

# 1900年植民地台湾の「揚文会」に潜む二つの虚文観 —後藤新平と呉徳功をめぐって—\*

許 時 嘉

## はじめに

1900年3月15日、日本の台湾総督府は台湾人の民心を安堵する方針として、清国時代の最大級の学堂であった登瀛書院を改めた台北西門内の淡水館で、台湾人紳士を招き、第一回の「揚文会」を開催した。総督府は清朝時代に生員以上の学位を受けるもの、すなわち舉人、拔貢、歳貢、恩貢、廩生等を対象として、全島の151人に招待状を送り、そのうちの72人が出席した<sup>1</sup>。揚文会では、「廟宇の保存」「節孝の旌表」「救済賑恤」という三つのテーマを掲げ、旧慣調査として台湾人紳士の策議と意見書を求める一方、児玉総督と後藤新平も相次いで講演し、台湾における文教の再建と帝国の近代教育の優越性を説いた<sup>2</sup>。翌年、当日の流れを詳しく記録した『揚文会記事』(日本語)と、児玉・後藤の演説内容、72人の台湾人紳士の意見書をまとめた『台湾揚文会策議』(漢文)が出版され、全島に配布された。参加者は往復を除き、台北に一週乃至十日間滞在し、旅費及び日当を支給

され、揚文会に出席しただけではなく、台北各地の建設や新事業にも案内された<sup>3</sup>。総督府は揚文会を利用して台湾人紳士を喜ばせるほか、その実学重視策を宣伝し、台湾人の「移風易俗」を狙う意図がかなり強かった<sup>4</sup>。ちなみに、1898年に台湾人年配者を招待した饗老典から1900年の揚文会開催に至った背景においては、児玉総督が主催者、後藤新平が後援者の役割を担っていたように見える。後藤新平の回想によれば、それは人民における総督の威信と慈愛的な形象を作り上げるためだった、という<sup>5</sup>。

総督府が揚文会を借りて台湾人の懐柔または統治力の再確立を狙ったことは既に多くの研究者が指摘している。そこに新帝国に隷属する新たな上流階級を造り上げようとする総督府の意図が潜んでいたこと<sup>6</sup>、台湾人紳士向けの「改朝儀式」を行ったこと<sup>7</sup>、さらに同文を利用して「中華帝国の宰相」

\* 本論文は2010年名古屋大学大学院に提出した博士論文「明治日本の文明言説と植民地統治——台湾統治をめぐって」第六章の一部を元にして加筆修正したものである。

<sup>1</sup> 第一回総会の参加者は清朝時代から科挙を通して功名を得た士人達に限定したが、参加者である李秉鈞と蔡国琳等の提案の下で、入会条件は旧来の功名を持つ人のほか、審査付きで漢学素養をもつ旧知識人や国語学校の出身者までに拡大したようである。それ以降、各地方の弁務所は該当地方に在籍する台湾人紳士の詳細と人数を総督府に報告し、揚文会に参加した台湾人紳士は合計846人となった。ただし、総督府は第一回の総会を開催して以降、総会や支部大会を一切行なわなかった。揚文会の加入者846人のうち、会の名簿に名前を載せるだけの人は多かったようである。呉文星『日据時代台湾社会領導階級之研究』(正中書局、1992年)65-66頁。

<sup>2</sup> 『揚文会記事』(台湾総督府、1901年、現台南市立図書館に所蔵)参照。『揚文会記事』(全46葉)は、揚文会開催の詳細と経緯、揚文会当日の児玉・後藤の日本語演説の内容、台湾揚文会規約、台湾人紳士の一週間の観光日程とその記録、台北医学校における後藤の日本語演説の内容、台湾人紳士・蔡路の感想等を収録している。

<sup>3</sup> 会員達は3月16日から22日まで、二班に分かれて各地を観光巡視した。その内容は、軍艦の観覧や法院、医学校、病院、製薬所、郵便電信局、度量衡調査所、商品陳列所、国語学校、小学校、砲兵工場、樟脳試製所などの観覧であった。

<sup>4</sup> 井出季和太『台湾治績志』(台湾日日新報社、1937年)351頁。

<sup>5</sup> 鶴見祐輔『後藤新平伝』2(勁草書房、1965年)、379頁。

<sup>6</sup> 呉はラムリー(Lamley, H. J.)の研究を引用し、揚文会の開催が一回のみでその後二度と開催されなかったところを見ると、総督府は台湾人紳士の人数を把握するために揚文会の名義を利用したのだらうと指摘している。呉文星は揚文会を含めた植民地初期の台湾人紳士と総督府の多様な交流関係を研究するにあたって、初期の台湾鎮圧、戦乱による台湾人紳士階級の構造的変化及び揚文会における台湾人紳士との交流を通して台湾人紳士の人数を把握し、新帝国に隷属する新たな上流階級を造り上げようとする総督府の意図を指摘している。呉文星、前掲『日据時代台湾社会領導階級之研究』67頁。

<sup>7</sup> 川路祥代は、島内各地からの台湾人紳士が台北の揚文会に「朝貢」するように集まり、新たな「想像の共同体」を構築したこと、総督府によって開催された揚文会は台湾人紳士向けの「改朝儀式」のような存在であったことを指摘している。川路祥代『植民地台湾文化統合與台湾伝統儒学社会(1895~1919)』(国立成功大学中国文学研究所博士論文、2002年)98-104頁。

や「擬似皇帝」<sup>8</sup>として清国時代の封建政権の権力体系を模倣し、台湾人紳士を新たな帝国統治の秩序に再編しようとしたことは先行研究において相次いで指摘されている。それらを踏まえて、ここで注目したいのは、揚文会という空間の中で、発信者と受信者が各々相違する知的回路を經由して「揚文」への共感を見事に共有していたという現象である。これについては、陳培豊と川路祥代の研究が大きな示唆を与えてくれる。

