

西周の「哲学」と東アジアの学問

高坂 史朗

はじめに

1. Philosophie of Wijsbegeerte
2. 「哲学」という翻訳語の意義
 - (1) 漢文から和語表現
 - (2) 修己と治人、心理と物理の区別
 - (3) 体系の導入
 - (4) 方法的差異
3. 「哲学」と東アジアの学問
 - (1) 日本の哲学
 - (2) 中国の「哲学」受容
 - (3) 胡適『中国哲学史』
 - (4) 馮友蘭『中国哲学史』
 - (5) 唯物史観
 - (6) 朝鮮の「哲学」受容
 - (7) まとめ

はじめに

本稿は北東アジア地域学術交流財団による「西周研究会」への助成によっておこなった研究の成果である「新しい世界を求めて－西周とオランダとの出会い－」（『西周と日本の近代』ペリかん社、2005年所収）を中心に、以前の研究成果「儒学から哲学へ」（藤田正勝・卞崇道・高坂史朗編『東アジアと哲学』2003年 ナカニシヤ出版）「儒教とPhilosophyの葛藤」（『季刊日本思想史』No.66ペリかん社、2004年）の3論文から、その3論文の主題である西周がPhilosophieを「哲学」と訳し、それが日本の学問へ、さらには東アジアの文化にどのような影響を与えたかを改めて考察したものである。また、今回新たに見出した知見も加えている。

1. Philosophie of Wijsbegeerte

西周らは文久二年（1862）年六月十八日品川を出帆し、オランダへ向けて旅立った。彼が旅立つ前五月十五日付（六月二日別紙追加）で松岡麟次郎宛に「西洋哲学に対する関心」を述べた書翰がある。それはアメリカへ渡航する件が南北戦争等でオランダとなり、その期日が定まらないが、その渡航への思いや西洋の学問への期待を親友に語る文章である。

「小生頃来西洋之性理之学、又経済学杯之一端を窺候処、実ニ可驚公平正大之論ニ而、従来所学漢説とは頗端を異ニシ候処も有之哉ニ相覚申候、尤彼之耶蘇教杯は、今西洋一般之所奉ニ有之候得共、毛之生たる仏法ニ而、卑陋之極取へきこと無之と相覚申候、只ヒロソビ之学ニ而、性命之理を説くは程朱ニも軼き、公順自然之道に本き、経済之大本を建てたるは、所謂王政にも勝り、合衆国英吉利等之制度文物は、彼堯舜官天下之意と、周召制典型は心ニも超へたりと相覚候」

そして彼らはおよそ10ヶ月かけて文久三年四月十八日（西暦1863年6月3日）オランダ本土のプロウルスラアチンに入港し、翌日にロッテルダムに上陸した。ここから西のオランダ留学が始まるのであるが、彼は上陸をする前にテルナーテ号の船中で一通の手紙を書いている。Aan den belanghebbenden（関係者各位）と宛名書きをして書いた手紙は、通訳として日本の14名の派遣団を迎えたホフマン教授からライデン大学のフィッセリング教授に手渡された。その一文を引用しよう。

Overingens moet het gebied van wetenschappen bezochten, hetweik Philosophie of wijsbegeerte geheeten wordt, maar toch van Godsdienstige gevoelen, die de wet des Onzes Rijks niet toelaat te dulden, verschilt hetgeen in de vroegere tijden, door Descartes, Socke, hegel, Kante enz. is gestaafd.

訳を当てると次のようになる。「以上の外にまた私は哲学（Philosophie）または愛智学（Wijsbegeerte）といわれる学問をも学びたいと思います。この学問はわが国の法律で禁止されている神学とは異なり、デカルト（Descartes）ロック（Socke）ヘーゲル（hegel）カント（Kante）等の唱導したものであります。」と、非常な熱意で哲学への思いを語っているのであるが、ところがよく見ると、Descartes以外Socke, hegel, Kanteと誤字なのである。書簡の中で他の言葉にもオランダ語として多少の誤りはあるが、ここまでひどくはない。この手紙はテルナーテ号の船室で書かれ、そこにはオランダ船員を始め、幾人かのオランダ人がいたであろう。通常いわゆるネイティブ・チェックがなされていたであろう。とすればそのチェックしたオランダ人は哲学者の名前まで正確にスペルを知らなかったのだろうか。そしてそれより以上に大切なことは、最初の書簡と見比べると、西は日本で学んだオランダの書物あるいは訳書の中から「西洋之性理之学、又経済学」の「公平正大之論」

