているからである。

この二つの研究はいずれも「伝統民族主義」と「近代民族主義」という概念を採用し、そもそも中華民族形成から、伝統民族主義の概念やその特徴を述べ、それを踏まえて近代民族主義を含めた概念を分析する。さらに中国の近代民族主義と国の近代化との関係も考察し、アジアにおける他の諸国との連帯が、反帝国主義のレベルから変化し続けている「民族主義」から生じた行動であることに言及している。

本研究では、中国の近代民族主義と日本の「アジア主義」との相似点もふれつつ、民族主義の中に包含されている儒家思想を重点に述べ、そこから「新アジア主義」の中に隠されている儒家的思想を掘り下げていく。

## 2 民族主義——伝統民族主義と近代民族主義

### 2.1 伝統民族主義

鄭大華，鄒小站編『中国近代史上的民族主義』（2007）の指摘するように、中国の民族主義は早い段階で形成されていた。漢族（いわゆる華夏族）は遅くとも春秋戦国時代までには形成され、民族の形成が早いため民族主義の形成も早いと言う（鄭・鄒 2007：2）。「華夏」に関する初めての記述は『春秋左氏伝』にあり（孔 1995：1578）、「裔不謀夏，夷不乱華」（裔族〔一つの少数民族〕は「華夏」に対して企てることができず、夷狄は「中国」を乱すことができない）、すなわち「少数民族が中原地域の華夏民族の問題に干渉することを許さない」と記し、礼制を再び構築したい孔子は「華夏」と周囲の「夷」との位置関係を規定して、「華夏」を中心とする「華夏中心観」を強調した。章太炎は『中華民国解』で、「華夏」の最も古い起源は地名であると指摘しているが、「華」は華山、「夏」は夏水（長江の支流）、「華夏」は「族名」として、最初はこの地域に住んでいた人たちを指していたと言う。つまり、「華夏」というのは西周が分封した諸国が全て含まれ、諸国と中央の総称であり、主に文化的な側面から民族の同一性を規定しているのである（章 1907：257-258）。

民族主義形成が早いという見解は既にあり、章太炎は民族主義が発生した時代について次のように論じている（章 1903〔1977〕：194）。「民族主義，自太古原人之世，其根性固已潜在，远至今日，乃始发达，此生民之良知本能也」（原始人の時代にルーツを持つ民族主義が、今日になってから発展してきた。これは人々の良心の本能によるものである）。さらに、孫文にも、『中国革命史』において「盖民族主义，实吾先民所遗留，初无待于外烁者也」（民族主義は先人の遺産であり、当初は外部の力に任せたものではなかった）という記述が残されており（孫 1923〔1985〕：60）、いずれも中国の民族主義の形成の自発性と早さを強調し、華夏文化への自尊心を表している。

しかし、彼らが強調していた「民族主義」の中の「民族」はおそらく、古典文献中に記述された「民族」という言葉と近代ヨーロッパが意味している「民族」の概念を混用していたと考えられる。古代中国の文献の中には、「民族」とは主に血縁に基づく人間共同体である「宗族」を指しているとともに、「華夷」の分類も指している。現代西洋の意味する民族の意味とは相異なっている（郝 2004：62-64）。そのため、中国の民族主義研究においては、中国の民族主義を「伝統民族主義」と「近代民族主義」という二つのカテゴリーに分け、清末は伝統民族主義と近代民族主義が交わった時期であり、伝統民族主義が衝撃を受けた一方で、近代民族主義が徐々に形成されたのだとする理解は一般的であろう。そこで、本節では主に伝統民族主義の概念と特徴を検討しておくことにする。

#### (1) 伝統文化の「民族」と「宗族」

伝統民族主義を検討する前に、伝統的な「民族」概念とはそもそも何であるのかを検討しておく必要がある。

「民族」という言葉の解釈と定義は、中国民族学において長年の関心事であり、1980年代以降、主要な理論的問題の一つとして多くの議論がなされてきた。このような研究・議論の中で、学界では、「民族」という言葉の古代中国語の起源を探り、古代中国での用例やその意味を調べようと試みられた。1960年代、中国の民族学界では、「民族」という言葉が生まれたのは近代以降であり、その起源は日本人が漢字を使って「民族」という言葉を作り、それが中国に伝わったことにあるとする説があった（郝 2004：60-61）。

