

学際的研究方法の意義と難しさ

——井上厚史氏の書評に答える——

李 曉 東

本誌の前号第30号（2019年3月）に井上厚史氏（以下、評者）による拙著『現代中国の省察——「百姓」^{ひやくせい}社会の視点から』（国際書院、2018）（以下、本書）に対する書評が載せられた。朱子学、韓国儒教を専門にしている評者が特に本書の中の儒教関連の部分に対して9頁にわたる詳細な批評をなされた。日頃、評者から儒教思想をはじめ、関連資料の紹介と提供をしていただき、多くの教示をいただいただけでなく、評者のご専門から本書に対して批評を行われたことは筆者にとって願っても得られないことであり、謝意を表したい。

書評を通して、筆者は評者の率直な批評から多くのことを学んだ一方、少なからぬ点において視点が異なることによる見解の違いや、理解にずれがあることに気づかされた。それらは本書の趣旨の根幹部分にかかわるものもあり、違いとずれを確認し吟味することは学問的に意義があることだと思い、氏の書評に答えることにした。

評者の批評は多岐にわたっているが、大きく以下の4点に分けて答えることにしたい。

1. 本書の狙いと方法について

まず、評者のご自分の学問的立場（構造主義）から本書を読むときに方法論的な違和感を禁じえなかったとし、「観念が所有する通時性（歴史的観点）や同時性（同時代的観点）が無視されたまま比較が行われていることに対し、強い違和感を覚える」（書評62頁）と述べて、本書における「公」や「生」に関する説明の恣意性を批判している。

観念の通時性と共時性が重要であることは、これまで東西や日中の間の概念の「読み換え」に取り組んできた筆者にとって、強く意識しているところである。それでも本書が評者に以上のような印象を与えたのは、筆者の力量不足によるものだったと同時に、やはり方法や視点の違いと関係しているのであろう。

ここではまず本書の狙いと方法について説明したうえで、本節では「生」について答え、「公」は次節で具体的に答えることにしたい。

本書はタイトルで示したように、「現代中国」に対する省察である。筆者は現代中国の政治・社会の諸事象を研究する際に、同時代的な現状分析に止まらずに、歴史的連続性を

重視する立場から、近代、そして前近代に遡って、長いスパンのなかで現代中国を捉えることを試みた。そして、現代中国が抱えている課題をとくに「法治」と「自治」との課題に求めて考察した。

筆者は日頃より、日本の中国研究に顕著な「タコツボ」化が見られ、異なる時代や分野の中国研究者の間の対話があまりにも少ないと感じている。研究者は緻密な研究を通してそれぞれの分野で成果を上げているが、結局のところ、中国とは何か、という問いに対して、おしなべて禁欲的で、場合によって無頓着でさえあるように思われるのである（その中で、溝口雄三はごく少数の貴重な存在だと言える）。そのような思いもあって、筆者はこれまで、近代中国の立憲思想をテーマに研究を重ねた一方、ここ十数年来、都市部の社区（コミュニティ）を中心に中国の基層社会で毎年フィールドワークをし続け、政治社会学的視点から中国を観察して、努めて中国を多角的に理解しようとした。また、その過程で、政治学や思想史の諸概念を中国の人々が生きている現場で吟味し、理念と現実、近代と伝統との間の緊張の中で考えることに心がけてきた。

以上のような思いと経験を踏まえて著した本書は、扱っている時代が長く、学際的手法をとっているがゆえに、議論が多分野に亘っている一方で、その分、多くの問題について深く踏み込んだ考察するだけの余力はなかった。しかし、それでも本書でこのような冒険をあえてしたのは、中国という巨大な文明体をより立体的に理解するために、ある特定の学問分野の視点だけで捉えるという限界を少しでも突破したいと考えたからにはほかならない。もちろん、冒険は覚悟の上のことである以上、各分野の専門的な視点からの批判を進んで受けたい。

