

異文化の衝突と融合

——中国近代文化に関する嚴復の模索——

The Cross-Cultural Conflict and Merger
—In YanFu's Search for Chinese Modern Culture

區 建英*

はじめに

非西欧社会の諸地域に発生した近代の文化的大変動は、近代以前の比較的閉鎖した各社会の文化変遷とは異なり、また今日の国際化の状況における文化交流とも異なっている。それは諸文化体系間の対等な接触による文化変容ではなく、優劣に分けられた関係の中で、ヨーロッパに発祥する近代文明が人類の普遍的進歩として、非西欧社会の諸地域に押し寄せ、それらの地域に激しい反発を伴う大規模な文化変容をもたらした変動である。平野健一郎は国際関係のことを政治・軍事・経済に帰する従来の研究と違って、国際関係を文化で見る試みとして「国際文化論」を切り開き、「文化触変」の問題を解明し、非西欧社会の近代文化受容について「抵抗としての文化触変」という形態を提示した(1)。

19世紀後半からの西欧列強と清末中国との出会いは、西欧による武力征服、不平等条約、領土割譲、政治的抑圧、経済的略奪が強制された冷酷な歴史であったが、同時に「抵抗としての文化触変」の過程でもあった。この過程は小林武の言葉を借りていえば、「二つの強固な文化体系」が接触し、その結果として「両者の反発と牽引、軋轢と融合」という史上未曾有の様相を呈したのである(2)。本稿は、東西文化接触のはざまに生きた中国知識人・嚴復の「中西（中国と西洋）文化観」と異文化受容を、当時の歴史背景と変化的状況に置いて考察したい。そのために、ここではまず中国近代文化思潮の概貌を描いておきたい。

一、中国の近代思想変動と伝統

近現代の文化変容と伝統について、林毓生は日本と中国を対置して、全く違った二つの東

*OU, Jianying [情報文化学科]

洋国家のケースとして示している。林によれば、日本の場合は、伝統が主としてプラスの面で近代西洋の要素と結び付けて自己の更新と発展を得たが、これに対し中国の場合は、伝統が主としてマイナスの面で近代の文化変容と関連し、「総体論的反伝統イデオロギー」をもたらした。林は「総体論的反伝統運動」の典型として五四期の伝統破壊主義的運動を取り上げ、その根源を一本化して「中国伝統の有機的一元論の思考様式」に帰するのである(3)。

林毓生は、五四期から1980年代に至るまでの中国文化の主流を「激烈な反伝統思潮」と見なしており、また、その反伝統思潮の由来を「中国近現代の第一世代の知識人」に遡り、これが「五四時期の全面的な反伝統主義の背景を形成した」と指摘している。林が言う「第一世代の知識人」は、鄭觀應、王韜、何啓、胡礼垣ら早期の立憲思想主張者から嚴復、康有為、梁啓超、譚嗣同、章炳麟ら戊戌変法期までの世代を含める。この世代によって中国の伝統的な宇宙観、伝統的な政治と教化の正統性が動揺し解体されたという理由で、これを「五四以前の反伝統思潮」と見ているわけである(4)。そうだとすれば、西洋文明と接触して以降の中国近現代は、基本的に「伝統の有機的一元論の思考様式」という呪縛によって、自己の伝統を生かした生産的・創造的な文化受容ができなかった、ということになる。

しかし実際、果たしてそうであったか。林毓生が急進的反伝統主義の起首として取り上げた嚴復を見てみよう。林によれば、嚴復が1895年に発表した「論世変之亟」と「救亡決論」はすなわち「中西」の対比の二分法で中国の制度と文化の遅れを非難したものである。「このような一黒でなければ白であるような二分法で中西の制度と文化の価値と効果をはかるやり方は、すでにきわめて反伝統的な情報を含んでおり—それは事実上近代中国の急進的反伝統主義の濫觴であった」(5)。しかし、嚴復の初期論文は伝統を激しく批判しているにもかかわらず、その筆法は主として伝統の循環史観を斥け、伝統文化の衰退と墮落の側面を衝き、変革を唱えるものであって、伝統そのものの価値を否定したのではない。「論世変之亟」をよく読めば、嚴復は「自由」と「恕・絜矩」をはじめ、中国と西洋の諸特徴を一対一に列挙した後、「私は実に両者の優劣をにわかに判断することができない」と述べている(6)。また、『政治講義』第一回で、『大学』、『中庸』、『論』、『孟』、五経など、中国伝統の徳行論と政治論を挙げ、「諸公は今日どうして『家鷄』を捨て『野鷺』を求めめるのか」と述べ、中国と西洋の政治論に対する優劣の価値判断を排除しようとした(7)。こうして嚴復の中西比較は、必ずしも林毓生が指摘したような黒白の二分法によるものではない。

さらに中国史上の思想変動を見る場合、果たして、「有機的一元論」の伝統は異文化と接触

する場合、必ず総体的な伝統固守の排外主義、または総体的な反伝統主義という二者択一の志向につながるものであろうか。「中国伝統の有機的一元論」は近代において「総体的反伝統イデオロギー」の根源になったといえるであろうか。反伝統の文化現象は「イデオロギー」として、中国の近現代全体に適用して解釈することができるのであろうか。

実際、中国3千年の歴史を見ても、単一かつ固定の伝統が貫いたとは言い難く、むしろ伝統は外来文化も含め多様な要素の絡み合いの中で絶えず作り替えられてきた。この過程は「有機的一元論」によって妨げられはしなかった。確かに、漢代から儒学が「独尊」の地位に定められた以降、中国は綱常倫理を核心とする儒学文化体系を次第に形成した。しかし、社会変動からの必要性による「内発的变化」も、周辺民族の文化や外来文化との接触による「外発的变化」もあり(8)、外来文化との融合現象が幾つの時期に発生し、儒学文化体系の構成要素をたえず変えていった。仏教と道家思想を融合した宋明の新儒学、西洋の宗教・天文・地理・数学などの伝来に伴う明末清初思想変化はそれを物語っている。明末清初思想には、儒学文化体系の核心としての綱常倫理に立ち向かう傾向さえ見られた。これらの思想批判は反伝統ではなく、伝統の改変と再構成を目指すものであった。近代以降は確かに根本的な変化が発生した。しかし、林毓生が言う「反伝統」のパターンとは違った側面として、伝統から時代に適しない要素を取り除きながら、伝統文化の継承と外来文化の借用によって新しい創造を探ろうとする中国人の努力も存在し続けてきた。

中国伝統の一元論と言っても、中身は多様な可能性が含まれている。例えば、儒学の哲学的枠組の裏付ともなる道家思想において、一元論は世界を一つの固定した有機的構造として捉えるのではなく、現象界の森羅万象が同じ根源から生み出されるという原理である。その根源は人間の言葉では表現不可能な、形も音も色も匂もない「無」である。万物の生成について、「無」が渾沌を生じ、渾沌が二を生じ、二が三ないし万物を生じていくという原理が示されている。この原理において、万物の根源は全ての確定的な構造を超越し、一切の事物を相対化する。これ故、現象界は一でありえず、相対的で多種多様でしかありえないのである。

