

東アジアにおける「進歩」の誕生

鄭 長 勲

はじめに

本稿は東アジアにおいて「進歩」の観念がいかに形成されたかに関する検討を目的とするものである。特に、時間（歴史）は常により方向へ進むという考え方が、普遍妥当な価値として東アジア世界に認められるのは、いつ、いかなる思惟に支えられたのかという問題に取り組みたい。「進歩」の観念は、もとよりキリスト教の内包する時間概念——神の創造から人間の救済までの、直線的で一回きりの、いわゆる救済史観——に起源を持ち、知のルネサンスや科学技術の発展によって裏付けられた、西洋近代社会の内発的な産物である。

西洋において「進歩」の観念の果たした役割の一つは、歴史上の過去・現在や地理的空間を時間軸上に還元させる機能だった。その典型的な例が、西洋人が世界を「文明」と「未

開」とに序列化する際、「進歩」の観念を最も有効なパラダイムとして用いたことである。それでは、固有の文明体系の中に西欧とは異なる世界観や時間意識——循環史観・尚古史観——を構築してきた東アジア世界では、西洋の「進歩」の観念に出会った十九世紀末の段階で、どのような主体性の旗揚げができたのだろうか。

「進歩」の観念の形成、つまり、歴史意識の転換は文明観の転換と不則不離の関係にある。十九世紀後半の東アジアには、時間的な隔たりこそあるものの、日本の「文明開化」中国の「変法」、朝鮮の「開化」といったタームに象徴される自国の西洋化への動きがあった。そこには皆、植民地化の危機の克服という頗るプラグマチックな動機が介在していたことはいうまでもない。しかし、そのような事象の基底をなす思想的回路は、歴史意識の変遷の様子と固く結びついているは

ずである。これに関しては、これまでも幾つかの研究がなされてきた⁽¹⁾。しかし、それらはいずれも日本や中国中心の個別的な研究であるが故に、今一つ東アジアの思想文化をより広い視野から鳥瞰できていなかったように思われる⁽²⁾。そこで筆者は、従来、考察の対象から欠漏していた朝鮮を取り上げ、中国や日本に関する既存の研究成果と付き合わせる作業を通して、東アジアの近代の在り方を規定した思想的内実の一面に迫りたい。

筆者は課題解決のために、二つの方向からアプローチしたいと思う。まず、東アジア世界では「進歩」の観念に接する以前にそれに類似した思考様式があったかどうかである。先述したように、「進歩」の観念は西洋独自の意識形態であるが故に、当時の人々がそれを西洋とまったく同一次元で把握し得たとは思えない。「進歩」の観念の理解は少なくとも何らかの自己の認識体系を前提にしないかぎり、不可能であろう。もう一つは、進化論の受容との関わりである。進化論はもともと「進歩」の観念を自然科学研究に援用し、ダーウィンによって確立された生物学理論に過ぎない。しかし、その余波は生物学分野のみならず、あらゆる方面に甚大な波紋を呼び起こした⁽³⁾。そもそも進化論それ自体、当時の進歩の観念にその成立の多くを負っているが故に、さらには社会進化論として、社会思想に強烈なインパクトを与えたのである⁽⁴⁾。社会進化論

とは、もともとダーウィンの進化論が、自然界の動植物の進化を「生存競争」、「自然淘汰」という概念で説明するものだったが、人間界にも進化の法則が貫徹すると考えることで人間社会の仕組みや変化を把握しようとする思想装置である。

ところで、一九世紀末の東アジア世界の進化論受容はもっぱら社会進化論に限定されていた。それは、東アジア世界に単に生物進化論理解のベースとなる諸般の科学知識が欠如していたからだけではない。実は、社会進化論こそ国際情勢や社会の現状は勿論、過去の歴史までも見通して、しかも科学の最新の成果によって証明された普遍的な法則であると信じられたからである⁽⁵⁾。従って、社会進化論は「進歩」の観念の会得と密接な関係にあったはずだが、以下では、本当にそうであったか否かについて論を進めていきたいと思う。

一 兪吉濬と獨立協會

儒教（朱子学）を国家統治の理念とし、一六世紀から一八世紀にかけて朱子学的規範意識が社会の底辺にまで徹底していた朝鮮では、三綱五輪に象徴される「礼」の有無を基準として世界を「中華」と「夷狄」とに区分する、「華夷的秩序観」の中で思惟していた⁽⁶⁾。それは明滅亡以降、聖賢の道を守っている朝鮮こそ「中華」に値するという小中華思想として結晶するが、一七世紀半ばより朱子学の胎内から芽生えた実学に

