

岡倉天心の中国南北異同論

村田雄二郎

- ・「支那は一種の欧州なり」（「山笑録」）
- ・“Is China one nation?”（「支那旅行日誌」）

1. 近代日本の中国認識

日清戦争後、それまでおもに文字をとおしてのみ中国と接触してきた日本人が、実際に中国の地を踏む機会が格段に増えた。とくに義和団戦争を経て日露戦争前後の時期になると、軍事・政治関係のみならず、実業・教育・文化・科学関係の多くの人士がさまざまな動機や目的をもって中国を訪れ、報告や遊記など多くの記録を遺している。初めて現地体験をもった多くの日本人が中国に対して抱いた感想や印象のなかで、最も多く発せられたのは、中国人の国家観念の希薄さ、中国の国家形成能力の欠如、であった。たとえば、日露戦後の1906年に朝鮮半島から中国東北地方（満洲）を経て、北京、漢口、長沙、上海、蘇州と各地を巡った徳富蘇峰（1863–1957）は、旅行記の一節ですばり「支那に国家なし」と言いきる。

支那には家ありて、国なく、支那人には、孝ありて、忠なしとは、或る支那通の警句に候。今日に於て、支那人に国家的観念なきのみならず、従来とても国家的観念らしきものは、殆ど見出し兼候。切言すれば支那は、近世的意義に於ける、国家的組織なるもの、曾て此れありしや否や、随分疑はしく候¹⁾。

同時に蘇峰は、一口に「支那人」とは言っても、「其の四億の人種」は必ずしも一様ではなく、言語も広東人と北京人では英語で意思疎通しなければならないほどで、「満洲国」「北支那国」「長江国」「広東国」などと言っても過言でないほどに地理的な異同は大きいと指摘する²⁾。こうした観点から、蘇峰は中国の「文弱」「断念」「虚勢」などの国民性を批判してゆくのだが、当時の中国が国家の体をなしていないという認識は、「或る支那通の警句」として語られるように、日露戦争期の日本では、人口に膾炙した一種の決まり文句であったとすら言える。そこから、日清戦争後の中国の組織力への懷疑や中

国人への侮蔑感が生まれるのは見えやすい道理だろう。「戦勝国」日本の中国に対する優越感は、日本が政治的組織能力のない中国に代わって、その国家形成と文明化を「指導」してゆくべきだという「支那保全論」（大隈重信など）の政治言説を生み出す基盤ともなった。

もちろん、それまでの日本にも、「文明開化」の視点からする中国蔑視論がなかったわけではない。ただ、明治初期・中期の中国蔑視が、文明の潮流になびかない中国の「頑迷固陋」（福沢諭吉「脱亜論」）を問題にしていたのに対して、日清戦争後になると、蔑視の理由が、中国自身の国家形成能力の欠如に求められるようになったところに、大きな転換があると言えよう³⁾。そして、これ以降、近代日本の同時代中国に対する認識は、「支那保全論」をさまざまに変形させながらも、「満蒙」領有から「満洲」建国、さらには全面戦争へと至る日本の大陸膨張策を正当化する根拠となってゆくのである。

しかし、ここで論じたいのは、「支那に国家なし」という言説がはらむ別の側面である。多くの論者は中国の国家的組織の粗放性の裏に、実は家族や社会の自立的な組織力があることに注目していた。先に挙げた蘇峰も、「支那人」の因循・保守の性格や政治の腐敗を批判しつつも、伝統的に中国には民主主義（平民主義）の思想があり、「君主専制国の標本」ではないと語っている。また、中国には「先天的階級」がなく、「貧富以外に、此と申す可き区別は無之候」、「支那は一大平等国に候。且或る意味に於ては一大自由国に候⁴⁾」とまで断言している。さらに、「政府は本来の害物」であって、民衆は政府を信用していないが、それだけに「支那人程、政府に対して、依頼心少なきものは、此れなかる可く候。一種の意義に於ては、支那人は、自主独立の人民に候」と、国家（政府）と交渉をもたない中国社会の「自由」「自立」や中国人の「自主独立」の気性を評価するかの如き認識を示している。

蘇峰のこうした議論もまた、当時であって決した孤立したものではなかった。たとえば、明治・大正期の史論家として知られる山路愛山（1865-1917）は、1907年に刊行した『日漢文明異同論』の中で、日本と中国の政治・社会の異同を「封建」と「郡県」の歴史の違いに帰し、「郡県」を採る中国には、日本が「封建」の制度を通じて培った「共同生活」が欠如しており、「国民的生活の真意義を理解し能はざりしなり⁵⁾」と述べる。「支那は個人主義の極はめて発達したる国」である。というのも、「群県（郡県）の政治は上に治者あり、下に人民あり、之を治るに法律を以てするに過ぎず。是れその勢自から人民をして独り一身一家を経営する個人主義たらしめざるを得⁶⁾」ないからである。こうして、愛山は「支那は家の外に共同生活の意義を解せざるものなり⁷⁾」として、中国の「個人主義」や家単位の凝集性に着目しつつも、その政治的組織力には大きな疑問を投げかけるのである。

