

康有為の『論語』解釈 — 『論語注』の視点をめぐる若干の考察 —

平野和彦

A Study on the Kang Youwei's 'Analects of confucius note'

HIRANO Kazuhiko

Abstract

Kang Youwei wrote 'Analects of confucius note' in 1902, and only the preface was introduced in 1912. The full text was open to the public in 1917. The content is the one that the interpretation history of 'Analects of confucius' is followed, and the annotation was added from the standpoint of Jinwen Jingxue in detail. The interpretation of Kang Youwei was verified enumerating two typical examples of the average of 'Analects of confucius' in this thesis. It is an interpretation to accomplish own thought while putting the theory of Zhuzi on a basic interpretation in the content which realistically tells the political thought which he in later years kept having. It is possible to catch a glimpse of a part of writing and the enlightenment activity of Kang Youwei in later years.

Key Word : 康有為, 論語注, Kang Youwei, Analects of Confucius

前言

康有為(一八五八—一九二七)は、『萬木草堂藏書目』(一九一七・注1)において『論語』の一節を次のように用いた。

爾雅云畫形也。廣雅云畫類也。說文畫眡也。釋名畫挂也。畫稱彰施五采作繪。論語繪事後素。然則畫以象形類物，界畫着色爲主，無能少議之。

此に引用された『爾雅』、『廣雅』、『說文』、『釋名』の一節は、元々唐の張彦遠(八一五—八七五・注2)が、その著『歷代名畫記』卷一「叙畫之源流」で述べた説の敷き写しであることは既に指摘される(注3)。「書」は、『尚書』「益稷」に見られる「以五采彰施于五色作服(康有為は「服」を「繪」に作る)」で、『論語』は、「八佾篇」に見られる「繪事後素」、即ち孔子が子夏に語った『詩經』「衛風・碩人」の解釋で、孔子は古代繪畫の作畫法を例に挙げて人の礼について説いたものである(注4)。康有為のこれら古典からの引用は、中国絵画、特に清朝の絵画の衰退を論じ、西洋や日本に対

峙すべき中国社会の改良の方法を論じたもので、「繪事後素」を「界畫着色爲主」即ち繪画は「界畫（輪郭）を先にし「着色」は後であると解釈すること、当時主流の文人画を批判し、西洋的写実主義の重要性を説き、それも、軍事、政治の用に帰す近代的設計図や写真技術等、世界情勢、地理的情報を正確に伝える写実的技法論に帰結させたのであった。

この『藏畫目』は、一般的に言う繪画コレクションの目録であったが、康有為は、各時代、各画派・画家の特徴に言及し、自らのコレクションにコメントを付しながらその理論を展開していった。曰く、

戊戌抄没、舊藏既盡。中外環游後、搜得歐美各國及突厥波斯印度畫數百、中國宋元明以來畫亦數百。有極愛者、思之既不可得見。乃郵畫目來閉戸端居之暇、乃寫所藏目錄。

中国清朝の繪画について曰く、

中國畫學、至國朝而衰弊極矣。豈止郡邑無聞畫人者、其遺餘二三名宿、摹寫四王二石之糟粕、枯筆數筆、味同嚼蠟、豈復能傳後、以與今歐美日本競勝哉。

繪画の真髓及び中国画と西洋画の比較について曰く、

若夫傳神阿堵、象形之迫肖云爾、非取神即可棄形、更非寫意即可忘形也。徧覽百國作畫皆同、故今歐美之畫與六朝唐宋之法同。

中国社会の改良について作画法の有り様を論じて曰く、

今工商百器皆藉于畫、畫不改進、工商無可言。此則鄙人藏畫論畫之意。以復古爲更新、海内識者、當不河漢斯言耶。

十七世紀西欧の作画法と商工業の發展を中国画と中国社会の發展に比し、「今工商百器皆藉于畫。」と論じて、芸術における写実主義（リアリズム）について、その解釈を見事に曲解させたが、こうした牽強附会の説が、繪

画論としては批判されるべきことについては既に論じた（注5）。

さて、前述の『論語』解釈は、康有為に用いられることによって、古典解釈史を踏襲しつつも遙かに別次元の導論に利用されたことになる。康有為は、儒家經典の代表的存在である『論語』に対してどのような問題意識を投影したのであるうか。

本稿は、康有為によつて光緒二十八年（一九〇二）に著された『論語注』（注6）の中から、その解釈に託された康有為の認識を読み解くことで、康有為晩年思想の一端について若干の試評を加えるものである。

