

康有為の「天」觀念と〈近代儒教〉の成立

井 上 厚 史

1. 康有為研究と〈近代儒教〉という問題
2. 康有為の「天」觀念の特徴
3. 中国・韓国・日本における儒教の近代化と「天」の觀念
4. 結語

1. 康有為研究と〈近代儒教〉という問題

高田淳は、一九七〇年に、戦後の日本における康有為（1858－1927）研究のあり方について、二つの批判を投げかけている。

一つ目の批判は、「康有為思想を論ずる場合、日本の戦後の民主化思想と奇妙に絡まり合っていることを、いまは容易に指摘することができる。清朝の封建的イデオロギーたる儒教倫理が康有為の近代化路線によってあらわにされていったのだとし、変法運動に挫折した康有為の〈近代〉思想の役割をそこに認めようとするわけである。中国近代思想史を語る場合に、康有為が異常に強調されるのも、その裏に日本近代に追随しようとしたその試みを、日本の近代化路線に直接つなげようとする意識が隠されているといえないだろうか」¹と述べているように、戦後の日本人研究者が康有為思想に「日本近代に追随しようとしたその試み」を読み込もうとしていることを厳しく批判している。1925年に朝鮮で生まれ、45年に満州に派遣されて捕虜となり、47年に復員してきた高田からの戦後の東アジア近代史研究に対する痛烈な異議申し立てであったといえよう。

しかし、その後の康有為研究者が、高田のこの批判をどこまで共有しているかははなはだ疑わしい。たとえば、中国人研究者の蕭橘は、康有為の孔教について「否応なしに中国伝統文化の痕跡が烙印されていると同時に、その反面、近代思想文化の展開と内在的關係を持っている。その意味で彼の孔教は、前近代から近代へと変遷する近代中国思想史の重要な一環であり、中国近代思想の発展過程における大きな事件と見なし得るのである」²と述べ、二〇〇四年現在においても、康有為思想に「中国伝統文化の痕跡が烙印されている」ことを見出そうとしている。

康有為の思想をこのように中国近代化の成否と関連づけて行う評価は、儒教と近代化の關係をどう捉えるかという問題と表裏一体である。近年、中国の近代化に関する鋭い論考

を発表している汪暉は、マックス・ウェーバーの『儒教と道教』を分析した結果、「ウェーバーが検討したのは決して哲學家としての孔子・老子、あるいは哲学体系としての儒学や道家の学説ではなく、儒教と道教の社会学的な位置や影響だったということである。……ウェーバーにとっては、儒教は『教養ある世俗人たちのための政治的準則と社会的礼儀規則との巨大な法典にすぎなかった』³と論じ、ウェーバーの儒教(道教)理解が哲学的・思想的な検討を経たものではなく、西洋とは対照的な遅れた中国社会の宗教倫理として儒教を説明すること、すなわち「儒教の社会倫理は、西洋の近代においてまさしく形式的な法と実質的な正義とのあいだの緊張から生じたような、自然法的に個人主義的な社会倫理といったものではなかった」⁴ことを証明するために解釈されたものであり、「我々が直面しなければならない問いは、この西洋的合理主義という文化的アイデンティティの要素とそのモダニティとの関係に対応して、中国のモダニティも原動力として自己の文化的アイデンティティをもつのか否か」⁵であるとし、そのためには必然的に「理性、合理化あるいは西洋的合理主義と、例えば『公』『群』『社会』『個人』『科学』『国家』といった中国の近代的世界観を構成する中心的概念との関係」⁶の検討が必要になってくるが、この検討は一旦始めてみればただちに明らかになるように、「西洋社会の合理化過程を対象とする社会学的方法は、すでに中国のモダニティ問題に対して適切な分析を行うには無力である。なぜならこの社会学的方法自体が、合理化過程の産物であり、体現だからである」⁷と結論づけている。

汪暉のこの主張は、「理性」や「合理化」という概念によって中国のモダニティを論ずることの問題性を浮き彫りにするだけでなく、近代化論自体がはらんでいる問題、すなわち「近代化は、ひとたび世界中のどこかで展開されれば、その影響が、何の力によるものにかかわらず、不可避的に全地球上に広まるものとされた。実際、まさにこの前提のために、近代化論はモダニティの起源を『後発者』と『成功者』の関係の結果と見なし、それゆえに近代化過程の国際的な面がその関心の中心となったのである」⁸として、「後発者」や「成功者」という視点から非西洋世界の近代化を論じることに根本的な異議を唱えている。

汪暉によるこの問題提起は、明らかに、西洋的合理主義やプロテスタント的禁欲主義的な職業倫理を生み出さなかった東アジア諸国というマックス・ウェーバーの基本的テーゼに対する批判だけに留まらず、ウェーバーのテーゼを共有した日本人による東アジア近代化論への根本的な批判をも含意している。その代表的な論者であった丸山真男は、『日本政治思想史研究』において、ヘーゲルの歴史哲学を引用しながら「重要なことはシナにおいてはかうした特性が一つの段階を形成しただけではなく、まさにそれがたえず再生産されたといふことである。そこにはゆるシナ歴史の停滞性があった」⁹とし、「シナ歴史の停滞性」の原因を儒教に見出した。そして丸山は、日本における儒教の展開が中国とは異なっていることを証明しようとした。

近世儒教の展開が朱子学にはじまつたといふことはその後の儒教の思想的発展にとって如何なる意味をもつたであらうか。それは単にシナにおける儒教の展開の模写であらうか。もし然りとすれば近世日本の思想界はシナ帝国と同じく真の思想的対立を知らず、正しい意味における思想的発展をもたないことになる。しかし徳川封建社会が「持続の帝国」でなかつたと同様、近世儒教の展開も単に儒教思想内部の展開にとどまらなかつた。朱子学派・陽明学派の成立、さらに宋学を排して直接原始儒教へ復帰せんとする古学派の興起といふ近世儒教の発展過程は、宋における朱子学、明における陽明学、清における考証学の成立過程と現象的には類似してゐる。しかしその思想的な意味は全く異なる。それは儒教の内部発展を通じて儒教思想自体が分解して行き、まさに全く異質的な要素を自己の中から芽ぐんで行く過程なのである¹⁰。