興味深いのは、中国人の国家形成能力の欠如を指摘しつつも、そうであるからこそ、「自由」で「自立」した中国社会の潜在力に着目するこうした中国観が、同時代の中国知識人の変法・革命言説にも有形、無形に作用していることである。例えば、日本亡命後

の梁啓超による「国家思想」なき自国への批判（「新民説・論国家思想」、1902 年）や孫文の凝集力を欠いた中国人への「団体」結成へのよびかけ（『三民主義・民族主義』第五講、1924 年）などに、上述した蘇峰や愛山の所論に共通する中国社会への視線を見い出すのはさほど難しいことではない。

本論では、近代における日中関係の展開の中で現れた以上のような中国観・中国人論をふまえつつ、それらとはやや位相を異にした岡倉天心の中国認識に着目したい。結論を先に述べるなら、天心が提起した「支那南北ノ区別」論は、中国をヨーロッパに比すべき多面的な政治団体の集合体と見る視点、さらに中国の歴史と文化を南北の差異から巨視的に叙述する視点において、独創的で先駆的な業績といえることができる。とりわけ、天心が美術や文化の観点から中国の地理的・空間的多元性を独自の発想で整理したことは、今日から見ても、「中国」という世界を作り上げてきた歴史と文化のダイナミズムを再考する際に、多くの重要な示唆を提供してくれるものと考ええる。

なお、天心の中国認識に関する先行研究としては、天心の中国地域区分論を取り上げた鶴間和幸の労作⁸⁾があり、天心の「支那南北ノ区別」論が中国社会の多元性・多様性を理解する上で有効な方法であったことを指摘していて、大いに裨益された。天心評価や事実発掘の点で、鶴間論文に大きく付け加えるものは多くはないが、本論では、近年利用可能になった天心の第一回旅行時のメモ（「清国旅中雑記」と「山笑録」）を使いながら、その「支那南北ノ区別」論の独創性を、同時代の日本の東洋史学者——内藤湖南、桑原隲藏——の所論と比較しつつ、近代日本の中国観・中国論の文脈に置き直すことで、再考してみたい。

2. 岡倉天心の中国旅行と中国認識

近代日本における美術史の開祖、思想家として知られる岡倉天心（本名覚三）は、生涯 4 回中国を旅行し、東洋美術に関する調査を行った。その概要を示すと以下ようになる。

	期間	主な訪問地	背景・身分	資料・備考
第 1 回	1893 年 7 月 15 日 ～12 月 1 日	芝罘、天津、 北京、開封、 洛陽（龍門 石窟）、西安、 成都、重慶、 漢口、上海	宮内省命令、帝国博 物館理事として出 張。	「清国旅中雑記」、「山笑録」 「支那旅行日誌」（明治 26 年）、 「支那行雜綴」 早崎稗吉が同行。
第 2 回	1906 年 10 月 8 日 ～ 1907 年 2 月？ 日	天津、北京、 西安、漢口、 南京、上海	ボストン美術館支那 日本部顧問、中国美 術品の蒐集。	「支那旅行日誌」（明治 39-40 年） 早崎稗吉が同行。

第3回	1908年6月26日 ～7月6日	北京	欧州視察の帰国途上 立ち寄る。	
第4回	1912年5月5日～ 6月13日	北京	九州地方の宝物調査 後に、北京に赴き古 美術品を蒐集。	「九州・支那旅行日誌」(明治 45年)、“Exhibition of Recent Acquisitions in Chinese and Japanese Arts”

4度の中国旅行のうち、天心にとって、第1回旅行は中国美術の実情を知る上で最も強い印象を残したと思われる。とりわけ、龍門石窟の旅は天心をして「諸仏の妙相忽チニシテ喜歡の声ヲ発セシム⁹⁾」とあるように、中国に遺された仏教美術との感動的な出会いになった。彼の中国観の基本を形作ったという意味でも、このときの旅が決定的な役割を果たしたことに疑いはない。もちろん、彼自身が告白しているように、初回の中国訪問の際には、頼るべきつてもなく、旅の目的に関わる中国人との接触・交流も、望んだようには進まなかった。また、旅先では旅舎や便所の不潔なのに苦しみ、「虫害」にも大いに悩まされた¹⁰⁾。交通も不便で、馬車に頼る遠距離移動は、決して快適だったとは言えない。むしろ第2回訪問のほうが、美術品の収集という意味では充実した旅行であったし、中国側の受入条件も整っていた。しかし、天心が中国に関して多くの資料や発言を残したのは、やはり初回の旅行に関してであり、中国に関する講演を行ったのも最初の旅行の直後だった。文献で確認しうる限り、天心は帰国後に以下の4回の講演を行っている¹¹⁾。

- 1月24日 日本青年絵画協会の月次研究会・新年懇親会
- 2月17日 日本美術協会
- 2月25日 大日本教育会・東邦協会共催の臨時懇談会(「支那の美術」¹²⁾)
- 5月6日 国家経済学会(「国家経済学会に於ける講演メモ」¹³⁾)

