



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

基調提題者

河 田 慎 一

島 田 虔 次

陳 舜 臣

代表討論者

井 佐 藤 慎 一

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、よろしくお願ひ申しあげます。

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トを中心に、さらに会場の皆さま方からの多數のご意見を頂戴して、活発で穏り豊かなシンポジウムにいたしました存じております。どうぞよろしくお願ひいたします。

ここ数年来、いやそれ以上にもなりましようか、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しております。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^{キン・イル・コン}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・シユ氏の『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ておりまし、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、コメントイターをしてくださいます佐藤慎一教授も、この特集中で「『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つております。おまけに、東京大学の溝口雄三名譽教授もこの巻頭に「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つております。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つたことだと思います。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つております。この本はたしか一九八八年の「一月四日（月）から八日（金）まで五日間にわたつて、N H K 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つたものであります。

さらにシンポジウムや学会というのも、いくつか大きなものがございました。たとえば東京外国语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 N I E S のみならず、A S E A N 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、Asia N I E S 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stantant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あることはありました。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らました。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つて、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、老莊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について、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、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。お読みになつた方も、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、もつ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つたか、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。しかしはつきり申しまして、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にく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つた現時点で、果たして価値があるのか、あるいは八年後にせまつ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つて、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ようし、そこでは儒教とはいつ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ふ、そういう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も意見をいただく。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、質問用紙が入つてございますので、諸先生

方のお話を聞きになりながら、四先生全部に対し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つても、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。時間がござりますれば、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、私が一年前、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す。『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つてあります。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ひ申しあげます。

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」の人間でございます。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す。お門違いであります、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しまして、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、それに伴つてどうしますか、どつ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つ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、アメリカであつた。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」。こういうのはどういうことになるのか、私にはち

ようと見当がつかない。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、私にはちつと見当がつかない。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し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、

諸民族にとつ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つて、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ないのではないか。民族自決という原理があつたばかりに、お互に殺し合っている、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す、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つたんでありますけれども、主催者は非常に強引であります、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がありますので、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つていていくのかも知れませんが、どの一つとして私に見通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」と言われるこには抵抗を感じざるを得ないので、この機会を利用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すが、その前に一つの話題を紹介（？）しておきたい。と言つて、実は儒教と関係のあるがことく無きがことき話題で、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りますが、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お

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（ているように思い）ますが、私にはそうは思えない、といふことがあります。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、儒教は単にネガチブなもの、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、積極的意味を持つた思想体系であると信じております。はつきり申しまして、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知れませんが、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へてみると必要がある」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考される価値のあるものであると思つております。

私のこのようなプロ基督教的な、つまりアンチでないにプロ基督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ひます。ところで、では、そもそも儒教とは何か、と言ひますと、今さつきもお話をしがりましたが、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（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る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のアспект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つた者には、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つたものであるということは知つ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つてまいりました。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るがつておりますので、それによつ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つておりました。儒教において、あれだけ明確な形を取つてゐる史的展開、朱子学・陽明学という実にくつきりとしたこの展開の姿、そういうものまるで見ようどしないで、というよりも、むしろこの辺は私のちょっととひがみ根性が入つてゐるかも知れませんが、それをむしる恥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ふことはこれは東洋思想全体としても素晴ら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するのは、なんとも不可解であり、不満であつたのであります（注9）。

そういう立場に立つてみますと、儒教とは次のことを主張する思想体系と言つてることができると思ひます。エー、もう時間がありませんから、飛ばしてしまうことにして、飛ばします。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すて、一番肝心なところと言えるかも知れませんが、しかしました見方によると、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、文献学であつて、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、

部屋に閉じこもつて参考書を積み上げてあつちをひつくりかえし、こつちをひつくりかえし、実証に実証を重ねて一つの搖るぎなき結論を求めるやり方。それに對して、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」「仁と義の關係について」「性即理か心即理か」「政と学との關係を論ず」「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、討論によつ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、何といつても朱子学（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つてしまひました。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つてまいりました。そしてそこにおいて盛んな講学が行なわれた。もちろん儒教の學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ふものは、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黃宗羲の『明夷待訪錄』というものです（注14）。黃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す。

