

康有爲と孔教

—その思想的意義—

後藤延子

〈目次〉

- 一、はじめに
- 二、康有爲における思想形成の特質
- 三、孔教體系の完成
- 四、孔教論理の連續性
- 五、おわりに

一、はじめに

一九一五年十二月雲南省で火ぶたをきった第三革命は、次々と各省に飛び火し、ついに袁世凱の帝制の野望をうち碎いた。一六年六月袁は失意のうちに世を去り、臨時約法の回復、國會の再開が⁽¹⁾かちとられ、中國の前途には漸く再び希望の灯が射し始めつつあった。

恰もこの年の秋、袁の獨裁統治下で特務の嚴重な監視下におかれ逼塞していた康有爲が、孔教を國教として憲法に明文化し、全國の學校で「尊孔讀經」を実施するよう要求した公開書簡を、總統黎元洪、總理段祺瑞、教育總長苑源廉の三人に送りつけ、華々しく活動を再開した。戊戌變法維新の先覺者として、榮譽と敬意に包まれていた康有爲の今回のアナクロナスティックな行動ほど、共和實現の期待に胸を躍

らせていた當時の青年達に、苦い失望感を味わせるものはなかった。更に翌一七年辮髮將軍張勳の清朝復辟の策謀に加擔し、「虛君共和」の「中華帝國」建設に老いの身に鞭うち獻身するこの「南海聖人」の遺老ぶりは、「一度目は悲劇として、二度目は茶番劇として」演じられる歴史の皮肉さを、まざまざと示すものであった。彼の忠實な弟子梁啓超ですら、この事件をきっかけに、師を決定的に見かぎっている。まさしく歴史は非情の一語につきる。歴史は、その進行のため多くの犠牲を祭壇に獻ずることを要求するばかりでなく、そのあとには夥しい落伍者を容赦なく置き去りにする。そして過去の榮光も、瞬く間に無残な老醜をさらすのである。

さて康有爲の孔教國教化の提案は、そのままの形では時の爲政者に受け入れられはしなかった。だがそれが「國民教育は孔子の道を以て修身の大本となす」の一條の憲法草案挿入を圖る動きと呼應し、それを背後から支援する役割を果たしたことは否定できない。一九一四年の袁世凱の孔子祭典に關する大總統令が、帝制實現への準備工作であったのは周知の事實である。その事實と、孔教國教化の急先鋒康有爲が復辟の加擔者であったという事實とを、あわせ考えるならば、孔子尊崇の裏に隠された意圖は自ら明白である。孔教問題は中國の前途を争

う、すぐれて政治的問題に他ならない。それゆえにこそ、孔教問題は當時激しい論議をまき起したのである。そして「民主」と「科學」の二大旗印を掲げ、雑誌『新青年』に結集した青年達が、吳虞・陳獨秀を先頭に打倒孔家店の火の手をあげ、専制君主制・家父長的家族制度・封建禮教の護符としての孔子の役割を暴き、その神聖な後光を剝ぎ取ることに精力を注いだのである。

ところで戊戌變法の先覺者として中國近代史上不滅の榮光に輝く康有爲と、歴史の齒車の逆轉を圖る時代錯誤と化した康有爲とを同一人物としていかに理解すべきだろうか。

康有爲の轉向、即ちその思想における變質を想定し、兩者を別個の存在として、非連續的に捉えることも可能である。だがその方法は、政治的状況の變化を思想の變化に直結させ、それで能事畢れりとする安易さを伴ないはしないだろうか。人間の思想的營爲をしかく單純・粗雑に捉えたとしたら、それは探究主體の思想的貧困さの投影に他ならないだろう。

梁啓超は「先生、進歩主義の人たること、それ人々これを知る。然りと雖も、彼又保守性質に富む人なり」と評している。つまり梁啓超は康有爲における進歩・保守の兩側面の共存を指摘し、兩側面が連續的であることを明らかにしたのである。換言すると、進歩的康有爲の裏に、保守的康有爲が潛むことを指摘したのである。だが連續の強調は、また別の一面化の危険がある。なぜならそれはある時期で區分される彼の歴史的役割の質的相違を、見落してしまふからである。むしろ兩側面の連續性の上にこそ、非連續への轉化の可能性があるといえる。いうなれば、政治的状況の變化が、その攻撃の矛先きを轉換させる中で、その思想内部に主導的地位の交代が起り、それまで副次的

地位にあった側面が浮び上ってくる、この過程が連續から非連續への轉進である。思想の變化とは、およそこのような過程をとるにちがいない。それゆえ、兩者の連續性がいかなる構造をもつか、明らかにすることなしに、その非連續への飛躍がいかに準備されつつあるか、明らかにはできないといえよう。

筆者は以前康有爲を中心とする清末今文學派の人々の孔教の論理、即ち傳統經學價值體系の主體性保持の下に、西洋近代文明の選擇的受容を圖る論理を、とり出して検討した。そしてその論理自身の裡に、中西・古今を貫く普遍的「公理」の觀念の契機が潛み、當初の意圖を裏切り、經學體系崩壞への方向を推し進めつつあることを指摘した。康有爲の提起した、祖述者から創教者への孔子像の革命的轉換、及び孔子の超越性・孔子と康有爲との一體化、以上を中核とする孔教の論理が、經學體系破綻への橋頭堡ともいべき役割を果したことは事實である。だがしかし康有爲自身についてみれば、彼は自己の孔教の論理を、その裡に普遍的「公理」の觀念を胎孕する方向には、ついに展開させることができなかった。孔教の創始者でありながらその康有爲自身が、經學體系崩壞の方向にその論理をおし進めることができなかったところこそ、康有爲の悲劇があり、進歩的康有爲と保守的康有爲との連續を解く鍵がある。

蓋し歴史において進歩的だということとは、量的・質的程度の差はあれ、自己の内なる舊きものとの血みどろの格闘を通じて到達された地步に他ならないだろう。それゆえ舊きものしがらみを破り、新しく橋頭堡を築いたその論理自身の内部にも、十分克服しきれていない舊きものが息を潛め、状況の變化により力の均衡が崩れるや否や、一舉に失地回復にのり出すこともあり得るにちがいない。

筆者は以上の如き展望を抱き、康有爲の孔教體系完成への論理的展開の中に、一九〇三年以降の明確な保守化という非連續への轉進が既に準備されつつある姿を把えたいと考へる。これが本稿の課題である。嘗ての拙稿では、康有爲ら清末今文學派の人々を群像として把えた。だが本稿ではその中心人物の一人康有爲を取り出し、その孔教の特質を解明し、それがなぜ普遍的「公理」の觀念を生み出しえなかつたのか、その理由を解明したい。

また一八九五年の公車上書以來、彼の政治活動は孔子尊崇・孔教國教化を目ざす宗教的實踐と密接不可分の關連の下に行なわれている。そして彼の提起する全人類の救済が約束された理想世界大同は、孔子により豫示されている。以上からみて、彼の思想體系が、孔教をぬきにしては成立しえないことは明らかである。それゆえ孔教の評價の確定は、彼の思想の全體的評價に連なる重要性をもたざるをえない。従つて本稿の考察が康有爲の思想史的位置づけに、寄與できる點があるだろうと考へている。

さて戊戌變法の前後でその思想を二分する區分法をとらず、一九〇三年を分岐點としたのは、孫文派との提携の下で計畫された唐才常の自立軍起義等、兩派合作の可能性がまだ存在していたからである。それゆえ康有爲がその矛先きを革命派に向け、「南北美洲諸華僑に答へて中國は只だ立憲を行なふべくして革命を行なふべからざるを論ずるの書」を公表した年を採用したのである。この書簡が章炳麟の反駁に會い、かの蘇報事件をひき起す原因となつたにも、立憲派（改良派）對革命派の公開論争の口火をきつたのである。

二、康有爲における思想形成の特質

一八八八年第一上書の挫折は、康有爲に自己と利害を同じくする管の士大夫地主階級の獲得という政治的配慮の缺如を痛感させた。そしてここから彼の今文學への依據が開始するのである。この彼の孔教への歩みは彼個人の思想形成史上から見て、必然的経路であつたと思われる。それゆえ彼の思想形成の特質を、まず本章で明らかにし、その孔教依據に至る必然性を見ておきたい。

