

經學と西洋近代文明の受容

— 調和より破綻へ —

後 藤 延 子

アヘン戦争は西洋資本主義の封建的中國への挑戦であった。中國がその封建體制の胎内から自生的近代を産み出す以前に、列強の武力的脅迫によって近代化の課題に直面させられたこともつ歴史的意義については、さまざまな角度よりする分析が求められている。

哲學・思想史研究においても、中國における封建的思惟の止揚と近代的思惟の形成とが、いかなる形態において進められたかを究明することは、現代中國の思想状況の理解にとつて、緊急の課題となつていく。私が本稿でとり扱う、近代化の課題への對應とともに進出した經學體系崩壞の過程は、以上の大きな課題にアプローチするための、極くささやかな試みにすぎない。

一、問題提起

前漢武帝の治世に、董仲舒の獻言によつて諸子時代が終了し、「儒家一尊」の形勢が開始したことは周知のことに屬する。この時唯一の正統的學問として國家權力の公認を得て以來、一九一一年封建專制君主制終結に至る二千餘年間、儒家思想は「經と呼ぶ一定の古典に對して爲すところの創造的解釋學」⁽¹⁾ 經學の形をとり、中國社會の精神的支柱として君臨してきたのである。従つて經學は封建地主階級の階級

的利益を代表する體制教學 支配イデオロギーとしての性格を本來的に刻印されている。と同時に經學は唯一の正統的學問として、異質の價值體系の並存を峻拒し、全中國人に妥當する普遍性・絶對性をその存在の前提としている。經書と名づけられた特定の古典の中に、一切の人間生活に關わる原理や知識がもれなく包含されているとの前提をぬきにして、經書の創造的解釋學 經學はもともと成立しえない。従つて時空を超え全世界に適合する原理や知識が、豫め經書の中に含有されているという世界的性格を、經學は理念的に要請されたのである。換言すれば、經學は中國社會における普遍妥當的な統一的世界觀としての性格を要求されたのであり、私はこれを先學⁽²⁾に從つて世界的性格と呼ぶことにしよう。正しく經學という形態こそ、階級の性格と世界的性格との最も成功した統一の形態である。ここにこそ、經學が二千年有餘の長い歴史を通じ、有力な精神的權威として中國社會で十全に機能しえた祕密がひそんでいる。つまり經學が中國社會内部に生起するさまざまな動きによく對處し、その生命を持続させることができた所以は、ひとえにその階級的な性格と世界的性格との統一によると言える。それ故に、もしその兩者のいずれかを缺くならば、もはや經學としての實質は失なわれてしまふ。階級的な性格を喪失した經學が、

「國故整理」運動の對象に轉落するとすれば、世界的性格を喪失した經學は、その支配意志を赤裸々にむき出して行く以外に道はない。そしてそのいづれの場合も、經學の名はもはや適當ではない。經學とはあくまで階級的・性格と世界的性格との統一、即ち經書の創造的解釋學に對して冠せられた名稱を指すからである。

アヘン戦争、アロー號事件（一八五六、六〇）と、列強資本主義の挑發がひき續き、中國植民地化の危機が刻々と緊迫を加えつつある状況の下で、亡國の命運を挽回し獨立・富強の中國を再建することは、全中國民族に課せられた緊急の任務であった。だが同一の課題ではあつても、その對處の仕方と創るべき中國の未來像とについては、各々の立場によつて大幅に異なつてゐる。一八四〇年から一九〇五年（中國同盟會結成）に至る中國近代史の展開は、各々の立場よりする主張・實踐の競合過程であると同時に、他面、頑固派・洋務派・變法派・革命派の思想界の主流のあつたらしい交替、後者による前者の克服過程でもある。言い換えると、現状認識の深化による世界認識の深化過程でもある。十九世紀の九〇年代は、以上の政治潮流が全て出揃ひ、各々の主張とそれに基づく實踐とによつて、中國の前途を争ひ、その可否を現實の試練にかけた時期である。

一八九五年日清戦争敗北を契機に、洋務派と變法派は思想界の主流の位置を入れかわつた。この二つの政治路線の交代は、變法派の政治的發言力の増大を意味するだけではない。列強資本主義の帝國主義段階突入による、資本の輸出・領土分割という新しい形態での中國植民地化の危機が、より一層深刻化しつつある現狀に促がされた世界認識の深化を意味する出來事でもあつた。ところで洋務派・變法派の兩者はともに、封建地主階級の内部から分化してきた政治潮流である。従

つて機器・技術から制度・思想まで次元は異にながら、西洋近代文明の諸成果をとり入れて中國近代化の急速な推進を迫られた場合、今迄彼らの存在に理論的根據を與えてきた經學との間に、何らかの調整が必要になつてくる。なぜなら當面彼らは現在の有利な地位を保持しつつ、自己のイニシアティブの下で中國の近代化を圖り、將來の自己の階級的利益を確保することを至上命令としたからである。その場合、經學はいかなることがあろうとも、守られなければならない。この時点での經學の放棄は、彼らの存在根據を自ら否定し、敵前逃亡するに等しい。なぜなら彼らの背後に姿を現わし早くも脅威を示しつつある革命團體與中會に、みすみすその地位を明け渡すことになるからである。與中會は、封建地主階級と比較的つながりの薄い民族資本家・小市民階級から成り立つてゐるので、經學との利害關係は薄い。従つて彼らは經學を堅持しつつ、それとの間に矛盾を生じさせない形で西洋近代文明を受容するために、兩者を調和させる論理を必然的に要求する。換言すれば、經學と、それとは全く異質の價值體系の上に成立している西洋近代文明との間に、何らかの形で接點を見出し、兩者を統一できる論理を彼らは必要としたのである。それは裏から言えば、よく經學の主體性を保持しつつ、西洋近代文明の選擇的受容を可能にする論理を必要としたとも言える。

だが經學の主體性堅持の下に西洋近代文明の受容を可能にする論理の構築に首尾よく成功したとしても、その時經學にせよ西洋近代文明にせよ、それ自身の本來のあり方を保持することができるだろうか。階級的な變貌を遂げつつ、その存續確保のために最後の力をふりしぼるのであるうか。また西洋近代文明は、いかなる歪曲を蒙りつつ、經

學體系の中に包攝されようとするのであろうか。本稿では出来る限り受容される側の西洋近代文明が蒙った歪曲についてもふれながら、主として經學體系と西洋近代文明とを調和させる論理を、張之洞の中體西用論、康有爲を中心とする清末今文學派の變法論の中からとり出して検討を加える。そしてその論理自體に内在する破綻の契機を指摘し、經學崩壞への歩みがいかなる論理的過程をたどって進行したかを、あとづけてみたいと思う。