韓錦春・李毅夫編『漢文“民族”一詞考源資料』（1985）は、中国の古典文献には「民族」という言葉はなく、近代以前は「民」と「族」は別々に使われていたと指摘する。

郝（2004）は、中国古代では「族」観念、「族類」観念が発達しているため、「民族」という言葉の使用は少ないとしつつも、古典文献を参照し

いくつかの事例を挙げて、「民族」という言葉が、確かに古代中国語では名詞であったということを明らかにした（郝 2004：62）。479年～502年の南斉の歴史を記載している『南斉書』にある「民族」という言葉が、最も早い記述であるとされる（蕭 1972：934）。「今诸华士女，民族弗革，而露首偏跣，滥用夷礼，云于翦落之徒全是胡人，国有旧风，法不可变」（中原の若い男女は、族のアイデンティティーを完全に変えたわけではないが、帽子をかぶらずに正座し、生活のいたるところで外来の礼儀〔ここでは仏教の礼儀を指す〕を使い、頭の上の髪を剃り、胡人の格好をしている。どの国にも伝統の習慣や儀式があり、宗族の礼法は自由に変えることはできない）。多くの中国人は、良し悪しを分析し区別することなく、外来の習俗を盲目的に学んでいることを批判する文章中に「民族」の文字が見える。この文章は伝統儒家の思想「夷夏之防」を出発点として、道教を崇め、仏教を弾圧し、「夷夏之防」という儒教的概念によって、中国における仏教の普及を否定したものである。すなわち、「夷夏之別」は、中国と夷の種族、地域、文化の違いを強調し、仏教は「夷」の宗教であり、否定されるべきものであることを記している。ここでは「夷」と「夏」との区別を強調するため、「民族」を使ってはいるが、先述のように「華夷」の分類を指しながら、実は「宗族」のことを指しているのである。

郝によれば、「華夷」は「五方之民」を区別する意味を含めている。「五方之民」とは、中央は中国であり、四方は蛮、夷、戎、狄の少数民族のことを指している。中央の「中国」は春秋時代以前、各地に分封した臣下に対して、周天子が住む「国」（首都）のことであった。天子が住んだ場所を「中国」と呼ぶのは、古代の中心方位の概念と関係があると推測できる。

さらに唐の李荃は『太白阴经』において「倾宗社、灭民族」（国家を潰し、種族を滅亡させる）としている（李 1854〔759〕）。この「民族」には、中国の伝統的な家族範疇である宗社や九族も含まれている。また、唐の皮日休は『忧赋』に「上自太古，粤有民族。颡若混命，愚如视肉、

「上自太古，粵有民族」（大昔の時代から、現在広東省のあたりには既に民族が存在していた）の「民族」とは南蛮のことであり、少数民族のことを指し、族類の区別意味は明らかであるとしている（皮 1981：3）。南宋の徐夢莘は『三朝北盟会編』の中に次のような記述があり、「金人既得楚州，始许治运河并闸水，悉以江浙掳掠舟船自洪泽口入淮至清河口。是时，国奉卿以楚州既陷，居于赵琼寨中与琼谋劫其舟船，乃以二百余人夜掩不备劫之，有被虏贵官二十余家，各称其民族」<sup>1</sup>（二百人以上の兵士を遣わして、夜に乗じて強奪しようとしたところ、金人によって捕えられた貴族や官員は二十人以上もいて、それぞれ自分の家の姓、家門、身分を言った）、と記しているが、この文章中の「民族」とは「宗族」という含意であろう。

清の進士（「科挙」という過去の中国における官僚を選抜するための試験に参加し、最終的に合格した者の称）である鄭之橋は『農桑易知録』において、「民族虽散居，然多者千烟，少者百室，又少者不下数十户」（百姓は散り散りになって暮らしているが、多くのは千戸の家庭、少ないのは百戸の家庭、さらに少ないのも数十戸の家庭がいる）とし、「民族」という言葉は百姓を総括して指している（鄭 1760：454）。

このように、中国古典文献中の「民族」は「宗族」の属を指しているとともに、「夷夏之別」も指している。「宗族」の属は民衆を含みながら、「皇族」「貴族」「世族」を含んでいる。「夷夏之別」は前述した「五方之民」を指すが、「中国、戎夷五方之民皆有性也，不可推移」（中国と戎夷、五方の民族はそれぞれ習慣が異なり、互いに変換することができない）として、「民族」の区別を強調した上で、中国と夷族の境界線も明らかにした（戴 2016：164）。「民族」は「夷夏之別」の中に用いられた際には、華夏文化の優越感を表している。また、「皇族」と「民族」にも対応関係があると指摘され、統治権力を持つ宗族は「皇族」と称され、他の身分の人と百姓（いわゆる一般民衆）は「民族」と称される。伝統文化の中の「民

1 漢程網・国学宝典，『三朝北盟会編』卷一百四十四（閲覧日2022/10/30）  
<http://guoxue.httpcn.com/html/book/CQPWRNPW/UYMEUYPWME.shtml>

族」と「宗族」の概念を交わって使っているため、伝統民族主義中の「民族」も二つの概念を持っている。つまり、「宗族」（家門、階級、権力関係の意味を含む）と「夷夏之別」（種族の区別）という二つのを含めていることである（郝 2004：63-64）。

## (2) 伝統民族主義の特徴

中国の伝統民族主義には主に三つの側面がある。すなわち、「華夏中心観」、「華尊夷卑観」と「夷夏之辨」あるいは「夷夏之防」である（郝 2004：63-64）。伝統民族主義的な「華夏中心観」観は、「天円地方」説の信仰を前提としている。天は円く、地は方形という古代中国の宇宙観である。天は「動き」、地は「静か」を象徴していることも、ある意味では天動説と噛み合うと考えられる。古代中国人は、「天円地方」説を信じていた結果、自分たちの住む場所が天下の中心であることを信じていた。中心があれば、四方があるのは勿論のことである。そのため「居天地之中者曰中国，居天地之偏者曰四夷，四夷外也，中国内也」（天地の真ん中に住むのを中国と呼び、天地の辺境に住むのを四夷と呼ぶ。四夷が外で、中国が内）、「華夏中心観」を強調しながら、境界を分けるという考え方があり、互いに独立し、「互いに干渉せず」ということが強調されていた（石介 1984：116）。

