

ヨーロッパとアジアにおける進歩の理念の比較文明論的考察

三宅正樹☆

The Idea of Progress in Europe and Asia Considered from the Viewpoint of the Comparative Study of Civilizations

Masaki Miyake

(1) ヨーロッパにおける進歩の理念

進歩の理念についての定義のために、アメリカの歴史学者ゲオルグ・G. イッガースの二つの論文の一部を訳出することから始めたい。最初に、「進歩の理念：ひとつの批判的な再評価」を取り上げる。

くその古典的形態における進歩の理念は、次のような啓蒙主義の確信の中から生まれた。その確信とは、社会への理性の体系立った適用によって、人間生活の合理的な諸条件がつくり出される、というものである。例えばカール・レーヴィトのような若干の批評家たちは、それ故に、進歩の理念をユダヤ・キリスト教の神の深慮の世俗化された形態と解釈した。このことは十八世紀と十九世紀の、進歩についての理論家たちが、歴史を、意味のある目的へ向っての直線的な過程と見なしたという限りで妥当性をもつに過ぎない。しかしながら、進歩の理論家たちの大部分は、この目的の成就を現世の言葉で理解していたばかりでなく、コンドルセやジョン・スチュアート・ミルの場合がそうであるように（アウグスチヌスの見解とは鋭く対立するのだが）、彼等は、人間が、理性と科学の社会への適用によって、歴史的過程の中で果たした役割を強調したのである。> (Iggers, 1965, pp. 2-3)

次に、この論文よりも以前に執筆された「最近の歴史哲学における進歩の理念」の冒頭の部分を少し詳しく引用したい。

く過去数十年における歴史哲学は、方法論、ならびに歴史の意味についての歴史哲学の観念に関して、深刻な危機を体験してきた。

啓蒙主義以来、歴史思想は二つの、一般に受容された前提によって特徴づけられてきた。第一に、人間の歴史は経験的で合理的な方法によって理解される、という前提。第二に、歴史の研究は、人間の持続的な発展の連続性を証明している、という前提である。過去数十年の間にこれらの前提は両方とも、時とともにますます疑問視されるに至っている。

進歩の理念と経験的で合理的な方法という、これら二つの前提は、論理的に結びついている訳ではな

☆政治経済学部教授

いけれども、時間の上では相関連した起原を有している。歴史の直線的な観念は、たしかに、その根原をユダヤ・キリスト教的な救世主思想のなかに有している。そして、この思想は、ギリシャの循環的な諸説と異なり、人間の歴史全体を、ひとつの驚くべき目的論的ドラマと見なした。しかしながら、歴史のキリスト教的な諸観念は、おそらくヨアキム派の人々の場合を別にして、現世の歴史の中では、罪深い人類のいかなる質的な発展もあらかじめ不可能とされているという限りで、哲学的な進歩の教義とはほとんど見なされえない。進歩の理念と歴史への経験的で合理的なアプローチとはいずれも、十七世紀における西欧の知性の世俗化と近代科学の勃興によって初めて支配的になったのである。

諸種の歴史哲学は、進歩の範囲、性格ならびに終末の定義に関しては、そしてまた、進歩が生ずる方式の定義に関しては、大幅な見解の相違があったけれども、以下の論点では相互に合意してきた。それは、第一に、時間の経過は一般に質的な成長とはポジティブに関連している、という論点である。第二に、近代文明は、科学的な方法で（厳密に適用されたことは、いうまでもなく一度もなかったけれども）原始人にまで溯及されるまっすぐな発展の中であつて達成された、人間存在の最高の地点である、という論点である。啓蒙主義の哲学者たちによって、十七世紀後期の『古代・近代論争』からコンドルセに至るまでの間に定義づけられたように、人間の完成可能性はその性格上第一に知的な性格のものに見なされ、また、純粹に内在的な社会的因果関係より寧ろ自覚した知的な因果関係の結果と見なされた。地上のユートピアは、歴史的諸力の不可避の結果としてではなく、人間のますます増大する啓蒙の故に、社会を、人間の理性によって明らかにされた自然法の基礎の上に築き上げることが出来る合理的な諸個人の意識的な労作として可能になる、と考えられた。ロマン主義の理論家たちは、抽象的な諸原理から導き出された思慮に富む行為の有効性は否定しながらも、若干の極端な場合を別にすれば、進歩に向う社会の変化の現実性を否定しなかった。パーク、ヘルダー、或いはサヴィニーのような著述家たちは、社会の変化を、寧ろ有機的な成長という言葉を使って、内在的な因果関係の結果と見なした。けれども、歴史研究の本来の単位が、人類全体よりは寧ろ或るひとつの社会ということになっても、意味のある全体としての人間の歴史の連続の可能性は、ヘーゲルに見られるように、必ずしも否定されはしなかった。>(Iggers,1958,pp215-216.)

