

Title	点・線・面--六十述学
Author(s)	周, 桂鈿; 伊藤, 円
Citation	中国思想史研究 = JOURNAL of HISTORY OF CHINESE THOUGHT (2004), 27: 1-16
Issue Date	2004-12-25
URL	<a href="https://doi.org/10.14989/234423">https://doi.org/10.14989/234423</a>
Right	
Type	Departmental Bulletin Paper
Textversion	publisher

## 点・線・面―六十述学

周 桂鈿著  
伊藤 円訳

私は数年前に一篇の論文「我的宇宙観」を、『中国社会科学院学报』誌上に発表した。当時はただ宇宙観について、宇は空間であり、宙は時間であるという、新しい解釈を立てたに過ぎない。宇という空間は世界各国、すなわち地理と考えることが出来る。宙という時間は人類の発展史、すなわち歴史と考えることが出来る。宇宙観をどのように考えるか？二者を結合し、世界歴史の広い視野によって一切の事物を精察すること、これが宇宙観である。一時代、一地域から事物を觀察すると、どうしてもひどく限定的になる。ただ広い視野から觀察することが、莊子流にいえば、それは道をもって天下を見るということであるが、比較的偏った見方を少なくさせたい。私のこの宇宙観の解釈という一問題についての研究の道のりは、やはり莊子についての評価から始まったことである。

ある一点を突破し、二つの道筋を引き出し、局面を開拓する。これが私の研究の道のりの概観である。どうしてこの問題を提起するのか。何を根拠として提起したのか、またどのように分析研究するか。最後はどのように

して結論を出すか。結論とは何であるか。これらを総ずるに、ここで説きたいのは研究し探索する過程である。以下にいくつかの問題に分けて述べる。叙述を完備したものにするために、以前に発表した文章の中で述べた内容を重複して述べざるを得なかったが、それは多くの読者が私の過去に発表した文章を目にしたことがないかも知れないからである。

## 一、基礎を定める：『論衡』から研究を始める

一九七八年研究生に合格し、私は『論衡』を研究対象として選んだ。修士論文の出版時、書名は『王充哲学思想新探』であり、河北人民出版社から一九八三年に出版された。当時私はなお二組の対概念すなわち唯物主義と唯心主義、弁証法と形而上学とを使つて、王充の哲学を研究していた。学术界で流行していた学説は、王充の宇宙観は唯物主義的気一元論あるいは元気一元論である、というものであつた。私は王充の哲学が唯物主義的であることには同意するが、気一元論あるいは元気一元論であることには同意しかねる。なぜなら王充の思想中で気あるいは元気は宇宙の究極的根源ではまったくなく、宇宙の究極的根源は天地だからである。王充は天地とは二つの巨大な固体であつて、それは本来的に（宇宙のはじめから）存在しており、天地は絶え間なく種々の気を放出して、これらの気には清濁の差、陰陽の別があり、それぞれ天地から分かれて出てきて、相互に結合して天地間の万物を生産すると考えている。天地が気を通して万物を生産しているのである。王充の宇宙論のモデル

はおそらくこのようになるはずだ。

天地↓気↓万物

あるいはこのようになる。

天体↓天氣（清んだ陽氣）

陰陽之氣↓万物（人を含む）

地体↓地氣（濁った陰氣）

気とは総称であり、元氣は氣の一種で比較的精微なものであり、生命の物質的基礎である。精氣もまた一種の特殊な氣であり、元氣に比べて更に高等な種類の氣であり、これは人間の精神の物質的基礎である。瑞氣は精氣に比べて更に高等であり、瑞物と聖人との物質的基礎である。万物の性質の違いを、王充は全て氣の違いによって説明する。したがって、彼が説くところの氣は非常に複雑なものであり、また物質を説明するための符号ということができる。

