

〔海外學界動向〕

中國における宋明理學史研究

土田 健次郎

—

いわゆる「解放」からすでに三十七年たった。その間、中國の政治・社會、文化が多くの迂餘曲折を経たのは周知のことである。中國哲學史研究も、他の分野と同様に波風を受けてきた。反右派闘争、文化大革命等、研究者にとって試練の時は少なくはなかった。しかし、いわゆる文革以降、研究は順調に活性化しているようにみえる。専門誌の相繼ぐ發行、標點本の陸續たる刊行、專著も出れば國際學會も開かれる。その情報と感觸は、多くの日本人研究者がすでに身をもって體驗されているはずである。

ここでとりあげる宋明理學研究も、近年とみに充實をみせている一分野である。マルクス、レーニン、毛澤東の言葉を

ゴシックにして特別扱いするといった風の教條主義が後退し、手堅い文獻考證から大膽な思想史再把握の試みまで、つまり基底から上層まで新鮮な活氣が横溢している。一例をあげれば社會科學院歴史研究所で作られた大冊『宋明理學史』上・下（人民出版社、上は一九八四年刊、下は未刊）では、今まで名のみ知られ論ぜられることの少なかった思想家たち、具體的には朱震、呂祖謙、楊萬里、陳淳、蔡元定、蔡沈、程端蒙、董鏞、程端禮、趙復、許衡、饒魯、吳澄などに對し、單獨あるいは數人まとめて一章がたてられている。專著でも、呂祖謙、南宋の陸學等、また專論では陳淳、眞德秀、魏了翁なども力をこめて論じられている。例えば呂祖謙は、南宋初期における道學の展開の具體相、道學自體の性格と許容範圍などを考えるうえで避けては通れない人物であるし、朱熹

の直弟子や孫弟子たちは、朱熹以降の朱子學の狀況、朱子學が理宗朝にいかなる形で初めて朝廷に入りこめたのか、また朱熹直門の「朱子」理解と我々の見る朱熹像のずれなど多くの問題を提示している。また陸九淵以後の陸學の動向は、元、明の朱子學の性格と陽明學出現の意味を考えるうえで重要なはずである。これらについての研究が手薄なのは明らかであるが、中國でこの方面に目がむけられつつあることは、心強いことおびただしい。新中國で思想通史の代表格といえ、侯外廬主編の社會經濟史を基礎とした『中國思想通史』全五卷六冊（新知書店、三聯書店、人民出版社、一九五〇〜一九六〇）であろう。しかし本書は「通史」の語から連想されるような網羅的に著名な思想家をとりあげつつ各時代の精神狀況の轉變を概述していくという式のものではなく、彼らのいう唯物論系の「忘れられた思想家」の再検討再顯彰にかなりの力をさいている一種の問題史である。近刊の『宋明理學史』を執筆した社會科學院歷史研究所中國思想史研究室の研究者たちは、侯外廬路線を繼承しながら網羅的包括的な宋明理學史を企圖したのであって、その旨は實質上の主編者邱漢生氏から筆者が直接聞いたことでもある。⁽²⁾日本で書かれた思想史に比して、内容はともかく、とりあげおおう範圍の廣さ

中國における宋明理學史研究（土田）

と目配りのよさには一驚する。上卷第二十七章「元代的朱陸合流與陸學」の敘述の手際よさなど、なかなか印象的である。

問題の幅を更に大きくとっていえば、イスラム教の中國思想史に對する役割⁽³⁾り、またなぜ「夷狄」に朱子學が受け入れられやすかったのか（元、清はもちろん、日・朝・越に廣がった朱子學は、この東アジア地域で普遍思想としての性格をもった）といった疑問に正面から對處しようという姿勢もみられる。

筆者は一九八五年四月よりほぼ一年間、交換研究員として北京大學で研究の機會を得、中國の學界情況の若干を身をもって知ることができた。本稿は、中國における宋明理學史研究の現狀と課題を、特に理學史全體の把え方に焦點をあて、些かの私見をも付しながら整理してみたものである。今回の訪中以前には新中國の學問に積極的な關心をもちえないでいた筆者のこれは「初探」というべきもので、もとより多くの遺漏があるろうが、中國での記憶の新しいこの時期に思いきってかかる作業を行なってみることもまた相應の意味もあろうかと思っている。

中國における宋明理學史の捉え方は、基本的に三つの型に

整理できるように思われる。第一は、唯物論、客觀唯心論、主觀唯心論の三潮流による把握。第二は、朱子學を軸にし、以後の展開は全てその派生として捉えるもの。第三は、宋明理學全體を一つの大きな思想運動としてみる考え方。以下、順に概観していきたい。

二

第一の見方は中國で最も一般的なものであって、日本の研究者にも既になじみ深くなっている。具體的には、張載、羅欽順、王廷相、王夫之、戴震など氣を強調する一連の思想を唯物論、朱熹とその學流のように理を重視するものを客觀唯心論、陸九淵、王守仁等いわゆる心學の系譜を主觀唯心論とみなし、これら三者のからみあい⁴で宋明理學史全般を説明するものである。この考え方を最初にうちだしたのは誰か、筆者は數名の中國の研究者にたずねてみたのだが、「解放」以前からあったという程度で明確な答えはなかった。ただ、張岱年教授の『中國哲學大綱』がこの見解による初期の代表的著作であることは誰もが認め、また張教授自身も自認しておられた。⁴この書は戦前の一九三七年に初稿が完成、一九四三年に講義用に刷り、「解放」後の一九五八年に商務印書館か

ら正式に出版された。そして一九八二年に中國社會科學出版社から再版されている。實は初稿が書きあげられてから一九五八年に世に出るまでに二回の出版の豫定があつたが戦争などのため實現せず、五八年の出版はこの紙型を基本的に使用したが、一部分は修改を加えたという。張教授は當初、理氣論、主觀唯心論、唯氣論(唯物論)という形で捉えていたが、解放後ジダーノフの「西歐哲學史討論會上の發言」に啓發を受け、理氣論を客觀唯心論と再把握し、ここに前述の形が完成した。つまり理氣論という曖昧な言い方を唯心論の一形態としたことで、唯物論對唯心論の對立抗争という唯物史觀による思想史把握が徹底されたわけである。⁵もちろん唯物論が最も價値あるとされ、全體の趨勢も唯物論の勝利に向うという含みがある。これはいわば、唯物(+)、唯心(-)、という横軸と、客觀(+)、主觀(-)、という縦軸とからなる直交座標に全ての思想を位置づけ、唯物的、客觀的であればあるほど價値が高く(+)、唯心的、主觀的はその逆(-)とするのであって、このような平面的割りつけでどこまで思想史のダイナミズムを把握しえるのか疑問を禁じえない。とにかく中國での哲學史研究の場合、即價値の問題がつけ加わるが、これは國家體制と學問の相即が要求されるこの國の宿命

