

宋代士大夫の営為はいかに研究されるべきか

——余英時『朱熹的歴史世界——宋代士大夫政治文化的研究——』をめぐって——

土田 健次郎

一 本書の成り立ち

本書の著者余英時氏については、ここに縷説するには及ばぬほどの著名な学者である。余氏は一九三〇年生まれ、ハーヴァード、イエール、プリンストン大学の教授を歴任、近年は欧米や台湾のみならず、中国の若手研究者の尊崇を集めている。本書は余氏の研究の特色と到達点をよく伝えるのみならず、このような研究を評価するようになった中国の学界の模様を知る材料ともなるものである。

余氏のこの書は上下二冊にわたる大著であつて、目下のごころの氏の宋代士大夫論、宋代思想史論の到達点を示している。本書は、二〇〇三年六月に允晨文化実業股份有限公司から允晨叢刊の一冊として刊行された(1)なお同氏の『宋明理学与政治文化』が同じく允晨叢刊の一冊として二〇〇四年七月に刊行されているが、全六章のうち第一章から第五章までは、本書の「緒説」の再録である(2)。

本書の成立についてまず説明しておく。本書には二つの

「自序」がある。「自序一」は、文字通り本書の序文、「自序二」は、一九九九年に徳富古籍叢刊に納められた陳俊民校訂『朱子文集』に対する序文である。余氏は、もともとこの『朱子文集』のために序文を執筆していた(余氏はこれを「原序」と呼ぶ)。それがあまりに浩瀚になったので、新たに序文を書き直して『朱子文集』に掲げた。一方もとの序文(「原序」)の方は結局本書に結実し、新たな序文の方も「自序二」として本書に収めたわけである。

「自序一」では本書成立の経緯が書かれているが、本来の意図は宋初から朱熹まで執筆の構想があり、最初に筆を染めたのが第八節の「理学与政治文化」だったらしい。ところがそれがかなりの量になってしまった。余氏は、朱熹の時代に孝宗の理学派士大夫登用による政界改革運動が起こったこと、その結果が慶元偽学の禁だったこと、その記述は公文書には見えないこと、などに気づいた。そこから理学派士大夫、官僚集団、皇権の三者のからみあいを中心に朱熹の歴史世界を描いていくことに発展した。

「自序二」では、余氏が士大夫をどのように問題にしているかが語られる。中国の士大夫は余氏が一貫して追及してきた主題の一つでもある(3)。余氏はこの「自序二」で士大夫が学問と政治の両方に関わるという常識的な見方を、改めて構造的に再把握し、それをもとに朱熹の時代の士大夫の政治文化には三段階があったという議論の要点を述べるのであるが、この内容については後述する。

二 本書の基本的立場

本書が極めて刺激的なのは、方法論とその具体的適用の両方を提示していることである。そこで問題になるのは、その方法論の有効性と、その方法論から導き出された結論の当否である。ここでまず、本書の方法論から見ていきたい。

1 政治文化

本書の副題は「宋代士大夫政治文化の研究」である。この「政治文化」とは何か。

余氏は、本書の「政治文化 (political culture)」には次のような二つの意味があると言う。

第一は、政治思维の方式と政治行動の風格である。政治思维とは、士大夫(アーノルド・トインビーが言う「創造少数Creative minority」)が理想的人間秩序(「三代の治」)の重建を求め、現状に対する極端な不満から世界を改造する衝動をしばしば見せたことである。范仲淹の「天下を以て己が任と爲す」という姿勢こそが宋代士大夫の基本的な特徴をよく示

すと見える。士大夫は心中に政治主体としての自負を持ち、秩序建設の重任を自己の肩におったのである。

第二は、「政治文化」とは、政治と文化の両者が別個でありつつ相関しあう活動領域ということである。宋代士大夫の「政治文化」は、この両系統が発展し相関しあった最終的な作品なのであって、政治史と文化史を共に用いる研究方法が要求される分野である。宋代は、政治の領域では士大夫に政治に参画する空間が提供され、文化の領域では長期の戦乱と軍事政権の後に民間に文治に対する普遍的な要求が現れた時代である。本書が扱う宋代に頻発する競争なども、他の時代とは異なる宋代政治文化の刻印が押されている。

政治史の扱う対象は、主に権力構造とその実際の運用であつて、士大夫と皇権、官僚系統の関係も本書の重要なポイントである。文化史の方は、その時代の種々の觀念や思想に及ぶが、孤立したものではなく、実際の生活との関連の中で見ていくべきものである。本書の重点の一つに宋代における儒学の復興と展開があるが、これは儒学の内在的發展のみの問題ではなく、儒学の理想と觀念が政治領域の中でどのような正負の作用を持ったかがポイントとなる。また士大夫の政治的経歴が宋代儒学の構成と展開に影響があつたかどうかも追求すべき問題である。政治的現実と文化的理想の間にはこのような相互の浸透、制約から衝突までがあり、これが政治史と文化史の両者が協働して請け負う課題なのである。

かかる「政治文化」を対象とする本書では、政治史、文化史にわたる資料が渉猟され、また日本でもおなじみのコンテ

キスト論のスキナー、觀念史学のラヴジョイ、精神分析学のフロイト、エリクソンなどが動員されている。アメリカの宋代思想史研究を牽引しているピーター・K. ボル氏は本書の書評で、言語に関わる理論の転換として、觀念史学（アーサー・ラヴジョイ）、アナール学派（マルク・ブロック）、精神史（ペリー・ミラー）をあげ、またテキスト論の転換としてクエンティン・スキナーのコンテキスト論、正反対の論者としてドミニク・ラカブラを引く。さらに思想領域に限定するのではなく、種々の學術領域との連関、意味史（*history of meaning*）、文化社会史（*sociocultural history*）を視野に入れる必要性を強調する（4）。要するにボル氏は政治文化のみならず、士大夫の営為の全領域とその営為を成り立たせている基盤の全てを研究視野に入れると言っているのである。

まず領域ということ言えば、ボル氏は、余氏の言う「政治文化」の範囲では文学者として圧倒的な存在感と影響を持った蘇軾の存在の意味づけができなくなると批判する（5）。

またボル氏は王学と道学の差について、前者は国家統制、後者は在地の地主を基盤とする対比するが（後述）、これは、余氏には当時の士大夫が拠って立つた社会的基盤についての視点が抜けていると言うかの如くである。一方で宋代思想史研究で着実に業績をあげてきたホイット・C. テイルマン氏は、本書の書評で、北米の研究者はローカルエリートとそのネットワークに力点をおくというような社会学的方法論を用いる趨勢が強くなってきたが、余氏はその圏外にあるとす

る（6）。このような「北米的傾向」が日本でも顕著であるのは言うまでもない。

まず蘇軾に代表される文学者としての士大夫の営為であるが、評者（土田を指す、以下同じ）は士大夫の政治や文化の行動を研究するうえで必要な視点として、士大夫の自己表現の場の多層性、および時代によりその自己表現の場が変化するということを提示してきた（7）。士大夫の営為は種々の領域に及ぶのは言うまでもないが、評者はその中で中核となるいくつかの分野があると思っている。それは具体的には、政治家及び官僚、儒者、文人であって、特に従来から指摘されている宋代における文人の誕生の問題は重要である。言うまでもなく蘇軾は同時代において政治家、思想家として存在感を持ちながら、同時に文人としての評価が高かった。つまり「政治文化」以外に文人としての自己表現の場もあったのであって、しかも政治家・官僚、思想家、文人としての側面は渾然一体としていた。それが北宋から南宋への士大夫の自己主張の場の変化の中で、蘇軾の文人としての側面がクロートアップされていくのである。ここには道学的言説が士大夫の中で徐々にではあるが一般化していく過程で、蘇軾の文人としての側面が他に比して際だたざるをえなくなったという事情がある。またそれは同時に、士大夫の在世中の営為の生の姿と、それが後に記憶されていく時に起こる定式化現象との間のずれという問題と深く関わる（8）。

次に王安石をめぐる議論であるが、この経済史や社会史などの分野が抜け落ちているということについては、評者は、

本書では士大夫の自己表現の場に焦点があてられているため、「政治文化」が中心となったと理解する。士大夫の社会経済的背景などというテーマは、それはそれとして議論の対象になりうるが、それ以前にまず士大夫の営為の持つている独立的意味を考えておく必要がある、その場こそが余氏の言う「政治文化」なのである。つまり士大夫の自己表現の場は思想的文化的営為であり、また政治行為なのであって、その自己表現の場の研究はいずれにしろ独立してなされなければならない、思想史、文化史、政治史の場でそれは展開すべきであるということであろう。

