

## 辛亥革命と服部宇之吉における「孔子教」論の成立

水野 博 太

はじめに

服部宇之吉（一八六七～一九三九）は東京帝国大学教授ほか要職を歴任し、「支那哲学」界の権威として活躍したほか、儒教倫理について「孔子教」論を展開し、国内で啓蒙的な役割を果たした<sup>①</sup>。彼の「孔子教」論は、陳瑋芬によれば「辛亥革命後の民主共和政体の成立を眼前にして生まれた」ものであり、康有為らによる儒教国教化運動すなわち「孔教運動」の批判という形を取った<sup>②</sup>。

従来、服部の「孔子教」論の研究は、主として康有為の「孔教運動」との差異に着目するか、また国内の動きとしては井上哲次郎に象徴される「国民道德」の言説と共にいかに戦時体制へと向かう日本を言説・倫理面から輔翼したのかを把握しようとしてきた。このような研究は、一面では妥当性を備えているものの、一方で服部らによる言説を単に公的権力を主体とした儒教利用史の一環としてのみ捉えようとする傾向にもある。しかし、あの言説が果たした役割を検討する際にまず重要なのは、その個々の言論の担い手たち自身の言説とその変化を、

彼らの主観に即しながら辿ることではないか。そこで本論文では、服部自身の認識及び言説の変化を分析し、その「孔子教」論の形成過程を具体的に捉えることを試みる。これは、明治末期から大正期、そして昭和期に向かう「支那哲学」及び儒教倫理に関連する言説の構築過程と関連しており、その把握は、近代日本儒教史のより詳細な考察にも繋がると思われる。<sup>(4)</sup>

服部の言説の変化を捉える際、辛亥革命がその契機としてきわめて重要であることは既に指摘されている。これを機に服部の「孔子教」論が形成されたならば、それは服部自身においてどのような過程を経て成立したものであったのか。服部には、まず革命以前に有していた儒教観・孔子観が基礎としてあり、辛亥革命期に生じた様々な変化を機にそれが変化し、結果として「孔子教」論が形を整えていった。この際、革命の前後で服部の中国観に変化が生じており、これが「孔子教」論の形成に大きな影響を与えた。服部の言説を考える上で、この内実を捉えることにこそ意義があるが、このような分析は、これまでの研究では必ずしも十分には行われてこなかった。<sup>(5)</sup>

本論文では、具体的には次のような分析を試みる。第一に、服部宇之吉について辛亥革命以前の彼の言説、特にその中国観を捉える。第二に、辛亥革命直後における革命及び時代認識、第三に、その後の服部のより具体的な危機意識によって形成された中国観を捉える。第四に、論敵と結びついた「孔子教」論を実際に辿り、更にこれらの変化の底流にある服部の方法論を捉える。これによって、戦前日本の代表的な「支那哲学」者による「孔子教」論の形成過程を分析する。

## 一 辛亥革命以前の中國觀

服部は、清国に対しては好意的かつ同情的であった。辛亥革命の直前まで、その憲政実現の前途が多難であることを認めながら、清国の自己改革には肯定的かつ樂觀的であり、時には日本人に対してこの隣国と隣国人とを正しく理解し、彼らの努力を認め、積極的に協力すべきことを説いた。

恐らくその好意と同情とは、服部が明治三五（一九〇二）年から明治四二（一九〇九）年まで京師大学堂（北京大学の前身）師範館正教習という立場に居たことに由来する。服部が、教育制度の範を全面的に日本に取つていた当時の清国における高等教育及び教育行政の中心において主導権を發揮すべき地位にあつたことは、彼をしてこの老大国を単なる研究対象から、同情と共に教育すべき対象へと引き上げさせた。しかしそれ故に、服部の清国に対する視線は、好意的かつ同情的でありながらも決して対等なものではあり得ず、常に自ら及び日本が主体として清国を善導する立場であるという前提に立つたものであつた。

京師大学堂赴任中の服部の関心は、主として清国における教育問題へと向かつた。当時の服部の論考には、日本が清国の教育行政改革を主導しているという自負と、その改革に大きな影響を与えるであろう清国内の政治情勢及び日本の主導権を崩そうとする諸外国に対する警戒感とが現れている。

服部が日本の影響力の発現として自負したのは、光緒三二（一九〇六）年三月に頒布された「教育宗旨」中の「五端」（忠君・尊孔・尚公・尚武・尚実）における「尊孔」の存在であり、また光緒末に孔子の祭祀上の位地が「中祀」から「大祀」へと昇格させられたことであつた。服部は、これらの孔子重視の動きは「我國の孔子に対する尊崇」が「支那に影響した」結果であることを強調した。服部によれば、清国人留学生や日本を視察した各

省の提学使<sup>(2)</sup>によって、日本の「徳育」が「教育勅語を基本として居」り、その教育勅語も「孔子の教に適合」しているため、結果として「日本では、一般に孔子を尊崇してある」ということや、また「孔子の教の日本に行はれ、日本の風俗の爲めに善美なること、及び富強の基は、これに外なら」ないことなどが清国へと伝わっているのであって、服部はこれによって清国が「新教育とともに孔子の位置を進めた」ものであると考えた。<sup>(8)</sup>

これに加えて服部は、一九〇五年に実現した科挙の廃止にも日本の影響力を見た。服部の率いる京師大学堂を中核とした「新教育」に対する「絶大ノ妨碍<sup>(9)</sup>」は、科挙を中核とする伝統的教育であった。しかし「中央及び地方ナル有力ノ大官中科挙廃止ヲ主張スル者多キニ至<sup>(10)</sup>」らしめ、清国をしてついに科挙の廃止に踏み切らせた決定的な理由は「日露戦争の結果、清国の当路者が覚醒した」ことに由来する。<sup>(11)</sup>

つまり服部によれば、日本人は「教習」として清国の教育に直接携わるのみならず、留学生及び教育視察官を通じてその「善美」なる「風俗」を暗黙のうちに知らしめ、また日露戦争などをその教育の成果として見せつけることによって、直接と間接の双方から清国の教育制度改革に多大な影響を与えていた。

これらの主張は、決して無根拠な大国意識から発せられたものではない。「教育宗旨」について言えば、日本に清国の視察団が訪れているのは事実であり、またその上奏文ではしきりに日本が比較対象として述べられている。<sup>(12)</sup> また科挙の廃止についても、服部はその上奏文を根拠としながら「日露戦争が如何に大なる痛撃を加えて、彼等をして覚醒するに至らしめた」か（引用者。以下同様）<sup>(13)</sup>が明かであると述べている。

しかしながら、日本による清国教育行政の独占は長くは続かなかつた。明治四二（一九〇九）年三月、すなわち服部が京師大学堂を去って帰国した直後に発表した論考において、服部は日本の独占的地位が崩壊しつつある事を察知しつつ、諸外国の活発な活動の現状と、日本政府の支援の不十分さを訴えた。服部が特に危機感を抱い

たのは、米・英・独・露の各国が国家的支援の元に相次いで清国に大学を建設しようとしていることであった。一方で日本には国家規模での支援は無く、北京で日本人の経営する学校といえは「同文書院を除くの外は皆一人の力」であつて、諸外国のものと比べれば「規模も小に設備も不完全で成績は上ら」なかつた。<sup>(14)</sup>

