

Hao Chang
*Chinese Intellectuals in Crisis—Search
 for Order and Meaning (1890—1911)*

高田 淳

まずはじめに、著者張頌氏及び著書・論文について紹介しておく。

張頌氏は一九三七年生まれ、現在五十三歳。臺灣大學歴史系卒業後に渡米、ハーバード大學大学院で Benjamin Schwartz に師事、梁啓超論をまとめる。現在、オハイオ州立大學の歴史教授、またワイアント (Wiant) 中國文化教授 (ワイアントの名を冠する講座の特待教授) を兼ねる。

今までに發表された著書及び論文は次の通り。

- (1) *Liang Chi-ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890—1907* (Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1971) これは大學院の論文をまとめたもの。University of Rochester の Ralph C. Croizier の書誌 (*Journal of Oriental History*, vol. 7, no. 1; 1973) にも紹介されている。Joseph R. Levenson の *Liang Chi-ch'ao and the mind of Modern China* (Harvard University Press, 1966) [中國譯「梁啓超與中國近代思想」四川人民出版社、一九八六年、及び部分譯として張力譯「重返故國的梁啓超」(『近代中國思想人物論』〈民族主義〉、時報文化出版事業有限公司、一九八〇年) などがある] の批判を意圖する。

また黃崇智 (Phillip Huang) の *Liang Chi-ch'ao and Modern Chinese Liberalism* (University of Washington Press, 1972) (臺北：宗青圖書出版公司、一九七九年) は蕭公權に捧げられたものであるが、張頌の梁啓超論と併せてコーネル大學の Richard C. Howard の書誌 (*The Journal of Asian Studies*, vol. 35, No. 3, 1976) がある。また張頌の梁啓超論の一部は、張熾箴譯「改革與革命—梁啓超對政治和傳統的態度」(『近代中國思想人物論』〈民族主義〉) として紹介され、楊肅獻の書評を附する。

- (2) On the ching-shih (經世) Idea in Neo-Confucianism (*Ching shih wen-t'i*, 清史問題 3, no. 1, 1974)

- (3) New Confucianism and the Intellectual Crisis of Contemporary China, 1976 には Charlotte Furd ed. *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China* (Harvard University Press, 1976) の第四章「五四以後の新儒家」の第三論文である。第一は Gray S. Alitto の *The Conservative as Sage: Liang Shu-ming* (林鎮國の部分譯「梁漱溟—以聖賢自許的儒學殿軍」、『近代中國思想人物論』〈保守主義〉、一九八〇年所収がある。第二は Alitto による *The Last Confucian: Liang Shu-ming and the Chinese Dilemma of Modernity*, Berkeley, University of California Press, 1979 (宗青圖書出版公司、一九七九年がある) である。第二は杜維明の *Hsiung Shih-li's Quest of Authentic Existence* (林鎮國譯「探究真實的存在—略論熊十力」、〈保守主義〉所収) である。そして第三の張頌のこの論には、林鎮國譯「新儒家與當代中國的思想危機」(〈保守主義〉所収) があり、陳弱水の書評を附する。以上〈保守主義〉に譯

されたこれら三篇は、また姜義華他編『港臺及海外學者論近代中國文化』（重慶出版社、一九八七年）及び湯一介の總序を附する『當代新儒家』（中國文化書院文庫、港臺海外中國文化論叢、三聯書店、一九八九年）に轉載されてゐる。

(4) Intellectual Change and the Reform Movement, 1890—1898 (*The Cambridge History of China*, vol. 2, Late Ching, 1800—1911, pt. 2, 1980) マンチン大学 C Mary B. Rankin の書評 (*The Journal of Asian Studies*, vol. 40, no. 4, 1981) がある。

(5) 「晚清思想發展試論——幾箇基本論點的提出與檢討」（『近代中國思想人物論』へ晚清思想、一九八〇年）。姜義華他編『港臺及海外學者論近代中國文化』に収める。

(6) 「傳統與現代化——以傳統批判現代化、以現代化批判傳統——」（『中國文化的危機與展望』へ文化傳統的「重建」、時報文化出版事業有限公司、一九八二年）。

(7) 『烈士精神與批判意識——譚嗣同思想的分析』（聯經出版事業公司、一九八八年）。

一 アメリカの中國研究と張頌の新儒家論

以上の張頌氏の經歷及び著書から窺われるように、本書は單なる中國近代思想研究ではない。臺灣の中國人學者がアメリカで學び、アメリカという思想空間から同じ中國人の問題として近代中國の思想を考察する場合、その問題意識は特定の歴史狀況内の個別研究にとどまらない、いまの現代的問題を含まざるをえない。私はアメリカの中國研究の現状に詳しくないので、たまたま佐藤眞一氏によつ

て譯出された『知の帝國主義——オリエンタリズムと中國像』（Paul A. Cohen: *Discovering History in China, American Historical Writing on the Recent Chinese Past*; New York, Columbia University Press, 1984）によつて一瞥して置きたう。