おいては、十八世紀中葉の段階で既に「華夷一也」という、一種の文化相対主義が次第に確立されて行く。⁽⁷⁾つまり、「中華」と異文明（西洋）とが並立可能な価値として認められ始めたのである。しかしながら、このような実学思想の文化相対主義は「進歩」の観念と両立し得ない。「進歩」の観念は、ものに対する優劣の価値判断ができなければ成立しないはずだからである。

世は常に墮ちるものであり、「三代」の世を文明の完全態と見做し、それが故に現在の混乱を避ける道はもっぱら復古にあるとする歴史意識を持つ朝鮮において、歴史（時間）は進歩するという考え方を始めて体系的に打ち出したのはおそろく兪吉濬（一八五六—一九一四）であろう。兪は、近代朝鮮の最初の海外留学生として日本とアメリカで学んでいる最中、福澤諭吉や、進化論を日本に始めて紹介してから帰国していたE・S・モースに師事し、後に開化サイドの中心的イデオログとして活躍した人物である。⁽⁸⁾朝鮮では最初の国漢文混用の文体を用いて著した『西遊見聞』の第一四編「開化等級」において兪は、人と国家は「未開化・半開化・開化」に分けられるとした上で、「時間とともに開化の道は前進する。言者曰く後人は前人に及ばないというが、此は未達の談論なり」と⁽⁹⁾自分の歴史観を明示し、今日の朝鮮を「半開化」の段階と位置づけつつ開化の當為性を説いている。これは兪が明らかに

従来の歴史意識から離脱していることを示す。即ち、彼には時間の経過に伴う歴史の進歩は自明なものとして捉えられているのである。

兪のこのような歴史観は、朝鮮をめぐる当時の不穏な国際環境と連動していた。彼は一八八三年、慶応義塾での留学から帰ってすぐ、「競争論」と題した論文を書いている。その一部を引いてみることにしよう。

大凡、人生の万事が競争に依らないものはない。大きくは、天下国家の事から、小さくは、一身一家の事に至るまで、皆、競争に因って進歩するものである。万一、人生に競争がなければ、どうやってその智徳と幸福を崇進し得、国家に競争がなければ、どうやってその威光と富強を増進し得るだろうか。⁽¹¹⁾

兪は進歩の原動力を競争と把握し、個人や国家の進歩のためには、強い「競争精神」が必要だと力説している。その例として、英国による印度の滅亡の原因は決して自然的条件や文明の有無にあるのではなく、「日日他の万般事物を比較し、その優劣先後を競争」しなかったからだとしている。⁽¹²⁾そして、朝鮮も競争時代の勝者になるために「競争精神を活発にして：一國の文明を進め、一國の富強を成」さなければなら

ないと言ひ切る⁽¹⁵⁾。愈は競争を担保にしてこそ進歩は可能であるとするのである。このような主張は、かなりの部分を進化論に負っており、愈にみる「進歩」史観は、険しい環境の中で朝鮮の適者化を図ることで、朝鮮の現実的要求に応えようとしたものに見える。

しかしながら、愈の「進歩」観はそう単純ではなかったようだ。愈は「開化」の種類を六つに分けている。「行実・学術・政治・法律・機械・物品の開化」がそれである⁽¹⁴⁾。このような愈の「開化六分法」は画期的なものである。当時の多くの儒者たちにとって、「文明」とは、道德的・政治的・文化的秩序が整い、社会に安定と調和が保たれている状態を意味しており、「器」つまり機械や技術は、「文明」にとって非本質的なものとされていた。従って、機械や技術をも他の「開化」と同列に位置づける愈の「開化六分法」は非常に斬新なものであった⁽¹⁵⁾。但し、愈は一つの不文律を設定している。「行実の開化」とは、「五倫の行実を純篤にして、人が道理を知る」ことであるが、「行実の開化は天下万国を通じてその同じ規模が千万年の長久さを閲歴しても不変のもの」で、他の諸「開化は時代とともに、変改する」と述べる。

ここに至って、愈の「進歩」観はやや不安定さを露呈する。つまり彼は、倫理や道德の在り方は、社会や技術の進歩過程に拘束されないばかりか、それとは別個に存在する最も普遍

にして不変のものとして位置づけているからである。これは愈が依然として「礼」を「文明」の指標と考えていることを示しており、ひいてそれは、西欧に対する「中華」の倫理的優越意識の発露にほかならない。しかも愈はここに止まらず、火輪船、火輪車、電信なども「古人の草創したものを潤色しただけ」だともいう⁽¹⁶⁾。まさに附会の論理である。西欧の技術を受け入れることさえも本来自己にあったものを取り戻すに過ぎないというわけである。

