



清末の近代文化の再構築問題（1875～1898）：文化 変容に関する理論的考察

戴，建方

(Degree)

博士（学術）

(Date of Degree)

2002-03-31

(Date of Publication)

2013-06-05

(Resource Type)

doctoral thesis

(Report Number)

甲2601

(URL)

<https://hdl.handle.net/20.500.14094/D1002601>

※ 当コンテンツは神戸大学の学術成果です。無断複製・不正使用等を禁じます。著作権法で認められている範囲内で、適切にご利用ください。



平成 13 年 9 月 26 日

清末の近代文化の再構築問題（1875～1898）

——文化変容に関する理論的考察——

神戸大学大学院文化学研究科（博士課程）
社会文化 専攻

戴 建方

目次

序論	3
第1章 文化変容におけるいくつかの仮説	11
1. 1 プラス受容とマイナス受容	12
1. 2 三つの文化変容パターン	19
1. 3 文化変容における原動力	24
1. 4 エリート層の操作性と文化変容の自律性	25
1. 5 文化変容における中心・中間・周辺の流動化と再構築	28
1. 6 中国の近代性	29
第2章 宣教師の文化的参与と政治的議論	36
2. 1 宣教師の文化的参与と近代文化	36
2. 2 『万国公報』と国際意識	43
2. 3 『万国公報』における宣教師の文化的折衷論	46
2. 4 「新学」と「旧学」	49
2. 5 新しい政治の共有性と現実性	53
第3章 19世紀後半の社会思想における文化受容プロセス	59
3. 1 国際派の士大夫と改良思想	60
3. 2 危機意識と国際意識	62
3. 3 内政改革と危機打開	66
3. 4 一般思想と流行思想	68
3. 5 文化受容プロセスにおける改良思想	71
3. 6 洋務思想の超克	79
第4章 近代文化への儒教の理念・価値の再確認	84
4. 1 変えられないものとは何か	84
4. 2 文化的原則、文化の理念・価値の相対性と絶対性	85
4. 3 異なる理念と価値を取り入れる現実性	91
第5章 文化的環境のダイナミックスと文化受容プロセス	94
5. 1 文化的環境とは何か	94
5. 2 文化変容における「西学」の道具説	97
5. 3 道具説から「文化論」へ	100
5. 4 「文化論」における自他関係の確立と可能性	105

第6章 知的パラダイムの転換と「伝統」の再構築	109
6. 1 「旧学」の精神、態度・倫理、行動の基準	109
6. 2 比較認識論の一般化	111
6. 3 「新学」と富強	113
6. 4 「新学」と「旧学」の融合における「真意の理解」	117
6. 5 解釈的理解と選択的理解	121
第7章 「伝統」の再解釈から「近代」の再構築へ	127
7. 1 「伝統」における「格致」	127
7. 2 西洋政治に対する再解釈	130
7. 3 「西学中源説」	133
終章	137

図表目次

図1 受容パターン	16
図2 三つの文化変容パターン	21
図3 流行思想と一般思想の転換パターン	70
図4 文化受容プロセスにおける改良思想パターン	71
図5 文化変容における文化的原則の操作的プロセス	87
図6 文化的環境における自然・人間・社会・神	95
図7 解釈的理解と選択的理解の諸次元	124
表1 改良派と洋務派の形成年次と主要人物	76
表2 19世紀後半の主要な社会思想の諸性格	9

序論

清末の近代文化の再構築に関して、西洋の近代性を基準とした比較文化的な視点から検討する場合には、確かに儒教は一概に近代性を阻害するものではないと評価されるものの、しかしながら、土着文化の枠組みでは近代資本主義につながることはありえないという結論に帰結するほかない。マックス・ウェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』[Weber, Max, 1904~05 (梶山力・大塚久雄訳, 1955, 1962年)]、『儒教と道教』[Weber, Max, 1947 (木全徳雄訳, 1971年)]は、むしろそのような流れのひとつに位置づけられる研究である。

トインビーの文明論は儒教が近代性を阻害するかどうかは直接に結論を出さなかった。むしろ、西洋文明の一方的拡大化の歴史的事象に関する実証研究のなかから、西洋近代の流れを唯一の文明の主軸と考えずに、歴史を文明の多様な併存関係でとらえようとした[Toynbee, A.J., 1934~61 (下島連他訳, 1969~1972年)]。このような比較文化の視点はトインビーの前期における研究のなかでは必ずしも読み取ることができない。しかし1960年代以降、氏は自説に対する大幅な修正を行った。このことにより、過去数世紀のあいだ近代の西洋文明が世界中を制覇し、近代西洋の制度や技術や思想を押しつけてきたことに対して守勢に回っていた非西洋の諸文明が、この「西洋化」に決着をつけ、反撃を開始し、大きく世界史の方向転換を行なうだろうと確信したのである[山本新, 1978年, 94, 98~99頁]。

トインビーと同じ世代のニーダムもまた、中国科学史に関する研究[Needham, Joseph, 1954 (東畑精一・薮内清監修, 礪波護・杉山二郎・脇本繁・田辺勝美訳, 1974年)]によって上述のような文明の比較研究史を多様化する時代に寄与した。マックス・ウェーバーにおいても、もし仮に、20世紀後半において政治的・文化的に多様化する局面をみる事ができたならば、トインビーとニーダムのように文化比較における文化的な寛容性と柔軟性をみせたかもしれない。但し、以上の三人の比較文明論は、一言でいうならば、基本的に西洋人の立場に立つものである。すなわち、西洋文明の枠組みでどの程度非西洋文化を容認し、解釈したかという作業が暗黙のうちにこなされたといえよう。

しかし、こうはいても、彼らの解釈のすべてが真実ではないというわけにはいかない。かえって彼らの解釈は、非西洋文明の環境に依存する人々に対して自文化の「伝統」を再解釈するのに示唆的な意味をもっている。

1950、60、70年代の西洋の中国研究では、依然として西洋的近代という物差しで中国の近代を検証したものであった。「普遍的知的真理(true)であって、かつ特殊的中国的感情(mine)を満足させるものでなければならない。前者は中国の伝統からの知的乖離

をもたらし、後者は中国の伝統への情緒的結合をもたらす。」というリヴェンソン [Levenson, J.R., 1958, 近藤邦康(書評, 1960年), 1981年, 262頁] の視点において、「普遍的知的真理(true)」はいうまでもなく西洋的な「普遍的知的真理(true)」という本質論的な西洋的価値基準に設定されたものである。また、第三の経路(共産主義革命)による近代化論 [Moore, Barrington, Jr., 1966, 87 (宮崎隆次・森山茂徳・高橋直樹訳, 1986年, 247～274頁)] は、近代化の導入論を主張したものである。さらに、「インパクト・リアクション論」 [Fairbank, John K. & Reischauer, Edwin O. 1979 (陳仲丹、潘興明、龐朝陽訳, 1992年)] は、中国社会が西洋のインパクトに対応することによって近代的社会につながると説いた。以上のような中国論では、中国に独自の近代性に対してほぼ否定的な解釈を下している。既存の解釈論に対する突破口とはならなかった。

しかし、1980年代以降、従来の中国研究に新風がもたらされた。「中国社会に即する解釈論」 [Cohen, Paul A., 1984 (佐藤慎一訳, 1986年, 220～281頁)] である。また、従来の政治や思想の研究分野から社会史や経済史に拡大する研究動向 [Eastman, Lloyd E., 1988 (上田信・深尾葉子訳, 1994年)] が現れた。

以上、大雑把ではあるが西洋の中国研究の動向¹にふれてみた。そのなかで、次のような性格が挙げられるであろう。第一に、研究動向は研究者個人の関心、あるいは(政治的、文化的、経済的な要素から成り立つ) 外的環境によって方向づけられる可能性がある。第二に、研究動向には方法論的な接近、あるいは対象への同一化志向の傾向が強くみられる。これら二点は、以下の中国と日本で展開された中国研究への回顧から、さらに浮き彫りになるだろう。

中国の学界において中国の「近代」をどう読み取るかは、1930年代、中国社会の性格をめぐる論争に端を発するといえよう²。方法論的に西洋的な物差し(主にマルクス主義的な解釈)が主導された結果、1950年代初頭の「資本主義萌芽論」につながり、さらにイデオロギー化されたと思われる。しかし、「資本主義萌芽論」は1980年代以降、「『資本主義萌芽論』があったことを実証したいのならば、その鍵は、体系全体の出現が、中国史上すでに顕著な形跡を有しているかどうかということにある」と批判された [余英時, 1987年 (森 紀子訳, 1991年, 16頁)]。もう一方では、確かに「『資

¹ ここでいっている中国研究の動向は必ずしもすべての研究現状を反映するとは限らず、英米の中国研究の基本的な態度と関心を示したに他ならない。フランスとドイツの中国研究については、言及していない。

² 通説では、アヘン戦争後、外国経済は中国の自足自給の自然経済を瓦解させ、農村の余剰労働力の流出によって近代的な労働者をつくった。こうした認識のあり方は、当時の中国社会を「半封建・半植民地の社会」とする言説が成立する依拠の一つとなった。中国の史学界では、1930年代の初め頃、中国社会の性格をめぐる論争が開始した。『動力』雑誌に掲載されたトロツキー派の嚴霊峰等の論文によると、中国社会は資本主義が優勢なので資本主義社会であり、一挙に社会主義革命が可能なのであって、まず民主革命が必要だという見解は間違いだとした。これに対して、王学文は『新思潮』(1930年5月)に、半植民地の中国では、封建的経済が優勢なので資本主義が発生したが、その勢力がまだまだ展開せず、中国社会は半植民地、半封建的な社会であり、民主革命が必要だと指摘した。その後、さらに1934年に「中国経済」派と「中国農村」派(銭俊瑞、薛暮橋)が論戦した。結局、中国社会の性格に関して、アヘン戦争以降、中国の社会は半植民・半封建的な社会に陥ったという結論 [毛沢東(1939年初版, 1964年), 1967年, 615～650頁] に帰結した。

本主義萌芽論』の議論は、少なくとも、私たちに、明清社会経済史の大体の様相について明確な認識をもたせた」[同上，17頁]と評価された。このように、「萌芽論」は一概に否定されることはできないことも事実である。1980年代に明清の江南都市化に関する実証的な研究[劉石吉，1987年，1～2頁]は、従来の経済史的な枠組みに加えて「萌芽論」の復活がみられた。新「萌芽論」とでもいえるものである。

1920年代、「東西文化論」の提起を契機にして、「進化論」に異論を唱える文化の「独自志向説」[梁漱溟，1921，1949年]が現われた。文化の「独自志向説」とは、中国文化は本来西洋文化と同じものであったが、ある文化段階で独自の志向性に向って西洋文化と全く異なる文化になり、このような独自の志向性をもっている文化の将来も独自の文化性を持ち続けるというものである。この論調は東西文化の「融和論」[梁啓超，1918年]や中国文化の「中和論」[錢穆，1941年]のような折衷論と異なるものだが、主流としての中国論とはならなかった。梁漱溟の「仮説」は1980年以降、文化研究ブームの中で再び脚光を浴びた。これは一方で1980年以降の中国大陆の政治、文化、経済の新しい動向に連動し、他方では同時期において米国、日本の中国研究に現われた新動向に偶然にも一致した。このような新しい動向の背後には、東アジア地域で経済高度成長の奇蹟を成し遂げたという客観的要請があったと言っても過言ではない。明・清の商業の発展において宗教倫理の観念がどう働きかけたかという研究[余英時，1987年（森 紀子訳，1991年）]は、こうした風潮において、マックス・ウェーバーの「中国の宗教」の論断とは異なる答案を出したのである。

日本の中国研究では、中国の「近代」に対して「中国の近世性と近世の中国性」という立場で明末の思想的「近代」を検証した「挫折説」[島田虔次，1949年]がある。「挫折説」によると、「中国に於ける合理主義思潮は強力によって弾圧せられ、そののち『運動』としては再び歴史に現われることが無い。啓蒙は実を結ばずして萎んだのである。（中略）中国の近世は遂に市民社会に到達しなかった。勿論、それが『遂に到達しなかった』のであるか、あるいはまた、如何に高潮に達しても畢竟して市民社会に到達するを要せざる如き別個の「近世」があり得るのであるか」[島田虔次，1949年，4頁]といわれたわけである。「挫折説」は明末の思想や学問における近代的意味の再発見に貢献した。

「挫折説」と上述の「萌芽論」の生成背景は異なるとしても、明末の「近代」的意味に対する実証的研究には類似性がある。すなわち、「挫折説」は研究者の個人として学問の「真実」を探究したものであるが、「萌芽論」は研究集団として社会発展段階としての資本主義段階の「真実」を検出したのである。また、「挫折説」と「萌芽論」の方法論は異なるといっても、「西洋的な物差し」で明末の「近代」を再発見したことに相違ない。これこそ「挫折説」と「萌芽論」が次世代の研究者によって反論されかねない要因をなすものであろう。

「萌芽論」に対する反論は上でもふれたので、ここでは省略する。「挫折説」の方法論は「最初から中国の独自性のかかげて理解を断念する」ものと批判された[溝口雄三，1980年，26頁]。そして「挫折説」の誤りを是正するものとして、「最初から中国の独自性の理解を

みずからに課してきおり、それは断念するかしないかというものではなく、必須の前提であり、それを断念することは中国を読まないことであるとすら観念された」方法論こそが必要だとされたのである[溝口雄三，1980年，26～27頁]。ここでは、明末の「近代」を「屈折」という言葉によって表出していることからわかるように、中国に独自の「近代」を再解釈する姿勢がみられる。

以上のような方法論は、確かに時代性を反映したものだが、だからといって方法論の有効性自体がなくなるということは意味しない。方法や視点を変えれば、同じ検証対象でも異なる意味を読み取ることが可能である。ここで問題なのは、如何なる方法論であっても、分析対象に如何に接近しうるかという客観的基準によってしか、その有効性は判断できないということである。従来の方法論に対して「西洋的な物差し」というレッテルを貼られたとしても、必ずしも一概に否定することはできない。例えば「公共性」を近代上海に見出す試み[小浜正子，2000年]からみれば、「西洋的な物差し」は意識的・無意識的に使われているであろう。それゆえここで重要なのは、東西文化の比較研究で分析概念の共有性が確保されているかどうかという問題である。分析概念の共有性が確立されるのであれば、「西洋的な物差し」を取るにせよ取らないにせよ、語るものは受け入れられる。そうした言説は受け入れられることを通じて、さらに新しい意味を獲得していく。

本論は清末の文化変容における「近代」の再構築を中心に論述するが、以下ではキーワードとテキストについて若干の説明をしておく。

第一に、「再構築」という言葉は何を意味するか。清末の「近代」の再構築とは、明末の「近代」が「挫折」した[島田虔次，1949年]にせよ、「屈折・展開」した[溝口雄三，1980年]にせよ、明末「近代」の構築も視野に入れた清末「近代」の分析である。

第二に、時代区分として同光（同治・光緒）が一般的だが、本論での文化変容分析における時代設定は、光緒元年（1875年）を起点として戊戌変法（1898年）までとする。というのは、その起点が、清朝における西洋駐在開始の光緒3年（1877年）に近く、その終点は政治的・文化的な転換点を意味するからである。

第三に、清末の文化変容の問題について。明末の「近代」とともに明末清初には文化変容が存在した。例えば、明末清初の文化変容に関して、士大夫と異文化（西洋文化）との出会いを描いた近世中国の比較思想研究[岡本さえ，2000年]がある。明末清初、中国文化と西洋文化が中国で直接に異文化の出会いの場をつくった結果、文化変容は西洋文化が中国に「流入」したというより中国文化がヨーロッパに「流出」した。「中国の世界情報は17世紀後期から1世紀半にわたる内外の情報封鎖のために、文人・士人等が知識を更新する機会を完全に損失し、わずかに船員の見聞にたよるという水準に留まった」[岡本さえ，2000年，480～481頁]。これに対して、清末になると、条約港を契機に形成された「中国のなかの西洋」¹で宣教師と近代的知識人との出会いが新たな文化を創出すること

¹ 「中国のなかの西洋」としての条約港と租界のことにふれよう。1842年に南京条約で広州、アモイ、福州、寧波、上海が開港すると規定された。1843年に上海は開港され、租界制度が初めて導入された。1858年には天津条約

が可能になった。本論の目的のひとつは、このような「中国のなかの西洋」において文化変容がどう行なわれたか、あるいは「伝統」をどう再解釈したかを論証することにある。

こうした「中国のなかの西洋」に関する素材としては、『万国公報』に寄稿した宣教師と王韜（1828～1897）¹をはじめとした近代的知識人の言説を取り上げようとする。条約港に登場した近代的知識人と中国文化の将来性を期待した宣教師らは、文化的に接近し合流することによって、一方では西洋文化による儒教文化の改造論を主張した。他方では、明末清初の文化変容とは異なるプロセスを強いられつつも、「西洋の場」を体験した。このことで外交官や遊歴官は「西洋の場」を自ら体験し、従来になかった西洋観を形成していった[佐々木揚，2000年]。「西洋の場」で形成された西洋観、すなわち西洋の近代を支える思想と学問に対する選択と解釈のあり方を、本論では「伝統」の再解釈という問題と関連させて論じる。士大夫は「近代」を再構築することができたのであろうか。この問題を検証するための素材としては、外交官の郭嵩燾（1818～1891）²、薛福成（1838～1894）³、劉錫鴻（？）⁴、宋育仁（1857～1931）⁵の日記・筆記を取

によって鎮江、漢口、牛庄、登州が開港し、まもなくして広州の英・仏租界が成立した。1860年の北京条約では天津が開港となり、天津の英租界が発足した。1861年に鎮江で英租界、1862年に九江、アモイで英租界が設置され、1876年に煙台条約で湖北の宜昌、安徽の蕪湖、浙江の温州、広東の北海は貿易港と指定された。日清戦争後、ドイツ、ロシア、日本の租界が発足した。1895年に漢口、天津でドイツの租界が、1896年に漢口でロシアの租界が初めて設置された。1895年に馬関（下関）条約で湖北の沙市、四川の重慶、江蘇の蘇州、浙江の杭州を貿易港として加えるよう要求され、1897年に蘇州で日租界が、1898年に漢口、沙市、天津で日租界が設置された。1899年にアモイで日租界が確定され、福州で日租界が開始した。1900年義和団の蜂起を鎮圧した（8ヶ国の）連合軍によって租界が拡大される動きがみられた。1902年に鼓浪嶼の公共租界と天津のオーストリアの租界が最後の租界として設置された。1843年から始まって60年間、英国、フランス、アメリカ、ドイツ、ロシア、日本、ベルギー、イタリア、オーストリアの9ヶ国は上海、アモイ、広州、天津、鎮江、漢口、九江、蘇州、杭州、重慶の10ヶ所の貿易港で25の専管租界を設け、その中で上海と鼓浪嶼を公共租界として設置した。[費成康，1991年，10～54頁]

¹ 江蘇長州（今呉県）出身。18歳、第一位で県学に入学。郷試で落第。家の暮らしに困っていたので、1849年に上海の英国教会の墨海書館(London Mission Press)で編集を務め、初めて西学と接触した。1862年に帰省した頃、太平軍との関連の容疑で指名手配され、広東に逃げ、香港に亡命した。1867年に、英人宣教師理雅各(James Legge)の要請で英国へ赴き、中国の経書の翻訳に携ったと同時に、諸国を遍歴した。1870年に広東に帰った。1874年に『循環日報』を創刊。1879年に日本を訪問。1882年に香港から上海に戻り、21年ぶりで帰省した。1884年に上海に移転、上海に居住、格致書院を主宰した。主著は『春秋左氏伝集釈』『瀛壖雜誌』『普法戦記』『甕牖余談』『扶桑遊記』『攷園文録外編』『衡華館詩録』『攷園尺牘』等。[上海通社(1936年)，1984年 a., 671～691頁；王韜『攷園老民自伝』(『攷園文録外編』1897年)，『攷園文新編』1998年，367～372頁]

² 湖南湘陰出身。1847年に進士、翰林院の庶吉士に採用された。太平軍蜂起の頃、帰省し、湘軍の策士。湘軍が有名になったので、編修を授与され、朝廷に帰り、直上書房となった。1859年に、英人が津沽を侵入した際、僧格林沁は北塘から撤兵したが、郭嵩燾は撤兵しないよう力説し、僧格林沁との交渉で意見が合わないため辞任した。1862年に蘇松糧儲道、兩淮塩運使。1863年に広東巡撫。1875年に福建按察使。馬嘉理事件が発生し、清朝と英国の関係が緊張した。この時、郭嵩燾は初代駐英公使に選ばれた。英国滞在期間は1877年～1879年。主著は『礼記質疑』『大学中庸質疑』『訂正家礼』『周易釈例』『毛詩約義』『綏辺徵実』『詩文集』。[朱維錚，1992年，5～10頁；趙爾巽等(1928年)，1977年，12473～12475頁]

³ 江蘇無錫出身。1867年に副貢生。同年に曾国藩の幕僚、直隸知州。後は李鴻章に従って、洋務に携った。1875年に「治平方策」を上奏し、「海防十事」を密議した。1879年に『籌洋芻議』を発表し、変革を呼び掛け、同書は洋務派官僚の必読の書目となった。清仏戦争(1884～1885)の期間、浙江寧紹台道。1889年に公使としてヨーロッパに派遣された。主著は『庸菴文編』『筆記』『海外文編』『出使英法義比日記』『浙東籌防録』。[朱維錚，1992年，15～19頁；趙爾巽等(1928年)，1977年，12480～12481頁]

⁴ 広東番禺の出身。生家は貧しかった。1848年に挙人。郭嵩燾との関係で郭嵩燾の随員を推薦されたが、郭嵩燾の行動を監視するため副使に任命された。そこで、郭嵩燾との関係も悪化した。1879年に勅使としてドイツに駐在した。外交官としての期間は1877年～1879年。帰国後、通政使司参議に転任された。『英報日記』では異国の礼儀、風俗、民事などを論じた。[朱維錚，1992年，11～14頁]

り上げる。このようにして、周辺（条約港）に出現した近代的知識人と宣教師の合流による儒教文化の再構築の言説、あるいは中央に現れた国際意識を持つ士大夫の言説などの分析を通じて、儒教文化を近代文化に再構築させた一側面を考察してみたい。

第四に、清末の思想を取り扱う場合、洋務派・変法派・革命派の三段階を主軸として論述するのは一般的にみられる[小野川秀美，1960年；野村浩一，1964年；有田和夫，1998年等]。このような「三段階説」は中国の史学界ともほぼ一致する。さらに、中国の近代史研究において洋務派を改良派とし変法派を後期改良派とする分け方は、長い間、主導的立場を占めてきた[侯外廬，1981年]。ただし、本論では、従来の「図式」「概念」に対して「流行」という概念を導入することで、清末の思想を「一般思想」と「流行思想」の次元で再構築することを試みる。その理由は、定式化した概念に異議を唱えることが第一義的な目的なのではなく、むしろ本論の「解釈論」にマッチするところがあるからである。

第五に、解釈論における「伝統」とは何か。清末では、「伝統」そのものが、再構築と再解釈のプロセスを経ることによって人々にイメージされてきた。「伝統」は解釈を経ることによって初めて、「伝統」として存在したわけである。ここでは「伝統」の再構築と再解釈の試み自体を、中国近代文化の重要な性格の一つとして捉える視点が重要である。本論では、当時なされた言説に対しても解釈的に理解することから、清末においてなされた「近代」の再構築プロセス（文化変容パターン）を浮き彫りにする。

第六に、士大夫という用語について。「士大夫とは読書人、つまり儒教經典の教養の保持者としての知識人である。ふつう士大夫とは読書人・官僚・地主の三位一体といういい方があり、それぞれ *literati, mandarin, gentry* の語が当てられることがある」[島田虔次（平凡社『大百科事典』1985年），2001年，26頁]。読書人・官僚・地主の三位一体は前近代的な知識人と近代的な知識人を区別する基準となるといえる「竹内実，1999年，47頁」。本論で使う士大夫の概念は思想的に先導する知識人を指す。つまり、このような知識人は、既存の士大夫階級の内的再編を推進した思想的・文化的な先導者でさえある。彼らのうちにあつては前近代的知識人としての形式を見せつつも、他方では前近代とは区別される近代的知識人の特質をすでに備えていた可能性もある。しかし、儒教をもって文化変容のすべてに応じ、このことを通じて文化変容を解釈した彼らの文化行為からみれば、彼ら知識人を士大夫として位置づけることは至極妥当な処置だといえよう。士大夫が自らの文化的指向を儒教に訴えるのは明らかである。知識人が儒教を過大評価する点は、前近代、近代ともにあまり変わるところがない¹。知識人にとって近代文化の内容と性格をどう

⁵ 四川富順出身。張之洞の推薦によって尊經書院に入学。1886年に進士、翰林院の庶吉士に登用された。1894年に英国に派遣された。宋育仁は実際の洋務経験がなかった。『泰西各国采風記』における「西学中源」説の提起は当時の知識人に西学を学ぶ原動力と認められた。[朱維錚，1992年，19～22頁]

¹ 儒教の綱常名教（倫理と道德）を非難した例として譚嗣同（1865～1898）の『仁学』があげられる。「仁之乱也，則於其名。名忽彼忽此，視權勢之所積；名時重時輕，視習俗之所尚。（中略）俗説陋行，動言名教。（中略）名者，由人創造。上以制其下而不得不奉，則數千年來三綱五倫之慘禍烈毒，由是酷矣。君以名桎臣，官以名輓民，父以名圧子，夫以名困妻，兄弟朋友，各挾一名以相抗拒，而仁尚有少存焉者乎？」このような非難は戴東原（172

把握し、認識するか、その歴史性（儒教文化の伝統性）と現実性（西洋の近代性）をどう統合させるかは、士大夫につき付けられた解決しなければならない課題なのであった。

本論が論述しようとするのは、エリート層の選択的・操作的なアプローチから浮き彫りになる文化変容パターン、そして西洋的なものを取り入れることによって、結果として儒教文化を近代文化に再構築しようとする主体的側面（中国に固有な近代化）が、彼らの行った解釈という営為から見出すことができるかどうか、ということである。

換言すれば、本論で取り組む課題とは次のように要約できる。第一に、中国の近代文化とはむしろ内的メカニズムにおける危機意識の働きかけによって土着文化が修正され更新された帰結だとする仮説を打ち立てる。こうした仮説の設定は、文化変容において内的メカニズムが機能する文化現象を類型化し、いくつかの文化変容パターンの中から内的メカニズムが最大に機能する文化変容パターンを想定することから行われる。第二に、士大夫の西洋的なものへの意味理解（儒教を認識の準拠とした受容プロセス）における操作性（主体性）を資料に基づき実証的に考察することで、本論での仮説、すなわち内的メカニズムに支えられた中国の近代化について検証する。

本論で掲げる仮説の検証は、エリート層の選択的・操作的な解釈の営為を浮き彫りにすることで中国の近代性を発見することから行われるわけだが、その作業の一環として例えば以下のようなものがある。

第一に、文化変容における主体（エリート層、時には宣教師）の関心や志向が、中国の近代性の基調にかかわっていたという問題を明らかにすることである。『万国公報』を通じて士大夫と宣教師の間では「近代」をどう認識し共有したのだろうか。もし「旧学」と「新学」における「共有性」が創出され拡大されたならば、「現実性」との接点のなかで中国の近代性が構築されたことを見出すことができよう。

第二に、主体（エリート層）は、自らの文化的環境（システム）では、西洋的価値に対して儒教の理念と価値を文化の認識的な枠組（文化の内的メカニズムの一つ）として働きかけるであろう。もしそうであるならば、認識的な枠組の内に文化的原則(culture principle)を見出し、さらにそれを必須条件として文化的行動と文化的目標に関連させるような、主体的操作性をもった中国の「近代」を読み取ることができよう。すなわち、文化変容における文化的原則の操作的プロセスを解明すれば、中国に固有な近代性を浮き彫りにすることができ、ひいては現代という地平から見た「近代」の再構築にもつながるであろう。

もちろん第三に、エリート層の主体的操作性とは何であるのかについての検討も必要である。それは、「新学」に対して、「旧学」の精神、態度・倫理、行動の基準がどう変容したかを検討することでもある。その過程で操作的に「旧学」と「新学」に通用するものがつ

3～1777)の宋儒批判より遥かに猛烈であった。近世以降、学問思想の道は狭く、儒教の綱常名教に厳しく縛られていたとし、真っ正面からそれを非難したのは譚嗣同が最初である。[錢穆(1937年), 1986年, 667～668頁]。但し、『仁学』で痛烈に攻撃された儒教倫理は、すべて漢代法家思想によって歪曲せられた儒教思想であって、孔孟の原意ではないことも指摘された[小島祐馬(1958年),「中国の倫理思想」『講座現代倫理』(10), 筑摩書房, 1967年, 441頁]

くられたならば、こうした操作性における真実が何に保証されたのだろうか。仮に受容対象への意味理解（受容プロセスの一側面）における操作性の基準を「知的真意」(intellectual true) と想定すれば、そのメカニズムがどう機能するかを検討しなければならない。「知的真意」を探究するのが知的システムの原点と究極の目標とするならば、士大夫の儒学を準拠とした西洋への接近は、西洋と共有する知的な理念と価値を容認する枠組の創成ばかりではなく、近代的な価値の内容を豊富にすることへの貢献につながったはずである。ここでは、儒教の倫理的価値が西洋の合理的価値とどう統合するかという興味深い問題とも深くかかわってくる。士大夫は、儒教の中核となる仁義を中国の近代性の一つとして再解釈することと西洋の「富強」価値を取り入れようとするを矛盾なく結び合わせることができたのかという問題である。

第1章 文化変容理論におけるいくつかの仮説

本論に入るまえに、文化変容におけるいくつかの仮説を提起し、検討してみたい。

まず、外から受容を迫る文化によって文化変容が発生する場合、その受容メカニズムはいったいどんなものであろうか。様々な受容現象は、まずいくつかの類型に分類されるだろうが、さらに、それぞれの受容類型が転換・移行しながら、両類型が併存し、影響しあって生ずる変容形態の構造パターン、およびそのプラス、マイナスという指向様式をどのように分類するか、という課題がありうる。本稿全体では、文化変容の視点から清末の近代文化の再構築に関する考察を行うが、本章では、それに先だって、このような受容類型、類型間の転換・移行形態、諸類型の相互連関によって生ずる構造パターン、およびそのプラス、マイナスの指向様式、等を重点に検討してみたい。そして、これが実は本稿全体の構成を規定することになる。つまり、本稿の重点は、異文化が遭遇して文化変容を生ずる際に、文化Aと文化B それ自体がどのような同質性や異質性をもつかを比較したり、それぞれがもつ歴史的特性を検討したりする実証的な作業よりもむしろ、近代における文化受容と文化変容の理論的な仮説にもとづいて、中国の近代化過程での文化変容の構造と動態の基本的な諸特徴をいささか大胆に整理してみることにある。

このように、本論では、異文化の受容によって生ずる文化変容の構造パターンの分析を試みてみたい。しかし、ひるがえって考えると、文化の受容の指向様式や変容の構造パターンに代表されるような文化変容の構造と動態を仮説的に構想することこそ、むしろ最終的には、文化Aと文化Bの相違を質的に分析する基礎となると考えられる。このように、本稿が試みる文化変容の構造的分析は、最終的には、特定の文化（国家）がどのように近代文化を構築するかを検証するための解釈論の基礎となりうる、といえるのではないだろうか。

以上の受容の移行構造、指向様式、そして変容のパターンという構造的特徴に関連する仮説的課題として、文化変容の主体的原動力を解明する課題がありうる。非ヨーロッパの「近代」の創成が外的メカニズムによるか、内的メカニズムによるかというのは近代化論の本質的な課題だろうが、これを検討する論点として、エリート層による操作性が、自律的な文化変容にどう関連した、という問題がある。文化の自律的な内的メカニズムがどう機能するかはエリート層の選択的・解釈的な方法に大いに関わる、と考えるからである。

さらに第三の仮説的課題として、文化変容における自国文化の中心・中間・周辺の流動化と再構築という「文化的環境」の変化が、文化変容にどう影響をもたらすか、をも検討してみたい。文化的環境が流動化する「文化的時空」で、中国の近代性がどのように構築されるかは、19世紀後半の文化変容におけるエリート層の間の対立・連合となり、20世

紀の文化変容に対する「遺産」となったと考えられるからである。

なお、本稿で論述する文化現象、文化概念、およびそれと関連するパターンや理念型は、さしあたりは清末の近代文化を考察するための特殊論として設定したが、もし仮説の有効性と適用可能性が検証されれば、近代化の一般論としても妥当するのではないだろうか。すなわち、以下で論述する仮説と実例は、基本的には清末の文化現象を限定するが、清朝以降の文化現象、あるいは中国文化以外の文化現象を対象とする場合にも参考になりうると思われる。

1. 1 プラス受容とマイナス受容

一般的に、内の文化と外の文化が関係するとき、つまり異質文化を受容する場合、異なった文化を認め、内の文化に衝突しないように取り入れて併存的・モザイク的な文化を作り出す類型（受容Ⅰ型）か、外の文化を内の文化の行動型や内的価値に同化し、融合的・統合的な文化をつくりあげる類型（受容Ⅱ型）か、あるいは、内の文化に代わって、異質文化が支配的となってしまう（受容Ⅲ型）か、という三つの受容類型が生ずると想定できよう。

ここで、受容Ⅰ型と受容Ⅱ型の様式はプラス受容の指向様式を、そして、受容Ⅲ型の様式はマイナス受容の指向様式を意味するとみなす。指向様式がプラスかマイナスかの評価基準は、主体文化をどのように客体文化に変容させるか、にある。主体文化が客体文化を受容する場合に、主体文化を変えるのではなく、主体文化を継承し、更新するため客体文化を内容あるいは手段として使う場合をプラスの指向様式とみなす。これに対して、主体文化が客体文化を受容する場合に、主体文化が生命力を失い、受容によってつくられた新しい文化が従来の主体文化との断層を形成する場合をマイナスの指向様式とみなす。ここで想定するプラスかマイナスという指向様式の基準は、特定の価値による価値判断ではなく、文化自体が時間的・空間的に持続し、拡大するか否かという構造的機能を基準としたものである。マイナス受容の指向様式では、主体文化がある状況に対応しながら、別の形となって発展し、拡大するのが普通だが、状況が変わると、「文化的記憶」を蘇らせ、プラス受容に転換する可能性もある。すなわち、消滅した固有文化の記憶を再編し、固有文化を再生させることもありえる。このような相互転換もともないながら、マイナス受容もプラス受容と同様、主体文化を更新する受容の指向様式となる。

以下はやや詳しくこの三つの受容類型とプラス、マイナスの指向様式について敷衍してみよう。

受容Ⅰ型の場合、A文化とB文化が矛盾なく併存的に調和する構造になっている。受容Ⅰ型の結果からみれば、次のようにいくつかの性格が顕在する。

第一に、受容Ⅰ型は、両文化が異質のままに併存している。A文化とB文化が本来の異質性をそのまま留保し、互いに摩擦がないようにしている。従って、受容は文化の表層に

しか発生しないと考えられる。

第二に、受容Ⅰ型は両文化の異質性が顕在的でありまた可変的であると同時に、文化現象としては一時的で過渡的である、という特徴をもつ。受容Ⅰ型は、ある力を加えられると、ある時点で、受容Ⅱ型、或いは受容Ⅲ型になる可能性がある。すなわち、受容Ⅰ型は文化の内的メカニズム（文化的統合力、文化的ニヒリズム、歴史的・経済的背景など）と外的メカニズム（軍事力の投入、植民地主義の支配、人口の大規模な移入など）の強弱によって受容Ⅱ型か受容Ⅲ型に移行することになる。

第三に、受容Ⅰ型は異なる文化を功利的目的から分離的に受容する。受容Ⅰ型という初期段階にはまず分離的な選択と操作が行われ、受容Ⅱ型の段階になって初めて、選択と操作が加わる。受容Ⅱ型のほうが受容Ⅰ型より複合的であるが、受容Ⅰ型→受容Ⅱ型という進行図式は必ずしも成立するとは限らない。ある時点で受容Ⅰ型から受容Ⅱ型に突入すれば、受容Ⅰ型の調和性が崩れる恐れもある。従って、外的な異質性が内的な社会・文化に適合するように受容Ⅰ型が受容Ⅱ型に移行するためには、一方で異質的なものを最解釈し、融合しながら、他方で受容Ⅱ型に適合する文化的環境（文化システム）を再調整する¹プロセスが必要である、と考えることができよう。但し、主体の選択性と操作性²の介在が成功すれば、比較的早い段階で受容Ⅰ型を受容Ⅱ型に移行させるのも可能であろう。

第四に、受容Ⅰ型をそのまま維持しようとするれば、受容Ⅱ型或いは受容Ⅲ型への移行を機能的に拒否することになる。受容Ⅰ型は理論的に特定の方向（受容Ⅱ型あるいは受容Ⅲ型）に志向する傾向があるとしても、構造的に、相当期間、静止状態を維持する可能性も十分ある。この現象は文化の内的メカニズムによって決められるが、受容Ⅰ型が受容Ⅱ型あるいは受容Ⅲ型に移行せず、機能的拒否（非妥協性）をおこす場合である、とみることができる。

以上のように、文化受容が発生する場合、ある文化は、外来の文化を、固有文化と衝突させずに部分的、表層的に受容する。この過程において、外来の異文化に生存できる土壌を提供し、それを成長させるのは様々な因子であろう。第一の受容様式（受容Ⅰ型）は一時的・過渡的なものであり、分離的・非妥協的なものだと思定される。というのは、文化受容は、終始その主体（上層或いは中間層としてのエリート層）の意志によって選択され、操作されるからである。主体は時流に適應すると同時に従来の習俗や精神に従わなければならない。従って、受容Ⅰ型は、固有文化を守るための外来文化に対する一時的・過渡的で、かつ、分離的・非妥協的な受容様式だと理解できる。

受容Ⅰ型は、時間を経ると、ある特定の条件の下で、他の様式類型に移行する。すなわち、文化的統合力が正常に働く場合は受容Ⅱ型になるが、文化的統合力が弱いとか、文化

¹ 第5章 文化的環境のダイナミックスと文化受容プロセスを参照。

² ここでいう操作性は、第1章で触れる意味以外に、次のような意味を持っている。主体の操作性は、一方では文化の自律性（文化の理念と価値の絶対性）に従って、それを文化的原則として操作し、強化するが、他方では、文化の自律性（文化の理念と価値の相対性）に合わせて、和らげる。詳しくは、4.2 文化的原則、文化の理念・価値の相対性と絶対性を参照。

的ニヒリズムが台頭するとか、(軍事力を背景にする)植民地主義的支配が拡大化するような場合は、受容Ⅲ型になる。

受容Ⅱ型の場合、第一に、受容Ⅰ型の結果併存的に分離していたA文化とB文化が、時間の経過に従って、特定の条件の下で、融合・統合してC文化を創出する可能性がある。ここでいう特定の条件とは、受容Ⅰ型が受容Ⅱ型になる時に不可欠な外的メカニズム或いは内的メカニズムである。この外的メカニズムと内的メカニズムについては、後節(2. 文化受容における原動力と 4. 文化変容における操作性と文化の自律性)において詳述したい。このように少なくとも、受容Ⅱ型は、異質なものを同質へと融合し、統合し、新価値を創造するメカニズムを持っている。こうした融合性と創造性とは受容Ⅱ型の積極的な特徴といえよう。

第二に、受容Ⅰ型が、なぜ受容Ⅱにプラス移行するのか、あるいは、受容Ⅲに向けてマイナス移行するのか、を検討するためには、受容Ⅱ型の積極面をもっと検討する必要がある。このため、さかのぼって、受容Ⅰから受容Ⅱに移行する場合、受容Ⅱへの移行の条件がどのように整えられたかを問題としてみたい。受容Ⅰと比較した場合に、受容Ⅱの積極的な前提条件はいったい何か。それは、受容の外的メカニズムよりは内的メカニズムにあり、それは固有文化に内在する柔軟性と開放性の程度に関係するであろう。

ここでいう「柔軟性」とは、内への執着及び外への憧憬という文化的ギャップを縮小し、調整する機能である。このような柔軟性を持っているため、主体文化は、一方では、文化的にニヒリズム或いは国粋主義に走る危険性を識別し、それに対抗しながら、外の文化を受容できる。他方では、伝統文化を止揚することによって、文化的グローバリゼーションにおける文化的ローカリズムを守り続ける。「開放性」とは、主体文化が構造的に開かれて、外のことを幅広く、持続的に受容できる性格である。このような柔軟性と開放性は、決してある時点での突然の生成物ではなく、歴史的に累積され、定着した文化の内的機能の作動の結果であると考えられる。

以上の二点以外に、第三に、受容Ⅱ型のもっとも重要な特徴は、連結的な受容を行う可能性である。ここで、「連結性」とは、受容対象となる文化を選択的に受容しても、その表層と深層とを分離して表層だけを受容するのではなく、深層の制度的・理念的な水準までも連結的に受容することを意味する。このような連結的な受容は次のように行われる。

A文化が、B文化を受容する場合、B文化は物質的な面でA文化より進んでいる、あるいはB文化は制度的・理念的に合理性と普遍性があると認識して受容をする場合に、連結的な受容がどのように発生するかを考えてみよう。

まず、物質的な側面では、受容Ⅰ型は容易に受容Ⅱ型に移行することができる(模倣段階から創造段階への転換)。これに対して、制度的・観念的な側面では、文化的な差別がある場合は移行が起こらなかったり、あるいは功利主義的に特定の制度と理念だけを選択するような場合は移行が遅れるなど、受容Ⅰ型から受容Ⅱ型への移行(功利主義的政治から合理主義的政治への転換)は複雑である。このように、制度的・理念的な文化受容は複雑で

あるが、受容Ⅰ型で見られるように、功利的にある制度的・観念的なものを受容するような、あるいは制度的・観念的なものを拒絶するような表層的な受容ではなく、独自の固有文化の特性を守りながらも文化の共通部分を取り入れる深層的な受容が要請されるのである。

さらに、時には、A文化が制度的・観念的な側面でB文化の受容を拒否した場合、物質的な側面でのB文化の受容の障害になることもある。従って、A文化は、分離的・非妥協的な受容（受容Ⅰ型）から連結的・融合的な受容（受容Ⅱ型）へと転換することによって、構造的な再均衡を図ろうとする。長いタイムスパンでみると、A文化は、B文化と関係しながら、構造的には不均衡から均衡へ、あるいは不適応から適応へと循環しながら維持されている、といえるだろう。このような構造を持つ受容様式をプラスの受容と考えたい。

プラスの受容が発生する場合も、分離的・非妥協的な受容（受容Ⅰ型）から連結的・融合的な受容（受容Ⅱ型）への転換は、長くかつ複雑なプロセスであろう。地域固有の伝統文化が西欧近代文化に転換できるか否かは、一般にそのプロセスの時間の長短と空間の大小とによって決められるだろう。

第四に、受容Ⅱ型は、宗教的・政治的な制限条件によって受容Ⅰ型に逆行することもありうるが、この場合も必ずしもその指向様式がマイナスばかりとはいえない。たとえば、宗教的ブーム、国際政治的力関係などという外的環境や、あるいは、固有の内的メカニズムによって受容Ⅰ型に逆転する可能性もある。そして、文化受容の初期段階（受容Ⅰ型）で存在した固有文化が、第二段階（受容Ⅱ型）になって失われたにもかかわらず、文化復興のなかでは、また再現する可能性もある。しかし、この場合も、両者が交差し融合する様式の構造全体が機能的に後退しないならば、部分的な要素の逆戻りはあっても、必ずしもマイナスの指向様式だとはいえない。

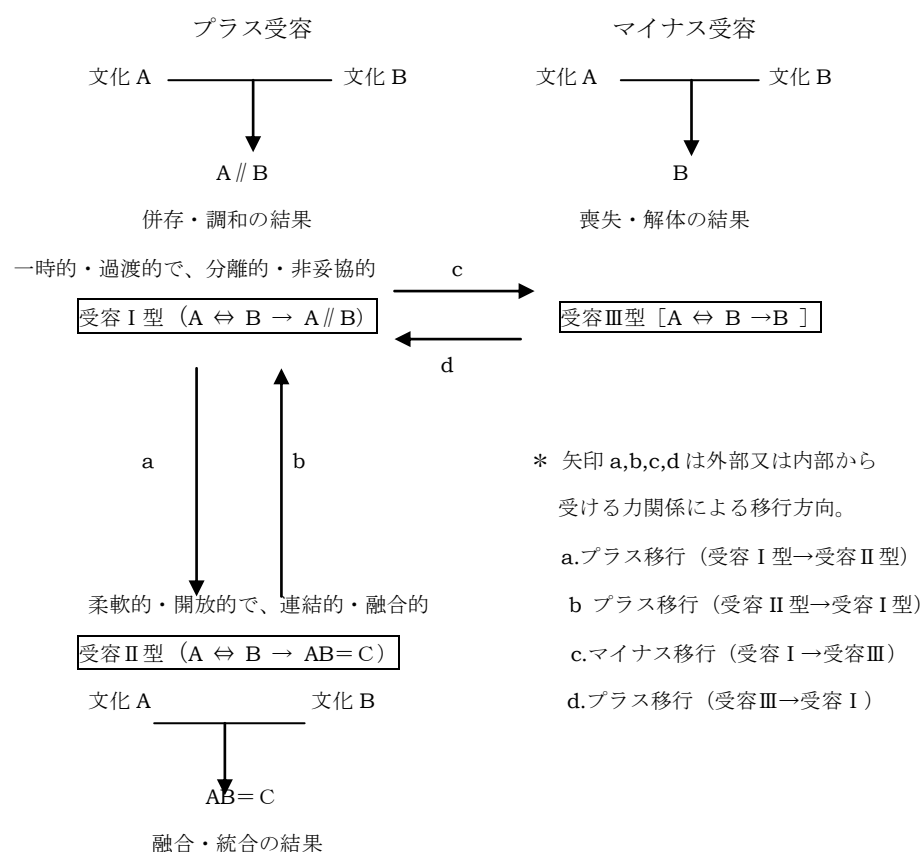
以上検討したプラス受容の指向様式をもう一度整理してみよう。①プラス受容の構造は、受容Ⅰ型と受容Ⅱ型という二つの段階から成り立つが、両者の併存や重なりによって、二重性又は多元性が形成される。②受容Ⅰ型は一時的・過渡的で分離的・非妥協的な受容様式であるのに対して、受容Ⅱ型は柔軟的・開放的で連結的・融合的な受容様式である。③プラス受容の構造では、受容Ⅰ型から受容Ⅱ型への移行に逆行して、部分的要因として操作的・解釈的なアプローチが導入されても、構造全体の自立性と循環性が保たれる限りで、マイナス受容とはいえない。

さて受容Ⅲはどうであろうか。A文化とB文化が接触し、A文化が一方的にB文化に代わるか、あるいはB文化が一方的にA文化に代わる場合を想定してみよう。このように受容Ⅲの結果は一方的に従来の文化を全く失ってしまう。両文化が接触した場合、片方が一方的・強制的に文化受容を強要される事例が典型であろう。やむをえず、外来文化を受容するが、その結果、固有文化を守る力もなくなるのである。非欧米の地域と伝統国家の固有文化が植民地主義者の征服によって解体されたのはその好例である。また、A文化あるいはB文化はラディカルな受容様式を取ることもある。外来文化を導入する場合、文化

的ニヒリズムによって固有文化を全般的に否定するのである。このようなラディカルな文化受容は、固有文化の喪失を前提にしているので、マイナス受容の指向様式と言える。ただし、前述のように、基本的に受容Ⅰ型が強い段階で、受容Ⅲ型が部分的要素として現われても、その指向様式の構造全体はプラスである。A文化は受容Ⅰ型の段階で、一次的・部分的にB文化しても、受容Ⅲ型に移行しない限り、受容Ⅰ型にとどまるのである。

さて、上述のような受容Ⅰ型、受容Ⅱ型、受容Ⅲ型の転換・移行形態と指向様式のパターンとの関係図をつくってみよう。仮に、内なる文化をA、外なる文化をBとすると、プラス受容とマイナス受容という指向様式のパターンは次の図1のようになる。

図1 受容の指向様式と受容類型転換形態のパターン



さて、以上の受容のパターンは近代植民地主義支配とどう連動するかのだろうか。植民地主義は外力として受容パターンの流動化と細分化を可能にすると考えられる。そこで、植民地支配のなかで、ここに想定した受容Ⅰ型、受容Ⅱ型、受容Ⅲ型の転換・移行の様式がどのようにして生成されたかを検討してみよう。

近代の植民地主義勢力が盛衰によって、四形態の転換・移行が発生する可能性がある。①受容Ⅰ型→受容Ⅱ型、②受容Ⅰ型→受容Ⅲ型、③受容Ⅲ型のまま、④受容Ⅲ型→受容Ⅰ型、

の4形態である。

受容Ⅰ型→受容Ⅱ型の転換・移行形態の場合、植民地化はあってもプラス受容の指向様式が成立し、受容Ⅰから受容Ⅱに転換することが可能である。近代の植民地主義は伝統文化を滅ぼす場合もあれば、伝統文化を生かす場合もある。植民地化によって伝統文化が人為的に壊されるか、あるいは、近代文化を道具として伝統文化を蘇らす試みが可能になるか、である。植民地化や脱植民地化の時期に、もし、このような移行形態が生じて、受容構造がプラスの状態を維持して、二重文化、複合文化が生ずれば、それは外国人にも理解可能となり、観光資源や文化資源としても使われうる。このように、植民地化による①受容Ⅰ型→受容Ⅱ型という転換・移行と、両類型の複合によって生ずる指向様式とは、政治的にはマイナスでも、文化的にはプラスである。

②受容Ⅰ型→受容Ⅲ型という転換・移行形態は、何かの動因によって、①の移行形態が挫折した場合におきる。それは、外的な植民地支配が文化的優位論、文化的進化論を主導し、高圧的な政治手段に訴えた場合である。あるいは、植民地となった伝統国家が植民地支配に反発・抵抗する力を弱めた場合である。

③受容Ⅲにとどまるのは、伝統的国家の固有文化が植民地化に対して適応できず、持続力もないままに、外来文化によって生命を失ってしまった場合である。この場合、脱植民地化したあとも固有文化が復興する可能性、すなわち、たとえ転換・移行形態は逆転して（④受容Ⅲ→受容Ⅰ）、指向様式の構造それ自体がマイナス受容からプラス受容へと転換する可能性がほとんどない。

④受容Ⅲ→受容Ⅰという移行形態の場合、植民地化しても、その文化がただ表面的になくなるのみである。脱植民地化すると、固有文化が再現され、移行形態の逆転が起き（④受容Ⅲ→受容Ⅰ）、指向様式がマイナス受容からプラス受容に転ずる可能性もある。第二次世界大戦後の独立による固有文化の復興や再建はその好例である。

以上四つの転換・移行形態が発生する基本的要因は植民地支配にあるとしても、固有文化の内的メカニズムの作動力を無視することはできない。植民地化の外圧のもとでも、内的メカニズムは、受容構造に作動し、規定することもありうる。

以上、植民地支配と受容類型の転換・移行と指向様式との関係を検討してみたが、つぎに、この図式を中国清末の文化受容に適用して、清末の文化変容に対する植民地化の役割の再検討を行ってみたい。

従来、清末の中国社会が次第に半植民地化したという論調が強かったが、これは清朝を打倒そうとする政治勢力が自らの革命を正当化するイデオロギーとして利用した面がある。「中国革命と中国共産党」に典型的なように、武力開港、土地割譲、不平等条約等の条件下で行われた文化受容を、半植民地化によるマイナス受容の指向様式にすぎない、と解釈したのは、文化的な視点による解釈ではなく、むしろ政治的な視点による解釈であろう。これに対して、本論で構想する受容様式の構造パターンは、文化的要素と政治的要素とを分離せずに、文化的な視点を機軸として、政治的な現象を再解釈しようとするものである。

あえていえば、文化的な視点からみた清末の半植民地化過程という政治的現象は、文化受容の指向様式のパターンとしてみると、決してマイナス受容（移行形態として受容Ⅲ型にとどまり、文化の構造的機能に前進がなかった）とみることはできない。当時、近代西洋の「外力」に連動した形で生じた、地域文化の中心文化に対する挑戦、ナショナリズム独立運動の高揚、政治的な流動化等のなかで、中国伝統文化から遊離するいくつかの文化が成立し、国民国家を成立させる可能性もあった。ある地域では、受容Ⅲ型が発生するととも想像されたが、結果的に、受容Ⅲ型は現れなかった。武力開港、土地割譲、不平等条約という条件の下で行われた文化受容が、なぜ受容Ⅲ型に陥らずに、受容Ⅰ型になったり、あるいは、受容Ⅰ型→受容Ⅱ型へと移行したのだろうか。

これを解明するには、文化受容を歴史内在的に考察しなければならない。歴史を遡れば、文化受容は中国文化にとって決して新しいものではなく、文化構成体の一部分となって来ている。古来、中国の伝統文化は一貫して外来の新しい要素を受け入れてきたが、それによって本来の古い体系を壊さなかった「中和」的性格を持っている、とされる[銭穆（1941年初版，1948年），1988年，175頁]。中国の古代文化は、その形成過程において、最初の段階に、西方の虞・夏・周三系の文化と東方の商文化を融合させ[前掲書，2～3頁]、華夏文化（中国文化の基幹）を形成した。また華夏文化は、次の段階になると、周辺に拡大し、それと同時に、政治的統合をも経て、周辺地域の文化をも受容した。こうして最初の中国文化圏が形成されたわけである。その過程においては、厳密に言うと、異なる文化を受容したというよりも、むしろ華夏文化によって周辺文化を統合したのである。このようにして、本来同じ文化圏内にある文化と異なる文化圏に属する文化とが接触して、文化受容や文化統合が発生した結果、あらためて一つの文化圏に統合されたわけである。これは、一般的に地理的・環境的に異なった文化圏の二つの文化が関連し、受容が生ずる場合と同じパターンを示している。ちなみに、地理的・環境的な要素に制限されず、技術的にも未発達だった時代の物質的な条件のもとで、異なる文化圏を越えて文化受容がなされた好例は、仏教の受容であろう。また、元・清の事例にみられたように、政治的には国家は異民族に征服され支配されたが、内の文化は一時的に破壊され、異民族の文化の導入を余儀なくされたとしても、結果として、伝統的文化の枠組を復興し、外の文化を無力化し、それを通じて、結果的に異民族支配を終わらせたこともある。

以上のような文化受容の歴史的事例を検討すると、受容類型の移行と複数類型の併存から成り立つ文化受容にはとくに次のような二つの特徴を想定することができよう。第一は、文化受容は文化の構造的多層性ゆえに柔軟になりうる、という点である。文化には流動化する表層構造があり、そこには異なる文化を取り入れ易い空間を具えている。これに対して深層には持続的な深層構造があり、そこには基盤的な文化が生き残れるであろう。こうした構造的二重性が文化受容を柔軟にするのである。第二は、文化受容にはしばしば功利的な急進性がともなう、ということである。つまり、特定の価値観にもとづく政治的目標に達成するため、功利主義的に外的文化を受容し迎合することがありうる。一般に政治的

でなくとも特定の目標達成のため、既成の理念を捨て、新たな理念を取ることがしばしば発生し、文化的に激動する歴史をつくっている。このような文化受容の構造的な特徴を生かしながら、それをうまく操作し選択するのが、後述のような文化受容におけるリーダーの役割という問題である。

1. 2 三つの文化変容のパターン

文化受容は文化変容の原因となる文化現象である。上述の受容Ⅰ型、受容Ⅱ型、受容Ⅲ型の分類とその転換・移行形態によって生ずるプラス、マイナスの指向様式の検討によって、外来文化の受容過程における文化現象の具体相とその傾向を分析することができると考えられる。さらに、この受容の結果生ずる文化変容もまた独特の構造をもつことを類型化する必要がある。文化変容の類型が存在するのは、一般に文化が多層から構成され、層間の関係に規定されるからである。いくつかの文化は、文化受容の類型や転換・移行形態の相違によって、その変容の特徴が異なるとしても、共通の性格を示すこともありうる。この共通の性格を文化変容のパターンとして表示することができるのではなかろうか。本論で構想する文化変容のパターンは、対外的あるいは対内的にどう対応するかという傾向よりもむしろ、「伝統」を（実質に、あるいは形式に）どう継承するか、どう解釈するかに重点を置きたいと思う。

I 伝統的内発性(internal orientation with tradition)¹

文化変容を構成する伝統的内発性は、外的インパクトによってある程度は影響を受けるが、対外的同調の意識が弱いゆえに、かえって文化受容をきっかけに、伝統を再解釈することによって文化を操作的に次の段階に推進することができる。このような場合、なるほど文化変容の起因は外的であるかも知れないが、外的な刺激によって初めて伝統的なものを懷疑し、批判するようになり、文化変容の特徴が文化の内的更新を指向するようになることが明らかである。伝統的内発性においては、新しい文化を創る力は伝統の再解釈・再継承によるものであり、外的なものを選択的に受容する人々が終始内的価値体系を批判しなら再継承する内的指向を示すため、結果的には、文化変容は外的指向より内的指向の形態を取るようになる。固有文化が外的衝撃に対して反応が遅いか、あるいは外的衝撃がただ象徴的な意味を持つに過ぎない場合、外的衝撃の強さ・広さが制限されることによって、文化受容が緩やかに行われる。さらに、伝統文化が近代文化の障害として非難されても、激しい論争が行われるなかで、終始内的な力、つまり伝統文化を支える精神によって、従来の伝統を再解釈し、超越する方向で、新しい文化を創出する形で文化変容が実現されるものと考えられる。

