

孔教と淫祠

— 清末廟產興學思想の一側面 —

はじめに

康有為の孔教宣伝は、一八九五年の有名な公車上書（上清帝第二書）に始まる。その後段終わり近くで、風俗人心の頹靡を救う法として孔子の道を宣揚するのがそれで、道学科を設置して孔子の道を講明すること、郷落の淫祠を悉く孔子廟に改めて孔子を独祀すること、南洋に住むわが数百万の民のために海外伝教を行うこと、などが説き起こされている（1）。また同年に創刊した『強学報』（上海強学会機関誌）では、破天荒にも第一面に孔子紀年を光緒年号と併記する筆に出たが、こちらは当局の忌避に触れてただちに發禁処分（2）の憂き目に遭っている（3）。

周知のように、彼が孔教國教化を公然と唱えるのは、戊戌変法運動の渦中においてである。彼がこの年五月一日（6・19）に上通した奏摺（「請商定教案法律、釐正科挙文体、聽天下郷邑増設文廟、並呈『孔子改制考』、以尊聖師保大教絶禍萌摺」、『傑士上書彙録』巻二）は、その摺題にもあるとおり、「聖師を尊し大教を保する」ことを目指しており、その後民国にまで及ぶ康有為の孔教運動の原点となったものである。同時に彼はまたこの奏摺と併せて、戊戌正

村田雄二郎

月に刊行した『孔子改制考』を改訂のうえ光緒帝に進呈し、その託古改制理論の宣伝につとめていた。

戊戌百日維新運動における彼の孔教國教化の主張を、右の奏摺に沿って大まかに要約すると、

- 一、全国的な教団組織——孔教会を設立して、教律（教案処理の法律）を制定すること。
- 二、科挙文体を改革し、八股文に代えて策論を課すこと。
- 三、祀典に在らざる淫祠を廢して、一律文廟（孔子廟）に改めること。

の三点になる。

本稿で取り上げたいのは、このうち一と三の二点である。まず前者については、キリスト教との対比で彼の孔教國教化構想を分析し、かつそれが生まれてきた歴史的背景を探る。とくに即墨孔廟聖像破壊事件をきっかけとする戊戌閏三月の第二次公車上書運動と保國會の結成に触れておきたい。後者については、これを清末廟產興學運動の先声と位置づけ、清朝の宗教政策との関わりの中でその歴史的意義を考えてみる。淫祠を廢毀すべしとの主張は、五月二十二日の奏摺（「請改直省書院為中學校、郷邑淫祠為小學校、令小民六歲皆

入学、以広教育而成人才摺、「傑士上書彙録」卷二でも再度提起されているので、その内容も併せて詳しく検討してみたい。さらに最後に、もう一人の廟産興学の提唱者である張之洞の『勸学篇』についても考察を加え、康有為の孔教との対比を試みることにする。

これらの作業を通じて、康有為の憲法保教理論の歴史的位相とその廟産興学運動との関係がより明確に提示されることになる。

※本稿では月日の表記は原則として旧暦を用い、必要に応じて新暦を（ ）内に算用数学で補った。

一 孔教とキリスト教

まず行論の順序として、康有為が五月一日の奏摺（以下孔教摺と略す）で提起した孔教国教化の内容とその性格について見ておこう。いまその要点を、房徳隣氏に従って以下に整理してみる(3)。

①教会組織：全国に孔教会を組織し、王公士庶の志望者に入会を許す。衍聖公を総理とし、会中の士庶のうち学行の最も高いものを督弁に、その次なるもの数名を会弁に公挙する。さらに各省府県においては、学行の士を推挙して分弁となし、その名を衍聖公に報告し、各級孔教会を管理運営せしめる。

②宗教儀式：皇帝は臨雍の礼を行い、礼官は尊崇の典を議定する。天下の淫祠をみな孔廟に改め、士庶男女をして膜拜祭祀させる(4)。

③宣教師：孔教会より生員を選んで各郷県孔廟の祀生とする。祀生は専ら講学を司り、孔子の忠愛仁恕の道を日夜宣演する。

④教義内容：孔子教。孔子は六経を制作し、前聖を集大成した中国の教主であり、神明聖王である。およそ中国の制度義理はみ

な孔子に出る。その教理解説書として『孔子改制考』を進呈する。

⑤政教関係：教会の名は外国教部の例にならう。教会と礼部との関係は軍機処と内閣、総理衙門と理藩院の関係に相当する。

最後の政教関係については、やや補足しておく必要がある。要するに、彼はここで孔教会が外国の教部と同じく一つの独立した行政機構として機能し、しかも教律の制定や教案の処理に際して、軍機処や総理衙門と同等あるいはそれ以上の権限が与えられるべきだといっているのである。したがって、これを房徳隣氏のように政教分離原則を説いたものと読むのは適当でない。戊戌六月の日付をもつ「請尊孔聖為國教、立教部教会、以孔子紀年而廢淫祠摺」(『戊戌奏稿』所収)では「信教の自由は憲法の大義なり」の一語が見え、孔教国教化と信教自由の原則が並論されるが、明らかにこれは後年の補作であり、辛亥期の彼の思想を反映したものと考えるべきである。戊戌五月一日に上書したとき、彼の念頭にあったのは、むしろ明治日本の神道国教化政策であったと思われる。というのは、『日本変政考』の中で、彼は明治五年三月の教部省設置について次のような按語を付しているからである。

神祇省は祀祭の礼を掌る。政体に関わり無きことは、わが礼部と同じで、まことに廢すべきものである。学校貢奉の如きは、教の事に属するから、今は礼部を教部に改めるべきである。孔子の道を發明することを主にして、父子の義、忠愛の道を日々講じ、教徒集会、教義説教、教会結成の例を定め、また兩教の律及び訴訟の例を定めれば、吾が教は明らかになり、教案は弁じ易くなるであらう(5)。

個々の字句に至るまで、ほとんど先の孔教摺と重なっているのが注目される。ただ奏摺のほうでは教部について触れられていないが、『日本変政考』の按語を見ると、彼にはこのとき礼部を廃して教部を新設し、教案を処理する中央機関とする意図が確かにあったらしい。こうなると、政教分離どころか、まじうかたなき政教一致の統治原理となる。五月一日の孔教摺では、中央大官からの強い反発を予想して、あえて明言するのを避けたのであろうか。

それはともかく、一見して明らかなく、康有為の孔教国教化の理論は、④の教義内容以外、すべてヨーロッパ伝来のキリスト教になぞらえて組み立てられたものであった。すなわちそれは、伝統儒教のキリスト教的再編にほかならなかつたのである。これが、正統教としての儒教から見れば「異端」であつたかは、例えば孔教会の組織一つとっても明白である。儒教が宗教といえるかどうかは、中国思想史上の一大疑案だが、少なくとも歴史的に見てそれが全国的な教団組織を有していた事実はない。ましてや、聖烈公をその会長に奉ることなどは論外であつた。祭祀にしても、その異端性は明らかである。各地の文廟において、その祭祀を管掌するのは、理念的には皇帝であり、現実にはその使者たる主祭官や地方官であつて、これと別に聖職者が常置されてはいたわけではない。要するに、宗教組織から見た場合の儒教の最も大きな特色は、「この宗教によって生活する祭司・神官・僧侶という階層が全く存在しないこと」と、組織が国家の行政機構のなかにすっかり組みこまれていくこと(2)であつたのである。また礼拝や儀礼の面でも、「士庶男女をして膜拜祭祀させる」とはどの祀典にも記載されておらず、康有為自身も孔教摺の中で指摘しているように、「有司の朔望に行香し、士人の登

科積菜する外に、一人として先聖に祭調するを得なかつた」。したがって、生員より選ばれた祀生が宣教師よろしく「孔子の忠愛仁恕の道を日夜宣演する」などということとは、祀典に定められた丁祭(春秋仲月上丁の日に行われる積奠、すなわち孔子祭)からすれば、規定違反も甚だしかつたのである。

