

中国思想研究はどう進められてきたか

— 時代区分を中心として —

山 下 龍 二

序

日本中国学会第10回大会（東京大学文学部で1958年10月11・12日に開催）で「中国哲学（思想）史における時代区分の問題」というテーマの討論会が行われた。司会者は大浜皓氏、報告者は福永光司氏と筆者であった。本稿の1. は、その時の報告全文である。

10年前の報告であるから訂正を要する部分もないわけではないが、司会をされた大浜皓教授の退官記念の意をこめて、あえて原文のままにしておくことにした。2. 以下は補足説明である。この主題と、司会者・報告者の選定とは東京大学の日本中国学会大会準備会の手で行われたものである。

「時代区分」の問題は、中国思想史の研究の進歩とともに、人々に意識されるようになったことからであるから、中国思想研究の動向と切り離すことはできない。そのため報告も「時代区分」の問題に即しつつ、中国思想史のあゆみを述べたのであった。そこで本稿の表題も上の如くしておいた。

1. 報 告

中国哲学（思想）^①史の時代区分の問題を考えるにあたり、まず先人の中国哲学史・思想史の立場を検討し、そこから幾つかの問題を提起してみたいと思う。

(1) 日 本

まず日本において「中国哲学」という学問の一分野が生れたのは明治末期である。旧来の「漢学」を近代的な学問の形に再編成し、いわゆる西洋的学問と対等の位置におくために、東洋史学、支那哲学、支那文学へと分化していった。東洋史学や支那文学が、「漢学」^②から自己に必要な養分を摂取して、独立化していったのに対し、支那哲学は、「漢学」^③に残された雑然とした財産をすべて継承してしまい、「中国哲学」の立場として明らかな形をとることができなかった。その財産とは、儒教を信じこれを守るという護教的精神であり、それを裏づける訓詁・考証の經学であり、道統論的な宋学であり、日本儒学であり、また王道論にもとづく日本国体論、などなどであった。

この漢学的な立場に対してその護教的精神を稀薄化し、支那文化全体を研究対象とする漠然たる総合の学として「支那学」が大正初期から盛んとなった。「支那学」は、その研究方法がかなり科学的になったといわれるけれども、その根本には支那文化に対するあこがれの精神が流れ、「漢学」と同じく経学的な立場が強かった。支那哲学は漢学的、支那学的、経学的な要素を、東洋史学や支那文学にくらべて一層強く継承したと思われる。漢学的支那学的立場は、儒教の伝統や支那文化の伝統を常に肯定的にのみ受け取っており、過去を否定する視点に欠けている。時代区分の意識は、過去を否定的に見るといふ契機なしには成立しないと思われる。したがって時代区分の問題を考える場合には、漢学的支那学的な立場を越えた「中国哲学」の立場が確立されなければならない。中国哲学(思想)史の時代区分の問題を本学会で取りあげた理由もまさにここにあると思われる。

さて日本で中国哲学史としての体系をたてようとしたのが宇野哲人氏である。その著《支那哲学史講話》及び《儒学史上巻》を検討してみよう。この哲学史は、ヴィンデルバントの哲学史をお手本としたというが、当時もつとも力のあった西南ドイツ学派に学んだということは意味深いことである。しかし、哲学者思想家の個別的記述にのみ流れ、哲学思想の歴史的な発展は必ずしも明らかにされていない。時代区分の仕方をみると、《講話》(1914)では、上古(先秦)、中世(漢唐)、近代(宋以後)という歴史三分法をとっており、これは西洋哲学史の区分法をまさしく手本としている。ところが《儒学史上巻》(1924)及び《支那哲学史》(近世儒学 1954)によると、上古(先秦)中古(漢唐)近古(宋元明)近世(清)となっている。これは那珂通世から和田清に至る東洋史学の時代区分にもとづくと考えられる。《支那哲学史講話》が西洋哲学史と同じ視点に立って中国哲学史を成立させようとする方向をもっていたとすれば、《儒学史》は東洋史の一分野としての儒学の歴史、すなわち思想史の方向をもったのではなかろうか。

これに対し狩野直喜《中国哲学史》(1906~1924の京都大学における講義)では、中国哲学史の範囲は経学・諸子学・仏教・漢唐訓詁学・宋学(元明を含む)・清学(考証学)であるという。しかも同書中においては、支那学の特色は経学・哲学・文学・法律学・経済学等々に分離すべからざる所にあるのだ、と強く主張している。したがって、中国哲学史を哲学(思想)史として確立しようとする方向ではなく、支那学すなわち経学史の立場がそのままに中国哲学史を成立させるとみているようである。この場合には、経学の形式による分類は成立するが、哲学思想史的な意味での時代区分は成立しないと思われる。

以上二人の先学の三種の中国哲学史をみると、三つの方向を、萌芽的ながら認めることができる。第一は中国哲学思想史を哲学として西洋哲学史と対比的に把握する方向、第二は思想史として東洋史と関連させてみる歴史学的な方向、第三は支那文化の独自性特殊性を強く主張する支那学の立場にもとづく経学史学術史の方向である。そして、これ以後の中国哲学(思想)研究はほぼこの三つの方向の発展形態ともみることができる。

哲学と思想史と経学^⑩という三つの方向における中国哲学(思想)史研究の発展は、第一の哲学的な研究は現在のところ日本ではもっとも少ないようである。この日本中国学会が経学・思想部会^⑪と文学・語学部会とに分かれ〈哲学〉といわれないうところにも、それはよくあらわれている。

ところで最初に漢学・支那学の立場(すなわち経学的立場)を越えたところに時代区分は成立すると述べたが、ではそれはどう越えられてきたのであろうか。

武内義雄《支那思想史》(1936)は経学的立場を強く継承しているが、一面仏教思想をとり入れまた経学を成立せしめている哲学思想を考えている点で、思想史の方向をも示している。その時代区分は上世(先秦～漢)中世(三国～唐)近世(唐末～清)であって、これは内藤近世説に依拠すると思われる。前述の宇野哲人氏の《儒学史》と同様に、東洋史学の時代区分によっていることは、思想史の時代区分は既成の一般史に一致さすべきものの様にも見える。果してそうであるかが一つの問題点である。

経学を越える方向に平岡武夫《経書の成立》(1946)《経書の伝統》(1951)がある。これは経学の底を流れる一つの世界観を抽出しようとし、殷周革命より清朝末にいたる時代を「天下的世界観」の時代としてとらえている。そして、1911年以後、「天下的世界観」が西洋近代の文明と合理主義に接触して世界史的意義を問われて民国革命となった、と説いている。経学をささえる根源的な世界観を抽出した点では経学的立場を越えているが、同時に独特な「天下的世界観」の一語によって、ほぼ全中国史をおおいつくすのは、支那の特殊性独自性を強く意識しているからであって、支那学的立場を継承していると思われる。

同じく経学の成立について、その発生成立をかもし、うながした社会的事実・社会的階級の面を提示したのが重沢俊郎《原始儒家思想と経学》^⑫(1948)である。士大夫階級の存在を、二千年の間停滞した支那社会の象徴とし、経学をその固定した支那学問の象徴としてとらえている。しかも支那思想の現実的性格からみて、歴史学的社会学的並びに経済学的方法がとられるべきで、哲学的方法は従位に置かれるべきであり、社会的基盤との密接な連繫を考えるべきだ、という。支那思想史と支那哲学史を峻別し、思想史の立場を主張した点で、もはや経学の方向から脱している。支那社会の停滞性に即して思想を把握するのは、小島祐馬《支那の学問の固定性と漢代以後の社会》^⑬(1932)を継承するものである。

