

嚴復の伝統思想理解について

末 岡 宏

1 序論

本稿は、清末における西洋政治思想、とりわけ「天演論」つまり社会進化論の紹介者として知られている嚴復（1854-1921）が、中国の伝統学術についてどのような見解を持っていたかということ考察しようとするものである。前稿¹⁾で述べたように、嚴復は初期には西洋文明を紹介する啓蒙改革論者であったが、晩期には伝統文化に「回帰」して文化的保守主義者に変化したという見解²⁾がある。伝統文化に回帰したとすれば、はたして嚴復は初期には伝統学術を否定していたのか、あるいはそうでなかったとしたら伝統学術をどのように理解をしていたのか、そしてその背後にどのような学術観つまり伝統思想理解があったのかということ考察する。

論者は前稿で「論世変之亟」の附会論・中源説批判の記述を手がかりとして、嚴復が中体西用論・中源説を否定していることを明らかにした。要約すると、嚴復は「救亡決論」で中国の伝統学術を否定しているように見えるが、西洋の軍事技術・科学技術や政治制度の起源が中国にあるとすることで、これら西学を取り入れようとする王韜、鄭観応、梁啓超らの中源論を附会論と批判している。その批判の論理は、中源説そのものの誤りではなく中源論の前提となる中体西用論が誤っているとする。中体西用論は、西洋の学術・文化は中国と同じ知の体系であって西学で中学の不備を補完できるという学術観に立っており、これは伝統的な中国の学術観と矛盾せず、当時の中国の知識人にとっては一般的であった。この中体西用論の論理あるいは学術観に対して、嚴復は中国には中国の体用があり、西洋には西洋の体用があると批判した。つまり知の体系を、人類共通の基盤に立つ普遍的な基盤と、その基盤の上に立つ中学と西学の体系があり、中学と西学とは全く別の体系であると考えていた。従って、中学で西学を証明する中源論のプロセス、あるいはそのプロセスを必須であるとする姿勢つまり伝統的な学術観を否定していたことを明らかにした。

そこで、本稿では嚴復の著作中に見られる伝統学術の記述に注目して、嚴復が伝統思想をその体系の中でどのように位置づけられているかを考察する。実際には、嚴復の著作³⁾中に見られる古典の引用文に注目して、それがどのような文脈で引用されているかを分析し、また嚴復がどのような評価を与えているかを考察することによって、その学術観を明らかにしていこうと思う。

2 嚴復の著作に見られる中国の伝統学術の記述

さて、実際に嚴復の著作の中で、中国の古典を引く部分は古代の人名や書名のみを引くものを含めれば百条以上あって決して少ないとはいえない。この中で詳細に検討する対象はもう少し絞り込む必要がある。絞り込むには引用された文献の種類、引用の形式等によることも考えられるが、本稿の目的である「嚴復は中国の伝統学術を否定したのか」という問いかけに対する考察として適切な選択をする必要があるだろう。そこでいくつかの条件を考えてみよう。まず、伝統学術を否定したと捉えられてきたのは初期であるから、中期・晩期の著作をとりあえずその対象外としてかまわないだろう。つまり、「論世変之亟」「原強」「原強統編」「關韓」「救亡決論」の初期の論文と『天演論』の案語に見られる条文に限ることとする。

またこの条件でも五十条余りあるがその内容を概観しながら更に絞り込んでいこう。

例えば「關韓」⁴⁾において、韓愈の言を引用する部分など、中国における歴史的事実を説明するため、古典を引用する条文があり、これも事実を記そうとする点で除外してかまわないだろう。

また同様に西洋と中国の相違を示すために中国の例を挙げた部分も除外できる。例えば北方の遊牧民の王朝が支配を続けるうちに武力が弱まることについて「蘇軾は、中国は法で勝ち、匈奴は無法で勝つ、と言う。しかし、その無法の場合は、始めは自らを治めるだけで余裕があるが、中国の君主となると、中国の法を棄てることはできず、無法の治で治めれば、法で治められている所を治めてともに弊害を受けるのだ。」⁵⁾というのは、中国での異民族王朝の武力支配の失敗を強調するために、単なる事実を引用しているに過ぎない、というような部分がそうである。これも除外してかまわないだろう。

更に嚴復の説を証明するための引用ではない部分も除外できる。例えば「難者はいう……今先生は救亡を論じて西学の格致を易えることはできないとするが、そもそも格致はどうして西学に限るだろう。(格致は)我が国の『大学』の基礎であるとした時、その効果は甚だ大きかったが、その事は甚だ煩瑣であった。朱子の『補伝』の一篇は、大いに論争を引き起こし、同時の陸氏兄弟は「物を追って道を破る」と譏っている。明の王安石は、儒者の最も功績がある者だが、窓の前の一本の竹を格そうとして、七日で病気になった。」⁶⁾というようなものである。この『大学』と王陽明の引用は難者の言葉であって、難者は伝統的な枠組みつまり中体西用論的な体系に依って嚴復を批判していると考えられるから除外できるだろう。