「華夏中心観」と結びついているのが、「華尊夷卑観」を示す伝統民族主義的な見方である。中原地域では早い段階でより発達した文明を形成したため、周辺地域の民族を徳化する責任感が徐々に生まれ、古代中国の人々の「華尊夷卑観」が形成された。「華」は礼儀を持っているが、「夷」は持っていないため「華」の地位は高い。このように、「中国」の文明は最も優れているという考えから中国が「天朝上国」の優越感が形成した。周辺民族は中華文明と礼儀を知らない野蛮の民族であるとして、彼らはそれぞれ「東夷」「西戎」「南蛮」「北狄」と呼ばれた。このような認識から、古代の中国人は「夷」と「夏」の境界に特に注意を払っていた。「民族」



の区別に強調するのは「夷夏之辨」または「夷夏之防」と称する。「夷夏之辨」は実に二つの意味が含まれている。『春秋左氏伝』に「非我族類、其心必異」（同族でない者は、同心であってはならない）という言葉から種族の区別と強い排他意識が表している（孔子 1995：818）。種族の違いは「民族」間の区別を形成させる。また、韓愈は孔子の『春秋』を通読し、このようにまとめている（韓 2010：3）。「孔子之作『春秋』也、諸侯用夷礼則夷之、夷而進于中国則中国之」（孔子の著作『春秋』は、夷狄の礼儀を取り入れた諸侯は夷狄として扱い、中国の礼儀を取り入れた諸侯は中国人と認識される）、「夷」と「夏」の判断標準は文化に規定し、周辺民族より発達している文化を持っていることを強調しつつ、自分は「中国」であることが成り立つ。一旦自分の文化は劣っていることを承認すれば、「中国」または「中国」として周辺民族より優越、服従させる正統性は失われていくと考えられている。マテオ・リッチが『坤輿万国全図』を中国に持っていた時に強い反発があったのもそのためである。

このように、種族と文化の区別によって形成された中国伝統民族主義の「華夏中心観」、「華尊夷卑観」と「夷夏之辨」は「民族」間の境界を明らかにするほか、中央または「中国」にいる華夏族の優越感と自尊心も表しているのは伝統民族主義の最大の特徴である。

また、李喜所（2006）によれば、梁啓超が中華民族という言葉を提出する以前は、中国人は基本的に近代的民族の概念は持っていなかったという。いわゆる「華夏」「漢人」「唐人」「炎黃子孫」などの称号や、中国人は常に「夷夏之辨」「夷夏之防」を強調したのは、比較的狭く単純な種族意識を反映している（李 2006：139）。

「種族」と「民族」の差異について、山室信一は矢内原忠雄の言葉を用い、明瞭に分析した。「矢内原忠雄の『未開土人の運命共同体を民族と区別して種族と呼ぶ』とした上で、種族と民族の差異は社会群としての歴史的な発達段階の違いにあるとしていた。矢内原によれば、種族は『その生活地域が狭小であり、生産方法は自然経済、社会組織は自然状態、政治組

織は国家もしくは政府と称すべきものなくものなく、人衆的構成は概ね単一である。すなわち単成社会群である』のに対して、『民族は数個の種族の複合せる社会群』として『経済的には商品生産、政治的には国家形態の段階に於いて、成立』し、『民族は郷土・言語・宗教・歴史・伝説などを共同にする人類の一団であって、主観的なる集団感情をもつて統一』されたものであると定義していた」（山室 2001：108）。

## 2.2 近代民族主義

### (1) 近代「民族」の由来と変化

『坤輿万国全図』は疑いなく中国伝統の宇宙観念に大きな衝撃を与えた。地球は球体である観念は伝統中国の「天円地方」説と真っ向から対立し、「……丸い天穹に囲まれた方形の世界の中央に位置するのが中華であり、四方の辺境に北狄・南蛮・東夷・西戎があつて次第に中華に徳化されて文明の域に入ってくると考えられていた。そして、地道が方形であるのは万物が類と形を異にしているそれぞれに分職があるためだとされており、方形の世界が球体であるとするれば、『天朝は蕃国を統制し、一視同仁である』とする華夷秩序は根拠を失うことになる」（郝 2004：203）。そのため、伝統民族主義から近代民族主義へ変容する過程では、西洋から衝撃を受け、「華夏中心観」、「華尊夷卑観」と「夷夏之辨」が変化する過程でもある。

中国の伝統的な「民族」という言葉の理解は、明らかに英語の「nation」とは異なっている。西洋の近代民族主義思想の影響を受けて、「民族」という言葉の理解も変わり始めた。特に19世紀末から20世紀初頭にかけて、日本から輸入された西洋の民族主義思想は、中国人の民族意識に大きな影響を与えた。

近代中国文化史において、梁啓超は中華各民族が一体であるという概念的なレベルで、「民族」という言葉を初めて使用した学者の一人である。しかし、梁や他の知識人たちは最初の時期で、「民族」＝「種族」という比較的狭い民族認識を持っていた（張 2012：76-77）。このように、民族