康有爲には、自己の思想形成史を回顧した文獻が二つある。一つは、禮記禮運篇の注釋に附した自叙であり、他の一つは『自編年譜』である。ところで『禮運注叙』では自己の思想遍歴を、宋學→東漢古文學→西漢今文學と、孔子の眞意への接近過程として、言い換へると傳統儒教の枠内での彷徨に限定している。だが『自編年譜』では、必ずしも儒教の枠にとらわれていない。光緒四年（一八七八）秋、「四庫の要書の大義、ほぼその概を知る。日々故紙堆中に埋もるるを以てその靈明を洩す。漸くこれを厭ひ日々新思あり。思ふに考據家の著書家に滿つるも、戴東原の如き、究ひに何の用かあらん」と、今まで學んできた學問の無用性を指摘する。そして「靜坐養心」の禪學への没入により、精神の安定を求めようとした。が、その狂態は同學に怪しまれ、ついに師朱次琦の門を辭去している。以後一八八八年第一上書の後、「古文經の偽を發し、今學の正を明らかにす」に至るまでの約十年間、『自編年譜』は彼の思想的彷徨のありさまを述べている。

さてこの二つの文獻の記事のちがいをいかに理解すべきであろうか。あれやこれやと遍歴しても、結局儒教の中に自己の思想のよりどころを發見したのであるから、兩者に矛盾はないとの意見もたしかに

成立するだろう。だがあれやこれやの彷徨が、彼の思想に何ら影響を與えなかつたとするのであれば、その意見はなるほど認められよう。しかし約十年にわたる彷徨が、彼の以後の思想の展開に、何ら痕跡を止めなかつたとは考えられない。まして第一上書の變法の主張は、この十年間の思想的苦闘の果てに生み出されているのだから、この思想的彷徨期に變法論を結晶させたエネルギーを探ぐるのが、最も妥當ではあるまいか。彼の今文學宣言は、第一上書失敗の産物である。それゆゑ變法論の胚胎期として、この十年間が彼の思想形成史上にもつ意義は、決して輕視されてはならないだろう。

さてそうすると『禮運注叙』の記事は、ある作爲の下に提出されたとみてよい。つまり彼の思想的原動力を儒教以外にも認めることは、私的な記録である『自編年譜』ならいざ知らず、彼の思想の頂點に位置する大同世界像を述べた『禮運注』では、絶対に避けたいとの意識がはたらいたと見るべきだろう。それは異教の徒・名教の罪人のレッテルを貼ることにより、一舉に彼を葬り去ろうとする彼の敵對者達への必死の抵抗でもあった。彼は孔子の見失なわれた眞精神の正統の繼承者であることを、錦の御旗として振りかざさねばならなかつた。従つて自己の立論の基礎を搖がす攻撃に、ついている隙を與えたくないのは當然といえる。

だが彼のそのような用心は承認できるとしても、やはりそこに自己の思想的源泉に對する率直さの缺如を見ないわけにはいかない。彼の思想的影響を受け、同じく孔教を唱えた譚嗣同は、その著『仁學』の序文で、その書名の「仁」は墨翟の兼愛を指し、「學」は西洋の「格致」（自然科學）を指すと明言している。更に『華嚴』及び心宗・相宗の書』『新約』及び算學・格致・社會學の書』にまで通ずるよう、

『仁學』の讀者に要求してさえている。この譚嗣同の率直さは、やはり注目に値する。勿論この二人の態度の相違は、その非儒教的思想の各々思想内部に占める比重の違いにかかわる。とはいふものの、『禮運注叙』の記述は慎重に過ぎ、かえつて眞實の隠蔽に連なるものがありはしないだろうか。

さて以上の如くだとすれば、彼はこの十年間の思想的彷徨の間に、儒教以外から、いかなる思想を、いかなる形でとり入れ、自己の思想形成の糧としたのだろうか。『自編年譜』を主として、その他『南海康先生傳』を手がかりに考えてみよう。

だがその前に、先述の『自編年譜』光緒四年の今まで學んできた學問の無用性についての指摘が、どのような意識からなされたか見ておく必要がある。

「門中從軍を以て起家する者甚だ衆し」と自ら述べるように、彼は太平天國・「紅巾」鎮壓の手柄により、地方で頭角を現わしてきた官僚地主階級の出身であつた。そして彼の一族は、地方地主主宰の武裝組織團練の主唱者であり、組織者でもあつた。また彼は、第二次アヘン戦争（一八五六―五八年）で英佛連合軍に上陸進撃された廣東省出身であつた。その時彼の出身縣南海縣の人々は、番禺縣民や、嘗て一八四一年平英國を組織して抵抗した三元里の人々と、佛山鎮で自衛團を結成して闘っている。このような家庭及び抵抗の傳統をもつ環境に成長した彼は、かなり早くから社會的關心が芽生えていた。それゆゑ科擧合格により官僚となるべき期待の下に、教育されてきたにもかかわらず、八股文の學習に熱意を示さず、再三、一族の目上の者から督責されている。同治七年（一八六八年、十一歳）「頻りに邸報を閲し、朝事を覽知す。曾文正・駱文忠・左文襄の業を知り、慷慨遠志あ

り」の記事は、彼ら漢人官僚の洋務事業に對する少年らしい憧憬を表わしている。と同時に、彼らの太平天國鎮壓、及び丁度この年に終結した捻軍起義鎮壓の功績に對する賞讃も、含まれていると見てさしつかえなからう。のち戊戌の年に、「保甲・團練」の全國的組織化を請う上奏を行なっていることから、當時彼が捻軍起義・苗民起義・回民起義と絶え間ない農民蜂起に對し、深刻な體制的危機を感じとっていたと見ることが出来る。また一八七六年「中英煙臺條約」を結び、ビルマから雲南への、西南邊境に對する侵略に合法性を與えた清朝の對外屈從外交や、アンナンへの度重なるフランス軍の露骨な侵略行動に、偶々廣東省が地理的に近いだけに、一層危機感を煽られたと見てよい。彼の對外的危機意識が最も昂揚したのは、もう少し後の一八八四年、中佛戰爭の馬江での惨敗であつた。その時の衝擊がいかにか大きかつたかは、その主著『禮運注』『大同書』の成書をこの年に託し、大同思想完成の年として、ことからもうかがうことができる。その僞託であるのは今では定説化しているが、それほど彼の思想的生涯に強い印象を刻みつけた年だということがわかる。この屈辱の衝擊が、第一上書の決斷を促したと同時に、一八九五年日清戰爭における李鴻章の屈辱的和議の提唱に對する憤激が、第二上書（公車上書）の直接的動機をなしている。そして一八九七年ドイツの膠州灣占領が、第五上書にふみぎらせ、これが戊戌變法のきっかけをなしている。以上のような列強の露骨な侵略への焦燥感、及びそれに有効に對處できず、屈從的外交により侵略を許し、内には農民起義の頻發にあえぎ、ひたすら體制的危機へのめりこんでいく清朝支配體制への不満が、彼の胸中にくすぶっていたにちがいない。無味乾燥な八股文の學習や、一時はその新鮮さに魅了された漢學・宋學の兼探を誇る失次琦の學問

も、所詮は彼のこの民族的階級的危機感で鬱屈した心を、癒やすことができなかった。彼はその出口を求めて焦だつ胸中の波立ちを、「靜坐養心」により鎮めようと、狂氣に驅られたような行動に出るのである。それゆえ一八七八年のこの時、彼は迫りくる對外的危機、及びそれに呼應するかの如くに昂揚する農民起義による對内的危機、この二つをのり切る方策を探し求めて、以後十年にわたる思想的彷徨の旅に出發したといえる。

さて本筋に戻らう。亡國の危機感に驅られ、その解決の方法を求めて思想遍歴に旅立つた彼は、まずその「靜坐養心」の中から、何を得たのであろうか。

靜坐の時、忽ち天地萬物は皆我が一體なるを見る。

天上人間の極苦極樂、皆現身これを試む。

その來現するや、専ら衆生を救ふがためのみ。故に天堂に居らずして、故らに地獄に入り、淨土に投せずして、故らに濁世に來り、帝王とならずして、故らに士人となる。……故に日々救世を以て心となし、刻々救世を以て事となし、身命を捨ててこれをなす。

先生、佛敎において尤も受用をなす者なり。先生陽明學より以て佛學に入る。故に最も力を禪宗に得て、華嚴宗を以て歸宿となす。

以上の如く、康有爲は「靜坐養心」のさなかに、萬物一體の宗教的體驗を得た。そしてそこから苦痛に悶える人々の救濟という、大乘佛敎の實踐原理無差別平等の慈悲の觀念にまで到達したと見られる。だがこの慈悲は、彼岸における救濟、出世間的救濟ではなく、此岸における救濟、現世的救濟である。全ゆる衆生の救濟が最終目標であつても、直接的には康有爲の今生きている中國の人々の救濟が、當面の緊急課題である。それゆえこの「救世」という現世主義的救濟は、「天

