



Title	何鍵の大同思想
Author(s)	竹内, 弘行
Citation	中国研究集刊. 2010, 50, p. 186-208
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/60958
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

何鍵の大同思想

竹内弘行

はじめに

中国の大同思想は、近代から現代にかけて、多様に展開した^(注1)。

また、この時期の民間宗教の大同思想の考察として筆者はかつて「段正元の大同思想」(二〇〇七年二月、名古屋大学中哲研究会例会)、「道德学社と万国道德会の儒教思想」(二〇〇七年一〇月、日本中国学会第九回大会)を口頭発表した^(注2)。

こうした民間の儒教思想は、当時の中国では、知識人の推進した西欧化から一定の影響をうけながら、それを超越せんとした保守的な軍人や民間指導者に担われた。そうした一人が、軍人であり湖南政府主席であった何鍵である。彼もまた、一九三四年に伝統儒学の中の大同思想を中心とした論考を提示している。ここでは、その背

景と内容を検討しよう。

1、何鍵の人物とその時代

何鍵(何鍵の鍵は、健とも書くがここでは何鍵に統一する。一八八七—一九五六)は、湖南省醴陵の出身で、父は農民であった^(注3)。

しかし、この大同思想を講義した民国二三年(一九三四)には、四八歳の「新進著名な武人」として同じ湖南出身の先輩軍人・唐生智(一八八九—一九七〇)と名を等しくしている^(注4)。

何鍵は、清末に湖南にて「朱子祠小学(緑江書院)」、王先謙の「崇古学堂」さらに「湖南公立法政学堂」などに学んだ。ここで伝統朱子学や古典漢学の基礎ができ、その上に近代法制も学んだのである。

一九一一年の辛亥革命のおりには、湖南都督府の事務要員から、湖南將校養成所に入り軍人としての道に進む。一九一六年に三〇歳で、保定軍校（第三期）を卒業して湘軍第一師第一旅団見習（士官）から少尉・排長になり、以降、湘（湖南）の軍人として頭角を現すが、その前途は波乱に富んでいた。

民国六年（一九一七）、北京政府（段祺瑞）は、西南征服軍を起こして湖南に進攻した。翌年（一九一八）湘軍は北洋軍に打ち破られ、何鍵は敗残兵を率いて遊撃隊を組織し、北洋軍を脅かした。五四運動のおきた一九一九年春に、これを独立旅団として、一九二〇年には、湖南の省自治を唱える譚延闓（一八八〇～一九三〇。一九一六～一九一七、湖南省長兼督軍）・趙恒惕（一八八〇～一九二二～一九二三、湖南省長）らと歩調をあわせ、程潜（湘軍總司令）・張敬堯（一八八〇～一九三三、湖南督軍）を追放し、岳陽に進駐した。当時、「省憲運動」の最中で、一九二一年には、唐生智の推挙で騎兵団長に昇進した。一九二三年には譚延闓が孫文の命で再び湖南省長兼湘軍總司令にのぼり、趙恒惕を追放した。これを「護憲戦争」という。翌年（一九二四）、孫文の広東政府の第一次国共合作がなつた。しかし、一九二五年には孫文が急死。翌年（一九二六）から蒋介石の「北伐」が始まり、

何鍵は唐生智に従い北伐の国民革命軍に参加した。

だが、毛沢東らに指導された革命軍の過激な土地改革（農民解放・地主追放）には反対で、この反共の立場から、一九二七年五月二日に長沙で許克祥（一八八九～一九六四）が「馬日事変」を起こし、共産党・总工会・農民協会などを襲撃し、百余人を殺害し、国共分裂のきっかけの一つを作つた。何鍵は、これを擁護したので、事件の黒幕とされている。こうして国民党は武漢と南京とに分裂し抗争した。これを「寧漢戦争」というが、何鍵軍は、一時、南京を窺うも、唐生智の下野に従い、湖南に帰つた。この年四月一二日に、蒋介石は、すでに上海で反共行動に出ている、南京政府はこの蒋介石の意向で立てられていたからである。国民党と袂をわかつた中国共産党は、「紅軍」を編成し、同年八月一日、南昌にて独立（「南昌起義」）し、辺境の革命根拠地にて中華ソビエト政権の樹立をめざした。

一九二八年末に、北伐が一応なつて、何鍵は清郷督弁署の会弁につき、翌一九二九年四三歳で、湖南省政府主席に任じた。その後、蒋介石と李宗白・白崇禧が戦つた「蒋桂戦争」に蒋介石側で出兵し、蒋との関係を築き一九三〇年には、長沙入りした「紅軍」を追討し、毛沢東の最初の妻だった楊開慧（一九〇一～一九三〇。父は北

京大学教授・楊昌濟で、毛沢東が湖南師範大学在学時の師）ら共産党員を殺害した。

以降、蒋介石が中共の革命根拠地を絶滅する五次にわたる圍剿作戦が開始されると、何鍵は「剿匪西部軍總司令」に任じて活躍した。一九三四年には、紅軍が、江西の革命根拠地を放棄して湖南から貴州をへて陝西省延安への「長征」（大逃亡）をはじめたので、これを追撃した。

何鍵は、こうして共産政権の圍剿作戦で功があり、また一九二九年から一九三七年までの約十年のあいだ湖南省政府主席として、比較的安定した地位にいた。特にここで取り上げる『小康と大同』が講義された一九三四年は、彼の絶頂期ではなかったかと思われる。事実、一九三五年の国民党第五次全国大会では、中央執行委員にも選ばれている。

だが、得意の時期は長くつづかなかつた。一九三六年末、西安で、蒋介石が張作霖の息子の張学良に囚われて、延安の共産党指導者だった毛沢東・周恩来と協調して、抗日統一戦線に方向を転じる第二次国共合作がなつた。世界を驚嘆させた「西安事変」である。実は、蒋介石や何鍵が、共産政権の撲滅を企てて戦っている時期に、東北満州では日本が一九三一年九月一八日の柳条溝事件（日本では「満州事変」という）をきっかけに、翌年には「満

州国」を建国し、ここに五族共和の王道政治（「大同の世」）を実現せんと「大同」年号を用いた（注5）。

さらに一九三三年には、熱河に侵攻し、二年後の一九三五年に華北自治政府をうち建てた。中国国内は、この日本の蛮行に憤り、これが蒋介石に抗日統一戦線に向かわせる遠因だった。

翌一九三七年に、日中戦争が始まると、何鍵は、南京政府内政部長に転じて、湖南での軍事権を奪われて、蒋介石政権内に取り込まれた。

以降、一〇年間、何鍵はさしたる活躍をしていない。一九四五年に、重慶で脳溢血に倒れ、一九四九年には、蒋介石とともに台湾に移つて政策顧問になつた。

以上の何鍵の生涯を見れば、彼が国民党の反共右派の立場に居たことは明白で、先に考察した朱謙之（一八九九〜一九七二）が国民党の容共左派の立場に居て『大同共產主義』などの大同三部作を仕上げていたのとは対照的であつた（注6）。

