

『國粹學報』誌上に於ける「國粹」主義と「國學」の成立

佐藤 豊

『國粹學報』は、一九〇五年から一九一一年にかけて、上海で、國學保存會會員を中心にして編輯された雜誌である。主な執筆者に、鄧實、劉師培、章炳麟、黃節、馬鈺倫等があり、革命派に對應した學術雜誌として、宣傳媒體としても一定の役割と影響力を持っていたことは、すでに知られている。⁽¹⁾しかし、「國粹」という語は、中國人留學生のもたらした輸入語で、黃節の「國粹學報」(第一期)の中でも、日本の國粹主義が、明確に意識されている(恐らく「國學」の語も同様であろう)。それ故、この語自體は、革命派の專賣特許ではなく、當時、張之洞や變法派にも使われていた。それは、ある意味で、ウェスタンインパクトが、漢代以來形成發展してきた中國文明そのものにならび浸透し、文明の總括、再編への要請が、すでに時代的なものとなっていたことを物語っているとも言えよう。その中で、彼ら『學報』同人は、中國文明再點檢過程で、その文明創造力の偉大さを見、「國粹」による「種族性」の發揚(ついに、滿州族支配を覆えし、ヨーロッパ文明に抵抗すること)を目的としていた。

今その「國粹」主義をみるに、まず、彼らに共通した漢民族主義からみてみよう。

彼らの民族觀は、一見、はなはだ狹隘な華夷思想に満ちている。つまり、從來、人間の原理たる「禮教」を有している限り、原則として、あらゆる民族に開放されていた人間概念が、「華と夷は、その起源から種類として區別をもち、同一になるべくもない」という固定的なものとなっているのである。

「董仲舒『春秋繁露』(卷二、竹林第三)で、邲の戰(宣公十三年)を根據にして、晉が變じて夷狄となり、楚が變じて君子となつたことを言つて、『春秋』には通辭はなく、變化に應じて變わるのだとしてより、『春秋』の華と夷の枠組が崩れてしまつた。夷狄が悪名であるのは春秋の通辭だ。『春秋』には、吳楚を格上げする義はあるが、夷狄を格上げする義はない。吳楚は地理的には荆蠻の地にあるが、統治していた者はわが民族だ。故に、地理的に言えば、夏を以つて夷を變ずる處にあるのであり、統治者という點で言うと、わが黃帝の子孫であるから、格上げすることができる。ところが、夷狄の方は、わが民族ではない。故に絶対に格上げすることはできぬ。」(第二十期學篇、黃節「春秋攘夷大義發微」。尙、第六十五期

通論、章絳「駁皮錫瑞三書」にも同様の論がある。

公羊傳の「夷狄進みて爵に至る」の説は、實は同種族の吳楚に對して言つたものであり、夷狄はどこまでも夷狄のままであることが、ここで述べられている。當時、清朝異民族王朝は、必然的に、中華思想の背後に伏流となつて潜在する「血の辨別による華夷差別の思想」を拂拭し、「文化主義」的中華思想（つまり、禮教の普遍的側面）を前面に押し出してゐた。『學報』の種族主義は、この清朝「文化主義」に對決してゐた。例えば、黃節「春秋攘夷大義發微」（第二十期學篇）では、『欽定春秋傳說彙纂』『御纂春秋直解』の「文化主義」的改竄を非難して、血の辨別による種族主義を標榜してゐる。

「明の太祖の言には『元人が中國に侵入して支配してより百年間は、人口は増加し、人民は生活が豊かになり、朕の祖先もその太平を享受した。』又言う『朕は、天下を群雄から取つたのであり、元氏から取つたのではない。もし元がよく天命を畏れ、臣下がそれぞれ職分をつくしていたら、天下の豪傑は、どうして間隙に乗じて起つことがあつたらう。』ああ、この言には、種禍の痛みがない。それ故、明は蒙古を驅逐すると、遠略につとめず、二百七十年間、コサックの鐵蹄がウラル嶺を越え、ポルトガルの颯聲がマラバル海岸を通過したのを傍觀したのだ。」（第二期史篇、黃節「黃史」）

この明の太祖批判にこそ、從來中國の保持してきた、天命により天下の支配權を得ることが正當化され、その限りでは異民族の支配も許容されるといふ「天下」主義的支配原理そのものが否定され、種族辨別を第一原理とする彼らの思想が典型的に表わされてゐる。

しかし、このように、彼らは華・夷の不可通性を主張しながら、それは専ら滿州族に鋒先を向けたものであつて、西洋列強については、

夷狄一般として扱ふほど彼らの西洋文明への評價は低くはない。つまり、彼らの言辭の中に、日本、西洋を「人」の範圍の中に組み入れてゐるものがあるのである。例えば、黃節は「アジア大陸で、わが族以外ではただ東夷（日本）のみがそれでも人種であると言へる。その他は、犬・蛇・多・羊人である」（第二期「黃史」と言つて、日本人を「人」の中に入れ、第一期「黃史」では、崑崙山脈附近にいた諸族のうち、西行したものが泰西文明を開き、東行したものが泰東文明を開いたとして、兩者の密接な關係が述べられてゐる。章炳麟にしても、新「暄書」「原人」で、日本、印度、西洋を「人」として扱つており、この見解は「檢論」に至るまで變わらない。この「人」の擴大は、前の華夷の不可通性と一見矛盾してゐるように見えるが、華及び華の文化が、人及び人の文化全般を覆いきれなくなつたことを意味してゐる。そして、それは又、康有爲流の華の文化に西洋文明を取り込もうとするのとは異り、「人」種の中の更なる辨別化が志向され、各々の不可通性を堅持しようとする傾向が強いのも、一つの特長をなしてゐる。

「たとえ、萬國にいづれも文化があつたとしても、文化はそれぞれ舊慣によつて成立してゐて、禮俗・風紀・言語は互いに移入しあへるものではなく、大同を欲してもそのでだてではない。皮錫瑞は、ただ從諛の士が盛んに西洋を稱賛して、四海は一體であるとしてゐることのみを見てゐる。これは、ただ檀と梨、橘と柚が甘さを同じくしてゐるのを知るので、それらが味を異にしてゐるのがわかつてゐないのだ。」（前掲「駁皮錫瑞三書」）