陳培豊は総督府が揚文会に賦与する懐柔的性質を容認した上で、公学校教育による文明化の実現を唱える後藤新平の講演内容には、あるレトリックが潜んでいると指摘している。後藤は、近代文明の摂取において書房や漢文教育の非効率性を強調し、公学校教育を日本の国体に連結させることで近代教育による「一視同仁」——日本民族への同化を意図的に提起した。とはいえ、その国体の提起は忠君愛国の精神、国民的な性格の養成に全く言及せず、後になって台湾公学校の教育内容の向上に反対し、実業教育を中心とする有限的な教育を主張したのは、「文明流」の思想の注入を警戒した態度からだった。これらは台湾人を日本人に隷属するものと見て「(日本) 民族への同化」から意図的に排除しようとするものだと陳は指摘している<sup>9</sup>。総督府は揚文会において、中国従来の文の伝統の容認と日本の近代教育の導入を平行に行なうことにより、台湾人紳士を懐柔して植民地権力構造に条件付きで統合する企図を明らかにした。

一方、台湾人紳士の反応は総督府の予想しない形で総督府の意図とのズレを生んだ。川路祥代は

揚文会を台湾人紳士向けの「改朝儀式」と見なす一方で、揚文会に出席した台湾人紳士・呉徳功の述べた感想に注目し、後藤が提起した天皇制イデオロギーや国体の観念に対して呉徳功の反応はかなり鈍かたことを指摘している。呉は後藤が提起した「文明化」や台北で見たインフラ・新興建設の必要性を「格物致知」の概念によって把握し、儒学の存続と「近代文明」の推進を相克概念としてではなく、むしろ相互補完的なものとして認識した、という<sup>10</sup>。川路の論にしたがえば、揚文会の観光旅行が台湾人紳士に「近代文明」への共感を呼び起こすことができたその根本の理由は、後藤の演説における国体の天皇制イデオロギーや近代的教育の宣伝から影響を受けたというよりも、本来の儒学的な価値観（「格物致知」の概念）が大きく作用したのだと言ってよい。川路が提起した儒学の要素は、植民地統治における「文明化」の推進が、必ずしも総督府の意図したルートによって成立したわけではない、という見方に大きな論拠を与えるものである。

興味深いことに、揚文会の「成功」はこの「誤解」の媒介による「意思疎通」の成立にある。それは表面的に「同文」という漢詩文リテラシーを利用する総督府のポリティクスが効果的であったと解釈される一方で、その深層に、特に「文」の概念をめぐる、台湾人紳士と総督府に何かしら共通し、また対立する心性が存在していた可能性を示唆している。本稿ではこの点について、後藤新平の演説と呉徳功の観光日記、特に先行研究に取り上げられなかった部分を分析し、考察する。

## 1. 後藤新平演説の多義性

「揚文」という名称は、唐・玄宗皇帝が征西に赴く王峻に送った五言排律の「振武威荒服、揚文肅遠墟」に由来する<sup>11</sup>。元々「揚文会」の他に、「尚

<sup>8</sup> 齋藤希史「〈同文〉のポリティクス」(『文学』10(6)、岩波書店、2009年11・12月号)42, 44頁。齋藤希史は日本と台湾における漢詩文リテラシーの「同文」性への着目によって、児玉が台湾人紳士に地方施政に関する意見を提出するように求めたことや台湾人との漢詩文唱和を積極的に行なったことは、同文の伝統を借りて台湾人紳士を懐柔し、「中華帝国の宰相」、「擬似皇帝」として清国時代の封建政権の権力体系を模倣することによって、彼等を新たな帝国統治の秩序に再編する意図からだったと捉えている。

<sup>9</sup> 陳培豊『「同化」の同床異夢——日本統治下台湾の国語教育史再考』(三才社、2000年)73-78頁。

<sup>10</sup> 川路祥代、前掲『植民地台湾文化統合與台湾傳統儒学社会(1895~1919)』106頁。

<sup>11</sup> 前掲『揚文会記事』1頁。この二句は『全唐詩』では卷三に載せる全二十句からなる五言排律「錢王峻巡邊」詩の冒頭の一聯である。

賢会」,「頤賢会」,「蘭台会」,「漱芳会」など,単に賢者乃至学問知識を求めることをスローガンとする提案もあったが,児玉はあえてその中から「揚文」という政治的意味を含む言葉を選んだ<sup>12</sup>。児玉は揚文会を開催した翌日,内地の新聞に向けて,文治中心の台湾社会において伝統知識階層の信頼を得ることなしには植民地統治を順調に行なうことができない,という打算的な認識を述べた<sup>13</sup>。児玉自身は明らかにこの集会の政治性に対してある程度の執着を持っていたように見える。

揚文会当日,児玉総督は総督府官僚たちを率いて式に臨み,次の式辞を朗読している。

抑々台島ハ素ト人文ノ区ト称シ夙ニ庠序ヲ興シ人才ヲ涵養スルノ道已ニ備ハレリト謂ツヘシ,然レトモ其智ヲ開キ世ヲ益スルノ具豈亦缺如ノ感ナカランヤ...茲ニ文教ヲ振興センコトヲ念ヒ揚文会ヲ挙行ス,夫レ揚文ノ会タル文人学士ヲ搜羅シテ,共ニ一堂ニ会シ,之ヲ優待スルノ典ヲ施シ,敦風勵学ノ儀ヲ隆ニシテ,其所長ヲ展ヘシメ以テ文明ノ化ヲ同賛センコトヲ望ム,而シテ我帝国ノ文教ニ於ケル常ニ実行实用専心講究ヲ期シ,殊ニ致知格物ノ学ニ至リテハ銳意討究スルモノ已ニ久シ<sup>14</sup>

児玉は揚文会の開催目的を簡潔に紹介し,文人紳士の協力を得て台湾島内で文風を振興し,文明の域に導くことを宣伝した。また,日本国内では「致知格物」の理念を前提として実学の教育を行い,多くの人材を養成してきたので,台湾人民も

「新附の民」として帝国の方針に従うべきだと示唆した。児玉の簡潔な祝辞は後藤新平の演説においてさらに展開された。後藤は「致知格物」の観点を踏まえながら次のように述べている。