と論じるも、哲学に関する原文書のもを手にしていないであろうことがわかるのである。では彼は何、あるいは誰の作品からこの「ヒロソヒ之学」を見出したのであろうか。

ヒロソヒPhilosophieという言葉に着目すると、日本ではそれは戦国時代のイエズス会士の布教時にまで遡り、キリスト教弾圧とともに消え去っている¹⁾。したがって、多くの論者が西周のオリジナルと考えるのが当然で、Philosophieの前史は存在しない。ところがこれをWijsbegeerteというもう一つの言葉でたどると、二人の先駆者に行き当たる。渡辺崋山と高野長英である。渡辺崋山の『外国事情書』(1839)の中に「右ノ通、古今大變仕候得共、大道ハ何レノ国々進モ、今ハ古ニ及バズ候得共、物理ノ学ハ古ハ今ニ及バズ候テ、く按ズルニ、夷人共大道ヲゴットレイキト申、神ノ学ト仕候。」とgoddelijk 神学、rechtsgeleerdheid 法学、geneeskunde 医学を論じた後「物理ノ学相興リ、気類ハ濛気風雲ヨリ、下諸物發生ノ理、形類ハ日月星辰ヨリ、下草木昆虫ノ理ヲ發明仕候学ヲウエースペーゲルデト称申候。」また、「第四物理学くウエースベゲールデ」²⁾と述べている。Wijsbegeerteをここでは物理学とするが、のちに「哲学」と訳される言葉である。また長英の「聞見漫録」という書き付けには「西洋学師ノ創リシハ、又甚ダ尚シ。其嚆矢ヲタレス及ビ「ピタゴラス」トス。」から始めてソクラテス、プラトン、アリストテレス、ローマ時代、さらにはコペルニクス・ガリレオの天文学に触れ、1700年代のフランス・パリでコペルニクスの説が尊ばれ「レネ デルカルテス」(Descartes)がこの学説を補益し実学の真理を広めるのに力を持ったと論じている。そしてフランシス・ベーコン、ニュートン、ライプニッツ、ロックの名を挙げ哲学の紹介をなしている。この「学師」という言葉がWijsbegeerteの翻訳語と類推される³⁾。

西周がこれらの書を読んだかどうかが問題である。しかもこの書、および両名は蛮社の獄に連なっている。とくに渡辺崋山の「外国事情書」の成立は1839年3月から4月にかけて江川英竜の求めに応じて草したもので、本来幕府に上申するつもりのものであった。ところが、崋山代官江川英竜とともに江戸沿海調査を行った目付鳥居耀蔵に察知され、鳥居の江川、崋山追い落としの術策に嵌まってしまったのである。崋山は翌5月に北町奉行所に召喚され入獄、在所蟄居となったのである。いわゆる蛮社の獄である。また長英の「聞見漫録」は長英の自筆のメモ帳で天保六年(1835)内田弥太郎に与えたものと伝えられる。個人のメモではあるが、内田は江川のもとで江戸沿海調査を行い、長英を命がけでかくまったのであるが、長英の自刃(1850)ののち甥と出処の宮野家はお咎めを受けているが、当人は何らお咎めを受けていない。そればかりか安政三年(1856)には「第日本総国御軍政改正調相勤」⁴⁾を拜命し、大久保忠寛の諮問を受けている。西が蕃書調所教授手伝並となったのが安政四年であった。こういった幕府の開明派の人関係から西が内田五観を通して高野長英の哲学の知識、哲学者の名前を知ったとしても不思議ではない。さらに崋山の件に関しても、上申書を託された江川の師は高島秋帆であり、西の師である手塚律蔵もまた高島秋帆門下生である。西は1853年ごろ江川邸で手塚とともに高島秋帆の獄からの解き放ち

を中村万次郎らと迎えたという。さらに1850年代後半には蕃書調所は条約調印文書作成の最前線であり、一般の者が読むことが禁じられた、必要な書物は集められていたであろう。その意味でこの二書（あるいは他の類書）を西周が読んでいたと十分類推し得るのである。そしてこの長英の書にはタレスを「七哲ノ第一ナリ」とし、またソクラテスの論を「古哲ノ立ツル所ニ勝ル」として、「哲学」が生み出される布石の様相を示している⁵⁾。