さて、これまで見てきた中で、愈が明快なまでの歴史の進歩を認定する一方で、「中華」の倫理観は文明の尺度の中でもっとも重要なファクターとしてなお有効だったのであり、西洋の方が優れているように見える科学技術さえも附会論によって相対化されていることが明らかになった。ここで、愈吉濬の歴史観を継承しつつも文明観の一端において異なるように思われる獨立協會（一八九六―九八、以下「協會」と略す）を考察したい。

「協會」は、一八八四年急進開化派が朝鮮の近代的改革を目指して起こしたクーデターである甲申政変（一八八四）が失敗に帰した後、政変の中心人物の一人の徐載弼（一八六四―一九五一）が、一八九六年、アメリカ亡命から帰国して、民衆の啓蒙を目的に国内の開明的知識人や官僚に働きかけて結成された民間団体である。「協會」は朝鮮の対外的な自主独立

の獲得のために、明治日本の成功をモデルにして西欧の科学技術のみならず、政治・社会制度までも採り入れて社会全般の近代化を図ろうとしていた。⁽¹⁷⁾「協會」は伝統的な自前の「文明」を自ら放棄し、かつて「夷狄」としていた西欧にこそ文明の価値を認めたのである。「協會」は朝鮮の未来を次のように描いている。

新学問を学んで旧習を捨てて開化した自主独立国の百姓のようになって、政府で政治も宜しく議論し、製造場を建てて各色物貨を製造し、商店が洞里ごとに来て外国の物の輸入と輸出ができるようになり、火輪船を作って世界各国に朝鮮国旗をつけた商船と軍艦が各海ごとに見え、国中に鉄道をくもの糸のように増やして人民と物貨を運びやすくし、道路や家屋が変わって広くてきれいな道に公園が路地ごとにあり、馬車と電車が蛇のように往来し、百姓が木綿の服を脱いで毛織と絹でできた服を着るようになり、キムチと御飯を捨てて牛肉とパンを食べるようになり、断髪して世界各国の人民のようにまず頭から自由になり……⁽¹⁸⁾。

ここには「協會」が人民の政治参加、進んだ商工業、町の風景、服装、食生活、髪型など社会や個人の生活様式の移行目標を西欧においていたことが窺われる。では、「協會」に新

しい価値体系を受け入れさせたものは何だったのだろうか。『獨立新聞』（以下、『新聞』）を見ると、「かつての間違いを直して新学問を学び、以前より一層よくすることが開化進歩する根本である」とし、しかし朝鮮では、「なにかも以前にしていたことなら良いとし、直してはならないと人々は思うので、結局最後はどうなるやら。昔日よりも劣るのである。故に、史記には百年前が今よりましで、二百年前が百年前よりましだと書いてある」のだとする。⁽¹⁹⁾しかし、このような従前の考え方は、「混沌とした太古の……幼児の頃の聡明さに過ぎない」⁽²⁰⁾ものなので、富裕な国を作るために、「くれぐれもかつての学問を閉じ、時務に必要なものを先に学び、迂闊なものを捨て明るところへ進んで、国家の文明化を進めるのがわれわれの策略だ」⁽²¹⁾と主張する。ここにおいて、「協會」の歴史意識が伝統的な尚古史観を否定していることが確認されたが、どうしてこのような主張が可能だったのだろうか。『新聞』一八九六年七月二五日付「論説」にはこうある。

堯舜、禹湯、文武、周公の時には、法律と紀綱があつて、学問は公平で、正直なものだったし、神農のような人は杖器や医薬を作ったり、他にも進歩に励んだ。しかしその後はおもつと便利で有益な機械と学問を補い添えることをせず、神農が作った杖器を今日まで使っているが、神農に

対してどうして恥ずかしくないだろうか。

つまり、「協會」は「進歩」の觀念を、「三代」における文明の創成過程へのアナロジーを通じて理解していることが窺われる。即ち、「協會」は自然界の動物と変わりない生活を営んでいた人間に衣食住、礼楽、政刑、医薬、葬埋祭祀などの政治・社会制度や生活道具・技術をもたらした聖人の文明作製を「進歩」のもっとも初発的な契機として捉えているのである。

ところが、文明の進歩はそれから途絶えたままである。それゆえに、今日のわれわれも聖人に見倣って社会の進歩に励むべきことが、この論説の訴えるところである。だが、そのことを裏返せば、「三代」以降、この世の進歩は一度も実現しなかったことにもなるのである。このような中であって、自己の伝統と「進歩」の觀念との強引な附会の矛盾を解消してくれたのが進化論であった。「協會」は昨今の世界を「方今生存競争之世と改旧革新之世」⁽²²⁾と把握し、それ故に、世界各国は自国の進歩と安全のために他国と競争しているとみていた。⁽²³⁾