なお、何鍵には、民国七年以来の克明な日記（『当代中国人物誌』何鍵の項にみえる）と『靖國本治十綱』という著作（『小康と大同』40頁にみえる）があつたというが、不明である。

2、『小康と大同』の著作背景

何鍵の名著『小康と大同』は、一九三四年秋、湖南大學での八回にわたる講演をまとめたものである^(注7)。

その序文ともいえるべき「編輯大意」(以下単に序文という)第一条にこう言う。

本編動機、起於報載大戰之噩耗。心生不忍、乃將孔子大同學說、在湖南大學分次講演。本無編印成書之預計、嗣經友人勸告、輯成是書。故題目均仍其舊、以存真象。

すなわち本書編纂の動機は、報紙に掲載された(来るべき)大戰の「死の予告」であり、心の負担に耐えられず(孟子のいう)「不忍の心」から、孔子の大同學說を、何回かに分けて湖南大學で講演したもので、もともと書物にする予定はなかったが、友人の勧めで、そのまま本にした、というのである。ちなみに、その全八回の期日と演題は、以下の通りである。

一〇月一二日、第一講「世運之有小康大同是天道演
化之自然段階」

同十五日、第二講「小康之利害與大同比較觀」

同十九日、第三講「趨進大同的路徑」

同二十三日、第四講「初運大同的幾個要點」

同二十六日、第五講「大同之眞價值」

同三十一日、第六講「天下爲公的實際」

十一月五日、第七講「中西世界的哲學及宗教與大同

說的比較」

同七日、第八講「大同之動機與實現之可能」

この演題を虚心に見れば、大同思想をめぐる諸問題を、広い角度からかなり丁寧に論じていることがわかる。

ところで、何鍵が『小康と大同』を講義した一九三四年は、一九三一年九月一八日の「滿州事変」がきっかけで、翌一九三二年三月一日に成立した滿州国が、かつて清朝の皇帝だった溥儀を、再び皇帝に戴いた年である。

周知の通り、前年の一九三三年には、国際連盟がリットン調査団の報告を承認し、日本は既に国際連盟を脱会している。そして日本は、さらに華北へ進出し、中国侵略が本格化した年でもある。

本書には、上記の序文にもあるとおり、しばしばこの日本への警戒と「第二次世界大戰勃発」の「死の予告」

や良くない知らせ（「悪消息」）が語られ、国家間の平和維持が緊急課題だったことが分かる。例えば、

中國與日本、同文同種、相距咫尺。日本因爲自私其國、便不知用人道正義的手腕。…強佔東北四省、并予世界以威嚇。（17頁）

世界演成據亂の病根、第一便は一爭字。…近日所傳世界大戰之惡消息、其病根也、無非在一個爭字。（42頁）
即如近日所傳列強準備大戰的惡消息、如果是眞的、且無法解除、則…心既不安、尙有什麼道德仁義之可說。

（53～54頁）

この世界大戦勃発の危機感や日本への警戒感は、当時の中国マスコミの共通論調だった（注8）。

こうした戦争の脅威や国家間の争奪を解決するものとして、何鍵は、大同思想が有効であるというのであるが、そのまえに中国国内状況を見ておこう。

一九二六年から始まった北伐による南北統一の動きは、一九二八年に一応の成功をみるが、その過程で起きた国共分裂は、一九三〇年に共産党の支配する湖南に、翌年江西革命根拠地に「中華ソビエト共和国」を生み出し、国民党の掃討戦を引き起こしていた。その過程で、蒋介石

石は権力を掌握し、独裁色を強めていくが、その反発が容共派・李濟深（一八八五～一九五九）らの「福建事変」（一九三三、反蒋抗日をめざす「福州人民政府」を設立）のような分裂抗争をも引き起こしていた。しかし、蒋介石の五次にわたる剿匪作戦の成功で、国内の統一安定化は、実現しそうにみえた。それを保障するのは、国際的な平和環境、すなわち中国侵略の阻止が可能かどうかであった。何鍵が、実は共産主義思想への一定の理解がありながら、あくまでもこれを峻拒し、中国固有の理想・大同思想を掲げて世界平和を実現したいという基本構想が、ここにあった。

こうした国内統一の動きとタイアップして、この一九三四年春には、蒋介石が儒教道德を国家的に振興する「新生活運動」をスタートさせ、孔子の子孫・孔徳成（一九二〇～？）が「奉祀官」として孔子廟に招かれた。翌一九三五年には、「中国本位の文化建設」が叫ばれ、刊行の準備がなされていた康有為『大同書』全十部本も公刊された。その錢定安の序文（この一九三四年の写成）にも大同思想と共産主義思想との差異が強調されている。何鍵の講義の背景は、こうした伝統精神の再興の方針と、中国の安定を保証する世界平和実現の願望が混在していたのである。

何鍵は、世界平和構想の歴史からその実現の可能性について、序文第七条に以下のように言う。

近似大同之說者、如一七一三年聖比耶爾、即有永久和平草案出版、一七九五年康德著永久之和平一書、主創世界政府。近代英學者偉爾士、主張世界的國家、法相白里安、主張歐洲聯邦。安見他人之說、俱不能行、獨行孔子之大同耶。至中國學說、若鄒行之談天、莊子之齊物、陳仲子之苦行、皆有世界性。然高深偉大精密堅實、俱不足與孔子比論。此研究大同者、不可不知之也。

何鍵によれば、世界平和実現を視野にした世界性のある思想（大同思想に似た思想）として、西欧では、以下の四者がある、という。

[1]、一七二三年サン・ピエール（聖比耶爾、Saint Pierre 一六五八〜一七四三）の「永久和平草案」^{〔注9〕}。

[2]、一七九五年カント（康德、Immanuel Kant 一七二四〜一八〇四）の『永久和平論』^{〔注10〕}。

[3]、近年のイギリス人ウエルズ（偉爾士、Herbert George Wells 一八六六〜一九四六）、世界國家の主張^{〔注11〕}。

[4]、同じくフランス人ベリアン（白里安、Aristide Briand 一八六二〜一九三二。当時のフランス政府の外相・首相）の一九三〇年五月の「歐洲連邦」の提案^{〔注12〕}。

また、古代の中国では、世界性のある思想として、次の三者があるという。

〈1〉、鄒行の「談天（説）」、

〈2〉、莊子の「齊物（論）」、

〈3〉、於陵子（陳仲子）の「苦行」^{〔注13〕}。

これらは、世界性のある思想ではあるが、しかし孔子の大同思想には及ばないという。

また、大同社会への「演化」（自然進化）として、世界大同政府の実現は、すでに自然の勢いになりつつある（第一講「世運之有小康大同是天道演化之自然段階」参照）といい、事実、国家を超えた世界統一、すなわち大同実現への動向が、さきのドイツ皇帝ヴィルヘルム二世（威廉二世、一八五九〜一九四〇）やソ連のレーニン（蘇俄之列寧、一八七〇〜一九二四）の施策に見られる（22頁）ともいう^{〔注14〕}。