である。筆者が北京大學の中國哲學教研室で受けいれ教員であった朱伯崑教授に最初に御會ひしたおり、教授の次の言葉は甚だ印象的であった。「新中國成立以來三十年このかた、唯物史觀によって中國哲學史を説明するのが研究者の任務であった。」なるほど中國の研究者にとつて研究は「任務」の遂行なのである。考えてみればこの當り前すぎる言ひ方を耳にして、當時改めて中國に來たという實感をもつたものである。唯物史觀は多くの選擇肢の中から各自が自由に選びとつた結果ではなく、研究開始以前の大前提であつて、これがこの國の研究を著しく窮屈にしていることは否めない。研究者自身もそのことは自覺していて、張教授さえ、ジダーノフの考え方は教條的にすぎ、唯心主義哲學も唯物主義哲學の内容を高める契機にもなるしまた兩者の相互轉換すらあると面談のおり筆者に強調した。この事は既に自著にも觸れられてはいるのだが、ことさらの強調に現在の哲學史研究の「自由化」を垣間見る思いがした。

さてこの三潮流把握は中國では最も常識的な説となつていゝるが、具體的にいかなる思想家をわりあてていくかという段になると部分的に見解の相違がでてくる。そのうち主要なものでは、北宋の二程の思想の異同、張載の位置づけ、それと

中國における宋明理學史研究（土田）

明末清初の泰州學派や王夫之に對する評價がある。

いわゆる北宋五子のうち、二程の思想の異同については以前から多くの議論があつた。馮友蘭教授は二程の思想を峻別し、そのうち程顥の流れが陸王へ、程頤の流れが朱熹に向うとした。かかる見解は我々にとつては別にさほど目新しいとも思われないのであるが、馮教授は戦前の『中國哲學史』（商務印書館、一九三四）で新見解として誇り、近著の自傳『三松堂自序』（三聯書店、一九八四）でも今だに色あせぬ功績と自負している。筆者が馮教授に會つたおりも、教授はこの事を語っていた。これによれば、程顥は主觀唯心論、程頤は客觀唯心論となるわけで、中國でもけっこう支持されていゝるようであるが、この見方に賛同しない研究者も意外なほど目につく。張岱年教授も「關於宋明“理氣”學說的演變」（『學習與研究』一九八二年第四期）などでは二程をともに客觀唯心主義者とみなしたりしているし、任繼愈氏も二程の哲學の觀點は客觀唯心主義で基本的に一致しているとす（『中國哲學史』第三冊）。特に侯外廬氏の批判は激しく、その自傳『韌的追求』（三聯出版社、一九八五）の中では二程の思想は大體に於て一致しているといつた後、「近人或説」とし明らかに馮教授の説と思われるものをあげて、「この書の論斷は

全く史實に合わない」と斷じている。⁽⁷⁾

二程は相互に同じ思想を共有しあうと認めあつていた。この事實がいかなることを意味するのか。近年の議論はとかく二程それぞれの個性を際立たせる方向に向つていようであり、それも無意味ではないが、二程の生きた時代に措定してみた場合、彼らが思想的一體感を持ちえた理由を何よりも先に考へてみるべきであろう。

次に張載についてであるが、これは彼が唯物主義思想家であるか否かという問題である。この一件についてはくり返し論争がなされてきている。例えば張載を唯物主義哲學者とみなす張岱年教授は一九五〇年代に一連の論争を行なつているが、近年でも姜國柱氏のように張載を二元論哲學と捉えたりえて最終的にその思想は唯心主義に歸着するという議論がある(『張載的哲學思想』、遼寧人民出版社、一九八二)。また周清泉氏に對する程宜山氏の批判「張載哲學是唯物論——張載的哲學是唯物的嗎?」(『駁議』)、『中國哲學史研究』一九八五年第三期)なども近頃のもので、いまだ論議は盡きていない。

この件についても、結局は張載と二程とが思想的連帶感をもつていたという一つの事實が問題となる。もし彼ら三者の連帶感からその思想的立場の近似を認めれば、唯物論、客觀

唯心論、主觀唯心論がやすやすと仲良くなれるということになつてしまふのであつて、三潮流把握に對する、少なくとも唯物・唯心の圖式を適用することに對しては全面的懷疑すら引き起しかねまい。そもそも張載を唯物主義哲學者とわりきるのには彼の氣の強調に眼目を置いてであるが、氣が果して物質的な意味しかもつていないのか、また氣を強調する際でも次は必ず氣がいかなる状態をとる時に理想的なのかが問題にされるのであり、その「いかなる」というところに客觀的に見て取れた現實の姿以外から導き出された價值觀がごく自然に入りこむのではないか、という疑問が湧いてくる。張載は本源的でありそれゆえ理想的な氣の状態を「太虚」としたが、朱熹がこの「太虚」を氣としながらも時に理とみなしたのは自然であつた。また氣を説く思想家も「理」という語目體は否定しないのであつて、それは存在のレヴェルの氣をいうだけでは價值の創出にいきつくことができないという事情が關係している。よく言われる張載の「氣」の中に理的なものが既に用意されていたというのは、この限りでは當然といえる。

なお張載の思想中に唯物的要素と唯心的要素の兩者を認め、一方では二程と結びつくこともでき、他方では王夫之な

どの繼承者を生みだしたという考えも、少なくともないようである（各々若干の差異があるが、侯氏の『中國思想史』四上、『宋明理學史』上や、任氏の『中國哲學史』四、人民出版社、一九七九）。

