

多様な角度からの宋代思想史研究へ向けて

陳 佑真

はじめに

二〇二二年一〇月八日、早稲田大学大隈記念講堂で開催された日本中国学会第七四回大会において行われた書評シンポジウムにて、筆者は福谷彬著『南宋道学の展開』を題材として福谷氏や来場乃至オンラインで参加された諸氏と意見交換を行う機会を得た。シンポジウムでは三浦秀一氏が全体の進行を務め、岩本真利絵氏が主として歴史学の、早川太基氏が文学の、そして筆者が思想史の角度から問題提起を行った。筆者がシンポジウムの席上で提起した問題は大きく三つに分かれる。以下、それら提起の内容や、それに対して寄せられた意見について述べたい。

一、「古典解釈」と「思想形成」との問題

第一に取り上げたのは、福谷氏における「思想形成」と「古典解釈」との関係の理解の問題である。福谷氏は著書の第一章「孔孟一致論の展開と朱熹の位置——性論を中心として」及び第二章「経書解釈から見た胡宏の位置——「未発・已発」をめぐって」を第一部

とし、「思想形成としての古典解釈」と名付けている。両章の内容を振り返るに、第一章では王安石や朱熹といった思想家が『論語』や『孟子』の、とりわけ「性」にかかわる部分について解釈することを通してその思想を形成した点に、また、第二章では胡宏がその『孟子』解釈の中で「未発」・「已発」について、その師匠筋に当たる程頤らと異なる見解に到達した点に着目した。

両章に於ける福谷氏の個別の分析は首肯されるものであるが、一方で、その分析が「古典解釈」から「思想形成」へと向かう単方向的側面に留まること、また、福谷氏の挙げる「古典」が儒家の範疇に留まることについて筆者はさらなる検討の余地があるのではないかと考える。科挙制度が人材選抜方法の主要な位置を占めるに至った宋代社会に於いては士大夫を目指す人々はほぼ例外なく儒家の古典を幼少より学習しているため、そうした儒家經典を学習することがその思想の形成に繋がっていることは疑う余地のない事実である。しかし、福谷氏自身も注意を向けているように、道学の形成に華嚴学が濃厚な影響を与えていることは荒木見悟氏ら先学の指摘するところであるし、とりわけ詩文創作の分野に於いて老莊思想より啓発を受けたとおぼしき表現が宋代士大夫に於いてもしばしば見られることもまた、詩文の表現と思想とを短絡的に結びつけることは戒めねばならないものの、やはり軽視できないように思われる。

こうした多様な思想の来源の存在を念頭に置いて考えてみるに、必ずしも儒家經典に限定されない「古典」乃至日常生活から得られる想念によって既に形成された思想を表現せんがために、聖人の口を借りて経書解釈がなされる、という方向の知的活動についても目配りが必要ではなからうか。

宋代士大夫の経書解釈から一例を挙げて示せば、蘇軾が『論語』為政篇「詩三百」章に施した注釈では、「凡有思者、皆邪也。而無思、則土木也。」（凡そ思ふこと有る者、皆邪なり。而れども思ふこと無ければ、則ち土木なり）^③などの表現に当時広く読まれた『首楞嚴經』の影響が見られる。蘇軾は思想上やや特殊かもしれないが、福谷氏が取り上げる朱熹や胡宏といった人々の思想についてもやはり、彼らが儒家經典に限定されない様々な要素から形成された思想を経書解釈という形式によって表明している、という見方によって研究を進めることも可能なのではないか。

この問題について福谷氏は、著書では「古典解釈」から「思想形成」へ、という方向に限定して論述を進めたが、確かに形成された思想が古典への解釈という形で表現されるといふ方向性も存在することは間違いないのであって、そちらの方面の論述を欠きながら「思想形成としての古典解釈」という標題を附したことは不用意だった、と述べた。福谷氏によれば、個別の思想家の内面に即し、既に形成されたその思想がどう表現されたか、という方向の分析に至らなかつたのは、一書を通じての福谷氏の目的は個々の人物に焦点を当てた思想研究を行うことよりも、むしろ「古典」、とりわけ『孟子』に含まれる種々の思想上の要素が秘めていたその内在的な可能性の自己発展を探ることにあつたためだといふ。

この質疑はある意味では、著書の構成を定める上での部立てにまつわる瑣末な問題といえるかもしれない。「古典解釈」から「思想形成」へ、と福谷氏は述べるけれども、じゃあ逆はないのか、という、筆者が感じた小さな引っかけかかりに対して、確かに逆もあるね、と答えた、という話に過ぎないようにも見える。だが、筆者が考えるに、この部分の議論で最も重要だったのは、福谷氏が示した、『孟子』に含まれる思想上の要素が秘める内在的な可能性の自己発展、という言葉である。