学术界の幾多の学者が、王充の哲学と董仲舒の哲学とは真つ向から対立するものと考えている。私は王充の哲学を研究する過程で、すでに董仲舒の哲学の研究をも始めていた。董仲舒の哲学は当時の社会の現実から出発して、終わりもやはり社会の現実へと帰結する。彼の哲学体系は天人感応の理論形式によつて論述されるが、その内容はやはり当時の社会政治に奉仕するものであり、明確な目的を持ったものである。したがって、私は「形式は唯心的、内容は唯物的」の言葉をもつて董仲舒の哲学を評価した。たとえ、依然として董仲舒の哲学が唯心主義的であることを肯定したとしても、マルクス主義哲学者のヘーゲル哲学への評価と同様に、彼の唯心主義的な

哲学体系の中に唯物主義的な部分と弁証法の合理的核心が包含されていることを肯定する。研究の過程で中国哲学が元来有していたたくさんの概念と範疇を使っていたとはいえ、結局のところはやはり二組の対立概念を用いて中国哲学を研究するという古い理論形式から離脱することはなかった。

総じて、およそ前世紀八十年代の十年間には、私の研究の基本は依然として唯物主義と唯心主義、弁証法と形而上学という二組の強固な対立概念の枠組内に収まってしまっており、時に新たな発見がありはしたけれど、大きな理論的飛躍には至らなかった。この時期は多くの書を読み、多くの問題を研究し、後の研究のために基礎を築く時期であった。

つまりは、王充の『論衡』という一地点から着手して研究を始め、突破口を得て、學術の領域へと歩を進めたというわけである。王充の天を論ずる内容は豊富で、一方で天人感応説を否定しつつ、また別の一方で天文学的問題の検討に参預している。そのことから私は中国古代天文学の研究へと進み、『天地奥秘的探索歷程』（一九八八年）と『中国古人論天』（一九九一年）を著した。王充の研究から、転じて董仲舒の研究へ入り、『董学探微』（一九八九年）を著した。董仲舒の哲学は大一統論を中心とし、天人感応と儒術の独尊に重点を置き、求善的政治哲学を形成している。中国の伝統科学と中国の伝統政治哲学とが、私が研究の中で重大な関心を注ぐ二つの手がかりとなったのである。

## 二、問題の発現…『莊子』に対するかけ離れた評価

大学に上がるころ、莊子について知っていることといえば、唯心主義哲学者で、反面人物であるということだ。後に魯迅、顧頡剛、聞一多等の優秀な学者が莊子について論ずるとき、非常に高い評価を与えていることを目にした。また張岱年、馮契等の老先生が自身の莊子に対する高い評価を述べているのを耳にした。私の先の觀念とは同じでない、いや同じで無いどころか、まるで反対であった。私はあらゆる教科書をかき集めてもう一度調べてみたが、すべて莊子を批判するものであった。ひいては優秀な学友と談論している時に、彼等もやはり莊子を唯心主義者で、否定すべきだが、その中に一点の合理的核心が含まれていると考えていた。それはやはりマルクス主義者のヘーゲル唯心哲学への評価である。莊子への評価がこのように非常にかけ離れている事に気づき、そこで問題に気づいた。哲学を研究する人について言えば、問題を見いだすことはとても大きな収穫である。問題を提起することは、すなわちその半分を解決したことに等しい、といわれるように。張岱年先生が言うには、莊子が提示した問題は多く、かつ深刻であり、それはつまり彼の知的レベルは漢代人が到達できなかったものであることを明らかにしているのだと。聞一多は、後代の学者の文章で莊子を超えるものはない、と考えている。この問題はいかに理解したらよいのだろうか。いうまでもなく、これはある個人の特異な誤りではなく、学界全体の共通認識である。したがって、私がまず思い至ったのは思考モデルの違いということであり、これによってこの種の現象を理解しようとして企てた。このことについてはまた王樹人教授のエピソードを聞いたことに啓示を受けた。彼が話すには、彼は高級訪問学者としてドイツへ行き、帰国後、すぐに自分でも比較的上出来と思える中国画を一幅描き上げ、綺麗に表装して、人に頼んでドイツで彼を指導してくれた教授へ贈り、感謝の意を表し

