Wm. Theodore de Bary 著　山口久和譯
朱子学と自由の傳統

The Liberal Tradition in China
(*Hong Kong: The Chinese University Press, 1983*)

木下鐵矢

譯者解説によれば、ドバリー氏は、現在米コロンビア大學教授、中國近世思想史を中心に日本思想史・朝鮮思想史を取り込んだ汎儒教圏思想史とも言うべきものを目指しておられる由である。原著は、一九八二年ホンコン中文大學（The Chinese University of Hong Kong）錢穆記念講座における講義（一―四）及び一九七九年十一月コロンビア大學公開講座における講義（五：終章）を基に、これに「序」と「注」を加えて成ったものである。論述の性格上、用語索引の必要を強く感じるが、これはない。

以下、先づこの書物に著わされているドバリー氏の研究について論評を行ない、後、山口氏の翻譯について言及したいと思う。このように、原著と翻譯についての論評を分けざるを得なかったのは、誠に殘念なことではあるが、山口氏の翻譯にはかなりの誤譯が含まれ、その譯文によりドバリー氏の研究の質を判斷するには、あまりに信頼を缺くと考えざるを得なかったからである。評者の責任上、このことの指摘は避けて通れない。ここでは、その一例だけを擧げ、この譯書の讀者に注意を促しておきたい。

原著一三頁に、朱熹『中庸章句』序よりの英譯引用が有る。漢字原文は、「及其（孟子）沒而遂失其傳焉。……然而尙幸此書之不泯、故程夫子兄弟者出、得有所考、以續夫千載不傳之緒」。英譯は次の如く丁寧で正確なものである。

.... but upon his demise the transmission was finally lost .... Fortunately, however, this text was not lost, and when the Masters Ch'eng, two brother, appeared [in the Sung] they had something to study in order to pick up the threads of what had not been transmitted for a thousand years.

ところが、山口氏譯七〇頁（傍點は木下）では、後半部は、

が、幸運にもこの書の意義は失われたわけではなかった。程先生兄弟が宋の世に現われるに及んで、道に就いて思索をめぐらせ、かくして數百年聞不傳の道統を繼承されたのである。

となっていて、特に傍點を附けた部分など、英文からの翻譯としても譯が分からない。

原著六〇頁、程頤「與方元寀手帖」（『近思錄』卷二、第十五條、茅星來『集註』による旨の原注有り）よりの英文引用。漢字原文は、「覬足下由經以求道。勉之又勉、異日見卓爾有立於前、然後不知手之舞足之蹈。不加勉而不能自止矣」。英譯はやはり、次の如く平明で適確である。

I hope you will seek the Way through the classics. If you make more and more effort, some day you will see something lofty before you. Unconsciously you will start dancing with your hands and your feet. Then even

without further effort you will not be able to keep yourself from going on.

最後の文は、「その時は、たとえより以上の努力をすることがなくても、あなたは進み行くことをやめることが出來ないだろう」と譯すべきだが、山口譯一七四頁は、

さらにさらにと、よりいっそうの努力を加えていかなければ、向上を維持することはできないでありましょう。

と全く逆になっている。"keep oneself from" の取り違いと覺しい。

もしこのような山口氏の譯文にのみ就いて、漢字原文と見比べ、ドバリー氏の漢字原典についての讀解能力さらに歐米の研究者の能力を判斷してしまうとするなら、それは誠に殘念な先入見をもたらすであろう。しかも、この種の誤譯は以上にとどまらず、かなりの數にのぼる。私が調べた限りでは、ドバリー氏の漢字原典からの英譯引用は大旨正確で平明であり、その讀解能力をはなはだしく疑がわせるものは少なかった。

ドバリー氏が本書において行なわれたのは、宋代以降の所謂「新—儒學者（Neo-Confucians）」が遺した資料の客觀的な檢討を通じて、新—儒教がそれ以前の傳統より引き承けながらも、よりモダンな、よりリベラルな方向へと發展させた潮流を、その特徴的、基本的な觀念（key concepts）の分析に照會しつつ、追跡し、描き出すということである。

