

# 梁啓超の変法論と三世説

藤 井 隆

(受付 1999年5月27日)

## はじめに

日清戦争の敗北を契機として開始された康有為らの変法論が、今文学に基づく「新学偽経」「孔子改制」なる主張と密接なつながりをもっていること、とりわけ公羊学の「通三統」「張三世」説が、康の変法論の根拠となっていることはよく知られている。たとえば梁啓超は後の『清代學術概論』(1921年)において次のように述べている。

康有為の言う改制とは、一種の政治革命、社会革命の意味である。ゆえに好んで「三統を通ず」と言ったが、三統とは、夏・殷・周三代が、それぞれ異なっていて、時代にしたがって踏襲し、あるいは改革すべきことを言うのである。好んで「三世を張る」と言ったのは、三世とは拋乱(みだれた)の世、升平(やや治まった)の世、太平の世と、改革すればするほど進化することを言ったのである。康有為の政治上における「変法維新」の主張は、じつはこれにもとづくのである<sup>1)</sup>。

変法論と公羊学に対する通常の理解は、この梁啓超の記述にほぼ沿うものといえよう。確かに公羊学はもともと改制の主張を含意していたのだから、変法論の根拠づけのために公羊学が有効であると考えるのはごく自然なことと言えそうである。しかし少し立ち入って検討するとまた別の側面が見えてくる。たとえば、『春秋』の一解釈としての公羊学が、彼らの主張していた変法論の具体性に十分に適合しえたのかということが、検討を要する問題となるだろう。

---

1) 『清代學術概論』 二十三 (小野和子 1974 225頁)。

本稿では、このような問題に導かれながら、梁啓超の言説を素材として、公羊学の中でも当時の変法論との関係で最も重要だと思われる「三世説」が、変法論に対していかなる関係にあったのかということについて考察する。

## 第1章 「三世六別」説

### 1.1 政治形態の発展段階としての「三世」

梁啓超は1896年に上海で自らが主宰して刊行を開始した『時務報』の第一冊に「変法通議自序」を著し、これを皮切りに後に『変法通議』としてまとめられる一連の変法論を発表していく。彼も師康有為の今文学を受けつぎ、公羊学の「張三世」「通三統」説に基づいて、いわゆる「三世六別」説を主張する。それは「論君政民政相嬗之理」の冒頭で以下のように述べられている。

『春秋』の「張三世」の原理は何と広大ではないか。天下を治めるには三世がある。第一に多君為政之世、第二に一君為政之世、第三に民為政之世である。多君世には更に酋長の世と封建および世卿の世の二つがあり、一君世には更に君主の世と君民共主の世の二つがあり、民政世には更に総統のある世と総統のない世の二つがある。多君は拋乱世の政、一君は升平世の政、民は太平世の政である。この三世六別は地球に人類が出現して以来の年限に関連する理であって、まだその世になっていないのに飛び超えることはできず、すでにその世になっているのに止めておくことはできない。

これとほぼ同様の記述は同じ年の春に嚴復に宛てた書簡の中にも現れている<sup>2)</sup>。この「三世六別」は春秋の張三世説の一つの解釈であり、一種の発展段階論と言える。すなわち人類史は拋乱世、升平世、太平世の三段階を順を追って移行するというもので、かつこの三段階の移行はより価値のある

---

2) 「与嚴幼陵先生書」

状態への発展としてとらえられている。さらにこの発展段階はそれぞれ多君為政、一君為政、民為政と、政治形態に対応させられている。これと類似する発展段階論は当時梁と交友のあった譚嗣同も主張しているが<sup>3)</sup>、捩乱・升平・太平の三世を政治形態の分類に対応させる解釈は従来の公羊学を大きく逸脱するものと言える。それは龔自珍らによって大きく発揚された公羊学と、清朝官僚の主導する軍事力中心の洋務自強策を批判して西洋の政教の導入、とりわけ議院の開設の必要性を主張する変法論との結合の一形態とすることができる。

それでは梁啓超はこの「三世六別」を中国の歴史にいかに対応させているのか。梁によれば、有史以来孔子が『春秋』を著すまでが多君の世に相当し、孔子が大一統、譏世卿の二義を立てたのは多君を一君に変ずるためであった。しかし多君の世から一君の世への変革は速やかには行われず、秦漢以降は『春秋』を経世の学として奉じ、その結果「大一統」が実現され一君の局面が生まれたが、多君の世の弊害は続き、ようやく清朝になって封建の多君が廃止された。つまり現在の中国は一君の世の段階にあるとみなされている<sup>4)</sup>。中国以外の各国については次のように述べる。

今日のアメリカ、フランスは太平と言えるだろうか。どうしてそのようなことが言えよう。今日の天下はアメリカ、フランス等の国から言えば民政の世と言ってもよく、中国、ロシア、イギリス、日本等の国から言えば、一君の世と言える。しかし全局を合せて言えばいまだ多君の世である。各々その国を私し、その種を私し、その土地を私し、その物を私し、その工を私し、その商を私し、その財を私し、……ああ、五洲万国は一大酋長の世界である！<sup>5)</sup>

また彼はギリシア・ローマが民政の世であったという見解を批判し、当時

3) 『仁学』 四十八。なお康、梁、譚の三世説の比較については許冠三 1980も参照。

4) 「論君政民政相嬗之理」

5) 同上

は世襲貴族による議会在有力であったことから多君の世であると見なし、また現在のイギリスやロシアは一君の世であるが世卿の多君の側面も有していると考え。ここから彼は中国と西洋を次のように対比する。

西人は多君の運が長く、一君の運が短い。中国は多君の運が短く、一君の運が長い<sup>6)</sup>。

このような中／西対比の言説は、ギリシア・ローマと近代ヨーロッパを無媒介に直結させるという点において、近世以降のヨーロッパの自己表象——中世を抑圧しつつ古典古代と近代ヨーロッパを即自的に連続する——を強化した19世紀ヨーロッパのヨーロッパ史を反復しつつ「ヨーロッパの創造」へ加担すると同時に、それに見合うかたちでの「中国の創造」をも遂行しているといえるが、このようなヨーロッパ表象や中国表象は当時ではすでにきわめてありふれたものであり、いまは問題にしない。またそれぞれの時期の国を三世の中のどの世に区分するかという点もあいまいさを残しているのだが<sup>7)</sup>、その点も今は措く。ここで問題としたいのは、先の引用の、ある国から言えば民政の世で、またある国から言えば一君の世であるが、全局を合わせて言えば多君の世である云々という記述についてである。

## 1.2 一国ごとの「三世」

抛乱、升平、太平の三世はそれぞれ政治形態に結び付けられているのであるから、三世は政治的統合単位ごとに認定されることになる。そして政治的統合単位は国と同一視されているがゆえに、一国ごとに三世が論じられることになる。ところが上に見たように他方では「全局を合わせて言えば、いまだ多君の世である」とも述べられる。ここでは一国単位ではなく地球全体をひとつの政治単位と見なしたとき、各国の君主が並立している

