森紀子著

轉換期における中國儒教運動

竹内弘行

はじめに

最近の中國大陸における傳統儒教に關する研究は、その國家經濟の世界的な規模での急成長に呼應して、ますます隆盛に向いつつある。一九八〇年代の經濟發展と結びつけた「儒教資本主義」論や一九九〇年代の愛國主義による儒教評價から、今日では十分な學問的批判に耐えうる研究成果が公刊されつつあり、その中には海外での研究成果も次々に中文に翻譯され紹介されている。また、巷の書店には儒教經典の通俗解説書がならび、一部の學校では經文暗誦もなされていると聞く。かつては國を擧げて儒教批判運動を繰りひろげたのが、まるで嘘のような變貌だ。中國におけるこうした儒教復活の理解にも、本書がその一助になるかも知れないが、そうした實利的な觀點をとらなくとも、現今のわが國の中國近世から現代への儒教思想研究のレベルの高さを十分に示しているのが本書である。

Ⅰ 概　要

本書の内容は、著者の言葉を借りれば「明末および清末民初という中國傳統社會の二大轉換期に焦點を當て、この動亂期に儒教思想が、その變容を通して、どのような作用を發揮しえたのかを動態的に考察し、また、この兩時期を重層的にとらえた際に通底する儒教思想の要素の抽出を試み、その分析から儒教思想の本質にも再吟味を加えようとするもの」（同書、四頁。以下、本書の引用は頁數のみを表示）とのことである。全體が前後二編に分かれていて、兩者を繋ぐキータームが「儒教運動」である。本書の「あとがき」によれば、著者が三〇年近く前の一九七七年に發表した「何心隱論――名教逸脱の構圖――」から、二〇〇三年に發表した「民國期尊孔運動の初歩的考察」までの一〇本の論文をもとに「加筆、修正を行い、新たに編んだもの」（二九二頁）という。ここには、列女傳をめぐる巨視的な考察から一人の學者思想家の青年時代、わずか數年間の濃密な思想内容を緻密に考證したものまで多様性に富むが、手堅い實證と安易な卽斷をさけた愼重な表現で、十分に説得力のある思想史書になっている。

目次は、以下の通りである。

序
前編　明末の世相と儒教の變容
第一章　近世の「列女傳」と通俗規範
第二章　白話小説に見る明末の世相――烈婦と鄉宦――
第三章　泰州學派の形成――鹽場からの異軍突起――

第四章　處刑された泰州學派――名教の罪人・何心隱――
後編　中國の近代化と儒教運動
第五章　孔教運動の展開――儒教國教化問題――
第六章　尊孔運動の岐路
第七章　泰州學派の再發見――虛無主義から唯情主義へ――
第八章　新儒家梁漱溟の「鄉村建設理論」
あとがき
參考文獻一覽
索引

さて、まず各章の內容を簡單に紹介しょう。

本書の前編「明末の世相と儒教の變容」では、烈女をめぐる二章と陽明學左派の「泰州學派」に關する二章からなる。第一章「近世の「列女傳」と通俗規範」では、「烹身割股」に代表される「通俗規範が近世的表現として定着していく過程を明らかにするために、歷代正史（二十四史）の列女傳をとりあげ、讀み比べ」（一三頁）たものである。『後漢書』にはじまる列女傳のなかでも、近世の『宋史』『元史』『明史』を比較し、最後に淸末に及ぶ。結論は「儒教は「人を食う禮教」とまで形容されたわけだが、それも無理からぬところで、割股と殉死は、實に二〇世紀初頭まで、孝義と守節という二大德目の具體的表現であり續けたのだ」（三二頁）となる。

第二章「白話小說に見る明末の世相――烈婦と鄉宦――」では、明末の白話小說が「現代風に言えば、實話のノベライズといった性格を強く持っていた」（三五頁）といい、ある事件が小說として傳えられ、やがて正史『明史』にもその記錄が殘る事例があるという。明代を代表する文人・楊愼（一四八八―一五五九）の書いた「唐貴梅傳」において、悲劇の引き金になった不法官吏（浙江の毛玉）の實態が暴露されていることを例にして、嘉靖から萬曆にかけて書かれた「烈婦傳」が、當の烈婦ひとりのモラルの問題ではなく、「理不盡で不條理な社會事象への表象としての意味」（四四頁）を擔っていて、「歪んだ理不盡な現實を體制の弱者の側から告訴する象徵となっていた」（四六頁）と指摘する。

