

康有爲の大同三世説

——漢代公羊學説の繼承を中心として——

竹 内 弘 行

はじめに

康有爲（一八五八—一九二七）は、光緒十七年（一八九一）『新學僞經考』を上梓した。その書には、前漢の經今文學とりわけ『春秋公羊傳』が孔子の眞傳であり、經古文學とくに『春秋左氏傳』など前漢末に劉歆によつて學官に立てられたものが僞經であると説かれていた。それらは僞經を奉じた王莽の新王朝にちなみ「新學」と名づけられた。彼はこの名の下に從來の儒教を一括して排斥したのである。ついで、彼はみづから孔子の眞傳の内容を提示した。それは『春秋董氏學』（一八九六）『孔子改制考』（一八九七）などの書で發表され、政治的には「戊戌變法」（一八九八）を、思想的には『大同書』（一九一三）一部發表、一九三九（全文發表）を生み出したのである。

康有爲が提示した孔子の眞傳の内容は、歴史が據亂世から升平世をへて太平世に至りそこで大同の理想社會を實現する、と説かれていた。これを、私は傳統公羊學者の三世説に對して康有爲の「大同三世説」と名づけようと思う。この大同三世説が孔子の眞意であるとする康有爲の主觀的意圖とは別に、その内容の正確な把握と、それが依據した過去の思想との關係の究明とは、ともに考察に價する課題であらう。

康有爲の大同三世説

う。私は、この小論において、康有爲の大同三世説と漢代公羊學説及び清代公羊學者の諸説との思想上の繼承關係を明らかにしながら、その思想内容及び戊戌變法の思想史の意味を明らかにしたい。

一 問題の所在

康有爲の大同三世説は、歴史が、野蠻な據亂世から升平世をへて太平世に進み、そこで始めて理想の大同世界を實現するというものであった。この大同の言は、周知のように『禮記』禮運篇にみられるもので、その思想についてはすでに論究されつくしている觀がある。しかし、據亂・升平・太平の三世説については、一般に何休の『公羊解詁』にみられる衰亂・升平・太平の言にもとづいていとされ、あまり問題にされることはなかった。例えば、大同三世説の太平大同の世で「國境が廢され中國と夷狄の區別がなくなり、人類同胞の世界が實現する」とあるのは、何休説の太平の世で「夷狄進みて爵に至り、天下遠近小大一の若し」とあったからだとされたり、またそれを彼の夷狄觀に引申して「康有爲の華夷論は、公羊三科説の、夷狄が進んで爵に至るといふ『異外内』説に基づくものであった」とみられたり、康有爲の思想が「歐米の文明を見るにあくまで『夷狄も爵に進む』とい

う觀點を脱しなかつた」とされているのである。これらは、共通して康有爲の思想を後漢の公羊學者何休の三世説（とりわけ「夷狄進みて爵に至る」の一條）と結びつけて説いてはいるが、その關係が十分に實證されているとは思われない。本章では、まず何休の「夷狄進みて爵に至る」の意味の解明を手がかりにして、兩者の結びつきの可能性を検討してみよう。

經學としての春秋學（以下の春秋學はみなこの意味で用いた）は、周知のように、經書としての『春秋』を次のようにみる。すなわち、『春秋』は孔子が魯の史記に對して加筆削除を施してでき上つたものであり、そこには彼が理想とした精神「微言大義」が託されている、と。すなわち、その筆法を通して孔子の託した「微言大義」を闡明する學問が春秋學であつた。何休の三世説も、その例にもれない。『春秋』の隱公元年に「公子益師、卒す」という記事（經文）があつて、これには他の記事のように日付けが記されていない。前漢のはじめに胡毋生によつて著わされた『春秋公羊傳』では、この點について問をたてて、次のように答えている。すなわち、孔子が見ることのできた世、聞くことのできた世、傳え聞くことのできた世、それぞれ表記の文辭を異にしたからである、と。こうして、一般に隱公元年より哀公十四年に至る春秋二百四十二年間は、この「傳聞する所の世」（隱公・桓公・莊公・閔公・僖公）、「聞く所の世」（文公・宣公・成公・襄公）、「見る所の世」（昭公・定公・哀公）の三世に分けられて、それぞれ「辭を異にす」とみられていたのである。三世説はここに端を發している。

後漢末の公羊學者何休は、右の三世説を孔子の託した「微言大義」とみて、そこには、孔子が當時の禮義の缺如した状態をみてこれを治

世にかえすべく制作した法が託されている、と考えた。そして「見る所の世」の表記こそは、世の中が治まって太平になつたことをあらわしたものであり、その證の一つが、「夷狄進みて爵に至る」の一條であつた。つまり、それ以前の「聞く所の世」（升平の世）までは夷狄の國を疎外していたのに、ここに至つて始めて夷狄の國にも爵位を與えた、これで世界中の遠方の國も近邊の國も大國も小國も一樣に中華の爵に服して平和になつた、とみるのである。その根據は、徐彥の『公羊注疏』において、哀公四年の經文に「戎曼子」とあり同十三年に「吳子」とあるのがこれである、と説明されている。すなわち、戎曼も吳も夷狄の國でありながら「子」爵の號が與えられて中華の國と同様に表記されていることを根據に（つまり「所見の世」の異辭を根據に）、何休の「微言大義」は闡明されていたのである。

このような何休の三世説は、經文の表記の相違をもとに孔子の精神「微言大義」を解したものであるが、しかし同時に、何休自身の政治の理想を述べたものともみることができる。何故ならば、夷狄の國に爵位を與えるということは、次のような意味をもっていたからである。すなわち、公羊傳成公十五年に、「諸夏を内として夷狄を外にす」とあり、ここから「漢書」匈奴傳贊には「春秋、諸夏を内として夷狄を外にす、夷狄の人、貪にして利を好み、被髮左衽、人面獸心、（中略）其の地は耕して食すべからず、其の民は臣として畜うべからず、是を以て聖人、外にして内にせず、疎にして威けず」とのべられて夷狄を臣としないとされた。また、後漢章帝の時に經義の異同に對して經今文學の再統一を圖つたが、その結論とされる『白虎通義』にも「夷狄、中國と絶域異俗、中和の氣の生ずる所にあらす、禮義の能く化する所にあらす、故に臣とせざるなり」（王者不臣）とのべられてい

て、夷狄を臣としない、臣爵を與えない立場を表明している。従つて、後漢末の何休が「夷狄進みて爵に至る」とのべたのは、これらと明らかに正反對の立場にたったことを表明したわけである。

さらに、夷狄ということばも問題である。『論語』に「管仲なかりせば、吾其れ被髮左衽せん」(憲問)とあり、『孟子』に「吾、夏を用て夷を變ずる者を聞けども、未だ夷に變ぜらるる者を聞かざるなり」(滕文公上)とあるように、儒教は元來強烈な夷狄差別觀をもっている。「微言大義」が亂世を治世にかえすべく孔子によって作られた法であるとみる以上、この夷狄差別は撤廢されるどころか、より鞏固にされたとみる方が妥當であろう。だとすれば、何休の理想は、夷狄の差別を強めながら、しかも(夷狄の疎外や不臣の立場ではなく)それに爵位を與えて臣従させることであつたのではなからうか。