『明夷待訪錄』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『待訪錄』を持っております。そこでこれから、この『明夷待訪錄』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。ただよつ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つて、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。それも皆が集まつて聞く、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、確かに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、やつ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。それに対しても非常な、なんていいますか、生氣を吹きこむモメントとな

つ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つ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ふと、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つた。大体人間というも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つたのである。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つた。君主というものは天下が主であつて、君主はあくまで客であつたはずであつた。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つて、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」だとこり押しして、暴虐なさるなき状態である。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。實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すて、臣下が出て仕えるのは、天下万民のためであつ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、君主といふものは今日、現実問題として、親から子へ位が伝わつておる、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。宰相といふ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、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、同時に尊賢、賢を尊ぶということもそうである。公のことに対する対しては賢人から賢人へといふことでなくちやならない。血統主義は宰相の伝賢の制によつて補救せられねばならない。君主と宰相・臣下といふ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つた。上は朝廷より下は路地のすみすみまで、正しい古典的教養によつて養われたのびやかな気象——「詩書寛大的氣」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「天下を治めるための具」を、すべて学校から出るようにしようとしました、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つた話であるから、天子もまた敢えて自ら是非を為さないで、学校の公論によつ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だけ設けたのではない。つまり、廣義における政治なるものはいつさいが学校から流れ出でるのでなければならぬのであります。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、それが終つてのちは、天下の是非はもつぱら朝

廷から出るようになつた。天子がほめると、みんなよつてたかつて是ぜだという。天子が辱めると皆でよつてたかつて排撃して非なりとする。そんなことばつかりしておつて、官庁での行政や執務はいつさい俗吏にまかせつきりで関心を持どうとしない。かくして「士の才能學術ある者は」、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つてしまつた。

「ここに於いて「学校」は変じて「書院」となる。」

これは事実そなんでありまして、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、そこで彼らが眞の学問、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、朝廷は必ず是ぜとして榮め、書院が是とすると、朝廷は必ず非ひとして辱める。」とのつまり偽学の禁、たとえば朱子なんかのやつてる書院で勉強した奴はええ恰好いのスタンドプレーばかり、偽の学問をやつているのだ、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肅清を叫ぶ学生運動が非常に盛んであります。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呼びました。これこそ實に「三代の遺風」である、といつております。三代の遺風つてのは、社会が最も美しく治まつていた三代の時代、例えばどんな大金が道に落ちていてもそれを拾つてネコババする人間がない、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つてまいりました。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、そういう人だつて皆立派な

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つてもらう、学長になつてもらう。もししさかでも清議（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りつて、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、太学の祭酒、祭酒というのは学長であります、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、聽講いたします。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聽講する、政治に間違いがあつたら、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がつまわ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のが、この『明夷待訪録』であります。で、面白いことは、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つくりなことをいつている（注17）。小楠はさすがに君主制を『待訪録』ほどはげしく呪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」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、などを言いい、小野和子さんの論文によつて知つた『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、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く結果、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、四十五分もたつてしましました。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』の内容は孟子を一步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つともつと有ると存じます。それを三十分で要約していただきたいと申します。申し訳ござい。申し訳ござい。申し訳ござい。島田先生がいまお話しになつた所から抜けている箇所も是非レジュメをお読みになつて、

佐藤

儒教と二十一世紀というこのシンポジウムのテ

質問を書いていただきたいと思います。それじゃ、今島田先生の基調報告に対しても、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つた時期でした。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 Wu 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・コーベン教授の "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。なにぞよろしくお願ひ致します。

一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、今日はお手元にござりますパンフレットの中の、

「『儒教と二十一世紀』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したと、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」に違ひありません。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も擁護しようとするのかという点で、それをすこし分析しなければいけないと私は思っています。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、島田先生が何に対しても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つ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、或いは先生がさつ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。これがおそらく一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つております。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觀性といふものを尊重する研究者から見ますと、宋明理学といふものは、えてして、粗雑な空理空論とみなされることがあります。こういう見方に対し、その清朝考証学の緻密さの背後にある、何と言つ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。『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』に対しても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、先生の方針や立場を擁護しようとすると、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しては、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、その価値を巡つ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、今言つた三つの問題、或いは側面がふくまれていると想います。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。一緒にうちやじうちや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す。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りますように、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つ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つ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つ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つてよろしいと、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つたのは、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、ウエーバーもそうです。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、長いペ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。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、極めて問題となつ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、正反対の立場に立つ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つ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。私はそういう思想をもつていています。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』。お読みになつ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宗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、ほんと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つてい