さらに経学を越える方向として加藤常賢《礼の起源と其発達》^⑭(1943)がある。思想を含めた諸文化現象を社会及び家族制度の基礎の上に考えている。この場合その研究対象は古代にかぎられており、中国思想史全体の時代区分には触れていない。加藤常賢監修《中国思想史》(1952)は思想の社会的基盤をえがくことを意図したが、分担執筆のためもあってこの立場は貫徹していないし、したがって時代区分も明らかではない。

以上のように経学的立場を越えて思想史の方向に向った人々は、社会的基盤との関連に眼を向けるようになった。

これに対し秋沢修二^⑧氏は、社会的基礎を究明する社会構成の研究から東洋思想の特殊的性格を明らかにする方向をとった。秋沢氏は、中国思想を東洋社会の停滞性^⑨に即して前近代的と規定した。しかもそれは古代の要素がきわめて長く後代まで残存している点において、西洋の前近代とも異なる、としている。

以上のように中国哲学を思想史としてみると、歴史学的社会学的方法をとるべきだという考え方が強いといえる。中国哲学(思想)史は、このような形^⑩の思想史としてとらえる以外に方法はないのであろうか。一方経学的な方向での中国哲学(思想)史はどうなのであろうか。経学と哲学、あるいは思想史の関係が検討されなければならない。

日本の中国哲学思想史の研究においてみられる一つの現象は、清朝以前の旧中国と、新中国の研究がやや分裂し、それぞれが片一方のみを対象としていることである。時代区分の意識は過去を否定的に見るという契機なしには成立しない、と前に述べたが、その否定とは、歴史の連続性の中に非連続をみるものである以上、研究者の側の分裂はやはり克服されなければならない。時代区分の問題は、旧中国と新中国を見通した全歴史的展望を前提とするのである。現在の時点において、すべての過去の歴史ををふりかえる立場を、研究者のすべてが反省しないならば、時代区分の問題は正当に学会共通の問題とはならないであろう。

(2) 中 国^⑪

さて眼を中国に向けてその中国哲学史を検討してみよう。

中国における中国哲学(思想)史という学問的分野の自覚はやはり清朝末から民国にかけて起ってきた。

梁啓超の《中国歴史研究法》補編(1927)によると、道術史イコール哲学史と表現されている。その構想は、主系思想として先秦と宋元明が挙げられ、漢唐は先秦の閥系(亜流)であり、清朝学は宋元明の閥系(亜流)とされている。さらに旁系思想として、六朝隋唐の仏学、及び西洋思想があげられている。宋学が仏教と漢唐学によって準備されたように、来るべき第三の主系思想は清朝学と西洋思想によって準備されるべきである、という。新しい中国思想の建設を目指す彼の実践的意欲がこのような時代区分を成立せしめたのである。先秦と宋とにみられる中国人の創造的な思想活動を時代区分のメドとしたこと、及び、仏教思想と西洋思想という外来思想の消化吸収を考えていること、にその特色がある。

つぎに胡適の《中国哲学史大綱》(1919)では、古代(先秦)中世(漢・唐・北宋初期)近世(宋明)に区分し、印度系思想の流入を契機として古代と中世を分かち、儒教が新しく勃興した宋代を近世(近代)とするのである。これは西洋哲学史を模範型としている。中国古代とギリシヤを対比し、仏教とキリスト教を対比し、宋学を西洋近世哲学に対応させている。梁啓超でも外来思想の消化吸収が、時代区分の大きなメドであったが、胡適になると、西洋哲学史との歴史年表的な平行関係の意識が大きく作用している。しかし東西の年表をならべた思いつきに近く、思想の

本質に立ち入っていないうらみがある。馮友蘭の《中国哲学史》(1934)はその点一歩進んでいる。先秦を子学時代、漢以後清末までを経学時代とし、さらに子学時代を上古哲学としてギリシヤ哲学と対比し、経学時代を中古哲学として西洋の中世キリスト教哲学と対比している。そして中国には西洋における如き近世哲学は存在しなかった、という。西洋哲学史との機械的な平行関係ではなく、中国哲学史の発展のズレ、すなわち中国の後進性が認められている点で胡適より進んでいる。胡適・馮友蘭は、哲学史の方向をとるものといえる。

思想史の方向では、中国政治思想史の系列がある。これらは、政治的社会的基盤との関連において思想史を考えている。

陶希聖の《中国政治思想史》(1935年)は、政治主権の在り方によって時代区分をした。神権時代、貴族統治時代、王権時代、民主革命以後、であって、王権時代は戦国より清末まで、である。しかも一方社会構成史的区分も行なわれ、夏・殷の氏族社会、西周の原始封建制、秦・漢の奴隸制(古代)、三国・隋の発展せる封建制、唐以後の商業資本制、というように分けている。社会史的区分と政治史的区分が区別して考えられていること、また唐以後を商業資本制の時代とし、したがって近代的自由などの思想をかなり早期に見出ししている点が特色である。これは陶希聖の自由主義的な立場を反映しており、中国に長く残存した封建的諸要素に目を向けていないので、呂振羽は陶逆希聖と批判した。呂振羽の《中国政治思想史》(1935)はマルキシズムの立場である。彼は殷を種族国家的奴隸制とし、周を初期封建制、秦より清末までを専制的封建制、民国以後を商業資本制、というように区分する。封建制を清末まで下していることは、中国の現実を近代化したいと願う実践的意欲を反映しているのである。そして各思想をその階級の直接的反映とみている。支配階級あるいは地主階級の思想とか、没落地主階級の思想とか、農民階級の思想の反映であるとかいうように、階級に思想をとじてこめている。ある階級はある一定の階級的思想しか持たないという公式主義が一貫しているのである。

中華人民共和国以後の中国哲学史についての見解は、今や多くの論争を経て次第に進みつつある。

中国哲学史とは何かという問題については、《中国哲学史問題討論專輯》(1957)があるが、要するに毛沢東の「哲学は自然知識と社会知識に関する概括と総和である」(整頓党的作风)という言葉が基本となっている。哲学史はこの自然知識の観点に関する歴史であって、自然知識・社会知識そのものではない、といわれる。そこで中国哲学史の課題は、第一に、唯物主義と唯心主義の闘争、そして唯物主義の勝利の歴史であり、第二に弁証法と形而上学の闘争、そして弁証法の勝利の歴史である、という。このように中国哲学史の中心問題を鮮明に取りあげる方法は日本にはないものである。ただここでその方法上の問題点は、唯物主義思想を歴史の中から個別的に抽出する仕方である。唯物主義的側面のみをいたずらに強調して解釈し記述する方法がやや無理であって、過去の唯物主義的思想が必ずしもすべて進歩的とはかぎっていないことをあまり反省して

いない。また唯物主義と弁証法のみが、中国哲学史の発展を進歩の方向へと推し進めた、とみるのも一面的である。ある時代においては唯心主義も形而上学も、やはり進歩的な側面をもっていたのである。この立場の最大の欠陥は、歴史の発展を弁証法的に把握していないことである。過去の唯物主義思想が、何らの否定的媒介なしに直接的に現代の弁証法的唯物論につながる、とみていることである。唯物主義が唯心主義と闘争して、その結果どういう発展形態をとったのかは、はっきり示されていない。張岱年の《中国唯物主義思想簡史》(1957)などは、その典型である。