下を經營する」との經世的實踐へと、彼を導いていく。經世に關する書籍の涉獵、及び西洋の社會・政治のあり方への關心は、彼のこの救世意識から促される。また「身命を捨ててこれをなす」との、前途に横たわるいかなる困難にもたじろがぬ、不退轉の決意を固めさせるのである。そしてこの救世の意識は、一層深刻化する植民地化の危機を回避し、農民起義にも脅やかされることのない、強固な中央集權の絕對主義的國家體制に向つての、變法Ⅱ現行支配體制の變革へと、收斂していくのである。それゆえこの經世家意識の昂揚に結びつく救済という佛教的發想が、彼の孔教を救世宗教として成立させる契機をなしている。彼が提示する「大地の教主」Ⅱ救世主孔子により、全人類の救済が約束された大同世界は、恰も地上に出現した淨土を思わせる。

彼が大同世界を、「華嚴の國土」とも呼んでいるのは、佛國土のイメージの投影である最も良い證據である。そして「故らに士人となり」、「苦を去り樂を求む」により實現される救世は、上からの選良意識に貫かれてゐる。救世の事業は、「士人」の肩に擔われ、被救済者の主體性が認められる餘地はない。被救済者は、あくまで他力本願的に、ひたすら救済の手を待ち望む客體にすぎない。それゆえ彼の大同世界像の思想的評價の際には、このことを念頭に置いておく必要がある。

さてもう一つここで言っておかねばならないのは、同時代の譚嗣同・夏曾佑・章炳麟らは、その存在論・認識論といった哲學的核心において佛教哲學、なかにづく唯識・華嚴の理論をとり入れた。それに對し、康有爲の佛教受容の形態は、専ら經世家意識の昂揚を促す實踐倫理としての受容であるとの特色をもつ。彼の場合、佛教的發想の受容であり、佛教哲學それ自體をとり入れてはいない。彼の哲學理論

は、あくまでも儒教に依存している。それゆえ彼と佛教との關係は本質的ではありえない。ということは、彼の場合、存在論・認識論の根本的次元から、もう一度儒教全體の枠組みを問い直し、儒教哲學を相對化する契機を、當初より缺如していたということの意味する。それゆえ救世觀念のよりどころが、偶々佛教の慈悲的發想であつただけのことであり、それがキリスト教の博愛であろうと、彼の思想形成に何ら本質的影響はない。その時は大同世界にはパラダイスのイメージが投影されるだけのことである。

ところで以上の救世的使命感に促された彼の經世的關心は、一八七九年・八二年の香港・上海訪問で目撃した西洋の經世的優越性の認識により、西學の本格的學習の必要性につき當つた。だが當時の翻譯は、全體として軍事・技術に關する實用書か、教會關係の宗教書に限られ、社會科學・思想に關する理論書は、殆ど手が着けられていなかった。従つて彼の學んだ西學も、「聲・光・化・電・重學及び各國史誌・諸人の游記」に限定されていた。このような「學問飢餓」的狀況は、その西學理解を著しく歪めざるをえなかつた。それは經世的關心をストレートにぶつつけ、自然科學の眞理を社會觀の分野にまで擴大して適用させる、いわば自然科學を萬能假説とする理論信仰を結果している。顯微鏡をのぞいて「大小齊同の理」を悟り、「電機光線」の速度から「久速齊同の理」を理解し、そこから萬物の無差別平等性を導き出すとか、また「算學に従事し幾何を以て人類公理を著す」など、その自然科學認識は、極めて皮相な現象論的理解に止まり、法則認識へは深まることがない。梁啓超は嚴復宛の書簡の中で、「書中の言（ダーウィンの進化論―筆者注）啓超嘗て南海に聞くところあるも、未だよく盡さず。南海曰く、若等詫みて新理となすなかれ。西人

この學を治むる者、幾何家・幾何年なるやを知らず」と述べている。この言葉から、康有爲の三世說直線的進化史觀が、公羊家三世說の理論內的自己發展というよりは、むしろ生物進化論の社會觀への適用だと見る方が妥當であろう。そしてこのような自然科学理解であるかぎり、儒教の自然哲學をうち破り、その結果、その自然哲學の上に聳え立つ儒教體系全體を動搖させる方向には、前進することができなかつた。かえって儒教の自然哲學は、自然科学の術語により近代的粉飾を施され、永遠の眞理を誇る結果すら生まれている。例えば、電氣の正・負、力の引力・斥力、氣體の冷・熱等の現象は、「理として皆陰陽あり」と、陰陽說の有力な證據として役立たせられた。また教主と被救済者の間に、感應により先驗的に成立する愛、即ち「仁」「不忍心」は、磁石や電氣の作用と同一視して、説明されている。それゆえ、むしろ儒教哲學は、近代的解釋の下に、新しい生命力を吹きこまれ、普遍的眞理性を驗證するとともに、西洋の自然科学は、儒教延命に奉仕する似而非科學に墮落していくのである。このような歪められた西學理解が、近代的思惟の形成に何ら資するものでないのは、言うまでもないだろう。

さて以上に見てきた如く、民族的・階級的危機の自覺から出發した彼の思想的彷徨は、非儒教的思想から、大乘佛教の慈悲的發想と、西洋の自然科学とを、彼にもたらした。慈悲的發想は救世意識を歸結し、變法活動に立ち上がらせる原動力としてはたつき、自然科学は進化史觀の形成等、新しい社會觀の獲得を促した。だがそのいづれも、結局本質的には儒教の枠をうち破る方向には、はたらくことができなかった。儒教はその中核において、無傷で残ることができた。非儒教的思想素材は、變法へのエネルギーと、變法論形成のための新しい社

會の展望及びその方向を示す歴史觀とを、提供したにとどまった。だからして、その階級的立場よりする政治的配慮からだけでなく、非儒教的思想から本質的影響を受けなかつたことも、彼の孔教への道を必然的なものとしている。それゆえ、逆説的に言えば、『禮運注叙』の記載も、必ずしも誤りでなかつたともいえる。ただ十年間の思想遍歴が脱落し、第一上書挫折が今文學依據の開始の合圖であつたことについて、説明が消えているだけである。筆者はそこに變法論と今文學とに迫りつく内の必然性が、明らかにされてないと思ひ、康有爲の作爲をかぎとろうとするのである。ともあれ、この十年間に、彼は儒教にとつて代わるべき思想に、ついに巡り會うことができなかったのである。以上が彼の孔教への道を、その思想形成史上から、必然的なものにした理由を説明している。

さて次章では、以上の彼の思想形成の特質をふまえた上で、彼の孔教の完成を追跡してみることにしよう。

三、孔教體系の完成

康有爲の今文學經學宣言『新學偽經考』(一八九一)は、「祖宗の法」に固執し、些かの現状變更をも肯んじない頑固派官僚、及び西洋の機器・技術の導入による表面的近代化に甘んじ、變法に消極的な洋務派官僚の、兩者の理論的基盤への挑戦であつた。従つてそれは「一大颶風」の猛威をふるひ、敵意と非難の嵐によつてついに版木は齧毀された。だが自己の變法の主張を孔子の權威の下に説得する礎石を据えた康有爲は、更にこの論理の完成に一路邁進する。

『新學偽經考』とほぼ同時の書『長興學記』は、弟子達に示した教育要綱であるため、この書はセンセーションとは無縁であるが、孔教

の完成途上にある書として、注目に値いする。彼はまず孔子の言行録として、最高の信憑性を誇る『論語』の價值に挑戦した。孔子の道は顏淵・子貢のみ理解され、他の弟子達は各々その道の一部分を受け継いだにすぎない、という。そして『論語』編纂に參與した子夏・曾子の學統は、孔子の正統から外される。『論語』は語類のたぐいに過ぎず、「傳聞附會の誤り、まさに少なからざるべし」ときめつけられる。このようにして彼は『論語』をひきずり下ろした。他の全ての經書の信憑性が問われる時でも、疑われえない唯一の文獻、それは『論語』であった。その『論語』の權威を否定することにより、彼は傳統經學、とりわけ朱子學の支配的影響力を、一舉に粉碎しようと企圖したのである。彼はこの最後の砦をたたくことにより、自らの手を縛る鎖を解き放つことができた。

