

## 「西學」と「新學」

——中國近代における西洋文化輸入の論理について——

遊佐 徹

### 一 はじめに

中國近代史の重要な一側面が西洋文化との對決の歴史、しかもそれが、西洋文化に對抗するためにほかならぬ西洋文化を輸入しなければならぬという複雑な展開を見せる歴史であったことは、改めて指摘するまでもない。「西學」および「新學」は、そうした中國近代における西洋文化を表す言葉であるが、兩者の差異についてはこれまでほとんど問題にされることがなかった。果して「西學」と「新學」のふたつの言葉が含む概念は、全くイコールの關係に置くことができるものなのであろうか。

清朝一代の學術の流れを獨自の史觀をもって敘述した梁啓超の『清代學術概論』は、その西洋文化の輸入について語った部分で、光緒年間のいわゆる「新學家」として、みずからと康有爲・譚嗣同の三者を擧げている。その康有爲は、清初以來の中外關係を概観した文脈のなかで「甲午の役、とそれによる臺灣割讓、戦費賠償という打撃と悲しみを經すには、翻然悔悟するものがなかった。ここに至り天下の志士はようやく(中外の學術を)徐々に研究しなければならぬことを知った。強學會がそれを首唱し、官書局・時務報があとに續いた。かくし

てこの學より國內も紛然として争つて新學を口にしようになつた」(傍點および括弧内は遊佐。以下同じ)と述べているし、また譚嗣同は、梁啓超の語るところによれば「甲午戰事以後、いよいよ發憤して新學を提唱した」という。これら「新學」の擔い手たちの言辭から、個人のあるいは社會の「新學」に對する認識が、「甲午の役」・「甲午戰事」すなわち光緒二十一年(一八九四)の日清戰爭の敗北を契機として成立・深化したことが窺われる。さらには、こうした「新學」の當事者たちの言辭のみならず、上諭や奏摺類においてもやはり日清戰爭後に「新學」という言葉が出現し始めており、これは、「新學」が「西學」に代つて一八九五年以後中國近代の知識人たちの共通の言葉になりつゝあつたことを示すものである。中國の「四千年の大夢を醒した」と稱される日清戰爭が、中國近代のその後の展開に莫大な影響を與えたことはいふまでもないが、「新學」もまた、同様の衝撃を背景にもつた言葉であつたといえそうである。

こうしたいわば用例の面から見た時代的限定のほか、に、「西學」・「新學」兩概念の差異を解明する手がかりとして、常に「新學」という言葉に附隨して繰り返し語られるある固定したイメージの存在がある。それはたとえば總理各國事務衙門の奏摺に見える次のとき一文

に典型的に示されるものである。

臣等が竊かに考するに、ヨーロッパ各國では、今より二百年前には、あらゆる新學新法はいづれもいまだ成立していなかった。英國に刑部尙書の培根なるものが現れてより、はじめてその礎が築かれたのである。<sup>7)</sup>

文中に見える「培根」とは、デカルトとともに西洋近代哲學の祖とされるフランシス・ベーコン（一五六一—一六二〇）のことである。中國近代の知識人たちにとって、この彼らより二百年以上前を生きたひとりのイギリス人が、「新學」と分かち難く結びついた存在であったことは、兩者の關係が繰り返し語られることに示されるが、彼らは「新學」とベーコンの關係を強調することによって、いったい何を言わんとしていたのだろうか。そこには必ずや「新學」の本質に關する問題が包藏されているはずである。

本稿は、以上の二點の見通しの上に立ちつつ、「西學」と「新學」のふたつの言葉の意味を、それらが中國近代における西洋文化輸入の論理とどのような關係にあったのか、そして、從來考えられてきた西洋文化輸入の過程、すなわち、洋務—機器・技術、變法—政治制度というステレオタイプ化された公式とどう重なり合うのかを明らかにする作業を通じて、考察することを目指すものである。

## 二 「西學」と「中學」

前節では、「新學」についてある一定の時代的・意味的限定的存在を明らかにしたが、一方の「西學」についても、近代中西文化交流史上においてそれをとらえ直してゆくための見直しをつけておく。そのために今、「西學」という認識を成立せしめた時代を振り返ってみる

### 「西學」と「新學」

ことにする。

洋務派の大官として海軍力の整備に力を注いだ沈葆楨が、「京師の同文館（同治元・一八六二）、閩滬の兩局（福州船政局と江南機器製造總局の二局。前者は同治五・一八六六、後者は同治四・一八六五の設立）は、いづれも西學輸入の萌芽であった」と回想し、また梁啓超が「曾國藩が江南機器製造總局を上海に設けて以來、いわゆる西學が漸次勃興することになった」と述べていることから、中國近代の「西學」は、洋務論に基づく諸政策の開始と、ほぼ重なり合うようにして成立したといふことがわかる。その洋務論とは、すでに論じられているとおり、「天津條約」（咸豐八・一八五八）第五十一條の今後英人を稱する際には夷字を用いないとの條項、<sup>10)</sup>總理各國事務衙門の設置（咸豐十一・一八六二）による「夷務」から「洋務」への轉換、および『萬國公法』の翻譯（同治四・一八六五）による國際社會の存在の承認、などの出來事に象徴的に示される、實質的にはアヘン戦争での敗北以來徐々に進んでいた對西洋認識の變化が、理念的にも決定的なものになった近代中西關係史上的一大エポック、つまり咸豐末年から同治初年にかけての從來の中華一統的世界觀・華夷思想的價值觀の崩壞の時期に成立した改革論であった。そうした世界觀・價值觀の大きな轉換は、中國近代における「西學」の成立に、同治以後、中國がそれまで夷狄と見なしてきた西洋をみずからと對等の存在として認めることになったのと同様、「夷の長技」式の把握をしていたにすぎなかった西洋文化に、ひとつの文化體系としての位置づけを與えることになったという意味において、大きく影響しているのである。