た。二年後、彼は再びドイツへ出向くこととなり、当然のこと、その尊敬する指導教授に会いに出かけた。その教授の家に行き、自分の絵を目にして、驚いたことには、画軸の上下が切り取られて、中間部分だけがガラスケースにはめ込まれていたのである。中国絵画における空白部分が表現している美的情趣というものが、全く失われてしまっていたのだ。これと同じ道理で、中国の荘子の哲学は、西洋の理論モデルを用いて裁断されてしまつて以降は、深淵で、特色のある哲学的な味わいを失ってしまったているのだ。したがって、高水準の荘子の哲学は完全に破壊されてしまい、精髓はみえなくなり、ただちよつとしたばらばらな残片が残るばかりで、一般の人々にはそこから価値を見いだし理解する術はないのだ。それはあたかも、普通の人が出土した秦漢のレンガや瓦破片からいかなる考古学的価値も見いだし得ないのと同じである。いま、日本の京都新聞では毎日一つの漢字の書法が取り上げられ、解説がついているが、いつもある一画がこの漢字の中で表現している特別な味わいについて説明してる。解説者のレベルはとても高いが、しかし実際は一幅の書は、それ全体が一個の芸術表現であり、一つの文字を取り出すことは、それがいかに整つた一文字であつたとしても、もはやその一幅全体の芸術的表現を持ち合わせてはいない。もしも漢字の一筆一画を取り出してきて、漢字全体から切り離し、鑑賞したとしたら、それは（一幅の書から一文字を取り出して鑑賞した時に比べて）いつそう本来からはずれたものであることは言うまでもない。たとえ、書聖の神品と称されるような作品の中から一画を取りだしたとしても、観衆はこれを漢字とは認識しないかも知れない。まして、芸術的な価値などあるうか。ボクシングのチャンピオンの身体的価値は大変に高いが、しかし、チャンプの手の指一本を切り取つて売つたとて、いくらにもなるまい。玉の彫刻でできた一体の送水観音は、百萬元にも値する。もしも送水の花瓶の口がかけていたならば、価格は半分以下に下が

つてしまふにちがいない。そしてその欠け落ちた花瓶の口のかげらにはおそらくほとんど値打ちがないであろう。なぜなのか。それが芸術品の価格基準だからである。一人の思想家あるいは哲學家の思想体系についても、同じ事であつて、思想のある断片がいくばくかの人を啓発することができたとしても、その思想全体の体系的な価値を体现するには不十分なのである。だから、思想家の著作の中からいくつかの語句を取りだしてきて、生かじりのまま、すぐに断定的な結論——これは唯心主義的、あれは唯物主義的、これは弁証法的、あれは形而上学的、というような——を下すことをやたら好むような研究者がいるのだが、これは最も前途のないやり方である。たとえ大権威であつたとしても、このようなやり方では、人を信服させる事はできない。

私は一九九〇年に香港で『法言』雑誌第二卷第二期に「褒貶（へいけん）（しやうし）議」を發表したが、これは『莊子』への褒貶現象をもとに、中国と西洋の哲学の差異という問題を提起し、かつ簡単な解説をしたものである。後に私は日本の学者も私と似たような観点を持つてゐることを知つた。

日本、京都学派の中国哲學者である小島祐馬も、中国の古典の中から西洋の哲学と類似した言葉を取りだしてきて、それらを寄せ集めて中国哲学を構成するような中国哲学研究は良い思考方法ではないと考えていた。なぜならそのようなやり方は中国思想の体系的な完全性を破壊し、中国思想の神髓を把握しがたくさせているからである。ただし、小島祐馬は中国には「思想」のみがあり、西洋のいわゆる「哲学」は存在しないと考えていた。したがつて、彼が学生に対して行つた講義は「思想史」であつて、「哲学史」ではなく、彼が著した論文は、彼が世を去つた後に集成編纂されているが、その書名には、『中国の社会思想』（一九六七年）と『中国思想史』（一九六八年）と題されている。彼は、この「思想」なるものを西洋のそれとは異なつた一種の「哲学」であると思