揚文会トハ何ソヤ,故ヲ温ネテ新ヲ知ルノ機実ニ此会ニ存ス,而シテ諸君ノ会同ハ実ニ大人ノ学ヲ發揚スルモノナリ,大人ノ学ハ即大学ノ道ナリ,大学ハ明明徳新民止至善ニ在リ,(明德ヲ天下ニ明カニスルノハ格物致知ノ理ヲ求メルニ在リ,所謂作新民トハ湯ノ盤銘ヤ康誥ノ説明アル故ニ至善ニ止マリ,以上ノ言ニ諸君ガ馴染ムガ故ニ言ウヲ待タナイ。)揚文ナルモノ素ヨリ虚文ニ走り,俗儒記誦詞章ノ弊ヲ發揚スルニアラス,総督閣下ハ日新ノ学文明ノ徳ヲ普及シ以テ斯民ノ福利ヲ起サンコトヲ期シ,世人ヲシテ徒ニ新故ノ教育其方同シカラサルニ眩惑シ,其道一ナルコトヲ知ラサルノ弊ニ座スルヲ悟ラシメンカ為メ,乃チ本会ヲ開キ茲ニ有識諸君ヲ招集セラル,若シ諸君一旦豁然トシテ貫通スル所アルニ至ラハ,衆多書房教育ニ従事スルノ徒モ亦靡然トシテ其風ヲ矯メ自ラ新ナルノ域ニ進ムニ至ラン<sup>15</sup>

後藤は『大学』の経「大学の道は,明德を明らかにするに在り,民を新たにするに在り,至善に止まるに在り」を引用し,経の八条目「格物,致知,誠意,正心,修身,齐家,治国,平天下」の順序によって,明德を天下に明らかにすることはみずから自己の輝かしい徳を輝かし,ついでそれを推し及ぼして天下の人をして皆その輝かしい徳を輝かせるが,その根本は格物致知に由来する,と説明している。さらに,伝第二章「湯の盤銘に曰く『苟に日に新にせば,日々に新に,又た日に新なり』と,康誥に曰く『新にするの民を作す』と」を引用し,「民を新にする」と「明德を明かに

<sup>12</sup> 前掲『揚文会記事』1頁。

<sup>13</sup> 揚文会が開催された翌日(3月16日),総督児玉源太郎は内地の新聞紙面に次のような意見を披露した。「台湾土民の如き読書人を尊重する風は其の本国支那人より伝へ,而も新たに治者を代へ近ごろ匪賊と区別せられたる人民に対して鎮撫統治の功績を挙げんと欲せば,先づ読書人の階級をして治者に悦服するものたらしめざるべからず。読書人は愚民にして且つ領民たる多数を惑はすべき佯言の製造者にして,やがて土匪の煽動者ともなり,連りに統治者を誹謗して施政の最大障碍となる」。「児玉総督の談話(三月十六日国民)」(『台湾協会会報』19,1900年4月)参照。

<sup>14</sup> 前掲『揚文会記事』6頁。

<sup>15</sup> 前掲『揚文会記事』11-12頁。括弧内の文句が漢文版にあるが,日本語版に欠如された部分である。

する」を統一的に捉えて、至善のとまるべき所が自分の明德でなく、自分以外の、民の、明德をも含む、と示唆している。つまり、格物致知は至善の所在を認識しようとする根本的な動力であるがゆえに、台湾人紳士たちに「虚文」の学、「俗儒記誦詞章ノ弊」を排し、「格物致知」の理念に回帰し、「日に新に」して「民を新にする」境界に達すべきである、という。朱子学では、「格物致知」は「事物の理に窮め至る」こと、「それぞれの事物に即してそれぞれの事物の理を窮め、それらの理のいかなる究極点にも到達しないことがないようにすること」を意味しており<sup>16</sup>、それを踏まえて明末清初の頃から西洋科学技術に関する知識は「格致」、「窮理」と訳されるのが一般的であった<sup>17</sup>。後藤新平が「格物致知」を取り上げた意図には、伝統的書房教育と相対する、近代科学知識を包含する公学校教育の宣伝も含まれていたのだろう。

しかし、『大学』の格物致知に対する王陽明の説が朱子とまっこうから対立していることを想起すれば、後藤が提起した新民説における多義性の存在とその多義性による理解の交錯を見逃してはならない。周知のように、朱子学派の「性即理」の主張は陽明学派の「心即理」の立場と異なるがゆえに、「格は至るなり」と「格は正すなり」の対立

が生じ、その結果『大学』のテキスト解釈にも大きな差異が生じた。朱熹は『大学』の「親民」の「親」を「新」の誤字と見て、伝第二章の「日新」「作新民」「維新」の字句を挙げ、親民を「民を新にする」と読み替えた<sup>18</sup>。朱子の解釈は、自らの明德を明らかにした君子が、進んでさらにそのことを人にも推し及ぼし、他者の革新にまで進まなければならない、という。一方、島田虔次によれば、明明徳を致良知とする陽明が親民を文字どおりに「民を親しむ」と読むのは、心の本質（明德、つまり良知）が萬物一体の仁であるという考えに基づくのである<sup>19</sup>。したがって、明德を明らかにすることは、民を親しむことに展開、具体化されなくてはならない<sup>20</sup>。「明德を明らかにするのは、天地万物一体の体を立てることであり、民を親しむのは、天地万物一体の用を達することである」（『大学問』）。陽明は龍場体験を経て、「外」によって「内」を補おうとする、という朱子の格物説への不満から、「致知」とは知識を磨くことではなく、内面からの知（良知）の実現にあるべきだと頓悟し、「知行合一」の中核的思想を打ち出した<sup>21</sup>。そして、良知が万物一体の「仁」であるならば、人民を親しむことも自然に「仁」の発揮に繋がるのである。朱子学の制度主義下における民衆主体の欠如に対して、陽明学は民本主義的性格を展開していたのである<sup>22</sup>。

