

創造と受容の観点からみた中日文化論

-中国の改革以前までにおける中心文化の遷移と関連して-

李 洪 良*

(e-mail : 22976439@qq.com)

< 목 차 >

- | | |
|---------------------|------------------------|
| 1.はじめに | 3.2. 日本文化における境界意識 |
| 2. 創造的性向の強かった中華文化 | 4. 中心文化の遷移 |
| 2.1. 中華文化の創造性 | 4.1. 文化の遷移 |
| 2.2. 中華文化における伝統的内発性 | 4.2. アジア文化圏における中心文化の遷移 |
| 3. 受容的性向の強い日本文化 | 4.3. 中日両国における文化更新 |
| 3.1. 日本文化の受容性 | 5. 終わりに |

キーワード：創造(Creativity)、受容(Acceptance)、中心(Center)、境界(Border)、
文化更新(Cultural regeneration)、対照研究(Comparative study)

1.はじめに

今まで中日文化の比較研究は、社会構造、社会関係、価値観などを分析した社会的な研究、明示的な例証から精神的なエッセンスまでにおけるの異文化間コミュニケーション研究、文化要素の分析という視点からみた文化構造研究、言語や文学などからみた文化論、その他、中日文化の類似点と相違点を把握した史学的な研究など、いろいろな方面で展開されてきた。その中で、社会的な見地からみた代表的な研究は、中根千葉の縦社会構造理論、土井健郎の「甘え」理論などが挙げられようが、本稿は創造学の立場からみた中日文化論である。その方法論としては、まず中日両国における文化の属性として、中華文化における創造的性向と日本文化における狩猟採集

* 中国衡水学院日本語科、副教授、日本学

性と関連のある受容的性向を比較分析し、また東アジア文化圏における中心文化の遷移を背景に両国の文化更新の前後関係を把握し考察することによって、目下のグローバル時代に即した中国の創造文化の再復興に役立ちたい。

東アジア文化圏において、古代から近代以前までの長い歴史の中で、中華文化は多方面にわたって中心文化としての道を歩んできたといえる。その反面、日本は周知のように、そういった中国の文化を数多く取り入れた。しかしながら、近代に入ってから、日本は欧米の文化を受容し、それを自国の文化と調和させ、新しい日本なりの文化をつくったと考えられる。例えば、大日本帝国憲法はプロイセン王国やベルギー王国の憲法を基にして作られ、その延長線上で近代の天皇制もそれを根底にして定まったとされるのもその一例と言えよう。¹⁾

それに反し、中国は、改革以前までにおいて、自国の伝統文化と西洋文化との融合に消極的で、融合の形を示さなかったと言える。ここで言及する改革とは、1978年鄧小平氏が提唱した中国の改革開放を指すが、その時代設定は、特に中国の場合、改革を起点として国の政策に急変が見られ、それ以降は今のグローバル時代に即した動きを示しているからに他ならない。

そこで、本稿では、中国の改革以前までにおいて、中日伝統文化がそれぞれどんな創造属性を基にして展開してきたか、まずその属性を調べてみることにする。以下では、創造学の立場から、改革以前までにおいての中心文化の遷移と関連して、近代以降中日両国の文化受容および文化更新の状況を探りながら論を進めることにする。

2. 創造的性向の強かった中華文化

中華文化は、春秋戦国時代の諸子百家の学説に基づき、絶えず進化し発展してきた中国特有の文化である。その特徴は、主に諸子百家の思想、とりわけ儒家思想と中華思想とがその骨幹をなしていると言える。また、周知のように、古代から近世までの長い歴史において、中華文化は世界で最も古い文明の一つとして、特に創造的な性向が豊かなものであったと言える。そういった性向は哲学的な面においても例外ではない。そこで、ここでは、まず中国の伝統文化の創造文化たり得た要素を哲学的な視点から探ってみることにする。

1) 美和信夫(1981)『天皇研究』、广池学園、p. 11.

2.1. 中華文化の創造性

2.1.1. 「創造」の解字

中華文化において、その創造性を論証しようとする、まず、その語源から“創造”ということばの意味を究明しなければならない。例えば、『辞海』では、創造は空前のものとして創始を意味するという。それに、創造という言葉は「創」と「造」との意味が互いに補充し合うという形で一語として定着された。つまり、「創」はchuang（平声）で読むと刃と同じ意味で、創傷、傷害、伐採、瘡などの意味をもつ。また、「創」はchuang（去声）で読むと勦（chuàng）と同じ意味で、始造、創作、懲戒などの意味をもつ。

また、「創」の意味を説文解字によって大幅に分けると、創傷と始造になる。その中で創造学の研究者たちは一般に、始造という意味に注目する。中国創造学の代表的な研究者でもある劉仲林教授は、中国の古典的な著作の中で「創」の使用状況を考察したことがある。それによると、「創」という字は、『論語』と『孟子』には一度だけ見え、『老子』をはじめ、特に『周易』の生生哲学の中には一度も見えないようである。²⁾このことから、場合によっては中国伝統文化における創造性について疑問視する見方があるかも知れない。しかし、『道德経』の冒頭において、「道可道、非常道」³⁾とあるように、元々から中華文化は表記上の意味以外の裏の深意を重視する傾向が強くて、これこそ後述するように創造性と関連のある内容ではないかと考えられる。そこで、ここでは、言葉の表意だけでなく、伝統的な典籍に見る言葉の深意を通して創造関連の価値観について探ってみることにする。

2.1.2. 「生生」思想からみる創造性

哲学的な見地からみると、中国においての伝統文化の主流は儒家文化とも言うべく、それは、春秋戦国時代から始まり、秦・漢の時期に形成された。その後、この儒家文化は仏教、道家などの諸学説を取り入れながら発展してきた。ところで、創造学の立場からみたら、儒家文化をはじめとする中国の伝統文化には、創造関連の哲学思想が存在していたことが分かる。

即ち、中国最古の詩集『詩経』の中には「文王上に在り 於天に昭かなり 周は旧邦なりと雖ども 其の命維れ新たなり」⁴⁾という言葉がある。これは要するに、万

2) 劉仲林(2001)『中国創造学概論』、天津人民出版社、p. 21.

