The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	シンポジウム
Author(s)	
Citation	中国研究集刊. 1994, 15, p. 31-93
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/60982
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

シンポジウム

司　会　河田悌一

基調提題者　島田虔次

陳　舜臣

代表討論者　佐藤慎一

井波律子

福島　それではただいまから哲学部会・文学語学部会合同のシンポジウムに入らせていただきます。多くの先生をお迎え致しておりますが、司会は関西大学文学部教授で中国近現代思想がご専門の河田悌一先生がご担当くださいます。講師のご紹介など河田先生が進行してくださいますので、よろしくお願い申しあげます。

河田　それでは、ただいまからシンポジウムを開始いたします。タイトルは題して「儒教と二十一世紀と」。私は司会をおおせつかりました、関西大学の河田と申します。講師のおふた方の先生のご発表とそれにたいするおふたりの討論者のコメンテートを中心に、さらに会場の皆さま方からの多数のご意見を頂戴して、活発で稔り豊かなシンポジウムにいたしたく存じております。どうぞよろしくお願いいたします。

ここ数年来、いやそれ以上にもなりましょうか、儒教というものをテーマにした書物がかなりたくさん出ております。そしてまたシンポジウムや学会も、さかんに行なわれております。たとえば書物で申しますと、日本で一番早く八〇年代前半に出たのは、恐らく、韓国の釜山大学の金日坤（キムイルゴン）教授が名古屋大学出版会から一九八四年に出版された『儒教文化圏の秩序と経済』というものであろうかと思います。その後、パリ大学教授のバンデルメルシュ氏の『アジア文化圏の時代』（大修館書店）とか、ウォーレン・リードを編者とする『儒教ルネッサンス』（サイマル出版会）などという本が翻訳され出ておりますし、九〇年の六月には、岩波書店の雑誌『思想』の六月号が、「儒教とアジア社会」というテーマで特集を組んでおります。三〇〇ページ余り、上下二段組ですから書物にいたしますと二冊分ぐらいの分量があるかもしれません。今日、コメンテイターをしてくださいます佐藤慎一教授も、この特集の中で「『天演論』以前の進化論」という大論文を書いておられますし、この会場に恐らくお越しになっておりましょう、東京大学の溝口雄三名誉教授もこの巻頭に「中国儒教の10のアスペクト」という問題提起の論文をお書きになっております。そしてその後、同じ九〇年に、本日の日本中国学会の当番校である大阪大学の加地伸行教授が、話題になりました『儒教とは何か』という本を中央公論社からお出しになりました。非常に数多くの書評が出てセンセーショナルなものと

なりましたから、きょうご参集の皆さまは、おそらくみなお読みになったことと思います。また九二年三月に、今日、基調報告をしていただきます陳舜臣先生が『儒教三千年』という興味深いご本を朝日新聞社からお出しになっております。この本はたしか一九八八年の一月四日（月）から八日（金）まで五日間にわたって、ＮＨＫの教育テレビで「中国そして日本――陳舜臣の語る儒教と現代」というタイトルで放映されたものをおまとめになったものであります。

さらにシンポジウムや学会というものも、いくつか大きなものがございました。たとえば東京外国語大学の中島嶺雄教授を代表とする「東アジア比較研究」という大きなプロジェクトがありました。これは一九八七年から九〇年、四年がかりで文部省の科学研究費（重点領域研究）をお取りになり、非常に多額の助成金をもとにして、東アジアの経済発展の一つの根拠を儒教文化に求めようとする研究活動がなされました。この研究は東アジアとは申しますけど、アジアＮＩＥＳのみならず、ＡＳＥＡＮ東南アジア諸国連合をも研究対象として、歴史、思想、文学のみならず経済学とか政治学とか外交・軍事・教育などさまざまな分野の学者、通算しますと百人近い方々が参加されました。加地教授、そしてきょう会場に恐らくおいででしょう、早稲田大学の福井文雅教授もこのプロジェクトに参加しておられましたし、私もその末席に名をつらねさしていただきました。

こういうかたちで、アジアＮＩＥＳの経済発展を儒教文化圏という枠組で捉えようという方法、それは言うまでもなくマックス・ウェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』という有名な本を下敷きにしており、あるいはそれに対する一種のアンチテーゼとしてなされたものであります。またウェーバーの理論を裏返しにした形で、東南アジアあるいは東アジアにおいて、キリスト教プロテスタントではなくして、儒教による近代化が可能だとする一種の儒教式近代化論という考え方が、そこにはありました。これは非常に面白いテーマでありますと同時に、ジャーナリスティックな問題でもありましたので、産業界あるいは経済界でも興味がもたれました。社団法人の日本経済調査協議会という組織が主催者となって、八八

年に東京の経団連会館で「東アジア知識人会議――東アジアの経済発展とその文化的背景」という国際シンポジウムが開かれました。会議では大乗仏教の現代的意義、儒教の現代的意義、老荘思想の現代的な意義、東アジア文化圏の経済発展などというセッションがあって、儒教のセッションでは、今日やはり基調報告をしてくださいます島田虔次先生が「儒教における生けるもの」という題でお話をされ、やはり溝口雄三教授が討論者としてコメントをなさっております。この国際学会については『東アジア地域の経済発展とその文化的背景――東アジア知識人会議』という書名で第一法規出版から刊行されておりますが、残念なことに非売品です。申し込まれたらあるいはまだ在庫があるかもしれませんが、非常にいい本だと思います。

また一九九〇年十一月には、横浜で「儒教ルネッサンスを考える」という国際シンポジウムが開かれました。溝口教授と中島嶺雄教授が主催者で、これは大修館書店から『儒教ルネッサンスを考える』というタイトルで出版されております。お読みになった方も、たくさんおられるかと思います。

いささか長々と申しましたけれど、この儒教というテーマは、本来、この日本中国学会においてこそ、もっと早くにシンポジウムを行うなりして取り上げるべき問題ではなかったか、と考えます。いささか時期を失したのではないか――という感は否めません。しかしはっきり申しまして、これまで出ました書物あるいはシンポジウムの報告集を読んでも、現代における儒教の位相あるいは価値というものが、十分にしてかつ明確に理解できるようには思えません。儒教には、いくら論じても論じ尽くせないし解明しきれない奥深さというものがあるのではないか、と思うわけであります。そこで今回は、この日本中国学会において、儒教が二十世紀もあと残り少なくなった現時点で、果たして価値があるのか、あるいは八年後にせまった二十一世紀において価値を持ち続けるものであるのか、というような問題意識を持って、儒教を考え直してみたいというのが本日のメインテーマでございます。ただし、儒教というものについては各人各様さまざまな理解が可能でありましょうし、そこでは儒教とはいったい何かという定義づけが常に問題になります。東アジア各

国における儒教の歴史的な歩み、展開を追跡するという、そういった作業も必要であろうかと思います。今日この場で、ただちに二十一世紀の儒教が結論づけられるものではございません。

ともあれ、いま述べましたような問題意識を持ちまして、儒教の過去、現在、未来について考える一助にしたいと存じます。今日は島田虔次先生、陳舜臣先生、それから佐藤慎一先生をゲスト・スピーカーとしてお招きし、われわれ日本中国学会の側からは井波律子先生と私が出席して、このシンポジウムを行ないたいと思います。時間の方は、いま二時四十分ですから、だいたい二時間五十分ございますので、まず島田先生に三十分ぐらい基調報告をしていただきます。そしてそれに対して討論者として佐藤慎一先生にコメントをお願いし、問題点を指摘していただきます。さらに、陳舜臣先生に、三十分余り基調報告をしていただき、討論者の井波先生から、陳先生のご発表に対してご意見をいただく。そういう手筈にいたしております。そして、会場の皆さまにお配りいたしましたこの空色の封筒の中に、質問用紙が入ってございますので、諸先生方のお話をお聞きになりながら、四先生全部に対してどなたにでも結構でございますから、ご質問をお書きいただきたく存じます。お名前はお書きになっても、無記名でも、どちらでも結構でございます。だいたい四時二十分ぐらいに、休みを十分ほど取ります。その間にこの質問用紙を回収いたします。そして佐藤、井波両先生と私と三人で分類しまして、だいたい同じ質問であればまとめまして、それを陳先生、島田先生、あるいは佐藤、井波先生に回答していただく。時間がございますれば、会場からもご質問をいただきたく存じます。そういう手順で、このシンポジウムを進めたいと思います。

それでは、まず最初に京都大学名誉教授の島田虔次先生に基調報告をしていただきたいと思います。島田先生につきましては、もうご紹介する必要はないと思いますが、シンポジウム資料中にプロフィールが書いてございますし、私が一昨年、プリンストン大学に一年間滞在しておりました時も、日本の中国学者のなかで、もっとも有名な方のひとりは島田先生でありました。『朱子学と陽明学』という岩波新書は、ドイツ語、

中国語、あるいは韓国語に訳され、海外に多くの読者をもっています。そういう先生でございます。島田先生なにとぞよろしくお願い申しあげます。

島田　ただ今ご紹介いただきました島田でございます。私は差し上げましたプリントを、時間の関係で大幅に飛ばしながら、だいたい、読んでまいるつもりであります。注がたくさんありまして、いろいろな文献を引用、または言及いたしました。私としましては、私の話ももちろんですが、言及しました色々な文献もあとで是非お読みくださるとありがたいのでございます。それから、私は「東洋史」の人間でございまして、この学会とはお門違いであります。この学会は「中国哲学」「中国文学」の方々の学会でありまして、お門違いでありますが、ただ私は一貫して儒教思想史あるいはその面から見た中国社会史の研究に従事してまいりましたので、それでお呼びいただいたんだと思います。何分にもお門違いなもので、時として滑稽なまちがいも飛出して来ないとも限りますまいが、とにかく、しばらく御静聴ねがい上げます。

このシンポジウムの題目は『儒教と二十一世紀と』というのですが、大いにこれは時宜を得た問題提起であろうと思います。ただ私には二十一世紀というものの時代相がうまく把握できません。想像力が不足しておりまして、うまく想像ができない。特に科学の進歩というものが世界をどう変えていくかということについて、まるでイメージができません。例えば、バイオテクノロジーが、今日、非常な勢いで進展いたしておりますが、それに伴ってといいますか、どっちが原因か結果かわかりませんが、生殖医術というものが進歩して、人の精子の保存技術とか、体外受精とか、あるいは代理母の問題、それから内蔵移植術の進歩。新聞でよみましたが祖父の精子によって生まれた子供というニュースが、去年でしたか一昨年でしたか、アメリカであった。これは、私、非常にショックを受けましたですね。予想はできた問題ですけれども、一体この子供は、誰の子供で誰の孫なのか。もし子供にですね、「君のお父さんは誰ですか」と問うたら「おじいさんです」。「じゃ、君のおじいさんは誰ですか」と問うたら「お父さんです」。こういうことになってしまって、こういうのはどういうことになるのか、私にはち

よっと見当がつかない。そもそも人倫の関係を非常に重んずることから出発したのが儒教だと思いますが、こうなると人倫関係というものは一体どうなるのか、私にはわからなくなる。

その他、もし万一内蔵移植術が進歩して脳にまでそれが及ぶとなると、人のアイデンティティーというのはどうなるのか。それから、もちろん環境問題という大問題がございます。で、そういう問題に対して、儒教はどういう態度を取るのかということは、私にはちょっと見当がつかない。もちろんサイエンスばかりではありませんので、政治の問題につきましても、つまり五四時代の言葉で言いますと、賽先生に対して徳先生、デモクラシーにつきましても、ご承知のようないろいろ政治哲学的な問題があるらしいし、そのほか核問題とかナショナリズムの問題、人権の問題。今日ではそういう全ての問題が国連というところへ集約されていくのかも知れませんが、どの一つとして私に見通しの立つものがございません。たとえば我々、学校で歴史を習うときに、第一次大戦の時に民族自決ということが唱えられて、これが非常に人類といいますか、諸民族にとって福音であったということを習いましたけれども、今日、民族自決が人間にとって、人類にとって、福音だと躊躇なく言い切れる人はほとんどいないのではありますまいか。民族自決という原理があったばっかりに、お互いに殺し合っている、少くともそれを助長している、と言えなくもない世の中になってしまった。私としては、こういう全ての問題が、ただただ不気味なばかりでありまして、見通しなどは到底立たない。それで、こういう報告は引き受けないほうがよかったんでありましょうけれども、主催者は非常に強引でありまして、辞退したらいかんとおっしゃる。ただまあ題意は少し緩やかに解釈してもよいということでありますので、致し方なくお引き受けいたしました。

そこで、私は一つずるいことを考えまして、このシンポジウムでの発表を、従来から個人的に気になっておりましたことの解決策に利用できないものか。と申しますのは私は中国の思想史の研究に従事致しておりますが、私の研究に対してはなかなかきびしい批判がございまして、島田の思想史研究というものは要する

にヨーロッパ近代を中国のなかに読みこもうとしたもの、中国のなかにヨーロッパ近代を発見しようとしたものにすぎない、そういう批評がございます。私はもちろんその批判に、従うことはできません。私は自分がいわゆる単なる「近代主義」と言われることには抵抗を感じざるを得ないので、この機会を利用しましてついでに弁明をしようと思いまして、それで敢えてお勧めに従うこととした、そういう面もたしかにあるのであります。但し、時間のことを考慮してその弁明は正文ではなく注1というところに、その趣旨をしるしておきました（注1）。図々しいやり方でございますけれども、ご了承をいただきたいと思います。

さて次にいよいよ本題に入るべきでありますが、その前に一つの話題を紹介（？）しておきたい。と言って、実は儒教と関係のあるがごとく無きがごとき話題で、私はこの話は最近友人との談論のさいいつでも持ち出すことにしておるんですが、これも実は時間の関係で正文では省かざるをえない。けれども私は、皆さんがあとでよく読んでいただきたいと思います(注2)。つまり、日本人は中国の商人というものを誤解しているのではないか。中国の明清時代の商人と日本の江戸時代の商人とでは、日本の歴史学界では問題なく中国の方が前近代的であるというふうなことを申し（ていうように思い）ますが、私にはそうは思えない、ということであります。残念ながら本日はそこを飛ばして、その次のところから申し上げます。

今日、儒教は単にネガチヴなもの、時代に逆行し、近代化に逆行し、保守反動の支柱として以外、何の役にも立たないものと考えられているらしい（注3）。しかし私は、必ずしもそうは思いません。儒教は立派な、積極的意味を持った思想体系であると信じております。はっきり申しまして、私は、儒教の擁護、もしくは弁護の立場に立つものであります。このことは既にいろいろな機会に表明してきたところで、私としては自分は儒教擁護派であると、擁護派ってのはおかしいかもしれませんが、弁護派であるということは常に申してきたところであります。ただその際、誤解のないために、嘗て私が講演しましたその一節を次に引用しておきたく思います。「おことわり致しておきますが、私は今日中国において儒教が完全に復活し、儒教

社会が出現することなどを望んでいる者ではないのであります。そのようなことは不可能であります。私の期待するのは、儒教に対する正しい評価、そして新しく総合的に創造されるであろうところの現代文化というものの中で、それが生かされることであります。」これは私が孫文の儒教宣揚を肯定的に論じたさい、つけたりとして申したことでありますが、現代日本についても充分妥当し得ることと信じております（注４）。よく今日の新しい文化論の中で、例えば「キリスト教におけるかくかくの考え方というものはここで大いに考えてみる必要がある」というようなことが言われますが、儒教についてそういうことを言われることはほとんどない。しかし私は儒教は今日もなお、いろいろな場合に参照される価値のあるものであると思っております。

