

江瀚『宗孔編』における儒教と国民国家

小野泰教

学習院大学外国語教育研究センター
『言語・文化・社会』第17号（2019）抜刷
2019. 3. 31

江瀚『宗孔編』における儒教と国民国家

小野泰教

はじめに

2017年8月、筆者はパリのギメ美術館図書館に所蔵されるヴィシエール・コレクションの漢籍を閲覧する機会を得た。ヴィシエール（Arnold Vissière, 1858-1930）は19世紀末に中国との外交で活動した通訳官・外交官であり、生涯を通じて中国やフランスで数多くの漢籍等を蒐集した。ヴィシエールの没後、その漢籍群は彼の親族によってギメ美術館図書館に寄贈され、上記コレクションとして現在にいたっている¹。筆者は、そのコレクションに清末民国期の孔教に関する史料が数点含まれることに気づき、なかでも、江瀚の『宗孔編』という書物に関心を持った。

『宗孔編』の撰者である江瀚（1857-1935）は、字が叔海、号は石翁、室名は慎所立齋。福建省長汀の出身で、清末から民国期にかけて活躍した官僚、学者である。清末には江標や陳宝箴ら革新官僚にその才を認められ、各種学堂の監督等を歴任し、民国期には京師図書館館長を務めるなど、主に教育行政の分野で業績を残した。1904年には江蘇巡撫端方の推薦で日本における教育視察の経験もある²。

1 ギメ美術館図書館所蔵漢籍およびヴィシエール・コレクションの詳細については、大澤顯浩「ギメ美術館図書館所蔵の漢籍資料について——ヴィシエール・コレクションとその史的価値」（『言語文化社会』16、2018）を参照。

2 江瀚の事績については、橋川時雄「江叔海学行記」（高田時雄編『橋川時雄 民国期の学術界』臨川書店、2016、所収）、徐友春主編『民国人物大辞典（増訂版）』（華北人民出版社、2007）396頁を参照。江瀚に関する史料には、次のようなものがある。『慎所立齋文集』『慎所立齋詩集』（江瀚著、近代中国史料叢刊、第71輯、709、文海出版社、1972）、『片玉碎金——近代名人手書詩札积箋』（江瀚編集、高福生积箋、中華書局、2009）、『江瀚日記』（江瀚撰著、鄭園整理、鳳凰出版社、2017）。また江瀚に関する研究としては、焦樹安「京師図書館早期的三位館長——繆荃孫 江瀚 夏

『宗孔編』は1909年に北京の京華印書局から刊行されたもので、線装1冊、上下巻（上巻全22葉、下巻全28葉）となっており、宣統元年五月執筆の趙熙の序を付す。江瀚は、1906年には学部総務司行走、翌07年には学部参事官となり、1910年には京師大学堂経学文科教授兼女子師範学堂総理に就任している。『宗孔編』は彼がこうした教育行政に関わるなかで執筆されたものと言える。江瀚の日記には、彼が1908年から1909年にかけて『宗孔編』を出版し、知人に配布している様子がうかがえる³。

『宗孔編』については、専門的に論じた研究はほとんどなく、その流通範囲や当時の位置づけについては判断が難しいものであるが、中国通の通訳官・外交官でありかつフランスへ帰国後も漢籍等を熱心に蒐集していたヴィシエールが手に取っていたというのは興味深い事実である。中国との外交に関わり、生の中国を理解することを目指していた彼の目に、何か惹きつけるものを持っていたのかもしれない。

本稿は、このような『宗孔編』について、主にその内容面からその歴史的意義を考察するものである。

前述のとおり、『宗孔編』を中心的に取り上げた研究は管見の限り見当たらないが、例えば柳森は、『宗孔編』の改訂版である『孔学発微』に言及し、江瀚が『孔学発微』によって張作霖政府の政治に資そうとするも、軍閥政府の封建的専制的性質や新文化運動のもとでの伝統儒学の衰えによりその願いはかなわなかったと評している⁴。

しかしながら、『宗孔編』はあくまで1900年代の思想状況の中で書かれたものであり、まずはその文脈においてこそ評価されるべきであろう⁵。筆者にとっ

曾佑」（『国家図書館学刊』4、2001）、高福生「江瀚其人及与黄雲鶴、黄侃父子之關係」（『中国文化』1、2010）、柳森「江瀚手札五通考釈」（『文献』2、2015）、徐雁平「論江瀚日記の価値及其解読方法（代前言）」（『江瀚日記』所収）などを参照。

3 『江瀚日記』、1908年10月26日、282頁、1909年6月6日・6月12日、309頁、6月24日、311頁、8月7日・8月11日、315頁、9月17日、319頁、10月21日、323頁。

4 柳森「江瀚手札五通考釈」82頁。

5 『孔学発微』については、橋川時雄「江叔海学行記」183-184頁が簡潔な内容紹介を行い、「当時の尊孔主義の著作としては、かなり新しい見方で書かれてあり、時の学徒の印象を深めた著述であり、

