

浅野裕一氏の書評への所感

好並隆司

東洋史研究第五十五巻、第一号の「批評と紹介」欄に、浅野裕一氏が『儒教成立史の研究』（板野長八著）に対する書評を寄稿されている、この著作に長文の論評を行なう労を執られたことについて、まず謝意を表したい。板野先生は既に死去されており、私はこの著作の編集の一端を担っていたので、浅野氏の議論には多大の関心をよせて、読ませて頂いた。氏のコメントについて私は些か異なる意見があったので、ここに小文を草することにした。著者が存命でないのに、私見は先生の意を体するまでには至らぬのであるが、その点は浅野氏はじめ、読者諸賢にご寛恕をお願いしたい。なお、本稿は浅野氏の論評の掲載されたすぐ後に成稿し、「東洋史研究」の編集担当者に掲載されるよう希望したのであるが、依頼原稿以外は受け付けない旨の文章を頂き、断念した経緯がある。暫く筐底に放置していたが、ゆかりの別府大学史学科の「史学論叢」に今般、掲載をお願いした次第である。

孝経についてまず論ぜられる。漢王朝のイデオログたる孝経の作者はどうして家父長制と君主権を直結する『韓非子』忠孝篇のような理論を作らずに、封建制に立脚する理論構成をとったのか疑問だと浅野氏は云われる。

抑々、秦の始皇帝による所謂、独裁制の時期でも丞相王綰らの封建の議があり、漢の高祖期にも酈生のように同様の議があった。この封建説のベースとなっているのは社会の基底にある宗族・家族の存在である。

高祖はそれをバックとする異姓諸侯を、景帝は同姓諸侯を抑圧して中央集権体制の形成に努めたことは周知の事柄であるが、これらは権力と結び付いた宗族への対策であった。武帝期に、権力を失った宗族は「郷曲に武断」する豪族に転化しつつ、潜在的に専政体制を批判する陰然たる勢力を成した。武帝は酷吏を登用してこれに対応するのであり、牙を抜かれた豪族はやがて官途を選択することとなる。賢良、文学の輩出はかかる基盤からである。彼らは在地の立場から丞相、御史大夫の外朝系列の専制的政治を批判する姿勢をとる。昭帝期の塩鉄会議において両者の対立は顕在化する。思想的にみれば、前者が法家系であり、後者が儒家系に区分けできる。

概略、このようにみると、宣帝期以降に『孝経』が普遍化したのは武帝期まで進んだ専制支配の傾向に歯止めがかかったことを意味している。宣帝が漢家の統治は「王、覇を雜えて」行なうと述べていることを敢て、端的に類推するならば、前者が『孝経』であり、後者が『韓非子』忠孝篇であろう。

次の『易傳』にかかる浅野氏のコメントについてみると、「孔子の立場を人道本位と規定する前提そのものが実は危い」と述べ、天とかかわる点で、『論語』からの語句を引いている。板野氏は「萬物」を生むものが天であることは否定せず、天から与えられた性を涵養することが人間の務めとするのが儒家思想の基本であって、「怪力乱神を語らぬ」の

は人間界をとりまく鬼神の世界(天)を否定しているからでは決していない。人道を完成させて天の意志に順うことが聖人の道と考えているのである。易そのものについても、人間が完成時に達した六十歳を越えて以後、語って良いとする孔子の考えは、呪術を伴なう神秘主義の世界自然乃至天を否定していないエピソードである。

第四章の『左傳』についての浅野氏の疑問点は『老子』の性格に関するものである。確かに板野氏の老子思想の見方は莊子と異なり、専制政治の理論的根拠の一つと解するのであるから、中国哲学を専攻する多くの研究者が老莊思想と概念化している意見とかなりの相違がある。私も本書の編輯にあたって、そのことに留意しなかったわけではない。板野氏の「老子の無」(オリエンタリカ、第一号)はそうした意味で本書に加えたかったのであるが、枚数の制限等もあって果せなかった。浅野氏が「著者の老子理解が独断による思いすぎ」とされるなら、右論文を一応、参照された上でコメントして頂きたかったと思う。老子の「為無為」は専制支配の象徴とも云うべき語句であり、板野氏の思想体系の一つの要であるので、右論文の検討をいただければ、と希望する。

