

Title	清末の保守主義 : その世界像の解体
Author(s)	小林, 武
Citation	待兼山論叢. 哲学篇. 1977, 10, p. 19-35
Version Type	VoR
URL	<a href="https://hdl.handle.net/11094/11377">https://hdl.handle.net/11094/11377</a>
rights	
Note	

*Osaka University Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

# 清末の保守主義

—その世界像の解体—

小林 武

清末社会の西欧世界との接触は、単なる文化上の邂逅というのみならず、西欧世界の政治・経済における侵攻という事態でもあった。今このことを思想史として捉え直せば、従来単一的であった儒教という価値体系が、まったく異質な価値体系と遭遇することに他ならない。そしてこうした時には、必ず既存の価値体系が紊乱し、新来の価値が変容されつつも摂取されているというのが私たち大方の予見であろう。つまり、二つの価値体系は、牽引・反撥・融合・軋轢という転換期の特徴的様相を展開しつつ、あるものに統合されてゆくというわけだ。もとより私たちの究極の課題とは、今日もなお生成しつつあるこのあるものの形成と構造を討究することに違いないが、本稿では一まず変法運動期（一八九五—九八）に限定して、二つの価値体系の反撥と軋轢の一端を考えようと思う。

周知のように儒教という独特の価値と表象の体系は、その強固な連続性と皇帝を頂上の価値とする円錐体の中心に向う求心性とによって特徴づけられようが、その表象の解釈体系は、この時期決して一元的ではないといえる。今ま

で守旧派・洋務派・変法派のトリアードでこの時期が理解されてきたことを想起すれば、儒教という体系が同じ支配層である士人階級にあつても様々に解釈され、それを根拠に行動がなされていたことは明らかであろう。こうした多元的な解釈体系、行動原理の相違は、もちろん清末社会の分解による士人階級の分化に根ざし、このことは社会階級・個人の性格や体験の質などの諸レベルで了解できよう。つまり、ある表象の理解はその者の体験の質に沈澱した過去に左右されるが、それは社会階級や性格という諸レベルで検討できるといふのである。

そこで本稿は、守旧・洋務両派に限定して、儒教や伝統なるものが西欧世界に直面してどう己を再解釈して行動するのかを検討する。すなわち、その世界像を問題とするのである。世界像とは、むろん多様な世界に己を位置づけ、己の目標に従つて諸実在を取捨選択しようとするその仕方によつて構造的に把握される世界である。今この世界を秩序する仕方を仮に先験的枠組みとよべば、この枠組みがその者の性格や帰属する階級の限定を受けていることはいふまでもない。つまり、ある者が何をあるべきものとして承認し、何をあるべからざるものとして排除するのか、そこには当然その者の経験の仕方が反映し、意識されることではない先験的枠組みが社会的弁別基準として作用しているのである。このように伝統なるものの解釈や西欧世界への対応には、この先験的枠組みが働いていると考えられることから、世界像が考察されることとなる。そしてこの検討で、儒教という単一の価値体系の分化（変法派と保守派）と変貌の一端が、保守派における両価値体系の反撥と軋轢の考察を通じて顕在化し、変法運動期における分化しつつある士人層の一つの存在——行動原理が照射されるはずである。

もとより保守主義という歴史的範疇を設けて世界像を検討することは仮設でしかないが、私は仮設のもつ目配りの不十分さを承知しつつ、次のように右のことを展開させよう。別稿で私は、洋務派と守旧派とが変法派を前に、封

建的社会体制とその位階的秩序の擁護という一点に収束してゆくことを検討したが、（『勸学篇』と『翼教叢編』、『木村博士頌寿記念論集』所収）それをふまえて次節で守旧・洋務両派（以下仮にこれらを保守派とする）の変法派に対する反攻を追って、その先験的枠組みをレリーフし、第三節で変法派を排除する仕方を手懸りにして、位階的秩序の維持を至上命令とした世界像がどう変貌を遂げているのかを跡づけてみようと思う。