取り擧げられた諸觀念がいかにも宋學等において特徴的で基礎的なものであること、それら諸觀念の分析及びそれら相互の關連性の分析が丁寧で目配りがいきとどいているところから、以上のような分析に基づいての、新—儒教の、まさに「新」である所以の性格への評定（第一講——第三講）、及び如此して形成され存在したと評定された「新しい傳統（本書の題名にいう "the liberal tradition in China"）」の展開と命運、その頂點と喪亡（第四・五講）の追跡と分析もまた、十分に說得力をもったものとなっている。ドバリー氏が、この潮流に含まれる新しい流れ、更にこの潮流そのものを、それとして評定される際に使用される "liberalism" "voluntarism" "individualism" といった言葉も、日本語譯の中で「自由主義」などと出て來ると獨特の強さをもって氣になるのであるが、英文の中ではそれ程の異和感はない。

今、山口譯に據りながら、その目次を擧げると次の如くであるが、これだけでも、以上述べたことの概要は知られ得るであろう。

序言

第一講　新儒學の誕生と「道統」の觀念

第二講　朱熹と自由主義教育

「爲己之學」（自分自身のための學問）

"Learning for the Sake of One's Self"

「克己復禮」（自己抑制と禮節への復歸）

"Subduing Oneself and Returning to Decorum"

『小學』の人倫說

Self and Person in the *Elementary Learning*

民衆教育

Popular Education

講學と自發性の尊重

Voluntarism and Dialogue in Higher Education
高等教育と博學の尊重
Higher Education as Broad Learning
第三講　新儒學の個人主義
新儒學の個人主義の諸觀念
The Vocabulary of Neo-Confucian Individualism
理想の個人としての聖人
The Sage as Ideal Self
「自任」と人間の義務
"Taking Responsibility Oneself"
「自得」と人間の主體性
"Getting It Oneself" (*tzu-te*)
第四講　明代の新儒學と黄宗羲の自由主義思想
第五講　現代中國と自由主義の限界

英文を併記した凡そ十項目中、六項目に、"(One) Self" という語が現われることからも伺えるように、本書で行なわれるドバリー氏の分析と評定という研究行爲の中心にあって、これらの分析と評定の具體的な形を形成しまた現に形成しているのは、まさに、この「自己(self)」という觀念であると言うことが出來るだろう。從って、それが現に爲し得るや否やは問わず、氏の研究をその中心において論評しようというのなら、氏の個々の實證の當否、更にそこで爲される "liberalism" "voluntarism" "individualism" などなどであるといった評定の當否或いはそのような用語を以て評定すること自體の當否を論評するだけでは、實は不十分なのである。必要なのは、この氏の研究の中心に形成力をもって存在している「自己(self)」の觀念にまで屆く論評を行なうことであるだろう。

以下、本書に著わされたドバリー氏の研究に感じた疑問を述べておきたい。

第一の疑問は、新—儒學の形成と繼承に對する佛教、就中禪家思想のもつ意義をどう秤量するのかという點についての疑問である。このことについてのドバリー氏の言及は、原著六五頁(譯一八二頁)、文化領域での活動の中に現われる、新—儒學者達の「個人主義」の時代的背景のうちの一つとして、「自己(self)という問題への佛教徒の專心によって廣がっていた一つの宗教的風潮の影響」が、極く簡單に觸れられている時に一度見られるだけである。しかし、新—儒學と禪家思想との關係は、氏の行なわれる「觀念」の分析の範圍内でも、より重要なものとして追跡され得るのではないだろうか。例えば、第一講で主題的に分析されている、「孟子以來とだえていた道統を繼ぐ」というテーマなど、その中心となる、テキストの繼承などといった外面的繼承ではなく、絶對的に個人的、内面的な洞見という事態によってのみ、その傳統の精髄は繼承されるのだという觀念は、宋以前の禪家文獻にこそ頻見するものではないだろうか。

