

近代「中国哲学」の起源

桑 兵
(村上 衛 訳)

は じ め に	143
I 「東洋哲学」と「支那哲学」	144
II 西洋の哲学と中国固有の学問	152
III 「中国哲学」の方向性	159

は じ め に

古代中国に哲学があったのか否か、またそもそも「中国哲学」とは何なのかという問題は、すでに中国人を1世紀あまりも悩まし続けており、いまなお、依然として議論が続いている。その議論がなされる範囲は海外にまで広がりを見せ、これに関する国内外の学者の研究も非常に多い⁽¹⁾。しかし、実のところこの問題は、「哲学」あるいは「中国哲学」がどのようにして中国に入ってきたのかという問題の先にある問題であるのだから、これを知る鍵は近代の「哲学」および「中国哲学」が如何に出現し、発展していったのかを考察することにある。この点についてみると、近年、史料の発掘・整理と史実の修正・整理はいずれも長足の進歩を遂げた。ただし、この問題そのものに関しては、鍵となる部分についての史料・史実に大きな欠落がなお存在しており、そのため未だ議論され尽くしていない領域が多く残されている。そこで本論では、紙幅に限りがあることを考慮し、これまでの研究があまり取り上げてこなかった、「中国哲学」の創成、中国人の「哲学」および「中国哲学」の受容、中国人の「中国哲学」についての批判という3つの側面に重点をおいて検討したい。

I 「東洋哲学」と「支那哲学」

「哲学」という語は、日本の明治期の思想家西周がその発明に寄与したことは研究者の間ではすでに知られており、さらに二つの点が指摘されている。

第一に、西周の「哲学」は西洋を指すのみで、もともと東洋を含んでいなかった。王国維が「哲学」と称したのは、自然科学の「理学」という語を避けるためであった。しかし、当時の日本では「理学」もまた“philosophy”の訳語であり、自然科学のみを指す語ではなかった。西周は哲学を「諸学の上たる学 (the science of science)」と定義しており、この「哲学」は全ての分野の学問を指し、自然科学だけを指すものではなかったし、また西周は「哲学」のみを“philosophy”の唯一の訳語として、「理学」を退けたわけでもなかった。ある学者は次のように述べている。「明六社」の主要メンバーであった西周は“philosophy”の定訳を「哲学」とし、「理学」という〔古来からの〕語を援用しようとしなかったが、これは伝統的な「国学」や儒学などの中国本土の学問を区別するためであった。それまでの「蘭学」の「東洋道德、西洋芸術」といった文化受容のモデルを打破し、西学に対する狭隘な理解という伝統的な姿勢を是正するため、西周は特に西洋の学問の全体性と完全性を強調したのである。こうして、「哲学」は一種の総合的な形式を有するものとなり、東洋の学問と全面的に対応するものとなった。当時の日本の啓蒙思想家は伝統的な学術を「虚学」とし、西洋の哲学を「実学」としていた。「哲学」に対する理解と訳語の決定は、そうした伝統的な儒学に対する嫌悪と批判、そして欧州流のスタイルに対する敬慕と渴望を反映したものであった⁽²⁾。

第二に、西周は1870年には早くも「哲学」という訳語を提起していたとはいえ、それはただ講義の際に使用したのみであり、学生の筆記した講義録『百学連環』は西の生前には未発表であった。同時期のその他の思想家はおおむね「理学」を訳語として用い、西周本人もまたそれを認めていた。1870年代に「哲学」という語はすでに新聞・雑誌や講演の中に現れてはいたが、1880年代初頭に井上哲次郎が『哲学字彙』を編纂した際、西周の翻訳した多くの西洋哲学用語が採用され、それによってようやく「哲学」は日本の学术界で普遍的に用いられる訳語となった。かくして「理学」は遂に哲学と完全に決別し、もっぱら自然科学の各専門分野をさして用いられるようになったのである。

この二つの点は、「中国哲学」の起源と非常に密接な関係を持ち、また同時に古代中国における「哲学」の有無を理解する鍵となる。「哲学」は西周が“philosophy”に対応する訳語として用いた語であるが、実際にはいかなる言語でも正確な対訳はほとんど不可能である。そしてさらに重要なのは、いかなる訳語を使用するかは、所属する文化と時代の影

響や制約を受けるということである。もし西周の「哲学」が西洋の学問の全体とその特質および東洋の学問との相違をはっきりと示すためであったなら、その「哲学」の一語はそれ自体が東洋の学問に対する排他性をもっていることになる。あるいは、少なくとも西周の本意では、東洋の学問は「哲学」の範疇に含まれなかったことになろう。東西の学術の差違について、西周らはすでに明確な意識をもっていた。1877年に西周は東京大学法理文学部で行った講演で、日本の学問の来源の大半は中国で、それをひたすら模倣したものであるとし、「哲学上の見解」を含む西洋の学術に対してもこの種の態度をとっていると批判した。そして、彼の後進の者が、その源を探究して精緻にし、新しい理を創出するようにと呼びかけた⁽³⁾。

「哲学」と東洋を連結する契機を作ったのは東京大学で、加藤弘之と井上哲次郎が重要な役割を果たした。東京大学の校友を中心とする哲学会もそれを推し進めた。「哲学」が日本において普及したのは、『哲学字彙』〔の出版〕のみによるのではなく、より重要なのは「哲学」を他者の学問つまり西学から、自己の学問すなわち東洋の精神世界の重要な構成部分へと変えたことにあったといえる。

三宅雄二郎は1887年2月刊行の『哲学会雑誌』第1冊第1号に発表した「哲学ノ範囲ヲ辯ズ」において以下のように述べている。1877年4月に東京大学文学部が史学、哲学及政治学科を設立したが、その際“philosophy”の訳語として当時なお流行していた「理学」を用いず、「哲学」を用いた。それは、当時「理学」は“science”の訳語とすることがすでに定着しており、“philosophy”の特異性を明示し、その他の諸学との区別を容易にするためには別の訳語を用いる必要があったためだった。かくして、西周の東西の学問を区別するという意図はいつの間にか消失し、「哲学」は普遍性を持つ学問となったのであった。

東京大学文学部に史学、哲学、及政治学科が創設された当初、哲学課程で開講されたのは、哲学史・心理学・道義学および一般哲学のみ、同じ学部の和漢文学科も「欧米史学或哲学」のみと、みな西洋関連のものばかりであり、東洋関連のものはまだなかった⁽⁴⁾。「哲学」と「理学」がそれぞれ“philosophy”と“science”の訳語として定着し、教育上の科目としてもそれぞれ分けられると、次に哲学に東西の区別があるかという悩みがうかんでくるのは時間の問題であった。1881年東京大学文学部は哲学科を独立させ、その第3、4学年の課程の課目には印度及支那哲学を増設した。同時に、和漢文学科もまた同じ学年に印度及支那哲学の課目を開設した⁽⁵⁾。

結局のところ、もともと西周が西洋の学問のみを指して用いていた哲学を、普遍性もち、それゆえに西洋以外も存在するものとしたのは誰なのか、現在まで確実な証拠はみつかっていない。先に引用した三宅雄二郎の文章では、単に「哲学」といえば西洋哲学を

指すべきだが、もともと哲学は東洋と西洋に分かれており、東洋哲学は支那・インド・ペルシア・ユダヤ・エジプトなどを含み、西洋哲学はギリシア・ローマ・イギリス・ドイツ・フランス・イタリアを含んでいるとした。そしてその中で支那・インドとギリシア・ローマが拮抗しているとしていた。しかし、こうした認識は後で付加されたものである。支那哲学の科目を担当した中村正直と島田重礼は、もちろん漢文学においてずば抜けた学者で、中村は明治思想界にあっても極めて高い地位にあったが、どのように「支那哲学」を講義するかという点では、旧来の手法を踏襲していた。その科目規定によると、印度及支那哲学の第3学年では、仏教と儒教の大意・概要を教授し、教科書は『八宗綱要』・『輔教編』・『大学』・『中庸』・『論語』・『孟子』であった。第4学年の綱要も同様で、これに老荘が加わり、教科書は『四教儀』・『維摩経』・『詩経』・『書経』・『易経』・『老子』・『莊子』が加わった⁽⁶⁾。