## 二

変法運動は日清戦争の敗北を機に、清朝という体制の再編をめぐる展開されたといつてよい。周知のように、変法派は明治維新、ロシアのピョートル帝に範をとり、危機の打開策として立憲君主政体への改編と資本制の導入を謳うが、保守派は中体西用論を掲げてあくまでも専制君主政体に固執するのである。両派の攻防は熾烈であつて、その論戦は末端であるほど清朝の再編という枠を逸脱する。この節では戊戌維新の前哨戦となつた湖南新政の敗北過程を問題論的に整理することから始めよう。<sup>1)</sup>

その場合、留意すべきなのは新政が保守派から反攻された契機である。すなわち、それは洋務論者にも理解でき、陳宝箴・黄遵憲・徐仁鏐ら開明官僚が推進した私営企業や鉱務局の設置という経済・軍事上の改革ではなく、梁啓超らによる政治・社会の批判とその改革であつた。現に張之洞であれ、王先謙であれ、変法論を鼓吹した『時務報』や『湘学報』は風気を開くものとして推奨し、時務学堂も王先謙ら六名の郷紳によって洋務論的主旨の下に設立されたのである。時務学堂や『湘学報』が保守派によって問題視されたのは、封建的社会体制とその規範が変法派によって批判された時であつた。張之洞はいう、「乃ち近日すなはち長沙より湘学報を寄来せらるること兩次。其の中奇怪なる

議論、去年に較べて更に甚だし。或ひは摩西モーゼを推尊し、或ひは民権を主張し、或ひは公法を以て春秋に比す」と

(張孝達尚書電致徐學使書、以下特記)  
ない限り、すべて『翼教叢編』所収)

またいう、「湘學報中 議す可き處、已に時に之れ有り。近日新たに出でし湘

報に至りては、其の偏り尤も甚だし。……此等の文字 遠近煽播せらるれば、必ず匪人邪士 倡へて乱階を為すを致さん」と (致長沙陳撫台黃臬台、  
張文襄公全集卷一五五) ならば、そのへ奇怪なる議論」とは何か。もちろん變法論、中でもその政治改

革の論拠となるものであった。例えば、時務學堂では次のような議論があつたのである。

(1) 今日欲求變法、必目天子降尊 (時務學堂課芸梁 啓超批、原刻本) (2) 屠城屠邑、皆後世民賊之所爲。讀揚州十日記、尤令人髮

指眦裂。(3) 故能興民權者斷無可亡之理。(4) 議院雖創於泰西、實吾五經諸子傳記、隨舉一義、多有其意者。惜

君統太長、無人敢言耳 (學堂日記梁 批、手書本) (5) 臣也者、與君同辦民事者也。如開一鋪子、君則其鋪之總管、臣則鋪

之掌櫃等也 (學堂答 問梁批)

このように時務學堂では学生の劄記や日記に対する批答および問答をも通して議會制・民権・平等・專制君主制・民賊などの問題が議されたわけだ。(4)をみれば、議會制の古典への附会が專制批判の槓杆となっており、(5)では君主制が制度論ではなく、機能的な分業として捉え直され、(2)では清朝が暗に民賊とされているのが知れる。

ところで、これらは次のような論理連関——今日の危機は十分機能することのない專制君主制とそれに寄生する無能な臣下により招来せられた。だからその打開策は、この專制君主制を立憲君主制に再編して、經濟・軍事上の改革を行なうことである。そこで西學・西政に通曉した人材の育成と登用、その基盤となる國民教育、議會制の導入が必ずだという連関におかれているのである。とすれば、この立論は必然的に專制下の君臣關係、愚民政策の批判を結果し、その論拠に民権・平等・智民などを提示することになる。湖南邵陽からその過激さ故に原籍を追放された樊鍾は、

「開誠篇」でいう（湯志鈞『戊戌変法人物伝稿』樊維伝）  
（中引用、もと『湘報文編』未見）

自民之愚也久矣。不復見天日也抑已甚矣。其上以是愚之、其下復以是受之。二千年淪肌浸髓、梏夢桎魂、酣嬉怡悦於苦海地獄之中、縱橫馳逐於醉生壓死之地、束之縛之、踐之踏之。若牛馬然、若苜蓿然。