現代中国の「法治」と「自治」を課題とする本書は、まず、前者に関して、筆者は近代中国の立憲思想の研究を通して、近代中国の知識人たちの近代的立憲制に対する理解に見られる、権力の相互牽制とは対照的な、「通」を重んじる観念に注目した。筆者からすれば、それは『易』に源をもつ中国の伝統的な政治観であり、そのような観念は長い歴史の中で脈々と流れており現代中国にも生きているのである。つまり、本書は時代を超えて、一つの「通」を重んじるという政治観の伝統を見出そうとした、ということである。むしろ、「通」に対する本格的な理論化に至らないという限界を自覚しているが、この取り組みは意義あるものと考えられる。

また、後者の「自治」の課題に関して、「つながり」、「公」などをキーワードに、伝統中国の地域社会における「自治」の伝統、及び「自治」の伝統に見られる「国家」と「社会」との間の曖昧な関係という性格を明らかにして、それらが現代中国社会との異と同一を確認しつつ、現代中国の「自治」の在り方について長いスパンのなかで構造的に捉えて考えようとした。

本書のもう一つの狙いは、近代の西洋に源をもつ「普遍」的な理念を無条件に適用し、それを基準にして中国を測る立場と、中国の特殊性ばかりを強調する立場とを避け、「普

遍」と「特殊」との緊張中で中国を考察することである。そして、西洋を基準にするのではなく、逆に、西洋と対峙する立場に立つことも避けて、「法治」と「自治」の課題をできるだけ根源的に問うことができるように、人々の「生」をキーワードにし、人々の「生」の営みを本書の議論の出発点にしたのである。

実際、筆者が「生」を用いたのは、まさに評者の『『生きる』ことを重要視しない文化圏が地球上のどこにあるだろうか』（同上）という批判的な問いと同じような思いからである。「生」は時代によって、地域によって、一人ひとりの違いによってそれぞれ異なるが、それは東西を問わず、人間にとって普遍的な課題である。その際、異なる時・空間の「生」の内包をめぐる異同とそれらを吟味する作業は本書の本来の目的ではない。それよりも、筆者は、人間の営みである「生」という課題がもつ普遍性を議論の出発点にしたかった。なぜなら、このような視角から出発して政治、社会を考察すれば、西洋の「近代」、または、儒教などの特定の価値に囚われることからより自由になることができると思われるからである。

一方、「生」という普遍的なモメントを重視することは、「生」の時代や文化の違いによって生じる多様性に対して無関心ではあり得ない。人々は各々の「生」を営むためにつながり、家、郷、国などのコミュニティを作る。本書では、中国の人々の「生」への執念を確認した——言うまでもないことだが、中国の人々の「生」への強い執念に注目したことは、他の文化圏の人々にはそのような執念がないということを決して意味しない——とともに、生の営みの伝統をなした「家」・「郷」、そして、「市」について、西洋との違い、また、関連した先行研究の捉え方の違いについて第2章で検討したはずである。

2. 「つながり」と「公」

上記の評者による「観念（言葉）が所有する通時性（歴史的観点）や同時性（同時代的観点）」に対する著者の無関心という指摘は、「公」というキーワードにも向けられている。それと同時に、評者は「要するに、著者は特定の論文を読んでは『公』に関係する説明箇所を引用し、そのたびに『公』を違った基準で分節化し、具体的なテキストや言説を例示することなく自説の説明に利用している」（書評 64 頁）と指摘し、そのため、「バラバラな論考」になっていると批判した。さらに、「一体著者の頭の中で『つながり』、『公』、『公共』はどのように関連付けられているのだろうか」（同上）と問うて、その説明はどこにも見られないと述べている。

たしかに、筆者は齋藤純一の公共に関する定義や溝口雄三の「公・私」に関する議論を参照しつつ、「オオヤケの公」と「共同・公共の公」という一対の分析概念を提起した

のに加えて、現代中国の社区建設について論じた際に、費孝通が提起した二つの「公」¹を紹介した。そのため、「公」をめぐる議論がいくらか錯綜してわかりにくくなっているかもしれない。本書のしかるべき箇所に、「公」について、伝統中国と社会主義中国における「公」、そして、現在の中国社会の「公」の課題などを全体的にまとめ直せたら、本書の趣旨もより明晰になっていたのだろう。この点について反省している。

