

# 異端の系譜：宣教師中国学から社会科学へ<sup>※</sup>

曹 新 宇

折原幸恵訳

## 論文要旨

マックス・ウェーバー (Max Weber) の中国宗教研究が、「ヨーロッパ中心論」に立っていること、歴史経験についての研究に欠陥のあることが今日の歴史学者によって批判されているが、学界において、ウェーバーの中国研究の知的系譜に関する系統的かつ史的な整理がまだなされていないのが現状である。本稿では、ウェーバーの中国論が宣教師中国学、特にオランダの中国学者ヤン・ヤコブ・マリア・デ・ホロート (Jan Jacob Maria de Groot) の民族誌的研究に多くを負っていることを明らかにし、またウェーバー著作におけるデ・ホロートの中国宗教理論を整理することによって、デ・ホロートの中国文書の誤読が、ウェーバーの中国宗教についてのマクロ的な理論形成にいかなる影響を与えたかを検討しようとするものである。

**キーワード**【宣教師中国学、異端、J.J.M. デ・ホロート (J.J.M. de Groot)、民族誌、マックス・ウェーバー (Max Weber)】

## 一、19世紀オランダの中国学者

ヨーロッパにおける中国の民間教派や秘密結社、いわゆる「異端」「左道」研究の歴史は、19世紀末のオランダの中国学者抜きには理解できない。なぜなら当時のオランダ中国学の関心は、「異端」をめぐる議論に極めて集中していたからである。その状況は1920年代に、研究の中心がようやく「中国民間宗教および秘密結社研究から、中国古典哲学および国家制度研究に転換する」<sup>1)</sup>まで続いた。もっとも、当時のオランダにおいて、中国学者と称し得る研究者はたった二人しかいなかった。一人は、長きにわたってライデン大学中国学教授の地位にあったスフレール (シュレーゲル、Gustave Schlegel) であり、もう一人は後に社会学者マックス・ウェーバー (Max Weber) に絶賛されたデ・ホロート (J.J.M. de Groot) である。デ・ホロートはかつてスフレールの学生であり、その逝去後はライデン大学中国学教授の後任となっている。

中国学界において、スフレールの名は、1940年に商務印書館から中国語訳が出版された著書『天地会研究』 (*Thian Ti Hwui: The Hung-League, or Heaven-Earth-League, a Secret Society*

*with the Chinese in China and India.* [Batavia] Lange 1866) によって広く知られている。訳書では、原序に続けて解説を付し、著者の生涯を紹介している。

スフレーヘル博士はオランダ人で、1840年9月30日にライデン (Leiden) 市近郊のウグストゲースト (Oegstgeest) 村に生まれた。壮年期に中国を訪れ、アモイ・広州などに滞在している。翻訳書に『今古奇観』『花箋記』などがある。また、雑誌『通報』には博士が英語・フランス語で著した論述や著作が掲載されている。オランダ領東インド政府は博士が中国語の翻訳に精通していることから、特に招聘して「漢文翻訳官」に任じた。博士は公務の傍ら研究に没頭した。本書はその任地であるジャワで完成したものである。博士は帰国の後、ライデン大学の中国文学教授となり、精力的に研究を続けたが、ついに病に倒れ、1903年10月15日にその任に卒した。享年わずかに63歳だった。実に残念なことである。博士の逝去に際し、フランス中国学の大家アンリ・コルディエ (Henri Cordier) は追悼文を著し、その文中で博士を、現代ヨーロッパにおける中国学研究の大家の一人、と称している。

『天地会研究』の英語版が出版された当時、スフレーヘルはまだ26歳の若さで、オランダ東インド植民地政府の中国語通訳官を務めていた。本書は、植民地政府下にあるスマトラ島パダン港警察が華僑に関わる事件を処理した際、押収した天地会関係資料群の翻訳が必要となったことを契機に執筆されたものである。資料には洪門の会簿・誓詞・契約などの内部資料も含まれていた<sup>2)</sup>。スフレーヘルは警察当局のためにこれらの文献を翻訳する中で、南洋華人洪門組織の隠語・暗号・飄布・茶碗陣<sup>※訳注</sup>といったものに強い関心をもった。これらは儒教文化体系の外に位置し、「異端」の色彩に満ちていた。そしてまた、中国古代の河図・洛書・周易といった、近代の中国学者が「巫術」文化と認識するものと共通性を持つ点に、彼は注目した。さらにスフレーヘルは天地会組織についても、ヨーロッパの「共济会」(Freemason)と同様の秘密集団で、高度な教養を身に付けた人物が密かに所属しているのではないかと推測している。今日からみると、本書には不十分な点も少なくないが、中国を変化の無い社会と見なし、古典資料から直接19世紀の中国社会を検討する、という研究方式は、後のヨーロッパにおける中国学研究に受け継がれている。

1877年10月27日に、スフレーヘルは正式にライデン大学の主任中国学教授となり、その就任演説を行った。一説によると、就任がこのような特殊な日付になったのには象徴的な意義があったという。すなわち丁度一年前のこの日、リッジ (James Legge) がオックスフォード大学の中国学教授に就任しているのである<sup>3)</sup>。当時のヨーロッパの大学では、伝統的な宣教師の中国学から、職業としての中国学研究への転換が始まっていた。教会組織とは別に、国境を越えた東方学会がヨーロッパおよび極東において続々と結成されていた。これらの学

会は様々な東方学研究雑誌を創刊し、日々の学術活動の場を形成していった。1890年にスフレーヘルがフランスの中国学者アンリ・コルディエと合同で、ライデンの地で創刊した『通報』(*T'oung Pao*)は、英語・フランス語などのヨーロッパ言語による東方学研究誌だった。彼の学生であるデ・ホロートも、『通報』の最も初期の撰者の一人である。

スフレーヘルの名声は『通報』の成功と共にあった。『通報』の編者や論文執筆者の中から英才が輩出され、スフレーヘルの後任となったシャヴァンヌ (Edouard Chavannes) もまた、フランスの非常に優れた中国学者だった。中央アジア学・西域学・敦煌学の勃興に伴って、『通報』の学界での地位は急速に上昇し、これらの分野においてイギリス王室アジア学会 (Royal Asiatic Society) の各種学会誌と名を連ねるものとなった。