著者ローエンは、とくにアメリカのヴェトナム參戰と敗北という深刻な教訓を引き受ける立場から、西歐が中國に對する場合の「知的帝國主義」の問題を、さまざまのパラダイムに類型して檢討する。西歐の衝撃——中國の反應、傳統——近代性、帝國主義——反帝運動というパターンをとりあげ批判したあと、取るべき立場として「中國自身に即したアプローチ」を主張する。いまは同書の紹介が目的でないで、張頌に觸れた部分だけを拾ひ出してみる。一般的にいつて、ローエンの張頌の扱い方は肯定的である。まず、一九五〇年代と六〇年代を代表するレベンソンの梁啓超論を檢討する中で、西歐の衝撃を過大視するレベンソンの批判者として張頌をとりあげる。日本の近代と異なり、中國の場合それは表面的なものにすぎなかった。たとい、「へ西洋の衝撃」が中國知識人の問題關心の主要な對象となつた後でさえも、從來からの哲學的問題關心がそれによつて失われることはなかった。それどころか、從來からの哲學的問題關心が、微妙かつ複雑な形で、「へ西洋の衝撃」に對する中國人の問題關心のあり方を規定していたのである。チャンのこの見解は、二〇世紀の鄉村秩序再建論者で儒教を信奉していた梁漱溟に關するガイ・フリートの研究によつて裏づけられた」（譯書二二頁）。

従つて、五四時期の反傳統の旗を掲げた運動でさえ、中國の傳統的遺産からの繼承と見なさるべきであり、「ハオ・チャンは梁啓超に關する研究の中で、『清末の中國知識人は、主として儒教の傳統

から受け継いだ特定の關心や問題に照らして、〈西洋の衝撃〉の意味を解釋した」という一般の命題を立てた。梁啓超の集産主義や清末改革派、革命派の普遍主義的熱望、あるいは王先謙の〈公〉概念などの内に見られる、ある種の傳統的價值による方向づけは、チャンの表現を借りれば、『中國の近代化に對する障害としてではなく、むしろ近代化を背後から推進する力として』働いたのである」（該書一三五頁）。コーエンが、中國自身に即する「中國研究の新しい潮流」の中で、「ハオ・チャンが梁啓超に關する研究において、西洋の挑戦ではなく中國の學問的傳統から説き起こしていることも、西洋に對してだけではなく中國の輻輳した知的世界に對しても反應した人物として梁啓超を描き出していることも、決して偶然ではない。その知的世界は廣がりとお興行を持ち、その内部には互いに競い合う多様な思想潮流が存在したのである」（該書二二九頁）と肯定的な例として引くのも、アメリカの學界内における中國人研究者の位置と役割を想定させるものがある。

問題は單に中國人だから中國の原典を読みこなすことができ、中國の傳統思想の知識が多いということではない。コーエンがアメリカの中國研究という一般の問題として提起し、それに應じて臺灣出身の張瀾がアメリカという「普遍的」世界の中からそのような問題提起を行っているということであり、同時にそれがいま世界内の中國をどう考えるかという現代的關心につながるということに在る。

いまここで「自由の女神像」や民主と人權に對する武力鎮壓に至った「事件」を論ずることはしないが、少くともマルクス主義ではない非マルクス主義、すなわち儒教——あいまいなことはであるが——という傳統思想から中國の近代史を捉え直そうとする意圖がそ

こに在るということが出来る。主として臺灣や香港、そしてアメリカ在住の中國人研究者、さらに中國においても議論されている「現代新儒家」論議に通底する問題から提起していることは明らかである（吾妻重二氏の「中國における非マルクス主義哲學——新儒家をめぐる——」、「思想」No. 74、一九八九年一〇月参照）。

このコーエンのアメリカ中國研究の批判と反省に見合うものとして、溝口雄三氏の『方法としての中國』（一九八九年）がある。第二次大戰の日本の敗北と毛澤東の人民中國の成立という情況から出發した戦後日本の中國研究について、著者は時代狀況からの豫見または毛澤東の革命へ收斂される段階論に對する批判を行うとともに、中國自身という歴史的基盤の客觀的認識を主張する。これがコーエンのいう「中國自身に即したアプローチ」と同じことになるかどうかは別として、著者があとがきに記した感想に注目したい。臺灣の新竹市清華大學留學中に書かれたこともあるだろうが、中國研究は中華人民共和國という領域國家の範圍に限定すべきではなく、香港・臺灣・東南アジアなど海外華僑を含めて考えなければならぬこと、そしてアメリカが華僑社會をも包攝しうる多民族・多社會性をもつものであることの指摘は、本書の書評に際して私自身が感じたことにつながる。そのような世界で本書は書かれており、それは單に英語という「普遍的」なことばで敘述されているからだけではない。

ここで、アメリカにおける本書の書評二つを紹介しておきたい。一つは、アイオワ大學の David Arkush (*Journal of Asian History*, vol. 21, no. 2, 1987)。まず、なぜこの四人（康有爲・譚嗣同・章炳麟・劉師培）をとりあげたかの理由ははしかく明確でな

い。康は當然扱われるべき対象であるが、他の三人については確かに興味があり影響はあるにしても、しかし自明であるとするわけにはいかないからである。また著者がレベンソンの歴史と価値という二分法を超え、これら四人の過渡期の思想を土着のルーツから探求しようとした立場は、處女作梁啓超論から一貫するものであると指摘し、評者がとくに価値ありとするのは、「人と社會についての道德的精神的な關心がかれらの思想の核心である」という、著者のかれらの世界觀についての言及である。すなわち、かれらの思想は、政治改革のための單なる正當化として構想したものではなく、それは人間存在の意味を、生涯を通じて求め續けた結果なのである。かれら四人は、單なる近代主義者や民族主義者として理解さるべきではなく、地域國家や不平等・抑壓から自由な、未來社會の共同體を求めたものと理解すべきであるという結論を強調する。