ただ、本書の中で、筆者はもし一連の「公」とそれらの間の関連性について説明を果たしていないならば、それはあまりにも無責任であり、議論も支離滅裂なものになっていただろう。しかし実際のところは、筆者は「公」をめぐる、以下の趣旨を本書の各所（特に第7章の「一」と「二」）で具体的に説明し議論を展開している。

すなわち、中国社会（伝統中国でも、現代中国でも）を考える時は、単なる「国家 VS. 社会」という二元的な捉え方では捉えきれず、「国家」、「社会」、そして「半国家・半社会」的な「第三領域」（伝統中国の場合、溝口の表現でいえば、「官・紳・民」である）という枠組みで考えるべきである。本書は以上のような構図の下で、「オオヤケの公」と「共同、公共の公」という一対の分析概念を提起した。前者の「オオヤケの公」は、official、国家（官、行政、現代の「公家」）、すなわち、「上」からの「公」を意味するものであり、後者の「共同、公共の公」は、common、社会、すなわち、「下」からの公を意味するものである。そして、後者の「公」の場合、あえて「共同」と「公共」を区別したのは、共同は一定の境界性をもつものに対して、公共は誰にでも open であるからである（本書 259-260 頁）。このような図式からすれば、費孝通が語った二つの「公」は、「下」からの公＝「共同・公共」の公に属するものだという事は明らかである。

本書は上記の枠組みをもって、伝統中国と現代中国社会との歴史的な連続性を考察し現代中国のコミュニティ建設をめぐる議論を展開した。特に基層社会における「オオヤケの公」と「共同・公共の公」との間のダイナミックスに心掛けて中国の「自治」の在り方について論じた。結論として、中国の基層社会における公共の形成は、まず失われていた人々の間の「つながり」の再建から始まり、「つながり」から共同、そして、公共を形成していくべきだということ、また、その過程で「国家」と「社会」との協働は不可欠であり、とくに「第三領域」を担うキーパーソンが重要な意義をもっていることを明らかにした。さらに、コミュニティ建設の過程で国家が過剰に介入すれば、社会の自律性が保たれず、どのような取り組みも硬直化して失敗に終わることは歴史的に証明されていることを指摘した。

要するに、本書は、「公」や「つながり」などのタームをただ儒教的な概念として捉え

1 費孝通は社区建設の基礎となるものとして、上海を例に、二つの「公」について指摘している。一つは「守望相助」という「公」の伝統であり、今一つは計画経済時代の共同住宅の中での共同生活で形成した「共享」・「共有」の「公」である。

てその思想的展開を論じるものではない。本書は、西欧的な「国家・社会」の二元論に対して、「国家・第三領域・社会」（あるいは、「官・紳・民」という構図の下で、権力の在り方を念頭に置きながら「公」について議論を行ったのである。この枠組みに注意を払えば、確かに説明に周到さは足りないが、本書の議論は少しわかりやすくなっただろう。

なお、筆者の議論は溝口雄三の中国の「公・私」に関する議論、「郷里空間」論に負うところが大きい一方、溝口の議論に対する微修正も試みた。すなわち、溝口は伝統中国の皇帝による郷村での儒教的倫理の「宣講」の実施を捉えて、皇帝が逆説的な「自治」推進者だという見解を示した。それに対して、筆者は他の先行研究に対する考察を通じて、「上」からの介入が強ければ強いほど溝口が言う「郷治」の空間が圧迫され、したがって、国家による「下」からの「公」に対する過剰介入が「下」からの「公」を壊すのだという考えを示した。政治権力は公共を担う一方、「共同、公共の公」を壊すという二つの顔をもっており、後者に対して常に警戒をしなければならないのである。この点について、以下の第3点とも関連している。