当時は清国から日本への留学が盛んであつたが、服部はこの点についても課題を見出していた。増加傾向にあつた留学生の数に対し、「我が官立学校では支那の生徒を多く引受けて之に十分なる満足を得させる事は設備上困難」である一方で、清国には留学生に通常の日本人学生と同じクラスで同じ授業を日本語で受けさせたいという願望があり、「支那人の為に学校を設けることは、彼方で非常に厭が」つた。日本国内において清国側の望むような教育体制を整えることは「如何しても経費に關係する事だから困難には相違ない」ことを服部は理解しつつも、「外国では「……」大金を掛けて支那に大学を迄設けるのだから、少し位内地で支那人教育の為に尽力しても宜さ相なものだ。政府のみとはいはぬ、更に国民も之に対して戮力せなければならぬ」と力説した。<sup>(15)</sup> とりわけ「政府」に対しては「多く教員を出しては居る、がそれ以外何もして居らぬ様だ」と手厳しかった。<sup>(16)</sup> 服部は、「両宮「光緒帝及び西太后」崩御」直後で不安の残る清国ではあつても、同国が「新政を大成する」ことに対して「旨く行かうと想像して居る」と樂觀的な見通しを述べ、「東亜大局の爲めに又善隣の好誼の爲に」「日本政府も国民も之に対して道德上又其他の方面より十分の援助を与ふる」べきであると強調した。<sup>(17)</sup>

これらの態度は、「支那」を善導するという使命感と、それに伴う日本の国益に対する意識とを両面の背景として有していたと言え、とすれば服部が専ら中国における自国権益の拡大のみを意識して行動していたと即断するのは適切とは言ひ難い。服部は、日本と同じく皇帝を戴き、日本を近代化のモデルとして仰ぎ見ていた清国に對しては一貫して好意的であつて、憲政実現の前途にも、多難の中に希望を見出していたことは既に指摘した通

りである。また服部は常に「日本人の清国に対する知識欠乏」を嘆いて「片言隻語」に惑わされない相互理解の重要性を主張しつつ、日清を「東洋の二大帝国」と並び称し、両国が「常に円満なる交際を保つこと」によって「永遠に平和を維持」すれば「世界の大勢に従って益す進歩発達することが出来る」という両国共存の意識を持っていた。<sup>(18)</sup>

服部が唯一懸念を抱いていたのは、西洋學術の導入に伴って中国にも広がり始めていた、民主主義・社会主義・無政府主義といった「新思想」であった。当時フランスで呉稚暉、李石曾、張人傑らによって刊行されていた無政府主義雑誌『新世紀』は、「雑誌を毎号支那の各学校等へ無代償で贈り」、「北京『京師』大学堂へも毎号送つて来」ていたが、服部はこれを学生の眼に触れる前に没収・処分していた。<sup>(19)</sup>

服部がこれらの「新思想」を恐れた理由は、当時清国でしばしば利用された「西学中源説」にある。すなわち服部は、一部の清国人が、西洋において発展した自然科学としての光学の「源」を『墨子』の中に見たように、これら「新思想」が中国に古来より存在するものとして「復古と云ふ側で是等の主義が興る」可能性を見ていた。例えば民意による統治者の交替を認める「民主主義」について、古くから桀紂の放伐などの革命の歴史があることに加え、その革命の根拠となる天命の概念についても「民心の去就を以て天命の去就と為す」という考え方があり、そこから「民主主義の基礎が支那古聖賢の言論中にあると云ふことは明か」であるという。<sup>(20)</sup> また「社会主義」の主張する土地の公有制については、「井田制」との関連を指摘した。すなわち、「共有制と私有制とを合せた」形の「井田制」の存在以前には「必ず土地共有の時代が有った」ことになるが、これは「近世社会主義の主張する事柄と甚だ相近いことが支那の昔に既にあった」ことになり、中国における社会主義導入の根拠として利用されかねない危険性を持つ。<sup>(21)</sup> 更に「人が人の作つた所の道徳或は法律と云ふ様なものに支配されず、自然の理法に従つて生活するを合理と」するという「無政府主義」についても、これを道家思想に見立てて「道教の哲学

上の原則に基いて無政府主義を主張する者が出て来」る恐れがあると危惧した。<sup>22</sup>

この時期の服部は、「新思想」を「西学中源説」と関連づけ、その中国における普及と流行について危機感を抱いていたものの、基本的には清国の自己改革に対して樂觀的であり、また帝国としての日清の共存に期待を寄せていた。ところが、辛亥革命が勃発すると、清というひとつの王朝<sup>11</sup>帝国のみならず、皇帝という存在自体が中国から消滅することになる。この中国史上類を見ない政治的な変化に、服部はどのような反応を見せたのだろうか。

## 二 辛亥革命直後の分析

中華民国の政体を支える思想は、まさに「新思想」のひとつである共和主義であった。この共和主義と、政体の変更に伴って変革を加えられようとしていた儒教並びに孔子像について、辛亥革命後の服部は批判を展開していくことになる。とは言え、服部は辛亥革命の勃発後ただちに上記のような反応を示したのではなく、宣統帝が退位し、清国が滅亡してもなお、しばらくはその推移を冷静に分析しようとしていた。その時期を経て、服部は、もはや中国に正統な儒教は存在せず、日本のみがその正統性を持つという「孔子教」論を形成していくことになる。まず、服部が辛亥革命直後に中国に向けた視線が如何なるものであったのかを確認したい。

一九一一年一〇月に武昌蜂起が生じると、翌年初めには孫文を臨時大總統として中華民国の建国が宣言された。しかし程なく実権は袁世凱に移り、第二代臨時大總統となった袁世凱のもとで、三月には宣統帝が退位し、清朝は終焉を迎えた。この中国史上例を見ない変革に対し、服部は、まず驚きや嫌悪や反発を示したのではなく、冷

静に事態の推移と原因とを、可能な限り同国の歴史の延長線上に位置付けながら観察・分析しようと試みた。

袁世凱が第二代臨時大總統に就任した直後の明治四五（一九一二）年三月二八日、服部は学士会事務所で開催された法理研究会において「清国事變の裏面觀」と題して講演を行い、自身の「事變」すなわち辛亥革命觀とその原因について語った。

服部によれば、この「事變」は、「相撲」に例えるならば「両方「清朝側と革命側」の勝負が未だ必ず一方が負け、一方が勝つといふ程までに進まない中に行司「袁世凱」が勝負を決して仕舞つた」ものであった。<sup>(24)</sup> まず清朝を見ると、確かにその末期においては、「皇位継承の規定」すなわち「弟は兄の後を継ぐことが出来ない」ことなどによる幼帝の連続擁立<sup>(25)</sup>、また西太后と張之洞という「威望」ある人物の相次ぐ逝去によつて「朝廷の威嚴、權威」が弱体化していた。<sup>(26)</sup> しかし同時に、徴税にせよ外交にせよ、清朝が歴代の「漢人」王朝と比較して突出した悪政を布いていたとは言い難く、いくらか政策上の失敗があるにせよ、それらは服部の目からすれば「歴史上漢人がやつて来たのと同じやうなる失敗」に過ぎなかった。<sup>(27)</sup> ここには、先に見た服部の清国に対する同情的な視線が窺える。

一方で「革命等」の存在も、中国においては決して珍しいものでは無かった。中国には古くから「国家の權威に服さざることを以て自ら高しと為すといふ思想」があり、また「人民が自衛の為に團結するといふ傾」がある。それゆえ中国では古くから多くの「秘密結社」が生じており、それは清国においても同様であった。さらに清朝末期においては、日本及び欧米に留学して「新知識」を得た者たちが「翻つて自国の状態を見て憤慨し、革命思想を懷く者も出来、又側から助ける者もあつて従来の革命的秘密結社を統一して一大勢力を為さんとする考へ」が生まれて「革命党」の結成に繋がった。その「革命思想」は、従来の秘密結社の中心を占めていた「下層民」

