

章炳麟『煇書』と明治思潮

——西洋近代思想との關連で——

問題のありか

清末の思想家は、たいてい日本書を通して西洋近代思想を吸収している。例えば王國維は、日本語以外に、英語を通して西洋の近代思想を吸収したが、その契機を作ったのは、日本書であった。³⁾ 宋教仁『我之歴史』などを見れば、當時の留學生の關心を寄せた日本書が一覽できる。⁴⁾ 章炳麟も同様に、日本書から西洋近代思想を吸収した。これは彼の主著の一つである『煇書』に明らかに見てとれる。

章炳麟（一八六九—一九三六、號 太炎。以下、太炎と呼ぶ）は、周知のとおり、清末の思想家にして革命家、皖派考證學を繼承する學者である。辛亥前、太炎は佛教思想を取り込んで「五無論」など異彩を放つ一連の論文を書き、また傳統學術を國學に組み替えて、西洋近代思想に對抗しようとした。しかし、彼の辛亥前の思想を西洋近代思想との關係で見ると、それを肯定的に受容した時期（以下、『煇書』期という）と、逆にそれに批判を強めた時期（以下、『民報』期という）とに分けられる。『煇書』は、西洋近代思想に肯定的であった時期の著作であり、西洋近代思想とその知見が巧みに太炎の議論の中に

織り込まれている。

ただ、『煇書』には二種のテキストがある。梁啓超題簽のいわゆる初刻本と一九〇四年日本東京翔鸞社から出版された重訂本とであり、⁵⁾ 兩テキスト間に西洋近代思想受容の點で明らかに相違がある。この點は周知の所だが、従來、重訂本で太炎はブルジョア民族民主革命の立場に轉じたとか、西洋近代思想によって中國の封建主義を體系的に批判し資産階級民主革命の立場に立つといった指摘に止まる。⁶⁾ 『煇書』はその古典的造詣の深さに注目されて、日本書や西洋近代思想にはあまり言及されないか、されたにしても、日本書の書誌的細部は勿論、⁷⁾ 西洋近代思想の『煇書』に與えた影響が十分に考察されなかつたのである。例えば當時、日本ではラクーペリの中國西方起源説が紹介されたが、ラクーペリ説は排滿の論理に影響して微妙な陰翳を與えた（第四節）。また『民報』期における太炎のショーペンハウエル哲學への興味は、自我の覺醒と國家との關係から、明治青年の間にショーペンハウエルやニーチェ、ハルトマンが流行したこととも關係する（この點は、本稿では検討しない）。太炎が受容した西洋近代思想は明治思潮の傾向に裊づけられていたにもかかわらず、日本書と西洋近代思想の問題が十分に考察されなかつたのである。太炎思想の陰翳やその形

小林 武

成過程を知る上でも、明治思潮との關係から照射する必要がある。

本稿は、①『旭書』に見える日本書の書誌的事實を探って、太炎思想が明治思潮の最新の知見を取り込んでいること、②西洋近代思想は『旭書』の理論構築にとって不可缺であり、中國を相對化して世界の諸事例の中で捉え直す知見を提供したこと、しかし、③『旭書』における進化觀念は、西洋近代的ではあっても、排滿革命の政治目標のために、傳統的華夷觀を相對化できなかったこと、そして④『旭書』は、日本書の紹介した中國西方起源説を排滿の一論據に用いて、華夷の階層化を絕對的なものにしたが、西洋に對して屈折した意識を暗に示していること、の諸點を考察する。明治思潮の磁場を通して、『旭書』における西洋近代思想の淵源と性格を知ろうというわけである。これによって、彼の排滿主義の陰翳が窺えよう。

「一」 『旭書』と日本書

太炎は、日本に三度來たが、二度目の來日（一九〇二年二月～七月）を契機として吸収した日本書の内容と分量は、それ以前を壓倒する。『旭書』の内容から、それが分かる。

『旭書』は、太炎が精力を傾けた著作の一つで、自らそれを「文實闡雅」だと自負するが、當時でも決して讀みやすいものではなかった。しかし本書は一九〇〇年に出版（いわゆる初刻本）、一九〇四年に重訂、さらに内容が増刪されて『檢論』（一九一四年）となった。その間、各テクストに修改が加えられ、彼の思想變遷をその都度映し出すことになった。

さて、初刻本で直接に言及された日本人・日本書は、わずかに岡本監輔しかないが、重訂本になると、岡本以外に、姉崎正治・遠藤隆吉・

桑木嚴翼・白河次郎・戸水寛人・有賀長雄・武島又次郎・澁江保など、その數が増している。そして、明治思潮は當時の太炎の思想的展開にとって重要な役割を果たし（第二、四節）、『旭書』に見える排滿主義は西洋との關係において微妙な陰翳を帯びているが（第三、四節）、この陰翳を與えたのが日本書から得た中國西方起源説であった（第四節）。だから重訂本に見える日本書の詳細を知る必要がある。それにまた徐復『旭書詳注』は、音韻・訓詁に詳しく、『旭書』を讀みやすくしてくれたが、本書は日本人をだいたい傳記として注記しているものの、太炎引用の當該書の出版時期や出版社・篇目・頁數などについては注がなく、ド・ラクーペリや西洋の人類學・宗教學關係には、注すらないのである。

そこで先ず、以下に重訂本所引の日本書の出典を一覽しよう。それを次節以下で検討して、『旭書』期における思想の性格を知る手がかりとする（姉崎正治からの引用および出典未詳の「カ所は省略」^①。姉崎正治の著作は、『旭書』では八カ所にわたって引用され、『旭書』の重要な理論的根據を提供したし、また『民報』期論文や『齊物論釋』にも影響を與えて重要な關係があるのだが、紙幅の都合上、別に考察したい。*は重訂本新增の篇章。▲は初刻本原有）。

- ①訂孔第二*開頭「遠藤隆吉曰、：（原注）遠藤氏『支那哲學史』」
『章太炎全集』三、一三四頁、以下、單に『全集』とのみ稱す）
——遠藤隆吉『支那哲學史』（金港堂、明治三十三年）「第一篇古代哲學 甲 儒家 一 孔子 第四節結論」の節譯。
②同右*「而以為在瑣格拉底、亞歷斯大德間（原注）桑木嚴翼說。」
（『全集』三、一三五頁）——桑木嚴翼「荀子の論理說」、『早稻田

學報』十四、明治三二年。^①

③同右*「白河次郎曰、…、則又不如縱橫家明言壓制也。」(『全集』三、一三五頁)——白河次郎・國府種徳合著『支那文明史』(博文館、明治三三年)、一〇〇—〇六頁の節譯。

④原人第十六▲「岡本監輔曰、朝鮮者、韃靼之苗裔。」(『全集』三、一六六頁)——岡本監輔『萬國史記』卷四「亞細亞諸國記」(明治一二年原刊、清、光緒二二年刊)。

⑤序種姓上第十七*「方夏之族、自科派利考見石刻、訂其出於加爾特亞、」(『全集』三、一七〇頁)——白河・國府合著『支那文明史』(前掲)第三章をふまえる。「科派利」は、イギリスの歴史學者 A.E.J.B.Terrien de Lacouperie。

