

「東亜病夫」とスポーツ

——コロニアル・マスキュリニティの視点から

高 嶋 航

は じ め に	309
I スポーツの導入とコロニアル・マスキュリニティ	310
II 西洋化のなかの身体	320
III 「東亜病夫」再考	325
お わ り に	335

は じ め に

2008年北京オリンピックの前後に脚光を浴びた言葉がある。「東亜病夫」である。「東亜病夫」は中国の地位や中国人の身体を貶めることで、中国人を奮起させ、中国の改革を促すために用いられた言葉である。それが今日では、かつての劣等な身体や地位を克服し、世界の大国の仲間入りをしたことを示すために使われている。「東亜病夫」は現在の自分ではなく、かつての自分を指す言葉となり、恥辱を呼び起こすどころか、達成感、自信、そして輝かしい未来への展望とともに語られている。

「東亜病夫 (Sick man of Asia)」は1850年代からオスマン帝国を形容する言葉として西洋で用いられた言葉である。日清戦争で中国の弱体化が明らかになると、この言葉は中国にも適用されるようになった。中国語の初出は1896年11月5日（光緒22年10月1日）の『時務報』にある「夫中国——東方之病夫也」と言われる。この記事は、もともとイギリスの新聞に掲載され、上海の『字林西報』に転載されたものを「中国実情」のタイトルで翻訳転載したものである。この西洋起源の言葉がいかにして中国に翻訳され受容されたかについては楊瑞松の労作が克明に跡づけている⁽¹⁾。楊によれば西洋で用いられた「東亜病

夫」は国としての中国を指すもので、中国人の身体を形容する言葉としての「東亜病夫」は中国人自身が創案したものである。

「Sick man」「病夫」という言葉に着目した楊に対して、本稿では「東亜病夫」とスポーツの関係に着目したい。そもそもなぜ「東亜病夫」の克服が衛生状態の改善、医療技術の発展、平均寿命の延長などによってではなく、スポーツとともに語られねばならないのだろうか。この問いに答えるにはスポーツの伝播／受容の背景、そしてその意義を明らかにすることが必要になるが、中国に関していえば、依拠できる研究はほとんどない。どのスポーツがいつ頃おこなわれるようになったかについては、不十分ながらおおよそのことはわかる。しかし、あるスポーツの伝播／受容がどのようになされたのか、その具体的な状況はほとんど解明されていない。本稿では上海セント・ジョンズ書院（のち大学に昇格。以下セント・ジョンズと記す）の校内雑誌『セント・ジョンズ・エコー』を使って、この問題に迫ってみたい。セント・ジョンズはたんに資料が豊富に残っているというだけでなく、黎明期の中国スポーツ界で主導的役割を果たしたという点で、スポーツの伝播／受容の意義を考えるうえで最適の材料となる⁽²⁾。

中国は別にして、スポーツの伝播／受容という課題自体については、文化帝国主義やヘゲモニー論の立場からさまざまな研究が蓄積されている⁽³⁾。本稿では男性性（Masculinity/Masculinities）、なかでもとくにコロニアル・マスキュリニティ（植民地的男性性）という視点からこの問題を考えてみたい。この視点によるなら、西洋の側から見るスポーツの伝播、そして中国の側から見るスポーツの受容という現象は、西洋の優位という非対称な磁場のなかで西洋の男性性（より具体的には18世紀後半から19世紀初頭に成立したとされる近代的な男性性⁽⁴⁾）と中国の男性性が相互に交渉する過程として描くことができる。この過程で中国人は自らを「男らしくない」存在であると認識し、男性性を回復しようとした。結論を先取りすれば、「病夫」はそうした中国人の自己認識の一つであり、スポーツは男性性を回復する手段であった。本書の課題である「翻訳」にからめて言えば、「翻訳」をたんに言葉や概念の置き換えとみなし、「Sick man of Asia」と「東亜病夫」の対応関係を検討するのではなく、中国人が「東亜病夫」という自己認識を持つにいたった背後にある力学を、男性性の概念を用いて見定めることが本稿の目指すところである。

I スポーツの導入とコロニアル・マスキュリニティ

1890年5月20日、李藹門先生〔Samuel. E. Smalley〕の協力により、学校で運動会が組織され、礼拝堂の前で挙行された。規模は貧弱であったが、学生は喜び勇んで参加

し、精神は大いに尊敬に値する。ただ当時こうした行為をあまり上品でないと考える人もいた。この後定例となり、毎年春秋2回開かれ、それなりの訓練をした。中国の学校で運動会を開いたのは、実にセント・ジョーンズ大学が嚆矢であった。

この文章は当時のセント・ジョーンズ校長ポット（Francis Lister Hawks Pott）が1930年に書いた記事をもとに編纂された「聖約翰大学自編校史稿」の一節で、中国で最初の学校運動会を伝える唯一の資料である⁽⁵⁾。短い記事ではあるが、中国人学生がスポーツに対して異なる反応を示していたことが西洋人の目から記されており興味深い。

中国人のスポーツ観を示す逸話は他にもいくつか残されている。1900年頃のこと、広東省に外国人と盛んに交流していた県知事がいた。ある日この県知事が外国人の友人の所へ行くと、その外国人はちょうどテニスをしているところだった。テニスを終えて汗まみれの外国人に対して県知事は「テニスのようなくだらないことは召使いにやらせるべきです。どうしてこんなくたになるまでしんどい思いをする必要があるのですか」と言った⁽⁶⁾。不思議なことに、朝鮮に関してもこれと類似したエピソードが存在する。ソウルにいた外交官たちは純宗（在位1907-1910）を楽しませようと、御前でテニスを披露したところ、純宗は「あのような骨の折れることを自らするのはかわいそうだ。召使いを呼んでさせることだ」と言ったという⁽⁷⁾。また、純宗ではなく高宗（在位1864-1907）の名を挙げるバージョンも存在する⁽⁸⁾。いずれも西洋人の視点から、中国人や朝鮮人のスポーツに対する無理解をおもしろおかしく語ったものである。これは事実というよりも、西洋人たちの間で、きわめてありそうな話として流布していたものに違いない⁽⁹⁾。

これらの逸話でターゲットとなった儒教的知識人は、中国や朝鮮の社会で最高の男性性を体現する存在であった。モッセは標準的な男性性の対極として象徴化された人びとを「対抗的タイプ」と呼んだ。ヨーロッパでは女性、ユダヤ人、黒人がそれにあたる。理想の男性性が成立するには、「対抗的タイプ」をつねに可視化する必要がある⁽¹⁰⁾。中国にいる西洋人は中国人を「対抗的タイプ」に仕立て上げることで、自らの男性性（と立場）を確認し強化したのだ。一方、語り手が中国人であれば、同じ話でもちがった意味を持つ。郝更生がこの逸話を聞いたのは、1919年にアメリカへ留学していた時のことであった。彼がそれを書き留めたのは1960年代のことである。郝はかつての中国を「男らしくない」存在に描くことで、中国の変化を示し、体育指導者としての自らの功績を確かめたのである。

「男らしさ」をめぐる中国と西洋の関係をさらに深く理解するために、まず西洋人の中国観、中国人観と男性性の関係について概観しておこう。大野英二郎によれば、18世紀

までは啓蒙主義や重農主義の立場から中国は安定の象徴として肯定的に評価されてきたが、17世紀末葉に「進歩」という概念が確立することで、安定は停滞という否定的評価に変わり、18世紀末までに「停滞の帝国」としての中国イメージが定着した。さらに19世紀になると「人種」概念が世界の人びとを分類し序列化した。キュヴィエがモンゴル種の説明に「その文明は常に停滞したままである」と記したことが象徴するように、中国の停滞は制度的な問題ではなく、中国人の先天的資質の問題——それはヨーロッパ人という理想型からの変質、退化と考えられていた——であった。19世紀の西洋人の中国人イメージは、おおまかに言って、二種類あった。一つは「軟弱、平穩、怠惰で、迷信深く、従順で、奴隷的なまでに従属的、格式張って、空疎で度を超したお世辞を使う人間である」というビュフォンの言葉に見えるような、精神的にも身体的にも劣った存在であるという否定的イメージであり、もう一つは勤勉で我慢強いという肯定的イメージである。後者は主にクーリーとしての価値を評価したものであり、ヨーロッパ人と同等の人であるという意識はない。ヨーロッパ人のこうした優越意識は中国人だけに向けられたものではない。この優越意識は人種学や優生学などと結びつき、科学的普遍的な事実と見なされ、植民地支配を正当化するのに役立った⁽¹¹⁾。

アリエスは17世紀以降のヨーロッパで「子供」の概念が誕生したと論じたが⁽¹²⁾、ナンディによれば、これは成年男性がもっとも完全な人間であるという人間観の成立と裏表の関係にあり、老人、女性、病人らが社会的弱者として保護の対象となっていく過程でもあった。こうして政治的、社会的、経済的な支配が男性／男性性による女性／女性性の支配と重ね合わされる。この過程はヨーロッパによる植民地の拡大と軌を一にしていた。被植民者（それは往々にして非白人でもあった）は劣等な人種であるとみなされ、弱々しい、女々しい、（精神的にも身体的にも）病気の、幼稚な、老衰した等のイメージを附与された。そして彼らを保護し、文明化することこそ神が白人に課した責務だと考えられた。民主主義の伝統をもつ国々において、その理想に反する植民地の存在は道徳的な足かせとなったが、「文明化の使命」を謳うことで、道徳的にも植民地に対して優位な立場をとることができた。男性性に引きつけて言えば、植民地主義は正々堂々とした男らしい行為となったのである。逆に被植民者にとって植民地という体験は去勢や敗北、つまり男性性の喪失を意味した。被植民者は伝統的男性性を否定し、植民者の男性性を承認し、それを獲得することで、自らの男性性を取り戻そうとした⁽¹³⁾。植民地という状況において植民者の男性性が被植民者の男性性に対してヘゲモニックな位置を占める状態こそ、コロニアル・マスキュリニティにはかならない。

ナンディの心理的アプローチを歴史的アプローチから乗り越えようとしたシンハは、

19世紀のベンガルに着目して「manly Englishman」と「effeminate Bengali」というステレオタイプが歴史的過程のなかで成立したことを示した。植民者の男性性と被植民者の男性性との関係は決して固定的なものではなく、それぞれの社会の男性性の影響を受け、また両者の社会的、経済的、政治的関係の変化を受けて、不断に変化し再定義されつつ維持される。たとえばインドでは、イギリス人とインド人支配層に加えて、西洋的教養を身につけた中産階級の知識人（主としてベンガル人）が台頭し、イギリス人の権益に挑戦しはじめると、イギリス人は彼らを男性性が欠如した存在と見なし、公的空間から排除しようとした。それはベンガル人から見れば、インド人を弱体化し、去勢し、男らしさを奪い去る行為であった。彼らは自らを男らしくない存在であると考え、身体を鍛錬してイギリス的な男性性を獲得することで、これに対抗しようとした⁽¹⁴⁾。男性性はイギリスによる支配の正当性を提供するばかりでなく、それを覆す手段をも提供したのである。

コロニアル・マスキュリティの議論を踏まえつつ、中国の状況について見ていこう。中国人を男性性が欠如した存在と見なす西洋人の中国人観は、実際に中国人と接する機会が増えてもさして変わることはなかった。というより、接触の機会が増えれば増えるほど、より強く認識されるようになった。1869年から1894年まで北京の京師同文館で教鞭をとったマーティン（William A. P. Martin）は中国の学生を次のように描写した。

三千条の礼儀作法のなかの第一条は、容貌・態度は厳粛かつ沈着でなければならないというものであり、第二条は、立居振る舞いは隠重で、きちんとしていなければならないというものであった。それで同文館の学生たちは、体育は尊厳を損なうと考えて習いたがらなかった。彼らはただゆったり大股に歩くことしかできなかった⁽¹⁵⁾。

また1894年に科学教師としてセント・ジョンズに赴任し、軍事訓練も担当していたイギリス人宣教師クーパー（Frederick C. Cooper）は、1899年に中国教育会（Educational Association of China）で次のように語った。