2. 「哲学」という翻訳語の意義

西周は明治六年の『生性発蘊』でPhilosophyを「哲学」と確定した。次の言葉である。「古ヘノ希臘^{ギリシャ}国ノ諸賢哲ノ間ニハ、イト古クヨリ、哲学テフコノ傳ハリ、^{ソヒスト}偽学家ノ説ニ、五官悉ク欺キヲ呈ス、萬有皆知ル可ラストイフヲ、夫ノ有名ナル所^{ソクラテス}哥羅垓斯カ駁シテ、知ル可ラスト知ルハ、亦知ルナリト、性理上ノ致知ニテ、説破シタルヨリ、再ヒ哲学ヲ興シタル」そして彼は哲学の語義を次のように注記する。「英フィロソフィ、仏フィロソフィー、希臘ノフィロス愛スル者、ソフィス賢ト云義ヨリ傳來シ、愛賢者ノ義ニテ其学ヲフィロソフィト云フ、周茂叔ノ所謂ル士希賢ノ意ナリ、後世ノ習用ニテ専ラ理ヲ講スル学ヲ指ス、理学理論ナト訳スルヲ直訳トスレドモ、他ニ紛ルコト多キ為メニ今哲学ト訳シ東洲ノ儒学ニ分ツ」⁶⁾とする。

つまり儒学と異なるものとして哲学としたのである。この時期西をはじめとして多くの思想家は儒学と哲学との確執を経て、最終的には儒学を捨てて哲学に移行して行った。中国文化からヨーロッパ文化に乗り換えたのではあるが、では内容的には何を捨て、何を得ようとしたのであろうか。つまり儒学と哲学とは根本的に何が異なるのであろう。4つの視点からこれを吟味したい。1. 漢文から和語表現、2. 修己と治人、3. 体系の導入、4. 方法的差異である。

(1) 漢文から和語表現

明治初年、多くの思想家は漢文表現を捨て、和文の表現で自分の思想を展開しようとした。西も漢文から和文表現をなすのであるが、さらに彼は「考ヘト、言トハ、イト親シキ族ラニテ、動モスレハ、紛レ易キナンメリ、サテ、カク此二ツノ者ノ、イト近ク、和睦ヘル關係カラ、又学ヒノ序テモ、イト近ク、係ハレルコトアリ」⁷⁾として、彼は日本語の音とその意味を尋ね、言語の理法を解き明かそうとする。それは日本語の言語文辞学の考察にとどまらない。「文武学校基本並規則書」において「皇国後来之文化を開候は正しく此科ニ止候義ニ而五六十一年後は全く漢字を廢度義ニ有之候」⁸⁾と述べる。彼の漢字を廢止する議論は、もちろん国学者のように「漢意」を捨てろという議論ではなく、西洋の論理学(logic)を「思慮ノ法ノ学Logic is the science of the laws of thought」⁹⁾として学び、西洋の学問上に占める言語学・論理学の重要性を知り、日本語に援用して、一から論じようとする試みである。つまり日本語論理学の創設の取り組みである。そして、明治七年には「洋字ヲモツテ国語ヲ書スルノ論」という過激な論まで展開するにいたるのである。これは

日本語を捨てる、とか、日本の思惟を止めるといったものではなく、日本が中国語によって表記をなしてきた。その表記も呉音・漢音・唐音の中国語の変遷に即応したものではない。日本の漢語に中国との共通性はない。さらに表意文字と表音文字の差がある。それであれば、26文字のアルファベットを使って表記して、子供のときから習熟させると、ヨーロッパ言語への移行がたやすく、印刷も便利なら、翻訳などそのままの表記となる。そして、これは和服をやめて洋服を着る程度だと、はなはだ過激な提言をなしている。結論としてこれはうまくいかなかった。西自身も放棄している。ただ今日のカタカナの氾濫とコンピュータ言語のことを考えれば、あながち荒唐無稽な論とも思われない。ただ西の論は漢文から和文、洋字と展開するのだが、のちに西田幾多郎が「場所的論理」の苦悩をしたように、西洋の論理に対応するような私たちの思想の表現の論理がその頃必要であったのであろう。漢文論理学から和文論理学への移行、そして西洋論理との対決である。ただ西田に関してでも明らかなように、日本語の和文表現は論理性が乏しく、情的表現には長けていても概念形成がはなはだ難しいものであった。西田の「一即多多即一の矛盾的自己同一」という表現は明らかに和文表現ではなく、漢文表現、仏教的表現法である。