1882年、東京大学哲学科の科目綱要は一部変更された。第一に、哲学を東洋と西洋の両部に明確に分け、第二に第2学年から東洋哲学史を教授し始めたのである。関連文書を見てみると、東洋哲学史においては東洋哲学の沿革が論述されている。それによると、支那哲学とインド哲学が最も重要なもので、日本哲学は主に支那哲学より生まれ、支那の後世の哲学はおおよそが秦漢以前の哲学に基づいている。それゆえ、最初に孔・孟・老・莊・楊・墨の哲学の長短およびそれらの関係する伝統的流派について論証・弁別した後に、初めて東洋哲学一般が理解できるのだとされている。こうしてみると、東洋哲学と支那哲学の概念構造が次第に形成されてきたかのように見える。特に注意すべきなのは、いわゆる東洋哲学史はインドの系統を除けば主に中国哲学史であったことである。しかし、具体的な内容からみると、依然として新しい瓶に古い酒を入れるようなもので、参考書として列挙されているのは、『論語』・『孟子』・『楊子纂論』・『大学』・『墨子』・『中庸』・『荀子』・『老子』・『韓非子』・『莊子』・『楊子方言』・『列子』・『管子』・『淮南子』であった。第3・4学年の印度哲学・支那哲学は、科目綱要はもちろん教科書ももとのままであった⁽⁷⁾。

中村正直は漢文を通じて西洋の学問を理解することは、努力は半分で倍の効果があると見なしていた。また、島田重礼は儒学の地位を維持することに尽力していたものの、極端に偏ることだけは反対していた。彼らが支那哲学課の教授に就任したことは、少なくとも支那哲学という名義を拒否しなかったことを示している。以前からの講義法を維持したのは、あるいは習慣がそうさせたのかもしれない。あるいは心の中になお東西の学問の境界があったため、東洋の学問を教えるに際しても依然として旧来の方法に照らして行ったのかもしれない。1883年に増設された古典講習科は、支那哲学の課程を開設せず、逆に經史子集の先例に戻ってしまい、さらに法制を加えたものだった⁽⁸⁾。中村正直の報告によれば1881～1882年度に指導した哲学科4年生は有賀長雄1人にすぎず、最初に莊子輪講、

詩経講義などの授業が行われ、後に書経、老子を追加した。島田重礼の教える哲学科3年生の授業は孟子・老子・荀子であった⁽⁹⁾。このように見てくると、彼らはみな、新しい名前の下で旧来の講義の方法を継続しており、東西の学問の融合を試みたり、西洋の方法をかりて新しい「哲学」を創造することはなかったことが分かる。

東京大学の「東洋哲学」についていえば、中江兆民は「我日本古より今に至る迄哲学無し」、ただ経学者と宗教家がいたのみだと断言し、あわせて加藤弘之・井上哲次郎らを名指しして、「自ら標榜して哲學家と爲し、世人も亦或は之を許すと雖も、其実は己が学習せし所の泰西某々の論説を其儘に輸入し、……」⁽¹⁰⁾と批判した。中江兆民のこうした言葉は、近年、「中国哲学」の発生史に関心を持つ研究者の注意を引いているものの、彼らは「哲学」の有無の方を重視して、肝心な事をおろそかにしている。中江兆民のこの言は、実は東京大学を中心として発生した「哲学」の一般化を明確に指摘し批評しているのであり、加藤弘之と井上哲次郎をその主たる人物と名指しするものである。すなわち、この背後にある史実こそがまさに、「中国哲学」の起源を知る鍵なのである。

井上哲次郎は東京大学で最初の哲学専攻の学生であり、1880年7月に卒業した。井上はもともと、ヨーロッパに留学して哲学を学ぶことを希望していたが、反対にあって実現することができなかった。このとき、留学計画を支持した東京大学法理文三学部総理の加藤弘之は、井上に『東洋哲学史』の編纂を依頼したが、このことと東京大学哲学科が後に東洋哲学史課程を増設したこととは明らかに密接な関係があった。中村正直・島田重礼が比較的受け身であったことを鑑みれば、課程の増設は加藤弘之の主導によって生じており、上述の関係する科目綱要の説明の字句も、加藤の意思から生じたものであった可能性が高い。加藤は哲学を単に西洋のみのものであるとする段階から、東洋・西洋それぞれが哲学を有する形へと転換する過程で極めて重要な役割を果たしたのである。

加藤が提起した構想が実現できるかどうかは、適切な候補者を探し出せるかどうかにかかっていた。東京大学哲学科は東洋哲学史の課程を増設したが、その任に堪える教員の不足により、開設後2年間は実際には開講しなかった。このとき東洋哲学史の編纂という目的を抱いて文部省編輯局に入った井上哲次郎は、教科書の編纂を主たる業務とする編輯局が『東洋哲学史』を教科書として承認しなかったため、希望が叶わずにいた。また彼は文部省の官僚主義とも合わず、わずか1年で、しきりに加藤弘之を訪問しては、文部省が自分には合わないと言った。そこで加藤は、井上に東京大学に来て『東洋哲学史』を編纂することを提案した。加藤弘之が井上哲次郎に『東洋哲学史』の編纂を担当させた理由は、一つには実際に彼以上に良い候補者がいなかったこと、もう一つは、井上哲次郎がすでに哲学に対する強烈的な探求心と、哲学の枠組みの下で東洋・西洋の思想学問を疎通させる能力

を示したことであった。1881年4月、東京大学文学部が独立したばかりの哲学科および漢文学科に印度哲学科および支那哲学科を増設したまさにその時、井上哲次郎は和田謙三・国府寺新作・有賀長雄らとともに、イギリスのグラスゴー大学の教授フレミング（William Fleming）の『哲学字典（*The Vocabulary of Philosophy, Mental, Moral, and Metaphysical; with Quotations and References; for the Use of Students*）』に依拠し、それを大幅に増補して、『哲学字彙』を編纂した。井上の「緒言」によれば、その書には3つの面で増補があった。第一に、原書にはあまり現代語が載っていなかったため、さまざまな書物を広く探して、非常に多くの増補を行った。第二に、先人の翻訳で妥当なものはすべて収録した。ただし、「そのほか新たに訳したものは、『佩文韻府』・『淵鑑類函』・『五車韻瑞』の他、広く儒教・仏教の書物を参考にして定めたが、全て例を挙げることはできず、その意義が難解なものにのみ注をつけ、初学者の便に供した」。第三に、哲学が使用するその他の学科の語彙の字義は、括弧でそれを示した。3年後に再版された改訂増補版の有賀長雄の「緒言」によれば、『哲学字彙』は何人かの東大同窓生が共同で編纂したものであったが「井上君が最も力を尽くした」という。井上哲次郎の主導した『哲学字彙』は、全て漢字で対訳していたため、漢字の清国音表記まで付されていた。

この時期、日本における翻訳は次第に盛んになっていたが、それぞれの用語が統一されていなかったため、多くの問題が生じていた。矢野龍溪は1883年に『訳書読法』において、翻訳書を読む際の困難のひとつは、翻訳者が同一の欧文の語彙に対して異なる漢字をあてているために、読者にそれぞれが異なるものを指しているという誤解を招きやすいことだと述べている。したがって、『哲学字彙』の貢献は、まさに訳語を統一したことにあった。『哲学字彙』は出版2年にして売り切れ、哲学〔という語〕もまた、日ごとに流行するようになった。「哲学」という語は西周が作りだしたものであったが、もともと東方の儒学と相対する西洋哲学を限定的に指したものであった。しかも訳語として用いられたものには「希哲学」・「理学」・「究理学」・「希賢学」・「天道」・「聖学」および音訳の「斐魯蘇非〔フィロソフィ〕」などがあった。『哲学字彙』の編集・出版は、「哲学」を“philosophy”の専用の訳語として確定したのみならず、幾度かの調整や増補を経て、次第に一つの固定して系統だった専門用語を形成した。その際重要なのは、西周は漢字を使用したか、中国の典籍の中の言葉をそのまま訳語として使用しようとするかはなかったことである。これに対して『哲学字彙』の収録する語彙は、フレミングの『哲学字典』の2倍あまりに増加していたうえ、井上らは意図的に儒教・仏教の經典にある言葉を使用して訳語とする傾向にあり、西周のやり方とは明らかに異なっていた。『哲学字彙』は典拠とした中国文献について詳しく注記していないが、井上の緒言で記されている何種類かの書物の他、注に挙げら

れている經典には『易経』・『書経』・『莊子』・『中庸』・『淮南子』・『墨子』・『礼記』・『老子』・『伝習録』・『俱舎論』・『起信論』・『円覚経』・『法華経』 および杜甫・柳宗元の詩文などがあり、関係する語彙も、形而上・転化・俱有・解脱・凝衆・輪回・倫理学・無限観などに及んでいる。そのほかの参考とした広範な儒教・仏教の書物については、各語彙に注記されていないために、今後のさらなる研究が待たれる⁽¹¹⁾。この書物が哲学の普及と「東洋哲学」あるいは「支那哲学」の合理化に対して極めて重要な役割を果たしたことは間違いない。

