



Title	梁啓超の「文明」認識およびその変遷
Author(s)	朱, 琳
Citation	東アジア文化交渉研究 = Journal of East Asian Cultural Interaction Studies, 4: 193-212
Issue Date	2011-03-31
URL	<a href="http://hdl.handle.net/10112/4283">http://hdl.handle.net/10112/4283</a>
Rights	
Type	Article
Textversion	

# 梁啓超の「文明」認識およびその変遷

朱 琳

## Liang Qichao's Thoughts on Civilization and their Changes

ZHU Lin

This essay focuses on Liang Qichao (1873-1929) and the significance of his role in the use of the word “civilization” 文明, a term that entered China from Japan and reflects Meiji-period modernity and values. Pursuing his cognizance of “civilization” as well as the changes in his understanding of this term, this research is the first in-depth investigation and explanation of Liang’s entire view of “civilization”.

The first to be considered is Liang’s theories of environmental determinism and ethnography, both of which reflect Liang’s reception of “civilization” and the influence of Meiji Japan. This is followed with an analysis of Liang’s speech and conduct in the East-West Cultural Debate, something in which he threw himself whole-heartedly after seeing the scars of war during a tour of the West. Finally, this author touches upon his unstable personality and appeal of his opinions.

キーワード：「文明」、地理環境論、人種論、「東西文化論争」

### 目 次

はじめに

一 「文明」観の受容——明治日本とのかかわり

1、梁啓超における「文明」

2、地理環境論

3、人種論

二 「文明」の見直し——「東西融合論」へ

1、「新文化」と「旧文化」

2、「東西文化論争」

おわりに

## 凡 例

- \*原則として日本の現行常用漢字体を用いる。引用は基本的に原文のままとするが、筆者の判断で読みにくいと思われる箇所は、適宜、句読点を補い、表記を改めた場合がある。引用文内の（ ）内は原注であるが、〔 〕内は筆者が付した補足である。省略する箇所は（中略）などで示す。
- \*梁啓超の文章の初出情報は、基本的に李国俊『梁啓超著述系年』（復旦大学出版社、1986年）による。梁啓超の文章の引用に当たっては、読みやすさと検証の便を図るため、『飲冰室文集点校』全六集（梁啓超著、呉松・盧雲昆・王文光・段炳昌点校、雲南教育出版社、2001年）の該当頁数を記す。『飲冰室文集点校』に収録されていない文章に関しては、『梁啓超全集』全十卷（梁啓超著・張品興ほか編、北京出版社、1999年）と『《飲冰室合集》集外文』（上、中、下）（梁啓超著・夏曉紅編、北京大学出版社、2005年）の該当頁数を記す。なお、中国語の文章に関しては、本文中、基本的に原文を省略し、筆者による翻訳のみを記す。

## はじめに

Civilization（「文明」）は、そもそも欧米的価値観であり、近代国家の国民統合において、大きな役割を果たした概念である<sup>1)</sup>。十九世紀は「文明」を尺度として世界が認識されるようになっていった時代である。西洋を頂点とする序列のなかで、日本も中国も「文明」を所与のものとして世界的秩序に巻き込まれていた。日本の場合、翻訳語としての「文明」は、幕末から明治初期にかけて定着していった。「文明」概念の展開の過程において、言うまでもなく「野蛮—半開—文明」の三段階論を唱え、文明化の段階の違いによって世界を配列する福沢諭吉（1835～1901）が、重要な役割を果たした<sup>2)</sup>。一方、中国が日本経由で翻訳語としての「文明」をその価値観とともに受容した際、最も大きな役割を果たしたのが梁啓超（1873～1929）である。

戊戌変法（1898年）の失敗で日本亡命を余儀なくされた梁啓超は、中国の現状を鑑みて、西洋の学術・思想を導入するために、日本語の書籍を手取り早く解説する必要に迫られていると認識していた。来日後、彼は自ら積極的に日本語を習得し、日本の書物の読破に明け暮れ、「思想が一変した」<sup>3)</sup>ほどの大きな刺激を受けた。そうした状態のなかで、日本人の書いたもの、訳したものを次々に読み、読むそばからこれを訳して新聞・雑誌に掲載し、あるいはそこからヒントを得て立論した。このように、梁啓超は、自ら創刊した『清議報』や『新民叢報』を拠点とし、中国の動向に目を向けながら精力的に西洋思想の紹介などに取り組み、「哀時客」、「少年中国之少年」、「愛国者」、「中国之新民」、「飲冰室主人」など

1) 「文明」の語の誕生と観念の変容などについては、鈴木修次『文明のことば』（文化評論出版、1981年）、西川長夫『国境の越え方——比較文化論序説』（筑摩書房、1992年）に詳しい。

2) 石川禎浩によると、日本では、明治期後半から、文明開化期の「文明」とは意味を異にする「文明」の用法が現れた。つまり、歴史的に形成された非西洋の精神的・物質的文化も総体として「文明」と呼ばれ、いわゆる「東洋文明」なるものが、「西洋文明」との対比のなかで認識されたのであるという。また、「文明」に関する同様の語義転換は、1910年代半ばに中国においても進行していたとする（石川禎浩「東西文明論と日中の論壇」古屋哲夫編『近代日本のアジア認識』京都大学人文科学研究所、1994年；新版、緑蔭書房、1996年、397頁、433～434頁）。

3) 「三十自述」1902年12月作（『飲冰室文集点校』4、2224頁）。

の筆名で活発な言論活動を行なった。

しかし、欧洲視察（1918年末～1920年3月）の経験は梁啓超の思想に大きな転機をもたらした。第一次大戦（1914～18年）によるヨーロッパの荒廢に衝撃を受けた彼は、国家主義的な立場から近代西欧の思想を紹介するそれまでのスタイルを改め、伝統中国の思想や文化への再評価へと向かい、「物質主義」的な西洋文明を中国文明の「精神」と融合させるための学術研究および「国民」の実質的基礎を育成する教育事業に没頭していくことになった。

これまで梁啓超に関しては、数多くの論著が発表されており、研究の蓄積は非常に厚い<sup>4)</sup>。そして、梁啓超の文明論に関しては、石川禎浩の実証的で綿密な研究がよい参考となる<sup>5)</sup>。ただし、その議論は前期の梁啓超に絞られており、その後の認識の変化にあまり注目していないようである。本稿は、梁啓超の「文明」認識およびその変遷に焦点をあて、いままであまり体系的に検討されてこなかった彼の文明観の全貌を解明していくことを目指す。

## 一 「文明」観の受容——明治日本とのかかわり

### 1、梁啓超における「文明」

梁啓超の文章を掲載順に読むと、「文明」という言葉が初めて登場したのは、1897年の「変法通議」であることが判明する<sup>6)</sup>。歴史の進歩を前提にして語る時、「その種が日々進んで善になることができ、猩猩から進んで人となり、野蛮の賤族から進んで文明の貴種となる」<sup>7)</sup>とあり、また、「はじめは野蛮の人と野蛮の人とが争い、ついで文明の人と野蛮の人とが争い、おわりは文明の人と文明の人とが争い、茫

4) 代表的な梁啓超研究として、Joseph R. Levenson, *Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1953. (約瑟夫・阿・勒文森著、劉偉・劉麗・姜鉄軍訳『梁啓超与中国近代思想』四川人民出版社、1986年)、Hao Chang, *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890-1907*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971. (張灝著、崔志海・葛夫平訳『梁啓超与中国思想的過渡：1890-1907；烈士精神与批判意識：譚嗣同思想的分析』北京：新星出版社、2006年)などが挙げられる。また、『共同研究 梁啓超 西洋近代思想受容と明治日本』（狭間直樹編、みすず書房、1999年）が一つの到達点を示している。

5) 石川禎浩「梁啓超と文明の視座」狭間直樹編『共同研究 梁啓超 西洋近代思想受容と明治日本』みすず書房、1999年。

6) 「野蛮一半開一文明」の言葉を直接使っていないが、駐英公使・駐法公使の郭嵩燾（1818～91）は、その日記の1878年3月7日（光緒四年二月初二）の条において、次のように記している。「蓋西洋言政教修明之國曰色維來意斯得〔civilized、文明的〕、歐洲諸國皆名之。其餘中國及土耳其及波斯曰哈甫色維來意斯得〔half-civilized、半開的〕。哈甫者、訛言得半也、意謂一半有教化、一半無之。其名阿非利加諸國曰巴爾比里安〔barbarian、野蛮的〕、猶中國夷狄之稱也、西洋謂之無教化。三代以前、獨中國有教化耳、故有要服、荒服之名、一皆遠之於中國而名曰夷狄。自漢以來、中國教化日益微減、而政教風俗、歐洲各國乃擅其勝、其視中國、亦猶三代盛時之視夷狄也。中國士大夫知此義者尚無其人、傷哉」（『郭嵩燾日記』3、湖南人民出版社、1981年、439頁。傍点は筆者）。これは西洋文明を標準とする文明国主義を理解した早い例となるであろう。なお、梁啓超「世界史上廣東之位置」（『新民叢報』63、64、1905年2月18日、3月6日）において、「第十 廣東与世界文化之關係」との一節がある。この翻訳語としての「文化」という語は、おそらく彼の文章における最初の用例であり、当時の中国においても早いほうに属する。

