

嚴復の政治論の基本構造

高柳 信夫

一 はじめに

本論は、嚴復（一八五四～一九二二）の政治的な領域に関連する発言について、それを背後から支える発想に重点を置いて論じたものである。

周知のように、嚴復は清朝末期における西洋思想紹介の第一人者として知られ、T・H・ハクスレーの *Evolution and Ethics* の翻訳である『天演論』をはじめとした数々の訳書は当時の思想界に大きな影響を与えた。その意味で、嚴復は、いわば、近代中国思想史上の「スター」の一人であり、彼を研究対象とした業績はこれまでも数多く存在しており、当然その中で彼の「政治思想」を論じるものも少なくない。にもかかわらず、ここであえて目新しくもないテーマの論考を提出する理由は、これまでの諸業績に目を通してみると、意外なことに、「嚴復のテキストを読む」という極めて平凡な作業がいまだ十分に行われていないように感じられるがゆえにである。

一例をあげれば、嚴復は「自由」「民主」「平等」などについて度々論じているが、その議論を分析する際、従来
の研究では、いきなり研究者自身の「自由」「民主」「平等」観が色濃く反映する形で、嚴復の思想の「意義」や

「限界」が説かれることが多く、果たしてこれらの諸概念が、敵復自身の議論の中で、いかなる位置づけを与えられているかといった、より基本的な部分⁽²⁾が、必ずしも明確にされていない嫌いがある。

これは、敵復に限らず、近代以降の思想家が論じられる場合に比較的広く見られる現象だが、こうした事態は、近代以前の思想家を研究対象にする場合には、余り起き得ないことのように思われる。例えば、現代において朱子の思想を論ずるとすれば、特殊なケースを除き、朱子が「理」や「性」などをいかなるものとして論じているかを明確にする作業を抜きにして、いきなり研究者自身の「理」観、「性」観に基づいて、その「意義」や「限界」が論じられるなどというケースは稀なはずである。

これは、朱子が用いるチームが我々が現在日常的に用いている語彙と相当にかけ離れていることによるであろう。逆にいえば、近代以降の思想家が用いるチームに、現代の我々が常用するものが多く存在するために、どうしても彼等の思想を論ずる際に、我々自身の見方が濃厚に織り込まれやすいということでもある。

確かに、自らの価値観を前面に押し出して思想を論評するのも、十分意義ある行き方であり、知識人の政治への関与をむしろ義務とする中国的伝統においては、そちらの方が正統な研究の在り方かもしれない。しかし他方で、研究対象となるテキストに何が述べてあるかを虚心に読み取るよう努めることも意義なしとはいえぬであろう。

もちろん、実際の「読み」においては、完全に「虚心」であることはありえず、そこに何らかの形で、読む側の先入観が不可避的に持ち込まれることは言うまでもないが、にもかかわらず、「虚心」な読みを可能な限り装おうとする努力の中から、研究対象の従来見えていなかった側面が描き出されるといいうこともありうるだろう。

やや話が太袈裟になったが、要するに、「敵復のテキストを素直に読む」というごくありふれたことを念頭において議論を進めたいということに尽きる。もちろん、本稿において装われた「素直さ」の巧拙については大いに批

判の余地があるだろうし、またこうした小論で言及しうる範囲はごくわずかであるが、差し当たり、今日において、なお標記のような平々凡々たるテーマを掲げる所以を了解していただければと考える。

さて、これまでの研究においては、嚴復の思想的立場に関して、その生涯を三期に分けて論ずることが多い。例えば、周振甫氏が、戊戌の政変までを「全盤西化時期」、辛亥革命までを「中西折衷時期」、それ以後を「反本復古時期」としたのをはじめとして、現在においても、嚴復の思想の「変化」の過程を三期に分けるという見方が通用しているといつてよいであろう。そして、大体において、この三期には、西洋の民主政治を賛美し、中国の専制政治を批判していた「進歩」的な時期、清朝打倒を目指す革命運動に反対の立場を示し「保守」化した時期、さらに辛亥革命後の、孔子を尊び、袁世凱の帝制に事実上加担するようになった「反動」的な時期という、嚴復の政治的立場の「変化」への評価がリンクさせられる傾向がある。⁽⁴⁾

筆者も、こうした解釈の根拠となっている「事実」自体について争うつもりはない。ただ、筆者の印象としては、嚴復の各時期の政治的な事柄に関連する発言を見た時、むしろ、彼の発言の背後にある発想は頑なにまで一貫している、つまり、ある意味で嚴復の立場は全く「変化」していないと感じられてならないのである。⁽⁵⁾

しかし、これは、かつてベンジャミン・シュウォルツ氏が嚴復の思想に終始一貫する要素として注目した「中国の富強の追求」といったものではない。⁽⁶⁾恐らく、事実判断としてシュウォルツ氏の理解は大体において間違いはないであろうが、筆者が嚴復の発言の中に感じる「一貫性」は、それとはいささか異質のものであり、見方によつては、より根源的なレベルでの「一貫性」といえるものかもしれないのである。

以下、この嚴復の「一貫性」を中心として、彼の政治論の一端を検討してゆくこととするが、議論の筋道を明確にするため、やや意識的にこの「一貫性」を強調する形で論述を構成したい。そのため、検証面における不十分さ

や、方法上の問題点もあるかもしれないが、まずは仮説を提出し、大方の批判を請いたい。

二

政治に限らず、敵復の様々な社会的問題に関する議論を通観してみても、彼自身の立場を最も端的に語っていると思われるのは、『老子評点』（一九〇五）に付された評語、さらに、同様の内容をより詳細に語った『法意』（一九〇四）九、モンテスキュー『法の精神』の翻訳）の案語の中の、次のような言葉である。

『南華』（荘子）は、「逍遙游」を第一篇、「斉物論」を第二篇、「養生主」を第三篇とする。老子のはじめの三章もこの順序に従う。恐らく哲学の普遍的な順序である。人は、自らが狭い世界に囚われていることを知り、心を広く持ち、視点を拡大してこそ、認識可能(7)な事物についての議論は全て等価とみなしうるものであることがわかり、さらにどの点に最も努力すべきかが理解されてくる。（『老子評点』評語）