さて時代区分の問題は中国哲学史というような上部構造の歴史においては大きく問題とはされていないようである。基本的には、商鞅変法までが古代奴隸制、秦から清朝までが中世封建制で、1840年以後が近代であるという、《教学大綱》に示された社会構成史的時代区分に依存していると思われる。侯外廬等の《中国思想通史》(1949~1959)の立場では、先秦が古代、漢以後が中世である。問題は明末清初17世紀より1840年までを早期啓蒙思想史として独自に考えている点であろう。また楊廷福の《明末三大思想家》(1955)では、春秋戦国とギリシヤを対比し、17世紀の前導思想家(黄宗羲・顧炎武・王夫之)はヨーロッパの宗教改革・文芸復興の思想家に比して遜色がないといい、彼等は近代人の思惟方法を啓示した、と述べている。

侯外廬らは社会進化と思想変革の相互関係を明らかにするのが思想史の立場であるとし、哲学史と区別している。

以上中国における中国哲学(思想)史が、マルキシズムの社会構成史の時代区分を根本としていることは言うまでもない。ところでこの場合、上部構造としての思想が、どのように社会的経済的基盤によって規定されるのかが、問題点である。この上部構造としての思想と、社会的経済的基盤との関係について、基盤が思想を規定するという公式について問題を提起したものとして張岱年の《中国倫理思想發展規律的初歩研究》(1957)をあげておきたい。それには「思想学説と経済基礎の連系、また階級闘争との連系はきわめて複雑で、抽象的公式でその実際にかえることはできない」とある。そして、宇宙論と認識論の範囲内での闘争は唯物主義対唯心主義であるが、倫理学説では、唯物主義思想はかなり少ない、という。そこで唯物主義は進歩的、唯心主義は保守反動、という公式は倫理思想には適用できない、と考えている。張岱年は、ここで、進歩的思想とは人民・小生産者階層の要求を反映したものだ、という定義を提出している。封建地主階級の道徳を批判したものが進歩的と評価される。そして中国封建倫理思想の形成より没落への過程を四期に区分した。先秦は胚胎・形成期、漢・唐・五代は宗教化の時期、宋から明の中期までは、その定型化の時期、明の中期より清の中期までは、その動揺期である、という。動揺期には人本主義の色彩をもちはじめ、明清の際の進歩思想家には封建道徳批判の要素がみられる、と論じている。張岱年の《唯物主義思想簡史》では、唯物主義思想の発展をえがくことができず、したがって時代区分が十分にできなかったのであるが、倫理思想史では発展がえがかれ、したがって時代区分が可能となったのである。ここで注目すべきことは、上部構造としての哲学思想の発展に

は、相対的な自律性があると認めているらしいことである。さきに、東洋史と哲学思想史の時代区分の関係という問題を指摘しておいたが、それはさらに上部構造を社会的経済的基盤がどう規定するかの問題であり、また、哲学思想史に独自の発展法則があり得るかの問題となってくるのである。

以上日本・中国における中国哲学(思想)史を通観すると、第一に時代区分は各種各様であることがわかる。しかもその区分法はその研究者自身の立場によって変わってくる。すなわち、哲学の立場、思想史の立場、経学の立場、社会史の立場、というそれぞれによって時代区分がちがう。時代区分は、区分する研究者の観点あるいは歴史観によって変わってくる。このように時代区分が相対的なものであったとすると、一体、絶対的な時代区分を要求することは、可能なのであろうか。また時代区分をすることはどういう意味をもつのか、という問題が起ってくる。そこで一般に哲学史とは何か、また時代区分成立の根拠は何か、といった一そう根源的な歴史哲学的考察を福永光司氏にお願いしたいと思う。

(1958.10.12. 口頭発表)

2. 解 説

① 中国哲学(思想)史

一般に哲学とは、人間がその世界観・人生観を学問的・概念的に表現したものであり、哲学史はその歴史的過程である、といわれる。中国人もまた、宇宙・世界・人生について古来からいろいろと思索してきたことは、事実として認めなければならない。しかし中国には哲学はなかったと言われることがある。それは世界・人生について抽象的概念的に思索し、知的な立場から記録した書物が少ないということによるのである。つまり記述された哲学・哲学史に乏しかったということである。もっとも、自然科学の基礎づけといった哲学は、自然科学の未発達な中国においては望むことができないし、また、哲学には哲学自身の独自の領域と方法とがあると考えることもなかったし、特殊科学を前提としその成果を統一組織するのが哲学であるとすれば、そういった近代的な狭義の哲学は中国には存在しなかった。とはいえ、世界を動かす根本原理を問い、人生の真の在り方を求め、人間倫理の成立根拠を思索することは古代から行われてきた。その時代時代の自然に対する知識や社会に対する知識を背景として各人が一定の世界観・人生観をもつたことは事実であり、その思索のあとは、文字記録として残された。狭義の哲学はなかったとしても、哲学的思想はたしかに存在していたのである。従来の中国哲学史、中国思想史と称する書物をみると、その内容においてはほとんど変わっていない。哲学史といっても広義に用いられており、また思想史といっても、主として哲学思想、倫理思想が中心として扱われている。したがって、中国哲学(思想)史ということばは、上のごとき事態を表現しているといえる。

中国哲学(思想)史を書く場合、その材料を特定の文献に限ることはできない。それは、世界

観・人生観を純粋に学問的概念的に記述した哲学的著作が少いからである。また知的追求のみをこととする哲学者もまたきわめて少ない。多くの場合、具体的な政治政策・経済政策・倫理的礼法・祭祀の儀礼などが記述され、また自己の心情の文学的表現・表白などの形をとっている。そこで哲学思想史を書くためには、それらの混沌とした記録、具体的な記述の奥にひそむ根源的な考え方や、原理原則を抽出しなければならないことになる。たとえば、自然と人間、社会と人間、といった問題も、それら抽象的概念によって記述されてはいないので、こういった問題を提起する限り、われわれは常に具体的な記述の中にそれを探り求めなければならない。思惟方法、論理というものも、それだけを切り離して論じたものは少ないから、やはり、彼等の戦争論、道徳論、政治論などを通して、その思惟方法や論理をさぐる外にはないのである。そこで中国哲学思想史は、常に雑然とした内容を持つように見える。しかし、雑然とした材料を鋭い眼を以て処理し、そこにひそむ原理的なものを発見し、それを歴史的過程としてとらえるとき、はじめて十分な哲学思想史が成立するのである。

② 「漢学」から「支那哲学」へ

明治維新以後、西欧諸思想の流入によって、旧来の漢学、儒教的教養は蔑視され、漢籍は古本屋のチリに埋もれた。明治初年の学制改革は漢学をいわば一時廃絶せしめたのである。もっとも明治10年(1877)に成立した東京大学には、その文学部に和漢文科が置かれた。これは廃絶に瀕した和漢学を保存する目的であった。やがて政府は自由民権運動を抑え、天皇制の強化を目指す政策をとりはじめた。これと平行して、明治13年(1880)に斯文学会(後の斯文会)が成立し、有栖川宮を会長として戴くことになった。また侍講元田永孚(山崎道夫《元田永孚の学問と事功》東洋研究6. 参照)によって明治天皇の聖旨として《教学大旨》(明治11年1878)が書かれ、また明治14年(1881)には、幼少年者のための倫理教育書としての《幼学綱要》が、同じく元田永孚の手によって書かれた。内容は朱子の《小学》に類似しており、儒教倫理を基礎としている。また明治19年(1886)には明治天皇が東京大学に臨幸、理科・医科・法科等の進歩は見ることができるが、主本とする修身の学科はみる所なしと言われた、という。これは元田の《聖諭記》に記されており、和漢の学を復興しようという意図がよくあらわれている。明治23年(1890)の《教育勅語》は、冒頭に「皇祖皇宗」の語があり、また内容もまさしく儒教倫理そのものであって、祖先崇拜という日本・中国の民族宗教と、儒教の五倫五常の徳目とを骨子としているのである。(宇野精一《明治以後の儒教》講座東洋思想10. 東大出版会. 参照)