さてかかる三潮流把握は、日本の學界でも多くみられるのは周知の通りである。山井湧教授は戦後いち早く朱子學の「理の哲學」に對する「氣の哲學」の系譜を掘りおこした⁽⁹⁾。これは、中國でいう唯物論の流れにはほ相當する。また近年は更に王守仁の思想を「心の哲學」として捉え、「理の哲學」「氣の哲學」「心の哲學」の三潮流によって宋から清初に至るまでの思想史全般を説明しようと試みられている。山井教授がこの考えを日本中國學會で發表されたのとは同時に、岡田武彦博士が、唯理的、唯氣的、唯心的という表現のもとにほぼ同様の旨を論述された（『宋明哲學序説』、文言社、一九七七）。ただ中國の研究者と異なるのは、山井、岡田兩教授とも唯物・唯心の圖式を全く採用されないことである。兩教授とも中國側の見解に積極的⁽¹⁰⁾に言及していないが、中國の研究者の見方をいち早く日本に紹介、検討したのは、島田虔次、山下龍二教授である⁽¹¹⁾。特に島田虔次教授は、中國でいう主觀唯心論の諸思想の方が朱子學よりも客觀唯心論的では

ないかとされたりはしているが、基本的には中國の研究者の見解に同意を示しておられる⁽¹²⁾。

ただ、中國の研究には好意的な研究者も、思想評價の問題となると俄然批判的になる。島田教授はくり返し主觀唯心主義とされている王學の方が思想史に於ては推進的役割りを果たしたと主張され⁽¹³⁾、荒木見悟博士も基本的には同様の立場をとられる。中國で最も評價が高いのは唯物論の系譜であるが、兩教授はその實質的な推進性（思想情況を推進する可能性）や影響力に疑問をなげかけている。

ところでこの思想評價であるが、唯物論贊美の立場をとるか否かにかかわらず、いわゆる唯物論と主觀唯心論相互の類似性といった問題にも波及していく。例えば島田、荒木兩教授とも、氣を説く唐鶴徵が心學の流れである旨を注意される⁽¹⁴⁾が、一見正反對の兩者が實際には類似する特色をもっているのであって、例えば人欲肯定の態度などもその一つとしてよからう。島田教授は中國における主觀唯心論の究極に位置する者として譚嗣同をあげたが、譚嗣同が王夫之禮贊者であったのは周知の通りである。ともに湖南人であったという地縁のゆえもあったであろうが、やはり考えるべきは、彼の以太（エーテル）と心力の兩立に象徴されるように、唯物論と主

觀唯心論とが表裏の關係にあるように見て取れる可能性である。つまり、理は一つであるとしながらも心内と心外の兩方の理を絶えず意識して、その結果兩者が互いに牽制しあう朱子學とは違い、心にしろ氣にしろ片側へ一元化されていく場合には、二元的對置からくる控制力が弱められるのである。

しかもいわゆる心學で心を強調する際のその心とは性よりも情に引き寄せられた心であり、その情とは外界に觸發されて動く心の姿である。その外界とは氣の世界なのであるから、いわば心と氣は見る側と見られる側ともいうような關係としてとらえることもできるのではないか。譚嗣同の思想が兩極（唯物論と主觀唯心論）いずれかといった議論になつてしまふのは、實はこの兩極の距離が最も離れているのではない。逆⁽¹⁶⁾に極めて近接していることを示しているのかもしれない。

中國における明末清初觀の紛糾は、唯物論を金科玉條にするために生じた無理の端的なあらわれである。まず困難なのが泰州學派の取り扱いである。この學派の、特にその悼尾を飾る李贄の激しい既成價值に對する批判は評價されてしかるべきものであったが、彼の思想は主觀唯心主義としてしかみなしえないために、客觀唯心論の朱熹よりすら低くみななければ

ばという要請と矛盾が生じてしまふのである。侯氏主編『中國思想史』四下では王守仁の思想を「朱熹が多少の進歩作用をもつたのに比ぶべくもなく、かえつて階級闘争が激しさえます時期にあつての封建主義に對する贊美であつた」とまで批判するが、泰州學派の開創・王艮についてはこれを陽明學とは別のものと分けることで泰州學派の進歩性を語る糸口にする。本書の李贄についての論述が、それまでの硬い議論とらうつかわつて途中から妙に文學的詠嘆口調になつてしまふのは、かかる無理のあらわれのようにすら思える。また任氏主編『中國哲學史』三のように泰州學派を陽明學よりも更に右傾化したとみなし、今度は李贄を泰州學派に屬さぬとしてその意義づけを試るものもあり、いずれも唯心論否定の立場を採つた場合の李贄評價の困難さを示している。

一方で王夫之の評價は、全般的に安定している。馮友蘭、張岱年、任繼愈、侯外廬といった大物たちの評價も極めて高い。張岱年教授は筆者に、近代以前の中國思想史上最高の哲學者として王夫之の名をあげた。その際、李贄評價に話が及んだが、張教授によれば、李贄は「否定」に意義のあつた思想家で、王夫之のような體系をもつた哲學者ではなく、哲學には體系があるべきで、それをもつた哲學こそが眞に思想狀

況を推進しうる可能性をもつということであった。なお、北京大學一九八四年度後期の授業で「儒家哲學」を講じたアメリカ・ハーヴァード大學の杜維明教授も、筆者にはほぼ類似の旨を語った。王夫之などに比しての李贄の思想の體系性の缺如、彼の思想は周圍の文人たちとの交渉圈全體の雰囲気の中でみなければならぬこと、『焚書』と『藏書』の内容的齟齬こそ彼の思想の雰圍氣性を示していること、など。張、杜兩教授の言葉のうちには、「哲學」に對する共通した要求があるように思える。また馮友蘭教授の李贄は王守仁を超えられなかったという言葉も印象的であった。

さて中國ではもちろん王夫之を唯物論哲學者として稱揚するのが普通だが、特に侯氏は早期啓蒙思想家として彼を位置づける。王夫之、顧炎武、黃宗羲その他はそれまでの理學を批判しえた啓蒙思想の持主であったといふのである（『中國思想通史』五、この部分は『中國早期啓蒙學說史』の名で單行されたこともある侯氏の自著）。なおこの見解を繼承するものに、武漢大學の蕭篋父教授主編『王夫之辯證法思想引論』（湖北人民出版社、一九八四）があるが、そこではかかる中國の哲學啓蒙は清朝の飴と鞭の思想統制に壓殺され、その新たな形での繼承は近代まで待たねばならなかったとする（蕭篋父「中國