ああ、自分の狭い世界にとらわれ、習慣に拘泥し、教えに縛られるということとは、人類にとって嘆くべきことである。このことは、法制や礼俗といった領域のみに限られたことではない。わが国の聖賢で、最もこの理に通暁していたのは、恐らく荘子以上の者はいない。彼の言葉を、現在の西洋の哲学者と比べても、それを大きく超えうるものはない。

ゆえに（荘子は）自らの説を著すにあたって、先ず「逍遙の游」をなし、人の心を至広の領域に導き、そうした後に、物事に関する議論は本来様々でありうるもので、是非というのは彼我の区別というところから生じてくる、ということ論ずる。およそ、『荘子』内篇の）七篇の中にあることは、みな近年の進化論者の最高

レベルの説なのである。

しかしながら、人が社会の中で生活してゆく場合には、是非はもとより確定される。蓋し、それは「養生」を主とするということである。……

この世界に居て、人間が人間のことを論じるのであるから、この世界の人間を基準とするほかないのである
〔法意〕案語⁽⁹⁾

敵復の『老子』『莊子』への傾倒のあり方は別途論じられるべきことだが、ここには、「あらゆる主義主張は相対的なものであり、絶対的に正しいものは存在しない」が、「人間である以上、現実の人間の『養生』ということを経準として事物の是非を確定すべきである」という二つのことが表明されていると見てよいであろう。

ここからは、まず第一に、あらゆる理念の教条化の拒否ということが帰結する。中国の伝統的な儒学であれ、西洋の民主主義であれ、それ自体では何等の特権的価値を主張しえない。そして、そうしたものがわれわれ人間にとって価値を持つとするならば、あくまでそれが「養生」という効果を持つという限りにおいてのみだとされるのである。ただし、この場合、所謂「社会有機体」論者であった敵復の言う「養生」は、そこに「個人」の「養生」も含まれてはいるにしても、より強く「社会」全体の「養生」を志向するものであったと思われ、その点で、中国の一般的な「養生」説とは色合いを異にしている。

つまり、換言すれば、敵復は、ラディカルな相対主義をベースとしつつ、当該社会にとってプラスとなるならば、あらゆるものが選択しうる（逆に当該社会にとってマイナスであるならば、あらゆるものを拒絶しうる）という理論的立場に立っていたと見ることが可能であり、こうした思考法は、敵復の二十数年の言論活動を通じて、基本的には変化はなかったといつてよいと思われる。

さらに、もう一つ、より政治論に近い領域について見た場合、次の『原富』（一九〇一〜二、アダム・スミス『国富論』の翻訳）の案語は、彼のいま一つの基本的発想を明瞭に表現していると言つてよい。

古来、弊害のない制度など存在しない。民徳がまだ進歩しておらず、民智が拡大していない場合には、その弊害は特に大きい。よつて、ある一つの制度を実施すれば、どんな場合でも都合の良い点と悪い点があり、その緩急軽重というものがあるのだ。「欠点のない制度でなくては実行すべきではない」というのでは、平凡な医者⁽¹¹⁾が、処方にあつて無毒なものばかりを求め、その結果いよいよ多くの人を殺してしまつていゝのと同じである。時勢を知悉している士が国家のために或る法制を作ると、意見を異にする者は、必ずその制度の欠点をあげつらつて攻撃する。しかし、それは、禍を可能なかぎり軽くすることであつて、法を実行する者は、軽い禍の方を選択してゆく⁽¹²⁾というのは、やむをえぬことなのだといふことが理解されていないのである。

絶対的な制度は存在しないという判断、さらに、良き為政者はその時々⁽¹³⁾の情勢に依じて、与えられた不完全な選択肢の中から相対的に害が少ない（もしくは利が多い）という「効果」を基準として制度の選択を行う（というより、そうするより仕方がない）もの⁽¹³⁾だといふ主張も、蔽復が政治について論じる場合、その晩年に至るまで一貫して保持していたスタンスである。

こうした蔽復の立場がよくあらわれている例としては、彼の鉄道建設をめぐる発言がある。

彼は経済的な効果のみでなく、古きものにとらわれた中国人の考え方を⁽¹⁴⁾変えるという意味あいからも鉄道の建設を重視していたが、『法意』の案語では、一九〇〇年頃から、中国において、それ以前の盲目的な排外とは異なるものとして「文明之排外」といふ主張が盛んになり、それにあわせて、外国資本の流入を拒絶し、中国自身で鉱山を開き、鉄道を作ろうといふ議論が高まつていと指摘し、それに対して次のような警告をする。

經濟や政治の道というものは、それぞれに「時宜」というものがあり、それに関する議論は特に一面的な見方だけで済ますことのできぬものである。現在のわが国は、当然のことながら「開通」ということを第一とせねばならず、「窒塞」こそが最大の害となつてゐる。自ら鉞山を開き、自ら鉄道を作り、(外国の)利権を排斥するという説がこのように日々牢固たるものとなり、それを打破できなくなつてしまつては(原注・留學生の中には「中国に鉄道ができず、鉞山が開かれずとも、外国がわが国に投資して利益を得ることはさせない」というものもあるという。この言葉は、かつて徐東海相国が「夷狄を攻撃できるならば、そのために国が亡んだとしても、非常に光榮である」といつたのと全く同じである)、将来悪しき結果をもたらすことは必定である⁽¹⁵⁾。もちろん敵復とて、外国資本によらず、中国自身が鉄道建設などの事業をなしうるのであれば、そうするのが望ましいとは考えていたであらう。しかし、敵復のみるところ、それは当時の状況では不可能であつた。そうである以上、鉄道建設等の最優先されるべき目的を達成するためには、外国の資本に頼ることもやむを得ぬことであつた。一九〇二年の「路砦議」には次のようにある。

「鉄道建設や鉞山開発は、中国が自らの手で行うのがよい」という説は、正しいように見える。しかし、現在においてはそれは不可能な情勢であるのみならず、たとえ可能であつたとしても、必ずしも中国にとつて利益にはならない。なぜなら、中国で鉄道や鉞山の仕事に携わる者には技術者が少なく、彼らもまた経験が非常に浅い。ゆえに、地勢などをつぶさに理解し、無駄な出費や失敗をなくし、鐵路や鉞山に関する事業を、あらゆるところで問題なく進めるといふのは、現在の中国人には殆ど不可能なことである。