二、張之洞の中體西用論

中國人の西洋近代文明に對する認識は、その武力的優越の體驗から開始した。嚴しい對外的危機意識に促がされ、傳統的な華夷内外の名分論的二分觀の呪縛から脱却し、西洋の實情を先ずその視野の中にとり入れなければならぬとする新しい政治意識への覺醒が始まった。その先驅者として林則徐と魏源を先ずあげなければならぬ。魏源の「夷の長技を師として夷を制せんがために作る」(海國圖志敘)の言葉は、彼の夷狄觀内部に道德的カテゴリーによる把握から現實政治的カテゴリーによる把握への轉換が既に生じていることを示している。西洋列強の現状に對する客觀的認識の要求は、その對極に自國の國際的地位に對する直視を必然的にもたらさざるをえない。「心性の迂談、天下を治すべきか」「畢生經を治めて、一言として己を益するなく、一事としてこれを治に驗すべきものなきか」(默觚)と、魏源は現實政治に對する有効性という基準をもち出し、從來の經學の非政治的あり方に痛烈な批判を浴びせた。列強の侵略によってよび起された對外的危機感と、そこに由來する現實重視の立場とは、經學に當面の政治的動向に有効に對處できる經世致用學「實學」としての再出發を要

請した。魏源の生存時代には、西洋近代文明の受容はまだ具體的課題として日程にのぼされる段階ではなかった。従って經學との間の調整が必要とされる状況にはまだ到っていないかった。むしろその前提として經學の政治學への轉換が急務とされたのである。

アロー號事件による對外的危機のより一層の深化と、太平天國運動の農民を中心とする人民の力量の誇示とを経た一八六〇年代に到り、西洋近代文明の受容が當面の日程にのぼされることになった。この時先ず最初に出現した西洋近代文明を經學體系内部に包攝する論理が、「中學を體となし、西學を用となす」の所謂中體西用論である。しかし現體制の擁護と農民起義抑壓とを主目的として出發した軍事中心の洋務派の唱える中體西用論と、馮桂芬・王韜ら早期改良主義者と言われる一群の人々の唱えるそれとの間には、微妙な、だが決定的な相違を指摘できる。それは一つは、「乃ちその治亂の源、富強の本は船堅砲利に盡きずして、議院上下心を同じうし、教養法を得たるに在るを知⁽⁴⁾る」と、西洋の富強の原因を、單に機器・技術の優秀性に求めるだけでなく、その政治制度の優秀性にも注目していることである。このような認識に基づいて、彼らは洋務派官僚と異なつて海防よりも内政を重視する方向をうち出すことができたのである。二つは、「官辦は商辦にしかず⁽⁵⁾」と、洋務派官僚の民族資本主義抑壓政策に對して、その發展を重視する方向をうち出していることである。なるほど彼らの所謂中體西用論は、その論理構造は後述の張之洞の立論とほぼ同一である。しかも彼ら自身その多くが洋務派官僚の幕友として、その政策立案に參畫したことが端的に示すように、洋務派官僚との間にさまざまな利害關係を結んでいた。従つて彼らの主張・建策は洋務派官僚に利用され、彼ら自身一つの獨立した政治潮流として登場することが殆ど

できなかった。早期改良主義者の以上の限界は認めざるをえないとしても、なお彼らの前述の洋務派官僚から自己を區別する二つの主張の存在を過小評價することは許されない。この時點では彼らの世界認識の深化は、その階級的歴史的諸條件の未成熟によって阻まれ、洋務派官僚の中體西用論の理論と實踐の中に吸収され、それ自身の獨自性を十分主張できなかったと考えるのが最も妥當ではなからうか。彼らの主張は、將來の變法派、そして變法派の失敗の土壌の上に成長していった革命派の理論に繼承・發展していくものを、萌芽的に含んでいると結論できると思われる。

さて、洋務派の中體西用論を最もまとまつた形で展開した張之洞の「勸學篇」に目を轉じよう。彼は湖廣總督・兩江總督を歴任し、大冶鐵山・漢陽鐵廠・漢陽兵器廠等の設立に活躍した代表的な洋務派官僚の一人である。彼が勸學篇内外二卷を世に問うたのは、光緒二十四年（一八九八）舊曆三月のことである。これよりさき九五年二月、洋務運動の成果として最強を誇る李鴻章の北洋艦隊が、日清戦争において壊滅的敗北に出會つた。現體制擁護と農民起義抑壓のために、軍事力強化を中心に推進された洋務運動は、當初より買辦的・軍閥割據的性格を刻印され、本質的に反動的性格を帯びていた。そしてこのような洋務運動の反人民性・反動性よりする腐敗と墮落はとどまるところを知らなかった。従つて近代日本社會に生み出され、近代軍隊としての裝備と指揮とを備えた日本海軍の前に、北洋艦隊が脆くも屈服したことは、洋務運動の自己破産を證明する象徴的事件であつたと言える。洋務運動の破産は辯護の餘地がなかつた。しかも洋務運動の前途に見きりをつけ、新たに救亡の道を國內政治體制の變革に求める變法派の人々が思想界の主流に躍り出し、九七年ドイツの膠州灣占領という折

からの事態の急變が光緒帝の心をも變法に傾けていった。このような戊戌變法前夜の時點に勸學篇は執筆されたのである。

中學は内學となし、西學は外學となす。中學は身心を治め、西學は世事に應ず。（會通）

夫れ變ずべからざるものは倫紀なり、法制にあらざるなり、聖道なり、器械にあらざるなり。（變法）

然る後西學の以て吾が闕を補なふべきものを選びてこれを用ひ、西政の以て吾が疾を起すべきものこれを取れば、斯まはちその益ありてその害なし。……西學は必ず先ず中學による、また猶ほかくのごとし。（循序）

以上が彼の所謂中體西用論の主内容である。つまり「身心」に關わる原理、即ち「倫紀」「聖道」といった道德原理・政治原理は從來通り全面的に中學に依據する。その上に中學の間隙を埋める補助として、「世事」への對應といった外面に關わる分野に限定して西學の利用價值を認め、積極的にその受容を圖らうと言う。まず彼が今迄通り全面的に依據しようとする「體」としての中學の具體的内容とその階級的性格とを、明らかにしておかなければならない。彼は「本を知らねば名教を非薄するの心あり」の「新なる者」に對して、「本を務め、以て人心を正す」ことを目指し、内篇九篇をそれにあてている。内篇九篇の中で彼が「本」として強調するのは、君臣・父子・夫婦の三綱倫理である。とりわけ念頭に置かれているのは、民權説や男女「平權」説から君綱や夫綱を守らうとする意識である。「民權の亂政を斥く」目的で書かれた正權篇では、「人人自主の權あり」に反對し、「開議院」の主張に反駁している。以上の勸學篇内篇での主張を、勸學篇執筆の時期、及び張之洞が變法派彈壓の立場にまわつたことと考えあ

わせるならば、彼の勸學篇が主要なほこ先きを誰に向けて發言してゐるかは自明である。一個人の著作で内外兩篇に分つてゐることから、「通を務め、以て風氣を開く」ための外篇はつけたりでしかないことがわかる。彼は洋務運動をのりこえ、西洋近代の政治制度や理論をとり入れ、中國の政治體制の變革をめざして活躍しつゝある變法派に激しい敵意を燃し、その活動を牽制しようとしたのである。従つて彼の中學の階級的性格を封建的身分關係・倫理の溫存を利益とする封建地的性格が濃いと規定できると思う。しかもとりわけ民權説の排撃と君綱の重視とにその政治的性格が強く現われている。