中国にいるもっとも無関心な観察者でさえ、彼の回りにいる精神的に高度に発達したこの民族の前屈みの足取り、湾曲した肩、か細い呼吸を目にする。……人間は精神的なものの身体的なものを含めてあらゆる器官を働かさねばならないようにできている。そうしないと、身体の機能に異常を来し、病気が健康にとって代わる⁽¹⁶⁾。

そもそも、どうしてこのような中国人にスポーツを導入しなければならなかったのか。クー

パー自身は鍛錬と娯楽のため、具体的には身体を強く健全にし、勉強の単調さから解放し、学生を自立的で従順にするためとする。しかしそうする目的はなにか。最初の運動会開催の2年前、セント・ジョンズの校長に就任したばかりのポットはアーチェリー・クラブを組織した。

それは出発点である。もし我々が中国の学生たちに、身体を動かすことが恥ずべきことではなく、創造主によって強く健康な身体を持つことが定められていることを教えることができれば、大きな前進である⁽¹⁷⁾。

言うまでもなく、宣教師たちの目的はキリスト教の伝道にあった。中国教育会も宣教師の組織であり、伝道は暗黙の前提であった。1880年代から1890年代にかけて、プロテスタントの伝道事業は個人の魂の救済を目指す直接的伝道から、社会そのものを変革する間接的伝道（社会福音 Social Gospel）へと大きく変化していた。社会を西洋化することで、社会全体を一挙にキリスト教化しようとしたのである。それはマスキュラー・クリスチアニティと呼ばれるキリスト教の男性化と連動した変化であった。さらにそれは西洋社会全体の力強い男性性への希求の高まり（ロトゥンドの言う「熱情的男らしさ」）と呼応していた。スポーツの興隆はその潮流の一端であった⁽¹⁸⁾。ポット校長と同じアメリカ聖公会に所属するブレント（Charles H. Brent）が「身体は魂のあらわれであり、それを維持することはキリスト教徒の義務である」⁽¹⁹⁾と述べたように、身体への関心は男性化したキリスト教の大きな特色であり、そのブレントがフィリピン・アマチュア競技連盟の会長であった事実が示すように、スポーツとキリスト教は密接に結びついていた。スポーツはキリスト教化を前提とした西洋化の一環だったのである。

ただ個々の教師＝宣教師にとってキリスト教化がどれほど重要であったかは一概には言えない。というのもクーパーが私見を発表した中国教育会は1896年に、ミッション・スクールはもはや改宗や牧師の養成のためだけでなく、良質な一般教育を受けるために存在するという「驚くべき宣言」を出していたからである⁽²⁰⁾。したがって、より世俗的な解釈も必要となる。在華西洋人が圧倒的多数の中国人のなかで優越的な立場を維持し続けるには、自己の優越（男性性）を絶えず可視化し、それを確認する装置が必要であった。スポーツの導入とは、中国人を男性性が欠如した存在とみなし、彼らに男性性を附与することで、自らの男性性を示し、確認する行為でもあった。当時のスポーツにとって道徳性こそ最重要の問題であったというマンガンの指摘を援用すれば⁽²¹⁾、スポーツの導入によって在華西洋人は中国人に対して道徳性の優位を示すことができたのである。だからこそポット校

長はスポーツマンシップにこだわったのだ⁽²²⁾。スポーツは「文明化の使命」を果たすための最適の道具だった。その意味でスポーツとキリスト教の役割は似通っていた。ミッション・スクールが世俗化していくなかで、本来キリスト教が担うべき役割の一端をスポーツが担うようになったのである。

クーパーは中国人の身体を改善する意義について次のように述べる。筋肉を働かせることで、身体の機能がよくなり、感覚に磨きがかかる。筋力の増強は、消化を促進し、神経を安定させる。精神と身体は相乗しつつ発達するものだが、中国人は身体面を軽視した結果、病気になりがちである。人はまず「丈夫な動物」であることが必要で、それが「民族の繁栄の第一条件」なのである、と⁽²³⁾。帝国主義の高潮という時代背景のもと、西洋社会では力強い民族・国家への希求が高まり、それは社会進化論を介して力強い身体への希求と結びついた。だからこそクーパーはダンベルやインディアン・クラブ（体操用棍棒）によって筋肉を鍛え、軍事訓練によって規律を養成しようとした。身体と精神の鍛錬こそ、富国強兵を実現し、民族・国家を滅亡から救う手立てであった。それは当時の中国の知識人が切実に求めるものであった。こうしてスポーツの導入は西洋の側からも、中国の側からも、正当化されえたのである。

スポーツの導入は学園の雰囲気を変えて大きく変えた。1890年以前、学生たちの娯楽は羽根蹴り、縄跳び、風揚げなどであった⁽²⁴⁾。1890年と1891年の『セント・ジョンズ・エコー』には学生たちが風揚げを楽しんでいることが記されている。しかしその後はこうした伝統的な遊戯に関する記事は紙面から消えてしまう。とはいえ、このプロセスは決して平坦なものではなかった。ポットは当時の状況を次のように回顧している。

我々はセント・ジョンズに兵操を導入し、各種スポーツを展開し、運動会を挙行了た。私が学校で体育活動を展開しようと提案したとき、私は教師と学生にこれらの活動の必要性を認めるよう説得したが、大きな困難に遭遇した。このことは急激な革新にも等しいものであった。なぜなら学生は公の場で長衫を着用しないと体面が傷つくと考えていたからである。さいわい私の中国人秘書が、中国古代の青年も騎射や投擲などの競技に参加していたことを発見し、我々のこうした体育運動が古い習俗を回復させるにすぎないことが証明され、問題は解決を見たのである⁽²⁵⁾。

ポットの証言は極めて興味深い。というのも、ポット校長は中国人学生にスポーツを強制することもできなければ、西洋の男性性を理解させることもできなかったからである。彼にできたことは、中国の伝統的な男性性を根拠に説得することだけだった。そう考えると、

彼がアーチェリーを突破口にしたのは象徴的である。アーチェリー／騎射において西洋的男性性と中国の伝統的男性性は表面的には一致しえた。しかし一方はキリスト教化を、一方は富国強兵を目指していたのだ⁽²⁶⁾。

ポット校長の提案が困難に遭遇したのは、スポーツが中国の伝統的男性性からあまりに乖離していたからである。1905年にセント・ジョンズ中等部に入学し、スポーツ選手として活躍した馬約翰は、1920年に留学先の国際 YMCA カレッジに提出した論文で、中国の伝統的男性性とスポーツの関係を次のように説明した。

軍隊のように走ったり歩いたりすることは見苦しく粗野であると見なされた。歩みは体を上品に揺すりながらゆっくり、しっかりとでなければならなかった。そんな風に育った少年がベースに向かってダッシュしたり、スライディングしたりできるはずがなかった。

彼の肩は丸く前屈みで、胸は完全に平らで、ほとんど前屈するくらい猫背である。10人のうち9人は歩くとき足首が内転している。背筋がまっすぐなものはおらず、だれもが脊柱側弯症か脊柱前弯症か脊柱前側弯症の変形を生じている。彼はまっすぐではなく斜めに歩かねばならない。これは扁平足のためである。彼はゆっくり穏やかに歩かねばならない。そして彼の手は、左足をだせば左手、右足をだせば右手という具合に足の動きに合わせねばならない。彼は重たい物を持つてはいけない。なぜならそれは優雅なふるまいではないからである。走ったり跳んだりするのはまったく乱暴で野蛮な行為である⁽²⁷⁾。

ここで批判的に示される中国人の振る舞いは、伝統的な男性性を反映したものである。ホアンによれば、中国の伝統的な男性性は文と武から構成される。古代はむしろ武が優越し、ポットもそこにスポーツの根拠を見出すことができた。武の優勢は儒教の体制化にともなって失われ、唐代後半から宋にかけて文の優勢が確立された（武は非エリートの男性性として文とせめぎ合う関係にあった）。清代には才子佳人小説に見られるように外見的には女性と見まがうばかりの男性が理想とされるようになる。「男らしさ」はあからさまに力を誇示することではなく、逆に身体的な力を節制することに求められた。中国では女性性と男性性は必ずしも排他的概念ではなかったのである⁽²⁸⁾。「文」に中心的価値を置く中国の男性性が西洋のその対極に位置することは容易に見て取れよう。

中国と西洋の男性性の違いをよく示すのが、力の象徴である「筋肉」に対する態度である。「筋肉」の概念は伝統中国に不在であり、もちろんそれを鍛えるという発想もなかった。

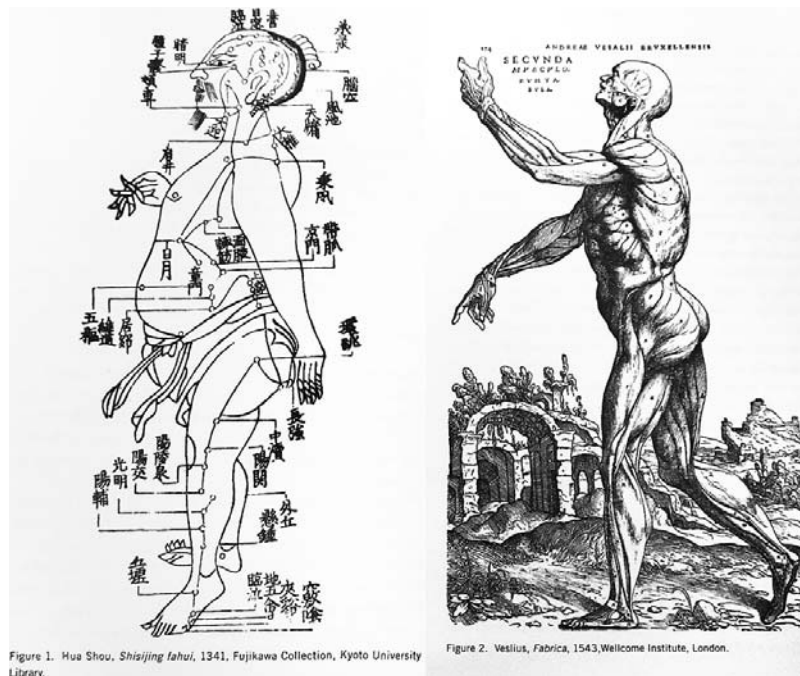


図1 ヴェサリウス『ファブリカ』(右)と滑寿『十四経發揮』(左)

Shigehisa Kuriyama, *The Expressiveness of the Body and the Divergence of Greek and Chinese Medicine*, New York: Zone Books, 2002, pp. 10–11.

