

中国における進化論の受容 — 嚴復の『天演論』を中心に — *On the Acceptance of Evolutionary Theory in China — The Case of YanFu's Tianyanlun —*

區 建英*

目 次

- はじめに
- 一、『天演論』をめぐる
- 二、進化的原理の捉え方
- 三、天人関係という哲学的問題

はじめに

進化論は中国の近代ばかりでなく、東アジア諸国の近代にも大きな影響を与えた。日本は早くも1870年代末から進化論を取り入れた。これに対し、中国は1890年代末になってはじめて、直接西洋から進化論を導入することになる訳著が現れた。それは、嚴復（1854-1921）がハックスレー（1825-95）の『進化と倫理』を中国語に翻訳した『天演論』（1898年刊）である。もちろん、中国は日本からも進化論の影響を受けた。しかし、日本経由で日本風に解釈された進化論が中国に入ってきたのは、嚴復の『天演論』の出版とほぼ同じ時期である。したがって、中国における進化論の受容は、日本のそれより20年も遅れた。

もっとも、佐藤慎一の考察に示されているように、中国には『天演論』に先だって、すでに「進化論のある種の特性を備えた思考が存在した」。これらの思考は「外来思想」ではなかったし、また「伝統思想」とも異質のものであった。それは19世紀後半の中国が置かれた歴史的環境において、一部の知識人の中から生まれた自らの思考である。アヘン戦争の敗北以来、多くの不平等条約が締結され、中国の対外原理も変質していった。こうした国際関係の急激な変化に直面し、これを史上未曾有の事態（千古の変局）として受けとめ、しかもこの歴史変動の背後に、人間の意志を超えた何か必然的な傾向（運命）が左右している、という認識があった。これらの考え方はもはや、過去の循環史観と異なった歴史観である。また同時に、国際社会の秩序が競争を基調とすること、その中で生存を維持しようとする中国はも

*OU, Jianying [情報文化学科]

はや改革が避けられないことも認識された。ただし、これらの知識人はほぼ例外なく、当時の「変局」の本質を、世界統合の規模拡大として理解したのである。例えば、王韜（1828-97）は秦の始皇帝の中国統一という既成の常識に基づいて、当時の時代的大変動を、「諸国分建の天下」から「諸国聯合の天下」への移行期とした。康有為（1858-1927）はこれを世界の一体化または世界の「大同」への動きとみなし、しかも普遍的で不可逆的な過程として捉えた(1)。

もとより、王韜や康有為が当時の不可逆的な大変動を、諸国連合や世界統合という大勢として捉えたのは、国民国家の時代の本質に対する思い違いであった。それにもかかわらず、佐藤慎一の考察によれば、循環史観への否定も、国際社会の競争における生存確保という緊張意識も、確かに進化論が中国に入る前に存在した。しかし中国学界の通説は、佐藤の指摘した二点こそ嚴復が中国の思想界に画期的な影響を与えたところであると認めている。その理由は、嚴復の進化論導入が以前の各説と違って、科学的原理としての意味を持っているからであろう。『天演論』出版以前、中国にある西洋著作は、主として、江南製造局によって翻訳された初歩的な科学技術書や、広学会（The Christian Literature Society for China）に出版された宣教師の訳著であった。西洋の生物学に基づいた進化論を中国に取り入れたのは、嚴復がはじめてである。また、佐藤慎一に指摘されたように、『天演論』の「地殻震動」的な意味は「公理」、「公例」という水準で進化論を受けとめ、進化に関するそれまでの認識や捉え方に、それ自身を体系化する準拠枠組を与えたところにある(2)。

一、『天演論』をめぐる

嚴復は1895年天津の『直報』に発表した政治論文・「原強」において、C. R. ダーウィン（1809-82）の『種の起源』（物類宗衍）と H. スпенサー（1820-1903）の社会学を紹介した。そしてほぼ同じ頃に、T. H. ハックスレーの『進化と倫理』（天演論）を翻訳し、進化論を体系的に中国に導入した。『天演論』翻訳の初稿は遅くとも1895年に完成したと確認されているが、それよりも早く1894年に仕上げられたという推測もある。1895年陝西味售書店にすでに『天演論』の再刊があり、その正式な出版は1898年であった(3)。この時期を見ると、嚴復は日清戦争の連続した惨敗に刺激されて、『天演論』を世に送ったのであろう。

この訳著は、中国社会に非常な反響を呼んだ。その衝撃的な影響はまるで火山の噴火や大地震のようなものに例えられ、「天演論の時代」という現象がその後10年も続いたといわれる。

『天演論』はとくに知識人層で広く共感を得られた。呉汝綸（1840-1903）は早くも『天演論』に傾倒し、それに序言を寄せた。梁啓超（1873-1929）は『天演論』が正式に出版する前にその訳稿を読んで、『時務報』でこれを紹介し、嚴復の概念を自分の論文にも導入した。康有為も梁啓超のところで『天演論』の訳稿を見て、これを高く評価した。このように、高名な文化人から維新変法の指導者までこの訳著に敬服したのである。

『天演論』が1989年正式に出版された後、学校の教科書として用いられ、「物競天択」、「適者生存」のような概念は中学生の作文のテーマにもなった。『天演論』は刊行以来10数年の間、30種あまりの異なる版によって印刷された。青年たちは『天演論』を愛読した。若き魯迅（1881-36）は南京で『天演論』をわざわざ買い求め、すっかりその内容に引かれた。年輩の人に阻止されても読み続け、「暇があれば、お餅や落花生や辛子を食べながら、『天演論』を読んでいた」(4)。革命派の指導者たち、たとえば、章炳麟（1868-1938）や孫文（1866-1925）も『天演論』の影響を受けた。もちろん、その影響は同時代の人ばかりでなく、後の世代である陳独秀（1879-1942）、李大釗（1889-1927）、胡適（1891-1962）、毛沢東（1893-1976）などの改革者・革命家たちにも遠く及んだ。

『天演論』がこれほど大きな影響をもたらした理由は、学界の有力な説によれば、一つは固有の循環史観に対抗して、進化・発展の歴史観を主張したこと、いま一つは進化論的原理を通じて、生存競争の冷酷な国際的現実を指摘し、「亡国滅種」という危機を訴えたことである。アヘン戦争の屈辱から日清戦争の敗北を迎え、深刻な危機意識が次第に多くの知識人の中で生まれたという背景に、嚴復の伝えた学説が強く働いたからである。もちろん、ハックスレーの素晴らしい雄弁が嚴復の美しい雅文によって訳されたことは、その説得力と魅力を一段と増したに違いない。こうして、嚴復は19世紀の社会進化論を中国に導入した第一人者として評価され、後になっても「物競天択」、「適者生存」というイメージが常に彼の名につきまといてきた。しかし、果たして『天演論』の意味は、ことごとく上述の二点によって解釈されることができるのであろうか。