国家を作るとは単一民族の国家を作るという意味であり、清末革命派たちの反清朝政府の意識は、その狭い民族意識と伝統民族主義が合体して、「排満」を唱えたのである。そのため、清政府を擁護する梁啓超は1903年に『政治学大家伯倫知理之学説』を発表し、民族は八つの特質があることを示す政治家ブルンチュリの学説を紹介した（梁 1903：71-74）。すなわち、「即同地、同血統、同面貌、同語言、同文字、同宗教、同風俗、同生計但“同地”与“同血統”僅就民族形成的初期而言，随着歴史的発展，則同一民族而分居各地，或不同民族同居一地，以及経過同化血統不同但同為一族的現象也很普遍」（すなわち同じ地域、同じ血縁、同じ顔つき、同じ言語、同じ文字、同じ宗教、同じ習慣、同じ生業。しかし「同じ地域」「同じ血縁」というのは、あくまで民族形成の初期段階の話であり、歴史が進むにつれて、同じ民族が異なる場所に住む、あるいは異なる民族が同じ場所に住む、異なる血縁が同化しても一つの族になることが普通になっていく）。そして、「排満」を唱えていた革命派の言論に対して、梁は、ブルンチュリの民族認識を受け入れ、「合漢合満合蒙合回合苗合藏一大民族」を取り組み、中華民族を作るとを唱えたのであった。

清末知識人の多くは中国の伝統民族主義を受け入れた後に、近代民族主義を受け入れた。そして、かなりの期間、二種類の民族主義が彼らの思想に共同存在していた。政治的なスタンスの違いが、中国の近代民族主義思潮に二つの方向性を生じさせたのである。以下に、その二つの方向性を紹介する。

## (2) 近代民族主義の思潮——ブルジョア改良派とブルジョア革命派

陶緒（1995）によれば、近代民族主義思潮には、ブルジョア改良派とブルジョア革命派という二つの方向性があった。19世紀末20世紀初頭の中国は帝国主義の侵略問題に直面していたと同時に、国家内部には満漢対立の問題が存在していた。ブルジョア改革派とブルジョア革命派は、いかに満漢対立の問題を解決すべきかについて、大きな食い違いがある。

ブルジョア改革派とは、康有為、梁啓超などに代表され、清政府を維新変法させ、各民族を団結させて、共同して帝国主義からの侵略に抵抗し、民族の独立を求める「合満」を強調した知識人たちである。改良派は民族主義の定義から、「同同種、異異種」（同じ民族を連合し、違う民族を排除する）を主張し、帝国主義の侵略によって民族の危機が極めて嚴重な時期に、中国国内の各民族は連合して共同の敵に抵抗すべし、と提唱した。改良派の維新変法はある意味では洋務運動の継承であり、いずれも清政府が民族と統治の危機に直面した時に採った政策であった。改良派の民族主義の考え方は、依然として伝統民族主義的な考え方に基づくところが大きかったが、それは当時の中国人の帝国主義による中国侵略に対する態度をも反映していた。

革命派は、孫文、鄒容、章太炎が提唱した満州族の排斥を基調としたものである。孫文が「驅除鞑虏、恢復中華」（清朝を倒し、漢民族の支配を確立する）を明確に打ち出したのは、朱元璋（明）による「驅逐胡虏、恢復中華、立綱陳紀、救濟斯民」（モンゴルの支配者を中間から追い出し、「中華」を復活させる。国民を救うために法と秩序を再確立する）（朱 2005：10）を踏襲するものである（郝 2004：65）。反満族の民族革命を通して、清政府を覆すことに努めた。彼らは民族革命（反清政府）と政治革命（反帝国主義）の両方を一つの革命として見なし、中国の独立と自由を求めている。

当初、革命派は伝統民族主義の「夷夏之辨」を利用し、満族は「夷」であることを論証して、孫文のいう「中国者、中国人之中国、中国之政治、中国人任之」（「中国」は「中国」人の「中国」、「中国」の政治は「中国」人に任せるべきである）（孫 1906：297）、である漢族国家の復興をめざした。しかし、1905～1907年の間に、中国知識界では、民族国家の建設に対する激しい議論が行なわれたため、その後革命派の民族主義は転向した。「排満」は単純に満族の政府だけを排斥し、革命後満漢の人は平等で暮らすべきである、という新たな方向を指したのだった。当初の狭い民族

主義、いわゆる極端な排満主義から五族共和へ徐々に変容していく。こういう主張は、中国国内の各民族の支持を得て、その後の革命派による清政府の支配を打倒するために強固な基盤を築いた。

独立し民主的な統一の多民族国家の建設は、革命家と改良派の総意となったのは、近代中国の民族主義の最終的な形成となったと考えられる（鄭 2007：15）。

### (3) 近代民族主義の特徴

19世紀末20世紀初、西欧列強による中国への侵略はますます深刻になったため、中国人の民族主義は国家の滅亡の危機と深く結んでいた。ブルジョア改良派と革命派は国内の民族問題に対する認識が根本的に違うため、そこで生まれた民族主義——改良派が唱えた「満漢合治」と革命派が唱えた「驅除鞑虏、恢復中華」——は、最初から二つの方向があったのであるが、いずれもその目的は独立国家の建設であった。