⑥同右*「(原注)見葛通古斯『社會學』。」(『全集』三、一七一頁)——F.H.Giddings 著、遠藤隆吉譯『社會學』、東京専門學校出版部、明治三三年。

⑦同右*「然自皇世、民未知父、…、其名曰、託德模。」(『全集』三、一七一頁)——F.H.Giddings、前掲書、「第二編第三章」の節譯。

⑧同右*「故埃及人信蝙蝠、…、各從其性行者、」若加倫民族、…、或魃鼠、「故排鳩亞尼民族、…、鰐族民也。」(『全集』三、一七一頁)——有賀長雄『宗教進化論』(東洋館書林、明治一六年)、それぞれ三七〇、三七五、三七六—七七、三九八頁の節譯。

⑨同右*「薩爾宮者、神農也。…、此其徵也。」(『全集』三、一七三、七四頁)——白河・國府合著『支那文明史』(前掲)、三二—

三四、四六—四八、五三—五六、五九—六〇頁の節譯。

⑩同右*「所謂技工兄弟者矣。(原注)社會學以技工兄弟別於天屬兄弟。」(『全集』三、一七八頁)——「社會學」は、F.H.Giddings『社會學』(前掲)、「技工兄弟」の言葉は同書。^②

⑪同右*「則勝者常在督制系統、而敗者常在供給系統。」(『全集』三、一七九頁)——岸本能武太『社會學』(一三七—三八頁の漢譯(大日本圖書、明治三三年)。「督制系統」・「供給系統」は、有賀『社會進化論』「族制進化論」の、the regulating system・the sustaining system に對する譯語を使用。

⑫同右*「(原注)戸水寬人『春秋時代楚國相續法』曰、…三弟爭立。」(『全集』三、一八〇頁)——同書(法理論叢第三篇、法理研究會、明治三二年)、二頁。

⑬族制第二十「(原注)『族制進化論』曰、世有不傳官位於子、…、故拔德兒曰、…、海衣說中部亞非利加之俗亦然。」(『全集』三、一八四頁)——班古羅夫之書所載、獨財產傳之其子耳。「印度之連波人、…、班古羅夫之書所載、…、皆重甥之徵也。」(『全集』三、一九四頁)——有賀長雄『族制進化論』(第二部 族制發達篇 第二章 女系族譜法)(牧野書房、明治三三年)、九八—九九、一〇一—一〇二頁の節譯。

⑭同右▲「(原注)瑞典人著『催眠術』言以電氣使人熟睡、…、晚有『曼司莫立士姆』及『漢坡諾忒斯沒』諸書。」(『全集』三、三九頁)——スウェーデン精神學教授 フリドリック・ジョンストロム著、澁江保譯述『催眠術』(博文館、明治二七年)。「曼司莫立士姆」は、F.A.Mesmer(一七三三—一八一五)の唱えた「メスメリズム」。「漢坡諾忒斯沒」は、ジェイムズ・ブレイドが造語した「ヒプノチズム(催眠術の意)」。^③

⑮河圖第二十三▲「(原注)『潮汐致日漸長論』曰、古月離地十二萬里、…」(『全集』三、三三頁)——英國羅亨利口譯『潮汐致日漸長論』、『格致叢書』「地學」所收(清、徐建寅編、光緒二十七年刊)。この文章は大炎撰「東方格致(承前)」(『臺灣日日新報』、明治三十二年四月十四日)に既出。

⑯訂文第二十五▲「吾聞斯賓塞爾之言曰、有語言、然後有文字。」「奧大利亞與南亞非利加之野人、嘗墾渥其地、…、則西域字母根株於是矣。」「今英語最數、無慮六萬言、(原注)斯氏道當時語。」(『全集』三、四五頁)——會廣銓探譯、章炳麟筆述「斯賓塞爾文集」卷一、『昌言報』第二冊、光緒二四(一八九八)年七月十一日號の節録。これと引用部分には文字の異同がある。

⑰訂文 附：正名雜義「案柏修門人種、…、故無夫婦妃耦之言。」(『全集』三、二二頁)——スペンセル著、乘竹孝太郎譯述「社會學之原理」第一卷第三篇(經濟雜誌社、明治一八年)、一〇三頁の漢譯。

⑱同右「又加路脫稱、達馬拉人、…、而不知其十也。」(『全集』三、二二二頁)——スペンセル著、乘竹譯述、前掲書、第一卷第一篇、二二四～二五頁の漢譯。

⑲同右「世言希臘文學、…、史詩功善而後有舞詩(原注)濞江保『希臘羅馬文學史』。」「(『全集』三、二二六頁)——濞江保『希臘羅馬文學史』(博文館、明治二四年)、三二頁の漢譯。また「其所謂史詩者、…、毗於街談巷語者也。」——同書十六、十七、二〇～二二頁の節譯。

⑳同右「武島又次郎作『修辭學』曰、…、適示其言語匱乏耳。」「新造語者、…、何其陋也。」(『全集』三、二二七～二八頁)——武

島又次郎『修辭學』(博文館、明治三二年)、三〇～三五、三七～三九頁の節譯。

⑳同右「(原注)美詩人普來烏德氏、…、則外來語不得恣用、明矣。」(『全集』三、二二七頁)——武島、前掲書、三六頁の漢譯。「普來烏德」は、ウイリアム・カレン・ブライアント。

㉑同右「亞諾路得『評判論』曰、…、不在常談之有無也。」(『全集』三、二二九頁)——武島、前掲書、三三頁の漢譯。「亞諾路得」はマッシュウ・アーノルド。

㉒平等難第二十八「(原注)俄羅斯人威斯特馬科『婚姻進化論』有此說。」(『全集』三、二二六頁)——ウエステルマルク著、藤井字平譯「婚姻進化論」、哲學書院、明治二九年。

㉓通法第三十一*「後王以皇室典範所錄別於賦稅者也。」(『全集』三、二四二頁)——『皇室典範』・伊藤博文著「皇室典範義解」第八・九章、ともに明治二二年。

㉔原教下第四十八▲「(原注)今社會學家有言、上古信鬼、…、必有一神我矣。」(『全集』三、二八六頁)——有賀「宗教進化論」(前掲)第一部第二章第三節「幽顯二體ノ妄信ノ直接原因」、四二～四六頁の節譯。

上表から、大炎が日本書を廣汎に通讀し、日本書を介して貪欲に西洋近代思想を吸収したことが窺えるだろう。④・⑭・⑮・⑯・⑰が初刻本の原有部分(▲)であり、⑱・⑲・⑳が篇章としては初刻本原有だが、重訂本で増補された部分である。重訂本では、訂孔(①～③)、序種姓上(⑤)・⑫、通法(⑭)の諸篇(*)が新增された。重訂本における日本書を介した西洋近代思想の知見は初刻本の五倍ほどに、