次に受容される側の西學の内容を見ると、實用的な知識・技術・機器に限定されることが當然推測される。張之洞はいわば採長補短的な折衷的・接木的受容形式を考へてゐたと思われ。彼はあくまで外面に關わる分野、中學と抵觸しない範圍で、西洋近代文明を受容しようとするのである。換言すれば、西洋近代市民社會とそれが生み出した知識・技術・機器といった成果とを、切り離して把え、西洋近代市民社會のあり方の受容をあくまで拒絶しようとするところに、彼の中國西用論が唱えられた所以があるとも言える。つまり彼の西用への着目は、崩れかかった清朝支配體制を補強し、農民起義を頂點とする變革の動きを抑壓する手段を得るところにその主要目的があつた。従つて私はこのようない理論に導かれた洋務運動の性格を、封建制補強を志向する反動的な運動と規定するのである。とりわけ洋務運動の初期とは異なり、洋務運動の破産が明白な事實を以て證明され、變法の氣運が昂揚してゐた時點に勸學篇が公表されたところに、張之洞のこの中國西用論の反動的本質は辯護の餘地なく現われていると思う。

さて以上のように張之洞の中國西用論は、經學的價值體系の根本に

は何ら手をふれるものでなかつたことは確認できる。だが經學全一支配の世界にあつて、たとい實用面にのみ限られていても、西洋近代文明の優越性を承認することは、經學にとつては看過できない問題にちがいない。そこに對内的現狀維持にあくまで固執する頑固派官僚の洋務派官僚への非難がくり返される所以がある。張之洞は勸學篇外篇で頑固派の夜郎自大の態度を批判し、「風氣を開く」必要性を説得してゐる。彼は頑固派の非難を封じるために、特に「會通篇」一篇を設け、中學と西學との間に一つの調和的關係をうち立てようとしてゐる。

萬世の巧、聖人盡く洩らす能はず、萬世の變、聖人豫め知る能はず。然らば則ち西政西學果して中國に益ありて聖教に損なきもの、古に於て徵するきと雖も、これを爲すこと固より嫌はず。

中學は內學となし、西學は外學となす。中學は身心を治め、西學は世事に應ず。必ずしも盡くはこれを經文に求めずして、必ず經義に悖るなし、もしその聖人の心を心とし、聖人の行なひを行なひとし、孝弟忠信を以て徳となし、尊主庇民を以て政となさば、朝に汽機を運らし、夕に鐵路を馳せしむるも、聖人の徒たるを害ぐるなし。

以上の引用文で先ず最初に注目すべきは、經書中の片言隻句をとり出し、西洋の機器・技術のあれやこれやに恣意的に比定する傳會説を、彼が斥けていることである。傳會説は、西洋の機器・技術の根據を經書中に求め、「西法を借りて中法を印證する」の名目によつてその受容を可能にするためにたてられた説である。しかし傳會説は、いかに恣意的に比定するにしても經書の中に比定すべき字句を見い出すのが困難な場合があるという限界がある。また經書中に既に述べられ

ているならば、それをことあらためて今更受容する必要はないとの自大的態度をも誘發しやすい限界をもつ。しかし以上の二つの限界はあれ、西洋の機器・技術の受容が緊急の課題としてつきつけられた場合傳會説は最もてつと早く經學との摩擦を解消させる論理として、特に洋務運動の初期には盛んに利用され、一定の成果をあげている、傳會説の限界に注目した張之洞は、傳會説に取って代わる、より高次の論理をくみ立てることによって、經學と西洋近代文明との間を首尾よく調整しようとしたのである。だが傳會説の排除は、凡人間生活に關わる原理・知識が豫め經書中に包含されているとの前述の經學的世界の性格の否定になりはしないだろうか。彼は經書が知識の所藏において完全ではなく、そこには補完さるべき間隙があることを率直に認める。そして經學の守備範圍を封建倫理・封建的身分關係に限定し、その他の間隙を西洋の機器・技術に明け渡すのを容認したのである。しかし經學が全中國人の唯一の正統的學問として、世界的性格を理念として要請されている中國にあって、それを否定することは經學に死を宣告したにも等しい意義がある。つまり二千年有餘にわたって中國社會の精神的支柱として經學の君臨を可能にしてきた、その前提を自ら否定したに等しいのである。彼は經學が經學の形をとって存立するために不可欠の前提である世界的性格は犠牲に供しても、その封建支配體制を正當化する經學の他の重要な性格である階級的性格はともかくも擁護しえたのである。だがその場合、彼の擁護しえた經學や聖教は、全世界的體系性を喪失し、一の相對的なイデオロギーに轉落させられている。しかし彼とても經學がこのように一の相對的なイデオロギーに後退し、全中國人に對する絕對性・普遍性を主張できなくなることは、可能な限り回避したいに違いない。この時經學の相對化

をくいとめ、しかも西洋近代の機器・技術の受容をも可能にする、傳會説よりも有効な論理が彼の要求に應えて出現する。彼としても成算があればこそ、傳會説を否定し、それによって經學的世界の性格を否定することになるかもしれない危険をも敢えて冒したのである。彼は經義への合致、又は「聖人の心を心とする」——聖人の眞意への立脚、という新たな論理を提出する。經文中に必ずしも該當する字句が探し出せなくとも、聖人の眞意に立脚し、經書の隠された眞義に合致するとの名目さえあれば、いかなるものも受容もそこでは許される。彼はこのように經書の無限に自由な主觀的解釋を許すことによって、經書の中に全ゆる知識が具備されているとする經學的世界の性格を否定した弱點を一舉に挽回しようとした。この方法は、經書の創造的解釋學としての經學の本來的屬性とも言うべき常套手段に他ならない。經學史は、常に經書に新しい解釋をつけ加えることにより、新たな社會の動きに適應させ、その生命の持續を圖ってきた歴史であると言える。もし張之洞がこの常套手段を十分に使いこなすための論理的前提を準備できていたとしたら、彼としては傳會説で失なつたものを一舉に取り戻すことができる。だが彼は「萬世の變、聖人豫め知る能はず」と、聖人の超歴史的能力を否定してしまつた。經學がその眞理性・絕對性を主張できるためには、經書の記載が絕對眞理でなければならぬ。經書の記載が絕對眞理であるためには、それが聖人の祖述であれ創教であれ、超歴史的能力を有する聖人の手を経ていなければならぬ。ところが超歴史的能力を否定された聖人の手を経た教えが、なぜその聖人の生存時代を遙かに隔たる時代にまで、その眞理性・絕對性を主張できるのか。この必然的にもたらされずにはおかない疑問に對して、張之洞は何と答えるつもりであろうか。經書の無限に自由

