

博士論文（要約）

論文題目 大学と漢学——東京帝国大学とその
前身校における漢学および「支那哲
学」の展開について——

氏 名 水野 博太

目次

序章

1 本論文の目的.....	1
2 本論文の分析範囲と問題意識.....	1
3 先行研究とその課題ならびに本論文の新規性.....	4
(1) 漢学者および漢学について.....	4
(2) 近代日本における儒教について.....	6
(3) 先行研究の問題点と本論文の新しさ.....	8
4 本論文の構成.....	11

第1章 漢学から「支那哲学」へ

——草創期の東京大学および前身校における漢学の位置と展開——

はじめに.....	17
1 東京開成学校における漢学の位置づけ.....	19
(1) 翻訳校訂と漢学.....	21
(2) 法律教育と漢学.....	24
2 草創期の東京大学における漢学の位置づけ.....	26
(1) 法学部における漢学.....	26
(2) 文学部における漢学.....	28
(3) 知的訓練としての漢学.....	30
3 草創期の東京大学における漢学講師の人選.....	32
4 草創期の東京大学における漢学教育の実態.....	34
(1) 「文辞」「文法」重視の教育.....	34
(2) 「要旨」重視の教育——島田重礼.....	37
5 漢学の転換.....	38
(1) 加藤弘之の「卑見」.....	38
(2) 井上哲次郎の「東洋哲学史」講義.....	41
(3) 島田重礼の「支那哲学」講義.....	43
おわりに.....	44

第2章 漢学から「日本哲学」へ

——井上哲次郎による世界発信の挑戦とその挫折——

はじめに	47
1 日本人に哲学は可能か	52
(1) 「日本に哲学なし」という国際常識	52
(2) デニングの忠告——日本人に哲学は不可能である	56
2 「東洋哲学」「日本哲学」の模索	60
(1) 井上はなぜシュタインを叱り飛ばしたのか	60
(2) 「性善悪論」と漢学者の抵抗	65
3 「日本哲学」はあるか	74
(1) 「日本哲学」の存在証明	74
(2) 「日本哲学」の存在証明の失敗と陽明学	83
おわりに	91

第3章 漢学から「実用支那学」へ

——井上（植原）陳政を中心とした明治期の漢学改革論——

はじめに	93
1 重野安繹の漢学改革論	95
2 井上（植原）陳政の漢学改革論	103
(1) 陳政について	103
(2) 陳政の清国認識	107
(3) 「支那学難」	111
(4) 「漢学革新論」	114
(5) 陳政「支那学」論の意味	118
3 帝国大学周辺の漢学改革論	119
(1) 「漢学科」の限界	119
(2) 藤田豊八の漢学論	123
(3) 白河次郎（鯉洋）の漢学科廃止論	124
(4) 中学校漢文科名廃止論争と高橋作衛	127
4 島田重礼の漢学および「支那哲学」観	131
おわりに	136

第4章 新時代における伝統の後継者としての服部宇之吉

はじめに.....	139
1 初期服部宇之吉の学風.....	141
(1) 初期服部における西洋哲学と漢学および「支那哲学」.....	141
(2) 初期服部における儒教倫理と修身.....	145
(3) 服部宇之吉と島田重礼における諸子学の位置づけ.....	147
(4) 島田重礼の正統な後継者としての服部宇之吉.....	151
2 明治32年当時の留学制度と外山正一.....	152
(1) 服部宇之吉留学時の文部省外国留学制度および文科大学.....	152
(2) 外山・濱尾・矢田部トライアングルと服部宇之吉との関係.....	154
(3) 外山正一の影響力——『外山正一日記』より.....	156
(4) 外山正一の影響力と服部宇之吉の選抜.....	157
おわりに.....	159
表：清国留学以前の服部宇之吉の著作（著書・論文）一覧.....	160

第5章 服部宇之吉における「孔子教」論の萌芽

はじめに.....	163
1 <i>Konfucius</i> における「人格」(Persönlichkeit).....	163
(1) 服部のドイツ留学と <i>Konfucius</i> の持つ意味.....	163
(2) 「孔子の教え」(Lehren des Konfucius) と「人格」.....	166
(3) 同時期の日本哲学界.....	169
2 <i>Konfucius</i> における「天命」(Schicksal).....	172
3 もうひとりの「孔子教」論者——大西祝との視点の差異.....	177
おわりに.....	182

第6章 辛亥革命と「孔子教」論

——服部宇之吉における方法としての古典——

はじめに.....	183
1 辛亥革命以前の中国観.....	185
2 辛亥革命直後の分析.....	189
3 辛亥革命以後の中国観.....	192

4 論敵の確定と「孔子教」論の形成	197
5 方法としての古典とその限界	201
6 「孔子教」の到達点	205
おわりに	207
服部宇之吉 略年譜	209

補論1 『篁村遺稿』から見る漢学者・島田重礼

はじめに	213
1 島田重礼の生涯について	214
2 『篁村遺稿』について	216
おわりに	225

補論2 明治期陽明学研究の勃興

——井上哲次郎『日本陽明学派之哲学』に至る過程——

はじめに	227
1 明治期における陽明学研究の特徴	228
2 三宅雄二郎『哲学涓滴』における王陽明評価とその背景	231
3 井上哲次郎の「東洋哲学史」講義およびポール・ジャネとの面談	235
4 井上哲次郎「王陽明の学を論ず」における陽明学理解	239
5 高瀬武次郎『日本之陽明学』とその意義	244
おわりに	247

終章

1 各章の内容のまとめ	249
2 本論文の限界と残された課題	252
(1) 中心と周縁	253
(2) 「支那」との関わり	256

資料編

資料1 「高嶺三吉遺稿」中の井上哲次郎「東洋哲学史」講義	261
資料2 井上哲次郎“Sur le Développement des Idées Philosophiques au Japon avant L'introduction de la Civilisation européenne”（ヨーロッパ文明導	

入以前の日本における哲学的思想の発達について)	305
資料3 服部宇之吉 <i>Konfucius</i>	327
資料4 東京(帝国)大学漢学系学科・専攻卒業生一覧 (大正7〔1918〕年まで)	363
参考文献.....	371

序章

1 本論文の目的

本論文が分析対象とするのは、明治期に日本に敷かれた近代学制の頂点に位置するいわゆる最高学府としての大学、とりわけ東京（帝国）大学およびその周辺において展開された、ひとつの学問分野としての漢学および「支那哲学」（中国哲学）である¹。本論文は、江戸期以来の漢学が、明治期以降に東京（帝国）大学を中心とするアカデミアの中でどのような変容を遂げたのか（あるいはどの部分に変化しなかったのか）について、思想史および学術史的な観点から明らかにすることを目的とする。

2 本論文の分析範囲と問題意識

明治期から昭和初期までの漢学および「支那哲学」という広大な範囲と重厚な蓄積を有する知的営為の中で、本論文が分析対象とするのは、東京（帝国）大学とその周辺において展開された極めて限定的な部分である。まずはこの分析範囲を設定する理由について、本論文の問題意識とあわせて説明したい。

「支那哲学」はともかく、日本における漢学（経学史において「宋学」の対概念として把握される「漢学」とはイコールではない）、すなわち江戸後期におい

¹ 東京大学の呼称は、およそ次のように変化してきた。

明治 10（1877）年～明治 19（1886）年 東京大学

明治 19（1886）年～明治 30（1898）年 帝国大学

明治 30（1898）年～昭和 22（1947）年 東京帝国大学

昭和 22（1947）年～平成 16（2004）年 東京大学*

平成 16（2004）年～現在 国立大学法人東京大学

* ただし昭和 22（1947）年から昭和 24（1949）年までは国立総合大学令に基づく国立総合大学としての東京大学、昭和 24（1949）年から平成 16（2004）年までは国立学校設置法に基づく国立大学（いわゆる新制国立大学）としての東京大学。

本論文においては、明治 19（1886）年以前の東京大学、帝国大学および東京帝国大学の総称として、「東京（帝国）大学」という呼称を用いる。ただし個別の時点における組織を指す場合には、原則としてその当時の名称をもって呼び分けることとする。

て「国学」でも「洋学」でもない「漢土」由来の学問として定義され²、中国古典およびその解釈などをめぐって記述されたテキストを中心的な探究の対象とし、かつ主に漢文を書記言語として用いることによって成立していた知的営為について言えば、その近代日本における活動範囲が、植民地を含めた各地の帝国大学および各種高等教育機関に所属する教官・教員および学生を構成員とし、書籍・雑誌・講義録・各種講演などを主要な媒体としつつ成立していたアカデミアに限定されていたものでなかったことは言うまでもない。

江戸期において、漢学とは基本的に「経義」と「詩文」を兼ねて修めるものであったが³、「詩文」について言えば、戦前とりわけ明治期には大規模な漢詩壇が存在した。また「経義」についても、大学の外において朱子学あるいは陽明学の研究・学習・啓蒙を目的とした民間結社が存在したし⁴、渋沢栄一に代表されるように『論語』などの中国古典を人生訓・処世術として活用しようとする動きもあった。「学校」という組織に着目すれば、明治30(1897)年に創設された京都帝国大学では、狩野直喜・内藤湖南・桑原隲蔵らにより「京都支那学」が展開されたほか、私立学校でも二松学舎など漢学教育を特色とした所が少なくない。個人あるいは少数の同志によって漢学塾を経営して一定数の生徒を集めた例も、特に明治前期においては多くあった。視野を中等教育にまで広げれば、旧制中学校および高等学校における漢文教育(国語教育)という領域が目に入ってくるし、多くの漢文学習者の目標のひとつであった「文検」(文部省教員検定試験:中学校や師範学校など中等教育機関の教員になるための試験)が漢文の教育と学習に及ぼしていた影響についても考察の対象となるであろう。明治期に作り出された翻訳語と漢学の関係についても研究が積み重ねられている。そもそも漢文書き下し風の訓読体が文語文体であった当時において、漢学的要素は社会のきわめて広範囲に浸透していたとすることもできるだろう。

このような、漢学が有していた広大な活動領域の中で、本論文が分析の対象をアカデミア、とりわけ東京(帝国)大学周辺における学問分野としての漢学および「支那哲学」に限定する動機としては、次のようなものがある。

² 中国(漢土)の学問という意味で「漢学」という言葉を用いた例としては、広瀬淡窓が天保13(1842)もしくは弘化2(1845)年に長崎を訪れた際に作られた漢詩「観唐蘭館有作二首」(『遠詩樓 詩鈔録二編』)があるという(澤井啓一「古文辞学から古文系漢学へ——近世日本における「漢学」の位相——」日本女子大学国語国文学会『國文目白』第57号, 2018年, p.13)。

³ 齋藤希史「支那学」の位置」日本思想史学会『日本思想史学』第39号, 2007年, p.5.

⁴ 吉田公平「近代の漢学」日本思想史学会『日本思想史学』第39号, 2007年, p.13.

江戸期において、官立学校である昌平坂学問所（昌平黌）や、各地の藩校・私塾などで展開されていた伝統的学問としての漢学は、明治期に入ると、東京（帝国）大学において「支那哲学」という新たなカテゴリーを生じさせ、それは現在「中国哲学」あるいは「中国思想史」などと呼ばれる学問領域へと接続していった。それゆえ、近代日本のアカデミアにおける漢学および「支那哲学」の展開を分析することは、現代における学問分野としての中国哲学・中国思想史の来歴を分析・反省することにも繋がる。ひとつの学問分野の来歴を検討し直すことによって、当該分野の現在における立ち位置と課題を反省的に振り返ろうとする試みは、後述するように近年少なからず行われている試みであって、本論文も大きく言えばそれらの試みと関心を共有している。

また、清末民初の中国における諸学術が、訪日留学生や亡命知識人などを通じて、同時期の日本における学術活動や著作物から少なからぬ影響を受けていたことを鑑みれば、近代日本における漢学および「支那哲学」の展開を明らかにすることは、中国大陸において「中国哲学」の模索が始まった黎明期の活動をよりよく理解することにも繋がっていくと思われる。彼らは多くの場合、書籍という形で「支那哲学」に関する知識を日本から中国へ移入したのだが、その少なからぬ部分は、東京（帝国）大学で教鞭を執っていた、あるいは同学で教育を受けた者たちによって著されたものであった。東京（帝国）大学における漢学および「支那哲学」の展開を明らかにすることは、このような近代日中学術交流史をより良く把握するための基礎作業としての意味をも併せ持っていると言える。

これらに加えて、江戸期において広く社会に根付いていた学問である漢学は、江戸末期から明治初期において西洋から直接輸入された多くの学問とは異なり、外部環境からの刺激を受けて変容を遂げた（迫られた）数少ない領域のひとつである。そのため漢学および「支那哲学」の来歴を明らかにすることは、ひとつの学問分野が時代の変化と要求の中でどのような変容を遂げていったのかを観察する好例であって、その成果は単に中国哲学・中国思想史という一つの学問分野のみならず、広く近代日本における学術史全体を明らかにすることにも貢献してゆくと同時に、学問のあり方が不断に問い直されている現代においても少なからぬ示唆をもたらしてくれると考えられる。

以上のような動機から、本論文では東京（帝国）大学周辺における漢学および「支那哲学」という学問分野に焦点を絞り分析を進めてゆく。

3 先行研究とその課題ならびに本論文の新規性

明治期以降に展開された漢学および「支那哲学」については、すでに多くの先行研究が存在する。その全てをここで紹介することはできないが、その主なものを取り上げ、本論文がそれらの先行研究に対してどのような立ち位置にあるのかを示したい。

(1) 漢学者および漢学について

「漢学者」を含めた、中国哲学・中国史・中国文学など広く中国学系の学者・研究者についての伝記を整理したものとしては、江上波夫編『東洋学の系譜』（大修館書店、1992年）および『東洋学の系譜 第2集』（大修館書店、1994年）や、村山吉廣『漢学者はいかに生きたか〈近代日本と漢学〉』（大修館書店、1999年）などがある。東方学会編『東方学回想』シリーズ（全九巻、刀水書房、2000年）も、回想録という形ではあるが、斯界の大学者たちの人柄や細かいエピソードについて得るところが大きい。個人に焦点を当てた伝記は、東京よりもむしろ「京都」の方で盛んに取り組まれており、岡村敬二『京大東洋学者 小島祐馬の生涯』（臨川書店、2014年）や櫻井正一郎『京都学派 酔故伝』（京都大学学術出版会、2017年）など、いわゆる「京都学派」（およびその一部としての「京都支那学」）顕彰の目的から執筆されることが多いように思われる⁵。

⁵ 京都大学総合生存学館思修館は、2014年度から五年間、文部科学省「地（知）の拠点整備事業」（大学COC事業）の京都大学におけるプログラムである「KYOTO未来創造拠点整備事業——社会変革期を担う人材育成」の一環で、京都大学全学共通科目として「総合生存学入門：人文・社会科学における京都の知・世界の知——京都学派の伝統と可能性——」と題した講義を行っていた（<https://www.gsais.kyoto-u.ac.jp/blog/2018/01/17/20180217> 2020年8月13日閲覧）。この講義は2020年度においても「京都学派の伝統と可能性」として開講され、2020年度前期のシラバスにおける「授業の概要・目的」は以下の通りであった。

本講義では、近代日本の形成期に、人文科学の分野で京都大学（京都学派）が果たした役割を学史的に明らかにし、現代社会の抱える様々な人間と社会の問題を考える。講義と討論のなかで、国際的な視野をふまえ、京都学派の学問の継承と発展を計り、統合的でグローバルな京都の現代知形成の一翼を担おうとするものである。

（<https://ocw.kyoto-u.ac.jp/ja/syllabuses2020/la/1/H139001> 2020年7月29日閲覧）

同講義は、広い意味では近年様々な大学で取り組まれている「自校史教育」の一環であるとも言える。しかしながら、同じく京都大学全学共通科目として西山伸（京都大学大学文書館教授）によって開講されている講義「京都大学の歴史」が、滝川事件・学徒出陣・大学紛争など正負の側面を含めた近代日本高等教育史における京都大学の位置づけおよ

明治期の漢学の展開を総合的に論じたものとしては、三浦叶による『明治の漢学』（汲古書院、1998年）がもっともよく整理されている。町田三郎『明治の漢学者たち』（研文出版、1998年）や同『明治の青春 続 明治の漢学者たち』（研文出版、2009年）は論文集ではあるものの、三浦が論じ切れていない多くの論点や人物を取り上げている。黒住真『近世日本社会と儒教』（ぺりかん社、2003年）は、全体としては近世日本の儒教を論じているが、明治期の漢学を取り扱った論考を含んでいる。また近年では、江戸から昭和まで大阪の地で運営を続けた漢学塾・泊園書院と深い関係を有する関西大学を起点として、陶徳民『明治の漢学者と中国——安繹・天囚・湖南の外交論策』（関西大学出版部、2007年）や、同『日本における近代中国学の始まり——漢学の革新と同時代文化交渉——』（関西大学出版部、2017年）などといった日本漢学研究が展開されており、資料としては『近代日本漢学資料叢書』『近代日本漢籍影印叢書』（いずれも研文出版、2017年～）などの刊行も進んでいる。漢文教育という面では、石毛慎一『日本近代漢文教育の系譜』（湘南社、2009年）、西岡智史「明治期漢文教育形成過程の研究」（広島大学博士論文、2015年）などが最近の研究として挙げられよう。より漢文学・漢詩文の方面からのアプローチとしては、三浦叶『明治漢文学史』（汲古書院、1998年）や、齋藤希史『漢文脈の近代 清末＝明治の文学圏』（名古屋大学出版会、2005年）、同『漢文脈と近代日本 もう一つのことばの世界』（日本放送出版協会、2007年／新装版：角川学芸出版、2014年）、また合山林太郎『幕末・明治期における日本漢詩文の研究』（和泉書院、2014年）などがある。更にこれらに加えて、近代日本における漢学の多面性を取り扱った講座形式の作品として「講座 近代日本と漢学」シリーズがある（全八巻、戎光祥出版、2020年）。海外からの視点としては、早くは嚴紹盪による『日本の中国学家』（北京：中国社会科学出版社、1980年）や『日本中国学史』（南昌：江西人民出版社、1991年）などがあり、近年でも台湾を起点に廖欽彬・高木智見編『近代日本の中国学』（台

びその変遷を論じ、「本講義は[……]京大の歴史を網羅的に講義するものではないし、偉大な研究者の紹介を行うものでもない」と「授業の概要・目的」において述べているのに対して(<https://ocw.kyoto-u.ac.jp/ja/syllabuses2020/la/28/W602001> 2020年8月13日閲覧)、先に見た「京都学派の伝統と可能性」では「京都学派」が単に「継承」「発展」されるべき存在として描き出されていたことを鑑みると、これら二つの講義の「自校史」に対する態度は対照的であるように思われる。

なお、東京大学においては制度化された「自校史教育」は依然として存在しないが、この序章の注(12)で述べられるオムニバス講義や、終章の注(1)で述べられる一連のプロジェクトなど、近年は東京大学においても「自校史」への注目が集まりつつある。

北：国立台湾大学出版中心，2018年）のような成果が現れるなど，近代日本の漢学は海外（特に中国語圏）においても継続して注目の対象とされているように思われる。

（2）近代日本における儒教について

次に，「支那哲学」の中核的な部分を占める儒教の近代日本におけるあり方を取り扱った研究に焦点を絞ってみたい。無論，上述の先行研究が近代日本の儒教を取り扱っていないわけではないが，近代日本において儒教が果たしたとされてきた役割の特殊性から，この分野についての研究は，主に近代日本思想史の文脈の中で多く行われてきた。

戸川^{よしお}芳郎は「漢学シナ学の沿革とその問題点——近代アカデミズムの成立と中国研究の"系譜"（二）——」（理想社『理想』第397号，1966年）において，「わが国近代の中国研究」が東京大学において始まったこと，またその「戦前の，中国を対象とすべき学術研究が，全体としては体制秩序とその教学機関に，儒教イデオログとして精神的理論的支柱をもって奉仕し，それゆえに国家権力の手厚い保護をうけてきた」と指摘した（傍点ママ）。戸川によれば，このような「儒教イデオログ」の象徴として東京帝国大学教授の井上哲次郎がおり，更にはその「輔弼者」として，同じく東京帝国大学教授の服部宇之吉がいた⁶。服部については本論文の後半部分で詳述するが，これに関して，さらには幕末維新时期から昭和期にかけての日本儒学を広く見渡した研究としては，陳瑋芬による「近代日本と儒教——「斯文会」と「孔子教」を軸として——」（九州大学博士論文，1999年）や同『近代日本漢学的「関係詞」研究：儒学及相關概念的嬗変』（台北：国立台湾大学出版中心，2005年）などがある。特に前者において陳は，戦前の日本儒教界において指導的役割を果たした斯文会およびその中心的な活動を担った服部宇之吉による「孔子教」論を，同時代の東アジア（中国・韓国・台湾）との比較の下に検討し，日本においてはそれが最終的に「天皇制イデオロギー」に結びついたことを指摘した。

明治期において，儒教が形を変えながらも「体制教学」に接近した（させられた）という認識の基本的な枠組みは，例えば坂出祥伸による「中国哲学研究の回顧と展望——通史を中心として」（『東西シノロジー事情』東方書店，1994年所収）にも現れている。坂出によれば，漢学の近代化は，その背後に「漢学の学問

⁶ 戸川芳郎「漢学シナ学の沿革とその問題点——近代アカデミズムの成立と中国研究の"系譜"（二）——」理想社『理想』第397号，1966年，pp. 9-11.

的客観化の要求」があったにせよ「基本的な方向としては体制教学としての儒学の近代的粉飾」でしかなかった⁷。同様の視点は、おそらく近代日本儒教の総合的な研究として戦後もっとも早くに登場した成果である、ウォーレン・スミス・Jr. (Warren W. Smith Jr.) の *Confucianism in Modern Japan—A Study of Conservatism in Japanese Intellectual History* (Tokyo: The Hokuseido Press, 1973) においても示されており(同書末尾に掲載された書簡によれば、彼は同書を「一九五四年正月頃」に書き上げたという)、それは劉岳兵『日本近代儒学研究』(北京:商務印書館, 2003年)や、あるいは日本で博士号を取得したキリ・パラモア(Kiri Paramore)による *Japanese Confucianism: A Cultural History* (New York: Cambridge University press, 2016) などの研究においても基本的には継承されている。黒住真は、明治儒教には「中村正直が示した形而上学的思想、中江兆民や田岡嶺雲が示したグローバルな普遍主義や民衆中心の思想、渋沢栄一が示した経済道徳など、多様な水脈も流れていた」と述べる一方で、しかし基本的にそれは「日本イデオロギー的な昂進・膨張とアカデミズム的な専門化」の道を進んだとされ、そこで井上哲次郎は「明治国家の思想的要求に全面的に答えうる」ような「日本中心の東洋イデオロギー」の確立に努めた「イデオログ」として描かれる⁸。

ここから分かるように、近代日本儒教についての研究は、日本人だけでなく外国人研究者の関心を早くから集めてきた点にひとつの特徴がある。ただし研究者の国籍を問わず、この分野に取り組んだ彼らの主な問題関心は、当時における儒教と政治の密接な関係を、より具体的に言えば、近代日本において儒教がどのように政治イデオロギーを補強する役割を果たしてきたのかを、反省的・批判的に明らかにするところにあった⁹。

⁷ 坂出祥伸『東西シノロジー事情』東方書店, 1994年, p. 22.