「学而優則仕」（学問をよくしたとき、その力があれば、官吏になる）という伝統的な思想があるため、中国の知識分子には常に政治参加の要望が強い。近代民族主義が形成されるにあたっては、中国の知識分子は不可欠な役割を果たした。彼らは啓蒙で国民性を醸成する責任を担い、国家建設に努めたが、啓蒙は長い時間をかけて行われ、多くの人々は、国難に際してすぐに現状を変えようと考えた。

五四運動以降「啓蒙」という考え方は弱まり、胡適などの「啓蒙を中心とする」民族主義思想は周辺に追いやられ、陳独秀や李大釗の愛国主義や政治革命が大眾に受け入れられるようになった。中国の近代民族主義の形成は知識人から一般民衆へ宣伝されるといった特徴も存在する。革命派は、中国の民族主義思潮と世界、特にアジアの被抑圧民族の民族主義運動と密接な関係があることを認識していた。章太炎は「亜洲和親会」を創立し、アジア各国は民族革命運動の中に互いに支援する思想を表した。孫文もアジア諸国の民族解放運動に支援し、各国の革命者と緊密な関係を持つ

ていた。帝国主義の侵略に対抗するためにアジア諸国と連帯するという考え方は、まさに日本のアジア主義に近いといえよう。近代民族主義思潮に示される民族主義は、愛国主義と同一視されつつも、コスモポリタンな思想を内包していたのである。

### 3 李大釗の「新アジア主義」

#### 3.1 李大釗の経歴概略

##### (1) 新旧の思想を学習した李大釗

李大釗は1889年に河北省で生まれた（字は守常）。祖父とともに暮らしながら、『詩經』など伝統的な書物によって啓蒙された。幼年時代の李大釗は私塾教育を受け、主に儒家文化を習っていた。彼の私塾の先生は豊富な儒家文化の知識を持ち、国家最高レベルの学府国子監へ進学した先生もいた。儒学教育を受けた経歴によって、李大釗は終始儒家観念を尊崇し、「吾儒」と自称していて、自ら「自分は儒学を信奉している人」であることを表明した（呂他 2004：320）。李大釗は1907年に北洋法制専門学校へ入学し、日本語や英語、政治や法律を習い1913年に卒業した。その後湯化龍、孫洪伊の資金援助を得て、1913年日本へ留学し、早稲田大学政治経済学科に入学し、経済学を学んだ。日本滞在時の李大釗は社会主義思想に触れ、多くの中国人革命家と交流した。彼らはのちに中国で革命活動に投じた中心部隊にもなる。このように日本は留学先として中国革命の温床あるいは策源地になった。1916年に帰国した後、積極的に文章を発表し、中国の青年たちの思想解放に大きな影響を与えた。さらに、ロシア革命の影響を受け、徐々にマルクス主義者に転じた。

##### (2) 李大釗の革命活動

1912年に中島端『支那分割の運命』を翻訳し、反論として『「支那分割之命運」駁議』を出した。1913年に北洋法制専門学校卒業後、北洋法制

学会を成立し、雑誌『言治』を刊行した。北洋法制専門学校で学んでいた時期に、李大釗は少しずつ日本における言論に接触して雑誌に文章を発表していた。1915年日本政府の「二十一カ条の要求」に対して、李大釗は袁世凱政府への不満と日本帝国主義の恨みを持ち、日本で反袁世凱団体である「神州学会」を組織し、「二十一カ条反対大会」では留日学生総会を代表して「警告全国父老書」を書いた。彼は袁世凱政府の誤った政策に反対しつつ、「二十一カ条の要求」に反対することで民族運動を組織しようとした（西村 1975：30）。

日本から帰国後、陳独秀の雑誌『新青年』に論文を発表しながら、雑誌『甲寅』の編集も担当していた。1918年に李大釗は友人章士釗の推薦により、北京大学の図書館主任、史学系教授として招かれることになり、北京大学を活動拠点として活動を行った（川尻 2015：133）。

1919年「私のマルクス主義観」を発表し、この論文の発表を契機として、李大釗はマルクス主義者へ転向したとされる。「私のマルクス主義観」で詳細にマルクス主義について紹介している。李大釗は北京共産党の早期組織の設立をリードし、社会主義の理論と実践の結合を重視していた。李大釗は国民党と共産党の合作において大きな役割を果たし、国民革命運動の展開を指導し、軍閥と戦い、北伐戦争の最中、軍閥張作霖により殺された（侯 2022：17）。

### 3.3 李大釗の「新アジア主義」

#### (1) 「新アジア主義」の根源と内容

李大釗は、日本の知的な変化が激しい時期に、当時先進的とされていた西洋思想や社会主義思想に触れた。彼の思考の根底には中国の伝統的な知識があり、新しい知識に触れることにも抵抗はなく、新旧融合した思考をしていた。