以上のように、国民教育の基本として儒教倫理が採用されたことは、天皇中心主義へと導くものである。そして政治的には明治憲法の制定と平行している。「万世一系ノ天皇」「天皇ハ神聖ニシテ侵スヘカラス」というのは、祖先崇拜の観念と、聖人＝天子＝祭祀の最高主宰者、という儒教的観念をやはり示している。もっとも、教育勅語は日本固有の道であって儒教ではないという井上哲次郎の説や、憲法に天皇の大権を掲げたのは、「憲法に依て新設の義を表するに非ずし

て、固有の国体は憲法に由て益々鞏固なることを示すなり」(憲法義解)という伊藤博文の説がある。いずれも、日本には日本固有の思想がある、という主張である。儒教主義が、日本主義の看板を掲げる風は、このころからあるといわなければならない。

以上の様な状況とともに、東京大学に漢学科が成立した。第一回の卒業は明治27年(1894)である。はじめは恐らく修身道德の学としての意識が強かったであろう。漢学科はやがて哲学史学文学へと分科した。明治40年(1907)前後に東洋史学科が独立した。このあたりから、中国を学問的対象として研究しようという態度がはっきりとしてきたと思われる。塩谷温により元曲が講義されるようになったのも、中国文学としてひろい対象を研究せねばならぬという考え方によるのである。漢学は哲史文と分かれることによって、修身の学から中国の学問的研究へと歩を進めたといえる。

③ 漢 学

漢学が、修身道德の学として復興されたことを前に述べた。漢学はもと漢土の学、支那の学の意であり、江戸時代には、修身道德にかぎらず、詩文、史学、文物制度などを含む広汎な内容もっていた。漢学はひろく学問であった。それが聖旨にもとづく漢学になったとき、修身道德の学の意識が強くなった。しかし、漢学科の設置以後にはふたたび、漢土の学、支那の研究という方向をとりはじめた。しかし、支那哲学・支那文学には、なお修身道德の意識が強く残っていた。

宇野哲人《支那哲学史講話》が哲学史としての学問的体系を目指していたことは、報告に記した通りであるが、その序論には「支那は屢々革命があったので君臣の関係はとうとう絶対的になることができず……日本と非常な相違があることは、皇室に対する大和民族の誠忠をくたくなく述べなくても直ぐに分るであろう」と述べ、中国の革命思想と日本の国体との矛盾を強調し、中国哲学の研究が日本人の倫理の確立と直接的に結びつけられている。また支那研究上、その家族主義を知るべきだと説き、「皇室は大宗であって、我々は末家である。我が国に於ける君臣の関係は君臣の義に重ぬるに父子の親を以てする。支那の家族主義は小家族主義で……朝廷と人民との関係は、我が日本とは全く別である」という。さらに《支那哲学史》には「苟も経世の志ある有為の士、此書を読みて學術思想の如何によって世態人情の変遷する所以を察せば、その経綸に関して少補無くんばあらずと云爾」とある。哲学史の体系をたてることが、新しい学問への出発であるとすれば、家族主義倫理とそれに基づく経世の志の強調はいわば古い側面である。

塩谷温は、やはり新しく支那文学を確立しようとした。その《支那文学概論》(大正初期刊「支那文学概論講話」にもとづき1947年再刊)には、「本邦先儒の支那文学研究は、古典を主として詩文章の外に出でざるに反し、西洋の支那学者は語学より入り、通俗文学を偏重するに傾けり」とある。そこでこの西洋の方法を学び支那留学の際語学より小説へと進み、元曲の処女地を支那文学の分野に開拓した。しかし一方和魂漢才を説き、日本の道德が根本であると主張している。明治の人は、常に新しい面と古い面が共存するものであるが、支那哲学・支那文学の先覚者もまたそ

のタイプに属していた。つまり修身道徳としての漢学の立場がなお強く残存しているのである。

小柳司氣太は、東大の漢学会雑誌の創刊号(1933)に《発刊に際して》という一文を書いている。それには、〈(1)支那哲学文学は東洋史と通ずべし。(2)一切学問の対象は皆それぞれ独立の価値を有する。経学者は、諸子百家を排斥し、文学者を罵倒するといった風があるが、他の専門を蔑視してはならない。(3)支那の研究は、哲学方面において進歩が少い。東洋哲学の新生命は、西洋の哲学思想とその研究法の導入によって可能であり、これによって昭和の新儒教を堅立することができる。(4)漢学と教育を結合し、教育勅語を本とすべきであるのに、漢学者として要路にあるものがないのはなげかわしいことである〉と記している。小柳の警告は、従来の漢学が、史学的でない、つまり、護教的で、歴史的な位置づけをせず、直接に現代的に解釈していること、経学中心主義であり、西洋的教養が欠如していること、実際問題に対処する能力なきこと、を指摘している点にすぐれた特色がある。

④ 支 那 学

狩野直喜《中国哲学史》に中国古典の研究法という章があり、〈多くの場合中国哲学史は経学研究の歴史と一致するが、また以外に諸子百家の言がある。そこで中国哲学史は中国に於ける古典研究の歴史ということが出来る〉という。そこで古典研究は本文研究(漢唐学・伝経派)と教義研究(宋明学、伝道派)に分かたれ、本文研究は本文批評・訓詁・校勘であり、教義研究は歴史的研究(教義の変遷)と比較的研究(西欧その他との比較)を含む、という。比較研究は、従来の和漢学者はもっともとうかつたとし、また比較研究の場合、中国の哲学思想は西洋や印度のそれとは根本的に相違するので、一言半句の類似で比較してはならぬ、という。

中国哲学史はかくて経学を中心とし、文献実証を重んじ、清朝考証学の傾向をとることになる。文献学的研究法がそのまま中国哲学研究法とイコールであって、真の意味での哲学研究法は、ここにはみられない。

武内義雄《支那学研究法》(1948)の総論に、〈支那学という名称は英語の Chinology 仏語の Sinologie の翻訳された言葉で、支那に関する学問の総称である。支那の研究に従事するものは、いかなる分野をしても普く経史子集の全体を渉猟しなければならない〉という。そこで文献を取扱う上での研究法が説かれている。ここでいう研究法は、きわめて技術的なものであり、狩野の支那学と多く一致している。文献の取扱い技術であるから、政治的社会的な要請や、思潮とは無関係に、それは常に生き残る。しかしやはり、哲学思想史の方法論ではない。しかも支那学は、経史子集の古典を対象とするから、文献学的技術をあまり必要としない近い時代の研究には無力である。文献処理技術の深化は、やがて、研究そのものの目的を見失ない、研究対象は支那文化の全体であるという大主張にも拘らず、実は些末な文献考証に終始してしまい、ついには、文献を骨董趣味的に愛好する弊風さえも生じてくるのである。武内義雄《儒教の精神》(岩波新書.1939)には、儒教の日本化ということが述べられている。日本化とは、〈(1)革命思想を除去し、我が国

体に一致せしめた。(2)朱子学と陽明学の反目をすてて双方ともに日本化して帰一せしめ、忠孝一本至誠本位の国民道徳を發揚した。(3)日本・支那の道徳思想は、家族制度を背景とする点で一致しているが、ただ支那では孝、日本では忠孝一致で忠が上位にある>という内容である。かくて一たび中国思想論・国民道徳論ともなれば、もはや前述の漢学の立場と全く異なるところはなくなくなっている。