一 康有為の『論語注』とその著述

康有為が『論語注』を著した光緒二十八年（一九〇二）は、康有為四十五歳の年にあたり、戊戌政変（一八九八）失敗後の康有為が、清朝の刺客を逃れて亡命先の哲孟雄國（今のシッキム・インド北東部の州名・ヒマラヤ山地内）に滞在していた。同年三月の『論語注』に続き、七月には『大學注』、冬至の日には『孟子微』を完成させている（注7）。これら各注は、『論語注』も含めて『不忍雜誌』（注8）誌上において宣伝され、『論語注』の序文も第肆冊に掲載された。茲にその序文を全文引用する。

論語二十篇、記孔門師弟之言行、而曾子後學輯之。鄭玄以爲仲弓、子游、子夏、等撰定、則不然。夷考其書稱諸弟子、或字或名、惟曾子稱子、且特敍曾子啓手足事、而曾子最長壽、年九十餘、安有仲弓、游夏所輯、而子曾子且代曾門記其啓手足耶。夫孔子之後、七十弟子各述所聞以爲教、支派繁多、以荀子、韓非子所記、儒家大宗有顏氏之儒、有子思之儒、有孟氏之儒、有孫氏之儒、有仲弓之儒、有樂正氏之儒、

其他澹臺率弟子三百人渡江，田子方莊周傳子貢之學，商瞿傳易，公孫龍傳堅白，而儒家尚有宓子景子世碩公孫尼子及難墨子之董無心等，皆爲孔門之宗。自顏子爲孔子具體，子貢傳孔子性與天道，子木傳孔子陰陽，子游傳孔子大同，子思傳孔子中庸，公孫龍傳孔子堅白，子張則高材奇一偉，大戴記將軍文字篇，孔子以比顏子者，子弓則荀子以比仲尼者。子顏子學說無可考外，今以莊子考子貢之學，以易說考子木商瞿之學，以荀子考子弓之學，其精神環博，窮極人物本末大小精粗，無乎不在，何其偉也。論語既輯自曾門，而曾子之學，專主守約，觀其臨沒，鄭重言君子之道，而乃僅在顏色容貌辭氣之粗，及啓手足之時，亦不過戰兢於守身免毀之戒。所輯曾子之言凡十八章，皆約身篤謹之言，與戴記曾子十篇相符合。宋葉水心以曾子本嘗聞孔子之道，殆非過也。曾子之學術如此，則其門弟子宗旨意識可推矣。故於子張學派攻之不遺，其爲一家之學說，而非孔門之全亦可識矣。夫以孔子之道之大，孔門高弟之學術之深博如此，曾門弟子之宗旨學識狹隘如彼，而乃操採擇輯纂之權，是猶使僬僥量龍伯之體，令鄙人數朝廟之器也，其必謬陋粗略，不得其精盡而遺其千萬，不待言矣。假顏子，子貢，字木，子張，子思輯之，吾知其博大精深必不止是也；又假仲弓，子游，子夏輯之，吾知其微言大義亦不止此也。佛典有迦葉阿難之多聞總持，故精微盡顯，而佛學大光。然龍樹以前，只傳小乘，而大乘猶隱。蓋朝夕雅言，率爲中人以下而發，可人人語之，故易傳焉。若性與天道，非常異議，則非其人語，故其難得傳，則諸教一也。曾學既爲當時大宗，論語只爲曾門後學輯纂，但傳守約之緒言，少掩聖仁之大道，而孔教未宏亦。故夫論語之學，實曾學也。不足以盡孔子之學也。蓋當其時，六經之口說，猶傳論語，不過附傳記之末，不足大彰孔道也。然孔門之聖師若弟之言論行