<sup>16</sup> 島田虔次『新訂中国古典選 第四巻 大学・中庸』（朝日新聞社、1967年）45-46頁。

<sup>17</sup> 十五世紀中期イエズス会の伝道士ヴァニョーニ（中国語名、高一志）がアリストテレスの『四元素理論』を『空際格致』（1633年）、アダム・シャル（中国語名、湯若望）がアグリコラ（G. B. Agricola, 1490-1555）の『金属について』（De re metallica）を『坤輿格致』（1640年）と訳して以来、ラテン語の scientia（後に英語 science の語源）が中国語の「格致」と読み替えられるようになった。19世紀中期以降、西洋科学の著作の中国語翻訳が大量に現れ、「格致」が「science」の訳語とされることが一般化した。清末民初の間における「格致」、「窮理」、「経世」、「科学」、「科技」諸語彙の概念的融合と分節化を分析した金観涛と劉青峰は儒学的概念である「格致」が後に「科学」という言葉に読み替えられた理由について次のように説明している。「格致」は元々「窮理」と「経世」という儒学的概念を意味していたが、1900年以降、清朝政府が新政と科挙廃止を推進するために、「格致」における東洋西洋のイデオロギーの混同を回避し、「科学」という道徳的色彩のないニュートラルな語彙を用いはじめた、という。金観涛と劉青峰「從「格物致知」到「科学」「生産力」——知識体系與文化關係的思想史研究」『中央研究院近代史研究所集刊』46期（中央研究院近代史研究所、2004年）105-157頁。

<sup>18</sup> 『朱子語類』卷第十六

<sup>19</sup> 島田虔次、前掲『新訂中国古典選 第四巻 大学・中庸』30頁。

<sup>20</sup> 弟子徐愛が「民に親しむ」という解釈の根拠を問うのに対し、王陽明は次のように答えている。「新民を作す」の新は、自律的に自己革新を遂げることを意味し、「民を新にする」という他律的な革新ではない。『大学』に見える「君子その賢を賢としてその親を親とす」（第三章第五節）、「赤子を保する如し」（第九章第二節）、「民の好むところを好み、民の悪むところを悪む、此れを民の父母と謂う」（第十章第三節）、「親に親しみ民を仁す」（『孟子』）、「己れを修めて以て百姓を安んずる」（『論語』）は、いずれも民を親愛することを意味している。「『民に親しむ』といえは教化とともに養民を兼ねるが、『民を新にする』というと、（教のみの）一方に偏ってしまう」。王陽明『伝習録』（溝口雄三訳、中央公論新社、2005年）11頁。

<sup>21</sup> 王陽明学説の「致良知」、「知行合一」、「親民」の相関関係については、島田虔次の『朱子学と陽明学』（岩波書店、1967年）119-146頁参照。

日本の陽明学は幕府政治の当初から朱子学者に異端と見られ、寛政の異学の禁によってますます抑圧されたが、朱子学を表面的に尊重しながらも陸王学を排斥しない（藤原惺窩、佐藤一斎）、あるいは陽明学に傾倒してその先駆となった（中江藤樹、熊沢蕃山、三輪執斎）学者も存在し<sup>23</sup>、朱子学者と陽明学者も必ずしも対立していなかった<sup>24</sup>。陽明学の「心即理」、「致良知」、「知行合一」という中核的思想は幕末に至って政治的蜂起に繋がり（大塩平八郎の乱が代表的である）、後に尊皇攘夷の志士たちの行動理念に大きな影響を与えた。

「心即理」の思想は文芸上にも影響を与えた。虚文を軽視、排斥する学風である。中江藤樹は文芸についてこう述べている。「文芸は道を求める筈なり。魚を得れば筈は無用の物なり」、「心法明かなものは、文理も自ら通ぜり」（『翁問答』）。その理念を以て彼は作詩に際して、平仄・押韻に拘泥せず、文法上の規則を無視し、自由な性格を表した<sup>25</sup>。彼の弟子三輪執斎も「わが江西の中江先師、遺経によりて其の緒を接ぎ、致良知の学を本邦百年の後に興起し、訓詁詞章の陋を改めたり」（『抜本寒源論私章』）と唱えている<sup>26</sup>。虚文嫌悪の心理は幕末期の陽明学者にも一般的である。岡田武彦が指摘するように、幕末の学者は、道学を標榜し、心性を説き性命を説いたが、多聞博識、訓詁汎濫の弊に陥り、分析、考察知解の弊に陥ることを極めて戒めた<sup>27</sup>。例えば吉村秋陽（1797～1866）は『読我書楼文章』において、読書講解という知識の獲得は学の入所に過ぎず、体験躬行こそ学の究極にほかならぬと述べ、読書講義に耽って知行合一の重要性を軽視するのは学問

の入所を究極と見誤ることだと指摘している<sup>28</sup>。彼はさらに自警三条を掲げて、「訓詁の陋に落ちず、門戸の見を立てず、知解の精に頼らず」と述べ、虚文の弊を徹底的に回避しようとする。この点からみれば、彼が同門の訥菴の朱子学を非難し、同じく文才に長じ議論を好んで行いの軽佻、知識の浅薄の譏りを免れえなかった朱子学者、安積良斎を批判したのも当然である<sup>29</sup>。これと似たような言論は林良斎（1807～1849）、池田草庵（1813～1878）、春日潜菴（1811～1878）等の著述にも見られ、虚文への警戒感が広く共有されていたことが分かる<sup>30</sup>。

幕末志士の行動理念と陽明学との関わりを想起するならば、幕末生れの後藤新平と同時代の知識人の社会的思想は、陽明学と朱子学の異なる理念が交錯して生じた多義性を背景にしていると考えられる。後藤新平自身については陽明学との直接の関わりを証明する資料は皆無だが、その少年時代から師の安場保和から横井小楠の尊王理念に親しんでいたといわれる。また、彼が15歳で上京するにあたって、父・実崇から受け取った前途を訓戒する書信には、「学問の道中迄も無之候へ共、

<sup>22</sup> 岡田武彦、前掲「解説 幕末の陽明学と朱子学」31頁。

<sup>23</sup> 他方、幕末の朱子学者も多聞博識、汎濫訓詁の弊や議論弁析、考索知解の害を自戒しているが、その理由は陽明学の知行合一の立場からではなく、「捕風把影、懸空恍惚の弊に陥るか、さもなければ利害得失の間、計較の心を生じて功利権詐に陥り、覇学のために赤幟を樹てるに至る」と考えたからである。岡田武彦、前掲「解説 幕末の陽明学と朱子学」31頁。ちなみに、「文」と完全に切り離すことのできないこの意識は文と道を表裏一体のものとする朱子の主張と関連しているのではないかと思われる。たとえば朱熹は『朱子語類』卷百三十九において「道者、文之根本。文者、道之枝葉（道は文の根本で、文は道の枝葉である）」と述べており、「文以載道」の実現が文と道の表裏一体性にあると強調している。さらに、蘇東坡の「吾所謂文、必與道俱（所謂文とは必ず道を具えるものである）」という説を批判し、蘇が「文」と「道」を別々に存在する個体と見なし、必要に応じて両者を融合しようとするのは誤っていると論断している。

