

* 近代人種主義の二つの系譜とその交錯
——地域連鎖の世界史から人種を考える

田辺明生

この小論においては、第Ⅱ部の三つの論文とコメント的対話をなしながら、仮設の枠組みとして、近代における人種主義の二つの系譜を提示し、それらがどのような歴史的交錯のなかで形成、発展したものであるかを素描したい。そこにおいては特に、人種主義の背後にある社会思想と権力関係に注目する。

本論が対象としている一八世紀から二〇世紀前半という時代は、植民地主義・帝国主義の高まりというコンテクストにおいて、世界的な政治経済的また知的・文化的な交流が緊密化した時であった。この時代における人種概念の(再)構築と変容の過程を理解するにあたっては、地域の固有の歴史性と同時に地域間の同時代的な相互影響に十分注意する必要がある。ここで考察の対象とする人種主義の諸類型は、同時代的な地域間ネットワークにおける人種・民族概念の交錯——転移、模倣、反転、批判、抵抗等——の過程のなかで形成されたものであった。近代における人種はこうした地域連鎖の世界史のなかで理解されねばならないのである(山室二〇〇二)。

人種主義・啓蒙主義・ナシヨナリズム

ムーア論文においては、おもにヨーロッパにおける人種概念の発展過程が目配りよく論じられている。人種をめぐるさまざまな歴史上のトピックについて、一貫した視点からバランスよく論じているのは見事である。

私にとって興味深く思われる議論のひとつは、啓蒙主義と人種主義との関係についてのものである。ムーア論文は、歴史的な連続性にも目を配りながら、啓蒙時代において人種をめぐる議論が巻き起こり、人種概念が流布したことに注目する。そして啓蒙主義が「普遍的な人間性」という観念を広めたにもかかわらず、なぜ黒人奴隷制という人種主義にもとづく制度が発展したのかについて、それは国家および資産家階級の「世俗的な利害」によるものであると示唆する。

しかし啓蒙主義の普遍主義的理念が政治経済的な理由によって妥協を余儀なくされたというだけでは、そもそもなぜ近代人種主義が発展している社会は同時に理念的には平等主義社会であるのかということを完全に説明したことはならない。ムーアの議論を補うとすれば、啓蒙主義が設定した「普遍的な人間性」という理念こそが、それをより完全に実現したとされる集団（典型的には「ブルジョワ・白人・男性」）を特権化し、その「普遍的」参照点に到達していないとみなされるその他の諸集団を劣位におく構造を生み出す契機を有していることに注目するべきであろう。

ムーア論文はついで、そもそもは世俗的利害によってもうけられた人間のあいだの差異を生得的なものとし、また、自然の再発見が発展していった歴史過程に注目する。彼によれば、近代の社会変化に対するロマン主義的な反発として、自然の再発見がなされたという。こうした潮流と密接に関連しながら、一方において、歴史的なアイデンティティを参照することによって体制秩序とコミュニティの衰退を克服しようとするナシヨナリズムが生まれ、他方において、人間を生物学的に理解し社会の自然法則を見つげようとするような実証主義的な社会理解が生まれた。ムーア論文は、こうしてナシヨナリスト的な排除と生物学による人間の差異化の下地が生まれたと論じる。そして実際の歴史のなか

で、いかに生物学的な人種概念が発展し、またナシヨナリズムにもとづく歴史主義的な人種観が形成されたかを説いていくのである。その説明は多面的かつ包括的な点で優れている。

しかしムーアの議論が、啓蒙主義に対するロマン主義的反発から、ナシヨナリズムと社会の生物学的理解が生まれ、それが人種主義の基礎を用意したということであるとすると、それは結果として、思想的側面からみれば、啓蒙主義を擁護しながらロマン主義と人種主義とのつながりのみを示唆することにならないであろうか。ムーアが正しく指摘するように、たとえばゴビノーにおいてロマン主義が人種論と結びついたこと、あるいはドイツにおけるナチズムと反セム主義の発展にロマン主義が大いにかかわることは事実である。ロマン主義が特殊主義的で排他的な人種主義に帰結しうることはまちがいない。しかしロマン主義と人種主義のつながりというものは歴史上あるいは思想上決して固定されたものではない。ロマン主義における全体的同一化の思想は、啓蒙主義による集団の差異化への批判として生まれたものであり、また啓蒙と理性の名において社会を分断化する傾向に対して自然との一体化を通じた全体的な統合を達成しようとするものであった。それは啓蒙主義とは別の形の普遍主義をも内包していたのである。後述するように、日本やインドにおいて、ロマン主義が、英仏の帝国主義的人種主義に対する批判の思想的基盤の一部を提供したこともまた歴史的事実である。

