

A Consideration for the Historical View of the Chinese Civilization in *A Study of History* by A. J. Toynbee:

A focus on 'Reconsiderations' in *A Study of History* and
A Study of History Illustrated

Takashi Mitsuda

While Toynbee emphasized the discontinuity between the Sinic Civilization and the Far Eastern Civilization up to the sixth volume of *A Study of History*, he changed this 'perspective' later to consider the continuity of these civilizations in his works after 'Reconsiderations' in which he proposed the Chinese model and subsequently used the Hellenic-Sinic model. In the theory of his end stage, however, he once again accentuated the discontinuity between these civilizations.

Toynbee's Chinese historical view up to the sixth volume of *A Study of History* resembles the periodization theory in the Chinese history of Ichisada Miyazaki 宮崎市定 and Tatsuhiko Seo 妹尾達彦, while his view after 'Reconsiderations' is similar to those of Yoshihiro Watanabe 渡邊義浩.

In considering Chinese history based on Toynbee's historical account, it is important to deepen understanding of the mutual influence between Buddhism, Confucianism and Taoism.

A. J. トインビー『歴史の研究』における 中国文明史観に関する一考察

— 再考察篇・『図説 歴史の研究』を中心として —

満 田 剛

はじめに — 本論文の視座

A. J. トインビーの『歴史の研究』¹⁾における文明の基本的モデルについて、1954年までに出版された英語版『歴史の研究』第1巻～第10巻（日本語完訳版第1巻～第20巻）においては、「ヘレニック・モデル」が措定されていたが、バグビーなどからの批判を受けた後、1961年に刊行された第12巻（日本語完訳版第21巻～第23巻）再考察篇では、「ヘレニック・モデル」に加えて、「中国モデル」、そして文明初期がヘレニック・モデル、文明後期が中国モデルと考えられる「ギリシア・中国モデル」（ヘレノシニック・モデル）、「ユダヤ・モデル」が構想されている。

このようなモデルの変化に加えて、トインビーの1957年の訪日の際における貝塚茂樹などの研究者との懇談からもわかるように、ギリシア・ローマ史に関する該博な知識や見識に比較して、中国や日本などの東洋の歴史・宗教などについてはなお検討の余地があるとトインビー本人も認識していたと考えられている²⁾。

本論文では、先行研究の諸論考などの分析を踏まえ、まずは『歴史の研究』再考察篇やその後に編集された『図説 歴史の研究』³⁾における中国モデルやギリシア・中国モデルにみられるトインビーの中国文明史観について考えていきたい。

1 : A. J. トインビー『歴史の研究』における文明について

トインビー『歴史の研究』再考察篇以前においては、世界史を構成する単位は、民族や国家ではなく文明であり、そのサイクルとしては、適度の「挑戦」と適切な「応戦」による誕生、次いで「引退」と「復帰」に特徴づけられた「創造的少数者」の活躍によって成長し、創造力の低下による「動乱時代」に特徴づけられた挫折の時期を経て、文明が政治的・軍事的に統一された「世界国家」が成立した後、その末期に征服された地域の抑圧された人々（内的プロレタリアート）の間から高等宗教が生まれる解体の時期を経て、高等宗教（内的プロレタリアート）と蛮族集団（外的プロレタリアート）が影響を有する「空白期間」となり、文明の滅亡と新文明の誕生を迎えると考えられている。

「世界国家」の末期に生まれた「高等宗教」は、「世界国家」の崩壊後も生き続け、やがて「蛮族」が「高等宗教」に改宗し、そこに受け継がれた「高等宗教」が、次の文明の発生の中核になるともトインビーは指摘している。

しかし、同書再考察篇や『図説 歴史の研究』では、文明を精神的な観点から定義すると、

それは、全人類が全てを包容する単一の家族の成員として協調して共存することのできる社会状態を作り出そうとする努力である

（『歴史の研究』日本語版第22巻、518頁）

とされており、文明の定義の視点が文明の発生から衰退・崩壊に至る生態学的な視点から「人間が幸福を追求する営為そのもの」と大きく変化しており、トインビーの文明の定義の変化を追いながら研究する必要がある。

また、トインビーは文明の接触には「空間の次元」と「時間の次元」とがあると指摘している。

「空間の次元」における接触とは、同じ時代に並存している文明同士の接触であり、その接触という「挑戦」に対して、ゼロト主義（優勢な外来文明の力を

かわし、あくまでも自らの文明を固守しようとする考え)とヘロデ主義(外来文明の優越さを客観的に認め、自らの文明が生き残るために役立つような外来文明の業績を積極的に受容しようとする考え)という「応戦」が存在する。

「時間の次元」における接触としては、ある文明が危機に直面した際に、既に滅んでいる文明か、その文明自身の過去にあって今は廃れた様相の「亡霊」を思い起こすように、過去の制度・法・哲学・言語・文芸・視覚・芸術・宗教などをよみがえらせて危急に対処する「ルネサンス」現象(例:ギリシア・ローマ文明を基盤とするルネサンス)が挙げられている。