一見、日本近世儒教の発展過程は中国と類似しているように見えるが、その思想的意味は全く異なり、日本における儒教は「儒教の内部発展を通じて儒教思想自体が分解して行き、まさに全く異質的な要素を自己の中から芽ぐんで行く過程」と捉えられた。そして、江戸時代の儒者のテキストの綿密な分析の末に、丸山は「結局、日本における近代的なるものの持つ二面的性格、即ちその後進性（第一の論点）と、それにも拘らずその非停滞性（第二の論点）とが、われわれの以上の如き方法論を規定したことになる」¹¹として、近世日本社会は「後進性」を有するものの「持続の帝国」ではないこと、すなわち日本近世社会の「非停滞性」を論証しようとした¹²。そして、この丸山の近代化と儒教に関する理解が、日本人の中国研究者にも共有され¹³、これまでの康有為思想の評価に大きな影響を与えてきたのである。

康有為思想を中国近代化の成否と関連づけて行う評価は、明らかに、汪暉のいう「後発者」や「成功者」という視点から非西洋世界の近代化を論じることから自由になってはいない。汪暉は、「近代化論者は、近代的知識の増大を歴史の原動力と見なすが、彼らが前近代社会に対して提起した主な問題は、近代的知識を受け入れて経済発展や社会福祉が必要とする制度や政策を確立する国家の指導者の能力はどうか」¹⁴に関心が集中してきたが、重要なのは、「モダニティという言説と近代化論に対する検討の重要な任務の一つは、理性と合理化に対する反省」¹⁵であり、「ウェーバーが中国社会の政治・経済・教育その他の領域すべてに彼のいわゆる『合理化』の要素や『合理化』の傾向が存在することを認めたにもかかわらず、中国語に『理性』や『合理化』といった概念が存在しないということ」¹⁶をはっきり認識することであるという。

西洋的な理性や合理化によって近代化を評価することが、必然的に「後発者」や「成功者」という序列化を誘導してしまうとすれば、汪暉が主張するように、大切なことは、中国、韓国、日本において十九世紀後半から二十世紀前半において展開した思想の変容過程をそれぞれ独自の思想的コンテクストにおいて分析し、決して序列化を行わないことであ

る。東アジアの近代思想家たちの思想を、西欧近代思想との近似性から評価するよりも、彼らは自らの教養を構成していた儒教を<いかに読み替えたか>という視点から評価することには、中国儒教を「後発者」や「持続の帝国」の宗教とみなさず、また韓国儒教を日本帝国主義に侵略された封建思想とみなさず、そして日本の近代思想を特権化することなく、結果的に東アジアの儒教を西洋思想との格闘による<読み替え>という同一の視点から評価することを可能にするだろう。

高田淳による二つ目の批判は、日本人が中国の近代化と儒教の問題を論じる際の記述方法に関するものである。高田は、『中国の近代と儒教』というテーマに対するとき、私はなぜかそのように客観化し得ぬものが心の中に残るのを如何ともなし難い。それは儒教ということばがわれわれ日本人に与える意味、或いはかつて与えたものの残像であるのかもしれない。しかし、われわれはまず日本人が儒教という言葉に与える様々な意味合いと、中国思想自体における儒教との差異の自覚は、少なくとも前提条件としてもつことが必要である¹⁷と述べ、日本人の儒教に対する先入観を持って中国儒教を評価することの危険性を指摘している。

中国人研究者の林嘉言も、儒教文化と中国の近代化について「儒教文化が日本および東アジア四小龍の近代化過程において阻害要因とはならなかったにしても、中国の近代化において如何なる役割を果たし得るかについては、検証が必要であろう。なぜなら、各国の儒教文化受容の過程には、本家本元の中国とは若干の相違があることは、すでに認められているからである。更に中国の市場経済において儒教文化が何らかの役割を果たすためには、『義利の統一』と社会主義公有制との調和を理論づける必要がある。また、社会の近代化に伴う不条理の解消に儒教文化がどれだけ効力を発揮できるかについても、考察する必要がある。儒教文化には『民主』と『科学』の精神が欠如しているという従来の批判に対し、説得力のある反論ができるか否かも注目されるところである。なぜなら、『民主』と『科学』は中国が近代国家を建設する上で、最も重要なキー・ワードであるからである¹⁸と述べ、「各国の儒教文化受容の過程」に差異があることをふまえた上で、中国の儒教文化に「民主」と「科学」の精神が発見できるかどうか重要であると述べているが、はたしてどれだけの日本人研究者がこうした現代中国における儒教の積極的評価のあり方に着目しているだろうか。

以上の高田による二つの批判点を確認した上で、康有為思想の分析に入る前に、近代化と儒教の関連においてどうしても検討しておかなければならない問題として、<近代儒教>という概念がある。東アジア近代における陽明学の展開を研究していた荻生茂博は、近代日本において西洋列強に負けない自前の国民国家を形成するために必要な国民道徳として再構成された儒教を<近代儒教>(あるいは<近代陽明学>)ととらえ、それについて「このような『近代の儒学』が伝統的儒学とは異質であることは、論を俟たない。しかし、この『近代の儒学』=『国民道徳』論が明治中期の日本において近代学問として定着し、そこ

に『日本思想史学』が胚胎した。それを受けて中国や韓国においてもそれぞれの『国学』として、国別の思想史が語り出された¹⁹と論じ、〈近代儒教〉を国民道徳論を構成したものと厳しく批判した。確かに、教育勅語に代表される儒教概念を駆使した国民道徳論はまさしく〈近代儒教〉の一形態であり、それが中国や韓国に影響を及ぼしたことへの真摯な反省は、日本近代史を専攻する誰もが重く受け止めなければならないテーマである。しかし、〈近代儒教〉はもっと広範な領域で展開した思想運動ととらえられるべき概念であり、国民道徳論だけをもって〈近代儒教〉と考えるのは、東アジア儒学史の観点から見たとき、問題が限定されすぎているように思われる²⁰。