⁸ 黒住真『近世日本社会と儒教』ペリカン社, 2003年, pp. 184-187.

⁹ このほかにも、たとえば胡珍子^{ちんし}は、従来「日本イデオロギーの干渉を退け」てきたとみなされてきた「京都支那学」の代表者・狩野直喜の経書解釈が、実は「日本近代天皇制イデオロギーと密着」しており、彼が「近代国家主義天皇制イデオロギーに自発的に迎合した」ことを暴き出そうとしている(胡珍子「狩野直喜の君主政治観: 儒教解釈と天皇崇拜——『御進講録』を中心に——」廖欽彬・高木智見編『近代日本の中国学』台北: 国立台湾大学出版中心, 2018年, p. 117, 129)。

これまでさほど注目を浴びてこなかった近代日本の漢学者たちが実は(例から漏れず)「天皇制イデオロギー」の尊奉者であったことを明るみに出そうという趣旨の議論は、たとえば呉偉明「根本通明の『周易象義辯正』と明治天皇制」などにも見られる(藤田正勝・林勇強編『近代日本哲学と東アジア』台北: 国立台湾大学出版中心, 2019年所収)。このような態度は、近代日本の漢学へアプローチする様々な研究方法のうちの一つであるとは

(3) 先行研究の問題点と本論文の新しさ

上記の研究を含め、近代日本において体制的イデオロギーを補佐するものとして政治に接近した、あるいは体制教学化した儒教が検討の対象となる際には、多くの場合、東京（帝国）大学にも焦点が当てられており、同学が良くも悪くも儒教の「近代化」において一定の役割を果たしたことが共通認識となってきた。しかしながら、そのような儒教のイデオロギー的側面が取り上げられる際に、例えば多くの先行研究が指摘する井上哲次郎や服部宇之吉などといった、いわゆる「御用学者」たち、また彼らの著作の内容が議論に上ることはあっても、東京（帝国）大学における儒教・漢学教育や研究の実態を、具体的な資料に基づき実証的に明らかにしようという試みには、それほど関心が向けられて来たようには思われない。すなわち、いくつかの先行研究においては、近代化の中で「洋学」に押されて苦戦する儒教が、自らの活路を「道德」或いは国家体制に奉仕するイデオロギーとしての方面に見出し、もしくは見出され、接近していったというストーリーがまず存在し（その最も分かりやすい象徴として取り上げられるのが教育勅語であり、その公式解説書である『勅語衍義』の中心的な執筆者が帝国大学教授の井上哲次郎であったという事実である）、国策大学である東京（帝国）大学はその両者の接合の舞台・現場であったという以上の意味を持たされていない。当時の制度について言及されることがあっても、それは例えば『東京大学百年史』（全十巻、東京大学百年史編集委員会、1984年～1987年）などの記述を引き写す程度に留まっていることが多いように思われる。『東京大学百年史』は現在でもきわめて有用な資料ではあるが、言うまでもなくそれは大学全体の歴史を記述しようとするものであるため、漢学および「支那哲学」をはじめとした個々の学問分野に関する記述については、必ずしも十分な量の記述・分析がなされているとはいえず、また、すでに「百年史」の完成から三十年以上を経ている現在においては、補足・更新されるべき部分も少なからず存在する。学問分野としての漢学および「支那哲学」を思想史的に論じようとする際に、思想が論じられたものとしてのテキストを批判的に分析することはもちろん重要ではあるが、同時にそのテキストが生み出された中心的な場であり背景であった東京（帝国）大学という制度についての考証・考察を欠くならば、その議論は基礎を欠いたものとならざるを得ないであろう¹⁰。

思われるが、本文で後述するように、本論文の採る方向性とはやや異なっている。

¹⁰ たとえば坂出祥伸は、明治 19（1886）年に明治天皇が帝国大学へ行幸した際の所感として「理科・化学・植物科・医科・法科等ハ益々其進歩ヲ見ル可シト雖モ、主本トスル所

同学に上述のような側面があり、また井上や服部に「御用学者」としての側面があったことは確かであろう。しかしながら、それ自体はもちろん今後も批判的検討の対象となり続けるとしても、東京（帝国）大学における漢学および「支那哲学」についての認識と研究を、その地点に留め続けておくことの積極的な理由にはならないように思われる。儒教が「イデオロギー」に接近したのであるとすれば、その経緯をよりよく理解し、また批判的に検討するためにも、儒教を含む漢学が東京（帝国）大学において「支那哲学」を生み出した過程、またその後の展開を、個々の学者が執筆したテキストをもつばら「イデオロギー」との距離によって分析することを通じてのみならず、制度史的な側面と合わせ、実証的かつ内在的に検討する必要があるのではないか。本論文は、このような問題意識から執筆されている。

それゆえに本論文では、上述の先行研究が数多く取り上げてきたような論点、例えば教育勅語に象徴されるような「儒教道徳」的側面や、あるいは漢詩文・漢文学的側面、また「支那（哲）学」について言えば、京都帝国大学における「京都支那学」などの論点を取り上げることは、ほとんどない。それは筆者の力量にも由来するが、あくまでも舞台を東京（帝国）大学周辺に限定することによって、更にその検討の視点も、同学の「親体制」的な側面や、あるいは西洋哲学の言語を以て東洋（とりわけ中国）の思想を解釈しようとした「近代」的側面、ひいてはそこに潜んでいたある種の知的傲慢と支配欲を抉り出し、後世の視点から反省的・客観的に批判しようというよりは（それらの批判が正当であるか否かは個別の論点に依存しているのでここでは問わない）、その現場であった東京（帝国）大学において事実として何が生じていたのか、またその内側で様々な人々によつ

ノ修身ノ学科ニ於テハ曾テ見ル所無シ」と道徳教育への不満を述べた「聖諭記」について「学問研究の領域を儒教倫理によって支配しようとする最初の試み」とみなし、東京大学で「東洋哲学の科目」を担当し『勅語衍義』を著した井上哲次郎を、このような「大学の外からの儒教復活の要請に対して、内から呼応した」と述べている（坂出祥伸『東西シノロジー事情』東方書店、1994年、p.23）。しかしながら、このような坂出の記述は、そもそも『東京大学百年史』において「この主張は伊藤、森らの「国家ノ須要」を軸とした大学政策に何の影響も与えなかった」とされ（東京大学百年史編集委員会編『東京大学百年史 通史 一』東京大学出版会、1984年、p.817）、また寺崎昌男によっても「無視された」と評されるような（寺崎昌男『日本近代大学史』東京大学出版会、2020年、p.70）、明治天皇が帝国大学に対して直接発した強烈な不満という一見した際の印象を裏切る、制度史的検証に基づいた「聖諭記」の影響力の弱さについて適切に考慮したものとは言い難い。井上哲次郎の評価、とりわけ留学前における「東洋哲学史」の開講を、単純に「儒教復活の要請」の文脈に位置付けることも難しいであろう（第1章参照）。

てめぐらされていた論理・思考，その結果としての物事の展開を内在的に明らかにすることに重点を置くことによって，従来見落とされてきた，ひとつの学問分野としての漢学および「支那哲学」の変化の一側面を描き出すことが，本論文の目指すところだからである。本論文と従来の研究の最も大きな違いはこの点にある。

また近年では，おそらくは急速に変化する社会の中における学問のあるべき姿がひろく問い直されているとの問題意識を背景に，近代日本とりわけ明治期における様々な分野の学問の導入・形成・発展の経緯を把握しなおそうとする動きが活発になりつつある。上述の本論文の独自性をこの視点から言い換えてみるならば，本論文は，近代日本における漢学および「支那哲学」の学問分野としての形成および発展の歴史を描き出そうとする点に新しさを持つ。

日本における漢学の歴史を論じたものとしては，戦前に出版されたものを除けば，倉石武四郎が1946年に東京帝国大学で行った講義の講義録『本邦における支那学の発達』（汲古書院，2007年刊行）が内容としては最も古いものとなるだろうが¹¹，やはり基本的な作品としては上述の三浦叶『明治の漢学』を，文字通り明治期の漢学・漢文学についてよく整理したものとして挙げるべきであろう。ただし同書は，きわめて整理された作品であるがゆえに，個々の記述が簡潔に過ぎる憾みもある。その他，近代日本における学術とりわけ人文学の形成史を論じた，あるいはその要素を含む作品としては，『岩波講座「帝国」日本の学知』シリーズ（全八巻，岩波書店，2006年）や，井田太郎・藤巻和宏編『近代学問の起源と編成』（勉誠出版，2014年），『日本「文」学史』シリーズ（全三冊，勉誠出版，2015年～2019年），先述の『講座 近代日本と漢学』シリーズ，また東京大学に焦点を絞った最近の著作としては吉見俊哉・森本祥子編『東大という思想 群像としての近代知』（東京大学出版会，2020年）などを挙げるべきであろうが¹²（さらに明治知識人による西洋の知識・学問の導入という範囲にまで視野を広げれば

¹¹ 同講義は古代から現代までの通史を取り扱ったものであるから，近代に割く分量は多くはないものの，「漢学・東洋史学」「京都支那学」「諸帝大の支那学・東洋史学・支那語学」の合計三章において，近代日本のアカデミアにおける漢学および関連諸学の発展について論じている（倉石武四郎講義ノート整理刊行会『本邦における支那学の発達』汲古書院，2007年，pp. 80-99）。

¹² もっとも同書は，2014年に東京大学で行われたオムニバス講義「新・学問のすすめ——東大教授たちの近代」を基礎にしたものであり，それは「東京大学のなかに自校史教育を根づかせていこうという目論見のもとに企画された」ものであった（吉見俊哉・森本祥子編『東大という思想 群像としての近代知』東京大学出版会，2020年，p. 27）。

枚挙に遑がない) , しかしいずれも講座・論集形式ということもあって、本論文の目指すような、東京(帝国)大学における漢学および「支那哲学」の展開に分析の範囲を限定して集中的に論じた著作は依然として存在しないように思われる¹³。

そもそも、近代日本におけるひとつの学問分野の形成・発展の歴史について、分析範囲をアカデミアとその周辺に(しかも「東京」に限定して)絞り込み、ある程度の分量をもって記述するという試み自体が、比較的新しいものなのかもしれない。このような分析範囲の限定を設けることについては様々な議論があり得るだろうが(むろん全ての学術史がこのような制限の下で書かれるべきだということではない) , しかし敢えて東京(帝国)大学という、少なくとも明治期においては日本における学術研究の中心的存在であり、日本全体に少なからぬ影響を与えていた場に分析対象を絞り込むことによって初めて見えてくる側面もあるのではないか。逆に言えば、東京(帝国)大学が日本における近代学術の導入・形成期に関して果たした歴史的役割の中心性ゆえに、戦後にあってはその機能としての中心性を批判的に省みようとする試みが先行し、その場所としての「中心」において実際に果たされた役割を検証しようとする試みは、意外にも遅れてきたのではないか。もちろん、これら二つの試みのいずれも重要ではあるが、後者の試みが着実に行われてこそ、前者の視点を持った批判が初めて実効性を持って行われ得るということも確かであろう。本論文は、このような問題意識から執筆されている。

4 本論文の構成

本論文は全6章および補論2章ならびに資料編から構成される。

¹³ 分野は異なるが、内田貴『法学の誕生——近代日本にとって「法」とは何であったか』(筑摩書房、2018年)は、近代日本における西洋法学の受容と導入を、いずれも東京帝国大学教授を務めた穂積陳重・八束兄弟を中心に描き出している(かつ陳重は東京開成学校、八束は東京大学の出身である)。「学問的には忘却の彼方にある」穂積兄弟、とりわけ「今日では学問的には全否定された存在である」穂積八束を分析対象としながら、彼らを「当時の時代背景の中に位置づけ、彼らが担っていた役割や、持っていたであろう使命感を踏まえて眺めなおそうと試み」(同書、p. 8) , あるいは「思想史的な批判の目を維持しつつも、冷静な内在的理解」を試みる同書と(同書、p. 283) , 本論文はある程度共通した問題関心を有している。

第1章から第3章までは、主として明治初期から同30年前後までの東京（帝国）大学およびその周辺において展開された漢学および「支那哲学」に関連する制度・言説の変遷を追う。

第1章では、明治初期における漢学の性格とその変化を探るため、草創期の東京大学およびその前身校において漢学が果たしていた役割とその展開を検討する。無論、同時期の漢学は同学のみならず全国各地の学校・私塾で展開されていたのであるが、その変化の最先端、とりわけ「支那哲学」の登場は、まさに同学において生じていたと考えられる。西洋の学術・知識を幅広く教授するための高等教育機関として設立された同学において、漢学に期待されていた役割およびその変化を追いかけることで、漢学から「支那哲学」が生じてくる過程が明らかになる。また「支那哲学」の最初期の姿を示すものとして、東京大学文学部第一期卒業生である井上哲次郎によって明治16（1883）年前後に行われた講義「東洋哲学史」を記録した聴講ノートについて検討する。この井上の講義は、東京大学において「支那哲学」の全体像が（未だ必ずしも洗練されていなかったとはいえ）初めて本格的に論じられたものである。この内容は翻刻の上で資料編に資料1として掲載する。

第2章では、上述の井上哲次郎が、漢学および「支那哲学」の知識を駆使しながら、しかしその領域の外側・周縁部で展開した様々な試みについて検討する。幼少期に漢学の素養を獲得した井上は、東京大学を卒業した後、短い文部省勤務を経て母校に助教授として戻り「支那哲学」を講じたのではあるが、もともと彼の関心は「支那哲学」に留まらず西洋哲学・インド哲学などへも向けられていた。欧州留学からの帰国後、井上は漢学者の内田周平と論争を起こして「固陋」な漢学に見切りを付けるに至ったのだが、彼がその先に向かったのは「日本哲学」の発掘と発信であった。当時、少なからぬ外国人が「日本にこれまで哲学は存在しなかった」と考えていたが、井上はこれに反発し、江戸期の儒学を「日本哲学」としてパッケージングし、国際会議などの機会を通じ、外国語を用いて「日本哲学」の存在を国外に訴えた。これらの活動は、必ずしも漢学および「支那哲学」にのみかかわるものであったとは言えないが、しかしそこから外に飛び出し、その周縁部で展開された知的営為として、漢学が有していたひとつの可能性を示唆するものとして検討に値すると思われる。また、そのことは、井上哲次郎が近代日本における学問の草創期において果たしていた、単に「国家主義的イデオログ」に留まらない役割についての見直しにも繋がるであろう。なお井上の「日本哲学」国際発信の取り組みの一つである、1897年にパリで開かれた第11回国際

東洋学会議において発表したフランス語論文について、全訳の上で原文と合わせて資料編に資料2として掲載する。

第3章では、漢学および「支那(哲)学」のあるべき姿を巡って明治30年前後までに起こった様々な議論と言説を分析する。「支那哲学」という概念が登場した後も、その母体とも言える漢学や、ひいては「支那哲学」自身さえも、固陋で旧態依然な学問とみなされることがあり、様々な改革を唱える議論が起こっていた。しかし最終的に、少なくともアカデミアの中において漢学および「支那哲学」を中心的に担っていた者たちはそれらの改革論を跳ね除けたように思われ、またそのことによって、漢学および「支那哲学」の学問としての基本的な方法論がある程度は固定されたようにも思われる。その過程を示すことで、明治期における漢学および「支那哲学」の実態、特にアカデミアの中に位置した(旧態依然とみなされた)漢学者たちと、彼らに対してアカデミア内外から様々な批判や提案を投げかけた者たちとの態度の差異が明らかになり、そしてそのことによって、漢学および「支那哲学」の有していた性格もより一層明らかになる。

第4章から第6章までは、戦前の代表的な「支那哲学者」であった東京帝国大学教授・服部宇之吉に焦点を当て、その思想形成と展開を分析することを通して、戦前における「支那哲学」の実態を明らかにすることを試みる。

第4章では、初期の服部(およそ明治30年前後まで)を分析する。服部は、帝国大学における漢学および「支那哲学」の後継者として選抜され、清国とドイツへ留学することになるが、その過程を分析することで、なぜ服部が「支那哲学」の後継者として選抜されたのかを明らかにする。

第5章では、服部の比較的早い時期(明治30年代)における儒教認識について分析する。分析の対象となるのは、服部がドイツ留学中の明治35(1902)年に著したドイツ語小冊子 *Konfucius* である。主に大正年間、服部は儒教に対する自身の考えを「孔子教」として論じた。その「孔子教」論が分析される際、従来は明治末期から大正年間に出版された日本語著作が分析対象とされることが多かったが、服部の儒教理解の原型を辿っていくと、それよりも早い段階から「孔子教」論に繋がる考え方が取られていたこと、またそれは同時期の日本哲学界における西洋哲学の受容状況などに影響を受けていたことが分かり、服部の思想形成が単に一国内で完結していたものではなかったことが明らかになる。*Konfucius* の内容は、全訳の上で原文と合わせて資料編に資料3として掲載する。

第6章では、服部の「孔子教」論の形成過程およびその内実について検討する。「孔子教」論の形成が康有為の孔教運動および辛亥革命に影響を受けたものであ

ることは先行研究によって指摘されているが、その具体的な過程を、辛亥革命の前後に見られる服部の認識の変化を追うことで明らかにする。その中で、革命の前後において服部の何が変化し、また変化しなかったのかも明らかとなる。

補論1においては、本論文の前半部で幾度となく取り上げられる重要人物である島田重礼（篁村）について、死後に長男の島田鈞一によって編纂された『篁村遺稿』を手がかりとして、その人物像を描き出す¹⁴。島田は明治期の漢学および「支那哲学」を分析する上で重要な人物であるにもかかわらず、島田本人に焦点を当てた研究は極めて少ない。この補論1はその基礎を提供しようとする試みでもある。

補論2においては、明治期の井上哲次郎に立ち戻り、近代日本における陽明学研究の最初期の姿を、井上を中心に据えつつ描き出す。井上が著した『日本陽明学派之哲学』は近代日本における本格的な陽明学研究の嚆矢とされるが、しかし彼の陽明学への関心はそれにやや先んじる形で現れ始めており、またその議論のされ方も『日本陽明学派之哲学』に現れるような「国民的道德心」を強調する形とは異なっていた。この補論2を通じて、近代日本の陽明学を考える上では、同時期の漢学および「支那哲学」のあり方にも目を向ける必要があることが明らかになる。

また、東京（帝国）大学において漢学および「支那哲学」に携わった人物のうち、本論文が取り扱える範囲は極めて限られていることから、補足の意味で、東京（帝国）大学において大正7（1918）年までに漢学系の学科・専攻を卒業した人物の名前および略歴を資料編に資料4として掲載した。

最後に、本論文の資料引用等における注意事項を述べる。

- 1 一部の地名・人名などの固有名詞を除き、漢字は全て新字体に統一した。
- 2 引用資料中の句読点はすべて「，。」に統一した。また、句点のみ、もしくは読点のみが用いられている資料があったが、読みやすさのため、適宜一部を改

¹⁴ 「重礼」の読み方について、毎年度発行されていた『東京大学法理文三学部一覽』および『帝国大学一覽』の英語版においては「しげみち」と「ちょうれい」の二種類の読み方があり、明治19（1886）年までは"SHIGEMICHI"（しげみち）、それ以降は"CHŌREI"（ちょうれい）と表記されている。

Imperial University of Japan (Teikoku Daigaku). *The Calendar for the year 1886-1887*, Tokyo: The University, 1886, p. 52.

Imperial University of Japan (Teikoku Daigaku), *The Calendar for the year 1887-1888*, Tokyo: The University, 1888, p. 102.

めた。

- 3 仮名遣いは原則として原資料のままとしたが、踊り字や合略仮名などは適宜改めた。
- 4 読みやすさのため、適宜句読点や振り仮名などを補った箇所がある。
- 5 引用資料中の [] 内は、特に断りのない限り、引用者（本論文の執筆者）による補足である。
- 6 本論文にはしばしば「支那」という言葉が登場する。引用資料中の表現に限らず、本論文が分析対象とする戦前期において「支那」と呼ばれていたものについては（たとえば「支那哲学」「支那学」「支那通」、あるいは当時の日本人に観念されていた地理的・歴史的・政治的存在としての「支那」）、そのニュアンスを正確に伝える意図から、これを「中国」に改めることはしていない。「支那」という呼称をめぐる歴史的経緯や問題点については、たとえば佐藤三郎『近代日中交渉史の研究』（吉川弘文館、1984年）、川島真「「支那」「支那国」「支那共和国」——日本外務省の対中呼称政策」（中国研究所『中国研究月報』第571号、1995年）、渡辺浩『東アジアの王権と思想』（東京大学出版会、1997年／増補新装版2016年）などを参照。

本論文は5年以内に出版予定であるため、本紙をもって「第1章」～「補論2」までの代替といたします。

終章

1 各章の内容のまとめ

本論文は、戦前のアカデミア、とりわけ明治期における東京（帝国）大学を主な分析対象としつつ、そこで漢学および「支那哲学」がどのように取り扱われ、また変容してきたのかについて論じてきた。

本論文は全6章および補論2章ならびに資料編から構成されていた。各章の議論を簡潔にまとめると、次のようになる。

第1章では、本論文の議論の基礎となる、明治初期の東京大学およびその前身校における漢学の取り扱い方とその変容について検討した。第2章および第3章では、漢学そのものというよりもその周縁部に位置した、あるいは漢学という既存の枠組みの外へと飛び出していった「日本哲学」や「実用支那学」などの試みについて検討した。続く第4章から第6章までは、戦前日本のアカデミアにおいて漢学および「支那哲学」の中心的人物の一人であった服部宇之吉に焦点を当て、その思想内容と形成過程を分析した。第4章では服部がなぜ東京帝国大学における漢学および「支那哲学」の後継者として選抜されたのかについて検討した。第5章では服部「孔子教」論の初期段階について、また第6章では「孔子教」論の完成形に至る過程について、いずれもそれが西洋哲学や当時の中国における政治・思想状況など、外部環境との相互関係の中で形成されたものであることに注意しながら分析を行った。

より詳しく見ていくと、各章ではおよそ以下のようなことを論じてきた。

第1章では、前身校を含めた東京大学草創期における漢学の位置づけについて、制度的な側面を視野に入れながら検討した。昌平坂学問所を継承した「大学本校」の閉鎖後、漢学は少なくとも官立教育機関においては冬の時代を迎え、また明治10（1877）年に東京大学文学部に和漢文学科が設置されたのは急激な西洋化への反動としての復古主義の潮流を反映したものであると考えられてきたが、実際には東京大学の前身校の時代から、漢学は「邦文」能力の形成という目的のもとで教育に導入されており、漢学講師も少なからず雇用されていた。東京大学の設立から二年後には「教学聖旨」が発せられるなど、少なからず儒教道徳を中核とした復古主義の機運が当時無かったわけではないが、しかし東京大学およびその前身校における漢学の教育内容は、少なくとも史料によれば儒教道徳や修身教育と

は無縁のものであり、「復古」というよりもむしろ漢学を西洋由来の学問と同格に押し上げるような「近代化」の要求のもとに、様々な変革の模索が行われていた。そのような状況において、いち早く「支那哲学」の全体像を荒削りながら提示したのが、東京大学文学部の第一期卒業生で、のちに東京帝国大学教授を務める井上哲次郎であり、そしておそらくそれに何らかの刺激を受けて、昌平坂学問所出身の漢学講師・島田重礼も、それまでの伝統的な教育方法の刷新を図って新しい方式の講義を展開した。