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、当然必要になつてくるはずです。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的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として、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したように、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つておられます。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つても一向に構わない、と私は思います。西洋近代におこつたような変化が中国に起こつ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。

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るべきであるという声がよく聞かれます。この主張も、これだけ取つてみますともつともなんんですけど、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ると、西洋近代を物差にするのであると、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、私には危惧されます。

「儒教と二十一世紀」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います。

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、実際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、まさか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つていただいたらしい、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ひになります。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。それから、約十年間の詩作を収録されたものです。今年の正月に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、お書きになつた詩「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、陳先生がよくわかつて、面白い。例えば、王安石が非常に好きた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つておられる。——曹操は「老驥、櫛に伏すも、志は千里に在り」といつたけれども、仁なる獸といわれる麒麟の志は、千里どころか、もつ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書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ります。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、困つ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

ちやごちや言つたのを、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、シンボ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りますけど、なかなか行けずに、今年、行つてまいりました。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た、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つて、行つ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つて時間を余すのが人助けだ、ということでおざいました。

基督教と申しますと、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つてしまりまして、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「佛教」と書くわけですね。そして、学校へ持つていきますと、私をはじめ、四、五人いたと思うんですけど、「佛教」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つて、つきかえされまして、家に持つてかえつて、えー、お宗旨ゆ一てまつせ、と、親父にいいますと、親はしばらく考えて、「佛教」というところを棒で引いて消しまして、そこに「佛教」と書いて（会場笑声）、これ持つてけ、というわけで、持つていつたら、ま、そのまんま受け取つてもらつ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、真宗のお寺だつたんですけど、葬式をいたしまして、おそらく、親父はそれなら俺は佛教徒じやなかろうかと思つ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、基督教と書いたのはどういうことかと、私は後になつて考えました。

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

に帰りまして、あの、これは、「功德を作る」という、台湾の言葉で申しますと、「Zuo gong-de」（作功德）といふんですけれども、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、國のものであつて、道教だと、こういう風に思つたに違ひないんですね。そして、母親のお葬式を以て調査表に「佛教」と書いて、例の台湾の行事を考えて、「佛教」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つた人でございまして、儒と仏の違いぐらいわかつてはそうに思ふんですけど、それでも、そんなところばかりいい加減であつ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つてゐるくらいに近づいているのは、現状はそうじやないかと思うんです。台湾でのシンボ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）の近くに閔渡というところがあります。いまでは淡水のなかに入つてゐると思うんですが、「閔所」の「閔」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、いろんな奇跡を行つた人でありますて、え、つまり、今行くと台風にかかるから、船だすなどといったようなことで助けられた人が、その女性がなくなつた後、あの人に助けられたといつて廟を建てた、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すて、真ん中に、これは媽祖さんが祭つてあるんですね。そして、むかつて右側は觀音さんなんですね。觀音菩薩を祭つております。ここで、佛教と道教との集合というものが、はつきりあるわけでございます。そして、向かつて左を見ますと、これは文昌君を祭つてあるんですね。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

つ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、その神さんだらうと思うんですねが、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つて、時々うまれかわるんですね。周公の時に医者になつて助けたとか、或いは、晋の時、西晋の時にですね、武帝の時にうまれかわつたりとか、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、孔子を祭つておりますしたならば、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、佛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おりまして、それが道教のほうに入つた、そこからも影響を受けた部分が多いんじやないかと思います。今日のシンポジウムに何を喋ろうかと思つて、いろいろ考えたんですけど、「儒教と二十一世紀」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も、そんな風にして読んでいただきたいと思います。