ではなく「身中流に位する者」や「軍隊」に普及し、これによって「革命運動」は「大なる発展」を遂げた<sup>(28)</sup>。しかし「革命党の方でも内部に色々事情も有り」、清朝と「革命党」とのどちらか一方が他方を圧倒する状況ではなく、「角力が永引けば、清朝は余程窮境に陥いるが、革命党の方も同じく窮境に陥いつた」筈であった。

この拮抗状態で「団扇」を挙げた「行司」が袁世凱であった<sup>(29)</sup>。袁世凱は自身の北方における権力及び列強からの信頼を頼みとしつつ、「南人」すなわち革命政権を「ぐづぐづして居ると」「外国の干渉」ゆえに「分裂になつて仕舞ふ」と「恫喝」し、結果として袁世凱を頂点とする政権が確立した。服部が辛亥革命直後に示した分析は、およそこのようなものであった。

この講演において服部は、辛亥革命以前から警戒感を示していた「新思想」について、「革命党」が従来の「革命的秘密結社」の枠を超えて強大化した要因のひとつとして捉えてはいる。しかし同時に服部は、革命の結果生じた政権がその「新思想」のひとつである共和主義政体であることに注意を払うと言うよりは、むしろ皇帝の退位と共和主義政体の成立が、袁世凱の政治的采配によって、ある意味では偶発的に生じた結果に過ぎないことを強調しているように見える。また、中国史上例を見ない皇帝制度の廃止という事態についても、それを重く捉えて懸念を呈したり、ましてや日本における皇室の安定性を危惧したりすることは無く、その要因を「支那の相統法」等に求めて冷静に分析している。

「革命党」については、その成立に「新思想」の影響を見出そうとするよりも、むしろ「革命党」台頭の基礎自体は従来から中国にあったと捉えており、そこに「新思想」の影響力をさほど積極的に見ようとはしていない。「革命思想」それ自体は「近來の文明に接触するといふことに關係なしに」「常に支那に潜んで居る」のであり、「天子に臣たらず、諸侯に友たらず」という思想の例は『韓非子』にも見え、結社については古くに『史記』『游侠列伝』

があり、この「革命思想」と結社とが結びついた「革命の動機となる所の秘密結社」の例は、王莽期の「赤眉の賊」や後漢末期の「黄巾の賊」の時代からあるという。<sup>(31)</sup>

また、この講演に先立つ別の論考の中で、服部は清朝の滅亡を「唯だ気の毒」と評しつつ「国家の危急存亡の秋に当つて奮然起つて一人の死を以て之が維持を唱ふるものなき一事」を憾んだが、この講演の中でも「容易に角力の勝敗が決して仕舞ひましたのは、皇族や旗人の意気地がないことも余程関係して居ると思ふ」と述べ、それに続いて「明末に李自成が北京に入らむとした時の前後の有様と、此の間の北京に於ける皇族連中の態度とは少しも変つたことはない」と述べ、清王朝の最期における皇族の動向を、明末のそれに準えてみせた。<sup>(33)</sup>

このように、辛亥革命直後の服部の分析は、そこに共和主義などの「新思想」の影響力を見るところよりは、それを冷静に政治的な諸要因に分解し、かつそれらの諸要因を中国史の延長線上に捉えて、革命結社あるいは王朝の滅亡等について、過去にも同様の例が存在したことを示す、いわば歴史的相対化を図るものであった。皇帝の退位についても、そこに大きな驚きを見せることはなく、それどころか「首尾よく穩に行つたと思ひます」と評する余裕すら窺える。<sup>(34)</sup>しかしながら、三月末時点におけるこのような論調は、その数ヶ月後に行われた別の講演では大きく変化し、それ以降の服部は、革命と共和主義、また「新思想」が引き起こす様々な思想的変動に対して警戒感を示すようになった。

### 三 辛亥革命以後の中国観

それまで政変の推移を冷静に観察していた服部が、辛亥革命ならびに共和主義政体への危機感を語り出すよう

になったのは、明治天皇の崩御と大正への改元を経た大正元（一九一二年一月）に発表された論考「支那に於ける道德の危機（孔子祀典の存廢問題等）」においてであった。この論考は同年一〇月二二日に東京帝国大学山上会館で行われた孔子誕辰会における演説に基づいている。<sup>35</sup> 先の法理研究会における講演からおおよそ七ヶ月後のことであつた。

この講演の冒頭において服部は、実は「自分は竊に支那にして民主共和政体に変ぜんか、支那の人心に大なる変動を生じ、延いて我が国にも影響するに至る無きかを憂」<sup>36</sup> いていたと述べ、「爾來支那の状況を察するに果して道德倫理に闕して根本が漸く動揺せんとする兆候」が現れており、「吾人大に自ら警めざるべからざるものがある」ゆえに、この講演を行うのであると述べている。<sup>36</sup> この時点で既に、三月に行つた講演とは大きく論調が異なっていることが見て取れる。

この服部による二つの演説の間、中国では、教育における儒教と孔子の取り扱いを巡り、「革命」と「反動」の間で一つの揺れ動きが生じていた。既に見たように、清朝においては「教育宗旨」に「五端」が定められ、服部はそこに日本の影響を見た。しかし中華民国初代教育総長・蔡元培が発した「對於新教育之意見」は、そのうち「忠君」と「尊孔」からの脱却を論じ、<sup>37</sup> また「公民道德」の徳目を「法蘭西之革命」における「自由、平等、親愛」に求めた。<sup>38</sup> 一方で、程なくこのような脱儒教的な動きに対する反動として多くの尊孔団体が成立し、孔子の教えは必ずしも「民主共和」に反するものではないから儒教及び孔子を教育から排除する必要は無く、むしろ積極的に利用する価値があると論じ、政府もそれに追隨する動きを見せた。服部は、蔡元培に見られるような脱儒教的な動きはもちろん、それに対する反動としての尊孔団体の動きも正統な儒教あるいは孔子の教えからは逸脱していると考えた。

服部によれば、「支那人の性質」は「一面頗る理性的であると同時に一面又甚だ感情的」なものであり、またそのような「感情的」な性質を持つ「支那人」の「革命主義者」たちが理想としたのは「仏国革命」であった。服部は、辛亥革命について「感情的要素の有る支那人が仏国革命を理想としたのであるから、革命後の結果も大方は予想される」と、その結果が思わぬ方向に暴走することを憂慮していたが、事態は先に見た「相撲」のような推移を辿り、その結果は、服部によれば「清帝の退位が革命派の予想よりも早く且容易に行はれたので「……」意外に穩かに革命が出来た」というものであった。<sup>(39)</sup>三月の講演における「首尾よく穩に行つたと思ひます」という服部の評は、このような安堵に由来したものであった。

しかし服部は、革命主義者たちが「仏国革命に学ばんとしたところの事は各種の方面に漸く実現しつつある」と、猶も危機感を抱いていた。<sup>(40)</sup>その危機とは「道德の危機」である。「道德の危機」としてまず服部が強調したのは、革命に伴う脱儒教的な動きに伴って生じる、「孝」と「忠」という儒教の二大徳目に関する認識の変化であった。「孝」については、「家庭革命」によって、儒教において「父子の本」であった夫婦關係が「従来の如く窮屈なるもので無く自由なるもの」とされることや、また離婚の自由を法的に認めることによって「家の結合が鬆くなり、結果として「支那古来の道德」が「根本より破ら」れるのではないかと危惧した。<sup>(41)</sup>また「忠」については、清朝に忠誠を尽くした漢人、具体的には曾国藩などが革命勢力によって「漢賊」と呼ばれ、その祠堂が破壊されるといった事態が生じている事態を重く見た。すなわち歴代の王朝交替時にあつても、歴史書は「仕ふるところに忠なりし者は忠義伝に列」し、「忠不忠は現朝を以て言ふにあらざりて前朝を以て言ふた」。一方で「三百年間漢人にして清朝の爲めに力を致したる者は皆漢賊で、清朝に反対し国家の治安を害したる者は皆漢の忠士となる。」「此に至りて名分將た何れの処にか存すべき」と、辛亥革命期における「忠」概念が、あくまでも「主に忠なれば