私のこのようなプロ儒教的な、つまりアンチでなしにプロ儒教的な態度の根源のところには、学生時代に、黄宗羲の『明夷待訪録』や王陽明の『伝習録』を読みまして、非常に感動を覚え（注５）、共鳴いたしました。そういう個人的な体験というものがあることは否定できないであろうと思います。ところで、では、そもそも儒教とは何か、と言いますと、今さっきもお話しがありましたが、最近も加地伸行さんの「儒教は宗教なり」という独創的な問題提起がありましたが（注６）、今の私には、加地説を取り上げるだけの素養が欠けておる。というより今の学者みんながいわば虚を突かれた形で、ちょっとしばらく有効な反撃ができにくいのではないかと、私はそういう感じがいたしております。その他、溝口雄三氏の中国儒教を十（とお）のアスペクトから考察してゆこうとする説（注７）、これもなかなか意味のある重要な提案であります。そういうものもございます。

だけど私は、そういう中国固有の習俗的なものとして儒教を取り上げるよりは、まず第一にむしろ、ごく常識的な意味での思想としての儒教を考えることにしたいと思います。われわれ戦前人といいますか、戦前にもう大学教育までを済ませてしまった者には、それが最も自然だという気がいたします（注８）。儒教というと、それはもちろん中国という特定の地域で始まったものであるということは知っておりますけれども、

それ以上にやはり普遍的な思想というふうに、われわれは長い間受け取ってまいりました。その上で、第二には儒教をこの朱子学・陽明学、つまり、最後の輝かしい成果として、朱子学・陽明学という非常に明確なラインができあがっておりますので、それによって儒教の問題を考えることにいたしたいと思います。かねてより私は、今日の儒教論議に大きな不満を持っております。儒教において、あれだけ明確な形を取っている史的展開、朱子学・陽明学という実にくっきりとしたこの展開の姿、そういうものをまるで見ようとしないで、というよりも、むしろこの辺は私のちょっとひがみ根性が入っているかも知れませんが、それをむしろ忌まわしく恥ずべき史実であるかのごとく、ことさらに朱子や王陽明を避けて言及しようとしない。そして、儒教論といえばいきなり孔子や原始儒家の話へとんでしまう。しかし朱子学・陽明学に到達したということはこれは東洋思想全体としても素晴しい大局面であると思うのですが、それをことさら避けて言及しようとしないのは、なんとも不可解であり、不満であったのであります（注9）。

そういう立場に立ってみますと、儒教とは次のごときことを主張する思想体系と言うことができると思います。エー、もう時間がありませんから、飛ばしてしまうことにいたします。注の方に移すことにして、飛ばしまして、「学ぶ場所「学校」」というところへ飛ぶことにいたします（注10）。実際は、この飛ばしたところが儒教の内容を具体的に説くところでありまして、一番肝心なところと言えるかも知れませんが、しかしまた見方によると、儒教関係の書物ではどの本でも必ず説明があるところで、珍しくないとも言えるのであります。で、なるべく私の報告の大筋をこの限られた時間のなかで述べてしまいたいので、端折れるものは全て端折ることに致しまして、「学ぶ方法」というところから申し上げます（注11）。学問の方法というと何か大げさですけれども、要するに朱子学・陽明学、これを合わせて宋学と申しますが、この宋学の学問のやり方を「講学」という。ご承知のように清朝の学問は考証学、文献学であって、その方法は「樸学」である。内藤湖南がいつも説明するように（注12）、樸学というのは今日の学者の学問のやり方と同じで、

部屋に閉じこもって参考書を積み上げてあっちをひっくりかえし、こっちをひっくりかえし、実証に実証を重ねて一つの揺るぎなき結論を求めるやり方。それに対して、講学というのは、複数の人間（数十人、数百人の大会であることが珍しくない）がお互いに討論を致しまして、その討論の題目も例えば「仁とは何ぞや」「仁と義の関係について」「性即理か心即理か」「政と学との関係を論ず」「儒教の原理に照して歴代宰相の得失を論ず」というような問題をですね、討論によって追求していこうというのであります。

で、この講学というもの、宋以前に無いとは申しませんが、何といっても朱子学（いわゆる程朱の学）において特にそういう風が盛行するようになってまいりました。そしてそれを支えるものとして方々に「書院」という私立の学校が盛んになってまいりました。そして、そこにおいて盛んな講学が行なわれた。もちろん儒教の学問の常と致しまして、最後は政治に帰着しますからして、現実的な政治論が行なわれる。政府が何か方針とか政策とかを出すと、ただちにそれが討論のホットな題目となりまして、政府（朝廷）に対して批判を展開する。その結果、書院が弾圧せられました。単にメンバーが弾圧されるだけでなしに、タテモノ、書院そのものを破壊してしまいます。物理的に破壊するのです。明の時代には盛んに行なわれました。有名な東林書院に拠る正義派人士たちの東林党の党争というものは、そのピークをなすものであります（注13）。そういう自由講学の風が生み出した思想闘争の成果、結晶が中国のルソーこと黄宗羲の『明夷待訪録』というものであります（注14）。黄宗羲の父親は東林党の中心人物として逮捕され、獄死した人物でありました。

『明夷待訪録』というものが中国における政治論の傑作として有名であるのは、みなさんもご承知の通りであります。ことに我々の先生たちは非常に熱心に『明夷待訪録』をお読みになりました。私は小島祐馬先生が校勘せられた講本用の『待訪録』を持っております。そこでこれから、この『明夷待訪録』というものの内でその第五章にあたる「学校」という章を読みたいと思います。ただちょっとおことわりしますが、何だかシャカに説法のようで申しにくいのですが、これから申します学校というのは県に県学、府に府学、

首都に太学、ぜんぶ国立の大学です。科挙の試験を受けるために家で勉強いたしまして、競争劇甚の学校に入るのが科挙の第一段階ですが、その学生のことを生員あるいは俗に秀才と申しますが、今日の大学のようにカリキュラム、時間割りが決められていて、整然と進行してゆく、そういうのとは違います。みなひとかどの学者であって、今日いう意味での勉強に行くのではない。学校というのは一種の学籍簿の保管所みたいなもの、そして学長や教授が訓示や講演をする、また警告を発したり鼓舞激励したりする。それを皆が集まって聞く、そういうものだと思えばよろしい。年齢も今の学生とは違いまして、非常に若い人は例えば十四歳、確か上述の黄宗羲は十四歳で生員になりました。かと思うといつまでも試験に受からんで、やっと入学したときはもう孫がおるような学生もいくらでもおる。そういういろんなのがおる。しかし、学校であることには間違いない。学校（もちろん古代になればなるほど理想的に描かれている）というものを重視するのが儒教の長い長い伝統でありますが、それに対して非常な、なんていいますか、生気を吹きこむモメントとなったのが宋学であります。

で、ここで『明夷待訪録』の「学校」という章を読むことにいたしますが、その前に第一章「原君」すなわち、君（君主）とは何か、第二章「原臣」すなわち、臣下とは何か、という篇があります。この二篇が辛亥革命の時に、反君主制のパンフレットとして孫文らによって利用されたことは誰もご承知の通りであります（注15）。そこでどういうことが先ず議論されておるかというと、人君、君主というものはそもそも割に合わん仕事を引き受けたものであった。大体人間というのは利己的なものである、公の利を興し、公の害を除く、しかも自分では何のトクにもならぬ、というふうなことは誰も嫌がったのである。ところが後世はそれをわざわざ買って出る人間が出るようになった。君主というものは天下が主であって、君主はあくまで客であったはずであった。然るに後世の天子は天下を自分の家の財産のごとくに考える。人民に対しても、自分の財産の一部なのだからどんなことでもできると思って、天下の人をして自私するを得せしめず、自利するを得せしめず、（君主の）「私」にすぎぬことがらを

天下の「公」だとごり押しして、暴虐なさざるなき状態である。凡そ天地間に、地として安寧のところ無きは、君主の故である。実に天下の大害をなすのは君主に他ならない、というふうに申してありまして、臣下が出て仕えるのは、天下万民のためであって君主のためではない。臣と君とは名は異なるがその実は同じである。宰相の制度というものが必要なのは、君主というものは今日、現実問題として、親から子へ位が伝わっておる、こういう血統主義の不合理をせめて埋め合わせるために、宰相はある。宰相というものは賢人から賢人へと伝えられる。つまり儒教には二つの原理、「親親」「尊賢」ということがありますが、親親つまり自分に近い血縁の人をおのずから特に大切にする、親を親しむ、ということは確かに儒教の一つの原理でありますが、同時に尊賢、賢を尊ぶということもそうである。公のことに対しては賢人から賢人へということでなくちゃならない。血統主義は宰相の伝賢の制によって補救せられねばならない。君主と宰相・臣下というものは全く同じ使命だと、こういうのであります。

あと時間がないようですから、棒読みしてまいります。この「学校」という章を読みますと、学校は「士を養う」ためのものである。しかし古の聖王が学校を設けたところの趣意は、単にそれのみではなかった。上は朝廷より下は路地のすみずみまで、正しい古典的教養によって養われたのびやかな気象――「詩書寛大の気」がしみこんでいないところの無いようにさせようとした、そのための原理、政策など「天下を治むるための具」を、すべて学校から出るようにしようとした、のである。ところで天子の是とするところ必ずしも是であるとは限らず、天子の非とするところ必ずしも非であるとは限らない、というのは分かり切った話であるから、天子もまた敢えて自ら是非を為さないで、学校の公論によって是非を決定しようとする。してみれば、学校というものは、士を養成するということは確かに一つの目的ではあるが、学校はただ単にそのためにだけ設けたのではない。つまり、広義における政治なるものはいっさいが学校から流れ出すのでなければならないのであります。ところが、三代より以後、三代はご承知のように儒教における黄金時代でありますが、それが終ってのちは、天下の是非はもっぱら朝

廷から出るようになった。天子がほめると、みんなよってたかって是だという。天子が辱めると皆でよってたかって排撃して非なりとする。そんなことばっかりしておって、官庁での行政や執務はいっさい俗吏にまかせっきりで関心を持とうとしない。かくして「士の才能学術ある者は」、往往にして学校とはぜんぜん無関係に草野の間より崛起するという状態が生まれる。つまり学校は養士という一点をすら失ってしまった。「ここに於いて「学校」は変じて「書院」となる。」

これは事実そうなんでありまして、宋以後、科挙試験に受かりたいから誰も彼も学校に入り、学生つまり生員になりますけれども、そこで彼らが真の学問、功利をはなれた「聖人の道」の学問、治国平天下につらなる大学問、をしているとは誰も思わない。そのためには書院があるのです。「書院が何かを非とすると、朝廷は必ず是として栄め、書院が是とすると、朝廷は必ず非として辱める。」とどのつまり偽学の禁、たとえば朱子なんかのやってる書院で勉強した奴はええ恰好しいのスタンドプレーばかり、偽の学問をやっているのだ、あんな奴らは官界から追放してしまえ。で、最後には書院の打ちこわし、これは明代に非常に行なわれた。で、「初めは、学校は」、と再び学校という言葉にかえりまして、「学校は朝廷とは無関係でありましたけれども（注16）、しまいにはとうとう朝廷と学校とは相反するものとなります。」で、例えば後漢では政界粛清を叫ぶ学生運動が非常に盛んでありました。それから、女真民族の金に侵入せられたとき宋の大学生たちも盛んに抗戦を唱えて、抗戦論者李綱の起用を叫びました。これこそ実に「三代の遺風」である、といっております。三代の遺風ってのは、社会が最も美しく治まっていた三代の時代、例えばどんな大金が道に落ちていてもそれを拾ってネコババする人間がいない、というのが三代の遺風の比喩としてよくあげられる。その言葉がこんなところに使われているのです。

いよいよ時間がなくなってまいりました。それで『待訪録』の最も具体的な提案の部分に入ります。府県の学校の学官は、朝廷の任命によらないで府県の長官と士大夫とが公議して、名儒に請うて学官として自分たちの学校、自分たちの府県の学校を主宰せしめる。全然肩書も何にもない人、そういう人だって皆立派な

学者である、あるいは退官して郷里に帰っている宰相、総理大臣、そういう人に請うて教官になってもらう、学長になってもらう。もしいささかでも清議（正しい世論）を犯すことがあれば諸生、学生たちは一斉に立ち上がって、我らの師とするわけにはいかないとして更迭することができる、云々とある。その次のところを見ますと、太学、太学といいますのは首都にある別格の大学でありますが、太学の祭酒、祭酒というのは学長でありますが、太学の祭酒は当世の大儒を推戴し、その重きことは宰相と等しからしめる、つまり、宰相が正二品官であれば太学の学長も正二品官、つまり日本でいう正二位にする、総理大臣と同じ重さにする。毎月の一日には、天子は太学に行幸して、その際は宰相やら各省大臣などが全部それについて参りまして、聴講いたします。総長は南面して学を講じまして、天子は学生の列に就いて聴講する、政治に間違いがあったら、宰相ははばかることなくそれを直言する。と、まあ、こういう具合ですが、そのほかはお読みくだすったらわかります。黄宗羲にいわせますとこういうのがつまり儒教文明における学校の役割である。儒教では学校を非常に重んじますが、それの最後に到達した、実際運動を経て最後に到達した局面を理論化したものが、この『明夷待訪録』であります。で、面白いことには、注に源了圓さんの論文をあげておきましたが、わがくに幕末の横井小楠はこれとそっくりなことをいっている（注17）。小楠はさすがに君主制を『待訪録』ほどはげしく咒詛はしませんでしたが、君主の血統主義を断然否定したことは有名であります。源氏はそして、小楠が学校、講学、を政治において本質的なものとしたこと、且つ「君公も左右の人を引きつれて日々そこに出向くことができるように」学校を便宜な場所に位置せしめる必要ありとしたこと、「学校が公論形成の場であり、人君やその政府の政策決定の場となるという小楠の構想は、人民主権の原則をまず武士階級において適用したもの」と解釈しうること、などを言い、小野和子さんの論文によって知った『明夷待訪録』との暗合におどろきの声をあげていられます。横井小楠も熱心な朱子学者でした。しかし横井小楠が『明夷待訪録』を読んだという形跡は全然ないのです。つまり、儒教というものが、あるいは中国において、ある

いは日本において、それぞれ時局に激発せられて、自己を理論的・批判的に展開していった結果、期せずしてこうなったんだと、そう思うのであります。

持時間三十分を厳守ということでしたが、四十五分もたってしまいました。それで私の報告はこれで終らせて頂きます。小島祐馬先生は「『明夷待訪録』の内容は孟子を一歩も出るものではない」といわれましたが、とにかく話が単線的で、一向にアイソがなく、申訳ないことでございました。それで時間が許せばほんのちょっとでもほかの話題にも言及してみたいと思って、御手元の報告テキストの末尾に、例の「メモ風」をつけ加えておきました。未練たらしいようですが、それも注にまわして再録いたしておきます（注18）。何かのご参考に役立ちましたら幸甚でございます。

河田　どうもありがとうございました。島田先生の頭のなかには、お話になりたいことがもっともっと有ると存じます。それを三十分で要約していただきたいというのは誠に失礼な話ではございます。申し訳ございませんでした。島田先生がいまお話しになった所から抜けている箇所も是非レジュメをお読みになって、ご質問を書いていただきたいと思います。それじゃ、今の島田先生の基調報告に対して、レジュメを全部読んでいただいたうえで、佐藤慎一先生にコメントをつけていただきます。佐藤先生についてはプロフィールに書いてございますが、七九年から八一年にかけて二年間、カリフォルニア大学のバークレー校でご研究になりました。が、ちょうどそのころバークレーでは、フレデリック・ウェイクマン教授を旗頭として社会史的な中国史研究が起こりつつあった時期でした。また当時バークレーには、今ハーバードの教授をしている『Tu Wei-ming（杜維明）も在職していました。ハワイ大学の成中英教授とともに、現在まさに新儒家のアメリカにおける代表選手のような人物です。そうした時期にアメリカの中国研究に触れられたわけであります。そしてポール・コーエン教授の"Discovering History in China"というコロンビア大学から出版された話題の書物を平凡社から『知の帝国主義――オリエンタリズムと中国像』という書名で訳出されたのでございます。なにとぞよろしくお願い致します。