第2章では、井上哲次郎に焦点を当てた。漢学の素養を持ち、東京大学でいち早く「支那哲学」の通史を本格的に講じた井上であったが、留学からの帰国後に「固陋」な漢学者たち、特に内田周平と激しく衝突した後、井上は漢学および「支那哲学」の世界から離れて「日本哲学」の構築に専念した。彼は「これまで日本に哲学が存在したことはない」という当時の西洋における常識を打ち破るべく、江戸期の儒学を「日本哲学」としてパッケージングし、西洋へ向けて発信した。井上の「日本哲学」のひとつの集大成がいわゆる「三部作」であったが、井上はあくまでもそれを（いま一般に言われているような「江戸儒学」ではなく）「日本哲学」という枠組みで発信しようとした。もともと、「日本哲学」の存在を認めさせようとする井上の試みは成功したとはいえ、逆に「三部作」の第一作である『日本陽明学派之哲学』は、（「日本哲学」ではなく）あくまでも「支那哲学」の一派としての陽明学の存在を、西洋のシノロジストたちに認知させる契機となった。

第3章では、漢学は現実世界の「支那」との交際において実用的な役割を果たすべきである、具体的には、従来のような古典文献のみならず、中国語や実際の中国の地理・制度などを学び、同時代の「支那」へ積極的に関与していくための道具となるべきである、という考えについて検討を行った。このような考えは当時において「支那学」や「実用支那学」などと呼ばれ、早くも明治10年代には漢学者の重野安繹がこれに近い考え方を述べていた。また清国への長期留学を経験して本場の中国古典学を学び、後に外交官となった井上（檜原）陳政は、自身の体験をもとに具体的な「実用支那学」の構想を作り上げていた。明治30年前後になると、当時の学生の目に旧態依然なものとして映っていた帝国大学漢学科を改革すべきであるという議論が漢学科の学生からも発せられ、教員排斥運動や漢学科廃止論まで起こった。これらの議論に対し、島田重礼など既存の漢学者たちは沈黙を守り、内側からの改革の動きは見られなかった。それらの漢学者たちにとって、上述の改革論があまりに自分たちの現状から現実離れしすぎていて反論の

仕様がないう、反論は得策でないと考えられていたのかもしれないし、あるいは自らの能力の限界を自覚した上で、自分たちは漢学の過去の遺産を発掘することに専念し、次代に改革の希望を託すべきだとの思いが働いていたのかもしれない。結果から見れば、帝国大学漢学科の学風は、上述の改革論から影響を受けることなく、文献考証を中心とする島田重礼の態度が継承されることとなった。

第4章では、東京帝国大学における漢学および「支那哲学」、具体的には島田重礼の後継者として、帝国大学哲学科出身の服部宇之吉が選抜された理由について検討を行った。先行研究においては「孔子教」論の主唱者としての側面、あるいは西洋哲学と「支那哲学」を融合させ、そこに「国民道徳」的要素を加えた、「支那哲学」の近代化（および日本化）の立役者（イデオログ）という印象が強い服部宇之吉であるが、その初期の著作においては儒学や孔子について論じたものはほとんどなく、また西洋哲学と「支那哲学」を安易に融合させる姿勢も見られず、むしろ道家を含めた諸子学についての考証的な関心が見られ、この点において服部は島田重礼の影響を受けていたと言える。服部が後継者として選抜された理由については、彼が哲学科出身であり、西洋の視点からの漢学の近代化を期待された要素が全く無かったとは言えないであろうが、それよりも服部が島田の学風を忠実に継承できる人物であったということに着目すべきである。また、服部が後継者として選ばれたということは、具体的には服部を（助教授就任に必要な半ば手続きとしての）海外留学に送り出す計画が学内で定まったということであるが、その背景にあった当時の留学生推薦制度や、服部と親交の深かった外山正一がその留学生選抜において一定の影響力を持っていたことなども併せて検討した。

第5章では、服部が自身の儒教解釈を作り上げる初期段階の思想について検討した。主な分析対象となったのは、服部がドイツ留学中に執筆したと思われるドイツ語小冊子 *Konfucius* であり、そこに現れた「人格」や「天命」といった重要概念に着目しつつ、その背景には、当時日本で積極的に受容されていたグリーン倫理学（とりわけ自我実現）やヘルバルト主義教育思想など、西洋思想からの影響を見て取れることを指摘した。また、服部と同じく、西洋哲学を学びながら儒教および孔子について論じた人物として大西祝がいるが、大西は儒教について、実践的な道徳としては有用であるものの、普遍性を追求する「哲学」としては限界があると見なしており、儒教を西洋哲学によって基礎付けつつ積極的に評価しようとした服部との間には一線を画していた。

第6章では、服部が「孔子教」論を形成していく過程について分析を行った。

先行研究でもしばしば指摘されている通り、それは辛亥革命およびその後の康有為らによる「孔教運動」への危機感の中で形成されたものであった。服部は、自ら北京の京師大学堂で長年教鞭を取り、清国の教育行政改革にも参画するなど、現実世界の「支那」に対しても豊富な知見を有していたが、しかしその基本的な方法論は、古典の解釈によって「支那国民の思想」の底流を把握し、そこから歴史的にあるべき姿としての中国像を描き出すとともに、そのあるべき姿との距離に基づいて現実世界の「支那」を評価しようとする態度であった。辛亥革命の直後、服部はしばしば古典や歴史上の制度を分析することによって、現実が生じている政治的变化を冷静に（あるいは矮小化して）捉えようと試み、また康有為の孔教運動を、中国本来のあり方や正統な古典解釈から逸脱するものとして批判していたが、やがて理想と現実との間に埋めがたい差が生じるようになると、彼は現実世界の「支那」への関心を失っていった。

補論1においては、東京（帝国）大学における漢学および「支那哲学」形成の重要人物でありながら、これまで正面から研究対象とはされてこなかった島田重礼の人物像について、その死後に編纂された『篁村遺稿』をもとに描き出した。

補論2においては、明治30年前後に種々の陽明学研究が勃興する以前における陽明学への関心について、とりわけ井上哲次郎に着目しながら分析を行った。従来の近代日本陽明学研究においては、井上が「三部作」の第一作として明治33（1900）年に出版した『日本陽明学派之哲学』に注目が集まる傾向にあったが、井上の陽明学研究は何も無いところから唐突に生じたものではない。特に明治20年代における井上の問題関心や、あるいは同時期において陽明学が漢学および「支那哲学」研究の文脈の中でどのように取り扱われてきたのかを分析することで、井上の陽明学観が必ずしも最初から『日本陽明学派之哲学』において示されたような形をしていなかったことを明らかにした。

2 本論文の限界と残された課題

序章でも述べた通り、近代日本における漢学および「支那哲学」という巨大な範囲を持つ論題に対して、本論文が扱うことのできた範囲はきわめて限定的なものであった。すなわちまず本論文は、「漢学」という本来であれば思想性と文学性の両面を持つ知的営為を論じるに際して、のちに「支那哲学」と呼ばれるようになる範囲に分析対象を限定した。このことによって、とりわけ明治期に栄えた

漢詩壇や漢文学の世界については全く取り扱うことができなかつた。加えて、本論文はその分析対象を近代日本のアカデミアに絞り込み、更にその中でも明治期を中心とした東京（帝国）大学とその周縁部に限定してきた。それゆえ、たとえば二松学舎などの私立学校や、在野の漢学者あるいは漢学のバックグラウンドを持ちながらも多様な活躍を見せた知識人・思想家たちはもちろん、同じアカデミア内の京都帝国大学で展開した「京都支那学」などについても分析の対象とすることができなかつた。

これらの限定範囲を設けた理由は、もちろん単純に筆者の能力ではそれら全範囲をカバーすることは到底不可能だったからという消極的な理由もあるが、しかし序章でも述べたように、より積極的な理由としては次のようなものがあった。すなわち、あえてアカデミアに、それも「東京」に絞って分析を進めることで、むしろ従来見過ごされてきた近代日本の漢学および「支那哲学」の、ひいては近代日本における学術史の特徴を再発見できるのではないか、という期待である。

(1) 中心と周縁

近代日本思想史を含む人文系の研究について、これまで大きなトレンドを形成してきたのは、「中心」から「周縁」や「境界」へと探究の手を伸ばそうとする態度であった。すなわち、「東京」から「京都」や「大阪」へ、「中央」から「地方」へ、「都市」から「郊外」へ、「政・官・学・財」から「民間」や「市民」へ、「日本」から「海外」（植民地）へ、「男性」から「女性」や「子供」へ、といった具合である。

しかし一方で、少なくとも一部の分野について言えば、逆にその「中心」部分の分析が、ある時期以降長らく更新されず（あるいは「周縁」と同程度の熱意を持って再び研究対象とされることもなく）、認識がある時点から固定化されたまま、置き去りにされてきた傾向があるという点も否めないように思われた。「中心」を離れて「周縁」へ向かおうとする動きは、「中心」がそもそも全体を把握する上で重要と考えられ、それ故そこにはばかり研究の関心が集中してきたことへの反省を含んでいたはずである。

例えば、遙か昔には政治史を「中心」として記述されてきた歴史学は、その「中心」への過度な集中に対する反省から、社会史や文化史などの「周縁」領域へと順次範囲を拡大していった。しかしそれは、言うまでもないが、歴史学という方法に基づいて過去を記述する上で、政治史が政治史として持つ重要性を失ったことを意味していない。政治は人々の全てではないにしても、相応の影響力を持つ

要素であることに変わりはなく、方法論としては様々な更新がありながらも、政治史を完全に無視した、あるいはどこかの時点で政治史の研究を放棄してしまった歴史学というものはありえないはずである。

このことを近代日本の漢学および「支那哲学」ひいては近代日本における学術の発展という、本論文が取り扱った論題の範囲に落とし込んでみると、少なくともそのような「中心」の一つは東京（帝国）大学であったと言わざるを得ない。明治10（1877）年、東京開成学校と東京医学校の（書類上の）合併により、日本初の近代的総合大学として設立された東京大学は、当初こそ他の高等教育機関と比べて特別抜きん出た存在ではなく、司法省法学校などとの競争を経験したものの、明治19（1886）年の帝国大学令以降は、近代日本における中央集権・東京一極集中構造の形成と相まって、学術・研究の側面において多大な影響力を持つようになっていった。明治30（1897）年の京都帝国大学を皮切りに、植民地を含めて各地に帝国大学が設立されてゆくのではあるが、しかし単純な学部数・教官数・学生数といった規模の側面のみならず、教官による研究活動や各種の学会・講演会・委員会などをも含めた学術・教育、あるいは学生文化や価値観など、いずれの面から見ても、東京（帝国）大学（および学生文化の側面について言えば、それに加えて長らく校地を接していた第一高等〔中〕学校）が有していた影響力は相当に大きかったはずである。「東京」がきわめて強力な「中心」として機能してしまっていたからこそ、それを相対化・非中心化するものとしての「京都支那学」が注目を浴び、またその学術の「中心」が、政治権力というもうひとつの「中心」と分かち難く結びついた姿が繰り返し批判の対象とされてきた。

しかしながら、そのようなトレンドの一方で、「中心」そのものに対する客観的な分析や研究は、やや見過ごされてきた面があるのではないかというのが筆者の印象であった。言うまでもなく、「中心」そのもののあり方を具体的に明らかにする（あるいは明らかにし続ける）ことによって初めて、その「中心」が果たしてきた機能を批判的に再検討する（あるいは再検討し続ける）ことが可能となる。他でもない、近代日本の形成期において良かれ悪しかれ学術の「中心」であり続けた東京（帝国）大学を継承する国立大学法人東京大学において、その「中心」が何であったかを具体的に再検討しようとする大小のプロジェクトが近年になっていくつかが進められてきたことも、大きく言えば上述のような動機に関連していると言えるのではないだろうか¹。

¹ たとえば、以下のようなプロジェクトが本論文執筆の前後において進められてきた。

東京大学大学院人文社会系研究科多分野交流演習「東京大学草創期の授業再現」（代表

上述のような理由から、研究の対象が「中心」から「周縁」へと広がってきた人文学・思想史の大きな流れの中で、あえて本論文では「中心」に光を当て直すことにした。しかしながら、そのような構成を取っているにもかかわらず、まず本論文の限界として指摘すべきは、その「中心」すら依然として十分には探究しきれてはいない、ということである。

確かに、本論文ではこれまで様々な理由から本格的な研究対象とはされにくかった、井上哲次郎、島田重礼、服部宇之吉といった、東京（帝国）大学の漢学および「支那哲学」を語る上で欠かすことのできないと思われる重要人物について検討し、従来明らかにされて来なかった側面に光を当ててきたつもりではあるが、同学で漢学に携わった人物はむろんこれだけではなく、たとえば東京大学創設時から大正 7（1918）年までに漢学系学科の卒業生の数は八十九名に上り、その全

者：葛西康德 東京大学教授，2014～2018 年度）

東京大学連携機構ヒューマニティーズセンター企画研究「学術資産としての東京大学」（代表者：鈴木淳 東京大学教授，2017～2020 年度）

科学研究費助成事業・基盤研究（B）「東京学派の研究」（代表者：中島隆博 東京大学教授，2018～2021 年度）

科学研究費助成事業・基盤研究（B）「『哲学雑誌』のアーカイブ化を基礎とした近代日本哲学の成立と展開に関する分析的研究」（代表者：鈴木泉 東京大学教授，2018～2022 年度）

『哲学雑誌』は「哲学会」の刊行する学術機関誌であって、「哲学会」は明治 17（1884）年、井上円了、井上哲次郎、有賀長雄、三宅雄二郎、棚橋一郎ら東京大学関係者を中心に、加藤弘之、西周、西村茂樹、外山正一ら大学内外の賛同を受けて設立された。「哲学会」および『哲学雑誌』は東京大学文学部哲学研究室を中心に運営・刊行されており、哲学に関する全国規模の学会である「日本哲学会」およびその機関誌『哲学』とは別組織・別媒体である。

上記に加えて、東京大学と北京大学によって 2019 年に開始されたジョイント教育・研究プログラムである「東アジア藝文書院（East Asian Academy for New Liberal Arts）」においては、旧制第一高等学校において学んだ中国人留学生に関する資料の調査・研究を目的とする「一高プロジェクト」が展開されている。旧制第一高等学校、あるいはひろく旧制高等学校という、戦前期の学歴競争社会における紛れもない「中心」を研究対象とすることそれ自体は、必ずしも過去を「栄光」とみなしてそこにすがり付き懐古すること、もしくは反対に、過去の「罪悪」を現代的価値観と照らし合わせて暴き批判することのいずれかに終わってしまうものではなく、むしろ「中心」が「中心」であったがゆえに果たした様々な機能（たとえば上記プロジェクトについて言えば、戦前の中国人留学生教育の中心的な拠点の一つであったという、旧制第一高等学校が果たしていた機能）を出発点としながら、過去の批判的分析を含む新たな研究の可能性へと開かれているものでもある。

なお京都大学においても近年「京都学派の学問の継承と発展」を目的とするプログラムが展開されてきたことについては、序章の注釈（5）を参照。

員を追い掛けることはとても不可能である（補足の意味で、資料編に主な経歴を付して一覧化したものを掲載した）。

特に、帝国大学の卒業年次では服部の後輩ながら、実際には留学中の服部よりも早く教壇に立ち、また『支那哲学史講話』など広く普及した概説書を著すなど、大正～昭和期の日本において服部と並び立つ「支那哲学」の代表的存在となった宇野哲人は、重要人物ではありながら、本論文において分析の対象とすることはできなかつた。宇野は、その著作の多さに加えて、昭和の戦前・戦中期には服部よりも積極的に「時局」的発言を行った人物であり、また戦後もしばらく存命であったから、これまで研究対象とはされにくく、またどのように取り扱うかについても容易ではない面があった。しかしそうであればこそ、本論文において井上哲次郎を取り扱ったように、戦前期において宇野が有していた影響力についても冷静に分析していく必要がある。

宇野以外にも、東京帝国大学出身の漢学および「支那哲学」者、ひいては植民地を含めた帝国大学で活躍した者までを含めて考えると、本論文が明らかにした近代日本における漢学および「支那哲学」の発展史は、量の面からすればきわめて微小なものであったと言わざるを得ない。戦前から戦後そして現代へと至る、日本における中国学の発展を考える上では、本論文で扱った人物に加えて、戦前と戦後の双方の時期に活躍した人物（上述の宇野哲人を含む）について研究を深めることも、今後は必要になってくるであろう。

(2) 「支那」との関わり

上記の点に加えて本論文の限界および課題として指摘すべきは、本論文の分析対象である漢学および「支那哲学」が、中国という存在と本質的に深く関わる学問であるにもかかわらず、同時期（清末民初期）の中国において展開された様々な思考、あるいは日本において展開された様々な「支那」論への目配せを欠いてしまったということである。たしかに第2章の注釈においては、高瀬武次郎の著作が中国大陸における草創期の「中国哲学史」編成に少なからぬ影響を与えたことを指摘したが、「影響を与えた」と言うばかりではなく、まさに明治期の日本が西洋思想を選択的に受容し、その選択のあり方こそが思想史の探究のひとつの対象となっているように、当時の中国の知識人たちがどのように日本の「支那哲学史」を選択的に受容し、自らのものとしていったのかという点について分析を深めてこそ、真の意味で、当時の東アジアにおける知の国際的な循環を描き出すことができるだろう。また、日本において「支那」論を展開した人物としては、

例えば松本三之介、子安宣邦、岡本隆司などの著作において分析されているような、宮崎滔天、吉野作造、石橋湛山、矢野仁一、北一輝、内藤湖南、橋樸^{しらき}、尾崎秀実^{ほつみ}などを挙げることができるのであるが²、本論文においては彼らのような「支那」について積極的に論じた評論家・思想家たちを論じることはできなかった。

このことについて、弁解めいた言葉を述べるならば、しばしば言われていることではあるのだが、それは本質的に、近代日本の漢学および「支那哲学」が「支那」不在のまま、もしくは「支那」をある意味で無視したまま進められてきたことに起因している。

東京（帝国）大学で漢学を受け持った島田重礼、そして服部宇之吉は、むろん学者・研究者であれば当然のことではあるが、古典文献の読解と考証を基本的な態度とし、現実世界の同時代を生きる存在としての「支那」を直接的な考察の対象から遠ざけてきた、という共通点を指摘することができる。「実用支那学」を興すべし、古典のみならず「支那語」を学ぶべし、実際に「支那」に赴き四百余州を探索すべしという「実用支那学」の議論に対して、島田をはじめとして伝統的漢学者たちが冷淡な態度を取っていたことは、第3章で述べた通りである。また服部については、たしかに第5章と第6章で述べたように、実際に清国・北京に1899年9月から義和団事件を挟み約一年間、また京師大学堂の正教習としては1902年末から1909年3月まで約六年間を同地で過ごし、また晩年に対支文化事業調査委員となってからは中華民国執政下の中国大陸をも訪問しているのではあるが、しかし服部自身の問題関心からか、あるいはその身分に伴う交際・行動範囲に由来していたからか、彼が重点を置いたのは、やはりあくまでも古典であって、清国および中華民国の公用文を読むことはあっても、その関心がテキストを読むという行為を中心に展開したこと、ともすれば紙上の制度を調査する以上の範囲にまで踏み出ることが少なかったことは否定しがたいように思われる。このような服部の態度は、同じく長期間に渡って清国を実地で体験してきた井上（檜原）陳政（第3章参照）や、あるいは幾度となく「支那」の奥地へ入り込み、なかば手当たり次第にその情景を本や講演で日本人へ伝えた、功罪入り混じるような「支那通」の後藤朝太郎（第6章参照）などとは明らかに異なっている。

繰り返すように、服部のテキストを重んじる態度は研究を本分とした学者とし

² 松本三之介『近代日本の中国認識 徳川期儒学から東亜共同体論まで』以文社、2011年。

子安宣邦『日本人は中国をどう語ってきたか』青土社、2012年。

岡本隆司『近代日本の中国観 石橋湛山・内藤湖南から谷川道雄まで』講談社、2018年。

てはむしろ当然であろうし、かつ服部自身にしてみれば、「時文」の重要性を強調するなど、古典のみならず現実の「支那」に対しても同時に目配りをしていたのではあろうが、しかし大学全体の学風ということを考えてみると、戦前日本のアカデミア、とりわけ東京（帝国）大学における漢学および「支那哲学」は、基本的には同時代の「支那」とは切り離されて進められてきたものであったと行うことができよう。

そしてその傾向は、もちろん程度の差異はあるだろうが、「京都」においてもある程度否定し難く存在していた。子安宣邦は内藤湖南の『支那論』における「支那人に代つて支那の為に考える」という態度に「対象の認識論的な支配の欲求」を見出しつつ³、きわめて批判的に内藤の議論を検討するなかで、京都帝国大学で展開された「支那学」について「〈支那学〉的言語とは、〈古典的中国・伝統的中国〉についての歴史学的、文献学的知識にもとづいて中国を語り出す言語というのである」と述べている⁴。もちろん「京都支那学」の学者たちは、敦煌学への貢献も少なくなく、また羅振玉や王国維といった中国知識人との交流を積極的に持った点において、「東京」の漢学者および「支那哲学」者たちとは一線を画していた、と言えるのかもしれない（青木正児^{まさる}や吉川幸次郎など、文学方面にまで視野を広げればなおさらその感が強まるであろう）。倉石武四郎は狩野直喜を回想するなかで「先生が漢籍を読み、また読むことにあれだけ執着を持たれたのは、中国の人の美しいと思うものの美しさを知り、中国の人のおもしろいと思うもののおもしろさを知ろうとされた」からであると述べているが⁵、一方で狩野をはじめ「京都支那学」の面々にも、辛亥革命後の「ヤング・チャイナ」を嫌う者が多かったと言われる⁶。彼らにとって「支那哲学」あるいは「支那学」の中心は、やはり「古典的中国・伝統的中国」だったのであり、倉石の回想の中で言われている「中国の人」の感性とは、美術を含めた古典作品に通底的に流れ、そこから抽出されてくるべき理念として想定されていたはずである。その意味では、「古典」を軸にして「支那」を観察しようとした服部の態度は、決して服部あるいは「東京」に限られたものではなく、戦前のアカデミアにおける漢学者および「支那哲

³ 同書, p. 56.

⁴ 同書, p. 49.

⁵ 倉石武四郎「シノロジストの典型」弘文堂『東光』第5巻, 1948年, p. 13.