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す。これは、董仲舒以来、二千年にわたつて、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ると、儒学は死体からぼ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つていてなんですがれども、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ります。実は、昨日、一昨日と、NHKテレビがチベットの「死者の書」という番組をやつておりますと、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、さまよつているものがある。この、さまよつ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、自由に宙をさまよつているものと、分けなきやならない、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きました。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す、魂にはならないということをいつておりま

す。秩序というのは、これは重んじなければならぬもので、おそらく魂と共に宙にのぼつてもいいんでしようけれども、秩序と紙一重にみえる差別というものは、これは捨てなきや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ります。

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つてはならない、文部大臣であろうが駄目だというようなものも、これも、こけおどしでござります。相撲には元々土俵なんかなかつ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ります。ですから、怪我人がでたり、喧嘩になつたりしまして、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、しのいでおつたんでございますが、なんとか許可してもらおう

と思つて考えだしたのが、人垣じや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、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、四角の土俵がござりますね。とにかく、もう人垣じやないということで、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れど、これは勝負ですからにらまなきやならないわけでありますて、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や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と思います。では、遊魂の内容となつてですね、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ボールにおける宗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つ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ボ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つたのでござりますけれども、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、黄宗羲、あるいは李卓吾、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つた儒者ではなかろうかと思います。彼らは專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つた、ということで、儒教の内在し

ておつ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ります。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らうというわけでござります。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ります。

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やないかという気がするんでござります。日本儒教、日本が儒教を吸収するにあたりまして、科举の制度と、そして、『文公家礼』というものをほとんど採用していなからでござります。ほとんどといふとこれはちよつ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』をいつ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やなかろうか、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つたということが大きな原因だらうと思うんですけれども、科举をとりいれなかつた日本は、受験儒教からも自由であつたということができると思うんでござります。『文公家礼』をほとんど問題にしなかつたということは、生活の中に儒教が漫透していなかつたということにはかなりません。

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、養子制度でござります。異姓の養子が許されているというじと、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つてしまふんですね。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やいけない。これは、血統を無視してもいいわけでござりますから、どこか将軍家の縁続きから養子をもらひ

というようなことまでして、家が続くわけでござります。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つたと思うんですね。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ります。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やないかと思います。家は先祖代々の靈を守るということから、それがもう最大のものでござります。「家」という字は下に「犬」という字をかいておりますけれども、金文では皆「犬」になつております。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ります。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

わち家になつてゐ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、そのものといつていいと思います。儒教が宗教であるという、考え方でございます。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、例の范縕の論がございます。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спект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と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、あるいは懷德堂学派といった多くの選択肢を持ち得たのであります。受験がなかつたということは、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、仁宗の時代にやつ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。その時になつて、中国にやつと、戯曲を書く才能が生まれたんじやないんです。みんな昔から才能があつたんですけれども、そういう才能を発揮できなかつた、受験勉強に忙しかつた。そして自分でも元曲を書く才能があるとは知らずに、皆役人になつたのでござります。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ひます。これも受験がなれば、いろんな才能が発揮されるということでござります。

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や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、パツとでてきたのは、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つただけで、たまたま書かれたのがシヨツキンングにすぎないんじやないかと思います。

例えば、晋の、これはあの魏晋の晋でござりますけれども、八王の乱といつて、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つた、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、みられた顔じやないということを『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、家はよかつたんですね。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つたという、そういう大事件が、やつぱり女性からおこつ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、こうなつたんだというふうに言われるだら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ります。たまたま書かれて、こんなことが起こつて、たまたまそんな女性がいて、悪意を持つた歴史家の筆でですね、書かれたので、ひよいとでてくるんですけれども、もつと優れた女性がいまして、それが背後から操ると言つとおかしいですが、婦徳を發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、こんなものがあつたといつちやいけないんであります、これ学者はいつ

ちや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つておりますので、どつかになからうかと思つて探し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、もつ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つてくるようになります。そうすればそれはすでに儒ではない、なくなつ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、捨て去れなかつたもの、死体といつしょに捨て去られずに、魂といつ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ります。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ませんけれども、二十