猶ほ其の忠を認め」という本来の姿から逸脱していると服部は考え、「独り支那の為に危ぶむにあらざる亦我が邦の為に警戒せん」と警告を発した。<sup>(42)</sup>

服部は、この講演録を掲載した『東亜研究』の翌号には「儒教に於ける君臣の大義」を掲載した。ここでは、君臣關係を「意志一致により結合維持さるる任意的關係」と捉える「支那後代」の解釈を批判し、「周代古礼及び孔子の言行」によって得られる「儒教の本旨」からすれば、君臣關係は「人倫の本」かつ「父子の關係と同じく天倫」であつて、それは「各々其の事ふるところの為に忠を尽くす」ものであることを説いた。<sup>(43)</sup> 論旨は先の講演と同様である。

革命によつて揺らぐ儒教の伝統的な徳目に対する服部の批判はこのようなものであつたが、「孔子教」論の形成という点から言えば、より大きな影響を与えたのは、それに対する反動としての尊孔団体の動きと、それに追随した政府の動きであつた。

服部自身は、日本における伝統的な儒学解釈と同じく「革命」を肯定せず、「孔子の尊皇主義忠孝主義は確に革命に反対の者」であると捉えていたものの、中国における歴史的事実としての革命の存在はもちろん、「支那人は「……」革命は孔子の是認するものと解している」という認識もあつた。しかし、これまで中国史において生じてきたような天子を入れ替える形での「従来の革命」と、天子それ自体を廢する「今回の革命」とは全く異なるものであり、仮に「従来の革命」が「尊王主義」と「忠孝主義」という孔子の教えに反しないという立場に立つたとしても、「今回の革命は全然天子を去つたので尊王といふことは明白に相容れない」ものであつた。<sup>(44)</sup>

服部は、今次の「革命」が従来の「革命」とは異なり、またそれは孔子の「尊王主義」に反しているという見方は、中国においても生じていると考えた。中国で組織された「孔道会」<sup>(45)</sup>に關して提出された「中央政府内務部」の「指

令」、つまり政府の公式見解が、孔子と「民主共和」は矛盾しないと殊更に強調しているのは、「孔子の教を民主共和と相容れずと為す説」の存在に對して「孔子を護らんとする」姿勢の現れであると、服部の目には映った。この「指令」によれば、「孔子の道は民主共和に在る」のであつて、孟子は「明に民主共和を説き孔道を發揮した」ものの、それ以降は誰一人として「聖人の大旨を知る者無」く、ようやく「近來西洋の學術入りて學者再び民主共和の理を知り聖人の大旨再び明かにな」つたといふ。<sup>(47)</sup>「孔子の道は民主共和に在る」という考えは、当然服部の取るところではなかつた。

服部の考えからすれば、このような状況では、もはや中国において「孔子教」は、「民主共和主義に曲解して之を保存するか」あるいは「正当に解釈して民主共和に妨げ有りとして之を廢するか」の二者択一の状況であり、中国としては「一朝にして孔子教を廢せんことは国基を危くする」に違ひないから「之を民主共和に付会するの外」ないかもしれないが、いずれにせよ服部の考える「正当」な「孔子教」の存在する余地は、もはや中国には有り得なかつた。<sup>(48)</sup>ここにおいて服部は「將來孔子教の真髓を發揮せんは當に吾人の責任に歸すべし」と自覺するに至つた。<sup>(49)</sup>

この一〇月の講演の時点では服部の論敵は未だ漠然としていた。しかし、同年一二月に康有為・陳煥章らの「孔教会」が民国教育部から、翌年一月に内務部から承認を受けて政府公認団体として確立し、二月には雑誌『孔教会雑誌』を發刊、九月には第一回全国大会を曲阜において開催とその動きを活発化させると、彼ら及びその活動が明確な批判対象に定められた。その中でもまず明確に服部が論敵としたのは、康有為が依拠した讖緯思想（緯書）及び公羊学であり、また儒教を宗教として捉えようとする動きに對しても、服部は攻撃を加えて行く。<sup>(51)</sup>同時に、その批判は、革命によって成立した共和主義政体そのもの、またその革命を支える「天命」の解釈へと向かつ

た。服部の「孔子教」論は、このような革命に伴う様々な言説の中で具体的に形作られていった。

#### 四 論敵の確定と「孔子教」論の形成

服部の「孔子教」論は、儒教を西洋列強におけるキリスト教に相当するような中国の「国教」と化そうとした孔教運動を強く念頭に置きながら、孔子の教えをあくまで「宗教」ではなく「倫理」として捉えることを特徴とする。それはまず孔子及びその教えの中に神秘性を見ようとする動き、すなわち讖緯思想と公羊学を否定することから始まった。

服部は讖緯研究それ自体は否定しなかったものの<sup>(53)</sup>、「讖緯を孔子に托するは全然誤解若しくは誣妄に出づること<sup>(54)</sup>、また「讖緯は孔子と交渉無く此を用ゐて説かるる孔子教は真の孔子教にあらざる」ことを主張し、讖緯思想と「孔子教」との区別を説いた。また服部は、「聖人」が「人事に本づきて天意を推知する」ことは認めるものの、それは緯書などに見られる「前知予言」とは一線を画することを説く<sup>(55)</sup>。そもそも服部によれば、中国では孔子は革命を認めたものと考えているが、実際には孔子は革命を是認していないのであって、その革命が孔子により「前知」されていたと考えるは「二重の誣妄」であり、ましてや孔子が「民主共和」を理想としていたという理論は「論理滅裂」にして「論者の頭脳が健全なるやを疑はざる」を得ないものであった<sup>(56)</sup>。また公羊学についても、『春秋公羊伝』そのものについては論評を控えつつ、テキストとしての『春秋公羊伝』と、何休の注に基づいて発展した公羊学とを区別し、公羊学が『春秋』を利用しつつ孔子の本意を捻じ曲げたこと<sup>(57)</sup>、及び「現時支那人」が公羊学に依拠して「孔子の権威に藉りて革命の道德的根拠と為さんと」していることを批判した<sup>(58)</sup>。

このような服部の姿勢は、辛亥革命以前の体験に由来するものであった。服部は、清国滞在中に実見した「孔子尊崇」の状況について、その方法が「現世利益」の獲得を目的とする「神仏」崇拜、例えば関羽（関帝）信仰とは大きく異なっていることから、「支那人は孔子を人格の人として尊び、神としては見」ていないとし、孔子を神秘的に捉える例も讖緯思想などのように全く無い訳ではないが、それは「一般の信仰では無い」と評した。<sup>(58)</sup>

服部は、先に取り上げた講演「支那に於ける道德の危機」の中で、孔子による「尊祀拝礼」は宗教的であるから孔子及び儒教を教育から排除すべきであるという「宗教々育分離」論に対し、上述のように中国では孔子は神として崇拜されてきたのではないと論じつつ、更に孔子の教えそのものが「宗教」的ではないという議論を展開した。すなわち服部は、『礼記』郊特性篇の「祭有祈焉、有報焉、有由辟」を根拠としながら、「宗教的祭祀」（ここで服部は「祭」を「宗教的祭祀」と捉えていることになる）には「報」すなわち「本に報ずる」こと、「祈」すなわち「将来の幸福を求むる」こと、「由辟」すなわち「目前又は将来に來らんとする禍害を避けんとする」ことが必要であるが、孔子の「尊祀拝礼」には「祈」と「由辟」すなわち現世利益の追求という側面が無いので、それは「宗教」では有り得ないと論じた。<sup>(59)</sup>