1882年3月、井上哲次郎は東京大学文学部の助教授に就任した。まず東大の編輯所にきてもっぱら『東洋哲学史』の編纂に従事し、原稿の大部分を書き上げてから、講義を開始した⁽¹²⁾。現在のところ、井上哲次郎の『東洋哲学史』の出版の有無についての明確な証拠はなく、2003年に出版された『井上哲次郎集』にはこの書は収められていない。しかし、この本の原稿が存在していたことは間違いない。井上の同僚で同業の先輩である島田重礼はそれを読んだのみならず、批評も行っている。すなわち1884年に井上哲次郎がついにドイツへの留学という宿願を実現した際に、島田重礼は「送井上君迪之欧州序」〔訳注：君迪は井上の字〕で次のように述べている。

大学助教授の井上君迪氏は、かねてから西洋哲学に深く没入し、経史百氏を博搜し、かつて『東洋哲学史』を著し、孔子・曾参・子思・孟子から楊朱・墨子・老子・莊子・申不害・韓非子にいたるまで、哲学に関連するものについては余すことはなかった。学術の正誤を論じる際には、流派のいきさつを論じ、時に合致しないところはあったが、その言は緻密に考察したもので、架空でありもしない説を唱えることはなかった。私はこれを読み、すぐれて天分が非常に高く、学殖が非常に豊かであることに驚嘆させられた。……しかし、人の才能と学問は、境遇によって長じていくものであるから、若く気鋭の井上氏が海外に赴くことは、今日までにとどまらず、これから数万里の旅に赴き、数万巻の書物を読み、学殖はますます豊かになり、才能と見識もいっそう高まり、欧州人が哲学が東に至ったと言うに至れば、当然驚くのは私のみではないはずだ⁽¹³⁾。

島田重礼の内容豊かなこの文章から知りうるのは、以下の三点である。第一に、井上哲次郎は確かに『東洋哲学史』を著していた。第二に、『東洋哲学史』の基本的なテーマは中国の古代「哲学」なかでも上古の「哲学」であった。第三に中村正直と島田重礼らとは異なり、井上は西洋哲学に対して豊富な知識をもっていた。経史諸子を講義する上でも中国

や日本にすでに存在していた見解を用いるのではなく、〔井上自身が〕「哲学」に基づいて取捨して講義を組み立てており、時に間違いもあったが、さらなる時間さえあれば東アジアに哲学を打ち立てることができたであろうほどであった。

〔現在では〕本文が失われているため、井上哲次郎が西洋の「哲学」を用いて東洋思想の筋道を描き出した目的と方法について探究することは容易ではない。しかし、幸いなことに、〔井上に関連する〕二人の人物がおり、彼らの行為が井上の本意を理解する一助となりうるかもしれない。一人は井上に哲学史を教えたアメリカ人教師フェノロサで、もう一人は井上の大学の同級生で寄宿舎も同じであった岡倉天心である。井上は、フェノロサの哲学に対する関心は深く、思想傾向は私に非常に影響を与えたと自ら述べている。その詳細はわからないが、〔影響を与えた点の中に〕西洋の学問を東洋に対応させることが必ずあったものと考えられる。フェノロサと岡倉天心は明治日本にいわゆる「東洋美術」を打ち立てた最重要人物であった。ふたりの観点には異なるところもあり、後にはそれぞれの考え方に従って、別々に西洋美術に対応する「東洋美術」を打ち立てた。このことは、後世からみればきわめて容易で、自然なことに思われる。しかし、近代の東アジアにおいては、西洋の学問の衝撃の下で、人々は往々にして多くの分野の西欧の学問に対応することができず、固有の文化の価値について根本的に疑問をいだいていた。〔フェノロサと岡倉天心の〕このような対応は、一方では西洋の学問に直面して固有の文化に対する自信を再建することを可能にし、また一方では、東アジアが古今の思想学問の言語上の権利を獲得する助けとなった。岡倉天心が「東洋美術」の系譜をあみだした目的のひとつは、日本を正統とする東アジア美術の伝統を再構築し、中国およびその他の東アジア諸国の「美術」の地位を押さえ込むことにあった。のちに中国の学者は、岡倉天心を受け継いだ大村西崖らの影響下で、新たに文人画の美術および審美的な価値を打ち立てることで、ようやく国画が国学・国医などの「国」という字の入ったうさんくさいものに陥るのを回避したのである。しかし当然、このようにしたため、西洋美術の目で新たに固有の作品を見てしまうことや、さらには日本式の言葉に覆われてしまうことは避けられなかった。

これと比べると、井上哲次郎は岡倉天心のような明確な政治目的はなかったかもしれず、しかも両人の「東洋哲学」と「東洋美術」には、顕著な相違があった。後者は東アジア各国の優劣を区別することを旨としたが、前者の重要な点は哲学の枠組みを用いて中国古代思想を新たに筋道立てることにあった。しかし、「哲学」についていえば、井上哲次郎の志は岡倉天心の「東洋美術」に対する志に決して劣らなかった。井上は欧州留学への途上で詩を読み、そこでは「これより期することはただ一つ、西洋哲学の源を究めることである（自此所期唯一事、西洋哲学欲窮源）」と述べている。留学の間にも夢の中で「壮大な

計画のために無数の英雄が出現し、無数の才能が哲学研究を勃興させる（壮図千傑出、哲学万雄興）」⁽¹⁴⁾ という句を得た。その東洋哲学と中国哲学に対する影響は、岡倉天心の東洋美術に対する影響とよく似通っており、主に三つの方面に現れた。第一に、「哲学」を他者のものから自己のものへと変容させ、日本の思想学術ないし社会全般における「哲学」の影響を大幅に拡大した。第二に、新たな筋道を通じて東アジアの思想を解釈し、「哲学」の枠組みの下で東アジアの歴史学術文化を解釈する主導権を獲得した。第三に「東洋哲学」を中国の古代思想の根幹としており、このために事実上、「中国哲学」の体系を打ち立てた。

1883年9月、井上哲次郎は彼が編纂した教科書において打ち立てた系統に基づき、東京大学で「東洋哲学史」を講義した。受講者には、井上円了・三宅雄二郎・日高真実・棚橋一郎・松本源太郎など十数人がいた⁽¹⁵⁾。彼らの多くは日本で「哲学」、なかでも「東洋哲学」と「支那哲学」を鼓吹する中心人物となった。1884年に、井上円了の発起により、東京大学では哲学会が創設された。会員には加藤弘之・西周・中村正直など29人がおり、生粋の哲学の名の下で、哲学の定義を一切の学問を統合する至高の地位にあるものとし、インド・支那・西洋の各哲学が互いに交流する形を作り、それによって共同で真理を探究できるようにした。哲学会は講演の実施・雑誌の発行・書籍の編纂などの活動を通じて哲学の影響拡大を加速した。のちに、哲学会は加藤弘之を会長、外山正一を副会長とし、3年間で26回会合を開き、会員は70人に増加した。彼らが行った講演は、西洋哲学の他、インド哲学および仏教が9回、中国および東洋哲学が3回であった。そのうち第2回は井上哲次郎の「支那哲学概論」、第17回は島田重礼の「東洋哲学ノ概略」と有賀長雄の「孔門哲学或考」で⁽¹⁶⁾、これらは「支那哲学」の概念を明らかにしたのみならず、日本の哲学界における西洋・インド・支那の天下三分の局面を確立させた。

従来、幕末から明治初期の日本における中国学は朱子学と陽明学に限られると考えられていたが、井上哲次郎の「支那哲学」は孔子・孟子と諸子を含んでいた。それは、〔時代的に〕清学にまで及んでいたのみならず、その後の中国の学者が諸子の学問を哲学に対応させるという影響をもたらした。

「哲学」の概念の一般化、とりわけ濫用は、哲学会の中でも反発を招いた。会員の西村茂樹は、学問と宗教が混交する事について疑問を抱き、特に、次のように指摘した。「哲学」は本来西洋の学問であり、いわゆるインド哲学や支那哲学などは、実際にはそれぞれ異なるものであるのに、それらをまぜこぜにして議論している。仏学・儒学を「東洋哲学」と呼ぶのは、ちょうど「哲学」を西洋仏学、西洋儒学と言うのと同じようなもので、でたらめである。「哲学」の趣旨は真理の探究であり、儒教・仏教の諸賢が学徳を伸長させ、修身・養性を追究するのとは全く異なっている。彼は日本の哲学は三方面に重点を置くべきだと

した。第一に後進の教育、第二に、哲学の方法で東方の事物を考察すること、第三に東方にあってあらたな発明をすることである⁽¹⁷⁾。西村の提起した問題は、当時は広く認識されることはなかったが、極めて重要であった。「哲学」が東アジアで拡大していくと、往々にして概念と事物が相容れない状況に遭遇した。そのため、その後の1世紀あまりにおいて、知識人は異なった方式や角度から西村と同様の質問を繰り返し提起し、哲学界の知恵と学識を検証してきたのである。