その上で、彼は子夏・曾子の系譜を繼ぐ孟子と荀子の双方を、道統から追放してしまふ。そして六經を孔子の道を傳える聖典とし、『易』を義理・經世ともに、孔子の學問の中心として位置づける。經世の書『春秋』については、公羊學を董仲舒に、穀梁學を劉向に、各々正統後繼者を確定する。この段階では公穀は並尊されている。公羊のみの尊崇は、次の『春秋董氏學』まで待つ必要がある。そして春秋改制の義も、畢竟『易』の「窮まれば變じ、通すれば久し」の理に歸着する、という。これは裏からいうと、「託古改制」的孔子像は、まだ明確な形をとってはならず、専ら『易』の「變」の觀念に、變法の論據を求められている段階であることがわかる。それゆえ『禮運注』『大同書』の成書を、これより更に以前の二八四年に設定することが、ここからも誤りであるのがわかる。古文經學への攻撃、その依據する文獻の權威の否定、及び今文經學の宣揚、以上がこの段階の緊急の課題であった。

さて今文經學への依據が、自己の變法論を孔子の權威を背景に語ることを目標としていた以上、古文經學の孔子像を粉碎し、自らの手中に孔子を奪還しなければならぬ。この課題に恰好の孔子像を提供したのが、公羊學の素王改制的孔子像であった。そして董仲舒の公羊解釋こそ、古文經學の祖述者としての孔子から、創教者としての孔子像への、革命的轉換に有力な論據を提供したのである。『春秋董氏學』（一八九六）は、「董子によりて以て公羊に通じ、公羊によりて以て春秋に通じ、春秋によりて以て六經に通じ、孔子の道を窺ふ」と、董仲舒の『春秋繁露』に、孔子の眞意に至る近道を見出し出している。同じく今文經學の穀梁學は、「春秋の王義を明らかにせず」、つまり素王改制・創教者としての孔子像の確立に、何ら貢獻しない理由を以て外されてしまった。『春秋公羊經傳解詁』の著者何休をとびこえ、董仲舒が取り上げられたのは、「その師説を傳ふることも最も詳かにしてその先秦を去ること遠からず」と、西漢公羊學の中心人物だったからなのは、今更言うまでもない。因みに言えば、「その天元を採本し、人・物生々の始めを明らかにし、聖人制作の源を推し、綱紀を掲げ、性命を白らかにし、仁誼に本づき、天人を貫く」との、天人相關説、陰陽説、性命論等、董仲舒の哲學思想に、自らの哲學理論のよりどころを見出し出したこともある。ともあれ、康有爲はかくして、自らの味方としての新しい孔子像を、今文經學の傳統からひき出すことに成功したのである。ところで、六經―春秋―公羊の系譜の正統性を證明する有力な證人として、孟子が再登場したという事實に、注目しておく必要がある。『長興學記』で、一度は道統から追放された筈の孟子が、裏門からこっそり引き入れられたのである。孟子の否定は、公羊の否定に連なる以上、結局孟子は復活させられなければならない。そ

して全ての傳統經學の責任は、荀子の一身に歸せられることになる。荀子こそ、傳統經學の元凶であった。

さて素王改制の孔子像の創出に成功した彼は、自らの變法論こそ、孔子の改制の構想と一致することを、明らかにしなければならぬ。彼はそのため、「孔子改制考」(一八九七)を著わした。

まず彼は孔子の改制は、「託古改制」であり、未來に實現すべき理想を過去に投影して描いたとし、傳統的尙古史觀の呪縛から、その改制構想を解き放った。その上で孔子の抱懐する改制の展望を、彼は述べるのである。ここに初めて、禮記禮運篇の小康・大同説がもち出され、公羊學と禮運篇とに架橋する理論として、公羊家三世說直線的進化史觀が登場する。彼は孔子の理想を、大同世界の建設に見出し出した。ただ孔子の生を享けたのが據亂世であるため、やむなく小康説を説いたのだと解説する。このようにして、彼は大同世界を歴史進化の必然として、指し示すことに成功したのである。その上で、「太平の治、大同の樂」を迎えるため、變法こそ升平世の現在の緊急の要請だと、彼は結論する。かくして彼は孔子の口を通じて、自らの變法論の正當性を證明できたのであり、創るべき未來の展望も、孔子の眞意の下に指し示すことができたのである。以上の如く、孔子の權威の後光で、彼の變法論を首尾よく照らすことができたのは、ひとえに「時宜」の論理の功績である。即ちそれは、孔子の教えを、「時に隨ひ民を救ふの言」として、孔子の生存時の時の制約と、大同世界の建設を當面の課題だとする時の要請との、その二つから成り立っている。

だがこれだけでは、まだ不十分であった。なぜなら、孔子という一個の歴史的人格が、何故に二千年有餘の先まで見通し、建設すべき世界像を豫言できるのか。周末の諸子も「託古改制」したのなら、孔子

のそれが何故にかく絶對性を主張できるのか。この豫想される疑問に豫め答えるため、ついに孔子は超歴史的能力を與えられ、「大地の教主」「萬世の師」に昇格する。後漢の讖緯思想が、孔子を神格化し、孔子を理性的尊崇の對象から、宗教的信仰の對象に轉化したと同じく、この場合も、緯書の感生帝説がひき合いに出される。このようにして、孔子は人格的存在から、超絶的存在へ轉化した。ここに孔教が成立した。

この孔教の超歴史の絶對的權威を、もう一步實質化する方向におし進めたのが、「禮運注」である。「孔子の神聖、人道の進化をなす、豈ただに大同のみならんや。……大同・小康は、神人の一二方に過ぎざるかな」と、豫想される全ゆる事態に、手を縛られることなく對應できる準備を、孔教に與えておこうとする。小康と大同との二つに限る必要はない。全ゆる時代を通じて妥當する絶對性を、豫め確保しておこうというのである。ということは、即ち孔教は常に新たな解釋をつけ加えられ、永遠の生命力を賦與されたということである。つまり自由な主觀的解釋に道を開いたということになる。だがだからといって誰でも勝手に恣意的に解釋できるわけではない。孔子の眞意を理解した康有爲だけが、許されるのである。康有爲こそ、孔子の正統後繼者である。「孔子、二千年の後、必ず聖人復た作りて、大同の新教を發揮する者あるを知る」と自ら述べるように、彼は自分自身の存在も、孔子の豫言の中に位置づけ、ついに自らの存在を、神祕化してしまつた。かくして、「南海聖人」康子が誕生する。孔子の權威の後光を背に負い、彼の發言は絶對的權威を得たのである。康有爲こそ、孔子に他ならない。康有爲の孔子との一體化、康有爲の孔子の地位への昇格、ここに孔教は完成した。ここに孔教は初めて、從來の傳統儒教

の羈絆から、完全に自由になった。孔教の名の下に、康有爲の主觀は、縦横の活躍を許されることになった。もはやいかなる顧慮も不要である。自らの發言が、孔子の發言と同等の重みをもつ以上、いかなる發言も可能である。孔教とは、まさしく思索の自由な飛翔のための隠れ蓑に他ならない。この我が掌中の武器孔教を最大限に活用し、頑迷な守舊派官僚を、理論的に完膚なきまで打ち敗ること、これが彼に課せられた歴史的使命であった。孔教をスプリング・ボードとして、より高い新たな思想的境地へ飛躍する道、これが今彼の眼前に開けた道である。残されているのは、ただ彼の飛躍への決断だけである。

だが現實の康有爲には、飛躍への決断ができなかった。現實の康有爲は怯儒であった。彼は自らの大同世界理想（後に『大同書』にまとめられる）を、「秘して以て人に示さず」、弟子達にも口外を禁止したのである。彼はそれを自己の主體的責任において、堂々と發表するのを憚ったのである。言い換えると、彼は孔教をステップとして、思索の自由な展開をかちとる方向に、ためらいを見せたのである。彼は自らを大地に縛りつける鎖を、思いきり振り切つて、大空に舞い上ることができなかつたのである。

それゆえにこそ、彼はなお大地を這いずりまわらなければならぬ。彼の孔教完成への歩みは、自らの孔子との一體化で、完了したのではなかつた。むしろ體系の完成に向つて、更に前進を續けていかねばならなかつたところこそ、彼の孔教の特色がある。もし大同理想を公けにし、自らを一個の思想的主體として出現させたとすれば、彼の以後の生涯は、随分と異なつていただろう。だが歴史には假定は許されない。我々はただ事實を、彼の孔教が更に完成への道を歩き續け