ところで余氏は、現代の哲学史家の道学研究は、金岳霖が言うようにまず西洋哲学の問題を一般的な哲学問題とし、その次に道学を中国哲学として見いだす方式であり、それぞれがどの西洋哲学を採用したかが道学解釈の分岐になるという具合であると言う。これら哲学史家は必然的に道学家の「道体」に関する種々の議論に集中するが、その際に、まず道学を儒学の中から抽出し、次に「道体」を道学の中から切り離す、という作業を行うわけであって、かくて道学家と彼らの実際の生活方式の関連は当初より視野から抜け落ちるのである。このように言う本書に対する反応の中には、道学研究の場合、むしろ道学者の言説から「道体」を抽象化して取り出すことが重要なのであるという論があった。それに対して余氏は、政治文化史は史学研究の領域に属すと言う(9)。

ここで余氏は、各士大夫の思想の構造分析の必要性をないがしろにしているわけでも、そこから取り出せる普遍的要素

や、各思想には含まれている通時的理念の抽出の意味を否定しているわけでもない。それが政治文化史の研究対象ではないとしているのであって、おそらく「政治文化」という枠組みを超えるものを無批判に混入させれば、宋代士大夫の営為の実態把握が曖昧になるということを懸念しているのである。また余氏は道学者の「外王」の方面の意欲と行動に焦点をあてるために、あたかも余氏を「外王」偏重であるかの如く言う批評に対しては、鋭く反応し否定している(10)。余氏は、「内聖」と「外王」はあくまでも相互に乗り入れている連続体であることを強調するのである。

ともかくもこのような本書の方法論で何が具体的に明らかになってきたのか。その端的な例は、従来思想家としての側面のみがクローズアップされてきた道学者とその周辺の士大夫たち(余氏はそれを理学家と呼ぶ)の政治的意欲の強さである。余氏は中国の研究者の多くがそうするように「荘子」の語を使い、士大夫の営為の両面を「内聖」と「外王」に分けたうえで、その両者連続の中で宋代士大夫たちは自己実現を目指したとする。理学家たちは「内聖」中心と思われがちであったが、実は「外王」への強い意欲を持っていたのであって、南宋における彼らの活動にそれが明確に現れていると見る。そして今度は道学に対抗する王学(王安石の学)が「外王」一辺倒に思われていたのを修正し、王安石にも「内聖」に対する意欲があることを抽出し、このような視点を持つことで道学と王学の対比と影響関係が鮮明になるとするのである。

ただそもそも儒教は、朱熹の有名な「修己治人」の語をまつまでもなく、個々人の学問修養と社会的実践の両者の連続性を謳い上げてきたのであって、「内聖」と「外王」の両面を見るということだけでは特に目新しくはないという声もあるかもしれない。しかし余氏の成果は、士大夫たちの個々の政治行動の実態を明らかにしただけではなく、「政治文化」の研究を通して、北宋から南宋にかけての士大夫たちが所有した意識と行動の共通基盤を抽出したことなのである。それではこの余氏が抽出したものとは何であろうか。

2 皇権と士大夫勢力

余氏は、宋代の士大夫は、三代への復帰という理念への回帰を旗頭に、政治的自己実現を図り、皇帝と士大夫との協働をも求めるようになったとする。以下、余氏のこの方面の議論をまとめておきたい。

まず皇帝の問題であるが、皇権は在位あるいは退位した皇帝のみにとどまらず、太子、皇太后、皇后、宗室、さらに近侍までも含む。皇権の構造と動態は、参与した人間如何によって独自の面貌を呈する。特に十二世紀最後の二十年の政治史の過程は、皇権内部の変動を通してこそ一貫した解釈が可能となる。この皇権と士大夫の協働のもとに策定されたのが「国是」である。

劉向『新序』に典拠を持つ「国是」が宋代に初めて登場するのは、熙寧三年（一〇七〇）に神宗が司馬光の新法について論弁した時からである。宋代の士大夫の意気を示すフレー

ズとしてしばしばあげられる文彦博の言う「士大夫とともに天下を治む」に先立つこと一年のこの語の重要性は、以後の政争が「国是」の奪い合いから始まり、「国是」が定まることで終結することに現われている。神宗は王安石の新法を皇帝と士大夫が共に認める「国是」として認定しなかった。これ以後朱熹の時代まで、少なくとも理論的には宰相は「国是」に責任を持ち、「国是」の行方とともに進退が決められることとなった。

ここで重要なのは、皇帝が高みにいて士大夫たちの議論を取捨するのではなく、「国是」の場合は、皇帝と士大夫がこの契約を遵守し協働することであって、君権と相権両者に合法性をあたえるものであったことである。「国是」は当初は新法党の論理として目立つのであるが、南宋の李綱の上奏文をはじめとする一連の資料から、対金政策についての論を例証に、余氏は「国是」が超党派的な概念になっていくとする。当初李綱は金に対する「守」、「戦」、「和」の三策のうち「守」を「国是」としたが、秦檜が「和」を「国是」としたように、「国是」の取り合いになっていくのである。「国是」を奪われるということは、権力の座を去ることであり、「国是」の趣向と相権の帰趨は密接に関係しあった。朱熹は「国是」という概念は実質的には熙寧（王安石）まで遡るとした（『与陳侍郎書』、『朱子文集』二四）、彼の慧眼は、王安石の新法党からの一連の権力の交替劇は等しく「国是」の帰趨の問題であったことを見抜いていた。また慶元偽学の禁における朱熹ら道学者に向けられた弾圧も、「国是」を傾けたと

いうのがその理由の一つであった。熙寧以前は皇帝のもとに
対立派が共存しえたが、「国是」の法度化がなされてからは
「国是」を得た者が圧倒的勝利者になるという構図となつた
のである。

このように、皇帝と士大夫の協働ということを宋代士大夫
の特徴として余氏は強調するのであるが、南宋においてこの
協働を目指してせめぎあつたのが、理学集団と官僚集団で
あつた。

そこで今度はまず余氏の言う理学家の性格を見ていくが、
それに先だつて余氏はなぜ「道学」ではなく「理学」という
語を使用するのかをおさえておきたい。

余氏は、「理学」という語を使う理由として、「道学」には
広義と狭義があり、また政治上では貶詞の意味があり、誤
解を起こしやすいからであると言う。この「道学」における
広義と狭義であるが、學術思想上の「道学」は主に程朱系
統の「内聖」の学を指す狭義の用例であつて、陸九淵、陳傳
良、葉適はこの意味での「道学」で括られることを願わな
かつた。「道学」を広義とし一つの政治概念としたのは、官
僚集団の創作であつた。「道学朋党」は、最初は朱熹とその
一門であつたが、理学集団の政治的拡大に応じて広がつた。
紹熙、慶元の際には官僚集団はそれに対立し、陸九淵らの
「江西頓悟」であらうと陳傅良らの「永嘉事功」であらうと
一律に「道学」の名のもとに一網打尽にしようとしたのであ
る。

つまり内聖の場では対立し合う「狭義の道学」、「江西頓

悟」、「永嘉事功」も、「外王」の場では等しく「理学」な
であつて、これが広義の「道学」である。なお「理学」とい
う語は、朱熹や陸九淵が使い始めたものである。ここで注意
すべきなのは、理学家の個人的立場と集団的立場の問題であ
る。個人的立場としては個々の理学家は「内聖」重視、「外
王」重視の差があるが、集団的立場としては「内聖」と「外
王」の両者をともに肯定した。

理学家の「君を得て道を行ふ」という意識は、個人的に皇
帝と士大夫個人が密接な関係を結ぶということではなく、集
団として皇帝と意見を共にすることである。余氏は朱
熹の孝宗との登対の経緯、また呂祖謙あての書簡を分析し、
そこにこの意識が濃厚に存在すると言う。さらに陸九淵
の輪対とそれに関わる書簡を分析し、彼にもその意識が強
かつたことを言う。特に陸九淵は、朱熹を初めとした理学家
たちと書簡のやりとりをしながら、また彼らに励まされなが
ら、上奏を行つてゐる。彼らは「君を得て道を行ふ」という
点では一致し、しかもそれは理学家たちの支持を背景にして
いたのである。ともすれば朱熹と陸九淵の議論の分岐にのみ
焦点をあてがちであるが、それは「内聖」の領域においての
話である。余氏はさらに張栻と呂祖謙を取り上げ、朱熹や陸
九淵と同じく「君を得て道を行ふ」という理念を持つていた
とする。このように理学家たちはかかる理念を共有し、中央
へ働きかけていたと見るのである。