しかし、ライデン大学の中国学教育史の上では、スフレーヘルの教育手法は格調を低下させた、学生によって密かに見なされていた。彼の高弟であったデ・ホロートは自身の日記の中で、彼の師が世俗的で色情的な通俗小説を用いて、学生の中国語や中国文化への理解を誤らせた、と繰り返し批判している<sup>4)</sup>。ライデン大学の中国学は、植民地時代の中国語翻訳の必要性を源流とするものだが、実際にこれらの翻訳活動を行う場は、オランダ領のあった東南アジア植民地が主だった。オランダ植民地当局が求めたのは華僑が使う福建・広東方言の翻訳者であって、中国学者ではなかった。そのため、ライデン大学の中国学は長きにわたってこの閩南方言の学習を中心としていた。そして当時、日常用語の最もよい教材となったのが、おそらくあまり数は多くなかっただろうが、ヨーロッパで翻訳された明清の通俗小説だったのである。スフレーヘルが編纂した最も早期のオランダ語-中国語辞典『荷華文語類参』(四巻本)の発音表記は、閩南方言に基づいている<sup>5)</sup>。一説によると、1896年に彼がハーグで李鴻章と会見した時、双方は方言の問題から会話ができなかったという。

## 二、デ・ホロートの異端発生学

デ・ホロートは1854年にオランダのロッテルダム市西郊に位置するスキードム (Schiedam) で生まれた。フルネームは Johannes Jacobus Maria de Groot である。少年時代の彼は海外への強い憧れを抱いていた。しかし、15歳の時から海軍学校の受験に挑んだものの何度も失敗し、結局デルフト (Delft) のオランダ植民地職員養成学校に進路を変更した。1873年9月、ライデン大学に合格すると、中国語専攻に転じた。1877年に中国語通訳養成計画に従って、アモイに派遣され、オランダ植民地下の南洋華人が最も広く使用する方言を学習した。彼の口語の進歩は非常に早く、一年後には中国語通訳官として正式にオランダ領バタヴィア (Batavia) 植民地当局に採用された。

スフレーヘルの歩んだ通訳官から中国学者へ、というコースは、デ・ホロートの模範になったようである。アモイであれ南洋であれ、彼は機会があるごとに現地調査ノートを作成し

た。1883年、バタヴィアにおいて、アモイの年中行事および祭礼に関する調査 *Jaarlijksche Feesten en Gebruiken van de Emoy-Chineezzen* を出版し、翌年にはこの研究によってライプツィヒ大学の博士号を取得した。1886年、彼は修訂を加えた論文をフランス語に改めてパリで出版し、タイトルを『アモイの年中行事：中国民間宗教研究』 (*Les Fêtes Annuellement Célébrées à Emoui: Etude concernant la Religion populaire des Chinois*) とした。彼は民族誌研究の専門的訓練を受けていなかったため、人類学者のフィールドノートに比べると、その「調査」は古典文献と自らが観察した儀式とを対比させる、といったものだった。またその体裁は美文調の冗長な文章に加えて、大部分は古典文献を段落ごと引用し、その間にフィールドで収集した民間資料を挿入する、という形式で、ライデン大学の中国語翻訳訓練の影響があらわれている。

1883～85年に、オランダ植民地統治下にあるボルネオ州華人の洪門会党が暴動を起こした。丁度その時、オランダで休暇を過ごしていたデ・ホロートは、この機会を利用して、かつてボルネオ州で行った華人「公司制度」の調査を出版した<sup>6)</sup>。そしてこれを契機に植民地当局に支援を申請し、再び中国での調査研究を行った。1886～1890年の間、デ・ホロートは写真撮影の技術も駆使しつつ中国での4年間にわたる調査を実施し、大量の文献および現物資料を収集した。しかし、オランダに帰国する頃になると、彼は当時の、国力の衰退・生活環境の悪化が進み、排外・反キリスト教の雰囲気が高まりをみせる中国に対して、嫌悪感を募らせていた<sup>7)</sup>。帰国の後、オランダ東インド植民地当局の中国およびマレー「地理・民族学」の主任教授に就任し、1899年には同身分で、当時のオランダ女王クイーン・ウィルヘルミナ (Queen Wilhelmina) に、オランダ極東植民地の地理・宗教に関する講義を行っている。この頃には、既にオランダ語・フランス語・英語・ドイツ語等で中国・マレーに関する研究を発表し、ヨーロッパ中国学会において頭角を現している<sup>8)</sup>。

当時は宣教師の中国学の伝統がなお大きな影響力を持っていたが、大学に所属する中国学者たちは新しい研究様式によって、自己の学術的地位を確立しようと模索していた。デ・ホロートが標榜したのは、「民族誌 (エスノグラフィー)」型のフィールドワークと科学的理論に基づいた宗教学研究であった<sup>9)</sup>。しかしその著作では、19世紀宣教師の観点と人類学の理論とが奇妙に混在している。デ・ホロートは、中国を含めた極東の宗教は、本質的に一種の低級な宗教であり、その核心は原始的な汎霊論 (アニミズム) である、とみなした。彼が書名に用いた「普遍主義」「普遍アニミズム論」 (Universismus または Universism) は、その視座を明確に示している。

1900年に義和団事件が勃発し、世界を震撼させた。デ・ホロートは『中国教派宗教と宗教迫害』 (以下、『宗教迫害』と略称) を著し、この事件への抗議を表明した<sup>10)</sup>。

義和団事件の勃発後、西洋の一部の学者たちはこの悲劇の原因を分析する中で、帝国主義列強の支持下での、在華宣教師の傍若無人な行動を批判した。しかしデ・ホロートは、中国宗教の内実に通じた「中国学者」として、むしろ宣教師への弁護を展開した。1901年7月、

彼は『宗教迫害』を完成させ、その序文での執筆の趣旨説明において、「中国には宗教の自由がある」とする議論を批判した。

長い間、私は他の多くの人々と同じように、中国は宗教の方面においては自由がある、と考えていた。そして、旧作の中ではこの事を宣揚したりもした。しかし現在、私はこの認識に基づいて記したいいくつかの記述について、撤回を宣言したいと考えている。あれ（義和団事件）以降、私はようやく、どのようにすればより明瞭にこの問題を解釈できるのかが分かった。そして本書を通して、依然として中国には宗教の自由があると考えている中国学者諸君に、正しくその誤りを理解させたいと願っている<sup>11)</sup>。

デ・ホロートの言う「旧作」とは、1886年にフランス語で発表した『アモイの年中行事』のことである。確かにこの中では、彼は明確に「宗教自由の原則は、中華帝国全体に深く根付いている」「中国人は従来から、宗派の対立や宗教戦争とはどんなものか知らなかった」などと述べている<sup>12)</sup>。

しかし、『宗教迫害』においては、むしろ「中国の宗教迫害の歴史は、中国宗教史と同じく長い歴史を持ち<sup>13)</sup>」、中国歴代王朝は一貫して「異端」を迫害した、との立場に立った。儒教は狭量で嫉妬深く、己と異なるものは必ず排除しようとした。これこそが中国のキリスト教迫害の根本的要因なのであり、いわゆる宣教師の専横や犯罪行為は、デマでなければ、誇張したものだ。彼はこのように主張し、列強保護下のキリスト教布教団は深い慈悲を発して、清朝政府の迫害を受けているさまざまな「異端」を救い出し、できるだけ教会の保護下に置くべきである、とまで言っている。そして、自らの著作が「キリスト教の宣教事業の一助となることを願う。（なぜなら）地球上のその他のいかなる地域と同じように、世界で最も多くの人口を抱える東アジア地域で活動する宣教師は、この地の弱き魂を救い出すよう努力しているからである」とまで述べている<sup>14)</sup>。