中國における宋明理學史研究（土田）

哲學啓蒙的坎坷道路」。いわば唯物論に焦點をあてた「近代思想の挫折」論である。しかし近年、復旦大學の蔡尚思教授のように王夫之の思想には進歩的と保守的の二面があり、後者の理學擁護の一面を決して見逃すべきではないと強調する議論も出て⁽¹⁶⁾いる（『王船山思想體系』、湖南人民出版社、一九八五）。これが論争という形で更に發展すれば、「氣を説くこと」||「唯物論」という圖式の再検討にまでいきつき、ひいては唯物史觀による三潮流把握の意義づけ全般に對する見直しを引き起す可能性もないとはいえない。もっともその可能性が高くないのもまた現實であるが。

三

第二の型は、社會科學院哲學研究所の蒙培元氏の『理學的演變』（福建人民出版社、一九八四）という個性的な研究書に代表される考え方である。氏は、朱子學をいちおう客觀唯心主義哲學と認めたくえで、その中に唯心・唯物の兩要素があるとする。まず理氣論における理を第一存在とする（「理本體論」と氣を本とみなす（「氣化學說」の矛盾、これは唯心主義體系と唯物論的要素の矛盾。次に心性論における性即理にあられる（「理本體論」と心體即性、心即是性を説く（「心本體

論」の矛盾、これは客觀唯心主義體系と主觀唯心主義思想の矛盾。その他、格物窮理説と明明徳の根本目的との矛盾という方法と體系の間の矛盾などがあげられるが、それら諸矛盾が顯在化していく時、客觀唯心主義、主觀唯心主義、唯物論と分化發展していったとみなすのである。主觀唯心主義としては王守仁など、唯物論は王夫之などまでもがあげられるのであって、要するに王學流の心學も氣の哲學も共に朱子學からの展開で捉えられるというわけである。⁽¹⁷⁾

朱子學は、しばしば建築に比擬される完成度の高い思想である。朱熹は、その學問全體の見取圖を建築の設計圖のように描き出すことがある。それゆえ朱熹の後繼者たちの力點は自づと、その構築に何かをつけ加えたり變更するということよりも、その構築をいかに身心に體得するかという方向に移っていく。朱子學における功夫は格物と居敬であるが、朱熹後學の關心がこの方面に集中していく傾向があったのも自然である。そして格物に力をいれる方向からは考證學者、博物學者が、居敬など心の修養に力が入る方向からは心學系の思想家が輩出したとも考えられよう。香港の唐君毅教授は、王守仁の問題意識が朱子學から展開してきたもので陸九淵に淵源するわけではないとし、王守仁の學問は朱熹から出、その

歸宗は陸九淵に近づいたというが（「陽明學與朱子學」、『中國哲學思想論集・宋明篇』再録、牧童出版社、もと一九七二）、いわゆる陸王學派とは陸九淵の學派が學派として明代まで繼續したのではなかった。當時の朱子學が心學化の傾向を帯び、それをつきつめていけば自づと陸九淵の思想に接近していくという狀況があったということになろうか。先述の三潮流とは、明確にたどれる影響關係以外に、當時の思想狀況にあっては個々の思想が自然にいくつかの型に決まってしまう、その各思想の結果的近似點をあとの線につなぐと三つの流れになるということであるのか、更にふみこんで考究すべきであろう。

元來、理學には心學化の傾向があった。二程の門流は多くがこの傾向をはらみ、それゆえ朱熹は二程直門の二程解釋に不満であった。朱熹の代表的論爭相手は陸九淵と陳亮であるが、彼が前者の方にひときわ意を用いるのは、理學のヴェクトルが常にそちらを指していたからであり、事實、朱熹後學のうちかなりが再び心學化の傾向を強めていった。

さて蒙氏の説にたちもどれば、氏は唯物・唯心という枠を第一に考えるので、格物對居敬といった工夫の方面を特に重視する見方に單純に同意するわけではないようである。實は

筆者はかかる考え方について蒙氏に意見を求めたところ、蒙氏の答えがそのようであった。そもそも朱子學を矛盾を孕む不安定な思想と見るか、むしろ安定しすぎているがゆえに展開の方向が限定される體系と見るかという点でも、兩者には根本的な隔りがあった。實際、黄震は唯物的傾向をもったとされるが同じく考證に力をいれた吳澄はあっさり唯心的方向にいれられている。もっとも黄震と吳澄とは考證家としての性格も異なるであろうし、蒙氏自身も吳澄の中に他方では大量の訓詁を残すという「不徹底」があったことを認めている。ともかくも朱子學を軸として以後をその展開と把握するという基本姿勢にしばって言えば、蒙氏と今述べた考え方は類似するとみなせるであろう。

蒙氏のような説は今の學界で主流になるとは考えられないが、ひとつの刺激となったことは確かであろう。

四

さて第三の型であるが、これは宋明理學全體を一つの大きな思想運動とみなす考え方である。先の第一、第二の兩型の中にもかかる見解がみられないわけではないが、特にここではこの考えを前面におしだしている議論について述べてみた

中國における宋明理學史研究（土田）

い。

この型は、朱子學も心學も氣の哲學も全てひっくるめた宋明理學全體の盛衰史を、一つの思想運動史とみるわけであるが、この例として現在中國の若手知識人に壓倒的人氣をもつ社會科學院の李澤厚氏の「宋明理學片論」（『中國社會科學』一九八二年第一期、「片論補」は一九八五年に本論が『中國古代思想史論』、人民出版社、に收められた際につけ加えられた）をあげてみたい。この論文の中で李氏は宋明理學史を奠基時期、成熟時期、瓦解時期の三時代にわけ、各々の代表的存在を張載、朱熹、王守仁に見出す。張載は唯物論、朱熹は客觀唯心論、王守仁は主觀唯心論とされるのであるから、三潮流が平行するのではなく連續的に轉換していくことになり、そのことは李氏自身も「……王陽明の“心學”は程朱と對峙する理學の内部紛争とか派閥とみなすよりも、宋明理學の歴史の全工程からその位置を考察・確定する方がよく、……」と述べている。李氏は理學を倫理的主体を建立しそれを「天地と參となる」超道德の本體位置にまでもちあげることに従事する思想とみなす。そこで問題となるのは、感性自然と本體界とのかわりあいである。前者と後者を連續的に捉えようとすれば前者によって後者の獨尊性が弱められてしまい、反對に兩者