ゆうーは、ブラウン大學の Jerome B. Grieder (*The Journal of Asian Studies*, vol. 47, no. 3, 1986)。本書はレベンソンの梁啓超論の矛盾を解き放ったものであり、從來改革と革命、民族主義と文化主義、近代主義と傳統主義、連續と斷絶というタームで語られてきた中國近代の知的力學の意味を新たな立場から再評價したものであるという。これが、コーエンの批判するアメリカの中國研究の現況を反映することは容易に想定される。ところで、この四人が「秩序と意味を求めて」、それぞれが適切だと信じた問題を、著者がとくに個人的生活體驗を通じて明らかにしようとしたことは當然としても、これら四人が時代を代表するものとして一つに結びつけるものは何かとなると、やはり問題があるといわざるをえないという。康と劉を道德的、譚と章を精神的なものとし、かれらが狹義の

ナショナリズムから眞の萬人救済としてのナショナリズムへ批判的轉化を行ったのだという問題提起には、やはり明確なものを感じないわけにはいかない。しかし本書が儒教中國の運命のみならず、中國の現代の變化の中にひそむ知的原因に關心をもつ人びとに興味を抱かせるものであることは確かであるという。

ところで、本書の中國傳統思想の土着的ルーツについての論述は、餘りにスコラの繁瑣にすぎるといふ、兩者を通じての指摘がある。この點については、學術書である限りそれは必要であり、そこにこそ中國文化の多様性及びそこから西歐の衝擊に對應した基體があるとする、著者の主張からむしろ當然であると考える。また、なぜ著者がこの四人をとりあげたかの必然性が明確でないとする兩者共通の批判については、《晩清思想》に著者自身のことばがあるので、ここに示しておこう。

まず、それは《經世》と《修養》という概念（これは著作(2)に論ずる）をめぐって主張される。かれら四人はともに強烈な道德精神を基調とする點で、まず西方的近代思想と異なるばかりでなく、いわゆる近代化にも直接對應するものではなかった。そもそも、近代中國が西歐に反應した型には、「群體意識」と「超越意識」の二つがあった。救國自強という社會と政治に関わる「群體意識」と、それを超えて人類全體に目を向け理想を追求する「超越意識」の二つである。改良派の康譚と革命派の章劉は、表現形式は異なるが、この超越意識に基づいて思想を展開した點では共通する。康は九界を破除する大同思想、譚は仁を中心とし諸家の思想を雜糅した世界觀、章は唯識を本に展開した虛無主義、劉は道家と西方思想を混合した無政府主義というように、それぞれ異なった思想を構築した

が、基本的には名教の拘束と壓制を衝決し、人類と個人の生命と運命について思いをめぐらした超越意識の思想家たちであった。すなわちこの四人は、中國の傳統思想の超越意識と西方思想の超越意識を結びつけて獨自の哲學を構想したのであり、單に救世の手段として西方思想を用いる群體意識とは別の次元に立つものであるという。かつてレベンソンの梁啓超論を超えようとした、著者の意圖の展開と見ることもできよう。

この超越意識論は、著作(6)の「傳統と現代化」にも示される。この論はソルジュニツィンの一九七八年のハーバード大學での講演を引用して、アメリカ社會の個人主義の功利主義を批判するなど、現代世界の様態の中からの一般的現代批判として述べたものである。併せて、いまの世俗化現代にこそ適應すべきものとして、無神信仰たる新儒家思想を積極的に主張する。西方學術界に今なお残っている、中國の傳統思想は近代化の障害であるとする思考の原型を與えたのはウェーバである。かれの最大の缺陷は、個人に内在する儒家道德の自主概念を見なかったばかりか、天人性命の學に含まれる超越意識をも無視したことにあるという。張瀕は、決して超越意識を無條件に認めるのではない。綱常名教の束縛から脱却できなかった點でそれは徹底的でなく、その批判精神も限定的であった。キリスト教の原罪觀に比べれば、儒家の人性論は深刻でなく、西歐社會の民主・人權概念も從つて成立しえなかった。しかし一方、儒家傳統思想によつて現代文化を批判しうる權利もあるのだとして、儒家名教の禮俗規範以外の、「超越精神性の倫理」というイデーを提起する。それは終極的價値の超越性を明らかにするばかりでなく、その實現の方法をも明確に提示するものであるという。張瀕はさら

に、現代の道德相對主義の根據とされる文化相對論を批判する。普遍的價値は存在しないとする論は、論理的に成立しないばかりか、事實においても検討の餘地がある。すなわち、行為規範の背後にある基本道德原則、たとえば儒家の仁義禮智信の五常は、すべての高等文化傳統に共通する普遍的なものであると認識すべきだというのである。