それに対する官僚集団とは何か。

官僚集団とは、王淮が執政の時に形成されたものであつ

て、葉適の言う「要津に居る者」である。具体的には台諫（陳賈、蔣繼周など）、給舍（王信など）、卿式（鄭丙、林栗など）、参政（謝廓然など）から執政（王淮）までを含む。官僚集団とは一般の官僚を広く指すものではないが、この集団の背後には一般の官僚がいた。官僚集団から見れば、彼らと理学集団の衝突は権力の問題であって思想ではなかった。官僚集団の意向は現状維持であり、理学集団はそれと反対の范仲淹、王安石の改革精神を継承し、随時現状を改変し、理にかなった秩序を重建する方向にあった。中国の職業官僚の昇遷は、伝統的に行政システムと個人的人間関係によつていて、この全体的前提は変えるべくもなかった。「国是」のたぐいを持ち出すことがあつても、彼らの最大関心事は官僚としての前途であつた。彼らは共通の利害による集団的同一性（group identity）を持ち、「道学朋党」に対する当時の言葉で言えば「臣僚朋党」であつた。

このように余氏は、「国是」をめぐる理学集団、官僚集団、皇権の連携と軋轢を見渡すことで、南宋の士大夫の政治文化史を読み解き、あわせて理学の性格の再規定を要求しているのである。かかる議論は明快な骨格を持つものであるが、皇権と士大夫勢力との関係は建前と実質の関係が微妙である。余氏は、高宗、孝宗、光宗、寧宗の心理を読み解き、それが本書の読ませどころの一つにもなっているが、このような皇帝個人の心理が政治の場に大きく影響するということは、皇権の持つ意味の大きさとその内実の幅の広さを予想させる。もつともおそらくこの幅の中でのいかなる士大夫集団が

皇帝との協働を成功させたかということが問題なのかもしれない。

ここで、余氏の理学観についても考えておきたい。

余氏は「道学」という語を朱子学中心に考え、「理学」という語に朱子学のみならず、陸学、事功派も包括させる。道学である朱子学と陸学、事功派が思想的に対立したということから、「道学」を朱子学中心の概念と見なし、一方「道学」の名目でこの三者が一括して政治的攻撃の対象となつたということを目して、この場合の「道学」を理学とするのである。つまり「内聖（学術思想）」の分野での対立と、「外王（政治的立場）」の分野での三者一括りを、このような語の使い分けで処理しているのである。

ティルマン氏は、このような「道学」と「理学」という二つの概念について疑義を呈する。氏は、一一七〇年代には朱熹の道学の概念は後年のように狭くはなく、呂祖謙没後、朱熹は「道学」の範囲をせばめ、自己を北宋五子を直接継承した存在と位置づけるようになったとする（11）。この見解はティルマン氏が以前から持っていたものであるが（12）、さらに氏は南宋の資料に「道学」という語が頻出することをおげ、むしろこの語を使用した方がより効果的であると言う。「道学」という語が広義と狭義の両方の意味を持つことから余氏はこの語の使用を避けたのであるが、「理学」という語の方も広義と狭義の両方があるのであつて、「理学」という語を使ったからと言って、特別な効果は期待できないとティルマン氏を見る。

評者は「道学」は通念よりも広い幅を指していたと考えてきた(13)。さらに評者は朱子学と陸学と事功派とは、当時政治的のみならず思想的にも親近的な位置にあつたと思つてゐる。例えば事功派の陳亮らに好意的であつた呂祖謙の著作の中には、心と理の直結や、「宇宙」という語の使用など、陸九淵の親近性も見え、人的交流もあるものであつて、この三者は直線上に並ぶ対抗関係ではなく、トライアングルの関係であつたと考えられるのである。なお本稿で評者は特に余氏の議論をなぞる以外は「道学」の語を使用する。

また道学が中央に進出する形態についても再考する余地がある。余氏は、そもそも士大夫が中央に出て行くのには二つの方式があり、一つは直接中央の権力中枢に入り君を補佐して統治する方式、もう一つは地方官として地域での秩序再建を図り直接「民を沢す」という方式であつて、朱熹をはじめ道学者はもともと後者であるとする。(余氏は一方で道学者が中央で君を補佐するという志向も持つていたことを言うが)。評者はかかる地域での政治行為を誠実にこなそうとする道学者たちが中央政治に関心を持つ場合、道学の帝王学としての側面を考へておくべきだと思つてゐる(14)。そしてこの点に関しては、中央への関わり方が道学と官僚集団とは異なるのではなからうか。道学(狭義の)では個々の人間が聖人となりその集合体が理想的世界であるというのを筋とするが、実際にはそのような形では永遠に理想的世界は実現しない。道学者たち皇帝に接しようとしたのは、個々の政策の実現への期待もあつたが、それ以上に皇帝を啓蒙して心の問

題こそが「平天下」の基礎であることを理解させ、その結果として宰相をはじめとする人材登用の適正化を実現し、また諸政策もこの心の立場から発せられるという効果に期待したのである。程頤をはじめとして現実に皇帝の教師にもなつたということが道学者を鼓舞もした。つまり通常の積み上げ型立身出世よりも、直接皇帝に直言する、あるいは懐に飛び込む方により情熱をもつたと思われる。

また道学者は皇帝に「大学」の一節を引くことが多いが、余氏が言うように「大学」は神宗、哲宗の時に皇帝を導く經書としてすでに流行してゐて、理学家はこれを「内聖」と「外王」の行き来を示す唯一の經書として重視した。評者はそれに加えて、皇帝が「大学」を学ぶことは、士大夫が歩む階梯を皇帝も共有することになるということを強調したい。士大夫も皇帝も「格物」から「平天下」へと歩むのである。なお士大夫における「平天下」とは、朱熹の「大学或問」にあるように、士大夫が個々の持ち場の勤めを果たすことで天下に貢献することである。また余氏は、朱熹は皇帝に対しては「大学」よりも王者に関わる「書経」などの堯、舜、禹の間の「人心」、「道心」の伝を引くことが多いと指摘するが、「格物」、「正心」も説いていることを注意しておきたい。

ところで「外王」重視と見られがちな事功派がどのような「内聖」と「外王」にわたる思想を持ち、その結果として朱熹たちと共同歩調をとることになったのかも知りたいところである。陳亮が『伊洛正源書』を編集し毎日見られるようにしていたというような例を余氏はあげるが、さらに踏み込ん

だ事功派における「内聖」と「外王」の両面にわたる思想分析は、やはり余氏に期待したい。

三 宋代政治文化史の概観

余氏は以上のような方法論で北宋から南宋にかけての士大夫の政治文化史研究を行ったのであるが、次にここから生み出された具体的成果を概観したい。ただ本書は、各章のテーマごとにまとまった内容を持つものの、その分論述が時間的に前後するところがあり、余氏の構想する宋代政治文化史の流れ全体を時系列で把握するには、むしろこれらの章立てをいったん全て取りはずして、本書全体の内容から再構成する方が有効であると思われる。そこで、ここでは評者が本書から読み取ったことをもとに、余氏の政治文化史を思い切って評者なりに概述してみたい。余氏の多岐にわたる詳細な考証の成果をかなり刈り込んでいるところは、ご了承願いたい。

1 前史

宋における思想史の新たな展開には、社会の中での科擧の比重の増大が大きく作用している。「大臣及び言事の官を殺さず」という帝室の家法が示すように、科擧によって登用された士大夫は尊重されることになった。五代に比べて朝廷は科擧を重んじ、それを軸に全国の士大夫を糾合して安定した社会を作ろうとしたのである。

