

## 中国における宋明理学研究の方法、視点とその趨向

陳 来

儒家思想——新儒家の思想文化も含める——に関する研究は中国、日本、韓国において重要な學術領域である。現代中国に限って言えば、研究方法は益々多元化されていく現状である。本発表は過去五十年間の、中国の學術界における宋明理学研究に対する簡略な回顧である。

### 一

日本の場合と違って、中国の学界では普通、「儒教」ではなくて「儒学」や「儒家」の名称を以って孔子が開いたその思想伝統を指している慣習がある。「儒家」、「儒学」、「儒教」は全て古代文献の中で使用されたことのある概念

である。多くの場合において、この三つの概念はお互いに重なるところがある。三者の違いだけに注目して考える場合、大抵次のことが言えよう。「儒家」を使う場合は道家や墨家などの他の学派との区別を強調することができる。「儒学」はその學術体系としての意義を強調することができる。「儒教」は往々にしてその教化体系としての意義を重視する立場であることが分かる。近代以来の中国学界で慣用されてきた「儒家」や「儒学」は、一般的に言えば、「儒家思想」を指しているのである。例えば、馮友蘭は、歴史上、「儒家は中国封建社会の正統思想である」<sup>1)</sup>、といい、中国の学者が儒家を學術の思想体系とみなすのを重視することが主流の傾向であるということを反映している。

「新儒家」あるいは「新儒学」の呼び方に関しては、現在知られている最も早い用例が馮友蘭の著述にある。馮友蘭がその『中国哲学史』(上)の「荀子及儒家中之荀学」の章で、「戦国時代有孟荀二派之争、亦猶宋明時代新儒家中有程朱陸王二学派之争也」<sup>2)</sup>。その後、Derk Bodde が英文訳の中で新儒家を「Neo-Confucianism」と訳したのもこれによつたのである。近代では、中国語を使用した學術研究の中で「新儒家」の用語は必ずしも馮友蘭から始まったとは言えない。例えば、馮氏は彼の『中国哲学史』(下)「道学之初興及道学中二氏之成分」章の中で「宋明道学家即近所謂新儒家之学」<sup>3)</sup>と述べたことがある。ここでの「近所謂」から分かるように、「新儒家」を以つて宋明理学を指していることは三〇年代初期までのある時期からのことである。陳栄捷によれば、「十七世紀、カトリックの宣教師が中国にやつてきて、宋明理学が孔孟之学とは同じでないことをみていたので、西洋哲学の進程を模倣してこれを新儒学(Neo-Confucianism)と称した。最近の数十年、我が国の学者は大いに西洋の影響を受けた故に、新儒学の名を以つて理学に代えている」ということである。しかし、二〇年代から三〇年代にかけて、中国語を使う学界に出現した「新儒家」という語の直接的な源流が西洋にあるということとを裏付けられる根拠は未だにない。

実は、その当時、「新儒家」或いは「新儒学」という用語は流行つていなかったようである。陳栄捷が次のようにいう。「私は抗日戦争の前にハワイに行つたが、その時、新儒学という言葉は外国人が分からないだけではなく、中国の教授も分からなかった」<sup>4)</sup>。ここから見れば、三〇年代の半ばにおいては、新儒家の言い方は多くの人たちにとつてはよく知らない概念であった。馮友蘭以来、「新儒家」を以つて宋代以後の儒家の思想を指している使い方がだんだん増えてきたが、多くの学者は依然、慣用として「理学」または「道学」の名称を以つて宋明時代の主流の儒家思想を呼んでいる。馮友蘭は晩年の『中国哲学史新編』の中でも「道学」をキーワードとして、「新儒学」を「西洋」の慣用と見なしていたのである。

このように、「儒家」と「儒学」の慣用はある程度中国の学者の研究態度と価値判断を表している。中国の儒家思想は、二千年以上の歴史を持つし、体系的な思想を持つ儒学者も数多くいる。それゆえ、中国の学者にとつては、儒学は第一義的には哲学思想であり、宇宙・道徳・知識に対する知的探求(Intellectual Inquiry)であり、人の心・人生・人間の本性に対する内在的体験であつて、また理想の人格と精神境界に対する探し求めと実践であつて、勿論社会・政治と歴史に対する主張と模索でもある。儒学のこれらの