(2) 修己と治人、心理と物理の区別

西周は儒学をないがしろにしたわけではない。彼の洋学を学ぶ前の基礎素養はいうまでもなく、儒学である。祖父から『孝経』『四書』を習い、藩校養老館に入学、二十歳の時還俗し、医業をやめ儒学を修めることを命ぜられ、養老館句読となっている。洋学を学ぶために脱藩するまで文字道理の儒者である。ところが、彼は宋学を学びつつもその宋学を「空理無益於日用而」と満たされない思いをもっていた。そして十八歳の時荻生徂徠の学問にふれ、夢から醒める思いを持つのである。

「比年十八にして少疾有り、臥養して数日の間書を看んと欲す、謂らく聖賢の書、濂洛の籍は、臥してこれを看る可らず、而るに家固より論語微を蔵す、謂らく異端の書、臥してこれを看るにあに不敬と謂わんや、乃ち取りてこれを看るに、其の窮まりは読む可らざるなり、すなわち発憤してこれを読むこと三四転にして、其の文義漸くにして通じ可し、而して其の言を察するにまた味有るが如し、是においてか始めて諸家の全くは非ならず、程朱の全くは信然す可らざるを知るなり、乃ち又徂徠集を得てこれを読む、読みて未だ一半ならずして十七年の大夢、一旦にして醒覚す、顧みて宋学漢宋(学)の間を觀るに、自ら一大鴻溝をなす、我身は、蓮花に在りて坐上するが如し、其世界の別たるや、なお浄土と娑婆(婆)とのごときか、是に於てか始めて巖毅窄迫の平易寛大に如かざるを知る、空理は日用益なくして禮樂の貴ぶべく、人欲の浄尽すべからず、氣質の变化すべからざる、道統は血脈に擬し、居敬は禪定の効(倣)い、窮理は学者の事に非ず、聖人は人情を捨てざるなり。」¹⁰⁾ 西は徂徠の導きによって朱子学の空理を脱したという。もちろん朱子学そのものが空理であるというよりも、朱子の中国での理論をそのまま日本の風土に教条的に援用しようとしたあり方が空理であったにすぎないのであるが、ともかく、その徂徠学が

ら学んだ事柄は修己の個人道徳と治人の政治・経済学とを分離して考えることである。彼はつぎのようにいう。「そもそも儒者の道と申すものはいかさまにも政教の考えが混雑してござるが、まずその病根を申さば、『大学』に脩身・齐家・治国・平天下とて脩己・治人の道を一つに言ったところを、後儒が見そこなって、己さえ脩まれば人は治めら」¹¹⁾ れると考えたことにある、と。この個人の道徳と政治・経済学とを切り離すという徂徠学の観点は、丸山真男の『日本政治思想史研究』の指摘により通説化され、そして、多くの研究者はその日本の近代化が江戸時代に正統的朱子学を解体することによって準備されてきたという見方をとっている。

西の朱子学への批判はヨーロッパの学問を摂取することによってますます助長される。『百一新論』でのアプリオリな物理とアポストエリオリな心理の議論がそれである。彼は言う。道理に2つある。それは物理と心理である。物理は天然自然の理であって、ア・プリオリに存在し、後天（ア・ポストエリオリ）な心理は「ただ人間の心裏に存する理で、人間が存すればこの理も存し、人間がなくてはたとい天地がこのままにあるともその理は熄むものでござる。」¹²⁾ もちろんこの自然の法則と人間の倫理法則の区別は朱子においても「所以然」と「所当然」の区別として存在する。西が強調するのは「さればでござる、ここが漢土・本邦などでは、古来から差別のないことでござるから、今でもたいがいな人は一つことと思っておるでござる」というのである。

(3) 体系の導入

学問が発達し専門化するためにはこの分化作用は必然性をもっている。しかし、西は無秩序なばらばらの状態を是としたわけではない。今までの人生観から世界観を秩序付けるのではなく、世界のほうから人間を規定しようとし、体系化を試みたのである。それが百学連環である。ところで、百学連環という名はいうまでもなくEncyclopediaの訳語として提出されているのである。すなわち、ヨーロッパの啓蒙主義者の百科全書を視野に入れてこれを論述する。多くの研究者は西を含めてこの時代の明六社などの「文明開化」の活動を、日本の非合理的思惟構造の「蒙」を「啓」くにあつたと考える。そもそも、ヨーロッパの百科全書派の登場は、学問を『聖書』による神の権威から切り離し、人間の理性に根拠付けることにあるが、その理性的根拠とは合理性・数学的基礎付けと同時に、学問の全体へ位置付けることにある。学問的真理の根拠付けを神秘という根に拠るのではなく、全体とのかかわりに位置付ける。それが体系化の意義である。すると、ヨーロッパの啓蒙思想が神の権威から学問を解放したように、西の志向もここでは先王の道、孔子や孟子の権威から学問を解放する。学問全体の構造を明らかにすることによって個別的な学問のそれぞれの位置が明瞭となる。すなわち、百科全書の展開をなすのである。