改めて見てみるに、確かにたとえは著書第二章の内容に即して述べれば、胡宏が「已発」の「心」を対象とした「察識」を重視する工夫論を唱えたことも、朱熹がそれを批判して「未発」の段階への「涵養」を重視したことも、共に『孟子』の主に牛山章・四端章に登場する諸概念の關係への理解に基づくものである以上、『孟子』の内在的な可能性の自己発展と位置づけることが可能である。福谷氏の著書を再読するに当たつて、内在的な可能性の自己発展、というのは意識すべきキーワードになるであろう。

また、胡宏や朱熹が『孟子』のもつ要素が発展した形としての互いに異なる見解を有するに至つたとすれば、両者の理解の違いはどういった原因によつて生じたのであろうか、という疑問が浮き上がる。そのことについては時間の限られたシンポジウムの中では十分に議論を深めることができなかつたことを憾みとするが、著書の記述にその糸口を求めると、胡宏と朱熹との工夫論の違いを論じた次の一節が注目される。

これらの学説はいずれも経書解釈に基づくが、日常生活の中で体験できる性質のものである。つまり、道学者が「未発」の語をめぐって議論していたのは、人間の理想的な心性を日常生活のいかなる局面に見出すかということだったのである。^(四)

福谷氏は思想家たちが『孟子』がもつ異なる自己発展を選び取った背景を探る糸口として、道学に携わる人士の理論と実践との結びつきの強さに着目しているようである。

古典解釈と実践との関係は宋代に限った論点ではないが、宋代士大夫の特質として理論の実践者という側面を見出す限りに於いてその重要性は際立っているものと思われる。このシンポジウムを最初のステップとして、今後より踏み込んだ議論を行いたい。

二、陸九淵に於ける「心」の問題

第四章「淳熙の党争下での陸九淵の政治的立場——「荆国王文公祠堂記」をめぐって」及び第五章「説得術としての陸九淵の「本心」論——仏教批判と朱陸論争をめぐって」に於いて、福谷氏は陸九淵の思想を「説得」という観点から論じた。そのうち、筆者が特に興味をもったのは、第四章に見える陸九淵の王安石評価である。

福谷氏は、朱陸の政治的共闘関係という余英時氏による指摘を承け、それとは違った角度から両者の関係を分析した。陸九淵は、自らの説の妥当性を主張して他者に同意を迫る朱熹の態度は王安石が

とつたのと同様のものである、という見解を示したが、それに留まらず、そうした態度はその王安石を非難した旧法党人士にも見られることを述べている、と福谷氏は指摘する。何が正しいのか、ということが問題なのではなく、正しさを他者に押しつける姿勢そのものが終わらない争いを生む、という陸九淵の見方は、塘耕次氏が指摘するように、蘇軾の経学にも見られる姿勢であり、^(五)蘇軾を中心とした蜀学の研究をしている筆者としては蜀学と陸学との関係などについても今後考察すべきであると感じた。

党争に関して、ある党派の主張が正しいかどうかということではなく、自身の心を他人に押しつけることに問題を見出すのが陸九淵の姿勢であり、現実的な解決策として相手の主張に耳を傾けることが主張されている、ということが第四章に示されているわけだが、そうすると、これまで広くもたれてきた印象とやや異なる陸九淵の側面が見えてくるようにも思われる。

「心学」とも称せられる陸九淵思想は、「宇宙便是吾心、吾心即是宇宙（宇宙は便ち是れ吾が心、吾が心は即ち是れ宇宙）」というあまりに有名な言葉に示されているように、宇宙万物の理が備わっている自身の心の完全性を主張するものであることは一般に共有される認識と見てよからう。そして、この心は陸九淵のみならず、すべての人に共通している、すなわち、同じ人類として自身の心と他者の心とに共通性を認める、ということも陸九淵の基本的な考え方である。

従来の陸九淵研究が自身の心との向き合い方に関心が偏在している、という認識のもと、福谷氏の論考では陸九淵の他者の心への向き合い方が問題とされている。だが、自身の心への向き合い方と他

者の心への向き合い方を分離して考察することは果たして可能だろうか。陸九淵にとって自分自身の心と他者の心との間には如何なる関係が成り立つのか、また、そこに一貫性はあるのか、ということについて、筆者は福谷氏の見解を尋ねた。

