

多源・多面・多元的道家道教文化

— 蕭蕙父氏と道家道教思想文化研究 —

山田 俊

【導言】

蕭蕙父氏は中国武漢大学の哲学院で長く研究活動と教育に当たられた人物である。今、武漢大学哲学院・郭齊勇教授による紹介を以下に引く⁽¹⁾。

蕭蕙父（1924-2008）、祖籍は四川井研、成都に生まれる。哲學家・哲学史家、中国哲学史学科設立の重要人物の一人。1947年武漢大学哲学系を卒業し、1951～1955年華西大学、四川医学院マルクス・レーニン主義教研室主任等を歴任、1956年中央党校高級理論班で研鑽を積み、1957年北京大學哲学系で進修の後、同年秋に武漢大学哲学系に異動、以後同系にて教鞭を取る。中国哲学史教研室主任、教授、博士生指導教員等を担い、国家重点学科：武漢大学中国哲学学科を設立し、その学術を牽引してきた。教育部人文社会科学重点研究基地：武漢大学中国伝統文化研究中心學術委员会主任、中国哲学史学会副会長、中華孔子学会副会長、國際儒聯顧問、國際道聯學術委員、中国『周易』学会顧問、國際中国哲学会國際學術顧問团成员、中国文化書院導師等を兼任した。長期に亘って中国哲学・文化の教育と研究に従事し、「船山学」「明清早期啓蒙学」の著名な専門家であり、国内外の學術會議を数多く主催し参加し、国内外で発表した論文は百余篇に及ぶ。主要著作には『吹沙集』、『吹沙二集』、『吹沙三集』、『船山哲学引論』、『中国哲学史史料源流挙要』、『明清啓蒙學術流變』（共著）、『王夫之評伝』（共著）等があり、編著には『哲学史方法論研究』等がある。

本論は2020年8月14・15日の両日、騰訊會議（Tencent Meeting）で開催された「“蕭蕙父先生与当代中国哲学” 研討会」での口頭報告「多源、多元、多維的道家道教文化—蕭蕙父先生与道家道教思想文化研究—」に基づく。本来は四川省樂山で開催されるはずの會議であったが、新型コロナ蔓延のため二度の延期を経た後、最終的にオンラインでの開催を余儀なくされた。本論題目中の「多源・多面・多元」の語は蕭蕙父氏が文化論にて多用する表現だが、中国語では「多源・多元・多維」と表記される。上に引いた郭齊勇氏の紹介からも窺える様に、道家・道教研究は蕭蕙父氏の主要研究領域ではないため、日本はもとより、中国に於いてもこれまで多く論じられることはなかった様である。論者は上記會議に招聘されたのを機に、改めて蕭蕙父氏の道家道教研究について見直す機会を得ることが出来た。會議での口頭報告を翻訳修正した上で、【導言】【追記】を加え、ここに報告する次第である。

序

中国武漢大学の哲学院で長く研究活動と指導に当たられた蕭葦父氏の道家道教に関する論稿は決して数多くなく、その大半は九十年代に執筆されている⁽²⁾。また、その論考は道教の文献研究や、教理研究といった内容ではなく、あくまでも中国の思想文化の枠組みから道家道教の意義を論じているのが特徴であり、中国文化論というより大きな枠組みの一環として位置付けられるものである。本論は文化研究としての蕭氏の道家道教研究を検討することで、中国の古典思想・宗教を現代文化の枠組みで考察することの可能性について蕭氏がどの様に考えていたのかを顕彰してみたい。

蕭氏の道教関連論稿の中で道教を専論したものとしては「隋唐時期道教的理論化建設」(1990.09)を挙げることが出来る。本稿は実際には「隋唐道教与儒・仏・老的関係(手稿)」(1989.06)なる一文と全く同内容である。「隋唐道教与儒・仏・老的関係(手稿)」は、1989年に武漢大学哲学系が大学院生のために開設した講座「道教基本文献導読・隋唐道教研究専題」の中で、蕭氏が担当した「隋唐道教与儒仏的關係(専題)」(1989.5.10)のために用意された講義資料であり、題目のみを「隋唐時期道教的理論化建設」と改めて1990年に発表したものである。従って、「隋唐時期道教的理論化建設」は事実上1989年に執筆されていることになり、蕭氏の最も早い道教関連論文と言える。即ち、本稿より蕭氏の道教研究の出発点を窺うことが出来るであろう。以下本稿を手始めに、蕭氏の道教関連論文を幾つか紹介し、そこから窺い得る蕭氏の道教観を探ってみたい。

