

<b>Title</b>	Philosophy と東アジアの「哲学」
<b>Author</b>	高坂, 史朗
<b>Citation</b>	人文研究. 55 卷 8 号, p.1-17.
<b>Issue Date</b>	2004-03
<b>ISSN</b>	0491-3329
<b>Type</b>	Departmental Bulletin Paper
<b>Textversion</b>	Publisher
<b>Publisher</b>	大阪市立大学大学院文学研究科
<b>Description</b>	

Placed on: Osaka City University Repository

## Philosophyと東アジアの「哲学」

高 坂 史 朗

### 1

狩野直喜の『中国哲学史』には次のようなエピソードが紹介されている。

「俞樾（蔭甫・曲園）は中国に於ける近時の大儒で、経学・文章を以て名を海の内外に馳せ、著述も多く、我国の人で就いて教を請ひし人もあつた位であるが、彼のまだ存命中、我国に於て余の一友人が其の著述を読み、哲学雑誌に「俞曲園の哲学」なる題目で其の学説を紹介したことがあつた。然るに其の後、春在堂全書といふ彼の全集の舶載され来つたのを見ると、其の中に、日本の学者が己の学説を紹介したるを喜び作つた詩がある。其の一節に「举世人入談哲学。傀我迂疏未研椎。誰知我即哲学家。東人有言我始覺。」と。其の意味は、近頃は哲学とかいふ学問が流行し、誰も其の談をなすが、余は時代遅れで其の研究を是れまでしなかつたことを、心竊に恥かしきことに思つて居た。然るに豈計らんや余も亦た学者なそうな。余自らは毫も知らなかつたが、東人(日本人)の言によつて始めて之を知り、大いに愉快に思ふといふ意である」<sup>1</sup>。

「哲学」という言葉は、周知のように、西周が1860年代に“Philosophy”的翻訳語として生み出した造語である。したがって、それまでには日本にも中国にも朝鮮にも存在しなかつた言葉である。西が創出して以来、日本では疑問なく使用されている。そして1895年以降、中国でもこの漢字「哲学」(zhe xue)を中国語の訳語として採用した。朝鮮では1884年俞吉濬が『西遊見聞』に「哲学 此学은智惠를愛好」<sup>2</sup>と紹介した。そして、今日ではもはや東アジア漢字圏内の共通訳語として流布している。このような漢字の共通性にもかかわらず、この「哲学」という訳語の受容とその後の使用のされ方は、各国ごとに異なった趣を呈しているように思われる。たとえば、日本では明治以降の思想家の、とくに哲学出身の学者の体系的著作には「西田哲学」「田辺哲学」「三木哲学」と述べても、それ以前の江戸時代までの思想に「哲学」を冠せない。「聖徳太子の哲学」「空海哲学」「道元哲学」「徂徠哲学」とは言わないである。もちろん「哲学」が翻訳語であり、「思想」や、「儒学」などと概念が違うと考えたからではある。ところが、当初「哲学」の使用を躊躇し、反対意見すら出ていた中国では、20世紀

初頭に一旦使用が開始されるや、今日に至るまで、臆面もなく自國文化の伝統的思想を「孔子的唯心主義哲学」「老莊哲学」「朱熹的哲学」「戴東原哲学」と呼んで論述するのである。あたかも中国三千年の歴史に「哲学史」の伝統があったかのように。また、『朝鮮哲学史』という朝鮮民主主義人民共和国の作品と、韓国で出版された『李退渙哲学』、『栗谷哲学思想研究』を前にすると朝鮮・韓国が遠慮がちに自國の思想家を「哲学者」として取り扱っているのが見て取れる。

これらのことが証しすることは、中江兆民が言うように、「日本に哲学なし」であるのか、あるいは、中国には「存在しないものはない」という中華思想の反映なのだろうか、さらに、常に半島的折衷主義の朝鮮・韓国の立場を示す事柄なのであろうか。本稿は“Philosophy”という言葉の東アジアでの、「哲学」（テツガク・zhe xue・철학）受容の差異性とそれぞれの国の中庸との葛藤現象を考察したい。

## 2

西周が“Philosophy”を「東儒」と区別して「哲学」と名付けたのは次のような意図からである。1. 思想を漢文表現から和語表現に求め、そこにひらがなの論理学を模索した。2. 修己と治人とを区別し、個人の倫理観と社会の形成原理とは異なったものであると考えた。3. 学問の体系化。4. 儒教が個人の人生観をすべての法則に当てはめるという演繹法であるのに対し、哲学および西洋の学問は自然科学の観察のように個々の事象を一つ一つ見つけ出して、そこから帰納的に真理を発見しようとする方法的な差異がある<sup>3</sup>、の4点である。その後、「哲学」を使用する人々は、西の翻訳の含意とはそれぞれ若干のズレをもちらながらも、概して「哲学」という言葉を西洋哲学にしか使用しなかった。

ところが、1870年代後半から「西洋哲学」への対抗現象として、中国や、インドの仏教思想に哲理を見出し、「東洋哲学」という包括名称のもとに、「支那哲学」、「印度哲学」と名付ける動きが出てくる<sup>4</sup>。1881年東京帝国大学文学部哲学科に「印度及支那哲学」の講義が設定されたことが顕著な表われであろう。もちろん、西洋哲学からのアナロジー、転用、比論的解釈にすぎないのではあるが、そこには日本人の「西洋」に対する対抗意識が存在する。しかし、強烈な対抗意識をもってはいても、日本人は「東洋哲学」を「印度哲学」、「支那哲学」へは援用するが、近代以前江戸までの思想を、若干の例外を除いて、「日本哲学」とは呼ばないのである<sup>5</sup>。そして、現在においても、日本の哲学者の多くは、日本の近世、江戸時代までの思想を日本哲学史へ入れない。

そこにはいくつかの理由があるであろう。第1に、日本のかつての思想と呼べるもの多くはその人のオリジナルな思索というよりも、大陸から移入された仏教・儒教の解釈でしかなかったという点が挙げられよう。聖徳太子、空海、道元、親鸞らの思想は日本にとって重要

な思想ではあるが、大陸から移入された仏教の經典に必ず依拠し、それを通して自分の考え方を打ち出している。藤原惺窓、林羅山はもちろんのこと、荻生徂徠や伊藤仁斎においても儒教の文献を離れることはない。解釈の域を出ないと見なされたのである。

第2に、日本人の思考形式が現実に密着した事物的・即物的な思考法であり、思弁的形而上学的問いは日本人の嫌うところであった。現代においてさえも、プラトン的イデア論や、キリスト教の「超越神」の二世界的思考法は持ちあわせていないかも知れない。そういう意味では、荻生徂徠の「理は定準なし」は朱子への批判というより、日本人の脱形而上学的傾向によるのかも知れない。また、西田の「内在的超越」という言葉もその例示とも言える。

第3に、日本人の知の働き方は実践的方向に生かされ、反省的な知は実践的立場からすれば、かえって傍観者の立場と見なされた。江戸時代の知の主題は行と結びついた「道」であったろう。