東アジアにおける儒教の伝統は、現代の私たちが考えている以上に、思想システムとして（あるいはフーコーの言うエピステーメとして）存在していたと考えるべきであり、たとえ「西洋の衝撃」という西洋思想の空前の流入があったとしても、容易に解体されることはなかったのであり、もっと広い角度から東アジア近代における思想の展開が考えられなければならないだろう。

東アジア三国における儒教の変容過程を分析してみると、一つの興味深い現象に気づかされる。それは、「西洋の衝撃」によって、三国でそれぞれ異なった様式かつ独自の視点で〈儒学史〉、すなわち〈儒教の再構成〉が行われたという事実である。東アジア三国は西洋思想と格闘する中で、西洋思想を取り入れるか、あるいは反発・否定するか、対応は様々であったが、共通して特徴的な〈儒学史〉を再構成しており、その意味で、この〈儒学史〉の誕生は近代東アジアにおける〈儒教改革運動〉ととらえることも可能である。

日本では井上哲次郎によって、また韓国では張志淵によって、伝統的な儒教の系統的な叙述である〈儒学史〉が再構成され、両者とも現在にいたるまで大きな影響を与えている。では、中国はどうだろうか。複雑な〈近代化〉の過程をたどった中国近代史において、儒教をどう捉えるかは大変難しい問題であるが、まず康有為によって近代的な〈儒学史〉の発端が開かれたことは衆目の一致する所であろう。

ただし、本稿において私が注目するのは、『新学偽経考』（1891）『孔子改制考』（1892-98）『大同書』（1902）等の主著が書かれる以前に執筆された『康子内外篇』や『中和説』等のテキストである。康有為はこれらのテキストにおいて、伝統的中国儒教の革新的な再構成を行っており、それが後の中国における儒教改革運動の本格的展開をもたらした。その革新性を、特に「天」観念の捉え方に注目して、次節で検討することにする²¹。

2. 康有為の「天」観念の特徴

「天」というまでもなく、儒教における最重要概念の一つである。とくに朱子学においては、『中庸』第一章「天命ずるを之れ性と謂ふ」という一節を根拠にして、人間は天理を心の中の性として賦与されているという「性即理」というテーゼを倫理学説の中心に位置づけてきた。そして、この「性即理」の解釈をめぐる、中国、韓国、日本においてそ

れぞれ独自の角度から何世紀にもわたって活発な議論が戦わされてきたことを、東アジア儒学史は雄弁に物語っている。

したがって、康有為と「天」というテーマも特に目新しいものではなく、これまでも多くの研究者による研究蓄積がある。例えば、前述した高田淳は「天地万物一体観に基づく、聖人たる我れが民の苦を濟うという心的構造は、危機における〈士人〉康有為の思想発想の基本的範型を示すものである。天地という世界と我れという世界とは同時に重なり含み合うのであり、かくして万民を濟うことによって聖人たる責任は果たされ、聖人の実質的内容たる万民はこの天地に生きることができる」²²といい、「天地万物一体観」を持っていたゆえに、康有為は、聖人たる我れが「万民を濟う」責任を持たなければならないと考えていたと論じている。

坂出祥伸も、同様に「康有為の万物一体観は、『人に忍びざるの心』を己れも他者も共有していることによって成立している。気とか欲(愛悪の欲望)とかに言い換えていても、同じ趣旨である。しかも、己れも他者もともに、『天が生じた』のである。このような己れと他者との共通性があるがために、人は苦悩している家・国・地球の人々の哀痛の情を覚知し、己れの哀痛と感ずることができるのである。地球上の人類ばかりではない。天界に住む生物にまで拡大してもいけるのである」²³と述べ、高田の説を踏襲しながら、「人に忍びざるの心」が「地球上の人類ばかりではない。天界に住む生物にまで」拡張されると述べている。そして、「天」の解釈については、「人間のみならず、人間関係や文化というものが、すべて天に結びつけられ、『天理』の自然とか『天与』のものとして」²⁴というように、天地万物一体観を基本として人間関係や文化がすべて天に結びつけられていること、さらに「人間をも含めて万物が生じる根源としての『天』の存在を強調」²⁵した上で、「人がみな天から生じ、天に属する子であるとされるところから、一つは、平等の理念が導かれ、もう一つは、天を祭祀する信仰が導かれる」²⁶と述べるように、「人間をも含めて万物が生じる根源としての『天』の存在」が「平等の理念」と「天を祭祀する信仰」を導いたと論じている。

また竹内弘行は、「人間は父母の他に天があって誕生する以上、天への祭祀は、祖先のそれと同様にすべきだと『易経』と『春秋』の解釈を根拠にのべられている」²⁷として「天への祭祀」を強調し、その背景に「明治天皇の五カ条の御誓文の史実、あるいは『書経』甘誓篇をはじめとする経義に依拠しながら、上下一心・平等一体の国民国家への再生を果たすためであった」²⁸とみなし、康有為の天の祭祀に、明治天皇の史実や『書経』甘誓篇をモデルとした「上下一心・平等一体の国民国家への再生」を読み込もうとしている。

これらの日本人研究者に共通するのは、天地万物一体観に康有為思想の核心を見出そうとしていることである。その背景には、中国だけでなく、広く世界あるいは万物の根源までも包含する天地万物一体観を援用することによって、西洋思想と孔子教を統一的に説明しようとする意図が感じられる。しかしこの解釈は、王陽明の「万物一体の仁」を媒介と