これに比べると、第2回中国旅行の際に天心はボストン美術館に勤務していたこともあってか、帰国後に短い談話を残すのみである¹⁴⁾。講演会を開いたという形跡もない。第3、4回目の中国旅行はいずれも短期で、訪問地も北京に限られる。天心自身の発言もほとんどない。したがって、天心の中国観を探るには、初回の旅行に即してみるのが妥当である。

資料として重要なのは、中国での現地調査を踏まえて自ら執筆したほぼ唯一の論考とあってよい「支那南北ノ区別」¹⁵⁾である。また、これを執筆する際に活用したのが、旅行中の見聞や感想を記録した「清国旅行日誌」(明治26年)、および「清国旅中雜記」、「山笑録」¹⁶⁾であり、天心の中国認識をうかがう上できわめて重要な基本資料である。ほか

に、上述した帰国後の講演会の速記録「支那の美術」や講演のメモ「支那行雜綴」があり、併せて参照すべき資料である。

「清国旅行日誌」（明治 26 年）や「清国旅中雜記」、「山笑録」における天心の記述は、中国の風景・文物・風俗・建築・宗教など広範囲にわたる上に、実に精彩に富み、詩人の天分を存分に発揮するがごとく、随所にユニークで鋭い観察眼が光っている。それを可能ならしめた要因として、ここではあらかじめ以下の 2 点を指摘しておきたい。

第一に、天心が初めて中国に足を踏み入れた 1893 年（明治 26 年、光緒 19 年）という年のもつ意味である。当時は日清両国が国交を樹立して 20 余年、相互の往来はようやく盛んになってきたが、他方で朝鮮半島の情勢をめぐり、両国の関係は緊張の度を加えつつあった。しかも、現地からの情報はまだ限られていた時代である。参照すべき書物や情報も少なかったであろう。代わりに、天心の中国観察に動員されたのが、中国の古典や歴史に関する豊かな教養であり、過去と現在を往還する自由で闊達な発想であった。一例を挙げれば、「山笑録」のなかで「南北差異アリ」として、「南方ニハ火鉢ヲ用フ」ことを発見した天心は、次のように記す。

本邦ト大同小異（土間ニ置ク点異ナル）。北方ニハ土炕ヲ用ユ。『新序』「苑春、衛靈公ニ謂テ曰ク、“君衣狐裘、坐熊席、隅有竈”」。『漢書』ニ蘇武伝“鑿地為坎、置溫火”。蓋シ之ニ近キモノナルヘシ。『旧唐書』東夷高麗伝“冬月皆作長炕、下然溫火、以取暖”トアルハ則チ是ナリ¹⁷⁾。

このように、天心は暖房における南北の違いから、史書を引用して、過去と現在を一望しようとしていた。天心の旅行記を気宇広大ならしめているのは、ひとえに漢籍の教養をベースにした、その旺盛な歴史意識であろう。

第二に、中国の事物に触れるたびに中国の過去と現在、さらに中国と日本を対比する天心の視座の底には、ヨーロッパを視野に収めた、より普遍的な価値志向が存在していた。後述するように、天心の中国地域区分論の基底には「支那是一種ノ欧州ナリ」という、東西をまたぐ美の往来の展望があった。天心は 1886 年に文部省の命令で、フェノロサ (Ernest F. Fenollosa, 1853–1908) とともに 9 が月に及ぶ欧米美術視察を行っている。初めての中国旅行は、天心にとって、「西洋」と「東洋」の美術を架橋する視座を養う転機となったことだろう。中国の南北の差異を論じるときに、天心はしばしば西欧の例に言及する。

支那ハ欧州なり。……人種ト経歴の点ヲ離して試ミニ其仮影ヲ呼び起セハ、北辺ハ日耳曼人種之國ニ近キナカラシヤ。土炕風雪ヲ凌キ北強ヲ以テ自ヅカラ居ル。常居質樸、身体長大、能艱難ニ堪ユ。南辺ハ是レ活発爽快ニシテ文なり。河海の便アリ。

巧芸ノ能アリ。則チ羅甸人種の国セル仏蘭西・西班牙等ニ似タルヘシ¹⁸⁾。〔仮名遣いは原文のママ〕

「支那旅行日誌」(明治26年)にも、英文で“China at Europe, north German, south French, Tatar Russia¹⁹⁾”との記述が見え、中国北方をドイツに、南方をフランスに、タタール(韃靼)をロシアに擬える見方を示している。ほかにも、天心は中国旅行から帰った後の講演会で、中国の美術を論じるのに、しばしばローマやエジプト、アッシリアの例を引き合いに出す²⁰⁾。さらに、「支那と西洋との交通」にも着目し、「亜細亜が欧羅巴に影響して居る点は沢山あるだらうと思ひます²¹⁾」と、東西文化交流へのマクロな視点から中国美術を捉えようとしている。このように、絶えず西洋や日本と関連づけつつ、中国の仏像や書画に向かい合おうとする天心の一貫した姿勢は、その中国観をして独創的で精彩に富んだものならしめた大きな要因であったと思われる。

以下、「支那南北ノ区別」論の内容を、彼自身のことばに即して見てゆこう。

3. 「支那南北ノ区別」論

天心が最初の中国旅行で受けた最も強烈な印象は、中国が決して一様でないという事実である。帰国後の講演で、彼は最初に「支那の無いと云ふこと」から、中国観察の話を始めている。