大正三（一九一四）年になると、服部は祭祀に関する論点を整理して「儒教に於ける祭祀の意義」と題した講演を行い、再び『礼記』を引きながら、孔子はそれ以前の祭祀を「形式」はそのままに「純倫理的」に説いたのであると述べた。<sup>(61)</sup> 服部が清国において経験した「孔子は神としては崇拜されていない」という印象は、辛亥革命期における孔子尊崇問題に反応する際には「孔子の教えは宗教的ではない」という命題へと転じ、それはやがて儒教古典の解釈を通じて理論化され、「孔子教」論の重要な一部分を形成した。

また服部は、古代において一種の「民主的思想」が生じていたことを認めつつも、民主共和体制が現今の中国

において「国民思想より当然生ずべきもの」であつたとは考えなかつた。<sup>(62)</sup>既に指摘したように、服部は辛亥革命以前から「民主主義の基礎が支那古聖賢の言論中にある」ことは認めている。その際に具体的な根拠として提示したのは、『尚書』皐陶謨篇にある「天命有徳、五服五章哉、天討有罪、五刑五用哉」であつた。服部はこの句を「天が命ずると云ふのは天下の民心が総て帰服した場合であるし、天下の民心が睽離した場合には即ちそれが天が討つと云ふことになる」と解釈し、ここから「民心の去就を以て天命の去就と為す」という思想が導かれ、民主主義の根拠となることを述べている。<sup>(63)</sup>服部はこの『尚書』の文言に「民主的思想」があることを辛亥革命後にも改めて認めているが、それは「何等の変化なしに今日に伝は」つているものではなく、堯・舜・禹の「三代以後に於ける思想」は「民主共和政体と相容れざるもの」であることを、「天命」という概念を用いて説明した。服部は上記のような「民心の去就を以て天命の去就と為す」という天命観を「原初的天命説」とし、それは「夏殷を経周初に至りて大成」されて「大成的天命説」となつたと述べた。<sup>(64)</sup>

両者の差異は、「天命」の去就する条件にある。「原初的天命説」においては「天命」は個人の徳の有無によつて即座にその去就が定まるが、「大成的天命説」においては「天命は人に帰するにあらずして家に帰する」ものであり、「天命を受くるには」……<sup>(65)</sup>数世積年の準備を要する代りに一旦帰したる天命は容易に之を去ら」ないものとされた。すなわち「大成的天命説」によれば、天命が去就するにはまず「積極的理由」として天命が帰するとしてゐる個人に「大徳有りて更に大功を民に建つる」ことのみならず、「祖先に大徳有りて大功を民に建つる者」が必要であり、また「其子孫に亦有徳の人出て更に大功を民に建て以て祖先の功徳を深くせる者」が必要であるが、これに加えて「消極的条件」として「当代の天子不徳にして民心之を去るの一事」が必要であるとされた。<sup>(65)</sup>服部によれば、孔子はこのような「大成的天命説」に伴つて發達した倫理をさらに「大成」したのであり、

この「大成的天命説」と孔子の教とは今なお「国民の心裏に浸染」し、「今日まで人心を支配」しているという。<sup>(66)</sup> このような歴史的経緯を意図的に無視して「原初的な天命説」を唱え、「堯舜の時代」と現在とを無理やり直接に結び付けようとする考え方にこそ「支那民主共和政体の弱点」がある、というのが服部の主張であった。<sup>(67)</sup>

服部からすれば、「民主共和政体」も、それを支えようとする讖緯思想や公羊学などの言説も、正統な儒教古典解釈から導かれるような中国本来のあり方からは乖離したものであった。もちろん、現実世界ではその「民主共和政体」としての中華民国が実際に成立していた訳ではあるが、服部によれば、それは単に「初めより成功を期せざりし試みが狂言作者の利用するところとなり意外なる局面の展開を見た」に過ぎず、多くの「論者」が言うような「国民の間に鬱積せる革命思想の機を得て爆発したるもの」などではなかった。ここで服部が「狂言作者」と述べているのは袁世凱のことであろう。辛亥革命直後に服部が「相撲」に例えながら語った分析を思い出せば、辛亥革命は、清朝と革命派との間で明確な勝負が付かないうちに袁世凱という「行司」が軍配を上げた結果なのであって、服部からすれば、「民国の成立」は「自然と言はんよりは寧ろ一種の狂言の結果」に過ぎなかった。<sup>(68)</sup>

このように、服部の「孔子教」論は、革命以前からの論点が辛亥革命を契機に理論化され、或いは革命という現実を前にして改めて「天命」等の重要概念に対する理論化を行う中で形成されていった。その過程において服部が拠り所としたのは儒教古典であり、取り分け古代制度の記述としての「礼」を重視した。古典解釈の産物である讖緯思想や公羊学を攻撃する際に、服部の考える正当な解釈を以て対抗したのは言うまでも無いが、服部は、現状の政治制度である共和主義を批判する際にも、それがいかに儒教の古典解釈から導き出される中国本来の姿から乖離したものであるかを論じることにより、その不合理性を説明しようとした。服部の中国分析には、常に古典が参照軸として存在していた。

## 五 方法としての古典とその限界

古典を現状分析及び批判の根拠とする姿勢は、服部において、辛亥革命の前後を通じて一貫して見られたものであった。たとえば、大正五（一九一六）年の刊行ではあるが明治四四（一九一一）年の講演を元にして『東洋倫理綱要』において、服部は次のように述べる。

古典は古典である、今日の国民生活に交渉がないと考へる人があるが、私は初めからさうではないと思つた。而して支那に行つて見るに及んで、古典は今日も尚生きて居ることを認めた。支那の国民思想を此の古典に關係なしに理會しやうとすると大なる誤解を生ずる。「……」古典は支那民族の發展の經驗に由つて出来たものである、支那民族固有の思想である、其の發展の方針が続いて居る以上は古典の勢力が続いている筈である。發展の方針が一変して局面を一変せねばならんと云ふことになれば古典の勢力はなくなるが、古の發展の方針が今日まで続いて来た。これが善いか悪いかと云ふことは別として、兎に角古典は支那国民の思想を支配して居る。<sup>④</sup>

この姿勢は、辛亥革命後も変化することはなかった。中華民国成立後、大正二（一九一三）年八月付の『漢文礼記鄭注』「解題」において、服部は次のように述べている。

支那ハ保守ヲ以テ名有リシニ、近時六千年ノ歴史ヲ顛覆シ、一朝ニシテ民主共和国トナレリ。随ツテ世態

人情二大ナル變化ヲ生ズベシト雖モ、六千年ノ歴史ハ、此方面ニ於テ急激ノ變化ヲ許サズ「……」礼記ハ先秦ヨリ漢初二及ブ間ノ材料ヲ取りシモノナルガ、世態人情ノ写真トシテ、今猶ホ古ノ如クナルモノアリ、一部ノ礼記支那ヲ解スルニ多大ノ資料ヲ供給ス。此書ヲ措キテ支那ヲ論ズル者ハ、終ニ其正鵠ヲ得ザルモノ多キヲ自覺センノミ、此書豈ニ啻ニ古典トシテ尚ブベキノミナランヤ。<sup>(70)</sup>

