

康有為の人種観

金 俊

はじめに

人種¹⁾に関する言説は、19世紀末から20世紀初頭にかけて、中国で最も流行っていたものの一つである。それは伝統中国の人種に関する言説と密接なつながりを持ちながらも、近代欧米の影響と中国人の愛国主義のもとで独特の性格を有していた。この人種に関する言説は、「『愛国』民族主義」(坂元ひろ子, 2004, p.21)と絡み付いていたため、中国のナショナリズムを肯定的にとらえる学界の雰囲気の中ではあまりふれられることはなかった。

ところが、Dikötter (1992)の出版によって、近代中国の人種観念に対する研究が重視されはじめることになる。氏は「人種のディスクールは欧米以外の社会でも同様に盛ん」であり、また人種的偏見は近代における帝国主義による産物だというよりも、人間社会においては普遍的に存在する固有の現象であると見なしていた。彼はまず伝統中国の経書や史料から大量の人種に関する言説をさぐり人種的偏見はあったと主張し、^{レイシズム}人種差別と^{エスノセントリズム}自民族・文化中心主義を概念的に区別する方法は、中国の人種問題に関する研究には当てはまらぬと明言したのである(同前, p. vii, 1, 3)。

近代中国における人種的偏見そしてそのイデオロギーとしての人種差別の歴史的連続性、いわば内発性を強調するディケター氏のこのような観点は、近代中国における人種に関する観念を欧米帝国主義の反動的な人種差別の影響を受けたものと見なす、通説的な見解の批判を意味し、具体的な論証を通じて論争的な議論が展開された。

本稿ではディケター氏の問題提起を受けた論争との関連を念頭におきつつ、近代中国における最も重要な思想家の一人である康有為(1858-1927)の人種観を取り上げる。というのは、周知のとおり、康有為は人種に関して最も体系的に論じた一人として、近代中国の人種や民族の問題を

¹⁾ 人種、人種差別の定義およびその歴史については、寺田和夫(1967)、アルベル・メンミ(1996)、マルフェイト(1986)、馬場優子(1977)などを、東アジアのそれについては、家坂和之(1980)、山室信一(2001)、松本京子(2003)などを、とくに中国のそれについては、Dikötter(1992)、坂元ひろ子(2004)、松本ますみ(1999)、石川禎浩(2001)、佐藤豊(1996)などを参照のこと。

論ずる際には、欠かせない存在となっているからである²⁾。また人種改良を通じて人種間の差異を無くすことは、理想社会をたてるための重要な一環とされ、彼の『大同書』の十部中の一部を占めている。したがって康有為の人種に関する立場を正確に認識することは、康有為の大同思想を理解する上でも極めて重要である。

まず康有為の人種観に関する研究動向の焦点を簡略にまとめることにする。

その第一は、康有為の人種観の思想的源流に関する問題である。かつての研究では、彼の人種に関する議論を欧米帝国主義の、反動的な人種差別の理論の影響を受けた産物と見なす見解が圧倒的に多かった。たとえば李沢厚は康有為が「白人は優等人種、黒人は劣等人種で、後者は必ず改良し進化しねばならない」といった反動的な人種理論を宣揚した(李沢厚, 1979, p.145)と述べている。

しかしDikötterは康有為の人種に関する議論を、欧米の人種差別の理論と比較しつつ、康有為をはじめとする維新派人物の人種的偏見は、基本的には西洋の影響によりもむしろ中国伝統に由来すると主張する(Dikötter, 1992, pp.87-96)。それに対して、坂元ひろ子氏は、康有為の人種観を欧米の社会進化論、とりわけ優生学を受容した産物とみなすべきだと反論する³⁾。また松本ますみ氏も康有為の人種観と近代欧米世界との関わりを強調する(松本ますみ, 1999, pp.47-50)。さらに康有為の社会進化論および人種差別の受容のルートについて、両氏はともに欧米社会からそれを受け入れた明治日本と梁啓超との関わりを強調した⁴⁾。

この論争的な局面には、近代の人種差別を分析する際、それを自民族・文化中心主義との関わりを優先して考えるべきか、それともその近代的な側面に着目すべきか、という研究視角上の違いが明示されている。

第二は、康有為の人種に関する議論の性質に対する問題である。この点については、今までの論文はほぼ例外がなく、それを人種的偏見に基づいたものと見なしている⁵⁾。その主な根拠として取り上げるのは、康有為の黒人種と「褐色人種」「棕色」人種、[]内は筆者注、「」は原文、以下同様]に対する屈辱的な用語であった。しかしこれらの用語を彼の全体的な人種観および彼の人間と世界に対する基本的な考え方という脈絡において、ふれることはなかったといっている。

第三は、人種改良の思想の、康有為の大同思想における位置付けの問題である。そもそも康有為が人種的偏見をもっていたとするならば、それはかつて「西洋に真理を求めた先進的な中国人」(毛沢東, 1960, p.1474)、あるいは「中国の富強」と「世界の大同」を同時に追求した(蕭公權, 1997, 汪榮祖, 1986)ともいわれていた康有為のイメージにはふさわしくない。康有為の近代性を重視する立場にたつ研究者が彼の人種観について議論しないのは、彼を肯定的にとらえようとす

²⁾ たとえば、坂元ひろ子(2004, pp.35-58, 97-106, 173-177), Dikötter(1992, pp.89-91), 松本ますみ(1999, pp.47-50)。