文献学的方法といわれるものも、先秦・漢初の古典ともなれば、もはや現在まであまりに多くの転写・編集の手を経ていて、原初形態はほとんど確定することはできない。その場合、伊藤仁斎のように、儒教思想とその他をまず峻別しておき、儒教的でないと彼が考えたものを他書の混入部分と想定する方法が武断に用いられる。これは、儒教思想を、朱子学的解釈以上に合理的なものとして前提するのである。したがって、たとえば漢書芸文志の一語のみを手がかりとして、類推し、演繹し、蓋然性にすぎぬものを100%に確定してしまうことが多い。このような方法は実質的には、自己の思想による経書解釈であるにすぎない。「中庸」の二分割論などにおいてそれは顕著である。一見科学的にみえる研究法の底に、根強い主観性を見出すことができるのであって、仁斎説を継承するには十分な批判をしなければならない。

地域学

支那学と似た概念として地域学 (Area Study) がある。アメリカのライシャワー、フェアバンクにより戦後提唱されたものである。欧米以外の文化伝統をもつ社会を研究する学である。研究を實際面に適用すること、異種文化により自己の文化を富ますこと、がその目的であるとし、その方法としては、言語の研究と、広い文化的背景を知ることが必要だという。中国・日本の哲学・政治・制度を専攻する学生に、ごく短期間にその目的を達せしめようという政治的な意図にもとづいている。支那という地域を対象とし、その歴史・政治・経済・社会機構・文学・哲学を全面的に統合した知見を得ることが目指されている点で、支那学以上に広汎であり、かつ現代の中国を知ろうとする点では、古典主義ではない。地域学は出発点であって、全体的な広い理解から出発してやがて専門的研究へと進ませなければならぬともいわれているが、要するに、地域学は、中国・日本への政治的な対処法を知ること、及びそのための人材を早く養成することが目標であって、支那学に似た概念ではあるが、内容はかなりへだたっている。アメリカ流の実際的な学であり、現代を対象としており、その意味では、かつての満鉄調査局の方向と似ているようである。

⑤ 中国哲学史の体系

宇野氏の哲学史より以前に、遠藤隆吉《支那哲学史》(1900)《支那思想發達史》(1903)があることを忘れてはならない。特に後者には、社会史的立場がみられ、当時としては新しい視点に立つものである。またそれより早く小柳司気太《宋学概論》(1894)がある。宋学・朱子学を純正哲学・自然哲学・心理学・倫理学・宗教論等に分けて説明しているが、そのはじめに、支那文明を

時、所に分けて分類しているのが興味深い。時代区分の先駆というべきである。

所	時	一般学術	儒教
北部	自開国至春秋	儒教	創始
中部	自春秋至趙宋	道家釈氏	訓詁(漢学)
南部	自趙宋至今代	三教混合	理学(宋学)

⑥ 《儒学史上巻》

下巻に当る部分が《支那哲学史—近世儒学》であって、在職中の講義を骨子とするものであるが昭和29年(1954)に刊行された。

⑦ ヴィンデルバントの哲学史

ヴィンデルバントを手本としたということは、東京支那学報第三号(1957)の座談会《漢学会の回顧》に語られている。

フォルケの「中国哲学史」(1927~1938)も古代(先秦)、中世(漢—唐)近世(宋—現在)という区分により、三冊になっている。

⑧ 東洋史学

東洋史という名前は和田清らによって始められた。和田清《中国史概説》(岩波全書 1951)の時代区分は、上古(先秦)中古(秦漢—隋唐)近古(五代・宋—明清)近世(清)であって、近世は西洋人の来般から始まるという。上古は封建時代で、秦漢以後は強いて準らえれば、西洋近世初頭の絶対主義に肖たような官僚国家であって、その一君万民の集権国家であった本質には秦漢以後清末に至るまで殆んど著しい変化はない、という見方である。那珂通史《支那通史》(1890)には、上世(先秦)中世(秦漢—宋)となっており、明代以後はない。

⑨ 哲学と思想史

中国思想を哲学として研究する場合、東洋哲学は、西洋哲学とは別個のものだという意識が強い。つまり、東洋人は、西洋人とはちがった原理と生き方をもっているというのである。この考え方は、東洋人である日本人は、仁義忠孝の倫理を堅持すべきだという考え方になっていった。これが日本国体論、日本主義とつながる立場である。また、東洋的な無の哲学を説く立場もある。これは、儒教思想よりもむしろ老荘思想や禅思想をとりあげる。西田哲学が東洋的といわれるのはそれである。「無」の哲学は、芸術や技芸の極致を説明するとききわめて有力である。弓の名人が弓を忘れ、絵画の達人が筆を忘れるといった境地を指しているのである。この場合には、体験の深化、実践の最高到達点として「無」が登場するのである。したがって、東洋哲学は行的で西洋哲学は知的であると説明されることもあり、言語を絶し、概念的論理的説明を越えたところに東洋哲学の真髄があると説かれることが多い。

いずれにしても、東洋には東洋の哲学があるという主張は、西洋の圧迫に対して東洋人・日本人の生存権を主張し、その裏づけとしての哲学を求めているといえる。そこで、中国の古典から

おちに生きる力を得ようとする。中国の古典を、中国の古代・中世の産物として客観的に読みとる余裕はなくなり、自己の生き方の支柱として、中国古典に感動し、不知不識に現代的な自由解釈を施してしまうのである。このことは古典に限るのではない。魯迅を模範とし、自己の生き方の支柱とする立場もまた同じである。近くは毛沢東に学ぼうとした人々も同じ心がまえであった。ところが、一たび毛沢東が文化大革命を起すにいたると、自己の生き方を支える筈のものが、そうではなくなるかもしれないという危機感が生じた。現代中国の研究者の分裂はここから始まる。

思想史の立場は、中国哲学(思想)を、中国の歴史の中にみようとし、また、それ自体の歴史を考える。現在の自己の生き方と直接的には無関係な見方をとり、中国思想を一まず対象化して客観的に眺めようと努めるものである。歴史的環境に規定される個人は、神ではないから、純客観的、第三者的な冷たい態度はとり得るものではないという反論がある。人間が資料を読みとるのである限り、その人間の主観をはなれ純粋な普遍性などは求めることはできない、とも言われる。しかし、自己の主観性を強く主張する人でも、それを著書論文にあらわして、多くの人の共感を期待しているのであるから、その意味では普遍性をやはり追求していると思われる。少くとも、思想史的追求は、古典をおちに現代に生かそうという意図をもつものではない。このような客観主義的な研究が、その結果として大きく現代に影響を与えることはあり得ることである。日本の革命のために、中国の革命思想を追求するという立場の研究が、必ずしも現代に影響を与えることなく消え去ることもあるというのが、人間の歴史、学問の歴史におけるきわめて皮肉な現象なのである。客観主義を傍観者的立場として酷評することは易い。しかし、より高い見地からみれば、客観的な第三者的立場というものも、現代においてのみ許されるようになった一つの学問の立場である。中国思想史の研究が、日本人の倫理とか、東洋的「無」とかを価値あるものとして前提することから解放されたのは、ようやく戦後になってのことである。中国思想の中から、われわれにとって価値ありと思われるもののみを抽出して、誇大に説教することではなくて中国の思想の歴史を動かしてきた原理を冷静にさがし求めることが今はもっとも必要なことである。

⑩ 経学

諸橋轍次《経学研究序説》(1936)によれば、経学とは経に関する学であり、今日経学といえは十三経に関する学を指す、と定義している。さらに「経とは儒家が孔子の手定を経たと信ずる典籍に加えた語である」と定義する。諸橋氏は、六経皆史(章学誠)の立場を史学偏重とし、託古改制(康有為)を経学偏重とみる。そして「今日我々としてはどこまでも聖人制作の大義に本づけるものを経学とし、史実の直叙に由るものを史学と見て、研究の歩を進めるべきだと思う」という。経学の研究方法としては、前述の支那学の場合と大差はない。