このように根底から学術態度を覆している点について、著者自身はどのように解釈しているのだろうか。デ・ホロートは、義和団運動の中で在華宣教師が「迫害」に遭うという事態が引き起こされた元凶は、「儒教」であり、儒教を目下代表する清朝政府であった、と考えた。彼は中華帝国の宗教に対する政治原則を正確に理解するには、中国の価値体系を反映し、なおかつほとんど間断のない、中国の歴史文献の中からその原則を抽出しなければならない、と主張した。これにより、『論語』の「異端を攻むるは、これ害あるのみ」から、歴代王朝の淫祀の禁止、さらには清朝の詔勅に見える白蓮教鎮圧の記事までが、デ・ホロートにとってはみな同質の事件、つまり儒教が起こした宗教迫害であると見なされた。

『宗教迫害』の核心概念となったのは、sectarianismである。引用文献と照合すると、清朝の公文書に見える「邪教」の訳語として、この語を用いている。sectarianismとはヨーロッ

パ宗教史において、キリスト教-ユダヤ教を論ずる際に「宗派化」の意味で用いられる語で、元来は教会 (Church) の下に異なる宗派 (Sects) が出現する現象を指していた。中国の歴史上、官僚体系の外に完全に独立した階層的教会組織は存在しなかった。したがって宗派化という概念は必ずしも適切なものではなく、一種のこじつけともいえる。しかし、中国には独立した教会というものはないが、古典文献に見える「道」と「左道」との対比が、教会の問題に類似するとデ・ホロートは考えた。中国人は「道は万物を生ず」という。ならば「左道」もまた、「道」から生まれたものということになる。この「道」と「左道」の関係と、教会組織下に異なる宗派が存在することに、本質的な差異はないと考えたのである<sup>15)</sup>。この sectarianism 概念の導入は、必然的にキリスト教-ユダヤ教における「正統と異端」の問題をもたらした。デ・ホロートは歴史文献中の「左道」「淫祀」「邪教」「邪説」「異辞」を、みな宗教的な「異端」とし、「道」を以て「正統 (orthodoxy)」と見なした。そのため、「左道」「邪」「淫」「不端」等は、みな「異端的 (unorthodox, heretic)」と訳している<sup>16)</sup>。そして、中国古典に見える「邪なるを去つるに疑うこと勿れ」(『尚書』大禹謨)、「異端を攻むるは」(『論語])、「微邪も禁ぜざるべからず」(『管子])、「人心を正し、邪説を息ましむ」(楊墨を距ぐ) (『孟子]) 等の記載は、みな上記の理由に基づいて、儒教が「異教」を迫害した根拠とされた。このほか、文献上に絶え間なく見られる「淫祀」や「毀淫祀」の記録もまた、デ・ホロートには宗教迫害の有力な「証拠」と見なされた。彼は「淫祀」という中国宗教の類型区分において最も意義深い概念を、“heretic sacrifices” すなわち「異端・異教の祭祀活動」と訳している<sup>17)</sup>。

彼は自らの、儒教による異端迫害論を補うために、キリスト教の教義における「反キリスト」(Anti-Christ) の概念も用いて、中国式の「非聖」(Anti-Confucius) という宗教迫害概念を想定した。同時に、「教条主義は『異端』『不寛容』そして『迫害』の世界共通の根源であり、中国もまた例外ではない」と強調した<sup>18)</sup>。そして、儒家のいわゆる「経」と「不経」の区別は、こうした教条主義を反映しており、「左道」は「不経」に属した「非聖道」(Anti-Confucian) である、とした<sup>19)</sup>。このような議論によって、中国歴代王朝の儒学崇拜には、おのずと「護教衛道」という宗教的な意味が賦与されるにいたったのである。こうして中国学者によって、「異端迫害」という色彩で中国宗教史が染め上げられたことで、思いがけない結果がもたらされた。この視座から中国歴代王朝の「儀式」「思想」に関する統制を見ると、すべてが「宗教迫害」と解釈することが可能だったのである<sup>20)</sup>。

清代の「邪教」に関しては、デ・ホロートは閩南の先天道・龍華教という二つの民間秘密教派と接触をもっている。彼は先天道の教徒の方が一般的に龍華教徒より裕福ではあるが、この二派は共通の伝統から発祥しているようである、と指摘している<sup>21)</sup>。その源流については、宣教師エドキンス (Joseph Edkins) の、民間教派をみな何らかの「仏教教派」(Buddhist sect) ととらえた解釈に賛同している。もちろん、これらの秘密教派の最大の敵は

国家であった。彼は「中国の行政文書や書籍に、それぞれの特定の“邪教”宗教の特徴や組織を見いだせる資料があるわけではない」とも認めているが<sup>22)</sup>、しかし、この問題は、彼の見解には影響を与えなかった。ここでデ・ホロートの「異端」認識と、19世紀初めの宣教師中国学時代の翻訳とを比較すると、『中国叢報』に「異端」(Heterodoxy)に関する最初の議論が見える。そこでは、「(異端と)概念的に類似する中国語は『邪教』である。つまり、正道を離れ(または墮落腐敗した)信条、というものである。しかし、我々には、何らかの標準的な宗教信仰と称しうるものは、見つけだすことができないし、それらの『邪教』を信じる人物や、何らかの正統を離れた不当な信条を堅持している姿も見いだせない」とある<sup>23)</sup>。また、数年後の『中国叢報』にも、「邪教」の語について、「善事を装ったもの(虚偽の信仰)…一般的には様々な小教派を指す」という解釈が見える。ここでは編者は皮肉めいた口調で、「天主教」もまた、残念ながら「邪教」の列に加えられる、と付け加えている<sup>24)</sup>。明らかに19世紀初期の「邪教」に対する翻訳は、清朝政府の詔勅や法律文書の直訳であり、十分な解釈を施したものではなかった。しかし宣教師中国学者は既に、清朝政府が何らかの「正統」な信仰を根拠として「邪教」を判定しているわけではないことを、敏感に察知していた。この点ではデ・ホロートの儒教による異端迫害論とは、完全には一致しない。

しかし1901年は、もはやアヘン戦争前の、プロテスタント宣教師が初めて中国に来た時代とは違っていた。ヨーロッパ列強はまさに宣教事業に介入し、義和団事件を口実にして中国の分割を進めようとしていた。デ・ホロートの「創造的」な、中国史における「異端」の解釈は、まさにこのような歴史と歩みを共にしていた。中国学者の「科学」知識は、中国理解の重要な背景となっており、デ・ホロートがヨーロッパにおける代表的な中国学者の地位についたのも、そうした時代の賛同を得たことによるといえる。