クリヤマは16世紀の解剖学者ヴェサリウスの『ファブリカ』と14世紀の漢方医滑寿の『十四経發揮』に描かれた人体図を比較し(図1)、西洋ではなぜ筋肉がはっきりと描かれ、中国では筋肉がまったく描かれないのか、と疑問を投げかけた。西洋においては、筋肉は人体に不可欠のものであり、人の絵を描く場合、解剖学の知見に基づいて正確に筋肉を描くことが求められた。しかし解剖学は身体を知る唯一の方法ではない。普通の人々は裸体から筋肉を見て取ることは困難である。それは訓練と経験によって獲得される技術である。世界的にみて、むしろ解剖学は例外的でさえある。筋肉質の身体への関心は実は「筋肉」が発見される以前から存在した。ギリシアの芸術家は明確に分節化された身体に美を見出した。彼らがアスリートを称賛したのは、競技の瞬間こそ身体の筋骨がもっとも明瞭に表われるからであった。はっきりと際だった身体と曖昧な身体は、強固と柔弱、支配者と奴隷、勇敢と臆病、活発と瀕死、ヨーロッパとアジア、男と女に対応させられた⁽²⁹⁾。

ギリシアが重要なのは、それが近代的男性性の構築に大きな影響を与えたからである。人相学という学問が象徴するように身体の内面と外見が不可分のものと見なされるようになるなかで、男性性の美の基準、つまり理想的な男性像をなにに求めるかという点が問題

となった。そこで重要な役割を演じたのが、18世紀半ばにギリシア彫刻を通じて普遍的な美の理想を提示したヴィンケルマンの著作であった。18世紀末にホワイトが動物から人類にいたる階梯を図で示した際、黒人、アメリカ未開人、アジア人、ヨーロッパ人の上に古代ローマ人、古代ギリシア人を置いたのも、古代ギリシア人こそもっとも完成された、それゆえもっとも美しい人間だと考えたからである⁽³⁰⁾。こうした男らしさは、古代ギリシア人がそうであったように身体鍛錬によって達成されると考えられた。ドイツなど大陸ヨーロッパでは体操がその手段となった。イギリスではチーム・スポーツがその手段となった。体操やスポーツは身体を鍛錬するだけでなく、意志も鍛錬すると見なされた。身体・意志の鍛錬は民族・国家の興亡の鍵となり、社会進化論は「科学」的にその正しさを証明した。

中国では「筋肉」ばかりか西洋的な意味での「身体」そのものが不在であった。中国美術に「ヌード」が存在しないという事実から、西洋と中国の身体観の差異を論じたヘイは、中国で身体はつねに社会的に意義づけられており、衣服や環境などあらゆる意味づけをはぎ取られた非社会的な身体は想像されることがなく、男女の身体の区別すらあまり厳密にはなされていなかったと言う⁽³¹⁾。同じくヌードから中国と西洋の文化比較論を展開したジュリアンは、西洋におけるヌードはもはや隠すところのない、それ以上でもそれ以下でもない、本質そのものであり、それゆえ不変の、真にして美にして善なる存在であると言う。西洋では形こそ美であり、理想的なヌードを描くために解剖学が要請される。一方、中国人にとって身体は「気」の集合体であり、つねに外界の変化に対応する存在で、身体それ自身が対象化されることはない。だいたい中国語には「いる」という動詞はなく「ある」という動詞しかない。現実には存在ではなく過程の観点から見られる。中国ではエロティシズムでさえ身体そのものより雰囲気（文脈）で示されるのだ⁽³²⁾。

身体に対するまなざしは、西洋と中国では根本的に違っていた。西洋では身体が自己完結的でそれ自身で意味を持ちえた。中国はそうではなかった。マーティンの描写に示されるように、彼らの身体は「礼」によって縛られていた。身体は「礼」を体現する媒体であり、他者との関係においてはじめて意味を持った。スポーツを受容するというのは、身体だけの問題ではない。身体は「礼」から解放されなければならない。それは世界観そのものの修正を意味した。端的に言えば、スポーツは社会進化論的な世界観のなかで、富国強兵、救国を実現する手段として受容されたのである。

しかしまったく異なる世界観を受容するには媒介者が必要であった。

我々はみなエクササイズが我々の身体健康にどれほど必要かを知っている。エクサ

サイズというのは、あらゆる筋肉を動かすことである (to bring all muscles into action)。……我々是我々自身の国で、知識人の多くが字を書く以外に手を使わず、やがて王国で最も弱い人間になってしまうのを目にする。彼らの腕は竹の棒のように細く、そのため彼らはたいへん弱い。また彼らは爪が長いためになにもできない。長い爪はその人の振るまいが洗練され優雅であることを示し、爪が短い人は粗野で礼を失っているとこれらの知識人は考えている。……イギリス人が世代を経るごとにだんだん強くなっていくのはどうしてか。なぜなら、彼らはエクササイズをたくさんやり、それを日々の務めと見なしているからである。しかし中国人の大多数はそうではない。彼らはほとんど全ての人生を戸外ではなく家や学校のなかで過ごす。我々の学校では毎日十分なエクササイズをし、そのため我々はよりよく勉強することができる。我々は年2回の運動会があり、種目は競走や跳躍などで、学生たちは喜んで参加する。勝者には賞品が与えられる⁽³³⁾。

ここに見える身体観は西洋人の身体観そのものである。この小文の作者は曹錫庚、またの名を曹雪賡という。彼の父、曹子実は孤児であったが、メソジスト派のアメリカ人(医療)宣教師ランバス (James William Lambuth) に引き取られ、ランバス自身が上海で開いた学校で学び、のち牧師となった⁽³⁴⁾。ランバス親子は1885年に活動の舞台を上海から日本に移した。曹雪賡は日本で日本語を勉強したことがあるとの証言があり⁽³⁵⁾、おそらくこの時ランバス親子と行動を共にしたのだろう。その後、上海に戻ってセント・ジョーンズで学んだ後、中西書院 (Anglo-Chinese College) 教員を経て、1900年にルース (Henry Winters Luce) と上海基督教青年会を創設、1904年に同会総幹事に就任した。このように曹は中国の伝統的な教育とは無縁であり、終始キリスト教的環境のもとで成長した人物である。そんな彼が西洋的な感覚や考



図2 セント・ジョーンズ大学医学部の授業風景

W. Hamilton Jefferys and James L. Maxwell, *The Diseases of China: Including Formosa and Korea*, Philadelphia: P. Blakiston's Son & Co., 1910, p. 11.

え方を持つにいたったのはしごく当然であろう。黎明期のスポーツを支えたのは、中国の伝統的男性性に縛られない、曹のような中国人やハワイ華僑たちであった⁽³⁶⁾。彼らの存在が媒介となり、スポーツは一般の中国人学生にも受容されていったのである。またセント・ジョーンズの学生が、「筋肉」をはじめとする基本的な生理学の知識を持つ機会を有していたことも、スポーツの受容を促進したであろう⁽³⁷⁾ (図2)。

II 西洋化のなかの身体

スポーツは学園全体の西洋化の一部であった。当時の多くのミッション・スクールは中国語で授業をしていたが、ポットは校長に就任すると同時に英語での教育を推進した。1892年1月のリチャード (Timothy Richard) の報告によると、セント・ジョーンズでは算術、幾何、作文、英文法、地理、簿記、博物学、生理学、世界史等が英語で教授されていた⁽³⁸⁾。1901年には学生たちが中国語の授業を重視しないため、中国語の授業をさぼることを禁止し、英語の授業と同じ地位を与えるという措置を取らねばならなかった⁽³⁹⁾。1910年代後半には、教室内にとどまらず、学生同士の会話から集会の張り紙にいたるまで英語が用いられ、学園内はあたかもロンドンかニューヨークにいるかのような雰囲気であったという⁽⁴⁰⁾。1890年に『セント・ジョーンズ・エコー』が創刊されたのも (主編はポット)、同年に運動会が開かれたのも、「英語運動」の一環であった⁽⁴¹⁾。

じつは授業を中国語でするか英語でするかはもっと大きな問題の一部であった。1887年、つまりセント・ジョーンズにスポーツが導入される少し前、あるイギリスの雑誌はアメリカ長老会の宣教師マティア (Calvin W. Mateer) が設立した登州文会館 (Tengchow College) を次のように紹介した⁽⁴²⁾。文会館は7年課程で、アメリカの大学をモデルとしている。貧しい農民の子弟80名が在籍し、食事、宿舍、書物は学校が提供している。化学、物理、地学、天文学が教授され、キリスト教の書物や中国の古典も勉強する。一流の実験室と観測室まで備わっている。この学校に不足しているのは、スポーツと英語であった。

イギリス人なら彼らが活発な弁論部〔それは民主主義の基礎である〕を持っていることを知って嬉しく思うだろうが、彼らが仮に時間があったとしてもゲームをしようなどとは思わないことを知ると、驚きと強い不満を覚えるであろう。

英語が教えられなかったのは、マティアが英語は学校を世俗化し宗教色を薄めるという理由で反対していたからである⁽⁴³⁾。この記事は登州文会館に続いて天津の北洋電報学堂を

紹介し、そこでの中途半端な英語教育は失敗であり、李鴻章が「外国人教師がおり、聖書が教えられ、クリケットや競技スポーツが奨励されるような」学校の建設を計画していることを挙げ、「これは正しい方向への大きな進展である」と評価する。この記事の著者（イギリス人）にとって、学校には英語とキリスト教とスポーツがなくてはならなかったのだ。この学校は1882年にスタンレー（Charles A. Stanley）が天津に設立することを提案した中西書院（Anglo-Chinese College）のことであろう。中西書院は英語と科学教育を重視することになっていたが、シェフィールド（Devello Z. Sheffield）の猛烈な反対にあう。紆余曲折の末、1889年にアメリカン・ボードはシェフィールドの計画を採用し、中国語による神学教育を重視する潞河書院（North China College）が設立されることになる。

先にも述べたように伝統的な伝道は個人の魂の救済を目指す直接的伝道であり、学校運営の目的は中国人牧師を養成することにあつた。そのためには英語で世俗的な教育をするより、中国語でキリスト教教育を実施するほうが効率的であつた。やがてキリスト教が下層階級にとどまっていることが中国におけるキリスト教の発展を妨げていると考える宣教師が現れた。京師同文館のマーティンがその一人である。彼らは学校で英語や科学を教授し、高等教育に進出しようとした。この問題は教育に携わる宣教師の間で大きな争点となり、1890年に開かれた在华プロテスタントの総会でも取り上げられた。大学を卒業して日が浅く、中国のミッシェンの状況もまだ十分に理解していなかったボット校長が母国の制度をそのまま持ち込んだのはある意味当然のことだったかもしれないが、それはミッション・スクールに大きな転換をもたらす先駆的試みとなったのである。

1897年に Chang という学生は、中国の学者たちは「辛い仕事をなにもしないことの証として爪を長く伸ばしており、あらゆる筋肉は柔らかく、たるんで、発達していない。彼らの骨は弱く、眼は輝きがなく、頬には血の気がなく、背骨は曲がり、見かけは無様だ」が、これに対して西洋の影響下にある多くの中国の学生たちは、古典を勉強する学生よりも「強い筋肉と活発な頭脳」を持っている。軍事訓練のおかげで、肩はどっしりとし、頭は上がり、胸が張り出して、まるで兵士のようなものである、と述べた⁽⁴⁴⁾。兵士への好意的なまなざしは「好い鉄で釘は作らない、よい人は兵士にならない」という伝統的な兵士観からきわめてかけ離れたものである。ほかにも日清戦争直後の『セント・ジョンズ・エコー』に掲載された「The Life of a Soldier」と題する小論は、兵士の良さは筋肉を鍛えて強い人間になれることで、平時には病気もなく健康に過ごせ、危機の時には自らを守ることができる、また兵士は国家の守護者、人民の慰撫者であり、尊敬すべき賛美すべき存在なのであると兵士を賞讃している⁽⁴⁵⁾。日清戦争の敗北は中国の知識人に富国強兵の必要性を痛感させたが、彼らは強い軍隊が必要だと考えたものの、自ら兵士に、あるいは兵士のよ

うになろうとしたわけではなかった。そうした考え方が広まるのは1902年に蔡鍔が「軍国民」という概念を提出して以降のことであろう。民族・国家はたえず弱肉強食の競争にさらされており、そこで生き延びるには軍事・産業部門の強化だけでは不十分で、国民ひとりひとりが力を高めなければならない——差し迫った危機感が国民皆兵を要請することになったのである。

Chang は西洋の男性性との対比のなかで中国の伝統的男性性を否定したが、それは両者の得失を検討した結果ではない。西洋の優位はあらかじめ決まっていた。なぜなら主権を全うできない中国の現状がそれを証明するからである。民族・国家としての中国は男性性が欠如した存在であった。競技スポーツ、軍事訓練、体操は民族の身体条件を改善し、若い世代の青年たちを強く活発にし、国家の守護者となる資格を備えさせた。それゆえに「愛国的な観点から高く評価された」のである⁽⁴⁶⁾。それらは「愛国」と結びつくことで中国人学生にとって意味あるものとなり、伝統に反する十分な理由となったのである。