⁶ これとは逆に「ヤング・チャイナ」の動き、とりわけ文学活動を支持した若い世代については、陶徳民『日本における近代中国学の始まり 漢学の革新と同時代文化交渉』（関西大学出版部, 2017年）の第2章「民国初期の文学革命に対する日本知識人の反応——吉野作造・青木正児・西村碩園などの場合——」を参照。

学」者たちの基本的な態度が、本論文の第3章で検討したような少数の例外を除けば、上述のようなものであったと言えよう。

近代日本の漢学および「支那哲学」は、基本的に「支那」不在のまま進められた。本論文の記述のいくらかの部分は、ともすると今述べたこの事実を再確認しただけのように見えてしまうかもしれない。しかし同時に本論文では、単にそのような「支那」不在の「支那哲学」、近代日本儒学、そして究極的には「あの戦争」へと至る予定調和的な思想史を描き出すのみではなく（もちろん最終的に「あの戦争」へと至ったという事実は変わらないのであるが）、いくつかの注目に値する契機についても論じてきたつもりである。それは、各章で論じられた様々な改革の試みであり、またこれまで一見きわめてナショナリスティックな力学のなかで一国主義的に形成されてきたと思われてきた様々な思想が（井上哲次郎の「日本哲学」を含めて）海外からの、あるいは海外への直接・間接的な影響の中で形成されてきたということであった。それは今日の「学術交流」のような分かりやすい形を必ずしも取ってはいなかったが、近代とりわけ明治期の日本における思想および学問形成が、意識的にせよ無意識的にせよ、現在考えられている以上に国際的な知の循環と交流の中で行われたものであったことを示している。

資料1

「高嶺三吉遺稿」中の井上哲次郎「東洋哲学史」講義

はじめに

本資料は「高嶺三吉遺稿」（金沢大学附属図書館蔵）中、井上哲次郎が明治17（1884）年2月以前に東京大学で行った「東洋哲学史」講義の記録である。「高嶺三吉遺稿」は、高嶺三吉が東京大学（帝国大学）選科在学中に残した聴講ノート集である。

本資料の意義

井上による「東洋哲学史」講義の存在及びその経緯は、井上自身が自伝で言及している¹。そのため従来の井上研究でもその存在は広く認知され、後の井上の「三部作」に繋がるものとして位置づけられてきた²。しかし「東洋哲学史」講義の内容は長らく不明なままであった³。

近年、佐藤将之は井上円了が記録した同講義の聴講ノート（以下「円了本」）が東洋大学井上円了研究センターに保存されていることを⁴、また町泉寿郎は「高嶺三吉遺稿」の中に同講義を記録したと思われる部分が存在することを指摘した⁵。しかし、その講義の全体は長らく示されてこなかった。それゆえ、本資料を翻刻することは、特に初期の井上哲次郎に関する研究にとって有益と思われる。また、東京大学史という点から言えば、本資料は草創期の東京大学における授業内容の具体的な姿の一斑を示している。同時期の東京大学における講義の実態は、東京大学史史料研究会編『東京大学年報』（東京大学出版会）全五巻中に示され

¹ 井上哲次郎『井上哲次郎自伝』富山房、1973年、p.9.

² 大島晃「井上哲次郎の「東洋哲学史」研究」上智大学『ソフィア：西洋文化ならびに東西文化交流の研究』第45巻第3号、1996年、p.336.

³ 島藺進・磯前順一編『井上哲次郎集 第九巻 論文集、解説』クレス出版、2003年、p.17.

なお井上哲次郎の他の講義の翻刻としては、明治26（1893）年から翌年に行われた「比較宗教及東洋哲学」の翻刻がある（磯前順一・高橋原「井上哲次郎の「比較宗教及東洋哲学」講義——解説と翻刻——」東京大学史史料室『東京大学史紀要』第21号、2003年）。

⁴ 佐藤将之「井上円了思想における中国哲学の位置」東洋大学井上円了記念学術センター『井上円了センター年報』第21号、2012年、pp.31-32, 53.

⁵ 町泉寿郎「幕末明治期における学術・教学の形成と漢学」二松學舎大学東アジア学術総合研究所日本漢文教育研究推進室『日本漢文学研究』第11号、2016年。

た各教授・講師陣による授業報告（「申報」）により、ある程度は窺い知ることができものの、なおも不明な点が多い。その意味で本資料は、東京大学史研究においても資料的価値を持つものと考えられる。後述するように、本資料は円了本と内容的に重なる所も多いが、一部円了本には含まれない記述も存在する。それゆえ、本資料は独自の価値を持つものと言える。

井上哲次郎「東洋哲学史」講義

まず、井上の同講義について確認する。第1章で述べたように、井上は明治13（1880）年に東京大学文学部を卒業後、当時の東京大学総理・加藤弘之の勧めを受け、はじめ文部省編輯局で、次いで東京大学編輯所で『東洋哲学史』の執筆に従事した。そして、井上自身が編纂した「異軒年譜」によれば、明治16（1883）年9月から『東洋哲学史』の原稿に基づいた講義を始め、聴講者は井上円了、三宅雄二郎、日高真実、棚橋一郎、松本源太郎等十数名がいたという⁶。

ところで、円了本を根拠として、実際の開講時期は明治15年度末からであるとする佐藤将之の議論がある⁷。円了本には、講義の日付として「明治十六年一月ヨリ 第五講 一月十一日」という表記があり⁸、以後ほぼ1週間ごとに講数と日付が進み、「第十七講 六月一日」で終わっている⁹。一方で、明治15（1882）年12月当時の在籍学生を確認すると、井上円了（二年）、三宅雄二郎（四年）、日高真実（一年）、棚橋一郎（三年）らについては確認できるものの¹⁰、井上哲次郎が聴講者の一人として記憶する松本源太郎については在籍を確認できず、その翌年度の明治17（1884）年2月時点で初めて在籍を確認できる¹¹。この問題については後述する。

⁶ 井上哲次郎『井上哲次郎自伝』富山房、1973年、p. 74.

⁷ 佐藤将之「井上円了思想における中国哲学の位置」東洋大学井上円了記念学術センター『井上円了センター年報』第21号、2012年、p. 53.

⁸ 12葉表。

⁹ 49葉表。

¹⁰ 東京大学法理文三学部編『東京大学法理文三学部一覧 従明治一五年至明治一六年』丸家善七、1882年、pp. 222-225.

¹¹ 東京大学法理文三学部編『東京大学法理文三学部一覧 従明治一六年至明治一七年』丸家善七、1884年、p. 237.

高嶺三吉および「高嶺三吉遺稿」について

次に「高嶺三吉遺稿」について紹介する。高嶺は文久2（1861）年に金沢に生まれ、明治16（1883）年9月に東京大学文学部に選科生として入学したが、卒業直前の明治20（1887）年7月に病没した。高嶺の死後、彼のノートを中心とする遺稿が友人らの手によって『高嶺君遺稿』（早川千吉郎編，1888年）として編纂・出版されたが、これとは別に大量の聴講ノートが第四高等中学校に寄贈され、金沢大学へと継承された。これが「高嶺三吉遺稿」である。高嶺の関心は主に西洋哲学にあり、フェノロサが行った哲学史講義のノート（英文）が「高嶺三吉遺稿」中の大部分を占めている¹²。本資料は、表紙に「支那哲学・印度哲学・精神病学」とのシールが貼られた合冊本の中の「支那哲学」の部分に収録されている。「支那哲学」は次のような全五巻からなる。

- ①「明治十九年一月 支那哲学 卷一」
- ②「支那哲学 卷弐」¹³
- ③「明治十九年二月十二日 支那哲学 卷之参」
- ④「明治十九年十月一日綴之 帝国大学教授島田先生述 支那哲学講義 卷之壹」
- ⑤「明治廿年二月廿五日 支那哲学 卷弐」

これらのうち、ここでは①及び②を翻刻する。この部分は井上哲次郎の講義の記録と思われるからである¹⁴。

¹² 以下の2文献を参照。いずれも日本学術振興会科学研究費助成事業基盤研究（C）「日本における西洋哲学の初期受容——フェノロサの東大時代未公開講義録の翻刻・翻訳——」（研究代表者：村山保史，研究機関：大谷大学，領域番号：25370096）の成果である。

池上哲司（監修・解題）・竹花洋佑・西尾浩二・朴一功（翻刻・翻訳・校閲）『フェノロサ「哲学史」講義』2013年。

村山保史（監修・解題）・竹花洋佑・西尾浩二・朴一功・Michael Conway（翻刻・翻訳・校閲）『フェノロサ「哲学史」講義』2016年。

¹³ ②を通じて見開きページの左右両端が切り取られており、見開き時に常に③表紙の「明治十九年二月十二日」の文字が右側に見えるようになっている。

¹⁴ ③から⑤までは、島田重礼の明治19（1886）年から翌年に掛けての講義の記録と思われる（町泉寿郎「幕末明治期における学術・教学の形成と漢学」二松學舎大学東アジア学術総合研究所日本漢文教育研究推進室『日本漢文学研究』第11号，2016年，p.11）。

各部分の概要

次に、本資料①及び②の具体的な内容を確認する。①及び②の中でも、筆致や記録の特徴について差異が見られ、これらを更に分割して検討する必要がある。そこで、①と②をそれぞれを二つに分け、Ⅰ：①-1、Ⅱ：①-2、Ⅲ：②-1、Ⅳ：②-2とする。以下に各部分の概要を示す。

①-1は横書きの整った筆致で、ペンで記録されている。まず「性」と「道」について述べられ、性については孟子を画期とし、孟子以前としては『詩経』『書経』『論語』『中庸』等を、孟子以後については朱熹に至るまでの性論を簡潔に述べる。また道については、伝説的な「三墳五典」に言及し、ここでは「ナチュラル・ロー」（自然法）に相当する「天道」が述べられていたとする。次いで、道を論じた老子について、孔子との比較の視野を持ちながら論じる。

①-1の末尾では、「支那哲学総論」として「支那哲学」の時期区分が示される。それによれば、第一期（伏羲～東周）は「発達ノ世」であり、哲学の要素は「胚胎」されていたものの「混沌トシテ哲学分立セズ」といった状況であった。第二期（東周～秦）は「思弁ノ世」であり、「哲学」が栄え「新説新論最モ多シ」という時期であった。第三期（漢～唐・五代）は「継述ノ世」であり、秦の焚書、また漢代の儒学一尊により「哲学」は衰えた。第四期（宋～明）は「調停ノ世」であり、仏教の流行を背景に、儒学にも仏教の影響を受けた説が登場したが、それは結局、旧説の「レコンサイル」（調和・調整）に過ぎなかった。第五期（清以降）は「考拠ノ世」であり新説はない。

①-2はペンによる縦書きに変わる。筆致はやや崩れる。ここでは儒学の概説が行われる。孔子の思想及び経歴、五経や『論語』等の主要テキスト、老荘と比較した際の孔子の学風の特徴が述べられており、また宋代の諸儒に加え、荻生徂徠と伊藤仁斎も言及されている。

②-1は毛筆による縦書きであり、筆致はかなり崩れる。ここでは主に孔子自身の思想について述べられる。「仁」「(天)命」「道」「政治」といったキーワードを単位として、『論語』等の文献を引用しながら、それぞれ解説を行っている。

②-2はペンによる縦書きである。引き続き孔子を論じており、その「利」及び「愛」について解説した上で、「欧学」との共通点、また「欧人」の孔子批評に

ついでに言及している。その後は孔子以降の孔子学派の解説へと移り、子思（『中庸』）、孟子、荀子、揚雄の解説が続く。

円了本との比較

次に、本資料を円了本と比較する。円了本は和装本に右から左への縦書きで記録されている。「東洋哲学史 井上円了 井上哲次郎氏口述」との筆記から始まり、最初の数ページは「第〇講」という表記のないまま連続した記述が続くが、「第四講」以降は講数が、「第五講」以降は講義の日付や当日の天候も記録される。また「第六講 一月十八日」の欄外には「論文題 論孔老二氏之学 二月十五日為期」と¹⁵、中間課題と提出期限と思われるメモが見られることから、円了が井上哲次郎の講義を、明治15（1882）年末から翌年7月に掛けて、リアルタイムに近い形で記録したものと考えられる。

本資料と円了本を対応させると、次のようになる。①-1は、円了本に対応する記述がない。①-2は、円了本の冒頭から「第四講」の途中（10葉表）までとほぼ同内容である。②-1は、その直後から「第八講」の途中（21葉表）までとほぼ同内容である。②-2は、その直後から円了本の最後すなわち「第十七講」の末尾までとほぼ同内容である。

ここで「ほぼ同内容である」とは、多少の異同はあるものの、議論の流れや引用される漢籍の内容はもちろん、文章表現もおおよそ一致していることを意味する。例えば、①-2の冒頭近くの一節について両者を比較すると次のようになる（傍線は引用者による）。

（高嶺）「孔孟ノ道は全ク二子ノ思考ニ出タルモノニアラス。其本ツクトコロハ唐虞禹湯文武ニアリト雖、二子ノ増舒附加スルモノ尠トセス。」

（円了本）「由来〇孔孟ノ道ハ全ク二子ノ思考ニ出デタルモノニアラス。其本ツク所ハ唐虞禹湯文武ニアリト雖トモ、二子ノ増飾附加スルモノ尠シトセス。」

そのため、本資料①-2から②-2までは、井上哲次郎の講義の記録であると考えられる。

次に、円了本に対応する部分のない①-1の内容の由来が問題となる。ところで『東京大学法理文三学部一覽』によれば、井上哲次郎は明治15-16年度と明治16-17年度の両年度において、助教授として「東洋哲学史」を講じる予定であったこと

¹⁵ 14葉表。

になっている¹⁶。そこで、次のように考えることができる。井上哲次郎は、明治15-16年度の学期途中より講義を開始し、明治16（1883）年7月を以て一旦は完結したものの、9月すなわち新学期から再び講義を開始した。その際、恐らくは前年度と重複する部分を含みながらも、①-1に相当する部分が新たに付け加えられた。つまり、井上哲次郎が自撰の年譜で明治16（1883）年9月に「始めて東洋哲学史の講義を開く」としたのは誤りで¹⁷、実際には前年度より講義を始めていた。先述の松本源太郎は、そもそも松本の聴講自体が井上の記憶の誤りでないとすれば、明治16（1883）年9月から初めて講義に参加したと考えられる。

①-1が井上哲次郎の講義であることを示すものとしては、まず先述の「支那哲学」の時期区分の問題を挙げることができる。町泉寿郎が指摘しているように、この時期区分は、井上哲次郎が留学から帰朝後に講じた「支那哲学史」講義において示された時期区分と一致する¹⁸。また、①-1では諸子百家と西洋の哲学者が比較されているが、これは留学後の講義においても同様であり、対応関係も多くの場合一致する¹⁹。更に、①-2に登場する医学書『誥道大素』の名前が①-1においても挙げられていることや、①-1の末尾に見える「周濂溪ハ 太極ヲ主トシ」以下とほぼ同様の部分が①-2の末尾にも見えること等からも、①-1は井上哲次郎の講義を記録したものと考えられる。

各部分の記録方法および特徴

最後に、各部分の記録方法について検討したい。まず言えることは、本資料には、講義を直接記録したものとは思い難い箇所が全体に渡って存在するという点である。例えば、①-1には「列子力命篇」とすべき所を「列子ガ命篇」とした箇

¹⁶ 東京大学法理文三学部編『東京大学法理文三学部一覽 従明治一五年至明治一六年』丸家善七、1882年、p. 113, 209.

東京大学法理文三学部編『東京大学法理文三学部一覽 従明治一六年至明治一七年』丸家善七、1884年、p. 120, 216.

明治15-16年度については「東京大学第三年報」においても確認できる（『東京大学年報 第二卷』東京大学出版社、1993年、p. 224）。

¹⁷ 井上哲次郎『井上哲次郎自伝』富山房、1973年、p. 74.

¹⁸ 町泉寿郎「幕末明治期における学術・教学の形成と漢学」二松学舎大学東アジア学術総合研究所日本漢文教育研究推進室『日本漢文学研究』第11号、2016年、p. 141.

井上哲次郎『支那哲学史 卷一』二松学舎大学附属図書館蔵、4葉表-裏。

¹⁹ 例えば、莊子とクセノパネス、列子とヘラクレイトス等（井上哲次郎『支那哲学史 卷一』二松学舎大学附属図書館蔵、7葉裏）。

所等がある。また、①-2には「呉才老 [呉械]，朱晦菴兩人」とすべき所を「呉才，老朱晦菴兩人」と誤って区切った箇所等がある。また、②-1においても「日月」を「明」とした箇所や、②-2でも「矯」を「弓焉」とした箇所等がある。これらは、他人のノートを筆写した際に、漢学を専門としない高嶺ゆえの転写ミスが発生したものと考えられる。

そうであるならば、高嶺は誰のノートを写したのか。本資料の多くの部分が円了本とほとんど一致していることは先に述べたが、円了本を直接筆写したとは思われない。本資料では円了本未収録の①-1が冒頭に来ている上に、円了本に存在する記述が不自然に欠落している箇所もある。更に「日月」を「明」としたり、「矯」を「弓焉」とする等、縦書きの円了本を筆写したのであれば犯し難いような転写ミスが発生している。現時点での資料的制約の範囲内で推測するならば、次のように考えることができる。すなわち、円了本を母体のひとつとする、井上哲次郎が留学以前に行った講義を記録したノート（おそらくは横書き）が当時学生の間で流通しており、高嶺はこれを筆写したのであって、①の表紙にある「明治一九年一月」とは、その筆写時期を示すものである。ただし、これは現時点では確実な資料的根拠を伴わない仮説に過ぎない。

凡例

- 1 全体をⅠ：①-1，Ⅱ：①-2，Ⅲ：②-1，Ⅳ：②-2の4部に分けて示す。
- 2 翻刻に際し、全て横書きに統一した。
- 3 漢字は新字体に統一した。合略仮名「コト」「トキ」「シテ」等も、開いたカタカナ表記に統一した。
- 4 ひらがな・カタカナの表記の揺れはそのままとした。
- 5 読みやすさのため、翻刻者が適宜句読点を加えた。
- 6 [] 内は翻刻者による補足を示す。【 】内は原資料で割注となっているものを示す。その他「 」及び（ ）の括弧表記は原資料のままである。
- 7 本資料では漢籍が多数引用されているが、出典の紹介は一部に留めた。
- 8 誤記や漢籍の写し間違いと思われる箇所には「ママ」と傍書し、必要に応じて [] 内に補った。

- 9 原文の字下げや「○」等の記号の配置，書き損じによる訂正等は，可能な限り原文を再現した。ただし行の末尾において，改行したのか或いは次の行まで連続して記述しているのかが不明な場合には，適宜翻刻者が判断して改行した。
- 10 脚注は全て翻刻者による補足である。

本文

I : ①-1

○性論

孟子以前性論ノ端緒

詩大雅烝民 天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。

易繫辭 一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。

書湯誥 性^マ皇上帝，降衷于下民。若有恒性，克綏〔厥〕猶惟后。

論語 性相近〔也〕，習相遠也。

中庸 天之命^マ之謂性，順性之謂道。

性善ノ元祖ハ孟子ナリ。

其言ニ云ク 人性之善也，猶水之就下也。

又 牛山之木嘗美矣云々。

又外書ニ 有善無惡天也，有善有惡人也。

又云 人之性善，今人之性不善，皆失喪其性故也。

次孟者ハ荀子ナリ。

其言ニ云ク 性惡也（原告子杞柳之喩カ）。

其次ハ 董仲舒ナリ。

其言ニ云ク 性陽情陰也（和解孟荀）。

第四ハ 劉向ナリ。

其言ニ云ク 性情相応也。

第五ハ 楊雄²⁰ナリ。

其言ニ云ク 性善惡相混也（原告子端水之喩カ）。

第六ハ 韓子ナリ。

其言ニ云ク 性有三品（原_レ孔上知与下愚不移之言_レ折_レ孟荀_レ）。

第七ハ 李習之²⁰ナリ。

其言ニ云ク 務復性（頌老莊淮南子）。

第八ハ 蘇子瞻〔蘇軾〕ナリ。

其言ニ云ク 性未有善惡也。

²⁰揚雄の伝記的記述は『漢書』「揚雄伝」に基づいていると思われる。

第九ハ 胡五峯 [胡宏] ナリ。

其言ニ云ク 性無善惡也。

第十八 程子ナリ。明道伊川 (二程全書)

其言ニ云ク 性有本然氣質也 (三宅尚齋訳二程之説)。

其后張子朱子，程子ノ説ヲ承ク。

本然氣質ノ論ハ程張ニ始マリ朱子之ヲ繼グ。蓋シ孔孟ノ両説ヲ調和スル者。

其意，本然ノ性ハ明白ナレドモ氣質ノ性ニ掩ハレテ時ニ暗シ。故ニ氣質ノ性ヲ矯メテ本然ノ性ニ復スルヲ修身ノ本ト為ス。此論程明道ノ論中ニ見ヘズ。

而シテ程伊川専ラ之ヲ唱ヘ，朱子之ヲ和シ，諸学者皆之ヲ用ユルニ至ル。陳北溪，薛敬軒，胡敬齋等ノ諸氏之ヲ奉ズ。

○比対

孟子ノ良心ハ「コンセンス」 [Conscience] ニ当ル。其「コンセンス」ヲ以テ教ヲ立ルハ性善家ニ同ジ。又性悪者ハ其「コンセンス」ヲ取ラザルヲ以テ泰西ノ「ロツク」派ノ論ニ類ス。

程朱ノ論モ希臘時代ニ之ヲ唱フル者アリ。

「ライプニッツ」ノ「モナッド」論モ人ノ善惡ハ本来定マレル者ト云フ見アルガ如シ。

泰西「コンセンス」ヲ唱ス者「リード」 [Reid] 等ノ風ナリ。

又中古「プロテナス」 [Plotinus] ナル者アリ。本来ノ有様ニ帰ヘルコトヲ唱ヘ李氏ノ復性説ニ似タリ。

○道

六経以前ノ書信偽未ダ知ルベカラズト雖トモ，黄帝内経等アリ。誥道大素²¹ノ説ニ抛レバ，三皇ノ書ノ如キハ大道ヲ論ゼル者ナリ。大道トハ天道ノ謂ナリ。天道トハ蓋シ「ナチュラル，ロー」ナラン。其他人道地道ノニアリ。地道ハ天道ニ因リ人道ハ地道ニ因ル。

孔孟ノ道ハ人道ニ過ギズ。故ニ道ノ本原ヲ索ムルニハ六経ヲ以テスベカラズ。黄帝内経ノ類ヲ以テスベシ。是誥道ノ論ナリ。

古書ニ三墳五典ノ名アリ (左伝²² 莊公十二年²²)。

周礼ニ外史掌三皇五帝之書トアリ。

²¹ 海津子享『誥道大素』は文化6 (1809) 年発行の医学書 (蒲原宏「海津子享 誥道大素」新潟県医師会『新潟県医師会報』第321号，1976年，表紙裏)。

²² 「昭公十二年」の誤りか。

孔安国ノ云ク

伏羲神農黄帝之書, 謂之三墳, 言大道也。少昊顓頊高辛唐虞之書
謂之五典, 言常道也。

襄元周礼ヲ注シテ, 三皇五帝ノ書ハ左伝ノ所謂三墳五典ナリトス。

若シ孔安国ノ説ヲシテ真ナラシメバ書ノ堯舜二典ハ五典ノ残りタル者ナラン。
此ニ種々ノ異論アリ。

然ルニ今世ニ伝フル古三墳ト称スル者アリ。山墳, 氣墳, 形墳アリ。此書真贋
未ダ知ルベカラズ。第一ニ伏羲ノ連山ヲ論シ, 第二神農ノ氣象ヲ論ジ, 第三ニ
黄帝ノ乾坤ヲ論ズ。

老子ハ虚無恬澹ヲ説ク。

老子ハ孔子ト同ジク述而不作ヲ主トス。或云, 老子ノ説ク所ハ皆容成ノ言ナリ。
或云老子ヲ以テ偽作ノ者ト為ス。然レドモ其文古色ヲ帯ビ秦漢以後ノ作ニ非ズ。
老子ノ年代未詳ナリ。或ハ斯レ人ナシト云ヒ。或ハ莊子ノ仮設スル所ト云フ。