な主觀的解釋により、經學の相對化を防ぎ、西洋近代文明との間に調和的關係をうち立てようとする彼の企圖は、もし聖人の超歴史的能力を否定する代りに、より有効な論理を展開できたとしたら、首尾よく成功したかもしれない。彼の場合、聖人觀において經書の無限に自由な主觀的解釋を許容する論理を用意できなかったことが、致命傷となつてゐる。従つて彼の中西兩學會通の論理は、その聖人觀において晝龍點睛を缺くことにより、全體として破綻に陥らざるをえない結末を辿つてゐる。世界的性格を剝奪された經學は、一の相對的なイデオロギーに墮してしまつた。そして更に悪いことには、そのイデオロギッシュな經學ですら、聖人の超歴史的能力の喪失とともに、その絕對性主張の理論的根據を失なつてしまつた。彼の擁護する「聖教」「倫紀」の「中體」は、もはやいかなる權威によつても支えられていない。單に封建支配階級の赤裸々な支配意志を代辯する標語と化してしまつてゐる。張之洞の中體西用論は、このような論理的過程を辿つて、經學の相對化への道を開いていったのである。そしてそのような方向が懸念されればこそ、頑固派官僚はあくまで西洋の機器・技術の受容すらも、「奇技淫巧」として固く拒否したのである。現實的には破産した洋務運動の理論にあくまで固執し、變法派に激しい敵意を燃し續ける張之洞の勸學篇の中西兩學會通の論理は、それが中國社會の現實の動きに逆行する限り、破綻の運命を免かれえないのは當然のなりゆきと言へるかもしれない。なぜなら現實の動きをおしとどめ、固定化する目的で組み立てられた張之洞の論理は、もはやそれ自身の發展を促す生命力を喪失し、ひからびた時代錯誤に轉化してゐるからである。

三、清末今文學派

康有爲の政治活動は、一八八八年の第一上書から開始した。清佛戰爭（一八八四―八五）敗北以後の中國の對外的危機の一層の深刻化が、彼に「諸生を以て上書する」という、殆ど前例のない行動にふみ切らせたのである。彼は洋務派官僚の主導下で推進されている洋務運動を、「夫れ泰西これを行なひて富強、中國これを行なひて奸蠹あるは何ぞや」とその現實的効果の無さを批判するとともに、官界の腐敗の根源であることを明らかにした。彼は當面の急務が國內政治制度の變革にあることを力説し、「成法を變じ、下情を通じ、左右を慎む」の三項目の實行を促した。洋務運動の前途が清佛戰爭の敗北により危惧され始め、對外的危機意識が昂揚していた時期であつただけに、この上書の投じた波紋は大きかつた。中國の前途を憂える識者の胸中にしのびよりつた暗い影を、敢えて喝破したこの上書は、それ故に要路の憎しみを買い、遂に光緒帝には上聞されなかつた。支配階級は「上は土木を興し、下は賄賂を通じ」「獨り變法する能はざるのみならず、即ち舊政風紀もまた敗壞地を掃ふ」有様で、亡國の終着驛に向つてひたすら驕進するのみであつた。このような政界の狀況に絶望した康有爲は、ひとまず故郷廣東省へ歸り、著述と講學に専念することにした。従つて彼の政治活動は、一八九五年の公車上書まで一時中斷されることになる。彼の以後の學術活動・政治活動に對して、この第一上書挫折の經驗は大きな意義をもつてゐると私は考へる。もし彼に第一上書挫折の深刻な體驗がなかつたとしたら、彼の以後の活動は餘程異なつたものとなつていたのではあるまいか。彼がこの失敗に學んだ教訓は、例えば後の公車上書、學會組織、萬國公報（後に中外紀聞と改名）發刊等に示される、政治活動における組織性や情宣啓蒙の重視にも明らかに看取できる。なかんづく私は彼の變法論の理論的根

據の整備を、その最大の成果と言えらると思う。康有爲の今文學との出会いは、一八九〇年に廖平と會見し、その影響を受けたことに始まると、從來説明されてきた。康有爲が廖平の說に影響されたことを否定するに足る有力な證據は今迄のところ發見されていない。また自ら待むところの強い康有爲において、自編年譜その他で今文學との關わりを時期的に若干早めようとする記述は、多分に偽造があることも承認される。だが廖平との關係は系譜關係の究明には必要ではあつても、私のここでの論の展開には直接關係がない。影響關係が云々される場合、影響される側の内面に受入れ準備が事前になされていなければ、馬耳東風でしかないだろう。

今ただ六朝唐宋元明の弊政を變じて周漢の法意を採らば、即ち深く列聖の治術を得るものなり。

今の法例は祖宗の舊を承くると雖も、實に皆六朝唐宋元明の弊政なり。……故に今の世に當りて舊法を主守するものは、獨り古今の治法に通ぜざるのみならず、また列聖治世の意を失するなり。

私は康有爲の第一上書の中に、以上の文があることに注意を促したいと思う。彼は自己の變法の主張が、「周漢の法意」「列聖治世の意」に適っていることの證明のために、今文經學を必要としたのである。第一上書の失敗は、自己の變法論の理論的根據の薄弱さを痛切に自覺させる事件であつた。彼が同志として同調者として獲得しようとする人々への説得には、經書の權威をふりかざすことが最も効果的である。彼はそれを用意できなかったところに、自己の變法論の最大の弱點を見出したのである。従つて彼がそれ以後自己の變法論の根據を經書中に求めていく過程で、今文經學が最も有効な理論として選びとられたという事情があるにすぎない。私は康有爲の今文經學との出會

いを以上のように彼の内發的要求において考へたい。私は以上述べたことにより、康有爲の生涯において第一上書挫折の意義を高く評價したいと思うのである。

有能な門弟として陳千秋・梁啓超らを得た康有爲は、私塾萬木草堂で春秋公羊學の研究を深め、自己の變法論の經學的根據を求めていつた。その成果が門弟の協力を得てまとめた「新學偽經考」(一八九一)「孔子改制考」(一八九二・九七)の著述である。また同時にそれは自己の變法論の前提として今文學を宣揚し、古文學に挑戦した鬪争宣言でもあつた。「新學偽經考」の内容は、周知のように古文の經書・東漢の經學は新莽時代の御用學者劉歆の偽作であり、今文の經書・西漢の經學に依據しなければ、孔子の道は明らかにできないことを説いたものである。「孔子改制考」は、諸子百家が周末にそれぞれ創教改制した事實を明らかにし、孔子も諸子と同じく創教し、未來に實現すべき理想を過去に投影して改制を企圖したことを説いたものである。

「新學偽經考」「孔子改制考」二著の狙いは、一口で言うとなつた孔子像を創り上げ、傳統經學の手中より自己の味方として孔子を奪還することであつた。康有爲が自己の變法論を孔子の權威の下に、つまり經學の中にその根據を求めて主張しようとする時、古文經學の孔子像をそっくりそのまま拜借するわけにはいかない。ここに新しい孔子像の鑄出が必要とされる所以がある。この新しい孔子像は、先王周公の道の祖述者としての孔子ではなく、諸子と同じく儒教の創教者としての孔子である。この祖述者から創教者への革命的轉換こそ、康有爲が今文經學へ依據した目的であつた。だが諸子も孔子と同じく周末に創教改制したとすると、孔子の創教改制のみが何故に絶對的權威を主張できるのか、という疑問が必然的に生じざるをえない。そして康有爲