3) 崔鐘雷(2011)『老子・莊子』、哈爾濱出版社、p. 9. 中国語において、「可道」の「道」は話す、言うという意味で、全体的な意味が、これまで言われてきた道ではないという。

4) 李青訳(2015)『詩経』、北京連合出版会社、p. 107. この意味は「文王は天子であられる。あ

事が文王の命で新しくなったということで、これこそ中国において最初の創造意識を示したものと考えられる。また、『上繫辭傳』には「一陰一陽これを道と謂う。富有これを大業と謂う。日新これを成徳と謂う。生生これを易と謂う。」⁵⁾という言及がある。ここに言う「道」とは一陰一陽の相互移転によって現れるもので、一陰一陽の相互移転は自然を改造する過程でもある。つまり、自然を改造する過程も、いわば創造の過程なのである。それに、老子の『道德経』において、「道は一を生じ、一は二を生じ、二は三を生じ、三は万物を生ず」⁶⁾とあるが、これは道というのが創造への望みをもっているものと解せられよう。

いっぽう、典籍において「創造」の深意を含めている言葉を探そうとすると、『周易』の「生」に関する思想がその根源ではないかと思う。『周易』の基本理念は、陰陽は万物を生むのではなく、天地の根本的な属性である。つまり、天地は陰陽の変化によって万物を生むことになる。そのため、天地は万物の本源なのである。⁷⁾

古代の先哲たちは、天地が万物に「徳」を与えたと考えた。そのためか、『周易』には「天地の大徳曰生」⁸⁾という言及がある。この「生」は天地自身の生命運動だけではなく、天地の根本的な徳性とも言える。それに、天地の「生」は、一気に完成されたものではなく、どんどん変化し、絶えず新しいものを生むということで、言い換えれば、生生という過程なのである。こういった宇宙観によって、天地の生生は、単に機械的なシステムではなく、活発に生命の世界を創造すると言える。そういった意味で、万物も天地から生命が与えられ、天地の精神を体現するようになったわけである。

中華文化における宇宙観は、『周易』に述べられた「生生」思想によって初めてその形が創造されたと言われる。この最初の宇宙観において、天地は万物の本源だけでなく、生命と道德の本質でもある。ここで、「生生」とは中国の哲学の重要な項目の一つとして、天地の生成と進化を描いた。ところで、「生生」思想は宇宙の運行を揭示したが、その主体としての天地がまだ人類と関係のない異分子である。創造学の

あ、あまねく世を照らされる。周の国は古い国であるが、天子の命は実に新しい」である。

5) 南懷謹(2012)「周易雑談」『南懷謹選集』典蔵版第四卷、復旦大学出版社、p. 234. この意味は「一陰一陽これを道という。富んで物が多くある、これを大きな仕業という。日々に新しい、これを天のなす徳という。つぎつぎと絶えずものの生じることを易という」である。

6) 崔鐘雷(2011)前掲書、p. 50. この意味は「道が一を生み出し、一が二つのものを生み出し、二つのものが三つのものを生み出し、三つのものが万物を生み出す」である。

7) 張岱年(1996)『張岱年全集第七卷』、河北人民出版社、p. 475.

8) 南懷謹(2012)前掲書、p. 304. この意味は「天地の大徳を生と曰う」である。

立場から理解すれば、「生生」思想は、ただ天地あるいは大自然の創造を描いたが、まだ人類の創造との関連までは述べなかった。それ故、ここで「生生」思想という宇宙観を人類の価値観と結びつける媒介が必要となったわけである。『孟子』と『中庸』に述べられた「誠」は、まさにこの媒介を担当するものと考えられる。つまり、この「誠」によって『中庸』に「成己」と「成物」という価値観が述べられるようになったわけである。

2.1.3. 「成己」と「成物」の創造

「誠」とは、信用、誠実という意味で、儒家道徳観の中心思想でもある。ところで、天道の生生と「誠」をはじめて結びつけたのは孟子だと言われる。例えば、『孟子』に「誠者、天之道也、思誠者、人之道也」⁹⁾とあるのがそれである。そういったことから「誠」は、孟子によってはじめて天地の「道」の一部に昇格されたと考えられよう。

それから、『中庸』は『周易』の天道観念を承継し、孟子の「誠」を発展させた。まず、天地の生生を「誠」に抽象化し、さらに「誠」を形而上学化させ、「誠」の「生生」の特徴を説明した。それに、「誠」と人間との関係を論述し、「誠」の立場から人間に対する要求を提出した。それで、「誠」における天地と人類との関係がもっと明瞭になったと言える。

具体的に言えば、『中庸』に「故至誠無息。不息則久，久則徴，徴則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明。……不見而章，不動而變，無為而成。」¹⁰⁾という言及がある。この深意は、万物の生滅は「誠」に達した聖人がもっている高明、博厚、悠久によって誘導されるが、さもなくば万物の発生ができなくなるということである。こうして、「誠」があたかも中国哲学における天道と同じ地位を取ったと言える。つまり、「誠」がさらに形而上学化されたわけである。もっと深く考えてみたら、人間が「誠」という境地に達したら、天道の「生生」に参加できるという意味になる。『中庸』における盡性¹¹⁾という思想はそれについての論述である。つまり、盡

9) 侯拱辰(2005)『中華道統文化注釈』、山東大学、p. 840. この意味は「誠の心とは、天の道に従うことなのだ。誠でありたいと思うことは、人の正しい道なのだ」である。

10) 陳才俊(2009)『中庸全集』、海潮出版社、pp. 272-273. この意味は「故に至誠は息むことなし。息まざれば則ち久しく、久しければ則ち徴あり。徴あれば則ち悠遠なり、悠遠なれば則ち博厚なり、博厚なれば則ち高明なり。……此くの如き者は、見さずして章われ、動かさずして変じ、為す無くして成ると言う」である。

11) 陳才俊(2009)前掲書、p. 246. 盡性という思想の原文は「唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地

性という思想によって、「誠」という境地に達した人間は自身、他人、物という三者の性が十分に発揮され、天道の「生生」に参加できるわけである。

ところで、『中庸』において、「誠」に達するための「成己」と「成物」¹²⁾という創造価値観が提出された。つまり、人間は、一方面において、天道を会得し、天地と一体になるために、心霊を宇宙大命の流れに融合させるように努力すべき存在であるが、それがいわゆる「成己」なのである。一方、天地から生生という徳を習い、止まらずに物を創造すべきだというのが、いわゆる「成物」なのである。つまり、「己」とは人の内であり、「物」とは人の外で、人はその内外を融合させ、至誠の境地に達する。『中庸』に述べられた「成己」と「成物」というのは、中華文化において初めて人文文化の創造と自然文化の創造を区別して論じたものと言えよう。結局、「成己」は道德の修養によって、また「成物」は知識の習得によって完成されるものであろうが、両者の間は、絶対に対立の関係ではなく、人類の創造に融合されたのである。

要するに、『周易』の「生生」という思想は中華文化の創造思想の源と言える。

『孟子』、『中庸』などの典籍において、「誠」という媒介によって、人と天地との関連性、また天道と人道との関連性が論じられ、「成己」と「成物」という創造価値観が提出された。即ち、劉仲林が言ったように、中国の伝統の創造価値観は「生生」を依拠とし、「成己」と「成物」を追求する価値システムといえる¹³⁾。こういったものは、中国の伝統文化が創造的性向が強かったことを証明する一つの人文文化における論拠と言えようが、科学文化の論拠は人文文化のそれよりも明瞭的であろう。