そんな彼らにとって、インドの運命は中国の将来を暗示するものと受けとめられた。

その行動が歴史の頁を飾り不朽の名声を手にした偉人たちの伝記をよく読めば、そこでどのようなタイプの人間に出会うことが予想できるだろうか。精神的道徳的優位は当然として、我々は彼らがベンガルの人種のように虚弱で、愚鈍で、男らしくないことを見出すだろうか。いや、彼らは決してそうではない。反対に彼らの身体は彼らの精神と同じくらい健全なのだ。……鉄の筋肉と繊維を持つのでなければ、人間の身体は決して「数々の困難 (a sea of troubles)」と「肉体につきまとう数々の苦しみ (the thousand natural shocks that flesh is heir to)」に対処できない⁽⁴⁷⁾。

この中国人学生は自らをベンガル人に重ね合わせた。そしてベンガル人が自らを「男らしくない」存在であると考え、「男らしい」存在になろうと努力したように、中国人もまた自らを「男らしくない」存在であると考え、「男らしい」存在になろうとした。ここに中国のスポーツ導入をコロニアル・マスキュリティの視点から考える意義が存する。ちなみに文中の引用句はシェイクスピア『ハムレット』に見える。セント・ジョンズの学生は西洋の男性性ばかりでなく、言葉や表現にいたるまで、じつに見事に身につけていたのである。

実際、セント・ジョンズは植民地的な性格が濃厚であった。ラトゥレットが「治外法権の奇妙な延長」と形容したように、それは「アメリカの学校」であり、中国側の主権は及ばなかった⁽⁴⁸⁾。西洋人と中国人の間には厳然とした差別があった。西洋人教師、中文以

外の中国人教師（彼らはたいてい英語を話せた）、中文担当の中国人教師の間には給料、宿舍など待遇の面で大きな格差があった。教授会は英語でおこなわれ、顔惠慶のような例外を除いて、中国人教師は参加できなかった。顧維鈞が指摘するように、歴史といえばアメリカやイギリスの歴史で、中国史は教えていなかった⁽⁴⁹⁾。政治運動への参加は厳しく統制され、学校やキリスト教に対する批判を公然とすることはできなかった。1925年の国旗事件でポット校長が国旗に対してヒステリックな対応を採ったのも、それが学校の存立基盤を揺るがしかねないからであった⁽⁵⁰⁾。罰点制や軍事訓練でふざけた学生を退校させた事例が示すように⁽⁵¹⁾、学校は一方で厳しい規律を課したが、一方で学生の自治を拡大した。たとえば上の学年になるとテストの時間に教師は教室から出ていき、学生の自己管理に委ねた⁽⁵²⁾。しかし自治の拡大は、学年が上がるにつれて規律が徹底され、学校への忠誠心が高まることと裏表の関係にあった。こうした抑圧的な場で西洋的男性性が、コンネルの言葉を借りれば、「ヘゲモニックな男性性」の地位を占めていたのである⁽⁵³⁾。

しかし中国は完全な植民地でない以上、コロニアル・マスキュリニティは不完全な形でしか成立しない。清末を通じて、科挙に挑戦する教師、学生や公立の学校へ転校する学生は跡を絶たなかった。科挙は伝統的な男性性に権力を附与することで、それを制度的に保証する装置であった⁽⁵⁴⁾。「本の虫」は後々まで存在し、彼らを運動場へ引き出すための努力が続けられた。1930年代になっても、英語の苦手な学生は数多く存在した⁽⁵⁵⁾。いくら学園が西洋化しても長衫を手放さない学生は少なからずいた。

そもそもセント・ジョンズの学生の多くは、伝統的な中国社会で権力の周縁に位置する階層の出身者であった。彼らは伝統社会において男性性が欠如した存在であった。彼らが西洋の男性性を承認し、中国の知識人＝支配層の男性性を批判したのは、自らの男性性を回復する手段であり、彼らはそれを民族・国家の男性性（＝主権）を回復するというロジックで正当化したのである⁽⁵⁶⁾。さらに言うなら、西洋人宣教師たち自身、中国社会では周縁的な存在であった。彼らは中国社会を改革するという企図を通じて影響力を高め、宣教活動を拡大しようとしていた。彼らの立場はインドにおけるのとはずいぶん違っていた。

導入当初は困難に直面したものの、やがてスポーツは多くの学生の心を捉えていった。1902年にクーパー夫人は放課後の学園の風景を次のように描写した。

いつも4時半を過ぎると運動場は少年たちで一杯になる。彼らは西洋の「アウト・オブ・スクール」の精神をいくらかつかんだようである。彼らはまるで中国人らしくないやり方で、突進し、走り、叫ぶ。3面のテニス・コートでは本当に素晴らしいプレイを見ることができるし、一方では数台の自転車が狂ったように飛び回っている。運動場

の端の質素な建物は素晴らしい体育館として機能している。南側はすっかり開けているので、授業以外の時間にはいつもタンブリングやクライミングや水泳をする様子が見え、はっきり見える。軍事訓練と体育訓練がしばしばおこなわれている。少年たちはきちんとした制服を着て、じつに立派に各種の運動をこなす。数年前まで中国の保守主義は、孔子の信奉者がよくするような前かがみでゆったりとした歩み以上のことをしようとする学者を軽蔑して見ていた。幸いにも、そうした感情はセント・ジョンズからほとんど完全に姿を消した。それは学生たちがスポーツやゲームをはじめる時の精神によって示されている⁽⁵⁷⁾。

この学生たちはどういう気持でスポーツやゲームに興じていたのだろうか。はたして彼らは民族・国家の将来を胸に抱きつつ、ボールを蹴り、ラケットを握っていたのだろうか。そもそもこれまで検討してきたようなことは建て前にすぎないのではないか。そうかもしれない。というより、おそらくそうであろう。1910年代にはスポーツの意義についてまじめに論じるような文章は『セント・ジョンズ・エコー』に見られない。スポーツは正当化を必要とせず、それ自身のモメンタムで展開していった。それが建て前であったとして、ここで強調したいのは、19世紀末にはそうした建て前なしにスポーツができなかったという点である。建て前は身体を「礼」の束縛から解き放つために必要であった。それは異なる男性性を承認するための言い訳でもあり、スポーツが中国社会に足場を得るための模索でもあった。

セント・ジョンズは男子校であったが、クーパー夫人のような西洋人女性はいた。彼女たちはあるいは教師であったり、男性教師の妻子であったり、その両方であったりした。彼女たちは西洋の男性性を基準にして中国人男性を見ていた。彼女たちが演じる役割は複雑であった。中国人男性に対して、男性／女性の関係では劣位に立つが、西洋／中国の関係では優位に立っていた⁽⁵⁸⁾。彼女たちが中国人男性を「男らしくない」と考えるとき、それは後者の関係性に立つことを意味した⁽⁵⁹⁾。こうして中国人学生は西洋人男性だけでなく、西洋人女性の視線にもさらされながら、自己の男性性を構築していかなければならなかった。中国人であることと男らしいことは両立せず、彼らの多くは西洋の男性性を承認した。それゆえクーパー夫人にとって「男らしい」中国人男性は「まるで中国人らしくない」のである。こうして学園はますます西洋化し、周囲の社会との距離を広げていった。一方で、セント・ジョンズを取り巻く外の世界は急速に変化しつつあった。この頃、中国の知識人たちは中国人の身体を「病夫」にたとえ、身体の改造を論じはじめていた。「病夫」をめぐる問題は節を改めて検討しよう。

Ⅲ 「東亜病夫」再考

楊瑞松『病夫、黄禍与睡獅』の「東亜病夫」論をまとめれば次のようになる。西洋のメディアで用いられた「病夫」は国家としての中国を指し、治癒が必要であるという比喻で改革の必要性を訴えたものである。一方、中国ではそれは変法を鼓吹するための論拠として引用された。「病夫」を中国ではなく中国人を形容する言葉に変換したのが梁啓超で、「新民説 論尚武」（1903年）の「ああ、人びとがみな病夫であれば、その国はどうして病国にならないであろうか」という一節は、「病夫」の意味の転換を示す最初の事例と考えられる。つまり「東亜病夫」は従来考えられてきたように西洋人の中国人イメージに由来するのではなく、中国人自身が「他者の呪い」として想像したセルフ・イメージなのであり、集団的な恥辱、精神的なトラウマ、贖うべき「原罪」として、中国人を呪縛してきたのだ、と。楊論文が衝撃的だったのは、「東亜病夫」の指示対象を国家と個人に峻別し、個人の身体を形容する言葉としての「東亜病夫」は中国人自身の想像の産物であったことを明らかにしたからである。ただし、この議論が成立するには、西洋人が中国人を「病夫」と見なしていなかったことを前提とする必要がある。

この点に関してミッション・スクールの体育・スポーツを論じたグラハムは次のように言う。

中国人学生は虚弱で消耗性疾患にかかりやすいと考えられていた。宣教師たちはこのイメージを中国の政治的民族的健康と結びつけたことから、このイメージはより大きな意義を持つことになった。中国は「アジアの病夫」と考えられていたので、アメリカ人宣教師たちはこの中国の健康に対する軽蔑的評価を彼らの学生の身体に投影し、そうすることで中国人に対する自らの優越を再確認したのである⁽⁶⁰⁾。

グラハムが考察対象としたのは1880年から1930年までの中国のミッション・スクールで、宣教師たちが中国人学生の健康を問題視していた事実を教会文書に依って示している⁽⁶¹⁾。また前節で論じたように、西洋人は中国人を「対抗的タイプ」と位置づけ、西洋人（男性）から精神的にも身体的にも逸脱した存在（病人も含まれる）と考えていた。以上から、楊の前提が成立しないことは明らかである。

楊自身はハインリヒに対する批判と、中国人の身体に対する宣教師の肯定的見解とを挙げて、西洋人が中国人を「病夫」と見なしていなかった証拠とするが、両者はいずれも証拠とするには十分なものではない。ハインリヒは「東亜病夫」というステレオタイプがど

のようにして定着したのかという疑問を出発点にして、病気や病人の身体に対する言説や視覚表現がどのように近代中国人の自己および国家のアイデンティティに影響を与えたかを明らかにした。そして「東亜病夫」に関して次のように論じる。関喬昌 (Lam Qua) という広州の中国人画家が19世紀中期に西洋人宣教師の依頼で中国人の病人の絵を数多く描き、それが西洋に伝播した。関の筆によって創造され病理化された中国人のイメージこそ「東亜病夫」の想像を生みだした、と⁽⁶²⁾。楊が指摘するように、関の絵と「東亜病夫」を結びつける直接的証拠は示されておらず、ハインリヒの試みは完全な失敗に終わっている。失敗の原因は「東亜病夫」と「Sick man」を直接結びつけようとした点にある。これは論証の仕方に問題があっただけで、西洋に中国人を「病夫」とする見方がなかったことを証明するものではない。

中国人の身体を称賛した宣教師として楊瑞松が挙げるのは、アーサー・スミス (Arthur Henderson Smith) とジョン・マガウアン (John MacGowan) である。楊はスミスの代表作『中国人の性格』について次のように述べる。

彼は中国の医療の立ち後れに不満を述べてはいるが、中国人の身体の素質については、高度の忍耐力を持ち、各種の外力（戦争、疾病、伝染病）により迫害に抵抗することができると非常に称賛している。スミスの見方は一面的といえるかもしれないが、その著作の広汎な影響力から言えば、ハインリヒの論断を揺るがすに足る⁽⁶³⁾。

スミスの著作を一読すれば、そこに中国人に対する優越意識が充満していることがわかる。リウはスミスが睡眠を論じた一節について「普遍的生理現象としての睡眠が、文化的差異の領域を描写するのに用いられているが、その意味は西洋の優越という議論の余地がないものによって、あらかじめ決められている。問題なのは……言葉を修辭的比喩的に用いることで描写の対象を動物以下に貶める、言説の権力である」と論じた⁽⁶⁴⁾。まさにスミスは人種差別的な態度で中国人を論じたのであり、体力への称賛は「召使い」としての優秀性を示すものでしかなかった。そもそも世紀末の西洋の男性性が過度の文明化に対する反発から生じた事実が示すように、文明的で強靱な身体こそ称賛の対象だったのであり、文明を欠いた強靱さはたんなる野蛮でしかなかった。強靱な生命力は無神経、無感覚という評価と裏表の関係にあった。同様のことはマガウアンについても言える⁽⁶⁵⁾。

宣教師が中国人の身体をどのように見ていたかは、1835年の次の文章によく現れている。

中国人の道德体系が機能していないことは、彼らの民族的、家庭的慣習のなかに有り余る証拠が見いだせる。人びとの精神だけでなく、彼らの身体もまた自然に反する使用によって歪められ変形させられている。そして、創造主がその被造物の善のために設計した、道德的でもあり身体的でもある諸法則は誤用され、もしそれが可能であるなら、無効にされるであろう⁽⁶⁶⁾。



図3 「もうひとりの“Sick Man”」
“Another ‘Sick Man’,”
Punch, January 8, 1898.