また、国内の富裕な商人はみな疑い深く、確実とは言えない将来の利益のために、莫大な資財を出そうなどとは決してしない。よつて、出資を募る場合には、最初に西洋の商人による資本金を集めなくてはならない。

そうすれば、国内の商人も信用し、彼らの出資も次々と集まることになるのは間違いない。

「資本を外人が出すことになり、彼らが主導権をとるようになれば、事業の利益は彼らのものとなってしまう」というのは、確かにその通りである。しかし、実は、彼ら外国人が利益を得るのはもちろんだが、中国が得る利益は更に大きいのである。⁽¹⁶⁾

つまり、外国資本の導入によって、鉄道その他から得られる利権を外国に与えることになってしまふのは確かであるが、中国において鉄道の建設などが実際に行われれば、それが中国にもたらす利益は、外国に与えたものを補つて余りあるがゆえに、たとえ外国の資本に依存することになつても、鉄道建設などの事業を進めるべきだといふのである。

また、敵復が辛亥革命後に、袁世凱の独裁を結果的に支持したのも同様の発想に基づく。

彼は袁世凱について、

確かに傑物ではあるが、その能力を見極めてみれば、かつての帝制時代の有能な総督巡撫でしかない。列強の君主や宰相と対抗するには、科学や哲学の知識が乏しすぎ、世界的視野を持つておらず、他人を自分に従わせようとばかりし、他人に従おうとはせず、人の使い方や政治の行い方は、人に不満を抱かせるところが甚だ多く、彼に風俗を改め、国の基礎を強固にすることを望むべき人間ではない。

と不満をいだきつつも、

しかし、現在において、冷静に論じてみて、新旧両派の中で、元首の任に当たる者を求めても、項城（袁世凱）に勝る者は誰であろうか。⁽¹⁷⁾

として、袁世凱に政治を託することを「やむを得ぬ」選択だとしていたのである。

さらに、彼は袁世凱が失脚した後においても「今日の政治の唯一の要点は、対外的には強国たりうること、対内的には秩序を維持しうることであり、そこで用いられる方法は二の次である」⁽¹⁸⁾、「中国を治めようと思えば、強力な中央政府がなくてはならない」⁽¹⁹⁾として、たとえ独裁的であったとしても強力なリーダーシップを持った指導者を待望したが、これも、敵復が一般的な意味で「独裁的な政治が、民主的な政治よりも望ましい」と判断したというのではなく、その当時の中国における利害計算の結果として出された判断なのである。

三

さて、「絶対的な制度は存在せず、為政者はその時々状況の中での利害を衡量して政策を選択してゆくべきだ」という主張は、前節の最初に挙げた、『老子』『莊子』に関連づけて語られた敵復の議論とほぼ同質のものといつてよいが、「弊害のない制度は存在しない」という事実判断がなされている分、より強い主張だともいえる。そして、ここに述べられたことは、政治的理念についてもほぼ当てはまる（「端的に善であるような理念は存在しない」など）と理解されていたと見てよいであろう。

そして、こうした敵復の極めて「功利」的な政治観からすれば、ほとんど全ての政策や理念が、状況に応じて取捨すべき「手段」として理解されることとなる。

例えば、敵復にとつての「自由」もそうしたレベルの価値であった。

確かに、敵復にとつて「管理（原文…「治理」）ばかりで自由が無ければ、その社会は発達するすべがない⁽²⁰⁾」ということは「科学的な真理」だったといえるであろう。しかし、それは「常に『自由』を主義として提唱すべきで

ある」ということとは、恐らく全く異質なことなのだ。つまり、「自由ばかりで管理が無ければ、その社会は安定したものにはなりえない」というのも、先のものと同様の資格を持った真理にほかならず、「この二者の間を斟酌して、調整をつけて互いに衝突しあわないようにすることこそ、政治家の仕事であり、われわれの今日の問題」⁽²¹⁾だからで、ある時点で「自由」を強調すべきか否かは、その時々⁽²²⁾の情況に依存することなのである。

さらに、「富強」という価値すらも、論理的にいえば、敷衍にとつては、恐らくこうした「手段」としての価値であつたと思われる。

彼は事実上の言論界へのデビュー作であつた「論世変之亟」において、

思うに、わが中国の聖人の意は、「自分は、宇宙が無尽蔵の可能性を持ち、また人の心の優れた力は、もしそれを日々啓発してゆけば、その知的能力は測りしれないところにまで発達してゆくであろうことを知らぬわけではない。しかるに自分がそのことを捨て置いて、それを務めとしないのは、生民の道というのは、互いに安んじ、互いに養いあうことに存するからである。天地の物産は有限なものだが、人民の欲望は無限であり、人口が次第に増え、開発が日々拡大すれば、結局それが不足するのは必然である。物が不足すれば、必ず争いが起こることになるが、争いこそは人間にとつての大害である。よつてむしろ『止足』を以て教えと為し、各人が素朴愚昧に安んじ、所謂『井戸をうがって飲み、田を耕して食らう』といった生活を送るようになせ、長上に事えるようにさせる方がよい」というものだつたであらう。……

しかし、民智がそのために日々弱まり、民力がそのために日々衰え、結果として、外国と勝ち負けを争うことが出来なくなつてしまふ、などということは、聖人の考えの及ばぬところであつた。⁽²²⁾

と述べる。つまり、中国の伝統的な聖人の教義は、人々の能力の開発によつて得られる利益（最も直接的なもの

しては「中国の富強の実現」と見てよいであろう）よりも、それによつて発生することが予想される争いによる害の方が大きいとの利害計算に基づいて立てられたものだが、その結果として民智民力の低下を招き、外国との競争に太刀打ちできなくなつてしまふという、より大きな禍害をもたらしたとされる。

そして、敵復は、「士として今日に生まれていながら、西洋の富強の効果を見ることができない者」は、「無目者」であり、「富強を追求せずとも中国は安泰で居られる」とか、「西洋のやり方を用いずとも富強を達成できる」などと言うことは、「狂易失心之人」のすることだと断じ、結果的に「自由」などの西洋的な価値を選択してゆくことになる。