これは必然的に世界を進歩の度合いに依拠して、「野蠻―半開化―開化」という発展段階に分けさせ⁽²⁴⁾、朝鮮の「開化」(「西洋文明化」)を正当なものにし得るのである。このような思考形態が兪吉濬と同様、外来思想である進化論の影響を受け

ていることは明らかである。⁽²⁵⁾ ここにおいて、「協會」の歴史意識上の「進歩」の觀念が「自己」の内側からだけではなく、外側からも追認されることになり、伝統的な歴史意識からの脱皮は完結をみるのである。

二 進化論のインパクトと日清戦争

中国においても「進歩」の觀念の初歩的理解は、「協會」同様、「三代」における文明の創成過程との類推を通して得られた。一八九〇年から駐英・仏・伊・ベルギー公使としてヨーロッパの政治・社会制度を直接体験した薛福成(一八三八―九四)は、西洋の眩いばかりの発展に古代の聖人による文明作製との類似性を見ている。薛にとつて西洋の急速な進歩を受け止めた手持ちの粹組はほかならぬ「自己」の過去だったのである。⁽²⁶⁾ しかし中国において歴史の進歩がより自明なものとして広範な支持を受ける契機は、二つの歴史的事件によるといわねばならない。それは進化論の受容と日清戦争の敗北である。

中国の進化論受容は、ハックスリーの『進化と倫理』(一八九四年刊)を敵復(一八五四―一九二三)が『天演論』という標題をつけて翻訳することによつてもたらされる。⁽²⁷⁾ ハックスリーはそれまでダーウィンのブルドックという異名を持つほどの、進化論信奉者であり、宣伝者として活躍していた。特

に彼は進化論を用いて人間界における進化の法則を説く社会進化論者として名を挙げていたのである。しかし彼の晩年の著作である『進化と倫理』は、彼の従来の主張とは趣を異にしていた。著作の中で彼は世界を自然界と人間界とに区別し、それぞれの進歩過程を「宇宙過程」と「倫理過程」と称し、後者を前者より優位に置いた。つまり、宇宙過程では生存競争を通して優勝劣敗の法則が働いているが倫理過程はこのような宇宙過程を克服していくべきものとする。「社会の倫理的進歩は宇宙過程を真似することにあるのではなく、ましてやそれから逃げることにあるのではなくそれと戦うこと」⁽²⁸⁾なのである。このようなハックスリーの言説は、人間社会への進化論の適用を批判する性質のものであり、それゆえ、スペンサーの自由放任主義的な社会進化論とは正面から対立するものであった。しかし、敵復は翻訳にあたって、各節か二、三節ごとに注釈をつけ、スペンサーの理論を紹介しつつ、時折中国の現状に対する批評を混ぜながら、ハックスリーを批判している⁽²⁹⁾。

敵復がなぜ、自分の根本的メッセージと調和しない書物を選んだかについて、B・I・シュウォルツ氏は、『進化と倫理』におけるハックスリーの関心が、宇宙の進化よりも「人間の困難な状況」にあったために、人間の思想の歴史全体を広範囲に論じていたことを理由の一つに挙げている。このことは

即ち、問題に対する様々な文化の視点を伝えることによって中華と夷狄を質的に区別する中国の「読書人たちの意識を腐食分解させてしまうのに有効」だったのだろうとシュウォルツ氏は推測する⁽³⁰⁾。

読書人たちの意識というのは、「中華」こそ世界唯一の文明と考えることを指す。当時の中国は、二回にわたるアヘン戦争、太平天国の乱（一八五一一六四）後、西洋の軍事・機械技術の導入を通じて富強を図る洋務運動を展開していた。しかし、中国文明が唯一の文明であるという確信はなお揺るぎなかったらしい。現在の混乱も一時的なものにすぎず、復古によって混乱を避けられるという、常に可逆的であり得る歴史意識は変動しなかった。しかし、日清戦争の敗北はこのような従来の固定観念の転換を迫ることになるとするのは、敗北の原因が制度改革の未遂行にあったことを痛感したからである。日本は単に西洋の科学技術の受容に止まらず、西洋に倣って社会制度の改革をも実現していたからこそ中国に勝てたという考え方が急速に広まるようになる。ここにおいて中国人たちは強大な軍事力に象徴される西洋の強さが、実は社会制度に根拠があり、それらの社会制度は独自の信条と価値体系によって支えられた明らかな文明であることを認定せざるを得なかったのである⁽³¹⁾。そういう認識の転換が制度改革を実現を目指す変法運動の原動力となる。