概して「哲学」という学問は古代ギリシャの当初から論理的な学問知としての方向と、世界観・人生観としての方向との二面性を兼ね備えていた。西周が、あるいは日本人が第一の論理的・学問知のあり方を重視し、自分たちの思想形成の欠陥をそこに意識したのである<sup>6</sup>。このことは、その後の近代日本哲学の完成である西田幾多郎の思索を多くの人々が「西田哲学」と呼ぶ理由とに符合する。すなわち、西田幾多郎が「哲学」として努力したことは、概括すれば「独創性」「体系性」「論理性」である。この3つの点に即して略述しよう。

西田哲学が「唯一独自の」と形容されるのは、それまでの日本の哲学に携わる学者が概ねヨーロッパ哲学の紹介であり、解説であった。それに対して西田は自己の思索に基づいて論を展開している。あるいは自己の「純粹経験」から出発させて「独自の」というよりも「個人の」思索を展開している。この自覺的思索行為を「哲学」というのである。その意味では「独自性」とは「日本の」「東洋的」といった外的特徴をいうのではない。自己の思索のPhilosophierenの意義である。それはヘーゲルの次の言葉とも照応する。「精神は東洋から昇り始めると言ってよい。しかし、そこでは主觀は人格ではなく、客觀的な実体的なものの中に没入しているのである。…だから東洋人の実体がこのように全く無規定である以上、東洋人の性格もまた同様に無規定であり、自由自在でありうる。…以上からの結論は、ここでは如何なる哲学的認識もありえないということである」<sup>7</sup>。ヘーゲルは個人の自覺によらない考察を哲学的思惟とは考えなかった。たとえヘーゲルの誤解であるにしろ、東アジア文化圏の思索は個人の自覺的思索であるとは見なされなかつたのである<sup>8</sup>。

西田は自然科学的認識の世界が判断的一般者の世界によって成立すると考え、さらにそれは自覺的一般者の世界によって、すなわち自己の意識の野によって成り立つとし、さらにその自己の於いてある世界を叡智的一般者の世界とした。このような具体的一般者の構造的展開は学問を含めた実在世界そのものの体系化を目指したのである。

西田の論理は「一即多、多即一の矛盾的自己同一」あるいは場所的論理と呼ばれる。彼はカント的な分析論理やヘーゲル的な弁証法論理と異なる論理を求めた。すなわち、現実を理解す

るために言葉は現実をAと把捉する。AはBと異なるからである。AをBから分けることで「分かる」あり方を分析論理と呼ぶ。また、Aという限定は非Aを否定することによって得られる限定である。とするとAは非Aを導き出す。そしてAと非Aの総合を導くのが弁証法論理である。西田の場所的論理は弁証法をもう一步進めて、というよりそれ以前に立ち返ってAという限定が、それ自身無限の非A（多）を内に含んで成立する。そこでは実在と言葉の一体性を見出そうと試みた<sup>9</sup>。そして、西田幾多郎の論理は自然科学の対象的な世界や、自己・人間・社会を含めた人文科学・精神科学の領域をも含む自覺的世界や、さらに生命や芸術そして宗教的世界、それらを一体とした論理を場所的論理とした。彼が求め依拠した宗教的世界が仏教であったために「一即多、多即一の矛盾的自己同一」といった漢語的表現とならざるを得なかった。

### 3

さて、中国においてPhilosophy(Philosophia)という言葉が現われるのは、17世紀イエズス会士の著作においてである。アレニー(Giulio Aleni 艾儒略 1582-1649)は『西学凡』で「斐錄所非亜」という表現をし、ヴァニヨーニ(Alfonso Vagnoni 高一志 1566-1640)は『修身西学』の中で「性理之学」「義理之学」と述べ、フルタード(Francisco Furtado 1587-1653)傳汎際は『名理探』で「愛知学原始」「愛知学者」と呼んでいる<sup>10</sup>。とはいえたれはイエズス会士の翻訳文献であって、中国人がPhilosophyを受容したわけではない。そしてそれ以後二百年以上にわたってPhilosophyは中国思想史上には登場しない。中国人にとって西洋の学問は天文学あるいは造園技術などを除いて必要のないものであり、せいぜい、魏源のいう「夷の長技を学んで夷を制す」、あるいは鄭觀応の「道と器」として技術的な摂取のみで十分と考えられた。

1842年のアヘン戦争での敗北、アロー号事件以後、西洋の技術とともに、精神科学的領域への着目がなされる。そしてPhilosophyという学問へも関心が向けられるが、依然「斐洛索非亜」「格学」「性理之学」<sup>11</sup>という表現であった。

「哲学」という用語がその学問とともに注視されたのは1888年顧厚焜の『日本新政考』、1894年黃慶澄『東遊日記』、さらに1895年黃遵憲『日本国誌』などである。そこでは東京大学の哲学科、「哲学」の科目、「哲学会」が紹介されるのである。「哲学」という学問というよりも、日本の近代の学問受容のあり方を探すことからである。これは、中日甲午戦争による日本への敗北の衝撃から、中国近代化を日本の明治維新の方向性において考え直すことなのである。

この「哲学」注視は変法維新の失敗ののちにおいても変わらなかった。1898年、嚴復は『天演論』において「斐洛斯非」と直訳ながら紹介を始め、『羣己權界』(1903)で「文哲諸科」と『名学浅説』(1909)で「哲学」と使用する。嚴復がイギリス哲学を中心に中国の西洋哲学を紹介したのに対して、王国維はショウベンハウエルやニーチェ、そしてカントなどドイツ哲学を紹介するが、彼の編集する雑誌『教育世界』(1901)には頻繁に「哲学」という言葉が使

用されている。そして、蔡元培の『哲学要領』（1903）が「哲学」という語の中国での流布を決定付けたであろう。

もちろん、西洋哲学を移入することは「近代化」へと方向付けられた「変法」である以上、さまざまな抵抗も存在した。張之洞などは「哲学」は中国の諸子異端の学と同じで、空理の説を唱える危険思想であると主張し、1898年北京の京師大学堂に西洋哲学科を置くことに反対している。ただこのような守旧の立場だけでなく、章炳麟のように西洋哲学を理解しつつ、批判する立場もある。彼は言う「プラトンのイデア説は、すぐれたものだといえる。しかし、一切の個体の存在はイデアそのものでなく、イデアを離れたものでもない、イデアは有であり、イデアでないものは非有であり、個体は有と非有とを兼ねる、という。だが、有と非有とを兼ねることができないのは、水と火とが消しあい、青と非青とが相容れないのと同じである」<sup>12</sup>とイデア説の議論そのものの有効性を難じ、「カントは、空間・時間を絶無だと否定した上、神の有無についても早急に有だと断定しようとしなかった」。「得られぬことを知って得られることを願うのは、愚かでなければ偽りだ。カントはもちろんこのように愚かでも偽りでもなく、ただ自分で自説を完成することができないのである。思うに両界が排斥しあい、野びると大にらを口に含んだようになって、心が混乱したのだろうか。このもつれを解こうとすれば、自然界は本来それ自体で存在するのではなく、現識〔阿頼耶識〕の要請によって存在する、というべきである」<sup>13</sup>と述べている。