支那が無いと云ふと可笑しいやうではありますが、言を換えて申しますれば支那と云ふ通性は捉らへ難いと云ふこととござります。欧羅巴には通性なきが如く、支那にも通性がないかと存じます。欧羅巴には英吉利もあり仏蘭西もあり、独逸もあり魯西亜もあり、併し其間に何処が欧羅巴だと云つたならば殆んど之れの解釈を下すことに困りませう。支那に於ても或は此の如きことはござりませぬ歟。支那のことに付きましては我々は是れは唐、是れは漢だ、是れは元明だなどと時代の差異を申しますが、尚ほ深く支那の性質を探りましたならば此外に地方の差別から生じる性質がありまして、一定に支那は何んだと云つた時にそれを認めることは誠に難いだらうと存じます²²⁾。

中国には「通性」がない、それはヨーロッパがイギリス、フランス、ドイツ、ロシアなどに分かれているのと同じだという天心の認識は、すでに旅行中から繰り返し姿を見せている。

支那ハ真ニ一種ノ欧州ナリ。欧州ニ全体ノ通性ナシ。強テ之ヲ求ムレバ耶蘇教ナラ

ン。支那ニ全体ノ通性ナシ。強テ之ヲ索ムレバ、儒教ナルベシ²³⁾。

支那美術ノ発達ヲ論ズルニ於テハ、支那ニ於ケル異分子ヲ察知スルノ必要アルコト是ナリ。蓋シ之ヲ考察スルニ、支那ハ単独ノ国ニ非ズシテ、一種ノ歐羅巴ナリ。欧州ノ幾種ノ人種ヨリ成立チタルガ如ク、支那モ亦幾種ノ人種ヨリ成立チタルナラン。地方ノ特質アルガ為メニ、欧州全体ヲ包含スル通性ナキガ如ク、支那ノ通性亦捉ラヘ難カルベシ²⁴⁾。

中国には「通性」がないということは、裏返して言えば、地方ごとの特色が顕著であつて、あたかもヨーロッパ諸国のように、各省・各地域がそれぞれ「地方ノ特質」を有するということである。こうした「地方ノ差別」を天心は、山川・生活・人種・言語・政治などから整理しようと試みている²⁵⁾。

そうした観察から、天心が導き出した地域区分は「蒙古部西藏部及南海部ヲ除キ中国ニシテ少ナクモ南部北部及海浜ノ三種ニ歸スベシ²⁶⁾」というものであつた。とくに彼の中国観の基調をなすのは、美術のみならず、社会や文化のあらゆる面に感得される南方と北方の違いである。そのことは、旅行日誌のなかに記された“Is China one nation?”の直後に“N[orth] and S[outh] has great individuality”、“China is great when the 2 combines!”²⁷⁾とあることから明白である。また、天心が中国旅行をもとに著した唯一の論考が「支那南北ノ区別」と題していることから、南北区分論が天心の中国認識の核心にあつたことは疑いない。

では、南と北の境界はどこにあるのだろうか。天心は「従来支那ニ於ケル地方ノ差異ヲ論ズル者南辺北辺ノ別ヲ説ク。然レドモ其境界甚ダ明カナラズ」として、「河辺」「江辺」の文字を使う。

河辺ハ則チ直隸、河南、山東、陝西、甘肅、山西ノ六省ヲ曰ヒ、江辺ハ則チ四川、湖南、湖北、安徽、江蘇、江西等、長江沿岸ノ省ヲ曰フ。(広東、広西、雲南、福建、ノ如キハ頗ル南海人種ノ氣性アリ。別ニ之ヲ論ズル適当ナラン。江淮ノ民、河江中間ニ居ルモノ、中辺ノ氣性ヲ有スルモノアルベシ。此ヲ細別セズ²⁸⁾。)

見られるように、「河辺」とは黄河流域、「江辺」とは長江流域を指す。かくして天心は、「山川氣候」「生活」「容貌体格」「氣質」「言語」「政治ノ變遷」「文化ノ現象」に分けて、南北の差異を記述してゆく。それらをここで敷衍する必要はないだろう²⁹⁾。以下には、最後の「文化の現象」の条のみを紹介する。というのも、天心が指摘する「江河其趣ヲ異ニス」という南北文化の対比は、後に英文で公刊される『東洋の理想』(*The Ideals of the East*) や『茶の本』(*The Book of Tea*) で展開される東洋美術論に直接つながっており、天心の思想形成にとってきわめて重要な位置を占めると考えるからである。