7) 「変法通議・論女学」『時務報』23、24、1897年4月12日、5月2日（『欽冰室文集点校』1、45頁）。

茫として後ろを振り返ってみると、極まりがない<sup>8)</sup>とあるように、「野蛮」から「文明」への進化の段階を示している。また、次のようにも述べている。

人が禽獣に勝てる所以と、文明の国が野蛮に勝てる所以とは、同じように考えられる。(中略)そもそもまた、世界の進みは究極がないと聞く。今日の中国から泰西を見れば、中国はもとより野蛮である。今の中国から苗、黎、獐、貉及びアフリカの黒奴、メキシコの紅人、マレーの褐色人を見れば、すなわち中国はもとより文明である。苗、黎諸種の人から禽獣を見れば、すなわちその諸種の人ももとより文明である。つまり、文明・野蛮の境界は定まっているものではなく、比較によってなすものである。今の泰西諸国のなかで文明と自称するものも、数百年後、最も野蛮なものとなされるかもしれない。<sup>9)</sup>

以上から見てわかるように、日本に渡る前の梁啓超は、すでに「文明」と「野蛮」の指標を立てて進化の相対的な関係を提示している。もちろん、ここでの「文明」は、古漢語のそれではなく、日本語の「文明開化」とほぼ同じ意味で使われているように見える。しかし、一方で、戊戌変法以前の梁啓超にあっては、西洋の書物に接触し進化論を受容したにもかかわらず、師の康有為(1858~1927)の「三世進化説」という思想的枠組みをしばらく抜け出せず、「野蛮—半開—文明」という文明の三段階を、「拋乱世—昇平世—太平世」に読み替えている側面も見逃せない<sup>10)</sup>。彼における「文明」観の本格的な受容は、明治日本の思想界との出会いを待たなければならないのである。

梁啓超が到着した1898年の日本は、明治維新からすでに30年経ち、「文明開化」の時期はすでに過ぎ去り、富国強兵の道を着々と歩み、明治の国づくりの骨格がすでにできていた。とりわけ、それは、日清戦争(1894~95年)に勝利し、一躍してアジアの新興国となり、帝国主義に突進しようとした時期にあたる。なぜ小さい日本が成功したのか、中国はこれから頑張れば追いつくことができるのか。こういった問題関心からして、梁啓超が見出した世界趨勢を読み解くキーワードこそ、「文明」である。

8) 「変法通議・論変法必自平滿漢之界始」『清議報』1、2、1898年12月23日、1899年1月2日(『飲冰室文集点校』1、68頁)。

9) 「論中国宜講求法律之学」『湘報』5、1898年3月11日(『飲冰室文集点校』1、78頁)。なお、李国俊によれば、この文章は梁啓超の1896年の作であるという(李国俊『梁啓超著述系年』復旦大学出版社、1986年、46頁)。石川禎浩もこの説に基づき、ここにおける「文明」を梁啓超による最初の用例と見なしている(石川禎浩「梁啓超と文明の視座」狭間直樹編『共同研究 梁啓超 西洋近代思想受容と明治日本』みすず書房、1999年、110頁)。しかし、李国俊説以外にこの文章の執筆時期を立証できるものはまだ見つかっていないし、李国俊自身もこの文章を一応1898年の項に入れてあるし、また、たとえ「変法通議」の発表年は1897年となっているにしても、執筆されたのはより前だったという可能性を完全に排除できないため、筆者は分析を行なう際、一応梁啓超の文章の正式な発表年月にしたがうことにする。

10) 日本に習って改革を行なうことを唱える『日本変政考』(1898年)において、康有為はすでにcivilizationの色彩を帯びた「文明」の言葉を使っている。例えば、「先是明治二年、民部大輔大隈重信、大蔵少輔伊藤博文、共任制度改定局員、才名高出一世、立案多成二人之手。而二人夙知鉄道為文明之利器、速欲布設内地」(康有為「日本変政考」巻二下、蔣貴麟編『康南海先生遺著彙刊』10、台北：宏業書局、1976年、72頁)。

「文明」を視座の中核に置き、それを基軸に論を展開する梁啓超の熱い思いが、亡命直後の彼の文章の随所から感じ取れる。そして、「文明」という言葉が梁啓超の宣伝によって徐々に中国語のなかに定着していった。

この時期の彼の文章は、立論の仕方から言葉の表現まで、明らかに福沢諭吉の『文明論之概略』などに直接的な影響を受けている<sup>11)</sup>。例えば、「自由書・文野三界之別」において、梁啓超はまず世界の人類を「野蛮」・「半開」・「文明」の三段階に分け、「順序・階級に沿って上昇する」ことが「進化の公理であり、世界人民の公認するところである」と明言する<sup>12)</sup>。ついで、福沢からの翻訳あるいは翻案と見られる三段階の具体的様態を述べた上で、「我が国民が翻ってこれを見るならば、我が中国はこの三者のなかでいずれの段階にあるのであろうか。愕然として奮起せざるを得ない」とし、中国に文明化の必要があり、「国をよく治めるには、まずその民を進化させなければならない」と訴えている<sup>13)</sup>。

また、「国民十大元氣論」において、梁啓超は「形質の文明」というよりも、むしろ「精神の文明」の追求のほうがより重要だと指摘する。

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いが、精神の文明を求めるのは難しい。精神がすでに具われれば、すなわち形質は自ずと生じるが、精神が存在しなければ、すなわち形質は拠るべきところもない。ならば、真の文明は、ただ精神のみである。ゆえに、先知先覚と自任するものは、この二者の先後緩急に留意せねばならない。(中略) いわゆる精神とは何か。すなわち国民の元氣である。(中略) 決まり文句で言うように、「天地に国を立てるには、必ず立つ所がある」。国が立つゆえんは何か。民である。民が立つゆえんは何か。氣である。<sup>14)</sup>

この文章の副題の「文明之精神」が示すように、梁啓超は、中国が西洋文明に伍する必須条件として、文明の表面的な模倣ではなく、「精神」、いわば「国民の元氣」の確立をとりわけ強調している。これは、「人民の氣風」<sup>15)</sup> という表現を繰り返す福沢を想起させる。梁啓超は、福沢を「日本の西学の第一先鋒であり、いまなお生存する一時の泰斗である」<sup>16)</sup> とし、「日本人が西学を知ったのは、福沢より始まる。その維新改革の事業もまた福沢に顧問するものが十に六、七ある」<sup>17)</sup> と言い、西洋の文明思想を本国に移植

11) 具体的なテキスト比較は、石川禎浩「梁啓超と文明の視座」(狭間直樹編『共同研究 梁啓超 西洋近代思想受容と明治日本』みすず書房、1999年、112～115頁)を参照。

12) 「自由書・文野三界之別」『清議報』27、1899年9月15日(『飲氷室文集点校』4、2254頁)。

13) 同上、2255頁。

14) 「国民十大元氣論(一名文明之精神)」『清議報』33、1899年12月23日(『飲氷室文集点校』2、658頁)。なお、「国於天地、必有与立」の出典は、『春秋左氏伝』である。

15) 福沢諭吉著・松沢弘陽校注『文明論之概略』岩波文庫、1995年、31頁。

16) 「自由書・伝播文明三利器」『飲氷室文集点校』4、2275頁。この一篇はもともと『清議報』第26冊(1899年9月5日)に連載された「飲氷室自由書」の一部で、題名がつけられていないが、『飲氷室合集』(梁啓超著・林志鈞編、上海：中華書局、1936年版)に収録された際、『清議報』掲載時の9則のうち3則が選ばれ、「伝播文明三利器」という題が新たにつけられた。

17) 「論學術之勢力左右世界」『新民叢報』1、1902年2月8日(『飲氷室文集点校』1、288頁)。

した福沢の業績を高く評価している。文明の進歩を担う主体としての個人、国民国家を担う主体としての「国民」の形成、「自由」と「独立」を大きな課題に掲げる「文明開化」期の福沢は、この時期の梁啓超にとって、「文明」観を受容する際の媒介だけでなく、国境を越えて問題意識を共有する同志でもあった。