近代「第一世代」の王韜は「変法」を唱える時、「天は一体であり、地球の南から東西二方向に北上しても、やはり同一の天に帰する」と言って、「数百年の後、道は必ず大同」という確信を表した(9)。このような「殊出同帰」の思想は、正に伝統の一元論から生まれたのである。後の嚴復も老子注釈において、中国文明と西洋文明に関する価値論争を取り上げ、「中国に然りで西洋に否、或いは西洋に然りで中国に否なものは、個別に形成した習俗」であり、

「事理は習俗の異なる中国と西洋にも、期せずして合致する者」であると述べている⁽¹⁰⁾。嚴復はまさに究極の根源の一元論によってこそ、中国文明それとも西洋文明という二者択一の考え方を取らず、両者の文明とも真理と相関関係を持つと同時に互いに共通する要素がある、という認識を示したのである。「有機的一元論」の伝統は異文化接触に当って、伝統固守の排外主義または総体的反伝統主義という二者択一の志向につながる可能性もあるが、逆に、異文化の受容と伝統の再生とを創造的に結び付ける志向につながる可能性もある。

かつて、単線的発展論や西欧中心論が中国の思想界を支配していた時代には、五四新文化運動が正統的主流と位置付けられた。このため、それ以前の近代思想変動は保守の要素を抜け出しながら五四の主流へ向かって発展する過程と見なされ、また、それ以降、文化大革命までに至る思想変動は、五四を起点とした前進の過程と見なされた。そこで、これとは違った思想文化の系譜が全く無視され、或いは批判の対象となっていた。しかし実際、近現代の各時期には、多様ないし多元な思想や思潮が絡み合ったのである。1990年代半ばから、龔書鐸をはじめとする学者群の実証的研究によって、中国近現代思想の多元的な様相が解明され、その中でとくに「国粹派」と「学衡派」に関する鄭師渠の研究が顕著な業績として注目される。また、鄭師渠主編の『中国文化通史』全10巻（中央党校出版社2000年）も、「晚清卷」と「民国卷」において、近代中国文化の変動の全貌を表している。

いったい中国近現代の文化主流とは何か。ここでは、林毓生が集約した「反伝統思潮」という一本のみの主流と違って、中国近現代文化の多元的な様相を大概に描いておく。便宜上、鄭師渠の時期分けを借用し、辛亥革命期までの思想変化を、第一期1840—1860年、第二期1860—1895年、第三期1895—1900年という三つの時期に分ける⁽¹¹⁾。

第一期は西欧文化の衝撃に対する最初の反応。林則徐、魏源らが提起した「夷の長技を師とし以て夷を制す」はその代表である。夷を師とするのは中華の絶対的価値に対する挑戦であるが、華夷区別の観念を保っていた。アヘン戦争での惨敗によって、林則徐など僅か少数の知識人は、「天朝」でも遠い「小夷」に適應しない点があると自覚し、「天朝」を守るという現実的必要から、敢えて夷の長所を学ぼうと提言した。この現象は平野の「文化触変」理論から見れば、外来文化の借用によって自国の強化を図る「外発的变化」に属す。しかし、林、魏らの提言はアヘン戦争後の20年間も、清朝と時の知識人の守旧意識によって完全に無視され、実施に至らなかった。

第二期は洋務運動期。この時期には魏源ら「夷の長技を師とす」という主張が実施され、

さらに発展された。思想において洋務派と頑固派が対立していた。洋務派は「中体西用」の原則を特徴とし、西洋文化要素の受容を技術と自然科学の分野に限定する。馮桂芬の「中国の倫常名教を本とし、諸国富強の術を補とす」(校邠廬抗議・採西学議)、薛福成の「西洋人の気・数の学を採って、吾が堯、舜、禹、湯、文、武、周公の道を衛る」(籌洋芻議・変法)、鄭觀応の「中学を主とし、西学を補とす」(盛世危言・西学)、孫家鼐の「中学を体とし、西学を用とす」(遵議開弁京師大学堂折)、張之洞の「旧学を体とし、新学を用とす」(勸学篇・設学)は皆この原則を共有していた。そこで、「夷の長技」は「西学」へと変わり、中国と西洋の文化が「体用」という関係で一つの体系に組み込まれた。もとより、洋務派のすべての思想や政策に対し、頑固派は反対し西学を完全に拒否していた。

洋務派とはほぼ同じ時期に、早期維新派も出現した。王韜や何啓、胡礼垣ないし鄭観応らの思潮である。三石善吉によると、この時期において、中国の腐敗と列強の侵略に亡国の危機を感じとった知識人たちは、西洋の技術だけでなく政治制度をも中国原産のものとして導入し、「上下一徳」の君民民主政治の実現を図り、孔子教を基底においた究極な理想国家を目指そうとした。この思潮の根底に儒教に対する熱き信頼があることから、三石はこれを「儒教的千年王国」思潮と名づけた⁽¹²⁾。これらの知識人が議会制の導入を主張する場合は、中国伝統の政治理念を否定するのではなく、むしろ伝統的な政治理想から欧米の立憲政治を評価するという特徴が見られた。

洋務派と早期維新派とは西学の違った分野に着目したにもかかわらず、「西学中源」(西学の源流が中国にある)という附会の論理を共有していた⁽¹³⁾。「西学中源」説は明末清初、カトリックの宣教に伴って西欧の天文学・数学・地理学が伝来した頃に発生し、中国文化を中心とする立場で西欧文化を認め取り入れようとする理論であった。清朝中頃から文化の閉鎖的政策によって一時期途絶えたが、アヘン戦争後、西洋の衝撃への認識につれ、「西学中源」説は再び援用され、改革傾向のある知識人の一般的論理となった。これは西学を中国文化から生まれたものとして無理に解釈する附会説であったが、洋務派にしても早期維新派にしても、西洋文化の導入を正当化する理論として、守旧的頑固派の激しい反対に抵抗する有力の武器となった。むろん、洋務派も早期維新派も、伝統の文化体系が現実に対応できなくなっている状況に直面して、外来文化の要素を借りて伝統体系内の要素の再構成を図ろうとするのであって、伝統の正統性を動揺させ解体させようとするのではなかった。

第三期は維新変法期。代表的思潮は日清戦争後、維新派による西欧の民主思想と立憲制の

主張であった。康有為、梁啓超、譚嗣同、嚴復ら維新派の共通特徴は、西学の価値を科学技術に限定する洋務思潮を超え、哲学や政制を含む西学の体用とも導入し、しかも綱常倫理の現実的弊害を批判するところにある。維新派は頑固な守旧派から激しい反発を受け、また洋務派にも反対された。この時期の維新思潮を中国の欧化の起点とする見方もある。しかし、維新派知識人の三綱五常に対する批判は、林毓生が指摘したような「反伝統」ではなく、むしろ基本的に、西学の素材を用いて伝統の再生を図るものであった。