『天演論』の内容を論じる前に、先ずハックスレーの『進化と倫理』を最初の訳著に選んだ嚴復の意図を考えてみたい。嚴復はなぜこの著作を選んだのか、その意図について、学界ではいろいろな解釈がある。B. I. シュウォルツによれば、嚴復の最大の野心は、ダーウィンの生物進化論を社会学の体系に適用したスペンサーの社会学原理の翻訳であった、しかし、スペンサーの著述があまりにも膨大であるため、ダーウィニズムの主要原理を要約して紹介す

る小冊子が望ましいと考え、ハックスレーの『進化と倫理』を翻訳した、しかし、実は、彼はスペンサーに傾倒していた(5)。高田淳によれば、嚴復はハックスレーをスペンサーと類似の思想家と見なしたが、「この書（『倫理と進化』）を読み進むに従って裏切られた」(6)。シュウォルツも高田淳も、嚴復とハックスレーとの間の相容れない側面を強調し、いわゆる便宜や思い違いという偶然性によって『進化と倫理』を選んだと解釈しているわけである。

しかし、嚴復は友人への手紙で繰り返し示しているように、訳書の選択については慎重な態度で一貫している。『天演論』の評語（原文は「案語」。訳文の間に入れた訳者の見解という意味）を見ると、たしかに嚴復はハックスレーの観点の一部に異議を唱えている。しかしだからといって、嚴復とハックスレーとは相容れないほどに異質であるといえるであろうか。彼の訳書の中では、『天演論』にのみ原著者への批判が見られるのではない。モンテスキューの『法の精神』（『孟德斯鳩法意』）にも、アダム・スミスの『国富論』（『原富』）にも、彼は厳しい批判を加えている。また、嚴復は確かにハックスレーとスペンサーとの違いをはっきり認識している。しかも、「天演論自序」で「ハックスレーのこの著の主旨は、スペンサーの天に任せて治を行うという末流の理論を批判することにある」とまで指摘している(7)。もし、この指摘が無意味な言葉でないとすれば、嚴復は周到に検討した上でハックスレーの著作を選んだといえよう。

嚴復の意図を理解するには、当時彼の直面していた状況を念頭に置いて考えなければならぬ。嚴復は、国際社会における生存競争の冷酷さを指摘したにもかかわらず、中国の危機の根源が「外患」にではなく、内部の「積弱」にあり、中国自身の変革と再生こそ「救亡」の道であると考えた(8)。しかし、このような変革の主張は中国の風土に横たわっている数多くの障害にぶつからざるをえなかった。官僚層には、華夷優劣にこだわる尊大かつ迂遠な考え方が存在すると同時に、既得の権力と利益にしがみついて変革に抵抗し、中国人種の「危亡」を天命に任せるような守旧論者が存在した。このいずれも「旧法」を固持し、変わろうとする中国の新しい機運を抑圧していた。

他方、非西欧国としての中国の劣等性を宿命として受け入れ、西洋の主義に改宗し、中国文明の滅亡という天運にあえて従うという、破滅的な変革論者も存在した。19世紀後半の世界は西欧中心論に席卷されていた。18世紀以降の西洋思想家の中で、嚴復が「傾倒」したスペンサーをも含めて、B. モンテスキュー（1689-1755）、G. W. F. ヘーゲル（1770-1830）、J. S. ミル（1806-73）、K. マルクス（1818-83）、H. T. バックル（1821-62）など多くの西洋思想家の

著述には、西欧中心論や中国停滞論などの学説がみられたからである。中国の破滅的な変革論者は、まさしくこの潮流にのめり込み、自国の主体性を見失っていた。上述した守旧と破壊という二つの傾向は相反対するが、いずれも中国自身を滅ぼす結果をもたらす恐れがあった。後年（1916年8月）、嚴復は友人への手紙で「陰陽二電」（電気の正負）という言葉を使って、こうした「旧派」と「新党」を比喩していたが⁽⁹⁾、この「陰陽二電」はともに彼が対決しなければならない課題であった。

周知のように、スペンサーは個人と個人、種族と種族の間における生存競争・優勝劣敗を強調し、教育や福祉や医療などの救貧策さえ否定し、すべてを自然淘汰に任せることを主張している。したがって、上に述べた状況をも考慮すれば、嚴復が、スペンサーの「任天」（天に任せる）説を批判したハックスレーを選ぶのは当然といえる。しかも、B. I. シュウォルツが述べた通り、『進化と倫理』は「個々の文化を超えた人類の本質的統一」という高度な視点に立って論議を展開している。この著作でハックスレーは、キリスト教だけでなく、洋の東西を問わず、すべての宗教伝統は文明と結び付いた倫理的体系を構築していると論じた。さらに、善の實在に目をつぶって人間の自然的な欲望を投げ捨てようとするインドの哲学（これはハックスレー流の仏教解釈）に対しても、また悪の實在に目をつぶろうとするギリシアのストア学派の哲学に対しても、同じように批判的な検討を行ったのである。その著作全体には、一部の地域の文化に対する宿命論的な断言はなく、公平に人類共通の問題を検討しようという姿勢が貫かれている。このことは西欧中心論が圧倒的に支配していた西洋思想界においても、ハックスレーの独自性を特徴付ける重要な点といえる。このような学説は、嚴復から見れば、中国文化のベシミズム的な宿命を認める破滅的な変革者に教示すべき、絶好のテキストというべきであった。

もとより、進化論原理の導入それ自体は、嚴復の目的の一つであった。というのは、中国固有の哲学原理に基づいては、アヘン戦争をはじめ中国に対する西洋列強の一連の侵略と抑圧を、理解することが到底できないからである。これ故、嚴復は生存競争の冷酷な原理を示して、滅亡という危機的な運命を中国人に認識させようとした。これはほかでもなく、この不幸な運命に抵抗するための教示であった。ハックスレーによると、「適者」とはその都度、諸条件に適応できるものであって、必ずしも道徳的意味での「最良」のものを意味するのではない。この観点は、強権をほしいままにする西洋の理不尽に抵抗感を持つ嚴復の心に共鳴を起こしたに違いない。彼は、弱者が淘汰されることを宿命としたスペンサーの「任天説」

を、受け入れることができなかった。西洋との接触に適應せず破れた中国を救うには、中国人の主体的な努力に頼るしかないと考えた。

嚴復が力説しようとした変革は、単に不適者の位置からの脱出だけではなく、弱肉強食の悪が横行できないという「公道」の境地を目指すことである。この意味で、彼はむしろ「任天説」の弊害を退けて、天に勝とうとする（与天争勝）人間の主体的意志を主張した。吳汝綸は嚴復のこの熱意に心を打たれ、『天演論』に寄せた序言で、嚴復の翻訳は「人間によって天を持し、人治の日新によって種族を保全するというハックスレーの学説を伝えた」と述べている⁽¹⁰⁾。この点は吳汝綸をはじめ、多くの知識人の心に滲み込み、幅広い共鳴を得られた。明らかに、『天演論』に内在した進化の思想は「優勝劣敗」の主張と違って、弱者の抵抗という立場を示したものである。「人治の日新」とは倫理の進化を意味しており、この姿勢は魯迅の進化論受容と相似ている⁽¹¹⁾。