して、康有為が結局は変法運動に挫折したという結果論から導き出されたものではないだろうか。

また、この天地万物一体観以外に研究者が関心を寄せるのは、今度は一転して、西洋的な学問の影響である。たとえば、坂出は『康子内外篇』（1886）について、「『康子内外篇』は十五篇から成っている。ただし、十五篇が全体として一貫した思想内容をもっているのではない。そこでいま、その性説に関する議論と、進化史観あるいは西学の影響という二つの面について紹介してみよう」²⁹として、「キリスト教的な、あるいは西欧的な倫理思想の影響を感じる」³⁰性説と、進化史観に注目し、それ以外の一見伝統的な儒教的項目は完全に無視している。坂出に限らず、康有為研究のほとんどすべてが『新学偽経考』や『孔子改制考』の分析から始まり、初期テキストを無視する傾向が見られるが、実のところ、康有為は伝統的儒学の根本的読み替えを『康子内外篇』で試み、ここでは革新的な「天」観念の読み替えが披露されているのである。

その頃の康有為は『易』に大変強い関心を持ち、初期テキストには『易』との関係で「天」に対する興味深い解釈が記述されている。『康子内外篇』にも、坂出が注目した「愛悪篇」や「性学篇」よりも前に、「闔闢篇」「未濟篇」という『易』に関係する篇が置かれている。それゆえ、まず「闔闢篇」の検討から始めることにする。

「闔闢」とは、『易』繫辞上傳の言葉であり³¹、「ここをもって天の道を明らかにして、民の故を察し、ここに神物を興してもって民用に前だつ。聖人はこれをもって斉戒し、もってその徳を神明にす。この故に戸を闔すこれを坤と謂い、戸を闢くこれを乾と謂い、一闔一闢これを爻と謂」³²というように、「闔闢」とは、聖人が「天の道を明らかにして、民の故を察」するべく、門戸を開放したり閉鎖したりしながら「変」を興すことを象徴的に意味していると考えられる。実際、康有為はこの闔闢篇冒頭で、次のように述べている。

天下の人を移すに最も巨なる者は何ぞや。言議、覚議より大なるは莫し。父子の親は、天性なり。而るに、仏氏能く之を奪ひて師徒を立つ。身命の私は至て切なり。而るに聖人能く之を奪ひて君父に徇はしむ。夫れ其の自ら有するの身を以て其の生身の親に及び、一法を説き一義を立てて、能く之を奪へば、則ち天下に奪ふ能はざる者有ること無し。故に、此の術を明らめる者は、何ぞ移りて得ざらんや。故に、善く君師と為る者は、闔闢の術を明らめ、其の途を塞ぎ、其の戸を墮り、梯に之りて天に登り、穴ちて地に入らしめ、其の前に誘ひ、其の後に鞭つこと、群羊を駆るが若し³³。

肉親である父子の親であっても、仏氏や聖人はそれを「言議」や「覚議」によって切り離し、師君に従わせることができる。それゆえ、門戸を閉じたり閉鎖したりする「闔闢の術」に通暁した者は、自由自在に人間を動かすことができる。それは歴代の中国の皇帝に見られるだけでなく、今や日本においても見られる術である。

日本明治皇の西法を変ずるや、政事に関する無きの衣冠、正朔を並べて亦た之を変ず。所以に民に重んずる所有るを示すや、所以に泰西に親なる所有るを示すや、開塞の術を以て之を行ふなり³⁴。

こうして康有為は、世の中を改「変」するためには、「闔闢の術」(「開塞の術」)、すなわち開明すべき所は開き、閉鎖すべき所は閉じるという駆け引きや戦略が必要であると説く。と同時に、「大いに人に忍びざるの政有り。之を施すも、又た人に忍びざるの心を以てせざる可からざるなり。必ず大いに人に忍びざるの心有りて、しかる後可なり」³⁵と言うように、為政者に必要なことは戦略とともに「人に忍びざるの心」という「熱気」³⁶であると説く一方、民に必要なことは「水利を興さんと欲せば、則ち水利開かざる無し。農を富まさんと欲せば、則ち農足る。商を阜かにせんと欲せば、則ち商興る。百工を精にし、器械を利せんと欲せば、百工、器械精ならざるは無し」³⁷というように、「欲する」ことであるとも説かれている。

要するに、康有為が「闔闢篇」で述べていることは、『易』が教えるように、「天の道を明らかにして、民の故を察」するためには、まず「闔闢の術」に通暁しなければならない。その上で、為政者には「人に忍びざるの心」という熱意が、そして民には「欲」という意欲が必要だということである。すなわち、文明開化や維新は無闇に行なわれるものではなく、慎重な駆け引きや戦略が必要だが、それを実行するためには、熱意や意欲という強い意志が必要なのである。冷静な戦略論が述べられる一方で、康有為は熱意や意欲があれば何でも実現できるという極めて楽観的な政策論を述べているように見える。

この一見矛盾する議論は、しかし、康有為の「天」に対する強い信頼によってもたらされたものであった。その説明は、「闔闢篇」に続く「未済篇」に示されている。「未済」とは、『易』序卦伝に出てくる言葉であり、「物に過ぐる^ひことある者は必ず済す。故にこれを受くるに既済をもってす。物は窮むべからざるなり。故にこれを受くるに未済をもってして終るなり」³⁸とあるように、既済と対になって六十四卦の最後に位置する卦である。完成の極である既済に対し、未済は「未だ済らず」、すなわち未完成を意味し、「六十四卦の世界が更に発展すること」³⁹、あるいは「万象の無限循環」⁴⁰の象徴を意味している。

そして康有為はこの『易』の「未済」の解釈を敷衍して、次のような特徴的な天の解釈を披露している。

康子深く天人の故を思ひ、歎じて曰く、嗚呼、『易』は其れ至れるかな。『易』は乾・坤に始まり、咸・恒を中にし、而して既済・未済に終る。……事功に天有れば、即ち天之を眷助す。其の成るや、人の益に於いて幾ばくも無し。聖人之を知る。故に、消息進退存亡の理を知る。潜龍は、則ち世を遯れて悶ふること無く、楽しめば行ひ憂ふれば違るを發揮し、入りて自得せざるは無し。蓋し天下の故を知るなり。故に曰く、