さらにいえば、④の教義内容にしても、「改制新王、万世教主」との孔子像は、従来一般であつた祖述者としてのそれを百八十度転換させたものであり、まして託古改制の議論に至つては、おおかたの官紳にとつてとうてい受け入れがたい代物であつた。『孔子改制考』進呈後まもない五月二十九日、協弁大学士・管学大臣の孫家鼐はさっそく上書して、同書を「民志を蠱惑し、天下を乱に導く」「悖書」であると非難し、書中の「孔子改制称王」の文字を削るよりに奏請して、皇帝の批准を得ている(3)。湖南における変法運動のバトロンとなつていた巡撫陳宝箴ですら、康の素王改制説は「天主耶穌教と比権量力」せんとする異端だとして、「學術を釐正し、以て人才を造就し、風氣を維持」すべく、『孔子改制考』の版木を著者自らに焼却させるように願ひ出たのである(4)。結局、異端邪説として各処から集中砲火を浴びた『孔子改制考』は、戊戌及び庚子年の二度にわたり「煨版」を命ぜられることになつた。変法維新の理論づけを目的に編述された書物であれば、それも当然の運命だつたといえよう。

なぜ彼は、正統的經典解釈から完全に逸脱してまで、儒教に対してそのような読みかえを行おうとしたのだろうか。その意味するところを考へてみるに、まず第一に孔教の宣揚が近代ナショナリズムの一形態であつたことを確認しておく必要がある。次節で述べるよ

うに、戊戌の年は清末中国において領土瓜分の危機が最も深刻化した一年であった。そうした状況の中で、彼はキリスト教を伴った列強の軍事的侵略に敢然立ち向かい、独自の保教・保国理論をもってこれに応えようとしたのである。とりわけ彼が畏れていたのが、頻発する教案と官僚の無為無策であった。孔教摺が「変法の道は、教会を開き、教律を定むるに在るのみ」と断言するのは、教律制定を含めた両教関係の処理が当時いかに緊急の政治課題と意識されていたかを物語っている。まさにこのとき、キリスト教の進出に直面した彼は、孔教会を組織することでそれに対抗しようとしたのである。第二にこのことと関連して、孔教運動では信仰の一元化（孔子独尊）による人心の奮起と政治の刷新が目指されていたことを挙げねばならない。孔教摺にいう、

今日にあつては人心を維持し、忠義を激励するのぞなければ、
 国を立てることはできない。また孔子を尊崇するのぞなければ、
 人心を維ぎ、忠義を励ますすべがない。これもまた変法の本で
 ある。

変法維新に向けて、孔子尊崇にもとづく拳国一致体制を作り出そうというのである。ここに見られるのは、孔教を精神的紐帯とする「国民」創出の悲願というべきものであった。さらに第三の点として、孔教運動が康有為にあって自由平等、天赋人權といった西洋近代思想を受容する基盤となっていたことがある。梁啓超が『南海康先生伝』第六章「宗教家之康南海」（『飲冰室文集』之六）で、孔教を進歩主義、兼愛主義、世界主義、平等主義、等々と解説しているのがそれに当たるが、近代思想の受容摂取と孔教国教化構想が相輔相成の関係で進められていたことは、やはり注目に値しよう。こ

の点は、辛亥前後の時期になるとよりいっそう明瞭になり、『戊戌奏稿』では「人民は卑なりといえども、やはり天子の子であるから、天を祀るべきである」（謂尊孔聖為國教、立教部教会、以孔子紀年而廢淫祠摺）と「天民」としての人民の自立平等が唱えられるに至っている。ただし戊戌維新の段階では、上下一体や男女平等とはいうものの、せいぜい教会加入や祭祀参加における士庶男女の権利が語られるのみであり、もとよりヨーロッパ流の自由平等思想とは本質的な懸隔があったことは付け加えておかなければならない。

二 即墨孔廟聖像破壊事件

キリスト教との接触なしに、康有為の孔教運動が存在しえなかったことは以上から明らかになったと思う。いいかえれば、キリスト教への対抗が彼の尊孔保教の不可欠の契機となっていたのである。本節では、列強の軍事的宗教的進出が、当時の中国の官僚士人層にいかにか大きな脅威を与えていたかを端的に示すケースとして、戊戌正月の即墨孔廟聖像破壊事件及びそれに触発された第二次公車上書運動について述べておきたい。

事件は、ドイツの膠州湾占領を契機とする領土分割の危機感の高まりの中で起こった。光緒二十三年十月二十日（11・14）、かねて膠州湾を海軍基地として狙っていたドイツは曹州教案（山東省曹州府鉅野縣で二人のドイツ人宣教師が殺害された事件）を口実に青島に出兵上陸し、砲台と港を占拠した。報告を受けた清朝政府はただちに外交ルートを通じて嚴重に抗議し、即時撤兵を求めたが、ドイツ側はこれに応じず、結局翌年二月十四日（3・6）に膠州湾租借に関する二国間条約が結ばれた。これを皮切りに、ロシアが旅順・

大連を、イギリスが威海衛を、フランスが廣州灣をそれぞれ租借し、清末中国はまさしく「瓜分豆割」の危機に陥つてゆくのである。戊戌変法の号砲となった康有為の「上清帝第六書」(『為外憂危迫、分割滬至、急宜及時發憤、革旧圖新、以少存國祚摺』)も、こうした事態に直面する中で起草、上呈されたのであった。

康有為が帝党派の大物翁同龢の推挙を受けて、総理衙門に向向き大臣に謁見する二日前の光緒二十四年正月一日(1・22)のこと。青島の北東七十五華里(四十里弱)に位置する即墨県の文廟にドイツ兵が闖入し、廟内の聖像(孔子像)を破壊した上に、傍らの子路像の両眼をえぐりとるといふ事件が発生した(いわゆる即墨案)。地方の小さな県城での出来事、しかも全国各地で教案が頻発し、政府がその対応に苦慮していた時期であった。事件そのものは、官憲によって上聞に達することもなく、しばらくの間は京中で話題にのぼることさえなかった。

ところが三か月余りたった閏三月二日(4・22)、戊戌会試受験のため入京した山東拳人孔広書、孟昭武(孔子、孟子の末裔)ら十七名と黄象轍ら山東拳人一〇三名が、それぞれ都察院に上書して事件を告発したことをきっかけに、このニュースは瞬時にして京中の大きな関心を呼び起こすこととなった。これに続く一か月の間に、各省公車(会試受験のため上京した拳人のこと)や京官による大規模な上書請願運動が展開されたのである。当時の軍機処檔案を精査した林克光氏の研究によれば、このときの公車上書は山東、福建、湖北、湖南、安徽、広西、江蘇、広東、浙江の九省それに松江、淮安兩府の拳人により計九回行われ、署名者はのべ一六八八人に達したという。三年前の康有為らの乙未(一八九五年)公車上書の署名

者が実際には六百余名であったというから、短時にしていかに多くの賛同者を集めたかが知られる。また、公車以外の京官の上書も相次ぎ、合計六通、一八五名に及んだ。全体を総計すると、この事件に関して、一か月足らずの間に十五回の上奏があり、一八七三人が署名したことになる(10)。

そのうち、本稿の主題との関係でとくに注目すべきは、麦孟華、梁啓超らが閏三月十六日(5・6)に上呈した「聖像被毀、聖教可憂、乞飭駐使責問独廷嚴弁、以保聖教而安人心公呈」である。それは、この奏摺が八三〇名といふこの時期の上書としては最多の署名を集め、影響力が最も大きかったからというだけではない。その内容が康有為の孔教思想を忠実に反映しており、康自身が起草した可能性が大きいと考えられるからである。そうでなくても、彼が弟子に書かせた後、自ら眼を通して手を加えたことは間違いない(11)。その最後の部分を引用してみよう。

独人が敢えて狂妄を行ふのは、実はわが国人を蔑視しているからであります。朝廷がもし保護しなければ、人心はこれより早く失われましよう。膠州割譲は一部の土地を失うに過ぎませんが、聖像破壊は天下の人心を失うことです。天下の聖教を失うとなれば、事の重大さこれに過ぐるものはないでしょう。兩國の和約を見るに、あちらの教えを保護するところからには、わが教えも保護してこそ、公平均沾の道といえるのです。皇上におかれてましては、深く人心を察して聖教を恤念し、駐独国使臣呂海寰に命じて独廷を責問し、聖像毀壞犯の査弁と賠償を求められんことをお願いする次第です。さすれば、禍萌を絶つて大教を保ち、國体を存して人心を繋ぐことができましよう(12)。