これは、じじつすでに王莽によって試みられたものであつた。周知のように、王莽は四夷の諸王に臣としての侯の印璽を與えて、彼らの反亂をひき起したのである。それゆゑ後漢の經學は夷狄不臣の立場を明示したのであつた。なぜならば、夷狄を臣従させない立場は、實質的には、彼らの獨立を認めることに他ならないからである。だとすれば、何休の夷狄に爵を與える立場は、夷狄の獨立を認めず、逆に屈服させて中國の支配體制の一部にくみこもうとする意味になる。

實際、このような何休の理想は、三國以後に成立する所謂册封體制⁽⁴⁾すなわち、中國が文化的中心として位し他のアジア諸國が朝貢してその册封(封爵)を受けるといふ政治形態の先驅をなしていたと思われる。公羊傳昭公十六年の經文に「戎曼子」とある記事に對して、何休は「戎曼の子と稱するは、昭公に入り、王道太平を見わす、百蠻貢職し、夷狄皆進みて其の爵に至る」と注している。つまり、何休に

とつて王道の行なわれる太平の世は、夷狄が朝貢して中國の封爵をうける事に他ならなかつたのである。従つて、何休が太平の世に「夷狄進みて爵に至る」の一條を付しているのは、直接には筆法の解明によつて導びかれた孔子の精神「微言大義」であつたが、實質的には中國を中心とする一元的支配が周圍の夷狄の諸國にまで貫徹されることをめざした何休自身の政治的理想を表明したものであつた。

何休の三世説、とりわけその「夷狄進みて爵に至る」の意味が、右のごとくであるとすれば、果して康有爲の大同思想と結びつきえるであろうか。國境がなくなり、中國と夷狄の區別がなくなり、人類同胞の世界が實現するとみる康有爲の理想と何休のそれとは、まさしく對立するとみるべきではなからうか。ともあれ、兩者を安易に結びつけることには問題があるといえよう。次に康有爲の思想を明確にしなから改めて検討を試みようと思ふ。

二 大同三世説の内容

康有爲の大同三世説は、從來、後漢末の公羊學者何休の三世説をもとに形成された、といわれてきた。しかし、前章でのべたようにこれには疑問がある。何休の三世説において、太平の世に「夷狄進みて爵に至る」とあるのは、夷狄を夷狄と差別して中國の爵位を與え、これを臣従させようとする何休の政治的理想を意味していたからである。本章では、まず康有爲の大同三世説の内容を明らかにしよう。この場合、それが變法運動の基礎理論となつた關係上、戊戌政變以前の康有爲の著作を中心に考察するが、他に同時期の譚嗣同、梁啓超ら變法派知識人の著作や守舊派の駁論をも參照する。そして、前章での疑問を解くために、何休の三世説を對比してその考察に供しようと思ふ。

〔I〕 思想の中心的内容

〔甲〕 大同三世説。康有爲は、彼の著『春秋董氏學』の三世異辭の項に、次のような説明を付している。

「三世は孔子非常の大義たり。之を春秋に託し、以て之を明らかならず。傳聞する所の世を據亂と爲し、聞く所の世を升平に託し、見る所の世を太平に託す。亂世は文教、未だ明らかならざるなり。升平は漸く文教あり、小康なり。太平は大同の世、遠近大小一の如く、文教全備するなり」(卷二)

ここでは、三世説が孔子の「微言大義」であると認められ、さらに『禮記』の小康と大同を三世説の升平と太平の世にあててゐる。そして、その三世が文教により區別されている。この區別は『孔子改制考』で次のように説明された。すなわち、公羊傳隱公元年の傳文に「文王」の名があげられ、同哀公十四年の傳文に「堯舜」の名があげられていることから、

「堯舜は民主たり、太平世たり、人道の至たり。儒者、擧げて以て極と爲す者なり。(中略)、孔子、撥亂升平は文王に託し以て君主の仁政を行う。尤も意を太平に注ぎ、堯舜に託し以て民主を行ふ」(卷十二)

と。つまり、孔子の「微言大義」である三世説は、文教不明の野蠻混亂の世から、亂を治めた君主政治の升平世をへて、民主政治が行なわれて文教が完備した太平大同の世へ移る、とされたのである。従つて、康有爲の大同三世説の中心的内容が、升平から太平大同へ、すなわち「君主政治から民主政治へ」であったことは明白であろう。

〔乙〕 何休三世説。何休の三世説は、すでに前章でのべたように、

公羊傳隱公元年の經文に「公子益師、卒す」とあり、それに對する傳文の注として記されている。傳文は、この經文に日付けのない理由を問ひ、それに答えて「見る所、辭を異にし、聞く所、辭を異にし、傳聞する所、辭を異にす」といい、時のへだたりによる表記の相違であるとす。これが三世異辭である。何休は、この三世異辭を「微言大義」とみて、次のように説明した。

「傳聞する所の世において、治の衰亂の中に起るを見わし、心を用うること尙お屬^そ、故に其の國を内にして諸夏を外にす。(中略)、聞く所の世において、治の升平なるを見わし、諸夏を内にして夷狄を外にす。(中略)、見る所の世に至りて、治の太平なるを著わし、夷狄進みて爵に至り、天下遠近小大一の若く、心を用うること尤も深くして詳かなり」

省略した部分には、三世それぞれにおける經文の相違が例示されているが、要するに、何休の三世説は、衰亂・升平・太平の三段階にわたる「徳化の向上」と其の國(魯)・諸夏(中國)・夷狄への「支配領域の擴大」の二要素から成立している。この極點が政治上の所謂冊封體制に通じているのは明瞭であろう。何休三世説の中心的内容は、従つて、「徳化の向上」と「支配領域の擴大」であった。

以上のように、大同三世説が「君主政治から民主政治へ」という内容をもち、何休三世説が「徳化の向上」と「支配領域の擴大」という内容をもつとすれば、兩者の關係、とりわけその思想繼承は極めて薄弱になる。大同三世説は、孔子の「微言大義」に託して變法の理論的根據を提供したものである。他の變法派知識人、例えば、梁啓超の「三世六別説」(多君爲政の據亂世・一君爲政の升平世・民爲政の太平世)や譚嗣同の「兩三世説」(洪荒太古の太平世・漸く教主君主あ

る升平世・三代君統の據亂世・孔子の時より清末までの君統の據亂世・地球大一統の升平世・全地民主の太平世」と比べた場合、小異はあるものの現實を君主制ととらえ、未來に民主制をかかげて理想としている點では完全に一致する。

變法策としては、従つて、梁啓超が湖南時務學堂において「春秋大同の學、民權を言わざるものなし」(『翼教叢編』卷五)とのべているように、民權の伸張におかれ、これが大同三世説の「君主政治から民主政治へ」變法改制するという内容の現實的歸結であつたと思われる。だとすれば、それは、何休三世説の思想繼承とみるよりは、西歐政治思想や明治維新以來の日本の思想界の影響(とりわけ、自由民權運動のそれ)とみる方が正しい。この意味では、守舊派の葉德輝らが、「民權あらば、上、權なし。六經に附會せんと欲するも、六經、安んぞ此の説あらんや」(『翼教叢編』卷五)とのべ、康有爲らの公羊學(大同三世説)を「附會」とみたのは正鵠を得ていよう。

