

学問の近代の変革に関する嚴復の思考

YanFu' Thinking on the Modern Reformations of Scholarship

區 建英*

目 次

はじめに
一、社会変遷と知的環境
二、破壊と変革
三、学問の新しい基礎の確立
おわりに

はじめに

中国近代の革命運動の指導者孫文（1866-1925）は、1905年ロンドン滞在中の嚴復（1854-1921）を訪れ、嚴を革命運動に引き込むために長時間の交渉を行なった。これについて、嚴は「中国の民は品性が卑屈で知性も劣っているから、たとえ改革が行われても、社会の弊害が甲で除かれたかと思えば乙に現れてくるだろうし、丙で泯ばされたかと思えば丁に出てくる恐れがある。したがって、今日至急に着手すべきことは一般国民の教育に他ならない」と断った。これに対し、孫は「黄河が澄むのを待つと言うのか。人間の寿命には限りがあるではないか。君は思想家であるが、私は実行家である」と反論し、二人の道は分かれた(1)。

この対話に象徴されているように、嚴復は政治行動に向かわず、知的な職業を「本来の天職」(2)とした人物である。このため、従来学界の革命史観からは否定的評価を下されている。かりに嚴復の思想的価値を認める学者でも彼を単なる「教育救国論者」として扱い、革命家の孫文ないし改良派の康有為（1858-1927）や梁啓超（1873-1929）よりも低く評価する(3)。しかし、歴史の転換期に新しい時代の方角と精神的な在り方を指し示す指導者は、必ずしも改革や革命に直接携わる政治活動家である必要はないし、その思想的価値も政治活動の有無によって左右されるべきではない。むしろ嚴復の価値は新しい時代の知的開拓者として、近代知性を独創的に模索したところにある。本稿のテーマは、まさにそうした嚴復の独創的な知的営為の特質を究明することにある。

*OU, Jianying [情報文化学科]

近代の変革期における思想家の知的営為について、中国の学界では、西洋文明の導入による中国伝統の克服を進歩の潮流とする傾向が、今でも依然として根強い。この価値観に基づいて、嚴復の知的生涯が截然と二分されており、その前半は、西洋文明を唱導する第一人者として高く評価され、その後半は、伝統への回帰に後退した反動、立ち後れた者として批判されている(4)。しかし、中国近代思想史において、反伝統主義が現れたのは1915年からの新文化運動であり、それが五・四運動におけるナショナリズムの高揚とともに、価値観の主流を支配し今日まで持続してきたわけである。新文化運動以前とくに19世紀末の知識人世界には、反伝統＝進歩という考え方は存在しなかった。むしろ西洋文明を導入すると同時に、嵯峨隆が指摘したように、伝統に含まれている自己否定と創造の契機、再生の可能性、現状批判の機能を(5)積極的に生かそうとした。この点において嚴復も例外ではなかった。したがって、五・四運動以来の価値観を進歩の判断基準とする観点は、19世紀後半の知的営為を的確に把握するには無益である。本稿はこういった観点を踏襲しないことにする。

嚴復の学術思想や教育思想について、高柳信夫が指摘しているように、中国の学界では改革开放路線の定着につれ、かつての政治中心の「革命史観」は後退し、嚴復が紹介した西洋近代の諸科学が注目されるようになり、多くの研究業績も生まれてきた(6)。日本でも様々な角度からの嚴復研究が行われているが、その中で、嚴復の学問観を最も詳細かつ緻密に考察したものとして注目されるのは高柳の業績である。本稿もこの業績から多くの有益な参考を得ている。高柳が関心を寄せたのは、嚴復が紹介した西洋科学の具体的な成果でもなければ、その科学の歴史的役割でもなく、その論文題に示されているように、「嚴復思想における『科学』の位置」である。その考察によれば、科学が嚴復の思想全体を支える根幹である。嚴復は科学の普遍性を確信し、「科学こそが唯一の『学』、唯一の正しい知識の体系」と認めている。進化論を導入するのも、それが「科学の最高の成果」だからであり、聖人を相対化し批判する武器も科学である。社会規範も宗教の在り方も科学によって定立される(7)。

では、なぜ科学は嚴復の思想において最高の価値を占めたのか。果たして嚴復が科学によって聖人を批判したのか。18世紀の社会科学と19世紀のそれとはまったく同じものではないが、嚴復が確信した科学とはいずれを指すのであろうか。また、長い歴史の中で変遷してきた中国の伝統的学問に対して、どのような伝統と彼は対決したのか。これらの問題は、嚴復が現実の中に目指した社会改革と緊密に関連しているはずである。そしてこれを解明するためには、西洋への視野を必要とし、また、中国の伝統を通観する視野をも持たなければならない。

一、社会変遷と知的環境

1、知識人の歴史的変遷について

およそ、どの国でも社会の変革や時代の転換に伴って、知識人と学問の在り方には根本的な変転が見られる。中国の社会変革を図るために、嚴復はどのように近代知性の創造を行ったのか。近代知性の独創について、丸山真男は次のように述べたことがある。ヨーロッパ思想史を見ても、「まったく新奇なものが不意に出現するものでは決してありません。ある人は、ヨーロッパの思想史は古典古代のギリシャ思想を主題とする変奏曲だといっているくらいです。結局、思想史というのはすべて従来の思想を読み替え、読み替えしてゆく歴史なのです」(8)。日本や中国など東アジア諸国が自国の近代を創造する場合も、西洋文明の受容と自己の古典の再生という二重作業を経験することで、はじめて近代的独創が生み出されたのである。

嚴復は「西学」(西洋の学問および西洋近代文明に関する学問)を提唱し、西洋近代文明を知的資源の一つとして用いたが、これによって「中学」(中国文明およびその学問)の知的資源の発掘と再生にも努めた。彼が学問の近代的変革を推進するさいには、確かに「西学」の視点によって「中学」の伝統を批判するという側面が目立っていた。しかし、知識人と学問の在り方に関する彼の構想においては、常に中国文明の伝統の止揚が念頭に置かれていた。ここで筆者は伝統という言葉を使っているが、誤解を避けるために、現状としての「伝統」と古典的伝統とを使い分けなければならない。すなわち、嚴復が批判した「伝統」とは、実は彼が立ち向かっていた当時の現状であり、止揚の知的資源として考えたのは、古典的伝統である。本稿では、現状としての「伝統」をいう場合に括弧を付けることにする。

では、嚴復はどのように「伝統」を批判し、古典的伝統の止揚を考えていたのであろうか。これを確実に把握するために、まずヨーロッパ社会における知識人の歴史的変遷を引証してみたい。もとよりここでヨーロッパの例を引証するのは、決して西洋を基準にして中国のことを判断したいからではない。引証の理由は、嚴復が西学を知的資源の一つとして用いたからには、西洋の例を念頭に置いていたし、中国と西洋が異なった社会にしても、人類の普遍的な側面として歴史的変遷における共通項が参考となるからである。

小田実とは1969年出版の『日本の知識人』でヨーロッパの知識人像を総合的に考察しているが、これほど総合的な知識人論が今でも他に見られないので、本稿はその業績を参照したい。小田はヨーロッパ知識人の歴史を古典古代に遡って考え、その知識人像の変遷について、「古典型知識人」、「中世型知識人」、「近代型知識人」という三分類を提起している(9)。

本稿の関心からその論点をまとめると、古典型知識人は、奴隷の存在を前提とした自由市民という特権をもち、ひまがあつて「判断者」としての知識と地位を持つ階級である。古代ギリシアの民主制において、自由市民はポリスの一員であるゆえ、社会の「内」にある存在であり、「説得」によって社会に参画するのである。古典型知識人の論理は「喋る論理」を特徴とする。彼らは現実的な立場に立って、あるがままの世界を解釈し、そのために論理を駆使するのである。したがって、世界全体を包括する論理体系もしくは永続不変の論理を編み出さず、むしろ自分の論理が通用しない場合に「躊躇なく論理を変える」(10)。「喋る論理」において「説得」がもっとも重要である。この特性によって、彼らは自分の論理を絶対視するのではなく、人間の能力の限界を考えるような合理的精神を有するのである(11)。彼らはある分野の専門家ではなく、全人的教養と批判的知性を通して社会のもろもろとかかわりあいをもつ自由人である。

中世は大ざっぱに言えば、身分制度に縛られた社会、キリスト教世界観を中心とし、巨大な官僚機構が出来上がった社会である。中世型知識人はひまを持ち「判断者」としての知識と地位が与えられた点で、古典型知識人と共通する。しかし彼らは古典型と違って、現実社会の「外」にある存在であり、その論理も「書く論理」である。この在り方によって、「社会の現実とはかかわらない論理体系を作り上げる」ことが可能になり、「神を頂点とした一つの抽象的世界ができ上がる」。現実味は乏しいが、より本質的な、世界の全貌がよく浮かび上がる。ここには、自分の立てた論理体系にしたがって現実の世界全体をとらえる態度、または現実の世界を、神を頂点としたより普遍的、より本質的な世界に編成しなおす態度が生まれてくる(12)。しかし、「『書く論理』は容易に『書かれた論理』になる。……『書かれた論理』は絶対的権威をおびる」。こうなった以上、許されるのは、権威についての理解と解釈しかない。体系が決まってしまった以上、必要とされるのは、内へ内へと向かって進み、極度に細分化され専門化された知識であり、その知識も体系の中の一部に過ぎない(13)。こうして知識人は神を頂点とした世界の解釈を独占し、民衆にむかって「説教」するものである。

近代型知識人は、産業革命と市民革命に象徴された近代の開始という時代の折れ目に誕生する。近代国民国家の形成はブルジョアジーの社会的上昇、平等意識の普及、国民教育の推進などを特徴とし、知識人はひまという特権を失い、知識も生計を支えるための職業となる。機能的分業を基本とする資本主義体制と技術の発展によって、社会は人類の未来を憂える自由人よりも、科学者や専門家を必要とし、知識の専門性を重視する。一方、「専門知識の重視

は、知識人の『判断者』としての機能を低下させる」。しかも、知識人は個人としてというより、巨大な官僚制度的機構の中の歯車として機能する存在となる(14)。

近代型知識人の論理は「印刷する論理」を特徴とする。「印刷する論理」はより多数で不特定の読者を予想する。ここに対極的な二タイプがある。一つはジャーナリズムの論理である。この論理は古典型の「喋る論理」に近く、批判精神を持ち、現実的であって永続的に不変なものではない(15)。もう一つはアカデミズムの論理である。この論理は「印刷された論理」にもなり、「書かれた論理」に類似し、ひっくり返しにくい権威性をおびる。論理の外縁が決まっている以上、必要とされるのは、内へ向かっていく精緻で専門的な研究である。ただし「印刷された論理」は多数の読者を対象としているので、危険な原理主義や非合理的な教条主義から救われる契機を持っている(16)。知識の細分化、専門化の点では中世型のそれに類似する。ジャーナリズムであれ、アカデミズムであれ、近代型知識人はたとえ社会とかかわりを持つとしても、それはほんの一部に過ぎず、この点では全人的教養を通して社会と関わる古典型知識人とは違っている。この意味で、近代の西欧ではむしろ古典型の全人的教養と社会的責任や批判的知性を憧れ尊敬し、「ほんとうの知識人とはそういうものだ」という意識が根強くある(17)。こうして古典型を知識人の原型として継承するという側面も近代に存在する。