さらにここで注目されるのは、「公呈」とセットにして、麦孟華、梁啓超ら十二名の広東華人による「公啓」が付されていることである。これは、閏三月九日(4・29)に各省公車の賛同を求めて出された公開書簡であり、彼らの上書の意図をよく説明している。「公啓」はいう、かのドイツ人はわが国勢の弱きを知るも、人心の未だ衰えざるを畏れ、まずわが聖教を滅ぼし、その土氣の如何をさぐるうとしたのだ。もしこれを座視するなら、各都県の文廟、四書六經及び聖教は凌辱されることにならう。「我が教の盛衰、国の存亡はひとえにこの挙にある」と。この言こそまさに、保教を保国と繋ぐ変法派ナショナルリズムの核心的主張であった。変法派に対する懸念からか、予定した各省連名の統一上書は実現しなかったが、彼らの目論見はひとまず成功したといえよう。三年前の公車上書を上回る八三〇名という大量の署名を集めることができたからである。

さて、本来上奏権のない華人によるこれらの上書は、都察院左都御史裕徳がもれなく代表し、朝廷内外を揺るがすスキャンダルに発展した(13)。一連の「群起公憤、聯名呈訴」の騒ぎに直面した朝廷は、閏三月七日、十五日、十八日、二十三日と立て続けに上諭を発し、担当衙門に対して事実調査の上「斟酌弁理」するように命じたのである。これを受けて総理衙門は、上諭を山東巡撫張汝梅に電寄し、迅速なる調査回答を求めた。だがいかなるわけか、しばらくの間山東からはなしのつぶてであった。総理衙門の再三の求めに応じて、四月二日ようやく張汝梅の報告が届いたが、それは「查明せるに並びにその事なし」、つまり聖像破壊は事実無根であるというそっけないものであった。同日の上諭は、総理衙門に対しこれを都察院に伝えるよう命じている。事件は、単なるデマとして終わるか

に見えた。ところが二週間後の四月十六日に再び張汝梅より電報が届けられた。官員を派遣して調べさせたところ、確かに聖像破壊の事実があったというのである。前言を翻すこの報告を受けて、清廷は翌日の上諭で、巡撫張汝梅には罰として「各廟宇工程を一律賠償」させるとともに、即墨知縣朱衣錦を革職、萊州知府彭念宸を懲戒(交部議處)するとの処分を下した。

以上のような経緯で、京師を騒がせた即墨孔廟聖像破壊事件は、最終的に現地責任者たる地方官の処分をもって一応の決着を見た。事件の真相究明と犯人処分の要求はうやむやにされたものの、この時期における士人官僚の亡国滅種への危機感が、このような聖教(孔教)の護持発揚という形をとってあらわれたことは、確認しておくべきであろう。この点に関してとくに興味深いのは、御史文倬、楊福森や給事中張仲忻、高燾曾といった守旧派官僚も、これら公車上書と響を並べて、ドイツ兵の暴挙に非を鳴らす上書請願を行っていたことである。もとより両者の思惑には同床異夢ともいえる隔たりがあり、文倬らはむしろ保教に名をかりた変事内乱こそ憂慮していたのだが、侵略反対、聖教護持という点では一定の利害関心を共有していたのである。

変法派にとっては、念願の孔教宣伝にとって絶好の機会が訪れたわけである。背後でそれを策動していたのは、前述のように康有為であった(彼はこのときすでに進士の資格を得ていたので、公車上書には参加していない)。一か月後に書かれる孔教摺の中で彼はいう、「わが国は国を挙げて孔子教の中にあり、教会を設けるまでもない。だが、聖像の破壊は実に寒心すべきことであり、合衆聚議するのでなければ、力となりえないのである」。明らかに即墨案を踏

またた発言である。この事件が、その後まもなく彼が教律制定や文廟増設を請願する一つの弾みとなったであろうことは疑いない。また政治的に見てより重要と思われるのは、第二次公車上書と保国会との関係である。保国会は「國地日割、國權日削、國民日困」（康有為「保国会章程」という民族的危機感の高まりの中、「保國、保種、保教」を掲げて組織された、戊戌維新運動における最大の学会（政治結社）である。趙炳麟『光緒大事業録』によれば、即墨案を耳にした江南道監察御史李盛鐸が友人の康に同志を糾合して一大会を開くことを勧め、これに感じた康が京官や会試舉人に呼びかけて保国会の結成に至ったのだという⁽¹⁴⁾。実は保国会の第一回集会在粵東會館で開かれたのは三月二十七日であり、即墨案が取り沙汰される前のことであるから、この記載は正確でない。それにもかかわらず、ほぼ時期を同じくして現れたこの二つの動きは、保教と保國（そして保種）を一体視する点で、康らの変法思想の同じ側面を映し出していたのである。閏三月十六日の公車上書の署名者のうち、保国会にも名を連ねた挙人は六十四名、これは実に「京城保国会題名記」一八六名の三分の一にあたる⁽¹⁵⁾。他の公車上書を含めるなら、この数はもっと増えるだろう。保国会員のうちかなりの部分が、公車上書運動の担い手になっていたのである。それはまた、梁啓超のいう「國は範を教に受ける」⁽¹⁶⁾といった治教関係の図式が、当時の開明的士紳層に広く浸透していたことの証左でもある。康門の弟子林旭を筆頭にする福建舉人三六九名の閏三月十二日上書はいみじくも述べている、「教は國の与に立つるところなり」「教存すれば國存す」「國を保して教を保する」⁽¹⁷⁾と。

このようにして、中国の弱体と孔教の衰微に対する鋭い危機意識、

裏返していえば保教即保國への強い使命感が、彼らをして保国会の結成、さらに第二次公車上書運動へと向かわせたのであった。

三 廟産興學と五月二十二日上諭

廟産興學とは、寺觀神廟の財産（寺領・田産・廟宇など）を没収して地方における初中等教育振興の費用に充当せんとする清末民国時期に起こった一連の政策・運動をいう。その嚆矢となったのが、冒頭に挙げた康有為の「請改直省書院為中學校、鄉邑淫祠為小學校、令小民六歲皆入学、以広教育而成人才摺」⁽¹⁸⁾（以下淫祠摺と略する）である⁽¹⁹⁾。この中で彼は、大別して二つの提案をしている。一つは、各省府州縣鄉邑にある現有の書院、義學、社學、學塾は、公私を問わず、みな中西兼習の學校に改める、というものである。省會の大書院は高等學（大學堂）に、府州縣の書院は中等學（中學校）に、また鄉邑の義學、社學は小學（小學堂）に代えるという、近代的な三級教育制度がそのモデルとされていた。そしていま一つは、民間の淫祠諸廟を小學堂に改めてその田産を公費とし、民人の子弟で六歳以上の者を入学させる、という提議であった。廟産興學との関わりでとくに問題となるのは、この淫祠廢毀の主張である。

尊孔保教を旗印に掲げていた康有為からすれば当然であろうが、彼は早くから書院や淫祠の積弊に着目し、それらを教育振興に効果的に転用すべしとの考えを抱いていた。ただし上に見たように、戊戌以前の構想では、各地の淫祠に取って代わるのは文廟であって、學堂ではなかった。例えば一八九五年の公車上書では、「鄉落の淫祠を悉く孔子廟に改め、各善堂會館には孔子を独祀せしめて、愚民を化導し、聖教を扶けて異端を塞ぐ」⁽²⁰⁾とあり、また同年の『強学

報』第二号には「毀淫祠以尊孔讓」(即なる一文が掲載されている。五月一日の孔教摺においてすら、なお「天下の淫祠をしてみな改めて孔廟となす」よう奏請していることは、すでに述べたとおりである。このときまで、彼は郷邑淫祠の廢毀と新式学堂の設立を直接リンクさせていたわけではなかったように思われる。

では、なぜ康有為は戊戌五月中旬になって、いささか唐突に感じられないでもない学堂設置案を上奏したのであろうか。そのヒントを与えてくれるのが、胡思敬『戊戌履霜錄』に引く汪文博の康有為あて書簡である。胡思敬によれば、四月二十九日の宋伯魯「請改八股為策論摺」が康の手に成ることを知った汪文博は、康に書を寄せて科挙改革についての私見を開陳したという。その私見とは、科挙の弊害は大きく、策論を八股に代えても、それを教うことはできない。科挙は全廃し、大いに学校を興すべきである、という内容のものであった(分)。この書簡を見て大いに喜んだ康が、その言をぬすんで草したが先の淫祠摺になった、というのが胡思敬の説明である。ほかにこれを支える資料がない孤証であるから、その真偽を確定するすべもたぬが、彼の方針転換を理解する一つのヒントにはなろう。『戊戌履霜錄』は当時者による記録であり、そこに引かれる資料は概して信憑性が高いといえる。少なくとも、学堂設立に関して、康が汪文博から示唆を得ていた可能性は大きい。汪文博書簡は、府州県に小学校を、省会に中学校を、京師に大学校を設けるといっており、康有為の淫祠摺とはやや食い違いがある。しかもより重要なことに、汪文博は書院や淫祠の処置については何も語っていないのである。この点に関しては、後考に俟つことにしよう。