以上の条件で選ぶと、何らかの形で、中国の典籍を引用することである事象について説明する、あるいは学説を論証した部分が残る。これを考察の対象とするが、それでも条文は五十条前後になる。そのこと自体が、伝統学術を無視したのではないことを示すのではないかと考えられるが、その中で目を引くのが西洋の学術を中国の学術で説明している部分である。嚴復は、

附会論を否定している点から考えて、この部分が西洋の学術と中国の学術がどのような関係にあるかを明らかにするのに適切であると考えられる、そこで西洋の学術を中国の学術で説明している部分に注目して、どのような文脈で使われているかを見てみる。

1. (スペンサーは) 理を宗として大いに人倫の事を開き、その学を名付けて「群学」といった。群学とは何か、荀子の言に「人が動物と異なる理由は、群をなすことができるからである」と言う。凡そ民は相い生き養って仕事をし、それを押し広めて兵刑礼楽の事に到る、みな群をなすという性質から生じたものであり、そこでスペンサーはその学問に名付けたのだ。その論じていることを要約すると、その条目は大学の誠心・正意・修身・齐家・治国・平天下の八条目と期せずして合致する。⁷⁾

ここで嚴復は、中国の富強を企図した「原強」のはじめに、その理論的な基礎となるスペンサーの社会学について説明する。その社会学(群学)の基礎となる「社会」の語を「群」と表現し、荀子・王制篇の「人が動物と異なる理由は、群をなすことができるからである」を引いて、人間にとって「群」つまり社会が必要であることを説明する。更にスペンサー社会学について、「その論じていることを要約すると、その条目は大学の八条目(誠心・正意・修身・齐家・治国・平天下)と期せずして合致する」と説いている。つまりここでは、荀子と『大学』がスペンサーの社会学と一致することを説明している。

2. 人の体というのは怠れば弱り、鍛えれば強くなるというのが常理である。病人に秦と越の距離を進ませれば死ぬだけである。今中国は病人である。かつその事を行えないことは蘇軾が知っている。その言葉に「天下の禍は、上に立つものは為そうとするが下の者が応えないことよりひどいものはない。上に立つものは為そうとするが下の者が応えないと、上に立つものは窮地に陥ってやめてしまう。」スペンサーはまた「富強は為すことができず、致すことができるだけなのはどうか。そのよろしきを見て、そのきざしを動かし、その根本を養い、その成長を守れば、期せずしてそうなるものなのだ。」今民智・民徳・民力は衰えてしまっている、一人二人が急に改革をなそうとしても、これができる理がない。それは一人が主張しても群が和せず、善政があったとしてもそれを行うことができないからだ。だから善政があったとしても、それを実行できない。善政は草や木のようなもので、地面に植えて生育することができるもので、天地人の三者が力を合わせる必要があり、そうでなければ立ち枯れてしまう。王安石の変法は、青苗、保馬、雇役のどれも法が間違っていたのではない、その意識がよくなかったからであり、大乱を引き起こしたのは、その時の風俗・人心がわからずその政策を行うことが行えなかったからなのだ。⁸⁾

嚴復は、中国の現状の問題点について、蘇軾の下にいる者が実行できないことが最大の危機であるとする言葉と、スペンサーの富強をはかるにはその基盤となる国民を育成するしかないという言葉を引き。そして、現在の中国の状況は、国民の基礎的な能力（民智、民徳、民力）が衰えた危機的な状況であることを述べ、それを解決するにはまず国民の基礎的な能力の向上をはからねばならないことを説明している。嚴復は、「民智」「民徳」「民力」の養成が富強への手段であることを説明するために、蘇軾とスペンサーの両方の言を用いているのである。また王安石の改革の失敗の原因を、政策の欠陥ではなく、政策を実行する側の国民が政策を実施できる状態になかったことが問題だったとする。ここで、蘇軾の言葉は、スペンサーの言葉と相まって、原強の目的である富強を目指す手段を示すために用いられており、また王安石の例は国民の基礎的が不足した場合の失敗例を示している。つまりこの部分はスペンサー説の裏付けとなっていると考えられる。