以上の引用文の中に、ヨーロッパにおける進歩の理念の成立と展開をめぐる主要な論点が一通り示されている。ヨーロッパにおける進歩の理念の成立の端緒は、十七世紀後半にフランスを主要な舞台として展開された「古代・近代論争」と、イギリスのニュートン、ボイル、オランダのホイヘンスなどによって達成された近代自然科学の、しばしば「科学革命」の名でよばれる飛躍的な発展にある。ドイツの哲学者で、戦前は仙台の東北大学で教鞭を取り、戦後ハイデルベルク大学教授をながらくつとめたカール・レーヴィットの主張するように、進歩の理念の成立をユダヤ・キリスト教の神の摂理としての、天地創造から最後の審判までの直線的な歴史観の世俗化と見る見方は、限定された有効性しかもちえないことも、イグガースははっきり指摘している。

このように、進歩の理念についてのレーヴィットの見解は、進歩の理念の成立に対して「科学革命」の与えたインパクトをそれほど重視せず、ユダヤ・キリスト教の影響をはるかに重視する点では問題があ

るけれども、最初は英語の『歴史の意味』の中で、次いでそのドイツ語版である『世界史と救済史』の中で述べられている進歩の理念についてのレーヴィトの見解は、やはり多くの唆に富むものである。信太正三他による邦訳から、第四章「進歩対摂理」の最初の部分から引用しておきたい。

〈進歩の問題は、それも特に芸術と科学との領域において、まず「古代・近代論争」(邦訳の原文は、古代と近代との争いとして、フランス語の綴りを入れ、傍点をつけてあるが、このように表現を統一した)という点で話題になり、一〇〇年以上ものあいだ、全ヨーロッパで、フォントネル、ヴィコ、スウィフトおよびレッシングのような人々によって、いろいろと論じられた。〈近代的なもの〉と〈古代的なもの〉という区別も、差しあたっては、古典的古代に対する近代的なもの優越ということの問題にすぎただけであり、近代的なものがキリスト教をも乗越して進歩してきたかどうか、という問題にはまだ触れてはいなかった。とはいえ、古代の長所と短所に関するこの重要な論題の一そう立入った研究は、その中心問題が、異教的古代とキリスト教とのあいだの、理性と啓示とのあいだの区別を立てることにあつた、ということをはっきりしている。そして、近代の進歩の理念が教養人たちの宗教になったとき、いまや近代性は、古典的古代に対しても、また、それ自身すでに古代を超克した進歩であるキリスト教に対しても、等しく対立するものであることが、明らかとなった。コンドルセ、コント、プルドンにおいては、近代人が古代を凌駕してしまったかどうかという問題は、もはや真剣には取り上げられていない。むしろ、かれらにとって問題は、キリスト教会の根本教義と社会制度とが他のものによってとって代われ、解体されるものかどうか、という点にあつた。同時にかれらは、近代の革命的な時代の進歩というものが、単に自然科学や歴史における新しい認識の直接の結果ではなくて、キリスト教によって媒介されたものである、ということを知っていた。要するに、進歩の理念、つまり、旧約聖書から新約聖書へという進歩の理念を、はじめて西洋の歴史の中へ導入することによって、キリスト教は、古典的な異教を踏み越えたのである。このように進歩の理念が、もともとキリスト教に依存しているものであるため、近代の進歩思想は、次のような両義的なものとなる。つまり、進歩の思想は、その起源の点ではキリスト教的であり、その傾向に従えば反キリスト教的である。近代の進歩の宗教の出発点が、未来における成就という終末論的な期待におかれており、この成就の光に照らして見るとき、これまでの人類は頽廢状態のうちに生活していたことになるのに対して、古典時代の文書がアテネとかローマの崩壊について記している数節には、それと似たような絶望や確信が全く見られない。ヴォルテールやルソーからマルクスやソレルにいたる、歴史の進歩主義的な構成や没落史的な構成は、聖書の救済の教義や墮落の教義の末期的な、だがまだまだ強力な結果である。一方、歴史に関する古典的思想にあつては、最後の審判と救済に向かう出来事のこうした終末論的解釈などは、思いも及ばないことであつた。〉(レーヴィト、信太他訳、1964、80-82頁)

進歩の理念についてのこのような序論的考察のあと、レーヴィトは、コント、コンドルセ、テュルゴの順に、つまり時代の進行とは逆の順に、進歩の理念を代表する思想家についての考察を、かなり辛らつな批判をもまじえて展開している。コントについての論評が最も詳細であると同時に最も辛らつな批判である。レーヴィトのこの著書全体の叙述が新しい時代から古い時代に遡るかたちをとっていて、こ

の章のなかでも同じかたちが採用されている。いずれにしても、コント、コンドルセ、テュルゴの三人の思想家が、進歩の理念の代表的な思想家であることは間違いない。しかし、レーヴィットの分析によれば、この三人の思想家はいずれも、キリスト教から深刻な影響を受けている。逆にいえば、キリスト教の、さらにはユダヤ・キリスト教の伝統の存在しない地域に、進歩の理念が成立するかということが、大きな問題として立ちあらわれる。

(2) 清末の中国における進歩の理念の成立と進化論

コント、コンドルセ、テュルゴの時代から、事態を転換させたのはダーウィンが初めて唱えた進化論である。中国における進歩の理念の成立を観察するならば、進化論こそが、キリスト教文明圏に属していない中国において、進歩の理念の成立を可能にした、あるいは少なくとも容易にしたものである事実を確認出来る。進化論が中国に導入されることがなかったと仮定するならば、例えばキリスト教の影響だけで、儒教の牢固たる支配を打破して、中国に進歩の理念が確立されることになったかどうかは疑わしい。