を分斷しようとすれば後者のリアリティーが失なわれてしまふ。まずこの兩者兩立の構造を最初に明確に提示したのが張載、そして兩者を分離していくことよつて後者の確立を圖ろうとしたのが朱熹、兩者の分離によつて失なわれていく後者のリアリティーを再びとりもどすべく兩者を連續させようとしたのが王守仁、そしてこの兩者が連續させられた結果、後者が否定される傾向を生じ、理學の終結が迎えられる。李贄あたりになつてこの運動が行きつくところまで行つてしまふのは、超道德の内容が感性自然によつて無化されていくからである。ところで泰州學派の思想は、いわば儒教の本覺思想といった性格をもつが、ある種の思想が自己展開していく場合、現實態から理想態を目ざしていったものが、自然の趨向として兩者の距離がなくなり、ここに兩者の間にある緊張のゆえに成り立つていた思想が幕をとしてしまふ。このように考えることも可能のように思われる。そしてその際、理想態を超倫理、現實態を感性自然と置き換えるのもまた不可能ではあるまい。

理學の出發に張載を置くなどの疑問はあるが、李氏のように宋明理學史全體を思想構造の力學的展開で解釋する試みが中國でなされたことは注目に値いしよう。なお馮友蘭教授が

ら直接聞いたところでは、教授は現在、道學の中に理學、心學、氣學の三者があり、前期道學の最高峰は朱熹、後期道學の最高峰は王夫之という構想のもとに『中國哲學史新編』を執筆しているということであるが、これも三潮流把握をとりながら一面で道學史という形で全體の連續的展開を考えているのかもしれない。いづれにしろ本書の宋明部分の刊行をまちたい。

さてかかる方向にかかわるものとして、もう一つの見方をあげておく。それはアメリカ・イェール大學の余英時教授の見解である。實は教授は北京大學で講義されるという話があり、筆者もそれに多大の期待をもつたのであるが實現をみなかった。しかし杜維明教授について余教授を呼ぼうという氣運は、中國の學界の活性化のよい例證であらう。なお、筆者が北京大學に着いた時は、元・臺灣大學教授の陳鼓應氏も老莊の授業をしていた。

余教授の學説はこの項で取り扱うべきではないかもしれない。しかし前の二型態にもいれにくいのでここで觸れておく。教授は中國思想史にはらまれてゐる基本的傾向として、知識主義と反知識主義とをあげる。宋代はこの二者が對立して存在していたが、その對立は十分尖鋭的とはいえないかつ

た。佛教、特に禪が盛んで、儒教はこれら異端に對抗するの
に忙しく、内部の岐見が十分に發展する機會がなかったの
である。朱陸論争もこの二つの方向の對立が闡明に現われた例
というほどまでには至っていない。ところが明代になるとこ
の内部の岐見が露わになる。羅欽順と王守仁の間には明確に
この兩方向の對立があった。そして全般的に反知識主義の流
れが思想界を覆っていくのであるが、そのうちいずれが是か
否かという問題が切實となり、そこで個々の立論の根據とし
て改めて經書に典據が求められるようになる。つまりここで
再び知識主義が登場してくるわけであって、これが清朝考證
學へと展開していく(以上、「從宋明儒學的發展論清代思想史」、
一九七〇、「清代思想史的一個新解釋」、一九七五、「略論清代儒學
的新動向」、一九七五、など。『歷史與思想』、聯經出版事業公司、
一九七六に所收)。知識主義が格物重視、反知識主義が居敬重
視と重なりあうようにもみえるが、朱子學のみを軸にしてい
るわけではないこと、また兩者の對立と共にその盛衰の「内
在理路」を説いている點に特色があろう。先の三潮流とは別
の形で、しかも中國思想史を貫く二つの主義の大きなうねり
で宋明理學史を把握するという試みが中國の俊英にどう受け
いられるか、興味をそそられるところである。

中國における宋明理學史研究(土田)

五

以上とりあえず三つの型に整理してみたが、第一の型が主
流なのは言うまでもない。中國の學者の場合、第二、第三の
型にしる唯物・唯心の圖式を用いた三類型を個々にわりつけ
ることについては特に異をたてているわけではないのであつ
て、本稿の分類は、要するに強調點のありかをもとにしたも
のである。ともかくも三潮流把握が唯物・唯心の圖式をぬか
しても相當の説得力をもっていることは、中國の學界に對す
る關心や知識が乏しかったころの日本の研究者たちの結論
が期せずしてこの見方に近似していた事實からも知られよ
う。

ただ先述のように、この見解を鐵案と言いきるには更に多
くの検討を重ねなければならない。第二、第三の型の登場は
再考を促す意味でも重要であつたし、これらの議論の中には
歴史的事實に合致しているものも少なくないように思われ
る。ただかかる考えの中には唯物・唯心の圖式をくずしてい
く要素が胚胎していることも、また否めない。

中國の場合、唯物史觀による思想史學の枠からはずれるこ
とは許されない。ただその枠の中で様々な試みがなされてい

ることには注意すべきである。時には文面の背後に潛む著者の微言大義を汲み取る必要もある。

文革以後最も早い時期の朱子學研究の成果は、人民大學の張立文教授の『朱熹思想研究』であろうか。本書は日本の新聞にも收穫として報導され、また當時、中國の本格的研究書が珍らしかつたこともあって、比較的批評の對象とされた。研究者の間からは、意義を認めると同時に内容に對する不満も提出された。中國でも極めて手厳しい批判が出たが、それによつて本書の意義を消すことはできない。北京大學のある俊英は、本書の實質上の執筆年代が文革期であり、資料面でも理論研究の面でも困難な状況下で議論を組み上げていったその努力と意味を看過すべきではないと筆者に強調した。張教授自身は筆者に、本書の社會經濟史的説明の中に當時の状況を考慮せざるをえなかつた事情による部分があることを語つた。近年の張教授の第一の興味は、中國思想を構成する各概念がいかなる體系をとり、その體系がいかに歴史的に變容するかを、西洋哲學の諸概念の直接的適用ではなく中國哲學そのものの論理にそつて説明することにある、近著『宋明理學研究』（中國人民大學出版社、一九八五）にはそれが一層よくあらわれている。