特徴は、孔子、孟子、荀子、朱子、王陽明、王船山などの著名な思想家のところで反映されていたし、また中国の各歴史時代の儒学、特に宋明理学に属する多くの思想家のところにも現れている。『宋元学案』や『明儒学案』を開いてみると、その中には宋明理学の思想家が道体、性体、心体、有無、動静について発した詳細な議論に満ちていることが分かる。ここからも見受けられるように、中国の新儒学の思想家体系はとても強い哲学性と思弁性を持つし、宋明理学の思想家は宇宙、人心、体験、実践に対してかなり体系的な理論化された思考と細緻入微の解明を持っていたのである。だから、否認できないことであるが、理学は一種の普遍性を持つ知的探究であり、また精神生命の思考体験でもある。このような理解に基づいた、中国の学界における研究の中では、終始哲学思想という意味での儒学研究を重視したのである。

以上述べてきた中国学界のこれらの特徴は、当然、中国儒学自身が普遍的・哲学的な思考を内包していることと関係があるが、同時に、このような偏りは、現代中国の教育及び研究制度の設置とも関係がある。中国の教育と研究体制の中で、儒家と儒家思想に関する研究の多くは、大学の哲学学部や哲学研究所の中に設置している。中国においては、総合的な大学の中に、全て哲学学部を持っていて、全ての

哲学学部の中に儒学研究を含める中国哲学に関する研究が行なわれている。しかし、中国社会科学学院歴史研究所や、二個所の大学の歴史学部には「中国思想史」の専攻がある以外、北京大学を含める大多数の大学の歴史学部には「中国思想史」の専攻を設置していない。この現状は社会歴史の立場からの儒学研究をかなり阻害していたのである。中国の師範(教育)大学の中で、中国教育史の専攻は古代儒学の教育思想と教育実践の面から研究を進めているが、他に、中国史研究の中にも儒学と関係する研究も行なわれているが、これらの研究は儒学研究の全体の中で占めていた地位は比較的軽い。これで分かるように、中国の儒学研究と儒学理解は、内容においては「思想」を重視することが主流であって、研究方法においては「哲学」的方法論が主導である、ということがいえる。もっといえば、中国の儒学研究は「哲学史の研究」が主導であって、「思想史の研究」が主導ではない。

## 二二

事実上、二十世紀以来のかなり長い間に、中国の学术界は新儒学を一つの総合的な研究対象としてみていなかったのである。宋明理学に対する研究はただ哲学史の中の時代

史やテーマ別の専門研究としてなされただけである。

一九一五―一九二〇年までの「新文化運動」の影響を受けて、西洋の近代文化を強力に導入しようと主張する文化啓蒙主義と儒家の思想文化を強く批判する文化批判の思潮は、二〇年代以後のある時期において研究者の視界を主導していた。二〇年代末から四〇年代末までの時期においては、宋明儒学に関する研究が主に三つの方向に向かっていった。一つ、西洋哲学の範疇、問題を利用して新儒家の哲学に関する分析的な哲学史の研究を行い、宋明儒学の概念、命題、理論上の特色を分析する。例えば馮友蘭『中国哲学史』の下巻はこのタイプの代表である。二つ、西洋哲学の理論を研究方法として重んじるやり方と違って、古典の実証的方法を以って人物やテキストに関する史学的研究を行なう。容肇祖早年の『朱子実紀』と『朱子年譜』に対する研究がある。これは文献学研究ともいえよう。三つ、批判思潮と啓蒙思想の思想史的研究。ここでは更に二つに分けられる。侯外廬はマルクス主義の立場から明末清初以降の個性解放、個人意識の覚醒及び批判思潮についての啓蒙思想史の研究に力を入れた。容肇祖は新文化運動の啓蒙主義から出発して、程朱理学を反発・批判した明清時代の儒学思想家についての研究論文を大量に発表した。容肇祖は特に明代後期の泰州学派と清初の朱子学批判の思想を重視し

た。<sup>6)</sup> これらの研究は、注目すべき業績をあげたけれども、宋明理学全体に対する全面的内在的研究ではない。ここでの「全面的」の意味は、宋明理学全体の体系及びその発展の歴史に対する周到の全面的研究を指す。「内在的」というのは、宋明理学自身が重視した問題や議論を重視し研究するということであって、西洋哲学の問題意識や社会変革の要求に依拠して宋明理学研究の方向や問題を決めるのではない、ということである。