また方法的に、維新派は經学伝統の解釈法による西洋思想の導入と思想変革を模索した。たとえば、康有為は公羊学を継ぎ『春秋』を孔子の「托古改制」と解釈し、これを素材として大同三世という改革原理を発明した。これは經書に対する曲解と附会ともいえるが、經書を曲解して「微言大義」を引き出すのはそもそも漢代以来、伝統体系を改変する方法の一つであった。また、經学の系譜とは別に、正統的儒教と違った非正統の伝統、例えば仏教や道家思想などに新しい改革思想を組み込むような模索も見られた。「西学中源」説がこの時期にも引き続き援用された。ただし「西学中源」の附会は、西洋の技術や自然科学から西洋の政治学へ移り、「西政出於中国」（西洋の政治も中国に由来する）という説となった。また、「西学中源」説を超えて、中国文化と西洋文化の源が別々であるという認識も同時期に生まれた。この認識は中国文化を否定するものではなく、文化の類似性という観点から「中西文化相合」（両文化が期せずして共通すること）を主張するものであり、王韜から嚴復に至って多くの知識人に見られる。中でも、嚴復がとくに「西学中源」説の批判者、伝統的旧弊の激烈な批判者、西学の主張者として知られているが、「反伝統」に見えるその激烈さは、義和団事件に至るまでの清朝支配者の極めて頑固で守旧的な態度を背景としたのである。

上述した三つの時期は、「夷の長技を師とする」から「中体西用」の西洋技術導入を経て、西洋政治の導入と「中西文化相合」に発展し、西洋文化への開放という比較的単純な方向を提示した。しかし、西洋文化に対する認識の深化、また西学導入の結果に対する反省につれ、「文化触変」は次第に多元な様相を呈し、20世紀初頭からは西洋文化への開放と伝統文化への回帰という双方向が絡み合う状況へと変わっていった。ちょうどこの頃は西欧においても、近代文明の弊害が反省され、「ヨーロッパの没落」が指摘される時期であった。20世紀初の中国について、従来の研究は主として辛亥革命期の革命派と改良派との論争、五四新文化運動に集中したが、実際、当時においては、欧化と国粹をめぐる論争が非常に注目されていた。

鄭師渠は20世紀最初の10年間とくに重視された三つの文化思潮を挙げている。その一は

『新世紀』雑誌を中心とする呉稚暉らの欧化派、その二は梁啓超を代表とする『新民叢報』派、その三は鄧実、章炳麟、劉師培らをはじめとし、『国粹学報』を陣地とする国粹派である⁽¹⁴⁾。欧化派は確かに、林毓生が指摘したような全面的反伝統の傾向があり、中国文化を完全に否定し「欧化主義」を主張した。しかし、『新民叢報』派と国粹派は、国粹や伝統を重視し中国文化の再生と復興を図ろうとした。『新民叢報』派も国粹派も、「西洋心酔」「欧化主義」を批判し「中西文化」の融合を唱えるが、前者は西洋文化の紹介に重点を置き、後者は国粹の発掘と国学研究に重点を置いた。もとより、伝統と国粹を大切にしたい知識人たちは決して時代遅れの故老ではなく、その多くは海外留学生または海外経験者であった。たとえば、改良派の梁啓超、革命派の孫文、章炳麟、また、後に新文化運動の旗手と称えられた魯迅も、この文化傾向を共有していた。

その中で、国粹派は革命派の一翼を担った。彼らは経学伝統の解釈法によって近代国家建設の理論を求めた。彼らは主として左氏学を継ぎ、攘夷や暴君討伐という「春秋大義」を排滿革命の宣伝に用いた。しかし彼らの国粹研究は、単に中国人の民族主義感情を育成するためだけではない。章炳麟、劉師培に代表されているように、彼らの多くは国学に精通する学者であった。彼らは中国文化の破滅という、より深刻な民族危機を感じ、本格的に国学の研究に取り組み、国粹の保存、伝統学術の近代化を図ろうとした。国粹派のスローガンは「古学復興」であり、ヨーロッパのルネッサンス（文芸復興）に擬えた言葉である。「古学復興」は旧来のままの復古ではなく、古典の知的資源を生かして中国独自の近代文明を創造することである。その方法は閉鎖的ではなく、「中西文化」の融合を求めようとした開放的なものである。鄭師渠によると、国粹派の欧化主義批判は、西洋文明導入に向けたのではなく、「西洋心酔」の傾向と中国文化の全般否定に対する批判である。中国の独自性を強調したのは欧化と敵対するためではなく、中国文化の整合性を保つような欧化、すなわち、中国文化体系の新しい整合を目指して西洋文化の要素を取り入れようとしたのである⁽¹⁵⁾。

後に、第一次世界大戦の経験と西欧文化思潮の変化につれ、中国の文化思潮は大きな変化が起こった。最も象徴的なのは五四新文化運動であった。五四期について、林毓生が問題として取り上げた総体的反伝統主義が、従来、文化革命の画期的な象徴として称えられてきた。しかしこの時期の中国文化思潮は、決して陳独秀、胡適、魯迅の傾向によって代表される単純なものではなかった。まず新文化運動思潮も大きく二つの思潮に分かれていた。その一つは、第一次大戦で典型的に表現された近代西欧の強権主義に対し、批判的思考を持つ李大釗

らのマルクス主義者である。彼らはインターナショナリズムの中に民族の平等独立を求めようとし、伝統復古とも全般欧化とも異なる中国民族新文化の創造を唱えた。もう一つは胡適を代表とした「西化派」(自由主義者)である。彼らは西欧文化の世界化を確信し、中国文化の全面否定と徹底掃除を主張した。新文化運動は極端主義の傾向を免れなかったが、知識人が思想の過激化に走ったのは、民国初期の袁世凱独裁と儒教悪用、日本の対華二十一カ条要求による亡国危機感の上昇、袁死後の軍閥混戦など内憂外患がどん底まで陥った状況を経験し、深刻な憂慮と焦燥感を持っていたからであろう。

しかし五四期には、東方文化派と呼ばれる思潮も存在していた。たとえば、『新青年』が孔学廃止を呼びかけていた時、梁漱溟は北京大学で「孔子研究」課程を開設し、さらに『東西文化およびその哲学』という著作を発表し、儒学復興の第一声を上げた。五四新文化を正統的主流とする従来の研究によって、こうした思潮は守旧反動の逆流として批判されてきた。鄭師渠の定義によれば、東方文化派とは第一次大戦後、「西化」への反省と中国伝統の復興を主張する知識人を広く指し、その中で多種多様な思想が含まれている。『新青年』と論戦を行った『東方雑誌』主編の杜亜泉に遡ることができ、主要な代表人物はかつての『新民叢報』派の梁啓超、「玄学派」の張君勱、「新儒家」の梁漱溟、「甲寅派」の章士釗、「学衡派」の呉宓や梅光迪などが挙げられる。この思潮の発生原因は主として、第一次大戦への反省と東西文化の対話という世界的潮流の影響、新文化運動の極端的反伝統に対する反省、民族自決意識に伴う民族文化復興の動きに由来する。東方文化派の学説は多様であったが、「中西調和」(中国文化と西洋文化の共存と融合)という方向を共有した⁽¹⁶⁾。実際、1920年代初から中国の文化思潮は多元的に展開し、中国と西洋それぞれの独自価値と相互補完の可能性を認知した両者の平行交流という一般志向へと辿り着いた。