さて、康有為の上奏を受けて、光緒帝は五月二十二日(7・10)

に以下の如き上諭を下した。すなわち「各省府州県の現有の大小書院を、一律改めて中学西学を兼習する学校と為す」とともに、「民間の祠廟に至りては、祀典に在らざるものがあれば、地方官より居民に曉諭して、一律学堂に改めさせ、以て糜費を節し、教育を隆んにする」ことを命じたのである。字数にして四百字余りのこの上諭は、その大半を康有為の淫祠摺に仰いでいる。表現の上で両者がいかに密接に連動していたかを示すために、以下に原文を対照させてみることにしよう。(次頁参照)

いかにも唐突に出された感のするこの上諭を、官界や社会一般はどのように受けとめたであろうか。残念ながら、それを物語る資料は多くない。爾後の歴史から顧みて、それが清末廟産興学運動のさきがけとなったことは確かだが、実際に戊戌新政において学堂設立にどれほどの実効が挙げられたかという点、はなはだ心もとない。梁啓超は『戊戌政変記』の中で、五月に上諭が下るや「奸僧惡巫」はこれに怨みを抱き、権貴に賄賂を贈って宦官に運動したとして、仏教界の反対が政変の「一小原因」になったと述べている(2)。また同書でも紹介されているように、当時この上諭をめぐって、光緒帝がキリスト教に入信したとの噂はかなり広く流布されていたらしく、守旧派大臣の中には、康有為が進めた薬水を服した皇上は性情が激変し、宮中に礼拝堂を設立しようとしたと噂するものまでいたという(3)。戊戌新政に反対する旧党勢力の根強さを物語るエピソードだろう。事実、多くの資産と差役免除の特権を有する僧道勢力は、この上諭に面して、宮中の大官や宦官と気脈を通じて陰に陽に抵抗し、また形勢を窺望したのであった。蘇繼祖『清廷戊戌朝変記』の記述から、その舞台裏の一端をのぞいてみよう。

康有為 淫祠摺

五月二十二日上諭

我各直省及府州縣、咸有書院。……今既罷乘八股、而大堂堂經濟常科、皆須小學中學之升擢、而中小學直省無之、莫如因省府州縣鄉邑、公私現有之書院義學社學學塾、皆改為兼習中西之學校、省會之大書院為高等學、府州縣之書院為中等學、義學社學為小學、……不論郡邑鄉落、不論公私官民、皆頒發大學章程、令其依照弁理。……詔旨先電飭各直省督撫、督率道府州縣、各將所屬書院義學社學學塾所多少、教習人才高下、經費數目、限兩月報明。

臣查上海電報局、招商局及廣東閩姓規、皆溢款百數十萬。……請嚴旨戒飭各疆臣、清查善後局及電報、招商局各溢款陋規濫費、及撥為各學堂經費、……並鼓勵紳民捐創學堂、其能自捐萬金、廣募十萬金經費者、賞以御書匾額、給以字銜、其有獨捐十萬巨款、創建學堂者、請特旨獎勵、賞以世職、以資鼓勵。

其中學小學所說之書、所弁之章程、皆特設書局、編輯中外要書、頒發誦讀進行。

查中國民俗、惑於鬼神、淫祠遍於天下。以臣廣東論之、鄉必有數廟、廟必有公產。若改諸廟為學堂、以公產為公費、……若此則人人知學、學堂遍地。

惟各省中小學、尚未一律開弁、總計各直省省會暨府州縣、無不各有書院、著各該督撫、督飭地方官、各將所屬書院坐落地所、經費數目、限兩個月詳查具奏。即將各省府州縣現有之大小書院、一律改為兼習中西學之學校。至於學校等級、自應以省會之大書院為高等學、郡城之書院為中等學、州縣之書院為小學、皆頒給京師大學堂章程、令其依照弁理。其地方自行捐弁之義學社學等、亦一律中西兼習、以廣造就。

至各書院需用經費、如上海電報局、招商局及廣東閩姓規、聞頗有溢款、此外陋規濫費、當亦不少、著該督撫假數提作各學堂經費。各省紳民如能捐建學堂、或為勸募、准各督撫按照籌款數目、酌量奏請給獎、其有獨力措捐鉅款者、朕必予以破格之獎。

所有中小學小學所說之書、仍遵前諭、由官設書局、編譯中外要書、頒發進行。

至於民間祠廟、其有不在祀典者、即由地方官曉諭居民、一律改為學堂、以節糜費而隆教育。

京師に賢良寺という大廟があった。その主僧の交際相手はみな朝貴で、無権の公侯はお目通ししたくともままならなかった。僧道が「上諭のことで」奔走している時、ある当路の要人がこの主僧にいうには、心配せずに、落ち着いていればよい。西山の僧は多く内監と通じており、有権の大監諸公の話でも、

太后がいるのに、廟宇を壊すことなどできないとのこと。これらの事は、大局の定まった後にやっても遅くはない、云々云々。僧道界の有力者と宦官勢力とが結託して、この新政上諭を反故にしようとしていたのであった。それが可能だったのは、いうまでもなく西太后がその後ろ楯となっていたからである。仏教を篤く信仰し

ていた西太后が、五月二十二日の上諭を聞いて、光緒帝に対する不信と怒りをますます強めていったことは想像に難くない。

また實際問題として、いかにして資金を調達するか、どの廟産を接収するか、どこに校舎を建てるか、等々の具体的施策はすべて現場の各級官僚に任されていたため、実行にあたっては多大の困難や障害が生じていた。管学大臣として戊戌教育改革の全般にわたる最高責任を負っていた孫家鼐は、六月十七日の奏摺で五城（北京城内）における学堂設立の問題点を取り上げている。これは直接には北京五城に小中学堂を設立する件につき「斟酌弁理」せよとの六月六日の上諭に応えたものだが、京師大学堂章程（中学堂、小学堂はその下に設置されるものとされていた）がその「大端」を挙げるのみで「詳細節目」が不備であることをまず指摘している。中でも最大の難題は、学堂開設に必要な經費をどのようにして捻出するかであった。彼はこの点につき、五城においては御史（中・東・西・南・北五城の巡城御史）に設立勸弁させるとしながらも、順天府地方にあっては「經費未斉」のため暫時延期せざるをえないと釈明している。また涇祠廢設の方針に対しても、暫く廟宇を借りるかどうか、また将来の学堂建立の場所などについては、五城御史に「隨時斟酌」させるのがよい、と実務家としての慎重な態度を示している（28）。お膝元の北京ですらかくの如き有り様だったのであるから、地方における実施状況は推して知るべしであろう。

五月二十二日上諭は、各省の督撫に対しその学堂開設の状況を二か月以内に報告するよう命じていた。けれども、この新政上諭に対する地方の反応はきわめて鈍かったようである。七月三日（8・19）総理衙門は再度各省に向けて、報告の期限が迫っているから直

ちに覆奏するようにとの上諭を伝達した（29）。ようやく七月下旬になつて地方督撫からの報告が集まるが、それらは概していかにもおざなりの作文といった域を出ていない（30）。山西巡撫胡聘之に至つては、「学堂と書院とは、名は異なっているが、実は同じで、ともに人材造就の地である」（31）と、上諭の精神に反するが如き言すらなしている。要するに、実行に当って最も大きな障害となつたのは、張之洞が的確に指摘しているように「延師」（教員招聘）と「籌款」（資金調達）の二事であつた（32）。これは、各省からの報告がほとんど例外なく言及している点である。いずれも、旧弊厚き郷党社会においては、そう簡単に解決できる問題ではなかつた。そうしたわけでも、書院・涇祠を廢し学堂に改めるとの康有為のプランは、はかばかしい成果を挙げぬまま、他の幾多の新政建議同様、百日維新の挫折とともに撤廢されることになつたのである。政変直後の上諭にい

う。

大学堂は人材培植の地なり。京師及び各省会の業已に次第に興弁せるを除くの外、その余の各府州縣議設の小学堂は、該地方官をして情形を斟酌し、民の自便に聽せしむ。その各省祠廟の祀典に在らざるものは、苟も涇祠に非ざれば、一にその旧に仍らしめ、改めて学堂となすに及ばず（33）。