たという事實を、指摘しておかなければならぬ。そしてその孔教體系完成の歩みを、追跡することが、我々の當面の仕事である。

彼は既に一八九五年公車上書の中で、「道學一科」を立てることを進言している。更に一八九八年孔教國教化の奏請とともに、全国各地に孔教會を置き、「士人の六經四書に通ずるものを公學して 講生となす」ことを提案している。このような彼にとり、國民教化の體系として、最も權威があり、しかも最も手近かに利用できるのは、經書以外になかつた。經書こそ、萬人に權威を以て君臨できる、唯一のバイブルであつた。そしてこのような要請に應じ、彼は自らの手になる四書の注釋を、世に送り出すのである。『孟子微』は、公羊學依據の決定的證人孟子の道統への返り咲きによるかぎり、その注釋を施す理由も、一應納得される。だが『論語』については、既に『長興學記』で、その權威を粉碎されている。しかも『論語注』の中で、本文は屢々「舊本」と稱する異本により、訂正すらされている。従つて特に取り上げて注釋を施される理由は見當らない。また『大學注』『中庸注』に至つては、禮記中の二篇にすぎず、六經の注釋も未だ完成しないさきに、これらが世に問われる理由は全く見當らない。そう見てくると、四書自體の價值が、その注釋の完成を促したとは、とても考えられない。つまり朱子の『四書集註』への對抗意識以外に、康有爲の四書の新注の完成を説明できるものはない。このことは裏から言うと、彼は孔教を經學として、他の經學に對し相對的な位置においたということ、意味する以外にない。言い換えると、朱子學と同じ土俵で、即ちあくまで經學という枠の中での争いに、自らを縛りつけたということになる。經書への沈潜、孔教の經學化、これが康有爲により、またもや選擇された道であつた。一般に經學成立の條件が、(1)道

統の確立、(2)據るべき經書の選定、(3)創造的解釋の完成、以上の三つだとしたら、この三つを満足させねばならないとする意識こそ、經學意識に他ならない。そしてこのような經學意識の導くところ、ついに四書の新注を生み出すに至ったのが、彼の孔教に他ならなかった。それゆえ孔教體系の完成とは、康有爲の場合、經學としての完成を指すのである。

康有爲は、孔子の口を借りて變法論を語るため、まず今文經學に足場を据えた。だがそこから始まる彼の傳統經學に對する激しい對決意識は、傳統經學を超克する方向を孔教という形で示しながらも、そこから更に自らを傳統經學と肩を並べる一流派として、相對化する方向に進んでいったのである。この康有爲における孔教の體系的完成への道は、孔教に依據したあの當初の烈しい傳統支配體制に對する戰鬥性・批判性を、果してそのままの形で保持することを許すだろうか。孔教が經學になった時、變革の理論的武器として、その銳利さは失なわれるにちがいない。康有爲の孔教經學は、まさしく牙をぬかれた孔教の別名といえよう。

さて次章では、創教者としての孔子像の創出に始まり、ついに孔教經學にまで辿りついた康有爲の孔教の論理的展開過程を探り、孔教に傳統儒教との妥協・癒着を許す論理が既に胚胎し、次第に明確な形へと成長しつつある姿を指摘したい。そしてそれにより、康有爲の一九〇三年以降の非連續への轉進が、實はそれ以前の彼の思想内部に潜在し、着々と準備されつつあることを明らかにしたいと考える。

四、孔教論理の連續性

康有爲の三世說直線的進化史觀は、大同世界を進化の必然の軌道に

乗せ、傳統的政治體制に固執し、體制的危機の到來を坐して待つ守舊派官僚に、時の要請をバックに變法を迫る有効な理論的武器であった。と同時に、孔子の眞意が大同にありながら、生存時に明からさまでにできなかった理由を、「進化の理に一定の軌道ありて、超度する能はず」との、時の制約で説明する理論を提供した。それゆえこの歴史觀は、彼の變法論と孔教との成立に、不可欠の支柱だったといえる。

だがそれは以上の劃期的新しさをもつ反面、「毎世の中又三世あり、據亂世にもまた據亂世の升平・太平あり。太平世の始めにもまたその據亂・升平の別あり。毎小三世中又三世あり。大三世中又三世あり。故に三世にしてこれを三重して九世となし、九世にしてこれを三重して八十一世となし、展轉三重して無量數に至り、以て世運の變を待ち、進化の法となすべし」と、太平世を無限の彼方へおしやる面をも備えている。そして太平世を氣の遠くなる程遙か未來におくこの面が、「未だその時に至らずんば、強ひてなすべからず」との、時の制約の論理と結びついた時、この進化史觀は漸進主義の論理に、百八十度の轉換をとげるにちがいない。歴史の必然的進化が、一定の等速運動であるかぎり、そこに飛躍は認められない。大同世界への進化が必然であつても、それは遙か未來における必然であり、そこに至る距離は無限である。かくしてこの「時宜」の論理は、大同世界の必然的到來を説く論理から、更に小康の歴史的必然性を説く論理に轉進する。大同が當面の時の要請だとしたら、時の制約のため説かざるをえなかった小康も、孔子の教えという點に變りはない。

そしてここに、小康も孔子の教えの一つとして、堂々と是認される方向がきりひらかれる。「據亂と太平と、相反し相成る。小康と大同と、廻環して同貫す」と、小康と大同とは、價值的優劣の世界から、

歴史的相對の世界に移行する。傳統儒教の長期にわたる隱蔽から、大同の教えを孔子の眞意の名の下に救い出し、孔子に變法を語らせるといふ「時宜」の論理の當初の意圖は、ついに大同と小康を並列させるにまで至つた。そこから更に孔子の教えは、この二つに限らず、「時宜」に即して千變萬化の對應をする魔法の玉手箱に變化する。儒教の全ゆる流派は、「時宜」の名の下、各々市民權を主張する道が開けた。それゆゑ傳統儒教の元凶として、道統から追放された筈の荀子の學統も、みごとに復權する。孟子と荀子は並尊の地位につき、兩者の相互補完關係が認められるに至つたのである。

これは彼の弟子譚嗣同の、「二千年來の政は秦政なり、皆大盜なり。二千年來の學は荀學なり、皆鄉愿なり。惟だ大盜は鄉愿を利用し、惟だ鄉愿は工みに大盜に媚ぶるのみ。二者相交はり相資して、孔に託さざるなし」との、專制君主制に奉仕する御用學問としての、荀學の本質に對する鋭い指摘と對照的である。

譚嗣同は更に荀學を據亂世の言として是認する、歴史的相對主義の道を斷乎としてはねつける。

たとひ據亂世の言を以てして論ずるも、倫常を言ひてこれに臨むに天を以てせざれば、已に偏して全からずとなす。その積重の弊、まさに計るべからざらんとす。況んや又妄りにこれを益すに三綱を以てし、明らかに不平等の法を創り、軒輊鑿柄、以て父天母地の人を苦しむるをや。

以上のように、荀學の系譜上にある傳統儒教が、孔子の眞意を歪曲し、人々を倫常の虜として痛めつけてきたことを告發する。中國二千年來の專制君主制への激しい憤りと、君臣の道の中核に、人々に盲目的・絶對的服従を強いる非人間的倫常への非難とが、ここからうかが

える。譚嗣同においてこの一線は譲ることができない。それゆゑ譚嗣同の孔教は、傳統儒教の容認に、決して向うことはない。康有爲の如く、當初大同を取り出すために利用した「時宜」の論理に巻き返され、全ての傳統儒教の流派を「時宜」の所産として正當化する、歴史的相對主義とは無縁である。康有爲の孔教が、歴史的相對主義に道を開き、當初の戰鬪性・批判性を喪失し、專制君主制・封建的倫常と無原則的な妥協を重ねていくのに對し、譚嗣同の孔教は、あくまでそれらに對する對決の姿勢を崩さない。