3. 儒教の理念とイデオロギーとの間

評者は本書を評して、「中国伝統思想（特に朱子学）に対する強い警戒心が先行しすぎるように思われる」（書評 65 頁）と述べている。とくに、第8章で筆者が「公」を「イデオロギーであり、諸アクター間の対立を覆い隠す役割」を果たすものと定義したとして、それは筆者による「独特な定義」を批判した。

残念ながら、筆者がここで「公」に対する定義を行ったという評者の理解は誤解である。本書にある関連箇所の原文は、『公』に関する言説はあくまでも理想体に関する描述であり、イデオロギーとして、諸アクター間の対立を覆い隠す役割も果たしている」（本書 282 頁）であり、これは定義として読めないはずである。評者の引用には、最初にある『公』に関する言説」という表現が抜けている。

さらになによりも、本書の文脈が評者によって無視されているように思われる。第8章の第一節「伝統中国の『公・私』の世界」の冒頭で、筆者は「伝統中国」を、郷紳層が形成した明末清初から清末までの伝統的な政治体制（本書 307 頁、注 138）だと限定した上で、蕭公権や清水盛光などの先行研究を参照（本書 281 頁の表の下に明記）しながら、地域社会における「官、紳、民」という三つのアクターの間のアンビバレントな関係を表（本書 281 頁）にまとめて、「国家・社会」という二元論では捉えきれない伝統社会における「官・紳・民」の間の曖昧な国家社会関係について論じた。そして、この表の直後に、上記の「公に関する言説」云々が書かれており、それ以降の文章の内容も表に対する具体的な説明であり、筆者が自らここで「公」に関する定義を行ったわけではない。

上記の事実誤認はさておき、それよりも、評者の指摘を受け、儒教の理念と儒教イデオ

ロギーとについて少し吟味することにした。

伝統的政治体制の視角からして、儒教における「公」の言説（具体的に言えば、281頁の表の中で示したように、君・官の場合は「公天下」「保民」、郷紳の場合「修齊治平」、百姓の場合、「守望相助」など）は、言説として地域社会の諸アクター間の対立を覆い隠す役割をも果たしている。筆者のこの見解は、例えば蕭公権の研究を念頭に置いたものである。本書の中では直接に引用していないが、蕭は清朝政府の「郷約宣講体系」などの制度による思想統制について論じたときに、「清朝の統治者はそれまでの諸王朝の統治者と同じように、思想的統制の手段を通じてその臣民を固くコントロールしようとした。彼らは社会責任と人倫関係を強調する宋代の程朱学派の儒学がこの目的を達成するためにもっとも役立つ道具として発見した」²と述べている。

筆者がいう「公の言説」とは、すなわち蕭がここで指摘した思想的統制の道具のことであり、支配イデオロギーにはかならない。

筆者は、儒教理念は決して否定すべきものではないと考えている。むしろ、中国の「法治」と「自治」を考察するときに、儒教的民本思想や、伝統中国社会の「守望相助」などの伝統がいずれも現代中国にとって重要な資源である。本書を通読された読者はこの点を十分に感じられると信じている。また、儒教的理念に止まらず、イデオロギーとは結び付かない儒教的理念に基づいた社会的実践についても、現代中国社会に大きな示唆を与える資源として取り上げている。郷紳として官と民との間を奔走した朱子による「社倉」の創設の実践はその例である。

しかし、儒教の理念はいったん政治権力の支配のための道具として用いられれば、それはもはやただの理念として語るができないことは当然である。筆者が警戒しているのは、儒教の理念そのものではなく、支配者によって利用され政治道具化された儒教という支配イデオロギーである。そして、それに対する警戒は決してしすぎることはないと考える。なぜなら、それは生殺与奪の権力をもつ支配者に正当性を与えるものだからである。したがって、本書の中では、筆者はウェーバーの易の伝統に対する捉え方などに異議を唱えた一方、ウェーバーによる儒教イデオロギー批判は現代においても決して古くなったものではなく、中国にとって依然として大きな意味をもっているものもあると考える。