李大釗は、当時世界規模の戦争が起こった原因について明晰な分析をしている。世界に「大……主義」が多すぎる理由の一つとして、いわゆる

「大……主義」とはすなわち専制主義の隠語であると受け止め、「持此主義者、但求呈一己之欲求、不恤以强圧之勢力、迫制他人、使之屈服于其肘腋之下焉」（この主義を持つ者は、自分の欲望を満足することだけを目指し、武力を使って他人を抑圧し、自分の支配に服従させる）。強国の「大……主義」は国土を拡大させる意味として考えられ、「大というのは人々の欲望」であり、「戦争を引き起こす」と主張している（李 1918：244）。李大釗の考えでは、「大……主義」が、他人から孤立させ、民族間の対立を激化させているのである。

臧志軍の指摘によれば、李大釗が批判した日本の「大アジア主義」の「大」は動詞であり、ある行動綱領である。中国古代文献の中の「大」は「…を上にする、重要にする、拡大する」という意味であるため、おそらく李大釗もそのように理解した。彼が理解した「大アジア主義」の「大アジア」は「大きなアジア」ではなく、理念的なものでもない、行動綱領として提出したのであった<sup>2</sup>。李大釗は、『再論新亜細亜主義』という文章を投稿し、「大アジア主義」の圧迫があったからこそ、「新アジア主義が提唱された」のであるという、日本帝国主義の侵略に明確に反対する姿勢を示した。そして、「新アジア主義」は「大アジア主義に抗する」ものであり、欧米諸国に対する排外的な主義ではないと付け加えている（鄧 2015：72-73）。

李大釗は1913年に、中島端の『支那分割の運命』を翻訳し、さらに反論を付け中国人の覚醒を呼びかけようとした（李 1984：14）。また、李大釗は『新中華民族主義』（1917）を発表し、その後の「大アジア主義」の侵略側面に対する批判はまだないものの、日本の「大アジア主義」は中国を捨てれば成功はしないと断言し、「大アジア主義」から中国は除かれることに限って批判を加えた。この段階では、「新アジア主義」という言葉は出てこないが、既にその萌芽が見られる。同じく1917年、李大釗は『極

---

2 2022年6月18日平和学会分科会の筆者による報告への臧志軍復旦大学教授によるコメント。



東門羅主義』（『極東モンロー主義』）を發表し、東アジアにある国はモンローの宣言に倣うべきでない」と指摘し、南北アメリカと現在の極東の状況とは全く異なっていることを主張して、極東モンロー主義者たちに慎重に考えよと呼びかけた。「一つの国」がどこであるか、明言こそしなかったが、明らかに日本を指している。この文章で指摘された「極東モンロー主義」は「アジア・モンロー主義」のことを指している。さらに1917年、若宮卯之助の「大亜細亜主義とは何ぞや」に対する批判のため、『大亜細亜主義』を發表した。再び大アジア主義者は中華民族の復活を中心にする必要性を唱え、中国人はアジアに対する責任感も持てるようにとも喚起した。1919年に『大亜細亜主義と新亜細亜主義』を發表し、明らかに日本の「大アジア主義」は侵略の隠語である」とことを批判し、その代わりに「新アジア主義」を唱えた。さらに1919年9月、『再論新亜細亜主義』を發表し、「新アジア主義」は日本の「大アジア主義」に対する反発であることを明記し、自由・平等の世界を作る理想は「新アジア主義」の精神であると主張した。

李大釗の「アジア主義」の中には日中提携という思想が内包されていることは理解できるが、中国の民族主義の発展を前提としているところが強く、当時の日本論壇に見られた「日本盟主論」を猛烈に批判している。民族自決の力によって帝国主義や軍国主義と戦って、勝利を得るため、1919年に發表した『大亜細亜主義と新亜細亜主義』において、彼はアジアの弱小民族の団結を提唱し、民族の独立と解放を求め「大アジア主義」へ対抗することが必要であると主張した。そして、民族の解放と帝国主義は対立しており、アジアの人民が勇気を持って帝国主義と闘うことを鼓舞した。

## (2) 「新アジア主義」の特徴と意義

関（2003）によれば、「新アジア主義」には孫文の「大アジア主義」からの影響以外にも、民族自決の主張というマルクス主義からの影響と、アジアの植民された国や地域の悲惨な状況を見て衝撃を受けたことからの影

響もある（関 2003：53-54）。李大釗の思想は全アジアの民族解放の問題と結びついており、彼の「新アジア主義」は民族的な色彩が強かった。李大釗の民族自決に関する思想は、国際関係の民主化を進める上で大きな価値を持っている。「新アジア主義」は帝国主義国家の弱小国家に対する侵略への反応であり、日本の「大アジア主義」に抗するものである点は重要な特徴である。

また、「新アジア主義」には、伝統民族主義と近代民族主義が混合している時代的特徴も刻印されている。1917年に発表した『新中華民族主義』では、「但以吾中華之大，几于包举亚州之全陸，而亚州各国之民族，尤莫不与吾中華有血縁，其文明莫不以吾中華為鼻祖。今欲以大亚細亚主義收拾亚州之民族，舍新中華之覚醒、新中華民族主義之勃興，吾敢断其絶无成功」（わが中国はアジア全体を包含するほど大きく、アジアの各国の民族はわが中国と血縁関係があり、その文明はすべてわが中国を祖先としている。あえて言えば、「大アジア主義」は新しい中国、新しい中国の民族主義を復活させようとしなければ、決して成功できない）と断言している（李 1917：284-285）。中国はアジア文明の発祥地であるとし、ここでは民族間の区別を重視する傾向は見られないが、中華文化の中心性が強いことは明らかで、「天朝上国」の思想と華夏族の優越感と自尊心も表されている。