一、蕭葦父氏と道教研究

(一)、「隋唐時期道教的理論化建設」

「隋唐時期道教的理論化建設」は先ず道家と道教を区別した上で両者の関係を論じる。「道教の発生に関して、道家思想はほとんど影響していない」(『吹沙二集』、197頁)と述べ、又、誕生後の道教と道家の関係についても、「民間に生まれた符水道教から、徐々に高度化した金丹道教に到るまで、何れも老荘思想との直接関係は無い」(『吹沙二集』、197頁)と、民間より発生した「符水道教」、上層社会に受け入れられた「金丹道教」も道家思想の影響は受けなかったとする。南北朝時代に入り道教は幾つかの「派」に分かれるが、その中で『老子』を重視したのは「正一派」のみであり、その「正一派」ですら『莊子』『列子』とは無関係であったとも指摘している。早期道教は道家思想の影響を基本的に受けていなかった、これが蕭氏の道教理解の基本的立場であることを先ず確認しておきたい。

隋唐時代になるとこうした状況に変化が生じる。「隋唐時代に入り、理論化の要請に直面した道教には、老荘の奥深い思想を選択吸収する必要性が生じた。これは、道教の発展が重要な段階に到ったことを示す。理論構築の過程で、儒・仏を吸収し、道家に基づくことで、道教は低次元の粗雑な宗教から、高次元で教義を備えた系統的理論へと発展したのだ」(『吹沙二集』、199頁)、道教は儒・仏・道家の思想を吸収することで、高度な理論体系を備えた

道教へと変わって行ったと整理し、蕭氏は一貫して道家・儒家・仏家思想の關係に着目し、その上で、道教の思想的側面を重視する。この点も留意しておきたい。道教にこうした理論化が生じた原因として蕭氏は以下の点を指摘する。(一)、隋唐統一社会の成熟が道教の発展に物質的基盤を提供した。(二)、南北朝以来の反仏思潮と廃仏運動が、道教が発展する好条件となった。(三)、李姓唐朝が道家・道教を庇護した。こうした政治的・文化的背景の下、道教は急速に隆盛し、儒・仏と比肩する理論体系を備えるに至ったのである。

唐朝は三教併用政策を執ったが、儒・道は協働して仏教勢力に抵抗した。こうした思想闘争が道教の理論化を更に推し進めた。蕭氏は道教の理論化に三種の側面が有ると指摘する。(一)、道教は老莊玄学の領域に進出し、老莊の注釈撰述を大いに進めた。(二)、道教は仏教の哲学的成果を吸収した。(三)、三教融合へと進んだ。この内、(二)には「重玄理論」「坐忘理論」「全真道の誕生」が含まれ、(三)では北宋洛学・新学・蜀学が実は道家の学であるという蒙文通氏の見解を紹介している⁽³⁾。

蕭氏は、理論化した道教こそが北宋以後の中国思想に多大な影響を与え得たのであり、これこそが中国文化史上重要な意味を持つものと認識した。そのため、道家思想を吸収することで理論化した道教が誕生した唐代こそが重要な時期であると見做す⁽⁴⁾。講座「道教基本文献導読・隋唐道教研究專題」の中で、蕭氏が成玄英・李荣という二人の唐人の『老子注』の「導読」を担当した理由は、以上の様な唐朝に対する認識に拠るものであろう。中国道教史に対する自身の理解に基づき、蕭氏は道家思想と一体化し理論化し得た道教こそが中国文化の根底に位置付け得ると見做したのである。

(二)、「『道家（道教）文化与当代文化建設』学術討論会開幕詞」

本「開幕詞」は1990年に湖北省隆中で開催されたシンポジウムの開会式挨拶である。題目に見られる「道家（道教）」の語は挨拶文中でも「道家（含道教）」（『吹沙集』、191頁）、「道家思想文化（包括道教思想文化）」（『吹沙集』、192頁）等と用いられており、道教は道家思想と融合して初めて中国文化の枢軸に位置付け得るという蕭氏の見解を如実に示している。注意すべきは、早くも「道家思想文化・道教思想文化」の概念が使用されていることである。「中国伝統文化の多元的形態を全体的に把握し、伝統文化の研究を世界・未来へと向けて推し進めるためには」（『吹沙集』、194頁）、「道家（道教）思想文化」の研究を推進しなければならないと蕭氏は言う。これは「伝統文化を単一化・固定化・儒家化しようとする」様な、儒家の観点からのみ中国文化を理解しようとする「曖昧な観念」（『吹沙集』、192頁）に対する強烈な批判である。本「開幕詞」に見られる「多元的形態（多维格局）」（『吹沙集』、194頁）の語は、中国文化は多元的角から把握しなければならないという蕭氏の姿勢を明確に示すものである。この問題は本論後段で再度触れることにする。又、道家思想の性格に就いて蕭氏は「開放性・包容性」の概念を使用しており、これも重要である。本シンポジウムの報告論文集である『衆妙之門』の「序」で蕭氏は「道家と道教思想文化