更に、著者は浙江の毛玉に連なる淩濛初の書いた小說『二刻拍案驚奇』卷四「靑樓市探人踪、紅花場假鬼鬧」の主人公四川新都縣出身の惡德鄉宦・楊氏のモデル探しを試みる。その結果、モデルは「楊廷和の弟楊廷儀の子楊恂である。楊愼からみれば從弟にあたる」（五二頁）という。楊廷和の子楊愼は、前述の「唐貴梅傳」の著者であり、焦竑と並ぶ明代の傑出した學者文人である。著者は、その楊氏一族の朝廷での活躍から失脚に至る複雜な政治的背景を、社會の狀況とからめて詳しく解明しているが、ここでは觸れない。結論部分において、著者はこういう。

「四川新都の楊氏の顚末をこのようにながめてきた時、楊氏と浙江人脈との重なる軋轢も氣になるところである。大禮問題で新都の楊氏は浙江の張璁に敗北した。新都の楊氏は『唐貴梅傳』で浙江の毛通判を攻擊した。浙江の淩濛初は白話小說で新都の楊氏の暗黑部を暴露した。これらは何の關連もない、偶然の重なりにすぎないのであろうか。それとも我々にはまだ見拔けぬ、地域的、人脈的網の目がその一端をのぞかせているであろうか。明末の小說世界が、現代の週刊

誌のように、當時のゴシップやスキャンダルを反映した世界であるならば、そこに中傷、誹謗の應酬がみられても不思議ではないだろう。今は指摘のみにとどめておく。」（六二頁）

著者の歴史學者らしい愼重な物言いには、好感が持てるが、論文の射程は明末の烈婦の記錄から、それが官僚の不正の告發という內實へ、さらには告發者間の確執の解明へと展開されており、文學作品成立の裏に隱された歴史事實に光を當てたものとして誠に面白く、本書の豐饒な成果の一つとみてよかろう。

次の第三章「泰州學派の形成――鹽場からの異軍突起――」は、王陽明の弟子であった王心齋の思想形成を、その鹽商としての背景をもとに詳細に解明したものである。王心齋（一四八三―一五四〇）は、陽明學派の中でも「泰州學派」と稱される左派に分類され、その學派が、嘉靖萬曆の經濟の活發化を背景にした「欲望肯定」論を提起して思想史上の注目を浴びてきた。著者は、この泰州學派の始祖である王心齋とその直接の弟子たちが「鹽場出身者」であった點に注目し「彼らの社會的相貌について、當時の鹽場の事情と絡めて考察」（七一頁）する。すなわち、王氏一族の歴史、明王朝の鹽場に對する執拗な彈壓や管理の歴史事實や製鹽から販賣にいたる製鹽業者の實態などが詳細に解明される。特に成化年間（一四六五―一四八七）より餘鹽の賣買が公認されると、鹽場に「格鬪を好む氣風と奢侈の習慣」（七九頁）が現れる。王心齋が生まれるのは、この後であるが、王家は「戶役」（鹽課催徵の事務擔當）の家柄で「雜役免除の優免權」がなく苦難を強いられていたが、彼の才覺で裕福になったという。その一方で、鹽丁らの流賊反亂が頻發し、王心齋は、これに直面して「萬物一體の仁」を提唱し社會秩序の回復を說くにいたる。こうして正德一三年（一五一八）江西の流賊を平定した王陽明が、同一五年に南昌で講學していると聞き、弟子入りした。のち講學に奔走し「均分草蕩議」を書いているが、生涯布衣であった。

著者は、さらにこの王心齋の弟子層を分析して「鹽場における族的結合のあり方が、そのまま泰州學派の人脈を形成する土臺となっている」こと、「あるいは、泰州學派というスクールを媒介として、族的結合が強められている」（九二頁）ことを發見、彼らは黃宗羲『明儒學案』泰州學案中にはふれられていない「庶民と知識階層の境界に立っている」人々であった（九三頁）、という。さらに王心齋の書いた「均分草蕩議」の分析から、當時の「富竈＝有產の製鹽業者と、庸工化した貧竈の二極化」にあって、泰州學派が「賦役體制の不均衡を再編成しようという氣運」に呼應していたとする。結論に、「地域社會に根づいた改良者としての泰州學派の基層的性格」（一〇三頁）を指摘していて、十分に肯綮に値する貴重な勞作である。

