The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	「征韓論」の文化人類学的解釈 : 社会・文化的背景を中心にして
Author(s)	張, 竜傑
Citation	年報人間科学. 1995, 16, p. 145-161
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/11341
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

「征韓論」の文化人類学的解釈

―社会・文化的背景を中心にして―

張　竜　傑

〈要旨〉

「征韓論」のような歴史的な事件を理解するためにはその事件を取り巻いていた当時の社会・文化的なコンテクストを理解する必要がある。それはその事件が日本の近代社会への変化そのものを反映しているし、朝鮮という「異文化＝他者」が存在しているからである。しかし従来の議論は「政治的な理念の対立の論理」と「植民地支配の論理」が支配的であったので日本と朝鮮との間の「異文化＝他者」という文化的な問題（文化コミュニケーション）は排除されている。そこで征韓論を文化の問題として広げるために当時の社会・文化的な背景を検討する。それはイデオロギーとしての天皇制の両義性と当時の社会変化である。

明治維新後当時日本は近代西洋と接触しながら近代化を成し遂げる国家創造の過程で「攘夷と開国」、「自己喪失と自己創造」、「変化への抵抗と変化への志向」という社会・文化的な対立、葛藤、緊張、分裂のような様々な矛盾を露呈した。そこで天皇制はこのような矛盾を全体的に包摂しながら、一方では伝統を継承し、もう一方では近代化の妥当性を与え模範的な中心として両義的な文化的表象になったのである。しかしそのような国家と国民のモデルは「純粋」を身にまといながらも矛盾・対立する「雑種」を内に綜合しているにもかかわらず、それをコピーする側はモデルの「純粋」だけを求める。その結果一つの「純粋」ともう一つの「純粋」が対立するようになり「征韓論」はそのような対立の表象である。

キーワード

征韓論、異文化、他者、天皇制の両義性、モデルとコピー

1. はじめに

明治6年、日本は近代化の波に洗われて社会全体が急激に変化する途上にあった。「征韓論」はこのような日本と朝鮮との外交問題が政治的な問題に発展した事件である。この事件が重要なのは日本の近代社会への変化そのものを反映しているからである。

征韓論についてはさまざまな議論が行われてきたが、「政治的な対立」と「植民地支配」とが主な結論として出されてきたわけである。このような日韓両国における研究は日本の近代史の流れのなかで、「歴史的な資料の事実性」に気を配りながら、その歴史的な事実を再構成するための多様な意味づけが行われてきた。そのような歴史学者の業績の蓄積は否定できない貴重なものであると認めざるをえない。この論文でもその恩恵を充分に受けていることを認めている。

しかしながら、見逃してはならないことは、征韓論が日本内部の政治事件であっても、そこには常に朝鮮という他者が存在しているということである。長い歴史的関係を保ちつづけてきた両国間のことを考えると、当時朝鮮は日本にとってどんな意味を持つ国であったのか。そのような疑問について考え始めると、たちまち歴史学的な論理だけでは説明しにくい矛盾に直面することになる。

実際、「征韓論」に関する歴史学者の書物に接してみると、明治初期の政治的動向よりもむしろ明治初期の急激な社会・文化的な変化に伴う混乱、絶望、理想、葛藤、緊張などの維新後の社会的な情況の方が切実に浮び上がってくると言ってもよい。特に、「西洋」という「異質なもの＝異文化」に対する接し方を通して当時の日本人の「心性」を察することができる。また、朝鮮との関係も単なる外交上の摩擦よりは、その背後に文化的な摩擦の存在を示唆しているような一面もある。

本論文では日本の近代政治史の流れのなかで重要な位置を占めている「征韓論」をとり上げ、人類学及びアナール派の歴史人類学の理論的蓄積に頼りながら、従来よりもっと包括的な理解を試みる。そのために、これまでの一般的な歴史学の視点からはいったん離れることになるが、このような試みを通して日本の近代の一面について理解を深めることができるだろう。

そして「征韓論」が明治初期に起こった事件であることから、明治維新後の社会・文化的な状況を明らかにしておくべきだろう。まず、革命の理念であった「王政復古」と「尊王攘夷」の意味の変化を追い、天皇が国家創造の過程の中でどのように位置付けられていったかを見ていく。

2. イデオロギーとしての天皇制の両義性

青木保は『日本文化論の変容』という著書の中で、「日本文化論」の「歴史的相対性の認識（1955−63）」について論じながら、加藤周一の「日本文化の雑種性」いわゆる「雑種文化論」と梅棹忠

夫の「生態史観論」を取り上げて、それらの分析について次のように評している。

「『雑種文化』であるにせよ、『西欧』との『並行進化』であるにせよ、日本人の『自己認識』の追及にとっては、敗戦後の屈辱と劣位意識、誤れる過去の認識、封建遺制と前近代性といった『否定的』見方から、ようやく日本の『独自性』の主張、それも先進『欧米』諸国との類似性を強調することによるその認識は、『自信回復』に大きく役立つ。」[1]

加藤や梅棹の論考は西洋との比較の上で「日本文化」を肯定的にとらえる方向へと向うきっかけを示したことで戦後の日本人が自信を回復するのに貢献したというのである。

「雑種文化論」とは「和洋折衷」は日本文化の特徴で、その折衷に意義があるというものである。即ち、イギリスやフランスの文化と比較した上で「英仏の文化を純粋種の文化の典型であるとすれば、日本文化は雑種の文化の典型ではないか」と示唆しながら、日本文化の特徴は「伝統的な日本から西洋化した日本へ注意が移ってきたということではない。その二つの要素が深いところで絡んでいて、どちらも抜き難いということ自体」にあるというのである。[2] 日本文化は大陸からの影響と黒船以来の「欧米」化の波にさらされてきたが、西欧の「純粋種」に劣等感を抱く必要はない。むしろそれとは違った可能性があるという積極的な意味の「日本文化論」の展開である。[3]