一般に文明論においては、しばしば地理環境論と人種論が結合した。静的な地理環境論および人種論は、概念からすれば、動的な進歩の観念と矛盾するように見えるが、1890年代以降になると、西洋が自分の優越性を証明する時に使用される理論となり、ヨーロッパの殖民政略を正当化するためのものとして一体化された。一方で、当時の後進国のナショナリストとして、梁啓超は、「国民」の創出と国民国家の形成における地理と人種の問題に取り組んだ。

## 2、地理環境論

まず、地理環境論から見てみよう。1902年に、彼は、「地理与文明之関係」・「亜細亜地理大勢論」・「中国地理大勢論」・「欧洲地理大勢論」などを相次いで発表した。それは、地理と文明の関係をめぐる議論である<sup>18)</sup>。

なぜ人類において文明の高低、発達の遅速の差が存在するのか。梁啓超は設問してロック（John Locke 1632～1704）などの言葉を引用して説明している。彼によれば、ロックは地理と歴史との関係を肉体と精神との関係にたとえ、健全な肉体があつてからこそ活発な精神が生じ、適宜の地理があつてからこそ文明の歴史が発生すると論じるという。そして、寒帯・熱帯においては人の能力・体力が自然力に束縛され発達できないため、文明の歴史は温帯においてのみ発生する<sup>19)</sup>。また、物と人とは進化の道が異なり、動植物は熱帯の南半球で盛んであるのに対し、人は温帯の北半球に適応しているため、文明の国民は北半球に生息する<sup>20)</sup>。さらに、高原・平原・海浜という土地の高低の差も文明の発達と比例する。例えば、同じく黄色人種であるが、中国人と日本人がだいぶ気風が異なるのは、海との距離によるのである<sup>21)</sup>。

同じく北半球の温帯に位置するアジアとヨーロッパであるが、なぜアジアがヨーロッパより弱いのか。梁啓超は、次のように解釈している。

アジアの地理はヨーロッパに似ているとはいえ、(中略)アジアの東西南北はそれぞれ一つの小天

18) 「地理与文明之関係」『新民叢報』1、1902年2月8日。「亜細亜地理大勢論」『新民叢報』4、1902年3月24日。「中国地理大勢論」『新民叢報』6、8、9、1902年4～5月。「欧洲地理大勢論」『新民叢報』10、1902年6月20日。なお、石川禎浩によると、「地理与文明之関係」は、浮田和民の『史学通論』（東京専門学校講義録）の第五章「歴史と地理」の翻案であるという。また、後の三編の論説は、それぞれ志賀重昂述『地理学 完』（東京専門学校講義録、1897年）の「亜細亜地理考究の方針」・「支那地理考究の方針」・「欧羅巴地理考究の方針」の翻訳、ないしは翻案であるという（石川禎浩「梁啓超と文明の視座」狭間直樹編『共同研究 梁啓超 西洋近代思想受容と明治日本』みすず書房、1999年、127頁）。

19) 「地理与文明之関係」『飲冰室文集点校』3、1787頁。

20) 同上、1788頁。

21) 同上、1789頁。

地をなしているため、文明の競争が起こらない。（中略）アジアは文明を創生する力を持つものの、文明を発揚する力を持たない。各地が孤立しているため、反対・保守の悪風が生じ、唯我独尊の妄信を抱えてしまうようになる。地理が不便であるため交通はない。交通がないため競争はない。競争がないため進歩はない。アジアがヨーロッパより弱い、その大きな原因はここにあるのである。<sup>22)</sup>

エジプトやインド、中国など文明の発生地は、気候が温暖で、物産が豊富で、暮らしやすい。それらが文明の祖国となり得たのは、地勢ではなく、地気による。一方で、「地勢から言えば、ヨーロッパはアジアに従属する半島に過ぎない」が、幅員が狭いため、各地の連絡や交通が便利であり、また、高原も平原も海浜もあり、山脈・河流が複雑であるため、諸国が分立し、諸種の国民が相互に競争することになる。ただし、「その欠陥もまた一つある。すなわち、気候が厳寒で、自ら文明を創生できないことである」。要するに、ヨーロッパは地勢からしても地気からしても、文明を創生できないが、他方から文明を受け、それを伝播・発揮・発揚することがその長所である<sup>23)</sup>。

物質的文明だけでなく、精神的文明も、また地理と関係している<sup>24)</sup>。梁啓超の見るところ、ヨーロッパに伝わる前の古代エジプトや古代イスラエル時代においては、文明は、人力ではなく、すべて自然界の恵みにたよって得たものであった。そのため、文明の発生があったものの、進歩はできない。それと反対に、ヨーロッパでは、その自然界は文明を発生させることができないため、外から文明を輸入し、人力でそれを維持しなければならない。こうしたまじめにこつこつと仕事をする人力こそ、「進歩の最大の原因」である<sup>25)</sup>。とはいえ、もしアジアの文明が存在しなければ、ヨーロッパの文明も現れなかったのであり、ヨーロッパ人が自らの文明の起源を忘れてアジア人を嘲笑するのはあるべきことではない<sup>26)</sup>。

梁啓超は、人類の「進化」を二期に分けて考えている。彼によれば、第一期においては、「必ず専制政治を文明の母とする」。これに関してはアジアもヨーロッパも同様である<sup>27)</sup>。彼は、「アジアは神権政治の巢、専制主義の地獄」だとするヨーロッパ人の非難は失当であるとし、人類の最初の段階では、必ず一種の「野蛮の自由」があり、この「政治の第一階梯」において、政府を立て、法律を作り、人々を野蛮な習性から脱させるとする<sup>28)</sup>。第二期においては、神権専制から脱して、人民自由の政治が行なわれる。梁啓超の分析によれば、アジアは天然の境遇に恵まれ、精神が自然力に制せられたため、今日なお第一期に必要とされた専制に甘んじて、単に「文明の基礎」を持つだけで、「進化」の第二期に入れない状況にある。一方で、ヨーロッパは、第一期を経過して第二期に入った。

それでは、アジアは結局ヨーロッパに及ばないのか。梁啓超の答えは否である。

22) 同上、1789～1790頁。

23) 同上、1790頁。

24) 同上、1791頁。

25) 同上、1792頁。

26) 同上、1792頁。

27) 同上、1793頁。

28) 同上、1793頁。



人力を尽くせば天然を制するに足る。ヨーロッパはもとより文明の発生しがたい地ではあるが、ついに発生させた。ならば、わがアジアは文明の進歩しがたい地ではあるが、どうして進歩させることができないだろうか。近代学術は日々明らかに、人智は日々新しくなるため、アジア全土に鉄道が敷かれ、電線が織りあわされている。(中略) アジアはまた文明競争の舞台になろうとしている。(中略) ああ、万事悠悠、群生莽莽、天命とはいえ、どうして人事でないだろうか。<sup>29)</sup>

つまり、梁啓超は、今日立ち遅れているように見えるアジアも、人力を尽くせば、文明の進歩を果たすことができると信じる。「アジアがアジアたる所以は、現在にあるのではなく、未来にある」<sup>30)</sup> であり、努力の有無によって前途が決められるため、「アジアの興亡は、今日にある」<sup>31)</sup> と彼は強調した。

地理環境論の総論たる「地理与文明之関係」が発表されたのは、『清議報』を引き継ぐ『新民叢報』の創刊号である。それは、彼の代表作「新民説」をはじめ、創刊を期して意欲作が数篇一挙に連載され始めた号でもあった。そのため、『新民叢報』創刊号は、主宰者の彼にとって、単なる継続以上の重要な意味を持つものであり、自身の重要な主張を全面的に展開するよい機会でもあった。梁啓超はこうした地理環境論をアジア・中国・ヨーロッパそれぞれの地理大勢、現状と前途の分析に使用しただけでなく、中国思想史の分析などにも応用し、さらにそれを後年の著作でも用いた<sup>32)</sup>。

梁啓超版の地理環境論の大きな特徴は、地理環境を過去—現在—未来という歴史的時間軸のなかに組み入れ、「天然」の上に「人力」を加え、通時的且つ相対的に捉えるところにある。地理的条件に恵まれたアジアは、過去において素晴らしい文明を創生し、文明の発生地となったが、今日においては、文明の進歩を遂げることができなかった。一方、必ずしも地理環境のよくないヨーロッパは、その地での文明の発生はなかったものの、アジアから伝わってきた文明を発揚し発展させた結果、文明の進歩を実現した。

