

「群」と「民徳」

— 嚴復における西洋體驗と「群學」の形成 —

手代木 有 兒

問題の所在

傳統中國において天子による政治の對象とされた「天下」の概念は、近代における「國家」の概念とは著しく異なるものであった。すなわち天下的世界には、國家的領土あるいは外國といった觀念は含まれず、文化の中心たる中國と未開の夷狄の區別はあるにせよ、夷狄に文化が及べば、その區別もなくなると考えられていた。しかし清末にたり西洋世界の巨大な壓力に直面する中で、中國の知識人たちはこうした天下的世界像から近代的國家觀に基づく西洋的世界像への轉換を遂げることになる。

本稿で中國近代における西洋思想受容の第一人者嚴復を取り上げるのは、彼がその「群學」で示した國家觀が、この轉換の性格を考える上で一つの格好の材料を提供しているからに他ならない。

嚴復が「原強」(一八九五年)および「原強」修訂稿(一八九六年?)で示した「群學」とは、スペンサーの社會學を紹介したものだ²⁾。もっとも、嚴復の「群學」は、實は必ずしもスペンサー社會學の内容を忠實に紹介したのではなく、すでにB・I・シユウォルツ氏が指摘しているように、中國の救亡・富強を目指す嚴復によって少なから

ず歪曲されたものであった³⁾。その意味で「群學」は、スペンサーの「群學」というより、それが嚴復独自の文脈の中で變質を遂げた嚴復の「群學」であった。ではその變質とは、一體如何なるものであったろうか。シユウォルツ氏の嚴復研究は、嚴復におけるスペンサー思想の受容と變容を、兩者の思想に内在的な要因に力點を置いて論じた。しかし「群學」、とりわけそこに示された國家觀は、嚴復の西洋での實體驗から生まれた西洋認識に支えられていたのであり、しかも後述するようにその認識の原形の形成は、スペンサーの理論との出会いに先行するものと考えられる。とすれば、この變質の實態は、傳統的知識人たる嚴復の體験的西洋認識の在り方にまで遡って考察してこそ解明し得るものである。實はシユウォルツ氏も、嚴復の西洋受容がスペンサーと英國の雙方への觀察の結果であったことを指摘するのを怠⁴⁾つてはいないのだが、嚴復の英國體験については資料的制約もあり、この指摘は彼の嚴復研究において十分に生かされることはなかった。そしてその結果、嚴復の西洋認識に對する傳統思想の作用が、輕視されることになったように思われる。

本稿はこうした問題意識から、嚴復の「群學」の成立を、その西洋體験まで遡って考察しようとするものである。具體的には「群學」の

主要な要素として、群有機體モデル「國家モデル」およびその群を構成する個々の民に不可缺とされた「民徳」概念に特に着目し、別稿で明らかにした嚴復の西洋體驗をふまえつつ、右の二要素の性格を分析することにする。こうした作業を通じて、清末における天下的世界像の轉換という趨勢の下で、嚴復が西洋との出会いを契機に、如何なる國家像を、如何なる思想的營みの下に構想したのか、そして、その際傳統思想が如何に作用したのかについて、明らかにしてみたい。

第一節 群有機體モデルの成立

1 清末中國と群有機體モデル

「原強」修訂稿において嚴復は、まずダーウィンの進化論、特に「物競」「生存競争」と「天擇」「自然淘汰」の法則を紹介し、ついでそれによって人類社會を解明したものととしてスペンサーの社會學、すなわち「群學」に説き及び、その方法論を概説した『勸學篇』(『The Study of Sociology』後の嚴復譯『群學肄言』一九〇三年)の内容を紹介している。嚴復はその中で、まず第一に、群すなわち國家の成り立ちを、各細胞、器官の作用の相互依存によって成立する生物體と類似的に捉え、生物體の性質がそれを構成する個々の細胞の性質に規定されるのと同様、群の強弱存亡は群を構成する個々の民の肉體的、知的、道德的レベルによって規定されるとするスペンサーの社會有機體説に特に注目している。そして第二に、こうした有機體的國家觀に立つて、中國の存亡の危機への對應策へと議論を轉じ、「我が儘な民」からなる「團結のない群」が、「愛國保種の民」と戦えば滅亡しかねない、として西洋に倣い民力、民智、民徳の増進に努めることの重要性を力説している。ここに示された二點こそは、そのまま嚴復におけ

る「群學」の骨格を示すものだった。

「原強」修訂稿でこのように紹介した『The Study of Sociology』について、嚴復は後に次のように述べている。

私がこの書を読んだのは、光緒七、八年(一八八一、八二年、以下引用文中の「」内は引用者による)の間のことだ、未だ曾てない衝撃を受けた。これまで獨往至偏の論を立てることを好んできたが、この時はじめてその非を悟った。

一體嚴復は、何故それ程の衝撃を受けたのだろうか。嚴復を介してスペンサー社會學から強い影響を受けた梁啓超は、「新民說」(一九〇二)〇四)の中で、中國は古來遠方の大國と交通がなかったため「自國を天下とみなし」、傳統的な觀念は、人々に「一箇人、一家人、一郷一族人、一天下人たるべき資格」を與えたが、「一國國民たるべき資格」を與えなかつたと述べている。この梁啓超の「新民說」こそは、清末において前述のごとき傳統中國の天下的世界像を轉換し、中國を西洋國家と同じ意味での國家と捉え、且つ國家の富強は、その構成單位としての個々の民が國民たる自覺「國家思想」をもち、民力、民智、民徳、を高めてこそ可能となることを提起した論文として知られる。こうした梁の提起を念頭に置くなら、我々はスペンサー社會學を踏まえて展開される前述の「原強」修訂稿の記述の中に、すでに梁の提起の原形が示されていることを見出だすであろう。すなわち、スペンサー社會學への独自の解釋に基づき、中國も列強同様に個々の民を構成單位とする群有機體とみなす「原強」修訂稿における嚴復の主張は、實質的に梁啓超に先立って傳統的な天下的世界像を、國家の集合體としての世界像へと轉換し、中國の個々の民を西洋的な國民國家の構成員として捉え直すことを提起したものだ。とすれば、我々はスペ

ンサー社會學が嚴復にとつて未曾有の衝擊となつた主たる理由の一つは、それがまさに現實の社會と人間を捉える新たな枠組みをもたらした點にあつたことを、ひとまず理解できるだろう。