さらに、トインビーはユダヤ社会のように領土を持たず、宗教的紐帯によってのみ統合がなされ、世界中にその民族が点在しているような文明をユダヤ・モデルと定義している。

2: トインビーの「中国モデル」と「ギリシア・中国モデル」

トインビーは『歴史の研究』の再考察篇より前の段階において、「中国」については、シナ文明とその子文明である極東文明を分けて考えていたが、ここでトインビーの考えるシナ文明と極東文明(特にシナ文明の直接の子文明である極東文明本体)について概説し、トインビーの文明モデルである「中国モデル」と「ギリシア・中国モデル」について整理しておきたい。

トインビーによると、シナ文明は殷から後漢末までの期間に存在しており、春秋・戦国時代を挫折期の「戦国時代」、秦・漢を「世界国家」、匈奴などの遊牧民・非漢人を「外的プロレタリアート」、大乘仏教を「高等宗教」と位置付けていた。

その論の中で、すでに仏教化されていたタリム盆地の異文明の支配的少数者が秦と前漢に征服されて中国文明の内的プロレタリアートに編入されたため、大乘仏教が高等宗教となり、中国の戦国時代には道教があったが、編入された蛮族によって転換され、黄巾の乱などの宗教的な反乱が起こったと考えられている⁴⁾。

しかし、そもそも中国史における非漢人の時間的・空間的ひろがりについ

ては、慎重に考える必要がある。漢代においても、洛陽の南の荊州は「蛮夷」と認識される人々がおり、実際に非漢族が居住していたと考えられる⁵⁾。加えて、紀元前からのタリム盆地などの人々の往来については最新の研究も参照する必要があろう。

また、シナ文明の子文明としての極東文明本体に関連して、その前の空白期間として184～589年（魏晋南北朝時代相当）、隋・唐を「世界国家」とし、その後の「動乱期」を唐の875年頃以降から「モンゴル人の平和」が樹立された1280年までの305年間、動乱期における「後退＝立ち直り」の1拍子目の中の1回目の「後退」は前記の唐の混乱、政治史での1回目の「立ち直り」は、960年の宋王朝の成立、2拍子目の中の2度目の「後退」は事実上の宋（北宋）最後の皇帝・徽宗（在位1100-25年）の悲劇的な生涯（靖康の変）、2度目の「立ち直り」はモンゴル人が金も南宋も征服し、世界国家・元を樹立したときから始まると考えている。

さらに、極東文明には「未完の三拍子半のリズム」があったとして、極東文明本体は、1209-1280年のモンゴル人によって「世界国家」に強制的に編入させられ、その後、その「世界国家」は1351-1366年の中国人の反乱によって中絶し、さらに外その次には外的プロレタリアートである満州人によって「世界国家」として再編されたが、その清朝の「世界国家」もこんどは西欧文明の衝撃によってまたも中絶させられてしまったとしている⁶⁾。

ちなみに、極東文明本体（中国）で外的プロレタリアート出身の支配的少数者の方が文明化したのは、後漢には、ローマ帝国よりも確固とした中国文明の担い手である官僚制があったためであり、これは広義の意味でのルネサンスであると指摘している⁷⁾。これについて、貝塚茂樹は

……順境は住民を安逸な生活に甘んじて、文明への向上心を失わせる、ある程度過酷な生活条件がかえって住民をして、この挑戦にこたえる応戦を通じて、文明を創造させる力をもっているというトインビーの仮設そのままである。中国古代文明の担い手であった儒教的教養をうけた貴族たちの国土と民心との関係につい

ての解釈は、トインビー史観と一致しているのである⁸⁾。

として、理解を示している。

上記のような官僚制が中国文明で成立した背景には、中国の行政技術に関して必要欠くべからざる文学教養が、儒教学者の手にモノポライズされていたことがあり、「日常生活では仏教徒でも、儒教の教育を受けた俗人が政治権力を握った」と述べている⁹⁾。このように、中国文明とヘレニック文明の違いの1つは、高等教育の維持・独占にあり、中国の場合、儒教を基にした教育とともに、仏教を始めとした儒教以外の思想・宗教も教養として学ばれることになるが、これらも士大夫が中心となって学ばれていったと思われる。ここまで述べた教養の独占状態については、リング・フランカとしての漢語・漢文と学習が難しい表語文字である漢字に関連する問題も考えておかなければならないだろう。

中国文明と極東文明本体との関係においては、「ルネサンス」が起ったのは隋・唐の「世界国家」時代、亡霊は春秋戦国時代という動乱時代の諸子百家のうちの孔子、屍体は極東文明本体の六つの世界国家、隋、唐、宋、明、清である。そして、亡霊を一時的にせよ追い出して創造性を発揮したのが、元の時代の元曲などの白話文学と考えられている¹⁰⁾。また、遅くとも唐の時代の875年の混乱期から現代(1930年代)までの約1000年間、極東文明本体(中国)は「化石文明」化したとも述べている¹¹⁾。