ハインリヒも引用するこの文章は纏足を論じたものがあるが、道德や慣習が精神や身体に影響を及ぼすこと、そしてキリスト教こそ精神と身体を正しく導くことができると彼らが考えていたことを示している。

アヘン、纏足、早婚、一夫多妻、衛生観念の欠如に示されるように、異教徒である中国人は精神も身体も「歪められ変形させられている」のである。こうした異教徒観が帝国主義の高潮のなかで人種論や社会進化論と結びつき、被支配民族は女性、子供、老人、病人、奇形といった去勢され男性性を喪失した存在と見なされるようになった。1898年にイギリスの雑誌『パンチ』に掲載された図が示すように（図3）、病める国は病める人に容易に転化しえた（楊瑞松もこの図に言及するがキャプションしか検討していない）。これは戯画化であると片づけることもできようが、個人の身体と国家が男性性を媒介にして容易に結びついたからこそ、戯画が成立したとも言えよう。

楊瑞松にせよハインリヒにせよ、「Sick man」と「病夫」の直接的な対応関係を追求することにこだわったあまり、全体の構造を見落としている。19世紀の西洋人は中国人を男性性を欠いた存在として見ていたのであり、「病夫」はそのうちの一つにすぎなかった。そして中国人自らも自身を男性性を欠いた存在として見るようになったが、やはり「病夫」はそのうちの一つにすぎなかった。梁啓超は「新民説」で次のように論じる。

文を重んじ武を軽んじるのが習性となり、武事はすたれ、民気は振るわず、二千年の腐敗した気風は国民の脳に深く入り込み、ついに全国の人みな病夫のごとく息絶え絶えで、か弱い女性のごとくなよなよとし、菩薩のごとく柔和で、飼いならされた羊のごとく従順となった⁽⁶⁷⁾。

〔誤った学説が〕数千年にわたって積み重なり、億万の人びとに染みこみ、覇者は表でこれ〔進取冒険の精神〕を刈りとり、裏でこれを取り除き、一国の人をかすけ鬼のように、氣息奄々の病人のように、か細い女性のように、氣力を失った老人のようにしてしまった。ああ、大きな国でありながら、女徳はあっても男徳はなく、病人はいても健康なものはおらず、無氣力はあっても活気はなく、甚だしくは鬼の道はあっても人の道はないまでになった⁽⁶⁸⁾。

梁は中国人が「病夫」であるだけでなく、女性であり菩薩であり羊であり鬼であると言っている。「東亜病夫」が自明のものとなった後世の問題意識が「病夫」を過剰に読み込み、それに特権的な地位を与えているのではないだろうか。

楊瑞松は「新民説」の「病夫」を、纏足やアヘンなど19世紀の身体改造論と20世紀初めの中国思想文化界の「亡国滅種」の切実な感覚とが交わった所に生まれたものと位置づける。楊は西洋の役割を過大評価することを批判し、それゆえ中国の文脈を重視した。しかし身体改造論そのものが西洋の強い影響下で生まれたことは否定できない⁽⁶⁹⁾。西洋人の身体改造論は早くから中国に紹介されていた。たとえばファーベル（Ernst Faber）は『自西徂東』（1884年刊行）の一節「論民盛則国強」で、富強の基礎は民が多いことにあるのではなく、民が強壮なことにあると論じ、その障害として、早婚、一夫多妻、飲酒、アヘン、纏足、教育を挙げている（ただし身体の鍛錬は含まれていない）。

中国の知識人が身体的重要性を明瞭な形で提示したのは、1895年に嚴復が発表した「原強」が最初であろう。日清戦争の敗北をうけて執筆されたこの文章で、嚴は民智、民力、民徳の向上を訴えた。日本の成城学校に学んでいた蔡鍔は「軍国民篇」（1902年）のなかで、「原強」がとくに体育を重視しているにも関わらず、当初読んだときは新奇な文章だと思ったただけであったが、のちになって「嚴子〔嚴復〕の眼光が常人に異なり、独り欧美列強の立国の大本を得」ていたことがわかったと記している⁽⁷⁰⁾。蔡のような人物でさえ、嚴の文章から身体的重要性を読み取ることができなかったのである。身体に向けられた当時のまなざしがどのようなものであったかを窺えよう。ただし、嚴が「原強」のなかで最も重視したのは民智であり、民力について具体的に論じるのは1901年の改訂版においてである。

いま一国を富強にすることを論じるのに、その民の手足体力を基礎にするのは、功名の士から見れば、あまりに迂遠で不適切かもしれない。ただこれは不佞一人の私見ではなく、西洋の政治を語る人びとはみなこれをもっとも緊急のこととしている⁽⁷¹⁾。

厳は古代ギリシアのギムナシオンや近世ヨーロッパの身体鍛錬に言及し、さらに中国古代の学校でも武事を忘れず、孔子も孟子も立派な体格をしていたと述べて、身体改造論を補強した。厳が校長をつとめる北洋水師学堂に1894年に入学した王恩溥の回想では、当時体操の授業で撃剣、亜鈴、走り幅跳び、サッカー、水泳などがおこなわれていたという⁽⁷²⁾。

譚嗣同は『仁学』で中国人の身体を次のように描写する。

中国の人間のからだつき……西洋人にくらべてみると、無気力で、だらしがなく、野卑で、粗暴である。黄色っぽく瘠せたもの、ふとってたるんだもの、しなびてかがんだものばかり。様子が立派できりりとしてもものは千万人に一、二人も見あたらない。それは、中国の人間は生活の苦勞で疲れはて、やかましく、せまくるしくて不潔にしているの、慢性の病気になりやすいのだ、という人もある。あんなふうな病気がないものがないのも、当然である⁽⁷³⁾。

譚は西洋人の視線を強く意識して、中国人の劣等な身体を浮き彫りにし、さらに「あるひと曰く」という間接話法でそれを病気と結びつけた。厳復にせよ譚にせよ西洋人の視線を意識するなかで、中国人の身体を対象化した。それはたんに西洋人の言説の受け売りではなく、日清戦争後の危機感のなかで中国の知識人が西洋人の様々な言説のなかから、身体に関するものを主体的に選択し、問題化したのである。

譚自身は身体鍛錬の実践者であったが、『仁学』では病気の原因を「機心」に求め、「心力」によって克服しようとしている。ここで興味深いのは、このあと譚が中国やトルコが「病夫」と言われていることを論じておきながら、「病夫」を個人の身体に結びつけないことである。譚は中国の自強の必要性を説き、個々人の責任に言及するが、「病夫」の比喩は持ち出さない。要するに、譚のなかでは「病夫」としての中国と、「病夫」としての中国人は結びついていなかったのである。この点は厳も同じである。

蔡鍔「軍国民篇」は内容的に「新民説 論尚武」にもっとも近い位置にある。蔡によれば、中国は「国を挙げてアヘンを吸う学究や癩病を患う老婦のよう」であり、「疾病や悪癖を持たない人」「病軀弱質を免れた体を持つ者」はほとんどおらず、纏足、アヘン、八股の影響を受けるものが七、八割いるうえ、身体に障害や病気をもつもの、老人や少年を除くと、完全無欠の人は一割にすぎず、その一割のなかに勇猛な人はいないのである。「中国に青年の人はおらず、どうして青年の国があらうか」という蔡の言葉には、男性性の欠如した身体と国家との結びつきが明瞭に見て取れよう。しかも蔡は中国（人）を軟弱にした原因として国勢を論じるなかで、「東方病夫」という言葉を使っている。しかしこの「東

方病夫」は中国のことであって、やはり中国人の身体を指すものではない⁽⁷⁴⁾。

日本亡命以前の梁啓超についても同じことが言える。梁は「論变法不知本原之害」(1896年)ではやくも中国を「病夫」に喩えた。また「变法通議」の「論幼学」「論女学」(いずれも1897年)では、女性の体操が子供の筋力強壮につながることを、子供が「体操を習い、筋骨を強くす」べきことを論じている。このほか「医学善会序」(1897年)は張之洞「南皮張尚書戒纏足会章程序」(1897年)の「人人為病夫」の一節を引用し、ドイツや日本が勃興したのは、強種の説を唱え、衛生を教え、婦人もみな体操した結果、民が「筋幹強健、志気適烈」となり、国事や戦争にはせ参じるようになったからだとする。これに対して中国の4億人は天性が日々衰え、体幹は立派ではなく、志気は萎縮し、多くのものが夭折する。中国が生き延びるには、「保種」の道を講じ、学によって心靈を保ち、医によって軀殻を保つ必要がある、と。梁は「病夫」という言葉こそ使わないものの、中国人の心身の脆弱性を強く意識していた。病国としての「病夫」と病人としての「病夫」はすでにこの時期の梁の思想のなかに同居していたにもかかわらず、明瞭なつながりを見いだせない。なぜか。

身体改造論は当時梁啓超が唱えた様々な救国の処方の一つにすぎなかった。救国の最重要課題は变法であり、その働きかけの対象は政府であった。戊戌政変、日本亡命、義和団事件などを通して、梁は政府の改革から「国民」の鑄造へと重心を移した。「新民説」はバラバラの散沙である中国人を「国民」に改造するための処方箋だった。この個人と民族・国家の新しい枠組みのもとで、病国としての「病夫」と病人としての「病夫」が結びついたのである。身体鍛錬と民族・国家の富強を結びつける議論は「新民説」以前から様々な形でなされてきたが、そこで問題にされたのは知識人の身体であり、アヘン患者や纏足女性の身体であった。梁の貢献は、国民全員の課題として身体鍛錬を取り上げ、包括的な議論のなかでその重要性を位置づけ、さらにその文章の影響力によってこの考えを広く普及させた点にあらう。ほどなくして「病夫」は身体鍛錬を正当化するのになくてはならない言葉となる。

服部宇之吉が総教習を務める京師大学堂では1905年6月に最初の運動会が開催された⁽⁷⁵⁾。この運動会の運営の中心となったのは日本人であったが、1906年4月24-26日に開かれた第2回運動会では李家駒が総監督となり、中国人が「主権」を握った⁽⁷⁶⁾。天津『大公報』に「京師大学堂運動会記」を寄稿した「無我生」なる人物(部内者らしい)は運動会の意義を次のように論じた(図4)。

ああ、東西の各国はわが国を「老大」「病夫」と罵っている。わたしはこの言葉を聞

いて、最初は怒り、ついで心を痛め、最後に感慨を抱いた。どうして怒ったのか。その言葉が無礼だからである。どうして心を痛めたのか。必ず物が腐ってから毒気が生じるのであり、我々が「老大」でなければだれが〔我々を〕「老大」にできようか、我々が「病夫」でなければだれが〔我々を〕「病夫」にできようか。外国人はすでに我々を「老大」「病夫」にしているが、必ずその前に我々が「老大」を自居し、「病夫」を自居しているはずである。どうして感慨を抱いたか。外国人はすでに隠すことなく我々を「老大」にし、「病夫」にしている。我々はこれを聞いてどうすれば自ら悔い、自ら励まし、その「老大」を取り去って少年にし、その「病夫」を取り去って壮夫にすることができだろうか⁽⁷⁷⁾。