中國の研究を讀む場合、我々はいまだに政治と思想の確執に思ひいたらざるをえない。それはいわゆる「現代的關心」などというものではない。切羽つまつた問題意識とは觀念的に案出するものではなく、否應なしに考えざるをえぬ、考えたくなくても考えねばならぬ、いわば外から襲ってくるか、あるいはそれに觸發されて内面の衝動としてあらわれてくるものである。中國での研究は、それが發表された時點の状況を逐一考慮に入れつつ讀まねばならぬのが依然として續く實狀である。そのような研究を、表現の自由を滿喫したことを前提としたものとしてどこまで評價できるのか、それとも逆に學術論文の名のもとで發表されたものに政治的背景を考慮して解釋すべきではないのか、問題は容易に解決がつかえない。

日本で評價しやすいのは、政治的色彩あいの少ない實證的研究である。標點本なども近年はかなり誤りの多いものが出てくるようであるが、一級のものとなると本國人の實力をいかになく我々に示してくれる。中國の學界の底力を嘆賞する聲が近年とみに高まつたのは、この方面に着目してのことである。しかしこれは新中國の學術全體から見れば一部分でしかなく、中國の研究者にとってこれのみを本領かの如くみなさ

れることは心外であろう。

朱伯崑教授は筆者に、新中國の哲學史研究には三つの流れがあると語った。一は馮友蘭、張岱年教授を代表とする舊・清華大學の系統で哲學概念の分析に力を入れるもの。二は舊・北京大學の湯用彤教授の實證的、教史的的研究。三は侯外廬氏を代表とする現・社會科學院歷史研究所が本據のマルキシズム思想史學。朱教授は、この三者を統合した研究方法の必要性を強調した。このうち日本で最も容易に評價し攝取できるのは第二の研究態度であろう。しかし中國では、湯教授の主要な研究領域であった佛敎史學に於てすらも「湯老」の今なお高い聲名にもかかわらず、その遺産が繼承發展されているとはとても言い難いのが現状である。ただ近年、中國思想史全般にわたって實證的研究が目立ちはじめ、宋明理學研究にもその傾向が垣間見られる。例えば北京大學副教授の陳來氏の一連の資料研究などがそのよい例である。一九八五年にはこの陳氏と同大學講師の劉笑敢氏が北京大學哲學系の中國思想史方面の第一號學位取得者になったが、陳氏の博士論文「朱熹哲學體系及其形成和發展」でも實證性をゆるがせにしない研究が展開されているはずである（本論文は二、三年後に出版の豫定）。近刊『朱熹事迹考』にまとめられるという廈門

中國における宋明理學史研究（土田）

大學・高令印教授の原地の地の利を生かした朱熹遺跡研究も、中國ならではのものである。日本、朝鮮など周邊諸國における理學に對する研究も、我々にとっては特に注目すべきであろう。²⁰⁾

またここ數年急に目につけてきたものに、新儒學の再検討・再評價がある。馮友蘭教授の戦前の新理學時代の論文集が刊行され、ついに著作集の出版をみるに至った。熊十力の著作集も刊行されつつあり、一九八五年暮には湖北省で彼についての學會も開かれた。香港の新王學系の學者、牟宗三氏の著作もけっこう讀まれている。またハーヴァード大學の杜維明教授は北京大學での講義「儒家哲學」の中で中國思想史上に於る儒敎の積極的意義について熱辯をふるい、受講した北京大學の學生たちは多くそれを「新鮮」と受けとめていた。北京大學辦公樓の大講堂で行なわれた教授の講演會の題目は「儒敎と中國の現代化」で、その時は學生たちが壇上まであふれた。教授はまた勺園（北京大學外人宿舍）で隔週に北京大學の大學院生を集めて討論會を開き、筆者もそれに参加させてもらっていたが、多數の中國の青年學徒の熱氣溢るる討論には感銘を受けた。教授は中國思想の傳統は儒敎であるところり返し主張していたが、教授が多用したこの「傳統」とい

う語は、一時北京大學の中國哲學を學ぶ學生のはやり言葉のような感があった。教授自身は首肯ないかもしれないが、かなりの中國の學者が教授を新儒學の徒とみなしていたし、教授に於る牟宗三氏や徐復觀氏の影響を強調する研究者もいた。(復旦大學のある教授は、馮友蘭等を新儒學の第一世代、牟宗三等を第二世代、杜維明を第三世代、であると語っていた。)筆者から見ても杜教授と新儒學とはかなり近い位置にあるように感ぜられた。もっとも李澤厚氏も新儒學ではないかと見られ氏自身が反論していたりするのであって、『文匯報』一九八六年一月二八日の氏の「關於儒學與『現代新儒學』」、あまり安易にきめつけるべきではないかもしれない。

「人を喫った」禮教なる體驗が風化し、儒教がまた新しい魅力をもった存在になりつつあるのか否かわからぬが、いまだにこの國の知識人に根強く残る士大夫意識(今では「知識分子の任務」といった名目のもとに登場してきたりする)が儒教への親近感となってあらわれるのは案外容易なようである。また中國人にとってやはり儒教は重要な文化遺産なのであって、單調な否定一方の研究に飽いた人々の中から儒教の内在的理解を圖ろうという欲求が出てくるのは當然ともいえる。他方、肯定にしろ否定にしろ相變らず儒教云々とか中華

云々にこだわる態度こそ先進化できぬ原因とし、もっと簡明に素直に西歐化の道をとるべきだという考えも耳にすることがあった。これは安易な歐化論というべきではなく、中國が近現代になってもなお引きずり續ける舊中國的體質の桎梏に對する反省の深さから出て來る意見のように思えた。

ともかくも「解放」以前の諸思想・諸學術がまた目の目を見つつあるのは、もう一度出發點にたちもどろうという意志のようにみえる。唯物史觀による教條的思想史研究のみではあまりに瘦せすぎているということであろうか。いづれにしろこの方向が中國思想史研究にも強い刺激になっているのは確かである。

今また百花齊放・百家爭鳴の感がある。再び風が花々を吹き散らさぬよう祈るのは筆者のみではあるまい。

(一九八七年一月稿)

註

(1) 本稿の題目に「理學」という呼稱を用いるのは、この語が中國で最も一般的に使用されているからである。ただ、中國でも「道學」の語を用いるべきであるとする意見もないではない(例えば馮友蘭「略論道學的特點、名稱和性質」、論