さてそうすると、同じく孔教を標榜する二人でありながら、この態度の相違は一體どこから來たのであろうか。

ここで一つついで、彼らの孔教觀の相違、即ち孔教に彼らが何を見たか、孔教は彼らに何の象徴として映つたか、検討を進めよう。

孔子を超歴史的存在にまつり上げ、その上で自己を孔子と一體化させるという論理的手續きを通じ、孔教は完成した。ここまでは、譚嗣同も康有爲も兩者は歩みを同じくしている。ところで康有爲は、ここから更に孔教經學への道を急ぐのであり、譚嗣同は、孔教を足がかりに、自らの思想的主体性を發揮させていく。言い換えると、康有爲は經學（經書の創造的解釋學）の形を通じ、自己の思想を展開するといふ道を選んだのに對し、譚嗣同は孔教を全人類の普遍的眞理「平等」の教えと解し、その教えを現代的に敷衍する。康有爲も、譚嗣同の道を選ぶことが不可能だつたのではない。だが彼は大同理想において、その方向への可能性を見せながら、結局は『禮運注』など、經學の形でしか自己の思想を述べることができなかった。自己の思想をストリートに、自らの主體的責任において述べるには、彼は勇氣が足りなかつた。彼には、よりかかるものが欲しかつたのである。ということ

は、よりかかるものとして、彼には經書の權威が、最も安全に見えたといふことを意味する。つまり彼には、孔教は權威の象徴として映つたのである。そして經書の權威こそ、孔教の權威を保證する最も手取り早い後楯であつた。それゆゑ彼は孔教を自由な思索のステツプとして活用できず、ひたすら經書の權威にすがり、自らの主張をその後光で包もうとする。「康有爲の大同、空前の創獲にして、必ず自ら孔子に出づと謂ふ。……この病根拔かざれば、思想終に獨立自由の望みなし」との梁啓超の批評は、よく康有爲の權威主義的發想をついている。

譚嗣同には、經書の權威は全く不要であつた。むしろ經書は桎梏ですらあつた。孔教は彼の眼に普遍的眞理の象徴として映つた。孔教は譚嗣同の獨自の解釋の下に、彼の主觀的イメージを投影された。孔教は譚嗣同の主觀の產物に他ならない。彼は「平等」という普遍的眞理を、勝手に孔教に託したのであり、孔教という名前だけを借りたにすぎない。譚嗣同にとり、孔教とはまさしく傳統儒教から、思想を解放する武器に他ならない。

さて以上より、孔教に權威を見た康有爲と、孔教に普遍的眞理を見た譚嗣同との兩者の孔教觀の相違が、康有爲と譚嗣同の兩者の傳統儒教、及びそれに守られた専制君主制・倫常に對する姿勢の違いを、生み出したのである。

ところで以上の孔教觀の相違は、各々の孔教の絶對性主張の論據にも、當然關連しないわけにはいかない。兩者は各々いかなる論理を用いて、孔教の絶對性を主張するだらうか。

康有爲は、諸子について、「諸々の教主、至徳ありと雖も、究ひに従ふべからず」と排撃する。また佛教・キリスト教について、「鬼神に事へて上帝に事へざるは佛教なり、ただ上帝に事へて鬼神に事へざる

はキリスト教なり」と、それぞれの一面的偏向性を指摘する。このように孔教以外の教えに對し、彼は烈しい排他意識をもやすのである。孔教こそ、地上における最も完全な唯一の教えであり、他は全てその缺如態に他ならない。だが彼は孔教の絶對性の根據を、その教義自身の内容に即して示したことはない。孔教は絶對的である、だから他の全ての教えの上に君臨することが許される。他の教えは孔教ではない、故に絶對的ではありえない。ここには同語反復しかない。孔教なるがゆゑに絶對的だという獨善的發想からは、自らの内部に絶對性の根據を問いかける姿勢が生まれてくる筈がない。この自らを客觀視する契機を缺如したところからは、權威への盲目的追隨しか生まれえない。頑迷な孔教への執着だけが残る。

譚嗣同は、孔教が絶對的だとしたら、その内容においても絶對的であらしめる方向を追求する。「中國の所謂儒とは、孔教中の一端にすぎざるのみ。……儒をなす者、始めて儒を以て孔教を蔽ひ、遂に専ら孔子を剝削するを以て務めとなす」と、本來の孔子の道を、傳統儒教が狹隘なものにしたと攻撃する。従つて彼は西學・キリスト教・佛教・諸子學等、全ゆる普遍的眞理を孔教の中に再びとり返し、孔教の絶對性を名實ともに完成させようとする。彼にとり絶對的ということとは、自らの内部に絶對性の根據を問いかけることなしにはありえない。従つてこの絶對的な孔教の中に包攝されている全ての教えは、互いに等しく普遍的眞理という共通項で括られる筈である。ここからついに、譚嗣同は中西・古今を貫く普遍的「公理」の觀念を生み出す方向へと、前進していくのである。そして普遍的「公理」の出現とともに、孔教の中の全ての普遍的眞理は、各々獨自性を主張し、ついに絶對的孔教の解體を促すにちがいない。傳統儒教の呪縛から脱出するた

め、一時的に身を寄せた孔教も、やがて普遍的「公理」に場所を明け渡し、隠退すべき時期が訪れるにちがいない。孔教が頑強に居すわること、思想の自由な發展に、障害となるだろう。譚嗣同にとり孔教は傳統儒教の支配を斷ちきり、普遍的「公理」に飛躍するための、スプリング・ボードであった。その意味で、孔教はまさしく過渡的思想に他ならない。

譚嗣同は、諸教を根源的に一つと把え、その普遍性に注目する。と同時に、「佛教大なり、孔次いで大、耶小となす」と、三教の大小を客觀的に見つめ、孔教を相對視する。孔教は普遍的教義の一つであり、もはや絕對視されてはいない。

譚嗣同の方向、これこそ孔教をバネとして、新たな思想的境地に飛躍する方向であった。この方向こそ、孔教の眞に論理必然的發展方向だったといえる。孔教なるがゆえに絕對的なか、絕對的なるがゆえに孔教と呼べるのか、この發問の違いが、康有爲と譚嗣同とのゴールを、遠くひき離す結果をもたらしたのである。そして孔教の絕對性を、ひたすら權威により主張しようとする康有爲の方向からは、孔教經學への不斷の前進がもたらされても、もはやそこから新しい思想的成果の結實は期待できない。

さて、康有爲が權威を求め、のめりこんでいった孔教經學の方向を、もう少し追っておこう。孔教が既成の經書の解釋を通じ、自らの教義闡明の方法をとるかぎり、もはや經文から自由に思索を飛翔させえないのは自明である。勿論、經學である以上、經文を主觀的に、ある場合にはかなりの無理を冒して附會することも許されるにちがいない。だが一個の思想的主體性の下での思索の自由に比べれば、それはたかだか解釋の自由でしかない。所詮は經書の掌の内の自由にすぎ

なからう。それゆえ經學への沈潛は、まずそうした不自由な枠の中に、己が身を縛りつけたということの意味する。そして『論語注』の如くには、經文の恣意的修正がたやすく許されない以上、解釋の自由の限界を超えた場合は、最終的には經文が優先されなければならぬ。例えば、「父母兄弟の親親は乃ち不忍の起點、仁同じと雖も、親親大となす。仁普しと雖も、孝弟先となす」と、『孟子微』で述べる如く、經文への妥協と屈服の道しかありえない。それゆえ彼の描く大同世界像の理論的前提ですら、經書への妥協により著しい後退を示さざるをえない事態まで、ひき起している。

その比較的恰好の例として、彼の人性論を簡單に見ておこう。

性とは天命の自然を受け、至つて順なるものなり。

孟子性善の説、爲にするありて言ふ。荀子性惡の説、激するありて發す。告子、生これを性と謂ふ。自らはれ埒論にして孔子の説と合す。……實は則ち性は全く是れ氣質、所謂義理は氣質より出で、強ひて分つを得ず。

『長興學記』の當時、孟子と荀子の系統を否定するのと對應し、彼は孟子の善なる性の先天的内在、及び宋學の義理・氣質の性の二分をも否定する。と同時に、荀子性惡説にも反對する。彼は性から一切の先驗的な道徳的價值性を洗い落し、告子性論に據り、性を自然・「ダブル・ラサ」として把え、價值の源泉を後天的學習におく。この唯物論的傾斜をもつ自然的・無記的性論は、孔教體系完成の歩みとともに、次第に觀念論的色彩を濃くしていく。その次に性論を展開するのは、『春秋董氏學』である。そして告子性論は、董仲舒の性論の影響に壓倒される。「性は天質の樸、善は王教の化」「性に善質あるも、未だ善たる能はず」の語に集約的に表現されるように、性は一定の方