「文化の現象」の条において天心は、南北文化の異同を中国史の流れを交えながら、次のように比較している。黄河流域のような平原大野に国が建てられると、そこには一定不変の理を求める傾向が生まれ、易の理や儒学の道のように、「静ニ居リ平ヲ持スル」思想が発達した。ただ、文学は雄大であるものの、「情致幽遠」において南の『楚辞』には及ばず、六朝期になると、「情思ノ緻密ニ趣キ文章ノ富贍ヲ加フル」南の文学が優勢になった。杜甫や李白の詩は「江河共ニ大海ニ注グ」もので、唐詩は「温雅ニシテ巧致ヲ失ハズ、規制アリテ雄大ナル」点で空前絶後の高みに至った。宋は「江の粹」である。儒学は義理を説き、老・仏を合併して哲学上の大進歩をもたらした。美術の面では、周の青銅器や秦漢の遺品は見るべきもの多く、「巧芸」においてエジプトと趣を共にする。唐は「江河の巧」を尽くしたが、宋になると「江辺」の画家が空前の達成を成し遂げるようになった。天心の結論はこうである。「支那文化ヲ大別スレバ三アリ。日ク周末則チ河民の精なり。日ク宋朝江民ノ粹ナリ。日ク唐代江河全体ノ華ナリ³⁰⁾。」

実に明快な整理である。中国文化の中心は、周から秦漢の時期は「河辺」にあったが、宋代になると「江辺」に移った。その間の唐代には「河辺」と「江辺」の融合により、偉大な芸術が創造されたというのである。唐代の美術に対する天心の高い評価は、先に引いた“China is great when the 2 combines!”という一句にも照応するものだろう。

だが、遺憾なことに、天心のこうした大胆な着想がその後著作にまとめられることはなかった。着想はあくまで着想にとどまり、天心の弟子にもその独創的な中国美術論が継承されることはなかったのである。しかし、天心の「支那南北ノ区別」論はその後の彼の著述の各処に揺曳している。たとえば、1901年インド滞在中に書かれた『東洋の理想』は「儒教——北方中国」(Confucianism: Northern China)と「老荘思想と道教——南方中国」(Laoism and Taoism: Southern China)の章を置き、老子・荘子は南方人であり、老荘思想は北方の共同社会主義である儒教に対する個人主義的反動である(“this Eastern struggle between the two forces of communism and individual reaction”)と述べている。中国旅行時の天心には、道教を南方の地域性と結びつけ、それを南北の思想的相違の例証として見る発想は薄かった。そのことは、上述した「支那ニ全体ノ通性ナシ。強テ之ヲ索ムレバ、儒教ナルベシ」という文句からも明らかだろう。けれども、その後のインド訪問や仏教(とくに禅)への関心の深まりとともに、「北方—儒教—共同主義、南方—道教—個人主義」という対比が天心の中にできあがっていった。1906年刊の『茶の本』では、道教と禅への関心は一段と強まる。ここで天心はわざわざ「道与禅」の章を設け、それらは南中国の産物だと断言している。

まず第一に記憶すべきは、道教はその正統の継承者禅道と同じく、南方シナ精神の個人的傾向を表わしていて、儒教という姿で現われている北方シナの社会的思想とは対比的に相違があるということである。中国はその広漠たることヨーロッパに比

すべく、これを貫流する二大水系によって分かれた固有の特質を備えている。揚子江と黄河はそれぞれ地中海とバルト海である。幾世紀の統一を経た今日でも南方シナはその思想、信仰が北方の同胞と異なること、ラテン民族がチュートン民族とこれを異にすると同様である。古代交通が今日よりもなおいっそう困難であった時代、特に封建時代においては思想上のこの差異はことに著しいものであった。一方の美術、詩歌の表わす気分は他方のものと全く異なったものである。老子とその徒および揚子江畔自然詩人の先駆者屈原の思想は、同時代北方作家の無趣味な道德思想とは全く相容れない一種の理想主義である³¹⁾。

ここに至って、天心は明らかに「儒教」よりは、「道教」的なもの、中国北方よりは、屈原に代表される南方の詩歌・芸術の「理想主義」に心を寄せている。「支那ニ全体ノ通性ナシ。強テ之ヲ索ムレバ、儒教ナルベシ」という初回の中国旅行時における認識を放棄したかの如くである。

付言すれば、天心は生涯を通じて、仏教に対するのと同様、道教にも強い関心と探求心を持っていた。おそらく、中国の実情を知るにつれて、老荘思想や道教と書画芸術の不可分の関係に気づいたものと思われる。なかでも、第2回の中国訪問の際には、北京公使館書記官島川毅三郎に手配を頼んで北京の白雲觀を訪れ、方丈高雲溪と親しく談話している³²⁾。どうやら天心は「道家」の教義や儀礼、道蔵などへの興味から、煙台上陸の当初より白雲觀訪問の意思を抱いていたようである³³⁾。また、西安では八仙宮という道觀に投宿し、そこで出会った道士含三に道教の歴史や教派について突っ込んだ質問をしている³⁴⁾。

4. 南北区分論の歴史的位置づけ

言うまでもなく、天心は東洋史家ではなく、中国觀察の専門家でもない。今日から見て、天心の南北区分論の限界や誤りを指摘するのはたやすいことだろう。天心の中国訪問と前後して、日本では近代的（科学的）方法を意識した新たな学問分野が起こり、自国のみならず、中国を含めた海外の中国認識のあり方を大きく変えていった。「東洋史学」の誕生である。