さらに、以上のような時代背景を有する「西學」を、それを受け入れる側である中國文化との關りのなかでとらえてゆくとき、兩者の

間には次のような關係が成立することが確認できるのである。すなわち、中國が西洋文化の存在を積極的に認めることは、自己のほかに他者の價値の存在を承認することであるから、同時にそれまで唯一絶對の存在としてあった中國文化の相對化をもたらすことなのでもあった。つまり、中國近代は同治以後、西洋文化を「西學」というひとつの文化體系として認めたことによって、自身の文化體系をその絶對的地位からひきずりおろし、「西學」に對する「中學」という形で相對化してその内容を再検討する段階に進み入ることを逆に強いられることになったのである。これは端的にいえば、文化の價値基準が傳統的・一元的價値基準から、二元的要素で構成されるいわば「西學」——「中學」の價値基準へと大きく構造的に變化したことを意味する。換言すれば、中國近代における「西學」の輸入とは、常にその對極に「中學」の存在を見据える形で進められたものだったのである。次節ではそうした「西學」がどのような論理のもとで輸入されていったのかを検討する。

### 三 「西學」輸入の論理の形成と展開

中國近代における西洋文化輸入の論理についての研究は、從來、まず政治思想を枠組みとして設定したうえでそれを考察する方法、すなわち、洋務論・變法論といった個々の政治思想に對する西洋文化の關り方においてそれをとらえる方法が、主流を占めてきた。だが、ほかならぬ西洋文化に對する中國近代知識人たちの把握の仕方には、以上のように「西學」・「新學」のふたつの大きな形態が存在していたと考えられるのである。とすれば、「西學」には、彼らにとって西洋文化が「西學」であった場合においてのみ成立する西洋文化輸入の論理

が、また「新學」にも「西學」としての同様の論理が存在していたと考えるべきであろう。「西學」・「新學」兩概念の差異が、具體的・直接的なレベル——つまり「西學」は西洋文化全體のうち甲の部分、「新學」はこの部分といういわば一目瞭然の形——での比較では明らかにならない以上、それぞれの言葉の背景にある輸入の論理を探ることは、間接的な方法ながら、「西學」・「新學」の差異を明らかにするうえで非常に有效な手段だと思われる。そして、さらにこの作業を通じて、從來の視點からは見えなかった西洋文化輸入の論理のあり方が明らかにするはずである。

本節では、まず「西學」について考える。中國近代の知識人たちは、「西學」を輸入するさいどのような論理を構築したのであろうか、それを前節において明らかにした同治以後成立することになった「西學」——「中學」の價値基準を鍵に考えることにする。

前節の末尾で述べたとおり、西洋文化に對し「西學」という認識が成立することは、從來の一元的價値基準に代わって、新しく「西學」——「中學」の價値基準が成立することであり、それはつまり、「西學」を問題にすることが同時に「中學」を問題にすることにほかならないという構圖を成立せしめるものなのである。たとえ「西學」の輸入を拒否する態度に出るとしても、拒否するという行為自體がすでに「西學」の存在を認めていることなのだから、やはりそこには右のような構圖が成立するだろう。今とりあげる倭仁は、同治年間の保守思潮の代表的人物であるが、彼の言説にはまさに「西學」拒否の相において「中學」がいかなる性質の存在として反省され、どのような論理が「西學」と「中學」の間に構築されたのかが示されている。

倭仁は、同治六年（一八六七）、京師同文館にさらに算學館が本格的

な「西學」講習機關として添設されることが建議されたさい、次のように述べて急速な「西學」輸入の動きに對抗しようとした。

竊かに聞くところによれば、立國の道とは禮義を尙び權謀を尙ばず、根本のはかりごとは人心にあり技藝にはない、と。今、それを一藝の末に求め、しかも夷を奉って師と爲さんとしている。……今はこれまで術數に恃んで起衰振弱を能くした例を聞いたことがない。わが天下の大なるは才なきを患わない。もし天文・算學を必要とするならば、博く人才を求めらるゝこと、必ずその術に精通するものが得られるはずである。何故夷人を必要とするのか。何故夷人に師事することが必要なのか。

右の倭仁の反發の基本的な論點は、中西兩文化を「禮義」——「權謀」（術數）、「人心」——「技藝」の本末論的對立のなかに位置づける點に見ることが出来る。このとき、「禮義」・「人心」が「權謀」・「技藝」より上位に位置づけられていることはいうまでもない。そしてさらに「權謀」・「技藝」（その具體的内容が「天文」・「算學」である）をも、「わが天下の大なるは才なきを患わない」との言葉に示される傳統的な「地大物博」思想によって、自身の文化體系の範疇に取り込んでしまふのである。すなわち倭仁は、まず本末論的價值觀のなかで「西學」と「中學」をとらえて、相對的な「中學」の優位を主張し、さらに「地大物博」思想によって「中學」の絶對的優位を確立するというように、眼前につきつけられた「西學」に對し、「中學」の形而上學性、總合性を再確認する作業を通じて兩者の間に新しい秩序を成立させようとしたのである。

こうした倭仁の論理が、「西學」の存在によって崩壊することを餘儀なくされた從來の二元的價值基準を回復させようとする努力に出る

ものであったことはいうまでもないが、この論理は保守思潮にのみ特有の論理なのであろうか。次に、「西學」の輸入を積極的に推進した側の論理——この論理は、西洋文化に對抗するために西洋文化を採り入れるという矛盾のなかに成立するものであるゆえ、ダイナミックな構造を示すに違いない——を探り、それとつき合わせてみることにしたい。具體的な作業としては、龔自珍や魏源を承ける進歩的思想の持ち主と評される馮桂芬の言説から、「西學」輸入の論理を考察する。

咸豐末年（一八六〇）の自序を持つ馮桂芬の『校邠廬抗議』は、本書の成立をもって「中國の歴史が近代社會に踏み入った最初の段階」とすることができるとの評價があるように、中國近代の革新思想の成立を考へるうえで非常に重要な位置を占める著作である。今本稿の目的に沿って重要な點を譯出してみよう（括弧内は大意による補足）。