ここに省いた姉崎の著作を加えると約七倍に増加している。初刻本では、岡本『萬國史記』とか洋務運動期の翻譯書くらいしか引用されないのに（前表④⑤など）、重訂本になると、明治三〇（一八九七）年前後に出た新刊書がきわめて多いのである。

このことは、清末における日本書受容と軌を一にしている。例えば梁啓超『西學書目表』（一八九六年）は、洋務運動期に翻譯された書籍の收載が歴史的に多く、日本書と言えば、わずかに岡本監輔『萬國史記』や岡千仞『米利堅志』に限られる。徐維則『東西學書錄』（一八九九年）だと比較的增加しているが、多いとまでは言えない。例えば史志第一は、冒頭に岡本監輔『萬國史記』を置き、全二十九部のうち、日本書は、高橋二郎『法蘭西志』など九部を占める。康有爲『日本書目志』（一八九六年）は、書名からしてひろく日本書を採録するが、太炎の引用書でいえば、有賀長雄『宗教進化論』・『族制進化論』くらいしかない。重訂本が引用する姉崎正治『宗教學概論』や葛通古ス『社會學』、白河・國府『支那文明史』、遠藤隆吉『支那哲學史』は、きわめて斬新な見方に立つ著作であり（前表①、③、⑤、⑥、⑦、⑧、⑩）、當時の新刊書であった。太炎はそれらから必要な部分を節譯か漢譯しているのである。重訂本は知識内容として多様なことが分かる。こうした多彩さは、政治・思想・言語・民族・歴史などを幅広く論じた『煇書』自體の性格にもよる。『煇書』は議論が古典をふまえた文章も難解なので、西洋近代思想はそれほど目立たないが、引用された知識内容以外に、引用の長さといったその仕方にも注意すると、西洋近代思想のもつ理論的重要性が見えてくる。西洋近代思想なくしては、議論が成立しないのである。この點は次節以下で検討するが、一まず日本書との關係について觸れておくと、太炎は、上海で一八九七年創

刊された『譯書公會報』の主筆となり、翌九八年にはスペンサー著、曾廣銓採譯『斯賓塞爾文集』を潤譯、一九〇二（明治三五）年には岸本能武太『社會學』を漢譯した。一九〇一〜〇二年頃、太炎が外國書を潤譯するのみならず、精力的に日本書を読んでいたことは、吳君遂に對して「鄙人は亦た適に『婚姻進化論』を読み、頗る感觸有り」と書いてることからも分かる。この『婚姻進化論』は早速、『煇書』平等難篇の増訂部分「澤女不駢適則不夫、山女不適駢則不養」の原注（前表②）として引用されているのである。太炎が日本書から西洋近代思想と知見を吸収したことは、この時期以後も續いており、出獄後、來日して宋教仁に日本出版の適當な哲學書を尋ねたりしている。そこで次に、『煇書』に明治思潮を介して西洋近代思想がどのように取り込まれたのかを検討しよう。

二二 日本書引用のかたち

『煇書』の全體的內容については、先學の勞作があり、初刻本と重訂本との間に西洋近代思想の受容において差があることは周知の所である。従來、重訂本に見える西洋近代思想については、資産階級革命の立場を表明し封建經學を批判するものとか、ラクーペリ説によって太炎は民族の自尊心を貫いたとか、あるいは序種姓篇には西學の影響があるものの、太炎の意圖はあくまで華夷辨別にあるといった指摘に止まる。しかし、これでは太炎思想に對して西洋近代思想の與えた微妙な陰翳が見えてこないし、太炎の排滿主義が純化してゆく過程も十分には檢證できない。以下、この點に留意して考察しよう。

さて、前述の通り、重訂本所引の日本書は、初刻本に比べて大幅に増え、文明史觀の立場や社會學・宗教學・修辭學の諸書を引くなど、

内容が廣汎にわたり質的にも深まった。例えば文明史觀は、社會進化の眼で中國史を書き直そうという太炎の試みと關係があり、修辭學書や文學書は、太炎が得意とする言語と表現の問題で扱われた。重訂本において西洋近代思想は、中國を世界の諸事例のなかで捉え直す働きをしたのである。

そこで日本書引用のかたちを見てみよう。前表には文章をそのまま漢譯したものよりは、壓倒的に節譯が多い。ある部分を斷片的に譯してその知識を用いるのである。前表から省いた姉崎正治の著作は、本稿では検討しないが、引用回数が多く、また漢譯も長くて、斷章取義的ではない。姉崎の影響は大きく、同じ日本書といっても、姉崎とそれ以外では、太炎の關心の比重が違うのである。とはいえ、やはり姉崎以外の日本書も、太炎思想の枠組みに影響を與えた。

例えば『煇書』でもっとも長大な「訂文篇 附：正名雜義」では、西洋古代と中國における表現の共通性が濫江保『希臘羅馬文學史』の知見にもとづいて説かれた。濫江によると、韻文は散文に先立ち、散文では歴史が哲學より先だつ。この見方に太炎も贊同して、韻文は史詩より先立ち、ついで樂詩、最後に舞詩となる。筆語は歴史・哲學より先立ち、演説が遅れると論じて、大史詩、裨詩、物語、歌曲、正史詩、半樂詩、牧歌、散行作話の八を挙げた(前表⑩)。西洋の事例を中國にも適用しようというのである。「之を吾が黨に徴すれば、秩序も亦た同じ。」

蓋し古者 文字の未だ興らざるに、口耳の傳、漸くすれば則ち忘失す。綴るに韻文を以てすれば、斯ち吟詠に便にして記憶し易し。意者に蒼・沮以前は、亦た直だ史詩あるのみ。下 勳・華に及べば、簡篇已に具はる。故に帝典は言皆な韻有りと雖も、文句

は參差して、其の修短を恣にし、詩と流れを殊にす。

文字ができる以前、韻文にして吟詠に便利で記憶し易いようにした。蒼頡・沮誦より以前は、中國にも史詩しかなかったが、堯舜の頃になると書籍ができた。帝典は有韻だが、詩とは違う、といった意味である。このように西洋の事例が參照されて、春秋以降、史はみな韻せず、哲學や演説もこれから興り、名家の著作は演説の法程だといった風に、中國の古代文化は順次、整理されることになった。

ところが國學を唱えて以降、事情が変わる。西洋の事例にはまったく言及されないのである。例えば『國故論衡』文學總略篇は「文」「筆」など、韻文と散文の概念について議論をするが、濫江流の議論をしない。また時代は下がるが、蘇州星期國學講習會での講演記録「諸子略説・下」では、名家の項で、荀子や惠施などを論理學として捉え直したが、「名家の著作は演説の法程」式の説明はないし、「文學略説」で「周秦以來文章之盛衰」を論じて、西洋の事例を參照しようとはしない。