第四章「處刑された泰州學派――名教の罪人・何心隱――」では、上記の泰州學派の江西人脈に位置附けられ、「名教からの逸脫」グループに屬する何心隱（一五一七―一五七九）の、その逸脫の構造を明らかにし、「彼が處刑に至るほど對社會的に不安定感を釀しだした根據を考察」（一一一頁）したものである。何心隱は、顏山農から王心齋の學を聞くと擧業を捨て講學者として活動したが、時代はかれらを「失志不逞の徒」とみて講學の禁止・書院の毀損へいたる。その推進者が張居正で、萬曆七年（一五七九）に天下の書院を毀つ命令を發するとそれに媚びた王之垣に杖

殺される。著者は、この何心隱と對極の張居正の思想を分析して、彼もまた「同じ土壤に培われた名教の罪人であった」とし「この事實こそ、明代思想界の個性をあまねく表象するもの」（一二〇頁）という。その土壤とは、欲望肯定を可能にする「貨幣流通の進展にともなう社會的な解體機運」（一二六頁）であり、同時に講學內容が聖學・理學の稱揚でありながら「反理學の旗手、顏元の先驅的な存在」（一三四頁）だったと指摘。彼の主催する會が同志的な人間の結合として「朋友」の一倫のみを取って他の四倫を無視したもの（一四八頁）であり、これは清末の譚嗣同の先驅とされるが、「より大きな思想の潮流としてとらえれば、それは儒教の發展プロセスというよりも、むしろ解體プロセスの中に位置するといった方がいいかもしれない」（一四九頁）ともいう。こうして著者の何心隱にこめられた熱い思いは、李卓吾を加えて清末民初思想界へ架橋していくとみるのである。

後編「中國の近代化と儒教運動」では、まず第五章と第六章で、清末から民國・滿州國にいたる間の「西洋という異文化と對峙する儒教（「孔教」）運動の顚末が紹介される。そして最後の第七章と第八章で、民國初期の五四運動後の二人の思想家における、傳統儒教の復活、前編で熱く語られた「泰州學派」再發見の事實が論じられている。

まず、第五章「孔教運動の展開――儒教國教化問題――」では、變法運動時期に中國近代化の主張とキリスト教の布教に對抗する狙いで、康有爲らによって儒教の「孔教」化が企てられるが、戊戌政變後、彼らの海外亡命で横濱・アメリカ・東南アジアの各地に孔教會が設立される。その一方で、清朝自身も辛丑條約以降の近代教育導入課程で「讀經」や「尊孔」條項をいれていて、「孔教運動が尊孔運動として清朝に取り込まれた」（一七八頁）。さらには、辛亥革命前にアメリカに留學した陳煥章の『孔教論』（一九一二刊）の宗教化された孔教理論の形成や辛亥革命後の彼らの「孔教會」の孔教國教化を求める運動、及びそれをめぐり儒教は宗教か否かの論爭など、「孔教運動」について「その歷史的流れをスケッチ」（一八九頁）している。

續いて、第六章「尊孔運動の岐路」では、宗教としての孔子教の顚末とそれ以外のさまざまな孔教論の展開を見ている。例えば、清の遺老・鄭孝胥の著した『孔教新編』（一九一〇刊）や、海外留學者・吳宓など『學衡』派の傳統文化の再評價、更には滿州國での「孔學會」の成立を跡附け、最後に民間宗教と混淆した「道德學社」や「萬國道德會」など「孔教會の改編」された後の樣子を描いて、著者はこう結んでいる。

「宗教化を否定し、理性的學術的に古典文化を憧憬し、その保存を願った孔學會鄭孝胥において、むしろ覇國を目指すファシスト的體質が培養され、一方、大同社會の名の下、荒唐無稽な多教合一の混淆的民間宗教が、種族を越えた世界平和を切實に訴えるというのは、いかにも皮肉であり、また示唆に富んだ結末といえよう。」（二一一頁）