3. これ（民主制・議院開設、軍の増強、税金の整備によって富強をはかる政策）を実行するのは士大夫である。士大夫とは、もとより中国の優秀な国民であり、一般国民の模範である。聖人賢人の教え、父兄のいいつけについて最も深く守る者である。その行為は農、工、商から奴隷・召使いまでの一般国民とはっきりとした違いがある。以前僧侶の悪行が釈迦の思し召しに沿わなかったように、今私は士大夫の不肖は周公孔子の思し召しに沿わないのでないかと思ひ、その教えが浅くしか人の心に入っていないと思う。人の心に浅くしか入っていなければ、周公孔子の教は当然善を尽くしてはならず、当然辞退しなければならぬ。それはどうしてか。中国の儒術と名付けられるものは、三千年かけて、この互いに攻撃しあい、理解しあおうとしない国民を作り出したのであって、一度外国の攻撃を受ければ、国が乱れきってしまい維持できないのだ。それがひどくなって、生き残れもしないし、子孫を残すこともできないとすれば、その道のどこが貴いのか。そうであるとすれば、この主張はつまらない人が発憤した度の過ぎた発言であり、事理の真実ではない。孔子は「人能く道を弘む、道の人を弘むるに非ず。」（人が道を広くするのであって、道が人間を広くするのではない）と言っている。秦以降儒術が行われなかったのであり、愚民の政治はこのことによるのである。⁹⁾

ここで嚴復は、民主制・議院開設、軍の増強、税金の整備によって富強をはかるという主張に対して、国民特にその模範となる士大夫が弱体化した中国において無理があるということ、孔子の言葉を引いて証明している。ここでも、国民の基礎的な能力の養成が緊急の課題だというスペンサーの主張を論語の言葉を引いて証明しているのである。

4. その根本は、また民智、民力、民徳の三つに集中することである。もし民智が開き、民力が奮い、民徳が和したならば、上に立つ者が末端のことを治めなくとも、末端は自分でよくなるだろう。どうしてかと言え、生き残って子孫を残そうとするのは、もともと国民が天から授かったもので、教えなくてもみなこのことを願うのだ。「同じ舟に乗って風に遇えば、胡と越のように隔たったものでも左右の手のように助け合う。」という。船に乗っている人全員が風水の性質を知らないことを心配すれば、舵をとるものは、その結果必ず転覆させてしまう。もし水夫がいて、操舵指揮すれば大難から救われる。そうであるとすれば、三者のうち民智を養成するのが最も急務である。それだから、富強というのは民に利益となる政治を行うことに他ならない、そして民は自ら利益となることを始めることができ、自ら利益とすることができたら自由を始めることができ、自由が始まれば自らを治めることができる。自らを治めることができるものは必ず他人を思いやり、決まりを守るであろう。¹⁰⁾

ここでは、国民の基礎的能力の養成のやり方を、風にあった船に例えて説明している。この「同じ舟に乗って風に遇えば、胡と越のように隔たったものでも左右の手のように助け合う。」という蘇軾の言葉は、国民は為政者が意図的に教え導かなくても、その力を発揮できるよう配慮しさえすれば自然に治まるものだという事例となっている。蘇軾の言葉を引くことで、嚴復＝スペンサーの重視する、国民の基礎的な能力を養成するための手段には引用文2で批判したような特別な政策が必要ないことを裏付けているのである。

5. 要約して論ずれば、西洋は今日職業が兵、農、工、商であるかに関わらず、治めるものが家、国、天下に関わらず学に資さないことを蔑むのである。スペンサーの『勸学篇』はかつてこのことをいっている。今から先、物理に明らかであるかどうか、人事の興廢に係っている。各国はその理を知っており、国民が勉強しなければ、その父母を罰する。日本はこのごろ格致学校数千校を作って国民に教えているのに、中国はずっとこの状態のままであり、二十年先には、国民の賢愚はますます相隔たり、利益と自存を争えば、不幸となるだろう。『礼記』にいう「学んで然る後に不足を知る」と。みんなは西学を学んだ後で落ち着いて理を調べることができ、その後ではじめて中国のこれまでの政治や教えが正しい点が少なく間違った点が多いことがわかる。つまりわが聖人のすぐれた意図・言葉も、また西学に通じた後、たちかえって観察して、はじめてその詳しい内容がわかり、変えることができないと納得するのである。そもそも中国は学を「善を明らかにし本性に復する」とし、西人は学を「身を修めて帝に仕える」とするが、その意識することはもともと同じである。思うに西人は「身を修めて帝に仕える」と謂うと、必ず生命の安全と利益