二十世紀後半の五十年間に、「文化大革命」に終りが告げられたことを境目として、中国の研究者は前後二つの違う時代を経験してきた。「文革」以前（一九七六年以前）の時代においては、ドグマ主義のマルクス主義は儒学を歴史化、イデオロギー化させ、儒家の思想を現代革命の障害と見做し、儒家思想と宋明理学に対して厳しい批判を採っていた。勿論、歴史唯物論の角度から宋明理学に対する批判は有意義なことだと思いい、特に政治、経済、制度、階級などの社会歴史の背景から理学の特質を抽出するのは、今までの社会歴史方面の研究を軽視するやり方に対して一種の是正だと思ふ。しかし、学術が政治に妨げられたので、総合的にいえば、ドグマ主義の態度がこの時期の宋明理学に関する学術的な研究を弱めたのである。例えば、弁証法的唯物論の研究方法は伝統の「理学」や「心学」の他に「氣学」

の地位を確立することを重視した。哲学史の研究においては、これはとても有意義なことである。しかし、リタンノフ(※ J. Tanoh, A. A.) 的な「唯物—唯心」の絶対的な枠組みは到底理学に関する内在的な討論に深く立ち入ることができないのである。

ポスト「文革」時代以来、儒学研究には根本的な変化が現れた。つまり、儒学に対する態度は全面的な批判から弁証法的肯定となり、儒学を「外在的に捉える」ことから「内在的に理解する」ことへと深化し、儒学についての研究は「哲学の研究」から「文化の研究」に拡大したのである。儒学に関する学術的な研究は顕著な成績を上げ、宋明理学に対する全面的な研究は長足の進歩をしてきた。

所謂「儒学を歴史化」させるとは、つまり「五四」新文化運動以来、中国啓蒙主義思潮と社会主義思潮の共通した主張であると同時に、ウエバー(Max Weber)の影響を受けた西洋の学者 Joseph Levenson の主張でもあった。彼の主張は、儒学が歴史の産物であって、儒学が依拠していた歴史基盤はすでに存在していない、儒家は死んだ、儒学はすでに歴史となつてしまった、儒学はすでに博物館の中の物事となつた、という考である。儒学の「イデオロギー化」というのは、儒学或いは宋明理学をただ当時のある特種の制度または統治集団の弁護をなすもの、歴史上のある特定

の階級を代表するものとみなし、宋明理学の思想・知識上の相対的自主性を完全に抹殺する、という主張である。

もう一つ、ソビエトのドグマ的なマルクス主義の研究方法から影響を受けたせいで、三〇年代以来、主流を占めていた「哲学史研究」自身がねじられた形となつた。つまり外在的存在としての「唯物—唯心」の問題は最も重要な基本問題となつて、更に研究者が離れてはいけない、疑つてもいけない根本的な枠組みとなつてしまい、中国哲学固有の特徴を客観的に描き出すことが無視されていたのである。

ポスト「文革」時代の儒学研究に見える変化は、先ず「哲学史研究」の客観性への要求と、中国哲学に固有の特色を探究するための研究への全面的回復という点が挙げられる。この方向は、基本的に、マルクス主義の有益な要素を出来るだけ吸収すると同時に、昔の清華大学や北京大学の分析哲学と考証を大事にする伝統の方向に戻ろうとするところである。蒙培元、張立文と私が八〇年代前期に行なつた朱子哲学や理学の範疇体系及びその思惟モデルに関する研究はこの方向上での努力だと見なしてよい。思想史研究の方面においては、侯外廬、邱漢生などの『宋明理学史』は一八〇〇ページ近くあつて、宋明理学の全体を対象とする最初の全面的な研究著作である。この本は『中国思想通史』の全面批判の基調とがらつと変わつて、「客観的理解」を求

める姿勢を見せていた。同時に、「理学と反理学」というモデルを打ち出し、反理学の思想家を表彰することを通して、前述した啓蒙思想と批判思潮の意義を称えた。八〇年代を経て、朱子学研究に代表された新儒学に関する研究は、哲学史研究、文献学研究、思想史研究という三つの方面においては全て客観性、学術性、全体性の意味で新たな水準に達した。