ところで、嚴復が *society* 或は *state* の譯語に「群」を當てたことには、注意しておく必要がある。『群學肄言』の「譯餘贅語」での嚴復自身の言からも明らかなるように、これは「荀子」王制篇の記述を踏まえている。嚴復が同じ文章で、西洋における「社會」および「國」の定義と、古人の説いた「邑」および「國」の字義とが、それぞれ一致することを示した上で、これこそ「中西の字義の冥合」の證據だといっているのを考慮すると、一見「群」概念の動員は、彼が西洋近代の國民國家に相當する概念が、古來中國にも存在したと考へていたことを示しているかに思われる。しかし後に『政治講義』（一九〇六年）において、中國人の政治の學、國家の學が西洋人にあまり分かり易くない理由は、「一統を大とする」ためであり、つまり「自分の居るところには、ただ天下のみが有つて國家は決して存在しない」と考へているからだ、と指摘していることに示されるように、嚴復は決して古來中國に國民國家の概念があつたという附會說的な説明を本氣でしていたのではなかつた。むしろ彼は、天下のみあつて國家のない中國に、西洋的な國家概念を違和感なく移入すべく細心の注意を拂つたのであり、『荀子』からの「群」概念の動員は、それ故にこそなされたのであつた。西洋思想を受容する際のこの種の附會說は、嚴復にあつては決して珍しいことではなかつたのである。

さて、嚴復における上述のような轉換が、清末思想界における世界像、價值觀の大變動という歴史的趨勢の中での産物であつたことはいうまでもない。これに關連して佐藤慎一氏は、一八六〇年以降の三〇

年間にも、中國を國際社會の單なる一構成員とみなす何段階かの世界モデルがすでに存在していたと指摘するとともに、儒教的天下主義の下では不可能だつた國家、國民の概念の明確な意味付けを可能にしたのは、九〇年代に社會進化論の流入により登場した進化論モデルだつたと指摘されている。

では、嚴復の群有機體モデル（佐藤氏の言う進化論モデル）以前には、どのようなモデルが存在していたのであろうか。ここでまず注目しておきたいのは、佐藤氏が進化論モデルの前段階に位置するものとした鄭觀應の『盛世危言』（一八八〇年代後半執筆、一八九四年刊）における次のような認識「商戰モデル」である。すなわち、鄭觀應は國際關係を今日我々のいう戰爭を指す「兵戰」と、貿易戰爭を指す「商戰」の二側面によつて捉え、「商戰」は商人の戦いではあるが、士、農、工の助力を不可缺とする國家間の總力戰で、「兵戰」のように損失の範圍がつかみきれぬだけ一層危険性が高いと見る。そして士、農、工、商の諸社會層の有機的結合からなる國家を實現すべく、社會改革を提唱している。つまり鄭觀應は、士、農、工、商という極めて傳統的な概念を、そこに含まれていた上下關係を除去し、相互に等價の役割をもつものと再定義しつつ、この士、農、工、商という諸社會層の有機的結合體として國家を把握したのであつた。

『盛世危言』の後の著作ながら、國家と民の關係の把握において、それとは對照的な認識を示した例として、張之洞の『勸學篇』（一八九八年）がある。張の主張は日清戰爭後の「外強中弱」の現實、そして列強による中國植民地化への極めて深刻な認識に支えられていた。従つて、これを西洋の技術、學術を導入し、全世界に普遍的公理としての體制教學の補強を目指した、所謂中體西用論と同列に論ずることは

できない。もつとも、張は農、工、商、兵、鑛學等の西學の積極的受容、教育・留學制度や翻譯の強化、鐵道の建設等を主張する一方で、その認識の深刻さゆえに、固陋な民が民權を唱え、議院を設けても、弱肉強食の混亂を生むだけで無益かつ危険だと考え、むしろ清朝體制下での國家統一の維持・強化を重視し、國家と民の關係をなおも「三綱」に象徴される傳統的上下秩序によって把握していた。この點で張は、確かに舊來の枠組みを留めていたといえよう。鄭觀應の『盛世危言』、張之洞の『勸學篇』、そして嚴復の「原強」修訂稿は、日清戦争と社會進化論の受容によってそれぞれ隔てられ、その認識の深刻度は必ずしも一樣ではなかった。とはいえ、國際關係を個々の國家間の競争と捉え、かつ中國を競争中の劣者と見る點で、三者はほぼ同様の枠組みをもっていた。しかしながら、國家と民の關係の把握において、個々の民を國家を構成する器官と見做し、その個々の民の質が國家全體の質をも決定するとした嚴復の群有機體モデルは、張之洞の「三綱」上下秩序型モデルは勿論、鄭觀應の「士農工商」ヨコ結合型モデルに比しても、明らかに舊來の枠組みを破る極度の劃期性を具えたものだったといえよう。我々はこの點でも、スペンサーの社會學が嚴復に與えた衝撃の大きさを理解できるだろう。

2 西洋體験と群有機體モデル

ところで、群有機體モデルが清末の思想界にとってこのように衝撃的、劃期的なものであればある程、嚴復とスペンサー社會學の出會いが、何らの媒介項もなしに、即時に群有機體モデルの中國への適用に結びついたとは考えにくい。列強による中國侵略の激化は、進歩的知識人たちに、天下としての中國から世界の中の一弱國としての中國への認識の轉換を強制した。しかし、それは必ずしも、直ちに中國社會

内部を把握する傳統的枠組みにまで、轉換を迫るものではなかった。我々は張之洞の例によってそのことを確認することができる。他方、鄭觀應が舊來のタテの秩序としての「士農工商」觀念を、ヨコの結合へと解釋しなおせたのは、彼が買辦という職業を通じて、西洋社會の事情に廣く通じていたことと無關係ではあるまい。一體嚴復は、何故この傳統的な枠組みとは異なる群有機體モデルによって、中國の國家と民を捉えることができたのであろうか。

それは何よりもまず第一に、嚴復自身の次のような西洋體験に由来するものと考えられる。嚴復が英國に留學した一八七〇年代、英國やドイツでは鐵・鋼鐵生産等の重工業が盛んで、自らの發明を元手に兵器・鐵道などの世界的大會社を經營する者が少なくなかった。嚴復もこうした大實業家たちの經營するアームストロング砲工廠、ウーリッチ砲工廠、あるいはドイツのクルップ砲工廠などについて聞き及び、また見學に出掛けていた。また後年の論文「實業教育」では、生産を抑制する傳統的價值觀を否定し、經濟的成長を目指し主體的に生産に従事する新たな人間像として、イギリスのワット、ドイツのクルップ、ドライセ等の大實業家の名を擧げている。中國人は三綱を重んじ、親族を尊び、節約を重んじ、天命に任せ、博識を誇るが、西洋人は平等を重んじ、能力ある者を尊び、財源の開発を重んじ、人力を頼み、新發見を尊ぶ²⁰という中西比較論に示される嚴復の西洋の人間像は、彼が實際の觀察から得たそうした大實業家たちのイメージに多分に依據するものだったのである。