ここで注意すべきことは、第一に、敵復は、聖人が「争いの防止」のために立てた教義も、本来決して「天経地義」として立てられたものではなく、利害計算に基づいて選択されたものだとして理解されていた点であり、さらに、その教義に異を唱え、それとは異なる西洋的な価値にコミットして富強を追求するという選択も、敵復においては、あくまでその時点での「功利」的な利害計算の結果であつたという点である。

それゆえ、敵復は、「論世変之亟」において、中国と西洋の差異を比較し、中国は「最も三綱を重んずる」「親親」「孝を以て天下を治める」「尊主」等であるのに対して、西洋は「まず平等を明らかにする」「尚賢」「公を以て天下を治める」「隆民」等であると述べ、これについて「私には実際のところ即座にその優劣をつけることはできない」と結論づけている。²⁴つまり、具体的な文脈における利害計算を離れた一般的な形では、両者の優劣はつけられないのである。もちろん、この「私には実際のところ即座にその優劣をつけることはできない」という発言を、保守的な人々の反発をやわらげるためのレトリックにすぎないとの判断もありうるが、恐らくそれが全てではないであろう。

また、敵復も、西洋流が完璧なものであると考えていたわけではなく、「原強修訂稿」（一八九六？）では、西洋においては貧富の懸隔が甚だしく、人口過剰の心配もあるなどといった問題点（これはまさに中国の聖人が懸念した「争い」を引き起こす要素となるものであろう）が挙げられている⁽²⁵⁾。しかし、そのことを考慮に入れた上で、中国が富強を追求することの利益は、それによってもたらされる社会的損害を上回ると、この時点では判断されていたのである。

よって、逆にいえば、富強の追求のために選択された西洋的な価値に付随する禍害が、それによってもたらされる利益を上回ると判断されれば、これらの価値、そして富強という目標すら放棄される可能性があるということでもある。そして、第一次世界大戦の惨状を前にした敵復が、一九一六年の熊純如宛書簡で、

文明科学は、結局、人類にとってこうした結果をもたらすことになった。それゆえ、私は今日わが国の聖哲の教えを振り返って見てみると、このことに早くから気がついていたために、西洋人とは重んずるところが異なっていたのではないだろうか。⁽²⁶⁾

と述べたのは、まさに、こうした事態が起こりつつあることを示唆するものであり、さらに、一九一八年の熊純如宛書簡に、

西洋人の三百年の進化は、ただ「利己殺人、寡廉鮮恥」という八文字を實現したのみだと感ずる。振り返って孔孟の道を見てみると、その範圍は天地と同じであり、その恩恵は全世界を覆うものである。⁽²⁷⁾

もちろん、敵復は明示的に「富強」を放棄してはいないが、「論世変之亟」におけるロジックと対照しつつ考えてみれば、少なくとも、「国家の富強」という価値を第一義的に優先すべきだという判断をやはりそこに見ること

は出来ぬであろう。

四

さて、「完全な制度」や「端的に善である理念」は存在せず、あらゆる制度や理念には利と害の両面があり、その時々状況に応じて、相対的に利を最大に、害を最小にするような選択を行うべきであるという嚴復の政治観は、我々から見れば、ある種常識的なもので、取り立てて言及するまでもないように思われるかもしれない。

しかし、嚴復の目からすれば、こうした「当たり前」の思考法は、当時の中国においては決定的に欠如していたものだった。人々は、「良きもの」は全て完全であるべきであり、また、完全であるはずだといった「完全志向」を有しており、それが種々の問題を引き起こす原因となっていたのである。例えば、『法意』の案語の中に、

そもそも、世には弊害のない制度など存在しない。しかし、その実施後のことについてとやかくいう者は、先ずそのマイナス面からばかり論じようとし、さらに不幸なことにその言は常に的中してしまう。これこそが、⁽²⁸⁾わが国において、日々制度改革が叫ばれていながら、結局何一つとしてうまく実行できるものがない理由なのだ。

とある。そもそも、完全な制度はありえぬのだから、欠陥を取り上げて非難するのは実にたやすいことだし、そこだけを見れば、その批判は「事実」としては確かに正しい。しかし、本来問うべき問いは、その制度が、欠陥を補って余りある社会的利益をあげられるか否かである。欠陥があるからといって、そのことのみで葬ってしまうのは、いかなる制度改革も行いえなくなってしまうのである。

中国における、こうした無意味な「完全志向」は、何も政治の領域に限定されない。

例えば、一八九五年の「救亡決論」によれば、国家の官僚となる人材のリクルートの場である科挙試験においては、完全な知識を持った人材が要請されているために様々な欺瞞が横行しているという。

そもそも、知らぬことがないということは、人間にできることではない。しかし、上がそのように要求してきているのであるから、下もそのようなものとして対応しなくてはならない。では、どのようにして対応するかといえば、他人の説を盗むことよつてである。……今は、秀才である時には、他人のものを盗んだり、他人に盲従することを習得するよう務めさせる。その結果、羞悪・是非の心は瞬く間に失われ、殆ど皆無の状態になってしまう。こうした者が実際の官につくと、上官に取り入ることばかりを旨とし、時流におもねることを上手いやり方だと考えるようになる。⁽²⁹⁾

さらに、こうした「完全志向」は歴史上の人物評価などの場合にも見られ、それが認識を曇らせ、学問的にも悪しき影響を与えているとされる。

孟子はもちろん聖賢人であるが、その学説については、問題点は多い。……

わが国で人物を論じる場合、善だということになると善、悪だということになると全て悪だとされる。

だが、世の中にそのような者は存在せず、みな善悪両者が入り交じっていて、そこに割合の多寡が存在するのである。

孟子もまた人である以上、過つた発言がないはずがない。だが、その過ちをも併せて保持してゆこうとしたことこそ、我々の学問に進歩が無かつた原因であり、その弊害が、末流において頻繁にあらわれてきているのである。⁽³⁰⁾

そして、敵復がその言論活動の初期において、「自由」などの西洋の理念を掲げ、中国人が墨守してきた「三綱」「親親」などの伝統的な教義に対して異論を唱えたのは、まさしく、ここに述べられたような、中国人の硬直した「教条化」傾向ともいふべき思惟方式への痛烈な批判でもあったとも言うことができる。