これは專制と愚民策とを連関づけて捉えているが、後段で「四海 心を一にす。心を一にすとは、人人 自主する所の権なり。人人 亡を救ふを以て是を為さば、窮極 変を生じ、鬱極 智を生ず」と論ずるような智民策―自主の権を導いているのである。つまり愚民策批判↓智民策提起となり、さらに自主の権、民権の原理的承認を帰結するわけである。ところが右のような諸批判とその論拠は、位階的秩序の解体という畏れと動揺を保守派にひき起した。変法派には思わざる反攻といえようが、事実そこには変法派すら意図しなかつた社会原理の選択という問題が伏在していたからなのであつた。

そこで今、保守派が変法派をどう捉え、変法論の何がどういうわけ、承認できなかつたのかを検討しよう。「翼教叢編」序で編者蘇輿はこういう。

其言（梁啓超をいう）以康之新學偽經攷・孔子改制攷爲主、而平等民權孔子紀年諸諺說輔之。僞六經滅聖經也。託改制乱成憲也。倡平等墮綱常也。伸民權無 君上也。孔子紀年欲人不知有 本朝也。

蘇輿は、黄遵憲が梁啓超を時務学堂中文総教習に招き、しかもその梁が師康有爲の「邪説」を主張したことを非難するわけだが、ここで留目すべきなのは「邪説」とする基準である。なぜなら、「邪説」の世界とは蘇輿が前提する世界の陰画であり、「邪説」だと弁別する基準は彼の向きあつた世界を整序する仕方にならぬ。つまり「邪説」がその先験的枠組みの所在を示しているのである。蘇輿は康・梁の説を次の対項で意味づけている。

偽六經―滅聖經、託改制―乱成憲、倡平等―墮綱常、伸民權―無君上、孔子紀年―本朝の否定

明らかにこの対項によつて康有為の偽経説、孔子改制説、民権・平等説の反価値性が指示されているが、これより蘇興の前提する価値的世界とは聖經・成憲・綱常・君上・清朝の徴表で特徴づけられる既存の体制だといえよう。すなわち、変法論は既存の体制を否定するが故に反価値的とされるわけだ。そのもの自体が反省されることのない先験的枠組とは、蘇興においてこのような封建的社會体制とその階級的秩序だけでも、ならばこれは保守派に通常の準拠枠なのかどうか。例えば、朱一新は「答康有為第四書」でこつこついう。

義理殊、斯風俗殊。風俗殊、斯制度殊。今不揣其本而漫云改制。制則改矣。將毋義理亦與之俱改乎。百工制器、是藝也、非理也。人心日僞、機巧日出。風氣既開、有莫之爲而爲者。夫何憂其藝之不精。今以藝之未極其精而欲變吾制度以行之、且變吾義理以徇之。何異救刖而牽其足、拯溺而入於淵。……人心陷溺於功利。行法者借吾法以逞其私。而立一法適增一弊。故治國之道、必以正人心厚風俗爲先。

ここでは義理―風俗―制度が三位一体的に捉えられ、しかも西欧世界は、義理より一段低い芸で人心を日々偽にするものと暗示されている。したがつて変法派の制度改革は即へ義理之變となり、危機とは中国が瓜分される事態ではなく、人心が功利に陥溺していることとみられた故に、朱一新には人心風俗を正すことが状況の方向づけとなる。すなわち、政治改革はむろん、経済・軍事上の改革自体がへ機巧であつて、人心を功利に惑溺せしめる故に、それは救時策としては考慮外となるわけだ。こつこつした硬化した状況認識は、確かに現実への対応の点では無効だけれども、これは決して朱一新の漢宋兼学という学的立場によるのではない。それはむしろ、朱にも社會の規範が揺ぎなきものとして前提され、正しき人心風俗があるべきものとして自明であつたからとすべきだろう。朱が「夫れ学は時を匡す