氏は、第一講で「道統」「道學」の觀念を分析され、そこに、日々新たにして生々たる「道」の觀念、その「道」の途絶えていた傳統を再興するという「道統」の觀念、そして同時にそれが「民を新たにする」革新の考えでもあったことを指摘された。更に、例えば朱熹にとっては、「自己の更新(self-renewal)」こそが、より廣い範圍の人々の更新の基礎として誠に重要であると考えられ、そこよ

り、自己批判を行い自己改新を行なう、心の働きが決定的な重要性をもつ問題として、彼の中心的テーマであったのだとされる。そして氏は、このような論述の流れの中で、この「道統」の觀念と、『大學』に教えられている、心を正しくすることを通じて自己修養を行なうという方法」とが明瞭な關連をもって提示されている、朱熹『中庸章句』冒頭が引用する程頤の「此篇は乃ち孔門傳授の心法なり（"this work represents the system of the mind-and-heart as transmitted in the Confucian school."）」という一文に言及される。ところで氏は、この「心法」なる言葉については、本書では、「別のところで、この言葉が、十一、十二世紀の新—儒學者達の間でどのようにして用いられるようになったのかを論じたことがある。」（原著一八頁、譯七九、八〇頁）とのみ述べて簡單に濟しておられる。私が調べた限りでは、氏の著 *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart* (New York: Columbia University Press, 1981) の一二八——一三二頁に、この「心法」についての議論が見られる。それに就いて見てみるに、氏は、この「心法」なる語につき、新—儒教が佛教に起源をもつ觀念を採用したものだと考えるべき根據はないとされている（一三〇頁）。新—儒教では、この言葉は、「心の修養（mind-cultivation）」についての教育上の、また實踐上の「方法」、「體系」という意味であるが、一方、佛教での用語としては、それは全く異なった意味、或いは佛教に特殊な意味なのであるから、兩者は全く別ものとして考えられるべきだとされるのである。ところで、氏が、この語の佛教における意味を考えられる際に、依據されたのは、注によれば、諸橋轍次『大漢和辭典』と織田得能『佛教大辭典』との、それぞれの「心法」の項に見える釋義だけなのである。いづれにせよ、そこには、「色法」と「心法」という一切法の二分における「心法」のことだけが扱われていて、確かに全く、新—儒教でのそれとは異なる。しかし、言うまでもなく、これは誠に安易に過ぎる實證法であって、むしろ、氏の佛教や禪文獻に對する用意のなさを示すと言い得ようか。管見誠に貧弱ではあるが、例えば、唐宗密（七八〇——八四一）の『中華傳心地禪門師資承襲圖』の「然るに達磨は西來して、唯だ心法のみを傳えたり。故に自ら云えり、我が法は以心傳心、不立文字なり、と」という行文（筑摩書房「禪の語錄」9、鎌田茂雄氏譯注、二九六頁）、また同じく宗密の『圓覺經大疏鈔』卷一之下（續藏一—一四、二二三表下）の「故に古來皆な七祖の禪印を目して心地の法門と爲す」など多くの禪文獻に見える「心地法門」なる觀念などと、この「孔門傳授の心法」なる言い方とは全く無關係と考え得るのであろうか。

氏は、自らの研究方法が、「觀念史（the history of ideas）」の方法に從うことを、原著八頁（譯五七頁）で明言しておられる。ところで、この「觀念史」的研究の古典とされるアーサー・O・ラヴジョイの『存在の大いなる連鎖』（原刊一九三六、内藤健二譯、晶文社、一九七五）などに就いて見るに、この「觀念史」なる方法の中心は、「文學（史）」「哲學（史）」「科學（史）」などといった區分けを設定し、人間の知的活動の歷史を縱割りして、それぞれの領域内での「專門」的な研究の純粹化を行なう從來の方法に反對し、歷史に現われる個々の思想や知的活動の雜種性（諸觀念のモザイク的集合性）を前提として、そのような舊態たる區分けを横斷して行く諸觀念の軌跡を柔軟かつ大膽に追跡して行くことである。だ