6) 同上

7) 康有為においても、現在を三世のどこに位置づけるかが一定していない。この点については、房徳鄰 1992 101頁、許冠三 1980を参照。

ということから多君の世にはかならないと認定されているのである。

前述したように三世を政治形態分類に対応づけるのは、何休以来の「三世」の用法にはなかったものである。というより、そもそも中国においては「君主制」以外の政治形態が積極的に構想されたことはなかったと言い得る。「世」とは董仲舒においては「代」の意味で使われていたのが、何休においては夏夷関係の転換——魯→諸夏→夷狄へと夏の領域が拡大する様相の進展に対応する時代区分であった。そこには何ら政治制度の転換という意味あいはい含まれていなかった（政治制度に関係するのはむしろ公羊学のもう一つの重要な義例である「通三統」の方である）。更にそこでは一国のみの三世などということとはありえない。魯、齊、楚などの国々それぞれについて扱乱世にあるか升平世にあるのかという問題はおよそおこりうべくもない。三世はあくまでもあらゆる国々を包括した全体としての天下についてのみあてはまる規定だったのである。

したがって梁が三世を一国ごとに認定しているのは、さきの政治形態に対応させることと並んで、従来の「張三世」義例の解釈を大きく改変するものであり、康有為や譚嗣同などの「張三世」解釈とも異なると言える。康有為の三世説は周知のように太平世＝大同の世へ至る過程として位置づけられているのだが、その到達点としての大同の世とは礼という差等序列を保存しつつ種、国などの境界が解消された天下であり、一国ごとの太平世などということとはありえない。また彼が三世と政治形態とを明確に関連させた記述を行っているのは後の『孟子微』が始めてである。譚嗣同の初九から上九へ至る「二重三世」説も、地球全体について述べているのであって、一国のみについてのものではない<sup>8)</sup>。

しかしながら梁が三世を一国ごとに述定することができたのは、ある意味では極めて自然なことである。というのも、従来の三世説は、諸夏と夷狄を包括する天下全体に対する述定である故に、一国に境界づけられるこ

8) 『仁学』 四十八

とはありえないはずであるが、そこで言われている天下とは理想的には全世界を包括するとはいえ、梁啓超の時代から振り返るならば、それが有効に指し示しているのはたかだか中国という限定された地域の内部に過ぎないといえるからである。つまり現代を「列国並列」の時代と見るとき、従来の「天下」は理念として諸列国を包括する全世界を含意するとともに、現代のコンテクストのもとでは、列国のうちの一国に過ぎない中国を指示対象とする概念とも見なしうるのである。

一国ごとに三世のいずれかを述定できるということは、一国ごとの「世」の転換の緩急が相対的に独立しており、そこに先後の差が生じうることをも意味する。先にも引用したように、梁啓超によれば、中国と西洋を比較すると抛乱世（多君世）から升平世（一君世）への転換は中国の方が早く、升平世から太平世（民政世）への移行は西洋が中国に先んじて進めつつある。このように各国ごとに世の進展の先後の差はあるが、三世を順序通りに進行して行くという点はあらゆる国に共通であり、遅かれ早かれ地球上のすべての国が太平世へ到達することが期待とともに預言される。

地球の運はまさに太平世に入ろうとしている。これは泰西のみがなせるというものではなく、震旦が避けられるものでもない。百年もたたないうちに五洲はみな民に従うようになるであろう。そしてわが中国も一国だけ変わらないでいるということは事理の許すところではないのである<sup>9)</sup>。

故に民主の局は地球万国古来なかったものであり、中国のみ（に欠けていた）というわけではない。西人はこの百年来、民気が大いに伸張し興隆している。中国がもし今からこの義を盛んにすれば、数十年で西国と同じように強くなり、百年以内に文明に進むであろう。故に今日から見れば、泰西と支那にはまことに天地ほどの相違があるように見えるが、実際には先後の差に過ぎず、地球という規模からみるなら

9) 「論君政民政相嬗之理」

ば僅かの差（旦暮）に過ぎない。地球はすでに文明の運に入っているのであるから、日増しに変化の波が押し寄せ、変わらざるをえない状況にある。中国で民権の説が行われるべきであるだけでなく、各地の遅れた民族（土番、野蠻）も大いに変わらなければならず、変わらない者はしだいに消滅し絶滅に至るであろう。これもまた不易の理である<sup>10)</sup>。

これらの引用から確認しておきたいのは次の点である。ここではたとえ一国ごとに三世が述定されうるとしても、最終的には地球全体（＝天下）の太平＝文明へと到達することが予定されているということである。つまり一国ごとの三世とは、それ自身では完結せず、地球全体の太平世という未来における完成をあらかじめ前提することによってのみ意味が付与される、換言すれば各国の世は完成態としての太平世によって駆動されるのである。その意味で、梁の三世説も康有為の「大同三世」説の枠内にあるといえる。

### 1.3 正当化根拠

ところで各国ごとに速度の差はあるものの、それぞれ三つの段階を順序通りに移行していくという主張は、いかに正当化されているのであろうか。そもそも三世説のような言明を正当化する、あるいは根拠づけるとはいったい何をすることなのか。この点について梁啓超が十分な注意を払っているとは言えない。ただ注目すべきは『論君政民政相嬗之理』においても厳復宛て書簡においても地質学上の事実なるものを引照している点である。

大地の事事物物はみな簡から繁へ、質から文へ、悪から善へと進み、一定の段階と一定の時がある。これは地質学で各地層の岩石の位置が乱れることがないようなものである。今、中土は多君の世であり西国はすでに民政であるというならば、すでに民政であるから再び君政に戻るとするのは公理に合わないことであり、このことは幾何学を知る

10) 「与嚴幼陵先生書」

11) 「論君政民政相嬗之理」

者は必ず判断できることである<sup>11)</sup>。

虚理の比例によってこれを測れば、その国がすでに民政を行うことができるならば、その民の智は大いに開け、その民の力は大いに厚い。一国の民が智と力を有するのであるから、再び君権主治に戻る理は決してない。このことは花崗岩の下に煤層がありえず、煤層の下に人の痕跡がありえないのと同じである<sup>12)</sup>。

康有為がその進化観念を構想するさいに、『地学浅釈』、『地学指略』等の西洋地質学書を参考にしていたこと、また彼がユークリッド『原論』等の幾何学書に触れ、みずから『原論』に倣って『実理公法全書』を著していることはよく知られている。康有為や梁啓超らにとって、進化とはダーウィンのごとく個体の偶然の変化が自然選択によって保存・継承されるという目的なき変種のメカニズムではおよそなく、「各物種類、由少而至多、由卑而至尊、皆逐漸増加、非驟然全備」(『地学指略』)、「地質学家於各層土石内細查人與各動物之骨跡、知地球已有人之時約在若干之年間。又云、初有之動物皆甚簡便、後始逐漸由簡而繁也」(『混沌説』)といったいわば定向的漸進論であった<sup>13)</sup>。

梁啓超が三世の変遷を論じるさいに地層の上下の整然さを引照するのは、彼らの進化観念の起源が地質学の知見にあることを証示するものといえるが、人間界における三世の変遷と進化観念とはいかなる関係にあると理解されていたのであろうか。この点については「変法通議自序」の冒頭の記述が参考になる。そこにおいて梁は「天地の間に不変なるものはない」とし、地球の生成、生物の変遷、人間の誕生、税制・軍制・人材登用制等すなわち天地人のすべての変遷が「古今の公理」として総括されている。つまり梁にあって三世の変遷は、より真理性の高い自然界の理といったものから導出されるのではなく、人間界における三世の変遷も地層の上下もと