たとえば、殷商以前の火の発明と使用、周の時代の文字と青銅器の出現、秦・漢の時代における文字、貨幣、度量衡の最初の統一と、漢方医と『千金方』などその数はいくらでもあげられる。ここではそれらについての説明は省かせて頂くが、これらは、中国の伝統文化の創造的性向が元々から強かったことを証明する一根本拠となるである

之化育，則可以與天地參矣。」であるが、その意味は唯だ天下の至誠のみ、能くその性を尽くすと為す。能くその性を尽くせば、則ち能く人の性を尽くす。能く人の性を尽くせば、則ち能く物の性を尽くす。能く物の性を尽くせば、則ち以て天地の化育を賛くべし。

以て天地の化育を賛くべくんば、則ち以て天地と參すべし。

12) 陳才俊(2009)前掲書、pp. 266-268. 「成己」、「成物」の原文は「是故君子誠之為貴。誠者非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。」である。その意味は、是の故に君子はこれを誠にするを貴しと為す。誠なる者は自ら己れを成すのみに非ざるなり、物を成す所以なり。己れを成すは仁なり。物を成すは知なり。

13) 劉仲林(2001)『中国創造学概論』、天津人民出版社、p. 21.

う。

中華文化の軸心はほぼ先秦の春秋（BC722–BC481）、戦国（BC403–BC221）という時代に形成されたと言われる。そういった中華文化の中で、天地観、天人観、「成己」と「成物」などの創造関連の哲学思想は、中国においての大自然の創造、人類の創造、人文文化と自然文化における創造の根源となったと考えられる。それに、中華民族は、それらの創造関連の哲学思想を利用することに依り、まばゆく輝く中華文明を創造できたのではないかと考えられる。

2.2. 中華文化における伝統的内発性

2.2.1. 伝統的内発性への理解

神戸大学の戴建方は、氏の博士論文「清末の近代文化の再構築問題（1875–1898）：文化変容に関する理論的考察」において、伝統的内発性¹⁴⁾という文化変容のパターンを構想した。理論的に言えば、伝統的内発性は、鶴見和子の提出した内発的発展論を基礎にして、伝統性を重視する中国の研究動向からヒントを得て構想されたものである。鶴見和子は、明治時代の思想家南方熊楠や柳田国男の研究を通じて、日本の近代化はこれらの思想家が欧米を模範とした近代化ではなく、日本の伝統的な思想を発掘し、それを基にした多様な発展方向を示唆

14) 戴建方(2007)「清末の近代文化の再構築問題(1875–1898):文化変容に関する理論的考察」神戸大学博士論文、p. 20. なお、氏はこの造語についての説明は次のようである。「内発性という用語は日中の協同研究で内発的発展論として使われたことがある[鶴見和子, 1991]。「内発性」という概念は、鶴見和子が提起した日本固有の社会変動論[鶴見和子, 1977]に由来するのではないかと思う。社会変動理論における従来のアプローチにおいては、非西洋の近代化は、西欧のインパクト–非西欧のリアクション、というパターンをもって解釈されるのがふつうである[Fairbank, John, K., 1979 (陳仲丹、潘興明、龐朝陽訳、1992, pp. 313–347); Eisenstadt, S. N., 1966 (内山秀夫・馬場晴信訳『近代化の挫折』慶応通信、1969)]。しかし、このような既成研究の通説を破る対照的なアプローチは、むしろ近代化研究の従来の枠組みを突破して、西洋以外の近代性を再評価し、異なる歴史像を提供する試みである。70年代後半に始まった非欧米価値を再発見する潮流のなかでは、たとえば、思想的に西洋と同じ近代性を持っている主張[溝口雄三、1980]が注目された。伝統性を重視する中国研究のアプローチ[溝口雄三、1989年; Cohen, Paul A., 1984 (佐藤慎一訳、1986, pp. 220–281)]は、このような非欧米的な近代化パターンも存在するとする立論に対して、価値ある基礎研究となっている。筆者は以上のような研究動向からヒントを得て、三つの文化変容パターンを構想し、近代化の文化変容にアプローチするのが有効的ではないかと考えた。内発性と対処する外発性もあるはずであるので、最初に二つの基本タイプの一つとして設定し、後は伝統性の有無にかかわることによって伝統的内発性、伝統的外発性、非伝統的外発性という三つの文化変容パターンを構想したのである。」

していたことを述べた。そういった意味で、この理論は非欧米的な近代化パターンで注目に値する。戴建方はその内発性から出発し、清末の文化変容の問題についての考察を通して、三つの文化変容パターンという構想を検証した。結論として、氏は伝統の再解釈から近代の再構築への伝統的内発性という文化変容パターンを提唱したのである。

一般に、いかなる文化においても、伝統を受け、また新しい文化を受容しつつ、絶えず伝統を突破するのは、文化発展の内発的動機づけによるものといえよう。換言すれば、ある文化の伝統は一定の社会条件と知識の背景によって形成されるが、その社会条件と知識背景が変化するにしたがって、文化の伝統は新しいコンテンツや知識を注入し、再解釈され、結局、文化の伝統は更新されるわけである。この更新は内発的に文化の形式と内容を変える。そういった意味で、戴建方によって提出された伝統的内発性は、他の文化の受容によって伝統を再解釈し、近代を再構築するために中国の伝統に適用する文化の変容パターンを提供したことになる。ここでは、その伝統的内発性を利用し、古代から近代以前までにおいての、中華文化の強い創造力の内発的動機付けを究明したい。

2.2.2. 中華文化における伝統的内発性

中華文化の発展は、時代の要求に応じて新しい時代の精神と知識を注入し、伝統を豊かにしつつ更新されたプロセスでもある。先秦の諸子百家—両漢の経学文化—隋唐の儒仏道共存—宋明の理学—清の実学という中華文化の発展のプロセスこそ、絶えず伝統を再解釈し、超越する内発的プロセスだったと言える。こういう伝統的内発性は中華文化の生命力を保障してきただけでなく、中華文化に強い文化創造力をもたらしたと思う。中華文化において、伝統的内発性にもたらされた強い文化創造力は、主に強い独創性と同化力を体現している。

梁漱溟（1893-1988）は『中国文化要義』において、中華文化における独創性と同化力について考察した。独創性については、「中国の文化は独自のうまれ、だんだん発展されて、他の文化の影響をあまり受けない」¹⁵⁾と言い、同化力については、「中国の古代の歴史を考察すれば、他の文化を中華文化に同化させる力がとても強く、また外来の文化を吸収できる」¹⁶⁾と言った。ここで独創性については、中