④（世界には多くの國があるが、わが國が有する譯書は非常に少ない。うち耶蘇教關係の書は、おおむねとるに足りぬ。）だが、その他の重學・視學・光學・化學等の書は、いづれも事物の原理を深く究め、また地理書が列する各國の……記述は、多く中國人の及ぶところではない。

⑤（昔太史公は、「後王に法る」ことを主張したが）私が思うに今日ではさらに「諸國に鑑みる」というべきである。諸外國は、わが國と時代を同じくし、疆域を接しているのに獨り富強を致している。（太史公のいうとおりならば、）これら諸外國こそ尤も明白、顯著な模範ではないか。

⑥もし中國の倫常名教をもって根本と爲し、輔けるに諸外國の富強の術をもつてするならば、それこそ善の善なるものではないだろうか。

①(イギリス人の『地球全志』によれば、わが中華は……)版圖の大なるやかくの如くであり、世界五大洲のうち、物質百般他國に求めずして自足するは獨り中華あるのみ、地の善なるやまたかくの如くである。

②(わが中華の地には佳氣靈秀が鬱積し、古の諸神聖賢が様々なものを創造したのだが、)後發者の諸夷がわが文化の餘澤を竊みとったのにはかならない……。

③人に乘材なく、地に遺利なく、君民の間に隔てがなく、名と實が必ず符合する、この四者においては夷に及ばない。しかしその四者を達成する道は反求にある。……故にこの四者は夷に求める必要のないものである。……とすれば、今夷に恃むものは獨り船堅礮利の一事のみということになる。

④には馮桂芬の冷靜な客觀的認識を見ることが出来る。キリスト教には非難を加えるものの、西洋近代科學の存在、地理的知識の正確さを彼は率直に認めている。つまり華夷思想的な主觀的視點は打破されているのである。このとき西洋文化は獨立したひとつの文化體系として認知され、と同時に自己の文化體系を客觀視する視座をもつことが可能となり、そこに脱落しているものの發見が行われることになる。⑤の「諸國に鑑みる」は、そうした意識を示す端的な言葉である。しかし、馮桂芬は、客觀的視座に立つ一方で、依然として深く主觀的な視點にとらわれている。すなわち、①は倭仁の據った「地大物博」思想に他ならないし、また②は現在中國を壓迫して止まない「西學」は、實は中國に生まれ西傳したのだとする精神勝利法的發想である。とくに③は、「附會說」・「西學源出中國說」の名稱を與えられる中國近代に大いに流行した發想である。ここにおいて馮桂芬のなかに、④・⑤

のごとき客觀的視點と、①・②のごとき主觀的視點とのふたつの視座が共存することになる。前者が時代的要請に基づく革新的意見であるに對し、後者は傳統的な保守的發想であるが、兩者は中華帝國・清朝現體制の維持という大義に收斂する點では一致していた。

このような同根のふたつの視點がひとつにまとまるとき、それは⑥のようなジレンマとして表れるだろう。すなわち、現在西洋に劣っているものは、實は元來中華に備わっていたのだから、「反求」という手段を用いれば、缺乏を満たし富強を致すことは論理的には可能ならずである。しかし一方で「船堅礮利」については「諸國に鑑みる」ことが現實として求められているのである。この理想と現實という相矛盾する意識を、馮桂芬は③のごとく整序することによって一元的に示すことを可能にした。すなわち「中國の倫常名教をもって根本と爲し、輔けるに諸外國の富強の術をもつてする」は、「中學」の優位理想と「西學」の必要性Ⅱ現實の雙方の欲求を満足させる巧妙な論理である。この論理のもと「中學」と「西學」は新しい秩序のなかに組み込まれ、また「西學」は「中學」との軋轢なしに輸入されることが可能になったのである。この③のごとき秩序は、後に「中體西用論」に發展してゆく。

以上、馮桂芬の言説を通して、「西學」輸入の論理の形成を探ってきたが、それは、①「西學」——「中學」の對立の構圖のなかで形成された、②「中學」がみずからに對する認識を變化させて「西學」をとり込み、一方の「西學」も新たな意味づけを施されてゆくという兩者の運動を通じて、③崩壊しかけた一元的價值基準を、たとえば本末論的な理論を驅使して再構成する形で保持しようとする努力であったことが明らかになった。ここからわかるとおり、「西學」輸入の論理は

「西學」輸入を拒否する側の論理と同様の努力、すなわち傳統的・一元的價值基準を保持しようとする努力において形成されているのである。この事實が物語るところのものを明らかにするためには、さらに「西學」の輸入が具體的に推進されたさいにおける「西學」輸入の論理についても、そのあり様を見ておく必要があるだろう。ここでは輸入される「西學」の内容が變化したとき、「西學」輸入の論理がどのような構造的變化をきたすことになったのかを、やはり中國近代史のひとつのエポックをとらえて考えてみることにする。

從來の研究によって明らかにされているように、中國近代における「西學」への關心は、光緒十年（一八八四）の清佛戰爭での敗北による洋務運動への反省を契機に、「船堅礮利」の物質文化から政治・法律等へと變化していった。その變化は、たとえば鄭觀應の次のような言辭に的確に示されている。

泰西各國は皆議院を設け、事あるごとに民に謀って同意を得る。……人々はただ泰西の軍備の強壯、礮船の堅利、機器の新奇をもつて彼らが世界に雄躍していると思うのみで、實は彼らが外交によつて侮りを禦ぎ、衆人の志を合して城となし、その政治に元來本となるものが存在していることを知らないのである。

鄭觀應はそれまでの「船堅礮利」にのみ長じた西洋という認識を突破して、その富強の根源にさらに「議院」・「外交」・「政治」といった物質文化以外の要素の存在を認めているのである。しかしながら、こうした新しい認識が突き詰められてゆくならば、それはさきに馮桂芬において明らかにしたような本末論に基づく「西學」輸入の論理——この論理による「西學」の輸入は李鴻章・左宗棠らによって實踐に移された——を突き崩すことになるだろう。なぜならば、西洋の政治制度