12) 同上

13) 坂出祥伸 1983 第2章、曾樂山 1991 参照。



もに天地人に貫徹している変化の理の証拠として相互に照しあっているのである。

それでは三世の変遷の正しさはいかに根拠づけられるのであろうか。かりに上述の定向的漸進論をアプリアリに真であると認めたとしても、三世説のような段階論はただちには帰結しないし、さらにその変遷が各国において多君→一君→民政（＝無君）と進行するという主張はおよそ「古今の公理」から導き出せるものではない。かといって現実から帰納してかかる変遷を主張しているわけでもない。というのも中国が今後一君から民政へと移行すべきであるという規範的命題も、民政段階を迎えつつあるアメリカ・フランスが再び君政に回帰することがありえないという主張も、そのような帰納的手続きから導出することは不可能だからである。

結局のところ、各国が多君→一君→民政なる移行を遂げることはそれ以上の確実性を付与される何らかの命題によって基礎付けられているのではなく、それ自体がアプリアリに前提されているのである。そしてこのアプリアリ性は、この三世の義が孔子の立てた義例であるという一点においてのみ保証されているのである。この点を見るために、われわれは次に梁啓超の『春秋』に対する認識について検討せねばならない。

## 第2章 梁啓超の『春秋』観

前章で述べたように、梁の三世説は春秋公羊学に基づくが、梁の公羊学は基本的に康有為の今文学を受け継いだものであり、『孔子改制考』、『春秋董子学』の枠組みを超えることはないといってよい。梁啓超自身が春秋について論じているテキストとしては、「読『春秋』界説」、「春秋中国夷狄辨序」などがある。ここではこれらの記述に依拠して、梁の「春秋」観の特徴を見ておこう。

### 2.1 「万世の公法」

「読『春秋』界説」において、梁は『春秋』を11のテーゼによって性格づ

けている。ここではそのいちいちについて検討するいとまはないので、特に重要な点のみ取り上げる。

まず第一に注目すべきは、『春秋』は万世の公法である、というテーゼである。この命題は康有為の「孔子は一世を救うのではなく、万世を救う」といった主張に由来するものであるが、それとともに万国公法とも呼応した主張である。

西人のグロチウス、ヒューゴはみな布衣にして万国公法を著し、天下はこれを遵じている。孔子の作った『春秋』は万世の公法である。孔子の智はグロチウスやヒューゴら（梁は別人だと思っている——引用者）に決して及ばないなどということにいかなる理があろうか<sup>14)</sup>。

文明国の行為規範として、万国公法なるものがヨーロッパの国々において尊重されているという認識は、清末当時の中国知識人に広く共有されており<sup>15)</sup>、梁はそれをふまえて、『春秋』が、一時代の規範である万国公法よりも包括的な、万世（＝あらゆる時代）の公法であると主張するのである。そして康有為の『実理公法全書』に、公法とは公理から導かれる制度のうち最も人道に益するもの、という規定が与えられていることからわかるように、彼らにおいては「公法」は「制度」に直接結びついている。ここから梁は、『明夷待訪録』が黄宗羲の改制の書であり、『黄書』『噩夢』が王夫之の改制の書であり、『校邠廬抗議』が馮桂芬の改制の書であるのと同じ意味において、『春秋』は「当時の制度の未だ善ならざる処あるを覚え、これを考察し、変通した」著述であると、『春秋』を改制の書の系譜に位置づける<sup>16)</sup>。いうまでもなくこれは康有為の素王改制説に従う主張である。

---

14) 「読『春秋』界説」一

15) 佐藤慎一 1996 参照。

16) 「読『春秋』界説」一

## 2.2 『春秋』は史ではなく法である

『春秋』が公法であるという規定は、もうひとつの重要な命題、すなわち「『春秋』は記事の書（＝史）ではなく明義の書（＝法）である」というテーゼを含意する。史書ならば広く事実を収集し詳細に記載してはじめて良史といえる。「もし『春秋』が事を記した史であるのなら、左邱明のほうが孔子よりはるかに賢いということになる」。孔子が聖であるのは、ただ義を明らかにしたからであって、春秋における実事は義を明らかにするための手段にすぎず、義が明らかになれば事は筌蹄として捨ててもかまわないのである<sup>17)</sup>。

そもそも公羊学は西漢期に盛んに行われた讖諱思想の影響下において、『春秋』を「為漢制法」の書、すなわち孔子の改革プログラムあるいは預言書と解釈するところに成立した。すでに唐代に徐彦が『春秋公羊伝』に対する疏の中で、所聞世に相当する文公、宣公、成公、襄公の時代が「実は升平ではないが、春秋の義によって、その治が升平の如くあらわれる」のであると述べており、升平世に分類される時代の現実はずしも升平とは言えないことを認めている。このような「現実の歴史」と公羊伝における「義」とが必ずしも対応していない、言い換えれば、公羊伝に言う衰乱→升平→太平の推移は過去から現在に至る現実の歴史を記述したのではなく、未来のプログラムとして、孔子が創出した教説であるとの認識は、清代公羊学によって受け継がれていく。すなわち、劉逢禄は王魯説を解して、『春秋』が魯を王としたのは、孔子が制度を作るにあたって魯史を手段としたに過ぎない、現実の魯の12公は「『春秋』の貶黜を免るるものは鮮な」く、

『春秋』は火なり。魯と天王、諸侯はみな薪蒸の属にして、以って火の明を宣ぶべし。しかれども火の徳に与ること無きなり<sup>18)</sup>。

17) 「読『春秋』界説」二、八

18) 「読『春秋』界説」十一 元来は「公羊何氏釈例」における劉逢禄の言。濱久雄 1992 243頁も参照。

と述べているのも、「現実」の歴史と春秋の義とを明確に分離していることによる。

廖平、康有為に至って、史実と春秋の義との乖離は頂点をむかえ、儒学の根本前提である「理想としての三代」を否定することとなる。廖平によれば、周代は礼教に反することが日常的におこなわれていたのを「孔子が全力でこれを覆い隠した」とされ、康有為は六経以前の太古については文献が無く知りえないとしつつ、「三代文教の盛は実に孔子の推託の故である」とし、野蛮から文明への「進化」史観を定立する<sup>19)</sup>。

『春秋』は史書ではなく、したがって242年の実際の歴史を記述したのではなく、さらには堯乱世、升平世、太平世なる区分においても決して孔子の見る所の世が太平世——「遠近大小若一，文教全備」(『春秋董子学』巻2)、「一切平等，貶及天下，無王可言」(『春秋筆削大義微言考』巻1)——であったわけではない。

『春秋』が12公を三世に分ける所以は何かというと、その義は『春秋』に示された制を行えば若干年で乱を治めることができ、更に若干年の間行えば升平に進むことができ、更に若干年行えば太平を致すことができるということである。どうして(孔子の)当時が升平、太平であるなどといおうか。董生の言はすばらしい。「魯はいよいよ微にして『春秋』の化はいよいよ広まり、世はいよいよ乱れて『春秋』の文はいよいよ治まる」と。思うに、升平、太平というのはみな『春秋』の治の効果であって、魯の国の当時の時局とは無関係である<sup>20)</sup>。