嚴復は精力的に「西学」（西洋の学問）を導入し、中国の旧弊を容赦なく批判したが、彼が呼びかけた「救亡」は決して、中国の心をなくしひたすら西欧の論理に追従することによって、形だけの中国を維持することではない。それは、非西欧社会にも通用する人類の普遍的価値を探り、中国文明における生命力の維持と再生に役立たせようとする努力である。したがって、彼は中国社会の伝統的旧弊を取り除こうとするばかりでなく、中国文明の「貯能」にも希望をかけた。

『社会通詮』の評語において、彼は中国の前途を「免れえない悲運」と決めつける巷間の説を否定し⁽¹²⁾、中国人そのものに潜在する可能性を次のように示唆した。「黄種人の前途は必ずしも不幸とは限らないと私は予測する」。「変動して光明に至るような変革は憂患のときに生じる」。「我が民の智、徳、力は4千年の政治と教化を経たものである。今日に至ってその短所も日ましに現れてきたと雖も、その文明の深層を掘り探れば、その中に実は『強族大国』になりうる能力の蓄積（貯能）、潰しても滅ぼせない要素が存在している」⁽¹³⁾。

嚴復から見れば、中国の歴史には、思想的な創造や制度的な創造が多数あった。もっとも、長い歴史のなかに旧弊を積み重ねることによって、中国の文明に潜んでいた創造性が抑圧され衰退した面もある。しかし、これは中国文明それ自体の免れえない悲運ではない。こうした老朽不振の現状は中国人の主体性によって打破するしかない。「西学」を用いて、中国内部に眠っている創造性を蘇らせることこそ、中国の生きる道である。したがって彼は、当時圧倒的であった西欧中心論に対し否定的な態度を取った。確かに、嚴復はスペンサーの社会学を

尊敬していた。しかし、その中に含まれている西欧中心的な要素については取捨選択の作業を施さねばならなかった。そのためか、スペンサーの著作の翻訳は社会学の研究方法を示している『The Study of Sociology』（『群学肄言』）にとどまり、スペンサーの学説原理については、ほとんど自分の論文や他の訳著の評語に紹介されているに過ぎない。

嚴復は8種の西洋名著翻訳にも、彼が重要と思った章節の末尾に評語を付け、その学説を検証し、それを中国の実情に当てはめた場合の当否得失を論じている。その中で、評語を多く入れ、しかも、原文並みまたは原文以上に長い評語を書いたものは『天演論』だけである。『天演論』は純粹な翻訳ではなく、ハックスレーをスペンサーと交錯させながら、古今東西の思想家の思想をも組み込み、嚴復自身の思想を表した再創造の作品である。その翻訳の部分を原文と対照して見ると、基本的な意味においては原文を尊重している。しかし、段落の切り方や文章の順序は自由自在に編成し直され、難しい内容は中国の典故をもって表現されている。また、彼が強調しようとする箇所は原文より詳しく述べられている。

彼はハックスレーを講演者とし、スペンサーを主要な批評者とし、古今東西の思想家たちを討論者として参加させ、「倫理と進化」の問題を探ろうとした。こうして『天演論』は、社会変革の哲学的方法論としての位置づけを与えられたのである。その注釈や評語には、スペンサーによってハックスレーを批判するところが目立っているが、逆にスペンサーの社会学をハックスレー風に解釈する部分も多く見受けられる。いったい、『天演論』はスペンサー寄りなのか、それともハックスレー寄りなのか、これは嚴復の思想を理解する興味深い設問であらう。

二、進化的原理の捉え方

本稿の冒頭で述べたように、『天演論』とはほぼ同じ頃に、日本経由の進化論も中国に入ってきた。しかも、嚴復が苦心して翻訳した多くの新しい概念は後に、日本伝来のそれとの競争に破れ、通用しなくなった。ただし、嚴復の概念と日本流の概念とが微妙に食い違っているということは、進化論の受容における日本と中国の相違を理解するのに意味があるであろう。

『進化と倫理』は、ハックスレーが1893年オクスフォード大学で行ったロマネス講演（The Romanes Lecture）と、1894年にその講演の導入部を加筆したエッセーであるプロレゴメナ

(Prolegomena) から構成されている。厳復は前者を本論、後者を「導言」(緒言)と訳して『天演論』という題を付けた。原書の題名は『進化と倫理』であるのに、厳復が「倫理」という言葉を訳さなかったのはなぜであろうか。事実この点は、ハックスレーの主張した人間の倫理に対する厳復の無関心という指摘を招く原因の一つともなった。いったい、厳復は「倫理」に対して関心を持っていたのか、持っていなかったのか。この点については次節で考察することとして、本節では主として進化の捉え方について分析したい。

『天演論』中西訳名対照表』によれば、ハックスレーはプロレゴメナの「二」で、Evolutionという言葉が進化と退化と二つの意味を含んでいると説明しており、その限りでは、厳復が「天演」の二字を用いたのは、ハックスレーの説に合致している(14)。すなわち、「天演」とは進化と退化を含む自然法則という意味であって、単なる進化ではない。これは日本伝来の「進化」という訳名とは異なっている。

『天演論』の「導言一」において、厳復は「いにしえからの長い歴史の中で、変化が漸次的に行われてきたが、浅薄の人々は常識的な時間の感覚から事物を捉えて、天地不変という説を主張している」。しかし「不変とは決して天運ではない。悠久な歴史に貫かれている事物形成の理は絶えず変化する中に働く。その中で、20～30年の間に急激な変動が起こる場合もあれば、2～3万年に渡って徐々に変動する場合もある」と述べて、中国伝統の循環的歴史観を否定し、変化こそ常則であると指摘している。彼は変化という常則を「天演」と名付けて、これを「不変」の自然法則とする。さらに、進化論の基本的な概念について次のように伝えている。「天演は本質としてその作用が二つある。一つは物競であり、もう一つは天択である」(15)。「天演」とは前進的発展と退行的変貌という両義を含んでおり、「物競」とは struggle for existence、日本語訳は生存競争となっており、「天択」とは natural selection、日本語訳は自然淘汰となっている。

「天演」の原理について、厳復の伝えるところによれば、すべての生物がその他の生物と生存を争っているが、存亡の結果は「天択」による。その中で、生存が持続できるものは、その時とその地の環境に最も適応した(adapt)生命形態である。厳復はハックスレーの文中にスペンサーの言葉、「天択者、存其最宜者也」を挿し入れたが、この訳も「最宜者」となっている(16)。すなわち、彼から見れば、生存のための勝利者はあくまでも最適者であり、「適宜」という言葉には優劣や善悪という価値判断が含まれないのである。厳復の著述には「適者生存」という原理が説かれていても、「優勝劣敗」という用語はまったく使われていない。「優

「優勝劣敗」という言葉は日本から伝来したのである。梁啓超、李大釗、章炳麟など一部の知識人の著述に現れているが、彼らも基本的に「優勝劣敗」を、間違った原理と見なして受け入れていないのである。王中江の考察によれば、「中国の進化論思潮が日本のそれと大きく違っている所がある。それは、発展的な歴史観と革新・進歩の思想を重視し、競争を前進の動力と見なすが、優勝劣敗・弱肉強食というような社会ダーウィニズムや国家至上の主張を無視することである」(17)。