またムーアは、ナシヨナリズムにおける歴史的なアイデンティティの探求は、「ある人たちがある特定の国民に属していないことを暗示する」ことになると論ずる。つまりナシヨナリズムによって特定の集団が排斥され、人種主義を帰結することがあると示唆しているようだ。ナシヨナリズムと人種主義のあいだに深いつながりがあることは確かだが、それらは一方が他方を帰結するような単純な因果関係にはない。パリバルが指摘するとおり、「ナシヨナリズムと人種主義のあいだにはそれらの表象と実践にかんしてつねにズレが存在する」のであり、そのズレによって人種主義は「ナシヨナリズムを補完するもの」なのである（パリバル一九九七b：九七）。これが意味することについては後に改めて論じたい。

ムーアは、結局のところ、さまざまな人種論の間の差異は瑣末なものにすぎず、結局いずれも「白人の優越性」を

認めたくえでの、首尾一貫しない議論にすぎなかつたと論じている。ムーアの議論の主眼は、人種主義の根本は政治社会的権力関係にあり、人種概念は、それに合わせて不断に作り直されるものにすぎないということのようだ。しかしこうした立場は、人種主義にかかわる概念や言説が、諸関係を構成し組織化していく際に発揮する強い力について説明を放棄することになる。我々が注目すべきは、そもそも人種主義を通じて、どのようにネイションや民族間関係や国際関係が想像¹¹創造され、政治社会的権力関係が形成されていくのかという過程ではなからうか。こうした問題を明らかにするためにも、諸種の人種概念について、それぞれの思想的背景および政治社会的コンテクストとともに、丁寧に解釈し理解する必要があるだろう。

生物学的人種・文化的差異・人種イデオロギーの起源

スメドリー論文は、北米の歴史をおもな材料としながら、近代における人種主義の成立について論じている。その歴史叙述は豊かで興味深く、また議論は非常に明快である。

スメドリー論文の主張によると、人種は「差異について文化的に構築されたイデオロギー」である。これは重要な指摘であり、私を含めてほぼすべての研究者が賛同するだろう。

しかし問題なのは、スメドリーが「人種」というとき、それが近代の生物学的言説（先天的差異）によって語られるものに限定されてしまっていることである。この結果、近代的な人種概念にもとづかない人種主義は、スメドリーの議論の射程外におかれてしまう。このことは実践的な問題を生む。たとえば現代社会における「差異主義的人種主義」あるいは「人種なき人種主義」（バリバール一九九七a）を乗り越えていくためには、人種は文化的に構築されたイデオロギーであるという指摘だけでは、十分ではない。スメドリーが正しく指摘するように、そもそも近代の人種主義も単に身体上の特徴だけではなく文化的差異（行動的、性格的特徴）も含んでいるのであるが、現代の人種主義はその文化的差異を後天的なものと認めたくえで集団間の序列関係を固定化しようとする。つまり現代社会における人

種差別は、遺伝的に与えられた変更不可能な差異を問題にするのではなく、まさに社会的歴史的に構築された文化的差異にもとづいて諸集団を分離しようとするのである（ネグリとハート二〇〇三、二四七—二五四）。だとすると、人種の生物学的差異を否定するスメドリーの反人種主義の言説、あるいはより一般的に人種に関する社会構築主義の議論は、先天的な差異を前提とする近代的人種差別にたいする批判としては有効かもしれないが、現代社会における文化差異主義的な人種主義にたいしては有効な批判性をもたないことになる。