まさに、「雑種」そのものが日本文化の「純粋性」ということであろう。それは異質なものを混ぜ合わせただけではなく、その中から新しいものを創造するのである。東洋文化と西洋文化という図式を設定すれば、日本はどちらでもない第三の文化になるだろう。

しかし明治初期の国家創造の時代に戻ると、先の話は当てはめることができない。その時代はまさに「純粋文化」に執着する時代だったからだ。「純粋な自分」を創り出すためにさまざまなものごとが惜しみなく利用される時期であった。

「天皇は日本の神である」、「天皇に洋服を着せるべきである」とはまさにその時代の状況を端的に表現している。それは「雑種文化」への積極的な姿勢であっただろう。しかしながら、その積極的な意識は「雑種」よりは「純粋」への志向が強かった。だからこそ、「伝統文化の切腹」が激しく行われたのだろう。もし、この時代が自己を確立するのに大いに貢献したというならば、その代価はあまりにも大きすぎたといわざるをえないだろう。

結局「変化への抵抗」を示す人々も「変化を志向」する人々もそれぞれが「純粋」性を求めて争い、両者の緊張や対立は社会的心理的不安を生むことになったのである。

『太政官日誌』に「外国御応接の儀者、上代、崇神、仲哀御両朝之頃より年を逐て盛に成来り、…皇国固有之御国体と万国之公法を御採用に相成候者、・・・王政一新万機従二朝廷一被二仰出一候二付て者」[4]と書いてあるように天皇は日本の伝統の神様である。この

ような思想はもう近世からすでに現れ始めたもので、[5]天皇の神聖性を古代の神話に頼るのである。これは「王政復古」の基本理念である。

しかし、本来天皇は「江戸時代には幕府の保護と監督の下で、徳川幕府の支配の正統性を保つための飾り物としての地位を占めていただけの存在」[6]であったが、ペリー以後その国際的な対応能力を失った江戸幕府は天皇を政治の舞台に引き込む。これは今まで権力の中心としてその力を保ちつづけてきた幕府が、自分の無力さを現したにほかならない。さらに経済状況の悪化が深刻になり、結局徳川幕府は内外からの圧迫を招くようになったわけである。

国の閉鎖的な環境の中で維持されてきた徳川政権は、巨大な力を前面に出して「開国」を要求する西洋の前にその無力を露呈し、遂に、天皇に意見を頼む事態にまで至った。共同体や古い権威の構造、それらに結び付いていた伝統が適応力を失い、急速に実践不可能になったように[7]徳川政権も今まで守ってきた伝統をもってしては国際時代ーヨーロッパ帝国主義時代ーに対処ができない事態に陥ったのである。　このような内外の問題は「尊王攘夷」を通じて解決が計られた。

それは幕府体制を守ろうとする儒教的な名分論に基づくものであった。国家が団結して外国勢の侵略から国を守ろうということである。即ち、朱子学の「大義名分、華夷内外」の論に由来する幕藩体制護持論であり、反幕ではない。[8]

しかし、江戸幕府は尊王攘夷を実践する過程で現実的政治路線をとるべきだという「開国論」に変わる。何故ならば、国力を高めるためには結局西洋の文明が必要であったからである。従って、西洋文明を取り入れながら「攘夷」を成し遂げる、という折衷的攘夷になったわけである。こうして藩士たちは攘夷論を主張しながら幕府を倒すのである。[9]

社会の崩壊によって社会のイメージが不分明になった場合、イデオロギー構成力を通して文化的な意味を再編成することで、政治が神話と結び付いて権威と権力を創り出すが、[10]「王政復古」は江戸幕府が攘夷論と日本の古代神話に頼りながら国家イデオロギーを創出しようとし、天皇の復古を企てたものである。だからこそ、その「王政復古」の神話性の根本理念は江戸末期に幕府を中心にして一致団結して西洋の力に対抗する、という「尊王攘夷」の延長であった。勿論、「王政復古」が直接に「尊王」と結び付くのではない。「尊王」は幕府を意味するものだからである。後日幕府が倒されるとき、すなわち「王政復古」が実践される際に「尊王」はその意味が転換されたのである。つまり幕府が天皇にとって替えられたと言えるだろう。このように天皇の根本的な意味は「攘夷論」と「神話性」に基づくイデオロギーである。

このように封建的な幕府支配の政治秩序が崩壊すると、明治維新において新政府は古い政治秩序を解体し、新しい秩序を創り出そうとする。まず、「王政復古」のスローガンのもとで徳川幕府の替りに天皇を唯一の君主として擁立する。

ホブズボウムが『創られた伝統』のなかで、伝統の創出は「単に

反復を果たすことによってということかもしれないが、過去を参照することによって特徴付けられる形式化と儀礼化の過程のことである。そうした儀礼や象徴の複合体の実際の創造の過程を歴史家は充分に研究してこなかった[11]」と指摘している。普通伝統は過去との連続性にその意味があると認識されてきたのだが、ホブズボウムは過去との連続性ではなく、伝統は創られるものであるというのである。

天皇が伝統的な神秘を強調するには少なくとも表面的には過去との連続性を持たなければ成らない。それはある意味では創造の歴史的連続性ともいえるだろう。しかしながら、その神秘性、神聖性は現在の状況にうまく適合しなければならないし、その威力を見せなければならない。

