

近代中国における「文明」——明治日本の学術と梁啓超

川尻 文彦（帝塚山学院大学准教授）

中国の知識人が「文明」という概念をどのように理解したのかを分析するに当たっては「文明」という漢語の由来について検討を加えなくてはならない。というのは、civilizationの訳語として「文明」が中国語の語彙のなかに定着したのは20世紀に入った比較的最近のことであるからである。civilizationに類似する考え方は前近代の中国にも存在し、「文明」の語の普及とcivilization概念の定着は必ずしも一致しないが、近代語の一つであるといってもよい「文明」の語をめぐるさまざまな思索の跡をたどってみることで、近代中国における西洋文明や中国史、世界史などに対する興味ぶかい論点を指摘することが可能になるのではと予想される。

そこでまず本稿では、中国人がcivilizationをどのように捉え、文明がcivilizationの訳語としてどのように定着したのかを概念史研究の立場から考察する。ただし「文明」に関する論点は多岐にわたり、議論の拡散を防ぐために、おもに梁啓超に即して分析を加えることにする。

「文明」の語は、近代中国における西洋由来の他の学術用語同様、明治日本における「文明」の語の用語法の影響を無視できない。それゆえ、明治日本の「文明」の語の用語法についても適宜、検討を加えることにする。

1 civilizationの中国における初出

中国人によってcivilizationに初めて言及したものとしてしばしば郭嵩燾（1818－91）の『郭嵩燾日記』が引用される。郭嵩燾は湖南湘陰の人、1847年に進士、1853年、曾国藩に協力し湘勇を組織して太平天国軍と戦う。58年、翰林院編修として北京に入る（60年まで）。74年、日本の台湾出兵に際し北京に戻り、75年のマーガリー事件を契機に初代駐英公使に任命され、77年より2年間にロンドンに在住、この間、駐仏公使を兼ねる。79年に辞任し帰国、その後、郷里で過ごす。

『郭嵩燾日記』は1855年から1891年までを、約3年半の欠落があるものの、30年余り、二百万語で、彼の日々の身近事から内面の心理までを吐露したものである。しかし、長く公開が伏せられ、公刊されたのは、1980年代に入ってからである¹。それは、郭嵩燾が上海からロンドンに行く途上の50日間の日記を総理衙門の命にしたがって『使西紀程』として送ったところ士大夫たちの公憤を巻き起こしたため、在

1『郭嵩燾日記』全四巻、湖南人民出版社、1981-83年。

任中、日記をつけ毎月、総理衙門に送り、西洋の事宜について報告していたものの、公開されずに終わったという²。

以下は、郭嵩燾がロンドン在任中の光緒4年2月初2日（1878年3月5日）のものである。

「けだし、西洋では政教修明〔政と教がととのった〕の国を色維来意斯得〔civilized〕といい、欧州の諸国はみなこれを名のり、そのほか中国、トルコ、ペルシアは哈甫色維来意斯得〔half-civilized〕という。哈甫とは訳せば、半を得ることをいい、その意味は半ば教化があり、半ばそれがないことをいう。アフリカの回教の国々は巴爾比里安〔barbarian〕といわれ、中国の夷狄のようないいかたであり、西洋ではこれを教化がないという。三代以前には、中国だけが教化があった。ゆえに要服〔五服のうちの一つ。王城から五百里離れた土地〕、荒服〔王の都からもっとも隔たった土地。天子の感化の及ばな異民族の地〕の名があり、すべて中国から遠ざかれば、名づけて夷狄という。漢以来、中国の教化は日々衰え、政教風俗については欧州各国のみが勝ちを収め、中国を三代盛時の夷狄のように見なした。中国の士大夫でこのことを知っている人はなおおらず、何と痛ましいことよ！³」

郭嵩燾のこの記述から読みとくべきことがらは数多い。まず分かることは、この時期の中国には、civilized、half-civilized、barbarianに対応する漢語が存在しなかったということである。

そのような事情は19世紀末まで続き、宣教師によって作成された英華辞典の類でも、civilizationやそれに近接する概念である cultureの対する訳語は「文明」や「文化」に定まらなかった⁴。

たとえば、盧公明編著の『英華萃林韵府』（福州、1872年）（*A Vocabulary and Hand-book of the Chinese Language, in Two Volumes Comprised in Three Parts, by Justus Doolittle, Foochow, 1872*）にはcivilizationは未収録で、cultureはliterary文、act of self修理之功と解釈されている。実はその後、20世紀初頭に至っても訳語は確定していない。*Technical Terms. English and Chinese, prepared by the committee of the Educational Association of China*（中国教育会籌備、狄考文Calvin W. Mateer主編、上海、1904年）にはcivilizationもcultureもともに教化と訳されている。

多くの新語や新概念を収録していたとされる汪榮宝、葉瀾の合編による『新爾雅』（上海明権社、1903年）や黄摩西の編集による『普通百科新大詞典』（上海国学扶輪社、1911年）には文明、文化ともに収録されていない。このような例は枚挙にいとまがない。

これとは別の背景にはヨーロッパ思想の文脈においてすら文化と文明がはっきり

2 鐘叔河「西洋文明对郭嵩燾の影響」、『走向世界——近代中国知识分子考察西方的历史』中華書局、1985年。

3 『郭嵩燾日記』第3巻、湖南人民出版社、1982年、439頁。

4 方維規「論近现代中国“文明”、“文化”観的嬗変」、『史林』1999年第4期、75頁。

と別の概念として用いられるようになったのが、それほど古いものではないという事情もある⁵。

それゆえ、郭嵩燾は伝統中国に由来するような概念でこれらを理解しようとしたとみられる。つまり「政教修明」、「半教化」、「夷狄」等の概念である。

この三分類は、すぐに想起されるように、ほぼ同時代、本邦の福澤諭吉の『文明論之概略』（1875年）で提示された有名な、文明、半開、野蛮の三分類にまったく符合する。

『文明論之概略』第二章「西洋の文明を目的とする事」の一節によれば、「今、世界の文明を論ずるに、欧羅巴諸国並に亜米利加の合衆国を以て最上の文明国と為し、土耳其、支那、日本等、亜細亜の諸国を以て半開の国と称し、阿非利加及び澳太利亜等を目して野蛮の国といい、この名称を以て世界の通論となし⁶」とある。福澤の言う通り、この分類が当時のヨーロッパで「通論」ともいうべき、非常に有力な図式であったことが分かる。

福澤諭吉のその直接的なソースについては不明であるが、野蛮、半開、文明の三分法は 18 世紀ヨーロッパに一般的な文明史の公式のようなものであったとみられる⁷。

ただし、civilized、half-civilized、barbarianなどの概念に19世紀後半の中国の知識人がまったく無縁であったとはいえない。

ウィリアム・マーチン（中国名、丁韪良）がアメリカにおける標準的な国際法のテキストであったヘンリー・ホーイトンの*Elements of International Law*を中国語訳し『万国公法』として翻訳出版したのは1864年のことである。実はこの『万国公法』のなかには、savageやcivilizedやuncivilizedにかかわる個所が存在する⁸。日本においては『万国公法』は、その翻訳直後から、幅広く読まれ、「文明」概念の普及に一役買ったことが確認できる。しかし、当時の中国においては『万国公法』は日本ほど尊重されず、「華夷優劣論」の立場からいたずらに排斥されるのが通例であった⁹。

しかし、郭嵩燾に先立つ魏源の『海国図志』（1842年）における次のような主張は注目に値する。

「かの蛮狄、羌夷の名はもっぱら残虐な性情の民、いまだ王化を知らない者を指して言う。ゆえに曰く、先王が夷狄を待するのは禽獣の如くであり、不治をもって治める。本国以外にもおおよそ教化のあるものについてはこれをすべて夷狄ということはない。……まことにかの遠客のなかに、礼に明らかで義を行い、上は天象に通じ、下は地理を察し、物情を旁徹し、古今を貫串する者は、瀛寰の奇士であり、

5 柳父章『文化』三省堂、1995年。

6 福澤諭吉著、松沢弘陽校注『文明論之概略』岩波文庫、1995年、25頁。

7 丸山真男『「文明論之概略」を読む』（上）、岩波新書、1986年、102-103頁

8 丸山真男・加藤周一『翻訳と日本の近代』岩波新書、1998年、Ⅲ「万国公法をめぐる」。

9 王中江『近代中国思维方式演变的趨勢』四川人民出版社、2008年、123頁。

域外の良友であり、どうして夷狄と称することができようか？ 聖人は天下を一家、四海をみな兄弟としていて、ゆえに遠人を懐柔し、外国を賓礼するのは王者の大きな度量である。風俗を旁諮し、地球を広覧するのは、智士の曠識である。¹⁰⁾

ここでは「礼に明らかで義を行う」人々に対して一概に「夷狄」とみなすことはできないという。このように『海国図志』など19世紀半ばまでの中国人側の文献では、古くからある「南蛮、北狄、西戎、東夷」などの言い方はすたれ、夷狄に対する認識に変化がみられる。

「文明」の受容をめぐるのは言葉の受容以上に、文明という概念が伝統的な知識人の思想との間に摩擦を引き起こし、そのため「文明」の受容が困難になったとの事情がある¹¹⁾。つまり伝統的な華夷秩序のなかに生きていた中国の知識人にとって中国の外に中国に匹敵する「文明」が存在することを認めることは容易なことではなかった。

このことは郭嵩燾にも共通している。郭嵩燾が「漢以来、中国の教化は日々衰え、政教風俗については欧州各国のみが勝ちを収め、中国を三代盛時の夷狄のように見なした。」というように、郭嵩燾は伝統的な文明観に拠りながら、華夷秩序から西洋文明中心の国際秩序への転換を、華夷の移動という観点で説明しようとしている。

郭嵩燾に時代を前後する「西洋通」の思想家たちは、西洋文明と伝統的な華夷秩序認識の両者をいかに整合的に説明するかについて苦心を重ねている。たとえば、西洋に長期滞在し西洋文明に直接ふれた経験をもつ劉錫鴻、薛福成、張德彝、鐘天緯、馬建忠などである。これにくわえ、いわゆる「洋務派知識人」といわれる王韜、鄭觀應などもあげられる。またロバート・ハート (Robert Hart 1868-1907) のような在華西洋人の存在も無視できない。彼らはそれぞれ興味深い論点を提示しており、その議論には様々なバリエーションがあるが、個別研究の領域に属するので¹²⁾、ここでは詳細は省略する。

いずれにせよ、中西文明の比較論は思想家の数だけ多様性があつたと言ってもよい。

ただし、彼らにおいては西洋文明と中国文明が一本の時系列のなかにおかれ「文明」の「進歩」の過程において、一方が「進んでいる」、一方が「遅れている」とするが如き、西洋中心の「進化」論的な「文明」観は存在しなかった。そのような認識が生じるのは日清戦争以降のことである。それに伴い、中国で「文明」の語の爆発的な普及をみる。それには日本が介在している。