Ⅱ 西洋の哲学と中国固有の学問

「哲学」および「中国哲学」が中国に入ってきたおおよその過程についてはすでに研究がなされている⁽¹⁸⁾。その際、中国は西洋の影響が及んでくることへの抵抗にことごとく失敗して、中西の関係がひっくり返った。さらに、日本の学問を経由して西洋の学問を学ぶ段階にいたると、これを受容する人、附会する人、これに困惑する人、これに同意しない人〔等々対応は様々に分かれた〕。詳しく分類すると、中国の学者が「哲学」を受容し始めたとき、それに異議をとなえたのは、主に「哲学」の一語が“philosophy”の本当の意味を正確に翻訳しているのか、この概念の背後にある学科の構造を如何に位置づけるかという点について〔疑問を抱いた者〕であり、文廷式と嚴復がこれにあたる。これ以前に中国で用いられた“philosophy”の訳語は種類が非常に多く、方向性は似ていたが、含意はそれぞれ異なり、西洋の学問に対する認識や把握もそれぞれ異なる状況であった。そもそも、欧州の各文化系統では学科の内包するものやそれが及ぶ範囲も入り交じって複雑であり、いわゆる統一的な西洋の学問というものはなかった。〔中国人が西洋の学問と〕接触した点や経験も人によって異なり、見解も当然異なっていた。

最も早く儒学のような中国古代の学説を西洋の“philosophy”と同一視したのは、実は中国にきた西洋人あるいは初期のシノロジストであった。日本が発明した「哲学」の受容は、主に三つの方面に見ることができる。第一に、たとえば黄遵憲が東京大学の哲学政治および理財学科について紹介したり、康有為が『日本書目志』の「理学門」に特別に「哲学」の類を設けて22種の書物をそこにおさめ、「国史」等の門でも若干の哲学の書目を記載したように、日本の哲学を紹介する形である。第二が新式学科の編成である。それは教育と学術の両面を含むもので、宋恕・蔡元培・吳汝綸らのように、新たな学科体系を打ち立てるには、必ず哲学を適切な場所に配置しなければならなかった。第三が西洋哲学の学習あるいは翻訳であった。その当時は、基本的には依然として「哲学」を他者のものとみなして内面化しておらず、中国の固有の学問に適するかどうかという問題もまた存在していな

かった。

もし、蔡元培・王国維らが教育と学術的な学科編成の面で中国人の「哲学」受容に大きな役割を果たしたとするならば、梁啓超は「哲学」概念を迅速に伝播したのみならず、さらに重要なことに、日本人の「支那哲学」を援用して、刊行している雑誌の特別欄の名称とし、中国固有の各種の思想学説を「哲学」の枠組みの中に組み込んだ人物である。1897年に梁啓超は『日本書目志』を読み、すでに哲学に注目していた。戊戌政変で日本に亡命するや、梁は短期間のうちに日本の哲学界と関係を築いた。1899年1月2日に出版した『清議報』第2期は、「支那哲学」の特別欄を開始し、譚嗣同の「仁学」と梁啓超の「校刻序」を掲載した。この梁啓超の序文は3月10日に出版された『哲学雑誌』第14冊第3号にも掲載されており、『哲学雑誌』上には作者の要求に応じて掲載したとの説明がある。同年5月13日、梁啓超は日本哲学界の春季「合会」に参加し、日本の「諸賢と面会し」た。そして、日本の学者たちに康有為の「支那に関する」哲学と「世界に関する」哲学の一部を紹介した。明らかに、「支那哲学」は日本の哲学界によって実体と精神を兼ね備えたものに作り上げられたものであったが、もともと容易に附会する傾向のあった梁啓超は、じっくり考えずにそのまま全面的に受容し、国内の知識人や若い学生に大々的に広めていったのである。

しかし、すべての中国人が無理なく「哲学」を受容したわけではなかったし、如何に受容するか、何を受容するかという問題は依然として存在していた。1902年9月、『新世界学報』が創刊された。その中心となったのは同年5月の杭州中学堂における紛争で学校を離れた教師の陳黻宸と退学した師範学校生の湯爾和・馬叙倫・杜士珍らであった。同誌は経学・史学・心理学・倫理学・政治学・法律学・地理学・物理学・理財学・農学・工学・商学・兵学・医学・算学・辞学・教育学・宗教学などの18の部に分かれており、そのうち多くの科目の名称は現在までそのまま用いられている。ただ心理学については、同誌に掲載された文章を現在の観念からみれば、その多くが「哲学」の内容であった。陳黻宸の著した同誌の「叙例」は、「周・秦の大家、東西の哲学は、仏典の奥深さ、(朱子)の語録のごとき複雑さ、これらはみな心理学の主要な内容である」⁽¹⁹⁾と述べている。この記述から、陳が哲学の名称を知らなかったのでも、また哲学を排斥したのでもなく、心理学によって哲学を包摂すべきだとみなしていたということが見て取れる。

『新世界学報』の分類とこれに関連する言説は、『新民叢報』によって疑問を提起された。『新世界学報』を批評・紹介する際に、その欄目分類を「非常に適切でない」として論争を提起したのである。

その中の心理学の部分は、私が最も賛同し難いところである。これまでの3号を全て見ると、その「心理学門」ではみな哲学を論じている。日本人は英語の“psychology”を訳して心理学とし、“philosophy”を訳して哲学とした。両者の範囲は、はっきりと異なっている。我々の訳語を日本人に盲従させる必要はないとはいえ、日本人の訳語は、非常に工夫されており、欧文の語源ともよく符合しており、これを急に変えるのは容易ではない。私が思うに、作者は日本の書籍におけるこの二語の区別を知らずに、一切の哲学をすべて心の認識の現象とみなしているのではあるまいか。それゆえに、日本語の訳に従わず、この名称を用いたのだ。私がおもうに、それは誤りである。哲学を大別すると、唯心と唯物の二派があり、物はまさしく心と対応している。現在考えるに、心学をその名称とするのは、唯物論を完全に抹殺することにならないだろうか。もし、研究の客体は心と物では異なっているとはいっても、研究の主体は、ただ人の心にあるのだから、この名称を定めたとするならば、宗教学・政治学・法律学ひいては一切の無形有形の学問で、我々の心でこれを研究しないものがあるだろうか。そうであるなら、これらの諸学も心理学と名付けてよいことになってしまう。さらには“philosophy”にこの名称〔心理学〕をつけてしまったら、“psychology”は何という言葉で翻訳するのだろうか。これが、私がたやすく同意できない理由である。“psychology”と“ethics”（倫理学）はみな“philosophy”の一部である。哲学という分類を立てて、心理・倫理はみなこれに入れるのが適当であろう⁽²⁰⁾。

この文章には作者名は示されていないが、梁啓超が書いた可能性が高い。

『新民叢報』の批評に対して、『新世界学報』は全面的に回答して次のように述べた。「人類の進化の傾向とは、人心がすでに所有していた物から、徐々に未知のものを取り入れるというものである。それゆえに、高邁な理想を述べるのをいとわない一方で、語は必ずその習ったところに従うのである。中国人の「哲」の字の解釈は非常に狭いので、愚見では英語の“philosophy”は、日本人は「哲学」と訳したけれども、中国人は「理学」と訳すのが適切である。古典の「理」の字の範囲は非常に大きいのであって、私はかつて世間の人々がもっぱら宋代の儒学を指して理学としているのを全くの出鱈目であると述べたことがある。私たちの雑誌は、はじめは理学の一部門を設け、周・秦・漢・宋の各学問および東西の哲學家の言をことごとくこれにいれようと考えた。しかし世間の人々は理学について誤解してすでに久しく、いまだに理解するのが容易ではない。しかも中国の古文はいずれも「心」をもって一切を概括している。私たちの雑誌の主旨は、人々が古典をことごとく捨て去るのを望まないの、あえてあわてて日本人の訳に従うことなく、暫定的にこの名称（心理