<sup>30</sup> 岡田武彦、前掲「解説 幕末の陽明学と朱子学」29-31頁。こうした影響は西郷隆盛にも見られ、佐藤一斎の『言志四録』から百余条を手抄している。その中には、「経を読むは、宜しく我れの心を以て経の心を読み、経の心を以て我の心を釈すべし。然らずして徒爾に訓詁を講明するのみならば、便ち是れ終身曾て読まざるなり」という一条が記されている。山田濟齋編『西郷南洲遺訓 附手抄言志録及遺文』〔1888年〕（岩波書店、1939年）54頁。

<sup>22</sup> 陽明学思想と民衆意識の問題については、島田虔次『中国における近代思惟の挫折』（筑摩書房、1970年）の第四章参照。

<sup>23</sup> 安藤英男『日本における陽明学の系譜』（新人物往来社、1971年）31-42頁。

<sup>24</sup> 朱子学正統派の頼山陽と陽明学者の大塩平八郎の間に親交があったことはこの事実が示唆している。小島毅『近代日本の陽明学』（講談社、2006年）31-36頁。

<sup>25</sup> 安藤英男、前掲『日本における陽明学の系譜』31-42頁。

<sup>26</sup> 安藤英男、前掲『日本における陽明学の系譜』31-42頁。

<sup>27</sup> 岡田武彦「解説 幕末の陽明学と朱子学」『陽明学大系10 日本の陽明学（下）』（明德出版社、1972年）29頁。

先づ輪講等弁舌よく申述、虚文に而已走り、枝葉に悉く日を費し、文道の本旨を失ひ、孝悌忠信の道を差置き、権謀術数を旨とし、加之、人物の評論、且御政事の批判を致し、我身を修め、家を斉るの事を度外に差置候類、以之外成儀に候<sup>31</sup>と書かれていた。後藤は後にこれを軸物として終生秘蔵し、毎年正月いっばいは必ず床の間に懸けることを家例とした。後藤新平の父・実崇は、水沢藩士出身で、少年の頃藩塾立生館に入り堀籠胆水に程朱の学を学びながら、陸象山の学説にも傾倒していた<sup>32</sup>。いずれも直接的な資料ではないが、後藤の虚文排斥は洋学からの影響よりも、こうした幼少時の環境と幕末の儒学思想から来ている可能性が高い。

今日の日本国運の隆盛は国体と教育との合体によって「人心ノ統一ト国民ノ一致」を果たした結果であると唱えた後藤は、日本の公学校教育を万世一系の国体と結びつけ、教育勅語を国民教育の原則と見ている<sup>33</sup>。すなわち、国体精神を主軸として「国民」の養成を目指す日本の教育は、中国書房教育の記誦詞章の能力とは異なり、国家の発展に役立つ「実学実用」の知識ばかりを重視する。それは日本の国力を世界列強の一員へと飛躍させた根本的な要因である。一方、中国世界は嘗て「文教最盛ノ国」でありながらも、「記誦詞章ノ習」を以って「無用無実ノ学弊」に陥った結果、学問を求めるのはもはや自分のためではなく、ひたすら「科挙ノ具」に過ぎなくなっていた<sup>34</sup>。それゆえ、学術は「詞章訓詁ノ末技ニ耽り、実学ヲ務メス、庸陋墨卷ヲ取りテ浮華ヲ事トシ、文風日ニ敝レ、士習亦問フヘカラサルニ至リ、科名声利ノ習ハ深く人心ニ入り、積重返シ難シ」<sup>35</sup>。しかし、後藤が望んだのは、単に虚文の弊や書房教育を改革して済むことではない。後藤は次のように述べてい

る。もし今孔子孟子が蘇えるならば文教を振興し、庶政を改革してすぐさま世界雄飛の夢を叶えるのは決して難しくないが、中国は「国体ト教育トノ終始一貫セサル」ため、いくら改革を行なったとしても、その国力は到底日本に及ばない<sup>36</sup>。つまり、人民の国体への意識の有無こそが日本と中国の国力発展上に根本的な差異を果たした原因である。

後藤は最後に次のように述べている。

予ハ清国文学ノ気韻高尚且ツ優美ナルヲ知ラサルニアラス、又之ヲ廢業セント欲スルモノニアラス、唯方ニ四民ノ容易ニ学ヒ得テ容易ニ識リ得ラルヘキ方法ヲ以テ俗ニ通シ易キ日用常識ヲ普及セントスルニ在リ、山川風月紫水明山等ノ対句ニ勞センヨリモ実学実用ヲ主トスヘキコト是レ予ノ諸君ニ向テ切ニ注意ヲ望ム所ナリ（略）教育ハ国家ト相離ルヘカラスシテ国民ノ賢愚ハ国家ノ盛衰ニ影響スルヲ以テ国家ハ教育ヲ普及セシムルノ責務ヲ有シ、国民ハ自己及ヒ国家ノ為ニ教育ヲ受クヘキ義務ヲ有ス（略）帰郷ノ後、此趣旨ヲ賛襄シ益々揚文ノ実務ヲ奏シ以テ総督閣下優待ノ美意ニ副ハンコト呉々モ諸君ニ冀望ス<sup>37</sup>。

後藤は最後に、中国文章の美を知らないわけではなく、また教育改革が漢文漢学を排除するのでもないが、単なる文字の遊びよりも、実用の学を重視しなければならないことを理解してほしいと訴え、台湾人紳士に郷里でこれを宣伝する任務を与えている。公学校教育に教育勅語と天皇制イデオロギーの論理を導入しようとする後藤の演説は、単に書房教育の不足と実学の重要性を説明するに止まらず、教育と国体との合体が必要であること、そしてその実現には公学校教育が不可欠であること、という三重のメッセージが巧みに込められていた。