だが、儒教による「異端迫害論」の立場を堅持することによって、デ・ホロートは必然的に現実的な問題に直面することになった。すなわち、儒教が一貫して宗教迫害を実施していたのなら、どうして民間には、様々な非儒教的な廟や土偶・淫祠が存在し続けているのだろうか、という問題である。これに対してデ・ホロートは、興味深いことに「風水」による解釈を施している。中国人はみな「風水」の魔力を信じているため、風水の原則によって建てられている祀廟を破壊することで生ずる厄災を恐れ、廟を破壊しなかった、というのである。中国宗教の正統と異端の領域を確立した後、デ・ホロートは幾分侮蔑的な口調で、中国学の古典的な問題を提示している。すなわち、「中国のように高度に文明化したと認められている国において、このような(アニミズムといった)『低級な宗教』が流行しているのは、理解に苦しむものではないだろうか?」と<sup>25)</sup>。

### 三、ウェーバーの中国宗教史研究と「異端」の系譜の確立

「ウェーバーの中国史に対する見識と貢献は、彼が中国学者の肩書を名乗るに充分なものであった。」これは人類学者張光直先生が、生前に好んで引用した言葉である<sup>26)</sup>。ウェーバーの中国宗教研究の方法と結論は、中国人類学界に深い影響を与えた<sup>27)</sup>。しかし、ウェーバー自身は、自らは中国学者ではない、との立場を堅持し、「社会学者は基本的に宣教師の文献に依拠してこれらの（中国固有の）特質を解釈している」と述べている<sup>28)</sup>。ウェーバーが、自身の中国学に関する知識は宣教師に由来する、と述べていることから、著名な社会学者楊慶堃氏は、ウェーバーが最も尊崇した中国学者デ・ホロートを「オランダの宣教師」と誤解している<sup>29)</sup>。

1911年に、ウェーバーが系統的に中国・日本・インドの宗教及びユダヤ教・イスラム教の研究を開始した頃、丁度デ・ホロートはベルリン大学に非常に優遇された条件で招聘され、中国学教授となっている。実はこれ以前に一度、デ・ホロートはベルリン大学からの招聘を謝絶していた。1908年4月、彼はアメリカのハートフォード神学院のラムソン講座からの招きに応じて講義を行った。1910年の暮れには、再びアメリカに招かれ、前後してハーバード・イエール・フィラデルフィア・ボルチモア・コロンビア・シカゴ大学で講演を行った。1911年には、プリンストン大学より名誉博士号を授与された。そして、彼の大著『中国宗教体系』全6冊は、この一年に全てが出版された。まさにその年に、ベルリン大学は再びこのヨーロッパ屈指の中国学者を、よりいっそうの優遇条件をもって招聘した。給与額をさらに引き上げた上に、基本的に講義の負担は無く、毎年5ヶ月の休暇を与え、さらにプロイセン科学院とベルリン大学が定年の無い終身教授の地位を提示したのである<sup>30)</sup>。こうして1911年、デ・ホロートはついにライデン大学を離れ、ドイツの、当時まさに勃興し発展しつつある学術の世界へと身を投じたのだった。

デ・ホロートの中国学界における権威的地位は、明らかにウェーバーの中国宗教に対する類型分析を支配していた。1916年、ドイツの第一次世界大戦の戦争目的に対して疑義を呈するのと時を同じくするように、ウェーバーは『社会科学及び社会政策文献』(*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*)に「中国の儒教」「宗教社会学概要 序章」「宗教の現世拒否傾向とその段階」などの一連の中国研究を発表した。1920年、これらの文章を『宗教社会学論集』に収録して出版。そののち何章かの内容を補充し、題名を『儒教と道教』と改めた<sup>31)</sup>。この『儒教と道教』はデ・ホロートの影響を強く受けている。その参考文献リストでは、次のように述べる。「現在、デ・ホロートの著作が、国家宗教に関して最も優れたものである。彼の著書 *The Religious System of China* は、主に中国の儀礼、特に葬送儀礼を検討している。また、彼の情熱に満ちた論著 *Sectarianism and religious Persecution in China* は、儒

教を寛容的とする評価を批判している」。そしてウェーバーは、ペリオ（Pelliot）がデ・ホロートの著書に向けた書評まで、参考文献に並べている<sup>32)</sup>。また、『儒教と道教』出版に先立って、特別にデ・ホロートのドイツ語での新作 *Universismus* も参照している<sup>33)</sup>。

中国の「天人合一」の宇宙観に関する分析も、国家祭典・上天崇拜・祖先崇拜・陰報觀念・正統・異端意識などといった中国宗教の重要な分野についても、ウェーバーはみな、デ・ホロートの見解を権威あるものとして参照し活用している<sup>34)</sup>。

さらに重要な点は、ウェーバーが中国宗教に対して、彼の議論の中核である「宗教合理化」に関する社会学的類型分析を行う際にも、デ・ホロートの隠然たる影響下で検討を行っていることである。道教と儒教の対立を論ずる際、ウェーバーはデ・ホロートのいわゆる「左道」発祥論を、論評を加えることなく全面的に活用し、さらには「以下は特に、デ・ホロート氏の論述を参照されたい」と明記している<sup>35)</sup>。中国史の「理念型」における「巫術の合理的系統化」を論述する際も、中国の巫術に関してはほとんど全てをデ・ホロートの著作から引用している。その上、「読者諸氏にもお分かりのように、本研究ではこの著作（デ・ホロートの *Universismus*）を常に参照している」とも強調している<sup>36)</sup>。そして、いわゆる儒家祭礼と（大衆の）個人信仰との境界を示す際も、デ・ホロートの主張を重要な論拠とした。

儒教は、皇帝および官僚が主宰する国家的な祭礼と、家長が主宰する祖先祭祀においては、既存の現世秩序を基本的構造とし前提とした。…私生活上の心霊指導と宗教指導の要求については、巫術によるアニミズムと効能神への信仰という段階に留まっていた。予言の介入がない限り、こうした現象は総じて免れないものであり、そして中国にはその予言の興起はなかった。これらの神秘的なアニミズムは、中国の思惟に既に採り入れられており、デ・ホロートはこれを普遍主義の体系の中に位置づけられるものとした。この体系を創造したのは儒教だけではなかった。我々はこれを創造した様々な勢力——儒教の目にはすべて異端と映ったものを、考慮しなければならない<sup>37)</sup>。