ダーウィンの進化論が、進歩の思想と必ずしも一致するものではないということは、従来からしばしば指摘されてきた。丹治愛氏は、『パンダの親指：進化論再考』（1980年）や『ニワトリの歯：進化論の新地平』（1983年）などの訳書を通じて我国でもよく知られているハーバード大学教授のステイーヴン・ジェイ・グールドの1977年の著作『ダーウィン以来』を引用して、ダーウィンの進化論が、進化には目的と方向性がないとし、「自然を解釈するに際して一貫して唯物論哲学を適用した」（丹治，1994，19頁）ものであることを指摘している。進化と進歩はまったく別の観念であり、進化は無目的、無方向であるのに対して、進歩の観念は目的論的であり、直線的で一定の方向をもっている。丹治氏によれば、ダーウィン自身も、そこを混同して、進化を「完成にむかって進歩する傾向」（43頁）にとらえる場合があったという。ダーウィンの進化論を、社会学に適用し、さらには宇宙全体の進化を想定していたスペンサーも同様であった。（44頁）中国では、イギリスに留学した経験をもつ嚴復（1853-1921年）によって、トーマス・ヘンリー・ハックスレーがオックスフォードで1893年に行った講演『進化と倫理』が『天演論（進化について）』という標題のもとに、中国語に翻訳された。ハーバード大学教授で現代中国政治と中国思想史を講じていたベンジャミン・シュウォルツは、嚴復がこの講演を、「自強と保種」に直接関連する事柄を扱った、ソーシャル・ダーウィニズムのスローガンを宣伝するものと理解した、と断定している。そのスローガンが、この本を読んだ青年に大きな興奮を引き起こした。（ベンジャミン・シュウォルツ著平野訳，1978年，97-98頁）ところが、皮肉なことに、この講演の内容は、ソーシャル・ダーウィニズムに対する真正面からの批判、攻撃であった。シュウォルツはこの間の事情を次のように述べている。

くしかし、ここでわれわれは途方もなく大きな矛盾にぶつかる。ハックスレーの講演は明らかにソーシャル・ダーウィニズムの解説ではなく、実はソーシャル・ダーウィニズムに対する攻撃であったので

ある。それは、十九世紀末に英国と合衆国の両国で急にはじまった、スペンサー流の正統説に対する広範な反動に照らして理解されなければならない。たしかに、ハックスレーは、すでに、あらゆる方面の攻撃からダーウィニズムを守る、疲れを知らぬ擁護者、解説者として、名声を得ていたが、この講演は、ダーウィニズムの原理の要約をまたもう一つ提供しようと意図したものではけっしてなかったのである。むしろ、「進化の倫理」なるものを創り出そうとする営みに対して、人間の倫理的な価値を守ることがハックスレーの第一の関心であった。(中略) ハックスレーには、スペンサーの粗野で残忍な樂觀的宇宙論を受けつけることができなかつたのである。ハックスレーは、一方では仏教の「世界否定者」の極端なペシミズムとストア派の超越的無感動を退けていたが、エネルギー崇拜と無限に持続的な宇宙過程に対する豪放磊落な信頼からも、明らかに後ずさりしていた。ハックスレーは、ここでも、進化の理論が不可逆的な進歩の理論と同一ではないことを思い起こさせ、進化には、「相対的に複雑な状態から相対的に画一的な状態へと進む現象であるところの退行的変形の現象」が、それと反対方向の現象とともに含まれていることを説くのであった。この書全体の中心的主題は「社会の進歩とは、宇宙過程を、一步ごとに、抑さえつけることであり、宇宙過程に替えるに、倫理過程とでも名づくべき、もう一つ別の過程をもってすることである。…社会の論理的進歩は、宇宙過程を模倣することにかかっているのではなく、ましてや、それから逃げ去ることにあるのではなく、それと闘争することにある」というものであった。つまり、ダーウィニズムの宇宙のなかに人間行動の処方箋を見つけ出そうとする嚴復の熱烈な希望ほど、この時のハックスレーの情念からかけはなれたものはなかつたであろう。(同書、98-99頁)

(3) 康有為と進化論

以下に詳述するように、中国の思想界の中で進歩の理念を初めて確立したのは康有為(1858-1927年)に他ならない。通常、彼は進化論の強烈な影響を受けて、進歩の理念を確立したというように説かれている。しかし、このことをめぐっては、研究者の間で見解が分かれているようである。彼の主著『大同書』を、詳しい注釈を付けて英訳したローレンス・G.トンプソンは、次のように述べている。

〈康の発展の諸見解を考察する際に、我々は、当然のことながら、これらの諸見解とダーウィンの諸見解との結びつきについて考えさせられる。そしてダーウィンのことは、原文の数カ所に名指しで言及されているのである。「適者生存」といった語句がダーウィンから取られたのは疑いなく、我々は、西欧の学者の進化論の学説が、康が確信をもって歴史の進歩を信じた、その確信をより強固なものにした、と推論することを許されるのは間違いのないところである。しかしながら、これ以上のことを、原文は示していないように思われる。例えば、ダーウィンの学説が康の思想を、それがたどった路線に導くのに重要な役割を果たした、と信ずるべき理由は一切存在しない。そして、彼は、ダーウィンに由来する新しい語句を使う際に、彼は、それがダーウィンの諸原理の一つであると彼が理解するものについて、激しい反論を加えている。〉(Thompson,1958,p.50.)