上記二章は、近年盛んになってきた清末民國初期の儒教研究、とくに「孔教」の展開を俯瞰する上で、基本的動向を整理したものとして、貴重な成果であろう。

第七章「泰州學派の再發見――虛無主義から唯情主義へ――」では、五四文化運動後の傳統文化再評價の動きを、朱謙之（一八

九九―一九七二）の思想遍歴をとおして、考察したものである。周知の五四文化運動における儒教批判は、その反動として「復古」の論調を生む。そうした論者の一人が「虚無主義」「無政府主義者」とみられた朱謙之で、一九二三年以降は「唯情主義」を自認する。彼は、その後、一九二九年日本に留學し、歸國後、廣東の中山大學にて長く歴史哲學を講じ、周知のとおり、革命後は北京大學に招かれ東方哲學の研究に從事、文革中一九七二年に腦溢血で逝去する。彼の『老子』注釋は、現在の出土文物を考慮する以前の定本であった。本章では、青年時代の朱謙之の虚無主義から唯情主義への思想の變化が詳細に分析される。

その概要は、朱謙之が、一九一七年北京大學法科豫科に進學したあと、圖書館にて「強學」し、翌年より、その成果を陸續と發表した。その矛先は「實際主義評論」で胡適らのプラグマティズムを批判し、「無政府共産主義批判」では集産主義もボルシェビズムも否定の俎上にのせられた。それらは陳獨秀・施存統らの反批判を招くが、一九一九年七月には自殺騒動、一九二〇年には百日餘の投獄、翌年、杭州に赴いて出家してしまう。

朱謙之は、杭州にて出家したものの「僧界」に失望し、新たに郭沫若・鄭振鐸らと交わり「唯情哲學」を確立する。これが本論後半で詳論される「虚無主義者の再生」である。特に、新たなパートナー、楊沒累という年上女性を得た朱謙之は、西湖畔に隱棲し、彼女との愛情生活の中で、「眞情の流れ」を自覺していくが、論者はここに「宇宙生命―眞情之流」（二三九頁）をみて、「生生不息」「人欲（人情）肯定」を説いた陸王心學や泰州學派の繼承者として位置づけるのである。

なお、朱謙之が杭州での出家後に『革命哲學』（一九二一）『无元哲學』（一九二二）『周易哲學』（一九二三）を刊行し、この間に雜誌『民鐸』に「唯情哲學」を連載しているのだが、それらに見える時代思想としての意味を、著者は、①五四文化運動の科學主義に對しては「反科學主義」になること、②胡適の「問題と主義」の枠から見れば、主義の立場にいた事、③朱自身の虚無主義から唯情主義への變化にもかかわらず「自我主義」「主情主義」の點では一貫していた（二三〇頁）、と總括されているのは、十分に説得的である。

最後の第八章「新儒家梁漱溟の「鄉村建設理論」」では、年齡的には梁漱溟（一八九三―一九八八）の方が、朱謙之より上で、思想的にも先行するが、取り上げられている「鄉村建設理論」の發表が、朱の「唯情哲學」の後ということで、最後に置かれたのではないかと思う。もっとも、著者は、「儒教のエッセンス」を集約した「内聖外王」という言葉（一五一頁）を利用して、朱謙之の「眞情の流れ」を一九二〇年代的「内聖」とし、梁漱溟の「鄉村建設理論」を一九二〇年代的「外王」とみている（二五四頁）が、時期的にはすこしズレがある。

著者によれば、梁漱溟の「鄉村建設理論」は、一九二二年頃に萌芽し、一九二八年には「開辯鄉治講習所建議案」として姿をあらわし、最終的には一九三七年に「鄉村建設理論（中國民族之前途）」として完成する。著者は、その内容を問題の認識、問題の解決に分けて紹介し、その形成の背後には、章士釗の農村立國論や梁啓超の『先秦政治思想史』にみえる鄉治、楊開道の『鄉約制度的研究』の鄉約などがあったこと、更には民國における具體的