³⁾ 坂元ひろ子(2004, p.37, 40, pp.55-56, 102-103)。

⁴⁾ 坂元ひろ子(2004, pp.56-58, 99-103)。松本ますみ(1999, pp.47-50)。なお梁啓超の人種観と明治日本の関わりについては、石川禎浩(2001), Dikötter(1992, pp.72-88), 坂元ひろ子(2004, pp.45-54), 松本ますみ(1999, pp.46-47)などを参照のこと。

⁵⁾ 坂元ひろ子(2004, p.56, pp.102-103, 143-143), 松本ますみ(1999, pp.47-50), Dikötter(1992, pp.87-96)。

る没批判的なイデオロギーが強く働いているからである。

一方、康有為の大同思想の伝統との関わりに関する最新の実証的な研究成果に拠りつつ、「内発的变化」をより重視する最近の研究潮流の中⁶⁾で、通説的には欧米の人種差別の影響を受けたといわれる彼の人種観はまた研究の対象から疎外されてしまうことになる。

それゆえ康有為の人種改良説は彼の大同思想の重要な構成部分をなしているにもかかわらず、それを専ら検討した論文は、管見の限り未だに発表されておらず、中国近代の人種や民族の研究に十分な研究成果を提供することができなかった。

本稿では以上の先行研究の第一と第二の点に関わる問題に限定して、人種に関する康有為の議論を彼の世界観・人間観と結び付けて分析し、彼の人種観の性質、およびその思想的源流を再検討することにする。たしかに康有為という一人の人物に絞り込んで、中国近代の人種に関する言説の全てを論ずることはできない。しかし彼の近代中国の思想界における影響力の大きさを考えた時、本稿での検討を通じて、近代中国における人種観念の特徴の一端を提示できるのではないかと考えている。

なお先行研究の第三の点 康有為の人種観と大同思想の関連の検討が重要であることは論を俟たない。しかし康有為の人種観の検討を課題とした本稿では、紙幅の関係でごく簡単にしか触れることができないため、別稿で詳述する予定である。

・ 人種・文明と地理的環境との関係について

1898年9月の戊戌の政変により、康有為は日本に亡命することを余儀なくされるが、これはまた長い亡命生活(1898-1913年)の始まりでもあった。康有為の人種に対する議論は、まさにこの亡命期に執筆した海外旅行記(史料D, 史料E, 史料G)と『大同書』(史料F)に現れている。ただし前者での人種に関する議論はあちらこちらに散在しており、また内容的にも感性的で、断片的な特徴が見られる。それとは対照的に、後者の場合もつばら人種問題を一つの部でまとめて、かなり体系的に議論し、また彼の人種観の核をなす人種改良説など前者ではあまりみられなかった重要な内容が加えられている。こうした事実を踏まえた上で、さらに『大同書・丁部 去種界同人類』の「改良人種説」の部分が1902-1903年に書かれたといわれる『大同書手稿』にはなかったという、周知の事実などを勘案すれば、彼の人種観は早くても1903年以後に成熟しており、また世界を遊歴した経験をもとにしたものと考えられる。したがって本稿では康有為の人種をめぐる議論について、『大同書』の一応の完成本と考えられている(史料F)を主たる分析の素材としたが、その議論をより深く理解するために旅行記などを含む他の文献を補足的に使用した⁷⁾。

⁶⁾ 康有為の大同思想に関する1989年以後の研究動向については、金俊(2004)を参照のこと。

⁷⁾ 詳しくは、文末の【史料・文献一覧】を参照のこと。なお、本稿における引用史料は基本的に筆者訳であるが、史料Fについては一部、坂出祥伸(1976)を参照した。

以下、人種は人間をとりまく環境によって決められたとする康有為の議論の概要を紹介してゆく。なお彼の議論には、欧米地域の中で本来「温帯」に属している部分まで、「冷帯」にあるとするなど、今日の常識とは異なる部分もあるが、これらの点について逐一指摘することはしない。

まず気候・地理的条件と皮膚の色との関連について。康有為によれば「熱帯に近い[ところの]人[の皮膚の色は]は必ず黒く、「冷帯」に近い[ところの]人[のそれは]は必ず白い」のである。また沿岸部の人々の皮膚の色は内陸の人々のそれより白い(史料 F, p.120)。たとえばヨーロッパ人の皮膚が白いのは、彼らを取りまく環境が寒冷で、またバルト海や地中海の「水気」があるからであり、逆にアフリカやインド人のそれが黒いのは、乾燥で暑い環境で暮らしたからである⁸⁾。

次に飲食、日常生活、居室、運動なども気候や地理環境と入り組んで、人間の形状や皮膚の色、体格に重要な影響を發揮する(史料 F, pp.119-120)。たとえば欧米の人々は毎日必ず肉を食べるが、その肉の血を洗うことなくそのまま焼いて食べるから、彼らの血色はとてもよい(史料 F, p.119)。またドイツ人はビールをよく飲むから、他の白人種よりも顔の血色がよく、ふくよかで綺麗である(「德国遊記(一)」史料 D, p.89-90)。逆に「野蛮人」は常に生食をしており、また昆虫、毒草など体によくないものを食べるから顔色や健康状態が悪い(史料 F, p.116,122)。