II 伝統的外発性(external orientation with tradition)

1. 伝統的内発性(internal orientation with tradition)という造語の由来を説明する。内発性という用語は日中の協同研究で内発的發展論として使われたことがある [鶴見和子, 1991年]。「内発性」という概念は、鶴見和子が提起した日本固有の社会変動論[鶴見和子, 1977年]に由来するのではないかと思う。社会変動理論における従来のアプローチにおいては、非西洋の近代化は、西欧のインパクト-非西欧のリアクション、というパターンをもって解釈されるのがふつうである[Fairbank, John K., 1979(陳仲丹、潘興明、龐朝陽訳, 1992年, 313~347頁); Eisenstadt, S.N., 1966(内山秀夫・馬場晴信訳『近代化の挫折』慶応通信, 1969年)]。しかし、このような既成研究の通説を破る対照的なアプローチは、むしろ近代化研究の従来の枠組みを突破して、西洋以外の近代性を再評価し、異なる歴史像を提供する試みである。70年代後半に始まった非欧米価値を再発見する潮流のなかでは、たとえば、思想的に西洋と同じ近代性を持っている主張[溝口雄三, 1980年]が注目された。伝統性を重視する中国研究のアプローチ[溝口雄三, 1989年; Cohen, Paul A., 1984(佐藤慎一訳, 1986年, 220~281頁)]は、このような非欧米的な近代化パターンも存在するとする立論に対して、価値ある基礎研究となっている。筆者は以上のような研究動向からヒントを得て、三つの文化変容パターンを構想し、近代化の文化変容にアプローチするのが有効的ではないかと考えた。内発性と対処する外発性もあるはずであるので、最初に二つの基本タイプの一つとして設定し、後は伝統性の有無にかかわることによって伝統的内発性(internal orientation with tradition)、伝統的外発性(external orientation with tradition)、非伝統的外発性(external orientation with non-tradition)という三つの文化変容パターンを構想したのである。

つぎに、伝統的外発性(external orientation with tradition)、および、非伝統的外発性(external orientation with non-tradition)、という二つのパターンを想定してみたい。

まず、伝統的外発性のパターンにふれよう。このパターンは、外的インパクトによる文化受容の過程では、伝統を形式的には守るが、その内容を切り捨て、対外的に同調し、固有文化を操作的に次の段階に推進する特徴を持つものと考えられる。このような受容の過程で生ずる文化変容のパターンは伝統的内発性と比べると、固有文化が外的衝撃に迅速に反応し、文化受容を急速に発生させるものと考えられる。

上述の二つの文化変容パターン（伝統的内発性と伝統的外発性）における伝統的という修飾語には、語義上、次の区別をすることとしたい。文化変容が伝統的外発性を示す場合は、近代性は確かに生じているが、それは脱伝統の代償を伴っているものであり、形式上の伝統だけが残されても、実質上の伝統が守られるかどうかは疑問である。これに対して、伝統的内発性を示す場合は、伝統の存在が大きいなかで近代性が現れるのでその構造は非常に複雑であり、普遍的な特徴と独自のな特徴とをどう調整するか、また、それをどう定着させるか、が問題である。この場合、結局、形式上の近代性は現れても、実質上の伝統は別の形式で守られるのである。但し、どの文化変容パターンが採用されても、一つの文化様式を捨て、もう一つの文化様式を取る場合、文化的代償を払わないということはあるまいであろう。さて、この二つの文化変容パターンとまったく違うのは非伝統的外発性(external orientation with non-tradition)というパターンである。

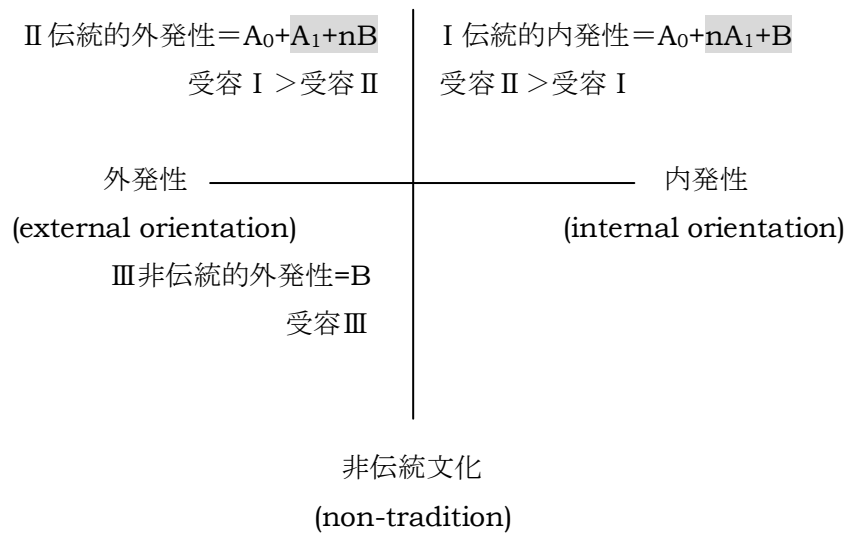
Ⅲ 非伝統的外発性(external orientation with non-tradition)

非伝統的外発性とは、ある文化が、強力なあるいは魅力的な外的文化によって、自らの文化的生命を衰退させ、その外的文化と交替する場合を指す。すなわち、文化変容に当たって、「伝統」的主体を放棄し、「近代」的客体を受容して、自分で「伝統」を矮小化し、客体の文化の「近代性」を絶対化する場合である。しかし、文化的記憶力を復元できない永遠的忘却の場合、固有文化が消滅し、逆に、文化的記憶力を復元できる一時的忘却の場合、固有文化が復活される。

以上の三つの文化変容パターン、すなわち伝統的内発性、伝統的外発性、非伝統的外発性という3つの文化変容パターンは、以下の図式（図2）で表示することができる。

図2 三つの文化変容パターン

(tradition)
伝統文化



* A_0 「伝統文化」 A_1 再構築・再解釈の「伝統文化」 B 外来文化 n 変数 > 1

文化変容パターン I と文化変容パターン II の区別は、共に「伝統文化」を守っているが、前者が「伝統文化」（固有文化）を最大限に再構築・再解釈する（ $A_0 + nA_1$ ）のに対して、後者が「近代文化」（外来文化）を最大限に導入する（ $A_0 + nB$ ）、という選択的・操作的なアプローチの相違によって決められる。前者の文化変容パターン I は「伝統」のなかで「近代」との接点を探し出すことによって、「近代」の多元性を創出する。これに対して、後者のパターン II は、「近代」と「伝統」との接点を探し出すことによって、「近代」の普遍性を創出する。ここで仮に、清末の文化変容を I 伝統的内発性 = $A_0 + nA_1 + B$ に設定する場合、文化変容パターンにおいてエリート層が固有文化をどう解釈し、外来文化をどう取り入れ、非欧米の近代性をどう創出するか、が大きな問題となるが、その場合とくに、主体的な解釈と選択を行うエリート層の役割とその内容が問われなければならない。

文化変容パターン III は、多くの伝統国家で、「伝統文化」が崩壊した過程において生み出された「近代文化」であると考えられる。近代になって西洋文明のインパクトによって多くの古代文明が消滅した [Toynbee, A.J., 1934-61 (下島連他訳, 1969~72年)] のがその好例であろう。

さて、以上の三つの文化変容パターンと、前述の受容類型（受容 I、II、III 型）および受容類型の転換・移行形態との関係は、以下のように説明されよう。

I. 伝統的内発性という変容パターンに関しては、外来の B 文化を受容する場合、I 伝統的内発性の $B < II$ 伝統的外発性の nB 、となり、逆に「伝統文化」A 文化を再構築・再解釈する場合、I 伝統的内発性の $nA_1 > II$ 伝統的外発性の A_1 、という結果となる。つまり、I 伝統的内発性における受容 I と受容 II の相関関係は、受容 I ($A \leftrightarrow B \rightarrow A // B$) < 受容 II ($A \leftrightarrow B \rightarrow AB = C$)、となる。

Ⅱ．伝統的外発性という変容パターンに関しては、外来のB文化を受容する場合は、Ⅱ伝統的外発性の $nB > I$ 伝統的内発性の B、となり、逆に「伝統文化」A文化を再構築と再解釈する場合は、Ⅱ伝統的外発性の $A_1 < I$ 伝統的内発性の nA_1 、という結果となる。つまり、受容Ⅰ ($A \Leftrightarrow B \rightarrow A // B >$ 受容Ⅱ ($A \Leftrightarrow B \rightarrow AB=C$))、となる。

Ⅲ．非伝統的外発性は、「伝統」を無視し、「伝統」の再構築と再解釈を中止するため、受容Ⅲ [$A \Leftrightarrow B \rightarrow B$] に重なることになる。

「伝統」がどう機能するかは、その文化的属性の操作いかんによる。「伝統」を最大限に再構築・再解釈する場合、文化的属性である文化的原則を操作することが要請され、この場合には、エリート層が「伝統」のなかで「近代」をどう操作するかがポイントになる。

「伝統」というのは、現在の文化に対して、歴史的文化を言う。文化の変容過程では、いずれの文化においても、その深層部分は比較的に持続する。文化の深層部分には時代によって新しい意味が賦与され、その表面部分には流動性の高さ・新奇さ・簡易さなどの特徴をもつ現在の文化（時には流行文化）が作られる。しかし、反面では、現在の文化（時には流行文化）の中核部分が沈殿して、定着すると、歴史的文化（伝統文化）の層に組み入れられる。

前述の三つの文化変容パターンが「伝統文化」をどう評価し、再解釈するか、という類型化は形式的に構想されたものである。文化変容における内的指向の強・弱はその文化変容のプロセスと結果に作用を及ぼす。内的指向の強さによって伝統的内発性が発現されるか、それとも、内的指向の弱さによって伝統的外発性が発現されるかの違いは、まずその当該国の文化的原則の頑強さ、あるいは指向の明確性によって条件づけられるであろう。一般に、伝統は常に再構築されることによって持続し、古いものであると同時に、更新された新しいもの[Hobsbawm, Eric and Ranger, Terence (eds), 1983（前川啓治ほか訳, 1992年）]として存続する、という二面性を備えるに至るのである。

「近代」に対して「伝統」が働きかける機能がある。たとえば、一国の場合、都会と農村、都会と都会、地方と地方、地方と中央の間では近代性への認識差が存在する。それぞれの文化は、その認識差を保ちながら、様々な固有文化を守り続けるのである。いずれの社会でも、前近代社会から近代社会へ脱皮する過程において、前近代社会の価値は近代社会の価値によってすべて取り換えられるという解釈は現実的ではない。むしろ、「近代」は「伝統」から出現した自力更新メカニズムの一つと理解することもできるのではないだろうか。つまり、「近代」の出現によって、「伝統」はその欠陥・弱さを補完された、という解釈[Huntington, Samuel P., 1976:36]も成り立つであろう。従来の近代性だけを強調しすぎた文化変容論は、代償として、長い間の伝統性の生命を無視した浅薄な認識に陥いるかもしれない。むしろ、伝統性を再強調するアプローチの方が、本来の歴史をそのまま客観的に再現できる可能性をもつのではないかと考えられる。

文化変容が行われる際、既存の政治体制、歴史的背景などの因子がそのパターンを制約す

る。伝統が長くかつ充分な国家組織が整っていた国々と、伝統が短くかつ国家組織が未発達の状態に止まっていた国々とは、文化変容パターンの選択は当然異なる。前者の場合、優越的・悠久的な文化的権威がかえって惰性的・保守的な頑迷さに落ちやすい。国家によって文化的権威が保護されるような社会では、内発性の文化変容パターンの傾向が高くなるであろう。外的なものが既存のものを一変するのではなく、影響力を及ぼす無視できない存在として認識される。武力を背景にした経済進出とともに文化浸透も付随する。このような浸透の深化が進と、それを踏まえて、既存文化を漸進的に変えようという志向が大きくなる。ここで既存文化を選択的に変えるプロセスには、文化の内的更新のメカニズムが伴うであろう。それは、固有文化を守るための戦略的な文化変容となる場合もあるだろう。この場合、外来文化を受容する実質的動機が伝統文化の継承・維持の指向にあることは明らかである。国家の統合が弱く、文化的権威が拡散している場合は、特徴的な伝統が長く存続していても、かえって伝統にあまり拘らず、外来文化に対して柔軟に対応し、文化変容がおりやすい構造的特性が出てくる。このような場合、Ⅲ伝統的外発性という変容パターンが強く表われるだろう。伝統文化は形式的に守られても、外来文化が実質的に受容されるようになるだろう。

1. 3 文化変容の原動力

前述の三つの文化変容パターン、および、三つの受容類型（Ⅰ、Ⅱ、Ⅲ型）がもたらす二様の指向様式（プラス受容とマイナス受容）が機能するためには、それを担う社会的・文化的な力が不可欠である。外からの力が優勢であるか、あるいは内からの更新力もしくは阻止力が優勢であるか、という視点でみると、前者には、文化変容の原動力として「外力」(external force)の存在が、後者には、「内なる力」(internal force)の存在が想定できよう。

文化 A が文化 B に伝播する場合、同じ文化圏の異同にかかわらず、文化 B に文化 A を受容させるためには、外部から受容を迫る力が加わる。このような外から受容を迫る力を、「外力」と呼ぼう。「外力」は通商貿易、宗教伝道、流行文化、植民地主義、軍事力などの単独または複合の形式により、進入度の強弱によって、文化変容パターンを方向づけ、受容の指向様式（プラス受容とマイナス受容）の具体相を決定する。古来「外力」である文明の伝播は、優位の文化から低位の文化に対して行われたが、近代になると、軍事力と植民地主義によって加速され強化された。近代的グローバリゼーションは経済・文化の浸透に武力が付随した「外力」であったとみることができよう。

「外力」は外因あるいは外的メカニズムとして働きかけるが、文化変容の場合、外力だけでなく、内部から外力に働きかけ、受容を推進したり、妨害したりする内なる力が存在する。このような「内なる力」は、改革運動、文化復興運動、文化革新運動、文化革命、政治革命、西洋化運動、近代化運動、武装蜂起、復古運動などの形で、受容を推進したり、妨害したりする内因あるいは内的メカニズムとして機能する。受容を推進する「内なる力」

は、異質文化への憧憬や、内的文化を補強し更新したい意欲、等から出発する。また、逆に、受容を妨害する「内なる力」は、既成文化の固守、文化受容に対する政治的・文化的勢力の抵抗、等に発する。

上述のように、文化変容の原動力となる「外なる力」と「内なる力」は、一方では三つの変容パターンを規定しながら、他方では、プラス受容（受容Ⅰと受容Ⅱ）、マイナス受容（受容Ⅲ）という受容の指向様式を決定し、そして受容の転換・移行の形態（a.受容Ⅰ→受容Ⅱ、b.受容Ⅱ→受容Ⅰ、c.受容Ⅰ→受容Ⅲ、d.受容Ⅲ→受容Ⅰ）と複数受容類型の併存が生み出す受容の構造パターンとを決定する、と考えられる。

前述のように、近代の文化変容では、植民地主義が外力又は外的メカニズムとして受容に大きな影響を及ぼし、それぞれ異なる指向様式を生み出し、且つ指向様式の内的転換（プラス受容→マイナス受容あるいはマイナス受容→プラス受容）をも作動した。植民地主義は資本主義の世界的拡張と同一視され、警戒されて来たが、文化的優位性だけでなく、その進化論によって受容側にも訴えたので、危険でマイナスな外力であるにもかかわらず、結果的にはプラス面も否定できなかった。非西欧の国々は軍事力と植民地化による文化侵略に対して強固な反発をしたが、外の文化における合理性を拒否し続けることは不可能であり、受容によってプラスの指向様式が発生する（受容Ⅰ、受容Ⅰ→受容Ⅱ）可能性もありえた。しかし、長期間に亘って軍事的に抵抗できず、外の文化に対して、ひたすら強く反発する結果、かえって外の文化の合理性を参考にする機会（受容Ⅰ）を逸しただけでなく、内の文化それ自体が生存できなくなる（受容Ⅲ）場合もありえた。しかし、受容Ⅲは、植民地主義支配が弱まるにつれて、固有文化を復興する内なる力又は内的メカニズムが作動して、受容Ⅰに転換する可能性もありえた。さらに、受容Ⅰはかならずしも文化の受容Ⅱへ移行するとは限らず、時には受容Ⅲになる可能性も想定できる。このように植民地主義が生む受容の指向様式は複雑である。

1. 4 エリート層の操作性と文化変容の自律性

「伝統」を再構築・再解釈しようとしたエリート層の存在こそ、一国の文化変容を方向づける可能性を生み出す。従って、エリート層の指向と操作は文化変容に大きな影響をもたらすと考えることができよう。前述のような伝統的内発性、伝統的外発性、非伝統的外発性の三つの文化変容パターンには、エリート層の指向と操作が大変重要な役割を果たしている。エリート層が選択と操作を行う場合、合理的指向、情緒的指向、伝統的指向などの選択肢がそれぞれの文化変容パターンを発生させる重要な要因となると考えられる。

伝統的内発性の場合、主体の選択は合理的指向性より伝統的指向性の傾向が強くなる。仮に合理的指向性があるとしても、それは「目的合理性」よりむしろ「価値合理性」の傾向であろう。伝統的外発性の場合、主体の選択は伝統的指向性より合理的指向性に傾く。この場合、合理的指向性には「価値合理性」よりむしろ「目的合理性」の傾向が強い。非伝

統的外発性の場合、合理的指向性、あるいは情緒的指向性が強い場合が考えられよう。

また、外的な政治的・経済的な圧力、内的な政治・経済・文化の危機などの諸要因がエリート層の選択肢を左右するであろう。さらに、主体による文化変容パターンの選択は択一的ではなく、複数の方向もありうる。例えば、ある政治制度が正反対の政治制度に転換したり、文化的論争により、文化を次の段階に推進させる可能性もあるが、前の段階に逆転させる可能性もありうる。このように客観的・主体的な条件によって、文化変容はかならずしも単一の方向に進むとは限らない。主体の選択と操作には明確なヴィジョンがあっても、文化変容の方向には曖昧さが避けられないのである。

前述の如く、主体の選択が内的指向か外的指向かは、多数の要因によって決められる。但し、いくつかの要因のなかで、文化主体を受け継ぐエリート層の指向的・操作的な役割は決定的に重要である。このような発想は、一見すると、大衆文化を尊ぶ近代的理念と矛盾するようであるが、現実の大衆文化は、生活様式のひとつとして少数者によって創出され、多数者によって受け入れられ、模倣される過程である、と考えられる。流行文化は、エリート層としての少数者の指向が多数者を魅了する形式で現れることが多いが、実際、ある分野に活躍しているエリート個人又は集団の指向・趣味・態度は、多数者の方に一方的に流れるだけでなく、多数者の方がエリートに能動的に働きかける側面もある。その流行文化は、ある時期には国土を超えることができるが、ある時期には文化の壁にぶつかることもある。このように、外来文化を受け入れるか排斥するかという文化現象は、近代にはますます複雑になってきた。

前近代には専横的な支配者の意思決定によって歴史上の選択ができたと思像されるが、近代になってそれはほとんど不可能になった。近代には、エリート層——国の最高エリート層（皇帝、大統領、国家主席、与党の党首など）、上位エリート層（与党の高級幹部、野党の党首とその高級幹部、中央政府の各機構に属する役人、各分野の権威など）、中間エリート層（地方の権力者、地方の役人、大学教授など）、下位エリート層（各分野の新人、最低の身分がある文人など）——の力の均衡・非均衡によって文化変容の指向が決定されるという仮説が成り立つであろう。文化変容の起こり方は各エリート層間の関係による。

上位エリート層が文化変容の主役の場合もあるが、既得利益の最大享受者であるので、抜本的な政治改革を行う可能性が相対的に低い。これに対して、中間エリート層と下位エリート層は政治改革の主役になる可能性が高い。一般的に言えば、下位エリート層の思想が一番過激でその想像力が豊かである。彼らの下位の政治地位による不満や不利によって中間エリート層以上への挑戦意識が強いので、これを通じて上位エリート層の流動性も加速される可能性がある。下位エリート層は文化の危機意識から新しいエリート層としての自覚が強い。彼らが文化の更新の主たる代表者と言えるであろう。彼らの思想がまず中間エリート層に伝わり、後者の政治的同感をうることによって、エリート層の改革勢力が拡大する可能性がある。下位エリート層と中間エリート層の結成によってつくられた新しいエリート層が文化変容の志向に重要な役割を果たすことがあろう。それによってエリート

層の内部における既存勢力の均衡が破れ、既存の下位と中間エリート層による新進エリート層が政治的に支配的になる可能性もある。その時、老舗エリート層（既存の最高エリート層と上位エリート層）は二つの道しか選ぶことができない。一つは彼らが新進エリート層の既存文化に対する改革的挑戦を無視し、制圧する道である。その場合は、一時的に保守勢力の勝利に終わる可能性であるが、長期的にみて、下位エリート層と中間エリート層に対する支配の正当性が弱くなることは否定できない。もし文化変容が一つの蓋然性をもった傾向であるなら、それを無視したり、拒否したら、その既存支配層には潜在的な危険となるであろう。彼ら旧勢力の支配は潜在的な対抗意識を殺すことはできるが、かえって顕在的な対抗勢力に育成することにもなるのである。文化変容のなかでは、既存政権が崩壊し、新たな政権が交替するのが歴史的事実であろう。もう一つの可能性は、老舗エリート層が新進エリート層の改革計画を受け入れ、文化変容の推進の形象として自我更新することである。これは政治的にみればエリート層内部の力の均衡の継続への指向であるが、文化的には定められた文化変容を推進することになる。

以上のような「上から」の選択は二つの可能性があり、国家の運命に直接にかかわっている。けれども、「下から」の選択はただ一つを選択とはいえず、たとえば、近代化の第三の経路（共産主義革命による近代化）[Moore, Barrington, Jr., 1966, 87（宮崎隆次・森山茂徳・高橋直樹訳，1986年，247～274頁）]として、民意の総決算によって文化変容を実現する場合もある。

新進エリート層の文化変容への指向はいかなるものであろうか。彼らは可能な条件の下では、既存社会を改造する意向が強いだろう。その方向は二つある。一つは外来文化を選択的に受容することであり、もう一つは「伝統」を再解釈することである。両者を同時に使用する場合もある。新進エリート層は、外来文化を受容し、「伝統」を止揚する場合、終始彼らの政治的・文化的・社会的指向に合うように行動し、非エリート層の文化変容への参加をも動員するのである。一国の文化・伝統に背くという理由で外来文化を排斥したり、文化・伝統を進歩させるという理由で外来文化を受容する場合には、エリート層による主体的な指向・操作を伴うことが多い。

近代になると、国家は従来なかった絶対的権力をもって組織的に近代化を推進する役割を果たした。近代国家の中堅的なエリート層は、一般に既存の旧エリート層ではなく、上中を志向する下層の新進エリート層である。新進エリート層こそ、近代化の使命を負うことができる。エリート層それ自体の構造上の更新、つまり旧エリート層の崩壊と新エリート層の誕生は必然的な過程である。文化革新としての史的役割への期待は新進エリート層に賦与されることになる。

以上で文化変容におけるエリート層の選択と操作の問題を検討したが、ここで文化変容の自律性が問題となろう。それは、伝統的内発性、伝統的外発性、非伝統的外発性の三つの文化変容パターンのうち、どれを正しく選択するかという価値判断の問題ではない。独特の文化変容パターンによって方向づけられた他国の文化変容を非難することは、国際政治

の支配権を握っている少数の国々の大多数の国々に対する不当な文化的侵害とみなされるであろう。それぞれの文化変容における差異を無視し、単線的な文化変容の価値基準によって他の文化変容を非難するのは正しくない。現存する文化現象の一つとしての政治体制は、他の文化現象と同様に、個人の価値や趣向とは関係なく、客観的な存在理由があるものとみなさなければならぬ。外部からある文化現象の正当性を価値判断する理由はないのである。

この点に関連して、文化変容とは、あくまでも一国の文化の自律性がどの程度まで機能するかという問題であろう。文化変容では、一方では固有文化の自律性が機能するなかで行われるが、他方ではエリート層の主体的な解釈と操作によって方向付けられる。そこで、ここはいくつかの基本問題を検証する必要がある。文化の自律性には、文化の理念と価値の絶対性と相対性という問題があり、エリートの解釈と操作には文化的原則という問題がある、と考えられるが、この問題は4章で詳述することとしたい¹。

1. 5 文化変容における中心・中間・周辺の流動化と再構築

一国の文化は中心・中間・周辺の空間的用語で分類すると、中心文化、中間文化、周辺文化になる。中心文化は政治的に正統文化として一つしか存在せず、地理的に国家の首都にあり、最高文化の表出として支配階級あるいは文化的エリート層によって支えられ、地方文化（中間文化あるいは周辺文化）にその文化権威が認められるのがふつうである。但し、時には中心（正統）文化はそのような文化的・学問的な正統性を地方文化（中間文化あるいは周辺文化）によって挑戦され、代替されることもある。このような事態に突入すると、文化の中心地は脱中心となり、正統文化を主張する政治的権力者が追放されるなかで、地方文化（中間文化あるいは周辺文化）が中心（正統）文化に取って代わることもある。中間文化はいくつかあり、複数の文化的中心地として散在する、地方文化として中心（正統）文化から遊離し、自由になる面もあり、中心（正統）文化に挑戦し、修正する力を持っているのである。中間文化は中心（正統）文化に対する下位文化であり、周辺文化に対する上位文化でもある。周辺文化は地方文化として中間文化の下位文化にあり、中心（正統）文化から遥かに距離があり、本来文化的な脆弱さがあり、文化的再構築のパワーが欠乏している。しかし、特定の環境があれば、中間文化あるいは中心（正統）文化になる可能性もある。このようにして、文化における中心・中間・周辺の構造はしばしば流動化しているのであるが、流動化とともに、その構造を再構築する必要も生ずる。つまり、中心（正統）文化と地方文化（中間文化と周辺文化）は流動的でありながら再構築的でもある。文化における中心・中間・周辺の構造が崩れていく動因（内的動因と外的動因）にはいくつか考えられる。まず、外的動因によって、文化変容が中間や周辺から起きれば、文化の中心・中間・周辺の構造も流動化してくるはずである。文化変容は、主体文化の中心より

¹ 4. 2 文化的原則、文化の理念・価値の相対性と絶対性を参照。

むしろ周辺のように発生しやすい。初期の段階では、文化の脆弱な周辺に文化変容の可能性が割合に高い。但し、鎖国のような環境に置かれると、周辺でもそのような可能性もなくなることがある。これに対して文化の強い中心には文化変容の可能性が低い、主体文化を支配するエリート層が主体的に文化変容を推進する可能性もある。外的文化は、一つの動因として、文化における中心・中間・周辺の構造の流動と再構築を促すであろう。本来、文化は中心に収斂する構造があるが、突然に外的条件が変わると、このような構造が崩れる可能性がある。

19世紀後半、清末を事例にして、文化変容によって中心・中間・周辺が再編された問題を考察してみ。地理的に見れば、周辺には各条約港が点として散在し、中間にいくつかの伝統的な文化的中心地（江南文化、嶺南文化、湘湖文化など）が面として存在し、中心には儒教文化の最高表出の政治的・文化的な実体としての中央政府（満人と漢人から構成されるものであるが、政治的・文化的正統性も独占する実体）が存在した。この地理的に周縁に分布される条約港（周辺）から、いくつかの中間的ブロックに新しい外来文化が輻輳した結果、本来中心に収斂する構造が崩れて、中間地帯は流動化し、中間文化が中心（正統）文化に対して挑戦する勢力を形成した。このように点と面から構成される空間で流動化が加速される外的環境の下で、文化的・政治的な変動が生じ、中間文化と周辺文化が、地方文化としての近代文化を創成してきたものと考えられる。19世紀後半に、このような従来とは異なった空間構造の中で文化変容が起きた。初期には、中央主導の洋務運動と条約港の西洋化が連動したため、文化変容が周辺地域に現われたが、それらの近代文化を中央が操作的・選択的に受け入れる条件を整えるまでには、まだ時間が必要だった。また、中間地域で、既存の国家体制によって近代文化のビジョンをつくる近代化の試行もみられた。このようにして、周辺文化と中心文化の間にある中間文化が流動化していく文化現象が発生したのである。

地方文化は、一方では、中心的位置を占める（正統）文化に対して学問的・文化的に大きな影響を与えることがあるが、他方では、周辺の条約港に現われた近代文化には、むしろ反応が鈍く文化的に保守的な指向を示し、かつ、文化受容における支障を生み出す可能性もある。中国の場合、地方文化は、周辺の条約港の近代文化に対して反発し、中心（正統）的文化のイデオロギーに影響されつつ、中心的儒教文化に対する再解釈を顕在化させることによって、地方文化のなかの伝統文化的要素に流動性をもたらした。後に洋務運動が深化するにつれて、地方文化は、周辺の条約港の西欧直輸入文化には遅れたが、その近代性を創出する基盤になったのである。

1.6 中国の近代性

近代性はその過去の発展と現時の制度形式として把握される〔Giddens, A.,1991（趙旭東・方文訳,1998年,1頁）〕。近代性は、およそ17世紀以降のヨーロッパに出現し、そ

の後ほぼ世界中に影響が及んでいった社会生活や社会組織の様式のことをいう[Giddens, A.,1990 (松尾精文・小幡正敏訳, 1993年, 13頁)]。近代性の特徴の一つとして、前近代との非連続性が強調される[前掲書, 16頁]。産業主義、資本主義、監視、軍事力が近代性の四つの関連する制度特性として想定される[前掲書, 75～84頁]。近代性の有すダイナミズムの三つの源泉¹(時空間の拡大化、脱埋め込み、再帰性)は、近代性の制度特性によって条件づけられているだけでなく、そうした制度特性とも関連しているのである[前掲書, 84頁]。近代性は、本来的にグローバル化していく傾向がある——この点は、近代の諸制度が有す最も基本的な特性のなかに、とりわけ脱埋め込みと再帰性という特性のなかに明示されている、と指摘される[前掲書, 84～86頁]。ここで提起された近代性とグローバリゼーションの二つの特性間の関係は、異なる近代性が存在するか否かという命題に関わっており、最近特に注目されるテーマである。グローバリゼーションは近代化の結果であるという言説に対して、グローバリゼーションは近代性に先行したという反論もある[Robertson,R.,1992 (阿部美哉訳, 1997年, 12～13頁)]。近代性がグローバリゼーションに直接につながったという言説は、結果的に近代性がただ一つであるのに対して、グローバリゼーションが近代性に先行したという解釈は、むしろ多数の異なるタイプの近代性が存在したことを論証するのである[前掲書, 13頁]。

近代文化の構築におけるもっとも重要な論点は近代性の概念問題である。近代性は近代文化の理念と価値として言い替えられるが、そこには共通性と共有性が含意されているので、西洋の近代性と中国の近代性の相違は恰もないように思える。しかし実際は、中国固有の近代性という問題があり、これが中国人の認識上は、常に無視されがちであった。

さて、中国の近代性を考察する場合に、二つの視点が避けられないと思われる。

一つは、西洋の近代性を受け入れる場合の操作性と選択性という問題である。西洋の近代性にも操作性と選択性は不可欠なものとして存在したが、中国の近代性と比べると、あまり顕在化されていなかったと考えられる。このような操作性と選択性は、中国の近代性を創出する場合の解釈論として、中国の近代文化には不可欠の重要な論点である。中国の近代性は、中国の社会状況と知的枠組とから選択的にかつ操作的に作られた中国社会に即した特徴をもつであろう。どのような近代性を創出するかは、あらかじめ決められた唯一の選択ではなく、オルターナティブな選択可能性がありえた。しかし、ここには明らかにしなければならない諸問題がある。第一に、選択性と操作性は必然的なものであったかどうか、第二に、近代性の創出において選択性と操作性のメカニズムはどのように働いたのか、第三に、選択性と操作性のヴィジョンはどのように構想されたか、という点である。こうした近代性に関する問題を明らかにする過程において、中国の社会・文化の性格が現れて

¹ ギデンズ[Giddens, A.,1990 (松尾精文・小幡正敏訳, 1993年, 72～73頁)]は次のように論じる。「**時間と空間の分離**」は、時空間が無限に拡大化していく条件であり、時間と空間の正確なタイマ・带状区分の手段となる。「**脱埋め込み**」この脱埋め込みメカニズムは、社会的活動をローカルな脈絡から「引き離し」、社会関係を時空間の広大な隔たりを超えて再組織していく。「知識の再帰的専有」による社会生活の体系的知識の生成は、システムの再生産に不可欠な要素となり、社会生活を伝統の不変固定性から徐々に解放していく、という。

くるであろう。

もう一つは近代性に関する再解釈の必要性である。すなわち、中国における近代性の意味は常に再解釈される必要がある。中国の近代性の概念は錯綜している。中国に内在するはずの近代性は、中国人エリート層によって、無視されたり、否定されたりもし、あるいは逆に、誇張されたり、誇大宣伝されたりもした。否定される場合、近代性は外来的なものであり、中国はそれを追いかけて、追い越す、という至上命令によって行動するものと解釈される。西洋の近代基準からみて非合理性を示す現象はすべて、伝統による拘束であるとも解釈された。また逆に、肯定される場合は、しばしば、中国人は、自らの近代性に正当な評価を下すことができず、西洋コンプレックスを抱きすぎる、とも論じられた。中国の近代性が誇張され、西洋の近代性を超克する可能性がある、という「大きな神話」を創ってしまい、中国に内在的な近代性の具体的・現実的を避ける傾向もあった。

中国人は、一方では中国に内在的な近代性を顧みず、他方では中国の近代性を政治イデオロギー化することによって、中国の近代性への反省的な検討を拒むこともあった。しかし、現代からみれば、かつての「反帝」・「反植民地主義」などの政治イデオロギー的なスローガンにも、中国に特有な近代性の意味が込められていたといえるかも知れない。このスローガンは、中国固有の近代文化を創出する一つの表現形式ではなかったか、とも考えられる。それらを一方的に政治イデオロギーにすぎないと断定してしまうと、中国における近代性を問い直す立脚点を失いかねないと思われる。

今日においても、西洋と非西洋の間では、近代性に関するいくつかの概念、例えば人権、政治の民主化、などをめぐって激しい論争が続いている。この意味で、前述の文化変容パターンの一つである「伝統的内発性」は、近代性の同一性を強調するよりもむしろ、近代性の多元化を承認するのに役立つだろう。また、近代性を多元化に考察する立場は、中国文化の伝統性が近代性と深くからまっている現実を解釈するのに有効である。そうした伝統に深く根ざした近代性をそなえた社会は、ユートピアではなく、リアリティをもって存在するのではなかろうか。

このような立場に立つと、「反帝」のようなイデオロギーやスローガンもまた、中国の近代性を再検証するのに欠かせない要素となる。中国社会に内在的な近代性の概念を再構築するには、社会の変動を固有の文化価値およびその変容プロセスのうちに位置づけて解釈する必要があるだろう。以下この問題について検討してみよう。

アヘン戦争以降、中国社会の停滞状態が当時の英国を代表するヨーロッパの世論によって一方的に宣伝された結果、「基本的には進歩的なヨーロッパに対する停滞的な中国という、中国に厳しく軽蔑的なイメージ」[東田雅博, 1996年, 129～131頁]が作られた。そして、イギリスによる「文明化の使命」という理想が現実的な使命を担わされたのである[同上, 159頁]。

以上のようなヨーロッパの世論を受けて、停滞の中国を改造しようとする林樂知(Y. John Allen, 1836～1907)をはじめとする中国在住の宣教師による言説が印刷物

になって[『万国公報』(1874~1883, 1889~1907), 『万国公報文選』1998年]、世論形成に積極的に参与して、清末の改革運動に重要な影響を及ぼした。

「文明化の使命」という世論と行動は、19世紀のヨーロッパを中心とする「一元的文明進歩史観」に基いていたが、さて、清末に改革を推進したエリートの士大夫階級は、このような進化論の思想をどうとらえたのだろうか。

進化論の思想は、嚴復が『天演論』(『進化と倫理』)(赫胥黎 T.H.Huxley, *Evolution and Ethics*, 1894) を体系的に紹介して以来、初期の西洋思想として高く評価、また、最大の反響を呼んだ。嚴復は『天演論』序(1896年)[1996年, 319頁]において、「赫胥黎氏此書之, 本以救斯賓塞任天為治之末流, 其中所論, 與吾古人有甚合者。且於自強保種之事, 反復三致意焉」(ハクスリーのこの書の要旨は、本来スペンサーのいうように天に任せて治めることによって末流を救おうとしたものであり、そのなかで論述された内容は、自国を強くし、人種を維持することに、繰り返して意を致した我々の古人と合致するのである)と強調した。また、同じ嚴復の『群学肄言』(*Herbert Spencer, Principles of Sociology*, 3 vols., 1876~1882; 斯賓塞著、余贛語訳、1903年4月 上海文明編訳書局)[1996年, 127頁]では、「其書実兼『大学』『中庸』精義, 而出之以翔実, 以格致誠正為治平根本矣」(この書は実に『大学』『中庸』の精義を兼ねるが、それより詳しく、「格致誠正」を治国平天下の根本とするのである)、と語る。

嚴復は西洋文化と中国文化の相違点から、西洋の「天演論」(進化論)と中国聖人の循環論とを次のように論述した。

「中西事理, 其最不同而断乎不合者, 莫大於中之人好古而忽今, 西之人力今以勝古; 中之人以一治一乱、一盛一衰為天行人事之自然, 西之人以日進無疆, 既盛不可復衰, 既治不可復乱, 為學術政化之極則」(嚴復「論世變之亟」、1895年3月4日~9日、天津『直報』)[1996年, 3頁]。(中国の道理と西洋の道理とが決して一致しない最大の相違点は、中国人が昔を好んで今をおろそかにし、西洋人が今に力を尽くして昔をのりこえようとする点にある。中国人は一治一乱、一盛一衰を自然と社会の本来の姿と考えたが、西洋人はたえず無限に進歩し、盛んになれば再び衰えてはならず、治まれば再び乱れてはならないということを、學術と政治の根本原則とした)(嚴復「時勢の激変について」)[西順蔵編『原典中国近代思想史』(第2冊, 洋務運動と変法運動), 1977年, 423頁]。

嚴復は、西洋文化と中国文化の相違性を「古」と「今」に対する志向に違いと捉えて、「好古忽今」(古を好んで今をおろそかにする)志向は歴史循環論にとどまるが、「力今勝古」(今に力を尽くして昔をのりこえようとする)志向は「天演論」(進化論)につながる、と解釈した。すなわち、士大夫の歴史認識は「一治一乱、一盛一衰」という従来の循環論から、「日進無疆, 既盛不可復衰, 既治不可復乱」(たえず無限に進歩し、盛んになれば再び衰えてはならず、治まれば再び乱れてはならない)という外来の進化論へと変わらなければならない、と主張したのである。

天演論（進化論）は最初の西洋思想として導入され、康有為の「三世進化」説¹によって洗練された。結局、このような経緯をもつ「天演論」と「三世進化説」とが、戊戌変法以降の梁啓超と康有為の政治的志向を決定することになった。

社会進化論が爆発的とも言えるブームを引き起こした理由に以下の三つが挙げられる[佐藤慎一，1996年，123～124頁]。第一に、社会進化論は、当時の中国を取り巻く国際環境の性格を説明するのに最も説得的な理論枠組を提供した。第二に、社会進化論は、中国の緊急かつ抜本的な改革が必要なことを正当化するのに、最も適合的な理論枠組を提供した。第三に、社会進化論は、改革を怠った場合の中国の運命を、法則の権威をもって予告した。

20世紀初めの中国では、社会進化論は、梁啓超を初めとする『新民叢報』派と、章太炎（1868～1936）、劉師培（1884～1919）、鄧実（1877～？）らの『国粹学報』を陣営とする国粹派によって高く評価され、推進された[鄭師渠，1997年，38頁]。国粹派は、当初、進化論的立場を取り、「排満」（清朝打倒）の活動を始めた。その後、エリート層は、「停止論」「進化論」をもって中国社会を過激に改造しよう試みた。

ただし、進化論を社会の診断に運用する際の欠陥性と危険性は、同時代の人々には認識されていなかった。ギデنز（Giddens, Anthony, 1984）「李康・李猛訳，1998年，355～361頁」]によれば、進化論の思想には単線的圧縮（unilineal compression）、相同的圧縮（homological compression）、規範的錯覚（normative illusion）、時間的歪曲（temporal distortion）という四つの危険性があり、進化論の思想とは徹底的に決別する必要がある。

19世紀後半の中国社会は、16世紀に西欧に出現した「ヨーロッパ世界経済」を契機として形成された「近代世界システム」[Wallerstein, Immanuel, 1974（川北稔訳，1981年b., 281頁）]に現実的に巻き込まれるようになったが、エリート層の心情レベルでは、世界システムから遊離した状態が望まれた。「巻き込まれる」という認識は、中国社会がやむを得ず世界の新秩序を受け入れ、世界の新秩序を遵守するという衰微と悲哀の歴史的経験の表現であった。当初は、士大夫階級は、当初は、世界システムからの遊離によって、その新秩序を無視しようとしたが、やがて無視できなくなり、中華帝国以外の秩序に強いられるようになり、結局、伝統を改編し、独自の近代性を創出するしかないという覚悟と認識に至ったのである。

近代性を導入した洋務運動のあと20世紀初頭に入ると、近代性をめぐる文化的・思想的

¹『春秋公羊伝』の三世説（拋乱世、昇平世、太平世）と『礼記』『礼運』の「小康」「大同」の説を外来の進化論によって再構成された「社会発展段階説」。その最高段階としての社会は君主のいない大同世界（ユートピア）であり、これは「全変」（抜本的な社会改革）によって発展し、進化していくものであると説く。「三世進化」説は『新学偽経考』（1891）から構想された。『新学偽経考』のなかで、孔子が単に過去の聖人の言葉を整理しただけの伝承者にとどまるという考えを排除し、孔子が述べていることは孔子自身が創出したものであるとする。伝統的な儒教解釈である尚古主義を否定し、孔子自身が歴史を発展させるための改革者であるとする。『孔子改制考』（1897）では、「託古改制」説を展開して、歴史発展における孔子の役割を画期的に高く評価した。「三世進化」説は『大同書』（1902）までに完成された。

な論争の焦点となったのは、やはり儒教文化と西洋文化をどのように融合するか、という問題であった。つまり、何を受容するか、どのように受容するか、という問題こそ中国の近代化のありかたにとって不可欠な議論であった。儒教文化を強く批判する論者は、儒教文化は中国の近代文化の創出に阻止的であり、儒教文化を打倒しないと、中国の近代性は創れない、と主張した。これに対して、儒教文化を再評価する論者は、儒教文化の倫理・価値の普遍性を強調し、近代性とは矛盾せず、中国の近代性の創出にとって欠かせない要素となる、と強調した。洋務運動の経験を受け継いだ「中体西用論」は儒教の価値を指向するなかでも、かなりの柔軟性をもった文化論であった。これに対して「変法論」も言うまでもなく儒教をもって自らの立論としたのである。

中体西用論と変法論の両者とも、近代性を構築する初期において儒教に立脚した点では大きな相違ないと考えられる。儒教は新文化運動で猛烈な批判の的にさらされたにもかかわらず、その後、再度高揚したこともある。こうして、儒教の称揚と非難とは、中国の文化変容において、思潮の循環の転換点となった。

20世紀に入って中国文化は確かに思想的・文化的に激動したにもかかわらず、「中体西用論」のような選択性と操作性とは、中国の近代性の基調を規定したのであろう。その後、選択性と操作性は、「中体」と「西用」の組合せのうち、「中体」の方に重点が傾斜すると、文化上の保守主義あるいは民族主義が台頭し、「西用」の方に重点が傾倒すると、文化上の過激主義が高揚した。また、「西用」を支えた「西体」を強調することもあり、そのような「西体」を強調し、美化しすぎると、徹底的な西洋化になる恐れもあった。

20世紀初頭の文化的保守主義の最も重要な表出は、前述の『新民叢報』派及び『国粹学報』派の動きである。1910年代に、杜亜泉をはじめとする『東方雑誌』派の同人は中国文化をもって西洋文化を統合すべきだと主張した。梁啓超は儒教の将来性を評価した（『欧遊心影録』、1918年）。1920年代の始め頃、呉、梅光迪、柳詒徴らをはじめとした『学衡』派は新人文主義を受け入れ、「国粹」を高揚した。梁漱溟（『東方文化及其哲学』、1921年）[梁 1994年]は「東西文化」における新儒教文化を唱導した。また、後者の文化的過激主義としては、康有為、梁啓超らの維新派が洋務派を批判し、変法論をイデオロギー化した。五四新文化運動では、陳獨秀をはじめとした『新青年』の同人が儒教文化を痛烈に批判した。なかでも、胡適は徹底的な西洋化を主張した。

洋務運動から戊戌変法まで支配的だった近代主義は間もなく義和団に代表された民族主義によって挑戦を受け、脅かされた。近代主義は少数者の上層エリートから始まり、拡大して行っても下層に根差していないので、結局は後退する可能性が強かった。戊戌政変後では、大同思想（康有為『大同書』、1902年、1998年）、および、新民説（梁啓超『新民説』、1902～04年）が、中国の現実に即した近代性を主張した言説であった。五四新文化運動においては、陳獨秀による「賽先生（science）」と「徳先生（democracy）」の言説、『新青年』同人による「儒教打倒」や「社会改造」の言説、等が、さらに近代性の内容を豊富にした。五四新文化運動後は、反西洋的な社会改造の思潮と文化保守主義への

回帰の風潮のなかで、民族主義がもっとも影響のあるイデオロギーとなった。これにともない、中国の現実在即した近代性の具体化においては、中国文化への無意識の傾斜と解釈されるような「知」の枠組の共通性が明瞭となった。

以上、文化変容におけるいくつかの仮説を検証したが、具体的な問題をめぐって、本論においてさらに検証することとしたい。本節では文化変容パターンを主体的に操作して、中国の近代性を創出することが「儒教文化」を再構築するプロセスがテーマであったが、本章の結論として次のようにまとめられよう。

第一に、中国文化の文化変容パターンは「伝統的内発性」というパターンに位置づけられる。このような文化変容パターンは、外来文化を受容する数量と質量(B)と「伝統」を再構築・再解釈する数量と質量(A_1)との関係では、 $B < A_1$ ($B = nA_1$) という数式が成立する。すなわち、「西学」の量的・質的な受容のは必ずしも多いとは限らないが、「中学」を再解釈することによって、西学の「真意」を受容することもありえる。

第二に、エリート層が「伝統的内発性」、および、受容Ⅰ型と受容Ⅱ型というプラスの指向様式をとるのを重視するのは、文化変容における主体的な選択と操作を重視する方法論にもとづいている。ただし、暗黙理に「文化的原則」が前提となっていて、価値の選択を方向づけるような場合も多く、主体性は無条件ではなく、文化的自律性によって条件付けられている。このように、文化変容の自律性の次元を無視することができないが、やはり、知的真意¹が最大限に機能するのである。

第三に、第一と第二の要因が中国の近代性の創出に大きく機能したことを主張したい。儒教文化の倫理・価値の普遍性を再解釈する必要性は、近代性の土着化(indigenition)が要請するプロセスである。このような近代性は、儒教文化への無意識の傾斜という「知」の枠組に近似すると解釈されるときも、やはり、グローバリゼーションにおける「ローカリズム」の新たな表出という独自の創造過程である、とみなすことができよう。

¹ 6. 1「旧学」の精神、態度・倫理、行動の基準を参照。

第2章 宣教師の文化的参与と政治的議論

文化変容における主体に関する考察するがまず必要である。エリート層の文化的行動は第3章で検証するが、本章は、「西学」受容の最初段階に、宣教師による近代文化の紹介と、それが結果的に近代文化に与えた影響を検証しようとする。

第一に、宣教師の文化的参与は中国の近代文化にどんな影響をもたらしたかを再考する。宣教師集団の言説を反映する『万国公報』をどう位置づけるか、『万国公報』が国際意識をどう士大夫に伝えたか、宣教師が「中学」に対してどんな文化的折衷論を主張したか、といった論点を明らかにしようとする。

第二に、宣教師が「新学」（西学）と「旧学」（中学）の相関関係をどう把握したか、どう論述したかを検証することは、「伝統」を近代文化に再構築する場合、グローバルな視点から文化の理念と価値の普遍性・共通性をどのように共有するかという問題に関わるであろう。そうすると、「共有性」をどう取り入れたかが中国の近代性の理解に欠かせない要点となる。それとともに、宣教師が新しい政治の「共有性」と現実性をどう語ったかも検証の視野に入れる。

2. 1 宣教師の文化的参与と近代文化

清末に近代文化が創出された時に、メディアとしての定期刊行物に掲載した外国の情報と中国人の書いた外国に関する文献は近代文化の未来像を築き上げるのに大変有効な手段の一つとなった。当時、外国人がつくった外字の定期刊行物¹の主な読者は清朝に居住した外国人に限られたが、勿論僅かながら中国人も含まれた。中国語の新聞などの定期刊行物は外国情報を翻訳し、転載したので、西洋事情に関する情報は士大夫ないし一般の中国人に間接的に読まれた。その内外情報は内容からみれば、経済、商工、時事、生活、宗教のあらゆる面に亘った。

外字の定期刊行物の情報出所をみると、その発行者と編集者は中国に居留した外国人或い

¹ 1895年の前、上海で発行した主な外字新聞などの定期刊行物は次のようである。North China Herald (週刊『北華捷報』Henry Shearman 奚安門, 1850), North China Daily News (日刊『字林報』1864。North China Herald の拡大版。Henry Shearman 奚安門は1856年になくなったが、North China Herald は依然として維持され、大いに発展期を迎え、日刊紙 North China Daily News が発行された。その後 North China Herald は North China Daily News の毎週の増刊となった。), The Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society (年刊 Alexander Waylie 偉烈亜力, 1858), Der Oslasiatische Lloyd (1866), Notes and Cqueries on the Far East (季刊 Alexander Waylie 偉烈亜力, 1867。1872年に隔月刊 China Review となった), The Shanghai Mercury (『文匯報』J.D.Clark 開樂凱, 1879), L'cho de China (日刊, E.Lemiere, 1895)。[張仲礼, 1990年, 926~927頁; 上海通社, (1936年)1984年 a, 417~418頁, 423~424頁]

は外国人の民間団体、宗教団体などに限られた。但し、これらの出版機構が読者の数を増やそうとするならば、中国語で定期刊行物を出す必要があった。外国人の個人の出版者は商業上の利潤しか考えないのがふつうである。但し、宗教団体は伝道すると同時に、文化伝播の使命も要請された。中国語の近代的定期刊行物は最初に宣教師によって編集され、出版されたのである¹。このようにして、外国の情報が掲載された中国語の定期刊行物は中国人にとっては情報源の一つとなった。このような情報の質的・量的拡大化は、当然、中国の文化に影響をもたらすことになる。

宣教師らは、以上の出版以外にも、医学と教育にも関わっていった。文化的参与（ないし政治的議論）は、それを組織的に阻止する文化的勢力がまだ形成されていなかったのも、抽象的・想像的な近代性より視覚的・具像的な近代性を眼前に出現させた。

19世紀初め、プロテスタント系の宣教師はカトリック系の宣教師に代わり、18世紀中葉に頓挫した西学伝播を復旧させた²。アヘン戦争前、清朝の周辺地域では宣教師の活発な

¹ 『六合叢談』（Shanghai Serial, 月刊）は1857年に Alexander Waylie（偉烈亜力, 1815～1887）を編集長としてつくられた最初の中国語の定期刊行物。発行機関としては Walter Henry Medhurst（麦都思, 1796～1857）が主事である墨海書館（London Mission Press, 1843）。内容的にみれば、科学、文学、歴史、ニュース、宗教などに亘る。[張仲礼, 1990年, 927頁]

『六合叢談』が上海で前後13号を出版したが、翌年日本に移転したという通説はあったが、Bodleian（オックスフォード大学図書館）でみられた『六合叢談』は1858年3月までに15号も刊行し、且つ出版の場所はずっと上海にあった[熊月之, 1994年, 205頁]。

『六合叢談』（月刊）以降、1895年までに出版された中国語の定期刊行物は『上海新報』（North China Daily News の中国語版, 1861～1872）、『申報』（E. Major 美查, 1872）、『西国近事彙編』（上海江南製造局翻訳館, 1873～1899）、『万国公報』（林樂知, 1874）、『格致彙編』（Scientific and Industrial Magazine, John Fryer 傅蘭雅, 1876）など。[同上, 927～929頁]

² カトリック系の伝道活動はイエズス会の派遣でスペイン人の S. Francesco Xavier（沙勿略）が1552年に広州から150キロ離れた上川島に着き、伝道を開始し、4ヶ月滞在した後、客死したことに溯る。それ以降、1578年に Alexander Valignani（範礼安）はマカオに来了。1579年にイタリア人の宣教師 Michel Ruggieri（羅明堅）はマカオに来て、初めて中国内地（肇慶、紹興、桂林）に足を運んだ。1582年にマテオ・リッチ（Matthaeus Ricci, 利瑪竇）はマカオに着き、西学の伝来の先駆けとされた。1596年に徐光啓は広東にいた際、イタリア人の宣教師 Lazare Cattaneo（郭居静）に出会い、初めてカトリック教のことを知った。1600年に南京でマテオ・リッチを訪問し、1603年に Canton で P. Jean de Rocha（羅如望）によって洗礼を受けた。その後、明朝の高級官僚は相次いでカトリック教に入信した。1610年に李之藻は北京でマテオ・リッチによって洗礼を受けた。1611年に楊廷 は杭州で洗礼を受け、カトリック教に帰依した。1616年に南京の礼部尚書沈濯らはカトリック教禁止を上奏し、南京宗教事件となった。1617年に Did, de Pantoja（龐迪我）、Sabbathinus de Ursis（熊三拔）等の宣教師は禁教のため、広州・マカオに追い出された。1644年に J. Adam Schall Von Bell（湯若望）は欽天監監正に任命された。1644年前後、松江府（上海）には66ヶ所の教会と5万人の信者と言われた。1664年に湯若望、Ferdinandus Verbiest（南懷仁）らの4人の宣教師は刑部に送検され、翌年釈放された。1668年に康熙帝は「湯若望事件」を再審し、彼らの名誉を回復し、南懷仁を欽天監に任命した。1717年に宗教的礼儀の問題でカトリック教の伝道活動は禁止された。1773年にイエズス会は教皇 Climent XIV に解散されたとともに、2年後中国イエズス会も停止した。1814年にイエズス会は教皇 Pie VII に回復された後、de Besi（羅伯濟）は江南に派遣された。1841年に Gotteland（南格録）、Esteve（艾方濟）、Brueyre（李秀芳）は上海に派遣され、南格録を中国駐在のイエズス会長に任命され、一時に復興時代は開始した。これはカトリック系の伝道活動が衰えていくなかで、一時的な光景であった。これに対して、プロテスタント系の伝道活動は1807年にロンドン教会（London Mission）の宣教師 Robert Morrison（馬礼遜）がマカオに着き、広州に入ったことから始まった。伝道事業の中心地はアヘン戦争前、中国のマカオ、広州又は南洋地域で行われ、アヘン戦争後、開港場に移転された。「天津条約」（1858）、「北京条約」（1860）以降、「辛丑条約」（1900）まで、伝道活動は盛んに展開され、宣教師は清末の政治改革にも参与したこともある。[熊月之「西学東漸大事記」『西学東漸與晚清社会』1994年, 737～741頁；上海通社, (1936年)1984年 b., 721～728頁]

伝道活動とともに、出版、教育、医学も宣教師の伝道事業の一環として着実に展開された¹。西洋の出版、技術、教育体制、医学の紹介は、伝道の一部を構成しており、彼らの活動が実際異文化コミュニケーションとして機能した面も否定できない事実である。宣教師らは西洋文化を一方的に将来したのではなく、中国の古典、文化、歴史、現状、言語を西洋に紹介した²。教会に関わる西洋医学の伝来は出版と教育より早い段階で進出した³ので、ここで検討せず、出版と教育における教会の活動状況をみよう。

アヘン戦争以降、宣教師の活動と事業は中国大陸の東南部（香港、広州、福州、アモイ、寧波、上海）に中心を置いた。1860年までに、各地で宗教に関する出版物以外に、科学知識に関する読物も刊行された⁴。教育の場合、教会学校の設立は近代的教育システムを導入する実践的な「場」をつくった¹。教会学校は、言うまでもなく学校を通じて福音を伝えるという動機を持っているとしても、教会学校の組織、運営、教授法などの実践には西

¹ 宣教師が中国語の定期刊行物と書物を出版した場所は7ヶ所（広州、マラッカ、Batavia (Jakarta の旧称)、シンガポール、Pulau Pinang、バンコク、マカオ）で138種であり、1811～1833年にマラッカは41種、Batavia は20種、シンガポールは無し、1834～1842年にマラッカは2種、Batavia は11種、シンガポールは42種〔熊月之、1994年、102頁（原典：Wylie, Alexander, Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese: Giving a list of Their Publishings, and Obituary Notices of the Deceased. Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1867）〕。138種では、宗教に関したものは106種（76.8%）、世界歴史・地理・政治・経済の方面は32種（23.2%）〔熊月之、1994年、104頁〕