諸橋氏は、「聖人制作の大義」を高唱しているから、まさしく儒教の中に於ける經典研究であ

る。つまり孔子の意図・孔子の教義の真義を理解しようとする立場である。その意味で、経学は儒教であり、儒教経典学であり、その根本精神は孔子を信ずることである。あたかもキリスト教における聖書研究、聖書学に当るのである。日本基督教団《新約聖書略解》(1955)の序文に「新約聖書はこれを正典として見る立場と文献としてみる立場とがある。両者は関連しているが、正典としてみるのが本筋である。それは新約を神の言として神の啓示を記した文書としてみるのであって、人間の側における信仰を仮定する」とある。儒教の経書を、神ではないが、聖人の啓示として信ずることが、経学でも前提されていた。経学においては、その解釈の手続、文献学的方法が説かれている。そこには、学問的・科学的な側面がある。上の《略解》にはまた「新約聖書を文献としてみるときは、信仰を仮定しないで、ただ学問的な理解をもって把握するのである。その場合は新約の各書は初代教会の中で書かれた歴史と手紙と論文と説教と未来記ということになる。……信仰によらず理性を用いて解釈し、その内容を明らかにし意味をとらえるのである。このような二つの研究方法、二つの理解の態度は、互いに結びついてなされるべきであって、互いに排斥し合うことは許されない」とある。儒教の経学もまた、この文と全く一致した態度だったということができる。

学問的研究は、信仰を必ずしも排除しないけれども、信仰なくしても学問的研究は可能である。《略解》は、キリスト教徒のための書物であるから、信仰と学問との結合を説いている。旧来の経学は、やはりこの立場に近いといつてよい。

儒教を正典とすることを拒否する人の中には老荘思想を研究するものがある。この場合、老子・莊子をいわば經典的に研究することがよくある。真理は孔子ではなく老子にあるという考え方があって、時代を越えた真理性を強調してやまない。いわば、儒教のかわりに老子教を立てているのである。それらの老子莊子解釈は、自己の生き方と老荘とを直接的に結合する。これは、やはり経学的立場に近いといわなければならない。キリスト教において聖書自体が批判の対象とならないのと同じように、上の如き老子莊子解釈学には、老荘への批判を欠くことが多い。より多く弁護し、より高く評価することになりがちである。つまり、旧来の老荘研究の中には、儒教の経学の立場がそのまま移されていることが多いのであって、これも経学に属するというべきである。

経学は、孔子を信ずることを前提とするから、孔子批判は十分でない。経書思想を歴史的なものとして位置づけ、その意味を考究するという思想史的立場とは相容れなくなってくる。諸橋氏は、康有為を批判する。康有為は、六経を孔子の制作とみて、孔子の意を経の中に見て、託古改制を説く。これは経学の保守性を破ろうとする試みであるが、しかもなお孔子を信ずる立場を失っていない。諸橋氏の反対するのは、その革新的方向に対してである。六経皆史という立場は、経を史的事実の記録とみる。その事に託して理がいわれていると考える。ここでは六経は孔子の制作であるよりも、たんなる史的記録とみなされるから、その記録の中に理をみるのは各人各様となる。そこで一つの儒教的教理にしばられなくなり、孔子教から逸脱する可能性をもつ。

諸橋氏は、それを恐れて反対しているのである。章学誠にとっても、古代は理想であり、六経の史的世界の中に理想をみた。しかし現代人は、もはや古代や六経に理想を認めることはできない。したがって経学の立場は、完全に越えられなければならないのである。

⑪ 経学・思想部会

現在、日本中国学会では、経学・思想部会の名称は、哲学部会と変っている。これは、各大学の講座名が中国哲学・中国哲学史となっていることに対応させたものである。したがって、その内容は、思想史的研究、宗教思想、民俗思想、倫理思想などの研究である。経学という名称が消えたことに意味があるといつてよい。

⑫ 一般史と思想史の時代区分

一般史という用語を用いておいたが、その内容は、政治史・経済史・社会史・文化史などに分れるであろう。戦後には、社会経済史の研究が進み、それによる時代区分がいろいろ言われていることは周知の通りである。このことについては、筆者の専門ではないし、また、本稿の主題でもないので、省略しておくほかはない。時代区分において特に問題となるのは、中国における近代の始期をどこに置くかである。これについては、拙稿《明代思想研究はどう進められてきたか》(名古屋大学文学部研究論集XXXVI)に多少触れておいた。

「近代化」という問題意識は、日本の近代化という現実問題の反映である。戦後やかましく論ぜられたのは、日本の復興の路線をどう敷くかという政治経済の問題とむすびついていたのである。ところが、日本の経済的復興が急速に行なわれたため、近代化という問題意識は後退し、今ではむしろ、企業の機械化に対して、人間をどう復興するかという問題に重点が移ってきた。人間不在の歴史というような考え方も、ここに由来していると思われる。こうなると、近代以前の時代が、かえって人間的であったように回顧される。そこで、日本古典や中国古典が大きくいえば洪水の如くに刊行されるようになっていく。また、日本の近代化は、中国の近代化に学ぶべきだという理論も盛んに流行した。しかし、文化大革命の方式が、非民主的であることからこの理論も後退したのが現状である。「近代化」が問題の中心でなくなると、そもそも時代区分ということの意義もまたボケてくる。上の報告は、戦後の社会経済史的時代区分論盛行時代の末期のものといつてよい。《中国史の時代区分》(東大出版会、1957)内藤戊申《中国史の時代区分論展望》(史林、1958第1号)なども、いわば一つの決算期を示しているようである。

⑬ 重沢俊郎《原始儒家思想と経学》

ここで原始儒家思想というのは、後述の加藤常賢氏のいう原始儒教(孔子より以前の段階)とは用語法が異なり、孔子以後の先秦より漢初の儒家を指している。漢の武帝以後が経学の時代なのである。第二部に「経学の本質」が説かれているが、旧来の経学史ではなくて、「経学史の哲学」ともいべきものである。経学は、ここでは全く対象化されている。旧来の経学史は、経学者によって書かれたため、経学の本質を客観化することができず、極論すれば、信仰告白にすぎ

なかったのである。重沢氏は、経学と原始儒家思想とは、社会的基盤が相違することを指摘している。これは、経とその解釈(経学)との一体性を主張する経学者の理念を否定するもので、加藤氏とその見解をひとしくする。さらに注目すべきは、経学史の思想史化である。経学では経の真偽が第一義的な問題となっており、偽作はそのまま棄てられる。重沢氏においては、伝説や偽作文献はその発生の背景・温床を知る手がかりとなる。積古的立場から建設的性格が評価される。孔子が、幼時俎豆を陳ねて礼容を設けた(史記世家)という逸話は、孔家の殷以来の宗教的伝統、礼教主義を示すものとして考慮される。したがって孔子家語なども、魏晉の儒教思想を示すものとして評価されることになるであろう。孔子の家族道徳主義は、その社会的背景によって説明されるから、現代日本にも家族主義が中心であるべきだというような儒教主義者たちとは一線を劃している。

経学は「儒家が経と呼ぶ所の一定範囲の古聖典に対して為す所の創造的解釈学なり」と定義されている。〈五経より十三経まで千余年、相異なる内容の経を統一するためには、原義と無関係な自由解釈と主観的解釈が必要となる。この創造性・自新性において経本来の固定的封鎖的性質にも拘らず二千年來精神的支柱としての使命を果し得たのである〉とし、この経学を歓迎し必要とする社会的階級が士大夫である、というのである。そして経学は、士人階級の抬頭とともに始まり、その没落とともに亡ぶ、と論じている。重沢氏のこの書物は、一言にしていえば、経学の墓碑銘である。重沢氏は、漢より清末の時代を停滞の社会であるとみ、その象徴として経学をとらえているのである。