の意圖とは逆に、清末諸子學勃興の氣運が促され、客觀的には孔子の權威の衰退、即ち經學の相對化への動きが開始するということについては、先學の夙に指摘するところでもある。康有爲はそのような危険に豫め手をうっている。彼は孔子を「萬世のために師となし、萬民のために保となし、大地の教主となす」ために、天から使命を與えられて降誕した教主とみなす孔子教を立ち立て、經學を一の宗教體系にまで高めることにより、その絶對的權威の確保を目指した。

さて今文經學に依據して、祖述者から創教者、就中教主へと孔子像の轉換をはかつてきた康有爲は、ここから彼の變法論にまで到着するため、いくつかの媒介環を獲得しなければならぬ。

吾が中國二千年來、凡そ漢唐宋明、その治亂盛衰を別たす、總々として皆小康の世なり。凡そ中國二千年儒先の言ふ所、荀卿・劉歆・朱子の説の言ふ所、その眞偽精粗美惡を別たす、總々として皆小康の道なり。

今者中國已に小康なり。而して進化を求めず舊方を泥守す。これ孔子の意を失ひて大いにその道に悖るなり。(禮運注敍)

康有爲は公羊學の據亂世・升平世・太平世の三世進化説を、禮記禮運篇の小康・大同の概念にあてはめた。そして據亂世に生を受けた孔子は、その教えが「時に隨ひ民を救ふの言」である必要に規定され、便宜の措置として人々に小康の道を説いたのである。孔子の眞意は小康社會の彼方の大同社會にあると、康有爲は言う。つまり彼は古文經學に依據した二千年來の政治體制は孔子の眞意に基づくものではなく、大同社會が孔子の眞意であり、そのための變法が緊急に求められていると言う。このような手續を経て、彼は孔子をして現行政治體制變革の必要性を語らせることができたのである。これによって、創

教者への孔子像の轉換から康有爲の變法論に至る第一の媒介環は獲得された。

だが康有爲は孔子の眞意が大同社會にあることを明確にしたが、その眞否は誰が判定するのか。またその大同社會のありさまが果して彼の禮運注に展開されている社會であると、誰が判斷するのか。歴代の經學史は、經書の意味を闡明するという名目の下で、實は新義を創造し、それを經書に附會してきた歴史であると言える。それはまた康有爲においても例外ではない。

聖人の治は大醫の如く然り。ただ病に困りて藥を發するのみ。：竊かに今世の病を哀しみ、孔子の舊方を搜得して、愚妄を揣らず

竊かに以て發明し、これを天下に公にす。(禮運注敍)

彼は孔子の口を借りて語らせた大同社會が、實は彼の主觀的解釋にすぎないことを問はず語りに告白している。孔子の眞意の闡明の名目下で、自己の主張を孔子の名に託して提出する、つまり經書の無限に自由な主觀的解釋が許されたのである。換言すると、康有爲自身が孔子と一體化し、孔子として發言することが可能になったのである。ここに至って第二の媒介環は獲得された。康有爲は自己の變法論を孔子の名を借りて提出することが可能になったのである。

従つて康有爲の今文經學採用の目的は、今や完全に達成されたと言える。祖述者から創教者・教主への孔子像の轉換は、孔子をして現行政治體制を否定させ、變法の緊急性を語らせることができた。その上更に一步進んで、康有爲を孔子の地位に昇格させ、康有爲と孔子の一體化の下に、變法論を全て孔子の名の下に主張することが可能になった。今文經學の採用こそ、經學の起死回生を圖る最も有効な理論であった。

だからこそ、變法派と同じく孔子の權威によって自己の主張を正當化してきた頑固派・洋務派のいづれにとつても、今文經學の採用は大きな脅威を與えるものであった。孔子の眞意は何であるか、いづれが孔子の眞意に適っているか、を確定することは死活の問題であった。ここに孔子の爭奪戰、いわゆる清末經今古文論争が華々しく展開されなければならぬ必然性がある。頑固派・洋務派にとつて、孔子は封建倫理・封建的身分關係の守護神でなければ都合が悪い。ところが「孔教のマルチン・ルター」と稱される康有爲は、孔教復原によつて以下の六義を發明している。即ち、「進歩主義にして保守主義にあらず」「兼愛主義にして獨善主義にあらず」「世界主義にして國別主義にあらず」「平等主義にして督制主義にあらず」「獨立主義にして巽儒主義にあらず」「重魂主義にして愛身主義にあらず」の六つである。ここに現われた孔子は、近代資本主義精神の荷い手であり、頑固派・洋務派のそれとは全く異なっている。従つてこの史上最後の經今古文論争は、正しく中國の封建的政治體制の温存か否かをめぐる、嚴しい政治的對立を内に孕みつつ展開されたのである。

ところで彼らの西學に對する認識を見ておくと、單に機器・技術の段階に止まらず、「算學・格致（自然科學）、社會學」（仁學）にまで、その認識は及んでいる。康有爲の西洋近代文明への目ざめは、光緒五年香港に遊び、その繁榮と秩序を親しく目にしたこと始まる。「乃ち始めて西人國を治むるに法度あり、古舊の夷狄を以てこれを見るを得ざるを知る」と、華夷の道德的名分論的の二分觀が彼の内面から拭い去られる契機を得た。次に光緒八年には「道に上海の繁盛を経て、益々西人の治術本あるを知る。……これより大いに西學を講じ、始めて盡く故見を釋つ」との記述が見られる。以後、「大いに西學書

を攻め、聲光化電重學及び各國史志、諸人の遊記皆これに渉る」（光緒九年）、「兼ねて算學を爲め、西學書を涉獵す」（光緒十年）等の記述が到るところに見られる。特に光緒十一年腦病を患らい、醫者も手を束ねただ死を待つのみ状況の時、「既にして西醫書を得てこれを讀み、西學を信ずるの故を以て西藥を創試し、方の如くこれを爲りて乃ち漸く効く」の體驗を得て、西學への傾倒は自然科學萬能論にまで傾く程であった。變法派の人々は譚嗣同にせよ梁啓超にせよ、ほぼ康有爲と同様の徑路を辿つて、西洋近代文明への認識を深めていったと思われる。ただ「蓋し固有の舊思想既に深根固蒂して、外來の思想又來源淺穢にして汲みて竭き易し」（清代學術概論）と、梁啓超が「學問飢餓」を叫ぶ状況があつたことは否めない。西學書の翻譯の絶對量の不足は言うまでもない。しかも傳蘭雅らの翻譯は、洋務運動の當面の需要に應じた實用的な軍事・技術關係書が殆どであり、西洋の社會科學・哲學思想方面の翻譯は殆ど手がつけられていなかった。従つて以上の條件に規制され、彼らの西學理解は著るしく自然科學偏重、或いは自然科學主義的傾向を帯びていた。當時西洋の社會科學理論の原典からの翻譯をなしとげ、しかも選擇における見識、案語という形での自己の見解の附加により、人々の渴きにこたえた嚴復ですら、その例外ではありえなかつた。

さてここで本稿の課題である經學體系と西洋近代文明とを調和させる論理を見ることにしよう。

變法派の人々の國內政治體制變革は、その全てが孔子によつて豫示されているとする今文經學に依據する限り、先ず經學の純粹化を圖り、今文經學を宣揚することから始めなければならなかつた。