さらに、漢の後の北部中国は古典文化を復活させることに成功しており、ローマ後のヨーロッパでは、文化面では比べものにならない違いがあるが、その原因は「南部の砦」という地理的条件と儒学者の団体のねばり強さにあるとしている¹²⁾。加えて、漢の武帝がおこなった漢の文官と孔子学派との結婚は、ヘレニック史に類例をみない重大な事件であり、翻ってローマ帝国の文官はストア派などのヘレニック哲学の他の学派と結びつくことはなく、全世界的帝国行政に職業的使命を見出したのみで、帝国を離れて生き残ることができず、帝国瓦解後は廃業するかキリスト教会に雇われるかのどちらかであったが、蛮族

の手に落ちた中国北方の文官たちは、孔子を中心に集まった集団が漢武帝による儒教の官学化までの不遇の時代を乗り越えたように、官職を失っても、哲学者として不遇な生活にたえて、再起の機会を待ち、蛮族に儒教教育をほどこしていったと指摘している¹³⁾。

ここまでの分析を踏まえたトインビーの「中国モデル」の特徴は、その文明が統一国家成立から崩壊、そして再統一のパターンを繰り返すことである。これは司馬遷以降の中国の歴史編纂者たちの見解でもあるが、漢代以降には当てはまるものの、秦・漢以前には当てはまらず、他文明の場合、エジプト・インド・ビザンツ文明には当てはまるどころから、後続文明には当てはまると考えた。

そこで、トインビーは文明の前半が小国分立、後半は統一国家の交代という「ギリシア・中国合成モデル」を考え出した。この見解だと、中国文明をシナ文明と極東文明のような二代の親子関係に分けない（世代分割の撤回）で考えることになり、中国以外ではメソポタミア・インドに当てはまる。このような見解をヘレニック・モデルに比べると、（ローマ帝国滅亡後のような）次の時代との断絶がなく、王朝の興亡が繰り返されており、文明の継続性が維持されているように見えるが、これは先述した儒教などを学んだ士大夫（官僚層）の分厚さが原因の一つであろう。

ここまで述べたことに加え、三枝守隆が

終期作品（『図説歴史の研究』・『人類と母なる大地』—筆者注）では、「中国モデル」(Toynbee & Caplan 1972:19-64=1976 1:68-74) が措定され、そこにおける空白期間は、「政治的な混乱」、「政治的に不統一な時代」という語句に変更され、意味も限定されている。終期理論では、中国文明と極東文明本体という名称こそ復活してはいないが、ふたたび不連続性が強調されてくるのである。¹⁴⁾

と述べていることから、トインビーの中国文明に関する視点も変化し続けていることがわかる。

ただ、木村隆一がコルボーンのサイクル理論を活用すれば、世代分割を撤回しなくてもトインビーの見解を活用できると述べている¹⁵⁾ことも踏まえれば、三枝守隆前掲論文でこの新たな文明モデルが未完成であると指摘されている¹⁶⁾ことも首肯できる見解であろう。

ところで、トインビーは中国文明の高等宗教（「人間が究極的な精神的実在との直接的関係にはいることを可能ならしめようとする」¹⁷⁾宗教）として大乘仏教を措定しているが、このことについて三枝守隆は

……世界国家の制度を世界教会が模倣する傾向があることが、後期作品では強調されている。……しかし、……極東文明本体から日本分枝に浸透した大乘仏教と中国文明の世界国家である後漢の国家制度との関係性については比較研究されていない。研究されていないのは、史料の少なさか、あるいは、こうした諸文明における高等宗教のこの物質的な世界における制度には、多様性が見られるということかも知れない。¹⁸⁾

と述べている。

このことについて考える際には、三枝も指摘しているように、古代ギリシア・ローマやヨーロッパと中国では史料の「あり方」の違いに留意する必要があると考えている。特に中国では、王朝公認の史書である正史（官僚機構の中で支配者の正統性を示すことを主な目的として編纂された史書、もしくは『三国志』のように官僚が個人的に編集し、王朝によって公認された史書¹⁹⁾）が重要な文献史料となっている。また、官僚たちは、儒教を政治行動の倫理としており、史書もその視点からの著述がなされていることが多い。したがって、中国での庶民への仏教の広がりや政治の関係については、正史とされる史書からでは考察が難しい一面があると思われるが、今後の研究の中で慎重に考えていきたい²⁰⁾。

加えて、「中国文明」の地理的範囲の定義によって「中国文明」の基盤となっている宗教に対する考え方も変わってくると思われるが、これについては後で述べていきたい。

3：日本における中国史の代表的時代区分論とトインビーの中国文明史観との比較

ここまで述べてきたトインビーの中国（文明）史観について、日本における中国史の時代区分論と比較しながら考えてみたい²¹⁾。

日本における中国史の時代区分論の1980年代までの有力な2つの学説として、京都学派と歴研派の見解が挙げられる。京都学派の源流となった内藤湖南は古代を上古から後漢末、中世を後漢から五代、近世を宋代以後と区分し²²⁾、京都学派に対抗する「歴研派」の代表ともいえる前田直典はマルクス主義の視点に立ち、古代を上古から唐末（古代奴隸制）、中世を宋から明末（中世農奴〔佃戸〕制）、近世を明末から現代としている²³⁾。