こう見ると、『煇書』期における思想の性格が分かるだろう。『煇書』では西洋の近代的學問が參照されて、中國はその枠組みの中で捉えられたから、民族文化の固有性が強調されてはいないのである。この中國を相對化しようとする態度は、文學に限らない。例えば序種姓上篇が引くトートテム概念は、ギディングス『社會學』にもとづき(前表⑦)、トートテムと原始民族の事例は、有賀長雄『宗教進化論』から得ている(前表⑧)。有賀『宗教進化論』は、その『社會學』全三卷(他に『社會進化論』『族制進化論』)の一部を構成するもので、自由民權運動と結びついて明治期に社會學の名稱で出版された初期の著作であり、スペンサー説に依據する。またギディングスは明治日本でスペンサーに

代わって流行し始めた新しい心理學的社會學である。太炎が當時の通説や最新の知見を取り込んで議論をしていることが伺えよう。

話をもどすと、太炎はトーマス事例を有賀『宗教進化論』より多く引用しているが、エジプト人（埃及人）、アラビヤ人（亞拉伯人）、ガレン人（加倫民族）、ダコタの婦人（達科侖婦人）、ピイチユアナ人（排鳩亞尼民族）、アラワック人（亞拉畫科民族）などの事例は、どれも同書の節譯である。この引用の後に、「中國雖文明、古者母系未廢、契之子姓自玄妃名、…」と述べて、原始社會におけるトーマス事例と古代中國とを比べている。中國における母系制の存在が、世界の諸事例の中で檢證されていて、その比較は、太炎の議論に説得力を與えたのである。

排滿の論理についても、日本書の影響は大きい。そもそもナシヨナリズムは「われわれ」を畫定して「外國人」から差異化する、いわば「自己」の表象であり、政治的愛憎の境界を定めるものである。ところが、この序種姓上篇は中國西方起源説という新奇な理論に依據して（前表③⑤⑨）、「中華」たる所以を西洋と同根である點に求めた。このことは、自己の歴史の中に求めた『民報』期とは大いに異なるので、中國西方起源説は『民報』期以降、否定されるに至った（第四節）。この理論は『旭書』期のナシヨナリズムに陰翳を與えるものだから、第三、四節で明治思潮とも比べつつ検討しよう。

とはいえ、民族文化の固有性が主張されないわけではない。澁江を引いて論じた後、武島又次郎『修辭學』の説（前表⑩）には反論している。武島説が古語の使用に冷淡で、中國の傳統的修辭法と異なるからである。すなわち、武島は「善良なる言語使用の三要件」として、現在使用されており、國民的にかつ著名な著作家などによって用いら

れた語について述べた後、これに反する「三個の罪過」を挙げ、その一として廢棄語・外來語・新造語の三者の使用を否定した。武島説は、廢棄語は久しく使用されず、その形や聲音が次第に忘れられて使用の機會が減ったもの故、使うべきでないというもので、淡淡としていて短く、語彙を機能主義的に捉えているにすぎない。ところが太炎は、武島説に約一二〇〇字餘りを費やして嚴しく反論した。これは日本では可能であろうが、中國は日本と事情が違ふ。武島の言うことは「尤も鄙淺」だ。中國では、廢棄語でも新語に用いることが可能だし、文辭に施かれることもあり、繇諺に行われたら、かえって達稱となることもあるとして、『匡謬正俗』や『方言』から反證を數多く列擧し、廢棄語は、新語や外來語と同様、使うことができる、と批判したのである。

これをエスニシティの觀點から見れば、太炎は民族文化の固有性を打ち出していることになる。時代思潮が西洋近代思想に依りかかり、自らもそれに觸發されてはいるものの、譲れない一線が言語の問題であったと見える。しかし、この種の反論があるとはいへ、『旭書』重訂本は總じて西洋近代思想の枠組みに依據して立論したのである。ただし、「中華」たる所以が西洋依存的で、自らの歴史の中に求められない點で問題を孕んでいた。そこで次に、太炎の排滿主義を手がかりにして、『旭書』に見える西洋近代思想の問題をさらに考察してみよう。明治思潮との關係も見えてくる。

三三 排滿主義と進化論

西洋近代思想の枠組みに依據して中國に普遍性を見いだす態度は、太炎の排滿主義に微妙な翳りを刻んだ。普遍性とは、この場合、西洋

の近代的學問に準據したものでから、エスニシティのありかを求める上で問題であった。すなわち、排滿主義は、「中華」という自己を畫定して、他者と辨別してゆくことだが、民族の固有性を打ちだすにしても、他者との境界線をどこに引くのか。他者には滿州のみならず、西洋も含まれるのである。新舊兩「煇書」には、西洋近代思想受容の上で相違があるのだから、當然それは、太炎の「中華」の畫定に關係してくる。「中華」の畫定を手がかりにすれば、重訂本が西洋近代思想を受容する仕方が分かるし、太炎思想の陰翳も見えてくる。そこでこの點を、先ず進化觀念から考察したい。

進化論の知識は、すでに「菌說」(一八九九年)などに見える。初刻本では、例えば原人篇「人の始めは、皆一尺の鱗なり。化に蚤晚ありて部族殊なり、性に文と獷とありて、戎と夏とは殊なる。」とか、族制篇「夫れ自然の洮汰と人爲の洮汰とは、優者は必ず勝ち劣者は必ず敗る。」といったところに窺える。進化觀念は、日本書に接する以前から存したのである。周知のように、進化論的發想は太炎に限らず、變法派にも共通する。ところが康有爲などが、夷狄も進化して「中華」になり得ると、進化を基準に滿漢不分を説いたのに、太炎では、この進化論が反滿感情と結びついた。

今、原人篇における進化觀念と排滿主義との關わりを見てみよう。本篇は初刻本と重訂本との間に増刪があるものの、大旨は變わらないから、兩テキストに一貫する排滿の論理が分かるのである。戎狄は進化化するのか。太炎は「民と獸との秩敍せられざるや、久し。」と繰り返して述べて、華夷を辨別した。原人篇にいう「人」とは、「華」のカテゴリに分類されるものであり、ひろく人間存在一般を指すものではない。太炎によれば、歐米は「德慧術知」(孟子の言葉)を持つから

海外の「中華」であり、アジアでは中國と日本が「禮義冠帶の族」である。朝鮮は箕子などと關係をもつ文教の國だし、衛藏・天毒・西域三十六國は皆なだいたい「順理之性」を持つので、中國に近いとされた。ところが北方の狄、東北の貉、南方の蠻・閩、西方の羌は、「其の化 皆な晚く、其の性 皆な獷ければ、…之に華夏の名を豫(あた)えてはならない。三苗の末裔にしても「尤も獷愚にして文理の條實する」ことはない。獯(ひん)狙(しゅ)は人間に進化したが、戎狄が「中華」に進化することはないのである。進化に早晚があり、本性に文明と野蠻があるからだ。戎狄は「狽狽」・「狽狽」などと同等視され、モンゴル族や滿州族は、いくら禮教を習得して漢族に同化したところで、「虎にして之を冠し、狼狙にして之を衣る」ものと決めつけられた。太炎が華夏と戎狄とを「一切は種類を以て斷」じていることは、重訂本原人篇でも變わらない。例えば、言う。