福谷氏によれば、陸九淵に於いてはやはり自身の心と他者の心との共通性が強く意識されている。それは、本当に正しい考えであれば、自然に他者からも受け入れられ、自分だけの考えにはならないはずだ、という前提で陸九淵の議論が成立しているからだ、⁽¹⁾という。このことによれば、陸九淵が考えた自身の心というのは、それが自分だけの心であると考えるべきではなく、そもそも他者と共鳴する、もしくは他者の共鳴を得られる性質のものであったのではないかと福谷氏は述べる。⁽²⁾

この話題に関して会場より、陸九淵のいう「本心」を他者と共有できる心と捉える場合、それと対応する「人欲」をどう見るか、という観点が必要となる、というご指摘があった。筆者が思うに、このことを考えるヒントとして中嶋諒氏の研究を挙げる事ができるのではなからうか。中嶋氏は陸九淵が心の中に「理」に当たる部分と「私」に当たる部分があると考えていたことを指摘しつつ次のように述べる。

理たる部分に対しては自立し存養し続けることが、私たる部分に対しては他者との修養を介して剥落していくことが求められるわけである。⁽³⁾

ここに示されている陸九淵の「修養」について、それがどのような性質をもち、朱熹らとどのような共通点・相違点をもつのか、ということなど、さらなる研究が俟たれるものと思われる。

三、「道学」の定義の問題

序章において、書名にも含まれる「道学」の定義について福谷氏は、吾妻重二氏の以下の説を引いて、「聖人可学」を支持し、孟子を尚ぶことを挙げる。

「学んで聖人たりうる」という聖人可学論は、道学者すべてに共通するスローガンであった。「すべてに」というのは誇張ではない。……これに対して、宋代の非道学系の士人に、このような聖人可学の思想を見出すことは困難である。⁽⁴⁾

筆者が考えるに、「聖人可学」は道学への反対者と位置づけられる人々がとりわけ注意を向けた論点であることから、これが道学を特徴づける要素であるという見方には説得力がある。たとえば、程頤と激しく対立した蘇軾は性善説に批判的であるが、そこには「聖人可学」の押しつけへの反発が含まれている。そのことについて土田健次郎氏は次のように蘇軾の意見を敷衍している。

子思も孟子も人間が聖人の道を行なえる可能性を説く点は同じなのだが、それを万人に要請するイデオロギーにしてしま

つたのが孟子の過失なのである。イデオロギーとしての提示は、それに反対する立場を予想し、本来議論の対象としては不適當であつたものを、強引に議論の場に牽き据え、無用の混乱を助長していくものである。

しかしながら、道学士人の中でも代表的な人物の一人に数えられることが多い陳亮の思想を考えた時、彼に「聖人可学」を認める考えが存在したかどうかいささか疑わしく感じられる。その思想全体について網羅的に研究したわけではないので断定はし難いが、管見の限り、陳亮の著述の中には、「聖人可学」を正面から否定した箇所こそないものの、かといってそれを明確に肯定する箇所も見当たらない。

「聖人可学」への言及ではないが、中嶋諒氏は陳亮の聖人観について次のように指摘する。

聖人との差異を確保するために、それ（引用注…聖人との一貫性）を限定的に言うことすら拒んだのが朱熹であり、限定的に言うが故に、かえって全体としての聖人との差異を明らかにさせたのが陸九淵や陳亮であつたということにもなるであらう。

陳亮のこの態度は、彼が朱熹ほど聖人に強い執着をもつていなかったことを示唆していないだろうか。また、福谷氏も述べているように、朱陳論争において、三代より後の時代を人欲の世として

否定するのに対して、陳亮が漢唐の君主に見るべきものがある、と主張したこともまた、陳亮には三代の聖人を継ぐことへのこだわりが薄かったことを示しているものと考えられる。

陳亮の思想における「聖人可学」の問題は「道学」の定義に再考をせまることもなり得る重要な問題と思われるので、それについて筆者は問題提起を行った。

福谷氏は陳亮について、朱熹ら同時代の人々がどれだけ厳密な意味での道学者と認識していたかは疑わしく、たとえ彼を道学者と呼んだとしてもかなり異端として見られていたであろうことを指摘した。一方で、陳亮に於いても「聖人可学」に類似する思想は見られる、とし、それを示す史料として陳亮の「廷対」の以下の記述を挙げる。