もっとも、生物進化論を人類社会に適用することについて、賛否両論が対立している。佐藤慎一が指摘したように、「西洋においては、人間と動物の不連続性が当然のこととして前提されていたがゆえに、進化論は大きな衝撃を与えた。他方で中国においては、むしろ人間と動物にはある種の連続性が存在することが当然のこととして前提されていた」(18)。したがって、進化論的な社会学に対して、中国の知識人はそれほど違和感がなかった。中国の哲学において、万物が同じ根源から生じ、人間も万物の一つであるという思想は、儒教・道教・仏教にも共通しているのである。嚴復もこうした一元的な存在論の思想を持っており、『天演論』で「神明創造」の説を批判している。ハックスレーは evolution、すなわち「宇宙的過程」(cosmic process) の作用の及ぶ範囲について、「not merely the world of plants, but that of animals ; not merely living things, but the whole fabric of the earth ; ……」と述べているが、嚴復は「天演の法則は動物と植物にばかりでなく、人類社会の物事、……などに及んでいる」と訳し、ハックスレーより明確に「天演」と人間社会との関係の深さを示していたのである(19)。

嚴復が「物競天択」、「適者生存」という宇宙的過程の作用が人類社会にも貫かれていると説明したのは、帝国主義列強の中国侵略の理由を哲学的原理から中国人に理解させようとした、彼の苦心と深く関係している。その背景には、中華文明に圧倒的自信を持つ守旧的な士大夫が、新しい気運を阻んでいるという事実があった。中国にとって、異民族の侵攻ははじめてではなかった。2千年来、周辺民族からの侵攻はしばしば繰り返された。それにもかかわらず、中国文化や社会的基盤は損なわれることがなかった。頑固な守旧派は、近代の西洋を昔の異民族と同一視し、以上の歴史的事実を変革拒否の口実とした。

こうした閉鎖的な考え方に対し、嚴復は「原強」で、人種の認識を中国という「天下」から地球規模にまで拡大させ、異民族が中国境内の満・蒙・漢などの黄種人だけでなく、黄・白・赤・黒などの多様な人種に大きく分けられることを指摘した(20)。また、『天演論』の評語で次のように警告している。たとえ、今までその地に生存を持続してきた最適宜の生命形態

であっても、かつて経験しなかった新しい生命形態と競争した場合、なお最適宜でありうるか否かは保障のかぎりではない。アメリカやオーストラリアの土着民も外来の植民地開拓者に滅ぼされているのではないか⁽²¹⁾。こうした事実は驚き動揺すべきことである。中国の人種保全を考える場合、「華夷優劣」にこだわる固持論は無益な説である⁽²²⁾。

彼は各人種の相互競争における強弱の性質と状況をこのように分析した。その競争には「力の荒々しい強さ」と「道徳と知恵の強さ」がある。前者は「力をもって勝つもの」であり、後者は「文をもって勝つもの」である。過去に接触した周辺の民族は前者に属し、したがって、中国は道徳をもってその荒々しい力に勝つことができた。しかし、今日の西洋と昔の周辺民族とを同日に論じてはならない。西洋は力（富強）も強ければ、文（道徳と法制と学問）も優れている。しかも、西洋において、力を支える文は日増しに発展している。これに対し、中国においては、道徳も独創的知恵も廃れている⁽²³⁾。「物競天択」、「適者生存」という原理によって上述の状況を考えれば、中国はまさしく滅亡の危機に直面している。アヘン戦争以来、列強諸国は中国に多くの不平等条約を押しつけ、しかも中国で「勢力範囲」の割拠を争っている。こうした事実は過去の周辺民族の侵攻とは異なり、「亡国滅種」の運命につながるのである。

嚴復は、時代の変動を世界の統合として理解した王韜や康有為らの知識人と違って、国家形成の時代的本質を鋭く洞察していた。後に E. ジェンクスの『政治通史』を翻訳して、近代国家への変革という中国の適応方法を示し、さらに『政治講義』を行い、国民国家の理論を解説した。彼からみれば、世界はもはや国民国家でない地域が存在を許さなくなっている。そのような地域は次々と植民地化されていく。『天演論』はまさしくこの悲運に抵抗しようとしたものである。しかし、抵抗する方法としては、国民国家を作るしか他にない。これは、嚴復の全思想を貫く根本的なジレンマである。

いうまでもなく、嚴復は進化論の原理によって、列強諸国の侵略を道徳的に肯定しているわけではない。『天演論』の本論には「天刑」という一節がある。そこで、彼はハックスレーが述べた宇宙的過程の無情さを、次のように伝えている。もし安楽を福とし、苦難を禍とすれば、はたして禍を受ける者は罪があり、福を受ける者は功績があるのか。答は否である。動物ばかりでなく、人間も同じである。善をなす者は必ずしも福にならず、悪をなす者は必ずしも禍にならない。しかも、彼はこの節に評語を挿し入れた。それによると、『易・伝』は「乾坤の道は万物を奮い起こす。聖人のような憂慮の心を持たない」と言う。ハックスレーの

理論はこれと共通している。老子が言う「天地不仁」とも同じである。老子のいわゆる「不仁」は、「仁か不仁かというような価値判断ができない」という意味である⁽²⁴⁾。嚴復からみれば、強権をもって中国などの弱国の権利を侵害することは道徳的には認められないが、現実には、列強諸国は理不尽な侵略をしたにもかかわらず、成功している。彼らは道徳的意味において最良のものではありえない。それは力による勝利者にすぎない。

宇宙的過程の無情さを指摘し、中国の滅亡という不幸な運命への抵抗を呼びかけるという立場において、嚴復は、明確にハックスレーの「勝天」(天に勝つ)説に賛同している。ハックスレーはロマネス講演の最後に、その結論として「倫理的過程」(ethical process)を主張した。それを簡単にまとめると、人間は「物競天択」に任せ、野蛮な本能をほしきままにしてはならない。人為の公共社会の倫理をもって、宇宙的過程の悪に対決すべきである。B. パスカル(1623-62)が言ったように、人間は弱い葦であるが、考える葦である。人間は知性があり、創造性がある。科学の発見は人間に偉大な能力を与えている。学術的な方法によって知力と志を奮い起こし、粘り強く生存の条件を改めていかなければならない。合理的な法制や道徳によって、宇宙的自然にある悪を抑え、より多くの善の境界を目指すことが可能である。嚴復はこの一節を、「任天」説の弊害を退けて、「与天争勝」という人間の主体的意志の重要性を主張する感動的な文章に翻訳した。この文章は訳者の心臓の躍動と美文の迫力によって、中国知識人の間に広範な共鳴を呼んだのである。