佐藤　儒教と二十一世紀というこのシンポジウムのテ

ーマそのものについてのわたし自身の考えにつきましては、今日お手元にございますパンフレットの中の、「「儒教と二十一世紀と」についての覚え書き」という文章に書いておきました。それをお読みいただくことにいたしまして、ここでは島田先生に対するコメントに専念させていただくことにいたします。

島田先生のご報告は、もし題名をつけるといたしますと、お話しのなかにもございましたように、おそらく「儒教の擁護」もしくは「儒教の弁護」というのが一番適当だと思います。問題は「儒教の擁護」という言葉の意味が大変曖昧だということでございまして、例えば、清朝末期の張之洞が西洋の平等民主の説に対して、三綱五倫を擁護しようとした。これも「儒教の擁護」に違いありません。ですから問題は、島田先生が儒教を擁護するという時、一体、儒教のどの側面を何に対して擁護しようとするのかということで、それをすこし分析しなければいけないと思います。そして、今日の報告、そしてまたそのコメントを読みますと、先生が何に対して儒教の何を擁護しようとしているのか、それを私は三つの側面に分けられるというふうに思います。

まず第一の側面というのは、社会科学者に対する儒教の歴史的意義の擁護、というふうに言えると思います。島田先生は、しばしば、おもにマルクス主義とそれからウェーバー理論、この二つを指して社会科学という言葉を使われる傾向があります。確かに日本の社会科学はこのマルクスとウェーバーを二本の柱として成立してきた、これは間違いではございません。その場合、マルクスにいたしましてもウェーバーにいたしましても、これは立場や方法はまったく違うわけですけれども、しかし儒教の果たした役割、歴史的な役割というものをネガティブなものとしてとらえていたという点では共通します。それに対して島田先生は、儒教が中国の歴史で果たした役割、或いはもう少し正確に申しますと、その役割の肯定的な側面、或いは否定的な側面もおそらくあったはずと思うんですけど、その肯定的な側面をともかく再評価しよう、とされるわけです。これが第一の側面です。

第二の側面というのは、清朝考証学、或いは先生がさっき使われた言葉でいえば樸学、それに対する宋明

理学の思想的意義の擁護。これがおそらく二つめの側面だと思います。

これは、第一と違いまして儒教内部の問題です。ですからそういう意味では、第一の問題よりは限定された問題になっております。一口に儒教と申しましても、文献実証学的なアプローチをとる清朝考証学と哲学的なアプローチをとる宋明理学では学問の性格というものが極めて異なるということ、これはいうまでもございません。その場合、清朝考証学の緻密さや客観性というものを尊重する研究者から見ますと、宋明理学というものは、えてして、粗雑な空理空論とみなされることになります。こういう見方に対して、その清朝考証学の緻密さの背後にある、何と言ったらいいんでしょう、不健康さ、島田先生の言葉を要約しますとおそらくそういう感覚になると思うんですが、そういう不健康さというものを指摘しつつ、宋明理学という学問体系のもつ思想的、或いは哲学的な意義を高く再評価しようと。これが島田先生の擁護の第二の側面だと私は思います。

それから、三つめの側面。これは、他の、つまり島田先生以外の、べつに国籍は問いませんけれども、他の宋明理学研究者に対する島田先生の宋明理学評価の方法の擁護、と要約できると思います。ご承知のように、島田先生の著書『中国における近代思惟の挫折』に対して様々な批判があびせられました。批判をあびせられるということは、実は、いいことでありまして、それはあたかも丸山真男の『日本政治思想史』に対して多くの批判があびせられたのと同様であります。批判の多さがむしろ島田先生の学問の画期性とか独自性を逆に証明していると思いますけれども、ともかく、こうした批判に対して、先生の方法や立場を擁護しようとする、これが第三の側面になるかと思います。

さきほど申し上げた第二の側面というのは、つまり宋明理学の価値を認めない研究者に対する、いわば、異議申し立てです。今申しました第三の側面というのは、宋明理学の価値を認める、ポジティブにしろネガティブにしろ、ともかく価値を認める研究者の間で、その価値を巡って展開される議論ですから、問題としては、第一に比べましても第二に比べましても、更に限定されるということになります。問題の範囲と重要

性というのは、全く別問題ですけれども。

先生が儒教の擁護ということをおっしゃる時、私は、今言った三つの問題、或いは側面がふくまれていると思います。そして、この三つの問題というのは決して無関係ということはありませんけれども、問題そのものとしては、議論のレベルを異にする独立した問題として取り扱うべき問題であると思います。一緒にごちゃごちゃにしてしまいますと、おそらく議論が混乱するだけでありまして、やはりこれは一応どうしても三つに分けなければならない。以下、私のコメントもこの三つに即して、この順番に簡単にお話しすることにいたします。

まず第一の社会科学に対する儒教の歴史的意義の擁護という問題ですけれども、プロフィールにも書いてございますように、私自身は社会科学の畑で育ちました。そういう私の目から見ますと、島田先生は社会科学にたいしてやや神経過敏になっておられるように感じられます。かつて、マルキストは、マルクス主義こそすべてを説明できる、そういう意味での"The Social Science"「唯一の社会科学」と称しました。それ故、中国史や或いは儒教の解釈についても、要するにマルキストの考えを全面的にうけいれるか、それとも拒否するか、いわば白か黒かの対応をせまり、おそらく、これに応じる形で島田先生も、ことさらミリタントな姿勢で望まれた、私はそう推察いたします。

おそらく、そのような圧力があったことは事実でしょう。島田先生の主観においては。しかし、現在においては、社会主義圏の崩壊を持ち出すまでもなく、すくなくとも正常な神経を持った社会科学者であれば、すべてを説明できる社会理論などありえないことを十分承知しているはずです。社会科学にもし科学性があるとすれば、それは要するに、これこれのデータに基づいて、そして、これこれの操作を加えればほぼ確実にこれだけのことは言える、おそらく、その程度のことにしかすぎません。ですから、その意味ではすべての科学理論というのは、当然限界を持つわけでありまして、自らの限界に対する自覚を伴わない理論というのは、社会理論ではないといってよろしいと、私は思います。その点で島田先生は、むしろもはや存在しない幻の社会科学を標的にしているように私には思われ

ます。

そして、その点でいえば、むしろ私は先生とは別のところで危惧を感じます。つまり、どういうことかと申しますと、島田先生と、それからマルキストがそこで対抗関係に立たざるを得なくなったのは、一つには、じつは島田先生もマルキストもじつは共に長い射程距離で中国の歴史や思想史をとらえようとしたところに原因があります。あるいはマルキストだけではなく、ウェーバーもそうです。或いは先生の「論敵」である溝口雄三教授もそうです。要するに、島田先生の論敵も島田先生も、中国史或いは中国思想史というものを、長いパースペクティブで捉えようとする点では全く共通する。だからこそ、歴史観そのものが、論争の焦点になるわけです。私の危惧というのは、全体性、或いは長い理論射程に対する知的関心というものが、若い世代の中国研究者の間で急速に衰えつつあるんではないかということです。粗雑な全体理論というものは非常に困るわけなんですけれど、しかし、やはり、それ以上に、むしろ研究者がタコツボにこもって、全体性をめざさなくなることのほうが、二十一世紀の儒教研究というものを考えた場合に、よほど問題ではないか、これが第一点に対するコメントです。

それから第二点に対するコメントです。第二点というのは、清朝考証学に対する宋明理学の思想的意義の擁護という問題だったわけですけれども。さきほど清朝考証学と宋明理学、これは儒教内部の問題であると申しました。その儒教とは何かということが、おそらく今、極めて問題となっていると私には思われます。どういうことかと申しますと、清朝考証学の有効性を主張する人と、逆に宋明理学の優越性を主張する人がいたとします。両者は一見したところ、正反対の立場に立っているように見えますけれど、実は多くの場合、この二人は、ある前提を共有しているのではないか。その前提というのはおそらく二つあって、一つは儒教というものを士大夫の思想、或いは学問としてとらえるということ、これが一つであり、それから、もう一つは儒教研究というものを、その士大夫層の書いた文章を主たる素材として行う、これが二つめの前提です。そして、この二つの前提によって作られる議論の土俵の上では、清朝考証学と宋明理学というのは、確かに

排他的な競合関係に立つように見えます。

しかしながら、今や、今申しました二つの前提そのものが次第に意味を失い、それにつれて儒教を巡る議論の土俵というものが、今や大きく変わりつつあるんじゃないでしょうか。私はそういう感想をもっています。それは、どういうことか、具体的に申しますと、例えば、しばらく前に訳されました、余英時教授の『中国近世の宗教倫理と商人精神』。お読みになった方が多いとも思いますけれども、そこで余英時教授は、士大夫ではなくて商人層への儒教倫理の浸透とその社会的な機能を問題にされております。或いは、しばらく前に出ました、劉広京教授の編纂した共同研究 "Orthodoxy in Late Imperial China"、これもまた、儒教と庶民生活の相互関係というものを問題にしているわけです。これは、ほとんど直感にしかすぎませんけれども、二十一世紀における儒教研究というのは、その学問範囲は大きく拡がるのではないか、と私は思います。拡がるというのは、要するにこれまでのような文献研究だけではなくて、中国社会において儒教が実際に果たした役割の解明、おそらくそういった方向に拡がっていくんじゃないか。そうなると研究システムそのものも変わらざるをえないという予感がいたします。つまり、狭い意味の中国研究者だけが儒教を研究するのではなくて、文学者はもとより、文化人類学者、社会学者、或いは法制史研究者などとの共同作業が、儒教研究において、当然必要になってくるはずです。もちろん現在、日本で主に行われているような文献資料に頼る研究、これが無意味というようなことは絶対にないはずです。それはそれで、世界に誇るべき日本の知的遺産として再生産していかねばならないものなんですけれども、しかし、それだけではすまなくなる、というふうに私は思います。で、残念ながら、今申し上げたような、文化人類学や社会学、そうした領域における日本の研究は世界の水準よりもかなりおくれてます。すでに中国研究で一家をかまえた人があらためて文化人類学をやりなおすということは、これは到底不可能ですけれども、しかしその新たな分野やディシプリンに挑戦する若い中国研究者・儒教研究者を支援することは可能なのではないでしょうか。これが二つめの問題に対するコメントです。

そして最後に、三つめの問題、つまり他の宋明理学研究に対する島田先生の宋明理学評価の方法の擁護という問題について、コメントさせていただきます。

私は河田君と同じ近現代の専門でして、宋明理学のことは門外漢です。だから、細かい専門的な議論に立ち入ろうとは思いません。いわば素人としての私がここでいいたいことは、極めて簡単なことです。島田先生は、本日お配りのこのレジメにもございますように、島田先生の学問は中国の思想史のなかにヨーロッパ的近代を読みこもうとしたものであるという、そういう批判に対してひどく神経質になっておられます。私の言いたいことは、中国思想史のなかにヨーロッパ的近代を読みこんで、どうしていけないのかということです。

少し話が大きくなりますけれど、思想史における事実は、これはだれがみても同じように存在するということはございません。おそらくその研究者が、ある問題意識に基づいて、そしてこれこれの角度、これこれの視界から光をあてた場合このように見える、ということでしか事実はないはずです。ある事実の意味とか、或いはその事実と事実の意味連環というものは、対象そのものに内在しているわけではなくて、あくまで研究者の問題意識や光のあてかたによるものだというのが、私の基本的な立場です。そして、その場合、問題意識や光のあてかた、或いは物差というものは、これは多様に存在するはずです。どれか一つでなくてはいけないということは、絶対ございません。そしてその多様な物差のひとつとして、西洋近代という物差があっても一向に構わない、と私は思います。西洋近代におこったような変化が中国に起こったのだろうかという問いは、学問的に十分意味がある問いだと私は思います。西洋近代を多様な物差の一つとみなす限りにおいては。

繰り返して申しますけれど、光のあてかたとか物差というのは、これは多様に存在しうるものです。ですから、逆に中国近代を物差にして西洋思想を分析するということも、これもあっていいことだと、私は思います。例えば、近代フランスにおける万物一体の仁の発展とか、そういうことがあっても当然いいはずなんです。中国研究に西洋近代をあてはめてはいけないと

いう主張の、いわば裏返しの主張として、中国自体に即した中国史研究をすべきであるという声がよく聞かれます。この主張も、これだけ取ってみますともっともなんですけど、しかし、西洋近代という物差さえ捨てればものごとがよく見えてくるという保証は、どこにもないはずです。

そもそも、私たちが思考に使う、思考の道具として使う言葉そのものが深く西洋の影響を受けているわけですから、西洋近代という物差を捨てるということが、そんなに簡単なことであるとは、私には到底思えません。そして、中国自体に即した中国史研究をおこなうようにいたしましても、それぞれの研究者がいかなる問題関心に基づき、いかなる角度から対象に光をあてるべきかは、そこでまた、あらためて問わざるをえないわけです。

ですから、いいかえれば、中国自身に即するのであろうと、西洋近代を物差にするのであろうと、自分の研究は、要するにこれこれの関心に基づき、これこれの視角から対象をとらえたものにすぎないという、いわば自分の研究の限界についての自覚を、いかなる立場に立つ人でも、持たなければいけないはずです。そして、その自覚を研究者が共有しないと、中国自身に即した中国史研究をという新たな問題提起が、結局のところ、中国本位か西洋本位かという形で、かつてのマルクス主義か非マルクス主義かという不毛な論争を再現してしまうことになるように、私には危惧されます。

「儒教と二十一世紀と」というのが本日のシンポジウムのテーマですが、二十一世紀の儒教研究は、あたかも冷戦終了の国際社会と同様に、多様な見解があらわれて、それが排他的に優劣を競い合うのではなくて、自分の理論射程、限界というものを自覚したうえで、いわば、競争的に共存できるようになればいいと私は思っております。

河田　ありがとうございました。佐藤先生のコメントを、またコメントする必要はないと思いますが、島田先生の儒教擁護論というものを三つに分類されて、実に見事に説明していただきました。すなわち、第一に社会科学にたいする儒教の歴史的意義の擁護、第二に宋明理学の思想的意義の擁護、第三に島田先生の宋明

理学理解を批判する学者たちにたいする自説擁護――という三つであります。佐藤さんは一週間かけて島田先生の論文を読み込んでくださったそうですが、まさに社会科学者としての鋭いメスの入れ方という感じがいたしました。そのなかで、方法論の多様さ、多面的な研究の必要性、ということをいわれて、結局最終的には島田先生は島田先生の立場で、もはや批判は気にしないで先生の信じるところを一所懸命にやっていただいたらいい、というのが結論ではないかと思います。

それでは、次に陳舜臣先生にお話しをいただきたいと思います。えー、陳先生につきましては、もはや、誰も知らない方はないかと思います。今度、朝日新聞社から『麒麟の志』、「キリンビール」の「キリン」ですが、『麒麟の志』という漢詩集を十月一日づけでお出しになります。一九八四年すなわち甲子の歳、先生が還暦の時に漢詩集を上梓しておられますが、それから、約十年間の詩作を収録されたものです。今年のお正月にNHKの大河ドラマ「琉球の風」のために沖縄さらに台湾にまで行かれて、お書きになった詩「古稀有感」まで八十九篇が集めてあります。これを拝読しますと、陳先生がよくわかって、面白い。例えば、王安石が非常にお好きだということがでてまいります。なぜか。その思想の根底には儒教の慈悲観、平等の思想がある、そこが自分は好きだ、と。また、女性革命家の秋瑾にも興味をもたれる。或いはまた、曹操を評価されたりもする。そして、最後にこうおっしゃっておられる。――曹操は「老驥、櫪に伏すも、志は千里に在り」といったけれども、仁なる獣といわれる麒麟の志は、千里どころか、もっと遠くの崑崙の河をめざす、自分はそれをとるまで筆をおくものか、と。先生はすでに二百冊をこえる著書をかいておられるわけですが、七十歳にして決意を新たにして、まだまだ大作をご執筆になるそうでございます。是非ともますますお元気で頑張っていただきたいと思います。では先生、お願い申しあげます。