このように彼らの種族主義は、一見狹隘な華夷思想を内に含みながら、種族辨別的傾向を強く持つたものと言へる。しかし、その華夷思

想と西洋認識との論理的な不整合は、そのまま、彼らの國粹主義にも反映することになるのである。

〔II〕

彼らの國學は、單なる學問ではなく、甚だ政治的な意識の上に行なわれていたことは、先ず第一に確認しておかねばならぬことである。

「天地に國を形成する時、必ずそれとともに存立するものがある。

學は、政教禮俗の根本である。學が亡びれば、一國の政教禮俗もともに亡びる。政教禮俗がいづれも亡びてしまえば、邦國のみが存立することはできない。たとえば、ポーランドは、自國のことばが湮滅して、ワルシャワは廢墟となり、バラモンは、舊典がすたれて、恆都(?)は他國に屬した。これがつまり學が亡びた國は、必ず亡びるといふことだ。國を保とうとするなら、必ずまず學を保たねばならない。」(第二十六期社説「擬設國粹學堂啓」)

ここでは、學問を「學の存亡→政教禮俗の存亡→邦國の存亡(種族の存亡)」という圖式の中に組み込んで意識している。つまり「國の存亡」の最も基底的要因としてである。そこに「國粹」を探究する「國學」の意義を見出しているのである。章炳麟は「演說録」(『民報』6號)の中で「國粹によって種族性を激動し、愛國の熱腸を増進する」と述べている。彼らにとって「國粹」とは、漢民族の文化的精神的遺産を意味し、民族精神を養成するため、それを愛惜する具體的對象として提出されたものである。又そこに、彼ら『學報』同人が革命運動のかたわら研究すべき「國學」の政治性が存在するのである。

「國粹」が漢民族の文化的遺産を意味するのであれば、それを支持

し、享受する主體も民族そのものであるはずである。その民族の中には、士大夫もいれば、一般民衆もいる。

「君學を盛行せしめ、國學を不振ならしめたのは、わが民にも責任がある。……西洋では學は必ずしも時君の稱揚に頼らずとも、固有の力で旋風をまき起し、世の中の人心風俗を十分に動かして餘りある。ところが我國を觀ると、歴代、一二の巨儒がいて、研究熟慮して自ら宗派を形成し、その學術はかなりすじみちの通ったものではあつても、それは空山に學を講ずるようなものであつて、唱和する者は、わずかにその門徒と二三の知己のみである。……だからその學は、そのまま日々遠くなり、その遺著も又うずもれてわからなくなつてしまつた。」(第三十期社説、鄧實「國學無用辨」)

どんなりっぱな議論でも、それに民が響應しなくては、何の力も持ちえぬ。フランス革命のように、民がその議論を理解し、社會全體が沸騰してはじめて社會を改革できる。又「君學」の伸長を阻止し、「國學」を盛行ならしめることができる。彼らは、たびたび、顧炎武「日知錄」(卷十三、正始)の「亡天下には匹夫にも責任がある」という語を引用する。その時、顧氏に於ける、天下を支える人間としての道徳性に關する責任を、中國を支える者の持つべき民族精神に關する匹夫の責任と讀みかえて使っているのである。しかし上記の引用文にもあるように、民は從來無知蒙昧の状態に閉じこめられ、「國學」を支える支持力を持ちえなかつた。そこで、士大夫の責任が非常に重大となる。それも在野の士大夫である。

「天下の學術の變轉は何度もあつた。在朝の學もあり、在野の學もあつた。昔から、士君子は衰亂の時代に生まれあわせると、積極的に團體を組織し、學を講じ書物を著わしているが、それらは、いず

れもやむにやまれぬ心が働いた結果であつて、そのために正學は亡びず、ついには、亂世を治め、治世にかえしている。故に、歴代國が滅んでも天下が亡びないのは、すべて野に學があることで、救っていたからなのだ。野に學がなくなら、賊民が興るようになってはじめて天下は眞に亡びるのだ。」(第三十八期社説、鄧實「國粹學報第三週年祝典敘」)

國學の主體として、總體としての漢民族が想定されているとはいへ、中國で學の存亡を擔ってきたと認められるのは在野の士大夫であつて、決して人民ではない。⁽⁷⁾そして、今、國學を擔っているのは、彼ら在野の士大夫⁽⁸⁾「學報」同人なのである。しかし、ここで國學の主體として漢民族を想定するのは、大きな意味をもっている。それは、從來主流であつた「君主のための學問」に大きな打撃を與えることにならるからである。

「ああ、わが中國には國學がない。國學とは君學と區別して言うものだ。わが神州の學術は、秦漢以來終始君學の天下であつた。所謂國はなく、所謂國學はなかつた。その理由は、君があるのを知るのみで、國があるの知らなかつたからだ。最近の人は、政治の定義に於て、國家と朝廷の區別は知つていながら、學術を言う場合、國學と君學の區別があるの知らない。故に、國學と君學を混同し、君に事えること即愛國だと思ひ込んだり、功令利祿の學即國學だと思ひ込んだりしている。ところが、國學には獨立した實體があるのだ。」(第二十七期社説、鄧實「國學眞論」)

彼らは、秦漢以來續いてきた學術を君學という概念で總括し、「國學」と明確に區別し、その正統性を剝奪しようとする。鄧實によれば、君學とは「歴代帝王の尊崇を經、その學説に本づき、頒ちて功令とな

し、奉じて治國の大經、經世の良謨となすもの」であり、「人君の是非をもつて是非となすもの」である(前掲「國學無用辨」)。それは、明らかに、漢が五經博士を立ててその統が開かれ、隋唐の科擧制の成立によつてその統が固まつた所の皇帝の補助者たる士大夫の學、つまり專制體制下の官吏となるための學に他ならない。この君學こそ、中國に學問の閉塞狀況を生み出したものであり、今こそ廢除する必要がある。それは又、張之洞等も主張していた「國粹」を意識し、それとの畫然たる辨別意識をもつて言われたものである。又、彼ら「學報」同人に共通して存在していた、從來の學術が多分に有していた富貴利祿思想に對する批判も、その延長線上に出てこよう。