また唐からはじまった古文運動は、宋朝において一般化し連続していき、それも宋代らしさの形成につながっている。

さらに宋代士大夫への仏教の影響も見ておかねばならない。仏教の世俗化の趨勢の中で、智圓や契嵩らは士大夫へ接近するとともに仏教者としての立場を保持した。例えば、「儒行篇」は「礼記」中の一篇であって北宋初期には尊重されていたが、かかる重視は同じく「礼記」の一篇である「中庸」へと移っていった。この「中庸」への着目は、南北朝時代から仏教や道教でなされていたのであって、それが仏教から儒教に移ったのである。当時の禪宗では、「内聖外王」を儒教の本旨と認めながら、「内聖」に関しては依然として己れの本領としていた。士大夫の担う宋代儒学が標榜した「内聖外王」という理念に対して仏教は「内聖」の面で思想的に寄与したのである。北宋の仏者が最初に「中庸」の持つ「内聖」の要素を説き、この議論の場を開拓した。儒者で最初に「中庸」の「内聖」の要素を研究したのは胡瑗であった。なお道学の程頤は靈源に禅を学び、禅の修養法を摂取したが、その靈源は契嵩を尊崇していたから、程頤も靈源を通して契嵩の説を摂取した可能性がある。程頤が仏教では天下国家を治められないと言うのは、契嵩らの仏教の新たな動向をもとにしての言である。

このように余氏は、科擧、古文運動、仏教などがからみあって宋代士大夫の「政治文化」の土壌を形成していった過程を語るのである。そしてここから以下のように仁宗朝以後の宋代政治文化史を述べていく。

2 建立期

宋における士大夫の営為の歴史を概観すると、まず仁宗朝が「建立期」であると言える。三代に回帰しようという士大夫に、政治主体としての共同意識が高揚しはじめた時期である。

後の道学の登場が第二波とすればそれに先立つ第一波が胡瑗、孫復、石介の宋初三先生の時代である。そして歐陽脩らがその中間に位置する。この第一段階の特色としては「説経」があり、重点は「推明治道」にあった。

三先生の登場には、活動した魯の故地における儒教復興の気運や監本の經書の刊行もあずかつていた。さらに胡瑗の弟子の劉彝らが当初王安石の配下にあつたことなどからは、彼らに続く王安石の精神の来源を胡瑗に見ることが出来る。陳寅恪が言うように、唐の韓愈が禪宗にならつて道統論を打ち立てた時、仏老を排することと政俗の弊害を正すことを目的としていた。宋代の古文継承者（柳開、孫復、石介、歐陽脩）は、仏老排斥は韓愈を継承し、政俗の弊を正す方面は韓愈よりもさらに積極的になり「堯舜三王治道の道」をもとに政治文化の秩序を重建した。当時「道統」という語はなかったが、その実質はあつたと言える。もっともいわゆる「宋初古文家」は、王安石や二程と比して「道德性命」の類の内聖方面には消極的であつた。ただ先述のように、仏者が説いていた『中庸』の持つ「内聖」の要素を、儒者で最初に研究したのは胡瑗であつた。

総じて、仁宗の慶暦、皇祐年間、儒家は政治秩序再建を唱道し醸成する段階で「外王」に重心が置かれ、「内聖」には

まだ深く入つてはいなかった。

3 定型期

王安石の熙寧変法の時代が「定型期」である。三代に回帰しようという士大夫の意識が実行段階に入つた時期である。

仁宗の慶暦、皇祐年間では、「外王」が中心で、「内聖」はそれほどでもなかったが、神宗即位以後、秩序再建が全面的実施段階に入つただけではなく、「外王」と「内聖」とは相俟つて行われるものという觀念が確固として打ち立てられた。王安石も道学のこの流れにあつたのである。また王安石は、韓愈の道統論を継承しながらも、韓愈を飛び越え直接孟子に遡源したが、これも道学者と同じであつて、その先蹤であつた。王安石は、「内聖」と「外王」が補完しあうタイプの儒学を発展させ、さらに彼は神宗という君を得て、儒学を議論から実践へと転成させたのである。

王安石は、「内聖外王」の実現は人君と宰相の共同責任と見なしていた。王安石が新法を遂行するために設けた三司條例司が皇帝と宰相（王安石）の独断専行であつたことに對して反王安石派が反発したが、王安石一党に属する若手官僚たちにとつては文字通り皇帝と士大夫の協働の実現であつたのであつて、その意味では王安石は士大夫の志向を最高度に実現したことになる。

王安石の宰相としての権力の増大は神宗が自分の君権を自制し相権を尊重したためであるが、相権の増大によつて次第に両者の理想が権力の熾趨という現実の問題に圧倒されはじ

め、さすがの神宗と王安石の間にも溝が生じ始める。なお神宗が示した王安石の権力の尊重は神宗個人の志向の問題ではなく、当時の士大夫と皇帝の共通理念であった。また王安石自身は私利私欲が無かったが、それ以後宋代の特徴と言つてもよい権相が輩出する道を開いた。その例証としては、①皇帝の意に沿わない人事を宰相が勝手に行うようになった、②宰相の権力の強さに対し副宰相（参知政事）は単なる事後承認するだけとなった、③本来皇帝に直屬し官僚を規制すべき台諫を宰相が選任あるいは操作するようになった、といったことをあげられる。そして王安石が開いたこの政治世界の中に南宋の朱熹もいたのである。

さて先述のように、神宗と王安石は初めてともに「国是」を定めたが、神宗が没し、哲宗が即位し、宣仁太皇太后が政を聴くようになると、この神宗の「国是」を「祖宗の法度に復す」ということで覆した。それはこの祖宗の法を「国是」としたということである。これも宣仁が勝手に国是を変えたというのではなく、神宗における王安石の場合と同じく、宣仁が司馬光らと「共に定めた」ものであった。ただ神宗の場合は、新法を士大夫の多くが支持していると思ひこんでいたが、宣仁の場合は、新法と旧法の対立を認識し、旧法の中でも朔、洛、蜀の党派の分岐が現れ始めたうえのことであり、宣仁没後、今度は哲宗と新法党の合意のもとに「紹述（神宗の政治遺産の全面的継承）」が起る。そして哲宗没後欽聖太后が政を聴いたが、そこで旧法党に比較的親近感を持っていた欽聖が、自分が皇帝におした徽宗とともに新旧の調和と

いう「建中」を国是とした（徽宗支持は新法党系）。欽聖没後、新法が「国是」となるのも同様の事情である。

また宋代の党争は范仲淹一派と呂夷簡らとの対立に淵源するが、これは前奏曲である。第一段階は王安石の熙寧の変法から蔡京を頂点にして秦檜の執政まで、第二段階は朱熹の時代の党争で、孝宗後期から始まり慶元党禁までである。この宋代の党争と文字獄の特徴としては、士の階層の内部分化と衝突であることがあげられる。例えば後漢であれば太学生 of 攻撃対象は宦官、明末の東林党も相手は宦官、唐代の牛李の鬭争は同類同士ではあるが、宦官の影を否定できない。それに対し、宋代の党争には宦官の影が無いうえに皇帝権力との対抗もなく、純粹に士大夫内部の衝突なのである。

この党争の第一段階で見られる新たな変化は、新法党と旧法党の党争の間は旧法党の中の朔党、洛党、蜀党の対立は表に出なかったが、旧法党の政權奪取とともにそれが露わになるという具合に、同じく秩序の再建を目指しながら、限りない分岐を見せるようになったことである。このような現象が起る原因としては「国是」の觀念の法度化がある。熙寧では新法が「国是」、それに対して司馬光らの「異論」があり、哲宗、徽宗朝では「紹述」が「国是」であった。この「国是」が定着する前の仁宗の時の范仲淹と呂夷簡の対立では、仁宗が両派の上に立って君権によって調整した。ところがこの第一段階では、皇帝と士大夫が共に天下を治める理念のもとに、皇帝も党争の一役を担わされるようになったのである。

この時代に登場してくる理学と言えば形而上的思考に特化した思想として喧伝されてきたが、理学家も当時の政治文化と無縁ではなかった。例えば張載が若い時に用兵に関心を持っていたことは周知のことであるが、それ以外にも程頤が十八歳の時の「上仁宗皇帝書」に現れているように、理学家たちの出発点に社会救済に意を用いる「前道学時期」があった。なおこの上奏文にある「大中の道」は孫復、石介の常用語であった。この時期の董仲舒や王通への治道への重視が、彼らの道学形成後には心の問題に変転していったのであって、ここに孫復や石介らと理学家の分歧が見られる。古文運動は「外王」重視であったが、道学者たちはそれに「内聖」の深まりをあたえたのである。

ところで王安石と道学の関係であるが、二程の道学は王安石の新学との長期にわたる奮闘の中で徐々に形成されてきたという面があり、それは二程の文獻の中に痕跡として認められる。