10 魏源「西洋人《瑪吉士地理備考》叙」、『海国図志』中州古籍出版社、1999年、423頁。

11 手代木有児「清末中西文明観の形成——1870年代末から90年代を中心に」、中嶋先生退休記念事業会編『中国の思想世界』イズミヤ出版、2006年。

12 佐藤慎一『近代中国の知識人と文明』東京大学出版会、1996年。

2 明治日本での「文明」

civilizationの訳語としての「文明」が人々の間に定着したのは日本が圧倒的に早かった。

ここでは「文明」や「文化」がどのように使われたのかについて既存の研究に依拠しながら言及する¹³。

文明や文化は、中国の古典に典拠を求める日本の年号にも用いられたことがある。後土御門天皇の治世、応仁3年（1469年）4月をもって文明と改元され、その後文明は19年間続いた。戦乱の世にあって平和への望みを年号に託したのであろう。

文化は、江戸時代の文化・文政年間という言いかたが人々に知られるように、享和4年（1804年）2月に文化と改元され、15年間続いた。将軍家斉の治世である。

文明や文化は中国の古典においてはしばしば用例が存在する¹⁴。

簡便な諸橋轍次『大漢和辞典』の記述によれば、「文化」は、1 刑罰威力を用いなくて人民を教化すること。文治教化。2 独逸語Kultur、英語cultureの訳語、とある。1の注釈として、漢の劉向の著『説苑』（指武篇）に「文もて化して改めず、然る後に誅を加ふ」（「文化不改、然後加誅」）、『文選』のなかに収められた、晉の束皙の「補亡詩」の一節「文化内に輯^{をきま}り、武功外に悠^{ほろか}なり。」（「文化内輯、武功外悠」）、齊の王融の「三月三日曲水詩序」の一節「神理を設けて以て俗を景^{もつ}にし、文化を敷^{あきらか}きて以て遠きを柔く。」（「設神理以景俗、敷文化以柔遠」）とある。いずれにせよ武功に対することばであり、文（文治）もて化（教化、感化）することを示す。

「文明」には、1 文采があり光輝くこと、2 徳や教養があつて立派なこと、などとある。「文明」も古典に多くの典拠がある。とりわけ『周易』にはしばしばみられ、たとえば、「見龍、田に在るときは、天下文明なるなり。」（「見龍在田、天下文明」）（『周易』乾、卦辞）、「其の徳剛健にして文明なり」（「其徳剛健而文明」）（『周易』大有、彖伝）、「内、文明にして、外、柔順」（「内文明而外柔順」）（『周易』明夷、彖伝）、「文明にして以て止むは、人文なり。文を觀て、以て時変を察し、人文を觀て、以て天下を化成す。」（「文明以止、人文也。觀乎天文、以察時変、觀乎人文、以化成天下。」）（『周易』賁、彖伝）がある。

いずれにせよ、文治主義に立つて中華による周辺の人々の教化を想定したことばである点で共通するが、今日の私たちの用法とはずれがあることが確認できる。

では、日本において最初にculture（あるいはドイツ語のKultur）に文化を、civilizationに文明を当てたのが誰であるかは、まだ不明である。

13 鈴木修次「文化」と「文明」、『文明のことば』文化評論社、1981年、飛田良文ほか『明治のことば辞典』東京堂出版、1986年、佐藤亨『現代に生きる幕末・明治初期漢語辞典』明治書院、2007年、沈国威「文明」と「野蛮」の話し、『泊園』第39号、2000年、等。

14 馮天瑜『新語探源——中日文化互動与近代漢字術語生成』中華書局、2004年に多くの用例が挙げられている。

おおむね、civilization やenlightenmentに文明開化を当てたのがはじまりで、その後、文明開化をばらして用いられ、文明、開化、文化などが使われた。その後、ドイツ語のKulturのニュアンスにあわせて文化が使われるようになって、ドイツ語での用法に合わせて、日本語でも文化と文明が別の概念であると認識されるようになったとみられる。しかし、それはおおむね第一次大戦以降である。

とはいえ、日本において「文明」の語の普及にもっとも力のあったのが、福澤諭吉であることは異論あるまい。

福澤諭吉は『西洋事情』（1873年）で早くも「文明」に言及しており、『文明論之概略』（1875年）ではその標題の通り、「文明」がキーワードとなっており、多用されている。『文明論之概略』についての研究は汗牛充棟の感があるが、福澤諭吉の梁啓超への影響という本稿の問題関心から言及したい。今日福澤諭吉の主著であるとみなされる『文明論之概略』も実は大ベストセラーになった『学問のすずめ』に比べ、発行当時は影が薄く、1930年代に岩波文庫に入れられ福澤ブームというべきものが起こってから『文明論之概略』が再評価されたとの指摘もある¹⁵。そう考えると梁啓超の福澤諭吉への着目はより一層その先見性が評価されよう。

前引の通り、福澤は、ヨーロッパ諸国、アメリカ合衆国を文明国、トルコ、中国、日本などを半開の国、アフリカ、オーストラリアなどを野蛮の国とする。この文明と野蛮の区別は相対的であり、また両者の関係はつねに変化し、進化し、野蛮は半開に進み、半開は文明に進むという一種の進歩史観を提示した。

この「野蛮」の語は福澤諭吉が好んで用い、普及させたものであり、それまでの英華辞典などにはほとんど見られないものであった。『六合叢談』（1857-58）〔中国国外のニュースを伝えた〕や『万国公法』にはいくつかの例が見られるものの、中国ではあまり注目されなかった。中国では「蛮野」や「野番」なども並行して用いられていた。1873年に出版された柴田昌吉・子安岐『附音挿図英和字彙』は当時、随一の英語辞典で福澤も利用したと考えられ、最初に野蛮の語を収録しているようである。

このような「文明」の主張を福澤諭吉が繰り返し唱えたのには、条約改正をひかえ「文明国」になろうとした日本というものを想定しなくてはならない。国際法を遵守することができる「文明国基準」(the standard of civilization)をみたしていることを西洋諸国に示す必要があったのである。このことが日本に「文明」の語を定着させるのに大きな力があつたと考えられる¹⁶。

梁啓超らに変法運動を起こさせる直接的なきっかけとなった日清戦争（1894-95

15 松沢弘陽「解説」、前掲、福澤諭吉著、松沢弘陽校注『文明論之概略』371頁。

16 瀧井一博『文明史から見た明治憲法』講談社選書メチエ、2003年。山内進「明治国家における「文明」と国際法」、『一橋論叢』第115巻第1号、1996年。これらとは別の角度からであるが、鮑紹霖『文明の憧憬——近代中国対民族與国家典範的追尋』中文大学出版社、1999年、にも「文明国基準」への言及がある。

年)についても日本の側から見れば、文明国基準に達することを国是とし、国際法を受け入れた「文明国」としての日本と、国際法を拒否して冊封体制に固執する「野蛮国」としての清朝との戦争ということになる¹⁷。

その証左として、日清戦争開戦の詔勅にも「惟うに、朕が即位以来、茲に二十有余年、文明の化を平和の治に求め、事を外国に構うるの極めて不可なるを信じ、有司をして常に友邦の誼を篤くするに努力せしめ……」(原文は漢文読み下し文)のように文明の語が見える。

福澤諭吉は「日清戦争は文野の戦争なり」(明治27年)で、日清戦争は人と人、国と国の戦いではなく、文明と野蛮の戦争である、「文明の義戦」とであると規定した。

内村鑑三は「日清戦争の義」(明治27年『国民之友』)で「吾人は信ず、日清戦争は吾人にとりては実に義戦」とし、「野蛮主義の保護者」である清朝に文明を宣布するための「義戦」と考えた。

当時の著名なジャーナリスト竹越与三郎は「吾人は東洋に対して文明を宣伝するの大天職を有す」(『支那論』1894年)と言っている。

ここから分かるように、日本では官民ともに「野蛮」な清国(1894年)、ロシア(1904年)との戦争と考えたのである。このような日本国内の世論は、中国人である梁啓超の思想にも反映しているとみられる。

3 日本亡命以前の梁啓超

近代中国の知識人のなかで最初に「文明」の語を盛んに用いたのは梁啓超(1873-1929)である。とりわけ日本亡命後の華々しい言論活動において、「文明」の語は彼のキーワードであったともみなせる。

ただし、梁は日本亡命以前からおそらく日本書の影響もあり「文明」の語を使い始めている。以下で梁啓超の亡命以前の議論を見てみたい。梁啓超がcivilizationの意味で文明を早期に使用した例として、梁啓超「論中国宜講求法律之学」があり、彼の「文明」観が簡潔に吐露されている¹⁸。同梁啓超論文は、彼が日本亡命以前、『湘報』第5号(1898年3月)に初出、掲載されたものである¹⁹。

「今日中国を泰西とくらべて、中国はもとより野蛮である。今の中国が、苗、黎、瑶、僮[それぞれ中国西南の少数民族]及び黒奴、メキシコの紅人、巫来由[マライ]の棕色[褐色]人をみれば、中国はもとより文明である。苗黎の諸種人が禽獸

17 山室信一『思想課題としてのアジア』岩波書店、2001年、第一部「アジア認識の基軸」第二章「思想基軸としての文明」。

18 石川禎浩「近代中国的“文明”與“文化”」、『日本東洋学』第一輯、京都大学人文科学研究所、2007年。

19 『飲冰室合集』(一)(中華書局、1989年)に収められた林志鈞編「飲冰室合集目録」では清光緒22年(1896年)の作とする。李国俊『梁啓超著述系年』(復旦大学出版社、1986年)もこれを踏襲する。

をみれば、彼らの諸種人もまたもとより文明である。そうであれば文明と野番の境界は決めることができないのである。比較によって決まってくる。……今、泰西の諸国は自ら文明をもって任じているが、数百年後、野番にとってかわられることがありえないことであろうか。しかしながら、文明野番の境界は定まっていなくてもかかわらず、文明たる根源については定まっている。定まっているとはどういうことか？ その法律が詳細で公であればあるほど文明であり、簡単に私的なものであるほど野番であるということである²⁰。」

梁啓超は法を群智、群力の増大がもたらしてくれるものであるとみなしている。ここには人類進化論的な文明観がすでにみえている。

同じく湖南時務学堂の時期、梁啓超における華と夷をめぐる注目すべき文献がある。

『春秋』は中国を尊し、夷狄を降げる。……そもそも今日の趨勢は、中国を下げ、夷狄を尊している。それはどうしてか？ 中国が夷狄に変わろうとしており、夷狄が中国に変わろうとしているためである。人々はみな地の中に居ればこれを中国というが、私が思うにそうではないのである。そもそも中に居るものが正なのであり、中を執れるものをこれを中国といい、中を執ることができなければ夷狄となる²¹。」

ここでは中国と夷狄が可變的であることを指摘し、「中」にいるものが「中国」であるとし、「中」でなければ「夷狄」であるとする。では何を基準に「中国」になるのでしょうか。その一例として泰西との比較論を展開する。

続けて、「そもそも今日の中国は泰西において民を扱うことに勝ることがあろうか。宰相や知府が府、州、県に至って、利を貪り、小民を搾取しないことはない。ただ利だけを求めている。泰西と比べてみれば、公で劣り、信で劣り、学で劣り、商で劣る。そのため富国でも劣り、兵の強さでも劣り、弱国になってしまった。何と痛ましいことよ！²²」と夷狄に堕ちてしまった中国を嘆く。中華と夷狄の交替を認める発言は、先の文明と野番の境界が可變的であり、しかも中国が野番の側に入る可能性を示唆する。