ふを以て急となし、士は志を立つるを以て先と為す。四郊畷多きに臥新嘗胆して以て国恥を雪<sup>す</sup>がんことを思はざる者は卿大夫の辱なり。邪說民を誣ふるに誼を正し道を明らかにして以て頹流を挽かんことを思はざる者は士君子の辱なり」といい、さらに「伊古以来 未だ諸れを準繩規矩の中に範<sup>のり</sup>らずして能く人才を陶冶し風気を転移する者有らず」(答康有為 第三書) と言明することよりすれば、〈準繩規矩〉も〈誼〉も何ら疑うべからざる前提であり、彼にはこの前提ではなく、〈邪說〉の横行自体が問題であつたことは明らかであろう。ならば、この〈道〉の内容とは何か。

乾嘉諸儒以義理爲大禁。今欲挽其流失、乃不求復義理之常而徒備言義理之變。彼戎翟者、無君臣、無父子、無兄弟、無夫婦。是乃義理之變也 (答康有為 第四書)。

このように〈道〉とは、君臣・父子・兄弟・夫婦という社会関係の規範だと理解されているのである。この関係が日常的営爲として時間の中に結晶化し、〈聖教〉がそれを理由づけるとすれば、これに対する疑義と再編は断固として排除されねばならなくなる。王仁俊は端的にいう。「夫れ一時變ず可き者は法なり。万世變ず可からざる者は綱なり」と(実学 平議)。王仁俊は、君が臣の綱、父が子の綱である故に、民主・民権・議會制・西律は承認できないとするが、やはり彼においても位階的秩序が自然で不可侵なものと考えられたからこそ、綱常は万世不変であらねばならなかつたわけだ。この点では張之洞も何ら変らない。

君爲臣綱、父爲子綱、夫爲妻綱。……五倫之要、百行之原、相傳數千年、更無異義。聖人所以爲聖人、中國所以爲中國、實在於此。故知君臣之綱、則民權之說不可行也。知父子之綱、則父子同罪、免喪廢祀之說不可行也。知夫婦之綱、則男女平權之說不可行也。(『勸学篇』明綱 以下すべて同書)

右のように張之洞は、君臣・父子・夫婦というヒエラルキイッシュな関係の規範を聖人を聖人たらしめ、中国を中



国たらしめるものとまで極論する。まことに張には「夫れ変ず可からざる者は倫紀なり、法制には非ざるなり。聖道なり、器械には非ざるなり。心術なり、工芸には非ざ」(変法)ればこそ、民権・平等といった変法の論拠が展開される時、彼は変法派と訣別して右旋回を始めるのである。この節初めに例した『湘学報』などの批判はその転回点を示していよう。だから、その経済・軍事・教育上の政策も本質的には決して変法論の論理連関と重なるものではないといえる。確かに張は『勸学篇』序で西芸ではなく、西政こそが重要だとし、智↓力↓富強の論理で(↑求知求勇)の策を外篇で提起する。しかしそれが(↑通)を知らぬ旧学と(↓本)を知らぬ新学との折衷というアスペクト(序)、換言すると、中体西用論の論理連関にあるのに気づくはずである。だからこそ『勸学篇』で(↓本)と(↑通)の定位づけを企て、名教や綱常という伝統的教学や位階的秩序を維持した上での改良を施すということになる。張は益智篇で「智は以て亡を救ひ、学は以て智を益す」と断言して、士農工商兵の求知の内容を示すけれども、それはあくまで士・民がその分に応じて分を尽くす上でのことである。同心篇の言は、この謂であらう。

是故人人親其親長其長、而天下平。人人智其智勇其勇而天下強。……艱危之世、士厲其節、民激其氣、直言以悟主、博學以濟時、同心以救弊、齊力以捍患、人才奮於下、則朝廷安於上。

このように張之洞においても、位階的秩序の擁護は立論の大前提であり、その限り『翼教叢編』の立場と異なるものではない。守旧・洋務両派の一体化は、上のような世界把握の前提を共有していたが故に可能であった。逆にいえば、政策論・出身階級論よりする守旧派・洋務派という弁別は無内容ではないにせよ、両派の世界の中に己を定位づける枠組みに至っては同型的なのであり、だからこそ一体化しえたわけである。政策論的弁別とは、未来への方向づけに実際的な政治思考がどの程度作用しているかを目安にしている。しかし政治の成否が目標設定とそこに至る手段