さて、中国思想史を書こうとするとき、二千年の経学、経書解釈を疎外することはできない。当時の最高の知識人たちが、その智慧をしばた経書解釈の中に、その哲学的原理・思惟方法を見出し、その歴史的な展開過程を読みとることは、きわめて必要である。それによって、旧来の経学は思想史へと転化するのである。哲学思想はその社会的基盤と切りはなして独自に考察することはできないのであるが、それとともに、経書解釈学そのものを、経とは一応切りはなして考察し、その解釈の原理を歴史的に明らかにする作業が行なわれなければならない。この作業はひとり儒教思想に限ったことではない。老荘思想の研究にもこの立場は貫徹されなければならない。老子・荘子の原義は、王弼・郭象の注とは別個に考えられなければならない。そして、王弼・郭象の注は、六朝の思想史に組みこまれなければならない。老荘についての後代の諸家の注釈を適当に取捨選択して、老荘思想を統一的に再構成する方法は、現在もなおしばしば行なわれているけれども、それは現代の老荘解釈学であるにすぎない。現代のすぐれた老荘解釈はあるいは日本の昭和思想史の一素材とはなり得るであろう。しかし、その主観性と創造性は、古代の老荘思想とは無関係な自由解釈であることは、言をまたない。古代思想を古代のままにかえし、漢唐の注疏を漢唐にかえし、宋明の注解を宋明にかえすことが、経学を思想史に転ずる道であったように、六朝の老荘解釈を六朝にかえし、明末の老荘解釈を明末にかえし、それぞれを思想史の中に

位置づけることが、現在の急務であると思う。

⑭ 小島祐馬《支那の学問の固定性と漢代以後の社会》

この論文は《古代支那研究》に収められている。「農民に依存する士人階級の存在は、抬頭しかけた商工業を抑え、再び封建社会の経済状態に逆行することを余儀なくせしめた」という指摘や、「社会のこの固定性が支那の学問を固定せしめた」というのは、重沢氏にそのまま継承されている。＜経典は支那社会の根本法典であって、経学（解釈学）は、その歴史的解釈言語学的解釈と理論的解釈哲学的解釈にすぎぬ。そしてこの相違は士人階級そのものの基礎を動揺せしむるものではなかった。近い将来社会構成の変化に伴い、二千年来の学問に一大変革の時代の来るのも遠いことではあるまい＞という言葉は、注目に値する。

⑮ 加藤常賢《礼の起源と其発達》

「これまでの儒教の研究といえば、四書に多く限定されていたが、孔子以前の四経（詩書礼楽）についての根本的な研究が必要である。しかもこれらの記録は宗族的封建制または純封建制下の記録である。これを社会史・経済史・思想史の歴史的眼光を以て観察すれば、そこに歴史的変遷の過程を発見することができる。上記の一般諸科学の一般的知見のうちでも社会組織に関する知見がもっとも必要である。」という。この主張は、加藤氏の育った日本の経学的雰囲気の中においては、卓越した見解である。そこで、(1)氏族時代（小邑時代、殷代及び殷周の交）(2)宗族的封建制時代（封建国時代、春秋前後の邑併合時代）(3)純封建時代（封建国併合時代、戦国時代）というように時代区分を行なっている。(1)は原始儒教時代（礼時代）、(2)は前期儒学時代（四科時代）(3)は儒学時代（六経時代）、というように儒教の展開を区分し、孔子はこの(2)の末期に出現したという。tabu の禁止観念と mana の神秘力の観念とが連合し、そこに種々の宗教的儀礼が起るが、それが「礼」であって、宗教的儀礼より世俗儀礼へと移り行き、宗教より倫理へと進む、というのである。儒教倫理の起原をたずね、これを性善説のごとき観念的理由づけではなくて、具体的な古代人の生活規範としての「礼」にもとづけたことは、哲学思想の発生を歴史的にあとづけた点で、もっとも適確であった。経書以前の資料として甲骨文字を研究したことのみがその特色ではない。後世の伝や注は、後世的な観念において、経の文字や文章を解釈したのであって、本来の原始的意味は別のところにある、という見解こそ重要なのである。「解釈は起原でない」という言葉にそれは集約されている。経書の注疏学、解釈学は、経を当代的に解釈し理解し、それを当代に生かそうという意識が顕著である。経学はそこで、あたかもキリスト教における聖書解釈学、あるいは神学と類似した思考形態をもっている。これを打破って、経書を古代社会、古代史の記録として、後代の観念的諸解釈と一応切り離し、その原始義を求めたのは、方法的にみてすでに「経学」のワクを脱しているといわなければならない。

⑯ 秋沢修二

《支那社会構成》(1939)及び《東洋哲学史》の著がある。

⑰ 東洋社会の停滞性

ランケ《世界史概観》に「アジアでは歴史の動きは全体としてむしろ逆行の歴史であった。蓋しアジア文化においては最古の時期が却って最も爛熟せる時期なのであって、ギリシヤ的要素やローマ的要素の盛期に当る。第二第三の時期には既にそれは大したものではなかった。そして蛮族（蒙古族）の侵入とともにアジアにおける文化は全く終末を告げたのである」とある。これは、中国の尚古思想をまともに受けとったことと、明清史に対する無知とからくる立論である。停滞性どころではなく、中国は退化衰亡の歴史であるということになる。これにくらべれば、後の中国停滞論ははるかに中国史を知っているのである。西欧の学者が、中国を静止的停滞の世界とみたのも、やはり、中国史への無知によるのであろう。これらの西欧学者の無知に対する東洋人の怒りは、やがて停滞論の否定へと向う。中国史はやはり人間の進歩の歴史であるとみるのである。そして、中国は停滞ではないと強調する結果、今度は、その近代化、資本主義化、あるいは自由・平等の思想、合理主義の思想は、かなり早くから存在していたのだとみるようになった。ことに毛沢東の革命以後は、中国こそは、近代を越えており、日本の近代化はみせかけにすぎないもので、中国の方が先進国だという理論まであらわれてきた。西欧的近代化ではなくてロシア的近代化が高く評価されたわけである。この見方も、中ソの分裂によって今やあまり論ぜられなくなっている。停滞性というのは、相対的な概念である。一方を先進国と名づければ他方は後進国といわれるのと同じである。後進国や、今なお原始の世界に住む民族にも、その生存の権利、幸福への権利を否定することはできない。先進国が後進国を支配隷属せしめることは、現在理念としては否定されている。この前提を承認するならば、アジア、アフリカ等の諸国について、その相対的な後進性、あるいはその歴史の相対的停滞性を論ずることは決して悪しきことではない。後進国であるから植民地化してもよいというときはじめて、それは罪悪となるのである。以上のような観点から冷静に中国をみるならば、その思想、学問は、少くとも清朝末にいたるまで、たしかに停滞的であった。あるいは、西欧にくらべて緩慢な進歩であったといえる。經学をみれば、それは明瞭なことである。經学は、西欧中世のキリスト教の聖書解釈学とほぼ相似たものであるし、また宋学・朱子学は、やはり中世の、哲学的な神学と似ているのである。清朝考証学といえども、やはり經学の範囲を越えるものではない。しかしそれらの中において相対的にみて進歩がなかったとはいえない。朱子の合理的、統一的総合的な經書解釈法は、經書の原義とは程遠いものであるにしても、やはり一つの進歩であるし、考証学における言語学的・文献学的解釈法もまた一つの進歩であった。