を評價し導入することが、馮桂芬らによって構築された「中學」優位の論理、すなわち「中學」は「文物・制度」・「義理」に勝るゆえに、「機器」・「藝事」に劣る「西學」より優れる、という論理を崩壊させてしまうからである。

ここに再び自強のために「西學」は必要であるとの認識と、「中學」の優位を保とうとする意識の間に葛藤が生じるのは當然である。そうしたジレンマは、たとえば同一人が同一文章のなかで次のような自己撞着的意見を述べていることによく表れているといえよう。

今日西洋の政教・義理の書を翻譯するのが最も緊要である。器數・工藝の書に關してはそう急がずともよい。

中國の工藝・技術は西洋に及ばないが、道德・學問・制度・文章は遙かに萬國の上に出て遠く及ぶものがない。

このようなジレンマを解消する方法、すなわち現實と理想を同時に満足させる論理は、かつて馮桂芬が構築した「西學」を「中學」のなかに組み込む論理と同じ構造を示して現れるのである。すなわち、「西洋富強の道は、議院があり上下の意見を通じている點にある。他はすべて末である。議院の設置については中國にその存在を聞かぬが、その法は元來中國の法なのである」。「西洋の議院制度は、元來古の懸輅・建鐸・閭師黨正の制なのである。君民を合して一體となし、上下を通じて一心となすとは、『孟子』のいう『庶人在官』の謂である」のごとく、中國近代の知識人たちは西洋の政治制度を中國の古典に附會することに、再び崩れかけた一元的價值基準を立て直すことに成功したのである。さらに、洋務論に續く變法論にあつても、こうした努力が同じ構造を示しつつ續けられてゆくことは、變法論が、光緒十年以後の「西學」への關心を引き繼ぐ形で成立したものであつたこ

とを考えると、容易に理解できるだろう。

以上の検討から明らかになったように、「西學」輸入を拒否するにせよ、「西學」輸入を推進するにせよ、また後者においては洋務派、變法派を問わず、中國近代の知識人たちはおおよそ「西學」に立ち向う限り、その思考・論理を常に「中學」優位の主張、つまり傳統的・一元的價值基準を維持することを基軸に形成していったのである。こうした「西學」に對する一貫した態度の存在は、中國近代における「西學」という言葉の意味を次のように規定するものだといえるだろう。すなわち、西洋文化は「西學」という形で把握されている限り、依然として傳統的な價值基準の範疇を突破することができず、少なくとも中國近代知識人の意識のうえにおいては、その本來的な總體としての文化的價值を主張する場をもちえなかつたのである。

先述のとおり、同治以後中國は西洋文化に對する認識を大きく變化させ、従來の一元的價值基準を捨てて「西學」——「中學」の二元的價值基準を形成することになったのであるが、結果としてそれは、主觀的文化觀に理想によって客觀的認識に現實を封殺するという努力によって、常に一元的な價值基準へ復歸しようとする方向を合わせもつものであった。この意味で極端な表現をとるならば、「西學」——「中學」という一見等價の關係に形づくられた構圖とは、實は新たな色づけを施された華夷思想にほかならなかつた、ということができるだろう。

こうした閉塞した文化認識を突破して、中國近代において西洋文化がその本來の價值を主張するようになるためには、どのような契機が必要だったのか。次にそれを日清戰爭後の康有爲と張之洞の中西文化觀から窺うことにする。

#### 四 「西學」輸入の論理の破綻と「聖人」

變法派の驍將である康有爲の中西文化觀の立脚點は、いわゆる「第四上書」に見える「彼ら（の行っていること）は、實は經義の精に暗合するのである」に象徴される如く、あらゆる「西學」の輸入を「經義の精に暗合する」との名のもとに合理化するものであった。だが一方で康有爲は、「經義の精」と合致することによって「西學」が「中學」と同等の地位にまで引き上げられることを注意深く回避しようとする。康有爲にあっては、その努力は「聖人」に孔子を「中學」・「西學」兩文化のうえに持ち出すことによって達成される。康有爲は西洋の富強と「經義」の關係を「聖人」をそこに加えることによって次のようにとらえ直すのである。

今西洋各國が行っているものは、實際には古の聖人の經義に據つたものであり、それゆゑ富強を致しているのである。我方には經義がありながら空文を存するのみで、それが實行に移されていない。ために羸弱なのである。

すなわち康有爲は、西洋は中國の「古の聖人の經義」に據つたために富強を致した存在、中國はそれを實行していない存在として位置づけるのである。とするならば、西洋にこそ「古の聖人の經義」が存しているのだから、「西學」に效うことはほかならぬ「聖人」の道を明らかにすることになるだろう。こうして康有爲は、「中學」・「西學」の一切を「聖人」の手に委ねることによって、従來の一元的價值基準を維持することに成功したのである。

右のような康有爲の論理の背景には、同治以後次第に比重を増してきた「西學」と、それにともない相對的に具體的效力を失いつつあつ

た「中學」——この傾斜は、日清戦争後、急速に強まった——という現實が存在していた。彼は眼前につきつけられたこの「中學」の價值轉倒の危機を、「西學」こそ「聖人」の道を體現するものだという新しい視點の創造によって廻避したのである。

一方、康有爲が身を置いていた現實は、洋務論に依然として據る人々をも突き動かさずにはおかなかった。今とりあげる張之洞は、「中國西用論」の中心的人物といえる存在であるが、その彼にあつても、中國の自強のみならず「中學」の存亡自體までも「西學」に依存しなければならぬ現實は、「今日中國を富強にし、中學を絶學にしないためには、西學を講じないわけにはいかない」との言葉どおり認識されていた。このような状況のもとでも「中學」の「西學」に對する優位を保とうとするならば、次のような論理を驅使するほか方法はないだろう。