上記のことを踏まえた上で、ここではまず京都学派の宮崎市定の見解を整理し、トインビーの見解と比較してみたい。

宮崎市定は古代を太古から漢代（統一の時代）、中世を三国から唐末五代（分裂の時代）、近世を宋から清朝滅亡（再統一の時代）、最近世を中華民国以後と定義している²⁴⁾が、宮崎は同年代であっても地域によって時代区分の段階が異なり、その差異が各地域に影響を及ぼすと考えている²⁵⁾。

加えて、宮崎は『東洋における素朴主義の民族と文明主義の社会』（初出は富山房 1940年、『宮崎市定全集』第2巻 岩波書店 1992年）の「緒言」において、「歴史が素朴で野卑な辺境の民族と、洗練された中央の文明との対立によって作り上げられる」とし、人類の進歩の原因に「不満感」があると述べ、それには野蛮が文明に対して抱くもの、貧者が富者に対して抱くもの、そして年少者が年長者に対して抱くものの三つがあると述べている。そして、

一度一つの社会に入りて安住すればそこに行わるる幾多の陋習も、やがては当然の事と考えて意に介せず、一種の不感症に陥る。かかる社会は飽滿せる社会であり、發展なく進歩なく、時には墮落しゆく社会である。……かかる場合には下層階級よりの進出があつて、社会の頹廢を喰ひ止めることが可能である。更にこの

文明社会において階級が固定するや、時あつてか貧困者の不満感も発露するに術なき場合がある。かかる際には外部における素朴なる野蛮民族の侵入があつて、文明社会において麻痺せる不満感が覚醒されるのである。²⁶⁾

と述べているが、これはトインビーの内的・外的プロレタリアートの指摘²⁷⁾に類似している。

また、宮崎は『アジア史概説』（初出は『アジア史概説』人文書林 正編1947年・続編1948年、『宮崎市定全集』第18巻 岩波書店 1993年）の中で、

中国では漢以後三国南北朝の分裂があり、ローマ世界は究極のところゲルマン的分裂に陥つたように、西アジア世界はギリシア人の侵入を契機として久しい期間にわたる分裂の時代を迎えねばならなかつたのである。²⁸⁾

と述べていることに加えて、西アジアの中世はアレクサンドロス大王の死とその領土の分割から「中世的な分裂の時代」が始まると指摘している²⁹⁾。このような見解は、アレクサンドロス3世の登場でシリアック文明がヘレニック文明により征服・中断されることやゲルマン人の大移動をきっかけにしてヘレニック文明が崩壊したとするトインビーの見解と類似している。また、中国文明について、後漢末で区切ることも再考察篇以前のトインビーの見解とほぼ同じである。

現行の高校世界史教科書（山川出版社や東京書籍など）の中国史の時代区分は、基本的に宮崎市定の見解に則っているように思われる。2018年に出版された渡辺信一郎〔監修〕岡田和一郎〔著〕『中国の歴史・現在がわかる本 第二期② 2度目の中国ができるまで』（株式会社かがわ出版 2018年）の書籍タイトルにもその影響が見受けられることに注目したい。

1980年代以降、中国史の時代区分論は停滞していたと考えられるが、最近の動きとして、渡邊義浩と妹尾達彦の見解を取り上げてみたい。

渡邊は後漢の章帝期に白虎観会議により定められた中国の古典的国制と、そ

れを正統化する儒教の経義により構成される「儒教国家」の国制を「古典中国」と定義し、「古典中国」が成立するまでの戦国時代までの、「古典中国」が確立されてきた時期を「原中国」、秦から三国時代を「古典中国」の形成期、西晋から唐を「古典中国」の成立期、五代十国～清（近世中国）を「古典中国」の展開期、中華民国以降を「近代中国」と区分している³⁰⁾。

この見解をトインビーの視点から言い換えれば、「中国の「高等宗教」を儒教と定義し、その儒教に基づく国制である「古典中国」という「亡霊」を呼びさまし続ける「中国」の歴史を理解するための時代区分論」のように見受けられる。「異なる文明圏を同一の尺度で計ること、および西欧近代を最良と考える価値観の崩壊」³¹⁾を受けて、現状では中国史のみを考察する「中国史観」となっており、それ故、日本史や朝鮮史をはじめ、現在、一般的に想定される「中国史」の範疇を超えた世界の考察には援用できないものと思われる。

トインビーは中国文明について、

……信仰喪失の結果崩壊した文明は、それに代わる新しい文明、他の宗教から生氣を得た文明によって取って代わられたのです。

こうした現象の歴史的事例として、儒教に支配されていた中国文明が、アヘン戦争以後崩壊し、儒教に代わる共産主義の新中国文明が台頭したことがあげられます³²⁾。

と述べているが、『歴史の研究』再考察篇などの後期作品のトインビーの中国文明に関する見解は、儒教を軸としたものとなっており、渡邊の見解とも類似するものとなっているように見える。

ここまで述べてきた日本の中国史研究者の時代区分論と比較すると、トインビーの『歴史の研究』再考察篇より前は宮崎市定の見解と類似しており、『歴史の研究』再考察篇以後は儒教を軸とした史観であり、渡邊義浩の見解とも類似していると考えられる。