また環境は人間の身体的特徴にだけではなく、精神的特徴にも決定的な影響をもたらす。彼によれば、今日北ヨーロッパのいわゆる「テュートン人」⁹⁾は、寒冷で劣悪な地理環境で生存するため、性格の面で剛毅で、勤勉になり(「德国遊記(一)」史料 D, pp.120-121, p.182)、逆に黒人や「棕色人」が不精で愚かになったのも熱帯の暑さで人間を構成する「氣」¹⁰⁾が洩れたからである¹¹⁾。

ならば康有為にとって、人間の心身にとって最もふさわしい環境はいかなるところであろうか。彼によれば、最も理想的なところは温帯である¹²⁾。なぜなら、熱すぎるか寒すぎると、「氣」が洩れるか固まりすぎることで、人間の形と姿は変形し、また人の魂も奪われるからである(史料 F, p.212)。また内陸よりも海に近いところが望ましい(史料 F, p.120)。つまり温帯の近海地域は人間の体と精神に最も望ましいところである。

このような彼の考え方は、文明と地理環境との関係を論ずる際、もっと明確に現れている。彼

⁸⁾ 詳しくは、「英国遊記」史料 D, pp.220-221, 「荷蘭遊記」史料 D, p.292, 史料 F, p.120 などを参照のこと。

⁹⁾ 「テュートン人」とは、チェンバレンが『19世紀の基礎』(1890-1891)で創った擬似人種である。「彼は、19世紀の文明は、芸術・哲学はギリシア人から、法律・政治はローマ人から、ユダヤ人からはユダヤ教および間接的だがキリスト教をもたらされ、これらの上に立ってゲルマン人が作り出したものとする。このゲルマン人は、彼によると、現在ドイツという名の下に統一されている国民の父祖であるという。彼はそれを『テュートン人』と名づけた」(馬場優子, 1977, p.269)。

¹⁰⁾ 康有為の「氣」の概念については、孫路(1998)を、また伝統中国のそれについては、杜維明(1991, pp.30-46)、溝口雄三・丸山松幸・池田知久(2001, pp.18-28)を参照のこと。

¹¹⁾ 詳しくは、史料 F, p.115, 「荷蘭遊記」史料 D, p.292, 「与同学諸子梁啓超等論印度亡国由於各省独立書」史料 B [十六], p.32 などを参照のこと。

¹²⁾ 詳しくは、史料 F, p.212, 「与同学諸子梁啓超等論印度亡国由於各省独立書」史料 B [十六], p.32, 「德国遊記[一]」史料 D, p.121 などを参照のこと。

はまず「冷帯」の人々は何らかの文明も創造しなかったと論じた。「[自然資源が]豊かで[気候が]暖かい地域は文明を生みやすい。[それは]エジプト、インドの文明が早く啓いたことから十分に検証されているだけでなく、たとえヨーロッパの文明を論じても、ギリシア、ローマ、スペイン、ポルトガルもまた温帯に当たるが、北欧は[ヨーロッパ文明の最初の建設には]参与できなかった」（「德国遊記[一]」史料 D, p.121）。ここで康有為は、当時ヨーロッパ人の中でも心身ともに最も優秀だといわれた「テュートン人」を人類の文明を創造した集団からはずしたのである。言い換えれば、「テュートン人」は自ら文明を創り出す能力がないということである。

では彼らはなぜ今日に至って世界を制覇することができるのだろうか。康有為によれば、それは彼らが長期間寒冷な地域での生活で形成された堅忍不拔の精神力を発揮したからであるが、それだけではなく、人類が創造した文明の成果を吸収したからである。一方、熱帯の人々はかえって精神力が足りないで前者に征服されつつある。

それに比べ、彼は「ただ温帯[で暮らす]人だけは、「冷帯」人と熱帯人の長所と短所を兼ねており、それゆえ自ら文明を開くことができ、しかも[その]能力と智慧もまた「冷帯」人[のそれ]と匹敵できる」と見なしていた（「德国遊記[一]」史料 D, p.121）。つまり康有為にとって文明の発展に決定的な役割を果たすのは、けっきょく地理環境であり、けっして人種ではなかったのである。このような考え方は、またイギリスの強大さや豊かさの原因を人種的な次元で解釈する、当時非常に流行っていた見方に対する彼の厳しい批判からも読み取ることができる。彼によれば、イギリスの強大さや豊かさは、けっしてイギリス人が「テュートン人」だからではなく、島国という地理環境のためであった¹³⁾。

康有為はこのような認識に基づいて、現実世界における各人種に対する自分なりの考え方を披瀝する。まず彼は白人種と黄人種について、「全世界において銀色の人種[すなわち白人種]は世界に縦横無尽に進んでおり、そして金色の人種[すなわち黄人種]はなお多数を占めており、この黄白の二ものが全世界を占有している。白人種は強固で栄えるが、黄人種は多くて且つ聡明で[あるから]、互いに同化するしかなく、さらに絶滅させるべく道理は万に一つもない」（史料 F, p.114）と述べている。ここでいう「同化」とは、康有為にとって雑婚による新たな人種の誕生を意味するものではなく、有色人種が白人種になることであった（史料 F, p.116）。しかし康有為は黄人種の聡明さを誇っている。さらに彼は中国と中国人について、「我が中国は人口が多く、地球上の三分の一を占めており、土地[の面積]はヨーロッパに匹敵し、資源[「物産」]は全アメリカよりも豊かで、民の智能水準[「民智」]は白人種(のそれと)と等しい」（「答南北美洲諸華僑論中国只可行立憲不可行革命書」史料 B[十六], p.77）とかなり楽観的な考え方を示している。つまり康有為は黄人種を含めた有色人種の身体面の白人化を企図しているとはいえ、黄人種(とくに中国人)が少なくとも知性の面では白人種に劣っていないとみなしている。ここには精神的な面で優秀な人種は少なくとも一つとは限らず、人種の優劣は精神的・文化的側面から論じれば絶対的ではなく、また自分は多数に属するという考え方が表明されている。