15) 梁漱溟(2011)『中国文化要義』、上海人民出版社、p. 8. 原文は「中国文化独自创发，慢慢形成，非从他受」で、翻訳は筆者による。以下同。

16) 梁漱溟(2011)前掲書、p. 9. 原文は「从中国以往的历史征之，其文化同化他人之力最为伟大，对于外来文化，亦能包容吸」である。

華文化が日本及び欧米諸国の文化と截然に異なった個性をもっているものと理解できる。つまり、中華文化を欧米と比べてみたら、中華文化は宗教よりも道徳が重視され、また法律よりも礼儀が重視されたのがあげられ、この点が独創性の最も著しい表象と言えよう。同化力については、中華民族の根幹を成す漢民族が周辺民族を同化及び融合をし、漢化したことなどがその例であろう。なんかずく、中華文化における仏教の融合はその最も顕著な一例と言える。

文化地理学から分析すれば、こういった中華文化の特徴は東アジア文化圏における中心文化としての地位と関わると思う。しかし、中華文化が東アジア文化圏の中心文化だったとはいえ、今の視覚で言えば、中華文化は中心文化でありながら放射文化でもあった。¹⁷⁾そういった中心文化としての中華文化は、古代から近代以前までにおいて、自国なりの文化を創造するのに強い自信をもっていた。儒家思想における内発的な発展は文化創造への自信を体現している一例と言えよう。それに、そういった中心文化としての中華文化が異文化と接触した場合、いつも異質文化を同化させて自国文化の一部として吸収し、自国文化をもっと豊かにしたと考えられる。

3. 受容的性向の強い日本文化

3.1. 日本文化の受容性

3.1.1. 受容性とは

『大辞泉』によれば、受容とは「とりこむこと」を指す。受容の派生語を調べてみたら、「外国文化の受容、受容性に富む、受容器、異文化受容」などが出てくる。そういった意味で、字面的には、創造と受容との関連性があまりないと考える人が多いかも知れない。しかし、創造学の立場からみると、創造は既知の要素を選び、組み合わせる過程とも言える。ここで言う既知の要素とは、土着文化とも外来の他の文化とも関連する。一方、日本の文化創造の性向を見たら、まず外来文化の受容から始まる傾向が著しいと言えよう。

日本文化の受容性、受容の態度と習慣については多くの学者の言及がある。まず、加藤周一は「日本文化の雑種性」¹⁸⁾において、いろいろな実例を挙げながら、

17) 盛邦和(2010)『内核と外縁』、華東師範大学出版社、p. 182.

18) 「日本文化の雑種性」1955年に同じタイトルで岩波書店の雑誌『思想』に初出。『加藤周

日本文化がその根源から雑種であったことを証明した。それに、日本人が外来文化をそのまま受け容れただけで満足したのではなく、そこから新しい成果を創ろうと努力したことも指摘された。これは、日本文化における外来文化の受容は単なる模倣だけでなく、かなり大幅な修正が行われ、自国に合う文化を創造しようとしたことを意味する。また、丸山真男は「日本の多少とも体系的な思想や教養は内容的に言うときよろきよろして新しいものを外なる世界に求め」¹⁹⁾たとも言った。このことは日本文化が古来から他の文化を受容する習慣をもっていたことを意味するであろう。つまり、日本における他の文化の受容は単なる併呑型でなく、かなり大幅な「修正」が行われ、これこそ日本における一つの他の文化の受容方法とも言えよう。

3.1.2. 儒家思想から見た日本の受容性

では、ここでは、日本における中国の儒家思想の受容を見ながら、日本文化の受容性について分析する。日本は、儒家思想を必要に応じて受け入れ、土着的な思想と融合させることによって、日本式の儒家思想を形成したと言える。日本式の儒家思想の最も著しい特徴は神道との融合に関連し、「仁」を薄め、無条件の「忠」を強調したことにあろう。

「仁」というのは、中国の儒家思想の中で一切を超える「徳」で、極めて重要な地位を占める。また政治面においては「有徳者王」²⁰⁾という思想がある。この思想によると、王座に登れる人は必ず高尚な徳を備えなければならない。従って、王位に立った人は政治と道徳を統合し、徳をもち政をしなければならない。即ち、執政者にとっての最高の道徳は「仁」になるわけである。そこで、愚昧で無能な君主が仁政を施さない場合、天道に逆らったせいで天罰に遭うだけでなく、臣民にさえ打倒される恐れがある。これは「有徳者王」からくる「放伐」、「革命」の思想でもある。そういった意味で、中国の儒家思想において、臣のもつ姿勢は、君主に絶対的な忠誠を尽くすわけではなく、君主の「仁」という条件に関わる。

当初、日本人は中国の「仁」と「有徳者王」を受け入れたのと同時に、「放

一著作集』（全24巻、東京、平凡社、1979）中の『近代日本の文明史的位罫』（7巻、pp. 5-29）に収録された。

19) 『日本文化のかくれた形』（岩波書店、2004）pp. 138-139. に収録された丸山真男が書かれた「原型・古層・執拗低音」による。

20) 有徳者王は徳を持っている者が王様になれるという意味であるが、『道徳経』の第三十八章と第三十九章において老子の言及によるものである。崔鐘雷(2011) 前掲書、pp. 46-47.

伐」、「革命」の思想をも受け入れた。そういった意味で、最初から君主に絶対的な忠誠を尽くすことだけ主張したのではない。七世紀の初頭、聖徳太子は儒学思想によって、《十七条憲法》を制定した。そのうち、第六条には「君に忠誠を尽くす、民に仁政を施す」²¹⁾とある。また、平安時代中期の公卿で、漢学者の三善清行の『意見十二箇条』には、「下に仁政を施したら、下は上に忠誠を尽くす」²²⁾といった言及がある。このことから見ると、少なくとも奈良、平安時代には、日本人の政治倫理の主な内容は「仁」であったと言えよう。江戸時代に、日本朱子学の林羅山²³⁾は「放伐」の思想を支持し、周の武王が殷の紂王を討伐したのが天下を私有するためでなく、百姓を救うためであったと述べた²⁴⁾。

しかしながら、十七世紀中期以後となると、日本の儒学は、だんだん「仁」と「有徳者王」の思想が薄まり、特に君主に対しては無条件の「忠」が形成されるようになった。すなわち、山崎闇斎²⁵⁾が真っ先に孟子の「放伐」思想に反対し、殷の湯王が夏の桀王を追放し、周の武王が殷の紂王を討伐したような易姓革命論を批判したのがそれである。つまり、日本の天皇は天地のように限りない長寿をもっていると宣伝しつつ、君主に対しては極端的な忠実を提唱したのである²⁶⁾。また、山鹿素行²⁷⁾は、外国（主として漢土）への崇拝を批判し、皇統の一貫性を根拠に、日本こそ万国に卓越した中華・中国に相応しい国であると日本主義を主張した²⁸⁾。そのせいか、易姓革命がしばしば行われた漢土に対し、日本は天子の地位を侵すような不義不道のものが出てこなく、皇統の一貫した卓越性が強調されるようになったと考えられる。これらの学者に提唱された君臣関係は、中国儒学のような条件づけの忠ではなく、臣民が絶対的に天皇に忠実を尽くすことを意味するであろう。

21) 巖紹盪・源了圓(1996)『中日文化交流史大系(3)思想巻』、浙江人民出版社、p. 32.