て興味深いのは、『宗孔編』が当時の思想界に見られた孔教運動を批判的に検討し、孔子の真の意図を復元しようとしていることである。『宗孔編』の主張は、当時の孔教運動の主流であった康有為らの学説とは趣を異にするものであった。『宗孔編』を考察することで、当時の孔教をめぐる議論の多様性を浮き彫りにすることができると考えられるのである。

さらに重要だと思われるのは、『宗孔編』が孔子の教えを、康有為らとは別の仕方でも国民国家形成に役立てようとしていることである。儒教による国民国家正当化の困難については、佐藤慎一が康有為を例に次のように指摘している。佐藤は康有為の孔子教を「ナショナリズムの観点から儒教を見直す動き」と見なしたうえで、次のように述べる。

今文経学に依拠しつつ全面的な再解釈の施された彼の儒教は、孔子を教祖と位置づけ、保国のために必要なあらゆる改革を究極的には孔子の名によって正統化すると共に、その新たな儒教を国民教化と組織化の中核に据えようとするものであった。だが、皮肉なことに、まさに孔子教の国教化を乞う上奏文において、康有為が「孔子の道は博大普遍であるが（中略）、現在は中国以外の多くの国があり、かつ時代の差もあって、そのままに行いえないものも若干存在する。その大なるものを挙げれば、孔子は天下主義と宗族主義を明らかにしたが、今の世は専ら国民主義（国民義）なのである」……と告白したように、肝心の国家や国民そのものを儒教によって意味づけることは不可能なのであった。彼の場合、「一統垂裳の世」から「列国並立の世」への転換という既成事実を承認して事情変更の原則を適用する以外に、国家や国民を儒教と関連づける方法がなかったのである。⁶

この佐藤の見解を踏まえたくて興味深いのは、『宗孔編』がまさに儒教と国民国家形成とを結びつけるために試行錯誤していることである。ここにこそ『宗

書院の教科書としての価値を有する」（184頁）と評価している。

6 佐藤慎一「儒教とナショナリズム」（『中国——社会と文化』4、1989）47頁。以下、文献の引用について、（ ）内は原著者の注記、〔 〕内は筆者による補足、「……」は筆者による省略を表す。

孔編』の歴史的意義があると思われる。本稿では、『宗孔編』がいかにしてその連結作業を行おうとしているかを考察したい。

1. 孔子の教えは「宗教」か

江瀚『宗孔編』の主張を一言で言えば、孔子本来の教えは国民国家形成に極めて有用なものであるということであるが⁷、興味深いのは、当時中国で唱えられていた尊孔の論調に批判的な態度をとっていることである。

現在、中国では争うように尊孔が論じられているが、その名ばかりを尊んでその実を探求しておらず、適切であるとは言えない。私が曲阜に行き孔林にまみえてむせび泣くのはそのためである。

(今中国競言尊孔矣。隆其名而不求其实、詎有当哉。吾是以至曲阜謁孔林、而不禁嗚咽流涕者此也。)⁸

では江瀚は、当時の尊孔の論調に対しどのような不満を持っていたのであろうか。まず彼が批判するのは、孔子の教えを「宗教」とする一派である。

『尸子』に「孔子は公を貴ぶ」とある。なんとすばらしい言葉であろうか。孔子が、〔管仲が〕天下の秩序を整えた功績に敬意を表し〔『論語』憲問〕、生まれつきの類別はない〔『論語』衛霊公〕という教えを広めたのは、いずれも公を貴んでいる確かな証拠である。かの釈迦、キリスト、ムハンマドらの教えは、疑いを抱くことを禁じ、外道を仇としないものはない。どうしてそれでもまだ公の心があるといえようか。わが孔子の道が、宗教とは

7 清末の国家に関する議論においては、天下と国家との違いについての認識という点が重要であろう。この点に関しては、江瀚の立場は、『宗孔編』において一つの理想的国家として同時代の西洋諸国の事例があげられていること、さらに本稿でも検討する彼の主張から、すでに天下という観点から世界を認識するのではなく、諸国家の並立という世界認識のもとで、立憲君主制国家を理想的なモデルとしていたことがわかる。

8 『宗孔編』下、27葉。

異なり、天地と突き合わせても悖らず、百世のちの聖人に意見を仰いだとしても疑いがない〔『中庸』〕わけは、公であるという点にあるのである。（尸子曰孔子貴公。……旨哉言乎。孔子大一匡之功、広無類之教、是皆貴公之明証。彼釈迦耶蘇天方等教靡不禁懷疑仇外道、詎尚有為公之心哉。我夫子之道所以異於宗教、建天地而不悖、俟百世而不惑者、則亦曰公而已矣。）⁹