<sup>31</sup> 鶴見祐輔『後藤新平 第1巻』（勁草書房、1965年）92-93頁。

<sup>32</sup> 鶴見祐輔『後藤新平 第1巻』（勁草書房、1965年）56頁。

<sup>33</sup> 前掲『揚文会記事』15頁。

<sup>34</sup> 前掲『揚文会記事』15頁。

<sup>35</sup> 前掲『揚文会記事』15頁。

<sup>36</sup> 前掲『揚文会記事』15頁。

<sup>37</sup> 前掲『揚文会記事』18頁。

## 2. 呉徳功の揚文理解

それらのメッセージは台湾人紳士に完全に一義的に受け止められたわけではないように思われる。ここではかならず呉徳功の例をもう一度提示する必要がある。呉徳功（1850～1924）、台湾彰化人。1874年に博士弟子員になり、1895年に歳貢に昇進した。かつて台湾通志局に彰化県志の編纂を命じられ、各地を訪問し資料収集を行っていたが、乙末の戦乱でこれらの史料が散逸した。日本軍が台湾を接収する際、呉は台湾地方聯甲局正管帯を担当し、一時抗日活動に参加していたが、後に失敗して、世間を避け田舎に隠居した<sup>38</sup>。台湾が平定された後、総督府は清朝時代の旧制を継承する必要を実感し、地方の治安統制と人心懐柔のために、功績・名望のある地方人士の協力を得なければならないと認識した。こうした背景において、1896年冬に彰化駐在の高橋藤吾大尉が呉を訪れ、1897年春には台中県知事・村上義雄が通訳を介して接触し、その結果、1897年、当初は拒絶していた呉も総督府の誠意を感じたのか、台中県参事の職を引き受けることになった。台湾旧慣調査会事務嘱託、総督府史料評定委員会評議委員を兼任し、1902年に総督府から紳章を授けられた<sup>39</sup>。地方の公益事業に携わるほか、台湾の伝統文学である漢詩文の存続と流布及び儒家思想の継承に力を尽くし、多くの日本人学者、官員と定期的に漢詩文を唱和、交流し、特に日本漢詩人中村桜洲との親交を持った。1918年、崇文社が伝統漢文復興を趣旨として成立する、『台湾日日新報』で時局を論じる漢文文章応募キャンペーンを行うにあつ

<sup>38</sup> 張子文等編著『台湾歴史人物小伝—明清暨日据時期』（台北：国家図書館、2006年）145頁。

<sup>39</sup> 施懿琳「由抗日到傾斜—日治時期彰化文人呉徳功身分認同之分析」（『從沈光文到賴和—台湾古典文学的發展與特色』所収、春暉出版、2000年）375、377頁。施は、1897年に抗日的な立場から協力的な立場に一変する呉徳功の転向の具体的な理由は不明であるが、生涯にわたり儒学伝統文化・文学を重視した姿勢と地方の公益事業に対する熱心な態度からみて、日本に協力する立場を選択した呉の思考には「(和光同塵)世に入る」という儒教的理想が明らかである、と指摘している。

て、呉は評議員を担当した。著書は多く、『瑞桃齋詩文稿』、『戴案紀略』、『施案紀略』などがあり、『呉徳功全集』に収録されている。

揚文会を主とする台北観光に参加した呉徳功は『観光日記』において後藤の演説内容を次のように要約している。

帝国皇統一系、国祚興隆、與天壤無窮、迄今二千五百年、金甌無缺、国運之振興、教育之進歩、漢文自王仁齋入、釋教自印度流來、泰西文学亦喜為採納、皆能與之融和而得其要領。余非不知漢文之高雅優美而欲廢之也、惟先示以易知易学之方、故首教以国語、繼公学校、師範学校、将来文運長進、更設專門学校以期鞏固利用厚生之根抵、養成有用之才。此次之揚文会即發揚大人之学、即大学之道。大学言明德新民、又曰格物致知、湯言日日新、康誥言作新民、無非欲使人格考窮理、使德業富有日新也。爾等博学之士、歸去当教迪後進、庶無負督憲表揚文之意<sup>40</sup>。

（帝国は万世一系、国威隆盛、天壤と共に窮まることなく、今日まで二千五百六十年来金甌無缺である。国運が振興し、教育も進歩し、王仁によって漢文が齋され<sup>41</sup>、印度から仏教が流入し、泰西文学も歓迎され、それらを融合してその要領を悟得した。余は漢文の優美高雅を知らないわけではないし、その廢除を欲するわけでもない。ただし、それよりまず人々に知りやすくして学びやすい方法を示さなければならない。故に先ず国語を教え、公学校や師範学校を相継いで造り、将来文運が進歩するならば、さらに専門学校を設けて利用厚生之の根底を固め、有用な人材を養成する。揚文会は実に大人の学を發揚するものであ

<sup>40</sup> 呉徳功「観光日記」〔1901〕『呉徳功先生全集 戴案紀略／施案紀略／讓台記／觀光日記／彰化節孝冊』（台湾省文献委員会、1992年）172-173頁。

<sup>41</sup> 日本に千字文と論語を伝えたとされる渡来人である。『日本書紀』では王仁（わに）、『古事記』では和邇吉師（わにきし）と記されている。

る。大人の学即大学の道である。大学は明明徳に在り、新民の要を説く。次に致知格物の学を云う。湯が日日新と云い、康誥が作新民と云うのは人を窮理に致せ、日々より徳行を富ませるためである。諸君は本島の博学な士にして、帰郷の後、後進子弟に此の趣旨を宣伝し、総督が揚文の意を表した意図に背かないようにすべきである。）

後藤の演説には虚文の弊と伝統教育の後進性への批判に満ちているが、呉はそれを「余は漢文の優美高雅を知らないわけではないし、その廃除を欲するわけでもない。ただし、それよりまず人々に知りやすくして学びやすい方法を示さなければならない」という後藤の一言に凝縮させている。また、後藤が二重三重に示唆した公学校教育と天皇制イデオロギーの連繋及びその連繋自体の重要性について、呉は全く認識しておらず、川路が指摘したように、かえって「格物致知」の概念を經由して公学校の必要性を理解している。呉の単純な理解は台湾人紳士の思想的基盤が朱子学派を主とすることから来ているのかもしれない。陳昭瑛は清朝時代の台湾島内の書院の学規を分析して次のように指摘している。台湾文教の官員や学者の多くは朱子学を主唱し、陽明学を「末学」と見て警戒視していたので、書院教育において陸王学説が道統から排除される傾向が見られる<sup>42</sup>。