実際、中国伝統社会の特質と現代中国社会との連続性を意識して、「中国の人々の中に根付いた価値観や文化——正負両面を含めて——と向き合いながら」現代中国の課題に取り組むというのが本書の立場（本書64頁）であり、筆者はこのような立場から考察を進めたつもりである。本書に対する評者の「伝統思想がもっていた多様性や可能性を一切捨象し、すべてを『支配イデオロギー』として否定する」（書評68頁）との批判は心外で

2 蕭公権著、張皓、張昇訳『中国郷村——論19世紀の帝国控制』聯經出版（台湾）、2014年、217頁。

ある。

上記のような認識のずれは、儒教の理念の側面を重じる評者と儒教理念のみならず、そのイデオロギーとしての側面をも見ようとする筆者との間の差に起因しているのではないかと思われる。同時に、本書の議論に周到さが欠け、問題意識が十分に伝わっていないことについても反省しなければならない。何よりも、「公の言説」と「公」そのものとは異なる次元の問題だと読者に注意を喚起すべきだった。

4. 易の解釈について

(1)

易と関連した評者の本書に対する批判は、主として、①易の超越性の理解、②「泰卦」・「否卦」の解釈、という二つの点にまとめることができると思われる。

まず、①について、評者は、本書にある「2千年以上支配イデオロギーとして機能していた儒教は、その価値が『易』によって超越性を獲得したものだ」（本書103頁）、という一文を取り上げて、筆者が「おそらく康有為の『易は極まれば則ち変ず、変ずれば則ち通ず、通ずれば則ち久し』という言説から『易は革命を正当化する変革思想のエネルギー源でもあった』という結論が帰納され、次にそこから儒教の価値は易によって超越性を獲得したという結論に到達したものだと思われるが、これは本末転倒の議論である」（書評66頁）と指摘する。

この推測もまた誤解である。ここでは、まず、易は変革思想のエネルギー源であることと、易がもつ超越性の性格とは、本書においてそれぞれ別問題として論じられており、一緒にすることはできない、と指摘しておきたい。以下、前者と後者とに分けて答えていきたい。

まず、前者の「易は革命を正当化する変革思想のエネルギー源」だという筆者の主張が康有為の言説から導き出されたものだ、との推測は事実と反する。康有為の「言説」を借りなければならない必要性がどこにもないからである。たしかに、本書では康有為が「易は窮まれば則ち変ず、変ずれば則ち通ず、通ずれば則ち久し」を語ったことについて触れている（本書101頁）。しかしそもそも、この言葉は康有為による言説ではなく、それは『易・繫辞下伝』の中の言葉である。そして、易におけるこの言葉は康有為による「想起」を待つまでもなく、およそ変革期の儒者たち、例えば、本書のなかで言及されている明末清初の顧炎武のような変革を望む知識人たちによっても広く用いられていた有名な言葉だった。

そして、前者の問題と比べてより重要だと思われるのは、後者の問題、すなわち、易と関連付けられている「超越性」の理解の問題である。評者が意識されている「超越性」は、例えば、易は「占いの書」（朱子）として、それは「人間には不可思議な（超越的な）

宇宙や世界の成り立ち、原理、さらには運命を可視化（言語化）したテキスト」（書評66頁）だという文脈にあるように思われる。

それに対して、本書で論じている超越性は、その「不可思議」の側面、あるいは、神との関係の有無という側面の超越性の問題よりも、本書の法治の課題という問題意識から、法思想史の文脈における「超法的原理」としての自然法がもつ超越性のことであり、より具体的に言えば、「人定法を超越した存在としての普遍的規範である西洋の自然法」（本書102頁）と、易によって象徴される中国的な自然法との対比で論じたものである。筆者が何よりも論じようとしたのは、西洋において、アキナスが神によって権威づけた自然法が、グロティウスによって神との関連が切られて世俗化し、人間の法として「超法的原理」の役割を果たすようになった、このような西洋の「超法的原理」としての自然法と似たような役割を果たしうるのは『易』に語られている自然法思想だ、ということである。