また『湖南時務学堂遺編』(1898年初版)の「筭記」には以下のような記述がある。

「夏とは文明である。夷とは蛮野である。夏を用いて蛮に変え、蛮野を化して文明となす。すなわち『春秋』でいう中国であり、中国の夷狄のことであり、これを夷狄とみなすという意味である。²³」とあり、続けて、「教習の梁啓超の批[コメント]

20 梁啓超「論中国宜講求法律之学」『飲冰室合集』(一)所収『飲冰室文集之一』94頁。

21 梁啓超「湖南時務学堂日記類鈔」、朱有猷主編『中国近代学制史料』第1冊下冊、華東師範大学出版社、1986年、336-337頁。

22 前掲、梁啓超「湖南時務学堂日記類鈔」、『中国近代学制史料』第1冊下冊、336-337頁。

23 『湖南時務学堂遺編』1898年初版、1922年重印、北京香山慈幼院刊、卷二、「筭記」。原文は「夏者文明也。夷者蛮野也。用夏变蛮、化蛮野為文明也。即春秋中国而中国之夷狄而夷狄之之義也。非若迂儒俗士之所謂中国夷狄也。……教習梁批：以文明蛮野而論、可論謂其要矣。徐君君勉有春秋中国夷狄辨、即發明此理。余有一篇、著之時務報中。教習韓批：如何則謂之蛮野。如何則謂之文明。此界不可不講明。中国未有不自以為文明而詆西人為蛮

には、文明と蛮野をもって論じれば、その要点を論じているということができる。徐君勉〔徐勤〕君には『春秋中国夷狄辨』という書物があり、この理を發明している。私にも一篇あり、『時務報』に発表した。教習韓文举の批には、何をもって蛮野というか。何をもって文明というか。この定義について明らかにしなくてはならない。中国はいまだ自らを文明とみなし西人を蛮野であると誹らなかつたことがない。」とある。

これはある命題について、学生と教習とのやりとりの記録である。

徐君勉（徐勤）『春秋中国夷狄辨』は、中国史上の華夷観に対して学術的な整理を行ったものである。梁啓超はこれに対する「春秋中国夷狄辨序」を『時務報』（第36冊）に発表している。『春秋』でいう中国、彝狄〔夷狄と同じ〕にはもともと定まった定義がない。彝狄の行があれば、中国であっても、あつかましく彝狄である。彝狄の行がなければ、彝狄であっても、堂々として君子である。それなら、攘彝というのであれば、かならず彝狄の行をする者を攘しなくてはならないし、中国といわれているからこれを恕し、彝狄といわれているからこれを攘するということはできないのは、はっきりしている。²⁴という。

つまりもともと『春秋』には「中国」や「彝狄」の定義があるわけではない。梁啓超によれば、「中国」か「彝狄」かの違いは、その「行」に依る。「彝狄之行」があれば「彝狄」であり、「彝狄之行」がなければ「君子」である。

このように湖南時務学堂の時期、葉德輝『翼教叢編』をはじめ、華狄に関する議論が盛んに論じられた²⁵。上の梁啓超の議論もその一端である。梁啓超に即してみれば、華夷の弁別を「相対的」なものとしてみ直す視点がきわだっていることが確認できる。

日本亡命後の梁啓超が「文明」を中国で流行させる以前、1890年代半ばにも、「文明」はすでに一定程度の流通がみられる²⁶。

たとえば、1896年に広学会から発行された『文学興国策』は森有礼による英文書 *Education in Japan* の中国語訳（林樂知訳）である。同書は、1870年代の初頭、森有礼がアメリカに代理公使として滞在した折、アメリカの有識者13名に日本の教育のありかたについて出した書簡への返答をまとめたものである。日本の教育の将来を論じたものではあるが、実際には西洋の文明についての解説書でもあり、文明に関する各種の解説が盛り込まれている²⁷。康有為、梁啓超ら多くの知識人に歓迎され

野者也。」

24 梁啓超「春秋中国夷狄辨序」、『飲冰室合集』（一）所収『飲冰室文集之二』48頁。原文は「『春秋』之中国、彝狄，本無定名。其有彝狄之行者，雖中国也，視然而彝狄矣。其無彝狄之行者，雖彝狄也，彬然而君子矣。然則藉曰攘彝焉云爾，其必攘其有彝狄之行者，而不得以其号為中国而恕之，号為彝狄而棄之，昭昭然矣。」

25 小野川秀美「戊戌変法と湖南省」、『清末政治思想研究』みすず書房、1969年。

26 黄興濤「晚清民初現代“文明”和“文化”概念的形及其歴史実践」、馮天瑜ほか編『語義的文化変遷』武漢大学出版社、2007年。

27『文学興国策』上海書店出版社、2002年。日本語訳（全訳）は、尾形裕康『学制実施経緯

たことが知られる。

また梁啓超もかかわっていた『時務報』でも文明の語は頻出である。そのうちの多くは日本の新聞紙面の翻訳紹介である。

たとえば、

「私がロンドンを見るというのは、枝の上の林禽〔鳥〕にすぎない。けだし、この地は近世文明の都府であり、二千年もの長い歴史を有している。しかも、ロンドンの景観は素晴らしいが、その一方で地下鉄を設けるなど文明の奇観を誇っている。」

（「論倫敦」、国民報訳載、『時務報』第11冊、1896年11月15日）

「日本はかつて文明の利器を積極的に採用し、実に欧米を驚嘆させ、変革の疾速もまた欧米に畏懼の念を生じさせた。そこで今や船艦砲銃から法律制度に至るまで、その真髓に精通している者は、けだし少なくない。この二十年来に行ったことは、俊才を選抜、派遣し欧州に赴かせ学堂に入学させたり、言語を学び書籍を翻訳したり、外国人を教師として招いたり、法典を編纂させたりした。思うに、文明が及びがたいことを恐れて、それゆえ今日の盛をもたらすことができたのである。」（「中国論」、文明日本報訳載、『時務報』第17冊、1897年1月13日）

などである。このほかにも多数ある。

上海の『時務報』に出入りしていた古城貞吉（1866－1974、後に『支那文学史』を著す）ら何人かの日本人の影響も大きいようである。古城貞吉は『時務報』の「東文報訳」の欄を任されており、多くの日本の新聞記事を転載（訳載）していた。日本語的な語彙が中国に伝わるきっかけになったと思われる。

また上海などで日本人の経営する新聞関係者の影響もあるだろう²⁸。このうちのいくつかは変法派の支援を目的にしていた。隣国中国が「革命」のような急激な変化を起こすことを望まず、おだやかに「文明国」への転換を願ったものと見られる。

湖南変法派の拠る前出『湘報』には梁啓超「論中国宜講求法律之学」より少し遅れて「論湖南風氣尚未進於文明」（1898年5月11日）が掲載されている。湖南において新式の報館、学堂、電線、輪船、鉄路、保衛局などが整備されていることは指摘しながらも、これらはまだ文明とはみなすことはできないという。「風氣の開けは、あるいはこれを起点とすることができるが、文明の化は実際にはまだ芽を出していない。〔風氣之開、或者此為起点、文明之化、其實尚未権輿。〕²⁹」という。

以上のように、梁啓超のみならず知識人の間で1890年代の半ばから「文明」の語はある程度、流通していたことが確認できる³⁰。

の研究』校倉書房、1963年に、『日本の教育』として収められている。

28 中下正治『新聞にみる日中関係史——中国の日本人経営紙』研文出版、1996年。

29 「論湖南風氣尚未進於文明」、『湘報』1898年5月11日。

30 これとは別個に、西洋語を主な発表媒体にしていたマージナルな人々がいる。辜鴻銘や陳季同などである。辜鴻銘「中国学」（1883年）、「為吾国吾民争辯」（1891年）、陳季同『中国人的自画像』（1885年）にも当然ながら、civilizationやcultureへの言及がある。

4. 日本亡命後の梁啓超

梁啓超の政論家としての評価を高めることにつながったのは、『時務報』に連載した「変法通議」（『時務報』第一冊、1896年8月9日から連載開始）である。この「変法通議・論不変法之害」（『時務報』第二冊、1896年8月19日）で、インド、突厥、ポーランドなど「不変法」の老大国が西洋列強に蚕食された例を挙げ、その轍を踏まないように、「変法」を声高に唱えたことは、この当時、梁啓超もすでにある種の「弱肉強食」的な世界認識を有していたことを示している。

梁啓超が「文明」の語を多用するようになったのは、実はこの「変法通議」においてであるが、より具体的には『変法通議』の末尾に収められる「論変法必自平滿漢之界始」である。ただし『変法通議』には版本問題が存在し、当時、『変法通議』なる書物が出版されたことはなかった³¹。「論変法必自平滿漢之界始」は『時務報』に掲載されたものではなく、日本亡命後に執筆し『清議報』（第一、二冊、1898年12月23日、99年1月2日）に掲載されたものである。

この事実は、梁啓超が日本亡命後になって、堰を切ったかのように文明の語を用いたことを裏付ける。

「論変法必自平滿漢之界始」では、

「大地にはじめて生物が生じて、今日にいたるまで、およそ数万年、たがいに争いたがいに奪い、たがいにつかまえたりかみついたりし、しだいに強と弱をなし、しだいに起と滅をなす。一言でこれをいえば、種族を争うということである。はじめは物と物とが争い、継いで人と物とが争い、終わりに人と人とが争う。はじめは蛮野のひとと蛮野のひとが争い、継いで文明のひとと蛮野のひとが争い、終わりに文明のひとと文明のひとが争う。……ああ！ これは生存相競の公例であり、聖人といえども如何ともしがたいものである。ここから見れば、全世界中、その種族の差別が多くなれば、その争乱は甚だしく、その文明の進は難しくなる。その種族の差別が少なくなれば、その争乱は止み、文明の進は速くなる。いわんや区画して一国と名付けても、内にはいくつかの小異の種を含み、外にはいくつかの大異の種と相対しているのである！³²」

「文明」と「蛮野」の争いが「生存相競の公例」であるということとともに、そのための「変法」は「滿漢の界を平らげる」ことから始まると説く。

梁啓超の「論支那与欧州国体異同」はもともと日本の雑誌『太陽』の依頼で、同雑誌第5巻20号（明治32年9月）に掲載されたものである。その後、『清議報』第17、26冊（1899年6月8日、9月5日）に転載された。

「宇内の文明の流域は、亜洲にその源を発しており、支那がそのもっとも著しい。今日から論じれば、支那と欧州の文明はたがいに隔たることただならぬものがある。

31 何光宇『『変法通議』評介』、羅炳良『変法通議』華夏出版社、2002年、13頁。

32 梁啓超「論変法必自平滿漢之界始」、『飲冰室合集』（一）所収『飲冰室文集之一』77頁。

しかし、両域の数千年の歴史をとって比較してみればその異同の故と変遷の跡を見出すことができる³³。」

中国と欧州の文明史の展開をその相違点を中心に論じ、現在の国体の異同にまで論を及ぼしている。日本の読者向けに中国の「国体」を欧州との比較のうえで簡潔に解説したものとみてよい。その際、「文明」の起源から語り起こしている。

その後、「文明」をテーマにした一連の論文を『清議報』に発表する。その代表的なものが、梁啓超「文野三界之別」(『清議報』第27冊、1899年、『飲冰室自由書』に収録)、「国民十大元氣論(又名文明之精神)」(『清議報』第33冊、1899年12月23日)である。