この現代新儒家論を直接展開したものが、著作(3)である。一九五八年、香港「民主評論」に發表した張君勱、牟宗三、唐君毅、徐復觀ら四人の宣言を紹介解説する形で、現代中國の思想危機、すなわちマルクス主義に代るべき新儒家の主張を提起する。さきに文化相對論を批判したように、新儒家は中國文化のアイデンティティ（これはレベンソンの理論である）を主張したのではなく、かれらは普遍主義的 universalistic かつ超文化的 transcultural に、人類全體が共有すべき道德的精神的象徵を主張したのである。儒家及び宋明理學の核心は、超越と本體の信仰 belief in the numinous である。存在の形而上的基礎であるとともに意味の根源である天のイデーは、超越的本體 the numinous beyond を意味する。儒家哲學は萬物の内に精神的統一體 spiritual unity の認識を旨とするもので、この精神的統一體こそがキリスト教の神にも似た終極的實在を構成する。そして儒教倫理の修身とは、超越的本體 the numinous transcendent と感通して天人合一の精神領域に入るとともに、全一性 whole one に冥合して形軀我的死滅から生ずる懼れをも超越することができるとののだという。なおこの超越と譯される numinous なる語は、Rudolf Otto の著書から借りたもので、そのキリスト教神學の意を除き、名狀すべからざる超越的かつ終極的

はたらきを意味すると注する。

以上、書評の範囲を越えて先走りしてしまったが、張瀨の基調に現代新儒家論があることを示したためである。なお、張瀨が著作(3)で「早期新儒家といま港臺二地に活躍する新儒家との唯一の重要な精神的橋樑」として挙げた熊十力についての言及は、鄭家棟「儒家與新儒家的命運」(『哲學研究』、一九八九年第三期)に肯定的に引用されており、また熊十力研究の第一人者郭齊勇の「簡論牟宗三的中西文化比較模式」(方克立・李錦全主編『現代新儒學研究論集』(一)、中國社會科學出版社、一九八九年四月)が、「張瀨先生がかつて指摘したように、賴文森の『文化認同危機說』では當代新儒家の特徴を解釋することはできない」として、新儒家は中國文化の普遍的價值を認め、宋明理學の倫理精神の中に國境を超越し文化を超越する價值と意味を顯稱するものだとして引用するのも、また同じく著作(3)の文章である。

二 本書の内容紹介

本書は、^{インテリゲンツ}謝辭を除く二三頁より成る。

- 1 序言 二〇頁。なお奥附^{インテリゲンツ}には、中國一知的生命——一六四四—一九一二という。明の滅亡と清の成立から、民國元年まで。
- 2 康有爲(一八五八—一九二七) 四五頁。
- 3 譚嗣同(一八六四—一八九八) 三八頁。これは奥附に一八六五とあるのが正しい。
- 4 章炳麟(一八六九—一九三五) 四二頁。奥附には一八六八—一九三六という。生年の同治七年(一八六八)舊曆十一月三〇日は

一八六九年一月二日だからよいが、卒年は奥附の一九三六年でなければならぬ。

5 劉師培(一八八四—一九一九) 三四頁。

6 結論 一一頁。

附録として、三頁にわたり、譚嗣同のエレジー、すなわち湘痕詞八篇(ただし鈹を除く)を譯し、中國語の用語解説九頁、文獻目錄九頁、索引九頁を附する。

題名 *Chinese Intellectuals in Crisis* は、著作(7)「烈士精神與批判意識」の前言によれば、「中國知識分子的危機意識」である。危機^{クライシス}とは、「漢以來空前未曾有の思想變化」(著作(5))であり、「一八九〇年代末期に始まり五四時代に最高潮に達した」(著作(6))、儒家傳統思想の危機を意味する。著作(1)の梁啓超論も一八九〇年から論を起し、なぜ一八九〇年から思想危機が始まったかを論じている。なお著作(6)は「意味の危機」*the crisis of meaning* について、それは道德と存在と形而上學の喪失を含意するという。かくして、失われた儒教哲學の秩序と意味を求めて、ここに著者の探求が始まる。本書副題にいう *Search for Order and Meaning* である。

この副題は、ブルーストの「失われし時を求めて」よりも、著者の師であるシュウォーツの嚴復論 *In Search of Wealth and Power* (一九六四)を想起すべきであらう。のみならず、嚴復の富強論が著者のいう群體意識であるとすれば、本書の秩序と意味とはまさしく超越意識を指す。ここに張瀨氏は儒教哲學の復活を企圖する現代新儒家の立場から、康譚章劉四人の思想營爲に新たな光を當

てようとする。時期を一八九〇年から辛亥革命一九一一年までとするのも、日清戦争（一八九四—九五）前から戊戌變法（一八九八）を含む時代に活躍した四人の思想危機を扱うからである。著作(1)が、一八九〇—一九〇七、(4)が一八九〇—一八九八とするのと同じである。

以下、各章ごとに要約して紹介する。

1 序言 清初から清末民國初までの中國學術思想の概観。荀子・墨子・法家など諸子學の復興を、宋明理學の反動及び清朝考證學の展開として述べるとともに、楊文會に代表される大乘佛教や禪を含めて、儒教の天人合一思想が、個人と社會そして宇宙觀に基づく新たな世界觀を準備したことを論ずる。これは四人について西學の影響はあるにしても、西學に對應する中國思想の多様性を強調しようとする著者の立場からである。そこに、從來の研究に對する自己の方法論の主張がある。

本書はかれら四人について單なる知的傳記の集積ではなく、一八九〇年から一九一一年までの過渡期における知的變化の意味の探求を意圖する。従つて著者は、改革派とか革命派、あるいは反帝國主義という反動的ナショナリズムまたは國家ナショナリズムということばで分類するより、むしろ普遍主義的志向をもつものとして理解すべきであるという。その點で、蕭公權などのように近代化という概念で解釋することは、かれら四人の道德的・精神的思惟（これは超越意識についてである）を度外視することになり、また傳統の連續とか斷絶とかいう見方も、その雙方を併せもつこの四人を正しく理解することにならぬとして斥ける。