事，藉以考其大略。司馬遷撰述仲尼弟子列傳，言所據引，不能外論語。凡人道所以修身待人，天下國家之義，擇精語詳，他傳記無能比焉。其流傳自西漢，天下世諷之甚久遠多。孔子雅言爲六經附庸亦相輔助焉。不幸而劉歆纂聖作偽經以奪真經，公穀春秋焦經易說既亡，而今學遂盡，諸家遂掩滅，太平，大同，陰陽之說皆沒，於是孔子大道掃地盡矣。宋賢復出求道，推求遺經，而大義微言無所得，僅獲論語爲孔子言行所在，遂以爲孔學之全，乃大發明之，翼以大學中庸孟子號爲四子書，拔在六經之上，立于學官，日以試士。蓋千年來，自學子束髮詠讀，至於天下推施奉行，皆奉論語爲孔教大宗正統，以代六經，而曾子守約之儒學於是極盛矣。聖道不泯，天既誘予小子發明易，春秋，陰陽，靈魂，太平，大同之說，而論語本出今學，實多微言所發。大同神明之道，有極精奧者。又於孔子行事甚詳，想見肫肫之大仁，於人道之則，學道之門，中正無邪，甚周甚備，可爲世世之法。自六經微絕，微而顯典則無有比者。於大道式微之後，得此遺書，別擇而發明之，亦足爲宗守焉。其或語上語下，因人施教，有所爲言之，故問孝問仁，人人異告，深知其意而勿泥其詞，是在好學深思者矣。曾子垂教於魯，其傳當以魯爲宗，凡二十篇。漢時常山都尉龔奮，長信少府夏侯勝，丞相韋賢，及子女成，魯扶卿太子太傅夏侯建，前將軍蕭望之並傳之，各自名家。齊論者，齊人所傳，多問王知道二篇，凡二十二篇，異於魯論。昌邑中尉王吉，少府宋畸，琅邪王卿，御史大夫貢禹，尚書令五鹿充宗，膠東庸生並傳之，惟王吉名家。漢藝文志有魯傳二十篇，傳十九篇，魯夏侯說二十一篇，魯安昌侯說二十一篇，魯王駿說二十一篇，齊說二十九篇，說論語者止此而已。安昌侯張禹受魯論於夏侯建，又從庸生，王吉受齊論，擇善而從，以教成帝，最後行於漢世。然魯齊之亂自張禹始矣。劉歆偽古文論語，

託稱出孔子壁中、又爲傳託之孔安國、而馬融傳而注之、云多有兩子張篇、分堯曰以下子張問政、爲從政篇。凡二十一篇、篇次不與齊魯同。桓譚新論謂文異者四百餘字、然則篇次文字多異、其偽託竄亂當不止此矣。自鄭玄以魯齊論與古論合而爲書、擇其善者而從之、則真偽混淆、至今已不可復識、於是會門之真書亦爲劉歆之偽學所亂、而孔子之道益雜糅矣。晉何晏並採七家、古今雜沓、益無取焉。有宋朱子後、千載而發明之、其爲意至精、勤其誦於學官至久遠。蓋千年以來、實爲曾朱二聖之範圍焉。惜口說去、無所憑藉、上蔽於守約之曾學、下蔽於雜偽之劉說、於大同神明仁命之微義、皆未有發焉。昔嘗爲注、經戊戌之難而微矣。避地多暇、不揣愚昧、謬復修之、僻陋在夷、無從博徵、以包周爲今學多採錄之、以存其書。朱子循文衍說、無須改作者亦復錄之。鄭玄本有今學、其合者亦多節取、後儒雅正精確者、亦皆採焉。其經文以魯論爲正、其引證以今學爲主、正偽古之謬、發大同之漸、其諸本文字不同、折衷於石經。其眾石經不同者依漢、無則從唐、或從多數。雖不敢謂盡得其真、然於孔學之大、人道之切、亦庶有小補云爾。

『論語』を、その成立から門弟による伝承、鄭玄（二二七～二〇〇）、孔安國（生卒年不詳）、馬融（七九～一六六）を論じ、今文古文の論争史を克明に記述して、劉歆による偽作説から宋代朱子（一一一〇～一一二〇）の『論語集注』に至る。即ち、康有為にとつて、『論語』は儒家經典の重要な位置を占めながらも、古文経伝偽作説を固持し、鄭玄の立場、即ち古文を主とし、今文・古文の諸説を統合して一家の説を形成した功績及びその立場に対する批判よりもむしろその經典解釈の功績が清朝考証学のために重要な資料を提供することとなったことに絡めて、鄭玄でさえもあたかも今文派であるかのようなニュアンスとも読める序文である。