『大同書』の一部を邦訳し、解説した坂出祥伸氏は、〈康有為の著作に進化論の影響が明瞭にみとめられるのは、『孔子改姓考』である〉(坂出, 1976年, 50頁)と断定し、康有為が進化論を学んだ経路として、ダーウィンの『種の起原』に大きな影響を与えたチャールズ・ライエルの原著 (Elements of Geology, 1830) の中国語訳『地学浅釈』(1872年)を挙げるとともに、日本の書籍を通じての経路を重視している。康有為が光緒二十三年(1897)年に出版した『日本書目志』の中に、石川千代松『進化新論』(明治二十四年)など、進化論について八点の書物が挙げられている、と坂出氏は指摘する。(同書, 51-53頁)

小野川秀美氏は、進化論から決定的な影響を受けたのは、康有為の高弟で、初めはその熱狂的な支持者であった梁啓超(1873-1929年)であり、康有為自身は、それほどの影響は受けていない、という見解をとっておられたようである。『清末政治思想研究』第七章「清末の思想と進化論」の中の以下の注記が氏の見解を明瞭に示している。

〈康有為の大同説が進化論に影響されて成立した、という説があるけれども、大同説は公羊学と仏教思想に基をおいている。西洋からは、自然科学と政治形態に対する初歩的な智識が汲みとられたけれども、進化論が中国に入る頃には、大同思想の根本はすでに形成されていた。『天演論』に見える見解は、自分がかつて康有為から聞いて尽くさないものである、と梁啓超が述べているのは、『天演論』が輸入される前に、大同説の根本がすでに形成されていたことの傍証である。なお西洋の近代思想が整った形で中国に紹介され、影響を与えたのは、進化論が殆んど最初である。一八八〇年初めに北京の同文館でアダム・スミスの『富国論』が一部翻訳して出版され、一八九六年には『時務報』の第十五・十六・十九・二十三・二十五冊に同じく『富国論』が『富国策』という題で通正斉生によって一部訳出されたことがあるけれども、殆んど何らの反響も起していない。〉(小野川, 1969年, 261-262頁。)

小野川氏と逆に、康有為が早くから西欧思想の強い影響を受けていた、と考えているのは坂出祥伸氏である。氏は、『康有為：ユートピアの開花』の中で、例えば次のように述べている。

〈康有為は、前に述べたように、『康子内外篇』のなかで、人間の智の発達が生社会の進歩、文明の展開を促すという、一種の進歩史観を主張している。これは、十八世紀フランスの進歩史観、例えばチュルゴーやコンドルセを想起する主張であるが、彼はこのような史観を、光緒八年、九年(一八八二、三)ごろ、上海で大量に購入した西書や『万国広報』などを通じて知りえたのであろう。彼の進歩史観は、けっして中国の伝統的な思考から直接に導かれたものではない、と断言する。〉(坂出, 1985年, 93頁)『万国広報』とは、同じく坂出氏によれば、〈アメリカの宣教師ヤング・アレン(一八三六～一九〇七)が同治七年(一八六八)、自費で創刊した週間の新聞『教会新聞』を、同治十三年、改題して月刊としたものである。〉(同書, 71頁)

(4) 康有為における進歩の理念の成立と『礼記』の「礼運篇」

康有為の歴史観を詳細に解明することは、とてもこのような小論の枠の中では不可能である。ただ、

彼の歴史観こそ、進歩の理念の具体化であり、儒学の歴史観にしばしば見られるような、黄金時代を堯舜の世と東周の初めの周公旦の時代に設定し、それ以後は、退化と墮落あるのみとする、下降的な時間意識を、進歩の理念が代表する上昇的な時間意識に転換させた、という事実だけは指摘しておきたい。

そして、たとえ康有為が西欧の進化論から決定的な影響を受けていたとしても、西欧思想を直輸入するような態度は、彼の取るところではなかったであろう。彼は、進歩の理念を説くにあたって、飽くまで儒学の古典を通じて、しかもそれを再解釈することを通じて、中国の知識人に分かりやすい形で説く、という生き方を選んだのである。このことは、彼自身がこれらの中国の古典に通暁していたからだけではなく、当時の清末の中国知識人が儒教の伝統に浸りきっていて、これらの知識人に訴えるためには、儒教の古典への言及が不可欠でもあり、理解を得るための最善の近道でもあったという事情によるものと考えられる。これらの古典の中で、彼が特に注目していたのは、『礼記』であり、その中でも「礼運篇」であった。ここには一種のユートピアが、孔子の口を通じて語られるという形式を借りて描かれている。下見隆雄氏が『礼記』の原文、読み下し文、邦訳、注釈を列挙されているので、読み下し文と邦訳を引用したい。原文ではるびが多く使われているが、一部を丸かっこの中に記した。

〈昔、仲尼、蜡賓（さひん）に与る。畢（おわ）りて、出でて観の上に遊び、喟然として嘆ず。仲尼の嘆ぜるは、けだし魯を嘆ぜるなり。言偃（げんえん）、側（かたわら）に在りて曰く、君子なにか嘆ぜると。孔子曰く、大道の行なはれしときと三代の英（せいじん）とは、丘、いまだこれに逮（およ）ばざれども、志（きろく）あり。〉（下見、115-116頁）