『易』は未済に終ると。深きかな⁴¹。

康有為は、『易』が乾・坤の卦に始まり、最後に既済・未済で終わっていることに「天人の故」を読み取った。「天人の故」とは、「事功に天有れば、即ち天之を眷助す。其の成るや、人の益に於いて幾ばくも無し」というように、人事の成功に人間が裨益する部分はわずかであり、天によってもたらされるものであるとした上で、『易』文言伝の「乾」の説明から「潜龍」の部分を用し、潜龍の如く徳があっても身を隠している者は、「世をのが遯れて悶きうることなく、是とせられずして悶きうることなし。樂しめばこれを行い、憂うればこれを違さる」⁴²というように、「消息進退存亡の理」を知れば、どのような状態にあっても必ず自得（＝自ら楽しむ）することができる。それゆえに、『易』は潜龍である「乾」に始まり、未完成を意味する「未済」で終わると述べているのである。

「天」に対する信頼は、「天之を眷助す」という言葉によって表されているだけでなく、乾から未済で終わる『易』の構成そのものが、世界のあり方に対する全面的な信頼を、すなわち潜龍が自得するようなく可能性を、開示するものとして解釈されているといってもよいだろう。

こうした『易』の世界観と「天」への厚い信頼は、次節の「理学篇」にも読み取ることができる。

夫れ、万物の故は、皆な所以然の理有り。天は固より之と具にし、自ら調護を為し、自ら扶持を為す。……若し夫れ上下百年、古に鑑み後を觀、天地造化の故を窮め、人物生生の理を綜め、智巧の変を探り、教治の道を極むれば、則ち義理に定無く、得て言ふべき有り。其の変の動くを觀て、後の必ず驗有るを知るなり。其の理の原を求めて、勢の必ず至る有るを知るなり⁴³。

天地万物にはすべて「所以然の理」があり、天は本来的にこの理に具有して、自ら調護や扶持をすることができる。しかし、上下百年について、「天地造化の故」「人物生生の理」「智巧の変」「教治の道」を調べれば調べるほど、そこから読み取れる義理には定準が無いことがわかってくる。それゆえ、變動には必ず驗（しるし、きざし）があり、理の根源には至（いたり）があることを知るべきであるという。すなわち、「天」だけは自らの法則によって人の調護や扶持を行うが、「天地造化の故」「人物生生の理」「智巧の変」「教治の道」などの物事の道理には定準がなく、あるのは驗や至という兆候だけなのである。ということは、人が「所以然の理」を窮めようとすれば、現象世界の細かい観察に励むとともに、「天」の調護や扶持を頼むということになり、ここにも「天」に対する厚い信頼を読み取ることができる。

こうした「天」の解釈は、『中和説』（1891）にも読み取ることができる。「中和」とは、

『中庸』第五節「中和を致せば、天地位し、万物育す」に出てくる言葉で、『天地万物はもともと吾と一体なるもの』（程明道）であるから、吾において中が致され、吾の心が正されるならば、天地の心も正され、天地は位するのであり、吾において和が致されるなれば、つまり吾の気が順（スムーズ）に、調和的になるならば、天地の気も調和的となり、万物は育するのである』⁴⁴と解釈され、人間と天地が相即する関係にあることを示している。この中和説を踏まえ、康有為は、次のように朱子の中和説を読み替えている。

蓋し是れ未発の体と雖も、已に万用を含むこと、灰裏の養火の如し。冷灰中に暖火自ずから在り。宜んど撥着せず。才かに撥着すれば、則ち火を見はす。禪家の常に惺惺し、人の照管するを主どるに比せず。養火の説は、即ち朱子の所謂の養涵工夫なり。……蓋し之を中と謂う者は、性の本体を言へり。黙坐澄心して未発の氣象を看て、而して之を涵養し其の中に得しめば、則ち率性の工夫なり⁴⁵。

康有為はここで「中和」を論じて、天地万物一体観を表明しているのではなく、むしろ「未発」に注目することを喚起している。未発とは、「万用を含む」ものである。たとえば、灰の中でちろちろ燃えている「養火」のように、普段は発火しないが、撥着すれば本来の性である火を出現させる。それゆえ、「中」とは「性の本体」である「未発の氣象」を発見し、それに致ることであるという。

康有為のこの「中和」の解釈は、これまでほとんどの研究者が依拠してきた天地万物一体観によっては説明できないだろう。康有為は朱子の中和説を敷衍しているように見えながら、「灰裏の養火」という比喩によって、極めて独創的な「中」そして「未発」説を展開している。「養火」が「未発の氣象」であるということは、天命である性の本体も「養火」ということになる。

この「養火」という比喩は、前述した「潜龍」とともに、『易』の「未済」を具象化したものと考えられる。これらの比喩に共通しているのは、潜在している能力、すなわち可能性である。康有為が『康子内外篇』（1886）から『中和説』（1891）まで一貫して説明しているのは、変革（＝未済）の可能性であり、それを「天」は必ず眷助するという信念である⁴⁶。

これは、中国の伝統的な革命思想とは全く異なる考え方である。一般的に、中国の伝統的な「革命」とは、『易』革卦象伝の「天地^{あらた}革まりて四時成る。湯武革命し、天に順いて人に応ず。革の時は大いなるかな」に由来し、新王朝設立に際して、上帝（天）が旧王朝に与えていた「天下を治めよ」という命を革め、それを新しい王朝に与えたとして、その正当性を根拠づける概念である⁴⁷。

すなわち、天である上帝が、王朝交代を命によって告げることにより、革命が実行されるのであるが、康有為が慎重に説いていたのは、もちろんこうした伝統的な革命ではなく、

西洋や日本が虎視眈々と中国侵略を狙っている中での変法＝変革であった。それは、これまで述べてきたように、「闔闢の術」に通暁して戦略的に進められるべきであるとともに、「人に忍びざるの心」という熱意や「欲」という意欲によって遂行されなければならないものであった。その変法＝変革の可能性を支えている信念は、「養火」や「潜龍」という未発の可能性であり、天の「眷助」であった。そしてこの思考の核心にあるのは、『易』という変革の書全体が示している「万象の無限循環」、すなわち転変することを決して止めない万象の様態である。それゆえ、康有為にとって最も大切なテキストは、「惟だ『易』のみ窮変通久の理を明らかにす。孔子経世の学を求むるも、亦た『易』を以て帰すると為す」⁴⁸、『易』に至りては、義理の宗、変化の極、孔子天人の学、是に在り。精深奥遠にして、経学は是において終焉す⁴⁹というように、『易』を措いて他にはなかったのである。