すなわち、『春秋』は242年間に堯乱→升平→太平と推移したことを記述したのではなく、堯乱世にある孔子が将来の改制のために創出した教説・プログラムが升平をへて太平へ至るというものであり、それこそが『春秋』において242年の魯史という時空をかりて明らかにされている義だということである。したがって孔子の創制の意図は、まさに『春秋』が史でないこと

19) 以上の公羊学の変遷については、王汎森 1987 第3章参照。

20) 「読『春秋』界説」九

においてのみ明らかとなるということになる。そしてそのプログラムおよびその義は今なお作用しつづけている。孔子は堯乱世にあって三代に仮託しつつ譏世卿，大一統を唱えて升平世への改制を行った。現在においては孔子の改制構想に依拠しつつ民主を唱えて太平世への改制を遂行すること，これこそまさにここで要請されていることに他ならない。すなわち托古改制とは孔子にかりて変法を行うことであるが，その身ぶり自体が孔子の身ぶりの模倣としてある。托古改制は二重の意味において遂行される。それを保証するものが万世（＝三世全体）の公法としての『春秋』である。

しかしながら問題はやはり春秋あるいは三世説の改制プログラムとしての正当性の根拠であろう。『春秋』は史ではないゆえに史実によって『春秋』を批判あるいは根拠づける道はあらかじめ閉ざされている。孔子が『春秋』を著して譏世卿，大一統の義を立ててから，それが実現し升平世への転換を遂げたのは二千年以上後の清朝に入ってからだとしても，それは春秋の義の誤謬または不完全性を意味するのではなく，歴史の逸脱がかかる遅延を引き起こしたとして，その逸脱を主導した人物として，始皇帝，明太子らが告発される。万世の公法なる前提が維持される限り，春秋の義自体に批判は届かない。また孔子による堯乱世→升平世の改制がいまや升平世→太平世という改制として再演されようとするとき，その成果を確信させるものものもやはり万世の公法という前提のゆるぎなさである。ここには遠近法はない。三世を俯瞰する超越的視点を有する孔子の「意」へ梁啓超自身が到達しうるという確信のもと，彼自身が超越的視点をやすやすと取得する。この超越的視点においては堯乱世→升平世の実現はすなわち升平世→太平世の実現と等値される。全歴史は三世説という超越的視点の射程圏の外に逃れることはできないのである。

### 2.3 春秋の義の正当性

前章で見たように，梁は多君→一君→民政の推移の普遍妥当性について，地質学を引照しているのみで，その根拠を示していない。それは，この推

移が孔子の春秋の義に基づくゆえに根拠づけを要しないほどの確実性を有していると考えられているからであろう。そうすると問題は孔子の春秋の義自身の妥当性、正当性はいかに保証されるかという点である。この疑問に対して最初に考えつかれるであろう回答はいたって単純なものである。すなわち、梁啓超にとって孔子は万世の教主であるがゆえに、孔子の創出した春秋の大義はアプリアリに正しいと見なされるというものである。しかしこのような解釈は、梁啓超がどれほど強固に孔子の権威を受け入れていたかにかかわらず問題が残る。

周知のように、康有為の「孔子改制」論とは、六経は孔子が祖述した書ではなく、制作した書であり、したがって三代の治および周公の政はすべて改制のための孔子の仮託であったという主張である。これは漢代今文学派の「為漢制法」論に由来するといえることができるのだが、康が「孔子改制」を論証するにあたっては、もはや漢代の讖諱思想などに依拠するわけにはいかない。そこで康は子書という文献史料に基づいて自説を論証することとなる。すなわち『孔子改制考』は六経のみならず大量の諸子の書の引用によって構成されているのである。さらにこの主張は、諸子もまた創教し、おのおのが托古改制を唱えていたという主張と一体となっている。

当時インドでは仏教、バラモン教および96の外道がともに学を創し、ペルシアではゾロアスターが新教を開き、泰西ではギリシアで文教が大いに盛んとなり、同時に7人の賢人が輩出したといっている。そしてソクラテスがそれらを集大成したのである。ゆえに大地に諸教が現れたのは春秋・戦国時代がもっとも盛んであった。諸子の盛を積み、その最も神聖なるものに人々は帰し、大一統を集め、ついに万世の規範となった。『論衡』は孔子を諸子の卓と称している。まことにその通りである。天下はことごとく孔子に帰依し、大道はついに合し、ゆえに漢以降に諸子はなくなった<sup>21)</sup>。

21) 『孔子改制考』 巻2

ここに見られるように、康有為は「孔子創学を言うのに諸子の創学と同一の動機・目的・手段としたからには、孔子を諸子と同列に置くこととなった」<sup>22)</sup>のである。孔子の教説はもはや諸子のみならず当時の世界の教説——ソクラテスなど——の中の一つにすぎず、孔子が孔子という固有性のゆえにアプリオリに権威や正当性を付与されるということはもはやありえない。

確かに、一方で康有為は孔子を「百世を救う制法の王・万世の教主」と位置づけているのだが、しかしそれとても孔子と諸子との間に絶対的断絶を見出しているわけではない。周秦諸子はみな孔子の制作した六経の一部に基づいて教を立てたとしている点で、孔子を諸子の起源と見ている（ただし孔子以前にも旧教があったとする）という意味においては孔子に特権的位置を与えているといえるが、しかし諸子同士および諸子と儒学派との間に思想戦とも言うべき競争が起こり、最終的に儒学が漢代以降独尊的地位を獲得したとする叙述構成に鑑みれば、孔子の教説にアプリオリに優越性を帰しているのではないことが知られる。

梁啓超においては、孔子と諸子との関係はいわば全体と部分の関係と見なされている。すなわち、孔子が諸子の中で最も卓越した存在であるのは、孔子の教説が最も包括的であるのに対し、諸子の教説は、その部分にしか及んでいないという点にあるとされる<sup>23)</sup>。諸子の集大成者である孔子が万世を救うことを可能とするものは、孔子の予知力でないことはもちろん、孔子自身の有する権威ではなく、孔子の制作した教説の包括性である。すなわち、聖人孔子の制作にかかるがゆえに、その教説が普遍妥当性を有するのではなく、最も包括的な教説を制作しえたゆえに孔子が万世の教主として認定されるのである。

孔子の神聖性をアプリオリに前提せず、諸子（中国のみならず全世界の）と同列に置いた上で、それらの比較の中で、あらためて孔子の卓越性を主張するという康梁の論述は、古文経に依拠してきた二千年来の儒学の正当

22) 『清代學術概論』 二十三

23) 「論支那宗教改革」

性と権威を否定する主張(=「新学偽経」説)とともに、それまでの儒学徒に対して重大な脅威を与えることになる。古文学に基づきつつ、孔子の神聖性をアプリアリに承認してきた人々は康梁のこの新しい孔子像に対して、あらためて孔子の神聖性を「証明」することを余儀なくさせらるることとなった。