だが、同時に注意すべきなのは、この時「自由」を高唱した当の敵復が、一九〇六年に出版された『政治講義』においては、逆に「自由」について大きな留保をつけることを求め、当時の人間が「好んで自由という言葉を取り上げ、感慨を込めて自由について語り、民が自由でありさえすれば、国は強くなり、民は富み、公道が大いに伸張するかのようであ」ったのを、「科学家の発言ではない」と退けたのも、明らかに「自由」の「教条化」への懸念からであったことである。つまり、「自由」への態度の表面的相異にかかわらず、いずれの場合においても、彼の矛先は、或るものの価値を絶対化しようとする「思考の在り方」に向けられており、この点では、敵復は全く変化していないといえるであろう。

さらに、一九一七年の「太保陳公七十寿序」において、敵復が、現在は堯舜から孔子を通じて程朱へと受け継がれた教えが全て廃され、西洋人の学説が大いに用いられているが、平等・自由・権利・愛国といった西洋人の学説は、それによつてもたらされる幸福が無いというわけではないにせよ、「もしそれに従つて極端にまで行つてしまえば、その禍は、(楊朱の)為我、(墨翟の)兼愛や、古えにおいて(聖賢によつて)斥けられたものより甚だしいことは、ほとんど間違いない」と論じているのも、「教条化」批判という点では全く同質の議論であることは見やすい事実であり、結局、敵復の立場は、この点において終始変化が無かつたと言ひうるであらう。⁽³³⁾

さて、敵復の初期の言論活動については、「中国の三綱・親親・尊君と対比して、西洋の自由・平等・尚賢を高く評価した」⁽³⁴⁾といった形で、その「伝統批判」的な部分がクローズアップされ、その点で彼が高く評価されることが多い。

しかし、その後の敵復は、一九〇〇年代に入って革命運動が高まるとともに、敵復は政治的立場を「保守化」させ、それに並行するような形で、「君に事えるには忠でなくてはならない」(「論教育与国家之關係」(一九〇六)⁽³⁵⁾)などと、伝統的価値を喧伝し、「非孔」から「尊孔」へと立場をかえ、かつての自身をも否定するようになったとも評される。⁽³⁶⁾

しかし、こうした彼の立場の「変化」は、果たして「かつての自身をも否定する」ものかといえ、事はそう単純ではない。

そもそも、先に述べた彼の議論をふまえてみれば、初期の「非孔」とされる部分も、その後の「尊孔」とされる部分も、いずれも「功利」的な利害計算に基づいてなされた選択であったことは予測されうらうらう。それとともに、初期の段階での「非孔」は、「聖人の教義」のうち「富強の追求」にとつて障害となる部分を批判したものであって、それは敵復が「聖人の教義」の全てを否定したものではなかったのである。

先程、一二一頁に「敵復の『功利』的な政治観からすれば、ほとんど全ての政策や理念が、情況に応じて取捨すべき『手段』として理解されることとなる」と述べたが、そこで「ほとんど全て」という形で留保を付けたのは、

敵復にとつて、社会全体の「養生」を目指すという前提条件をつけた場合、いかなる時においても決して放棄されない理念、即ち、社会そのものが成立するための条件となる理念が存在していたからである。

例えば、一八九八年の「擬上皇帝書」において敵復は、

太古から今日まで、中国から世界全体に至るまで、社会が存在しさえすれば、その全てにおいて、互いに養いあい、互いに助け合うこととなります。互いに養いあい、互いに助け合うことになれば、仁義・忠信・公平・廉恥というものが実質的にそこで機能せねばなりません。もしそうでなければ、その社会は忽ち瓦解し、その種族もまた次第に滅亡へと向かうのです。³⁷⁾

と述べる。彼はこのような、時空を問わず、凡そ社会が構成される場合には必ず守られねばならぬ規範を「道」と呼ぶ。そして、「思うに、古えの聖賢人は、その時々何に適切かを調べ、『不変之道』に基づいて、『可変之法』を制定し、その社会において、互いに養いあい、互いに助け合うことが上手くゆくようにしたのです」と説くように、この「道」と、社会の状況に応じて変化しうる（というより、変化すべき）「法」とを異なる水準のものとして峻別することを要請する。

「擬上皇帝書」の議論自体は、「それゆえ、『法』というのは決して不変のものではなく、時代の状況に応じて変えてゆくべきものである」という方向で展開してゆくことになる。しかし、ここではそれとは別に、彼が「不変之道」としてあげたものが「仁義」等のまさしく儒学的なチームで指示されていることに着目すれば、敵復は、彼が最もラディカルに中国の伝統を批判していたとされる時期においてすら、彼の言うところの「道」の水準では、儒学の教義が正鵠を射ていると判断されていたと言つてよいであろう。もちろん、この時期、敵復は、中国の聖人の教義に「自由」等の理念が全く欠落していることを痛烈に非難してはいる。しかし、一八九五年の「救亡決論」に

おいて、「わが聖人の精意微言であつても、西学に通じた後に、振り返つて観てこそ、初めてその精微なるところを窺うことができ、それが易えることが不可能なものだと納得することができるのである」³⁹と述べていることから分かるように、彼のこの時期の「伝統批判」は、一方で中国の聖人の教義の中の何が不適切であるかを示すとともに、同時に何が正しいかをも示すことをも目指す、いわば「批判哲学」などと言う場合の「批判」に近いものだともいえるであろう。

よつて、もしこの「聖人の教義」のうちの正しい部分がないがしろにされるような事態が起れば、当然敵復はそれを擁護する側にまわるであろうことは、初期の彼の発言を見ても容易に予測しうることなのである。

そして、先に引いた一九〇六年の「論教育与国家之関係」の発言は、まさにそうした事態を背景としたものなのである。敵復は、当時の状況について、

西学が瞬く間に勃興すると、今の若者は、古人の智にも知らぬところがあると感じ、さらに昔のものを守つていくと称する者に往々にして末流の弊があるため、大挙して先人たちを軽んずる気持ちを抱き、それが高じて、ついには決して背いてはならぬものまでも捨て去つてしまつた。

と述べ、こうした判断に基いて、「官僚となつた以上は、君に事えるのには忠でなくてはならない」「人の子である以上、不孝であつてはならない」等の主張がなされ、

世界の天演というのは、極めて不可思議なものであるとはいへ、不孝・不慈・負君・売友といった、不義なる男子がおこなう全てのことは、結局天地の容れるところとならず、神にも人にも共に憎まれることになるというの、いかなる世においても間違いないことだ。