があることを基本とする。だから凡そ中国で干ばつや水害に遇えば、飢饉が起き流民が増えても、自国にとって天災が起こったのであり、どうして人事に関係するだろうとすることは、彼らから論ずれば全ての出来事はどれも自分で謀ったことで隠せないとし、甚だしい時には自分の罪を討たねばならないとするのに、我が国民が首を吊るようになっても自分は傲然として気にしない、なんと哀しいことであろうか。¹¹⁾

ここで巖復は西洋・日本における学校教育の重要性を説明したのちに『礼記』学記の「学んで然る後に不足を知る」を引いて、西学を学んだ後で道理が理解できるのだと、全ての国民に対する西学の教育を重視すべきことの根拠としている。更に、西洋では学を「身を修めて帝に仕える」ものとし中国は学を「善を明らかにし本性に復する」ものとするが、その意図は同じであるが、西洋の学問は民生の安定つまり国民の基礎的能力の向上を最高の目的とするが、中国の国民の生活と自分とが全く関わりない態度が、彼我の違いを生じているのだとするのである。ここでいう「格致」「物理」とは今の物理学の意味ではなく「物事のことわり」とでもいうべきものであって、西洋の学校で教えている自然科学も含めた教育を指している。

6. 今六藝は中国において、所謂日月が天を巡り、江河が地を流れるようなものだ。そして孔子は六藝において易と春秋を尤も尊んだ。司馬遷は「易は隱に基づいて顕に行き、春秋は現を推しはかって隱に至る」という。これは天下の至精の言葉である。初め私は「隱に基づいて顕に行く」とは、象を見八卦の辞を見て吉凶を定めること、「現を推しはかって隱に至る」とは意に誅罰を加え褒貶することだと思っていた。西人の名学（論理学）を見て、それは格物致知については、内籀之術（帰納法）と外籀之術（演繹法）があることを知った。内籀とは、その一部分から全体を理解し、細部から全体に通じることであり、外籀とは、公理から推しはかって現象を判断することであり、定数（法則）から未然を予想することである。そこで本を押しやっという、これだ、これが私の易・春秋の学だ、と。司馬遷の「隱に基づいて顕に行く」とは外籀であり、「現を推しはかって隱に至る」とは内籀である。その言葉はこのことを言っているようだ。二者は物につき理を推し窮めるのに最も重要なやり方である。そして後の者で広げて用いることを知らない者は、そのことを実行せず、その術を問わなかつただけだ。¹²⁾

ここで、巖復は、司馬遷（『史記』司馬相如伝贊）の「易は隱に基づいて顕に行き、春秋は現を推しはかって隱に至る」という言葉を、西洋の論理学における帰納法（内籀之術）と演繹法（外籀之術）と合致しているとしている。西学の方法として、帰納法と演繹法があることは、他の場所でも述べられており、ここで巖復は司馬遷の言葉は、西学（論理学）と完全に一致し

ていると考えている。

7. この二百年、欧州の學術の盛んさは、古来初めてである。その成果の名理公例とするものは現在極めて多く、揺るぎないものだ。振り返ってみると、我が国の古人の成果は、往々これに先んじている、というのはこれは附会して自分を持ち上げる言葉ではない。私はそのはっきりと間違いないものを挙げて天下に示してみよう。そもそも西学の最も大切であって様々な変化のもととなったのは、名、数、質、力の四つの学問である。そしてわが『易』は、名、数をたていととし、質、力をよこいととしていて、これらをあわせて『易』と名付けているのだ。宇宙の中で、質と力は推し動かし、質がなければ力が現れないし、力がなければ質が現れない。凡そ力はみな乾であり、質はみな坤である。ニュートン力学の三法則のうち第一は「静止したものは外力が加わらないと動くことはなく、動くものは外力が加わらないと静止することはない。動く方向は必ず真っ直ぐで、等速運動を行う」であるが、これは所謂「曠古の慮（前例がない学説）」である。その公例が出て、はじめて天文学が明らかになり、世の中のことがうまく運ぶようになった。そして『易』では「乾は、その静かな時は専で、動く時は直である」という。その後二百年で、スペンサーが天演自然で変化を説明し、書物論文を著して、天地人を貫く理を明らかにした。これは近年の傑作である。その天演の定義で「集まることで質を合わせ、開くことで力を出す。簡易なものから始まり、複雑なものになる」と言い、『易』では、「坤は静かな時は集まり、動く時は開く」と言う。力が減らないということに関しては、「自強してやまない」が先である。凡そ動けば必ずもとに戻るというのは「消息」の義がその始めである。そして「易が見えなければ、乾坤は終息する。」の旨は最も「熱力が均一になれば、天地が壊れる」の言と互いに明らかにしあっている。これはどうして偶々一致したものということができるであろうか。しかし、この説によって、ニュートン力学・スペンサー進化論が明らかにしたことが中国に以前にあったものだといい、甚だしい場合にはその学問は東から来たというものがいるのは、事実を無視して覆い隠す説である。そもそも古人がその発端を作っても、後の人がその端緒を極められなかったり、古人がその大よそを考えたのに、後の人がその詳細を議論できなかったならば、これは學術がない未開の民のようなものだ。祖先が聖人だとしても、どうして子孫の童婚を救うことができようか。¹³⁾