その場合、筆者は「現実世界の人間・社会における道徳と政治を説く儒教は存在論的思索は不得手であった。儒家が易に注釈を施すことにより、易が儒教体系を基礎づける理論として機能させた」³（本書94頁）と指摘した先行研究を踏まえて、儒者たちが易を借りて儒教体系を基礎づけたことにより、儒教における諸価値は宇宙自然の摂理の一環として正当性をもつようになった、と理解した。その意味で、宇宙、自然の摂理と人間社会の理、道とを一体的に論じた易は、西洋の「超法的原理」としての自然法と似たような役割を果たしており、「儒教の諸価値が『易』を借りて超越性と普遍的規範性を獲得したことにより、儒教を支配イデオロギーとして用いた最高権力もその諸価値に従わなければならなかった」（本書104頁）と論じたのである。これは果たして「暴論」であろうか。

（2）

次に、易についての第②の「泰卦」・「否卦」をめぐる解釈について、専門家でない筆者にとって恐れが多い問題であるが、自分の理解に基づいて、評者との間のずれを確認しながら考えていきたい。

まず、易の彖伝によれば、「泰は小往き大来る。吉にして亨とは、すなわちこれ天地交わりて万物通ずるなり。上下交わりてその志同じきなり。内陽にして外陰なり。内健にして外順なり。内君子にして外小人なり。君子は道長じ、小人は道消するなり」。一方、「否はこれ人にあらず、君子の貞に利ろしからず、大往き小来るとは、すなわちこれ天地交わらずして万物通ぜざるなり。上下交わらずして天下に邦なきなり。内陰にして外陽なり、内柔にして外剛なり。内小人にして外君子なり。小人は道長じ、君子は道消するなり」ということである。

乾卦と坤卦との重なりからなる泰卦において、三つの陽爻（☰）からなる乾（☰）が

3 溝口雄三・池田知久・小島毅『中国思想史』東京大学出版会、2007年、62頁。

下にあり、三つの陰爻(--)からなる坤(☷)が上にあつて泰卦(☶)となり、天地陰陽の気が相交わり、「通泰」を象徴する。逆に、同じく乾と坤の重なりからなる否卦において、泰卦の場合とは逆に、乾が上にあり坤が下にあつて否卦(☷)となり、天地陰陽の気が隔絶することを象徴している。「泰・否」が「通・塞」とも表現されるゆえんである。

例えば、宋儒程頤の説明⁴によれば、「泰卦」の場合は、「坤陰在上、乾陽居下。天地陰陽之氣相交而和、則万物生成、故為通泰」⁵。そして、逆の「否卦」の場合は、「天処上、地処下、是天地隔絶、不相交通、所以為否也」⁶ということである。

さて、評者は筆者の「このような図式を政治社会に対応すると、尊い君主が『下』に位置し、逆に、卑しい存在である庶民が『上』に位置するとき、初めて『相通ずる』という『泰』であると言える。逆に『君・臣』関係をそのまま『上・下』という秩序で固定すれば、交わらなくなり、『否』ということになる」(本書148頁)という叙述を問題視した(書評66-67頁)。

評者は、「易における乾や坤などの卦の上下への配置は、政治的身分的な上下関係を表象するものではなく、上は「外卦」下は「内卦」と呼ばれ、生成変化する気(陰陽)の内面と外面における変化相を表している」と述べて、以下のように本田済の研究を引用している。「内が君子、外が小人というのは、君子においては日に日にその道が伸び、小人にあつては、日々その勢いがちぢまることをいう。政治の場についていえば、君子が朝廷内に位を得、小人が野にあることでもある。かくなれば天下は泰平である」(書評67頁)。