そしてウェーバーは、民間秘密宗教については、さらに全面的に『宗教迫害』の立場を継承した<sup>38)</sup>。デ・ホロートの太平天国に対する見方には賛同しなかったものの、これに関しては、「残念ながら、最も中国の教派史に精通したデ・ホロート氏は、太平の乱の性質について深い検討を行わず、そこにおけるキリスト教の影響についても、言及は避けている。彼が詳細に用いた満州政府の行政文書の中には、おそらくこの方面の影響についての言及がなかったからだろう<sup>39)</sup>。」と弁護している。このような尊崇と、慎重な態度に比べると、ウェーバーが他のドイツ・フランス・イギリス・アメリカの宣教師中国学者の関係文献に言及する際の態度は、単に資料の補充という位置付けであり、或いは礼儀を以て提示しているだけで

ある。

前述のように、デ・ホロートは社会科学の理論および概念装置を構築することにはあまり長けておらず、研究方法の一貫性を保持する鋭敏さにも欠けていた。当然、社会学者であるウェーバーは、中国人は風水を恐れるために、宗教迫害をする一方で宗教の多様性を保持した、という説については完全には支持しなかった。しかし、デ・ホロートが国家宗教と「異端教派」の双方に精通し、幅広い宗教社会学的な比較研究を行っている点を重視していた。

「異端」はウェーバー社会学において、宗教的権威が流動する際の原動力と位置づけられ、「宗教合理化」の重要な局面に関わるものとされた。「正統」と「異端」の相互作用の歴史は、ウェーバー学説の中で特別な地位を占めている。率直にいうと、宗教的要求の社会学的動力を議論する中で、「異端」活動は正統的宗教への挑戦であり、往々にして何らかの社会集団（ヨーロッパの市民階級のような）に対して、新しい生活の価値観と意義とを提供するものとされた。つまり新しい経済倫理を刺激し鼓舞することで、伝統を突破する重要な原動力の一つとなる、と考えられた。ウェーバーから見ると、中国宗教の多様性もまた、宗教的要求が推し進めた宗教合理化の産物であり、ただその形態が、中国の歴史文化によって決定づけられたものであるにすぎなかった。ウェーバー社会学の定義した宗教的権威の三つの理念型は「巫師」「祭司」「予言」だった。この三つの類型の中で、「予言」が最も革新的な性質を備えていた<sup>40</sup>。しかし、19世紀中国学者の研究結果からは、「巫術」の普遍的な流行を除いては、真の意味での「祭司」を見出せなかったし、「予言」も孔子の学とは無縁のものであった。中国では多くの道教的な諸宗派および秘密宗派において、指導者が世襲方式で宗教的権力を伝承していた。このことと、典型的な「予言」型の権威が、往々にして世襲制或いは秘密裏の伝授方式でその地位を継承する点とは類似する。しかしウェーバーは、中国では予言型の権威は大衆宗教の中でも十分な発展を成し遂げられなかった、と断言している。

ウェーバーが中国学研究から得た印象は、中国文化は宗教においては未発達であった、というものである。高度に職業化し系統化した祭司や神学体系の発展はなかったし、宗教家もまた、社会を統制する権威的地位に到達することはなかった。中国での宗教合理化の道筋は、儒教倫理の指導者と社会改革家が主導し、現世に注目した世俗的な合理化の道をたどるものだった。儒教が異端とする道教（および大衆における秘密教派）は、儒教の支配的な地位を突破することはできず、宗教合理化を推し進める資源に欠けていた。表面的にみると、中国史は世俗社会の合理化という側面においては高度な発展を遂げている。中国は壮大な都市建築や大規模な水利設備・成熟した家族制度・発達した官僚体制を保有し、これらと相応の経済組織と法律体系を確立している。しかし、こうした世俗社会の合理化の進展は、その歴史的経緯の中で、二つの結果をもたらした。一つは、宗教の系統的な合理化を抑制し、むしろ巫術段階の長期的盛行をもたらしたこと。もう一つは、儒教自体が「予言型」の文化ではなかったために、儒教は超越的な力を産出できなかったばかりか、世俗的権威に対抗できる宗

教的権威の創出をも抑制したことである。長期的な対立的権威機構の欠乏は、儒教社会自身の「超越的資源」の欠如をもたらした。そして長期的な「超越的資源」の欠乏はまた、中国社会が活力に欠けた停滞状態に陥り、かえって非合理的な特徴を現す事態をもたらした。こうしたことから、ウェーバーは「早熟に」世俗社会が合理化した文化類型では、かえって世俗社会が非合理的な停滞に陥る可能性がある、という鋭い指摘を行っている。

ウェーバーの「停滞論」に対する不満から、少なからぬ現代の儒学研究者は、儒家倫理の中から「内在的超克」の要素を探し出そうとしている。中国の古代思想や後世の「異端」の中から、「予言」文化或いは現実社会での修養・禁欲を特色とする経済倫理を探し出して、ウェーバーの停滞論という「呪縛」を打破しようとしている。しかしその一方で、東アジアの学者の中にも、ウェーバーの主張に賛同し、文化的周縁における宗教倫理（たとえば、武士階層の荣誉を重んじ生死を軽視する倫理観）が、かえって新しい合理的社会を創出する助力となることを認め、その立場に立つ者もいる。

#### 四、同齡中国学者からの挑戦

宣統元年7月18日（1909年9月2日）、清朝よりイタリア公使に任じられていた錢恂は、離任に先立って、政治と宗教との境界を明確にし、西洋諸国による立憲への介入を減少させるべきである、とする上奏を行った。上奏の後、彼の上奏文は成立後間もない外務部および憲政編查館などの関係部署に転送された<sup>41)</sup>。しかし、錢恂の上奏内容はあまりに特殊であった。彼は西洋の立憲政治制度を紹介しようとしただけでなく、特に補足として、あるヨーロッパ中国学者の著作を翻訳するよう提議したのである。

オランダの儒者「葛羅脱」は中国の文字に通じ、泉漳方言を解し、現在は女王の教師の地位にある。西洋人が東方学者を語る際に、非常に尊敬を受けている人物である。私もまた、以前に彼と面談したことがある。彼が英文で著した2冊の著書のうち、中国が異教を迫害していると書名に掲げて我が国を貶めるものは、中国の経書・史書を引用して論説を加えており、ここ100年来の上奏文や歴代の論旨を最も詳細に引用している。その意図するものは中国を宗教弾圧の国とし、すなわち対外排除の国と決めつけようとするものに他ならない。…私がこの書を見たところでは、引用されている中国文は読解において非常に誤りが多く、本来の意味を十分に理解できていないことは言うまでもない。このような流言飛語が日に日に拡大するのに対し、誤りは誤りとして速やかに訂正しなければ、人々は我が国が宗教弾圧を日々実施していると疑ってしまうだろう。憲法準備の前途、各国の耳目の注目するところに関わるところがまことに大きい。それゆえ願わくは、当地に駐在する私にこの書を購入して関係部署に送らせ、英文を中国文に翻訳して詳細な批判・訂正を