とするならば、今我々が見たドバリー氏の研究の問題點は、實はより深いドバリー氏の方法上の姿勢への疑問にかかわって來るだろう。すなわち、「觀念史」の方法が、むしろここでは、單なる手法への傾斜を與えられ、新―儒教という思想傳統の圍い込みと、その內部的な、純化された發展經路の「發見」と「再構成」のための方法となっているのではないかという疑問が、ここには存在するのである。

第二の疑問は、ドバリー氏の論述の中で重要な役割を果している、新―儒學者達がよく使用する「自得」という語についての氏の理解に關するものである。この點、私には最後まで、何か釋然としない、澱のようなものがその底に殘った。

原著四五―四八頁は、この、新―儒學において特徵的な言葉の解說に費されている。氏は先づ、この言葉が、文字通りには、「獨りで自らのためにそれを得る（getting it by or for oneself）」ということだが、この言葉は、兩つの重要な意味合いで使用されると指摘する。一つは、何か自分のために眞なるものを學び或いは經驗し、そこから內面的滿足を得て來る（deriving inner satisfaction therefrom）という意味合いであり、"learned to one's satisfaction"「得心いくように學ぶ」、"self-contented"「自足した」、"self-possessed"「落ち着いた」と譯解できる。もう一方の意味合いは、次の一條で、孟子により言及されたが如き、「道を自らの內に得る乃至は見つけ出す」（getting or finding the Way in oneself）という、より深い意味を基礎とする。『孟子』の一條とは、離婁篇下の「孟子曰、君子深造之以道、欲其自得之也。自得之、則居之安；居之安、則資之深；資之深、則取之左右逢其源、故君子欲其自得之也」であるが、これを次の如く英譯して、氏は、「自得」のそのより深い意味の典據とされるのである。

> The noble man steeps himself in the Way because he wishes to 'get it' himself. When he gets it himself, he will be at ease with it. When he is at ease with it he can trust it deeply, ...（p. 45）

君子は自分自身を道にひたす、というのも、彼はそれ（道）をみづから得ることを望むからだ。……

この一條は、また、原著二二頁（譯九一頁）、新―儒學の學問觀の中心に有る、「己の爲の學」という觀念を論ずる文脈の中で、『近思錄』爲學大要篇第十四條の程頤の言葉「古の學者は己の爲にすとは、之を己に得んと欲する也（欲得之於己也）……」に、それを"'In ancient times one studied for the sake of oneself,' that is, Ch'eng said, to find it in oneself (*tzu-te* 自得)" と英譯して言及された際に、やはり、その "find it in oneself (*tzu-te* 自得)" の典據として、同じく引用されている。ただし、その英譯は、"'get it' himself" が "find it in himself" になっている（そこの注記によれば、英譯は、D. C. Lau, Mencius (London : Penguin, 1960) を利用したものだとされるが、今の部分はまさしくそのまま利用されている。ところで、後にも觸れるが、ドバリー氏が今の程頤の語「欲得之於己也」を「自得」として示されるのは、全く合點がいかない。注記によれば、茅星來『近思錄集註』《四庫善本叢書初編》卷二―十三葉裏とのみ指定しておられるが、それを見るに、やはり「欲得之於己也」に作っている。尙、この「得之於己」なる程氏の言い方は、今問題としている離婁下の一條に對する朱子注が、本文

の「自得之也」を「自然而得之於己也」と言い換えた際にそのまま活かされている)。

『孟子』の今の一條は、たしかに、以上見たような英譯が與えられる限り、有力な典據となって、「自得」を、それだけで、"getting or finding the Way in oneself" と譯解する可能性を與えるであろう。