(西洋文化であつても)必ずしも盡く經典に典據を求めようなどとはせず、それが經義に悖らない、つまりその心、行爲が聖人のそれに合致し、孝弟忠信を徳とし尊主安民を施政の方針としているならば、朝に汽車を運らし、夕に鐵路を馳せしめても聖人の徒たるに難はない。

これは「中體西用」の形で「中學」の相對的優位を主張するのでも、また個々の「西學」をひとつひとつ「中學」に附會する論理でもない。「聖人」という萬能の文化の具現者を設定することにより、「西學」のすべてを「聖人」の「經義」を害わないとの基準のもと、その手のなかに包み込むことが可能となる論理である。このとき「中學」は「聖人」と結びつくことにより「西學」に對し基本的優位を主張することになるだろう。

變法を推進する康有爲、その急進性を穩健な中體西用論的改良論から批判した張之洞の両者が、申し合わせたように、日清戦争後從來のバランスをほとんど失いかけていた「中學」と「西學」の價值關係を、「聖人」を擔ぎ出すことによつて回復させようとしたことは注目しに價する。すなわち、彼らが「西學」に對抗するためにこのような文化的實質のない「聖人」を持ち出さざるをえなかったところに、同治以後綿々と續けられてきた「中學」と「西學」の對決の歸着點を見ることが出来るからである。

これまで検討してきたとおり、同治以後中國近代の知識人たちは、「西學」輸入にさいし常に「中學」優位の論理を再構成してきたわけであるが、これは逆言すれば「中學」自身がみずからの内容を規定してゆく過程であり、その自己規定を「中學」は、自身が「西學」に太刀打ちできる、あるいはそれを凌ぐ文化的實質を備えていることの確認によつて行つてきたのである。その確認の努力が同治以後四十年近くの歲月を経てついに極限にまで行きついた、すなわち「中學」が壓倒的な力をもつて迫りくる現實としての「西學」に對抗できなくなつてしまつたのである。さきに引いた張之洞の「今日中國を富強にし、中學を絶學にしないためには、西學を講じないわけにはいかない」は、そうした「中學」側の自信喪失を如實に示す言葉である。康・張による「聖人」の擔ぎ出しは、それでもなお「中學」の基本的優位を現實の力から守ろうとする彼らが、ギリギリのところまで從來の附會説を極限にまで擴大する形で編み出した逆轉の論理であつた。しかしこの一見巧妙に見える論理も、「西學」に對抗せしめようとした「聖人」が何らの客觀的文化的實質を備えていないことから、「中學」がその「聖人」と結びついて絶對的價值を主張したとき、それは同時に



「中學」が同じ地平で「西學」に對抗することを停止したことにほかならなかつたのである。いわば康・張の時代にはすでに「西學」が「中學」の容量を大きく超え出る存在になつていたのである。それは現實にはたとえ下關係約締結後間もなく提出された胡燏棻の上疏に語られている次のような認識を成立せしめるものであつた。

今日たとえ孔孟が復生したとしても、富強を以てはかに立國の道はなく、西法を倣い行ふという一途を除いては、その富強を致す術は全くない。

この發言は、康・張がさらされていた日清戰爭以後の現實を、ちょうど彼らの論理の足元をすくいとするような絶妙な形で示したものである。

以上の康・張の論理の検討からわかるとおり、「西學」と「中學」の關係を常に「中學」優位の論理でとらえようとする努力は、要素の一方である「西學」の膨張、比重の増大というダイナミックな現實によつて打破されることになつたのである。ここに、同治以後中西兩文化の間に形づくられてきた「西學」——「中學」の價值基準は、崩壊したのだった。そうした新しい状況のもとで、西洋文化は中國文化との間に、どのように新しい關係を築き、またそのなかで自己の本來的價值を主張してゆくことになるのだろうか。次にそれを中國近代における「新學」の成立の問題とからめながら考察することにする。

## 五 「新學」の成立と進化論

同治以後中西兩文化の間に存在しつづけた「西學」——「中學」の價值基準が、前節での検討によつて明らかになつたとおり、日清戰爭を契機に崩壊することになつたという事實は、「新學」という概念の成

立——「新學」という言葉もまさに日清戰爭後中國近代に出現し始めたことについては、すでに本論文の冒頭において述べた——を明らかにするうえで大きな意味をもっている。すなわちそれは、間接的にはあるが、「新學」が「西學」とは異なる價值基準のもとに成立した概念であつたことを我々に示しているからである。とするならば、「新學」とはどのような價值基準を背景として成立した概念だったのであるか。

「西學」がその對立概念に「中學」を置き、結果として兩者で形成される價值基準によつてその性格を規定されていったことを考えれば、「新學」の對立概念が「舊學」であり、「新學」——「舊學」の尺度がそこに成立するだらうことは容易に想像がつく。事實、「西學」——「中學」の價值基準を日清戰爭後の現實的な認識から突破していった前引の胡燏棻は、同じ上疏のなかで西洋文化を「新理新物日々に出でて窮まらざる」ものと位置づけて「新たること」に西洋文化の價值を見出しており、西洋文化が文字どおり新しい學であることにおいて「新學」として認識されてゆく過程がそこに示されているし、また、日清戰爭後の國勢を立て直すべく奏上された盛宣懷の「自強大計」には、「盡く歐洲の新法を取り、華夏の舊習を變易しようと思ふ」との言葉通り、はっきりと「新學」——「舊學」の價值基準が述べられている。

このように「西學」——「中學」に代わる新しい價值基準が、日清戰爭後という時代を背景にして成立したのであるが、さらに「新學」——「舊學」の價值基準を成立せしめた大きな要素として、進化論を考へることができるだらう。この想定は、①中國近代に進化論が本格的に入るのがはかならぬ日清戰爭後のことであること、②第一節で示

した「新學」に附隨する固定したイメージ、すなわち「新學」とペーコンの結びつきの初出が、中國に進化論を「はじめて體系的な知識として輸入した」嚴復の『天演論』だったこと、の二點の事實から見てほぼ間違いないものと思われる。