22) 山岸徳平(1979)『日本思想大系 8 古代政治社会思想』、岩波書店、p. 286.

23) 林羅山(1583-1657)は江戸時代初期の朱子学派儒学者、羅山は号で、諱は信勝(のぶかつ)である。巖紹盪・源了圓(1996)前掲書、p. 182. による。

24) 石田一良(1980)『体系日本史文庫 23 思想史 2』、山川出版社、p. 92.

25) 山崎闇斎(1618-1682)は江戸初期の有名な朱子学者、近世神道の集大成者であり、垂加神道の創設者である。代歳創(2006)「山崎闇斎の政治思想研究」、湖南大学修士論文、p. 1. による。

26) 近藤啓吾(1995)『続々山崎闇斎の研究』、神道史学会、p. 35.

27) 山鹿素行(1622-1685)は、江戸時代前期の日本の儒学者、軍学者であり、山鹿流兵法及び古学派の祖である。于歆(2014)「山鹿素行思想研究—山鹿素行の士道論と日本の中華主義を中心に」、延辺大学修士論文、p. 7. による。

28) 広潮豊(1940)『山鹿素行全集思想篇巻 13』、岩波書店、p. 226.

日本の儒学において、最初の「有徳者王」から「仁」を薄め、無条件の「忠」を強調したのは、日本が外来の文化を受容する際に「実用性」と「有用性」という原則に基づいて変容が行われた一例と言えよう。つまり、日本は自国にとってよくないことを排斥し、いいことのみを与えるのを吸収する傾向があると言えよう。儒家思想の受容において、中国儒家思想の肝心な「仁」という思想を薄めたのは、自国によくないことを与えるのを排斥した一例であるまいか。

ところで、神道との融合は日本儒学のもう一つの特徴と言える。江戸時代において、日本儒学は結局仏教との関係を切り離し、幕府に扶助され官学になった。神道も儒学の自主的な発展から刺激を受け、仏教から脱し、自主的に発展しようとした。しかし、神道は思想の根底が薄弱であったため、儒学から栄養を汲み取らなければならず、儒学と融合させられた局面になった。儒学と神道との融和は藤原惺窩²⁹⁾の神儒一致観からはじまると言われる。要するに、藤原惺窩は神道も儒学も人心の修養と万民の幸福のため、万物に情けをかけることを終極目的にしていたと指摘した。つまり、儒学と神道は、ただ名称だけが異なるわけで、その核心は一致しているものと言えよう³⁰⁾。藤原惺窩の後、林羅山は全面的に日本の朱子学を発展させ、儒学を支配階級の正統思想に確立するのに大きく貢献した。つまり、彼は藤原惺窩の思想を継承し、神道＝王道＝儒道という思惟体系を確立したのである³¹⁾。

ともあれ、江戸時代において、儒家と神道との融合は二つの道を歩んできたと言える。第一は、儒学、主に朱子学の「理」の思想に基づき、日本固有の神道の新たな基礎論理を打ち出したことで、これは日本神道の神秘主義が中国儒学の合理主義によって改造されたことを意味するであろう。第二は、儒家の理性主義を放棄し、神道の神秘主義を強調し保存したことである。たとえば、垂加神道という神道もそうであった。しかしながら、いかなる進路で融合させても、日本儒学は中国儒学と異なる特徴をもっていると言える。なぜかという、外来文化を導入する過程において、日本は固有の思想と文化を保存し、外来文化を固有文化と融合させる習慣をもっていたからである。

いずれにせよ、前述した加藤周一を始めとする研究者の論述と、日本における儒家思想の受容様相から、大体において日本文化には強い受容的性向があることが認めら

29) 藤原惺窩(1561-1615)は、戦国時代から江戸時代前期にかけての儒学者である。家名の冷泉を名乗らず、中国式に本姓の藤原および籙(とう)を公称した。巖紹壘・源了圓(1996)前掲書、p. 178. による。

30) 巖紹壘・源了圓(1996)前掲書、p. 182.

31) 巖紹壘・源了圓(1996)前掲書、p. 188.

れるだろう。本稿の論拠として提示された先行研究を参考してみると、日本文化は内発性も受容性も持っているが、歴史上に言えば日本文化の受容性が内発性あるいは創造性より強いであろう。すなわち、日本の文化創造の属性は受容的性向が最も著しいであろうと思う。

とはいえ、日本文化の受容性の起源がどこにあるか、どうしてそういった受容の態度と習慣をもつようになったのか疑問と言わざるを得ない。しかし、それは思うに、日本文化の一要素として、日本人のもつ辺境意識と関連しているのではないかと考えられる。

3.2. 日本文化における辺境意識

辺境意識と関連し、盛邦和は、日本人の思想の中で「辺境意識」の存在を述べておられる。³²⁾また、内田樹は、『日本の辺境論』（新潮社、2009）において、日本の歴史、日常生活、哲学、言語などの特徴から、「辺境意識」について論じた。その内容は、日本人は、辺境意識をもつ辺境人であり、「学び」の効率がいい、また本能的な開放性をもっているということである³³⁾。そういった意味で、辺境意識とは自国の文化に自信をもっておらず、外来文化に接触したら、好奇心、模倣、エネルギーが盛んになることを指すのではないかと思う。

「辺境」という言葉は、もちろんある中心に対する相対概念である。簡単にいえば、日本は大陸を離れ、東アジアの辺境にあり、長い間日本文化は東アジア文化圏あるいは中華文化の辺境に位置していた。文化地理学の観点からみると、辺境意識はこういう辺境の自然性と関連していると思われる。そこで、ここでは、江上波夫と上山春平との日本文化の自然性についての論述を利用し、辺境意識を分析したい。

江上波夫は『日本文化の構造』において、日本が国際的な場に置かれた時、猟採集文化と関連する牧民的性格が出てくると指摘した³⁴⁾。それに、上山春平は『日本文化の構造』において次のように言う。

もともと日本文化のなかには、文明性の原理とはまったく違った自然性の原理があって、そのためにあらゆる種類の文明に対して等距離に関心をもつ。しかもある文明を取り入れたら、それをまた自然性の極にまでいっぺん引き戻してしまうという白紙還元能力があって、次の文明を取り入れるとき非常にフレッシュな気持で立ち向うことができる。そういう意味で、私は、自然性＝狩猟採集性を日本文化の一つの核に考えた

32) 盛邦和(2010)『内核と外縁』、華東師範大学出版社、p. 11.