#### 2.4 正当性根拠をめぐる対立

戊戌期における政治をめぐる言説は通常、守旧派、洋務派、変法派に分類される。守旧派とは西太后を核とする后党に連なる官僚たちであり、清朝の従来システム(祖法)を維持することによってのみ救亡の目的が達成されるとする。洋務派は中国システムの優位性を承認しつつ、部分的に西洋のいわゆる「新学」を導入することを主張する。守旧派と洋務派の主張の間には改革の必要性・ヨーロッパシステムに対する評価などの点で少なからぬ相違が存在しているが、康有為の今文学に依拠する変法論の出現によって両者は急速に接近し、いわば連合戦線を形成することとなった。その表れが、それまで湖南新政運動を支持していた張之洞の『勸学篇』出版、および蘇輿が反康梁論文を収集・編纂した『翼教叢編』に『勸学篇』の諸節を収録したことである<sup>24)</sup>。

康梁の変法論の出現によって、それに対抗する形で形成された守旧派・洋務派の反変法論の中心論点は、中国が中国である所以、言い換えれば、中国の固有性を再定式化することにあったと見てよい。孔子を諸子の一人と見なす康有為の新たな孔子像に対し、彼らは孔子と諸子の間にあらためて決定的な断絶を創り出そうとする。

彼らにとって、孔子の神聖さはその三綱五常、とりわけ君臣の義の一点に基づくとされる。

「君は臣の綱であり、父は子の綱であり、夫は妻の綱である」。これ

24) たとえば 丁偉志、陳崧 1995 第3章の特に224頁以下を参照。



は『白虎通』が『礼緯』の説を引用したものである。董子のいう「道の大原は天より出ずる。天は不変、道もまた不変」の義はこれにもとづく。『論語』の「殷は夏の礼に因り、周は殷の礼に因る」の条の注に「因る処は三綱五常である」とある。これは『集解』における馬融の説である。朱子の『集注』もこれを引いている。『礼記・大伝』に「親親たり、尊尊たり、長長たり、男女に別あり、これは民とともに変革することのできないものである」とある。五倫の要は、百行の原であり、数千年伝わって異義のないものである。聖人の聖人たる所以、中国の中国たる所以は実にここにある<sup>25)</sup>。

ここでは、引用のリレーをたどることによって、君臣の義が不変の道として、中国の言説において継承されてきたという事実が確認され、中国が中国であり続けるための守るべき条件が、君臣の義の保持に他ならないことが言明されている。同様の主張は次の葉徳輝の記述にも見える。

およそ地球の世において君主が興れば孔教がさかんとなり、民主が興れば耶教がさかんとなる。近年、泰西が国を立てるに民主の制が多く、モーセが敬天・孝親・愛人を宗とすることを誡めとした。ギリシア、天主教、キリスト教の三者はこれに本づく。そこには忠君・愛国についての明約はない。彼らの書に時としてそれについて言及することがあっても、それは教士が儒書を見て後に付け加えたものであって、もともとあったのではない。故にロシア・イギリスの乱民がしばしば民主の議を唱えるが、これは敬天・孝親・愛人の理によるもので、この点においては中国と西洋は同一である。忠君のみが孔教が特に立てた義であり、西教の知らないものである<sup>26)</sup>。

孔子の教説の中心を君臣の義の闡明と捉え、そこにこそ中国がヨーロッパ諸国に優越する根拠を見出す。ここでは君臣の義の現実化である君主制が民主制より価値あるものとする前提が疑いをさしはさまれぬまま温存さ

25) 『勸学篇』明綱第三

26) 『翼教叢編』巻4「葉吏部与兪恪士觀察書」

れているのだが、そもそも君主制と民主制とを対比する視点は、清末以来流入した西学に由来するものであり、かつヨーロッパの多くの国も君主制が行われているという事実がまったく考慮されていないと言う点できわめて脆弱な主張と言わざるを得ない。さらに、康有為はその大同説において君主制よりも来るべき民主制こそ最終的に孔子の教義に合致する制度であると主張していたのであるが、張之洞や葉徳輝らが君主制を擁護する論理は孟子の兼愛説批判——「無父無君はこれ禽獸なり」(滕文公・下)——を出るものではない。

康梁の変法論に対する葉・張らの祖法擁護論は、したがって康梁の「孔子改制」論のもつ、孔子言説の正当性根拠の転換という点にまったく到達せず、問題を単なる孔子解釈の当否、言い換えれば古文今文の正統争いの次元に留める結果となっている。つまり、康有為の主張に含まれる伝統的儒教解釈に対する破壊性——①孔子自身にアプリアリに聖性・権威が帰属するのではなく、あくまでそれは孔子の教説の優越性によって結果的に見出されるべきものであり、②その孔子の教説の優越性とは仁に基づく平等思想、およびその帰結としての、君主制よりも民主制がより価値のある、望ましい政治制度であるという言明にある、という論点に対して、葉・張らの反発はまったく有効性を欠いていると言わざるを得ない。しかしながら、このことは康梁の同時代における画期性を必ずしも意味しない。むしろ彼ら自身、彼らの論理に対する有効な反応がなされなかったことの故に、自らの論理自身の内包する問題を十分に自覚することができず、結果として正当性根拠の転換という作業を徹底的に遂行することができなかったと言いうる。

## 2.5 「中体西用」論

魏源の「夷の長技を師とする」という主張以来、中国の自強あるいは保国のためには、ヨーロッパの技術、政治制度、学問を一定範囲内で中国へ導入することが必要不可欠であるとの認識は、清末知識人の間で広範に承

認されており、90年代にはかかる認識はいわゆる「中体西用」論として、多くの人々によってさまざまに定式化されていた。もちろん魏源から梁啓超までは約半世紀が経過しており、導入すべき対象として挙げられるものは論者によってさまざまに異なる。梁啓超自身は次のように述べている。

西学を捨てて中学を言えば、その中学は必ず無用のものとなり、中学を捨てて西学を言えば、その西学は必ず無本となる。無用無本ではいずれも天下を治めるには足りない<sup>27)</sup>。

中学／西学という二項区分を前提とし、それを体・用という範疇で規定するという点において、この主張はまぎれもなく「中体西用」論の一種といえる。しかし注意すべきは、ここでいわれているのは中学がすなわち体であり、西学がすなわち用である、ということではないという点である。

従来の「中体西用」論においては、中学と西学の間には明確な序列が設けられていた。それはたとえば湯震の「中国の宗とする所は形上の道であり、西人の専らとする所は形下の器である」(『危言』)という言明に典型的に現れている。西学にも本末はあると主張した鄭観応においても、「合わせて言えば中学がその本であり、西学がその末である」(『盛世危言』)とされる。一般的には、魏源以来、学ぶべき西学の領域は徐々に拡大する傾向があるが、どれほど拡大しても、西学の到達しえない領域としての中学が根底にあるという点は動かなかった<sup>28)</sup>。梁啓超によって「中体西用」論者の典型とされた張之洞も、西学の導入の必要を再三強調しつつも、彼の西学導入論は、三綱に抵触しない範囲という制限を越えることはなかった。『勸学篇』は内篇と外篇の二部構成をとり、「中学を内学とし、西学を外学となす。中学は身心を治め、西学は世事に應ずる」(会通)と中／西の分割を強調し、「西法に溺れる者は、はなはだしきは中西の学をごちゃ混ぜにし(糅雑)、中西に別なしと見なしている」(同上)とも述べているが、ここで批判されて