また英國の一八七〇年代は、一八五〇年代から六〇年代にかけての勞働者の權利に關わる一連の立法上の重大な變化をうけて、生活水準改善の氣運がピークに達した時期であった。當時英國を訪れた外國人

たちは、各地で政府、資本家による商工業保護や労働者保護・教育等の状況を目撃していた。嚴復もその例外ではなかったはずで、現に後年の論文で次のように述べている。

〔西洋で〕役所、工場、軍隊、商業に関する法律が整っていることについていえば、「それによつて」人々は自分の職を理解し、催促しなくても働き、その仕事は微細なところまで行き届き行なわれざることはない。「中略」だからおよそ田を耕し井戸を掘り、焼物をやき金屬を鑄ることから、上は役所の刑法、戦争と防衛、輸送、郵政、交通から民を和合し保護する諸方策に至るまで、精密かつ廣大である。

こうした記述は、嚴復がそうした體驗の中で、前述のような主體的人間像に示される西洋における個々の民の活力を重視するとともに、それらを全體として調和的に統一していく上で、法律・制度など政府の上からの施策による産業・軍備の整備、労働者の保護・教育が、重要な役割を果たしていることにも注目していたことを示すものといえよう。このように嚴復は、英國留學期の體驗を通して、西洋社會を、活力ある個々の主體的な民がそれぞれの役割を果たしつつ、かつ全體が調和的に統一された結合體として捉えていたのである。中國社會を、傳統的秩序に埋没し活力を喪失した民の無機的な堆積状態と見ていた嚴復にとつて、右のような西洋社會の在り方は、極めて對照的なものであつたに違いない。

當時の駐英公使郭嵩燾の日記は、彼が留學中（一八七七年五月～七九年七月、八月）の嚴復としばしば中西文化の異同について議論を交わし、その見識を高く評價していたことを傳えている。こうした郭との交流は、以上のような嚴復の西洋認識が形成される上で、重要な位置を占

めていたと考えられるが、郭が嚴復と知合つた七八年二月から七九年一月に歸國するまでの記述に登場する嚴復の發言に、スペインをばじめとする西洋思想家の影響を見出すことはできない。また前述通り嚴復は、英國から歸國後の光緒七年、八年に、はじめ「The Study of Sociology」を読み、未曾有の衝撃を受けたと述べている。これらを考慮すれば、假に嚴復が留學期にスペインの他の著作を讀んでいたとしても、スペイン社會學の本格的受容が、歸國後のことであつた可能性は高く、少なくともそれは、すでに右のような西洋認識が形成された後のことだつたと考えられる。

3 スペイン社會學と群有機體モデル

嚴復におけるスペイン社會學の本格的受容が、右に述べたような體驗的西洋認識を土臺とし、その上になされたとすれば、問題は嚴復の西洋認識とスペイン社會學がどのように結付いたのか、ということであろう。それを論ずるには、まずスペインにおける有機體的社會像を規定するメカニズムともいふべき「自由」概念について明らかにして、おかねばならない。

The Study of Sociology の第四章「嚴復はこの章以下三章を西學の正法眼職とする。」「譯餘贅語」でスペインは、生物學における環境への適合の法則に基づき、人間の社會への適合によつてあらゆる社會が向かう一般的状態が存在すると述べている。そしてその状態を、①人々は自分の行動を、自分の活動が他の人間に妨げられることがないのと同様、他の人間の活動の營みを妨げることがないように營まねばならず、②また人々は全體の幸福を損なうことがないように、少なくとも自分が消費したことに匹敵する職務、あるいは職務の分擔を實行しなければならず、③更にまた一人が職務を果たし、且つ欲求

を充たそうとする場合、彼は必ず他の人々に對しても、彼らが自由に職務を果たし、また欲求を充足出来るようにしてやらねばならない、と規定している。こうしたスペンサーの理論の源泉には、イギリスの急進主義者ホッジキンの強い影響、殊に自然權思想への傾倒があった。従つて、スペンサーにおいては、社會における人間の幸福は個人の能力の自由な發揮にこそあるとされた。但し、無制限な自由が唱えられるのではなく、あるべき社會においては、各個人が、他人にも同様の自由を與るためにのみ制限された自由を、達成するとされた。各個人が能力を發揮する自由を享受しつつ、その自由が他人の自由を侵害せず、人々が相互に尊重し合い調和する、こうしたスペンサーの理想の社會像における個人の「自由」の概念は、おそらく嚴復における實感としての西洋的人間像を、實感レベルから理念レベルへと昇華させる上で、魅力的な概念であつたに違いない。

だが、自由な個人によつて象徴されるスペンサーの理想の社會像は、嚴復の西洋認識とは、相容れない要素も含んでいた。パーカー氏の指摘によれば、スペンサーにとつて國家は謙讓であり、それ自身を消し去らねばならぬものだった。その唯一の機能は、個々人における平等な自由という法則の實行、つまり自然權の維持にあり、それ以外の産業規制、貧民救済、公衆衛生管理、教育等は餘計な干渉とみなされた。他方、前述の通り嚴復は留學中の體驗を通じて、國家的施策としての法律・制度が、個々人の活動を全體として調和的統一する上で果たす役割に大いに注目していた。しかも彼は、自ら目撃した西洋社會と、スペンサーがいう理想社會の相違をも、明確に認識していた。嚴復は後に『政治講義』において、かつて放任主義が主流だった英國で自分が目撃した、政府による保護貿易、教育の充實、衛生管理等の

干渉主義への轉換を西洋全體の歴史的趨勢として捉えつつ、政府の權限を最小限に限定しようとするスペンサーの放任主義的立場に、明確に異を唱えているのである。

もっとも、スペンサーの放任主義的主張への嚴復の批判は、實はそれが西洋の實態からはずれていることのみによ來するものではなかつた。西洋社會を觀察する際の嚴復の視角は、あくまで中國全體の富強化を目指す立場からのそれであつた。實業家のイメージに西洋的人間像の典型を見出したのも、彼らの主體的な生産活動こそが西洋全體の富強の根源だと見ていたからに他ならない。従つて、理想の社會においては、個人の自由が全體の幸福を損つてはならぬとスペンサーが説く時、嚴復が自然權思想の文脈においてでなく、國家全體の利益という文脈においてそれを理解したことはむしろ當然であり、それ故にこそ、嚴復は政府の權限の制限というスペンサーの放任主義的傾向にまでも、敏感な反應を示したのである。