向づけの下に、善となり得べき自然的素地である。そしてそれ自体には、善・悪いずれの道徳的價值性は賦與されていない。それゆえ性は即善というのではない。だが善は性の正常な發展の結果であり、惡は正常な發展からの逸脱だとすると、孟子性善説との妥協の萌芽が見られる。そもそも董仲舒の性論それ自体が、それまでの思想家の性論の折衷・集大成だといわれる。そして康有爲の董仲舒性論への依據も、その動機にそうした折衷の見事さへの共鳴があるにちがいない。それゆえ四書の新注、とりわけ『孟子微』の段階になると、孟子の性善説は性の善的傾向性・素質を指すとされ、董仲舒の性論と一致させられる。それとともに、「告子・荀子・董子と孟子と、實に絲毫の合せざるはなし。特辨名殊なるあるも、要歸は一なり」と、この四人の性論は全て同一視され、その相違は單なる力點のおき方の違いに解消されてしまう。だが素質であれ傾向性であれ、善は性中に先天的に内在することになる。しかも後天的學習も、「王教の化」として既に一定の方向が前提されている。だとすると、『長興學記』で展開したあの自然的・無記的性論から、大きく隔たっていることになる。この性論の變遷は、康有爲の自らの思想と經書との矛盾の調整に對する苦心をうかがわせる。だが經文を生かし、自らの思想をも生かそうとする時、残された手段は小手先きの折衷主義的テクニクしかない。そして所詮は經文の威力の前に、ひれ伏す道しか残されていない。それゆえ折衷による調整を重ねつつ、全體として經文への妥協・屈服へのためりこんでいかざるをえないのが、孔教經學の宿命だったといえるだろう。

五、おわりに

孔教はまさしく兩刃のやいばである。孔教は自由な主觀の活動を許す足がかりであったと同時に、また傳統儒教への回歸を誘う足かせでもあった。従つて彼の孔教への依據に、問題があるのではない。彼の思想形成の特質、即ち儒教以外の思想から決定的影響をうけず、儒教の枠組みは本質的に無傷であったこと、これが彼の孔教への道を、必然的なものにしたのは事實である。だが康有爲の孔教が、傳統儒教を崩壞の一步手前まで追いつめ、「孔教のマルチン・ルター」とよばれ、「孔教の六義」という近代精神の發見者と評價されながら、他方傳統儒教の容認、その存續の合法化を圖るといふ限界を示すのは、孔教への依據に問題があるのではない。問題は、孔教を傳統儒教からの解放、思想的主体性確立のステップとして、活用できなかった彼の怯儒にある。大同世界像を公表できず、弟子達にも堅く口止めしたところこそ、孔教をスプリング・ボードとして、思想の自由な展開への可能性を示しつつも、ついにそれを現實化できなかった彼の限界がある。それゆえ彼はひたすら經書の權威を追い求め、その權威の下に彼の思想を展開しようとする。この彼の孔教の怯儒・限界をのりこえ、傳統儒教を否定し自己の思想的主体性を主張し、ついに孔教を相對化するに至ったのが、彼の弟子譚嗣同である。そして譚嗣同の方向から、普遍的「公理」という、新しい價値の尺度が生み出されていく。それゆえ康有爲の孔教の最大の功績は、大同世界という未來像を儒教の中からとり出し、傳統儒教を壊滅に導く論理的武器を提供したことである。戊戌政變、自立軍起義の挫折という苦い歴史の經驗を経て、彼の弟子達の中から、或いは彼の思想的影響下にあった人々の中から、革

命派に移行する者が輩出したという事實は、その方向への發展が、論理的にも現實的にも必然的であつたことを物語るといえよう。

康有爲の孔教は、一方では守舊派官僚に變法を迫り、中國の近代化を志向する進歩的側面をもつと同時に、他方では反滿共和を唱える革命派の急進的活動を緩和しようとする保守的側面をもつ。つまり康有爲の孔教は、漸進的近代化、絶對主義的再編成を、本質的に志向する。それゆゑ相互に矛盾する二面の緊張を孕んだところに、彼の孔教は成立するのである。そして以上の二つの間に危やうい平衡を保つた綱渡りが、左に右にと揺れ動くさまが、彼の進歩・保守二側面の共存を形成する。一九〇三年以降、その主要な攻撃の矛先が革命派に向けられ、その保守的側面が彼の思想内部の主導的地位を占める。これが彼の轉向の具體的様相であり、即ち連續から非連續への轉化のありさまである。

一八九八年六月、康有爲は孔教國教化を上奏した。彼はその中で、孔教國教化は信教の自由と兩立し、しかも孔子は「神道を假ら」ない「文明世の教主」だと讚美する。確かに彼の孔教の孔子像は、個人の内面的救済は説かず、専ら救世を説く。それゆゑその點では、文明性・合理性の強調も肯定できる。だが繪書を援用して孔子を神格化したという出發點が、孔教の成立に不可缺の意義をもつ以上、その神秘性・呪術性の否認は自家撞着に他ならない。もともと孔子は歴史上の一人格で、むしろ「怪力亂神」を語るのを好まなかつたとさえいわれる。その孔子に超歴史的能力を與えて神祕化し、その上でその合理性を賣り物にするに至つては、二重の自家撞着に陥いつているといえよう。このような明白な論理矛盾まで敢えて冒して孔教國教化を圖る、その意圖は果して何か。

彼は『日本明治變政考』『俄大彼得變政致強考』を獻上し、日本・ロシアの近代化に範をとるよう、光緒帝に進言している。そして彼はその國家的國民統合のシンボルとして、宗教の機能に注目したのである。彼は孔教という宗教的外被をまとつた政治思想に、中國の絶對主義的再編成のイデオロギー的機能を期待し、宗教による政治の補完を目ざしたのである。それゆゑこの國家主義的擬似宗教は、宗教として不完全である。だからして信教の自由と兩立するのである。言い換えると、孔教は國家的祭祀として道徳・教育の分野をおさえ、個人の内面的救済は、既成宗教に開放しようとするのである。即ち信教の自由の上に、絶對的に君臨する宗教ならざる宗教、國家的教化への道である。そして農耕儀禮や生誕・死亡等に關する民間的風習といった、民衆的契機を全く缺如した宗教であるがゆゑに、ひたすら國家權力による上からの教化・浸透といつた強制的手段に頼る以外にない。官立の孔教會、教部尙書以下専門職の講教師による民衆の教化、及び全國の學校での「尊孔讀經」の實施、これがその具體的な手段であつた。だがこのような手段を用いてまで國教を必要とするところに、彼の建設しようとする絶對主義國家の非近代性、及びその基盤の脆弱性がうかがえる。政治は自らの獨自なメカニズムの自覺にまでは達していない。まだ宗教的外被を必要としている。それゆゑ孔教の國教化とは政治の呪術化、呪術の政治化から、まだ完全には脱却しきれない段階での國家主義的イデオロギーに他ならない。

従つて以上の如き性格をもつ孔教により指し示された中國變革の未來像Ⅱ大同世界の思想史的意義、及びついに儒教の枠組みを脱却しきれず、董仲舒の哲學にそのよりどころを見出し出した大同世界像の哲學的諸前提について、あまりに近代的解釋を施すことは不可能である。

う。これらについての筆者の見解は、機會をあらためて論ずることにしたい。

注(1) 李大釗は、『民彝與政治』『晨鐘』之使命(青春中華之創造)の中に、「中華再造の始め」の希望を高らかに謳い上げている。

(2) 陳獨秀『馮有爲致總統總理書』(『新青年』二二二)

(3) マルクス『ルイ・ボナパルトのブリュメール十八日』

(4) 戊戌變法の失敗を境として康有爲の思想における轉向或いは後退を指摘するのは、日本・中國いずれの研究者もほぼ一致する。だがその轉向或いは後退が、それ以前の思想といかなる必然的連關の下に行なわれたのかについて言及されない。例えば戊戌の政變前には共和政體に強い關心を示し、大同社會の到來を近い將來に豫想していたとその急進性を指摘する(小野川秀美『康有爲の變法論』「清末政治思想研究」所收)のであるが、その急進性が後退へと結びつく必然性がその思想内容に即して説明されたことはない。

(5) 梁啓超『南海康先生傳』一九〇一年

(6) 轉向を外的條件(政治情勢、物理的條件等)の變化によるのみもたらされる百八十度轉換、銳角的屈折とみるのは妥當でないだろう。むしろ思想内部の主導的側面の交代、潜在していた側面の顯在化、と見るべきであろう。本稿では潜在的共存状態を連續とし、その顯在化による主導權の獲得を非連續という概念で扱った。