² Joshua Marshman (馬歇曼, 1768～1837) 訳『論語』(1809)と著書『中国語の語法』(1814)、Robert Morrison (馬礼遜, 1782～1834) 訳『三字経』『大学』(1812)、著書『中国語の文法』(1815)、『中国語の会話と句読点付け』(1816)、『華英字典』(1822)、『広東弁の語彙』(1828)、William Milne (米憐, 1785～1822) 訳『詔書：康熙帝と雍正帝』(1817)、David Collie (柯大衛, ?～1828) 訳『四書訳注』(1828)、Elijah Coleman Bridgman (裨治文, 1801～1861) 訳『三字経』『千字文』『孝経』、著『広州弁の音声表記』(1841)、Robert Morrison (馬礼遜) 著の『中国の一瞥』(1817)『中国と広州について』(1823)『親子対話：中国の歴史と現状』(1824)、Karl Friedrich August Gutzlaff (郭実臘, 1803～1851) 著『アモイ弁の表記』(1833)、編集『中国史概要』(1834)『開放的中国』(1838)、『中国語文法ガイド』(1842)、(Walter Henry Medhurst (麦都思) 著『福建弁の語彙』(1832)、『中国語、朝鮮語、日本語の対照』(1835)、『中英辞典』(1842)、編集『中国：国家と風景』(1838)、Samuel Kidd (吉徳, 1799～1843) 著『中国：特徴、哲学、法律、教育と文学に亘る素描』(1841)等。〔同上、99～100頁〕

³ 西洋医学の伝来は1569年に宣教師がマカオで病院をつくったことに溯るが、近代医学の導入は、アメリカ人の宣教師としての医師 Peter Parker (伯駕, 1804～1889) が1835年につくった新豆欄医局 (博濟病院 Hospital of Universal Love の前身) から始まったのである。〔同上、131、711頁〕

⁴ 1843～1860年の間に、宣教師が香港で60種類の中国語の書物を出版したが、そのなかで、宗教に関するものは種317種（61.7%）で、教科書・字典・年鑑・雑誌・西学を紹介したものは23種（38.3%）である。広州で出版した種類は42で、219種（69%）は宗教的パンフレットで、13種（31%）は天文・地理・歴史・医学などの科学読物である。福州で出版した種類は42で、宗教的なものは216（61.9%）で、天文・地理・慣行などは16（38.1%）である。アモイで出版した13種類のほとんどは宗教に関したものである。1844年～1860年に、寧波（華花聖經書房）で出版したものは106種で、宗教的なものは816種（81%）で、天文・地理・歴史・経済・慣行・道徳・言語などは20種（19%）である。同じ時期に、上海（墨海書館）で出版したものは171種で、宗教的なものは138種（80.7%）で、数学・物理・天文・地理・歴史などの科学的知識に関したものは33種（19.3%）である。〔同上、144、152、164～166、171、188頁〕

¹ 1818年にマラッカで設立された英華書院 (The Anglo-Chinese College) は宣教師がつくった最初の中国語学校であった。同書院は1843年に香港に移転。馬礼遜学堂 (Morrison College) は1839年にマカオで発足し、1842年に香港に移転し、1850年に閉校。1842～1860年にプロテスタント系の学校は50ヶ所であり、学生は千人あまりであった。カトリック系の学校に対する統計数字は詳しくない。〔同上、287～288頁〕

1860年以降、1877年（第1回全国伝道大会）までに、キリスト教会の学校は462ヶ所、在籍した学生数は8522人、1890年（第2回全国伝道大会）までに16836人に達した。〔同上、290～291頁（参照：湯清『中国基督教百年史』香港道声出版社1987年、557頁）〕

洋教育制度が体现されており、従来の学校制度に衝撃を与え、西学の伝播、普及、推進における人材の養成と環境の整備に重要な意味を与えた。

60年代以降、西学を受容するなかで新たな動向がみられた。洋務運動が開始する直前、(京師)同文館(1862)と(上海)広方言館(1863)の設立は新式国立学校のスタートを象徴した。両学校が多くの宣教師又は外国人を講師として招聘した²ことからみれば、西洋の学校制度の近代性と有効性は清朝政府から承認されたことが予測できる。(京師)同文館と(上海)広方言館の教育で外国語を優先したのは、外交体制に適合し、国際状況の適切な把握を不可欠とする緊迫した国際状況に依っていたことはいうまでもない。然し、このような学校は外交、翻訳の専門人材を養成したが、一般の近代職業に適合する科学技術方面の人材をつくる学校は依然として欠乏した。近代的科学技術を学ぶ学校は格致書院(1876)であった。格致書院は国立学校ではなく、教会学校でもなく、政府の要人、エリート層、洋行、外国人の寄付によってつくられた最初の合弁学校であった。教会学校における宗教以外の基礎科目と教授法はふつうの近代的学校とあまり変わらないので、教会学校といっても、その合理的なものは清朝の既成の教育システムを補強できると認識された。従って、教会学校は当時のエリート層に重要なメッセージを送ることができた。結局のところ、教会学校の存在は容認され、その教育体制や教授法や基礎科目が清朝の既成教育システムに編入されたばかりではなく、清朝の近代的学校を創出することにつながった。清朝政府の自力による近代化の創出が図られたが、他方では、宣教師らとの提携は一つの手段として近代文化構築の一側面に欠かせないものであった。前者は(京師)同文館と(上海)広方言館であり、後者は格致書院であった。近代的教育において、最初の段階(アヘン戦争前後から50年代後半まで)で宣教師らは先導的な役割を果たしたが、第二の段階(60年代以降戊戌变法まで)で中国人の知識人は近代的教育の実践(学校建設、海外留学)を着実に展開した¹。第二の段階は教会学校の教育実践から学び取られたも

² (京師)同文館の場合、外国語、化学、天文、医学の授業を開設するため、前後54名の宣教師又は外国人(英語講師 J.S.Burdon, J.Fryer, W.A.P.Martin、フランス語講師 A.E.Smorrenberg、ロシア語講師 A.Popoff、ドイツ語講師 H.E.Wolf、化学講師 Anatole A. Billiequin、天文学講師 Mark W. Harrington、格致講師 Charles H. Oliver、医学講師 J.Dudgeon、日本語講師杉幾太郎 etc.)は招聘され、32名の中国人の学者(数学講師李善蘭、席淦、王季と国学講師徐琳、曹佩珂、張旭昇、楊亦銘ら)は採用された。[高時良編「同文館題名録」(1898年)、1992年、65～69頁]

(上海)広方言館の場合、前後22名の外国語講師(Young J.Allen, John Fryer, Boyer, 汪鳳藻, Carl T. Kreyer, Adolf, Bebelmann etc.)のなかで、外国人は7名を占め、これに対して、数学、天文、中国語の講師は218人である。[高時良編「京師同文館学友会第一次報告書・三館館員録」1992年、200～201頁]

¹ 1866年に左宗棠は海軍将官を養成する福州船政学堂を設立した。1876年に丁日昌は福州で電気学塾を設立し、これは中国人が最初つくった技術専門学校である。1878年に張煥綸(1843～1902)をはじめ、沈成浩、徐基徳らは最初、近代的小学校としての正蒙書院(後は梅溪書院)を創設し、新しい教授法を導入し、外国語、格致を含める新しい内容を採択した。1881年に李鴻章は北洋水師学堂を設立した。1895年に盛宣懷(1844～1916)は天津で中西学堂(後は北洋大学)を設立をした。翌年、1897年に盛宣懷は上海で南洋公学(後は交通大学)を設立し、教育を重要視し、張之洞は南京で儲材学堂(後は江南高等学堂)を創立し、「交渉、農政、工芸、商務」の4科目を設けた。1896年に鐘天緯(1840～1900)は上海城南で三等学校をつくり、新しい教授法を導入した。1897年に張元済らは北京で西学堂(後は通芸学堂)を設立し、浙江巡撫廖寿豊は杭州で中西書院(後は浙江求是大学堂)をつくり、熊希齡・梁啓超らは長沙で時務学堂を成立した。1898年に経元善(1841～1903)は上海で経正女塾を創設し、これは中国人がつくった最初の女学校である。同年に、鐘天緯は上海の高昌郷で4つの新式

のが既成の教育システムに新風を送り、旧来の教育体制を改造する方案をつくることになった。この段階で、宣教師らの文化事業は第一の段階と異なり、宗教的次元より文化的次元での役割が大いに要請され、教会学校の設立が躍進したのである²。

60年以降、宣教師らが文化的進出を広げるにつれて、政治的行動に深く関わることになった。林樂知(Young John Allen)は1875年に『万国公報』に掲載した「中西関係論略」で初めて中国の政治改革を論述し、李提摩太(Timothy Richard)は1876年に清朝の高級官僚に政治改革を提言した[王樹槐, 1998年, 11, 27頁]。宣教師らの文化的活動は士大夫に認められたが、文化的活動にとどまらないで政治的行動につながる可能性をもっていたのである。

19世紀後半に変法思想を宣伝した急先鋒は、むしろ宣教師らのメディアとしての『万国公報』であった。宣教師らはその特別な身分をもって¹士大夫に接近できるし、一般の士大

小学校をつくった。[熊月之「西学東漸大事記」『西学東漸與晚清社会』1994年, 749, 753~764頁; 上海通社, (1936年)1984年 b., 341, 359, 655頁; 唐振常, 1989年, 333頁]

学生の海外考察あるいは海外留学について、次のようである。1866年に中国税関の総税務司赫德(Robert Hart)は一時帰国際、西洋各国の状況を考察するため、大臣派遣と同文館学生の同伴を清朝に上奏したが、大臣派遣と同文館学生の出国は許可された[高時良編, 1992年, 146頁(参照: 丁韪良「同文館記」1907年, 『教育雑誌』第217巻, 第4号)]。これは学生の海外研修の始まりであった。アメリカ留学の場合、1872年8月の中旬に、児童30名(その中で14才が多い)はアメリカへ初めて派遣された[高時良編, 1992年, 873頁(参照: 「擬西学生赴美肄業事宜議」『申報』(同治11年7月2日, 西暦1872年8月5日)]。欧州留学の場合、1875年4月に福州船政局監督 Prosper Marie Giquel(日意格, 1835~1886, 1861年に寧波で税関の税務司を担当し、Albert Edouard Le Brethon de Caligny(1833~1863)と常捷軍を組織した。1866年に福建馬尾船政局の正監督、1884年に免職された)は5名の若者を連れて、フランスと英国を考察し、1876年6月に福州に戻ったが、1877年に監督の日意格と李鳳苞の下で1回目の留学生(学生216名、技術学生3名)らはフランスと英国に派遣された[高時良編, 1992年, 963~964頁(参照: Leibo: Transferring Technology to China, 1985, 126-130 曾少鴻訳「日意格與留歐教育」)]。日本留学の場合、1896年に唐宝鐸、朱忠光らの13人は初めて日本に派遣された[熊月之「西学東漸大事記」『西学東漸與晚清社会』1994年, 762頁]。

² 1864年に会衆派教会(Congregationalists)の Mrs. Elijah Coleman Bridgman(裨治文)は北京で貝満女学校(後は貝満女中)を設立し、これは華北の最初の女学校であった。同年に長老教会の Calvin Wilson Mateer(狄考文)は山東登州で蒙養学堂(後は文会館)をつくった。1865年に William A.P. Martin(丁韪良)は北京で崇実館(後は崇実中学)を創立し、英中書館(J. Fryer は初代校長)は上海で開校した。1867年に会衆派教会は通州で潞河書院(後は華北協和大学)を設立した。1871年に聖公会は武昌で文華書院をつくり、Methodist Episcopal Missionの女差会は福州で毓英女学を設立し、Southern Methodist Missionは蘇州で存養書院(1879年に博習書院、後は東吳大学)を創立した。1874年にフランス・カトリック教会の聖母会は上海で聖芳濟(Saint Francis)学堂(後は聖芳濟中学)を設立した。1879年に聖公会(Anglican Church)の S.I. Joseph Schereschewsky(施約瑟)は培雅と度恩両学校を統合し、約瑟書院(後は聖約瑟大学)を成立した。1881年に聖公会は上海の文紀と裨文両学校を統合し、聖瑪利亜(Saint Maria)女校を設立し、会衆派教会は天津で医学院(後は北洋医学院)を成立し、Southern Methodist Mission の林樂知は上海で中西書院をつくった。1884年に Methodist Episcopal Mission は鎮江で鎮江女塾をつくり、重慶で男塾(後は求精中学)を設立した。1886年にフランス・カトリック教会は上海で中仏学校(後は光明中学)を成立し、1887年にロンドン教会(London Mission)は香港で西醫書院(後は香港大学医学院)を設立した。1888年に Methodist Episcopal Mission は南京で彙文書院(後は金陵大学)をつくり、北京で彙文書院(後は燕京大学)を設立した。1890年に Southern Methodist Mission は上海で中西女塾(後は中西女中)を設立した。1897年に李佳白(Gilbert Reid)らは北京で尚賢堂を設立した。[熊月之「西学東漸大事記」『西学東漸與晚清社会』749~751, 753, 756~759, 763頁]

¹ 1876年4月13日に、両江総督沈葆楨、直隸総督李鴻章の連署上奏で、清朝は John Fryer (傅蘭雅)に三品、Carl T. Kreyer(金楷理)に四品、林樂知(Young J. Allen)に五品の官職名を賜わり、彼らの西学を翻訳する方面で貢献するのを表彰したのである[同上, 754頁]。彼らの3人が中国の官吏制度の九階級でそれぞれ三品、四品、五品の官職名を授与されたことからみれば、宣教師らを士大夫のように同一視され、彼らの文化的寄与も大いに認められた。偉い肩書きを持っているので、宣教師らの文化的正当性を証明し、士大夫に政治改革を宣伝する発言

夫をメディアの対象として捉えることができた。戊戌変法前、宣教師らの政治改革論は一般の士大夫のなかで議論され、世論として拡大されていた。宣教師らの変法思想は康有為らの変法思想の形成に一助となった可能性があるが、康有為の変法思想がほぼ土着的なものであり、宣教師らの改革思想と一致しないところが少なくない。康有為らの変法思想は宣教師らの政治改革論調よりむしろ中華意識と士大夫の儒教的価値に根ざすもので、一時、圧倒的な影響力をもった。それ以降、宣教師らの政治的議論は事実上しだいに消滅していった

戊戌政変後、西太后らの実権派は、林樂知の『万国公報』を政治改革論として支持し、反対に、康有為らの変法派を敬遠するという現実重視の行動を取った。しかし、宣教師らの政治的議論の妥当性が問われはじめ、宣教師の文化的参与は、20世紀前半にも持続したが、終焉を迎えつつあった。

本来、宣教師らの改革論と康有為らの変法論は、キリスト教か儒教かどちらを基調とするという根本問題をめぐって、本質的な対立が内在していた。両者は同じ政治改革や変法を論じて、必然的に相違をとまなう。宣教師らの政治的議論は19世紀末期の政治改革の開始の直前、政治改革の唱導者として影響力をもつ存在であった。しかし、中国の近代文化の再構築を論じる場合には、参与的・活躍的な存在としての宣教師集団をどう評価するかは、近代文化の再構築問題を考察する場合、重要な論点の一つとなる。参与的・活躍的な存在としての行動自体を再考するのは、決して評価するかしないかという二者選一の問題ではない。宣教師らの文化的・政治的役割に関する議論は近代文化の再構築における流れの一つとして無視できない。本論では、宣教師の文化的参与と政治的議論における役割を位置づける議論よりも、むしろ宣教師の文化的参与と政治的議論を通じて、エリート層が近代文化をどう解釈したか、どう選択したか、どう操作したかを中心に議論する。この視点から宣教師らの言説を記録した『万国公報』を再解釈してみよう。

宣教師らが出版、医学、教育などの分野に進出した際、最初から文化的に反発がなかったとは言えないが、それを阻止するより、彼らに実践の場を提供するという姿勢が強かった。士大夫と宣教師は目的が異なっているとしても、そこに共通の部分が重なるはずであると考えられた。つまり、宣教師らは宗教至上理念を持っていたとしても、士大夫に西洋文化を理解してもらうのも重要な課題であり、その実践を抜きにして、本来の目的に達成することができない。

これに対して、士大夫は文化的あるいは政治的な目的を持っていたが、彼らはいったいどのように宣教師らの文化的参与に対処したかのであろうか。

宣教師らの文化的参与に対して、不平等条約によって強いられた政治環境の下で、それを阻止することができなかったという解釈は、従来のイデオロギー的解釈を踏襲したものではない。当時、士大夫が宣教師らの文化的参与に警戒心を持っており、組織的にそれを

も力強くなった。林樂知がしばしば進士と自称するという一般行為は、むしろ士大夫に対して、自分の文化的正当性を主張しようとするのを狙う一面も否定できないであろう。

退ける可能性も充分にあった。士大夫は宣教師らの文化的参与に柔軟的に対処したのである。

宣教師らのメッセージを無視することができなくなっていた。西洋が手段で表出するすべての内容は必ずしも宗教に関わるに限らず、教育、政治の領域も含む多面的なものである、士大夫の西洋への関心を喚起していた。宣教師の宗教的行動を文化的行動として捉え、西洋の文化的手段を中国の文化的手段として組み替え、西洋文化の新しい内容で中国文化を補強すれば、士大夫が設定する文化的あるいは政治的目標に接近するかもしれない。このような認識は士大夫の文化的行動のなかに読みとることができるであろう。

19世紀の半ば、上海などの開港場で、士大夫の中には西洋の宣教師あるいは紳士と出会い¹、一緒に仕事したものもあった。中国の士大夫たちは、その体験から儒教の倫理に準じて彼らの人格をチェックし、その人格の良さを中国人の士大夫のそれとはじめて同一視したのである。

「善莫善於交友，西士不第學問宏博，品詣純粹而一言一行合乎義理，各種學問關於心德，久而能敬，不以貧賤而輕棄之，不以富貴而尊重之。儒書云與朋友交言而有信西士則然矣。」

（交友ということは何よりも大切なことである。西洋の紳士は學問が広いのみならず、品格が純粹であるし、その言行が理に符合し、各種の學問が精神と倫理に関わるので、久しく尊敬される。貧しいということ以轻視することはないし、豊かであるからといって尊ぶこともない。儒教の經典に、友と交わり、ことばは信がある、いうが西洋の紳士はそのような人間である。）[古吳志道老人（沈毓桂）「中西相交之益」（『万国公報』649巻，光緒7年6月28日），『万国公報文選』1998年，490頁]

従来、西洋のものに対してその良さを承認するにもかかわらず、人種と人種の対等性を無視し、無知と差別のせいで、西学受容を妨げた。今、儒教の倫理観に準じて、「新学」としての西学を、もっと客観的な態度で対処し、受容したので、ものから人へ、物質から精神へと関心を導いたのは、新たな地歩であった²。

ここで次のことを強調したい。第一に、士大夫の文化的指向が宣教師らのそれと一致したからこそ、宣教師らの文化的参与と政治的議論は受け入れられる外的環境を保障したのである。第二に、ここでいっている士大夫は決してエリート一般ではなく、政治の実権を握っている上層エリート層あるいは文化的危機にさらされた下層エリート層の極少数者であった。政治の実権を握っている上層エリート層が宣教師と同調したのは宣教師らの文化的参与と政治的議論を可能にする必須条件の一つであった。文化的危機にさらされ、それを

¹ 中国の紳士が西洋の紳士あるいは宣教師と出会う歴史は短くないと言える。明朝にイエズス会の宣教師マテオ・リッチ (Matthaeus Ricci, 利瑪竇) は徐光啓と出会い、天文、暦法、火器などの西洋文化を将来したことがあったにもかかわらず、中国の紳士は、宣教師の悪い風評を信じ、彼らに不信感をもっていた。宣教対象のほとんどが庶民にとどまる限り、西洋の宣教師あるいは紳士に対するいいイメージはつけない。

² 西洋文化を受容する場合、文化と文化が接触するのであるが、人間と人間が接触するのは重要な意味を持っている。ものに対する信憑性は人間に対する信用を促すが、ものの信憑性が人間の信用を決定するという推断を下すことができない。逆に人間に対する信用はものに対する信憑性につながる可能性が充分にある。極端な例はカリスマ、迷信のようなものである。ここで提起するのは、中国の紳士あるいは庶民は、最初西洋のものの信憑性からど

脱出しようとする下層エリート層の少数者の存在は、宣教師らの宗教的活動を文化的参与と政治的議論への転換を可能にし、実質的展開に欠かせない条件の一つであった。

次に士大夫が宣教師らの文化的参与と政治的議論をどの程度まで容認できるかという問題が出てくる。結論を言うと、宣教師らの文化的参与と政治的議論は制限的であり、一時の特殊現象でしかない。宣教師らは文化的参与の枠組みに止まらず、政治的議論に参入していた。宣教師らの文化的参与と政治的議論は中国の近代文化の構築との関連要素の一つとしてみるならば、近代文化の再構築への解明を一層深めることが可能となるであろう。

2. 2 『万国公報』と国際意識

『万国公報』は外国人の発刊した中国語の定期刊行物なかで、近代文化の重要な参照となるメディアとして最も一般の知識人と高級官僚に購読された¹。『万国公報』の言説は本論の近代文化の再構築問題にどのような影響を与えたかを検証してみよう。

清末、「新学」と思想のメディアとして宣教師の新聞があり、そのなかで、『万国公報』は最も有名なものであった。『万国公報』の前身は、キリスト教に関する週刊誌として1868年に上海で出版された『中国教会新報』であった。その主幹はアメリカの Southern Methodist Church の宣教師の林樂知 (Young John Allen 1836～1907) であった。林樂知は1849年に中国に来て、教会新聞の編集に携り、江南製造局で洋書を翻訳し、上海広方言館で英語を教えた。1881年に中西書院(Anglo-Chinese College)を創立した。林樂知は教会の宣教師を務める傍らに、儒教文化に精通し、西洋の新しい知識を熱心に紹介した。『中国教会新報』は、1872年に『教会新報』(週刊)に、1874年に『万国公報』(月刊)(Globe Magazine)に変更され、内容が宗教を越えたものとなった。康有為(1858～1927)は『万国公報』を講読したが、清朝の士大夫に購読されるまではまだまだ時間がかかった。1883年に『万国公報』は休刊した。1889年に『万国公報』は復刊し、その英字名称は The Review of the Time となった。『万国公報』は広学会(同文会)¹の後援で、だんだん士大夫に愛読されるようになり、西洋の世界を認識し理解する

う西洋人の信用につながるかという問題である。

¹ 当時の『六合叢談』(Alexander Waylie 偉烈亜力, 1857)、『上海新報』(North China Daily News の中国語版, 1861～1872)、『申報』(E. Major 美查, 1872)、『西国近事彙編』(江南製造局翻訳館, 1873～1899)、『万国公報』(林樂知, 1874)、『格致彙編』(John Fryer 傅蘭雅, 1876)などの定期刊行物のなかでは、中国の政治改革につながるものは『万国公報』でしかない。『万国公報』は政治改革を唱導し、教育と試験制度の問題を指摘し、具体的な教育改革の政策を勧めたのは戊戌変法における外国勢力の政治的議論も見られる。少なくとも戊戌変法の最初の段階で、『万国公報』は政治改革の世論として新進エリートの中で影響を及ぼしたことから、外国人が清末の政治改革に現れた動きの一斑を見せた。[王樹槐, 1998年, 9～24頁]

¹ 広学会の前身は同文会。同文会(Society for the Diffusion of Christian and General Knowledge Among the Chinese)は1887年に韋廉臣(Alexander Williamson)によって上海で発足した。その協会は清に居留した西洋人の文化機構であった。その取締役の総会と執行職員会議は清に居留した西洋人の政治・商工・教会の結合を體現した。その会長は長い間に中国税関の総税務司赫德(Robert Hart)によって担当され、支配人代理は韋廉臣、イギリス人の宣教師慕維廉(William Muirhead)らであった。韋廉臣は幹事長を務めたが、1890年に病死した。そのため、李提摩太(Timothy Richard)はその後継者となった。1892年に広学会に変更。1905年以降、カナダ人の宣教師季理斐(Donald MacGillivray)は主幹となり、同機構の英字を The Christian

手段となった。1901年以降、『万国公報』は衰微し、1907年5月に林樂知が逝去してまもなくまた休刊となった。その後復刊し、12年間続刊した。

『万国公報』の執筆陣は、中国文化に通じる宣教師らのほかに、科挙を途中で諦め「新学」を指向する上海を拠点にした近代的エリート層も含まれていた。『万国公報』の編集と著述の顔触れは、主幹の林樂知、慕維廉 (William Muirhead, 1822～1900)²、李提摩太 (Timothy Richard, 1845～1919)³のほかに、宣教師の丁韪良 (William A.P. Martin, 1827～1916)⁴、艾約瑟 (Joseph Edkins, 1823～1905)⁵、花之安 (Ernst Faber, 1839～1899)⁶、李佳白 (Gilbert Reid, 1857～1927)¹らにより、中国人の学者としては沈毓桂、蔡爾康、任廷旭、袁康ら²によって構成され

Literature Society for Chinaに変えた。1915年に李提摩太が定年退職し、清を離れた後、広学会の影響は教会以外の人々では薄めていった。1950年に広学会は中国大陆を撤退した。[朱維錚, 1993年, 12頁, 16～17頁, 30頁; 熊月之, 1994年, 551～553頁]

² 1847年にロンドン教会 (London Mission)の宣教師として中国へ派遣され、『教会新報』の主要な執筆者となり、中国語の著作は『地理全誌』(1853～1854)、訳書『大英国誌』(1856) [熊月之, 1994年, 185, 197頁]

³ 1869年にウェールズ神学校を卒業、同年に浸礼 (バプテスト) 教会によって中国へ派遣された。最初、煙台で中国語を勉強しながら、伝道した。1876年～1879年にほかの宣教師とともに、華北地域で罹災者を救済することに投身した。1880年に李鴻章との談話をきっかけに、伝道よりエリート層の信用を獲得することは重用であると悟り、西洋の科学・技術を紹介し、変法を主張した。1890年に、李鴻章の要請で天津の『時報』の主筆、1891年に同文会 (広学会) の幹事長となり、学会の改革を進め、エリート層とのパイプをつくり、変法論者に対する宣伝を一層強めた。「庚子賠款」を利用し、山西で学堂を開き、中国と西洋の学問を教えた。1916年に広学会の幹事長を辞任し、英国に帰った。著作:『近事要務』(万国公報, 1881～1882)、『七国新学備要』(1888)、『八星之一総論』(万国公報, 1892; 広学会, 1897)、『論生利分利之別』(万国公報, 1893) [同上, 588～594頁]

⁴ アメリカの長老教会の宣教師。1846年に Indiana 州立大学を卒業、New Albion 神学校に入学、1849年に卒業。1850年に香港に着き、まもなく寧波へ赴き、そこで10年間に居住した。1860年に一時帰国、1862年に再度中国へ来、上海、北京、開封等で学校をつくり、伝道した。1865年に京師同文館の英文講師。1869年に総理衙門に同文館の教務長に任命された。1894年に健康上の理由で帰国、3年後、北京に戻り、1898年～1902年に京師大学堂の教務長を務めた。北京で病死した。訳書『万国公法』(Herry Wheaton, Element of International Law 1836, 京都崇実館, 1864) [同上, 308～309, 317～318頁]

⁵ ロンドン教会 (London Mission)の宣教師。1848年にロンドン教会の上海駐在の代理人として中国に来た。最初、麦都思 (W. H. Medhurst) に協力し、1856年に麦都思が上海を離れ、帰国した後、墨海書館の監理を務めた。1858年に休暇を取り、帰国、翌年上海に帰った。1860年に煙台に赴き、1861年に天津に移転し、1863年に北京に引越した。1872年に丁韪良と『中西聞見録』を創刊した。1883に中国税関の総税務司赫德 (Robert Hart) によって通訳に招聘された。上海で病死した。訳書:『重学』(William Whewell, ?, 1859)。[同上, 186頁]

⁶ ドイツ人の宣教師。キリスト教の「礼賢会」に参加し、1865年に中国へ派遣され、同年に香港に着き、広東で伝道した。1885年に「礼賢会」を離脱し、「同善会」に加入し、同年上海に赴き、著述と伝道に従事した。1898年に青島に移転、翌年病死した。著作 (外国語):『儒学大全』(1872)、『中国宗教学概論』(1873)、『孟子の思想』(1877)、『歴史的視点で中国をみよう』(1897)、『中国古代社会主義の重要な思想——哲学者孟子の学説』(1897)、『孟子の思想——道德哲学に基づく政治経済学』(1897); (中国語)『自西徂東』(Civilization, China and Christian) (万国公報, 1879～1883, 中華印務総局, 香港, 1884)、『西国学校』(1873)、『德国学校論略』(1874)、『教化議』(1875)、『人心論』(1879)、『性海淵源』(1893) 等。[同上, 400～401頁]

¹ 1883年にアメリカの長老教会によって中国へ派遣され、山東・煙台・済南で伝道し、中国の社会問題に注目し、「河工策四条」を上奏した。1892年に帰国。2年後、長老教会を辞任し、再度来中し、「尚賢堂」の設立を計画した傍ら、清朝の改革を説得した。1897年に「尚賢堂」は清朝に認可され、後は上海に移転された。1910年に『尚賢堂紀事』(月刊)を創刊、1917年に『北京郵報』の編集長。1918年に帰国。1921年に再び中国に来て、翌年『国際公報』(週刊)をつくった。1927年に上海でなくなった。著書:「上中朝政府書」(1895)、「推本窮源論」(1895)、「創設学校議」(1897)、「中国宜広新学以輔旧学説」(1897) 等。[王樹槐, 1998年, 57, 83頁; 『中国大百科全书 (宗教)』1988年, 234頁]

² 中国人の執筆者は前後500人余りに達し、上述した以外の作者は王紹福、賈步緯、曹子漁、張蔭清、袁克仁、蔡鴻章、王次星、李有実、陳詩武、楊用之、楊鑑堂、金敏齋、尹維清、王炳耀、郭柏蔭、黄品三、朱逢甲、王佐才、

た。宣教師と近代的エリート層から構成される文化的勢力は従来の士大夫から脱皮を図ろうとする中央の国際派の士大夫と合流して、地方から中央まで、主要な文化的勢力として結ばれていった。

『万国公報』の言説は、宋恕（1862～1910）、譚嗣同（1865～1898）、王韜（1828～1897）のような西洋に傾倒する改革派の言説、梁啓超（1873～1927）のような西学をもって民族主義を主導した改革派の言説と異なり、むしろ柔軟で穏健な改革を主張する言説であった。『万国公報』が最も影響があった時期は19世紀90年代の前期と中期、維新派の勢力が拡張した時期であった³。『万国公報』の政治改革の言説が戊戌変法（1898）への一助になったといっても過言ではない。

『万国公報』のもう一つの面は、士大夫が国際意識を形成しつつあったなかで、儒教文化の再構成が要請された時期に広く読まれたことである。国際意識の形成期における『万国公報』の位置づけをみよう。

『万国公報』は当時有数の海外情報紙として独特な存在であったと同時に、国際意識を養成する重要な媒介でもあった。清末の近代文化の再構築問題を論述する場合、『万国公報』は重要な視点でもあるのは当然であると考えられる。しかし『万国公報』に関する研究は無視され、近代文化の再構成における位置づけも明らかになっていない¹。

『万国公報』は本来伝道のパンフレットであるため、世俗的内容が増加され、宗教的内容が大幅に圧縮されてはいるが、背後の文化的・宗教的動機は自明である。それはキリスト教の教義と福音を普及するため、一般の民衆（特に士大夫）に近代文明の栄光を喧伝したのである。宗教団体が最初に携ったのは病院や孤児院や慈善機構などの分野であったが、これにとどまらず、教育や文化やメディアの諸事業に手を広げた。

『万国公報』の如く、一般の西洋文化を紹介するとか、中国文化と西洋文化を比較するとか、中国文化の再構築問題を議論するとか、教育体制の改革を唱導するとかといった内容は、宣教師が本分を超え出た影響を発揮することになった。結果的にみれば、西洋文化の精華である「近代」の共通性のあるものを伝えて、中国文化の近代性に組み込まれるのは確かなことである。

林樂知らの宣教師は一方的に西洋文化の合理性を強いつ、西洋文化と中国文化のそれぞれの価値と理念が存在するのを主張し、現実の中国文化の問題点を指摘し、西洋文化における合理的な要素を取り入れるべきであると強調した。『万国公報』は一般の西洋人よりむしろ

顔永京等。そのほかに、超エリートも一度執筆したことがある。たとえば、郭嵩燾、王韜、鄭觀應、孫文、胡礼垣、宋恕、何如璋、曾紀沢、薛福成、康有為、経元善、孫家鼎等。[熊月之, 1994年, 415頁]

³ 『万国公報』とともに維新運動を動かしたメディアはいうまでもなく、維新派同人の機関紙と言える『時務報』（汪康年, 1896～1898）であった。『時務報』は最初から『万国公報』をモデルにしてつくったという説もある[朱維錚, 1993年, 41～42頁]。然し、改革主張において『時務報』は朝廷（張之洞ら）と歯車が噛み合わないし、支配人汪康年と主筆梁啓超との間に齟齬を来すので、梁は閉め出されてまもなく、停刊となった。『時務報』の存在した頃、『万国公報』の発行部数は確かに下落したが、『時務報』の停刊後、回復した。

¹ 『万国公報』の研究は中国大陆で長い間「敏感」な課題であった。1980年代の始め頃、『万国公報』に関する全面的な紹介が初めて現れた。上海の関連する図書館と古文書館で当時の刊行物や広学会の若干の文献は保存されているが、未整理のままで充分に利用されていない。[朱維錚, 1993年, 30頁]

る宣教師の言説に折衷的な立場を取っていたので、却って説得力があり、一般の知識人から高級官僚までの読者集団に認められることになった。

『万国公報』の評価は、未だに問題点が多い。『万国公報』は改革を主張する言説のなかで、どう位置づけられるのであろうか。『万国公報』が西学を紹介し、中国の社会改革に積極的に関与したとしても、宣教の任務という至上命令が清朝を開明しキリスト化させる動機につながっているという評価がある[朱維錚, 1993年, 27頁]。

本論では、『万国公報』の出版目的自体を究明するのではなく、当時、『万国公報』誌上で議論されていた内容を踏まえ、その言説が中国に内在的な近代性に関連するかどうかを論究しよう。言い替えれば、『万国公報』の言説を踏まえ、近代性との関連を模索し、その言説を近代文化の再構築の一要素として把握する。

2.3 『万国公報』における宣教師の文化的折衷論

『万国公報』におけるキリスト教と儒教に関する折衷的な議論は、宣教師と中国知識人とが向き合った位相として中国と西欧の文化比較論的な問題をも提起している。『万国公報』の言説は、西洋文化の理念と価値を一方的に評価し、中国文化の理念と価値をいっさい否定するというものではなく、文化的相違があっても既成の理念と価値を放棄せず、新たな文化的環境でそれをどう生かすかという論調を守りながら、近代文化を再構築すべきである、と強調した一面もある。これは「変其所当変者、非変其不可変者」（変わるべきものを変え、変えられないものを変えるものではない。）[王韜「答強弱論」（『弢園文録外編』1897年）、『弢園文新編』1998年、102頁]という士大夫の言説と似ているところが多い。

宣教師らが儒教の理念と価値を如何に見ていたかは、興味深い問題である。宣教師らがキリスト教をもって儒教を退けようとしても、容易なことではない。そのため、宣教師は儒教文化の理念と価値を一概に非難するわけには行かなかった。むしろ儒教の理念と価値の中にある合理的な一面を評価するとともに、儒教が空洞化していくと、キリスト教が儒教を補完する可能性があるだろうかと主張した。宣教師は儒教をキリスト教文化（西洋文化）と比較して、次のように論じている。

「閑観中国古昔聖賢載籍極博 志事之賅備 義蘊之覃邃 本與西学異流同源 而淳々垂教」（ざっと見ると、中国昔聖人が書物に広く掲載し、事に志すのが完全に備わり、意味合いが深い。これは本来、西学と流れは異なっているとしても、源を同じくするものであり、諄諄として後世に教えを示す。）[李佳白「尚賢堂文録」（『万国公報』第102冊、光緒23年6月）、『万国公報文選』1998年、593頁]

「中国最重五常，唯仁為首，與西教之愛人如己同出一源。」（中国は五常を最も重んじ、唯仁のみが首位に立ち、西洋宗教の他人を自分のように愛するというものと同じ源流から出るものである。）[李提摩太「新政策並序」（『万国公報』第817冊、光緒22年3月）、

『万国公報文選』1998年, 363頁]

儒教とキリスト教が異なっているといっても、根本的由来と究極の目的は同じであるならば、そこに文化的・宗教的な対等性と共有性が見出されるのであれば、キリスト教の理念と価値を持ち込む可能性もあろうか。しかし、宣教師がこのような対等性と共有性をどのように解釈すれば士大夫から認められるかは、現実問題であった。宣教師は文化的参与の初期段階に儒教が内在する構造的欠如から問題を突き詰めれば、キリスト教の理念と価値を儒教の理念と価値の中に取り入れる可能性を切開することになろう。宣教師らは、一方では、儒教の理念と価値を肯定的に評価するとともに、他方では、儒教（中国文化）において近代西洋のような自然界の内的関係を究明する科学が構造的に欠如しているという認識から、キリスト教（西洋文化）の真実を極める精神が儒教（中国文化）を補強し、補完できると理解した。

「中国以儒教為宗，儒教本尚真実，而偶有失伝者，曷弗参西教真実之理而為以仁易暴之一大助乎？」（中国は儒教を宗とし、儒教は本来真実を尊ぶが、たまにその伝を失うものがある。どうして西洋宗教の真実の理念を導入し、仁を以て暴に易えるための大きな一助しないことがあろう。）[林樂知「陰語対（下之中）」（『万国公報』第817冊，光緒22年3月），『万国公報文選』1998年，353～354頁]

林樂知の（神と人間、人間と人間、人間と物事の関係・秩序を想定する）三大倫はむしろ文化的・宗教的な折衷論である。三大倫の概念は次のように論じられている。

「中国専重人事，有五常之徳，而発之於五倫。不知天之生人厥有三大倫焉。天人一也，人々二也，人物三也。」（中国は専らに人事を重んじ、五常の徳があり、それを五倫に発見している。天が人を生ずるや、そこに三つの大きな関係（秩序）があることを知らない。天と人は一であり、人と人は二であり、人と物は三である。）[林樂知「陰語対（下之中）」（『万国公報』第817冊，光緒22年3月），『万国公報文選』1998年，348頁]

儒教（中国文化）の五常と五倫は評価したが、三大倫の枠組みのなかで、五倫は中間的なものとして位置づけられた。儒教（中国文化）における五倫の上（天上と人間の間）と五倫の下（人間と物事の間）に対する認識の欠如も指摘し、次のように分析している。

「中国之所重者，君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友五倫也。誠正修齊治平之道，胥基於此也。然上不究神之実，雖有敬神之名，釈道二教，得而混之。於是ト筮星命堪輿諸偽説，雜然並作。下不窮物之源，雖有格物之名，而物性卒未能尽，即無以賛天地之化育。」（中国で重んじるのは君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友の五倫である。心を誠にし正しくし、身を修め、家を齊え、国を治め、天下を平らかにするという道は皆これに基くのである。然し、上は神の真実を極めず、敬神の名があっても、仏教と道教がそこに紛れ込む。そこで、ト占や風水のような偽の説が雜然と並行している。下は物事の源を窮めず、格物致知の名があっても、物性は遂に尽くすことができず、即ち天地自然が万物を育てるのに助けとならない。）

[林樂知「陰語対（下之中）」（『万国公報』第817冊，光緒22年3月），『万国公報文選』1998年，348頁]

儒教（中国文化）が重んじるのは五倫であり、そこから儒教の理念と価値が見出される一方で、五倫の上（天上と人間の間）と五倫の下（人間と物事の間）を疎かにしている。敬神と言っても、人間と神の間の真実を窮めないと、仏教と道教が紛れ込み、ト占や風水が流布する結果をもたらすと論じている。

林樂知が三大倫を構想する目的は、中国文化の理念と価値としての五倫を残しても、キリスト教と科学の導入を主張することにある。キリスト教と儒教、西洋文化（科学）と中国文化（倫理）の接続、すなわちキリスト教の真実、科学の真実、儒教の真実から構成されるものは、中国の近代文化のモデルとして大いに期待されたであろう。三大倫に準拠すれば、どんな結果に及ぶか、次のように語っている。

「中国誠能洞諳乎天人之倫，而灼知人與神交之理，則風水等一切虚偽之說自各退處於無權。明乎於物倫之真，則得其權而心無所格，舉凡日月之蝕，風雷之警，毫無恐怖。明乎人倫之真則凡仁義礼智信之五常因之而益顯，其有能補足人之用者。（中略）天人物三倫，悉歸於真実無妄。然後国勢日以強，民心日以明，本分尽而諸事備矣。有学問，而無真実，教化終於無著。」（中国が確かに天と人の倫に詳しく通じ、人と神の交わりの理を明らかに知ったなら、風水等全ての虚偽の説はそれぞれ力のないところに退く。物の内在関係の真実を明らかにするならば、その力を得て、心をとらえるものはなく、凡そ日食・月食や風・雷の警めに対して毛頭も恐怖は無し。人倫の真を明らかにすると、全ての仁・義・礼・智・信の五常がこれによって益々顕著になり、そこに人間の用を補強できるものがある。（中略）天・人・物の三倫は悉く真実でいつわりない処に帰する。その後、国勢は日増しに強くなり、民心は日増しに明らかになり、本分が尽くされ、事々は備わる。学問があっても、真実がないとすれば、教化は結局あらわれない。）〔林樂知「陰語対（下之中）」（『万国公報』第817冊，光緒23年3月），『万国公報文選』1998年，349頁〕

中国人は神と人間の関係または秩序に対してある認識を持っているにもかかわらず、神との交わりの原理をまだ分っていない。風水等の虚偽の説がその領域を占め、支配権を握っているのはその証しである。神と人間の間関係と秩序を明らかにすれば、風水等の虚偽の説が自ずから後退するであろうと論じた。さらに、儒教は神と人間の間関係と秩序に対する認識があっても、その領域を未だに支配することができない時点で、期待されず、排除されるしかないと言外にほのめかされた。そうすると、神と人間の間関係と秩序を明らかにするものはキリスト教しかないであろう。

宣教師らのこれらの説法は、キリスト教の真実を強調し、キリスト教文明を拡大しようとする基本の信念と動機によるものであろう。士大夫がこれを認めるのはむづかしかったであろう。本来、道教と仏教は儒教とともに中国文化の部分となるのである。そして、神と人間の間関係または秩序に対する認識において、儒教、道教、仏教はそれぞれ差異があっても、キリスト教のような排他的対立¹が存在しなかった。

¹ ここで言っている宗教的排他性は、自分が信仰している宗教以外の宗教を異教とし、物的手段まで異教を追い出す、ないし異教徒を殺戮するといった過激的宗教行動に訴えやすく、又は自分の宗教を伝道活動によって正当

林樂知の「天人之倫」（神と人間の間関係または秩序）に関する論述は士大夫にとって新しいものではなく、17世紀にイエズス会の宣教師マテオ・リッチ（Matthaeus Ricci, 利瑪竇）が招来したことがある。また、「人倫」の場合、儒教の「仁」とキリスト教の「愛他」の同一性の主張は、本来の相異はともあれ、士大夫によって大いに同調されたであろう。さらに、「物倫」（人間と物事の間関係または秩序）に対する論調は、科学思想への反省を引き起こした。このようにして、宣教師らの言説を通じて、士大夫は儒教（中国文化）の理念と価値の文化的原則の重要性を別の角度から認識することができた。

2.4 「新学」と「旧学」

「新学」はいったいどんなものであるかをまず確認しなければならない。士大夫にとって、西学を軽視することから、中学¹を「旧学」に位置づけ、西学を「新学」として評価することまで、かなり時間の要することであった。そのような状況のなかで、「新学」をありのまま紹介することは、宣教師に大きく依頼した。

宣教師にとって、宗教的目標を達成するために文化的参与を行うのは、重要な意味を持っている。一方、宣教師の文化的参与は士大夫の西学に対する認識と解釈を促した面もある。

最初の段階では、宣教師らが伝えた「新学」は大体宣教師らが一般的に理解した、あるいは宣教師ら本人の知識に制限されたものだったので、西学の精髓を反映せず、概説的なものにとどまった。この段階で、西学はたいした学問ではないと誤解され、大きな反響を呼ばなかった。

西学が「新学」として位置づけられるのは、文化的緩和の段階に入ったことを意味する。その結果を生んだのは、宣教師らの文化的参与度と士大夫の危機意識²に関わっている。宣教師らの文化的参与度の大きさは、結果的に西学を「新学」に位置づけるのに寄与した。但し、士大夫の危機意識こそは、西学を「新学」に位置づけたのに決定的に関わっているのである。ここで、宣教師らの文化的参与と士大夫の危機意識が接続することは、士大夫が西学を「新学」に位置づけるという文化的行動につながるのである。

中国の近代文化は、文化的危機、文化的破壊、文化的再建などの文化的現象のなかでつくられているとしても、かならずしも本来設定したルートに従って進んでいくとは限らなかった。西学を「新学」として確立したのは、上述の如く、士大夫の危機意識に決定的に関

化し、拡大化することによって、支配的宗教をつくろうとするという集团的・組織的に示されている傾向である。ある意味では、すべての宗教には、多かれ少なかれ、そのような宗教的排他性があり、排他性の傾向はキリスト教、ユダヤ教、イスラム教でもっとも強く、ヒンドゥー教でやや強く、儒教や仏教や道教は弱いと考えられる。宗教的排他性ととも並んでいるのは、補完的なものとしての宗教的寛容性のことである。宗教的寛容性も同じようにそれぞれ差異性を呈している。そのため、すべての宗教は共存することが可能になる。キリスト教の宗教的排他性を言うと、中世、十字軍の聖戦の例はその排他性の表出の一つとして挙げられる。近代になると、伝道活動の拡大化の必須条件はキリスト教の教義における寛容性（例えば、愛他主義）ではなく、軍事力による排他性であろう。

¹ 以下の用法で、西学に対して、中国固有の学問を指すが、時には中国文化を意味する。但し、「中学」が国学を指す場合、「国学」という言葉を使う。

² 3.2 危機意識と国際意識と3.3 国際意識と士大夫を参照。

わっていると指摘したが、その背後において文化的危機が顕在化していくのも要因の一つであると強調したい。

従って、士大夫の危機意識の覚醒と文化的危機の顕在化は、士大夫の少数派の文化的反省や自覚となる。宣教師らが「新学」を組織的に紹介することが、士大夫の文化的反省と自覚に一致することは、宣教師自身、想定しなかったであろう。「新学」は反発されずに素早く受容される一方で、「旧学」はそのため、放棄される恐れがあるという現実的問題は、宣教師の目でみても深刻になっていたであろう。

「旧学」を「新学」とどう接続するかとか、どんな役割を果たすかといった問題について、李提摩太の言説はもっとも注目されたものだった。以下では李提摩太の言説を引用し、上に述べた現実問題を解決するため、西学と中学をどう位置づけたか、どのように士大夫に説得力を持っていたのか、という論点を検討する。

「夫中西並立，新旧迭乗，專尚西学而竟棄中学者，非也。然篤守中学，而薄視西学者，実属失之太隘。」（中国の学問と西洋の学問が並立し、新しい学問と古い学問が交替するなかで、西学を専らに尊び、中学を放棄するのはだめだ。然し、中学を堅く守り、西学を軽視するのは実にあまり狭いのが欠点である。）[李佳白「中国宜広新学以輔旧学説」（『万国公報』102冊，光緒23年6月），『万国公報文選』1998年，584頁]

宣教師は西学受容に傾斜するならば、「中学」を守れるかという疑問を持ち、「中学」を守れという勧告をした。ここで強調しているのは、中学と西学の両者が同じ「場」で対峙した場合、その選択は二者択一であってはならない。

「夫新法者何？總言之曰：横、豎、普、專而已。何為横？我国所重之要学学之，即各国所重之要学亦学之。此横学也。何謂豎？一国要学中有当損益者知之，即自古至今歷代之因何而損，因何而益者，亦必知之。此豎学也。何謂普？斯人所需之要学無不兼包並舉，可以詳古人之所略，並可以補近今之不足。上天所造之物，無不精思審処，不使有扞格之難通，並不使有纖豪之未達。此普学也。何謂專？專精一学而能因事比類。出新解至理於所学之中，莫不驚其奇而説其異。此專学也。是則新学之大綱也。」（新しい方法は何か。要するに、横割り、縦割り、普遍、専門である。横割りとは何か。我が国が重要視する重要な学問を勉強する、つまり、各国が重要視する重要な学問も勉強する。これは横割りの学問である。縦割りとは何か。一国の重要な学問で損得と思われるものを知る、つまり、古くから今まで歴代で何によって損になるか、何によって得になるかを知るべきである。これは縦割りの学問である。普遍とは何か。この人のもとめる重要な学問で包括性を持たないものはない。古人の略したものを詳しくし、今時の不足を補うことができる。神のつくられたものを詳しく考え、慎重に処さないものはない。なかなか難しいところを通じさせ、いささかでも通じないことがないようにさせる。これが普遍の学問である。専門とは何か。一筋の学問を専らにし、ことによって類比することができる。その学問のなかで新しい解釈と至高の理を出し、且つその不奇拔さを驚き、その違いを

説かないものはない。これは専門である。これこそ「新学」の要綱である。)[李提摩太『「新学」序』(『万国公報』第2冊, 光緒15年2月), 『万国公報文選』1998年, 518～519頁]

以上の言説は新しい学問の勧めとして大いに認められたであろう。ここで、「新学」(西学)と「旧学」(中学)を同一視するうえで、学問を勧める四つの基準が提起されている。第一基準の「横」では、重要な学問であれば、中学と西学が同じ重要性を持っていると指摘する。第二基準の「縦」では、「中学」の重要性を特に強調する。第三基準の「普」では、「新学」(西学)と「旧学」(中学)の境界を超え、兼学を唱導するのである。「普」は西学を受容すべきであることを暗示し、「新学」を士大夫に勧める場合に重要な意味を持っている。第四基準の「専」では、「新学」(西学)の実証的・合理的な精神を高唱したのである。「専」は「中学」で既になくなってしまった、本源的に欠如しているかもしれないが、「新学」(西学)における「格致」(science)は最もその精神を体現する学問の一つであり、「旧学」(中学)の本来あった精神を復旧する、あるいは補完することができる。

これらの基準のなかで「中学」の位置づけが繰り返して強調されているが、「中学」の教養を持っているが、西学に対する知識が少ない、あるいはまったく持っていない一般の知識人にとっては、大いに説得力をもった。そうすると、このような新しい学問の勧めが士大夫によって受け入れられるならば、「新学」を取り入れることによって、近代文化の再構築を導くものとなった。

「新学」を勧めるとともに、学問をする基本的態度を見直さないと、「新学」につながるのも困難であろうという言説には次のようなものがある。

「又請觀於華人之智能，事々遠不逮古人；西人之智能，事々直突過古人。」(中国人の智能は事々に遠く古人に及ばず、西洋人の智能は事々に古人に直に勝っている。)[李佳白「中国宜広新学以輔旧学説」(『万国公報』102冊, 光緒23年6月), 『万国公報文選』1998年, 585頁]

「新学」を純粹の学問として勧めるより、実学として位置づけるほうが役に立つであろう。「新学」の勧めは士大夫の経世思想と対立せず、妙に一致するところがあり、それが受け入れられるのも不思議ではない。「新学」を勧めようとする宣教師らの動機と「新学」を受け入れようとする士大夫の動機はそれぞれ異なっているとしても、「新学」を勧めようとする側とそれを受け入れようとする側の文化的対話によって、理解的文化行為に帰結する可能性が見出せるのである。ここで、「新学」を功利的手段とする士大夫の動機、あるいは「新学」の勧めを宗教の中間的目標とする宣教師らの動機は、結果として、「新学」への共有認識へと向かう。つまり、宣教師によって勧められた「新学」と士大夫の受け入れた「新学」における接点あるいは共有部分は、文化変容の「場」を拡大したのである。

当時の宣教師(李佳白)の態度は以下のように論ずることができるが、不思議と、それは士大夫の態度と相通じていたのである。西洋文化と中国文化には異質性と同質性の側面がある。文化受容の場合、西洋文化のすべてのものを選択せずに受容するのではなく、実

学をはじめとする西洋文化の合理的なものを受容すべきである。つまり、中国文化は西洋文化の異質性を一時に回避し、その同質性を取り入れるのである。実学の場合、東西問わず、その同質性と同一性がほぼ一致する。中国人が認識している実学と西洋人が認識している実学は、世の中で共有するのみならず、世の中の共通の学問である。実学の次元では、その同質性と同一性は次のように論じている。

「蓋実学本両間之公理，為万国所共学，即非一国所可遺。」（実学は本来両間の公理であり、万国の共通の学問であり、つまり一国の残せるものではない。）[李佳白「中国宜広新学以輔旧学説」（『万国公報』102冊，光緒23年6月），『万国公報文選』1998年，584頁]

宣教師の目で見れば、西洋の実学と中国の実学は同質性と同一性をもっているのに、一致するに違いない。実学は公理である限り、どの国でも研究を深め、成果を広めるのは当然のことである。実学以外の西洋文化の場合、どうなっているか。それは中国文化の価値・理念のすべてに衝突するとは言えないであろう。若しすべての価値と理念が衝突するならば、共通する近代文化にならないどころか、中国の近代性もつukれないと考えられる。つまり、中国文化と西洋文化は、異質性でありながら同質性か同一性でもある。

「中学」に精通する宣教師らは、中国文化に傾倒する一面もあるので、以上の論述で柔軟的態度を取ったように見える。しかし、中国文化のその相当な部分が新しく現われた近代文化に合わないことも論じている。「中学」における価値、理念、規範、法律、倫理、道徳、作法などで、どの部分が近代性に合うか、どの部分が近代性に合わないかは、一つの判断基準（西洋文化の価値基準か中国文化の価値基準）をもって結論を下せず、状況が変わるにつれて、異なる結論を出す可能性もあるであろう。

「新学」を勧めたと同時に、新学が「強国富民」の現実性にどうつながるかについて、宣教師の目には次のように映っていた。

「誠講新学，則農有機器以尽地力，官得鉅産以济国用，通商惠工以交易有無，国豈患貧？」（「新学」を誠に講ずるならば、農業では機械があれば、土地の力を尽くし、官吏が鉅業をもって国家の営みを救い、通商で工業に恵み、有無を交易する、国家はあに貧困を患わぬや。）[李佳白「中国宜広新学以輔旧学説」（『万国公報』102冊，光緒23年6月），『万国公報文選』1998年，584頁]

ここは、機械、鉅業、通商を富国の手段として導入するという利点を力説した。機械の導入は、あまり問題がなかった¹。然し、鉅業と通商は、国家主権に関わり、大きな問題となった。理論的に国益に有利であるにもかかわらず、実際に、清朝の複雑な外交と内政の枠組みのなかにあつてそう簡単な問題ではなかった。清末に、外的圧力と内的圧力があつたからこそ、政府の統制が一層強化され、「強国富民」の政治的ビジョンを実現するように要

¹ 西洋の機械を導入した場合、鉄道の導入はあまり順調ではなかった。英国系の怡和洋行(Jardine, Matheson & Co., 創始者は William Jardine, 1844年の初頭、上海に進出した外商の一つ)は1874年に吳淞鉄道を着工し、1876年に竣工したが、翌年、清国政府は中国の主権に関わるため、その鉄道を回収し、解体した。1898年に、淞滬(吳淞—上海)鉄道は清国政府に建造された。

請された。そして「新学」の「強国富民」が政治的指標と共通の政治理念として注目されるようになった。ある意味では、経済のグローバリゼーションを切っ掛けに、政治的あるいは文化的な変容が発生したと解することができよう。

さらに、「新学」を身に付ける人材をすぐ養成することができない状況のなかで、現時点でどう対処すべきであるか、という現実課題も取り上げられた。複雑な国際状況に相応して、「新学」をもって対処できる人材が欠如しているとしても、次のような方法で解決できるであろう、と論じられた。

「顧念当今之世，宜合万国之学以為学。故居恒所孜孜矻矻者，尤在中西交涉諸大政，且迭就博雅之西士，諮訪風俗政教，期收集思廣益之効。」（今の世界を懸念し、万国の学問を合わせ、学問を進めるべきである。したがって、ずっと、こつこつと倦まずに励むのは、とりわけ中国と西洋の国際政治をめぐる交渉にあり、且つ、より大きな効果を収めるために、学識が広くて上品な西洋人を採用し、（彼らの）風俗と政教の諮問を受け、衆知を集めるはずである。）[李提摩太『泰西新史覽要』訳本序』（『万国公報』第75冊，光緒21年3月），『万国公報文選』1998年，561頁]

ここでは、当時の国際状況を踏まえ、西学を「新学」とする合理性と重要性を強調するばかりではなく、具体的な問題解決を図ろうとしているのである。中国と西洋のしばしば難航する外交的交渉は、もっと努力しなければならないと指摘した。そのために、「新学」を修めた人材が不足しているので、とりあえず有能な西洋人を採用するならば、効果が現れるかもしれない、と論じられた。ここで、新学は実学に等しいものとして解釈された。結局、西洋人の人材による新学と新政の即時的な政治手段がある段階で認められ、現実性（特に外交）につながったこともある。