非対称な力関係のもとで二つの男性性が衝突し（「怒」）、一方が自らを男性性の欠如態と見なし（「痛」）、男性性を克服していこうと決意する（「感」）。こうして西洋の男性性は「あるべき」男性性へと変化を遂げた。さらに「無我生」は中国の4億の同胞について、纏足やアヘンなど「老大」「病夫」にあたる人びとを列挙していき、「老大」「病夫」でないのは1600万人（4%）にすぎず、中国人のほとんどが「老大」「病夫」であり、この状態で「どうして国が強くなれようか、他人に我々を「老大」「病夫」と呼ばせないと思っても、どうしてそれができようか」と論じた。「老大」「病夫」に対置されるのは「少年」「壮夫」であり、それこそ中国が目指すべき男性性であった。くどいようだが「病夫」が「老大」と併用されていることに注意したい。また引用文冒頭の「東西の各国」という言葉から、西洋の男性性だけでなく日本の男性性も彼らの男性性を規定していたことがわかる。

怒→痛→感の変化はまさにコロニアル・マスキュリニティの心理過程そのものだが、しかしそれは西洋（と日本）の男性性をそのまま受容することでは決してない。西洋（と日本）的男性性の優位は、社会進化論から見て、普遍的真理とでも言える性格のものであった。中国の知識人はその枠組みのなかで伝統的男性性を再解釈しつつ、あらたな中国的男性性を措定し、その実現を目指した。インドでチャテジー（Bankimchandra Chatterjee）



図4 長命洋行の広告に見える
虚弱な身体と強健な身体
天津『大公報』1904年12月25日。

がクリシュナを西洋的男性性にふさわしい英雄に転換させたのと同じように⁽⁷⁸⁾、梁啓超は武士道の観点から孔子を描き直した。魯迅は仙台医学専門学校時代、授業中に日本人学生と日露戦争のスライドを見ていて、ロシア軍のスパイとなった中国人が、大勢の中国人が見守るなかで、日本軍人によって斬首されるシーンに出くわし、「愚弱な国民は、たとい体格がよく、どんなに頑強であっても、せいぜいくだらぬ見せしめの材料と、その見物人になるだけだ。病氣したり死んだりする人間がたとい多かろうと、そんなことは不幸とまではいえぬのだ」と考え、文学によって中国人の精神を改造する道へと転換した⁽⁷⁹⁾。同じく医学を志した孫文は革命に転向した。近代中国の知識人にとって、身体の鍛錬は男性性回復の主要な手段となることはなかったのである。

中国知識人の男性性認識については別の文脈も存在する。異民族の侵略により明朝が滅亡するという事態を前にして、明末清初の知識人から文弱な男性性に対する批判が出された。顔元がその代表人物である。明朝の滅亡は漢族男性が過度に女性化した結果にほかならなかった。西洋の侵略にさらされた清末はまさに明末と同じ状況にあった。そのなかで顔元が再評価されたのである。梁啓超も顔元を評価したが、それは決して偶然ではない⁽⁸⁰⁾。セント・ジョンズの学生と違い、彼らは中国の伝統的男性性の体现者であり、守護者であった。中国の滅亡（＝男性性の喪失）が現実的問題となるなかで、文弱な男性性に批判的となるのは当然のことであった。男性性の欠如という中国人の自画像は、現在の西洋に対する経験と明末の満洲族に対する経験が交差するなかで形成されたのである。

最後に指摘したいのは「病夫」と「東亜病夫」の区別についてである。現在、「東亜病夫」は清末に定着したと考えられているが、それは本当だろうか。証拠として挙げられる事例を検討すると、清末民初に中国人の身体を指して「東亜病夫」と呼ぶ用例はほとんどなかったと考えざるをえない。たとえば楊瑞松は清末の「東亜病夫」の用例として、上述の京師大学堂運動会のほか、①1905年に刊行された『孽海花』の作者曾樸が「東亜病夫」のペンネームを用いた、②1903年の『湖北学生界』に掲載された「国民衛生学」に外国人が「支那病夫」「支那劣種」といって中国人を痛罵していると論じている、③1908年に設立された中国体操学校が「増強中華民族體質、洗刷東亜病夫恥辱」を校訓としたこと、を挙げる。①の『孽海花』は「一、二年で十五版を重ね、五万部も売れた」というから、「東亜病夫」のペンネームが広く知られるようになったのは間違いない⁽⁸¹⁾。しかしこれはペンネームでしかない。小説は「革命的傾向を示す」ものではあったが、決して中国人を「病夫」として描いたわけではない。②「国民衛生学」は「東亜」でなく「支那」であり、しかも「病夫」と「劣種」を並立している。③中国体操学校の校訓はその事実を確認できない⁽⁸²⁾。1914年に改正された「中国体操学校章程」は「正当な体育を提唱し、全国の尚武精神を

発揮し、完全な体操教師を養成し、以て教育界の専門の人才を備える」という主旨を掲げるが、「東亜病夫」という言葉は章程のどこにも見えない⁽⁸³⁾。そもそも本稿がこれまで論じてきた資料はすべて「病夫」であり、また病国を意味する「東方病夫」であった。

楊瑞松が挙げるなかで、身体を形容する「東方病夫」のもっとも早い用例は1916年のものである。

多数の青年のなかで、日に焼けて身体が強壯で欧米の青年のように人を凌ぐ威厳を持つ者を求め得ることは極めて希である。人は我々を東方病夫の国と名づける。我らの少年青年で病夫の列にいないものはほとんどない。このような民族がどうやって存続を図ることができるか⁽⁸⁴⁾。

「新青年」と題するこの文章で陳独秀は、体育を重んじ、競漕、相撲、野球、遠足に励む欧米や日本の「新青年」と、青白い顔をした中国の「旧青年」を対比させている。陳自身は別段新しい言葉を用いたつもりはなかろうが、ふたたび「東方病夫」を持ち出し、それを体育やスポーツとからめて論じたことは、雑誌『新青年』の影響力の大きさから考えて、大きな意義を有する。1918年に刊行された中国で最初の体育通史『中国体育史』の序文には「一国の盛衰強弱は常に国民の精神および体魄と釣り合っている。我国は千年来、文を尊び武を軽んじてきた。積弱はすでに明らかで、遂に「東方病夫の国」と称された」という一節があるが（楊も引用する）、これは明らかに陳の影響を受けている。

『セント・ジョンズ・エコー』では1920年になってはじめて「東方病夫」への言及がなされる。

上海の第2回極東選手権競技大会で選手権を獲得したことで、中国人学生たちがスポーツの面で見事な改善を果たしたことに、すべての西洋人は驚いていた。中国に好意を寄せる全ての人びとは、我々の身体的潜在性を目にして喜びに満ちていた。そして我々はこの英雄的勝利に誇りを感じ、これ以降「Oriental Sick」の汚名が雪がれると考えて狂喜した。それは我々の身体的弱さと不活発さに対して与えられた皮肉な名前であり、少なくとも見識ある中国人が感じてきた痛みであった⁽⁸⁵⁾。

この文章の作者、沈嗣良は太平洋戦争期にセント・ジョンズ大学の校長となる人物で、1927年に上海で第8回極東選手権競技大会が開かれた際には、その企画運営を一手に引き受けた⁽⁸⁶⁾。この文章は1920年、沈がセント・ジョンズ大学を卒業しアメリカに留学する

前に書かれたものである。西洋人の視線、国際的なスポーツの舞台、「Oriental Sick」を克服した喜び、ここには現在の「東亜病夫」のイメージが完全に備わっている。

では1915年当時、極東選手権競技大会はどのように報道されていたのか。まずは伍廷芳の文章を挙げよう。

中国四千年来の文化はこのこと〔運動〕を重視していなかった。学者は朝晩勉強し、刻苦勉励して止まない。その弊害で背は屈し、腰は曲がり、顔にはつやがない。どうしてこうなったのか。少年は終日机に向かうべきで、室外で風や太陽にさらされて散歩すれば、その心を乱し、学業を駄目にとすると先儒が考えたからである⁽⁸⁷⁾。

おなじみの中国人イメージが提示されるが、「病夫」の言葉は見えない。次に王正廷の言葉を挙げる。

我国の文弱の欠点は早くより外国人から軽視され、交渉に失敗し、侮辱をもたらし、強隣が敢えて陰謀を逞しくするのも、みな日頃よりこれ〔実力もないのに先に氣勢をあげて相手を圧倒しようとする〕をしてきたからである。今回の運動会には東西各国の著名な紳士淑女の参観者が十万人を下らなかった。我国はひとり意表を突いて勝利を収め、先んじて相手を制し、ひとたび飛ばせば天を突き、ひとたび鳴けば人を驚かす趣が大いにあった。もしまたすぐにこれ〔次回極東選手権競技大会の勝利〕を図れば、外国人の蔑視の心理は一変するであろう⁽⁸⁸⁾。

「東亜病夫」がでてきてもおかしくない文章である。にもかかわらず1915年当時の報道に「東亜病夫」という言葉が見られないという事実は、まだそれが中国人の身体やスポーツに結びついた概念として成立していなかったことの傍証となろう。一方、「病夫」がはっきりとスポーツに結びつけられていたことは、1912年にYMCAの刊行物に掲載された次の文章からも明らかである。

いまわが民国は成立したばかりで、群雄が周りから窺い、まさに危機存亡の折にある。物質の文明を前に押し立て、道徳の精神を後ろ盾にしなければ、久しく〔世界の〕舞台の上に席を占め、列強諸民族と優勝劣敗の劇を演じるのは難しい。将来の様々な事業の範囲は、必ずわが肉体の強弱によって伸縮する。病夫を起こして速く歩かせたり、疲れた駄馬に鞭うって無理に速く行かせたりすれば、すぐにつまづくであろうことは

誰しもわかる。そこで、民国の急務は民を強くするのにこしたことはない。民を強くする方法はたくさんあるが、日常の運動、たとえば足球、籃球、^{サッカー}網球、^{テニス}棍球、^{クリケット}跳躍、^{たまけり}蹋鞠、^{かけっこ}馳騁、^{ちからくらべ}角逐などは、みな簡単に面白いものである⁽⁸⁹⁾。

以上から考えると、清末以来、「病夫」は体育やスポーツと結びつけて理解されてきたが、「東亜病夫」とスポーツの結びつきは1915年の極東選手権競技大会より以後ということになる。現段階では、陳独秀の「新青年」を現在の「東亜病夫」の直接の起源と見るのが妥当であろう。少なくとも、「東亜病夫」とスポーツの結びつきはここからはじまると言えよう。

ただ注意すべきは、曾樸のペンネームを例外として、以上に挙げた事例がいずれも「東方病夫」であり「東亜病夫」ではないことである。沈嗣良が用いた「Oriental Sick」も明らかに「東方病夫」の訳語である。「Oriental Sick」は英語圏ではほとんど使われない表現である。英語に達者な沈が「東方病夫」と「Sick man of the Far East/ Sick Man of Asia」を結びつけることができなかったのは、1920年代にはもはや中国をめぐる国際環境の比喩として「Sick man」がほとんど用いられなくなっていたからであろう。「東方病夫」として中国語に取り入れられた「Sick man of the Far East/ Sick Man of Asia」は、今度は「Oriental Sick」として英語に置き換えられたのである。

では「東方病夫」がなぜ「東亜病夫」になったのか、そしてそれはいつのことか。いまこの問いに答える準備はできていない。今後の課題としたい。

おわりに

本稿は「東亜病夫」とスポーツの関係を探るべく、スポーツの伝播／受容の背景と意義をコロニアル・マスキュリティの視点から論じた。半植民地という状況のもとで、中国人は自らを「対抗的タイプ」と規定する西洋の男性性を受け入れることを迫られた。この「対抗的タイプ」には女性、老人、子供、病人などが含まれ、成年男性の男性性を際立たせる役割を果たした。しかし、「病夫」「東方病夫」は中国人の唯一の表象ではない。それは中国人が「対抗的タイプ」の諸類型のなかから主体的に「病夫」を選択した結果である（これは西洋で「病夫」の比喩があまり用いられないことを説明する）。したがって、西洋人が中国人を「Sick man」と見なしたことと、中国人が自らを「病夫」と表象したことの間に直接的な対応関係を見出そうとしても、説得的な議論にならないのはむしろ当然である。