との結論が下されるのである。⁴⁰

よつて、この発言をもつて、彼が当時の文脈において「保守的」であつたと認定することは可能であるにせよ、彼が「かつての自身を否定した」と見るのは早計に過ぎよう。

しかも、ここで彼は「忠」や「孝」を強調するに当たつて、「もちろん、あらゆるものが君主の賜物などという必要はない」し、「もちろん、天下に正しくない父母はいないなどという必要はない」として、「忠」や「孝」が極端な形で教条化されぬよう留保をつけてもいるのである。⁽⁴¹⁾

そして、一九一四年の熊純如宛書簡にも、

宗族を大事にするのは勿論だが、子弟を依存することに慣れさせてはならない。親に孝をつくし年長者を敬うのは当然だが、上の者に子孫の発達を阻害させるようなことがあつてはならない。⁽⁴²⁾

と述べられているように、この種の留保は辛亥革命後にも引き継がれており、少なくとも「忠」や「孝」に関して、彼の立場が、辛亥革命後に一層「復古的」になつたなどということも言えないのである。⁽⁴³⁾

六

以上論じてきた敵復の政治論の基本的発想を改めてまとめれば、「究極的にいえば、この世界には善悪など存在しない。ただ、人間として生まれた自分は、人間にとって利となるものを追求せざるをえない。ただ、いかなる制度や理念であつても、人間に利ばかりをもたらすわけではない。よつて、あらゆる制度や理念の中から、その時々と与えられた状況下で最大の利を得られる形での選択をなすべきである」ということになろう。こうした冷静な、ある種の「リアリズム」からしてみれば、最も忌むべきは、ある制度や理念を「教条」「主義」として硬直化させ

てしまうことであり、ある制度や理念へのコミットの仕方は、その時々々の状況に依じて過不足ない形で行われなければならないであろう。そして、この「過不足のなき」こそ敵復が現実政治の領域において追求した目標であるとするならば、それを「中庸」の思想と呼ぶことも可能かもしれない。

敵復の思想の一面を「中庸」の思想と規定することは、いささか唐突の観を免れぬかもしれぬが、先にも引いた「太保陳公七十寿序」に次のようにある。

ただ学説ということでのみ言うならば、楊墨の「為我兼愛」、黄老の「清静無為」、申商の「名実」や、仏教の「戒定慈悲にして外物に侵乱されず」といったものは、もしこれを提唱すれば、素晴らしい利益が全くないというわけではない。それなのに、古えの聖賢がそれを非難し斥けたのは、その道が中庸に本づいておらず、最終的には、その利益は、その損害を償うことにならぬからである。⁽⁴⁾

ここに挙げられている「楊墨の『為我兼愛』」等を、ある場合には「三綱、親親」、ある場合には「自由」に置き換え、「聖賢」を敵復自身に置き換えれば、恐らくそのまま全ての時期の敵復の発言として通用するであろう。

さて、冒頭で述べたように、本論の主眼は敵復のテキストの分析であり、彼の思想を歴史的にどう位置づけ、それをどう評価するかは、今後の課題としたい。ただ、現代中国における文化大革命の動乱や、所謂「改革・開放」以後の「経済至上主義」の蔓延などを見た場合、現在においても、人々の思考は、敵復のイメージしたような「中庸」にはほど遠く、彼が批判し続けた中国人の「思考の在り方」は殆ど変わっていないと言いうるであろう。その意味から、敵復の思想は、その「今日的意義」をも大いに語りうるものであることは疑いがないであろう。

(学習院大学助教授)

註

(1) 嚴復を対象とした研究は、近年に発表された専著で、筆者が目にしたものに限定しても、歐陽哲生『嚴復評伝』（百花洲文芸出版社、一九九四）、張志建『嚴復學術思想研究』（商務印書館國際有限公司、一九九五）、徐立亭『晚清巨人伝 嚴復』（哈爾濱賓州出版社、一九九六）、楊正典『嚴復評伝』（中国社会科学出版社、一九九七）がある。いずれも力作で、嚴復の思想の評價についての従来の図式の見直しなども試みられているが、専著という性質もあつてか、些か総花的な印象で、思想分析としての深さには欠ける。

嚴復に関する論文に至つては、一九九〇年代に発表されたものだけでも、到底この限られたスペースに列挙しきれぬ数が存在する。その中で、ごく最近発表されたものの中で、目立ったものを一つ挙げるとすれば、汪暉『嚴復的三個世界』（『学人』第十二号、江蘇文芸出版社、一九九七）などがある。この中で、汪氏は、嚴復の思想を「名的世界」「易的世界」「群的世界」という三つの領域に分けて考察するという斬新な分析枠組みを提示しているが、論述の内容は、ある種の「批評」的色彩が濃厚であり、我々が通常理解する意味での「研究論文」として見た場合は、その精度は必ずしも高くない。

(2) こうした傾向は、中国大陆の研究者に特に顕著だが、

現在までの嚴復研究の中で、恐らく最も自覚的に嚴復自身のロジックに忠実であろうとしていると思われるベンジャミン・シュウォルトツ氏の *In Search of Wealth and Power - Yen Fu and The West* (Harvard U.P., 1964. 平野健一郎訳『中国の近代化と知識人—嚴復と西洋』、東京大学出版会、一九七八)も、それと無縁とはいえない。例えば、嚴復の「自由」観を論ずる中で言及される、「利己主義」と「利他主義」の「矛盾」についての議論（前掲訳書五九〇―六〇頁参照）などが挙げられる。この議論は、シュウォルトツ自身の「進化論リダーウィニズム」という理解に基づくが、これは嚴復自身の進化観に即して言えば、いささか周到さを欠く。その点については、拙稿「天演論」再考」（『中国哲学研究』第三号、一九九一）の注二、注三を参照されたい。

(3) 周振甫『嚴復思想述評』、中華書局、一九四〇。

(4) 代表的なものとしては、王棻『嚴復伝』（上海人民出版社、一九五七、改訂版一九七六）など。ただし、最近の研究においては、時期区分や評價の仕方に若干の変化も見られる。例えば、張志建『嚴復學術思想研究』（注一前掲）では、嚴復の思想の変化を、一八九八年までを「形成和成熟時期」、戊戌変法失敗から一九〇五年までを「深化与發展時期」、それ以後を「趨於保守時期」とする。また、楊正典『嚴復評伝』（注