『孟子』のこの一條の、以上のような英譯によって理解された意味は、非常に根づよく、ドバリー氏の、新—儒學についての特徴把握の、中心的な性格を形成しているらしく、本書の終章、第五講の、それも本書が擧げて論じて來たことの改めての意義付けが終わったあとに、すなわち、內容そのものとしては、まさに本書の全論述に幕がおりたそのあとに、その押えとして、自著 *The Unfolding of Neo-Confucianism* (New York: Columbia University Press, 1975) 三二頁から、回想的に自己引用される、その一節にも、次の如く、「自得」と今の『孟子』の一條への言及が現われるのである。

> The Chinese have thought of the Way (or Tao) as a growing process and an expanding force. At the same time, following Mencius, they have felt that this Way could not be real or genuine for them unless somehow they could find it within themselves, as something not external or foreign to their own essential nature. The unfortunate aspect of their modern experience ....
>
> 中國人は、「道」を一つの成長の過程、一つの膨張する力と考えて來た。と同時に、彼らは、孟子に從って、この「道」は、何か自分達自身の本質的な本性にとって外的でもなければ異質でもないものとして、いづれにもせよ自身の內にそれを見い出す(自得する)ことが出來ない限り、「道」は、彼らにとって、確かな、まごうことなきものではあり得ないだろうと感じて來た。……
>
> (原著一〇六頁、譯二八一頁)

ところで、私には、先づ、この『孟子』の一條が、全く何の說明もないままに、ここで "....steeps himself in the Way ...." と譯して示されていることに疑問がある。新—儒學內での「自得」の意味合いを考察するとするのなら、その重要な典據である『孟子』のこの一條についての理解も、朱熹などの注釋を十分に參照したものにしておく必要があろう。朱熹の、「造は詣る也。深く之に造るなる者は、進みて已まざるの意。道は則ち其の進爲の方也」「言ふこころは、君子の深く造るに務めて而して必ず其の道を以てする者は、其の持循する所有りて以て夫の默識心通するを俟ち自然にして之を己に得ん(自然而得之於己)ことを欲すれば也。自からに己に得ば(自得於己)……」という注釋、また、『朱子語類』卷五七にこの一條について記錄される「《以道》が《深造》の上にあるのがよい。つまり、《道》は道に造るやり方であり(道是造道之方法)、此れに循って進みに進んで已むことのないのが、つまり《深造之》である。このやり方でもって深く之に造る、というふうに言うのと同じである」という言葉に從えば、「深造之以道」を "steeps himself in the Way" とは、到底譯せないのである。朱熹に從って譯す必要は必ずしもないが、事柄から言って、檢討し言及しておくことは不可缺であろう。

また、氏が、「自得」という言葉が現われる資料として示されるものには、まさにその「自得」が現われる箇所にテキストの異同のある場合が二・三見られ、しかも氏自身は、本文中でも、注の中でもそのことに一切言及されないため、議論の信頼性を落してしまっている。先づ、既に指摘したが、原著一二頁（譯九一頁）、『近思錄』巻二—第十四條の程頤語中の「欲得之於己」を「自得」と示されている。原著四六—四七頁（譯一四六頁）、程頤よりの引用中、"do not get〔the Way〕for themselves〔*tzu-te*〕"と示されるが、注で指示される四部備要本『二程遺書』、四庫善本叢書初編本『近思錄集註』、共に「不見得」に作る。原著六〇頁（譯一七二頁）、『中庸或問』よりの引用、「近世漢籍叢刊思想三編」（京都、中文出版社、一九七六）所收本により、「有所自得」とされるが、「通志堂經解」所收『中庸纂疏』一一七葉には、「故能自有所得」に作る。