の選択、いいかえると、戦略・戦術という目標に至るチャートを合目的に作成する点にかかっているとすれば、守旧派西太后が一九〇〇年変法上諭を発し、翌年張之洞・劉坤一ら洋務官僚がこれに答え、その〈新政〉がこの方向で推進されたことは、守旧派がもはや附庸的な政治集団でしかなく、洋務派と一体化していることを示唆しよう。

このように保守派は、民権・平等という変法論の論拠が既存の位階的秩序を破壊すると見做したが故に、それを否認する。そこで次に単一的価値体系たる儒教がどう分化し、保守派の世界像がどう変貌しているか検討しよう。

### 三

あらゆる行為は、決断と選択を伴っており、目的の達成とその行為の意味内容を他者に伝達することを旨とする。その場合、行為者は己の意味が他者にそのまま伝わることを期待する故に、言語・身振りといったあらゆる記号が動員される。そうした時、伝達内容の選択と構成には行為者の先験的枠組みが暗黙に作用している。換言すると、意味伝達が成立するのはある表象体系に貫かれた言語を媒体にしなければでも、この言語を手懸りに表象体系を追えば、その行為者の前反省的な体験の沈澱による先験的枠組みが明らかとなる。したがって、この先験的枠組みを顕在化せしめれば、世界はどうあるのかという世界像が浮かびあがる。前節で先験的枠組みの所在を示したが、ここでは保守派による変法派の排除の仕方を通して、儒教がどう西欧なるものに対応し、分化するのかを考えてみよう。西欧への傾斜（変法派）と反撥（保守派）の様相の一端が明らかになるはずである。

『翼教叢編』は奏摺や論者、そして書簡など多様な形式の文献が輯められているが、それらは形式の相違にもかかわらず、ある文体の特徴を共有している。皮錫瑞はそれを〈連語醜詆〉と評したが、それは伝統的な否定辞で変法論

の反価値的イメージを織りなし、反撥嫌悪の感情を喚起している。例えば、「時務学堂学約」に対抗して草された「湘省学約」は、こう変法派を捉えている。

廼自新會梁啓超來湘爲學堂總教習、大張其師康有爲之邪說、蠱惑湘人、無識之徒、翕然從之。……考其爲說、或推尊摩西、主張民權、或效耶穌紀年、言素王改制。甚謂合種以保種、中國非中國。且有君民平等、君統太長等語。……似此背叛君父、誣及經傳。化日光天之下、魑魅橫行、非吾學中之大患哉。

時務学堂における議論は前節で例示したが、これはそうした君民共治、民権、輕賦、議會制などの主張を〈邪説〉とみるわけである。そこで「心術を正す。名実を覈らかにす。聖教を尊ぶ。異端を闢く。実学に務む。文体を辨ず。士習を端す」の七項を学の方向として掲げるが、本稿の関心よりして、否定辞の頻用に留目せねばならない。

というのは既述したように、否定辞の織りなす負価の世界が逆に正価の世界を照射し、儒教の西欧なるものに対する一つの対応が明らかになるからである。さて、それは邪説―蠱惑―無識之徒―背叛君父―誣及經傳―魑魅橫行といった反価値的な否定辞だけでも、これらが康有爲・梁啓超―摩西―耶穌―民権―素王改制という指示の系列と有縁化しているのに気づこう。すなわち、邪説、蠱惑、無識など反価値的で喚情的な意味表象が、摩西、民権、改制というそれ自体では無記中性的な意味表象と意味の場を形成して、民権、改制などの語が負価の象徴となるのである。このことは再例して検討してみよう。

學子 胸無主宰、不知其陰行邪說、反以爲時務實然、喪其本真、爭相趨附。語言悖乱、有如中狂。始自會城浸及旁郡。雖以謹厚如皮錫瑞、亦被煽惑形之論說、重遭詬病。而住堂年幼生徒、親承提命、朝夕濡染、受害更不待言。いうまでもなく、この「湘紳公呈」は変法派や時務学堂生に陰行邪説―喪其本真―爭相趨附―悖乱―中狂―被煽惑