(7) 拙稿『經學と西洋近代文明の受容—調和より破綻へ』(日本中國學會報第二十三集)。本稿はこの前稿と相補う關係にあるので、前稿でふれてあることについて省略した部分もある。あわせ読んでいただければ、幸いである。

(8) 馮自由『革命逸史』、宮崎滔天『三十三年の夢』、永井算巳『唐才常と自立軍起義』、湯志鈞『唐才常和自立軍起義』(『戊戌變法史論叢』所收)

(9) 一九〇三年、『革命軍』の著者鄭容、『馮有爲論革命書』の作者章炳

麟に對する、清朝政府の彈壓事件。鄭容は獄死する。

(10) 前掲拙稿参照。

(11) 『禮運注』は一九〇一、二年頃成書、一九一三年刊行。『自編年譜』は一八九八年戊戌政變の直後に執筆されたという。時期的にみて『自編年譜』の方が、信憑性が高い。勿論全面的に信賴できないのは、例えば一八八四年の條などから明らかである。だが遅くも一八九八年段階で、彼の思想體系が基本的に完成していたことがわかる。それは『孟子微』などで述べられる基本部分が既に記されているからである。

(12) 『翼教叢編』『覺迷要錄』などが、反康有爲派の代表的刊行物である。
(13) 譚嗣同『仁學泉說』(『仁學』)。以下譚嗣同の引用は全て『仁學』による。

(14) 康有爲の思想的源泉については、今まで儒教以外のものとして、大乘佛教、キリスト教、自然科学、進化論、社會主義學說等々、指摘されてきた。しかしその受けとり方については論じられていない。

(15) ある階級の出身であることが、その階級の利益を代表するイデオログとなるのを決定しないのは、言うまでもない。マルクスは「彼ら(民主派の代議士—筆者注)を小ブルジョアの代表者にするのは、その生活の中で小ブルジョアがふみこえないわくを、彼らも頭の中で決してふみこえないからである。したがって物質的利害と社會的地位とのために、實踐上小ブルジョアがかりたてられるのと同じ課題と解決へ、彼らも理論上かりたてられるからである。ある階級の政治上及び文筆上の代表者と、その代表する階級との關係は、およそこのようなものである」(『ルイ・ボナパルトのブリュメール十八日』)と述べている。悪しき出身階級論・基底還元主義に反對のあまりか、「かかる家系・家風から、後年の康有爲思想を説明する直接の手がかりを見出すことは出来ぬ」(佐藤震二『康有爲の思想形成』日本中國學會報第二十集)などの結論は、性急に過ぎよう。出身がそのイデオログの代表する階級を決定すること

も、またあり得るのである。要はその思想・理論の分析が先である。結論先取的に言えば、彼の場合、その思想的生涯はその出身家庭の階級の利益に最も忠實であった例といえる。

(16) 『自編年譜』光緒四年、五年の條参照。西樵山白雲洞にこもり、道佛の書を講じている。また山中で一睡もせず夜を明かしたり、五勝道と稱するものを學んだりしている。

(17) 同右光緒四年(一八七八)

(18) 同右光緒五年(一八七九)

(19) 同右光緒十年(一八八四)

(20) 梁啓超『南海康先生傳』

(21) 康有爲『將去日本示從亡諸子梁任甫、韓樹園、徐君勉、羅孝高、羅伯雅、梁元理』(一八九九年二月)「康有爲詩文選」所收。

(22) 康有爲『大同書』緒言

(23) 大同世界像について、公産主義社會(范文瀾)、空想的社會主義(林克光)、ブルジョア民主主義制度(侯外廬、李澤厚)、遊離した學說(嵇文甫)、没落期における中華帝國の支持者の理想(板野長八)等の評價があり、定説に至っていない。

(24) 梁啓超『清代學術概論』一九二二年

(25) この『人類公理』の中に「大同の制」が定められていると彼は述べている。(『自編年譜』光緒十一年)

(26) 梁啓超『與嚴幼陵先生書』一八九六年

(27) 重澤俊郎(『中國哲學史研究』法律文化社)、稻葉一郎(『春秋公羊學の歴史哲學』史林第五〇卷第三號)は、何休により完成させられた公羊家三世説は循環史觀だとする。稻葉氏は更に康有爲の三世説の外來的性格を指摘する。

(28) 社會觀の革新も現象論的段階に止まり、社會を形成する深部にまで眼を向けることができなかった。つまり近代的人間觀にうらうちされた新

しい社會觀ではない。

(29) 梁啓超『清代學術概論』

(30) 一八九八年、蘇興の『翼教叢編』卷四に『長興學記駁義』が収録されている。それゆえ目の仇にされたのは他の書と同じである。

(31) 康有爲に『孟子公羊相通考』又は『公羊與孟子同義考』などがあつたといわれる。梁啓超に『讀孟子界説』がある。孟子の井田説と大同の比定などがここから生まれる。

(32) 日原利國『災異と讖緯』(東方學第四十三)

(33) 康有爲『中庸注』

(34) 康有爲は『大同書』緒言の中で、初めて憚りなく自らを「康子」と稱している。

(35) 梁啓超『清代學術概論』

(36) 『讀尊孔聖爲國教立教部教會以孔子紀年而廢淫祠摺』一八九八年六月

(37) 四書の新注の完成は、一九〇一、二年である。『孟子微』を孟子本文に即してもと通りに直したのが、『孟子注』である。

(38) 康有爲『中庸注』

(39) 同右

(40) 康有爲『孟子微』

(41) 同右

(42) 同右

(43) 梁啓超『清代學術概論』

(44) 『孟子微』

(45) 『禮運注』

(46) 前掲拙稿引用の譚嗣同『論今日西學與中國古學』(南學會第二次講義)を参照してほしい。

(47) 仁を無差別平等愛(慈悲的)とするのが、『長興學記』の主張であつたが、ここでは家族主義的差別愛に再び戻ろうとしている。

- (48) 康有爲『長興學記』
- (49) 康有爲の『長興學記』に施した自注。
- (50) 董仲舒『春秋繁露』實性篇
- (51) 同右 深察名號篇
- (52) 重澤俊郎『董仲舒研究』(『周漢思想研究』所收 一九四三年)
- (53) 『孟子微』
- (54) 梁啓超『南海康先生傳』
- (55) 自立軍起義の失敗後、秦力山など彼の弟子達が革命派にはしっている。(『革命逸史』) また一九〇三年『馭康有爲論革命書』を發表した章炳麟ですら、康有爲の思想的影響を受けていたことが、『舊廬書』から指摘される。因みに蕭公權氏は Kang Yu-Wei and Confucianism で孔教が士大夫階級を説得できなかったところに、戊戌變法の敗因を見ることが、例えば古文學者章炳麟や宋恕(『六齋卑議』)などを巻きこみえたところを見ると、むしろ士大夫階級の統一戦線綱領となり得る性質のものだと思われる。失敗の原因は、それが士大夫階級だけの運動にかぎられ、他の階級をまきこめなかったところにあるのではないだろうか。
- (57) 注(56)参照
- (58) 康有爲の「治教分離」は近代的な政教分離の概念とは異なる。むしろ政教一致をこそ目ざすのであり、ヨーロッパ絶対主義國家の國教會制度、日本近代天皇制國家の國家神道などが、その構想の根柢にある。宗教は「統治の具」に他ならない。
- (59) 大日本帝國憲法第二八條の信教の自由規定は、祭祀と宗教の分離の下に、國家神道の絶對的地位を保證する最も有効な方策であった。康有爲の場合も、この日本の國家神道のありかたに理想を見い出したのではあるまいか。
- (60) 野村浩一氏は『清末公羊學の形成と康有爲學の歴史的意義』(『近代中國の政治と思想』所收)で、『大同書』の中から、「男女平等・各自獨立・

天豫人權」をとり出し、「傳統的中國社會の倫理または思想に對する一切のアンチ・テーゼにはかならぬ」とされる。筆者はこの氏の解釋をあまりに近代的にすぎると考へる。それは『大同書』の發表年代がずっと遅れている(一九一三年「不忍雜誌」に甲・乙部のみ掲載、一九三五年全部公刊)ことも一つの理由であるが、それよりも野村氏がそこに使用されていることばの新しさに眩惑されているのではないかと思うからである。問題は使用されていることばの如何にはかわりない。思想の全體の構造が問題であり、筆者はそれを野村氏の如く近代的には解釋できないと考へる。