この変法＝変革の可能性への信頼は、主著である『大同書』（1902）において、「浩浩たる元氣」として表象されている。

夫れ、浩浩たる元氣は、天地を造起す。天なる者は、一物の魂質なり。人なる者も、亦た一物の魂質なり。形に大小有ると雖も、而ども其れ浩氣を太元に分ち、涓滴を大海に汲むは、以て異なる無きなり。孔子曰く、地は神氣を載せ、神氣は風霆し、風霆は形を流し、庶物は露生し、教へに非ざるは無きなりと。光電は能く伝はらざる所無く、神氣は能く感じざる所無し。神鬼神帝は、天を生じ地を生じ、全神分神は、惟だ元、惟だ人なり。微なるかな、妙なるかな、其れ神の触ること有らんや⁵⁰。

天も人も「浩浩たる元氣」を分有している。それゆえ、光電はどこまでも伝わり、神氣はすべてを感動させることができるという。廣大で止むことのない浩然たる元氣によって天も人も構成されているというイメージ、そして光電や神鬼がすべてを貫いているというイメージは、ともに生生活動する元氣の働きを強調するものであり、ここにも「万象の無限循環」という『易』のイメージが明らかに脈々と流れている。

坂出は、『新学偽経考』（1891）の二ヶ月前に出版された『長興学記』（1891）は、『孔子改制考』の基礎になる考えが述べられたテキストであるとみなして、次のように述べている。

『易』『春秋』は、まったく孔子の筆になるものである。いったい孔子が万世の師であるのは、六経を制作したことにある。孔子の改制の意図は、『春秋』に明らかにされているのだが、それは晩年になって、わが道が行われないので、のちの王者に告げようとし、そこで改制のことを考えた。だから、『春秋』が、改制のために著わされたものであることを知ってこそ、他の諸経にも通ずることができるのであり、ことに『易』は、義理の根本、変化の極を述べたものであって、孔子の天人の学（靈魂界のことを説く学問）は、この『易』に載せられている⁵¹。

坂出はここで、なぜ『易』が「義理の根本、変化の極」を述べているかについて何も説明していない。しかし、以上の考察によって、なぜ康有為が『易』を特別なテキストと見なしたかは明らかだろう。変法運動を起こす以前に、康有為は伝統的な儒学のテキストの徹底的な読み直しの中で、変革の書として『易』を再発見することによって、「養火」「潜龍」「光電」「神気」という言葉をつなぎながら、決して消滅することのない変革の可能性を主張し続けたのである。

3. 中国・韓国・日本における儒教の近代化と「天」の観念

一般的に、中国で「天」といえば、天人相関説のように、人格化された天が人間の行動に応じて祥瑞や災異を下すと考えるもの、天命のように人間の運命を左右すると考えるもの、あるいは天人合一説のように、人間は天理である性を有しているのであるから人欲を去って天理に復さなければならないと考えるものなど、さまざまな天人関係が唱えられてきたが、これらに共通するのは、人間は天の支配からは逃れられないゆえに天を敬するという、天に対する服従ともいうべき態度であった。

ところが、近代になるとこの「天」観念は大きく変容し、「天演」という言葉によって代表されるようになる。天演とは、嚴復の翻訳書『天演論』（原書は、T. H. Huxley, *Evolution and Ethics*）において *evolution* の訳語として紹介され、「物競」（生存競争）「天択」（自然淘汰）という仮借のない競争を通して進行する天の運行を意味するとともに、天の存在様態について道徳的意味づけを行うことは不可能であると主張されるようになった⁵²。

これに対して、康有為の天観念は、「天を前面に押しだした康有為の平等自主をめぐる議論は、一種の中国的な天賦人權論として見ることができる」⁵³のものであり、「天演」に対抗する解釈として捉えられている。

しかし、本稿で論じてきたように、康有為の「天」観念の特徴は、天への服従という固定化された支配秩序への伝統的な恭順を根底から覆すものであった。『易』を再発見することにより、康有為は、秩序は変動するものであり、あらゆるものが「未発」の状態では可能性として存在しているという新しい世界観を提示するものであった。そして「天」は、そうした変革の可能性を眷助するものとして、すなわち人間を支配する存在から、人間による秩序の革新を幫助する存在へと読み替えられたのである。これは儒教の伝統的な「天」観念とも、西洋的な「天演」とも異なる、康有為によって独自に創造された革新的な「天」観念であったと言えよう⁵⁴。

では、最後に、こうした康有為による「天」観念の読み替えを、同時代の日本や韓国における読み替えと簡単に比較しておきたい。

まず日本では、井上哲次郎（1855-1944）が『日本陽明学派之哲学』（1900）『日本古学派之哲学』（1902）『日本朱子学派之哲学』（1905）のいわゆる三部作を通じ、次の引用のように、幕末の儒学ではほとんど希薄化していた「武士道的儒教」を呼び起こし、再構成を

行った。

彼れが敬といふは我内界に於て端誠虔恭の態度を存する事にして、即ち天に対して之れを要するなり、故に殆んど英語に所謂 devotion の如きものなり、彼れ又中和集説の序に曰く、夫れ天命の性は、人心に具はる、故に心を存し、性を養ふは、天に事ふる所以にして、存養の要、他なし、敬のみ（垂加草第十）と、以て其宗教的旨趣あるを知るべきなり⁵⁵。（山崎闇齋）