さて、『百学連環』はつぎのような、体系となっている。

総論

第1編 普通学 Common Science

- 第1 歴史 History
- 第2 地理学 Geography
- 第3 文章学 Literature
- 第4 数学 Mathematics

第2編 殊別学 Particular Science

- 第1 心理上学 Intellectual Science
 - 1 神理学 Theology
 - 2 哲学 Philosophy
 - 3 政事学（法学） Politics, Science of Law
 - 4 制産学 Political Economy
 - 5 計誌学 Statistics
- 第2 物理上学 Physical Science
 - 1 格物学 Physics
 - 2 天文学 Astronomy
 - 3 化学 Chemistry
 - 4 造化史 Natural History

西は、普通学とは一つの理が万事に関係するとし、殊別学とは一事に関係すると区別する。

「第一Historyなるものは古来ありし所の事跡を挙げて書き記し、所謂温古知新の道理に適ふを以て普通となす」と述べるが、意味するところは多少異なっている。先述したように西は古に拘泥することを嫌うのである。「凡て歴史なるものは古より今に至るまで連続して記せるものにて、通古学なるものは時代を区別して穿鑿したるものなり。此通古学たるものは本朝及び漢土には未夕會てあらざる所たり。」つまり歴史の発展・進化することを記した歴史学なのである。しかも歴史にはシステムが不可避なのである。歴史が記述体の学から、システムの学となるのは近來の西洋一般であり、開化を目的とし、これに基づいて記述する学問なのであると西は考える。

西の立場ではこの次元でとどまるが、日本にしてもまた中国にしてもこの歴史が進歩するという考え方は大きな衝撃を与えている。この場合、興味深いのは、ヘーゲル流の歴史の発展史観は、ダーウィンの進化論と相俟って、スペンサーの社会進化論となり歴史は民族の弱肉強食の民族淘汰という認識となる。それへの危機感がもたらされるのである。日本では加藤弘之に顕著であり、中国では嚴復であろう。

第二 地理学

「通古学なるものがあるときは、通今学なるものも亦あるへしとの疑ひなかるへし。」

それが地理学である。これは中国にも日本にもなかった、と彼は言う。地理学を地誌学

と区別し、数学上の地理学・物理学上の地理学・政学上の地理学という類別のうちに、天文学・地球学・地形学的考察から人文地理へと展開する。通常の地理学と方向を逆転して、人間の側からでなく、宇宙の側から規定するのである。

第三 文章学

日本の言語がいかに真理を導く論理構造をもつかである。これに関しては先述したので、もはや論述する必要はないであろう。

第四 数学

数学を普通学とすることは真理の基準を悟性に置くことである。悟性認識すなわち数学的真理を土台にして近代科学が導入されるのであるが、西の考察はそこまでは至っていない。日本のお家芸の和算を近代数学に変革したのは内田五観である。あるいは、この後自然科学の発達に伴って悟性認識が真理の基準となるのである。この数学的認識の方向が儒教との乖離を促すという論調は福沢諭吉に見られる。福沢は漢学の腐儒腐説を一掃するためには「数と理とこの二つのものを本にして」教育を行うことを力説している。

(4) 方法的差異

以上の西周の学問体系の構想を見てゆくと、明らかに方法的な差異が見て取れる。このことについては、彼自身もsystem規模とmethode方法の二つを掲げて、学術によって才識を磨かく目的と強調している。システムとは「真理の目的を取り留めて、其より相通して條理立ち、残る所なく明白に知り、一ツに纏まりしを云ふ」に対して、methodeとは「何事にもあれ條理立ち順序ありて極りたる仕方なり」という。その場合の方法とは帰納法である。つまり個々の事例を観察し、それを総括して導く真理法である。したがって、普通学が導き出す一般的真理よりも、殊別学の心理学と物理学の考察を経て「人間の天地間の一物でござれば、物理を参考にいたさなくてはならぬ」とし「物理と申すうちにもかの造化史の学を主とすることでござって、その造化史は、まず金石・草木・人獣の三域について諸種の道理を論じ」、「すべてかようなことを参考して心理に徴し、天道・人道を論明して、かねて今日の方法を立つるをヒロソヒー、訳して哲学と名づけ、西洋にても古くより論のあることでござる」となる。まさに百学連環なのである。