なそうとはしなかった。十年後の一九七六年、彼の学生であった坂出祥伸（訳者注：著者はこのように述べているが、坂出氏は小島の直接の弟子ではない）は日本の中国哲学研究が確立された当時を振り返り、小島祐馬がその確立に根本的な役割を果たし、重大なる貢献をしたと考えた。三十年後の一九九七年、坂出祥伸教授は清華大学国際漢学研究所主催の『二十世紀国際漢学及び其の中国に対する影響』国際研討会において発表された学術報告で、改めてその観点を提示された。日本の東洋学、中国学、中国哲学は、みな小島祐馬の影響を受けている。これらの学問の創立の過程には、みな小島祐馬の功績がある。ここで、坂出祥伸教授は小島祐馬先生がいうところは中国思想は、すなわち中国哲学であり、ただ西洋のそれは自然を重視し、自然を研究する哲学であり、こちらは社会を重視し、社会を研究する哲学であるところが違うだけなのだと考えられたのである。

### 三、中西哲学の差異

八十年代、中国の学术界は中国と西洋の文化的差異について熱心に議論していた。多くの論点が総括として提出された。十箇条のものあれば、八箇条のものあり、大変細かく分析されたものもあれば、大変上手にまとめられたものもあつた。多種多様で、各々独自のやり方があつたが、中には大概の人々が共通して認識しているものがあつた。例えば、中国は総合的、西洋は分析的、中国は曖昧、西洋は精密、中国は巨視的、西洋は微視的、中国では倫理道德を重視し、西洋では科学知識を重視する、中国では全体を重視し、西洋では個体を重視する、中

国では個人が国家に服従することを強調し、西洋では個性の自由な開放が強調される、中国では家庭という觀念が重視されて、孝が説かれ、西洋では個人主義が主張されて、孝を説かない、中国では老人を尊敬し、老人を尊敬することと幼い者を愛護することをともに主張するが、西洋、特にアメリカでは、幼い者を愛護するだけで老人を尊敬しない、これは子どもの天国であり、老人の墓場だ云々…。

一九九一年、私は町田三郎教授の招きに応じ、日本の九州大学へ出向き講義を行ったが、その講義題目は『中国哲学之我見』（一九九一年十月、九州大学『中国哲学論集』誌上に発表した）であった。当時私は中国哲学のいくつかの特徴について講義したが、それは当時流行していた中国と西洋の文化的差異に関する見解に基づいており、中国哲学は豊富で、深淵で、曖昧とし、総合的、全体的、巨視的等々と述べた。こうした特徴について述べたが、それでも中国哲学の体系あるいはモデルは、西洋と何が違っているのかを説明する手だてが無かった。なぜなら西洋の哲学もまた豊富であり、深淵であるからである。西洋の哲学は比較的自然現象を研究することに重点を置き、自然を認識し、自然を改造し、人類に幸福をもたらすことを強調する。中国の哲学は比較的社会現象に重点を置き、人間関係を研究し、国を治め国家を平和にすることを責務としている。前者は自然科学と結びつき、後者は社会科学と結びつく。哲学とは両者を概括し総括するものであるはずで、したがって、中国と西洋の哲学はそれぞれに偏重するところがあるといえることができる。が、何を重視しているか、それはモデルを提示してくれるものではない。中国と西洋の哲学の違いについて認識しても、まだ概括してモデルを提示しておらず、まだ真に体系の違いの實質を指摘していない。