ここで、西洋の科学の成果が中国で先取り（発見）されていたものとして『易』とニュートンの力学・スペンサー進化論の法則の一致を説明している。そしてこの先取りの指摘が附会ではないと断って、『易』と力学・進化論の一致を詳細に説明する。この一致は中源説とは異なると指摘し、中国の『易』が近代ヨーロッパの科学で「発見」されたものを先取りしていたに

もかかわらず、中国ではそれを発展させることができなかつたのだとするのである。

8. 私が考えるにこの篇の理は易（繫辭伝）の所謂「乾坤の道は、万物を鼓動させるが聖人のように憂いはしない。」や老子の「天地は仁ではない」と同じ道理である。老子の所謂「不仁」は不仁（思いやりがないの）ではなく、（天や地は）仁か不仁かの必然的な運命から出ているので仁で論ずることができ（る人格的な要素を持って）いないのである。スペンサーは『天演の公例』を著して教・学の二つの宗旨は、どちらも不可思議を起点としており、仏陀の所謂「不二の法門」であると言っている。その言は極めて奥深く広く、前の論（論四 厳意）を参照するとよい。¹⁴⁾

ここでは、易と老子の天や乾坤が不仁と説明する部分を引いて、スペンサーの「天演の公例」も同じく人格的な要素を持たないものであることを説明している。

9. 私が考えるに、この篇の（性に関する）説は、宋儒の性と同じである。宋儒は天をいい、常に理・気を二つのものとする。程子の所謂「気質の性」、告子の所謂「生を性という」、荀子の所謂「悪の性」である。おおよそ儒者はまず性を言い、専ら気を指して言えば悪とし、専ら理を指して言えば善とし、理気を合して言えば、似通っているとしたり、善悪が混じっているとしたり、三つに分けたりして同じではない。しかし天が下したものは恒の性であり、生民には欲がある、というのはどちらも天がなしたことだからである。古は「性」の義は「生」と通じ、三家の説はどれも明らかな論ではない。朱子の「理が気の先にある」という説だと、気が無ければ何から理が現れるのであろうか。ハクスリーは理を人治に属すとし、気を天行に属すとした、これもまた用から言ったものであろう。もし本体から言うならば、天の外に理を言うことはできないのであり、それで宋儒の性に関する諸説は参考となるのである。¹⁵⁾

ここでも、本文で述べられるハクスリーの性に対する説明を、程子や朱子ら宋儒の性論と告子・荀子の性論を用いて説明している。つまり、ハクスリーの性に関する説は宋儒と同じく、理の側面からは善であり、気の側面からは悪であり、理気を合わせて説明すると善か悪かを説明しないとするのである。

3 嚴復の著作に見られる中国の伝統学術の記述の分析

さて、ここまで見てきた西学を中学で説明する部分を検討することで何がわかるであろうか。まず、これらの引用を見る限り、嚴復は中学と西学でその説く内容が一致するものと判断して引用していることがわかる。その多くは、西学の内容を説明するために、中国の伝統学術を引用することで、読者により理解しやすくなるように意図されているものである。つまり嚴復は中国の伝統学術を全く否定していたのではないのである。では、嚴復はどのような文脈で伝統学術を引用しているかについて考察してみよう。