服部が参照点とした古典とは、現実世界がそこに復古すべき理想的存在ではなく、あくまでもそこから「古の発展の方針」を探ることにより、現状と将来を分析するための手段であった。例えば、宣統帝が即位し醇親王が「監国摂政王」となった際には周代から明代に至る監国制度の変遷を述べ、井田制が社会主義導入の根拠となるかもしれないという危惧を抱けば井田制について研究し、その歴史的な相対化を図った。大正二（一九一三）年に発表された「宗法考」は、冒頭に「支那に於ける家族制度を理解せんとするには宗法を知らざるべからず」とある通り、その目標はあくまでも現代の「家族制度」理解にあるのであって、辛亥革命に伴う「家族革命」によって大きな変動を迎えつつあった中国の家族制度の基層構造を、あくまでも古典を媒介として理解しようとした。大正六（一九一七）年の「経伝に見えたる支那古代風習一斑」では「古代の風習にして今日に伝はり、支那風習の特色を成し居るもの」、たとえば衣装、飲食、家屋の構成、家族構成、葬儀などについて「経伝」を引きつつ解説を加えた。その冒頭において服部が自ら述べるように、彼は古典研究によって「支那国民の保守性」を立証しようとした訳ではなく、「現代の風俗習慣を考究するのみにては徹底せる理解を得るべからず、必ず遡りて経伝に其の淵源を求むるによりて始めて十分理解を得るもの多きことを証する」という意図があるのだが、同時にそれは現代があくまでも古典世界の延長線上に成り立っているという視点を持っていた事をも示している。

服部のあくまでも古典研究を重んじる態度は、官学への「異議申し立て」として大正期に勃興した「民間学」<sup>23</sup>や、実際に中国の奥深くに入り込み、時には人的コネクションを利用して大小の影響を日中双方に及ぼした「支那通」の姿勢とは正反対であるようにも見える。同時代の「支那通」の代表格とも言うべき後藤朝太郎は、「古来日本人は支那の知識を得んとするに多く古典より這入る」ことが「普通一般の方法」であるが、「文学に現はれたり、古典に現はれて居る支那」を見て「神髓を捕まへたものと考へるのは非常なる誤り」であつて、「支那の根底的の知識」は「實際社会を本当に研究」してこそ得られると述べている。<sup>24</sup>服部は、後藤が述べたような「普通一般の方法」を採用した典型的人物の一人であつた。しかし、服部は古典研究をあくまでも「今日の国民生活」を解明する手段として位置付けていたのであつて、「實際社会」の研究を否定していた訳ではない。確かに、京師大学堂時代から常に日本を主体、「支那」を客体として捉え続け、また後藤が強調したような「實際社会」の研究にはほとんど関心を示さなかつた服部ではあるが、それは服部が現実の中国から目を背けようとしていたということを意味しない。古典知識を持ちつつ、中国での行政参与経験を豊富に有していた服部は、「支那」の理解には古典と「實際社会」の双方の研究が必要であることを認識しながらも、自身はあくまでも古典解釈を中心に供給する立場に留まつた。

ここには、時代の表面的な変化によつて左右されにくい中国文化の基層部分及びその国民性の深層部分に対する日本人の理解を促進し、日中両国の親善に寄与したいという服部の意図があつたとも考えられる。しかしそれは同時に、古典解釈から導かれる本来あるべき姿と、中国の現状との間に乖離が感じられた時に、辛亥革命を「狂言の結果」と評したような現状分析を軽視する態度へと繋がつて行き、ひいてはそのような本来のあり方を外れた（と服部の考える）中国に対する日本の大小の介入を黙認する服部の晩年の姿勢へと繋がる一因ともなつた。

死の半年前に当たる昭和一四（一九三九）年一月、服部は、東京中央放送局の海外放送を通じて「隣邦の人士に告ぐ「国民精神の根本に復れ」と題する原稿を読み上げ、同年三月の『斯文』に原稿を掲載した。そこで服部は、中華民国に対し、いわゆる第三次近衛声明（日支国交調整方針に関する声明）に基づいて日本に領土的・金銭的野心などが無いことを訴えながら、「支那国民精神」である「右文主義」に立ち返って「東亜の新秩序の樹立」という「右文の事業」に協力するよう呼びかけ、日本が胸襟を開いて「誠意」を伝えた以上、「支那」も「至誠」という「民族的精神」に則ってこれに応えて欲しいと述べた。<sup>(76)</sup> 上記のような服部晩年の態度が、ここに象徴的に現れている。

## 六 「孔子教」の到達点

上記の如く辛亥革命を契機として形成された服部の「孔子教」論は、最終的にどのような形を示し、またどのように近代日本儒学史の中に位置付けられるだろうか。昭和一四（一九三九）年に出版された『孔子教大義』を手掛かりに、最後にそのことを示したい。

服部は孔子以前の儒教を「原始儒教」と呼称し、それは孔子による変革の結果「孔子教」となったとした（ただし孔子以後の儒教思想は必ずしも「孔子教」には含まれない）。「述べて作らず」と言うように、孔子は新たに「教や思想を創作」することはなかった。しかし孔子は、原始儒教の中に複数系統存在していた「政治・道徳等に關する思想」について、「深き研究の結果、傍系的思想を棄て正系的思想を採り、或は従来、左程顯著でなかつたものに適當の重みを与へ、或は従来左程発達して居らなかつたのを更に進め」、結果として孔子の独自性が發揮

された「孔子教」が成立した。<sup>(7)</sup>

「原始儒教」と「孔子教」とを分ける特徴は、①「道」を「天地の道」（宇宙の法則・自然の理法）と見るか、「人の道」と見るか、②「道」を「他律的」（外部的な権威からの命令）と見るか「自律的」（人間の内部に出発点を持つ）と見るか、③「宗教的」であるか「倫理的」であるか、などの点に整理でき、いずれも前者が「原始儒教」、後者が「孔子教」の特徴とされる。中でも強調するのは③の宗教性に関する議論である。服部は、「孔子教」とは、それまでの「原始儒教」に含まれていた「宗教的要素」の多くを排除したものであるとした。<sup>(78)</sup> すなわち孔子以前は「吉凶禍福は凡て鬼神の意志に依るために鬼神の祭祀を行うべきである」という思想が存在した一方で、『尚書』の「皇天無親、惟德是輔」に見られるような「吉凶禍福は己れに在る」、「」決して鬼神の意志に在るのではない」という思想も登場しつつあったが、孔子は後者を取った。ただし「孔子は国家の典礼や民間の習俗を自分の主義に依つて改めるだけの権威有る位地」にいなかったため、「後世に至るまで支那の典礼習俗は孔子の主義通りには直らなかつた」という。<sup>(79)</sup>

上記のような「孔子教」の定義それ自体は、操作不可能な「自然」あるいは「鬼神」などに対して人為の範囲を強調しようとするものと見ることができ、直接に日本の優位性を誇示する言説へと繋がるものではない。ただし、そこから敷衍してゆく議論を考える時、そこには「支那」と「日本」との峻別が立ち現れてくる。それは上記の「支那の典礼習俗」の問題に加え、本論文で既に見たような、儒教を「宗教」として見ようとする動きに対する批判、「革命」論、「忠孝」論などに特に顕著に現れた。

「革命」否定論と「忠孝」一致論は、既に井上哲次郎の『国民道徳概論』にも現れ、<sup>(80)</sup> やがて『国体の本義』に結晶してゆくような、近代日本に特徴的な儒教解釈である。服部もまた、それこそが本来の「孔子教」であると

いう語り方を以て、この二つの論点を肯定的に語った。例えば、「天命」はつねに「去就」すると見る「天命説」はあくまで「支那の革命思想」であつて、それは「我が国体と全く相容れ」ないばかりか、孔子本来の思想からも逸脱しているとした。服部によれば、孔子は殷周革命を「歴史上の事実」として認めこそすれ、それを積極的には肯定しなかつた。<sup>(83)</sup> また「忠孝」について、服部は「支那」の「国民性」と「国民道徳」では「忠よりも孝、公義よりも私恩」を重視する傾向があるが、これは「儒教本来の主義」に反するものであつて、また優先順位として「父子関係」(孝)よりも劣位に置かれるような「支那」の「君臣関係」(忠)は、本来の「孔子の教へ」とは異なつていとされた。<sup>(85)</sup> 服部は、これらのように孔子本来の教えに反する「支那」の対極に日本を置き、「忠孝一本の国体」を誇り、また「君臣の大義」を有する日本こそが、「孔子教」の正当な後継者であることを強調した。<sup>(87)</sup>