それまで、存在論的な「天」に強い好奇心を抱いてきた日本の儒学者の系譜は無視され、ひたすらな天に対する devotion や身命を投げ出すほどの忠誠心が要求されたのであり、井上によって近代日本における「天」観念は天皇制を擁護するための学説に利用されて行ったのである。

一方、韓国では張志淵（1864-1921）が『朝鮮儒教淵源』（1922）を著し、次のようなそれ以前の韓国の儒者には見られないような独自の「天」の解釈を行っている。

所謂理は、何ぞ万化の枢紐を為すに足らんや。心は人の神明、理気を合して動静を包む者なり。性は則ち心の体にして、理の氣に乗りて静なる者なり。情は則ち心の用に於て、理の氣に乗りて動く者なり。理を以て言へば、則ち心は猶ほ太極の四徳を統するがごとし。性は則ち猶ほ利貞の如く、情は則ち猶ほ元亨のごとし。氣を以て言へば、則ち心は猶ほ元氣の四時を統するがごとし。性は則ち猶ほ秋冬のごとく、情は則ち猶ほ春夏のごとし。また曰く、分言すれば則ち心は万理の總會主宰なる者なり。性は寂然不動にして万理の咸備する者なり。情は感じて遂に通じて以て万理の発用する者なり。各々指す所混ずべからざるに有るなり。合して言へば、心なり、性なり、情なり、一理なり。渾然として彼此内外終始本末の間無し。此れ理の全体なり⁵⁶。（崔益鉉）

「心は万理の總會主宰なる者なり」という言説が示唆するのは、心は「天の太極」を有している以上、心は万理の總會であり主宰であるということである。これは、人間は天命＝性を賦与されているゆえに、人間は天に照らして自省しなければならないという韓国の伝統を百八十度転換させた解釈である。ここに、人間には「天の太極」や天命が賦与されており、その天が味方についているのだから、不正に対する抵抗こそ正義であるという、日本帝国主義の支配に抵抗するための隠されたメッセージを読み取ることも可能だろう。

日本と韓国の近代に成立したこれら二つの儒学史は、それぞれの国民国家のあり様に応じた異なった「天」観念の再構成を行ったといえることができる。井上は、1894年の日清戦争、1904年の日露戦争を経験する中で、近代日本国民に改めて武士道を植え付けるべく、天を「天君」へと収斂させ、「天君」への忠誠を説いた。また張志淵は、1894年の東学農

民軍の蜂起(甲午農民戦争)、1905年の乙巳条約(第2次日韓協約)、1910年の韓国併合、1919年の三一独立運動を経験する中で、近代韓国国民に不正に抗して立ち上がるべく、伝統的な天への随順を一掃し、天の我有による正義の体现の自覚と行動を促した。

これに対し、康有為は、伝統的な天の支配への随順から、変革の可能性を保証し変革を幫助する天へと読み替えたのである。康有為にとって、西洋列強による侵略や1894年の日清戦争による敗北がもたらした危機は、伝統思想を<変革の可能性>を保証するものへと読み替えるよう促したのであった。

4. 結 語

山口一郎は、康有為の革新論について「清末のすべての変革の論理は、孔子を否定することによってではなく、孔子の新しい解釈にもとづいて展開されたといわなければならない。あたかもヨーロッパ的近代が、プロテスタントイズムを精神的支柱として展開したように、中国の近代は、新しい儒教解釈を理念的支柱としてすすめられたといえる。康有為は『孔教のマルチンルーターである』(梁啓超「康南海先生伝」)ことによって、清朝末期の改革論の一方の総帥となりえたのである」⁵⁷と述べている。

本稿は、こうした従来の<近代的>な視点によらない康有為評価の試みの一つである。康有為の「天」観念は、これまで天地万物一体観のみによって、西洋思想と中国思想を包括するものとして説明されてきた。しかし、本稿の考察によって明らかにしてきたように、康有為の主張の眼目は、万物一体観の主張にあったのではなく、『易』のイメージによって喚起された生生して止まない未発としての<変革の可能性>であり、それを幫助する存在としての天であった。康有為によって、「天」は伝統的な儒教的コンテクストの内部において変革を興す可能性を保証するものとして読み替えられたのである。

康有為は、西洋思想を強烈に意識しつつも、結局は西洋的な概念を借りることなく、伝統的な儒教的テキストの内部で読み替えを行った。それは、井上哲次郎にしても、張志淵にしても、同様であった。近代東アジアの各国で独自に成立した<近代儒教>は、西洋思想と格闘する中で、各々の儒教的伝統の内部で再構成され、それぞれの国民国家経世の様態に応じた<読み替え>を遂行したと考えられるのである。

注

- 1) 高田淳〔精選復刻 紀伊國屋新書〕『中国の近代と儒教』紀伊國屋書店、1970、p. 25-26。
- 2) 蕭橘『清朝末期の孔教運動』中国書店、2004、p. 1。
- 3) 汪暉『思想空間としての現代中国』岩波書店、2006、第4章「ウェーバーと中国のモダニティ問題」、p. 224-225。なお初出は、『学人』第6号(江蘇文芸出版社、1994)「韋伯と中国的現代性問題」。
- 4) 同、p. 227。
- 5) 同、p. 231。