こうした大同世界実現への諸現象は、中国の万国道德会（注2参照）や国際連盟や共産主義（インターナショナル）などにもみえるので、国家主義を死守するのは、

もはや夢想にすぎないとして、こう言う。

如近世社會主義、萬國道德會、國際聯盟、甚至共產主義等等、皆是大同之動機。：不知大同之現、：仍沾沾死守從前之國家主義、務強己國以排他國、以或滅他國以益己國、那便是做夢。(9頁)

要するに、何鍵は、第二次世界大戦勃発と日本の中国侵略發生の暗い予感を前に、肝心の國際連盟の弱体と国民國家の限界を痛感し、さらに古代から最近までの世界性のある思想を見比べても、大同思想にかなうものは無く、この大同思想を基に眞の世界政府組織の設立案を構想せざるをえなかったというのである。章を改めてその内容を検討しよう。

3、『小康と大同』の大同思想の内容

ある思想を、どのように評価するかは、なかなか難しい問題であるが、戦後流行した方法で、「唯物論」的にその經濟背景(下部構造)を押さえるとすれば、何鍵の出自は、農民、恐らくは地主階級(階級の定義はここでは問わない)出身であつたであろうが、国民党右派として

は当然の出自で、なんら目新しくはない。これはこれ重要はであるが、ここでは旧來の伝統的な世界観——人間観を押さえて各論に及ぼうと思う。

さて、何鍵は、氣(陰陽二氣)を基にした自己の世界観を極めて単純化して表明している。すなわち、序文第七条にこう言うのだ。

易曰、「易有太極、是生兩儀」。兩儀即陰陽也。陰陽生而萬物育。人世間事事物物、一陰陽之演變而已。故有畸於陽者、有畸於陰者。畸陽易流爲躁。畸陰易流爲濁。氣有偏畸、成形自不能同。

すなわち『易經』繫辭上伝一章の「易有太極、是生兩儀(兩儀生四象、四象生八卦……と続く)」を取って、太極——陰陽(氣)——万物という生成論を認め、これをもとに、この陰陽布置の變化、特に「偏畸」すなわちアンバランスが、万物の多様性を生み出したという。

この後の文章に、氣のアンバランスによつて、人間に相違が生まれ、西欧型、中国型、印度型の文化三形態が生まれるというのは、梁漱溟(一八九三—一九八八、北京大學教授、當時は鄉村建設の理論と実践に取り組む)の『東西文化及其哲学』(一九二二)の分類を踏襲したも

のか。ともあれ、独創的とは言いかねるが、中国の伝統的思考枠に忠実なのは、認められる^(注15)。

こうした気が人間を構成する以上、そこに倫理秩序が生まれる。これが礼制である。何鍵は、それを以下のように定式化している。

易言、「易有太極、是生兩儀」。兩儀就是一陰一陽。

太極由無而生有、有則有質、其質謂之陰陽、天地就是陰陽的代表。盈天地之間、日月星辰山水土木、無非陰陽二氣之形成。在人類有男女、即所以代表陰陽。易又云「有天地然後有萬物、有萬物然後有男女、有男女然後有夫婦、有夫婦然後有父子、有父子然後有君臣、有父子君臣、然後禮儀有所措」。是世上一切文明、都起源於男女。(57頁)

ここでは、先の『易経』繫辞上伝の言葉に続き、同じく序卦下伝の「有天地然後有萬物、…男女、…夫婦、…父子、…君臣、有父子君臣、然後礼儀有所措」を引用文としている。だが、この「有君臣」の後に『易経』の原文では「有君臣然後有上下、有上下然後禮儀有所措」とあるのだ。ここの「有上下…」を、何鍵は、意図的に抜いて「有父子君臣、然後禮儀有所措」としているのは、

「天下爲公」に代表される大同・平等思想の障害になつたからであろうか。

ともあれ、何鍵は「男女夫婦」から「父子君臣」の社会組織ができて「然後禮儀有所措」という通り、社会秩序という「文明」が成立するとみていたのである。

ただ、この後に何鍵は、西欧では、男女の平等同権が行きすぎて、女子の独身主義の謳歌となつて弊害が生じている。ここは、礼運大同章の「男有分(職)、女有歸(嫁)」がよい(58頁)という。その理由は、女子は天与の気が陰で「静柔」、男子は陽気で「動剛」という差異があるからで(同頁)、なんでも平等では天性に違ふということになる。この点も、注意しておこう。だが、ここでは、あくまで何鍵の人間観に注目しよう。

ところで、何鍵の気によるこの世界生成説は、猿から人への西欧流の「進化論」を受け入れずに、天与の陰陽男女から出現した人類が、「演化」という社会進歩を遂げて、乱世から平和な社会を実現していくという(52頁)。それを何鍵は、「運會」(自然動向)というが、その動向を左右するキーパーソンが、実は「聖人」だと主張した。つまり、歴史の動向は、聖人の行為次第で、変化(演化・進歩)する、換言すれば、歴史の転換は「人事」(人心)で決まる、というのである。例えば、こう言う。

人爲天地之心、人事最爲重要、轉移天地的機關、全
在人身。 (53頁)

続いて、何鍵は、これを歴史上で証明するといひ、治
世と豊穰、乱世と災害の關係におよんでいる。漢代春秋
学の災異説を焼き直した粗雑なものだが、何鍵のこの人
事による転移理論は、下文の通り、「大同の世」の実現の
根幹でもあつた。

大同之實現與否、又以大道行不行爲前提、大道行不
行、是天時運會的自然主張、不是人力所能勉強的。但
天無成心、天心須驗諸人事。如果世界人類之優異者、
一致作大同的運動、這種工作、在中國哲學上、叫作「盡
人合天」。那麼大道自然會行、若嚴密的説、大道之行、
須先有聖人出現。(63頁)

この文は、礼運大同章の「大道之行也、天下爲公、選
賢與能、講信修睦、……」を踏まえて、大道の行われるの
は「天時運會的自然主張(主宰におなじ)」だといつては
いるが、要はそうした大同社会の実現のための人事につ
ながり、その人事は「聖人」の出現によるといふ。つま

りは「聖人待望論」である。

何鍵が大同思想の根拠とした經典は、『礼記』礼運・礼
器二篇であり、その大同の眼目は、大同章にみえる「天
下爲公」、「選賢與能」、「講信修睦」の三句であり、その
再解釈を試みている(その内容は次章に詳しく検討する)
が、要は「盡人合天(人事を尽くして天に合わせる)」「
ことだといひ、その障害になる「私心」「機心」「歪んだ
心」を去り(21頁)、「天秩有禮」に合わせよ(34頁)と
いう。これは、中国伝統の天人相関説や天本主義倫理説
の範囲内にある思考である(注16)。

また、何鍵も既に康有為が言うとおおり、これまでの世
界を上下秩序のある「小康」の人爲礼治の世とし、将来
を人々が公平平等で、賢者能者を尊重し、信義和睦を大
切にする「大同」の天地秩序に合致した世界だといひ、
人はそうした時代に向かって物質で無く「人格の成就」
を目指すべきである(72頁)といふ。