施し、良きことを敷衍し誤りを正し、我が国は外国の宗教に対して、初めから差別視しているわけではないことを明らかにさせてもらいたい。彼が引用する記録を見ると、昔は確かに禁教の主張があったと言わざるを得ないが、しかし、そこで禁じたのは邪教であって、西洋の宗教というわけではない。たまたま明らかに西洋の宗教を指しているものがあっても、それは当時宗教の名を借りて不正を働いた輩を指しているものであって、キリスト教の崇拜を指しているわけではないことを、繰り返し述べねばならない。…そして、格調高い英文に翻訳してこれを出版し、西洋人に我が国が初めから排教でも、排外でもなかったことを知らしめれば、将来憲法を施行し、「民教章程」〔人民とキリスト教徒にかかわる規則〕を制定する時において、圧力を受けることを免れるだろう<sup>42)</sup>。

上奏が言及する「オランダの儒者葛羅脱」というのは、デ・ホロートのことである。錢恂の上奏は後に『実録』的性格を持つ『宣統政紀』に収録された。しかし彼の上奏は外務部に転送された後、いかなる実質的進展もなかったし、彼の提議した翻訳事業も実現しなかった<sup>43)</sup>。

錢恂は西暦にすると、丁度デ・ホロートと同年、つまり1854年の生まれであった。彼は浙江湖州の伝統的官人家庭に生まれ、幼少時より厳格な儒家教育を受けた。父錢振常と伯父振倫はともに進士であり、文章の才で知られていた。そしてデ・ホロートが試験への失敗の末に中国学者への道に進んだのと同じように、錢恂も15歳で生員となったものの、郷試には不合格を重ね、やむなく父親の身辺での補佐をし、後に薛福成の門下に入って西洋の学問を学んでいる。光緒10年(1884年)に薛福成の命で寧波天一閣蔵書の整理を行い、海関関係資料に基づいて『光緒通商綜核表』を編纂した。1900年前後から錢恂は張之洞の「洋務」を補佐し、後に彼の側近となって、湖北の留日学生の監督に任命されている。

錢恂は上奏の中で、かつてデ・ホロートと面談したことがあると述べている。これはおそらく錢恂がオランダ公使の任にあった時期、すなわち1907年6月から1908年7月の間に行われたものと見られる<sup>44)</sup>。『宗教迫害』は既に出版から3年経っており、錢恂は面談前にこの本を読んでいた可能性が極めて高い。デ・ホロートは当時ライデン大学の中国学教授の地位にあり、いわゆる「女王の教師」というのは当時のことではない。この大中国学者と清朝派遣公使とが面談した時、使用されたのは英語であったのか、それとも通訳を介していたのかは、今となっては知るべきがない。ただし、デ・ホロートはあまり「官話」を解さなかった、という印象を錢恂は強く受けており、この会見の後に、錢恂はこのオリエンタリストのことを「中国の文字に通じ、泉州・漳州の方言を解している」と述べている。

『宗教迫害』が提示した「儒教排教論」を、錢恂は非常に問題視した。この主張を論証するために、デ・ホロートは主に三方面の資料を使用している。その内訳は、一、清朝以前の一般的史籍、二、清朝が「邪教」を取り締まり禁止した際の「聖訓」・法令及び官人私人の

著述、三、デ・ホロート自身が福建で収集した先天道・龍華教など民間教団のフィールド資料である。その中で、清代の「邪教」取り締まりの行政文書が最も多くの比率を占めており、引用資料全体のほぼ三分の二を占めている。錢恂の見解に従えば、中国は古来より儒学が盛んに行われたが、人民が仏教や道教などの宗教を崇拝することについては、各自に任せていた。これは古代の政教分離国家の典型であった。デ・ホロートが収集したこれらの奏疏・論旨はただ「邪教」を取り締まる文書にすぎないのであって、これを以て宗教を排除したと一概に論ずることはできない、と。しかし、もしも「邪教」取り締まりを宗教迫害の一端に加えるなら、中国は一貫して排教の国であり、それが史籍から確かに立証できることになる。つまり、「儒教排教論」に反論しようとするのなら、「邪教」の取り締まりとは結局何を指すのかが、明らかに非常に重要な鍵となる。

「邪教」取り締まりにおける「宗教」の意味は、明清国家が規範とした「祭礼」の意義からのみ解明することができる。ただし、儀礼や法律の観点からの「邪教」の統制と、西洋の立憲政下の宗教論議および西方植民者の帝国主義外交とが、衝突を起こしている当時においては、それ以前に法に記された、天地の大義をうたった儒家式観念は、弁明の余地がないほどに大きく変化している。

錢恂は既に、デ・ホロートの言う儒教による宗教迫害は、実情とは合わない部分もあるものの、完全には否認できないことを承知していた。キリスト教が雍正期に禁止されて以降、国家は「邪教」取り締まりの金科玉条を以て、水面下で活動する「天主邪教」を摘発した。しかし、現在は昔の比ではないくらい、清朝は国家的暴力を以て民間の祭祀空間を徹底的に統制し、自由な活動を禁じている。キリスト教への排外運動、いわゆる「教案」は既に清朝末期の重大な社会問題になっている。こうしたことから錢恂の指摘は、清朝の宗教統制では「禁じられたのは邪教であって、キリスト教ではない」、つまり明らかにキリスト教を指している場合も、これは当時「布教の名を借りて邪を行う輩のことであり、キリスト教の崇拜自体を指すのではない」という言い方に留まっている。しかし「宗教基準」の判定ということになると、特定の宗教を宣揚する意図がないとはいっても、やはりキリスト教が宗教の基準とされ、またそれを当然とする意識があったようである。錢恂は、伝統社会の儀式空間における序列や格式は、法の下にある現代的な解釈による改変を迫られている、としている。

しかし錢恂はまた、句読が不正確でありながら、文意を正確に理解できるはずはない、として、デ・ホロートの著書には解釈の誤りも多いであろうことを指摘した。そして清朝政府に対して、この点を以て反駁をなすことを提案し、それと同時に中国の宗教に対する立場を世界に宣言し、さらに将来の憲法制定のために宗教原則を確定することを建議した。そのため、彼は外務部に対して本書を英文から中国語に翻訳して逐条的訂正を行うだけでなく、中国側からの反論を英文にすることも建議しているのである。彼はこのように述べる。

彼が引用する記録を見ると、昔は確かに禁教の主張があったと言わざるを得ないが、しかし、そこで禁じたのは邪教であって、西洋の宗教というわけではない。たまたま明らかに西洋の宗教を指しているものがあったとしても、それは当時宗教の名を借りて不正を働いた輩を指しているのであって、キリスト教の崇拝を指しているわけではないことを、繰り返して述べねばならない。…そして、格調高い英文に翻訳してこれを出版し、西洋人に我が国が初めから排教でも、排外でもなかったことを知らしめれば、将来憲法を施行し、民教章程を制定する時において、圧力を受けることを免れるだろう<sup>45)</sup>。