以下は下見氏による邦訳である。

〈むかし孔子が蜡祭に招かれた。おわって祭場を出て門観にのぼってながめわたしながら、深くため息をついた。孔子がため息をもらしたのは、たぶん魯の国の礼楽も衰えたのを嘆いたのである。その時弟子の子游がそばにいて、孔子にたずねた。先生はなにを嘆かれるのですかと。これに対して孔子は次のようにいった、人間が天地の理法をよくわきまえてそれに違わないように行動した古の時代と、夏・殷・周三代の英賢の時代のことを見ることはできないが、古い記録があるので、その様子を知ることができる。〉（116頁）

ふたたび下見氏による読み下し文に戻る。以下は、「礼運篇」の中でも、ユートピアの記述として、とりわけ重要な箇所である。

〈大道の行なはれしとき、天下を公（みなのもの）となし、賢を選び能（のう）に与（くみ）し、信を講じ睦（ぼく）を脩（おさ）む。ゆえに人、独（ひとり）りその親のみを親とせず、独りその子のみを子とせず。老をして終ふるところあり、壮をして用ふるところあり、幼をして長ずるところあり、矜寡（ひとりもの）・孤独（みよりなきもの）・廢疾のものをしてみな養ふところあらしむ。男は分（しごと）あり、女は婦（よめいり）するあり。貨（か）はその地に棄てらるるを悪（く）にめども、かならずしも己に蔵（おさ）めず。力はその身より出さざらんことを悪めども、かならずしも己れのためにせず。これゆえに謀（はかりごと）は閉じて興（おこ）らず。盜竊（ぬすみ）・乱賦（ものとり）は作（おこ）らず。ゆえに外戸なるもしか閉ぢず。これを大同といふ。〉（同書、116-117頁）

以下は下見氏による邦訳である。

〈大道の行なわれていたときのようすは、だれか特定のものが天下を私物化するというようなことはなく、公共物として考えあつかった。天下のことはすぐれて徳のある人に委ねるのであって、世襲的に自分の兄弟や子孫に伝え与えていくというようなことはしなかった。こうして賢者を選び能力あるものを用いて要職につけ、すべての人々は、つねに信義について話し習い、互に仲良くすることができるように自分を高めていった。親と子の愛は強いので、ともすれば排他的になりやすいものだが、この時代には、自分の親だけを親として敬愛するのではなく、他人の親にも自分の親とわけへだてなく、他人の子供にも自分の子供に対すると同じような気持で接するというように、わけへだてのない愛が行われた。老人は安楽にその余命をまっとうするように、壮者にはすべてその力を発揮し得る仕事につくことができるように、幼者はその肉体・精神がのびのびと成長できるように、また矜寡・孤独・廢疾のものもちゃんと生きていけるように、それぞれ配慮がなされた。男にはそれぞれの能力に応じて、一定の職分があり、女にはそれぞれ嫁ぐところがある。財貨とても公共のものであるから、私有でないという理由ですておくというようなことはしないでしまっておくのだが、決して個人が死蔵してしまうということではなく公のために時に応じて用いられる。労力はみんなのためにという理由で、出しおしみを考えるようなことはない。そして出す力は自分のためになるようにだけなされなされるのではない。この時代は、すべての人が自分のことを考えるまえにみんなのことを考え、自他の区別なく行動したので、一部の人間が不満をいだいて、謀議して反乱をおこすというようなこともなく、生活に困った人間が盗人になったり乱賊になって決起するというようなこともない。だから万人が用心のために戸を閉じてかんぬきすることもなく、平穩に楽しくその日その日を暮らしたのであった。こういう世を大同というのである。〉(同書、117-118頁)

このあと、下見氏は、この部分について、次のような解説と考証を加えている。

〈ここに示された世界は、中国的な一種のユートピアである。しかしこれが、儒家の經典たる『礼記』に載せられていることで、古來問題の存するところである。人間が自発的に道徳的な行為をする世界を、ユートピアとして語ること、また礼の規正のある社会をこれより一段低い社会とする次の一段の内容は、一見、礼の実践と意義を語る儒家の論と対立すると考えられるからである。『欽定礼記義疏』はその案に、この部分が全体とうまく適合しないことをいって、譏入であるとしている。宋代の黄震は「篇首の意匠、微かに老子に似たり」と云い、『続礼記集説』に引く石梁王・姚際恒・陸奎勲らも老壯の思想が混入していると見る。宋の王応麟はその『困学紀聞』(巻五)に、「ひとりその親を親としその子を子とせざるのみならず、しかも堯舜禹湯をもって小康となす。これ老聃・墨氏の説なり」といっている。このようなわけで、礼運のこの部分は儒教学者からはさのみ重視されなかったわけであるが、十九世紀末に、康有為が、孔子教の真意は天下を公とするこの大同にあるとの立場から『大同書』を著して、新中国のよるべき道を示してより、大いに注目を浴びることになった。(以下略) (同書、118-119頁)

そして、下見氏は、次のように結論づけている。

〈いずれにせよ、ここには成立時の思想界の複雑な様相が反映していることは否定できない。墨家・

道家などなど、互いに批判し合って自家の論理を形成している状況の中で、儒家が礼論理を大系づけようとするれば、これらの思想に気を配らないわけにはいかないであろう。したがって、大同の世の姿が道家の論によるとか墨家の論によるとか、どちらか一つによっているとする捉え方は正しいとはいえない。儒家自身が他派が理想とする世の姿について説き、礼による社会を一段下におく、というのは問題が存するところであるかも知れないが、これは次の段で論究したいけれども、決してそのような容易な誤はなく、儒家の確たる論理のもとに大同といい、小康といっていることは、小康の世をいうその表現の中でははっきりしているのである。もっともはっきりしていることは、大同の世を人間の世に再現することができるとは考えていないことである。大同の世はすでに現在とは断絶したものとして、単なるユートピアとしてしかえがかれていないのである。〉(同書、120頁)