2. 5 新しい政治の共有性と現実性

「新学」の共有性において、新しい政治がどう語れたかは、近代国家に対する認識と解釈がどう行われたのかと密接に関係する。次のような言説は、重要な意味をもっている。

「（中略）及生齒浸盛，糜費浸多，財力浸薄，厥有恫瘝在抱之紳士，惡国家之仍以威勢壓民，而不顧民之疾苦也，群起而與国抗。各国不得不分予以權，遂有任民公舉賢才，以充議員之律。其分權之尤広者，甚至比戸皆可举官。此為内治之新制。夫比戸既有举官之權，而無學問以導之，不幾虞其乖張而滅裂乎？故振興学校尤為当務之急。迄於今，諸名大国定例，男女不論貧富，及歳時，必令人入塾読書。違則加以懲罰。蓋彬彬乎桃李盈門矣。」（人口が次第に増加し、贅沢が次第に蔓延し、財力が次第に減少つつあるなかで、ひどく苦しんでいる紳士は国が威勢をもって民を圧制し、彼らの苦痛を顧みないのを嫌悪した。そこで、民が一举に国に対抗するようになった。それぞれの国はやむをえず権力をわける結果、民に賢才を公選させ、議員に当てるという法律がつけられた。その分権が拡大するにつれて、近隣の人々が揃って官吏を選挙することさえできるだろう。こ

れは内治の新しい体制である。そもそも近隣の人々に官吏を選挙する権利を持たせても、学問でそれを導かないならば、それぞれがひねくれ、そのような体制がめっちゃめっちゃになる恐れがあるであろう。だから学校を振興するのは最も当面の急務である。いままで、諸国では、貧富を問わず、男女が学齢になったら、かならず彼らを入学させるという法律が立てられていた。違法があれば、懲罰を加えられる。雅やかに、教え子が国中至る所にいるであろう。) [李提摩太『泰西新史覽要』訳本序] (『万国公報』第75冊, 光緒21年3月), 『万国公報文選』1998年, 565頁]

以上は、近代国家の分権による新政を論述したものである。従来の高度集権の政治に対して、民衆の力は動き始めた。その結果、民衆は政治的権力を獲得し、選挙によって国家の政治に参加した。これは所謂新しい政治である。但し、このような政治改革を保障しているのは学問である。そして、国家権力の分散化における教育の重要性が議論された。学校教育の普及は各国で最も重要視され、このような国家教育の導入が新しい政治の一環として位置づけられた。

これらの動きが、当時、大きな反響を呼んだのは間違いなかった。以上の言説において新しい発見は、宣教師の論じている分権は西洋では既に議論する段階を越えて、現実の政治形式として実行していたことである。ふるく、分権の概念に関わる民権思想、民本思想などは、黄宗羲(1610~1695)の『明夷待訪録』¹あるいは、王夫之(1619~1692)の『王船山遺書』で既に提出されていた。ただ、彼らの議論は、そのような新しい政治に直接つながることはなかった。

ある意味で、彼らをはじめとする士大夫は、西洋と同様に、「新学」をつくったことがあるが、それを政治的行動に訴え、新しい政治を創出したことはない。これは学問と政治の関連をどう関連(一致)させるかという問題に関係する。同じような学問内容をつくっても、必ずしも同じ政治結果につながっているとは限らない。西洋では、「新学」によって政治に革命が起り、新しい政治がつくられ、中国では、「新学」は確かにつくられたが、旧い政治は依然として維持されているのである。

政治と教育の関連性はどうであるか。以上の言説では、新しい政治を生み出す有効な手段を教育に帰結させた。一番重要なのは、教育に対する主導権を国家が握ることである。

¹「三代以下無法。(中略)後之人主, 既得天下, 惟恐其祚命之不長, 子孫之不能保有也, 思患於未然以為之法。然則其所謂法者, 一家之法, 而非天下之法也。(中略)法愈密而天下之乱即生於法之中, 所謂非法之法也。(中略)夫非法之法, 前王不勝其利欲之私以創之, 後王或不勝其利欲之私以壞之。壞之者固足以害天下, 其創之者亦未始非害天下者也。(中略)論者謂有治人無治法, 吾以為有治法而後有治人。」[黄宗羲「原法」]『明夷待訪録』(1663年), 1985年, 6~7頁]

「原夫作君之意, 所以治天下也。天下不能一人而治, 則設官以治之; 是官者, 分身之君也。(中略)昔者伊尹、周公之摂政, 以宰相而摂天子, 亦不殊於大夫之摂卿, 士之摂大夫耳。後世君驕臣諂, 天子之位始不列於卿、大夫、士之間。(中略)古者不伝子而伝賢, 其視天子之位, 去留猶夫宰相也。其後天子伝子, 宰相不伝子。天子之子不皆賢, 尚頼宰相伝賢足相補救, 則天子亦不失伝賢之意。宰相既罷, 天子之子一不賢, 更無有為賢者矣。」[黄宗羲「置相」]『明夷待訪録』(1663年), 1985年, 8頁]

「学校, 所以養士也。然古之聖王, 其意不僅此也, 必使治天下之具皆出自於学校, 而後設学校之意始備。(中略)天子之所是未必是, 天子之所非未必非, 天子亦遂不敢自為非是, 而公其非是於学校。是故養士為学校之一事, 而学校不僅為養士而設也。」[黄宗羲「学校」]『明夷待訪録』(1663年), 1985年, 10頁]

国家は法律で義務教育制度を制定し、男女共学を奨励し、貧富の格差による教育上の差別を一掃するように働きかけるのである。国家は結局、教育を新しい政治を実現する手段として推し進めようとするのである。これは所謂西洋の新しい政治と教育の関連性である。これに対して、清朝の政治と教育について触れよう。

教育に対する立法の導入は、清朝においてみられなかった。科举試験のような選挙制度は官吏登用の公式制度であるにもかかわらず、近代国家に更新するには、その欠陥が自明である。清朝の教育体制は基本的に前代の延長線にとどまり、新たな展開がみられなかった。地方から中央まで、各レベルの学校を設立し、公正的な試験制度も導入された点に於いて、その合理性と公正性は一応評価されている。但し、このような教育制度は近代国家の構成「国民」の形成に有効でなかったばかりか、近代国家の形成には障害となった。「夏曰校、殷曰序、周曰庠、学則三代共之。」（夏には校と曰ひ、殷には序と曰ひ、周には庠と曰ひ、学はすなわち三代これを共にす。）（『孟子・滕文公篇上』）や「古之教者、家有塾、党有庠。」（古の教ふるは、家に塾有り、党（むら）に庠有り。）（『礼記・学記』）のような言説からみれば、公的教育は既に存在し、発達したのである。但し、「自明科举之法興、而学校之教廢矣。国学、府学、県学徒有学校之名耳。考其学業、科举之法之外無他業也。」

（明の科举制度が興ってから、学校の教えは廢れるようになり、各レベルの公的学校（国学、府学、県学）は、ただ名義だけで、その学業を考えれば、科举しかない。）[湯成烈「学校篇上」『皇朝經世文統編』（盛康編，1897年），1966年，306～307頁]。教育と政治が関わるのは科举制度であり、国家が主導する「選挙」（政治）と教育の関連性は見られる。但し、このような政治と教育の関連性は形式的に西洋との類似性があっても、内容的に大いに異なる。その結果、新しい政治と教育の関連性を、清朝はつくることができなかった。教育普及を政治的指標の一つとして重要視されることはなかった。

但し、「教化」（『禮記・經解』）思想は民衆の一般教育と政治とに何かの関連性を示したのである。ここで、民衆を教え導くのは、宗教的力より、むしろ政治的力に訴えた。「孔子論政、富而後教、此王道施行之本。自堯舜禹湯文武相承為治、未有不以学校為先務者也。」

（孔子は政治を論じた場合、豊かになれば、これを教え導こうと語られた。これは王道を施行する本である。堯・舜・禹・湯・文・武が相継ぎ、国を治めており、学校を最優先にしないものはなかった。）[湯成烈「学校篇上」『皇朝經世文統編』（盛康編，1897年），1966年，305頁]。このような民衆に対する「教化」に基く従来の教育は、政治と関わっているとしても、民衆の政治参与につながる接点をつくれなかった。従来の教育は、公的学校で少数のエリートを教え育てるしかなかった。「得天下英才而教育之。」（天下の英才を得てこれを教育す。）（『孟子・尽上』）。

これに対して、近代西洋では、従来の教化に基づいて、新たな手段（国民教育）を導入した結果、近代国家につながるという新しい政治をつくった。

「泰西各国有時以教民、新民為大事。（中略）至近百年之内、則以教民兼養民、安民為大事。」（西洋の各国は時には民衆を教え導き、民衆を一新させるのを、国の大事とされてい

た。(中略)百年以来、民衆を教え導くと同時に民衆を養い、民衆を安定させるのを、大事とする。) [李提摩太『泰西新史覽要』訳本序] (『万国公報』第75冊, 光緒21年3月), 『万国公報文選』1998年, 565頁]

「教民」はヨーロッパ中世に、宗教的力を借りて民衆を教化するため、政教分離無しの政治支配の道具として一般化された。「教民」も民衆を教え導くのを意味する。そうすると、「教民」は宗教的次元あるいは世俗的次元で民衆を教え導くことである。ヨーロッパの場合、歴史上、「教民」は、この二つの状況を意味する。

「新民」思想は『大学』の概念の一つである。本来、新民は教化された民衆を指す。「養民」「安民」の思想は、中国人にとっては、新しいものではないが、それは儒教の「仁」に含まれているものである。「養民」は「政在養民」(政は民を養ふに在り。)(『書・大禹謨』)に由来する。「安民」は「安天下之民」(天下の民を安んず)(『孟子・梁下』)に由来する。

李提摩太は、「教民」「新民」「養民」「安民」を共通の政治理念として設定し、そのなかで「教民」「新民」を従来の政治理念に位置づけ、「養民」「安民」を近代の政治理念として解釈した。但し、このような分け方で、従来のあった「養民」「安民」をどう解釈するかは問題である。そのために、同じ「養民」「安民」は、むしろ実行可能な類型と理念型として二分したほうが歴史的事実あるいは一般的事実に合うであろう。実行可能な類型としての「養民」「安民」は、旧い政治を反映した従来の理念型としての「養民」「安民」を代替するのではなく、従来の「養民」「安民」の政治理念をもっても、新しい政治の意味を付与することができる。このようにして、類型の内的転換のプロセスにおいて、実行可能な類型は理念型に次第に移行し、定着するのに対して、理念型は実行可能な類型によってしばしば修正されることもある。

ヨーロッパでは、近代になって、一国の政治が変わると同時に、諸国間にバランスをうまくとるための新しい国際政治の構造が組み立てられ、それとともに、世界中通用する法律もつくられた。このような新しい動きのなかで、新たな外交体制は、新しい政治を反映すると同時に、政治的ビジョンをつくる時に、重要な指標の一つとして取り込まれるようになる。「新学」を最も体現した新しい国際政治について、宣教師は、次のように語っている。

「創造万国公法，以弭彊凌弱衆暴寡之乱萌。(中略)此為外交之新制，各国既不必遵憑權籍勢之皇律，而不可無因時制宜之國律。」(強国が弱国を凌駕し、大勢が少数を圧迫するのを防ぐため、万国公法がつくられた。これは外交の新しい体制であった。したがって、各国は権力・勢力による王朝の法典を遵守する必要もなく、時代に応じて適当に成立する国家の法律がなくてははいけない。) [李提摩太『泰西新史覽要』訳本序] (『万国公報』第75冊, 光緒21年3月), 『万国公報文選』1998年, 564～565頁]

万国公法は近代的国際政治のルールとなり、迅速にヨーロッパ以外の国々に拡大されていった。新しい国際秩序のなかで、強国と弱国は形式的に平等であるというより、むしろ実質的に強国によって強権支配が行なわれたのである。絶対主義の国家から国民国家へ転換する過程において、絶対主義の国家は、軍事力の増加とともに、軍隊が従来の対内秩序

を維持する主要な礎としての役割を終えたことを契機にして、遂にヨーロッパの国民国家を創出した〔Giddens, Anthony, 1985（胡宗澤・趙力涛訳，1998年，137頁）〕。このような動きのなかで、軍事力の野放しな蔓延を阻止するものは、言うまでもなく万国公法であった。但し、万国公法以降、様々な国際公約は次から次へとつくられても、結局世界大戦の勃発を避けられなかった。万国公法のようなものは、宣教師によって語られたように、必ずしも完全に強国が弱国を凌駕するのを防ぐとは限らないであろう。それにもかかわらず、宣教師の新しい国際政治に関する言説は、士大夫にとっては、重要な意味を持っていた。というのは、新しい国際政治が形成される過程にあっても、新しい国際意識を持たず、従来の「天朝秩序」しか正当化しえないと思っていた士大夫は大勢いたからである。

外交上の新しい秩序の出現は、ヨーロッパ諸国の新しい政治に関わったのであり、そのような新政は、「新学」をきっかけにつくられた。宣教師がこう語っているものは、勿論、士大夫にとって目新しい。いままでなかった新政とはいったいどういうものか、それを支えるものが何であろうか、すなわち、ヨーロッパ人がつくってきた国民国家のその由来と現実を、中国人にどう紹介し、解釈するかは、宣教師にとって重要な課題であった。

中国と西洋との外交をはじめとする摩擦は、ある意味で、西洋に始まった新しい政治や国際政治と中国の古い政治や冊封（朝貢）制度、すなわち絶対主義の国家対国民国家の衝突に由来にしたのかもしれない。新しい国際秩序は、従来の冊封（朝貢）制度に取って代わったとしても、依然として正しく認識されておらず、むしろ中国の外交体制はしばしばそこから遊離した。

そうすると、宣教師にとっては、一方では、新しい国際秩序の真意をどう解釈するかが要点でありながら、他方では、新しい政治と「新学」の内的関係を重点に紹介するのも重要であった。宣教師の文化的参与における重要な一環として、新しい政治と「新学」の関連性を宣伝する目的は、中国の現状を変えようと欲したものであったかもしれない。但し、宣教師の現状に対する評価と推断をみれば、古い政治であるかどうかは、宣教師ら西洋人の立場で評価が行われるので、完全に中立的で公平な価値判断かどうかは疑問を残している。

宣教師集団の文化的参与と政治的議論は19世紀後半の90年代にその高潮時になり、戊戌変法以降徐々に衰退した。その軌跡を表出した『万国公報』は中国の近代文化の再構築を検証する場合、重要な視点となるべきであろう。まず、『万国公報』は、文化的な次元で、士大夫が従来持っていた「天下意識」と異なる「国際意識」を招来したのである。政治的面で言えば、このような国際意識は、列強の砲艦・銃砲よりむしろ文化的な次元で解釈することで、その説得力を高めた。また、宣教師は『万国公報』を通じて、「新学」と「旧学」の「文化折衷論」を議論した。このような折衷論は、結局のところ士大夫の「中体西用」論に帰結したといえる。しかし宣教師の「文化折衷論」と士大夫の「中体西用論」は必然

的な連続性を持っていたのではなく、「文化的環境」の現実性が次第に変化したにつれて、この二者の柔軟的な文化変容をめざすところに偶然の一致性が存在したであろう。さらに、宣教師は西学と中学が文化変容に当って、どう共存するかという現実な対処方法を提示した。それは、本来指向した文化の理念と価値の「普遍性」を放棄するのではなく、グローバルな視点で要請される文化の「共有性」を取り入れるのである。このようにして、新しい政治の「共有性」が拡大すると同時に、「現実性」との接点を見出せば、中国の近代性を従来の「文化的環境」で創出することも可能であると考えられたのではなかろうか。

第3章 19世紀後半の社会思想における

文化受容プロセス

文化変容における主体を担うのは中国人の士大夫である。但し、文化変容の最初段階で西学を矮小化する傾向が強かったが、少数派として既に国際意識を形成していた士大夫は決定的に「中学」のシステムで西学との「共有性」を見出した。これらの士大夫は国際派の士大夫として位置づけたい。国際派の士大夫の形成と文化変容プロセスの関連性がどんなものであるかは、本章で検証しようとする中心テーマである。以下、いくつかの問題を設定してみよう。

第一に、「改良思想」における国際派の士大夫は西学に対してどんな基本態度を持っているかを考察する。彼らの視点は、西洋での体験をもつので、「伝統」の枠組みに立脚するとしても、多少「客観性」に接近する一面もあるので、清末の文化変容を考察する場合、重要な参照点となりうるであろう。

第二に、危機意識と国際意識は19世紀後半、文化変容に関わるメカニズムの一つとして、その構造がどんなものを解明する必要がある。国際派としての士大夫の言説のなかで、危機意識と国際意識についてどう語られたかを検証しようとする。さらに、危機意識と国際意識は改良思想とどのような関連性をもつか考察する。19世紀後半の「改良思想」が醸成する条件には危機意識と国際意識の存在があったのではないかと考えるからである。

第三に、19世紀後半の文化変容に関わる主要な社会思想は洋務思想と変法思想であるが、これらの思想と文化変容タイプとの関連を検証する。洋務思想と変法思想は「改良思想」に位置づけられたが、本論では一般思想と流行思想という視点から、文化変容の枠組みで「改良思想」を再構築しようとする。すなわち、文化変容の具体相としての受容Ⅰと受容Ⅱの視点を入れながら、前期改良思想、洋務思想、後期改良思想、変法思想を考察する。

第四に、文化受容プロセスに関わる改良思想を紹介するのは文化変容の内的メカニズムを解明するのに欠かせない作業の一つである。改良思想はいうまでもなく本論で繰り返している「文化的環境」である。このような「文化的環境」を操作すれば、文化的目標に接近する結果になるであろう。そして、国際派の士大夫の言説がほんとうに洋務思想を超克したかどうかを検証しようとする。これは国際派の士大夫の文化変容プロセスにおける役割を評価することにつながると考える。

3. 1 国際派の士大夫と改良思想

郭嵩燾の『使西紀程』（1877年）、『倫敦與巴黎日記』（1877～1879年）、薛福成の『出使英法義比四国日記』（1892年）、『出使日記續刻』（1897年）、劉錫鴻の『英軺日記』（1878年）、宋育仁の『泰西各国采風記』（1896年）は中国人の近代文化の再構築に欠かせない重要な参考点の一つと見なしてよいだろう。当時初めて外交経験を持っていた士大夫が西洋の近代文化をいったいどのように選択し、解釈したかという問題は近代文化の再構築を考える上で重要であろう。多彩な履歴（洋務実践と遊学経験）を持ち、士大夫でありながら、近代的知識人として変身した王韜の言説は特に注目しなければならないであろう。王韜の『弢園尺牘』（1893年）、『弢園文録外編』（1897年）などは近代文化の再構築に大きな寄与を果たした。郭嵩燾、薛福成、劉錫鴻、宋育仁、王韜の思想的転換は「改良思想→洋務思想→改良思想」という径路をたどったが、彼らの改良思想がどう形成されたかを検証してみよう。

郭嵩燾はアヘン戦争最中、浙江の羅文俊の幕僚となり、また広州でアヘンを取り締まった張曉峰に出会ったことを契機に洋務への関心を高めた。郭嵩燾の改良思想は太平天国を契機に形成された。郭嵩燾は湘軍の策士として反乱を平定した後、官僚を辞め、閑居した。『海国図志』（魏源，1842年）、『数学啓蒙』（Alexander Wylie 偉烈重力，1853）などを読んで、外国領事と会見し、外国人の会社、商店、書店などを見学し、また、鉞山の引渡しなどで西洋人と交渉したこともあった。1875年に郭嵩燾は官僚に返り咲き、福建按察使となった。馬嘉理事件¹が発生したことによって清朝と英国の外交関係は緊張が高まり、戦争が勃発する恐れもあった。清朝は戦争を免れるために、郭嵩燾を勅使（駐英公使）として初めて英国に派遣した²。

郭嵩燾の『使西紀程』は駐英日記であり、普通の私記と違い、外交官が定期的に上の機関によって検閲される制度に従ってつくられたものでもある。『使西紀程』はその内容からみれば、ふつうの日記、エッセーのようなものであっても、清朝の士大夫による西洋の近代文化に対する直感と認識ないし比較文化的な言説が多く含まれており、郭嵩燾の後期思想の重要な一部である。すなわち、洋務思想を超克しようとする一面があると考えられる。郭嵩燾の前期思想には改良思想と洋務思想が上奏文の中にしばしばみられる[王先謙（1892年），1966年]。

¹ 英国公使館書記官の馬嘉理(Augustus Raymond Margary, 1846～1875)は1875年に武装探検隊約200人を連れ、ビルマから雲南に侵入し、地元の住民に殺された。この事件によって、1876年に李鴻章と英国公使威妥瑪(Sit Thomas Francis Wade)は煙台で「煙台条約」を締結した。

² 『清史稿』(巻212, 表52, 交聘年表1, 中国遣駐使)[趙爾巽等撰(1928年), 1977年, 8781頁]は外国駐在(交聘)について次のように書かれている。「交聘」は春秋時代に盛んだったが、『南北朝・本紀』は詳しい。宋朝は遼・金に(常駐しない)「泛使」を派遣した。光緒元年、郭嵩燾、陳蘭彬等が英米駐在に派遣されたのは中国の外交駐在の始まりであった。当時、駐英とした共にフランス・イタリア・ベルギー駐在を兼任した。そのほかの外国駐在の状況は、ロシア駐在の場合、ドイツ・オーストリア駐在を兼任し、駐米の場合、スペイン・ペルーを同時駐在した。日

郭嵩燾は最初から改良派の出身で、洋務派を輩出することに努め、自身も洋務派となったが、結局のところ、洋務派の思想と実践を批判し、洋務思想を超克しようと試みた。

「自漢以来、中国教化日益微減、而政教風俗、欧州各国乃獨擅其勝。」（漢朝以来、中国の教化は日増しに衰微し、消滅したが、政教と気風は欧州諸国がただひとり勝つ。）[郭嵩燾（光緒4年2月2日）『倫敦與巴黎日記』、『郭嵩燾等使西記六種』1998年，159頁]。

70年代に西洋の政教と気風を評価し、中国の政教と気風がすたれている現実を哀しみ、西洋の政教に従って、西学受容は物質次元から制度次元に進むべきであるという示唆を与えた士大夫はあまりいなかった。『使西紀程』は出版してからまもなく波紋が生じた。それは『使西紀程』における西洋文化を賛美する言説に関わるのである。

「西洋立国二千年、政教修明、具有本末、興遼、金崛起一時、倏盛倏衰、情形絶異。」（西洋が立国してから二千年、政教は治まり明らかになって、本末有り。遼・金が一時に決起し、忽ち盛んになり忽ち衰えていったことと比べると、その状況は全く異なる。）[郭嵩燾（光緒2年11月18日）『使西紀程』、『郭嵩燾等使西記六種』1998，39頁]

以上の言説からみれば、士大夫の知らない西洋の政治、宗教、制度、学問は中国文化と相違があるにもかかわらず、その有効的な一面を無視することはできないことを示唆していたのである。『使西紀程』のなかでしばしばこのような西洋の政教・制度・礼儀に対する賛辞がみられる。そのような言説は時代に限定された価値と理念、つまり所謂時代の正論を冒涇するものなので、『使西紀程』が出版されてからまもなく禁書とされたのはいうまでもない。郭嵩燾は同世代の曾国藩、李鴻章、左宗棠のような洋務派と一致したところもあり、一方で、彼らに同調せず、改良思想を洋務実践のうで豊かにし精練したところもある。次世代の後期改良思想を養成するため、体制改革のシナリオを用意したところは大変評価されるであろう。

薛福成は1867年に曾国藩に「万言書」で上奏し、曾国藩の幕僚となった。曾国藩の薫陶で学識が大いに向上し、「曾門四子」（張裕釗、吳汝綸、黎庶昌、薛福成）の一人として有名となったが、改革を指向し、策士として名が知られるようになった。後に、李鴻章に従って洋務に取り組んだ。「商工をもって国を立てる」「工は実に商に先んずる」、西洋国家の真似をし、商工業を発展させ、「機械をもって民を養う」べきであるという変法主張を提出したのである[薛福成，（1879）]。1884年に李鴻章の幕僚となり、1889年に第5代の公使として駐英に派遣され4年半の間滞英した。華僑の利益を保護し、外貨の源泉を保障するため、英国の植民地に領事館を設置するとか、英国の雲南進出を退けるため、中国とビルマの境界を定めるといった業績を残した[薛福成『出使公牘・奏疎』（1898年），1966年]。清仏戦争（1884～1885）の期間、浙江寧紹台道に就任しフランス艦隊に抵抗運動を起こした。

欧米の学問と実業は「乃天地間公共之道、非西人所得而私也。」（世の中の公共の「道」であり、西洋人が得て私するものではない。）[薛福成（光緒16年4月庚子朔記）『出使英

本駐在は特設された。

法義比四国日記』(1892年),『郭嵩燾等使西記六種』1998年,276頁]

ここで文化の共有性と共通性を強調することによって、中国文化が西洋文化を受容すべきであるという正当性と合理性を指摘している。このような言説は洋務運動が衰退していくなか重要な意味を持っていると考えられる。

劉錫鴻は洋務派であっても、外交官としての経験(1877~1879年に副使として駐英し、1879年に勅使として1年間未滿でドイツ駐在)を持ち、西洋文化に対する理解において同時代の洋務派より深いところがある。西洋文化と中国文化の相違を比較する言説が少なくない。西洋文化の一般性を記述しコメントするのは、ふつうの洋務派の認識的枠組みを超えているところであり、評価されるべきであろう。彼を改良派と洋務派の間に位置づけるほうが相応しいのではなかろうか。それにもかかわらず、劉錫鴻が西洋の会社、汽車を真似してはいけない[劉錫鴻『英軺日記』(1878年),『郭嵩燾等使西記六種』1998年,229~230頁]という言説は一見して反「洋務」的とみえる。しかし実際はそうではなく、一般の無知な、あるいはやや感情的な鉄道反対論と全く異なり、意識的かつ無意識的に、ヨーロッパの官・民との比較の目がはたらいている[溝口雄三,「ある反『洋務』」(『伊藤漱平退官記念論集』汲古書院,1986年),1989年,273頁]。

宋育仁は新しい世代の外交官として外国に派遣される以前には、洋務経験がいっさいなかった。1894年に外交官として赴任し、1897年の戊戌変法の最中に帰国し、後に強学会の講師となった。これは彼が外交上対日の強硬派として有名になったことに関わっている。宋育仁が変法派として地方の維新運動のなかで活躍した一面は、次のような事実で明らかであろう。宋育仁は帰省し、商務局をつくったという維新業績がある。戊戌政変のため、失脚したが、清朝の立憲で復活した。このようにして、宋育仁は最初、短い期間に限って言えば変法派であったが、大体後期は改良派として位置づけられてもいいであろう。そのため、宋育仁の言説は洋務思想の継承性が多かれ少なかれ見られるにもかかわらず、洋務思想を超克しようとする言説と実践は大いに評価されると考えられる。

王韜は一番評価しにくい人物であろう。彼は確かに洋務派あるいは改良派であったが、近代的リベラリストであると言っても相応しい性格をもつであろう。本論では、王韜を、洋務運動の初頭に洋務派として、まもなく洋務派を離脱し、改良派あるいは近代的リベラリストとして位置づけようとする。前期には、「変法自彊」「富強為治國之本」「先富後強」という言説からみれば、洋務思想の流れを離れていなかったとしても、後期には、洋務思想を超克しようとする言説がしばしば見られる。

3. 2 危機意識と国際意識

アヘン戦争前、清朝の上層部はすでに西洋の勢力拡大の動向に注目しており、危機意識がまったくなかったとは言えない。清朝と西洋の間に近代的外交上の直接的な衝突までなかったのも、危機意識があっても士大夫の共通危機意識にまで成熟しなかったのもである。

う。危機意識はアヘン戦争の勃発を切っ掛けに、共通危機意識となる可能性もあったが、実際は一つの小さな契機としかならなかったといえるだろう。その時点で形成した危機意識は、せいぜい士大夫の少数派と国難を憂慮する知識人のものでしかなかった。ここで当時の士大夫はいったいどのような危機意識をもっていたかを見よう。士大夫は、清朝の民心について、次のように憂慮している。

「久居西洋，始知中国人心不能自振發，而專為大言自欺，其源由於無恥。」（西洋に長い間に居留すると、中国の人心は自ずから盛んにすることができず、大言で自己欺瞞を専らにし、それが無恥に由来するのを始めて知ることになった。）[郭嵩燾（光緒4年4月28日）『倫敦與巴黎日記』、『郭嵩燾等使西記六種』183～184頁，1998年]

初めて欧州駐在した士大夫は、却って海外で冷静に国内政治を観察することができた。大袈裟な政治神話をつくっても、民心を凝集する政治はつくれなない。外交的挫折は政治的・文化的に空洞化しているのに関わるであろう。清朝の本来持っていた政治的・文化的な力が空洞化し、非西欧の国家と比べても大変深刻な状況に落ち込んだことは次のような言説から分かるであろう。

「中国土地人民大於土耳其四倍，而政教兵制尚遠不逮土耳其。」（中国の国土と人口の規模はトルコのその四倍であるが、政治、教育、兵制では尚トルコに遠く及ばない。）[郭嵩燾（光緒4年3月20日）『倫敦與巴黎日記』、『郭嵩燾等使西記六種』1998年，176頁]

19世紀80年代の直前、洋務運動の問題点を端的に指摘した洋務派の高級官僚は少なかった。且つ、このような認識をもった中央官僚は珍しかった。政治、教育、兵制の改革は洋務運動の中心的な課題であった。兵制は本来「富国強兵」を標語として軍事的産業を主導する洋務運動が始まってからもう10年余り経ったが、未だに弱い段階にとどまっていた。兵制の弱点は結局、清仏戦争（1884～1885）で露呈した。1888年に北洋海軍が創設されても、兵制の近代組織への改革も容易に実現されず、日清戦争（1894～1895）の敗北に帰結した。兵制の問題ばかりではなく、政治と教育の問題も同様であった。この時期に国家が主導する新式学校が建設されたが、人口の規模で計ると教育改革の歩みは小さく、国際情勢に適合する教育体制を導入しなければならないという緊迫感が漂っていた。政治的危機感も早い段階で喚起された。

このようにして、遠くにあるトルコ的情勢を注目するばかりではなく、中国の近くにある日本を取り上げる必要がある。明治維新から10年経ったが、日本に対して士大夫は何を見たか、どう評価したか、さらに何を期待したかは重要な問題を提起している。西洋文化に対して清朝と日本の対応が大きく違っているという認識は、次の言説に明らかである。

「日本晚出，汲々倣而効之。其向学之精且鋭，日進無窮。中国乃一以虚驕之大言当之，吾真無如此蚩々之士大夫何矣！」（日本は遅れて出て、汲々として模倣した。その向学心の精密さと鋭敏さは日々に進歩し、限りがない。中国はもっぱら虚飾の大言壮語をもってそれに当て、私は本当にこのような愚かな士大夫を、どうしようもない。）[郭嵩燾（光緒3年12月8日）『倫敦與巴黎日記』、『郭嵩燾等使西記六種』1998年，147頁]

本来、中国が矮小化した島国の日本は西洋の進出に対して、西洋の真似をし、日増しに強国になるであろう。これに対して、危機意識を全く持っていない士大夫はどうしようもなく、このような現状が続いたら、より深刻になると予測された。大国あるいは強国と言っても、実は弱体化し、空洞化して行きつつあった。1880年代に現実の情勢をありのまま把握した士大夫は少なく、一般の士大夫は危機意識を持っても、全体的な見通しをもった危機意識を形成するものは少なかった。一部の士大夫は、日本の西洋進出に対する出方を評価し、将来、事実上の清朝のライバルになると秘かに認めていたのである。中国と日本が西洋に門戸開放の政策を取っても結果が大きく異なる現実について、以下の言説のなかに、哀感をもって表わされている。

「日本與米部通商僅七八年耳，而於槍砲舟車機器諸事，皆能構製，精心揣合，不下西人；巍々上国，堂々天朝，豈反不如東瀛一島国哉！」（日本は米国と通商して僅か七・八年であっても、銃砲、舟、車、機械のようないろいろなものが皆製造でき、丹念に研鑽し、西洋人に負けない。巍々たる大国、堂々たる天朝はあに島国の日本に及ばんや）[王韜（同治4年）「代上蘇撫李宮保書」『弢園文新編』1998年，242頁]

上に紹介した言説は、洋務運動の問題点とつながり、危機意識の高揚を図ってなされたものである。一方にアジアの厳しい現状を踏まえて、中国自国に対する危機意識からアジアに対する認識の転換も、以下の言説のなかで読み取れるであろう。

「今日亞洲中惟中與日可輔車之相依，唇齒之相庇耳。」（今日のアジアにおいて、唯中国と日本は切っても切れぬ間柄で、相助け合うことができるだけである。）[王韜（光緒5年）「與日本岡鹿門」『弢園文新編』1998年，300頁]

ライバルという事実があっても、アジアにおける中国と日本との両国の緊密な関係を大いに期待していた。それはアジアの諸国のほとんどが既に列強に支配されてしまったという空前の危難にさらされる事実を踏まえ、日本の明治維新による強国経験をもってアジアの天下を復旧しようとした。

危機意識の形成とともに、国際意識を身につけることも要請された。国際意識というのは近代的なものであり、最初、西欧から始まり、国際平和と理想的な世界秩序などの目標を追求するものである。このような国際意識は国際条約システムの形成につながると考えられる。国際条約システムは本来の地域的に有効なシステムを退けると同時に、世界的に有効なシステムを唱導するのである。国際条約システムが旧来の地域的システムに取って代わる過程において、それぞれの政治秩序に帰属する国家の間に起きる新たな政治的・経済的な摩擦は避けられない。

国際意識は新たな世界秩序を認め、近代的意識の一つとして進歩的な一面が勿論ありながら、西欧が主導する世界秩序を強行する面も無視してはいけなない。西欧以外の国々は新たな世界秩序を強いられる際、自国の文化と経済を守るために国際意識が要請されるのである。その意味では、国際意識は本来、外的なものとして受け入れ、苦痛の選択も伴われるジレンマである。つまり、西欧以外の国家はある危機にさらされ、その危機を脱出する方

法として国際意識の重要性を初めて認識し、養成するのである。

国際意識は西欧以外の国々にとっては近代国家に脱皮する場合、最初の文化的反応と言ってもよいであろう。文化的反応における様々な行動は、国際意識の受け入れられかたと関連している。それに、このような国際意識がどの程度に養成されるかは近代文化に投影し、近代文化の形成を左右するであろう。

上述のように国際意識は外的なものであると主張しても、それを受け入れる側の能動的な創出性もありえると思われる。ここで強調したいのは、最初に、このような国際意識を受け入れる或いは形成する乃至再構築する主体が、組織された集団の行動であるか、組織されずほぼ同調する傾向が見られる個人の行動であるかである。前者の場合、国際意識を組織的な集団の行動として仮定すれば、伝統国家では、制度的に改革する勢力が一時に拡大する時期にその可能性がある。その結果、国際意識に基く改革意識も早く形成し、近代文化の形成にプラスする作用も顕著であろう。後者の場合、国際意識を非組織的・ほぼ同調的な個人の行動として仮定すれば、伝統国家では、士大夫の少数派に限られ、一般の知識人に拡大する可能性も低い。この場合、相当な時期がかかるかもしれないが、制度的な改革にシフトされる可能性もあると考えられる。

士大夫が国際意識をどの程度持っているかは士大夫の危機意識に関わるのである。危機意識を常にエリートの少数派が持っているという設定は、伝統国家では、情報の収集や専有は少数の士大夫に限定されているからである。ふつうの庶民ないし一般の知識人にとっては、情報を入手し難いという前提であれば、国際意識を一種の共通の危機意識あるいは対外認識として形成するのは容易なことではない。その結果、少数派のエリート層が国際意識の先覚として政治を動かすと同時に、文化を再構築する事業を客観的に要請されることになる。

近代の初期には、現代のような危機分析と危機管理がまだまだ不十分な段階であった。しかし、国際意識は単に対外意識にとどまるのではなく、文化の再構築に欠かせない対内意識へと駆り立てるものだった。ここからは、第一に、国際意識を持たずして、近代文化に脱皮することはありえない、第二に、国際意識を抜きにしては、伝統文化を再構成することも困難だと言える。従って、エリート層の国際意識が近代文化の再構成において果たす役割を認識する作業が必要となる。

清朝は1861年に総理各国事務衙門を設立し、1875年に初めて外国駐在の使節を派遣した。郭嵩燾の『使西紀程』『倫敦與巴黎日記』には、当時の士大夫にはみられない物指しで西洋文化を体験し、儒教文化の再構築を試みた跡をうかがうことができる。郭嵩燾は『倫敦與巴黎日記』のなかで、西洋の制度、政治、文化、社会を考察したうえで、清朝の制度、政治、文化、社会と比較しながら変革の必要を主張した。薛福成の『出使英法義比四国日記』『出使日記続刻』と劉錫鴻の『英軺日記』、宋育仁の『泰西各国采風記』も西洋文化と儒教文化の比較と融合の可能性を検討した。洋務派であった郭嵩燾と薛福成は、外交経験で国際意識を身に付け、国際派としての改革派となった。王韜は国学に造詣があ

るとともに西学の知識も持っている知識人として、洋務派の経験もあり、香港とヨーロッパで亡命生活をした。西洋を考察し、西学を研究したうえで、国際派として洋務派の制限的な改革を非難し、政治改革を呼びかけた。

上述のように、国際派という勢力は必ずしも一つの集団で結成されているとは限らない。但し、個別危機意識と個別国際意識が連結する時点で、彼らの存在はすでに重要な意味を持った。『万国公報』の言説あるいは郭嵩燾、薛福成、劉錫鴻、宋育仁、王韜らの行動は、この段階に入ったばかりの時期に位置した。次の段階（共通危機意識と共通国際意識が重なる場面）に入るための欠かせない基盤を築き上げた。しかし、共通危機意識と共通国際意識が互いに連結する段階に入ったとしても、道程はまだ遠く、20世紀初頭になっても相当複雑な状況であった。

3. 3 内政改革と危機打開

士大夫にとっては、西洋の新しい政治は、最初、国際政治の新しい動向から、それを把握したのである。郭嵩燾はヨーロッパでの生活経験によって、西洋が主導する新しい国際政治と各国の新しい政治との関連性を早くから注目した。西洋諸国は、国内政治では議会制度を整備し、国際政治では、「万国公法」による新たな国際秩序をつくってきた。新しい外交に習熟していない士大夫は、一時、国際秩序に反発することは免れなかった。国際政治の動向と実態を正しく把握できないと、国際政治における権利と義務を損失する代償は計りがたい。そのため、郭嵩燾は国際秩序から遊離している朝廷の外交現状を打開するため旧来の言説を用いながら、他方では、国際政治の公正の理念の翻案に尽した。国際政治の新しい国家間関係について、郭嵩燾はこう論じている。

「西洋考求政務，輒通各国言之，不分畛域。而其規模氣象之闊大，尤務胥天下而示之平。（中略）此西洋風氣所以蒸蒸日上也。」（西洋は政務を重視し、いつでもすぐ国境を問わずに各国を通して、それを議論する。その規模と氣象の大きさは、務めて天下を助け平等を示す。（中略）それこそ西洋の氣風が向上する理由だ。）[郭嵩燾（光緒4年4月30日）『倫敦與巴黎日記』、『郭嵩燾等使西記六種』1998年，187頁]

ここには、西洋が新しい国際政治の国家間関係を通じて、国際的公正に達成する可能性を模索したのがわかる。且つ、このような動向は、西洋の新しい政治の進歩性を反映するものとみなされた。士大夫たちが新しい国際政治状況をこのように理解したのならば、西洋の新しい国際政治の公正性と平等性を士大夫たちも事実上承認したことを意味することになる。

これは、従来、西洋の国際政治がもつ脅威と強圧が関心の中心にあったことと比べると、大きな転換というべきだろう。郭嵩燾の言説は、一般化された言説になるまでには時間が必要であったが、一般の士大夫に新しい国際政治の真実を伝え、近代文化を再構築する上で欠かせないものとなった。新しい国際政治の公正性を翻案したのみならず、清朝の孤立

した外交をどう打開するかという厄介な問題までも視野に入れたものであった。「万国公法」によって、国際政治の公正性と平等性を創出するという立場に立ち、西洋と積極的な外交交渉を展開すべきだと主張した。

但し、西洋との外交では、自分の状況を正確に把握し、冷静に考慮した上で、現実的対処をやらなければならない。つまり、西洋との外交は誠意が必要なことが主張され、それは中国の自立を守る唯一の道であることもはっきり言明されていた。

「劉雲生自謂能処洋務，至是亦自証其所知之淺，而曰処今日之勢，惟有傾誠以與各国相接，捨是無能自立者。」（劉雲生（錫鴻）は洋務を処理できると言っていたが、ここに来て自分が知っているところは浅いものだということが明らかになった。今日の大勢を処するには、すべての誠意をもって諸国と交渉するほかならず、これを放棄すれば、自立することはできないと言っている。）[郭嵩燾（光緒2年12月初6日）『使西紀程』（1877年），『郭嵩燾等使西記六種』1998年，69頁]

郭嵩燾は自分の外交経験によって、西洋との外交交渉における誠意という問題を提起したが、これは誠意欠如の従来外交を非難したのを意味する。誠意欠如という根本的問題を解決しないと国家の自立を危うくすると懸念したのは、士大夫の国際政治に対する認識転換の要点である。士大夫は、西洋の新しい政治と制度の進歩的な性格を賞賛しながらも、西洋の脅威を感じた。西洋の脅威に対して、誠意をもって西洋と正常な外交を展開するのはむしろ自然の理によるものであり、国家の富強を指向する唯一の選択と考えた。

郭嵩燾には外交上の誠意欠如の問題提起は、朝廷あるいは一般の士大夫の西洋に対する通念とかなりずれていた。結局、郭嵩燾は1879年に帰国後、病と偽って郷里に帰り、1891年に孤独のなかで死去した。西洋との外交的摩擦はしばしば発生したが、それは、郭嵩燾が提起した「誠意欠如」と関わる場所があったのであろう。

ここで言っている「誠意欠如」の問題は、西洋に対する強硬な態度として連想されるかもしれない。西洋に対する強硬な態度は、朝廷や士大夫が取っていた一般の対外態度だったので、西洋に対して好意な態度を主張するのは、既成の理念と価値を冒涇したものと認められかねなかった。郭嵩燾の外交上の誠意欠如の提起は、一般の士大夫が西洋に対する認識の不足の事実を大胆に言い出したものであった。

西洋との外交上に現れる基本問題を解明したのは、士大夫の西洋の新しい政治と制度に対する一般認識の形成プロセスと深い関係がある。郭嵩燾は士大夫の一員として、外交上の経験を切っ掛けに、西洋の新しい政治状況を早い段階で読み取り、従来の中華中心文明観を疑問視し、国際政治の事実に適するように、修正を求めたのである。国際政治への参与において形成された中華中心文明観への批判は、内政改革につながる可能性もあった。

郭嵩燾の言説における論理には、西洋との外交を可能にするために、まず内政を一新する必要があるという意味合いも読み取れる。清朝の外交が直面した問題には、内政の立後れが反映されていた。したがって、内政を正すためには、新しい国際政治秩序に遊離せず、逆行せず、その過程においてこそ新しい文明観を形成する可能性があった。結局のところ、

新しい国際政治への理解と認識は、中国国内の現実の政治、文化、社会における近代性の再構築と連動していたと考える。

3. 4 一般思想と流行思想

洋務思想は19世紀後半、近代文化の形成期に欠かせない重要な社会思想であった。洋務思想は改良思想に由来し、改良思想を取り入れた。ある意味では、改良思想は洋務思想によって知られ、時には洋務思想と同調し、一致することがあり、時には洋務思想との間に、明確な境界線をつくっていることがあった。つまり、改良思想と洋務思想が同調し、一致する場合、洋務思想がほぼ改良思想を反映したのである。士大夫は改良派であると同時に、洋務派であるという可能性もある。これに対して、改良思想と洋務思想が同調せず一致しない場合、洋務思想が改良思想の分流として、必ずしも改良思想を表出するに限らず、あるいは改良思想に批判され超克される面もある。士大夫は改良派から出発し、洋務派になったが、洋務派を脱し、改良派に戻ることもある。ここで強調しようとするのは、改良思想の内容には、洋務運動と同調しながら、洋務思想の限定性を乗り越える部分があるのである。

改良思想と洋務思想はそれぞれ改革思想として19世紀90年前に政治的・文化的な次元で広がっていった。90年代以降は、新しい改革思想としての変法思想が勢力をもち、従来の改良思想と洋務思想は衰退していく傾向が見られた。しかし、変法思想は従来の改良思想とは関わりなく、独自の政治的理念を標榜する改革思想に位置づけられる。

本論は、従来の改良思想を「前期改良思想」として、変法思想を「後期改良思想」として位置づけるが、改良思想の連続性を強調するためである。このような位置づけは既に一般に認められるところである¹。

改良思想と洋務思想の分別は次のような理由で設定されたと考えられる。第一に、改良思想と洋務思想との時間的な前後継起、第二に、洋務思想の君主制維持あるいは君主立憲制の導入と制限的な改革、第三に、後述するように、「流行思想」と「一般思想」を分けるためである。

また、前期改良思想と洋務思想を別個の思想に位置づけるという理由は次のようにいうことができる。洋務思想は実践を通じて自らを改良思想の内容と枠組みから区別し差異を一

¹ 1980年代後半あるいは1990年代以降、19世紀後半の思想について、改良思想と洋務思想をはっきり区別するという従来の分け方は確かに守れなくなったが、分け方の基準によってさまざまなタイプの思想、派別を定義することができるかもしれない。但し、本論の場合、従来の分け方に従って、改良思想と洋務思想あるいは改良派と洋務派を同一視しようとする立場である。確かに、洋務思想と改良思想あるいは洋務派と改良派の重なる部分が多いにもかかわらず、それぞれ思想的に進むことも否定できないであろう。そうすると、洋務思想は改良思想の支流として理解すれば、あまり正確ではなく、時には改良思想に取って代わり、改良思想の主流となることもあるが、結局のところ、改良思想の支流から離れる時点に、言うまでもなく改良思想から批判され、独自の思想になっても「洋務」という限定された思想であるので、洋務運動が終わるとともに、流行らなくなった。このようにして、洋務思想を流行の改革思想として捉えて理解されてもいい。これに対して、改良思想は時間性を明確に規定しないので、一般の改革思想に位置づけられてもいいのである。

層明確化し、かつ、改良思想を修正する空間をつくってきた。

本論に直接に関わる社会思想としては、主に改良思想と洋務思想に限られるが、変法思想にも適宜触れる。以上のような基本構造において、郭嵩燾、薛福成、劉錫鴻、宋育仁、王韜らの改良思想（時には洋務思想）をどう位置づけるかという問題は、重要な意味を持っているであろう。というのは、彼らの思想を考察する場合、「改良思想→洋務思想→改良思想」（同じ改良思想であっても、原点に戻るのではなく、より高い地点に到達するのである）、あるいは「洋務思想→改良思想」（洋務思想を考え直し、改良思想を一新にする）という思想転換のパターンが明らかになれば、文化受容プロセスにおける思想と現実の接点を見出すことができるからである。

上述の如く、洋務思想は「流行思潮（思想）」（mass or popular thought）として捉えられ、改良思想は「一般思想」（general thought）として位置づけられるであろう。ここで言う流行思想と一般思想との関係を説明すると次のようになる。流行思想は、最初、一般思想に由来し、一般思想より一時的影響力が遥かに上回り、一時に一般思想の変形として現れ、一般思想の部分を表出するが、時間が経つと内的分離も顕著になり、その過程において、あるものが流行として消費され、あるものが一般思想に復帰し、新たな流行思想を孕むのである。具体的に言うと、流行思想は、最初、少数派の思想、つまり、ある集団の政治的・文化的志向を示していたものが一般化していく過程において、多数派の行動を方向づけるものとなり、思考様式や行動様式としての集会的類似性を表わすが、斬新性と一時性という性格は否めない。さらには、政治的・文化的同調の漸次低下において社会から忘却されるのである。

このような定義から洋務思想を流行思想として把握すると、一つの新たな問題が生じる。それは流行思想としての洋務思想における多数派をどう定義するかという問題である。ここで言っている多数派とは、士大夫の多数派ではなく、一般の多数者でもなく、政治的・文化的権力を握っている士大夫の政治的・文化的勢力によってつくられている「擬似多数派」であり、虚¹の多数派として存在するのである。つまり、多数派と言っても、実の多数派と虚の多数派を指す二つの場合があるのは明らかになるであろう。そうすると、上述の流行思想の定義における多数派は、このような実の多数派あるいは虚の多数派という説明を加えなければならない。

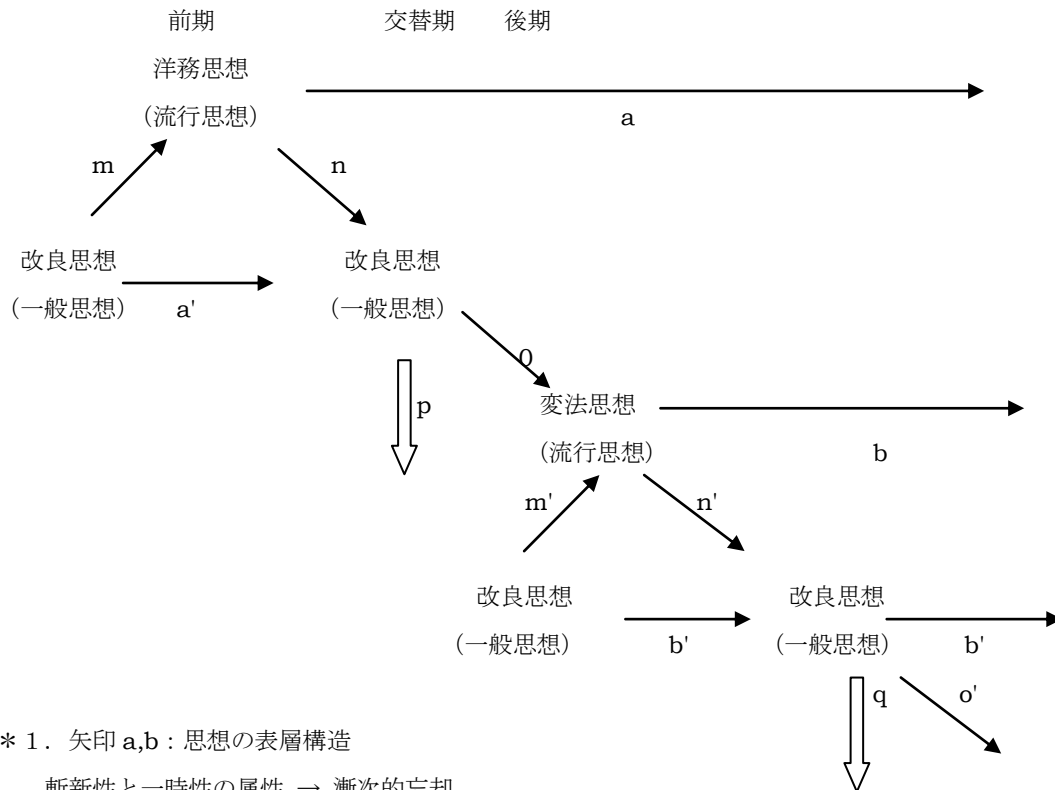
これに対して、改良思想を一般思想として捉える場合、持続性と永久性を持っていると同時に、ある時点において思想の潮流を支配することがある。つまり、ある意味において、一般思想における主流性は一般思想における斬新性を形成するが、そのような斬新的な部分は一般思想の表層構造になり、常に全体を飾るのである。一方、斬新性を生み出す持続性と永久性から構成されている部分は、一般思想の深層構造を形成する。このようにして、斬新性、持続性、永久性などは一般思想の属性であると考えられる。

同様に、本論では変法論を流行思想として、その母体となる（後期）改良思想を一般思想

¹ 兵法で言えば、「虚」対「実」、「奇」対「正」（『孫子』）

として位置づける。変法論を（後期）改良思想における思想の一つとして取り上げる理由としては、上述の流行思想と一般思想の構造によって決められているのである。以下、上述のような思想構造を図式化してみよう。

図3 流行思想と一般思想の転換パターン



* 1. 矢印 a,b: 思想の表層構造

斬新性と一時性の属性 → 漸次的忘却

2. 矢印 a',b': 思想の深層構造

①斬新・持続性・永久性の属性

②②修正・再解釈・深化のプロセス

3. 矢印 m,n,m',n',o,o': 一般思想と流行思想の転換

①流行思想から一般思想に復帰する流行思想

②一般思想から流行思想を表出する

4. 矢印 p, q: 一般思想の深層構造における時間的連続性

(思想的由来は必ずしも同じものに限らない)

5. 矢印 m,m': 顕在化していく (高潮する)

①少数派 → 実の多数派あるいは虚の多数派 (擬似多数派) → 集合現象

②マスメディアの支配性と操作性 → 斬新性の創出

6. 矢印 n,n': 内在化していく (フィードバックする)

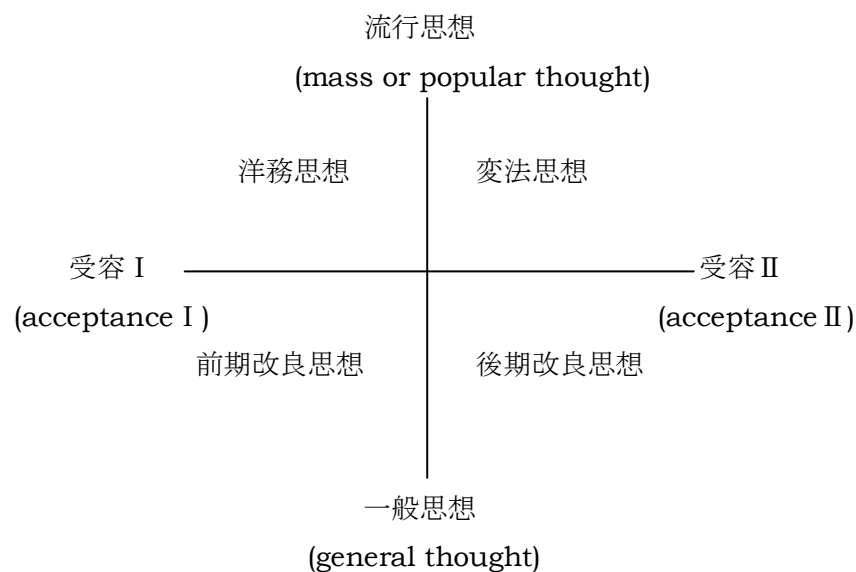
原点に戻るのではなく、より高い地点に到達する

この思想的図式における流行思想と一般思想は、19世紀後半の改革思想を分析対象とする場合でも適用可能であろう。本論の関心は洋務思想を如何に超克するかという問題にある。このような問題を分析するためには、流行思想と一般思想の対概念の枠組みで、一般思想における持続性と永久性の真意を解明すれば、洋務思想を超克する方向を見出すことができるであろう。

3. 5 文化受容プロセスにおける改良思想

清末の社会思想としての改良思想は、文化受容とともに形成されたので、以上の流行思想と一般思想という概念を導入するばかりではなく、文化受容（受容Ⅰと受容Ⅱ）という概念も入れる必要もある。改良思想を解明する前に、以下のような文化受容プロセスにおける改良思想パターン（図4）を構想してみよう。縦軸は流行思想と一般思想の表層と深層であるが、横軸は文化受容プロセス（受容Ⅰ→受容Ⅱ）である。

図4 文化受容プロセスにおける改良思想パターン



清末の改良思想とは、改革思想として、既存政治体制を壊さず、制限的な調整と改革を目的としたものである。改良思想の出現は特定の歴史的・政治的環境の産物である。改良思想は前期改良思想と後期改良思想に分けるのが普通である〔侯外廬，1981年〕。ここで区分する標準は、康有為『新学偽経考』（1891）の変法論の前後としたい。つまり、変法論前の改良思想は前期改良思想であり、変法論以降の改良思想は後期改良思想（変法思想）である。前期改良思想はアヘン戦争の前後には既に形成されていたが、それは洋務思

想の基盤となり、彼らの実践に影響を与えたのである。

前期改良思想は外的危機より内的危機に由来したものとみなされる。アヘン戦争のような外的危機はいまだ顕在していなかったのに対して、太平天国運動のような内的危機が焦眉の問題となっていた。前期改良派はほとんど東南の沿海地域（特に上海）で活躍したが、組織的・規模的なエリート集団を形成していなかった。彼らの主張は理論的に社会・文化・経済の全体的改革であったが、前期改良思想があったこそ、洋務派の国際意識と洋務思想を涵養するのが可能になったのである。

洋務思想は、前期改良思想を超克するものではなく、洋務運動が深まるにつれて前期改良派出身の洋務派が分裂した。前期改良思想は洋務思想を生み出したと同時に、洋務思想と決裂し、洋務思想を放棄することによって、改良思想を豊かにしたという側面がある。

ここで特に指摘するのは、前期改良思想と後期改良思想（変法思想）を時間的・内容的に二分するとしても、前期改良思想が後期改良思想（変法思想）に一方的に進化するということを意味せず、それぞれには社会的環境条件と思想的由来があるということである。