上述した小田の近代型知識人像は、筆者から見れば、近代の産業体制や代議制度が出来上がった後の様相である。近代への転換過程には別の知識人像があった。早くも12世紀の西欧における分業の進展に伴って、知的活動が一種の職業として宗教から独立しはじめ、また13世紀の自治都市運動につれ、大学が教会と世俗の権力に対し自治権を獲得していった。これらの社会変遷の中で、近代知識人誕生の環境が徐々に整ってきた。丸山真男は近代知識人論において、「近代知識人の誕生というのは、まず身分的＝制度的な錨付けから解放されること、それからオーソドックスな世界解釈の配給者という役目から解放されることが前提となります。……多様な世界解釈が、ちょうど商品が市場で競いあうように、思想の自由市場で競いあう時代がくる」と指摘している(18)。また、E.カッシーラーは啓蒙主義の哲学について、それが「体系というこの硬直した枠組を打破ろうとする努力をくりかえし続けたのであり、とりわけ最も優秀で独創的な代表者たちはこの窮屈な体系を破碎しようとしたのである」と述べている(19)。この点は、丸山が言ったオーソドックスな世界解釈からの脱却と一致している。

他方、カッシーラーによれば、「啓蒙主義はこの『体系の精神 *esprit de système*』を断念しそれを意識的に退けはしたけれども、決して『体系的な精神 *esprit systématique*』を捨て去っ

たわけではない。むしろ、啓蒙主義は新しい、もっと効果的なやりかたでこの精神を発揮し強化しようとしたのである」と述べている(20)。これは「理性の自律」と呼ばれる思维方式の革命である。ここには体系を作る中世の精神が生かされている。小田も、そうして現実の世界から作り出されたより普遍的、より本質的な世界像が「中世から近代にかけて、西洋の人間の意識と生活を支配した」と認めている(21)。実際、西欧の近代知性は中世の絶対的權威としての体系を打破したが、同時に、体系を主体的に創造し構成する中世の知的伝統を継承した。この伝統の「体系的な精神」が、古典型の全人的教養と批判的知性と同様に、近代の前期とくに近代創造期のアカデミズムに、重要な精神的源泉を与えたのである。

2、中国の知的環境の確認

厳復における近代知性の模索は、清末という時代の現実の中で始められたわけである。したがって、彼が置かれていた当時の知的環境をまず理解しなければならない。しかし、ヨーロッパの近代的知性を語る場合に古典型と中世型を語らなくてはならないのと同じように、中国の近代知性を語るのも、清末しか視野に入れず、古典や中世・近世の伝統を無視することはできないのである。厳復の場合は清末の現状ばかりでなく、現状における旧弊をもたらし「伝統」と、新しい知性を創造するために継承すべき伝統とを、ともに視野に収めていたわけであるので、われわれが中国の知的環境を確認するとき、これらの要素を正しく視野に置く必要がある。

中国知識人の歴史は春秋戦国の時代に遡ることができる。とくに戦国時代、勢力が伯仲した幾つかの強国は天下の覇権を執るために、学者や思想家を優遇する開明な文化政策をもって、優秀な人材による指導を求めた。貝塚茂樹は斉国を典型として、そうした学者の性格を分析している。これによると、斉の国王は各地から学者を招き、都の稷門付近に立派な邸宅を建てて住まわせ、高級官僚の俸給を与えながら、なんら定めた職務を強制することなく、自由に知的活動に専念させた。これゆえ、学者たちは最高の思想・言論の自由を得た。彼らは全人的教養や批判的知性を備えており、自己の学説によって諸国の君主を説得するという形で、社会のもろもろとかかわっていた。もちろん、その学問は君主への政策提供という、現実に応じて自在に変化する論理だけではない。むしろ政務から遊離したことによって、政策学より基礎理論に向かっており、さらに世界と人間について根本的に思索し、一貫した立場から矛盾のない体系（抽象的な原理・道）を形成することができたのである(22)。この在り

方を見ると、中国古代の学者や思想家は、西欧の古典型の自由的知性を備えていると同時に、西欧中世型の体系創造の精神をも有していたといえよう。

秦朝に入ると、諸子百家の思想が弾圧され、漢代には巨大な領域を統一した帝国の統治に
応じて、儒家思想のみが国家統治の理念として位置づけられ、学術が現実の政治体制とかか
わりをもつようになった。中国の中世は官僚制度を支配機構としながら実は貴族集団による
支配が強かった。そのため、学術は王権一点に集約されなかった。しかしそれが貴族の享受
する文化であって、民の生活からかけ離れたものである。知識人の本格的変化が見られたの
は、宋代から始まったと思われる近世においてである。近世には貴族集団の支配が終息
し、皇帝の絶対的権力を頂点とする一君万民体制が確立された。この体制は、有徳者による
民の教化という儒教思想を政治理念とする。官僚組織もこの体制を支える機構となり、官僚
層の形成も上述の理念に基づき、専ら科挙という試験制度によって選抜される。この時の知
識人は学者兼官僚であり、士大夫と呼ばれている。有田和夫が指摘しているように、この社
会構造変動期には新しい倫理観・価値観の創造として、朱子学という思想体系が形成された
が、一君万民体制が定着した後、朱子学も正統の体制教学に変わるにつれ、思想性が形骸化
し革新性が失われた。しかし宋学の経世済民の思想が士人意識として沈着し、知識人の基本
的な在り方を規定することになった(23)。

士大夫の役割は儒教經典に示された世界観を解釈し、皇帝の統治を補佐して民を教化する
ことである。そのために、彼らには古典的知識と道徳修養など全人的教養が求められたが、
西欧中世のような知識の専門化が見られなかった。士大夫の多くは政治家でありながら、思
想家・詩人・音楽家・画家でもある。しかしこれは唐代のような貴族のみの文化ではなく、
経世済民のための教養である。有田和夫の定義によれば、「士人意識というのは、その修めた
学識をもって政治の客体としての民を導き救済し世を治めることを自らに課せられた使命と
する意識である」(24)。こうした知識人には矛盾した二重性格が見られる。一方では、体制イ
デオログという立場に拘束され、哲学的な思索性を失い、西欧中世のような「書かれた論
理」や固定的な「体系」に耽っていく。他方では、「先憂後楽」という士人の社会的責任が根
強く存続する。彼らは一旦政治に不満を持ち体制に反する立場を取れば迫害を受けるか、も
しくは隠遁して自分の身と志を守るが、たとえ田園や山林に隠遁していても、朝廷の政治を
思う憂国憂民の心を失わず、現実に対する悲憤の苦しみを抱き続ける人が多かった。制度的
知識人としての彼らの立場は、在朝と隠遁の間に往復するというあり方を選ばせた。

明朝に入って科挙は八股（破題・承題・起講・入手・起股・中股・后股・束股）という文体によって文章形式が固定され、思想が形骸化していった。こうした形式化への反発として、明末清初には事実の中に真理を求める（実事求是）考証学が生まれてきた。清朝考証学はこれまでの空疎さから脱却しようとし、語義学・語源学・音声学・金石文学・原典考証など諸学の方法を包括し、厳密的で帰納的な研究方法を作り出した。しかし、B.I.シュウォルツが指摘したように、考証学が前提とした事実とは「中国文化伝統に関わる事実」(25)、すなわち儒教経書と史料に書かれている事実に限られたものであり、これをはみ出した新しいヴィジョンが考証学から生まれてこなかったのである。一方、清朝の学問は体制の枠内で硬直する傾向が依然として強く、科挙それ自体も単に官僚資格や官禄の取得を目指す道として腐敗していった。

清朝の科挙に課された内容は、四書（朱子の注釈による『大学』『中庸』『論語』『孟子』）の課題についての論述と、五経（『易』『書』『詩』『春秋』『礼記』）の課題についての論述と、それに基づく経義・時務・政治に関する策問および作詩であり、いずれも現実に必要とされる行政・経済・軍事などの専門知識とは無関係である。しかも、論述や策問は八股という固定した形式に基づいて解答しなければならず、独自の論理構成も不可能である。それにもかかわらず、本来身分や家柄を問わず、すべての男子に開かれた平等な官僚選抜制度である科挙は、人々が出世する唯一の道筋となったため、才覚のある少年も、一族や郷里の期待を背負って科挙という決められた狭い方向に向かうしかなかった。また、学問が科挙経由の出世と密着していたため、いろいろな不正が発生した。

科挙に受かるために、膨大な儒教経書の典籍や史書を学習し暗記する能力、および八股形式にあてはまる文章作成能力が必要とされた。これに適応するための能力を身につけるには、人々は相当の財力と暇に恵まれなければならなかった。したがって、こうした出世は一般の民衆にとって、近づくこともできない道である。本来平等を原則とする科挙制も、結果的には知識人と民衆との隔絶を生み出してしまい、少数の限られた知識人が学問を独占し、民衆に正統の世界解釈を与える特権的な存在となった。長年にわたる科挙の弊害によって、清末の士大夫は、戦国諸子百家の創造精神と批判的知性や、かつて伝統にあった士人の社会的責任をだいぶ喪失した。こうした状況こそ、厳復が立ち向かっていた「伝統」である。また彼は、本節に述べた中国の知的環境の中で、西学の刺激を受けながら、中国の伝統的知性への希望が蘇られたのである。

二、破壊と変革

1、「伝統」への批判

厳復は清朝、とくに清末の知的状況についてどう考えていたのか。彼は1879年英国留学(26)を終え帰国してから日清戦争に至るまでの10数年、福州船政学堂の教職を経て天津北洋水師(海軍)学堂の教務長、後に学長を勤めてきたが、その間、かなり早くから学問の現状について批判的見解を表明していた。厳復著の「年譜」の1885年項によると、「厳復は欧洲から帰国した後、わが国の人が専ら旧きを固守し、新しい知識を軽蔑し、学問において徒らに詞章を貴び、真理を求めないという現状を見て憂慮した。しばしば知己にその弊害を痛切に訴えていた」。しかし、彼の批判と忠告は当時の士大夫たちに聞き入れてもらえなかった(27)。厳復からみれば、旧きを固守し真理を求めないこの姿勢は最大の問題であった。しかし士大夫にとって、科挙という制度に権威づけられた旧来の学問体系こそ思考のすべての根拠であり、この体系の外縁をはみ出した考え方は採るに足りないものであった。ここに示された士大夫層との隔たりは、厳復が西洋体験の視点から自国を客観化した結果を物語っている。