「文野三界之別」でいう。「泰西の学者は、世界の人類を三級に分類する。一に曰く蛮野の人、二に曰く半開の人、三に曰く文明の人。春秋の義においては、これを抛乱世、昇平世、太平世という。すべて段階があり、順序にしたがって昇っていく。この進化の公理は世界の人民が公認するところのものである³⁴。」

ここでは「蛮野→半開→文明」は「進化の公理」であると指摘する。

さらに「国の治乱はつねにその文野の程度と比例する。文野の程度とはつねに国中の全部の人をもって判断し、一人二人の力で強奪したり偽ったりできるものではない。ゆえに西儒に曰く、国家の政事はこれを譬えれば寒暖計のようなものであり、民間の風気はこれを譬えれば空気のようなものである。空気の燥湿冷熱は寒暖計の上がり下がりに従っており、すこしも偽ることはできない。ゆえに民智、民力、民徳が進まなければ、英仁の君相があつて、一時の善政を行つたとしても、時間がたてば、すっかり消えてなくなってしまう。……これは至浅の理であり、決まりきった例である³⁵。」

梁啓超は中国の治乱は文明の程度と比例するという。また寒暖計の例は非常に有名なものであり、福澤諭吉の『文明論之概略』に由来しており、「新民説」でも引用されるものである。

もうひとつの「国民十大元氣論」でいう。「文明には形質があり、精神がある。形質の文明を求めるのは易しく、精神の文明を求めるのは難しい。精神がそなわれれば、形質もおのずと生じる。精神が存在しなければ形質もともなわない。それなら、真の文明とはただ精神があるのみである。……陸には石室を建て、川に鉄橋をかけ、海に汽船をうかべる。国の力を尽くして軍艦を購入し、民の財を集め洋式の軍隊を編成する。このようなことが文明といえるであろうか。決してそうはいえない。何となれば、それはすべて形質であつて、精神ではないからである。文明を求めて形質から入るのは、死港に行くようなもので、どこも行き止まりであり、ほかに行く道がない。必然的にその目的を達することができず、それまでの成果をことごとく

33 梁啓超「論支那与欧州国体異同」、『飲冰室合集』(一)所収『飲冰室文集之四』61頁。

34 梁啓超「文野三界之別」、『飲冰室合集』(六)所収『飲冰室專集之二』8頁。

35 前掲、梁啓超「文野三界之別」、『飲冰室合集』(六)所収『飲冰室專集之二』8頁。

なきにしまうだけである。文明を求めて精神から入るとは、大河を導くに等しく、その水源をすべて清らかにすれば、千里まっすぐに流れ込み、激しい流れとなってこれを御することはできない。いわゆる精神とは何か？ すなわち国民の元気がこれである³⁶。」

ここで梁啓超は「精神の文明」、「国民の元気」の必要性を説く。この引用箇所論旨は、『文明論之概略』巻の1第2章「西洋の文明を目的とする事」に由来するが、はっきりと対応関係が確認できる箇所も存在する。たとえば、福澤諭吉は「あるいは日本の都府にて石室鉄橋を模製し、あるいは支那人が俄に兵制を改革せんとして西洋の風に倣い、巨艦を造り大砲を買い、国内の始末を顧みずして漫に財用を費やすが如きは、余輩の常に悦ばざる所なり。……ある人はただ文明の外形のみを論じて、文明の精神をば捨てて問わざるものの如し。けだしその精神とは何ぞや。人民の気風、即これなり。³⁷」という。石室、鉄橋、巨艦など比喩されているものがそっくりである。

福澤諭吉が「文明の精神」をいいかえた「人民の気風」は『文明論之概略』をつらぬく重要概念である。

これら「文明」を論じた「文野三界之別」、「国民十大元気論（又名文明之精神）」には明確に福澤諭吉『文明論之概略』の影響が見て取れる。というより、『文明論之概略』の「書き写し」と言ってもよい³⁸。ここから、日本亡命直後1、2年のこの時期、梁啓超は福澤諭吉を精力的に読みこみ、自分の思想に反映させていたことが、うかがいしれる。

梁啓超による「文明の精神」の強調、文明と野蛮の対比の視点などが、それまでの梁啓超の文明論とはっきりと区別される。それは後の「新民説」にも一貫している。

『飲冰室自由書』のなかでは、とりわけ「論強権」（『清議報』第31冊、1899年）で「文明」の語が頻出している。「論強権」は加藤弘之の『強者の権利の競争』を要約、紹介したものである³⁹。このあたりからも近代中国における「文明」の語が日本語翻訳風のものであることを示唆する。

「文明人民が半開および野蛮の人民に対して、そのほどこす権力は、かならず大であつて猛である。それはほかでもなく、すべて強弱の隔絶から生じる。強弱はその原因である。権力の大小はその結果である。その隔絶がはなはだしければその権

36 梁啓超「国民十大元気論」、『飲冰室合集』（一）所収『飲冰室文集之三』61-62頁。

37 前掲『文明論之概略』第2章「西洋の文明を目的とする事」30-31頁。

38 石川禎浩「梁啓超と文明の視座」、狭間直樹編『梁啓超』みすず書房、1999年。石川禎浩は、福澤諭吉『文明論之概略』、浮田和民の『史学原論』、志賀重昂の「地理環境論」などが梁啓超に与えた影響についてはじめて具体的に解明した。

39 拙稿「『進化』と加藤弘之、嚴復、梁啓超」、鈴木貞美、劉建輝編『東アジアにおける知的システムの近代的再編をめぐって』国際日本文化研究センター、2008年。

力はますます大きく猛になる。これは実に天演の公例である⁴⁰。」

ここでは、加藤弘之流の「弱肉強食」の俗流「進化」論を説いたもの。「進化」が「文明」とともに語られる。

その後、「梁啓超の康有為あて書簡」（1900年3月13日）ではそのような「弱肉強食」の世界において対外的に「文明」を示す必要を説く。

「弟子〔梁啓超〕が思いますに、西洋人は我々が武力によって維新を行うことを必ずしも歓迎しないわけではありません。しかし、最後まで彼らがこれに賛成しようとしらないのは、我々の力が足らず、その結果、天下を混乱させてしまうと恐れるからなのです。それゆえ、最も重要な一着としては、まず〔軍政〕府を開いて外国人と交渉をもち、「文明」的行動を示すことで、我々に対する共感を表明させるに如くはありません。さらに「文明」の具体的事実を示すことによって、我々がたしかに国民を統治する力量を有しているということを納得させねばなりません（〔万国〕公法では、およそ能く国民を統治する責を有するものを国家とみなしています）。そうしてはじめて彼らの干渉を招かずにするのです。⁴¹」

つまり梁啓超は外国の干渉を防ぐために『万国公法』の論理にのっとり中国が「文明国」であることを内外に示すべきであるとする。「文明国基準」の論理を梁啓超も認識していたことがここからうかがえるのである。

5. 「新民説」（1902年）発表後の梁啓超

日本亡命後、横浜で発行していた『清議報』は100号をもって廃刊し、1902年に『新民叢報』があらたに創刊される。

『新民叢報』第一号（光緒28年正月初1日）の目次をみれば、ナポレオン遺像、ビスマルク遺像、新民説一（第1節～第3節）、近世文明初祖二大家之学説〔ベーコン、デカルト〕、新史学、地理与文明之関係、論教育当定宗旨、論學術之勢力左右世界、軍国民篇、飲冰室自由書、論李鴻章……二十世紀太平洋歌、介紹新著〔アダム・スミス著、巖復訳『原富』、譚嗣同『仁学』、梁啓超『李鴻章』が挙げられている〕、となっている。

この目次から新雑誌を創刊し意気盛んな1902年時点での梁啓超の関心を端的にうかがい知ることができる。やはり「文明」にかかわる内容が目立つ。『新民叢報』の趣旨は、看板論文である「新民説」でうかがい知ることができ、その「新民説」（1902年）でも「文明」は盛んに説かれ、「新民説」は「文明」の宣伝論文の感がある。とくに『新民叢報』の創刊当初はそれが顕著である。

以下、「新民説」からの引用である。

「競争とは文明の母である。競争が一日停まれば、文明の進歩も立ち止まる。一人

40 梁啓超「論強權」、『飲冰室合集』（六）所収『飲冰室專集之二』30頁。

41 丁文江、趙豊田編『梁啓超年譜長編』上海人民出版社、1983年、217頁。

の競争から一家の競争になり、一家の競争から一郷族の競争となり、一郷族の競争から一国の競争となる。一国とは団体の最大圏であり、競争の最高潮である。」(第六節論国家思想)

「自由というのは団体の自由であって個人の自由ではない。野蛮時代には個人の自由が勝り団体の自由が亡ぶ。文明時代には団体の自由が強く、個人の自由は減る。この両者にはけだし一定の比率があり、すこしも間違いがない。……野蛮の自由はまさに文明の自由の害虫である。」(第九節論自由)

「人が禽獣を治めることができ、成人が小児を治めることができ、文明人が野蛮を治めることができるのは、みなその自治力のなさがそうさせるのである。」(第十節論自治)

「野蛮国民が一人の勇猛果敢なリーダーが猛獣外敵を成敗してくれるのを求めるのはそれが必要だからである。文明国民は完備した政府、穩実な権利を求め公私の進歩を謀るのも、それが必要だからである。そうであれば、欲望はみな必要から生じ、その必要な事物が多くなれば、その欲望はますます多くなり、文明の程度もますます高くなる。これ民族進化得失の林である。」(第二十節論政治能力)

「新民説」においては、「野蛮」から「文明」への進化論が強調され、そのような進化論的な世界におけるナショナリズムに基づく「新民」の養成が説かれる。

「新民説」と並行して書かれた「張博望班定遠合伝」(『新民叢報』第8、23号、1902年5月22日、12月30日)では、

「文明国ということで野蛮国の土地を統治することは、進化のうでで享受すべき権利である。文明国ということで野蛮国の人民を開通させるのは、倫理のうでで尽くすべき責任である。中国は文明の鼻祖をもって天下に聞こえているが、数千年来、このような思想をいづく者がわずかに一、二人であったことは、中国の恥である⁴²。」とある。

ここには文明国による野蛮国の併呑を正当化する論理が見える。日清戦争での日本側の論理そのものである。

梁啓超の自伝『三十自述』(1902年)は「新民説」発表当時の梁啓超の心境を知るのに役立つ。それによると「この一年来、全力を尽くし、中国通史を書きあげ、愛国思想の発達を促そうとしたが、月日が過ぎ、今に至っても十分の二も完成していない⁴³。」という。1901年の「中国史叙論」は、その『中国通史』を書くつもりだったのが、途中で中止し、「叙論」にとどまったものである。1902年に「新民説」を発表し、国民の病理を指摘した。その後、「中国史叙論」を引き継いで、同じく1902年に「新史学」を発表するが、「新史学」では「朝廷あるを知りて国家あるを知らず」というように旧史学を批判した。また同じく1902年には「論思想學術思想變遷之大勢」を発表するが、これは思想、學術に限定されており、『中国通史』とはいえない

42 梁啓超「張博望班定遠合伝」、『飲冰室合集』(六)所収『飲冰室專集之五』1頁。

43 梁啓超「三十自述」、『飲冰室合集』(二)所収『飲冰室文集之十一』19頁。

が、「中国史叙論」「新史学」で提示された歴史理論の実践であるとみなすことができる。

1901年から1902年にかけての「中国史叙論」「新史学」「新民説」「論思想學術思想變遷之大勢」はほぼ同時期に書かれたものであり、相互に思想的な関連を有しており、一連の著作として分析する必要がある。

