OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	章炳麟と武田範之の論争 : 伝統学術と士人のあり方をめぐって
Author(s)	小林, 武
Citation	中国研究集刊. 2022, 68, p. 1-24
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/88628
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

中国研究集刊　重号（第六十八号）　令和四年八月　一―二四頁

章炳麟と武田範之の論争
―伝統学術と士人のあり方をめぐって―

小林　武

はじめに

章炳麟と論争した日本人がいた。それも漢文で。日韓合邦運動に奔走した武田範之（一八六三～一九一一、号　夢庵）である。この論争は、章炳麟の『民報』に発表した論文が仏教に傾斜するので、武田が批判したことに端を発する。武田は「『民報』は宜しく民声をなすべし。宜しく仏声をなすべからず」と言ったのだが（漢文雑誌『東亜月報』第2号「癭語」、一九〇八年五月）、これに対して、章炳麟が「答夢庵」（『民報』第21号、一九〇八年六月）を書いて反論したのである。これを論争と呼ぶのは、たんに日本人が章炳麟と議論したからではない。二つの点において考察に値するからだ。ひとつは文化の溝が存するから、ふたつはこの論争に触発されて辛亥前夜、章炳麟が思索を深めて、士人のあり方（とくに出処進退）について考え始めたからである。

そもそも文化の溝が存するのは、同じ言葉を使っていても、理解している内容が大きく違い、それを確認しないまま議論するからである。ふつう認識のズレや誤解は、文化や社会を共通基盤にすれば、事実の正確な認識によって、もつれを解く糸口が生まれる。ところが、文化が異なり社会が違えば、事実認識以外に、事実とみなす根拠や事実に対する理解が違い、それぞれの「事実」をつくりあげる。「事実」には、バイアスがかかっているのである。ここでいう文化の溝とは、文化が己の根拠や判断を自明として不問に付し、バイアスをかける意味である。武田と章の論争に文化の溝が存すると言うのは、論点になった仏教の役割や隠遁は、文化の溝を抜きに理解することが難しいからだ。

具体的に言えば、こういうことである。中国や日本において、仏教や隠遁はそれぞれの歴史や社会における役割が違う。だから、仏教や隠遁に対する理解や評価は、必ずしも同じではない。理解や評価は、それぞれの歴史や社会で果たした役割に対応するからだ。仏教といい、隠遁といっても、たんに言葉が同じだけであって、理解や評価が同じわけではないのである。言葉が「文化の経験目録」（言語学者エドワード・サピア）と言われるわけ

は、理解や評価に、言葉を介した文化固有の経験がまとわりついているからだ。したがって、論争では文化の溝を確認して、それを埋める努力が求められるが、仏教や隠遁の内容理解は自明として論争されたので、溝はひろがった。しかし、論争を契機にして、章炳麟は思索を深めたのである。

では、何を考え、いかに深めたのか。中国思想といえば宋明学と理解されていた当時の明治日本において、考証学者の章炳麟が、（知行合一の）行について考え始めたのである。従来、彼は宋明学に批判的であり、また、伝統学術を「求是―致用」の枠組で考え、それとは別個に、革命主体を仏教で構築しようとしてきた。ところが論争後しばらくして、伝統学術と士人の日常を結びつけて考え、行について考え始めたのである。この契機となったのが、武田範之との論争と思われる。辛亥後、民国建設との関わりで、彼の行をめぐる思索は深まったから、論争の予期せぬ果実とでも言えるだろう。

従来、武田範之については、日本思想史の立場から滝沢誠氏の労作があり（注1）、論争については、高田淳氏が章炳麟の斉物哲学を考察する中で言及された（注2）。さらに、湯志鈞氏の武田紹介もある（注3）。また、章炳麟「答夢庵」は研究論文の中で言及されることはあったが、武田の主張や論争の対立点、論争がもたらした日本漢学批判などをあわせて考察したものは稀である。

そこで小論は、武田範之と章炳麟の論争には文化の溝が存し、この溝が章炳麟に伝統学術と士人のあり方（とくに出処進退、行）について思索を促したことを考察する。すなわち、まず論争の経緯と武田範之について概括し（第一節）、次に論争の行われた一九〇八年における章炳麟の事情に触れ（第二節）、文化の溝の視点から、章と武田両者の仏教と隠遁に対する理解を考察する（第三節）。そして論争後、章炳麟が清朝における学術と士人のあり方を問題にしたことを明らかにし（第四節）、さらに郷原と狂狷をめぐる彼の問題意識に光をあてる（第五節）。そして最後に、彼の日本漢学批判や陽明学観の変化は、武田との論争が契機のひとつであったことを明らかにしよう（第六、七節）。

一　論争の経緯と武田範之

章炳麟と武田範之（号　夢庵）の論争経緯を概括しておく。武田の批判には章炳麟に再考を促す重要な論点がふくまれていて、章炳麟の「答夢庵」を知るだけでは、不十分だからだ。章と武田の論争は、次のような経過をたどった。

（A）章炳麟「大乗仏教縁起説」、『民報』第19号、一九〇八年二月。
（B）武田範之「寤語」、『東亜月報』第2号「文苑」欄、一九〇八年五月。
（C）章炳麟「答夢庵」、『民報』第21号、一九〇八年六月。
（D）武田範之「寤語」、『東亜月報』第3号「文苑」欄、一九〇八年六月。
（E）武田範之「答太炎書」、『東亜月報』第4号「論叢」欄。当欄は「答夢庵」を附録として『民報』より転載、一九〇八年八月。
（F）武田範之「寤語」、『東亜月報』第4号「文苑」欄。
（G）章炳麟「再答夢庵」、『民報』第23号、一九〇八年八月。

論争は、武田範之が章炳麟の「大乗仏教縁起説」（A。以下同様）を読んで、章の仏教傾斜を批判したことに端を発する。革命的ではないと、武田が苦

言を呈したのである（B）。「大乗仏教縁起説」は、当時、日本で論争中の大乗非仏説に対する章炳麟の批判である。大乗非仏説とは、大乗仏教は釈迦本来の教えではないと主張するもので、明治期では村上専精（一八五一～一九二九）らが唱えた。章の論旨は、大乗は仏説であり、大乗の勝義（もっとも優れた考え）は如来蔵識説にあり、唯識学の骨格をなす阿頼耶識説や三界惟心の説は仏説だという点にある。そのために、彼は精緻で膨大な仏典考証を繰り広げたが、煩瑣な考証とその非政治性に対して、武田が噛みついたのである。章が「答夢庵」（C）で反論すると、武田は自らの批判を「朋友の道」にもとづくと弁明し（D）（F）、そして、「答太炎書」を書いて反論した（E）。しかし、章は「再答夢庵」において一語で論争を打ち切った。「公等、与に治を興すに足らんや。章炳麟白す」と（G）。武田は饒舌であったが、章はまことに素っ気ない。論争と呼ぶほどでもない。しかし、武田が中国人は「明哲保身」と冷笑したことが心に刺さり、章炳麟の思索に火をつけた。章炳麟はしばらくして郷原を論じ、また日本漢学を批判し始めたのである。郷原を論じるなど、唐突の感が否めないが、論争が契機となったのだろう。いったい何がどう触発したのか。第四節以下で考えてみよう。

論争を理解するために、少し補足をしたい。まず『東亜月報』である。本誌は、黒龍会の内田良平（一八七七～一九三七）や権藤成卿（一八六八～一九三七）らが中国人向けの漢文雑誌として、一九〇八年に創刊したものである。その発刊趣旨には、「本報発刊之本旨、在俾清国人士速通宇内之大勢、……疏通脣歯之情交、立東亜之大計」とある（「東亜月報開刊引」）。というのも、内田良平は、朝鮮や中国における日本の勢力拡大に強い関心をもった国家主義・アジア主義者であり、一九〇一年に黒龍会を結成している。日露戦争では主戦論の立場をとり、戦争後は、韓国との合邦推進を唱えた。これは丁度、彼が孫文や章炳麟らと関係をもった頃である。武田のいう日本と中国との友誼が、この「東亜之大計」の一環であったことは言うまでもない。

次に武田範之である。武田範之（一八六三～一九一一、幼名　半治、字　洪疇、号　夢庵、保寧山人）は、久留米藩士の父が久留米明四事件（明治4年に新政府を転覆しようとした不平士族の反乱）に連座して家は没落、医師武田家の養子になったが、拒んで放浪。一八八二年に権藤成卿と知り合い、翌年、新潟の名刹曹洞宗顕聖寺の雲水になった（一九〇〇年に住職）。一八九四年には、天佑侠として朝鮮の東学党の乱に参加した。武田は天佑侠以外に、閔妃事件に関わったり、日韓合邦運動に参加するなど、僧侶でありながら政治に関与した。しかし、その一方で、対馬の山林事業や朝鮮金鰲島の漁業事業などを企て、また韓国に宗務院（国家が庇護して韓国の仏教者を大同団結させる）を設置しようとしたり、さらに高麗版大蔵経の版木保存にとりくむなど、社会的文化的活動にも精力的であった（注4）。

論争との関連において武田の経歴で注意することは、彼が①下級武士の出身で行動的であり、②僧侶、③殖産事業を興すなど実践的なことである。これらが武田の物言いに影を落とし、士人のあり方や仏教をめぐって、章の心を刺したと思われるからである（後述）。

最後に、『東亜月報』の編集主幹の権藤成卿である。彼は農本主義の思想家で、習俗の自然にもとづく自治を考えた。そして、権藤や武田は、章に対して、黒龍会の意図からする以外に、文人の交わりという感興をもっていた。権藤は、章炳麟の死を悼んで自ら主宰する『制度の研究』に二篇の文章を書き（注5）、章炳麟と「隔意なき交際を続けた」とか、章の「日本流寓時代の稿本等」を中国の若き友人に見せたとか述べている（注6）。章炳麟との交遊が権藤たちには特別なものであったことを窺わせる。が、章

炳麟のほうは醒めた見方をしていたのである（第六節）。

さて、『東亜月報』の趣旨は、日本と中国の親交をスムーズにすることにあった。このことはその誌面構成から分かる。「東亜月報開刊引」によれば、「文苑」欄の趣旨は、日本人や朝鮮人の詩文を収録して、「清国の人士」に知ってもらうことであり、「論叢」欄は、世界の名士の創見新識を載せるものだという。漢詩文を介した東アジアの知的交流の場と考えられたわけだ。だから、武田の「嚢語」が「文苑」欄に、武田「答太炎書」と章「答夢庵」が「論叢」欄に載ったのもうなずける。

章炳麟が権藤成卿や武田範之らに出会ったのは一九〇六年十二月、章が来日してすぐである。彼らの交遊は、漢詩文の応酬や時事問題など多岐にわたり、漢文による筆談録は残るが、焼却処分されたものも多いという（注7）。出会いから論争の始まる一九〇八年までに、一年半ほどの時間があり、武田が「朋友之道」からする苦言だと繰り返し弁明するのは、この中で育まれた思いがあってのことであろう。しかし、章炳麟からすれば、理解の隔たりは「朋友の道」という美辞でおおうことはできなかった。「東亜之大計」の立場と清朝打倒の立場は同じではないし、理解の隔たりがあまりに大きかったからである。とくに「明哲保身」という武田の冷笑は、章炳麟の心に刺さった。理解の隔たりについては第三節で触れるので、次節では、論争のあった一九〇八年における章炳麟の事情を見ておこう。論争に専心できないことが分かるだろう。