ここでのプラトンのイデア説批判やカントへの批判は彼の立場である仏教的唯識を導くためにあるのであるが、彼の議論を見て取ることは西洋哲学の自然界の存在論への論証を空論に感じていることである。そしてヘーゲルが「哲学史」の概念として規定した「発展の概念」への忌避である。彼の「建立宗教論」（1906）では結論として「世間の道徳は多くは宗教から導きだした。低次の宗教は最初僧侶・祭司があり、しばらくして平民に普及すると僧侶・祭司は自ら消滅した。道徳普及の世は、宗教消滅の世なのである。そこで学者が現われ、よい言葉を保存し、神話を除去し、高尚の理想によって組み立て、学説を完成した。中国の孔子、老子、ギリシャのソクラテス、プラトンらはみな哲学を以て宗教に代えたのである。ソクラテス、プラトンが機縁となってキリスト教を生み、孔子、老子の学が変遷して漢儒となり、哲学がまた宗教になった。今この二教がまた漸次国民に普及した。…一方はベーコン、デカルトらから、他方は程・朱・陸〔九淵〕・王〔陽明〕の諸儒から、また古い教を变革して、自ら哲学を形成した。程朱陸王はもとより禅宗を根本とし、最近のドイツ哲学者も仏典から吸収するところがあるので、次に興隆する宗教が必ず仏教であることは疑いもない」<sup>14</sup>と歴史的には淵源への遡りを提唱しているのである。近藤邦康はそれを「他者の圧迫を拒否する漢民族の主体性を立てようとして政治思想を哲学にまで深化し、東洋の仏教と莊子の全体的後退的原理によって西洋のキリスト教と進化論の個人的前進的原理に抵抗した」<sup>15</sup>という。歴史の発展・進化を「是」とすることが漢民族の歴史観において大きな抵抗を伴うものなのである。

中国においても、当時「哲学」は西洋哲学を意味するのであって、自国の思想を哲学と呼ぶことは避けていた、たとえ日本人が中国人の思想を積極的に「支那哲学」「中国哲学」と呼ぼうとも<sup>16</sup>。自国の思想を「哲学」と表現したのは胡適である。彼は、おそらくまず儒教を含めて伝統的な思想を英語でどう表現するかを考えたであろう。するとアメリカ人が苦もなく Chinese Philosophyと表現することに行き当たる。そして今度はそれを中国語に翻訳し直すときには、もはや躊躇なく「中国哲学」となる。胡適が1918年に書いた“China in 1918, Special Anniversary Supplement of The Peking Leader”にその例証を見る。

“As far back as in the Sung dynasty, such philosophers as Chen Yi (程子 d. 1107) and Chu Hsi (朱子 d. 1200) and many others had already felt the insufficiency of the literary language as a medium of philosophical writing. Accordingly their philosophical works were chiefly written in the style known as the conversational form (語録体) which has ever since the twelfth century been the usual style of philosophical writings.”<sup>17</sup>

胡適は1910年アメリカに留学、最初コネル大学ついでコロンビア大学に学び、デューイ哲学から深い影響を受けた。当地で哲学博士号を取得した。その論文はのちに「先秦名学史」として出版された。そして1917年帰国し、北京大学哲学科教授となる。この彼個人の活動は、同時に辛亥革命から五・四運動という中国の歴史的転換と軌を一にしている。1912年、京師大学堂は北京大学と改称した。そして17年、蔡元培が学長に就任して、大規模な改革を断行した。すなわち、陳独秀を文科学長に据え、李大釗、魯迅などを招聘し、アカデミックな大学に姿を変えたのである。このとき胡適は蔡元培によって北京大学の哲学教授として招かれ、先進的な講義とともに、一年間で『中国哲学史大綱 上』を書き上げたのである。

蔡元培の「序文」に始まるこの書はまず第一篇「導言」において「哲学」を定義して、その多義性を論じ、「人生切要的問題」<sup>18</sup>として人生論・世界観の問題を第一義にして研究を始めている。この点が日本の「哲学」観と対照的である。彼は冒頭から中国哲学史と西洋哲学史とを併置し、その「哲学」的差異性に疑問を呈していない。もちろん、人生論・世界観に関しては中国の歴史上において古代から「西洋哲学史」と遜色なく、豊富な思索が展開され来たっていいる。さらに「天」「道」「理」といった本体論的考察の伝統がそこにある。とはいって、それを「哲学」と呼んだのは、彼の主眼が「中国哲学の世界哲学史上の位置づけ（中国哲学在世界哲学史的位置）」にあるからである。その大意は以下のようなものである。

「世界上での哲学はおおよそ東西二つの流れに分かたれる。東の流れは、さらにインドと中国の2つの系列に分かれる。西もまたギリシャとユダヤの二系がある。初期の頃はそれぞれ四つの系統が独立に発展して來たと見なすことができる。漢代以降ユダヤはギリシャに合流しヨーロッパの中古の哲学が成立した。他方、インドは中国に合流して中国の中古哲学が形成さ

れた。近代にいたってインドの勢力はしだいに衰退し、儒家が再興することによって中国近世哲学が生み出され、宋・元・明・清をへて現代に到っている。ヨーロッパの哲学は次第にユダヤの影響から離れ、ヨーロッパ近世哲学となった。そして今日に到り、この二つの大きな哲学の流れは互いに接触し、相互に影響しあい、五十年後、百年後に一種の「世界の哲学」を生み出しうるかどうか、それはまだ分からぬ」<sup>19</sup>。

これらの言葉から胡適の著作意図が西洋哲学史に対抗する中国ナショナリズムであることは明らかである。しかもそれは西洋思想をただ単に「夷狄」のものと拒否するのではなく、西洋哲学に対抗し得る思想内容を見出し、内在的な発展の中で中国近代化の道筋を探ろうとするのである。また他方、五・四運動以後、中国近代化を進める上で顕著となってきた路線上の相違もある。すなわち、陳独秀は1915年以来『青年雑誌』（新青年）で「民主と科学」を旗じるとして西洋近代の新文化運動を開拓したが、中国の伝統文化の一切を否定する風潮があった。それに対して、胡適はその近代化の中でも、中国固有の伝統思想や文化を学術的立場から新たに再検討し、再評価しようとする立場を取った。いわゆる「国故整理運動」である。胡適の著したこの『中国哲学史大綱』はまさにその運動の推進役であろう。したがって、伝統的思想史の記述においても従来の儒学正統主義を論じようとするのではなく、仏教や道家の思想を含んだ中国思想史の豊富さを証しつつ、それが論理的思考の発達を促す合理主義的展開を行なっている点や、自由精神に基づいていることを明らかにしようとしている<sup>20</sup>。

さて、彼は中国哲学史の区分をつぎのようになしてゐる。古代哲学：老子より韓非に至る諸子哲学の時代。中世哲学：漢から北宋まで。第1時期は漢から晋、第2時期は東晋以降北宋まで。近世哲学：南宋明清。明代以後印度哲学（仏教）の影響を脱して中国近世哲学の完全成立。これはただ古い時代から順序をつけたのではなく、ヘーゲルの哲学史の「発展の概念」を意識した発展史的な記述である。歴史の理想像が古代の堯・舜・禹の先王の時代にあるという見方を脱却し、未来への展開に求めてゆくあり方で、中国の歴史観には従来見られないものであった。そしてさらにもう一つ大切なことは論理学的発展をその発展史に内含していることである。孔子の正名、墨子の三表法、別墨及び惠施、公孫龍の辯学、莊子及び荀子の名学など中国思想家それぞれの論理学を始めて明らかにした。そのことを梁啟超は「胡適は名家を一学とは認めてゐない。各人が各人の名学（論理学）を有する、と云ふのであつて真に絶大なる眼識である。各人の学術を批評するのにその名学の立場からその学問研究の方法を見出してゐる」と賛美する。<sup>21</sup>