明治維新以後、新政府は積極的に天皇の権威を極大化あるいは絶対化しようとした。その理由はいろいろあるだろうが、一つには支配の正当性と正統性を国民に認識させようすることだといえる。その手段として政府は宗教的に天皇を神としてその神聖性を強調し、「神道」を国家宗教として教育を通じて国民に普及させたのである。[12]

このように新政府が自らの正統性を裏付ける必要があったのに加えて、江戸幕府が残した内外の問題を解決しなければならないということも潜在的にあったわけであろう。

このような事情は天皇の慶応4年戊辰3月に発表された「親書」にもよく現れている。

「中世、朝廷は衰えて武家が政権をとることになり、朝廷は国民の事情を知ることができないような状態にされた。今般、朝廷は一新され、私自身率先して艱難にあたり祖先の努力と功績を継承して国民大衆の元首にふさわしくあるよう努力する。祖先歴代の天皇は自ら事にのぞみ朝廷の政治は簡易であり君主は相親しみその徳はあまねく天下にゆきわたり国威は海外に輝いていた。然るに近来、世界は開け各国が四方に雄飛している状況にある時ひとり日本だけが世界の形勢にうとく旧習を固守し、私も宮中の中で一時の安をむさぼって国家が100年の困難に直面しているのを放置していればついに各国の浚侮をうけ祖先をはずかしめ国民大衆を苦しめることになる。故に私はここに百官諸侯と広く相誓い祖先の偉業をついで艱難をものともせず国勢を担って国民大衆を安撫し、さらに万里の波涛を開拓し国威を四方にひろめて、天下を大安におこうとする津守である。国民は私のこの意志を体認して共に協力して公議により綿史のこのつとめを助けて日本を保全し祖先の霊をなぐさめることができれば私の生前の幸である。[13]」

ここでは天皇の復古に対する正当性と、天皇の神格化による絶対性が強調されている。と同時に、国民との一体性もまた主張されている。

天皇の復古は武家の旧習と江戸幕府の無能さが国家の艱難を招いたからであり、幕府が外国勢に対応できなかったために国民大衆が苦しみの奈落に陥ってしまうという結果をもたらしたのだというものである。従って、天皇は祖先が成し遂げた「治徳」の理念をもっ

てこの困難な状況を切り開いていく。現実の難関を乗り切るためには過去の祖先の業績に従い、祖先崇拝の理念を全面に出すのである。だからこそ、天皇の神聖は強調されなければならないし、神話の論理を押し付ける必要がある。それは天皇の権威の神聖性を正当化する。こうして天皇は権力より宗教性による「権威」の表象になり、そのような「権威」は民衆と一体化をなすのである。[14] このような天皇の権威は内部だけではなく外部にも同様に発揮される。つまり、江戸幕府を否定するために、天皇の絶対性と神格化が祖先崇拝原理を通じて創り上げられる。そしてそれは天皇の正統性と同時に新政府の正当性を立証するのである。

このように考えると、天皇は「権威の伝統」で、武家は「権力の伝統」としてとらえることができるだろう。しかし、天皇が武家を従えるということは同時に天皇が権力を握ることとして理解できるし、その権力は旧習を踏み潰す新たな権力であるともいえるだろう。そして、明治初期の世界の厳しい情勢を乗り切ることができるのはまさに天皇しかなかったのである。こうして天皇は宗教性を伴って神格化され、権威と権力をあわせもって、絶対化されることによって「模範的な中心」を確立したのである。そしてそれを強化するために神道中心の宗教弾圧が行われた。

宗教上の弾圧は天皇だけが神聖なる神だという「純粋性」の論理を広く国民に示す政策である。しかし、そのような宗教政策は一般民衆の支持を広く受けていたとはいえない。にもかかわらず、岩倉は外交官の前で、「我々に敵対している者は、我々のことを民衆の宗教の敵だと主張しています。これは正確ではありません。我々は仏教を廃絶してしまうつもりはないのです。我々は、かつて神道に献納された聖党を純化したいなのだけです。それというのも、将軍がこうした聖堂を不正に仏陀に奉献し、そこをもっぱら自ら信仰する仏教の寺院とするか、あるいは神道の礼拝も同時に行わせるか、したからです。そもそも神道こそが、いつの時代にあっても公に認められた宗教、つまり天皇の宗教だったのです」[15] と言うのだ。天皇の「純粋」を揚げて成立した新しい秩序は仏教を敵に回して破壊するのである。それはとりもなおさず、江戸幕府の旧習を壊すことである。このような宗教弾圧は国内の宗教に限らず、キリスト教に対しても行われた。

岩倉は外国の非難に対して次のように言い返している。

「（国内の）キリスト教徒は国の祭祀への参加を拒むのです。これは、天子であり、キリスト教徒が軽蔑する宗教の宗主である天皇に対する謀反行為です。キリスト教徒は祭壇の飾りとして供花するのを拒みます。彼らは鳥居（社道の入り口につくねんと立つ大門）をくぐるのを避けたり、神社に隣接する場所を横切るのを避けるのです。彼らは外国人の司祭の権威を認め、司法官への服従を拒むのです。慣習に反して、彼らは、出生、婚姻ならびに葬式の際に坊主を受け入れません。換言すればこうした場合に司祭が徴収するお布施を坊主には拒むのです。最後に、彼らは密かに集合するので、謀反人です。彼らは主権者と宗主に対して、国の法と慣法に対して、

反逆する者なのです。[16]」

岩倉は外国人の宗教弾圧についての批判に対してこのように正面切って言い返している。キリスト教徒は神道の宗教的な原理を否定している。それは国家に対する謀反である。そして密かに集合することは反逆者である。彼はキリスト教を否定することの正当性を論じながら同時に天皇の国家権力としての意味にも言及している。彼の言葉には宗教的な対抗意識をもって西洋に暗暗裡に抵抗している日本の当時の姿が映し出されているともいえるだろう。