---

27) 「西学書目表後序」

28) 薛化元 1987 および 丁偉志、陳松 1995 第2章参照。

いるのが康梁らであることは見やすい。

張之洞を苛立たせたのはたとえば梁の次のような発言であろう。

今日において経世というものは、唐宋以来の経世とはいささか異なる。必ず六経制作の精意に深く通じ、周秦諸子および西人の公理公法の書によってそれを証して経となし、もって天下を治める理を求めなければならない。必ず歴代掌故の沿革得失を博く観察し、泰西ギリシアローマの古史によってそれを証して緯となし、もって古人の天下を治める法を求めなければならない。必ず今日の天下の郡国の利病を細かく観察し、その積弱の由来と凶強の道を知り、西国の近史の憲法、章程の書や各国の新聞によってそれを証して用となし、もって今日の天下を治めるにあたってなすべき事を求めなければならない。このようにしてはじめて経世といえる<sup>29)</sup>。

「六経制作の精意」が「周秦および西人の公理公法の書」によって証明されるのならば、そこには西学の到達しえない中学の領域などありえないし、中国史がヨーロッパの歴史によって説明されるのならば、聖教を奉じてきた中国の歴史の神聖性・優越性は保証されえない。つまり、梁啓超は中学と西学という従来の区分を継承してはいても、その区分は決して本・末、主・輔という序列のもとに整序されるものではない。孔教が諸子の学と同列に置かれることの必然的帰結として、中学の固有の領域は消失してしまうのである。梁が後に当時の自らの立場を「不中不西即中即西」<sup>30)</sup>と述べたのは、この意味においてであったということができよう。

### 第3章 変法論における三世説の機能

はじめに述べたように、梁啓超は康有為の「変法維新」論が、「通三統」(=因時変制)、「張三世」(=よりよきものへの進化または進歩)に基づいていたと述べている。通常、梁においてもその変法論は彼の三世説すなわ

29) 「湖南時務学堂学約」

30) 『清代學術概論』二十九

ち三世六別説と密接なつながりがあると理解されているのだが、はたしてそうであろうか。本章では、主として彼の変法の主張が集中して表れている『変法通議』を検討することによって、彼の三世説と変法論との関係について考察してみたい。

### 3.1 変法の必然性

いささか奇妙なことだが『変法通議』では、三世説に直接に言及しているのは一箇所しかない。それも変法の必然性あるいは可能性、必要性を論ずる文脈においてではない。ここではまず、三世説への言及箇所を見る前に、変法の必然性、可能性、必要性の根拠についての議論を見ておこう。

第一章でも触れたように、梁は「変法通議・自序」を「法はなぜ必ず変ずるのか。天地の間に不変なるものはない（からである）」との言明から説き起こし、以下、昼夜・寒暑の変化が日や年を形成する、地球・生物・人間・制度もすべて変化することによって存続すると述べる。このような論じ方は伝統的な『易』解釈、いわゆる「変易」の普遍性の主張をそのまま継承したものだといえる。康有為の「変則通通則久論」（1895年）でも六経の中心を『易』と『春秋』に求め、「『春秋』は改制を發明し『易』はその変易を取る。天人の道は備われり」「『易』の変法に法り『春秋』の改正を觀る。百王の変法は日日新たとなす。治道はそれここにあり」と述べていることから知られるように、彼らにとって「変法」の「変」は何よりも『易』の変易と結び付けられて理解されているのである。

変は古今の公理である。

変ぜざる時なく、変ぜざる事なし。公理は固より然り。人のなすことにあらず。

自然の（＝おのずからの）変は天の道なり。あるいは変じて善、あるいは変じて敵なるは人道なり<sup>31)</sup>。

31) 「変法通議・自序」

つまり、変法の必然なることが天道としての「変」の必然性の現れとして語られており、ここには三世の移行はまったく関与していない。

続く「論不変法之害」「論変法不知本原之害」の二篇までが『変法通議』の総論にあたり、そこでは変法が可能であり、必要であることが、種々の論難に反駁する形で説き進められるのであるが、ここでも三世説にはまったく論及されていない。言い換えれば、変法の必然性・可能性・必要性・正当性等の根拠としては、三世説はまったく機能していないのである。

要するに法は天下の公器であり、変ずることは天下の理である。大地は既に通じ、万国蒸蒸、日に上へ趨く。泰西は相い迫り、おしとどめておくことはできない。変もまた変、不変もまた変。変にして変ずる者は、変の権を自ら握り、保国、保種、保教が可能となる。不変にして変ぜられる者は、変の権を他人に握られ、その束縛を受け、駆り立てられる<sup>32)</sup>。

このように自ら変ずることの重要性を説いた後、梁啓超は洋務論を批判しつつ「変法の本」を以下のように述べる。

一言で言えば、変法の本は人材の育成にあり、人材の振興は学校の開設にあり、学校の開設は科举改革にある。そしてすべての要点は官制の改革にある<sup>33)</sup>。

こうして以下『変法通議』は学校改革・科举改革の各論に入る。

### 3.2 三世説の諸相

『変法通議』の主張の中心は科举改革にあり、その主眼は科举制度と学校制度とを有機的に結合することにある。そこで『変法通議』の各論の大半が学校制度の新設に関する議論に充てられているが、三世説はその最初の

---

32) 「変法通議・論不変法之害」

33) 「変法通議・論変法不知本原之害」

「学校総論」の冒頭に見られる。

私は三世の義というものを聞いている。拋乱世は力によって勝ち、升平世は智と力が相い争い、太平世は智によって勝つ。草昧の始め、中国には獣が生息し、鳥獣の害が消えず、穴を掘り巢を懸けることによって、それぞれ自己保存をしていた。これは力の強さによる。人は自らを守る羽毛や爪や牙もないのにやがて獣を捕らえ使役するようになった。これは智の強さによる。数千年来、蒙古種や回族は略奪や殺戮をこととし、各国を蹂躪し、ほとんど天下を統一するまでになった。これは力の強さによる。この百年来、ヨーロッパのコーカソイドは機器によって国々を滅亡させ、通商の名を借りて領地を拡大し、地球全体の九割を統括するまでになった。これは智の強さによる。世界の運は乱から平へ進み、勝敗の要因は力から智へと変化している。故に今日自強を言う者は民智を開くことを第一義とするのである<sup>34)</sup>。

これは梁啓超が三世説に言及する最初の記述である。ここでは拋乱世、升平世、太平世をそれぞれ、力によって勝つ時代、智と力が相い争う時代、智によって勝つ時代と特徴づけている。これは人類の歴史を智の発展と捉える康有為の歴史観に由来するものであろうが、同時に嚴復の「原強」をも想起させる。

……種の強弱の要因には、驚悍長大の強さと徳慧術智の強さの二つがある。前者は質によって勝ち、後者は文によって勝つ。質によって勝つのは遊牧射獵の民である。……

「原強」は1895年の『直報』に掲載されているが、嚴復の梁宛ての書簡<sup>35)</sup>によれば、その後『時務報』にも転載される予定であったことが知られる。この時期の梁が既に『直報』誌上に掲載された一連の嚴復の文章を熟知していたことはほぼ間違いない。康有為が三世を文教の向上として叙述していたのに対し、梁啓超は嚴復の強さの二類型を歴史的展開として捉え