は我が国伝統思想文化の発展に於いて重要な地位を占め、独特な働きを起こした」(『衆妙之門』「序」、1頁)と述べ、「道家と道教思想文化」が揃うことで中国伝統思想文化の発展に大いに貢献し得たとする。蕭氏が「開幕詞」で道教に言及する時、「道教思想文化」の様に「思想・文化」の概念を常に併用し、蕭氏が「思想・文化」の面から道教の意義を考察しようとしていることが分かる。

(三)、『道家思想的歴史転折』「序」

何建明『道家思想的歴史転折』は「道家思想」と題されてはいるものの、実際には『坐忘論』『玄綱論』『服気精義論』『鍾呂伝道集』等の所謂道教文献も論じられており、その「道家」の語が広く道教を内包するものであることが知られる。この立場自体が、何氏の師である蕭氏の道家道教観を継承するものと言えよう⁽⁵⁾。

本著「序」で蕭氏は「道家と道教は本来異なるものであったが、後に一体化した」(『吹沙二集』、236頁)と再度述べる。唐代に就いては、「もともと道家思想を吸収することを重視していた道教は、理論化を図るため、更に『老子』と道家の哲学思想、更には道家の重要要素である内面化に依拠した」(『吹沙二集』、236頁)と、唐代に於いて、理論化のために道教は道家思想を吸収し、『老子』と道家哲学思想を自身の思想中に位置付けた、その意味で唐代は重要な時代とされる。道教研究として唐代を重視しなければならないという蕭氏の立場を明確に示す。更に、「道家と道教思想文化の学術研究は、マクロ的通史・通論のみではなく、ミクロ的観点から着手しなければならず、断代的・各論的研究を展開しなければならない。重要な時期の重要な各論の深い考察を踏まえることで、初めて通史・通論と言ったマクロ研究の水準を高めることが真実可能となるのだ」(『吹沙二集』、237頁)と述べるが、これは研究方法に関する提言である。確実な文化理解のためには、「ミクロ的観点から着手しなければならず、断代的・各論的研究を展開する」と言われる「专题性研究」即ち各論研究を進める必要があり、各論研究の蓄積の上に通史的・通論的研究が有り得るとする。改めて見るならば、武漢大学の講座「道教基本文献導読・隋唐道教研究专题」が「隋唐道教」を理解するためには原典読解が不可欠であるとするのは、こうした立場に立つものであろう⁽⁶⁾。蕭氏はこの様な観点から、何建明氏著を高く評価し、同時に「歴史と現実を結び付け、過去の考察で現代を創り出す、この様な観点で、道家思想の優れた伝統と現代的意義を深く掘り下げた」(『吹沙二集』、239頁)と述べ、『道家思想的歴史転折』を中国の古今文化史に互る道教の意義とその現代意義を論じた著として高く評価している。

(四)、李大華『生命存在与境界超越』「序」

本著「序」で蕭氏は「道家(後期では道教・仙学を含む)哲学理論の歴史的発展に於いて、思考傾向と価値観には明らかに内面化の傾向が見られる」(『生命存在与境界超越』、2頁)と述べ、「内在的超越性・自我浄化などの悟道・体道の境地に到達する。これが道家思想

に於いて理論意義を最も備えた哲学的昇華であり、系統的な発掘が待たれる中華伝統文化という宝庫の中の秘宝なのだ」(『生命存在与境界超越』、2頁)と、道家道教哲学の理論化過程に見られる「内化」の傾向こそが道家道教思想の理論化と中華伝統文化に於いて重要な意義を持つとする。この様な理解を踏まえ、当時博士論文を執筆中であった李大華氏に蕭氏は次の様に問う。「道教が道家の自然哲学を継承し、どの様に生命哲学へと展開したのか、或は道教理論の重点がどの様に自然哲学から生命哲学へと移って行ったのか？」(『生命存在与境界超越』、3頁)、即ち道教が道家哲学を吸収する過程で如何にして自然哲学から生命哲学へと展開したのかを研究テーマとすべきとした。何故ならば、自然哲学から生命哲学への展開は道教の「内化」の結果であり、「生命観念」こそが道教の核心観念であり、「生命哲学」の形成は道教理論の成熟を示すと見做されるからである。

本「序」は「内化」を強調する。この「内化」の語は、「隋唐時期道教的理論化建設」ではまだ使用されていない。しかし、「隋唐時期道教的理論化建設」は「道教の発展は唐代に到り儒・仏・老荘の各思想を吸収し融合し、体系的理論化した後、所謂『長生』『成仙』問題に於いて重大な転換が生じた」(『吹沙二集』、207頁)と述べている。ここで言う「重大な転換」とは「内面的修養の強調」(『吹沙二集』、207頁)を意味する。即ちこの「重大な転換」こそが「内化」に相当すると言えよう。更に、『道家思想的歴史転折』「序」は、唐代に「煉氣存神と外丹」から「性命双修内丹学」への転換が生じたとし(『吹沙二集』、238頁)、蕭氏が言う「理論化を図るため、更に『老子』と道家の哲学思想、更には道家の重要要素である内面化に依拠した」(『吹沙二集』、236頁)がこの転換に相当する。蕭氏は「隋唐時期道教的理論化建設」・『道家思想的歴史転折』「序」に於いて実は既に唐代道教の「内化」傾向に言及していたと言える。そして蕭氏は、この「内化」は道教が道家思想の「内在精神気質」と一体化した結果であると見做す⁽⁷⁾。蕭氏が理解する「道教」は、道家思想文化と融合し理論化することで内面化を達成し、そのことで中国文化の核心に位置付けられることになり、初めて意義を持つものとなったのである。