しかしながら、この點はシュウォルツが的確に指摘しているように、スペンサーの理論が部分の全體への從屬を示唆する有機體に社會を譬えるという、彼の出發點にある自然權思想や放任主義的傾向とは根本的に一致しない論理矛盾を犯していたことが、國家の利益を重視した嚴復との接點をもたらしことになったのだ。かくしてスペンサーにおける自然權的な自由思想は、中國の富強化を目指す嚴復がその手本として西洋に見出した、民の主體性と全體の調和的統一というイメージの下で、全體の富強化の手段たる民の主體性・能動性へと變質を遂げる。そして「論世變之亟」(一八九五年)の中で嚴復が、西洋の繁榮と中國の危機の原因は、「自由」と「不自由」の差だと斷言していることから窺えるように、かく變質した「自由」概念は、嚴復

の實感レベルの西洋認識を理念レベルへ昇華させる機能を果たすことになるのである。嚴復がスペンサー、とりわけその社會學から未曾有の衝撃を受けた最大の原因は、それがこのように彼の體験的西洋認識を理念化する機能をもちえた點にこそ、あつたといえよう。

嚴復がスペンサー社會學を踏まえて群有機體モデルを確立するまでには、少なくとも以上のような諸前提が存在したと考えられる。かくして成立した嚴復の「群學」は、以後嚴復の言論において終始堅持されたのみならず、列強による中國分割の危機に直面し、富強・救國の道を模索しはじめた知識人たちに、國家と民の關係を示す上での格好の枠組みを提供し、中國近代思想界全體に絶大な影響を與えることになつたのである。

第二節 民徳と傳統思想

1 儒家的理念の反映としての民徳

さてこうした西洋的な群有機體を中國に眞に實現すべく、嚴復が提唱したのが民力、民智、民徳（以下、三民と記す）の増進であつた。この主張は、國家の特質は各個人の體力、知識、道徳の程度により決定される、というスペンサーの命題に基づいている。スペンサーの著作 *Education Intellectual, Moral And Physical*, 1861 は、その表題からも窺えるように、この命題の性格を知る上で重要な文獻である。市民社會の成立にともなう教育の民主化を背景に書かれたこの書において、スペンサーは教育の任務を、個々人の完全な生活、すなわち自己の個性を全ての方向に十全に展開するための準備と捉え、そのために両親や教師が、子供の肉體的、知的、道徳的發達を如何に効果的に導くべきかを、進化論の觀點から説いている。つまり肉體、知、道徳と

は、スペンサーが人間の發達に關する科學的な認識に基づき、個々人の幸福な生活のために不可欠とした三要素だつたのである。

嚴復の場合、三民とは個々の民の幸福より、中國全體の富強化に於て必要な要素であつた。しかも、スペンサーにおける肉體、知、道徳の重視が、生物學的法則に裏付けられたものだったのである。對し、嚴復における三民の重視は、彼の諸論著の中で、三民のうち特に民徳が重視され、また民徳が「人心風俗」「民品」といった舊來の概念に、容易に置換されることから窺えるように、傳統思想と深く結び付いていたように見える。そこで、ここでは嚴復が西洋社會に見出した三民のうち「民徳」概念に着目し、傳統思想との關わりから、嚴復の西洋認識、更には群有機體モデルの特質を探ってみよう。

民徳の内容に關してシュウォルツ氏は、民徳とは西洋人の公共心を指し、嚴復は「根本的には西洋人の公共心と中國の社會道徳の間には質的な差がある」と見ていた、と述べている。確かに嚴復はしばしば西洋人の公共心を賛美している。だがそれが中國の道徳と質的に差のあるものとみなされていたかどうかは、にわかには斷じがたい。例えば彼は、後年に書いた「撥上皇帝書」で、西洋の民について實體験を踏まえてこう述べている。

「西洋の」眞の民主の國の兵が最強である理由は、その戦いが公戦でも、實は私争と同じだからだ。守るべきは公共の産業と國土、討つべきは國家の仇である。勝てばみな繁榮を謳歌でき、敗ればみな屈辱を受ける。だから先を争って戰場に出掛け、敗れずも敗走しないのだ。

嚴復の文章で、西洋人の民徳の内容が論じられる場合、我々はしばしば「公戦」を「私争」と見做すという右の表現に類似した記述に行

き當る。嚴復のいう民徳が、しばしばこうした表現によって象徴されるということは、一體民徳の如何なる内容に由來するのだろうか。民徳の核心にあるものとして我々がまず第一に見出すのは、前節で指摘したように經濟成長を目指し活潑な活動を展開する、中國の傳統的價值觀とは相容れない主體的人間像である。しかし、右の「擬上皇帝書」の記述が、「人心がばらばらで、みな私事にのみ執着し、同種の維持や忠君愛國への誠意がない」という中國の状況に對置されたものであることに端的に示されるように、嚴復は同時にまた、西洋で出會つた國家の富強を支える兵士や大實業家に、「忠君愛國」の精神をも見出してゐた。嚴復にとつて西洋人の生産活動における主體性とは、國家の富強化を目指す「忠君愛國」精神と表裏一體であつたのである。「公戰」を「私争」と見做すという表現は、嚴復にとつてそうして西洋的人間像の象徴だつたのである。ここで注目しなければならぬのは、嚴復が西洋に見出したこうした「忠君愛國」精神の儒教臭さは、單に「忠君愛國」という字面のみに由來するものではなかつたといふことである。「擬上皇帝書」は、一八九八年初の内外情勢を踏まえて、變法に先立つて皇帝がなすべき施策として、對等外交、民心の掌握、舊勢力の排除の三點を論じているが、そのうち、民心の掌握を論ずるにあたり、嚴復はまず次のように記している。

孟子は「兵革が堅利でないのではなく、米粟が多くないのでもないのに、兵士がそれらを捨てて戰場から逃亡するのは、地勢の有利さは民心の和合におよばないからである。〔民心を和合させるには、君子が有徳の政治を行うことである〕」「〔孟子〕公孫丑下」といっている。賈誼もまた「聖人〔徳のある君主〕が〔節行を勵ます事によって民を統御し、それによって民が皆徳を懷き力

を合わせて〕金城のように安定した國家を築くなら、民が我〔君主〕の爲に死のうとするので、我は民と共に生きることができ、民が我の爲に命を捨てようとするので、我は民と共に生存でき、民が我の爲に危険を冒そうとするので、我は民と共に安全を得ることができのだ」〔漢書 賈誼傳〕といっている。〔中略〕これは古來の立國の道を示している。人心が去らずに國本が搖らぐことはないのである。