天皇の宗教的な純粋性は西洋に対抗するための砦であると、同時に日本のアイデンティティーの表明であった。ここには宗教的なメカニズムとともに西洋に対する理念のメカニズムも見えてくるのである。即ち、天皇に表彰される純粋性は東洋的なものと同時に西洋的なものをも崩すことができる。

祖先崇拝は儒教の基本的な原理であり、ここに東洋的な儒教とキリスト教との対立が生じる。また儒教は江戸時代の「武士道」の根本理念として定着していた理念だとするならば、武家の旧習がその精神の中に面々と流れているといえるだろう。「武士道」の儒教は「忠」を基本的な理念に据えているのであるから、これは天皇の神聖を国家にまで昇化させることにつながる。[17]

要するに、「王政復古」と「尊王攘夷」との絡み合いが天皇の復古と正当性を明確にするのである。そして天皇は「権威の論理」と「権力の論理」が結合した象徴的存在となる。即ち、国家の「模範的な中心」が成立するのである。そして「模範的な中心」はその実践を要求するのである。

しかしながら天皇があわせ持っていた二つの論理は実践的な過程では不均衡を露呈する。即ち、「王政復古」の持っている神聖性は「模範的な中心部」に留まることができるが、「攘夷」のためにはその力だけでは不十分だったのである。即ち、純粋な神聖性だけでは攘夷を成し遂げることができなかったともいえるだろう。

その攘夷を成し遂げるためには改革が必要であるが、改革のためには西洋文明が必要であった。何故かといえば、改革の根本的な方法論という点で天皇を中心とする新政府は何ら知識を持っていなかったからである。だからこそ、彼らにとって西洋文明が必要であったわけである。

「聞くところによれば、そなたは長いあいだ国で重職をにない、さまざまな大国にていくたびとなく大使の責務を果たしてきたということだ。そなたの仕事がどのような性質のものか、我にはしかとは判じかねるが、もしそなたの実り多い経験のうちで、我がしっておいた法がよいと思われるようなことがあるなら、遠慮なくわが顧問官たちに申し伝えるがよい。[18]」

このように天皇自身も西洋文明に対して強い関心を示していることがうかがえる。こうなると西洋文明をどうしても受け入れなければならない。それは攘夷とは矛盾することである。この時期、一般

の人々とりわけ侍たちの間では攘夷論は強かった。西洋人を襲撃する事件が頻繁に起こっていたのである。こうなると、「開国」を正当化するには西洋文明の流入によって日本の純粋なアイデティティーが揺らぐという危惧を封じ込める必要がある。「開国」による「雑種化」を覆いかくすために天皇の「神聖」とその「雑種性」は以前にも増して強調されなければならなかった。

結局、「模範的な中心部」は天皇の神聖化による宗教的な絶対性に加えて「攘夷」から「開国」へと転換する論理も抱くことになるのである。しかし、両者は「模範的な中心部」のなかでは表立って対立することができず、結局は一方が隠されて見えなくなるのである。こうして天皇の神秘性だけが光を発することになる。その伝統的な神秘性は過去を反復するのではなく、新しく創り出されるのである。こうして創り出された神秘性は雑種ではなく純粋そのものを象徴することになる。

このように、「王政復古」が過去を参照することであれば、「尊王攘夷」の「開国」への理念的な変化は新しい創造過程の「儀礼」になる。そして天皇の「伝統的神聖化」はこの理念的変化そのものを内包することになるのである。

「王政復古」が天皇の「伝統的神聖性」の復活であったとすれば、「尊王攘夷」の意味的な変質は天皇の「近代的神聖」の創造と言えるであろう。この二つは別々ではなく相互に作用しあいながら統一されていくのである。このように見ると、天皇は攘夷の象徴であると同時にその神聖性は攘夷から開国への移動を無理なくできるように助けている。倒幕派の攘夷論が開国論へ変化しても日本のアイデンティティーは天皇の「伝統的神聖性」が守ってくれるということであろう。逆説的にいえば、「開国」の必要性が天皇の「純粋性」の光をさらに輝かしいものにしたのである。いずれにしても、天皇は日本の「純粋」を現すアイデンティティーの象徴であるといえる。

だからこそ、古くて時代に合わない伝統は天皇は破壊することができ、新しいもの－ここでは西洋の文明－も受け入れることができるのである。つまり、破壊者にも改革者にもなれるのだろう。こうして改革の実践者たちは徹底的に実行に移ることができるのだ。この「純粋性」は実践の過程で恐ろしい破壊力を発揮し、それは西洋に対しても同様であった。

このように、長きにわたる武士の時代にその姿を隠していた「天皇」は権威と権力の象徴として政治の表舞台にその光をなげかけはじめたのである。それは「雑種性」を内に秘めながらも「純粋」の衣装を身にまとうのである。

さてこれまで、近代に新しく誕生した天皇の象徴的な意味を神聖化された絶対性や他者（西洋の植民地主義）との関係、さらには「王政復古」と「尊王攘夷」の意味的な変化との関係から理解してきた。要するに、近代における天皇制は伝統的な神話の論理をもって、異質な西洋文明までも抱摂して、新たな天皇に生まれ変わった。これはただ権力とか、歴史的な正統性、神聖性だけではなく、近代を生き延びる－正確にいえば、世界の植民地主義に対応していく－日本に新しい力を与える「模範的な中心」としての役割を果たすような

包括的なものである。それは「雑種」化の可能性を内包しながら、同時に「純粋」をして変わりのない純粋なアイデンティティーを提供してくれるのである。まさに、その論理は「王が神であり、王宮は『模範的中心』であって、国家と国民の『モデル』となり、これから社会のさまざまなレベルを通して、『モデルとコピー』という関係が生まれ、民衆は下のレベルから上のレベルへと『模範的中心』をモデルとしてコピーをしながら上昇志向をいだく」[19]というものである。