学)を定めた。ただ私たちもその名称が適当でないことを知っており、ただ社会を導く苦心から、時代に応じて融通を利かせているのである。日本の書籍におけるこの二つの語の区別を知らず、一切の哲学を、すべて心の認識の現象と考えているとするとご教示をいただいたが、それはご自身がその二つの間の齟齬や不安定さを忘れているという自覚がないのである。もし英語の“psychology”を「心理学」とすると、われわれ中国の古典を読むのに差し支え、理解が難しくなる部分が多くなる。古人の文章というのは、みな心によって全てをおおうからである。唯心・唯物は、古い仏典から出てきたが、仏学の書物を見ると、心の語の範囲は非常に広く、その唯心を言うのは、とりあえず唯物に対して言っているだけなのである。『大学』は「知」をもって「物」に対応させ、釈迦もまた「識」・「性」をもって「物」に対応させている。そうであるなら英語の“psychology”は、「心理」という言葉を用いずとも、ほかに可能な訳語がないとは限らない」。あわせて『新民叢報』が提起した、あらゆる無形有形の学はいずれも心をもって研究するが、全てを心理学と称することは出来まいという疑問に対し、〔『新世界学報』の回答は〕各種の学問はみな哲学によってこれを研究することができるのであり、それゆえ、日本人は各科の学にみな哲学に対応する〔宗教哲学・政治哲学・法律哲学という〕名があるのであり、もし哲学という専門を立てて、倫理・心理のみをこれに入れるのでは、あまりに狭すぎるであろうとした⁽²¹⁾。

陳黻宸は清末において、科目を分類して学問を研究することを主張した先駆者の一人である。彼は、「かの民族が強くかつ聡明である理由は、人々に各々学問があり、学問には各々科があり、一理が存在すれば、その起源と発展はことごとく一貫しており、一事がそなわれれば、その顛末はかならず詳細である。これに対して、我国はもとより学問がないわけではないが、古より相伝承し、時が移り実を失い、一切ただ形式のみが存在し、折衷することは少ない。それゆえ、学問はあるけれども往々にして科は成立することができなかった。たとえ科に列せられるものがあつたとしても、科の名があるのみで、科の義はなかった」とみなしていた。そのうえで、「科学が振興しなければ、我国の文明には前進の日は来ない」⁽²²⁾と信じていた。ただ、いかに名称をつけるかについては、依然として日本の訳を大幅にとり入れるか、あるいは古典からとるかという選択が残されていた。

「哲学」の訳語に対する疑問が呈されたことを除けば、この時期の中国人は、西洋、日本、支那の「哲学」のいずれもほとんど躊躇なく受け入れていた。初めて公に真っ向から議論が衝突したのは、1903年に張之洞・張百熙と王国維の間で発生したものであった。従来、この論争については、張之洞・張百熙を一体とみなし、中国・西洋、新・旧、進歩・保守の解釈の枠組みの中に入れてとらえる者が多かった。しかし「哲学」に対する反対は張之洞が主導的役割を果たしたのであり、〔張之洞・張百熙〕それぞれの意図も異なっていた。

1902年10月末、湖広総督張之洞と湖北巡撫端方は「籌定学堂規模次第興辦摺」を上奏し、学校創設の要旨八カ条を提出した。その中の第八条は、流弊を防ぐことであり、その要点は三つあった。第一に、幼学においては經書を廃すべきではない、第二は外国語を早い時期から学習する必要はない、第三は西洋哲学を講義してはならない、というものであった。〔張之洞は以下のように述べている〕

中国の衰退は、まさに儒者が空言ばかりで実用を追究しなかったことによる。西洋の哲学は流派が非常に多く、おおよそ戦国期の名家に近く、また仏教の經論とも類似しており、だいたいみな、人情と物理、愛と憎惡の間の争いの原因といった確実な結論にならないようなことを推論する。西洋の学問は非常に周到であり、ゆえに聡明で野心のある人物は目新しいことをやろうとして、奥深い哲理を探究し、むやみに抽象的なことをさぐり、真実を究めたということで、世俗の世界では深い理であるとされたりする。中国の經書およびその注釈にもそうしたたぐいの人物がすでに多くいる。近來、〔知識人たちの〕気風は騒々しく、深い探求もせぬまま、己に都合の良いところばかりをとりあげて何はばかりことなく高唱している。そうした連中はそれらを人心を惑わす助けとし、議論の矛先は倫理国政に及び、それらを任意に弾劾する。もし単なる空論なら無用に過ぎないのだが、もしよこしまで道理に外れたままもどらないなら、大きな災いとなることはいうまでもない。中国の經典や賢良の伝記にはあらゆる道理が含まれているのであるから、学堂の中で、どうして四千年のまことの理を捨て、数万里のかなたの空談を追究するべきだろうか⁽²³⁾。

張之洞の見方からすると、哲学は西洋に属するもので、先秦の名家および仏教の經論とよく似て、ほかと違った構想を打ち出し、実用を追い求めないものであった。一方で、学堂はまことの理を追究すべきで、空談を重視すべきではなかった。張の懸念していたのは、新学を身につけた学生がそれを利用して人々を惑わす言論を行い、ほしいままに倫理国政を糾弾することであった。指摘されている事実は少なくとも二つある。第一に、梁啓超の『清議報』が「哲学」の名称を借りて扇動を行っていること、第二に、伝えられるところでは、当時上海で日本語に通じた葉瀚らが、「しばしば教育・哲学に通じていると自称し、おおよそ物理・化学・動物学・植物学などに精通していないものはないとし、ややもすればそれらの知識を頼みにして人に難くせをつけている」⁽²⁴⁾ということであった。つまり、海外に亡命した保皇会と上海の保国会の人士たちこそが、まさに張之洞の大きな心配の種であった。新党はとりわけ哲学がお気に入りだったので、自然と張之洞ののどに刺さった

とげのようになったのである。

ほどなく、管学大臣の張百熙が上諭を受けて張之洞の奏摺に議覆した。張百熙は「欽定学堂章程」と比較対照して、高等学堂は諸子・名学科目を設置すべきだとし、「諸子の一門は、四部に組み入れられており、これは中国数千年にわたり伝わってきた旧学である。その説は往々にして西洋人の哲学と相通じており、文学専科の参考とすることができるだろう。……名学は、中国の以前の翻訳では辨学と訳され、日本ではこれを論理学といい、哲学とは区別して兩派に分け、それぞれ相重なっていない、共に名実を正し、是非を明らかにすることを主旨としており、未だ他の弊害はない。思うに、哲学は主に未来を開いていくもので、志が広がりすぎてだめになってしまうという弊害もあろう。〔一方〕名学は主として条理を弁別して、空虚なことを課してむなしく戸をたたくような議論をすることはない。それゆえ、欽定学堂章程では必ず名学を取るべきである。哲学の設置について議論しないのは、実に知識人の気風が輕薄になることを防ぎ、人心がよこしまで道理に外れないようにするために、総督〔張之洞〕の意図とまさに同じである」⁽²⁵⁾と述べた。

清末の学校制度の多くは日本を模倣しているが、全体の系統の中で、哲学は高等教育以上においてのみである。学問の分科の面では、哲学の帰属と所属、あるいは哲学とその他の学科の関係については、人によって見方は様々であった。たとえば蔡元培と呉汝綸などはともに日本人の意見に基いていたが、それぞれ異なる点もあった。哲学と諸子の中国・西洋における属性の問題については言うまでもない。張百熙の張之洞に対する回答は、張之洞の意見にあわせているだけでなく、西洋哲学を普遍的学問としないとする意図があり、さらには名学を取り、哲学を捨てることの理由をはっきり述べている。ただし、それは張之洞のように断固として哲学を排斥するというのではなかった。1902年の「京師学堂訳書局章程」によれば、西洋の学問の通例にならい、教科書を翻訳し、統挈（論理学・数学）、間立（物理学・化学）、及事（天文学・地理学・人文学）の三科に分け、この他の哲学を含む各種の専門・専攻の書物については、「民智に資するのであれば、翻訳するにやぶさかではない」⁽²⁶⁾としていたのである。

二人の張の奏摺が世に披露されると、「ここにおいて天下の士は、哲学を非難するようになった」。すでに哲学に耽溺して数年になる王国維は「哲学辨惑」を執筆、哲学が有益無害の純粹科学であることを5つの面から論証し、のどにつまるからと食事をなくすことが出来ないように、流弊を防ぐことを名目にして「哲学」を廃してはならず実用の有無をもって判断することはできないとした。中国は教育を求めており、その教育でほんとうに優れていてすばらしいのはすなわち哲学各科の主旨である。哲学は中国固有の学であり、諸子や六經および宋儒の学は、多くは深く哲学の問題に入っている。中国の古書は散乱し

て不完全であり、かつ難解だが、西洋の哲学はしっかりと系統だてられており、中国哲学を修めるのは、必ず西洋哲学に深く通じた人である。それゆえ王は「専門教育の中で、哲学の一科は、必ず諸学と並立させるべきである」と強調した。中国人が哲学の性質を知らないでその名称を非難するのを避けるために、かれは「正名」を「理学」とすることで論争を終息させることを主張した⁽²⁷⁾。