厳復が旧い体系の外に排除され、失意の心境を続けているうちに、日清開戦(1894年)を迎えた。旅順陥落の直前、厳復はすでに清軍の敗勢を予測し、長男に手紙を書いた。そこには学問と知識人の有り様について、次のような批判が示されていた。「中国今日の事(惨憺な状態)は、正に平日学問の非(誤り)と士大夫の心術の壊(心がけの悪さ)にあり、今の道により、今の俗を変ずることがなければ、たとえ管・葛が再び生きるとしても、力を為すことができないのである」(28)。この言葉は中下正治が述べたように、厳復の変革宣言といえるものである(29)。つまり、厳復は清末の学問の停滞と硬直化が、もはや単に知識界の問題にとどまらず、社会の衰退と中国の滅亡をもたらす深刻な問題になっていることを認識し、いまや失意の心境を捨てて、在来の窮屈な体系を打ち破ろうと方向転換を迫られたわけである。そして、1895年2月北洋艦隊全滅の直前から清朝の敗北が決まった後の5月までの間に、彼の生涯を最も輝かせたと思われる四つの時局論文を天津の『直報』で発表した。「論世変之亟」(時勢の激変について)、「原強」(強について)、「辟韓」(韓愈を駁す)、「救亡決論」(救亡について)がそれである。

士大夫の確固たる自信は佐藤慎一が指摘した通り、中華文明が数千年にわたって繁栄を続けたのみでなく、この文明によって「つい昨日」まで平和と安定を持続してきたという事実

に依拠したものである(30)。こうして学問の変革を拒んでいた知識人を説得するために、厳復

は「論世変之亟」で、今日の時勢の激変は決して秦以来の中国の歴史的経験によって対応できる事態ではないと指摘し、今侵攻して来ている西洋諸国の社会と中国社会との本質的な違いを紹介した(31)。また「原強」では、近代の西洋は「力の強さ」のみによって勝つ昔の周辺異民族と違って、「力」も強ければ「徳慧術智」も優れており、しかも、西洋の学問や制度が絶えず進歩しているのに対し、中国のそれが日に日に衰退している（彼法日勝而吾法日消）という深刻の事態を指摘した(32)。さらに「救亡決論」では、「時勢の変化は日ましに激しくなり、事の発生は先人の知識が及ばないのはもちろん、聖人の知恵によっても見計らうことができなくなっているのである」と述べ、在来の学問体系の根本的変革の必要性を訴えた(33)。

B.I.シュウォルツによれば、嚴復が繰り返し宣言した基本命題は、西洋の力の根源が「単に武器や技術にあるのではなく、また、単に経済組織や政治組織にあるのではなく、さらにまた、なんらかの制度的工夫にあるのですらもないのであって、現実に対するまったく異なるヴィジョンこそがまさにその根源なのであり、それは思想と価値の領域にこそ見出される、というものであった」(34)。こうした思想を極めて重視する嚴復の特徴は、四つの時局論文にはっきりと現れている。日清戦争での惨敗に直面して彼が書いたのは軍事論でも政治論でもなく、主として学問論である。これらの論文で彼は、この惨憺なる結末を単に戦場での勝負としてではなく、民の智・力・徳の低下という社会の「積弱」として捉え、「積弱」の根本的原因を学問と知識人のありかたに求めたのである。学問の弊害について、彼の批判の鋒先はまず科挙の八股に向けられたのである。

もとより八股に対する批判は、嚴復がはじめてでなかった。高柳信夫の考察によれば、清初からすでに様々な批判的意見が出され、しかも清末の植民地化の危機につれてその批判が盛り上がっていた。その一般的傾向を見ると、認識の程度や批判の幅に差はあるが、基本的には儒教經典の暗記と八股文の作文の有用性に対する疑問と否定である。その改革案も主として西洋の学問に関する新たな科目の増設や、現実の国家建設に役立つ知識を学ぶ学校の設立などに集中していた。その中で、嚴復の科挙批判はこれまでの議論より一歩踏み込んだものであり、八股の非有用性のみでなく、社会全体への有害性を批判している(35)。ここで、嚴復の科挙批判の要点をまとめてみよう。

「救亡決論」の冒頭で、嚴復は「今日中国が変法を行わなければ必ず滅亡するということは、すでに明白な大勢である。しかし何を先に変革すべきか。八股を廃することこそ最も緊急な課題である」と述べ、八股の三大弊害を指摘した。その一は知性の発展を阻害すること（錮

知慧)である。八股的な学習は古人の思想を理解もせずに暗記し、その内容を剽窃して自分の文章にするのみである。暗記の学習法は主体的な創造と発見を抑え、剽窃という俗流の便法は誤謬の発生と広がり(謬種流伝)をもたらすのである。しかもこれが官位につながっており、いったん官服を着ると、あたかも真に「天地人」に精通する大学者として絶対的権威性を持つようになる。これゆえ、人々の知性がこの窮屈な籠に閉じこめられてしまう。

その二は道徳を退廃させること(壊心術)である。清朝の科挙は「忠信廉恥」を天下に広げようとする本来の目的に反して、道徳の衰退という結果をもたらしている。八股の士は、知らぬことがない(無所不知)という絶対的権威性をもっているため、「他人の文詞を盗んで自分の作品と称している」にもかかわらず、至知の面を飾っていて恥じない。「秀才」の資格を取ると、剽窃とへつらいの弊風を身につけ、官の世界に入るや、「上にへつらい、権勢に迎合することを秘訣とする」。こうして士大夫は厚顔無恥で「国憲王章」も恐れず、無慈悲に私利私欲を追求したのである。これは民の生活と国の経済(民生国計)にとって大きな災いである。

その三は徒食の階層を養うこと(滋遊手)である。言語と文字はほんらい人間として欠かせないものであるが、これが専ら士大夫の本領とされ、士のみが貴ばれている。こうして、農工商など「天地自然の利を開く」専門知識をまったく知らず、空虚の文章を弄ぶ徒食階層が国財に養われて増大し、その弊害は乱・貧・弱をもたらしている。それに、満洲王朝特有の推挙による官位(保挙)、納金による官位(捐班)を加え、社会の腐敗は一段と深刻さを増している(36)。

上述の要点をみれば、嚴復が最も問題としたのは、知識人が体制的身分と官禄によって権威を付けられていること、内容と形式が固定された体系によって思考も創造も束縛されていること、こうした権威性と固定性によって学風も偽りから無恥へと退廃していることである。これは単に目下の実用に役立たない程度の問題ではなく、もっと根本的であり、真理を求めろ学問の道を閉ざし、知性を窒息させ、徳性品格を墮落させる深刻な事態である。「この禍は学術から始まり、ついには国を壊滅させる」(37)。「四千年の文明、九万里の中原がこれほど廢れたのは、教化と学術が間違っているからである」と彼は述べている(38)。

以上明らかにした嚴復の「伝統」批判をみれば、これは古典的伝統そのものに対する批判ではないことが分かる。中原の文明が後の歴史の中で退化してきたということこそが、彼の批判であり、現状認識であった。しかも彼は「伝統」と伝統との混同を懸念しており、「原強」

で「昔の人は僧侶の極悪を見て釈迦を斥け、今日の人は士大夫の腐敗を見て周孔を斥ける。……しかし儒学が廃れて機能しなくなったのは、秦以来の愚民政治の罪による」と指摘している(39)。また「救亡決論」で「西学に従事してから、平心で理を察し、中国従来の政教に是が少なく非が多いことを知ることになった。また吾が聖人の精意微言も、必ず西学に通じた後、古典を振り返って思考し、もってその精意微言を読みとり心服するようになる」と述べ(40)、「中国従来の政教」と「聖人の精意微言」を意識的に区別している(41)。四つの時局論文とは同じ頃に完成した『天演論』の「自序」にも、「二千年来、士が官禄を求めてきて、陳腐の教条を固守し独創的思考がなくなった。今日を生きる者は西学に転じて、逆に古典の価値を知ることになった」と述べている(42)。これらの言葉は、西学の刺激によって、中国古典の知性と創造的可能性に対する希望が蘇えてきたという興味深い体験を物語っている。

2、変革への模索

嚴復は政治行動の実際に向いていない人物でありながら、今や学問体系の本格的変革を図ろうとしたのである。その企図はおそらく西欧近代創造期の啓蒙主義に類似したもの、すなわち体制教学の性格を脱却し、固定されて絶対的權威性を持つ従来の体系を破碎しようとするものである。彼の狙いは、現実立脚して真理を求める新しい学問の確立である。このために、幾重もの束縛を打破しなければならなかった。したがって彼は、八股という制度に集約された学問と知識人の在り方に対する総体的批判ばかりでなく、在来の思考様式にまで踏み込んで批判を加えた。

嚴復からみれば、中国の学問の不幸は思想の単一化と教条化による。学問の退化は秦始皇による「焚書坑儒」から始まる。これによって先秦における諸子百家の活気に溢れた思想の創造と競争が弾圧された。漢代には董仲舒によって「百家を斥け、獨り儒術を尊ぶ」(罷黜百家、独尊儒術)が主張され、唐代には韓愈によって綱常倫理を絶対化する「原道」が書かれた。宋代に始まった科举制は明・清になって八股と変わり、聖人の思想的創造は生命力を失ってきた。彼は宋以来の道学をよく攻撃するが、宋学それ自体を批判するものではなかった(43)。

学問の教条化について、嚴復は韓愈の「原道」を典型として取り上げ、「辟韓」という論文を書いた。韓愈は名高い文章家であり、古文の復興に功績を建てた人物であった。嚴復が退けようとしたのはこのことではなく、「聖人の志しか守らない」(非聖人之志不敢存)という韓愈の心構え、聖人の「作為」した「君臣之倫」を「道」の本源と解釈した韓愈の思考様式

である。「辟韓」によると、韓愈は「道や政治についての理解が浅い」。そもそも「君臣之倫」は、「未だ教化が進まず民が善に至っていない」時代に聖人が作り出した方策であり、民の生活を保障するために使う手段にすぎなかった。君臣上下の秩序を設けた目的は民のためであって、そこに「民为重、社稷次之、君為軽」というさらに高い原則が存在している。「君臣之倫」はあくまでも止むを得ない方策である。止むを得ない方策のゆえに、これを道の本源としてはならない」。この意味で、韓愈は本末を転倒し、手段を「道」と間違えたのである(44)。この論文は湖広総督張之洞(1837-1909)を激怒させ、身の危険を招いたほど、旧体系へ与えた衝撃が強かったものである。