第五章の董仲舒の対策について、浅野氏は仲舒の儒教一尊の要請が武帝のみ対象外とすることを理解し難いと評されている。すなわち「王、天子が上天、鬼神と交感し得る巫祝王の性格を備えることは、もとより董仲舒も明瞭に認識するところである。しかし、だからといって董仲舒が、孔子にはそうした権威がなく、したがって帝王の師たる資格がないなどと考えていたわけではない。著者が論拠とした箇所では董仲舒が問題にしているのは、単に統治行為によって太平を実現し得る天子の勢力、人道の領域における権力の有無なのであって、瑞祥を招致する呪術的能力自体は、孔子にも備わっていたとされている」という。そして「孔子

素王説こそが、董仲舒の、そして公羊学派の孔子観なのである」と続ける。

しかしながら、今更云うまでもなく、素王とは王位無くして王者の徳を備えているもので、「専行孝道、以成素王」(淮南子、主術訓)とあるよう、孝道の至りとして孔子が素王とされるので、呪術的能力とは本来無縁である。そして、一方、天子の勢力は人道を越えて、天命に依って定められるのである。「鳳鳥至らず、河は凶を出さず」の歎声は素王の限界に対してである。こうして孔子には呪術的能力はなく、董仲舒の第一の対策に「身、卑賤にして、瑞祥を致し得なかつた」と述べているとおりである。浅野氏は孔子は「帝王の師たる資格がないと卑下する思考など、持ち合わせていない」と云われるが、素王は徳が王者に匹敵するからそれは当然である。論点はそこにはなくて、君主の勢と位にあり、孔子が「吾已矣夫」というのはそのところである。

次に第六章「大学篇の格物至知」について。格物致知にかかわる論議は多くの研究者が論及していて、なお衆目の一致する見解が定まっているわけではないが、板野氏はこのテーマに挑戦して結論的に「格物とは人が神の前にその真実を捧げて、神と交渉し、一体となって神物を致し得ること」「致知とはこの神人交渉によって、人が神の働きを体すること」とであると解した。従って、格物致知とは認識ではなくて、まさしく覚醒に外ならぬとする。

この解釈について浅野氏は板野氏が礼記祭統篇の「夫祭者非物自外至者也、自中出、生於心也」を拠りどころにして、物を誠、真実とするのは無理があるとする。この文章は、祭祀とは「供物が盛大に外から搬入されることではなく、内なる心より生ずるもの」だと解している。しかし、一旦、この物を除外してみれば「祭とは外から来るのではなく、中

から出てくるもので、心に生ずるのだ」という祭の本質を述べる文章であることがわかる。板野氏は大学篇の格物の物は人間の誠と考えるから、祭統篇の祭の本質規定は「真実は外から来るのではなく心の中心に生ずるもの」なのであり、「資料の誤読」（浅野氏）ではない。むしろ、物を供物とする方が俗流の解釈ではなからうか。この点について、祭統篇をみると、礼の中心は祭であり、祭とは物が外から来るものでなく、中から出て心に生ずるものと定義されている。原文は、

「夫祭者非物自外至者也。自中出、生於心也。」とあるが、浅野氏の物_{II}供物は後段の「自中出」の主語を祭とみるのであろうが、板野氏の場合には「自外至」と「自中出」を対比的に把え、後のそれは前の主語_{II}物と同じと理解しているのである。

さらに祭統篇をたどると、祭によって福を受けるが、その福は世俗のそれではなく、「備」であるという。「備」とは内に己を尽し、外は道に順うもので、内は親に孝であり、外は君に忠なることに他ならぬ。乃ち、祭を通じて自己をきわめ尽すことが天道に順うことになり、その具体化が忠孝であるが、祭はまた、誠信と忠敬を徹底させることを意味し、礼祭と時物を以て行なうとも述べる。同義のリフレインであるが、ここに時と並んで「物」が使用されている。これも物_{II}供物とは解し難い。これらを参照するならば、祭が人間の誠や敬など、精神的ありかたによって成就する旨の指摘であり、具体的な物品は右、祭祀論には存在しない。この物も精神的領域のものであって、板野氏という物_{II}真実とする理解が正しいであろう。

冒頭の祭の本質論から具体的に展開する部分に「官備則具備、水草之_{II}酒、陸産之_{II}醢、小物備矣、三牲之_{II}俎、八簋之_{II}美、美物備矣、昆虫之_{II}異、草木之_{II}実、陰陽之物備矣」とあって、物の字が使われているが、そこに