33) 内田樹(2009)『日本の辺境論』新潮社、pp. 7-8. による。

34) 梅棹忠夫・多田道太郎(1972)『日本文化の構造』、講談社、pp. 31-32.

らどうかという感じをもつのです³⁵⁾。

要するに、両氏は、日本文化における自然性は狩猟採集性からきたものと考えていた。日本の自然環境に密接した狩猟採集性は牧民を中心とした騎馬民族の性格と言える。周知のように、元々日本文化は農耕民的性格と牧民的性格の交互作用によって形成された。が、日本が農耕社会に入ったのが遅れたため、元々の日本文化の根源は狩猟採集性であったと言わざるを得ない。古代から近代までの長い歴史において、東アジア文化、とりわけ中華文化は主に農耕民族の性格をもっていた。つまり、文化の性格から言えば、狩猟採集性は中華文化の「辺境」にあったわけである。そういった意味で、日本文化の核には狩猟採集性への傾斜というものがあって、辺境意識は以下のようなものであったと考えられる。

第一、外来文化、とくに高度な文明に対する素朴な受容の熱意をもっていたことで、それはあらゆる高度な文明に対して等距離的な関心をもつ文化の心理と関係がある。そういった意味で、日本文化は本態的な開放性をもつと言える。例えば、周知のように、近代に入る前まで、日本は、多方面にわたって中国から文化を受容し、また明治維新以降も、相変わらず西洋文化を受け容れたのがそれである。

第二、高度な吸収能力をもっている。それは採集性からきた実用性、有用性と関連するものと理解できよう。前述のような日本における儒家思想の受容もその一例である。

第三、外から受け容れた高度の文明を狩猟採集性に還元する能力をもっていることである。高度な文明の受容から狩猟採集性への収束ということは、外来の高度な文化を日本の伝統文化と融合させるという意味で、それも広義的には日本なりの創造とも言えよう。例えば、これは、立憲君主制が欧米から取り入れられ、狩猟採集性からきた神道によって再解釈し再建築され、戦前の近代天皇制になったのもそのよき例であろう。

第四、固有の伝統文化あるいは経典文化を重視する傾向をもっていることである。たとえば、日本の内在的な要素ではあるが、文学の場合、歌合における本意思、本歌取り、引歌表現などの詠作方法は、もちろん別の言い方をすれば伝統文化あるいは経典文化を重視した一つの擬古主義³⁶⁾の一環とも言えようが、こういった

35) 梅棹忠夫・多田道太郎(1972)前掲書、pp. 34-35.

36) 李珍鎬(2000)「謡曲の引歌表現を考え直す」(松元寧至編『中世文学の諸問題』所収、新典社研究叢書128) p. 198.

傾向も狩猟採集性と関連するものと考えられる。

要するに、日本は外来の先進的な文化に敏感で、自国の伝統に適応できる文化だけを受容し、再建築する能力に優れている。それに、日本は、素晴らしい外来文化を受容したら、できるだけ自国の伝統文化と融合させ、伝承しようとする。そういった意味で、受容的性向が強いのは、日本人の強い辺境意識と核にある狩猟採集性とは関連しているものと言えよう。

ともあれ、受容的性向の強い日本文化は、近代に入ってから、西洋文化を吸収し、それを自国の伝統文化と融合させ、速いスピードで自国なりの発展を遂げ、今は欧米と対等な地位を取ったと言える。たとえば、今の時代において、日本の企業は欧米から財務、生産、経営など、多方面にわたって欧米の体系を取り入れ、それに日本の儒家思想などを融合させ、現代的な管理制度を創ったのもその一例であろう。

4. 中心文化の遷移

4.1. 文化の遷移

文化というのは流動性がある。言い換えると、文化の属性の一つには伝播というのがあるわけである。大体において、伝播力の強い文化は創造的性向をもつものが多く、それはまた他の国に受容されがちな傾向があるといえよう。つまり、一般に、中心文化は辺境文化より伝播力あるいは放射力が強いわけである。それに、ある地域の中心文化が変わるにしたがって、当然ながら文化伝播の状態も変わるはずである。

文化地理学において、世界の文化は主に農耕文化、遊牧文化、工商文化の三種に分けられる。また、宗教的には儒家文化、仏教文化、イスラム教文化、キリスト教文化の四つに分けるのが一般である。曾て、ヘーゲル（1770-1831）は『精神現象学』において、文化地理学の観点から、「世界精神」³⁷⁾について論じた。それは要するに、世界の歴史は人間の自意識を根源とする文化の移動によって形成されたということである。ヘーゲルの影響を受けた日本の史学者、内藤湖南は早くからも「文化核心移動説」を発想した。その後、内藤は『近世文学史論』（政教社、1898、pp.13-24.）などの著作の中でこの説を繰り返して述べた。つまり、歴史は

37) 「世界精神」とは、ヘーゲルの言及を借りると、神は世界精神として人間の意識に宿っており、人類の歴史というのは、この世界精神が文化の発展を通して自己意識を獲得していく過程である。つまり、歴史は神そして人間が（つぼみが花開くように）自己を展開する壮大な物語である。ヘーゲル著・先剛訳（2015）『精神現象学』、人民出版社、pp. 85-86.