中國の壞るる、人心より始まる。人心の蕪、學術より始まる。學術

の謬り、六經明らかならざるより始まる。六經明らかならずんば、未だ變法の方あらず。六經明らかならば學術正し。學術正しければ民智開く。民智已に開けば、人心自ら奮ひ、勢力大いに作り、士氣日に昂んにして愛力相ひ送り、國恥群勵す。これを以て九州を凌駕すること可なり。況んや變法をや。故に謂ふ、今日中國を掾はんと欲すれば、宜ろしく大いに孔子六經の義を天下に明らかにすべし。

(歐陽甲「論中國變法必自發明經學始」)

今日西學興らざるの患となすにあらず、中學將に亡びんとするの患となす。(梁啓超「西學書目表後序」)

敢へて問ふ、議院古に於て徵あるかと。曰はく、先王に法る者はその意に法る。議院の名、古にこれ無きと雖も、その意のごときは在昔帝王の侍みて以て天下を均しくするところなり。(梁啓超「古議院考」)

古文經學によつて長い間くもらされてきた孔子の眞意を、今文經學の正しい立場から光をあてさえすれば、彼らが國內政治變革のため取り入れようとする西洋近代の政治制度や社會理論が、實は既に經書の中で説かれていることがわかる。西洋の制度や理論と思ひこんでいたものこそ、正しく孔子の眞に意圖していたことに他ならなかつた。正しく經書中の教えに復歸することに他ならない。孔子の眞意が見失なわれていたことにより、中國では正常な發展がとげられず、西洋にあつて開花したにすぎない。従つて、西洋近代の政治制度・社會理論の受容こそ、見失なわれていた孔子の眞意の回復であり、何も中國の經學と異質のものを外からとり入れようとするのではない。このような論理を驅使することにより、變法派の人々は經學體系を損なうことなしに、西洋近代の政治制度・社會理論受容のための門戸を開いたので

ある。この論理こそ、經學の主體性をよく保持した上で、自由に西洋近代文明の成果、とりわけその政治制度までも受容できる最も巧妙な論理であると言えよう。このような論理を最終的に獲得することを目指して、變法派の人々は經今古文論争をたたき、今文經學の宣揚にこれ努めたのである。

張之洞の調和の論理は、單純な傳會説を否定し、經義への合致、聖人の眞意への立脚という高次の論理をくみ立てることにより、經書の主觀的解釋を許す方向をうち出した。だが彼は聖人觀において曠き、唐人の超歴史的能力の否定により、經學の相對化をもたらずと同時、經學の絶對的權威の否定をもたらしした。このように張之洞の調和の論理が、經學體系の破綻をもたらしたのに對し、康有爲らは張之洞の致命的缺陷である聖人觀を今文經學への依據によつて新たに把え直し、そこから張之洞の提起した經義への合致・聖人の眞意への立脚の論理を完成した。そしてこの時、張之洞の中學が封建倫理・封建的身分關係であつたのに對し、康有爲らの中學は實は西洋近代の政治制度や社會理論、つまり資本主義的諸關係を推進する理論に變化している。この調和の論理の決定的相違は、中國社會の現實に生起する新しい動きにいかに対応するか、その對應の相違、つまり兩者の階級的立場の相違に由來する。大官僚・大地主階級の利益を代表するのが洋務派であり、中小地主、とりわけ民族資本家に轉化しつつある中小地主階級の利益を代表するのが變法派である。簡単に言うると以上のようになるであろう。問題は階級的立場の相違により組み立てられた調和の論理に、世界認識の繼承關係を指摘できるということである。變法派の論理は早期改良主義者、洋務派の論理の延長上にありながら、しかもその階級的視野の擴大により、より進んだ認識の地平をきりひらき

得ている。

だが私たちはこの清末今文學派の見事に組み立てられた經學と西洋近代文明との調和の論理に、讚嘆ばかりもしていられない。この論理はそれが最高の出來榮えであればある程、やはりどこかに大きな無理を冒しているに違いない。

絶大素王の學術、孔子より開き、戰國の諸儒、各々その一派を衍し、著書立説して、遂に後來をして何種の新學、何種の新理を論ずるなく、俱にその範圍を出づる能はざらしむ。蓋し儒家はもとこれ孔教中の一門、道大にして能博く、教ありて類なし。太史公六家要旨を序し、包ねざるところなし、的に是れ我が孔子立教の本源なり。後世専ら儒家を以て儒となし、その余の有用の學、俱にこれを儒外に擯し、遂に吾が儒の量をして反へりて狹隘に形はしめ、周秦諸子の蓬蓬勃勃として孔門の支派たるものを、一に觀て異端となし、以て自らその教主を誣ふ。殊に當時の學者もと極盛を稱ふるを知らず。商學のごとき、管子・鹽鐵論の類あり。兵學は孫吳・司馬穰直の類あり。農學は商鞅の類あり。工學は公輸子の類あり。刑名學は鄧析の類あり。任俠にして格致を兼ねるは墨子の類あり。性理は莊・列・淮南の類あり。交渉は蘇・張の類あり。法律は申・韓の類あり。辯學は公孫龍・惠施の類あり。蓋し近來の所謂新學新理なるものを擧げて、一としてここより萌芽せざるはなし。これを以て吾が聖教の精微博大、古今中外の越ゆる能はざるところとなるを見る。(譚嗣同「論今日西學與中國古學」《南學會第二次講義》)

西洋近代文明は孔子の教えに背反しただけでなく、正しく孔子の眞意に合致しその繼承に他ならないとして、經學體系に西學を包攝しようとする論理は、そのきわまるどころまで行きつかなければならな

かった。そして今迄孔子の學問體系から排除され異端と目されていた諸子學から、ひいては佛學に至るまで、遡つて經學體系内に包みこまざるを得なくなつた。なぜなら諸子や佛を復權させ、孔子の學問體系内部に組みこむことができれば、より一層西洋近代文明の受容が容易になるからである。いかに西洋近代文明の受容が今文經學の採用により自由になつたとはいへ、なお經書を完全に無視することはできない。いかに主觀的解釋を施そうにも、經書中の字句が無理をきいてくれないこともある。康有爲のように、經書中の都合の悪い語句は全て劉歆の偽造ときめつけ、孔子の眞意に即して正しい語句に改めるというやり方も、經書の權威を守る上からは好ましいやり方ではない。だとすると經學の世界的性格を最大限實質化する以外に手だてはない。かくして諸子學、佛學までも遡つて包みこんだ經學は、歴大な姿にくれあがらざるをえない。この異常なる膨脹こそ、經學の相對化をくいとめようとする經學の世界的性格に由來する自己擴大作用の最大にして最後の努力であつた。經學はこのような變貌をとげながら、なお新しい社會の動きに適應し、その延命を求めようとしているのである。