『論語注』序文は、この後を続けて、

孔子生二千四百五十三年、即光緒二十八年癸卯春三月十七日、康有爲序於哲孟雄國之大吉嶺大吉山館。

と、結ばれる。『不忍雜誌』第肆冊は、奥付に、

孔子二千四百六十四年四月 中華民國 日本大正 二年五月發行
と記されているので、この年は辛亥革命から中華民國の成立を経た翌年一九一三年にあたり、執筆から脱稿を経て、公にされるまでに十年の歳月を費やしていることになる。ただ、『不忍雜誌』は第九冊で停刊（民國三年九月・一九一三）しており、誌上に『論語注』の全文を掲載するには至らなかった。これは他の諸経伝に対する注についても同様で、誌上では序文のみの掲載に止められている。これは、雑誌の性質上こうした体裁を採ったものでもあろうし、また、「辛亥直後」という時宜を見計らつての判断と推測される。

『論語注』は、『萬木草堂叢書』（注9）にその全文を見ることができ、

論語注 南海康有爲書

と北碑風の独特の楷書で題された後の序文に、

孔子生二千四百六十八年、丁巳秋、校刊于京師美使館美森院。蒙難

居幽時 更姓

と記されるところから、全文の公開は、『不忍雜誌』で宣伝された後、更に四年半の歳月を要したことになる。即ち、康有為が十六年間の亡命生活から帰国して上海に活動の拠点を構えたのが民国三年（一九一四）のことで（注10）、茲に謂う「京師美使館美森院」とは、当時のアメリカ公使館内にあつた寓居の名で、「丁巳」は一九一七年、「蒙難」とは、立憲君主国家の理想を捨て切れなかつた康有為らによる張勳復辟運動の失敗を指す。

この年は、晩年の康有為が活発に著述活動を行って発表を始めた時期にあたり、前掲の『萬木草堂藏書目』（一九一七）も同時期、同所におけるものであったことは、その心情も含めて以下の後跋によつて窺い知ることができる。

丁巳五月蒙難，避地美使館，院前槐樗交蔭，名之曰美森院。杜門半載，一身面壁，室中空空無一物，欲郵所藏來，恐被封沒，欲冒險出未能也，惴惴恐憂，兼一身不自保，何況他外物，然性癖畫畫，戊戌抄沒，舊藏既盡，中外環游後，搜得歐美各國及突厥波斯印度畫數百，中國唐宋元明以來畫亦數百，有極愛者，思之既不可得見，乃郵畫目來，閉戶端居之暇，乃寫所藏目錄，外國者不詳，先寫中國者，無書可考，詮次時代或多謬誤，人名亦多不考，神游目想，聊以自娛。素乎患難，天游而默存焉。以後未知再增所藏不。姑寫傳同錢等慎保守之。北京天早寒，手僵，有暇再寫所藏各國圖畫古器，以後之好事者有考焉。丁巳十月康有為游存父寫于美森院，墨凝筆枯，呵凍書。

と、同じく「蒙難」から始まる跋文は、「端居之暇」「聊以自娛」と述べながらも、復辟失敗後の康有為が、六十歳という晩年に開始した著述・啓蒙活動の端緒を茲に見ることができよう。

二 八份篇「繪事後素」の解釈

さて、このようにして康有為が『論語注』を執筆し発表するに至る過程について考えを及ぼすとき、執筆当時と宣伝—全文公開—出版—販売に至る時間差にあつて、康有為自身が『論語』に対する自らの注釈をどのように受け止め、また読者に対して何をどのように訴える書物として捉えてい

たかを注目してみたい。

前掲「繪事後素」の解釈については、まさに絵画論そのものに用いることで康有為の中国社会改良の方法論について非常に具体的な自説展開に大いに有益な論拠を託したわけであるが、この、『論語』「八份篇」の当該部分について少しく解説しておきたい。

『論語』の原文は以下のようにある。

子夏問曰、巧笑倩兮、美目盼兮、素以爲絢兮、何謂也。

馬融曰：倩，笑貌也。盼，目貌也。素，白也。絢，文也。此二句在衛風碩人一章其下一句逸也。子夏曰：繪事後素。鄭玄曰：繪，畫也。素，白也。以素爲絢，以素爲素。子夏問曰：何謂也。曰：禮後乎。子夏曰：起予者商也。始可與言詩已矣。包氏曰：予我。孔子言，子夏能發明。我意可與共言詩。

初編所収本)

『十三經注疏』「論語注疏」「八份第三」（阮刻本・中華書局・一九八〇）にはほぼ同じく、

風頤人之二章、其馬曰、倩貌盼動目貌絢文貌此上二句在下一句逸也。

子曰、繪事後素着色、然後以素分布其間。以成其文。喻美女雖有倩盼美質。鄭曰、繪畫文也。凡繪畫先布亦須禮以成之曰禮後乎。子曰、孔子言繪事後素、子夏聞而解知以素、喻禮。故曰、禮後乎。子曰、起予者商也。始可與言詩已矣。包曰、予我也。孔子言、子夏能發明。我意可與共言詩。