評者は易の卦の「上・下」の配置をもつばら「内・外」の変化相として捉えており、それは「政治的身分的な上下関係」を表すものではないと考えているようである。

上記の評者の批判に対して、以下、3点に分けて答えることにしたい。

まず、そもそも、なぜ「坤陰在上、乾陽居下」の場合、「天地陰陽之氣相交而和」になるのか。それは、易における陰と陽とはそもそも気のことであり、清・軽・陽の気が上昇

4 程頤の『易伝』は「宋明時代の義理学派の易解釈の手本」だと評価されている(朱伯崑『易学哲学史(二)』崑崙出版社、2009年、210頁)。朱子は「易伝義理精、字数足、無一毫欠闕」(『語類卷六七・程子易伝一〇』)と高く評価している(吾妻重二『朱子学の新研究——近世士大夫の思想的地平』創文社2004年)。ただ、以下の議論との関連でいえば、程頤と朱子との間に、易における「気」の解釈をめぐる、一つの重要な違いがある。易における陰と陽の流行について、邵雍や程頤は陰陽の間の消長を二気間の相互代替という「二気流転説」を取るのに対して、朱子は「一気説」を取り、陰陽の推移は一つの気の消長だと考えている。彼は「陰陽雖是兩個字、然却只是一氣之消息、一進一退、一消一長、進處便是陽、退處便是陰、長處便是陽、消處便是陰」(『朱子語類・卷74』)。以上、朱伯崑『易学哲学史(二)』第七章第二節参照。

5 程頤「周易程氏伝」『二程集』中華書局、2004年、753頁。

6 同上、758-759頁。

し、濁・重・陰の気が下降する性質をもつからである。例えば、地の気が熱を受けて上昇して雲となり、雲の気が冷却して雨になって降る。このような自然現象は人々にとって、まさに「天地が交わる」理であった⁷。「泰」と「否」における「交わり」の有無は、まず以上のような自然界の現象に対する観察に基づいているのである。

ここでは、まず評者の文章におけるミス指摘しなければならない。評者は『泰卦』は乾(☰)が上にあって坤(☷)が下にあり、『否卦』は逆に坤(☷)が上にあって乾(☰)が下にあること(書評66頁)と述べているが、これは泰卦(☰☷)と否卦(☷☰)とにおける乾と坤との位置を逆にしてしまった基本的な誤りである。易において、泰卦の場合は乾が下にあって坤が上にあり、否卦の場合は乾が上にあって坤が下にある、ということになっているのである。これはケアレスミスに違いないが、評者が泰卦と否卦における天・地、上・下の間の関係、そして特に泰・否の卦における気の「交」の有無という違いに対して十分に注意を払っていないことを示しているように思われる⁸。

第二に、上記の評者による本田濟の引用は、筆者としても全く異議はない。しかし、君子と小人の側面だけを引用して泰卦を説明することはできないだろう。また、卦の上下の配置は「政治的身分的な上下関係を表象するものではない」という評者の意見にも同意できない。

ここでは、まず、泰卦の卦辞に対する程頤の説明を見ることにしよう。

「小謂陰、大謂陽。往、往之於外也。來、來居於内也。陽氣下降、陰氣上交也。陰陽和暢、則万物生遂、天地之泰也。以人事言之：大則君上、小則臣下、君推誠以任下、臣尽誠以事君、上下之志通、朝廷之泰也；陽為君子、陰為小人、君子來處於内、小人往處於外、是君子得位、小人在下、天下之泰也」⁹。

ここでは、泰卦の卦辞における「小・大」は、「小・大」＝「陰・陽」＝「臣下・君上」＝「小人・君子」という三つの側面から語られており、①陰陽の気が交わって、「天地の泰」となり、②君臣＝上下が交わって、「朝廷の泰」となり、③君子が「内」に來(位を得)、小人が「外」へ往く(野にあって)、「天下の泰」となる、という三つの次元の「泰」が同時に語られていることは明らかである。そして、①②は「上・下」で語られ、③は「外・内」で語られている。それに、この説明から、上下に重なっている二つの