一前掲)では、彼の晩年の「復古」について、それは文化的な面では、伝統の「更新」であり、愛国主義的なものであったと、従来の否定的評価の修正をはかる。いずれの場合も、従来否定的に見られてきた部分を肯定的にとらえなおそうという傾向は共通するが、この敵復評価の見直しは、かなり明瞭に昨今の中国における「中華文明」の再評価等の社会情勢を反映しているといつて良いであろう。ただ、「評価」の仕方は異なるにせよ、敵復の思想の「変化」についての「三段階論」的ストーリー構成という点では、旧来の研究とはほぼ同様だともいえる。

(5) ここで主に対象としている敵復の発言は、「いかなることを為すべきか(あるいは為すべきでないか)」といった価値判断にかかわる部分であつて、彼が政治やそれに関連する事象について「科学的」分析を加えたものは、直接の対象とはしない。敵復自身の言い方を借りれば、彼の「政治の術」に関する発言を主な対象とし、彼の「政治の学」に関するものは直接の関心の対象とはしないということである。ちなみに、敵復は「物に即して理を窮め」「対象を知る」ことを目指す「学」と、「目的を設定してその方法を知り」「どのようにするべきかを問う」ものである「術」について、「術」は必ず「学」に基づかねばならぬとしながらも、両者を峻別することを要求している(『政治講義』(一

九〇六)、『敵復集』(中華書局、一九八六)、一二四八頁)。

(6) シュウオオルツ、注二前掲書参照。

(7) 原文は「对待」。しかし、そのまま翻訳しては内容がわかりにくいので意識した。よく知られているように、敵復は所謂「不可知論」の立場に立っており、「对待」(非分節化)状態にあるもののみが人間に認識可能であり、究極の「孤立無対」なる事物は「不可思議」だとする。この種の議論は敵復の著作の各所に散見されるが、比較的明快なものとしては、『穆勒名学』(一九〇五)の案語(商務印書館一九八一年版横排本、四一頁。『敵復集』、一〇三三頁)など参照。

(8) 『敵復集』、一〇七六頁。

(9) 『法意』(万有文庫薈要版台湾商務印書館、一九六五)を使用、第十九卷二二三頁。『敵復集』、九八八頁。

(10) よく知られているように、敵復は、個人と社会の間で利害の対立があれば、社会の方を優先させるべきことを終生強調していた。初期のものとしては、例えば『天演論』(論十五 演悪)案語(『敵復集』、一三九一頁)におけるスペンサー学説の紹介、後期のものとしては、家族に宛てた「遺囑」(一九二一年執筆、『敵復集』、三六〇頁)など参照。

(11) 『原富』(人人文庫版台湾商務印書館、一九七八)を使用、三九二頁。『敵復集』八八三頁。

(12) これは、戊戌の変法期などに、「祖宗の法」を変へることの正当性を主張するために唱えられた、「どんな制度であつても、時間が経つて情勢が変化すると必ず弊害を生ずるものだ」という論理とは質的に異なる。つまり、この背後には、「祖宗の法」は、それが作られた時点では弊害のないものだった」という留保があるが、**「敵復の議論には、こうした留保は一切ない。」**

(13) 例えば、**「敵復は一九一六年の熊純如宛書簡において、梁啓超を批判するにあたり、他者の発言の引用ではあるが、「政治」というものは、常に二つの行き過ぎ（原文「両過」）の間において選択をすることである」「敵復集』六三三頁）と述べている。**

なお、容易に窺えるように、**「敵復の現実の政治への評価は、全て徹底した「結果主義」である。次の発言などは、その代表的なものである。」**

制度というものは、「適切である」ということのみが大事なのであつて、「仁であるかどうか」という問題は存在しない。制度の適用の仕方が理にかなつていなければ、たとえ本来「至仁」なるものであつたとしても、「至不仁」な結果をもたらすことになる。（『法意』二三卷三八頁、『敵復集』一〇一頁）。

また、このことに関連で触れておくとシユウオルツ氏は「スペンサーと同じように、敵復は、いずれのレベ

ルにおいても『万物の構成に根源的な欠陥はない』と考へた」（前掲訳書、一〇四頁）と述べるが、「弊害のない制度は存在しない」という敵復の認識からすれば、この判断は当たらないようにも見える。

ただ、この問題はかなり微妙で、他方で敵復は、スペンサーの「天演の自然に任せれば、邪治は必ずから到来する」という主張を支持しており（『天演論』「論十五 演悪」案語、『敵復集』一三九三頁）、その限りにおいてはシユウオルツ氏の判断は成り立つようにも思える。

だが、同時に、同じ『天演論』「導言十八 新反」案語で、敵復は、ハクスレーの「邪治というのは双曲線の漸近線のようなもので、それに近づくことは可能だが、それと交わることは不可能である」という発言を「至精之譬」として評価している（『敵復集』一三五九頁）ことから見ると、「邪治」はあくまでも理論上のものでしかないと思つていたこともうかがわれる。

いずれにしても、このシユウオルツ氏の認定の当否は、いまだし詳細な説明がない限り、判断しがたい。

しかし、より根本的なことを言えば、そもそも「欠陥」の有無というのは、あくまで何らかの立場から見ての判断であるから、一四頁の敵復の議論からして、彼にとつては、現実それ自体を取り上げて、端的にその「欠陥」の有無を論ずることはそもそも無意味であ

るともいえる。

(14) 敵復は、『政治講義』において、

後の世の思想や施策が常に古人に拘束され、古人のものを守つて変じようとしなまいというの、なにも東方のことだけではなく、西洋人もまたそうであった。あたかも全ての偉大な事業、人間のなすべきこと、なしうることは、古人が全て実行してしまつたかのごとくであったが、この種の狭量な見方は、西洋でのみ早く打破され、それは明の中葉の時期であつた(『敵復集』一三〇—一三二頁)。

と述べる。そして、なぜ西洋が古人の束縛から脱しえたかといえば、それは「航路が大いに通じ、次々と新しい土地を獲得したことにより、古人の知りえていないこと、なしてやらないことが、世界にはなお夥しく存在することが看破された」からであり、かくして「古人の行つたことにも、改良しうるころがある」と認められるようになったと論じる(『敵復集』一三〇—一三二頁)。