一方、妹尾達彦は、遊牧地域における遊牧国家の形成を契機に紀元前4000年

紀から紀元前3000年紀にかけてアフロ・ユーラシア大陸の北緯30°前後の大河川流域に誕生した人類最初の国家を「初期国家」、紀元前1000年ユーラシア大陸の遊牧地域と農業地域にほぼ同時に誕生し、初期国家の国政を基礎に現在の国家に直接継承される古典国制を確立した国家群を「古典国家」、次いでユーラシア大陸の二つの大規模な人間移動期（4～7世紀と16～18世紀）の間でユーラシア史の形成期と考えられる4～15世紀の遊牧地域と農業地域とを包含して誕生した遊牧民ないし遊牧民の血を引く為政者が支配する遊牧・牧畜系国家を「農牧複合国家」、16世紀以後に西欧諸国の海路による「新大陸」と「旧大陸」の統合という大規模な人間移動期を経て海洋商業活動の中から農牧複合国家の解体と再編を経て誕生し、前近代のような神や天という超越的概念の承認ではなく個人として平等の権利をもつ国民の支持ないし承認を政権正当性の根拠とする18世紀に確立していった国家を「近代国家」と定義し、紀元前4000年紀から紀元後3世紀前後までを初期国家と古典国家の形成期、4世紀頃から15世紀頃を農牧複合国家の誕生とユーラシア史の形成期、16世紀頃から現在までを近代国家の形成から地球一体化の進展の時期という三つの歴史的段階を示している³³⁾。

この妹尾の見解の特徴は、内藤湖南・宮崎市定両氏の時代区分の見解、なかんずく宮崎の見解を基盤としていること³⁴⁾とグローバル・ヒストリー叙述の一つの分析モデルとして紀元前1000年紀に誕生する東アジア＝ユーラシア大陸東部の広域経済圏を抽出している³⁵⁾ことであろう。

トインビーはギリシア・ローマ史などの西ヨーロッパ史を分析モデルの基盤としながらも、中国モデルなどを設定していったが、妹尾はもともと東アジアを基盤としていることは非常に興味深い。

妹尾はユーラシア東部における仏教について、4～7世紀において仏教が果たした重要な役割は、政治的にも社会的にも分裂した人々に、共通のコミュニケーションの基盤を与えたことに加え、集団の救済を目的としていた儒教に対し、仏教が中国大陸にはかつて存在しなかった体系的な個人救済の教えとして浸透していったことを指摘³⁶⁾しており、さらにユーラシア大陸西部のキリスト

教、中央部のイスラーム教、東部の仏教のように、4世紀ころから広がりはじめ、7～8世紀に社会に浸透・普及し、農牧複合国家をつくりあげる核となった身分・階層・性・出身地域の違いを超える普遍宗教を指す用語として「世界宗教」という語を多用している³⁷⁾が、これは先述したトインビーの定義する「高等宗教」と非常に類似していると思われる。

そして、キリスト教圏、イスラーム教圏、仏教圏が8世紀にほぼ同時に成立したと指摘していることは、トインビーの「世界教会」という概念との共通点を考えると非常に興味深い。ただ、妹尾が指摘するような上記の世界宗教の勢力圏の成立以前に、ローマ帝国や漢（といった妹尾の定義によれば古典国家）の崩壊期以降（「中国」では魏晋南北朝時代）に、それぞれキリスト教・仏教が、時に迫害を受けながら精神的・普遍的な価値で結ばれたディアスポラのような組織から生まれてきたことを考慮していく必要があるだろう。

また、妹尾は現在の中華人民共和国とモンゴル国（外モンゴル）を「中国大陸」とし、その中には歴史的に唐・元・清のような大中国（農牧地域合体期の中国）と宋・明のような小中国（農牧地域分離期の中国）を想定し³⁸⁾、大中国を統治する農牧複合国家の指導者たる隋・唐の皇帝たちがその権力の信用と威信の増大のために仏教に大きく依存し、「北魏・遼・金・元・清等の遊牧系非漢族政権が一貫して仏教を信仰し、中国古来の天をまつる郊祀を行わない時でも、各種の仏教寺院は王朝儀礼の重要な舞台となり続けた」³⁹⁾とも述べている⁴⁰⁾。この見解を踏まえると、トインビーが『歴史の研究』再考察篇より前の段階のシナ文明とその子文明である極東文明及び再考察篇以後の中国モデルにおいて大乘仏教を高等宗教と考えていたことには一定の意義があると思われる。

加えて、妹尾は仏教の影響を受けながら、中国の民間宗教を代表する道教、そして科挙などを通して知識人に広まった儒教が、「上層階層をつくり出す原理が、身分（属性）から科挙合格（業績）に転換する過程で」⁴¹⁾革新を遂げて新儒教となり、並立していったと述べている。この指摘はトインビーの中国（文明）史を分析し、検証していくうえで非常に重要な指摘だと考えられる。

4：試論・トインビーの歴史観を継承した中国文明史への前提について

トインビーの歴史観を踏まえながら、人類の歴史、なかんずく中国の歴史への理解を深めていくうえで重要なこととして、仏教の融和性や「中国」の地理的範囲と儒教・仏教の「使い分け」、「住み分け」との関係、そして相互への影響の諸相をおさえていく必要があるのではないかと考えている。