江瀚の見るところ、孔子の教えは、「公」を重視するものである。一方、仏教、キリスト教、そしてイスラム教といった代表的な宗教は、公ではないと見なされるのである。

清末から民国初期にかけての代表的な尊孔論者として知られているのは、康有為の弟子である陳煥章（1880-1933）であったが、彼はまさに儒教を宗教と捉え重視していた。陳煥章は、『礼記』と『易』に基づいて儒教が人道の教えと神道の教えを兼ね備えたものとし、また宗教の起源を祭祀と見なしたうえで中国の礼との共通性を指摘するとともに、『中庸』の「天命の性」の天人合一の思想から儒教を宗教と断定するのである¹⁰。

だが江瀚の場合はこのような見方とは異なり、「宗教」の特質を「公でないこと」と見なし、「公」の教えである孔子の教えと峻別しようとするのである¹¹。ここではそもそも論者によって「宗教」という概念が持つイメージが全く異なっており興味深いと言えるが、それでは江瀚は宗教とは異なる孔教によって何を構想しようとしたのであろうか。

それは本稿で検討していくように、孔教に基づく国民国家の形成であった。この点、梁啓超との対比も重要である。梁啓超は1902年の「論支那宗教改革」

9 『宗孔編』上、6葉。

10 森紀子『転換期における中国儒教運動』（京都大学学術出版会、2005）186-187頁。

11 宗教という概念やその根拠に関しては当時も多様な議論があり、また孔教を信奉する論者であれば、孔教が宗教でありかつ公であるという考え方もできたかもしれない。だが『宗孔編』場合は、こうした宗教概念自体についての議論に関わろうとする志向は見られず、周敦頤『通書』の「聖人の道は至公のみ」という基準やキリスト教・仏教・イスラム教が公ではないというイメージから儒教は公であり宗教ではないという主張を行っている。

において「宗教」としての孔教を国民国家形成に役立てることができると考えていた。しかし梁啓超は、「宗教」が超越的なものに基づくことを知るにおよんで、それが国民国家形成の障害になると考え、孔教自体を国民国家建設と切り離そうとしていく¹²。

これに対し江瀚は、梁啓超と同じく「宗教」というものに否定的であるにもかかわらず、宗教ではない孔教をあくまで国民国家形成につなげようとするのである。このように見てくると、江瀚の孔教論が、従来研究されてきた代表的孔教論とは微妙に異なる位置にあると思われるのである。では江瀚は孔子の教えをどのように国民国家形成につなげようとしたのだろうか。

2. 儒教と国民国家形成

『宗孔編』の冒頭では、まず孔子の教えの基礎には「孝」があったことが説かれる。だが、江瀚はそこから孔子の教えが宗族に対するものであったという結論にいたるのではなく、孔子の目標がさらに先に存在したことを主張する。すなわち、孔子の最終目標は国家の安定にあるのであり、あくまでもその目標実現のための「孝」であるということである。

孔子の教えは、近くから遠くへ、家から国へといたるものである。『礼記』には次のようにある。「孔子が言うには、愛するという教えを立てるに、親を愛することから始めるのは、民に親睦を教えるためである。敬うという教えを立てるに、年長者を敬うことから始めるのは、民に従順を教えるためである。慈愛親睦を民に教えることにより民は親を養うことを重視し、年長者を敬うことを教えることにより、民は年長者の命令を守るのを重視するのである。孝によって親に仕え、順によって命令を守ることを天下に広めれば、いずれも行われるだろう」と。これは孝弟を〔仁の根本として

12 梁啓超「論支那宗教改革」（『飲冰室合集』中華書局、1989、初版は1932、文集之三）、同「保教非所以尊孔論」（『飲冰室合集』文集之九）。また梁啓超の宗教観や孔子観の変遷については、巴斯蒂「梁啓超與宗教問題」（『東方学報』70、1998）、高柳信夫「梁啓超の「孔子」像とその意味」（同編『中国における「近代知」の生成』東方書店、2007）などを参照。

だけでなく〕さらに治国平天下の根本としているのである。

（孔子之教、自近而遠、自家而国。礼記云子曰立愛自親始、教民睦也。立敬自長始、教民順也。教以慈睦而民貴有親、教以敬長而民貴用命。孝以事親、順以聽命、錯諸天下、無所不行。……是更以孝弟為治平之本矣。）¹³

ここで述べられているような、自己修養が天下の統治にいたるという発想は、いわゆる修己治人と呼ばれるものである。こうした発想を体系化した人物としては、南宋の朱熹の『大学』解釈が最も有名であるが、江瀚は、朱熹を経由せず、孔子自身の発言にそもそもそのような志向がすでに見出されることを力説するのである。

もっとも、江瀚がその根拠としてあげている孔子の発言は、「国」ではなく「天下」の秩序安定を主張するものである。この天下については、まさに梁啓超が中国人は「天下があることを知るも国家があることを知らない」（知有天下而不知有国家）と述べたように¹⁴、単純に「国家」と同列に論じることができない。だがその無理をおかしてまで、江瀚は孔子の思想を国家重視の思想に読み替えようとするのである。

さらに、江瀚が孔子の思想を国家重視の思想として読み込むのを可能にしているのは、五倫の君臣関係に対する彼の解釈にあった。この解釈により、孔子の思想を国家重視の思想として強固に位置づけようとする。