この結論のなかで特に重要なのは、『礼記』「礼運篇」の作者が「大同の世を人間の世に再現することができる」とは考えていない」という指摘である。これは、この『礼記』「礼運篇」に示された歴史観を、「下降」の歴史観と断定するものであり、康有為が、「上昇」の歴史観を「礼運篇」から引き出すことは、全面的な解釈の誤りということになる。

(5) 康有為における進歩の理念の成立と公羊学

小島祐馬氏による『礼記』「礼運篇」への注釈もまた、まさしく康有為の思想家としての全体像と、そしてなかならず彼の歴史観をめぐって極めて示唆に富むものである。氏の没後に刊行された『中国の革命思想：付 中国共産党』の第二章「現代中国の革命とその思想」の(二)「戊戌政変の思想的背景」の中から、康有為についての記述を引用することにする。

く戊戌政変の指導的人物であった康有為は、その思想系統からいうならば、先に述べた春秋公羊学派に属する一人であった。公羊学は漢代に興って、当時しばらく隆盛をみたけれどもその後次第に廃れ、後世にいたってほとんどこれを顧みる者なき状態に陥っていた。しかるにこの公羊学が清朝の後半期に及んで再び復興せられ、しかもそれが清末の近代革命思想につながるにいたったということは注意を要する事柄である。

清朝において、公羊学がどういう意味から復興するにいたったかというに、これは清朝前半期における学問が、すべて後漢の訓詁の学、またはその訓詁の学を基礎とした考証学にかざられ、經学そのものの本質から甚だしく遠ざかってきた。その反動として、ここに前漢時代のいわゆる通經致用の学、すなわち実用の学に遡る傾向を生じ、そこに前漢の学問中もっとも精彩を放った公羊学なるものが再び取りあげられるにいたったのである。しかしその復興の初めはもっぱら単なる学問として取り扱われていたにすぎなかったのであるが、清朝の末期に近づくにしたがい、それが政治の現実と結びつき、一般思想家の視野の中に入り来るにいたったのである。

公羊家の思想についてはさきに既にその大体を述べたが、康有為にいたって、在来の公羊家の思想にもいくぶん付け加えるところが出てきた。それは主として、『春秋公羊伝』というものと『礼記』の

中の「礼運」とを結びつけたという点においてであった。『礼記』の「礼運」には、大同の世、小康の世、というものが描かれている。大同の世というのは、『礼記』に従えば、古代の理想社会であって、そうして小康の世というのは、すなわち後世の墮落社会である。つまり「礼運」の歴史観もまた退化説をとっているわけであるが、しかるに康有為は、それを逆に取って、『礼記』にいう小康の世なるものを公羊家のいわゆる衰乱の世と升平の世に当て、そうして大同の世を太平の世に当てた。かくて要するに、「礼運」というものは『公羊伝』の一つの解説であるというふうに考えられたのである。(小島, 1967, 87-88頁)

以上の引用の中でも、康有為が、「礼運」の歴史観もまた退化説をとっているにもかかわらず、それを逆に解釈した、という個所はとりわけ重要である。下見氏の見解によれば許すべからざる解釈、ということになるであろうが、学者であると同時に現実の政治の場での実践に踏み切った政治家であった康有為にとっては、「礼運」の歴史観を退化、下降の説ではなく、上昇、従って進歩の説と読み替えることが、どうしても必要であったと考えられる。「礼運篇」では、大同の世が強烈な懐古の念を込めて語られたすぐ後に、小康の世のあり方が描写されている。小島氏は、大同の世について、先に下見氏から引いた個所についてかなり詳しい解説を述べた後で、次のように小康の世についての個所を略説している。

く以上のようなものが、すなわちいわゆる大同の世なるものの有様だとせられる。しからば次に謂うところの小康の世の社会状態とはどのようなものであるか。それはすなわち大同が行われず、天下みな自己に私するということがこの社会の特徴であるとせられる。すなわち君主は天下をもって私家のものとして子孫に伝え、これを天下に公けにすることをしない。四海の民、おのおのその親を親しみその子を愛して、人の親、人の子に及ばない。財貨を蔵するのは、みな己れを利せんがためであり、労働を敢えてするのは、みな私欲を満たさんがためである。すでに各人がかように己れを利することのみを計る以上は、争奪、擠排(人を押しつける)は免れないところである。されば上位にある者はその地位を世襲し、城郭溝池をつくって自ら護衛する必要が生ずる。いったいかくのごとき社会において最も重要なことは礼儀ということである。この礼儀を用いて始めて社会の秩序を維持するのである。これをもって君臣を正し、父子を厚くし、兄弟を睦じくさせ、夫婦を和せしめ、またその衣食住の上に上下貴賤に応じて制度を立てるわけである。またこの社会においては、争奪ならび行われるが故に勇氣というものが必要となる。互いに相い欺瞞するが故に智というものが必要となる。これ、勇智の人が世に尊重せられるゆえんである。かくのごときがすなわち小康の世の有様だとせられるのである。「礼運」においては、この小康の世なるものが後世の墮落せる社会として描かれているのであるが、康有為はこれをもって過去および現在の社会に当て、この社会が将来、大同の社会に進んでゆくものであると解釈したのである。(同書, 90-91頁)