このように、彼らの國學は、漢代に國教(儒教)として成立した學術を、專制君主制との關連で批判し、新たに民族精神の據り所として提示されたものと言つてよからう。

〔II〕—(1)

國學が民族精神の據り所として提示され、その主體に民族總體を想定することは、聖賢の書(經)であるが故に學び、そこに記載されている普遍的理法(道)を探究しようとする傾向を多く持つていた傳統學術に對する、一つの轉換を意味している。まず第一に、先秦より清末まで、漢民族の有したあらゆる學問思想に、民族の學であるという點から、「市民權」が與えられたことである。反禮教とされるものでも、もう一度「國學」という觀點から見直されることになる。例えば、李卓吾の思想も、近代では、『天義』報と並んでいち早く紹介し、再評價への端緒を與えている。⁽⁹⁾第二に、それは又、歴代、一王朝の歴史として扱われていた歴史を、漢民族の通史として概観しようとする

意識につながる。例えば、黄節の「黄史」(第一期史篇「總叙」)は、「わが國には、種族史が亡んで、社會には記録がなくなつた」として、黃帝の時代から今日までの「わが種人の興亡の迹」を述べようとする。

しかし、そうした「國學」の中でも、古代文明の占める位置は、非常に大きい。彼らには、中國古代の文明創造力を現代に復活させようとする意圖があつたとも言える。事實、それは他に例がある。ヨーロッパのルネッサンスである。ヨーロッパも古代精神の復興によつて近代を創造したのではないかと言ふのである。彼らの古代への接近は、聖賢への接近ではなく、漢民族文明の根源への接近なのである。しかし又、中國古代文明を語る時、彼らにとつても、西洋は無視しがたい存在となつてゐる。そこには、洋務運動以來の傾向が、彼らにも濃厚に残存してゐた。

「禮では、君主を立てる場合、必ずそれを民に相談する(『周禮』秋官小司寇。この禮は、唐虞より春秋戰國まで行なわれていたのであつて、一時的良俗ではない。ああ、秦以後、國土を私する者が、どれも子孫が帝王として永遠に續くための方策をめぐらして、この禮が明らかでなくなつた。今西洋の民主國では、その盛美な治世をたえ、それがモンテスキュー、ルソー等の人々にはじまつたと考へ、我國を低く見なしてゐる。ああ、それは古の禮を失つたためなのだ。」(第三期史篇「黄史」)

しかし、こうした言辭も、中國になんとか西洋文明を導入しようといふ根據付けのためというより、現在謳歌されてゐる西洋的諸價值も、中國古代にもその萌芽があると説き、中國の文明創造力の優秀性を稱揚することに重點が置かれる。この古代文明が、夷狄の侵略や専制君主制によつて阻害されることなく、順調に發展していれば、中國は西

『國粹學報』誌上に於ける「國粹」主義と「國學」の成立

洋に匹敵する文明を創造しえたはずであると言ふのである。(だから「君學」は一層批判の對象となるのである。)であるから、彼らが中國古代に西洋型近代を讀みとろうとするのも、基本的には、中國文明の優秀性を立證する範圍内(國粹の獨自性を失わぬ範圍内)での事であつたと言えよう。もしその線を逸脱すれば、西洋文明に對する中國文明滅亡への危機意識の中で、國粹の愛惜↓「種族性」の發揚↓民族獨立を果そうとする、同人の基本的政治的方針に矛盾することになる。

その意味で、更に徹底して西洋文明と中國文明との峻別に嚴格な態度をとり、他の同人にありがちな「中國古代↓西洋型近代」の矛盾から一步抜け出ていたのが章炳麟であらう。彼は、西洋との關連付けはせず、中國獨自の事蹟に注目し、その固有性により「種族性」を發揚しようとする。しかし、その過程では、中國文明が嘗て持っていた「普遍性」は、大きく後退することになる。この論理こそ、彼ら『學報』同人の主張する種族革命に對應した學術論理であつたと言えよう。以下それに到る彼らの「愛惜の論理」を見てみよう。

「本朝の學術は、漢學とか宋學とか今文學とか言つてゐるが、その範圍は、依然儒學と六經とに他ならない。いまだ孔子と六藝との外に出で、更に一學派を立てることはできなかった。それができたのは、今日の周秦學派に始まる。」(第五期社説、鄧實「國學全論」)

彼らは自らを周秦學派(又は古學派)と規定する。その見地に立てば、當時いわれてゐた「傳統學術」も儒家という一スクールの論議にすぎないものとみなされる(儒家を諸子の一スクールとして敘述した論の典型的例としては、劉師培「周末學術史序」・章炳麟「諸子學略説」が擧げられる。そうした論議は、彼らの主要な論敵である變法派が前漢の公羊說に基づいて理論構築をしていたのに對して、それを前

漢という時代の歴史的所産として相對化すべく、周秦の立場に立脚したのだとも言える。鄧實は、先秦諸子の時代は「經師」と儒家とは分かれていて、更に諸子百家も加わって、國學の眞たるを失つていなかったのに、秦代以後「君學の統」の成立とともに、「國學の統」が途絶えたのだと主張する（前掲「國學眞論」）。事實、それ以後、諸子學は「市民權」を失い、明代の諸子の刊行を經、清代に到つてようやく考證學の副産物として校讎刊行が行われ、王念孫らの諸子訓詁研究へと進むのだが（彼の子、引之の弟子に、章炳麟の師、俞樾がいる）、その中で諸子學という獨立した學の端を開いたのは、汪中「述學」であつた。この傳統の上に、彼らの諸子學があるのは疑いない。更に、