著者がいうのは、知的環境^{知的環境}についてである。すなわち歴史的狀況と、個人の苦惱や死に對する感情をも含む實存的狀況をいう。この點について、著作(7)の序論は、觀念の發展を論ずる history of ideas（ドバリー『朱子學と自由の傳統』に、譯者山口久和氏の解説がある）の立場をとらぬ理由を述べている。自分は一つの歴史的狀況に生きた知識人を研究する場合、時代に對する刺激とともに、かれら個人の生命の感受性がいかに思想形成に自覺的反應を生じさせたかを考察したいのであると。このことは、秩序の危機について、それは單に政治社會的秩序を意味するだけではなく、實存の秩序、精神^{精神}・志向^{志向}の秩序の危機である。自分は、意味をもつ秩序そのものが危機に陥っているときの中國思想問題を論じたいのだという主張につながる。レベンソンの文化的同一性論^{同一性論}よりも、かれらがそれぞれの思想脈絡の中で行なつた内的對話が問題なのであり、それが現代の問題にも連續することになるのだという。

2 康有爲論 本章は、さらに次のように分節される。(i) 知的經歷のはじまり、(ii) 知的統一への摸索、(iii) 仁の道德的・形而上學的世界觀—(a) 世界觀としての仁、(b) 道德的理念としての仁、(c) 康の人性概念、(d) 仁の急進化、(e) 仁の歴史化—、(iv) 康の未來理想社會

これは最後の『大同書』に集約されるユートピア思想を普通の問題として設定し、その基本概念として仁を五つに規定し、そこに至るまでの初期の學說變遷を辿るという形である。(i) (ii) で扱うのは「自編年譜」の他、「教學通義」「康子内外篇」「實理公法」である。より保守的傾向の強い「教學通義」は、のちに今文學を受け入れられる基盤となっているが、同じく保守的でありながらラディカルな主張をもつ「康子内外篇」について、智の強調はたしかにあるが、

人間の普遍的倫理として仁をとり出したことに注意を拂うべきだとする。政治支配と社會分化の權威を意味する義に對し、愛と自由と公を意味する仁のイデーは、佛教の平等、墨子の兼愛というラディカルな普遍主義的思想に連續するものだと考えたところに、康の仁のラディカリズムがある。やうに Alexander Williamson (韋廉士) の明らかな影響が認められる「實理公法」は、自己決定の自由な權利を主張する點、より明確なものとすると、著者はあくまで仁のラディカリズムを強調する。

(イ)の仁についての五つの小論も、同じく大同說への序論の性格をもつ。行論は、「長興學記」「萬本草堂口說」「孟子微」「中庸注」「禮運注」「論語注」「春秋童子學」を解説する形で行なわれる。とくに強調するのは、康の意味を求めている、道德的精神の關心についてである。ナショナリストとしてではなく、個人主義的かつ普遍主義者としての康の思想は、個と社會の道德的完成の理念としての仁の形成を目指したものだという。氣の概念も、唯物論的なものではなく、天人合一的調和に基づくもので、巨大な生きた有機體である宇宙の一物としての人間が、天民・覺民として自覺したものが仁のヒューマニズムなのだという。そこにニードムの中國文明論が引用されるように、西歐の主客分離の發想とは異なる道德的アクティヴィズムまたはヴォランティアリズムがある。すなわち、自己制御できない因果關係という非人格的過程に捉えられている西歐の思惟とは異質の、自己の道德的動機を展開させることがそのまま宇宙進化に連續するというオプティミスティックな世界觀なのである。

著者は康の氣の概念に通貫される天人合一としての仁の思想を、西歐の自由平等思想と等價しようとする。儒教の超越意識と西歐の超

越意識を、普遍主義の立場で結びつけようとするのである。

著者がとくに訴えたかったのは、仁の概念を核とする(イ)の未來ユートピア論であるようである。佛教と西歐思想、そして道家や非儒家思想を折衷した康のユートピア思想は、もはや過去に理想を見る從來の尙古說とは異なるものである。それが直線的未來の到來を期待する點で(果してそういえるかは問題だが)、またシユウォーツのいう西歐近代工業社會のプロメテウスのエトスの影響を受け、世俗的地上の物質的欲求の擴大を目指す未來像である點で、それは基本的に現世的である儒教の理念に合致する。また、苦に満ちた世界を超越することを求める道德の進歩の極點である點でも、やはり儒教的展開というべきである。とともに、西歐社會をモデルとするその普遍的道德は、ユートピア的共同體として普遍主義と平等主義の達成を目指す。儒教との關係でいえば、連續するとともに斷絶する境位、つまり西歐と佛教思想によってドラスティックに改變された新しい仁の概念が、康の思想の核心なのであると結論する。

3 譚嗣同論 本章は、次のように分節される。(イ)その人と殉教、(ロ)譚の知的探求、(ハ)『仁學』—(a)哲學的根源、(b)實體觀、(c)譚の實體觀の批判精神、(d)譚の偶像破壊的プロテスト