先に引いた西洋の民徳についての記述は、こうした議論の延長上に展開されるものなのである。右の『孟子』や『漢書』の文章は、ともに君主の徳治による「忠君愛國」精神の涵養という儒家的發想を示すものとしてよく知られる。こうした文章の引用は、嚴復が西洋の民徳に見出した「公戰」を「私争」と見る「忠君愛國」精神が、これら儒家の古典に示される徳治主義の文脈全體と深く結び付いたものであつたことを窺わせるのである。

2 民徳増進の方法論

しかし、こう述べれば、直ちに次のような反論が返つてこよう。嚴復が西洋の民徳を儒家的文脈の中で語るのは、當時の知識人に違和感なく西洋的精神を受容させるための偽裝だつたのではないか、という反論である。前節でも觸れたとおり、確かに嚴復もしばしばそうした偽裝を試みていた。それだけに、嚴復のいう西洋の民徳が、儒家的フイルターを介して捉えられたものだつた、と安易に斷ずることは慎むべきであろう。西洋の民徳と儒家的文脈の結びつきの眞偽は、嚴復の思考の中に儒家的發想がどこまで食込んでいたのかにまで踏込んで考察してこそ、より一層明らかになるはずである。

そこで次に、問題を嚴復における民徳増進のための方法論に限定

し、嚴復の思考における儒家的發想の定着度を検討してみよう。嚴復は「群韓」(一八九五年)において、自分が民に君臨するのは、民の力徳智が低い爲で、その向上を實現すれば、後は民の自由に任せる、聖人に語らせており、「論世變之亟」では逆に、古來の聖人は民に「止足」と「樸鄙」に安んずることを教えることで「天下を籠絡」し、中國の民智、民徳を衰退させたと指摘している。また一九〇六年の論文「論教育與國家之關係」では、

東西の歴史において、およそ亡國とは必ず人心がまず壞れる事に起因することを知るべきである。「中略」今日の人心風俗を見るに、私はひそかに社會最大の危機ではないかと思つてゐる。「中略」だから徳育が知育よりも重要だといふのだ。

と論じている。「群韓」は聖人の教化による民質の引き上げを、「論世變之亟」はその逆を述べ、「論教育與國家之關係」は、社會を規定する最大の要因を「人心風俗」に求めているが、こうした發想は共に、「君子の徳は風なり、小人の徳は草なり。草これに風をくわえれば必ず優す」という『論語』顔淵篇の一節などに端的に示される儒家的徳治主義に少なからず依據するものと考えられる。嚴復の論著には、この徳治主義の傾向が、いわば議論を構成する主要な枠組みの一つとして、隨所に見出せる。しかもこの傾向は、教育とりわけ徳育の重視という點で、嚴復の實踐に反映していたのみならず、彼の變法プランの主な内容が、天子主導によるアヘン吸飲・纏足の禁止、西學重視の科擧改革、議院の開設等であつたように、有徳の聖人による徳治・教化の重視という點でも、彼の實踐と不可分なものであつた。西洋體験以前にすでに傳統的知識人としての素養を十分身につけていた嚴復が、民質の増進という課題を擔い得る主體を、皇帝權力以外に見出すこと

が困難な社會狀況の中で、こうした徳治主義の發想を少なからず残していたのは、むしろ當然のことであつたといふべきだろう。

そればかりではない。この徳治主義の傾向は、中國における民徳の増進のみならず、そもそも西洋における民徳の形成についての嚴復の認識とも、不可分なものだつた。嚴復は「原強」修訂稿において、西洋の宗教には七日毎に民を集めて説教をする者がおり、その教えは貴賤を問はず皆平等であるので、「西洋の小民は、ただ信心さえ深ければ、朝から夕までおそれつしむこと、吾が大人君子と異ならない」と述べている。ここに示されるキリスト教への信心、言換えれば有徳の聖人「キリスト、説教者」の教化が、「大人君子」の風、すなわち民徳を生むという圖式は、上記のような儒家的徳治主義の影響を窺わせるが、後述するように、嚴復がキリスト教の教義を、儒家の徳目「孝」に通ずるものと見ていたことを考え合わせるなら、そのことは一層明白となる。

ところで、こうした傾向は、實はひとり嚴復のみに特有だつたのではない。英國滞在中、嚴復の最大の理解者であつた郭嵩燾は、西洋の議會制を高く評價しながら、同時に「世にどうして政治教化なくして風俗をなすものがあるか。西洋の一隅に天地の精英が集まつているのは、實に理由のあることなのだ」と述べている。郭の西洋の政治への禮賛は、このように上からの徳治による人心の教化こそ理想の政治であるという、儒家的理念に依據したものであつた。嚴復の場合、郭に比べて西洋への認識はより多面化する。西洋の徳治への評價も、郭ほどに手放しではなくなり、貧富の懸隔などの暗黒面も見逃してはいない。他方また、前述の通り法律や制度が西洋社會で果たす積極的役割を認めていた。だが西洋の暗黒面の解決策として、

思うに當面の弊害を救おうとすれば、問題は人心風俗にある。貴賤貧富の平均化を欲するなら、必ず民はみな賢、智にして不肖、愚をなくしてこそ可能となる。

と述べているように、社會の盛衰を「人心風俗」の教化の問題に還元する傳統的發想は、ここでもなお相當の比重を占めていたのである。嚴復と郭嵩燾それぞれの西洋認識の形成は、中西文化をめぐる兩者間の議論に相當の恩恵を受けていると考えられるが、兩者の間にこうした議論が成立ちえたのは、彼らが程度の差はあれ、こうした共通の基礎を有していたためであつたらう。

それでは、こうした嚴復における民徳増進の方法論に對し、スペンサーは人間の道徳性の向上は如何にして圖られると見ていたのだろうか。スペンサーの社會進化論は、生物學における環境適合の法則に基づくものであつた。すなわち、彼によれば、秩序ある社會生活を確立するための社會制度の設定とその強制が、徐々に人々の制度への適合、人間性・道徳性の鑄造を生み、社會を進化させるとされた。嚴復はこの理論を『群學肄言』において譯出しており、また前述のとおり、嚴復は現に西洋社會における上から與えられた法律・制度の役割を重視していた。従つて、この理論が彼の思考の中に一定程度吸収されてきた可能性は否定出来ない。にもかかわらず、彼が民徳を論ずる時、それが西洋、中國いずれにおける場合でも、そこに明確に見出せるのは、環境適合論ではなく、むしろ前述のような上からの「人心風俗」の教化の論理なのである。このことは嚴復における儒家的徳治主義の傾向の根深さを、我々に一層強く印象付ける。