この諸子學の抬頭は、對外的危機を背景にする洋務運動以來の西洋機器導入の要請と無縁ではない。例えば洋務運動では、西器中國起源説の中に諸子への注目現象が見られる。鄧實は、諸子學が西來の學との接觸から興つたと認識し、諸子の書が含まれていた義理が、西學を盡く含んでいたこと、中國文明に依據せず、より優秀な文明を構築した西洋に接して、儒家一尊の説が崩れ、儒教の他にも他教があるし、六經の他にも諸子があるという自覺が生まれ、諸子間の比較が紛然として起つたこと、を擧げている（第九期社説「古學復興論」）。彼の言は、阿片戰爭以來、儒教的原理の外にありながら最高度の文明を創出してゐる西洋と、中國人が接するにつれ、「世界」を貫通する唯一の理法としての儒教的原理が崩れ、それとともに諸子學が抬頭してきたことを物語っている。彼ら周秦學派もそうした時代の下に登場するのである。劉師培は、自分達の學派を、清朝考證學とは明確に一線を畫し、「諸子の考證學」より更に一步進めた「諸子の義理學」は、自分達から始まつたことを宣言している（第一期學篇「周末學術史總序」）。ここ

に名實ともに諸子學が獨立するのである。そして、周秦に立脚して儒家の家族道徳を基本とする倫理説を、古代の宗法制の遺制として歴史的所産視し、諸子の倫理説と同列に置いて

「漢魏以降、學者は倫理を大言壯語し、孔孟を依據すべきものとして奉じ、諸子を曲説であると斥け、諸子學術を埋もれさせた。嘆かましい。」（第一期學篇、劉光漢「倫理學史序」）
という發言も生まれるのである。

彼ら周秦學派の觀點によれば、民族の祖型に迫る手がかりは、六經及び諸子に記載された事蹟である。儒家の諸子家に伴い、經概念にも變化を生ずる。まず經と儒家が乖離する。

「六藝は先王の政典舊史であり、天下の人はいづれも誦習できたのであり、獨り儒家一家の學ではなかつた」（第二期社説、鄧實「國學微論」）

彼らは、經を儒家から獨立させ、それを單なる古代の歴史記録としてみる。

「尙書」「春秋」は左史・右史が記録したものであるといわれる。學者はこれを研究する時、『史記』『漢書』と同列視するのがよからう。その典禮をしらべ、過去の事蹟を明らかにし、後輩達に、共通點を求め根本を知り、國故を忘れることがないようにさせる。これがその要點である。古今は變異してゐて、當然一概に論ずることはできない。」（第八十二期通論、章炳麟「與簡竹居書」）

こうした論理によつて、彼らは「六經皆史」説を主張し、それを章學誠—眞自珍の系譜の中に位置付ける。彼らにとつて、經は、そこに古代の漢民族の様態が述べられ、その事蹟が民族精神の遺産（民族のアイデンティティを守るもの）として存在していることが、最も重要な

ことであり、そこに執着する。變法派の如く、經は孔子の志を假託するために創作されたもので、上古の事蹟は茫然として全くわからないという説に與するわけにはいかない。

「そもそも、周公・孔子より今日に到るまで、歲月は數千年を經、政俗は轉變している。すびて諸法式をどうして現在に施行できよう。經を説くのは、古を存するためであつて、これを現在に適用するためではない。先人の手澤が子孫に残された場合、それが古くさく粗惡なものでも、寶物として見る。それを完全無缺であるというのは間違っている。」(第二十三期撰錄、(章炳麟)「某君與某論漢學報書」) 章炳麟が中國古代文明を粗惡なものとなしたとは思えぬが、ここでは、經は、主觀的感情的に「寶物」と執着されているのであつて、客觀的理性的に普遍性を有していると認識されているのではない。普遍的原理が記載されていると考えられていた經書は、ウエスタンインパクトの中で、近代世界の中での特殊一地域となった中國世界と對應して、時間的にも制約のある漢民族の歴史書と化し、その價值も、自分の民族の歴史なるが故に貴いのだという「特殊」に力點を置いたものに、その地位を大きく變えようとしている。しかし、又、經書に記載されているのは、單なる過去の事實の羅列ではない。彼らにとって「史」こそ貴重なものだからである。

「史がなくなると學がなくなる。學がなくて、どうして國を保つことができよう。」(前掲「國學微論」)

あの「學の存亡↓禮教政俗の存亡↓邦國の存亡」の圖式を思い浮かべるなら、最基底に「史の存亡」が据えられているわけであり、「史」は單なる事實の記録ではなく、現在の漢民族の存亡の鍵をにぎるものである。章炳麟はこの間の論理を「民族の獨立には、まず國粹を研究す

『國粹學報』誌上に於ける「國粹」主義と「國學」の成立

ることが主要であり、國粹は歴史が主要である。その他の學術は、萬國共通の技であり、ただ國粹のみが、特殊個別的なのだ」(民報20號印度人之論國粹)と明確に表現している。一切は時とともに生成流轉するものであるが、單にそれを敘述するのみでは意味をなさない。歴史は今に傳つてこそ意味を持つ。歴史の中に漢民族精神を見、それを稱揚して種族觀念を増進する。最後に残るのは種族愛に伴う國粹愛惜の念である。

この漢民族的な特殊性への執着の觀點では、孔子の「微意」を擴大解釋し、西洋近代をも包み込もうとする論理(典型的には康有爲に見られる)の不自然さは是正される。

「中國と西洋の學術で、もともと兩者に通ずる道はない。たまたま一致することはあつても、莊周の言う『弓を射るものが、あらかじめ目標にねらいをつけず矢がまぐれで命中する』(徐無鬼)ようなものである。今かえつて西洋の事を引いて、經説を證據づけるのは、宋人が禪學で經を説いたのと何の異なる所があるうか。」(前掲某君與某君論漢學報書)

この章氏の言葉は、ややもすれば、中國古代文明の優秀さを論證するのに西洋近代の諸價值が存在したことを擧げる他の『學報』同人の傾向に齒止めをかけ、それを「偶然の一致」に組み入れることで、彼らの「國粹愛惜」の論理に整合性をもたせ、論理的徹底化をはかったものと言えよう。

〔II〕(2)