このように歴史と現状を理解するとき、未来の構図はどうなるのか。

梁啓超は、努力して人力を尽くせば現状を変え得るという可能性を強調し、将来アジアにおいても文明の進歩を実現させることができ、アジアこそ今後の文明競争の舞台となると考える。彼は、地理空間のなかで、アジア、そして中国を再確認し、「人力」が「天然」に勝ることを唱え、現状を変えようと疾呼したのである。彼は、「優勝劣敗」という「天演の公例」(進化の法則)の厳しさと国際情勢の現状を説明し、生存競争の場で中国が生き残るためには、改革が必要だとする。と同時に、民族国家を建設するために、それにふさわしい天賦の理念が必要だと考え、「適者生存」における「適」・「不適」の概念を取り入れ、「国民」を天賦の環境に「適」させようとし、新式の地理環境論を掲げるようになった。つま

29) 同上、1793頁。

30) 「亜細亜地理大勢論」『飲冰室文集点校』3、1795頁。

31) 同上、1798頁。

32) 例えば、「中国学術思想変遷之大勢」(『新民叢報』3～58、1902年3月～1904年12月断続的に掲載。『飲冰室文集点校』1所収)において、先秦諸子の思潮を、孔子を代表とする北派と老子を代表とする南派とに大別し、その違いをそれぞれ育てられた地理環境の相違に求めている。すなわち、北派は、生活環境が苛烈なため、実際・力行・謹直を尊び、南派は、自然の恵みが豊かなため、虚想・無為・自然を尊ぶという。いわば「孔老南北派説」である。

り、梁啓超が唱えた地理環境論は、純粋な地理環境決定論ではなく、中国の国民の自省を喚起するために再構成されたものなのである。

### 3、人種論

次に、梁啓超は人種論にはどのように対応したのであろうか。

人種概念もまた最初からヨーロッパが非ヨーロッパ世界を認識するための基軸として生み出したものである。西洋の地理学者は、ヨーロッパの優位性を説明するとき、地理環境論に加え、人種概念をも利用し、地理学では解決できない部分を人種によって説明していた。そのため、地理的分布を基準に分類した人種論は、必ずしも遺伝学的な形質分類に従わず、進歩の階梯を人類に当てはめ、「野蛮—未開—文明」という構図と相関性の強い人種優劣説として現れた。

例えば、日本の場合、福沢諭吉は、『掌中万国一覽』（1869年）において、地球上の人種を「白哲人種すなわち欧羅巴人種、黄色人種すなわち亞細亞人種、赤色人種すなわち亞米利加人種、黒色人種すなわち亞非利加人種、茶色人種すなわち諸島人種」<sup>33)</sup>と分類している。さらに、「(一) 白哲人種——其精心は聡明にして、文明の極度に達す可きの性あり。これを人種の最とす。(二) 黄色人種——其人の性情よく難苦に堪へ、勉励事を為すと雖ども、其才力狭くして、事物の進歩甚だ遅し。(三) 赤色人種——性情険くして闘を好み、復讐の念、常に絶ることなし。(四) 黒色人種——性質懶惰にして開化進歩の味を知らず。(五) 茶色人種——其性情猛烈、復讐の念甚だ盛なり」<sup>34)</sup>と明記し、人種の差と文明化の段階との照応性を強調している。福沢のこの見方は、当時の日本人の人種認識に大きな影響力を及ぼした。

このような白・黄・紅・黒・褐色人種の分類だけでなく、人種の優劣を認め、人種に差をつける考えは、日本亡命前の梁啓超にも共有されている。ただし、注目すべきなのは、梁啓超は、白色人種と比べれば黄色人種は確かに劣性にあると認める一方で、その下に、紅・黒・褐色人種、あるいは中国国内の未開少数民族などさらに劣位の種族を設定することによって、序列化した人種図を構築したことである。彼にとって、黄色人種はいわば第二の白人なのである。しかも、彼は、当時断片的に獲得した西洋科学の知識を駆使し、人種の生物学的違いを血統と頭蓋といった人類学的視点から裏付けようとしている。

およそ黒色・紅色・棕色〔褐色〕の人種は、その血管のなかの微生物、およびその脳の角度が、みな白人とかけ離れているが、黄人のみは白人からあまりかけ離れていない。したがって、白人にできることなら、黄人にできないものはないのである。日本の法律は西洋のそれに習い、明らかな効果を収めている。日本の種は、本来我が国より出たものなので、その長所を我の短所と言うのは、辻つまが合わない話である。<sup>35)</sup>

この梁啓超の論には、二つのメッセージが込められている。第一に、彼は、黄人が白人に劣っている

33) 福沢諭吉「掌中万国一覽」慶応義塾編纂『福沢諭吉全集』2、岩波書店、1959年、461頁。

34) 同上、462～463頁。

35) 「論中国之将強」『時務報』31、1897年6月30日（『欽冰室文集点校』1、89頁）。

現状を認めながらも、表面の差は相対的なものであり、本質的にそれほど差がなく、将来において、黄人が白人と同じようなことをやり遂げる可能性を示唆している。第二に、黄色人種のなかにおいても、日本と中国とは、民族は異なっているが種は同じであるため、西洋に習って成功した日本にできることなら、中国にできないはずがないという。要するに、梁啓超は人種の序列において、大きく異なる人種は別として、段階的に近い人種の位置付けや力関係は必ずしも固定的で変化しないものとは限らないと強調するのである。

その背景には「優勝劣敗」・「適者生存」を唱える進化論の受容があった。一方で、彼には「優勝劣敗」の観念によって、劣性の種が熾烈な人種闘争のなかで淘汰されてしまうのではないかという危機感があった。したがって、優れた人種に習い、その長所を採り入れなければならない。また、「適者生存」の観念からして、環境に適応するように頑張りさえすれば、立ち遅れている現状を一変させ、上のほうに「進化」していく可能性がまだ存在する。したがって、すべては自覚的な努力次第なのである。

ここで、梁啓超は、進化論に対する理解をそのまま人種論に接合し投影している。彼のこうした姿勢は、亡命先の日本でより豊富な西洋知識を吸収した後になっても、あまり変わらなかった。

梁啓超の人種論の多くは、実は「いわゆる「梁啓超式」の輸入」<sup>36)</sup>によって、浮田和民（1860～1946）の『史学通論』や『西洋上古史』の関連部分を翻訳・翻案したものである。しかし、一方で、人種闘争史観を否定する浮田流の人種論とは異なり、梁啓超流のそれはまさに人種闘争史観そのものである<sup>37)</sup>。

歴史と人種の間を論じる際、梁啓超は、「歴史とは何か。人種の発達とその競争を叙述するものにほかならない。人種を措いて歴史はない」<sup>38)</sup>とまで言い切る。また、「数千年来の各種族の盛衰興亡の跡を叙述することは、歴史の性質である。数千年来の各種族の盛衰興亡の故を叙述することは、歴史の精神である」<sup>39)</sup>という。彼は、五つの人種のなかで、他の三人種は問題外で、自治能力があって他者を退けることができ、歴史の舞台で活躍した人種、ないしは歴史を作ってきた人種、いわば「歴史的人種」と言えるのは、白人と黄人の二人種だけであるとする。さらに、世界的に活躍して全人類に影響を与えた「世

36) 「清代学術概論」1920年10月作、「前清一代思想界之蛻変」という題で同年11月15日より『改造』3-3、4、5に連載（『梁啓超全集』5、3105頁）。

37) 梁啓超の人種観における浮田和民の議論の受容については、石川禎浩「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、2001年）に詳しい。石川論文によると、梁啓超は基本的に浮田和民の論を踏まえたにもかかわらず、「人種と歴史との関係にかんして、両者の最大の違いは、「歴史的人種」という言葉の意味の違いとしてあらわれる。すなわち、浮田は「歴史的人種」という言葉を、歴史的に形成された人種、つまり形質的な差異ではなく、文化、言語など後天的要素によって派生した人種という意味で使っているのに対し、梁啓超は同じく「歴史的人種」という言葉を使いながら、それを歴史の舞台に活躍した人種、ないしは歴史を作ってきた人種という意味で使用し、それをさらに、世界的に活躍して全人類に影響を与えた「世界史的人種」と、そこに達しなかった「非世界史的人種」とに分類するのである。「歴史的人種」という言葉をめぐるとこの理解の違いは、じつは大きな結論の違いを導き出す」（前掲『西洋近代文明と中華世界』、35頁）。すなわち、浮田の人種史観否定の結論に対する梁啓超の人種史観の結論であるという。