さらに、1919年の『再論新亚細亚主義』の中にも以下のような記述がある。「亚细亚境内亚人对亚人的强权不除，亚细亚境内他洲人对亚人的强权绝没有撤退的希望」（アジアにおけるアジア人に対する、アジア人の強権が取り除かれぬ限り、アジアにおける他の大陸からアジア人に対する強権が後退することは望めない）を主張し（李 1919：74）、宋の趙普に由来した。宋朝は外夷から多く侵し、清朝と同じく民族の危機に直面した。そのため、清末の知識人は宋の政策を採り、伝統民族主義の影響によって、民族の危機に直面したときにすべての中国人が行う共通の選択を反映している。趙普が主張したのは、「中国既安，群夷自服。是故夫欲攘外者，

必先安内」(中国は安定すれば、周りの夷族は自然に服従する。そのため、外部の侵略を排除するために、内部を先に安定させなければならない) という「安内攘外」の思想であった<sup>3</sup>。内外の大きな危機に直面したとき、中国歴代の支配者は、危機に対処し、支配を維持するために、しばしば国内の安全保障に力を注いだ。李大釗はアジアが一つとみなし、西欧列強の侵略を排除するために、アジア内部の問題を先に解決し、安定させることを主張した。

李大釗『大亜細亜主義と新亜細亜主義』(1919)においては、「凡是亜細亜の民族，被人吞并的都該解放，実行民族自決主義，然后結成一个大聯合，与欧、美的聯合鼎足而三，共同完成世界的聯邦，益進人类的幸福」(アジアのすべての民族、併合された民族は解放すべき、民族自決を実行し、その後欧米のような連合を作り併立する。人類の幸福のために、ともに世界の連邦を完成させるべきである)とし(李 1919:270)、民族を超越して世界連邦を完成させる点が、「新アジア主義」最大の特徴と考えられ、この点は清末の知識人からも見られる。例えば、孫文たちの革命派はアジア各民族を連合する志向があり、康有為が「世界大同」を唱えるのはいずれも世界主義的な傾向があると考えられる。

## むすびに

「アジア主義」は、アヘン戦争の清国敗戦、自国の不平等条約状況に直面していた日本が、国家や民族が滅亡する危機感をもって自救するために提唱した概念や方法である。この概念は、最初から「提携」と「侵略」という相対立の二面性が呈示されていたが、明治維新後の国力増強から生まれた優越感が膨張し、「侵略」の側面がよりはっきりするようになった。日清戦争における清国が国土の狭い日本に負けたことは、「華尊夷卑観」

---

3 趙普が宋太宗に上奏した上奏書の中に最初に著れた思想である。

を頑固に堅持していた清朝政府に大きな衝撃を与え、清政府が留学先として日本に目を向けるきっかけにもなった。李大釗は中国を救う道を探求するために、先進的知識を学びに行き、さらに日本の学界で流行した言論にも着目し、「アジア主義」を批判する過程で新たな思想を生み出したのであった。

李大釗に関する学術研究は、マルクス思想の中国伝播に役割を果たした点に注目するものが多いが、救国の道を探求するために日本へ留学した時期は、社会主義思想に触れ始めつつ、李大釗は儒家思想と社会主義思想の役割を自覚的に想起して、日本の「大アジア主義」とは異なる道を「新アジア主義」に探っていたのであった。その場合、李大釗は幼年時代には科挙準備のために、伝統的な儒家文化から深く影響されたことを看過すべきではない。「新アジア主義」をよく理解するには、さらには「大アジア主義」ないし「アジア主義」を再認識するに際して、伝統儒家思想の役割を検討しておくことが必要不可欠であると考えられる。呂明灼が指摘したように、李大釗は終始儒家観念を尊崇し、「吾儒」と自称して、自分は儒学を信奉している人であることを自ら述べていることも看過できないであろう。李大釗は封建統治の正統性を攻撃するために、孔子崇拜を批判し、孔子の思想が既に時代遅れであることを批判したが、彼自身は終始に儒家観念から離脱することはなかった。

このように、李大釗は近代中国の思想が激しく変化している中で、日本留学により日本と西欧の思想の刺激を受け、「大アジア主義」を批判する「新アジア主義」を提出した。彼は中国の伝統的思想を批判したが、残存している伝統的知性は、「新アジア主義」において息づいていた。

## 参考資料

日本語文献

何金凱，2022年，「近代日本アジア主義とその中国における受容と再解釈—李大釗の「新アジア主義」を中心に—」『愛知論叢』112：93-113

- 川尻文彦，2015年，「マルクス主義受容以前の李大釗初探」『紀要．言語・文学編』47：125-138
- 川尻文彦，2021年，「李大釗の『青春』について」『紀要．言語・文学編』(53)：342-322
- 川尻文彦，2022年，「日本留学時期の李大釗——年譜的考察」『愛知県立大学大学院国際文化研究科論集』(23)：252-233
- 嵯峨隆，2020年，『アジア主義全史』筑摩選書
- 西村成雄，1975年，「李大釗——1918年にいたる思想的発展過程」『大阪外国語大学学報』34：29-41
- 山室信一，2001年，『思想課題としてのアジア：基軸・連鎖・投企』岩波書店