この当時、私はしょっちゅう中国には哲学は有りや無しやの論争について耳にしていた。西洋哲学を学んだ人

は常に中国には哲学はないと述べている。しかし、胡適や馮友蘭は西洋で哲学を学んできた名哲学者ではないのか。彼等はみな『中国哲学史』といった類の著作を著しており、もしも中国に哲学がないのだとしたら、彼等はどんな『中国哲学史』を書いたというのであろうか。西洋哲学は哲学であり、東洋哲学もまた哲学なのである。それはあたかも人種と同じように――白人種も人間であり、黒人種も人間であり、黄色人種もまた人間である。人は食物を取らなければならない、パンも食物であるし、ご飯も食物であるし、寿司も食物である。西洋人はナイフとフォークを使って食事をし、ナイフとフォークは食器である。中国人は箸を使って食事をし、箸もまた食器である。白人種は人間で、その他の有色人種は人間ではないと言うことはできないし、パンは食物だが、ご飯は食物ではないということもできない。また、ナイフとフォークは食器で、箸は食器ではないということもできない。有無の差異ではなく、ただ形式が違うだけのことなのだ。西洋の哲学には第一章第一節、第一章第二節……第何章第何節とあり、完備した体系を形成している。しかし中国の『論語』は別々の篇があるとはいえ、各篇の間には論理的関係が無く、語録や雑感といった性格の記録であるのみで、体系をなしていないと言う人がいる。私は中国哲学もやはり体系を持つていると考えている。それは外在的な形式という体系ではなく、内在的な思想体系である。例えば儒家思想は言うまでもなく体系を持つているものであり、しかもそれは幾千年もの歴史の中で徐々に形成され、不断に発展し、日々豊富さを増してきた膨大な体系なのである。歴代の大儒はこの思想体系の発展にみな重要な貢献をしてきた。例えば仁義道徳、三達徳、三綱五常、三綱要八条目、八徳等々、みなこれは異なつた時代の儒家思想の新しい概括、新しい総括である。

#### 四、西洋のモデルからの脱却、新たな哲学の定義

私たちが過去に学んだ哲学の定義はこうである。「哲学とは世界観の学問である。」「哲学とは自然科学と社会科学の概括と総括である。」いわゆる世界観とは、すなわち世界についての全体的な見方で、これは自然科学の知識と社会科学の知識とを総合した理論体系である。当時哲学といわれていたのはマルクス主義哲学のことで、他の哲学体系全てがいわれているようなものであつたわけではない。胡適は次のように述べている。「哲学の定義はこれまで一定のものがなかつた」と。彼が哲学に与えた定義はこうである。「およそ人生に必要な問題を研究し、根本から考え、根本的な解決を尋ね求める、このような学問を、哲学と呼ぶのである」と。(『中国哲学史大綱』一九一九年) 馮友蘭先生は次のように考えておられる。「哲学の内容は人類の精神の反省である」、「その作用は人類の理論的思考を鍛錬し発展させ、人類の精神の境界を豊かにし発展させる」と。(『中国哲学史新編』一九八〇年修訂本、一九八二年第三版) 哲学は分類が可能なもので、胡適は哲学をいくつもの類に分けている。宇宙論哲学あり、知識論哲学あり、人生哲学(倫理学)、教育哲学、政治哲学、宗教哲学など。張岱年は哲学を宇宙論、人生論、方法論の三つの大きな塊に分けた。またたくさん分類法が考えられる。中国哲学の発展の歴史について、胡適は三皇五帝からではなく、春秋時代後期の老子と孔子から説き起こしている。彼は当初三冊の書を著す計画で、先秦を第一冊すなわち上冊としたが、結果的には後の二冊はその生涯の終点までに書き上げることができなかった。馮友蘭は完結した二冊本の『中国哲学史』(一九三四年)を書き上げ、彼は中国哲学史を

大きく二つの段階に分けようとした。先秦諸子の時代と漢以後の経学の時代である。経学の時代はまたいくつかの段階に分かれる。日本の学者小島祐馬と重沢俊郎の中国哲学史の時代区分は基本的に馮友蘭の分期方法を採用している。これより以前、梁啓超の中国の學術についての分期方法は、先秦諸子、兩漢經学、魏晉玄学、隋唐仏教、宋明理学と清代考証学である。二十世紀後半の中国哲学史界は基本的にこの種の分期法を採用して教材を作成し、馮友蘭の分期方法は用いなかった。張岱年の『中国哲学大綱』（一九五八年、一九八二年新版）は時代区分をせず、中国哲学を一つの総体として研究しようとした。私は哲学の發展は時代区分できるものであるが、また区分できないものでもあると考える。より詳しく区分することもできるし、またもう少し大きく区分してもよい。これらはみな中国哲学の定性研究と全体の把握には影響しない。