二　章炳麟にとっての一九〇八年

一九〇八年は、章炳麟の思想展開の上で重要な歳である。しかし、それは後から見ての話であり、奮闘する彼にとっては、まさに難儀の続く日々であった。難儀は三つおこった。一つ目は自分（章炳麟）の文章が清朝のスパイと噂された人物によって偽作されたこと。二つ目は呉敬恒（字　稚暉）との論争。そして、三つ目は民報社の財政困難と孫文との確執である（注8）。

まず一つ目の難儀である。章炳麟がその学問を愛した古典学者の劉師培が清朝のスパイとなり、「炳麟啓事」の文章を偽作した（『神州日報』掲載、五月二十四日）。劉師培はもともと民族主義者であったが、ついでアナーキストになり、さらにひそかに転向して両江総督である端方のスパイとなった。劉師培は章炳麟と孫文との齟齬を利用して、章が世事をすてて閉門し仏典研究したいという旨の文章を、章の名で発表したのである。章炳麟は『民報』第21号「特別広告」（一九〇八年六月）において、当然これを否定した。「答夢庵」は、これと同じ第21号に掲載されていて、難儀の最中に武田に反論したことが分かる。

二つ目は、当時アナーキストであった呉敬恒との確執である。一九〇七年三月、章炳麟は『鄒容伝』において、自分と鄒容を陥れた呉敬恒を、その人格や事件の経緯から難詰した。呉は上海愛国学社の教員をしていた時、江蘇候補道兪明震と通じて、章と鄒容が革命を煽動したと密告したからである。その結果、上海租界の牢獄で鄒容が獄死、章は三年間入牢する羽目になった。章は呉を激しく告発、呉が反論したので（一九〇八年一月、『新世紀』第28号）、章はさらに反駁した（一九〇八年二月、『民報』第19号）。ところが、呉が強弁したので（一九〇八年四月、『新世紀』第44号）、七月、章は呉に再び反論した（『民報』第22号）。もともと呉敬恒は孫文と関係があり、また中国の伝統文化には否定的であったから、章炳麟とは基本のところで相容れない。武田との論争はこの年の六月だから、章からすれば到底許せない人物との論争の最中なのである。

三つ目は孫文との対立である。当時、『民報』の運営に必要な財政は悪化していた。一九〇八年一月、日本政府は清朝の要請をうけて孫文を出国させたが、孫文はこのとき餞別として一万五千円を受けとった。しかし、『民報』の経費として残したのは、二千円にすぎなかった。孫文の離日直後、多額の餞別を得たことが判明、同盟会の内紛が顕在化した。六、七月という時期は、内紛の最中であった。一九〇八年という歳を、章自身は同盟会の話を中心に回想している(注9)。

また、思索の方面から見ても、六～八月頃には重要な論考が発表されている。すなわち、すぐれた哲学的論文である「四惑論」(同22号、七月)、中国法の批判的考察である「五朝法律索隠」(同第23号、八月)、代議制や「憲法大綱」を批判した「代議然否論」(同第24号、十月)などである。「再答夢庵」の素っ気ない論争の拒絶は、章炳麟の思索が哲学や法制に集中していたことをも関係するだろう。

章炳麟は、この歳さらに古典分野関係の論文を書き、加えて留学生に国学の講習もしているのである(国学講習は一九一一年まで続く)(注10)。武田の批判があった六、七月頃は、神田の大成中学校や章の寓居で『説文解字』を講義していた。

このように一九〇八年は、章にいろいろと面倒なことがおこり、武田との論争に精力をさくのも難しかったと想像される。そこで次に、文化の溝という視点から論争を見てみよう。超えがたい誤解が文化の溝に関係していたからだ。

三　仏教観と隠遁と―文化の溝―

さて、章炳麟と武田範之の論争は、①仏教と革命、②隠遁と陋巷に対する評価、③革命と実践、④日本観、⑤中国の学術(孔子、陽明学)などが論点となった。本節では、仏教と隠遁・陋巷に対する見方を手がかりに考えてみよう(日本の学術や陽明学については第六、七節)。それらが文化の溝を示してくれるからだ。すなわち、仏教にせよ隠遁にせよ、それぞれ日本と中国におけるあり方の違いに係わるが、両者は己の見方を自明として議論をしたので、見方の差異があらわになり、評価の対立が生まれた。この対立の深さは、章炳麟に論争を打ち切らせた一因であろうが、この文化の溝があればこそ、論争が章に思索を深めさせたと思われる(第四、五節)。

(1)仏教観　仏教は、日本と中国において果たした役割が違い、その評価や期待も同じではなかった。見てみよう。

①武田範之　武田は言う。

「仏教之平和思想、死于千載之上。曷得抱亡骸為維持新世界新真正之平和之具。況土地国有与乞食之士謀之乎。以之求日華之連合、以之要求世界列国賛成中国之革新事業、皆遠之遠矣。無一於此、而民報之作此仏報者、抑出於何意乎。民報宜作民声、不宜作仏声也。夫使幾億民衆咸作仏声者、非印度乎。幾万万人皆法師、則誰作食、誰執兵禦敵。故印度以之終亡。支那亦病乎。」(B)[1]

仏教は「亡骸」であり、その平和思想はすでになく、印度の植民地化を救えなかった。「亡骸」を懐いて新世界に平和をもたらすことはできず、中国の革新もできない。だのに仏教を説くとは、と武田は言うのである。自らは僧侶なのに仏教を「亡骸」と見たのは、インドのみならず、日本においても仏教が政治変革をリードできなかった現実が関係しているだろう。日本では江戸時代、仏教は行政機構の末端となり、精神的にも政治的にも維新の一翼を担えず、逆に明治になって廃仏毀釈された現実がある。武田は、インドや日本における政治的社会的役割から仏教を見ていたと言える。

上文に続けて、武田は言う。

「有一顔回守其陋巷、使支那至今日之境者、顔回之徒也。安分知足、明哲保身如此而已矣。鴻儒尚病或無用。況顔回而懐文殊臭骸、以横新民衆之上風乎。…佩文韵府、可以論治道乎。淵鑑類函、可以済窮民乎。四庫全書、可以練兵団乎。…考証益詳、実業益廃」（B。「鴻儒」は章炳麟―小林）

武田は仏教を「文殊臭骸」と批判するばかりか、清朝の士人が経世を忘れて今日の事態をまねいたことを、「明哲保身」と冷笑した。加えて、国民全体が僧侶になれば、誰が生産をし国を守るのかとまで批判したのである（前引（B）［1］）。章炳麟は仏教に士人の倫理として期待をし（後述）、国民倫理として考えたのではない（注11）。だから誤解ということになる。清末仏教に期待された役割は、日本とは違う（後述）。ところが、章炳麟はその役割の背景について説明せず、儒教も仏教も自明として論じた。武田のほうも、自らが禅僧であり陽明学を学んだことが自明さを疑うことを阻んだ。しかも、武田は批判するのみならず揶揄した。章の「大乗仏教縁起説」（A）を読んで、まるで「大蔵目録」のようで、一、二頁読むと眠くなったと言ったのである（B）。その上、章炳麟の学識は「宏覧博捜之労」ではあっても、義を先にせず考証ばかりで、所詮「画餅」と厳しく断じた（B）。武田は、陽明学の見方から知行合一を当然とし、清朝学術の意義を理解しなかったのである。

当時の日本の知識人は、中国思想を宋明学（知行合一）と見なしていたので、武田が「明哲保身」と批判したのは、自然なことであった（武田の仏声批判に対して、章の同志「無名氏」も揶揄の気配を感じて、抗議の書簡を送った（D））。

②章炳麟　武田の批判に対して、章炳麟は仏教によって「特欲発揚芳烈、使好之者軽去就而斉死生」と答え、また清朝学術は知の領域を経世致用から独立させたと言った（C）（注12）。仏教には、功利思想を克服して革命主体を育成することを期待し、また考証学を聞達を求めず知の誠実さを追求する学問と考えたのである。ところが武田は、「明哲保身」を身命を惜しむ意味に用いて冷笑した。なぜ。この問いはやがて章炳麟の思索を促すことになる。

ところで、なぜ儒教ではなく、仏教によって育成しようとするのか。

章炳麟が仏声を説いた理由は三つある。①儒教の廃弛、②功利思想の蔓延、③仏教による自他の救済からである。ところが武田から見て、中国の士人は学術（知）に実践（行）がともなわないことが問題であったから、「亡骸」である仏教に期待する章炳麟の考えが理解できないのである。

③仏声の思想的背景　周知のように、漢代以降、儒教が国教になり、士人に儒教の習得が求められた。もともと儒教には強い倫理的使命感がある。「志士仁人、無求生以害仁、有殺身以成仁」（『論語』衛霊公篇）のように、自らの生命をも顧みない激しさで使命感を説いたのである。しかし、現実に儒教が盛行したのは、実利的動機もからみ（いわゆる「禄利之路」、『漢書』儒林伝賛）、たんに使命感への共感からだけではなかった。官僚になることには、生活の糧を手に入れる実利的側面が存したのである（この実利性について、章炳麟は富貴利禄の追求こそ儒教の弊だと指摘した。「諸子学略説」、第四節）。章炳麟が仏声を説いたのは、士人が実利追求に傾いていたからだ。儒教が廃弛して、倫理的使命感は弱まっていたのである。

そこに十九世紀後半、中国が西洋近代文明と接触して、経済活動の積極的是認や自己保存、競争を肯定する西洋近代思想が流入してきた。儒教は精神の指導原理としては衰え、西洋近代思想に対抗することが出来ない。仏教はこれを背景にして、自他の救いとともに功利的現実を超越させる原

理として見直されたのである。

思うに中国において、仏教は精神原理として儒教と対立し、弾圧された歴史がある。清朝の場合、寺院や僧尼を民衆から隔離しようとしたこともあって（注13）、清朝後半になると、仏教は衰退している。ところが清末、居士の楊仁山（一八三七～一九一一）が金陵刻経処（一八六六）を設けて仏教再興に尽力するに至って、仏教は、士人の精神的な指導原理として受けとられ始めたのである。例えば変法維新運動で活躍した譚嗣同（一八六五～一八九八）は「救人之外無事功、即度衆生之外無仏法」とか「度人、非度人也、乃度己也」（以上『仁学』第四十九節）と述べた。彼において、個人の救済と社会の救済をつなぐ原理が仏教であった。また、章炳麟の場合、その仏教観は譚嗣同と同じではないが、個人の救済と社会の救済をつなぐ点では異ならない。章は個人が革命に主体的に参加することを「菩薩一闡提」という仏教の言葉で根拠づけ、自他の救済を考えたのである（注14）。