1902年段階で梁啓超の中国の伝統學術に対するイメージを理解するためにも「論中国學術思想變遷之大勢」(『新民叢報』第3号の「學術」欄で連載開始。第1号の「學術」欄には「論學術之勢力左右世界」、ヨーロッパの主な思想家を紹介、福澤諭吉も登場する)は重要な文献である。民国以降になると本格的な中国伝統學術の研究書を数多く出版するが、本書はその先駆けである。中冊子程度の分量であるが、これまで「論中国學術思想變遷之大勢」に対する学問的な分析は少ないようである⁴⁴。

当時の人々がこれをどのように読んだのかについては、いくつかの証言がある。

胡適は『四十自述』(1933年)で言及する。「論中国學術思想變遷之大勢」も、私に一つの新しい世界を開いてくれ、四書五経以外にも、中国には學術思想があることを私に知らしめた。……二十五年前は、これこそがはじめて歴史の眼光で中国の旧學術思想を整理し、はじめて私たちに「學術史」という見解を与えたものであった。それで私はこの文章をもっとも愛読した。⁴⁵

胡適は「中国學術思想變遷之大勢」を読み、諸子、仏学、宋・元・明の記述に不足を感じたことが、『中国哲学史』を書く契機になったのである。

張蔭麟が1929年に回顧するという。「新しい観点から中国の學術を論評した。言い換えれば、我が国の學術をはじめて再評価し、周秦の諸子、管子、墨翟、商鞅、王安石、孔教、仏教を論じ、すべて伝統觀念を一掃し、今日のわれわれの大多数のこの諸家に対する考えのもとを作った。この当時、中国の學術を論評した結晶が、とりわけ「論中国學術思想變遷之大勢」という長文である。これは実にはじめての系統だった中国學術史であり、空前のものであり、たいへんな学識がなければ、このようなことを成し遂げることはできない。⁴⁶

また鄭振鐸も1929年に「中国學術思想變遷之大勢」の一作がとりわけ重要である。梁氏以前にはこのような著作は見たことがない。……最初の“中国學術史”(二番目のものはまだ誰も着手していない)であると言ってもよいし、最初に中国の學術思想を系統だって整理した本であると言ってもよい。⁴⁷という。「中国學術史」とし

44 潘光哲「画定“国族精神”の疆界：關於梁啓超《論中国學術思想變遷之大勢》的思考」、復旦大學歷史學系編『中国現代學科的形成』上海古籍出版社、2007年。夏曉虹「中国學術史上的垂範之作——讀梁啓超「論中国學術思想變遷之大勢」」、『閱讀梁啓超』三聯書店、2006年。

45 胡適「四十自述」、『胡適文集1』北京大學出版社、73頁。

46 張蔭麟「近代中国學術史上之梁任公先生」(『大公報』1929年2月11日)、夏曉虹編『追悼梁啓超』中国電視廣播出版社、1997年、106頁。

47 鄭振鐸「梁任公先生」(『小説月報』20卷2号、1929年2月)、夏曉虹編『追悼梁啓超』中国電視廣播出版社、1997年、71頁。

での価値を顕彰している。

「中国學術思想變遷之大勢」の内容は多岐にわたり、學術思想史の特色ある時期区分がよく知られている。一、胚胎時代 春秋以前、二、全盛時代 春秋末及戦国、三、儒学統一時代 両漢、四、老学時代 魏晉、五、仏学時代 南北朝、唐、六、儒仏混合時代 宋元明、七 衰落時代 近二百五十年、である。

春秋末から戦国時代を全盛時代とみなしている点が注目される。

「學術思想が一国に対しては、人に精神があるようなものである。政事、法律、風俗及び歴史上の種々の現象は、その形質である。ゆえにその国の文野強弱の程度がどのようなものであるかを見ようとするならば、必ず學術思想においてこれを求めなくてはならない⁴⁸。」（第一章総論）

ここで、「文明強弱の程度」を「學術思想」に還元していることに見られるように、「文明」認識のうえでも注目すべき見解である。これは梁啓超の「文明」観を中国學術史を通して披露したものであると見なせる。

「西洋人は世界文明の祖国には五つあるという。曰く、中華、印度、安息〔古代ペルシャ〕、埃及、墨西哥。しかしかの四地は、その国が亡び、その文明もともに亡んだ。……わが中華は屹然と独立し、永々と続き、その輝きを増し、今日に至っている。今後、万流を集めてこれを合わせ、一炉に合わせこれを治める。ああ！ 美しいかな我が国！ ああ！ 偉大なるかなわが国民！」（第一章総論）

「大地〔地球〕の文明国はおよそ五つ、それぞれ遠く離れ隔絶し、たがいに交流はなかった。ただ埃及、安息だけは、地中海の力を借り、両文明は出会い、ついに欧州の文明を産出し、大地に輝きを放った。その後、アラビア人が西漸し、十字軍が東征し、欧、亜の文明は、ふたたび交わり、近世の震天鑠地の現象を成した。これは公例の明証である。わが中華が戦国の時、南、北の両文明がはじめて互いに接触し、古代學術思想が全盛に達し、隋、唐の間、印度文明と相接触し、中世學術思想が輝きを放った。……けだし、大地には

今日、ただ二文明があるだけである。一つは泰西文明であり、欧米がこれである。二つには泰東文明であり、中華がこれである。二十世紀は、両文明結婚の時代である。」（第一章総論）

ここではいわば「五大文明史観」が披瀝されており、そのうちの四つはすでに滅亡しており、唯一、中華文明だけが残っている。特筆すべきは、文明間の交流、融合が文明を活性化するという考えである。梁啓超はこれを「公例の明証」とであるとする。中国史にもそれを見出し、諸子百家の時代に高い評価をあたえるとともに、中国の北、南の両文明の交流を指摘する。「二十世紀は両文明〔泰西、泰東文明〕結婚の時代」との指摘は興味深い。

「中国の種族はひとつではなく、その學術の源泉は、すべて黃帝の子孫（これまで

48 以下、梁啓超「中国學術思想變遷之大勢」の引用は、『飲冰室合集』（一）所収『飲冰室文集之七』による。いちいち注記しない。

漢族の二字が用いられてきたが、いま漢以後、一つの朝代をもってきて、わが全民族の名とすることはできない。ゆえに改めてこれを用いる。) から来ている。黄族は西北より起こり、ゆえに黄河流域の蛮族と戦い、これに勝ち、ますます繁栄し、ついには大陸を覆った。……学術思想と歴史上の大勢は、その関係はつねに密接である。上古の歴史は、黄帝に至って一変し、夏禹に至って一変し、周初に至って一変し、春秋に至って一変した。ゆえに文明精神の発達は、これをもって境界をみなす。……要するにその[黄帝時代の]進歩が確かで証拠があるのは四つ。曰く文字を作ったこと、曰く曆象を定めたこと、曰く楽律を作ったこと、曰く医薬を興したこと、これである。黄帝が四方八方に遠征し、東は海に至り、南は江に至り、西は流沙に至り、北は葷粥[古代の北方民族]に至る。けだし、経験が広がり、交通が頻繁になると、異種の民族としばしば戦い、これを吸収し、智識交換の益を得る。ゆえに混沌の陋を洗い流し、燦然と輝きを増すことができる。」(第二章胚胎時代)

長い引用になったが、梁啓超は胚胎時代として、黄帝、夏禹、周初、春秋の四期を挙げ、黄帝を最初に据える。「漢族」に代えて「黄帝の子孫」といういいかたを提唱する。同時に学術の源泉を「黄帝の子孫」におく。文明が融合を繰り返しながら、発展していくイメージを提示していることが特色であるとみなせる。

夏曉虹は、題名を「論中国学術思想變遷之大勢」とし哲学(史)ではなく学術思想(史)にしたことにも、梁啓超の意向を反映しているとみる。「論中国学術思想變遷之大勢」を作成するに当たって、白河次郎、国府種徳『支那学術史綱』(1900年)が参照されたことを指摘する(白河次郎⁴⁹、国府種徳は『支那文明史』の著者)。同年の遠藤隆吉『支那哲学史』(東京、金港堂)には関心を寄せなかった、とする⁵⁰。

この当時、「文明」と「地理」の関係について梁啓超は強い関心をよせている。梁啓超「地理と文明の関係」(『新民叢報』第1-2号)が梁啓超の文明観を知る上で欠かすことのできない論文である。『新民叢報』創刊号から連載されていることからみて梁啓超の力の入れようが分かる。

日本で当時、流行していた「地理決定論」の影響についてはすでに指摘がある。「文明と地理の関係」が、実は浮田和民(1859-1946)の東京専門学校での講義をもとにした『史学通論』の翻案に近いことはよく知られている⁵¹。この『史学通論』

49 ちなみに白河次郎(1874-1919)は新聞記者、中国文学者、政治家。福岡県豊前豊津出身。字は士暗。号は鯉洋。弁護士や判事を務めた白河六郎は子。1897年東京帝国大学文科大学漢学科卒業。学生時代から「江湖文学」を創刊、文筆活動を始めた。新聞人であり社会主義文学の理論的先駆者である田岡嶺雲を在学中より兄事。1898年神戸新聞、1899年九州日報主幹を務め、1903年中国南京の江南高等学堂総教習となった。帰国後、早大講師、1912年大阪関西日報の主筆。1917年大阪市から衆議院議員に当選、立憲国民党に属した。著書に『陶淵明』『支那文学大綱』『支那文明史』『孔子』『諸葛孔明』などがある。

50 前掲、夏曉虹「中国学術史上の垂範之作」259頁。

51 [日]浮田和民講述『史学通論(四種合刊)』華東師範大学出版社、2007年。鄒国義「梁啓超新史学思想探源——代序言」も収録。鄒国義は、梁啓超は『史学通論』を主にしながらもこれだけではなく他にもいくつかの日本書を参考にしながら「地理と文明の関係」を書き

は講義録という性格もあって年度によっていくつかのヴァージョンがあり、また数種の中国語訳本の存在も確認できる。その内容は大同小異であるが、同書がいかに当時、日、中でもてはやされたのかをうかがうことができる⁵²。

「地理と文明の関係」に言う。「世界文明の原因はそのよって来るところははなはだ複雑で、もとより一学科の議論だけで証明することはできない。しかしながら、地理学者の眼でこれを見れば、その一端をうかがうことができる。……英儒ロックが言うには、地理と歴史の関係は、肉体の精神に対するようなものである。健全な肉体があれば、活発な精神が生じる。適宜な地理があれば、文明の歴史が生じる。⁵³」と。

このような比喩は、前年（1901年）の『中国史叙論』でいう「地理と人民はつねに相対して、それから文明が起こり、歴史が成る。もしこの二者がたがいに離れていれば、文明はなく、歴史はない。そのたがいに関連させる要所は、あたかも肉体と精神がたがいに相対して人を成すかのようである。⁵⁴」にも見える。この比喩は当時、中国でたいへん流行した。