九〇年代に入ると、宋明理学についての研究は更に深められた。哲学史研究の方面においては、若し八〇年代の宋明理学研究が主に朱子学に関する研究の進歩というならば、九〇年代の宋明理学研究は陽明学研究の進展が特に注目されるべきである。九〇年代の中国の陽明学研究は二十世紀の西洋哲学を参照しながらも、更に陽明学内部に対する哲学的分析に入っている。一方、存在主義を参照して、王陽明思想の精神境界への把握を重視（例えば、『有無之境』）し、他方では、交際行動の理論を参照として、陽明思想がいかに主体間の関係を作っていたかの問題を重視した（例えば、『心学之思』）。これと同時に、明清交替期の思潮についての思想的な研究は二つの方向に分かれている。一つは『明清実学思潮史』（葛榮晋など著）であるが、もう一つは『明清啓蒙學術流變』（蕭捷夫など著）である。この二つの方向は両方とも明清交替期の啓蒙と批判思潮を重視するが、特に

後者、彼らが問い詰めたことは即ち中国の思想資源の中に、自分自身の啓蒙理性が存在したか否か、中国には自分自身の近代的な根や芽があったかどうか、という問題である。このような問題は侯外廬が四〇年代以来重視しつつ問い続けてきた問題である。

この時期においては、その他の新しい研究方向や成果も現れた。例えば、朱伯崑は「経学哲学史」の研究を提唱した。その基本的な考えは、中国の哲學家は、漢代以来、全て経学の注釈や解釈を以って哲学問題を提出し哲学の思考を進展させたのである。宋明理学の哲学についての討論は、全て経学の解釈から転出してきたのである。この点から見れば、宋明理学の歴史はまた一つの經典解釈史である。その中の問題は全て内在的に『周易』などの原典から来ている。これで、一般にいわれる経学と経学史研究と違う一種の新しい研究が始まったとは言える。

八〇年代以来、最も重要な儒学研究の進歩は、意義深い学術的研究成果が大量に発表されたことである。一人の思想家、一つのテーマ、一つの資料をめぐるこれらの研究は、内在的討論を深化させることに力を入れ、歴史上の儒家思想家たち自身が最も重視した問題、議題、課題が何であるということ深くかつ平易堅実に解明しようとする努力し、儒者たちの議論を現代の哲学言語に還元させながら、現代哲

学の視野の中でそれらを分析・把握しようとしたものである。現代中国の儒学研究者は「思想」自身に対する細緻な研究をより重視し、思想家たちの精神上の追究、価値観上の理想、哲学的思考、人生の体験などを重く見ている。また、儒家の經典解釈としての伝統や徳性倫理としての伝統を重視し、儒家と社会集団の倫理との関係、儒家と世界（グローバル）倫理との関係を重視している。更に、これらの研究に基づいて、西洋の哲学者や神学者との対話を求めている。

いったい、儒学はまだ生きている伝統か、それともすでに死んだ文化であるのか？「五四」運動以降「文革」前までは、穏やかな歴史唯物論は儒学を過去の時代の産物だと見なす傾向があつて、儒学には時代を超越するような内容もないし、現代の思想的課題とも無関係だし、儒学の問題はただ歴史遺産としての問題だ、と考へていた。しかし、急進派の改革者と革命者は、儒家思想を革命あるいは改革の根本的な障害だと見なし、儒学を批判する文化運動を続々と発動したのである。この意味から言えば、「五四」運動以来の自由啓蒙主義者と急進のマルクス主義者は儒学をただ歴史の遺産だと見なしているのではなくて、儒学を依然として生きていて機能しているものだとみているのである。

しかし、急進のマルクス主義と自由の啓蒙主義は、儒学をまだ生きているものと見なしているけれども、彼らにはやはり儒学が死滅に向かつているものと確信しているようである。例えば、マルクス主義者から見れば、儒学を生み出した経済的基礎と社会階級の基礎がすでに無くなったので、儒学及び其の残留の影響は批判を受けて歴史の舞台から退場するものであるに違いない。しかし、八〇年代の「新文化研究」の立場から見れば、儒学はすでに過去の「伝統文化」ではなくて、依然生きている「文化伝統」である（龍朴）。李沢厚は儒学をより心理化させ、儒学が即ち中国人の「文化心理構造」だと考へた。それゆえ、儒学は死ねないし、儒学は現代と無関係な歴史文物にもなれない。中国人にとつては、儒学は世々代々中国人の内心に積み重なることを通してでき上がった文化心理である。この「文化心理」説は、文化の観点・視点から儒学に対する新しい見方である。この「新しい」見方は、「伝統と現代」の問題をその「文化心理構造」説の中では特別な角度から連結させる所に現れていた。