其書上下兩篇章数定マ [ラ] ズ。故ニ

韓非子ハ	五十五章ニ分チ,
何上公ハ	八十一〃〃
孔穎達ハ	六十四〃〃
呉艸廬ハ	六十八〃〃
嚴君尹ハ	七十二〃〃

其他諸氏ノ分別アリ。

近世ハ何上公ニ從ヒ,

上篇三十七章 下篇四十四章

合計八十一章

論語ニ老彭トアルハ老子ナリト云フ者アリ。史記ニ老萊子又ハ大史儋ハ即
チ老子ナリト云フ。

老子ノ事跡怪誕多キハ其人ヲ神ニスルガ為ナリ。

老子中, 混生篇ヲ肝要トス。

老子ノ意 天地ニ先テ一物アリ, 自生自立周行シテ至ラザル処ナシ。之ヲ道
ト云フ。天地ノ蓋々トシテ無象ノ形容ナリ。天地未判ノ時ヲ指シテ道トシ。此
象ニ則リテ人ハ道ヲ立テ人心ノ未動ノ時ニ復帰セシメントス。故ニ仁義ヲ捨テ
無名ヲ道トス。

老子ノ道 理想ノ道ニシテ今ノ「ユニバルサル、ロー」則チ理法ナリ。孔子ノ道ハ人倫ニ止マリ老子ノ道ハ理法ナリトスベシ（第一章）

道ハ名状スベカラザル者ナレド名状セザレバ人ニ示ス能ハズ。故ニ之ヲ説キテ種々ニ顯ハス（第二十一章，第二十五章，第三十四章）。西洋人老子ヲ評シテ「オブスキュアリズム」〔Obscurantism：反啓蒙主義，愚民政策〕ト云フ。蓋シ老子ノ絶学無憂等ヲ説クニヨル。老子ノ無為ヲ説ケルハ盛衰ノ理ヲ知り之ヲ避ケントスル者ノ如シ。易ノ理ニ本ツキ（榮枯循環等ノ理）盛ナレバ衰ヘ盈レバ虧ク。天道ハ盛ヲ損シ満ヲ減ズ。故ニ人亦此理ニ従ハザルベカラズト思ヘルナラン。以テ老子ノ道ハ天ニ本クヲ知ルベシ。

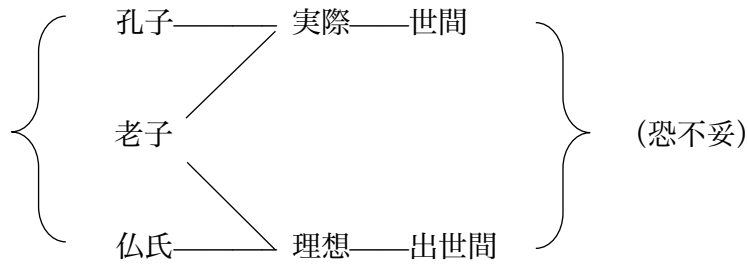
老子ガ政事上ノ考ハ人民ヲシ^シテ^テ23競争奢侈ノ念ヲ断チ無為無欲ナラシメントスルニアリ。人民ヲ治ムル者モ無為ニシテ自化セシムルニアリ。其主義少シモ関涉ヲ用ヒズ所謂任他主義ナリ。

然レドモ其門ニ属スル者ニ束縛ヲ旨トスル者アルハ，老子ノ文中百姓ヲ愚ニシ子供ニシテ治ムルノ意ヨリ転化シ来ルナリ。其本意ハ無為ヲ以テ政治ヲ為シ修身ヲ立ツ。故ニ戦争ノ如キハ最モ不祥トスル所ナリ。此旨ヲ申ブレバ権謀術数ノ義アリ。故ニ其后，韓非申不害ノ如キ法家起ル。

老子ノ教仏氏ニ似タル所アリ。老子ノ無名ハ仏氏ノ真如ニ似タリ。老子ノ無為澹淡ハ仏氏ノ虚無寂滅ニ似タリ。老子ニ退歩スルノ勢アレバ仏氏ニ忘念ヲ絶テ清浄ヲ守ルニ同ジ。老子ノ無為ハ仏ノ三昧ニ等シ。老子ノ死而不亡者寿ト云ヒ莊子ノ不死不生ハ仏ノ不生不滅ニ同ジ。老子ノ非以〔其〕無私邪^ヲ，故能成其私ハ仏ノ真空実有ト同ジ。其他種々類似スル所アリ。朱子仏書中老莊ニ抛リテ作ル者アリト云ヘド是固ヨリ僻説ノミ。

老子ノ仏氏ニ異ナルハ無ヲ以テ有ヲ廢セズ。実ヲ捨テズ。念欲ノ根ヲ断ツニ非ズ。一半ハ理想ヲ取り一半ハ實際ヲ取り。理ト実ト両存スルノ意アリ。二者ヲ結合セントスルノ意ナリ。有ハ無ヨリ始ルト云フト雖モ，有ノナキヲ唱フルニ非ズ。今ハ有ニシテ古ハ無ナリ。而シテ今ノ有ヲ転ジテ本源ノ無ニ復歸セントスルナリ。然ルニ仏氏ハ實際ヲ全廢シテ純然理想ノ境界ニ入ル者ナリ。是朱子ノ評スル所ナリ。之ヲ合解スルニ，孔子ハ實際ヲ旨トシ仏氏ハ理想ニ限り。而シテ老子ハ其中間ニ在リテ内外両有スルナリ。（此評中仏氏ノ段ハ天台宗ノ立ツル所ニ非ズ）。

23 カタカナ「シ」＋合略仮名「シテ」。



日本ニテ老莊ヲ学ブ者甚ダ少シ。只廬雪東其他二三人アリ。

孔老二子ノ天ト曰フ者ハ別ナル者ニ非ズ。

二氏ノ異ナル所アリシハ孔子ハ「マレタリ^マート」[materialism (実利主義・物質主義) か] ニシテ老子ハ半「アイデアリズム」[idealism: 理想主義] ナリ。老子ハ出世間ヨリ教ヲ立テ孔子ハ世間ヨリ教ヲ立ツ。老子ハ陰道ニシテ孔子ハ陽道ナリ。老子ハ退歩ニシテ孔子ハ進修ナリ。老子ハ自然ニ任ジ孔子ハ人為ヲ以テ身ヲ修ム。孔子ハ時ノ政教ニ関シ老子ハ然ラズ。孔子ハ仁ヲ旨トシテ民ヲ愛シ老子ハ仁ヲ舎テ、百姓ヲ芻狗ト為ス。孔子ハ世間中ニ在リテ人ニ抛セントシ老子ハ世間外ニ出デ、本心ヲ全フセントスルナリ。

老子ノ道ハ理想界ニアルヲ以テ孔子ノ道ニ比スレバ頗ル高妙ナリトス。然レドモ老子ノ哲学ハ其難破スベキ点孔子ノ哲学ヨリ多シ。且ツ老子ノ教ハ行フベカラザル点亦多シ。其教中ノ退歩主義ノ如キ今日ノ世潮ヨリ考フレバ行レザル者ナリ。(世人皆云フ、独り孔子ノ難破スベキ点少ナシト。是其浅近ナルニ因ル。)

老子仁義ヲ賤メドモ其書末ニ三宝ヲ立ツ。其一ヲ慈トス。慈ノ仁ト異ナル如何。且ツ老子ハ絶学無憂ト曰ト雖モ、学ニ非レバ憂ナキコトヲ知ル能ハズ。又仁者不弁ト曰ト雖ドモ、其之ヲ言フ既ニ弁スル者ニ非ズヤ。其他知者不言、言者不知ト曰ト雖モ、老子自カラ五千言ヲ並ベ立テタルニ非ズヤ。白居易之ヲ嗤フテ曰ク、

言者不知知者黙、此言吾聞於老君、

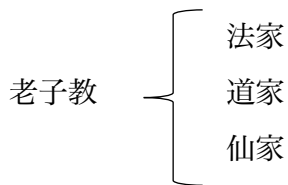
若道老君是知者、縁何日^マ著五千文。²⁵

此ノ如ク矛盾多シ。

²⁴ 「自」を「日」としている。

²⁵ 『白氏文集』巻六五「読老子」

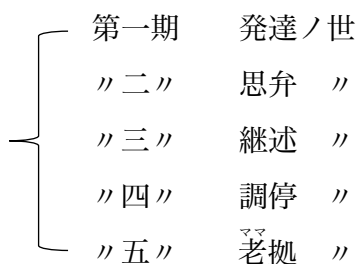
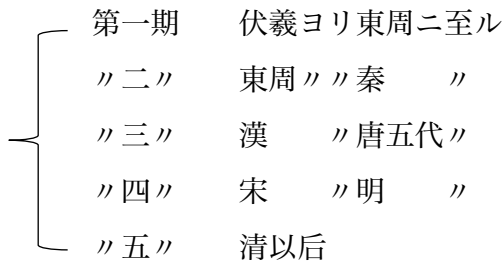
老学後二分レテ法家ト道家ト為ル。法家ハ以百姓為芻狗云々ノ語ニ原ヅキク。其三十六章ニ云フ、国ノ利器ハ以テ人ニ示スベカラズ。又法家ノ取テ以テ教ト為ス所ナリ。然レドモ法家ノ悉ク老子ヨリ起ルトハ云ヒ難シ。道家ハ全ク老子ノ虚無澹淡ヲ取ル者ナリ。之ヲ承伝スル人甚ダ少シ。其後仙家起ル。多少老子ト異ナレドモ生ヲ養ヒ寿ヲ求ムルヲ本トス [ト] 云フ。其本源ハ未詳ナリ。古書中仙字見ヘズ。列子韓非子中ニ其台見ユト雖ドモ、秦ニ至リテ始メテ此説ヲ信ジタル者アリ。漢ニ至リテ劉向ノ列仙伝等アリ又三道経等アリ。要スルニ仙家ハ漢ニ起リ晋ニ行ハレ唐ニ盛ナリ。宋以下ハ格別盛ナラズト見ユ。



道家ノ書ニハ [紫清] 指玄集, 真誥, 抱朴子, 太上感應篇, 呂祖全書, 參同契, 陰符経, 道德指帰等アリ。

○支那哲学総論

支那哲学ヲ分テ五期トス。第一期ハ三皇五帝ヨリ東周二至ル。即チ左ノ如シ。



支那哲学ハ孔老ノ時ニ起ルト雖ドモ、其已前既ニ胚胎スル者アリ。之ヲ発達ノ世^{ママ}ノ云フ。此時三墳五典ノ書アリト雖ドモ未詳。黄帝内経, 陰符経, 風后握奇経, 鬻子等ノ書アリ。陰符経ハ今伝ハル者或ハ李^{ママ}候ノ偽作ナリト云フ者アリ。其他此等ノ書ハ太抵偽作ナラン。子類中最モ古ナル者ハ鬻子ナリ。右ノ外古キ

者ハ尚書ナリ。是古代ノ史記ニシテ哲学ヲ述ベタル者ニ非ズ。併シ孔子ノ哲学ハ此書中ヨリ出ヅル所多シ。（尚書ハ後ニ書キタル者ナレバ其首ニ稽古ノ二字ヲ置ク）。

汲冢周書アレドモ后人ノ偽作ナルベシ。

易ト云フ書アレドモ古人ノ者ト異ナリト云フ者アリ。其他種々ノ書アレドモ真偽未詳。然レドモ此第一世ニ哲学ノ胚胎セルハ疑ナシ。（周礼爾雅モ哲学ノ書ニ非ズ）。周易ハ其原旧キ者ナレドモ孔子之ヲ大成スルヲ以テ孔子ノ哲学ニ属ス。（易ニ三伝アリ。連山歸藏ノ書伝ハラズ）。

春秋戦国ニハ種々哲学起ル。

秦漢以後ハ前世期ノ哲学ヲ承ケ繼グノミニテ創立ノ説ナシ。

宋以後ハ哲学ノ新説起ルト雖モ、是ハ仏教ノ盛ナルニ遇ヒ其ガ為メ一時新説ノ起リタルナラン。然レドモ其説皆旧説ヲ「レコンサイル」[reconcile: 調和・調整]スルニ過ギザレバ之ヲ名ケテ調停ノ世ト曰フ。

宋以後ハ三教一致ノ説アリ。林兆²⁶恩。陶宗儀等ノ諸氏之ヲ唱フ。

清以後ハ古書ヲ引用スルノミニテ新造ノ説ナシ。故ニ之ヲ考拠ノ世ト曰フ。

○第二期

孔子仁ヲ説キ、

孟子仁義性善ヲ説キ、

荀子性悪ヲ説キ、

老荘虚無恬澹ヲ説キ、

楊墨一家ノ説ヲ起シ、

管商 功利

申韓 刑名

蘇張 弁舌

孫呉 兵法

公孫鄧析 弁論

扁鵲文摯 医術

鷓冠子

屈子

²⁶ 原資料では、冠に「林」、その下に「兆」を付けて、合わせて一字であるかのように記している。

晏子

呂子

文子

亢倉闕尹子

右諸氏ノ説西洋ト合スル者ヲ挙グレバ、

第一。老子ノ「道生一，一生二，二生三，三生万物」及ビ莊子ノ「一与言為二，二与一為三，自此以後巧歴不能得」ハ「ゼノー」 [Zeno] 氏ノ「一即万有ノ説ニ合ズ。

第二。闕尹子ノ「爪之生，髮ノ長榮云々」及ビ列子ノ「凡所見亦恒見其變」ト云ハ「ヘラクリタス」 [Heraclitus] 氏ガ転化説ニ近シ。

第三。老子ノ「同出而異名，同謂之玄」ハ「ヘーゲル」氏ノ絶対説ニ近シ。

第四。闕君子ノ「無一物非神，無一物非玄」及ビ莊子ノ「知止其所不知至矣」ト云フノ類ハ「スペンセル」 [Spencer] 氏ノ不可知的ノ意ニ近シ。

第五。闕尹子四符篇ニ「以我之精合天地万物之精云々」ハ「プラトー」 [Plato] 「セルリング」 [Schelling] 諸氏ノ所謂万有精神ニ似タリ。

第六。楊朱篇ニ「凡生之難遇，而死之易及云々」及ビ「人之生也，奚為哉，奚樂哉，為美厚爾，為声色爾」ト云フハ「デモクリタス」 [Democritus] 「アリストウトル」 [Aristotle] 「エピキュラス」 [Epicurus] 諸氏ノ快樂主義并ニ「ゴンヂヤック」 [Condillac] 「ヘルヴェシアス」 [Helvétius] 諸氏ノ感覺主義ニ同ジ。

第七。莊子ノ「彼出於是，是亦由彼」ト云フハ「スペンセル」氏ノ智識相對論ニ同ジ。

第八。易ノ繫辭ニ「天地絪縕，万物化醇」ト云ヒ莊子ノ「若人之形者，万化而未始有極 [也]」ト云フハ「ダーウィン」氏ガ化醇論ヲ述ブル如シ。

第九。列子ガ命篇²⁷ニ「生々死々，非物非我，皆命也。智之所無奈何」ト云フハ「ホッブス」 「ロック」 「フピノザ」 「ライブニッツ」 「ミル」 諸氏ノ必然論ニ同ジ。

第十。墨子非命篇上ニ「世未易，民未渝乃至可謂有命哉」ト云フハ「クラーク」 [Clarke] 「プライス」 [Price] 「リード」 「テルチュリアン」 [Tertullianus] 諸氏ノ唱フル自由意志論ニ似タリ。

²⁷ 「力命篇」を「ガ命篇」としている。

第十一。孟子尽心上「居移氣養移體」ト云フハ「ボックル」[Buckle]氏ノ風土感化論ニ同ジ。

第十二。関尹子ニ「吾之精一滴無存亡爾，吾之神一歛無起滅爾」ト云ヒ列子天瑞篇ニ「死之与生一往一反。故死於是者安知不生於彼」ト云ヒ莊子養生篇ニ「指窮於為薪，火伝也，不知其尽也」ト云フハ「ピサゴラス」「ソクラテス」諸氏ノ精神不滅論ニ近シ。

墨子ノ天鬼，列子ノ疑獨，莊子ノ真宰，公孫子ノ獨正，鶡冠子ノ泰鴻。

此等ハ「アナキサゴラス」氏万有睿智若シクハ「セルリング」氏ノ絶対ニ類スルガ如シ。

易ノ太極 老子ノ谷神

右ハ「スヘピノザ」氏ノ万有本体「スペンセル」氏ノ不可知的ニ同ジ。

其他

孔子 利他主義

楊子 自利主義

墨子 兼愛主義

老莊 放任主義

申韓 干涉主義

管商 功利主義

○第三期

秦以後西漢ニ入りテ哲学ノ漸ク衰ヘタル原因ヲ挙グルニ、

第一。秦ノ書ヲ焚キ，後人ヲシテ先輩ノ思想ヲ知ルノ便ヲ失ハシメルコト。

第二。孔ノ教ノミ其勢力ヲ回復セルコト。

(一ハ反動ノ力ニ依ル。反動ハ一ノ理法ナリ。且又新ノ后又漢ノアルニモ依ル)。人ノ思想ノ発達ハ先輩ノ書ニ因ル者多キヲ以テ，其書ヲ焼失シタル時ハ思想ノ進歩ニ害アル勿論ナリ。次ニ諸説相競争シテコソ智力発達スルナレ，然ルニ今ヤ一種ノ説ノミ行ハル、ハ甚ダ害アリ。孔子一派ノ教ノ流行スルヲ以テ社会ノ進歩ヲ害セル知ルベシ。

第三期中ノ有名ノ人々ヲ挙グレバ、

董仲舒 淮南子

楊雄 王通

韓愈

以上ヲ最トス。

王充

之ニ次グ。

劉向 班固

賈誼 陸費

劉勰 葛洪

又之ニ次グ。

司馬相如 司馬遷

枚乘 曹植

陸機 沈約

柳完元

右諸氏ハ格別哲学ニ関シタルコトナシ。

劉熙 高誘

馬融 張堪 [張湛]

鄭玄 趙岐

宓弘 韋昭

王肅 王弼

何晏 杜預

白秀 [向秀] 郭璞

顏師古 呂尚

陸德明

是又新說ヲ出シタルコトナシ。

董仲舒，楊雄ノ如キモ古ヲ述ベ新ニ說ク者ニ非ズ。故ニ之ヲ繼述ノ世ト名ツク。

○第四期

宋以下哲学大ニ復興ス。

周濂溪—周子

張橫渠—張子

邵康節—邵子

程明道—程子二

程伊川

楊龜山 [楊時] 司馬溫公 [司馬光]

羅仲素 [羅從彦] 陸象山
朱晦菴—朱子
張南軒 [張栻] 黃勉齋 [黃榦]
真西山 [真德秀]

其他

歐陽脩 胡安国
蘇老泉 蘇東坡
王深寧 [王応麟] 陳龍川 [陳亮]

今諸氏一時ニ輩出シテ文教大ニ興ル。

其源因 仏教外ヨリ刺戟セルコト。蓋唐宋ノ間仏氏ノ教大ニ行ハレタルヲ以テ儒者之ヲ誹謗スル者多シ。程朱其他ノ宋儒ハ陽ニ仏ヲ非トシテ陰ニ其説ノ高妙ナル所ヲ取り孔子ノ欠所ヲ補ハントス。故ニ口ニハ孔子ヲ崇尚スレドモ其實儒仏二教ヲ調停セル者ト謂フベシ。

宋儒中仏ヲ学ビタル者アルノミナラズ、其書中仏書ヨリ取り用ユル所ノ語少ト為サズ。

要スルニ第四期ハ釈老二氏ノ長所ヲ取りテ儒家ノ短ヲ補ヒ以テ三教調停ヲ為サントスルニ在リ。三教一致論モ是ヨリ起ル。宋以下明ニ至ルマデ此傾向アリ。即チ、

元ノ 許魯齋 [許衡] 金仁山 [金履祥]
吳草廬 [吳澄]
明ノ 薛敬軒 [薛瑄] 胡敬齋 [胡居仁]
陳白沙 [陳献章] 程篁墩 [程敏政]
蔡虚齋 [蔡清] 王陽明

皆宋儒一般ノ説ヲ為スノミ。

明ノ 楊升菴 [楊慎]

亦然リ。

元ノ 陶宗儀
明ノ 林兆恩

右二氏三教一致ヲ唱フ。其意文中子ノ三教於是乎可一矣ト云フニ本クモ亦調停ノ説ノミ。

○第五期

考抛ノ学盛ニシテ一種ノ哲学起ラザル也。

以上ヲ総論スレバ

第一期 渾沌トシテ哲学分立セズ。

第二期 新説新論最モ多シ。

第三期 当時調停ヲ主トスレドモ其道ヲ論ズル学派不一。

周濂溪ハ 太極ヲ主トシ、

程明道ハ 氣、

程伊川ハ 理、

邵康節ハ 数、

張横渠ハ 大虚、

陸象山ハ 心、

朱晦庵ハ 理ト心、

王陽明ハ 良心、

故ニ第四期ハ第二期ニ次キ第三期ニ次グ者トシ²⁸。第五期ハ最モ哲学ニ乏シク。

第一期ニモ及バストス。

²⁸ この部分だけを取り出せば、評価の順番として「第三期>第二期>第四期」としているようにも読めるが、第三期は「哲学ノ漸ク衰ヘタル」とされていることから考えにくい。また「第二期>第三期>第四期」としても、やはり「哲学大ニ復興ス」とされている第四期の評価が低いように感じられ、不自然である。

II : ①-2

儒学

義解 儒ニ二義アリ。一ハ孔孟ノ道ヲ学ブ者ヲ云ヒ、二ハ総シテ諸学ニ通スルモノヲ義トス。

爰ニ儒学ト云ハ孔孟ノ学ヲ指ス。

孔孟ノ道は全ク二子ノ思考ニ出タルモノニアラス。其本ツクトコロハ唐虞禹湯文武ニアリト雖、二子ノ増舒附加スルモノ尠トセス。

引証 孔子ノ堯舜文武ヲ祖述シタル証ヲ引ナリ。

中庸云 仲尼祖述堯舜，憲章文武。

論語云 述而不作，信而好古。

然レトモ二帝三王ハ孔子ニ処²⁹テ始テ世ニ顯ハル、モノト知ルヘシ。

孟子ハ孔子ヲ祖述シタルモノナリ。

斯ク孔子ハ二帝三王ノ道ヲ祖述スルモノナルヲ以テ其教ノ本体ヲ探ルハ書經ヨリ外ハナシ。

教体○孔子ノ道は決シテ純粹ノ哲学ト云ベカラス。全ク修身ノ一学ヲ本トスルモノナリ。旁ラ政治ヲ談シ宗教ヲ説クニ過キス。其政治モ宗教モ皆修身ニ基テ立ルモノナリ。

引証

書經 堯命堯舜曰，允執厥中。

又 舜命禹曰，人心惟危，道心惟微。

惟精惟一，允執厥中。【以上二章ニ依テ中庸ノ事起ル】

又 舜命啓曰，敬敷³⁰五欲在寬。

以上人倫ノ道ヲ説ク。

書經 舜命伯曰，夙夜惟寅，直哉³⁰惟精。

又 又命燕曰，直而溫，寬而栗云々。

以上，修身ノ道ナルヲ証ス。

然シテ孔子ハ修身道德ノ本ヲ天ニ反³⁰シ以宗教ノ理ヲ説ク。其書中ニ天災地変アル毎ニ天ヲ敬スル倒例少ナラス。

²⁹ 円了本は「拋」とする（1葉裏）。

³⁰ 円了本は「飯」（「𦉳」の異体字）とする（2葉裏）。

引証 舜命禹曰，天之曆數在爾躬。

又 四海困窮，天祿永終。

然レトモ孔子ノ天ヲ談スルハ蒼々タル天ヲ言フニモアラス又鬼神ニモアラス。凡テ災禍アレハ其身ヲ慎ムヲ以テ天ヲ敬スル者トス。知ルヘシ其宗教ノ本全ク修身ニ抛ルモノナルヲ。是ニ由テ考レハ孔子ノ教即チ禹湯文武ノ道ハ只世ノ道，人ノ教ヲ説クモノニシテ希臘