さて「地理と文明の関係」の内容はおおむね、歴史と地理を精神と肉体の関係にたとえ、相互の密接な関係を指摘し、文明（とりわけ古代文明）が地理的な影響を強く受けながら成立すると考える。これはモンテスキューなど西洋に根強くあるアジア的専制の議論と共鳴するものであるとともに、政体進化論とも融合し、文明の進化とともに政体も変化するとみなす。温帯に属するアジア各地で、時期を前後しながら成立した文明が、それぞれ地政学的に何らかの関係を有していることを指摘する。これは中国文明西來說にも通じる。

さらに、文明といえども、競争による進化の過程をまぬかれえない。発展する文明、衰退する文明、ともに存在する。全体として、古代文明から近代文明への移行に伴い、物質の文明から精神の文明へと重点が変化する。

これは、文明史つまり世界史理解の最新の「科学理論」として梁啓超は力をこめて紹介したものとみられる。このような地理学の立場からの文明の説明については、ほぼ同時期に、梁啓超は「亜洲地理大勢論」（1902年）、「中国地理大勢論」（1902年）、「欧洲地理大勢論」（1902年）などを次々と発表している。これらは志賀重昂などの影響によるところが多いとされる。

「地理と文明の関係」の発表の直前、『清議報』最終号から連載された、日本停春楼主人「中国文明与其地理之関係」（一回のみで未完）を引き継ぐという性格もある。停春楼主人とは塚越停春（芳太郎）、「支那歴史に於ける地理的影響」（『国民之友』

上げたことを論証する。

52 李孝遷『西方史学在中国的传播』（華東師範大学出版社、2007年）は清末の歴史学における日本の影響を丹念に追っている。

53 梁啓超「地理与文明之関係」、『飲冰室合集』（二）所収『飲冰室文集之十』106頁。

54 梁啓超「中国史叙論」、『飲冰室合集』（一）所収『飲冰室文集之六』5頁。

246-265号、1895年3-10月）の翻訳という。これは神農や黄帝のなど古代の聖王の事蹟をこと細かに紹介したものである。古代中国文明のさまを詳しく知らしめてくれるものである。推測に過ぎないが、連載中止となったのは、梁啓超には物足りなさが残ったのではないか。まさに梁啓超は「文明」の「理論」を求めているのである。

地理決定論は当時の中国の思想家に共通する考えであった。銭基博「中国輿地大勢論」（『新民叢報』第64-67号連載、1905年3月6日-4月19日）、劉師培「南北学派不同論」（『国粹学報』第2, 6, 7, 9期、1905年3月25日-10月18日）、あるいは章炳麟などにもその影響がみられる。その後、中国人の間でいわば「常識化」した。

また梁啓超においても地理決定論の影響は晩年まで続いていることは、1924年の「近代学風之地理的分布」で分かる。その間、考えにほとんど変化はないようである。

6. 梁啓超が指摘した議論に対する反響

上で指摘したような梁啓超の「種本」の翻案をどのように評価するかは難しいが、梁啓超の追悼記念（1929年）にだされた次のような文章がある。

彬彬（徐彬）「梁啓超」（原掲『時報』1929年1月26日-28日）では「梁氏のもっとも著名な『新史学』及び『論中国學術思想變遷之大勢』は多くは日本人の著作を種本〔藍本〕にしている。……これはもとより翻訳、紹介であり、剽窃とは異なる。独特な文格があり、また潤色の効能もある。⁵⁵」という。

同じ個所で「日本は西洋科学の名詞やその他の學術の術語を翻訳した。たとえば、「経済」、「倫理」、「哲学」の類はみな梁氏がこれを用い、中国語に持ち込んだものである。これらの訳名は、梁の筆力によって中国に広まった。嚴幾道〔嚴復〕氏はすみやかに自立をはかり、「計学」、「名学」、「愛智学」などを創訳したが、今もってあまり通用しておらず、日本の訳名がもっとも流通しているのは、梁の文章の力が与っている。」

これは早くも1929年の段階で梁啓超に対する日本學術の影響を指摘しているものである。が、中国の一般読者にとっては出所がどこであるかはおそらく関心の外であり、梁啓超の文章は梁啓超の文章であると受け取ったことは確かであろう。

1920年代以降、梁啓超自身は日本の「影響」を自ら言うことはなくなる。一説では二十一条要求による中国国内における反日感情の高まりが大きく影響しているとされる。にもかかわらず、彬彬の指摘は、梁啓超の文章が多くの日本の「参考文献」によって成り立っていたことを当時の人も認識したことを示している。しかし、ただの「剽窃」ではなく独特の「文格」や「潤色」があると評価している点が注目

55 彬彬（徐彬）「梁啓超」、夏曉虹編『追憶梁啓超』中国廣播電視出版社、1997年、18頁。

される。それまで中国人になじみの薄かった「翻訳概念」の普及に当たっては、やはり梁啓超の筆力が大きく貢献した。

このことは、「文明」についても当てはまるであろう。梁啓超の影響を受け「文明」を唱えた者は少なくないが、当時もっとも有力だったのは「革命派」の鄒容や陳天華といった人々である。当時、多くの読者を得た革命パンフレットである鄒容『革命軍』(1903年)でも「文明の革命」と「野蛮の革命」のように文明と野蛮の対比が対比されている。文明と野蛮は一種の流行語と化していることが見て取れる。

また陳天華『猛回頭』(1903年夏)、『警世鐘』(1903年秋)、『獅子吼』(1904年冬—1905年11月)などでも文明は登場する。

『獅子吼』の一節では、「最後の一王朝は東北からきた混沌国であり、一種の野蛮人である。人口わずか五百万人で混沌人の十分の九を圧殺し、混沌国を二百年余り占領してきた。……混沌人に対してまったく教育を施さず、半文、半野から全野蛮に堕ち、全野蛮から無知覚の下等動物に堕ちてしまった。⁵⁶」とある。

いずれにせよ、「文明」はいわば梁啓超一派のみならず、変革を求める人たちの代名詞とでもいうべきものとなっていた。このことは梁啓超の論敵であった章炳麟のいささか皮肉に満ちた言いかたにも現われている。

章炳麟「復仇は是か非か」(1907年)で、「今日、文明をいう者は、道義を基準とするのではなく、虚栄を基準としている。文明の名をかかげて人心をおさえつけ、人もこれになびき服従する。けだし、文明とは当世風の異名であり、文明を崇拜するとは流行を追うことの別名である。……文明や野蛮という名詞を廃止すべきである。(按ずるに、文明は本来中国の古語であり、法制・文物のことをいうことが多く、すでに虚偽で正しくない。今日いうところの文明は、それよりも一層程度が低い。野蛮の二字に至っては、ほんらい俗語〔原語は鄙言〕から出たのであり、まったく論ずるに足りない。)⁵⁷」と文明と野蛮の語を使うことそのものに反対した。

章炳麟が文明に言及するのは、おもに以下の三つの論稿である。章炳麟「復仇は是か非か」、「俱分進化論」(1906年、『民報』7号)、「駁神我憲政説」(1908年、『民報』21号)。「俱分進化論」では文明が進んだ者ほど一層ひどく人道を蹂躪するとし、文明、野蛮の差別を批判している。また「駁神我憲政説」では、帝国主義侵略正当化の根本にある文明、野蛮の図式への批判を提示する⁵⁸。また、章炳麟は「俱分進化論」で文明崇拜の背後にある社会進化論的な思考を批判した。社会進化論を普遍的な法則とみなし、何らかの価値を強制する態度を排除した。それゆえ普遍的な価値としての文明の存在を拒絶した。それに代わり、各民族が長い歴史を通じ培ってきた、固有の、個別の価値をもつものとして文化を強調し、各文化間の優劣をつけ

56『陳天華集』湖南人民出版社、1982年、100頁。

57 章炳麟「復仇是非論」、『章太炎全集』(四)、上海人民出版社、1985年、274頁。西順蔵・近藤邦康編訳『章炳麟集——清末の民族革命思想』岩波文庫、316-317頁を参考にした。

58 坂元ひろ子『中国民族主義の神話』岩波書店、2004年、45、77頁。

ることは無意味であるとみなす⁵⁹。

章炳麟による「文明」批判は、梁啓超の「文明」観が中国の思想界でいかに影響力を有していたのかを裏書きするものでもある。もっとも、梁啓超自身、「文明」を盛んに言いたてたのは、『新民叢報』創刊を前後する数年であり、とりわけアメリカから帰国（1904年）後は、「文明」を言うことは少なくなる。

渡辺浩が指摘するように、「全世界の「ネーション」を空間的に定位する基準としての「進歩」の観念が、欧米において最強の確信をもって信じられていたのは、十九世紀後半である。そして正にその「進歩」信仰の絶頂期に、日本人は、西洋の「文明」との本格的な接触とその受容を意識的に始めたのである。⁶⁰」

中国においてもまったく事情が同じである。さらに中国においては「進歩」は「進化」と同義であったといってもよい⁶¹。「進歩」史観的な「文明」理解は、これまでにみた梁啓超の「文明」をめぐる議論によく表れている。

当時の人々が「文明」が「野蛮」から「進歩」するとみなす以上、その「進歩」の過程に関心が向くのは当然と言えよう。明治日本、清末中国における「文明史」の流行もそのような文脈で理解できる。福澤諭吉が傾斜したことで知られるバックル（Henry Thomas Buckle 1821-1961）の『英国文明史』は、東アジアのみならず、まさに世界的に流行したといえる⁶²。それは「彼の強調するのは、知の進歩であり、英国文明を最終到達点とし、その立場からの、文明と野蛮、戦争と平和の強烈な対比⁶³」のゆえであると考えられる。

当時の日本人は当初、ヨーロッパの文明史に関心を寄せ、翻訳、紹介したが、やがて日本や中国の文明史を論述しようと試みる者もいた。

梁啓超は必読日本書籍の紹介文である「東籍月旦」（1898年）で文明史に関する日本語著作を挙げているが、そのなかでラクペリー（Terrien De Lacouperie）に多くを拠っている白河次郎、国府種徳著『支那文明史』（1900年）に多くの紙幅を割いて言及している。

「中国は地球上の文明五大祖国の一つであり、その文明は数千年続き、途絶えることなかった。これはまことに誇りとすべきものであり、これまで叙述して史をなすものがなかった。けだし、中国人の脳質は朝廷あるを知りて社会あるを知らず、権力あるを知りて文明あるを知らず。この書は草創の作であり、完善であるとはいえないが、初の試みである。その意図も良善である。内容は十一章に分かれ、第一章

59 佐藤慎一「進化と文明」『東洋文化』1995年、157頁。

60 渡辺浩「「進歩」と「中華」、『東アジアの王権と思想』東京大学出版会、1997年、22頁。

61 小野川秀美「清末の思想と進化論」、前掲『清末政治思想研究』所収。

62 バックルの文明史はしばしば言及されるにもかかわらず、研究は少ない。浜林正夫「H.T. バックルの『イングランド文明史』」、『一橋大学社会科学古典研究センター年報』第5号、1985年、が要を得た紹介である。

63 宮地正人「幕末・明治前期における歴史認識の構造」、『日本近代思想大系13 歴史認識』岩波書店、1991年、532頁。

世界文明の源泉及び支那民族、第二章原始時代の神話および古代史の展開、第三章支那民族西アジアより来たるの説、第四章學術宗教の変遷概説、第五章政治思想及び君主政体の発展、第六章歴数地理の発達及び変遷、第七章建築土木の発達及び変遷、第八章文字書法絵画の発達及び変遷、第九章支那人が欧州の印刷術を用いた源流、第十章音楽の発達及び変遷、第十一章金属の使用及舟車。そのうち第三章と第五章にもっとも独創的な議論がある。そのほかは門外漢の語もまた少なくない⁶⁴。」