以上要するに、嚴復の論著の隨所に見られる徳治主義の傾向は、當時の知識人への教育的配慮から彼自身も用いた附會説とは、質的に區

別すべきものであり、いわば彼の思考の中に生き續ける發想の表出だつたと考えられる。嚴復が民徳を唱える時、そこには少なくともここまで儒家的發想が作用していたことを、我々は確認できるのである。

3 儒教批判としての民徳

これまで論じてきたように、嚴復が西洋に見た民徳は、「公戰」を「私争」と見做す儒家的愛國精神、およびそれを涵養する方法としての儒家的徳治主義と分かちがたく結付いたものだつた。しかしこのことは、決して嚴復が體制教學としての儒教の護持を旨指していたことを、意味するものではなかつた。以下、嚴復が儒家的愛國精神の中核と見做した「孝」觀念に注目し、この點について考察を加えることにしたい。

嚴復における「孝」觀念の位置付けを知る上で、日清戦争前後に譯されたアレクサンダー・ミチーの『Missionaries in China』の翻譯『支那教案論』は、注目すべき文獻である。本文でミチーが中國人の齊家、治國の所以は「孝」にあるとの指摘する箇所を按語で、嚴復は儒教はキリスト教等の宗教と同列に論じられないが、中國に「キリスト教等と同列の」宗教を求めぬなら「孝」こそがそれであり、君主への「忠」、長官への「悌」も、すべて「孝」に發すると述べ、西洋人を「利害を顧みず死に赴」かせる宗教に相當するものを、中國に求めるなら、それは「孝」の觀念だとしている。これはキリスト教を君主、國家への死をも恐れぬ忠誠心の源泉と見做す嚴復の評價が、實は「孝」概念の側からのものであつたことをも何わせるが、ともかく嚴復はこのように傳統的「孝」觀念を肯定的に評價しているのである。

しかしその一方で、例えば「原強」修訂稿では、「西洋では平等が重視される故に、公によって民衆が治められ、自由が尊ばれ」その結

果信義が重じられるのに對し、「中國では三綱を立てることを教える故に、孝をもつて天下が治められ、尊親が重んじられ」その結果却つて信義に薄く、人々は互いに欺き合ひ、上下の信頼も失われる、と述べて、「孝」觀念を否定的文脈の中で捉えている。

「孝」をめぐる嚴復のこうした一見矛盾した議論を、我々はどう理解すべきであろうか。これまで見てきたように、嚴復は決して儒家思想の傳統を放棄したのではなく、儒家的發想は彼の思想の在り方を少なからず規定し續けていた。従つて、『支那教案論』において、中國の救亡・富強を支える愛國心の源泉として、儒家思想における「孝」觀念に注目したのは、嚴復にとってはむしろ當然のことであつた。しかしながら、度々指摘するように、嚴復は西洋との出會いを契機として、民の安定的生存から經濟的成長へと價值觀の轉換を遂げていた。その轉換は、嚴復自身が「論世變之亟」において、中國の聖人「歴代君主」は、民に「止足」「朴鄙」に安んじ、君主に仕えるようにさせたのだ、「春秋」が「一統を大」としたのはそのためだと述べ、先秦の儒家思想に對しても批判的發言をしていることに示されるように、儒家思想本來の内容に根本的修正を迫るものであつた。すなわち、嚴復にとつて儒家的傳統は決して全面否定の對象ではありえなかつたが、であればこそ、中國の存亡の危機に對處するには、儒家思想を大幅に革新し、中國の富強化の障害となる要素を除去する作業が不可欠だったのである。

こうした繼承と革新のバランスの下に、しばしば嚴復の言論に登場するのが、「儒術の不行は、固より秦より以來、愚民の治これを負う」という主張であつた。嚴復は傳統的な專制君主批判論の形を借りてこう述べることで、儒家思想を先秦と秦以降とで區別し、儒家思想との

全面對決を避けつつ、秦以降の專制支配を支えた體制教學としての儒教に、専ら批判の矛先を向けたのであつた。右に擧げた「原強」修訂稿での「孝」を含む「三綱」秩序への否定的な言及も、正にこれと同じ文脈でなされたものだったのである。

かくして嚴復は、一方で體制教學批判の形で民の生産活動を抑制してきた儒家思想の否定面を指摘しつつ、他方また、從來「孝」等の觀念にて把握されてきた忠君愛國精神の清末中國における新たな意義に注目し、體制教學以前の「古」の「孔子の道」として、それを繼承することを唱えるようになる。一八九八年の論文「有如三保」において、「孝」の實質としての父母への慎み深く誠實な態度を、愛國心に直結するものとして重視し、また同年の「保教餘議」で、ドイツ兵が孔廟に狼藉をはたらいたいわゆる即墨孔廟事件に際し、中國人が示した激しい怒りに、「孔教」「體制教學以前の古の孔子の教え」の保國、保種における有効性を見出していることなどは、そうした彼の立場の明確なあらわれであつた。嚴復が唱えた民徳の増進とは、主としてこのように儒家思想に含まれる「公戰」「私争」と見做す忠君愛國精神を、中國の富強化のための國民的愛國精神へと轉化・繼承すること、スペンサーの命題を借りつつ主張したものであつたのである。

4 民徳の思想史的背景

最後に、こうした「孝」觀念の變質の思想史的背景について若干付け加えておこう。嚴復は『法意』の按語で、西洋の民の愛國心を論じて、次のように述べている。

彼の地では、人々がそれぞれにその國家を私し、國を愛するのみならず、ことに國に各自の自由があることを重んずる。だからそれを保つためには生命すら惜しまない。まして身體以外の財産

など、尙更惜しきはしない。

ここで議論のうち、愛國精神、すなわち民徳は「國家を私する」ことに由来するという説は、嚴復がしばしば持出すものだが、その際、民に「國家を私」させる具體的方策として嚴復が擧げるのは、朝廷が議院を設け各郡縣それぞれから代表を公擧するか、議院を開かないまでも、地方自治を重んじ地方代表に權限を與えることだった。つまり嚴復においては、民に「國家を私」させること、すなわち郷紳層への地方自治權の分與が、民徳の源泉、いわば徳治だと見なされていたことになる。