文化の進化の過程であって、この「進化」は「時」（時勢）と「地」（地理環境）の相互関係によって決められ、その総合作用によって人類文明が憧れ所となったわけである。すなわち、これこそ「文化中心」と言えよう。

4.2. アジア文化圏における中心文化の遷移

周知のように、東アジア文化圏において、古代から近代以前までの長い歴史の中で、中華文化は多方面にわたって中心文化としての道を歩んできた。しかしながら、近代以来、中華文化は東アジア文化圏の中心から遠ざかったと言える。文化中心の変動については、中日両国の学者達はつぎのように述べている。

まず日本の場合、内藤湖南は早くから戦前東洋の文化の発展においては、時にその民族や国境を越え、ひとつの“東洋文化圏”を形成する。今後、中国文化の中心は日本に移り、日本が中国文化の復興を実現するだろう。これこそ近代日本国家の使命である³⁸⁾と予言した。この予言は、内藤湖南の「文化中心移動説」を根底にした発言であろうが、前述のように「勢」と「地」が変わるにしたがって、いつの時代においても文化中心が変わることは言うまでもない。戦後、この予言は軍国主義を美化し、日帝の侵略行為への合理的な口実として深く批判されたこともある。それに、福沢諭吉は「我日本の國土は亞細亞の東邊に在りと雖ども、其國民の精神は既に亞細亞の固陋を脱して西洋の文明に移りたり」と言った³⁹⁾。この言及の趣旨は、要するに、近代以来、西洋の文化を中心文化と認めた上で、日本が早くから西洋と対等になりたいという念願の表しであろう。

中国の場合、盛邦和は『内核と外縁』（学林出版社、1987）において、「内核—外縁」という文化の二重構造論について述べた。この二重構造論から言えば、東アジア文化圏において、古代から近世までの長い間、中国文化は「内核」の文化で、日本文化は「外縁」の文化であった。しかし、近代に入ってから、中日両国の文化は「内核」と「外縁」とが互換的に変わり、違った文化更新の進路を歩んだ。そういった意味で、近代に入ってから、中国文化は「外縁」に、日本文化は「内核」になったと言える。しかしながら、改訂版『内核と外縁』（華東師範大学出版社、2010、p.5.）の序言において、盛邦和は「アヘン戦争以後の長い間において、日本はカーネルの地位を失った中国に代わり、東アジア文化圏の新しい核心になった」と追論した。この追論は新しい「時」と「地」による盛邦和の考えの修正であると思う。字

38) 内藤湖南(1898)『近世文学史論』、政教社、附録、pp.13-24.

39) 福沢諭吉(1885)『時事新報』1885(明治18)年3月16日

面には明示されなかったが、近代以後から今までの歴史において、東アジア文化圏については世界の文化の中心は西洋文化であったと言える。

近代以来、中華文化は東アジア文化圏の中心から遠ざかっていた。今は世界の経済や政治の国際化につれ、国と国との関係が絶えず密接になってきている。カナダの異文化間伝播学者マーシャル・マクルーハンが仮説として取りあげた「グローバル・ビレッジ」⁴⁰⁾というのは現在も形成されつつあると言える。マクルーハンの発言の中でも、今の世界の文化は、欧米文化が中心になっていると言う。西洋文化は地球上の辺境地にまで広がり、場合によっては辺境地域の文化の価値観と優先の地位を争っていることもなくはない。

いずれにせよ、歴史上、古代から近代化以前までにおいて、中華文化は東アジア文化圏の中心を占めていた。しかし、中華文化の中心地位は西洋文化からの強い衝撃を受け、その勢が一段と弱まり、今は西洋文化にその地位を譲ったとも言える。そういった意味で、東アジア文化圏の文化の中心も遷移したといえる。中国の歴史において、西洋文化から強い衝撃を受けたのはアヘン戦争という時点からであり、日本の場合は、黒船事件という時点であろう。要するに、近代化以来、東アジア文化圏の文化の中心はもはや中華文化から西洋文化に変わったわけである。

4.3. 中日両国における文化更新

文化学の立場から見ると、歴史上において社会的な危機が絶えず深化されるに従い、多かれ少なかれ文化更新は必要となる。一般に、危機は二種類に分けられると言われる。一つは、自国文化の発展という内的要因による更新への要求で、もう一つは、外来文化の衝撃によって触発される文化への懐疑と批判によるものである。前者は文化更新の内部の動機づけで、後者は文化変容の外部の動機づけによるものだと言われる。ここで、率先して新しい文明時代に入った民族の文化更新は第一種に属し、新しい文明時代に追い込まれた民族の、その文化の変形の発生状況は第二種に属する。

近代以来、中日両国における文化更新は西洋文化からの激しい衝撃を受けてから起こられたものといえる。1840年のアヘン戦争、1853年の「黒船」事件がそれで、それぞれ中日両国における近代の文化更新の開始と言われる。しかし、両国はそれぞれ文化の内在的要素による発展状況が異なり、西洋文化に対する認識と反応にも差があった。

40) マーシャル・マクルーハン著・何道寛訳(2011)『理解媒介』、訳林出版社、p. 80.

近代以前、日本には200年以上（1633-1857）の鎖国の時代があったが、長い間辺境地にあった日本文化は、受容的性向が強いことから、欧米の科学技術、また西方の哲学思想、政治経済制度を取り入れ、よく固有文化と融合する性向を示した。

たとえば、蘭学の影響を受け、儒学者から分化した本多利明⁴¹⁾などの学者は、善政を天下に施しても、天下を富裕にさせないとむだになるという考え方で、儒家の農業を重んじ商業を排斥する思想を再考し、早くも国門を開け、オランダのように改革しようと呼びかけた。このような日本における哲学思想の発展と変化は、社会全体の文化更新に思想的な基盤を提供し、日本人に文化更新の心構えを備えさせた⁴²⁾。

ところで、近代前期(1840-1919)、中国には文化更新の心構えがあまりなかった。その原因はいくつかの方面にあった。たとえば、西洋文化に提唱された民主、平等、自由などの思想は、封建的統治の合法性に脅威を与えるということで、封建的な統治者から弾圧を受けた。それに、当時の清政府は天朝大国の幻覚に耽溺し、西洋文化に対して懐疑、軽蔑という態度をとっていた。フェアバンクも言ったように、近代以前における中国文明の成功こそ中国文化を衰退させた原因で、その成功は、中国のリーダーを災害の降臨に面し、無準備の境地にまで追い込んだ⁴³⁾。近代以前の中国は、異質な文化を深く知ることや、受け入れること自体を拒絶し、人間文明の最新の成就を受け入れる機会を喪失した。つまり、近代的な文化の挑戦に対応する心構えを備えられなかったのである。要するに、中心文化としての道を歩んできた中華文化は、自分たちの創造力を浮き彫りにし、ずっと何でも自分で創造できると自慢していたわけである。

いっぽう、日本は、元々から辺境地に存在し、受容的性向が強く、また白紙還元的能力をもち、選択的に外来文化を吸収できたのである。しかし、中華文化は西洋文化から激しいショックを受け、中心としての地位を失い、辺境文化になっても、辺境文化なりの受容習慣に慣れなかった。ところが、1916-1921にかけて展開された中国の五・四文化革命は、陳独秀・魯迅・胡適・郭沫若らを中心として、儒家的、封建的な旧制度や旧文化を反対し、科学と民主を標榜し、中国社会の近代化と近代思想・文化の普及をめざした。つまり、儒家的伝統文化は五・四文化革命によって徹底的に打倒され

41) 本多利明(1743-1820)は、江戸時代の数学者、経学家（経済思想家）である。呉廷璆(1996)『日本史』、南開出版社、p. 298. による。

42) 呉廷璆(1996)前掲書、p. 298.