また、この論理学の発展史は同時に文体論改革（革命）を不可避的に導く。いわゆる、白話運動である。胡適の「文学革命」は1917年『新青年』に掲げられた「文学改良芻議」の「八不主義」、1. 言るべき本物をもつ、2. 古人を模倣しない、3. 修辞に注意、4. 無病呻吟しない、5. 陳腐な言葉を使わない、6. 典故を用いない、7. 対句に努めない、8. 俗字俗語を避けない、というものであった。陳独秀がこれに応じて「文学革命論」の旗幟を立てた。の

ちに郭湛波はつぎのように評価する。「陳獨秀や胡適が文学革命を提唱して以来、この思潮は澎湃として起り、一瀉千里の勢いで浸潤した。前時代の一般老学者達はこれに対して全く膚を切られる如き苦惱を感じ、これによつていわゆる「白話文言」の文体上の論争を惹起した。これが五十年以来の中国思想最初の衝突であつた。この思想の衝突は全思想界の混戦を惹起したが、本格的な交兵、接触は見られなかつた」<sup>22</sup>。かつて康有為が上奏文を書いてその文体のまずさを嘲笑された時代、あるいは嚴復が進化論を知識人階層に理解させるために『天演論』以下の作品を「文言」で翻訳した時代とは明らかに異なっている。科挙の廃止、弁髪を切る、纏足を止めるなどとともに、「八股文の廃止」は青年や大衆には瞬く間に受け入れられてゆく。このことは西周が自分の思想表現を漢文から和文に変えていった事実とパラレルな関係にある、そしてその理由はヨーロッパ言語を自国語の言語領域に包含するために自国語の言語の枠組みを拡大するためであったが、おそらくここでもその目的は同一であろう。

このような状況の中で胡適の恩師ジョン・デューイの中国訪問は胡適にも中国思想界にも大きなインパクトを与えた。彼の訪問中に五・四運動が起こっている。彼が提唱したデモクラシーの政治とプラグマティズムの哲学はその後の数年間中国思想界を席巻している。とはいえる後、潮が引くように消え失せたあり方から見て、中国の思想風土とアメリカの民主主義を推進するプラグマティズムとの距離はかなり隔たっていた、といえるであろう。デューイの思想は儒教的封建思想への対抗力は持っていても、帝国主義と戦う原理や中国の農村の社会革命の思想にはなり得なかったのである<sup>23</sup>。

## 5

古代からの中国思想史の流れを「中国哲学史」と呼んで「哲学」を中国に定着させた、もう一人の重要な人物が馮友蘭である。彼の『中国哲学史』の「第一篇子学時代」は1931年に出版された。まさに満州事変が始まり、中国共産党と国民党との対立の激化の中でである。1895年に生まれ、1918年に北京大学を卒業後、19-23年、アメリカ・コロンビア大学でジョン・デューイやウッドブリッジの指導を受けた馮友蘭の立場は当然プラグマティズムから出発する。そして新实在論へと移行し、さらに弁証法の立場へと展開する。

「「哲学」[philosophy]とは本来、西洋の言葉である。これから中国の哲学史を講じるわけだが、その主要な作業の一つは、中国史上の諸学問の中から西洋でいう「哲学」の名に値するものを選び出して、これを叙述する」<sup>24</sup>ことである。彼は西洋哲学が考察してきた宇宙論、人生論、方法論の領域を、中国における魏晋の時代の「玄学」、宋明の「道学」、および清の人々が言う「義理の学」とが、その探求する対象においてほぼ相覆うものをもっていると考える。とりわけ「義理の学」がそれに対応するとした。

馮友蘭は西洋の「哲学」概念を中国の思想史に適応したが、中国哲学をそのまま西洋哲学と

同一化したわけではない。西洋哲学に比べて中国哲学の弱点を「論証と説明の面において大いに遜色がある」<sup>25</sup>とする。中国の哲学者は知識のための知識を求めたのではなく、幸福を増進するため、あるいは修養のために知があった。それも知識が実践から離れ、独立した「空言」となることを厭うた。そのため現実の実現が問題で、論証が問題ではなかったのである。とはいっても、彼の作品そのものはその中国思想の欠陥点を補おうと論理実証的な論述形式を努力している。彼の引用ははなはだ多量で、中国人の儒教的文献主義の尾を引いてはいるが、聖人の「文献」に真理が存在するという立場に立っているわけではない。文献批判、テキストクリティックの立場を保持している。

馮友蘭の「哲学史」のもっとも大きな特徴は中国哲学史を「子学時代」「経学時代」「それ以降」に分け、時代の発展性を明瞭化したことにある。個人、それも聖人と呼ばれるほどの力量ある個人が学問形成を成し遂げる。その第一人者が孔子であるが、続く墨子、孟子、「百家」、老子、莊子、荀子、韓非子、と諸子学が形成され、しかもそれが個人から学派集団と展開される。それが「子学時代」である。彼は子学時代を「哲学とは哲学者による体系的思想だから、個人の著述のなかに表現されなければならない。孔子以前には個人的著述の事例がないため、正しい意味での哲学が存在したかどうか知るすべはない」<sup>26</sup>と述べ、ヘーゲルの個人的自覚の哲学思索に対応させている。ただ子学時代のそれぞれの思想家（哲学者）の記述に内的連関性がなく、体系化はなされていない。

「子学時代」に対して「経学時代」を次のように表現する。「董仲舒の主張が実行されて「子学時代」は終わり、董仲舒の学説が成立して「経学時代」が始まった。けだし、陰陽五行家の説は儒家と結合し、董仲舒において体系的な表現を獲得していた。それ以来、孔子は変じて「神」となり、儒家は変じて「儒教」となった」<sup>27</sup>。「中国の大部分の思想は儒家のもとに統一され、そして儒家の学は「経学」として確立した。これ以降、董仲舒から〔清末の〕康有為に至るまで、著書立説する者は、ほとんどの場合、その思想がいかに新奇なものであっても、経学に根拠を求める限り一般人には是認されないことになった。経学はしばしば時代によって変貌したけれども、それぞれの時代精神は、おおむね経学のかたちで表現されるのが常態となったのである」<sup>28</sup>と語る。康有為以降は新しい時代が始まるのであるが、それは古文経学の出現するにいたって、孔子が「人」の姿を取り戻す時代なのである。これらの記述から1890年代の問題をもう一度顧みよう。当時、学問は経学・諸子学・宋明理学と区別された。張之洞らが経学以外の学問を疎んじた。ところが、康有為、譚嗣同、梁啓超らが考えていたのは、むしろその経学が疎んじた学問、諸子学が時代の問題状況を豊富に担っており、経学から脱するために諸子学へ一旦戻し、それを「哲学史」としたのである。

さて、馮友蘭のこの3分割の時代区分はヘーゲル的ないしは唯物史観的、すなわち弁証法的歴史区分に似かよった区分である。彼も「私は別にヘーゲリアンではないが、中国古代史に関してこの哲学史がとった立場は、他の立場とあわせて見ると、多少ともヘーゲル歴史哲学の