形之論說―受害という否定的徴表を与えているのである。こうした否定辞の反復は『申報』といった報紙になるほど甚だしく、それこそ煽情的といえるが、これは一体どういふことか。

まず次のことは明らかである。(1)この否定辞でしか保守派は変法派を理解していないこと。(2)この否定辞はあるべきものとあるべからざるものとを弁別した結果であること。(3)否定辞の頻用は、経学という伝統的教養の脈絡で、士人層に心理的異和感を喚起せしめていること。(4)この否定辞は、その先験的枠組みに従って伝統的教養の中から選択されているが、それは純一な精神世界に異分子が介入してきたことの拒絶反応であり、伝統的世界が解体する事態に直面して伝統の核とみられるものに結晶化してゆく知的状況の反映でもある。だから、この否定辞は変法派に向けられたとはいえ、変法派を通して西欧世界への対応をも黙示しているといつてよからう。

こうだとして、変法派像は次のように定着するよう強制されているといえる。すなわち、陰行邪説、悖乱、中狂、邪説誣民といった否定辞は、康・梁や民権・改制説と連繫して、変法論の反社会性、反価値性を指示している。それは、これらの語彙が日常的當為の中で蓄積し体験してきた伝統的教養によって排除された負価の世界を喚起し、牧民の任にあるべき士人の行動規範に抵触することを示すからに他ならない。しかも前節の例文『翼教叢編』序の「伸民権無 君上也。孔子紀年欲人不知有 本朝也」のような欠格の表現が用いられれば、その反価値性は象徴化される。確かに欠格表現は士人の文体として普通であり、その恭順さを示すものだが、このようなポレミカルな文章にあつては、論者の恭順さのみならず、対抗者の異端性が視覚的にも暗示されるのである。そのうえ蠱惑、魑魅、禽獸といった漢字のもつ視覚のシンボリズムがどろどろとした不透明の世界をイメージさせ、情緒的な嫌悪感を喚起するとすれば、変法派の士人としてあるまじきその逸脱ぶりは、読み手に有効に定着するはずである。宇宙論も社会論も人性論

も体系化してきた経学的世界が士人の血肉とまで化している時、これらが経によってつねに常軌の逸脱、反自然として意味づけられてきたとすれば、変法派の士人・郷紳社会における排除は成功するとみてよい。実際、湖南新政は数月にして流産したのである。

右のように位階的秩序を前提する先験的枠組みは、変法論も西欧という一つの価値の世界をもまったく否定的にか捉えていないのである。ならば、その世界像はどうか。変法論との対比から試みよう。変法論の世界像を真向からとり組んだ研究は寡聞にして知らないが、従来の研究史の蓄積から次のようにそれが構成されているといつてもよからう。

(1) 時間範疇の轉換。 従来の時間の円環的把握が崩れ始めて、直進的段階的に捉えられる。康有為が「一統の世」

↓農本社会↓「併争の世」↓重商社会と段階づけて現状を把握しているのがそうである。変法論者は公羊学の拠乱世↓升平世↓太平世という歴史観を援用してその言葉で語るが、その根底には農業社会↓工業社会という認識、今や自然の支配―処理の仕方は異質であらねばならぬという段階的な思考、いいかえれば、歴史の直進的進行と各段階の異質さという把握があつたわけである。だからこそ資本制の導入と政治改革を唱えたのである。

(2) 伝統的空間範疇の復活。 康有為にせよ、譚嗣同にせよ、「大同」・「以太」の概念を主軸的に展開している

ことからも知れるように、空間は均質で「以太」が充満し、何らの差異も断絶もないと捉えられた。だから人―人、人―もの、国家―国家は本性的に同一で、弁別や差異は仮象だとする。その結果、西欧世界の侵略という事態が弊われるとともに、彼―己一体の根拠となつて特有の行動原理をもたらず。民権、自主なども「以太」の個物への遍在↓個物の同一性という認識に基づいているのであつて、康有為が「天与人権」というのはこれである。この空間把握は