「欽定学堂章程」では大学堂は文学科の下にすでに理学を設けていた。必ずしも王国維の論じるようではなかったとはいえ、これは哲学の観念を用いて理学を講義するものであり、少なくとも宋儒の説も中国固有の哲学であるという王の観点に合致していた。数年後、王国維はまた「奏定經学科大学文学科大学章程書後」などの文章を発表し、張之洞が哲学を有害無用としたことを批判しつづけた。とりわけ彼は外来の哲学が中国古来の学術と相容れるだけでなく、固有の学術を研究するために必須の参照物であることを強調した。そして、世界の学術に兼ね通じてこそ我国の学術を創出し輝かせることができるのだとした。一方、張之洞は哲学を排斥したのみならず、諸子をも排斥し、理学を道德哲学に限定し、しかも西洋哲学と中国哲学の関係を、儒教哲学と諸子の哲学の関係と同様のものだとしていた。かくして、王は文科大学に理学科（すなわち哲学）を増設し、その他の各科では「哲学概論」などの課程を増設することを主張したのであった⁽²⁸⁾。

嚴復などの少数の人を除き、近代の中国人の多くは東学（日本の学問）を経由して哲学を受容した。かくしてもっとも頑固に哲学に反対した張之洞も、その新名詞にこそ反対したものの、むしろ典型的な東学派であった。今日の人々が日本の明治維新と中国の洋務運動の差を議論する際に、多くが制度・経済・学務・軍事といった目につきやすい面に着目しがちであるが、実は精神世界である思想・学術・文化の領域にあっては、両国の差は時間にして20年あったのみならず、日本はすでに整った新名詞を含む言語体系を成立させていた。日本が進む富強の道に沿って進もうとする中国人が、その思想的な制約を抜け出すのは困難であった。

当然ながら王国維の批判は、張之洞の見方を変えることはできず、清末の新式学制システムの中には一貫して哲学の正式で合法的な地位は存在しなかった。しかし、これは哲学が当時の思想界に影響を及ぼさなかったことを意味するのではない。逆に、中国内外の中国語新聞・雑誌上では、哲学は多くの人々が紹介し、討論する話題となった。翻訳・紹介のほか、哲学の観念を用いて中国古代思想を解釈する者も少なくなかった。例えば1905年の王国維の「国朝漢学派戴阮两家之哲学説」（『政芸通報』）、1906年の劉師培の「中国哲学起源考」（『国粹学报』）、1907年の王獻煒の「哲学家荀卿」（『新訳界』）等がそうである。同時に、哲学は張之洞の禁止によって完全に新式学堂で根絶されたのではなかった。

何校かの民立の学堂の課程には早くから哲学の項目があり、官立の「北洋師範学堂奏定章程」の中には、地理・歴史類の分科が教授すべき科目にはっきりと「哲学」が挙げられていた⁽²⁹⁾。1907年に江蘇教育総会が学部を上書し、南菁高等学堂を文科高等学校と改め、その本科を哲学・文学の兩部に分け、別々に学生を募集し、文学部にはさらに哲学概論の課程を開設することを要請した⁽³⁰⁾。1910年の学部が上奏した「改訂法政学堂章程」は、その正科の政治門の課程には政治哲学を含んでいた⁽³¹⁾。京師大学堂には哲学課程はなかったが、訳学館の所蔵する教科書には『西洋哲学史』・『哲学泛論』・『宗教哲学』が含まれ、大学堂が購入を要求した書籍には『日本陽明学派之哲学』・『日本古学派之哲学』・『哲学及心理学辞林』・『哲学歴史』・『哲学二案』・『哲学簡史』などの多くの種類があった⁽³²⁾。

Ⅲ 「中国哲学」の方向性

張之洞のいささか横暴な哲学排斥の態度のせいで、人々は哲学の合法的な地位を勝ち取るのに熱中することになった。ただそのために、哲学と関連するその他の問題については、逆に十分に展開されることがなくなってしまった。1914年に北京大学は中国哲学門を設置して、中国哲学史の課程を開設、こうして哲学は正式に学制の体系に入ることになった。これによって哲学の地位は急速に向上し、民国初期の沈滞していた思想界を活性化させる発端となった。1916年から1919年にかけて、謝無量の『中国哲学史』と胡適の『中国哲学史大綱』などの一連の哲学の著作が前後して出版され、元来付随的な扱いであった哲学は名誉ある地位を獲得するようになった。そして哲学は社会の広範な関心を集めると同時に、すぐさままた論争の焦点となった。

胡適の『中国哲学史大綱』の考え方は、次のようなものであった。「我々がもし中国哲学史の史料を徹底的に整理しようとするなら、別系統の哲学を借り、一種の解釈・記述の道具としないわけにはいかないと思う」。「私が用いた比較・参照の材料は、西洋哲学である」。蔡元培は同書に序文を寄せ、「我々が体系を組み立てるにあたって、古人の著作には拠るべきものはなく、西洋人の哲学史に頼らないわけにはいかない。それゆえ西洋哲学史を研究したことのない人には、適切な形式を構成することはできない」⁽³³⁾と断言していた。これはまさしく以前の王国維が張之洞と論争した際の主張であった。

しかし、当時の王国維は、すでに以前の論断を見つめ直し、西洋哲学の観念を用いて古人の説を理解することは不可能であるとみなしていた。

近代の哲学によって古人の説を述べる場合、古人の説のほころびを繕うのだとするな

らばまだしも良い。しかし、古人の説に忠実なのだというならば、おそらくそうではない。古人の説はもともと必ずしもすべて筋道だっているとは限らない。往々にして一篇の文章の中で、時に天道を説き、時に人事を説く。一篇のみならず、一章のうちでもこういったことはある。幸いにして、用られている語は、意味は非常に広く、天を説く時、人を説く時とを問わず、皆その語を用いるので、一貫性がないとは思わない。もしこれを外国語に翻訳しようとすれば、その言語においてこの語に相当するものの意味はこれほど広くはないかもしれない。たとえその意味がもとの語と同じであっても、そのことばの用いられ方が同じとは限らない。それゆえ、一貫性がなく、統一がとれないという欠点はどうしても避けられない。もし一貫性と統一を求めれば、意味が一層広い語を用いざるを得ない。しかし、語の意味が広くなればなるほど、その語はますます空虚になる。そうなれば古人の説の特質もだんだんと見えなくなり、大ざっぱな枠だけが残ってしまうことになる。古典の翻訳の難しさはすべてここにある⁽³⁴⁾。

章太炎・劉師培・梁啓超らから蔡元培にいたるまで、みなしだいに西洋哲学と中国固有の思想とが互いに相通じないことに気づき始め、以前の恣意的な附会を放棄し、慎重な態度をとるようになった。1916年に曹恭翊が著した『儒哲学案合編』(1918年1月出版)では、中国の儒学と欧州の哲学を分けて述べており、哲学の觀念を用いて儒学を取り扱ったり、解釈したりしてはいなかった。

胡適や馮友蘭らの一時非常に流行した中国哲学史の著作に対しては、様々な立場の学者たちが次々と批判を提起し、中国の思想と西洋の哲学には明確な違いがあると繰り返し指摘した。1928年に張蔭麟が著した馮友蘭の「儒家對於婚葬礼之理論」に対する批評は最もよくその急所を押さえていた。

現在の自覚的な系統と古代の断片的な思想を無理矢理比較するのは、近年の中国思想史を研究する者の通弊である。この種の比較は、実際には証明のできない大前提、すなわち古代人の思想はどれもみな自覚的な系統と一致した組織をもっていたという前提を予断している。しかし、思想の発達過程からこれをみると、これは実に極めて最近のことである。元来の断片的な思想と衝突しない範囲内なら、それぞれが多くの系統を構成できるであろう。だが系統化された方法で古代思想を研究するのは、研究すればするほど混乱してしまうだけである⁽³⁵⁾。

金岳霖の「馮友蘭中国哲学史上審査報告」はさらに詳しく論じている。

……「中国哲学」というこの名称そのものが困難な問題をかかえている。いわゆる中国哲学史とは、中国哲学の歴史であろうか。それとも中国における哲学史なのだろうか。もし『イギリス物理学史』という一書を著すとする、それは実はイギリスにおける物理学の歴史であり、イギリス物理学の歴史ではないだろう。なぜなら、厳格に言えば、イギリス物理学はないからである。哲学は物理学ほど進歩した段階にはないので、この問題は比較的複雑である。中国哲学史を著すのには根本的なスタンスの問題がある。この根本的なスタンスには少なくとも二つある。一つは中国哲学を中国の国学の中の一種の特別な学問とみなすもので、普遍的哲学とはその異同の程度問題は必ずしも発生しない。もう一つのスタンスは中国哲学を中国に出現した哲学と見做すものである。