もしかしたら、重苦しい筆の運びは、文語のもつ哲学性によるものではなく、歴史の論理的矛盾が、彼の文章の背後にある真実の権力構造を浮かび上がらせてしまっているからかもしれない。この奏上の後、錢恂もまた儒教に対して一枚の自画像を描いている。

西洋の立憲国家では、憲法の条文において人民に信教の自由を許可することを明記している。憲法が既に制定され、人智が日々開かれ、教育が施されて民の志も定まっていけば、宗教を用いて人心を保つ必要はない。教育を重視し、宗教は軽視する。…中国は数千年来儒学を尊び、聖人の中でも孔子・孟子の学問を正学として尊崇し、これをもって教育を行った。仏教・道教などの宗派については、その信仰を強制も禁止もしなかった。宗教を軽視し教育を重視するのは、我が国固有の優れた規範であり、信教の自由という制度としては、各国に比べても先駆といえるものである<sup>46)</sup>。

この自画像の中では、儒教は排外・排教の姿を一掃され、明らかに信教の自由と政教分離の古代的典型として描かれている。

## 五、結論

中国学研究では、ここ30年来の「概念史」において、淫祀・正祀・廟会・香頭・教門・拳会…そして混沌として不明瞭な中国の民間宗教 (folk religion) ・大衆宗教 (popular religion) ・大衆宗教文化 (popular religious culture) 等の概念が、明らかに長きにわたり論争の焦点となっている。そしてこれらのキーワード群の大半は、「異端」に関係するものである。これらに注目する学者が増加するのに従って、この分野の論争もまた増加し続けている。しかし結局、何らかの特別な「中国的尺度」は形成できずにいる。プラセンジット・デュアラ (Presenjit Duara) は、近代中国における宗教の領域を、反理論の暗礁、と率直に評している<sup>47)</sup>。

現在も、中国の宗教に関する言説の混乱状態は続いている。その一方で、世界の中国学界

が中国宗教研究に用いる社会学の理論は、いわば依然として一世紀あまり前の枠組みのままである。ウェーバーの社会科学における地位は言うまでもない。デ・ホロートもまた、今日、中国宗教学および中国人類学の研究史において、一つの象徴的な起点となっている。現在の人類学界は、彼を社会科学の方法を応用した中国学研究の開祖であり、「民族誌」的中国学 (Ethnographic Sinology) の先駆者であると公認している。百年の時を距ててもなお、デ・ホロートは今日の中国宗教研究において、最も重要な二つの理論の基礎を形成した人物のうちの一人、とされている<sup>48)</sup>。彼らの著作は既に動かしがたい「古典」として、我々の視野を定め、我々に視座を与え、我々が「古典」を再生産するのを支えている。

デ・ホロートらの研究に一世紀前の植民地主義の立場がある点は、当然想定される。しかし、その立場がどのように社会科学化され、また社会科学の形式を通してどのように後世の視座に影響しているのかは、むしろ真の意味で研究の現代化に関わる問題である。デ・ホロート-ウェーバーを軸とする系譜において、「歴史」を取り除かれた中国の宗教儀礼は、一種の「巫術」的な外観を与えられたが、歴史的に解釈されたピューリタンの宗教儀礼は、逆に「合理的」との称賛を得た。一方、デ・ホロートと同齢の中国学者であり、清末の洋務家であった錢恂は、儒家に現代的な特徴を与える試みを行い、政教分離の現代政治の伝統として解釈しようとした。しかし残念ながら、歴史は彼の抗弁を忘却してしまったようである。

注 (\* [ ] 内は訳者による補足である。)

※ 本稿は、教育部人文社会科学重点研究基地項目 2009JJ770029 の成果の一部である。論文の初稿は 2009 年 3 月に日本において、学習院大学の武内房司教授が主宰する学術討論会上で発表した。その際、小林一美・武内房司・孫江教授各位のご批正をいただいた。ここに謝意を表したい。

- 1) Leonard Blussé, "Of Hewers of Wood and Drawers of Water: Leiden University's Early Sinologists (1853-1911)", Willem Otterspeer ed., *Leiden oriental Connections 1850-1940*, E. J. Brill, Universitaire Pers Leiden, Leiden, 1989. p. 320.
- 2) スフレールは洪門の深層まで熟知していた、というわけではなく、この著書の内容は洪門内部資料の単なる英語訳に留まっている。しかしスフレールは、洪門の「会簿」に記された「福建雲霄高溪」について、これが天地会伝承において重要な地名であり、ロンドン会宣教師のミルン (Milne) が単に「古い溪流の名称」と誤訳したようなものではない、とする鋭い指摘を行っている。これについては一世紀半の後、歴史学者が清代の檔案から、ようやく福建雲霄高溪が天地会創始の地である可能性が極めて高いことを立証している。秦宝琦『洪門真史 (修訂本)』(福州：福建人民出版社、2000 年) 23~25 頁参照。
- 3) 注 1 前掲書 p. 318.
- 4) R. J. Zwi Werblowsky, *The Beaten Track of Science: The life and Work of J. J. M. de Groot*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2002, p. 16.
- 5) Gustave Schlegel, *Nederlandsch-Chineesch Woordenboek met de Transcriptie der Chineesche karakters in het Tsiang-tsiu Dialect*. Leiden, 1882.