種性 文に非ざれば、九趕は人と曰はず。種性 文なれば、罪を以て辜磔せらると雖も、亦た人なり。

太炎は「文」を華夷の基準としたが、「文」とはこのように「種性」(民族の本性)の「文」、すなわち形而上的な規定に他ならない。この引用文の注に、『舊唐書』突厥傳「古先哲王、有教無類。突厥以命歸我、教以禮法、盡爲農民。」を引き、太炎は解して言う。突厥傳は、「類」を「種類」のこととしており、教を奉じたら、「種類」というものは自ずから教化されると述べるが、「戎狄より進化すと雖も、部族は中國と固より殊」なるのだ、と。夷狄は、後天的な文化習得によって「人」に進化することはない。「種性」が「文」でないなら、どこまでも邊境の民は「人」にはなり得ない、と太炎は考えるのである。社會進化の觀念は、華夷辨別において無力であった。

このように原人篇は初刻本・重訂本ともに、滿州族などを「種性」という絶対的で先驗的な品位を基準にして「人」から區別した。重訂本新增の序種姓上篇では、民族の歴史的形成を説きつつも、淳維と姜戎は禹の諸侯でありながら竄れて異族になったから別だし、滿州族も時に乗じて僭盜したので、こちらに歸化するに及んでも、典常として認められない、と述べた。以上のように、「種性」が問われて、社會進化や歴史的同化の事實は考慮されなかった。華夷の階層化はどこまでも政治的であって、學問的ではないことが分かる(次節)。

ところが一九〇一年の「正仇滿論」は、排滿の論調が理性的であった。本論は梁啓超「中國積弱溯源論」を批判したのだが、排滿の根據を「種性」ではなく、爲政者としての職能に求めたのである。すなわち、今日の滿人は「固より漢を制して足らざるも、漢を亡ぼして餘り有」るし、官吏の溺職ぶりは政治も知らず農商も分からぬ有様だ。光緒帝は無能で、國是を定めて民生を厚くするか、内政を修めて外侮を禦ぐなどのことができぬ、と批判した。その一方で、漢人は錢謙益などのように、「稟祿を得て以て吾が室家妻子を全くす」ればよいと考え、獨立不羈の主體として群することができない、とその主體性を批判した。職能や主體性を基準にした批判は、その客觀的檢證が可能であるが、先驗的に華夷を分かたず場合は、形而上的であって經驗的な檢證ができない。この意味において、「正仇滿論」は政治論として、理性的といえよう。ところが、『旭書』が激越な言葉を駆使するのは、プロパガンダとして、傳統的華夷觀の情緒に寄りかかろうとするからに他ならない。

もともと近代ナショナリズムは、異族支配を倒して建國を目指すイデオロギーであり不斷の抵抗運動であるから、打倒對象を明確にしな

いと抵抗力が作用しない。滿州族が打倒對象であるからこそ、排滿主義は彼らを「蟲獸」に等しきものと攻撃したわけである。言語が政治の有效な道具という傳統をもつ中國では、『旭書』が煽情性を帯びるのも當然であった。

しかも太炎は、國民國家(中華民國)の領土を前漢(もしくは明朝)のサイズで構想した。もともと國民國家は one language, one nation, one state を理念的前提にしている、中規模サイズの領土をもつと言われるが、太炎は傳統的な天下的世界そのままに、つまり多民族を容認しながら、漢族中心の國家を建設しようとしたのである。清末の民族問題は漢族との民族統合、とくに滿州族の同化問題が主たる論點になったが、重訂本序種姓上篇の立場も、やはり滿州族の扱いに關心があった。太炎は、中國が廣大な領土と多數の民衆を抱えていたので、はじめより一族ではなかったが、伏羲以降、歴史的に異族を包容してきたと述べ、多民族の歴史的同化の事實を承知した上で、滿州族などを、この國家の nation とは見なさなかったのである。それは排滿主義が舊領土を回復し、滿州族から主權を奪い返す政治運動だからに他ならない。太炎からすれば、異族の同化を承認できるのは、主權が漢族側にある場合だけで、滿州族の支配下では同化の歴史的事實を認めようとはしない。『旭書』は、このように濃厚に政治性を絡ませている。太炎は、自らの民族主義は漢種から始めて群倫におよぶまで、その自衛を認めるものだと言及が、政治戦術と思想原理との間に矛盾が潜んでいるのである。

要するに、異族支配という現實を前にして、社會進化の觀念は、必ずしも周邊異民族が文明世界へ進む論理とはならず、傳統的華夷觀を相對化できなかったのである。

[四] 『煇書』と中國西方起源説

ところがその一方で、重訂本新增の序種姓上篇は、排滿の論理としては、西洋に對して微妙に屈折した意識を持っている。それは日本書から得た中國西方起源説の扱ひ方に見られ(前表③⑤⑨)、中國のエスニシテイを西洋と同根であることに求めた點で分かる。その屈折は、明治思潮との磁場のなかで考察してみると、一層明らかになる。本篇は漢族の出自と歴史的形成を扱い、重訂本では、訂文篇に次いで長大である。太炎は顧炎武の遺志をついで華夷の氏族を明らかにすると言うが、議論の基礎は人類學などの知見、とくにラクーペリ(一八四五—九四)の中國西方起源説である。見てみよう。

太炎は地球上の五つの人種を擧げて、人種差の原因を地理環境、生殖、社會階級、號令契約の差異に求めた。「今の世界で種が同じものでも、古えは異なっていたかもしれぬし、種が異なっているも、古えは同じであったかもしれぬ」から、種族の歴史的變遷を探るといふのである。姓氏の「僞れる者を芟蕪して」華夷を辨別するためである。「科派利」の中國西方起源説は、そのために延々と引かれた。「方夏之族」はパミールを越えて来て、九黎・三苗とは伏羲から戦ひ始めたが、禹に至ってその志を得た。「之を六藝傳記に徴すれば、蓋し密合するに近し。」その後、人文が盛んになり、自ずから一族を形成して次第にカルデアから分岐した、と太炎は言うのである。

ラクーペリの中國西方起源説は“Western Origin of the Early Chinese Civilization,” 1894で説かれたものであり、白河次郎・國府種徳合著『支那文明史』として一九〇〇年に紹介され、漢譯も一九〇三年に三種もだされた。そればかりかラクーペリ説は、蔣觀雲「中國

章炳麟『煇書』と明治思潮

人種考」公猛「浙江文明之概観」無朕「十九世紀時歐西之泰東思想」、劉師培『攘書』華夏篇・「思祖國篇」・「中國民族志」第一章、黃節『黃史』種源篇などに援用され、宋教仁、孫文、日本では桑原隲藏(後述)、狩野直喜『中國哲學史』なども言及している。つまり太炎は、當時の日本や中國で流行した新説を援用し、考證學者として逆にそれを補強したのである。