もともと二程は「外王」方面では王安石を積極的に賛助した。それゆえ程頤は熙寧二年に三司條例司の属官となつたのである。しかし「内聖」方面では両者は相容れなかつた。當時王安石の方が二程よりも圧倒的に大きな勢力を持っていたが、これは王安石の新学が科擧の基準となつていたからである。後に乾道初年から張栻、呂祖謙、朱熹らの努力によつてやつと程学が科擧の場に入りはじめるのである。現代の見方では、古文運動は文学史、改革運動は政治史、道学は哲学史に属するが、これらの間には筋が一つ通つていたのであつ

て、それは儒家が求める理に合致した人間秩序の重建であった。王安石は「道德性命」によつて神宗を動かしたが、これが「内聖」の学、『周官新義』で新秩序の根柢を建立したが、これが「外王」の理想であった。王安石と二程は同時代であるが、王安石の「内聖外王」の体系の完成と流伝が先行したために、道学家の検討の対象となつた。儒学全体の発展から言えば、新学は古文運動を超え、道学は新学を超えたのである。

4 転型期

第三段階は、南宋の朱熹の時代で、「転型期」である。王安石の変法の挫折を見据え、士大夫意識にそつて新たな形でその問題に対処しようとした時期である。

(1) 高宗朝

南宋の高宗朝では対金和議が「国是」とされ、以後は和議に反対するものはみな「動搖国是」の罪名のもと邪党として排斥された。もともと「国是」の観念は熙寧変法以来、法度化を通して政治体制に入り込み、いかなる国家の最高政治綱領の変更もみな必ずまず皇帝と士大夫が共に定めた「国是」の段階を経なければならなくなつた。高宗は光武帝の中興を擬していたが、それは金との和議の上に成り立つ南宋政権の中興であつて、それに彼の自我(ego)がかかつていた。高宗朝初期、和議派は少数であつたが、それが多数を占めるようになり、高宗のアイデンティティーと現実派士大夫の集団アイデンティティーは一個の巨大な勢力を形成していった。

(2) 孝宗朝

高宗が讓位し孝宗が即位した隆興元年に、和議が重ねて「国是」とされた。高宗は、讓位してから逝去するまでの二十四年間に皇権を手放さず、孝宗はアンビヴァレンスな感情を持ちながらもそれに従った。高宗の現実型自我と孝宗の理想型自我は相反していた。

孝宗がしばしば宰相を変えたのは、「国是」が定まらなかったからである。この時期、朝廷の対金政策は戦、和、守の主張が交錯し不安定であった。その中で王淮政權は七年の長きにわたった。王淮はこの時に「皇極」の論を進め、和議から恢復への過渡期の「国是」としたのである。この「皇極」という語は、哲宗が「紹述」によって元祐の政を覆そうとし、徽宗が即位当初一度は「建中」を国是として新旧両派を兼ね用いたのに比べると、普通名詞であり曖昧である。そのように曖昧になったのは、淳熙年間には高宗と孝宗の間に默契があったからであった。その默契とは、高宗は孝宗が力を蓄え将来の恢復に備えるのを認め、孝宗は高宗の「安静」の要求を尊重し、高宗生存中は和議がもとになっている現状を改変しないという妥協であった。

王淮の政權下では、安静を求める方向が職業官僚の怠情を生んでいた。それに対する朱熹の挑戦が淳熙九年の唐仲友彈劾であり、それは職業官僚にとって大きな衝撃であった。王淮が、朱熹を程頤派、唐仲友を蘇軾派と言ったのは、法律問題を學術問題にたくみにすりかえたものである。王淮にとってこの朱熹が行った唐仲友彈劾は自分が築いた体制への挑戦

であった。職業型官僚として朋党に掻き回されることを懸念し現状の安静を図る王淮にとって、孝宗までが関心を持ったこの件を認めるわけにはいかなかった。それに唐仲友は王淮の同郷かつ姻親であった。

高宗が没した淳熙十四年(一一八七)、孝宗はすでに六十一歳であったが、孝宗は自らの意志として三つの決定をした。それは高宗への三年の喪の厳修(三ヶ月に短縮しない)、太子(光宗)の参決、(光宗への)内禪であるが、これらは一連のものであって、高宗への孝を示しながら、自己のアイデンティティーの源である恢復路線への改変を自己の責任を問われない形で行うものであった(余氏は孝宗が高宗に対して抱いていた心理的葛藤を生命史(bio-history)の観点を導入して解析する)。つまり太子の参決によって一半の責任を逃れつつ、自分の好む人事配置を行い理想実現のための執政集団を作り上げ、その政策を新皇帝(光宗)に実施させようとしたのである。

孝宗は即位して一年三ヶ月後には光宗に位を譲るが、その間に「恢復」への方向転換を図り、必然的に理学家士大夫と同盟することになった。孝宗の「自我(ego)」は理学家士大夫と共鳴しあった。理学家士大夫は北宋の秩序重建の儒家の理想を継承しているが、南宋では内政改革で「恢復」を図るという形で現れ、それが孝宗晩年の考えと平仄が合った。さらに重要なのは彼らが王安石の「君を得て道を行う」にあって、孝宗に彼らにとつての神宗を期待したことである。それは陸九淵の淳熙十一年から十三年にかけての「輪対」、十

五年の「荊国王文公祀堂記」にも見える。これは官僚集団との軋轢を生み出したが、それは王淮政権の初期にまで遡る。朱熹の唐仲友弾劾こそ、この顕著な例であつた。そして淳熙十四年に葉適が「国是」の変更を論じ、十五年に朱熹が「戊申封事」をたてまつることになる。

淳熙十五年に王淮に取つて代わつて宰相になつた周必大は、孝宗の信任を得、同時代の理学家の領袖（朱熹、張栻、呂祖謙、陸九淵）と密接な交際を持つていたがゆえに、理学家集団の最大の援護者となつた。孝宗が淳熙十五年に取り立てた理学家は尤袤、薛叔似、詹体仁、黄裳、劉光祖、羅点的六名に及ぶが、この年にさらに当時周必大の門下であり王淮追い落としに功があり光宗朝以後に反理学の有力メンバーに転じた許及之と、朱熹とが加わる。朱熹は林栗に弾劾されてしまふが、孝宗は彼を兵部郎官にして政権の中樞に入れたかつたのである。

理学陣営が勢力を伸ばす手段としては、第一に人才の推薦がある。王淮が位を去つた後、理学家は薦士運動を開始した。葉適の「上執政薦士書」には三十四名が推薦されてゐてそのうち二十七名について調べがつくが、彼らはみな理学の士であつて、この推薦名簿の目的は理学陣営の拡大である。この淳熙十五年七月は、王淮が位を去つて二ヶ月足らずであつて、王淮一派はまだかなりの重要な地位を占めていて、これによつて理学集団に対する攻勢を強めた。また林栗が朱熹を弾劾して一ヶ月足らずでもあり、その影響も冷めていなかった。林栗は學術上の異同から朱熹を攻撃したが、それが

大きな事件となつたのは王淮一派の教唆による。林栗は、理学に思想的に対立していた人間が政治的にも敵対していく典型的な例である。彼は当初は朱熹に対して個人的憤懣を持っていたが、それが王淮一派に合流していく。周必大は朱熹と林栗の争いを調停しようとした。彼が執政になつても、少数の台諫以外は王淮系統の職業官僚が依然として多数を占めていて、彼は政局を把握しできていなかった。朱熹も林栗もともに兵部を辞めることになるが、それはこのためである。以後、周必大一派のいわゆる「周党」と、王淮の系統を引く「王党」の対立は継続し、激化していくのである。

(3) 光宗朝

淳熙十六年、孝宗は光宗に譲位した。淳熙十五年から慶元初年にかけては、理学集団、官僚集団、皇権が権力の世界の三つの原動力であつた。三者は自主性を持ちながらも互動的であつた。この時期の特色は、皇権の中心に孝宗を代表とする改革派、光宗を代表とする反改革派の二つがあつたことである。皇帝と士大夫の關係のみならず、ここではさらに両皇帝の生活と思想背景、さらには心理が問題になつてくる。

光宗は孝宗のもくろみ通りにはならず、両者の間には軋轢が生じた。光宗の皇后の李氏は「群盜（民間武力集団）」の出身で、儒教的教養の埒外にあり、その影響は次第に光宗に及んだ。光宗は「自我」は甚だ強いが、「自我理想」は薄弱で、李后と平仄があい、これが状況を悪くした。光宗は、孝宗からの圧力のために自我が膨張し、そこに李后の教唆が加わり、心疾を病むことになった。そして孝宗に対して被害妄