今、ここに倫理的使命感と功利思想との間で煩悶する若き士人の日記がある。彼は日々葛藤する中で、自他の救済を仏教に求めた。彼は孫宝瑄（一八七四～一九二四）、清末の官僚一家に生まれ（注15）、譚嗣同や章炳麟とも交遊した好学の知識人である。その『忘山廬日記』によれば、彼は『大乗起信論』や『六祖壇経』、諸々の禅語録、華厳・唯識の関係書を濫読していて、『永嘉禅師語録』を読んで自らを忘山居士、書斎を忘山廬と命名したという（注16）。孫宝瑄は、倫理的使命感と欲望との葛藤について、次のように書いた。

> 「身を殺して天下を救うにたるなら、私はそれをやるが、一身を殺しても救えないのなら、そんなことはやらない。一身を全うして天下をそこなうのなら、私はやらないが、そこなうことにならないのなら、一身を全うしよう。保身の説を当今の志士は引くのを羞じるが、私は引いても構わない。思うに保身とは、生存競争の原点であり、誰にもその本性はあるのだから、羞じることではない。ただ我が身を大事だとして、人の身をそこなってはならぬだけだ」（注17）。

孫宝瑄は、士人の社会的使命を近代的な自己保存説の中で考えている。彼の考えたことは、無条件の殺身成仁ではないし、また無条件の自己保存でもない。彼は自分が天下を救えるかどうか、あらかじめ結果を計って行動を決めたいというのである。ただ、結果を計って決めるというのは功利主義的であり、いかにも清末らしい心の風景である。このような発想の背景には、清末において功利思想が流入し、「以工商業立国」が唱えられた風潮がある。功利思想と工商業の盛行は、経済活動を肯定し欲望を全開させて、儒教の唱える倫理的使命感を忘れさせやすい。儒教の「殺身成仁」は自己保存の主張に抗えない。譚嗣同や章炳麟が仏教を唱えた背景には、このような精神状況があったのである。

（2）隠遁　隠遁についても、日本と中国とでは評価が違うばかりか、その内容からして理解が異なる。見てみよう。

①章炳麟　章炳麟は隠遁を強い生き方の証と考えたので、陋巷で生きることは、必ずしも恥ずべきものではなかった。武田から「顔回而懐文殊臭骸」と冷笑されて（B）、章は隠遁と陋巷について反論した。すなわち、封建制から脱して間もない日本人は、わが身を抑えて節制していないことを恥じずに、貧賤のうちに人生の終わることを恥じ、倫理的でないことを憂えずに、有力者と交際できないことを憂える（C）、と（注18）。明治日本人の立身出世欲を目の当たりに見て、章炳麟は上のように批評した。彼が人の徳性や生き方を重視していることが分かる。一方、封建制を去ること遠

い中国では、王侯顕貴に仕えないことを重視してきたとも言った（C）。中国において、隠遁は強い生き方の証というわけである。

②武田範之　上の章炳麟の批判に対して、武田は、西洋近代文明を学ぼうとした明治維新を肯定し、「鄙夷陋巷」からの脱出こそ文明化だと見た（E）。そこには衛生、生活様式、交通、経済的豊かさといったもの的次元の近代化が前提されていて、文明に対する疑念は乏しい。武田から見て、「鄙夷陋巷」は文明化されない生き方であって、文明化せねば植民地に転落する（注19）。そして、人倫の外に遊んで礼学の本と考えるのは、きわめて高尚な精神だが、事功としては隠中の隠、「此れ革命の自殺」ということになる（E）。その上で武田は、日本は「陋巷」をにくみ富強策を講じて、今や世界の一等国に列していると誇った（注20）。

そもそも日本人が隠遁という言葉でまず想記するのは、日本中世の隠者（鴨長明や吉田兼好ら）であろう。日本において、隠者は貴族階級を批判した反権威の存在ではなく、むしろ貴族文化を受け入れた公家の末流である。それは自由への淡い幻影であり、日本人の生き方として普通の選択肢ではない。しかし、中国は違う。先秦の隠者（道家）は権威や政治に背を向けたし、歴史的に隠遁は生き方のひとつとなった。隠遁は政治から自由で、反権威的な生き方なのである。そして、文明とは本来、徳があり教養のあるあり方と考えられ（注21）、必ずしも物質的な改善ではなかった。その上、章炳麟は、文明は野蛮を侵略する根拠と考えたから（注22）、武田のように、文明化を「鄙夷陋巷」からの脱出とは見なかった。

（3）文化の溝　明らかに文明化と生き方の理解の差は、論争の大きな対立点となっている。武田は仏声批判の際、中国人がみな法師になれば誰が食料をつくり、誰が武器をとって国をまもるのかと問い、清朝では政綱が弛み、考証が詳しくなって実業が廃れたと批判した（B）（1）①。文明化を講じないまま仏教によって主体の倫理を育もうとするなど、武田からすれば到底ありえないのである。仏教や隠遁、実業の見方に、武田の生い立ちが深く関わっていることは、言うまでもない（第一節）。

しかも封建制について、武田範之と章炳麟とでは、その認識と評価が正反対であった。章から見て、封建制は権勢と功名の階梯であり、仕宦や卑諂を生むものであった。それ故、封建制を二千年も前に離陸した中国は、王侯に仕えない生き方（隠遁）を重んじてきたと言った（C）。武田からすれば、まったく違う。武田は反論する。封建制は維新によって革命されたので、日本は「封建変形之国」ではない。また、日本が興隆したのは、競争の賜物であって、封建的主従関係が存したからではない、と（E）（第六節参照）。そして、中国で隠遁を重んじたというのは（C）、章炳麟の理想にすぎず、「以仕宦為光寵、以卑諂為効忠」なのはむしろ漢人種のこと、満廷には漢人の英賢が多い、と切り返した（E）。武田が「明哲保身」の現実をつきつけたのは、封建制や生き方（競争か服従か）について、認識と評価が異なったからである。

このように武田は関心が文明化や国家防衛、産業振興にむかい、章炳麟は倫理や人のあり方にむかった。また仏教や隠遁も日本と中国で内実が異なり、封建制の認識や評価も違った。それというのも、日本と中国とでは、社会のリーダーが武家か官僚かで異なり、文化の中核が武道か学識かで違うからだ。このことを問わないまま、彼らは議論をした。社会や文化という大きな溝が認識を阻んだと言えよう。章が論じた仏教や隠遁を武田は理解できず、武田のいう文明化に章が興味をしめさなかったのもうなずける。たしかに両国において、仏教も隠遁も文化の周縁に位置し、中心ではない。この点は共通しても、彼らが念頭においた語りかけの対象は、武田が国民、章が士人と違う。想定した倫理も武田が儒教（中国文化の中心）、章が仏教

と道家思想（中国文化の周縁）と異なる。その上、中国思想を陽明学（知行合一）と見なす武田は、考証学をたっとぶ章炳麟とは相いれない。文化の溝は深い。しかし、章炳麟の心に武田の「明哲保身」批判が刺さり、それが契機となって、章は士人のあり方（出処進退）について思索を深めることになった。

四　清朝における知と行の分離

前節において仏教と隠遁の二点から論争を見たが、論争の中で、武田範之は中国の士人を「明哲保身」と冷笑した。「明哲保身」の考え方は、もともと君子のあり方として悪い意味ではない。だのに、なぜ。この疑問は章炳麟を触発して、伝統学術と士人のあり方（日常の出処進退）について、考えさせることになった。

（1）「明哲保身」　周知のように儒教は、道徳政治と人格形成を目標に掲げた。「修身、斉家、治国、平天下」（『大学』）の言葉を見ても、政治の基礎に個人の人格形成の据えられていることが分かる。しかも人格形成は学び（知）と実践（行）をともに行う中で形成される、と考えられてきた。「博学於文、約之以礼」（『論語』雍也篇）といった言葉からも知と行の相関性が分かるし、知行合一の語はそれを端的に示す。学びと実践の相関性は、儒教の道徳政治観にもとづいている。それは明君と良臣を前提するが、経典の学びは、本来、明君を輔佐して生民の利病に配慮できる、すぐれた人格を形成するためなのである。

今、話を武田範之の念頭にあった明清期に限ろう。明の王陽明は「致知必在于行」（『伝習録』中）と説いて、知行合一を重んじた。ところが、清朝になって、この知行合一の関係に亀裂が生じた。経典の学び（知）は、まず聖人の真意を正しく知ることとなり、学びが実践（行）から切り離された。生民の利病への関心や実践は、二義的になったのである。武田に言わすれば、清朝における古典の集積と整理の大事業がこの知と行の分離を強め、経世致用の側面を弱めた（B）。知の自由が生まれたにせよ、学びは人格形成の目標を失ったことになる。

さて、「明哲保身」という言葉は『詩経』大雅烝民篇にもとづき、君子の出処進退として容認されている。例えば『中庸』はこの詩を引いて、「国有道、其言足以興。国無道、其黙足以容。詩曰、既明且哲、以保其身。其此之謂与」と述べる。後漢の鄭玄や唐の孔穎達は、この「明哲保身」を、国に道があれば仕え、なければ隠れるの意味に解した（注23）。君子は、国家に道徳があれば積極的に政治参加するが、不道徳なら隠遁してもよいということである。孔子の出処進退論がこの認識の根柢にある（注24）。そもそも自らの出処進退（＝道徳性）を国家の道徳性の有無と関係させて決めることが良いかどうかは別として、内藤湖南は「明哲保身」の生き方を中国の「愛生の俗」と評して、日本とは違うと言った（注25）。

ともあれ、清朝において知と行が分離し、経世に無関心な士人が増えたので、武田はそのあり方を「明哲保身」と冷笑したわけである。もちろん、章炳麟は反論した。実事求是とは、学問の「精」と「真」を求める知的誠実さの探求だ、と（C）（注26）。武田が清朝士人の否定的側面を指摘したのに、章は清朝学術の肯定的側面で答えた。つまり、章は清朝士人における社会的関心の弱まりや「明哲保身」の所以については答えなかったのである。しかしその後、「明哲保身」について、思索を深めることになる（第五節）。そこで知と行をめぐる章炳麟の視野の変化を知るために、論争前の清

朝学術観を簡単に見ておく。

（2）論争前の清朝学術観　まず『民報』期（一九〇六～〇八）以前である。『訄書』清儒篇は清朝学術史を明末から通覧したもので、乾隆期に清朝学術が完成し、呉派、皖派、浙東学派、桐城派、常州今文派及びその他について、学術の特徴を西洋近代的知識にも触れながら論じた（注27）。つまり、知については論じても、行の問題はほとんど論じなかったと言える。また本節後段との関連から、明儒観も見ておくと、『訄書』王学篇は言う。王陽明は才気によって軍功はあるが、学術が慢簡粗雑である。致良知説だけは自得したものだが、知行合一説は、知と行が固有にもつ界域を曖昧にしてしまった、と（注28）。このように『民報』期以前では、彼の清朝学術に対する関心は、研究対象やその方法に向かい、士人の日常には関連づけなかった。