宋明理學—宋明理學討論會論文集』所收、一九八三。しかし後述のように、教授の近年の説は「道學」と「理學」の二つの語を使いわけるといふことらしい。もちろん、「道學」の語の使用に反対する議論もある（一例をあげると、任繼愈主編『中國哲學史』三、人民出版社、一九六四。なお本稿では本書の内容を主編者である任氏の説として論述する）。

「理學」という言い方は、道學の特徴が「理」の字に收約されるとみられるようになってから生じたもので、その時期は實際には比較的遅いと思われる。管見の及ぶ限りでは、朱熹と陸九淵あたりの用例が最初であろう。筆者は歴史的事實からみて、「道學」という語を用いるべきだと思っている。なお張立文『朱熹思想研究』（中國社會科學出版社、一九八一）では、冒頭でこの用語の問題に相當のページをさいている。

ところで宋明理學といった場合、程朱學及びそれに類する思想が中心となり、宋代でも歐陽脩、王安石、司馬光、三蘇などは含まないのが普通である。ところが程朱學及びそれに類するといっても、境界をはっきり規定するのはなかなか困難である。一般に陸王の「心學」は理學にいられて考えられることが多いが、王夫之を代表とするいわゆる「唯物論」の系譜となると、反理學とみなす見方が主流である一方で、理學とする意見もないわけではない（後述）。また事功派につい

（中國における宋明理學史研究（土田）

ては、張岱年教授は理學にいけないし（例えば「關於宋明時代的唯物主義及其與唯心主義的關係」、『中國哲學史研究』一九八一年第四期）、邱漢生氏も朱陳論争を理學と反理學の闘争とするが（『宋明理學與宋明理學史研究』、『中國哲學史研究』一九八〇年第一期）、他方では葉適はさておき陳亮を理學の一流派とみなす見解もある（陳玉森「陳亮葉適學派性初探」、『論中國哲學史』所收、浙江人民出版社、一九八三）。

おそらく最も廣義に「理學」の語を使用するのは「我が國の特定時期（一〇世紀—一九世紀中葉）の哲學史の斷代の統稱」とする任氏であって、これによれば李觀や王安石なども含まれることになってしまう（『中國哲學史』三）。また今度狹義に理學を規定しようとするれば、當然朱子學中心に考えるわけで、近年の馮友蘭教授はこの見方をとっているようである（後述）。かかる廣義、狹義の規定が様々な形でなされているのが現状であって、この問題にかかざらわらだすとぎりがないわりには、些か不毛の感あるのを免れない。以前からよくなされていた理學對反理學は唯心對唯物の闘争であるか否かとか、理學内部にも唯心と唯物の對立があったとかいう議論も理學の定義に直接かかわっていたわけであるが、ともすれば歴史的事實よりも唯物・唯心の枠組にあわせて理學の範圍を規定する結果に陥りがちであったように思われる。ともかく本稿の題目中の「理學」は、任氏の次くらいに廣義の

規定を用いるということにしておきたい。というのは、本稿は研究状況を述べるのが目的で、枠が広い方が都合よいからである。要するに、いわゆる心學、氣を説く思想、事功派もとりあえず含み、歐陽脩、王安石、司馬光、三蘇の類は除外するということである。

(2) この『宋明理學史』は、侯外廬、邱漢生、張凱之三氏の主編ということになっているが、病床にある侯氏はいわば名譽主編者で、中國では實質的主編者である邱氏の理學史で通っている。

(3) 一例をあげれば、馮今源「試論儒家思想對中國伊斯蘭教的影响和滲透」(『中國哲學史研究』一九八五年第三期)。なお筆者は北京大學及び社會科學院の何人もの中國哲學史研究者に中國思想におけるイスラム教の影響の有無をたずねたが、全員がイスラム教は少數民族の宗教であって中國思想には影響が無いと答えた。現在の中國は多くの民族を含む清朝以來の廣大な疆域を有するが、我々のいう中國思想史とはその中の漢族の思想史なのかもしれない。

(4) 張教授自身は、朱謙之も日本を扱いながら同様の議論を展開していると筆者に語った。朱氏は、江戸時代の儒教の流れのうち陽明學を主觀唯心主義、朱子學を客觀唯心主義としながらも、朱子學内部に唯心的・唯物的の兩傾向を認め、前者としては崎門の三宅尙齋、寛政三博士等、後者では林羅山、

安東省菴、貝原益軒、新井白石、室鳩巢、中井履軒等の名をあげる。そして古學を唯物論の先導作用を果したとみなす。

朱氏のかかる議論は、『日本的朱子學』(三聯書店、一九五八)『日本の古學及陽明學』(上海人民出版社、一九六二)等に見え、これらの執筆の経緯は、自傳「世界觀的轉變」七十自述(四)、『中國哲學』六、一九八一)参照。

(5) 唯物論、唯心論の定義について張教授は『中國哲學大綱』で、唯物論を「自然界自體から自然を解釋するもの」、唯心論を「人類の思惟が創りあげた觀念とか人類の主觀精神を世界の本源と説くもの」としているが、北京大學のある授業でもほぼこれを踏襲していた。ここでいう「自然界」とは、手近かなところで『辭海』などに「客觀物質世界」などと表現されるもので、ポイントは物質世界と觀念・精神のいずれによって他方を解釋するかということである。これは更にふみこめば、この兩者のいずれが相手を規定しているかということであって、これこそ唯物論と唯心論を分つ微標なのである。ともすれば外界の實在を認めるか否かという問題に着目して唯心論を云々する場合があるが、これは二義的であり、またあげられる例もおおむね安當ではない(これについては、『日本島田虔次教授關於宋明理學的通信』、『中國哲學史研究』一九八三年第四期、にも言及がある)。

(6) 注(5)所引の「通信」の設問箇所にはかかる見解を、「我

が國（中國）目前の學術界で流行している見方」としている。もちろん戦前の馮教授の舊著で唯物・唯心という圖式が用いられているわけではないが、以後教授が唯物史觀をとりわけてからはこのような形で再把握されている。