これらの引用文を一見すると「理」という用語が多用されていることがわかる。つまり、ここに挙げた九例中、4を除いて全てに「理」を用いている。例外である4は該当箇所では説明したように、民主制・議院開設、軍の増強、税金の整備によって富強をはかるとことを主張する者に対して反論・非難している部分であって、引用部分の中では特に「理」を説く必要がないと考えられる。「理」というと、引用文の9にある、宋明理学における用語としての「理」を容易に想起できる。しかし、嚴復が著作中で用いる「理」の用語の大部分は、このような伝統的意味合いの「理」とは異なった意味を持っているようである。1では「宗其理而大闡人倫之事（その理を宗として大いに人倫の事を開く）」とこの部分の主題である「群学」（スペンサー社会学）の根拠を「理」という用語を使って説明している。2では、蘇軾とスペンサーの説がともに正しいことが、「理」という用語を使って説明されていると同時に、中国の歴史的事実をスペンサーの理論によって説明しようとしているのである。3では、ここで引く論語の言葉は直接的には、民主制の実施や軍の増強を優先すべきだと嚴復の意見に反対する者を否定するために用いられており、反対する者の意見が事理にあっていないとしている。5では中国の学術は、聖人の言葉だからという理由で無前提に承認されるのではなく、一つ一つが検証を求められるとして、その学ぶ内容が正しいことを理で説明している。6では、司馬遷の言葉と西洋の論理学の一致することを「理」で説明している。7では、『易』と力学・進化論に共通するものを「理」で説明している。8では、天演論本文中で説明されるハクスリーの説と『易』老子の説が共通することを「理」で説明している。9では、宋学の用語としての「理」が多用されているが、この「理」をハクスリーの学説の説明にも用いていることでわかるように、西学と中学に共通する真理を「理」という用語で示しており、宋学の「理」のような中国の伝統的な用語としての「理」の意味を逸脱していることがわかる。つまり、「理」は西洋・中国に共通する、言い換えれば人類に普遍的な真理を指していることになる。この「理」の意味について、孫路易氏が「「理」は「行きて不信なる物無し」（普遍性を有する）としての公例である。嚴復は「理」を「公例」「公理」とも称する。（中略）嚴復のいう「理」は即ち時間と空間を越えた不変的かつ普遍的な自然法則だと理解できる。」と説明している通りである。¹⁶⁾

この「理」のあり方について注目すべきは5の「救亡決論」の記述である。ここで、嚴復は西学と中学に共通する「理」について、「公等從事西學之後，平心察理…即吾聖人之精意微言，亦必既通西學之後，以歸求反觀，而後有以窺其精微，而服其爲不可易也。（みんなは西学を学んだ後で落ち着いて理を調べることができ…つまりわが聖人のすぐれた意図・言葉は、また西学に通じた後、たちかえって観察して、はじめてその詳しい内容がわかり、その変えることができないと納得するのである。）」と説明している。つまり人類に普遍的な「理」であることは、聖人の言葉であっても西学と対照しながらその妥当性を検証しなければならないとしている。

更に注目すべきなのは6と7である。この部分は、嚴復は附会を否定しながらも実際には附会を行っているのではないかと疑われている部分である。確かに中国の古人の成果（『易』）が、西洋の科学（ニュートン力学・スペンサー進化論）の発見した法則に一致するということは、嚴復の批判する中源論の基本的構造と類似する。しかし、嚴復は附会または中源論ではないことを二度にわたってことわっており、彼が考える附会論と明確な違いがあると認識しているのは確かである。その間違っただとすする附会論の例として、「西学の成果が中国に以前にあったものだすること」と「西学は中国から来たというもの」を挙げている。このような嚴復が違いを強調する附会とは、次の鄭観応の説明のようなものだと考えられる。「昔孔子（わが夫子）は『博より約に反る』（論語・公冶長）と言わなかっただろうか。その博とは何か、西洋人が力を注いでいる格致（物理）の諸部門は、たとえば蒸気の学、光学、化学、数学、力学、天文学、地質学、電気学などだが、それらは全てよりどころがないわけにはいかない、器がそれである。約とは何か、一言だけで性命の大元を包み込み、天と人の故に通じるもの、道がそれである。」¹⁷⁾ここで鄭観応は西洋の学術を器と捉えて、中学の「性命の大元を包み込み、天と人の故に通じる」道の一端であるとする（ことによって、逆に西学は中学の体系に包摂されその正しさを証明できるとする）のである。格致の諸部門と中国古代の学術の一致についての鄭観応の説明は、天文学と輿区、幾何学と隸首、地理学と髀蓋、数学と周礼、地円説と管子、天文学と璣衡、公輸子・墨子・武侯と機器の製作、秋官象胥と翻訳、陽燧・方諸と物理学、化学と爍金腐水、重学と均発均懸、光學と臨鑑立影、気学と亢倉子、電学と閔尹子・淮南子、と類似した例を列挙するだけで、どこが一致するか、なぜ一致したのかについての説明はなされていない。それに対して、嚴復は、西洋の科学の最も重要なカテゴリーを「名学」「数学」「質学」「力学」の四つと分析し、この諸部門と力学・進化論、また『易』の経文とそれぞれ照合した上で、双方は一致しているとの結論に達するのである。このように、附会論と自らの論証の違いを、中源論は「遇合」であり、ここで「嚴復」が説明するのは「名理公例」なのと説明している。

更に、中国の古人が「理」を発見していたのにもかかわらず、中国ではそれを発展させることができなかつたことを指摘することで、中源説が尊ぶ中国古代の政治体制が不備であつて、