次に『民報』期である。『民報』第9号説林篇（一九〇六年十一月。『太炎文録』所収の説林上篇）は、遣王氏・衡三老・悲先戴・哀後戴・傷呉学・謝本師から成り、第10号説林篇（一九〇六年十二月。『太炎文録』所収の説林下篇）は、定経師・第小学師・校文士から成る。上篇で章炳麟は、明末と清朝の学術を、その研究内容と反満性を基準に批評した。研究と事功は両立できないが、王陽明の場合、学術が浅く、その政治方面の実績も高くない。それはおろかな明の武宗を助けて宸濠の乱を鎮めたからだと言う（注29）。また明末の王船山・黄宗羲・顧炎武の三人であると、研究内容に加えて反満の態度や研究の在野性によって、王と顧が高く評価され、黄は評価が低かった。黄の『明夷待訪録』は述義が高いが、反満性が弱いと言うのである（『明夷待訪録』は、一九一〇年に『学林』第2号非黄篇で批判）。また顔元は荀卿に似、戴震は宋儒より真理を得ており、公羊学者の戴望は処士であって、仕えることを求めなかったと言い、呉派の学者は、在野性も基準にして学術が評価された。下篇では、清朝の経師は七つの学術基準（審名実・重左証・戒妄牽・守凡例・断情感・汰華辞）によって批評され（定経師）、小学家は字形・音韻・六籍に通じることを基準に（第小学師）、そして清朝の文士は文と質という表現の基準から批評された（校文士）。

明らかなように、武田との論争以前、章炳麟は関心が清朝学術の研究対象やその方法にむかい、経世致用の縛りから学術が自由になった側面を重視し、在野というあり方に目をむけても、権力から距離をおく知の自由の表れと解していた。学術を主として求是との関連で見ていたのである。

（3）論争後の視野のひろがり　武田との論争後、視野はひろがった。反満性や求是性に限らず、章炳麟は伝統学術を、士人の日常のあり方と関連づけたのである。その見方は、雑誌『日本及日本人』（第566、573号、一九一一、一二年）に窺える。では、士人の日常のあり方とは、いかなるものであろうか。

ただ、その前に、雑誌『日本及日本人』について簡単に紹介したい。本誌は政教社の雑誌『日本人』（一八八八～一八九一年、一八九三年復刊）の後継誌として、一九〇九年に『日本及日本人』と改題発刊されたもので（一九四五年停刊）、当時の主宰者は三宅雪嶺であった。もともと『日本人』は国粋主義の半月刊誌で、当時の鹿鳴館風の表面的な欧化主義に対抗して出版されたものである。国粋主義といっても、それは世界の中の日本という開かれた見方にたち、高島炭鉱事件や足尾鉱毒事件など社会問題にも目をむけ、発禁処分を受けている。このため一八九一年に廃刊、代わって週刊雑誌『亜細亜』が発刊されたが、これもしばしば発禁処分を受けたので、結局、一八九三（明治26）年に『日本人』が復刊された経緯がある。

そこで話を戻そう。『日本及日本人』（第566号）に、棲庵道人（妻木直良）が章炳麟を訪問した記事がある。（「章太炎を訪なう」、一九一一（明治44）

年九月十五日）。訪れたのは、同年八月十五日、棲庵道人、水和尚、稲葉君山、そして章炳麟門下と記される傅銅君の四人である（注30）。この記事には、主として法相・唯識をめぐる章炳麟と棲庵道人との問答が記されているのだが、記事末尾に、章と稲葉君山とのやりとりは別に紹介するとある。そのやりとりは、稲葉君山の論文「清朝衰亡の三大因」（『日本及日本人』第573号、一九一二（明治45）年一月一日）に見え、当時の章炳麟の明儒と清儒に対する見方が窺える。

行論を理解するために、稲葉君山（一八七六～一九四〇、本名　岩吉）も紹介すると、訪問当時、彼は満鉄歴史調査部に在籍していた満洲・朝鮮史学者である。一九〇〇年に中国に留学し、中国語に堪能なので、日露戦争では従軍通訳をしている。したがって、稲葉「清朝衰亡の三大因」に引く章炳麟の説は、口頭でコミュニケーションをとったものかと推測される（注31）。

さて、「清朝衰亡の三大因」第五節「清朝学術の影響」で、稲葉は、儒教の生命は知と行の一体化にあり、明儒本来の性格は経世致用だが、清朝になって、この傾向が壊たれたから、清朝の学風は知行合一という中華の伝統から逸脱していると断じた。その後で章炳麟の説を紹介するのである。稲葉は当時の日本で通有の儒教観（知行合一）にたって判断しているわけだが、対して章炳麟は、明儒と清儒の功罪を手際よく対比していて、ひろく士人のあり方や知行分離の原因についても触れている。当時、日本では武田の批判に見られるように（前節（1）①）、清朝学術について知識が十分ではなかったから（注32）、章炳麟の概括はよく理解できず、かえって知と行の分離を印象づけたのかもしれない（第六節参照）。とまれ、士人のあり方でいえば、従来、章炳麟は学術の求是性や反満性を基準に見ていたが（前述）、ここではさらに踏み込んで、清朝学術をになう士人を日常的視点から捉え、負の側面も細かく示しているのである。稲葉の記録した章炳麟の説を図表にしてみよう（「学術の性格」～「人間の性格」という分類は小林）。

［表一］

	明儒	**清儒**
学術の性格	致用	求是
学術の欠点	武断の風	政治的に無用 ・卑しき者は、或いは裨販に淪落する ・詞章家・経世家・理学家は、往々汚行が多い
学術の特徴		漢学は好学慕古で、甘んじてその不才をもって自らを全うする ・下の者は、校勘・金石で公卿の役に備える ・慧なる者は、書翰・詞章で公卿を喜ばせる ・黠なる者は、経世をほしいままに言って、公卿を有頂天にさせる ・上を益せんとする者は、宋学に偽託して帝王からたっとばれ、地位を得る
人間の行動	世事に対応	学術で身を保つ
人間の性格	直にして愚 尊にして喬	智にして譎 棄にして濕

［表一］から明らかなように、章炳麟は明儒と清儒を学術ばかりか、処世の仕方まで対比している。明儒は世事に対応でき、社会的関心も強く、愚直で尊大、一方、清儒は保身だという具合に。稲葉はこの紹介の直後、

清儒が経世を言っても「実心実意、民生の利病を考ふるものではな」く、「多くは自身を粉飾するに止まる」と自らコメントして、儒教の形骸化を指摘している。そこで、稲葉がさらに記録した章炳麟の所説を見てみよう。章は言う。

「（章炳麟曰く）蓋し士の樸なるもの、惟た帖括を誦習して以て弋獲を期するを知る。才智の士、文網を憚り飢寒に迫る。全身畏害之れ暇あらず、而して用世の念、無刑に汨す。加ふるに廉恥道喪ひ、清議蕩然、流俗沈昏、復た崇儒重道なく、爵位の尊卑を以て己身の栄辱を判つ。これより儒の名目賤して治むる所の学亦異り、亦其用世を求めざるを幸とし、求是の学漸く興る。夫れ求是と致用と固より異り、人生涯あり。斯二者固より両立せず。俗儒察せず、輒ち内聖外王の学を以て備を一人に求む。斯れ古今の変を察せざるなり」(注33)

章炳麟によれば、求是の学は政治的実用性が求められないので興隆したが、士人は日常において、科挙受験があったり生活苦に迫られたり。だから公卿に仕えて特技で喜ばすとか、宋学に偽託して地位を得るとかし、裨販に落ちぶれることもある。その上、文化上の禁令まで気にせざるをえない。章炳麟が清朝学術の求是や反満性以外に、士人の日常に視線をむけていることが分かる（彼が求是と致用とは両立せずとし、一人にその両立を求める見方を批判する点には、留意したい。第七節）。

論争において、武田範之から「明哲保身」の批判を受けたとき、章炳麟は清朝学術の求是性の点をもって答えただけで（前節）、士人の日常について論じなかった。論争以前、章は学術を「経世―求是」の枠組で考えていたからだ。たしかに康有為ら立憲派に対して、富貴利禄追求の批判をした（「駁康有為論革命書」）、学術と士人の日常を相互に連関づけたわけではなかった。ところが武田から「明哲保身」との批判を受け、学術と士人の日常を結びつけて考えた。なぜ「明哲保身」なのか、と。それが上に引いた士人の生々しい日常なのである。彼の視野はひろがった。が、士人の出処進退という、中国思想の根幹に触れる問題に突き当たることになった。

（4）士人の出処進退　そもそも中国において、士人のあり方は政治世界との関係において微妙なところがある。その微妙さは、個人道徳と国家政治とのバランスに関係する。周知のように、儒教世界では、士人の日常のあり方が国家政治の基礎とされてきたから（「修身、斉家、治国、平天下」の言葉を想起）、士人の倫理性は国家政治にとって重要になる。しかし、実のところ儒教の政治モデルは、道徳政治の前提を動揺させる契機を内にはらんでいる。士人が儒教を学ぶ動機は、生民の利病に関心をいだく倫理性とともに、自己の生活の糧をかせぐ功利性に根ざしているからだ（第三節（1）③）。功利的動機が強まれば、倫理的動機が弱まる。利害に敏感になると、倫理は二の次になるのである。儒教政治モデルの二律背反性は、明らかであろう。このことはすでに孔子が明言していた。国家に道があれば君子は出で、なければ退く式の出処進退を説いていたのがそれである(注34)。よく考えると、これは士人が倫理的になるか、あるいは功利的になるかは、ひとえに国家政治のあり方（君主の道徳性）次第ということに他ならない。国に道がなく君主が不道徳なら、士人は政治に積極的に関与しなくても、自らの倫理性を保つために許されるということで、知と行が合一せずともよいのである。

この種の出処進退の微妙さについて、章炳麟はつとに指摘していた（「諸子学略説」、一九〇六年）。すなわち言う。儒教には功利的側面があり、富貴利禄の重視が弊害だ。この弊害は、士人が君主の輔佐（「王佐」）という

立ち位置に関係する。士人は苦学してきたので、その報酬を求めるのは当然と考えるからだ。それ故、彼らには君主の輔佐として、その寵を取ることと及び時変をよく知ることが大切になる。「君子之中庸也、君子而時中」（「中庸」）、「君子時絀則絀、時伸而伸」（『荀子』仲尼篇）といった言葉がそれを表す。いわゆる中庸とは郷原と同じことだ、と（注35）。章炳麟はこのように儒教の政治方面を、君主の輔佐という立ち位置に功利性を結びつけて、鋭く批判していたのである。

ただし、士人には、政治方面以外に、学術との関係も存する。中国における学術と士人の関係は微妙である。例えば士人が学術（知）に傾斜して経世（行）をゆるがせにする現実があったとしても、前述のように、その知と行の分離は、皇帝の背徳性を理由に儒教倫理として容認される。まして清朝は異族の王朝だから、生民の利病に無関心になれば、士人は知と行が合一せずともよいわけだ。かりに合一を考えるなら、民族の問題を避けては通れない。経世（行）の問題は、学術（知）のみならず、民族の問題にも関わってくるのである。ところが、こうした微妙さを理解できないから、武田は「明哲保身」と冷笑した。章炳麟が伝統学術を士人の日常の視角から見たのは、このことが契機となっているだろう（[表一]）。