〔II〕 歴史觀

〈甲〉大同三世説。康有爲の大同三世説は、すでにのべたように文教の不明な野蠻狀態からそれが完備した文明の世へ一貫して發展するとされてきた。その具體的な時代については、『孔子改制考』で次のようにのべられている。まず、人類の誕生を洪水の後、夏禹の時とし、それ以前の堯舜の實在を否定した。そして、「六經以前、復た書記なし。夏殷、徵するなく、周籍、已に去る。共和以前、年識すべからず。秦漢以後、乃ち詳記を得」(卷一)として秦漢に成立した經書を最古の依據するに足る書物と認めたのである。これは、漢初に胡毋生によつて著わされた『春秋公羊傳』の經學的正統性を認める根據でも

あつた。また實在を否定された「堯舜」や確證を缺く「文王」等の理想の君主は、亂世に生れた孔子の假託であり、理想の時代「三代」も同様であると説かれている。こうして、亂世に生れながら、それを治世に變えるべく制作された孔子の教が、「孔子の文王、漢制を爲る」(卷十二)とされ歴史上に君主政治の漢王朝として實現したと認められた。そして、孔子が堯舜に託した太平大同の民主政治への第一歩が康有爲の手で變法運動として實現することになつたのである。以上によれば、大同三世説は漢以前を據亂世、漢より清末までを升平世、以降を太平世としていた。つまり、人類史を一貫した發展とみる進化(進歩)史觀であつた。

〈乙〉何休三世説。何休の三世説は、衰亂・升平・太平という内容から、從來、進化(進歩)史觀であるとされてきた。しかし、すでに稻葉一郎氏によつて傳統公羊學と康有爲のそれとの本質的な相違が論證され、傳統公羊學の「歴史哲學は循環論の範疇で矛盾なく説明され得る」と認められた。これを何休『公羊解詁』についてみると、例えば、公羊傳哀公十四年の經文に「春、西狩獲麟」とあり、この記事で公羊傳の經文は終つてゐる。ここに「春」とあつて以下の記事のない理由を何休は次のようにのべている。

「筆を春に絶ちて(夏秋冬の)下三時を書かざるは、木(徳の春)を起てたる(周王朝の命)は絶え、火(徳の夏、漢が)王となり、制作の道、備わりて當に漢に授くべければなり」

ここでは、木火土金水の五行相生説に従つて、春(木徳)は周を、夏(火徳)は漢を表わしたとする。そして、春で筆がたれたのは、孔子が、周の命が革り次の漢に移ると判断したからであるという。だとすれば、孔子の「微言大義」とされる衰亂から太平への變化も、五

行相生による王朝交代の一サイクルに他ならないであろう。何休三世説は、それゆえ、循環史觀（循環論）であつた。

以上によれば、康有爲の大同三世説を支える進化（進歩）史觀と、何休説の循環史觀（循環論）とは、決定的に相違していた。その最大の原因は、康有爲がすでに近代的世界觀の洗禮、すなわち進化論の影響をうけていたことにある。始めて中國へ進化論を移入したといわれる嚴復の『天演論』（一八九六、成稿、二年後出版）が大同三世説の成立より遅れているから、康有爲はその影響をうけなかつたという見解もあるが、すでに伊藤秀一氏がのべているように「進化論の一面面たる前進的發達の觀念は、嚴復の『天演論』の出版を俟たずとも、すでにその二十六年も前に、中國に移入されている」のである。従つて、康有爲が、歴史を一貫した發展とみる進化（進歩）史觀を得たことは、疑問とするに足らない。彼自身、早くから西書に目を通していたことが、その『自編年譜』（光緒五年の條など）にみられるとおりで、だからである。

Ⅲ 「微言大義」の根據

〔甲〕大同三世説。康有爲が大同三世説を孔子の「微言大義」だとしたその根據は一體何であろうか。彼の大同思想を着想した時期がいつであるかは、議論の餘地があるけれども、資料的には、光緒十七年（一八九一）に彼が弟子に與えた次のような詩を、その初源とみてよいであろう。

「聖統己に劉秀（歎）の爲に篡せられ、
政家并せて李斯の殃を受く

大同の道隠れて禮經在り

未濟の占成りて易説亡ぶ
良史兩司馬に如くは莫く
傳經只だ一公羊のみあり

『羣龍无首』誰れか『吉』を知る
自から乾元大統の長あり

（門人陳千秋・曹泰・梁啓超・韓文學・徐勳・梁朝傑・陳和澤・林奎・王覺任・麥孟華初來草堂問學示諸子）

ここに、『春秋公羊傳』と『禮記』を列擧するのは、すでにのべたことから明瞭であろう。しかし、『易經』が並記されその乾卦用九の爻辭「羣龍首なきを見る、吉」という言葉が重要視されているのは何故であろうか。これは梁啓超や譚嗣同の三世説にも、必ず付記されているのである。康有爲は、『大同書』においてこれを次のように説明している。

「太平の世、人人平等、臣妾奴隸あるなく、君主統領あるなく、教主教皇あるなし。孔子の所謂『見羣龍無首』天下治まるの世なり」（辛部、第十五章）

すなわち、この易の言葉は、君主や教主を撤廢して人類を平等にしようと意圖した孔子のことばと認められていたのである。言うまでもなく、それが「君主政治から民主政治へ」という大同三世説の中心的内容と一致する以上、康有爲の「微言大義」を支える重要な證據であつた。逆にいえば、彼は『春秋公羊傳』以外の書からその「微言大義」大同三世説を根據づけていたのである。

〔乙〕何休三世説。何休が公羊傳の三世異辭を孔子の「微言大義」であると解した時、彼は傳統公羊學者として正統の方法を用いていた。すなわち、經文の異辭（日付けや國人名爵稱等の表記の相違）を

あつめて、その記事の意味する事柄を比較検討した上で、孔子の託した精神を導きだしたのである。これが「屬辭比事」とよばれる春秋學の方法である。確かに、何休は讖緯説や五行思想をその注解の中にとり入れてはいるが、しかし、夷狄の國の表記をもとに「夷狄進みて爵に至る」とのべているように「微言大義」の根據にこの「屬辭比事」を無視することはなかった。

以上によれば、同じように公羊學の「微言大義」を主張しながら、康有爲の諸經書に散見する片言を根據とした場合と何休の春秋學の正統の方法に従う場合とは、まったく相違する。康有爲にとっては、春秋學の「屬辭比事」は顧慮する必要のないものであった。なぜならば、董仲舒の『春秋繁露』に「春秋に達辭なし」(精華篇)とある事から「董子、達辭なしの例を發すれば、屬辭比事の説の非なるを知る」(『春秋董氏學』卷二)とみるからである。これは、兩者の學問態度の相違でもあった。後漢書儒林傳によれば、何休は黨錮に連坐して十七年間も門をうかがわずに潭思を重ねた學者であった。いっぽう、康有爲はその公羊學は廖平から剽窃したと疑われ、その著『禮運注』に至っては自から著作年代を偽っていた。結局、兩者の結びつきは、確證を缺いているといえよう。だとすれば、康有爲の大同三世説における公羊學説の繼承をいかに考えたらいよいよであろうか。章を改めて検討しよう。