以上明らかにしたところによれば、進化と弱者の運命について、嚴復はハックスレーの観点到に積極的な賛同を示しており、スペンサーの観点を手放して喜んでいるのではない。彼はむしろスペンサーの「任天」説の欠陥を補うために、意識的にハックスレーを選んだと、李沢厚は指摘している⁽²⁵⁾。嚴復が『天演論』でおこなった知的な努力は、弱者の立場に立った進化論受容の在り方を表している。これは、強者の立場から「優勝劣敗」を肯定する日本の進化論受容の基本的傾向とは、鮮明な対照をなしている。もとより、嚴復はきわめて重要な問題において、ハックスレーの理論を批判している。しかし、その批判は、進化論を通じて危機と「救亡」を訴えた文脈に現れているのではなく、天人関係という哲学の根本問題を分析する文脈に展開されているのである。

三、天人関係という哲学的問題

もし学界の通説の通り、『天演論』の意味は、主として「生存競争」という進化論的原理をもって、国際関係の思考に理論的体系を与えたことにあるのであれば、その影響は、これほど強く後の世代にまで及ぶはずがなかった。というのは、「生存競争」の冷酷な法則で国際関係を捉える考え方は、ほとんど厳復と同じ世代の知識人に定着していたからである。厳復においても、この点は危機的現実と「救亡」の緊迫さを訴え、社会変革という実践を促そうとする目的論にすぎない。『天演論』において、厳復のさらに重要な知的作業は、哲学の根本的問題に迫り、自然と社会の本質を考え、人間のあるべき生き方を探ったことにある。この知的作業こそ、後の世代にも、自然・人類・社会および万事万物に対する新しい観察と思考方法と倫理の提示を残すことになったのである。

もとより、時代の変動に対応する具体的方針の模索にあたり、哲学の根本問題にまで突っ込んで価値体系を考え直そうとしたのは、厳復だけではなかった。同時代の知識人もこの点において、共通していたのである。彼らは『天演論』の影響を受けて、ほとんど循環史観を否定し、歴史の進化を認めていた。また、政治的主張においては改良と革命との対立があったにもかかわらず、倫理的方法によって社会の進化を図ろうとし、仏教を思想と道德の再建の柱とするという点で一致していた。

当時、「内憂外患」の状況に直面して「滅種」の危機を救うために、過去の社会関係と異なった新しい型の共同体の倫理が必要とされた。他者と共同する倫理の根拠は、単に人間の限られた知識からは求められないため、宗教は不可欠と思われた。世界の宗教の中で、キリスト教は人類の愛を説いているが、特定の唯一神を信奉し、しかも先祖と子孫という人間の時間的連続を無視しているので、中国の知識人はこれを選ばなかった。彼らが仏教に着目した理由として、「色即是空」の無限な超越と万物同源の思想における博愛精神、すべての人が仏性を持つという平等の教義、大乘仏教の救世精神、「不生不滅」による勇敢・無畏の奮闘精神、自力の悟りによる独立精神・自律の倫理観、「空即是色」による独創的精神などを挙げることができる。もちろん、彼らは在来の仏教をそのまま肯定したのではなく、単に私的な利益を祈る念仏も、また世俗を逃れる出家修行も採らず、仏教そのものの改革を図ったのである。その中からさまざまな社会変革の構想を生まれた。

たとえば、康有為は聖人の志と菩薩の悲願をもって、殺戮と苦難の世を救おうとした。彼は人間が智によって倫理や制度と富裕な生活を作り、文明へ進化すると考え、人間の欲望や

知性に対する綱常道德の抑圧を懸念し、仏教をもって儒学の欠陥を補うという知的作業を行った。彼が求めたのは、儒学の「仁」と仏教の平等を結び付けた至公・至平・至仁の道、『礼記』に描かれた「大同」の理想である。彼にとって、一国を固めるための変法維新は、遠大な理想とかけ離れた矮小の目標に過ぎない。したがって、彼は当面の変法維新の必要性を訴える時、これを人類未来の壮大なユートピアへ至る過程として位置づけなければならなかった。この当面と未来をつなぐ思想は、中国古代思想から読み替えた公羊三世説である。それによると、人類の進化は「捩乱」から「昇平」、それから「太平」へと進んでいく。この過程において、人間の集団は家族・部族から国家、それから世界の統合へと拡大し、「太平」の段階に至ると、人類は「大同」になる。そこには国境もなく、人種や階級の差別もなく、社会は富裕・平等・自由で、愛に満ちた極楽の世が実現する。維新変法は「昇平」の立憲国家を建てる段階にあたり、「大同」の世を目指していく偉大な使命を執行する過程である。

多くの知識人は、康有為の「大同」理想に情熱をかけ、社会変革の在り方を模索した。康の「私淑弟子」と自称した譚嗣同（1865-98）は、まさに「大同太平」への進化の構想に敬服し、そのための実践的理論として『仁学』を書いた。『仁学』は政治的改良の指針というより、人心の救済を目指す思想である。譚嗣同がらみれば、世の中の災難は倫理の衰退に起因する。伝統的な儒学は「三綱五常」とらわれた不平等の要素があるため、新しい共同体の倫理に適応できない。社会の親疎と等差を打ち破るために、彼は仏教の平等性に注目した。彼は古代倫理学の「仁」という概念を、自然の実体と法則に読み替え、仏教の大大心と共通する。「仁」の総法則は「通」であり、「通」とは万物の平等な流通・交流・統一である。『仁学』に説かれた仏法の「不生不滅」は万物の絶えぬ生滅変化、天地の「日新」という改革観、「無我」「無畏」という救世精神の源泉となっている。

早くから康有為に師事した梁啓超も、「大同」思想に深く感銘し、変法維新という歴史的使命に携わった。変法が挫折した後、彼は政治闘争から人心の救済に重点を移し、「開民智、新民徳、鼓民力」（厳復の言葉）の重要さを強調し、「新民」—国民の道德精神の改造と知識能力の向上を説くようになった。その倫理的方法として、彼は仏教を選び、仏教を種族保全の政治（群治）にもっとも有益な宗教として鼓吹し、仏教の優れた点を次のように挙げた。一「非迷信」（慈悲と知恵をともに修めること）；二「非独善」（己を捨てて人を救うこと）；三「非厭世」（悲願の雄大さ）；四「非有限」（不生不滅の義）；五「非差別」（一切の衆生は仏性を持つ平等さ）；六「非他力」（因果の自己責任）である。

章炳麟は康・譚・梁らの改良思想に賛同せず、排満革命を主張したが、倫理的方法において、宗教による国民道德の増進と、国粹による愛国感情の増進を主張した。この宗教と国粹を一体で担ったものは仏教である。彼からみれば、当時、「三綱五常」は無益な旧道德となり、革命の主張者も多くはひたすら功名官禄を求めている有様であった。彼は譚嗣同のように、道德の衰退は革命の失敗を招く原因であると考えた。しかし進化の法則については、善への進化を認めず、悪もまた進化するとし、心の働きこそ善へ導く動力であると主張した。したがって彼は、仏教によって個人道德の改善を図ろうとした。その哲学によれば、「本体」は「真如」である。個我や物質に固執する傾向も、一切を虚無と見なす厭世の傾向も、「真如」を見失った迷妄である。迷妄は道德の衰亡を招く。迷妄の除去と「真如」の獲得は他力に頼らず、個人の内心の悟りに頼るしかない。彼は心の働きによって人間の独立精神の確立を目指したが、経験科学を軽んずる傾向を免れなかった。