一世紀はそういう方向で儒がどうえられるんじやないかと、思つております。えーあと二、三分ござりますけれども、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。休憩時間まででも結構ですが、お名前はお書きになつて良し、あるいは無記名でも良し、質問がございまして、お書きになつて、係の者が廻つ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つております。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、今お話を伺いまして、儒学というか儒教の中での、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、遊魂の内容となつて宙に舞うというか、さらに未來へとつながっていくものと、お分けになつて、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、魂と共に宙に上つてもよいが、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、見方によつては、選別が難しいといいますか、見る角度によつても随分違つてくると思ひますけれども、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つっていた儒教の批判精神、或はその抗議精神、これはさつ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、なんと言ひますか、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つている。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、祭り上げてしまつて、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、固定してしまつて、そこで動かなくなつてしまつた場合に、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つた、枠組として、動かなくなつてしまふ。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來たときに、さつきも島田先生もおつしやいましたけれど、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つしやつて、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、秩序とか、朋友関係とか。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、世界の中は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なつてしまふ。そうなると、その思想は死ぬしかないというものが違う。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、やっぱし先程おつしやいましたような、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。個人でいうのは、家の中でドロドロした血縁の中に、とりこ

まるるというか、そういうところがあるわけですから、二十世紀の儒教、ま、儒という枠をはずして、もつ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つたということはないわですから、どういうふうに位置付けられてきたのか、ということをもつ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、女つていうのは好かないのですけれども、たとえば、今さつきおつしやいました、呂后だと、賈后だと、則天武后だと、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。そりや男が男の歴史からそういうイメージをくつつけ

ただとか、くつ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、実は女つ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つてからです。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、出でく

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、いまいちはつ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、こう一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。その一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しましたけれど、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機みたいなものを、たとえば『紅樓夢』などもみごと

に活用していると思います。『紅樓夢』では、孝の理念自体が両刃の剣であつて、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、変わつ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、コメントとともに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つ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な、ドロドロした血でつながつた、血縁というしがらみのなかで中国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て。

えーただいま、時間が四時三十五分でござりますので、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、これら約十分休憩をいたしました。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ようし、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、金谷治先生からの質問がござります。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に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——ということをございますが、先生いかがでしようか。

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ります。

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、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、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

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
でござります。

島田　それはですね、中国だけでなしに、よそへ広が
つていく場合には、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
しても具体的な状況から引きはなし、抽象的に継承され
ざるをえない。まあ存じのようすに抽象的継承論とい
うのは、一九五〇年代であつたと思いますが、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
かされました。今考えれば、馮友蘭さんのおつしやる
のは、私は正しいと思う。例えば、さつきもどなたか
おつしやつたように、養子つていうような、異姓の養
子つていう風なものは、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спектにおいて儒教は成立したも
のなのだということを、いつまでも引きずつておつた
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）、
これをご覧になつたら、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、例えれば、キリスト教だつ
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つ。それでよ
ろしゅうござりますか。

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
をもつて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、えー何と言ひ
ますか、同情を示してくださいましたが、つまり私
と溝口さん、それから佐藤さんの相違といふものをも
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、両者に対しても
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

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つたと思います。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ようが、そ
ういうふうに理解してくださつ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
來の儒教というか、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つたとか、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спектでとらえることはできなくなつておるわけ
ですから。そういうアспект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
では儒教をやつておるというが、實際には儒教をわか
つておらん。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やないか、礼こそ、儒教の一

番だいじな所だ、といいます。もうそういうわれたら、
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つておられま
すが、先生ご自身はそれについてどのようにお考えで
しようか。

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い。その第一と第三は、まさにお
つしやる通りだと思います。第二については私ちよつ
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。私の言い方が悪かつたと思うのですが、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つていさぎよく退
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
で当然起ころべくしておこつたのでしよう。でしよう
けれどもですね、この考証学だけがあつて、あれだけ