原著七九頁（譯二一九—二二〇頁）、王艮が、天が墜ちて來て人々をつぶすのを恐れて、自分が英雄的に天を支え上げている夢を見たことについて、「道を自身の内に見つけ出すこと（自得）の一實例（an example of "finding〔the Way in〕oneself"）」といった言い方をされているが、私にはその意味がよく分からない。

それにしても、一體何が、ここで最後まで、私に釋然としないものを殘すのだろうか。それはどうやら次のような具合であるらしい。すなわち、本書中に頻出する「自得」の英譯中でも、"find the Way in oneself"という譯解を手掛りとして考えてみるに、先づはこの中の"find"という言葉がその元凶であるようだ。原著四六頁、程頤からの引用中、「自求得之」を、"(the most refined of principles should) be sought and found in oneself"と氏が英譯されるところからするなら、すなわち、"seek"と"find"とがつらなるところからするなら、"find"を「見つけ出す」と譯してよいと考えられるが、この言葉には、最後まで、こちら側に「見つけ出す」探求者が居り、向う側には「見つけ出される」ものがある、という對立を、この言葉を使用する（發話し、聽取する）ものに前提的に強制し、形成する「力」が、嚴として存在する、そういう言葉なのである。この言葉の表わす行爲は、それがいかなる領域で爲されようとも、たとえそれが人間の内面へと自ら行なうものであったとしても、主觀者と客觀界、意志する者とされる者、能動者と受動者という對立項を存在させ、或いは前提とする。その意味で、まさしく所謂西歐言語の特質を示していると言い得よう。大雜把な言い方をするなら、創造者たる神と被造物とを嚴として區別し、人間と動物とを嚴として區別し、そして、「自己（Self）」と「世界（World）」、「物質」と「精神」といった二元的對立を先づはたてて ものをとらえ、考えていく、所謂西洋的思考の特質が、この"find"という言葉、そして"find it in oneself"という「行爲者」「行爲」「對象」「場所」を克明に分析した言い方のうちに、露呈し、働いていると言い得るのではないだろうか。

ところが、一方、例えば朱熹について言うなら、有名な『大學章句』格物補傳が、

是を以て大學の始の教えは、必ず學ぶ者をして凡そ天下の物に卽きて、其の已に知るの理に因りて益ます之を窮め、以て其の極に至るを求めざること莫から使む。力を用うるの久しくして

一旦豁然として貫通するに至れば、則ち衆物の表裏精粗、到らざるは無く、而して吾心の全體大用、明らかならざる無し矣。

此れを物格ると謂い、此れを知の至りと謂う也。

という如く、人間の「知る」という行爲が、質の異なる二つのものに分けられており、一つは、「窮め」、「其の極に至るを求め」、「力を用いる」、或る主體の意志のある、まさしく「行爲」と呼び得るものであるが、もう一つは、「到らざるは無く」「明らかならざる無し」と、いわば一種の完全なる「狀態」として、こちらから知らんとして向って行くのではなく、むしろ向うから現われて來るのを見るといったものである。その點後者は、非意志的とも呼びうるが、更に、そのような「知」の成立が、「久しくして一旦豁然として」と、主體的意志の計畫、時間とは獨立の、獨自の時間における「時」の到來として述べられており、その意味でも、非意志的なものである。しかも、この「知」こそが、完成した「知」であるとされるのである。そして、今の「格物補傳」を、先にも紹介した『孟子』離婁下の一條への朱熹の注釋に讀み合わせるなら、その基本的な類似は明瞭であろう。今一度、原文のままに紹介すると、「君子務於深造而必以其道者、欲其有持循、以俟夫默識心通、自然而得之於己也。……」である。これに、そこの注が引用する程子の「學は不言にして自得する者乃ち自得する也。安排布置すること有る者は皆な自得するに非ざる也。然れども、必ず心を潛め慮を積み、其の間に優游饜飫して、然る後に以て得ること有る可し。……」という言葉、更には、『朱子語類』卷五七に見える「之に造ることがますます深くなると、自然として之を得る。既に自からに之を得て自分のものにすると（自然而得之、既自得之而爲我有）……」などを讀み合わせれば、朱熹がどこに重點を置いているのかは明らかであろう。"find" という語は到底ここに當て得ないと私には思われる。