上に引いた稲葉君山との対話と同じ頃、章炳麟は士人の日常を経学的な言葉（郷原と狂狷）を借りて考えていた。そこで次に、思郷原篇を手がかりにして、どう考えたのか、見てみよう。

五　行のかたち―思郷原篇を手がかりに―

思郷原上下篇は、郷原と狂狷という経学の人間類型に借りて、士人の日常のあり方を問うたものであり、雑誌『学林』第1号（一九一〇年、日本東京刊）に掲載された。思郷原篇はこれまで宋学批判と見られてきたが（注36）、批判というより、宋学の限定的再評価の色彩がある。章炳麟はかつて「諸子学略説」では、郷原を通説どおり「徳之賊」と批判していた。ところがこの篇では、限定的にせよ、再評価した。なぜか。先行研究は、章炳麟が突如、郷原の議論をしたことを「不思議にも」と評したが（注37）、前述のような契機があったからであろう。郷原の議論をたんに思想の変化としてすませずに、その契機にも留意して、見てみよう。

（1）思郷原上篇　本篇は、郷原と狂狷の通説を歴史的に批判し、狂狷よりは郷原を日常倫理の点で再評価しようとしたものである。章炳麟によれば、唐代以降、士人が言葉で自らのあり方を飾るようになったから、言葉で粉飾しない郷原のほうがまだマシというのである。この見方は、明儒以前の行の実質を歴史的に洗い出した結論である。

周知のように、『論語』は「郷原、徳之賊也」（陽貨篇）と言い、また「不得中行而与之、必也狂狷乎。狂者進取、狷者有所不為也」（子路篇）と言った。総じて郷原は「徳の賊」ゆえに、狂狷より評価が低い。例えば朱子であると、狂者は志は高いが、行がそれにともなっていない。一方、狷者は知が及ばないが、節度をまもるところがあると言う。どちらも知と行がアンバランスだが、その志節によって道徳的にする余地がある点で、朱子は狂狷を相対的に高く評価した。一方、郷原については、徳に似ていて郷人の評判はよいが、世に媚びて徳を乱しているので「徳之賊」だと解した（注38）。しかし、章炳麟はこの評価に疑問をもち、狂狷と郷原を歴史的に検討して、孔子時代と唐代以降とでは違う、と考えた。章炳麟は歴史的に狂狷と郷原とを見ることで、経学的理解を否定したのである。見てみよう。

①狂狷　章炳麟は言う。孔子時代の狂狷は、人として一端を進取するところがある。また人倫の交際をすてずに家業をおこない、名利を求めず偽

をたっとばない。ところが、唐代以降の狂狷は、辞章でその誇誕を飾るようになった。実際に、誇る、欺く、朋党をくむといった弊害が多い。しかも言葉で行を飾るから、あえて諫めると直に似、賢人を推薦すると忠に似、攻撃すると勇に似る、と。狂狷も時代によってあり方が違うというのである。章の視点は、名利の追求や言葉（文）による粉飾にむけられていて、朱子のように知と行のアンバランスにはない。朱子のいう狂狷の志の高さは、逆に言葉で飾って人を欺くあざとさに見えた。それ故、彼は「夫れ狂狷に偽あれば、今においては則ち寧ろ郷原を予（ゆる）さん」と言う（注39）。

②郷原　章炳麟は言う。唐代以降の郷原は常訓をもち、レベルが高いと洛閩の学を師とする。偽善的だが、独行の点では貞である。そして、草野において朋党を組んで、わざとらしく反抗することもない。かりに人情に背く態度をとったとしても、狂狷ほどひどくはない。たしかに洛閩の学は明代以降、弊害が生まれ、清代では佞人がそれに借りた。しかし、明末清初の在野の学者は、田舎で洛閩の学を実践して、徳行に汚点がない。今日でも、草野でそれを習う者は陋ではあってもまだ詐りが少なく、人間のタイプとしては偽だが、独行の点で貞だ、と（注40）。章炳麟は独行の点で郷原を評価し、「諸子学略説」の評価を変えたのである。

　このように彼は狂狷と郷原を、言葉で飾ることと独行という二つの基準によって歴史的に検証した。その結果、唐代以降の郷原と狂狷は、従来の評価が逆転した。しかし思うに、言葉は古来、士人の教養として重視されてきたから（注41）、言葉で飾ることは避けられない。しかし、言葉で行動をかざる弊害が見えてきた以上、章炳麟にとって、言葉と行動とがいかに関わるのか。これが問題になった。

③言葉と行動　言葉（文）と行動（行）の問題を、章炳麟は礼と玄という枠組を用いて考えた。礼は儒家的規範に準じた人の行動様式、玄は礼を無毒化する道家的価値観、そして文は飾ること、章炳麟では言葉を用いた表現のことである。彼によれば、礼と玄は相補的関係にあり、礼の過剰を玄が、玄の過剰を礼が修正する。ところが、言葉で粉飾する者はわざと礼を行うので、結果的に文飾が実質を滅ぼしてしまう（注42）。両者の関係を歴史的に見ると、唐代になって、経術はおわり、科挙がたっとばれて、玄がすたれた。宋代になると、言葉は壮大になり、文辞には誠がなくなったが、洛閩の学がその弊害を救った。ただし、洛閩の学は理知的であって、人情の細やかさが分からず、謹厳すぎる欠点がある。それ故、「郷原を思ふは昌狂を懲らしめ、情と貌を検する所以」だ、と（注43）。郷原を再考した理由は、狂狷が言葉で非を飾ることを批判するためだと分かる。

　以上、章炳麟は郷原と狂狷を歴史的に検討して、その行の実質を明らかにしようとした。武田は士人を「明哲保身」と批判したが（B）、章炳麟からすると、「明哲保身」の問題点は、汚行が言葉で飾られるところにあって、知と行の分離にはない。いかなる行かが問題なのである。それ故、行の実質を問い直したわけだ。

（2）思郷原下篇　この篇にいたって、郷原を再考した理由が明らかになる。本篇は、宋儒は郷原ではない、という批判に答える体裁をとり、後漢と晩明を歴史的に検証する。章炳麟は後漢と晩明との相違を、独行と狂狷に求めた。後漢では、草野に醇徳のある者や死節の士が多く、晩明では、衆をたのんで君主に要求したり、勢いで劫かしたりする者（朋党）、つまり狂狷が多かったとする。彼は士人の心性と行動のあり方を、問題にしていたのである。独行や逸民は偽善や利害から遠いとして評価され、一方、狂狷や朋党はその偽善性によって批判された。狂狷の昌狂ぶりに対する嫌悪は、辛亥後でも変わらない（第七節）。

　このように行の実質は、郷原と狂狷という士人のあり方を歴史的に見る

ことで問われた。郷原評価見直しのねらいについて、章炳麟は言う。程朱の道によって郷原を増やそうというのは、「上は庸徳を希ひ、邑をして敦(あつ)く誨(おし)ふる賢人あらしめ、野をして不二の老あらしめん」がためだ、と(注44)。郷原は国家政治のレベルではなく、日常のあり方に限って、少し評価が見直されたのである。

もともと章炳麟は「諸子学略説」において、士人のあり方を国家との関係で理解していた。すなわち、『中庸』の「君子之中庸也、君子而時中」句に対して、彼が『荀子』仲尼篇などを引用したことからも窺えるように、国家との関係性から士人のあり方を理解していて、士人の日常における振る舞いとしてではなかった(注45)。だから章炳麟の理解は、当然、朱子の理解とは違った(注46)。章が思郷原篇で、宋学は日常範囲の道徳しか説かないと批評したのは、宋学が士人のあり方を国家との関係性で捉えないからである。にもかかわらず郷原を少し評価し直したのは、武田範之の批判をうけて、士人の日常に目をむけたからであろう。章炳麟にとって、民の利病に関心があるかのように言葉で行を飾ることこそ問題であったから、経学の概念に借りて士人の日常を検証したのであった。

次に、武田批判の影響があったかどうか、別の側面からも考えてみたい。

六　武田範之「答太炎書」―日本批判への導火線―

本節では、章炳麟の日本漢学批判から武田との論争を考えてみたい。日本漢学批判は、『学林』に掲載された「与農科大学教習羅振玉書」(一九一〇年、第1号。『太炎文録初編』では「与羅振玉書」と改称。以下「与羅振玉書」)や程師篇(一九一〇年、第2号)に見ることができる。思郷原篇も『学林』に掲載されたから、いずれも宋明学や日本漢学をめぐる問題意識を共有しているはずである。今、「与羅振玉書」を手がかりに、武田との論争の影響があるのかどうか、考えてみよう(章炳麟の日本漢学批判には、いくつかの契機が考えられるが、本稿とは別のテーマなので、今は触れない)。

(1)日本漢学への批判

章炳麟はすでに「答夢庵」で荻生徂徠や安井息軒に触れていたが、「与羅振玉書」では、日本漢学への批判が厳しくなった。林泰輔『説文攷』は「賈販写官之流」にすぎず、日本の儒者たちは物茂卿以来、だいたい「末学膚受」だ。雑書で論証し、易については言っても、礼憲については言わない。彼らは多く宋明学を主とし、隋唐以前のことは知らない。学問はきわめて粗略で付会を好む。『佩文韻府』くらいの書で満足し、経記の常言を古書で検べようともしない、と言うのである(注47)。ここで「自物茂卿以下」をもちだしたのは、章炳麟の「茂卿息軒諸公老死而無得」(C)という批判に対して、武田が「答太炎書」で反論したことを念頭においている(注48)。また、『佩文韻府』くらいの書云々というのも、武田が『佩文韻府』や『淵鑑類函』は政治に無益といった批判(B)(第三節(1)①)を意識している。そして林泰輔以外にも、明治の錚々たる学者たちがやり玉にあげられた(注49)。そうした批評の一つにおいて、日本の漢学者には慰藉で外国の文人と交流を願うのに、その実質を求めていない者がいる、と述べているが、これは権藤成卿や武田範之をさすだろう。仏声を批判し「明哲保身」と冷笑したくせに、学問の実質を求めていないというわけで、今なお武田の言葉が頭をよぎるのである。

学問の実質までもちだしたのは、程師篇(一九一〇)に見える学問論がその背景にある。すなわち、章炳麟は作(創作)・述(研究)・師(教育)の三つの基準によって、学術研究そのものを考えていた。伝統学術が西洋近代思想の波に洗われ始め、明治思想の影響も大きくなってきたから、伝

統学術の意義を明示する必要に迫られたからだ。彼の基準によれば、日本の学術は作・述レベル以下で、他国の故言を鈔し録するだけで発展させるところがない。腐談、空文のパラフレーズ、付会するぐらいでしかないのである（注50）。（付言すると、江戸諸子学には腐談や付会とは違うものがあるが、章炳麟は言及しない。）