敵復による『進化と倫理』の翻訳開始は、このような中国読書人たちの意識の変化と相まってゐる。『天演論』が一旦出版されるとその内容は直ちに全国に広まり、ついには中学生の読み物にまでなつたという事実はまさに象徴的である⁽³²⁾。

『天演論』が説く社会進化論は、西洋と中国の差異を同一の進化のインクライン上の開きとして説明するものだったが故に、中国人の歴史意識を「進歩」の觀念に限りなく接近させていたのである。敵復の進化論伝播は、その後、彼の影響を直接受けた梁啓超（一八七三—一九二九）に受け継がれる。梁は、一八九八年九月戊戌政変の失敗後日本に亡命し、途中のアメリカ留学を挟んで『清儀報』（一八九八・一一—一九〇一）と『新民叢報』（一九〇二・一一—一九〇七）という雑誌を刊行する。その紙上での梁の執筆活動も中国の直面した様々な問題の分析を社会進化論の観点から行うことで、それまで中国が自明の前提としてきたものを覆し、中国人の世界像の転換に大きな役割を演じたのである。

三 「開け」と「中華化」

中国における「進歩」の觀念の受け入れは、日清戦争での敗北に起因する自己省察、それと密接に連動した進化論の流入・普及によるものであることがわかった。では、日本の場合はどうだったのだろうか。まず、進化論との関わりから見

ていきたいが、結論から先にいうと、日本における「進歩」の觀念の形成と進化論との間には何の關係もなかったようである。

日本に進化論が本格的に紹介されるのは、明治一〇年一月、東京大学でアメリカの動物学者E・S・モースによって行われた進化論に関する連続三回の講演であった⁽³³⁾。翌年モースは正式に東京大学の動物学教授として招聘され、一般向けの進化論普及キャンペーンを展開する。しかし、モースの講義・講演の内容は、動植物にみられる事例と人間に関する事柄とが短絡的に結び付けられて説明されていたが故に、進化論は以降「生存競争」、「適者生存」という単純な公式として受け取られて、様々な主義・主張の合理化に利用されることになる。なかんずく、「人権論争」は最も象徴的な出来事である。 「人権論争」とは、明治初期、『立憲政体略』（一八六八年）、『真政大意』（一八七〇年）、『国体新論』（一八七四年）を通じて啓蒙思想家として活躍していた加藤弘之が、一八八一年前著を絶版にし、翌年、進化論を根拠に天賦人権説は妄想主義であると非難する内容の『人権新説』を新たに公刊すると、自由民権運動陣営では民権の優位を同じく進化論に權威づけさせようとして交わされた一連の論戦のことである⁽³⁴⁾。

このように進化論は、日本の「進歩」の觀念の形成には何の影響も与えなかったのである。この事実は先述の朝鮮・中

国の場合とは明白に異なるのだが、その差異はより本質的なところにある。つまり、日本では進化論が受容される以前に既に、国家公認の大々的な近代化の現象である「文明開化」の時代が始まっていたのである。日本人がどういふ思想的伏線のもとで「文明開化」を諾することができたかについて、既に究明を試みた渡辺浩氏によれば、日本には江戸時代に既に、「進歩」の理念と似たような「世の開け」感覚が存在していたとする⁽³⁵⁾。儒学思想を中心に思想史が展開していた徳川時代の歴史意識の基礎には尚古の思考があったが、その一方では、繁栄を持続する経済や知識の増大・精密化を目の前に、歴史の不可逆的変化を認識した人々は少なくなかった。そして、それを表現するためによく用いられたのが「開ける」という語であったというのである。渡辺氏はこの「開け」の意識こそ日本人をして西洋の「進歩」観を受容させた受皿であったとする。

ところが、「世の開け」の感覚は「進歩」の観念と同一ではない。即ち、「開け」は、必ずしも社会の改善や人の人としての向上を意味していないのみならず、むしろ嘆かわしいことだったが故に、歴史はより望ましい方向に変化していくのだという確信は随伴されないのである。なのに、なぜ日本人が「文明開化」に象徴されるように、それまでの疑念をいとも簡単に放棄して西洋流の「世の開け」をまじめに追究しえたか。