『國粹學報』は、その名が示す如く「學報」であり、學術研究を主要任務としている。その際、漢民族の歴史的事蹟を、客觀的にその起

源と變化とに於て、觀察し敘述しようとする意識も顯著になる。

「思うに、人類の舉動はすべて因果律の範圍にある。結果に即して原因にまでさかのぼること、習俗にとらわれている民に、それぞれそうなた理由をわからせ、變遷の窮まりないことを證明する。習俗にとらわれるのは、變化の道理に通ずることを知らぬためであるから、中國の弊俗は、これによつてしだいに改まるであらう。」(第二十四期社説、劉光漢「擬編輯郷土志序例」)

こうした意識には、當然その事物に對する批判意識が伴い、當時「天經地義」と思われていたものに打撃を與えることになる。しかし、それは又、彼ら『學報』同人にも潜在していた中國古代を理想化し、その優秀性を論理の前提とする「感情」との間で矛盾を内包していたと言える。その矛盾を統一すべく提示されたのが前述の「愛惜の論理」である。漢民族の事蹟が、その起源と變化を客觀的に述べられることによつて、たとえ時間的空間的限界性を明確にされても、猶殘る自分の民族が生み出したが故に生ずる愛惜の念、その念を養成することによつて民族的危機打開の足場をつかもうとするのが、その立場である。事物を起源と變化とによつて敘述したものの中で、最も意義あると思われるものに、天概念についての一連の劉師培論文がある。

「中國の上古で天を言う場合、大抵天を借りて人事にこじつけ、天を造化の主宰と考えている。故に、道は天道、心は天心、命は天命と言っている。凡て人君が賞罰を用いる時には、いづれも天よりその命を受けたのだと言つて、天を絶對至上の呼び名としている。これが天人相關の學だ。その原因に二つある。一、民が天を稱して君主を制する場合。たとえば『天の視るは、我が民の視るに自^{したが}り』(書經、泰誓中)がこれである。二、君主が天を稱して民を制する場

合。たとえば『聖人、神道を以つて教を設く』(易、觀卦象傳)がこれである。」(第一期學篇「論古學出於史官」)

ここでは、天そのものの力ではなく、人間の造り上げた天概念に注目する。それが人事を處理する道具として使われていることに關心を示す。彼は又「天命」に見られる如く、人間が天によつて一方的に支配される關係を否定し、天から獨立した自由な人間觀を積極的に肯定する。

「鬼神を信ずることは、前説(術數を信ずること)と異つてはいるが、天道を根據にしている點では同じである。ところが實際は、命とは自分で造るものであり、天に定められるものではない。」(第九期學篇「理學字義通釋」)

このように天の權威が下降するに伴い、その權威によつて支持されてきた天子(皇帝)も、その起源を敘述することによつて、實質的に支配の合理的根據が否定される。劉氏の感生帝説に關する説明によると、上古の時、婚姻の制度は完備されておらず、一夫多妻制と並行して一妻多夫の制があり、子は大抵母の姓に従い「女統」社會を形成していた。そこでの同姓不婚とは、母族の姓を指して言っていたのであるが、夏殷以降、「女統」から「男統」となるに伴い、父族の姓を指して言われることになる。「男統」社會の倫理から觀れば、上古の「女統」社會は「瀆倫」である。ところが、古帝の出身を敘述するのに「瀆倫」を言うわけにはいかず、「無父而生子」説を造り上げたのである(第四期政篇「古政原始論」)。皇帝自身も、積極的に天命説によつて「造化の主宰」たる天の「至尊無上」の權威を身につけ、支配イデオロギーを獲得していく。彼によると、上古(トリーテム社會)は「巫」はいるが「酋」はいない社會で、君主は天と德を合することで民を支

配し、教主をも兼ねて神禮・政權を兼握していた。例えば、「伏羲の八卦を畫し河圖洛書の祥を得た」というのは、符籙によって民を惑わす術（前掲「古政原始論」）なのである。君主は、一、感帝、二、受命、三、封禪等の概念操作によって、人民を支配してきたわけであるが（第八期社説「古學起原論」）、その「神權時代」の思想が、現在まで續いていると言うのである。要するに、その理論的支柱である天命思想を歴史の所産視することで、天の權威で自らの支配を合理化してきた歴代の天子（「古學起原論」では堯舜禹もその中に入る）も、相對化され歴史人物化する。そして次に、君主に由來する倫理道德も、當然批判的に起源が敘述される。

「上古の初め、一國の權は強者の手に握られ、人民はその命に違ひ、敢えて背く者はいなかった。彼らは、法律を制定する權を握っていたばかりか、道德を制定する權を握り、自分に有利と見ればそれを善と稱し、自分に有害と見れば惡と稱した。善徳とは民が當然すべきものであり、惡徳とはしてはなぬものである。愚民が知らず知らずに、君命を天帝のようにあがめてしまうと、強者の定めた道德がそのまま一國の人民が共に遵うべきものとなり、人民がそれにしだいにならずとくると、そのままそれに本づいて是非を定めるようになった。」（第十期學篇、劉光漢「理學字義通釋」）

強者に道德制定權を獨占されている以上、その道德は「君君たらざるも、臣臣たらざるべからず」という、上位の何如によらず、下位に従順を強いるものであらざるを得ない。この文では、既に三綱五常の説は、絶對的規範性を喪失し、歴史的人爲の所産と考えられている。この考え方は、『學報』にはかなり一般的なもので（歴史的相對觀は、人によって多少うすめられるにしろ）、下位が上位に一方的に盡くす

のを強要する三綱説は否定され、五倫の教えとは「父慈子孝、夫義婦貞、兄弟弟恭、君臣以禮、朋友以信」という双務的「對待の詞」であつて、平等の關係を示すものであるとされ、「孔子は四倫を言ったが、三綱の説はない」として、「平等の辭」を一方に偏重した「獨貴の說」にかえた張本人として、宋儒を擧げる（第二十七期政篇、馬叙倫「孔子政治學拾微」）。