「はじめに」でも述べたように、服部に対する否定的な評価はここに由来する。服部が「支那哲学」の権威としてこのような側面を持つていたことは確かであり、今後とも批判的な分析を要する。しかし同時に、それらの言説の形成過程を分析することで、なぜそのような言説が登場したのか、或いは近代日本の「支那哲学」にそれ以外の側面は存在しなかつたのかと言つた問いにも答えてゆくことが可能にならう。

### おわりに

以上、本論文では辛亥革命前後の服部について考察し、「孔子教」論の形成過程を追つた。服部は清国には好意的かつ同情的な視線を向け、かつその改革の前途を樂觀視していたが、共和主義・民主主義・共産主義などの「新思想」には、辛亥革命以前から危機感を覚えていた。辛亥革命が勃発すると、服部は当初は冷静に事態の分析を

試みていたが、革命後に孔子・儒教が「曲解」されて利用されつつあると感じると、共和主義政体そのものももちろん、共和主義と孔子・儒教の無矛盾を説こうとする言説、具体的には康有為らによる「孔教運動」の思想的基礎となった讖緯思想や公羊学などを論敵として攻撃した。服部の「孔子教」は、その中で作り上げられて行ったが、その際に服部が主要な方法論として用いたのは古典の解釈であり、そのような古典解釈を重視する服部の中国分析の態度は、辛亥革命以前と以後とで一貫したものであった。

古典解釈を基軸とする服部の中国分析の方法論は、後藤朝太郎が述べた「支那の知識を得んとするに多く古典より這入る」という「普通一般の方法」の典型であったように思われる。そうだとすれば、近代日本における「支那学」研究の全体像の中に、「支那学者」としての服部の研究姿勢を位置付けることができれば、近代日本の「支那学」の抱えた問題点を、より具体的に論じることができよう。そのためには、服部以外の「支那学者」あるいは「支那哲学者」、ひいては後藤のような「支那通」たちとの比較が必要となるが、これらについては今後の課題としたい。

## 註

(1) 『斯文』『弘道』などの雑誌への寄稿のほか、『支那研究』(明治出版社、一九一六年)『孔子及孔子教』(明治出版社、一九一七年)などの一般書を多く刊行した。また斯文会教化部長・副会長・総務などを歴任して同会の実務を担当したほか、大日本漢文学会会長として『漢文講義録』を発行し通信教育にも携わった。明治

四二(一九〇九)年から大正二(一九一三)年にかけては教員検定試験(いわゆる「文検」)検定委員を務め、大正六(一九一七)年から大正二二(一九二二)年まで御講書始を進講、また『漢文大系』の編集責任者、『国訳漢文大成』の『論語』『孟子』訳注などを務めた。服部の業績・経歴については「服部先生追悼録」(『漢学会雑誌』第七卷第三号、漢学会、一九三九年)に詳

しい。

- (2) 陳瑋芬「近代日本と儒教…『斯文会』と『孔子教』を軸として」九州大学博士論文、一九九九年、一二七頁。
- (3) 陳瑋芬「近代日本における孔子教論者の天命説について——『天命』と『国体』を中心として——」楊儒賓・張寶三共編『日本漢学研究初探』勉誠出版、二〇〇二年、八八頁。

- (4) 従来の近代日本儒教史研究において服部は、註(1)で述べたような立場を踏まえ、易姓革命の排除や忠孝一本などを特徴とする天皇制と親和的な「日本儒教」の代表論者としての側面が取り上げられ(坂出祥伸『東西シノロジー事情』東方書店、一九九四年、八八頁)、あるいは井上哲次郎に代表される「国民道徳論」のより「支那哲学」方面からの「輔弼者」として捉えられてきた(戸川芳郎「漢学シナ学の沿革とその問題点」『理想』第三九七号、理想社、一九六六年、一一頁)。無論、服部にそのような側面が存在したことは確かであるが、そのような言説が登場するに至った過程については十分に明らかにされているとは言いがたい。またそのことによつて、服部及び近代日本の「支那哲学」が有していた「儒教イデオログ」(前掲戸川、九頁)以外の側面が見えづらくなつてもある。

- (5) 服部字之吉に関する主要な先行研究としては、上述

のほか陳瑋芬「服部字之吉の孔子教論——その『儒教非宗教』説・『易姓革命』説・及び『王道立国』説を中心にして——」『季刊日本思想史』第五九号、日本思想史懇話会、二〇〇一年)、子安宣邦『「アジア」はどう語られてきたか——近代日本のオリエンタリズム——』(藤原書店、二〇〇三年)、また最近の海外の成果(トコ<sup>1)</sup>やHarrell Paula, *Asia for the Asians* (MerwinAsia, 2012, Portland) などがある。

- (6) 一九〇三年二月下旬の時点で京師大学堂(師範館・仕学館)には九名の外国人教習がおり、うち五名は日本人、かつ外国人教習としては最高位である「正教習」はいずれも日本人であった(仕学館は巖谷孫蔵(大塚豊「中国近代高等師範教育の萌芽と服部字之吉」『国立教育研究所紀要』第一一五集、国立教育研究所、一九九八年、五三一—五四頁)。

- (7) 各省の教育行政官である提学使は、一九〇六年八月から三ヶ月に渡り日本に滞在し、東京の各学校などを視察する他、文部省の高等官から教育史・教育制度に関する講義を受けた(汪婉『清末中国対日教育視察の研究』汲古書院、一九九八年、二七一—二九四頁)。

- (8) 服部字之吉「支那人の見たる孔夫子」『日本及日本人』第五三一号、政教社、一九一〇年、二〇頁。

- (9) 服部字之吉「清国ノ立憲準備(承前)」『国家学会雑誌』

第二四卷第二号、国家学会事務所、一九〇九年、七頁。

(10) 同書、同頁。

(11) 服部宇之吉「清国の覚醒と排外思想」『太陽』第二二卷第一三三号、博文館、一九〇六年、八〇頁。

(12) 服部宇之吉「清国の教育宗旨五大綱及上論」『教育公報』第三〇八号、帝国教育会、一九〇六年、三七―四〇頁。

(13) 前掲註(12) 同書、同頁。

(14) 服部宇之吉「支那人教育に対する所見」『中央公論』第二四卷第三号、中央公論社、一九〇九年、三六頁。

(15) 同書、三七―三八頁。

(16) 同書、三九頁。

(17) 同書、四二頁。

(18) 前掲註(12) 同書、同頁。

(19) 服部宇之吉「清国人の政治思想」『東邦協学会報』第一七二号、東邦協会、一九〇九年、二頁。

(20) 同書、四―五頁。

(21) 明治四四(一九一二年)一月から三月にかけて雑誌『漢学』に発表された「井田私考」において、服部は、「井田法とは土地が未だ個人の私有に帰せざる時代に於て共有地の使用に関する習慣及び規定」であつて「聖王の造意に出」たものではないと主張した。ここには、井田があくまでも世界史に共通して見られる土地共有制度の中国における一形態にすぎないと示すことに

よつて、井田を社会主義導入の根拠とさせることを回避させようという意図があつたと考えられる。

(22) 前掲註(19) 同書、四―六頁。

(23) 明治二七(一八九四)年、帝国大学法科大学法理学講座教授である穂積陳重の指導の下に組織された「独逸流「セミナリー」を母体とする。以後会員を拡大し、「毎月一回談論会」を開いたという(法理研究会記事)『法学協会雑誌』第一五卷第一号、法学協会、一八九七年、八五―八六頁。