ただし、何鍵は、それまでの公羊学者の解釈とは、は
つきり相違する解釈を出している。それは、康有為のよ
うに抛乱の世——小康の世——大同の世という単純
進化を認めないのである。何鍵によれば、小康と抛乱は、
循環して孟子の言う「一治一乱」を呈していて、この小
康と抛乱が相互に現れる時代を抜けて「大同の世」を実

現しさえすれば、完全な世界平和が実現する、いまの「運會」は、その時期に来ていると言うのである〔注17〕。

そして、そのために「人類因爭人格向上、以博愛爲本志、以互助爲天職」(73く74頁)とまでいう。博愛はキリスト教を、互助は相互扶助論を念頭に置いたものである。ともあれ何鍵は、このような大同思想を、世界思想としての最高の位置付けをしているのである。

4、何鍵の大同思想の解釈

何鍵は、西欧の近代思想にたいして一定の理解があつたものの、それを肯定的に評価してはいない。例えば「近代學者謂人類由猿猴進化而成」とした生物進化論を、實際の人と猿との知能の大差や「猿猴蛻變的人身」など見たことがない(52頁)といつて、ダーウインの進化論を認めなかつた〔注18〕。

また、男女平等や女性尊重の思想についても、「近代極端提唱女權、不但男女平等、而女子氣燄、幾欲駕男子而上之」(57頁)といつて、近年の女性が結婚を望まないことや、女学校が設けられて三〇年たつというのに、まだ男子に並ぶ才能ある女性が現れないことなどから、極端な男女平等の弊害を批判している〔注19〕。

何鍵の氣(陰陽)による人間形成説によれば、男は陽性、女は陰性という質的な差異があり、男女の間にもこれを認めるべきだとする。こうした近代西欧の思想の受容に慎重な点は、まず押さえておく必要がある。

ところで、何鍵は、『小康と大同』を講義する上で、自身の学問方法論として、序文第四条にこう言う。

近代學者、因驚盛名、往往即古聖賢之一節一句、擅下斷語、濬人聽聞、為識者所非笑。本編用意、與此不同。過去之聖賢仙佛、因時因地因人立說、各明一義、且其立場不同、天資不同、更不得以後人之主觀見解、強而同之。蜉蝣撼樹、難動一葉。先民學問在書冊、功德在人羣。非造就高出先民十倍者、不能批評。今人之紛紛評議、皆妄語也。惟共產學說、本多偏畸。本編微有論列、亦係平心靜氣、本公道之平衡、與客觀之論旨、非悉斥之也。閱者諒之。

何鍵は、西欧思想だけでなく、中国内の「近代學者」も、聖賢の高説を勝手に「断語」を下して、主観的に論じたりするのは、みな「妄語」だといひ、學者の説を盲信せずに、明確な自分の解釈を出そうとした。しかも、自分は共產学説にも冷静かつ客観的に批評したともいふ。

そこで、ここでは、まず何鍵の『礼記』礼運篇の大同章の経文解釈をみておく。そして、次章で彼の解釈した大同思想と共産主義思想をふくむ他の思想との違いを見てみよう。

《1》何鍵の大同思想の原典解釈（その1）

まず何鍵の解釈した大同の前段階の小康についてみよう。両者の関係については、すでに前章でもふれたが、彼は解釈学者の二説をあげてこういう。

解釋禮運的學者、於「大道之行也、與三代之英」兩句、皆謂「孔子希望大道之行、又希望小康之盛」、謂「不能行大道、能如禹湯文武成王周公之小康、也是好的、孔子徒抱此志、不得行大同、又不得行小康」（12頁）。或又謂「大道之行、惟堯舜爲能、禹湯文武成王周公的程度、是辦不到的、故孔子說他只能辦小康」（12頁）

何鍵によれば、孔子が大同の説明を始めるその出だしの「大道之行也、與三代之英、（丘未之逮也、而有志焉）」の二句について、世の学者は、大同（大道之行）≡堯舜の治、小康（三代之英）≡禹湯文武成王周公の治として、ともに孔子の理想とみるが、これは間違いで、孔子はた

だ大同の治・大道の行のみを望んだ（しかし孔子の時代はまだ「運會」が合わずに実現しなかった）という。

また、学者は、大同の治は堯舜のような立派な聖人であつてこそ可能で、禹湯文武成王周公らでは不可能だというが、これも間違いで、禹湯文武成王周公と堯舜とに聖人としての本質に変わりはない（差がでたのは「天地運會使然」。13頁）、という。何鍵によれば、大同の世が実現する以前は、中西ともに少し安定した世が出現すれば「小康」で、それが乱れると「捩乱」、この「治一乱」状態を抜けることこそ孔子が志した「大同」だということである。要するに、歴史二段階論の上に聖人一貫説を置くのである。

《2》何鍵の大同思想の原典解釈（その2）

つぎに大同と礼の関係をみてみよう。何鍵は、第四講「初運大同的幾個要點」において、大同と礼の関係をこう言う。

尋常學者解釋大同、因爲大同二字出自禮運、遂謂「大同是行禮的運會、以禮爲處理事務、範圍人羣的唯一工具。」：但孔子言大同一節、並未說出一個禮字來、其言小康、反說「禮儀以爲紀」、似乎以禮爲實行大同的原則、尙不甚合。（33頁）

この学者の説のように礼運の礼が、大同実現の唯一の工具だとすれば、經書「三礼」にのっとって行けばすむことになるが、ただ孔子の大同の説明に礼の一字も無く、小康の説明に礼を根本に置くところ。このことを、どのように解釈したらよいのか。

何鍵は、ここで礼の二概念を提示する。小康の礼は、ほとんど法と同意の後天のものだが、大同の礼は「天秩有禮」（天 有礼を秩す、『書経』皋陶謨）とある「天地自然法則」にもとづくもので、「大道」の徳をいい、大同の世ならば、もう後天の礼は不要だが、世界が小康から大同にすすむ上で「必要原質」ゆえに「可以說禮運是大同初步的工具」（35頁）というのである。要するに、何鍵は、小康の礼と大同の礼の二概念を提示して、孔子が「大同に礼を言わない」矛盾を解釈したのである（注20）。

《3》何鍵の大同思想の原典解釈（その3）

孔子が大同を説明して「大道之行也、天下爲公、選賢與能、講信修睦」といつているが、何鍵は、この最初の一句が天事をさし、残り三句が人事で、両者の混在は「不合科學原則、但世界運會的轉變、不能否認天時（と人事と）的關係、祇看天道的機械如何」（35頁）といい、天的機械的な動きとして、天時に関与する人事を見る必要が

ある、というのだ。その人事の要が「選賢與能」で、ここにも何鍵は、以下のような独自の説を出している。

「選賢與能」這一句經文、有學者說、與字是興字之誤、當改爲「選賢與能」。可是如此改法、能字成爲技術之能、意義便不同了。經書雖未嘗將賢能二字聯合成文、但孟子有言「賢者在位、能者在職」。孟子承孔子道統、學術上的解釋、是一致的。∴故位必給賢者、所以樹人羣學問躬行的模範。職必給能者、所以治國家繁劇特殊的事務。（40頁）