以下、進化論の大きな影響を受けた康有爲と梁啓超との思想の検討を通して、新たに進化論的思考によって形成された論理のなかに「新學」がいかにか位置づけられるのか、そしてそのとき「新學」として把握された西洋文化はどのように本來の文化的價值を主張してゆくことになるのかを考えてゆくことにする。

康有爲が早くから進化論に觸れ、自身の改革論にそれを援用していったことはすでに明らかにされている。たとえば、「これ（中國の頽勢）を變ずる道は取捨をはつきりさせることにある。日々に新たる道を取って自強を圖り、因循を去って天下を勵ますのみだ」「世界の諸國を觀るに、みな變法して強く、守舊して亡んでいる。とすれば守舊と開新の結果は、すでに斷じて明らかである」等の言辭に見える「新たること」の希求、「新者」にのみ意味を認める價值觀には進化論が大きく影響していると考えられる。

ところでこうしたいわば進化論的な「新」——「舊」の價值觀は、康有爲の思想においてはふたつの方向にはたらきかけるものであったことに注意しなければならない。一方は、從來中國が行ってきた傳統的な方策——これは傳統的なるがゆえに價值あるものとされてきたものであるが——を舊法として退け、時代に即應した新法を行うべきだとする主張、つまり、中國が進むべき目標としての價值である「新」を設定するものであり、他の一方は、現實として日々進歩して止まず、それゆえ中國を壓迫し續ける西洋あるいは西洋文化を新者、それに壓

倒され續ける中國あるいは中國文化を相對的に舊者と位置づける視點を成り立たせるものである。このように康有爲における進化論的價值判斷は、複雑な構造を見せるのであるが、この兩者の「新」——「舊」の構圖は、西洋（日本・ロシアを含む）のみがその「新政・新法・新學・新器」によって現今の「競走の新世界」のなかで宣強を致している事實によって、究極的にはひとつのものにまとめあげられることになる。すなわち進化論的思考のもとでは、「中」——「西」の關係は「舊」——「新」のそれへそっくり置換されてしまうのである。このとき西洋文化も「新學」として、中國文化は「舊學」に對し、直線的進化の軸上で絶對的な價值を主張することになるだろう。

しかしながら、すでに前節で見たとおり、中國文化の絶對性という一元的價值基準は、康有爲にとつて是が非でも守らなければならないものであった。それゆえ康有爲は次のような操作によって、「新」——「舊」——「新學」——「舊學」の價值基準を再び傳統的・一元的な價值基準へと讀み換えてゆくのである。すなわち、中國が進むべき目標として設定される「新」は、「進化を求めず、舊方を泥守するのは、孔子の意を失い、大いにその道に悖ることである」というように、「聖人」——孔子の掌のなかにすくいとられ——進化論自體も孔子改制說、公羊三世說といった傳統的思想のなかに解消されてゆく——、また、日々新たることによつて中國を壓迫して止まない西洋文化は「新學」について、「近年の西政西學は、日々に新しくなりその進歩は已むことがないが、それは實際は中國の聖經の義に基づくものなのである。……だからまさに舊學を恢復させるべきなのであり、どうして他者に優位を占めさせておいてよいものであらうか」と述べて、「新學」を「舊學」——中國文化のなかに組み込み、兩者の價值の差を逆轉させる

のである。

ここに康有爲における「新學」輸入の論理が成立するわけであるが、これは構造的に日清戦争以前の「西學」輸入の論理の範圍を出るものではない。結局康有爲にとって「新學」は「西學」以上の價値を主張することがなかったのである。さらにこうした姿勢が決して康有爲ひとりのもではなかったことは、たとえば張之洞が「舊學を體と爲し、新學を用と爲し、一方のみを棄ててはならない」と述べて、「新學」——「舊學」の尺度を再び「西學」——「中學」の價値基準に讀み換えていることからわかる。

進化論的思考、そしてそこに成立する「新學」という認識が、康有爲にあつては歪曲を施されたのに對し、進化論を中國近代に適用し、さらにそのもとで「新學」の存在意義に一定の方向性を與えたのが梁啓超であつた。もちろん梁啓超は康有爲の弟子であるから、その中西文化觀も、元來は「西人が今日講求して未だ手に入れていないものも、わが聖人は數千年前にすでに發見している」と述べているように、師と同じ價値基準において形成されていたのだが、間もなくその枠を次のように突破してゆく。

私啓超は平生、人々が中國の古事を引いてきて西政を證明し、彼の長ずる所はみなわが有する所のものと述べるのを最も惡んでい

る。<sup>⑧</sup>  
このように梁啓超に師の價値基準を超えさせたものは、進化論であつた。梁啓超の進化論受容の過程については、すでに先學の研究によつて明らかになつていて、ここでは觸れないけれども、進化論の受容形態の違いが、康と梁の據つて立つ價値基準の、ひいては西洋文化に對する認識の重要な分岐點になつたのである。梁啓超は、「大地萬

國はみな更新したのに、わが方は依然守舊している」<sup>⑨</sup>「新舊は、もとより古今の盛衰興滅の大原因である」<sup>⑩</sup>がとき康有爲にも見られた進化論的發想を、さらに一步進んで中西を貫く公理Ⅱ「天理」として規定してゆくのである。すなわち彼は、「事物が新であれば壯、舊であれば老、新であれば鮮、舊であれば黯、新であれば潔、舊であれば敗であることは、天理である」<sup>⑪</sup>「開新するものは興り、守舊するものは滅ぶ。開新するものは強く、守舊するものは弱い。天理がそうであり、人理がそうである」<sup>⑫</sup>と述べ、さらには「近四十年來の世界はひとえに進化論に貫かれた世界である」と喝破して、積極的に進化論のなかに中國を投げ込み、時代に適應した新者になることに自強の道を求めようとするのである。