劉師培の君主天命説の否定は、孔子素王説の否定へとつながり、今文派の孔子觀を否定する意味をも持っている。彼は公羊家の孔子素王説に對して、その説は、鄒衍の五德終始説を根據にした漢代の緯書に於て始めて言われるものであり、本來の儒家とは無縁であると主張し、又「緯書が信するに足りないといわかれれば、孔子が王を稱さなかつたことがわかる。孔子が王を稱さなかつたことがわかれば、孔子がこれまで改制したことはなかつたことがわかる」（第二十三期政篇「論孔子無改制之事」という論理から、公羊家の依據する緯書の信するに足らないことを證明することで、孔子の聖人性を否定する。その結果、孔子は、時間的にも空間的にも制約をうけた一個の「歴史人物」として捉えられることになる。

「しかし、春秋時代、民智は未だ開けず、科學も未だ明らかでなく、世の民はすべて天變地異、五行の説に眩惑されていた。孔子が聖人であるとしても、證明するための物理學もなければ、その觀察を助ける機械もなかつた時代に、どうして天文學の精緻なものをつぶさに知ることができよう。後人は公羊の義によって、孔子に知らぬことがないことを證明し、尊聖であることを明らかにしようとした。實際はそうではないのだ。」（第二十七期學篇、劉光漢「孔子眞論」。第六十三期通論、章炳麟「與王鶴鳴書」にも同様の議論があ

孔子も「歴史的人物」であり、彼が鬼神や災異を語る時、その概念も古代社會から傳わって彼の時代にも存続していた一般迷信なのである。孔子の學（儒學）が宗教色を強めるのは、道教・佛教が盛んになつて、それに對抗するようになってからであり、「孔子が學士の尊崇を受けたのは、著述が多く弟子が多く、帝王の稱揚を得たからにすぎず、傳教とは無關係であり」「後世、孔學を信奉するのは、國家の功令、社會の習慣のしからしめる所にすぎず、ほんとうに孔子を聖神と見なしたのではない」（第二十四期「論孔子無改制之事」）のである。

それでは、孔子はいかなる存在と考えられていたのか。端的に言えば、「史官孔子」である。前述の如く、彼らは「六經皆史」を主張し、その「史」こそ、彼らの「國粹」の核心であった。その「史」を擔つていた者こそ、諸子の學術全てをも包攝していた「史官」である。彼らは、一般的に、『漢書』藝文志、章學誠、龔自珍に依據しながら、諸子百家の思想も六藝も、周代の官吏の職務（官守）の中に存在していたと考へる。つまり、諸子も六藝も包攝する統一概念として「官守の學」を想定し、そこからの分出説をとっていた。劉師培は、それを更に一步進めて、その統一概念を、單に周の官守に置くのではなく、史官に置く（第一期學篇「論古學出於史官」、第十七期學篇「補古學出於史官論」。尙、前掲鄧實「國學微論」にも同じ議論がある）。彼によれば、六藝の學、九流諸子、術數方技の學すべてが史官から出ており、周代の學術は史官の學術であった。又三代の後の學術保存の功績も彼らにある。周王朝のみでなく、各國にも史官が存在し、記録を掌り、當時の學術を掌握していた。ところが、彼ら官守の學は、學術保存に功績はあつたものの、學術を獨占するという弊害を生み出して

た。つまり、官學あつて私學なく、史官に非ざる者は、學術を身に付けられなかつた。しかし、周の東遷に伴い、史官が職を失い、彼らから學を受けた才智ある士が一家言を爲すにつれて、私學が勃興した。そこに生まれた諸子の一人に孔子がいる。諸子の一には相異なるが、『學報』同人は共通して、孔子を史官學術の正統な後繼者として見る。

「孔子の六藝の學は、すべて史官より得ている。周易・春秋は魯の史官に得、詩篇は遠祖の正考父に得ている。更に、老聃に禮を質問し、婁弘に樂を質問し、百二十國の歴史書は、孔子と左丘明が周で見つたものである。史官がいなければ、孔子に六藝を考訂する意志があつても、どうして、典籍を得られたであろう。」（前掲「論古學出於史官」）

彼らは、孔子に儒家の祖としての面と史官學術の後繼者の面の二つを分離して見る。章炳麟は「諸子學略説」（第二十期學篇）で、歴史商訂者としての孔子と、教育従事者の孔子に分け、前者を「經師」（彼はこの流れの中に漢代古文家も入れ、儒家とは全く無關係なものとしてゐる。第五十九期社説「原儒」）後者を儒家として、儒家の病である「富貴利祿」の心は孔子に既に存在していたことを指摘し、儒家を郷愿より害の甚しい「國愿」と譏っているものの、史官としての孔子には何ら批判を加えていない。章氏の孔子批判にはかなり先驅の意味があるろうが、『學報』同人が、現代の史官たらんと欲しているのを考えてみれば、孔子は師表とすべき人物でもあつたと言えよう。今は、批判の鮮烈さより、聖人孔子より史官孔子への變貌に注目したい。

このように、「國粹愛惜」という、パトリス的意識の中で、前近代の權威は歴史人物と化し、專制君主は齊民の述信を利用し、「天」概念によって自らの支配を合理化し、自分に好都合な倫理を造りあげた「雄鷲

の君」となり、聖人孔子も、「史官」學術の後繼者として付置付けられることになる。そうした歴史的相對化は、逆に彼らが、「事物」の底流にある漢民族的なものに執着していったが故に、可能となつたとも言えよう。ここでは「道」そのものが相對化され、普遍性を喪失する。

「ただ人道の起源にさかのぼろうとすれば、各説まちまちである。或人は道の大原は天に出づと言ひ、董仲舒、春秋繁露、或人は道は三人室に居るに起ると言ひ、文章學、文史通義、或人は道は人心に固より有する所のものたりと言ひ、呂與叔語。しかし、三説はともに間違っている。人が生まれたての時には、もとより一定の奉行すべき準則はない。風俗習慣がそれぞれ異なり、奉すべき善悪も又異なる。ある社會で善であると思われれば、皆ともにそれを行い、それを道とみなす。それが長く行われると、そこに公是非が存在すると思ひ込んで、それを掲げて準則となして、善惡の基準を立てる。ある社會の人民が是であると考へれば、それが美德と稱せられ、ある社會の人民が非であると考へれば、それが惡徳と稱せられる。しかし、その善惡の起源にさかのぼれば、人民の境遇が各々異っているから、その社會にうまく合っているものを善と考へ、その社會に背逆するものを惡と考へる。はじめは利害を善惡とした。しかし、一國の多數の人民の意向が、その善惡を奉じて依據すべきものと考へ、それが風習となると、その範圍を越えられなくなる。これが道の風俗習慣より起つたものである。」(第十期學篇、劉光漢「理學字義通釋」)