ところで、後藤の重層的な思想背景と異なって、科挙生員出身の呉は一体どのような対象に自分の期待を投射していったのか。揚文会の盛会は、総督府の懐柔策の成功として理解される一方、台湾人紳士たちはどのような「揚文」の理想像を描き、総督府の政策を肯定したのか。その理想像の

正体を、揚文会の一連の催しから戻った時の、喜びを隠しきれない態度が図らずも示していたのかもしれない。揚文会からの帰途に、呉は同じ揚文会に参加した友人・蔡蓮舫が開いた宴会に出席し、揚文会についての感想を五律で表現した。

勝会揚文赴，归来笑語温。友朋欣共述，姻婭喜開罇。大道千鈞挽，吾儒一線存。作人歌棧樸，士貴国弥尊<sup>43</sup>。（大意：盛大なる揚文会に赴き、笑って語って帰って来た。朋友とともに喜んで語り合い、酒盃を挙げて（日本と台湾の文化と）姻戚関係の結びつきを祝おう。大道を挽回し得て、我儒もぎりぎりのところで残存を許された。人材を養成して賢人が多いことを称え、こうして士人を重視すれば国家も尊くなるのだ）

しかも、揚文会から喜々として帰宅した呉が揚文会に肯定的な態度を示したからといって、それがそのまま総督府の提起した「公学校教育」への全面的協力に繋がったとは限らない。呉の「大道千鈞挽，吾儒一線存」という言葉は、伝統的儒学が一命を取り留めた後の安堵感をよく表わしている。

後藤新平の虚文への批判は明らかに「辛口」ではあったが、呉徳功が逆にそれをポジティブに捉えたことは興味深い。後藤が虚文を排斥し、伝統的書院教育を新式教育に切り替えようとするのに対し、呉は新式教育を伝統的書院教育の延長線上にあるものと見て完全に楽観視しており、新式教育の出現が伝統的書院教育の先細りを必然的に招来することにすら気付いていないように見える。呉の楽観的な思考はおそらく、後藤と同様に虚文への警戒心を持つことなしには成り立たないであろう。

ところが、後藤と呉において「虚文」への警戒心は共通しているが、どのようなものを「虚文」

<sup>42</sup> 台湾が1885年建省する前に福建閩学の影響を強く受け、福建閩学の重鎮である鼇峰書院が台湾人の第一希望の「留学」地であった。乾隆年間、台湾府儒学西に創立された海東書院が鼇峰書院をモデルにして建てられ、学規もそれに準ずる。この鼇峰書院の創立者張伯行はほかならぬ福建朱子学の先駆的人物である。陳昭瑛「道東之伝：清代台湾書院学規中的朱子学」『台湾與伝統文化【増訂再版】』（台湾大学出版中心、2005年）28-39頁。

<sup>43</sup> 呉徳功、前掲「観光日記」188頁。



というのか、その「虚文」をどこまで徹底的に改革すべきなのか、そして改革する場合、漸進主義的な改良をめざすべきか、それとも急進的に全体を撤廃すべきなのか、という「虚文」の内実把握とその解決策において一線を画している。呉は書房教育の弱点を理解しないのではない、むしろ虚文の氾濫が書房教育を弱体化させたことを理解した上で、後藤の演説に賛同しているのである。あえていえば、呉が最初から望んでいたのは、教養としての四書五経という本来的、本源的な面目を棄て去るのではなく、むしろ儒学教養の形骸化を強く意識した上で、実学による教育の活性化を果たし、過去の理想像へと回帰しようとしたのだと思われる。つまり、呉が総督府の「揚文」行為と公学校教育の提唱から読み取ったのは、伝統教育の撤廃ではなく、実学教育の導入によって伝統教育の内実を補強、清新化する可能性そのものだったのではないか。呉の喜びはその思惑を見事にほめかすものだった。だからこそ、彼は国体と教育の連繋及び公学校教育の必要性を説く後藤の演説を聞いたにもかかわらず、公学校教育の重要性を単なる実学的機能性によって理解しただけで、国体との連携関係の次元を閑却して去ることができたのである。

呉の認識には、後藤とは大きく相違する点があった。後藤が「虚文の弊」を挙げたのは、機能性を基準／尺度として一言語（もしくは一文節）の価値を決めることができると考えたからである。明治の言文一致運動以来、漢詩文は上流知識階層の趣味と位置付けられ、近代的知識の流布に相応しくない文体と見なされていた。この漢詩文の「限界」性は、西洋文明と接触して以来、ずっと物議をかもしてきた。一方、後藤とは異なって、呉は伝統的書房教育における教養としての漢詩文の役割を強く認識している。虚文の弊があるとはいえ、書房における四書五経教育の価値は、文章の綴り方を学ぶことにあるのではなく、中国文学者吉川幸次郎の言葉を借りれば、むしろある種の「生活の規範」の修得に資するものとして尊重、

維持されるべきなのである<sup>44</sup>。吉川幸次郎は「五経」が出現して以降の中国人とそれらの古典との関係について次のように論じている。「五経」が道理のすべてを担い得るという考え方は千年以上もの間中国社会に伝えられてきて、精神上に「五経」を規範とするばかりではなく、具体的な生活においても「五経」との合致を求める、という中国的心性を生んだ、と<sup>45</sup>。こうした教養としての中国伝統へのこだわりは清朝遺民の台湾人紳士が後藤新平から一線を画す基盤となったといえるだろう。

したがって、『観光日記』の最後に、呉は満足の気持ちとともに帰郷したと書いている。途中、大肚溪を過ぎ、中寮に着いたところで、呉は園内の婦女達が豆の種を撒くのに忙しい姿を見た。呉は思わず「不復如春冬相交飛沙揚塵也（この時期はもう春冬の時期ほど沙が満天に舞い上がっていない）」という感想を洩らし、「叮嚀鋤草者、勿使豆根傷（雑草を鋤く者をお願いする、豆の根をどうか傷付けないでおくれ）」と詠んで、観光日記の幕を閉じることにした<sup>46</sup>。この一句は文章全体に呼応しつつその意味を補完する意図が強い。この締め括りが暗示しているのは、「沙が満天に舞い上がって」いるような社会的紛擾、すなわち植民初期の戦乱によって文教活動は一度衰えはしたが、今は漸く安定した時期に入り、総督府の扶植によって「豆の種を撒く」という状態に生まれ変わりつつある、ということである。呉は文教を重視し始めた為政者の姿を種まく人と見て、揚文会の