まず第一に、江瀚は君臣関係について、臣だけにそれを強要するものではなく、君も君にふさわしい態度で臣に臨む必要があるとする。つまり君臣関係は双方的な関係であって、君といえども一方的にふるまうことはできないのである。

人倫の道は、双方が互いに尽くすことが望まれる。孔子は乱臣賊子の時代に生まれ、忠や孝を教える説は多いが、しかし当初から臣や子だけをとがめたことはなかった。『論語』では「君は君として、父は父として、子は子

13 『宗孔編』上、1-2 葉。

14 梁啓超『新民説』「第六節 論国家思想」（『飲冰室合集』専集之四）21 頁。本稿における『新民説』の訳については、高嶋航訳注『新民説』（平凡社東洋文庫、2014）の訳も参照した。

としてある」〔顔淵〕と言い、さらに「君主が臣下を使う場合は礼により、臣下が君主に仕える場合は忠による」〔八佾〕と言う。

(人倫之道期於両方交尽。孔子雖生於乱賊時代、教忠教孝之説為多。然固未嘗偏責臣子也。論語曰君君、臣臣、父父、子子。又曰君使臣以礼、臣事君以忠。)¹⁵

これは逆の観点から言えば、そのような双方向の義務を満たす限り、君臣という関係は存在すべき、とりわけ君という存在はあるべきとするのが江瀚の立場である。

さて、孝が念頭におく父子関係と、君臣関係との間には、儒教史上、微妙な緊張関係が存在してきたことが知られる。この点について江瀚は、蟹江義丸の説を批判しながら次のように述べている¹⁶。蟹江は孔子の教えの重点を孝と考え、極端な服従を唱えたものとするが、これに対し江瀚は、孔子は父子関係、君臣関係のそれぞれを重視すべきであると考えたのであり、どちらか一方をより重視したのではないとする。

江瀚は以上のように、孔子の教えが君臣関係をも重視するものであったということ折に触れて主張する。そしてその理由は、江瀚にとってそれが国民国家形成の重要な要素となるからであった¹⁷。江瀚は君臣関係の存在意義を論じた

15 『宗孔編』上、2葉。

16 同上、2-3葉。

17 注15で引用したように、江瀚の君臣関係論の重要な根拠の一つに『論語』八佾の「君主が臣下を使う場合は礼により、臣下が君主に仕える場合は忠による」があるが、梁啓超もこの箇所注目しつつ、江瀚とは真逆の解釈を引き出している。梁啓超は、後述する私徳と公德との違いを明確にするという文脈において、次のように述べている。「朋友の一倫は決して社会倫理を覆うことはできず、君臣の一倫はなおさら国家倫理を覆うことはできない。なぜか。およそ人の社会に対する義務は、決して相知る朋友のあいだにあるだけではない。たとえ他人と交際をしないような人でも、やはり社会において尽くさねばならない責任があるのである。国家に至っては、なおさら君臣だけが独占できるものではない。もし君臣の義だけを言うのであれば、「礼によって使い、忠によって事える」〔『論語』八佾〕であるが、これは二人の私人が恩義を感じ力を尽くすということにほかならない」(然朋友一倫決不足以尽社会倫理。君臣一倫尤不足以尽国家倫理。何也。凡人對於社会之義務、決不徒在相知之朋友而已。即絶跡不与人交者、仍於社会上有不可不尽之責任。至国家者、尤非君臣所能専有、若僅言君臣之義、則使以礼、事以忠、全属兩個私人感恩効力之事耳)、梁啓超『新民説』「第

うえで、同時代の西洋社会のあり方をも参照しながら次のように述べる。

現在、西洋諸国では、君主を尊重すること中国にはおよばないが、親しみ愛することの度合いは中国より強い。君主に吉凶のことが起きると、祝いや弔い、憂いや楽しみは、君主当人だけのことではないのだ。これをただ虚飾によって尊ぶ者と比べれば、誠であるか偽りであるかが分かたれる。国家の盛衰強弱は人民の愛国心の高さに由来すると言われる。国を愛するのに君主を愛さなければ、どうしておさまることがあろうか。孔子が君主に仕える際に礼を尽くしたことを、人は諂いであると考えたが、魯の愛国者が少なかったことが見て取れる。魯が弱国であったのも当然であったと言えよう。だが礼を尽くすとは君主の悪におもねり迎合する者の言い訳の手段などではない。……さらに孔子は子路が君主に仕えることについて問うた際に「欺いてはいけない。逆らっても諫めなさい」と答えている。……この意味を兼ねてこそ、君主に仕える道が備わるのである。