[原資料ではここで改ページ。新ページ左端に「之ヨリ左ヨリ右ニ」とあり，以降Ⅱの終わりまで，縦書きではあるが左から右へという順番で書き進められている。]

学者ノ如ク，天地ノ現象ヲ究メ人生ノ真理ナドヲ証スル者ニアラス。

史伝○孔子ノ在世ハ希臘ノ「ピサゴラス」ト其時ヲ同フス。孔子道ヲ老子ニ問フノ事ハ尤モ怪ムヘシ。老子ハ何時代ノ人ナルヤ未詳。或ハ言フ孔子ノ後ナリト。而シテ其二子ノ教全ク相反セリ。決シテ師弟ノ因アル^{ヘキ}モノニアラス。此事ハ莊子ニ見ユト雖，莊子ハ老子ヲ尊崇スル寓言ナレハ信スヘカラス。礼記ニ聞諸老聃トアリト雖老聃ハ大考^{マツ}寿ノ名ナリト云フ。然レハ老聃ト云モ一老人ト云ニ過キス。又論語ニ窃比 [於] 我老彭トアレトモ老彭ハ必シモ老子ナラス。此両子ハ全ク師弟ノ関係ナキモノナル所以ハ左ノ書³¹ニ就テ見ルヘシ。

詹雪崖 [詹陵]，異端弁正，齋藤拙堂，老子弁，

孔子ノ伝ノ詳ナルハ聖門人物志ニ就而見ルヘシ。

遺書○孔子ノ直作ニテハ六經【今ハ樂記亡シテ五經トナル】

他人ノ手ニナルモノハ孝經，大学，中庸，論語，

古書参考書目

老子，莊子，韓非子，墨子，楊子，孟子，荀子，鶡冠子，閔尹子，鬼谷子，亢倉子，子華子，鬻子^ク，公孫子，申子^ク，立子，尹文子，黃石子，列子，淮南子，学^{マツ}律討原³²，十子全書，誥道大素【海^{マツ}律子享 黃帝内^{マツ}聖³³】ヲ論シタルモノナリ。

陰符經【黃帝ノ書ナリト伝フ 真偽不可知】

黃帝内經

黃帝宅經^{偽作ナラン}

³¹ 円了本は「左ノ二書」とする（3葉裏）。このことから「左ノ書」とは『異端弁正』と『老子弁』を指すことが分かる。

³² [清]張海鵬『学清討原』を指す。

³³ 草書体では「經」の旁は「聖」と類似している。

左四書³⁴ハ黄帝ノ教ヲ論シタルモノナリ

礼記ハ孔子ノ真作ニアラス。胡文煥ノ事物起原^リノ中ニ、月令ハ呂不韋、王制ハ漢文帝、中庸ハ思子子思、大学ハ曾子、緇衣ハ公孫尼子、樂記ハ公孫洪ノ作ナリト
言リ。

易ト春秋ハ孔子ノ真刪ニ出ルモノナリ。

詩經モ孔子ノ親撰ナリ。

書經ハ尽ク孔子ノ手ニ成ルニアラス。後人ノ増補ナキヲ保シ難シ。昔時ハ逸書并
四篇之レニ附属セシガ王肅ヲ之ヲ削リ增多二十五篇ヲ加テ書經トナスト云フ。其
后呉才、老³⁵朱晦菴兩人ハ書經ヲ以テ贋作トナス。之ニ反シテ真作トナスコトア
リ。³⁶

孝經秦火ニ由テ亡失シ漢ノ時代ニ再ヒ顯ハル。

孝經ニ二種アリ。今文孝經ハ河間顔芝始テ之ヲ世ニ伝フ。其中二十八章アリ。其
外ニ孔子ノ壁ヲ毀テ得タル一經アリ。之ヲ古文孝經ト云フ^{魯恭王ノ時}。孔安国之ヲ註ス。
此本經ハ支那ニ亡ヒ隋³⁷ノ時新ニ之ヲ作ル。然レトモ其物日本ニ伝ハルヲ以テ遂
ニ支那ニ入ル。

大学ハ種々ノ説アリ。朱子ノ説ニテハ經ハ曾子ノ編スルモノニシテ其他ハ門人ノ
集ムル所ト言フ。之ニ反対スル論者中ニ陸深、李袞、羅汝房芳、陳耀文、樊良枢、
朱彝尊、等アリ。其是非知ルヘカラスト雖、經ト伝ハ作者異ナルコト明ナリ。要
スルニ編者不詳トスヘシ。此篇ハ本ト礼記ノ一篇ナルニ程子之ヲ撰ヒ大学中庸ニ
分ツ。其后朱子之ヲ註シテ四書ノ中ニ加ヘタリ。

論語○此書ハ三種アリ。一ニ魯論【二十篇。今伝ハルモノナルヘシ。然レトモ今
日ノ書ハ此三論ヲ混スルモノナルヘシト云フ】二ニ齊論【二十二篇。問王、知道
ノ二篇多シ】三ニ古論【二十一篇。堯曰ノ篇ヲ二篇章ニ分ツ】

該書ハ程子ノ説ニテハ有子^リ。曾子ノ門人ノ手ニナルト云フ。其故ハ有曾二子ニ子
ノ字ヲ用テアリ。然レトモ曾子有子ト称スルコトハ他書ニ往々見ヘタリ。然レハ

³⁴ 円了本は「右四書」とする（4葉裏）。「誥道大素」から「黄帝宅經」までを指すと思
われる。

³⁵ 「呉才老」（呉械）で切るべきところを、「老」と「朱」の間に句点が入れている。

³⁶ 「易ト春秋ハ」より「真作トナスコトアリ。」までは、円了本では欄外に記される（4葉
裏-5葉表）。

³⁷ 原資料は「隨」の「有」を、「左」と「日」を上下に組み合わせた字に作る。

当時兩人ニ限り子ヲ用ヒシカモ計カタシ。非孟堅〔班孟堅（班固）〕ノ説ニハ門人ノ集ムルモノナリト云フ。鄭康成〔鄭玄〕ノ説ニハ中弓，子遊，子夏トモ云フ。柳子厚〔柳宗元〕ハ樂成子春，子思ナリト云フ³⁸。要スルニ論語ハ孔子ノ自選ニアラサルコト明ナレトモ作者ハ不詳ト知ルヘシ。然レトモ此書ハ決シテ後世ノ偽作ニアラサルコト亦明ナリ。【伊藤仁齋ノ此書ノミヲ用ヒシハ之レカ為ナリ】

古代開世間ニ行ハレタルモノハ詩經書經ニシテ，漢以來孝經，易，春秋ヲ尊用シテ未タ論語ヲ尊重スルヲ聞カス。唐ノ諺ニ小兒學問止論語ト云フコトアルヲ見レハ，此時代世人論語ヲ賤ミタルヲ知ルヘシ。其尊崇ヲ得タルハ宋ヨリ始マルト知ルヘシ。【程子ヲ以テ始トス】

家語○古人ノ言ニ論語ハ雅馴ニシテ家語ハ驕駁³⁹

純之ヲ信用セント雖，決シテ信拋スヘカラス。

孔子ノ事ヲ脱⁴⁰スルニハ說苑，新序，孔聚子，春秋繁露等ヲ参考スヘシ。

學風○老莊ノ學ハ概シテ之ヲ論スレハ社會ニ関スルコトナクシテ世間外ニ真理ヲ尋ヌルノ風アリト雖，孔孟ノ學風ハ世態人情ヲ本トシ之ニ由テ教ヲ設ケ理ヲ尋ヌルモノト知ルヘシ。故ニ老莊ノ學ノ本トシテ論スル所ハ虛無淡泊ニアリ。孔子ノ教ニハ天地道，地道，人道トノ三アレトモ，其主トスル所ハ人道ニアリ。莊老ハ天道ヲ本トス。是兩學ノ由テ異ナル所以ナリ。支那學ノ西洋ニ異ナル一端ハ天地ノ思想ナリ。易曰法象莫大乎天地トアリテ，天地一體ノ有様ヲ象リテ之ニ倣テ人ノ行為ヲ施コスモノト信ス。是則莊老ノ虛無淡泊ノ起ル所以ナリ。孔孟ニモ又此考アリテ唯天地ヲ象リテ而シテ其力ニ付テ論スルコトナシ。兩學共天地ヲ談スルト雖，孔孟ハ之ヲ人事ニ止ムルノミ。孔孟子ノ天ヲ談セサルコトハ論語中ニ明ナリ。

引証

第一，子不語怪力亂神。

第二，君子於其所不知，蓋闕如也。

³⁸ 佐藤一齋『論語欄外書』に「『論語』の書，誰の編次する所なるかを知らず。班孟堅云ふ，門人相与に輯す，と。鄭康成云ふ，仲弓・子游・子夏の撰定なり，と。柳子厚云ふ，樂正子春・子思の徒に成る，と。」とある（吹野安『佐藤一齋全集 第六卷』明德出版社，1994年，p. 31）。

³⁹ 円了本には「〔……〕驕駁ナリト。此書ハ王肅ノ偽作ナリト伝フ。本朝ニテハ太宰純之ヲ信用セント雖モ」（傍線引用者）とあり（6葉裏），本資料では傍線部が欠落している。欠落部分は円了本の丁度一行分に相当する。

⁴⁰ 円了本は「闕」とする（6葉裏）。

第三，索隱行怪，後世有述焉，吾弗為之矣。

第四，未能事人焉能事鬼。

第五，未知生焉^知死。

第六，敬鬼神而遠之。

然レトモ老莊ノ学風ハ怪力乱神ヲ語り知ラサルトコロヲ論スルモノトス。支那人故曰，道ハ白璧^{マツ}ノ如ク儒ハ五穀ノ如シトス⁴¹。

老莊ノ書ハ通曉シガタク孔孟ノ書ハ了解シ易シ。是ニ由テ学者皆孔孟ヲ賛ケテ老莊ヲ退ク。

薛敬軒云，聖覽^{マツ}之言坦易而明白，異端之言崎嶇而茫昧⁴²。

孔孟ノ学ハ人事ニ関スルヲ以テ進修スルノ風アリ。

老莊ノ学ハ無為ヲ談シテ世間ヲ離ル、ヲ以テ退守ノ風アリ。

引証 孔子曰 為有用我者，朞月而已可也，三年有成。

又曰，如有用我者，吾其為東周乎。

又曰，^吾豈匏瓜也哉，焉能繫而不食。

是ヲ以テ孔子ノ教タル社会ノ進遷ニ從テ改修スル風アルハ明ナリ。是又世人ノ孔子ノ学ヲ用ユルモノ多キ所以也。

論法【孔学論法】○孔子ハ述テ作ラサルヲ主トスルヲ以テ，其論スルトコロ皆ナ古人先王ヲ祖述スルモノナリ。故ニ

故ニ事実ヲ探リ，倒例ヲ尋テ一種ノ真理ヲ証明スルニアラス。列子，莊子ニ至リテハ稍ヤ例ヲ挙ケテ事ヲ微^{マツ}⁴³スルノ風アリ。要スルニ孔子ハ所謂論法ナルモノヲ用キサルモノト知ルヘシ。

学体○孔子ノ道学ハ純正ノ哲学ニアラスシテ帰スル所修身ノ一部ニアリ。孔子ノ教ヲ談スルヤ，人ノ機ニ応シ性ニ從テ其主義ヲ異ニスル故ニ其經ニ論スルトコロ多少ノ異同アリテ，孝經大学中庸礼記論語，皆論旨ヲ異ニス。

孝經ノ原理ハ孝ナリ。

大学ノ原理ハ修身誠意等ナリ。

中庸ノ原理ハ中庸又智仁勇ナリ。

論語ノ原理ハ仁或義或孝悌或敬或文行忠信。

⁴¹ [元] 陶宗儀『輟耕錄』卷五。

⁴² [明] 薛瑄『読書録』卷一。

⁴³ 円了本は「微」とする（8葉裏）。

斯ク書ニ由テ其原理ヲ異ニスルヲ以テ後世学派ノ数派ニ分ルヽニ至ル。⁴⁴周子—主太極，程明道—主氣，程伊川—主理，邵子—主數，張子—主大虛，陸子—主心，朱子—主理与心，物徂徠—主礼樂，伊藤仁齊—主仁義。

是皆孔ノ教ニ就テ異説ヲ起スモノナリ。斯ク其道多端ニ涉リ何レヲ本義トスルヲ知ル可ラサルヲ以テ孔学ノ本義原理ヲ知ル至テ難シ。要スルニ其教ノ本トスル所人ノ平常履行セサルヲ得サル道ヲ云フ。之ヲ例スルニ

能出不由戸，何莫由斯道。

III : ②-1

其人ノ抛ルヘキ道トハ即チ仁ニ外ナラス。其仁トハ四海万民皆一子ノ如ク觀シ私欲ヲ以テ他ヲ害セス，天地ノ如ク清ク日月ノ如ク明ナル者ヲ云フ。

引証

孔子曰（論語）苟志於仁矣無惡也。

又曰（全）君子無飲食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。

又曰（同）志士仁人，無求生以害仁，有殺身以為仁。

又曰（全）民之於仁〔也〕甚於人大⁴⁵。

孔子ノ仁ヲ説クニ人ニ由テ其答ヲ異ニスルヲ以テ，今此ニ其意ヲ解明スル容易ナラスト雖，其一二ヲ挙テ之ヲ示スニ，

顏淵問仁曰，克己復礼為仁。

仲弓—曰，出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲勿施於人，在邦無怨，在家無怨。

司馬牛問仁，曰仁者其言也詘。

樊遲問仁，曰愛人。又曰，居處恭，執事敬，与人忠。雖之夷狄不可棄也。

子張問仁，曰能行五者於天下為仁〔矣〕。

孔子自曰，剛毅木訥近仁。

如此其所説区々以孰義為真仁乎甚難。然要愛人之義アルヤ明也。然古人往々以仁字代用善字。之ヲ以テ考レハ，只他人ヲ愛スルノミナラス自分ノ善ヲ修メテ人ニ

⁴⁴ 円了本は「至ル」と「周子」の間に「王陽明ノ学派アリ程子ノ学派アルカ如シ」が入る（9葉裏）。

⁴⁵ 「水火」を「人大」としている。

及ホス者ナラン。仁者衆善之稱ト⁴⁶。此解尤モ仁ノ義ニ近シト云フヘシ。然レトモ其時ト場所トニ由テ他人ヲ愛スルコトノミニ用ルコトアリ。例ヘハ知仁又ハ知仁之勇⁴⁷、仁義礼智等ノ如ク他字ト複用スルコトトキ也。論語中ニハ単ニ仁ノ字ヲ用ユルヲ以テ衆善の稱と解して可なり。

孔子ノ道広しと雖、其的⁴⁸要ハ唯仁ノ一義ニアリ。例スルニ

参乎、吾道一以貫之。（論語）

曾子又謂其門人曰、夫子之道忠恕而已矣。（論語）

仁は衆善行ノ総稱なるを以て、之を別用するときは種々の名起ル。之ヲ父子の間ニ用ルトキハ孝となり君臣の間ニ用ルトキハ忠となるなり。

夫仁ハ斯ク広大なるを以て常ニ側ニアルモノニシテ常ニ之ヲ行フコトヲ得る教なり。故ニ孔子ノ言ニモ

為仁由己、而由人乎哉。

仁遠乎哉、⁴⁹我欲仁斯仁至矣トアリ。

有能一日用其力於仁矣乎哉、我未見力不足者トアリ。此言を以て見るに、仁は行ヒ安シト雖、能ク之ヲ行間断なく行ふ者は少し。

孔子は門人を評サレシコト言アリ。

雍也 不知其仁。

子路 不知其仁。

求也 不知其仁。

赤也 不知其仁。

回也 其心三月不違仁、其余則明⁴⁹至焉而已 [矣]。⁵⁰

是ニ由テ觀レハ仁を^行甚多難と雖知るべし。一時之を行ふは易しと雖、間断なく之を守るの難き也。孔子ノ主旨トスル処ハ日々時々間断なく仁を行ひ苦を離レ樂に就クニあり。故ニ漫ニ富貴を願ハすと雖、心に樂を之期す。此意遺書ニ就テ考フヘシ。子貢—貧而無諂富而無驕如何。孔子—未如貧而樂富而好礼者。

⁴⁶ 太田錦城『仁說三書』では、しばしば同旨の説明がなされる。たとえば「仁者唯是善也、衆善可以稱仁」（洙泗仁說序）、「仁者衆善之本」（一貫明義）、「夫孔子言仁、則衆善之宗也」（仁說要義）など。太田錦城『仁說三書』は井上哲次郎・蟹江義丸編『日本倫理彙編 卷之九（折衷学派の部）』（育成社、1903年）に収録されている。

⁴⁷ 円了本は「知仁勇」とする（12葉表）。

⁴⁸ 円了本は「飯」とする（12葉表）。

⁴⁹ 「日月」を「明」としている。

⁵⁰ 円了本は直後に「自評○若聖与仁則吾豈敢」が入る（13葉裏）。

孔子謂子路曰、女奚不曰、其為人也、發憤忘食、樂以忘憂、不知老之將至云爾。
孔子稱揚顏回曰、賢哉回也、一簞食、一瓢飲、在陋巷。人不堪其憂、回也不改其樂。賢哉回也。

孔子曰、知之者不如好之者、好之者不如樂之者。

又曰、知者樂水、仁者樂山。

又曰、食疏食飲水、曲肱而枕之、樂〔亦〕在其中矣。

以上挙タル處を以てすれば、孔子ノ道を設クル主意ハ人をして苦を脱して樂を得セシム主意ルニアリ。而シテ万事意の如クナラサル者ハ天命ニ帰シ、自身ノ力ニテ行フヘキモノハ樂ヲ生シ心ヲ安スルニアリ。

孔子嘗テ門人ニ命シテ各其志ヲ述ヘシム。其時孔子深ク曾点ノ対ヲ賞賛セラレタリ。其対ニ曰ク、暮春者、春服既成。冠者五六人、童子六七人、浴乎沂、風乎舞雩、詠而歸。⁵¹

又冉伯牛ノ疾を憂テ言ハレタリ。

亡之命矣夫、斯人也而有斯疾也、斯人也而有斯疾也。

孔子ノ派ハ専ら命を説キ墨子ハ非命を談ず（墨子ノ非命篇）。墨子ノ意トスル處ハ孔子ノ説ニ反シ天下之治安ハ唯人ニアリ天命ニアラスト云フニアリ。然し孔子ノ云フ所ハ人力外ニアル者ヲ天命ニ帰スルナリ。墨子ハ人力ヲ入テ云フ。是レ孔墨ノ天命ニ就テ異ナル所以ナリ。

孔子曰、噫、天喪予、天喪予。

之レ孔子顏回ノ死を嘆して云レタルモノナレトモ、以テ孔子ノ主トスル所天命ハ人力外ノモノニ帰スルニアルヲ知ルヘシ。

又曰、予所否者、天厭之、 \wedge 。

又曰、君子有三畏、畏天命、畏大人、畏聖人之云言。

又曰、天生德於吾、桓魋其如予何。

又曰、天之未喪斯文也、匡人如予何。

以上論する所ヲ以テ之ヲ觀れば、孔子ノ天命を信シ且ツ之ヲ畏る、所以ヲ知るべし。孔子之ヲ畏る、故ニ之を祈る。

曰、丘之祈久矣。

⁵¹ 円了本には「詠而歸」の後に「孔子ノ此言ヲ嘆賞セラレタルヲ以テ見レハ其意心ヲ放チ樂ヲ専ラニスルヲ以テ自身ノ教本トナスニアリ決シテ唯世ヲ捨テ俗ヲ離ルルノ意ニ非ズ要スルニ唯々樂ノ一事ニアリ而シテ其意ノ如クナラザルモノハ都テ之ヲ天命ニ帰スルナリ」とあり「孔子冉伯牛ノ」と続く（15 葉表-裏）。

曰、獲罪於天、無所祈也。

支那哲学中尤モ学者の喋々トシテ止マサルモノハ道也。道ニ三種の義アリ。

天道、人道、地道

其道タルヤ如何ナル者なるやを知る可らすと雖、支那学者の論する処ハ天地ノ法ニ從テ履行スルモノニシテ、人道ハ則チ天地ノ法ニ則るモノナリ。孔子ノ説クトコロハ亦之ニ外ナラサルナリ。之ヲ其書ニ考証スルニ、

中庸曰、天何言哉上律天時、下襲水土。（孔子ノ道ヲ評ス）

論語曰、天何言哉、四時行焉、百物生焉。

是ヲ以テ孔道ハ天時ニ則トルモノナルヲ信スルニ足ル。

是孔道ノミナラス支那古来唐虞三代ヨリ礼楽衣冠等都て日月星辰運行を象りて模造スルモノナリ。其他史上ニ存スル^者ヲ以テ之を考フルニ、支那人は天ヲ以テ智識を有スル者と想像スルガ如シ。而シテ此運行ノ理を人ニ配シ、帝王を呼て天子と称シ、天下を治むるに天の覆フガ如ク地ノ載スル如クセヨ等トアルヲ以テ見ルヘシ。孔子ノ道ヲ立而運行須動ノ理ニ基カザルハナシ。之ヲ他人ノ説ヲ假テ証スルニ、

論語曰、子絶四之々其註ニ

張子曰、四者有 [一] 焉、則与天地不 [相] 似⁵²。

子張書諸紳、其註に

程子曰、却与天地同体⁵³。

立之斯立、道之斯行。其註ニ程子曰、此聖人之神化、上下与天地同流者也⁵⁴。

是レ支那哲学ノ一種異ナル所以ナリ。以上孔子ノ遺書ニ就て孔子道德ノ大要を論スルナリ。

次に孔子教政治上ニ渉るものを論ず。孔子ノ政事を談する、人ニ由て時ニ其対を異ニスルハ、仁ノ義解ノ問者ニ応シテ異ナルカ如シ。

之を論語ニ考ルニ、

子賈貢問政。

子曰、足食、足兵、民信之矣。（富国強兵之意也）

子張問政。

子曰、居之無倦、行之以忠。

⁵² [宋] 張載『正蒙』「中正」。『近思錄』「為学」に引用あり。

⁵³ 朱熹『論語集注』「衛靈公」

⁵⁴ 朱熹『論語集注』「子張」

季康子問政。

子曰、政者正也、子帥以正、孰敢〔不正〕。

子路問政。

子曰、先之勞之。

又曰、必乎正名乎。

仲弓

子曰、先有司、赦小過、舉賢才。

子夏

子曰、無欲速、無見小利。欲速則不達。見小利則大事不成。

景公

子曰、君々、臣々、父々、子々。

葉公

子曰、近者説、遠者来。

斯ク孔子ノ政ヲ説ク、問者ニ応シテ異シテナリト雖、要スルニ孔子ノ政治ノ本トスル所ハ修身道德ニアリ。則チ仁ヲ以テ政ノ本トセシコト明ナリ。之ヲ孟子ニ考ルニ猶瞭然タリ。孟子ノ説ハ仁義政治ハ仁義ニアルノミト云フニアリ。言ヲ換ヘテ言ヘハ、一身ヲ修ムルハ一國モ治マルトノ意ニシテ、当時未タ修身道德政治兩学ノ分レサルヲ知ヘシ。故ニ孔子政ヲ論シテ曰、敬事而信、節用而愛人、使民以時。又曰、為政以德。又曰、道之以德、齊之以礼。又曰、能以礼讓為國乎、何有。又曰、其身正、不令而行、其身不正、雖令不從。又曰、苟正其身矣、於從政乎何有。不能正其身、如正之⁵⁵何。又曰（書經）〔孝乎〕惟孝友于兄弟、〔克〕施於有政。是亦為政、奚其^為為政。又曰、知所以修身、則知所以治天下人。知所以治人、則知所以治天下國家矣。