38) 「新史学・歴史与人種之関係」『新民叢報』13、1902年8月4日（『飲冰室文集点校』3、1634頁）。

39) 同上、1635頁。

界史的人種」として、チュートン族の功績を挙げ、とりわけそのなかのアングロサクソン族を「全世界の動力の主人公」<sup>40)</sup>として高く評価している。梁啓超は、白人の「勇猛・果敢・活潑・宏偉の気」<sup>41)</sup>を賞賛し、白人と他の人種の差をそれぞれ性質の違いに基づいて説明する。

白人が他の人種に優れているのは何か。他の人種は静を好み、白人は動を好み、他の人種は和平にこだわり、白人は競争を辞せず、他の人種は保守、白人は進取、したがって、他の人種はただ文明を発生することしかできず、白人は文明を伝播することができる。文明の発生は自然によるが、文明の伝播は人事によるのである。<sup>42)</sup>

このように種族の盛衰興亡を進化の「公例」として捉える梁啓超から見れば、「チュートン人がいま世界で優れているのは、天幸ではなく、その民族の優勝が然らしめた」<sup>43)</sup>のであり、「もし黄人が自らを新しくして白人に勝てるならば、他日の結果もまたこうなる」<sup>44)</sup>。つまり、「自省」して、白人の長所を採り入れて自分の短所を補い、「国民の性質」を改善すれば、黄人にも民族自立の道が開かれ、後発の種でありながらチュートン人と同様に「優勝」の地位を占め、世界の主人公になることができる<sup>45)</sup>。このように梁啓超の言う「人種」は、あらかじめ優劣の序列が決まっている先天的・宿命的なものではなく、人為的努力の有無によって「優種」にも「劣種」にもなり得る性質のものなのである。

弱肉強食の世界情勢のなかで、中国と「文明国」との差が単なる文明の段階の違いであるならば、「国民」の啓蒙、国民国家の創成など文明化政策の推進によって克服可能である。しかし、それが人種の「優性」・「劣性」という先天な属性によるのであれば、「劣性」の人種にとって、淘汰あるいは絶滅の運命から逃れ新しい局面を開く方法としては、「優性」の人種との雑婚などによる人種の「改良」しかない。しかし、白色人種との融合に対しては心理的な抵抗が強かった。そこから、同一種族である黄色人種が連帯して欧米に対抗していくという考え方が生まれてくる。梁啓超においてもそうであった。

黄色人種を白色人種と比較すると、どちらが優れてどちらが劣っているか、今日では、もとより距離があるが、今後の人種闘争のなかで、勝敗がどうなるか、いまだに定まっていない。とはいえ、人種闘争のなかで勝利を取めようとすれば、必ず種を改良し進化させることから始めなければならない。<sup>46)</sup>

---

40) 「新民説・就優勝劣敗之理以証新民之結果而論及取法之所宜」『新民叢報』2、1902年2月22日（『飲冰室文集点校』1、552頁）。

41) 同上、552頁。

42) 同上、552頁。

43) 同上、553頁。

44) 同上、552頁。

45) 同上、553頁。

46) 「変法通議・論変法必自平滿漢之界始」『飲冰室文集点校』1、69頁。

この時期の梁啓超の論説には、「進種改良」や「合種」という言い回しは見えるものの、それが意味するのは、黄色人種という枠のなかでの提携と連帯によって、白色人種と対抗することである。彼は、人種闘争について、「大体その種が大きいほど、その闘争が大きいし、その勝敗に深く関係する。闘争に長けたものは、種を統合しなければ他の種に匹敵できないことを知っている」<sup>47)</sup> という。また、「黄人種のなかで、支那はその七、八を占め」<sup>48)</sup>、「支那の存亡は黄人種の勝敗にかかわる」<sup>49)</sup> ため、「種の統合は必ず支那より始めなければならない」<sup>50)</sup> という。さらに、彼は、「満漢の壁を崩すことが、誠に支那自強の第一階梯」<sup>51)</sup> であるとし、まず満漢から、ついで中国、日本、朝鮮、モンゴル、タイからアジア諸国・太平洋諸島にまで拡大していく、という小から大への人種改良の段階を設定した。

今、全世界の大きな差異のある人種について、泰西人はそれを五つに区分しているが、あの三種は論ずるに足りない。今後の百年間は、実に黄人種と白人種の血みどろの決戦の時である。したがって、私が望むのは、また単に満漢の垣根を取り払うことだけであらうか。我々黄人種の垣根はことごとく取り払うことである。支那・日本・高麗・蒙古・暹羅・アジア諸国・太平洋諸島まで、その垣根のすべてを取り払うべきである。このように白色人種と全世界の戦場で闘争するのが、二十世紀になすべきことである。<sup>52)</sup>

つまり、梁啓超の言う「進種改良」とは、「優勝劣敗」の世界の競技場で人種闘争を勝ち抜くための自民族の努力であり、「合種」とは、白人との決戦のための満漢をはじめとするアジア黄色人種の団結である。しかも、梁啓超は「支那部は、高等黄人種が居住するところである」<sup>53)</sup> と言い、彼の提示する人種闘争史的未來図には、黄色人種の内部においても中国が先導的な役割を果たすべきだという前提が隠されている。これは、保国・保教・保種という変法運動のスローガン、さらに「文明」の「国民」の創出、西洋文明に伍する「国民国家」の建設のための彼の言動と一体になっている<sup>54)</sup>。

## 二 「文明」の見直し——「東西融合論」へ

### 1、「新文化」と「旧文化」

辛亥革命（1911年）後、アジアでの最初の共和国——中華民国が成立したものの、袁世凱らの帝政復

47) 同上、71頁。

48) 同上、71頁。

49) 同上、69頁。

50) 同上、71～72頁。

51) 同上、70～71頁。

52) 同上、71頁。

53) 「亜細亜地理大勢論」『飲冰室文集点校』3、1800頁。

54) 保国・保教と進化論の関係について、坂元ひろ子『中国民族主義の神話——人種・身体・ジェンダー』（岩波書店、2004年）の第一章「中国民族主義の神話——進化論・人種観・博覧会事件」を参照。

活劇や軍閥の割拠、地盤争いをめぐる各地方勢力の混戦などにより、まさに「単に共和の名を有し、いまだに立憲の実を挙げていない」<sup>55)</sup> という状態に陥った。革命がなお成功しない原因はいったいどこにあるのか。西洋の器物や政治制度の導入に熱心な中国知識人たちは、「西洋の衝撃」以来、洋務運動から戊戌変法へ、いままで歩んできた道への根本的な反省に迫られた。革命は社会政治面の表層のみにとどまり、「倫理問題」、すなわち人の精神面に触れていないため、「倫理的覚悟」を実現するには、「新旧の調和」ではなく、中国の伝統文化に対して徹底的に批判を行ない、西洋化しなければならない、というのが『青年雑誌』（のち『新青年』）を創刊した陳独秀（1879～1942）の主張であった<sup>56)</sup>。また、西洋の物質文明や「権力闘争」の学説の輸入は、倫理道徳の喪失をもたらしたため、「道徳こそ救国の良剤」であり、倫理道徳の伝統を守るには、中国の伝統文化のなかから処方箋を探さなければならない、というのが『東方雑誌』編集長の杜亜泉（1873～1933）の主張であった<sup>57)</sup>。

このように、直面している問題が同じであっても、伝統否定と伝統称揚の相反する論調が現れ、「新文化」と「旧文化」にどう対処するかをめぐって対立が生じた。

一方で、西洋文明の発祥地であるヨーロッパで1914年に勃発した世界大戦は、4年も続き、空前の被害をもたらした。人々は、「文明の利器」に対する失望と懐疑の念を隠し切れず、普遍性と進歩の観念を内包する「文明」の概念を再考せざるを得なかった。1918年に出版されたシュペングラー（Oswald Spengler 1880～1936）の『西洋の没落』は、その典型である。ヨーロッパ中心史観・文明史観を痛烈に批判したこの著作の影響は、日本や中国など非ヨーロッパ世界にも及び、「文明」の摂取に使命を見出した多くの知識人の間で、「文明」への懐疑が広がった。また、ロシア革命（1917年）の勝利によって、世界で最初の社会主義国家が成立し、社会主義の思潮も強まった。

こうして、「中学」と「西学」のいずれが優れているのか、そして、今後中国はどこへ行くのか、が必然的に関心の焦点となった。論者によって個々の論点は異なるが、同時代の中国の文化的アイデンティティの危機的状況に対する反応であったという点において、彼らは多くを共有していた。