豊富であった明朝の哲学、明末清初の経世論のこときもの、それがいつ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つたんです。文句言う人はいくらもありましようが、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ために発達した軍事学、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、明代にはむしろ壯観といつてよいほどであつ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。つまり片方に非常に高度な形而上学、哲学もあり、片一方に、自然的な文献学、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つたでしようか。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つて、文献考証学一本になつてしまつたというのが不思議である、良くなかつた、良くない発展であつ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）。あつちのかわりにこつちというのではなかつたんです。何故そうなつたかというと、まあいろいろ考え方はあるでしようが、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つた、度はずれにインヒューマンなものであつ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も震えあがつたとしたって、決してそれは別に不名誉でもなんでもない、と私は思つておるんです（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『二字経』を教えられ、それから、

『小学』を習われ、『詩經』をおしまいまで素読し「棒暗記」なさつたという話がのつております。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——ということをごさいます。

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つてしまつたものが、父方と母方で我々言い分けなきやいけないんですね。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「^レ舅」という字を書きますが。そして、その奥さんは舅母または姑^{キム}といつたり、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^{ファンザイ}。蕃仔^{ファンザイ}というのは野蛮人鬱陶しかつたですね。これ間違つてないかな、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ど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ぐれども、やっぱり血統主義というのは男系になつてからでございますが、同姓は結婚できないことになつてるんですね。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、中華民国も中国大陆の方も法律では禁止していないんですねが、韓国では法律によつ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りますね。それから近ごろ新聞にもでましがれども、中国のどつか田舎で大乱闘が起つたと。これ姓の違いによつてですね、李さんと黃さんのがんかしたとか、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莊というところの者なんですか
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、これは百年位前ですね、新莊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、「^{さち}」編に文章の「章」、我々その新莊の方は、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、といつてまわるんですね。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つたというような事情があつたんじやないかと思います。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す。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、こ質問の中に「忠」「孝」のことが抜けて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す。日本は「忠」が突出しております。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ります。えー、南宋の人が言つた言葉ですけども、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」であるといつております。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。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つて、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、あの一儒者というのは、仏教徒であつてもいいわけでございます。そして道教の信者であつ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りますけれども、これ湛然居士と申しまして、居士号を持つております大変熱心な仏教信者でござりますけれども、自らは儒者と思つております。

そして、オゴディに、ジンギスカンやオゴディにですね、國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、たくさん的人が捕虜になりました。捕虜というのは、奴隸になるわけですね。知識人も奴隸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、使える奴は奴隸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、その四分の一は奴隸だつたんですね。奴隸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、当時はまだオゴディ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。それから九十年試験をやつてないんですが、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つてゐる。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。崩れていても周の權威があるんだから、それには誰も反対しなかつたんだからということがありますが、えー他に適當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つ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。まあ光武帝の陰麗華もそうです。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、婦徳があつたという風に書いているので、やはりこれは、あの不平等じやなからかと思います。他にもたくさん、あの一、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ります。

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つてもですかね、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す。

一、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、母と父との両方を繼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やないかと思います。恐らく、困難な問題というよりも、儒家と家の問題が解決するんじや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、「家」の中に、「豕」とか「犬」が入つて

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、儒ではやつ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

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、偉い人が頭をひねつてるんですね。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や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、まつ、以上のようなことでござります。

かというと儒教と言います。時によつて、儒学とも言います。ですが、日本人が全般的にどう言うか、それはちょっと、よく分からぬ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、四人の先生に言つていただいて、それで、このシンポジウムを終わりたいと思います。

島田 ちよつとその前に、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 あつ、そうですか。どうぞ、おつしやつてください。

島田 一つはですね、日本の儒教の特質をどう考えたら良いかということになりますが、日本の儒教の特質と言つたつて、ずいぶん色々あると思いますが、今さつき陳先生がおつしやつたように、「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つている、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、武張つ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ふわゆる主従の道で、それの一一番良い例は、山崎派の人達です。浅見綱斎の本をお読みになると、忠義というものの本質は、主君が愛しゆうて愛しゆ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つたら、もうそれは「忠」ではないという（注20）。これと今さつきの、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。皆さんのが『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、段太尉つ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「正氣の歌」にもうたわれております。しかし、平生は面おもてもようあげずに歩くような人

で、「まるで儒者のようなだつた」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『明夷待訪錄』の歴史的地位を見誤るような感じがする、とおっしゃつてるのは、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、發展というか展開していつてそうなつたんだという立場でありますので、おっしやることがちょっと私にはよく分りませんです。