何鍵は、ここである学者の「選賢與能」を「選賢與能」に改める説を批判する（注21）。彼は、能を技能と解釈せず、に職能として、『孟子』公孫丑上篇に見える「賢者在位、能者在職」という文を根拠に、賢者は学問を広める模範になる者、能者は国家運営の特殊な事務に当たる者、と解釈した。何鍵によれば「蓋人雖聖賢、未必長於技術。及隨機應變之才、二者並重、一體一用、百事俱興、德化益厚」（40頁）といい、道徳一点張りではなく、技術と道徳との併用こそが、この「選賢與能」の一句の意味だということである。人材を重視する武人らしい合理的解釈ともいえよう。

《4》何鍵の大同思想の原典解釈（その4）

何鍵によれば、歴史の動向は、いまや聖人の出現次第で、大同社会に変化する、とされた。だが、聖人がいつも現れるとは限らない。たとえ一人現れても、それを継ぐ人が出なければ、大同社会は維持できないではないか。何鍵は、そうした疑問を次のように言う。

或謂聖人不出。即令有聖人出而開創大同、其後無聖人繼起、則領袖失人、天下羣言、莫歸一宗、亂機將生、則如之何。（71頁）

この他に、大同の世で安定したら人口増加をどう解決するのか、大同の世とはいえ人の欲望をなくせない以上、争いが起きる、これをどう解決するのか、と問い、併せて三難題を提示する。これに対する何鍵の答えは「大道が実行されるので、一切問題は起きない」というもので、一人の聖人の出現で「賢者能者」が輩出し、「大道既行、便是別開一個運會」「一個聖人出、將來聖人輩出」（72頁）、それら聖人の光明で人格が陶冶され、物質の欠乏は解消され、争いも人口過多の危惧も無くなる。これが何鍵の描く「大同の世」であった。

何鍵は、その大同社会の具体的なイメージ（原文「實

在狀況」として『老子』第八〇章の「小國寡民」の全文を挙げている（73頁）。彼には、孔子の儒家と老子の道家との対立といった思想上の事実は問題にならなかったようだ。あるいは、老子は孔子の師として同一思想系譜のもとに置かれていたのであろう。

しかも、彼は大同の世になってこそ、『礼記』礼運篇の末尾にみえる「鳳凰麒麟、皆在郊薈」という理想状況が出現のするのだという。これでは、リアルな国際競争とは無縁な「夢想」に近いと言っては、言いすぎだろうか。ともあれ彼もまた、経書に勝手な「断語」を下していたとも言えるのである。

5、何鍵の大同思想の性格

さて、以上のような何鍵の大同思想について、それと共産主義を含む西欧思想や大同思想以外の伝統中国思想や儒教以外の宗教思想との違いを通して、何鍵の大同思想の性格を評価しよう。

（1）、西欧思想、特に共産主義思想との違い

何鍵は、西欧哲学として、ギリシャのソクラテス・プラトン・アリストテレスから、エピキュロス派・ストア派、懐疑派、折衷派まで、中世スコラ哲学では「唯実

派」「唯名派」、近世哲学では「理性派」「経験派」、カント、ヘーゲル、ショウペンハウエルまでを挙げて、こう評している。

二千餘年の哲學界、惟柏拉圖之理想國、及多馬斯莫亞之烏托邦、似有研究的價值。(78頁)

すなわち二千年の西欧哲学では、プラトン『共和国』とトーマスモア『ユートピア』だけが、研究に値するという。また、社会主義・共産主義も研究する価値があるという。因みに社会主義は、ロバート・オーエンの社会運動(「英國勞勃德歐文的社會運動」)に始まり、今では、その説が多様化し、「1」人心救済をもつて人類を善に向かわせるもの、「2」国家の力で均等に一切を支配するもの、「3」共産を主とするもの、「4」集産を主とするもの、「5」現社会を打破し、政府をもうけず人類自治を実行するもの、「6」宗教や道徳の力をもつて一切を束縛するもの、などなどがあり、さらに現在、最も有力なのは「國家社會主義」と「共産主義」の兩派であるという。

前者については、それ以上何も言っていないが、後者の共産主義については、彼の「掃共」軍事行動を合理化するためにも、特に批判する必要があったであろう。何鍵

は、まずその思想をこう評価する。

共産主義、創於馬克斯。馬氏大著『資本論』出現、與社會主義以科學的基礎。遂爲世所欽佩、稱爲科學的社會主義、又稱爲社會主義的聖典。…其精粹處、又頗與孔子大同近似。故中國學無根底的士子、即欲以共産伐大同。(79頁)

何鍵は、共産主義思想と大同思想との近似性を認めるが、彼自身『資本論』についての詳細な研究をした訳ではないが、と断つた上で、「馬氏主張偏於物質、祇知人生需要經濟的供給、而於高尚的精神享樂、未曾見到」(79頁)と、これでは、動物をもつて人類に代えようとするものだ、と断じている。何鍵の大同思想では、經濟的解決より人格の完成が最重要課題であったからである。

この点に、何鍵大同思想の性格の一端が伺えよう。

(2)、伝統中国思想との違い

何鍵の大同思想の根幹は、『礼記』礼運篇大同節にあり、それは孔子が古代哲学を集大成したものとし、さらに孔子から弟子の子游をへて孟子に伝承されたという。その後の中国哲学の多様な展開について、何鍵は、その優れたものを以下のように列挙する。

(1) 程朱学の「居敬窮理」

(2) 陸王学の「明心見性」

(3) 楽天派 (老子・莊子・列子)

(4) 功利派 (管子・商子・韓非子)

(5) 楊朱派「爲我」

(6) 墨翟派「兼愛」

(7) 許行派「並耕」(76頁)

何鍵は、これらの説について、最後の(7)には、「近世無政府主義」に近い「世界性」があると評価するが、しかし「不合天賦人生的原則」(77頁)ともいって、結果的に否定的評価を下している。

また『墨子』尚同篇を、大同思想に近いと認めながらも、「乱を止める治術」にすぎないと断じている。孔子の大同思想では、「文字、倫理、領袖」を同じくし、「心理、天理」を一致させるので、争乱も自然に無くなると、その優位性を説いている。独善といってしまえばそれまでであるが、何鍵には、康有為『新学偽経考』のように自説以外を「偽(経)」と断ずる過激さはない。

(3)、宗教思想との違い

何鍵は大同思想と宗教思想との近似性を認めながら、その相違点を以下のように指摘する。まず世界宗教として、「(1) 儒教、(2) 仏教、(3) 道教、(4) 耶教、(5)

回教の五大宗教をあげるが、大きくは、以下の三グループに分けられという。

第1グループ(1) 儒教、

第2グループ(2) 仏教、(3) 道教、

第3グループ(4) 耶教、(5) 回教

この中で、キリスト教の「博愛精神」は、世界の争いを廃止する「唯一法門」として、高い評価を与えてよいが、その教えには鬼神や天堂地獄の迷信を有している、愚人の救済にはなっても「智識階級」の信任を得ていない(81頁)。