¹³⁾ 詳しくは、「補英国遊記」史料 D, p.582、「意大利遊記」史料 G, pp.140-147 を参照のこと。「英国遊記」史料 D, pp.185-186 にもほぼ同様な議論がみえる。

白人種と黄人種に対する高い評価と比べて、「棕色」人種と黒人種に対する康有為の評価は厳しい。彼はこの二つの人種を精神的な面でも身体的な面でも前二者より劣っていると述べている。康有為のその原因についての見解は次節で詳述する。

いずれにしても康有為にとって人間は心身ともに環境によって決められるものである。したがって人種も環境の変化によって変えられるものである(史料F, p.116)。彼の観察によれば、インドで久しく暮らしたイギリス人と中国人は顔色が黒く、アメリカ州に移住した白人の顔は淡黄色を帯びており、逆にハンガリー人の祖先は匈奴人¹⁴⁾の末裔なのに、今日に至ってはその顔色は白人と同じくとてもよい¹⁵⁾。同様にアメリカ州の先住民は鮮卑人あるいは日本人の後代であるものの、生魚や木の葉を食ったため、その声と姿が変わったばかりか、智能も愚かになった。それとは対照的に、12歳でカナダに入り、白人の家庭で5年間暮らしたある中国人は、常に洋食を食べたので白人と同様に血色がよく、体もとても健康である(史料F, p.119)。

そこで康有為は彼なりの人種改良説を唱える。その方法として、彼がまず取り上げるのは移住、人種間の通婚、飲食の改善といった三つの方法である。「諸人種の人々を大同[の状態]に致そうとするには、まず移住して住ませることにある。次は通婚して[人種間の差異を]無くすことにある。最後に、飲食[の改善]や運動をすることによって[その状態を]保護することにある。[この]三者をおこなって、人種の差異が無くならず、大同に致さないこと[「種人不化、種界不除、不致大同者」]は、あり得ない」(史料F, p.122)。このような認識に基づき、さらに彼はまず黒人種が「棕色」人種に、次は「棕色」人種が黄人種に、そして黄人種が白人種に「進化」して、あらゆる人間が身体的面では白人種になれる、人種の「大同」の到来を確信した¹⁶⁾。つまり彼は有色人種が白人種になることは可能であり、将来的には必ずそうなると考えたのである。

つまり康有為にとって、人種は固定的なものではなく、人種間のけじめはあるものの、けっして絶対的でもなかった。でなければ、彼の人種改良の基本的な根拠は直ちに無くなってしまおう。

さらに付け加えておかねばならないのは、康有為はまた人種の差異と文明の優劣との間に必然的な関係があるとは考えなかったという点である。

それは彼が前述の、人間の精神的特徴および文明と環境との関わりを論ずる際に、すでに表われているだけではなく、世界の文化・宗教にたいする彼の位置づけからも明らかである。彼は、現実社会では儒教文明がイスラム教やキリスト教より優れており、理想とされる大同社会でも中国人の道教(「仙学」)と中国人により継承かつ発揚された仏教¹⁷⁾だけが栄えるだろうと主張する

¹⁴⁾ 康有為によれば、匈奴人はモンゴロイドである(「荷蘭遊記」史料D, p.291, 「再遊匈牙利」史料D, p.525)。

¹⁵⁾ 「意大利遊記」史料G, p.188。類似した内容は、史料F, p.116, 118, 「羅馬尼亞遊記」史料D, p.534, 「奥遊記: 帝羅宜補」史料D, p.368 などにもみえる。

¹⁶⁾ 詳しくは、史料F, pp.115-116, 121-125, とくに「人類進化表」を参照のこと。

¹⁷⁾ 康有為は、仏教はインドで創り出されたものの、インドではすでにほとんど無くなっており、逆に中国では漢代にすでに仏教が入りはじめ、未だに存在していることを常に強調し、仏教の中国的な側面を暗示する(たとえば、「康南海先生自編年譜続編」史料B[二二], p.21-22, 「インド遊記」史料D, p.4, 19, pp.27-29, p.37, 45, 「西班牙遊記」史料D, p.473, 「康南海第八次仏教会演講」史料C, p.237)。

18) この華夷思想の色彩が濃厚な文章で、彼は中国人の文化に対する優位性を強調する。つまり人種の差異が無くなり、すべての人間が白人になった大同社会においても、その文明の基礎はやはり中国文明であるのだ。

ここで人種と文明とは、非対称的な二つの異なるランク付けをもっている。ようするに、康有為にとって、人種はまず皮膚の色や形質などといった可視的な身体形質を基準として区分されるものであり、それは地理環境によって決定されたものであった。また人種の精神的特徴も地理環境によって決められるものであった。それはまた人種の状況は環境の改善によって改良できるという、彼の確信を示している。彼の移住、雑婚、生活習慣の改善といった人種改良説はまさにここに根拠を置いている。また彼は人種と文明との関係において、両者に必然的な因果関係をつけようとは考えていなかった。