この『支那文明史』は従来の断代史的な中国史叙述（当時、高い評価を得た桑原隲蔵の『中等東洋史』1898年もそれに含まれよう）を脱している点に特色がある。また中華文明の起源がバビロンにあるとの新奇な説（漢民族バビロニア起源説）を提示していることでも知られる⁶⁵。

このほかにも、家永豊吉『文明史』（東京専門学校講義録）も必読の書として挙げられている。さらに家永豊吉・元良勇次郎『万国史綱』（1893年）、高山林太郎『世界文明史』（1898年）などにも言及がある。

ただし、小沢栄一によれば、1880年代の日本で「史学」と名付けられた数少ない書物群が、一つは儒教風近世国史書の再版であり、一つは文明史に媒介された万国史のことであり、文明史は今日私たちが考えるより幅広い概念であり、世界史に近いものであった。しかし、1880年代末になると、かつての文明開化史への感激も早くも色あせて、その積極的意義も消えていった、という⁶⁶。

梁啓超が貪欲に吸収しようとしていた「文明史」は、日本においてはすっかり「流行遅れ」のものになっていたのである。

7. 中国のnational history（「中国史」）としての「文明史」

では、梁啓超が構想していた「文明史」とはどのようなものであったのであろうか？ その手掛かりは、梁啓超「中国史叙論」（1901年、『清議報』第90、91冊、9月3、13日）にある。

梁啓超「中国史叙論」は、第一節史之界説、第二節中国史之範圍、第三節中国史之命名、第四節地勢、第五節人種、第六節紀年、第七節有史以前之時代、第八節時代之区分、からなる。この「中国史叙論」は翌年に『新民叢報』創刊号から連載された「新史学」（1902年、『新民叢報』第1、3、11、14、16、20号）ともに豊富な内容を持ち、細かい個別の検討を必要とするが、ここでは焦点をしぼって触れたい。

「中国史叙論」で梁啓超ははじめて「中国史」を提唱する。「第三節中国史之命名」でいうように、「わたしがもっとも慙愧にたえないのは、我が国には国名がないとい

64 梁啓超「東籬月旦」、『飲冰室合集』（一）所収『飲冰室文集之四』100頁。

65 岩村忍「中国文明の起源」、『東洋史の散歩』新潮社、1970年。前嶋信次「漢民族のオリエント起源説」、『東西文化交流の諸相』誠文堂新光社、1971年。

66 小沢栄一『近代日本史学史の研究（明治編）』吉川弘文館、1968年、339、349頁。

うことである。普通の通称は、諸夏であったり、漢人であったり、唐人であったりするが、すべて王朝名である。外人がいう、震旦や支那は、ともに私たちが自ら命名したものではない。夏、漢、唐などの名前で私たちの歴史を名づければ、国民を尊重するという宗旨にもとることになる。震旦、支那などによってわたしたちの歴史を名づければ主人に従うという公理を失することになる。中国や中華といえば、自尊自大を免れず、そしられながらもそばで見るといことにな⁶⁷り、それぞれ一長一短あるが、私たちの口になじんでいるものを用いて、「中国史」という名称を用いる、という。

では、梁啓超の考える中国史とはどのようなものか？ 「第二節中国史之範圍」でいう。「今世で世界史を著す者は必ず泰西の各国を中心点にしている。日本、ロシアの史家といえども（およそ世界史を著す者は、日本、ロシアをともに退けて録らない）異議はない。けだし過去、現在の間、文明の力を推衍して世界を左右することができたのは、実にただ泰西民族だけであって、他族はこれと争うことはできなかった。しかしながら、西人が論じるには、世界文明が最初に発生した地には五つあり、一に曰く小亜細亜の文明、二に曰くエジプトの文明、三に曰く中国の文明、四に曰くインドの文明、五に曰く中亜米利加の文明である。ふたつの文明地が相遇するごとに、その文明力はますます発現する。いま世界を左右する泰西文明は、小亜細亜とエジプトの文明が融合して成ったものである。いまより以降は、実に泰西文明と泰東文明（すなわち中国文明）が互いに会合する時代である。今日はその初交点である。ゆえに中国の文明力は必ず世界を左右することができ、中国史は世界史上で一強有力な位置を占めることができる。しかしながら、これは将来必ず至るところのものであり、過去にすでにそのようなことがあったというのではない。ゆえに今日、中国史の範圍は世界史の外にあらざるをえない⁶⁸。」

ここには、世界史的な文明史とナショナリズム（「一国史」「中国史」的なナショナリズム、梁啓超の「新史学」）が併存していることが見て取れる。

ナイル、チグリス・ユーフラテス、インダス、黄河の4大河流域に文明がはじまったという「世界四大文明」という言い方は日本の中学校や高等学校の歴史教科書ではおなじみである。今日の中国の歴史教科書でもそのような見方はおおむね踏襲されているようである⁶⁹。

しかし欧米ではこの世界四大文明という言い方はなされないようである。

いったい誰が言い出したのであろうか。

中国でいえば、梁啓超は上で、小亜細亜、エジプト、中国、インド中亜米利加の五大文明を紹介しているが、その前年の1900年には『二十世紀太平洋歌』で、「地球

67 前掲「中国史叙論」3頁。

68 前掲「中国史叙論」2頁。

69 人民教育出版社歴史室編著（小島晋治ほか訳）『中国の歴史——中国高等学校歴史教科書』明石書店、2004年。

上の古文明の祖国に四つあり、中国、インド、エジプト、小アジアである」と述べ、四大文明を紹介している。これらから当時の日本の学界の影響を感じ取ることは容易であるが、いずれにせよ世界四大文明という言い方はまだ定着していなかったものと見られる。

この「二十世紀太平洋歌」(『新民叢報』第一号に掲載されたものであるが、1900年作とされる)は、地理環境決定論から文明の移動を説明したはじめての例である。世界の文明史を「河流文明」→「内海文明」→「大洋文明」の順で発展してきたとする。そのうえで我が中国は「海国民族思想」を高く掲げようとする⁷⁰。

その後、前述の如く、梁啓超の地理環境決定論への傾斜は決定的であり、「中国史叙論」(1901年)の「地勢」(第四節)、「新史学」、「文明と地理の関係」、「中国地理大勢論」、「論中国學術思想變遷之大勢」(このいずれでも地理への言及がある)へとつながっていく。

ここで、注意すべきは、中国に古い文明があったことは認めるものの、実は「黄河文明」には直結していないことである。近代に至って、「黄河文明」が「発明」されたことに注意を払う必要がある。なお今日の歴史学では黄河文明中心史観は明確に否定されている。

さて、1980年代「文化熱」のなかで放映された「河殤」は、大きな反響を巻き起こした。「河殤」は、黄河の悠久な流れに、停滞する中国の現状を見出し、嘆きにくれるストーリーである。原作者の一人である蘇曉康は大略、以下のように言う。黄河流域の黄土地帯に源を発する中華文明は人類史上非常に早熟な文明であった。中華文明はほぼ四千年前にその基本的な形を整え、以後顕著な発展はなかった。中華文明は衰亡もしなければ更新もしないという静態状態を久しく続け、近代に至って西方文明の衝撃下でついに衰退した時、その苦しみと悲しみはひとしお深いものとなった⁷¹、と。これは、「黄河文明ナショナリズム」とでもいうべきものの典型的な例である。

では、その起源はどこにあるのであろうか？ ある学者は1870年代のリヒトホーフエン探検隊にその起源を求める⁷²。リヒトホーフエン(Ferdinand Freiherr von Richthofen, 1833 - 1905)はシルクロードの命名者としても知られるドイツの地理学者であるが、黄河一帯に西アジアからの影響のもとに中国の文明が成立したと考えた。おそらくシルクロードを通じた東西交渉の実態を実見しての直感めいたものはたらいっていたに違いない。

ヨーロッパ文明から見た場合、その東側にいくつか存在する諸文明は、ヨーロッパ文明とは異質なものであると前提され、エジプト、アラブ、ペルシア、インド、

70 梁啓超「二十世紀太平洋歌」、『飲冰室合集』(五)所収『飲冰室文集之四十五(下)』18頁。

71 蘇曉康ほか(辻康吾ほか訳)『河殤』弘文堂、1989年、3頁。

72 鶴間和幸「中国古代文明への新しい視点」、『NHKスペシャル四大文明[中国]』NHK出版、2000年。本稿の以下の叙述は、鶴間に多く拠る。

中央アジアは、乾燥した砂漠地帯としてお互いにつながり、シルクロードを通じて中国にまで達している。このような土地においては労働集約的な農作業や灌漑が必要であることからアジア的な専制権力の温床となっていた。このような見方からも、ヨーロッパ人が黄河中流域に中国の文明を見出すのは自然であった。

また、これは中国人の歴史的な記憶とも符合するという。漢代には黄河中流域（現在の黄河とは流れが異なる）に河東、河内、河南の三郡が置かれた。漢代人の記憶では、ここに唐（五帝三人目の堯の国）、殷、周の都があったとされる。この三都を結んだ三角形が上古王朝の主な舞台であり、仰韶の遺跡もこの三角形のなかに含まれていた。この漢代人の「常識」は、おそらく同時代人である司馬遷にも反映されているであろう。清末の中国人がここに中国文明の発祥の地を求めたものそれほど不自然ではない。

しかし、清末中国の人たちに自分たちの祖先や故郷のことを実感させることになったのは、はるかいにしえにこの一帯を治めたとされる黄帝に対する崇拜の興起であろうと思われる。

8. 梁啓超にみえる黄帝神話

革命派が盛んに持ち出した黄帝紀年は、梁啓超が提起した「中国史」の始まりをどこに置くのかという問いに答えるものである。しかし、そもそも発端としては、黄帝紀年は、康有為が提起し、梁啓超も同調した孔子紀年に対抗した議論であることは、定説になっている。

その発端は、劉師培の「黄帝紀年説」（1903年）であるとされている。その後、黄節、蔣智由、宋教仁なども別のバリエーションの黄帝紀年をとるが、革命派の機関誌である『民報』第一号（1905年）の裏表紙に「中国民族開国之始祖」として黄帝の図像が掲げられていることから革命派が黄帝をいかに重視していたかが分かる⁷³。

この頃から、中国人が「黄帝子孫」であるという言い方が誕生し、徐々に定着したとみられる⁷⁴。

春秋以前の文献、『詩経』や『書経』では最古の帝王は禹にとどまっており、黄帝、堯、舜に言及することはない。『論語』、『墨子』、『孟子』などでは堯、舜に言及するものの、黄帝には言及しない。黄帝の伝説が盛んになったのは戦国時代になってか

73 石川禎浩「20世紀初頭の中国における“黄帝熱”」、『二十世紀研究』第3号、2002年12月。

74 孫隆基「清季民族主義与黄帝崇拜之發明」、『歴史研究』2000年第3期、69頁。これ以外にも清末の黄帝神話を分析したものに、沈松僑「我以我血荐軒轅——黄帝神話与晚清的国族建構」、『台湾社会科学季刊』第28期、1997年12月、沈松僑「振大漢之天声——民族英雄系譜與晚清的国族想像」、『中央研究院近代史研究所集刊』第33期、2000年。孫江「連続性と断裂——清末民初歴史教科書里的黄帝叙述」、復旦大学歴史学系編『中国現代学科的形成』上海古籍出版社、2007年、がある。