以上の様な蕭氏の道教理解を見る時、道家思想文化が極めて重要な意味を持つものであることが分かる。そこで、以下、改めて蕭氏の道家研究について見てみたい。

二、蕭蕙父氏と道家研究

蕭氏が中国思想文化に於ける道家の役割を重視したのは、儒教に偏ったそれまでの思想文化研究に対する反省に起因する。この問題は「“道家(道教)文化与当代文化建設”学術討論会開幕詞」にも見られたが、より早い時期の論稿「道家・隱者・思想異端」で集中的に論じられている。

(一)、「道家・隱者・思想異端」

蕭氏は言う「偏見が通用している。即ち、儒家文化が中国文化全体を代替する、或いは

代表するといふもので、伝統文化を単一化・固定化・儒家化するものである。これは明らかに歴史事実と合致していない」（『吹沙集』、144頁）、儒家を軸とする中国文化発展観は伝統文化の単一化・固定化・儒家化に他ならず、こうした観念に対する警告を発するものである。「文化発生学の観点から人類文化全体を検討するならば、本来的に多源発生・多面并存・多元発展なのだ。このことは、全世界の考古学的成果から十分に証明することが出来る」、蕭氏のこのような警告は、文化発生に普遍的に存在する「多源・多面・多元（多源・多元・多维）」という理解に基づく（『吹沙集』、144頁）⁽⁸⁾。更に、秦漢諸子文献の中でその数が最も多い道家思想の展開を改めて整理し、当初、道・法両家の思想は相互に補い合っていたが、秦帝国統一前後の時期に到ると両家是对立し始め、「道家は、没落した貴族階級が形成した逸民・隠士グループを基本的母体とし、社会勢力を失い在野に退いた学派として活動した」（『吹沙集』、148頁）とする。道家が形成した「逸民或いは隠士グループ」は、「道家・隠者・思想異端」に於けるキーワードである。一方、儒・法両家は政治的には合流し、当時の思想の「正統的地位」を獲得した。その結果、道・法両家はますます対立を強めて行った。漢代初期に到ると、「儒・道は互いに排斥しあい、政治・思想領域での衝突は更に先鋭化し」（『吹沙集』、150頁）、かくしてその対立は極点に到る。魏晋時期に入り玄学が生じると、「学派の形式の点で、儒・道両家の初歩的な相互受容と相補作用が達成された。以後、仏・道二教の激変を経て宋明道学の新思潮を形成するに至る」（『吹沙集』、151頁）と、儒・道は再び相互補足し合い、仏・道両教の競い合いを経て、三教による「宋明道学新思潮」形勢の段階へと至る。即ち儒・道・仏三教が相互に複雑に連携することで中国思想を形成し発展させてきたのであり、儒家が単独で形成してきたのでは決してないのである。我々歴史文化研究者は、複眼的観点から中国思想文化の展開を眺めなければならないと、道家の役割を排除してはならないとするのである。

歴史上、道家が一貫して「異端身分」と見做されて来たことは紛れもない事実である。しかし、「歴代の道家学者は封建的正統性と対立する異端身份を維持しつつ、学術・文化の創造活動と批判活動に頑強に従事し、多くの重要な成果を不断に獲得していた」（『吹沙集』、161頁）と、「異端身份」と見做されつつも、道家は学術・文化の創造に於いて多大な貢献をしたのであり、「異端」と見做されたことと道家の貢献は全く別次元の問題であると指摘する。蕭氏は両漢・魏晋・隋唐・宋元・明清の具体的状況に言及することで、各時代の「道家思想の風格を堅持した士人」（『吹沙集』、164頁）が彼等の批判精神に基づいて不断に「新たな啓蒙意識を開拓」（『吹沙集』、165頁）していたことを指摘する。そして、「中国歴史上の異端思想と批判意識の継承者の全てが道家から派生したものではないものの、しかし、道家思想の風格を備えた多くの隠逸人物は間違いなく存在したのだ」（『吹沙集』、166頁）と、「異端」と見做されたからこそ、その批判精神は維持され、その批判精神が中国思想文化の発展に常に新たな啓蒙意識をもたらしたと見做す。