また、大乘仏教の「普渡」の思想は、万人救済を目指す立派な教えで尊いものではあるが、その範囲を人間から禽獣草木までひろげ、対象も「三千大世界」などと言い、手段も出家居士など「自然」に反するものである(87頁)。

これら対して、儒教は宗教というより哲学であり、大同思想には、そうした迷信や不自然さがないという。確かに、何鍵の講じた『小康と大同』には、宗教臭さがほとんど無い。この点で、何鍵の大同思想に一定の合理性があったと評価してよからう。

ちなみに、康有為『大同書』では、宗教は、人智の進化とともに無宗教に移るはずだ、と以下のように論じら

れている。

耶教以尊天愛人爲誨善、以悔罪末斷爲悚惡。太平之世、自能愛人、自能無罪、知天演之自然、則天不尊。

…耶蘇之教、至大同則滅矣。回教言國言君臣夫婦之綱統。一入大同即滅。…故大同之世、惟神仙與佛學二者大行。〔大同書〕癸部（注²²）

康有爲によれば、大同の世では、耶穌教（天主教）や回教は消えても、仙佛の二宗教が残るといふ。従つて、何鍵の大同思想の宗教観には、一定の合理性があつたともいえるのだ。

しかし、何鍵は、この『小康と大同』のなかで、上海の有力者たちが発起した「段正元夫子」による「闡揚孔子大同眞義、祈禱和平大會」に賛成の意を表明し、段正元は「わが師なり。数年前に、即ち我に告げて、大同の機、已に至れり、大同の運、將に開かれんとす」（99頁）といったといっている。何鍵と「道德学社」の社師・段正元との関係が深かつたことが判る。

ちなみに、段正元の宗旨は、「大同元音引端」によれば、この学社の宗旨は、「道德仁義を實行し、身を修め家を齊へ国を治め天下を平らかにし、人人の性命保全の真学問

もて、以て種族を無みし国界を無みし、万国共和し大同統一せんことを宗旨と爲す（實行道德仁義、修身齊家治國平天下、人人保全性命之眞學問、以無種族無國界、萬國共和大同統一爲宗旨）」（『大同元音』、1丁）といふもので、この宗旨からは、宗教性、つまり祈りの部分は見えない。あくまで儒教的合理主義倫理による人格陶冶の主張が強い（注²³）。

だが、實際生活はそうではなかつた。というのも、何鍵が、政治上で祈禱に頼つたことが、当時の新聞『大公報』（一九三四年九月三日）紙上の「闢迷信」と題する社論で、「四川の「神仙」劉老師從雲や長沙何鍵が召いた方士術客を退けよ（斥四川之「神仙」劉老師從雲、及長沙何鍵召致之方士術客）」と批判されているからである（注²⁴）。

何鍵が招いた方士術客の名は判らないが、おそらく段正元か彼の関係者でなからうか（注²⁵）。

ともあれ、何鍵の大同思想は、聖人・共主・全世界的総領袖の出現（69頁）を願いつつも、個人の人格の陶冶と完成を眼目とする倫理的合理的な部分が大半をしめる、伝統儒教を少し西欧風にアレンジしたものであつたが、その裏には宗教的祈禱をも含む隠れた志向があつた。それが軍人学者の何鍵の限界でもあつた。

おわりに

何鍵の大同思想は、『礼記』礼運大同章にもとづくもので、康有為らの先行する大同思想とは、大きく相違していた。ちなみに、民国時期の大同思想を大別すると、以下のようになる。

- (1) 民主主義をさす大同思想
- (2) 無政府主義をさす大同思想
- (3) 三民主義をさす大同思想
- (4) 共産主義をさす大同思想
- (5) 儒教道徳を主要内容とする大同思想^{〔注26〕}

何鍵の大同思想は、この最後の伝統道徳を主要内容とするものであり、前章で見たとおり、当時の軍閥や庶民の支持をえた段正元からの宗教的大同思想の系譜に連なるものであった。

何鍵は、現実には軍人として共産主義者を掃討し、民国の国家としての安定を図っていた。その為には、中国一国よりも世界各国の共通目標として、とりわけ目前の世界大戦回避の方策として、大同世界の実現が強く望まれていた。

しかし、それは、社会主義や共産主義とは、あくまで

も一線を画さなければならなかった。何鍵の説は、結局、大同社会の実現は、各人の「人格の陶冶」を目指し、その先に他でもない聖人が出現し、その聖人は、各国万人が認める「共主」(48頁・69頁)、「世界的総領袖」(69頁)になり、君臨指導するという他人頼みを抜けられなかった。たしかに、従来の儒教的倫理原則とその実行を逸脱してはいなかった。しかし、その世界規模の展開については、不明な点が多く、社会思想としては不十分なものであった。

事実、大同思想の要の「天下爲公」の「公」の概念を、「天人合一的眞公」(68頁)と解釈し、その内容は、聖人のみ知るもので、世間の学者には分からないとした。極論すれば、前途不明の精神論と聖人待望論とが、背中合わせに存在していた。これが何鍵の大同思想の特徴であった。

こうした何鍵の大同思想は、前述のとおり、康有為『大同書』のそれでもなく^{〔注27〕}、孫文らの三民主義のそれでもない^{〔注28〕}、独自のものといえる^{〔注29〕}。

しかし、その裏側には、かれの政治指導をささえたであろう人物、祈りを掌る「道徳学社」の段正元がおり、何鍵はかれの民間宗教系の大同思想を継承していた。書物としてみた『小康と大同』は、孔子の教えを説く学術

書というより、受け売りの宗教宣伝書といった薄っぺらさが、どうしてもぬぐいきれない理由であろう(注30)。

注

(1) その概要については、拙科研報告『中国近現代大同思想の研究』(課題番号152035)、二〇〇七年三月刊。また、拙著『康有為と近代大同思想の研究』(二〇〇八、汲古書院)参照。なお、民国期の儒教思想全般の変化について概観すると、以下のようなろう。

〈1〉 儒家として、民国と距離を置いて考証学や書誌学者として生きる。王先謙・葉德輝ら。

〈2〉 儒家として、あくまでも儒教思想の普遍性を信じて民国での実践と啓蒙に努めるもの。一九一〇年代の康有為・陳煥章らの「孔子教」国教化運動や一九二〇年代の学校教育での「読経運動」など。

〈3〉 儒学のうえに新しい西欧哲学を学んで「思想史」「哲学史」として整理し継承する。蔡元培・胡適・馮友蘭など。

〈4〉 同じく新しい西欧合理主義思想を受けて、伝統思想の批判的解釈や儒教再興を批判するもの。この立場は、顧頡剛らの「古史弁」、吳虞や魯迅らの反儒教論。

〈5〉 正統儒家ではないが、通俗儒学を民衆の新興宗教と癒着させて普及をはかるもの。段正元「道德学社」・江希張「万国道德会」など。本稿の何鍵もその系譜に連なる。

(2) 道德学社を起こした段正元(一八六四〜一九三九)は、四川省出身の庶民学者、宗教家。北京で軍閥・王士珍の支持をえて一九一六年に道德学社を起こし『大同元音』『政治大同』(一九二〇写?)などの著書を著し、伝統儒教のなかでも大同思想を称揚して民衆を指導した。何鍵も彼に影響を受け師事したという。本論の第5章を参照されたい。