初期の「東洋史学」者といえば、まず指を屈するのが那珂通世（1851-1908）である。ちなみに、天心は初回（1893年）の中国旅行の際、内地旅行中の那珂と天津で面談している。天心の旅行日誌には「那珂氏来りて旅中用品ヲ教ヘラレ前途に注意アリ³⁵⁾」と記すのみで、両者の会話の内容は不明である。また、第2回（1906年）旅行の際には、北京で京師大学堂師範館教習であった服部宇之吉（1867-1939）と会っているが、中国について議論した形跡はない³⁶⁾。桑原隲藏（1871-1931）が文部省の命を受けて中国を初訪す

るのが1907年で、天心の第2回旅行の翌年である。また、内藤湖南(1866-1934)が『燕山楚水』のもととなる初めての中国旅行をしたのが1899年8月から11月のことで、天心との直接の接点はない。天心の「支那南北ノ区別」論は、したがって、同時代の日本人の中国観察との相互影響なしに形成されたものと考えてよいだろう。また、鶴間和幸が指摘するように、天心の独創的な「支那南北ノ区別」論が桑原や内藤ら草創期の東洋史学の泰斗に継承された気配もない³⁷⁾。天心の中国論はその意味で、時代に孤立していたとすら言い得る³⁸⁾。

とはいえ、中国の広大な国土を旅行し、その多様な景観や言語・風俗に触れた日本の観察者にとって、南北の異同に代表される中国の地域的多様性に強い印象を抱くのは、天心ならずとも不思議なことではなかった。内藤湖南は天津での蔣国亮との会話(筆談)のなかで、「貴国南人北人、意ふに必ず同一種族に非ず、南人骨相、頗る敝邦人に近し、〔中略〕北人は多く渾樸桀驁、只だ英気少し、南人は多く鋭果慧敏、只だ其の短処は持久に難んず、猶ほ敝邦人のごとし³⁹⁾」と述べ、中国人の気質の南北比較論を展開している。

実は、湖南には中国の地域の異同について述べた「地勢臆説」の作があり、1894年11月に『大阪朝日新聞』に掲載された。天心「支那南北之区別」に遅れること半年余である。これは、趙翼「長安地氣」(『二十二史劄記』卷二十)に依りつつ、地氣の移動による中国の政治的・文化的中心の推移の過程を論じ、それによって「来日の形勢を推想」せんとする一種の地域区分論である。これによれば、王者を生む「地氣」は、趙翼説のように唐の開元・天宝年間を境に長安(西北)から北京(東北)に移動したのではなく、洛陽(堯舜禹殷周)から長安(西周～唐)へ、さらに長安から燕京(遼金元明清)へと順に遷移した。ただし、人文を以て言う、東晋以降、「三代漢魏の文物」はことごとく南に移り、「江南の地氣」は隋唐以降、帝都が長安に移っても衰えることはなかった。南宋や明初に江南に都が置かれたのも、「王氣の結集する所日に固きを見はす所以」である。かくして、南北の間には権力の面でも文化の面でも大きな懸隔が生じた。

惟に今日南北官話の差あるのみならず、其の人種相好も亦同じからず。遂に禪家書画をして南北の派閥あらしめ、閩姚の学をして漢唐訓詁と趣向を異にせしむるを致す。平原千里、長江の天塹も、興衰の運を遮ぎる能はず。故に屢々分れて而して屢々合すと雖も、大勢の趨く所、遂に支ふべからず⁴⁰⁾。

こうして、湖南は「東南を略して、而して東北王氣の積聚」を説いた趙翼の論を皮相の見と批判するのである。さらに興味深いのは、湖南が「東北王氣」に関連して「満洲の将来」を語っていることである。中国東北(満洲)は肥沃で広大な中国を擁する地方である。「燕京が此の新興の土を負て而して南に俯すや、王氣の旺盛、此に於て其の実を得、以て南方の文物に頡頏するに至るも亦未だ知るべからず⁴¹⁾。」北京に都を置く清朝政

府がこの満洲の地力を開発して、南方の文物に拮抗する力を蓄え得るか否か、これもまたジャーナリスト湖南の切実な問題関心であった。天心には、東北（満洲）に対する関心はほとんど皆無であり、この点でも、「中国史をあまり重んじず、中国近辺の諸民族の歴史と東西交流に特別な関心を向ける⁴²⁾」という近代日本の東洋史学と天心の中国南北区分論とは切れていた。

しかし、だからといって、天心の中国論が湖南に比して劣るというわけではない。地域の区分や比較において、湖南が中国の文献にのみ依拠していたのに対して、天心は実感・実見にもとづく議論を展開した。火鉢の例にも示されるとおり、天心の南北区分論ははるかに具体的で感覚的である。この点からいえば、湖南の論が文献偏重の「机上の学問」ととどまることは否定しがたいであろう⁴³⁾。

湖南が先駆的に論じた学術面での南北異同については、その後、日本に亡命した劉師培が「南北学派不同論」（『国粹月報』第2、6、7、9期連載、1905年）を著している。劉師培はこの中で、近代の学術は北が南に劣り、古代の学術は南が北に劣るとして、諸子学・經学・理学・考証学・文学のそれぞれにおいて南北学派の違いや学術の移動の過程、学派の特徴を精細に整理している。近代中国の「国学」創成にあたり、内部の地域的空間的差異を論証した学術論文として間然するところがないが、劉の関心はもっぱら「学」に向いており、「美」を論じた天心と、行論の粗密に大きな懸隔を生じるのは当然であろう。劉師培は天心と違って、生活や風俗における南北の異同には関心を向けてはいないし、ヨーロッパとの対比で中国各地の学風の差を論じているわけでもない。