43) フェアバンク(1983)『ケンブリッジ中国晚清歴史』上巻、中国社会科学出版社、p. 9.

たわけである。それで、結局、伝統文化が崩壊されたわけであるが、その以降はまだまだ新しい文化が確立されていないといつてよからう。

5. おわりに

哲学的な見地から言えば、文化創造は文化価値をつくる人間活動である。つまり、文化創造は新しい文化を発明するという意味で、文化発明とも呼ばれる。そういった文化創造の観点から、ある国家や民族の文化を綿密に探究すれば、その国家や民族のもつ属性を把握することができよう。そこで、本稿では、文化創造の観点から、中日両国の伝統文化の文化属性を比較し考察した。

近代に入るまでの長い歴史において、中華文化は、東アジア文化圏の中心としてすばらしい文化を創造した。そういった意味で、中華文化（中国の伝統文化）は創造的性向が強かったと言える。その反面、東アジア文化圏の辺境地にあった日本文化は、中華文化から哲学、漢字、生産技術など数多く受け入れ、受容的性向が強かったと言える。しかし、近代に入ってから、西洋文化は世界文化の中心を占めるようになり、中国文化は東アジア文化圏の中心としての地位を失った。その原因として考えられるのは、創造的性向が強かった中国文化が西洋文化に対する違和感があつて、融合の傾向を示さなかつたことにある。ともあれ、今後中国が中心文化としての昔の名誉を回復するには、目下のグローバル時代に逆行せず、自国の伝統文化を西洋文化とよく融合させ、中国なりの新しい文化を創造すべきではないかと思われる。

【参考文献】

- 代歳創(2006)「山崎闇斎の政治思想研究」、湖南大学修士論文、p.1.
 戴建方(2007)「清末の近代文化の再構築問題（1875-1898）：文化変容に関する理論的考察」神戸大学博士論文、p.20.
 于歆(2014)「山鹿素行思想研究—山鹿素行の士道論と日本の中華主義を中心に」、延辺大学修士論文、p.7.
 陳才俊(2009)『中庸全集』、海潮出版社、p.246、pp.266-273.
 崔鐘雷(2011)『老子・莊子』、哈爾濱出版社、p.9、pp.46-50.
 梁漱溟(2011)『中国文化要義』、上海人民出版社、pp.8-9.
 侯拱辰(2005)『中華道統文化注釈』、山東大学、p.840.

- 李青訳(2015) 『詩経』、北京連合出版会社、p.107.
- 劉仲林(2001) 『中国創造学概論』、天津人民出版社、p.21.
- 南懷謹(2012) 「周易雜談」 『南懷謹選集』 典藏版第四卷、復旦大学出版社、p.234、p.304.
- 盛邦和(2010) 『内核と外縁』、華東師範大学出版社、p.11、p.182.
- 吳廷璆(1996) 『日本史』、南開出版社、p.298.
- 嚴紹璽·源了圓(1996) 『中日文化交流史大系(3)思想卷』、浙江人民出版社、p.32、pp.198-188.
- 張岱年(1996) 『張岱年全集第七卷』、河北人民出版社、p.475.
- 李珍鏞(2000) 「謡曲の引歌表現を考え直す」 (松元寧至編 『中世文学の諸問題』 所収、新典社研究叢書128) p.198.
- 石田一良(1980) 『体系日本史文庫23 思想史2』、山川出版社、p.92.
- 梅棹忠夫·多田道太郎(1972) 『日本文化の構造』、講談社、pp.31-35.
- 近藤啓吾(1995) 『続々山崎闇齋の研究』、神道史学会、p.35.
- 内藤湖南(1898) 『近世文学史論』 政教社、附録、pp.13-24.
- 内田樹(2009) 『日本の辺境論』、新潮社、pp.7-8.
- 広潮豊(1940) 『山鹿素行全集思想篇』 卷13、岩波書店、p.226.
- 美和信夫(1981) 『天皇研究』、广池学園、p.11.
- 福沢諭吉(1885) 『時事新報』 1885 (明治18) 年3月16日
- 丸山真男(2004) 『日本文化のかくれた形』、岩波文庫、pp.138-139.
- 加藤周一(1979) 『加藤周一著作集』 第7卷、平凡社、pp.5-29.
- 山岸徳平(1979) 『日本思想大系8古代政治社会思想』、岩波書店、p.286.
- ヘーゲル著·先剛訳(2015) 『精神現象学』 人民出版社、pp.85-86.
- フェアバンク(1983) 『ケンブリッジ中国晚清歴史』 上巻、中国社会科学出版社、p.9.
- マーシャル·マクルーハン著·何道寛訳(2011) 『理解媒介』、林出版社、p.80.

논문 투고 일자 : 2016. 11. 23.

논문 심사 일자 : 2017. 01. 21.

게재 확정 일자 : 2017. 01. 22.

＜要旨＞

創造と受容の観点からみた中日文化論
-中国の改革以前までにおける中心文化の遷移と関連して-

李洪良

哲学的な見地からいうならば、文化創造は文化価値を作り出す人間活動である。そういった文化創造の観点からある国家もしくは民族の文化を探究すれば、その文化に住む人間の情緒が創造的であるか受容的であるか、その属性を把握することができよう。

そこで本稿では、文化創造学の観点から中日両国における儒家思想を中心とした文化の発展過程を考察し、両国における伝統文化の属性を考察した。その結果、少なくとも近代化以前の中華文化（中国の伝統文化）には創造的性向が強く、また日本文化には受容的性向が強い面があったということができた。東アジア文化圏における中心文化の遷移と関連し、今後、中国は、目下の西洋文化の氾濫に逆行せず、それらを伝統文化とうまく融合させ、グローバル時代により即した中国なりの新しい文化を創造すべきではないかと考える。

Chinese and Japanese cultures in the view of creativity and acceptance
-Focusing on central culture transfer before China's reform from the
1978-

Li, Hong-Liang

Cultural creation is philosophically a human activity to create a cultural value. The perspective of cultural creation provides the exact lens through which a nation's cultural creativity tendency or acceptance inclination can be judged.

This article discusses traditional cultural characteristics in the context of confucianism-centered cultural development both in China and Japan from the view of cultural creation. I find that: (i) at least before modern times, Chinese culture (traditional Chinese culture) is characterized by a strong cultural creativity tendency but Japanese culture by a strong acceptance inclination; (ii) consistent with such a historical background of central culture migration in the cultural circle of East Asia, I mean that traditional Chinese culture and western culture should be integrated to further adapt to the trend of globalization in the creation of new culture in line with the development of China.