また、「万国道德会」を起こした江希張(一九〇七〜二〇〇〇)は、山東の下級知識人の出身で、九歳で『息戦論』を著し、「民国の神童」と称された。のち「万国道德会」を起こし、孔子の子孫・孔徳成(一九二〇?)を会長に康有為(一八五八〜一九二七)と李佳白(Raid Gilbert 一八五七〜一九二七)を副会長にして、各地に支部を置く一大組織をつくりあげた。これらについては、すでに酒井忠夫氏から「儒教より出発した民衆的宗教結社」であり、正統儒教の伝統をとるのでなくて、民衆的宗教運動としての内容を持った、と指摘されている(酒井忠夫『近・現代中国における宗教結社の研究』一九四四初刊、二〇〇二、国書刊行会、129頁以下)。

(3) 何鍵の伝記については、以下の資料を参考にした。

1、「何鍵」、『民編』当代中国人物誌、一九三八、中流書店、41〜42頁。

2、「何鍵」(台北『中央日報』一九五六、四、二七号)、「反共先覺何鍵上將軍」(台北『中央日報』一九五六、四、三〇号)、中国国民党中央委员会党史史料編纂委員会編輯『革命人物誌』第八集、一九七一原刊、一九八三再版、37〜41頁。

3、「何鍵」李静之、『中華民国史資料叢稿・民国人物伝』第三卷、一九八一、中華書局、199〜207頁。

その他、園田一亀『新中国分省人物誌』(一九二七、奉天新聞社)には、「現湖南省政府主席」にして「新進著名な武人」として唐生智らとともに彼の名が挙げられている。黄惠泉ほか編訳『分省中国人物誌』一九三〇初刊、一九七八影印再刊、(香港)波文書局、348頁。

(4) 唐生智(一八八九〜一九七〇)は、何鍵の先輩にあたり、保定軍校を卒業後、辛亥革命から北伐まで、軍事面で活躍し、何鍵の前任の湖南政府主席、国民党中央執行委員となつたが、一九三七年に南京衛戍司令に任じたのち閑居した。一九四九年の中共革命後、全人代常務委員会委員に任じた。上注(3)の3『中華民国史資料叢稿・民国人物伝』第三卷、90〜99頁、参照。

(5) 満州国を建国し、ここに五族共和の王道政治(大同の世)

を実現せんとしたことは、橋樑(たちばなしらき 一八八一〜一九四五)の一九三一年一月の講演「王道の実践としての自治」などに見える。詳しくは、山本秀夫『橋樑』一九七七、中央公論社、221頁以下、山室信一『キメラ——満州国の肖像』一九九三、中央公論社、105頁以下、参照。その後の満州国は、周知の通り、橋らの大同の理想などとは無関係に、日本の国益に合わせた関東軍の傀儡国家となつていった。

(6) 朱謙之の『大同共產主義』『国民革命与世界大同』『到大同之路』(一九二七〜一九二八)の容共三部作については、拙著『康有為と近代大同思想の研究』第三章「国民革命と朱謙之の大同共產思想」(二〇〇八、汲古書院、524頁以下)参照。

(7) 何鍵著『小康と大同(原題『小康與大同』)』は、東京大学文学部所蔵本を利用した。入手経路や他に版本があるかどうか、などは、不明。一九三六年の第二次国共合作が何鍵の意に反していたことを考えれば、広くは普及しなかつたように思われる。なお、以下の引用は、序文(正しくは「編修大意」、全一〇条)については、条数を記し、本文については、頁数を記した。引用文は原文どおり繁体字にした。

(8) 例えば、雑誌『良友』一九三三年一二月号に掲載の虚舟「和平與戰爭——一九三三年的總結算——」参照。筆者「虚舟」は、ペンネームであろう。本文は、和平の兆しを強調して希望を捨てていない。

(9) サン・ピエール(聖比耶爾、Saint Pierre 本名シャルル・イレヌ・カステル 一六五八〜一七四三)の「永久和平草案」については、ルソーにその概要がみえる。ルソー「サロン・ピエール師の永久和平論抜粋」「永久和平論批判」、『ルソー全集』第四卷、一九七八、白水社、321〜367頁、参照。

(10) カント(康德、Immanuel Kant 一七二四〜一八〇四)の『永久和平論』(邦訳『永遠平和の為に』)は、一七九五年四月の「パーゼル平和条約」を批判し、世界公民の立場から、国法——国際法——世界公民法による永久平和の実現を説いた(高坂正顕訳、一九七五、岩波文庫、解説5頁)。

(11) ウェルズ(偉爾士、Herbert George Wells 一八六六〜一九四六)、世界国家の主張は、彼の『世界文化史大系』(一九二〇)などの著作にみえる。同『新世界秩序』、浜野輝訳、一九八三、思索社所収の「著作目録」参照。

(12) ベリアン(白里安、Aristide Briand 一八六二〜一九三二)。フランス政府の外相・首相)が、一九二九年九月五日に国際連盟に提案した「欧州聯邦(欧州合衆国)秩序構想」案については、翌一九三〇年五月一七日には、具体的な覚え

がき(説帖)がトルコとソ連を除く全ヨーロッパ二十六カ国に送られた。その内容は、直ちに中国にも紹介された。例えば、頌華「白里安歐聯建議の要点及其前途」が、一九三〇年六月一〇日発行『東方雑誌』第二七卷一期(1〜4頁)にみえ、その前途に悲観的な見通しを述べている。

なお、今日のEU(ヨーロッパ共同体)の先駆は、オーストリア貴族のクーデンホーフ・カレルギーの「パン・ヨーロッパ運動」で、ベリアンはその名誉総裁であった。一九二九年九月のベリアンの国際連盟での「欧州連邦秩序構想」演説は、その運動の一環とみなされているが、おろからの世界大恐慌による保護主義で頓挫した(戸澤秀典氏のHP、参照)。

(13) 於陵子(本名は陳仲子)の「苦行」は、『孟子』滕文公下篇に見える。清廉を旨として「不義の禄を食まず、不義の室に居らず」於陵の地で貧困生活をしたという。孟子はこれを「蚯蚓」に比して批判している。しかし、民国時期では、当時の中国が「鄉村建設」運動(梁漱溟)に国家建設の希望を見ていたことや日本の「新しい村」運動などの搾取を離れた全人労働の思想が知識人に流行していたことなどで、その先駆的思想家として評価されたものであろう。

(14) ドイツ皇帝ヴィルヘルム二世(威廉二世、一八五九〜一九四〇)は、ビスマルクなき後にアフリカ・バルカン進出

を企てて第一次世界大戦の原因を作った人物。ここでは、レーニンとならび国を超えた武力統一を図った人物として批判的に述べられているが、何鍵の見方では、これも国家を超えた世界統一への機運から出たものであるという。