この帰納法を掲げ、古来西洋でも東洋でも演繹法であったが、「近来総て帰納の法と一定せり」とする中に儒学・中国人の思考法との決別がある。

3. 「哲学」と東アジアの学問

(1) 日本の哲学

さて、このように生み出された「哲学」という言葉は、その後日本の学問に浸透し、東アジアの学問を変革させた。それらの意義を考察しよう。当初、哲学という言葉は概して西洋哲学にしか使用されなかった。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¹³⁾。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兆候であろう。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¹⁴⁾。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。第一に、日本のかつての思想と呼べるもの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は重要な思想ではあるが、大陸から移入された仏教の経典に必ず依拠し、それを通して自分の考え方を打ち出している。藤原惺窩、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。

第二に、日本人の思考形式が現実に着した事物的・即物な思考法であり、思弁的形而上学的問いは日本人の嫌うところであった。近世まであるいは現代においても、プラトンのイデア論や、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のかも知れない。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。

第三に、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。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「自己の思索」「具体的一般者の世界の体系性」「矛盾的自己同一の場所的論理」である。

(2) 中国の「哲学」受容

さて、中国においてPhilosophy (Philosophia) という言葉が現われるのは、十七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) は『西学凡』でヨーロッパの学制と中等教育過程における哲学教育を紹介する。翻訳者李芝藻が、それを「斐録所非亜」と表現した。またその他の文献にも「性理之学」「義理之学」「愛知学原始」「愛知学者」という言葉が散見される¹⁵⁾。とはいえこ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。中国人にとっては西洋の学問は天文学・数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」、あるいは鄭観応の「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、精神科学的領域へも着目がなされる。そしてPhilosophyという学問へも関心が向けられるが、「斐洛索非亜」「格学」「性理之学」¹⁶⁾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出したのは1888年顧厚焄の『日本新政考』、1894年黄慶澄『東遊日記』さらに1895年黄遵憲『日本国誌』などである。そこでは「哲学」「哲学会」東京大学の哲学科が紹介されるのであるが、「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ることからである。これは、中日甲午戦争による日本への敗北によって加速する。また、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「斐洛魁非」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、王国維はショウペ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）で頻繁に「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¹⁷⁾。その批判点は西洋哲学の自然界の存在論の論証が空論である、という点と、ヘーゲルが「哲学史」の概念として規定した「発展の概念」¹⁸⁾への忌避である。彼の「建立宗教論」（1906）では結論として「次に興隆する宗教が必ず仏教であることは疑いもない」と歴史的には淵源への遡りを提唱しているのである。東洋の仏教と荘子の全体的後退的原理によってキリスト教と進化論の個人的前進的原理に抵抗した¹⁹⁾、といえよう。

(3) 胡適『中国哲学史』

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²⁰⁾。自国の思想を「哲学」と表現としたのは胡適である。

彼は、1910年アメリカに留学、最初コー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。学位論文は“A Study of

the Development of Logical Method in Ancient China” (1917) である。彼はその後1922年に発行された“The Development of the Logical Method in Ancient China” (『先秦名学史』) につぎのように書いている。“This work on the development of logical method in ancient China was written during my residence in New York City from September, 1915, to April, 1917. It was accepted by the Faculty of Philosophy of Columbia University as partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy. Since my return to China in July, 1917, I have continued my research work in the history of ancient Chinese philosophy and have embodied the results of my researches in the first volume of my History of Chinese Philosophy which has gone through seven editions and had a circulation of 16,000 copies in the course of two years.”²¹⁾ 胡適は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。そしてChinese Philosophy「中国哲学」としたのである。彼は1917年中国に帰国し、蔡元培の要請で北京大学哲学科教授となったが、彼の活動は、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。『中国哲学史大綱上巻』はまさに1919年の五・四運動の年に出版された。

この書はまず「哲学」を定義して、その多義性を論じ、ここでは「人生切要的問題」と人生論・世界観の問題を第一義にして研究を始めている²²⁾。この点が日本の「哲学」受容と対照的である。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っている。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上的位置）」にあるからである。

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陳独秀らとの路線上の相違もあろう。すなわち、陳独秀は1915年以來『青年雑誌』（新青年）で「民主と科学」を旗印として西洋近代の新文化運動を展開したが、その中国の伝統文化を一切を否定する風潮があった。それに対して、彼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。いわゆる「国故整理運動」であるが、胡適の著わしたこの『中国哲学史大綱』はまさにその運動の推進役であった。