とあり、更に疏は、

「疏」子夏至詩已矣○正義曰、此章言成人須禮也。子夏問曰、巧笑倩兮美目盼兮素以爲絢、何風頤人之篇閔莊姜美而不見荅之詩也。言莊姜既有巧笑美目謂也者、倩笑貌盼動目貌絢文貌此倩盼之容又能以禮成文絢然素喻禮也。子夏讀詩、至此三句不達其旨、故問夫子、何謂也。子曰、繪事後素者、孔子舉喻以荅子夏也。繪畫文也。凡繪畫先布然後

素，以分布其間以成其文，喻美女雖有倩盼美質亦須禮以成之也。曰禮後乎者。此子夏語子夏聞孔子言繪事後素即解其旨知以素喻禮。故曰禮後乎。子曰，起予者商也。始可與言詩已矣者，起發也。予我也。商子夏名孔子言能發明我意者是子夏也，始可與共言詩風碩人之二章者。案今毛詩碩人四章，章七句其二章也○注馬曰至逸也○正義曰云此上二句在曰手如柔荑膚如凝脂領如蝤蛴齒如瓠犀螓首蛾眉巧笑倩兮美目盼兮是也云其下一句逸者 今毛詩無此一句故曰逸言也○注鄭曰至成之○正義曰案考工記云畫繪之事雜五色下云畫續之色，然後以素分布其間以成其文章也。事後素功是知凡繪畫先布色然後以素分布其間以成其文章也。

とする。また、

繪事後素，釋文出繪事云，本又作續，同畫文也。案繪續古通用。周禮，考工記，凡畫續之事後素功，注及文選夏侯常侍詠注，引作續。とも付し、作画法の「素」を後にする解釈について、人の人格形成にとつて何が重要であるかを比喩的に説いた孔子の真意を読み解こうとする。係る文脈上、康有為はその『論語注』において以下のように注する。

詩衛風碩人之篇，今偽毛詩闕素以爲絢一句觀。子夏問之孔子，必無刪理。魯齊詩原本，必不闕也。凡諸經漢後之稱逸詩者，皆偽毛詩形後，後儒據偽毛詩言之，皆誤也。餘倣此倩好口輔也。盼目黑白分也。素粉地畫之質也。絢采色畫之飾也。言人有此倩盼之美質而又加以華采之飾，如有素地而加采色也。有子夏疑其反謂以素爲飾，故問之繪畫也。後素後于素也。考工記曰，繪畫之事，後素功。又曰，畫繪之事雜五采，謂先以粉地爲質而後施五采，猶人有美質，然後可加文飾。說文續纖五采亦同。包咸曰，予我也孔子言，子夏能發明我意可與共言詩，人而不仁

如禮，何必以仁爲先而後施。禮記曰，甘受和白受采忠信之人可以學禮，孔子創禮而再三言禮之本，恐人以文滅質詐僞曰自滋也。讀素絢而悟禮後孔子乃許以言詩，然則泥于章句說詩者，高叟必非聖人所許也。此可爲說詩之法。

と述べ、康有為が、鄭玄の説（前出割注）を取らず、朱子『論語集注』の解釈に拠っていることがわかる。『論語集注』卷二「八佾第三凡二十六章・通前篇末二章・皆論禮樂之事」には、以下の如く謂う。

子夏問曰，巧笑倩兮，美目盼兮，素以爲絢兮。何謂也。倩，七練反。盼，普覓反。絢，呼縣反。此逸詩也。倩，好口輔也。盼，目黑白分也。素，粉地，畫之質也。絢，采色，畫之飾也。言人有此倩盼之美質，而又加以華采之飾，如有素地而加采色也。子夏疑其反謂以素爲飾，故問之。子曰，繪事後素。繪，胡對反。繪事，繪畫之事也。後素，後於素也。考工記曰，繪畫之事後素功。謂先以粉地爲質，而後施五采，猶人有美質，然後可加文飾。曰，禮後乎。子曰，起予者商也。始可與言詩已矣。禮必以忠信爲質，猶繪事必以粉素爲先。起，猶發也。起予，言能起發我之志意。謝氏曰，子貢因論學而知詩，子夏因論詩而知學，故皆可與言詩。楊氏曰，甘受和白受采，忠信之人，可以學禮。苟無其，禮不行。此繪事後素之說也。孔子曰，繪事後素，而子夏曰，禮後乎，可謂能繼其志矣。非得之言意之表者能之乎。商賜可與言詩者以此。若夫玩心於章句之末，則其爲詩也固而已矣。所謂起予，則亦相長之義也。また、『朱子語類』卷第二十五「論語七・八佾篇・巧笑倩兮章」に、素以爲絢，不知是何詩。若以爲今碩人詩，則章句全。且此一句最有理，亦不應刪去。因古人繪事，未必有今人花巧。如雲字，雷字，見筆談。冊去僞同。