しかし、日本の学術に対する見方は、当初よりこうであったわけではない。『訄書』重訂本の段階では、章炳麟は日本書から西洋近代思想を吸収していた（注51）。とくに姉崎正治からは仏教やインド思想、ショーペンハウアーについて触発され、『訄書』（重訂本）の原教上篇は、ほとんどが姉崎論文の漢訳であり、『斉物論釈』のキーワードである「原形観念」の語も姉崎によった（注52）。また中江兆民からは、ショーペンハウアーの共同感情論について触発された（注53）。『民報』期でも「答夢庵」以前では、西洋近代思想や日本を批判するものの、まだ正面切って日本の学術を批判していなかった。ところが「与羅振玉書」では、日本学術批判がきわめて厳しい。外的には、甲骨文研究や中国における明治維新観の流行（後述）が直接の契機であったろうが、内的には、武田の「答太炎書」も、心にくすぶっていた章の日本漢学批判の導火線になったと考えられる。しかも、明治の日本は考証学に無理解であったから、批判はより厳しくなった（後述）。

話を「与羅振玉書」に戻す。明治漢学（なかでも陽明学）については、「長老腐歹 充博士者」として重野安繹（一八二七～一九一〇）、三島毅（一八三〇～一九一九）、星野恆（一八三九～一九一七）をあげている。文章はともかく見聞は固陋で、ほとんど後漢の鄭玄や服虔のことを知らない。また少壮の学士は少し樸学を知ってはいるが、不十分だと言う。日本漢学の学問的水準を問うているのである。そして、今、中国では遠西之学を慕い、故国の典籍を究明する学術を自ら精練せず、日本のまがいもの（「東鄙擬似之言」）に学ぼうとするが、これは「学術之大蜮」だと断定した。清末、西洋近代思想が明治思想を介して受容される風潮に対して、伝統学術の危機感が言わしめたのである。とまれ、「与羅振玉書」の言葉の端々から、武田との論争の影が見えてくるであろう。

（2）武田範之「答太炎書」　「答太炎書」（E）は、「答夢庵」（C）に対する反論である。その論点は、①仏教と民徳、②陋巷と実践、③封建制（君臣関係）と競争・自尊、④日本の興隆と陽明学の関係、⑤日本漢学（徂徠や息軒ら）、⑥仏教の無我などである。ここでは④日本の興隆と陽明学について触れたい。章炳麟の日本漢学批判と王陽明観の変化に関係するからである（第七節）。

章炳麟は武田の仏声批判（B）に対して、『東亜月報』巻頭に載せる孔子や王陽明の肖像に触れて言った。すなわち、孔子の遺説も仏教と同じ過去のものだし、王陽明は背徳の君主のために戦争をした。そのうえ王陽明には剽窃がある。そして日本は陽明学によって興隆し、荻生徂徠や安井息軒は宋学を批判しても成すところがない、と（C）（注54）。「答太炎書」は反論して言う。『東亜月報』が孔子や王陽明の肖像を載せるのは、孔子が木鐸として道に殉じ、王陽明が儒者として善戦したからだ。今の日本人は孔子や王陽明を奉じていないし、日本は陽明学で興隆したというのも烏有の説で、日本の興隆は競争の賜物だ。今でも一、二の陋儒が王学を研鑽しているが、野馬駘蕩する日に幽洞に残雪をおびているようなもの。また貴公（章炳麟のこと）は陽明の剽窃を批判するが、朱子は仏教から、沈約の音韻はインドから取り込んだではないか。結局、知は行うことが重要で、行えないならその知は無益だ、と（E）（以上傍点小林）。武田は、中国人に対して知と行の分離を批判するのに、今の日本人は陽明学を奉じていないと言明し、明治漢学を「陋儒」とか「残雪」と表現した。自らが奉じない信条

で人をあげつらい、中国学術を軽侮し、仏教を「亡骸」と見た。こうした物言いがおそらく章炳麟を不快にしたのであろう。章炳麟は「答太炎書」に再反論しなかった。が、不快な思いはくすぶり続け、「与羅振玉書」等で爆発したのに違いない。日本漢学を「賈販写官之流」「末学膚受」「浮夸付会」「東鄙擬似之言」と激しく罵り、他の所でも明治陽明学の未熟さに言及しているのだから（第七節）。とはいえ、武田の批判が章炳麟に、知と行について再考させたことは否めまい。そして、知と行の枠組を借りて思索したことは、皮肉にも王陽明の評価を変えさせることになった（次節）。

（3）内藤湖南と山路愛山　中国思想の中核を宋明学と見なす風潮に対して、批判的な見方が当時にもあった。章炳麟の批判より十年ほど早く、内藤湖南（一八六六～一九三四）が漢学をすでに批判していたのである（注55）。その大概はこうである。支那人は「少所見、多所怪」と言うが、日本の学者はこれとは違い、「少所見、多所断」だ。支那人や欧米人に比べて、日本人は読書を好まず主我の見解が強い。ところが逆に、それを見識と誤解している。「我が漢学の老宿なる者は、大抵徳川氏末世の学風に養成せられ、…未だ支那近世学風の趨嚮をも知らず、文を講ずれば時文評点の法を以て、一切古文の矩度と為し、謝選沈鈔、以て文章此に尽きたりとし、経学は宋明の余習、一転して穿鑿の考挙と為り、…」と言う。この評言は章炳麟の批判に似ていないだろうか（内藤のいう「考挙」とは細々とした挙証のこと）。日本でも、明治漢学に対する章炳麟と同様の批判は存したのである。

また山路愛山（一八六五～一九一七）は、『支那思想史』（一九〇七）において、考証学について「我等は未だ多く、当時の書を読まざるが故に暫く之を論」じないと断り、理由として「寡聞懸断、徒に読者を過ら」せるかもしれぬから、と言う（注56）。そして、山路は考証学を漢代の訓詁学にとどまらず、「史学の法則を以て古経を批判し、古人の思想を歴史的に観察する」ものと指摘し、「考証学の支那思想史に於ける功績」を認めようとした。彼の知的誠実さを表すものだが、明治に中国の学術として考証学がまだよく知られていなかった現状が窺えるだろう。武田との論争は、こうした知的環境の下でなされていたのである。

因みに付言すると、内藤湖南は上述の立場にたって、新しい中国研究として支那学を唱えた。雑誌『支那学』は、内藤や狩野直喜（一八六八～一九四七）らを中心にして、「支那当代の考証的な学風」を重んじて漢学と訣別、大正九年に創刊されることになる。

七　行のゆくえ―辛亥後―

章炳麟の行に対する見方は、辛亥後、どうなったであろうか。本稿のテーマに関するかぎりで触れておく。

そもそも章炳麟における行の問題は、伝統学術、西洋近代思想の受容、政治動向三者の関係の中で考察する必要がある。彼が伝統学術を、西洋近代思想と格闘する中で国学に精練し、かつ自らの思想を政治（辛亥前の目標は清朝打倒、辛亥後は民国建設）との緊張の中で構築してきたからだ。したがって、当然、行に対する見方も、三者のダイナミズムの中で変化している。例えば辛亥後、西洋近代思想の受容がすすむと、彼はそれに反発して伝統学術の評価を高め、政治目標も民国建設に変わった。辛亥前に、伝統学術の中に近代的な芽をさぐり、排満を目標に掲げて、反功利的な政治主体を構築しようとした時期とは異なるのである。しかも当時、中国において、日本の興隆は陽明学に負うとの見方が流布しており（後述）、そして、なによりも章炳麟自身が袁世凱に幽閉されて（一九一四～一六）、自ら

の行が試された。行の見方は、変化せざるを得ない。

さて、章炳麟は『訄書』王学篇で、王陽明の知行合一説を、知と行それぞれの界域を乱すものと批判していた。章が学術（知）に固有の領域を認めるからだ。また『民報』説林篇（遣王氏）でも、王陽明の宸濠の乱鎮定は意義がなく、事功（行）としても高くないとした（第四節）。同じく『民報』「答鉄錚」では、陽明学の長所は「自尊無畏」で、高遠な哲学は仏教に負うとした（注57）。そして思郷原篇では、陽明後学の朋党には批判的であった（第五節）。辛亥前、関心は学術（知）から士人のあり方（行）にまで広がったものの、行の評価は総じて高くはないのである。

しかし、辛亥後になると、彼自らの幽閉体験もそこに重なって、見方は変わった。見方の変化は、陽明学評価に表れている。

まず『訄漢微言』（一九一五）である。本書は幽閉中に口述筆記されたもので、陸象山や王陽明の奮迅直捷さが肯定的に評価された。ただし陽明学では、破壊はできても建設はできないとして、その例に宸濠の乱平定をあげ、政治方面の評価は低い（注58）。

次に『検論』議王篇（一九一五）である（注59）。本篇は、幽閉中に『訄書』王学篇を全面的に改稿したものであり、知行観が大きく変化している。王陽明評価のポイントが知（学術）ではなく行（実践）におかれ、行の評価基準も意志の貫徹（「敢直其身、敢行其意」）と政治方面の二点となり（注60）、詳細になった。『民報』説林篇では、行の評価基準が政治方面だけであり、「答鉄錚」では「自尊無畏」だけであったが、意志の貫徹として詳述されたのである。幽閉の中で自らを励まし意志を貫きたいという思いが、評価に重なったのであろう。が、それはともかく、政治方面でもより細かく検証された結果、行としての評価に低いところが残った。評価が低いのは、治世（国家建設）の点である。陽明学は外的にはゆるみ（跅弛）、内的にはよこしま（回邪）だからと言うのである（注61）。その例として、陽明後学の徐階が厳嵩をたおし、政治の混迷をもたらしたことをあげた。陽明学は治世には向かないというわけだ。この点は思郷原篇（一九一〇）で、すでに指摘していた。すなわち、治世に不向きであるにもかかわらず、中国に日本の興隆は陽明学に負うとの見解を信じる者がいるとして、「夫の島国（にほん）を歆羨（うらや）み、唯だ強（し）ひて是れ従ひて、王氏の業に託するが若（ごと）きは、則ち数ふるにたらず」と言っていたのである（注62）。

治世に不向きという理解は、「王文成公全書題辞」（一九二四）でも変わらない。不向きな事例として、陽明後学の席書、方献夫ら四人が君主に面諛して政治を廃弛させたことをあげた。しかし、この篇全体では、王陽明を子路の学を再興した者として称賛し、陽明後学の羅達夫、王子植ら四人を唯識学を用いながら評価した。子路の学とは、速やかに行動して果敢に善を促すことを教えるものをいう（注63）。つまり、陽明学の意志の強さを高く評価したわけだが、陽明学の昌狂ぶり（何心隠ら）とその策謀ぶりは、治世に不向きとして弊害と見なされたのである（注64）。やはりここでも、黄宗羲の門戸の見と中国の歴史を知らない日本の学者だけが陽明学の弊害を見ずに、何もかも一まとめにして評価すると酷評した（注65）。酷評した理由は、明治日本に陽明学を明治維新の原動力として高く評価する見方があり（注66）、清末、これが梁啓超を始めとする中国知識人に影響して（注67）、民国になっても、依然として日本の興隆を参考に陽明学を重んじて建国の助けにしようという理解があったからである（注68）。