な中國農村の諸問題、鄉農學校や「民治」や「民團」との關係などに詳細に論及し、農村問題の重要性を確認して、最後には、こう結んで終わる。

「新儒家としての梁漱溟の鄉村建設運動の理論が、意外にも共產黨（毛澤東）の農村運動に影響を與えたことはなかったのであろうか。毛澤東と梁漱溟の決裂は、結局は何に起因していたのであろうか。今は疑問としてのみ留めておこう。」（二八四頁）。

Ⅱ　氣づいたことなど

最後に氣づいたことをいくつか附記したい。

第一點は、儒教と「割股」の關係である。ちなみに「割股」とは、親孝行のために自分の股の肉を切り裂いて食に供することで、著者によれば、道學のリゴリズムが弱者（ここでは女性）をさらに弱者たらしめる「儒教の下位化現象」（一三頁）だという。宋の朱子學成立以來、この儒教（道學）の下への普及の動きが擴大するのだが、これが著者のいう「儒教運動」ではない。本書の「儒教運動」は、それに反旗を翻した陽明學左派の思想家の言動や行動をいうのである。ただ、一般的には、陽明學左派、とりわけ王心齋ら泰州學派は鹽丁など庶民に儒教を普及させ「儒教の下位化」に最も貢獻したのではないかと思われる。本論ではこの「儒教の下位化現象」の實態が不明なうえに、儒教が親孝行を說くのは事實だが、儒者や儒教思想が「割股」を推し進めたと單純に斷定するのは、すこし飛躍があるのではないかと思う。肝心の『孝經』冒頭に「身體髮膚、これを父母に受く、敢えて毀傷せざるは、孝の初めなり」とあり、自己の肉體を傷つけることは、はっきり禁じられていた。しかも、清朝では「親の病氣に割股し、親の死に殉ずることはともに「傷生」として禁止」（二五頁）された。事情は「纏足」の場合と同樣で、國が禁じ儒者が批判しても、割股や纏足を推し進めた根本要因があったはずであろう。纏足については、坂本ひろ子氏の所論（『中國民族主義の神話――人種・身體・ジェンダー――』、二〇〇四、岩波書店）が、その示唆を與えてくれたが、著者の論にもこの點での深化を期待したい。

第二點は、本書の序に「明末および清末民初という中國傳統社會の二大轉換期に焦點を當て」（四頁）といい、あとがきに「明末と清末民初期、この二つの時代の思想に重層性を見出し」（二八九頁）といい、また後編の冒頭に「相似た時代は相似た思想を生むといわれる。いまここに想定されている「相似た時代」とは、いうまでもなく明末と清末であり、我々は王朝體制の搖るぎという「傳統社會」への衝擊と危機意識、それに伴う儒教思想の變容において、兩者に相似を見出すのである」（一六六頁）とあるように、著者が明末と清末民國初期の二つの時期に類似性を見出して、それを研究枠にしている點である。これが、著者の恩師や先輩などにより設定され繼承されてきた貴重な研究枠であり、著者がそれを尊重し前提にしているのは十分に理解できることではある。

だが、時代が數百年も經過したのに、そこに社會の混亂狀況が出現したという類似性だけで、社會構造の內部まで似ているかというと、やはりそこには決定的な發展や變貌の差異があり、それ

が思想史にも反映していて、歴史研究者であれば、むしろその類似の奥に隠されたものを讀み取る方向も配慮すべきではないかと思う。

因みに著者が本書で取り上げている泰州學派の何心隱の死は、萬曆七年すなわち西暦一五七九年であり、かの「儒教叛徒」李卓吾の死は、萬曆三〇年すなわち西暦一六〇二年である。いったい「明末」という時期は何時からを言うのであろうか。滿州族の北京入城が一六四四年、明朝の滅亡が一六六二年であれば、單純に考えても、何心隱の死から明の滅亡まで八〇年餘、李卓吾の死からでも六〇年ある。

因みに清朝滅亡から八〇年前と言えば、「戴段二王」に代表される清朝考證學の大家のうちの、王念孫の死が道光一二年すなわち西暦一八三二年、王引之の死が道光一四年すなわち西暦一八三四年で、辛亥革命の八〇年近く前に當たる。乾隆・嘉慶の最盛期は過ぎたとはいえ、まだその餘光がある時期である。