とあることから、康有為の解釈は、朱子の説に拠ることによって直截的に『萬本草堂藏書目』の論拠に積極的意義を与えるものになっていることを知ることができる。

三 憲問篇「邦有道穀無道穀恥也」の解釈

「憲問篇」冒頭のこの箇所は、原憲が孔子に、恥とはどのようなものを尋ねた部分で、当該文章をどのように句読するかによってその解釈が異なり、朱子学及びそれを批判的に継承した陸王の心学などに代表される、所謂宋明の理学と漢の樸学を比較し、理学の特性を明快に際立たせる非常に有名な注釈論争が展開される部分である。

漢学の解釈では以下の孔安國説に従うのが一般的で、

憲問恥、子曰、邦有道穀孔安國曰穀禄也邦有道當食其禄也無道穀恥也孔安國曰君無道而在其側食其禄是恥也。

即ち、この孔安國の解釈によれば、「邦有道穀無道穀恥也」を「邦有道穀無道穀恥也」と読解して、君子に正義も礼節もなく国家に道徳が廢れているにもかかわらず、ただ徒にその国に仕えて俸禄を受けることが恥である、ということになる。

しかし、朱子は憲問篇のこの部分について、『論語集注』卷七の「憲問第十四・胡氏曰・此篇疑原憲所記・凡四十七章」において、孔安國説とは異なる解釈を示し、「恥」について次のように説いた。

憲問恥。子曰、邦有道、穀、邦無道、穀、恥也。憲、原思名。穀、祿也。邦有道能有爲、邦無道不能獨善、而但知食祿、皆可恥也。憲之狷介、其於邦無道穀之可恥、固知之矣。至於邦有道穀之可恥、則未必

知也。故夫子因其問而并言之、以廣其志、使知所以自勉、而進於有爲也。

さらに、『朱子語類』第四十四「論語二十六・憲問編・憲問恥章」にも次のように見える。

問、集注云、憲之狷介、其於邦無道穀之可恥、固知之、至於邦有道穀之可恥、恐未必知、何也。曰、邦有道之時、不能有爲、只小廉曲謹、濟得甚事。且如舊日秦丞相當國、有人壁立萬仞、和宮觀也不請、此莫是世間第一等人。及秦既死、用之爲臺諫、則不過能論貪而已。治云、爲侍從、不過做得尋事、此不免聖人所謂恥也。於國家大計、亦無所建立。且如子貢問士一段、宗族稱孝、黨稱弟之人、莫是至好、而聖人必先之以行己有恥、不辱君命爲上。蓋孝弟之人、亦只是守得那一夫之私行、不能充其固有之良心。然須是以孝弟爲本、無那孝弟、也做不得人、有時方得恰好。須是充那固有之良心、到有恥、不辱君命處、方是。謙之。治云、子貢問士、必先答以行己有恥、使於四方辱君命。自今觀之、宗族、黨皆稱孝弟、豈不是第一等人。然聖人未以爲士之至者、僅能行其身過、而無益於人之國、不足深貴也。問、邦有道穀、邦無道穀、恥也。諸家只解下一。爾、上一句。不曾著。此言邦有道穀、邦無道穀、而繼之以恥也者、豈非爲世之知進不知退者設耶。曰、穀之一字、要人玩味、穀有食祿之義。言有道無道、只會食祿、略無建明、豈不可深恥。即ち、朱子の解釈は、「邦有道穀無道穀恥也」を「邦有道穀、無道穀、恥也」と解すること、君子に正義も礼節もあつて、国家に道徳が満ちていても、ただ徒に何事をも爲さず祿を受けるだけであるのも恥で、国家、君子に道徳もなければ尚更である、ということになる。孔安國に比べて、「公」と「私」のあり方について、自己内省的且つ朱子の所謂「知先行後」、即ち、