又曰（大學ノ經）身修而后家齊、家齊而后國治、國治而后天下平。

以上挙クル所ニ就テ攷ルニ、孔子ハ修身ヲ以テ政治ノ本トセシコト疑ヲ入ルヘカラス（孔子修身ノ本ハ仁ニアリ）

⁵⁵ 「人」を「之」としている。

IV: ②-2

(老子ハ民ヲ愚ニシテ治メントス。孔子モ亦之ノ意ナキニアラス。其言ニ「可^マ由^マ之、不可^マ令^マ知之」トアリ。是等ノ点ニ至テハ大ヒニ自由主義ニ相反スルモノト知ルヘシ)

孔学ノ風タルヤ、仁義ヲ尊^マンテ利ヲ賤^マムモノトス。之ヲ証スルニ

孔子曰、放^マ於^マ利而行多欲。君子^マ喻^マ利於^マ義、小人^マ喻^マ於^マ利。賤^マ貨而貴^マ徳。不^マ義而富^マ〔且〕貴、於^マ我如^マ浮雲。子罕^マ言^マ利与^マ命与^マ仁。

孔学ハ之ヲ西洋ニ尋^マヌルニ「インチュイシズム」〔intuitionism: 直観主義・直覚説か〕ナリ。

朱子曰、循^マ天地則不^マ求^マ利而自無^マ不利。殉^マ人欲則求^マ利未^マ得^マ而害^マ〔已〕隨^マ之云々⁵⁶。

孔子ノ書中ニ見ルトコロノ利ハ私欲ト公利相混スルモノ、如シ。宋朝ノ学者ハ其公利ヲ取^マテ敢^マテ之ヲ棄^マテス—朱子論語ヲ註スルヲ見^マテ知^マルヘシ。

程子曰、究^マ經將^マ以致^マ用也⁵⁷。

又曰、君子未^マ嘗^マ不^マ欲^マ利、但專^マ以利為^マ心則有害。唯^マ仁義則不^マ求^マ利而未^マ嘗^マ不利也⁵⁸。

此等ノ言ヲ以^マテスレハ、朱程子ハ全ク利ヲ捨^マテサルカ如シ。而シテ孔子ハ全ク利ヲ取^マラサルカ如シ。然レトモ若シ宋儒ノ説ヲシテ信^マナラシメハ孔子ノ謂^マトコロノ利欲ヲ云^マナラン。孟子ト子思トノ問答アリ（孔叢子雜訓篇并ニ通鑑周記）。

孟子問^マ牧民之^マ道。子思曰、先^マ利之。孟子曰、君子〔之〕所以教^マ民者亦〔有〕仁義而已矣、何必〔曰〕利。子思曰^マ子思曰^マ59、仁義〔者固〕所以利^マ之也。上下不^マ仁、則不得^マ其所。上不^マ義、〔則〕不^マ樂〔為^マ乱也〕。於^マ此為^マ不利大矣⁶⁰。是利ニ兩義アルヨリ起^マル。然ラハ孔子ノ利ナルモノハ小利私欲ヲ言^マフニ過^マサルヘシ。公利ヲ以^マテ論スレハ子思ノ言ノ如ク仁義モ亦タ利也。

老莊ハ自愛説 (Egoism) 説ニ歸^マシ孔子ハ他愛説 (altruism) ニ属^マス。墨子其間ニ立^マテ兼愛ヲ唱^マへ、楊子ニ至^マテ自愛説愈盛ナリ。

孔子曰、汎^マ愛衆而親^マ仁。子貢問^マ孔子、如有博施於民而能濟衆何如、可^マ謂^マ仁乎。

⁵⁶ 朱熹『孟子集注』「梁惠王章句上」

⁵⁷ 朱熹『論語集注』「子路」

⁵⁸ 朱熹『孟子集注』「梁惠王章句上」

⁵⁹ 改ページの前段で「子思曰」が繰り返されている。

⁶⁰ 「中載孟軻問、牧民之道何先。子思子曰、先利之。軻曰、君子之告民者、亦仁義而已。何必曰利。子思子曰、仁義者、固所以利之也。上不仁則不得其所、上不義則樂為詐、此為不利大矣。」（宋濂『諸子弁』「子思子」）

孔子答テ曰、何事於仁、必也善乎。堯舜其猶病諸。又曰愛人。

孔学ハ政治ト修身トヲ混スルモノナリ。一人ヲ修ムルノ法立テハ天下国家ヲ治ムルコトヲ得ヘシトノ説ナリ。

孔学ト欧学トノ暗合スル所ヲ論ス。

泰西ノ学者、孔子ヲ以テ「ソクラテス」ニ比ス。其一生ノ行為并ニ教伝大ニ似タル所アルヲ以テナリ。

然レトモ細ニ之ヲ考レハ孔子ハ「ストイク」 [Stoic: ストア派] ニ類スルアリ。

(第一) 言行ノ并ヒ行ハル、コト (第二) 小利私欲ヲ戒ムルコト (第三) 天地流行ニ則トリ従フコト (第四) 己ニ克テ道ヲ崇フコト (第五) 自分ノ身ヲ以テ道ヲ護シ生死ヲ共ニスルコトガ如キコト

且ツ「ストイック」ノ「エピキュラス」ニ於ル猶ホ孔子ノ楊子ニ於ルカ如シ。然レトモ孔子ト「ストイク」ト又大ニ異ナル所三点アリ。(第一)「ストイク」ハ「フィジカル」「理学」ヲ本トシ孔子ハ之ヲ用ヒス。(第二)孔子ハ樂ヲ本トシ「ストイク」ハ樂ヲ捨テ、和⁶¹ヲ求ム。

(因云)元極⁶²大極大極動静 少極 三教一致(明林兆恩)陶宗儀此説ヲ唱フト林子中ニアリ。林子ハ林兆恩ノ著書也。輟耕録ハ陶宗儀ノ著書也)

老仏ノ教ハ一ニ帰スル者トスヘシ。老子ノ所謂無名ハ仏ノ如来性説ニ属ス。

(老)無名(列)疑独(莊)無々(孔)大極

公孫龍ハ「アブソリュート」ヲ論シタルカ如シ。其所謂離トハ此意ナリ。

欧人批評

欧人ノ支那学ヲ評スル誤謬少シトセス⁶³。

Bridge曰、支那古来大ニ影響ヲ有スルモノヲ孔学トス。

Wake曰、孔学ノ支那ニ行ハル、ハ皮相ノミニテ實際然ルニアラス。

Maurice曰、孔子ノ目途ハ主君タル者ヲシテ職分ヲ知ラシムルニアリ。

「シュウエグリヒ」曰、東洋ノ哲学ハ「セオロジー」「ミソロジー」ニ止レリト。

Ueberweg曰、孔子ノ理論ハ科学ニ合セス。

Jonson曰、孔子ノ理論ハ科学ニ合ス。

以上 孔学終ル。

⁶¹ 円了本は「知」とする(24葉表)。

⁶² 円了本は「元極 靈極 大極」とする(25葉表)。

⁶³ 以下の議論の紹介は、井上哲次郎「泰西人ノ孔子ヲ評スルヲ評ス」(『東洋学芸雑誌』第4号、1882年、p. 53)に同じものが見える。

孔子死後諸弟四方ニ散シテ遺教ヲ弘ト雖，曾子最モカアリトス。曾子独り孔子ノ道ヲ得タルモノトス。

孔子ノ子ヲ伯魚ト云ヒ其子ヲ子思ト云フ。曾子ニ從テ道ヲ受ク。子思名汲，少時宋ニ適キ，樂朔ト語ル。説合ハサルヲ以テ子思樂朔ニ對シテ曰，汝ノ如キハ共ニ道ヲ語ルニ足ストス。樂朔大ニ怒リ兵ヲ出シテ子思ノ館ヲ圍ム。子思漸ク免ルコトヲ得タリ。是ヨリ子思大ニ憤起シテ世ニ道ヲ伝ヘンコトヲ望ミ，中庸ヲ作ル。中庸ハ古來伝ハル所ノ説ニ就テ作ル所ナリ。其源ハ堯命舜曰，允執其中。舜命禹曰，人心惟危，道心惟微。惟精惟一，允執其中。是レ中庸ノ起ル所以ナリ。

孔子曰，中庸之為徳也，〔其〕至矣乎。民鮮久矣。是ニ由テ之ヲ觀レハ中庸ノ道タル堯ニ始マリ舜禹ニ伝ヘリ。孔子亦之ヲ述フ。子思ニ至リテ大成ス。

中庸ノ義タルヤ一方ニ偏セサルノ意ニシテ「アリストートル」ノ中庸 (Means) ト異ナルコトナシ。程子中庸ヲ評シテ，初メニ一本ノ大意ヲ挙ケ中ニ之ヲ附引増長シ終リニ一理ヲ以テ之ヲ結フト云ヘリ⁶⁴。

中庸ノ道ノ本源ハ天ヨリ出ルモノトス。故ニ其卷首曰，天^{ㄊㄨㄥˊ}之^{ㄉㄨ}命^{ㄇㄥˋ}謂^{ㄨㄟˋ}之^{ㄉㄨ}性^{ㄒㄩㄥˋ}，從^{ㄘㄨㄥˊ}性^{ㄒㄩㄥˋ}〔之〕謂^{ㄨㄟˋ}之^{ㄉㄨ}道^{ㄉㄠˋ}トアリ（是一本之眼目也）。第壹章（a）天^{ㄊㄨㄥˊ}之^{ㄉㄨ}命^{ㄇㄥˋ}謂^{ㄨㄟˋ}之^{ㄉㄨ}性^{ㄒㄩㄥˋ}，率^{ㄒㄨㄞˋ}性^{ㄒㄩㄥˋ}〔之〕謂^{ㄨㄟˋ}之^{ㄉㄨ}道^{ㄉㄠˋ}，修^{ㄒㄩ}道^{ㄉㄠˋ}〔之〕謂^{ㄨㄟˋ}之^{ㄉㄨ}道^{ㄉㄠˋ}教^{ㄐㄧㄠˋ}（説道出于天）（b）道^{ㄉㄠˋ}者不可離須臾離也。可離非道也（説道不可離）（c）君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞（説存養省察之要）（d）致中和，天地位焉，万物育〔焉〕（説聖神功化之極）

中庸一篇之意ハ唯此一章ノ意ヲ述ヘタルモノナリ。

子思ノ学孟子ニ伝ル。

孔子—曾子—子思—孟子

孟子○孟子，名軻，字子車或子輿。魯ノ鄒邑ノ人ナリ。其先祖ハ魯ノ公孫，孟孫子ノ後ナリト云フ。

孟孫子生死之月日未詳。孟子ノ譜ニ依ルニ周ノ定王三十七年ニ生レ赧王卅六年ニ死ス。年八十四。都穆，田藝衡等ハ此説ヲ信ス。然レトモ其説信抛シ難シ。其故ハ，年契ニヨリテ尋ルニ定王ハ二十八年ニテ死ス。且此年ヨリ赧王卅六年迄ハ百三十五年ナリ。是陳士乞〔陳士元〕ノ説ナリ。

⁶⁴ 「其書始言一理，中散為万事，末復合為一理」（朱熹『中庸章句』序）

朱子曰、自孔子卒至孟子遊梁時、方百四十余年、而孟子已老。〔然〕則孟子之生、去孔子未百年也⁶⁵。是ニ由レハ孟子ハ周安王二年ニ生レタルモノトスヘシ。孟子^{マツ}説解曰、疑孟子或生〔於〕安王初年、卒^{マツ}于赧王初年⁶⁶。

孟子履歷○孟母初置孟子於墓側。次ニ遷テ市場ニ行ク。三ビ転シテ校辺ニ居ス。之ヲ三遷ト云フ。孟子嘗テ豚ヲ屠ルヲ見テ母ニ問フ。母告クルニ汝ニ食マシムルナリト云フヲ以テス。而母之ヲ欺ンコトヲ懼レ故ラニ買テ之ヲ食ハシム。

孟母嘗テ機ヲ中断シテ孟子ヲ戒ムルコトアリ。之ヲ孟母断機ト曰フ。

孟子学ヲ孟母子思ニ受クルト云フ説ト其門人ニ受シトノ説アリ。然ルニ子思ヨリ受ケシトヲ^{マツ}子思ニヘタリ。孟子子思ニ見ユ。子思大ヒニ喜フ。或ハ孟子ノ紹介ナクシテ面接シテ喜フコトヲ疑問ス。子思之ヲ^{マツ}喻ヲ取テ論セシコトアリ。

孟子始メテ齊ノ宣王ニ説キ、次ニ梁ノ惠王ニ説クト雖、迂闊ナリトシテ用ヒラレス。当時ノ天下合従連衡ヲ務メ功利ヲ競フノ時ニシテ仁義ノ道行ハレス。故ニ孟子退テ孟子七篇ヲ作ル。

孟子曰、聖王不作、諸侯放恣、処士横議、楊朱墨翟之言盈天下。天下之言、不帰楊則帰墨。当時楊墨之道天下ニ行ハル。孟子之ヲ排シ孔子ノ道ヲ弘ム。韓退之、之ヲ称赞シテ其功禹ノ下ニアラストナス。後之ヲ^{マツ}垂聖公ト称ス。

孟子書○今伝ハルモノハ七篇ナリ。其作者未詳。

^{マツ}司馬遷ハ孟子自ラ編スルモノト云フ。又門人ノ作ト云モアリ。

林謹思〔林慎思〕、韓退之、薛德温〔薛瑄〕、晁以道〔晁説之〕、此四人ハ孟子ノ門人ノ作ル所ト云フ説ナリ。

司馬遷、趙岐、^{マツ}郝中輿〔郝仲輿（郝敬）〕

此三人ハ孟子自作ノ説ナリ。又孟子ノ作タルモノヲ門人ガ潤色校正シタリト云一説アリ。

旧ト孟子ニハ七篇ノ外ニ四篇アリ。都合十一篇ナリ。性善弁篇。文説篇。孝経篇。為政篇。此四篇ハ外篇ト云ヒ本篇七篇ヲ内篇ト言ヘリ。

孟子学○其学ハ孔子ヲ祖述スルモノニシテ荀子楊子ト同シ。

孟子頌揚孔子曰、自生民以来未有孔子也。曰、自生民以来未有夫子也。又曰、自生民以来未有盛於孔子者也。

是ヲ以テ孟子孔子ヲ尊崇セシコト知ヘシ。

⁶⁵ 朱熹『孟子集注』「離婁章句下」

⁶⁶ 〔明〕陳士元『孟子雜記』卷一。

孔門諸弟各孔子ヲ祖述スト雖、各其一端ニ偏シテ諸説随從テ分ル。孟子ノ時ニ至テ益相離ル。当時蘇秦張儀ノ学大ヒニ天下ニ行ハレ孔学大ニ衰微シタルヲ見テ孟子大ニ慨嘆シ、子思ノ門ニ就テ其本旨ヲ奉シ正道ヲ開カントセリ。子思ハ曾子ヨリ伝ハリ、曾子ハ孔子ノ直弟子ニシテ其道ノ正義ヲ受ケタルモノトス。故ニ孟子ノ伝ル所尤モ孔子ノ道ニ適切ナルモノナリト称ス。然レトモ其説ク所多少孔子ト異ナルアリテ、且ツ其力ノ孔子ニ及ハサルハ後学ノ説ヲ見テ知ルヘシ。

程子曰、未敢便道他是聖人、然学已到至処。⁶⁷

孔子言フ所ハ判然トシテ外ニ其意ヲ示サス。孟子ハ言ニ過キ其意ヲ外ニ示ス故ニ人ノ評難ヲ受ルニ到ル。之レ孔ヨリ劣ル所以ナリ。然レトモ孟子ハ其時勢ノ大ニ孔子ノ時ト異ナルヲ以テ權謀ヲ用サルヲ得サルノ事情アリ。且ツ孟子ハ孔子ノ説ニ異ナル所アリ。(1) 程子曰、^マ中尼只説一個仁字、孟子開口便説仁義⁶⁸。然レトモ仁義固ヨリ孟子ニ始メテ始マルニアラス。其前已ニ此語アリ。易説卦云、立人之道曰仁〔与〕義。兼三才而兩之。

中庸云、仁者人也、親々為大。義者宜也、尊賢為大。

老子云、大道廢有仁義。

其他仁義ノ文字、墨子ニ列子ニ関尹子ニ鶻冠子ニ出ツ。然レトモ他書ニハ往々仁義ノ二字ヲ見ルノミニテ、孟子ニ至テ始メテ其別ヲ詳ニス。故ニ仁義ノ二字ハ孟子ヨリ始マルト云モ不可ナラス。

(2) 程子曰、仲尼只説一箇志、孟子便説許多養氣出来。⁶⁹

(3) 又曰、孟子亦説一箇良心来。良心ノ事孟子ニ始マル。然レトモ古書ニハ道心ト云フコトアリ。其義良心ト近シ(道心之字見于古書—尚書及ヒ荀子)

(4) 程子曰、孟子有大功於世、^以其善言性善也。性善〔養氣〕之論、〔皆〕前聖所未發。

然レトモ古書中全クナキニアラス。詩大雅蒸民云、天生蒸民云々。易繫辭云、一陰一陽云々。魯論云、性相近〔也〕、習相遠也。

又云、人之生也直、罔之生也幸〔而〕免。

又云、仁遠乎哉、我欲仁、斯仁至矣。

又云、道不遠人。

中庸云、命天命〔之〕謂之性、率性〔之〕謂之命道。

⁶⁷ 朱熹『孟子集注』「孟子序説」

⁶⁸ 『二程遺書』卷一八。朱熹『孟子集注』「孟子序説」に引用あり。

⁶⁹ 同書。

物徂徠ハ性善ノ説ハ老荘ノ中ニ始マルト云フト雖⁷⁰，判然タル^其字ダモ其書ニ見エス。甚タ疑フヘシ。性ヲ云フハ孔孟ニ始マルトスヘシ。

孟子ヲ貴ヒタルハ宋儒ヨリ始マル。古ハ大ニ之ヲ貶セシモノナリ（桂啓房芳ハ性ハ老荘ヨリ始マルノ説アリ）

次ニ孔孟ノ別

(1) 孔言少ク孟弁過ク。(2) 孔ハ意ヲ外ニ顯サス孟ハ意ヲ外ニ示ス。(3) 孔ハ仁ノミ孟ハ仁義。(4) 孔ハ志孟ハ許多養氣。(5) 孟ハ良心。(6) 孟ハ性論。孟子ノ説クトコロ孔子ノ言ハサルトコロヲ交ユト雖，要スルニ孔学ノ範圍ヲ脱スル能ハス。其説ク所皆孔子ヲ祖述シ其意ヲ開張スルニアリ。

孟子ノ説ク所ノ仁義ナル者礼智ナルモノ皆孔子ノ仁ノ字ヲ活用シ来ルノミ。其書ニハ単ニ仁ト云フナリ。重テ仁義ト云ヒ仁義礼智ト云フアリ。

(1) 仁 (2) 義仁義 (3) 仁義礼智

此仁ナル者全ク利ト相反スルモノトス。然レトモ此利ナルモノハ^私欲小利ヲ云フノミ。

孟子ノ孔子ヲ祖トスル其記ヲ引クニ、

孟子曰 (a) 乃所願則 [学] 孔子 [也] (b) 自有生民以来未有孔子也 (c) 孔子之謂集大成

孟子ハ孔子ヨリ世ノ後レタルヲ以テ，其説ク所稍異ナル所アルニ至ルモ勢ノ止ム能ハサルナリ。

范氏曰，蓋孔子之言，為邦之正道。

孟子之言，救時之急務，所以不同⁷¹。且ツ孔子ハ言少フシテ孟子ハ弁ヲ好ム。故其書論理ノ正シカラサルトコロ一ナラス。弁ニ過テ却テ瑕ヲ求ムルモノナリ。

孟子ノ仁義ナルモノ如何ヲ知ラトントスルニ、

孟子曰，[夫] 仁，天之尊爵也，人之安宅也。

⁷⁰ 『論語微』および『弁道』に、次のようにある。

「孟子が性善の説，その実は仁は心に根することを謂ふなり。「我れに於いて浮雲の如し」とは，不義の富貴を謂へる^{のみ}耳。宋儒の説は，老・荘に流る。学者諸を察せよ。」

荻生徂徠（小川環樹訳注）『論語微1』平凡社，1994年，p. 14.

「性を言ふは老・荘より始る。聖人の道のなき所なり。」

吉川幸次郎・丸山真男・西田太一郎・辻達也校注『日本思想大系 36 荻生徂徠』岩波書店，1973年，p. 23.