さて、ラクーペリは古代中國とカルデアとの共通性を、①學術および技術、②文字および文學、③制度、政治および宗教、④歴史上の傳説および傳奇の四點にわたって檢證した。例えば②では、易の八卦が楔形文字より來ると言い、④ではバビロニアのツンギーが中國の蒼頡、サルゴンが神農、ナクフンテーが黃帝、という具合に類比したのである。

太炎もこの説に基づいて、「後薩爾宮有尼科黃特者、黃帝也。」「昆侖者、譯言華土也。故建國曰華。」という風に説いた。そして小學にもとづいて、次のように補強した。「薩爾宮者、神農也。」に對して、「古えは對音 正に合すればなり。」と注を加えた。原語に對應する漢語が古代では合っていた、といふのである。また「宗國加爾特亞なる者は、蓋し古えの所謂葛天なり。」に對しては、その注に「呂氏春秋」古樂篇、古今人表、『御覽』七十八所引「遁甲開山圖」を引いた後、「案ずるに大暉(伏羲)以降の君主はカルデアから來た者だが、その中の一人葛天氏のみその名を稱し得たのは、上古の稱號が齊一でなかったからだ。」と論じ、續けて言う。

加爾特亞なる者、爾・亞 皆な餘音なり。中國語は之を簡去りて、遂に加特と曰ひ、亦た葛天と曰ふ。

加爾特亞という場合、中國語では、爾・亞が餘音なので、刪って加

特とか葛天とした、というのである。葛天氏をカルデアとする根據に、太炎得意の小學の知識が援用されたわけだ。小學方面では、その成果が四、五年後に『國故論衡』（小學の卷）や『文始』などに結實するが、政論としても有効に使われているのである。實際、この太炎説が黄節『黃史』種源篇や劉師培「思祖國篇」などに引用されたことからも窺えるように、ラクーペリ説は、太炎から知的權威を得ることになった。

思うに、中國カルデア起源説とは、漢族が西洋と同根であることを意味する。序種姓上篇は、ラクーペリ説が半分強の紙幅を占め、ラクーペリ説を補證した後に姓氏の辨別を論じている。當時の太炎にとってラクーペリ説の重要性は、漢族が西洋によって存在價值を高められた點にある。すなわち、前出の「正仇滿論」だと、排滿の根據として滿州族の統治能力を問うていたが、この西洋との同根説は、「種性」の「文」なることを有無をいわずに提示したのである。このこと政治的意味は、明治思潮と比べると、いっそう明らかになる。

桑原隲藏「支那の太古に關する東洋學者の所説に就き」は、ラクーペリ説を批判した。周以前に中國と中央アジアとの間に交通があり、中國とペロロンなどとの間に文化的類似が存するのは事實としても、それは即中國文明の西方傳來を證明せず、兩者の生地の近接性や文化接觸に由る、と桑原は考えたのである。そして西洋の東洋學者に「彼等是一種の種族的感情、若くは宗教的感情の存」するので、世界文化の濫觴を中東近邊に求めるが、「是豈に理の存する所ならんや」。桑原は西洋人の學説の背後に西洋中心主義を見出し、太古の歴史を探求する際、客觀的妥當性を求めて反駁したわけである。ところが太炎は、桑原とは違って、西洋中心主義を批判するどころか、逆に補強した。

「考證學者」太炎の政治性は明らかであろう。華夷を階層化するのに、優れた考證學者が古典を博引傍證して西洋との同根を傍證すれば、中國の知識世界において反證するのは難しく、華夷辨別の論理は勢い説得力を増す。ラクーペリ説は、華夷の階層化を強固にする上で、まことに格好の理論なのであった。ただ、エスニシティを確認する仕方としては、この説は不純である。「中華」たる所以を西洋との同根に求めたからだが、もちろんナショナリスト太炎が西洋中心主義に鈍感であるわけではない。「民報」期以降、ラクーペリ説に對する見方が次第に變化していくのを見れば、このことが分かる。

『民報』期では、ラクーペリ説は「尙書」期に比べて、評價が後退し、そして否定された。例えば「定復仇之是非」は、漢族が帕米爾高原より來たことは「特だ家書神話の徵文を以て展轉考索し比度して、これを得るのみ。而るに歴史に未だ嘗て其の明據有らず。」⁶⁷と言ひ、「排滿平議」は「漢族の波迷羅（原注。此れ大唐西域記の譯する所の字にして、今は則ち帕米爾に作る。）より來れることは、史籍の根據無しと雖も、其の理は誣ひず。」⁶⁸と言う。かつて序種姓上篇で「徵之六藝傳記、蓋近密合矣。」としたのより、評價が後退しているのが知れよう。また「教育的根本要從自國心發出來」では、紙幅を費やしてラクーペリ説は基準には出來ない、と反論した。無理に基準に取れば、事實の上で支離滅裂になり學理の上で誤謬が生まれて、事跡を捏造してしまふからだと言っているのである。『尙書』期に見られた付會が、否定されたのである。『檢論』序種姓上（卷一）になると、西洋近代思想の知見は表面上、できる限り拂拭された。例えばラクーペリ説は「徵之六藝傳記、非也。」と一蹴され、カルデアから來たにしても、「神農・黃帝より以來、其の胄には非ず。」と書き改められ、また黃帝は「尼

科黃特」ではなく、印度・大夏・西域三十六國の間に起るであろうとされた。^⑧西洋近代思想に對する否定的態度は、ラクーペリ説に止まらず、西洋的語彙まで削除している。重訂本序種姓上篇で原始社會の母系制とトームを論じた箇所（然自皇世、民未知父、…、相與葆祠之。）は、「其名曰託德模。（原注）見葛通古斯『社會學』と續いていたが、『檢論』ではこの部分を省いた。戸水寛人の説やギリシヤ古史との付會なども削除されるか、あるいは評價が顛倒し、「歴史民族」「社會」「技工兄弟」などの語彙も削除された。それは、太炎の立場が「中華」である所以を自らの傳統の中に見いだし、國粹主義として純化させた結果である。重訂本の西洋近代思想への準據は、その排滿主義が他者依存的という點で、未完成であつたことを示すだろう。

小 結

以上のように、『煇書』期、太炎は西洋近代思想の枠組みに據つて中國を普遍的事例の中で見直そうとした。それは政治學や社會學などにとどまらず、心理學や修辭學・文學など、實に廣汎な分野に及んだ。未開社會の世界的事例、文學表現の一般的事例などが参照されて、中國文化の固有性よりは普遍性が強調されたのである。それは日本書を介して明治思潮に梓づけられたものであるが、『煇書』のもつ知的關心の廣汎さや古典的教養に根ざす議論の深さと結びついて、異彩を放つことになった。

しかし、その普遍性とは、西洋近代思想の枠組みに準じたものであるから、民族文化の固有性は副次的になった。それにまた、太炎は中國を普遍的事例の中で相對化しようとしたものの、傳統的華夷觀だけは難しかった。彼は早くから進化を説いたが、周邊諸民族に必ずし