こうして梁啓超は進化論的思考に法ることによって、從來の價値觀を完全に拂拭し、「新」たることに絶對的な價値を見出すことになつた。その結果、西洋文化にも「新學」としての明確な位置づけが與えられることになるのだが、それは次のように非常に興味深い構造を示すのである。すなわち一方では、「新學術あつてしかるのちに新道德、新政治、新技藝、新器物が存在し、……これら數々のものが存在してしかるのち新國、新世界が存在するのである」<sup>⑬</sup>「わが國民はその身にいま全世界的な激流、渦卷の最も烈しいところ、物競天擇、優勝劣敗のなかにおいてゐる。だからもしみずから新たるうとしなければ、何をもつて自存するを得るであらうか。新たるには道筋がある。それは必ず學より始めなければならないということである」のごとく、「新學」は一切の根源、國家民族の自存自強にとって不可欠のものであることが示され、完全に獨立した價値を主張すると同時に、他の一方では、「進化論は實に數千年の舊學の根柢を取つてこれを打ち碎

き、新しいものへと變えてゆくものである」との認識が示すとおり、「新學」は進化の公理に従うことで、中國文化のなかにもそれを生み出してゆく可能性があるもの、ひいてはそれによって中國の自存自強をはかり得る可能性をも保證するものとして中國近代のなかに位置づけられることになってゆくのである。

特に後者は、康有爲が「新學」を「西學」同様終始外發的なものとしてとらえ、それをいかに自身の文化體系と調和させてゆくかを問題にしていたのに對し、梁啓超の場合には、康有爲をはじめ、同治以後の西洋文化と對峙した知識人たちが陥った「西學」——「中學」の價值基準の眞を進化論によって乗り超え、中國文化自身も西洋文化と同じく「新學」へと進化してゆく可能性をもつものであること、すなわち「新學」の内發性を認めることによって、西洋文化そして中國文化に對する視點までも大きく轉換させたという點において、從來の「新學」という言葉の意味の理解を大きく變えることを迫るものだといえよう。

さらにまた、進化論を普通の公理として認めるとき、そこに成立する「新學」は、當然次のような存在としても中西兩文化のなかに位置づけられるはずである。すなわち進化論は、中國文化に「舊學」——現在の段階から「新學」——未來の段階へ進む可能性を發見せしめたのと同じ形において、中國近代知識人に現在「新學」である西洋文化も、かつては「舊學」であったという視點を成立させるのである。第一節において述べた「新學」とベーコンの結びつき、すなわち西洋の「新學」は今から二百年前、ベーコンによってその礎が築かれたという共通認識成立の背後には、まさにそうした進化論によって與えられた、西洋文化もまた「舊學」から「新學」へ進化したものであるとの視點

があつたのである。さらにこのことについて言を費やすならば、「新學」とベーコンの關係が嚴復以來繰り返して中國近代知識人たちに語られたことは、「新學」が僅々二百年程の歴史しかもたぬものであることを強調することによって、どうかかして「新學」を相對化しようとする努力の現れであつたといえるだろう。彼らにとって「新學」とベーコンの結びつきを確認することは、進化論によって中國にも「新學」を生み出す可能性があることが證明されたのと、ちょうど表裏一體をなす形で、中國の自存自強をみずからに保證することだったのである。

以上のように進化論は、それまでの中西文明觀を構造的に大きく變化させたのである。すなわち、進化論は「西學」——「中學」の尺度に代わって中西兩文化の間に「舊學」——「新學」の價值基準を設定したが、双方に「新學」と「舊學」の存在を認めたことにより、かえって中西兩文化の優劣は、單に時間的差異による相對的なものにすぎなくなり、その結果として、中國、西洋いづれの文化も、相手に對し絶對的な價值を主張することができないという状況を作り出すことになつたのだつた。梁啓超は、こうした状況のなかで「新學」という言葉に「西學」とは異なる確固とした意味づけを行ったのである。

## 五 おわりに

以上の検討から、①「西學」、「新學」はそれぞれ異なる西洋文化輸入の論理に支えられた言葉であり、そこには主として中國近代知識人の世界觀・價值觀が深く關つていたこと、②「新學」は、これまで考へられていたような單に西洋文化を指す言葉ではなく、中國文化をもそのなかに含んだ性質の文化概念であること、の二點を明らかにする

ことができた。とくに「新學」という認識の成立は、西洋文化の輸入をほかならぬ西洋文化自身Ⅱ進化論によって合理化するという、従来の中西文化觀が構造的に大きく變化してゆく轉換點を象徴的に示しており、中西文化交渉史における重要なエポックであったといふことができるだろう。

そうした「新學」が、梁啓超以後の進化論の展開にともない、章炳麟や魯迅の思想とどのように關つていったのが、私にとっての次の課題であるが、それについては稿を改めることにしたい。

注(一) 馮天瑜「從明清之際的早期啓蒙文化到近代新學」(『歷史研究』一九八五年五期)は、筆者の知る兩者の差異に注目した唯一の論文である。

(2) 一九二〇年作、一九二二年刊。『飲冰室專集』第九冊(以下『專集』と省略)。梁啓超の著述の成立年代に關しては、以下すべて李國俊編『梁啓超著述繫年』(復旦大學出版社、一九八六年刊)に從う。

(3) 「京師保國會第一集演說」光緒二十四年三月二十七日 『康有爲政論集』二三八頁。以下康有爲の言説はすべて湯志鈞編『康有爲政論集』(中華書局、一九八一年刊、以下『政論集』と略す)による。

(4) 「譚嗣同傳」光緒二十四年十二月十一日 『專集』第一冊。

(5) 『籌辦夷務始末 咸豐朝・同治朝』、『光緒東華錄』、中國史學會主編『洋務運動』・『戊戌變法』等の史料を縱覽した結果の結論である。また王爾敏氏も「十九世紀中國士大夫對中西關係之理解及衍生之新觀念」において同様の指摘を行っている(『中國近代思想史論』華世出版社、一九七七年刊、所收 二十三頁)。