34) 「変法通議・学校総論」

35) 『嚴復集』(第3冊) 513頁以下。

ることによって新たな定式を得ているといえよう。

先にも述べたように『変法通議』で三世説に直接に言及しているのはこの部分だけであるが、この他に三世説と関連する記述としては「世卿は拋乱の政であり、科挙は升平の政である」(「論科挙」)、「銅は拋乱世の幣であり、銀は升平世の幣であり、金は太平世の幣である」(「論金銀漲落」)という二か所がある。そして『変法通議』と同時期に発表した多くの論説の中で、梁は多君→一君→民政という政治形態の移行の他に、三世説に対してさまざまな定式化を与えている。例えば、「読『孟子』界説」の中では性説と結びつけて、「拋乱世の民は性悪、升平世の民は性に善も悪もあって、善にも悪にもなりえ、太平世の民は性善」であるとする。さらに「読『春秋』界説」では、地球上の生物進化と関連づけて、コケの世界が拋乱、海綿動物の世界が升平、草木の世界が太平、また草木の世界を拋乱とすれば、禽獣の世界が升平で、人類の世界が太平となる。また人類の歴史においては、狩猟の世界が拋乱、遊牧が升平、農業が太平となり、遊牧を拋乱とすれば農業が升平で工商が太平となるし、狩猟以前の世界から見ると狩猟時代がすでに太平であり、工商以後の世界から見れば工商も拋乱といえる、と述べている。ここにおいてはもはや拋乱、升平、太平という規定は実質的意味を持たず、ただ三段階の発展を表示する符牒に過ぎなくなってしまう。

レベンソンは三世説を「マジックフォーミュラ」と規定し、また張朋園はかかる事態を三世説の「八股化」と称している<sup>36)</sup>。確かに、三世に対するこのような意味の膨張は三世説そのものを形骸化し、空虚な符牒としてしまっているのだが、同時に、これは『春秋公羊伝解詁』以来の「三世異辞」説——徳治の進展による諸夏と夷狄の関係の変化が措辞の差によって示されているという『春秋』解釈——を文教の発展に結びつけた康有為の大同三世説をさらに一般化したものと言うことができる。梁啓超にとって三世

36) Levenson 1959 p. 88, 張朋園 1964 29頁。



説とはもはや歴史における「進化」説と同義語となっている。このことは『南海康先生伝』の中で、康有為の哲学を「進化派」の哲学であると述べている一節において述べられており、さらに後の『新史学』には次のようにある。

『春秋』家の言には三統と三世というものがある。三統とは循環の象であり、三王の道は循環して始めに復するというのがこれである。三世とは進化の象であり、拋乱、升平、太平が世とともに漸進するというのがこれである。三世は歴史の様相であるが、三統は歴史の様相ではない。三世の義は、すでに治であれば再び乱に復することがありえず、たとえ小乱があってもそれは以前の乱と同じではないということである<sup>37)</sup>。

このように一般化された三世説は孔子という固有名から解放され、さらには大同という究極状態をも解除することが可能となる。日本亡命後ほどなくして、梁啓超が三世説を明確に否定しないまま、言及しなくなるのはまさにこのことによる。

### 3.3 変法論と三世説の関係

前節で見たように、梁啓超は三世説にさまざまな意味を付与しているのであるが、変法論との関係で最も重要なのは、最初に挙げた「三世六別」説である。これが重要であるのは、第一に彼の変法とは康有為のいわゆる「全変」、すなわち政治システムの根本的転換を要請するものであり、「三世六別」説こそ政治システムそのものの移行にかかわる主張であるからであり、第二にすでに触れたように「三世六別」説は、一国ごとの政治システムに対応づけられているという点で、康有為の「大同三世説」にない特徴を有しているからである。

この「三世六別」説（以下、「政体三世説」と呼ぼう）と変法論との関係

---

37) 「新史学・史学之界説」

は一見すると極めて明瞭であるように思われる。すなわち孔子の春秋の大義である三世説は改制プログラムであり、孔子がかつて捩乱世から升平世への改制を始動したように、今や升平世から太平世への改制を開始すべき時であり、太平世にふさわしい制度へと改革する事が求められている。そして太平世にふさわしい制度とは民政すなわち民が権を有して政治に関わるような制度である。したがって行うべき変法は、民権の振興を主要な目標とする、ということになる。このように「政体三世説」のプログラムとしての有効性を前提とし、それに則って変法を具現化するという関係になっているように考えられる。

しかしこの解釈にはいくつかの難点がともなう。第一に、先にも述べたように、梁は『変法通議』等の変法論において政体三世説に全く言及していない。時間的にはむしろ先に具体的な変法の主張が出来上がり、後で「政体三世説」が形成されたと考えられる。第二に、「政体三世説」によれば、今時の変法は一君から民政への転換となるはずであるが、梁は少なくとも戊戌政変まで一貫して光緒帝を擁護しており、君主制そのものの転換をただちには目指していない。もちろん「政体三世説」において、究極到達点が「無総統の世」すなわち君主も総統も不在の大同世界であるとはいえ、直ちにそれが実現すると予想されているわけではなく、そのためにまず民権を興すことが現在の課題として挙げられているのであってみれば、彼の変法論はやはり「政体三世説」に基づいているとも言える。しかし問題なのはいつ太平世に移行するのかという点である。変法という現在の課題と、升平世から太平世への転換という事象がいかに結びつくのかという点が問題の焦点となるのである。

問題は、「時に因りて制を変ず」というときの「時」はいかに知られるかという点にある。既述のように『変法通議』において、変法の必然性は『易経』に由来する「変易」の原則によって担保され、また事実として中国においても歴史上たえず変法はなされているし、清朝も「善く変じ」てきたと述べている。では現在行うべき変法が「世」の転換である、言い換えれ

ば現在が「世」の転換の「時」であるということの根拠はどこにあるのであろうか。ここで梁啓超が持ち出すのはヨーロッパの最近百年——フランス革命から産業革命の期間に相当する——の変化である。

西人はこの百年来、民気が大いに伸張し興隆している。中国がもし今からこの義を盛んにすれば、数十年で西国と同じように強くなり、百年以内に文明に進むであろう。故に今日から見れば、泰西と支那にはまことに天地ほどの相違があるように見えるが、実際には先後の差に過ぎず、地球という規模からみるならば僅かの差（旦暮）に過ぎない。地球はすでに文明の運に入っているのであるから、日増しに変化の波が押し寄せ、変わらざるをえない状況にある。中国で民権の説が行われるべきであるだけでなく、各地の遅れた民族（土番、野蠻）も大いに変わらなければならず、変わらない者はしだいに消滅し絶滅に至るであろう。これもまた不易の理である。南海先生はかつて言われた、地球文明の運は今が始まりの時期である。文明を百とすれば現在の中国は一、二割しか達成していないが、西人はすでに八、九割を有している。故に西中の差は非常に大きいと感ぜられるが、実は西人の治もまだ完全ではないのだ、と<sup>38)</sup>。

これはすでに引用している部分と重複しているが、これに類する記述は当時の梁の言説にしばしば見られる。梁啓超は康有為とともに、ティモシー＝リチャード、蔡爾康の訳になる『泰西新史攬要』（原書はマッケンジー『十九世紀』）から十九世紀のヨーロッパに関する多くの情報を得ているが、同書はまさに十九世紀ヨーロッパをその変化を際だたせつつ叙述している。『西学書目表』の中で梁啓超は『泰西新史攬要』を「百年以来の欧米各国の変法自強の跡を述べており、西史の中で最も優れた書である」<sup>39)</sup>と評している。梁啓超にとって、現在が大きな変化の時である、すなわち地球の運の転換期であるという認識は、亡国の危機感とあいまって、十九世紀ヨーロッ