明らかに、嚴復が退けたのは聖人の創造精神ではなく、聖人の方策を「道」に転倒した後世の「俗儒」の思考様式である。「救亡決論」によれば、君臣や刑札など聖人の政治術は「当時の現実に応えるための作為」(因時為制)にすぎず、不変の道ではない。孔子も今日の政治術まで知っていたわけではなく、「俗儒」の「牽合虚造」によって孔子がそうさせられたにすぎない。こうした「俗儒」の思考様式は、現実立脚して主体的に思考する人間の能力を衰退させてしまうばかりでなく、古典の生命力をも損なってしまうのである。孔子は一旦偶像化されると、その本来の魂が見えなくなる。「今日の人が讃えている孔子は完璧無謬に作り出された聖人にすぎず、当時の真の孔子ではない」(45)。「俗儒」は綱常倫理を絶対的な教条として民を教化し、「尊主卑民」という統治論理の維持に努める。したがって民の自由を束縛するおびただしい法令が発生し、「その十の八九は民の才知を破壊し、民の力を弱め、民の徳を悪くするものである」(46)。

嚴復は西学研究という経験によって、中国学術の退化と退廃を認識することができ、また中国の古典的知性に潜んでいる変革の要素を再発見する道を開いた。しかし現実には、西学という重要な研究の契機を拒む知識人も多数いたのである。これに対して、嚴復は批判と説得を行わなければならなかった。彼は西学を拒む知識人の中にみられる中国旧来の学問を固守する傾向より、「怙私」という士大夫の既得利益への固執こそが最悪のものと見なしている。彼からみれば、科挙によって特権を獲得し残酷なまで私利私欲をむさぼる士大夫は、今や変革の気運を頑固に拒んでいるが、これは「人臣之罪」においても大罪である。ほんらい民を導く有徳者、民の平安福祉を図るべき国の官僚が、中国の危急存亡を座視して、一身の権力と富貴を墨守しようとしている。こうした士大夫の「怙私」による禍いこそが、中国の「亡国滅種、四分五裂」という悲惨な運命を招くのである(47)。

中国旧来の学問を守る傾向に対しては、嚴復は「力」も「徳慧智術」も優れている西洋諸国を、過去に侵攻してきた周辺の異民族と同一視してはならないと指摘し、外国事情に無知である士大夫の尊大な自信を排除しようとしたが、そのほかに、各種の守旧意識をも取り上げて論じた。その一つは「附会」の理論、つまり、西学の源流が中国にあるとした「西学中源」論である。「西学中源」が一種の学説として登場したのは明清の時期であったが、西洋文明と全面的接触を始めたアヘン戦争以後、「西学中源」論が広がり、洋務運動期には知識人にほぼ共通した認識となった。この説をもって西洋文明の導入に反対する頑固勢力もあったが、必ずしも完全に排外の思想ばかりではなかった。むしろ多くの場合は、西洋文明の導入を正当化しようとする理論であった。洋務派と維新派とは改革主張において「中体西用」と体制変革との相違があるにもかかわらず、両者とも「西学中源」の考え方を援用していた(48)。

「西学中源」という説明で西洋文明を取り入れることの正当性を主張する点では、積極的意味もあるだろうが、これによって「西学」と「中学」との異質性がぼやけたという点では、大きな間違いを招くことになった。当時西洋留学の経験者が増えるにつれ、一部の知識人の間には「西学中源」論に対する批判も現れてきた。その中で、「中学」と「西学」との異質性を指摘した馬建忠(1845-99)の批判は重要であった(49)。嚴復の批判は馬建忠と同様な視点を持っており、「附会」論者の西洋諸学についての無知と、「中国を褒め讃え西洋を卑しめる」間違った態度とを退け、そのうえで、西学の「即物窮理」と体系性が中国の学術「伝統」に欠けていることを指摘している(50)。もとより、嚴復は多くの場合、「中学」と「西学」に共通する普遍的価値を見出し、しかもその普遍的価値を真心から信じていた。しかし学問の変革において、彼は「中学」と「西学」の異質性に対する認識を重視しており、彼の変革構想はまさにこの視点から出発したのである。

西学の異質性への認識とも関連して、嚴復は洋務派の「自強」政策に対しても厳しい批判を行った。洋務運動は中国の倫理体系を優れたものとし、固有の礼秩序を維持するという前提において、西洋の技術と自然科学を導入する「自強」運動であった。これは「中体西用」の思想、つまり中国の倫理体系を形而上の文明本質(体)とし、西洋の技術と自然科学を形而下の末梢(用)とする考え方に基づいた政策である。嚴復自身が洋務政策によって育てられた人材ではあったが、彼は西洋の科学技術を勉強し、英国留学を通じて西洋社会に接触し西洋の思想哲学を研究するという経験によって、逆に洋務政策の欠陥を見抜くことが可能になった。彼からみれば、西学も優れて形而上の文明本質を備えている。これを無視し中国の

本質的問題を反省しないことには、いくら物質文明を真似しても無益である。洋務運動では西洋の模倣が決して少なくなかった。しかしその結果、「外来の物のうち、中国で最も蔓延しているのはアヘンだけである」(51)。洋務の誇りとした北洋艦隊も「西洋を真に学んだものは何一つなかった」。「西洋の外形を真似しながら、中国の旧弊を踏襲しているに過ぎない」(52)。

では、嚴復は「中学」と「西学」の根本的異同についてどう捉えていたのか。彼は簡潔な言葉でこう述べている。西洋文明の「命脈」となる精粹は「學術において偽を斥け真を崇び、刑政において私欲を抑えて公共を為す」ことにある。「この二点は中国の理法の原点とも共通するのである。しかしこれが、西洋においては現実に生かされ発展し、中国においては生かされず退廃している。その原因は自由と非自由という相違にある」(53)。「偽を斥け真を崇ぶ」ことは科学の精神、つまり科学技術の具体的成果とは区別された科学の精神を指している。この精神を支える倫理的前提は自由の精神である。彼はスペンサーの社会学(群学)を紹介する時、「これは吾が『大学』の言う『誠意、正心、修身、齐家、治国、平天下』と期せず合致している。ただし『大学』はその端緒を示したのみで論述を展開しなかったが、スペンサーの学問は精深微妙で博大かつ奥深いものである」と述べた(54)。シュウォルツが指摘しているように、「古典が語っているような気高い道德的超越の可能性と、曇のない知性による洞察の可能性に対して、嚴復の信頼を蘇らせたのは、スペンサーであったともいえる」(55)。明らかに、嚴復の学問観において、科学の精神と倫理的前提である自由の精神とは不可分である。

西学の「即物窮理」と体系性を中国人に理解させるために、嚴復は二組の分析概念を提起した。その一つは「教」と「学」との区別であり、今一つは「術」と「学」との区別である。「教」と「学」について、彼は次のように指摘している。

「西洋の『学』と『教』とは截然と異なるものである。『教』とは天や神に仕えることであり、民には不可知のことである。不可知であるゆえに、是非の争論もなく、異同を検証することもない。これを信じて奉ずるのみである。『学』とは民の義を務めることであり、民はそれを知ることができる。民はそれを知り、心で是非の判断を行い、外的事物と照合して相違を発見することもでき、いい加減にしないのである」(56)。

ここで彼が言っているのは、西洋における科学と宗教との区別である。ヨーロッパも中世では神を頂点とした社会であり、学問が宗教と分離せず、民衆は神学のオーソドックスな世界解釈を信奉していた。しかし、近代への転換期において、「学」が「教」から独立し、国民は自主的に物質世界と人間世界の理を解明するようになった。嚴復によれば、コペルニクス

が「地静天動説」を撃ち破って以来、天文学・数学・物理学の発展に伴って18世紀の「民智大進歩」が現れた。また進化論の発見によって、人間学は法則の知らない天命論を脱し、さらに19世紀の「民智大進歩」をもたらした(57)。近代における自由平等の伸張と政治制度の創造はこの「民智大進歩」の成果である。この意味で、彼は「科学は偉大である！五洲の政治変化はこれによって生じてきた」と賛嘆した(58)。中国について、彼が問題としたのは体制教の絶対性と、学問における「教化」対「信奉」の関係である。この点についての批判は「辟韓」に集中的に現れている。要するに、彼の学問的変革の究極の狙いは、タテ社会の破壊と「民智大進歩」、すなわち民の主体的探索による市民社会の創造であった。

「術」と「学」との区別は主として、中国における俗流の西学認識に対抗するために提起されたものである。当時の知識人層には、「西学」を「形而下之粗」と見下げる考え方の裏返しとして、もう一種の西学論があった。それは、すなわち中国と西洋の学問の相違を「虚」と「実」で解釈するものである。嚴復はこの虚実論が西学の異質性に対する正しい認識を妨げるとして、次のように批判した。「ある説に曰く。中国の知恵は虚にあり、西洋の聡明は実にある。この説は正しくない。私から見ると、中国が虚であるというならば、西洋はもっと虚である。西洋が実であるというならば、中国はもっと実である。両者の相違は虚か実かという点にあるのではない」(59)。

嚴復からみれば、「伝統」は確かに「虚」である。經典の暗記と文章の剽窃を得意とする八股も、宋学漢学の「詞章小道」も現実から遊離した点で「虚」であり、朱子学の「即物窮理」に反対して「窓前に格竹七日、病生ず」とする陸王の心学も、「門を閉ざして車を造り、出ると轍に合すると信じる」とした点で「虚」であり(60)、万古不易の經世之道がすべて中国の經典と史書に収められていると信じる「読書窮理」も、清朝考証学の「訓詁注疏」も、事実の検証を欠如した点で「虚」である(61)。こうした「伝統」の「虚」の考え方こそが、弊害を引き起すのである。

他方、「伝統」は、実験に基づく原理の究明に関心を寄せず、実利につながる術にのみ注目するという側面も存在する。この側面がきわめて「実」である。当時多くの知識人が西洋の優勢を認めると、直ちに西洋の方策を求め、その根本的原理を探ろうとしなかった。嚴復は、この傾向が病理を問わず「頭痛なら頭に、足が痛いなら足に薬を与える」藪医者(62)の療法であり(62)、これは「術」であって「学」ではないとし、「術」と「学」という区別概念を提起した。「学とは事物の理を究めることであり、術とは状況に応じる処方箋や良策を求めることで

ある」(63)。「術」は「学」から生まれるので、「学」という前提を抜きにして「術」のみを求める者は「術」の発見ができない。したがって彼は、知識人が「功名を急ぎ」、「学問を軽んずる」という傾向を克服するよう強く訴えた(64)。