渡辺氏はこの問題を「華夷」観念と関連づけて解決を試みる。一部の統治者や多くの知識人を中心に本格的に儒学を摂取していた江戸時代では、「礼」に反する生活様式をもって生きていたため「華夷」観念は厄介な存在だった。そこで、自らを「夷狄」として自認するか、何らかの論理で「華夷の弁」を相対化するか、それとも思い切って日本こそが「中華」だと主張するかなどの様々な議論が続いた。その結果、人々に「中華化」への願望が生まれるが、実は西洋こそが「中華」であると思われるようになり、「中華化」としての「文明開化」が起きたのではないかとする。つまり、番付上昇の願望が「進歩」観の代役を果たしたのだと渡辺氏はいふ。

なるほど日本では、朝鮮・中国の場合のように進化論が媒介されず、だからといって、「古」の文明化の過程が顧みられることもなく、客観的条件としての、奇異でありさえする徳川日本の経済的繁栄を説明する用語法にこそ、「進歩」の観念の受け入れの契機が認められるとする渡辺氏の見解はそれ自体明晰である。但し、「開け」の意識がなぜ西洋文明化にコミットできたかに関する理由づけには、いささか疑問が残る。つまり、渡辺氏は、日本では「はじめから「中華」である国にはなかった」⁽³⁶⁾「中華化」への願望が「進歩」の観念に代位したとするが、その判断はやや性急なように思われる。しかし、渡辺氏のこの指摘は、東アジアの「進歩」を考える上で、非

常に重要な手掛かりを提供してくれていると思われる。

西洋文明に「中華」を発見するのは、決して日本特有のものではない。実はむしろ逆でかつて「中華」であったが故に、「華」と「夷」が転倒している現在においても、「中華」への拘りはなお強くなりはしないだろうか。例えば、中国の変法派の改革案の具体的モデルは西洋諸国の政治制度であったが、そのような改革の正当化論理は、西洋こそ「文明」であるという確信であった。その際、西洋が「文明」として捉えられる根拠は、実は「礼」の有無を基準にして華夷を分かつ伝統的世界観であった。即ち、中国自身の基準に照らして、中国こそ「野蠻」であり、西洋こそ「文明」であると変法派は考えたのである。⁽³⁷⁾そこにおいて中国の西洋化は「中華化」を意味するものである。つまり、本来の文明精神の実現だったのである。

朝鮮の開化派においても同様の認識がみられる。先述したように、「協會」は「文明進歩」の正当性を「三代」の文明化の過程や、進化論に依拠して説いていたが、それらはやや観念的な傾向があり、それゆえ、人々に訴える力に欠けていたように思われる。ところが、もしこの「世」のある所に「文明」が実現していることを開示することができれば、実情は変わるだろう。「協會」はイギリスのビクトリア女王の即位六〇周年に際して、『新聞』に次のような論説を載せている。

陛下即位二六年ぶりに、ただイギリスだけが変つたのではなく、世界のすべてが變つて古いものがなくなり、文明開化が始められて、学問、製造、法律、風俗、人の考え方が皆改革されて六〇年前には夢にも見なかったことが今日成されたのは、…鉄道、火輪船、電信電話を造つて世界を遠近なく一つにし、悪法、酷い考え、無理なこと、義理に合わない行実と風俗が變じて文明開化した仁義礼智と孝悌忠信が人のもっとも高い目的になった。⁽³⁸⁾

この論説に「古」の理想郷がビクトリア女王の治世に置き換えられている事実を読み取ることは難しくない。「協會」は、西洋の中でも最も繁栄を極めていたイギリスに「文明」の実現を確認しているのである。その場合、イギリスが「文明」であるという判断は、イギリスそれ自体に固有の文明価値が備わっているからではない。それはあくまでも、イギリスが儒学的価値意識に頗る充実していた——正確にはそのように見受けられた——からこそ可能だったのである。ここにおいて「協會」の「文明進歩」に対する信念は益々牢固たるものになり得たのだろう。

おわりに

これまで「進歩」の観念が東アジア世界にどのようなように生み出されたかを見てきた。その様相は一樣ではなかったものの、その根底においては幾つかの共通項を取り出すことができるだろう。第一に、「自己」の過去に「歴史の進歩」の契機を発見したこと、第二に、日本にはあてはまらないが、進化論の導入によって、人間社会の進化は法則的必然性を持つものとして認識されたこと、最後に、自国の西洋文明化が「中華」の回復・実現と思考されたこととまとめられる。ところで、東アジアで「文明化」としての西洋化が実行されたのは日本のみである。この相違が近代東アジアの前途を両極に分岐せしめたことは周知の通りだが、なぜ日本のみが西洋化を成し遂げられたのだろうか。本稿の目的とは少しかけ離れるが、以下それについて若干論及して本稿を終わりにしたい。