想を持ち、孝宗のいる重華宮に朝することを拒否するまでに至ったのである。理学集團は孝を重視し「一月四朝」の履行を求め、官僚集團はそれが南宋の祖制である以上表だっては異を唱えなかったが、光宗の意に触るような道德的圧力を避けた。光宗は感情的には官僚集團に好意を持ち、理学集團を敬遠していった。

王安石が宰相として大きな権力を得てから、台諫の支持を受けられなければ宰相は長続きしなかった。淳熙十六年に光宗が即位した時は台諫の系列は依然として王党の手中にあったが、翌年の紹熙元年以後留正の執政のもとに理学集團は徐々に台諫給舍の系列に入りこみ、権力の重心が移り始める。ただ留正は、光宗と太上皇（孝宗）にはさまれ、また理学集團と官僚集團の衝突の渦の中にあつた。その状況のもと、劉光祖が紹熙元年三月から五月の間に官僚集團の黄輪ら五人を激しく弾劾し、これは理学集團と官僚集團の台諫系列の第一次争奪戦であつた。彼は職を解かれたが、以前とは状況が変化し、続く林大中によつて理学集團が台諫の系列を掌握していく。そして趙汝愚が権力の中核に入っていくことで、孝宗が退位する前の政治的配置が継承されることになる。ここで強調しておきたいのは、劉光祖と林大中の行動は個人的なものではなく、理学集團の共通の願望から出たものであつたということである。光宗と寧宗の際の五、六年は朱熹の心の中の「外王」の部分は「内聖」の部分の明らかに超えていた。趙汝愚が寧宗を擁立した時に背後でそれを促進したキーマンは詹体仁（朱熹の門人）、徐誼（陸九淵の門人）、

葉適であつた。

なお光宗受禪当初、国是と言うと王淮の「皇極」の記憶もあつて、官僚集團は「皇極」をよりどころにし、理学集團を「皇極」の「安中」の原則に背くものとして攻撃した。理学家の文献中に「皇極」の議論が見える背景には、このような状況があり、朱熹は「皇極」の本来の意味を論じて反撃した。

(4) 寧宗朝

理学集團に対する有名な弾圧である慶元偽学の禁が起つたのは寧宗の時である。

この慶元偽学の禁の名簿の中で、宰執は趙汝愚、留正、王蘭、周必大の四者であるが、彼らは孝宗自身が登用し、光宗を補佐させようとした者たちであつた。彼らはみな孝宗の改革路線の積極的な推進者であり、理学集團の深い信任を得ていた。このうち周必大と留正は孝宗時代の登用であるが、趙汝愚は孝宗退位前に見出され光宗即位直後に孝宗の方針の遂行をまかされた。彼は孝宗の晩年の構想の遂行に最も熱心であり、理学家集團の登用にも力を尽くし実現させていく。

理学家集團の中心人物の朱熹はそれまで中央には入れなかったが、趙汝愚政権でそれが可能になっていく。理学家たちの興奮は、六和塔（浙江亭）で催された集会になって現れているが、この集会は同時に理学家たちが集団行動を起こしていたことを示している。その中には永嘉学派の中心にいた陳傅良もいた。朱熹と永嘉学派は思想的には齟齬があるが、「君を得て道を行う」という点では団結しえたのであつて、

それは以前の陸九淵と朱熹の關係と同じであつた。

光宗朝では官僚集團は孝宗と結ぶ理学集團と對抗する方途として、光宗の「近幸」(「近習」)を通して自己の勢力を強固にし拡張しようとした。この一連の経緯の中で姜特立の果たした役割は大きかつた。官僚集團の中心としては、李心伝の偽学攻撃三十六人の名簿中に名を列ねている京鏐、何澹、葉翥、許及之、丁逢、黄掄の六人があげられるが(前四者は慶元の時に執政大臣)、姜特立は光宗の「近幸」として皇權と官僚集團の橋渡しをし、光宗の皇權の代表とでもいふべき存在であつた。

理学集團彈圧の立役者である韓侂胄はこの姜特立と同じく皇權の代理人であつた。光宗の時、官僚集團は姜特立の支持を得たといつても、孝宗の信任を得た理学集團を圧倒することはできなかつた。ところが寧宗が即位して、皇權が一本化すると、韓侂胄が皇權を手中に入れ、その程度は姜特立の比ではなくなつた。ただ姜特立と留正の關係同様、韓侂胄だけでは趙汝愚ら執政集團を倒すには至らず、かくて外廷の士大夫らと合作することになった。韓侂胄と官僚集團の京鏐、何澹らは、趙汝愚と理学集團を共同の敵としたが、前者の目標は趙汝愚の執政權力の剥奪、後者の目的は理学集團の政治基地全体の破壊であつた。韓侂胄の専權を誇張するのが後世の通念であるが、実際には官僚集團はそれ自体の目的で動いたのであつて、その際に韓侂胄が擁する皇權を必要としたといふことである。

官僚集團と韓侂胄は最初の二、三年は連盟を結んだが、趙

汝愚の死後、両者の利害は次第に齟齬し、終には道を異にする。慶元六年に朱熹が没した時、理学集團は雲霧消散していたが、官僚集團も有終の美を迎えていた。これが南宋政治史上の両大集團が連動して出現し成長し解体していく全過程である。ここに至つて宋代儒家の政治文化は全活力を消尽したのである。

四 問題点のいくつか

余氏のこのように宋代政治文化史は、大筋の把握の明快さと個々の緻密な考証がいま一ついて、完成度の高い学説である。評者としてはこの壮舉を評価するのにやぶさかではないが、ただ個々の内容については意見を異にしている点もあるのも事実である。先に余氏の政治文化論を見た際にも、余氏の見解に対して若干のコメントを行ったが、ここではそれ以外の特記すべき余氏の議論のいくつかを取り上げてみたい。

1 宋初古文家の位置

余氏の宋初古文家に対する見解は既に見た。その議論のポイントはいわゆる「宋初古文家」は、王安石や二程と比して「道德性命」の類の「内聖」方面には消極的であつたという点にある。また王安石は、韓愈の道統論を継承しながらも、韓愈を飛び越え直接孟子に遡源し、これは道学者と同じであつたということも強調する。

評者は、宋初古文家の在野的性格を指摘してきた。(もつ

とも在野的といつても、官僚にならなかつたというのではなく、思想的に在野的スタンスを取つたといふことである。そして余氏の表現を借りるのならば、「外王」よりもむしろ仏教や道教との競合の中で在野で「内聖」をはぐくんでいたと考える。仁宗の慶暦年間を宋代が宋代らしくなる時期とする見方は評者も同じであるが（評者に限らず多くの学者も同様の見解を持つてきたが）、その宋代らしきとは、科擧社会の安定による「外王」の問題意識の枠組みに「内聖」の裏付けを求めようといふものであつて、それに在野の古文家的心思が込めていくのである（15）。

また慶暦士人は復古の意識を共有し、王安石や道学者はもとよりその他の多くの思想家たちがその路線にあつた。その復古とは前代から連続する注疏の学を否定する新義の学と表裏であつて、その際に、孟子、揚雄、王通、韓愈への注目と彼らへの復帰が共通の論題になつたのである（16）。この問題に限らず慶暦士人の系譜を引く士大夫の共通の問題意識と議論領域は、王学と道学のみならずさらに広い幅で展開していたのであつて、その幅の把握と、その中での個々の位置を見定めていくことが必要であらう。

2 王学と道学

余氏はこのように見る。王安石と二程は同時代であるが、王安石の「内聖外王」の体系の完成と流伝の方が先行したために、二程らの検討の対象となつた。そもそも歴史の動きから言えば、仁宗の慶暦、皇祐年間は、儒家が政治秩序の重建

を唱道し醸成する段階で、「外王」に重心が置かれ、「内聖」にはまだ深く入つてはいなかつた。それが神宗即位以後、秩序重建が全面的実施段階に入つたのみならず、「外王」と「内聖」とは相俟つて行われるものという觀念が確立し、王安石も道学のこの流れから登場したのである。そして二程の道学は王安石の新学との長期にわたる奮闘の中で徐々に形成されてきたという面があり、それは二程の文献の中に痕跡として認められる。