嚴復は、中国の「伝統」学問は古典の哲学的精神を失い、単に経験的な知識が「小間物がばらばらのままに積み重なっている」ように、体系化されずに低下している実態を反省し(65)、中国人が見落としている西洋の科学的な「虚」を提唱した。それはつまり、「一つの学理を解明し一つの法則を立て、そのために必ず事物を検証し、しかる後にその普遍性を確認すること(66)、博大な知識を「部門や種類の別に区分し、木の根幹と枝葉のように体系化する」ことである(67)。後に彼はまた、ヨーロッパ18世紀の百科全書家について、デイドロやダランペールをはじめとする思想家群の業績を、「智環」と呼ばれる「体系的な精神」として紹介し、西欧の近代革命と学術進歩における「智環」の重大な意味を力説した(68)。

三、学問の新しい基礎の確立

嚴復の知的生涯を前半の啓蒙的活動と後半の反動的復古に分けて捉える先行研究の中には、嚴復の思想は早くも1896、97年頃から後退し始め、その啓蒙の象徴と思われる四つの時局論文の急進で激越な改革論は早々に消えたとする説がある(69)。もし啓蒙は単に急進さと激越さを特色とするのであれば、嚴復の啓蒙的活動は戊戌変法の直前に終わったといえるかも知れない。しかし、カッシーラーによれば、啓蒙主義は旧制度の硬直した体系を打破するだけでなく、「体系的な精神」を発揮して新たに体系を構成するところにも啓蒙の重大な意味がある、とされる。日本の福沢諭吉についても、『学問のすすめ』と『文明論之概略』の間に啓蒙主義の凋落が見られたという指摘があるが、福沢自身の「掃除破壊と建置経営」論によれば、それは「矯正」と「始造」との関係だといえる(70)。もし急進か否かに拘らず、カッシーラーの視点で見ると、嚴復のそれ以後の著述活動はむしろ啓蒙のもう一つ重要な営為、新しい文明の主體的創造であるといえよう。

1、近代的な知識人像

嚴復は八股に象徴されている知識人の在り方を批判すると同時に、新しい知識人像を提起した。これは主として八股の廃止についての対案である。当時、教育制度の改革について、

八股を廃止すべきことはすでに同時代人の共通の認識となっていた。戊戌維新頃、康有為・梁啓超は科挙を改革し学校を設けることを「変法」の重要項目とした。後に清朝の「新政」における1901年張之洞の奏請にも、1904年張百熙（1847-1907）の奏請にも、1905年袁世凱（1859-1916）の奏請にもすべて科挙の廃止に関する提案があり、1905年ようやく皇帝の勅諭によって科挙の歴史に終止符が打たれたのである。この間に出された改革案は様々であるが、その共通点としては、西洋の学問を導入し、新たな学校制度を確立し、その卒業生から国家の官僚を選抜するなどの内容が挙げられる。要するに、官僚となる人材の調達装置を科挙から学校へ変更することが主旨であり、学問における官途としての性格を改めることではなかった(71)。

これと対照的に、嚴復の改革案の特色は、官途としての性格そのものに対決する点である。彼は早くも1898年に「論治学治事宜分二途」（学問と治権を分離すべきこと）を書き、「伝統」の教育における官途としての性格について、父兄が子に期待することも、妻が夫に期待することも、本人が夢寐に忘れぬ志もすべて「科挙に合格して官僚になることだけである」と指摘している。つまり学問と権力との結合に弊害の根源があるとする。また、当時様々な改革案の中で「官僚の職を学校教育の知識と合致させ、その専門知識に対応して官職を任すべきである」という意見に対し、その学問の有用性を重視する点を肯定しながら、それが従来の官途的性格を引きずっている有害性を指摘している(72)。

彼は対案として、政治以外の領域における学問の価値を高めるよう力説した。それによると、「農工商などの各産業にはそれぞれ専門的な学問がある。農工商の学者が仕官の学者より多ければ国は治まり、農工商の学者が仕官の学者より少なければ国は治まらない」。したがって、人材奨励としての名誉地位も「学問之名位」と「政治之名位」とに分けるべきである。人材はことごとく官僚としてではなく、むしろ農工商の各領域で自由に活躍させるべきであり、国家は農工商優遇の体制を設けて、これらの専門人材を確保すべきである。これによって、「専門人材も生かされる分野を得ることができ、民権の意味もこの中に寓せることができる」(73)。この対案には一石二鳥の狙いが含まれている。その一つは、社会の価値を政治権力の一点集中から農工商の各領域へ分散化すること、今一つは、国民の生産と生活を学問のレベルに高めることである。

嚴復の政治理論によれば、国民が自ら法典を設けて共通の利益を守ることにこそ国民国家の求心力の所在がある。この理論と相応して、学問的に国民が「耳目を尽くし知力を致し、

人に頼らず主体的に知を獲得し、古への迷信を慎み、懷疑という合理的態度を持つ」よう彼は唱導した(74)。この思想の根本目的は、士大夫による民の教化というタテ社会を、国民の主体的努力によって社会の責任を果たすというヨコ関係の市民社会へ転換させることにある。彼は「国民として在朝在野を問わず、この時代転換期を生きている人々は社会を危機から救済し、光明と繁栄へ導くことを考えるべきである」と述べ、中国国民一人ひとりの責任を強調している(75)。また至るところで、学問は人間誰もが必要とするものであって、士大夫が独占すべきものではないと繰り返し力説している。この主張は、知識人を特権的地位から引き離そうとすると同時に、無学の民主主義をも退けている。学問を研究し理性を持つことこそすべての国民の責任だという考え方は、まさに彼の国民教育論の核心であり、結果的には知識人層の増大を期待しているわけである。

嚴復が「政治之名位」と区別して「学問之名位」を設けるよう主張した意図は、産業社会の分業と技術の必要に応じるためだけではない。体制教学の御用的性格を打破し、政治権力から学問の独立と精神の自由を解放させるためであり、新しい知識人の精神的在り方を確立するためである。「今日教育は物理科学を急務とすべきこと」という論文において、彼は権力に従属する「伝統」学問の御用性を次のように分析した。「中国古来のいわゆる教育は一言でいえば、古書を学習して官僚になることに過ぎない」。それに、八股が官僚の資格取得の道であるゆえ、学問は単に「富貴功名の取得」を目的とし、四書の学習も道德の修養や制度の研究とは無関係となり、ただ科举に受かる手段と化してしまった。人々は「功名につながるものでなければ学ばず」、その結果は、権勢に迎合する「奴隸之才」しか持たないのである(76)。

こうした慣習を克服する方法として、彼は物理科学の教育を唱えた。ここに託した期待は、科学技術による物質的成果というより、科学研究における精神の在り方である。「計量を学ぶ者は必ずしも計算を終身の職業とせず、化学を学ぶ者は必ずしも物質の実験に従事せず、植物学を学ぶ者は必ずしも農耕業にたずさわらず、動物学を学ぶ者は必ずしも牧畜業をする必要はない。物理科学の妙用は思慮と思索の素質を育み、輕薄さを克服して着実な態度を培い、虚妄を克服して誠実な心を養成するところにある」と述べた(77)。彼が希求したのは、独立な思考と誠実な道德によって真理を探究するという精神の確立に他ならなかったのである。清朝滅亡後、1912年2月に嚴復は京師大学堂の総監督に就任し、5月に京師大学堂が北京大学と改称するにつれ北京大学の初代学長となった。この時、彼は教育改革に情熱を燃やしていた。しかし中華民国教育部から経費不足という理由で北京大学廃止の命令が出され、苦境に追い

込まれた。自分の教育理念を実施する条件に恵まれず、北京大学そのものの存在を守るだけで精いっぱいであった(78)。

嚴復は新しい知識人の精神的在り方ばかりでなく、その教養と知識構造についても論じた。まず一般原則として、「体育」「智育」「德育」の三者平衡を提起した。また同時に、道德の退廃と科学の欠如という当時の現状に応じて、「智育が体育より、また德育が智育より重視されるべきである」と主張した(79)。知識構造については、実業専門家と文化教養人の両方がともに必要だと考えた。

まず嚴復は同時代人と同じように、実業教育の推進を、中国の「富強」を図るための急務として重視している。彼からみれば、従来中国では道德と芸術にかかわる美学が進んでいるが、利用厚生にかかわる学問が進んでいない。したがって、国富民生を發展するために、至急に実業の専門人材を育成しなければならない。ただし、彼が言っている実業の学問は単に科目内容の有用性というレベルのものではなく、あくまでも科学 (Science) を基礎とした利用厚生学問である(80)。彼は実業専門家に対しても、実利主義を排除し、科学の精神を心構えとして強調している。この点は同時代人の認識においては特異な考え方である。

清朝「新政」において、日本模倣の教育改革傾向が圧倒的な影響力を持ち、日本への教育視察や留学生派遣が盛んに行われた。来日視察者が日本の教育に興味を持ったのは、各分野の専門家や技術者を急速に育成すると同時に、儒教徳目を国民結束の柱としたところであった。西洋の有用な学問を必要としながら儒教的政治体系を維持しようとする清朝は、日本を最適のモデルと見なし、直接西洋から学ぶことをむしろ懸念していた(81)。実用の専門知識を学ぶという目的に達すれば、旧来の徳目を改める必要もないし、学問の官途としての性格も絶つ必要はなかった。留学を奨励するために、帰国留学生の試験制度を設け、これによって「挙人」「進士」を授け官職を与えたのである。科举の「伝統」に影響され官途を強く志望する多くの中国人は、この制度に励まされて来日し、日本が中国人のために特設した速成教育を受け、半知半解で帰国した(82)。嚴復はこの傾向を憂慮し、友人への書簡で、欧洲への中国留学生は「学問の奥深さを知り、科学研究に専念している」が、日本への中国留学生は「やかましく騒ぐ焦燥の氣風」を見せていると述べた(83)。明らかに、彼にとっては、官途からの心の自由と誠実な科学的態度が専門家として不可欠な素質である。

同時に、嚴復は中国古典知識人の全人的教養の継承を重視し、高尚の情操を陶冶する詩文・音楽・芸術も「救貧救弱」に役立たぬとはいえ、文化教養として必要だとしている。北

京大学学長在任の時、彼は友人への書簡で「大学の経・文両科を合一させて旧学を完全化し、もって中国四、五千年聖人が伝えてきた秩序・倫理・文章の諸学を保持したい」とも書いている(84)。教育部による北京大学廃止の命令に抵抗する意見書の中でも、高等の大学は専門家の育成に必要とされると同時に、高尚な文化を継承し研究する重要なところであり、文明国家としてこれを欠いてはならないと説いている(85)。嚴復は桐城派の美文大家・呉汝綸の門下であり、また、西洋思想を中国の古典雅文で表現する彼の特色も周知の通りである。彼は「文をもって道を載せる」(以文載道)、「著述は良い文章に載せなければ遠く伝えられない」(言之無文、行之不遠)という伝統思想を強調し、翻訳についても「原著に忠実なこと」(信)と「読者に通じること」(達)のほかに、「高雅な文体」(雅)を求めたのである(86)。