これは『仁學』に結集される譚の衝決網羅思想を、仁という普遍的概念との關連で述べようとする目論見である。本書の副産物として書かれた『烈士精神與批判意識』(著作(7))の序論において、著者が觀念史學の方法をとらなかつたのは、譚の思想は雜駁で個々の觀念は何ら重要な價值がないので、譚の性格や環境、心路歷程という生活體驗を通じて考察するという方法をとつたのだと述べている。本書の場合も、(イ)と(ロ)において、『仁學』に至る思想的過程を、

「治言」や「石菊影廬筆識」の思篇・學篇によって辿るとともに、譚のロマン的空想的心的表白として、詩「殘魂曲」、「湘痕詞八首」を引用することによって敘述する。

まず、楊廷福『譚嗣同年譜』（一九五七）に基づいて經歷を述べる。譚の戊戌の殉教は決してナショナリストとしてのそれではなく、生涯を通じて求め續けた知的探求の結果として理解すべきものである。著者は譚の儒教的素養に加えて道家・墨子と西學の影響を論じ、とりわけ王船山と張橫渠について長い文をさく。そして道家とくに莊子の自他彼此の相對を超える神祕の一を、譚の存在の苦惱、形而上學的不安、そして道德的關心から死を願う殉教への基本的意識として設定する。

(イ)の『仁學』は、「上歐陽辨齋師」を引用するとともに、楊文會の佛教、ジョン・フライヤー（傳蘭雅）譯のヘンリー・ウッド『治心免病法』（一八九六）からのキリスト教の影響を論ずる。ただ『仁學』を *Study of Humanism* と譯すことについて、長文の注を附して辯明する。たしかに譚は「仁而學、學而仁」と、仁と學を對應させ學を格致すなわち西歐科學と見なしているが、しかし主題は仁であるから *Humanism and Study* と譯すべきではないと主張する。配慮は充分であるが、やはりここにも著者の仁概念への強い傾斜を見ないわけにはいかない。(a)において、康の影響より前すでに王船山と張橫渠の影響があったとし、再び王と張の思想について詳細に論ずる。王船山の易論について、辯證法的運動とか生命の生成的活動、あるいは形而上學的ダイナミズムとか道德的運動とかの語を用いて説明し、宇宙の再生とともに人間の道德的精神的創造が實現されるのだと述べるところに、いまアメリカにおける王船山

易論の反映を見ることができる。とともに王船山の理欲二元論的考え方に不整合と不徹底があると批判し、譚は奢の強調と儉の批判において王船山より徹底していたという。すなわち、神の國の到來というキリスト教の終末論的未來像と、西歐工業社會のファウスト・プロメテウスの反響（これまたシェウオーツの用語の點において、王船山の影響以上に西歐思想の影響を認めるべきだと主張する。また譚の思想には張橫渠の個と宇宙の連續性の考え方の受容もあるが、それ以上に「人人有自主之權」ということばには、西歐の自由概念の影響があると認めるべきであると強調する。すなわち、中國の傳統思想との斷絶の下に、譚の普遍的な愛の理念と平等觀を認めようとするところに、著者の超越意識論に基づく普遍主義的立場を見ることができよう。

4章炳麟論 本章は、次のように分節される。(i)二つの行路の選擇、(ii)章の初期思想の形成、(iii)ナショナリズムを超えて―道德的視野、(iv)ナショナリズムを超えて―章の唯識への道、(v)佛教的世界觀、(vi)佛教的立場からの文明批判、(vii)章の世界觀の二面性

(i)の二つの道とは、學問の道德的實踐の道と、政治的活動から離れた純粹な知的追求という二つの道の中で、前者を擇んだことを『廬書』を中心に論ずる。ただ原刊本と改訂本の内容の相違について一切問わず、諸子學と排滿論を述べる點では同じであるという。著者の立場からはそうなるのだから、やはり問題であらう。また『廬書』を *Book of rallery* と譯すことについて、たしかに廬には戲言の意もあるがまた迫の意があり、事實原刊本の目録のあとには「窮迫（窮迫）の言を述ぶ」と書いている。(ii)は「儒術眞論」に附する「視天論」「菌說」を扱う。とくに群概念について、それは嚴

復の社會ダーウィニズムのアモラルな世界觀と荀子のリアリズムとの結合であり、章は荀子の道德的秩序の創造という人爲の主張を知つていたのだという。(イ)(ニ)のナショナリズムを超えては、そのことば通り章を排滿種族主義者と規定するより、むしろその道德的主張に注目すべきだとする立場である。すなわち章の抑壓に對する暴力の是認は、人權擁護の正當な闘いの主張と見るべきであり、普遍的な民族解放を目指す道德的ヴィジョンに基づくものである。章の法家論も、專制の恣意性の制限を意圖する合理的な主張であり、章はデモクラシーにおける法の優位を説いたという。代議制批判も、富者の貧者に對する支配を批判し、眞の社會平等の實現を求める道德的關心からの發言と見るべきである。すなわち、章の批判が保守派に對してだけでなく革命派に對してもなされたように、章の立場は倫理的ナショナリズムであり、道德的行爲としての革命觀であるという。

一九〇三年以降次第に結晶化した超越的世界觀として述べるのが、(イ)の唯識への道である。「國粹學報」原道篇の道家論は、單なる政治的シニズムと見るべきではない。それは從來の見方を敢えて變え、道家思想に對する積極的共感に支えられた主張なのだといふのは、(ホ)以下に展開される「齊物論釋」への伏線である。莊子の齊物論と唯識説に基づく「齊物論釋」について、著者はキリスト教的「神論批判、唯物論批判、近代化論批判」などを紹介するが、このことについて一々述べる必要はあるまい。わが國にはこのテーマについては、數多くの論著があるからである。因みに、本書（及び著作(7)）に引かれる日本人の著作は、小野川秀美「清末政治思想研究」一書のみである。今後の研究の交流が望まれる。著者は、章の「否