一例証となりうるであろう。ヘーゲルによれば、歴史の発展は常に「正」「反」「合」の三段階を経る<sup>29</sup>と言う。しかし今日のヘーゲル理解から見て彼の語る歴史区分はヘーゲル的よりもむしろ先述した章炳麟の考えに近い。あるいは中国人の歴史的淵源への歴史観と言えるであろう。そのことは1934年に彼が北京大学で講演した「新三統五德説」からも言えるであろう。彼は唯物史觀を積極的に引き合いにしながらも「五德説及び三統説によれば、歴史の発展は循環的である。すなわち五德或は三統の運行を『圓環に順ふが如く、周つては始に復し、窮れば則ち本に反る』ものであると考へるのである。三世説によれば、歴史の変展は擾乱の世、升平の地から太平の世に発展する。即ち進歩的であると考へる。これ等の考へ方を総合するならば、歴史の発展は弁証法的であるといふ事が出来る。すなわち循環と進歩の両観念を結合すれば、弁証法的なる觀念を得ることができるのである。いはゆる弁証法の意味も、かように言へば非常にやさしく明白である」<sup>30</sup>と自己流に弁証法を解釈し、簡便化してしまっているのである。

馮友蘭の唯物史觀は「否定」を伴わないものであり、中国化された弁証法ではあるが、ともあれ中国哲学史は唯物史觀をいかに適用するかが主要な課題となつた<sup>31</sup>。

## 6

唯物史觀の導入は馮友蘭が最初ではない。むしろ、李大釗や陳獨秀らの働きが大きい。とりわけ、李大釗が20年代初めに著した『唯物史觀講義』、『史學思想史講義』、『史學要論』は、マルクス主義を歴史研究に適用する出発点と見なされている。中国におけるマルクス哲学の導入の経緯を略述しよう。マルクス主義哲学の伝播者の多くは、日本でマルクス主義哲学を理解摂取し、それを翻訳して中国に紹介した。陳博堅・李大釗・李達・李漢俊・胡漢民などである。一方、ヨーロッパに遊学した進歩的青年、周恩来・蔡和森などもフランスやドイツなどの地で実際の体験を通じ、マルクス主義哲学の社会的背景を理解した。さらに、1930年代ソ連から伝わったマルクス主義哲学は、教条主義的なものではあったが以後50年間「正統」の地位についた。艾思奇の「大衆哲学」(1938)「哲学与生活」(1939)などがその教科書である。

マルクス主義の「哲学」が中国に受け入れられ、思想的内在化されるまでの特色はさまざまに指摘し得るであろうが、ここでは徐素華の観点を紹介したい。徐は次のように言う。

「その一、マルクス主義哲学の中国における伝播は、唯物史觀を出発点とし、次第に弁証法的唯物論に展開し、最終的には30年代のソ連の哲学教科書の形式によって、弁証法的唯物論と歴史的唯物論との統一を実現した。このような弁証法的唯物論と歴史的唯物論とを基本的枠組み内容とするマルクス主義哲学の伝播体系は、中国マルクス主義哲学の伝播のために貢献した。ただし長期間マルクス主義哲学のこのような理解パターンを正統と奉じ、それを絶対化、神聖化したことは、マルクス主義哲学の生命活力を窒息させ、人間の思惟を硬化、定式化させた。この面での経験と教訓は中共第11期中央委員会第3回全体会議の後、系統だって全面的に

分析総括され、マルクス主義哲学は伝統モデルの束縛から抜け出しありはじめて、新しい発展段階へと入った。

その二、マルクス主義哲学が中国に伝わった時には、五・四運動時期の数多い新思潮の一つにすぎなかつたが、その特有の鮮明な階級性と実践性は、中国における伝播がひとたび始まるすぐに、中国の社会発展の最も切迫した問題の解決と緊密に関係し、また、中国のプロレタリアート指導者による、革命運動発展の実際の需要に適応し、満足させることを目的とし主旨とした。これは中国革命の発展に非常に有利な点であった。しかし物事には常々両極面がある。マルクス主義哲学はひとたび中国に入ると、すぐに革命の実践と結びついて、大変素早く実際の応用の段階に入った。このように中国マルクス主義哲学運動は必須の理論研究と理論宣伝との準備段階に欠け、伝播活動での理論的基礎は地についておらず、伝播者はしっかりととした理論的教養に欠けており、以後の理論と実践の発展に対し免れ難い負の影響を生んだ。

その三、中国の社会発展の実際の需要に基づいて、マルクス主義哲学を伝播することには、歴史的な合理性がある。ただしその具体的な仕事の中での「実際の需要」は、往々にして容易に曲解され、すり替えられる。いわゆる曲解とは、通常は現実の需要に基づいてマルクス主義哲学のある内容を強調し、その他の内容をなおざりにするものである。このようにすれば、すぐに哲学各部分の内容間の内在連携は引き裂かれ、理論の完全性も破壊される。たとえば唯物史観を基礎とする社会革命学説と階級闘争理論は、かつて中国の社会変革の実際の需要によつて強調され、マルクス主義哲学のトップに置かれた。またマルクス主義哲学中の人間に関する学説、とりわけ人間の自由の全面的発展に関する学説は長期間なおざりにされた。いわゆるすり替えとは、主に社会発展の客観的需要を個人の主観的需要にすり替えたものである。個人の主観的需要、あるいは個人の好惡からマルクス主義哲学を裁断すれば、ここにおいて「闘争哲学」はマルクス主義哲学の代名詞となり、英雄史観の「個人崇拜」も言いくるめられて肯定すべきものとなってしまう<sup>32</sup>。徐の観点は文化大革命を経た現代的視点である。

私は次の2つの点をさらに併記しておきたい。第1には歴史的矛盾を明らかにする点である。マルクスの唯物史観は唯物論と唯心論の対立抗争の哲学史として描かれる。たとえば、従来の哲学史は墨子を孔子の次に並列し、儒家の影響のもとに起こり、別の一家をなした、と論じてきた。それに対してマルクス主義の哲学史では「孔子の唯心主義哲学思想」に対して「墨子の進歩的社会觀と唯物主義認識論」が対抗する。さらに「孟子の主觀唯心主義哲学思想」や「老子の唯心主義哲学」が地主・貴族階級のイデオロギーを呈して思想表現する。それに対するのは後期墨家であつたり、荀子や韓非の唯物主義であり、奴隸制社会の階級対立を露わにしている<sup>33</sup>。しかも、自然科学をとらえようとする「氣」の立場が唯物論の発展と見なされて論述されている。この教条主義的な歴史観はややもすれば誤った歴史図式を押しつける可能性をもつてゐるが、逆に「正統儒教」からは見えなかつた隠された歴史や、歴史的諸矛盾、異端思想を見出す契機になると評価できるのではなかろうか。

第2はマルクス主義の実践的精神と中国固有の知行合一の観点である。周知のように中国思想の特色は学問や知識論の重視よりも人生を重んじるものである。知識は行為と一体となって始めて意味をなすのである。また、宇宙論も人生觀と一体でなければ追求の価値がない。いわゆる「知行合一」「天人相合」である。そのような思惟傾向の中国人にとって革命的な実践精神を高揚するマルクス主義哲学は、いわゆる肌にあったものであろう。