古典的雅文で西洋の近代思想を表現することについて、当時様々な批判意見があった。蔡元培は「嚴復の訳文は古雅であって、当時の学者には一応読めるが、……今日の普通庶民には簡単に理解されない」と指摘した(87)。新文化運動の白話文提唱者は嚴復の古雅文体を非難した。確かに、清末以後の世代は古典的教養が急速に衰退してきたので、彼らには嚴復の雅文は難しかった。しかし呉汝綸が述べたように、晩周諸子の「自著」文体は「木の根幹が立てられ、枝葉が茂ってくる」ような論理性と体系性を持っていた。西洋大家の著述もほとんど類似した文体で書かれている。嚴復の文体は「晩周諸子と美を競うことができ」、思想の伝達にも良い文体である。ただし、唐中葉から体系性に欠けた「集録」文体に一変し、宋もこれを受け継ぎ、後さらに「時文」「公牘」「説部」と変わって文体は退化してきた。このため、嚴復の著述は今の世代に通じにくいであろう。しかし嚴復の意図は将来に期待するものであった(88)。

嚴復が古雅の文体で思想を載せたのは、「不朽の江河が万古に流れる」のを確信し、希望を将来国民の知徳向上に託していたからである。彼からみれば、西洋の新旧約聖書も思想家哲学者の著作も、決して無学の輩に合わせた底の浅い文体ではない。それにもかかわらず、その生命力は少しも衰えない(89)。実際、西欧の近代ないし今日も古典の文化と知性を放棄したことがない。古典的な文才と哲学の教育を最も重視するフランスのグラン・ゼコールは、まさにフランス大革命前後に創られたのである。西欧の近代啓蒙は、単に無知蒙昧を啓発するという普通レベルのものではなく、理性の自律と呼ばれる高邁なものである。嚴復は自らの西欧体験を通じて、その近代知識人に根付いた古典型の素養を感得し共鳴したのであろう。しかし、当時においては、嚴復の高雅で体系的な著述より、梁啓超の粗雑な文章の方が、は

るかに強い影響力を発揮することができた。もし二人を西欧の近代型によって類型化すると、梁啓超はジャーナリズムに属し、嚴復はアカデミズムに属すといえる。ここで言うアカデミズムは主として近代前期におけるその特徴を言っている。

2、学問的方法の確立

いわゆる近代前期におけるアカデミズムの特徴とは、嚴復が知識人の在り方について示した方向、つまり体制教学の性格を脱却すること、主体的な創造と誠実な真理探究の精神を確立することを指している。ただし、学問的方法については、嚴復は17、18世紀の社会契約説を基礎づけた近代自然法的方法ではなく、19世紀の実証主義的方法を提唱したのである。『政治講義』で政治と歴史の関係を論じる時、彼は歴史に拠らぬ政治論を根がないものとし、「西洋18世紀以前、歴史に拠らずに政治を論じる者はギリシアにはプラトンがあり、ルソーがその最後であり、……その政治論は心学もしくは自然法に拠って演繹したものである。そして、歴史に根拠を求める政治論は前者に対する19世紀の矯正法であり、これはモンテスキューから始まったのである」と述べている(90)。

また、シュウォルツが指摘した通り、嚴復はスペンサーを通じて理論的な科学と実用的な科学との連環を理解し、論理学を物理諸科学と社会科学の基礎として考えている(91)。彼はLogicを「名学」と訳し、諸科学における「名学」の位置づけについて、「一切学之学」というベーコンの言葉を引用し、これをキリスト教の言う靈魂、老子の言う「道」、孟子の言う「性」のような核心的なものに比喻し、「名学」を諸科学の母学と見なしている(92)。論理学の中で、彼は実証主義の系譜、特にJ.S.ミル(1806-73)の論理学に賭けたのである。1900年彼は上海で「名学会」(論理学研究会)を設立し、自ら論理学の講演を行い、また同年ミルの『論理学体系』(訳題『穆勒名学』)の翻訳に着手した。『論理学体系』はミルが長年の研究を蓄積し、10数年もの歳月を費やして完成した大著である。嚴復が戦乱不安な状況に置かれたにもかかわらず、あえてこの大著の翻訳を決意したということは、論理学の導入と伝播に全身全霊をかけようという彼の強い熱意を物語っている。

しかし結局、嚴復はミルの『論理学体系』を半分しか翻訳できなかった。その半分とは全書から意識的に選出したものではなく、その著作の前半である(93)。その後、彼は不安定な境遇のもとで翻訳を完成する条件が得られなかった。後に、ある女学生が論理学を教えるよう求めたのがきっかけとなり、嚴復はミルの基本理論の概説書としてW.S.ジェヴォンス(1835-82)

の『論理学入門』を翻訳し『名学浅説』と題して1909年に出版した。「訳者自序」で彼は、かつてミルの『論理学体系』を半分訳したこと、その後半をも翻訳する決意があること、しかし動乱に揺れる世相で未だ完成しなかったことを語り、「ミルの論理学は精深博大で、心を澄みわたらせて思慮を遠大にしなければ、その翻訳はできないからである」と述べている(94)。

ミルの論理学は帰納法と演繹法との関係の捉え方について、伝統論理学の主流に立ち向かうものであった。その特色は過去の演繹論理学を実験抜きのものとして批判するとともに、ベーコンの原理を継承して新たに帰納論理学を体系的に確立しようと試みたところにある。ミルは『論理学体系』の序論において、過去の論理学は演繹を中心としたが、本著では演繹の前提として帰納を重視する方法を説くと明言している(95)。また、その第2巻第3章第7節「帰納と演繹との関係」(Relation between Induction and Deduction)において、まず帰納を先にし、しかる後に演繹を用いると力説している(96)。さらに、専ら演繹を論じる同巻の第4章「推想法と演繹科学」(Trains of Reasoning, and Deductive Sciences)において、科学の公例はすべて帰納を踏まえてから成立すると主張している(97)。これについて、厳復は次のような注釈を付けた。「ミルは、科学は実験から演繹(外籀)に至って成立するものであり、演繹法が出来たからといって、それを帰納法(内籀)と無関係な方法とみなしてはならないと強調している」(98)。明らかに、彼がもっとも注目したのは、帰納法を論理学の本源とし、演繹法を帰納論理学の中に組み込むというミルの特色である。

いうまでもなく、厳復はミルの帰納主義をもって、演繹偏重という中国の学問「伝統」に対決しようとした。彼によれば、「旧学はなぜ役に立たないのか。演繹を為さないのでもなく、演繹法に基づかないのでもない。ただその推論が前人の心で造られた説に依拠するからである」(99)。中国古典の『易』には演繹法のように「隠蔽の原理に基づいて顕著な事象を解明する方法」があり、『春秋』には帰納法のように「顕著な事象を推考して隠蔽の原理を見出す方法」があった(100)。しかし、後世の論理学運用は演繹に偏重してしまった。「演繹が甚だ多く、帰納は極めて少なく、その結果、事前に自ら観察する術もなければ、事後に古人の作った公例を検証する作業もない。故に公例には手落ちがあり、その演繹も多くの間違いが生じるのである」(101)。こうした旧弊を克服するための根本的な対策が『論理学体系』の翻訳であった。厳復は張元済への書簡で「この訳著が公表されれば、その効力は中国の旧觀念の十中の九を打ち破り、人心もその啓発を得て開かれる」と述べている(102)。この意味では、シュウォーツが言った通り、厳復がミルの論理学に賭けたのは「中国の伝統思想の中に存在する、ある

種の悪弊に対する特效的な矯正剤、解毒剤を、そこに見出すからであった」(103)。

しかし、厳復の意図は「伝統」への対応にとどまるだけではない。すなわち「即物窮理」に反する旧学の先験的直観的知識への信念に対決するだけではなく、西学への改宗に汲々とする新しい流行にも対処するためである。安易に古人を信じた旧来の「心習」は今や信仰の対象を変えつつある。西学に転じる多くの人々は西洋の術をひたすら求めながら、西洋を無謬の福音として受け入れようとしたのである。この傾向は、もはや古人の教えに執着しないだけで、そこには、自らの観察と調査に基づいて知識を獲得しようとする探索精神も、自主的に真実を判断しようとする批判精神も欠如している。これは古人迷信の旧習と本質的に共通したもので、むしろそこから派生した新弊である。厳復はこうした時流に汲々する傾向を次のように描いている。「世の中には常に同じ声が大きくなる傾向があり、その声は堅固として破れない。その説が事実と背馳するか否かを検証せず、まるで一匹の犬が吠えれば百匹の犬がそれに応じるように、大勢が騒ぎ立てる」(104)。彼は批判と探索の精神や人格自立の精神を欠いた国民の前途の暗さを憂慮し、単なる西学への移行とは違った、自主的に思索する学問的方法への転換こそが必要だとした。この意味で、彼はミルの体験に共鳴したのである。

ミルは若き日にベンサム主義の理論体系を全面的真理として信奉していた。しかし実践の中で、ベンサム主義という信条の矛盾と狭隘さを自覚するようになり、一時期「精神の危機」を経験し、懐疑と思索を通じて、合理的認識を得るための確実な方法理論を探ろうとした。ミルはヨーロッパ思想界で強い影響力を持ってきた直覚主義の認識論に対決するばかりでなく、伝統的経験主義の認識論をも批判し続けた。彼からみれば、これまでの経験主義的認識は人間事象に対する完全な考察であるにしても、それが、従前の経験にのみ基づいた社会法則の知識を変化する社会に押しつけ、そのまま大衆に普及させようとするのは無益である。伝統的経験主義の誤りの所在は、経験に基づく帰納そのものではなく、「実際には誤った帰納概念にもとづいたアプローチ」にある。したがって彼は「自らの経験的認識に基づいた結論の理論的優越性」を何らかの形で示さなければならなかった(105)。そして、人間事象への新たな認識の方法として、彼が最終的に提示したのは、帰納法を根底とし、経験的認識を因果法則把握の科学的認識へと上昇させる『論理学体系』である。

ミルが生きた19世紀中葉は、イギリスが大衆デモクラシー時代を迎える直前であった。ミルはこれから発生する大衆社会の諸問題を鋭敏に洞察し、望ましくない発展に対する人為的改善の必要性を主張した。「ミルにとっては、人為が社会学的法則の貫徹のために奉仕するの