五月二十二日の上諭から数えてわずか七十八日目のことであつた。

四 僧道と涇祠

ところで、五月二十二日の上諭の要点の一つは、「祀典に在らざる」民間祠廟を一律学堂に改編して、教育を振興しようという内容のものであつた。すなわち、広大な廟産を有する涇祠を廢設して、

それを教育事業へ転用せんとしたのである。とすれば、本来『会典』等にその資格、方式、冊籍などが詳細に規定されていた僧道二教は、淫祀や邪教と違つて国家の管理と保護の対象となるべきだったはずである。事実、清朝政府は僧道に關しては特別の行政措置をとり、僧尼に対しては度牒を、道冠には執照を給して許可証とし、また京師と地方にそれぞれ僧道官を配置して、常時彼らを監督せしめていたのである(27)。もちろん、公安・風俗を害する行為や制限を越えた田産の所有は厳しく取り締まられたが、それでも一般には「僧道ニシテ能ク戒律ヲ守リテ身分ニ応スル生計ヲ爲ス以上ハ私財ヲ蓄フルモノヲ禁制セサルモノナルコト明カナルカ如キ」(28)状態だったのである。

それにもかかわらず、五月二十二日上諭に対して、京師の僧道界が一斉に反対運動を起こしたのはなぜだろうか。康有為も仏寺を淫祠の中には数えていなかったのに、上諭が下されるや、「地方の無類が端に藉りて擾攘する」(29)とは思いの外であった、と『自編年譜』で語っている。

問題の根幹は、いうまでもなく経済問題にあった。「直省の寺觀莊田は、動もすると万畝を逾え、税を衣とし租を食として、民の生計を廢げる」(30)といわれる状況の中で、寺觀廟宇の擁する膨大な田産をいかに取用活用するかが、教育振興の一つの焦点になったのである。康有為や梁啓超も、五月二十二日上諭は、淫祠の有する広大な田産租入を学堂開設の経費に充てようとするのがそのねらいであった、と後に明言している(31)。たとえ度牒・執照を受けた寺觀であらうと、近代的教育制度の確立のために莫大な費用が必要とされ、た際、応急の対策として遊休の祠廟に人々の視線が向けられたのは、

けだし自然の勢いであつた(32)。また実際問題として、「民間の寺廟は仏教と道教と混然たるものがあつて、廢毀の対象となる神々を祀つた神廟に仏教僧侶が住んでゐるもあり、仏寺に廢毀されるべき列内にある神々の祀つてある所もあつて、僧も仏寺も迷信打倒偶像破壞の嵐の中にまきこまれ」(33)るといふ例も少なくなかつた。仏教のみならず、道教の神々において、淫祀との境界がさらに画定しにくかつたことはいうまでもない。そうした中国の神仏混淆の現象も、この時期の仏道排撃の風潮に一役買つていたのである。

指摘すべきは、この廟産興学の建議は、現実には実行困難であつたとはいへ、概ね当時の官僚士人層には好意をもつて迎へられたといふことである。その背景には、洋務振興への社会的要請とそれにもとづく僧侶・道士への敵意反感が存在していた。とりわけ教育改革による富国強兵を目指していた開明的知識人からすれば、富裕な資産をもちながら「尼山〔孔子〕の席を奪ひ、愚民の心を惑わし、無益の事を作し、有用の財を傷なう」(34)祠廟は、それが国家公認の寺觀であれ、祀典にない淫祠であれ放置しておけなかつたのである。当時の新聞雑誌には、無為徒食の僧道に対する露骨な処罰(35)勞働論がしばしば登場する。その一つの典型として、五月二十二日の上諭に対する『申報』の論說記事を紹介してみよう。ここに引くのは、僧道を「数千百万の無為無食、遊手好閑の人」と断じた上で、彼らがいかに処分し転職させるべきかを論じた部分である。

一案として、地方官に命じて各州県の僧道の教を实地調査させ、その報告書を提出させる。十六歳以下で蓄髮遺俗を願う者は、これを認める。十六歳以上の者は、その才力に応じて工芸を教え、少しの懶惰も許さない。以前に悪事をなし法を犯し、悪行

が目にも余る者には、罰として苦役を課す。芸々たる億万の家は、土農工商の四途を出ない。みな終歳勤勞し、その力で自活している。「自食其力」のだ。しかるに、かの輩だけが暖衣飽食、享樂三昧であるのは、何としても許せない。ここに少しく懲らしめの意をこめて、その体膚筋骨に勞働を覚えさせても、不都合はなからう。女尼については、二十歳以下で勤勉な者には還俗結婚を許し、中年以上の者はその大半が驕惰に馴れて、救いようがないので、奴隸に売りとばすのがよい。年老いて無能な者は、養老院に入れる(39)。

『申報』はいうまでもなく、上海で長年刊行された中国近代有数の大新聞である。この時期の論調は総じて変法維新に冷淡であるが、五月二十二日の上論に限っては、諸手を挙げて賛成しているのである。若くて善良なものは生産勞働へ、犯罪者または老いて無能なものには処罰苦役を。そこには、僧道を含めた民衆宗教に注がれる新たな視線を感じとらないわけにはいかない。すなわち、無為や懶惰が罪悪であり、勞働が一つの規律・訓練になるといふあの近代特有の身体への視線(M・フーコー『監獄の誕生』)である。無為徒食と勞働・刑罰の結合、また經典中の「自食其力」(礼記・礼器)を借りて表出された生産Ⅱ監視装置への関心。フーコーが近代西洋に見いだした規律・訓練の視線が、国家統合を至上課題とする清末中国の知識人の間にも内面化されつつあったことを、これらの事態は物語っている。

そうした仏道無用論を背景に、清末から民国にかけて廟産興学の嵐は全国に吹き荒れ、各地の寺觀廟宇は物理的にも経済的にも決定的な打撃を被るに至る。五月二十二日上論の詩いた種は、戊戌維新

運動の失敗にもかかわらず、それとは相対的に独立した社会空間の中で広がり深まっていたのである。もちろんその中には、官僚・軍閥・土豪などが政治的混乱に乗じて、公共事業に名を借り、無力な寺廟からその財産を没収して私腹をこやす場合が少なくなかった(40)。

さてここで、五月二十二日上論にもどることにしよう。上述したように、この上論の眼目は各地の淫祠を学堂に改めてその資産を教育に転用すべしとの点にあった。問題はここで廢毀の対象になった淫祠である。淫祠の語は、実はこの上論にはない。それに対応するのが「民間の祠廟で祀典に在らざるもの」との表現であるが、これが淫祠に等しいかという点、事はそう単純ではない。上論の原文を細かく吟味してみよう。まずここにいる祀典とは、清代を通じて編纂された『大清会典』『会典事例』や『大清通礼』など、国家祭祀に関わる法典の総体をいう。この祀典に記載された廟祀が正祀であり、記載のない(祀典に在らざる)のが淫祀(そしてそれを奉る神廟が淫祠)ということになる。さらに、上論が「民間」祠廟とことわっているのは、官祀(地方官が職掌として行う祭祀)をすでに受けている祠廟は対象外に置くとの意に解せる。といっても、地方官は祀典所載の神霊のみ奉祀しうるのであるから、事実上は官祀すなわち正祀である。法典上の定義からはいちおうそのようにいえるのだが、話がややこしくなるのは、淫祠つまり「祀典に在らざる」祠廟といえども、「其公安ヲ害シ風俗ヲ紊ルノ虞ナキモノハ其地方人民ノ崇敬スル所ニ任セテ敢テ之ヲ禁止セザル」(41)との現状がいっぼうで存在していたからである。とすれば、それらを一律淫祠として禁圧の対象に据える五月二十二日上論は、清朝にとって重大な方針

転換を意味してははずである。

ここで清朝の宗教政策を詳論する余裕はないが、ごくおおざっぱにいって、その性格について二つの異なる理解があるように思われる。その一つは、清朝は儒教を正統とする立場から、僧道を含めた各種の宗教信仰には一貫して抑圧的あるいは否定的な態度をとっていたというものである。政治的反乱の可能性を秘めた「淫祀邪教」への弾圧は論ずるまでもあるまい。僧道に対する歴代皇帝の態度も、どちらかといえば抑圧的のものであった。乾隆二年（一七三七）三月の上諭にいう、釈道二教は異端ではあるが、それを禁絶しないのは、僧道もまた養生の一術だからである。世教に大害がなければ、強いて彼らを還俗、失業させるには及ぶまい。僧道に対しては、生かさぬよう殺さぬよう、次第にその数を減らしてゆくのが望ましい、と(42)。以後清朝は原則的にこの上諭の精神を踏襲してきたと考えられるのが、従来比較的広く認められてきた見解である。これによれば、儒教以外の教えはすべて異端であり、国家の制限または排除の対象になった、ということになる。