ここでは少なくとも人種差別に常にみえる、人種間の越えられない差異、血縁の純粋性に対する執着および混血による人種退化の憂いなどの観念、自分が少数だという危機感はなかった¹⁹⁾。それゆえ、彼は人種隔離、人種絶滅などは公理に反すると批判しつつ、人種の改良、人種の大同を望んだのである。

このような地理環境決定論、自民族・文化中心主義は東西を問わず古い歴史をもっているし、またそれは康有為と同時代の多くの知識人に共有されている²⁰⁾。これらは「すべて根拠のない、偏見に満ちた価値判断の存在を示すものではあるが、しかしそれはまた、福祉のため改善のための施策を求める人道主義的思想をも意味している。真の人種差別論は、集団間の差異は変えることができないと断定する。それは、そもそも本来的に劣っているとみなされた人々を、奴隷その他のかたちで抑圧する行為を正当化するものとしてしばしば用いられていた」(マルフェイト、1986、p.317)。

しかし以上のことから直ちに康有為は人種差別主義者ではない、という結論を下すことはまだ早い。我々はその前に彼の「棕色」人種や黒人種に関する議論を検討しておく必要がある。康有為の彼らに対する屈辱的な議論が、あまりにも欧米の人種差別主義者のそれと似ており、したがってまさにこの点こそが康有為を人種差別主義者と見なす主な根拠となっているからである。

・ 黒人種と「棕色」人種について

康有為は、「棕色のものは、眼光は暗く、顔色は仄暗く、気力は弱く、心性は不精で愚かで、

18) 史料 F, p.301。儒教と仏教に対する非常に高い評価は、「康子内外篇・性学篇」史料 A[一], p.177-179, 「意大利遊記」史料 G, pp.182-185 などにもみえる。またこの点については、金俊(2004)も参照のこと。

19) これらの観念の有無は、人種差別を判断する基本的な尺度として、近代日本および中国の人種問題を論ずる際にも有効なものとして見なされている。この点については、注1)の文献を参照のこと。

20) 伝統および近代中国における地理環境決定論、自民族・文化主義については、Dikötter(1992)、第一、二章を、西洋におけるそれについては、馬場優子(1977)、マルフェイト(1986、pp.315-317)などを参照のこと。

[気は]消耗され微かである」(史料F, p.115)とし、「黒人の形状は、顔は鉄のごとく歯は銀色で、顎が斜めにもちあがったさまは豚のようであり、直視すると牛のようであり、胸いっぱい長い毛が生えており、手足の毛は深く黒く、愚かさは羊や豚のようであって、彼らを眺めると畏怖感がおこる」²¹⁾とする。また彼は「その棕色人や黒人の中で、気性があまりにも悪いものや、形状があまりにも悪いかあるいは病気のあるものは、医者が断種の薬を飲ませて種の伝達を断つ」(史料F, p.123)という淘汰の原則を述べている。

一見するとこれらの議論と欧米の人種差別のそれとは何一つの区別もない。しかし我々は康有為のこれらの議論を、彼の全般的な人種思想と世界・人間観との関わりの中で検討しなければならない。

第一に、人種の身体的特徴と文化的特徴の関係に対する康有為の基本的な考え方を明らかにする必要がある。なぜなら、周知のようにこの両者の関係に対する態度は、それが人種差別か否かを判断する最も基本的な基準であるからである。

彼によれば、「棕色」人種が人種的に劣っている原因は、その「多くが熱帯に近い[ところにいる]ので、[気の]洩れが多すぎるか、あるいは険しい谷間で不良なものを飲食したので引き起こした」結果である。また黒人種は「思うに熱帯の果てで生まれ、相当長時間の遺伝を積み重ねて成った。それゆえ彼らは[皮膚の色が黒色の]漆を塗ったように黒く、「気」が洩らされて、子孫が愚かである上に、[その愚かさは]遺伝が進めば進むほど甚だしくなった」(史料F, p.115)。すなわち前節で指摘したように康有為によれば、人種の身体的特徴や文化的特徴はみな「気」と直接的な関係をもっている。言い換えれば黒人種や「棕色」人種が知性の面で劣っているのは、けっして皮膚の色などの生物学的な特徴によるものではなく、「気」が洩れているからである。したがって人種のこの二つの側面は因果関係にあるのではない。またそれは「気」を調節することによる改善の余地を提供していた。

アメリカの黒人に対する康有為の議論は、さらに筆者の見解を支持している。彼は平等を唱え、黒人奴隷の解放のため自らの血を流して戦ったアメリカの白人の間にさえ、黒人差別が今なお明らかに存在するという現実に注目しつつ、「選挙によって小吏となった黒人を、[一般の]アメリカの白人[「美国人」]はなおみんな排斥している。学問と徳行を備えた黒人は大統領も礼遇するが、「美国人」はまたそれを非難し嘲笑する。しかし黒人の体の生臭くて嗅ぐべからざるには、人種は平等にし難い。……たとえ学識や才能が傑出していても、形状と[皮膚の]色が違うということで、またともに彼を排斥する」²²⁾述べている。これは明らかに黒人の身体的特徴に対する偏見に満ちた言葉ではあるが、かえって人間の生物学的側面と精神的側面との間には因果関係が存在しない、という彼の考え方を示している。