明治時代に台頭したさまざまなイデオロギーはそれぞれは相矛盾するものであっても結局は矛盾した価値を抱摂する天皇という模範的な中心に向って収斂していった。明治時代に天皇が絶対君主として君臨することができたのはまさにその下からの儀礼的、象徴的な模倣の過程を通じてである。しかも、それは近代の「模範的な中心」としての権威をもたらすようになったのである。

しかしながら、天皇が対立・葛藤を抱摂する模範的中心としてダイナミックに作用している一方で、現実の社会においては血で血を洗うような抗争状態が続いていた。まるで、「死の儀礼」が演じられているかのようである。というのも、彼らは神のようなモデルではなく、生きていく人間だったからである。天皇の中に存在していた破壊と創造の逆説は凄惨な現実として地上にその姿を現していたのである。

3. 改革実践による社会変化

明治維新の歴史的な意義を羽人五郎は、封建主義の崩壊による歴史的な進歩で、「憲法と自由によって保障せられているし、国民としての自覚を確実に成立したのである」[20]と、現代日本の起源としてとらえている。おそらく彼は明治維新を民権論の立場から定義していると考えられる。それは明治維新後に「自由民権論」運動が起こったことを考えると納得のいく定義だと考えられる。

彼に限らず、ほとんどの歴史家は維新を歴史的な進歩としてとらえているのである。おそらく、マルクスの歴史主義の影響を受けているからだろう。井上清も明治維新を通じて、封建時代から近代への歴史的な進歩が成し遂げられ、階級闘争の結果民衆が非支配階級から脱したと指摘している。[21]

しかしながら、歴史学者が見ているような肯定的な意味だけが明治維新の意義ではない。むしろ社会的な混乱がこの時点から始まったと考えられる。明治維新の肯定的な意味付けが生じるのはおそらく現代に視点をおいて明治維新と封建制の江戸時代を振り返るからであろう。しかし明治維新後に起こるさまざまな事件は歴史学者の肯定的な意味付けをくつがえすのである。

ギアーツは社会変化について論じる際、人間生活の「文化的な側面」と「社会的な側面」を分離した上で「両者の間には根源的な不連続性があるが、その不連続性が社会変化の根本的な主動因となる」

と指摘している。[22] そして彼は「文化」とは、「意味とシンボルの秩序づけられた体系」で、「社会体系」とは、「社会的な相互作用の型そのもの」だと述べている。

「一方には、人々が世界を明らかにし、感情を表現し、判断を下すための、信仰や意味豊かなシンボルや価値の枠組がある。他方には、とどまることのない相互作用行動の連続があり、それが常に変わらず持っている形を、われわれは社会構造とよぶ。文化とは、人間が自分の経験を説明し、行動の指針とするための、意味の枠組である。社会構造とは、行為の形であり、実際に存在する社会関係のネットワークである。それゆえ文化と社会構造は一つの現象から引き出された異なる抽象概念であるにすぎない。社会的行為は、それを行う人にとっての意味の観点から考察される場合もあれば、何らかの社会体系の働きに対する寄与の点から考察される場合もある。[23]」

文化と社会との関係は常に解釈と行為の相互関係であろう。人類学は「われわれ自身のものではない理解を我々が理解するとはどういうことであるかをなんとか理解しようと試みる」[24]のだとすると、解釈学とは「理解を理解する」ということである。それは文化と社会との相互関係を理解することであろう。そこで注意を払わなければならないのは、新しい象徴的なものを体系化することである。

明治維新が「王政復古」と「尊王攘夷」という二つの理念が「開国」という局面に向ってその意味を転換させたのを見てきた。それは変化に伴う社会的心理的緊張を背景として生じてきた「意味の構造＝シンボル体系」であり、イデオロギーであった。それは天皇の神格化された絶対性と言ってもよい。そしてそれが「模範的な中心」をなしてきたわけである。次は模範的中心を指針として行われる社会的行為に目を向ける必要があろう。第1節で引用した青木が述べるように「モデルとコピー」の関係である。

モデルである「模範的な中心」は「純粋」を身にまといながらも矛盾・対立する「雑種」を内に綜合つまりとりもなおさず、天皇の神格化された絶対性が、近代日本における大きな問題であった「攘夷」と「開国」との理念的な対立をスムーズに抱摂することをみてきた。と同時に、この中心は伝統と異文化をためらうことなく破壊してしまう恐ろしさももっている。このような天皇は常に神秘性に囲まれており、日本国民にとっては「模範」そのものに映るのであろう。いずれにしても、天皇は全てを抱擁する「生きている」神なのだ。

しかしながら、我々ーモデルをコピーする人々ーの目にはモデルの「雑種性」ではなく「純粋性」だけが見えていた。従って人々の行為はモデルを模倣しながらも「純粋」を志向するものであった。明治維新が終った後の事情はそれほど楽観的ではなかったし、民衆の階級からの解放がどれほど達成されたかは疑問である。むしろ新しい支配階級が創り出されたとも言えるのではないか。歴史的な発展論も、階級闘争説も必ずしもこの時期の日本に当てはまるとは言えず、そこには近代に向って走っていく日本のさまざまな葛藤、対

立、矛盾した姿が見えるだろう。これらは単にマルクス主義では説明できない意味を伝えるのである。

明治時代初期の混乱の中で堺市の攘夷の事件が起こった。侍たちがフランス人を殺したのである。外国人に対する「武士道」の儀式が行われたのである。アーネスト・サトウはこの光景を次のように描いている。