（今泰西諸国、其尊敬君上、雖不逮中国、而親愛過之。遇其君有吉凶之事、賀弔憂樂、不啻在身、較之徒以虛文相尚者、誠偽分矣。論者謂國家之盛衰強弱、原於人民受〔「受」字は赤字で「愛」字に訂正されている〕国心之厚薄。愛其国而不愛其君、豈理也哉。孔子事君尽礼、人以為諂、可見魯之愛国者少矣。其弱也不亦宜乎。然曰尽礼、固非阿諛順旨逢君之悪者所得而藉口也。……又夫子答子路之問事君曰勿欺也而犯之。……必兼此義、事君之道始備。）¹⁸

このように江瀚は、「国を愛するのにその国の君を愛さないことがあろうか」という論理によって、愛君を愛国につなげていこうとするのである。孔子が君主に礼をもって仕えたのを魯の国の人々が批判したのは、魯に愛国者が少なかった事例として評価され、さらには孔子が単に君主に忠誠をつくしたというよりは、彼が場合によっては君主を諫める覚悟を持っていたということを指摘するので

五節 論公德」（『飲冰室合集』專集之四）12-13頁。これに対し江瀚は、後述のとおり、この二人の関係に人が国家を構想する契機を見出そうとしたと言える。

18『宗孔編』上、4葉。

ある。

そして、明倫篇の最後では、再度「孝」の概念を取り上げ、西洋社会では一見孝という価値がおろそかにされているように思われるが、実は西洋の風俗も根底には孝が存在していることを次のような事例をあげつつ主張する。

キリスト教徒がいつも孝や友を論じるのは、中国に長らく居住して儒風に染まったからであるが、しかしモーゼの十戒にももともと父母に「汝の父母を敬え」の言があり、さらには西洋の風俗では新年に際し、子女は必ず新しい詞を読んで父母のために祝う。……さらに爵位を年長者が継ぐというのは古の風習を継承しているものであり、学校から世に出て学問の分野で知られた者はしばしば子が父の職業を継ぐのには、特に弓冶箕裘〔『礼記』学記。先祖代々の家業を継ぐ〕の意図があるのである。孔子が孝を教えとしたのは、それが実に自然の理に基づき、ほとんど五大陸の性と情をつかさどるものである。

(至基督教徒毎談孝友、雖由久居中国漸染儒風、亦以摩西十誡、本有敬爾父母之言、且西俗值新歲為子女者必吟撰新詞為父母祝。……又世爵以長仍襲古風、其從学校出身以学名家者、往往子紹父業、尤有弓冶箕裘之意。固知孔子之以孝為教、実本乎自然之理、殆將統五大洲之性情。) ¹⁹

ここで興味深いのは、江瀚にとって、西洋社会は父子と君臣の両立がおおむね実現しているものとして捉えられ、それが孔子の教えの正しさを示す根拠とされていることである。

なお江瀚は、『宗孔編』に若干の修正を加えた『孔学発微』を1916年に刊行しているが、彼はその書においても、西洋の学者の見解などに基づいて家と国家との連続性を主張し、そのような認識を当初から示していた孔子を高く評価する²⁰。そしてさらに君臣関係と国民国家との関係について、次のようにより明

19 同上、5葉。

20 『孔学発微』上（江瀚撰、1916年刊、武蔵大学図書館蔵）3葉。

確な指摘を行うのである。

現在、改革ののちすでに君臣という一倫が無いため、あろうことか孔子の道が今日役に立たないのではないかと考える人がいるが、君臣の名が無くなることはあっても、国家の義は別に存在していることを理解していないのである。（これは国民からなる国家のことであり、フランスのルイ 14 世が言う朕は国家なりということではない）政体は異なっているが、忠を尽くすのは同じである。

（今有人因改革之後、已無君臣一倫、遂疑孔子之道不適今日之用。庸詎知君臣之名可泯、國家之義自存。（此國人全體之國家、非法王路易十四所謂朕即國家也。）政體雖殊、効忠則一。）²¹

五倫は君臣を第一とするが、それは君主時代だけがそうであらざるをえないというわけではない。実は、国家に対する義を君臣の中に入れていのである。何によってそれがわかるか。諸経はただ君臣のみを言い、国家のことを言うのは少ないからである。いわゆる「仕えざれば義なし」〔『論語』微子〕や「君臣に義あり」〔『孟子』滕文公上〕とは、いずれも国家に対する義のことなのである。

（五倫以君臣居首、非僅為當君主時代不得不然。其實蓋納對國家之義於君臣之中。何以明之。正以諸經只言君臣、少言國家故也。所謂不仕無義、君臣有義、皆對於國家之義耳。）²²

以上のように、江瀚『宗孔編』の最大の特徴は、孔子の教えを本来的に国民国家の形成を説く教えであったと見なしていること、特に孔子の考える君臣関係を国民の国家に対する忠誠心という形で解釈しなおしていることにあると言えるのである²³。

21 同上。

22 同上、12 葉。

23 なお前述の通り、江瀚は君臣関係や父子関係を双方向的な関係と見ていたが、やはり『孔学発微』においてもその論点をさらに補強している。江瀚は「三綱の説は、本来、緯書から出た（三綱の説、本出緯書）」ことを指摘し、次のように述べている。「臣が臣として、子が子として、婦が婦として