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ましたが、最後、やっぱり、シンボジウムの題は、「儒教と二十一世紀と」となつてますから、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」について言つていただき、まとめにしたいと

思います。一言ずつお願ひいたします。陳先生からいかがでしようか。

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やいけないということです。んー、仏はかまわないです。道だつて、山の中に入つて仙人になりやいいんです。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やないかと思います、はい。

河田　えー、島田先生は、どうでしようか。

島田　はい。今ちょうど、いい事をおっしやつて下さつた。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やつ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、政治を論ずるつていうようなことは、あんまり誰もまとまに考えない、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

とを考えなくちやいかんぞ、という意味の思想としては、今おつしやたように、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ですが、『莊子』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」、その端つばの方、道というものはみ出し部分、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「以て國家を為む」。そして「其の土苴は」、もうどうにもしようがないような芥のところ、それは

「以て天下を治む」と。そういう言葉が『莊子』譲王篇にあります、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、しつかりおさめなくちやならん、と。いや、やはり「逆に」というのは具合がわるい、「身・家」と「國・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

いうことを言つたって、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、二十一世紀になつても人類が生き残つ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は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、國家が主導する形で、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、陳先生がお出になつて、私がコメントをつけるということとで、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つてお聞きになつたら、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、どれを食べるかつていうことが、私にとつて儒教だつて、おつしやつたということを、漏れ伺つたのですけど、私はたいへん感心致しました。やつぱり、何ていうか非常にイメージ的な言い方ですがけれども、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、さつき個のことをお伺いして、個は埋没しているとおつしやいましたけど、やつ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、何かがあつ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、美学かもしません。大きなイデオロギーとかそういうことじやなくて、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、何千年にもわたつて磨きぬかれた人と人との関係性に対する配慮、そういうのつてやつぱり文化ですから、それがないと、もう全然、何ていうか野蛮になつてしましますから、そういうのは二十一世紀に向かう現在も、やつぱりあるといいな、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た、それぞれの先生方に基調報告とコメントをお頼みして、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ようか、バラエティ豊かで、一体どうまとまりがつくのか、はつ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つて、まさに儒教にはそれぞれ色々なアспектがあり、各人各様それぞの儒教が存在するというこ

とが、分つただけでも、本日のシンポジウムをやつた甲斐があつ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きたいということは、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、とおつしやいました。これはなにも、中国研究だけにかぎつたことではないのではないか。すべての学問においてやつぱり、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つて、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つたと。だけど最近の研究者は日本語は確かに上手になつたし、情報も増えたし、方法論も色々、駆使してやつている。だけども、広い目で見る日本研究というのが段々なくなつて、若い人们は狭い分野の研究におちいり、蛸壺にはまつていると。蛸壺とはおつしやいませんでしたが、せまい部屋に閉じこもつているという話がございました。これで一応、会を開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きいたしました。本当にありがとうございました。それから陳先生にも、本当に忙しい、分割みのスケジュールのなかを一年も前からお願ひして来ていただきことができ、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き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ます。たく思つております。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つ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きたことを、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（といつ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。この本に対しても山下龍二氏、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つたからである。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つて力のあつ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して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）になつてはじめて補つ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つて、決してナイーヴに取りかかつたのではなかつたので、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、第一歩ふみ出しこ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つてしまつている思考の型、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つていった。当時、誰か同じような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、助走だけあつて肝心のジャンプがないことを、改めてうしろめたく思つた。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つてのけようと思つたのが、そもそも間違いのもとであつた。私はここに書いておいたことを口火に切つて、いつか本格的な反論をおこなつてみたい。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」をねらつて持出すのである。「罷市」は明代の中頃から頻繁に出

現するようになつたらしい。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つたるが、時には前任地で札つきであつ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つたことである。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つた。（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」であつたのだろうか。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つてゐる者ではなが、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つ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『日本永代藏』卷四「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、銀は銀ときちようめんに、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つ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、社会ははつきりと上下両階層に分かれている。下層は即ち貧苦の小民で、昔は亦た下