三 公羊三世説の再検討

清末の變法運動を理論づけた康有爲の大同三世説は、「君主政治から民主政治へ」改制することを中心的內容とし進化(進歩)史觀に支えられていた。そして、それと後漢末の何休三世説との結びつきの確

證を見出すことはできなかった。けれども、康有爲は公羊學を否定しないばかりか、逆にその「微言大義」を闡明する自覺的な公羊學繼承者であった。それゆえ、傳統公羊學の三世説と康有爲のそれとが全く無關係であったと判断するわけにはいかない。恐らく、兩者の間に何らかの思想上の繼承關係があったはずである。本章では、その手がかりを康有爲學成立に至る清朝公羊學に求めて再検討を試みようと思ふ。

一般に清朝公羊學は、孔廣森・莊存與・劉逢祿らに端を發し、次いで魏源・龔自珍のような經世家や凌曙・陳立のような訓詁學者をへて、宋翔鳳・戴望・王闓運そして廖平から康有爲に至ったと言われている。さらに、彼ら清末公羊學派の主張が主として何休説に依っていることが指摘され、その理由として普通、劉逢祿の『公羊何氏釋例』があげられている。まずこの書の三世説をみることにしよう。

劉逢祿は、同書卷一に「張三世例」の項を設けてそれに關連のある公羊傳の傳文と何休注の注文とを列舉し、さらに「釋曰」として彼自身の見解を付している。そこで三世説について次のように言う。すなわち、春秋は禮義によりて以て太平を致したもので、三世に分けた表記の相違が認められる。それによれば、春秋の記事が時の下るに従い魯の微弱さを表わせば表わすほど、孔子の託した「微言大義」としての徳化はいよいよ廣範圍になつていく。「諸夏を内とす」「鄙疆を言わず」がこれである。また、その記事が時の下るに従い世の亂れを表わせば表わすほど、その「微言大義」として文化はますます治まった状態を表わしている。「二名を譏る」「西狩獲麟」がこれである。云云、

何休三世説の內容が、「徳化の向上」と「支配領域の擴大」であつ

たのは、すでにのべた。その意味では、この劉逢祿の文意も大差ない。しかし、右の見解には、何休が「支配領域の擴大」の極限としてのべた「夷狄進みて爵に至る」の一句はなく、代りに「諸夏を内とす」「鄆疆を言わず」の二句が置かれているのである。もし、劉逢祿を何休三世説の忠實な解釋者であるとみるならば、この點は疑問とするに十分なはずである。じじつ、彼は自から次のような注解を加えている。

「董子、觀德篇に稻の會先ず衛を内とすと云い、奉本篇に諸侯の哀を伐つ者皆我と言いと云う。俱に何氏の注義に勝る」

意味はこうである。董仲舒の『春秋繁露』觀德篇では、公羊傳襄公五年の經文に『(魯の) 仲孫蔑・衛の孫林父、吳に善稻に會す』とあり魯衛二國の大夫が差別されずに並記されていて、このことから「諸夏(の衛)を内とした」とのべられており、また、同書奉本篇では、公羊傳哀公八年の經文に『吳、我を伐つ』とありそれ以前まで(例えば莊公十九年の經文に『我が西鄆を伐つ』とあるように)鄆の字を入れて表記していたのに徳化の進んだこの時より鄆の字をぬいて、ただ「我を伐つ」とのみ言うとのべられている。従つて、この董仲舒の三世異辭の解釋の方が「何休の注義より勝つてゐる」と。つまり、劉逢祿は、三世説に關して、何休説より董仲舒の説をとつていたのである。だが、董仲舒の三世説とはいかなるものであつたか。次にそれを公羊傳及び何休説との對比により明確にした上で、再度この劉逢祿の三世説を考えてみよう。

公羊學の三世説は、漢初に胡毋生によつて竹帛に著けられたとされる『春秋公羊傳』以來、前漢の大儒董仲舒(『春秋繁露』)によつて闡明され、後漢末の何休(『公羊解詁』)に至つて集大成された。この

間、その内容は大きく變つた。その相違については、すでに先人の研究がある。ここでは、董仲舒の三世説を中心にそれを略述しておきたい。

(A) 公羊傳の三世説。すでにのべたように、傳文では「三世異辭」として經文に表記の相違が存することをのべているにすぎない。これに「大一統」(一統を大ぶ)や「其の國を内として諸夏を外にす、諸夏を内として夷狄を外にす」という公羊傳の理念が加わつて、やがて所謂三世説が成立するのである。しかし、傳文だけではまだ「三世異辭」、表記の相違をいうにすぎない。

(B) 董仲舒の三世説。現存する『春秋繁露』を董仲舒の著作とみると、彼は春秋の十二世二百四十二年を三分し、所見の世は六十一年、所聞の世は八十五年、所傳聞の世は九十六年であるとして、それぞれの表記について次のようにいう。

「所見に於いて其の辭を微にし、所聞に於いて其の禍を痛み、傳聞に於いて其の恩を殺ぐ、情と俱にするなり」(楚莊王篇)

つまり、表記が相違するのは「情」と對應しているためとみられたのである。董仲舒は、これを基に遠近親疎一切の儒教禮法の差別原理に演繹している。三世に關してはそれだけにすぎない。しかし、『春秋繁露』では斷片的に「徳化の向上」がやはり表記の相違に託されているとされて「蠶組そとに始まり、精微に終る、教化流行、徳澤大洽、天下の人々、士君子の行ありて過少し」(兪序篇)とのべられ、また「支配領域の擴大」が注(註)にあるように「遠夷の君、内にして外にせず、此の時に當り、魯に鄆疆なし」(奉本篇)とのべられている。従つて表記の相違をもとにさまざまな理念が導き出されてはいるが、何休説のように整理統一されていなかったのである。

(C)、何休の三世説。何休の三世説は、前記二者に兩漢の諸思想を加えて集大成された。前章でのべたように、それは衰亂・升平・太平の三世區分に従い「徳治の向上」と「支配領域の擴大」を内容としていた。またその理念が、「夷狄進みて爵に至る」とある點、すなわち、四夷を臣従させて天下に冠たる中華帝國たらしめることにあったのである。

以上によれば、董仲舒の三世説は人情を基にした禮法の差別原理を表わしているにすぎず、何休説のように整理されていなかった。従って、劉逢祿が三世説として董仲舒の説を取ったのは、何休の整理された形をふまえてはじめて可能であった。換言すれば、劉逢祿の三世説は何休説を董仲舒説によって修正したものであった。しかし、さらに重大な意味をもつのは、それによる理念の轉換である。恐らく公羊傳の「大一統」という考え方から發展した思想であろうが、微言大義の「徳化の向上」に並行する「支配領域の擴大」の點で、三者三様の相違がみられるのである。次にそれを略記しよう。

(A)、公羊傳「諸夏を内として夷狄を外にす」

(B)、董仲舒「遠夷の君、内にして外にせず、此の時に當り魯に鄙疆なす」

(C)、何休「夷狄進みて爵に至る」

一見して明らかのように、三者は夷狄との關係を中心に言明されている。従って、劉逢祿が「夷狄進みて爵に至る」とする何休説にかえて、「諸夏を内とす」と「鄙疆を言わず」を内容とする董仲舒説をとったことは、これらの夷狄と中華との關係論（以下「夏夷論」という）と無縁であったとは思われない。つぎに、この理念の轉換を夏夷論に即して検討してみよう。