<sup>44</sup> 吉川幸次郎『支那人の古典とその生活』〔1944〕（岩波書店、1964年）107頁。『吉川幸次郎全集』第2巻（筑摩書房、1984年）に再録。ちなみに、戦時中に東京大学で行なった講義内容を元にするこの著作は、腐敗の中国への批判と「日中親善」に協力すべき日本人の義務を唱えて戦争協力を合理化する結論に至っているが、五経を学問の中心とする中国士大夫社会の精神世界の形成を客観的に論じているところは参照に値する。

<sup>45</sup> 吉川幸次郎、前掲『支那人の古典とその生活』116頁。

<sup>46</sup> 呉徳功、前掲『観光日記』188頁。原文：「午後過大肚溪、抵中寮、見園中芸瓜種豆、子婦皆忙、不復如春冬相交飛沙揚塵也。即吟五律云：四月間人少、經營子婦忙。蔬園多下種、蔗部尚研漿。雨後薯藤秀、風前麥浪揚。叮嚀鋤草者、勿使豆根傷。行至薄暮、抵家」

盛大な開催は儒学を存続させる活動であると捉えた。そこで、感激した呉はこの時を捉えて「根を傷付けない」ように忠告することにした。この結尾からは揚文会に託した呉の期待が強く感じられる。

書房教育の後進性を批判し、虚文の弊を排除して実学実用を主とする公学校教育を称揚する後藤新平の演説内容を、呉徳功はかえって伝統的「教育」を大切にす姿勢として理解し、実学の導入を戦乱で荒廃しかけた文教活動の「復興」事業と読み替えてしまった。そこに明らかな乖離があるにもかかわらず、興味深いことに、両者ともにこうした乖離に全く違和感を持たなかったのである。

### まとめ

本論文では揚文会を分析対象とし、植民地時代の揚文政策に潜んでいた多義性とその多義的意味の共存を可能にした思想的状況、背景を考察した。後藤新平は台湾人紳士を集めた揚文会において書房教育の後進性を批判し、実学実用を主とする公学校教育を称揚する際に、『大学』の格物致知を引用し、虚文の弊を排除した実学重視の理念を説いた。興味深いのは、後藤新平が旧来の書房教育の虚文伝統を辛口で批判し、新しい教育制度の導入を唱えたのに対し、伝統的知識人である呉徳功はかえってそれを「教育」を大切にす後藤の姿勢として好意的に理解し、実学の導入を戦乱で荒廃しかけた文教活動の「復興」事業と読み替えて、固有の文教活動の存続を一意専心に祈願した。

朱子学と陽明学の差異からみれば、「虚文」への警戒心の強弱に応じて、伝統教育の形骸化に対する批判も異なってくる。同じ儒学思想に潜むこの微細な差異は、後藤と呉の教育方針が一時的に足並を揃えるように見えながらも、「同床異夢」に終わる結果をもたらした。呉徳功が「豆の種を撒く」効果を期待した総督府の教育政策の下で、漢文教育は最初のうち公学校の教育科目に含まれていたが、1904年に公学校の国語教育から外されて「漢

文科」として独立し、1918年には授業時間数が半分にまで削られ、1922年には選択科目、1937年にはとうとう廃された。呉は「虚文」の排除によって儒学教育の形骸化を回避しようとしたが、新式教育の導入が結果的に伝統的書房教育の先細りを招致するであろうことに全く気付かなかった。あえて言えば、このような結果は彼の朱子学中心の世界観では考えの及ばないことでもあっただろう。

## 日治時期台灣「揚文會」的兩種虛文觀 ——以後藤新平與吳徳功為例

許 時 嘉

1900 年 3 月 15 日，總督府以清領時期生員以上的台灣士紳為對象，在台北淡水館舉行第一次「揚文會」。會前以「修保廟宇」，「旌表節孝」，「救濟賑恤」為題，廣徵 72 名與會台人士紳們的意見。開會當日則由兒玉源太郎與後藤新平先後以台灣總督與民政長官的身分發表演說，對台人士紳們宣揚日本重振台灣文教的企圖，與帝國近代教育的優越性。正如諸多先行研究已再三闡明的命題：總督府以模擬前朝，百官朝聖般的方式舉行揚文會，其目的不外乎是為了收編人心，懷柔舊知識階層，好重新確立新政府在異地台灣的正統性。這點已成學界定論。耐人尋味的是，在揚文會的共同空間下，日方總督府官員們所闡述的「文明」概念，與台人士紳在東洋儒家社會薰陶下所描繪的「文明」想像，實各自指涉不同的意涵。

誠如許多學者指出的重點，台日之間的同文性，乃締造此「美麗的錯誤」的重要關鍵。儒學思想與漢詩文書寫能力的共同背景，使總督府聰明地透過漢詩文與儒學的同文傳統，達成統合殖民地的策略。然而，從日本儒學發展的歷程看來，江戶時代到幕末，在「陽朱（熹）陰王（陽明）」的影響下，日本志士們對儒學的理解，逐漸出現內在意涵的轉變（從幕末志士蜂起的心理變化即可窺得其中端倪），這點與清朝強調科舉文化的朱子學思想已有差距。透過後藤新平演說內容的涵義與吳徳功觀後感所表現出的理解，可以發現兩者之間存在一種交錯式的「誤讀」，這種誤讀不只存在於台人士紳對天皇意識型態的認知闕如，更表現在兩者因社會思想背景（儒學的分化）的根本差異而對「虛文」態度不同：後藤主張徹底根除傳統教育制度，吳徳功卻樂觀地認為後藤的教育主張僅僅是「以維持為前題的改革與修正」。這種虛文觀的差異，導致兩人雖然初期可以在「同床異夢」的狀態下取得共識，但隨著時間推展，傳統教育只會一步步退出國民教育之外，吳徳功所期待的願景也始終不可能到來。