ここでは、中国近代文化の変遷過程を、平野健一郎の「国際文化論」に提起された諸概念と原理によって考えてみる。平野は文化を一つのシステム(体系)として捉え、石田英一郎の説に基づき、文化システム性の要件として①部分が全体を構成し、全体は部分の総和以上の特性をもつこと、②境界をもつこと、③部分がそれぞれ特有の機能を持ち、全体に構造があること、④平衡回復的で、安定性があることを挙げている。そこで、文化の全体を構成している部分は個々の文化要素であり、それが全体の中で特定の機能を持ち、周辺の文化要素と一定の関係で結びつき、一種の有機体としての文化を構成している⁽¹⁷⁾。

平野によると、この有機体は固定的ではなく、たえず変化するのである。すなわち「文化

は、全体としてある構造をもちながら一定の時間内ではその状態を保っており、構造が崩れていくときには、新しい安定した構造を作り出していこうとする」。文化の変化は構造が崩れて新しい安定構造を求めようとする時に起こり、外来の文化要素を借用する場合、「文化触変」が発生する。異文化の受容は受け手側の人々が実際の必要性を感じたことから発生し、受容の結果は適応性 (congruity)、つまり選択された外来文化要素が「それと関連をもつことになる他の文化要素群とのあいだの適応性」によって影響されるのである。平野は「文化触変」のモデルとして、最初は必要性によって外来文化要素を受容し、それから適応性の問題によって抵抗が発生し、選択→文化要素の再解釈→文化体系の再構成が行われるという過程を提示している(18)。この原理から見れば、中国近代文化思潮において、洋務期の西洋技術導入、維新期の西洋政治導入、五四期の全般欧化はいずれも亡国危機の深刻度に応じた必要性から発生したのであり、また、国粹派や東方文化派の動きは適応という抵抗過程に生まれた現象であるといえよう。

「反伝統」の文化現象はむしろ進化論と密接に関連している。東アジアでは、中国だけでなく日本においても、伝統破壊と全面欧化の現象は程度の差があるとはいえ、共に発生した。この現象は進化論を信奉する時代の産物でもある。進化論について平野健一郎は、「生物進化論、社会進化論と文化進化論の間には、理論構成上、異なる性格がある」とし、文化進化論の特徴として、個体間の競争を前提とせず、すべての文化が一定の段階を経て「進化する」という単線的な発展の法則を提示した(19)。19世紀中頃からは、単線的な発展論の風潮において、西欧の近代文明が進化の最先端の段階に進んでいるものとして世界に広がっていき、20世紀前半に至るまで西欧中心の文化進化論が全世界を制覇した。

明治以降の日本は、野蛮→未開→文明という進化観念が生じ、西欧の仲間入りを目指し、アジア諸国を未開ないし野蛮と見なして侵略と植民地支配を押し進めた。中国において、進化論の影響は対外侵略と異なる方向、つまり中国文化ニヒリズムと伝統破壊主義に発展した。「儒教的千年王国」が「進化論の登場によって劇的に消滅する」という三石善吉の指摘は(20)、その一例を示している。20世紀初の『新世紀』雑誌と欧化派は、中国文化ニヒリズムを表した。これに対する反省としての国粹派でさえ、1904年までは進化論によって西欧文化優越論を説いていた。第一次大戦後、ヨーロッパにおいて西欧中心論が動揺したにもかかわらず、未だ植民地化の危機を抱えていた中国においてはむしろ、進化論によって中国文化の徹底破壊を主張する五四期の知識人がいた。李大釗と陳独秀らのマルクス主義者も、胡適らの自由

主義者も、共通の傾向を持っていた。

ただし、中国の進化論導入者は悉く伝統破壊主義に傾いたとは限らない。嚴復や梁啓超の例を見れば、彼ら自身の思想は必ずしも伝統破壊主義につながるものではなかった。進化論それ自体が民族文化を否定する傾向を持っているとはいえ、嚴復や梁啓超は改革を阻む当時中国の停滞性を打破するという必要性から、進化論に理論的武器を求めたが、進化論を外来文化の一つの要素として導入したのである。嚴復の文化観には西欧中心論と中国文化ニヒリズムが現われなかった。

二、異文化受容における嚴復の模索

1902年6月の『大公報』には「主客平議」という嚴復の社説が載せられている。この「主客平議」は、『大公報』を訪れた守旧説と革新説を主張する二人の論客の論争に、新聞社社主のコメントを付した内容のものである。その中で、守旧派は「綱常名教」こそ「立国明民」の拠る恒久不変の理であると主張する。これに対し、革新派は中国の政治教化こそ弱さの根源であるとし、「洋務西学」以外に中国を救う道はないと反論する。この論争を聞いた「大公主主人」は、「素晴らしや、お二人の発言！それぞれの主張には根拠あり、言うところ道理に叶っている。ただし、いずれも明白な所もあれば見逃した所もある」。「国の進歩には新党も旧党もなくはならず、その主張は一方に偏ってはならない、と私は思う」。「新と旧とも一方の独占が得られない所にこそ、自由の精義が存する」と述べる⁽²⁾。新旧両派の共存に「自由の精義」を求める「大公主主人」の発言は、「西学」と伝統に関する嚴復の認識—中西文化観を反映している。

この記事から分かるように、嚴復の「西学」導入の主張は「急進的反伝統主義」ではなかった。彼の思想における「西学」と伝統との関係について、彼の生涯の知己には良き理解者がいた。たとえば、『天演論』のために序言を書いた吳汝綸は「『中学』と『西学』を一つに溶け合わせることができた人は嚴復のみである」と述べた⁽²⁾。これは嚴復の初期思想に対する評価である。また、陳宝琛は「嚴君墓志銘」に、「嚴復は學問を広く研鑽し、中国と西洋の治術學理についてその由来と原理をことごとく究明し、その損得を抉りわけ、それを検証し、両者の共通性を会得して融合させる」と書いた⁽³⁾。これは嚴復の生涯の學識に対する総括的評価である。ところが、中国と西洋の學問をどのように「一つに溶け合わせる」か、どのよ

うに「両者の共通性を会得して融合させる」かは、実際極めて困難な問題である。ここでは、
 嚴復の中西文化観を歴史的状況において考察することによって、この問題を解明したい。

日清戦争直後の頃を見れば、嚴復はその初期論文で、アヘン戦争以来、西洋文化に対する
 中国の様々な態度を検討し、彼自身の中西文化観を初歩的に表した。たとえば「論世変之亟」
 は主として西洋諸国を夷狄視し洋務さえも固く拒否する頑固派に抗し、変革と開放的態度を
 唱えたものである。この論文において彼は、まず中国の「大一統」、「止足」(足りるのを知る
 こと)、「防争」、「相安相養」などの伝統思想を、争いによる「大患」という春秋史の経験に
 置いて論じ、その歴史的合理性を認めた。その上で、こうした合理性は東西両洋交流以前の
 閉鎖的状況での「相安」だったと指摘し、19世紀後半以降大きく変わった状況においては、
 「防争」「止足」の伝統はもはや西洋列強に対応できず亡国の危機に陥る恐れがあると警告を
 発した。そして現実の必要性という視点から、伝統に対する変革と「西学」の導入を主張し
 たのである²⁴⁾。この基本観点に立って、彼は「原強」「辟韓」「救亡決論」で伝統の変革すべき
 点と、西洋から導入すべき要素について論を展開した。その論法は黒白の二分法であったと
 はいえない。