以上からも分かるように、同時代の知識人たちは進化的歴史観を共有しながら、中国の社会変革を人類の進化の過程に位置づけ、仏教または仏教による儒学の改造を通じて、「保群」の哲学、主として倫理的方法を探ろうとした。これは新儒学にもつながるものであった。あきらかに、彼らの圧倒的な関心は人間の倫理にあったのである。もし B. I. シュウォルツが指摘しているように、嚴復はハックスレーの主張した人間倫理に理解も興味も示さなかったのであれば²⁶⁾、嚴復と康・譚・梁・章らとの相違点は、人間倫理への関心の有無にあるといえよう。しかし、これは果たして適切な理解であろうか。

倫理観を含む嚴復の世界観は『天演論』においては、主としてハックスレーとスペンサーを交錯させるその文脈の中に現れている。学界の一般的な解釈は、ハックスレーの「勝天」説を「倫理の進化」とし、スペンサーの「任天」説を「進化の倫理」とし、嚴復は「進化の倫理」を説いたスペンサーの「任天」説を取ったという。いずれにせよ、『天演論』がスペンサー寄りか、それともハックスレー寄りかは、上述の問題を解明する一つの手がかりである。ここでは、進化と倫理に関するハックスレーの捉え方を確認しながら検討していきたい。

『進化と倫理』はハックスレーの晩年の著作であり、その中心的論点は、彼自身の過去の説に対する反省も含めた、これまでの進化論に対する批判である。この著述において、ハックスレーは進化という宇宙的過程に否定的な態度を取るようになった。彼は基本的に人間の自然的本性を悪と見なしており、他人の苦痛を無視する利己の本能による弊害を、説得力ある多くの事例によって証明している。この観点から、彼は宇宙の自然法則に任せる「自営」の

発展によって、人間社会の秩序が崩れ、はなはだしい場合は人種も滅亡すると考える。そして、これに対抗するものとして、人間倫理に着目した。彼は、禽獣と異なる人間の「同情共感」という特性を、宇宙的過程と呼ばれる悪を抑制する社会倫理の起源とし、「同情共感」の組織化と人格化を倫理的過程と名付けた。すなわち、倫理的過程とは人間がこの倫理的要素をもって自然的本性を克服し、共同の生存を保とうとする努力に他ならない。こうしてハックスレーは、倫理的過程と宇宙的過程を対立的に捉えている。

これに対し嚴復は、はたしてスペンサーに依拠してハックスレーを退けようとしたのであろうか。『天演論』に書き込まれている多くの注釈や評語をよく見れば、嚴復は必ずしも完全にスペンサーに賛同しておらず、また完全にハックスレーを退けているのでもない。おそらく、彼はハックスレーとスペンサーとの間を往復し、両者の論旨を読み替えているといった方がより正確であろう。嚴復は宇宙的過程を「天行」、倫理的過程を「人治」と翻訳し、天人関係という哲学の根本問題について、ハックスレーやスペンサーとの問答を展開している。

嚴復がハックスレーに反対したのは、「天行」と「人治」を対置的に捉え、対立視するという観点である。『進化と倫理』という原著の題名を『天演論』と訳したことは、まさにその対置法への否定を表している。嚴復はハックスレーのように「天行」を悪と決めつけ、「人治」をその悪に対する克服という、善の過程として考えることができなかった。この点はスペンサーに依拠するというより、彼の哲学における存在論と密接に関連する。『天演論』の「論十、仏法」において、彼は長い評語を書き込み、仏教の「不可思議」「涅槃」、儒学の「天地元始」「万物本体」、老子・莊子の「無名」（表現不可能）の「大道」を究極とする存在論の一元観を説明している²⁷。彼がスペンサーに賛同したのは、「任天」説ではなく、自然と社会を一つの科学的原理に貫通させるという学問的体系性である。この点において、嚴復は同時代の中国知識人とも一致している。

中国の仏教において、「大我不二」という慈悲の根源こそ宇宙の法則であり、一切の真実である。人間世界で発生した様々な悪や苦悩は、宇宙の法則をはずれた「個我」の「我執煩悩」によって作られた現象にすぎない。人間が悪や苦悩を脱するには、心を転換して元一つの「大我」という真実に戻らなければならない。これは中国の知識人から見れば、悪を克服する倫理の過程に違いない。これこそ、彼らが社会変革のために唱えた心の悟りと独立の奮闘精神である。嚴復は仏教に関する認識において同時代知識人とも共通している。彼は方法としての仏教を主張しなかったが、仏教を西洋哲学の理解の手がかりとして注釈に取り込んだ。

ハックスレーは、仏教が投げ捨てなければならない「我執」を、宇宙的過程の悪の本質に転倒し、しかも仏教の倫理的な試みを、単に戦場からの逃亡という消極的なものとして退けている。この仏教論は、嚴復から見れば、仏教に対する思い違いである(28)。

また、嚴復は、「人治」をまったく善の過程と見なすことができないのは、中国の歴史と現実を通じて「人為的」な倫理の干渉による弊害を見たからである。中国では昔から数多くの道德規範があった。しかし、それらの規範は必ずしも、ハックスレーが想定したような、民の内面から自然に発生した「人間の自然倫理」ではなく、主として聖人が蒙昧時代の歴史的状況に応じて作り出した観念である。それは、ハックスレー流に言えば、「天行」の悪に対抗する「人治」といえよう。しかし、そのように作られた諸々の道德規範は、人間存在の実相を永久に周到に正しく把握して定立したものでない限り、それは現実生活に幸福と太平の秩序を必ずしももたらさない。そればかりか、まったくその形式として硬直した場合、偽りを生ぜしめ、あるいは正義への抑圧さえ作り出してしまうのである。嚴復の現状認識においては、「三綱五常」の道德こそ人心を抑圧し、民の智・徳・力を衰退させた要素である。康・譚・梁らもこの認識を共有している。

ハックスレーは人為的な世間法を信じているが、仏教や道家のような宇宙観を持つ嚴復は、むしろ世間法の限界性を感じている。これは嚴復の認識論とも関連している。彼は認識論において、仏教の「不可思議」とも道家の「常道無名」とも共通し、究極の「不可知」を主張する。これによって、聖人の「作為」をも相対化し、自然法則への順応を一つの基本原則とする。彼によれば、人間社会のすべての事象の背後には自然法則が働いており、この法則に違反すれば、「聖人にしても、一日も運営できない」のである(29)。あきらかに、嚴復は西欧近代哲学における人間主体性の原理を受容するさい、「天人合一」という中国の世界観を捨てなかった。こうして、自然法則に対する「人為的」な干渉を懸念するという意味で、彼はスペンサーに共鳴したのであろう。