- 6) 同上。
- 7) 同、p. 232。
- 8) 同、p. 235。
- 9) 丸山真男『日本政治思想史研究』東京大学出版会、1952、p. 4。
- 10) 同、p. 13-14。
- 11) 同、p. 185。
- 12) 丸山真男は後年この論点を持つ「欠陥」を自覚し、「冒頭の中国の停滞性に対する日本の相対的進歩性という見地」を自己批判し、「この見地が一面では正当さを含みながらも他面では事態の不当な単純化に導く危険性のあることは今日の学界ではすでに周知認められている」と述べている。同書あとがき、p. 371。
- 13) 島田虔次は『中国における近代的思惟の挫折』において、「近代とよばれる時代単位は、洋の東西を通じて大なり小なりの規模において共通の本質的性格をもつ筈であろう。然も一方われわれは中国の近代の特に中国的なる所以、『停滞的な歴史における近代』の性格を明確に認識せねばならないのである」と述べ、近世士大夫が先鋭な合理主義的志向を持ちながらも、それが弾圧され、なぜ中国が停滞せざるをえなかったかが論考されている。島田虔次『中国における近代思惟の挫折1』東洋文庫716、平凡社、2003、p. 78 参照。なお初版は、1949年に出版された。
- 14) 『思想空間としての現代中国』、p. 235。
- 15) 同、p. 240。
- 16) 同、p. 241。汪暉は、さらに「中国社会とヨーロッパ社会とは異なった言説世界であって、それぞれ異なった概念体系をもち、そこにおける概念とその指し示す事物との関係も異なる」（同書、p. 242-3）という認識の下に、「『公』『群』『社会』『国家』『民族』『個人』『科学』『進歩』そして『社会主義』とその『革命』的信念といった、中国の近代的な世界観を構成する中心的な観念がどのように形成され、構築され、伝播したのか、特定の歴史的コンテクストにおいて、これらの観念が指し示す対象や社会的文化的機能およびその価値志向はどのようなものか」（同書、p. 244）等の問題を解決しようとしている。中国社会とヨーロッパ社会が異なった言説世界を構成しているがゆえに、「中国の近代的な世界観を構成する中心的な観念」の形成過程も当然ヨーロッパと異なるという前提は正しいとしても、しかしこの研究方法は、中国とヨーロッパの差異を強調するあまり、伝統的な概念がヨーロッパ思想との衝突によって新たに＜読み替え＞られるという現象に対する意識が希薄なように思われる。この点で、私は汪暉よりも、ジル・ドゥルーズの「概念は、与えられるものではなく、創造されるものであり、かつ創造されるべきものである。しかも概念は、形成されるものではなく、自分を自分自身において定立するもの、つまり自己定立である。創造されるということ、自分で自分を定立すること、というこの二つのことは、たがいに折り込み〔含意〕あっている」（ジル・ドゥルーズ＋フェリックス・ガタリ『哲学とは何か』河出書房新社、1997、p. 19）という、可変的で創造的な概念の捉え方を支持する。＜読み替え＞とは、まさに刻々と創造される概念形成の様態に着目することに他ならないだろう。
- 17) 『中国の近代と儒教』、p. 7。
- 18) 林嘉言『中国近代政治と儒教文化』東方書店、1997、p. 14-15。
- 19) 荻生茂博『近代・アジア・陽明学』ペリかん社、2008、p. 418。
- 20) この問題については、拙稿「西周と儒教思想 「理」の解釈をめぐって」（島根県立大学

- 西周研究会編『西周と日本の近代』ペリカン社、2005)、および「中江兆民と儒教思想 「自由権」の解釈をめぐって」(『北東アジア研究』第14・15合併号、島根県立大学北東アジア地域研究センター、2008)を参照されたい。
- 21) 本報告は、2007年度～2009年度日本学術振興会科学研究費補助金基盤研究(B)「東アジアにおける文明の衝突と「天」の観念の変容」(研究代表：井上厚史)の研究成果の途中報告を兼ねるものである。
- 22) 『中国の近代と儒教』、p. 37。
- 23) 坂出祥伸『中国の人と思想① 康有為』集英社、1985、p. 82。
- 24) 同、p. 83。
- 25) 同、p. 184。
- 26) 同、p. 185。
- 27) 竹内弘行『中国の儒教的近代化論』研文出版、1995、p. 136。
- 28) 同、p. 139。
- 29) 坂出前掲書、p. 77。
- 30) 同、p. 79。
- 31) 蕭公權は、康有為が「闔闢」を言い換えた「開塞」に着目し、これを古代法家の商鞅『商君書・開塞篇』に由来する賞功と罰禁の意味だと解釈しているが、内容から言っても、また次に『易』未済篇を題名として掲げていることから考えても、明らかに『易』の闔闢を意識した言葉であり、誤訳と言わざるを得ない。『康有為思想研究』新星出版社、2005、p. 288。
- 32) 岩波文庫『易経 下』岩波書店、1969、p. 242。
- 33) 国家清史編纂委員会文献叢書『康有為全集』第一集、中国人民大学出版社、2007、p. 97。
- 34) 同、p. 167-8。
- 35) 同、p. 169。
- 36) 同上。
- 37) 同、p. 170。
- 38) 岩波文庫『易経 下』、p. 315。
- 39) 本田濟『易』朝日新聞社、1997、p. 513。
- 40) 同、p. 519。
- 41) 『康有為全集』第一集、p. 99。
- 42) 岩波文庫『易経 上』、p. 87。
- 43) 『康有為全集』第一集、p. 100。
- 44) 島田虔次『大学・中庸』朝日新聞社、1967、p. 179。
- 45) 『康有為全集』第一集「中和説」、p. 308。
- 46) この信念が、後に「大同」というユートピア思想に結実して行くのは、必然的な現象であったと言えよう。
- 47) 溝口雄三・丸山松幸・池田知久編『中国思想文化事典』東京大学出版会、2001、p. 159。
- 48) 『康有為全集』第一集、「長興学記」(1891)、p. 348。
- 49) 同、p. 350。
- 50) 『康有為全集』第七集、「大同書」、p. 4。

- 51) 坂出前掲書、p. 166。
- 52) 『中国思想文化事典』「天」の項目を参照のこと。
- 53) 同、p. 10。
- 54) この天の理解に、王陽明の「心即理」ないし「万物一体の仁」から影響を被っていることは明らかであるが、本稿では論じる余裕がなかった。いずれ稿を改めて論じたいと思っている。
- 55) 『日本朱子学派之哲学』富山房、p. 424-5。
- 56) 『朝鮮儒教淵源（下篇）』三星美術文化財団出版部、1979、p. 609。
- 57) 東京大学中国哲学研究室編『中国の思想家』下巻、勁草書房、1963、p. 743-4。

キーワード 康有為 天 近代儒教 近代化 儒教改革運動

(INOUE Atsushi)