かつて洋務運動期、「西学中源」説が支配層や各派の知識人に共有されていた時、これに賛
 成せず、「中学」(中国の学問)と「西学」とは起源が違うこと、異質であることを主張する
 馬建忠(1845-99)もあり²⁵⁾、また、ユダヤ暦法と中国のそれとは同源ではなく同期である
 と指摘する王韜もいた²⁶⁾。そして維新変法期、「西学中源」説が引き続き知識人に援用された
 時、嚴復は基本的に馬建忠と同様な視点を持ち、この「附会」論に批判的態度を取った。「西
 学中源」の思考様式によって「西学」と「中学」との異質性がばやけられることを、彼は懸
 念した。そして「救亡決論」において、「附会」論者の西洋諸学に対する理解の浅薄さを指摘
 し、「中国を褒め讃え西洋を卑しめる」という間違った態度を退け、西洋学問の実証性と体系
 性が中国の学術伝統に欠けていることを説いたのである²⁷⁾。

しかし、嚴復は東西文化の異質性ばかりでなく、人類文化の類似性にも着目していた。「西
 学も人間の事であって鬼神の事ではない。人間の事である以上、その民が智であれ愚であれ、
 日用常行には互いに暗合する妙な道がある」と述べている²⁸⁾。平野健一郎は「時間的・空間
 的に伝播が起こったとはとても考えられない二地点の間で、ある文化要素が類似している」
 現象を、「文化の類似性」と称し、「可能性制限の原理」(Principle of limited possibilities)と
 「収斂の原理」(Principle of convergence)によって説明する。それによれば、「可能性制限の原

理」とは「現実に人間がもちうる目的・手段・材料はそれほど多くなく、新しい要素を作る可能性は無限には存在しない。それぞれの人々が個別、独自に工夫を重ねたとしても、結果として、文化要素が似てくる」ということである。「収斂の原理」とは「それぞれ独自に始まった生活の工夫が、最初は違った文化要素の形をしていても、工夫が重ねられる時間の経過とともに、次第に類似あるいは同一の文化要素になっていく経緯」である。類似性の発生は人類の必要性と事物の機能に共通性があるからである⁽²⁹⁾。嚴復は東西両洋を跨る「暗合の妙道」を示唆し、「西学中源」説とは違ったこの観点をもって、西洋文明の受容と東西文化の融合を唱えた。これは文化の類似性に対する彼の認識を反映している。

「天演論翻訳自序」において、彼は西洋と中国の学問に潜む文化の類似性を発見した感想を次のように述べている。「もしその理が誠に優れ、そのことが真実であるならば、時代や国情の差異によって隔てられることはない。……事理には期せずして一致することがある」と⁽³⁰⁾。彼によれば、西洋の科学において最も基本的なものは「名、数、質、力」(論理学・数学・化学・物理学)であるが、『易』も「名と数を経とし、質と力を緯とする」(名、数以為経、質、力以為緯)。西洋の論理学には「内籀」(帰納法)と「外籀」(演繹法)があるが、司馬遷によれば、『易』は「本隠而之顯」(演繹法により)、『春秋』は「推見至隱」(帰納法による)ものである⁽³¹⁾。もとより、このような「中西」文化の類比的な理解は、昔の中国に、すでに近代西洋と同じような科学があったことを証明するためのものではない。逆にこれは中国の歴史伝統に対する反省にほかならなかった。嚴復は続いてこう指摘している。「古人がその端緒を開いたのに、後世の人はそれを継承せず、古人がその大要を示したのに、後世の人はそれを精密な理論に発展することができなかった」。中国の学問の発展を妨げた原因は、「士大夫は利禄にとらわれ、過ちを固守し、独創の思考がなかった」という気風と旧習にある⁽³²⁾。

嚴復は、異質性と類似性を共に持つ西洋文化との接触と受容が、中国文化にとって有益なことだとしている。「西学で得られたものは、むしろ、わが古人の伝えた哲理を証明するものである」。「『西学』にたずさわったからこそ、わが国の古典の効用を知ることができた」⁽³³⁾。彼は「西学」を研究することによって、中国古典の価値が自分の中で閃いた。また同時に、中国伝統の衰退と停滞を反省するきっかけを得たのである。かつて吳汝綸は、中国の変革に「西学」が必要であることを認めながらも、これによって伝統学問が衰微することを憂慮していた。嚴復はその度に「心配は要らない。『新学』の興隆こそ、真の意味での『旧学』の発展をもたらすのである。他山の石をもって玉を攻むべし」と説得する⁽³⁴⁾。同じ考え方は「救亡決

論」に見られた。「我が聖人の哲理精粹についても、西学に通じて、しかる後に思考することによって、聖人の学識の奥義を理解し、その不朽の価値に感服するようになるわけである」(35)。

19世紀末20世紀初の中国には、「西学」の導入をめぐる二つの対立する立場があった。一つは、「西学」の移植と発展によって「中学」が退廃し滅亡していくことを憂慮する保守的な立場である。もう一つは、古いものは滅びるのだから、伝統文化を一切廃棄して時流に赴くよう主張する破壊的な立場である。両者は対立しているとはいえ、西学を取り入れることで「中学」が滅亡するのだと思ひ込み、二者択一の図式で「中学」と「西学」との関係捉えるという点では、両者は同じである。嚴復はこのいずれとも異なり、「破壊と保守の両家説とも杞憂に過ぎない。……『中学』における真の発見は『西学』の輸入と比例して消長するのである」と考える(36)。いうまでもなく彼は、西洋列強との接触によって中国文化の本来の安定性が崩れ滅ぼされていくという深刻な危機意識を持っている。しかし彼においては、中国を救う道は欧化による伝統の全面破壊でもなければ、西学の受容を拒むことでもない。中国文化を再生しその安定性を回復するには、西洋文化の要素を導入して中国自身の変革を図るしかほかならないのである。すなわち、滅亡の危機に瀕している「中学」へ生命の新しい泉を注ぎ込み、歴史から一時消え去った中国古典の精粹を、西学の導入によって蘇えらせようという目的意識から、彼は「西学」の受容を力説したのである。

嚴復の危機感とは異文化受容それ自体ではなく、受容の仕方にあった。当時、守旧排外と欧化主義の傾向が存在すると同時に、洋務以来の「中体西用」思想は未だ影響が残っており、また新興の維新派によって「政本芸末」(西洋の政治を本とし西洋の技術を末とする)思想が唱えられるようになっていた。嚴復は文化の「体用」問題に関する認識の混乱を感じ、とくに憂慮したのは、「中体西用」に続いて「政本芸末」が人心に影響し、こうして過ちを重ねて中国の変革に不幸な結果をもたらすことである。そして1902年、『外交報』主人に宛ての書簡という形で、その認識混乱を是正する見解を発表した。それによると、「体用とは一物について言うことである。牛という体があるからこそ物を荷うという用がある。馬という体があるからこそ遠く走るという用がある。牛を体とし馬を用とするのは有り得ない」。「中学には中学自身の体と用があり、西学には西学自身の体と用がある。それぞれ体用ごとに分ければ両者が並立し、両者各自の体と用の機能的関連を無視して恣意的に接ぎ合わせれば両者とも滅亡する(兩亡)」(37)。