もちろん、いわゆる順応すべき自然法則は、ハックスレーが敵対しようとした悪を本質とする宇宙的過程を指すものではない。また、スペンサーに共鳴したとしても、実はスペンサーを読み替えているのである。その評語において、彼は「任天」の「天」を自然の「情」と定義して、これを慣習の「習」と峻別し、「情に任せることが過度になれば、その過度が情に反する。……反することが長く続ければ、慣習になる」と述べている(30)。こうして、「情」と「習」との区別によって、スペンサーの「任天」は自然順応の「任情」になり、その「天」は、

人間の害悪という意味の「習」と次元的に異なり、しかも、ハックスレーのいう人間の「天良」（同情共感の自然倫理）とも接点を持つようになったのである。この解釈はスペンサーに即したもののというより、「個我」の「習気」を「大我」という宇宙の本質と峻別する仏教に類似するものである。

もとより、厳復は宇宙的過程を完全に肯定しているわけではない。Evolution という言葉を「天演」と訳したことは、自然法則に進化も退化も善も悪も含まれるという認識を表している。この点は案外、章炳麟の「俱分進化論」とも共通する。厳復とハックスレーとの相違点は主として、人間倫理を自然過程から取り出して別な過程にするか否かにある。厳復の歴史的検証によれば、人類の社会形成は最初は同情共感がいいからではなく、平安と利益のためであった。「天演」の「物競天択」の中で、同情共感のできる人間社会がよく生き延びていたから、同情共感が人間倫理として発展したわけである。これは人間が本有の倫理性（天良）を悟っていく過程である。同情共感とは「天演」を離れて存在するものではない。彼はハックスレーの言った人間の倫理と本能との両立の困難性に無理解ではないが、人間の天然の活力や自由意志を抑圧しては、同情共感の徳も発展するはずがないと考えている。したがって、自然と人治のどちらが第一義かという問題において、厳復は、ハックスレーが同情共感の根源も自然にあることを見失ったとし、その説を「因を果に顛倒し」、「末をもって本とする」と批判している(31)。

いうまでもなく、上述のような批判は、ハックスレーの「人治」を否定することにはならなかった。厳復はまた「自然に任せることは何も人為を施さないということではない」とスペンサーを批判して(32)、ハックスレーの主張する「人治」へと復帰してくる。彼が着目したのは、ハックスレーの園芸術に関する論述である。ハックスレーは、最適者の選択（選良）によって社会を善くするという園芸術のような「人治」には否定的態度を取っている。というのは、このような人工に創り出された国家や植民地の良い条件も結局、外部との生存競争や、内部における悪の復活を避けることができないと考えたからである。しかし、ハックスレーは自然過程と対抗する園芸過程について、人間の生得的な善を開化させるような作業—実験や観察などの科学的方法による道德と法制的探索、学問と教育をも提示した。厳復はこの提示を逆手に取って、中国の「救亡」論に生かそうとした。

厳復はこの説を最も精緻な議論として評価しながら、次のように読み替えている。「良い人治はあたかも園芸家の草木であり、民の智徳はあたかも土田である」(33)。すなわち、園芸術

とは「民智」という自然の「土田」を開発して、それに相応する「草木」という「善治」を施すことである。こうした「人治」は恣意的な人工と違って、自然の法則に順応するものである。彼から見れば、民の智徳がひどく低下している中国で「保群」を図るには、園芸的な仕事が不可欠である。それは社会工学者による選良というような人為ではなく、民智の開発を基本とする自然順応の人為である。以上の読み替えからも分かるように、嚴復はスペンサーの「任天」を批判して「人治」を唱えながら、人間生得の知性と活力を抑圧するような「人治」を非常に懸念している。

自然順応の人為は、形容矛盾のように聞こえるが、嚴復の一元的な存在論と二元的な認識論から生まれた思想である。彼は「人治」と「天行」との同源を確信しながら、究極の「不可知」と相対の「可知」という二元から人間の認識を捉えている。したがって、自然順応とは決して人為を排除するものではないのである。「不可知」の究極について、彼は仏教が説く真理への直観的な体得をも認めるが、同時に、相対の「可知」について、事物の法則を究明する科学的方法と、人間の主体性に基づく自由の倫理を主張している。

嚴復はこうした科学と自由によって支えられる人為を、さらに「体合」という独創的な言葉で表現している。『天演論』において、「物競」と「天沢」のほかに、「体合」という重要な概念もあると指摘し、「体合」の意味を「物の自己改善の性質」と解釈している⁽³⁴⁾。「体合」の原語は「adaptation」である。「adaptation」は普通「適合」や「適応」などと翻訳されており、必ずしも「体」という言葉を入れなくても良い。「適応」を「体合」に言い換えるのは、中国哲学の「本末観」⁽³⁵⁾に基づく創造である。彼の「体合」論には、「本質」と「機能」とを同一の實在としながら、しかもそれを峻別する「本末観」の活用が見られる。嚴復によれば、「適応」という行為は、与えられた環境に対する受動的な順応ではない。「適応」の主体が根本的な要素として働くのである。「適応」の主体は国家や政府ではない。「国家社会は別に自覚性を持つものではない。人民の自覚性をもってその基とすべきである」⁽³⁶⁾。国民という主体による内在的な働きがあってこそ、激変の環境に適応して進化する現象が生じてくるのである。

嚴復の関心はもはや「人治」の必要か否かではなく、「人治」それ自体の変革である。旧来の綱常道徳の「人治」によって、民は主体性が萎縮し、天賦の才能を発揮する活発な心を失い、卑屈服従という「俗」を形成してしまった。この実態は自然法則をはずれた過去の「人治」による結果である。「体合」は、民を旧来の「人治」から解放し、その天賦的活力を生か

すことに他ならない。したがって、「人治」の方法においては、嚴復はハックスレーと違って、自由競争を生かすのである。彼からみれば、「競争させないと、民の耳・目・心・思の能力は皆用いられない。用いられなければ、体合は不可能となり、人事も進歩できない」(37)。

いうまでもなく、天賦の活力を生かす「体合」は、ハックスレーが指摘した宇宙的過程への追従とも異なり、倫理に対する嚴復の無関心をも意味しない。嚴復は社会の進化を単に人間の自然的欲望の解放として考えず、覇者の力による生存競争をも否定している。また「民が自治と共存の道を知る」社会こそ生き残ると考え(38)、「群徳」(社会の道德)によって生存を図ると主張している。問題は「群徳」の在り方である。彼はあくまでも、人々の自由な志を「群徳」の前提とする。「志を持つてはじめて徳がある。志は自主の心から湧いてくる。奴隷には志がない。故に徳もない」(39)。したがって、彼の道德再建の鍵は、「開明自営」(文明的な自営)を貫く自由の倫理である。