余氏も言うように、王安石の文献には既に逸しているものが多く、その思想の復元には限界があることも事実である。本書では仏教からの影響や、二程への影響などについての議論はあるが、王安石の「内聖」理論全体はさほど論じられていない。余氏には、今後この方面の議論を期待したい。王安石と道学との間には意外なほど共通の問題意識があること自体は以前から指摘されているのであつて、問題は王安石の思想全体の結構がどのようなものであり、どこが道学と対抗関係を持つたかである。この問題について、評者は評者なりの議論を展開したことがある（17）。評者は王安石の制度論は統治論のみで終わるものではなく、制度の整備が人間の心性の安定に資することが期待されていたと見ている。またここには慶暦年間以後激しくなる性説の分岐や天人論争など、心性説や天人論の多様化に対する対応意識が強く働いていると考えている。

また余氏が王学と道学の連続性を言うことは、さすが余氏ならではの大胆な議論であるが、評者は、両者は同じ問題意識

識の中から平行してできたのであつて、その後、道学の楊時などが道学と王学と對抗關係を強調することによって自己の勢力の拡大を図つていったと考えてきた。

ところでボル氏は本書の書評で余氏の見解に対して王学と道学をこのように対比する。王安石は「兼併の家」として在地の地主の経済的立場と社会的地位を攻撃し、国家が主導する命令型組織を地方社会の上にかぶせようとし、士人に統一的思想を受け入れるように迫つた。一方、道学の政治観が士大夫の興味を引き起こしたのは、朱熹が皇帝自身に対して道德修養を強め道学の學術理論を受け入れるように望み、それと同時に在地の有力者に地方社会に対するより大きな責任を担うように求めたことによる(18)。

ここで改めて近年(といつてもだいたい以前から)なるうが、アメリカの中国史研究の動向が問題になろう。つまり北宋から南宋の間に大きな転機を見えるという考え方の流行である。それは南宋になつて従来の士大夫の中央志向が地域志向へと転換していき、道学とその周辺の思想はその志向に適合したものである。

これに対してはすでに余氏自身が議論を建てている。余氏は、上述の図式が暗々裡に影響しているものとしてR. ハイムズ氏の議論を問題にする。ハイムズ氏は、王安石と陸九淵は同じく江西撫州の人であるが、両者はまさに北宋、南宋両時代の士大夫の原型を代表していて、前者は官僚として中央での改革を志向し、後者は郷里で講学し地域の安定と維持に力を入れたとする(19)。それに対して余氏は陸九淵が王安石

にならぬ淳熙十一年から十三年まで「君を得て道を行ふ」とへの熱い期待を持っていたことを重視し、このような側面をハイムズ氏が見落としていると言ふ(余氏は個別攻撃過剰になるのを避けるため本書では触れなかつたと言ふ)。余氏は、王安石の時代の秩序重建の精神が理学家たちに継承されていたと見るのである。なお余氏は、「附録」の「朱熹晩年宗詩箋釈」で、光宗朝に朱熹が入朝したのは孝宗の手配した人事の結果であつて、この「晩年宗詩」には、君を得た朱熹の感情の激発が見え、君臣關係は単なる冷めた理性(rationality)に終始したわけではなかつたとも見る。

王学の中央志向に対して道学が地域を重視するという議論は以前からあつたが、評者は、道学は地方だけではなく、中央も地方もという性格を持つと思つてゐる。道学の「理」の思想が社会活動にあてはめられる時、それは地域での活動と中央での活動の両方に原理を付与するものであつた。士大夫が官僚として地方と中央を行き来する科擧社会において、これは極めて有効であり、同時に科擧登第者よりはるかに多数の未登第者にも等しく存在意義を付与するものであつた。

3 道統と道学

余氏は「道統」の内容は「道統」が中心のように見えるが、それを継承した王者たちは聖人にして天子の位にあつた者で、「内聖外王」を兼ねたものであると言ふ。そしてさらに「中庸章句序」にある「上古聖神」から周公までを「道統」の時代とし、その顕著な特徴として「内聖」と「外王」

の合一をあげ、それに対して孔子以後は「道学」の時代とする。余氏は朱熹の「道統」の用例を分析し、朱熹は淳熙八年に初めて「道統」の語を用い、二年後「道学」の意味を定め、淳熙十二、三年になって「中庸章句序」を増改し、前後四、五年の時を経てやっとこの二つの觀念の領域を完全にはつきりさせたと言う。ただ朱熹の高弟の黄榦は、今一般に思われているように、孔子以後も「道統」ということで括っているが、余氏は、黄榦が周公までを「道始めて行わる」、孔子、孟子を「道始めて明らかなり」と表現していることから、彼も朱熹の基本的考えは継承していた。黄榦は、わざと「道統」と「道学」を併一させて、徳は有るが位の無い聖賢もそれに属させ、朱熹が「道」を「勢」よりも尊んだことを顕彰しようとした。つまり宋代以後流行した道統論は朱熹が正式に提出し、黄榦の手で完成したと言つてもよいと余氏は言うのである。なお、余氏は、元の時代から現れる「治統」論に触れる。

評者もこの「道統」については論考を発表してきた⁽²⁰⁾。重要なものは朱熹らにとつて孔子が王者でなかったこと、その孔子に最も近かつたのは無位無冠の顔回であつたこと、さらに士大夫の目標がこの顔回であつたことであつて、このことはむしろ「道統」を統治の問題から解放したことを意味するのではないかということである。聖人は純粹に心境の問題にされたのであつて、それを保証するのが堯、舜、禹の間でなされた道心と人心の伝授であつた。つまり「道統」論の本旨は、上古の聖神から伝えられた道の内容が心の問題であるこ

とであつて、その心の問題が平天下にいきつくことは当然の前提とされているものの、強調点は平天下を実現する根元が人間の心にあることである。朱熹が陳亮と展開した論争でも、やはりその主張は心の問題の重要性に帰着している。

ところで万人がみな聖人になれるという思考を道学の特色の第一にあげることが、島田虔次氏をはじめ以前から多くなされてきた議論であつて⁽²¹⁾、楊儒賓氏もこの面を強調しつつ、余氏が道学の「外王」の側面を過大に見過ぎているのではないかと批判する⁽²²⁾。ただ余氏が問題視するのは、従来の道学観が政治参画への志向を過小評価していることであつて、道学者たちが心性論だの天地構造論だのに心を砕いたことを否定しているわけではない。この道学者の政治参画への情熱と実態を明らかにしたことはやはり本書の意義である。また道統論の主張の中に、宋室の皇帝を古代の聖王たちのようにすべく努めるという含意も無かつたわけではなからう。ただやはり一般士大夫における「道統」の継承とは、自己の心を修養して聖人を目指し、中央にあるうと在野にあるうとそれぞれの状況の中での勤めを果たすことで平天下に参画すること（その中には皇帝への直言も含む）ではなからうか。

また「道統」のことを「孔孟不伝の正統」（『周子通書後記』、『朱子文集』八一）などということもあるが、朱熹が「道統」と「正統」の相互関係を真正面から論ずることがほとんど無いことも問題ではなからうか。朱熹の「正統」論（政權の正当性についての論）として一般に使用されるのは

「資治通鑑綱目凡例」(「綱目」は朱熹以後に完成するが、この「凡例」はいちおう朱熹自身のものとされている)であるが、そこでは天下統一して二世代以上たてば正統なのであって、道徳的要素は捨象されている。言うまでもなく朱熹當時の正統は南宋の王朝である。「道統」を「正統」に對置させた場合、道徳的価値は「道統」に帰着する以上、「正統」の価値が低くなり、「道統」を実現していない「正統」という南宋王朝の側面が露わになることが直感されていたのであるうか。なお後世、「正統」と「道統」の両者をつなぐものとして余氏も触れる。「治統」論が登場するのであるが、評者はこの「治統」、及び日本の「皇統」についても論文を発表したことがある(23)。

その他、道学と仏教の關係などについても評者なりの見解があるが、今回は省略する(24)。

五 結びにかえて

余氏の「政治文化」という視点は、少なくとも中国史上における宋代士大夫の特質を浮き立たせるうえでは効果的であった。それは余氏の明代士大夫についての分析(25)とあわせて読むと強く感じられる。余氏は明代に士大夫に対して容赦無く行われた「廷杖」の処罰を例に、宋と明の皇帝と士大夫との關係の差を言い、王守仁(陽明)も龍場流謫を境として宋代的な「君を得て道を行う」から新たに「民を覺して道を行う」への転回を余儀なくされ、それが彼の以後の言説の隅々まで影響しているとする。これは、両時代の政治文化の

差が士大夫の思想的政治的志向にも影響するという余氏の見解の具体例である。評者は、同じ宋代でも、南宋に比して北宋の方が士大夫としての連帯感が強いと以前から感じていたのだが、それについてもこの視点を参考に再考してみたい。