さて、最後に取り上げなければならないのは、戦前日本の東洋史学の遺産の一つとして知られる桑原隲藏「歴史上より観たる南北支那」である。これは桑原の既発表の「晋室の南渡と南方の開発」（『芸文』第5年第10号、1914年）、「歴史上より観たる南支那の開発」（『雄弁』第10巻第5号、1919年）をもとにした論考で、1925年刊『白鳥博士還暦記念東洋史論叢』に寄稿された⁴⁴⁾。本文以上に注に引かれる文献の紙幅が多いのは桑原の常だが、南北の区別を古今の膨大な漢籍から博引旁証するスタイルで書かれている。桑原論文における「北支那」「南支那」の範囲は、黄河流域地（直隸・山西・山東・河南・陝西・甘肅）と揚子江流域地（湖北・湖南・江西・浙江・福建・広東と安徽・江蘇の南部）で、天心の南北区分論と大差ない。強いて挙げれば、天心が除外した福建、広東省を桑原は「南支那」に含めているのが、両者の違いになろう。

桑原の関心は「地勢に於ても、地味に於ても、気候に於ても、その他風俗人情百般に涉つて、顕著なる相違をもつて居る」南北中国の区別を明らかにするにとどまらない。その主要な論点は、永嘉の乱により晋が南渡して以降、江南の開発が大いに進み、それによって中国史の政治・経済・文化の中心が南方に移動した経緯を実証することにあった。

支那の文運は絶えず南進して居る。支那の歴史は一面から観ると、漢族の文化の南

進の歴史ともいへる。魏晉以前に於ては、支那文化の中樞は北支那に在つた。南宋以後は、支那文化の中樞は南支那に移つた。東晉以後北宋末期に至る約八百年間は、支那文化の中樞の移動する、過渡期と認むべきものと思ふ⁴⁵⁾。

天心の「支那南北ノ區別」論に比べれば、単なる南北二元論にとどまらず、中国史における政治や経済の中心地の移動、文化の交流や伝播のプロセスを論じる桑原の論は、学術論文としてはるかに成熟していることは否めない。また、中国文化の南への移動を、人口や生産力（戸口と物力）面での南北逆転現象から補強する論理構成は、歴史学者でない天心のとうてい及ぶところではない。さらに、南北逆転の要因として「北支那に於ける野蛮なる夷狄の侵入、南支那に於ける優秀なる漢族の移住」を指摘するように、「塞外」と「内地」の関係にも桑原は注意を怠らない。天心がもっぱら漢人、中国内地に限って南北論を展開したのに対して、桑原が非漢民族の影響にまで視野を広げているのは、彼自身がその中に身を置いた近代日本の「東洋史学」の力量を物語るものだろう。桑原の論考が、中国南北論の嚆矢として、今日まで影響力を持ち続けてきたのは所以なしとしない。

しかしながら、東洋史学の達成から見てはなはだ「素朴」に映る天心の中国南北区分論には、今日のわれわれに「東洋史学」とは別の可能性を感じさせもする。それは端的に言えば、ヨーロッパから中国を見、また中国からヨーロッパを見るという視点移動の自在さであり、日本・インド・中国の美を一望せんとする文化形成への豊かな想像力である。趙翼にも、湖南にも、桑原にも欠けている、天心の文化革新のダイナミズムに賭けた言葉を、最後にもう一度引いておこう。——“China is great when the 2 combines!”

そういえば、天心は『東洋の覚醒』の冒頭で、あの有名な“Asia is one.”ということばを発している。天心は知識や事実の問題として、「アジアは一つ」と言ったわけではない。それは、現実の世界を認識し、新たな秩序を構築するための想像力の可能性として語られたのである。であるならば、「支那南北ノ區別」に代表される天心のユニークな中国論を歴史学の成果で裁断することは、かえってその読解の幅を狭めることにならないだろうか。天心のテキストは、中国を固着した知の対象として見るのではない別の認識の可能性を今日のわれわれに呈示し続けている。

注

- 1) 徳富猪一郎『七十八日遊記』、東京：民友社、1906年、233頁。
- 2) 同上、234-235頁。
- 3) 松本三之介『近代日本の中国認識——徳川期儒学から東亜協同体論まで』、東京：以文社、2011年、124-126頁。
- 4) 前掲『七十八日遊記』、278-279頁。
- 5) 山路愛山『支那思想史 日漢文明異同論』、東京：金尾文淵堂、1907年、193頁。