(6) 梁啓超『戊戌政變記』光緒二十五年刊 『專集』第一冊。

(7) 「光緒二十四年五月二十四日總理衙門邊議優獎開成務人才摺」『戊戌變法』四二三頁。

(8) 「光緒五年九月二十日兩江總督沈葆楨奏摺」『洋務運動Ⅰ』二八一頁。

(9) 『清代學術概論』

(10) もちろん中國と西洋文化の接觸は以前より存在していた。とくに明末清初には耶穌會士の努力によって西洋近代科學が大量に輸入され、「西學」という言葉自體もすでに明の天啓年間には出現している。しかし、同治以後の「西學」は産業革命を経たことで質的に、また常に列強の壓力を背景として政治的に、前者とはその内容を大きく異にしている。

(11) たとえば、西順藏編『原典中國近代思想史』(岩波書店、一九七七年刊)第二冊、解説。

(12) 「第五十一款、一、嗣後各式公文、無論京外、內敍大英國官民、自不得提書夷字。」

(13) 「同治六年二月十五日大學士倭仁樞」『洋務運動Ⅱ』三〇頁。

(14) 「近代中國史料叢刊」本による。

(15) 陳旭麓「關於《校邠廬抗議》一書——兼論馮桂芬的思想」『近代史思辨錄』廣東人民出版社、一九八四年刊、所收 二二二頁。

(16) 「卷下・采西學議」

(17) 「同右」

(18) 「同右」

(19) 「卷下・製洋器議」

(20) 「同右」

(21) 「同右」

(22) 「反求」とは、元來矢を射て命中しなかったときその原因をわが身に顧みて求めること。すなわち『禮記・射義』に「發而不中、則不怨勝己者、反求諸己而已矣」とある。馮桂芬はニヒアンスを多少かえて用いている。

(23) 小野川秀美『清末政治思想研究』(みすず書房、一九六九年刊)第二

章「清末變法論の成立」参照。

- (24) 『盛世危言』「議院」。『盛世危言』の版本系統は非常に複雑で、同治十一年(一八七三)にその原型である『救時揭要』が書かれて以来、増補改訂が繰り返され、夏東元氏によるとその数は二十餘種に及ぶという(夏東元『鄭觀應傳』《修訂本》華東師範大學出版社、一九八五年刊六七八～七十四頁)。本文中の引用部分は『中國近代政治思想論著選輯』(中華書局、一九八六年刊)所收の光緒二十一年刊上海古香閣版によったが、夏氏によると同様の意見はすでに光緒十年(一八八四)著の『南海日記』に見えているという(夏東元前掲書、九十三～九十四頁)。
- (25) 「同治四年八月初一日李鴻章摺」『洋務運動Ⅳ』十頁。なお「文物」とはいままでいう「文化財」のことではなく、學問・藝術・宗教・制度等の精神文化を指す言葉である。
- (26) 「同治五年五月十三日左宗棠摺」『洋務運動Ⅴ』八頁。
- (27) 25に同じ。
- (28) 26に同じ。
- (29) 邵作舟『邵氏危言』「譯書」光緒十二年 『洋務運動Ⅰ』五七〇頁。
- (30) 29に同じ。
- (31) 陳虬「創設議院以通下情」光緒十六年 鄭振鐸編『晚清文選』(上海生活書店、一九三七年刊)三二二頁。
- (32) 陳熾『庸書』「議院」光緒十九年 『戊戌變法Ⅰ』二四五頁。
- (33) 光緒二十一年閏五月八日 『政論集』一五一頁。
- (34) 「請定立憲開國會摺」光緒二十四年七月四日 『政論集』三三八頁。
- (35) 『勸學篇・内篇』「循序」光緒二十四年刊。『近代中國史料叢刊』本による。
- (36) 『同右・外篇』「會通」
- (37) 「光緒二十一年閏五月變法自強疏」『戊戌變法Ⅱ』二七七頁。
- (38) 37に同じ。
- (39) 「光緒二十二年九月二十六日條陳自強大計摺」『光緒東華錄』(中華書局、一九八四年二版)三八七七頁。
- (40) 野村浩一「天演論」ノート——中國における進化論の受容」『立教法學』3、一九六三年、一七一頁。
- (41) 『天演論』卷下「論十一學派」の嚴復の按語に、「元明以前新學未出。……洎有明中葉、伯庚起英、特嘉爾起法、倡爲實測內縮之學。而奈端加理列倭哈爾維諸子、踵用其術。因之大有所明、而古學之失日著」とある。
- (42) 坂出祥伸『中國近代の思想と科學』(同朋舎、一九八三年刊)第二章第六節「大同思想の成立と『大同書』」参照。
- (43) 「殿試策」光緒二十一年春 『政論集』一〇六頁。
- (44) 「上清帝第六書」光緒二十四年一月八日 『政論集』二二二頁。
- (45) 「進呈突厥削弱記序」光緒二十四年五月 『政論集』二九九頁。
- (46) 「請告天祖誓群臣以變法定國是摺」光緒二十四年四月 『政論集』二五六頁。
- (47) 「禮運注鈔」光緒二十三年 『政論集』一九三頁。
- (48) 「兩粵廣仁善堂聖學會緣起」光緒二十三年春 『政論集』一八八頁。
- (49) 『勸學篇・外篇』「設學」
- (50) 「西學書目表後序」光緒二十二年 『飲冰室文集』第一冊(以下『文集』と省略)。
- (51) 「與嚴幼陵先生書」光緒二十三年 『文集』第一冊。
- (52) 小野川前掲書第七章「清末の思想と進化論」参照。
- (53) 「讀日本書目志書後」光緒二十三年 『文集』第二冊。
- (54) 「經世文新編序」光緒二十四年 『文集』第二冊。
- (55) 53と同じ。
- (56) 54と同じ。
- (57) 「進化論革命者頌德之學說」光緒二十八年 『文集』第五冊。

(58) 『逆世文明初祖二大家之學說』 光緒二十八年 『文集』 第五冊。

(59) 同上。

(60) 同上。