3. 儒教と国民の資質

では次に『宗孔編』が孔子の教えからどのような国民像を導き出しているかを見てみよう。

まず注目すべきは、孔子の教えを「公德／私徳」という観点から論じるものである。当時、孔子はただ私徳（個人道徳）のみを説いて公德を説くことはまれであったという意見が存在した。これに対して江瀚は、私徳は公德の基礎であると説いて反論する。

ある者は、孔子が多くは私徳を主張し、公德を主張することはほとんどなかったのではないかと考えている。これは、私徳のことを知らないだけでなく、公德についても理解していないのである。私徳とは公德の根柢である。公德は必ず私徳に基づくのである。私徳が完全であるが公德へと拡充できなかったということはあるが、私徳が欠けているのに公德を身につけることができたというのは、いまだかつて聞いたことがない。

（或疑孔子多言私徳、罕言公德。是不唯不知私徳、亦何嘗知公德乎。夫私徳者、公德之所由生也。公德必本於私徳。私徳完全而不能拡充公德者有之矣。私徳缺乏而能備具公德者伊古以来未之聞也。）²⁴

この文章でも、一個人を越えた領域の秩序をゴールに設定したうえで、身近なところから改善をしていくという論法がとられているのである。ここには規律ある国民の集合によってなりたつ国家が想定されていると言えよう。興味深いのは、この公德・私徳といった観念により同じく国民国家形成を唱えていた梁

あることができないのは、必ずまず君が君として、父が父として、夫が夫としてあることができないことによる。後世、名教の説が現れてはじめて、臣、子、婦だけをとがめることを綱の尊重だと見なしたが、このような見方は、それが孔子の本意ではないことを理解しないだけでなく、さらには三綱の意図を見失っているのである（臣不臣、子不子、婦不婦、必先由於君不君、父不父、夫不夫。後世名教之説興、乃偏責臣子婦以為尊綱、而不知非孔子之意、且並失三綱之愆）。同上、3葉。

24『宗孔編』下、1葉。

啓超との対比である。梁啓超の見解によれば、従来の中国では私徳のみが発達したが、それこそを中国の旧道徳のあり方として否定したうえで、今後公徳を発展させるべきことを説いた²⁵。

わが国民に最も欠けているものの一つは、公徳である。公徳とはなにか。社会が社会であり、国家が国家であるのは、この徳に基づいて形成されているからである。……わが中国の道徳の発達は、早くないとは言えないが、私徳に偏り、公徳はほとんど欠如していた。『論語』『孟子』などの書を見てみれば、これらはわが国民の木鐸であり、道徳の根柢であるが、そのなかで教えるのは、私徳が九割で、公徳は一割にも及ばない。

（我國民所最缺者、公徳其一端也。公徳者何。人群之所以為群、國家之所以為國、頼此徳焉以成立者也。……吾中國道徳之発達、不可謂不早、雖然、偏於私徳、而公徳殆闕如。試觀論語孟子諸書、吾國民之木鐸、而道徳所從出者也。其中所教、私徳居十之九、而公徳不及其一焉。）²⁶

一方、梁啓超はその後「論私徳」を執筆し、「私は以前、中国の旧道徳は今後の人びとの心の模範となるには十分ではないかもしれないと思い、新道徳を明らかにして、これを補うことを強く望んでいた。……いまになって思えば、これはまったく理想の言であって、決してこれを今日実現することができるわけではない」（吾疇昔以為中國之旧道徳、恐不足以範圍今後之人心也。而渴望發明一新道徳以補助之。……由今以思、此直理想之言、而決非今日可以見諸實際者也）と述べ、公徳の前提となる私徳の養成を主張し、主に陽明学にその思想的資源を求めようとする²⁷。

これに対し江瀚は、梁啓超と同様、公徳の前提としての私徳の養成を説くと

25 梁啓超『新民説』「第五節 論公徳」（『飲冰室合集』專集之四）。

26 同上、12頁。

27 梁啓超『新民説』「第十八節 論私徳」（『飲冰室合集』專集之四）131頁。こうした公徳から私徳重視へという流れを思想内在的に整理、分析したものと、高柳信夫「梁啓超の所謂「転身」について——『新民説』「論私徳」とその周辺」（『東洋文化研究』4、2002）を参照。

ともに、孔子の教えに本来、公德への可能性が備わっていたこと、そして従来
の学者がそれを見失ってきたことを主張していくのである。

梁啓超が公德の一つと考えたことに合群があるが、この群について江瀚は、
群を重視する儒教本来の教えが、のちの学者の誤った説によってうまく伝わっ
てこなかったことを次のように指摘する。