- 6) 同上、218 頁。
- 7) 同上、222 頁。山路愛山の『日漢文明異同論』については、つとに増淵龍夫「歴史認識における尚古主義と現実批判——日中両国の「郡県」・「封建」論を中心に——」（『歴史家の同時代的考察について』、東京：岩波書店、1983 年）に周到にして犀利な分析がある。
- 8) 鶴間和幸「天心の中国認識——「支那南北の区別」をめぐる」、『茨城大学五浦美術文化研究所報』第 9 号、1982 年、70-83 頁。
- 9) 「支那旅行日誌」（明治 26 年）、『岡倉天心全集』（以下『全集』と略す）、東京：平凡社、1979 年、第 5 巻、51 頁。
- 10) たとえば、「支那旅行日誌」（明治 26 年）8 月 5 日の条に、「此夜臭虫出て眠ルヲ得ズ」とある。『全集』第 5 巻、19 頁。
- 11) 「解題」、『全集』第 5 巻、496 頁。
- 12) 『全集』第 3 巻、191-213 頁。
- 13) 「支那行雑綴」、『全集』第 5 巻、166-174 頁。
- 14) 「支那美術について」、『全集』第 3 巻、289-290 頁。
- 15) 『国華』第 54 号、1894 年 3 月 25 日。『全集』第 3 巻、97-101 頁。
- 16) 岡倉覚三「清国旅中雑記」・「山笑録」（長尾正憲・野元淳整理）、『五浦論叢（茨城大学五浦美術文化研究所紀要）』第 2 号、1994 年、10-40 頁（以下、引用はページ数のみ記す）。
- 17) 「山笑録」、34 頁。
- 18) 「清国旅中雑記」、20 頁。
- 19) 『全集』第 5 巻、55 頁。
- 20) たとえば、北京郊外で皇帝の温泉場だった湯山（御湯山）の荒廃した建物を見た天心は、「草殿階ヲ圧し諸房破壊して孤兎ヲ棲マシムルニ過キズト雖トモ、規模既ニ大なり。用材又珍奇ヲ用フ。当年御遊ノ盛ナル追想スルニ余リアリ。丹碧猶残余ノ影アリ。帝王ノ氣、窺フヘシ。誰カ曰フ、羅馬以外ニ Theromae なしと。試ミニ一房ニ就テ浴ス。佳味曰フヘカラズ。一時亦三伏の熱ヲ忘ル。大理石使ヒ得テ好し。東洋石材亦見ルヘキなり。遙カニアルハンブラと応スルガ如し。如何」〔仮名遣いは原文のママ〕と記している。「支那旅行日誌」（明治 26 年）、『全集』第 5 巻、23 頁。
- 21) 「支那の美術」、『全集』第 3 巻、208 頁。
- 22) 「支那の美術」、『全集』第 3 巻、200 頁。
- 23) 「山笑録」、32 頁。
- 24) 「支那美術ニ就テ」、『全集』第 5 巻、148 頁。
- 25) 「支那旅行講演メモ」、『全集』第 5 巻、139-140 頁。
- 26) 「支那美術ニ就テ」、『全集』第 5 巻、148 頁。
- 27) 「支那旅行日誌」（明治 26 年）、『全集』第 5 巻、54 頁。
- 28) 「山笑録」、28 頁。
- 29) 鶴間前掲論文は、末尾に「天心の地域論対照表」を置き、「旅行日誌」（1893 年）、「支那旅行講演メモ」、「支那美術ニ就テ」、「支那の美術」、「支那南北ノ区別」に見られる所論を詳細に比較している。
- 30) 「山笑録」、30-31 頁。この一段は「支那南北ノ区別」に字句を整えて、ほぼそのまま使われている。
- 31) 岡倉天心『茶の本』（村岡博訳）岩波文庫、1961 年、41-42 頁。
- 32) 「支那旅行日誌」（明治 39 年）、『全集』第 5 巻、180-182 頁。
- 33) 同上、177 頁。
- 34) 同上、197-199 頁。

- 35) 「支那旅行日誌」(明治 26 年)、『全集』第 5 卷、20 頁。
- 36) 「支那旅行日誌」(明治 39 年)、『全集』第 5 卷、180、187 頁。
- 37) 前掲鶴間論文、73 頁。
- 38) ただし、こう言ったからといって、天心の中国認識がひとり時代に先んじていたというわけでは、もちろんない。天心も蘇峰や愛山と同じく、中国における政府と民衆の関係の疎遠さに気づいていた。「国家の觀念が異なり、人民と政府との関係は親密ナラズ。」(「国家經濟会に於ける講演メモ」、『全集』第 5 卷、172 頁。) しかも、その原因を中国特有の家族制に見出す点でも、天心の中国認識は同時代の日本の観察者と共通する部分が多かった。
- 39) 内藤湖南『燕山楚水』、『内藤湖南全集』第 1 卷、東京：筑摩書房、1970 年、62 頁。
- 40) 『内藤湖南全集』第 1 卷、東京：筑摩書房、1970 年、122 頁。
- 41) 同上、123 頁。
- 42) 吉澤誠一郎「東洋史学の形勢と中国——桑原隲藏の場合」、岸本美緒編『岩波講座「帝国」日本の学知 第 3 卷 東洋学の磁場』、東京：岩波書店、2006 年、64 頁。
- 43) 鶴間前掲論文、74 頁。
- 44) 『桑原隲藏全集』第 2 卷、東京：岩波書店、1968 年、11-68 頁。
- 45) 同上、21 頁。