前期改良思想は龔自珍（1792～1841）¹、魏源（1794～1856）²、馮桂芬（1809～1874）³、郭嵩燾（1818～1891）、王韜（1828～1897）、薛福成（1838～1894）、鐘天緯（1840～1900）⁴、鄭觀応（1842～1921）⁵、張煥綸（1843～1902）⁶、馬建忠（1844～1900）⁷らをはじめ

¹ 浙江仁和(杭州)出身。12歳の時に段玉裁(1735～1815)から説文部目を教えてもらった。舉人から中書に昇格。道光年間に進士、宗人府主事に抜擢され、礼部に転任された。公羊学を主張した。その詩文は清末の改革派に影響を与えた。主著は『尚書序大義』『大誓答問』『尚書馬氏家法』『左氏春秋服杜補義』『左氏決疣』『春秋決事比』『定菴詩文集』。〔趙爾巽等(1928年), 1977年, 13428～13429頁〕

² 湖南邵陽出身。1822年に郷試に合格。会試に落第。劉逢禄(1776～1829)は「両生行」の賦をつくってその才能を惜しんだ。後は中書となり、アヘン戦争の時期、両江総督の幕僚。1844年に進士。江蘇で知州、興化を主管。1848年に高郵に補欠、経世の実践を果たした。学問的に名高く、今文経学の継承と発展につとめた。列強の進出に遇って、外国と交渉するため、まず外国のことを知らなければならないと言い、林則徐の翻訳した『四州誌』などを踏まえ、『海国図志』を書いた。そのほかに『聖武記』『公羊春秋論』『書古微』『詩古微』『元史新編』『古微堂詩文集』。〔趙爾巽等(1928年), 1977年, 13429頁〕

³ 江蘇吳県出身、1840年に進士、翰林院編修に採用。1860年に李鴻章の幕僚。1861年に『校邠廬抗議』を発表し、改良思想家としてデビューした。林則徐(1785～1850)の思想をかなり受け、「自強」「雪辱」を要求し、社会改革のアイデアを提出した。馮桂芬の思想は先輩の龔自珍、魏源と比べると、彼らの内政改革の思想を発展させ、初めて具体的に、内政、外交、軍事、文化などの全般的な改革を必要とすることを提案した。官僚につくのは僅か10年間であり、晩年は金陵、上海、蘇州などの書院で講義した。主著は『説文解字段註考証』『弧矢算術細草図解』『西算新法通解』『校邠廬抗議』『頤志堂詩文集』等。〔趙爾巽等(1928年), 1977年, 13437～13439頁;唐振常, 1989年, 307頁〕

⁴ 華亭(今松江)出身。1870年に広方言館に入学、英文は林樂知に、経学は俞曲園(1821～1906)に師事した。1879～1881年にドイツ駐在公使の李丹崖に従って使節としてドイツに滞在した。1882年に江南製造局翻訳館で羅亨利、傅蘭雅(John Fryer, 1839～1928)とともに、『西国近事彙編』『考工紀要』などを翻訳・編集。1894年に経元善(1841～1903)らと一緒に議院設置を主張した。1896に張煥綸、宋恕、趙頌南、孫仲瑜、胡中巽らと申江(上海)雅集會を結成し、教育改良の問題を討議した。1898年に高昌郷で4つの小学校をつくり、新しい教育方法を導入し、規模大きい教育改革を実験した。〔上海通社, (1936年)1984年 b, 653～655頁〕

⁵ 広東香山(今中山)出身。早期改良派のなかで最も有名であり、思想的に最も体系性がある人物。1858年に上海に来て、商務を勉強した。後は宝順洋行と太古輪船会社の買弁を経て、貿易・汽船会社をつくった。上海機器織布局・上海電報局・輪船招局の支配人。商工発展、商戦展開、自然科学重視、議院設立、政治改良などを主張した。主著は『救時揭要』(1862年)、『易言』(1875年)、『盛世危言』(1892年)。

⁶ 上海出身。上海龍門書院修了。国家経済と国民生活に関する経世の学に興味を持ち、地理学、軍事学にも深

とする官僚、学者、民間人の改革思想である。前期改良思想の流れの一つとしての洋務思想は、最初、前期改良派の龔自珍、魏源の改良思想を取り入れ、曾国藩、左宗棠、李鴻章、張之洞をはじめとする高級官僚の唱導で、官僚、学者、民間人の改良派が洋務実践に参与することによって流行思想となった。

前期改良派と洋務派は文化変容において、文化受容の解釈論としての本末説、道器説、中体西用論を提出した¹。この思想的活動とともに、文化的・政治的な目標を達成するための産業育成などの経済政策の実践も図られた。

前期改良派と洋務派の経済政策はほぼ同じものであり、富国強兵をめざして軍産業を主導し、商工業を発展させるものであった。重商主義が台頭するなかで、商工立国論、貿易立国論、商戦論が登場した。これらの重商主義のなかで、もっとも知られていたのは商戦論である。以下は重商主義としての商工立国論、貿易立国論、商戦論を紹介してみよう。

洋務派の洋務実践に於いて、商工立国論と貿易立国論が最初に提起された。重商主義思想は洋務思想を深め、その後、洋務派の商戦論に収斂した。改良派の思想家はまず従来の士農工商の社会階層における商人の社会地位を変えないと国家の近代化にマイナスであることを主張した。

「商握四民之綱」（商は四民（士農工商）の綱を握る）[薛福成『籌洋芻議』（1879年）]。「是握四民之綱者，商也！」（四民の大綱を握るのは商である。）[薛福成（光緒16年正月25日記）『出使英法義比四国日記』（1892年），『郭嵩燾等使西記六種』1998年，273頁]。ここは既成の社会秩序を批判し、商人が社会を先導する置位につくべきことを繰り返して主張した。商人階層の重要性は西洋文化のインパクトによって大いに強調され、商人階層は国家の近代化を実現するための重要な支柱として認められるようになった。

1880年代後半、「官商合辦」²（商人と国家の合弁企業）という新しい経済的パターンが1870年代の「官督商辦」（国家監督による商人企業）に取って代わり、「官辦」（国家が主導する産業と企業）の補完となるよう期待された。薛福成の主張した「商」の重要性は80年代以降、新たな段階で再評価された。「官督商辦」と「官商合辦」のような経済的パターンにおける官と商の企業管理と資本経営をめぐる支配と反支配、干渉と反干渉

い研究がある。1878年に正蒙書院（後は梅溪書院に変改）を創設したが、これによって中国近代の新式小学校教育がスタートした。1896に鐘天緯、宋恕、趙頌南、孫仲瑜、胡中巽らと申江（上海）雅集会を結成し、教育改革を唱導した。1897年に南洋公学が成立した時、総教習（教務長）を担当した。疆臣（総督、巡撫）にいくつかの改革対策を提出した。また「教育救国」の思想を提出した。主著：『歷代方略紀要』『救時芻言』『暴萌録』等。[唐振常，1989年，305～307頁]

⁷ 江蘇丹徒出身。西学を専ら研究し、洋務を習った。外貨借款、道路整備、海軍創立、通商、鉱山開き、学校興し、人材養成などについて上奏した。同氏は李鴻章にかなり賞賛され、上奏したものの多くは李鴻章に採択された。1881年に李鴻章によって南洋へ英国とのアヘン商売交渉に派遣された。1882年に朝鮮と米国が条約を締結する交渉した際、李鴻章によって朝鮮へ派遣された。洋務派と外交官として活躍した。かつ博学であり、古文が達者であると同時に欧文に最も通じ、欧文の文法を研究し、中国の古典を解説する時に文法的に解説しやすいために、はじめて『文通』を著わした。そのほかに『適可齋記言記行』（1896年）。[趙爾巽等（1928年），1977年，12482～12484頁]

¹ 5.3 道具説から「文化論」へを参照。

² この言葉は馬建忠の『鉄道論』（1879～1880）のなかで最初に提出された[Chan, Wellington K.K. 1977（王笛・張箭訳，1997年，94頁）]。

という内的矛盾は簡単に解消されない[杜恂誠, 1991年, 88頁; Chan, Wellington K.K. 1977 (王笛・張箭訳, 1997年, 90~91頁)]としても、ここで重要なのは、従来の「士農工商」の秩序が流動化するようになり、「商」と「農」の地位が交替し、「士」と「商」の間の距離が短縮された[王先明「近代社層變動」(第3章), 喬志強主編『中国近代社会史』1992年, 193~194頁]ことである。1890年代後半、「士商」「紳商」「儒商」のような言葉が使われた時期になると、その「商」に対する認識は大きく変容した。

対外貿易を富強の原点として把握する言説もある[馬建忠「富民説」『適可齋記言記行』(1896年), 1966年, 11~31頁]。対外貿易の利益は次のように論述された。「且夫通商之益有三, 工匠之嫻於芸術者得以自食其力, 遊手好閑之徒得有所歸, 商富即国富。」(通商には三つの利益がある。職人は技術に熟練しているならば自力で生活でき、のらくらして働かない人もところえられ、商業による富は国富となる。)[王韜「代上広州馮太守書」『弢園文新編』1998年, 150頁] ここで、通商は国家の生存の根本であると見なされた。つまり、通商は職人の技術向上に役立ち、たくさんの過剰労働力を吸収でき、社会安定に有利であるとされ、対外貿易が富強手段の一つとして認識された。

商戦論は洋務実践によって提出され、一般化された。重商主義の経済政策を重要視する経済思想のなかでも、商戦論はもっとも有力であった。商戦という言葉は最初鄭観応によって提起された「習兵戦不如習商戦。」(戦闘を習うよりむしろ商戦を習う。)[鄭観応「商戦」『盛世危言』(1892年), 1982年, 595頁]。列強との対決は軍事面よりむしろ経済面のほうに重点を置くようになった。洋務派が最初におこなった軍事産業の振興を中心とした経済政策はその後、入れ替わった。結局、商戦論は洋務派の経済思想の極点に達し、通商を優先する経済政策が導入された。商戦を優先する経済思想は洋務派の重商主義の方に傾斜し、従来の頑強な重農主義を一変させ、国家資本主義が中国に確立するのに欠かせないものとなった。

前期改良派と洋務派の政治思想と経済理論における組織的な面に論及しよう。

洋務派は前期改良派と違って、地縁的に結成された政治的・軍事的勢力であり、前期改良派の主な(経済改革を優先する)思想を受け入れたことによって、組織的・段階的に中国の前期近代化を推し進めた。前期改良派のほとんどは洋務派の中堅となり、前期改良思想を政策的実践に付した。但し、洋務運動が展開するとともに、前期改良派と洋務派の間の不和が露になった。従来、経済改革の思想と実践から前期改良派は洋務派に加入したのであった。しかし、経済改革が洋務派と改良派の共有した政治目標に緩やかに向っていくよりむしろその政治目標がみえなくなり、改良派が内政改革の主導による経済改革を指向した内政主導の改革論と、洋務派が国際関係の優先による経済改革をめざした洋務派の外政重視の改革論とが解釈的に相違している状況で、既に洋務派になった改良派は再度改革派に復帰することが余儀なくされた側面もあるであろう。洋務派から離脱した改良派は、改良(改革)思想に対する修正に迫られた。その結果、洋務思想における斬新性と一時性が

消失したとともに、流行思想としての次元で洋務思想を考察できなくなる（図3の註1で解釈された漸次的忘却のプロセス）。そのような状況で、洋務に従事した人々は士大夫の階層のなかでは「異途」「濁流」だとされた。彼らは、上述のように虚の多数派として存在したが、実の多数派を形成することができなかった。現実の中の彼らは依然として科挙試験に熱心であった。現実の困難は、洋務派を分裂ないし瓦解させたと同時に、前期改良思想の修正を余儀なくした。後期改良思想が現れる土壌はこのようにして整えられた。

これに対して、後期改良思想は戊戌変法の思想基礎となり、前期改良思想とともに、思想的に豊富な枠組みを築き上げるようになった。後期改良思想は嚴復（1853～1921）¹、宋育仁（1857～1931）、康有為（1858～1927）²、宋恕（1862～1910）³、譚嗣同（1865～1898）⁴、梁啓超（1873～1929）⁵らをはじめとする思想家、学者、官僚の政治改革思想である。変法思想は、後期改良思想の流れの一つとして、最初、康有為、譚嗣同、梁啓超らの広東・湖南の新進エリート層から成り、光緒帝によって特別採用されたことによって、流行思想となった。

以上の前期改良派、洋務派、後期改良派、変法派の形成年次と主要人物を表1にまとめよう。

¹ 福建侯官（今閩侯）出身。啓蒙思想家。1876～1879、イギリスの海軍大学に留学。帰国後、天津水師学学堂の総教習。官吏。1902年に恩賜の文科進士出身。西洋の思想・哲学の紹介と翻訳につとめた。訳書はハックスレーの『天演論』（1898年）[『進化と倫理』（1894年）]、アダム・スミスの『原富』（1900年）[『国富論』（1776）]、モンテスキューの『法意』（1902年）[『法の精神』（1748）]等。

² 広東南海出身。1895年に進士、工部主事に就任。1876年から朱九江（1807～1881）[広東南海出身。経世の学を主張すると同時に、陸象山（1139～1192）・王陽明（1472～1528）の心学を取り入れる。]に師事し、近文経学（公羊学）を研究。1888年にはじめて上京し、変法するように上奏したが、届かず、1895年に「公車上書」（平和交渉拒否・遷都・変法を主張する上奏）。同年に北京で強学会を創設し、翌年に上海で強学会を成立した。戊戌変法（1898）の際、中央改革に取り組んだ。まもなく侍讀楊銳、中書林旭、主事劉光第、知府譚嗣同らを新政に参与するように召集した。新政というのは科挙の改革、京師大学堂・訳書局の設立、農学の振興、新書・新器の奨励、各省の書院を学校に変えること、士と民が上奏するのを許可すること、変法を知らせることであり、そして中央の各部と地方の総督・巡撫の定員削減、さらに年号を変え、南へ遷都することである。光緒帝の新政は西太后によって潰れた結果、西太后は政務を執るようになり、康有為は海外に16年間亡命、13ヶ国を遊歴。1913年に帰国、『不忍雜誌』を創刊、「虚君共和」説を唱導。主著は『新学偽経考』（1891）、『春秋董氏学』（1894年）、『孔子改制考』（1897年）、『大同書』（1902年）など。[錢穆、（1937年）1986年、633～634頁；趙爾巽等（1928年）、1977年、12830～12833頁]

³ 1887年に上海に到着し、1891年以降上海に居住した。上海龍門書院、金陵中山書院、北洋水師学堂、上海求志書院で教鞭を取った。主著は『六齋卑議』（1891年）。議院、新聞社、学校を三大綱領とし、官制から服飾まで西洋を手本とすべきだと主張した。[『中国近代史詞典』1982年、362頁]

⁴ 湖南瀏陽出身。父は湖北巡撫。陳寶箴が湖南巡撫を赴任した後、帰省し、新政に携った。梁啓超の南学会の会長を務め、1897年に『仁学』を発表し、1898年に新政に召集され、四品卿、軍機章京に抜擢され、新政の勅旨を多くつくった。戊戌政変で処刑された。主著は『仁学』『莽蒼々齋詩集』等。[趙爾巽等（1928年）、1977年、12746～12747頁]

⁵ 広東新会出身。1889年に挙人。1887年に広州の学海堂に入学。1890年の春、会試に落第した後、上海に滞在していた期間に、多くの西学に関する本に接触した。その結果、彼は初めて中国以外の世界を知るようになった。同年の秋、学海堂の同級生陳通甫の紹介で康有為と知り合い、維新運動の宣伝家として活躍した。1895年に北京強学会の書記員となり、『中外公報』（『中外紀聞』）の編集を担当した。1896年に上海に赴き、『時務報』の主筆となり、1897年に『時務報』社を離れ、黄遵憲（1848～1905）の推薦で湖南の時務学堂の中文総教習（教務長）。1898年に戊戌政変のため、海外に亡命、日本で『清議報』『新民叢報』を創刊した。主著は『新史学』（1902年）、『新民説』（1902～1904年）、『清代學術概論』など。[HAO CHANG, 1971（崔志海・葛夫平訳、1995年）；李沢厚、1979年、421～438頁]

表 1 改良派と洋務派の形成年次と主要人物

19世紀	前期改良派		後期改良派	
	洋務派	その他	変法派	その他
30～40年代	龔自珍、魏源			
60年代	曾国藩、李鴻章 左宗棠、張之洞			
	郭嵩燾 馮桂芬、馬建忠、薛福成、劉錫鴻 王韜			
70年代	鄭觀応			
		鐘天緯、張煥綸		
80年代			嚴復、宋恕	
康有為、梁啓超、譚嗣同				
90年代			宋育仁	

後期改良思想はむしろ外的危機が深まる中で現れ、日清戦争をきっかけに、受け入れられていったというのが通説になっている。後期改良思想が形成される内的思想環境は、洋務運動は流行思想としての生命が衰退し、前期改良思想は一般思想として昇華される修正の直中に置かれたのである。一方、後期改良思想は、別の由来をもって、流行思想としての変法思想を創出すると同時に、一般思想として内在化していくのである。

後期改良思想の特徴は次のようなものである。それは強烈な愛国主義を高揚し、明確な政治綱領を提出し、「旧学」を非難し、「新学」を唱導したのである[侯外廬，1981年，2

47～249頁]。「下関条約」による「公車上書」¹とともに、変法維新の思想が高まった。列強が中国の租借地をめぐって競って勢力範囲を画した²ことは戊戌維新の引き金となった。後期改良思想は国家・民族の危機にさらされた中国を救う急務として、下位エリート層から上位エリート層までの愛国主義に燃えた共同行動を行った。そして、前期改良思想と最も異なったところは、明確な政治綱領があり、封建君主専制政体を君主立憲政体に変更しようとする政治改革を提起したことにある。その政治改革の要求は、従来の経済改革が行き詰まった際の、認識上の飛躍であるといってもよい。

政治改革を実践するために、後期改良派は各種の政治的学会を創立した。主な学会は康有為の強学会（1895年、北京・上海）、保国会（1898年）、譚嗣同の南学会（1897年、湖南）等である。全国には、50の学会があり、うち上海には8つあった[唐振常、1989年、316頁]。また新聞社を経営した。主な新聞社としては、康有為の『中外紀聞』（1895年）、『強学報』（1896年、上海、康有為の二人の弟子徐勤・何樹齡が主幹）、『知新報』（1897年、マカオ）、維新派の『時務報』（1896年、上海、梁啓超が主筆）、譚嗣同等の『湘報』と『湘学新報』（1898年の初頭、湖南）、嚴復等の『国聞報』等を挙げることができる。維新派は全国で40種の新聞と定期刊行物をつくり、そのなかで、27種を上海で発行した[同上]。維新派は政治的学会をもって、世論を唱導したうえで、早期近代化過程における政治的近代化を展開したのである。

さらに、後期改良思想が前期改良思想と異なったところは、儒教非難を妥協的に行ったことにある。儒教の程朱派を非難し、儒教の陸王派を容認した。つまり、儒教の経学の古文学派を非難し、今文学派を容認した。この点で、後期改良思想の政治改革の主張が、外的思想（近代西洋の社会・哲学思想）無媒介に受け入れたのではなく、内的思想（儒教思想或いは既に土着化した仏教思想）に関心を強くしたことは明らかである。

譚嗣同の変法思想を表出する『仁学』において、仁と学の儒教思想・仏教思想との関連性について次のように論述している。「凡為仁学者、於仏書当通『華嚴』及心宗、相宗之書；於西学当通『新約』及算学、格致、社会学之書；於中国書当通『易』『春秋公羊伝』『論語』『礼記』『孟子』『庄子』『墨子』『史記』及陶淵明、周茂叔、張横渠、陸子静、王陽明、王船山、黄梨洲之書。」[譚嗣同『仁学』（1897年）、1981年、293頁]（すべて仁と学を学ぶものは、仏書では『華嚴経』および心宗（禪宗）、相宗（法相唯識宗）の書に通曉しなければならない。西書では『新約』と算学、格致、社会学の書に、通曉しなければならない。中国のものでは『易』『春秋公羊伝』『論語』『礼記』『孟子』『庄子』『墨子』『史記』および陶淵明、周敦頤（茂叔）、張載（横渠）、陸九淵（子静）、王陽明、王船山、黄梨洲の書に通曉しなければならない。）[島田虔次訳、西 順蔵 編『原典中国近代思想史』（第2冊、

¹ 会試のため北京に集まった挙人1300余人の署名で出された上奏文。その内容は下関条約の調印拒否、遷都、変法。これは戊戌変法（百日維新）の前奏曲である。

² 日清戦争後、1898年までに、列強が中国に対する勢力範囲と占有地域に関しては、ツァー・ロシアは長城以北を支配し、旅大湾を占有し、英国は長江地域を支配し、威海衛、九龍を占有し、独逸は山東を支配し、膠州湾を占領し、仏蘭西は雲南と両広（広東・広西、部分は英国に属する）を支配し、広州湾を占有し、日本は福建を支配し、

洋務運動と変法運動)、1977年、252頁]。

康有為が変法思想を主張した『新学偽経考』(1891年)、『孔子改制考』(1897年)は儒教思想の解釈論と枠組みで立論し、従来の国学を整理したものである。梁啓超は康有為の大同思想[康有為、(1902年)1998年]は今日のコスモポリタニズムや社会主義と符合するが、その表出意味はそれより高く、行き過ぎると評価した[錢穆(1937年)、1986年、664頁(参照:梁啓超『清代學術概論』)]。大同思想の由来は複雑であり、莊子の「汪洋自恣」と墨子の「兼愛無等」の思想、仏教の「権実互用」の思想、西洋の「富強」思想が隠微に窺われる[錢穆、同上(参照:朱鼎甫『佩弦齋文存卷上』)]。

要するに、後期改良派は外来思想と西学を受容したが、国学の解釈論と枠組みで立論し、変法思想として展開したのである。譚嗣同は上海經由で上京した頃、傅蘭雅(John Fryer, 1839~1928)¹に出会っているが、傅蘭雅から西洋の政治、法律、歴史、地理と自然科学の本を紹介されたが、「西洋人の思想の精微さが十分に立証され、中国人の無学を一層嘆いたという[鄭焱、1996年、132頁(参照:譚嗣同『石菊影序筆識・学篇63』)]。

康有為は早期から伝統的学問と思想に没頭したが、上海との関わりが彼の学問と思想を質的に飛躍させた。康有為は自分で述べるように1879年に『西国近事彙編』¹を読んで、「西洋では治国に法度があり」、夷狄ではないことを始めて認識した。1882年に郷試のため上海經由で帰省した途中、「上海の繁盛」を見て、「ますます西洋人は国を治める術に於いて根本的なものがあることを知るようになった」。そこで、西洋の書物をたくさん購入して帰り、「それから西学を大いに講じ、古い考えが初めて解消するようになった」。2年目に上海で出版された『万国公報』を購入して「西学の本を集中的に読んだが、音声学、光学、化学、力学、諸国の史・誌、紀行文にわたった」[唐振常、1989年、312頁(参照:『戊戌変法』第4冊)]。

梁啓超は1890年の春、「会試に落第した後、上海經由で帰省した際、『瀛寰志略』²を購入し、それを読んで、初めて五大州の諸国を知り、且つ上海製造局で訳された西洋の本を若干見て、それが好きになった。」「同上、313頁(参照:『戊戌変法』第4冊)]。

康有為と梁啓超らの変法論はある意味で中体西用論を超克するものであり、思想的に進歩的であるが、ある特定の時期においては非現実的なものだったとしか判断できない。戊戌

台湾・澎湖列島を占有する。

¹ 英国人の宣教師。1861年に香港の聖保羅書院の校長に赴任し、1863年に北京の同文館の英文講師。1865年に上海の英華書館(書院)の校長。1868年に江南製造局翻訳館の翻訳者として採用。1885年に格致書室(書店)を創設。1896年に中国を離れ、米国に定住した。[熊月之、1994年、568~571頁、580頁]

¹ 編集者は江南製造局翻訳館。英国の新聞紙タイムズ(The Times)の内容を主に翻訳・編集した年刊(1873~1899)。

² 著者は徐繼畲(1795~1873)。同氏は山西五台出身。1826年に進士、翰林院庶吉士。翰林院編修、陝西道監察御史、広西潯州知府、広東巡按使、福建布政使、福建巡撫を歴任。1844年にアモイでアメリカ人の宣教師雅裨理(David Abeel)らと会見し、世界の歴史・地理の知識を得た。雅裨理が提供した世界の歴史・地理に関するデータ、世界地図をベースにして『瀛寰考略』(『瀛寰志略』の初稿)をつくり、1848年に『瀛寰志略』を出版した。[熊月之、1994年、240~244頁]

変法はあまりにも早熟なため、失敗に終わるのは必然的であった。

以上の前期改良派、洋務派、後期改良派、変法派の諸性格を次の表2でまとめよう。

表2 19世紀後半の主要な社会思想の諸性格

	前期改良派	洋務派	後期改良派	変法派
文化受容のアプローチ	師夷制夷（道具論） 商戦論、本末説、道器説 中体西用論（文化論）の表出		中体西用論の超克	
政治・経済	既存の理念を重視 経済優先：強国富民	西欧の産業・科学技術 の導入、国家主導の経済 改革	君主立憲制・民権の導入	
			政治改革優先	変法思想
実践	洋務実践に投身	洋務運動：国家の軍事 産業、国有企業。安慶 内軍械所（曾国藩，1 861）、江南製造局 （李鴻章，1865）、 福州船政局（左宗棠， 1866）、輪船招商 局（1873）など	変法運動に参加する 政治改革：君主立憲 制、地方自治などの主 張 中国国会（唐才常，1 900.7 上海）、予 備立憲公会（鄭孝胥・ 張謇1906.12， 上海）、政聞社（梁啓 超等，1907，東京）	戊戌変法 康・梁 1898
儒教	程・朱の儒教 古文経学から今文 経学へ			陸・王の儒教 今文経学
諸子、仏教				受容、復興
西学	西洋の地理、思想、 制度	主に科学技術	人文科学（特に進化論的思想）	
組織	形成せず	官僚の政治組織 湘軍・淮軍のような軍 事的組織	政治的な学会、メディア 知識人層の形成	
地域	上海、福州、天津、湖南等		北京、湖南、湖北、広東、広西など	

3.6 洋務思想の超克

洋務思想に対する批判は、時間が経つと、外部よりむしろ内部から出てきている。洋務

派であっても、改良派の立場に戻って考え直さなければならない。その時点は、漸次的忘却の方向のいずれかの点にあるのである¹。洋務思想は流行思想の一つとして大いに受け入れられても、漸次的忘却のメカニズムを免れなかった。

「今之議者、或驚駭他人之強盛、而推之過當；或以堂々中国何至效法西人、意在擯絶、而貶之過嚴。余以為皆所見之不広也。」（今の論者は、他人の強大に驚き、それを過大視する、あるいは堂々たる中国人として、どうして西洋を真似するかという理由でもって西洋を退けようとし、西洋を貶め過ぎる。私は総べてそれらの見聞は広くないと思う。）[薛福成（光緒16年4月庚子朔記）『出使英法義比四国日記』（1892年），『郭嵩燾等使西記六種』1998年，276頁]

ここで西洋に対する二つの状況を分析している。一つは西洋を過大視することであり、もう一つは西洋を矮小化することである。前者の場合、洋務思想を流行思想としてどう捉えるかという問題に関わっている。流行思想として捉えれば、高潮することがあっても、どの程度まで高潮するかが認められるのかは、大きなポイントである。後者の場合、西学を拒否することによって洋務思想の合理的な部分を黙殺される側面が免れないであろう。この二つの問題所在は西学に対する認識欠如に由来する。薛福成は、この二つの問題を回避するためにどのような基準を持って対処するかについて、直接に語らなかったが、実際は文化変容における文化的原則¹という問題を示唆したのであろう。

そして、洋務思想を是正するより、洋務思想を超克するという大きな課題に直面している。洋務思想をどう超克するかは、改良派が常に挑んだ課題であった。改良派にとっては、一方では、洋務思想が顕著になっていくなかで、高潮し過ぎる背後にあるもの、つまり洋務思想の正体を突き詰めないと、決して洋務思想を超克することができない。他方では、洋務思想と正反対にある守旧思想への執着を払拭するためにも、洋務思想が何たるかの解明が必要であった。従って、洋務思想批判は文化変容の深化に対する改良派の思想の成熟のための戦略的な意味を持っているのである。改良（改革）派は洋務派の政治改革の規模、粉飾・欺瞞に対して、不満をもっていた。西洋のような富強をめざして行った洋務運動は、次のように、制限的なものであり、世論を欺瞞するものでしかないと評価された。

「小変而非大變，貌變而非真變也。粉飾蒙蔽，因循苟且。」（小さな変化であるが、大きな変革ではない。形だけ変わるが、真なる変化はなし。粉飾と欺瞞であり、因循をもって一時逃れをする。）[王韜「答強弱論」（『弢園文録外編』1897年），『弢園文新編』1998年，103頁]

ここでは、洋務の実践がもたらした成果を過小評価するどころか、厳正に非難しているのである。評価されないところは、洋務思想自体に関わっていると考えられる。つまり、

¹ 図3 流行思想と一般思想の転換パターンにおける矢印 a は、漸次的忘却の方向を示している。漸次的忘却のプロセスは、一方では、主体の記憶的メカニズムによって機能するが、他方では、客体（流行思想自体）の斬新と一時性の刺激によって決められることになる。そして、そのプロセスにもう一つの意味が含有されているが、ここで説明を加えなければならない。流行思想の漸次的忘却のプロセスにおいて、その特徴の一つとして、早い時点には、一般思想に戻る可能性が高く、遅い時点には、一般思想に戻る可能性が低いと指摘したいのである。

洋務運動は、流行思想として高潮し、一時的に変化があっても、結果的に見れば、変化が小さいとか、形式的に変化したとか、因循姑息であると非難されても不思議ではない。但し、改良派が期待している思想的克服がどのように得られるかは、難しい問題であろう。それは、洋務思想を改良思想にどうフィードバックできるかとか、改良思想を再構築するか、といった問題に関わっているのである。

それでは、改良派の改革とはどんなものであろうか。ここで王韜の言説を取り上げてみよう。国家の強弱と政治改革の関係について、王韜の言説は、先鋭で辛辣である。王韜は西学が中国の習わしや政事を退けるのではないかと心配している人々に対して、変革の内容と形式を強調し、変えるべきものを変え、変えられないものは変えるのではない、政治改革の主体は中国にしかない、主導権は中国が握る、と主張した。

「吾所謂変者、変其外不变其内、変其所当変者、非変其不可変者。所謂変者、在我而已、非我不変而彼強我以必変也。彼使我変、利為彼得；我自欲変、権為我操業。」（私が変わると言っているのは外が変わるが内が変わらない。変わるべきものを変え、変えられないものを変えるものではない。変えるというのはわれわれをもってしかない。われわれが変えず、彼らに強いられて変えるものではない。彼らはわれわれに変えさせたらその利益は彼らが得るのに対して、われわれが自分で変えようとしたらその権利はわれわれの操作となる。）[王韜「答強弱論」（『弢園文録外編』1897年）、『弢園文新編』1998年、102頁]

ここで洋務派と守旧派との正反対な文化的行動を非難しながら、改良派の取らなければならない文化的原則を再強調したのである。王韜の言説は、上述の薛福成の言説と比べると、似ているところが多い。そのため、洋務派と守旧派の間に置かれている改良派は、常に近代文化を再構築する過程において、創造力をもって、近代文化を方向づける役割を果たそうとしたのである。両者は改革派として位置づけられても、それぞれ洋務思想と改良思想の表出における流行思想と一般思想の本質的属性によって分かれたるのである。

王韜は一般の改良派のように中道路線を守っているとしても、欧米最良に見えるような言説が主張されるので、批判されたところもある。例えば、列強の中国進出の煩わしい問題について、王韜は当時一般的な否定的見解とまったく正反対に、肯定的な態度をもってこう語った。

「天之聚数十西国於一中国、非欲弱中国、正欲強中国；非欲禍中国、正欲福中国。故善為用者、可以転禍而為福、変弱而為強。」（西洋の国々がひとつの中国に集まるのは天意であり、中国を弱くするのではなく、中国を強くしようとする、中国に禍が降りかかるのではなく、中国に福がやってくるのである。うまくいけば、禍を転じて福となし、弱さを変え強くなることができる。）[王韜「答強弱論」（『弢園文録外編』1897年）、『弢園文新編』1998年、103頁]

強弱の弁証法的な内在関係を解明したのは評価できるが、外交より内政のほうを重視し、

¹ 4.2 文化的原則、文化的理念・価値の相対性と絶対性を参照。

国際関係の暗流や列強進出の本性に対する認識に欠けていた。また、国際問題と国内問題において、国際問題より国内問題のほうを重視し、国内の「一変」を強調する立場であった。

「不患彼西人之日來，而但患我中国之自域。無他，在一變而已矣。」（彼ら西洋人が毎日やってくるのは心配しないが、しかし、われわれ中国の領域のことはただただ心配である。一変するしかない。）[王韜「答強弱論」（『弢園文録外編』1897年），『弢園文新編』1998年，103頁]

「從來治遠必以近始，治未必以本始。徒知強兵威敵而不知治民，是猶形悍於外，神躁於中，能暫張而不能久持者也。故在今日握要之端，亦惟曰治中以馭外而已。」（從來、遠くを治めようとしたら、近くから始めるべきであり、末を治めようとしたら、本から始めるべきである。強兵をもって敵を脅かすことしか知らず、民を治めるのを知らないのは、見かけは剽悍であるけれども内実はせっかちであり、一時には強くても持続できない。それゆえ、今日重要な鍵を握るのも中国を治めることによって外国を凌駕するとしか言えない。）[王韜（同治4年）「代上蘇撫李宮保書」（『弢園尺牘』1893年），『弢園文新編』1998年，243頁]

ここで、一方では、国際問題を解決する前提条件はむしろ国内問題にあると強調したと同時に、他方では、洋務における問題も指摘した。つまり、洋務派らは軍事力を強化することしか知らず、民衆を治めるのを知らず、それは西洋に表面的に猛々しいが、実際内面的に苛立っている、一時的に現状を維持できるが、長く続くことができない、と分析した。したがって、西洋に対抗できるために、目下の要務として中国を安定させるしかないという結論を下した。

改良派はしばしば洋務派の改革に対して、形式的改革を行っているが、実質的改革を展開していないと非難した。改良派と洋務派の分岐点がいっただいどこにあるかは、次のような言説によって明らかになるであろう。

「蓋洋務之要，首在借法自強。非由練兵士，整边防，講火器，製舟艦，以竭其長，終不能與泰西諸國並駕而齊驅。顧此其外焉者也，所謂末也。至内焉者，乃当由我中国之政治，所謂本也。」（洋務の要はまず法を借りて自強する。兵士を訓練し、国境の防衛を整頓し、火器を講じ、軍艦を製造することからその長所を生かす。そうでないと、とうてい西洋諸国と併存することができない。その外的なものを見るのは、所謂末であり、内的なものに至り、我が中国の政治によるべきが所謂本である。）[王韜「洋務」（『弢園文録外編』1897年），『弢園文新編』1998年，30頁]

西洋の軍事的技術を習うことは、確かに内政改革の一環に組み込まれたが、しかしせいぜい「末」であり、むしろそれ以外の内政を重要視しなければならない、と指摘した。ここで、洋務派の内政改革が実質的に展開されなかった急所を衝き、軍事以外の内政改革を求めようとした。改良派と洋務派の内政改革には、両者が同じ内政改革を主張したが、内政改革の「本」に対する認識的相違ばかりではなく、解釈的相違もある。改良派の「本」

とする内政改革は洋務派が認識した僅かな内政改革よりむしろ構造的改革あるいは政治改革を指向したのを意味するであろう。改良派が政治改革を「本」として位置づけたといっても、不明なところが多い。にもかかわらず、政治改革を「本」として標榜する言説には、洋務思想を超克しようとするところがある。「本」としての政治改革は、後の変法思想と直接に関連が存在することがなくても、その政治改革の基本指向が変法思想によって再表出され実践される点にその連続性を見出すことができるのではなかろう。

洋務派が主導した政治改革は軍事を主とする改革にとどまったが、このような内政改革は、改良派にとって内政を「本」とするとしても、「末」としか評価しなかった。結局のところ、政治改革が行き詰まった状況で、改良派と洋務派の間に軋轢が生じ、共有する政治ビジョンが見えなくなった。改良派は洋務派から離脱せざるをえず、改良派として思想的に独立性を取り戻し、洋務思想を超克する過程において、現実政治に思想的に新たに影響を与える可能性もある。もしも、そのような政治的状況が見えてくるならば、改良派が再設定する政治的ビジョンを実現する可能性もある。この意味では、改良派の営為は、近代文化の形成において創造的な思想的・文化的実践として評価すべきである。

以上検証した結果、次のような結論に帰結しようとする。

第一に、国際派の士大夫が文化変容における文化的行動は、「改良思想」に密接な関連性を見出すことができる。彼ら自身が持っていた危機意識と国際意識は改良思想の内容を一層豊富にした。

第二に、**流行思想と一般思想の転換パターン（図3）**は、思想の構造における連続性・非連続性、顕在化・内在化、集合現象などを見出すことができる。それとともに、**文化受容プロセスにおける改良思想パターン（図4）**は、19世紀後半の文化変容における解釈論と近代社会思想が交差する場合、文化的・政治的な指向が現れる。さらに、これらの類型は一般化する可能性もある。

第三に、国際派の士大夫の思想転換パターンは「改良思想→洋務思想→改良思想」に属する。ここで設定した改良思想プロセスは改良思想から再帰的改良思想へというものである。このパターンによって改良思想から出発し、洋務実践（思想）を経て、洋務思想を超克するまで辿った軌跡を見出す。

第四に、国際派の士大夫の再帰的改良思想を持っているからこそ、19世紀後半の文化変容パターン（Ⅰ伝統的内発性）の形成に関連性があるのである。その意味で、19世紀後半の社会思想という枠組みで、文化受容プロセスを検証するのは、近代文化の再構築問題を解明する要点の一つでもある。

第4章 近代文化への儒教の理念・価値の再確認

文化変容における自国文化の理念と価値をどう守るかは、士大夫にとっては、間違いなく至上命令でそれを守るべきであると思われる。但し、文化の理念と価値を守ろうとすれば、単にその手段に訴えるのではなく、手段自体の合理性と実際の操作的可能性を考慮する必要があるであろう。どこからそのような手段を探し出すかは要点となる。本章は近代文化を再構築する場合、儒教の理念と価値を守るため、いくつかの論点を設定し、検証しようとする。

第一に、文化変容のなかで、自国文化を守る場合、文化的反応として、変えられないもの、自国文化の「普遍性」を主張するのが可能なのか、を解明しなければならない。これは基本問題であるので、文化の理念・価値を再確認できるかどうかに関わっている。

第二に、変えられないもの、あるいは自国文化の「普遍性」が理念と価値のなかに存在するが、文化のメカニズム（自律性）から、「絶対性」というものを一時に「引き離し」、士大夫の「文化的原則」になるという解釈が成り立つならば、文化変容に適合する「文化的環境」で文化変容の所定目標に達成されるのがありえるであろう。

第三に、以上のような「文化的原則」の操作性を理論的に証明できれば、異なる文化を取り入れ過ぎるという問題が解消するかもしれない。言い換えれば、異なる理念と価値を取り入れる現実性が見えてくるであろう。

4. 1 変えられないものとは何か

宣教師らの文化的参与が中国文化の変革にプラスである一面は既に明らかにした。その文化的背景の下で、中国文化における理念と価値をもって、西洋的あるいは近代的理念・価値と対決しようとする士大夫はあまりいなかった。西洋的あるいは近代的理念・価値を重要視する士大夫も少なかった状況のなかで、危機意識と国際意識を持っている少数派の士大夫は、すでに現実の厳しさを読み取り、宣教師らの伝える西洋的なものをどう取り入れるか、危機にさらされている中国文化がどう生き残るか、儒教の理念と価値を守るという至上命令を実現するのは可能か、といった文化的価値に関わる諸問題を提起した。

西洋的理念と価値に対する宣教師らの解釈は宗教的理念と価値からする偏向があり、必ずしも正確に紹介されたものとは限らず、また、当時の士大夫にとっては、宣教師らが紹介する西洋の知と中国社会に対する建議は、新奇な学問として受け止められた面がある。

文化的次元で、最初、宣教師らは進んで西洋的なものを紹介してきたのに対して、士大夫らは西洋的なものを積極的に受容することはあまりなかった。郭嵩燾、劉錫鴻、薛福成、

宋育仁らの士大夫は外交官として西欧へ派遣され、西洋文化を自らの目で見て、耳にしたものを、日記という形式で表出したが、西洋的理念と価値に対する最初の体現的認識による紹介であった。彼らはまったく外国語に通じなかった¹が、経験から思考を深めることにより、却って中国文化の立場で西洋的な理念と価値を距離をもって冷静に見ることもできたようである。

王韜は長年異国に居住した民間人で、郭嵩燾らと違って外交官のような公的職務に拘れることもなく、「近代的知識人」として行動した面も見られた。また、王韜の宣教師との親交は郭嵩燾らの高級官僚より早く、また13年間と期間も長かった[王韜「弢園老民自伝」(『弢園文録外編』1897年),『弢園文新編』1998年,367～368頁]。このような立場は、王韜に西洋的理念と価値を「文化論」的な視点で認識させ、儒教の理念と価値の再構築の試みを可能にさせた。但し、王韜の言説は現実性を越えた一面もあり、その正当性と合理性が長い間認められなかったという事実もある。王韜が長年亡命した後、気力がなくなった時期に初めて認められたのである。

王韜のようなタイプがやや異なる士大夫は、西洋文化における理念と価値を完全に読み取れたとは言えないとしても、西洋文化と中国文化の衝突となる理念と価値をそれぞれどう認識し、評価したかは、近代文化の再構築問題を再検討する場合、重要な参考視点としての意味を持っていると考える。少数派としての彼らの言説を通じて、当時、一般の士大夫が取った文化的行動も大体推測できるであろう。

上海で発信した宣教師と近代的エリート層の言説を、郭嵩燾をはじめとした国際派の士大夫の言説と接続すれば、そこに何か共通的なものを発見することができ、それを近代文化の一側面として提示するのもありえると考えられる。

士大夫と宣教師が変えられないという主張に収斂された現象はいったい何を意味するか。変えられないものが想定(操作)されたとすれば、彼らにとって変えられないものと認定されたものは何かという問題は重要であろう。変えられないものは本来、文化の属性としての文化の理念と価値の絶対性(absolute ideal and value in culture)と関わるが、それを操作すれば、文化的原則(culture principle)となる。そうすると、文化的原則は、文化変容の過程において、文化の自律性(文化の理念と価値の絶対性と相対性はその性格の一つ)に同調しながら、文化変容の指向を操作することがありえるであろうか。

4.2 文化的原則、文化の理念・価値の相対性と絶対性

近代文化を構築する場合、観念的文化や制度的文化の新しさと有効性をどう把握するのは、重要な問題である。士大夫は、それを直接に取り入れたのではなく、何か決まっているものに制限され、大きな揺れを本能的に排斥するという文化的行動を取るのである。つまり、

¹ 郭嵩燾から1900年に在籍の7名公使まで、20年余り、30名余りの使節のなかで、外国語に通じるのは曾紀澤、伍廷芳らの数人しかない。大使館の長官は外国語が分からないどころか、その随員の多くも外国語が分らず、外交

士大夫の文化的行動は必ず指向的文化につながっているとすれば、その過程における操作的役割を果たしているものは、文化的原則(culture principle)という至上命令である¹。文化的原則は文化的行動の全域に完全に作動するのではなく、文化的行動のある領域にある程度で作動し、ある領域に作動しないと想定することができる。文化的原則は文化の自律性に関わりながらも、文化の自律性を意味しない。ここで言っている文化的行動は、狭い意味で文化受容という文化的行動を指すべきであるが、広い意味で一般の文化的行動に当てはまると考えられる。このようにして、文化的原則の強弱は文化的行動を規定するとしても、文化的行動は時には文化的原則の更新を要請することもあるのである。

但し、このような文化的原則と文化的行動の関連性は、確かに存在しても、一時に顕在化する、あるいは、より複雑な状況のなかで、むしろあまりはっきりしない、と想定したほうが現実的である。そのために、文化的行動と文化的原則の間の関係をより明確に説明しようとするれば、文化的原則の発生源としての文化変容の自律性がどのように機能するかに関わるであろう。ここでは、文化変容の自律性の一つとして文化の理念と価値の絶対性と相対性を合理的に操作すれば文化的原則を創出する可能性があるかと想定しよう。若しも、文化変容において、文化的環境の中でこのような文化の理念と価値の相対性と絶対性を反映する自律性から文化的原則を「引き離し」て、さらにそれを文化的環境に還元することができるならば、主体（士大夫）の文化的行動は、一方で文化的原則に一層固執することもあるし、他方で文化的原則に柔軟な姿勢を示すこともある多様な面を説明することができる。

文化の理念・価値の相対性とは、文化の理念と価値のすべてが変わらないのではなく、それが時とともに変わることを説明するものである。時代の変化とともに内の文化が内的更新を要請する一方、内の文化を外の文化と接続させる文化的空間もつくり文化の共通性を発見させる。文化の理念・価値の絶対性とは、文化の理念と価値のすべてが変わるのではなく、それが時とともに変わらないものがことを説明する。内の文化の性格を外の文化の性格と対比させ異質性を照し出し、内の文化の性格を規定し、結果として内の文化を守るのである。相対性の承認は文化受容プロセスが大きなあつれきを引き起こさないで作動する面をみているのである。これに対して、絶対性を主張するのは、文化変容プロセスが誘導的に作動する面をいっているのである。このようにして、文化の理念・価値の相対性と絶対性及び文化的原則という問題は文化変容パターンに関連できると考えられる¹。文化的

的常識でも持っていなかった。[朱維錚, 1992年, 3頁]

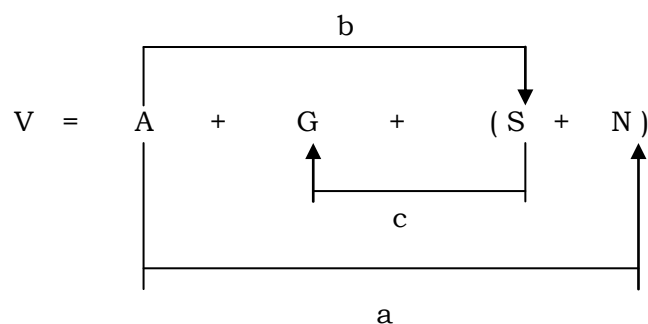
¹ 文化的原則が中国の近代性にも関連する。**1. 6 中国の近代性**で、中国の近代性を構築する場合、選択性と操作性という解釈論を重要視したが、その解釈論にとっての必須条件は論述したことがない。ここで文化的原則は解釈論の必須条件として補足的に強調しようとする。

¹ ここで検討している文化の理念と価値の相対性と絶対性及び文化的原則はそれぞれ **1. 2 三つの文化変容パターン**のⅠ伝統的内発性(internal agents with tradition)とⅡ伝統的外発性(external agents with tradition)と **1. 6 中国の近代性**の内容と関連すれば、近代文化の再構築問題を一層明らかにするであろう。Ⅰ伝統的内発性(internal agents with tradition)とⅡ伝統的外発性(external agents with tradition)の二つの文化変容パターンは、文化の理念と価値の相対性と絶対性を把握するうえで、文化的原則を守る場合、歴史的・文化的に限定された格差的因子によってつくられたパターンである。これに対して、Ⅲ非伝統的外発性(external

原則を抜きにしたら、文化の理念・価値の相対性は無限的に拡大して行き、文化の理念・価値の絶対性が矮小化する危険性がある。その結果、中国文化の基盤を危うくする可能性もある。従って、文化的原則を強調するのは、西洋の文化と直面した中国の士大夫が自らの文化を改めて自覚し、西洋の文化を受入れることの困難を直視する結果から生じたものである。但し、文化的原則は任意に発動されかねない事態を防止するために、知的真意²によって検証されなければならない。

文化的環境（文化的システム）、文化的原則、文化の理念と価値の絶対性と相対性が文化変容におけるエリート層の文化的行動とどう関わるかを説明するために、次のような図式（図5）をつくってみよう。

図5 文化変容における文化的原則の操作的プロセス



* V 行為（文化的行動）

A 行為主体（エリート層）

G 近代文化の再構築という目標

S 状況 + N 規範的方向づけ（文化的環境＝文化的システム）

N 規範的方向づけ（文化の理念と価値の絶対性と相対性）

矢印 a 操作Ⅰ：「引き離す」操作によって文化的原則を創出する。この文化的原則は文化的行動の必須条件となる。

矢印 b 操作Ⅱ：文化的原則を文化的環境(S+N)に還元するとともに、それをもって文化的環境を操作（整備）する。すなわち、文化変容における解釈論（三つの文化変容パターンあるいはその結果としての具体相の受容Ⅰ・受容Ⅱ・受容Ⅲ）に対して、全域的に機能せず、領域的に機能する。

矢印 c 操作Ⅲ：近代文化という目標(G)に接近するように操作する。すなわち、文化変容における解釈論（三つの文化変容パターンあるいはその結果としての具体相の受容Ⅰ・受容Ⅱ・受容Ⅲ）を能動的に操作する。

agents with nontradition)という文化変容パターンは、文化の理念と価値の相対性と絶対性を一面的に拡大化し、文化的原則を守れず、内的あるいは外的要因によってつくられたパターンである。

19世紀後半、それぞれ現れた文化変容に関する社会思想としての本末説、道器説、中体西用論¹はむろん上述のような文化的原則、文化の理念・価値の相対性と絶対性に基いたものである。本末説、道器説、中体西用論の登場背景がそれぞれ異なるとしても、文化変容における文化的原則を前提にして、文化の理念・価値の相対性と絶対性の弁証的關係を重要視する点において、大きな相違がない。大体10年毎に、このような文化的原則力点の変化が繰り返したのは現実の厳しさをよく反映しているであろう。洋務運動が始まってから、一方では強国富民を政策目標の中心において、功利的な文化的行動を指向するのは避けられず、他方では既成文化の基盤は揺らぐという事態に突入した。このようにして、文化の理念・価値の相対性を一方的に拡大化し、文化的原則への自覚的反省も放棄されるなかで、文化的原則を高揚し、文化の理念・価値の絶対性を再強調するのは、文化的行動の一方に偏った指向を是正するのである。また、宣教師らの文化的活動への参与は、上述のごとく、文化的原則、文化の理念・価値の相対性と絶対性の問題を顕在させたのである。

以上、文化的行動とともに文化的原則が現れると繰り返して言っている本意は、文化的行動における一般動機を主導し、規定する、あるいは一般動機の究極の動機と言えるもの、すなわち本論で文化的原則を定義する文化の規定性を探し出すことにある。この場合、文化的原則は理念型でもあり、実行可能な類型でもあると考える。つまり、理念型であれば、文化の理念と価値を守り、それを実行する範型としての意味をもつ。実行可能な類型と考えれば、文化の理念と価値を固守するのではなく、それを新たな状況で再解釈することも可能な可変性を意味する。さらに、文化的行動における必須条件としての文化的原則とともに、一般条件としての文化の理念と価値の相対性と絶対性の相関關係の弁証的把握は重要である。というのは、文化の理念と価値の絶対性を無限にすれば、文化の外的空間を遮断し、文化的行動を妨害するし、文化の内的更新を無にする恐れもあるのに対して、文化の理念と価値の相対性を拡大化すれば、言うまでもなく文化の理念と価値の存在を危うくすることになるわけである。最後に、文化の理念と価値の相対性と絶対性の相関關係は単に文化的行動の次元で解釈できず、政治的行動に関わりながら解明されるであろう。文化の理念と価値の相対性と絶対性の相関關係を考慮に入れない、あるいは合理的に操作されない、すなわち文化の理念と価値の絶対性を一方的に操作すれば、文化的行動は、極端な政治的行動に結びつくこともある。逆に言うと、文化的行動が政治的に難航する場合、文化の理念と価値の相対性と絶対性の相関關係は適性に修正されるフィードバック・プロセスが作動すると想定できよう。すなわち、このような場合、絶対性から相対性への相関關係が適正に修正されれば、文化的行動は合理的な政治的行動につながる可能性もあるであろう。

文化的原則及び文化の理念と価値の絶対性と相対性の性格は以上のように要約できるが、想定している文化的行動の状況は次のような二つの場合である。一つは内の文化の次元で

² 6. 1「旧学」の精神、態度・倫理、行動の基準を参照。

¹ 5. 3 道具説から「文化論」へを参照。

行われる文化的行動の「場」であり、もう一つは内の文化と外の文化が接合し「文化変容」の次元で発生する文化的行動の「場」である。以下は文化的原則、文化の理念と価値の相対性と絶対性の相関関係をめぐって、実証的に検討しよう。

文化の理念と価値の相対性と絶対性という認識が広まっていくなかで、文化的原則がどう自覚されたかは重要な論点となろう。文化的原則を守ろうとするならば、中国文化にとっては、儒教の理念と価値を再確認するしかない。19世紀後半、文化の理念と価値の相対性と絶対性の相関関係及び文化的原則の自覚は、文化的属性に関わる大きな問題なので、しばしば取り上げられていた。

文化的原則の提起は洋務運動前に溯り、「以中国之倫常名教為原本，輔以諸国富強之術。」（中国の人倫と礼教をもって根本とし、諸外国の富強の術によって補強される。）[馮桂芬「採西学議」『校邠廬抗議』（1861年）]という言説はそれである。60年代前半と70年代では、エリート層は西洋文化の実用性と技巧性しか認めなかったが、80年代に入る直前、西洋文化と中国文化の理念と価値をめぐる論議の中心は、西洋文化の理念と価値の導入と唱導ばかりではなく、そのプロセスにおける文化的原則をどう守りどう再確認するかという問題であった。

郭嵩燾をはじめとする士大夫は、洋務運動の中で西洋文化の理念と価値に対する認識を深めながら、文化的原則の問題を再提起した。文化的原則の自覚は、文化的衝突は避けられない現状の中で、異文化に対する本能的反応としてあった。従って、西洋の文化を受容する場合、士大夫にとっては、儒教文化の理念と価値の自覚は付帯的な先行条件となったのである。当時の士大夫の言説をみれば、西洋文化を、これからの儒教文化のなかにどのように位置づけたかは明らかになるであろう。

儒教文化の核心といえる倫理至上を指向する文化価値は、西洋文化の法制至上を指向する文化価値と、どう並列ないし補完できるか。このような問題はしばしば議論される論点となっていた。文化受容に迫られていた士大夫は、最初から政治支配における西洋の法律と儒教の倫理が根本的に対立しても、中国の政治支配の理念すなわち儒教倫理を原則とする政治支配の合理性を強調し、理想化した。そのような言説は次のように挙げられる。

「三代有道之聖人，非西洋所能及也。」（夏・商・周の三代の有道の聖人は西洋が及ぶところではないのである）[郭嵩燾（光緒4年5月20日）『倫敦與巴黎日記』、『郭嵩燾等使西記六種』1998年，190頁]

「聖人之教，仁義而已。仁者，人心固有之純善。義者，處事自然之条理。仁義之道，矢之於口，則為嘉言；踐之於身，則為懿行；而其大用，則維持夫君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友之五倫。」（聖人の教義は仁義に尽きる。仁とは人間の心に固有する純粹なる善なり、義とはことを処する自然の条理なり。仁義の道は口にちかうなら、嘉い言葉となり、身をもって実践するならば、善い行為となる。その役割は君臣、親子、兄弟、夫婦、朋友の五つの倫理を維持するのにある。）[劉錫鴻『英軺日記』（1878年），『郭嵩燾等使西記六種』1998年，250頁]

倫理至上の原則に基く「道」をもって政治支配した夏・商・周の三代の聖人が西洋で出現しなかったという結論から、中国の政治支配の理念の正当性が評価された。そして、儒教倫理の本質となる仁義は、政治支配の合理性を支えるものとして、人間の心に本来存在する普遍性とし、自然の法則であると解明された。仁と義のほかに、礼、智、信の三徳も重要であり、この五徳から構成される「道」（基本倫理）は中国文化文化の中核となるものである。かくして、仁義は儒教文化（中国文化）の理念として不変の価値を持っているならば、このような理念と価値をもって行動すれば、君臣の間の義、父子の間の親、長幼の間の序、夫婦の間の別、朋友の間の信が維持される。倫理重視の「三綱五常」は儒教文化の理念と価値でありながら、一般行為の価値指向となる。

仁、義、礼、智、信のほかに、忠、孝も基本倫理として中国文化の中核となるのである。仁、義、礼、智、信、忠、孝は中国文化における基本倫理として、それを上位倫理に規定すれば、そのなかで、仁、義をさらに至上倫理と想定するのである。これに対して、温、良、恭、儉、讓のような徳は、儒教文化（中国文化）における一般倫理として、それを下位倫理に位置づける。

儒教文化は支配者から文化の理念と価値としてのイデオロギーを強化され、正統な文化に確立され、独尊される場合、事実上主流文化に重なり、中国文化とほぼ同義語として使われることがある。中国文化（儒教文化）の理念と価値には、上は文化本質を構成する至上倫理があり、中は文化中核を形成する上位倫理があり、下は文化基盤となる下位倫理がある。前述の文化原則の自覚と擁護は、むしろ文化の理念と価値における本質部分と中核部分に当てはまり、中国文化（儒教文化）の場合、言うまでもなく上位倫理（特に至上倫理）を示すのである。