(A)、公羊傳の夏夷論。公羊傳では「諸夏を内として夷狄を外にす」とあり、中國と夷狄とを明確に區別する。これは、僖公四年の傳文に「桓公、中國を救いて夷狄を攘い、卒く荆（蠻）を帖す。此を以て王者の事と爲すなり」とあり、哀公十三年の傳文に「夷狄の中國に主たるを與さざるなり」とあるように、儒教本來の夷狄蔑視にもとづいた攘夷主義の理念である。これは戰國から秦漢に至る中國統一の實現と無關係ではなかつたであろう。

(B)、董仲舒の夏夷論。董仲舒は「遠夷の君、内にして外にせず」とのべ、明らかに攘夷主義をとらない。これは、經文に「鄙」の字がなかつた事から導びき出されたものである。また、彼には次のような夷狄觀があつた。公羊傳によれば、經文の國名の表記はその記事の内容が禮法にかなっているか否かで相違しているという。例えば、夷狄の國である吳が中國（の小國蔡が無罪でありながら伐たれるの）を憂慮したから「吳子」とされ、逆に野蠻な行爲があつたから「吳」とのみ表記される（定公四年）。中夏の國も同様に「中國も亦新なる夷狄なり」（昭公二十三年）とされる。これらは、公羊傳では夷狄蔑視を前提とした強烈な褒貶を表わすものであつたが、董仲舒は一國がその行爲次第で夷狄とも中國ともみられる點に着目して次のようにいう。

「春秋、通辭なし。變に従りて移る。今（中國の）晉變じて夷狄となり、（夷狄の）楚變じて君子と爲る。故に其の辭を移して以て其の事に従う」（竹林篇）

すなわち、夷狄であるという判斷は、それが禮法文化を無視した野蠻な行爲があつた場合だけだとされたのである。ここには夷狄の固定化は認められず、それゆえ、強い攘夷論は生まれえない。前漢の匈奴への屈服や、武帝の匈奴討伐にもかかわらず董仲舒が和親策をのべている

こと(『漢書』匈奴傳)を考えれば、彼の「遠夷の君、内にして外にせず」の理念は、夷狄の文化的な相違を認識した上での(攘夷でも屈服でもない)和親策を合理化するものであった。

(C) 何休の夏夷論。何休は「夷狄進みて爵に至る」とのべ、前二者と相違して夷狄を夷狄と差別した上でそれを支配體制に組みこもうとする理念を表わしていた。これはすでにのべた『漢書』や『白虎通義』の夷狄を臣屬させないという理念に比べたとき、董仲舒の遠夷の君を内とする立場に似てはいるが、その夷狄觀は明瞭に相反するものであった。

このことは成公三年の經文「鄭、許を伐つ」をめぐる兩者の解釋に典型的に示されている。中夏の小國鄭が許を伐つたというだけで、傳文はない。春秋の表記で國名のみ書かれているのは夷狄とみなされた場合であり、この鄭もその例にもれない。何休は、この鄭が夷狄とみなされた理由を次のようにいっているのである。

「鄭襄公、楚と心を同じうしてしばしば諸夏を侵伐す。此より後、中國の盟會、已むことなく、兵革しばしば起り、夷狄比周して黨を爲す。故に之を夷狄とす」

すなわち、鄭が夷狄の楚と心をあわせて中夏を侵略し、且つこれによって中國に爭亂の端を開くことになった。故に鄭が夷狄とみなされたのだと解する。ここでは、鄭より夷狄の楚こそ原因とされ、夷狄がその名分において中夏を亂す者と規定されているのである。

董仲舒は、同じこの經文をあげて「奚ぞ鄭を惡として之を夷狄とするや」と設問し、その理由を次のように答えている。

「衛侯速、卒し、鄭師、之を侵す。是れ喪を伐つなり。鄭、諸侯と蜀に盟い、以に盟いて諸侯に歸す、是に於いて許を伐つ。是れ

盟に叛くなり。喪を伐つは義なく、盟に叛くは信なし。信なく義なし、故に之を大惡とす」(竹林篇)

ここでは、鄭一國が喪中の衛と盟約のある許の二國を伐つたこと、それが禮法にもとる行爲であるとみられて夷狄とされた、と解している。だとすれば、董仲舒の夏夷論は、禮法——大きく文化を基準に夷を判別するものであり、何休のそれは、夷狄を夷狄として名分的にその價值や行爲を固定して傳統的な夷狄蔑視の觀念を疑おうとしないものであろう。私はここで概念の精密化を圖るために前者を「文化主義」と命名し、後者を「名分主義」と命名する。この命名に従えば、劉逢祿の三世説は、何休の三世説における名分主義の理念を修正して、代りに董仲舒の文化主義のそれを取り入れたものと認められる。

實際に何休の三世説に董仲舒説をとり入れてその文化主義の理念を闡明したのは、劉逢祿より公羊學をうけた龔自珍であった。彼は「春秋、所見の世に至り、(夷狄の)吳楚進み、我を伐つに鄙を言わず、我、外にすることなければなり」(『五經大義終始答問七』)とのべていて、董仲舒の「遠夷の君、内にして外にせず、此の時に當り魯に鄙疆なし」の説をとって、何休の「夷狄進みて爵に至る」の説をとらない。しかも、宋明の士が春秋に依據して夏夷の防を主張したのは春秋をよく知らなかったからであり、春秋では據亂と升平の世では内外を異にするが、太平の世ではもうそのような差別をしないという。明らかに衰亂・升平・太平という何休三世説の外形を使いその内實に董仲舒説を置いて、そこから夷狄差別の否定を導き出したのである。

だとすれば、清朝公羊學者の三世説が、外見上何休説によりながら實質的な理念において董仲舒の三世説およびその文化主義の夏夷論をとるものであったことは明瞭である。このような清朝公羊學の流れと

清末の康有爲思想との關連については、次章において検討しよう。

四 大同三世説と文化主義

前章において私は清朝公羊學者劉逢祿と龔自珍の三世説を検討し、それがともに何休三世説の形をとりながら内實は董仲舒説によって修正されていたことを明らかにした。具體的には、何休の「夷狄進みて爵に至る」という言葉を董仲舒の「遠夷の君、内にして外にせず」という言葉に置きかえたにすぎないが、しかし、それによって冊封體制の理念を表わす何休の名分主義の夏夷論が、夷狄和親策を合理化した董仲舒の文化主義のそれに變つたのである。龔自珍の三世説が、董仲舒説に従つて夷狄を差別しないとのべられていたのは、その必然的歸結であつた。では、これらのことが康有爲の大同三世説といかなる關係にあつたか。本章では、康有爲の夷狄觀、變法運動の夏夷論の検討に續いてこの問題を考察したいと思う。

まず康有爲の夷狄觀を検討しよう。彼は、變法の必要性を論ずるに當つて「萬國の勢を觀るに、能く變ずれば則ち存し、變ぜざれば則ち亡ぶ」(第五上書)とのべて、變法か亡國かの切迫した意識をもつていた。それゆゑ、中國の外交政策は「當に列國並立の勢を以て天下を治むべきも、當に一統垂裳の勢を以て天下を治むべからず」(第二上書)と主張された。一統垂裳とは禮教文化の中心を自認してその末端に夷狄をくみこんでゆく冊封體制のことである。そのような理念に基づいた外交政策が無用だとされ、かわつて列國ならび競う對等な外交政策が必要であるという。何故ならば、「嘗つて泰西の富強する所以を考ふるに、炮械軍器に在らずして、窮理勸學に在り」(第二上書)と、歐米の富強が單なる技術によるのではなく、科學や學問つ