理想とはできないことも証明している。そのことで、嚴復の政治的な主張である国民の基本的な能力を向上させる必要性も論証できる。

嚴復は9の司馬遷の言葉について、以前は「象を見八卦の辞を見て吉凶を定めること」「意に誅罰を加え褒貶すること」と考えていたが、「西人の名学」を知ることによって、その一致を知ったのだと述べている。つまり伝統的な解釈を知り、それを踏まえた上で、西学を学ぶことによって新たな解釈つまり真の意味が明らかになっているのである。これは西学と中学を対照させることで、伝統的な経文解釈では理解できなかった「理」を獲得できるというダイナミズムを示している。これが、5で言う「聖人のすぐれた意図・言葉は、また西学に通じた後、たちかえって観察して、はじめてその詳しい内容がわかる」というプロセスなのであり、そのこと自体「理」の正当性を証明していることになる。

6の司馬遷の言葉と論理学の一致と、7の『易』と力学・進化論の一致は、今の我々からすると、一見して無理があるつまり「附会」であると感じられる。しかし嚴復の内部では双方は同じ理を説いたものであったことがわかる。しかし、鄭観応と嚴復の論証を比べてみると、双方には明らかな違いがある。鄭観応は全体の原理を提示してはいても個々の類似の事実については論証すらしていない。しかし、嚴復はなぜ一致するかについて論証しようとしている。嚴復の説明に対して我々が違和感を抱くのは、力学・進化論や論理学のような科学的な法則を、『易』や『史記』という人文学の分野でしか扱わない文献と結びつける点にあるのだろう。しかし、嚴復においては自然科学の法則と社会科学・人文科学の法則は同じ性質を持つ、つまりこれらの諸科学は共通の論理が働いていると考えている。これは彼が師事するスペンサーの総合哲学体系が、自然科学から社会科学・人文科学を一つの法則で説明しようとするものであり、嚴復は「理」とは、人類に普遍的な真理であって自然科学における「理」と社会科学における「理」というような区別はしていない。その「理」のレベルでは、朱熹の「理」も王陽明の「理」もスペンサーの「理」もダーウィンの「理」もあるいは中学の「理」西学の「理」全てが人類に普遍的であるかどうかの検証が必要である。この検証を求めることこそ、「偽をしりぞけて真をととぶ」（「論世変之亟」）ということなのである。

4 結論

ここまで説明してきたように、嚴復は中国の伝統学術で述べられる事例について、古典だから、聖人の言葉だから、という理由だけでは正しいとすることはできないが、西学と照合するプロセスを経ることで人類に普遍的な「理」であると検証できるものがあると考えていることがわかった。では、このような考え方の背景にある学術観を考えてみよう。

2で検討した嚴復の説明と、3で触れた鄭観応の説明を見ると、その正当性を証明する論理が大きく異なっていることがわかる。鄭観応の説明の背後に想定されているのは、中学を西学の上位に置くことができるという考え方である。つまり、西学は中学に包摂されており、中学それ自体は既に正しいことがわかっている。ここでは、「理」の正当性を説明する論証の過程が存在せず、ただ「内なるもの」＝「正しいもの」という図式に当てはめて、中学と一致した時点で論証が終わってしまう。これはその背後に「内なるもの」＝「正しいもの」という図式が成立しているからであろう。

それに対して、嚴復は「内なるもの」＝「正しいもの」という図式を否定している。中国の伝統思想の述べている内容そのものには、「理」＝人類に普遍的な真理が含まれており、「理」であるかどうかは検証することが必要だと考えていた。ここで、中国の伝統的学術は、それ自体で無前提に真理とはならない。しかし中国の伝統学術に含まれる思想内容や学理そのものが全面的に否定されているのではない。ただ「内なるもの」中国の伝統学術は「中学」として西洋の学術「西学」と相対化されながら、より普遍的な基盤に立つ「学」の中で「正しいもの」と検証されなければならないのである。

これを、前稿で述べた、中学の知の体系、西学の知の体系、人類共通の普遍的な知の体系という三つの知の体系で整理してみよう。鄭観応においては、中学の知の体系は人類共通の普遍的な知の体系に等しい。従って中学＝普遍的な知の体系とは異なる西学の知の体系は、常にそれに対して検証を必要とするが、中学の知の体系に位置づけられる個別の事象は検証の必要はない。嚴復においては、西学の知の体系と中学の知の体系は互いに独立した二つの体系であり、人類共通の普遍的な知の体系の中に包摂されている。従って、中学も西学も各々が人類共通の普遍的な知の体系に対して検証を必要とする。ここで中学の知の体系は世界全体を包摂する普遍性を持つ知の体系であることを放棄している。このように考えてみれば、三者の関係には、別の組み合わせが可能なのことがわかるだろう。つまり、西学の体系こそが人類共通の普遍的な知の体系であって、中学の知の体系は西学の体系＝人類共通の普遍的な知の体系に対して検証を必要とするというものである。これは、全面欧化論などがこの立場に立つ。