これに対して、中国文化の特質を宗教的多元主義(Religious Pluralism)として再評価しようという、アメリカにおける近年の新しい潮流がある。それによれば、儒教を正統とする伝統中国にあっては、宗教(仏道その他民間信仰)の存在形態は、西洋キリスト教社会に見られるような排他性、非寛容性を帯びてはいなかった。国家は政治的安定が保証される限りにおいて、儒教以外の宗教的世俗的觀念体系に対して驚くほど寛容だったのである。それどころか、国家は常にエリート(官僚・郷紳)を通じて、民衆文化にある種の型を押しつけようとしていたにもかかわらず、実際には民間の宗

教信仰がエリートとその非正統的な価値や儀礼を共有することがきわめて多かったといわれる(43)。

こうした見方によれば、淫祠に対する朝廷や官僚の態度は、禁止・排除一辺倒というわけではなかった。祀典に記載がないから淫祠なのではなく、淫祠か否かはむしろ祭祀の実践とそれが社会にもたらす影響、効果によって判断されたのである。ここで、われわれは中国人の宗教儀礼(とくに葬礼)に関して、J・ワトソン氏によって提起されたオーソプラクシーのテーゼに触れておくべきだろう(44)。氏によれば、帝制後期の中国社会においては、正しい儀礼が執行されている限り、そこで何が信じられているかはそれほど問題にされなかった。つまり、礼の信仰(Belief)よりも実践(Practice)に優位がおかれたのだ、という。いいかえれば、国家が社会に対して求めた価値は、オーソドクシー(Orthodoxy、正しい信仰)ではなく、オーソプラクシー(Orthopraxy、正しい実践)だったのである。国家官僚はこのオーソプラクシーを通じて、民族や宗教的背景を異にし多様な信仰を抱え込む複合社会を、中国(Chineseness)という一つの文化的統合体にまとめあげること成功した、というのがワトソン氏の所論である。このワトソン・テーゼに対しては、歴史学の立場からE・S・ロウスキ氏が批判的継承を試みているが、中国文化の多様性と統合性、正統(儒教)と異端(民間信仰)、国家と社会といった一連の問題群に対して、オーソプラクシー／オーソドクシーの概念を手がかりに新たな照明を与えようという試みは、まことに新鮮な問題提起であった。

ワトソン・テーゼは淫祠をめぐるここでの議論に際しても有効であるように思われる。「清国行政法」にもいう、「官祀ヲ享ケサルカ

故ニ淫祠タルニハ非ス。淫祠タルト否トハ事實ニ依リテ之ヲ決スヘキナリ(46)と。すなわち、淫祠であるか否かは、もっぱらその実践(政治的かつ宗教的)が国家の規定に抵触しないか否かを基準に判断されたのであって、たとえ「祀典に在らざる」祠廟であろうと、その儀礼やシンボルが正祀・官祀に背かない限り、淫祠として彈圧されることはなかったのである。この点に關しては、一つ面白い事例がある。上述した即墨案で取り沙汰された聖像にまつわるオーソプラクシーの問題である。孔廟にいつごろから聖像が祭られるようになったのかははっきりしないが、少なくとも宋代以降はかなり一般化していたらしい。ところが、正祀の規定に照らせば、孔廟に設置すべきは聖像ではなく、木主(木製の位牌)であった。実際、明清の会典のどこを探しても聖像を安置せよとの規定はない。それゆえ、後代には聖像か木主かをめぐる激しい論争が展開されたわけだが、嘉靖九年(一五三〇)の神像破壊令(『明実録』卷一一九)に見られるように、聖像を去り木主を設けるというのが、国家の公的な言明であることに変わりはなかった(47)。清朝もこの原則を継承していたことは、『光緒会典事例』卷四三六に「神牌を供奉する」とあるのに明らかである。したがって祀典の規定を厳密に解釈するならば、即墨孔廟に聖像が祭られていたこと自体、正祀に反する偶像崇拜行為とされても不思議はなかったのである。事実、四月十日の『申報』は、即墨案を事実無根の風聞に踊らされた愚拳と皮肉りつつ、この点を問題にしている。「そもそも各省府州県にはみな文廟の類があり、粟主〔木主のこと〕を祭っているが、聖像を祭るとは聞いたことがない。体制を崇め尊嚴を示すためである。山東は聖人生長の郷であるから、聖容をかたどり、かの国の人士にも瞻仰さ

せるのだといつても、尋常の廟宇のように自由に入場遊観できるわけでもなからう(48)。現実には各地の孔廟で聖像が祭られていたのだから、これは明らかに孔教を提唱する康梁一派に向けて放たれた矢である。「体制を崇め尊嚴を示す」とは、清朝皇帝の權威を傷つけかねない過度の孔子崇拜に釘を指そうとしての言である。もっとも聖像か木主かの争いは、変法派の側も十分承知していたようである。先に挙げた麦孟華、梁啓超らの閏三月十六日「公呈」は、明の張孚敬(張璁、一四七五—一五三九年。正徳の進士。嘉靖帝に孔子の王号の剽奪、聖像の撤去などを上奏した人物。これに応える形で嘉靖九年の神像破壊令が出された)が聖像に代えて木主を用いるべきだと奏言したことをとらえ、逆に「即墨はなお古義を保存しているのだ」と反駁している。聖像の設置が祀典に合するか否かは棚上げした上で、ドイツ兵による破壊行為のほうに人々の注意を喚起しようとしたのである。

『申報』と「拳人公呈」いずれかに理があったかはさておき(オーストラクシーの観点からすれば、どちらにも理があったといえる)、淫祠のみならず孔廟の聖像ですら、直ちに是非存廢の議論を引き起こしかねないのであった。このように考えるなら、「祀典に在らず」との理由だけで各種寺廟を排除し禁止しようとすることは、淫祠にきわめて「寛容」であった清朝の宗教政策への重大な挑戦であったといえる。五月二十二日上諭は、文言上は従来の規定を再確認したに過ぎないかのように見える。しかしながら実際は、清朝の民間信仰に対する態度の根底的改変を意味していたのである。僧道から淫祠に至る「異端」の全面的排除と孔教の國教化、いいかえれば、國家による信仰の一元的な管理・支配、ここにわれわれは康有

為の夢想した「孔教国家」の一つの本質を見いだすことができよう。

五 『勸学篇』と廟産興学

最後に、張之洞と廟産興学運動の關係について簡単に触れておきたい。実は康有為が先の淫祠摺を上呈したのとほぼ前後して、湖広総督張之洞も『勸学篇』の中で、それとほぼ重なる学堂設立のプランを提起していたのである。中体西用論に関連してしばしば引かれる『勸学篇』外篇第三「設学」がそれである。「天下に広く学堂を設ける」ことを説いたこの設学篇は、後段の「新旧兼学、旧学為体、新学為用」によつてのみ有名であるが、ここで注目すべきはむしろその前にある次の一節である。この中で彼はまず、書院を学堂に改めるべしと説いた上で、その経費の問題に触れて次のようにいう。

問い：県の書院は経費が少なく、屋宇も狭い。小県はとくに粗末であり、書院が無いところすらある。どうして師生を養い、書器を購うことができようか。答え：一県であれば、善堂の地や賽会演戯の款を転用すればよい。一族であれば、祠堂の費を転用すればよい。問い：だが、その数にも限りがある。どうしたらよいのか。答え：仏道の寺観を転用すればよい。いま天下の寺観は、数方に止まらない。都會には百余区、大県には数十、小県には十余あり、みな田産をもつが、その物業はみな布施から来ている。もし学堂に改めれば、屋宇田産はすべて具わる。これもまた権宜にして簡易なる策である。今日、西教は日に熾んだが、「仏道」二氏は日に衰え、その勢いは久存しえない。仏教はすでに末法中半の運に際し、道家もまた「その鬼、神ならず」『老子』第六十章』の憂がある(49)。