も社會進化を認めず、「種性」という先驗的な民族性を基準に、華夷を辨別しようとした。排滿革命をめざしたからである。とくに滿州族に對しては、歴史的同化の事實を認めず、原理として進化を考察することを避けた。この限り、エスニシティは、強く打ち出されていたのである。

ところがその一方で、太炎は華夷辨別の根據の一つをラクーペリ説に求めた。中國が西洋と同根という假説に依據して、華夏の位階を相對的に高めたのである。ラクーペリ説には、西洋中心主義の嫌いがあるにも拘わらず、である。このように『煇書』に見られる西洋近代思想は、一方で普遍性を探る一助となりながら、他方では傳統的華夷觀を相對化できず、逆に補強することとなった。しかしラクーペリ説は、客觀的妥當性のうえで疑念が残つたし、中國のエスニシティを確認する仕方としては西洋依存的であり、固有の傳統と歴史の中に求められなかつたから、『民報』期以降、弱められ、そして否定されるに至るのは當然であつた。

このように見ると、明治思潮と西洋近代思想は、『煇書』の理論構築において不可缺であり、中國をいわゆる普遍性の光のもとで捉え返す上で重要であつたと言えよう。しかし、この普遍性の一點がエスニシティとして見れば問題を孕んでおり、『煇書』の排滿主義に陰翳を與えるものであつた。

注

(1) 『靜安文集』自序。王國維は、田岡嶺雲の文集（『嶺雲搖曳』、『第二嶺雲搖曳』、ともに明治三二年刊）を通して、カントやショーペンハウエルに興味を抱いたと回想する。『嶺雲搖曳』と『第二嶺雲搖曳』は、合

わせると、一萬部賣れたベストセラーであった(『嶺雲搖曳』初版目次裏)。例えば「嗚呼新年」では、厭世的な人生觀が莊子とショーペンハウエルに借りて論じられるなど(『嶺雲搖曳』)、嶺雲は物質文明の弊や人材の壅塞といった當時の問題を、東洋の古典と西洋近代思想にかりて説いたのである。田岡の王國維以外への影響は、注(48)参照。

(2) 桃源三育乙種農學校本。文星書店刊、民國五一年。

(3) 初刻本・重訂本の名稱は、『章太炎全集』第三卷(上海人民出版社、一九八四年)による。初刻本と重訂本の成立経緯については、湯志鈞「從『旭書』修訂看太炎的思想演變」(『文物』、一九七五—一)、同「『旭書』修訂和尊法反儒」(『文物』、一九七六—一)、同「章太炎年譜長編」上冊、中華書局、一九七九年。朱維錚「章太炎全集」(三)前言(一九八二年一〇月稿、上海人民出版社、一九八四年)、同「『旭書』『檢論』三種結果過程考實」(『复旦學報(社會科學版)』一九八三—)参照。

(4) 高田淳「戊戌・庚子前後の章炳麟の思想」(『章炳麟・章士釗・魯迅』龍溪書舎、一九七四年)。湯、前掲論文。李澤厚「章太炎剖析」(『歴史研究』、一九七八—三)。唐文權「讀章太炎《旭書》」(『思想戦線』一九七五—四)。唐文權・羅福惠「章太炎思想研究」第二章(華中師範大學出版社、一九八六年)。姜義華「『旭書』簡論」(『复旦學報(社會科學版)』一九八二—二)、同「章太炎思想研究」第四章(上海人民出版社、一九八五年)。

(5) 高田、前掲論文。徐復「旭書詳注」、上海古籍出版社、二〇〇〇年。

(6) 「與鄧實書」、「國粹學報」己酉一〇號、一九〇九年十一月二日。「國學講習會序」：「而章氏之旭書、其價值與顧氏之書、可俟定論。而徒以其文艱深、驟難通曉、且大遠於應世俗學。故庚子此書出世以後、即海內通識之士又或表同情於章氏者、且艱於一讀。」(『民報』七、一九〇六年)。

(7) 初刻本から重訂本に書き換えられる際に、大きな改變を経た。『自定

年譜』に言うように、一九〇一、〇二年頃に質的な發展があり、重訂本に見える日本書はそれを反映している。また重訂本は一九〇五年に初版重印され、〇六年に再版された。

(8) 徐復、前掲書。

(9) 日本書の書誌的詳細の確認は、誤讀を避けたり、翻譯をオリジナルな論文と見誤らないためにも必要である。例えば徐復前掲書は、『旭書』原教上篇「堪德」をA Comteとするが(同書六七五頁)、カントの誤りである。太炎はここでは姉崎「宗教なる概念の説明契機」(『哲學雜誌』一五六、一九〇〇年)を踏まえている。また注(48)参照。

(10) 弭兵篇(初刻本・重訂本)引く岡本監輔。

(11) 桑木嚴翼が初めて諸子を西洋近代思想と比較したもので、當論文は王國維によって「荀子之名學說」の名で漢譯された(『教育世界』七七、一九〇四年)。王國維と章炳麟の名學論については、拙稿「初期王國維と諸子學——鳥瞰する眼」、『京都産業大學論集(人文科學系列)』二九、二〇〇二年。

(12) 例えば同書、三三六・三三八・三三九頁。

(13) 梁啓超題發原刊本も「以電氣使人熟睡」となっているが、「電氣」は「動物電氣」の省略か(『鐳氣』の誤り?)。メスマリズムは、人體に手を觸れるなどして催眠させる手法が鐳氣に似るので「傳身鐳氣」、「動物電氣」と稱された(メスマリズムと催眠術)、「哲學會雜誌」四一六、一八九〇年)。「日本書目志」理學門第二動物學に鈴木萬次郎譯「動物電氣論、一名催眠」とあり、當時、心理學書が書名から誤解されて動物學の項に分類されたことが窺える。

(14) 本書は、康有爲『日本書目志』文學門第十一に採録。澁江保については、徐復、前掲書にその傳記がなく、『大日本人物誌』(大正二年刊)や昭和の人名辭典類にも挙げられていないので、ここに掲げる。澁江保：一八五七—一九三〇。『經籍訪古志』などを表した幕末の儒醫澁江抽齋

の第七子。經學を嶋田篁村、海保竹逕、兼松石居らに、漢醫方を多紀雲從に師事し、高等師範學校、共立學舎、慶應義塾に學ぶ。濱松師範學校教頭、愛知縣中學校校長、靜岡英學校教頭、京濱毎日新聞記者などを歴任。二五年ほどの間に一五〇部あまりも翻譯著作したと言ふ。晩年、周易の研究に従事。以上、森鷗外『澁江抽齋』、太田兼雄「羽化澁江保の著作」(『日本古書通信』二三三、昭和三年) 参照。