馬場優子氏によれば、「身体特徴の差異が偏見の根拠であるとは言っても、身体特徴そのものみに対する蔑視ではなく、文化的特徴を身性の遺伝性と結びつけて、相手集団の成員を全体として先天的に劣等であるとする判断、感情、あるいは態度」こそ、人種的偏見である(馬場優子、

²¹⁾ 史料F, p.118。ほぼ同一の内容は、同書, p.115にもみえる。

²²⁾ 史料F, p.118。類似した議論は、同書, p.116にもみえる。

1977) だとすれば、康有為の上記のような議論は明らかに人種的偏見の範疇に属するものだとはいえないのではあるまいか。

第二に、人間と動物との関係に対する康有為の基本的な考え方を明らかにする必要がある。なぜならば、近代社会とくに欧米社会において、白人の有色人種に対する非人間化は欧米の人種差別の言説のシンボルの一つになっており、またそれは近代中国における人種の言説を分析する有効な概念とされていたからである。

康有為は「万物の生命力はすべて元・気に基づく。人もまたその元・気の中におるけれども、動物の一種類である」(史料 F, p.278) とする。かつて 1890 年に、彼はすでに人間はサルから変化してきたものであると、自分の学生陳千秋に教えたという(「康有為自編年譜」史料 B [二二], p.22) また彼は、鳥類と魚類を含む他の生き物を人類の祖先とみなしていた(史料 F, p.290-291)。

このような意識に基づいて、彼は、人間と他の生き物との関係問題を、『大同書』でもっぱら一部を割いて論じている(史料 F, p.287-292) まず康有為は彼自身により最も重視されてきた「仁」の面において、人間は他の生き物と変わらないとする。彼によれば「仁」という観念は、同類を愛するということから生じたとみなしている。あらゆる家族関係、社会・人倫関係は、すべてこの同類を愛することからなりたち、かつ拡大されたものである。そしてこの同類を愛することは、康有為によれば本来、人間だけではなく、猛獣を含むあらゆる生き物にも通じる原理である。しかし実際には同類を愛することは、他の類を排撃するという望ましくないことが随伴してきた。人間は最もそのような傾向をもっており、ある意味ではあらゆる類の中で最も「不仁」の存在である。人間のように他の生き物に対し、残酷なものはいないし、同類の同志で互いにあそび、ひいては同類の肉を食うものはいない(史料 F, p.287-288)。

ならば人間と動物とを区別できるものとは何であろうか。彼は上記のような見解に沿い、「仁」という面においては「聖人は虎といくらも違いがない。ただ人類が智を私し、互いに文章をつくり、義を立てて、同類の中で自らをほめながらこもごも称え、久しくて人々がそれを忘れただけだ」とする(史料 F, p.288) また「そもそも獣は人と遠祖が同じだったが、才智がやや劣ったので、全滅されるに至ったのだ。こういうことが進化論の優勝劣敗の極致というものであろう」という(史料 F, p.290) つまり人間と動物との区別は智能の優劣であった。しかもその優劣の差異は「やや」という程度であった。このような「智とは人間と[その他の]ものとを分かちものである」(「南海先生第四次孔教会講演稿」史料 C, p.212) といった認識は、彼の一生を貫いたものであるが²³⁾、それはまた彼の同時代の中国知識人に共通するものでもあった²⁴⁾。

ようするに、康有為にとって、少なくとも今までの人間は聖人を含めて、「智」的の面では、他の生き物より優れているものの、徳性の面では、それらと同じレベルに、否、たまにはむしろそれ以下であった。その論理にしたがえば、人間とサルとの差は知的のレベルに止まり、けっきょくそれは、サルとその下につづく類にあたる生き物との差においても区別はない。

²³⁾ たとえば、「教学通義」史料 A [一], p.83, 「康子内外篇・愛悪篇」史料 A [一], p.176, 「康子内外篇・仁智篇」史料 A [一], p.191, 「長興学記」史料 A [一], p.547, 「上海強学会後序」史料 A [二], p.194。

²⁴⁾ 清末の中国知識人の「智」に対するこのような見方については、佐藤慎一(1990)を参照のこと。

しかし人間は自分のこのような状況に満足するだけではない。彼によれば「智」の究極的な目的は、本来、人の人たる所以であるべき「仁」を最大限に発揮することにある²⁵⁾。このような認識に基づき、人間に限られた「仁」を類といった枠を超えて「衆生」に引き伸ばすことを唱えたのである（史料 F, pp. 287-292）。同類だけを愛する「仁」を非難し、「衆生」に人間と同様に生きる権利があると見なしている彼にとって、同類に属する人種間の差異は果たして、人種差別主義者のそれと同じ意味合いを持っているといえるのか。

周知のとおり、キリスト教やイスラム教では人間を神の代理人と見なし、人間と動物ひいては自然界の絶対的な差異を強調する。また神から解放されたといわれる近代においては、その人間の自然に対する支配的地位を強調する意識は、科学と理性に対する信仰により強化されていく。このような知的雰囲気の中で、自然界における淘汰・選択を内容とする進化論は、社会ダーウィニズムにとって、異なる類の差異を強調し、さらに同類に属する各人種間の絶対的な差異を説明して、白人の優越性を証明するメカニズムとなった。それゆえ欧米社会において人間に対する非人間化の言説は、常に非常に厳しい人種差別の意味合いをもっている。