さて、彼は中国哲学史の区分を、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、近世哲学・南宋・明・清としている。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」を意識した弁証法的な記述である。歴史の理想像が古代の堯舜三代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ある。さらにもう一つ大切なことは論理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、別墨及び恵施、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ている。梁啓超は「胡適は名家を一学とは認めてゐない。各人各人が名学（論理学）を有する、と云ふのであつて真に絶大なる見識である。各人の学術を批評するのにその名学からその学問研究の方法を見出している」²³⁾と賛美する。

またこの論理学の発展史は同時に文体論改革（革命）を不可避免的に導く。いわゆる白話運動である。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。

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卷している。しかしその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たも、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。

(4) 馮友蘭『中国哲学史』

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「第一編子学時代」は1931年に出版された。まさに日中戦争が始まり、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、1919-23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。そして新實在論へと移行し、さらに弁証法の立場へと展開する。

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。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」²⁴⁾と規定している。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。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。「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、経学に根拠を求めない限り一般の人には是認されないことになった²⁵⁾。

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。この記述から中国人が「哲学」に託した意図が明らかとなる。かつて、学問は経学・諸子学・宋明理学と区別された。経学の権威に学問は硬直化した。しかし、新たな時代の問題はむしろその経学が疎んじた部分の学問が対応力を持っていた。そこで、経学から脱するために諸子学へ一旦戻し、それを「中国哲学史」として、儒教をも含めて展開することによって、思想的対応を図ったのである。

さて、馮友蘭のこの三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。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。馮友蘭の唯物史観は「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観をいかに適用するかが主要な課題となった。

(5) 唯物史観

唯物史観の導入は馮友蘭が最初ではない。李大釗と陳独秀らの働きが大きい。中国におけるマルクス哲学の導入の経緯を略述しよう²⁶⁾。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し、マルクス主義哲学の文化的背景を理解した。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五十年間「正統」の地位に就いた。艾思奇の「大衆哲学」(1938)「哲学与生活」(1939)などがその例である。

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上での特色はさまざまに指摘し得るであろうが、ここでは次の二つの点を指摘しておきたい。1. 歴史的矛盾を明らかにする。2. 実践的精神を重視する。

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「墨子の進歩的社会観と唯物主義認識論」が対抗する。さらに「孟子の主観唯心主義哲学思想」や「老子唯心主義哲学」が地主・貴族階級のイデオロギーを呈して思想表現する。それに対抗するのは後期墨家であったり、荀子や韓非の唯物主義であり、奴隷制社会の階級対立を露わにしている。しかも、自然科学をとらえようとする「気」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押しつけに陥る可能性をもってはいるが、逆に「正統儒教」からは見えなかった隠された歴史や、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らうか。

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、宇宙論も人生観と一体でな

ければ追求の価値がない。いわゆる「知行合一」「天人相関」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思想風土にあったものであろう。

(6) 朝鮮の「哲学」受容

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。朝鮮史上に“Philosophy”という言葉が登場するのは、十七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編纂した『天学初函』の内の『西学凡』が「斐録所費重」を紹介する²⁷⁾。しかし、その言葉も西学ないしは西教（キリスト教）の弾圧とともに減ってしまうのである。

1876年、日本による開国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変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。西洋哲学受容は後者の活動による。1881年、日本に渡り、福沢諭吉の慶応義塾に学んだ兪吉濬の社会進化論の導入がその先駆であらう。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」²⁸⁾。

1894年の科擧の廃止によって朝鮮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、科擧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²⁹⁾。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、ロックとルソーの啓蒙主義、ベンサム功利主義、モンテスキューの自然法思想を学んで、95年帰国後、民法・法治主義・天賦人權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。二十世紀に入り、韓国知識人は国家存亡の危機の中で独自の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（1903-09）や金重世の古代ギリシャ研究のためのベルリン大学留学（1909）が挙げられる。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く。

(7)まとめ

以上の考察の結論として、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指摘しておこう。「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。

第二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方で抵抗し、受容と同時に克服をも図った。

第三は言葉・論理の問題である。儒教はかつての中国人の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。おそらくは朝鮮の言葉の展開も同様な動きが見られるのではなかろうか。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ことが、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、西洋言語の包摂化でありながら、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。日本のように脱亜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) 1591年(天正19)に長崎の加津佐のイエズス会の学林(コレジオ)で刊行された SANCTOS