つまり、敵復は、自らと異なる世界と出会い、新たな情報もたらされることこそ、古人を相対化し、その束縛から離れるための一つの決定的条件だと理解していたといつてよい。そして、

中国で現在おこりつつある変化は、鉄道が張りめぐらせることが大きな原因となるであらう。

……道が通じ、移動する民が日々増加すれば、耳目に触れるものが以前とは異なつたものとなり、その知識・考え方・発言・行為も、それに従つて変化してゆくことになる。(『原富』三七八—九頁、『敵復集』八八—九頁)

と述べているように、敵復は、中国においてはまず鉄道がその機能を担うものだと思なしていた。

(15) 『法意』二卷三四頁、『敵復集』一〇〇—一〇五頁。
(16) 『敵復集』一〇五—一〇六頁。

(17) 以上、「与熊純如書」(二九一—五)、『敵復集』六二—四頁。

(18) 「与熊純如書」(二九一—六)、『敵復集』六四—六頁。
(19) 「与熊純如書」(二九一—六)、『敵復集』六三—五頁。

(20) (21) 『政治講義』、『敵復集』一二七—九頁。
(22) 『敵復集』一—二頁。

(23) 『敵復集』四頁。
(24) 『敵復集』三頁。

(25) 『敵復集』二四頁。
(26) 『敵復集』六四—三頁。

(27) 『敵復集』六九—二頁。
(28) 『法意』、第十一卷十頁。『敵復集』、九七—〇頁。

(29) 『敵復集』四—一頁。
(30) 『法意』、第二一卷四—二頁。『敵復集』一〇〇—三頁。

(31) 『敵復集』一二八八頁。

(32) 『敵復集』三五〇頁。

(33) さらにつけ加えれば、同じ年の熊純如宛書簡での「平等、自由、民権の諸主義は、百年以前は真に第二の福音の如きであったが、今に至ってその弊害が日々明確になっていく」(『敵復集』六六七頁)といった発言も、恐らく同様の文脈での発言であろう。つまり、ここでは平等などが全く無価値であるとみなされているわけではなく、それが「主義」として高唱されることの問題点が指摘されていると見なすべきものと思われる。

(34) 楊正典、注一前掲書一三頁。

(35) 『敵復集』一六八頁。

(36) 張志建注一前掲書、二二頁。張氏は、敵復が伝統的価値を喧伝する時期をもって、彼の「保守化」の開始ととらえ、それが彼の死まで継続するととらえる。

(37) (38) 『敵復集』六三三頁。

(39) 『敵復集』四九頁。

(40) 以上、『敵復集』一六八〜九頁。

(41) 『敵復集』一六八頁。

(42) 『敵復集』六一五頁。

(43) ただし、彼が辛亥革命後に提唱した「読経」については、やや異なった文脈で理解・評価する必要がある。つまり、それは第一義的には、経書の中の教義の内容

を学ばせること、儒教的理念を修得させることを目的としたものではなかったのである。

一九一三年の演説原稿である「読経当積極提倡」で、敵復は、「凡そ一國が存立するためには、必ず『国性』がその基礎となる」とした上で、「二十二行省、五大民族がそれによって現在の莊嚴なる民国に結合する」「中国の特別の国性」は、「孔子の教化」にほかならず、「中国の中国たる所以は、経書がその根源となっているのだ」と述べる(『敵復集』三三〇〜一頁)。このことから、彼がこの時点で「読経」を主張するのは、清朝が崩壊した後、統合の中心が失われた中国を再統合するための、一種のアイデンティティーの象徴として経書を重視したからであったと容易に想像される。それゆえ、「読経」においては、経書に語られている内容よりも、経書が中国の歴史の中に綿々と継承されてきたこと自体に価値が置かれており、「妄りに刪節したり、私見を交えたり」することは、敵に戒められ(『敵復集』三三二頁)、経書をそのままの形で読むことにこそ意味があるされるのである。そのことは、同じ一九一三年のものとしてされる熊純如宛書簡の次の発言に一層明瞭に示されている。

「読経」は別に一科目を立てるべきである。しかし、その時間はあまり多すぎではならず、読む量は少なくともよいが、刪節を施してはならない。

また、必ずしも全ての内容が分からなくても良い。素晴らしい言葉や優れた行いについては、別に修身の教科書の中に入れておけばよく、読経と別個の事柄とするのがよいであろう。蓋し、前者（読経）は古えや聖人を尊ぶためのものであり、後者（修身）は現実に対応するためのものなのである。

〔叡復集〕六一五頁）

（44）
『叡復集』三五〇頁。

The Basic Structure of Yan Fu's Political Ideas

Takayanagi Nobuo

The conventional research on Yan Fu 嚴復 (1854~1921) has for the most part depicted three phases in the development of his political ideas: an early "progressive" stage praising Western democratic institutions and criticizing Chinese despotism; a second "conservative" stage opposing the revolutionary movement to the Qing Dynasty; and a final "reactionary" stage following the 1911 Revolution supporting in practice the dictatorship of Yuan Shikai 袁世凱.

However, a reading of the texts containing Yan Fu's political statements reveals that despite such position changes on a superficial level, his fundamental ideas never wavered throughout his career.

Basically one notices a radical relativism based on the thought of Lao-zi 〔老子〕 and Zhuang-zi 〔莊子〕, as well as a consistent utilitarianism giving top priority to the good of society. Moreover, he argues throughout that since in reality there are no perfect institutions, there is no need to become attached to one fixed view; rather, optimum solutions to problems should be selected as the times demand from among all the alternatives.

Since this notion demands that choices be made based on the present situation, it also regards as dangerous the development of political ideals, or any other ideals for that matter, into dogma.

At the same time, this indicates a consciousness that such a tendency towards dogmatization was a deep rooted fault within the Chinese way of thinking, and the criticism of such a tendency is a consistent theme running through Yan Fu's whole career.

For example, on the issue of "freedom," while at times Yan praises and promotes it, and at others refutes and discourages it, his criticism of the dogmatization of ideas regarding it never wavers.

This, given this kind of "utilitarianism" and "critique of dogma," the changes that occurred in Yan Fu's evaluation of traditional Confucian doctrine only can be described as superficial.