(24) 服部宇之吉「清国事變の裏面観」『国家学会雑誌』第二六卷第六号、国家学会事務所、一九一二年、九七頁。

(25) 同書、九八頁。

(26) 同書、一〇五頁。

(27) 同書、一〇六頁。

(28) 同書、一一七―一八頁。

(29) 同書、一一九頁。

(30) 同書、一二五頁。

(31) 同書、一〇九―一一頁。

(32) 服部宇之吉「滅亡せる支那帝国」『経済時報』第一一〇号、経済時報社、一九一二年、一二頁。

(33) 前掲註(24) 同書、一二七頁。

(34) 同書、一二八頁。

(35) 渋沢青淵記念財団竜門社編『渋沢栄一伝記資料』第

四一卷』洪沢栄一伝記資料刊行会、一九六二年、一四一頁。

(36) 服部宇之吉「支那に於ける道德の危機（孔子祀典の存廢問題等）」『東亜研究』第二卷第一号、東亜學術研究会、一九二二年、一二頁。

(37) 「満清時代に、いわゆる欽定教育宗旨なるものがあり、忠君、尊孔、尚公、尚武、尚実を言つた。忠君と共和政体は合わず、尊孔は信教の自由と相反するものであるから（孔子の學術は、後世のいわゆる儒教・孔教とは分けて論じなければならぬ。以後の教育界がどのように孔子を処理し、またどのように孔教を処理すべきかは、別にこれを討論すべきであつて、ここには贅言しない）、論じなくてもよい。」（満清時代、有所謂欽定教育宗旨、曰忠君、曰尊孔、曰尚武、曰尚賢。忠君与共和政体不合、尊孔与信教自由相違（孔子之學術、与後世所謂儒教、孔教分別論之。嗣後教育界何以処孔子、及何以処孔教、当特別討論之、慈不贅）、可以不論）蔡元培『蔡元培文集 卷二教育（上）』錦繡出版、一九九五年、八四―八五頁。

(38) 同書、七九頁。

(39) 前掲註(36) 同書、一三頁。

(40) 同書、同頁。

(41) 同書、一四―一五頁。

(42) 同書、一六頁。

(43) 服部宇之吉「儒教に於ける君臣の大義」『東亜研究』第二卷第一号、東亜學術研究会、一九二二年、一〇頁。

(44) 同書、一五頁。

(45) 前掲註(36) 同書、一八頁。

(46) 一九二二年、王錫蕃・劉宗圉らによつて「孔道会」が設立され、七月に「孔道会宣言」及び「孔道会大綱」が「大總統」宛に送付された（中国第二歴史檔案館編『中華民國史檔案資料匯編 第三輯 文化』江蘇古籍出版社、一九九一年、五九―六四頁）。なお、この服部の演説の二週間前には、上海・山東会館において康有為・陳煥章らが「孔教会」の成立大会を開いている（竹内弘行『後期康有為論——亡命・辛亥・復辟・五四』同朋舎、一九八七年、五三頁）。

(47) 前掲註(36) 同書、一八―一九頁。

(48) 同書、二二頁。

(49) 同書、二二―二三頁。

(50) 前掲註(46) 竹内、五三―五四頁。

(51) 辛亥革命以前において服部が康有為の学説を論じたことは確認できていないが、その代表作『新学偽経考』と『孔子改制考』は、明治三二（一八九九）年一〇月の康有為の日本亡命前後にはすでに日本国内において知られていた。狩野直喜は明治三二（一八九九）年

の「康氏の新学偽経考を読む」の冒頭で「康氏の學術は、孔子改制考、新学偽経考の二書に就きて、其一斑を窺ふことを得べし」と述べた上でその「孔子改制」説を紹介している（狩野直喜『読書餐室』みすず書房、一九八〇年、三五八頁）。

(52) 服部宇之吉「孔子教に関する支那人の誣妄を弁す」『東亜研究』第三卷第一〇号、東亜學術研究会、一九一四年、三頁。

(53) 同書、同頁。

(54) 同書、八頁。

(55) 同書、五頁。

(56) 同書、九頁。

(57) 服部宇之吉「春秋公羊学の妄を弁す」『東亜研究』第三卷第六号、東亜學術研究会、一九一三年、二頁。

(58) 同書、九頁。

(59) 服部宇之吉「支那に於ける孔子尊崇」『東亜研究』第一卷第一号、東亜學術研究会、一九一一年、七一―八頁。

(60) 前掲註(36) 同書、二〇頁。なお服部の「宗教」観、特にキリスト教等のいわゆる普遍宗教に対する視点と、本文で述べたような土着的信仰に対する視点の差異の比較、また服部における「天」觀念の詳細な分析、またそれらの諸論点の同時代人との比較等については、別途検討を要するが、筆者の今後の課題としたい。

(61) 服部宇之吉「儒教に於ける祭祀の意義」『國學院雜誌』第二〇卷第五号、國學院大學総合企画部、一九一四年、二五頁。

(62) 服部宇之吉「思想道德の上より觀たる民国の前途」『國家及國家学』第一卷第九号、國家社、一九一三年、四〇頁。

(63) 前掲註(19) 同書、四―五頁。

(64) 前掲註(62) 同書、四二頁。

(65) 同書、四二―四三頁。

(66) 同書、四五頁。

(67) 同書、四〇―四一頁。

(68) 同書、四八―四九頁。これ以降、服部は、現代中国に關連する歴史的事項について触れることはあつても、具体的な中国政治評論を行わなくなる。袁世凱の復辟にも、それ以降の細かな政治情勢の変化にも触れることはなかつた。服部は、辛亥革命に伴う混乱が進むにつれ、中華民國に対する関心を失つていったかのようにも見える。

(69) 服部宇之吉『東洋倫理綱要』大日本漢文学会、一九一六年、三一八―三一九頁。

(70) 服部宇之吉編『漢文大系 礼記鄭注』、富山房、一九一三年、一〇―一一頁。「礼」研究は服部畢生の事業でもある。服部最晩年の仕事は『儀礼鄭注補正』

であった。

- (71) 服部宇之吉「監国考」『好學雜誌』第六七号、好学会、一九〇九年、一〇頁。
- (72) 服部宇之吉「宗法考」『東洋學報』第三卷第一号、東洋協会調査部、一九一三年、一頁。
- (73) 鹿野政直『近代日本の民間學』岩波書店、一九八三年、九頁。
- (74) 後藤朝太郎『支那文化の解剖』大阪屋号書店、一九二二年、二七六―二八一頁。後藤については相田洋『シナに魅せられた人々―シナ通列伝―』（研文出版、二〇一四年）に詳しい。
- (75) 服部宇之吉「隣邦の人士に告ぐ「國民精神の根本に復れ」『斯文』第二一卷第三号、斯文会、一九三九年、四―五頁。
- (76) 同書、七頁。
- (77) 服部宇之吉『孔子教大義』富山房、一九三九年、三二頁。
- (78) 同書、六三頁。
- (79) 同書、八二―八四頁。
- (80) 井上哲次郎『國民道德概論』三省堂、一九二二年、二六五―二八八頁。
- (81) 文部省編『国體の本義』文部省、一九三七年、一八頁、四八頁。
- (82) 前掲註(77) 同書、三五三―三五四頁。

- (83) 同書、三六〇頁。
- (84) 同書、一七三頁。
- (85) 同書、三九七頁。
- (86) 同書、一七三頁。
- (87) 同書、三九八頁。

※本研究は、JSPS 科研費 16J07221 の助成を受けた。