(15) 質學會用時務報館本重校付刊。

(16) 光緒二十五年三月局印本。

(17) 例えばギディングスの著作は、遠藤譯『社會學』の後、『社會學提要』(市川源三譯、普及社、明治三四年)、『社會學』(警醒社書店編輯部譯、元田作之進閱、警醒社、明治三九年)が出版されるなど、新しい心理學的社會學であった。『哲學雜誌』一八九號(一九〇二年)には、「ギツヂングス氏の通信」としてコロンビア大學社會學課程が詳しく紹介され、ラクーペリもその死が、同誌九六號(一八九五年)に報ぜられた。また姉崎『宗教學概論』は、ショーペンハウエル哲學を理論的基礎にしており(同書、一一〇―一二、六〇―六一頁など)、また遠藤『支那哲學史』も、思想と社會との連關に留意した斬新な著作であった。遠藤同書については、町田三郎「遠藤隆吉覺書」(『明治の漢學者たち』、研文出版、一九九八年)。遠藤社會學については、注(29) 参照。

(18) 「致吳君遂書七」(湯志鈞編『章太炎年譜長編』上冊)、光緒二八(一九〇二)年四月二日の條。また「致梁啓超書」に(一九〇二年七月)「酷暑無事、日讀各種社會學書」とある(『章太炎政論選集』上、中華書局)。「婚姻進化論」は五カ國語に翻譯されたが、出版當時、婚姻の正當な解釋は、「社會の道德や國家の文明程度に關わる」ものと考えられていた(スペンサー『社會學之原理』下卷末廣告、經濟雜誌社、一八九二年)。

(19) 宋教仁『我之歷史』(前掲)、一九〇六年七月六日の條。

章炳麟『旭書』と明治思潮

(20) 高田、前掲論文。姜、前掲論文。

(21) 姜、前掲論文。唐・羅、前掲書。高田、前掲論文。

(22) 抽稿「章炳麟の歴史敘述をめぐって」、『東方學』八二、一九九一年。

(23) 抽稿「章炳麟について——方法としての言語」、『京都産業大學論集』十二、一九八二年。

(24) 例えば「正名雜義」「姉崎正治曰、表象主義、…、即有病質馮之。」は、『宗教學概論』第四部第四章「病因論」の漢譯、通識篇に引く『宗教學概論』は、同書第一部第三章の漢譯である。漢譯がそれぞれ二三二字、二九一字と長く、また引用された知識も斷片化されずに、そのまま論據とされている。

(25) 重訂本、訂文篇「蓋古者文字未興、口耳之傳、漸則忘失。綴以韻文、斯便險詠、而易記憶。意者蒼沮以前、亦直有史詩而已。下及勳華、簡篇已具。故帝典雖言皆有韻、而文句參差、恣其修短、與詩殊流矣。」

(26) 『國故論衡』、一九一〇年。また抽稿注(23) 参照。

(27) 「諸子略説・下」、章氏國學講習會記錄第九期、章氏國學講習會出版、民國五年。

(28) 「文學略説」、同右。

(29) 新明正道『社會學史概説』、一六三―一六六頁、岩波書店。遠藤隆吉については、阿閉吉男・内藤莞爾『社會學史概説』、四二五―二六頁、勁草書房。

(30) 武島、前掲書、三五―三六頁。

(31) 例えば「答南北美洲諸華僑論中國只可行立憲不可行革命書」、「不幸而言不聽而國亡」所收、『康南海先生遺著遺刊』十六、宏業書局。

(32) 重訂本、原人篇「種性非文、九趨不日人。種性文、雖以罪辜礎、亦人。」

(33) 序種姓上篇、『全集』三、一七二頁。

(34) 序種姓上篇、同右、一七二頁。

(35) 『國民報』四、一九〇一年。

- (36) 『清議報』七七、八四、一九〇一年。
- (37) 福田歡一「民族問題の政治的文脈」、『民族とは何か』、岩波書店、一九八八年。
- (38) 「中華民国解」、『民報』十五、一九〇七年、『全集』四、二五七頁。以下、『民報』原文と異ならないときは『全集』の頁。
- (39) 福田、前掲論文。
- (40) 佐藤豊「清末における民族問題の一側面」、『愛知教育大學研究報告』四五、一九九六年。
- (41) 序種姓上篇、『全集』三、一七二頁。
- (42) 排滿平議、『全集』四、二六八、六九頁。
- (43) 「中華民国解」(前掲)、『全集』四、二五五、五六頁。當時の同化に對する見方は、佐藤、前掲論文參照。
- (44) 「定復仇之是非」、『民報』一六、一九〇七年、『全集』四、「復仇是非論」と改稱、二七五頁。
- (45) 『中國譯日本書綜合目録』(香港中文大學出版社、一九八〇年)によると、白河次郎・國府種徳合著、競化書局譯『支那文明史』(上海競化書局、一九〇三年)、白河次郎・國府種徳合著、東新譯社譯『中國文明發達史』(一九〇三年)、白河次郎・國府種徳合著、范迪吉等譯『帝國文明史』(上海會文學社、一九〇三年)である。
- (46) 『新民叢報』三五、三七、四三、四六、四八、五三、六〇、一九〇三年八月、〇五年一月。
- (47) 『浙江潮』一、一九〇三年。
- (48) 『浙江潮』九、一九〇三年。ただし、これはすべて田岡嶺雲「十九世紀西洋に於ける東洋思想」(『東亞説林』二、明治二十七年)を漢譯して、結論部分に譯者の意見を加えたものにならず、ラクーペリは田岡が言及したものである。
- (49) 『攘書』、一九〇三年。「思祖國篇」は『警鐘日報』一九〇四年七月一日、五日、二〇日。『中國民族志』、一九〇五年。
- (50) 『國粹學報』第一年乙巳第一號、一九〇五年。
- (51) 『我之歴史』(前掲)。一九〇六年二月二十九日の條。宋教仁は、ラクーペリ説に對して懷疑的である。
- (52) 孫文「三民主義」第三講、『孫中山全集』第九卷、中華書局。
- (53) 『中國哲學史』第一章「中國民族の起源」。狩野は、ラクーペリ説を牽強附會の點もあるが、その着眼の奇警さと引用の該博さで大いに敬服するに足ると評している。狩野の京都大學における中國哲學史講義は一九〇六年に始まっており、『中國哲學史』はその講義録である(昭和二八年、岩波書店刊)。
- (54) 白河・國府、前掲書、二八、六八頁。
- (55) 序種姓上篇「御覽七十八引遁甲開山圖、女媧氏没後有十五代、皆襲庖羲之號、其一曰葛天氏。案自大皞以下諸氏、皆加爾特亞君長東來者。而一代獨得其名、上古稱號不齊之故。∴、加爾特亞者、爾、亞皆餘音、中國語簡去之、遂曰加特、亦曰葛天。」
- (56) 『國民之友』二八七、一八九六年。
- (57) 『民報』十六、一九〇七年、『全集』四、二七五頁。
- (58) 『民報』二二、一九〇八年(同右、二六三頁)。
- (59) 『教育今語雜誌』三、一九一〇年。
- (60) 『檢論』、序種姓上、『全集』三、三三三頁。

〔付記〕本稿は、平成一四年度文科省科學研究費補助金(萌芽研究)にもとづく成果報告の一部である。