(二)、「道家風骨略論」

「道家・隠者・思想異端」に於いて道家の性質を象徴していたのが「道家思想の風骨（＝風格）」の語であり、この句を題目としたのが「道家風骨略論」の一文である。

「風骨」の二字は「道家の思想と学風が涵養したある種の内在的精神気質の特徴」（『吹沙二集』、162頁）を指し、「道家風骨略論」は（1）「異端性格」、（2）「客観視覚」、（3）「包容精神」の角度から分析を加える。（1）「異端性格」に就いては既に言及したが、「道家風骨略論」でも「統治階級の権力闘争の渦中から彼等はしばしば自ら飛び出し、権力構造と一定の距離と取り独立し、迎合しない批判的態度を維持していた」（『吹沙二集』、165頁）と述べ、その批判的、自立的精神に言及する。「彼等は自ら^レ在野に退き、社会現実と多く関わり、社会矛盾を深く眺め、民間の苦悩を理解し、そのことで、時代を憂慮する意識と社会批判意識を担う者となったのであろう」（『吹沙二集』、165頁）と、野に在って社会現実・社会矛盾と関わることで、その批判意識・異端性質は形成された。「異端として退けられ、自らも異端を以って任じていたことで、個々の学術領域に於ける創造性を維持し、輝かしい成果を得ることが出来たのだ」（『吹沙二集』、168頁）と、こうした批判意識が先入観に囚われない創造性を生み出したのである。（2）、「道法自然」に基づく「客観視覚」が「道」の概念に「理性的価値」を付与し、「科学的知識」に近づけさせ、道家思想は「自然哲学」から「社会哲学」「生命哲学」へと転換して行った（『吹沙二集』、168-169頁）。（3）、「長期に互って^レ廃除され、山林民間の文化と直に相い通じた」（『吹沙二集』、169頁）結果、道家は「一種の超越的意識と包容精神」（『吹沙二集』、170頁）を備えた。こうした「万物は斉同となり得るという包容精神」は「儒・法両家が『道』を固定化・単一化する傾向に在った」のとは異なり、「道家は開放的態度で百家争鳴に向かい合い、学術文化に於いて諸家の長所を学ぶのに優れ、独自の道を歩んだのだ」（『吹沙二集』、171頁）と、道家思想が諸思想を包括することを可能とさせたのである。この「包容精神」により、唐宋以後の道家道教理論家は、老莊学派を主としつつも、儒・仏両家思想と^レ会通し、三論・天台の思想を吸収し、禅宗の慧解を取り込んで、全真教を生み出すことになったのである。全ては道家の「開放性と博通兼容の精神」がもたらしたものとされる（『吹沙二集』、172-173頁）⁹⁾。

結論

蕭蕙父氏の道家道教に関する論考を通覧すると、その主要観点のほとんどが「隋唐時期道教的理論化建設」に既に見られていることに気付く。即ち蕭氏の道家道教論はその最初期段階で既に完成されていたのである。これはその学問に背景となる理解が存在していたことを意味するものであろう。

その一つが蒙文通氏（1894～1968）の学風である。蒙文通氏の業績を紹介した「蒙文通与道家」で、蕭氏は「蒙先生は伝統的偏見を一掃し、公平な態度で九流百家を眺めた。特に、儒・墨・道・法の諸家思想の発展過程に於ける融合分離に対しては、その相互影響

に注意し、実態把握に努めた」(『吹沙二集』、216頁)と述べ、儒家に偏った中国文理解解に対し、蒙文通氏は儒・墨・道・法の諸家を改めて公平に中国文化に位置付けたとする。道教研究に就いては、「蒙先生は以下の様に指摘している。道家の学は晩周に隆盛したが、道教は漢末に生じたもので、両者は当初大して関係していない、道教を構成した重要要素の一つである神仙思想は先秦時代に既に流行していたが、道家とは別物とすべきである。しかし、後世、道教徒は老子を神人として奉り、『老子』『荘子』を經典として尊重したことで、道家と道教は区別されなくなったのだ。これは、道教が誕生した多根・多源性に(蒙先生は)注意し、更に歴代道教徒の『老子』『荘子』注釈が事実上の道教の理論化であったことに注意したもので、宗教哲学の次元から道教思想史を整理し、思想の論理的展開に注目したものであって、単なる史実の記述ではないのだ」(『吹沙二集』、221頁)と、道家と道教は本来無関係であり、後にそれらは一体不可分となったと蒙氏は言う。蕭氏は、これは道教発生の「多根・多源性(多根系・多源头)」に着目したものと見做す。そして、蒙氏は道教徒が老荘注釈を撰述したことを事実上の道教の「理論化建設」と見做しているとし、蒙氏が道教「思想の論理的展開」の面を重視した点を蕭氏は高く評価している。