このような時代背景のもとで、梁啓超や胡適（1891～1962）をはじめ著名な知識人は相次いで「東西文化論争」に加わっていった<sup>58)</sup>。

## 2、「東西文化論争」

「東西文化論争」とは、狭義には梁啓超の『欧游心影録』と梁漱溟（1893～1988）の『東西文化及其哲

55) 詹父〔杜亜泉〕「大戦与中国」『東方雑誌』11-3、1914年9月1日。

56) 陳独秀「吾人最後之覚悟」『青年雑誌』1-6、1916年2月（『独秀文存』1、上海：亜東図書館、1922年、55～56頁）。

57) 高勞〔杜亜泉〕「国民今後之道徳」『東方雑誌』10-5、1913年11月1日。

58) 後に、梁啓超の物質—精神二分論は、中国精神文明優越論の台頭を促進し、梁漱溟の『東西文化及其哲学』という著作及び張君勱（1886～1969）の「人生観」という講演の誘発剤となった。さらに、人生観をめぐる論争をきっかけに、1923年春から夏にかけて、張君勱や丁文江（1887～1936）らによる「玄学」と「科学」の激しい論争、いわゆる「科玄論争」（科学と人生観との論争とも言う）に火をつけた。紙幅の関係で、「科玄論争」における梁啓超の言動への考察は別稿に譲ることとする。

学』に端緒を開かれ、一連の東西文化を論題とした論争を指す<sup>59)</sup>。「東西文化論争」は、さかのぼれば清末の「中学」・「西学」の論争があり、時代を下れば1930年代の全面的西欧化論と中国本位文化建設論との論争がある。時期こそ違いますが、中国の国家建設と近代化を目的とする点において問題構造の枠組みは同じである。

1918年末から1920年3月まで、世界大戦直後の欧洲を遊歴し、戦争の傷跡をその目で確かめた梁啓超は、帰国後、途中の見聞をはじめ、世界文明に対する中国人の責任や、東西両文明の「化合」の必要への訴えなどを『欧游心影録』に記した。これは、大戦前後のヨーロッパの変化に関する最新の切れ味鋭い現地報告であると同時に、五四期の青年を鼓舞する応援歌でもあった。

欧洲を体験したことで、梁啓超は、思想および実践の両面において大きな転機を迎えた。十九世紀末、師の康有為とともに、「国会を開き、議院を設け」、立憲君主制を実現するために奔走したが、欧洲を訪問した後、彼は「従来我々が天経地義かつ完全無欠と認識している代議政治は、今日なんと土台から揺れていることをだれが大胆に予言できたろうか」と、それまでの政治信念に懐疑の念を抱くようになった<sup>60)</sup>。そして、二十世紀初頭には、梁啓超は、当時の政治や社会状況を厳しく批判し、国民国家の創出を切に唱えていたが、遊歴後、「軍閥専横・政治腐敗」という現状を「過渡混雑時代」における悪の側面の浮上として捉え、各国にも中国の過去にも存在したそれを暴露することは、むしろ「国民の自覚心の表現」かつ「一種の進歩」であるとし、「中国は亡ばない」と述べた<sup>61)</sup>。その上で、彼はさらに、中国は「世界主義的国家」を建設し、国家のもとで個人の天賦能力を発揮させ、世界人類全体の「文明」に貢献すべきことを提唱した<sup>62)</sup>。また、中国の「旧思想」にも西洋の「新思想」にも束縛を受けずに思想の解放を行なうべきことを、青年に向かって訴え、「東西の調和」の大業はまさに中国の青年の肩にかかっていると<sup>63)</sup>。そして、「西洋文明をもって中国文明を拡充し、また中国文明をもって西洋文明を補強し、双方を化合して新しい文明をつくること」の必要性を強調した<sup>64)</sup>。『欧游心影録』の最後に、梁啓超は、青年たちに対する希望を述べ、次のように力強く締めくくっている。

59) 五四期における東西文化の問題に関する論争には三つの段階があるとされる。第一段階は、1915年の『青年雑誌』（のち『新青年』）の創刊から1919年五四運動までの新文化運動の勃興期で、第二段階は、1919年の五四運動以後、第三段階は、梁啓超の『欧游心影録』と梁漱溟の『東西文化及其哲学』の出版から始まる激しい論争で、クライマックスに達する（陳崧「前言」同編『五四前後東西文化問題論戦文選』中国社会科学出版社、1985年、4～5頁）。五四期の中国知識人の東西文化論や日本の論壇との関係などについて、石川禎浩「東西文明論と日中の論壇」（古屋哲夫編『近代日本のアジア認識』京都大学人文科学研究所、1994年；新版、緑蔭書房、1996年）、後藤延子「李大釗の東西文化論——東西文化論争中の位置と思想的意義」（『信州大学人文学部文学科 人文科学論集』11、1977年3月）などの研究が挙げられる。

60) 「欧游心影録節録」『飲冰室文集点校』6、3475頁。『欧游心影録』は1919年10～12月の作であり、1920年3～6月、北京の『晨报』と上海の『時事新報』に同時に連載され、1936年に中華書局より『欧游心影録節録』と『欧游心影録節本』の二種の単行本が出版された。

61) 同上、3486～3487頁。

62) 同上、3486頁。

63) 同上、3490～3491頁。

64) 同上、3495頁。

私が愛すべき青年に望むのは、第一に、人々が本国の文化を尊重し愛護する誠意を持つこと、第二に、西洋人の学問研究の方法でそれを研究し、その真相を知ること、第三に、自己の文化を総合し、他の人のものをもってそれを補強し、一種の化合の作用を起こさせ、新しい文化系統をつくること、第四に、この新しい系統を外に拡充し、人類全体にその長所を知らせることである。（中略）よーい！スタート！海の彼方で数億の人が物質文明の破産を憂い、助けてくれ、助けてくれと叫び、あなたたちが彼らをそこから救い出すのを待っているのだ。<sup>65)</sup>

梁啓超のこうした「東西文化融合」的主張に対し、「任公〔梁啓超〕の述べていることは、一つとして正しいものはない」とまで反発したのが、当時北京大学の若手教授だった梁漱溟であった<sup>66)</sup>。梁漱溟は『東西文化及其哲学』（1924年）のなかで、東西の相違は段階の相違ではなく、本質の相違であることを前提に、中国文化が近い未来において世界文化の指導的地位に立つべきことを主張した。二人の梁の東西文化論には中国固有の文化の復興を主張するという共通点があるにもかかわらず、東西文明の調和と相互補完を説く梁啓超の融合論とは異なり、梁漱溟は西洋・中国・インドの三種の文明をモデル化した上で、将来において西洋モデルから中国モデルへと選択を変えてゆくことを説いている。

梁啓超がヨーロッパから帰国した1920年の中国思想界は、すでに「民主」・「科学」をスローガンとした「新文化運動」や、さらにそのなかで陳独秀らを中心として展開された「儒教批判」を経過した後の新しい状況にあった。

「五十年中国進化概論」という一文において、梁啓超は「西洋の衝撃」以来の中国の歴史的発展を三期に分けている。「器物」上の不足を感じて洋務運動が起こった時期、「制度」上の不足を感じて維新運動が起こった時期、「文化」上の根本的な不足を感じて新文化運動が起こった時期、の三期である<sup>67)</sup>。また、「ここ数年の新文化運動は、国中の先覚が揃って提唱し、一般青年が勇猛に前進していった。これは大変結構な現象である」と、基本的にはこれを肯定的に評価していた。ただ、同時に「口先で論ずることは多いが、もし何が新文化なのかと尋ねてみたら、多くは答えられないし、たとえ答えたとしても、十人十色である」と述べ、「新文化」が本当に中国社会に根付いたとは言いがたいことも指摘している<sup>68)</sup>。その上で、梁啓超は「新文化」の内容について、次のように規定した。

「新文化」を論ずる場合、二つの前提となる要点が必須である。一つは、知識において「科学的理解」を持たねばならないこと、いま一つは、品格において「自律的情操」を持たねばならないこと

65) 同上、3496～3497頁。

66) 梁漱溟「東西文化及其哲学」『梁漱溟全集』1、山東人民出版社、1989年初版；2005年2版、342頁。梁漱溟の文化論については、鄭大華『梁漱溟与胡適——文化保守主義与西化思潮的比較』（中華書局、1994年）を参照。