平野健一郎は文化体系性の発見について、これは植民地支配に対する1920年代の反省、そ

して文化進化論の破綻による結果であると紹介した。つまり、かつて文化進化論は、文化の遅れた地域に先進的な文明を送り込んでやればよいとし、西洋の進んだ法律や技術を植民地支配に用いたが成功せず、逆に混乱も起こった。植民地の現場におけるこうした経験によって文化体系性の原理が発見されたのである。その原理によれば、「文化の一つの体系の全体と部分のあいだには、いわば切ったら血が出てしまう関係、文化要素は死んでしまい、文化全体も不調に陥るといふ、切っても切れない関係がある。一つの文化体系のなかで隣合っている文化要素のあいだには、切り離されれば双方とも死んでしまうような関連性、体系性がある」(38)。文化体系性に関するこの理論は、上に引用した嚴復の体用論と酷似している。1902年頃、嚴復はすでに中国の西洋文明受容で発生した混乱から文化体系性の問題を意識した。しかも嚴復が用いた「兩亡」という言葉は20世紀初において、中国文化の主体に立脚する中西文化融合を唱えた国粹派もよく使っていた。

1920年代の文化体系性の発見は植民地支配に対する文化の授与側の自覚的反省であるのに対し、20世紀初の嚴復の体用論は文化の受容側からの自覚的反省であるといえよう。嚴復から見れば、文化は一つの全体としての体系でありながら、閉鎖的ではなく開放的であり、外来文化要素を吸収してたえず自己を更新すべきである。しかしその開放は、必要な部分のみに外来文化の要素を取って補うという様式ではない。個々の外来文化要素が伝統文化の構造全体にあって機能していくのであるから、それが各自の構造の中でどのように機能するのか、周辺文化要素とどう関連するのかについて研究すべきである。洋務の「中体西用」は西洋の軍事商工と政治徳行とを二分し、後者を切り落として前者のみを取り入れた。富強と西洋文化構造との関係を知らず、また富強策が中国人の行動様式とどう関わって機能するかも検討せず、富強策のみを採った。「新」を求めるのみで「旧」を変える意識がなかった。その結果は日清戦争の惨敗が示している。実際、洋務の誇りとした北洋艦隊も「西洋を真に学んだものは何一つなかった」。「西洋の外形を真似しながら、中国の旧弊を踏襲しているに過ぎなかった」(39)。しかも、旧弊を積み重ねた中国社会は染物甕のようである。個々に取り入れられた西洋文化の要素も中国の旧弊に染められて元来の本質を失ってしまう。「海禁」を打破して以後、「外来の物のうち、中国で最も蔓延しているのはアヘンだけである」(40)。嚴復はこのように「兩亡」の危険性を警告した。

他方、「中体西用」を「政本芸末」に転換した維新派の主張について、嚴復はこれを「顛倒錯乱」と批判する。というのは、もし「芸」は科学を指すならば「西政の成功も科学に基づ

く。「中国の政治は次第に退廃してきたのは、科学を無視し学理公例に依拠しないからである」。もし「芸は科学を指すのでなければ、政治と技術は共に科学から生まれてくる」。こうして彼は、科学を「西政」と「西芸」の根底と見なしている。しかし彼は、中国に科学が欠けているから西洋の科学を導入して補えばよいと考えたのではない。「今の道に従うのみで従来の習俗を変えなければ、たとえ不足を補っても足りるようには至らないだろう」とも指摘している(41)。ここで言う「俗」とは人間の問題、中国人の素質の問題である。

同じことは、嚴復は早くも1896年梁啓超への書簡で論じていた。「發明と富強は民に由来し、民の智・徳・力がその根本である」。「今の道に従うのみで従来の習俗を変えなければ、存亡の数は再び計算せずとも分かる。故に今日の政治は、旧を除くにおいて、民の智・徳・力を害する者を除去すべきであり、新を推し進めるにおいて、民の智・徳・力を益する者を立てるべきである。これを經とし、格致による実理真知を緯とする。こうして本（根本）が進めば標（末）も従って發展する」と(42)。この時、彼はすでに、民の素質—智・徳・力—は本であって、富強はその末であるという認識を表した。1901年張元濟への書簡において、彼は再び、民の素質の問題を取り上げて次のように述べた。「民智が開かない限り、変革しないのは無論滅亡するが、変革しても滅亡する」と(43)。ここでは、民の素質を強調しているばかりでなく、当面の急務として、明確に民智の向上を最優先の課題とした。

翌1902年嚴復はまた、「今わが国の最も患とする所は愚・貧・弱ではないか。総じて言えば、およそ愚を癒し貧を療し弱を起すものは皆為すべし。この三者の中で特に愚を癒すことを最急とする。何故なら、自国が貧弱の道に陥っても自ら知らぬ原因は愚にある。これゆえ、今およそ愚を癒すべきものは、まさに力を竭し気を尽くし戰手滿足を作るぐらいそれを求めるべし。求め得るものであれば、中国か西洋かを問わず、新か旧かを問わなくて良い」と指摘した(44)。「愚を癒す」のに科学が不可欠であるが、科学のみによるではない。嚴復は科学を支えるより本質な人間精神を「自由」に求めた。「論世変之亟」では、西洋において「學術が偽を退け真を尊ぶ」ことができ、中国においてそれが出来なかった原因は、「自由と不自由の違いにある」と述べ(45)、「原強」では、「自由を体とし、民主を用とする」という政治学的観点で唱えている(46)。明らかに、彼は西洋文化要素を導入する時、単に技術または政治制度ないし科学だけでなく、科学をその中で最重要としながら、それを動かす主体としての人間を強調し、人間の自由精神を根本とする。これは彼が理解した文化要素の体系的関連である。科学も自由も、中国の伝統に欠けているため、彼はとくに西学の導入を力説したのである。

では、導入される西学の要素が中国文化体系の中で伝統的要素とどう関わっていくのか。これについて1902年の時点では、嚴復は未だ具体的に論じなかった。ただ伝統継承の必要性和両者の構造的結合の難しさを語るのに止まった。「与『外交報』主人書」で、彼は英国人モリ（John Morley）の言葉を引用して「変法の難しい所は伝統の旧弊を取り除き、元の善なるものを選んで保存していくことにある」と指摘し、「百世にわたって聖人哲学者が創造して伝え残し、歴代の変動による淘汰に耐えてきた伝統の精粹は、もし除去すれば、民の特性が滅亡し、よって、新しい文化要素を確固にすることもできないのである。ただし選択の工夫は決して旧習に拘る者ができることではない。必ず高遠博大な視野をもって、新旧を統べてその相通じる所を見出し、中外を包容して総体的に図り、しかる後にできるのである」と述べた⁽⁴⁷⁾。