儒教は中国で前漢の武帝が董仲舒の献策を受けて以降、漢代に儒家の教説を基礎に国家の教学として成立し、以後、清末までの王朝支配の体制教学となったが、この儒教が政治・文化の担い手であった士人（官人地主層）の主たる思想となり、その歴史・社会の変化に応じて、仏教・道教の教説を受容して教義を豊かにし、特に宋代以降、儒教・仏教・道教の三教合一が進んでいったと考えられている⁴²⁾。

加えて、西嶋定生の定義による古代東アジア文化圏の条件として、漢字・儒教・仏教・律令制・冊封が挙げられている⁴³⁾が、ここで儒教と仏教が併用されていることに留意しておきたい。

創価学会名誉会長の池田大作は中国社会科学院での講演「21世紀と東アジア文明」(1992年10月14日)⁴⁴⁾の中で、東アジア地域の文化、なかでもその水脈をなしている精神性を特徴づけているものを「共生のエートス（道徳的気風）」とし、儒教は重要な水源の一つと指摘しており、個人に先立つ共同体の重視という点で「共生」に通ずるが、反面、既存の位階秩序を固定化して社会を停滞させてきたと述べ、そうした弊害をもたらした最大の要因は、漢代に董仲舒の献策によって、儒教が国教化されたことに求められるのではないかと指摘している。とはいえ、池田は中国近代儒学思想の太い水脈を形成していた「大同」思想の志向していたものこそ、この「共生のエートス」と述べ、儒教と仏教との相違点と共通点を指摘し、儒教と仏教との間の相互の影響について言及している。

加えて、先述した歴史書での記述のあり方に留意しつつではあるが、妹尾の見解のように、農牧複合国家となる大中国の指導者が普遍的な思想である仏教

に大きく依存し、遊牧地域を分離した農業地域中心の小中国は伝統的な中華思想である儒教・道教が統治者の思想となっていたと考えられることを踏まえておく必要があると思われる。

その前提の上で、西嶋の古代東アジア文化圏に関する指摘や先に引用した妹尾の見解からも理解できるように、(トインビーが極東文明・中国モデルやギリシア・中国モデルで想定していた範囲と重なるとされる)中国をはじめとする古代東アジア文化圏が儒教と仏教を思想的両輪として成立していたことは間違いないであろう。

とはいえ、儒教・新儒教が官学化し、体制教学となったことで普及した一面を持ち、さらに仏教思想の影響を受けて「理」と「気」の概念を有するようになった新儒教が東アジア世界の共通の思想的基盤となったことに注意が必要である⁴⁵⁾。

ここまで述べたことを踏まえると、大乘仏教がキリスト教のような世界教会を確立できなかったと考えるよりは、仏教の持つ融和性や柔軟さ(受容の能力の高さ)を踏まえた仏教と儒教・道教の間の相互交流と影響に着目する必要があることに加えて、先述した漢語・漢字という言語・文字による影響なども考慮していく必要があるだろうが、これらを踏まえた考察は今後の課題としたい。

おわりに

トインビーの中国(文明)史に対する見解や歴史観について、前期作品(『歴史の研究』原著第6巻〔日本語版第12巻〕まで)では不連続性が強調されていたが、後期作品(『歴史の研究』再考察篇・『ヘレニズム 一つの文明の歴史』)や終期作品(『図説 歴史の研究』・『人類と母なる大地』)では、トインビーが参照していた中国史研究者の見解に沿って連続性が認められており、「中国モデル」・「ギリシア・中国モデル」が指定され、さらに終期理論では、中国文明と極東文明本体という名称こそ復活してはいないが、ふたたび不連続性が強調されてくるなど、トインビーの中国(文明)史に関する見解は最終期まで変化し続けている。

トインビーの前期作品における中国(文明)史に関する見解が、中国史研究

者の見解（宮崎市定や妹尾達彦の時代区分論など）と共通している部分があり、日本の世界史の教科書の章立てや大学入試の問題（東京大学 2010年）などの見解は、少なくともトインビーの史観に類似していると思われる。

中国文明とヘレニック文明の違いの1つは、高等教育の維持・独占にある。中国の場合、体制側の官僚による儒教だけでなく、仏教を始めとした儒教以外の思想・宗教などの教養も士大夫に独占されていた（リング・フランカとしての漢語・漢文と難しい表語文字である漢字に関する問題）。加えて、仏教寺院においても高度な専門用語による学習・教育活動が行われており、中世ヨーロッパとは異なり、政治との距離を取り（取られ）ながら、中国文明の基盤となってきた。

トインビーの中国（文明）史の視点について考える際に、古代ギリシア・ローマやヨーロッパと中国での史料の残り方の相違に注意が必要である。特に中国では、王朝公認の史書である正史が重要な文献史料となっているため、官僚たちの政治行動の倫理でもあり、王朝支配の体制教学ともなっていた儒教からの視点により著述されている可能性が高く、仏教側の視点からの記録が残されることは少なかったと思われる。したがって、中国での庶民への仏教の広がりや政治の関係や「高等宗教」としてのあり方については、史書からでは考察が難しい一面があるように思われる。加えて、仏教史の史料としての仏教経典などの扱いについて学んでいきたいと考えている。