中国哲学の時代区分の問題について、私は王朝によつて区分するのではなく、哲学自体の發展によつて区分する。先秦期は、諸子百家が争鳴し、道術が天下によつて分断された時代、すなわち分の時代である。秦漢は先秦の學術を総合する合の時代であり、『呂氏春秋』『淮南子』が典型的代表的著作である。人物では董仲舒を典型的代表とする。董仲舒は大儒であり、彼は漢代新儒家の代表といふことができる。彼は墨家の兼愛思想、法家の法治思想から名家の名実思想に及ぶまで同時に吸収し、それだけではなく卓越した陰陽五行思想を説いた。これは先秦儒家は基本的には説かなかつた内容であるが、彼は天人感應思想と結びつけて陰陽五行思想を大いに喧伝したのである。孔子は人の道の基本的原則を提示したが、孟子は王道の理論を理想化しすぎ、實際に実行するには難しかつた。荀子は礼を尊び法を重んじ、これは比較的現実的で実践が可能であつた。ただし彼は最高の統治者である天子の權力を制約する事という問題について解決法をもたず、秦王朝の速やかな滅亡はまさにこの皇帝権

力が無限に膨張し、あるべき制限を受けなかつたことが招いた必然的結果である。董仲舒は先秦諸子を総合していくと同時に、歴史と現実の問題を真剣に研究し、社会の動乱は上下の不調和によつて生まれると考えた。下級の地方政權すなわち各国の諸侯王達は独立をおもい、自らそれを行なおうとし、甚だしきは中央政權を狙つていた。これは周末の諸侯が周の天子を離れ、各々独立し、のちに戦国乱世へと突入していつた歴史的教訓と、呉楚七国の乱の現実的教訓が結びついて引き出された結論である。董仲舒は大一統を強調したが、一方では、下層部分安定した後でも、上層部分でも、正しい政治を行い、真に民を本と考え、自己の欲望は適度に制限することができなければ、やはり必ず天下の大乱を引き起こしてしまうと考えた。これは秦王朝の速やかな滅亡が与えた最も重要な教訓である。董仲舒が「民を屈して君を伸べ、君を屈して天を伸ぶ（屈民而伸君、屈君而伸天）」の二大原則を提示したのは、上下階級、主として君臣関係と君民関係を協調させることに目的があつた。ここから見いだすことができる彼の理想とする社会とはおそらく「君 君たり、臣 臣たり（君君、臣臣）」であり、君子は君子らしくし、高い教養を身につけ、仁義を施し、正心誠意、身を正しくして規範を示す。官職に当たるものは官吏らしくし、君子に忠誠をつくし民を慈しみ、私利を貪ることなくして、社会全体の構造が良好に循環する。人民については董仲舒は何の要求も出さず、彼等を「瞑（訳者注：『春秋繁露』深察名號篇に「民之為言、固猶瞑也」とある）」睡眠中でまだ覚醒していない状態と考えている。現在現代的な視点から古代の理論を批判することを好んで、董仲舒が人民を軽視し、人民の無知を侮蔑しているというひとがいる。董仲舒は人民とは上天が生じたものと考えており、あらゆる君臣はみな人民を愛護し、人民のために奉仕し、人民が好むことをしなければならぬと考えている。人民の願いに背けば、その者は天の意志に背いたことになり、上天の懲罰を受ける。

これはまさに賈誼が述べた民本思想の神秘化であり、天の權威を用いて民本思想を強化したのである。これは先秦儒家たちが説いてきたことであるが、董仲舒その人にいたって再び明確になり得たのである。後世の学者はさらに多く董仲舒の天人感応思想の中に民本思想を見いだしている。清代の皇帝に至るまで、天壇で天を祭る時に、祈念する最大のことは「風雨順調、国民安泰」なのである。董仲舒が総合した思想は、後代の伝統的思想の基礎となったのだ。