7

さて、東アジアのもう一つの国（文化）を考察しよう。朝鮮・韓国における「哲学」受容の問題である<sup>34</sup>。朝鮮史上に「Philosophy」という言葉が登場するのは、17世紀、中国のイエズス会士たちの漢訳文献を燕京使行員たちが持ち帰ることによってである。1613年に鄭斗源によってもたらされた李芝藻の『天學初函』が「斐錄所費亞」を紹介する<sup>35</sup>。しかし、その言葉も西学ないしは西教（キリスト教）の弾圧とともに滅んでしまうのである。

1876年、日本による開國のもとで知識人たちの主張は二分された。清の洋務運動をモデルとして漸進的变化を主張する立場と、金玉均、朴泳孝ら、日本の明治維新をモデルに、西洋の科学・技術のみならず、思想・宗教まで受け入れる立場である。西洋哲学の受容は後者の活動による。1881年、日本に渡り、福沢諭吉の慶應義塾に学んだ斎吉濬の社会進化論の導入がその先駆であろう。さらに彼は1883年、使節団随行員としてアメリカに渡り、翌年『西遊見聞』を著述出版した。この書で西洋学問を紹介しながら哲学を次のように定義している。「哲学この学は知恵を愛好し理致に通じるためのもので、その根本の深遠さと功用の広博さは界域を設けて限定することができず、人の言行と倫紀であり、百千事為の動止を論定するものである」<sup>36</sup>。

1894年の科挙の廃止によって朝鮮思想史は一つの転換期を迎えた。高句麗時代の「太学」（372年）設立以来、李朝「成均館」（1398年設立）と続く古典的大学教育の伝統は、三経・四書の儒教教育であった。しかし、科挙制度の廃止が正統儒教の安定性を揺るがした。とはいえ、それがそのまま近代的な大学を準備したわけではない。すなわち、成均館は近代的な大学には脱皮しなかった<sup>37</sup>。成均館を引き継ぐ経学院は学校としての機能ではなく、良俗を助長する一般教化の「文廟の祭祀を挙行する」機関となった。

1890年代後半、啓蒙運動を主導した人物が徐載弼である。アメリカ亡命・留学により、ロックヒルソーザの啓蒙主義、ベンサムの功利主義、モンテスキューの自然法思想と、当時風靡していた進歩主義思想を学んで、95年帰国、民法・法治主義・天賦人権説などを朝鮮に紹介した。朝鮮の知識人社会はこの社会進化論と啓蒙主義の波間に揺れ動いたのである。それは啓蒙主義が封建制度の身分社会を痛打し、社会進化論が朝鮮の歴史的価値観を崩したからである。先王の理想国家の継承の自負は否定され、民族間闘争により弱肉強食の適者生存の原理を突きつけられる。軍事的強者のみが自国の文化的優越を主張し得るのである。20世紀に入り、韓国知識人

は国家存亡の危機の中で独自な西洋近代化の歩みを模索した。哲学の分野では李定稷のカント哲学研究（1903-1909），平壤崇実学堂大学部でのアメリカ宣教師バーンハイゼルの論理学講座（1905），1909年には金重世がドイツのベルリン大学に留学し，古代ギリシャ哲学を研究した。しかし，1910年以降の日本帝国の植民地支配は韓国の知識人の西洋哲学研究を「国難」と深く関連づけている。

1919年の3・1運動以降多くの哲学徒たちは海外留学の途を選んだ。その契機を李光来は次のように分析している。「第一に、1919年3月1日に全国的に起こった独立運動によって、極度に不安になった国内情勢が、若いエリートたちに哲学的なエグゾダス(Exodus)を刺激したためであり、第二に新しい学問としての西洋哲学に対する彼らの知的好奇心が、何よりも彼らの決断を促したためであり、第三に、それが彼らが選択できる最善の国難克服の方法だと信じたためである」<sup>38</sup>。

他方、朝鮮の新任総督となった齊藤実は、3・1独立運動の後の相次ぐ学問と宗教の自由に対する要求に対して、また自らの文化政治の確立として、1922年「朝鮮教育令」を公布し、23年には京城帝国大学(予科)を設立し、続いて26年には法文学部に哲学科を設置した。この予科の文科2年生科目として「哲学概論」が、さらに法文学部49講座の中に「哲学・哲学史」「支那哲学」「倫理学」「美学」などが置かれたが、これは24年に設置された九州帝国大学の法文学部とほぼ同じ講座システムであった<sup>39</sup>。この哲学科の教授として赴任した人々は、安倍能成・宮本和吉(哲学・哲学史)，白井成允(倫理学)，上野直昭・田中豊藏(美学)，速水滉(論理学)などであった。通常、日本の占領政策上の高等教育機関の設置が理工学系を重視するのに対して、これは朝鮮国内の法学部設置要求や教員養成の必要性からである。ただ、教授以下教員はほぼ全員日本人で占められ、学生も朝鮮人が40%でしかなく<sup>40</sup>、おそらく限られた階層であったであろうから、韓国において「哲学」が大学の教育制度として確立したとはいえ、日本の植民地政策の一環ということができよう。

たとえ占領政策であれ、日本人教授の講義であれ、哲学的思索が生み出す固有の学問的作用が韓国にも植え付けられたであろう。1929年、京城帝大哲学科の卒業生を中心として創刊された総合学術誌『新興』は1931年ヘーゲル没後百周年の哲学的な世界動向を紹介し、あるいは1932年には東亜日報社が、一般教養誌『新東亜』をスピノザ生誕三百周年記念特別号として創刊した。そして1933年、韓国哲学会が公式に誕生し、『哲学』という学術誌を創刊した。これら一連の活動に対する内的評価を李光来から求めよう。「世界的な経済恐慌と、全体主義的独裁権力が横行していた不安定な当時の国内外情勢によって、"Wozu Philosophieren?"(何のために哲学するのか)が哲学界の支配的な問題意識となった。こうした意識から哲学者たちの課題は、現実から逃避する哲学ではなく、現実的苦悩を自覚して、克服するための現実哲学を提示することであった。とくに、申南澈・朴致雨・田元培は、民族主義に基づきおく弁証法的唯物論と、祖国の開放のための革命の哲学を強調し、朴鍾鴻・安浩相・金斗憲・韓稚振なども、哲学するこ

とになった根源的動機を、民族の不運な現実にあることを主張している」<sup>41</sup>。しかし、総督府はこれら哲学者たちによる危機意識と抵抗精神の思索をも危険思想として弾圧した<sup>42</sup>。

8

以上の考察から東アジアの文化にとってPhilosophyがどのような働きをなしたかを次のように指摘し得るであろう。「哲学」という学問がもつ固有の性質が東アジア文化に果たした共通の役割として、まず学問の体系化が挙げられる。その場合、日本が「哲学」の知識的体系、世界構造的解釈を重視したのに対して、中国の場合は「哲学史」が重点であり、歴史的叙述によって体系化や知識論を展開する。

第2にはその歴史的世界の問題であり、歴史観の相剋の問題である。ヘーゲルの発展史観に基づく歴史哲学や、スペンサー流の社会進化論は、歴史の始まりに理想国家像を求める東アジア共通の歴史観からは受け入れ難きものであり、それぞれの文化はそれぞれの仕方で抵抗し、受容と同時に克服をも図った。