その原因としてまず考えられるのは、実際の問題として各国における「進歩」の観念の浸透の度合を挙げられよう。朝鮮や中国では日本の場合のように「進歩」の観念が庶民までをも巻き込んだ社会的流行現象として発現することはなかった。朝鮮・中国において「進歩」の観念は、あくまでも一部の知識人や政治家を中心に獲得されたものであった。この観念は一般の人々の賛同を得ることがなく、かえって開化・変法派は常に国内の伝統的エリートや、日本を始め諸列強の経済的侵食によって生活権を脅かされていた農民、商人らの非

難的となっていたのである。しかしながら、差異を生み出した要因を、そうした「進歩」の観念の物理的な波及の度合のみに帰すことはもとよりできない。真実に近づくには、そのような経緯をも結果しているものの思想的論理を剔抉せねばならないであろうが、今のところ、筆者には能力に余る作業である。

かつて竹内好氏は、中国と日本の近代の在り方の質的差異を、「回心」と「転向」という用語に代表させて論じたことがある。「転向が外へ向かう動きなら、回心は内へ向かう動きである。回心は自己を保存することによってあらわれ、転向は自己を放棄することからおこる。∴日本文化は型としては転向文化であり、中国文化は回心文化である」とした竹内氏の見解は、発表されてから半世紀が過ぎたにもかかわらず、今日なお思想的有効性を保持しているように、筆者にとっては思われるのである。⁽⁴⁰⁾

註

(韓国文の翻訳は引用者による)

(1) 小野川秀実『清末政治思想研究』(みすず書房、一九六八年)
第七章「清末の思想と進化論」、佐藤慎一「文明」と万国公

法」——近代中国における国際法受容の「側面」(祖川武夫編『國際政治思想と対外意識』、創文社、一九七七年)、渡辺浩「『進歩』と『中華』——日本の場合」(溝口雄三・浜下武志・平石直昭・宮島博史編『アジアから考える五・近代化像』、東京大学出版会、一九九四年)などがある。これらの研究は「進歩」の觀念が中国や日本にも単に受容されたことのみを教えるだけではなく、受容プロセスにおける思维構造を中国や日本歴史の固有の文脈から解こうとした点で、本稿は教えられるところが多かった。

(2) 渡辺浩、前掲論文は直接には日本における「進歩」の觀念の形成過程を論じたものの、西洋や中国にも言及し比較するなど、筆者は氏に多分に勇氣づけられたことを付言しておく。

(3) 渡辺正雄編『ダーウィンと進化論』(共立出版、一九八四年)参照。

(4) 村上陽一郎『日本人と近代科学』(新曜社、一九八〇年)、一五二頁。

(5) 渡辺正雄『日本人と近代科学——西洋への対応と課題——』(岩波書店、一九七六年)、一〇六一—一頁参照。

(6) 朝鮮社会における儒教的規範意識の波及過程については、宮嶋博史『両班』(中央公論社、一九九五年)が詳しい。

(7) 姜在彦『姜在彦著作選——第三卷朝鮮の開化思想』(明石書店、一九九六年)、八〇—八五頁参照。

(8) 兪吉濬の生涯は、李光麟「兪吉濬の開化思想」(同『韓国開化

思想研究』、一潮閣、ソウル、一九七九年)、同「アメリカ留学時代の兪吉濬」(『韓』第三卷五号、一九七四年五月)に詳しい。(9) 兪吉濬全書編纂委員会編『兪吉濬全書』(一潮閣、ソウル、一九七一年)、第一卷『西遊見聞』、三九六頁(頁数は『全書』による)。因みに、兪の『西遊見聞』執筆は一八八九年に既に完了したようだが、実際の出版は一八九五年、福澤論吉のかかわる東京の交詢社からであった。

(10) 同右、四〇三頁。

(11) 『全書』第四卷、五三頁。

(12) 同右、五八頁。

(13) 同右、五九—六〇頁。

(14) 『全書』第一卷、三九五—三九八頁(以下の引用もこれによる)。

(15) 当時、朝鮮の多くの論者には、「開化」という語は文明、文明化と同義に用いられていた。

(16) 同右、四〇四頁。

(17) 「協會」の機関紙的性格を持つ『獨立新聞』の全体的な論調がそのようなものである。その中で幾つかの記事を紹介して置く。

『獨立新聞』一八九六年八月一日付「論説」、同年十一月一四付の「論説」、一八九七年二月三日付「論説」、一八九八年一月一日付「文明は世界の風と潮」参照(韓国文化開発社(影印本)、ソウル、一九七六年、以下「新聞」と略す)。