そこで想い出そう。日本の興隆を陽明学に関係づける理解は、章炳麟自身がもっていたことを。「答鉄錚」では、日本の維新は陽明学が先導したと言い（注69）、また「答夢庵」では武田範之に対して、章炳麟は日本は陽明学で興隆したのに、陽明学と仏教の関係を知らない、と反論していた。こ

のように、かつては自らも梁啓超らと同様、日本と陽明学をめぐる認識を共有していたわけだが、武田が「答太炎書」で、この理解を「烏有之説」と冷笑したので（第六節）、このことがおそらく契機となって、章炳麟は日本や中国の通説を再考したと思われる。その結果、上のように章炳麟は陽明学の行動性を、①意志の貫徹、②政治方面に分け、とくに後者は治世の点で批判的になったのである（昌狂性に対しては、思郷原篇ですでに批判していた）。

日本の興隆が陽明学に負うとの見方について言うと、章炳麟は議王篇で、次のように批判した。すなわち、日本は①封建制を脱したばかりで、②主体は武士であり、③土地が狭く、④民族性として忍耐強く持久できるから興隆した。⑤陽明学は飾りにすぎず、陽明学があったから興隆したわけではない。一方、中国は①民は散じてバラバラであり、②民族性は巧みに一時しのぎをやったりする（「媮」）から、日本とは違う、と言うのである（注70）。社会的リーダーや国民の性格など、いわゆる文化の溝をもちだして、陽明学が日本興隆のシンボルにされたことを見抜き、模倣する思考の安直さを戒めている。

こう見てくると、彼がかつての認識を改めた内的契機は、「答太炎書」が日本の興隆は競争の結果であり、陽明学ではないと冷笑したことにある、と考えられる。そして、当時、論争を打ち切り、「答太炎書」に反論しなかった残念が「与羅振玉書」に見える日本漢学批判を厳しくしたこともあっただろう。

結び

武田範之の仏声批判に対して、章炳麟は「答夢庵」において、仏教と革命、隠遁と陋巷、革命と実践、日本観、中国の学術（孔子、陽明学など）といった諸点で反論したが、本稿は、仏教観と隠遁を手がかりに武田と章の見方を検討した（第三節）。明らかになったことは、両者の間に文化の溝が存したことである。かれらは、自国社会における仏教や隠遁の役割を自明の前提にして、議論していたのである。すなわち、こうだ。章は言う、「仏教によって革命主体の倫理を構築したい」。武田は言う、「否。仏教は印度を救うことができなかった」。章「清朝考証学は知の自由の成果だ」。武田「否。考証学は清朝政府の懐柔策だ。中国の士人は知と行がバラバラで『明哲保身』、行がともなわない」。章「陋巷に隠遁するのはよい」。武田「否。陋巷からの脱出こそ進歩である」。章「日本は陽明学で興隆した」。武田「否。日本の興隆は競争の賜物で、陽明学とは無関係…」。このように論点をめぐる理解の対立は、文化の溝をあらわにし、論争はすぐに打ちきられた。しかし、中国士人は「明哲保身」という武田範之の批判が章炳麟の心に刺さった。「明哲保身」の言葉に章炳麟が触発されたフシは、稲葉君山との対話に見え、章炳麟は士人の日常に視線をむけた（第四節）。そして思郷原篇で、郷原と狂狷という経学の概念に借りて、士人の日常を考えた（第五節）。彼が郷原の汚行のすくなさに注意できたのは、飢寒や文網への憚り、求職活動や汚行など、士人の日常に対して視線が及んだからであろう。

もちろん行を問い直したとはいっても、行をすべてソノママたっとんだのではない。思郷原下篇で独行を狂狷の衆をたのむ偽善性と対比したり、『検論』議王篇で陽明学の国家建設に不向きな点を言明するなど、行の内容を細かく問うたのである（第七節）。ただ、辛亥後、政治目標が排満革命から民国建設に変わったことにともなって、章炳麟において、行動性への評価は高まり、陽明学は、治世や昌狂ぶりではなく、「敢直其身、敢行其意」の点で見直されるに至ったのである。

以上よりして、章炳麟が思索の幅を伝統学術（知）の求是性から士人の日常のあり方（行）にまでひろげる契機のひとつになったのは、武田範之との論争であったと考えることができる。そしてまた、知と行という伝統的範疇が近代の政治的奔流の中で、考証学の大家によって鍛えられたことも分かるだろう。これはまことに歴史の皮肉と言うほかない。

注

（1）滝沢誠『近代日本右派社会思想研究』、論創社、一九八〇年。同『武田範之とその時代』、三嶺書房、一九八六年。同「武田範之文書—洪疇遺績に就いて」、『アジア経済資料月報』18—9、一九七六年。武田に関連した研究として、他に滝沢誠『権藤成卿』、紀伊國屋新書、一九七一年。同「権藤成卿と章炳麟の交遊」、『日本歴史』第399号、一九八一年がある。

（2）高田淳『辛亥革命と章炳麟の斉物哲学』第一章第二節、研文出版、一九八四年。

（3）湯志鈞「関于《答夢庵》、」「《学林》及其他」、「滝沢誠《権藤成卿和章炳麟的交遊—来往筆談録》」（漢訳）、『乗桴新獲』所収、江蘇古籍出版社、一九九〇年。

（4）滝沢前掲『武田範之とその時代』参照。

（5）権藤成卿「章炳麟翁の易簀を悼む」（一九三六（昭和11）年八月）、同「章太炎氏の満蒙殖民に対する学問的意見」（一九三六年九月）。

（6）権藤前掲「章炳麟翁の易簀を悼む」。

（7）滝沢前掲『権藤成卿』50頁。

（8）湯志鈞編『章太炎年譜長編（増訂本）』上冊、中華書局、二〇一三年。高田前掲書。

（9）『太炎先生自定年譜』光緒三十四年の条、香港龍門書店、一九六五年。

（10）任鴻雋「章太炎先生東京講学瑣記」、『文史資料選輯』94、一九八四年。張苓華「章太炎東京講学与魯迅」、『近代史研究』1986—6。卞孝宣「章太炎各次国学講習之比較研究」、善同文教基金会編『章太炎与近代中国』所収など。

（11）前掲『日本及日本人』第566号記事「章太炎を訪ふ」（一九一一）に、章炳麟と棲庵道人（妻木直良）との問答がある。法相宗にもとづく将来の宗教を建立して、民衆は救済できるかと棲庵道人が問うと、章は唯識・法相を説くのは、あくまでも「識者を屈服させ…智者を説得する」ためであり、民衆のため救済のためには、「十善五戒」とか念仏の仏教でよい、と答えた。章の「仏声」は、中国社会における指導層である士人を前提に説かれていることが分かる。

（12）「答夢庵」、湯志鈞編『章太炎政論選集（上）』396、398頁、中華書局、一九七七年。

（13）牧田諦亮『アジア仏教史　中国編Ⅱ　民衆の仏教—宋から現代まで—』第六、七章、佼正出版社、一九七六（昭和51）年。

（14）『斉物論釈』（初定本）第七章「又其（菩薩一闡提をさす）所志、本在内聖外王、哀生民之無拯、念刑政之苛残、必令世無工宰、見無文野。人各自主之謂王、智無留礙、然後聖」。『章太炎全集』（六）57頁、上海人民出版社、一九八六年。ここにいう「菩薩一闡提」は、菩薩の大悲心を起こして衆生を最後まで救済しようとする「大悲闡提」の意味である。高田前掲書254頁参照。

（15）父の孫詒経は光緒朝の戸部左侍郎であり、兄の宝琦は清朝政府の駐在仏・独公使や民国北洋政府の内閣総理などを歴任している。また妻の父は李瀚章（李鴻章の兄で両広総督）である。

（16）『忘山廬日記』光緒二十三（一八九七）年正月十三日の条、上海古籍出版社、一九八三年。

（17）同上光緒二十七（一九〇一）年二月二十七日の条。「是日、与勉哉論志。余謂、殺身而足以救天下、吾則為之。殺一身而不足以救天下、吾弗為也。全一身而足以害天下、吾弗為。全一身而不足以害天下、吾則為之。保身之説、当今志士皆

引為羞、余独不諱。蓋保身者、争存物競之起点、人人固有性、不足恥也。但不得以己之身害人之身耳」。

(18)「答夢庵」、前掲『章太炎政論選集（上）』397頁。

(19)「答太炎書」「鄙夷陋巷宜乎。夫以鄙夷陋巷為宜、所以印度沈淪、而漢種衰弱也」（『東亜月報』復刻版、柏書房、一九九二年）。

(20)「答太炎書」「日本悪鄙夷陋巷、故講富強之策。四十年前、万国視為島夷倭夷者、今也在世界一等国之列、其進駸文明之速疾、震駭世界耳目」。

(21)『尚書』舜典に「曰、重華、協于帝、濬哲文明温恭、允塞、玄徳升聞」とあり、孔穎達の疏は「文明」を「文章明鑒」と解する。

(22)『斉物論釈』（初定本）第三章「如観近世有言無政府者、自謂至平等也、国邑州閭、泯然無閒、貞廉詐佞、一切都捐、而猶横箸文野之見。必令械器日工、餐服愈美、労形苦身、以就是業、而謂民職宜然。何其妄歟。故応務之論、以斉文野為究極」。前掲『章太炎全集』（六）40頁。

(23) この句に対して、後漢の鄭玄は「興謂起在位也。保、安也」と注し、唐の孔穎達は「此一節明賢人学至誠之道、中庸之行、若国有道之時、盡竭知謀。其言足以興成其国。…若無道之時、則韜光潜黙、足以自容其身免於禍害」と疏した。鄭玄は『中庸』「君子之道、費而隠」句に対して「言可隠之節也。費猶侚也。道不費則仕」と注するので、やはり君子は自らの進退を国家の道徳性を見て決めると考えていたのであろう（因みに、朱子はこの句に対して、「費、用之広也。隠、体之微也」と注した。内容が抽象的だが、他句の注釈から推察すれば、君子の道徳性を国家との関係ではなく、日常のモラルと理解していると考えられる。（注46）参照）。

(24) 例えば『論語』泰伯篇「天下有道則見、無道則隠。邦有道、貧且賤焉、恥也。邦無道、富且貴焉、恥也」。憲問篇「邦有道穀。邦無道穀、恥也」、同「邦有道危言危行、邦無道危行言孫」など。

(25) 内藤湖南によれば、孔子の出処進退論、法家の法治主義、老荘の生命を全うする無用の思想など、いずれも「愛生の俗」を根柢にするという（「愛生の俗、取義の俗」明治28（一八九五）年、『二十六世紀』第17号原載、『続涙珠唾珠』所収、『内藤湖南全集』第二巻、昭和46年、筑摩書房）。