嚴復の学術観の特徴は、このように中学の体系と西学の体系がそれぞれ独立しており、人類共通の普遍的な知の体系に対して検証を必要とする点にあった。このことをシュウォールツは「嚴復は二つの文化には共通の要素があると心から感じていた」¹⁸⁾と説明している。嚴復は個々の事象として、中国の知の体系に含まれる事例を全面的に否定したのではない。この枠組みは当時の中国にあっては突出したものであった。ただし、佐藤慎一が指摘するように¹⁹⁾、中国近代において中国の学術が世界的な普遍性を持つという学術観はこれ以降崩壊し、新しい世代にとっては、「正しいもの」であることは個々に検証しなければならないものであった。そこでは嚴復が獲得した学術観が一般的になったのである。

ところで、この新たな枠組みは中国の学術に「国学」をもたらしたと考えられないだろうか。中国の知識人は諸列強の圧迫の中で苦しむ政治的情況の中で、誇るべき「国民的遺産」としてふたたび伝統学術を重視するようになり、その時伝統学術を「経学」ではなく「国学」と呼ぶようになった。そこでは「国学者」は本人が意識的であるか否かに関わらず、「国学」を普遍的な知の体系の中で検証せざるをえない。このような「国学」は、以前の学術と異なる体系に位置づけ、従来の知の体系と全く異なったものだという意味で、新たな伝統の創造だと考えることも可能だろう。ただし、「中学」と「西学」を同列に対置することは、「西学」（のみ）が普遍性を持つ学だとする見解に立つものにとって、「保守主義」「伝統主義」と映るであろう。晩年の嚴復が生きた時代は（欧米の）「民主」と「科学」が普遍的な価値を持つという考えが主流であった時代である。彼らにとって、西学を中学と並列する嚴復は「伝統的保守主義」と映ったのではなかろうか。嚴復の「保守主義」評価は、このような学術観に対してではなく、主に共和制の性急な導入への反対などの政治的姿勢に対して批判であるが、併せて「中学」に価値を認める態度に対する批判もあったと考えられるだろう。

注

- 1) 「嚴復の中体西用論批判について」（富山大学人文学部紀要第46号、2007年）89-99頁
- 2) 何晓明「晩年嚴復的憂患」（『返本与開新』2006年、北京、商務印書館）131-139頁
- 3) 本稿で嚴復の著作の引用は特に注記しない限り王拭主編『嚴復集』（北京・中華書局 1986年）に拠り、必要に応じて『嚴復合集』（台北・事分亮文教基金會 1998年）を参照した。
- 4) 「關韓」前掲32-36頁
- 5) 「原強」前掲11頁
- 6) 「救亡決論」前掲43頁
- 7) 「原強」前掲6頁
- 8) 「原強」前掲13頁
- 9) 「原強」前掲14頁
- 10) 「原強」前掲14頁
- 11) 「救亡決論」前掲48～49頁
- 12) 「天演論自序」前掲1319～1320頁
- 13) 『天演論』自序 前掲1320頁
- 14) 『天演論』論五天刑 前掲1370頁
- 15) 『天演論』論十三論性 前掲1389頁
- 16) 孫路易『中国思想認識における幾つかの問題』（京都・朋友書店、2006年）第三章「嚴復思想における用語の問題」82-88頁で 85頁 孫路易氏は論者とは異なり、多くの嚴復の定義を丹念に集めて、そこから帰納的に「理」の意味を考えている。
- 17) 『盛世危言』西学74-5頁鄭州、中州古籍出版社1998年、原著は1892年刊 引用部分は『易言』（1875年刊）に載る
- 18) 平野健一郎訳『中国の近代化と知識人－嚴復と西洋－』、「第3章 原理の表明」東京大学出版会、1978、46-55頁（原著『InSearchofwealthandpower:YenFuandWest』（Harvard University Press, Cambridge,

19) 佐藤慎一「文明と万国公法」(『中国の知識人と文明』東京大学出版会, 1996年) 所収72-73頁

付記 なお本稿は平成18年度学術研究費補助金による研究(基盤研究(C)「近代中国における国学の研究」課題番号: 15520037)に関する研究成果の一部である。