ところで、この「國家を私する」という地方自治の主張は、嚴復も明示しているように「天下の私を合して以て公と爲す」との顧炎武の主張を繼承している。溝口雄三氏の研究によれば、この顧炎武の主張は、明末の富民層の階級的支配力の上昇氣運を背景に、宋學以來否定されてきた土地の私的所有等の人欲が肯定され始めた状況を反映するものとされる。この指摘を念頭に置くならば、徳治による人心風俗の教化という傳統的枠組みに、嚴復が地方自治權の分與「徳治」による民徳の國民的愛國精神の涵養「教化」という新たな内容を盛ったこと、更にはまた、嚴復が前述したように民の安定的生存から經濟的成長へと價值轉換を遂げたことは、いずれも欲望否定から肯定への傳統思想内部の大變動と無縁な出來事ではなかったことを、我々は推測できらるであらう。

結 語

嚴復の「群學」における群有機體モデルは、中國の富強化を目指す立場からの西洋認識を、スペンサー社會學の彼なりの受容によって理

念化しつつ形成されたものだった。この點で、群有機體モデルは嚴復の西洋體験から生れたといつて過言ではない。だが、嚴復の西洋認識は、實は少なからず傳統的フィルターを介して形成されたものであった。従つて、この國家モデルにおいて、民の主體性や全體の調和的統一性の根據とされた民徳は、傳統的な儒家的愛國精神、徳治主義と不可分なものであった。しかしながら、それはまた決して固定された舊來の價值觀に安住するものではなく、傳統思想内部の新たな展開という基盤と、西洋との出會いという契機の下での、儒家思想の革新を伴つていた。すなわち、我々は嚴復のいう民徳の中に、民の安定的生存の重視から民の主體的な生産活動による經濟成長の重視への價值轉換、あるいは傳統的な體制教學的忠君愛國精神の國民的愛國精神への轉化など、清末における傳統思想の再生を見出すことができる。

かくして嚴復が提起した、群（有機體的國家モデル）と民徳（國民的愛國精神）という新たな枠組みの先見性に、最も鋭く反應したのが梁啓超であった。嚴復から強烈な啓示を得た梁啓超は、日本亡命後、國家意識の強化を支えた明治後期の西洋的な倫理學・歴史學を一氣に吸収しつつ、「群學」を獨自に發展させることにより、「國家」「國民」概念の明確な意味付けを、廣く當時の知識人に提供することに成功するのである。

註

(1) 小島祐馬『中國の革命思想』一九五〇年、弘文堂、六一、六三頁。

(2) 「原強」修訂稿の執筆時期については、『嚴復集』第一冊五頁の注を

参照。

(3) シュウォルツ著、平野健一郎譯『中國の近代化と知識人』一九七八

年、東大出版會、七一七九頁。

(4) 同右、六八頁。

(5) 拙稿「嚴復の英國留學—その軌跡と西洋認識—」『中國—社會と文化』第九號、一九九四年六月。

(6) 『嚴復集』第一冊一六〇—一九頁。

(7) 周振甫選注『嚴復詩文選』(三四頁、注二)がこの「勸學篇」を *Education Intellectual, Moral And Physical* とするのは誤り。また嚴復は *The Study of Sociology, Chapter 1* のみを「勸學篇」として翻譯したこともある。「侯官嚴氏叢刻」一九〇一年、所收)が、「原強」修訂稿でいう「勸學篇」はその紹介の内容からして、本文のように考えるのが妥當であらう。

(8) 蓋群者人之積也、而人者官品之魁也。「中略」且一群之成、其體用効能、無異生物之一體、小大雖異、官治相准。「中略」生之與群、相似如此。「中略」而其本單之形法性情、以爲其總之形法性情、欲請其合、先考其分。「中略」夫如此、則一種之所以強、一群之所以立、本斯而談、斷可識矣。蓋生民之大要三、而強弱存亡莫不視此。一曰血氣體力之強、二曰聰明智慮之強、三曰德行仁義之強。是以西洋觀化言治之家、莫不以民力民智民德三者斷民種之高下、未有三者備而民生不優。「原強」修訂稿『嚴復集』第一冊一七、一八頁)

(9) 夫苟其民契需恟恟、各奮其私、則其群將渙。以將渙之群而與輿悍多智、愛國保種之民遇、小則虜辱、大則滅亡。「嚴復集」第一冊一八頁)

(10) 不佞讀此在光緒七八之交、輒嘆得未曾有、生平好爲獨往偏至之論、及此始悟其非。「嚴復集」第一冊二二六頁)

(11) 「說群序」「說群一、群理一」「飲冰室文集」第一冊所收)など参照。

(12) 『飲冰室專集』第三冊『新民說』六頁。

(13) 佐藤慎一「清末啓蒙思想」の成立(1)『國家學會雜誌』九二卷五、

「群」と「民德」

六號、一九七九年、序章参照。

(14) シュウォルト前掲書七二—七七頁。

(15) 『嚴復集』第一冊二二五頁。

(16) 『政治講義』第一會、『嚴復集』第五冊二二四—二四五頁。

(17) 佐藤慎一「儒教とナショナリズム」『中國—社會と文化』第四號、一九八九年。

(18) 同「鄭觀應について」(三・完)第四節「法學」四九卷二號、一九八五年)および鄭觀應『盛世危言』「商戰上」「商戰下」(夏東元編『鄭觀應集』上册、一九八二年、上海人民出版社、所收)参照。

(19) 張之洞『勸學篇』(近代中國史料叢刊第九輯、文海出版社)外篇、第一「益智」。

(20) 注[5]参照。

(21) 言今日之教育、所以救國、而祛往日學界之弊害者、誠莫如實業之有功。「中略」往日之教育成分利之人材、實業之教育充生利之民力。第須知實業教育、其扼要不在學堂、而在出堂後辦事之閱歷。「中略」故鄙人居平持論、謂中國欲得實業人才、如英之大斐 Day、法拉第 Faraday、瓦德 James watt、德之杜勵志 Dreyse、克鹿卜 Krupp 等、乃爲至難。何則、中西國俗大殊。「實業教育」一九〇六年、『嚴復集』第一冊二〇六頁)

(22) 自由既異、於是群異叢然以生。粗舉二言之、則如中國最重三綱、而西人首明平等、中國親親、西人尚賢、中國以孝治天下、而西人以公治天下。「中略」其於財用也、中國重節流、而西人重開源、「中略」其於爲學也、中國誇多識、而西人尊新知。其於禍災也、中國委天數、而西人恃人力。「論世變之亟」一八九五年、『嚴復集』第一冊三頁)

(23) 自其官工商買章程明備觀之、則人知其職、不督而辦、事至纖悉、莫不備舉、「中略」故凡其耕鑿陶冶、織紉牧畜、上而至於官府刑政、戰守轉輸、郵置、交通之事、與凡所以和衆保民者、精密廣大、較吾中國之所

有、倍從加焉。「原強」修訂稿、一八九六年?、『嚴復集』第一冊三、一三三頁]

(24) 『倫敦與巴黎日記』〔鐘叔河等整理、岳麓書社出版、一九八四年〕

(25) 『The Study of Sociology』, pp. 347—348.