「文化触変」の抵抗に関する平野健一郎の原理によると、選択・受容された外来文化要素は、解体しつつある従来の文化要素に置き換わるが、新来の文化要素と、その周辺に位置することになる従来の文化要素とのあいだに不適合も発生する。この時、次に三つの変化のいずれかが起こる。第一のケースは新来の文化要素が従来の文化要素に合わせて変化するという変化、第二は周辺の従来の文化要素が新来の文化要素に合わせて変化するという変化である。この時、もし第一と第二のケースが組合わせるような変化、つまり、新来の文化要素と、その周辺に位置する従来の文化要素の双方がともにある程度変化することによって、適合度を高めるといふ変化になれば、新しい文化要素に対する必要性和適合性がともに満足させられることになる。しかし、周辺の従来の文化要素が新来の文化要素に合わせて変化することは、つぎつぎに伝染していく場合もある。この場合は第三のケースに移行してしまう。平野はアーノルト・トインビー（Arnold J. Toynbee）が言う「いもづる式現象」によって第三のケースを説明した。それはすなわち、受け手文化が当初予定していた限度を越えて、文化要素がつぎつぎといもづる式に変化していくことである。この状態になれば、文化的抵抗が発生する⁽⁴⁸⁾。

この原理をもって解釈すれば、嚴復が目指したのは、第一ケースと第二ケースとの組み合わせであろう。しかし現実において、中国の異文化受容は思わず第三ケースに移行していき、逆により多くの不適合を引き起こした。20世紀初には欧化思潮が起り、この思潮は辛亥革命後さらに影響が大きくなり、民国の指導者から一般大衆まで人々は「新」のみに心を傾け、伝統の珍重を恥とした。これに対し、文化的抵抗として国粋派の活動も現れた。このような不適合、とくに辛亥革命後の混乱を通じて、嚴復は「文化触変」の「いもづる式現象」を認

識したであろう。彼から見れば、外来の自由・平等・競争などの理念は新しい倫理を伴って定着することができず、逆に残酷な競争に転化していた。民国初期、各党派は国家の運命を顧みずに権力闘争を行い、官僚は私利を営み不正腐敗が横行し、大衆も廉恥仁義の心を喪失し団結互助の精神を無くしていった。かつて嚴復が予感した危険性、すなわち「伝統の精粹はもし除去すれば国民の特性が滅亡する」ということは、今や現実となってきた。中国文化の再生の希望が失うばかりでなく、その徹底崩壊の危機に直面するようになった。この状況の中で、彼は1913年前後に一連の著述や演説を発表し、伝統の継承と国民特性との関係および中国の前途運命との関係について語り、中国古典の精粹を珍重するよう力説した。

1903年『平報』に発表した「古思談」において、嚴復はイギリスの文学者・芸術家の見方を借りて「凡そ数千百年人類に仰がれ賛嘆される物は必ず至高の美があり、大勢の人がこれを賞賛するのは人類平均の認識と感受を示し、その物の真価を物語っている」と述べた。彼は先祖の文化を大切にするという意味で、次のことを指摘した。愛国者とは英語Patrioticから訳され、原語の意味は祖父を愛することである。祖父への愛は単に生みの親という意味だけではなく、古人の創造した文化を愛するという意味も含んでいる。人々は西洋の物質文明に心酔しているが、国の運命にとって「国性民質」が最重要である。近代数十ないし百年の変化は、数千年の遺伝に匹敵することができないから、中国の「国性民質」は先聖先王数千年の選択・洗練・蓄積によって形成したものを基としなければならない。これが欠けていれば、百のワシントン、千のナポレオン、億万のルソーを中国に持ってきて、存亡の数に無益である(49)。

また同年、中央教育会で「読経当積極提唱」(経書を読むこと積極的に提唱すべし)という演説を発表し、「一国の存立は必ず国性を基とする。各国の国性はそれぞれ異なるが、大抵自国の特別な教化によって形成する」と指摘している。嚴復によれば、国性が長く存続すれば他族に征服されても国が真に滅亡したのではない。中国は歴史上、何度も征服されたが、倫理法制が存続したことで征服者は帰化に等しく、中国は滅亡しなかった。今日中国は独自の国性によって22の省、5大民族を一つの民国に結成しているが、孔子の教がその基である。無論、科学は誠をもって物理を探究することで国の進歩には必要である。しかし「君子喻義、小人喻利」などの観念も人となるのに貴重である。人・国・天下と為るには経書が不可欠である。西洋諸国も各自の伝統によって人民の精神が支えられており、それは中国の伝統とも暗合するところがある。もちろん経書は今日的意味に読替える必要がある。例えば「君」の

意味は、「抽象的な全国」をもって「具体的な一家（皇帝）」にとって変わるべきであり、人民の忠誠は皇帝に対するものから、社会の公共に対するものへと転換すべきである(60)。

1914年嚴復はさらに「中華民國の立国精神を鼓吹する」という提案を発表し、同じ問題を取り上げた。それによれば、国は天地において長久にして存続するのは、必ずその「民俗」、「国性」、「世道」、「人心」を不可欠な要素とする。これは中国の歴史経験ばかりでなく、世界諸国を見ても、亡国滅種もしくは異族の奴隷に転落するケースは、およそ道德の喪失と人心の低劣によるのである。逆に義を好み公を守り、忠信で相互扶助ができる民は衰弱の国をも強盛にさせることができる。当今の中国において、貧弱は災いであるが、民智の閉塞がより甚だしい災いである。ただし、民智も知識人の先導によって教育を振興すれば開けるのであるが、国性の喪失に至ると、民の気風は陰險狡猾となり、相互共同で社会を建設することができなくなり、国は腐敗し瓦解してしまうのである。今の競争激烈の国際状況において、中華民國はどんな道をもって存続を保つべきか。中国4千余年、数百兆の人民をまとめ広大な土地を有したのは、忠孝節義の気風があったからである。先人が堅韌不拔で凜然と正道に献身する事は史書に多く記載されている。忠孝節義は久しくわが先人に唱導され、長い歴史に伝わり一般庶民によく浸透している。これゆえ、今日中国の国民形成において、忠孝節義という四者を中華民族の特性として発揚すべきである(61)。

以上の引用から分かるように、この時、嚴復は明確に孔子の教え、經書、忠孝節義の気風を「国性民質」の根源として論じるようになった。これは西洋文化要素の適合性問題に対する認識の結果でもある。かつて彼は民の素質を高めるのに、西洋の科学だけでなく、その科学を支える精神として自由をも導入すべきであると考えた。しかし、「自由」が新来の文化要素として中国従来倫理要素に置き換わる時、「いもづる式現象」によって従来倫理が体系的に崩れていき、しかも「自由」が新しい倫理体系をもたらしこともなかった。この現実を通じて嚴復は、外来文化要素と伝統精粹との相克による相互破壊の危険性を切実に感じ、「愚を癒す」において智のみでなく徳をも同等に重要視しなければならないと認識した。彼は自由精神の確立を断念したのではなく、自由精神が中国数千年に形成した民の特性との共存と融合にこそ生かされようと考えたのである。

世界は急速に変わり第一次大戦が勃発した。中国において、欧化思潮は大戦の問題を無視して全面欧化を主張し続けたが、これに対して後に、東方文化派は文化的抵抗として活躍した。大戦期において、嚴復は西洋社会の問題をも観察し、その理念と現実との乖離に着目し