ではなく、科学的社會認識の方が、望ましい価値の実現をめざす人為に奉仕すべきものであった(106)。言い換えればつまり、発見済みの法則に信条として従うのではなく、各個人それぞれの自らの観察による法則認識こそが望ましい人為につながるのである。嚴復はミルの死後まもなくイギリスに留学した。自らの観察を讀書よりも優先する嚴復は(107)、イギリス大衆社會の動きを感受したのであろう。中国は未だ民主制を目指している途中であったが、「一匹の犬が吠えれば百匹の犬がそれに応じるように」、時流に靡かれてしまう中国民衆の実態が「社會の大乱と國の不幸を招く」危険性を早くから予感していた(108)。この意味で、ミルの論理學の導入は単に上流知識人のためではなく、これから中国公民となる民衆にとって理性の確立に必要とされる認識方法である。嚴復が『名學淺說』という入門書の翻訳出版に取り組んだ背景には、こうした心遣いが窺えるであろう。

ミルは自らの観察と帰納による認識方法を主張すると同時に、その論理學に示された科学的認識の意味を、あくまでも經驗的に把握できる現象世界に限定した。シュウォルツは「ミルの『論理學』の底流をなす、醒めた限定的な實証主義の影響は、嚴復には及ばないままであった」とする(109)。しかし嚴復の評語には、ミルのこうした限定的な意識に同調または類似する論調がしばしば見られる。『論理學體系』の序論において、ミルは論理學を推考の領域に限定する一節を設けたが、これについて嚴復は、「ミルの主旨は實証と推考の方法によって得た認識をそのまま外的世界の本性と見なさないう戒めることにある。この点こそが真偽に関わる最大の問題である」と注釈して、科学的認識方法の意味を相対化する(110)。

『論理學體系』第1巻第3章第7節において、ミルは、事物という認識の対象は、事物を認識した人心の知識とは異なると述べ、また、事物に対する人心の知識は感覺と思考にとどまるものであり、事物の本体に至っては知ることができないと指摘している。このような知という認識の結果と、事物という認識の対象を区別して捉えるミルの見方と極めて類似した論述は、嚴復にも見られる。評語において、嚴復は「私は常にこう主張する。万物の本体は知ることができず、可知のものは感覺にとどまる」と述べている(111)。これと全く同様な議論は『天演論』においても展開されている。『天演論』の評語で嚴復は、不可知論に関するT.H.ハックスレー(1825-95)の二つの章を「最も精緻なもの」と評価し、デカルトの「尊疑之學」が現れてから二百年後、ハックスレーはその源流を継承したとし、特に事物に対する人間の認識は感覺器官を通じて行われ、その感覺したものは物質そのものとは常に隔たりがある、というハックスレーの二元的認識論を紹介している(112)。

もしミルと嚴復とのズレを指摘するとすれば、前者は世界の合理的法則の客観性を不可知の域とし論理学の対象から除外しているのに対し、後者は世界の合理的秩序の根源となる究極の実存を認め、これを不可知の域としながら、科学的方法によって客観的な法則を探る可能性を認めている、という点である。もとより、嚴復は究極的な本源を不可知とし、可知の域を相対的な現象界に限定することで認識論の二元論を主張している。しかしこれは彼の一元的な存在論を動揺させるものではなかった。むしろ万物の究極的本源を認めることによって、彼は可知の域における客観的価値の探索に確信を持つことができた。ミルへの注釈において、変化する複雑な事象には「すべて整然とした秩序や紊れない理があり、自然の法則がある。自然の法則は地を隔てても時が違ってても共通する。これはわれわれの学問が依拠すべき所である。それを学問で解明すれば術が生まれ、その理を得れば功を為すことができる。むろんこれは、あくまでも現象の域に限ることであり、この域を超えたものは不可知である」と書いている(113)。すなわち、嚴復は一方において、認識論における不可知と可知との区別によって、古人の先験的良知の真理としての絶対性を相対化し、士大夫の文化的独占を退けようとしたが、他方において、人間の主体的認識の合理性を認めることによって、すべての国民が科学の実証的方法によって事物の原理を求めることができる権利と責任を主張したわけである。

ただし彼は、人間の有限な経験範囲における研究から得た原理や法則は、時代と環境によって真でもあれば偽でもあるとも考え、科学万能主義を警戒し、人間の限界性に対する自覚を示している。この点は彼の宗教観ともつながるものである。嚴復の宗教観に関する高柳信夫の研究は、それを単に教化度の低い民衆を社会秩序に従順させるための宗教観として解釈するが(114)、もし政治の有効性という実用的次元ではなく、認識論という哲学的次元から見ると、嚴復にとって、宗教とは如何なるものであったろうか。

嚴復は科学の発展によって宗教が消滅するという図式を取らず、むしろ、科学が発展すれば宗教も精緻になり、宗教が精緻になれば迷信も少なくなるというコントの学説に賛成し、「學術の発展につれて減んでいくのは迷信のみであり、真の宗教は決して減ばない。宗教は人道と終始相伴うものである。學術は如何なる進歩を遂げても、世間には必ず不可知のものが存在する。不可知が存在する限り、宗教は消滅するはずがない」と考える(115)。しかも、「社会に宗教があるのは、人間の智慮では解明できないものが世間に存在するからである。したがって、天演が尽きることなく進むにつれ、人間の智慮の及ぶ範囲も日ましに広がっていく

が、日ましに広がるが故に、人間は不可知のものが多くあることを次第に自覚する。西洋の哲学者が言うには、宗教の起点は科学の尽きる所にある」として、自然の神秘性に対する人間の自制的意識を示している(116)。こうして宗教と形而上学の必要を認める嚴復の哲学観は、『天演論』における自然順応の人為という主張とも、また後の老子莊子に対する注釈で示した自然の作為という思想とも、体系的に関連しているのである。

おわりに

本稿は、嚴復における近代知性の創造的模索、とくに同時代人の中での彼の特異性に対する解明を試みた。この考察によって明らかにしたように、嚴復の学問的変革の構想は、西学とくに科学そのものの優越さに立脚するのではなく、すべて中国の現実的社会改革における問題意識に立脚したものである。彼は「伝統」に対して厳しい批判を行ったが、決して西学によって中国の伝統を消滅しようとするのではなかった。また、精力的に西学の導入に取り組んだが、決して西学の具体的学説を、中国古人の教えに取って変わる新しい權威とするのでもなかった。「伝統」における学問の官途としての性格、先験的知識への信念から派生した知的な惰性、または既成の経験的知識に頼る受動性などの悪弊は、彼が対決しようとするところであり、知識人の体制的特権を脱却すること、国民の主体的な探索精神と真理追求の誠実な心を育むことは、彼が目指すところであった。この目的の達成に有益な知恵は、西学のものであろうと中国古典のものであろうと、すべて積極的に採るのである。その際、西学は18世紀の批判精神と19世紀の実証的方法を取り入れ、その西学によって中国の古典的知性を再発掘する。なかでも、嚴復が学問的変革の要に据えた課題は、中国の個々の国民が科学の実証的方法によって主体的に真理を探索する道を開くことであった。

注：

(1) 王蘧常『嚴幾道先生復年譜』台湾商務印書館1981年、74-75頁。

(2) In Search of Wealth and Power—YenFu and West,

By Benjamin I.Schwartz, 1964, Harvard University Press., P.31.

(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、31頁)。

- (3) 中国大陸の革命史観によるこうした評価は、先駆的な嚴復研究者・王栻をはじめとし、後の王汝豊や李沢厚および1990年代の研究者にも受け継がれている。むろん、90年代の新しい研究者には僅かながら違った見解も現れている。
- (4) このような評価は中国における最新の研究成果にも踏襲されている。たとえば、白寿彝総主編『中国通史』(20)龔書鐸編「第十一卷」には、「辛亥革命後、嚴復は政治的に、君主復活と反民主の主張に後退し、文化思想の面にも西学主張から尊孔読経の提唱と封建道統の維持に豹変した」(上海人民出版社1989年、1480-1481頁)。
- (5) 嵯峨隆『近代中国アナキズムの研究』研文出版、1994年、4頁。
- (6) 高柳信夫「嚴復思想における『科学』の位置」『中国哲学研究』6、1993年、96頁。
- (7) 同上、98、107、126、130頁。
- (8) 『丸山真男集』第十三卷、岩波書店1996年、48頁。
- (9) 小田実『日本の知識人』筑摩叢書155、1985年、82頁。
- (10) 同上、90頁。
- (11) 同上、92-93頁。
- (12) 同上、89-90頁。
- (13) 同上、90-91頁。
- (14) 同上、85-87頁。
- (15) 同上、100-101頁。
- (16) 同上、102-104頁。
- (17) 同上、105頁。
- (18) 『丸山真男集』第十三卷、45頁。
- (19) E.カッシーラー『啓蒙主義の哲学』紀伊国屋書店、1997年、「序」vi頁。
- (20) 同上、iv頁。
- (21) 小田実、前掲書、90頁。
- (22) 貝塚茂樹『諸子百家』岩波新書1994年、第三章66-84頁。
- (23) 有田和夫『近代中国思想史論』汲古書店1998年、1、201頁。
- (24) 同上、200頁。
- (25) Benjamin I. Schwartz, Ibid., P.6. (平野健一郎訳、8頁)。
- (26) 1877年から1879年まで、嚴復は清朝の派遣留学生としてイギリスに留学した。そこでイ

ギリス社会に強い関心を持ち、法廷見学などの実地調査を行い、イギリスの政治・経済・社会制度の研究に没頭するとともに、西洋思想家の著作についても研鑽していた。

- (27) 嚴璩「年譜」『嚴復集』、中華書局1986年、第五冊、1547頁。
- (28) 嚴璩への手紙『嚴復集』第三冊、780頁。「管、葛」とは春秋時代の管仲と、三国時代の諸葛孔明のような賢人を指す。
- (29) 中下正治「嚴復における転向の思想」東洋大学文学部編『東洋大学紀要・文学部篇』28巻、1974年12月、65頁。
- (30) 佐藤慎一『近代中国の知識人と文明』東京大学出版会、1996年、16頁。
- (31) 「論世変之亟」『嚴復集』第一冊、1-5頁。
- (32) 「原強」『嚴復集』第一冊、11-12頁。
- (33) 「救亡決論」『嚴復集』第一冊、51頁。
- (34) Benjamin I. Schwartz, Ibid., P.43. (平野健一郎訳、42頁)。
- (35) 高柳信夫「科挙の終焉」『月刊しにか』大修館書店、1999年9月、66-69頁。
- (36) 「救亡決論」前掲書、40-42頁。
- (37) 同上、45頁。
- (38) 同上、53頁。
- (39) 「原強」前掲書、14頁。
- (40) 「救亡決論」前掲書、49頁。
- (41) 中下正治は嚴復の区別意識について早くから指摘している。('嚴復晩年の思想—その伝統思想観について' アジア・アフリカ文化研究所編『アジア・アフリカ文化研究所研究年報』1979年、105頁)。
- (42) 「天演論翻訳の自序」『嚴復集』第五冊、1320頁。
- (43) 嚴復は「道学外伝」で「科举制は八股に基づいており、八股の義は『集注』から出ており、『集注』は宋儒によって作られたものである」と指摘した(『嚴復集』第二冊484頁)。しかし、彼はあくまでも体制教学となった「道学」を批判したのであって、宋学そのものを否定したわけではない。誤解を除くために、彼は「『道学外伝』余義」を書いて、「道学先生を嫌悪するのは、宋儒を嫌悪することではない。道学の輩は宋儒と絶対に異なり、これをもって宋儒を斥けてはならない」と述べた(同前、487頁)。後に彼はまた、「『論語』『孟子』は皆読んで宜しい。『孟子』を読むのに注を必要としない」と友人に主