すなわち、嚴復はハックスレーの言った「自営」における人間の悪を理解しながらも、「自営」それ自体を否定せず、「自営」そのものの変革を目指した。「時勢が変化すれば、自営も変わる」(40)。彼が唱えた「自営」は、ハックスレーが退けた社会を崩壊させるものでもなければ、古人が憂慮した道義と対立するようなものでもない。国民の智徳を基礎とし、道義性を伴う「開明自営」である。中国の「歴古賢聖」は「自由」を徳の対立物として捉え、自由の提唱を恐れてきた(41)。しかし過去において、善悪の判断は個人の自由な思考に基づかず、所与の道德規範に頼ってきたため、個人における善悪判断の内発的要素が衰退してしまった。したがって、自由と道義を対立視する旧来の観念を転換し、自由による倫理の主体化、国民の自律性を図らなければならない。これは彼の倫理変革であり、「体合」の道である。上述した科学的方法と倫理的自由は、嚴復の改革構想の二大柱である。

最後に一つ付け加えたい点がある。嚴復が唱えた倫理は、すべて科学や合理主義によって包括されてしまうものではなく、宗教の自由信仰を含む良心の自由である。これは同時代の中国知識人が主張した倫理的方法とは違っている。例えば、康有為は西欧のキリスト教に対応するために、孔子を教主とし、儒教の国教化を図ろうとした。梁啓超は種族保全のための政治的機能という意味で仏教を唱道した。しかし、嚴復の場合、宗教は自由の信仰であり、あくまでも個人の心の内面的なことであって、政治的手段ではない。この点については、彼の学問観・宗教観・自由観を取り扱うほかの論文で考察することになっている。

注：

- (1) 佐藤慎一「『天演論』以前の進化論」(『思想』岩波書店1990年6月) 241-254頁。
- (2) 同上、253頁。
- (3) 王拭『嚴復伝』上海人民出版社1975年、41頁。
- (4) 『魯迅全集』第2冊、人民文学出版社1987年、296頁。
- (5) In Search of Wealth and Power—YanFu and West,
By Benjamin I. Schwartz, (1964, Harvard University Press) P.98.
(平野健一郎訳『中国の近代化と知識人—嚴復と西洋』東京大学出版会1978年、96頁)。
- (6) 高田淳「嚴復の『天演論』の思想—普遍主義への試み」(『東京女子大学附属比較文化研究所紀要』第20巻1965年11月)。
- (7) 『天演論』(『嚴復集』第五冊) 1321頁。
- (8) 「擬上皇帝書」(『嚴復集』第一冊) 63頁。
- (9) 熊純如への手紙(『嚴復集』第三冊) 644頁。
- (10) 「『天演論』呉序」(『嚴復集』第五冊)、1318頁。
- (11) おそらく人々は筆者に反論したくなるかも知れない。学界においては、むしろ嚴復がスペンサー寄り、魯迅がハックスレー寄りという見方が一般的だからである。たしかに、魯迅はスペンサー流の進化論を退け、ハックスレー風の「倫理の進化」を受け入れた。しかし、嚴復はこれと反対の立場にいるといえない。この点については、本章の第三節に説明するつもりである。
- (12) 『社会通詮』商務印書館1981年、136頁。
- (13) 同上、155頁。
- (14) 「『天演論』中西訳名対照表」(『嚴復集』第五冊) 1398頁。
- (15) 『天演論』、前掲書、1324頁。
- (16) 同上。
- (17) 王中江「進化論在中国的伝播与日本の中介作用」(『中国青年政治学院学报』) 1995年、第3期) 88-93頁。
- (18) 佐藤慎一、前掲書、247頁。
- (19) 『天演論』1326頁。
- (20) 「原強」(『嚴復集』第一冊) 10頁。

- (21) 『天演論』、前掲書、1332-1333頁。
 - (22) 同上、1331頁。
 - (23) 「原強」、前掲書、10-11頁。
 - (24) 『天演論』、前掲書、1368-1370頁。
 - (25) 李沢厚『中国近代思想史論』人民出版社1979年、265頁。
 - (26) B. I. シュウォルトによれば、ダーウィニズムの宇宙の中に人間行動の処方箋を見つけ出そうとする嚴復の希望は、「倫理的自然」の価値を重視するハックスレーの関心とは相容れないものである。(Benjamin I.Schwartz, Ibid.,IV)。
 - (27) 『天演論』前掲書、1379-1381頁を参考。
 - (28) 同上、1359頁。
 - (29) 同上、1335頁。
 - (30) 同上。
 - (31) 同上、1347頁。
 - (32) 同上、1393頁。
 - (33) 同上、1339頁。
 - (34) 同上、1393頁。
 - (34) 「本末観」は中国語で「本根論」と呼ばれている(張岱年『中国哲学大綱』[中国社会科学出版社1982年]には「本根論」について詳細な解釈がある)。「本」(本根)は、万物の究極を指し、「末」は様々な具体的事物を指す。しかし「本」とは何か、この中身の設定は各学派によってそれぞれ異なっている。例えば、道教も太極陰陽論も究極の法則としての「道」を「本」とするが、前者の「本」は「無名」の「大道」であり、後者の「本」は「一陰一陽」という「道」である。宋学以来の各学派は、あるいは「氣」を「本」とし、あるいは「理」を「本」とし、あるいは「心」を「本」としたのである。
- 「本」の中身はそれぞれ違っているにもかかわらず、「本末」という概念の枠組みで思弁するのは、先秦の諸子百家・漢学・宋明理学・清の儒学各派においても共通である。
- 「本末」という観念の内在的構造は、二つの基本的特徴を持っている。その第一は、「本」と「末」は互いに別個のものではなく、同一の實在であるという点である。「本根の外に事物がなく、事物の外に本根がない」(張岱年、前掲書13頁)。その第二は、「本」と「末」とは別体ではないが、峻別すべきであるという点である。その相互関係は、「根元と末梢」、

「本質と機能」とも解釈されているが、『朱子語類』によれば、「太極如一本生上, 分而為枝幹, 又分而生花生葉, 生生不窮」(太極は一つの根元から上を生み、分かれて枝幹となり、又分かれて花を生み、葉を生むが如き、生みに生んで窮せず)。つまり、「本」が木の根元であれば、「末」はこの根元から生み出された枝幹花葉である。根元がなければ枝幹花葉もない。逆に枝幹花葉がなければ根元の本性も知ることができない。要するに、「中国哲学は、本根と事物との統一不可分の関係を重視すると同時に、事物は本から生じ、本根が事物の中に存すると考えている」(張岱年、前掲書16頁)。

- (36) 「天演進化論」(『嚴復集』第二冊)、314頁。「国家社会」という言葉は、よく指摘されているタテ関係の国家とヨコ関係の社会との混同、あるいは軍事国家と産業社会との混同といえるかも知れない。しかし、嚴復の文脈において、「国家社会」は「宗法社会」に対応する言葉である。つまり、家父長制の社会とは違う国民国家の社会を言っているわけである。
- (37) 『天演論』前掲書、1351頁。
- (38) 同上、1338頁。
- (39) 『孟德斯鳩法意』上冊、商務印書館1981年、49頁、「訳者注」。
- (40) 『天演論』前掲書、1395頁。
- (41) 「論世変之亟」前掲書、2-3頁。