トインビーが極東文明・中国モデルやギリシア・中国モデルで想定していた範囲と重なると思われる中国を含む東アジア文化圏は、儒教と仏教を両輪として成立していた。仏教がキリスト教のような世界教会を確立できなかったというよりは、仏教の持つ融和性や柔軟な「構造」、仏教と儒教・道教の間の相互交流と影響に着目する必要がある。また、文明は循環理論で把握されるが、宗教は漸進的進化論、心の動きの進化論で把握すべきものであり、トインビーもそのような視点を持った上で再考察以降は論じていると思われる。これには貝塚茂樹らを始めとする日本での東洋史学者との対談の影響が考えられる。

今後は、本論考で述べてきたことを踏まえ、世界全体の歴史との関連性も抑えながら、トインビーの歴史叙述の弱点の一つと考えられている中国文明史に

ついて、さらに考察を深めていきたい。

注

- 1) 参照した『歴史の研究』原著と日本語完訳版は以下の通りである。

Toynbee, Arnold J., 1934, *A Study of History* Vol. I-III, London: Oxford University Press.
(下島連・山口光朔・富田英一・荒木良治・瀬下良夫・三沢進・増田英夫・長谷川松治訳『歴史の研究 第1-6巻』経済往来社 1969-70年)

———, 1939, *A Study of History* vol. IV-VI, London: Oxford University Press.
(下島連・山口光朔・富田英一・荒木良治・瀬下良夫・三沢進・増田英夫・長谷川松治訳『歴史の研究 第7-13巻』経済往来社 1970年)

———, 1954, *A Study of History* vol. VII-X, London: Oxford University Press.
(下島連・山口光朔・富田英一・荒木良治・瀬下良夫・三沢進・増田英夫・長谷川松治訳『歴史の研究 第14-20巻』経済往来社 1970年)

———, 1934, *A Study of History* vol. III index, 1939 vol IV index, 1954, vol X index, London: Oxford University Press.
(下島連・山口光朔・富田英一・荒木良治・瀬下良夫・三沢進・増田英夫・長谷川松治訳『歴史の研究 索引 第25巻』経済往来社 1972年)

———, 1959, *A Study of History* vol. XI, London: Oxford University Press.
(下島連・山口光朔・富田英一・荒木良治・瀬下良夫・三沢進・増田英夫・長谷川松治訳『歴史の研究 歴史地図 第24巻』経済往来社 1969年)

———, 1961, *A Study of History* vol. XII, London: Oxford University Press.
(下島連・山口光朔・富田英一・荒木良治・瀬下良夫・三沢進・増田英夫・長谷川松治訳『歴史の研究 再考察 第21-23巻』経済往来社 1969年)
- 2) 貝塚茂樹「東洋史家の立場から」〔以下、「貝塚茂樹前掲論文」と略す〕(社会思想研究会〔編〕『トインビー 人と史観』社会思想研究会出版部 1957年初版), 139-40頁。トインビーの中国(文明)史観に関する主な先行研究としては、上記の貝塚茂樹の論考に加えて、古賀登「A・トインビーのアジア像とその問題点」(『季刊東亜』10 1970年)、木村隆一「トインビーの中国モデル」・平田家就「トインビーの新しい人類史とその中国観」(いずれも山本新・秀村欣二〔編〕『トインビーの中国観』社会思想社 現代教養文庫966 1978年)が挙げられる。
- 3) 参照した『図説 歴史の研究』原著と日本語完訳版は以下の通りである。

Toynbee, Arnold J., 1972, *A Study of History the New One-Volume Edition Illustrated*, London: Oxford University Press in association with Thames and Hudson Ltd.
(桑原武夫・樋口謹一・橋本峰雄・多田道太郎〔訳〕『図説 歴史の研究』I-III (学習研究社 1976年))