スメドリーは、人種イデオロギーは、一七世紀末から一八世紀初頭の北米で生まれたと主張する。そして世界におけるさまざまな人種主義はその変種であるという。しかし近代北米で成立した「人種」は、スメドリーも述べるとおり、時間と場所に限定された民俗・序列（folk sequence）システムであつた。それは、特定の世界観および社会システムのなかで誕生し発展したものである。特に「白人」「インディアン」「黒人」などというおもに身体形質上の特徴（特に皮膚色）による人間集団の分類と序列化のあり方は、人種概念のうちでも、近代北米に特徴的な人種イデオロギーであるといえるだろう。

世界に広く影響を与えた近代「科学」的な人種分類論（竹沢のいう大文字の *race*、本書序論参照）が欧米を中心として形成されたということ、そしてそれが北米で発展したような人間の身体形質（ただし皮膚色に加えて頭蓋の形態）に注目した集団の差異づけの枠組みであつたということは歴史的事実である。しかし、北米の人種イデオロギーが近代以降の世界のすべての人種概念の源であるというには、より注意深くあるべきではなからうか。自身の論文の始めにおいて地域と時代における人種観の多様な違いに注目しているスメドリーが、諸人種概念の固有性と相互交渉の歴史を論証することなしに、近代人種の起源について北米の経験を一般化するのはやや拙速な感じを否めない。

スメドリーは、人種という語は二〇世紀に入って生物学的差異とは関わりのない国民、エスニック集団、宗教共同体、言語集団などのさまざまな示唆的特徴にたいして拡大使用されるようになったと論じる。しかし事實は逆であつて、さまざまな指標が人種主義的な集団区別においては古くから用いられてきたのである。むしろそれらをまとめて生物学的な差異という形でイデオロギー化したのが近代の人種概念の特徴である。それは人種差別の源であるという

よりも、人種差別を自然化し正当化するための「科学的」モデルであった。またこうした生物学的な人種概念が広がった後も、宗教、言語、文化などのさまざまな指標は人種差別において重要な役割を果たしつつあったし、生物学的な差異が否定された現在でもそうである。

また議論を近代に限っても、人種概念には、北米イデオロギーの変種にとどまらないさまざまなバリエーションがあることに注意が必要である。集団区分のメルクマールとして、たとえば反セム主義のように行動や性質などの文化面を重視するものと、北米を典型とするように外見上の身体形質を重視するものあいだには大きな違いがある。右でも述べたように、諸種の近代的人種概念はそれぞれのナシヨナリズムを補完するものであった。とするならば、その形態や機能もナシヨナリズムのあり方に応じてさまざまに異なって当然である。北米の人種イデオロギーについても、合衆国の自由主義に対する物質的利益にもとづいた妥協の産物としてのみ解釈するのではなく、そのナシヨナリズム・イデオロギーとの補完的關係についてより批判的な分析が望まれるところであった。³⁾

人種をめぐる地域史と世界史

坂元論文は、欧米をはなれて、中国史における人種概念を論じるものである。議論の中心のひとつは、前近代中国における華夷意識と近代中国における人種概念との関係についてである。坂元論文は、デイケターが中国の近代人種イデオロギーを伝統的な華夷意識の延長上に内発的に発展したものと位置づける点を批判する (Diketter 1992)。そして華夷意識は人種概念とは異なるのであって、中国の近代人種概念は、一九世紀ヨーロッパから日本経由で伝わった人種分類論に由来すると論ずる。

デイケターは中国の近代人種観の発展過程における西洋や日本からの影響を十分に考慮に入れていないという坂元の批判はもつともなもののように思われる。中国の近代人種イデオロギーの成立が伝統的民族観である華夷意識の自己充足的な展開によるものといえないことは確かである。坂元が、山室に倣いながら(山室二〇〇二)、世界大のあ

るいはアジアにおける近代人種イデオロギーの連鎖・転移に注目することの重要性を指摘したことは卓見であるといえよう。

坂元論文は、ヨーロッパ由来の人種概念が日本を経て中国に伝えられたとき、そこにおいてどのような意味的機能のなひねりがあるのかに注目する。坂元によると、欧米と中国では「人種概念の出現の経緯と意味においてズレがある」。スメドリーが、米国起源の人種イデオロギーが世界に広がり、それぞれの社会の世界観に吸収されていったというやや単純な「中心から周縁への波及と受容」モデルを提示しているとすれば、坂元の叙述は、共時的世界空間における多様なアクター（特にここでは欧米と中国と日本）のあいだの、共通の人種概念を枠組みとした相互交渉的な自他の位置づけのポリティクスに注目する点で特に優れているといえるであろう。