「蘇明允〔蘇洵〕仲兄文甫説」には次のようにある。「私〔蘇洵〕は『易』を読み、
「渙」の六四に「其の群を渙する。元おおいに吉」とあるのにいたって次のよう
に述べた。「ああ、群とは聖人がそれをばらばらにさせ天下を一つにしよう
とするものである。思うに私の二番目の兄は名が渙であるのに、字は公群
であるのは、聖人が解散させ洗い注ごうとするものによって自らを名付け
ていることになる。それでよいのだろうか」と。蘇明允は経学に通じず、
群を聖人が解散させ洗い注ごうとするものと見なしているのは、誤解も甚
だしい。ところが朱子は、『易』を論じる際、かえてこの説を極力見習お
うとしている。なぜなのだろうか。」

（蘇明允仲兄文甫説曰洵読易、至渙之六四曰渙其群元吉、曰嗟夫、群者聖人
之所欲渙以混一天下者也。蓋余仲兄名渙、而字公群、則是以聖人之所欲解
散滌蕩者以自命也、而可乎。明允不通經術、以群為聖人之所欲解散滌蕩者、
其誤實甚、而朱子之論易顧深取之、何哉。）²⁸

孔子の教えは本来、群を治めることを主眼としたものであったが²⁹、後世、蘇洵
や朱熹らが『易』を誤って解釈し、聖人がむしろ群を解消して天下を統一する
という見解を出したために、群への注目がなされてこなかったとする。そして、
『易』のこの箇所に対して『呂氏春秋』恃君覽・召類が示す解釈である「渙とは
賢なり。群とは、衆なり。元とは吉の始めなり。「其の群を渙する。元いに吉」

28 『宗孔編』下、5葉。

29 江瀚は、孔子の「朋有り、遠方より来る」はまさに孔子の「善群」であるとす。同時に、「聖人の群」
とは「私意によって連合したものではない」として、あるべき「群」の存在を主張し、古の各種教
育機関（学・序・庠・塾）はまさに「楽群」のためのものであったとする。同上、5葉。

とは、其の佐に賢多きなり〔補佐に賢人が多い〕（渙者賢也。群者衆也。元者吉之始也。渙其群、元吉者、其佐多賢）などに基づいて、「渙」が「散じる」という意味ではなかったことを指摘するのである。

第二に、孔子の教えが人の独立自主の精神を養うものであるという主張である。この点については、明治日本の法学者である高橋作衛の儒教批判の言に反論する形で主張を展開している。高橋は、孔子の教えの弊害は、独立自主の精神が無く、その心が卑屈陋劣である点にあると述べる。これに対し江瀚は、『論語』に見える仁の探求の様子を独立自主と見なしたほか、特に『礼記』儒行篇の記述を重視して、そこに独行の精神が描かれているとする³⁰。問題なのは、北宋の程頤が、この儒行篇の記述を孔子の見解ではないとし、後世の遊説の士の誇大の説だと見なしたために、儒行篇の主旨が伝わらなかったことにあるのである³¹。

さらに重要であると思われるのは、『論語』泰伯篇の「民はこれに由らしむべし。これを知らしむべからず」に対する江瀚の解釈である。この箇所は、論者によっては、儒教を愚民思想と見なす根拠の一つとなってきたものである。これを江瀚はいかに解釈したのであろうか。

いわゆる「知らしむべからず」とは、『礼記』に「中庸は能くすべからざるなり」と言うようなものである。思うに「能くすべからざる」であるからこそ「能くする」ことを望み、「知らしむべからず」であるからこそ「知らしむ」ことを望むのである。そうでなければ、孔子は明德を天下に明らかにしようとしたのに、どうして秦の始皇帝が庶民を愚弄したように民に知らしめないことなどあろうか。

（夫所謂不可使知者、猶記言中庸不可能也。蓋不可能、正欲其能、不可使知、正欲使之知耳。非然者、孔子欲明明徳於天下、……豈曰不使民知若秦始皇

30 同上、4葉。

31 同上。なお宋代における『礼記』儒行篇に対する評価については、白井順・秋岡英行「『朱子語類』卷第八十七 礼四 小戴礼 総論 礼運」（『東アジア文化交渉研究別冊』5、2009）62 - 63頁を参照。

之愚黔首耶。) ³²

江瀚は「知らしむべからず」の「不可」を、『礼記』中庸篇の「中庸は能くすべからざるなり」の「不可能」として捉え、「民に道理を知らしめるのは難しいが、それはやはり目指されるべきこと」と解釈する。道理を知らしめるのが困難だからこそ、それを知らしめたいという積極性が生まれるのである。そして江瀚はさらに、古の君子が民を迷わせないことによって君子の道を安定させようとしたことを述べた『韓詩外伝』の孔子の発言を引用する ³³。江瀚の考える国家においては、先覚者は何より民の啓蒙を目指すべきであり、啓蒙された民は先覚者に協力する存在であったと言えよう。

そして上述してきたような民たちはどのような形で国家と関わるのであろうか。ここで興味深いのは、江瀚が中国古代の庶人のあり方と、西洋や日本の議会制度との類似性を指摘していることである。江瀚は『書経』や『周礼』に議会制度と通じる要素があることを指摘し、さらに『論語』季氏篇の「天下道有れば、庶人は議せず」（天下有道、則庶人不議）を次のように解釈して、やはり孔子の教えが議会制度と親和性を有することを指摘する。