ここに示されているのは、徹底した相對主義である。人には風俗習慣に制約された是非、善惡のみが存在する。すべては後天的社會的に決

定される。この考え方は、「理學字義通釋」が下敷にする戴震倫理説を生み出した思想的潮流の中に考へることもできようが、やはりウェスタンインパクトにより世界觀の轉換の中に位置付けたい。この普遍性を失つた「事物」に猶執着するとすれば、それが漢民族的風俗習慣によつて形成された「事物」であるという愛惜の念によつてである。必ずしもこれが『學報』に共通した見解であるとは言えぬが、彼らの論理が到達すべき一つの必然的歸結と言へる。そこでは、「人」たる者が持つとされる禮教が相對化されている以上、從來の人と禽獸(夷狄)とを區別する基本的辨別原理も崩壊する。先述の彼らの種族主義にはこうした背景がある。

〔總括〕

當時、張之洞は「國粹保存」を説いた「創立存古學堂摺」で、正學を崇ぶことと人倫を明らかにすることの二點を主張し、「夫れ明倫は必ず忠孝を以て歸となし、正學は必ず聖經聖傳を以て本となす」と言っている。彼の「國粹」の主内容であったこの正學と人倫が、『學報』誌上では、單なる漢民族の歴史上の生産物へと變貌していく。同じく「國粹」を言ひながら、清朝大官のそれとは一線を畫するものであることがわかる。しかし、傳統は、常にそれを基礎に今日的創造を積み重ねることによつてはじめて受け繼ぐに値する對象となる。彼らの「國粹」主義も、變革の契機を缺落し、西洋文明との辨別のみを事とする時、單なる「愛惜」主義に陥ってしまう。例えば、中國地理は農業に都合がよく、風俗は文に根ざし、政體は宗法に本づいていて、白人の地理が商業に都合よく、風俗が武に根ざし、政體が國家に本づいているのは、「天然の構造する所」として相異があり、人治

では關與できない。儒教は、その中國の地理・風俗・政體に因つて出來ていると鄧實が言う時（第三期社説「國學通論」）、そこには、漢民族的なるものが自然生長的靜態的に存在し、主體的に變革創造すべきものとしては存在せず、ほとんど保守派の論理そのものである。

「國粹」とは何か。字面から見れば、それは必ず一國にのみあり、他國にない事物のはずだ。言い換えると、特殊な物である。しかし、特殊だからと言って必ずしも好いとは言えない。どうしてそれを保存しなければならぬのか」（魯迅『熱風』「隨感錄三十五」）

この五四期の知識人から見れば、彼らの愛惜の論理は更に乗り越えべき對象であつたらう。「學報」そのものに即しても、初期の種族主義・周秦學派の標榜は、かなり積極的意味を有したと言えようが、後期になるにつれて、しだいに時事的問題から身を引き、過去の遺物の中に沈潜する傾向が顯著になる。その推移から言えば、彼らに、漢民族的なものへの愛惜が、新たな「停滞現象」を起しているように思える。その點、思想運動として「國粹」主義を考えると、その思想内容は十分とは言えない。つまり「中國の國粹」を軸に思想的政治的に局面を創出することにほとんど成功していないように思える。もとより、個々には、この點でユニークな議論は確かにある。例えば、章炳麟は「答鐵錚」（民報14號）の中で「およそ、中國の道徳、宗教は各々道を異にしているが、根源は一に歸着する。それは「依自不依他」に他ならない」として、中國人の精神に古來から一貫しているものは「依自不依他」であり、それを固有しているため、佛教をも導入し得たのであると言う。この「依自不依他」は、單に事實としてのみでなく、彼の信奉する佛教思想を「國粹」の面で合理化しつつ、漢民族に勇猛無畏の心を起こさせ、名實ともに中國を再建するテーゼとして提出され

たものであろう。例えば、「強國に援助を求め、自全を願うのは、品格で言うなら下劣であり、事實に於て言うなら、何の効果もない」（民報22號「答祐民」）という發言にもつながろう。

民國二年冬、顧頡剛は章炳麟の「國學講習會」に参加し、彼の授業をうける。後年兩者は學術的に對立することになるのだが、顧氏は「古史辨自序」の中で次の如く回想する。

「しかし講習會以後、學問上にいくつかの大道を見出し、その道を行く時はどうして行けばよいかを知った。私は以前から書物を読むことを何よりも愛好していた。しかし興味は全く受動的であつて、その中に陶醉することを知らぬのみで、書物の中のことが私の意志次第で驅使できるのであり、私の意志をそれらの主宰者にすることが出来るのであることは考えつかなくかつた。今や忽然としてその自覺を得た。……書物は參考に供すればよいものであつて必ずしも準繩とする要のないことを知った。私はとみに昔陶醉していたものが盡く私の手もとの材料に變つたことに氣づいた。」

『學報』での「六經皆史」説は、國粹の原初形態を知りうるがために經は價值を有し、その點では「史記」「漢書」と同列のものとなつていた。そこに前述の五四期知識人の批判を加えて、國粹愛惜の念を切り離す時、經は單なる古代を知るための「材料」と變わる。彼ら「國粹」主義者の開いた地平は、辛亥後、別の新しい世代にひきつがれ、次の地平を切り開く基礎となつたように思える。魯迅、錢玄同など『新青年』誌上で、時代の旗手となつた人々の中に、章炳麟の民報社内での「國學講習會」の受講者がいたことは、よく知られていることである。