は小物、美物等とあり、これこそが浅野氏という供物に外ならぬ。板野氏は物について、「道德、法則、或は事験などであって、物は果して主体に対する客体であろうか」（板野著、一七九頁）と疑義を提しておられる。さらに漢書卷七十三、韋玄成の伝の「臣開祭非自外至者也、繇中出、生於心也」と「物」を省略しても意味が通ずるのは精神の世界に於て祭祀が把握されていることを示し、「物」はこの位置におく場合には供物でなくて呪物と置換できよう。

第七、「中庸篇の成り立ち」について、浅野氏の疑念は板野氏の思想分析の方法にかかわる。氏は云う。「中庸篇は淮南子と接近しながらこれと対立していたとか、中庸篇は人道を通じて鬼神に接近するが、卜筮災異を説くから、呪術としての天道に近づく面もあった、とか云う論法を（板野氏は）多用する。」そして「かかる論法を多用すると、天人相関と天人分離の如く、基本的に対立する思想の間にも、対立を解消しかねぬほどの共通性を見出すことが可能になり、「何に対しても何とでも云えるのではないかとの不安」があると。

浅野氏は「中庸篇は淮南子と接近しながら対立していた」という板野見解にたいして、この論法では「何に対しても何とでもいえる」と批判する。しかし、中庸篇の「率性之謂道」と淮南子斉俗訓の「率性而行、謂之道」の類似を例にとるならば、前者の「率」は帥、ひきいるの意であり、後者の「率」は循であって、この二つの語句は接近しながら、同時に対立もしていると解せられるのである。性を統率する主体が道であること、乃ち道によって性を涵養する儒家的立場と、生来の性のままにする、乃ち保性全眞の立場にありつつづけるのがとるべき道とする道家系の考えが対立する。

天人相関と天人分離についても、孟子と荀子とが例示できる。荀子は

天人の分という表現をとるほどに、人道の天に対する主体性を強調するのであるが、だからと云って、荀子が天を否定しているわけではない。「基本的に対立」と云っても、思想全体のなかの或る部分についてであって、云うまでもなく両者は儒家であるのだ。性善、性悪は基本的対立を強調的に表現するにすぎず、その実は「未だ善ならざるもの」と解するのが正しく、聖人に達する道は孟子の性善の場合よりも一層、強い人為的努力を必要とすることになる。

板野氏の諸子思想分析のための縦横の座標軸は天道と人道なのであり、それぞれの思想がいづれの側に立って、どのように他の思想に接近するかという測定方法なのであって、浅野氏の「何とでも云える」との評は板野氏の明確な座標を正しく理解されていないと私は思う。

第九章の「図識と儒教の成立」について。この章では浅野氏は大筋では板野見解に同意しているが、「些かの疑念」として、別に大きな問題提起をされている。乃ち板野氏は常に国家、君主の側から儒教の成立を捉え、儒教側からの視点が殆んど欠落していると云い、儒教抜きに儒教成立史ではないかと極言される。そして、「儒者は……君主を世界の中心とし……ひたすら君権の強化に資する理論の構築に励む存在となる……基本的に儒家は……君主に協力、迎合し、その支配に利用されるだけの御用学者とならざるを得ない」とも云う。

孔子もその弟子を各国に推薦する努力を払っているが、そのためには諸侯の意を体して自らの教義だけを主張したわけではない。諸子百家の思想家たちも、亦、その理論の有效性を俗界から問われているのである。そうした事をみると、中国思想はとりわけ政治的思想たる本質を持っており、非政治的と一般的にみなされている莊子ですら、対立の世界において中立の態度を世に問う内容を持っていたと思われる。「儒教側から

の視点の欠落」を浅野氏はいうが、前漢時代で例をとると、叔孫通、陸賈、賈誼、董仲舒らを「儒教側」からみるとどうなるのか氏に問いたい。こうした議論はやがて史学の側からする見かたと中国哲学側からのそれとはどう異なるのかという所まで議論は進まざるを得ないのではないのか。