儒教倫理を近代文化への普遍価値として再確認・再解釈するのは、中国の近代性の基幹部分を構成するのである。儒教文化の理念と価値は近代的資本主義を直接につくれない〔Weber, Max, 1947（木全徳雄訳，1971年，377～412頁）〕としても、必ずしも近代的資本主義の発展の阻止要因となるに限らず、近代資本主義との関連性を肯定的に評価する論もある〔小笠原真，1994年，113～121頁〕。その他、従来のヨーロッパの近代という枠組みに拘らず、折衷的立場を取りながら、思想的に中国文化の別（特殊）の近代性が存在することも取り上げられた〔溝口雄三，1980年，26，45～46頁〕。

儒教文化の理念と価値を否定的に評価するにせよ、肯定的に評価するにせよ、儒教文化の理念と価値を中国の近代文化の一要素として取り入れるのは、文化的属性によって決められるものである。但し、儒教文化の理念と価値を新たな状況で再解釈するという方法論は、儒教文化を近代文化の一要素として再構築するのを可能にするのである。19世紀の末期に、儒教経書に対する再解釈の動向はむしろその試行であった¹。その原点は清初、学

¹ 康有為の『新学偽経考』（1891年）、『孔子改制考』（1898年）のなかで使われた解釈論は、既成の文化的枠組みで、儒教文化の理念と価値を新たな状況で再解釈してから、その理念と価値を新しいものとほぼ同様なものに還元するというものである。『大同書』（康有為（1902年），1998年）も同じアプローチで社会のビジョンを構築したのである。

問を絶対的権威から解放し、実証的な精神を育てるような古典研究の再興に溯れるであろう。このような古典復興（再解釈）は「新しい世代の理想、新しい世代が古典の中に読み取ろうとした理想に激発された動きであった」[中村元，1977年，224頁]ので、近代性につながる解釈論として評価される²。

4. 3 異なる理念と価値を取り入れる現実性

「徳」を中国の文化的原則として自覚する時点において、儒教文化が空前の危機にさらされていたのは自明である。文化的原則を前提としながら、中国の文化構造に、ほかの文化における理念と価値を取り入れる余地をつくる必要が要請された。そのため、異なる理念と価値の受容は不可避で、しかも差し迫った現実問題となっていた。従来の分離的・並列的な非構造的な受容の範囲を越えて構造的な受容を迫る文化変容はすでに目前に迫る事実となっており中国の近代文化を再構築と不可分の契機と考えられていた。

中国の文化構造に、西洋文化（近代文化）の理念と価値を組み入れ且つ中国文化（儒教文化）と接続は無媒介で漸次に進む過程ではなかった。文化的危機は戊戌変法とその敗北という政治的な抗争として顕在化し、文化変容は政治過程の中で決定された。このような状況を踏まえ、文化的原則の脆弱化を如何に最小限に食い止めるかは単なる文化次元の問題ではなく、政治過程のイニシアチブの問題でもあったのである。政治家としての士大夫の選択と判断はこの意味で文化的空間を構造的に操作したことになる¹。

倫理至上の理念と価値を旧来のものへの固執という形では継承できない状況で、西洋文化（近代文化）の理念と価値を中国の文化的原則によって変形、選択、読み替えを通じて受容するなら、儒教文化の理念と価値を現情に適応する形で補強できるかもしれない。もしこの過程が現実性をもつのであれば、西洋文化（近代文化）の理念と価値を儒教文化の理念と価値に照らして再解釈する試みは重要な意味を持つことになる。郭嵩燾をはじめとする少数派の士大夫は倫理至上の理念と価値に拘らない態度をもって、西洋の法制至上の理念と価値の合理性を指摘し、次のように論じた。

² 中村元はアジア諸国でもルネサンスに対応する動きがあったと主張した。古代精神の再興は清朝、日本、インドに現れ、その過程において、それぞれ人文主義を指向したのである。清朝の場合、孔子・孟子の真の教えを理解するためには、漢代の古典的な諸註釈に復帰する必要があると主張し、顧炎武(1613～1682)にはじまり戴震(1723～1777)、錢大昕(1728～1804)、王念孫(1744～1832)などに見られるような精密で不偏の探求精神は、よき訓練にもとづいて感情を交えない客観的な研究を成立せしめた。日本の場合、伊藤仁斎(1627～1705)は『論語』と『孟子』を特に尊重し、荻生徂徠(1666～1728)は『論語』を先秦時代の諸文献とあわせて検討し、古代の語や文章の意味を正しく理解すべきであると主張した。日本の古典の内容をその本来の意味において理解しようとする動きは、いわゆる国学者のあいだからはじまった。契沖(1640～1701)、賀茂真淵(1697～1769)、荷田春満(1669～1736)などの努力がそれである。その時は、本居宣長(1730～1801)において絶頂に達した。これらの学者の諸説によると、古代の日本人は人間の本能・感情・欲望を謳歌し、その自然の流露を楽しんでいたという。インドの場合、サンスクリットの学問の復興は、特にヴィジヤナガル(Vijayanagar)王朝の統治下において顕著であった。この復興が単なる伝統的学問の保持ということよりも以上に何か新しいものを示していたかどうかは、まだ明白ではない。この時期に著わしたサンスクリットの諸著作が、西洋文明移入以前インドの近代化のために何らかの衝撃を与えたということは、どうもなさそうである。[中村元，1977年，217～219頁，223～224頁]

¹ 1. 4 エリート層の操作性と文化変容の自律性を参照。

「聖人之治民以德，徳有盛衰，天下随之以治乱。徳者，専於己者也，故其責天下常寛。西洋治民以法。法者，人己兼治者也，故推其法以繩之諸国，其責望常迫。其法日修，即中国之受患亦日棘，殆将有窮於自立之勢矣。」（聖人は徳をもって民を治めるが、徳には盛衰があり、天下はそれとともに治乱する。徳は専ら己にあるので、天下を責めるのは常に寛大である。西洋は法をもって民を支配する。法は他人と自己を共に規制するので、その原理を引いて法をもって各国を縄正しようとし、要望は常に迫り、その法が日増しに修められれば、中国の患いを受けることますますきびしく、ほとんど自立できなくなるであろう）[郭嵩燾（光緒4年5月20日）『倫敦與巴黎日記』、『郭嵩燾等使西記六種』1998年，190頁]

中国の徳（倫理）と西洋の法（法制）を比較し、徳の理念より西洋の法のほうが通用する傾向も見出した。西洋の法の利点を評価したが、西洋の法に潜んでいる拡張性と脅威性を読み取り、西洋の勢力が中国の自立を脅かしかねないのに懸念をもっていたのである。「万国公法」は西洋の法の通用性を反映したものであると考えられ、こう論じられている。

「西洋以智力相勝，垂二千年。麦西、羅馬、麦加迭為盛衰，而建國如故。近年英、法、俄、美、徳諸大國角立稱雄，創為万国公法，以信義相先，尤重邦交之誼。致情盡礼，質有其文，視春秋列國殆遠勝之。」（西洋は二千年來、知をもって競い合つて、エジプト、ローマ、メッカの盛衰は交替し、国を建てまた滅びた。近年來英、仏、露、米、独の諸大國は競り合つて列強になり、万国公法をつくつた、信義を優先し、国交の誼を最も重視する、情を致し礼を尽くす、質に文があり、春秋列國にくらべても遙かに勝っている。）[郭嵩燾（光緒2年12月6日），『使西紀程』（1877年），『郭嵩燾等使西記六種』1998年，68～69頁]

現実性を踏まえながら、中国文化の理念と価値の欠陥を指摘し、西洋文化の理念と価値の合理性を評価する。結局のところ、西洋文化（近代文化）の理念と価値の合理性を、中国文化の一要素として取り入れ、儒教文化の理念と価値を補強する必要を認めたのである。そのほかに、西洋文化（近代文化）を築き上げるのに欠かせない商人の役割を見出し、「士農工商」の社会階層の秩序を疑問視した。商人階級の社会階層における位置づけとその社会的役割について、次のような言説にふれよう。

「夫商為中国四民之殿，而西人則恃商為創國造家、開物成務之命脈，迭著神奇之効者，何也？蓋有商，則士可行其所学，而学益精；農可通其所植，而植益盛；工可售其所作，而作益勤。是握四民之綱者，商也！」（商は中国の四民において最も後にくるが、西洋人は国を建設し家をつくり、人間の智慧を開発し事業を成し遂げる命脈として、神奇の効をもたらすものとして、商を頼む。それは何故か。商があれば、士はその学んだものを生かし、学問をますます上達させ、農民は生産したものを流通させ、農業がますます盛んになるし、職人はつくつたものが売れるので、ますます作業に精を出す。四民の大綱を握るのは商である。）[薛福成（光緒16年正月25日），『出使英法義比四国日記』（1892年），『郭嵩燾等使西記六種』1998年，273頁]

商は国家と家庭をつくる根本であり、社会の進歩にかかわるという近代西洋の価値観を肯定し、商は社会階層の一番上に位置づけられるべきであり、商に大きく依存するという前提の下で、士・農・工の社会的役割と作用が保証されると認識し、儒教社会の社会秩序における非合理性を指摘したのである。このようにして儒教の普遍価値の合理性を評価すると同時に、儒教の政治理念による社会秩序の非合理性を非難するのは、清朝の士大夫の価値判断における両義性（ambiguity）による苦渋な選択肢であった。

以上、近代文化を再構築する場合、儒教文化の理念と価値を、文化の理念と価値の絶対性と相対性から「引き離す」ことによって「文化的原則」として自覚し（操作Ⅰ）、それを「文化的環境」に還元させ（操作Ⅱ）、さらに「文化的環境」（文化変容パターンはその内容の一つ）を文化的目標に接近する（操作Ⅲ）、という文化主体（エリート層）の操作的メカニズムの存在を検証した。このメカニズムが機能するプロセスは、**文化変容における文化的原則の操作的プロセス（図5）**で示されるようである。この図式は一般化することも可能ではないかと考える。「文化的原則」は、文化変容における文化的行動の必須条件となるが、全域的に機能せず、領域的に機能する。文化的原則は、一方では、自国文化の理念・価値を守りながら、他方では、外来文化の理念・価値を取り入れる、という文化変容の文化的空隙を拡大させるのである。但し、文化的原則は任意に発動されかねない事態を防止するために、「知的真意」によって検証されなければならない。

第5章 文化的環境のダイナミックスと文化受容プロセス

本章は、文化変容の「環境」を操作することによって、文化受容プロセスを操作することができるか、という文化現象を検証しようとする。以下の論点を設定してみよう。

第一に、文化的環境という概念は、広義には、文化変容に関わるさまざまな理論、認識論、文化の理念・価値、人間、体制、制度、施設、設備などを含むが、本論では、このような広義の文化的環境ではなく、狭義の文化的環境を指すこととする。すなわち、本論の文化的概念は、文化変容における文化の理念・価値など、精神的な側面での認識的・理論的な「環境」を意味する。このような文化的環境の「理論」を検討すれば、文化的環境を操作するのに役立つであろう。

第二に、文化変容における「理論」としては、道具説と「文化論」とを挙げてみたい。道具説は、合理主義的な意味合いではなく、ここではむしろ功利主義の傾向を意味するものとしたい。「文化論」という用語は、このような道具説とは対照的な意味で用いており、19世紀後半の西学受容の際に行われた、西学を中学にどう位置づけるか、という文化的論争を指すこととする。この「文化論」こそ、実は、文化変容に関する先行的な文化理論を築いたと評価できるのである。道具説と「文化論」は西学に対する認識論上の問題なので、西学を受容する際の道具説と「文化論」の認識メカニズムの実態を検証してみたい。

第三に、以上の「文化論」の展開においては、まず、自己と他者の関係、つまり西学と中学との関係を明確化にし、また、その過程で選択性と操作性とがどう機能するかを考察してみたいと思う。

5. 1 文化的環境とは何か

外の文化の受容に対する抵抗が比較的少ない文化的環境を整備する過程は、ある意味では文化環境を操作するプロセスといえるであろう。文化受容を説明する一つの理論として「伝統」の再解釈という立場がある。西洋文化に対する道具説から「文化論」への転換、すなわち西洋の「技」と「道」の同時容認は、中国文化の絶対性を一方的に強調し、中・西の文化の独自性と相対性を無視してきた従来の非文化論的な視点を放棄したことを意味する。但し、文化の理念と価値の絶対性と相対性を適正に調整するためには、まず、その自律性を一方的に容認するのではなく、調整作業を通して「引き離す」（図5のように一次的に操作する）べきであるという原則を認めることが必要である。そして、その原則の承認を前提として、文化受容の環境を整備する（図5のように文化的原則を「還元」することによって二次的に操作する）ことが必要である。

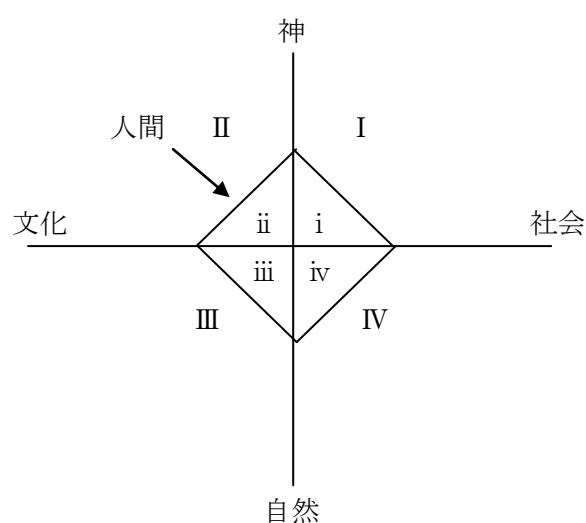
文化変容はモノ、情報、ヒトの交流によって比較的抵抗なく行われこともあるが、文化

的リーダーの主導のもとに人為的に選択、変形、操作が加わることもある。中国では19世紀後半の場合、文化受容は政治的課題に連携しており、人為的な操作性が加わる傾向が強くなった。エリート層の危機意識や国際意識¹は、政治的課題として現実性をもち、ここでいう操作的な文化変容の基盤となったのである。このような操作を指向する文化変容が行われるために、その成否に関わる文化的環境をどう整備するかがきわめて重要な条件となる。

本論でいう文化的環境とは、ある文化を育て、維持し、特徴を付与するのに欠かせない自然・人間・社会・神に関する認識枠組を指すものとする。したがって、文化環境の構造は、自然・人間・社会・神の四つの環境（次元）と交差しながら、文化的現象を形成しているものと想定したい。文化的環境は、自然・人間・社会・神という次元に関わっているために、自然的属性、人間的属性、社会的属性、神的属性という4つの属性を有することになる。

文化的環境には、人間が自然・神・社会・文化の四次元との関係を解釈しながら存在するという構造が想定される。図6のように、まず、人間を中心に位置づけ、自然・神・社会・文化という四つの次元に関係させる。そして、縦軸は、人間を中心とし、人間が直接にとり囲まれている「外界」としての自然との関係という人間－自然の下縦軸、および、人間を中心とし、人間が構想し、認識と信仰の対象とする「内界」としての神との関係という人間－神の上縦軸、から構成される。また、横軸は、人間を中心とした文化との関係という人間－文化の左横軸、および、人間を中心とする社会との関係という人間－社会の右横軸、から構成される。以上の構想は図6で表示される。

図6 文化的環境における自然・人間・社会・神



*

¹ 3.2 危機意識と国際意識を参照。

i - ii 神職者

i - iv 宗教信仰者

ii - iii 宗教研究者

iii - iv 無神論者

I : 宗教的行為、宗教的祭儀、教会、宗教生活（読経、念仏、祈祷等）、宗教組織、非日常・超俗的状態、聖戦（十字軍のような宗教戦争）等

II : 宗教学（神学、仏教学等）、宗教的観念、宗教的価値、宗教思想、教会学校

III : 自然科学、人文科学、文化思想

IV : 政治、経済、商業、法律、倫理、道德、制度、組織、社会思想、社会的価値、社会的資源等

文化的環境のなかの自然的属性は、文化と自然という二元軸でみれば、自然それ自体が文化的環境の対象ともなるのであり、文化的環境を制限する条件となりうる。文化的属性は神的属性以外の文化的資源一般をさすが、人間が選択し、操作することによって、文化的環境自体を変える資源となる。また、社会的属性としては、社会意識、社会思想、社会的価値、社会的資源等が考えられるが、これらは規定要因ともなるし、操作によって文化環境をも変えられる。神的属性は、文化的属性のうちのとくに宗教的価値、宗教的思想、宗教的祭儀等を指すが、再解釈によって文化的環境を変えうるもっとも重要な資源となる。

このような文化的環境のなかに、文化変容が発生する場合、文化的環境にはどのような変化が生ずるのだろうか。さて、文化的環境は上述のような一般的属性を内包するとともに、特殊状況（歴史と文化の実態）と結びつく側面もある。たとえば、エリート層の文化的行為（操作）は、文化的環境の一般属性に基きながらも、歴史と文化の特殊状況に結びついて初めて、真の文化的環境を構成する。一般的な文化的環境に対して具体的な文化的環境が連結する場合に初めて、文化的環境に関して合理的であり、かつ実行可能でもある操作モデルが成立するであろう。そう考えると、文化受容が発生する際の文化的環境の特殊性とは何か、という問題を検討する必要がある。

文化的環境の自然・文化・社会・神の4次元は文化変容が起きれば、構造的に均衡がとれず流動的となり、その文化受容が終了したあと、新たな均衡状態に至り、新しい文化的環境を作り上げることになる。しかし、このような文化的環境に内在的なメカニズムの作動だけではなく、人間の主体的な活動もまた、文化的環境に能動的に働きかけるのである。この主体的な活動を担うのが文化エリートである。文化エリートは、現実の歴史と文化を文化的環境の特殊性として把握し、文化的環境の一般属性をふまえながら、特殊性との接点を作り、文化的環境を合理的に整備（操作）する役割を持つ。このメカニズムを理想的な文化目標達成のために操作（修正）するところにエリートの存在意義があるつまり文化エリートは、文化変容に対して主体的関与、つまり文化変容を推進するため、文化的環境に対する操作を行うのである。従って、文化変容の過程とは、文化受容過程それ自体だけではなく、それに関連する文化的環境を二次的に操作することを含み、この操作こそ文化

的目標を達成する手段であると考えられる。

エリート層である士大夫の文化変容に対する認識の変化から、その文化的指向を解読することができる。それとともに、士大夫階級が文化的環境の現状をどう調整する行動をとるに至るか、その真意も分ってくるであろう。この二点を踏まえ、19世紀後半の文化変容と文化的環境の実態と対照すれば、次のような動向が明らかになる。

文化的環境の大きな転換となったのは、「西学」の道具説から「文化論」への転換、すなわち西洋文化を「技」としか認識しなかった従来の西洋観から、西洋文化を中国文化と同じように「技」と「道」をあわせ持っている異文化である、と認める西洋観へと転換することであった。その過程において、本論で「文化論」と呼ぶ特徴が見えてくるのである。

西洋文化に対する不信感を払拭することは、決して容易なことではないが、不信感を払拭することこそ、文化受容が文化的環境に適合するための最低条件（必須条件）なのである。もっとも、近代中国では、西洋文化にも「道」が存在すると容認することによって、西欧文化の「道」の権威を過剰にまで正当化してしまい、儒教文化（中国文化）の「道」の正当性を脅かすことになったのである。そのため、「文化論」において「中学」をどう位置づけるかもまた、文化的環境においては重要な問題となった。さらに、西洋文化の「技」と「道」を儒教文化（中国文化）にどう接続し、融合させるかもまた、現実的課題として重要であった。

5.2 文化変容における「西学」の道具説

最初の道具説は「師夷長技以制夷」（夷の得意な技を師として夷を制する）〔魏源「海国図志序」『海国図志』（1842年）、『魏源集』1976年、206～209頁〕に由来するであろう¹。この道具説は、要するに、「師夷制夷」的な道具説であり、既成の「経世致用」の思想を反映しながら、士大夫が西洋の衝撃に対して最初に反応した結果であった。そして、この「師夷制夷」的な道具説は、本末説²として洗練されて洋務派の基礎理論となり、軍需産業をはじめとする近代的産業の育成につながり、19世紀後半の清末において、「西学」的な道具説を形成したのであった。

この「西学」的な道具説は、「師夷制夷」の道具説と「文化論」³との間に位置づけられる文化変容の過渡的一形態を示す議論であったが、現実の政治過程の中ではきわめて複雑なコースをたどった。その後新たに「文化論」が登場し、文化変容理論の主流となってから

¹ ここで言う道具説は、手段として内のものより、外のものを取り入れるという外来性を強調している。そうだとすると、「師夷長技以制夷」（魏源「海国図志序」）と「以夷攻（制）夷」（王安石・梅侍読神道碑）は同じ道具説と認められて良いだろうか。「師夷長技以制夷」と「以夷攻（制）夷」という表現の相違点は、「師」、「以」という動詞にある。「以」は外来的なものを直接使うことを意味するのに対して、「師」は「夷」を先生（手本）とすることを強調している。「師夷」と言っても、実際は「師洋」に等しいであろうから、「師」の対象である外的文化環境が大いに変わったことが窺われるであろう。その意味で、「師夷長技以制夷」は近代的道具説の母胎として重要な意味を持っているが、「以夷攻（制）夷」は古典的な道具説に位置づけるしかない。

² この節で使っている「西学」的な道具説という概念は「本末説」を意味する。5.3 道具説から文化論へを参照。

も、「西学」的な道具論は必ずしも勢力を失わず、保守派の政治的理念による再解釈にかかると、政治改革に対抗し、国粹主義を指向する文化変容理論となった。

「西学」的な道具説は、「師夷制夷」的な道具説と比べて、「夷」から「洋」に西欧の指示名詞が変容した点で大きな相違がある。「夷」という言葉は、洋務運動（「洋務」という言葉は、実は正確に言えば、洋務運動の中期になっても、「夷務」と呼ばれることもある）を契機にして、「洋」という言葉に切り替えられたが、これは単に「夷」から「洋」へと用語が変わっただけではなく、「夷」という発想でつくられた道具説と「洋」という国際意識によって新しい枠組で構成される道具説とは、同じ道具説でも異なることを示唆する。

「夷」とは、本来、「東夷」を指し、「北狄」「西戎」「南蛮」とともに、未開部族に属し、一般的に中国文化より低いレベルの異民族を意味する。かつて、中華（中夏）の周辺（foreign, alien）には、夷、夷狄、夷貊（夷貉）、夷越、夷蛮、戎、戎夷、戎狄、戎越、戎蛮、蛮夷、蛮貊、蛮荊、蕃、蕃夷、蕃戎などの異民族の基本的語彙が適用された。これらの言葉は当初は異民族を表現する言葉として事象を正確に表出した¹。しかし、中華（中夏）の巨大化とともに、文化的差異を強調するよりむしろ、文化的ランク付けを表現する言葉として差別化されて行った。

「夷」という言葉は、超歴史的にその外縁的な境界を任意に拡大すると、実況判断を誤ることになる。新しい状況を正確に把握するためには、「夷」の概念の再検証が必要になる。近代西洋に接して、「夷」と「夏」の概念をめぐる、次のような言説が示された。

『禹貢』画九州，而九州之中，諸夷錯處。周制設九服，而夷居其半。『春秋』之法，諸侯用夷礼則夷之，夷狄之進於中国者則中国之；夷狄雖大，曰「子」。故吳、楚之地皆声名文物之所，而『春秋』統謂之「夷」。然則華夷之辨，其不在地之内外，而繫於礼之有無也，明矣。苟有礼也，夷可進為華。苟無礼也，華則變為夷。」（『禹貢』は九州を画し、九州の中に幾つかの夷が入り交じっていた。周代の制度は九服（九区域）を設置したが、夷はその半分を占めた。『春秋』の法では、諸侯が夷の礼を用いれば、彼らを夷とみなされ、夷狄が中国に進めば、彼らは中国とみなされた。夷狄は大きくても、「子」という。故に、吳、楚の地域は皆声名と文物を持っていたも、『春秋』はそれをすべて「夷」とみなした。そうである

³ 道器説や中体西用論を指す。5. 3 道具説から文化論へを参照。

¹ 春秋時代の中国にとって、「夷狄」としての近隣諸国には、東に萊夷・淮夷、北に山戎・鮮虞・北狄、北西に赤狄・白狄、西に西戎・犬戎・玁狁（獫狁）、南西に驪戎・陸渾戎・百濮・荊蛮・巴があった[春秋時代の中国地図を参照せよ。藤堂明保，1978年，1662頁]。夷・狄・戎・蛮の解字[藤堂明保，1978年，313，819，501，1153頁]は次のようである。夷は本来、小柄で背の低い人を指す。狄は火を燃やして犬を横に追い払うのを意味する。戎はさまざまな兵器をあらわす。蛮は姿や生活が乱れもつれた、虫（へび）のような人種のことを意味する。且つ、荊・巴の解字[同上，1101，402頁]で、荊は刑罰のむちをつくる木を指すが、巴は人の腹ばいになった姿を意味する。以上のような言葉の語源から見れば、差別的な意味が含まれている言葉が多く、そのような言葉で中国の周辺の遅れている地域を表現することは、一方では、文化・社会の実態を指し示しながらも、他方では、中心の華が文化的優位に立って、周辺を差別する意味を持つことを免れなかった。そうだとすると、これらの国、地域の名前に関わる語彙には、数は少ないにもかかわらず、意味のよくない、あるいは軽蔑的な意味が含まれている言葉もいくつか挙げられる。例えば、夷踞＝夷踞（行儀の悪いすわり方をする）、夷俗、夷俘（捕虜）、狄＝逃（追われて逃げる）、巴人（教養のない人、田舎者）などは、歴史的言葉として、現代ではもう使えなくなった。但し、今でもよく使われている巴子（上海弁で上海以外の人々を田舎者と言う。90年代に台湾系の会社が進出すると、台湾商人を一般に台巴子と呼ぶようになったが）などという言葉はその遺風ではないか。

ならば、華と夷の区別は、明らかに地域の内外の違いにあるのではなく、礼の有無に関わるのである。もしも礼があれば、夷は華に進む。もしも礼がなければ、華は変じて夷になる。) [王韜「華夷辨」『弢園文新編』1998年, 148頁]

上記の言説は、「夷」と「華」の概念を本来の概念に還元しようという意図をもっていたとみられる。第一に、「夷」と「華」は、中心（内）と周辺（外）という地理的基準ではなく、「礼」（文明・文化のありさま）という基準に依拠するようになった。「礼」という比較基準を導入して、従来の中華思想の中核となる上位の「華」と下位の「夷」とから構成される文明的・文化的な秩序を疑問視したのである。第二に、「夷」とみなしていた対象が、今は「礼」を持っており、ある面においては中国より豊かな社会になった。西洋は「礼」の有無の基準からみて夷とすることはできず、却って中国自身が「夷」の対象とされる恐れもある。そのため、「夷」という言葉を「洋」という言葉に取り替えたのも現状に応じたものであろう。第三に、「洋」は中性的な言葉であり、「洋」の向こうの文化とこちらの文化は、西と東という方位は異なっているが、並行する文化である。

このようにして、「夷」は使われなくなり、「洋」という言葉に置き換えられた¹。「洋」という言葉は文化的差別による上位文化と下位文化という秩序を越えて、西洋文化を中国文化と同格の文化として捉えることができ、文化的差別をせずに文化的差異を承認するという、異文化に対する認識形成を促すシンボルとなった。

「師夷制夷」的な道具説は、文化的に相手国を同等と認める心情がなく、西洋を「夷」としか見ないので、「師」とはいつでも「夷技」の方に重きを置き、西学という概念を持たず、西学を学問として全く承認しない、盲目尊大な文化的態度を取っていた。洋務運動が盛んになると、「技」という次元でのみ、西洋を相手国として認める現実的な態度を取るようになった。

本来、「夷夏」（外国と中国）の非対等性、あるいは、「制夷」という敵対的な秩序の下でつくられた従来の道具説は、洋務運動の初期段階を経て、西欧の「技」を尊重するという二元論的な、西学を指向する道具説へと変わりつつあった。洋務運動では、「技」概念を導入することによって、初めて「技」の原理を構成する西学につながり、その両者の関係を認識するようになった。しかし、「技」でもって中国文化の「格致」を補完できるとしても、「技」以上のものすなわち、倫理・道德原理は、中国文化の「文物制度」と比べものにならないと断じた。この段階になると、「道具説」は盲目尊大な文化態度を捨て、西学という概念と学問を承認したのであるが、西学をただ「技」の次元だけで評価し、「文物制度」の次元では無視したのであり、この意味で、中国文化に対して、西欧の「技」だけを導入す

¹ 「洋」は一般的に西洋を指すが、それを引いて、次のようなシンボリック意味を解説することができるであろう。中国人が言っている「洋」「西洋」という言葉の出所はむしろ洋、海、海洋、外洋などであるが、これらの言葉が西洋の文明と文化の意味に引くのが近代以降のことである。「洋」としての文明と文化は、最初から、海洋への支配から次第に大陸に拡大し、従来の大陸への支配を主にする「陸」としての文明と文化に対して脅威的な存在であった。清末では、「夷」を「洋」に言い替えたのはむしろ以上のような現実に対応せざるを得なかった。

れば足りるとする二元論は「西学」の道具説として捉えることができよう。

「西学」的な道具説は、従来の道具説と比べて、西洋に対する認識において大幅な変化が見られた。「文物制度」の次元では評価しなくとも、「技」の次元では西欧を一応承認した。構造的二元性の視点をもって、少なくとも「技」の次元では西洋文化を容認し、「西学」という概念で把握し、それを学問として承認した。これは、西洋理解における文化的態度の大きな転換点であろう。「西学」的な道具説は「師夷制夷」的な道具説と比べると、イデオロギー的な論戦にとどまらず、さらに現実的・具体的に西学の重要性を認識し、西学で中学を補完する「文化論」に転換させる可能性をつくった。「西学」的な道具説は、西学の「技」の有効性だけを一元的に評価していたが、文化受容の範囲が拡大するにつれて、西学の「文物制度」を看過することができなくなり、「西学」的な道具説の限界もまた次第に指摘されるようになった。

「西学」的な道具説は、洋務運動の初頭に、文化変容を解釈する理論として期待されたが、洋務運動中期になると、既にその限界が明らかになった。西学に対する認識が深まっていくなかで、定説だった「西学」的な道具説は、文化変容の仮説的モデルとしてさらに修正を必要とした。そして、それに取って代わったのは、もっと現実的・具体的な西学受容の解釈論としての「文化論」であった。

西学を異なる文化として承認し、把握する時点において初めて、従来の二元論を越えることができる。西洋を中国と並ぶ個性的な存在であるとする「文化論」の視点を明確にするならば、西学の「文物制度」を中国文化の視野に入れ、それを受容する論拠とすることができよう。このような「文化論」が、洋務運動のただ中から、文化変容の本格的モデルとして登場したのである。

5. 3 道具説から「文化論」へ

前期改良派と洋務派の文化変容における解釈論としては、本末説、道器説、中体西用論などが挙げられる。本末説は5. 2において「西学」的な道具説の例として触れたが、ここで道器説、中体西用論等の「文化論」とともに、その概念と由来を紹介してみたい。文化論の「本末説→道器説→中体西用論」という進化パターンは、士大夫の態度の変更を意味し、既成の政治理念と文化価値を守る政治的な態度へと定式化されていった。以下では、士大夫の文化受容に対する解釈論として、本末説、道器説、および、中体西用論を紹介してみよう。

本末とは、本来、物事の終始と経緯を指す〔藤堂明保、1978年、623頁〕。「物有本末，事有終始。」（物に本末有り、事に終始有り。）（『大学』）

『辞源』〔1991年、1502頁〕によると、本末は次のように解釈される。

- ① 本末は中国哲学の一对の基本的カテゴリーである。「其初難知，其上易知，本末也。」（その初め知り難く、その上知り易い、本末なり。）（『易繫辭下』）「本末相順，始終相

応。」(本末相したがいい、終始相応ずる。)(管子『礼論』)など。

- ② 主要なものと副次的なものの前後関係を表わす。「故禹十年水，湯七年旱，而天下無菜色者，十年之後，年穀復熟，而陳積有余，是無它故焉，知本末源流之謂也。」(禹は十年間水害に、湯は七年間旱魃に見舞われたゆえに、世間には顔色を失った人ばかりになった。十年の後、その年の穀物はまた豊作となり、たくわえることも可能になった。他でもなく、所謂本末と源流を知るなり。)(管子『富国』)
- ③ 農業と商工業を指す。「農天下之本，務莫大焉。今勤身從事而有租税之賦，是為本末者毋以異，其於勸農之道未備。」(農は天下の本なり、務めのこれより大なるものはない。今身を勤めて従事すれば租税の賦有り、勸農の道が未だ備わない場合、これを本末とするのが間違いない。)(『史記・文帝紀十三年』)
- ④ 礼儀は本なり、法制は末なりと言われたこともある。「故周王序得其道，千余載不絶，秦本末並失，故不能長。」(故に周は王として初めからその道を得て、千年余り絶えず、秦は本と末をすべて失い、故に長く続くことができない。)(漢・賈誼『新書・過秦下』)

西学受容の過程で、中学と西学の関係について、本末説を提起したのは馮桂芬であった。「以中国之倫常名教為原本，輔以諸国富強之術。」(中国の人倫と儒教をもって根本とし、諸外国の富強の術によって補強される。)[馮桂芬「採西学議」『校邠廬抗議』(1861年)]。その後、鄭観応、王韜らが次のような言説を主張した。「中学其本也，西学其末也。」(中学は本であり、西学は末である。)[鄭観応『盛世危言』(1892年)，1982年]。「顧此其外焉者也，所謂末也。至内焉者，仍当由我中国之政治，所謂本也。」(外的なものに気を配るのは所謂「末」であり、内的なものに至るのは、未だ我中国の政治から始まる、所謂「本」である。)[王韜「洋務下」(『弢園文録外編』1897年)，1989年，30頁]。

以上の言説をまとめると、「本」とされるのは、中国の倫理、儒教の理念、中国の文武制度、国学、中国の政治などであり、「末」とされるのは西洋の富強の術、火器、西学、物真似の洋務などであった。

本末説の後に登場したのは道器説である。道器は中国哲学の一对の基本的カテゴリーである。「形而上者道也，形而下者器也。」(形而上なるもの、これを道といい、形而下なるもの、これを器という)(『易・繫辞上』)。『漢語大詞典』(10)[1993年，1063頁]によれば、「道」は無形的で、規律と基準の意味を含んでいるが、「器」は形象があり、具体的な事物或いは名目的な制度を指す。

最初に道器説をもって文化的原則を解釈したのは鄭観応[『易言』(1875)；『盛世危言』(1892)，『鄭観応集』(上)1982年]であった。道器説は中学と西学を「道」と「器」の関係に擬え、「道」(「旧学」＝中学)をもって「器」(「新学」＝西学)をリードし、「旧学」を支配的地位に置いた。

鄭観応の道器説における文化的原則は、王韜によって次のように評価され、再確認された。「杞憂生(鄭観応)之所欲变者器也，而非道也。(中略)器則取諸西国，道則備自当躬。

蓋万世而不変者、孔子之道也、儒道也、亦人道也。道不自孔子始、而道頼孔子以明。」(鄭観応が変えようとするのは「器」であり、「道」ではない。(中略)「器」は西洋から取り入れ、「道」は自ら備え、敬うべきである。万代に変わらないのは孔子の「道」であろう。儒教の「道」は人道でもある。「道」は孔子から始まざるも、孔子によって明らかにされた。)[王韜「杞憂生『易言』跋」(『弢園文録外編』1897年),『弢園文新編』1998年,166~167頁]

一方、王韜は道器説をもって文化変容における中国文化と西洋文化とを二つの文化的次元として次のように論述する。

「形而上者中国也、以道勝；形而下者西人也、以器勝。如徒頌美西人、而貶己所守、未窺為治之本原者也。」(形而上は中国であり、「道」を以て勝つ。形而下は西洋人であり、「器」を以て勝つ。西洋人を専ら褒め、己の守るところを貶めれば、国を治むる本源を窺えない)[王韜「興周弢甫徵君」(『弢園文録外編』1897年),『弢園文新編』1998年,194頁]

「形而上者曰道、形而下者曰器、道不能即通、則先仮器以通之、火輪舟車皆所以載道而行者也。」(形而上とは「道」と言い、形而下とは「器」と言う。「道」は即時に通じないならば、先ず「器」を借りてそれを通じさせ、汽船、車は皆道に乗せ、走るのである。)[王韜「原道」(『弢園文録外編』1897年),『弢園文新編』1998年,2頁]

「夫孔子之道、人道也、人類不尽、其道不變。」(孔子の「道」は人道であり、人類が終わらなければ、その「道」は変わらない。)[王韜「変法」(『弢園文録外編』1897年),『弢園文新編』1998年,14頁]

「我中国之所恃者、道而已矣。天不變、道不變。夫以剛道治天下者必折、以柔道治天下者必久。」(我中国の頼むのは「道」しかない。天が変わらなければ、「道」は変わらない。強い「道」を以て天下を治めれば、必ず折れるが、柔軟な「道」を以て天下を治めれば、必ず久しい。)[王韜「西人重日輕華」(『弢園文新編』1998年,83頁)]

道器説はまず、形而上の「道」と形而下の「器」とに分け、「道」の不変性を強調する。また「道」の不変性と共にその普遍性も認識され、時間の経過とともに東西に共通の「道」が発見されることを期待する。「夫民既由分而合、則道亦將由異而同。」(民は既に分立から統合されているが、「道」も異なるものから同じものになるであろう。)[王韜「原道」(『弢園文録外編』1897年),『弢園文新編』1998年,2頁]と論じられた。「器」の次元より「道」の次元で行われる文化受容のほうが複雑的であるが、「器」の普遍性によって、「器」の次元で文化受容が行われることが可能になり、「器」を借りて「道」が通じることにも有りうる、というのである。

「道」の不変性を主張したにもかかわらず、「道」に「剛道」(強い「道」)と「柔道」(柔軟な「道」)とを設定したのは、特に現実的な文化的対応であった。「道」の不変性を「剛道」(強い「道」)として教条化してしまうと、「中学」を守れないので、「法積久而大備、道興時為變通。」(法は久しく積むと大いに備わるが、道は時に合わせて変通する。)[王韜

「救時芻議」（『万国公報』43巻，1892年8月），『万国公報』（20），華文書局，1968年，12999頁；『弢園文新編』1998年，327頁）とされ、「柔道」（柔軟な「道」）が士大夫の文化的対応の手段として提起された。

「中学」を守るため、一方では「道」の次元で儒教文化の不変性を強調し、それを唯一の戦略的・文化的な基準として西洋の「器」を導入するとした。また、儒教文化を受容させる時には、根本的な文化価値を失わず、「道」の次元で、西欧が主導する近代文化の普遍性と共通性に適合させながら、「器」の次元での文化受容が発生するにつれて、「道」の次元でも、西欧主導の近代文化の普遍性と共通性の将来性を読みとった文化受容がありえると予測した。

以上のように、本末説より道器説のほうが文化論的に展開された内容をもつと評価できる。本末説は、清末の士大夫が西洋文化の挑戦に対応するなかで、文化的価値を絶対化した最初の文化的行動であり、固有文化を守る文化手段としては一次的には有効であったかもしれない。

このような本末説、道器説を主調とした洋務派の文化受容への態度は、西学受容の展開につながったが、中体西用論は社会通念として受け入れられた。ここはまず「体」「用」の対概念を説明する必要がある。『漢語大詞典』（12）[1993年，413頁]によると、体用は次のように解釈される。

体用は本来本体と作用を意味する。「春夏拋内体（中略）秋冬当外用。」（春と夏は内部のものに依拠し（中略）秋と冬は外部のものに用いるべし。）（『参同契』巻下）「是用發懇惻之誠，咨体用之要。」（これを以て真心の誠を發し、体用の要をはかる。）（唐・元稹『才識兼茂明於体用策一道』）「制云：朕自東朝之帰，方知南面之樂，宜時懿戚，同此体用。」（制云：朕は東朝から帰って始めて南の楽しみを知りようになり、よい時とよい親戚はこの体用と同じ。）（宋・周必大『二老堂雜誌・告詞用上語』）。その他、古代哲学では、体用とは物事の本体・本質と現象とを指す。

中体西用論は本末説、道器説とは異なる理論的由来をもち、従来の体と用の関係論を中学と西学の関係論に組み替えて、洋務派の思想と実践を理論的に要約し、中学と西学関係を系統的に解明したものである。通説ではその始祖は張之洞であるとされるが、必ずしも確証はない。

通説では、「中体西用」という用語は張之洞[『勸学篇』（1898年），1966年]に由来するといわれるが、実際は1898年以前にもすでに存在した。最初に「中学為体，西学為用」という言葉を使ったのは、『万国公報』に時論「救時策」を発表した沈毓桂である[朱維錚，1993年，23頁；熊月之，1994年，724頁]。「夫中西学問，本自互有得失。為華人計宜以中学為体，西学為用。」（中国と西洋の学問には本来、互いに得失がある。中国人のためにも中学を「体」とし、西学を「用」とすべきである。）[南溪贅叟（沈毓桂）「救時策」（『万国公報』第75冊，光緒21年3月），『万国公報文選』1998年，333頁]。

そして、孫広徳が、「説者謂中学為体，西学為用。」（中学は「体」であり、「西学」は「用」であると言われている。）[孫広徳，1982年，161～162頁（参照：「都察院都事長慶呈（軍）」光緒24年8月初4日，国家档案局明清档案館編『戊戌变法档案史料』中華書局，1958年，311頁）]と言ったことからみれば、「中学為体，西学為用」という言葉はすでに有力な思想潮流の一つとなっていたのである。

さらに、「中学為体，西学為用」という用語はしばしば使われ、例えば御史宋伯魯は、「夫中学体也，西学用也。無体不立，無用不行，二者相需，缺一不可。」（中学は「体」であり、西学は「用」である。「体」がなければ立てず、「用」がなければいけない。二者は互いに要り、一つでも欠けてはならない。）[孫広徳，1982年，165頁（参照：『十二朝東華錄』光緒朝，光緒24年，第7冊，4088頁）]と論じ、また、江蘇学会の規約では、「中学為体，西学為用（中略）以中学包羅西学，不能以西学凌駕中学。」（中学を「体」とし、西学を「用」とする（中略）中学を以って西学を網羅し、西学を以って中学を凌駕してはいけない。）[同上（参照：「清廷之改革輿反動（下）」『蘇学会簡明章程』399頁）]と決められている。また、梁啓超は京師大学堂の規約を決めるように頼まれた時、「夫中学体也，西学用也。二者相需，缺一不可。体用不備，安能成才。」（中学は「体」であり、西学は「用」である。二者は互いに要り、一つ欠けてはいけない。「体」と「用」が備わっていないならば、どうして人材になれようか。）[同上（参照：「学校二」『皇朝蓄艾文編』巻15，1395頁）]と発現した。

「中学為体，西学為用」を西学受容のモデル理論として一般化した人こそ張之洞である。張之洞は洋務運動以来の西学受容の経験を中間総括し、次世代の文化変容に対する方法論を確立した。張之洞は次のようにいう。

「新旧兼学。四書五經、中国史事、政書、地図為旧学，西政、西芸、西史為新学，旧学為体，新学為用，不使偏廢。」[張之洞『勸学篇』（1898年），『張文襄公（之洞）全集』1966年，14538頁]（新学、旧学を合わせて学ぶ。四書五經、中国の歴史・制度・地図は旧学であり、西政・西芸（西洋の技術）・西史は新学である。旧学は「体」であり、新学は「用」である。その一方を廃止してしまってはならない。）[西順蔵編『原典中国近代思想史』（第2冊），1977年，114頁]。

「中学為内学，西学為外学；中学治身心，西学应世事。」（中学は「内学」である西学は「外学」である。中学は身心を治め、西学は世の事に応じる。）[張之洞『勸学篇』（1898年），『張文襄公（之洞）全集』1966年，14615頁]。

張之洞の文化受容のモデル理論は、しばしばその両義性ゆえに批判された。このようにして、洋務派は、洋務論・商戦論の次元では中国と西洋は対峙する二つの実体であるが、文化的次元では平等の実体ではないと考え、「中学」の精神価値と西学の物質価値という二元的価値体系を主張した。洋務派は、中体西用論を用いて西学の内容を合法とし、近代志向の世俗的目標を伝統的枠組みに導入して西学の「富強」の世俗的価値を肯定し、それは伝統的倫理価値とは代替できない有効性があると主張した。これにしたがって、「礼儀至上」

の伝統的倫理価値の絶対的・唯一的な権威も動揺した。しかし、前期改良思想を体現した洋務派の思想におけるこの二重性は、明確な価値中心目標をめぐって整然とした理論体系を立てるのを阻害することとなった。その結果、洋務派は守旧派と変法派の両方からの攻撃を浴びたのである。

張之洞の中体西用論は康有為の変法論と同じ90年代後半の政治思想であり、理論的にも受け身的で無気力なので、しばしば、変法論に批判されたが、洋務派の主張の支柱となることもあった。したがって、「文化論」的な視点に立つと、定式化された中体西用論は中国の近代文化の創出に貢献する積極面があったことも否定できない。

5. 4 「文化論」における自他関係の確立と可能性

士大夫は西洋の文化進出に対する危機意識を持ち、西学をはじめとする近代文化の主導的地位を承認しながら、西学受容における中学と西学の併存的・補完的な枠組みを構想した。以下では「文化論」の視点から、西学受容における中学と西学の両者関係をめぐる言説について検討してみよう。

「且夫当今之世，揆今之時，度今之勢，而欲施教化之用、成學問之功，所以有濟於今之世，有合於今勢者，專尚中學固不可也，要必賴西學以輔之。專習西學亦不可也，要必賴中學以襄之。二者得兼並行不悖，乃可以施非常之教化矣。施非常之教化，乃可以成非常之學問矣。成非常之學問，乃可以獲非常之裨益矣。」（今の世界に当たり、今の時期を推し測り、今の大勢をはかるうえで、教化の作用を施し、学問の功を成そうとすれば、今の世界に寄与し、今の大勢に合うために、専ら中学のみを尊んではいけず、西学に頼りそれを補う必要がある。専ら西学のみを習ってはいけず、中学に頼りそれを助ける必要がある。両者は兼ねられ、並行し、相背かなければ、特別な教化を施すことができるのである。特別な教化を施せば、非凡な学問を成すことができるのである。非凡な学問を成せば、非常な裨益を獲得することができるのである。）[張書紳「中西書院之益」（『万国公報』680，681卷，光緒8年正月22，29日），『万国公報文選』1998年，499頁]

ここでは西学の重要性を高く評価し、西学の時代性を十分に認識している。西学が将来性をもった意識を喚起するまでには、かなりの時間がかかり、また、覚悟と苦痛による選択をとらなれた。西学はその是非にかかわらず、富強につながるもので、功利的に選ばれたのに対し、中学は好ましくとも、富国につながらなかったがために、変容を加えられたのである。

但し、「中学」を一方的に捨てるという虚無的な態度と方法は取られなかった。すなわち中学を放棄し、西学を過大評価するのではなく、中学を補完するため西学を導入すべきである、と考えられた。そして、その上に、再構築された中学をもって西学を窮めるという新たな認識が示されるようになった。この段階に至ると、文化受容の解釈論は、魏源による「師夷制夷」的な道具説や、「西学」的な道具説から、西学を中学にとって不可欠の異文

化として捉える「文化論」に発展した、といえるであろう。

西学を異文化として把握すれば、それをもって中学を補うことも可能になる。このようなプロセスを経れば、中国の新しい文化は、西学を明らかにし、世界の共通の文化に達することができるであろう、という認識である。次のような言説は、むしろ西学の役割を明確に認識するとともに、中学によって西学の本源を窮める可能性をも示している。

「仮西学為中学之助、即以中学窮西学之源。」（西学を借りて中学の助けとなし、中学をもって西学の源を窮める。）[沈毓桂「西学必以中学為本説」（『万国公報』復刊後第2冊，光緒15年2月），『万国公報文選』1998年，516頁]

西学の内実が洋務運動を通じて次第に認識されるようになったのは言うまでもない。但し、中国の知識人は、西学を単に「新学」として認識するだけでなく、中学を深めるための不可欠の手段としても位置づけた。中学と西学の二つの学問が内容的に相違があっても、その学問の中核となる原理と究極の目的においては相違がなく、同一性があるという究理の下で、西学受容に文化的支障にならない空間を創れると考えたのである。

「西学為読書所必需者也。中国儒士尚能考究各学，深入毫芒，庶幾獲益無窮也。中西学始焉一理，中散為万殊，末復合為一理。放之則彌六合，卷之則退藏於密。其味無窮，皆古学也。苟能考究西学，則自然日新而月盛矣。」（西学は学問に必要である。中国の儒者は尚それぞれの学問を研究することができ、微細なところに頭を突っ込み、利益を得ようとするれば無窮かもしれない。中学と西学は始めに一理であり、途中分散し様々に異なり、末に一理に複合する。それを放せば世界を渡り、それを巻けば密に退蔵する。無窮の味は皆「古学」である。西学を研究できるならば、自然に日々に新しくなり、月々に盛んになる。）[古吳志道老人（沈毓桂）「中西相交之益」（『万国公報』649巻，光緒7年6月28日），『万国公報文選』1998年，485頁]

本来、東西の学問に一つの原理と一つの目的が存在すると考えれば、異質性を排除して同一性を強調する論述は重要な意味をもって来る。つまり、異文化間の学問が対等的・共通的なルールで結ばれる可能性が当然あることになる。中国の「旧学」が無窮であるとしても、すでに時代に相応しなくなっているのは自明である。そのような学問は「新学」を取り入れれば生命力を取り戻すことができる、と論じられた。内的・外的に作動された二つの文化改革に迫られて、儒教文化は変えるしかない。しかし近代的要素を受容すれば、生存する可能性をみだし、かつ輝かしい未来もあるものと信じられた。

西学を実用的な文化道具としてしか認識しない道具説から、文化的対等の立場に立って、異文化の相違を乗り越えて西学を中学と並立させ、受容様式と受容内容の可能性をめぐって意見を展開するという文化論へ変わったのは、同質の世界文化が広がって異文化が交流する場が拡大されれば、異文化を内面化せざるを得ないからであった。このように二重構造を維持しながら、その洗練さをめざす文化にとって、西学の否めない位置づけが確定された後で西学を内面化することが課題となった。つまり、西学を中国化する過程における解釈論と枠組みが、中学における西学を如何に重要視するか、西学の価値との接点による

中学の新しい価値を如何に構築するかは、士大夫の意思に依存するほかはない。西学と中学の合流でつくられる力の将来性は次のように論じられる。

「我人薈萃中西両学，以尽其精微，以裕其経済，而又勿計近功，勿図小就。」（我々は中国と西洋の二つの学問を一つに集め、その精微を尽くし、その経済を豊かにするが、功利を計らず、小さいな成就を図らない。）[沈毓桂「西学必以中学為本説」（『万国公報』復刊後第2冊，光緒15年2月），『万国公報文選』1998年，516頁]

西学と中学の並立ないし融合によって作られた二重構造としての近代文化は、これからの学問を窮めるべき手段や方法として、その将来性が予測された。士大夫はこのような融合をもって近代文化の精微を窮め、一時的な功利を計らず、小さい成功を図ら無いならば、長期的な富国に有利となる、と論じた。それは従来のような「天朝上国」の大国意識によって「師夷」的な、「西学」的な道具説による一時的な文化的衝動ではなく、異文化とも基本的価値を共有する近代文化をめざした文化論の展開を踏まえた、持続的な文化志向をもった文化行動なのであった。

「西学」の道具説から「文化論」に転換した後、士大夫が直面した最大の問題は、強大な西洋文明の挑戦に直面して衰微しかけている自国文明をどう守れるか、どう取り戻すか、西洋文明と互角な中国文明をどう形成するか、という課題であった。一方では、西洋文明の価値を承認し、それを受容する領域が拡大され、加速されると、他方では、中国文明が弱体化し、文明の喪失の危険性が明白になっていく。つまり、西洋の価値・理念が中国文明の文化価値・理念に取って代わる可能性がないとは言えない状況である。西学と中学が並列し、補完する可能性がある」と強調しても、目に映っている現実には、西学が盛んになり、「中学」がすたれて行く光景であった。

さて、以上のような叙述をふまえて、士大夫の西学と中学に対する文化的行動を分析するため、三つの受容タイプを設定してみよう。

受容Ⅰ型は、西学を軽視し、中学を固守しようとするタイプである。このようなタイプの士大夫の数は減っていく傾向にあった。受容Ⅲ型は、西学を専ら尊び、中学を放棄しても惜しくない文化的行動を取るタイプである。このような文化的行動を取る士大夫の数は年々増えつつあった。Ⅰ型は西学受容の最初段階にみられた一時的現象だが、Ⅲ型は、その正反対であり、西学受容の過激な行動をとって、固有文化を破滅する危険性をも厭わないタイプである。

受容Ⅰ型と受容Ⅲ型という両極端の間にある理想的なタイプはⅡ型である。つまり、西学と中学を並立させ、補完させる行動が期待されるタイプである。現実には純粋なタイプⅡはありえないが、両極端のタイプからの転換によってその実現も可能となろう。類型間の転換には、タイプⅠ→タイプⅡ、タイプⅡ→タイプⅢ、タイプⅢ→タイプⅡ、タイプⅢ→タイプⅠ等の順行、逆行の移行が想定される。もしタイプⅡが理想的な文化的行動の指向タイプであるとすれば、その合理性と戦略性の根拠は次のような議論にあらう。

「師其所長，舍其所短。更以中国之所長印合乎彼国之所長。条分縷析，由博返約。久而久

之、務使他人不敢以所長傲我、則何敵外患之足畏也。」（その長所を師とし、その短所を捨て、更に中国の長所をもって他国の長所に符合する。詳しく分析し、博大から簡約に戻す。月日の経つうちに、他人がその長所をもって我々に横柄となるようにしなければ、どんな敵でも外来の禍でも恐れることは無し。）[鑄鉄盒（蔡爾康）「設文会以広聞見議」（『万国公報』第48冊、光緒18年12月）、『万国公報文選』1998年、551頁]

つまり、西学のすべてを導入するのではなく、その合理的なもの、あるいは補完的なものだけを取り入れ、文化受容を選択的に行うのである。文化受容のタイプは、選択がないと、タイプⅢになってしまい、タイプⅡには転換しない。また、選択性ととも欠かせないのは操作である。操作なしには同様にタイプⅢになり、タイプⅡに転換しない。但し、このような選択性あるいは操作性は重要だが、文化間に共通する理念と価値をも忘れてはならない。このような文化・学問の共通性を詳しく分析し、広く研究し、要を得る。このようにして、戦略的なまなざしで未来を把握することによって、外的・内的な困難を乗り越えるであろう。

文化変容における操作とは、「文化的環境」に対する操作を意味する。文化的環境に関わる四つの次元（人間、社会、自然、神）は、操作の方向を制限する条件である。本章では「文化的環境」を、文化変容理論としての「道具説」と「文化論」の環境に限定して論じてみた。19世紀後半、文化的環境は、「西学」の道具説から「文化論」へ、というダイナミズムをもって推転し、文化受容プロセスを実現した。但し、道具説から「文化論」へと転じたこのパターンを、文化変容における一般理論とできるか否かは、別途、検証されるべき課題であろう。

以上要するに、清末の文化変容においては、「文化論」における西学と中学という「自他関係」は補完的關係であった。「中学」は、西学受容プロセスのなかで、異質性を排除し、同一性を強調することによって、西学との共有部分を拡大し、「伝統」の再構築の可能性も開けたのである。

第6章 知的パラダイムの転換と「伝統」の再構築

「文化的環境」を操作するのに応じて、西洋を認識する知的パラダイムはどう転換するか。これは「伝統」の再構築に大に関わる課題となる。本章で検証したい論点は以下の通りである。

第一に、士大夫は、西学に対していかなる学問的精神をもって認識し、受容したか、またその受容の基準は何か。

第二に、この学問的精神によって、従来の道具的・手段的な西学受容を西洋文化の理念・価値の受容にまで拡大し転ずることができたかどうか、とくにこの場合、「富強」という価値観をどのように「中学」に取り入れたか。

第三に、西学と中学の融合、すなわち士大夫による西洋の「理解」のメカニズムはどのようなものであったか。すなわち、主体による理解（真意の理解、解釈的理解、選択的理解）のメカニズムが、文化の客体的メカニズムにどう機能したか。

6. 1 「旧学」の精神、態度・倫理、行動の基準

「新学」は、士大夫にとって、「旧学」と同様に、単に学問的な領域にとどまらず、政治実践と密接な結びつきをもっていた。「修身，齐家，治国，平天下。」（身を修め、家を斉え、国を治め、天下を平和にする。）（『大学』）という従来の「旧学」における究極の原理が、「新学」のなかで依然として貫かれたのは当然のことである。このようにして、「新学」を新しい政治制度に関連させた発想は、宣教師だけが持っていたのではなく、士大夫が固有の知的システムとして持っていたものでもあった。つまり、「新学」と新しい政治制度の関連は、「新学」に由来するのではなく、中国の文化伝統の中にある精神にも由来するはずである。