- 4) ここまでの2段落については、『歴史の研究』原著〔以下、「原著」と略す〕第5巻, pp.140-7, 日本語完訳版(以下、「完訳版」と略す)第9巻, 216-26頁、原著第6巻, pp.291-8, 完訳版第12巻, 307-13頁など。
- 5) 『後漢書』南蛮伝に加えて、漢代の荊州の南郡における蛮夷統治については、織田晃嘉「秦漢朝の蛮夷統治政策について」(『人文論究』51-4 2002年)などを参照。
- 6) 極東文明本体の「動乱期」からここまで、原著第6巻, pp.305-308, 完訳版第12巻, 327-31頁参照。
- 7) 原著第5巻, pp.477-478, 完訳版第10巻, 321-3頁参照。
- 8) 貝塚茂樹前掲論文(『トインビー 人と史観』), 142-143頁。
- 9) 原著第7巻, pp.372, 完訳版第14巻, 665-6頁。
- 10) 三枝守隆「アーノルド・J・トインビーの「文明の解体」の新解釈— 哲学的解釈学に依拠して」(以下「三枝守隆前掲論文」と略す)(博士論文〔立教大学〕2015年) 630頁、原著第9巻, p.16・pp.17-20, pp.40-6, pp.53-60・pp.75-8, 完訳版第18巻, 29-30頁・32-7頁・70-9頁・91-104頁・130-5頁など。
- 11) 原著第5巻, pp.3-4, 完訳版第9巻, 6-8頁。
- 12) 原著第9巻, pp.672-3, 完訳版第19巻, 530-2頁。
- 13) 原著第9巻, pp.678-681, 完訳版第19巻, 540-4頁。
- 14) 三枝守隆前掲論文, 610頁。
- 15) 木村隆一「トインビーの中国モデル」(『トインビーの中国観』), 152頁。
- 16) 三枝守隆前掲論文, 121頁。
- 17) 『図説 歴史の研究』原著, p.343, 日本語完訳版, II・162頁。
- 18) 三枝守隆前掲論文, 604頁。
- 19) 本田済「陳寿の三国志について」(『東方学』23 1963年)、拙著『三国志— 正史と小説の狭間』第一章(白帝社 2006年初版・2009年2版、バンダパブリッシング 2017年電子書籍版)など参照。
- 20) このような歴史書を編纂する文人官僚の世界観・歴史観の力について、ティネケ・ディヘズレー「『旧風を改める者一人としてなし』— 唐の世界史観」(羽田正〔編〕『グローバルヒストリーと東アジア史』 東京大学出版会 2016年, 157-83頁)では、
唐社会のこれら少数の精鋭グループにとって、国際主義(コスモポリタニズム)は歴史編纂における基本的概念ではなかった。唐の歴史家たちは、自らの諸制度を媒介に歴史が進歩をたどる中国と、ものごとが常に不変のままに留まる中国以外の世界とから成る、進歩と停滞の二重の世界を見ていたのである。(178頁)
と述べられている。
- 21) 日本における中国史の時代区分については膨大な研究業績があるが、代表的な総

- 括としては、岸本美緒「時代区分論」（『岩波講座世界歴史』1 岩波書店 1998年）、岡本隆司『近代日本の中国観 石橋湛山・内藤湖南から谷川道雄まで』（講談社 講談社選書メチエ 2018年）など参照。
- 22) 『中国近世史』（『支那近世史』）（弘文堂 1947年、『内藤湖南全集』第10巻 筑摩書房 1969年初版、1996-97年第3刷、岩波文庫 岩波書店 2015年）など参照。
 - 23) 「東アジアに於ける古代の終末」（『中国史の時代区分』 東京大学出版会 1957年）。
 - 24) 『中国史』（岩波全書（上・下） 岩波書店 1977・1978年、『宮崎市定全集』第1巻 岩波書店 1993年、岩波文庫（上・下） 岩波書店 2015年）。
 - 25) 『宮崎市定全集』第1巻、18-21頁。
 - 26) 『宮崎市定全集』第2巻、8頁。
 - 27) 1939年までに出版された原著の第6巻以前にもこの指摘は存在する。
 - 28) 『宮崎市定全集』第18巻、47頁。
 - 29) 『宮崎市定全集』第18巻、50頁。
 - 30) 渡邊義浩『『古典中国』における文學と儒教』（汲古書院 2015年）、渡邊義浩〔編〕『中華思想の根源がわかる！中国古代史入門』（洋泉社 歴史新書 2016年）。
 - 31) 『中華思想の根源がわかる！中国古代史入門』、12頁。
 - 32) A. J. トインビー・池田大作『二十世紀への対話』〔下〕（文藝春秋 1975年）、297頁。
 - 33) 妹尾達彦『グローバル・ヒストリー』〔以下、「妹尾達彦前掲書」と略す〕（中央大学出版部 2018年）、66-76頁。
 - 34) 妹尾達彦前掲書、63-6頁・270-1頁。
 - 35) 妹尾達彦前掲書、i-ii 頁。
 - 36) 妹尾達彦前掲書、108-9頁。
 - 37) 妹尾達彦前掲書、107頁。
 - 38) 妹尾達彦前掲書、49-61頁。
 - 39) 妹尾達彦前掲書、108頁。
 - 40) 柄谷行人『帝国の構造 中心・周辺・亜周辺』（青土社 2014年）など。
 - 41) 妹尾達彦前掲書、109頁。
 - 42) 狩野直喜『両漢学術考』（筑摩書房 1964年）・『魏晋学術考』（筑摩書房 1968年）、戸川芳郎・蜂屋邦夫・溝口雄三『儒教史』（山川出版社 1987年）、小島毅『東アジアの儒教と礼』（山川出版社 世界史リブレット68 2004年）・『儒教の歴史』（山川出版社 2017年）など。
 - 43) 『中国古代国家と東アジア世界』（東京大学出版会 1983年）。
 - 44) 『池田大作全集』第2巻・論文（聖教新聞社 1999年）、373-87頁。
 - 45) 妹尾達彦前掲書、102-9頁、妹尾達彦『長安の都市計画』（講談社 講談社選書メチエ 2001年）など。