ところで本書評で評者が述べた私見は、既に評者が拙著『道学の形成』(注(8)所引)をはじめ一連の論文で書いていることであり、さらに拙著のもとになった諸論文となると、それよりもかなり前から発表している。今回本書の書評を行うにあたり、評者としては評者なりに描いた道学形成史の粗筋を変更する考えは無い。ただ評者の考えを全面的に再検討する機会を得、依然として残る問題点を確認できたこと、また南宋政治史については本書から多くの裨益を受けたことを感謝している。なお拙著と本書とは、仁宗の慶曆士人とその後継者たちの意識と思想を総合的にたどり、その中で道学の形成を位置づけた点、彼らの思想をその士大夫としての営為との關係で見たという点で共通する。また紙数の關係で詳細は省くが、個々の議論においても一致あるいは類似する点が複数あることを付言しておきたい。

余氏の研究で驚嘆するのは、あえて日本流専門区分で言えば思想史研究者と政治史研究者の両方の分野で専門家としての作業を十二分にこなし、さらにそれを結合していることである。また士大夫相互關係の考証などはまことに緻密であり、時には文献の欠落部分も傍証と推理で埋めていく過程はスリリングでさえある。しかもそれを大きな図式に収斂させていくのであって、その手腕はまさに学匠と言うに恥じな

い。

それにしても残念なのは、研究成果の国際的共有が十全ではなく、いちいち仕切直しをしている感がしばしばすることである。余氏は日本の研究を無視しているわけではなく、かなり参照も言及もしているのだが、それでも日本での研究成果がもつと有効に摂取されていればと感ずる点も無かったわけではない。一方日本の研究者も、余氏の業績をはじめとする外国の研究に対する受容については甚だ不徹底であつて、それらを発表時点で消化していれば、評者を含めて日本の研究水準は現状以上のものになっていたであろう。ちなみに本書に関しても外国ではかなりの数の書評が出ているが(26)、日本では管見の及ぶ範囲、ほとんど見あたらなかった。今さら言うのも気が引けるが、これまでのことを喋々するよりも、必要なのは研究成果の国際的共有をいかに実現していくかであり(それを可能にするには我が国の学部・大学院における語学教育の整備も必要になる)、特に本書評に即して言えば、余氏があげたためざましい成果をどのように咀嚼し発展させるかであろう。

注

- (1) 大陸版として、三聯書店版が二〇〇四年九月に出版されている。
- (2) 『宋明理学与政治文化』の書評としては、田中秀樹氏のものがある(『東洋史研究』六六—一、二〇〇七)。

- (3) 余氏には、『士与中国文化』(上海人民出版社、一九八七)などがある。

- (4) 「对余英时宋代道学研究方法的一点反思」(包弼德著、程鋼訳、『世界哲学』二〇〇四年第四期)。

- (5) ボル氏の蘇軾論は、Peter K. Bol, *This Culture of Ours: Intellectual Transitions in T'ang and Sung China*, Stanford University Press, 1992.

- (6) 「評余英時の『朱熹の歴史世界』」(田浩著、程鋼訳、『世界哲学』二〇〇四年第四期)。

- (7) 拙稿「中国近世儒学研究の方法的問題」(土田健次郎編『近世儒学研究の方法と課題』、汲古書院、二〇〇六)。

- (8) 拙著『道学の形成』第六章第二節の「結語」(創文社、二〇〇二)、及び注(7)所引の拙稿。

- (9) 余氏の「抽離」「一回転」と「内聖外王」——答劉述先先生(『九州学林』二巻一期、二〇〇四)、及び「試説儒家的整体規劃——劉述先先生「回應」讀後」(『九州学林』二巻二期、二〇〇四)。ともに余氏の『宋明理学与政治文化』及び本書の大陸版に収録。劉述先氏の本書の書評は「評余英時『朱熹の歴史世界——宋代士大夫政治文化的研究』」(『九州学林』一巻二期、二〇〇四)、及び「对余英时教授的回応」(『九州学林』二巻二期、二〇〇四)。

- (10) 余氏の「我摧毁了朱熹的價值世界嗎?——答楊儒賓先生」(『当代』第一九七期、二〇〇四)、『宋明理学与政

- 治文化』及び本書の大陸版に収録)。楊儒賓氏の本書の書評は「如果再回軌一次『歌白尼的回軌』——読余英時先生的『朱熹の歴史世界——宋代士大夫政治文化的研究』(『当代』第一九五期、二〇〇三)、及び「我們需要更多典範的轉移——敬答余英時先生」(『当代』第一九八期、二〇〇四)。
- (11) 注(6) 所引のティルマン氏の書評。
- (12) Hoyt Cleveland Tillman, *Utilitarian Confucism: Chen Liang's Challenge to Chu Hsi*, Harvard University Press, 1982。
- (13) 注(8) 所引の拙著の序章第二節の一。
- (14) 注(8) 所引の拙著の第七章第一節、及びその注(11)。
- (15) 注(8) 所引の拙著の第二章第三節の三。
- (16) 注(8) 所引の拙著の第一章第一節。
- (17) 王安石の思想構造については、拙著の注(8) 所引の拙著の第六章第一節。道学が王学に対抗することで社会的認知を得ていく過程については第七章第二節の一。
- (18) 注(4) 所引のボル氏の書評。
- (19) Robert P. Hymes, *Statesmen and Gentlemen, The Elite of Fu-Chou, Chiang-Hsi, in Northern Sung and Southern Sung*, Cambridge University Press, 1986。
- (20) 注(8) 所引の拙著の終章第二節。
- (21) 島田虔次『朱子学と陽明学』(岩波書店、一九六
- 七)。
- (22) 注(10) 所引の楊氏の書評。
- (23) 拙稿「治統」覚書——正統論・道統論との関係から——(『東洋の思想と宗教』二三、二〇〇六)、及び「朱子学の正統論・道統論と日本への展開」(『国際シンポジウム 東アジア世界と儒教』、東方書店、二〇〇五)。
- (24) 宋代における仏教と道学の関係についての評者の見方は、注(8) 所引の拙著の第五章第一節から第三節、及び拙稿「朱子学と禪」(『思想』二〇〇四年四月号、岩波書店)。
- (25) 冒頭に触れた余氏の『宋明理学与政治文化』の第六章「明代理学与政治文化発微」。
- (26) 評者が目にしえた本書の書評では、先に引用したものの以外では、黄進興「以序為書」(『讀書』二〇〇三年第九期)、陳来「從「思想世界」到「歷史世界」——余英時「朱熹の歴史世界」述評」(『二十一世紀』二〇〇三年十月号・第七十九期)、葛兆光「拆了門檻便無内無外——在政治・思想与社會史之間——讀余英時先生『朱熹の歴史世界』及相關評論」(『当代』一九八、二〇〇四)、何俊「推陳出新与守先待後——從朱熹研究論余英時的儒学觀」(『學術月刊』三八・七、二〇〇六)。
- このうち陳来氏は、朱熹という大きな存在に対する學術史と政治史を貫通した本書の達成を評価したうえで、宋代史研究全般の中では、社會史や文化史に比し

て政治史は低調であり、特に孝宗、光宗朝の研究はとりわけ少ないことを指摘し、本書のこの方面への貢献も強調する。南宋政治史の研究成果としては、例えば本書で余氏も言及する建炎元年から乾道元年までを扱った寺地遵『南宋初期政治史研究』（溪水社、一九八八）などの業績があるが、全体としてはかく言えるということである。先日評者が陳来氏と談話したおり、陳来氏は、南宋政治史の詳細についての相当の把握が無い限り、本書の十全な批評は困難であると言われたが、評者も感を同じくする。本書は南宋初期の士大夫の政治活動に関する詳細な分析の積み上げをその所説の根拠にしているのであって、方法論的問題とは別にその考証の当否の検証も必須となるからである。

また「国是」に関しては複数の書評が言うように先行研究との異同が問題になるかもしれないが、評者はこれについて論ずる準備は無い。葛兆光氏は、この「国是」の背後に北宋からの異民族に対する国家意識の昂揚があることを問題にするが、北宋の王安石時代と、南宋初期ではその強弱が異なるようにも思われる。王安石時代の「国是」が新法であったのに対し、南宋初期の「国是」が本来対金政策についての方針を軸にするものであったことが象徴的であろう。いずれにしろ後考を待ちたい。