67) 「五十年中国進化概論」1922年4月（『申報五十年』、1923年2月所収。『飲冰室文集点校』5、3249～3250頁）。

68) 「什么是新文化」1922年8月31日長沙第一中学にて講演、長沙『大公報』1922年9月1～2日（『飲冰室合集』集外文』（中）、906頁）。



である。<sup>69)</sup>

このような意味での「新知識」と「新人格」を身につけることが、「新文化」の最大の目標であるという。そして、「私が見るところでは、新文化の精神は、いくつか旧文化と同じところがある」とし、「新文化」の構成要素のうち、とくに後者の「新人格」に関連する部分については、儒教と「新文化」には共通する部分があり、「儒家主義は、まさに新文化に合致すると言える」とする<sup>70)</sup>。

東西文化をめぐる梁啓超の思想面での変化は、当然ながら彼の実践的活動にも影響を及ぼした。帰国後、彼は、政治活動をほぼ完全に放棄し、「国民」を育成する教育事業や著述活動に全力で打ち込むようになった。例えば、中国公学の引き継ぎ、共学社の組織、講学社の発起、雑誌『改造』の刷新などである。

欧洲から帰国した後、上海の中国公学で行なった演説のなかで、梁啓超は、今回の欧洲歴訪の収穫は、悲観的観念が完全に払拭され、非常に楽観的になり、精神が奮い立つことができたという精神面でのことに尽きる<sup>71)</sup>と言い、「諸君には、中国の前途は絶対に悲観的ではないこと、中国固有の基礎は世界の新しい潮流に最も合致していること、一人一人がその人格を高尙にすることを追求し、ひたすら前へ前へ進もうと志せば大丈夫だということを知っていただきたい」と切々と呼びかけている<sup>72)</sup>。

なぜ梁啓超はこれほどの確信を抱くようになったのであろうか。

欧洲体験は言うまでもなく決定的な意味を持つ。しかし、さらに、西洋文明に失望し、中国文化を賛嘆する一部の西洋人の声が、彼の自信を固めたのである。『欧游心影録』にはこのようなエピソードが記されている。欧洲に来て以来、彼は「世紀末」や「文明絶滅」など悲観的な論調をよく耳にした。そのうち、アメリカのある著名な新聞記者に「中国に戻って何をしますか。西洋文明を持ち帰るつもりですか」と聞かれ、梁啓超は「それはもちろんです」と答えたところ、相手は「かわいそうです。西洋文明はすでに破産しましたよ」と歎いた。梁啓超が逆に「アメリカに戻ったら何をしますか」と聞いたところ、記者は「戻ったらドアを閉めてずっと待ちます。あなたたちが中国文明を送ってきて我々を救い出すのを待ちます」と答えた。最初この話を聞いた梁啓超は、故意の冷やかしだと思ったが、後に至る所で似たような話を聞き、そこから欧洲の心理の一斑をうかがえたという<sup>73)</sup>。

そして、パリ講和会議のとき、梁啓超はベルクソン (Henri-Louis Bergson 1859~1941) の師で哲学者のエミル・ブートルー (Emile Boutroux 1845~1921) に会い、その話を聞いて責任感を強めたようである。ブートルーによれば、国民として、最も大切なのは本国の文化を発展させ輝かしいものにすることであり、欧洲人の祖先がまだ鹿の皮で体を包み、野外の森のなかで石刀をもって狩猟していたとき、中国ではすでに多くの哲人が現れたことは、実に感心させられるものであった。そしてブートルーは、

69) 同上、906頁。

70) 同上、908頁。

71) 「梁任公在中国公学之演説」1920年3月13日演説、『時事新報』1920年3月14日；『東方雑誌』17-6、1920年3月15日（『飲冰室合集』集外文（中）、833頁）。

72) 同上、834~835頁。

73) 「欧游心影録節録」『飲冰室文集点校』6、3483頁。

中国人がこの財産を失わないでほしいと強く希望するという<sup>74)</sup>。

このように欧洲遊歴を経験した梁啓超から見れば、あるいは「西学」をすべて中国固有のものとして附会して誇り、あるいは古い殻に閉じこもって新しいものを受け入れようとしめない保守派はむろん滑稽であるが、しかし、中国のものは何もかも一文の値打ちもないと言い、「西風」に酔いしれる一派にも、批判を加えなければならないのである<sup>75)</sup>。

また、1920年前後、デューイ (John Dewey 1859～1952)<sup>76)</sup>、ラッセル (Bertrand Russell 1872～1970)<sup>77)</sup>、タゴール (Sir Rabindranath Tagore 1861～1941)<sup>78)</sup> などが、相次いで中国を訪れ、各地で講演を行ない、知識人や若者の間で大きな反響を呼んでいた。「東南大学課告別辞」において、梁啓超はラッセルに言及し、一定の賛意を示している。中国文化を高く讃え、全人類の四分の一の人口を占めるこの民族は絶対にアメリカの悪い焼き直し（「醜化」）にならないでほしい、というラッセルの指摘は、物事の本質をよく見抜いたものである、と梁啓超は言う<sup>79)</sup>。学校で「西学」を学ぶべきであるが、その取捨選択が必要であり、何もかも移植するならば、他人が毒酒を飲んだら自分もそれに倣うことに似ており、滑稽極まるという<sup>80)</sup>。そして、現在、「知識枯渇」という言葉が若者の間で流行っているが、「精神枯渇」というより重要な問題があることが知られていないと指摘した上で、梁啓超は次のように述べている。

74) 同上、3495頁。

75) 同上、3496頁。

76) デューイは胡適のコロンビア大学時代の師匠でもある。1919年、北京大学の招聘で訪中した彼は、中国をどのように見ていたのかについて、小西中和「デューイの中国認識」（『日本デューイ学会紀要』41、2000年6月）、同「ジョン・デューイの中国論」（『彦根論叢』329、331、2001年2月、6月）などを参照。

77) 1920年、ラッセルは中国講演協会の招聘で北京大学客員教授として中国に招かれ、同年10月から翌年7月まで中国に滞在し、その帰途、日本にも立ち寄った。帰国後直ちに著した『中国の問題』（*The Problem of China*, 1922）のなかで、彼は中国文化の優秀性を讃えている。新島淳良「バートランド・ラッセルと中国」（ラッセル著・牧野力訳『中国の問題』理想社、1970年）、馮宗義『羅素与中国——西方思想在中国的一次經歷』（北京：生活・読書・新知三聯書店、1994年）を参照。なお、孫文は1924年の『三民主義』のなかで、次のように述べている。「外国人の中国にたいする印象についていえば、中国を讃美するのは、中国に二、三十年も住みついた外国人か、あるいは、ひとたび中国にくるや中国の文化がヨーロッパやアメリカよりすぐれていることを見ぬく大きな眼光をそなえた偉大な哲学者ラッセルは例外である。ふつうの外国人は、きまって中国人は教養のない野蛮な連中だという。（中略）外国人で、中国をひと目みて、中国の文明がわかるものは、ラッセルのような大哲学者以外にはない」（孫文著・安藤彦太郎訳『三民主義』（上）岩波文庫、1957年、125頁、128頁）。

78) 1924年4月12～30日、アジアでの最初のノーベル文学賞受賞者のタゴールは、中国を訪問し、各地で講演を行ない、中国文明に最大級の賛辞を送った。26日の『申報』は、梁啓超が蔣百里（1882～1938）・熊希齡（1870～1937）らとともに、北海公園の静心齋でタゴールを歓迎した様子を伝えている。それによると、梁啓超は、「中国とインドは文化面で親戚関係にありながら、千余年の長きにわたって離れ離れになっておりました。いま再び相い集うことができ、喜ばしい限りです。今日はまず少数の代表者が歓迎の意を表し、明後日には多数の青年のために中国とインドの学識を紹介します云々」（丁文江・趙豊田編、島田虔次編訳『梁啓超年譜長編』5、岩波書店、2004年、62頁）という歓迎の辞を述べたという。

79) 「東南大学課告別辞」1923年1月13日（『飲冰室文集点校』6、3368頁）。

80) 同上、3369頁。

「精神枯渇」を救済する方法としては、東方——中国とインド——のほうが比較的好いと思う。東方の学問は、精神を出発点とするのに対し、西方の学問は、物質を出発点とする。「知識枯渇」を救済するためには、西方で材料を探すべきであるのに対し、「精神枯渇」を救済するためには、東方で材料を探すべきである。中国であれ、インドであれ、東方の人生観は、みな物質生活を第二位と見なし、第一位は精神生活である。物質生活は、単に精神生活の一種の道具であり、それは肉体の生存の保持を目的とするのみであり、最も重要なのは精神生活の絶対的自由を求めることである。(中略) 東方の主要精神は、すなわち精神生活の絶対自由である。<sup>81)</sup>