金岳霖は表面的にはどちらを可ともしてはいないが、傅斯年には既に明確な答えを有していた。傅斯年は早くから自然科学を基礎とする西洋哲学と比較して、歴史を基礎とする中国哲学は根本的に哲学とはみなせないとしていた。1926年、彼は胡適が『中国古代哲学史』を改訂しようとしていると聞き、自分も将来「中国古代思想集叙」を記すだろうと述べて、いくつかの原則を提起した。第一に、近代哲学を用いて中国の方術論を見ることはしない。「もし後の時代、あるいは別の民族の用語ないし方式をもちいてそれを解釈すれば、必ず隔たりや追加が生じてしまう。それゆえ、後のいかなる時代の用語や方法も、インド・西洋の用語や方法をも用いない」。第二に、方術論・玄学・仏学・理学を研究するには、それぞれ異なる方法と材料を用い、かつ二千年の思想を一本の線に集めて論じようとするのはしない。「ひとつにはこれを当時の歴史から切り離さないようにするためであり、他方ではそれとは別の時期のものとこれを合わせてしまわないようにするためである」⁽³⁶⁾。やや後のことになるが、傅は顧頡剛と古代史について論じた際、さらに以下のように述べている。

胡適先生が老子・孔子・墨子などの書物に記載されているものを哲学史と呼ぶことに私は賛成できない。中国にはそもそもいわゆる哲学はない。神がわが民族にこのような健康的な習慣を与えてくださったことに感謝したい。我々の中国のあらゆる哲学はせいぜいソクラテス程度でとどまっており、プラトン程度もなお完全には有していない。デカルト・ライプニッツ以降の近代の学校の中での専門的な哲学についてはいうまでもない。我々がもし諸子百家を哲學家と呼ぶなら、大いに誤解を招く可能性がある。おおよそ、新たな用語を用いて古い事柄を言う場合、物質的な物なら相同じであるからかまわないだろう。しかし多くが似てはいるものの異なっている人文的な事柄

については全て不可である。現在我々はとりあえずこれらの人々（子家）を方術家と呼ぶことにする。思想という名詞もまた、あまり用いない方がよい⁽³⁷⁾。

帰国後、傅斯年是中山大学の教員となり、「戦国子家叙論」を著した。その冒頭で彼は、「哲学は言語の副産物であり、西洋哲学はつまりインド・ゲルマン語の副産物である。漢語は実は哲学の言語ではなく、戦国の諸子も哲學家ではない」と論じた。傅は以下のように認識していた。

諸子の名家や理学といった各題目をギリシアや西洋近代哲学の各題目と比較すると、関連しないものが多く、関連するものは少ない。さすれば漢土の思想にはもともと厳密な意味でのフィロソフィーの一科はなかったということがわかって、「中国哲学」という名詞はもともと日本人が作った粗悪品である。明末にラテン語を訳した先賢たちはこの語を用いることはなかった。後の嚴幾道〔嚴復〕・馬相伯先生兄弟に至ってもこれを用いていないのだから、もし我々が世界の真実を認識しようとするなら、この日本の粗悪品を排斥しないでいられようか⁽³⁸⁾。

傅斯年等の批判に対して、胡適は、当初こそ少し反対したが、後にはそれをうけいれたのみならず、態度は一層徹底し、二度と「哲学」の名称を用いず、一律に「思想史」と改称し、哲学系は廃止すべきだとまで主張するようになった⁽³⁹⁾。しかし、その他の学者は金岳霖の述べたもうひとつの可能性を追い求めることをやめなかった。熊十力は中国に哲学がないというのは、西洋人が中国をおとしめようとしているのだとまで述べた。彼と馮友蘭・牟宗三らは相次いで中国哲学の体系を発掘・総括・向上させ、中国哲学の系統を打ち立てようとした。当然、国内外の学者には、馮友蘭・熊十力の努力は、依然として史学と哲学の間をさまよっているだけで、未だ真に哲学にはなっていないとみなしたり、牟宗三は形をつくりあげはしたが、かえって中国歴史上の哲学を西洋哲学の資料にかえてしまったとみなす者もいた。つまり、そのような努力は自縄自縛だとみなされていたのである。

馮友蘭が抗日戦争期に記した『貞元六書』は、そうした中国哲学建設の代表作である。朱光潜は次のように論じている。

中国哲学は古籍にあつてはバラバラの砂だったが、馮友蘭先生の手によって、窓も戸もある高層建築物、つまり一種の筋道だった系統となった。これは奇跡であり、次のようなことを明示してくれる。中国の哲學家もまた、それぞれ特殊な系統を有してい

た。それらの系統は底深く沈んでおり、外国人にはたどり着けるものではないかもしれない。ただし、もしそれを表に出すことができたなら、外国人が理解することも、決して不可能なことではない。馮友蘭先生の書籍を読んでのち、私はある国学の大先生と偶然この本についての話になり、ついでにその意見を聞くと、彼は「良いことは良いが、先儒の考えを述べたものではなく、別ものである」と答えた。彼の言葉にはことさらにややへりくだったところがあった。このことは、私はむしろ本書の価値を損ずることではないものとする。馮友蘭先生は該書の冒頭で次のように述べている。「我々が現在述べている系統は、大体は、宋明の道学の中の理学の一派を受け継いでいる。…我々が「継承」というのは、宋民以来の理学を「継ぐ」のであって、「模倣」するのではないからである。それゆえ、我々は我々の系統を新理学と呼ぶことにする」。彼は同書の中で、古典の語句を引用する際、しばしば丁寧にも、彼の解釈は必ずしも作者の元々の意味ではないこと、また、彼の説と先人のそれとは如何に異なっているかということを述べている。このような点に、馮先生の学問研究に対する真摯な態度や、牽強附会の悪習がなかったことがよく表われている。彼は先儒が述べたことを「継いだ〔発展させた〕」のであって先儒の「通りに」述べたのではない。それはアリストテレスがプラトンを「継いだ」のであってその「通りに」述べたのではなく、カントがヒュームを「継いだ」のであってその「通りに」述べたのではないことと同様である。哲学者は先人の業をつぎ、前途を開拓するのであり、哲学者にはそのような権利があるのだ⁽⁴⁰⁾。

中国哲学を構築しようとするれば、どうしても哲学の観念を用いて古代思想を扱うことになってしまう。もし古人を理解する助けになるからといって、近代の学者たちが尽力したようなことをすれば、徒労ばかりで成果は得られない。そればかりでなく、より筋道だった系統にすればするほど、古人の本来の姿からはより離れていくというおかしな状況に陥る。もし哲学の観念を用いて古代思想を明らかにするのならば、その目的は古代理解を標榜することにはなく、直接現在と未来に向き合うことにある。〔そうすれば〕あるいは新儒家がやったように、中国人の思惟力を豊富にして向上させることができるかもしれない。深く仏教に通じていた宋儒ですら、その名を避けて実をとり、玉を取って棺を返す〔成果だけを取り入れる〕ことをしただけだが、あたかも「仏教の理念の精粹を採り、それによって四書五経を注解して、名目は古学を明らかにするということだが、実際は異教を吸収した」⁽⁴¹⁾ ようにできれば民族の知恵を増すのに役立つ。これも「哲学」が中国において果たした実際の効用である。

文化を越えた伝達は本来が誤解である。中国には“philosophy”はなく、哲学は東アジア人の心の中の“philosophy”であった。同様に、ヨーロッパにも「哲学」はなく、まして「中国哲学」はなかった。中国に「哲学」がないのは不面目だとする考えは、明らかに進化論の影響を受けている。実際には、欧州に儒学や理学がないというのとさほどちがわないのであって、どちらかが進んでいたり、遅れていたりするということではない。明治期の日本は漢語を借用して「哲学」を創造し、“philosophy”に対応させるを試みただけでなく、東アジアの漢字文化の言語的権力を掌握する役割を果たした。そのため、「哲学」という言葉の明治の日本における環境と中国における環境は異なっており、含意もそれぞれ異なっていた。しかし、「東洋哲学」と「支那哲学」は同時に、東アジア、なかでも固有の学問と西洋の学問の天地が逆転していた中国に、固有文化を（附会によってであろうが、外来の系統により歴史的事象に筋道をつけることであろうが）再評価する機会を与えた。この点について論じるなら、「中国哲学」および「中国哲学史」には三つの種類があった。第一は哲学の概念を用いて歴史上の思想の装いを新たにするというものである。これは現在までの一般的な中国哲学史がたどった道でもある。これによって“philosophy”を附会することはできるが、古人の思想の理解には逆に無益であり、成功・失敗に関わらず、内外から称賛されることはない。第二は、「哲学」と「中国哲学」の発生とそれらが中国に入った後の進化発展〔を描くこと〕であり、後者は「哲学」と「中国哲学」の両方の部分を含む。これもまた「中国哲学」の歴史を記す際の主題および主要な意義である。第三は未来に向かうもので、“philosophy”を用いて現代中国人の思惟を豊富にし、かつ発展させるものである。第二類の史実はすでに第三類の努力を具体的に表しているが、ただ方向性については議論すべき点があるかもしれない。この三者は互いに重なり合っており、往々にして区別しがたいが、やはりそれぞれの重点を置くところは異なっている。「哲学」の中国における前途がどのようであろうとも、第三の領域の成果は間違いなく重要である。