(18) 『新聞』一八九六年一〇月一〇日付「論説」。

(19) 『新聞』一八九六年七月二五日付論説。

(20) 『新聞』一八九八年一月二七日付論説。

(21) 同右。

(22) 「国家と国民の興亡」(『大朝鮮獨立協會會報』一一号、一八九七年四月三〇日付)。引用は、韓国学文献研究所編『韓国開化期學術誌一二』(垂世亜文化社、ソウル、一九七八年)使用。

(23) 『新聞』一八九七年一〇月二八日付論説。因みに、一八九七年四月一五日付論説と同年六月一九日付雜報欄には、日本人の作った京城学堂と、英語学校の運動会を取上げて走り競争をする学生たちの競争心を「勝癖」という語彙で表現して讚え、競争は世界の経界となったと記す。

(24) 『新聞』一八九七年一月二六日付論説。

(25) 「協会」の進化論受容のルートについては、本稿では詳述しないが、以下簡単に概略だけを紹介して置く。「協会」の進化論受容は、おそらく「協会」の中心人物である徐載弼と尹致昊(一八六五—一九四五)によるものと思われる。二人は一八八〇年代から九〇年代半ばにかけてアメリカや日本、中国に留学している。本論で後述するが、当時のアメリカ、日本、中国ではそれぞれ事情こそ異なるものの、三国とも社会進化論者の中でも最先端に位置していたスペンサーの学説が大いに受け入れられて一種の社会現象を引き起こしていた。二人の思想がそのような時代の潮流に影響されていたことはいうまでもない。因みに、朝鮮では、中国や日本のように進化論関係の書物の翻訳は行われなかったが、兪吉濬を始め、徐載弼、尹致昊などの留学帰り

組の政治的実践を通して進化論が一般に広められたと思われる。

(26) 渡辺浩、前掲論文、一四五頁。

(27) 敵復の『進化と倫理』翻訳は、一八九五年から始まり、翌年には草稿が完成されて既に梁啓超ら二・三人に読まれていた。翌年には雑誌『国聞報』に掲載され、さらに翌年(一八九八年)には単行本として出版されている(小野川秀美、前掲書、第七章「清末の思想と進化論」参照)。

(28) ジェームズ・パラディス、ジョージ・C・ウィリアムズ著、小林傳司・小川眞理子・吉岡英二訳『進化と倫理——トマス・ハクスリーの進化思想——』(産業図書一九九五年)、一五八頁。

(29) 小野川秀美、前掲書、二五一—二五三頁参照。

(30) ベンジャミン・シュウォルト著、平野健一郎訳『中国の近代化と知識人』(東京大学出版会、一九七八年)、九九—一〇一頁参照。

(31) 佐藤慎一「進化と文明——近代中国における東西文明比較の問題をめぐって——」(『東洋文化』七五、東京大学東洋文化研究所、一九九五年二月)、二二八—二三四頁参照。

(32) 佐藤慎一「『天演論』以前の進化論——清末知識人の歴史意識をめぐって——」(『思想』七九二号、一九九〇年六月)、二四一頁。

(33) モース以前にも進化論は既に流入していた。例えば、明治七年に刊行された葵川信近の『北郷談』、松森胤保の未刊の原稿『兩羽博物図譜』などでも進化論に言及している。しかし、葵川や

松森の進化論はほぼ影響力をもたず、進化論が日本人の共通の知識となるのはモースの講演以降であった。モースの講演は後に石川千代松の『動物進化論』(明治一六年)にまとめられて出版される(村上陽一郎、前掲書参照)。

(34) 加藤弘之の進化論受容及び人権論争に関しては、明治文化研究会編『明治文化全集』五卷(日本評論社、一九六七年)、田中浩『近代日本と自由主義』(岩波書店、一九九三年)参照。

(35) 渡辺浩、前掲論文参照。

(36) 同右、一六八頁。

(37) 佐藤慎一、注(1)論文、二三六一―二四五頁参照。

(38) 『新聞』一八九七年六月二二付論説。

(39) 竹内好『中国の近代と日本の近代』(『竹内好評論集』築摩書房、一九六六年、第三卷)、四二頁。

(40) 因みに、趙景達氏によれば、朝鮮・中国と日本との間には、国家意識と文化意識の強弱度に差があるという。すなわち、日本文化の転向性について、日本においては国家意識が優先的に觀念されたからこそ、日本は西洋列強が強要する国民国家体系にスムーズに参入することができたとされる。さらに文化意識が副次的にしか觀念されなかったために、西洋近代文明をさほどの抵抗もなく受容することができたのだと想定し、朝鮮・中国はその逆のパターンだったという。(『朝鮮近代のナショナルリズムと文明』『思想』八〇八号、一九九一年一〇月、一一四頁)。