まり文化一般によつていと認められたからである。換言すれば、康有爲は、夷狄を名分主義的に見るのではなく、まさしくその逆の見方、すなわち、文化主義的に見る必要に迫られていたのである。

變法運動は、周知のように、西洋文化を移入して中國の自強を圖ろうとした。それは、しかし、儒教の傳統的理念、例えば『孟子』の「吾、夏を用て夷を變ずる者を聞けども、未だ夷に變ぜらるる者を聞かざるなり」(滕文公上)というような理念とは對立を生じた。従つて、變法派知識人は、儒教を否定しなかつた。この夷狄觀を修正する必要があつた。實際、戊戌變法以前に康有爲の弟子徐勤は、『春秋中國夷狄辨』三卷を刊行してこの課題に答えた。光緒二十三年(一八九七)、その序を書いた梁啓超は次のようにのべている。

「春秋の彝狄と號するや、後世と特に異なる。後世の彝狄と號するは、其の地と其の種族とを謂う。春秋の彝狄と號するは、其の政俗と其の行事とを謂う。(中略)然らば則ち春秋の中國彝狄、本もと定名なし」(春秋中國夷狄辨序)

すなわち、夏夷の判別は地理や種族の固定觀念によらず、その文化狀態から行ふべきであるとされ、夏夷に定名なしと明言された。このような認識は譚嗣同においてもみられる。彼は「舊を守れば則ち之を夷狄とす、新を開けば則ち之を中國とす」(湘報後敘上)と、變法論と接合させた。このような夏夷の判別が他でもない董仲舒の文化主義を繼承しているのは疑いないであらう。譚嗣同はこの立場から中國の清朝を次のように論斷した。

「苟しくも平心に之を論ぜば、實に我(中國)清(夷)にして、彼(夷狄)歐米(猶お夏たるを失わず)」(上歐陽齋書) (二)

つまり、清朝の中國こそ夷狄だとみなされたのである。

右のような變法派の夏夷論は、康有爲の大同三世説によつたものであった。彼は、變法が同時に孔子教の復興であり、その結果、海外に傳道して夷狄をも變ずることができるとして「將來、聖教、蠻貊に施し、夏を用て夷を變ずるは、此の一舉に在り」（第二上書）とのべてはいるが、それはあくまで「將來」のことであつた。現實の孔子教の夷狄觀については、彼は『春秋董氏學』の夷狄の項において弟子徐勤の言葉をそのまま引いて次のようにのべている。

「後儒、尊攘の説に泥めば、則ち當に親しむべきは（中夏の）晉、當に親しむべからざるは（夷狄の）楚なり。（さすれば）何の徳をかこれ云うに足らん。春秋の義、唯だ徳を是れ親しむのみなるを知らず。中國にして徳あらざるや則ち之を夷狄とす。夷狄にして徳あるや則ち之を中國とす。疆界の分、人我の相なし。若し董子、此の義を發明するにあらざれば、則ち孔教、波羅門・馬哈墨の教を閉ずるが如きに過ぎざるのみ」（卷六下）

文中の「唯だ徳を是れ親しむのみ」という言葉は、董仲舒『春秋繁露』觀徳篇にある。それが康有爲によつて彼の夏夷論とされたのである。そしてそれは、徳を廣く文化一般と解することから、國家の境界や自他の區別の無用性をも歸結させた。従つて、變法運動が「夏を用いて夷を變ずる」ことでもあつた。夏を中國と固定せず、大同三世説が理想とする民主政治を實現した國^二歐米とみるならば、夷はいまだ君主政治の低文化に位する中國でもあつたからである。董仲舒がこの義を發明していなければ、孔子の教も終熄していたかもしれないという一言は、それゆゑ重大な意味をもつ。つまり、春秋公羊學が董仲舒の説を眼目として清末變法運動の中で再生したことを、これは端的に示しているからである。さらに、董仲舒の文化主義の理念は、康有

爲の大同思想とも無縁ではなかつた。彼は同書において次のようにいつている。

「春秋、其の國を内にして諸夏を外にす、諸夏を内にして夷狄を外にす。乃ち忽ち遠夷の君、内にして外にせずと云えば、則ち（夷狄を）外にして内に變ずる、是れ天下に復た内外の殊あるなし。聖人大同の治、其れ斯に在るか。其れ斯に在るか」（卷六下）すなわち、董仲舒の「遠夷の君、内にして外にせず」の言が、そのまま無差別平等の大同の世界の典據とされたのである。だとすれば、大同三世説が、據亂・升平・太平の何休三世説の外形を呈しながら、その内實において董仲舒説を繼承していたことは明確であらう。しかも、その原型は、前章で明らかにしたように、すでに清朝公羊學者劉逢祿・龔自珍によつて闡明されていたのである。彼らから康有爲への關係は、梁啓超の『清代學術概論』において次のようにのべられている。

「光緒の間の所謂新學家は、おおむね人人皆龔氏を崇拜するの一時期を経過す。（中略）然るに、今文學派の開拓、實に龔氏による。夏曾佑の梁啓超に贈る詩に云わく、瓌人（龔自珍）申受（劉逢祿）、方耕（莊存與）に出で、孤緒微茫として董生（董仲舒）を接ぐ、と。此れ今文學の淵源を言いて最も分明なり」（二十二）龔自珍をルソーにみたて、清末の思想解放の功を彼に歸している梁啓超の言葉が確かならば、康有爲ら變法派知識人たちが龔自珍を熱烈に崇拜した事實は、三世説の繼承關係を傍證するものであらう。しかも、その龔自珍の公羊學説が董仲舒に源を發していたことも、ここに指摘されているのである。

x x x

以上によって、私は康有爲の大同三世説が何休三世説よりむしろ董仲舒説を繼承したものであることを明らかにした。その理由は、董仲舒説が大同思想（民主・平等）を主張する經學的典據としてより適當であったからであり、またその文化主義の夏夷論が變法自強を目的とした西歐の文物を移入する上に好都合であったからである。思想的にみれば、前者は西歐政治思想と公羊學とを結合させたものにすぎないが、後者は清末變法論の思想を特徴づけていた。以下にこの點を考察してみよう。

夏夷論について、私は何休の名分主義と董仲舒の文化主義とを區別した。前者は公羊傳の攘夷主義と表裏一體をなして、中華帝國の對外政策の理念となった。すなわち政治安定期には夷狄を支配の末端にのみこむ名分主義としてあらわれ、異民族との抗争に直面すると攘夷主義と化した。ともに民族や國土や文化價值を先驗的に固定化している點では、名分主義といえよう。しかし、異民族の征服王朝は、この名分主義（攘夷主義）に對處するために博愛政策をもつてした。つまり文化主義を標榜して夏夷の差別を消去しようとしたのである。例へば、南宋の朱子は「夷狄は人と禽獸の間なり」（『朱子語類』卷四）といい、外交上「今日の計は政事を修め夷狄を攘うに過ぎざるのみ」（『朱子文集』卷十一）と攘夷論を唱えた。けれども、異民族元王朝の下では、朱子學者許魯齋の進言に「古人立國の規模各々同じからずと雖も、然も其の太要は天下の心を得るに在り。天下の心を得るは他無し。愛と公とのみ」（『許魯齋集』卷二）とあるように、文化主義が重視された。これは清朝下においても同様であった。明の遺老王船山は朱子學を繼承して夏夷の別を「天氣殊なれば、生質異なり、地氣殊なれば、習尚も異なり」（『讀通鑑論』卷二）として地理重視の名分主義を強