定の論理」（これは河田悌一氏が用いたことばである）が、未來の革命像すら否定するアナキスティックなものであり、そのアナルコ個人主義的唯名論的見方は、實は人間存在の意味そのものを根底的に問い直すものであることを強調する。

最後の(ト)の二面性とは、佛教の否定の論理が決してベシミズムではなく、眞の救いを求める人生肯定のものだとの意である。政治的ラディカリズムでさえ菩薩行という最終的世界救済のための過程であり、そのヴォランティアリズムは死を超え自我をも超えようとする道德的ヒロイズムである。その無私の一を求める志向は、現實に對するラディカルな批判と新しい生命理念に交えられる點で、譚の仁の概念を想起させる。すなわち、それは宇宙的因縁によつて個として生きるものの無私のヒロイズムであり、神祕的捨身という理念の中にアイデンティティを見出し、新しい價値の核心を求める點において、兩者には共通の志向があるというのが結論となる。

5 劉師培論 本章は、次のように分節される。(イ)劉師培の知的ルーツ、(ロ)「完全な人」と「完全な社會」を求めて、(ハ)劉師培の詩における自己と世界概念、(ニ)アナキズム像

(イ)は、章の知的權威に拮抗しうる唯一の人である劉が、漢學と宋學の綜合を試み、また排滿思想を王船山から受けたことを、家系を通じて述べる。(ロ)の「萬全之人」と「萬全的社會」の語は、「倫理教科書」に見える。ここで扱うのは、王船山の『黃書』に做つた「攘書」と、戴震の『孟子字義疏證』に做つた「理學字義疏證」、そして「倫理教科書」及び「中國民約釋義」である。まず「攘書」について、そこには國家ナショナリズムの中に倫理ナショナリズム、すなわち正しき社會と有徳の人を求める道德的契機がある點で

章と同じである。また「理學字義疏證」について、支配の具として理が使われたとする戴震の論に沿って、勢を以て理となす宋學に對する劉の批判に、人文主義的思想がこめられているとする。そして精神志向秩序の危機に際して道德的ラディカリズムを主張したとしてとりあげる「倫理教科書」については、同じく「大學」によって展開した梁啓超の新民説との對比によって述べる。梁にはナショナリズムの痕跡が認められるが、劉の萬全之人と萬全の社會という理念の提示は、個の倫理に基づく公の倫理という普遍主義的な立場に立つ點で、兩者には驚くべき相違がある。「中國民約釋義」は更に明確に、理はルソーの公意 *volonté générale* であると述べ、政治權力である勢より理に従うべしとしたルソーの説を、劉はここに呂坤の理勢論に對する批判によって明らかにしたのだという。また王船山の君主論を引いて、そこには確かに專制批判はあるが、民權の伸張を名分の名において禁ずる點で、ルソーの民約説と大いに差があるとして、王の封建的意識を批判した劉の意義を強調する。

このように西歐の自由思想を受け容れ、徹底した中國封建思想批判を行った議論に見合うものとして、劉の生の聲である詩をとりあげる。(A)が「左食詩錄」(「幽風集」)「左食詩」(「續錄」)「別錄」によって述べるのは、道家と佛教を導きとする、個の痕迹を一切残さない一なるものへの超越と歸一の世界である。この實存的意識をもとに劉が構想したものが、(B)のアナキズム像となる。二年間の在日で得た新しいラディカリズムが、ベンサムの影響による「利害平等論」であり、またマックス・スティルナーの影響による「アナキズム論」である。とくに、「歐洲社會主義與無政府主義通考」(「天義」)について、「悲佃篇」(「民報」)に述べた農民一揆を求める

思考が、「農人革命」という明確な形をとったアナキズムであるとして示される。それは人民の自由と權利よりも、強力な政府權力を主張する社會主義的思考とは異なる、すべて人に對する愛と人民の平等を實現するためには、政府なき完全な社會が必要であるというアナキズム像である。クロバトキンの反ダーウィニズム、そして競争よりも協同という考え方は、愛と共感^{愛と共感}は自由な人間感情であるという劉の儒教的思考によって受け容れられ、さらにルソーの倫理的自然主義によって強められたものである。かくて、劉の反帝は種族的偏見ではなく、強者の弱者に對する抑壓に反抗する道德的憤りであり、その排滿も漢民族に對する清の抑壓に對する單なる反抗ではなく、政治的專制一般に對する道德的反抗であるとして措定される。この普遍主義的アナキズム像は、劉自身大同ということばを用いるように、康の未來ユートピア論を想起させる。兩者の違いにも拘わらず、道德的衝迫に基づくすべての社會制度の全面否定である點、また外來思想の影響を受けながら中國固有の傳統思想の道德的基調に根ざす點で、劉の思想は康有爲のそれに共通するものであると結論する。劉の政治的背信や政治から學問への轉換などの問題に一切觸れず、著者の問題關心からその「普遍主義的」な意味を読み込むとする立場が見てとれよう。