『論語』に「天下道有れば、庶人は議せず」と言っているのは、これは天下に道があるような場合は、公議が行き届いており、私議は存在しないという意味である。どうして庶人が議論するのをやめさせることなどあろうか。（論語称天下有道庶人不議者、蓋以天下有道則公議無不達、而私議自息。豈禁庶人議哉。） ³⁴

一見、議会制度と矛盾するかのような孔子の発言をこのように解釈することで、むしろ両者の親和性を指摘したうえで、江瀚は次のように述べる。

32 『宗孔編』下、11葉。

33 同上。

34 同上、13葉。

三代以前の君は民と親しく、民とともにしない事業などなかった。ゆえに諫議の官はなくとも、人々はみな諫議の士だったと言える。現在国会を開設しようとするのは、維新であるとはいえ、それを復古と言うこともできるのである。

（三代以前君与民親、無事不共之於民。故無諫議之官、而人人皆諫議之士。今擬建設国会、雖曰維新、即謂之復古可也。）³⁵

以上のように、江瀚の見るところ、孔子の本来の教えに立ち返るならば、そこから独立自主の精神を持つ国民を生み出すことは十分に可能なことであり、当時の西洋や日本社会で国民国家が実現していることが、むしろ孔子の教えの正しさを証明する事例として認識されていたのである。

おわりに

本稿では、ギメ美術館図書館ヴィシエール・コレクションの江瀚『宗孔編』を取り上げ、その主題である儒教と国民国家形成というテーマを分析してきた。

清末から民国期にかけて、国民国家形成が目指されるなかで、その思想的な根拠として儒教が見出されることがあったが、論者によってその関係づけ方はさまざまであった。代表的な見解の一つは、康有為や陳煥章らのように、西洋の国家が「宗教」をもとに国民国家形成を行っていることに注目し、儒教を「宗教」と見なして中国の国民国家化に資そうとするものである。一方で、「宗教」というものが国民国家化に対し障害となることを指摘し、孔教とは異なる新道德の形成を目指し、最終的には、その新道德形成のために陽明学に注目した梁啓超のような見解もあった。さらには、『宗孔編』刊行の翌年（1910年）、鄭孝胥が小学読本『孔教新編』を刊行しているが、森紀子が指摘するように、その内容は「人格陶冶をめざした内省的、理性的なものであり」、「『聖論広訓』等の伝統的規範が先ず掲げる「孝」の一字も書中に見あたらない」、「文、行、忠、信」を取り上げても「忠君」をいわず、「忠以尽職」と解説するのであって、「五倫

35 同上。

を以て人間存在を規定することがない。むしろ「匹夫も志は奪う可からず」「志士仁人」「身を殺して仁を成す」を唱って個人の立志を促すものであった」³⁶。

このような文脈に江瀚『宗孔編』を置いてみると、一貫して儒教を宗教ではないと見なしたうえで、その本来の主張が国民国家の形成を目指すものであったとしていること、その際に、特に君臣関係を独自に解釈することによって、その見方を貫徹しようとしていることは、江瀚『宗孔編』のユニークな点であると言えよう。このように、江瀚『宗孔編』は、当時の孔教をめぐる議論の多様性を示してくれる重要な事例であった。今後は、さらなる史料収集等により、江瀚の孔教論が特異なものなのか、それとも、当時の一般的な儒者の見解を代表するものであったのかを見極めることが一つの重要な課題となろう。

(附記)

本稿は、2017年度外国語教育研究センター研究プロジェクト「20世紀初のフランスの中国研究—アーノルド・ヴィシエールを中心として」の成果の一部である。

36 森紀子『転換期における中国儒教運動』198頁。

江瀚《宗孔编》所见之儒教与民族国家

小野泰教

本文藉由江瀚（1857-1935）所撰《宗孔编》（刊于1909年。现藏于法国吉美博物馆（Musée Guimet）图书馆），来探讨清末时期孔教的多样性。江瀚是一位著名的官员与学者，他不仅在清末时当过各式学堂的学堂监督，也在民国时期当过京师图书馆馆长等职位。虽然江瀚的思想极具特色，但是至今的相关研究成果，特别是对其儒教观和《宗孔编》的相关研究并不多见。有鉴于此，本文在《宗孔编》的文本基础上，针对江瀚何以尊崇儒教这一问题进行考察。

本文透过史料的分析，主要关注下列几个面向：江瀚认为，儒教是在建设民族国家之际的重要思想资源。当时如康有为、梁启超等不少思想家也议论过儒教与民族国家之间的关系，但和他们的看法相比，江瀚的看法更有其独特之处，其对君臣关系的诠释尤其值得注意：这一点不仅正是江瀚特有的儒教观，同时也是其民族国家观的核心。江瀚《宗孔编》所见的几个论点，或许可为清末孔教研究带来新的认识。