陳　陳でございます。ただ今河田さんから、過分の紹介をいただきまして、困っているところでございます。あの、私はこういう場にでるのは、場違いに思うんですけれども、昨年の九月、丁度、いまごろ、河田氏と一緒に大連でシンポジウムにでまして、私が、何かご

ちゃごちゃ言ったのを、あとでうまくまとめていただきました。この人がひかえておれば、後は大丈夫だろうということで、お引き受けしたんでございます。実は、この九月の九日と十日に、台北で、また、シンポジウムがございまして、それは、飲食ですね、食物のシンポジウムで、台湾の大手の食品会社が、「三商」というところですが、一年おきに開いているもので、第三回目でございまして、そこで、私は、初めから招かれたんでございますけど、なかなか行けずに、今年、行ってまいりました。日本からは、中山時子先生、そして、民博の、石毛、熊坂氏、こういった、食物或いはお茶の専門家が行きまして、私は、その中から何か、その、この大阪でのシンポジウムに何かネタはなかろうかと思って、行ったわけでございますが、まあ、ネタはありませんでした。ま、得た収穫といえば、こういうところでは大体短く言って時間を余すのが人助けだ、ということでございました。

儒教と申しますと、私は、小学校の頃を思い出すんですけれど、学校から、調査表というのをもらってまいりまして、そこに宗教欄というのがありました。親父に、まあ、書いてもらうんですけれども、親父はそこに「仏教」と書くわけですね。そして、学校へ持っていきますと、私をはじめ、四、五人いたと思うんですけれど、「仏教」と書いているけれど、聞きたいのはお宗旨だ、と、それは真宗だとかね、日蓮宗だとか、そういうのを聞きたいんであって、つきかえされまして、家に持ってかえって、えー、お宗旨ゆーてまっせ、と、親父にいいますと、親はしばらく考えて、「仏教」というところを棒で引いて消しまして、そこに「儒教」と書いて（会場笑声）、これ持ってけ、というわけで、持っていったら、ま、そのまんま受け取ってもらったような覚えがあるんです。私は、あの、丁度そのころに祖母がなくなりまして、近くのお寺で、真宗のお寺だったんですけど、葬式をいたしまして、おそらく、親父はそれなら俺は仏教徒じゃなかろうかと思ったに違いないと思うんですが、しかし、そういう風につきかえされてくると、儒教と書いたのはどういうことかと、私は後になって考えました。

実は、その四、五年前に、祖父がなくなったときに、神戸でもお葬式はしたんでございますけれども、台湾

に帰りまして、あの、これは、「功徳を作る」という、台湾の言葉で申しますと、"Zuo gong-de"（作功徳）というんですけれども、これをやりまして、どうも、これは私は、道教のやり方だと思うんです。今日なにか、台湾のお葬式のビデオがあるそうでございますけれども、私の父にとってみれば、これは、国のものであって、儒教だと、こういう風に思ったに違いないんですね。そして、母親のお葬式を以て調査表に「仏教」と書いて、例の台湾の行事を考えて、「儒教」と、こうしたんではなかろうかと、こう思うんでございます。

私の父は、十九世紀の末に生まれたんでございますけれど、台湾で理科系統の学問をしまして、合理的に物事を考える人でございます。迷信なんか信じなかった人でございまして、儒と仏の違いぐらいわかっていそうに思うんですけど、それでも、そんなところはかなりいい加減であったということでございます。私はいつも思うんですけど、この儒と仏の間の、或いは道教ですね、ほとんど差がなくなっているくらいに近づいているのは、現状はそうじゃないかと思うんです。台湾でのシンポジウムが終わりました後に、時間がありましたので、淡水（台北近郊）の近くに関渡というところがあります。いまでは淡水のなかに入っていると思うんですが、「関所」の「関」に「渡る」と書くんですが、ここには有名な媽祖廟がございます。あの、媽祖というのは福建の林氏の娘で、いろんな奇跡を行った人でありまして、え、つまり、今行くと台風にかかるから、船だすなといったようなことで助かった人が、その女性がなくなった後、あの人に助けられたといって廟を建てた、と思うんですけれど、これは生きていた人間、かつて生きていた人間を祭るんで、道教系統の廟でございます。

そこへ参りますと、三つのセクションがございまして、真ん中に、これは媽祖さんが祭っているんですね。そして、むかって右側は観音さんなんですね。観音菩薩を祭っております。ここで、仏教と道教との集合というものが、はっきりあるわけでございます。そして、向かって左を見ますと、これは文昌君を祭っているんですね。文昌君というのは、文学の「文」と、それから、お日様二つの「昌」でございますが、これは、道教の神さんですね。文という字がありますので学校に祭

ったりなんかしますけど、本来は、文昌という星がございまして、どうも、その神さんだろうと思うんですが、非常に奇妙な神様でありまして、黄帝、あの三皇五帝の五帝の初めの、あの黄帝の息子であって、時々うまれかわるんですね。周公の時に医者になって助けたとか、或いは、晋の時、西晋の時にですね、武帝の時にうまれかわったりとか、いろんな時にうまれかわるわけでございますけど、これも明らかに道教の神様であります。で、これがもしも、孔子を祭っておりましたならば、ここにうまく、道儒仏が並ぶわけでございますが、ま、そこまではいっていないんでございます。で、私、溝口先生の、10のアスペクトという御見解がありますが、儒教にもいろんな面がありまして、仏教に非常に影響された部分、そして民間信仰として昔から何千年も前から流れておりまして、それが道教のほうに入った、そこからも影響を受けた部分が多いんじゃないかと思います。今日のシンポジウムに何を喋ろうかと思って、いろいろ考えたんですけど、「儒教と二十一世紀と」というタイトルがございますので、ここ（レジュメ）に非常に簡単に書いたものがございます。島田先生は非常に詳しく書きまして、とばしとばし要点を述べられましたけど、私は非常に簡単に書いたので、これを、補充しないと時間にあわないので、そんな風にして読んでいきたいと思います。

現代の儒学をさきほどからもお名前のでておりましたプリンストンの余英時教授が、「遊魂」と表現しました。これは、シンガポールでのシンポジウムで申されたんですけれども、「遊ぶ魂」と書きます。これは、肉体をはなれて、宙にさまよう魂魄のことでございます。これは、董仲舒以来、二千年にわたって、儒教は体制に組み込まれて、様々なものをつめこまれた。中国社会が西方勢力のインパクトで解体されますと、儒学は死体からほうりだされた遊魂に等しいものであると、こんな風に申しております。封建的というようなタイトルのついた様々なものが肉体を作っていたんですけれども、それが解体されまして、儒学は、そこから解放されて自由を獲得した、という考え方でございます。実は、昨日、一昨日と、ＮＨＫテレビがチベットの「死者の書」という番組をやっておりまして、それをみておりますと、人間が死ぬと魂が、意識という

んですか、離れてうろうろしておりますね。丁度あの状態ですか、この死体というのは、捨てられ去るものでございます。仏教本来の、考え方からすれば、人間が死んだものは、ラマのような偉い人でも、みんなドンゴロスに包んで、そのへんに捨てるそうでございますが、そういう状態で、さまよっているものがある。この、さまよっているというのは自由を得たという考え方でございます。

この肉体と共に捨てられたものが随分あるということですね、捨てられたので自由を獲得したということでございます。それで捨てられたものと、魂魄と共にですね、自由に宙をさまよっているものと、分けなきゃならない、ということなんですね。たとえば、あの譚嗣同は『仁学』という、著書のなかで三綱五倫のモラルのうちで、朋友を除いてすべて惨禍烈毒と攻撃しておりました。他の、五綱といいますと、君臣、或いは、父子、長幼、つまり兄弟ですね、或いは夫婦、これはみんな平等ではない、というわけですね。ですから、それは魂の抜けた、死体と共に腐るべきものでありまして、魂にはならないということをいっております。秩序というのは、これは重んじなければならないもので、おそらく魂と共に宙にのぼってもいいんでしょうけれども、秩序と紙一重にみえる差別というものは、これは捨てなきゃならないものでございます。ですから選別は、慎重にしなければなりません。例えば伝統というものも、これは重んずるべきでございますけれど、それに名を借りたこけおどしが随分たくさんございまして、それは、もちろん死体と共に捨て去るべきものでございます。

ひとつの例をあげますと、相撲の土俵は神聖な場所だから女はあがってはならない、文部大臣であろうが駄目だというようなものも、これも、こけおどしでございます。相撲には元々土俵なんかなかったんでございまして、人垣の中でですね、人垣に押し倒す、押し倒した者が勝ちだということでございます。ですから、怪我人がでたり、喧嘩になったりしまして、徳川幕府がこれを禁止しました。三十数年間興業を禁止したのでございまして、力士達がメシのくいあげになりまして、あちこちでカケ相撲、辻相撲をやって、しのいでおったんでございますが、なんとか許可してもらおう

と思って考えだしたのが、人垣じゃなくて土俵を作るんだということで、営業のために、別に伝統なんか、ま、ないわけでありまして、作ったわけでございます。初めは西鶴の本の挿絵をみますと、四角の土俵がございますね。とにかく、もう人垣じゃないということで、許可を得たわけです。ま、そういうことで、別に神聖ということでもないわけなんですね。えー、小錦が相手をにらんだといって、伝統に反するというんですけど、これは勝負ですからにらまなきゃならないわけでありまして、相撲の元祖のあの、野見宿禰ですか、あれは、相手を蹴倒して殺しておりますんでして、そういうことから考えますと、こけおどしの伝統というのは、いかに多いかということ、これは学問的な研究で選別しなきゃならないと私は思います。

そういう風に儒教にまつわる様々な形式主義、形骸、固執も、捨て去るべきものだろうと思います。では、遊魂の内容となってですね、ひろわれて宙に舞うものの、内容は何かと申しますと、一九八八年のシンガポールにおける儒教についての国際シンポジウムでは、「儒家伝統に内在する資源とその限界」というタイトルで討論されております。体制に組み入れられる前の儒教がもっておりました批判精神、或いは抗議精神というのが重要な資源となる、とそういう風にシンポジウムでは申しております。ま、君主に事えるには之を犯せ、と孔子が子路に忠告しました。之を犯せというのは、へつらわずに、相手、君主にへつらわずにおかすというのは、面をおかして忠言するという意味でございます。これは、抗議精神でございます。その為、長い間、儒家は反体制とみられておりました。反体制でございますので、体制批判ということで、秦の始皇帝が焚書坑儒をやったのでございますけれども、その後は長い体制暮らしで、批判精神、抗議精神というものは、どうも、衰弱したかにみえます。さきほどからもお話しがでております、王夫之だとか、黄宗羲、或いは李卓吾、譚嗣同といった人達は、反儒のようにみえますけれども、体制以前の儒の精神をもった儒者ではなかろうかと思います。彼らは専制に反対する立場を明らかにしました。体制内儒教では考えられないことなんですけれども、董仲舒以前の儒教では、その方がむしろ普通であった、ということで、儒教の内在し

ておった素晴らしい資源として、抗議、批判の精神を発掘して運用すべきであるということが、論議されたのでございます。或いは、朱子学の格物というのは、これを儒教を科学、Science に結び付ける重要な手掛かりだろうというわけでございます。徹底的に物の理を究めようとする格物致知の姿勢はサイエンスの道であるとするのでございます。

二十一世紀を視座に据えて儒教を考えるとき、私は、日本の儒教の歩みをふりかえりまして、それが随分参考になるんじゃないかという気がするんでございます。日本儒教、日本が儒教を吸収するにあたりまして、科挙の制度と、そして、『文公家礼』というものをほとんど採用していないからでございます。ほとんどというとこれはちょっといいすぎでございますが、山崎闇斎なんかは、かなり熱心に『文公家礼』をいっておりますけれども、これはどなたかの論文で見ましたが、日本における各図書館、ま、昔の書目です。それを見ますと、『文公家礼』、ほとんどないというんですね。これは中国や韓国の書目に比べると、ほとんどだれも読んでいないんじゃなかろうか、と思われるくらい蔵書が少ないということを聞いておりました。儒教の衰弱の原因の一つは、それが受験用のものになったということが大きな原因だろうと思うんですけれども、科挙をとりいれなかった日本は、受験儒教からも自由であったということができると思うんでございます。『文公家礼』をほとんど問題にしなかったということは、生活の中に儒教が浸透していなかったということにほかなりません。

実は、このレジメをだしましたら、河田さんから電話がかかってきまして、なぜか、ということは一つも書いていない、ということなんで、ま、説明いたしますと、日本では家の成り立ちが、中国とはどうも違うようでございまして、その典型的なものは、養子制度でございます。異姓の養子が許されているということ、そして家というものが、これ、特に近世でございますけれども、幕藩体制で、その家が潰れると家来たちがメシのくいあげになってしまうんですね。失業しなければいけないんで、その家をなんとかして続けなきゃいけない。これは、血統を無視してもいいわけでございますから、どこか将軍家の縁続きから養子をもらう

というようなことまでして、家が続くわけでございます。これは中国ではほとんど、ま、例外もあるんですけれど、ほとんど行われないことであります。

そうしますと、日本では『文公家礼』が、現実には適応できない状態にあったと思うんですね。それから隠居の制度もそうでございます。隠居という制度は、これもおそらく日本独特のものでございまして、中国では、まあ病気でもしないかぎり、年寄りはいつまでもいるわけで、隠居という形は知らないわけでございます。仕事を止めることはありますけれども、家督を継ぐということ、これ非常に少ないように思われます。中国の場合、家というものが日本と考え方が違うということに原因があるんじゃないかと思います。家は先祖代々の霊を守るということから、それがもう最大のものでございます。「家」という字は下に「豕」という字をかいておりますけれども、金文では皆「犬」になっております。犬というのは、ご存じのように、祠堂を建てるときに、いけにえとして犬を埋めたのでございます。犬を埋めるようなところというのはその家のマツリゴトをする場所でございます。それが、すなわち家になっているということであります。そうしますと、この家というのは血統と非常にかかわりあいが深くなるわけでございます。そして祭祀と、マツリゴトというものとも非常にかかわりが深く、そのものといっていいと思います。儒教が宗教であるという、考え方もございます。加地伸行さんの説でございますけれども、確かにそうでございまして、マツリゴトをするということが、中心でございます。

ところが、このプログラムを見ますと、この学会の研究発表に例の滅神論がありますね、人間は死んだら、神も滅するんだという、例の范縝の論がございます。これが儒教だといたしますと、マツリゴトをするのはおかしいわけでございまして、神が滅しているのにマツリゴトをするのはおかしいと、まあこういうところに私はやはり、儒のいろんなアスペクトがあると思います。いろんな面を持つということは、だれが決めたということではないのであります。ですから十人十色、儒があるわけであります。日本が受験儒教から解放されていたということは、これはいろんな学問していいということでございまして、就職するために、この学

問しかできないという中国の状態とちがいまして、極めて有利でございまして、多面的な研究が可能となりまして、儒教を通じて、より広い世界をみることができたように思います。古学派だとか、折衷学派、考証学派、陽明学派、あるいは懐徳堂学派といった多くの選択枝を持ち得たのであります。受験がなかったということは、まあ中国では元の時代に、モンゴルが支配した時代、約九十年程、仁宗の時代にやっと科挙は回復するんですけれども、その間に元曲のような文学作品が多く書かれたんですね。その時になって、中国にやっと、戯曲を書く才能が生まれたんじゃないんです。みんな昔から才能があったんですけれども、そういう才能を発揮できなかった、受験勉強に忙しかった。そして自分でも元曲を書く才能があるとは知らずに、皆役人になったのでございます。たまたまモンゴルが天下を制しまして、科挙が廃止されたので、することがないので、芝居の本を書いたということだろうと思います。これも受験がなければ、いろんな才能が発揮されるということでございます。

私、今回、この壇に立つに当たりまして、さきに井波さんのレジュメができましたので、それをちょっと読みまして、女性についてのことをいえば、井波さんがいいやすいんじゃなかろかと思いまして、ひとつ申し上げます。