もっとも、周知の龔自珍の死が一八四一年、魏源の死が一八五六年、辛亥革命の六〇―七〇年前であり、奇しくも時期を同じくしてそれぞれアヘン戰爭の最中と第二次アヘン戰爭の最中という、「清末社會」を畫する象徵的な時點での兩思想家の死であった。もちろん、こうしたことは著者も十分にわかっていた事であったろう。ただ、著者が清末の大きな變化として「西歐の衝擊」を擧げられ、その影響下に出現したのは、前編で著者が熱く語った泰州學派のそれではなかった。尊孔の儒教運動であった。では、著者の言う泰州學派から清朝の顏元、戴震、譚嗣同にいたる「儒教解體のプロセス」（一四九頁）はどこに繫がるのであろうか。嘗てなら「五四文化運動」として「人食い禮教」と罵った儒教批判に、と答えればよかったかもしれない（一三八頁）。だが、本書で泰州學派の再發見者とされる朱謙之も梁漱溟も、五四文化運動における儒教批判の反動として「復古」の論調をもって登場した思想家である。梁漱溟に「新儒家」を冠しているのも、その説明がほしかった。

ともあれ、明末の泰州學派が「儒教解體」に働き、民國初期の泰州學派の再發見が「儒教復活」を支えたとすれば、「相似た時代は相似た思想を生む」というのは、表層だけで、まだまだ考慮の餘地があるのではないかと感じられた。

第三點は、朱謙之の儒家思想の內容である。著者は上記のように、朱謙之の「眞情の流れ」を一九二〇年代的「內聖」の追求とし、梁漱溟の「鄉村建設理論」を一九二〇年代的「外王」追求とみている（二五四頁）が、梁漱溟の場合は後に述べるとして、著者は朱謙之の一九二〇年代の外王思想を見ていないか、意圖的に切り捨てたように思われるのだ。

というのは、朱謙之は、北京大學に進學したあと、「虛無主義」をふりかざして、時流を斬ったものの、一九一九年七月に自殺騷動、一九二〇年に百日餘の投獄、一九二一年には、杭州に赴いて出家してしまった。だが、その出家にも失望し、この杭州にて新たに「唯情哲學」の立場をとって、雜誌『民鐸』に「唯情哲學」を連載している。そうして「音樂を學ぶモダンガール楊沒累（Mary）との愛」の生活に入り、「愛の往復書簡」を發表するにいたる。著者の要約によれば、これが「唯情哲學」の實踐であり、「人生の最終目的は愛情だと斷言するにいたった朱の未來の願望

は、沒累のいう「哲學の詩人」になること。そして同情同調の人と「山林の閒に長き絆を結び、風月を吟じ、花柳に隨う」という生活をすることとなった。すなわち、かかる風流快樂の人生觀こそが、愛と美の新孔敎だったのである」（二四一頁）。しかも著者は、これを「虛無主義者の再生のあかし」（同上）だというのである。

書評子には、これが安物の戀愛小說じみていて、さして思想的な意味があるようには、思えない。事實、「漱溟學派［梁漱溟、黃慶、王平叔、陳亞三等］には理解されなかった」（二四一頁）。朱謙之の「新孔敎」と梁漱溟の思想に差異があることを言いたいのではない。實は、朱謙之は、一九二五年（朱謙之二七歲）から一九二八年（三〇歲）の沒累の死まで、西湖畔にて愛の生活の傍らで、同時に『大同共產主義』（一九二七）、『國民革命與世界大同』（一九二七）、『到大同的路』（一九二八）などの朱謙之流大同思想に關する著作を陸續と執筆し刊行していたのである。內容は、『禮記』禮運篇の大同說の再解釋で、孫文三民主義と結びつけて「世界大同」の實現を熱く訴える（それが彼の言う「眞情の流れ」でもあった）。これが、他ならぬ朱謙之の「外王思想」であり、梁漱溟の誘いで、病んだ沒累を一人置いて、一九二七年、朱謙之は廣東政府の黃浦軍官學校に赴任する。殘された沒累の手紙に「あなたが理想とする政治思想――國民革命から世界大同にいたるというそれを、勇敢な青年たちに敎え込んで、いつか列強に立ち向かい弱國を助ける平和軍の礎が、ここに築かれる。あなたはそこにとても重大な使命を見ておられますが、しかしそれが私の理想と合うのかしら。あなたはそれを證明してね」（『楊沒累文存』卷四、未見。「奮鬪廿年」、『朱謙之文集』、第一卷、六七―六八頁）とある。