だがしかし、ここまで來ると一つの疑問が生じる。經學の自己擴大作用がこのように極限状態にまで達した時、經學はその體系性をよく保持できるであろうか。例えば孔教を兼愛主義と解釋すれば、「親親を大となす」(禮記中庸)の仁とは、いかに努力しても兩者を矛盾なく成立させることは不可能ではあるまいか。これは單なる一例にすぎないが、西學・諸子學・佛學が孔子の學問中に並存し、それぞれ有機的連關のもとに統一されているなどということは、誰が考えてもあり得ない。だとすると、孔子の名の下に全ゆる學問が無秩序に混淆してい

る姿が、康有爲らの經學の眞相ではあるまいか。單に孔子の教えであるとの名目で寄せ集められ、一貫した體系性を失なつた異常な膨脹を何故經學と呼ばなければならぬのか、という疑問は當然意識にのぼらざるをえない。諸子學も佛學も西學も、なぜ孔子の權威の下に閉じこめられ、獨自の存在理由を主張できないのか。

このような清末今文學派による經學と西洋近代文明との調和の論理に内在する疑問は、調和の論理それ自體の存立基盤をほりくずさずにはおかない。破綻への裂け目が擴大し、經學それ自身の崩壞が促されてゆく過程は、彼等の場合、二つの方向を辿つている。

一つは、中西を貫き全世界に普遍的な「公理」という觀念の登場から開始する方向である。

又以て彼此謀らずして合するは乃ち地球の公理なるを見る。教主の公學問、必ず大いにその隔閡を通じ、大いにその藩籬を破り、始めて能く取りてこれを中國に還すなり。(譚嗣同「論今日西學與中國古學」)

夫れ理は天下の公理、法は天下の公法なり。中西なく、新舊なし。これを彼に行なへば西法となり、これを自我に施せば中法となる。これを今日に得れば新法となり、これを古に徵すれば舊法となる。(陳繼儼「論中國拘迂之儒不足以言守舊」)

本來この公理の觀念は、中國も西洋もともに普遍的な公理の支配下にある社會として、相い通ずることの可能であることを證明し、それにより西洋近代文明受容に伴う心理的抵抗を除去するために提出された。従つて公理の上には全世界の教主として孔子が存在しており、孔子の教えが全世界的普遍性をもつことを主張したにすぎない。主觀的意圖よりすれば、あくまで今文學の延長線上に位置づけられており、

今文學理論の到達しえた頂點でもある。だが主觀的意圖はいかにあれ、一旦提出された全世界的普遍性を主張する公理の觀念は、それ自身自己運動を開始しないだろうか。つまり同じく公理の支配下にある社會として、中國と西洋は價值上の差異を否定され、公理の下に對等の位置に並ぶ。だとすると、一方の社會が他方の社會より道德上絕對的に優越することは主張できない。ましてや一方の社會にのみ教主が降誕し、全世界に普遍的な教えが傳えられてきたということも主張できない。孔子が全世界の教主の地位を昇りつめていくのと並行して、地上の世界では公理がその價值基準としての支配權を主張してくる。

公理の中國的自己顯現の形態が「中學」であれば、公理の西洋的自己顯現の形態は當然「西學」に他ならない。だとすると中學は西學と同列に並び、中學の世界的性格は主張できなくなる。従つて全世界を支配する公理に合致するか否かが全ての價值判斷の基準となり、公理の上に位しそれを成り立たせている孔子の存在は雲上に昇華し、地上の世界では價值基準の轉換が行なわれ始める。前掲引用文の作者譚嗣同は、孔・佛・耶(イエス)をあげ「新とはそれまた羣教の公理なり」(仁學上)と言つている。この場合三者は同列に並び、公理はそれらの教えを貫く普遍的眞理の意味に轉化している。このように普遍的な公理の觀念は、その論理的自己展開の必然的結果として、唯一の價值基準にまで自己を高め、今文學の顛倒をもたらすようになる。全世界の教主にまでのぼりつめた孔子の權威の下で、辛うじてつなぎとめられていた諸學は、公理という價值基準の下で各々それ自身の獨自性を主張するようになる。従つて今文學の採用による經學の自己擴大作用の最後の努力は、その裡に經學體系自身の崩壞の契機をひそめていたと言えらる。經學の名の下に全世界の全ゆる價值體系を包攝

し、その世界的性格が極限にまで達した時、經學は自己崩壊を開始する。康有爲らの今文經學採用による經學と西洋近代文明との調和の論理は、經學が經學の名を稱することができる極限状況にまで、經學をおしつめていったとさえ言えよう。だが絶頂を極めたとき、それは下降の開始でもある。經學の世界的性格の極限は、その世界的性格の喪失、その相對的地位への轉落開始の合圖でもある。

他の一つの經學崩壊の方向は、孔子の眞意への復歸という形での西洋近代文明の受容は、思想の自由な發達を阻害していることの自覺から開始している。

特にこの方向の經學崩壊の代表者は梁啓超である。普遍的公理の觀念が、清末今文學派の調和の論理の自己發展に由來する經學體系破綻の内在的契機をなすとすれば、この方向は外在的契機に促された經學崩壊の方向である。それは洋務運動の人材育成策によって産み出された新しい型の知識人である嚴復の批判に對して、經義への合致が單に説得のための有効な手段であることを告白した時から、始まっている。梁啓超の場合、經學や孔子の權威は戰術に轉落している。従って戰術は効率が悪いとわかれば、未練なく捨てられる。梁啓超としては中國人の頭腦中の權威主義的思考方法の殘存と孔子の權威とを、天びんにかけたにすぎない。

さて最後に私が指摘しておきたいのは、清末今文學派の調和の論理自體に内包する破綻の契機擴大による經學崩壊の結論を、先取りして提出したのが嚴復ではないかということである。つまり今文經學に自己の變法の主張の根據を求める必要のない彼は、「もしその理誠に精、その事誠に信ならば、年代國俗以てこれを隔つるなし」(譯天演論自序)と、普遍的な眞理を唯一の價值基準として、中西の文物・制度の優劣

を比較する。今文經學を極限にまでおしつめる事によって生み出した公理の觀念の自己展開の結果に、何らの苦心もなく到達できる地點に嚴復は立っていたのである。それは嚴復自身の思想的營爲の水準の高さによるのではなく、思想形成過程における同時代の知識人に比較しての豊富な素材の提供によるにすぎない。自己をとらえている經學體系との嚴しい對決をぬきに獲得された思想水準の高さは、彼の場合思想性の脆さに直結するものがありはしないだろうか。

四、おわりに

戊戌變法は九八年九月、西太后のクーデターにより、その百日餘りの生命を終えた。このことは、半植民地半封建中國での改良主義の前途に對する幻想をうち砕いた。經學體系を保持しつつ、西洋近代文明をとり入れ、中國の近代化を上から推進する立場は、歴史の舞臺での主要な役割から下ろされてしまった。以後、民主共和國の實現を目指す革命派と、戊戌變法の見果てぬ夢を追い、時代の動きに逆行する變法派との、日本での對立に局面は轉換する。

私は本稿で、經學に深く呪縛されつつも西洋近代文明の受容を圖り、中國近代化の急速な推進を迫られた洋務派官僚張之洞、康有爲を中心とする變法派の、經學の主體性保持の下に西洋近代文明を包攝する調和の論理をとり出して検討した。そしてそれが當初の意圖に逆行し、階級的な性格と世界的性格との統一において成立している經學の崩壊をもたらす結果を辿ったことを明らかにした。