調したが、逆に、征服王朝清は、朱子學を奉じ且つ文字の獄の如き彈壓策をもちいながら、次の如く文化主義を明示した。有名な雍正帝の『大義覺迷錄』には「華夷は地の遠近によって區別さるべきではなく、人の善惡によって區別さるべきである」とのべられていたのである。従つて、清朝公羊學者の三世説が名分主義を中心とする何休説を文化主義の董仲舒説によって修正したことは理由のないことではなかつたのである。では、清末においてはどうか。清末には、周知のように歐米諸國が新たに夷狄として歴史の表面に登場した。阿片戦争は「啖夷」の犯境であり、それに對して攘夷論が唱えられた。それだけではなかつた。續いて起つた太平天國は清朝打倒をめざす舊來の攘夷論を標榜していたからである。

けれども、太平天國の平定によって後者は一應姿を消し、前者が支配層の關心をひいた。それが洋務運動である。そこでは「夷を以て夷を制す」（魏源）「善く夷を駁す」（馮桂芬）ことが目的とされ、孟子の「夏を用て夷を變ずる者を聞くも、未だ夷に變ぜらるる者を聞かざるなり」（滕文公上）の理念が「夷」を歐米諸國と解する名分主義の下で主張された（鄭觀應『盛世危言』の王韜の跋文）。言うまでもなく、採るべきは西夷の末藝であり、中華の傳統文化を疑うことはなかつたのである。だが、日清戦争の敗北による危機感をバックに急遽表面化した變法運動は、歐米の文化的優位を認めて、祖法を墨守することに反對した。この間に登場したのが、康有爲の大同三世説であった。それは、すでに詳述したように、大同Ⅱ民主平等の思想を經今文學の「微言大義」に附會して説いたものであった。このかぎりでは、三世説の思想繼承は敢えて問題にするに足りない。しかし、董仲舒説を繼承したことが、實はその夷狄觀において有効性を發揮した。變法

派は夷狄を固定視せず、むしろ歐米を中夏とみる文化主義を必要としていたのである。換言すれば、歐米を夷狄とみて中華文化に固執する洋務派の名分主義や守舊派の新攘夷論が經學を根據に否定できたのである。私は、ここに變法論をめぐる思想闘争の本質があったと考える。とはいえ、異民族王朝を正當化することのできた文化主義が、その本來の姿を表わしたのは、變法運動が破産した後であった。義和團や自立軍起義をへて、新たに革命派が胎頭し、滿清を夷狄とみる攘夷革命（光復）論が唱えられた。それに對して、康有爲は、文化主義の立場から漢滿不分を唱えて清王朝を擁護した。彼の「南北美洲の諸華僑に答えて中國は只だ立憲を行ふべきも革命を行ふべからざるを論ずるの書」には、彼の大同三世説と董仲舒の言がその根據にされているのである。これに對して「康有爲を駁して革命を論ずるの書」を發表した章炳麟は、康有爲を難じて次のようにいう。

「向に公羊を崇拜し繁露を誦法して以て一字一句皆神聖にして侵犯すべからざる者と爲すも、今は則ち其の所謂九世の仇を復す（の義）を並べて亦之を（非）議す」

すなわち、康有爲がさきに公羊傳や董仲舒の『春秋繁露』を尊重していたのに今や自己の大同説とその文化主義の理念に固執して公羊の「復讎の義」（莊公四年）をもそしっているというのである。いうまでもなく復讎を高唱し攘夷復光をめざしたのは革命派であり、彼らの新たな名分主義の理念は「種族革命」（民族主義）であった。

以上によれば、康有爲の大同三世説が漢代公羊學の中から董仲舒の説（とりわけその文化主義の理念）を繼承したことは、民主や平等を内容とする大同思想のための經學的外装となつたばかりでなく、洋務論から變法論、さらに革命論へという清末の思想史上の轉變をきわだ

たせるものであり、また、變法論の思想的特徴の一つでもあったのである。

むすび

私は、清末變法運動の基礎理論として登場した康有爲の大同三世説をとりあげ、傳統公羊學説との繼承關係を中心とした検討を試みながらその内容及び思想史的特徴を明らかにしてきた。その結果、從來、後漢末の公羊學者何休の三世説に基づいていると認められていたが、實際には清朝公羊學者劉逢祿・龔自珍によって闡明された何休三世説の外形に前漢の公羊學者董仲舒の説による修正を施したものを繼承していた。そして、内容上は冊封體制の理念を表わす名分主義から夷狄和親をめざす文化主義へと理念轉換をへていたのである。

ただ、龔自珍の場合は異民族清王朝の下で夷狄の差別を否定したにすぎなかったが、康有爲の場合には亡國の危機感を抱いて洋務論の不徹底を批判し、變法自強をめざして歐米諸國の文化の移入を肯定した。ここに董仲舒説の有する文化主義の理念が有効に働いたのである。すでに詳しくのべたように、文化主義は名分主義のように夷狄を固定視せず傳統的觀念から自由であった。勿論、良い面ばかりではなかった。戊戌政變後に滿清を夷狄とみなして清朝を打倒しようと圖る革命派が登場するが、康有爲は保皇立憲を唱えてそれに對立した。董仲舒説がその根據の一つを提供したのである。

以上のように、康有爲の大同三世説が董仲舒説とりわけその文化主義の理念を繼承したとみることは、變法運動をはさむ洋務論と革命論との思想對立を明確にしえるのである。だとすれば、この點に大同三世説の思想的特徴をみるものが許されるであろう。これが、小論の結

論である。

- 注(1) 有田和夫『講座東洋思想2』東京大學出版會、二四六頁。
- (2) 高田淳『中國の近代と儒教』紀伊國屋書店、八八頁。
- (3) 島田虔次『中國革命の先驅者たち』筑摩書房、二三〇頁。なお(1)(2)(3)とも小島祐馬の諸論文、例えば『古代中國研究』筑摩書房、(一七八—一八二頁)『中國の革命思想』同、(六二頁)等によっているとと思われる。注(4)を参照されたい。
- (4) 西嶋定生『講座世界歴史4』岩波書店、一五頁。
- (5) 梁啓超「論君政民政相燻之理」
- (6) 譚嗣同「仁學(下卷)」
- (7) 康有爲の大同三世説が清末變法運動の時點で「君主政治から民主政治へ」の思想を提示したことは、たとえそれが「附會」であっても、重要な意味をもつ。つまり、大同太平の世が「民主」だという理想を高揚すればするほど、現實の清朝を否定することになるからである。康有爲は、確かに戊戌政變以後、保皇立憲を唱える改良主義へ向ったけれども、戊戌前の變法論においては、まったく逆の理念が含まれていたといえる。これは、彼の「私淑の弟子」だと稱した譚嗣同の著作に、激しい清朝否定論が展開されていることからわかるとおりでである。
- (8) 稻葉一郎「春秋公羊學の歴史哲學」『史林』五〇—三、八四頁。
- (9) 小野川秀美『清末政治思想研究』みすず書房、二六一頁。
- (10) 伊藤秀一「清末における進化論受容の諸前提」神戸大學文學會『研究』哲學篇、二一號、八六頁。
- (11) 廖平からの剽窃については、小島祐馬『中國の社會思想』筑摩書房、二八七頁。『禮運注』の著作年代については、自序では一八八四年とあるが、湯志鈞は一八九六—一八八八年、『戊戌變法史論叢』湖北人民出版社、一五一頁)、小野川秀美は一九〇一—二年、『近代中國研究』第二輯、一—一五頁、筆者未見)に著わされたと考證している。