- 6) *Het Kongsirwezen van Borneo: eene verhandeling over den grondslag en den aard der Chinnsche politieke vereenigingen in den kolonien, met eene* Uitgegeven door het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indie. 中国語訳として袁冰凌訳の高延『婆羅洲華人公司制度』(台湾中央研究院近代史研究所史料叢刊、1996年)がある〔高延は de Groot の中国語名の一種〕。
- 7) 注4前掲書 p.24.
- 8) 注4前掲書 p.25.
- 9) J. J. M. de Groot, *The Religion of the Chinese*, New York, Macmillan, 1910, p. 161.
- 10) J. J. M. de Groot, *Sectarianism and Religious Persecution in China: a page in the history of religions* Amsterdam: Johannes Muller, 1903-04; 日本語訳に牧尾良海訳『中国における宗教受難史』(国書刊行会、1980年)がある。
- 11) 注10前掲書 p.3.
- 12) J. J. M. de Groot, *Les Fêtes annuellement célébrées à Émoui: Étude concernant la Religion populaire des Chinois*, Paris: Ernest Leroux, 1886, p. 53, 707.
- 13) 注10前掲書 pp.3-4.
- 14) 注10前掲書 p.565.
- 15) 注10前掲書 p.9.
- 16) 注10前掲書 p.8.
- 17) 注10前掲書 p.17.
- 18) 注10前掲書 p.10.
- 19) 注10前掲書 p.15.
- 20) 以上の概念の導入において、デ・ホロートがカテゴリー区分上の誤りを犯している点には注意が必要である。総括的に述べると、「淫祀」というのは儒家による判断であって、その核心にあるのは、「礼」と同様に秩序維持と僭越防止である。「淫祀」に該当するのは、複数の宗教であつたり、宗教を混用したものであつたりする。その一方で、「礼」の秩序原則と一致するものであれば、仏教・祇教・景教・マニ教などの外来宗教であっても、帝国の「礼」の中に包括され、「淫祀」とは見なされない。歴史上、統治者および知識階級が「淫祀」として排斥した対象は、小は家庭内の祭祀での僭越行為であり、大は国家と地方・諸侯との祭礼上のシンボルの衝突であつた。つまり同一の祭祀・宗教体系内部であっても、異なる祭祀・宗教体系間であっても、「淫祀」問題は発生し得るものだった。デ・ホロートが陥った中国宗教史に対する、「完全自由」と「全面迫害」という二元論の想定は、そもそも異なるカテゴリーに属するものだったのである。
- 21) 注10前掲書 pp.230-231.
- 22) 注10前掲書 p.161.
- 23) *Chinese Repository* (1832) 1: 103.
- 24) 『中国叢報』はアメリカのプロテスタント宣教師が創刊したもので、1830年代の天主教について伝える点が多い。*Chinese Repository* (1836) 5: 94. を参照。
- 25) 注9前掲書 pp.60-61.
- 26) C.K. Chang, *Art, Myth and Ritual: the Path to Political Authority in Ancient China*. Cambridge: Harvard University Press, 1983, pp. 126-27; 張光直『青銅揮塵』(上海文芸出版社、2000年) 302頁及び『美術、神話与祭祀』(遼寧教育出版社、2002年) 100頁。
- 27) G. William Skinner, "What the Study of China Can Do for Social Science," *Journal of Asian Studies*, 23

- (August 1964): 517; 及び Freedman, Maurice “What Social Science Can Do for Chinese Studies” in G. William Skinner ed., *The Study of Chinese Society*, Stanford, California: Stanford University Press, 1979.
- 28) マクス・偉伯著（洪天富訳）『儒教と道教』（南京：江蘇人民出版社、1997年）267頁。〔木全徳雄訳『儒教と道教』創文社、1971年（以下、木全訳と略称）384頁〕
- 29) C. K. Yang, “Introduction”, Max Weber, *The Religion of China: Confucianism and Taoism*, trans., Hans H. Gerth, New York, Macmillan, 1968, P. xxxix.
- 30) 注4前掲書 p. 35.
- 31) Dirk Käsler, *Max Weber: an introduction to his life and work*, trans. by Philippa Hurd, Cambridge: Polity Press, 1988, p. 260; pp. 267-268.
- 32) 注28前掲書4頁。〔木全訳46頁〕なお、訳文に関しては、著者が若干の調整を行っている。
- 33) 注28前掲書5頁。〔木全訳47頁〕
- 34) 注28前掲書35～37、106、155頁。〔木全訳59～60頁、180頁、218頁、236頁〕
- 35) 注28前掲書208、214～215、216、218頁。〔木全訳301～316頁、367～368頁〕
- 36) 中国語版の訳者はこの書物について、5頁では『普遍主義』、他の箇所では『天人合一論』と訳している。注28前掲書223頁参照。〔木全訳369頁。なお邦訳ではこの不一致は見られない〕
- 37) 注28前掲書191頁。〔木全訳275～276頁〕
- 38) 注28前掲書240～245頁。〔木全訳350～357、371～372頁〕
- 39) 注28前掲書246頁。〔木全訳372～373頁〕
- 40) マクス・偉伯著（林栄遠訳）『経済と社会』（商務印書館、1997年）500～508頁。
- 41) 宣統元年6月27日（1909年8月12日）錢恂は清朝派遣イタリア公使の任を解かれ、同年10月18日（11月30日）に正式に解任通知を受けて帰国した。錢恂『二二五五疏』巻下（沈雲龍主編『近代中国史料叢刊』第54輯所収）1頁および中国第一歴史檔案館・福建師範大学歴史系合編『清季中外使領年表』（中華書局、1985年）参照。
- 42) 注41前掲『二二五五疏』巻下、9～11頁。
- 43) 錢恂がイタリア公使の任を解かれてから職を去るまでの三ヶ月の間に、相次いで教務に関する一連の上奏を行っているのは、帰国後の仕途に期するところがあったためのものである。しかし帰国後、彼は新たな任務を与えられておらず、錢恂が翻訳を建議した中国学研究書も、現在まで中国語訳はされていない。
- 44) 錢恂は光緒33年3月25日（1907年5月7日）にオランダ公使に任命され、5月初一（6月11日）に着任した。光緒34年2月26日（1908年3月28日）に命を受けてイタリア公使に転任となり、6月21日（7月19日）に正式にオランダでの任を終えた。注41前掲『清季中外使領年表』14頁参照。
- 45) 注41前掲『二二五五疏』巻下、9～11頁。
- 46) 注41前掲『二二五五疏』巻下、7頁。
- 47) Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*, Chicago: Chicago University Press, 1995, pp. 23-26; p. 86.
- 48) もう一人の学者は楊慶堃である。Stephen F. Teiser, “Popular Religion” in Daniel L. Overmyer etc., “Chinese Religions: The State of the Field Part II”, *The Journal of Asian Studies*, Vol. 55, No. 2, 1995 (May), p. 378. 参照。

※訳注

飄布は秘密結社入会時に、その構成員の証として交付される布製の印、茶碗陣は茶碗や急須の配置や動作で意思を伝達する作法である。隠語・暗号とともに、平山周『支那革命党及秘密結社』（『日本及日本人』569号附録、1911年。覆刻は『日本思想史資料叢刊』4所収、長陵書林、1980年）34～48、63～67頁参照。

ENGLISH SUMMARY

**The Genealogy of Heterodoxy: From Missionary Sinology to the Social Sciences**

CAO Xinyu

Despite criticism of the underlying “European exceptionalism” and the empirical invalidity of Weberian sociology with respect to China’s religions, there is no applicable historical study that explicitly unravels the geneticism of Weber’s study of China. This paper examines Weber’s great debt to missionary Sinology, especially the ethnography of the Dutch Sinologist J.J.M. de Groot. By tracing de Groot’s notion of Chinese religions and heterodoxy in Weber’s work, the author questions whether de Groot’s misinterpretation of Chinese sources contributes to the underpinnings of Weber’s grand postulation on China’s religions.

*Key Words:* Missionary Sinology, Heterodoxy, J. J. M. de Groot, Ethnography, Max Weber