東漢後期、政治は乱れ、統治思想は崩壊し、加えて仏教が伝来し、民間宗教が興起し、道教が生まれ、全体として社会思想には新たな混乱状況が出現した。以後は儒仏道の三教争立時代となり、政權は統一されたが、思想は統一されなかつた。しかし政治機構の運用は、相変わらず儒家の提唱した規則によつていた。仏教には行政のモデルを提供する手だてが無く、道教もまた政權を設計する策はもたなかつたからである。したがつて東漢末から、三国兩晋南北朝を経て、隋唐に至るまでは、思想の基本は分の時代に属している。北宋以後、思想界は再度儒学に統一され、宋から明清時代に至るまでの合の時代を形成した。清末以後、西洋の思想が軍艦と供に大量に流入して、中国伝統思想と衝突し、再び激しく争う分の時代を形成した。中国伝統思想は分と合の繰り返しの中で発展し、「合久しければ必ず分れ、分久しければ必ず合す（訳者注：『三国志演義』冒頭の語「説話天下大勢、分久必合、合久必分」による）」であるといえる。

誰でも哲学に定義を与えることができるからには、それなら、私たちはどうして自身の理解に基づいて、哲学に定義を与えてはいけないことがあるのか。胡適は人生に切要な問題を研究する学問が哲学だと述べた。人生に切要な問題とはなにか。各人がみな自分なりの理解を持っている。哲学は分類することができるもので、唯物主

義もあれば、唯心主義もあり、さらには二元論もある。哲学には宇宙論も、知識論もあるし、さらに教育哲学、政治哲学、宗教哲学に科学哲学、言語哲学等々もある。それならば、私たちはこのやり方に準じて、哲学の分類をしよう。私が思うに、人生に最も切要な問題とは真善美の追究であり、根本的に真善美の理論的問題を探究することから、異なつた哲学思想体系が形成されるのだ。そこで、私たちは哲学を求真哲学、求善哲学および求美哲学に分類することができる。

私たちのこのような哲学の定義と分類がもし成立するならば、続けてより深く私たちの研究作業へと入ることができる。私たちは西洋の哲学は求真哲学が主流であることをたいへん容易に見いだす。科学研究の成果を重視し、論理と推論を重んじ、自然現象についての研究と探索を重視し、宇宙の究極的な本源を知ることが研究の最高の目標であると考ええる。このような哲学は「科学哲学」あるいは「宇宙論哲学」と呼ぶことができる。西洋にも求善哲学と求美哲学が存在するけれども、それは主流ではない。中国哲学は求善哲学を主流とし、倫理道德を重んじ、社会現象についての研究を重視し、歴史と現実の経験的教訓を総合し、社会を治める究極の原則―人道を探索し、治国平天下を最高の目標とする。このような哲学は「政治哲学」あるいは「歴史哲学」と呼ぶことができる。中国にもまた求真哲学と求美哲学があるが、それは主流ではない。このように、私たちは筋道立てて中国哲学と西洋哲学との異なつたモデル（模式）（範式）と云う人もあるが、模と範は同じであり、名は異なるが実は同じである）を理解することができる。過去、私も中国と西洋の哲学のモデルが異なることを説き、両者を混同することはしなかつたけれども、ただいわゆるモデルをまだ具体化はできていなかった。今や、いわゆるモデルが比較的はつきりとしてきた。真善美をもって哲学に分類を与え、哲学の新しいモデルを打ち立て、中国と



西洋の哲学の差異の問題を解決することができ、その上各種の哲学間から長所を取って短所を補わなければならないという問題も説明できる。この問題の明確化は、異なる哲学それぞれの特徴を全体的に把握することができ、理論の上で正確な説明を与えられる。この一研究は新たな局面を出現させた。すなわち中国哲学と西洋哲学が関心を持つ問題は異なっていて、大変大きな差があるが、高低の差別はないということである。中国伝統哲学は善の政治哲学を主流とし、西洋伝統哲学は求真の科学哲学を主流としている。科学哲学は宇宙の本源の問題を探求するからこそ、唯物主義と唯心主義という異なった陣営がある。しかし求善の政治哲学にはこのような種類の問題はない。したがって、中国伝統哲学主流派に唯物主義あるいは唯心主義の帽子を被せるのは適当ではない。過去に孔子、孟子、董仲舒、朱熹、王陽明といった政治哲學家達はみな唯心主義哲學家と決めつけられたが、それは適当ではないのだ。