この様に見るならば、蕭氏の「文化多根系・道家と道教の関係・道教思想文化」等の見解は、蒙文通氏の理解に啓発された可能性が高いと推測される。1987年に巴蜀書社より刊行された『蒙文通文集 第一卷 古学甄微』の編集作業に関わる中で、蕭氏は蒙文通氏の業績に対する理解を深めたものと思われる⁽¹⁰⁾。その理解に基づき、1989年より集中的に道家道教に関する論考を執筆し始めたのであろう。蕭蕙父氏の道家道教論稿が数年の間に集中的に撰述されたことで、その論旨には一貫性が見られたのである⁽¹¹⁾。

次に、蕭氏の道家道教諸論は「九十年代的文化思潮的脉搏」(『吹沙二集』「自序」、4頁)と密接にかかわるものであり、中国文化全体に対する考察の一環であるという点である。遡るに、1900年代初、伝統文化に関する議論には二種の偏りが見られた。一つは、中国文化の全面的否定(或いは民族文化虚無主義・西洋化派)であり、もう一つは、過度な中国伝統文化の崇拜(或いは民族文化中心主義・国粹派)であった。これらの偏った見解に対する反省の意味も含みつつ、1980年代末、中国伝統文化と現代文化構築の関係について多くの試論がなされた⁽¹²⁾。これら試論の大半は伝統文化が現代文化の構築にどのような積極的作用を起こすべきかを論じるものであった。こうした思潮に対し、蕭氏は1988年10月「活水源頭何処尋—關於传统文化与现代化之間歷史接合点問題的思考」に於いて、既に以下の様に述べている。「多元伝統は異なる歴史条件下で形成され、ただ歴史条件の変化に沿うことで、変化し発展し得る」(『吹沙集』、80頁)、しかし、「伝統とは規定し難く、しばしば誤解され易い曖昧な概念である。人々の伝統に対する理解は、往々にして単一化・過去化・固定化となりやすい。実際には、伝統は単一なものではなく、多元的なものなのだ」(『吹沙集』、78頁)と、蕭氏は「伝統」を「単一化」視する立場に警告を発する。「そこで、伝統文化の表面的理解・単一進化のモデル等は、必ず、多角的見通し、多元変化的モデル

に取って代わられるであろう」（『吹沙集』、79頁）と、「多角的・多元的」観点の重要性を主張する。更に、「伝統・儒家・倫理・異化」の一文でも「伝統が流動的なものである以上、一枚岩の様なものではなく、多元的なものである。歴史の長流は『殊途百慮之学』を許容するのだ。所謂〈罷黜百家〉〈裁判異端〉等の叫びは、〈百家〉と〈異端〉が強固に存在し続けていることを証明しているのだ」（『吹沙集』、130頁）と、「伝統」は「多元的」なものであり、「罷黜百家・裁判異端」の史実は「百家・異端」の存在が常態であることを却って証明しているとする。この様な「伝統文化多元観」に立ち、「試みに、上述した伝統観に拠って儒家の伝統を眺めるならば、多元的で流動的な伝統文化が中国には満ちているのであり、その源は遠く、流れは長く、儒家はその中の僅かに一部に過ぎないことが分かるであろう」（『吹沙集』、131頁。『蕭蓬父文選（上）：思想縦横』、104頁）⁽¹³⁾と、儒家の伝統は「多元的伝統」の一つに過ぎないとする。そして、こうした「多元的中国文化」の「包容性」を縷々強調するのである⁽¹⁴⁾。蕭氏自身は「私は新儒家を研究することは支持する。しかし、中国文化の伝統が儒家のみであると強調すべきではない。あなたが賛成しようと反対しようと、その他の幾つかの学説の存在を認めなければならない。私は近年、数篇の道家に関する論文を書いたが、道家の味わいを提唱しようと思っている。私は道家の風格・道家の人格を好む。それは、道法自然の観点を堅持し、人間性の疎外に反するものだ。私の言い方で言えば〈倫理の疎外〉に反するものだ」⁽¹⁵⁾と云い、蕭氏の道家道教研究はこの様な文化理解の一環であったことが分かる。

要するに、蕭蓬父氏は一貫して文化の「多源発生・多元并存・多維発展」と文化の「包容性」を強調し、こうした文化理解に基づいて道家道教思想文化研究に着手したのである。即ち蕭氏の道家道教研究は、中国文化の「多源性・多元性・多維性」と「包容性」を具体的に論じる各論作業なのである。「文化」は「多源発生・多元并存・多維発展」であるべきであるという理解は極めて傑出した見解であると同時に、優れて現代的意味を持つものであるとも言えよう。

蕭氏は「道家・隠者・思想異端」の末尾で「これらの人物と思想は、中国の伝統文化の中にどの様に位置付けられるのか。中国文化の発展の中でどの様な歴史的役割を担ったのか。中国が近代へと向かう文化の過程に於いてどの様な働きを発揮するのか。今日の社会主義文化構築に対して、どの様な手本となるのか。これらの問題はさらに検討していかなければならないであろう」（『吹沙集』、166頁）と述べ、そして「道家風骨略論」の末尾で次の様に問題提起している、「道家思想風格の現代的意義が、現代化との歴史的接点を実現出来るかどうかは、今後探究すべき課題なのだ」（『吹沙二集』、172頁）。これ等は我々後輩に残された「宿題」と言えよう。