それとは対照的に、康有為はほんのわずかな区別しかないのに、人間は自分を万物より絶対的に高いとし、万物の生殺を自分勝手にやるのだと慨嘆し、人間と動物ひいては自然界との主従関係を強調する考え方に疑問を投げかけている（「英国遊記」史料 D, p. 219）。

つまり康有為の人種観は、欧米社会の社会進化論的な人種観とは、異なる思考パターンに基づいている。それはむしろ人間と他の生き物ひいては自然界の関係問題で、対立よりも、その調和を強調する中国の伝統思想と親和性をたもっていたといえよう（金俊, 2004）。中国における人種問題を分析する際に、他民族・人種に対する非人間化した議論のもつ意味をさしあたり吟味する必要があるまいか。

第三に、人種改良の方法としての淘汰の位置付けとその淘汰の対象を明らかにする必要がある。なぜなら、淘汰は人種差別の最も過激な主張であり、康有為も人種を論ずる際、本節の冒頭で引用したように淘汰について論じたからである。その点こそが彼を人種差別主義者と見なす研究者の主な根拠となった。

しかし繰り返して指摘すれば康有為にとって、人種改良の良法とされるのは、あくまでまず理想的な地域への移住、人種間の通婚、健全な飲食の方法や運動であり、淘汰が第一の方法とされたわけではなかったのである。実際、彼は黄人種が知性の面で白人に劣らず、身体的にも白人に最も近くて、容易に白人種なれりと確信していた（史料 F, pp. 119-120）。したがって人種改良の主な対象となるのは「棕色」人種と黒人種であった。しかし彼は相当長時間かかるとはいえ、人種の「大同」は最終的には実現できると、非常に楽観的に考えた。それゆえ人種およびその改良に関する議論にはこの二者を論じることが絶対的に多かったのである。

さらに注目すべきなのは、淘汰の対象がその「棕色」人や黒人の中の、「気性があまりにも悪いものや、形状があまりにも悪いがあるいは病気のある」、ごく少数に過ぎなかったことである。

²⁵⁾ 「長興学記」史料 A[一], pp. 548-549。「南海先生第四次孔教会講演稿」史料 C, pp. 211-212。

従来あまり指摘されていないが、康有為は淘汰の対象となる条件を有する存在として障害者を想定し、黒人種や「棕色」人種といった個別の人種の障害者だけではなく、すべての人種中の障害者をその範疇に入れたのである（史料 F, pp. 221-225）。

つまり淘汰の対象であるかないかは、皮膚の色の違いではなく、障害の有無に基づいていた。このような議論は、障害者に対する人として許しがたい偏見であり、克服されるべき謬論だと筆者は考える。しかし、それが近代的な意味での人種差別であるかどうかは、次元の異なる問題ではなからうか。

おわりに

筆者が本稿で強調したのは、康有為の人種観と中国伝統との深い関わりである。

すなわち本稿で明らかにしたように、康有為は自然環境の如何によって、人間の肉体と精神のもとをなす「気」の離合集散が決められると確信しており、伝統的な「気」の概念に抛り人種について論じていた。また康有為は劣悪な環境と闘うことではなく、理想的な環境へ移住することを説いた。これはまさに自然に対する積極的な改造よりも合理的な適応を重視する儒教思想が、人種問題に反映された結果であるように思われる。さらに康有為は、人種の隔離や絶滅ではなく、すべての人種が改良を通じて白人種に変わることを人種の「大同」と見なした。ここには物事の絶対性よりも融和を重視する中国の伝統思想が現れている。

たしかに坂元ひろ子氏らが強調するように、康有為の人種をめぐる議論の進め方　たとえば有色人種が白人種に「進化」できるとする議論などには、当時流行していた進化論の影響が確認できる。しかし筆者は康有為がそれを受容する際、伝統思想に基づき、本質的ともいえる変容を加えたと考えており、近代中国人における人種観念と伝統中国のそれとの関わりを重視するディケター氏の指摘が康有為の場合、妥当だと捉えている。

しかし康有為はディケター氏のように人種差別主義者なのだろうか。

既述のように康有為にとって人種は移住、通婚、飲食の改善などを通じて改良できるものであった。また彼は身体的特徴と精神的特徴を因果関係としてとらえようとはしなかったし、人種と文明の必然的な関連性も否定していた。さらに彼が欧米の人種差別主義者のように黒人らを動物に喩えたとしても、そこに込められた意味合いは欧米のそれとは重みが違う。康有為は淘汰をも、人種改良のひとつの方法として取り上げた。しかし康有為のいう淘汰とは、人種隔離ないし絶滅とは次元が違うものであった。彼はある特定な人種、民族、階級（階層）の全体を改良の不可能な淘汰の対象としたことは一度もなかった。

たしかに康有為の障害者に対する偏見が優生思想的な発想に基づいていることは間違いない。しかし優生思想そのものは人類の歴史と同様古いものであり（Dikötter, 1992, pp. 150-153. 坂元ひろ子, 2004, pp. 96-97）, 人種差別そのものではない。康有為の優生思想的な発想を彼の人種観、世界観・人間観の上において考察するかぎり、それを近代的な意味での人種差別と断定すること

には無理がある。少なくとも康有為の人種観には、人種差別の言説でよく見られる純粹への追求、退化への恐れ、人種と文明の必然的な関係を強調する傾向が、さらには人種隔離ひいては人種絶滅の観念が全く欠如している。