ただ、中国における人種概念について、ディケターが内発的連続性を重視しすぎているとすれば、坂元論文は外的影響による歴史的断絶性を強調しすぎるきらいがあるように思われる。坂元が「華夷的文化差別が西洋で作られた人種分類に接合していった」というとき、華夷的文化差別が後の人種概念形成に果たした役割をある程度認めているように見受けられる。しかし実際の分析は、あくまで外来の人種分類のあり方が中国的コンテクストでどのようなズレをもったかという視点のものであり、反対に華夷的文化差別が近代人種概念の影響でどのように変容しその後の中国でいかなる影響をもったのかについては意識的な分析が弱い。近代中国における人種概念において華夷意識が果たした役割については全体としては否定的であるようだ。だがたとえば漢族における「文化と血統を結びつけた自民族中心主義」は、他民族に対する排斥主義（章炳麟）か同化主義（梁啓超、孫文）かの違いはあっても、近代中国の国民形成において大きな意味をもったのではなからうか。

中国の伝統的民族観と近代人種イデオロギーとの間の歴史的断絶性が坂元において強調されるのは、その人種概念の定義によるところが大きいに思われる。坂元は前近代中国における華夷主義的な民族観は、人種概念とは異なるものと断定する。そのため人種を語る際には、どうしても近代に外部からもちこまれたものとして語らざるをえないのである。しかもその際に、近代人種観を踏襲して、先天的で変更不可能な差異をもつとされる集団に人種を限定

しようとするため、華夷主義のように文化や言語などの後天的な差異による集団区分については人種論の視野から外されることとなる。しかし前近代の民族間とエラルヒーについても人種（広い意味での小文字の Race）⁽⁵⁾と認めたいうえで、それが、いかに大文字の Race と接合したか、また近代においてどのような新たな小文字の Race として生まれ変わったかを考察したほうが、中国におけるより広い意味での人種観（種族観）の継続と変容についてさらに周到な検討が可能になったのではなからうか。

さて、坂元の叙述のなかで、私にとつて特に興味深かったのは、近代中国建設期における人種概念とナショナル・アイデンティティの關係を取り扱った部分である。ここにおいて坂元は、人種分類論の枠組みにおける自他種族の位置づけのポリテイクスと国民創出にあたっての国内民族間關係の問題とについて、両者の結びつきにも注意しつつ見事に論じている。その叙述の豊かさは、私にはやや偏狭にみえる、人種に関する彼女自身の理論的立場を裏切っているようにもみえる。

近代中国においては「白種」対「黄種」の構図が、東アジアと西洋の關係の位置づけの枠組みとして用いられた。しかしこの構図において必然的に問われることになるのは、黄種の中のまた中国の中の民族的盟主は誰かという問題であった。中国における国民形成においては満漢問題がまず焦点となった。私が注目したいのは、ここでは同化主義であれ排斥主義であれ漢族中心主義が支配的であったということである。むしろその論理は、坂元が正しく述べているように、華夷意識の単なる延長ではない。華夷意識はむしろ国民創生という新しい課題に対応するために再帰的に利用された社会資源であった。また「文化」だけではなく「血統」（漢化ではなく通婚が同化の方法とされる）^{リフレキシブ}が問題になったという点で近代生物学的人種主義の影響もみられることも確かである。ただ確認しておきたいのは、近代中国のナショナルリズムにおいては、人種分類論だけにとどまらず小文字の Race（種族）概念も大きな補完的役割をもっていたということである。

こうして近代中国建設期においては、人種分類論（大文字の Race）と民族（種族）間關係観（小文字の Race）は有機的な関わりあいをもちながら、ひとつの全体として人種主義的イデオロギーを形成していたといえるのではなからう

か。つまり近代中国の人種主義的イデオロギーは、伝統と近代また自生と外来のハイブリッドな総体として、そのナシヨナリズムおよび国際関係における自他の位置づけについての重要な思想的基盤のひとつを提供したのであった。