このように小島氏は、康有為が、『礼記』の「礼運篇」の叙述の時間的な順序を逆転させて、歴史が「礼運篇」の叙述のように大同の世から小康の世に、退化し下降してゆくのではなく、逆に小康の世から大同の世へと上昇してゆくと考え、しかも、この解釈こそ「礼運篇」の真意に他ならないと主張した

事情を明らかにしている。そして、先の引用文に示されているように、「礼運篇」と『春秋公羊伝』との関係を、康有為が、前者は後者の一つの解説と見なしていた事実を明らかにする。これより前の個所で、小島氏は、『春秋公羊伝』を奉ずる公羊家の中に、革命思想とならんで進歩史観が存在していた事情を、次のように説明している。小島氏は、先ず、公羊家が「三統ヲ存スル」ということをいうが、「三統」とは各王朝の文化の形態が三つの異なった様式の間を循環するものであるというのであって、たとえば正朔でいえば夏（か）は孟春の月をもって正月とし、殷は一月さかのぼって季冬の月を正月とし、周はさらに一月さかのぼって仲冬の月を正月とする（同書、26頁）と説明している。「三統ヲ存スル」ということについては、小島氏は以下のように説明している。

〈「三統ヲ存スル」という語は、現在の王朝と前二代の王朝、すなわち文質三統説でいうところの正朔を異にする三つの王朝を存するの義であるが、その三つの王朝は革命ごとに一代ずつ移動するという意味を含んでいるところから、「三統ヲ存スル」の語が、革命是認の理論を代表することとなるのである。そして公羊家の説くところでは、『春秋』という書物は上述の原則にもとづく筆法によって、周を現在の主権者の地位から斥けて二王の後にくり入れ、それに代わるべき新しき主権者を設定したもので、すなわち革命の理論を具体化したものにほかならぬというのである。〉（同書、26-27頁）

中国の中の進歩史観についての小島氏の見解は、本章の論旨からして、とりわけ注目されるところであるが、これについて小島氏は次のように述べている。

・ 〈次に公羊家の要旨の一つに「三世ヲ張ル」（張三世）ということがある。三世を張るとは『春秋』の十二公二百四十二年間を、孔子を基準として所伝聞の世、所聞の世、所見の世の三世に分ち、さらに所伝聞の世を衰乱の時代に当て、所聞の世を升平の時代に当て、所見の世を太平の時代に当てるのである。いったい春秋の時代は、魯の陰公以下年を逐うてますます衰乱に赴き、實際上、升平・太平の時代というものはないのであるが、しかし公羊家のいうところによれば、歴史上の事実は全く仮借で、『春秋』は魯の国の史実を借りて歴史の理法を示したものであるとするのである。「世益々乱レテ春秋ノ文愈々治マル」というのは、すなわちこれをいうのである。この公羊家の歴史観が、前の「三統ヲ存スル」の革命論理と、どういう関係に立つかということについては、古いところではなんらの解釈もないが、近代の注釈家の中には、三世のそれぞれにおいて「三統ヲ存スル」が繰り返されるものであると説いているのがある。もしこの解釈に従うことにすれば、歴史は単に平板な循環を繰り返すばかりでなく、循環しつつ向上発展するものであるという進歩史観を、公羊家が抱懐していたことになるのである。

それはともあれ、歴史観としては循環説が支配的であった古代中国において、それがいかなる形であろうとも進歩説を唱道したということは、驚くべきことであって、しかもそれがまた革命主義を伴いつつ出現したということは、とくに注目に価するものがある。くだづて唐の時代になって、杜佑（どゆう）・柳宗元・劉禹錫（りゅううしやく）といったような人々が出て、いずれも進歩史観を持っていたが、しかし一体に進歩史観というものは中国の思想界にさしたる影響を及ぼすことなくして終った。これは従来の中国社会の循環的固定性と対照してすこぶる興味ある事実である。ただ公羊家の革命説は、清朝の末期におよんで大いに強調せられ、清朝を仆す有力な思想的背景の一つとなったものである。〉

(同書、27-28頁)

まことに見事な説明であり、いわゆる公羊学の中に「三世ヲ張ル」(張三世)という進歩史観というべき考え方が古くからあって、それが公羊学の系譜の上に立つ康有為によって掘り出された事情が理解出来る。ただし、康有為のころぞしたことは、儒学ないし儒教の衰退と下降の歴史観を進歩と上昇の歴史観へと転換させ、このような歴史観にもとづいて清朝の支配の枠内での政治改革をはかることであり、けっして清朝を仆す革命を唱えたのではなかった、ということも、ここで強調しておかなければならない。

以上の記述から、中国における進歩の理念の確立は、康有為の出現を待たなければならなかったのであり、康有為が進歩の理念を唱道するにあたって、西欧の進化論がどの程度の影響を及ぼしたかについては諸説が対立しているけれども、康有為は飽くまで儒学の古典の再解釈、読み替えにみずからの進歩の理念の根拠を求めたのであった、という事情を、ある程度明らかにできたと考える。中国における進歩の理念の確立は、進化論という外からの、外在的な要因も作用していたにせよ、主として中国の伝統文化に依拠して実現された。その際に、公羊学の伝統は、まことに好都合であったのである。