(26)「答夢庵」、前掲『章太炎政論選集（上）』398頁。

(27)『訄書』（重訂本）清儒篇、『章太炎全集（三）』154～161頁、上海人民出版社、一九八四年。

(28)『訄書』（重訂本）王学篇、前掲『章太炎全集（三）』149頁。

(29) 説林上篇、『章太炎全集（四）』117頁、上海人民出版社、一九八五年。

(30) 章念馳『后死之責―祖父章太炎与我』「章太炎与他的弟子」章には、傅銅という名前はない（上海人民出版社、二〇一九年）。

(31) 章と稲葉のコミュニケーションの細やかなことは、前掲『日本及日本人』「清朝衰亡の三大因」「六　曾国藩論」節から窺える。すなわち、「革命党の領袖章炳麟がこちらに居りました時、私は章炳麟に会つて談此事に及びました、所が流石に章炳麟は分つて居つた。それは違つて居る、過激の議論である、自分はさう思つてないと言つて、私の言うことに同意しましたのでありますが、（以下略）」とある。此事とは、曾国藩と種族観念の問題についてである。稲葉君山は、自らの論文で章炳麟に度々言及したり、また章の論文を引用し、一九二六年には論文「章氏の官制索隠」を書いている。「清朝衰亡の三大因」は、後に稲葉『近世支那十講』（金尾文淵堂、一九一六年）に収載。

(32) 例えば山路愛山『支那思想史』（金尾文淵堂、明治40年。『支那思想史・日漢文明異同論』）は、考証学の説明に入ったところで終わっている（第六節参照）。

(33) 前掲『日本及日本人』稲葉「清朝衰亡の三大因」「五　清朝学術の影響」所引。

(34) 安本博「伯夷・叔斉について」は、儒教と道家思想の出処進退について論じ、儒教が本来的にもつ「明哲保身」のきわどさを明らかにしている（『待兼山論叢』

第2号、昭和43年原載。『中国古代思想研究』所収204、206～208頁、文芸社、二〇二一年）。氏は言う。儒教は、政教一致の立場から、支配者が人間を全人格的に支配しようとするが、孔子や孟子は、仕える者として君子のあり方に力点をおき、仕官後もいかに自己を保全するかを重要な関心事とした。また孟子の革命も、君主の徳性いかんにかかわる君子の選択肢である。それ故、真の君子は世の変化に応じて出処進退を決める。この柔軟性こそ儒教の生命だ、と。

（35）「諸子学略説」、前掲『章太炎政論選集（上）』289～291頁。

（36）前掲『章太炎年譜長編（増訂本）』上冊、宣統二（一九一〇）年の条。

（37）謝櫻寧「章太炎与王陽明―兼論太炎思想的両个世界」、『章太炎年譜摭遺』附録208頁、中国社会科学出版社、一九八七年（本論文は自著『章太炎年譜摭遺』の出版より一年前にでた湯志鈞編『章太炎生平与思想研究文選』（浙江人民出版社、一九八六年）に採録されたが、著者名が謝櫻寧ではなく孫万国になっている）。謝氏論文は、章炳麟が程頤や朱子を郷原、王陽明を詐偽の狂狷とし、独行を郷原に関係づけた思郷原篇を「很奇特地」と評した。他に林少陽『鼎革以文―清季革命与章太炎《復古》的新文化運動』第七章「章太炎与革命儒学（下）」、上海人民出版社、二〇一八年。

（38）朱熹『論語集注』子路篇「狂者志極高而行不掩。狷者知未及而守有余。蓋聖人本欲得中道之人而教之。…故不若得此狂狷之人、猶可因其志節而激厲裁抑之以進於道」。陽貨篇「…蓋其同流合汙、以媚於世、故在郷人之中、独以愿称。夫子以其似徳非徳而反乱乎徳、故以為徳之賊而深悪之」。

（39）思郷原篇、前掲『章太炎全集（四）』130頁。

（40）思郷原篇、前掲『章太炎全集（四）』130頁。

（41）もともと言語と文飾は人間の基本的資質であるが、儒教は孔門四科（徳行・言語・政事・文学）のひとつとして言語を重視している（『論語』先進篇）。また、己の過ちを言葉で飾ることが、小人として倫理的に批判されたことは、言うまでもない（子張篇「小人之過也必文」）。

（42）思郷原篇、前掲『章太炎全集（四）』130頁。文と質という表現をめぐって、章炳麟はつとに文学説例篇で論じ、『国故論衡』文学総略篇などで、それを展開させた。彼は、文と質という表現（「修辞」）を、「立誠」という主体のあり方と連関させて考えていたのである。拙著『中国近代思想研究』第二編第一章「章炳麟における表現の問題―方法としての言語―」（朋友書店、二〇一九年）参照。

（43）思郷原篇、前掲『章太炎全集（四）』132頁。

（44）思郷原篇、前掲『章太炎全集（四）』135頁。

（45）「諸子学略説」、前掲『章太炎政論選集（上）』290頁。

（46）後漢、鄭玄は『中庸』「君子之中庸也、君子而時中」句に対して、「庸常也。…君子而時中者、其容貌君子而又時節其中也」と注釈したので、ここでは君子と国家との関係性は明瞭ではないが、（注23）で示したように、君子を国家との関係性で捉えていた。章炳麟「諸子学略説」は、鄭玄解の方向で「時中」を解しているのである。因みに、朱子はこの句に対して、「君子之所以為中庸者、以其有君子之徳、而又能随時以処中也。…蓋中無定体。随時而在。是乃平常之理也。君子知其在我、故能戒慎不睹、恐懼不聞、而無時不中」と解している（『中庸章句』）。中庸の徳は、君子個人の日常生活のモラルと理解されていることが分かる。鄭玄や孔穎達の理解とは対照的である。

（47）「与羅振玉書」、前掲『章太炎全集（四）』171～172頁。

（48）「答太炎書」「徂徠心酔李攀龍王元美（原文「芙」は「美」の誤植）。故咀其華而遺其実。息軒私淑顧炎武」。武田は続けて、我が師は安井息軒の弟子で、自分が師より受けた写本『尚書』は、世上に流布するものではなく、顧炎武の書であり、息軒が秘珍していたものだと述べ、漢学への親近感を伝えようとする。

（49）例えば林泰輔や三島毅ら以外に、服部宇之吉、森大来、児島献吉郎、白鳥庫吉らである。明治漢学史については、町田三郎『明治の漢学者たち』（一九九八年、

研文出版）。

（50）程師篇、前掲『章太炎全集（四）』137頁。

（51）前掲拙著『中国近代思想研究』第二編第四章「章炳麟『訄書』と明治思潮―西洋近代思想との関連から―」。

（52）前掲拙著『中国近代思想研究』第二編第五章「章炳麟と姉崎正治―『訄書』より『斉物論釈』に至る思想的関係―」。

（53）小林武・佐藤豊著『清末功利思想と日本』第六章「章炳麟の反功利主義思想と明治の厭世観」（小林武）、二〇一一年、研文出版。

（54）「答夢庵」、前掲『章太炎政論選集（上）』398頁。

（55）内藤湖南「読書に関する邦人の弊習　附　漢学の門経」、明治33（一九〇〇）年、『燕山楚水』に収める『禹域論纂』所収、前掲『内藤湖南全集』第二巻。

（56）山路愛山前掲『支那思想史』188頁。

（57）「答鉄錚」、『民報』第14号、一九〇七年。前掲『章太炎全集（四）』369頁。

（58）『訄漢微言』「陸王之奮迅直捷、足以摧陷封蔀、芟夷大難、然有破壊而無建設。故陽明既平宸濠、而政績無可述」。『章太炎全集』第二輯44頁、上海人民出版社、二〇一五年。

（59）章炳麟の王陽明論は、朱維錚「章太炎与王陽明」（『中国哲学』第5号、一九八一）、謝櫻寧前掲論文（注37）、坂元ひろ子「章炳麟の個の思想と唯識仏教―中国近代における万物一体論の行方―」（『思想』747号原載、一九八六年。『連鎖する中国近代の〝知〟』所収、研文出版、二〇〇九年）、山村葵「章炳麟の陽明学思想」（『「明治日本と革命中国」の思想史』所収、ミネルヴァ書房、二〇二一年）など。謝櫻寧論文は、朱氏が章炳麟の王陽明論は実は立憲派の康有為への批判だと解したことに対して、すべてを政治的に解するのは妥当ではないと批判する。また坂元論文は、章炳麟の王陽明への関心の深まりは、袁世凱に幽閉された経験や呉承仕との交流以降だとする。そして山村論文は、「王文成公全書『批語』」だけを検討して、章が自分の革命思想に適合するように陽明学を解釈する側面があったと結論づけているが、『訄書』王学篇や『検論』議王篇など関係論文に言及しない。

（60）『検論』議王篇、前掲『章太炎全集（三）』457、461頁。

（61）『検論』議王篇、前掲『章太炎全集（三）』457頁。

（62）思郷原篇、前掲『章太炎全集（四）』130頁。

（63）「王文成公全書題辞」、『太炎文録続編』巻二上所収、『章太炎全集』第一輯112～113頁、上海人民出版社、二〇一四年。

（64）「王文成公全書題辞」、前掲『章太炎全集』第一輯113頁。

（65）「王文成公全書題辞」、前掲『章太炎全集』第一輯113頁。

（66）井上哲次郎や高瀬武次郎らが日本陽明学と維新の関係についての言説をつくりあげたことは、李亜「梁啓超の『幕末の陽明学』観と明治陽明学」（『「心身／身心」と環境の哲学―東アジアの伝統思想を媒介に考える―』所収、汲古書院、二〇一六年）参照。

（67）例えば梁啓超は「荀学此（陽明学をさす）而有得者、則其人必発強剛毅、而任事必勇猛。…本朝二百余年、斯学銷沈而其支流超渡東海、遂成日本維新之治」（「論宗教家与哲学家之長短得失」、『新民叢報』19号、光緒二十八年、『飲冰室文集』（九）所収）と言う。また孫文は「五十年前、維新諸豪傑沈酔于中国哲学大家王陽明知行合一的学説。故皆具有独立尚武的精神、以成此拯救四千五百万人于水火中之大功」（「在東京中国留学生歓迎大会的演説」、一九〇五年、『孫中山全集』第一巻、中華書局、一九八一年）と言っている。

（68）そう理解した政治家の一人に蒋介石がいる。黄自進「蒋介石の明治維新論―『天は自ら助けるものを助く』―」、前掲『「明治日本と革命中国」の思想史』所収。

（69）「答鉄錚」、前掲『章太炎全集（四）』369頁。

（70）『検論』議王篇、前掲『章太炎全集（三）』458頁。

小林　武（こばやし・たけし）

一九四七年生まれ。京都産業大学名誉教授。専門は中国思想史。著書に『中国近代思想研究』（朋友書店、二〇一九年十月）、『章太炎与明治思潮』（上海人民出版社、二〇一八年四月）、『清末功利思想と日本』（佐藤豊氏との共著、研文出版、二〇一一年二月）、『章炳麟と明治思潮―もう一つの近代―』（研文出版、二〇〇六年十一月）など。