以上のような問答体によつて、彼は寺観の有する田産を学堂に転用することを主張し、さらにその具体策をこう提示する。

- 一、寺観の十分の七を学堂となし、残りを僧道の居住処とする。
- 二、寺観田産の中、学堂がその七を用い、僧道はその三を食する。
- 三、その田産の値を計算し、朝廷に奏明したものには、旗奨する。
- 四、各省薦紳にしてその郷に学堂を興さんとするものには、本県寺観の情形を調査の上、連名奏請すれば、みなこれを許可する

(49)。

かくして、僧道の廟宇田産を学堂に改めれば「万学一朝にして起るべし」と、彼は教育振興への期待を語るのである。ありうべき抵抗、反発を予期してか、「もし儒風が振起して、中華が父安あやなすれば、もとより二氏もその保護を蒙るであらう」とも述べているが、実際は儒教正統の立場からする、仏道二教への徹底した排撃にほかならない。中華の民たるもの、經典中の聖人の教え以外の信仰をもつべきではない、というのである。彼はまた唐武宗の会昌廃仏の先例などを引きつつ、前代は「その丁に税し、その法を廢するため、あるいは釈を抑えて老を伸ばすため」の「私」的廢仏であったが、今日の寺産取用は「本県の育才のため」であり、また旗奨もあるのだから、「公」であると言っている。この「公」的興学論に対しては、「西文兼学を公事とするなら、かの慈悲渡世も公事ではないか」との反論が出されが(50)、給じて士人一般に広く受け入れられ、廟産興学の世論普及に大いに与かつて力があつたといえる。一例を挙げれば、先に触れた『申報』光緒二十四年六月四日の論説は、『勸学篇』のこの議論を紹介して、その僧道廢毀の主張に好意的

な論評を加えている(5)。

『勸学篇』は戊戌三月に著され、まもなく張之洞門下の黃紹箕の手で光緒帝に進呈された。六月七日(7・25)の上諭は『勸学篇』を「持論平正通達にして、學術人心に大いに裨益あり」と評し、その副本を各省督撫学政に一部ずつ頒発して広く刊布させよ、と命じている。これにより、同書は短時にして全国に広まり、各地で続々と刊刻されることになった。一説にその総発行部数は百万冊に上ったという。

張之洞は康有為と異なり、こうした議論を奏摺の形で展開することとはなかつたようである。また、康の奏摺がもつぱら溥洞を対象にしていたのに対して、『勸学篇』は仏寺道観に狙いを定めたところにも両者の違いが見られる。しかしながら、そうした違いにもかかわらず、両者の基本的立場は見られる如く非常に接近している。しかも、それらが公にされたのはほとんど同時だったのである。これはたんに偶然の所産なのか、あるいは(その可能性はきわめて小さいが)事前に何らかの接触、協議があつたのだろうか。

一ついえるのは、張之洞が廟産興学を提唱するにあつたのは、長年の地方官僚としての経験が大きく作用していたということである。なかんずくその教育改革にとって重要と思われるのは、四川学政として辺地の文教政策を担当した同治末年から光緒初年にかけての時期である。この時期、彼が学徒に学問の門徑を示さんと著した書物に『翰軒語』一卷(初刻は光緒二年〔一八七六〕)がある。その「勸置学田説」にはすでに、後の廟産興学に発展するアイデアを見て取ることができる(6)。つまりそれは、各県の紳民から公捐を募つて学田を購置し、その三年ごとの収穫の租を計つて、学費に充当

させようというものであつた。もとより学田の制は古くに遡るもので、張の創案というわけではない。彼の工夫は、官吏に勸捐させるのは弊害が多いから、地方の紳民に募弁させるべし、との点にあつた。その後、山西巡撫、両広総督、湖広総督を歴任して各地の民情をつぶさに観察した彼は、教育改革の呼び声が高まる中、地域社会に一定の場を占める寺観廟宇に眼を向け、ここに廟産興学を提起するに至つたのである。『勸学篇』上梓後まもなく、張之洞は四月十一日の奏摺で、丁漕(丁毎に割当てられた漕糧)の一部を「学堂捐」に振り替えて「学堂永遠經費」とし、「公正紳士」にその運用を任せるよう願ひ出ている(7)。彼はこの案を「本地の款を以て本地の才を育てる」ことだと説明しており、やはり先の「勸置学田」の構想が脈々と続いていたことわかる。

一言でいえば、張之洞の勸置学田(廟産興学)のプランは、地方の実務官僚の立場から構想された、より現実的な教育振興策であつた。この点は、官僚としての履歴を全く持たぬ康有為との最大の相違である。また、穩健を旨とするその折衷主義的改革案が、孔教国教化を目的とする康有為の変法思想と大いに隔たつていたことはいうまでもない。しかしそれにもかかわらず、戊戌新政の一時期、二人の教育改革案は部分的にせよクロスしていたのである。一八九五年の強学会封禁、九八年の戊戌政変、一九〇〇年の自立軍起義など、政治的にはしばしば鋭く対立した両者であるが、こと廟産興学の件に限っては、同じ問題に同じ答えを出していたといえよう。

おわりに

戊戌政変により一時挫折したかに見えた廟産興学運動は、清末新

政における教育改革の機運の中で、再び息を吹き返す。例えば、光緒三十二年（一九〇六）四月二十二日の「学部奏定勸学所章程」には「推広学務」の一条があり、農村で初等教育を普及するための方法が列挙されている。その「勸学」「興学」「籌款」「開風氣」「去阻力」の諸項は、いずれも戊戌維新の積み残した課題を継承するものであるが、二番目の「興学」こそ、かの廟産興学の公的復活を示すものにはならない。そこには「学齡兒童の数を計算して、若干の初等小学を立て、各村人家の遠近を計りて、学堂を適中の地に立てる。某地に祀典に在らざる廟宇・郷社を查明すれば、租賃して学堂の用となすべし」⁽⁵⁵⁾とたわわれており、こうして全国各地で新式学堂の設立に拍車がかけられたのである。このような上からの政策に加え、知識人による迷信打破のスローガンや軍閥割拠の政治的混乱もあって、民国以後になると祠廟寺観に対する破壊や占拠はますます激化してゆく。

そしてその動きは、やがて康有為の孔教をも巻き込まずにはおかないであろう。周知の五四新文化運動における「打倒孔家店」である。この中で、真先に偶像破壊の槍玉に挙げられたのが孔廟であった。この時期、康有為の最大の敵対者となった陳独秀はいう。

中国の文廟は郡県に遍く、春秋の二祀に官庁学校は奉行することと久しく、まるで国教さながらである。……国家の収入は、全国人民が共同で負担しているのであって、孔教徒が単独で負担しているのではない。国費で孔廟を立て孔子を祀るのであれば、同様に国費で寺院を建てて仏道を祀り、教堂を建てて耶・回を祀るべきだろう。でなければ、一律廟を立てず、祭りを行わずして、はじめて國家は各教を対等に遇することができるのだ

(55)

いうまでもなく、陳独秀がこの文を草していたとき、国内で議論沸騰の大問題となっていたのが孔教の国教化であった。孔教に関する規定を憲法に記載することは是か否か、またそれは憲法に定められた宗教の自由と両立しうるものか。陳独秀をはじめとする『新青年』グループが出した答えは、もちろんノーであった。かくして、陳独秀は上文を次の言葉で締めくくるのである。「全国既有的の孔廟を毀してその祀を廃するべし！」。

ここにおいて、康有為らの孔教独尊・立廟祀孔の主張は、その実現を見ることがなく、廟産興学の啓蒙主義をより徹底させたスローガン、すなわち五四の「科学と民主」に取って代わられることになったのである。

注

(1) 湯志鈞編『康有為政論集』中華書局、一九八一年、上册、一三二頁。

(2) 拙稿「康有為と孔子紀年」、『学人』第二号、一九九二年七月（刊行予定）。

(3) 房德隣「康有為与孔教運動」、『北京師範大学学报』一九八八年第六期。

(4) ちなみに康有為「西學廣仁善堂聖学会緣起」（一八九七年）は、その活動要事の第一に「庚子拜經」を掲げ、「庚子の日に逢うごとに大会し、会中の士夫衿帯は陳経行礼して、經の一章を誦し、以て尊敬を昭らかにすべきである。その毎旬の庚の日には、みな小会を為し、人士の挙行するに聴せる」と