この進歩の型は、あるいは西欧とはちがう点があるであろう。その故にまた研究の価値があるのであり、世界史の発展法則が再検討されることにもなる筈である。

⑱ 中国における研究状況については、拙稿《明代思想研究はどう進められてきたか》にかなり記しておいたので、本稿の制限枚数もあり重複を避けるため解説は省略しておく。

3. む す び

1. は10年前の報告であるから、その後の著書論文についても述べなければならないのであるが、今はその詳細にわたることを避け、要点のみを指摘しておきたいと思う。

(1) 文化大革命によって、現在の中国における中国哲学(思想)史の研究動向は、あまりよく分からない。1962・63年頃の動向については、日本中国学会報第15・16集の「学界展望」に述べておいたので参照されたい。当時の中国学者たちの論争の中で注意すべきことがあった。それは、進歩的立場と反動的立場とを形式的に分けてしまうことに対する反論であった。進歩的立場と規定されたものの内部に、多くの矛盾や対立があると考えられはじめていた。これは、今にして思えば文化大革命の前ぶれであった。また当時は、マルクス・レーニン主義を絶対化し、結論をすでに前提した上での、みのりなき討論がくりかえされていた。ある既定の結論を証明するための学問はもはや科学的ではないこと、あたかも「経学」の場合と同じである。今や毛沢東語録解釈学が横行しているらしいことは、皮肉にも、中国人の経学的意識がなお現存していることを明らかに示している。

(2) 最近の中国哲学(思想)史の時代区分として、赤塚忠氏の見解をあげておきたい。《講座東洋思想・2》の「第二章儒家思想の歴史的概観」(1967年2月)がそれである。

古代思想(春秋末期から秦の始皇の初期) 中世思想(秦の始皇以後、明代の中期まで) 近世思想(明代の後期以後、清代まで。近代思想への過渡として王陽明を出発点とする。) 近代思想(清末以後)

この区分は、社会発展史の上からの時代区分の研究がなお成熟していないので、思想そのものの発展の上から時代を設定したものである。張岱年は、明の中期より清の中期までを、封建倫理思想の動揺期としたことを前述しておいたが、赤塚氏も、これに似た区分法をとっているわけである。赤塚氏は、戦後における明清思想研究の成果をとり入れた上で、この新しい見解を示された。近世という概念は、中世より近代への過渡期としてとらえられているが、たしかにその通りであろうが、ただ筆者としては、むしろ中世後期と称した方がより適切であるように思う。それはともかくとして、中国の歴史を考える場合に、彼等中国人の能力の最大最高の表現である思想的記録や、諸文化現象を度外において、いたずらに、生産力と生産関係の追及にのみ焦点をしばるのは、やはり科学的ではあるまい。旧来の中国哲学(思想)研究のように、儒教を最高価値として前提し、各時代の儒教思想を気ままに取捨選択して記述していた場合には、それにもとづいて時代区分を考えることはできないけれども、経学を越えた現在の研究状況においては、思想の歴史そのものに即して時代区分を試みることも可能であり、また許されなければならない。これらの成果がやがて社会経済史の成果と比較検討されることによって、より十全な時代区分を見出すことになるであろう。思想史的發展を、その相対的自律性において明確化するとき、かえって

社会の発展を知る手がかりとなり、そこからまた社会史の研究が促進されることも当然考えられる。思想史を除外したところに一般史が成立するのではなく、すべてが総合的に考究されてこそ、中国史の全体像が浮び出るのである。

(3) 上の報告においては、旧来の経学的立場の克服に重点をおいた。そして10年後の今日には、中国思想史という立場がもはや中国学会の大勢となっている。また西洋哲学史や東洋史の時代区分をそのまま移入して、中国思想史を区分するという安易な方法も今はなくなってきた。社会的基盤に目を向けることも、今は当然のことと考えられている。それは社会的基盤の研究が優先するというのではなくて、思想的記録を解釈するときに、その歴史性社会性を無視して飛躍した解釈を行なってはならぬという当然のルールが研究者の頭の中に定着してきたのである。

中国哲学(思想)研究では、従来先秦思想(特に儒教)と宋学(宋代儒学)の研究が二本の柱であった。そして他の時代については研究者も少なかったが、今は必ずしもそうではなくなり、漢・六朝や明清思想などの研究者の数が大きく増加している。これらの人々は、その出発点においてすでに思想史的な見方をしている。そこで、儒教のみでなく、老荘・仏教、そして反儒教的である故に旧来無価値とされた諸思想についても探究するようになった。これは中国において、儒教批判の思想を発掘し、唯物主義的諸思想を顕彰したことと無縁ではない。上の報告で指摘しておいたように中国における研究法に大きな欠陥がないわけではないが、それにもかかわらず、われわれに与えた影響は決して小さなものではない。日本の研究は儒教主義に偏向していたのであるから、いわば、中国思想史の一面しかとらえていなかったわけであって、中国における研究はそれを是正する働きがあったのである。思想史は、ある時代の思想状況の全体をとらえなければ十全ではない。たとえば、日本の戦前の思想史をえがくときに、軍国主義的思想のみをえがくことは否定されたが、今度は逆に反戦思想のみをとりあげて敘述することが優先した。これはやはり思想史の姿ではない。価値判断にのみこだわる敘述は上の如きあやまりを犯すことになるのである。「思想」もまた一つの人間の歴史の中の事実であって、善きも悪きも「事実」として存在していたのである。思想研究を直接的に現代の指導に役立てようとする功利主義を、思想史的立場は拒否する。

以上の観点からいえば、先秦・宋代以外の時代に研究の焦点を移すことだけで事足りるのではない。先秦諸子の思想に目を向けることももちろん大切であるが、それにもまして必要なことは、儒教そのもの、孔子そのものの思想を今一度再検討し、史的事実として考えなおさなければならぬ。従来孔子を論ずるときには、それが迷信的でないからきわめて合理的であり、宗教的要素は少いといわれてきた。これは、儒教を合理的な倫理主義と考えることによって日本人の倫理教育の基本にしたいという明治以来の文教政策と密着した理論なのである。しかし「論語」を平静に読むならば、そこには天の信仰と祖先崇拜がきわめて色濃く看取されるのであって、たんに倫理と政治に限定されたものではない。それどころか天や鬼神の祭を基本とする政治、祖先崇拜を

基本とする倫理が説かれているのである。したがって迷信的神秘的な要素はかなり前代にくらべて少くなっているが、宗教的な要素はなお顕著なのである。このように儒教の本質を見直すとき漢代の宗教神秘主義を著しい退化現象とみるわけにはいかなくなるのである。

宋代研究では、いわゆる周張二程より朱子にいたる道学の系譜が多く対象とされた。今でもこの傾向はきわめて強く、宋代思想イコール宋学（道学）というように常識化してしまっている。しかし、道学は宋代思想の一面でしかないのであって、これと対立した人々のことも考慮されなくてはならない。宋代の思想を一人の朱子に代表させ、朱子学の理論のみをそのまま宋代社会の構造と密着させ、それによって宋代社会と思想のトータルな論理構造をえがき出そうとするのは実は無意味である。それは古代印度思想を釈迦一人に代表させ、仏教のみによって印度社会を論ずるのと同じことである。宋学から脱皮して宋代思想史へと転生することが必要なのである。

以上のように考えてくると中国哲学（思想）史の研究は、今やっとその緒についたときえいえよう。時代区分の問題は、上の如き大きな問題の解決を前提としているのである。

〔附記〕 本稿は、1964年3月に発表した〈明代思想研究はどう進められてきたか〉（名古屋大学文学部研究論集 XXXVI）と表裏をなすものであって、重複を避けるため、かなり説明を省いた個所がある。そこで、上記の論文とあわせて読んで下さるようお願いする。

(1967.10.31)