第3は言葉・論理の問題である。漢文はかつての中国人の儒教的思惟に応じた文体であった。日本では、西周が漢文から和文に転じたとき、儒教の思惟システムからも離れようとしたのである。日本の哲学が儒教から離れようとするとき、その漢文表現から遠ざかるのである。それは中国での白話運動でも同様である<sup>43</sup>。逆に言えば近世の時代まではその漢文の文体形式を守ろうとするが、東アジア的な文化的アイデンティティを形成する原理でもあった。さらにいえば、近代以降の東アジアの哲学の動向は、自国語で思索することによって自国文化の根本の原理を見つけ出しつつ、そのことを通して哲学的普遍性を求めようとするのである。

この普遍性の追求が哲学的思索の重要な点である。東アジアの国々の知識人達は自国文化と西洋文化との対決のなかで、近代化を余儀なくされる。文化的な鎖国から近代的な開国を求められるのであるが、それは民族間闘争であり、文化の帝国主義である。哲学的思索は民族や近代という限定すら突き抜けて、より普遍的な原理を求めて思索する。もちろん、それはそれぞれの国によって受け取る力点の相違がある。日本のように脱亞入欧のスローガンとして「儒教から哲学へ」というあり方は、儒教を捨てることにより、かえって自国の文化・思考形式を自由なものとし、西洋近代を接ぎ木することを可能にする。それに対して、中国の場合、儒教を捨て去ることは文化的連続性を断ち切ってしまい、民族的アイデンティティを失ってしまう。そこで儒教の「経学」から他の思想を解放し、儒教をも換骨奪胎させて中国哲学史の内部に組み込んでゆくのである。さらに民族間闘争の日本帝国主義的支配のなかで朝鮮・韓国は「皇民化」の閉塞状況のなかで、一方では儒教的な民族文化のアイデンティティに固執し、他方では人類の普遍性を「哲学」に託したのである。

## 注

- 1 狩野直喜『中国哲学史』（岩波書店 昭和28年）4頁。なお、引用にあたっては訓点を省略した。
- 2 爰吉濬『西遊見聞』李錫浩編『韓國名著大全集』（大洋書籍 1973）443頁。
- 3 この問題については高坂史朗「儒教から哲学へ」藤田正勝・木暮道・高坂史朗編『東アジアと哲学』（ナカニシヤ出版 2003年）207-224頁に詳しく論じた。同書参照。
- 4 これは井上哲次郎や三宅雄二郎である。井上哲次郎は『西洋哲学講義』において「東洋哲学ヲ興サンコト」を目的とすることを述べている。
- 5 日本でも「日本哲学」を標榜するいくつかの立場がある。その第1は先述の井上哲次郎の西洋哲学への対抗言説である。井上は『日本陽明学派之哲学』（1900）、『日本古学派の哲学』（1902）、『日本朱子学派の哲学』（1905）を著わした。その契機は明治30年フランスでの万国東洋学会において「日本に於ける哲学思想の発達」を論じたことによる。そこから井上は日本の国民道德心を継承すべく「陽明学派の哲学思想の歴的發展の記述及び評論」を行うのである。しかし、その「哲学」という言葉を「儒教」、「思想」、「道徳」に置き換えればそのまま通用するものであって、「哲学」という言葉の適切な使用とは言えないであろう。
- 6 第2は永田広志『日本哲学思想史』（1938）のマルクス主義の立場から、日本の近世思想は哲学としては未成熟として位置づけながら、近代哲学への導きのために「哲学思想史」として位置づけるあり方である。麻生義輝『近世日本哲学史』（近藤書店 昭和17年）は内容的には「近代日本哲学史」である。
- 7 第3は佐藤通次『皇道哲学』（朝倉書店 昭和16年）、磯部忠正『神話哲学』（朝倉書店 昭和18年）などの作品であるがこれは第1の井上の系譜である。
- 8 なお、三浦梅園の思想を「自然哲学」と呼ぶのは至当であろう。
- 9 この問題を橋本峰雄はつぎのように分析している。「『哲学』は、ギリシャにおけるその形成の当初から、第一に論理的な學問としての側面、第二に世界觀・人生觀としての側面、この二つの側面をもち、西洋の哲学そのものにおいても第二の側面を第一の側面の中へ一元化することを成就していないのが、西洋哲学史の全般を通じる「哲学」の実状である。ここに「哲学」自体の絶望があるだろうが、しかし第一の側面にこそ哲学を哲学ならしめる固有の要求がある。いくつかの基礎概念および基礎命題から全「体系」を演繹することが、「學問」としての哲学である。日本の思想、一般に東洋の伝統的思想が、この第一の側面において弱いことは、それらを哲学と呼ぶことに、ある落着きの悪さを伴わせるのである。」橋本峰雄「形而上学を支える原理」岩波講座『哲学18 日本の哲学』（岩波書店 1969年）54-55頁。
- 10 G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, G. W. F. Hegel Werke 18, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1970, S. 138ff.（ヘーゲル『哲学史』武市健人訳岩波文庫178-9頁参照）
- 11 儒教は聖人の「四書五經」を聖典としてその真理性を解釈する。その意味ではアリストテレスやカントとを解釈する今なお続く「哲学」論文はむしろ儒教の伝統に依拠しているのかも知れない。
- 12 もちろんこの言葉と実在のあり方は「論理」というよりも「象徴」という方が適切かも知れない。
- 13 鍾少華『進取集』（中国国际广播出版社 1998年）pp.226以下参照。『哲学大辞典』（上海辞書出版社）「哲学」の項目参照。
- 14 1875年の王韜の作品などに表現されている。鍾少華前掲書228頁以下参照。
- 15 章炳麟「建立宗教論」『民報』9号（1906）、「章氏叢書 下冊」（世界書局印行 中華民国47年）871頁下、872頁上（西順藏・近藤邦康編訳『章炳麟集』（岩波文庫 1990年）165-166頁）。
- 16 同書876頁同訳書166-167頁。
- 17 同訳書191-192頁。
- 18 同訳書近藤邦康・解説451頁。