民ともいつた。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と上層階層に属するが、士農工商の士は小民であつたのだ」といつている。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つ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つてゐるかの如く言うのが一時学界のいわば風氣をなしてゐたと思うが、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つたのではないか。

(注3) 中江兆民における「民主革命への献身が：儒教倫理によつ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 孫文研究をめぐつての私見」（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つてもらうために、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つてゐる。

（注5）私がはじめて『明夷待訪錄』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「黃梨洲の学生運動論」（いま『胡適文存二集』に収む）と羅経の「黃梨洲の政治理想」を掲げた大中書局本（民国二三年第六版）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て無闇やたらと圈点を加えている。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、その際のことばは「京都大学広報」四二八号（一九九二年五月）に書いておいた。私はこれらのこと我が研究者としての自分にとつてマイナスであつ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、社会との関連で考へ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 世界觀・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、いつ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、まつ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つた人であるが、その述懐にいわく、（マルクス主義運動に入つていつたとき既にある程度固定され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。「惻隱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、世のため人のため正義のために自己を顧ることなく尽くすことが人間の尊さないと信じていた

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つて、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つた!!）に由つて、儒教と孔子の相対化をもたらした（あるいは、殆どたらそうとした）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つて行つた、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「实事求是」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实事求是的であり、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、考証学の实事求是は、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。今日往々つき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

のは経済学であつ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实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（楊鍾義『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岀しているが、独り一朝掌故の学のみは、明人に及ばざることは甚だ遠い。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」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』、宋應星の『天工開物』、陳第、梅鷺の文献考証学……四大師を代表とする佛学もたいへん盛んであつた。更にまた、時代を少しひろげてみると、顧炎武、黃宗羲、顧祖禹、顏元などは、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」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、その風氣の哲学的基礎を表現したものが陽明学であつたと言えよう。「良知」(しばしば単に「知」とのみ称せらる)は決して「知識」ではなかつた。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」ととした。私は「ハート」の」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つた——のは、清朝政府の野蛮な弾圧の

結果に他ならなかつたとすれば、いわゆる乾嘉の盛世なるものも文化(全体まる)との文化)上、畸形的な、不幸の時代であつ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」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」とき、単語の羅列、メモ風の部分、がつづく。これを口演の際は省略してしまつたのである。もつとも「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。

聖人を曰ざす実践(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、至於禹而德衰、不傳於賢而伝子、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、賢ニ与ウレバ則賢ニ与エ、天、子ニ与ウレバ則チ子ニ与ウ」(!!) というのであつた。

人間とは「学ぶ者（注 f）」（「信ずる者」などに對して）。為口之学、自得。

修身・齊家・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「講學」（「樸学」に対して云う）。明夷待訪錄（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」という觀念とともに「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・ウ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・コンフュージャニズム」（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、三二二ページ。

（注 g） 孫文が「中國には、外國の大政治家さえまだ見通しておらず、それほどはつきり説いていな

いような、もつ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）といつたのがこれである。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つた、決して衷心からものではない、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 h） 注 10 参照。

（注 i） 例え内藤『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」、教壇に立つ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つて、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

五年、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合い、意氣投合した。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。現代日本語では学間の府、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つて」(雑誌『日本思想史』三七号、一九九一、ペリカン社)。人民主権の原則云々は小野が『待訪録』について「主觀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」と言つたのと対応させて言つてゐるのである(小野和子「黄宗義の前半生」——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つたが（「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つ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……」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
大学博士、『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）朱子学の繼承者を自任す。
『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
スマスの哲学）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つて
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
崎闡齋学派」）。

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つたが配
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
が添えてあつた。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つて」（注

8、注8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、錢穆『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つた）。

八、錢穆『晚学盲言』（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」とが一つある。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ぬつもりであったのが、結局できなかつた」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——においてのみ込みえなかつたことなど。
なお、年が改まつてから知つたことであるが、Wm. T. deBarry 教授による『明夷待訪録』の英訳が遂に刊行されたことを知りやうやくおへ。Waiting for the Dawn: A Plan for the Prince (1993. Columbia U.P.) 全二二二二二ページ。