注(1) 例え、劉仙洲は、『學報』を革命思想宣傳の媒體として使われたことを回想している(『辛亥革命回憶錄』1『辛亥革命前後保定革命運動回憶錄』三七八頁)。

(2) 狩野直喜「支那近世の國粹主義」(『支那學文獻』みず書房、一九七三年四月、一七八〜一七九頁)。

(3) 楊天石「論辛亥革命前後的國粹主義思潮」(『新建設』一九六五年二月號)では、張之洞や變法派と比較しながら革命派の「國粹主義」が論じられている。この論文では、「排滿」を煽動したこと以外、『學報』に積極的評價を與えていない。

(4) この思想は、明末の王船山等にもあり、黃節なども、船山の文章を引用して、自説の根據としている(第二期史篇「黃史種族書・攘夷第七」)。

(5) 第一期黃節「國粹學報」では「滅其種族、則必滅其國學而後可。…學亡則亡國。國亡則亡族」と種族存亡を關連させている。

(6) 例え、第十九期社説「國學講習記」では「嗚乎、非學不國、雖匹夫與有責焉夫」とある。

(7) 鄧實は、學によって中國を支えてきた人々の系譜として、周の伯夷、諸子百家、秦の魯仲連、漢の兩生(叔孫通の徵に應じなかつた魯の二人の學者)東漢の鄭玄、明末清初の大儒を擧げている(前掲「國學無用辨」又は、第二十七期社説「國學真論」)。

(8) 第二十七期學篇、章絳「諸子學略説」、三十八期社説、鄧實「國粹學報第三週年祝典」等に散見。

(9) 第十一期撰録「李宏甫答焦弱侯書」「焦弱侯李氏焚書序」の後に、次の編者の評がある。「蓋先生之學、與其理想、皆極高妙、不肯依傍人。其集中之作、屢於孔子有微詞。自王充後、二千年來、能直斥孔子者、實惟先生、則其中之所主、必有具大識力者矣。」島田虔次氏は「李卓吾や呂留良の再發見、思想家としての金聖嘆の再發見なども、『國粹學報』の功績にかぞえてよい」と指摘している(清朝末期における學問の情

況)『講座中國II―舊體制の中國―』所收。筑摩書房、一九六一年十二月、二七九頁)。

(10) 第十九期社説、劉光漢「論中國宜建藏書樓」に次のようにある。「嗟乎、歐民振興之基、肇於古學復興之世、倭人革新之端、啓於尊王攘夷之論。此非拘於則古昔稱先王之説也。蓋國政浩繁、惟賸往軌者、斯知來轍。非鑒於成憲、明其利弊之所在、無由試改革之端」。

(11) 抱甕「清朝に於ける諸子學研究」(支那學、第一卷第一〜二號、一九二〇年十月)を参照。なお汪中については、前掲第二期、「國學微論」の中で、章學誠、龔自珍と並べて次の文がある。「三子者、近世所號三通儒也。其學、皆能成一家言。」

(12) 例え、第十六期史篇、陸紹明「史學碑論」。第十九期社説、鄧實「國學講習記」。第二十九期學篇、劉光漢「漢代古文學辨誣」。第五十九期社説、章絳「原經」。しかし、經史とは言っても、「史」の認識には相異があり、經の普遍性に關してニュアンスのちがいを残している。時間的空間的な制約を持った「史」という經概念は、章炳麟、劉師培に著しかつたと言えよう。

(13) 例え、注(4)で掲げた論文で「六經皆史」を述べる時、必ずと言ってよいほど章學誠が語られ(劉師培は、第一期叢談「國學發微」で、彼を「鄭焦以還一人而已」と述べる)、龔自珍については「その史學は源を章實齋に溯り、六經皆史を言い、治學合一、官師合一の旨を發明す」(第五期社説、鄧實「國學今論」と言っている)。

(14) 例え、第三期史篇、黃節「黃史」には、「西方平等の治のごときは、恐らく以って成周に加うるもの無からん」と述べる。

(15) 劉師培の議論の先驅としては、章炳麟の「儒術真論」(清議報第23〜34號)と新「廬書」の「訂孔」があげられる。「儒術真論」では、感天生帝説、鬼神説に對する否定的見解がのべられ、劉師培「讀某君孔子生日演説稿書後」(左龔外集、卷7)では、彼の立説の「儒術真論」から

の影響が語られている。しかし『學報』全體から言えば、彼らの孔子觀が一般的であったとは言いきれぬ面がある。事實、許之衡は、第六期社説「讀國粹學報感言」で、章炳麟「訂孔」を批判的に扱い、その立説の根源が日本にあるとべている。又、馬叙倫は「孔子政治學拾微」(第十三、十五、十七、十八、二十一、二十六期、政篇)で、康有爲とは別な形ではあるが、公羊傳、穀梁傳に基づいて、孔子の政治思想を明らかにし、「史官孔子」とは別な孔子像を描いている。

(6) 詳しくは、第十四期學篇、劉光漢「古學出於官守論」。そして又、六藝と諸子とは、並列すべきものと考へるのではなく、密接に關連付けて理解される。例えば、第十期史篇、陸紹明「史學神論」で、儒家—司徒之官—禮樂之學、道家—史官—尚書周易之學、陰陽家—羲和之官—周易之學、法家—理官—春秋禮樂之學、名家—禮官—春秋禮樂之學、墨家—清廟之官—禮樂之學、縱橫家—行人之官—毛詩之學、雜家—議官—禮記春秋之學、と結びつけて考へられ「九流の學は、六經に由り、自ら一子を成す」と述べられている。

(7) 章炳麟の孔子觀も含めて、清末の各派の孔子觀については、島田虔次氏「辛亥革命時期の孔子問題」(『辛亥革命の研究』所收。符摩書房、昭和53年1月)に詳しい。

※ 本稿を論述するに當り、前掲論文以外で、次の諸論を参照した。

島田虔次「章炳麟について」『中國革命の先驅者たち』符摩書房 一九六五年

小倉芳彦「補論國家と民族」『講座現代中國II 中國革命』大修館、一九六九年、

尙、最近刊行された、方汉奇「中國近代報刊史」(山西人民公社、一九八一年六月)では、最近の中國での國粹學報評價が簡結に述べられている(457P)、民族的自尊心をたかめたこと以外、大漢族主義、復古主義には否定的な評價となっている。