7 黄寿祺・張善文『周易訳注』上海古籍出版社、1989、106頁。

8 関連して言えば、本来、泰・否など六十四卦の記号は、上卦下卦の両卦が上下に重ねて表示すべきだが、書評の中では上卦と下卦が横並びで表示されており、不可解である。これでは上下重なって一つ「重卦」ではなく、二つの「単卦」(八卦)になってしまう。このような表示の仕方はやはり安易だと言わざるを得ない。また、このような表示だと、一つの卦は、最も下の爻からもともとの爻へ、という事物の発展過程を表す意味を消してしまうし、さらに、例えば「泰卦」における「相交」もこのような表示で見えなくなってしまうのである。

9 程頤「周易程氏伝」、前掲、753頁。

卦（「二体」）は「上卦・下卦」とも「外卦・内卦」とも呼ばれている¹⁰ことをよく示している。

評者は書評の中で、「君子・小人」の側面のみを取り上げて、卦の上下配置は政治的身分的関係を表すものではないと述べているが、しかし、程頤の「大則君上、小則臣下、君推誠以任下、臣尽誠以事君」の言葉はそうではないことを示しているのである。

評者は、易に対する解釈は筆者の即断による断定だとしているが、むしろ、易の人事面での理解において、政治的君臣・上下関係を排除し、もっぱら「君子・小人」に限定して理解するのは、易をあまりにも狭く解釈しているのではないか。

第三に、評者の指摘と異なった文脈であるが、上記の評者によって指摘された箇所にはやはり筆者のミスがあった。本来、泰卦中の「上下交而其志同」における「上・下」は、例えば程頤の説明にあったように、それは「君・臣」関係を指すものだったが、筆者はそれを「君・民」関係として解釈した（本書148頁）。これは筆者による勇み足であり、ミスリーディングであった。

筆者が易に注目したきっかけは、本書の中でも論じた清末の代表的な議会議論者鄭観応の議会論であった。鄭はその議会をめぐる議論の中で西洋の議会を上下相交わり、相通ずるための機関として捉えて、次のように述べている。

「けだし上下が交われれば、すなわち泰であり、交わらなければ否である。天は民を生じ、その君を立てるが、『君はちょうど舟のようなものであり、民は水のようなものである。水は舟をのせることができるが、また舟をくつがえすこともできる』。……まず議院を設立し、民情を上達させなければならない」（本書146頁）。

ここでは、上下が相交わることと君民関係とが同じ文脈の中で語られている。思えば、筆者はこのようなイメージに引き摺られて易の泰卦の説明を理解したと思われる。鄭観応の言葉から、彼による泰卦解釈が「上下」を「君臣」から「君民」に意識的に拡大解釈したかどうかは断言できないが、彼の議会論は民間からの議員の選挙を説いており、明らかに紳権にとどまらぬ民の権を意識していたことは間違いない。ここに鄭の議会論の画期性があった。

「上下交」をめぐる易解釈と鄭観応の理解との間のズレを通して、筆者は自分の誤りを認識し反省させられた一方、改めて鄭観応の議会論の意義を再確認することができた。

以上、評者と筆者との間の認識のずれを中心に検討しながら率直に私見を述べた。異な

10 「外卦・内卦」と「上卦・下卦」（＝「二体」）とは別物ではなく、「上下体は事物の発展の二つの段階を象徴している。同時に、事物が置かれている地位の高低、あるいは事物の所在の地域の内外、遠近をも象徴することができる」（黄寿祺・張善文『周易訳注』上海古籍出版社、1989、45頁）ものであり、卦の意味を柔軟に理解すべきだということの意味するように思われる。

る専門分野による視点の違いや、認識のずれ、ないし誤解はあったが、異なった視点からの問題提起により、筆者が本書についていっそう考えさせられるきっかけになった。学際的手法をとったことによる不備の点、異なる分野間の対話を成り立たせるために乗り越えなければならない「壁」を認識させられることもまた大きな収穫であった。その意味では、このような批判的な書評を引き出せた本書の冒険は意義があるものと思われる。書評の評者に改めて感謝したい。

(LI Xiaodong)