6 結論では、なぜこれら四人を扱ったのかを述べる。著者が康譚章劉を通じて描き出した中國近代思想の構圖は、實はいまの世界内における中國問題、すなわち著者の現代新儒家論の立場から論じたものであることを窺わせる。かれらを改革派とか革命派とかいう政治的レベルで類別するのではなく、その道德的精神的志向に基づく人間一般の世界觀人生觀として検討すべきだとするのは、まさしく

新儒家の主張である。康と劉が未來社會を希求する道德的世界觀、譚と章が原初の根源への歸一を求める精神性という違いはあるにしても、それは西歐の擴張に伴う中國の政治社會秩序の崩壞、そして傳統的意味の崩壞の中での探求である點共通するものをもつ。中國傳統思想の儒佛道の中の探求である點共通するものをもつ。中國傳統思想の儒佛道の思想は、本来普遍的視野をもつ超越意識に基づくものであるがゆえに、この四人の西歐思想への對應も、レベンソンのいうような單なる自己同一化ではなく、すべての人類にとって普遍的秩序を求める道となりうる。しかもかれらは單に古い傳統思想の復古を唱えたのではなく、西歐思想の影響と傳統的思想との斷絶の中で思想を展開したのだとして、Metzger (*Escape from Predicament: New-Confucianism and China's Evolving Political Culture*, 1977) の傳統思想の連續性の強調の主張を批判する。傳統思想に對して、譚と劉はより徹底的であり、康と章はより間接的であるにしても、西歐との接觸によってもたらされた秩序の危機にいかに対応しようとしたか、その現代精神的意味を忘れてはならぬという。すなわち、それぞれの世界觀形成の基本的動機は、西歐の影響であり傳統との斷絶であったが、同時にかれらの世界觀の内容は儒佛道という中國の長い思想史から見れば、あくまで中國傳統思想に根ざすものであることを見失ってはならない。とくに儒教の精神的渴仰の倫理と仁の思想が基本的にもつ理想社會への希求、そして修養という儒教思想がかれらの自由と平等を求める信念の根底にあることを忘れてはならないと強調する。

最後に、著者はこの四人の世界觀が現代世界にもつ意味を問う。

コミュニズムとナショナリズムという政治的宗教が、最近二〇年間

觀が再認識さるべきだとするその象徴的意味である。かれらが人間存在の意味を求めるために苦しんだ思想的營爲、とくに無私の一を求める道德的精神的試みは、世俗化の現代世界に適應すべき普遍的意味を擔っている。それには新佛教主義という全面的な形をとるものと、より限定された新儒家主義という形をとるものがある。著者が後者の例として示すものは、熊十力と馬一浮と梁漱溟である。またラディカルな對應者として、若き毛澤東の師であった楊昌濟と、譚嗣同を崇拜した李大釗を挙げ、リベラルな對應者として丁文江と胡適の名を挙げる。

著者は本書に論じた四人の思想的エコーともいうべきこれらの人びとを視野に入れたつ、いわば新儒家の立場からする中國近代思想史の改編を意圖しているかに見える。事實、文獻目錄に示すものは、アメリカの中國研究者の他に、侯外廬・蕭蓬父・李澤厚の名も見えるが、馮友蘭・錢穆・賀麟や牟宗三・蔡仁厚・余英時などである。コミュニズム中國をアメリカという「自由世界」から眺め、政治イデオロギー問題を超える「普遍主義的」な立場から、中國儒教の世界化と現代化を主張しようというのが、著者の基本的な動機である。

以上、本書の内容紹介を立論の動機に限定して述べた。書評というからには、著者の新儒家論は是非について論ずべきであらうが、いまは敢えて觸れない。儒教論をアナクロニズムとして一概に度外視するには、中國文化に占める位置は餘りに重く、また現代中國思想におけるマルクス主義と非マルクス主義の交錯の状況からいって、改めて再検討すべき問題を含んでいる。中國近代思想史をどのように構築するかという方法論の基底には、いまの状況に生きる論

者の思想の立場がすでに在るからである。

Berkeley, etc.: University of California Press,

1987. 23cm, x+223pp.

L・E・イーストマン著

*Family, Fields, and Ancestors; Constancy
and Change in China's Social and
Economic History, 1550—1949.*

中村哲夫

著者が序文で述べるように、本書はアメリカの大學の歴史學部における學部生用の教科書である。この種の書物を本誌のような専門誌で書評するのは、日本では異例のことと理解している。そういう理由と本書に對する評價にも考へるところがあつて、寄稿を辭退する豫定であつた。ところが、その矢先に斯界の氣鋭の學者が、本書を待望の名著のように扱う文章を發表された。評者が最も遺憾とするのは、本書の構成、理論上の特色、學說史のうえでの位置など紹介しないで、「日本人研究者が及びもつかない大膽な中國社會經濟史解釋」と激賞する態度である。事情に通じない日本の讀者に無用の誤解を與えかねないので、ここに公平な評を試みる。

著者 Lloyd E. Eastman は、中華民國史、とくに國民黨の南京政府の歴史研究で著名な學者である。邦文の書評も、入門書での業績紹介もあり、日本でも専門領域の重なる人々には周知の存在である。³⁾一九二九年の生れというから、本年で六一歳となるイリノイ大學の歴史學部の教授である。書肆より、一九九〇年一月に *The Nationalist Era in China, 1927—1949* という標題の新刊の編者がケンブリッジ大學出版より刊行豫定との報があつた。しかし、四