日清戦争は、もちろん近代の中日両国の発展競争の重要な分岐点である。しかし実際にはすでに1880年代に日本は西洋の学問に対応する概念群を作り出しており、言語が思惟を支配するという方向性に沿って、将来的に東アジアの言語権を掌握するためのタネがすでにまかれていた。これは清末の新政と憲政時期における中国が全面的に日本に学ぶ、あるいは日本を通して西洋を学ぶということを引き起こしただけではない。清朝政府の政策決定者層も、日本の学問でなければ注目しないという状況にまで至った時期さえあった。さらに、それは近代以降の中国人の精神世界に一貫して影響し続けた。これ以後の中国人は実際には漢音を発音しながらも、日本語を話し、西洋思想を用いていたのである。後にはアメリカ留学生の影響が日増しに拡大し、ヨーロッパに留学した学生の学術思想の深さ

は一段勝っていたように見えるが、日本の中国知識界・思想界への放射作用は長期間持続した。日本の大正時代に相当する中華民国北京政府時期において、北京大学教授を含む国内の中国知識人が日本語の著作を参照・参考、さらには模倣することは、依然としてかなりよく見られる状況であった。五四時期の東西文化論争において、西〔西洋〕に相対するのは東〔日本〕とされ、中国ではなかったのは、東西両洋の区分の表われである。ただ、当時日本の中国に対する野心が次第にさらけ出され、加えて対華二十一条要求の刺激もあったため、中国人は一般的にそれ〔日本のもの〕を引用するという形を望まなかった。これもまた、世間において〔日本由来であることを明示せず〕剽窃することが非常に多かった原因でもあった。このような制約の下で、中国人は一方では文化価値を再建し、再評価したが、一方では日本式に西洋の学問に対応して中国の学問を解説するというのっぴきならない困難に深く陥っていったのだった。〔こうした状況は〕変化しつつも現在まで続いており、これらの概念・名詞はすでにあえてとりあげる必要もないほど明らかな認識の前提あるいは道具となっている。もはや根本をただすのは容易なことではない。混乱を解消してもとの正しさに戻そうとしても、ほとんど不可能である。かといって〔このまま〕今のままにやり過ごしてしまうならば、ちょうど色眼鏡をかけたままで過去を理解し、現在を認識し、未来を展望するように、それらの形も色も変わってしまうことは避けられない。これでは世界に中国の思想・文化の本意を示す方法がなくなってしまう。このように見てくると、思想学術の領域において、復古によって創新をなす文芸復興の時が、すでに間近に迫っているのである。

註

- (1) 葛兆光「為什麼是思想史」『江漢論壇』2000年第7期；同「穿一件尺寸不合的衣衫——關於中国哲学和儒教定義的爭論」『開放時代』2001年第6期；景海峰編『拾薪集——「中国哲学」建構的当代反思与未来前瞻』北京大学出版社、2007年。
- (2) 景海峰「從“哲学”到“中国哲学”」『江漢論壇』2003年第7期。
- (3) 「学問ハ淵源ヲ深クスルニ在ルノ論」『学芸志林』第1卷第2冊、1877年、1-9頁。
- (4) 東京大学法理文学部編『東京大学法理文学部一覽略（明治十一年）』1879年、26-29頁。
- (5) 東京大学法理文学部編『東京大学法理文学部一覽略（明治十四年）』丸家善七、1882年、34-38頁。
- (6) 同前94-97、174頁
- (7) 東京大学法理文学部編『東京大学法理文学部一覽（從明治十五年至明治十六年）』丸家善七、1882年、113-114頁。
- (8) 東京大学法理文学部編『東京大学法理文学部一覽（從明治十六年至明治十七年）』丸家善七、1884年、50-54頁。
- (9) 『東京大学第二年報』1883年、221-223頁。

- (10) 中江兆民『一年有半』博文館、1901年、26頁。
- (11) 『哲学字彙』(1881年)・『改訂増補哲学字彙』(1884年)と『英独仏和哲学字彙』(1912年)はいずれも名著普及会によって1981年に復刻版が出て、飛田良文が解説している。
- (12) 井上哲治郎「井上哲治郎自伝」島蘭進・磯前順一編『井上哲治郎集』第8巻、クレス出版、2003年、8-9頁。
- (13) 『篁村遺稿』巻中、3-4葉、大正7年9月、島田均一刻。中村正直・島田重礼らはそれぞれ漢文の文集があるが、概して明治期日本を研究する人の利用は多くない。これについていえば、幕末明治期の日本史を研究するのに東西をあわせみないならば、考えが一面的になることを避けられない。例えば、最も早く「支那哲学」を発明して使用した東京大学では、近年来、関連する研究者は「中国哲学」の概念をすでに放棄し、そのうえ、当時、なぜ、いかにして「支那哲学」を発明したのかということについての探究は、終始要領を得ないものになっている。
- (14) 福井純子「井上哲次郎日記 1884-90 『懷中雜記』第1冊」『東京大学史紀要』第11号、1993年、25頁。
- (15) 前掲井上「井上哲治郎自伝」8頁；「巽軒年譜」前掲島蘭『井上哲治郎集』第8巻、74頁。
- (16) 井上円了「哲学ノ必要ヲ論シテ本会ノ沿革ニ及フ」『哲学会雑誌』第1冊第2号、1887年、41-44頁。
- (17) 西村成雄「質疑」『哲学会雑誌』第1冊第10号、1887年、517-529頁。
- (18) 陳啓偉「哲学訳名考」『哲学訳叢』2001年第3号。
- (19) 「叙例」『新世界学報』第1号、1902年、2頁。
- (20) 「新世界学報、一、二、三号」『新民叢報』第18号、1902年、99-101頁。
- (21) 「答新民叢報社員書」『新世界学報』第8号、1902年、115-117頁。
- (22) 陳獻宸「京師大学堂中国史講義」陳德溥編『陳獻宸集』下、中華書局、1995年、675頁。
- (23) 苑書義・孫華峰・李秉新主編『張之洞全集』河北人民出版社、1998年、1488-1502頁。
- (24) 中国蔡元培研究会編『蔡元培全集』第15巻、浙江教育出版社、1998年、286頁。
- (25) 朱有瓚主編『中国近代学制史料』第2輯上冊、華東師範大学出版社、1987年、66頁。
- (26) 北京大学校史研究室編『北京大学史料』第1巻、北京大学出版社、1993年、195-196頁。
- (27) 傅傑編校『王国維論学集』中国社会科学出版社、1997年、216-219頁。
- (28) 前掲北京大学校史研究室編『北京大学史料』376-382頁。
- (29) 前掲朱有瓚主編『中国近代学制史料』第2輯下冊、373頁。
- (30) 前掲朱有瓚主編『中国近代学制史料』第2輯上冊、600頁。
- (31) 前掲朱有瓚主編『中国近代学制史料』第2輯下冊、495頁。
- (32) 前掲北京大学校史研究室編『北京大学史料』262-263, 492, 502-507頁。
- (33) 欧陽哲生編『胡適文集』第6巻、北京大学出版社、1998年、155, 182頁。
- (34) 「書辜氏湯生英訳『中庸』後」『静庵文集』遼寧教育出版社、1997年、150-151頁。
- (35) 張蔭麟「評馮友蘭『儒家對於婚葬祭礼之理論』」『大公報』「文学副刊」1928年7月9日。
- (36) 傅斯年「傅斯年致胡適(1926年8月17・18日)」杜春和・韓榮芳・耿来金編『胡適論学往来書信選』下冊、河北人民出版社、1998年、1264-1265頁。
- (37) 欧陽哲生編『傅斯年全集』第1巻、湖南教育出版社、2003年、459頁。
- (38) 前掲欧陽哲生編『傅斯年全集』第2巻、253頁。
- (39) この点については以下で詳述した。桑兵「横看成嶺側成峰：學術視差与胡適的學術地位」『歴史研究』2003年第5期。
- (40) 朱光潜「馮友蘭先生的新理学」馮友蘭『新理学』商務印書館、1939年。
- (41) 吳宓著・吳昭整理『吳宓日記』第2冊、生活・読書・新知三聯書店、1998年、102-103頁。