らのようである（楊寛『中国上古史導論』、顧頡剛『古史辨』7冊上編など）。

司馬遷（前145年？-前86年？）の『史記』は、その冒頭に、黄帝、顓頊（せんぎょく）、嚳（こく）、堯、舜の五人の聖王の事績をしるした「五帝本紀」を置いた。しかし、司馬遷がよりどころとしたとされる『尚書』には堯、舜のことまでしか書かれていない。

戦国時代の論客によって書かれた各種の歴史書（その多くは今日、伝わらない）には信憑性に欠ける部分や伝承、説話の類が多いが、司馬遷はあえてそれらを参考にし、堯、舜の前に三人を置いた。その間の経緯を司馬遷自身は「五帝本紀」や「太史公自序」のなかで、各地を調査してまわった結果と記している⁷⁵。

種族革命論の立場から清末に再評価が進んだ王夫之は『黄書』（1656年）で、『史記・五帝本紀』の帝系を踏まえ、黄帝の時に華夏の畛域が定まったとみなした。そのことをもって黄帝に歴史上の画期を見出ししていた。しかし、清末にいたるまで黄帝がいささか「影の薄い」存在であったことは否めない。

しかし、黄帝をめぐる魯迅の有名な逸話がある。魯迅は1903年に満州族統治の象徴である辮髪を切り、一枚の写真を撮影し、同郷の友人である許寿裳にその写真の裏に詩を記して送った。

「靈台無計逃神矢 風雨如磐闇故園 寄意寒星荃不察 我以我血薦軒轅」

「心（靈台）は日本で受けた様々な刺激（神矢）を逃れられない。風雨はいよいよ激しいが、祖国（故園）はなお闇にとざされている。遠く寄せる私の思いを、わが国民は察してはくれない。私は自分の血を黄帝に捧げるのみである⁷⁶。」

軒轅（けんえん）は黄帝の別名である。これは日本留学後の魯迅が「排満」へ急激に傾斜したことを示す有名なエピソードであるが⁷⁷、魯迅が自らのアイデンティティーをほかでもなく黄帝に求めていることが確認できる。

これら黄帝紀年をめぐる議論についてはすでに多くの研究蓄積があり、私が今さらに何かをつけくわえる用意はない。しかし、私が特に指摘したいのは、実は、黄帝を中国人の歴史の出発点とみなす見方は、一貫して孔子紀年に固執した（「中国史叙論」1901年、「新史学」1902年など）梁啓超にも共通していることである。黄帝神話は革命派だけの専売ではないのである。逆に梁啓超の黄帝崇拜が魯迅や革命派の黄帝理解に影響を与えている可能性すらある。

「新民説」でも梁啓超の黄帝崇拜は容易に見て取れる。「新民説」のなかで黄帝は以下のように描かれる⁷⁸。

「ああ！ 黄帝、神明、華夏の後裔が世襲してきた公けの産業が、他人に奪われ

75 貝塚茂樹『中国古代再発見』岩波新書、1979年、岡村秀典『夏王朝——中国文明の原像』講談社学術文庫、2007年、などを参照した。

76 丸山昇『魯迅』平凡社東洋文庫、1965年、39-40頁。訳文は若干、変更した。

77 革命派の排満論からの分析に、王春霞『“排満”与民族主義』社会科学文献出版社、2005年。

78 梁啓超「新民説」、『飲冰室合集』（六）所収『飲冰室專集之四』。

たのは、一度や二度ではない。いわゆる黄帝の子孫であって...みずからその同類のために力を尽くした者がどれほどいたであろうか。」(第六節論国家思想)

「いわゆる諸蛮族とは、つねに牛羊の力、水草の性で、わが文明を破壊してきた。そこでこれに抵抗するには、われわれがもともと持っていたものを保守するより急がれるものはない。中原の文献、漢官の威儀は実はわが黄族が数千年来、群裔に打ち勝ってきた精神なのである。」(第十一節論進歩)

「秦から今に至るまで、二千年余りにすぎない。しかし黄帝の子孫が他族に屈服したのは三百年余り、北方の同胞が他族に屈服したのは七百年余り、辺塞の患い、烽燧の警によって、一年として安心していられる年はなかった。」(第十七節論尚武)

「わが中国は黄帝以来、立国数千年にして、今に至っても適当で有機的な、完全な秩序をもった、理に従って発達した政府を組織することができないでいる。その理由はどこにあるのか？一言でいえば、政治能力がないということである。」(第二十節論政治能力)

「中国の歴史家がよく知っていることであるが、堯の時に洪水の時代を経て、黄帝以来伝来してきた文明はその大半を消失してしまった。かつて秦漢以来の数千年間、わたしたちの祖先が洪水の被害にあったのは、一度や二度ではない。」(第二十節論政治能力)

ここで「黄帝以来の文明」という言い方にみられるように黄帝と文明がセットになっている。「黄帝の子孫」といういいかたが使われていることが確認できる。

梁啓超がその一方で奉じた孔子紀年は、康有為の孔子教の普及という側面はあるものの、經学に根拠をもち、司馬遷にも使用例があり、年代が確定できるなど、紀年に使うには利点がある。

梁啓超が「中国史叙論」(第六節「紀年」)で指摘したように、黄帝紀年には年代確定が不可能であると紀年としては致命的な欠陥を有する。そもそも黄帝は後になって「創造」されたものであるからである。

ではなぜ黄帝紀年がこれほど受け入れられたのであろうか？

孔子紀年では短すぎ、他文明の起源に比べ長ければ長いほうがよい、『史記』の「五帝本紀」の叙述が黄帝から始まるため、ちょうどよい区切りであることなどが、さしあたり考えられる。

革命派の側から言えば、黄帝を漢族のシンボル化することによって「排満」革命の政治目的を優先したともいえる⁷⁹。

ただし梁啓超自らは「一般の人々の族譜において黄帝を祖先としないものはない。〔尋常百姓族譜、無一不祖黄帝〕⁸⁰」(『中国史叙論』)といている。「黄帝崇拜」

79 村田雄二郎「康有為と孔子紀年」、『学人』第二輯、1992年。竹内弘行「清末の私紀年について」、『名古屋学院大学論集』(人文・自然科学篇)第31巻第1号、1994年。陳旭麓「清末革命党人の紀年」、『近代史思辨録』広東人民出版社、1984年。

80 梁啓超「中国史叙論」、『飲冰室合集』所収『飲冰室文集之六』7頁。

が清末になってにわかに登場したものであり、「近代」的な「創造」の産物であるとするのは武断にすぎようである。

なお、民国以後、黄帝は漢族の祖から「中華民族」の祖へと変化する。費孝通の「中華民族論」がその典型である⁸¹。

民国時期以降の考古学、古代史学の発展が黄河文明史観に与えた影響は大きい。民国時期、疑古派（顧頡剛）と積古派（王国維）がしのぎをけずっていた。顧頡剛は次のように言う。「革命の時、町中いたるところに「黄帝紀元四千六百零九年」の告示が貼りつけられていたではないか。このはっきりと数えられる年数はいかなる書籍にもとづいているのか。私は大いにその来歴を考証しようと思うのであるが……⁸²」

しかし、アンダーソンの殷墟の発見など黄河中流域の一連の夏殷周時期の遺跡の発掘は、「黄河文明」史観に説得力をもたらすことになった。それにつれて徐々に「黄帝子孫」という認識が今日の中国人の間に広まったと考えられる。

小結

その後、梁啓超は「中国文明之伝播」（1907年2、3月。『学報』1年1－2号）を著す。この論文は『飲冰室合集』には未収録であり、夏曉虹輯『飲冰室合集 集外文』（上冊）（北京大学出版社、2005年）にはじめて収録されたものである。梁啓超はここで歴史的に「中国文明」のイメージを披瀝している。

「わが国の文明は孤立してわが国に発生したのか？ それとも他国から伝わってきたのか？ 換言すれば、わが祖で文明をわれわれに残したのは、その人はもともと中国の土着の人だったのか？ それとも別の場所に生まれこの土地に移ってきたものなのか？ いまなお歴史上、解決していない問題であり、ここでは述べない。（ある者は、神農、黄帝はともに西からやってきたという。）⁸³」と問いかける。

続けて、「有史以来、わが文明の発生地は、実に河南、山東の地である。河南、山東の地は、けだしわが国のエジプトである。わが国の文明は一元的なものであろうか？ 多元的なものであろうか？ 換言すれば、ひとつの文明だけが発展したのか？ それともふたつ以上の文明が混ざり合って発展したのか？（泰西の文明は多元的であるということが出来る。けだし、エジプト文明、小アジア文明は混ざり合って地中海に渡った。海西諸国はもともと本来の文明があり、たがいに混ざり合った。）これまた歴史上解決していない問題であり、ここでは述べない。（ある者は苗族には

81 費孝通編著『中華民族の多元一体構造』風響社、2008年。（費孝通編著『中華民族多元一体格局』中央民族学院出版社、1989年）。

82 顧頡剛著、平岡武夫訳『ある歴史家の生い立ち——古史辨自序』岩波文庫、90頁。

83 梁啓超「中国文明之伝播」（1907年）、夏曉虹輯『飲冰室合集 集外文』（上冊）、北京大学出版社、2005年、490頁。

もともと文明があり、発生はわれわれより早い、という。) 要するに、古代の他族は、文明はあったとしても、わが族に吸収され、その痕跡をとどめていない。ゆえに、わが国の文明を言うならば、必ずそのはじまりを羲、農、黄帝に託し、羲、農、黄帝から出たものでないものについてはわが歴史界では論じるに足りない。⁸⁴」

ここから見出せるのは、文明は「伝播」するものであるということである。文明の「伝播」についてはすでに「新民説」で「伝播」させる文明とそうでない文明に言及している。ヨーロッパ同様に、中国でも多元的な文明形成が行われた。ただし、河南、山東の地、羲、農、黄帝にはじまるとみなす。梁啓超は政論からの「文明」への言及をやめ、ここでは堅実な歴史研究を展開している。その後、中国の知識人世界においては、文明の起源の探究は歴史学の学問的な領域へと重点を移すことになる。

本稿では近代中国において「文明」が「発見」されるプロセスをおおまかに追った。そのプロセスにはさまざまな要素が複合的に介在することが確認できた。「文明」は近代中国の知識人にとって歴史認識や政論が交差する論点でもあった。明治日本での「文明」の用語法の影響も無視できない。

「文明」は当初、西洋理解の手がかりとして受容され、「野蛮→半開→文明」という当時のヨーロッパで流行していた図式が中国にも持ち込まれた。「弱肉強食」の「進化」論の強い影響下で、この図式は「瓜分」の危機感を煽り、ナショナリズムを惹起し、「文明」は社会変革を求める理論として援用された。と同時に、ナショナル・アイデンティティーの探究にも関心を向けさせ、「文明」史としての「中国史」が提唱されることになった。その際、文明の祖として黄帝が「再発見」され、顕彰されることになる。

近代中国における「文明」をめぐる論点は本稿でふれたこと以外にも数多い。積み残した課題は多いが、今後の課題としたい。

84 前掲、梁啓超「中国文明之伝播」490頁。