実践の重要性を認識し（『朱子語類』卷第九「學三」論知行「知、行常相須、如目無足行、足無目不見、論先後、知爲先。論輕重、行爲重。」）、行動評価をかなり深く掘り下げた内容となっている。

これらに対して、康有為の注は以下のように記述される。

○憲問恥子曰邦有道穀邦無道穀恥也。史記引此憲作子思邦作國又下引子思曰克伐怨欲爲一章。

憲原思名穀祿也。言有道之國可仕而食其祿。若無道之國，醜顏朝列則爲可。恥此與。天下有道，丘不與易相反。蓋以救時爲心者，則可就無道之國以立節爲志者則不宜立無道之邦義之淺深異也。道大者，宜學聖人。否則當知此恥也。

子思曰克伐怨欲不行焉。可以爲仁矣。子曰，可以爲難矣。仁則吾不知也。今本無子思曰此從史記第子傳以史記爲今文必魯論也且有子思曰乃是合一章吳志鍾離牧傳注引此作原憲云問于孔子曰克伐怨欲不行焉。

子思子思憲字此亦原憲以其所能而問也。克好勝伐，自矜怨忿，忌欲貪欲四者在人如大火奇毒爲害甚大，禁制不易，若能降伏可以爲難。若仁則爲元德有惻怛之心，博愛之理，天地一體，萬物同氣能制其魄者。僅能克己自守，尙未有益于人，故未及能仁也。故孔子云，不知蓋以尊德性行仁爲學者，日事擴充，不必防檢而其道日大，蓋魂自清而魄自禁也。以遏惡欲守義爲學者，日事防制，雖極力勉強而其道，日隘學者，根資不同皆可入道而行仁者遠矣。孟子好貨好色，與百姓同。使有積極倉而無怨曠得。孔子已立，立人已達，達人之義。故知苦心潔身之士絕已之，欲而不能濟世。非孔子所貴也。（注9）

（こ）でも、朱子説を採ることによって、憂国、救国の情に就く康有為の立場は堅持され、辛亥革命によって立憲君主国家実現の夢こそ断たれたが、自らは「独善」として「有為」の志を忘れず祖国のために孔教支持に奔走する信念を垣間見ることができよう（注11）。

小結

康有為と朱子。両思想家の立脚点は、年月を経て近代共和制国家の中国において論理的根拠に融合を見たとは言えないだろうか。康有為の『論語』解釈は、自らの政治活動と改良救国、孔教振興の信念を、公羊家思想を堅持しつつ注され、事実上政界を引退した後も営々と続けられる康有為の活動は、『論語』を朱子学の立場に立つて解釈しつつ、古文批判を注釈に加えることで、自らの思想の啓蒙的価値を再提示する理念で貫かれているようである。

しかし、この問題は、『論語注』執筆時の康有為と出版時の康有為との年齢差や時代変化を総合して見直す時、当然のこととは言え、『論語』全篇にわたって再検証を加えることによって、康有為の『論語』解釈が、近代の『論語』解釈史に幾ばくかの価値をもたらし得るかどうかが、今日的再評価は可能か否かを論ずる必要性に迫られるものと考えられよう。

注

注1 影印本に『康有為先生墨蹟叢刊（二）』中州書画社（一九八三）、『康有為手稿 萬木草堂藏畫目』文史哲出版社（民国六十六年）がある。本稿は二種の影印本を参照した。