- 16 その好例が、高瀬武次郎の『墨子哲学』と梁啓超の『子墨子学説』である。梁啓超は高瀬の『楊墨哲学』（1902）の一部である『墨子哲学』を参考にしたにもかかわらず、『子墨子学説』（1904）という名で発表している。（末岡宏「梁啓超と日本の中国哲学研究」狭間直樹『梁啓超』（理想社 1999年）168頁以下参照。）
- 17 "China in 1918, Special Anniversary Supplement of The Peking Leader" February 12 th, 1919, pp.117 (周質平 主編A Collection of Hu Shih's English Writings『胡適英文文存』 pp.104 遠流出版公司1995)
- 18 『胡适学术文集』（中华书局出版 1991）pp.9
- 19 同書pp.11
- 20 同書pp.513以下参照。
- 21 梁啓超『胡適の中国哲学史大綱を評す』（郭湛波「最近五十年以来の思想方法」神谷正男訳『現代支那思想の諸問題』（生活社 昭和15年）195頁参照。）
- 22 郭湛波「最近五十年以来の思想的論戦」同上書135頁参照。
- 23 鶴見和子「デューイの中国論」中国研究所編『アメリカの新アジア観』（潮流社 昭和23年）141頁以下参照。また、周曉亮は「中国における西洋哲学の普及」で「西洋の哲学者の訪中と講演もまた、西洋哲学が中国で普及する上で重要な手段となった。1920年前後、デューイとラッセルが相次いで訪中したが、これは当時の中国の学術世界で大きな事件となった。彼らは直接中国の若い学生と研究者に接して自分たちの思想を教授し、中国の知識人の育成についてもかなり大きな影響を与えた」と述べつつも、「胡適は、中国にデューイのプラグマティズムを普及させることを主張し、自らプラグマティズムを「私の生活思想の先導者であり、私自身の哲学の基礎となっている」と述べた。また、あるいは西欧の各種の学説の斬新さと独特さに引き寄せられ、争って信奉し、盲目的に受け容れ、大衆的思潮を形成したのだが、それはさまざまな規模でしかも瞬く間に消え失せた」と指摘する。藤田正勝前掲書120頁以下参照。
- 24 馮友蘭『中国哲学史』（太平洋図書公司1968），pp.1 柿村峻・吾妻重二訳（富山房 1995年）4頁参照。
- 25 同書pp. 8 訳11頁参照。
- 26 同書pp.30訳33頁参照。
- 27 同訳書46頁参照。
- 28 同訳書581-582頁参照。
- 29 同訳書「自序」iv参照。
- 30 郭湛波『現代支那思想史』神谷正男訳（生活社 昭和15年）244-245頁参照。
- 31 認識論における金岳霖の功績は大きなものがある。また、張岱年『中国哲学大綱』（1937）は多くの書のように「中国哲学史」ではなく、「哲学体系」の試みである。両者とも注目に値する作品であるが、論述は別の機会としたい。
- 32 徐素華「中国におけるマルクス主義哲学」藤田前掲書141-142頁。
- 33 これらの考察は任繼愈主編『中国哲学史簡編』（人民出版社 1973）による考察で、70年代の作品を出典資料とするのは当を得ていないかも知れない。
- 34 韓国語の能力が十分でなく、日本の翻訳文献も皆無に等しいのでこの考察は的確性を欠いているかもしれない。しかし、論を提示することによって他の議論を生み出し得るであろうから、誤りを恐れず考察する。なお、本稿は崔在穆・韓国嶺南大学教授のもとで韓国語に翻訳され、2003年11月の国際シンポジウム「儒教と近代の知」（韓国・嶺南大学）で報告することによって、韓国の研究者の意見を徵する予定である。また2004年3月には中国社会科学院での国際シンポジウムにおいて中国人研究者の議論の俎上に挙げる予定である。
- 35 李光来「韓国における西洋哲学の受容史」藤田正勝前掲書161頁以下参照。韓国に関する内容はかなりの部分同論文に依存している。
- 36 愈吉濬前掲書234, 443頁。
- 37 馬越徹『韓国近代大学の成立と展開』（名古屋大学出版会 1995年）29頁参照。

- 38 李光来前掲書171頁。
- 39 1928年設立の台北帝国大学は若干規模は小さい。
- 40 馬越徹前掲書114頁以下参照。
- 41 李光来前掲書172頁。
- 42 朝鮮思想史において「哲学」という言葉がどのように内在化されたかの考察は、現在これ以上の域を出ない。今後の課題としたいが、ただその件に関連して戦後に発行された作品から若干の見通しをつけたい。

一つは朝鮮民主主義人民共和国科学院哲学研究所が1960年に発行した鄭鎮石・鄭聖哲・金昌元著『朝鮮哲学史』宋枝学訳（弘文堂書房 昭和37年）である。これはマルクス・レーニン主義哲学、唯物哲学史の叙述形態に従い、古代からの唯物哲学ないしは観念論的哲学を解き明かす。「朝鮮人民は、悠久な哲学的思惟の歴史をもっており、すでに、古朝鮮の時期に古代唯物論の痕跡を見出すことができる」（同1頁）から始まって、宗教・観念論に対する唯物論哲学の闘争と、自然科学自然哲学的知識を唯物論哲学と位置づけて論じてゆく。従って、高麗の仏教思想や李朝の儒教とりわけ朱子学・性理学は観念論的展開であり、それに対する思想運動を唯物哲学史と考えている。もちろんこの思想史展開は朝鮮思想史の主導的な動きとは言えず、もっぱらマルクス・レーニン主義哲学に導かれ、究極的には金日成の「主体思想」を導くための哲学史でしかない。しかしそれにもかかわらず、反体制の思想運動を展開することによって、朝鮮思想史の内的矛盾を浮き上がらせる役割は果たしている。とくに「唯物弁証法の哲学」は矛盾対立を明らかにする。今まで正統儒教によって葬り去られていた「異端」の思想が「哲学史」の形成要素として蘇ってくるのである。

他方、韓国で1987年に発行された全斗河『李退渙哲学 壱』（国民大学校出版部）と同年それに対抗するように著わされた宋錫球『栗谷哲学思想研究』（蛍雪出版社）は朝鮮儒教の世界哲学的意義と現代的意義を説き明かそうとしている。

- 43 韓国での文体論はどのようにになってきたかは大きな問題である。

（付記：本稿は2003年9月30日に脱稿した。2003年10月30日-11月2日韓国・嶺南大学で「儒教と近代の知」国際シンポジウムが行われた。本稿の骨子を韓国語訳にし、韓国と中国の研究者に提示した。シンポジウムにおいて多くの示唆に富む議論を得たが、とりわけ、李光来・江原大学教授の2003年9月30日出版の著書“한국의 서양사상수용서”（韓国の西洋思想受容史）が本論を補正する文献であろう。また、同シンポジウムの基調講演者金容沃氏は私との議論のち、成均館大学で崔漢綺の生誕200周年を記念した学術会議で、つぎのように語っている。「崔漢綺は〈神氣〉一元論に基づく独創的な思想体系『氣学』を提唱した学者であったが、死後その仕事は忘れ去られ、ただ大変な読書家であり、かつ膨大な著作を残したことだけが知られていた。その思想家・哲学者としての崔漢綺を最初に発掘したのは北朝鮮の学者たちであった。社会科学院歴史研究所で編纂した『朝鮮哲学史』（鄭鎮石・鄭聖哲・金昌元共著、第1版1960年、第2版1962年）がその嚆矢であった。ソウル大学教授の故・朴鐘鴻教授はもともとは西洋哲学専攻であったが、この『朝鮮哲学史』を、東京弘文堂から1962年に刊行された、宋枝学訳による日本語版で読んで大変な衝撃を受け、「韓国哲学史」を定立せねばという決意をかためたという。」（同会議レジュメ）また、口頭で「朴鐘鴻教授による「韓国哲学」の枠組み定立を目指す研究の一環として、崔漢綺研究が始まったのであるが、興味深い点は、当時の反共・軍事独裁政権下では、崔漢綺の思想を研究するのに、朝鮮で行ったようなマルクス主義の唯物史観的立場からアプローチするわけにはいかない。そこで、崔漢綺の経験主義的認識論をイギリス経験論と比べて紹介する研究を行なった。そしてこの枠組みが今でも韓国における崔漢綺研究の方向性を規定している」と語ったという。両シンポジウムに出席した柳生眞・春川情報大学講師から寄せられたメールである。柳生氏に感謝したい。）