なぜ「病夫」が選択されたのか。世紀転換期の中国は亡国の危機に直面していた。「女」は男になれない。「老人」は老いていくばかりである。「小さな茶色いアメリカ人」と呼ばれたフィリピン人と違って老文明国の中国人には「子供」の比喩はあまり用いられなかった。「病人」は治癒さえすれば成年男性である。個人のレベルでの男性性の回復は、容易に国家としての男性性の回復、つまり主権の回復へと重ね合わされよう。梁啓超が「少年中国説」(1900年)で、老大帝国という呼称に反発して「少年中国説」を唱えたのも、少年はやがて青年となるべき存在であり、中国を少年に例えることで、将来の可能性を示そうとしたことである⁽⁹⁰⁾。「睡獅」もまた覚醒しさえすればよかった⁽⁹¹⁾。こうして彼らは西洋の男性性が押しつけた「対抗的タイプ」を受け入れつつも、将来的にそれを克服できるような余地を残し、その可能性に賭けたのである。「病夫」や「睡獅」はこのような男性性をめぐるせめぎ合いの中から浮かび出てきた言葉であった。

中国人がみな「病夫」だというのはもちろん誇張した言い方である。それゆえ、現実はどうやってそれを克服するかというのは、じつは難しい問題である。アヘンや纏足をなくすのはその手段の一つである。スポーツもまたその手段の一つにすぎない。であれば、なぜ「病夫」がスポーツに強く結びついたのか。それは国際競技会の発達、具体的にいえば1915年に中国で極東選手権競技大会が開催されたことが大きな要因だったと考えられる。スポーツにおける国際的な勝利ほど「病夫」の克服を明瞭に示すものはない。21か条要求受諾の直後に開催され、日本も参加した国際競技会で中国が優勝したことで、スポーツが男性性回復の現実的な手段として浮上したのではないか。もしこの推測が正しければ、「東方病夫」がその直後にふたたび脚光を浴びるようになったのも決して偶然ではなかったということになる。

最後に本稿の議論を図示して整理しておきたい(図5)。まず西洋の男性性を見ると、完全な人間としての成年男性が男性性を体現する存在と見なされ、それ以外の人びとと対抗的関係をなしている。男性性の属性として西洋、キリスト教徒、健康、正常、成年、男性などがあり、非西洋、異教徒、病気、精神的・身体的障害、子供・老人、女性などが「対抗的タイプ」の属

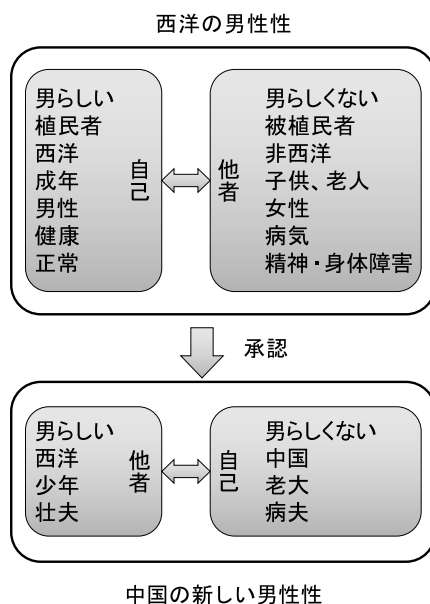


図5

性として措定される。一方、中国の伝統的男性性は「文」を中核として構成され、「文」を持たない人びとは「夷狄」と見なされた。西洋にせよ中国にせよ自己の優位と他者の劣位が基本的構造となっている。中国人が西洋の男性性を承認したとき、この構造が逆転する（＝コロニアル・マスキュリニティ）。男性性を体現するのは他者である西洋人であり、中国人は「老大」「病夫」として自己を劣位の「対抗的タイプ」に位置づけざるをえなくなる。彼らがそうすることを迫られた背景には、国家・民族の滅亡（＝男性性喪失）に対する危機感と、それを克服しなければならないという強い使命感があった。つまり西洋の男性性の承認は、喪失した男性性を回復しようという意志とセットになっており、「病夫」「老大」の対極に「壮夫」「少年」「新青年」などが措定されていた（国家のレベルでは富強、主権回復）。スポーツは「病夫」を克服する手段というより、男性性を獲得する手段の一つであった。なぜなら西洋（とくに世紀末の英米）ではスポーツが「男」になるための、そして「男」であることを証明するための主要な手段の一つだったからである。そして「Sick man」という言葉は、中国人が自己を「病夫」と見なすときに、それを正当化するために用いた道具立てにすぎない。翻訳の問題を考えると、言葉と言葉の対応関係を追求することはもちろん重要であるが、その言葉が示す概念を成り立たせる場を軽視すると、ピント外れな議論になる危険性がある。本稿が翻訳の背後の力学に注目した所以である。

註

- (1) 楊瑞松『病夫、黄禍与睡獅：「西方」視野中中国形象与近代中国国族論述想像』台北：政大出版社、2010年。初出は、楊瑞松「想像民族耻辱：近代中国思想文化史上的“東亜病夫”」『国立政治大学歴史学報』23期、2005年。
- (2) *St. John's Echo* は1890年3月に創刊された。セント・ジョンズにおけるスポーツの実態については、本稿の姉妹編である拙稿「上海セント・ジョンズ大学スポーツ小史（1890-1925）」森時彦編『長江流域社会の歴史景観』京都大学人文科学研究所、2013年（近刊）を参照。
- (3) ヘゲモニー論の代表的な著作が Allen Guttman, *Games & Empires: Modern Sports and Cultural Imperialism*, Columbia University Press, 1994であろう。文化帝国主義との関係は日本語版の石井昌幸の解説に詳しい（谷川稔・石井昌幸・池田恵子・石井芳枝訳『スポーツと帝国：近代スポーツと文化帝国主義』昭和堂、1997年）。
- (4) ジョージ・L・モッセ『男のイメージ：男性性の創造と近代社会』作品社、2005年、第1章。
- (5) 「聖約翰大学自編校史稿」『檔案与史学』1997年1期。
- (6) 郝更生『郝更生回憶錄』台北：伝記文学出版社、1969年、17頁。類似の話は W. B. Nance, *Soochow University*, United Board for Christian Colleges in China, 1956, p. 39; James B. Webster, *Christian Education and the National Consciousness in China*, New York: E. P. Dutton, 1923, p. 207; Edward Alsworth Ross, *The Changing Chinese: The Conflict of Oriental and Western Cultures in China*, New York: The Century Co., 1911, pp. 337-338; Max J. Exner, *Report*, 1909-1910, YMCA

- Archives, Minnesota University にも見える。最後の史料は北米 YMCA 主事たちが毎年度末（9月末）にニューヨークの国際委員会に提出した年次報告書である（ミネソタ大学所蔵）。
- (7) 李圭泰『開化百景』5巻、ソウル：新太陽社、1969年、378-379頁。
- (8) Ok Gwang, “Cultural Transformation and Modern Sport in the Late Nineteenth Century Korea,” *The Korean Journal of Physical Education*, vol. 44, No. 5, 2005.
- (9) 日本のバージョンが存在しないのは、武士を主人公にするリアリティに欠けるからであろう（彼らは身体運動を忌避していなかった）。
- (10) ジョージ・L・モッセ『男のイメージ』20-21頁。
- (11) 大野英二郎『停滞の帝国：近代西洋における中国像の変遷』国書刊行会、2011年。
- (12) フィリップ・アリエス著、杉山光信・杉山恵美子訳『「子供」の誕生：アンシャン・レジーム期の子供と家族生活』みすず書房、1980年。
- (13) Ashis Nandy, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*, New Delhi: Oxford University Press, 1983.
- (14) Mrinalini Sinha, *Colonial Masculinity: The ‘Manly Englishman’ and the ‘Effeminate Bengali’ in the Late Nineteenth Century*, Manchester and New York: Manchester University Press, 1995. コロニアル・マスキュリニティは女性のあり方にも影響を与えた。伝統的でありながら啓蒙的でもある女性が新しい男性性にふさわしいと考えられるようになった。
- (15) 丁建良 [William A. P. Martin] 著、傅任敢訳「同文館記」（朱有獻主編『中国近代学制史料』1輯、上冊、華東師範大学出版社、1983年、186頁）。
- (16) F. C. Cooper, “Physical Training,” *Records of the Triennial Meeting of the Educational Association of China*, vol. 3, 1899.
- (17) Mary Lamberton, *St. John’s University Shanghai 1879–1951*, New York: United Board for Christian Colleges in China, 1955, p. 26.
- (18) Clifford Putney, *Muscular Christianity: Manhood and Sports in Protestant America, 1880–1920*, Harvard University Press, 2001; E. Anthony Rotundo, *American Manhood: Transformations in Masculinity from the Revolution to the Modern Era*, New York: Basic Books, 1993.
- (19) Charles. H. Brent, *The Splendor of the Human Body*, New York: Longmans, Green, 1908, p. 33.
- (20) Gael Graham, “Exercising Control: Sports and Physical Education in American Protestant Mission Schools in China, 1880–1930,” *Signs*, Autumn, 1994.
- (21) J. A. Mangan, *‘Manufactured’ Masculinity: Making Imperial Manliness, Morality and Militarism*, London: Routledge, 2012, pp. 21–29.
- (22) “Editorial,” *St. John’s Echo*, October, 1908; “Editorial,” *St. John’s Echo*, April, 1914.
- (23) F. C. Cooper, “Physical Training.”「丈夫な動物からなる民族となることは民族繁栄の第一条件である（to be a nation of good animals is the first condition to national prosperity）」という言葉は、スペンサー『教育論』第4章体育論に拠る。
- (24) 「聖約翰大学自編校史稿」。
- (25) ト舩済「ト舩済自述」（上海聖約翰大学校史編輯委員会組編、徐以驊主編『上海聖約翰大学（1879–1952）』上海人民出版社、2009年所収）。
- (26) ポットがアーチェリー・クラブを組織したのは1888年だが、『セント・ジョンズ・エコー』（1890年創刊）にはアーチェリーに関する記事は見あたらない。それは人気がなかったというよりも、スポーツを導入するためにはじめてのものだったからであろう。