伝統的な天人合一説や仏学(唯識華嚴教学)の言葉で展開されているように、それらの清末的復活であるといえよう。

(3)世界の〈苦・楽〉の把握。 今や世界は〈苦〉の充溢するもの(提乱世、小康)と捉えられ、資本制の導入とその社会組織の模倣によつて定向的に〈楽〉の世界(太平世、大同)に発展できるとみる。世界が〈苦・楽〉という存在論で考えられたわけである。これも仏学に関係がある。

(4)西欧への傾斜。 康有為『大同書』は、白色人種—黄色人種—褐色人種—黒色人種という価値序列を示し、〈合種〉による差異の廃絶をのべるが、それは(3)の世界を苦・乐的に把えた結果である。すなわち、黒色・褐色人種がもつとも苦に陥っているとみたわけだが、彼らには苦—楽は経済・社会生活の様式に密接した存在の様態と考えられた故に、経済・社会の目的合理性に貫かれた西欧が〈楽〉に近いものと見做されたのである。だから、この意味では西欧への傾斜といえよう。

(5)行動原理。 (2)にのべた彼—己一体観にもとづき、行動的な対他関係性が展開される。それは伝統的な〈俠〉、〈仁義〉、〈慈悲〉などの言葉で説明されている。

変法派の世界像は、このように構成されているといつてよいが、それが今まで殆んど検討されてこなかったからという消極的理由ではなく、世界像とは存在の定位づけであり、社会の存立様式の理解の仕方でもある故にあらためて再検討されねばならない。とまれ、こうだとしたら保守派の世界像はどうなのか。

すでに例したように、保守派の論弁には〈綱常〉が重要な意味をもっていた。張之洞が「五倫の要 百行の原にして、相伝はること数千年、更に異義なし」といい、王仁俊が「万世変ず可からざる者は綱なり」と論じたのがそうで、ここではこの〈綱常〉の千古不変という言明が手懸りとなる。綱常の千古不変という独断的な命題は、社会組織とそ

の関係性の時間的変容を峻拒し、〈永遠の昨日〉を願う精神態度といつてもよからう。だから、そこには歴史の段階的把握はない。時間が円環的に捉えられた故に、過去も現在も未来も同質で、何の差異もないとなるわけだ。

確かに張之洞は西学を受容をいい、段階的に状況を把握してゐるかのようだ。しかし、別稿で検討したようにそれはアンビヴァレントな性格をもっているのである。すなわち、張は今日は未曾有の状況であり、それ故変法せねばならないが、位階的秩序だけは破壊を許さぬという。この封建的社会組織にだけ段階も認めず、変容も肯じないその態度は、現実の要請と信条体系のアンビヴァレンスを示していよう。儒教文化という知の体系と生活態度の不断の学習を通して、下意識にまで浸潤した儒教的世界の自明さと確かさ、これが変法を〈器〉の領域に限定し、社会関係の変容を拒否する精神のありかなのである。

時間がこのように伝統的な円環的把握だとすれば、空間はどうであらうか。〈綱常〉という位階的秩序の規範を固守することからもわかるように、社会は〈分〉で構成されているとみている。しかしこの〈分〉という差異弁別は社会だけでない。人と動植物の間にも厳然としてある。例えば康有為は『長興学記』で性論をこう展開する。

夫性者、受天命之自然至順者也。不獨人有之、禽獸有之、草木亦有之。……若名之曰人性必不遠。故孔子曰性相近也。夫相近則平等之謂。故有性無學。……有性無學、則人與禽獸相等同。

康は仏学の無差別観によるのであろう、性を天与のもの故に人・動植物すべてにそなわり等差なしとみる。平等なのである。ところが葉德輝はこれを駁して「未だ平等を以て相近しと為し、人と禽獸とを以て別なしと為す者有らざるなり。夫の平等の説 四十二章の仏教、西人の旧約の諸書に出で、乃ち演じて万物平等の義を為す。作者空桑の子に非ざれば、何を以て首を俯し耳を帖たれて、甘んじて異氏の前驅と為らんや」という(長興学記駁義)。葉德輝には、人―動