「旧学」は、しばしば「学以致用」（役に立てるように、学問をする）と強調されている。そこで重要視されるのは、実践的学問あるいは学問の実践である。

「仕而優則学，学而優則仕。」（仕へて優なれば、すなわち学び、学んで優なれば、すなわち仕ふ。）（『論語・子張』）。これは、役人となって国家に仕えるのを、学問的实践の一つとして位置づけ、政治的实践のなかで学問する必要があることを奨励している。このような実践行為の対象となるのは、自己を含みつつ自己を越える空間であり、これを通じて、学問的实践は、政治的实践につながり、私的な倫理実践から公的な倫理実践に転換するのである。また、「窮則獨善其身，達則兼善天下。」（窮すれば、すなわち独りその身を善くし、達すれば、すなわち兼ねて天下を善くす）（『孟子・尽心篇上』）すなわち、「生活が苦しいときには一人その身をよくし、仕官すれば天下をよく治める」ともいわれる。

異なる学問的実践の究極目的は、「礼」の社会と「仁」の政治を実現することである。「窮則獨善其身」という学問の次元で、「礼」の社会と「仁」の政治とがつながる日常の一般行為が行われ、「学而優則仕」「達則兼善天下」という学問の次元で、「礼」の社会と「仁」の政治につながる一般的な政治行為が発生するのである。

以上、学問の私的な倫理実践と公的倫理実践との関係を述べたが、その過程における学問的方法をどう把握すべきであろうか。基本的に、学問の方法としては、「学而不思則罔。」（学んで思わなければ、すなわちくらし。）（『論語・為政』）が一般に唱導された。それは、学問をする際、新たな状況に対応し、それを熟考し、既成のものを修正することによって、学問を進めるということである。そして、「学如不及猶恐失之。」（学は及ばざるがごとくするもなお、これを失わんことを恐れる。）（『論語・秦伯』）も、学問に対する進取的な態度を鼓吹するのである。学問をする場合、絶えず未知のところを突き詰め、少しも怠ってはならないと強調する。

以上に挙げた学問的態度のなかに、「旧学」の学問的精神は内包されている。「旧学」の精神は、状況に従ってものをよく考えることと、状況に従って現れる新しいものに追いつくことを要請している。このような「旧学」の精神を備えてこそ、士大夫が「新学」を取り入れる受容行動につながる。士大夫は、「旧学」の精神をもって、「新学」を取り入れ、さらに「新学」の精神をもって、学問を進めていく。こうして「新学」は、最初のうちは「旧学」（中学）に対する西学を意味したが、そのうちに、「旧学」の精神を持続し、「新学」の精神を摂取した学問的精神によって、新しい「旧学」（中学）が再解釈される可能性も生まれるであろう。すなわち、中学が、「旧学」として位置づけられながら、「新学」となる可能性もある。また、これは「旧学」が「新学」と共存できるという状況を積極的に保証する方法論として現実性がある。ここで「新学」と「旧学」について、張之洞『勸学篇』（1898年、1966年）の言説を敷衍して説明したい。張之洞が西学と中学を新学と旧学に位置づけたのは、「新」、「旧」の意味を、価値の「新」、「旧」ではなく、「新」、「旧」の共存の必要性という文化的・政治的な判断によるものであった。

ここでは、エリート士大夫が学問において、このような方法・精神及び目的を、どう関連させながら確立したかが、要点となる。「新学」を「旧学」の補完として位置づけたのは、「旧学」の精神を再解釈した結果である。従来の方法と目的が適用できるからこそ、「新学」を導入するのである。

当時は、一方では「新学」に対する初歩的な認識が形成され、他方では、その認識に対する解釈も行われた。「新学」に対する初歩的認識の形成は、主として宣教師の解釈に依頼したが、次の段階では、少数の士大夫が「新学」に対する一定の認識を醸成し、その認識を通して「新学」を解釈し、評価するなどして、「旧学」と「新学」との接点を見出した。しかし、その複数の認識と解釈がなされる過程においては、真の「新学」が何によって保障されるのが論争点だった。ここで、人間の認識上の「知的真意」(intellectual true)を「新学」に対する認識と解釈の「善」の基準として想定し、これが真の「新学」を保障するも

のと想定する。これによって、人間が判断行為を行う際には、「知的真意」を「最高善」の基準として設定する可能性もあることが想定される。さらに、ここでの「知的真意」とは、先験的な基準ではなく、文化的環境で繰り返して検証される限りで、その有効性が実証されるのである。この「知的真意」という基準は、しばしば「良知¹」に近い意味で使われることもあるが、以下でやや解釈を加えてみたい。

まず、「知的真意」という基準は、文化、社会、自然の規律と現象を解釈するに当って、真実性を突き詰める学問的精神が「終極的価値」へと接近するための知的プロセスの基準である。こうして、「知的真意」は、文化変容において選択と操作を行う場合の暗黙性の共通基準となることが要請される。

さらに、このような「知的真意」を基準とすれば、岡田武彦[「中国哲学の課題とその意義」1983年, 685頁]が想定した「理想主義の実践的工夫」²につながる可能性もある。

なお、「知的真意」は、リヴェンソンのいう普遍的な知的真理 (true) ¹とは異なる。リヴェンソンは普遍的真理 (true) を、特殊的中国的感情 (mine) とは対の概念として、両者の調和関係を分析した。「知的真意」はこの「普遍的真理」と一見似ているが、実はそうではない。問題はリヴェンソンが「普遍性」を「西洋の近代的価値」の前提に設定したことにある。このような西欧的バイアスのある「普遍性」について、近藤邦康[1981年, 265頁]は、「西洋は普遍的真理をもっている、中国文化は普遍的真理の受容を妨害するもの、故に西洋が中国文化を殺害し、中国が西洋に改宗することによって、中国は知性の自由な運用が可能になり、西洋の普遍的価値体系の大海の中に没した」と批判した。本論で主張しようとする「知的真意」は、このようなリヴェンソン流の true と mine とを超克するような「普遍性」である。

6. 2 比較認識論の一般化

当初の西洋文化（キリスト教の文化）と中国文化（儒教文化）の文化的衝突は、その後次第に政治的衝突の位相へと移行していった。西洋文化に対する表面的な好奇心や唯我独尊的な文化的行動は、当時の士大夫が中国文化の理念と価値を絶対視し、その相対性に顧みない公式主義的な認識体系によるものであろう。しかし、そのうちに、このような文化的行動が政治的行動に重なって、政治的指向に影響を与えることになる。唯我独尊の政治

¹ 「致吾心之良知者，致知也」（吾が心の良知を致す者は、知を致すなり）（王陽明『伝習録・答顧東橋書』）

² 岡田武彦の解釈によれば、中国の思想的主流をなすものは理想主義であり、理想主義は伝統思想であるという[岡田武彦, 1983年, 670頁]。東洋の特色を成すものは主知的工夫よりも実践的工夫である[同上, 685頁]。中国の場合主知的工夫といっても必ず実践的工夫と一体と考えられ、或いはその背景として実践的工夫が要求せられているところにその特色があった[同上, 685頁]。

¹ リヴェンソンの方法論として使われた概念について、近藤邦康[書評(1960年):リヴェンソン著『儒教国家中国とその近代の運命——知的連続性の問題——』(Levenson, J.R., Confucian China and Its Modern Fate—The Problem of Intellectual Continuity—London, Routledge and Kegan Paul, 1958), 1981年, 262頁]によると、「普遍的知的真理(true)であって、かつ特殊的中国的感情(mine)を満足させるものでなければならない。前者は中国の伝統からの知的乖離をもたらす、後者は中国の伝統への情緒的結合をもたらす。」

的行動は、西洋文化の受容過程で当然行き詰まるのであって、中国の文化を構成する基本的な原理と士大夫の西洋認識の枠組自体が深刻に内省されざるを得なくなるのである。以上を一般的に表現すれば、文化の理念と価値の絶対性と相対性の把握は、政治的行動と乖離しているのではなく、政治的行動として表出するといえよう。

洋務運動の中期に入ると、政治的背景が一層複雑になった。国内政治において、洋務運動も10年が経ち、西洋文化を単に文明の利器として理解すればこと足りるという態度が疑問視され始めていた。国際政治上では、1871年にロシアが伊犁地方を占領し、1875年に馬嘉理事件が発生し、1884～1885年には清仏戦争が起きた。これらの政治事件の結果から見ると、中国の士大夫は、主観的には強い政治をつくろうと努力したが、結果として弱い政治に陥った。そこで、士大夫が唯我独尊の態度を反省し、中国の文化を西洋の文化を通して再認識する行動をとったことは、文化的な次元では一つの前進となったといえるであろう。馬嘉理事件を切っ掛けに、ようやく公使常駐の外交が実現され、郭嵩燾を初代の駐英公使に派遣することになった。しかし、実はそれよりも早い段階で、文化の理念と価値の相対性と絶対性という角度から、西洋文化の理念と価値に注目したエリートもすでにいたのである。

馮桂芬（1809～1874）が西洋文化の利点は全て学ぶべしと主張したのは、むしろ中国文化の理念と価値の絶対性を疑問視し、西洋文化の理念と価値を部分的に承認する意志を言外に仄めかしたのである。「人無棄才不如夷，地無遺利不如夷，君民不隔不如夷，名実必符不如夷。」（人材を無駄にしないのも西洋に及ばず、土地の利益を余さないのも西洋に及ばず、君主と人民の間に隔たりがないのも西洋に及ばず、名実が必ず符合するに違いないのも西洋に及ばず。）[馮桂芬「製洋器議・採西学議」『校邠廬抗議』（1861年）]。馮桂芬はすでに政治的危機が文化的危機に連動していると捉えていた。これは龔自珍（1792～1841）と魏源（1794～1856）の「経世思想」を新たな段階で展開したものだといえる。

鄭觀應は『易言』（316篇）[鄭觀應『易言』（1875年初版，1880年）]において、中国文化の理念と価値の相対化という視点から、「西法」（西洋の理念と価値）の有効性を唱導し、「自彊の道」を主張した。『易言』は「於当今積弊所在，抉其症結，実為痛徹無遺。而一切所以拯其弊者，悉行之以西法。若捨西法一途，天下無足與図治者。」（差し当たり積弊の急所を突き、非常に痛切に思う。その弊害を救うには悉く西洋の方法を実行する。西洋の方法を捨てるなら、世の中を治めることは無理であろう。）と述べている[王韜「杞憂生『易言』跋」（『弢園文録外編』1897年），『弢園文新編』1998年，165頁]。鄭觀應は条約港で形成されつつあった商工のエリート層として経済的活動を通じて、中国文化の理念と価値の相対性を体現したのであった。

王韜は、同じく宣教師らの文化的参与に協力し、二つの異なる文化が結節する「場」で、中国文化の理念と価値の相対性と絶対性を正しく把握する眼差しを養成した。彼は70年代の比較的早い時期に、西洋の哲学思想と科学的方法とを紹介した[朱維鈺，1998年，

11頁]。馮桂芬は西洋文化の情報が非常に少ない条件の下で、政治的危機の根元に文化的危機を読み取り、中国文化の欠陥を補強するために、西洋文化の理念と価値を取り入れる必要があることを示唆した。現実の文化的行動では、洋務派の士大夫（馮桂芬本人を含めて）は、政治的实践の場合には、単に西洋文化の軍事的・産業的な導入にとどまり、馮桂芬が期待するように西洋文化の価値理念までもを取り入れることはなかった。

これに対して、鄭觀応は洋務運動の渦中に、洋務派のなかで、政治・社会的な制度にも関心をもった数少ない商工エリートの人であった。彼の西洋文化の理念と価値に対する認識は馮桂芬のような士大夫より遥かに深かった。王韜は新しい時代の自由知識人として出発し、西洋文化の理念と価値を士大夫より高く評価した一面もある。

郭嵩燾は馮桂芬より10歳年下で、馮桂芬とともに洋務派の中堅であった。但し、郭嵩燾は、駐英（1877～1879）経験を通じて、西洋文化の理念と価値に対して馮桂芬などより遥かに深い認識をもっていた。郭嵩燾は西洋の社会と文化を実証的に考察し、中国文化の理念と価値の相対性と絶対性を区分するという認識論に帰結した。彼は、中国文化の理念と価値の絶対性を文化的原則として明確にし、その原則の下で、西洋文化の理念と価値を取り入れることは可能であるし、また必要なことでもある、と主張した。

劉錫鴻、薛福成、宋育仁の三人は外交官よりもむしろ士大夫の身分として、西洋文化と西洋社会に対する文化的な観察と認識とを深めた。士大夫が解読した西洋文化が必ずしもありのままの西洋文化であったとは限らないが、士大夫の眼差しで捉えた西洋文化であった。このような自文化への内省という行動を取る限りで、文化の理念と価値の相対性と絶対性の分別という認識が一般化され、士大夫には主体的な選択による文化的・政治的な変容が可能となったといえるであろう。

6. 3 「新学」と富強¹

¹ 富強という言葉は、時には、士大夫の常識で、西洋近代と同義語として使われるのがむしろ一般化するのである。富強を新しい政治の指標として取り上げられたのは、主にウェスタン・インパクトの結果である。それにもかかわらず、士大夫は従来、物質主義と功利主義を貶めるという価値指向に反して、西洋の強大からこそ、西洋文化における物質主義と功利主義を再評価することになった。

従来の価値指向は、「礼与其奢也寧儉」（礼はその奢ならんより、むしろ儉なれ）（『論語・八佾』）、「辞富居貧」（富を辞して、貧に居る）（『孟子・万下』）のようなものがあっても、必ずしも富強という価値指向を取り入れるのを妨害するとは限らず、両者の接点をどうつくるかは、言うまでもなく現実合うような新しい価値を生む可能性がある。

西洋社会を体験した士大夫は、中国社会と西洋社会を比べると、一方では、儉約的であり、他方では、贅沢的であるとして、「外洋以富為富，中国以不貪得為富；外洋以強為強，中以不好勝為強。」（西洋は富を以て富とするが、中国は欲張らないのを以て富とする。西洋は強を以て強とするが、中国は勝ちにこだわらないことを以て強とする。）[劉錫鴻『英招日記』（1878年），『郭嵩燾等使西記六種』1998年，252頁]と語り、旧い価値観をもって新しい富強の価値指向を再解釈したのである。このような価値指向は、西洋の価値指向と異なり、ある意味で、西洋の「富強」という価値を指向する政治的指向とずれていることもある。但し、儉約に取って代わって贅沢という価値指向を承認したのは、政治的指向にプラスになるというはずである。従来の儉約を排除し、贅沢を指向するのではなく、両者を折衷する過程において、富強の新しい意味合いは見出されるはずである。但し、富強の新しい価値を政治的ビジョンとして位置づけられる場合、物質主義と功利主義は適正に把握されることができないとすれば、社会混乱を引き起こすのは免れない。

西洋の学問を「新学」として捉え、富強につながる学問として位置づけることは、清末の士大夫にとっては苦渋の選択であった。彼らはグローバリゼーション¹に巻き込まれていた。経済的グローバリゼーションのなかで、士大夫がどう対応するかは、国家の自立に直接関わっていた。従来の国家的「無為」の状況を変えない限り、経済的グローバリゼーションのなかで国家が存続することは不可能であった。これが洋務運動のひとつの意義であろうが、洋務運動は、グローバリゼーションの視点からみれば、経済的グローバリゼーションに対する反応でもあった。経済的グローバリゼーションとともに、観念的・制度的文化の変容もまた制限的に連動するようになったと解釈できる。ここで制限的連動というのは、文化変容における観念と制度の変容現象は、経済的グローバリゼーションと比べて、より複雑であり、それぞれの文化的属性に決められるところがあるので、経済的グローバリゼーションとの連動は直接的でない、という意味である。但し、文化変容における観念と制度の変容は、当初は制限的に連動するとしても、その過程で、制限性が縮小し、連動性が拡大する可能性もある。制限的なものがすべて取り除かれる必用はないが、正常に連動するために、制限性を部分的に解除する文化的作業は欠かせない。そこで、「新学」を「旧学」を如何に解釈するかによって取り入れるという作業が始まったのである。

「新学」は「富強」につながるので取り入れるべきであるが、「旧学」は「富強」につながるのではないので放棄すべきである、とは単純には言えない。「富強」は経済的・政治的目標として新たな政治的ビジョンに取り入れられたが、これが従来の儒教文化の尊ぶ「小康」（『礼記・礼運』）という政治的ビジョンとまったく接点がない、とは言えないであろう。「小康」は政治的・経済的目標として伝統的な政治的ビジョンに位置づけられ、守られていた。但し、「小康」をめざした現実的政治では、結局のところ、「小康」社会をつくれなかった。政治的ビジョンとしての「小康」は、単なる理想に近いものとなってしまった。ここで今、従来の「小康」と特徴を同じくしながらも、もっと現実性のある「富強」という政治的ビジョンが、儒教文化ではないにもかかわらず、新しい政治的目標となった。従来との違いは緊急に実現すべき必要性であろう。政治的ビジョンでは、「富強」が伝統的な儒教文化の想定した「小康」に取って代わり、文化的手段においては、「旧学」を補完するために「新学」を取り入れることが要請されたのである。

清朝の士大夫が西洋と出会った際、その富強に驚き、西洋の富強を築き上げてきた要因への関心が深まって行った。西洋の新しい政治や「新学」にその原因を求める言説が数多く出現した。清朝の後進的な学問は国家の富強に障害であり、緊急に「新学」や行政手段を導入すべきである、と議論された。こうして、「新学」が国家の振興につながるという認識が高まり、「旧学」での富強の観念を見直したり、「新学」に通じる学問の態度と理念を樹立」するなど、国家と民間の役割に関する問題が論じられた。

「外洋以富為富，中国以不貪得為富；外洋以強為強，中以不好勝為強。」（西洋は富を以

¹ ここで使っているグローバリゼーションの概念は、Giddens,A.[1990（松尾精文・小幡正敏訳，1993年，91～100頁）]の近代化の結果としてのグローバリゼーション論より、むしろ Robertson,R.[1992（阿部美哉訳，1997

って富とするが、中国は欲張らないのを以って富とする。西洋は強を以って強とするが、中国は勝ちにこだわらないことを以って強とする）[劉錫鴻『英軺日記』（1878年）、『郭嵩燾等使西記六種』1998年、252頁]。

これは、清朝の外交官が初めて西洋の社会を体現した感想であり、ある意味で、士大夫の西洋に対する一般認識でもあった。但し、このような認識は、「新学」を受容するレベルが上がるにつれて、変わってくる。「旧学」は富強につながらないという見解が修正されていたのである。

「中国綴学之士、聡明才力豈遜西人？特無如少年精力，多縻於時文試帖小楷之中，非若西洋億兆人之奮其智慧，各以攻其專家之学，遂能直造精微。」（古人の学問の成果を集めようとする中国の士大夫のその聡明な才力は、あに西洋人に劣らんや。特にいかんせん少年は、その精力を科举の受験文章、試験問題、小楷書に多く消耗するのに対して、西洋の何億人は、その智慧を奮ってそれぞれ専門分野を専攻し、遂に精微を直接につくることができるのである。）[薛福成（光緒16年4月庚子朔記）『出使英法義比四国日記』（1892年）、『郭嵩燾等使西記六種』1998年、276頁]

士大夫は、学問的指向が西洋と異なっているので、西洋人のように専門分野でその才知を発揮することができず、それが現在、中国が弱小国に陥っている遠因の一つではないか。国家の富強につながるならば、西洋のように、「新学」を普及しなければならない、というのである。それとともに、「新学」を進める方法論が次のように論じられた。

「厥有新学書院之設，群萃側処，朝考夕稽。不但各国之所已講者，又推而至於神妙不可測之处，並於他人之所未講者，亦各自出真意，卓然成一家言。」（新学を導入する学校が設立することによって、一堂に集ってきた学生は一日中研究に心を注ぐ。各国が既に講義したものにとどまるのみではなく、推しはかれないほど神妙なところまで推しはかり、いまままで講義していなかったことから自ずと真意を引き出し、卓然として一家の言を成すのである。）[鑄鉄盒（蔡爾康）「設文会以広聞見議」（『万国公報』418冊，光緒18年12月），『万国公報文選』1998年、548頁]

「新学」を導入するのみならず、オリジナリティの重要性を特に指摘するのである。このように、「新学」を導入する場合に摂るべき態度について、最初から、形式的な真似（虚偽性）に反対し、内容的な理解（真意性）を強調したのであった¹。そして、単に習う段階にとどまるのではなく、新しいものを発見する「格致」精神（科学精神）を養成すべきだと主張した。

このような「新学」への対応には、個人的対応よりもむしろ、国家的対応が要請された。それまでしばしば強調されてきた「克己復禮」（己に克ちて礼に復る）（『論語・顔淵』）という表現では、個人の責任・義務に基いて「禮」の社会を実現するという面だけが強調され、「禮」の社会の実現が国家の責任・義務にも関わっているという面は無視されがちであ

年，12～13頁)]の「グローバリゼーションは近代化に先行した」というグローバリゼーション論のほうに接近する。

¹ 6.4「新学」と「旧学」の融合における「真意の理解」を参照。

った。今日、「禮」の社会をつくるためには、単に「克己復禮」という個人的倫理だけでなく、法制を志向する国家の責任・義務が問われるべきである。これは、士大夫がこれまでかんがえたこともない新しい論点であった。「新学」を進めるなかで、個人の対応以上に、むしろ国家の対応が重要視されるに至ったのである。

このような状況下で、国家がどう動くかは、「禮」の社会のビジョン、つまり近代社会のビジョンに関わる。「新学」での国家的介入²という政治的思潮を士大夫がどう捉えるかは、「強国富民」の政治改革目標に関わる大問題であった。士大夫らは、「新学」における国家的介入の現状と重要性を、次のように論じている。

「吁！其盛矣。而不知近百年來更行一上行下效之風俗，為我中国所万不能及者，蓋有新學書院出身之著名博士，又設一廣學會，以究明洪荒開闢以來數萬年未經發洩之事，分門別類，專門名家。（中略）學日益廣，聞見日益新，國即日益興。（中略）慮其居處之渙散也，則撥給地畝以棲其身。慮其經費之不敷也，則頒發帑金以濟其用。（中略）其時公家既重視會中人，或賜以職銜，或 以憑照，達官富戶亦相與解囊概助，樂觀厥成。」（ああ、それ（西洋の学会）は盛んに行なわれているであろう。百年来、上がやれば下も真似をする気風が盛り上がっていることに気が付いていない。そのような気風はわが中国が及ばないところである。

「新学」校出身の有名な博士が続出し、「新学」を推進する「広学会」を設立して、前人未踏の境地を開けば、学問が分類され、専門的人材が輩出する。（中略）学問が日増しに広くなり、見聞が日増しに新しくなるならば、国家もますます盛んになるであろう。（中略）（学問をする人々の）居住が分散するのを考慮し、（彼らに）土地を配給し住まわせる。研究経費が不足するのを考慮して国家の資金を導入する。（中略）その際、政府も学会の人々を重視し、彼らに肩書きを与え、特許を発給するし、高級官吏や富豪も大金を寄付して、その成り行きを大いに楽しみにしている）[鑄鉄盒（蔡爾康）「設文会以広聞見議」（『万国公報』418冊，光緒18年12月），『万国公報文選』1998年，548頁]。

「新学」に関わる研究体制の導入や教育の普及の重要性は、ますます共通の認識となっていた。国家が主導し、民間が支援する態勢を組んで、新しい政治や文化をつくろうとする意欲が明らかになり、それとともに、西学による「強国富民」の一面がクローズアップされた。「新学」は、中国文化に新たな活力をもたらしたのである。

西洋の富強に迫られていた中国の現状をどう変えるか、経済のグローバリゼーションに対してどんな対策を出すべきか、という点についての一議論は、次のようである。

「西洋所以致富強，中国無肯依行，惟不知故也。当明著其所以然，刊行之天下，使人々皆知其為利益，則得失利病較然於心，自然知所信從矣。」（西洋が富強になるが、中国がそれに従って実行しようとしなのは、ただそのわけが分からないだけである。西洋が富強に

² 国家的介入を最小限にする自由放任主義(laissez-faire)は、その時点に、未だに士大夫に知られていないようであるが、国家的介入を重要視する社会理論は、大いに文化的風土に合うところがある。国家的介入は、「新学」をどうするか、に欠かせないものであると認識されたが、認識自体は間違っていない。但し、それを認識されやすいのは、歴史的・文化的流れのなかでしか答えを出さないであろう。19世紀後半、「新学」として持ち込まれたのは、このような国家的介入をはじめとする国家的権力、国家的支配に関わる「新学」のほうが多かったようである。 1.6 中

なった理由を明らかに書くべきであり、世の中に刊行し、その利益を皆に理解させるならば、得失と利害を考量し、自ずから信従すべき所を知る。) [郭嵩燾『倫敦與巴黎日記』(光緒4年3月8日),『郭嵩燾等使西記六種』1998年,174~175頁]

前述の如く、中国と西洋には富強に対する観念上の相違があった。但し、士大夫は、このような相違性を絶対化せず、その相対性を承認してこそ、中国の近代性を再構築し、西洋の富強を新しい観念として取り入れることが可能になると論じた。しかし当時、このような相対性は未だ一般には認識されていなかった。西洋の富強という新しい観念をどう正しく捉えるかは、一大要点であった。

新しい富強観念は、東西を問わず、共通の観念になりつつあった。そのため、以下の言説でも、富強、通商、経済のグローバリゼーションの三者関係が論述されている。

「数十年來、通商之局大開，地球万国不啻並為一家，而各国於振興商務之道，無不精心研究。(中略)故論一国之貧富強弱，必以商務為衡。」(この数十年通商の局面が打開されたので、地球上の国々は一家になっただけでなく、諸国は商務を推進するためにいろいろ工夫している。(中略)一国の貧富と強弱は必ず商務を基準とする。)[薛福成(光緒18年6月30日)『出使日記続刻』(1897年),『郭嵩燾等使西記六種』1998年,316頁]

経済のグローバリゼーションという新しい状況に国家としてどう対処するかが、国家の生存に関わっていたのである。富強の目標を実現するため、商務の手段を磨くのは、すでに一般化された見解であった。そのため、中国は、商をもって経済のグローバリゼーションに参加する国家レベルの政治対策と戦略意識を先行させないと、経済のグローバリゼーションに対応することができず、ついに、国家の富強を築き上げることができず、国家の自立も守れない結果になるであろう、と論じられた。

こうして、「新学」と国家の富強とを関連させることが要請された時点において、西学受容に対する認識は更新されたのであった。新しい観念を、「新学」に結びつけ、そして、それを新しい政治に生かせば、「格致」と商務を通じて、経済のグローバリゼーションのなかで、富強を目指す新しい政治が動き始めるのである。

6. 4 「新学」と「旧学」の融合における「真意の理解」

現実の中国文化は一体どのようにしてその自立性を守りながら西洋文化における共通性と合理性を受容するか、あるいは西学と中学の融合の可能性があるか、という問題に関心が集中した。西学と中学を融合するためには、現実の中国文化の自律性がどう働きかけるかが重要な課題である¹。ここで強調したいのは、自律性をそのまま維持するというより、

国の近代性を参照。

¹1. 4 エリート層の操作性と文化変容の自律性で文化の自律性におけるエリート層の操作性を特に強調した。三つの文化変容パターン(伝統的内発性・伝統的外発性・非伝統的外発性)のどれを選ぶかは、文化の自律性に関わりながら、エリート層がある文化的目標に接近するように操作するのである。但し、ここで議論しようとする文化の

むしろ所与の文化的状況（本来の文化的基盤における受容の可能性と容認度）を、士大夫が指向する価値に接近するように調整するという意味での自立性である。その場合の方法は、士大夫が理解している西洋文化の共通性と合理性を選択して、文化の自律的構造の維持のために現れる抵抗を最小程度に抑制するように操作することである。しかし、西学と中学が実際に融合するかどうかは、士大夫が文化的状況を操作したとしても、文化の自律性によって決められるのである。

西学と中学が融合する可能性は理論的には成立するが、現実的には困難も免れないであろう¹。如何なる融合でも、形式と内容の完全な一致はありえない。いかなる融合の形式にであっても、融合されるべき内容が最も重要な課題である。融合するためにさまざまな形式が試行された。西学と中学をどう融合するかは、次のようにも論じられた。

「中国雖不必尽改旧章，專行西法，但能明其意而變通之，酌其宜而整頓之、未始非事半功倍之術也。」（中国は必ずしもすべての古い掟を改正し、専ら西洋のやり方を実行するわけではないが、但しその真意を明らかにし、融通を利かし、そのよさを酌量しながらそれを整頓すれば、僅かの努力で多くの成果をあげる術とならぬことはない。）[薛福成（光緒16年4月8日）『出使英法義比四国日記』（1892年），『郭嵩燾等使西記六種』1998年，279頁]

ここでは接取しようとするものの意味を正確に認識してから、儒教文化（中国文化）と融合できるものを見出すという態度を、西学と中学が融合する方法の一つとして提起しているのである。既成の枠組みで決まっているすべての古いものを変えて、西洋のやり方ばかりを取り入れる必要はない。形式的に融合するより、むしろ内容的に融合するほうが役に立ち、現実的であろう。但し、西学は、本来中学が欠如している部分を補完するために一時的に受容されたので、その受容行為においては便宜性と功利性が含まれていることは考慮しなければならない。そのため、融合過程での便宜性と功利性の排除は、「知的真意」を基準とした融合に接近する前提条件の一つとなる。もう一つの前提条件としては、エリート層が文化的原則を操作する過程における価値の「知的真意」という基準を如何に保障するかという問題である。

既成の文化的環境の状況を整頓する場合、中学に内在する欠陥と欠如を探し出すことは重要な課題である。具体的に言うと、中学に対する再評価の基準をどう定めるかが重要である。そのような再評価の基準は文化的原則と関連させなければならない²。そのため、一

自律性（自主性）というものは、文化自体が志向する価値を守ろうとする、あるいは自ずから別の文化を融合しようとしても、所与の文化的状況でしばしば現れている、文化的な押し付けに抵抗できるような性質を指す。

¹ 1. 1 プラス受容とマイナス受容で受容Ⅱ（融合）のことを一応論述したが、一つの問題点はまだ残っている。それは受容客体（対象）に対する受容主体の意味理解、すなわち西洋の近代性を中国人（士大夫）がどの程度「正確」に解読するかに関わるのである。受容主体は意味理解における主観的な操作性をすっかり排除するのはとうていできないであろう。本当の意味理解に接近するとしても、受容主体と融合できる意味を「読み出す」のがせいぜいであると考えられる。意味理解における「信」[嚴復（1853～1921）の提出した翻訳の三基準（信・雅・達）の一つ]は理想型であり、実際はありえないであろう。6. 3 「新学」と「旧学」の融合における「真意の理解」を参照。

² 4. 2 文化的原則、文化の理念・価値の相対性と絶対性で議論した文化的原則が、ここで中国文化を再評価する場合に使われる基準と、どんな関係を持っているかは、明らかにする必要がある。文化的原則が文化を再評価す

方では、上述の意味理解における便宜性と功利性を排除しながら、他方では、文化的原則に基き自文化に対する再評価の基準を再考することによって、西学との真なる「融合」に接近し、価値の「知的真意」を保障することにつながるであろう。しかし、異なる文化の間に価値が融合する可能性があるとしても、文化的自律性以外の要素を考慮に入れるべきである。

以上、中学と西学の融合の可能性を検討したが、具体的な文化受容の対象を分析（再評価）し、「知的真意」という基準にもとづく融合を論述したが、このことは次のような言説を通じても分かるであろう。

「中西医理不同、大抵互有得失。西医所長在实事求是。凡人之臟腑筋絡骨節、皆考驗極微、互相授受。又有顯微鏡以窺人所難見之物。（中略）西医之精者、其治外証固十得七八、但於治内証之法、則得於实处者多、得於虚处者少。其用藥、但有温性而無寒涼斂散、昇降補瀉之用。（中略）惟中国名医、数世之後往往失其真伝。外洋医家得一良法、報明国家、考驗確實、給以憑照、即可伝授広遠、一朝致富、断無湮廢之虞、所以其医学能漸推漸精、蒸蒸日上也。其他諸学之能造深際、率恃此道、又不僅医学也。」（漢方の理論と西洋医学の理論は異なるが、大抵互いに得失をもっている。西洋医学の長所は事実に基づいて物事の真相を求めるのである。すべての人間の臓器、筋肉、血管、関節についての研究は極めて詳しいし、互いに教え合う。又、人間が見にくいところまでに観察できる顕微鏡を持っている。（中略）西洋医学の精しさは、外的症状の場合、確かに七、八割治るが、内的症状を治る方法について、実から得るのが多く、虚から得るのが少ない。西洋医学で薬を使う場合、「温性」しかなく、「寒」「涼」「斂」「散」「昇」「降」「補」「瀉」の効用がない。（中略）中国人の名医は数世代後にはその真伝を失ってしまう。西洋人の医者は、一つの良法を得れば、必ず明らかに国家に報告する。それは試験して確實とされると、免許を発給され、広く教え伝えることができる。一旦豊かになれば、それがなくなる恐れもない。故に、その医学はだんだん詳しくなり、日増しに高まるであろう。その他のいろいろな学問が深く進められるのも、おおむねこの道に従っているものであり、それは必ずしも医学に限らない。）[薛福成（光緒16年5月24日）『出使英法義比四国日記』（1892年）、『郭嵩燾等使西記六種』1998年、280～281頁]

受容主体は漢方であり、受容客体は西洋医学であり、両者にはそれぞれ長所と短所があると指摘している。但し、漢方医学は西洋医学とは理論的に異なっているとしても、西欧医学と比べてその教育、制度、作法には欠陥があることが自明である。そのため、西洋医学を本格的に取り入れる前に、西洋医学に対して真の理解をすることが重要な意味を持って

る基準のなかの基準となるのは、文化的属性に規定されるものであるとしても、既成文化を過大評価するのを捉えることが大間違いである。そうすると、既成文化を再評価する基準を導入する場合、一方では、文化的原則をそこに「フェードイン」すれば、文化的原則と文化再評価の基準を混交し、受容主体を過大評価し、受容客体を最小評価することによって、文化受容のメカニズムが作動するのにマイナス的であり、意味理解の真なる「融合」になることがどういありえないであろう。他方では、文化的原則を「フェードアウト」すれば、再評価の基準を依拠となるものがなく、受容主体を過小評価し、受容客体を過大評価することによって、文化受容のメカニズムが作動しても、意味理解の真なる「融合」の文化的目標を外れる結果になる。

いる。その理解があれば、漢方の真なる「融合」の可能性が生ずるのである。漢方だけではなく、中国の法律も再検討の対象とされたことがある。西洋の法律と中国の法律については、次のよう議論された。

「法生於義。中律尚理，西律原情。尚理則恐失理，故不免用刑；原情則惟求通情，故不敢用刑。然理可遁飾，情難彌縫。故中律似嚴而実寛，西律似寛而実嚴，亦各行其是而已。」（法は義から生れる。中国の法律は理を尊び、西洋の法律は事情をたずねる。中国では理を尊ぶならば、理を失うのを恐れ、それゆえ刑を用いるのは免れることができないのに対して、西洋では事情をたずねるならば、ただ事情をよく知ろうとするだけなので、あえて刑を用いようとしな。然し、理は逃げ口上で虚飾することができるが、事情は取り繕いにくい。故に、中国の法律は厳しいようだが、実は寛大で、西洋の法律は寛大なようだが実は厳しい、めいめいがその是とすることをやるだけだ。）[薛福成（光緒18年12月17日）『出使日記続刻』（1897年），『郭嵩燾等使西記六種』1998年，327頁]

ここでは「理」と「事情」を比較基準として、中国の法律と西洋の法律の基本的な相違を指摘したが、結論的に西洋の法律のほうが厳しいとする。本来、法家を継承する儒教の法的思想が最も重要視しているのは、刑罰は厳しく行い、賞与は公平とすべきだ、ということである。犯罪、悪事に対して、「天網恢恢，疎而不失」（天網広く、疎なれども失はず）（老子）という表現でも、中国の法律の厳しさが疑われるであろう。このような法律は西洋の法律と比べると、初めてその厳しさを問われ、再検証されるようになる。結局のところ、西洋の法律に対する意味理解を通じて、中国の法律より、西洋の法律のほうが厳しいとする点に、中国の法律と西洋の法律の接点を見出す可能性がある。

洋務運動の初頭、士大夫は「中学」が、その産業、技術、格致の部分では西学に立後れてはいるが、その制度、観念、法律、医学などの部分では決して西学に劣らないとみなした。その結果、西学を受容するとしても、「意味理解」が正常に作動しなかった。中学が必ず西学に勝るという前提で形式的に融合しても、価値の「知的真意」を見出すことはできなかった。このように、西学に対する「知的真意」の理解の欠如によって行われた文化受容は、ただ「意味理解」の深さのない文化受容となるだけである。ある意味では、「中学」の欠陥よりも、「意味理解」のプロセスの欠陥のほうがまず問題となったのである。これに対して、その後洋務運動が展開されていくうちに、「意味理解」において、西学の真意を如何に「読み取る」かが、「融合」の可能性に関わる一大要点となった。士大夫は従来の「意味理解」の修正を通じて、「中学」の欠陥と欠如を見出すことができ、「融合」の可能性を高めたのである。

以上、法律と医学についての言説を取り上げて、中学と西学の融合の可能性を検討してみたが、それを整理してしよう。法律の場合、本来、西洋の法律を中国の法律が体系的に取り入れるのは難しいとはいえ、実際、上海開港後に、すでに会審公廨（合同審理役所）では西洋の法律を導入していた¹。但し、上海租界の事例にみられるような「融合」は一般化

¹ 会審公廨は「洋涇浜設官会審章程」（1869）によって成立し、その前身は「洋涇浜北首理事衙門」（領

していなかった時点では、中国の法律と西洋の法律を比較する言説は特別な意味合いを持っていた。それはエリート層が現地の司法制度、法律体制を考察したうえで、「意味理解」を通じて見出される「知的真意」の基準にかなったものであった、と考えられる。医学の場合、すでにアヘン戦争前にも、西洋の医学は西学の一つとして、他の西学分野よりも早い段階で、既に広州とマカオで知られていた²。然し、西洋の医学に対する知識は一般的に言えば、皆無に近かった。そのような状況では、以上のような言説は、むしろ西洋の医学に対して「意味理解」の高いレベルに達したものであるといえよう。西洋の医学を自分の目で確かめることができなかったら、絶対に「知的真意」の基準を満たすことができなかったであろう。

6. 5 解釈的理解と選択的理解

宣教師の「新学」の勧めに対して、士大夫の少数派は、単に受け身的に受け入れるのではなく、独自に「新学」の議論を展開し、「旧学」としての中学の欠陥を容赦なく指摘し、「新学」としての西学の長所を評価した。このような従来なかった学問評価の文化的動向は、近代文化を創成の重要な一環として位置づけられてもいいであろう。士大夫の「新学」に対する把握を、近代文化に対する最初の解説として捉えるならば、そこに彼らのオリジナリティがどのように存在するかが重要な論点となり、これは中国の近代性とも関わってくる論点となろう。

士大夫の「新学」に対する認識は、必ずしも宣教師らのそれと完全に一致するとは限らないが、もし共通の認識的枠組みが見いだせれば、文化変容における観念的・制度的なものが変わる可能性を提供することにもなろう。以下、士大夫の理解した「新学」はいった

事裁判所と諸国の領事による領事法廷) (1864)。その特徴は、会審公廨が中国政府の地方司法機関であり、その経費が中国政府に負担され、審理長が中国役員に担当され、事件処置に決定権と責任をもつのである。また、中国人と中国人の間に生じた事件が発生する場合、外国人が参与しないとの規定があった。会審公廨はふつうの事件しか審理しない下級の司法機関であるが、重大な事件にあたって、上海県、上海道に引き渡して処理してもらうことになる。当時、清朝の地方当局は、租界の混雑な環境に応じて会審公廨を設立したことによって、民事と刑事を解決した。近代法制の概念を導入したことは、社会治安の改善と社会秩序の安定に役に立ったのである。さらに、会審公廨では、外国人陪審員は自然に西洋の法律制度を導入して西洋の近代法律の条項を、罪を言い渡し、刑を酌量する依拠として用いた。そのほかに、訴訟では、弁護制度の採用によって事件の経緯と判決を下すのは、最も完全的で客観的である。尋問では、むしろ証拠が重要視され、罰金、拘禁などの西洋の司法処置方式も受容された。西洋の近代法立制度、司法手続などの運用は会審公廨にとって、事件の調査と処理に役に立ったばかりでなく、近代中国の新しい法律システムや法律制度の形成と発展に根底を打ち立て、深遠な影響を与えたのである。[張仲禮, 1990年, 621~623頁]

² 1820年に Robert Morrison と医師 John Livingstone はマカオでクリニックを設立したと同時に、一人の漢方医を採用した。数ヶ月に患者は300人に達した。1827年に Robert Morrison, John Livingstone は医師 Thomas Richardson Colledge はマカオで眼科病院を開設し、後広州でクリニックを設立した。最も有名になったのは宣教師と医師の Peter Parker が1836年に成立した博濟病院 (Hospital of Universal Love, その前身は1835年につくられた新豆欄医局) である。そこで西洋の病院の管理制度は初めて導入された。西洋医学の広がりをあまり反対されていなかった理由としては、西洋医学の有効性、診察の無料、伝道と医学の分離を挙げられた。[熊月之, 1994年, 130~132頁]

いどんな学問であったか、をみてみよう。

「溯泰西学問一道分門別類，不能偏廢。亦非一蹴可能，必循序漸進。（中略）史学。泰西生徒在院，史略需熟。（中略）而中国史学一道（中略）為師者鮮講史学。所以疏也。若是者則西国之史学宜考究也。一 理学。西人言性理者，專有其人。而凡讀書人莫不知其学。（中略）而中国理学一道，於此亦缺如也。士人不過粗知宋儒性理之名目（中略）儒家之言性理尚未能周知也。若是者則西国之性理宜考究也。一 經学。今中国雖尚未能尽知西国之經学，然亦每称西人仗信篤行，当思其何以臻此。因有『聖經』為之本，而中国儒經非同『聖經』為人所必需也。若是者則西国之經学宜考究也。一 文字。夫西人不論学何国文字，皆為有用。能讀外国書，最開人之靈才拓人之心。（中略）而中国未能精通西国文字也。若是者則西国之文字宜考究也。一 格致。夫『大学』言「格物然後知至，知至然後意誠」。格物一道，内可誠意正心，外可修齊治平。詎不重哉？宋儒言格物不，所格何物，卒無定解。此处纖緯之徒，盛因格致之学疎。（中略）格致一道最足增人知識，根於実学非遁於元虚，為救時之急務，而中国未能知其要領也。若是者則西国之格致宜考究也。一 天文。泰西有專門之士，仰觀天文，查考旋繞遲速、度数，出没有条不紊。（中略）若是者則西国之天文宜考究也。一 数学。夫数为六芸之一。（中略）中国算盤之法，非数学之善。蓋積微非算盤所能尽，且亦不便。（中略）数为智恵之根，泰西技芸之盛亦發源於数（中略）而中国之算法未能如是之便捷靈敏者，若是者則西国之数学宜考究也。一 地輿。（中略）中国之輿図多訛昧於方向也。若是者則西国之地輿宜考究也。一 音楽。夫音楽為声之美，論楽亦儒書所重。（中略）今所有者，不過世俗之楽。其声邪淫，其曲綺麗，蕩人心志。此等音楽在所当戒，非所当学也。聖会中所訓之音楽（中略）其声清越，其音和平。其詩冠冕，颯颯乎盛世之音。（中略）而中国未知聖会中之音楽也。若是者則西国之音楽宜考究也。一 丹青 為色之美，為各芸之始基。可以定眼界、精手法、專心思。泰西各物精良故發源於画。（中略）而中国之画事，雖然講究，尚不如西国之精妙也。若是者則西国之丹青宜考究也。」

（西洋の学問に溯れば、それぞれ分類されているが、忽せにしてはならない。一足に成功することはありません、必ず順序を追って一步一步進めなければならない。（中略）史学では、西洋の学生は在学中、史略に通じるように要求される。（中略）これに対して、中国の史学では（中略）先生であるとしても、めったに史学を教えない。故に疎かになる。そうであれば、西洋の史学は研究すべきである。理学では、西洋人が「性理」を言っている場合、その専門家がいる。但し、凡そ知識人はその学問を知らないことはないであろう。（中略）これに対して、中国の理学では、それが欠如しているのである。士大夫はただ宋朝の儒者が言った「性理」の名目だけを粗略に知っているに過ぎない。（中略）儒教の言った「性理」は尚知られていない。そうであれば、西洋の「性理」は研究すべきである。經学では、今中国は未だに西洋の經学を理解していないとしても、しばしば西洋人が信憑をもって誠実な行動を取るのを評価すれば、どうしてこうなった

かを考えるべきである。それは、西洋人が『聖書』を手本とするからである。これに対して、中国の儒教の經典は『聖書』のように誰でも必要なものではない。こうであれば、西洋の經学は研究すべきである。文字では、西洋人はどの外国語を勉強しても、皆役に立つと思っている。外国の本を読めば、最も人間の精神を開き、心を広げる。(中略)これに対して、中国は未だに西洋の文字に精通していない。そうであれば、西洋の文字は研究すべきである。格致では、『大学』で「物を突き詰めるならば、知は至り、知が至れば、意は誠になる」と語られている。格物は、内的には意を誠にし、心を正し、外的には身を修め、家を整え、世の中が治まって穏やかになる。どうして重要でないことがあろうか。宋代の儒者は、格物を言う場合、突き詰めず、どんなものをきわめるかは、ついに定説がなし。このようにして、格致の学が疎かになったため、經書に託して占いや予言を記した書物を信ずる門徒が盛んになった。(中略)格致の学は最も充分に人間の知識を増し、実学に根を下ろし、元虚に隠れず、時を救うための急務であるが、中国は未だにその要領を知っていない。若しそうであつたら、西洋の格致は研究すべきである。天文では、西洋ではその専門家がいます。天文を観察し、回轉、遅速、度数、出入の規律を研究する。(中略)そうであれば、西洋の天文学は研究すべきである。数学では、数学は六芸(礼・樂・射・禦・書・数)の一つである。(中略)中国の算盤の方法は数学の善ではなく、積分・微分は多分算盤では尽くせないであろう。且つ、不便である。

(中略)数学は智慧の根本であり、西洋の技術が盛んになるのも数学に源を発した。(中略)これに対して、中国の算法はこのように便利で鋭敏にできなかった。そうであれば、西洋の数学は研究すべきである。地理では(中略)中国の地図の多くは方向を間違えている。そうであれば、西洋の地理学は研究すべきである。音楽では、音楽は声の美であり、音楽を議論するのも儒者の重んずるところである。(中略)今流しているのは世俗音楽に過ぎない。その声は邪淫であり、その曲は綺麗であり、人間の心と志しを蕩かす。このような音楽は禁じ、習うべきではない。教会で教える音楽は(中略)その声が清らかに響き、その音が穏やかであり、その歌詞は最高だ。(中略)これに対して、中国は未だに教会音楽を知っていない。そうであれば、西洋の音楽は研究すべきである。絵画は彩色の美であり、各芸術の基本である。視野・視点を定め、手法が上手になり、集中力を高める。西洋の物の精良さは、絵画に源を発する。(中略)これに対して、中国の絵画はなかなか凝っているが、未だに西洋の精妙さに及ばない。そうであれば、西洋の絵画は研究すべきである。) [古吳志道老人(沈毓桂)「中西相交之益」(『万国公報』649卷, 光緒7年6月28日), 『万国公報文選』1998年, 482~484頁]。

以上のように、「新学」の長所と「旧学」の短所が詳しく分析されている。ここで取り上げられている「新学」は、本来、学問としてそれを突き詰めようとする精神によって決められるものである。今ここで、士大夫が「新学」を導入するのは、本来誇りを持っていた「旧学」の実証的精神が、何時の間にか途絶えてしまったからである。「新学」が西洋の政治、教育、研究、産業のすべてを反映するという言説は、士大夫にとっては、特に重要な

現実的意味を持っている。士大夫は、「新学」を発展させることができれば、西洋と同じ強さを取り戻すことができるであろうと考えたのである。

上述の如く、士大夫の理解した「新学」は、西洋の学問体系とは近似するとしても、その内容から見れば大きく相違していた可能性もある。学問内容の点では、相違するより近似するほうが「新学」が展開できるとは必ずしもいえない。というのは、西洋の「新学」に近似しても、事実上、全く同じものを再現することはありえないからである。また、西洋の学問とは内容が異なっても、中国における新しい学問の創成に他ならない場合もある。最初に、「旧学」の精神・態度・倫理、行動の基準（6. 1）を論じたのは、上述のように、「新学」とは、結局、士大夫の解釈的な理解に基づくからである。

士大夫の「新学」に対する解釈的理解はかならずしも宣教師のそれに一致するに限らない。ここで言う解釈的理解とは、ある客体に対して、複数の主体がそれぞれの解釈を通じて、その客体の本質に接近しようとする理解のプロセスを指す。但し、それぞれの解釈における同一性と異質性は同時に存在しうる。つまり、 $A_1 \cdot A_2$ を同一文化システム A における解釈的理解の主体とし、 B_1, B_2 を異文化システム B における解釈的理解の主体とするならば、どんな結果になるかは、次の図 7 のように想定されよう。

図 7 解釈的理解と選択的理解の諸次元

	文化システム A			→	文化システム B		
客体 O	A_1	A_2	$\cdots A_m$		B_1	$B_2 \cdots B_n$	
	+	+			+	+	$\cdots a$
	+	+			+	(-) - (+)	$\cdots b$
	+	+			-	-	$\cdots c$
	+	(-)	- (+)		+	+	$\cdots d$
	+	(-)	- (+)		+	(-) - (+)	$\cdots e$
	+	(-)	- (+)		-	-	$\cdots f$
	-	-			+	+	$\cdots g$
	-	-			+	(-) - (+)	$\cdots h$

- * ① + 同一性 - 異質性
- ② a,b,c,d,e,f,h は、主体 ($A_1, A_2 \cdots A_m / B_1, B_2 \cdots B_n$) が同一性 (+) あるいは異質性 (-) を示す諸次元 (状況)。

図 7 の如く、解釈的理解は非常に多元的な状況で行なわれるのである。複数の同質性又は異質性の解釈から理解のプロセスは構成されるのである。前述のような言説における「新学」という客体に対する主体の解釈的理解は、図 7 の右の部分に相当する。つまり、「新学」

に対する解釈的理解の主体は、士大夫の少数派（国際派）、あるいは、条約港に出現した近代性を持った知識人集団に代表される。これに対して、図7の左の部分に相当する宣教師の「新学」に対する解釈的理解については、第2章¹で触れたように、もし、西洋の知識人・庶民の「新学」に対する解釈的理解というものが、宣教師の言説を媒介にして伝えられた特定の時点だけに限定されてしまうと、文化システム A における本来の「真実」の状況を把握しているとはいえない。そして、この図式の右の文化システム B にはもう一つの現象が隠されている。それは、解釈的理解とともに、選択的理解が存在しているということである。前述のような言説でも、音楽の場合、一方では、西洋の世俗音楽を貶めながら、他方では、聖楽を褒めるという論者によって選択的理解がみられた。

「新学」において最も重要なことは、学問の本質を探究することを通じて、同時にその「知的真意」の基準を創出することである。「旧学」は、同様の学問的精神の上にあったにもかかわらず、「新学」の出現によって初めて、その探求的あるいは実証的精神の限界が明らかになったのである。

「中国不知格致之学，則不知詞章之学不足。今不睹泰西之学，亦不知儒学之不足。」（中国では格致の学が分からなければ、詩文の学の不足は分からない。今、西洋の学問をみなければ、儒学の不足も分からない。）[古吳志道老人（沈毓桂）「中西相交之益」（『万国公報』649巻，光緒7年6月28日），『万国公報文選』1998年，486頁]

ここでは、儒教の補完として西学の現実性と重要性が強調されている。「旧学」の枠組みでも中国の「格致」が探求の態度として重要な位置を占めたように、「新学」の枠組みでは、「新学」は解釈的・選択的理解を行うだけではなく、内容的に「旧学」を反省することにもつながるであろう。

以上の検証を通じて、エリート層が、以下の三つを方法論として、知的パラダイムを転換させ、「伝統」を再構築した経緯がわかる。

第一に、エリート層の学問的精神は、「旧学」を基盤としたが、「旧学」における「学問的实践」によって従来の知的パラダイムを修正した。士大夫は、「旧学」の学問的精神を備えていたからこそ、「新学」（西学）の受容を拡大することができたのである。

第二に、儒教の理念・価値の再解釈によって、西学の「富強」概念を儒教の理念・価値に取り入れるのを可能にした。「富強」という価値は、従来の「礼」の社会と「仁」の政治につなげられた。それは、「富強」の価値に注目して、政治的实践を手段として、「礼」の社会と「仁」の政治を築き上げ、「小康」の政治的ビジョンを実現するとい方法であった。

第三に、西学と中学の融合は、形式的によりむしろ、内容的に融合すると考えた。「知的真意」の基準にもとづく融合に接近する前提条件は、「意味理解」における便宜性と功利性という手段的な解釈を排除することであった。西学に対する「知的真意の理解」の欠如によって行われた文化受容は、ただ「意味理解」の深さのない文化受容に終わった。

¹ 2.4「新学」と「旧学」を参照。

第四に、「解釈的理解」は、非常に複雑な状況で行なわれ、複数の同質性又は異質性の解釈複合する理解のプロセスであった（図7 解釈的理解と選択的理解の諸次元）。

第7章 「伝統」の再解釈から「近代」の再構築へ

本章では、文化変容における「伝統」の再解釈は「近代」の再構築にどうつながるかを検証してみたい。まず論点を設定してみよう。

第一に、「伝統文化」における「格致」概念を、西洋の近代科学と関連性させながらどう再解釈するかは、西洋の近代科学を中国文化の一要素として摂取するだけではなく、中国文化の「伝統」を再建する過程の一つであった。

第二に、西洋社会をモデルにした新しい政治、つまり三権分立体制、議会制度等を、士大夫が従来の学問的体系と論理でどう再解釈したかは、中国の政治的ビジョンに直接的に連動していた。

第三に、19世紀末期、「西学中源説」が現れたが、「西学中源説」が、どのような論理構造を持って、当初「格致」の次元に限定されながら、政治制度の類似性をも強調する言説として流行思想となったのか、その背後関係がどう形成されたか、を検討してみたい。

7. 1 「伝統」における「格致」

格致は「欲正其心者、先誠其意、欲誠其意者、先致其知、致知在格物」（その心を正さんと欲する者は、先ずその意を誠にし、その意を誠に欲する者は、先ずその知を致す、知を致すは格物に在り。）（『大学』）。これは、儒教の倫理と実践の一体性を反映している。「格物致知」はそれ自体終極の目的ではなく、儒教の倫理を実践するための方法的態度であり、一方「正心誠意」は「格物致知」の終極の目的であり、儒教の真理につながっている。「格致」における倫理志向は、すべてのことに対して心を正し意を誠にすることによって良知を明らかにする、という倫理至上主義に規定されている。「格物致知」は終極の目的を考慮の外に置いているので、倫理実践の倫理的側面から離れ、「実学」の次元での実践とされることも可能になる。その意味で、「格致」は西洋人の言っている **science**（科学）（その語源はギリシア語 **scientia** 知識）に当たるであろう¹。そこで、「格致」をめぐる宣教師と士大夫がどう議論したかは、近代文化を構築するなかで重要な意味をもつことになる。

「中国不乏鴻儒碩学、然或務詞章、或談性理、或負經師之望、或有淵博之名、其於「格致」二字有惟以虚談了之、及見夫西国之怪々奇々、則群相驚咤、謂為鬼工、謂為幻法、而於其所以然之故、未曾能無惑且拘於墟也。」（中国では立派な学者が少なくとはいえない。但し、彼らは、詩文に務め、性理を説き、經学の大家の名に負い、該博な名をもっているにもか

¹ 格致は **science** の訳語であったが、19世紀の学問領域に分かれ始め、系統立てて研究するのが一般化する状況のなかで、言葉自身でその事実を捨象するとしても、必ずしもその実体の意味合いを表出するに限らず、それとともに、賽因斯という音訳の新語はつくられ、間もなく死語になったが、結局、日本人がつくった科学という新語は一般化された。本論で言っている格致は19世紀70～90年代に **science** の訳語として使われていた。

かわらず、「格致」という二字に対して唯空理空談をもっておわってしまうだけであり、西洋の奇妙さを見ると、群れて互いに大いに驚き、入神の技と言ひ、幻術と言うが、なぜそうなるかを問うことなく、廢墟に拘わってしまう。) [林樂知「記上海創設格致書院」(『万国公報』306巻, 同治13年9月1日), 『万国公報文選』1998年, 442頁]

ここで引用した言説は宣教師のものである。彼らの目で見れば、中国人の士大夫は、西洋人と同じ智恵を持っているが、関心の対象が全く異なっているのである。中国人の士大夫は格致という探求精神が、西洋人と比べると、欠如しているとみなされた。しかし、このような言説のレベルでは、中国人の「格致」を正確に評価することはできまい。中国人の士大夫は、一見すると、宣教師が語っているように、本来、極めるべきである「格致」を疎かにし、物事の本質を突き詰めようとする心情が欠如しているようにもみえる。但し、これは、決して歴史的事実に合致しない。