「伝統と現代」の視野における儒学の問題が八〇年代半ばに起きた「文化ブーム」の中で、極めて大きく取り上げられた。現代化理論、ウェーバーの理論や工業化東アジアに対する文化的解釈が広く注目されたので、「儒学につい

ての文化的研究」が「儒学についての哲学研究」を大きく上まわった。このような視野の下で、「儒学と現代化」の問題が集中的に注目を受けただけでなく、儒学の価値観を中心に、一連の相関討論が引き起こされたのである。

例えば、民主主義に対する儒家の反応、科学技術に対する儒家の態度、儒家倫理と経済倫理、儒家とマルクス主義、儒家と自由主義、儒家と人権問題及び儒家とキリスト教の対話などの問題があった。八〇年代初期以来、杜維明が提唱した「儒学の第三期の発展」及び「儒学と文化中国」の論題も少なからぬ討論を引き起こした。宋明理学が時間的に近代の伝統に最も近いものであるので、儒家思想と現代性に関する討論は殆ど全て宋明理学を主要な素材としたのである。以上の一連のことを通して、文化研究の視野が拡大され、宋明理学の研究も促進されたのである。

八〇年代以来、中国での宋明理学研究が日増しに深められ、研究の範囲も更に広がってきた。宋明理学のすべての人物の思想に関しては専門的な研究があったので、宋明理学の研究領域を十分に揃えた学科研究の構造が出来上がった。この進展の過程においては、学位制度の設立も重要な役割を果たした。

### 三

中国の理学（新儒学）は習慣として宋明理学と呼ばれるが、これは理学が宋代に発生して元代から明代にいたって、発展してきたからである。しかし、新儒学運動の発端は唐代にすでにあったのである。

中唐以降、門閥豪族が打撃を受けたので、社会の経済は貴族莊園制から中小地主と自耕農が主とする経済に転じた。中小地主と自耕農階層出身の知識人が科挙制度を通して政権や文化機関に進出し、国家官僚とエリート、つまり従来中国社会でいわれてきた「士大夫」の主体となった。魏晋以来の貴族社会と比べると、中唐以降の社会発展の趨勢は平民社会の発展だと言える。文化の面においては、中唐には三大動向が見える。即ち、新禅宗運動（六祖慧能が開祖）、新文学運動（古文運動）、新儒家運動（韓愈、李翱）である。この三つの運動が共に中国文化の新たな発展を推し進めた。この三つの運動の発展は北宋まで続いて、宋以後の中国文化を主導する主要な形態を形成したのである。

唐・宋以来の中国社会の特質及びその宋明理学との関連という問題については、歴史学者の意見は一致しない。私人個人としては次のように考えたい。つまり、貴族莊園制

済から中小地主と自耕農が主とする経済へと変わって、中小地主と自耕農階層出身の知識人が科挙制度を通して「士大夫」の主体となった。このような社会変遷と中唐以来の文化の変化と連動した結果が新儒家出現の歴史的背景となつた。内藤湖南が唐から宋への社会変遷を「近代化」としてまとめ、唐から宋に交替する際、中国はすでに近代化に入つたと指摘したが、このような論断には急ぎすぎたところがあると思う。なぜかという点、一般的に理解されている近代化の経済的基礎——工業資本主義はその時まで現れていなかったからである。このようにいうけれども、唐宋交替時期の中国社会では確かに相当深刻な変化が起こつていた。思想文化上の宗教改革、古文の復興、儒学の再構築など、これは全て新時代に相応しい文化景観だと思われる。

これは、工業文明と近代科学を基礎とする近代化ではないが、これは西洋の中世期の精神に類似するようなものからの脱出であつて、一種の「亜近代の理性化」であり、中唐から北宋までに安定し確立した文化のこの変化はこの亜近代過程の中の有機的な一部分だと理解していいと思う。若し西洋の事情を参照するならば、この亜近代の文化形態は西洋の中世期と近代文明の間に存在する一つの中間形態と見なしてよい。その基本精神には世俗性、平民性、合理性が特徴として際だっている。この意味からいえば、今まで

のように、理学を封建社会後期の国家イデオロギーと見なすのではなくて、中世期の精神から脱出した亜近代の文化と精神の現れだとみなすべきである。

更にいうと、「道統」の確立と「道学」の創設によつて、新儒学は当時の儒学知識人の「儒学」に対する認識や同調を明確化させ強化させたのである。彼らの宇宙秩序、人倫秩序と社会価値に対する作り直し、彼らの精神上の追究と政治理想は、成熟した強大な仏教や道教からの挑戦に対する儒学の新たな自己意識の勃興と儒学を再構築しようとする強い願望の反映である。同時に、否定できないことであるが、新儒学はその当時の社会制度との間にある種の運動的関連性を持つていた。