- (27) John Mo [馬約翰], "My Fourteen Years Experience of Western Physical Education," report submitted to Springfield College, 1920, pp. 3, 7-8. ここで示される歩き方は、日本のいわゆる「ナンバ」と同じである。
- (28) 中国の男性性に関する研究は始まったばかりで、清末民初についてはまだ専論がない。Kam Loieue, *Theorising Chinese Masculinity: Society and Gender in China*, Cambridge University Press, 2002; Song Geng, *The Fragile Scholar: Power and Masculinity in Chinese Culture*, Hong Kong University Press, 2004; Martin W. Huang, *Negotiating Masculinities in Late Imperial China*, University of Hawai'i Press, 2006; 王詩穎『国民革命軍与近代中国男性気概の形塑 1924-1945』台北：国史館、2011年。
- (29) Shigehisa Kuriyama, *The Expressiveness of the Body and the Divergence of Greek and Chinese Medicine*, New York: Zone Books, 2002, chap. 3. 以上は中国との対比についての議論である。西洋でも中世と近代では身体観に大きな違いがあった。中国の影響を受けた日本の身体観については北澤一利『「健康」の日本史』平凡社新書、2000年が参考になる。北澤は伝統的な養生術と近代的な健康法を対比し、「養生術は、もともと備わっていたものをいたわって長持ちさせることを考えるのに対し、健康法は、もともと脆弱にできているものをどうやって強く鍛えて「発育発達」させるかを考える」、「養生術が武士などの「特権階級を対象としたものであるのに対して、健康法は……「庶民階級」を対象とするものでした」、「健康法が生理学的法則に違反しない「正しい」生き方を重視したのに対し、養生術は、儒教道徳や社会規範に違反しない「善い」生き方を重視したのです」と述べている。また、日本では18世紀中頃から解剖が実践されるようになったが、解剖図にはその人の名前が記されるなど、生前の人格が混入しており、純粋な「身体」ではなかったという。
- (30) ジョージ・L・モッセ『男のイメージ』44-88頁；大野英二郎『停滞の帝国』298-299頁。
- (31) John Hay, "The Body Invisible in Chinese Art?," Angela Zito and Tani E. Barlow ed., *Body, Subject and Power in China*, The University of Chicago Press, 1994.
- (32) François Jullien, *Le Nu impossible*, Paris: Seuil, 2005.
- (33) Sih-kung Zau[曹雪賡], "Advantage of Physical Exercise," *St. John's Echo*, May 20, 1892.
- (34) 曹子実の妻は顔永京の妹である。曹雪賡は曹子実の長男にあたる。次男の曹福賡はセント・ジョーンズ大学最初の卒業生、四男の曹雲祥はのち清華大学校長となった。またセント・ジョーンズの教員をつとめ、中華民国の外交総長、國務総理となる顔惠慶は顔永京の息子である。
- (35) 路義思 [Henry Winters Luce]「上海青年会第一任華総幹事曹雪賡先生生平之回憶」『青年会五十週紀念冊』所収。ランバスの息子 Walter Russell Lambuth は関西学院の創設者である。
- (36) ハワイ華僑の活躍については拙稿「上海セント・ジョーンズ大学スポーツ小史 (1890-1925)」を参照。
- (37) セント・ジョーンズの医学部は1896年に設立されたが、その前身は1880年に同仁医院 (St. Luke's Hospital) のブーン院長 (Henry W. Boone) が院内ではじめた補習学校にまで遡ることができる。ブーンはセント・ジョーンズでも科学の授業を教えていた (Mary Lamberton, *St. John's University Shanghai 1879-1951*, pp. 17-19)。
- (38) *North China Daily News*, January 21, 1892, quoted in Mary Lamberton, *St. John's University Shanghai 1879-1951*, p. 35.
- (39) "All Collegians Have to Study Chinese," *St. John's Echo*, April 20, 1901.
- (40) 蘇公隽「我所了解的聖約翰大学」『縦横』1996年11期。

- (41) アメリカ植民地期のフィリピンではスポーツが英語の習得を促進すると考えられていた。拙稿「極東選手権競技大会と YMCA」(夫馬進編『中国東アジア外交交流史の研究』京都大学学術出版会、2007年)を参照。
- (42) “Education in China,” *London Quarterly Review*, vol. 8, no. 136, July, 1887. 王華倬『中国近現代体育課程史論』高等教育出版社、2004年、35頁は1876年の文会館の卒業証書の図を掲載し、文会館は中国でもっとも早く体育課程が設立された学校であると述べている。この図の直接の典拠は示されないが、『山東登州文会館志』と推測される。ただこの卒業証書は名前も日付も記載されていないサンプルにすぎず、これが1876年のものである証拠はない(文会館は1876年に最初の卒業生3名を送り出した)。仮に体操を課していたとしても、筋肉を鍛錬するような積極的なものではなく、予防衛生を主眼としたものであったろう。なお、文会館の前身は1864年に設立され、1882年に「college」に昇格した。
- (43) Daniel W. Fisher, *Calvin Wilson Mateer: A Biography*, Philadelphia: Westminster Press, 1911, p. 217. マティアがスポーツの採用を考慮しなかったとしても不思議ではない。アメリカの中等教育機関で学校当局がスポーツを認可、奨励しはじめるのは1870年代になってからであった(Axel Bundgaard, *Muscle and Manliness: The Rise of Sport in American Boarding Schools*, Syracuse University Press, 2005)。一方、イギリスのパブリックスクールでは19世紀半以降スポーツが不可欠の要素となっていた。
- (44) S. F. Chang, “The Physical Condition of the Students of St. John’s College,” *St. John’s Echo*, February 20, 1897. セント・ジョンズにおける軍事訓練については拙稿「上海セント・ジョンズ大学スポーツ史」を参照。
- (45) “The Life of a Soldier,” *St. John’s Echo*, April 20, 1895.
- (46) F. L. H. P. [Francis L. H. Pott], “Editorial,” *St. John’s Echo*, October, 1908.
- (47) A. S. Yuen [袁杏生], “The Value of Military Drill in a School,” *St. John’s Echo*, June 20, 1898.
- (48) Kenneth S. Latourette, *A History of Christian Missions in China*, New York: MacMillan Co., 1929, p. 627.
- (49) 顧維鈞著、中国社会科学院近代史研究所訳『顧維鈞回憶録』中華書局、1983年、1分冊、21頁。
- (50) 拙稿「上海セント・ジョンズ大学スポーツ小史(1890-1925)」。
- (51) John Mo, “My Fourteen Years Experience of Western Physical Education,” pp. 11-12.
- (52) 蘇公隽「我所了解的聖約翰大学」; 楊禾豊「聖約翰大学の校園生活及其変遷(1920-1937)」博士論文、復旦大学、2008年。
- (53) R. W. Connell, *Masculinities*, University of California Press, 1995. 男性性研究のバイブルというべき同書には中国語訳がある(康奈爾著、柳莉等訳『男性気質』社会科学文献出版社、2003年)。
- (54) 科挙と男性性の関係は Kam Louie, *Theorising Chinese Masculinity* に詳しい。
- (55) 熊月之、周武主編『聖約翰大学史』上海人民出版社、2007年、229頁。
- (56) この点でベンガルの新興知識人とミッション・スクールの中国人学生の立場は一致する。
- (57) Mary Lamberton, *St. John’s University Shanghai 1879-1951*, pp. 53-54.
- (58) 在華ミッションのなかには中国人男性牧師に投票権を認めながら、外国人女性宣教師の投票権を認めない事例があった。拙稿「教会と信者の間で: 女性宣教師による纏足解放の試み」森時彦編『中国近代化の動態構造』京都大学人文科学研究所、2004年を参照。

- (59) Jane Hunter, *The Gospel of Gentility: American Women Missionaries in Turn-of-Century China*, Yale University Press, 1984, pp. 204–216.
- (60) Gael Graham, “Exercising Control.”
- (61) グラハムの問題点は「アジアの病夫」の言説と、中国人が病夫であるという宣教師の認識を、なんの論証もなく結びつけていることにある。この点を問題化したのは楊の大きな功績であろう。またグラハムの扱う時期と対象はあまりに広く、表面的な議論に終始している嫌いがある。
- (62) Larissa N. Heinrich, *The Afterlife of Images: Translating the Pathological Body between China and the West*, Duke University Press, 2008.
- (63) 楊瑞松『病夫、黄禍と睡獅』8頁。スミスの原著は Arthur Henderson Smith, *Chinese Characteristics*, Shanghai: North China Herald, 1890、邦訳にアーサー・エチ・スミス著、洪江保訳『支那人気質』博文館、1896年がある。楊が参照するのは第16章「Physical Vitality（邦訳は「活力の強壮なること）」である。
- (64) Lydia H. Liu, *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity—China, 1900–1937*, Stanford University Press, 1995, pp. 56–57.
- (65) マガウアンは戒纏足会の「設立者」でもあった。拙稿「教会と信者の間で：女性宣教師による纏足解放の試み」でマガウアンの著作を読むには注意が必要であることを指摘している。
- (66) “Art. 1. Small Feet of the Chinese Females,” *The Chinese Repository*, vol. 3, no. 12, April 1835.
- (67) 梁啓超「新民説 論尚武」『新民叢報』29号、1903年4月2日。
- (68) 梁啓超「新民説 論進取冒險」『新民叢報』5号、1902年4月8日。
- (69) 纏足については拙稿「天足会と不纏足会」『東洋史研究』62巻2号、2003年9月、アヘンについては楊も参照する林満紅「財經安穩と国民健康之間：晚清の土産鴉片論議（1833–1905）」（中央研究院近代史研究所社会経済史組編『財政与近代歴史論文集』台北：中央研究院近代史研究所、1999年）を参照。
- (70) 奮翮生〔蔡鐸〕「軍国民篇」『新民叢報』3号、1902年3月10日。
- (71) 嚴復「原強修訂稿」（王栻主編『嚴復集』中華書局、1986年、27–28頁）。
- (72) 王恩溥「我談談六十三年前的体育活動」『中国体育史參考資料』3輯、1958年5月。
- (73) 訳文は西順蔵・坂元ひろ子『仁学：清末の社会変革論』岩波書店、1989年、190頁に拠る。
- (74) 蔡鐸「軍国民篇」『新民叢報』1, 3, 7, 11号、1902年2月8日、3月1日、5月8日、7月5日。
- (75) 『時報』1905年6月8日。
- (76) 天津『大公報』1906年5月6日。
- (77) 天津『大公報』1906年5月6日。
- (78) 梁啓超『中国之武士道』（広智書局、1904年）がその代表例である。チャテジーについては Ashis Nandy, *The Intimate Enemy*, p. 24 を参照。
- (79) 魯迅『呐喊』自序（訳文は竹内好訳『阿 Q 正伝・狂人日記』岩波書店、1955年に拠る）。
- (80) 顔元については Martin W. Huang の前掲書と楊瑞松「修身与平天下：顔元／朱邦良対儒家身体之学的重構及其歴史意涵」（黄克武、張哲嘉主編『公与私：近代中国个体与群体之重建』台北：中央研究院近代史研究所、2000年所収）を参照。
- (81) 阿英著、飯塚朗・中野美代子訳『晚清小説史』平凡社、1979年、32頁。

- (82) 楊が典拠に挙げるのは、高翠編著『從“東亜病夫”到体育強国』四川人民出版社、2003年、9頁と徐元民『中国近代知識份子対体育思想之伝播』台北：師大書苑、1999年、99-121頁である。前者は注記もなく信頼性は薄い。後者で「東亜病夫」に言及するのは韓錫曾の研究論文の引用文である（韓論文は未見）。中国体操学校やその創設者徐一冰に関する記述にはしばしば「東亜病夫」への言及があるが、典拠を示すものは管見の限り皆無である。
- (83) 「中国体操学校章程」『体育雑誌』1期、1914年8月。中国体操学校に関する他の一次資料（『時報』1907年12月24日、1908年11月7日など）にも「東亜病夫」は見えない。費石師「中国体操学校簡史」『国民体育季刊』1号、1941年9月も同様である。
- (84) 陳独秀「新青年」『新青年』2巻1号、1916年9月1日。
- (85) W. Z. L. Sung [沈嗣良], “Report on Physical Training,” *St. John's Echo*, March, 1920. 第2回極東選手権競技大会におけるセント・ジョンズの学生の活躍については拙稿「セント・ジョンズ大学スポーツ小史」を参照。
- (86) 拙著『帝国日本とスポーツ』塙書房、2012年を参照。
- (87) 伍廷芳「附録大陸報載伍廷芳博士對於第二次遠東運動大会之宣言」『進歩雑誌』8巻3号、1915年6月。
- (88) 王正廷「觀第二次遠東運動會之感言」『進歩雑誌』8巻3号、1915年6月。
- (89) 〔趙〕紫宸「室外運動之一種 足球篇」『進歩』13冊、1912年11月。
- (90) 「少年中国」については梅家玲「發現少年、想像中国：梁啓超「少年中国説」的現代性、啓蒙論述与国族想像」『漢学研究』19巻1期、2001年6月を参照。
- (91) 「睡獅」については石川禎浩「眠れる獅子（睡獅）と梁啓超」『人文学報』85冊、2010年3月が詳しい。また遊佐徹「近代中国の自画像 序説：「睡獅」、「東亜病夫」、「少年中国」、「三等国」」『岡山大学文学部紀要』53、2010年7月は本稿でいう「男らしくない」表象の関連を示唆している。