NOGOSAGVEONO VCHINVQIGAQI（『サントスの御作業のうち抜書』）に *Philosopho* という文字が散見される。『キリシタン資料集成サントスの御作業』勉誠社 1976参照。第2巻113頁には *Xeqen ni rufu xexi xogacu no qiuame, manacoto iyeru sono xinajina, aruiua Philosopho no meixi naru Platan no goouaxe, Aristoteles no rondan, aruiua reqi taino soxi xendocu no vchi ni bunja ate, cotobauo tçzzuri*（せけん に るふ せし しょうくの きわめ まなこと いえる その しなじな、あるいは フィロゾーホ の めいし なる プラトンの ごおけ アリストテレス の ろんだん、あるいは れき たいの そし せんどくの うちに ぶんや あて ことばを つづり）他の箇所は323頁、328頁、などである。この書はキリスト教の聖人伝であるがすべてローマ字で書かれており、どこまでの日本人が読めたか疑問である。また中国でマテオリッチらが漢文で出版した『西学凡』には「斐録所費叢」の記載がなされているが『天主実義』に関してはキリシタン反駁の書に引用されているが、『西学凡』の記載はない。

- 2) 渡辺華山「外国事情書」（日本思想大系55）岩波書店 1971年 20頁、24頁解説624頁参照。
- 3) 校訂者佐藤昌介は注記して「学師 *Wijsgaer*（哲学者）の訳語」とする。同書209頁。また、佐藤昌介によれば、渡辺華山の「外国事情書」は高野長英の『学師の説』と小関三英の『鑄人書』を根拠として書かれたもので『鑄人書』では西洋の学問を神学・法学・医学・理学としている。佐藤昌介『洋学史の研究』（中央公論社 昭和50年）182頁参照。
- 4) 川尻信夫『幕末におけるヨーロッパ学術受容の一段面』東海大学出版会 1982年 80頁。
- 5) 西は *Philosophy* の語を「哲学」と確定する前に「希哲学」と「斐鹵蘇比」という語を当てている。希哲学のほうは津田真道が「性理論」の稿本をなしたものに跋文として書き加えて中に「希哲学」と書いている。これは津田の文の中に文久改元辛酉二十三日とあり、1861年で西の名前も魚人を使っている。渡蘭前である。また明治三年と推察される『開題門』には「東土謂之儒、西洲謂之斐鹵蘇比、皆明天道而立人極、其實一也」と表記されている。
- 6) 西周全集第1巻30-31頁。
- 7) 同書393-394頁。
- 8) 同 第2巻491頁。
- 9) 同 第1巻392頁。
- 10) 同書5頁。
- 11) 『西周・加藤弘之』日本の名著中央公論社 昭和47年 75頁。
- 12) 同 103頁。
- 13) 井上哲次郎や三宅雄二郎である。井上哲次郎『西洋哲学講義』において「東洋哲学ヲ興サンコト」を目的とすることが述べられている。
- 14) 日本でも「日本哲学」を標榜する二つの立場がある。その第一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。
第二は永田広志『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。
- 15) 鐘少華『進取集』（中国国際広播出版社 1998年）226頁以下参照。『哲学大辞典』上海辞書出版参照。

- 16) 1875年の王韜の作品などに表現されている。鐘少華 同書 228頁以下参照。
- 17) 同書 166-167頁
- 18) ヘーゲル『哲学史』（岩波文庫）66頁以下参照。
- 19) 西順蔵・近藤邦康編・訳『章炳麟集』（岩波文庫）451頁参照。
- 20) 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、梁啓超は「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。）
- 21) 胡適の英語文献は Hu Shih “The Development of the Logical Method in Ancient China”, The Oriental Book Company, Shanghai, 1922. pp. 2-4. 中国語文献は、欧陽哲生編『胡適文集 6』北京大学出版社 1998年 前言 4頁、本文 7頁。
- 22) 胡適『胡適學術文集 中国哲学史上冊』（中華書局 1991）9頁。
- 23) 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。）
- 24) 馮友蘭『中国哲学史』（富山房 1995）33頁。
- 25) 同書581-582頁。
- 26) 徐素華「中国におけるマルクス主義哲学」藤田正勝・卞崇道・高坂史朗編『東アジアと哲学』ナカニシヤ出版 2003年 136頁以下参照。
- 27) 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。
- 28) 兪吉濬『西遊見聞』（李錫浩『韓国名著大全集』大洋書籍 1973年所収）443頁。
- 29) 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）。

キーワード 哲学 西周 東アジアの学問 儒教 学問体系

(KOHSAKA Shiro)