- (15) 気による世界生成の説明は、張之洞『勸学篇』(知類第四)や康有為『大同書』(甲部ほか)にもみられる。この説明は、原子から素粒子にいたる近代科学の説とは合わないが、生活実感に裏打ちされた説明概念としての効用は、現代でもまだあるようで、一概に無知とは言えないようだ。

- (16) 天本主義倫理説は、朱子学に顕著で、湖南の烈士・譚嗣同の思想的立場も同様である(近藤邦康による)。なお、この一九三四年に、譚嗣同評価の専著である陳伯達『論譚嗣同』も出版されている。「機心を去れ」という主張は、譚嗣同『仁学』下篇のテーマでもある。

- (17) 康有為の三世説と相違して、何鍵は、小康と捩乱とが「一治一乱」する相互顕現の時代を抜けて「大同の世」を実現すると主張する点は、『小康と大同』12頁参照。

- (18) ダーウィン進化論の否定は、康有為の『大同書』(辛部)中にも見られるが、生物進化論は否定されたものの、所謂社会ダーウィニズムとしての人類進歩(演化)は、ともに受容されていた。

- (19) 男女平等を批判したり女権を抑制する何鍵の説は、今日

的に見れば封建思想の残滓となるうが、当時の一般庶民の素朴な感情の反映でもあったろう。男女の極端な平等や自立の主張は、イブセンの劇『人形の家』をもとに魯迅が「ノラは家出をしてどうなったか」(一九二三年二月二十六日北京女子高等師範での講演)などで批判するとおり、知識人の理想主義が、その意図とは異なって悲劇的な結果を招くものでもあった。康有為は、その点で現実には「孔子教」という旧道徳を掲げ、理想としては大同の世の家族を持たない完全な男女平等を描き出すという二面性をもっていた。

- (20) 礼運篇の冒頭の大同を説明したテキスト中に「礼を言わない」点について、従来は老子「大道廢、有仁義」などの説の混入したものだと解釈されてきた。近年、郭点楚簡からこの礼運篇に似た文章が発見されていて、筆者(竹内)は、戦国儒家が道家などの諸子の思想との交渉の中で孔子に託して創ったものと解釈している。

- (21) 「選賢與能」を「選賢與能」に改める説を唱えた人物は、未詳。

- (22) 康有為『大同書』、一九三五原刊、一九七九、龍田出版社影印本452頁。ここに大同の世では、神仙になる方法と佛教の解脱の学だけが残るといふが、さらに康有為は、宗教の最後は「天游の学」になるといふ。

- (23) 段正元「大同元音引端」、『大同元音』、一九二〇、北京道

徳学社、1丁。東京大学史料編纂所蔵本を利用した。

(24) 『中華民国史事日誌』、第三冊、一九八四、台湾中央研究院近代史研究所、395頁。『大公報』には、まだ当たっていない。劉老師についても、不明。

(25) 段正元の『正元日記』他の資料によると、一九三〇～一九三四に次のような事が、確認できる。なお、*以下は、関連する参考事項である。

一九三〇(民国一九年・段六七歳、以下数字のみ)、湖南省の在位者(何鍵か?二九〇三七主席)が、発願したので、弁道。東北の同仁が瀋陽分社の設立を要請(不許可)。(師尊至誠如神実例)、『師尊特別講演』、一九三六年。中国国家図書館古籍室所蔵本、4丁、以下「実例」と略称する。

一九三一(民国二〇年・六八)、江西省の「匪勢」(共産党)猖獗、当道が派員来迎、弟子の籍に列す。並びに「宏道救世」を立願した。段は、「道は正氣、匪は邪氣。以道消匪、是一正厭百邪。今立一中道以先天因果關係、可消除十分之七。其餘十分之三、則惟善良政治是賴」と答えた。後に「匪果自行退去。某重要地點、得以保全」(「実例」4丁)。「匪」の退去は、蒋介石の五次にわたる包圍掃討作戦の結果で、共産政權は、一九三四年、根拠地を捨てて「长征」へ。

*国民党機関誌『中央日報』一月八日の記事に、段正元の

道徳学社の「秘密結社内幕暴露」が載り、民国政府より解散命令がでる。以降、教勢が下降したという(酒井忠夫注(2)、32頁)

一九三一(民国二一年・六九)、上海事変。段正元は、当道より上海の吉凶を問われ「三六日以内に政治上良好な弁法があれば、全局の転換が可能、さもなければ混争」と予言した(「実例」、4丁)。

一九三三(民国二二年・七〇)、黄河氾濫、同仁が「懇願請求祈禱退散」。しかし、段正元は、当道の要求でないと効果なし、と返事。すると「當道請禱、諾之、翌日来電、水見退落」。(「実例」、5丁)。

一九三四(民国二三年・七一)、浙江省で大旱、杭州の同仁が電求禱雨。段が「旱象甚厲、姑爲和解」というと、即日下雨。量が少なく再請、再禱、範圍が狭いので三請、そこで段正元が「天降災厄、無非在位者之考成。若地方負責者、漠不相關、難望普降甘霖」と答えると、「杭垣官紳聯合來電請禱」、即日全省で大雨下降した。これを聞いた上海人が、段正元に「闡揚孔子大同眞義、祈禱世界平和大會」の発起要請あり。ここで五次に及ぶ『師尊特別講演』あり。段正元『師尊特別講演』(同年九月刊行)はその記録。世界戦争を予言し、道徳の実踐を訴えている。

*道徳学社の東京分社の計画(七月)、東京「大同社」設立

計画（一〇月）あり。（『日本外交文書』、アジア歴史資料センターHPより）

*この年の『国民党年鑑』に道德学社の実体が「段の神像を供奉し：香を焚いて跪排し、女は真主の侍女となし、巧みに名目を立てて財を収斂している」と邪教視している（酒井忠夫、同前131頁）。

(26) 拙稿「中国近現代大同思想の概観」、科研報告『中国近現代大同思想の研究』、2頁。本論文注1を参照されたい。

(27) 何鍵は、「近代康長素先生作『大同書』、：其期望之殷與構想之精、不能不令人佩服」（44頁）というも、孔子の言をはなれ、妄作しているとも批判している。この「妄」の部分に康有為大同思想の男女観（結婚・離婚の自由。家族の解体）が大きく影を落していたことと思われる。

(28) 孫文については、一言の言及もないが、儒教道德の宣揚という点では、戴季陶『三民主義之哲学基礎』（一九二五）と通じるが、詳しい検討は、次の機会にしたい。

(29) 何鍵は、本講義にあたり、湖南大学学長・楊三生と同学の張樹黄の両先生に聞いただとして準備したというが、本文に何鍵個人と両先生の区分はない。なお、現在の中国湖南大学のHP「歴代校長」の項には、一九三〇～一九三一は楊卓新、次年一九三二～一九三五は胡庶華が校長だったとある。

(30) 段正元もまた『大同元音』『政治大同』といった大同思想書を刊行しているが、その大同思想の内容と何鍵『小康と大同』との関係について、詳しい検討はまだしていないが、世界大同を希求して通俗儒教道德の普及に眼目がある点では、近似する。