中国語文献

- 戴聖編，2016年『礼記・王制第五』，王文錦訳解，『礼記訳解』中華書局
- 鄧鳳瑤，2015年，「李大釗の新亜細亞主義評析」『昭通学院学報』37(2)：72-74
- 丁相順，2001年，「晚清赴日法政留学生与中国法治近代化的再思考」『金陵法律評論』1：128-136
- 閔偉，2003年，「論李大釗の新亜細亞主義 兼談孫中山大亜州主義之變遷」『北方論壇』6：51-55
- 郝時遠，2004年，「中文“民族”一詞源流考辨」，『民族研究』(06)：60-69、109
- 韓愈，唐，『原道』，劉真倫、岳珍校注，2010年，『韓愈文集匯校箋注』中華書局
- 韓錦春・李毅夫編，1985年，『漢文“民族”一詞考源資料』中国社会科学院民族研究所民族理論研究室印
- 侯且岸，2022年，「李大釗与中国共產党理論形態の起源——理論史研究の新課題」『北京党史』1：10-18
- 孔子，1995年，春秋，『春秋左氏伝・定公十年』，楊伯峻編著，『春秋左氏伝注』中華書局
- 梁啓超，1903年，『政治学大家伯倫知理之学説』『飲冰室合集』第二册，文集之十三
- 李大釗，1959年，『李大釗選集』人民出版社
- 李大釗，1917年，『新中華民族主義』『李大釗全集』第一卷，人民出版社
- 李大釗，1917年，『極東們羅主義』『李大釗全集』第一卷，人民出版社
- 李大釗，1917年，『大亜細亞主義』『李大釗全集』第一卷，人民出版社
- 李大釗，1918年，『Pan · · ·ism 之失敗与 Democracy 之勝利』『李大釗全集』第二卷，人民出版社
- 李大釗，1919年，『大亜細亞主義と新亜細亞主義』『李大釗全集』第二卷，人民出版社
- 李大釗，1919年，『再論新亜細亞主義』『李大釗全集』第三卷，人民出版社
- 李大釗年譜編集組，1984年，『李大釗年譜』人民出版社
- 李荃，1854年，『太白陰経』(759年)，長恩書室叢書本

- 李喜所，2006年，《中国現代民族觀念初步确立的歷史考察—以梁啓超為中心的文本梳理》，《學術月刊》(2)：139-143
- 呂明灼ほか著，2004年，《儒學与近代以来中国政治》齊魯書社
- 皮日休，1981年，唐，《憂賦》，蕭淑非、鄭慶篤編，《皮子文藪》上海古籍出版社
- 施娜，2020年，「重新審視李大釗馬克思主義思想的形成過程——基于日語文獻的考察」『太原學院學報（社會科學版）』6：20-28
- 石介，1984年，宋，《徂徠石先生文集》，中華書局
- 孫中山，1906年，《中國同盟會革命方略》，『孫中山全集』第1卷，1985年，中華書局
- 孫中山，1923年，《中國革命史》『孫中山全集』第7卷，1985年，中華書局
- 陶緒，1995年，《晚清民族主義思潮》人民出版社
- 唐萍，1995年，「李大釗与中国共產黨的創建」『塩城師專學報（哲學社會科學版）』4：72-74
- 王艷，2020年，「“互助論”与李大釗思想的轉變」『唐山學院學報』33(4)：1-7，21
- 王屏，2004年，《近代日本の亜細亞主義》商務印書館
- 韋英思，1995年，「中山的“大亞州主義”与李大釗的“新亞細亞主義”之比較」『青海民族研究（社會科學版）』1：77-82
- 蕭子顯，1972年，梁，《南齊書》，中華書局
- 朱元璋，2005年，明，《朱元璋奉天討元北伐檄文》，線裝書局編，《鈔本明實錄》卷二六，線裝書局
- 于海英，2016年，「淺談李大釗与中国共產黨的創建」『黨史博采（人物研究）』9：19-20
- 鄒國振，2012年，「試論李大釗的新亞細亞主義」『湖南行政學院學報（雙月刊）』4：85-90
- 張晨怡，2012年，《近代中国知識分子的民族主義思想研究》中央民族大學出版社
- 章太炎，1903年，《駁康有為論革命書》『章太炎政論選集』上册，1977年，中華書局
- 章太炎，1907年，《中華民國解》，上海人民出版社編，《章太炎全集·太炎文錄初編》2014年，上海人民出版社
- 鄭之橋，1706年，清，《農桑善後事宜重保甲》『農桑易知錄』
- 鄭大華，2007年，「論中国近代民族主義的思想来源及形成」『浙江學刊』(01)：5-15
- 鄭大華，鄒小站編，2007年，《中国近代史上的民族主義》社會文獻出版社

#### 参考サイト

- 漢程網・国学宝典，「『三朝北盟會編』卷一百四十四」（閲覽日2022/10/30）  
<http://guoxue.htpcn.com/html/book/CQPWRNPW/UymeuyPWME.shtml>