儒教は、この女性を裏に隠したという風に私は思います。しかし中国の歴史を読みますと至るところに女性がでてまいりまして、しかもまだ隠れたものはずいぶんあるんではなかろうかという気がいたします。春秋戦国以来ですね、パッとでてきたのは、漢の呂后でございましょうけれども、以後も天下を揺るがすような事件はみな女性が関係しているように思うんですね。ただそれを書かなかっただけで、たまたま書かれたのがショッキングにすぎないんじゃないかと思います。

例えば、晋の、これはあの魏晋の晋でございますけれども、八王の乱といって、八人の皇族が殺しあいをして、一人も、そして誰もいなくなった、というような状態になりましたけれども、あれも、賈后という女性ですね、これはなんか背が低くて色が黒くて、みられた顔じゃないということを『晋書』に書いてあるんですね。この『晋書』という歴史書は、どうも怪しい

本なんですけれども、それにしても、まあ美人でもないんですが、家はよかったんですね。賈充の娘でございましたが、その賈后がかきまわして、八人の皇族が、次々と殺される、殺しあいをする。そして、ついには、匈奴をひきいれてお互いに、やりあうんです。そして、ついに五胡十六国、北方は塞外民族の統治するところになったという、そういう大事件が、やっぱり女性からおこっているということなんですね。これは儒教の反女性側からすれば、非常にいい、材料でございまして、こんな女がいるから、こうなったんだというふうに言われるだろうと思うんですけれども、前に申しましたように、書かれないものが多いんでございます。たまたま書かれて、こんなことが起こって、たまたまそんな女性がいて、悪意を持った歴史家の筆でですね、書かれたので、ひょいとでてくるんですけれども、もっと優れた女性がいまして、それが背後から操ると言うとおかしいですが、婦徳を発揮して天下を太平に導いたということが、随分たくさんあると思うんですね。まあそれは、記録されない限りは、こんなものがあったといっちゃいけないんであります、これ学者はいっちゃいけないんでありますけれども、小説家は書いてもいいことになっておりますので、どっかになかろうかと思って探しているような次第でございます。

私は学者でないのでいろいろとあちこち話しがとびますけれども、二十一世紀ということ言われておりますけれども、私はこの儒という枠ははずれるんではないかと思います。儒という言葉があるから、面倒なことになるんでありまして、もっと広い世界に自由な思考を向けるようになると、そしてそれは新しいシノロジー、あるいは、アジア学でもいいんですけれども、そこから儒教を振り返るような姿勢になってくるように思います。そうすればそれはすでに儒ではない、なくなっている見方もございましょうけれども、儒の定義は先程から申しますように、まちまちでございますので、一概には、言えませんけれども、捨て去れなかったもの、死体といっしょに捨て去られずに、魂といっしょに飛んでいると期待されるものは、必須の骨格でございまして、その他の思想や宗教と共通する点が多いはずでございます。それは、もう儒という言葉を冠して呼ぶことはないかもしれませんけれども、二十

一世紀はそういう方向で儒がとらえられるんじゃないかと、思っております。えーあと二、三分ございますけれども、ここで私の講演を終わります。

河田　有り難うございました。それでは、このへんでそろそろ質問用紙の回収にはいりたいと思います。休憩時間までも結構ですが、お名前はお書きになっても良し、あるいは無記名でも良し、質問がございましたら、お書きになって、係の者が廻っておりますからお渡しください。それでは次に、陳舜臣先生のお話しに対しまして、井波律子先生からコメント、感想をいただきたいと存じます。井波先生は最近じつに精力的に、次から次へと、ご著書をおだしになっております。今年になってからも、筑摩書房から『中国のアウトサイダー』、さらに講談社から『酒池肉林』などという興味深い本を出しておられます。では井波先生、コメントをお願いいたします。

井波　陳先生のレジメを読ませて頂いて、最初の感想はもう何の異議もありませんと言うしかないというような感じでしたんですが、今お話しを伺いまして、儒学というか儒教の中で、肉体とともに、古びた物として、えー捨て去らねばならないものと、何と言いますか、遊魂の内容となって宙に舞うというか、さらに未来へとつながっていくものと、お分けになって、例えば、その残すべき物として、この（レジメの）二一ページ（本誌二四ページ）の所に、「譚嗣同は『仁学』のなかで「三綱五倫」のモラルのうち、朋友を除いて、すべて惨禍烈毒」と。でも朋友は良いと言うんですね。

それから、秩序を重んずるべきで、魂と共に宙に上ってもよいが、差別は捨てるべきである。秩序はいいと。ただそれが秩序と差別で非常に、見方によっては、選別が難しいといいますか、見る角度によっても随分違ってくると思いますけれども、まあ一応秩序はいいと。伝統というので、陋守はだめだけれども伝統はいいと。受け継ぐべき伝統は、文化的伝統といいますか、朋友とか秩序とか伝統をプラスの要因として、取り上げていらっしゃる。それから、体制に組み入れられる前にもっていた儒教の批判精神、或はその抗議精神、これはさっきの島田先生のお話とも、私がちょっと書きましたこととも、つながる問題だと思いますけれども、なんと言いますか、朱子でもなんでも、最初に出

て来た時は、体制的ではなくて、むしろ、反体制的な思想家で、体制に受け入れられない面をたくさんもっている。で、体制とか枠組にたいして攻撃をしかけるとか、全ての思想家というのは、儒家もそうですけれども、朱子であれ勿論王陽明もそうでございますけれども、これを信奉する人がだんだん、それを、祭り上げてしまって、それを、だめにしてしまうようなところがあると思いますけれども、儒教に限らず、思想というものは、固定してしまって、そこで動かなくなってしまった場合に、時は移りかわるのに、その思想は、なんかもう固定してしまった、枠組として、動かなくなってしまう。そうなると、その思想は死ぬしかないわけで、ただ、儒教が何千年も生きて来たときに、さっきも島田先生もおっしゃいましたけれど、朱子、王陽明のところで、大きな運動をしている。その批判精神、抗議精神、これは思想としての運動といいますか、思想のダイナミズムみたいなものだと思うんですけれども、そういうものは、非常に重要な資源だとおっしゃって、これも、まったく異論がありません。ただ儒教とか儒家とかいうことについて考えますと、朋友とか秩序とか伝統とか、批判精神とか、それはよろしいんですけれども、じゃ、その場合個人というのはどういう位置付けになるんだろうかと、いつも思うんですね。思想自体の運動はある。例えば、秩序だとか、朋友関係だとか。でも、例えばキリスト教ですと、神がいて、そしてその前に個人がいて、裸の個人がいてという関係になるんですけれども、儒教ではその個人はどうなんだろうか、どこに、個というのがいて、世界の中でどういう風に位置付けられるのだろうかと、ものすごく疑問にいつも思います。

もう一つは、家ということで、これは非常に面白く伺ったんですけれども、中国と日本では、家の観念というものが違う。で、儒教の血統主義というのか、それはすごく大きなことだと思います。

だから儒教システムについて考えるときでも、やっぱし先程おっしゃいましたような、批判精神、抗議精神とかいった、対社会的な面と、すごく土俗的な血縁の家、家の中の血縁というドロドロした内在的な面との、両方からみていく必要があると思います。個人ていうのは、家の中でドロドロした血縁の中に、とりこ

まれるというか、そういうところがあるわけですから、二十一世紀の儒教、ま、儒という枠をはずして、もっと広い世界に自由に思考をむけるといったときに、儒教の中で、血統主義の儒教の中でも、個というものがなかったということはないわけですから、どういうふうに位置付けられてきたのか、ということをもっと知りたいと思いますし、考えてみたいと思うんですね。

それから、私に質問をさせようとして、おっしゃって頂きました、女性の問題なんですけれども、じつは私、ここにも書きましたように、あんまり女、女っていうのは好かないのですけれども、たとえば、今さっきおっしゃいました、呂后だとか、賈后だとか、則天武后だとか、マイナスの塊といいますか、マイナスの塊みたいな、そういうえげつない女性ばかりがですね、出て来る。まープラスとされる婦徳というのも言葉はすごく好かんのですけれども、何と言いますか、要するに、出て来る時はマイナス要因の、そういうマイナスの塊の力としてしか歴史の中に女の人が出て来ないというのは、すごく悲劇的な事だと私は思うんですね。そりゃ男が男の歴史からそういうイメージをくっつけただとか、くっつけないとか言うこともあると思いますけれども、呂后だって、賈后だって、まあ則天武后はちょっとましといいますか、それでも随分とひどい事を、色きちがいみたいな風にいろいろ言われたりしていますけれども、表面に出て来る女性像と言うのが、そういうえげつない殺戮の女神みたいな、そういうのしか出て来ないというのは、やっぱり問題だと思うんです。

それで、あのー私、実は女ってことにあんまりこだわりたくないのです。そんな事ばっかりこだわってますと、全然いろんな物が読めないとか、面白くないことが一杯ありますので、レジメに書きましたように、普通は、あのー両性具有的というか、男でもあり、女でもある人間としてやっていきたいと思っています。ただ、女の人の問題として、小説でもなんでも読んでまして、自分で抵抗なく読めるようになるのは、やっぱり、明末の小説ぐらいになってからです。抵抗なく女性像が、うけいれられるっていうかな。十六世紀以降ですね。例えば「三言」なり、『金瓶梅』なり。「三言」なんか読んでますと、あのー読んでても、出てく

る女性のイメージにむかつかなくてすむといいますか、分かるという感じなんですよね。

やっぱりこれは、陳先生も李卓吾のことをお書きになっていますし、島田先生のご本も、色々読ませていただいておりますけれども、いまいちはっきり理解できてない所もあるかとは思いますが、やっぱり十六世紀ころに、王陽明や李卓吾があらわれて、なんといいますか、知識人の意識改革といいますか、知識人の内在する批判精神みたいなものが、こうーリアクションとして出て来たことと関係があると思います。そのー影響受けたものとして小説、小説というのは、ものすごく素性の卑しいものといいますか、ややこしいものですよね。そんないかがわしいものをいっぱい吸い込んだ小説のジャンルに、ラジカルな批判精神が注入されて、自由で主体的な女性像が始めて十六世紀位に現われる。

コメントがえらいはずれてしまいましたけれど、そういう感じを抱きます。だから、これもレジメの最後の方に書きましたけれども、儒教に内在する否定の契機みたいなものを、たとえば『紅楼夢』などもみごとに活用していると思います。『紅楼夢』では、孝の理念自体が両刃の剣であって、まあ文学的な逆転といいますかね、孝を軸に、男性優位の社会を文学的に逆転、別に現実の世界が逆転したわけではありませんですけれども、くるりと逆転させています。

なんかまあ、えらいまとまりませんでしたが、一つは、儒教において個の問題はどうなるんだろうか、ということ。また、儒教というのは、なんといいますか、思想のダイナミズムといいますか、自己否定の契機を内在させてて、変わって来たところでは非常に、生きているというか、活力があるということですね。女性の問題も含めて。というような、コメントとともなんともつきませんが、そういうことです。

河田　ありがとうございます。大体三つの問題、第一に儒教の中にプラスの要因がいろいろ言われているけれど、だがそうした儒教批判の中で個人というものは一体どうなっているんだということ。第二に日本と中国とでは家の観念というものがちがうんじゃないか、ドロドロした血でつながった、血縁というしがらみのなかで中国の人びとは個人としてどう生きたのか。そ

れから第三に、そうした中国の歴史、体制のなかにおける女性の問題。以上の三つの問題をあげて頂きました。

えーただいま、時間が四時三十五分でございますので、ここで一度休憩をとらして頂きたいと思います。質問のカードをお書きの方は、回収に廻っておりますので、手をあげて頂きたいと思います。では、これから約十分休憩をいたします。その間にアンケートを集計して、再開したいと存じます。

河田　では、再開させて頂きたいと思います。たくさんのご質問、ご意見が、でております。これら全てにお答え頂くことはとても無理でしょうし、同じような主旨の質問はまとめたいと思いますので、お名前がもれる場合もあると思いますが、御容赦頂きたいと存じます。まだこのあと懇親会もございますし、そういう場でもお聞き頂ければと思います。まず、島田虔次先生に、金谷治先生からご質問がございます。島田教授が儒教を思想として考える、という風に言われるのは、余英時教授が遊魂というのとよくにていると思います。そう考えてよろしいのか、と。また、それと伝統の抽象的継承ということとも関係すると思いますが、それについてもお考えをのべて下さい――ということでございますが、先生いかがでしょうか。

島田　えっと、いつまでにおわるんでしたかね。

河田　五時半までに終わる予定ですから、まだ四十五分くらい時間がございます。

島田　ああ、そうですか。えー金谷さんのご質問、遊魂、私も伝聞しただけで同じかどうか、少なくとも私には、あまり同じというふうな感じはないですけれども。遊魂といえば何かなまなましいもの、抽象的とは思えぬもの。しかしたとえば、溝口さんが言われるような、アスペクトで規定されるような、時間・空間的に規定されるような、そういう具体性のない、良く言えば普遍的な思想、悪く言えば宙に浮いたような、どこにも所属しない思想、そのようなものとしてあるものを遊魂とされたのかもしれませんが、もしそうだとすれば、それは確かに、ある。金谷さんの御質問には道理があると思います。今日の儒教のあり方をそうい

う風に一種の遊魂というふうにとることはできると思います。えーそれとなんでしたかね、もう一つ。

河田　はい。もう一つは伝統の抽象的継承ということでございます。

島田　それはですね、中国だけでなしに、よそへ広がっていく場合には、もしくはある一つの時代から別の時代に受けつがれる場合には、思想というものはどうしても具体的状況から引きはなし、抽象的に継承されざるをえない。まあご存じのように抽象的継承論というのは、一九五〇年代であったと思いますが、馮友蘭さんが、これを唱えられまして、中国ではさんざんたたかれました。今考えれば、馮友蘭さんのおっしゃるのは、私は正しいと思う。例えば、さっきもどなたかおっしゃったように、養子っていうような、異姓の養子っていう風なものは、儒教の、本来の儒教の考え方としてはありえないことである。しかし、日本では、いくらでもある。そういうことだから、中国においてはこうこういうアスペクトにおいて儒教は成立したものなのだということを、いつまでも引きずっておったのでは、儒教というものは思想として広まることはできない。それの一番いい例を、知ろうと思われたら、東京大学の渡辺浩さん、法学部の教授ですが、その方が書かれた『近世日本社会と宋学』（東大出版会）、これをご覧になったら、あの方が克明に、中国儒教と日本習俗の衝突の例を、厭というほどあげてあります。それは、思想というものは、例えば、キリスト教だって同じことだと思います。それは当然のことであると思います。そういうのを抽象的継承と言う。それでよろしゅうございますか。

河田　島田先生、溝口先生からは、自分はなにも島田先生の論敵ではないし、儒教についても共通した認識をもっているということですが……。

島田　溝口さんは私の立場にたいして、えー何と言いますか、同情を示してくださったのですが、つまり私と溝口さん、それから佐藤さんの相違というものをもし言うならば、それは時代性の差というものである。私が、『挫折』を書きました時と、それから溝口さんが私を批評せられた時と、それから今、両者に対して佐藤さんが批評し、そうすることによって自分の立場を主張されるのと、これはその三人の時代性、あるい

は時代意識というものが、違うということに帰着すると、そういうふうにおっしゃったと思います。詳しいことは申し上げる時間もございませんし、これを議論しだしたら、それこそ大問題になる事でしょうが、そういうふうに理解してくだすったことにたいして感謝いたします。