張しながら、「朱子注の『論語』も、後生を誤らせる所がないのである」と言って、「宋学を退けて漢学を尊ぶこと」（辟宋尊漢）は必ずしも有益ではないと付け加えた（『嚴復集』第三冊、624頁）。

- (44) 「辟韓」『嚴復集』第一冊、34頁。
- (45) 「救亡決論」前掲書、51頁。
- (46) 「辟韓」前掲書、36頁。
- (47) 「論世變之亟」前掲書、4頁。
- (48) 馬克鋒「『西学中源』説及嚴復対其批評与反思」『福建論壇：文史哲版（福州）』1993年第2号、79-85頁。
- (49) 馬建忠は、泰西の政教がギリシア・ローマに起源するという事実や、西洋学問の実験性と中国学問の経験性との相違や、近代西洋の民主制度と古代中国の民本主義との本質的区別を指摘している（『適可齋記言』32頁）。
- (50) 「救亡決論」前掲書、52頁。
- (51) 「原強」前掲書、15頁。
- (52) 「救亡決論」前掲書、48頁。
- (53) 「論世變之亟」前掲書、2頁。
- (54) 「原強」前掲書、6頁。
- (55) Benjamin I. Schwartz, Ibid., P.34-35. (平野健一郎訳、34頁)。
- (56) 「救亡決論」前掲書、52-53頁。
- (57) 『天演論』『嚴復集』第五冊、1345頁。
- (58) 『政治講義』『嚴復集』第五冊、1241頁。
- (59) 「原強修訂稿」前掲書、29頁。
- (60) 「救亡決論」前掲書、44頁。
- (61) 「原強修訂稿」『嚴復集』第一冊、29頁。
- (62) 陳宝琛への書簡『嚴復集』第三冊、502頁。
- (63) 『政治講義』前掲書、1248頁。
- (64) 「原強修訂稿」『嚴復集』第一冊、29頁。
- (65) 「救亡決論」前掲書、52-53頁。
- (66) 同上、45頁。

- (67) 同上、52頁。
- (68) 「書『百科全書』」「嚴復集」第二冊、251-252頁。
- (69) 中下正治によると、「辟韓」が張之洞をお怒らせて攻撃を受けた事件がきっかけとなり、嚴復は激越な改革論を発表しなくなった（「嚴復晩年の思想」前掲書、107頁）。岡本宏によると、1897年「中俄交誼論」を書いた前後から、嚴復の思想は次第に折衷主義、さらに保守的な傾向さえ示し始めた（「嚴復私論—翻譯論と文芸観よりみて—」慶應義塾大学芸文学会『芸文研究』第二十二号、1966年11月、4頁）。
- (70) 「掃除破壊と建置経営」『福澤諭吉全集』第二十二卷、岩波書店1963年、244頁。
- (71) 康有為・梁啓超は科举における学問の官途としての性格を改めようとしなければいか、むしろ「新学」を能率的に進めるために、科举を官途として憧れる人々の旧習を生かすよう主張していた。康有為は科举に代わる身分取得の方法として外国書の翻訳や留学を奨励することを提言し、梁啓超の起草した『京師大学堂章程』は「大学を卒業して証書をもらった人には、進士を授け官職を与える」という項があった。また1904年奏請の『学務綱要』には「卒業者に等級向上と身分授与の奨励を与える」という規定がある。1905年清朝皇帝が下した科举廃止の勅諭は「学堂は古来の学校の制度に基づき、その身分奨励は科举と変わらない」と強調している。
- (72) 「論治学治事宜分二途」『嚴復集』第一冊、88-89頁。
- (73) 同上、89-90頁。
- (74) 「原強修訂稿」前掲書、29頁。嚴復は自分の名に「尊疑」という別号を付けたが、これはまさしく、自由的精神を唱導する彼の意志を表している。
- (75) 「論教育与国家之關係」『嚴復集』第一冊、166頁。
- (76) 「論今日教育应以物理科学為当務之急」前掲書、281-282頁。
- (77) 「救亡決論」前掲書、45頁。
- (78) 「論北京大学校不可停弁說帖」（1912年）という嚴復の文に関する陳平原の解説（『中華活頁文選』中華書局1998年17号、5頁）。結局、嚴復はわずか8ヶ月で学長を辞任した。学問と官途と分離する思想は、後に蔡元培（1868-1940）の北京大学改革を待つようやく開花を見せた。蔡元培は1912年1月に中華民国教育部総長になり、1916年に北京大学学長になった。当時、北京大学は近代的学制に基づく国立大学に変身したにもかかわらず、科举時代の弊風が依然として残存し続けていた。蔡元培は学長就任後の演説で、北京大

学の腐敗の根本的原因が大学を「昇官発財」の階梯とするという旧来の弊風にあると指摘し、毎年の入学式にも官途としての入学動機を批判する旨を繰り返していた（『蔡元培教育文選』人民教育出版社1980年、22-23頁）。

- (79) 「論教育与国家之關係」前掲書、167頁。
- (80) 「実業教育」『嚴復集』第一冊、203、206頁。
- (81) 黄福慶『清末留日学生—台湾中央研究院近代史研究所專刊（34）』（民国七十二年再版）1-4頁。
- (82) 同上、65-80頁。
- (83) 張元濟への書簡、『嚴復集』第三冊、553頁。
- (84) 熊純如への書簡、『嚴復集』第三冊、605頁。
- (85) 「論北京大学校不可停弁說帖」（1912年）前掲書、3頁。
- (86) 「天演論訳例言」『嚴復集』第五冊、1322頁。
- (87) 「五十年來中国之哲学」『蔡元培先生全集』台湾商務印書館1969年、544頁。
- (88) 「天演論吳序」『嚴復集』第五冊、1318-1319頁。
- (89) 「読経当積極提倡」『嚴復集』第二冊、332頁。
- (90) 『政治講義』前掲書、1243頁。
- (91) Benjamin I. Schwartz, Ibid., P.189.（平野健一郎訳、186頁）。
- (92) 『穆勒名学』商務印書館1981年、2頁。
- (93) ミルの『論理学体系』（A SYSTEM OF LOGIC）は序論と以下の6巻、第1巻「名と定理」（NAMES AND PROPOSITION）、第2巻「推理論」（REASONING）、第3巻「帰納法」（INDUCTION）、第4巻「帰納の補助作業」（OPERATIONS SUBSIDIARY TO INDUCTION）、第5巻「詭弁」（ON FALLACIES）、第6巻「倫理学の論理」（ON THE LOGIC OF THE MORAL SCIENCES）からなっている。嚴復はこのうち、第3巻「帰納法」第13章（全巻25章）まで翻訳した。
- (94) 「訳者自序」『名学浅説』商務印書館1981年、vii頁。嚴復はミルの『論理学体系』の翻訳を完成しようとし、きわめて困難な状況の中でもこの事業をあきらめなかった。熊純如への書簡で、彼は何度も自分のこの執念を表明している。1912年頃には、「君が『論理学』を読んで共感してくれたそうで、私はとても嬉しい」と、論理学の理解者を得た喜びを述べ、「後半の翻訳を継続する」という意志を語った（熊純如への書簡、前掲書、

- 606頁)。1916年頃には、「ミルの著作〔全訳の完成〕について、なかなか断念できない」という苦しい気持ちを表した(同上、654頁)。そして1918年頃には、また「ミルの『論理学体系』の翻訳は必ず完成する」という意志を繰り返した(同上、690頁)。
- (95) J.S.Mill, "A System of Logic" Introduction 2, 'Is logic the art and science of reasoning?', in Collected Works of J.S.Mill; University of Toronto, VII.P.2.
- (96) J.S.Mill, Ibid., P.202.
- (97) Ibid., P.214. P.218.
- (98) 『穆勒名学』199頁。
- (99) 同上。
- (100) 「天演論翻訳の自序」前掲書、1320頁。中国古典の『易』『春秋』に論理学の思惟様式はあったが、明確な概念はまだなかった。厳復は帰納法を「内籀」、演繹法を「外籀」と翻訳して、論理学における中国語の概念装置を補足したのである。
- (101) 「論今日教育應以物理科学為当務之急」『嚴復集』第二冊、281頁。
- (102) 張元濟への書簡、前掲書、546頁。
- (103) Benjamin I.Schwartz, Ibid., P.189. (平野健一郎訳、187頁)。
- (104) 「論今日教育應以物理科学為当務之急」前掲書、281頁。
- (105) 関口正司『自由と陶冶』みすず書房1989年、291、285頁。
- (106) 同上、340頁。
- (107) 厳復は「学問窮理を行い造詣を究めるために、第一の無字の書を読む(文字に頼らない具体的実証的探索)重要性を知らなければならない。……ハックスレーが言うに、事物と人心を観察する者は大地そのものという書を読み、書籍記載にばかり頼る者は第二の書(文字に記載されている文献)を読むということである」と述べ、「第二の書」にだけ頼ることから生じる誤解発生の危険性を指摘している(「西学門徑功用」『嚴復集』第一冊、93頁)。
- (108) 「論今日教育應以物理科学為当務之急」前掲書、281頁。
- (109) Benjamin I.Schwartz, Ibid., P.196. (平野健一郎訳、194頁)。
- (110) 『穆勒名学』6頁。
- (111) 同上、60頁。
- (112) 『天演論』前掲書、1376-1377頁。

- (113) 『穆勒名学』 61頁。
- (114) 高柳信夫「嚴復思想における『科学』の位置」前掲書、127-130頁。
- (115) 「天演進化論」『嚴復集』第二冊、318-319頁。
- (116) 「『民可使由之不可使知之』講義」『嚴復集』第二冊、327-328頁。科学を中国に導入しようとした嚴復は、宗教と対決する先駆者ではなかった。いわゆる宗教迷信の打破についても、実は彼は非常に慎重であった。「人生の経歴には、単に科学をもって解明することができないことは多くある。幽冥のことについても一概に抹殺してはならない」と、彼は子どもたちに語った（『嚴復集』第三冊、825頁）。