「罪人は仏壇の前の赤い毛氈のひかれている上段へ導かれた。彼は仏壇に向い、遠くから一度、近くから一度、都合二回頭を下げてから着座した。（中略）彼は大分乱れてはいたが、はっきりした声で一声の乱れは恐怖の念や、感情の動揺からではなく、自己の恥ずべき行為を渋々ながら認めざるをえなかったからであろう―逃げんとする外国人に対し不法にも発砲を命じたものはこの自分にほかならぬ、この罪によって、自分は切腹すると述べ、この場を見届けてもらいたいといった。[25]」

これは普通の「切腹」とは意味が違うだろう。勿論、武士が罪人になると切腹の沙汰があるのが常識であるが、この場合はその罪が一体何かが問題である。さらに、武士道における「死」を考えると、この侍の切腹がどんな切腹であったかが理解できる。

『葉隠』のなかで大木陽堂は武士の「死」に関して説いているが、武士は「常住死身になりて居る時は、武道に自由を得、一生落度なく、家職を仕果たすべきなり。」（三）「死は最上の忠義」（一一三）、「恥をさらすよりは切腹」（二四七）[26]、のように死の中に生を見出している。死と生のなかで彼らは死を選ぶ。このような「死」に対する態度は生活の美学的なものであるように思える。そして「死」は戦争のとき以外は主君のために死ぬことを意味する。そして切腹はその美学的な生を昇華する儀式なのである。

もしこの「死」を攘夷論の立場から見るとそれは美学的だといえるだろう。しかし、この「死」を開国の立場からみると不忠の意味で恥の「死」になるだろう。この事件は1868年に起こったものだが、この事件を通して当時の武士たちの立場を理解することができるだろう。彼らは「忠」と「不忠」との間に立たされているのである。彼らは本来の生活の美学的な「死」の中で「忠」と「不忠」という互いに相反する文化的論理を抱えなければならなくなったのである。それは天皇に対する彼らが持っていた「忠誠心」の論理だけで充分説明ができるだろうが、現実はそれを許さないのである。しかし、彼らは「忠誠心」を現実にかかわりなく表現する。攘夷であれ開国であれ、天皇の意志をそのまま表現するのである。

一人の役人がこの事件について次のように述べている

「私の知る限りにおいては、堺の事件は罪を犯したものであり、正当化の余地はないと考えられます。（中略）天皇が我が国を開化しようとする御方針を、私の部下が妨げたことを思うと、私の心が痛みます。（中略）私としては私の心情をフランス公使やその他の外国代表団の方々に知って欲しい気持ちで一杯です。[27]」

この言葉から我々は少なくとも「武士」が二つに分裂していることが分かる。一方はおそらく本人は恥だとは認めなかっただろうが表向きには恥のために切腹したということ。もう一方は外国との外交問題になった事件の主謀者が自分の部下なのでその責任を恐れているということである。そして彼は部下を処罰することを約束している。切腹は、部下の本人にとっては忠誠心の切腹少なくとも『葉隠』を真面目に実践した行為であるが、主君の立場から見るとそれは「恥の切腹」になる。しかしながら、両者ともに天皇への忠誠につき動かされている点では違いはないのである。このようにある「武士」の切腹を通して当時の状況を理解することができる。お互いに、純粋を志向しているとしても結局雑種の一部分になるだろう。

どころが、これはまことにアイロニーである。何故かといえば、明治維新の中心人物はほとんど「武士」であったからである。結局、それは自分自信を破壊することになり、それが武士道の実践ということになるのである。とりもなおさず、「伝統文化の切腹」である。結局暴力であれ、平和的であれ、攘夷であれ、開国であれ、彼らはそのことこそ模範的な中心のコピーになると信じているのだろう。しかしながら、実際にはそれは恐ろしい破壊をもたらしている。

岩倉は改革に対して次のように強い自信を見せている。

「大名たちは将軍によって抑え付けられていました。そのなかには将軍の直接支配下に置かれていた者もおります。ところが幕府が倒れて大名たちはまったく独立の状態になってしまいました。これは許し難いことでしたし、それに天皇の権力を確立しなければならなかったのです。それこそ我々が企てたことです。我々の仕事は三年後には完了するでしょう。藩は廃止されたところです。旧大名は元の領土の知事として権力を保ち続けることさえないでしょう。知事には、どんな出身階級であれ、有能な人間を任命します。この意味において、もし有能な人間であれば大名ももちろん政府で高い地位をえることができるでしょう。小さな藩はもっと大きな藩に統合され、軍隊は、これまで大名の家臣として傭われてきた武士を土台にして形成します[28]。」

この話はおそらく廃藩置県の後だと思われる。彼は3年を強調しているが、明治4年岩倉使節団が欧米を約2年間旅することを考えると、明治7年頃になると考えられる。だとすれば、「征韓論」との関係がないというわけにはいかないだろう。とすると、ここでの岩倉の話の意味は改革の究極の目標は幕藩体制を徹底的に踏み潰すことだということである。それによって天皇すなわち中央に権力を集中することであろう。しかし、その政策の中にはまだ江戸時代の慣例を踏襲している一面も見える。たとえば廃藩の後、知事を東京に住まわせることは江戸時代にもあった。すると、少なくとも完全な改革は使節団が欧米から文明を学んで帰国した後になる。従って、明治初期の改革は新旧の慣例が入り混じった改革であった。スフィンクスのような姿をした改革だといわざるをえない。

ギアーツは独立後の新興国の社会に見られる暗いムードの要因としていくつかの社会生活の現実を挙げている。それは指導者の指導力の弱体、新エリート集団と旧エリート集団との結び付きによる特権の復活、革命の推進力の喪失に伴う運動の停滞、また西欧との力の不均衡に対する敏感な反応などである。[29]