定めている。このほか、康有為の愛弟子であった徐勤は「日本横浜中国大同学校学記」(『知新報』第五十二冊、光緒二十四年閏三月二十一日)で、「一日尊教、今宜立孔子之像、復七日來復之義、作尊聖之歌、行拜謁之礼、便朝夕誦誦、咸沾教」と述べている。「七日來復」は「易・復」の語。ただしこの「七日」は一般に七か月を意味するので、この解釈はキリスト教の日曜礼拝をまねた強引なこじつけに近い。

(5) 『日本変政考』巻四、明治五年三月二十三日条按語。

(6) 矢澤利彦「孔子崇拜儀礼(祝典)について」、『思想』七九二号、一九九〇年六月。

(7) 孫家鼐「奏訳書局編纂各書請候欽定頒発并請嚴禁悖書摺」(光緒二十四年五月二十九日)、中国史学会主編『戊戌変法』(中国近代史資料叢刊Ⅷ)神州国光社、一九五三年、Ⅱ、四三二頁。

(8) 陳宝箴「奏盤正學術造就人才摺」(光緒二十四年五月)、『戊戌変法』Ⅱ、三五八―五九九頁。

(9) 島田虔次「辛亥革命期の孔子問題」、小野川秀美・島田虔次編『辛亥革命の研究』筑摩書房、一九七八年、所収。

(10) 林克光『革新派巨人康有為』中国人民大学出版社、一九九〇年、二二七頁。また同書二二六頁の「因独國人破壞山東即墨文廟孔子人像上書一覽表」参照。

(11) 孔祥吉「戊戌変法時期第二次公車上書述論」(『戊戌維新運動新探』湖南人民出版社、一九八八年)。八三〇名の署名者一覽は、同書三三二―四二二頁に「第二次公車上書題名録」として収める。

(12) いま『國聞報』光緒二十四年閏三月十六日「擬上請弁独人拆毀山東孔廟呈稿」による。

(13) 以下、即墨案についての記述はおもに『清德宗景皇帝実録』巻四一七―四一八、及び林克光前掲書、二二七頁による。

(14) 趙炳麟『光緒大事彙編』巻九、「趙柏敷集」(近代中国資料叢刊第三十一輯)、四七五―七六頁。

(15) 『京城保国会題名記』、『國聞報』光緒二十四年閏三月二十四日。

(16) 梁啓超「復友人論保教書」、『欽冰室文集』之三。原載は『知新報』第二十八冊(光緒二十三年七月二十一日)。

(17) 福建舉人林旭、林慶福等三六九人「為聖像被毀、聖教可憂、請飭總理衙門責問独人公呈」、孔祥吉前掲書、三一九頁より転引。

(18) 『傑士上書彙録』巻二所収。また『知新報』第六十三冊(光緒二十四年七月十一日)にも「請飭各省改書院淫祠為学堂摺」との題で載せるが、字句に一部異同がある。いずれも戊戌五月の日付をもつ。孔祥吉氏はこの奏摺が草機処「隨手登記摺」に記載されていないことから、總理衙門の代呈を経ずに直接上通されたものと見ている(前掲『戊戌維新運動新探』一三九頁)。文中に五月十五日上諭への言及があること、またすぐ後で述べるように、これをもとに五月二十一日の上諭が起草されていることから考えて、同摺は五月十五日から二十一日の間何らかの形で光緒帝のもとに届けられたのであろう(前掲『康有為政論集』上冊、三二三―一四頁の「説明」参照)。

- (19) 前掲『康有為政論集』上冊、一三二頁。
- (20) 湯志鈞『戊戌变法史』人民出版社、一九八四年、一五六頁。原文は未署名であるが、康有為またはその弟子の筆になるものと思われる。
- (21) 胡思敬『戊戌履霜錄』卷一、『戊戌变法』I、三六〇頁。
- (22) 梁啓超『戊戌政変記』第三篇第二章「政変之原因」、『戊戌变法』I、二七一頁。
- (23) 蘇繼祖『清廷戊戌朝変記』、『戊戌变法』I、三三七～三八頁。
- (25) 孫家鼐「奏議覆五城添設小学堂請飭設法勸弁摺」、『戊戌变法』I、四三四頁。
- (26) 『清德宗景皇帝実録』卷四二三、光緒二十四年七月三日上諭。
- (27) 国家檔案局明清檔案館編『戊戌变法檔案資料』（中華書局、一九五八年）の「六、籌設文武学堂及遊学章程」には、山西巡撫胡聘之、直隸給督榮祿、湖南巡撫陳宝箴、两江給督劉坤一らの奏摺が収められている。
- (28) 同右、二七七頁。これは戊戌政変直後、書院存続を正当化するのにしばしば用いられた表現である。
- (29) 張之洞「致給署」（光緒二十四年七月十八日笺）、『張文襄公全集』卷八十、電奏八。
- (30) 『清德宗景皇帝実録』卷四二七、光緒二十四年八月十一日上諭。
- (31) 臨時台湾旧慣調査会『清国行政法』（一九六六年大安影印本）第四卷、第一編第十章第二節第二款「仏教及道教」参照。
- (32) 同右、一〇三頁。
- (33) 『康南海自編年譜』光緒二十四年五月条、『戊戌变法』V、一四九～五〇頁。
- (34) 蔡鎮藩「奏請審官定職以成新政摺」光緒二十四年七月、『戊戌变法』II、三八四頁。
- (35) 『康南海自編年譜』光緒二十四年五月条、『戊戌变法』V、一四九頁、梁啓超『戊戌政変記』第一篇第二章「新政詔書恭跋」、『戊戌变法』II、三五頁。
- (36) 牧田諦亮「清末以後に於ける廟産興学与仏教々々」、東亜同文書院大学東亜研究所『東亜研究』第六四号、一九四二年、八七頁。
- (37) 塚本善隆「中華民国の仏教」、『塚本善隆著作集』第五卷、中国近世仏教史の諸問題、大東出版社、一九七五年、二七四頁。
- (38) 「論中国変政並無過激」、『知新報』第七十四～七十六冊、光緒二十四年十一月、『戊戌变法』II、二九七頁。
- (39) 『申報』光緒二十四年六月四日、「恭誦五月二十二日上諭謹再注」。同様の僧道寺觀廢毀の論は、ほかに『閩聞報』光緒二十四年三月二十四日（来稿）「廢寺觀以興学校論」、『申報』六月十七日「論中国釈道二教有衰微之機」などに見られる。
- (40) 民国以降の廟産興学運動に関しては、前掲牧田、塚本論文に詳し。
- (41) (45) 前掲『清国行政法』第四卷、六七頁。
- (42) 『清高宗純皇帝実録』卷三十八、乾隆二年三月十一日上諭。また塚本善隆「明・清政治の仏教去勢」特に乾隆帝の政

策」(前掲『塚本善隆著作集』第五卷、所収)参照。

- (43) Kwang-ching Liu ed., *Orthodoxy in Late Imperial China*, University of California Press, 1960. 又、Kwang-ching Liu, "Introduction" 及び Richard Smith, "Rituals in Ch'ing Culture".

- (44) James L. Watson, "The Structure of Chinese Funerary Rites: Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance", in James L. Watson and Evelyn S. Rawski co-ed., *Death Ritual in Late Imperial China*, University of California Press, 1988.

- (46) 小島毅「儒教の偶像観——祭礼をめぐる言説」(東大中国学会一九九一年度研究大会報告)。

- (47) 『申報』光緒二十四年四月十日「閩報紀殿聖訛言一則率書其後」。ちなみに即墨文廟に神主とともに塑像が祭られていたことは、同治十二年(一八七三)刊『即墨県志』卷十、藝文・文類中、林薄「重修文廟碑記」によって確かめられる。

- (48) 陳山榜『張之洞勸学篇評注』大連出版社、一九九〇年、一〇四頁。

- (49) 以上の整理は、前掲牧田論文による。

- (50) 何啓・胡礼垣『勸学篇書後・設学篇弁』、『新政真詮』五編、上海格致新報館、一九〇一年、所収。

- (52) 牧田前掲論文参照。ただしこの『勸置学田説』は、『張文襄公全集』所収一九二八年刊)の『輪軒語』では削除されている。削除の理由は明らかでない。

- (53) 朱寿朋編『光緒朝東華錄』中華書局、一九五八年、第四冊、

四〇八三〜八四頁。

- (54) 朱有琳主編『中国近代学制史料』第二輯、華東師範大学出版社、一九八七年、一四五頁。

- (55) 陳独秀「再論孔教問題」、『新青年』第二卷第五号、一九一七年一月一日。