河田　先生、その溝口先生が『思想』の特集号のなかで挙げておられるところの「中国儒教の10のアスペクト」については、いかがお考えですか。

島田　溝口さんの儒教のとらえかたというものは、本来の儒教というか、本土における儒教を考える場合には、それは当然の配慮だと思いますが、私の場合、日本へ来たとかベトナムへ行ったとか、そういうよその国へいった、そういう儒教というものは当然、もとのアスペクトでとらえることはできなくなっておるわけですから。そういうアスペクトでとらえると妙なことになる場合がある。例えば章炳麟のような人は、日本では儒教をやっておるというが、実際には儒教をわかっておらん。その証拠には、日本の漢学者で礼を研究した者は一人もおらんじゃないか、礼こそ、儒教の一番だいじな所だ、といいます。もうそういわれたら、われわれは閉口頓首する以外はないですね。

河田　佐藤さんは、先生の基調報告のいわゆる儒教擁護論にたいして、それを三つに分類なさっておられますが、先生ご自身はそれについてどのようにお考えでしょうか。

島田　佐藤さんの出されました三つの分類、三つに分けておこたえくださったその第一と第三は、まさにおっしゃる通りだと思います。第二については私ちょっと、異論を申し上げたい。第二はつまり、清朝考証学に対する宋明理学の思想的意義の擁護ということですが、これはちょっと佐藤さんは、誤解しておられると思います。私の言い方が悪かったと思いますが、私は清朝考証学というものは、不正に（?!）勝利したものである、だから場所を宋明理学に譲っていさぎよく退場すべきである、と私が主張しておるようにお考えですが、私の考えはそうではないのです。そうではなくてですね、清朝の考証学というもの、これはある意味で当然起こるべくしておこったのでしょう。でしょうけれどもですね、この考証学だけがあって、あれだけ

豊富であった明朝の哲学、明末清初の経世論のごときもの、それがいっせいに消えてしまったのは、どういうことだろう。それから、明の時代には軍事学、また本草の学問とか、勿論、清朝の人はあんなものはみんな浅薄であると言いますけど、浅薄にしろなんにしろ、とにかくそういう実証的な、つまり実事求是的なものが、自然発生的にぞくぞく発生しておったんです。文句言う人はいくらもおりましょうが、李時珍の『本草綱目』に匹敵するようなものが清代にありますでしょうか。あるいは倭寇防備の為に発達した軍事学、そういうものが清朝にありますでしょうか。清朝にあるのは、中央アジアの民族を征伐したときの政府の軍事記録「方略」のようなものです。いわんや清朝にぜんぜん無くして、明代にはむしろ壮観といってよいほどであったものとして掌故の学、つまり自分たち自身の時代の研究、近代史・現代史の研究。つまり片一方に非常に高度な形而上学、哲学もあり、片一方に、自然発生的な、実証的な今日的な意味での諸学、また実証的な文献学、諸子学研究の萌芽、現代史への旺盛な試みもある、というのが、なんというか、望ましき、あらまほしき、敢ていうならば正常な時代ではなかったでしょうか。しかもそれは当然予想できたんです。そういう物が全然なくなって、文献考証学一本になってしまったというのが不思議である、良くなかった、良くない発展であったと私は言いたいのであります（そんなことは学問的歴史学においては言うべきではないのかも知れませんが）。あっちのかわりにこっちというのではなかったんです。何故そうなったかというと、まあいろいろ考え方はあるでしょうが、私は通説どおり知識人に対する清朝の弾圧が度はずれであった、度はずれにインヒューマンなものであったからであると思います。具体例は省きますが、とにかく普通の弾圧の仕方ではありません。そういうものに対して震えあがったとしたって、決してそれは別に不名誉でもなんでもない、と私は思っておるんです(注19)。

河田　次は陳舜臣先生へのご質問でございます。陳先生は最近出された集英社文庫の『青春の軸』（単行本は一九八四年二月刊）のなかで、ご自分の中国古典の学習についてふれておられます。それによりますと、おじいさまからまず『三字経』を教えられ、それから、

『小学』を習われ、『詩経』をおしまいまで素読し「棒暗記」なさったという話がのっております。ところで、清水茂先生からのご質問で、以前、香港における儒学研討会の席上の発言では、生活のなかでの儒学ということを述べておられた。陳先生は生活としての儒学をどのように考えておられるか――ということでございます。

陳　生活と申しますと、やっぱり家の関係ですね。日本ではおじさんおばさんで通ってしまうものが、父方と母方で我々言い分けなきゃいけないんですね。父方の方は伯・叔です。父の兄弟ですね。そして父の姉妹は姑ですね、「女」に「古」ですね。そして母の方はですね、あのー母の兄弟は舅ですね、あの「舅」という字を書きますが。そして、その奥さんは舅母または妗といったり、そして母方の姉妹は姨ですね、「女」編に「夷」ですね、攘夷論の「夷」です。そんなふうに、呼び方を間違えるとこれ大変に叱られたんですね。これは台湾語でいうと蕃仔。蕃仔というのは野蛮人といって子供のころからよく叱られて、人を呼ぶのは鬱陶しかったですね。これ間違ってないかな、という感じがいつもしました。だから、子供の頃は難しい所だなという気はいたしております。

で、家が非常に重要であるということ、血統主義であるということを先程申して、いろんな意見がありますけれども、やっぱり血統主義というのは男系になってからでございますが、同姓は結婚できないことになってるんですね。同姓は娶らずでございまして、だから、私、昔、陳という女性にほれてもだめでございまして、中華民国も中国大陸の方も法律では禁止していないんですが、韓国では法律によって禁止しております。えーですから、あのー生活上にいろんな制約があるんでございますね。それから近ごろ新聞にもでましたけれども、中国のどっか田舎で大乱闘が起こったと。これ姓の違いによってですね、李さんと黄さんがけんかしたとか、特に南部におおくて、械闘と申しまして、孫文の著作の中にも、中国人は一握りの砂であると。そのあのー例として械闘がおこなわれるということが書いてあります。これやっぱりグループに分かれて、争うんですけど、これ本当に戦うんですが、これも姓によります。そして出身地にもよります。私、台北の

少し離れたところの新荘（シンショウ）というところの者なんですけれども、そこに帰省しておりました。終戦直後でありますけれど、ある日ドラをたたいて回る人がいるわけですね。「今日は御馳走作れ」というんですね。で、みんな御馳走作るんです。そして、どうして作るのかと聞くと、これは百年位前にですね、新荘というのは淡水河隔てて、向かいに板橋というのがございまして、向こうは漳州ですね、「（さんすい）」編に文章の「章」、我々その新荘の方は、泉州の出身なんですよ。百年位前に大乱闘がありまして何人も死んだと、その死者をなぐさめる供え物を各家で用意すべし、ということなんですね。

しかし、それは夏のことでしたけれど、御馳走食べるチャンスなんですね。まあ家の人の命日なんか覚えておりますけれど、そういうのは皆忘れてるんで、ドラをたたいて今日はその日なんだぞ、といってまわるんですが、私がいた頃はほとんどの人が知らなかったですね。それで御馳走が食べられるということになるわけですが、それほど、根は深いんですね。姓の違いそして出身地の違いで争うということは、それだけ皆で団結しなければ食べていけなかったというような事情があったんじゃないかと思います。先程井波さんからおっしゃられた、個はないのかと。皆その中の成員でありまして、まあ家族の成員っていうのが一番強いんですね。で、国の成員であるということは、まあこれ非常に外れておりまして、ご質問の中に「忠」「孝」のことが抜けているという話しがございましたが、これは当然の事でありまして、日本は「忠」が突出しておりまして、中国では「忠」がゆるやかであると。ほとんど「孝」が突出しすぎているという事情がございます。えー、南宋の人が言った言葉ですけども、仏教というのは、仏教は心を治めるんだ、「治心」ですね。道教は身を治める。同じチシンですけど、身体の身ですね、「治身」です。そして儒教は世を治める、「治世」であるといっております。ですから、儒に関するかぎりは、個はあんまりでてこないわけであります。で、むしろ個は仏教やら道教の方に出て来るんですね。仏教が心の問題であって、道教が身体の問題であるということで、まあ分業的にいえば、儒教には個がでてこない。治世、世を治めるというのがそもそもの目的

であるという原則はあるわけでございます。で、儒と道の関係は、あのー儒者というのは、仏教徒であってもいいわけでございます。そして道教の信者であってもいいわけなんですね。良い例が、モンゴルの時の耶律楚材でございますけれども、これ湛然居士と申しまして、居士号を持っております大変熱心な仏教信者でございますけれども、自らは儒者と思っております。そして、オゴデイに、ジンギスカンやオゴデイにですね、国を治めるのは儒でなければ、いけないということを、しきりに説いたわけでございます。で、汴京が陥落したときに、たくさんの人が捕虜になりました。捕虜というのは、奴隷になるわけですね。知識人も奴隷になるんですけれども、耶律楚材はそれを解放するために、その二、三年後に、選士と申しまして、試験をして、使える奴は奴隷の身分をはずそうということです。そのときの選士で四千人ほど合格したんですが、その四分の一は奴隷だったんですね。奴隷の身におとされた人が解放されたと、というようなことも史書にありますけれども、そのとき、耶律楚材、当時はまだオゴデイの時代なんですけれども、道具を作るには、良匠ですね、良い工匠、職人が要ると。いい政治をするには儒者がいるんだと、その儒者が今たりないから、ということで試験をしました。それから九十何年試験をやってないんですが、このように耶律楚材のように非常に熱心な、これは、万松行秀について深く仏教を学んだ人なんですけれども、それでも自分は儒者だと思っている。これは、抵触しないわけです。

その他、高知大学の玉木さんからの質問では、反体制というけれども、反体制とは読めないんじゃないかと。崩れていても周の権威があるんだから、それには誰も反対しなかったんだからということでありますが、えー他に適当な言葉がないわけなんで、非体制ですかね。しかし体制を突き詰めていきますと、上の周の天子には背かないということになりますと、体制とは呼べないんですが、周を乱している政権に対する反体制というふうにとって頂きたいと思います。

それから、儒教は女性を隠したというけれども、たくさん出て来るじゃないかというご指摘もございました。『後漢書』の明帝の馬后、と書いてありますが。まあ光武帝の陰麗華もそうでございます。賢い女性は

歴史に出て来るんですが、男性に比べて、その叙述が非常に簡単であると。これは非常に優れて、婦徳があったという風に書いているので、やはりこれは、あのー不平等じゃなかろかと思います。他にもたくさん、あのー、女性が歴史で活躍しているはずなんで、その割には少ないと申しあげたのでございます。

家につきましては、家は、儒教の原則では、代々伝えてゆくものだということなんですね。「滅神論」で、身体が滅びると精神も滅びるという原則はあってもですね、それは子供に伝わってゆくということで、最初、非常に重んじたということでございますけれども、えー、二十一世紀になると、これが、どうなるか。一人っ子政策によりますと、子供は、母と父との両方を継がなければいけないのか。それは負担ではなかろうかということで、私は、家に関する限りは、たいへん次の二十一世紀、中国では、困難な問題が起るんじゃないかと思います。恐らく、困難な問題というよりも、儒教と家の問題が解決するんじゃないかというように、想像されます。えー、さきほど申しました、「家」という字が、「宀(うかんむり)」の中に、「豕(おた)」とか「犬」が入ってるということにつきましては、段玉裁が、これは「疑案」である、疑わしいことである、どうしてこんな字ができたのかと、偉い人が頭をひねってるんですね。しかし、これは、犠牲を捧げるためのものだというふうに考えれば、家というのが、代々伝えていかなきゃいけないということを、みんな考えていたということが分ります。えー、まっ、以上のようなことでございます。

河田　はい、ありがとうございました。

陳　一番重要なのは、個ということが、儒ではやっぱり埋没されてるということですね。

河田　はい。じゃあ、あと一つ、二つで終わりたいと思いますが、中国の復旦大学から金沢大学に来ておられる李慶さんからのご質問です。中国の学者は一般的に「儒学」と言い、日本の学者は「儒教」と言うけど、この区別、言葉の違いがあるのはどうしてなのか。島田先生、簡単にご説明いただければ……。

島田　んー……。

河田　でも、島田先生もよく儒学と言われますね。

島田　んー、いやー、私は、まあ、意識的に、どちら

かというと儒教と言います。時によって、儒学とも言いますが、日本人が全般的にどう言うか、それはちょっと、よく分からないと言うほかないんですが、まあ、習慣的に日本では儒教と言いますね。

河田　それでは、最後に、諸先生方にですね、儒教が二十一世紀において期待されるものがもしあるとすれば、それは何か、ということを一言ずつ、四人の先生に言っていただいて、それで、このシンポジウムを終わりたいと思います。

島田　ちょっとその前に、私、答えなくてはならないことを一つ思い出しましたんで。

河田　あっ、そうですか。どうぞ、おっしゃってください。

島田　一つはですね、日本的儒教の特質をどう考えたら良いかということでありますが、日本的儒教の特質と言ったって、ずいぶん色々とあると思いますが、今さっき陳先生がおっしゃったように、「忠」というものを非常に重視するということがある。とにかく儒教の中に、武士的要素が非常に入っている、そのことをやはり注意すべきで、儒教というものを考えるとき、日本人はどうしても、こう、武張ったものを考えるようです。「忠」というと、それこそ主君に対して、どんな理屈があろうと命を捧げるといういわゆる主従の道で、それの一番良い例は、山崎派の人達です。浅見絅斎の本をお読みになると、忠義というものの本質は、主君が愛しゅうて愛しゅうてたまらぬという心だとあります。つまり恋愛です。もし少しでも主君の側に悪い点、欠点を見つけるようになったら、もうそれは「忠」ではないという（注20）。これと今さっきの、黄宗羲の言いました臣というものは天子と同格、というのと比べてごらんなさい。もう全然違う。ま、これが全部とは申しませんが、ともかく日本の儒教にはこういうところもありました。

　それから非常に武断的なものが儒教だと考えられておる。皆さんが『唐宋八家文』の中の柳宗元の「段太尉逸事状」という文章をお読みになりますと、段太尉って最後は壮烈な最後を遂げた、反逆者を面罵し殴りつけて、そのために殺された、壮烈鬼神を泣かしむる忠臣として文天祥の「正気の歌」にもうたわれております。しかし、平生は面もようあげずに歩くような人

で、「まるで儒者のようだった」と書いてある。儒者というのが、日本で言う儒者のニュアンスかどうかは知りませんが、とにかくそう書いてある。そういうのと日本のある種の通念での儒者というものとは、よっぽど違うようです。

それからもう一つの御質問、これも説明をせざるを得ないと思いますが、宋学と明学を混合混同すると『明夷待訪録』の歴史的地位を見誤るような感じがする、とおっしゃってるのは、ちょっと私には分りません。私は、明学というもの、つまり王陽明の学問が代表ですが、それは朱子の学問を代表とする宋学が、発展というか展開していってそうなったんだという立場でありますので、おっしゃることがちょっと私にはよく分りません。

河田　はい。ありがとうございました。それではすでに予定の時間がまいりましたが、最後、やっぱり、シンポジウムの題は、「儒教と二十一世紀と」となってますから、一人三十秒ずつでも結構ですので、最後にやはり「二十一世紀における儒教に期待されるものは何か」について言っていただいて、まとめにしたいと思います。一言ずつお願いいたします。陳先生からいかがでしょうか。

陳　やっぱり、この世の中に責任を持て、ということでしょうね。仏・道と違うところは、この世の中に責任を持たなきゃいけないということです。んー、仏はかまわないですね。道だって、山の中に入って仙人になりゃいいんですが、この世の中に、責任を持つという儒の精神。これが、二十一世紀の人達が、皆それぞれ自分の住んでいるところに、責任を持つということにつながるんじゃないかと思います、はい。

河田　えー、島田先生は、どうでしょうか。

島田　はい。今ちょうど、いい事をおっしゃって下すった。この世の中に責任を持つというのが儒の精神だとおっしゃったのは実によい定義だと思います。私は少し表現を改めて、儒教というものの特色は、結局、最後は政治に落ち着くようにできておる思想だと思います。今日は、政治を論ずるっていうようなことは、あんまり誰もまともに考えない、野暮なことだというふうな感じですが、しかし人間、政治から逃れて生きるわけにはいかない。だからやはり我々は、政治のこ