今一つ注意すべきは、"in oneself" という部分である。格物補傳によれば、朱熹は、「凡そ天下の物に卽きて……」「衆物の表裏精粗、到らざるは無く」と、むしろ決して、「自分自身の內に」という方向にだけ、その「知」を限っているのではない。ここには、ドバリー氏の研究行爲の中心に、恐らくは最も基本的な形成力をもった觀念として "self" の觀念が住まっていると先に述べたこと、更にまた、恐らくはその基盤として、"Self—World" という基本的な二分法の觀念が橫たわっているだろうということが思い併せられるべきであろう。

以上無辭をつらねた。遺漏の多かろうことはもとより、慣れない英文を辿ってのもの故、とんでもない誤解を犯しているやも知れぬ。ドバリー氏の原著は注を含めて凡てで一二二頁、決して大部であるとは言い得ぬものであるが、それまでに著わされている研究を背景に、取り擧げられた問題と素材は廣い範圍に涉り、しかも世界的に知られる錢穆記念講座に招かれるという名譽な機會に際會して、自らの研究の總合的論述をはかられたと覺しく、內容の密度は高い。

最初のつもりでは、山口氏の翻譯についても論及する豫定であったのだが、紙幅も迫ったので、最後に明らかな誤記等を指摘するにとどめたい。なお、山口氏の譯書は、原著を全譯したものに、この日本語版のためのドバリー氏の序文（日譯）、譯注、譯者解說、索引が附けられ、體裁としては、原著よりも充實したものとなってい

る。

附記　「東方」八〇號、一九八七年十一月、東方書店、二二―二三頁に、北海道大學佐藤錬太郎氏の本譯書についての書評が載せられている。

一三一頁一二行　一四→一三
一八四頁一三行　所學夫子之道者、足以自樂也→審自得者、失之而不懼
一八五頁一行　四一頁→六六頁四一條
二四三頁七行　三八裏（追加）
一三行　琬琰錄→琬琰續錄
二四六頁六行　原臣→原君

一九八七年五月　東京　平凡社
四六判　三二〇頁　二六〇〇圓

愛宕松男著
愛宕松男　東洋史學論集　第一卷

佐々木　達　夫

愛宕松男氏の著作集が刊行され始めた。全五卷という。それぞれの卷のタイトルは、第一卷「中國陶瓷産業史」、第二卷「中國社會文化史」、第三卷「キタイ・モンゴル史」、第四卷「元朝史」、第五卷「東西交渉史」である。ここでは、中國の窯業史に關する論文を集めた第一卷を紹介したい。

第一卷「中國陶瓷産業史」は二部に分かれる。第一部は「古代・中世陶瓷史」で、中國陶磁器の概觀を行い、陶磁器の流通形態を述べ、續いて唐代の陶磁器に關する論文五篇が配列される。第二部は「宋代瓷器産業史」で宋代窯業史に關する論文と、陶磁器の輸送についての論文計八編が並ぶ。中國の陶磁器が、大量に質のよい製品を生産し、各階層に使用され始めた時代の社會と文化を、陶磁器を通して見た論考といえる。とくに、陶磁器の流通形態、生産組織、産業税を取り上げた、他の追隨を許さない雄篇が並ぶ。以下、各論文のタイトルを擧げ、簡單な内容紹介を行いながら、感想等を記したいと思う。便宜上、論文に1から15の通し番號を附け、タイトルの次に初出年と、本書内の頁數を記した。

1　「中國陶瓷史序説」（一九七五年發表の9論文一節に加筆、