(7) 侯氏主編の『中國思想通史』で意識されているのは馮友蘭をはじめとする新理學、それに胡適などである。特に侯氏の馮友蘭批判は厳しく、『中國思想通史』の第四卷で朱熹の理學を分析した時も『新理學』の作者である馮友蘭が念頭にあったと、自傳の中で記している。『資本論』の初期の翻譯者であり「解放」前からマルキストであったという自負を持つ侯氏はかえって文革中に苦しい立場に追いこまれ、「解放」前、「解放」後、文革期、文革以後とめまぐるしく變身を遂げてきた馮教授との間には、學説をこえた知識人のあり方そのものにかかわる確執を見る思いがする。なお任繼愈氏も前掲書の注に「またある人は」として馮教授の見方をわざわざあげたうえで、かかる論を否定している。

(8) 「張橫渠の哲學」(『哲學研究』一九五五年第一期)「關於張橫渠的唯物論與倫理政治學說—答鄧冰夷同志與呂世讓同志」(同 一九五五年第三期)「關於張橫渠的唯物論思想—對張橫渠是一箇唯心主義者」一文の答復」(同 一九五六年第四期)。これらは『中國哲學發微』(山西人民出版社、一九八一)に收められている。

中國における宋明理學史研究(土田)

(9) 早くは、「明清時代における「氣」の哲學」(『哲學雜誌』六六一—七一一、一九五二)。

(10) 島田虔次『朱子學と陽明學』(岩波書店、一九六七) 同教授「中國近世の主觀唯心論について—萬物一體の仁の思想」(『東方學報(京都)』二八、一九五八)。山下龍二『陽明學の研究・成立編』(現代情報社、一九七二)。

(11) 注(7)所引の「通信」で島田教授は、日本の多くの學者がこの三潮流把握を採用している旨を述べておられる。ただ唯物、唯心を用いる點まで一致するのは島田教授。

(12) 注(10)の諸論文。

(13) 「陽明學評價の問題」(『陽明學の展開と佛敎』所收、研文出版、一九八四)など。中國でも李澤厚氏は後引の論文で、王學系統に「進歩性」を認めている。なお陽明學を唯心論として批判する原因としては、純然たる學問上の結論以外に、戦前の新王學に對する反撥、それに蒋介石の陽明學贊美を意識しているという點も加えてよいかもしれない。つまり陽明學贊仰者⇨保守反動という彼らにとつての「史實」も批判のよい補強材料になっていると考えられる。ある教授は筆者に、中國近現代思想史上における蒋介石研究の必要性を説いた。その教授はまた、日本の幕末維新に陽明學の果たした積極的役割りと中國近代における陽明學の用いられ方の比較研究も重要であると語った。

(14) 注(10)の『東方學報(京都)』掲載論文、及び荒木博士「唐鶴徴の氣の哲學」(『陽明學の開展と佛教』所收)。

(15) 一九八四年度後期(一九八五年三月開始)の北京大學における樓宇烈教授の大學院演習「中國哲學選讀」では周振甫『譚嗣同文選』(中華書局、一九八一)を教科書にして『仁學』をとりあげたが、授業後、譚嗣同は唯物か唯心かという問題に話が及んだ。筆者はその際、譚嗣同の問題は王夫之の問題でもあるのではないかとたずねたところ、教授も同意された。なお教授は同學期の「中國哲學名著選讀」という授業で王夫之『論語訓義』五の有子曰其爲人也章の注をとりあげ、王夫之の中にある心學的要素(あるいは心學からの影響)の例とされた。

(16) 王夫之を理學家とするのは熊十力がそうであり、侯氏と熊氏の間で書信のやりとりがなされたが残念なことにその書簡は現在なくなってしまうらしい(侯氏『船山學案』新版序、岳麓書社より一九八二年發行の新版)。我が國の荒木見悟「王船山における理と氣の問題」(『中國哲學史の展望と模索』所收、創文社、一九七六)等の内容とからみあわせて議論が展開されれば更に捻りある結實も期待できよう。ただ残念なのは日本の研究者と實際のある中國の研究者ですらも、往々にして肝心の日本側の學説を知らないことである。研究書の寄贈がなされ、研究者の會見が行なわれているにしては

寂しい現状といえる。しかしここ數年、日本の學者の論文がしきりに中國の専門誌に轉載されはじめ、單行の譯本も出版されるといった歓迎すべき動きもある。

なお、その他にも各方面からの王夫之の觀が提出されているが、それについては、『光明日報』一九八二年十二月二九日、李漢武整理「王船山學術思想討論會總述」、『王船山學術思想討論集』(湖南人民出版社、一九八四。これらは一九八二年十一月九日から十六日まで湖南省衡陽市で開かれた王船山學術討論會の報告と提出論文)等。

(17) 朱子學内に主理派と主氣派の二方向が出現したという議論は以前からあったが(例えば注(4)所引の朱謙之説及び阿部吉雄『日本朱子學と朝鮮』、東京大學出版會、一九六五)、蒙氏の説のポイントは、従来の朱子學の枠をこえて王守仁等の心學、また王夫之や戴震までも朱子學の展開として捉えるところにある。

(18) 本書は全七冊の豫定。既に四冊が人民出版社から刊行。馮教授自身の話によると、内容的に毛澤東まで。

(19) 學謙「評『朱熹思想研究』」(『中國社會科學』一九八三年第四期)。日本での書評では、例えば渡邊浩氏のものがある(『國家學會雜誌』九六一・一二一、一九八四)。

(20) 日本への理學傳來や李滉(退溪)についての論文が目につくようになったのは周知の通りである。東方哲學(中國から

見て東方の意) 研究への關心の高まりは、一九八五年十二月の北京大學東方哲學教研室の再開に象徴されよう。なお當教
研室の構成員は、樓宇烈(主任)、魏常海、姚衛群の三氏。
機關紙として『東方文化集刊』を刊行の預定。

* 本篇では、中國の研究者との對話のうちに直接耳にするこ
とのできた内容も随時もちこんだ。その都度確認したつもり
であるが、筆者の會話能力の到らなさから、あるいは話手の
眞意を的確に傳えきれないこともあるかと恐れる。その
場合は、責任は當然筆者にある。

執筆者紹介

菅原	信海	早稻田大學文學部教授
福井	文雅	早稻田大學文學部教授
成瀬	隆純	早稻田大學文學部講師
館野	正美	日本大學文理學部專任講師
樋口	勝	早稻田大學大学院後期課程
水野	實	防衛大學校專任講師
土田健次郎		早稻田大學文學部助教
山田	均	早稻田大學大学院前期課程
清水	光幸	早稻田大學大学院後期課程