以下では、士大夫の「格致」に対する言説に触れながら、「格致」に対する心情の欠如という一般的事実に関わる歴史的事実を検証してみよう。

「中国格致之説、漢儒與宋儒異。蓋漢儒多訓物為物理、宋儒則專訓物為事理。其認物字異、故物理事理詮釈亦異也。(中略)考其(西国格致之学)所為格致、不出乎化合、采鍊、推算及一切製造之術。(中略)中西之言物雖異、窮理之功無異。將不獨與漢儒之多涉物理者無甚懸殊、即與宋儒之專指事理者亦可隅反。」(中国の格致の説は、漢代の儒者と宋代の儒者では解釈が異なる。漢代の儒者の多くは、物を解釈して物理とするのに対して、宋代の儒者は、専ら物の解釈を事理とする。「物」の字の認識が異なるので、物理と事理の解釈も異なる。(中略)西洋の格致の学をみると、それは、化合、採鉍・製鍊、推算であり、すべて製造技術の範囲を出ない。(中略)中国と西洋とでは、物をいうのが異なるにもかかわらず、窮理の効果は異なることがない。それは、漢代の儒者の物理に多く関わることとほとんど差がないのみならず、宋代の儒学の事理を専ら指向することにも類推される。)[吉紹衣「問格致之学泰西與中国有無異同」(『万国公報』第19冊, 光緒16年6月), 『万国公報文選』1998年, 526頁]

以上のような言説を踏まえ、歴史的事実を検討しよう。「格致」に関して、漢代の「格致」と宋代の「格致」に相違があり、漢代の「格致」は、本来、物に対する探求精神に志向することがあるが、宋代は、それに対して、物の理を窮めるより、むしろ物の事を志向する傾向があったと主張されている。その意味で、漢代の中国人は、自然界に対する実証的研究の心情を持っていたが、宋代の中国人は、そのような心情を儒教の体系を再解釈する方面に多く向けた。しかし、実証的研究自体を喪失したのではなく、むしろ実証的研究を推し進めたこともあった。宋代の「格致」は、漢代のような物への探求精神が途絶えたのではなく、近代にも似て実証的学問を導入して実学をつくった。かつ、それを新たな段階に推進して実践につながった面もあるが、西洋のような近代科学に帰結しなかったのである。

要するに、中国人の学問的精神は西洋人との相違がないが、その志向あるいは表出形式には西洋人との相違がある、というべきである。このような結論は、必ずしも宣教師の言説

に矛盾するとは限らない。この言説の時点に限定すれば、士大夫の西洋の「格致」に対する認識は大幅に深化していた、といえるであろう。前述の宣教師が指摘したような中国の「格致」の弱点は、少し以前の士大夫にはとうてい是認されるところではなかった。しかし、この時になると、冷静に中国の「格致」と西洋の「格致」を比較し、宣教師らの指摘した事実に対処することが現実的な課題となっていたのである。

中国の「格致」が近代科学につながらず、西洋の「格致」が近代科学を創出したという一般的事実は、既に歴史的事実になってしまったので、反論する余地はない。但し、中国の「格致」が近代科学を生み出せなかったという見解は、一般の士大夫に対して決して説得力のある議論にならなかった。士大夫の少数派は、これを考慮しながら、次のように論じている。

「中国之格致虚言心性，非深通理。学者不能知。即或知之，要亦不切於世用，又分其力於訓詁辞章，縈其情於功名富貴。則其為学亦若存若亡而已。」（中国の格致は、心性を虚言し、筋がよく通っていない。学者は知ることができない。知っても世の中の実用に適合せず、古書の字句の解釈や詩歌・文章にその力を分散し、功名と富貴にその情が纏わる。そうすると、彼がしている学問もあるようでないようなものにすぎない。）[吉紹衣「問格致之学泰西與中国有無異同」（『万国公報』第19冊，光緒16年6月），『万国公報文選』1998年，527頁]

このように、中国の「格致」を否定的に評価するより、むしろ当時、盛んであった上述の宣教師のような通俗的な評価こそ批判的に検討すべきなのである。西洋の「格致」がいかんにして導入された、歴史的な視点から検証することで、当時、中国の「格致」が西洋の「格致」に立後れているとした通俗的な評価に対して、本来与えられるべき評価が明らかになると考えられる。

以上のような中国の「格致」に関する19世紀末期の言説に対して、筆者は、20世紀の梁漱溟、ニーダム、中村元ら三人の言説をもって、以上の言説と別の視点で中国の「格致」を考察した結果を、次のように紹介してみよう。

梁漱溟は『東方文化及其哲学』で、中国の「格致」は本来西洋の「格致」と同じものであったが、ある文化的段階に達した中国文化が、本来のルート以外の（西洋文化との別の）方向に変更したことによって、突然に停止した可能性もあると主張した〔（1921年）1994年，51頁〕。梁漱溟の「東西文化論」は、むしろ中国文化と西洋文化は本来、異質性よりも同一性のほうが多かったが、「ある文化的段階」において同一性から異質性へ変わったという仮説をもって、中国文化と西洋文化の相違を解釈した。

ニーダムの『中国の科学と文明』によると、中国の「格致」は、本来、西洋との間に格差が生じた期間より、西洋の「格致」に勝っていた期間のほうがずっと長かった、という[Needham, Joseph, 1954（東畑精一・薮内清監修，礪波護・杉山二郎・脇本繁・田辺勝美訳，1974年）]。このような研究は、中国の「格致」が西洋の「格致」と同一の精神的な構造と内容を持っていることを裏付けた。

中村元は『東洋人の思惟方法』において、抽象的思惟が未発達における原因として、普遍性に対する無自覚、言語表現および思惟の非論理的性格、法則的理解の精神の欠如を指摘した〔(1961年)1985年, 32～45頁〕。科学研究においては客観的、普遍的、実証的なデータを処理する過程における抽象思惟が欠かせないが、中国の「格致」は、その欠点として抽象思惟が欠如していると主張した。このような結論は、思惟構造の差異性を一方的に拡大し、体質人類学による体格的な差異性の強調だけでなく、認識論の構造の差異性を強調する西欧中心主義にもつながり、事実上、西洋人の思惟構造と近代科学との関連性を内的な因果関係として誤解させる面をもつと考えられる。

7. 2 西洋政治に対する再解釈

宣教師が一方的に紹介している西洋政治の状況を士大夫がどう解釈したかを検討してみよう。要するに、宣教師と士大夫の語った内容には、ずれが存在するにもかかわらず、西洋の新しい政治という事実は、士大夫が共通の政治的理念を認識することによって、それを実行する可能性もある、ということである。本節では、主として、士大夫の経験によって語られた西洋政治に関する議論を検討してみたい。

郭嵩燾ら士大夫の西洋の政治に対する反応は次のようである。「西洋議院之有異党相與駁難，以求一是，用意至美。」（西洋の議会では、各党派がそれぞれ異論を唱え、議論を展開し、正しいものを求め、その周到さはみごとである。それはすぐれた立派な発案である。）

[郭嵩燾『倫敦與巴黎日記』（光緒4年3月初4日），『郭嵩燾等使西記六種』1998年，173頁]

以上のような賛辞は、士大夫が自分の体験からする西洋の議会政治に対する初めてのコメントであった。西洋の政治における多党化、民主制の合理性が肯定的に評価されたのである。このような郭嵩燾の言説は、士大夫にとっては、大きなショックであったと同時に、大いに反発を招きかねなかった。郭嵩燾の言説は、反主流派の言説として鮮やかな色彩を放ったとしても、現実の政治との大きなギャップを埋めようとする力にはならなかった。しかし、西洋政治に対する理解と解釈において、郭嵩燾は先行者として次世代にメッセージを送った点で、重要な役割を果たしたというべきである。

20年後、宋育仁はこのような次世代のなかの一人として、西洋政治を新たな視点で再解釈することに取り組んだ。宋育仁の時代になると、西洋政治に対する議論の外的環境が変わり、西洋政治に対する理解と解釈は新たな段階に入った。

宋育仁には、英国の議会制度についての言説が多いが、西洋の議会制度を中国古代のものに擬えると視点を導入した。西洋的なものと中国的なもの直接的な比較、類比、類推は、確かに疑問がないとはいえないが、結果的にみれば、戊戌変法のなかで大勢の知識人が宋育仁のような言説を支持したのである。これは、決して、宋育仁が一般の士大夫の流

行思潮に迎合したという意味ではない。宋育仁の言説は、士大夫が既成政治を改革しようとする政治的意欲と一致し、新しいものが本来の古いもののなかにあり、新しいものを取り入れるのは古いものの価値を見出すにすぎない、という論理を構成したのである。すなわち、宋育仁の言説は、西洋の政治的現状を契機に中国の政治的「伝統」を再発見すると同時に、その歴史性を踏まえ、西洋の政治事実を評価する、という論理を辿ったのである。宋育仁の議会制度についての言説は次のようである。

「察議院之制，公舉於鄉，進而議政，如古之鄉校。（中略）其實議院比於古之太學（中略）其上院，則如古世卿。『周礼』詢群臣，詢群吏，詢萬民。朝士掌治朝之位，有衆庶在焉。然則周礼並有上議院在，治朝月令，衆庶得入而聽政，更寬於今之西制。（中略）西人略得其意，而不知治本。」（議院制度を考察すると、郷に公選されてから、政治を議論するのは、古代の郷校のようなものである。（中略）その実、議院は、古代の太学に擬えられる。（中略）その上院は、古代の世卿のごとくである。『周礼』では、大勢の大臣、官吏、すべての人民に諮詢する。朝廷の士が朝廷支配の位につき、そこに庶民がいる。但し、周礼では、上院が併設され、朝廷の政治、政令、年中行事を定める場合、庶民が入って、政治を聞くことができたことからみれば、今日の西洋の政治体制より寛大であった。（中略）西洋人はその真意をいささか得てはいるが、根本を治めることを知らない）[宋育仁『泰西各国采風記』（1896年）、『郭嵩燾等使西記六種』1998年、340～341頁]。

英国の議院制度のような民主的な政治制度は古代中国にも存在した、と指摘されている。「郷校」「太学」「世卿」の政治的構造は、西洋の民主制と類似性があるばかりか、それにおとらず、より寛大あるいは民主的である、と主張された。そして、一方では、中国の古い「郷校」「太学」「世卿」のような西洋の議院制度は、現実の政治にいかなる結果をもたらすか、他方では、古い「郷校」「太学」「世卿」を既に失った中国の政治的構造がいかなる政治をつくっているかを、見ようとした。宋育仁の次のような分析では、西洋の政治制度が富強という政治的結果につながっている、という結論を下した。

「其變僻陋為富強，全得力於議院。其盡變旧漸之華風，蕩然尊卑之分，則由彼教導其源，而議院揚其波。深觀得失，議院權雖偏重，而大通民隱，實為善政。」（西洋がその僻陋を富強に変えたのは、全く議院の力によるものである。旧来の華麗な気風を一変させ、尊卑の身分差別を一掃したのは、西洋の宗教をもって、その本源を導き、議院をもってその波を立てたのである。得失をよくみると、議院はその権力が重すぎるといっても、民の苦しみを大いに通じるので、実は善い政治体制なのである。）[宋育仁『泰西各国采風記』（1896年）、『郭嵩燾等使西記六種』1998年、341頁]

西洋人の富強は議院に由来したが、中国は本来あった善い政治制度がなくなったので西洋のような富強をつくれなかったと暗示した。西洋の富強と西洋の議院制度の関連について、議院制度はその権力に傾斜するが、人民の苦しみを理解し、人民の意思を伝えるところからみれば、実は善い政治制度である、と肯定的に評価した。

士大夫は一方的に西洋の政治制度を褒めるわけにはいかなかった。彼らの目的は、中国

の既成政治（聖人支配）に基き、西洋政治（法治政治）における合理的なものを取り入れ、本来の政治制度を改革しようとするものであった。以下の如く、西洋の議会制度は中国の聖人支配の文徳と情理に基づく至上理念と比べることはできないが、その利点を利用すれば、国家を統治するのに大いに役立つものになると指摘した。

「夷法雖不如聖治文情之周至，然實能得治國之本源」（西洋の法は聖人支配の文徳と情理の用意周到さに及ばないにもかかわらず、実は国を治める本源を得ることができる。）[宋育仁『泰西各国采風記』（1896年），『郭嵩燾等使西記六種』1998年，345頁]

西洋の法は、中国の聖人政治と比べると必ずしも完璧なものであるとは限らないにもかかわらず、実は中国の富強をなしとげるための良策ではないかと評価された。西洋の新しい法を導入すると、士大夫に忘却されてしまった本来の善い伝統は復旧され、近代国家に達する見通しも明るくなると信じ、その上で次のような行動を取らねばならないと主張している。

「法古詢群臣、万民之意，而與時變通，至善良法」（古代の群臣に諮詢し、万民の意思に通じて、時代とともに変通し、最も善い法に至る）[宋育仁『泰西各国采風記』（1896年），『郭嵩燾等使西記六種』1998年，346頁]。

古代の『周礼』の真意を得て、時代に合うように西洋の法を導入するならば中国政治が変わり、富強の夢を実現するかもしれないというのである。議会制度の導入をめぐる論議だけでなく、具体的に議員資格の構成をも視野に入れていた。中国の士と西洋の士（議員）の構成を比較し、具体的な議院政治を考え始めている。

「惟中国貴農，士興於氓；外夷貴商，士選於商為異耳。」（中国は農を貴び、士は民から興るのに対して、西洋は商を貴び、商から士を選ぶのが異なっているだけだ）[宋育仁『泰西各国采風記』（1896年），『郭嵩燾等使西記六種』1998年，344頁]。

同じ公選制度が設立しても、中国の士は農という階層から選ばれることに対して、西洋の士（議員）は商という階層から選ばれるのである。ここでは西洋の士（議員）が国家の政治を動かす役割を評価する一方、彼らが存在するからこそ、国家の富強を築き上げることができたのだと指摘した。

「士農工商」の既成秩序の下で西洋の政治制度を導入するとしても、富強という現実の政治目標に達成するのには依然として不明なところが多い。西洋政治を動かすのは商人階層から選ばれた議員であるのに対して、中国政治を展開するのは農民から選ばれた士であるとすれば、問題は、単に議員資格の階層的相違だけではなく、政治的指向の基本的な理念と価値に大いに関わっている。同じ政治的構造であっても、異なる階層によって運営されれば、異なる結果になる可能性は十分ありうる。つまり、西洋の政治構造を導入しても、議員の出自階層を変えないと、同じ政治目標に達成するのは難しいということになる。

以上のような言説からみて、士大夫の西洋の政治制度に対する興味が日増しに高まっていたことが分かるであろう。結局のところ、士大夫は西洋の政治構造を議論してから約20年間を経て、20世紀の初頭になって、ようやくそれを導入する試行段階に入った。士

大夫は、宣教師の語る西洋政治の事実、あるいは自分で経験した西洋政治に含まれている合理性と将来性を高く評価したのである。彼らは、聖人政治を維持しながら、西洋の政治構造（法治政治）を導入すれば、新しい政治の事実を作れるという信念を強く持っていた。但し、政治構造における主体が従来の階層出自である場合、新しい政治の結果がどうなるかという問題は依然として残っていた¹。士大夫が主張した新しい政治は、聖人政治を維持しながら、法治政治を取り入れて、西洋政治と異なる形でありながら、同じように新しい政治の事実を体現するものであった。

7. 3 「西学中源説」

「西学中源説」によれば、西洋の「格致」は古代中国の「格致」に由来するものであったが、まもなくこの思想が広く認められる傾向がみられた。薛福成は、「格致」（科学・技術的な面）において、西学が中国に由来すると主張した〔薛福成（1892年）、『郭嵩燾等使西記六種』1998年、277頁；薛福成（1897年）、『郭嵩燾等使西記六種』1998年、325～326頁〕が、これに対して、宋育仁はそれを政治的意味に敷衍し、古代中国の「郷校」、「太学」、「世卿」の政治的構造には西洋のような民主制との類似性があると強調したのだった〔宋育仁（1896年）、『郭嵩燾等使西記六種』1998年、340～341頁〕。このような西学中源説は、しばしば「付会論」として次の時代には否定的に評価されることがむしろ多かった。にもかかわらず、その当時は肯定的に評価されたという歴史的事実を踏まえる必要がある。このような歴史的な事実を尊重した再評価が必要であり、それは、歴史的評価と現代的な評価のうち、現代的な評価を最小限に抑えて、歴史的評価を最大限に再現するという方法によって実現されよう。

このような方法論的な態度で、西学中源説を再評価してみよう。西学中源説は1890年代前後に流行った論理である。それは、単に西学導入を正当化したり、文化的誇りを誇示するにすぎなかった、といった通説にとどまると、その正しい評価はできないであろう。以下はまずこのような通説の問題点を指摘しよう。

第一は、西学受容の正当性に関する問題である。西学中源説の登場時期は、洋務運動の末期であった。もしそれを西学導入の正当性に関する主張だとするならば、洋務運動の初頭あるいは中期に、西学中源説は提出されたはずである。しかし、洋務運動が開始した時点では、西学受容の正当性という問題は提起されなかった。本来、洋務運動は上からの政治改革であり、特に西学受容の正当性を裏付ける必要には迫られなかった。

それが文化的誇りの誇示だという推論はどう考えるべきであろうか。外来の事物の受容が

¹ それにもかかわらず、士大夫が予測した通り、従来の政治構造におけるエリート層には、異変が発生する。つまり、新しい政治構造における主体の構成は、単に農から選ばれた「士」の集団ではなく、商人階層、軍人階層も重要な政治的存在として含まれるようになった。その時点で、近代的エリート政治は従来の士大夫政治に取って代わった。これは、本来西洋の語っていた新しい政治（市民階級の政治）とのギャップが明らかであっても、新しい政治のステップである。然し、エリート層と対立する庶民階層の政治的参与が無視され、剥奪されていた現状は、新たな政治

士大夫の「面子」に関わるという中華思想を前提にしてしまうと、それを偏狭なナショナリズムだとする解釈に陥るだろう。しかしこのような偏狭なナショナリズムという説では西学中源説を決して正確に解釈できないだろう。

以上二つの一般的解釈は、西学中源説の解釈には不適切である。当時の士大夫が西学中源説を提出した動機はいったい何だったのだろうか。この問題は西学中源説の発生源と伝播という点に関わっている。西学中源説は、本来、ヨーロッパ駐在の薛福成と宋育仁が書いた日記を起源とており、当初は量的にも、質的にも限られた言説にすぎなかった。しかし、当時の知的関心に呼応したものであったので、たちまちのうちに広がった。西洋の「格致」を中国の「格致」の延長線に置く発想〔薛福成『出使英法義比四国日記』（1892年）、『郭嵩燾等使西記六種』1998年、277頁；薛福成『出使日記続刻』（1897年）、『郭嵩燾等使西記六種』1998年、325～326頁〕は、「旧学」の「格致」と「新学」の「格致」との接点を探し出そうとしたのである。これは、「新学」における「格致」が漢代以前から存在したが、その後、停頓したという結論〔吉紹衣「問格致之学泰西與中国有無異同」（『万国公報』第19冊、光緒16年6月）、『万国公報文選』1998年、526頁〕と一致するところがある。これに対して、西洋の議会制度は既に古代中国に存在したという言説〔宋育仁『泰西各国采風記』（1896年）、『郭嵩燾等使西記六種』1998年、340～341頁〕は、政治制度の類似性を強調し、政治制度に関する西学中源説の視点を初めて提起したものであるとして、大きな反響を呼んだ。

以上二人の限られた言説はこうして西学中源説と呼称され、文化受容における時流となった。議論自体は事実に符合する部分もあり、全く根拠のない類似性を提出したわけではない。薛福成の言説は中国の古代科学技術史の再整理という問題を内包している。中国の「格致」の由来とその行方について、薛福成の次のような言説がある。

「上古之世，製作萃於中華。自神聖迭興，造耒耜，造舟車，造弧矢，造衣裳，造書契。当鴻荒草昧，而忽有此文明，豈不較今日西人之所制作尤為神奇？特人皆習慣而不察耳。即如『堯典』之定四時，『周髀』之伝算術，西人星算之学，未始不權輿於此。其他有益国事民事者，安知其非取法於中華也？昔者宇宙尚無制作，中国聖人仰觀俯察，而西人漸效之；今者西人因中国聖人之制作，而踵事增華，中国又何嘗不可因之？」（上古の時代に、制作は中華に集った。聖王が度々興ってより、耒耜を造り、舟と車を造り、弧矢を造り、衣裳を造り、書契を造った。荒はてた野蛮が忽ちこのような文明を有するようになったことは、今日の西洋人の制作よりもっと神奇絶妙なことはなからうか。単に人が皆慣れてしまい詳らかにしないにすぎない。例えば、『堯典』の四時を定めること、『周髀』の算術を伝えること、西洋人の「星算の学」がこれに由来しないことはない。そのほかの国や民に益になることがどうして中華を手本にしているのを知らないのか。古代、さまざまな創造の営みが始まる前、中国の聖人が仰ぎみたり俯きみたりして觀察すると、西洋人もそれを次第に真似るようになってきた。今は、西洋人は中国の聖人の

的動乱を内にひそめているであろう。これらの政治的進路は士大夫が到底予測することができなかった。

創造に踵を接して華やかさを増しているが、中国がそれを受け継がないことがあるものか) [薛福成(光緒16年4月庚子朔日)『出使英法義比四国日記』(1892年),『郭嵩燾等使西記六種』1998年,277頁]。

「昔軒轅見飛蓬而作車,見落葉而作舟,即中国製造機器之始。風車水碓,相伝亦久。至於雙錠紡車,提花織機,則愈變愈巧者也。(中略)然則機器之用,始於中国,泰西特以器力助人力之不足耳。非特機器也,即化学、光学、重学、力学、医学、算学,亦莫不自中国開之。如稼穡種植及造釀酒醬、染色漂白、燒瓷器玻璃瓦缶、煉丹藥鉛粉銀朱,打鉄、点銅、製火藥、和石灰,皆化学也。光学則以水晶作眼鏡,重学則造橋梁、作環洞,力学則建亭台、起樓閣,医学則藥物之外亦尚鍼刺,算学則九章悉備。所謂西学者,無非中国数千年來所創,彼襲而精究之,分門別類,愈推愈広,所以蒸蒸日上,青出於藍也。」

(昔、軒轅は風に吹かれて飛ぶ蓬を見て車を作り、落葉を見て舟を作ったが、これはつまり中国が機械を製造する始まりである。風車と水碓の相伝わって久しい。双軸紡績機、ジャカード紋織機は、ますます巧みになってきた。(中略)機械の使用は中国に始まったが、西洋は単に機械の力をもって人力の不足を助けているにすぎない。単に機械だけではなく、化学、光学、重学、力学、医学、数学も中国に始まらなかったものはない。例えば、耕作・栽培、酒・味噌の醸造、染色・漂白、磁器・硝子・陶器、丹藥・鉛粉・銀朱の製鍊、鍛冶、精銅、火藥の製造、石灰の混合は皆化学である。光学は水晶で眼鏡をつくり、重学は橋とトンネルをつくり、力学は東屋・台をつくり、樓閣を立て、医学は藥物以外鍼灸も重視し、数学には九章が揃っている。所謂西学は中国が数千年以来創造したものを踏襲し、丹念に研究し、分類し、ますます推進し、日増しに向上し、青は藍より出でて藍より青し。) [薛福成(光緒18年12月11日記)『出使日記続刻』(1897年),『郭嵩燾等使西記六種』1998年,325~326頁]

以上の言説は、西学中源説の一部分となり、定着されたのである。もちろん、前述の如く、その結果は、必ずしも薛福成の本意に沿って展開されたわけではない。このように通説となった社会背景は後で検討するつもりである。これに対して、宋育仁の議會制度と周代の「郷校」、「太学」、「世卿」の政治的構造との類似性に関する言説は、西学中源説のもう一つの部分となり、定式化されたのである。

結果的に、両氏の日記における言説を一般に世間で流布した通念と同一視すると誤解を招くことになる。簡単に言うと、薛福成、宋育仁はいくつかの個別事例を取り上げて問題を構成したが、西学が中華に起源をもつというテーゼを提起しようとする態度は見られなかった。薛福成、宋育仁の本来は僅かな言説から、結果的に西学中源説はつくられたのだった。西学中源説の生成起源と伝播方法とは、非常に複雑な問題である。それは、士大夫が両氏のヨーロッパ経験の中から具体的に考察したものだが、両氏の問題意識を敷衍し、論説の検証を加えた上で命題として精緻に洗練したものと認めがたい。ここでは、西学中源説が戊戌変法の政治的過程に偶然に重なり、普及伝播したことを指摘しておこう。

戊戌変法を洋務思想のように流行思想として捉えれば、それに呼応するいくつかの潮流が

あることは言うまでもない。西学中源説の一般化はそのような過程に位置づけられるのではないと思われる。問題を文化的・思想的な次元に限定すれば、洋務運動は、「新学」（西学）の導入をめざそうとした前向きの文化行為であったのに対して、戊戌変法は、「新学」を手段として「旧学」の再構築に寄与したという意味で再帰的な文化行為であった。西学中源説は、以上の再帰的な文化行為の環境を形成するのに最も適合的な言説として一般化されたものと位置づけられる。

以上の検証の結果は以下のような要点にまとめられよう。

第一に、「格物致知」は終極の目的を考慮せず、倫理実践という倫理的側面を捨象して、手段化された「格致」に限定されてしまうと、「実学」の次元で実践されることも可能になる。但し、このような「実学」が西洋の近代科学につながらなかったとしても、中国人の学問的精神（ここで科学的精神を指す）は西洋人と相違がないが、その志向あるいは表出形式に相違がある、とみなすことができる。

第二に、士大夫は、宣教師のいう西洋政治、あるいは自分で経験した西洋政治の事実に含まれている合理性と将来性を高く評価した。「伝統」を維持しながら、「近代」の政治構造（法治政治）を導入すれば、新しい政治の事実はつくれる、と考えたのである。

第三に、「西学中源説」は、最初は「格致」の次元に限定されたが、後には政治制度の類似性を強調する言説にまで拡大された。このような発展が戊戌変法に偶然に重なった。結果として、西学中源説は19世紀末期の「流行思潮」として受け入れられ、同時に、一面では、「変法論」の正当性を理論的に裏付けた。西学中源説は洋務運動の末期に現れた「再帰的」な洋務思想と位置づけられてもよいのではなかろうか。

終章

19世紀後半、西洋文化のインパクトによって中国文化を再建する内的メカニズムが活発化した。その過程において、中国文化の主流を担う人間（士大夫）はどのように行動したか、西洋文化を自覚した伝道者（時には宣教師）はどのように行動したかは、中国文化の行方に大に関わっていた。文化変容がどのように発生したのか。第一は、中国通の宣教師をはじめとする西洋人の集団が、宗教的・経済的目的を達成するため、士大夫の読者を対象とする『万国公報』の内容を大幅に修正して中国の近代文化の再構築に取り組んだことがあげられる。宣教師の文化的・政治的な参与はその再構築の流れの一つとして重要である。第二に、初めてヨーロッパ駐在した外交官である郭嵩燾、劉錫鴻、薛福成、宋育仁、ヨーロッパを遊学した王韜ら「国際派」の士大夫は、外交上の挫折や危機意識を切っ掛けに、自分の目で西学を確かめ、それを中学と異なる文化として位置づけた。西洋文化の中にある近代的普遍性を「中学」にどのように取り入れるかということを議論したことにみられる。

「新学」と新政の関連性に関する宣教師の言説を吟味するのは、士大夫にとっては、従来の学問的精神に符合する活動であった。結果的に、士大夫と宣教師の活動は接近するようになり、語り手と聞き手の関係を構築したのである。これは大きな進展であろう。語っているものは真実かどうかの究明よりも、取りあえず真剣に聞くことに関心があった。士大夫にとっては、宣教師の語っているものは、「新学」であれ「旧学」であれ、真実性と合理性があれば、学問あるいは政治の次元で、重要な変化をもたらす可能性もあると考えた。そう考えたからこそ、真摯な聞き手となったのである。

これに対して、宣教師にとっては、今ようやく自由に語れる場をもつに至ったのである。宣教師は西洋の学問と政治体制の導入が新しい国際政治につながる内的関係を士大夫に明らかにした。西洋の学問と社会・政治体制の導入は、また儒教文化の再構築と緊密に連動していた。

文化変容の次元で、士大夫と宣教師の文化的志向は、時に接近した。西学が中学を補完することができるという認識を共有したこともある。このようにして、二つの集団（宣教師と士大夫）は、まもなく急接近するようになり、一時、西学の組織的な紹介と伝播が盛んになった。しかし、19世紀の末、この二つの集団はそれぞれ本来の関心は異なり、文化的・政治的主張は疎遠になった。

この二つの集団は西学を紹介する集団として機能し主流を担い、中国の文化環境に対して西学を持続的・組織的に移入した。この外からの導入の次元とともに、文化変容に関わりながら中国文化が自ずから更新するプロセスもみられた。この二つの次元を通じて中国文化の変容が行なわれたのである。その過程における主体、主に士大夫、時には宣教師が

どう行動したかは、文化変容の結果と深い関連があったと考えてよいだろう。

文化変容において、二つの次元で文化的行動がみられた。一つは、異なる文化に士大夫の対応問題に加えて、他方は宣教師も中国文化に対する関心である。西学を中国に紹介するにあたって宣教師の文化翻訳は宣教師の理解したものに基いた。だが、中国人の西学に対する理解の深まりは、一方で宣教師の影響から自由になることと、他方で語学レベルを上昇させることが基本条件の一つであった。この段階になると、西学受容は合理的選択性に接近する。それと同時に、受容を操作化するパターンが形づくられる。また、「中学」の見直しが行われた。このなかでは、選択性と操作性が顕著に見られたのは言うまでもない。従来の儒教文化システムの中で西学を受容しやすい文化環境をつくらなければならない。そのために、本論では、「文化変容パターン」と「その結果として受容パターン」を構想するばかりではなく、それらのパターン図式が文化的・政治的な実践につながる可能性があり、かつ修正される可能性があるという理念型になるべきであると考え。その意味では、上述の二つの次元で、士大夫は選択的・操作的に文化的イニシアチブを取れば、文化変容プロセスを所定の「近代」に接近させるように操作可能になるであろう。

清末、中心問題となったのは、中学に西学（必ずしも西洋文化のすべてであるとは限らない）をどう取り入れるか、これによって中学をどう再構築するかという問題であった。士大夫は西学のすべてを選ぶのではなく、中学の欠如している部分を補完できるものとして選択したのである。そして、西学に対する解釈は、中学（儒教）の解釈に背くのではなく、暗黙裏に基本的に儒教文化（中国文化）システムで解釈することが要請されたのである。さらに、文化変容プロセスによって操作される文化的原則(culture principle)は欠かせない前提条件であり、それ自体が終極的価値(ultimate value)と重なることもある。文化変容のなかで、変えられないものを想定(操作)する場合、それは本来、文化の属性としての文化の理念と価値の絶対性に関わるが、文化的環境における相対性と絶対性からその絶対性を一時的・領域的に「引き離せ」ば(操作すれば)、文化的原則(culture principle)となる。文化的原則は、文化変容の過程において、文化の自律性(文化の理念と価値の絶対性と相対性はその性格の一つ)に同調しながら、文化変容の指向を操作する。文化的原則は理念型でもあり、実行可能な類型でもある。但し、文化的原則はイデオロギー化され、悪用されるのを防止するために、「知的真意」(intellectual true)という基準によって検証されなければならない。しかし、「知的真意」は勿論先験的なものではなく、文化的環境で繰り返して検証されるものを意味するのである。文化的原則は「道」として、形式的に拘らず、普遍性を強調する。中村元は中国人の「道」の普遍性について、「普遍的な理法も、時代・場所の異なるに応じて、そのあらわれる形態を異にする。それは形態を異にすることによってのみ普遍的なものでありうる」[(1961年)1985年, 157頁]と論じた。このような仮説は、清末以降の各時代に文化的原則が繰り返し出現するという文化的・政治的な現象と照合するのであろうか。

ここで設定される文化的原則の基準は、一見すると儒教の理念と価値だけ尊重するよう

であるが、実際はそうではない。これは、当時、西洋文化システムに対する認識が欠如していた状況下で、儒教文化システムの理念と価値でしか異なる（新しい）文化システムを検証することができなかったという理由でもない。そうではなく、文化の絶対性と相対性が醸し出す文化の自律性によって決められるので、今現在でも同様な問題を中国は抱えているのである。もしそうだとすると、文化受容における選択性と操作性とは、ある程度で歴史的要因によって制限されるが、意識するとしないとにかかわらず、受容対象を選択したり、内的文化システムから解釈したりして、文化的環境をある程度操作することを意味している。

文化受容のおこる環境をどう操作（整備）するかは要点である。文化的環境に内在するメカニズムは自ずから作動しているとしても、人間は決してそれしか受け身的に待たず、前もって文化的環境を受容しやすいように操作（整備）することができる。従って、士大夫はこのメカニズムをある文化的目標にあわせて若干操作（修正）するように要請される。

19世紀後半に西学受容をめぐる論争は続いたが、そのなかで西学に対する認識も大きく変わった。西学を道具説としてしか認識しない見方を取って代わったのは、西学を「中学」と異なる文化の一つとして把握する「文化論」的視点であった。文化的環境の大きな転換としては、「西学」の道具説から「文化論」へ、すなわち従来の西学の「技」しか認識しなかったことから西学を中学と同じように評価し、「技」だけではなく、「道」も持っている異なる文化であると認める動向がみられた。西学の「技」と「道」を中学にどう統合するかあるいは融合させるかが、現実の課題として抜きさしならない問題だったのである。

このような「文化論」的視点において、中学をどう位置づけるかは大きな問題である。というのは、本来、士大夫が無視し、道具説としてしか認識できない西学は、文化的価値を持っているどころか、潜在する文化的脅威を充分に持っているからである。また、そのような異質的かつ合理的な近代文化を取り入れ、中国の新しい文化をつくる可能性がある。文化受容に適合する文化的環境を整える過程において、上述の「文化論」的視点に投影されたのは、むしろ中国の近代社会思想を表出する文化変容の解釈論としての本末説、道器説、商戦論、中体西用論などであった。

西学に対して、選択的・操作的な解釈論を使った士大夫は、中学の理念と価値を再確認するとともに、西学の理念・価値のすべてを拒否するのではなく、儒教文化システムで再解釈すれば、西学を受容することがありえると認識する一方、他方では、西学に見られたものが中学のなかで既に存在したが、今はなくなったという「西学中源説」を打ち出した。士大夫はこのような発想をもって、西学に対する受容行動に取り組んだのである。このような操作性は、清末の近代文化を再構築する場合、最初の受容パターン（受容Ⅰと受容Ⅱ）と文化変容パターン（伝統的内発性 **internal agents with tradition**）を作り出すのに重要な意味を持っていた。

文化変容は、一方では、その自律性が機能するなかで行われるが、他方では、エリート層の解釈と操作によって方向付けられることも免れない。西洋の社会と文化を実証的に考察し、中国文化

の理念と価値の相対性と絶対性という認識に帰結したうえで、中国文化の理念と価値の絶対性を文化的原則に還元すれば、その原則の下で、必要ならば西学の理念と価値を取り入れることができる。

「西学中源説」という操作的な手段は、儒教文化システムに包摂する中で西学を解釈した。それは儒教文化(中国文化)システムのために西学を解釈し間違えたという問題ではない。そして、中国の「格致」を否定的に評価するより、むしろ中国の「格致」の実態と歴史性の接点において問題意識が明らかになった。

「新学」を「旧学」の補完として位置づけたのは、「旧学」に内在する精神と正統性が活性化した結果である。但し、「新学」は、単に士大夫の主観的把握によって一方的に解釈されたものではなく、本来、「新学」に内在する論理構造が表出するプロセスでもある。結果として解釈的理解は非常に複雑な状況で行なわれるのである。すなわち、複数の同質性又は異質性の解釈によって理解のプロセスは構成されるのである。ここで解釈的理解と選択的理解がいろいろな解釈によって結果的に「真意」につながるかどうかという問題に収斂される。いくつかの「疑似真意」の解釈を簡単に累計すれば、「真意」に等しいとは言えない。ここで設定される「真意」は、「疑似真意」を現実に戻元させ、検証され、修正されることによって再統合された「真意」である。

但し、選択操作する受容対象をどのように解釈し、理解するかという問題は、「知的真意」に関わっている。「知的真意」は文化、社会、自然の規律と現象に対する解釈に当って、真実性を突き詰める学問的精神が要請される。但し、文化と社会に対する解釈における「知的真意」は多かれ少なかれイデオロギー化される恐れがあるので、現実的に最大限に表出することができるかどうかということに帰結する。知的真意が独断になる恐れがないとはいえないであろう。たとえば、選択性と操作性を一定の基準に従わず、独断になり、一定の基準で形成されているそれぞれの文化システムの間にも共有する理念と価値から相当外れることがある。この場合、偽の「知的真意」は人間の思考力と判断力の弱い隙間に紛れ、「知的真意」として現われ、一時にあるいは長時間に「知的真意」に判断されることもある。しかし、偽の「知的真意」は時間と空間の区域と関わりながら解明され、「知的真意」に修正されることが普通であろう。したがって、知的真意は決して先験的なものではなく、しばしば文化的環境に戻元され検証されることができるものであると想定する。西学に対する意味理解の次元で、「知的真意」はある意味で暗黙性の共通基準となるべきであるといっても、文化的環境で検証されないと、その有効性を失う恐れがある。

国際政治の参与を切っ掛けに、新しい政治の「真意」を把握すれば、結果的に中学の再構築にプラスになるであろうか。西学は、「新学」として捉えられ、富強につながる学問に位置づけられた。経済的グローバリゼーションの現象の発生とともに、文化変容における観念的・制度的な転換現象と、制限的に連動したであろう。とくに、西洋の圧倒的な力の前では、西洋文化の権威、そして制覇力は拒否できない力をもって受容を迫ったと考えられる。

西学が国家の富強につながる点において中学の本来持っていた合理性を再び思い出し、形式的に西学の合理性を受け入れたのであるが、その結果中国の固有文化のなかでの合理性が再発掘された。但し、従来の合理性を再発掘するという解釈が現実はどうつながるかは、エリート層の文化的・政治的な実践によって証明されるしかない問題である

西学と富強の内的関連性をどのように読み出すかは、重要な問題である。このような西洋の新しい学問と新しい政治の関連性は、宣教師と士大夫の共通の関心となることがある。従来の学問的システムで新しい学問、新しい（国際）政治を取り入れることで士大夫のめざしている目標としての「仁義」と「富強」の近代社会に達成できるかどうかは最も重要な課題である。エリート層が常に主張している「仁義」の社会は「富強」という媒介を通して実現されるものと考えられる。

「富強」は経済的・政治的指標として新たな政治的ビジョンに編入され、従来、士大夫が尊ぶ「小康」（『礼記・礼運』）という政治的ビジョンにつながった。従来、政治的・経済的指標として、政治的ビジョンに設定された「小康」を現実性のある「富強」という価値によって入れ替えて新しい政治的ビジョンは再構築されることになった。この政治的ビジョンは、一方では、従来、中国の政治で回避されていた富強という「価値」を取り戻す作業を必要とし、他方では、西洋の「富強」を新しい政治の目標として取り入れるならば、「小康」の社会を再現するかもしれないというものである。ここには伝統的な文化的・政治的ビジョンが、西洋の政治・文化ビジョンの中に取り込まれ、再設定されるメカニズムをみることができる。

「新学」への対応は、個人的対応より、国家的対応のほうが要請されるのである。「新学」の「強国富民」が政治的目的と共通の政治理念となるのかが注目される。経済のグローバリゼーションが政治的あるいは文化的な変容を間接的に発生させることがありえるであろう。中国と西洋では富強に対する観念上の相違が確かにあった。但し、エリート層は、このような相違を絶対化せず、中国の近代性を再構築する場合、相対性を承認してこそ、西洋の富強を新しい観念として取り入れることを可能になったであろう。

中国通の宣教師と西学に熱心な国際派の知識人の合流によって、新しい世代の知識人は文化衝突を抱えつつも儒教文化を再構築するのに迫られた。儒教文化は倫理と義理を守りながら、西学の合理性を取り入れ、近代文化を再構成することができると考えた。このようにして中国の近代文化は、いうまでもなく儒教文化の本質に由来するものであるにもかかわらず、常にそこから遊離し、あるいはそこに回帰する（原点に戻るのではなく、再解釈され構成された新たな原点に到達する）諸相を取りつつ文化変容を発生させた。つまり文化の遊離現象と回帰現象のうちに、中国の近代文化をつくりあげたのである。

本論は清末の近代文化の再構築問題に対して文化受容のメカニズムと「近代」の再構築の関連性を解釈論的に検討した。主として1875年～1898年の期間における清末のエリート層と宣教師の言説を対象としている。このような解釈論がそれ以降の文化変容に

如何につながるかは再検討を要する課題である。

本論は1875年～1898年の期間を文化変容の一区画、かつ重要な一区画として解釈論的なパターンを構想したが、1898年以降激動した中国社会に対してこのようなパターンが有効性をもっているかどうかということが問題なのではなく、解釈論的な連続性・類似性が中国文化の特徴に関係するかどうかの問題なのである。本論で設定した論点一（すなわち、仮説「内的メカニズムによる「近代」の再構築」）と論点二（すなわち、仮説を検証するための分析課題「受容対象への意味理解における操作性の基準」）をめぐって検証したが、いまだにいくつかの問題をのこしている。

第一に、本論は文化変容の視点から三つの文化変容パターンを想定し、中国文化をⅠ伝統的内発性（internal agents with tradition）に位置づけ、解釈論的に検討した。しかし、Ⅰ伝統的内発性と対置するⅡ伝統的外発性（external agents with tradition）でも解釈論が行なわれるはずである。従ってⅡ伝統的外発性における解釈論のメカニズムにも触れる必要があった。Ⅱ伝統的外発性における解釈論との比較によって、本論の解釈論の輪郭がいつそう明瞭になったであろう。さらに、Ⅲ非伝統的外発性（external agents with nontradition）における解釈論をどう評価するかのも一つの残された課題である。要するに、三つの文化変容パターンに対応する解釈論の相違点を見出すならば、本論の設定した論点をさらに明確化できるであろう。さらに、三つの文化変容パターンにおけるそれぞれのメカニズムと関連性を解明すれば、構造的に多様化を呈する非西洋の近代性への解釈にもつながる。今後の課題としたい。

第二に、解釈論の基準をどう設定するかという問題である。本論で「知的真意」（intellectual true）を解釈論の基準として設定したが、それは自ら修正的メカニズムをもつプロセスであると想定している。本論でいったように、知的真意とは、意味理解において、文化に対する普遍性への認識論上の「最高善」あるいは「良知」に基づき、文化的環境で再検証され修正されるプロセスを意味するのである。ただし、「知的真意」は文化的アイデンティティを過大評価するとか、イデオロギーを過大視するとか、独裁政治体制を正当化するといったように、政治実践の正統性に歪曲される場合もある。仮にこのような歪曲とは至らないまでも、誤解される可能性を残している。さらに、「知的真意」を解釈論における基準として設立する場合、単に意味理解において機能するばかりではなく、文化的環境を操作する場合の基準点となるはずである。本論では文化的原則における「知的真意」がどう機能するかを検証しなかった。すなわち、「知的真意」は操作基準として文化的環境を操作する過程においてどう機能するのか。従って、解釈論的な基準としての「知的真意」は歪曲され誤解されることを避けるため、各状況にあわせてどう機能するかというメカニズムを含めるプロセスを解明する必要があった。このような検証作業があれば、本論の「知的真意」は実践道具として有効性をもつようになると考えられる。さらに、このような検証作業を終える段階になると、本論の「知的真意」は別の用語に代替されることもありえるが、これは単に形式的に変わるものである。要するに、どの用語を使っても「知

「知的真意」に相当する実質的に機能するものを見出すことができれば、本論で提起した「知的真意」の基準は単に分析道具としてではなく、実践道具として一般化されることになる。

第三に、選択性と操作性という解釈論は、中国の近代性を構築する場合、便宜的な手段として使われつつも理想的な文化的ビジョンを構想した。結局、文化的なビジョンは儒教的資本主義あるいは儒教的社会主義の現実につながっている。このような結果は、エリート階級の選択性と操作性の解釈論と内的関連性を持っているのではないだろうか。本論はこのような内的関連性を見出すより、むしろそれに関わる問題を提起した。すなわち、本論で提唱した仮説によってそのような内的関連性を説明することができるならば、上述の中心課題につながる可能性があるといえよう。

第四に、本論で議論した文化の自律性と操作性の問題は、今でも相変わらず文化変容の主題であると考えられる。ここで言っている文化の自律性と操作性は、政治文化の次元でしばしば人権問題や民主化に対する「西洋」による批判の口実になりかねないが、前述の如く、知的真意を突き詰める良知があれば、東西の対決的な問題にはならないであろう。逆に、「西洋」は非西洋の近代性を文化の自律性と操作性を通じて、どこまで西洋の文化のなかに包摂し許容することがかのか問いてみたい。

主要文献

欧文献

- Chan, Wellington K.K., *Merchants, Mandarins, and Modern Enterprise in Late Ch'ing China, The President and Fellows of Harvard College, 1977.* (陳錦江著, 王笛・張箭訳『清末現代企業與官商關係』 中国社会科学出版社, 1997年)
- CHANG,HAO: *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China,1890-1907*,Harvard Univ. Press, 1971. (崔志海・葛夫平訳『梁啓超與中国思想的過渡 (1890～1907)』 江蘇人民出版社, 1995年)
- Cohen,Paul A., *Discovering History in China*, Columbia University Press,1984. (佐藤慎一訳, 第4章「中国研究の新たな潮流」『知の帝国主義——オリエンタリズムと中国像』 平凡社, 1986年)
- Eastman, Lloyd E., *Family, Fields, and Ancestors: Constancy and Change in China's Social and Economic History,1550-1949*, Oxford University Press, 1988 (上田信・深尾葉子訳『中国の社会』 平凡社、1994年)
- Eisenstadt, S.N., *Modernization: Protest and Change*, The Hebrew Univ.,Jerusalem, 1966 (内山秀夫・馬場晴信訳『近代化の挫折』 慶応通信, 1969年) .
- Fairbank, John K. & Edwin O. Reischauer, *China: Tradition and Transformation*,1979. (陳仲丹・潘興明・龐朝陽訳 [第11章「中国对西方的反応」]『中国：伝統與変革』 江蘇人民出版社, 1992年)
- Giddens, Anthony, *The Constitution of Society*, Polity Press, 1984. (李康・李猛訳『社会的構成』 生活・読書・新知三聯書店, 1998年)
- Giddens, Anthony, *The Nation-State and Violence*, Polity Press, 1985. (胡宗澤・趙力涛訳『民族—国家與暴力』 生活・読書・新知三聯書店, 1998年)
- Giddens, Anthony, *The Consequences of Modernity* (1990), *Modernity and utopia* (1990). (松尾精文・小幡正敏訳『近代とはいかなる時代か?——モダニティの帰結——』 而立書房, 1993年)
- Giddens, Anthony, *Modernity and Self-Identity*, Polity Press,1991 (趙旭東・方文訳『現代性與自我認同』 生活・読書・新知三聯書店, 1998年)
- Hobsbawm, Eric and Terence Ranger (eds), *The Invention of Tradition*, Cambridge Univ. Press, 1983. (前川啓治ほか訳『創られた伝統』 紀伊国屋書店, 1992年)
- Huntington, Samuel P., “The Change to Change: Modernization, Development, and Politics” in Cyril E. Black ed., *Comparative Modernization: A Reader*, The Free Press, New York, 1976.
- Levenson, J.R., *Confucian China and Its Modern Fate---The Problem of Intellectual Continuity---*London, Routledge and Kegan Paul, 1958 (『儒教国家中国とその近代の運命——知的連続性の問題——』)
- Moore, Barrington, Jr., *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Present in the*

- Making of the Modern World, Beacon Press, Boston, 1966. (宮崎隆次・森山茂徳・高橋直樹訳『独裁と民主政治の社会的起源Ⅰ、Ⅱ』岩波書店, 1986～1987年)
- Needham, Joseph, Science and Civilization in China, Vol.1, Introductory Orientations, 1954. (東畑精一・薮内清監修, 磯波護・杉山二郎・脇本繁・田辺勝美訳『中国の科学と文明』思泉社, 1974年)
- Robertson, Roland, Globalization: Social Theory and Global Culture, Sage Publication, 1992. (阿部美哉訳『グローバリゼーション地球文化の社会理論』東京大学出版会, 1997年)
- Toynbee, A.J., A Study of History, 12 vols., 1934-61. (下島連他訳『歴史の研究』全25巻, 経済往来社, 1969年～1972年)
- Weber, Max, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, 1904-05 (梶山力・大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』上・下、岩波文庫、1955, 1962年)
- Weber, Max, Konfuzianismus und Taoismus, Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1947. (木全徳雄訳『儒教と道教』創文社, 1971年)
- Wallerstein, Immanuel, The Modern World-System: capitalist Agriculture and the Origins of the Sixteenth Century Academic Press, Inc., New York, 1974. (川北稔訳『近代世界システムⅠ——農業資本主義と「ヨーロッパ世界経済」の成立——』岩波書店, 1981年 a.; 『近代世界システムⅡ——農業資本主義と「ヨーロッパ世界経済」の成立——』岩波書店, 1981年 b.)

日本語文献

- 有田和夫『近代中国思想史』汲古書院、1998年
- 小笠原真『近代化と宗教——マックス・ヴェーバーと日本——』世界思想社、1994年
- 岡田武彦『中国思想における理想と現実』木耳社、1983年
- 岡本さえ『近世中国の比較思想——異文化との邂逅——』東京大学出版会、2000年
- 小島祐馬『中国の社会思想』筑摩書房、1967年
- 小野川秀美『清末政治思想研究』東洋史研究会、1960年
- 小浜正子『近代上海の公共性と国家』研文出版、2000年
- 近藤邦康『中国近代思想史研究』勁草書房、1981年
- 佐々木揚『清末中国における日本観と西洋観』東京大学出版会、2000年
- 佐藤慎一『近代中国の知識人と文明』東京大学出版会、1996年
- 島田虔次『中国の伝統思想』みすず書房、2001年
- 竹内 実『中国の思想——伝統と現代——』日本放送出版協会、1999年
- 鶴見和子「内発的発展論の原型——費孝通と柳田国男の比較」[宇野重昭・朱通華編『農村地域の近代化と内発的発展論——日中「小城镇」共同研究』国際書院、1991年]
- 鶴見和子『漂泊と定住と——柳田国男の社会変動論』筑摩書房、1977年
- 中村 元『東洋人の思惟方法2』[中村元選集第2巻], 春秋社, (1961年) 1985年

西 順蔵編『原典中国近代思想史』(第2冊, 洋務運動と変法運動), 岩波書店, 1977年
野村浩一『近代中国の政治と思想』筑摩書房, 1964年
東田雅博『大英帝国のアジア・イメージ』ミネルヴァ書房, 1996年
藤堂明保『漢和大辞典』学習研究社, 1978年
溝口雄三『方法としての中国』東京大学出版会, 1989年
溝口雄三『中国前近代思想の屈折と展開』東京大学出版会, 1980年
溝口雄三・浜下武志・平石直昭・宮嶋博史 編『近代化像』(アジアから考える[5])、東京大学出版会、
1994年
山本 新『トインビー』(人類の知的遺産74)、講談社、1978年

中国語文献 (ピンイン表記によるアルファベット順)

趙爾巽等撰『清史稿』(1928年), 中華書局, 1977年
『辞源』(修訂版・下), 商務印書館, 1991年
杜恂誠『民族資本主義與旧中国政府(1840~1937)』上海社会科学院出版社, 1991年
費成康『中国租界史』上海社会科学院出版社, 1991年
馮桂芬『校邠廬抗議』(1861年)
高時良編『中国近代教育史資料彙編・洋務運動時期教育』上海教育出版社, 1992年
『龔自珍全集』(上・下), 中華書局, 1959年
郭嵩燾『使西紀程』(1877年)[錢鐘書主編『郭嵩燾等使西記六種』生活・読書・新知三聯書店,
1998年]
郭嵩燾『倫敦與巴黎日記』[錢鐘書主編『郭嵩燾等使西記六種』生活・読書・新知三聯書店, 1998年]
『漢語大詞典』(10, 12), 漢語大詞典出版社, 1993年
侯外廬主編『中国思想史綱』(下冊), 中国青年出版社, 1981年
『皇朝經世文統編』(禮政)(盛康編, 1897年)[沈雲龍主編, 文海出版社(台湾), 1966年]
黄宗羲『明夷待訪錄』[『黄宗羲全集』(第1冊), 浙江古籍出版社, 1985年]
康有為『大同書』(1902年)[錢鐘書主編『康有為大同論二種』生活・読書・新知三聯書店, 1998年]
李沢厚「梁啓超王国維簡論」[『中国近代思想史論』人民出版社, 1979年]
梁啓超『欧遊心影録(節録)』(1918年)[『飲氷室合集』(專業第5冊), 上海中華書局]
梁啓超『新民說』(1902年~1904年)[『飲氷室合集』(專業第3冊), 上海中華書局]
梁漱溟『東方文化及其哲学』(1921年)[曹錦清編選『梁漱溟文選——儒学復興之路』上海遠東出版社,
1994年]
梁漱溟『中国文化要義』(1949年)[曹錦清編選『梁漱溟文選——儒学復興之路』上海遠東出版社,
1994年]
劉石吉『明清時代江南市鎮研究』中国社会科学出版社, 1987年
劉錫鴻『英軺日記』(1878年)[錢鐘書主編『郭嵩燾等使西記六種』生活・読書・新知三聯書店,

- 1998年]
- 馬建忠『適可齋記言記行』(1896年)[沈雲龍主編,文海出版社(台灣),1966年]
- 毛沢東「中国革命和中国共产党」(1939年)『毛沢東選集』(全1冊),人民出版社,1964年,1967年]
- 錢穆『中国近三百年學術史』(上・下), (商務印書館,1937年)中華書局,1986年
- 錢穆『中国文化史導論』(近代名籍重刊), (1941年初版,1948年)生活・讀書・新知三聯書店(上海),1988年
- 喬志強主編『中国近代社会史』人民出版社,1992年
- 上海通社編『上海研究資料』(中華書局,1936年)上海書店,1984年a.
- 上海通社編『上海研究資料(續集)』(中華書局,1936年)上海書店,1984年b.
- 宋育仁『泰西各国采風記』(1896年)[錢鐘書主編『郭嵩燾等使西記六種』生活・讀書・新知三聯書店,1998年]
- 孫広徳『晚清伝統與西化の争論』商務印書館(台灣),1982年
- 『譚嗣同全集』中華書局,1981年
- 唐振常主編『上海史』上海人民出版社,1989年
- 『万国公報文選』(錢鐘書主編,李天綱編校),生活・讀書・新知三聯書店,1998年]
- 『万国公報』(20),華文書局(台灣),1968年
- 王樹槐『外人與戊戌变法』上海書店出版社,1998年
- 王韜『弢園文新編』[錢鐘書主編]生活・讀書・新知三聯書店,1998年
- 王先謙編『郭侍郎(嵩燾)奏疏』(1892年)[沈雲龍主編,文海出版社(台灣),1966年]
- 魏源「海国図志序」(1842年)[『魏源集』(全2冊),中華書局,1976年]
- 薛福成『出使公牘・奏疏』(1898年)[沈雲龍主編,文海出版社(台灣),1966年]
- 薛福成『出使英法義比四国日記』(1892年)[錢鐘書主編『郭嵩燾等使西記六種』生活・讀書・新知,三聯書店,1998年]
- 薛福成『出使日記統刻』(1897年)[錢鐘書主編『郭嵩燾等使西記六種』生活・讀書・新知三聯書店,1998年]
- 薛福成『籌洋芻議』(1879年)
- 熊月之『西学東漸與晚清社会』上海人民出版社,1994年
- 嚴復『社会劇變與規範重建——嚴復文選』(盧雲昆編選),上海遠東出版社,1996年
- 余英時『中国近世宗教倫理與商人精神』台北、聯經、1987年(森紀子訳『中国近世の宗教倫理と商人精神』平凡社、1991年)
- 鄭師渠『晚清国粹派——文化思想研究』北京師範大学出版社,1997年
- 鄭觀應『易言』(1875年)[鄭觀應集](上),上海人民出版社,1982年]
- 鄭觀應『盛世危言』(1892年)[鄭觀應集](下),上海人民出版社,1982年]
- 鄭焱『近代湖湘文化概論』湖南師範大学出版社,1996年
- 張之洞『勸学篇』(1898年)[沈雲龍主編『張文襄公(之洞)全集(勸学篇・輶軒語)』文海出版社

(台湾), 1966年]

張仲礼主編『近代上海都市研究』上海人民出版社, 1990年

『中国大百科全書(教育)』中国大百科全書出版社, 1985年

『中国大百科全書(宗教)』中国大百科全書出版社, 1988年

『中国近代史詞典』上海辞書出版社, 1982年

朱維錚『郭嵩燾等使西記六種』の「導言」1992年〔錢鐘書主編『郭嵩燾等使西記六種』生活・讀書・新知三聯書店, 1998年〕

朱維錚『弢園文新編』の「導言」1998年〔錢鐘書主編, 王韜『弢園文新編』生活・讀書・新知三聯書店, 1998年〕

朱維錚『万国公報文選』の「導言」1993年〔錢鐘書主編, 李天綱編校『万国公報文選』生活・讀書・新知三聯書店, 1998年〕