とを考えなくちゃいかんぞ、という意味の思想としては、今おっしゃたように、現実に対して責任を持つということかも知れません。それで実は思い出したんですが、『荘子』の中に、「道の真は」、道の真、道のまこと、エッセンス、は、「以て身を治む」、身はおのれと読んでよいと思います。それから「其の緒餘」、その端っぽの方、道というもののはみ出し部分、切れっぱし、中心的なエッセンスのところでなくて、緒餘、それは「以て国家を為(おさ)む」。そして「其の土苴(どしょ)は」、もうどうにもしようがないような芥(あくた)のところ、それは「以て天下を治む」、と。そういう言葉が『荘子』讓王篇にありますが、つまりこれを逆に考えたら儒教になると思うんですね。その道のエッセンスを以て、天下国家を治む。そのためには、身をもそれから国家をも、しっかりおさめなくちゃならん、と。いや、やはり「逆に」というのは具合がわるい、「身・家」と「国・天下」とが水平一直線にならぶのでなければいけないのだが、今は印象にアクセントをもたせるためにそう言わせてもらうとして、やっぱり究極的に天下国家という考え方を忘れないということは、まあ、今日そういうことを言ったって、あまり、感心もされませんし、モダンな、スマートな考えとは到底思われないでしょうが、しかし結局人間は、政治を逃がれるわけにはいかんのだということは、儒教が言う通りだと私は思います。

河田　はい。えー、佐藤先生、どうですか。

佐藤　二十一世紀がどういう社会になるか、どういう世界になるか、全然見当もつきませんが、私はまず、二十一世紀になっても人類が生き残ってほしいと思います。その上で、できれば二十一世紀の社会が、平和で、人権が守られて、そして活力のある社会であることを望みます。そういう社会を作る上で、儒教がどう貢献できるのか。私は、もうその人なりに考える他ないと思います。そういう社会を実現するために儒教が貢献すると思う人はそれを信条に行動すればいいわけだし、儒教がマイナスだと思う人はそれを否定すればいいだけの話です。しかしながら、それはあくまで個々人の判断によるべきことで、儒教を肯定するにしても、否定するにしても、上からの、たとえば権力の押し付けは、絶対にいけないとも思います。その意味では、

中国において、国家が主導する形で、社会主義や毛沢東思想に対する幻滅によって生じた空白を穴埋めするために儒教がもてはやされるのは、あまり健全な姿とは思えません。かえって、儒教の思想的活力を損うとすら思えます。

河田　それでは最後になりましたが、井波先生。

井波　はい。このシンポジウムに出ることになり、陳先生がお出になって、私がコメントをつけるということで、河田さんとお会いした時のことです。河田さんが陳先生に、儒教とはどういうイメージですかってお聞きになったら、儒教とは、何か食事をされる時に、たくさんの家族の人が食事をされる時に、自分がどの部分を食べるか、どれを食べるかっていうことが、私にとって儒教だって、おっしゃったということを、漏れ伺ったのですけど、私はたいへん感心致しました。やっぱり、何ていうか非常にイメージ的な言い方ですけれども、大勢の人がいて、で、自分がどこに位置付けられるかとか、そういう、さっき個のことをお伺いして、個は埋没しているとおっしゃいましたけど、やっぱり自分を相対化して、他人とどういう関係を持つかとか、何かがあった時に自分の役割は何であるかとか、そういうことを何て言うか、意識する。それは政治かも知れませんし、美学かもしれません。大きなイデオロギーとかそういうことじゃなくて、それこそ日々の美学と言いますか。そういうことで儒教のもつ、何千年にもわたって磨きぬかれた人と人との関係性に対する配慮、そういうのってやっぱり文化ですから、それがないと、もう全然、何ていうか野蛮になってしまいますから、そういうのは二十一世紀に向かう現在も、やっぱりあるといいな、というのが、私のつたない感想でございます。

河田　各先生方、どうもありがとうございました。最初、このシンポジウムを計画いたしまして、それぞれの先生方に基調報告とコメンテートをお頼みして、そして原稿をいただいて拝読いたしましたとき、各先生方の論調あまりに個性的と申しましょうか、バラエティ豊かで、一体どうまとまりがつくのか、はっきり申して心配でした。でも、いまこれまで諸先生方のお話を伺って、まさに儒教にはそれぞれ色々なアスペクトがあり、各人各様それぞれの儒教が存在するというこ

とが、分っただけでも、本日のシンポジウムをやった甲斐があったのではないかというふうに私は考えております。こういうシンポジウム、これが果たして、有用か否かについては、それぞれ、ご判断いただいたらいいわけですが、日本中国学会においてこういう機会を設けていただいたということは、非常にありがたいことだ、と私個人は考えます。えー、佐藤さんがコメントのなかで、最近、若い世代の、私はもう若くないんですが、中国研究者の間で、全体性や理論に対する知的関心が急速に衰えつつあるのではないか、とおっしゃいました。これはなにも、中国研究だけにかぎったことではないのではないか。すべての学問においてやっぱり、それぞれの研究が専門分化して、全ての学問で非常に、門戸が狭くなり、そして研究者は蛸壺にはまり込んで、研究領域もその時代時代に限られてしまって、大きな問題を見る目を、ともすれば失いがちであります。これは何も日本だけではないようで、今年の三月に、第十一回の山片蟠桃賞をもらわれた、プリンストン大学のマリウス・ジャンセン名誉教授が、やっぱり同じようなことを言うておられました。ジャンセン教授はアメリカでライシャワー亡きあとの日本研究の第一人者ですが、自分の若いころは、日本学をやる場合にですね、色んなことに興味をもち、幅広く文献を読んで研究をおこなったと。だけど最近の研究者は日本語は確かに上手になったし、情報も増えたし、方法論も色々、駆使してやっている。だけども、広い目で見る日本研究というのが段々なくなって、若い人達は狭い分野の研究におちいり、蛸壺にはまっていると。蛸壺とはおっしゃいませんでしたが、せまい部屋に閉じこもっているという話がございました。これで一応、会を閉じさせていただきたいと思います。本日のこのシンポジウムのために、島田先生は徹夜して書いていただいたりいたしました。本当にありがとうございました。それから陳先生にも、本当にお忙しい、分刻みのスケジュールのなかを一年も前からお願いして来ていただくことができ、心より感謝いたしております。そしてまた、古くからの友人である佐藤さんと井波さんにも参加していただいて貴重なコメントを頂戴でき、こうした討論の場がもてましたことをありがたく思っております。時間的な制約と司会の不手際の

ため、まだまだご発言を希望なさっておられる方や知的な消化不良の感を抱かれた方もおられることとは思いますが、お許しいただきたく存じます。どうも、本日は、ありがとうございました。

福島　えー、司会者は、講師のご意見、ずいぶんバラエティに富んでいるとおっしゃいましたけど、言い換えますと、非常に多様な問題提起と、多様な示唆をいただいた、と言うことができるかと思います。有益な時間を持たせていただいたことを、準備会としても、たいへん喜んでおります。どうもありがとうございました。

注

（注1）　島田の最初の著書『中国に於ける近代思惟の挫折』一九四九、筑摩書房、改訂版（といっても引用文の訳文を改訂したのみで本文には殆ど手を加えず）は一九七〇年。改訂版には新に長文の「あとがき」を付し、自分の立場を鮮明にした。この本に対しては山下龍二氏、岩間一雄氏、溝口雄三氏より批判を受けたが、最も此の趣旨を論じたのは、溝口氏である。私は山下、岩間両氏には反論したけれども、溝口氏に対してはそうしていない。それは氏の議論には、私のよく理解できないところがあったからである。それで個々の細い論点は別として、今はこの「ヨーロッパ近代を読み込む云々」の趣旨についてのみ反論する。先ず拙著（新版）八四ページの「補記――既に読者の容易に推察せられたであろうように、著者は本書においてヨーロッパ近世的なものを――もしくは市民社会的近世を形成するに与って力のあったヨーロッパ的なものを――法則的に典型的なものとして立てて、それとの対照において旧中国を理解しようと試みているのである」というパラグラフを指摘しておく。「補記」というのは、いかにも旧版（一九四九）には無くて新版（一九七〇）になってはじめて補ったように受けとられるかも知れないが、そうではない。この「補記」は本文中に書きもらしたので補うという意味での補記で、最初の旧版に既にそのまま（但し九三ページ、注

記の末尾に）存在していた。つまり私は問題の書物を書くに当って、決してナイーヴに取りかかったのではなかったので、その点は一応、留意しておいてもらいたいということ。

次に私は「あとがき」の中で、中国史研究者がヨーロッパ史の展開をつねに意識にのぼせざるをえないことについて、「よくも悪くも今日に生きるわれわれには、それ以外に方法はないという自覚」と書いている（三二九ページ）。もちろん私ごときの西洋学の知識など知れたものである。それ以外に方法がない（もちろん、第一歩ふみ出しの方法についていう）などというのは傲慢な居直りに過ぎないかも知れない。しかし私の実感として中学、高校、大学と教えられ出来上ってしまっている思考の型、傾勢、というものは、少々決意したからとて直ちに脱却できるようなものではない。私はこの「洋意（本居宣長の謂わゆる「からごころ」）」の自覚を持ちつつ中国社会思想史の道に入っていった。当時、誰か同じようないきさつで同じ対象の研究をはじめた人が、私とはほかの道をとおり得たかどうか、私には想像することすらできない。いわんや、われわれの心情の底には抑えても抑えきれないヨーロッパ主義（同三三一ページ）というものが疼いていたにおいておや。

――追記。いま一年後に再読してみて、助走だけあって肝心のジャンプがないことを、改めてうしろめたく思った。これでは反論にはならない。だいたい、こんな問題を事のついでにやってのけようと企てたのが、そもそも間違いのもとであった。私はここに書いておいたことを口火に切って、いつか本格的な反論をおこなってみたい。佐藤慎一氏の御批評・御忠告に衷心感謝しつつも、私は男の一分を立ててみたいのである。一九九四、八、一九日。

（注2）　一つの話題というのは、それは「罷市」、つまり商人がいっせいに店をしめてアキナイをやめる、すなわち商人のストライキのことである。本日の課題たる儒教論とは余り関係はなさそうであるが、私は実は、ある「効果」をねらって持出すのである。「罷市」は明代の中頃から頻繁に出

現するようになったらしい。もちろん恣意的な苛税の誅求に対する反対請願などが普通であったろうが、時には前任地で札つきであった知県の赴任拒否の罷市が成功したりしている（注ａ）。特に注目すべきは商務とは何の関係もなさそうな事件、つまり官憲や郷紳の下層民に対する非道横暴な態度や宦官の正義派官僚いじめなどへの民衆の反撥、反抗などに際して同情スト、連帯ストなどが少くなかったことである。ふつう中国の商人というといわゆる前期的商人で、取引においてはただ狡猾で（注ｂ）、権力にとり入り、寄生し、そこから甘い汁を吸うものというイメージで、自己の業務に自信と自覚を持ち、自己の信念、主張を官憲の前に堂々と開陳する者、という風なイメージではない。この罷市という現象は余り研究されていないらしいが、一九四九年の中共軍の北京入城に至るまで史上に絶えることはなかった。（もちろん、ある種の政治勢力の介入や「指導」を見逃してはならないこと言うまでもない）。日本のたとえば江戸時代の商人たちに、果してこのような行動は見られたのだろうか。罷市を敢行する中国の商人と江戸の商人と、どちらがより「近代的」どちらが「前期的」であったのだろうか。この点は余英時氏が明らかにした士の「棄儒就賈」現象（注ｃ）とあわせ考えるべく、われわれの常識に大きな見なおしを迫る。私は儒教をあくまでその生れ故郷・中国と結びつけて離すまいと思っている者ではないが、さりとて両者まったく無関係というわけでは勿論ない。中国というものの性格決定については我々のおこなう推論の根拠に関しては、常に根本的な吟味を怠ってはならぬという戒めの一つとして、まず此のエピソードを挙げておく（注ｄ）。

――その後、濱島敦俊氏の御指教で金弘吉「清代前期の罷市試論」という大変明快な論文を読むことができた（大阪大学『待兼山論叢』二六号、一九九二年）。但、私としてはまだその所得をうまく整理できていない状況にある、というのが真相である。

（注ａ）　清の袁枚『小倉山房文集』二「吏部侍郎魏公神道碑」。

（注b）　ただ、西鶴の『日本永代蔵』巻四「心を疊みこむ古筆屏風」に次のようにあるのを最近、気がついた。「日本国はさておいて、中国貿易の投資は大胆なことで、行く先の見込みはわからない。だが中国人は実直で、口約束をたがえるようなことはしない。絹巻物の奥と巻き口との品質を変えるようなことをせず、薬にまやかし物を入れず、木は木、銀は銀ときちょうめんに、何年取引きしても変わることが無い。」（暉峻康隆訳注、小学館ライブラリ、一四八ページ）。中国商人への悪評というものは、何時からステロ的になってゆくのであろうか。

（注c）　余英時『中国近世宗教倫理与商人精神』（一九八七、台北）、下篇、中国商人の精神、森紀子訳本（一九九一年、平凡社）。

（注d）　いま一つの例。熊十力『論張江陵』（一九五〇年。民国七七年、台北明文書局再刊）の二ページに「中国は呂政（秦始皇帝）以来、帝政の局面なのであり、社会ははっきりと上下両階層に分れている。下層は即ち貧苦の小民で、昔は亦た下民ともいった。全国で最大多数の農民、および工人、小商業者はみなそれで、さきにいわゆる「四民」のうちの「士」も亦たそれに属した。「士大夫」というのは官僚のことで上層階層に属するが、士農工商の士は小民であったのだ」といっている。私はこの断定は熊十力の痛切な体験から生れたもので、私の狭い読書の範囲から言っても否定すべからざるもの、と信じている。（島田『新儒家哲学について――熊十力の哲学』第三章、熊十力の生涯、参照、京大人文研研究報告『五四運動の研究』第十二冊）。生員というと、誰も彼も準官吏特権を利用して悪辣な発財にふけっているかの如く言うのが一時学界のいわば風気をなしていたと思うが、実際は私塾をいとなんだりして、わが国の下級武士的な苦しい生活、しかもあくまで「道」の感覚を失いきれない生活、をおくる者の方が多かったのではないか。

（注3）　中江兆民における「民主革命への献身が……儒教倫理によって支えられていたところに、われわれは日本における民権思想の弱さを見る」と

した石田雄『明治政治思想史研究』（一九五四年）二九九ページの主張の如きはその例（桑原武夫編『中江兆民の研究』四七ページ、上山春平論文）。

（注4）　島田「基調報告　孫文研究をめぐっての私見」（孫文研究会編『孫中山研究日中国際学術討論会報告集』一九八六年、法律文化社刊、四五ページ）。但し、引用中「中国において」の六字はここでは不要である。なお私としては、私の儒教顕彰の真意を知ってもらうために、出来れば『報告集』のそのページ全体を読んでもらいたく願っている。

（注5）　私がはじめて『明夷待訪録』を通読したのは一九四〇年三月五日、大学二回生のときであった。私の読んだ本は前半に胡適の「黄梨洲の学生運動論」（いま『胡適文存二集』に収む）と羅経の「黄梨洲の政治思想」を掲げた大中書局本（民国二二年第六版）で、どうせ好い加減な読み方をしたのであろうが、ともかくよほど感激したとみえて無闇やたらと圏点を加えている。王陽明『伝習録』（岩波文庫本）を読んだのはそれよりおそく同じ年の秋（但し既に三回生）で、その際のことは「京都大学広報」四二八号（一九九二年五月）に書いておいた。私はこれらのことが、研究者としての自分にとってマイナスであったとは信ずることができない。