【追記】

論者は1988～89年に武漢大学哲学系（当時）に留学し、蕭老師学堂の末席を忝くする

恩恵に浴すことが出来た。後に知ったことだが、蕭老師は1987年から博士後期課程生の指導を始めており、留学生である論者のために用意して下さった当時の指導計画から感じた「熱意」は、この時期ならではの賜物であったことが今にして知られる（B5の1枚紙に書かれた当時の半期授業計画表は今でも論者の宝物である）。又、当時は蕭老師が本論で言及した文化論研究を積極的に進めていた時期にも相当し、当時の武漢大学院生は顔を合わせれば中国現代文化における伝統文化の意義について熱く議論を交わしていたのを覚えている。当時、中国の文化論を牽引する代表的な学者が中国大陸には数名いたが、その中で、武大院生の蕭老師に対する敬意は群を抜いていた。

先年、熊本県立大学の大学院生と頼錫三「新子學與新莊子學」（『思想35 反思進歩價值』。台湾聯經出版、2018年）を読む機会があった。近年、中国大陸で勢いを伸ばしつつある「新子学」という学派と、台湾の「台灣『莊子』學」とを比較し、その文化論の性格の差異を両地域の「新儒家」にまで遡らせて論じる優れた論考であった。その中で頼氏は蕭老師の文化論を高く評価していた。1980年代末に既にこの様な優れた文化論を構築されていた蕭老師の先見性に改めて敬意を表するとともに、1980年代末の中国は現在ほど経済発展していなかったものの、こうした文化論を許容する自由度が有ったのだと改めて気付かされた。蕭老師の道家・道教史理解は独自のものであり、それ自体には賛否有る所であろう。しかし、その核となる文化史理解は高く評価することが出来ると思われる。

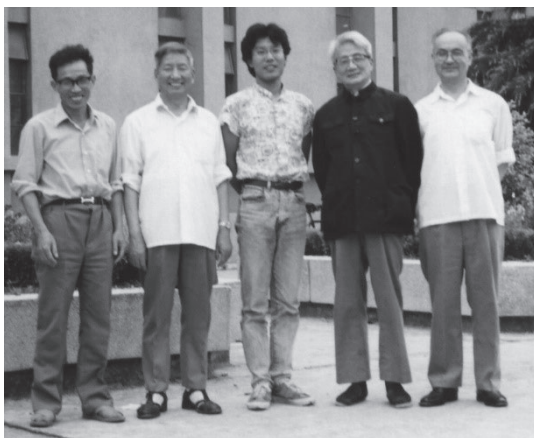
武漢大学在籍中、蕭老師は論者に対しても親しく声をかけて下さった。ご自宅の書齋にお邪魔した際には、自ら為された書画の前に座られ、弱い喉を庇うべく襟巻をし、お茶を飲まれ、愛猫を撫でる姿に、所謂「大人」の姿を見た気がした。しかしながら、日本の大学の博士後期課程一年目に在籍していた論者は、自分の専門領域以外に関心を向ける余裕がないという若輩特有の狭量な視野と、伝統的「大人」の馥郁たる品格を醸し出す「蕭蕙父」という高名の前に委縮し、教えを請う機会を可惜自ら逸していたことを今となっては悔やむばかりである。

注

- (1) 「蕭蕙父：探尋中国哲學的源頭活水」（光明網『光明日報』。2019-04-01。https://m.gmw.cn/baijia/2019-04/01/32701980.html）。
- (2) 蕭蕙父氏の主要論稿は『吹沙集』（巴蜀書社、1991年）、『吹沙二集』（巴蜀書社、1999年）、『吹沙三集』（巴蜀書社、2007年）、『蕭蕙父文選（上）：思想縦横』（武漢大学出版社、2007年）、『蕭蕙父文選（下）：呼喚啓蒙—蕭蕙父詩詞習作選』（武漢大学出版社、2007年）等に収録されている。論者が確認し得た蕭氏の道家道教関連論稿には以下が有る。「『帛書老子校注析』題辭」（1989.07）（『吹沙集』）、「道家・隱者・思想異端」（1989.08）（『吹沙集』、『蕭蕙父文選（上）』）、「道家（道教）文化与当代文化建設」學術討論会開幕詞」（1990.07）（『吹沙集』）、「隋唐時期道教的理論化建設」（1990.09）（『吹沙二集』）、「『衆生妙之門』「序」」（1990.10）（『衆妙之門—道教文化之謎探微』。湖南教育出版社、1991年）、「簡論道家思