しかし、歴史解釈上の機械的歴史唯物論の失敗を経て、中国の研究者の多くはミクロヒストリーに対する「大きな物語」(Grand narratives)への追究を放棄し、大きいけれども使い物にならぬような討論を避けようとしてきた。また、これが理由で、現在の中国の学者は次のような方法に対して疑問を持つようになった。つまり、文献やテキストを重視せずに、外在的な解釈を求めることに熱中し、十分な根拠が欠けているにもかかわらず、あて推量をするだけで新儒家の思想全体または其の一部の学派をある時代の特定の階層、宗族、制度の背景あるいは特殊の社会構造に帰して

しまうことである。前述したように、当代中国の儒学研究者は「思想」自身に対する細微な研究をより重視し、思想家の精神上的の追究、価値観上の理想、哲学的思考、人生の体験などを重く見て、儒家の經典解釈としての伝統や徳性倫理としての伝統を重視し、儒家と社会集団の倫理との関係、儒家と世界（グローバル的）倫理との関係を重視している。更に、これらの研究に基づいて西洋の哲学者や神学者との対話を求めている。彼らをこのようにさせた理由の中には、研究対象自身の特質だけではなくて、過去の盲目的な俗流唯物論から得た教訓とも関係する。

しかし、機械論を警戒することは社会科学に対する拒絶ではない。事實上、儒学研究の中には、社会科学の方法を吸収した例がすでにあつたと思う。ただ、中国の宋明理学思想家の人数が膨大にあり、彼らの哲学思想に関する基礎研究をまず完成させる必要があるので、その他の研究方法の導入はわりと少なくて遅いのが現状である。将来を展望してみると、次のようにいえるかもしれない。今までの思想自身に対する客観的な、細微な、内在的な、深く掘り下げられた研究は、これから研究を多様化させるための良い基礎作りをしたのである。また哲学思想研究の成熟は他の研究を展開させるためのよい準備をしたのである。前述したように、今までの中国の新儒学研究は哲学史研究を主流

として、社会についての歴史に対する「大きな物語」(Grand narratives)に興味を示さなかったが、哲学思想についての研究の成熟や中国史研究の進歩に従って、将来の新儒学研究が思想史研究の方面において更なる発展が期待できる。このような思想史研究は盲目的に「大きな物語」を追究するのではなくて、実践レベルでの理学や理学と当時の社会の様々な具体的な制度との運動関係などの点により多く注目し、また具体的な研究領域において政治思想史や社会思想史に関する研究を發展させることであろう。

#### 四

私は朱子学や陽明学に関する著書を何冊か出版した後に、一九九二年、もう一冊の本を出した。書名は『宋明理学』である。この本は、二十余名の理学思想家を取り上げながら、主として宋明理学の発生、發展と進展変化を叙述して、宋明理学の基本人物、學術流派、概念命題とその理論上の特色を明示することに力を入れ、宋明理学發展の固有の脈絡とその内在的議論を提示しようと努力した。書の最後に、私は次の一段を書いた。「事實上、文化の視野をもう一步広げてみれば、理学は十一世紀以後の中国を主導した思想であるだけではなくて、前近代東アジア各国でも主導的な

地位を占めた或いは重要な影響力を持つていた思想体系でもある。よつて、宋明理学は近世東アジア文明の共同の具体的な現れだといつても過言ではない。それゆゑ、理学体系の論理的展開の各關節、あらゆる実現された可能性を明示しようとする、東アジア全体の理学に対して総合的な考察を加えるべきである。残念ながら、枚数と学識の制限があつて、本書では、この課題をやり遂げられなかつた。

ただ、明代理学の部分において李退溪の一節を設けて、読者が朝鮮朱子学發展の可能性を理解される際の一助になれば、と考へたのである。東アジア文明の角度から理学を本格的に説明するには今後の更なる研究を期する」。