文化には物質と精神との両面が含まれると認識する梁啓超は、「物質」文明よりもむしろ東方の「精神」に絶大な自信を持っている<sup>82)</sup>。彼は、電灯をつけたり、汽船に乗ったりする現在の暮らしは、明かりをつけたり、帆船に乗ったりする従前の暮らしと比べて、特別に心地よいことでもないし、その根底はもろく、それを一旦手に入れたらもう失わないということでもない指摘する<sup>83)</sup>。また、梁啓超は、文化学院の発起の趣意や計画を語る文章において、「新たな中国を創造しようとするれば、国民に新たな元気を与えなければならないが、新たな活力とは枝葉末節にいたるまで外国の物質文明を吸収することで養成できるものではなく、必ず内より発する「心力」を主としなければならない」とし、「儒家の人生哲学」、「先秦の諸子と宋明の理学」、「仏教」、中国の「文学・美術」、「中国の歴史」の五つの事柄は、その萌芽の種にはかならないと指摘する<sup>84)</sup>。彼の見るところ、全世界が懐疑と沈滞のさなかにある今こそ、中国国民は人類に対して精神的貢献を行なうべきであり、知識の方面においてもその持てるものを人と交換すべきであり、以上の五つの事柄の創造と整理は、中国が世界に対して負うべき義務にかならないという<sup>85)</sup>。また、「解放与改造発刊辞」においても、梁啓超は、「同人は確信する——中国文明は、実に全人類の貴重な遺産の一部であり、それゆえ、我が国民は、先人に対しては整頓・発揚の責任を持ち、世界に対しては参加・貢献の責任を持つ」と、同じ趣旨を強調している<sup>86)</sup>。

梁啓超は、欧洲遊歴後の思想的転換を契機に、胡適をはじめとする五四新文化運動の担い手たちとは距離を置くようになった。旧来の文化や道徳を猛烈に批判し西洋のものを全面的に肯定する急進的な運動のなかで、中国文化の価値の再発見と再評価を唱える梁啓超の主張は時代遅れとしか捉えられなかった。彼自身も、つねに時代の先端に立っていた風雲児から旧時代の遺老に転落したかのように見えた。

81) 同上、3369～3370頁。

82) 「什么是文化」という南京金陵大学第一中学での講演のなかで、梁啓超は、「文化是包含人類物質精神兩面的業種業果而言」（「什么是文化」『晨报副刊』1922年12月1日。『飲冰室文集点校』6、3351頁）とし、物質は、「利用厚生」、「衣、食、住及其他工具等之進歩」を指す一方で、精神は、「言語、倫理、政治、學術、美感、宗教等」を指すという（同上、3351頁）。

83) 「研究文化史的幾個重要問題——對於旧著《中国歴史研究法》之修補及修正」1922年12月南京金陵大学第一中学にて講演（『飲冰室文集点校』6、3355～3356頁）。

84) 「為創設文化学院事求助於國中同志」『晨报副刊』1923年1月21日（『飲冰室合集』集外文）（中）、928頁）。

85) 同上、928頁。

86) 「解放与改造発刊詞」1919年作、『改造』3-1、1920年9月15日（『梁啓超全集』5、3050頁）。なお、『解放与改造』は1919年9月に北京で創刊され、1920年9月より『改造』と改名された。

しかも、皮肉なことに、彼に挑戦状を叩きつけたのはほかでもなく、かつて彼の情熱に満ちた筆致に感動され彼の掲げた「新民」の旗のもとで成長してきた世代であり、現在の「新青年」であった。統計によれば、雑誌『新青年』（1915～21年）は、その発行された7年の間、梁啓超に言及したのはただ2箇所のみであり、しかも、そのうちの1篇は梁啓超を批判したものであるという<sup>87)</sup>。

## おわりに

中国であれ日本であれ、「近代」は、西洋の圧倒的国力を背景にした様々な圧力にいかに対応するか、という葛藤から始まった。十九世紀後半からの歴史の重要な一側面は、西洋との対決の歴史であり、しかも、それが、西洋と対抗するためにほかならぬ西洋のものを輸入しなければならないという複雑な展開を見せた歴史でもある。とりわけ、西と東、新と旧、あるいは西学—中学、新学—旧学という一連の対概念は、近代中国の言説空間の中核に位置し続けてきた。あるいはかかる諸概念をめぐって近代中国の言説空間が形成され、現在になるまで変貌を重ねてきたと言ってもよい<sup>88)</sup>。

「西力東漸」後、中国で行なわれた一連の論争は、突き詰めて言えば、文化の「民族性」と「時代性」をめぐってのそれであった。中国文化ないしそれに代表される東洋文化と西洋文化とは、そもそも本質的に異なっているのか、それとも進歩の程度の差の問題なのか。それがしばしば議論された。「民族性」があるために、文化における伝統の問題が生じており、また、「時代性」があるために、文化における「近代化」の問題が生じる。東西文化における差異の存在をともに認めるとしても、文化の持つ「民族性」と「時代性」とのいずれをより強調するかによって、知識人たちの立場が決まる。一人の知識人であっても、時期によって揺れ動き、「伝統」と「近代」の狭間で苦闘する姿を見せることもある。梁啓超も時代の子である。彼は、第一次世界大戦後の歐洲遊歴を境として、前期では、文化の「時代性」をより強調し、西洋と肩を並べる「文明国」を目指していた。それに対し、後期では、大戦の衝撃による西洋文明への懐疑が世界中に拡がり、中国がいかに時勢の適者になるかが求められるなかで、彼は文化の「民族性」をより強調する傾向を示し、東洋文明の精神性を讃えたのである。このように、梁啓超がたどり着いたのは、中国伝統文化の価値の再発見・再評価であった。

梁啓超はかつて「善変之豪傑」（1899年）を書き、『清議報』連載の「自由書」の一篇とした。そのなかで、公武合体論から尊王討幕論へと転換した幕末思想家の吉田松陰（1830～59）、秘密結社で投獄されたことから一転して、サルジニア王国の首相となり、イタリア統一を成し遂げた政治家のカヴール（Camillo

87) Joseph R. Levenson, *Liang Chi-ch'ao and the Mind of Modern China*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1953. (約瑟夫・阿・勒文森著、劉偉・劉麗・姜鉄軍訳『梁啓超与中国近代思想』四川人民出版社、1986年、18頁。) 梁啓超に言及した文章は、すなわち高一涵「読梁任公革命相統之原理」（『新青年』1-4、1915年12月）と「国内大事記」（『新青年』3-4、1917年6月）である。

88) 西(洋)—中(国)という対は、やがて西洋—東洋という対に取って代わられた。二十世紀の最初の十年ほどは、中国で東洋と言えば、まだ多くは日本のことを指していたが、東洋が日本を指示する概念から、西洋と対立する概念に転換することによって、西洋—東洋の枠組が確立された。1910年前後に起こったこのような転換は、中国の論者たちがヨーロッパや日本の言説を採り入れ、内面化することによって引き起こされたと考えられる。

Benso di Cavour 1810~61) を取り上げ、「その方法は変わったとはいえ、その愛国するゆえんのもの  
は変わったことがない」<sup>89)</sup>とする。この一篇は、あたかも後年揺れ動いた彼自身の言動を自己弁護するた  
めに用意されたかのようなものである。

師の康有為は梁啓超の思想上の変化を性格の「流質易変」に帰した。しかし、梁啓超自身から見れば、  
それはむしろ時代状況を見据えた上で、「今日の我をもって、昔日の我を非難することをいとわない」、  
思想上の前進にはかならなかったのである<sup>90)</sup>。もちろん、彼は、時に応じて生まれ、時とともに過ぎ去る  
「新聞の文」と、山奥に隠蔽して後世に伝える「著作の文」との間には明確な区別があることを強く自覚  
していた<sup>91)</sup>。しかし、梁啓超の言論の魅力は、時勢に応じてその胸中を述べ、先駆けてその時期に対して  
勇壮な警鐘を鳴らすことにこそあるのではないであろうか。

---

89) 「自由書・善変之豪傑」『清議報』30、1899年10月25日（『飲冰室文集点校』4、2267頁）。

90) 原文は「流質易変」（康有為「与任弟書」1902年12月13日。丁文江・趙豊田編『梁啓超年譜長編』上海人民出版社、  
1983年、299頁）であるが、「ぐらつきやすい」（康有為「任弟あての書簡」1902年12月13日。丁文江・趙豊田編、島  
田虔次編訳『梁啓超年譜長編』2、岩波書店、169頁）と訳されている。

91) 「序」梁啓超著・梁廷燦編『乙丑重編飲冰室文集』上海：中華書局、1926年（『飲冰室文集点校』1、1頁）。