注2 官は、兵部員外郎を経て乾符二年大理卿に至る。『法書要録』、『續唐

暦』などの著述で知られる。

注3 張彦遠著・長廣敏雄訳注『歴代名画記』上下(平凡社・東洋文庫305)、古原宏伸著『画論』(中国古典新書66・朝日出版) 参照。

注4 『論語』「八佾篇」「子夏問曰、巧笑倩兮、美目盼兮、素以爲絢兮、何謂也。子曰、繪事後素。曰、禮後乎。子曰、起予者商也、始可與言詩已矣。」に相当する部分。

注5 拙稿「康有為の絵画論」(『中国文化』第四三号) 参照。

注6 東洋文庫蔵『萬木草堂叢書』本参照。

注7 『南海康先生年譜続編』(蔣貴麟主編『康南海先生遺著彙刊』第二二卷所収本) 参照。

注8 全9冊。民国三年九月(一九一三) 停刊。上海廣智書局印行。

注9 注6に同じ。

注10 蔣貴麟主編『康南海先生遺著彙刊』第六冊にもその影印が載せられている。尚、康有為が辛亥革命後中国に戻って上海に居を構え政治拠点として活動を開始したのは、拙著「康有為と吳昌碩——康有為自用印とその交友——」(『群馬女子短期大学国文研究』第23号「一九九七」)では、康有為の売字による政治資金蓄積と原作作品に押された自用印及び吳昌碩への刻印依頼に係る書簡の往来などから、その年を民国三年(一九一四)と総合的に推定した。竹内弘行著「後期康有為論——亡命・辛亥・復辟・五四」(京都大学人文科学研究所共同研究報告『五四運動の研究』第四函⑭・一九八七)は、民国二年の康有為滞在地または通過地について、『康南海先生年譜続編』を参照に「日本——香港——広東」とし、広東滞在が旧暦の十一月とするものの「上海」定住には言及しない。『康南海先生自編年譜続編』の民国三年甲寅(一九一四年)先君五十七歳の条には、「四月、游茅山。」「五月、游天荒蕩。」と記された後、「六月、返滬、李提摩設筵歡迎。」と記されており、チモシー・リチャード主催で二百人あまりの参加者を集めた上海での歓迎会席上で、「地球弭兵」、「大同之義」を述べたことが記述されている。今日の所謂軍縮、即ち軍備放棄と大同世界の実現を帰国後の活動理念として確信していたことが分る。

注11

王陽明の『傳習録』は、朱子の「知先行後」を批判的に継承しつつ「知行合一」を説くことになる。以下、王陽明の「知行合一」説に係る主要な内容を引用しておく。即ち、康有為は、その『論語注』において朱子に言及しつつも、王陽明、或いは陸王心、所謂陸王の心学と陸王の論争に与しないことの証左である。

①先生曰、此已被私欲隔斷、不是知行的本體了。未有不行者。知而不行、只是未和聖賢教人知行、正是要復那本體。不是著你只恁的便罷。故大學指箇真知行與人看、說如好好色、如惡惡臭。見好好色屬知、好好色屬行。只見那好色時、已自好了。不是見了後、又立箇心去好。聞惡臭屬知、惡惡臭屬行。只聞那惡臭時、已自惡了。不是聞了後、別立箇心去惡。如鼻塞人雖見惡臭在前、鼻中不曾聞得、便亦不甚惡。亦只是不曾知臭。就如稱某人知孝、某人知弟。必是其人已曾行孝行弟、方可稱他知孝知弟。不成只是曉得說些孝弟的話、便可稱爲知孝弟。又如知痛、必已自痛了、方知痛。知寒、必已自寒了。知饑、必已自饑了。知行如何分得開。此便是知行的本體、不曾有私意隔斷的。聖人教人、必要是如此、方可謂之知。不然、只是不曾知。此卻是何等緊切著實的工夫。如今苦苦定要說知行做兩箇、是甚麼意。某要說做一箇、是什麼意。若不知立言宗旨。只管說一箇兩

箇，亦有甚用。（『傳習錄』卷上）

②先生曰，子夏篤信聖人。曾子反求諸己。篤信固亦是，然不如反求之切。今既不得於心，安可狃於舊聞，不求是當。就如朱子亦尊信程子。至其不得於心處，亦何嘗苟從。精一博約盡心，本自與吾說（吻）合，但未之思耳。朱子格物之訓，未免牽合附會。非其本旨。精是一之功，博是約之功。曰仁既明知行合一之說，此可一言而喻。盡心知性知天，是生知安行事。存心養性事天，是學知利行事。夭壽不貳，修身以俟，是困知勉行事。朱子錯訓格物。只爲倒看了此意，以盡心知性爲物格知至，要初學便去做生知安行事。如何做得。（『傳習錄』卷上）

③知者行之始。行者知之成。聖學只一箇功夫。知行不可分作兩事。（『傳習錄』卷上）

④問知行合一。先生曰，此須識我立言宗旨。今人學問，只因知行分作兩件，故有一念發動，雖是不善，然卻未曾行，便不去禁止。我今說箇知行合一，正要人曉得一念發動處，便是行了；發動處有不善，就將這不善的念克倒了，須要徹根徹底不使那一念不善潛伏在胸中。此是我上上言宗旨。（『傳習錄』卷下）