植物の質的差異が自明であつたわけだ。これが伝統的な明分論であり、空間把握であること、いうまでもない。

さて、人一人、人一人の關係に嚴然たるヒエラルキーが設けられていることは、この秩序の頂上を正価とみなしそれとの距離に比例して価値が分配されていることに他ならない。この頂上とは国家では君主、郷村では郷紳、各家では家長である。だから、〈以太〉の空間における遍在を措定して、彼一己一体（通）の根拠とし、そこから各人の自主の権を演繹する変法派の議論は、これとは全く相容れない。変法論が禽獸、魑魅といった最大の否定辞で拒絶され、反社会的なものとして理解されたのは、両者が社会の存立構造をどう把握するかというその相違にあつたのである。もちろん、変法論のいう民権も共和制ではなく、立憲君主制という依然君主を頂上に据えたうえで構想されたのであつて、この保守派とは異なる社会原理の把握も過渡的に違いない。この過渡的な矛盾した性格こそ革命派の抬頭によつて変法派を保皇派へと転身せしめ、保守主義に転化させる点でもあつたのである。

とまれ、こうした保守派の立場は、中体西用の号召にも知れるとおり、中国を中心的价值とみる見方であつた。〈分〉の峻別は華夷の弁別につながるのである。だとすれば、変法派の〈合種〉の主張は、彼らには〈奇怪な議論〉に違ひなかつた。朱一新は、華夷を次のように弁別していた。

乃不求復義理之常、而徒備言義理之變。彼戎翟者、無君臣、無父子、無兄弟、無夫婦。是乃義理之變也。（前掲引用）

華夷は五倫の有無によつて別たれるのである。しかし想えば華夷観は強固な己の文化的自負に裏づけられ、礼という体得可能な文化を華夷の弁別基準としていたのであり、したがつて華夷の相互転位すら原理的にはありえた。ところがどうだろう、ここでは文化の優劣ではなく、社会組織という固定的歴史的なものだけによつて有無をいわず華夷が弁別されているのである。華の内実は、西欧すら学んで至れる礼文化にあるのではなく、礼の実体化された



社会組織にあるというわけだ。確かに五倫も礼に相違ない。しかし彼らに問題であったのは実体的な階級的秩序そのものであった。その秩序こそが中国を中国たらしめ、西欧と別つものであったわけだ。もはや華夷の差は絶対であり不動である。守旧派はむろん、洋務派もアヘン戦争以後、中西用論や付会説によって己の文化の優秀性という自負を巧みに糊塗してきた。ところが、文化の優秀性ということを手にとつて西欧を華にまで上昇せしめてきたのが変法論の系譜である。この時華夷はどこで峻別されるか。彼らにとつては固定的な社会組織、これである。むろんこれが保守派のドグマでしかないにせよ、その弁別基準が固定したことは、保守派の防御への腐心を暗示しよう。その世界像は、上で検討したように伝統的だとはいっても、かつての柔軟で自信に満ちた包容力を喪失して、硬化し収縮し始めているのである。事実『翼教叢編』は、危機を中国の植民地化ではなく、内乱と変法論の瀰漫と把えたが故に、商務鉅務置船置械という従来の洋務論の復唱にとどまり、張之洞にしても、『翼教叢編』とはやや位相を異にするも、すでに検討したように、倫紀、位階制に抵触しない限りでの変法であった。

以上のようにみれば、円環的な時間把握、へ分の明らかな階梯的秩序の世界、そして中国を価値の中心とする伝統的な先験的枠組みが浮んでくる。そしてその世界像の変貌は、変法論が過剰なまでに世界の包容と時間の直進を信仰するのに対して、〈永遠の昨日〉を思慕し、その結果己の優位を社会組織の特異さに求めるといふ独善的で排他的、かつ防御のために収縮硬化したという点に求められる。このことはとりも直さず、西欧世界に直面した清末の士人階級の分化を反映しており、異質な価値体系に対するその対応を示しているが、やがてそれらは革命派というまったく異質な集団の抬頭によって世界像の解体を迫られることになるのである。

(注)

(1) 湖南新政の政治過程は、小野川秀美「戊戌変法と湖南省」(『清末政治思想研究』所収)、林能士「清末湖南的新政運動」(『国立台湾大学文史叢刊』)に詳しい。

(文学部助手)