臣対、臣聞人主以厚処其身、而未嘗以薄待天下之人、故人皆可以為堯舜（臣対ふ、臣聞くならず人主は厚を以て其の身を処し、未だ嘗て薄を以て天下の人を待たず、故に人皆以て堯舜と為る可し）。

ただし、福谷氏自身が指摘するように、これは天子による教化を前提とする「聖人可学」であり、知識人が自身の努力によって聖人を目指す、という一般的な道学の「聖人可学」とは大きく異なる性質をもつ、いわば異端の「聖人可学」説とも呼ぶべきものである。

陳亮を道学に於ける異端者と見る場合、その異端たる所以のうちの大きな要素として彼の「聖人可学」説が挙げられる。であるからに

は、ある人物の「聖人可学」説に対する観点というものは、その人物の道学を軸とした位置づけを考える上で有効なものではないか、という見通しが示された。

おわりに

今回の書評シンポジウムでは専門分野を異にする研究者から見た道学の諸問題、という角度で議論が展開された。筆者は宋代を中心とした思想史の研究に従事する関係上、福谷氏とかなり近い方法論や資料を用いて研究を行う機会が多いが、古典の内在的・可能性の自己発展、という考え方はこれまで言葉として自身の中で明確化したことがなく、今後の自身の研究の中で積極的に意識してゆきたく感じた。また、歴史学や文学を専門とする研究者が道学について提起した問題はいずれもきわめて新鮮で示唆に富むものであった。

道学に於ける「聖人可学」や、陸九淵の「心即理」といった概念は、宋代の研究をしている筆者にとっても、ややもすれば通り一遍の解釈で理解したような気持ちになり、つい自身が授業で解説するに際しても、宋代の士大夫政治を反映した思想ですね、などとわかっただような口をきいてしまいそうになる。もとよりその最大の要因は筆者の日頃の不勉強に求めねばならないけれども、日頃つい近い問題意識や研究手法を共有する仲間同士の繋がりに安住してしまうことも無関係ではないのではないかと反省することがある。

今回のシンポジウムで問われた、では朱熹は政権担当者を選ぶことができるならば誰が的確だと思っていたのか、名状しがたいもの

まで言語化してしまおうとする文学者たちを道学者はどう考えていたのか、といった観点はいずれも筆者自身ではなかなか思い至らないものであり、また、福谷氏も知的興奮をもたらす新鮮な課題と受け止め議論されていたように見受けられる。このような先端的な取り組みに加わり、学習する機会を与えてくださった三浦氏をはじめ、企画・運営、そしてご参会いただいたすべての方々には心よりお礼を申し上げます。

《注》

- (一) 荒木見悟『仏教と儒教』（平楽寺書店、一九六三年）。福谷氏による言及は『南宋道学の展開』序章・注（一〇）（京都大学学術出版会、二〇一九年、三七頁）に見える。
- (二) 王若虚『滹南遺老集』卷四・論語弁惑一所引。
- (三) 拙稿「蘇軾兄弟による「思无邪」解釈の特徴とその背景」（東英寿編著『唐宋八大家の諸相』（花書院、二〇二〇年）所収）に参照。
- (四) 福谷氏前掲書一一六頁。
- (五) 塘耕次『蘇東坡の易』蘇軾の『易』注に見る思想（明德出版社、二〇一〇年）、また、拙稿「蘇軾の『周易』解釈に於ける文位及び文間関係の重視―注疏との比較を中心に―」（東英寿編著『唐宋八大家の探究』（花書院、二〇二二年）所収）参照。
- (六) 『象山先生全集』卷二二・雑説。
- (七) このことについては福谷氏前掲書二二五頁にも、「心の完全性とは、自己完結的な意味で自分の心が完全だと説いているのではなく、自己と他者を広く含む万人に共通する心に完全性を認めているのである」と説明されている。

- (八) 中嶋諒『陸九淵と陳亮―朱熹論敵の思想研究―』第一章・陸九淵の思想における自立と他者との修養（早稲田大学出版部、二〇一四年、二二頁）。
- (九) 吾妻重二『朱子学の新研究』第二部・一篇・一章・道学の聖人概念（創文社、二〇〇四年、一五一―一五二頁）。また、福谷氏前掲書一七頁。
- (十) 土田健次郎『道学の形成』第六章・第二節・二・性（創文社、二〇〇二年、三六六頁）。
- (十一) 中嶋氏前掲書一二〇頁。
- (十二) 福谷氏前掲書第三章・陳亮の「事功思想」と孟子解釈参照。
- (十三) 『龍川集』卷一一。

多様な角度からの宋代思想史研究へ向けて（陳）