再生した虛無主義者の新たな思想目標は、內なる沒累との愛の生活から外の「大同」世界の實現を目指すものに變わっていたのである。冷靜にこうした朱謙之の行動を見ると、どこにでも有りがちな若い男のエゴを見せられるようで、あまりいい氣分ではない。しかし、著者が朱謙之の愛の生活を「新孔敎」だとして贊美したままで、彼の「大同思想」に觸れないのは、やはり十全とはいえないのではなかろうか。また、朱謙之は一九三二年に廣州中山大學に移ると、そこの女子學生・何絳雲をみそめて、一九三五年、彼女の卒業と同時に結婚し、新たな愛の共同作業で『ヘーゲルの歷史哲學』『カントの歷史哲學』『文化哲學』などを完成し、また日本の侵略による廣州失陷に直面し「無政府主義」も「唯我主義」も放棄している（「奮鬪廿年」、同上八二―八五頁）。度重なる思想の變轉は、個人の個性というより時代の要請だったと思うが、その言表にどこかで區切りを入れて、ひとつの時代思想としての評價判斷をしなければならないであろうが、その時期をずらすと意味が變わってしまう。この點は、少し近現代思想史の方法論の問題として改めて考えさせられたことではある。

第四點は、鄉村問題である。

著者は、第八章の梁漱溟の「鄉村建設理論」の形成について、序において「淸末以來、近代化の中で追求され續けた國民國家形成への疑念、軍閥跋扈の中央政治への絕望と見限りが、鄉村の自治、自助の運動を立ち上げさせたのであり、鄉村運動の具體的指針として傳統的な鄉約が評價される時、泰州學派とその精神が再

び追慕されることになった」（一〇頁）といい、結論部分で「共産黨の（毛澤東）の農村運動に影響を與えた」可能性を示唆する。この中國農村―郷村問題は、歴史的にも思想的にも大變重要な問題だと思う。著者が、そこに着目した梁漱溟の「郷村建設理論」を取り上げ、民國時期の複雑な狀況をよく整理し論考されたことは、著者の歴史家としての慧眼に感服する。ただそうだとしても、その形成要因を、國民國家形成の失敗や軍閥跋扈といったその時代性に限定してみるだけでは、不足ではなかろうか。

周知のとおり、傳統中國社會が、強固な中央集權專制體制をしいていたにも拘らず、同時に、早くから村落共同體の自治が發達していたことは、既に社會學者の指摘するところである。本書のあつかう明清―近世社會は、從って強固な二重支配の社會だった。何心隱が「郷村教育の先導者」だったという指摘（一一〇頁）の背後には、この郷村自治の存在があったはずである。それは王朝の安定で肥大化し、末期の支配力弱體化にともない、逆に強化されて叛亂要因に轉化する。封建王朝の支配貫徹にとって、ここに大きな問題があったことは、顧炎武の有名な「郡縣論」の指摘するところである。既成の郡縣制官僚體制では、人口增加した郷村にもはや對處できなかったからだ。異民族清王朝の支配により更なる人口の動態的變化がおこる。洪亮吉（一七四六―一八〇九）が、郷村の貧窮化の原因を人口論から分析したのは有名だが、郷村の餘剰人口が、太平天國・念軍など清末動亂を支える一因だったことは、容易に想像がつく。太平天國の最中にいた汪士澤（一八〇二―一八八九）が、同じ見地から、孔孟の法の無力をいい、人口調節法として、「溺女・墮胎・晩婚の法」を提唱したことも同じ背景からの立論だろう。郷村を如何に安定化させるかは、清末の變法自強論にも顯著で、いわば明清末期を貫く構造的な問題であったと思われる。