そもそも『春秋』とは、魯の国の簡単な年代記に過ぎない。日原利国氏は、その著書『春秋公羊伝の研究』の冒頭で次のように述べている。

〈五経の一つに数えられる『春秋』は、もともと魯の隠公元年(前七二二)から哀公十四年(前四八一)に至る、十二公・二百四十二年間の国家的大事を編年的に記したもので、いわば魯の政治上の公式記録である。もちろん、孔子とはなんの関係もなく、たかだか魯の史記にすぎない。〉(日原、1976年、3頁) それでは、どうして『春秋』は孔子の著作とされ、しかも、孔子の思想の本質がそこに盛り込まれていると考えられるようになったのであろうか。日原氏はいう。

〈魯国の宮廷年代記『春秋』は、わずか千八百餘條、一萬数千字の記録の断片にすぎない。しかし、これに孔子が独自の理念と厳密な論理をもって筆削を加えた、『春秋』には、孔子の精神(微言大義)が寓されている、との認識を前提として、はじめて春秋学が成り立つ。〉(同書、5頁)

また、日原氏によれば、このような『春秋』についての見方が成立したのは前漢でのことである。〈『春秋』が孔子の筆削(著作)であるとの主張、従ってそこに微言大義が存するとの認識を明確に打ち出し、これが定説となったのは、漢初の董仲舒・司馬遷等の説くところから始まる、と考えられる。〉(同書、6頁) ちなみに董仲舒は紀元前二世紀の人で、著書に『春秋繁露』がある。同じく日原氏の著作『春秋繁露』によれば、若いころから『春秋公羊伝』を学び、非常な勉強家で、三年間、庭に出たことがなかった、という。(日原、1977年、6頁)

『春秋』のコメンタールとして、公羊伝、左氏伝、穀梁伝の三つがあることはよく知られているが、公羊高なる人物があらわしたのが『春秋公羊伝』である、ということになっている。そして、『春秋公羊伝』を基礎として成立したのが公羊学であり、公羊学の性格については、小島氏の上述の文章が簡にして要を得ている。「微言大義」という考え方は、荒っぽくいえば、かなり自由な、場合によってはこじつけの解釈をも成り立たせる。そこに、康有為が、小島氏の述べているように、『礼記』の「礼運篇」

と『春秋公羊伝』との関係を、前者は後者の解説である、というような、奔放ないしは強引な解釈を展開する余地も生じた、と考えられる。実践を重視する康有為からすれば、このような解釈が厳密な学問的批判に耐えうるかどうか、ということよりも、儒学を進歩と改革の思想に読み替えることのほうが重要であった、ということが出来よう。

なお、康有為の大同思想については、曾村保信氏の論文「康有為の大同思想と人民公社」があるが、これは、康有為の大同思想についての、犀利であると同時に高度に批判的な考察である。この論文の論点については、別に考察してみなければならぬであろう。(曾村, 1970, 183-221頁) また、野村浩一氏の論文「清末公羊学派の形成と康有為学の歴史的意義」に立ち入る余裕がなかったが、我国の康有為研究における先駆的著作として、深甚の敬意を表したい。とりわけ、その第四章「康有為学の歴史的意義」は、きわめて示唆に富むものである。(野村, 1964年, 93-153頁)

引用文献一覧

Georg G. Iggers, 1958, "The Idea of Progress in Recent Philosophies of History", *Journal of Modern History*, Vol. 30, No. 3, September 1958.

Georg G. Iggers, 1965, "The Idea of Progress: A Critical Reassessment", *The American Historical Review*, Vol. 71, No. 1, October 1965.

Laurence G. Thompson, 1958, *Ta T'ung Shu: The One-World Philosophy of K'ang Yu-wei*, translated from the Chinese with Introduction and Notes (London: George Allen & Unwin).

カール・レーヴィット著、信太正三・長井和雄・山本新共訳、1964、『世界史と救済史』創文社 (Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Dritte Auflage (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1953). 英語版の表題は次の通りである。 *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History* (Chicago: The University of Chicago Press, 1949).

B. I. シュウォルツ著、平野健一郎訳、1978年、『中国の近代化と知識人』東京大学出版会 (Benjamin I. Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964.)”

小野川秀美, 1969, 『清末政治思想研究』みすず書房

小島 祐馬, 1967, 『中国の革命思想：付 中国共産党』筑摩書房

丹治 愛, 1994, 『神を殺した男：ダーウィン革命と世紀末』講談社

日原 利国, 1976, 『春秋公羊伝の研究』創文社

日原 利国, 1977, 『春秋繁露』(中国古典新書) 明德出版社

下見 隆雄, 1973, 『礼記』(中国古典新書) 明德出版社

坂出 祥伸, 1976, 『大同書』(中国古典新書) 明德出版社

坂出 祥伸, 1985, 『康有為：ユートピアの開花』(中国の人と思想 11) 集英社

曾村 保信, 1970, 『現代中国論』小峯書店

野村 浩一, 1964, 『近代中国の政治と思想』筑摩書房

(みやけ まさき)