38) 「与巖幼陵先生書」

39) 「読西学書法」

パの変貌という事実に基づくものであるということが出来る。したがって、三世説に基づいて変法が要請されたのではなく、むしろ逆に変化という事実によって「世」の転換という意味づけが要請されたのである。そしてそこには「地球の運」という時間意識、つまり世界が同一時間のもとにあるという観念がある。同一の時間があるからこそ中国とヨーロッパとの間に「先後」の関係なるものを言うことが出来る。そしてかかる時間観念によって、一国ごとの三世という規定が可能となる。かつての三世説においても時間は唯一であったが、それは中国を中心とする「天下」の時間であった。それが今や中国もそこに属している地球全体の時間へと変化したのである。そしてかかる時間観念の変化がまた、前章で見た彼の中学と西学についての認識の獲得をももたらしているということが出来るであろう。

### お わ り に

多くの研究者が指摘しているように、梁啓超は日本に亡命し、加藤弘からの著作に触れるなかで、国民を主体とする競争を歴史の動因とする「進化論」を受け入れ、それとともにかつての三世説は放棄するに至る。また三世説と「進化論」を「天下主義」とナショナリズムという枠組みで捉えたり（楊肅獻 1980）、前者から後者への転換を、カルチュラリズムからナショナリズムへの転換として叙述することも一般的に行われている（Hao Chang 1971, Levenson 1959）。確かに、後に梁啓超は三世説にほとんど言及しなくなり、また『新民説』において「大同」を歴史から排除するに至る。しかし注意すべきことは、このような変化にもかかわらず、彼は明確に三世説を否定してはいないということである。本稿で見たように、梁の「三世六別」説は康有為の大同三世説とは異なる面をもち、むしろナショナリズムに親和的ですからある。このことはいわゆる「中体西用」論に対する彼の中学・西学観にも現れている。これらの諸問題については、梁のナショナリズムを主題的に検討することを通じて別に考察する予定である。

<参 考 文 献>

1. 梁啓超の著作は原則として、『飲冰室合集』中華書局 1989を使用した。ただし、同合集に収録されていないものは以下のテキストに拠った。  
『西学書目表四卷 附読西学書法一卷』質学会本 1896  
「読『春秋』界説」(『湖南時務学堂初集』1898 長砂刊本より『梁啓超哲学思想論文選』北京大学出版社 1984 所収)  
また、『清代學術概論』は、以下も参照した。  
小野和子(訳注)1974『清代學術概論 中国のルネッサンス』平凡社
2. 梁啓超以外の著作  
『康有為政論集上』中華書局 1981  
『譚嗣同全集(増訂本)』中華書局 1997  
『嚴復集』中華書局 1986  
『張之洞勸学篇評注』陳山榜 大連出版社 1 990  
『翼教叢編』台聯風出版社 1970
3. その他の参考文献  
丁偉志, 陳 崧 1995『中西体用之間』中国社会科学出版社  
董方奎 1991『梁啓超与立憲政治』華中師範大学出版社  
房德鄰 1992『儒学的危機與不変——康有為與近代儒学』文津出版社  
馮 契(主編) 1989『中国近代哲学史・上冊』上海人民出版社  
耿雲志, 崔志海 1994『梁啓超』広東人民出版社  
濱久雄 1992『公羊学の成立とその展開』国書刊行会  
黄克武 1994『一個被放棄的選択：梁啓超調適思想之研究』中央研究院近代史研究所  
Hao Chang 1971, Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890-1907, Harvard University Press = 崔志海, 葛夫平(訳)1993『梁啓超与中国思想的過渡 1890-1907』江蘇人民出版社  
Huang, Philip c. 1972, Liang Ch'i-ch'ao and Modern Chinese Liberalism, University of Washington Press  
蔣広学 1998『梁啓超和中国古代學術的終結』江蘇教育出版社  
Levenson, Joseph R. 1959, Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China, Harvard University Press  
李喜所, 元 青 1993『梁啓超伝』人民出版社

広島修大論集 第40巻 第1号 (人文)

- 馬 洪 林 1988 『康有為大伝』 遼寧人民出版社  
小野川秀美 1969 『清末政治思想研究』 みすず書房  
坂出祥伸 1983 『中国近代の思想と科学』 同朋社  
——— 1985 『康有為』 集英社  
佐藤慎一 1996 『近代中国の知識人と文明』 東京大学出版会  
湯 志 鈞 1981 『康有為政論集・上冊』 中華書局  
王 汎 森 1987 『古史辨運動の興起——一個思想史的分析』 允晨文化実業股 有限  
公司  
許 冠 三 1980 「康南海の三世進化史観」(周陽山, 楊肅獻 (編)『近代中国人物論  
晚清思想』 時報出版公司 所収)  
薛 化 元 1987 『晚清「中体西用」思想(1861-1900)』 台北弘文館出版社  
楊 肅 獻 1980 「梁啓超與中国近代民族主義——1896-1907」(周陽山, 楊肅獻  
(編)『近代中国人物論 民族主義』 時報出版公司 所収)  
曾 樂 山 1991 『中西哲學的融合——中国近代進化論的伝播』 安徽人民出版社  
張 朋 園 1964 『梁啓超與清季革命』 中央研究院近代史研究所  
朱 義 祿, 張 勁 1998 『中国近現代政治思潮研究』 上海科学院出版社

「梁啓超の変法論と三世説」サマリー

藤 井 隆

甲午戦争结束后康有为和梁启超等人开始发表一系列变法论。这次变法论与以前王韬等所主张的变法论有所不同。最大的不同处即在于他们的变法论与他们所发扬的今文公羊学有密切关系这一点上。一般学界将康的变法论与其今文公羊学之间的关系理解为如下：康有为继承并改造‘张三世’‘通三统’等公羊学的重要义例，并且将它和从《礼运》拿来的‘大同’说接合在一起，从而构成所谓的‘大同三世说’。‘大同三世说’描写人类历史为一种阶段性发展的过程，即人类社会是从据乱世开始，经过小康的升平世，最后达到太平世。康认为现在的中国正处于升平世到太平世的过渡期，因此现在中国需要总体上的变革，这便是‘全变’。从这种观点来看，我们可以说三世说等公羊学命题给变法论提供正当化根据。

本人认为，就康有为来说，这种理解可以说大体上没有错误的。但是就梁启超而言，这种概括似乎有商榷的余地。我们知道当时梁启超基本上遵守其师康有为的教法，他也大力倡导三世说。不过在三世说与变法论之间的逻辑关系上，康梁两个人有不可忽视的差异。

本文从以上的观点出发，通过考察梁启超在戊戌时期的言论，证明他的三世说并不是给变法论提供正当化根据的。为了说明这一点，我们首先讨论梁启超的三世说的具体含义，进而检讨梁如何理解《春秋》中的命题的妥当性，最后说明三世说并没有给梁的变法论提供正当化根据。梁的思路实际上与以往的理解正相反，他对三世说的改造便是他的变法论所要求的。