坂元は、中国における「白種」対「黄種」の構図は、西洋の人種分類論および種族の優劣にかかわるイデオロギーを内面化したうえで反転させたものだと論じる。しかしそれは欧米のイデオロギーの枠組みを単純に反転させたにとどまるものではなく、その背後には、西洋植民地主義的人種主義またその背後にある啓蒙主義（の不徹底）に対する思想上の批判あるいは対決の意識があったことにも注目する必要がある。

竹沢が総論で触れているように、日露戦争後、欧米で黄禍論が広がり、日本人移民や中国人移民に対する排斥運動が高まった。坂元が述べているとおり、このころから日本で白種と黄種の対抗図式が語られるようになり、その影響が中国の近代化革命運動に及んだ。さらに一九一九年のベルサイユ会議で国際連盟規約に人種差別撤廃条項を盛り込む提案が拒否されたことから、日本は、欧米が掲げる普遍的自由主義の理想がきわめてヨーロッパ中心主義的なものであることを痛感させられた。そして二〇年代から日本の歩みは汎アジア主義へと大きく転換し、大東亜共栄圏構想へといたることとなる。

日本が提唱した白人に対抗するための有色人種の連帯という図式は、結局日本によるアジアへの帝国主義的進出を正当化する論理になってしまった。しかしその思想的背景は、帝国主義的な権力闘争における諸勢力の対決図式のみ還元できるものではない。日本の思想界の試みは、ヨーロッパ文明への根本的な批判をし、啓蒙主義的普遍主義の不徹底を糾弾するだけでなく、それを超える世界観を提出しようとするものであった。それはまたドイツにおけるロマン主義思想、インドにおけるタゴールやガンディーの思想なども共鳴していた。中国における「白種」対「黄種」の構図の受容やその後の展開について理解するにあたっては、その背後にあるこうした諸思想の批判と共鳴の交錯の過程にも注意しなければならないであろう。

近代人種主義における二つの系譜の交錯——インドとヨーロッパ

近代人種主義においては、啓蒙主義的人種主義およびロマン主義的人種主義の二つの系譜があるといえるのではなからうか。啓蒙主義は、人間性の本質である理性の光をすべての人に広げていくという普遍主義的な使命観を内包すると同時に、こうした理念が前提とする目的論的な歴史枠組みによって、すでに普遍の人間性を実現した(自)集団と、いまだ啓蒙が完全に届かざる諸集団とを理性の光からの距離によって差異づける特殊主義的な権力性を含んでいる⁽⁶⁾。それはいわば「啓蒙主義的差異化」あるいは「文明的分断化」をもたらすのである。こうした啓蒙主義的人種主義は、典型的には英仏の植民地主義や米国の黒人奴隷制にみられる。他方、ロマン主義的人種主義は、理性の光の名による世界の分断に対抗し、「ロマン主義的同一化」あるいは「自然的全体化」を希求するなかで発生する。それは、共同体の有機的統合を邪魔するとされる「不純」要素を憎悪するもの⁽⁷⁾、また統合的全体における同化の程度において差別を行うものがある。前者の典型としてはナチズム、後者の典型としては日本帝国主義があげられよう⁽⁸⁾。

こうした近代人種主義の二つの系譜の構築とその交錯は、近代世界における植民地経験の歴史と深くかかわっている。近代人種主義の成立の背景となった植民地と帝国の経験は、植民者および被植民者に共有されているものであった(Said 1993; van der Veer 2001)。近代および近代人種主義は、自生的に西洋で生まれ、周辺に拡大していったというよりも、世界的に共有された帝国経験のなかで生まれたのである⁽⁹⁾。

近代人種主義はナシヨナリズムの形成とも深くかかわっているが、そこでも帝国が重要な意味をもった(Van der Veer 2001)。すでに触れたように、ナシヨナリズムと人種主義はズレを有しながら相互補完的に働く(バリバール一九九七b)。人種主義の理念は、ネイションの起源や属性について、現在の国民共同体の範囲を歴史的空間的に超えてその本来あるべき姿を示すものである。その意味でそれはネイションの特殊性を補完的に強調するものであると同時に、その普遍的な価値をも示すものとして機能する。つまりそのとき人種主義は、自民族がなぜ諸民族のリーダーで