經書の字句への恣意的比定の單純な傳會説の限界をのりこえ、經義への合致・聖人の眞意への立脚という方向をとった、より高次の調和の論理は張之洞によってもたらされた。だが封建制補強を志向し、一

の時代錯誤に轉化していた彼の中體西用論は、その調和の論理においても聖人の超歴史的能力の否定により、經學の世界的性格の否定、經書の絶對的權威性の否定をもたらし、全體として經學の崩壞に道を開いた。この張之洞の論理的破綻を、創教者としての新たな孔子像への革命的轉換により救い、孔子に西洋近代市民社會の制度や理論による變法を語らせることができたのは、康有爲を中心とする清末今文學派である。だが西學・諸子學・佛學までもとりこみ、その世界的性格の實質化を迫られた經學は、その内部に全世界に普遍的な公理の觀念を生み出した。この公理の出現により、價值基準の轉換が行なわれ始め、今文經學は顛倒される。經學の世界的性格による自己擴大の極限が、その崩壞開始の合圖であり、ここから經學の相對的地位への轉落がもたらされる。

以上の經學崩壞の論理的過程は、それぞれの階級的立場に規定されながらも進行した、西洋近代市民社會に對する認識と中國社會内部に生起しつつある動きについての自己認識との深化の過程でもある。そして私はこの經學崩壞の論理的過程を推し進めた階級が、現實の動きをおし止め、現實を固定化する立場に轉落したとき、もはや世界認識の深化に參與する資格を失なつたと考える。洋務派、そして變法派と、彼らは中國社會の現實の動きに自己を對應させつつ、新しい方向をうち出すことができず、一九世紀の終幕とともに彼らの歴史的生命を終えた。一九〇五年、革命運動の飛躍的發展のための前提をなす大同團結が行なわれた丁度その年に、經學はその存続の制度的保證であつた科學の廢止に會つた。そして經學はそれ自身の内部よりする論理的破綻が極點にまで至らないうちに、外部より強制的にその生命に終止符が打たれたのである。經學との徹底的對決を経てその克服をはか

るといふ課題が、このような形で經學の自滅によつて果されなかつたことの、中國近代思想史上にもつ意義については明らかにしておかなければならない。とりわけその自滅においいうちをかけ、再起不能にまでたたくのめす使命をもつていた筈の革命派が、ただその亡ぶにまかせ、或いは漢民族の文化遺産としてその民族主義思想形成の糧としたことは、彼らの革命事業遂行を挫折させる大きな要因をなしてはいないだろうか。經學がその論理的破綻の寸前にまで迫りつきながら、決定的破綻に至るまえに、無用を烙印されたことの功罪を明らかにすることなしには、以後の思想史的展開を究明することは不可能にちか。今後の課題として提起しておきたい。

次に、西洋近代文明は最初から中學との等質性において調和の論理が組み立てられてきた。そしてその等質性において調和させる論理自身の内面より、普遍性の高みから中學西學を把え直す觀點が生み出されたのである。私は經學的價值體系崩壞のあり方のもつ特色を通じて、中國における近代思维形成の特徴をさぐるうとして、清末の西洋近代文明との出会いにまで遡つてみた。西洋近代文明受容の論理的前提が等質性の論理から普遍性の論理に轉換したのは、譚嗣同らの公理の觀念、嚴復の眞理の觀念による。等質性から普遍性への轉換過程にあって、異質性の契機を媒介しなかつたことは、以後、外國の文化思想をとり入れて發展を續けてきた中國の文化思想にいかなる影響を及ぼしたのであるか。マルクス主義の土着化・中國的發展といわれる毛澤東思想は、その影響を免れているだろうか。私は中國近代史上の西洋近代文明受容のあり方が、清末の經學と西洋近代文明との調和の論理とその自己展開によつて生み出された論理、即ち等質性と普遍性との規定される側面をもつのではないかと思う。これもまた今後の

課題である。

注(1)(2) 重澤俊郎「原始儒家思想と經學」(一九四九、岩波書店)参照。

(3) 孫家鼐の議覆開辦京師大學堂摺で始めて用いられたという。なお後述の嚴復は、「與外交報主人論教育書」で中體西用論を批判している。

(4) 鄭觀應 盛世危言序

(5) 王韜 設園文錄外篇

(6) 早期改良主義者についての研究成果は、胡濱「中國近代改良主義思想」(一九六四、中華書局)、小野川秀美「清末政治思想研究」(京大東洋史研究会刊行)が代表的である。

(7) 洋務運動の政治的本質については、牟安世「洋務運動」参照。

(8) 西太后が海軍費用を頤和園築造費に流用したことは、餘りにも有名である。

(9) 康有爲は洋務運動に次の評價を下している。「今數十年諸臣の言ふところの變法とは、おおむね皆ははその一端を變じて未だ嘗て全體に及せず。又所謂變法は制度法律より先ず改定を爲すをまちて、乃ちこれを變法と言ふ。今言ふところの變法はこれ變事のみ、變法にあらざるなり。」(康南海自編年譜光緒二十四年)

(10) 蘇興「翼教叢編」では勸學篇を次のように評價している。「邪說橫溢し人心浮動す。その禍實に南海の康有爲に肇まる。……その言は康の新學爲經改孔子改制を以て主となし、平等民權孔子紀年の諸謬說これを輔く。六籍を偽とするは聖經を滅ぼすなり、改制に託するは成憲に敵するなり。……その黨は且つ新舊相い争ふを詞となし、新政を阻撓するの名を以て已に異なるを羅織す。朝より野に速ぶまで黙して敢へて言はず。ただ張香濤尙書勸學篇、王幹臣吏部實學報、辭してこれを闢くるも、未だ顯斥を加へず。」

(11) 皇朝經世文三編卷一「奏請開設同文館疏」

(12) 康南海自編年譜光緒十四年

經學と西洋近代文明の受容

(13) 小野川前掲書参照。

(14) 孔子改制考の中に「儒教爲孔子所創考」「孔子創儒教改制考」あり。

(15) 小島祐馬、島田虔次氏等。

(16) 小野川前掲書、野村浩一「近代中國の政治と思想」(昭和三十九年、筑摩書房)参照。

(17) 梁啓超「南海康先生傳」(飲冰室文集第三冊)

(18) 康南海自編年譜に依る。

(19) 嚴復はダーウィン、ハックスレーの進化論、スペンサーの社會學の影響を受け、生物學的唯物論の傾向が強い。また當時變法派の人々の團結の場である學會組織の中にも、自然科學理論探究の學會が多く、一般的に自然科學のもたらす成果に樂觀的であった。「算學に従事し、幾何を以て人類公理を著はす」(康南海自編年譜光緒十一年)や、譚嗣同のヘンリー・ウッズの「治心免病法」に對する讚嘆は、自然科學の發展により、人間社會が理想狀態に到達し得るとの考えをも示していると思われる。

(20) 梁啓超「與嚴幼陵先生書」「壬寅年新民叢報」等。