第十章、公羊傳による春秋の図書化の問題については、所謂、儒教側に視点を据えた浅野氏の理解が始めて示されているが、それによると、「孔子と結合する形で図識を捏造した連中が他ならぬ公羊学派であり、彼らの目的が孔子に経を製作した王者としての資格を与えたり、天命をうけた感生帝の資格や、豫め赤制を定めた劉漢王朝の保護者の資格等を付与することになり、孔子教の神学たる孔子素王説を劉漢王朝に公認させんとする点にあったことが解明されたであろう」（浅野氏書評、一九九頁参照）と述べる。だが、著作を詳読すれば儒家側からの変化は論じられているのであって、西嶋定生氏の序に「君主の存在が神秘的なものであり……このような性格の君主を儒家の教説の中に包摂するためには、教説そのものに神秘性と呪術性が内包されなければならない。そのために儒家の教説には急速に神秘性と呪術性が加えられることになる。それは各種の図識と呼ばれる神秘的予言書の出現と、それへの接近であった。……儒教の教説は神秘性と呪術性を拒否するもの如く解され易い。しかし、その教説の中で重要な位置を占める天の観念はまさしく、神秘性そのものであり、そのはたらきは呪術性そのものであるからには、儒教の教説に神秘性、呪術性がなかったとはいえない。儒家は図識の出現をみて、これをも孔子の制作とみなして、これをその教説内に包摂したのであった。これがいわゆる識緯説の登場」であると板野説を要約されている。浅野氏が「図識と孔子を結び付けた担い手は何者であったか」

「公羊学派はなぜ『春秋』を図書化せんとしたのか」に板野氏は答えていない旨、記すが、第十章にはその解答は用意されているので再読されたい。「図識を捏造（一九九頁上段）した連中」と浅野氏は表現されているが、推測するに氏は「儒家の教説は神秘性と呪術性を拒否するもの」（西嶋氏、序の傍点）と前提された所から全体的に誤読に陥っているのではないかと思う。具体的にみると、図識を作ったのは甘忠可（天官歴包元太平経）であり、その弟子が夏賀良である。これは『孔丘秘経』の孔子の赤制にも連なると板野氏は指摘され、そうした系譜をさかのぼると、劉向、董仲舒の天戒としての予言、武帝の鼎書、始皇の録圖書に遡源するとされる。従って、その系列に公羊学派が含まれていることはいうまでもなからう。孔子にこの識を駆使する王者の資格を与え、赤制を定めた漢朝の保護者たることを保証したのも、公羊派による図識を光武帝が取り入れたからである。板野氏がこうした問題を第十章で分析されていることは明白である。浅野氏が本著書を「儒教抜きで儒教成立史との致命的欠陥」とされるのは私には不可解である。第十一章の批評も論旨は変わらないので敢て触れない。

終りに浅野氏は綜括的に記述されている部分において、「東洋史の学者による思想史研究」は皇帝支配に迎合する御用学者と思想を利用して支配を強化する君主があつて、この二種類の人間によってのみ思想史が形成されるのだらうかという疑問があるとして、板野批判は「東洋史の学者」にまで拡大されている。そして「思想には時代の先駆者もあれば、時代錯誤の尚古もあり、現実論もあれば、観念論、空想論もある。……」
「こうした世界と人間の複雑さを捨象して、上記二種の人間のみを登場させ、そこに皇帝支配の強化と儒教の変節、迎合を基軸とする、一見理路整然とした儒教成立史を描くことに危険性はないのであらうか」とい

う。確かに現実世界は複雑多様であるが、学問研究はそのなかから、まづ筋道を見出すのが使命であらう。逆に浅野氏は現実の複雑な現象をどう総められるのかを問いたい。氏の表現は学問の放棄につながる惧れを感ずる。

書評の批判という余り一般的でない文章をここに発表せんとしたのは浅野氏の板野説に対する理解の不足という指摘に止まらず「東洋史の学者」への批判が含まれているので、著書の編集に携わった私としては何らかの意志表示をせざるを得なかった。なお充分の展開のためには枚数を必要とするが、とりあえず一端を記すことにした。

なお、氏の文章の末尾に「孔子及び孔子教団そのものに充分な検討を加えぬまま、孔子を神秘主義とは無縁の存在と規定」していると記されるが、板野氏には「孔子と墨子」（支那学研究、三二二号、一九六六年）等があり、小倉芳彦「諸子百家論」（岩波講座、世界歴史4、一九七〇年）に板野説へのコメントがあるのを紹介しておきたい。