（注6）　加地伸行『儒教とは何か』（一九九〇年一〇月、中公新書）。追記。最近では『沈黙の宗教――儒教』（一九九四年七月、筑摩書房）。

（注7）　一九八八年九月、立教大学で催されたシンポジウム「儒教とアジア社会」における溝口雄三氏の同題の基調講演に、中国の儒教は政治、経済、社会との関連で考えると六つの局面を持つとして、最初に発表せられ、のちに改訂して『思想』七九二号（一九九〇年六月）に掲載せられた。その十のアスペクトとは次の如くである。　1 礼制・儀法・礼観念　2 哲学思想　3 世界観・治世理念　4 政治・経済思想　5 指導層の責任理念　6 教育論、学問論、修養論、道徳論　7 民間倫理　8 共同体倫理　9 家族倫理、君臣倫理　10 個人倫理

（注8）　ただ此の場合も、松本広治『反骨の昭和史』のような例では、いったいどれだけの条件があれば「儒教の影響」といえるか、の不安は存する。松本氏は大阪の下層労働者対手のメシ屋の長男、旧制大阪高等学校の第一回卒業生として東京大学法科に入学、まっしぐらに共産主義運動にとびこみ七年間投獄され、非転向のまま一九三六年満期釈放、職業的革命家たることを断念することを友人に表明して普通の市民生活を送るために産業界に入った人であるが、その述懐にいわく、（マルクス主義運動に入っていったとき既にある程度固まった人生観を持っていたのであるが）私の人生観を構成したものは、一つは儒教の教え、もう一つはカントの流を汲むドイツ哲学の理想主義であった。「惻隠の心は仁のはじめなり」「義を見てせざるは勇なきなり」「自らかえりみて直ければ千万人と雖も我往かん」「朝に道を聞かば夕に死すとも可なり」などの語が私の血の中に生きて流れ、世の為め人の為め正義の為めに自己を顧ることなく尽くすことが人間の尊さなりと信じていた云々（「序章、生いたち」四ページ、カント主義については省略）。（島田「孫文の儒教宣揚の動機論をめぐって」『山根幸夫教授退休記念明代史論叢』一九九〇年三月、汲古書院、一三七四ページ、注五）。かかる場合「儒教の影響」という表現を用いても、不自然ではないのではないか。

（注9）　そうなるとどうしても清朝の学問（いわゆる考証学）に対する見方が問題となるが、それについては左記を参照のこと（特に1）。

1　中央公論社『世界の歴史・9　最後の東洋社会』（一九六一年）のうち、島田「明代文化の庶民性」「文運さかえる乾・嘉」の両章。

2　『日本学者論中国哲学史』（一九八六年、中華書局）に収める拙稿のうち注の部分の冒頭。

なお、右の2『日本学者論中国哲学史』の拙稿の注の部分の冒頭を左に訳出しておく。

もし陽明学で「明学」を代表させ、考証学で「清学」を代表させるならば両者は、結局、同一の結

論に到達した、あるいは、殆ど同一の結論に到達した、と言うことができる。つまり、明代では王陽明—李卓吾の自我意識の高まりに由って、清代では考証学に固有の歴史主義的性格（孔子も要するに諸子百家の一人にすぎなかった!!）に由って、儒教と孔子の相対化をもたらした（あるいは、殆どもたらそうとした）のである。この点に注意するならば明学と清学の関係は、一つの歴史段階から次の歴史段階に入って行った、というよりは、同一の段階の表と裏との関係に在ると見ることができる。……今日では清朝考証学の「実事求是」は不当に拡大解釈されて、あたかも清代の学術文化は全体まるごと実事求是的であり、理智的であり、高級であり、対照的に明代の学術文化は全体まるごと空空洞洞であり、進歩性というものがなく、低俗である、かの如くである。しかし事実はその逆ではなかろうか。第一に知るべきは、考証学の実事求是は、要するに単純に文献実証主義にすぎないということである。今日往々つぎのような論法をきくことがある。即ち、某氏の研究しているのは経済学であって経済ではない云々。この論法は清朝考証学にも適用できるであろう。広義の学術という見地から見るとき、陽明学全盛時代の学術の全体まるごと、と、考証学全盛時代のそれ、とを比較して見ると、どちらが果して真に実事求是的な実学であるだろうか。繆荃孫は清朝の掌故の学（つまり現代史研究）について次のような批評を下したことがある（楊鍾羲『雪橋詩話』への序文）。いわく「国朝の文人は、経学も史学も均しく明人の上に超出しているが、独り一朝掌故の学のみは、明人に及ばざること甚だ遠い。鄭曉や王世貞に匹敵する人の存在しないことは言わずもがな、『記録彙編』『金声玉振集』のごときも国朝には存しないのである」と。その点を除いても、軍事学、農学、本草学、航海学、徐霞客の『遊記』、宋応星の『天工開物』、陳第、梅鷟の文献考証学……。四大師を代表とする佛学もたいへん盛んであった。更にまた、時代を少しひろげてみると、顧炎武、黄宗羲、顧祖禹、顔元などは、明学に属すとすべきか清学に属すとすべきか。（追記。そ

のほか「低級庸俗」なる通俗読物のごときは、私はそれらを歴史的に高く評価するものであるが、いまはしばらく考察の対象から外すことにしておく）。かくの如く豊富多彩な自然発生的な実学、その風気の哲学的基礎を表現したものが陽明学であったと言えよう。「良知」（しばしば単に「知」とのみ称せらる）は決して「知識」ではなかった。良知は知識とは完全に領域を異にしている。良知は知識よりも更に深いもの、しかも知識を主宰しているものである（追記。ある人は「良心」のこととした。私は「ハート」のこととしたことがある）。有名な精金の譬喩や何度も出てくる「大端ハ惟ダ心体の同然ニ復スルニ在リ、知識・技能ノ与リ論ズル所ニ非ズ」「大要、良知ノ同ジキニ出ズレバ、便チ各オノ説ヲ為スモ何ゾ害セン」（『伝習録』上、第九九条。中、答顧東橋書、一二。下、九三など）などの論法の言うところはそれである。清朝の読書人のうちに文献主義の風が興起した――それは現代史（掌故の学）の不振と相い表裏する現象であった――のは、清朝政府の野蛮な弾圧の結果に他ならなかったとすれば、いわゆる乾嘉の盛世なるものも文化（全体まるごとの文化）上、畸形的な、不幸の時代であったとすべきではなかろうか。

（注10）　当日配布したプリントの本文は「かくて儒教とは次のごときことを主張する思想体系ということができよう。」という一文の次に左のごとき、単語の羅列、メモ風の部分、がつづく。ここを口演の際は省略してしまったのである。もっとも「学ぶ場所「学校」」以下は詳しく口演したので、ここでは蛇足であるが、便宜上、存しておく。

聖人を目ざす実践（性善（注e）。存天理・去人欲。徳）―修己治人（内聖外王）。

徳。典型的な vox populi, vox dei（対極にあるのは日本の天孫降臨の神勅）。孟子万章上、万章問曰「人有言、至於禹而徳衰、不伝於賢而伝子、有諸」……。堯舜禅譲伝説。世襲否定。なお、「諸有リヤ」に対する孟子の答は「否、然ラズ、天、賢ニ与ウレバ則チ賢ニ与エ、天、子ニ与ウレバ則チ子ニ与ウ」（!!）というのであった。

人間とは「学ぶ者（注f）」（「信ずる者」などに対して）。為己之学、自得。

学の内容、プロセス「格物・致知・誠意・正心・修身・斉家・治国・平天下（注g）。」

学ぶ場所「学校」。

学ぶ方法。朱子学―陽明学独特の方法としての「講学」（「模学」に対して云う）。明夷待訪録（一六六三）「学校」篇の梗概（付、「原君」「原臣」の大要）

（注e）　現代日本にも生きており、経済面でもプラスに作用している儒教の遺産としてドーアは、「仁政」という観念とともに「性善」説をあげるのを常としている。最近の例では、深田祐介、ロナルド・ドーア共著『日本型資本主義なくしてなんの日本か』一一二ページ以下、二一四ページ以下、など。なお、エズラ・F・ヴォーゲル著渡辺利夫訳『アジア四小龍――いかにして今日を築いたか』（一九九三、中公新書）第五章のII、「工業的ネオ・コンフューシャニズム」（特にその「自己研鑽」）および Wm. T. ドバリー著山口久和訳『朱子学と自由の伝統』（一九八七、平凡社選書）第二講「朱熹と自由主義教育」第四講「明代の新儒学と黄宗羲の自由主義思想」など。

（注f）　島田『大学・中庸』（朝日新聞社、中国古典選、一九七八年）上、三二ページ。

（注g）　孫文が「中国には、外国の大政治家さえまだ見通しておらず、それほどはっきり説いていないような、もっとも体系的な政治哲学がある」（岩波文庫、安藤彦太郎訳『三民主義』上、一二四ページ）といったのがこれである。私は孫文のこの言を誇大とは思わない。（注8に引いた島田「孫文の儒教宣揚の動機論をめぐって」。私のこの論文は「三民主義」講演（一九二四）で孫文が儒教を口をきわめて宣揚したのは、容共政策採用に不満な右派が国民党を割るかも知れない、それを防止せんとした苦心の工作であった、決して衷心からのものではない、とする高橋勇治『孫文』（一九四四、日本評論社）を批判したもの。）

（注11）　注10参照。

（注12）　例えば内藤『清朝史通論』第四講、経学、

の条など。なお、講学という語は今日も盛んに用いられる語であるが、それは単に「学を講ずる」、教壇に立って学生に教えるとか、学会で報告する、とかいう場合の語であって、宋学独自の学問のしかた、樸学に対する講学、とはおのずから別である。

（注13）　小野和子「明代の党争」（『中世史講座9』一九九二、学生社）はいわゆる東林党、東林書院派の闘争、思想の概説である。

（注14）　黄宗羲、浙江省餘姚県の人。一六一〇―一六九五。島田『中国革命の先駆者たち』（一九六五、筑摩叢書）の「中国のルソー」には、『待訪録』（祖国・明が亡びてより約二十年の後、一六六三年の作品）のうち代表的五篇「原君」「原臣」「原法」「置相」「学校」の訳注と、黄氏の中国のルソーたる所以を論じた梁啓超の文章（一九〇二年）を紹介しておいた。平凡社「東洋文庫」のうちには西田太一郎氏の全訳がある。なお、書名は、明夷とは易の卦の名、太陽が地中にかくれている（しかし、やがて黎明がくるはず）、そういう時期に在りながら、黎明とともに明君が現れ政治の大法を（自分に）訪求するであろうのを待つ、の意。

（注15）　和歌山県白浜の南方熊楠記念館には孫文がロンドン時代、熊楠に贈ったこのパンフの実物が展観されている由である。孫文は亡命中、ロンドンで熊楠と識りあい、意気投合した。小野和子「孫文が南方熊楠に贈った『原君原臣』について」（『孫文研究』一四号、一九九二年一〇月）。

（注16）　この箇所の「学校」という語は、ルーズにつかわれている。現代日本語では学問の府、といいかえてよいと思う。

（注17）　源了圓「横井小楠における学問・教育・政治――「講学」と公議・公論思想の形成をめぐって」（雑誌『日本思想史』三七号、一九九一、ぺりかん社）。人民主権の原則云々は小野が『待訪録』について「主観的には人民主権の原則をまず士大夫階級において適用したもの」と言ったのと対応させて言っているのである（小野和子「黄宗羲の前半生――とくに『明夷待訪録』の成立過程として」『東方学報』京都三四冊、昭和三九年）。

なお私は以前、宮城公子と松浦玲の研究に因りつつ小楠と黄宗羲とを別の意味関連において相い関連させて論じたことがあったが（「堯舜民主政？」木村英一博士頌寿論集、一九七六年、創文社）、その際小楠が次の如く言った有名なことばは私も引用しておいた。「墨利堅に於ては華盛頓以来三大規模を立て……一は大統領の権柄賢に譲て子に伝えず、君臣の義を廃して一向公共和平を以て務と為し、政法治術其他百般の技藝器械等に至るまで、凡地球上善美と称するものは悉く取りて吾有となし、大いに好生の仁風を揚げ……殆ど三代の治教に符合するに至る」（「国是三論」のうち「富国論」の条、一八六一年）。

（注18）　馮友蘭（一八九五―一九九二　コロンビア大で博士、『ヒストリ・オヴ・チャイニーズ・フィロソフィ』の著者）　その哲学＝新理学（著書『新理学』一九三九）朱子学の継承者を自任す。『新原人』（一九四三）にいう、哲学の目的は境界（Sphere）の獲得　自然境界 Natural S.→功利境界 Utilitarian S.→道徳境界 Moral S.→天地境界 Transcendental S.　これは聖人の境界　道徳の上にくるのは宗教でなくて哲学!!　島田『王陽明集』（朝日新聞社、一九七五）まえがき、二一ページ以下を参照　熊十力（一八八五―一九六八）「当代新儒家」の第一世代　自分の哲学の要点は次の四点　生・有・動（天行健、君子自強不息）・率性（率性之謂道）

井筒俊彦は「東西の哲学的叡知を融合した形で、新しい時代の新しい多元的世界文化パラダイムを構想する必要が痛感されつつある今日の思想状況において、もし東洋哲学に果すべきなにがしかの積極的役割があるとすれば、それはまさに、東洋的「無」の哲学が……「柔軟なコスモス」の成立を考えることを可能にするというところから出発する新しい「柔軟心」の思想的展開にあるのではなかろうか、と私は思います。」（「コスモスとアンティ・コスモス」末尾『思想』一九八七・3）というが、では儒教の如き典型的な有の哲学（コスモスの哲学）は役割なしか？　そもそも儒教は東洋思想ではないのか　氏はどこかで有の立場と

無の立場とが権利において同等なることを云っていたが、思想史解釈において、結局、そのことはどういう風に作用するのか。

万物一体の仁（安部公房「赤い繭」で主人公がどこかの主婦とかわす押し問答）

（注19）　注9を参照せられたし。

（注20）　『拘幽操師説』（岩波、日本思想大系「山崎闇齋学派」）。

島田虔次付記

以上は、一、シンポジウムにおいて私の口演した報告の速記――今回校正に際して相当多くの語句・文章に修正を加えた――と、二、当日配布したプリントの注の部分――内容的にあまり修正は加えなかったが配列は相当改めた――とであるが、実は当日配布したプリント物には、もうひとつ「資料別冊」と称するものが添えてあった。これは全部を削除するが、ただ御参考までに目次のみを左に抄出しておく。

一、『明夷待訪録』「学校」の原文。

二、島田「孫文の儒教宣揚の動機論をめぐって」（注8、注gに引く『山根記念論集』所収）より約六千字。

三、注17にあげた源了圓の論文より約五千七百字。

四、ロナルド・P・ドーア（松居弘道訳）『徳川時代の教育』のドーア「日本語版への序文」全文約六千字。

五、日本経済調査会監修『東アジア知識人会議――東アジア地域の経済発展とその文化的背景』（一九八九年、非売品）の目次。

六、小島祐馬『社会思想史上における「孟子」』（一九六七年、カルピス文化叢書3、非売品）の目次。

七、銭穆『双溪独語』（一九八一年、台北、学生書局）の目次（但、原書には各章の題目を立てず、島田が仮にそれらを立てて目次を作った）。

八、銭穆『晩学盲言』（一九八七年、台北、東大図書公司）の序文と目次。

一九九四・八・一九日

最後に、心残りなことが二つある。それは、夫馬進氏の「明末反地方官士変」（『東方学報』京都五二冊、一九八〇年）や岸本美緒「明末清初の地方社会と「世論」」（『歴史学研究』五七三号、一九八七年一〇月）などを包括して論を立てるつもりであったのが、結局できなかったこと、講学活動における討論内容――たとえば尊賢的側面でなく親親的側面はいかに論ぜられたか、など――にまでふみ込みえなかったことなど。なお、年が改まってから知ったことであるが、Wm. T. deBary 教授による『明夷待訪録』の英訳が遂に刊行されたことをお知らせしておく。Waiting for the Dawn: A Plan for the Prince (1993. Columbia U.P.) 全三三三ページ。