た。1917年熊純如への書簡で、「今まで金科玉律と見なされてきた学説法理も、麦藁や廃物のようなものになっている。例えば平等、自由、民権諸主義は百年来、第二の福音として奉じられてきた。しかし今日において、その弊害も日に日に現われ、混乱ないし滅亡の災いを招く恐れがある」と書いた。彼は倫理の陶冶を欠いた自由、私利私欲に赴く個人主義、天地の心を欠いた国家エゴイズムなど、西欧社会のマイナス側面をも見たからである。そこで熊純如に対し、古典から「歴久不変」の要素を発掘する必要性を語り、次のことを述べた。「古稀に近い自分が哲理を研究し、孔子の書に耐久の価値を持つものを会得した。四書五経は最も豊かな知的資源であるが、新式の機器によってそれを発掘し取捨する必要がある」と(52)。「新式機器」とは西洋文化要素であり、「発掘淘練」とは中国文化の変革と再生である。民国初期の混乱と第一次大戦を経験して、嚴復は西学受容による中国文化再生という初志を再確認しながら、中国文化と西洋文化の狭間に双方の張力を感じ、両者の相克を相互補完に転換するための文化体系再構成を使命として悟った。

むすび

19世紀後半以降の東アジアと西洋との接触について、日本と中国を成功と失敗の対照例として捉える説が多かった。その中で、林毓生は両国の伝統に成敗の要因を求め、日本については、伝統がプラスの面で西洋文明と結び付けて自己の再生を得たとし、中国については、伝統がマイナスの面で西洋文明と関わり、伝統固守のあげく「総体論的反伝統主義」が生じたとする。この説は、「総体論的」に事物を肯定または否定するような「伝統」的思考様式の問題性を解明するのに大きな意味があり、著者はもとより、林毓生の指摘した問題の重大性を理解している。しかし問題の要因は、必ずしも「伝統」のみに集約することができない。日本と中国の近代における多元的な模索、それぞれ異なる歴史的状況とその必要性に応じた多様な工夫にも注目すべきである。本稿は現実性と多様性ないし多元性の視点によって中国近代の文化変容を考察し直し、その文化変容の背景において、嚴復の中西文化観と西学受容の動的過程を明らかにした。これを通じて確認したのは、日本も中国も、欧化志向か伝統志向かという価値選択が先行したのではなく、むしろ平野健一郎が「文化触変」理論で提起した外来文化要素の借用の「必要性」、文化受容における「適合性」、「文化的抵抗」による創造的な文化変容が、人間の切実な認識と模索の中に現われてきたということである。

注：

- (1)「文化触変」という概念の原語はacculturationである。その意味は「文化間の接触による文化の変化」、「文化の接触と変容」である（平野健一郎『国際文化論』東京大学出版会2000年、54-55頁）。「抵抗としての文化触変」（同上、127頁）。
- (2)小林武「清末の老子論一解釈とその様式の問題」、中国社会文化学会編『中国—社会と文化』第13号、136頁。
- (3)林毓生『中国の思想的危機』研文出版1989年。
- (4)林毓生「五四以前の反伝統思潮」、中国社会文化学会編『中国—社会と文化』第15号、179-198頁。
- (5)同上、182-183頁。
- (6)「論世変之亟」、『嚴復集』第一冊、中華書局1986年、3頁。
- (7)『政治講義』、『嚴復集』第5冊、中華書局1986年、1242頁。
- (8)平野健一郎、前掲書、35-36頁。
- (9)王韜「変法」『原典中国近代思想史』第二冊、岩波書店1977年、87頁。
- (10)林載爵編『侯官嚴氏評点老子』、王慶成、葉文心、林載爵編『嚴復合集17』、台湾辜公亮文教基金会1998年、51頁。
- (11)鄭師渠『晚清国粹派—文化思想研究』北京師範大学出版社1997年、28-31頁。
- (12)三石善吉『中国の千年王国』東京大学出版会1991年、9-10頁。
- (13)龔書鐸主編『中国近代文化概論』中華書局1997年、65-75頁。
- (14)鄭師渠、前掲書、37-38頁。
- (15)同上、145-146頁。「国粹とは、欧化によって新しくなることであり、欧化に敵対して自己を固守することではない」（余一「民族主義論」『浙江潮』1903年第一期）。
- (16)鄭師渠『在欧化与国粹之間—学衡派文化思想研究』北京師範大学出版社2001年、15-17頁。
- (17)平野健一郎、前掲書、11-14頁。
- (18)同上、63-64頁、77-87頁、101-102頁。
- (19)同上、44-45頁。
- (20)三石善吉、前掲書、9頁。
- (21)「主客平議」『嚴復集』第一冊、115-119頁。
- (22)「吳汝綸致嚴復書」『嚴復集』第五冊、1561頁。

- (23) 陳宝琛「清故資政大夫海軍協都統嚴君墓誌銘」『嚴復集』第五冊、1542頁。
- (24) 「論世變之亟」前掲書、1－4頁。
- (25) 馬建忠は、泰西の政教がギリシア・ローマに起源すること、西洋の実験性と中国の経験性との相違、近代西洋の民主制度と古代中国の民本主義との区別を指摘した（『適可齋記言』32頁）。
- (26) 王韜「変法上」『弢園文録外編』巻、中華書局1959年、11頁。
- (27) 「救亡決論」『嚴復集』第一冊、52頁。
- (28) 同上。
- (29) 平野健一郎、前掲書、38－39頁。
- (30) 「天演論翻訳自序」『嚴復集』第五冊、1319頁。
- (31) 同上、1319－1320頁。
- (32) 同上、1320頁。
- (33) 同上、1319－1320頁。
- (34) 嚴璩「侯官嚴先生年譜」『嚴復集』第五冊、1549頁。
- (35) 「救亡決論」前掲書、49頁。
- (36) 「『英文漢詁』卮言」前掲書、156頁。
- (37) 「与『外交報』主人書」『嚴復集』第三冊、558－559頁。本書簡は『外交報』第九、十期に掲載された。
- (38) 平野健一郎、前掲書、48－49頁。
- (39) 「救亡決論」前掲書、48頁。
- (40) 「原強」『嚴復集』第一冊、15頁。
- (41) 「与『外交報』主人書」前掲書、559頁。
- (42) 梁啓超への書簡、『嚴復集』第三冊、514頁。
- (43) 張元濟への書簡、『嚴復集』第三冊、539頁。
- (44) 「与『外交報』主人書」前掲書、560頁。
- (45) 「論世變之亟」前掲書、2頁。
- (46) 「原強」前掲書、11頁。
- (47) 「与『外交報』主人書」前掲書、560頁。
- (48) 平野健一郎、前掲書、85－87頁。

- (49)「思古談」『巖復集』第二冊、322－324頁。
- (50)「読経当積極提唱」『巖復集』第二冊、330－332頁。
- (51)「導揚中華民国立国精神議」『巖復集』第二冊、342－344頁。
- (52)熊純如への書簡、『巖復集』第三冊、667－668頁。