明治初期の日本の社会的な情況はギアーツが指摘している点と似たところがある。幕府の時代に藩士であった人々が権力の中心部に入っており、各藩では藩主が勢力を握っている。さらに、一般の人々に改革の知識が欠けていることから、徐々に中心部の人々が特権階級化していく。明治維新の理念は次第に薄れていく一方で、不平等条約を押しつけてくる西洋の列強の力を意識しなければならなくなる。また、経済的な困窮のために各地で「世なおし」の反乱が起こり、廃藩置県は藩主たちの不満を、また徴兵制は武士の不満を招いた。[30] こうして立場の弱くなった明治新政府は制度改革のためには西郷隆盛に頼らざるをえない状況にあったのである。

廃藩置県を施行するときも、西郷の軍隊の果たした役割が大きかったことは言うまでもない。明治政府は改革を施行しようとしたのだが政府は軍事力が弱かったために、西郷隆盛を前面に出してそれを実行したのである。

このように一連の改革の結果社会的心理的緊張は一層高まったといえるだろう。さらに、流入してくる西洋文明を受け入れるか否かの対立はさらに先鋭化し、攘夷論と開国との対立が政治的理念だけではなく、日常生活にも広まっていったのである。

ヒューブナーはこの辺の事情について皮肉な印象を込めて書いている。彼は常に日本の伝統の破壊について注意を払っている。彼によれば、「上流階級の住民の意見は真っ二つに分かれているようだ。進歩派の人達は、色んなやり方で古い保守派の顰蹙を買い、肉食の習慣によって自らを汚すまでに走る。江戸でも京都でも、肉屋が店開きをしたばかりで、改革派は週に一度牛肉を食べることができる。（中略）土佐候と長州候は改革派に数えられており、長州は体力を付けるために兵士に肉を食べるよう命じる、と法令で明記していた」[31]ということである。

このような一連の変化は社会心理的な緊張を呼び起こしたのはいうまでもない。それは単に改革派とか保守派という図式で分けられるものではない。表面的にはそのように見えるかもしれないが、その中には錯綜したパラダイムがあり、それらが統合と分裂のダイナミックな関係をもちながら天皇という「純粋性」の中に表象されているのである。

4. むすびにかえ

さて、簡単に日本の明治維新前後の時期を通して社会・文化的な現象の一端を見てきたわけである。ここで次のことを強調したい。

すなわち、日本の明治初期の国家建設と西洋の列強との関わり方は、単なる「創られた伝統」とか「文化変化」とか「文化接触」という概念をはるかに越えて、「血塗られの儀礼」であった。

巨大な力に対抗するためには彼らは神殿をを創って神聖性に訴える。そして神聖性は文化の純粋性を追及する心性を提供する。しかし忘れてはならないのは人々が自分のアイデンティティーのために追い求めている「純粋」さと天皇という模範的中心の神聖性がもつ「純粋」性とは異なるということである。前者が人々が歴史を生き抜くために拠りどころとする純潔さだとすれば、後者の神聖性の純粋とは相矛盾する価値を抱摂する包括的で、超越的なものであり、むしろ純粋は「雑種性」を内包するものであった。そして後者はまさに、日本の近代の中心的なモデルを提示しているのである。人間の純粋と神聖の純粋は限りなくコミュニケーションを演じていく。これが日本の近代初期の社会・文化的な現象であると言っては言いすぎになるだろうか。天皇という模範的中心は日本の当時の葛藤、分裂、欲望、権力、権威、希望、新世界など、様々な姿を抱摂し、「純粋」が何かを見せてくれる。

しかし、人間にとってこのようなモデルは実現できないあまりにも近付きがたい神であった。だからこそ、人間は苦悩するし、血を要求するのであろうか。「モデルとコピー」の不幸はそこにあったわけである。

このように見てくると、「征韓論」を考える時、なぜ二項対立的な図式をして解釈ができないかという疑問は解けると考えられる。すなわち、政治的な対立であれ、植民地支配の欲望であれ、明治初期が抱えていた社会文化的なダイナミックな関係から生じてくる錯綜したパラダイムを視野に入れて考えなければ、それは「薄い解釈」になる。日本と西洋（新たな他者）との関係において日本が政治的な力だけではなく、文化をもって対抗していくその過程は、西洋に限らず東洋に対しても同様であるということを忘れてはならないだろう。

要するに、日本にとって他者である「朝鮮」を意味付ける時に、政治だけに頼るのではなく、常に自分の中から創り出される内的な意味から考える必要があるのである。ここに「征韓論」の本質的な意味が内在している。その意味を明らかにするためには「征韓」と「征韓論」を概念上で分離する必要がある。というのも、意味としての文化体系と社会体系を区別した上で、それらの相関関係を掘り下げることが社会変化を理解には必要かつ有力な方法だと考えるからである。我々は「征韓論」が政治的な対立に還元できないというところまで議論を進めてきた。「征韓論」の内容についてさらに踏み込んで分析を行っていく。

注

（1）青木　保、『日本文化論の変容－戦後日本の文化とアイデンデンティティー』、1990年、中央公論社、p.79.

（2）青木　保、同書、pp.66－pp.67.

（3）青木　保、同書、p.69

（4）飛鳥井雅道編、『国民文化の形成』、1984年、筑摩書房、p.19.
原文は『太政官日誌』第1に収められている。

（5）これは東アジアの関係の中で中国に対抗するためのイデオロギーとして現れる。中国の儒教文化を受け入れながら、自国の文化を意識し

て中国文化と対等な立場をとろうとすることである。従って、神儒一致の立場から、儒教を日本化していくのである。記紀神話に連なって皇統を賛美するものである。これは「和魂漢才」の典型として定着する。日本型中華意識である。

柴田純、『思想史における近世』、1991年、思文閣出版、pp.271−pp.277.