(26) E・パーカー著、堀豊彦他譯『イギリス政治思想』H・スペンサーから一九一四年、岩波書店、一九五四年、八〇頁。

(27) パーカー前掲書八四、八五頁。

(28) 『政治講義』第六會『嚴復集』第五冊二二九六頁。

(29) 蓋諸哲〔スペンサー等をさす〕引用者、之論政府也、每分何者爲政府所應管、何者爲其所不應管、由此而政府之權限以立、特吾意不然。但以政府權限廣狹爲天演自然之事、視其國所處天時地勢民質何如。〔同右、二二九〇、九一頁〕

(30) シュウォルト前掲書七九頁。

(31) 『嚴復集』第一冊二頁。

(32) 嚴復が「天下」から「群」へ轉換を遂げえたのは、「群」の發生・發展が人類進化中の普遍的現象であることが、彼が眞理解明の最高の方法と確信していた西洋科學〔特にスペンサー社會學〕により證明済みであったことも深く関わっている。嚴復の科學觀については、高柳信夫『嚴復思想における「科學」の位置』、『中國哲學研究』第六號、一九九三年、參照。

(33) スペンサー著、岡本仁三郎譯『教育論』〔玉川大學出版部、一九五九年〕參照。

(34) シュウォルト前掲書六九頁。

(35) 眞民主之國、其兵所以最強者、蓋其事雖曰公戰、實同私爭。所保者公共之產業國土、所伐者通國之盜賊仇讐。〔擬上皇帝書〕一八九八年、『嚴復集』第一冊七三頁]

(36) 例えば「赴公戰如私爭」〔「原強」修訂稿『嚴復集』第一冊三二頁〕、

「公敵而私仇」〔「法意」按語七四、『嚴復集』第四冊九七七頁〕など。〔37〕而人心渙散、各顧己私、無護念同種忠君愛國之誠。〔「嚴復集』第一冊七三頁〕

(38) 臣聞孟子有言「兵革非不堅利也、米粟非不多也、委而去之、是地利不如人和也」。賈誼亦曰「聖人有金城、民且爲我死、故吾得與之俱生、民且爲我亡、故吾得與之俱存、夫將爲我危、故吾得與之皆安」。降至宋臣蘇軾之告其君、亦一言再言以深結人心爲本。此以見自古立國之道、未有人心未去而國本或搖者也。〔同右七二頁〕なお『漢書』賈誼傳の譯は、顏師古の注に據った。

(39) 「群韓」一八九五年、『嚴復集』第一冊三五頁。

(40) 『嚴復集』第一冊一、二頁。

(41) 須知東西歷史、凡國之亡、必其人心先壞、〔中略〕不佞目睹今日之人心風俗、竊謂此乃社會最大爲危岌之時、〔中略〕故曰德育尤重智育也。

〔「嚴復集』第一冊一六八、一六九頁。なお同一一六七頁に「是故居今而言。不佞以爲智育重于體育、而德尤重于智育」とある〕

(42) 「原強」修訂稿、「擬上皇帝書」參照。

(43) 今徵論西洋宗教如何、〔中略〕人無論王侯君公、降以至於窮民無告、自教而觀之、則皆爲天之赤子、而平等之義以明。平等義明、故其民知自重而有所勸於爲善。今夫「上帝臨汝、勿貳爾心」、「相在爾室、尙不愧於屋漏」者、大人之事而君子之所難也。而西洋小民、但使信教誠深、則夕楊朝乾、與吾之大人君子無所異。〔「嚴復集』第一冊三〇頁〕

(44) 世安有無政治教化而能成風俗者哉。西洋一隅爲天地之精英所聚、良有由然也。〔「倫敦與巴黎日記』四三四頁〕

(45) 佐々木揚「郭嵩燾」〔一八一八—一八九一〕の西洋論—清國初代駐英公使が見た西洋と中國。佐賀大學教育學部研究論文集第三七集第一號〔一〕〔Ⅱ〕合併、一九九〇年八月、參照。

(46) 蓋欲教當前之弊、其事存於人心風俗之間。夫欲貴賤貧富之均平、必

其民皆賢而少不肖、皆智而無愚而後可、…。「原強」修訂稿『嚴復集』第一冊二五頁]

年、序章参照。

(47) この發想については林毓生著、丸山松幸、陳正醒譯『中國の思想的危機』研文出版、一九八九年が参考になる。

(48) *The Study of Sociology*, 1874, p. 349.

(49) 『支那教案論』一四、一五葉、顧學子輯『嚴侯官先生全集』一九〇三年、所收。また『嚴復集』第四冊八五〇頁。

(50) 西之教平等、故以公治衆而貴自由。自由、故貴信果。東之教立綱、故以孝治天下而首尊親。尊親、故薄信果。然其流弊之極、至於懷詐相欺、上下相遁、則忠孝之所存、轉不若貴信果者之多也。「原強」修訂稿『嚴復集』第一冊 三一頁。

(51) 『嚴復集』第一冊 一二頁。

(52) 「原強」『嚴復集』一冊一四頁。

(53) 『嚴復集』第一冊八〇頁。

(54) 『嚴復集』一冊八三〜八五頁。

(55) 彼惟人人視其國爲所私、不獨愛其國也、而尤重乎其所載之自由。故其保持之也、雖性命有不恤、矧乎其身以外之財產耶。「法意」案語一〇五、『嚴復集』第四冊九九六頁]

(56) 是故居今之日、欲進我民之德、於以同力合志、連一氣而御外仇、則非有道焉使各私國不可也。顧處士曰、民不能無私也、聖人之制治也、在合天下之私以爲公。然則使各私中國奈何。曰設議院於京師、而令天下郡縣各公舉其守宰。「原強」修訂稿『嚴復集』第一冊三一、三二頁]

なお顧炎武「郡縣論五」に「天下之人各懷其家、各私其子、其常情也。爲天子、爲百姓之心必不如其自爲也、此在三代以上已然矣。聖人者因而用之、用天下之私以成一人之公而天下治」とある。

(57) 『法意』案語八一、『嚴復集』第四冊九八二頁。

(58) 溝口雄三『中國前近代思想の屈折と展開』東大出版會、一九八〇

「群」と「民徳」