以上の文章を書き下ろした当時、私はその中の妥当ではない点を全く意識していなかつた、当たり前のこととして書いただけであつた。この「妥当ではない点」というのは、中国の学者が往々にして無意識の中で「宋明理学」を「新儒学 (Neo-Confucianism)」とイコールさせることである。このような意識は中国研究の範囲内では問題無いが、中国研究の範囲を超えた時に問題が明らかに出てくるのである。若し、拙著の書名は『新儒学』或いは『朱子学と陽明学』だとすれば、その中で韓国と日本の朱子学や陽明学を叙述することが可能である。しかし、「宋明」はただある種の時間の尺度だけではなくて、中国歴史の王朝の名でもある。

この意味からすれば、李退溪を宋明理学の中で叙述するのは妥当ではない。ここからも分かるように、「新儒学」の概念はそれなりの優越性を持つている。なぜなら、この概念は東アジア全体の文明に対してより包容性を持つからである。同じくこの理由によつて、私たちは「新儒学は東アジア文明の共同の体现である」といえるが、「宋明理学は東アジア文明の共同の体现である」とはいえない。

先ほど引用した部分の中の「宋明」二字を削除してしまえば、この一段はもう問題ないだろうと思う。若し李退溪の一節を参照用の附録としてしまえば、この本自身も問題無いであろう。でも、この点から見れば、中国の学者は往々にして「東アジア」に対する明晰な、弁別的な意識を持つていない。私が『宋明理学』の中に李退溪の一節を加えたのは、次のようなことを意識したからである。つまり、「理学」はただ中国の思想ではなくて、韓国の思想でも日本の思想でもある、韓国と日本の新儒学はかつて理学思想の發展に創造的な貢献をしていたので、それらの貢献を明示すべきである。これで、理学体系が持つていたすべての論理的關節とその思想發展の可能性を最大限に提示できると思つたからである。けれども、朝鮮時代と徳川時代の朱子学と陽明学は広い意味において理学または新儒学と称してもよいが、宋明理学と称してはいけない。

中、日、韓などの東アジアの国々に、歴史上にかつて儒学があつて朱子学や陽明学があつたといえども、それぞれの国にあつた儒学の間には大きい違いがあつたかもしれない。また、各国の儒学はそれぞれの社会における地位も違ふ。この点については細緻な比較研究が必要とされる。日本儒学と韓国儒学を研究する際、中国の儒学を十分理解できなければ、日本、韓国儒学の特質とその発展を真に了解できない。同じことで、日韓の儒学を知らないと、本當の意味での中国儒学の特質を把握し難い。例えば、朱子哲学の各方面を全面的に把握できないままに、李退溪の研究をやるとしたら、退溪の著作のどの部分が朱子からの引用であつて、どの部分が朱子の思想に対する発展であるか、などのことについて到底分からないのである。もう一つの例であるが、宋元明清の儒学の内部で起こつた朱子哲学に対する様々な批判を知つた上で、徳川時代の儒学の朱子学に対する批判の中に、どれが宋明の儒学批判と一致し、どれが宋明の儒学批判と違つた日本思想の特色を反映する部分であるか、ということが明らかにできると思う。逆にいうと、ただ朱子の思想を研究し、李退溪、李栗谷、伊藤仁斎の思想を研究しなかつたら、朱子哲学が内包していた全ての論理的発展可能性と朱子の思想体系が挑戦される全ての可能性は分からないはずである。また、朱子哲学の研究も

不完全なものにしかならないのである。

八〇年代の半ば以来、中国の学者たちが少しずつ韓国の朱子学と日本の徳川儒学に対する研究に力を入れはじめたが、研究成果は限られたものしかない。日本の学者の東アジアの文化に関する幅広い研究と比べると、中国の研究者は日本と韓国の歴史上にあつた儒学に対する研究はまだまだ足りないもので、これらの研究を力強く進めていく必要があると考へている。

#### 註

- (1) 馮友蘭『中国哲学史新編』第五冊、六頁。
- (2) 馮友蘭『中国哲学史』上冊、中華書局、一九八四年、三五二頁。
- (3) 馮友蘭『中国哲学史』下冊、八〇〇頁。
- (4) 陳栄捷『宋明理学之概念与歴史』、中国文哲所、一九九六年、二八六頁。
- (5) 陳栄捷『新儒学研究的時代趨勢』、中国文哲所、一九九六年、三一頁。
- (6) この時期の侯外廬の著作は『中国早期啓蒙思想史』であつて、容肇祖には黄綰、呉廷翰、何心隱、焦竑、方以智、藩平格、呂留良、顔元についての論文がある。『容肇祖集』(齊魯書社、一九八九年)を参照されたい。

(北京大学教授)

(龔 穎 訳)