また康有為は自民族・文化中心主義者であったが、人間自身の努力による人間・社会の改善の余地を認めていた。それに対して人種差別主義者は、現実の、あるいは架空の差異を強調し、またその差異に価値付けをし、かつそれを絶対化しようと努めていた。それゆえ人種差別は近代における帝国主義の植民地支配を正当化するイデオロギーとして用いられたのである。人種差別と自民族・文化中心主義は、たしかに異なるものであった。

ディケター氏は、近代中国人の人種に関する観念と伝統との関わりや欧米社会の人種観との区別、人間と動物の関係が曖昧であることなどを指摘しながらも、康有為の人種に関する言説を人種差別と位置付ける。こうした議論には、人種的偏見は欧米以外の社会にも近代に入る前からすでに存在したといった先入観が強く影響している。

さらにディケター氏の人種差別の概念は、狭い意味での人種差別から民族あるいは文化的偏見だけでなく、階級差別を含むほど幅広い。しかしすべての偏見・差別を人種差別と定義する際、人種差別に対する批判はその意味を無くしてしまうのではあるまいか。とくに近代に関わる研究において、そのような研究方法は、著者の意志を問わず、近代の欧米帝国主義の植民地における罪悪を隠蔽する危険性がある、と筆者は考えている。

最後に大同思想と人種観について、本稿の分析に基づき、若干の問題提起をおこなって本稿を終えたい。まず指摘すべきは大同書の一部をなす人種観の根底は中国の伝統思想に基づくものであり、大同書の伝統思想との関連をさらに検討すべきだとする筆者の作業仮説が、本稿の検討によっても、さらに裏付けられたと考えられる点である。

ただし大同思想の歴史的意味は、一部の研究者が強調するように、あるべき近代を実現する理想主義的なものでなく、全面的に肯定できるものでもなかった。康有為の人種観念の根底には、自民族・文化中心主義があり、根強い障害者に対する偏見も存在していたのである。こうした思想的特長をもつものとして、今一度康有為の大同思想の全体像を再構成しなければならない。その際、康有為の人種観や障害者に対する偏見に対して徹底した批判を加えるべきことは、言うまでもなからう。

(きん しゅん・広島大学大学院)

【参考文献】

一．史料

姜義華・呉根梁編（1987，1990，1992），『康有為全集』（1，2，3）上海古籍出版社 史料A

蔣貴麟主編（1976），『康南海先生遺著彙刊』宏業書局 史料B

単演義著・単元荘整理（1990），『康有為在西安：付録2 康南海先生長安演説集』陝西人民出版社 史料C

上海市文物保管委員会編（1995），『康有為遺稿 列国遊記』上海人民出版社 史料D

上海市文物保管委員会編（1986），『康有為遺稿 戊戌前後』上海人民出版社 史料E

章錫琛・周振甫校点(1956),『康有為著『大同書』』古籍出版社 史料 F
鐘叔河主編(1986),『走向世界叢書：欧州十一国遊記二種』岳麓書社 史料 G

二．專著・論文

<日本語>

アルベル・メンミ(1996),『人種差別』(白井成雄訳,原著は1982年)法政大学出版局
家坂和之(1980),『日本人の人種観』弘文堂
石川禎浩(2001),『近代東アジア“文明圏”の成立とその共通言語 梁啓超における「人種」を中心に』
狭間直樹編『西洋近代文明と中華世界』京都大学学術出版会
金俊(2004),『康有為の宗教観と大同思想』『史学研究』244号
坂出祥伸(1976),『大同書』明德出版社
坂元ひろ子(2004),『中国民族主義の神話 人種・身体・ジェンダー』岩波書店
佐藤慎一(1990),『天演論』以前の進化論 清末知識人の歴史意識をめぐって』『思想』792号
佐藤豊(1996),『清末における民族問題の一側面』『愛知教育大学研究報告』人文・社会科学 45号
孫路易(1998),『康有為の『氣』の再検討』『中国思想史研究』21号
寺田和夫(1967),『人種とは何か』岩波書店
馬場優子(1977),『人種主義と人種的偏見』人類学講座編纂委員会編『人類学講座 7 人種』雄山閣出版
松本ますみ(1999),『中国民族政策の研究 清末から1945年までの「民族論」を中心に』多賀出版
松本京子(2003),『帝国の視線 博覧会と異文化表象』吉川弘文館
マルフェイト(1986),『人間観の歴史』(湯本和子訳,原著は1974年)思索社
溝口雄三・丸山松幸・池田知久編(2001)『中国思想文化事典』東京大学出版会
山室信一(2001),『思想課題としてのアジア 基軸・連鎖・投企』岩波書店

<中国語>

杜維明(1991),『儒家思想新論 創造性轉換的新論』(曹幼華・単丁訳,原著は1985年)江蘇人民出版社
李沢厚(1979),『康有為思想研究』『中国近代思想史論』人民出版社
毛沢東(1960),『論人民民主專政』『毛沢東選集』(第4巻)人民出版社
汪榮祖(1986),『康有為章炳麟合論』『中央研究院近代史研究所集刊』第14期
蕭公權著(1997),『近代中国与新世界：康有為变法与大同思想研究』(汪榮祖訳,原著は1975年)江蘇人民出版社

<英語>

Dikötter, Frank(1992), *The Discourse of Race in modern China*, Stanford University Press.