(6) 藤原　彰　他、『天皇の昭和史』、1988年、新日本出版社、p.15.

(7) エリック・ホブズボウム、テレンス・レンジャー編（前川啓治、梶原景昭　他訳）、『創られた伝統』、1992年、紀伊国屋書店、p.15.

(8) 幕末尊王攘夷論は水戸学が中心になって儒教的名分論に基づく封建秩序を建て直すための、幕府擁護論であった。西洋の列強と戦うためには幕府を中心にして一致団結して国防を強化して対抗する、いう攘夷論でもあった。

遠山茂樹、『遠山茂樹著作集　第4巻』、1992年、岩波書店、pp.1−pp.10.

(9) 井上　清、『日本の歴史　中』、1973年、岩波新書、pp.94−pp.95.

(10) 梶原景昭、「文化と政治」、伊藤幹治、米山俊直編、『文化人類学のアプローチ』、1988年、ミネルヴァ書房、p.131.

(11) エリック・ホブズボウム、テレンス・レンジャー編、上掲書、pp.13−pp.14.

(12) 藤原　彰　他、上掲書、pp.26−pp.30.

(13) 斎藤信明、『西郷と明治維新革命』、1987年、彩流社、p.16.これは本文を訳出してその趣旨をまとめた文章である。原文は『法令全書』に収められている。

(14) 赤坂憲雄、『王と天皇』、1988年、筑摩書房、pp.193−pp.207.

これについて赤坂は天皇と宗教との関係を論じて、天皇と民衆を結び付けるメカニズムは天皇の土俗性に頼るより、「自然の秩序」を媒介して民衆の中に永続すると述べている。これは天皇のイデオロギー性より、もっと包括的な自然に頼って天皇の永続性を強調するものだが、そのような人間の原始的本来的意味だけを強調すると実際の天皇が持っている「文化」は見えなくなると考えられる。

(15) アレクサンダー・F・V・ヒューブナー、（市川慎一　他）、『オーストリア外交官の明治維新』、昭和63年、新人物往来社、p.95.

(16) アレクサンダー・F・V・ヒューブナー、同書、p.214.

(17) 崔吉城は日韓両国において儒教の強調点が違うと指摘している。「日本における儒教理念は「武士道」を通じて「忠」のを強調するが、韓国の場合は「孝」を強調することで、両国の儒教の表現が違う。」と両国の儒教意識を比較している。

崔吉城、『日本学入門』、1984年、啓明大学出版、pp.151−pp.166.

(18) アレクサンダー・F・V・ヒューブー、（市川慎一　他訳）、上掲書、p.133.

(19) 青木　保、『儀礼の象徴性』、1984年、岩波現代選書、p.236.

(20) 羽人五郎、『明治維新』、1978年、岩波新書、pp.2−pp.3.

(21) 井上　清、『日本の歴史　中』、p.138

(22) C・ギアーツ（吉田禎吾　他訳）、『文化の解釈学　I』、1987年、岩波現代選書、p.246.

(23) C・ギアーツ、同書、pp.246−pp.247.

(24) C・ギアーツ（梶原景昭　他訳）、『ローカル・ノレッジ』、1991年、岩波書店、p.5.

(25) アーネスト・サトウ（坂田精一訳）、『一外交官の見た明治維新　下』、

１９９１年、岩波書店、p.164.

(26) 大木陽堂、『葉隠』、昭和１２年、教材社、p.33.p.102.－p.191.

(27) A・B・ミットフォード（長岡祥三訳）、『英国外交関の見た幕末維新』、昭和６３年、新人物往来社、pp.109－pp.110.

(28) アレクサンダー・F・V・ヒューブナー、上掲書、p.95.

(29) C・ギアーツ（吉田禎吾　他訳）、『文化の解釈学II』、１９８７年、岩波現代選書、pp.75－pp.81.

(30) 当時の社会的な情況に関しては次ぎの本を参考する。
宮地正人、「廃藩置県の政治過程」、宮地正人他編、『日本近代史における転換期の研究』、１９８５年、山川出版社

(31) アレクサンダー・F・V・ヒューブナー、上掲書、p.182.

"Seikanron" from the interpretation of cultural anthropology
– Focussing on social and cultural context –

When you think about the historical event like "Seiksnron" it should be important to understand social and cultural context around that in those days. Because this event reflects the very change into Japanese modern society, and there is "different culture = the other" as Korea. However, former theories have been referred to "opposition of social ideology" and "theory about rule by colonization"; therefore the issue, which is mentioned from the angle of culture between Japan and Korea as "different culture = the other" (cultural communication), has been excluded. The social and cultural context will be considered here to think of Seikanron ascultural issue.That means ambivalence towards the Emperor system of Japan and social change at that time.

After the Meiji Restoration Japan had been establishing the modern society contacting with Western modernization. In that process the opposition, complications,tension, division and various kinds of contradiction in social and cultural field were showed up. Those were like "exclusion of foreigners and the opening of a country", "loss and creation of personality", "resistance and intention to the change". The Emperor system of Japan also had the contradiction like that. they had inherited tradition, but on the other hand they were proper models of modernization. After all they become a symbol of ambivalent culture. In spite of having the contradiction, "crossbreed" in a sense, the national model became a "purity". And people on the side of copying the model just wanted the "purity".Therefore one "purity" and the other "purity" appeared and they became to oppose to one another. Seikanron is the symbol of opposition like that.

Key words

Seikanron, other culture, the other, ambivalence of the Emperor system of Japan, model and copy