康有爲の大同三世説

(12) 狩野直喜『中國哲學史』岩波書店、六二五頁。

(13) 董仲舒説が何休説より勝るとみた劉逢祿の見解を『春秋繁露』と『公羊解詁』の該當箇所と比較をとおして詳述しておく。前者の公羊傳裏公五年(これは何休三世説で升平「諸夏を内」として夷狄を外にす」とされた世)の經文の内容は、魯衛二國の大夫が善稻の地で吳と會したというもの。傳文はない。徳化が魯一國から諸夏へと擴大したとすれば、それが經文の表記の相違に託されているはずである。ここでは、しかし、魯の仲孫蔑と諸夏の衛の孫林父の二人が並記されて何ら相違がみられない。何休はこの理由を次のようにのべる。「衛を殊にせざるは晉侯、(夷狄の)吳に威(の地)に會さんと欲し、魯衛をして先ず(吳に善稻に會して)好を通ぜしむ。昇(夷狄の吳)に使するを見わす。故に殊にせず。(昇は陳立に従つて卑と解した)つまり魯衛二國が晉の命令に従つて卑しい夷狄の國吳に使したことを表わしているとみるのである。一方、董仲舒は、春秋の表記の相違が禮の親疏の差によるとしてその具體例にこの經文をあげ、次のようにいう。「衛、諸夏と俱なり。(しかるに)善稻の會(の經文に)獨り之を内とするを見わすは、其れ我(が魯と衛)と姓を同じうするが爲なり」(翻徳篇)すなわち、魯と衛とが同姓の國だから表記の相違を設けずに内としたというのである。従つて、その根據が恒常的な禮法にあるかぎり、董仲舒説は三世説とかかわりをもたない。しかし、結果的には、何休三世説の「諸夏を内とす」と軌を一にしている、逆に何休の方がそれと無關係な夷狄蔑視の意を表わしているのである。

後者の哀公八年(これは太平「夷狄進みて爵に至る」とされた世)の經文は、「吳、我を伐つ」とあつて、これも傳文がない。この經文には、それ以前に「我が西鄙を伐つ」とあつたのと異なり鄙の字が表記されていない。何休は「鄙を言わざるは(吳の軍が城下に迫つて)魯を圍むを起す」として單なる史實の相違とみた。しかし、董仲舒は、春秋の表記

が「微言大義」を含むことをのべ、それが時とともに記録の内容と反対になり最後には「遠夷の君、内にして外にせず、此の時に當り、魯に鄙陋なし、諸侯の（魯の）哀（公）を伐つ者、皆我と言ふ」（奉本篇）という。つまり、徳化の極限を表わしたとみるのである。何休はこの時を太平としながら、ここでもその「微言大義」とは無關係な解釋を施している。従つて、何休三世説を固定化すればかえつて董仲舒説の方が矛盾がないのである。陳立『公羊義疏』には、後者では董説を併記するにとどめては、前者では何休説が左傳によつたと指摘し董説が勝るとしている。

(14) 中江丑吉『中國古代政治思想』岩波書店所収「公羊傳及び公羊學に就いて」

(14) 一般には、公羊學説を「世界主義」とみるが、これはあいまいである。梁啓超（『康南海傳』）や孫文（『三民主義』）は董説をそうだとするが、孫文は何休説を「天下主義」ともよんでいる。また木村英一（『大同書』の思想とその性格）や中江丑吉（注(14)）は何休説を「世界主義」とし、董説を「文化主義」としている。いま、董説は、右の「文化主義」に従つて命名したが、何休説は『莊子』天下篇に「春秋以て名分を道う」とあるを参考に「名分主義」とした。

(16) 康有爲の大同三世説が何休三世説を繼承したとする説は、小島祐馬に源を發していると思われる。しかし、彼自身「公羊家の三科九旨説」と題する文章で「公羊學で夷狄を排斥するのは、まったく人種の相違にもとづく偏見でなく、文化の程度の相違に根柢するものであつて、夷狄の蠻俗によつて中國の文化が攪亂されるを恐れるがためである」（『中國の社會思想』筑摩書房、一二二頁）とのべている。中江丑吉は、これをふまえて「華夷の區別はそれが秦人であるとか、楚人であるとか云ふフィジカルな固定的な標準を離れて、（中略）其根本は文化共同團體としての大きな諸夏社會——當時から云へばこれが人類社會である——を視界

としての畏友小島氏の所謂文化的相違に根據を持つ。（中略）故に夷狄と雖も狄道をすて、諸夏之道に精進してくるなら之を諸夏とし、その反對に諸夏と雖も狄道に墮落すれば之を夷狄とするを憚らない」（注(14)三六七頁）として、此の夷狄觀が董仲舒において「最もよく其の性質が説明されている」という。しかも「然し、此の觀念を論理的に押し進め、公羊傳は既に大同社會の實現を目的とし、夏夷の區別の撤廢を暗示して居るなどと言ふ見解には——例へば皮錫瑞の春秋通論中の——自分は反對する」（同）といい、「大同の見解による夏夷の區別の完全な撤廢は、禮記禮運等から得た觀念を西洋思想と結びつけた末期公羊學者の製造物であつて單に公羊傳と計りでなく、凡べての公羊學とは學問的に何等の關係も見出されない」（同三六八頁）と論斷している。彼は、董仲舒説と清末公羊學の大同三世説との關係に氣付いてはいたが、その「附會」の面を難じるに急で、思想上の意味を問題にしていない。近年では、別府淳夫「康有爲の思想——改制について——」（『倫理學研究』十六）がこれにふれて積極的な評價を試みている。

(17) 岩間一雄『中國政治思想史研究』未來社、一二二頁

(18) 小野川秀美「雍正帝と大義覺迷錄」『東洋史研究』十六—四、一〇五頁。

(19) 同書に「太平の世に至り内外大小一の若し、故に『春秋繁露』仁義發篇に「王者愛四夷に及ぶ」と曰い、又（公羊傳に）王者外にするなしと曰い、又（『春秋繁露』奉本篇に）遠方の夷、内にして外にせずと曰くなり」とのべて「漢滿不分」を主張する。これに對し章炳麟の本文引用書の他に『楯書』（一九〇四）、劉師培『攘書』（一九〇三）等は「漢滿分離」を主張しその根據が示されている、戊戌以後のこれらの思想展開については、稿を改めて論じたい。