- 想的歴史定位(代序)』(1990.10)(黄釗『道家思想史綱』。湖南師範大学出版社)、「道家風骨略論」(1992.10) (『吹沙二集』、『蕭蕙父文選(上)』)、「道家学風述要」(1995.10) (『吹沙二集』)、『『黄老帛書』哲学淺議』(1995.10) (『吹沙二集』)、『『道家思想的歴史転折』「序」』(1996.01) (『吹沙二集』、『『道家与民族性格』「序」』(1996.01) (『吹沙二集』)、『『中華道学』創刊号題辞』(1996.03) (『吹沙二集』)、『蒙文通与道家』(1996.07) (『吹沙二集』、『蕭蕙父文選(上)』)、『李大華『生命存在与境界超越』「序」』(1999.09) (『生命存在与境界超越』。上海文化出版社)。
- (3) 蒙文通氏については後述。
- (4) 蕭氏は後に「道教思想文化」の句によってこうした道教の側面を表現するが、「隋唐時期道教的理論化建設」では、この句はまだ用いられていない。
- (5) 何建明『道家思想的歴史転折』(華中師範大学出版社、1997年)に就いては、朱喆「補前修時賢之遺憾 開道学研究之新途—読何建明『道家思想的歴史転折』」(『華中師範大学学报(人文社会科学版)』第38卷第4期(1999))を参照。
- (6) 蕭氏『『黄老帛書』哲学淺議』は文化史に関する論考ではなく、終始『黄老帛書』に分析を加えるものである。蕭氏の道家研究各論の一つと言えよう。
- (7) 『『中華道学』創刊号題辞』は道家思想の発展に言及し、「自然哲学から内面化して生命哲学となり」と述べ、又、「内化」の概念を用いている(『吹沙二集』、231頁)。
- (8) この点に就いて、「『道家与民族性格』「序」」は「伝統文化の多元并存・多維発展のパターンを認め、儒・道両家が二大文化主潮として相互に補い合うシステムと協調作用を起こしていたことを慎重に示している」(『吹沙二集』、234頁)と述べて、呂錫琛氏の著を高く評価している。黄釗『道家思想史綱』を紹介した「簡論道家思想的歴史定位(代序)」もこの問題を論じている(『道家思想史綱』、2頁)。こうした文化理解は唐君毅の「人文思想」の影響をも受けるものであろう。シンポジウム「蕭蕙父先生与当代中国哲学」研讨会(華僑大学)の口頭報告「道心通天地、桑梓総閨情—憶蕭蕙父先生与第二届唐君毅学术思想国際研讨会」に言及が見られた。
- (9) 「道家学風述要」も「包容と開放的精神」に言及する(『吹沙二集』、193頁)。道家思想の重要貢献の一つとして、「概念世界の限界」を超越した、「『認知(概念に拠る)』と区別される『体知(概念を超越する)』」を指摘する(『吹沙二集』、188頁)。
- (10) 論者が蕭氏のご自宅を訪問した際に、編集のための朱筆書き込み原稿を拝見したことが有る。
- (11) 但し、費孝通が1988年に香港中文大学に招聘された際の講演「中華民族的多元一体格局」(『北京大学学报(哲学社会科学版)』1989年第4期掲載)が中国文化全体に対するほぼ同様の視点からの議論となっていることから、この時期に歓迎された一つの視座であったことは間違いない。
- (12) 例えば、劉偉「中国伝統文化与現代化建設」(『社会科学輯刊』1986年第6期)、嚴鐘奎「伝統文化与現代化」(『暨南学报(哲学社会学)』1987年第4期)、童泗「伝統文化与現代化建設—兼駁『全般否定伝統』論者」(『江蘇社聯通訊』1989年第4期)、文章「關於中国伝統文化的討論総述」(『寧夏社会科学』1986年第4期)等を参照。武漢大学哲学系も1985年に「中国伝統文化与現代文化」系列講座を既に開講していたと聞く。
- (13) 「伝統・儒家・倫理・異化」の撰述時期は不明である。更に、1992年8月の「中国伝統文化的『分』『合』『一』『多』与文化包容意識」に於いても、文化は「本来的に多源發生・多面并存・多元發展である」と述べている(『吹沙二集』、4頁。『蕭蕙父文選(上)：思想从横』、38頁)。
- (14) 「中国伝統文化的『分』『合』『一』『多』与文化包容意識」(6頁・9頁)、1991年「人文易与民族魂」(『吹沙二集』、84頁)、1995年「中国伝統文化的現代化与西方先進文化的中国化—1995年12月答広東『学術研究』編輯問」(『吹沙二集』、51頁)等。

(15)「中国伝統文化の現代化と西方先進文化の中国化—1995年12月答広東『学術研究』編輯問」(『吹沙二集』、43頁)。



武漢大学哲学系諸先生。右二：蕭蕙父老師、中央：筆者。1989年