明末については、不案内だが、清末では龔自珍「農宗」が、郷村を宗族自治の強化という方向で安定化を論ずれば、上記の汪士澤は、そうした宗族結束が、逆に國家秩序を亂すとして、「聚族而居、家之幸而國之不幸。小則抗糧毆官、大則謀反叛逆、皆恃人聚心齊也」（鄧之誠輯錄『汪悔翁乙丙日記』、近代中國史料叢刊、文海出版社、一三四頁）という。

變法論の先驅者のひとり馮桂芬（一八〇九―一八七四）は、その著『校邠廬抗議』復郷職議篇において『周禮』郷遂の制から顧炎武「封建論」までの郷村支配のあり方を踏まえて、千戸に「正董」、百戸「副董」を公選する自治體制の確立での安定化を説く。この流れは、康有爲にも繋がる。彼が『新民叢報』に「公民自治」と題して發表した論文では、清末の郷村社會において「地方自治」の達成を、樂天的に述べて、以下のようにいう。

すなわち、中央の議會制と同様に地方にも議會を置いて公民選出の議員に行政の可否を判斷させよ、と。そしてその地方行政の中心が「局」と呼ばれる末端單位で、面積十里四方の住民人口一萬人程度を基準にして、局長・判事・警察官・稅務官・郵（便）官の五官を置くとする。しかし、こうした制度は、官による法制化こそされていないが、中國に舊來からあったものである、として次のように言う。

「地方自治法、吾中國固已行之、而吾粵尤盛矣。蓋一縣之地爲里數百、爲口百數十萬、多者乃數百萬。此蓋東西一小國

之地。加拿大萬里之國、人數不過四百萬耳。順德幾幾比之矣。僅以一令及八九品數佐雜治之、此必不給之勢也。故地方之訟獄、以遼遠不及赴訴于令、地方之保衛、不能不民自爲謀。學校・道路・橋梁・博施院・醫院、不能不民自理。於是有紳士鄉老族正以斷其獄、選人爲吏練壯勇以衛其鄉、以及隄堰・廟堂・學校・道路・橋梁・公所・祭祀一切、不能不自爲私斂以成之。或特別捐抽、或常行征稅于嘗業・田畝・室屋・人口、事畢布告其數于公所、其重且大、思垂久遠者、則請之官得許而爲例。鄉縣處處不同、各因其俗而人安之、雖私稅之、無閒言。」（『新民叢報』第六號、一三二頁）。

ここでは、鄉村の肥大化から、官吏に頼らずに、鄉村自らの判斷で「學校・道路・橋梁・博施院・醫院」の建設から「壯勇」を集めての自衛措置まで、その費用を「嘗業・田畝・室屋・人口」に課稅する方法で調達し、官には報告しても依存はしないというのである。これが傳統の「鄉村自治」であるとしたら、それが廣東のみの特殊狀況か、中國全土の狀況とみてよいかはともかく、上からでも下からでも國民國家形成の命題にどうかかわらせていくかは、梁漱溟にも毛澤東にも一大問題ではあったろう。

著者は、梁漱溟が『新民叢報』の讀者であったこと、「鄉村建設理論」が、康有爲の弟子だった梁啓超の「鄉治問題」に述べられた鄉村自治が刺激になったこと（二七三頁）というが、その背後には、上記の顧炎武から康有爲にいたる、いや何心隱から毛澤東にいたる鄉村問題への長い檢討の歷史があり、そうした視點で梁漱溟の「鄉村建設理論」をみては、いかがであろうか。

おわりに

最後に、本書のある紹介文に、中國思想史研究の新たな必讀文獻として高く評價しながら、しかし內容は、思想の「伏流」であるとあった。言いえて妙で、思想史全體の理解には、小野川秀美・島田虔次兩氏らの切り開いた「主流」と並讀されてこそ、よりその輝きをますのかもしれない。よしそうだとしても、本書は、巨視的な視野と緻密な考證を兼ね備えた內容のある思想史書であり、拙評の後半に取り上げたいくつかは、「釋迦に說法」の感を免れず、著者の寬容をいのるばかりである。いずれにしろ、本書が強い生命力と多樣性にとんだ中國儒敎の過去のみならず、今世紀中國における儒敎復活の動向を伺うに十分な展望を備えた好著であることに變わりはない。

二〇〇五年二月　京都　京都大學學術出版社
A5判　iii＋三一三頁　四二〇〇圓