⁷¹ 朱熹『孟子集注』「梁惠王章句下」

仁，人之安宅也。義，人之正路也。仁，人心也。義，人路也。仁也者，人也。合而言之，道也。又引孔子之言曰，道二，仁与不仁而已矣。

是ニ由テ見レハ孟子ノ道ハ仁義ニアルコト知ルヘシ。猶ホ孔子ノ仁ヲ以テ道トナスカ如シ。孟子仁義ヲ以テ道トナスハ，仁義ハ人ノ本心ナリ，仁義ノ外ハ本心ニアラサルナリ。故ニ曰ク，人皆忍ヒサルノ心アリ。人ノ井ニ入ラントスルヲ見レハ惻隱ノ心ヲ生ス。其心タルヤ乃チ仁ナリ。之レ人ノ本心ニ性来仁ノ端アル所以ナリ。又人ニ羞惡ノ心アリ辭讓ノ心アリ是非ノ心アリ。是則仁義礼智ノ一端ナリ。此四端ナキモノハ人ニアラサルナリ。

何故ニ孟子ハ人ヲシテ此仁義ニ従ハサルヲ得サルモノトナセシカヲ考フルニ，孟子ハ之ヲ以テ善トスレハナリ。

孟子曰，人性之善也，猶水之就下也。人無〔有〕不善，水無有不下。

斯ク孟子ハ人ノ性ヲ以テ善トシ堯舜ハ則其性ニ従フモノトシ桀紂ハ其天然ニノ性ニ悖ルモノトス。人ノ惡ナルハ私欲ノ為メニ制セラル、モノニシテ本然ノ性ヲ失フヨリ外ナラス。人生ル、ヤ良心ヲ有スト雖，私欲ノ為メニ常ニ其性ヲ害フモノニシテ其實性惡ナルニアラス。

孟子ハ人ノ性ニ従フヲ以テ天ニ従フモノトス。其天ナルモノハ心意ヲ有スル神ノ如キモノニ考フル如シ。故ニ天意ニ従フヲ以テ道トス。斯ク天意ニ従フヨリ，浩然ノ氣ヲ養フト云フコトヲ説クナリ。猶孔子ノ天ヲ樂ムト一般ナリ。

其為氣也至大至剛，以直養而無害，則充塞于天地之間。又為其氣也配義与道。無是餒也。

此浩然ノ氣タルヤ孔子ノ未タ説カサルトコロニシテ孟子始メテ言フ。道德ノ道是ニ至テ始メテ備ハル。凡ソ人タルモノ生レテ天然ノ氣⁷²ニ従ヒ仁義ヲ守リ人道ヲ尽ストキハ自カラ足ルトコロアリテ，浩然ノ氣タルヤ天地自然ノ氣ニシテ，人ニシテ道ヲ守ルトキハ天地化育ノ氣ノ如ク宇宙間ニ満テ至ラサル所ナキ横⁷³大ノ氣ヲ云フナリ。

○孟子政治論○

孟子ノ政治ヲ説クヤ孔子ニ同ク仁義ヲ以テ本トス。

孟子説梁惠王曰，王何必曰利，亦有仁義而已矣。

又曰，苟為後義而先利，不奪不厭。

⁷² 円了本は「性」とする（37葉裏）。

⁷³ 円了本は「広」とする（38葉表）。

又曰、未有仁而遺其親者也、未有義而後其君者也。

此等ニヨリテ觀レハ、孟子ハ仁義ヲ本トシテ政道ヲ説キ伝專ラ利欲ヲ戒ムルモノト知ルヘシ。

又曰、仁者無敵。

又曰、君子〔有〕不戰、々必勝矣。

又曰、国君好仁、天下無敵矣。

人ヲ仁ヲ修ムレハ天下敵スルモノナク戰ハスシテ勝ヲ制スルコトヲ得ルナリ。

斯ク孟子ハ仁義ヲ以テ政本トスルヲ以テ、道德ト政治相混シタルハ孔子ニ同シ。

孟子ハ多少人民ノ権理ヲ説キ大ニ之ヲ重スル風アリ。之ヲ証セントスルニ先ツ支那ニテ孟子以前ニ民権ノ説アルモノヲ引カン。

書五子之歌—民惟邦本、本固邦寧。

関尹子三極篇—聖人不以一己治天下、而以天下治天下。

宄倉子君道篇—夫国以人為本、人安則国安。

孟子曰、左右皆曰覽、未可也。諸大夫皆曰覽、未可也。国人皆曰覽、然後察之。

又曰、天子不能以天下与人。

又曰、民為貴、社稷次之、君為輕。

孟子又引書太誓曰、天視自吾我〔民〕視、天聽自我民聽。

孟子以前ニ孟子民権ノ説ナキニ非スト雖、孟子ニ至テ始メテ民ノ国本ニシテ君ヨリ重キコトヲ説キタルコト明ナリ。此点ニ於テハ孔子ト稍異ナル所ナリ。

孔子曰、非天子、不議礼、不制度、不考文。

又曰、民可使由之、不可使知之。

要スルニ孟子ノ政道ハ孔子ト同ク仁義道德ヲ本トス。而シテ其異ナルハ孟子ハ君ヲ輕トシ民ヲ重トスルニアリ。

批評

孟子ヲ評スルムニハ孔子ト同理ヲ以テスヘシ。唯別ニ一評ヲ加ヘント欲スルハ、孟子ノ仁義ノ心天然人ニ備ハルト云フ点ニアリ。人ノ井ニ入ラントスルヲ見レハ之ヲ救ハントスル心アリテ出テツ。是レ人ニ天然ノ性、仁義ヲ有スルヲ以テナリト云フ。西洋ノ説ニ従フニ、人ノ井ニ落ちントスルニハ自身ノ方ニ苦ヲ感シ其苦ヲ去ラントスルニハ其人ヲ助ケサルヲ得ス、唯一ニ之ヲ天性ト云フヲ得ス。孟子ノ所謂良心即惻隱ノ心アルト云フハ「コンシンス」〔Conscience〕ノ事ナリ。

先ツ性ノ善惡ヲ説カントスルニハ第一ニ性トハ如何ナルモノヲ云ヒ善トハ如何ナル事ヲ云フカヲ定メサルヘカラス。而シテ后其善惡ヲ説クヘシ。孟子ノ性トハ (Human Nature) ノ事ナルヘシ。之ヲ一ニ善ト云ヒ更ニ其定義ヲ先定セサルハ其論極テ疎ナリト云フヘシ。

孟子ノ性ハ宋儒ノ性トハ異ナル所アルヲ覺ユ。

○荀子

荀子、名ハ況。後世尊称シテ荀卿ト云フ。趙ノ人ナリ。又ハ孫卿ト云フ。漢ノ宣帝ノ諱荀ト云フヲ以テナリ。少時齊ニ遊フ。讒ヲ得テ遁レテ楚ニ至リ春申君ニ登用セラレ楚蘭陵令トナル。春申君死シテ後荀子此ニ家ス。李斯、韓非子皆其門人ナリ。荀子ノ意タルヤ孔子ノ道ヲ明ニセントスルニアリ。故ニ孟子ト共ニ孔子ノ道ヲ伝ル者ナレトモ稍其見ルトコロヲ異ニスルヲ以テ荀子ハ孟子ヲ容レス。又莊子ヲ譏ル。

荀子一家ノ説タルヤ性惡礼偽ノ一事ナリ。故ニ后人荀子ヲ惡ムモノ多シ。然レトモ其意孔子ヲ祖述スルニアルヤ明ナリ。

方孝孺 [方孝孺] 曰、妄為蔓衍不經之詞、以蛆蠹孟子之道、其區々之 [私] 心不過欲求異于人、而不自知卒為斯道讒賊也⁷⁴。之レ荀子ヲ惡セシ言ナリ。日本物徂徠荀子ヲ弁護セリ。徂徠曰、今不讀其書而輒言之、耳食者又從而和之、豈不悲哉⁷⁵。其實荀子ハ漫リニ譏ルヘキモノニアラサルナリ。

荀子三十二篇、卷数二十アリ。

勸学篇、天論篇、性惡論、

此三篇ハ全部^中尤モ讀ムヘキモノナリ。

文章ヲ以テ論スレハ冗長渋晦ニシテ明瞭ナラズ。当時孔子ノ時道大ニ衰ヘテ世間ニ行ハレス。荀子之ヲ憂ヒ其教ヲ再興セント欲ス。

孟子ト異ナル所ハ性惡ト礼儀トノ二点ニアリ。

○荀子学源

天論篇ニ就テ考ルニ天自ラ常ニ行フノ道ナリ。其道タルヤ堯ノ時ニ存シテ桀ノ時ニ亡フルニアラス。常ニ存シ常ニ行ハル、モノナリ。人トシテ此道ニ從^レハ聖人トナリテ興リ之ニ反スレハ惡トナリ亡フ。堯ノ興リ桀ノ亡フル唯此道ニ從フト從ハ

⁷⁴ [明] 方孝孺『遜志齋集』卷四「説荀子」

⁷⁵ 荻生徂徠『徂徠集』卷一八「刻荀子跋」

サルトニアルノミ。君子小人ノ別モ亦唯此ニ由ル。是即チ天地自然ノ法ニシテ「子セシテ」 [Necessity] ノ義ニ稍合スルカ如シ。

人性ノ悪善亦此道ニヨリテ分ル、モノトス。性悪篇ニヨリテ見ルニ人生ル、トキ利ヲ始好ムノ欲アリ又人ヲ悪ムノ性アリ声色ノ欲アリ。其性ニ従ヘハ争奪乱賊淫濫ノ風起リ仁義忠信地ヲ掃フニ至ルヘシ。其悪性ヲ転シテ善トナサント欲セハ良師ニ就キ善教ヲ待タサルヘカラス。故ニ荀子ノ説タルヤ悪ハ人ノ本来ノ性ナリ善ハ偽造ノ果ナリ。是レ孟子ト荀子ト異ナル所ナリ。人ノ性タルヤ学テ得ヘキモノニアラス。天然ノ性也。其学ヲ得ヘキハ礼ナリ。人ノ善トナルハ本性ヲ矯正シ得ルナリ。荀子曰、人ノ性タルヤ饑レハ食ヲ欲シ勞シテ休ヲ欲ス。故ニ其時ニ臨ンテ父兄ニ辞讓セサルハ本性ナレトモ其父兄ニ辞讓スルハ本性ニアラス。其辞讓ナル者ハ強学思慮シテ初メテ得ルモノナリ。

又孟子ヲ駁シテ曰ク、若シ人ノ本性善良ナレハ聖人用ユル所ナシ。其性ニ従テ可ナリ。然ルニ聖人ナルモノアリテ刑法ヲ立テ政度ヲ起ス所以ハ人ノ性悪ナレハナリト云フ。以上三点ヲ概スルニ孟子ハ人ノ性ハ善ナレトモ他ヨリ其性ヲ晦マレテ悪ニ赴カシム。荀子ハ悪ハ本性ニシテ善ハ偽性ナリトス。荀子ハ天ニ常行ノ道アリ之ニ順スレハ吉トナリ善トナリ之ニ逆ヘハ凶トナリ悪トナリ、之ニ順フハ天性ヲ矯正シテ後得ヘキナリ。何ニ由テ矯正スヘキヤ。礼儀ニヨルナリ。之ニ由テ天性ヲ矯正シテ常行ノ道ニ順応スルヲ得ルナリ。之レ荀子全篇ノ主意ナリ。此理ヲ推シテ勸学ノ道ヲ立ツ。人ノ本性ハ悪ニシテ之ヲ善クスルニハ学問教育ノ道ヲ用キサルヘカラス。

荀子曰、木受繩則直、金就礪則利。

又曰、君子 [生] 非異也、善仮於物也。

君子トナリ聖人トナルモ本性ヲ矯ムルニアリ。之ヲ矯ムルニハ礼儀ヲ以テセサルヘカラス。

荀子曰、其文則始乎誦経、終於読礼。其義則始乎為士、終乎為聖人。

又曰、礼者法之大分、群類之綱紀也。故学至乎礼而止矣。

孟子ハ詩ヲ好ム、荀子ハ礼ヲ好ム、楊子ハ易ヲ好ムト司馬光ノ云ヘルアリ⁷⁶。

要スルニ荀子ノ学タル礼ヲ知ルニアリ。荀子ノ修身ニ於ルヤ亦礼ヲ以テ行ヲ正スニアリ。

荀子曰、由礼則治通、不由礼則勃乱提慢。

⁷⁶『揚子法言』司馬光序。

又曰、礼者所以正身也、師〔者〕所以正礼也。

是レ其本ツク所孔子ノ学ニアリ。

此礼義ヲ以テ身ヲ正スノ一点ニ至リテハ孟子モ荀子ニ異ナルコトナシ。孟子ハ辞讓ノ心ハ礼ノ端ナリト云フ。唯異ナルハ孟子ハ礼ハ本来ノ性ニシテ学ハ之ヲ養成スルニ過キストナス。

荀子ノ政治ヲ論スルモ唯一身上ノ事ヲ公衆ニ施コスト云フニ過ス。其帰スル所礼法ヲ以テ人民ヲ治メントスルニアリ。

荀子曰、礼義者治之始也。

又曰、修礼者主^マ77。

又曰、人生不能無群、群而無分則争、々則乱、々則離、々則弱、々則不能勝物。故宮室不可得而居也、不可少^マ項^マ舍礼義故之謂也。

荀子ノ所謂礼ナルモノハ其意義濶大ニシテ秩序ノ意ナリ。西洋ノ「モラルオルダール」ト云ガ如シ。人ノ生ルハヤ欲アリテ生ス。之ヲ其欲スルトコロニ従ヘハ人ハ争ハサルヲ得ス。之ヲ治メント欲セハ其分ヲ定テ礼ヲ設ケサルヘカラス。故ニ聖人先ツ礼ヲ定メテ人ヲシテ常行ノ道ニ従ハシムルニアリ。礼ハ則チ常行ノ道ニ従ハシムル器械ナリ。

○楊子

楊子、名雄、字ハ子雲。蜀郡成都ノ人ナリ。幼ニシテ学ヲ好ミ博覽見サルトコロナシ。口吃ニシテ劇談スル能ハス。清静無為ニシテ嗜欲少ナク巧名ヲ求メス而聖哲ノ書ニアラサレハ好マス。辞賦司馬相如ニ擬ス。屈原カ世ニ容レラレサルヲ悲ミ自カラ以為ラク、遇不遇ハ天也何ソ身ヲ沈ムルコトヲセント。乃チ反離騷ヲ作ル。年四十余蜀ヨリ京ニ遊フ。王音奇ノ門下吏トナリ行ニ後二郎ニ除セラレ王莽董賢ト官ヲ同フス。莽位ヲ奪フニ及ンテ揚雄復侯タラス。転シテ大夫トナル。但古ヲ好ミテ道ヲ楽ミ名ヲ後世ニ伝ヘント欲ス為^ル78經ハ易ヨリ大ナルハナシト乃チ大^マ玄ヲ作ル。伝ハ論語ヨリ大ナルハナシト乃チ法言ヲ作ル。史篇ハ倉頡ヨリ善キハナシト乃チ州箴ヲ作ル79。賦ハ離騷ヨリ深キハナシト及^チ乃チ反離騷ヲ作ル。辞ハ相如ヨリ麗ハシキハナシト乃チ四賦ヲ作ル。而シテ心ヲ内ニ用ヒテ外ニ求メス。

77 「王」を「主」としている。

78 円了本は「...欲ス。以為ラク經ハ...」と続く（48葉裏）。

79 円了本は「史篇ハ...乃チ訓纂ヲ作ル。箴ハ虞箴ヨリ善キハナシト乃チ州箴ヲ作ル」とする（48葉裏）。

王莽ノ時雄書ヲ天祿閣上ニ校ス。罷ヲ恐レ閣上ヨリ投下シ幾ント死ス。莽之ヲ赦シテ大夫トナス。天鳳五年ニ卒ス。享年七十一（侯芭ハ其門弟ナリ）。雄没シテ今ニ至ル迄千八百余年、其法言大ニ行レテ大玄ハ終ニ顯レス。

揚子法言凡十卷。学行吾子修身ヨリ君子孝至ニ至ルマテ凡十三篇アリ。其文全ク論語ニ倣ヒ問答ノ法ヲ用ユ。

宋咸曰、彼法言、準夫論語。文高而絶、義秘而淵⁸⁰。

司馬光曰、孟子之文直而顯、荀子之文富而麗、揚子之文簡而奧⁸¹。

薛敬軒曰、揚子法言、意〔実〕浅而飾以短澁奇古之詞、何耶⁸²。蓋シ揚子ハ学問文章共ニ孟荀ニ及ハサルナリ。

揚子ノ学ハ全ク孔子ニ本キ孔子ノ道ヲ敷衍スルニ外ナラス。故ニ

吾子篇曰、好書而不要諸仲尼、書肆也。好說而不見諸仲尼、說鈴也。

又曰、仲尼之道、猶四瀆也。經營中国、終入大海。

又自ラ謂ルコトアリ。道ニ入ルニハ孔子ハ戸ナリ。故ニ揚子ノ修身ヲ説クモ政治ヲ説クモ皆孔子ノ意ニ外ナラス。但シ其創称セシトコロハ、修身篇云、人之性也善惡混、修其善則為善人、修其惡則為惡人。

蓋シ揚子ハ孟荀皆一偏ニ局スルヲ知り、之ヲ折衷シテ性ハ善惡相混ト云ヘリ。

司馬光曰、如孟子之言、所謂長善者也。如荀子之言、所謂志⁸³惡者也。揚子則兼之矣⁸⁴。

揚子ノ学ノ根本ハ「人之性也善惡相混」ノ八字ニアリ。故ニ啻ニ此ヲ以テ修身ノ本トスルノミナラス、其学ヲ論スルニ、学行篇云、学者、所以修性也。視聽言貌思、性所有也。学則正、否則邪。

人ノ性ハ本ト善惡兼有スルモノナルユヘ、唯学ヘハ善ナレトモ学ハサレトモ惡トナルノ意アリ。

又其政治ヲ論スルモ、先知篇云、政之本身也。

是レ修身ハ政ヲナスノ法ナリトノ意ナレトモ修身ノ本ハ其性ノ善ヲ修ムルニアルガ故ニ揚子ノ学ノ根本ハ人之性也善惡混ノ七字ニ外ナラズ。是レ揚子ノ創称スルトコロナリ。

⁸⁰ 『揚子法言』 [宋] 宋咸序。

⁸¹ 『揚子法言』 [宋] 司馬光序。

⁸² [明] 薛瑄『読書録』卷五。

⁸³ 「去」を「志」としている。

⁸⁴ 『温国文正公文集』卷第七二「善惡混弁」

修身云篇云、修身以為之^マ矢^マ焉^マ85思以為矢、立義以為明^マ86、[奠]而後発、々必中矣
(巧ニ修身正思ノ法ヲ述ヘタルナリ)

問神篇云、人心其神矣^マ乎^マ。操則存、捨則亡。能常操而而存者、其惟聖人乎。(莊子ノ存心説ト同シク甚タ玄妙ノ意アリ)

五百篇云、莊揚蕩而不法、墨晏俛而廢礼、申韓險而無化、鄒衍迂而不信。(講師ノ説ニハ荀揚語而不精ノ一句ヲ加ヘントスト云フ)

大玄経ニ玄ハ莫妙^マ87測ルヘカ^マラヌカ^マサルハ絶対(アブソルート)ヲ指スニ似タリ。

対離篇ニ云ク、玄[者]幽攤万類而不見形者也。玄卓然示人遠矣、曠然廓人大矣、淵然引人深矣、渺然絶人眇矣。

近玄者、玄亦近之。遠玄者、玄亦遠之。譬若天蒼々然在於東[面]西[面]南[面]北[面]88、仰而無不在焉、及其俛則不見也。

玄枚篇云、玄有一篇道、一以立^マ89起、一以之^マ90生(玄ハ万物ノ原始ノ義アリ)

玄者神之魁也。天以不見為玄、地以不形為玄、人以心腹為玄。

玄鴻綸天玄、婁而拊[之]於将来者乎。大天^マ91方、易無時、然後為鬼神也。

果シテ然ラハ楊子モ亦人類ノ外一種知ルヘカラサルモノアルヲ信セシ人ナリト謂ハサルヲ得ス。

85 「弓矯」とすべきだが、「弓」を「之」に、「矯」を「矢」及び「焉」としている。

86 「的」を「明」としている。

87 円了本は「靈妙」とする(50葉裏)。「靈」の略字「灵」を誤ったか。

88 「南面」と「西面」が逆になっている。

89 「三」を「立」としている。

90 「三」を「之」としている。

91 「無」を「天」としている。「无」を誤ったか。

資料2

井上哲次郎

"Sur le Développement des Idées Philosophiques au Japon avant L'introduction de la Civilisation européenne"

(ヨーロッパ文明導入以前の日本における哲学的思想の発達について)

凡例

- 1 底本は東京大学文学部図書室蔵のものを利用した。底本の大きさは縦 21.2cm, 横 13.9cm である。表紙裏には「東京帝国大学図書館」の蔵書印とともに、明治 44 (1911) 年 5 月 31 日付の受入印が押されている。なお CiNii Books (<https://ci.nii.ac.jp/books/>) を用いた調査によれば、同書は国内では東京大学の他、東北大学、一橋大学、京都大学、京都外国語大学に所蔵されている。また WorldCat (<https://www.worldcat.org>) を用いた調査によれば、国外ではドイツ、フランスなどヨーロッパを中心とする各図書館に所蔵されている (いずれも 2020 年 7 月 27 日現在)。
- 2 原資料は表題などを含めて全二十八ページからなる。
- 3 原文 (フランス語) 部分の綴りは全て原資料のままとした。
- 4 脚注は原資料のものである。

解説

当該論文の基本的な性質については第 2 章で述べた通りであるが、ここでは井上の発表の場であった国際東洋学会議 (仏: Congrès International des Orientalistes, 英: International Congress of Orientalists) について補足したい。

国際東洋学会議は、フランスのオリエンタリストであるレオン・ド・ロニー (Léon de Rosny) によって創設された。第 1 回は 1874 年にパリで開かれ、以後二、三年に一度ヨーロッパ各地で開催され、20 世紀後半まで続いた。その初期の姿を完全に復元することは資料的制約から困難であるが、ここでは井上の大会参加報告である「万国東洋学会の概況及び東洋学研究の方針」(哲学館『東洋哲学』第 5 編第 3 号および第 5 号, 1898 年) を基に、井上が参加した第 11 回国際東洋学会議について、その基本的な情報や日程などについて整理することにした。

同会は、1897 年 9 月 5 日より一週間の日程で、パリ五区のソルボンヌ (Sorbonne) 周辺において開催された。日本代表として参加したのは井上、および民法起草者の一人でフランス留学経験のある東京帝国大学法科大学教授の富井政章^{まさあきら}であつ

た。井上と富井は9月5日の夜、ソルボンヌから程近い宿舎の「オテル・デ・ソシエテ・サヴント」(Hôtel des sociétés savantes)に到着して各国学者と「面接交歓」し、翌6日の午前9時半からは名門リセである「ルイ・ル・グラン」(Louis-le-Grand)において行われた開会式に出席した。同日午後2時からは各分科会が開催された。会場には「ヌヴェル・ソルボンヌ」(nouvelle Sorbonne)および「コレージュ・ド・フランス」(Collège de France)が用いられたという。井上によれば分科会の内訳は次の通りであった。

第一、「アリヤン」諸国の言語及び考古学

(一) 印度 (二) 「イラン」 (三) 言語学

第二、極東の言語及び考古学

(一) 支那及び日本 (二) 印度支那 (三) 「マレイジー」[マレーシア:ただし当時にあつては東南アジア一帯を指す]及び「ポリネジー」[ポリネシア]

第三、回々教徒の言語及び考古学

第四、「セミチック」の言語及び考古学

(一) 「アルメニアン」、希伯拉[ヘブライ]、「フェニシアン」、
「エチオピアン」

(二) 亜西利[アッシリア]

第五、埃及土及び亜非利加の言語

第六、東方即ち希臘(希臘文化と東方の関係)

第七、人種学及び東方の古伝説

上記によれば、合計十二の分科会が行われたことになる。井上と富井はこのうち「支那及び日本」の分科会に参加した。清国駐仏公使の慶常が会頭となり、副会頭には富井、「和蘭のシュレーゲル」(グスタフ・シュレーゲル Gustave Schlegel か)、「英国のドゥグラス」(ロバート・ダグラス Robert Kennaway Douglas か)の3名が指名されたという。

分科会は9月6日から10日まで五日間続き、研究発表・講演のほか、書籍・美術品の展示、種々の報告や討議などが行われたという。富井は「日本の政体的変遷(Transformations politiques du Japon)」の発表を9月7日に行い、翌8日には井上による「ヨーロッパ文明導入以前の日本における哲学的思想の発達について」の発表が行われた。また、井上は9日にも「ギメー氏博物館」(Musée Guimet)

において「日本美術の淵源」の講演を行ったという。

9月11日には閉会式が、開会式と同じく「ルイ・ル・グラン」で行われ、次回を1899年10月にローマで開催することを決議し、会は終了した。井上によれば、この際「我邦よりも早晩東洋学会を東京に開かんことを希望するの意旨を申込みたるも、海陸の極めて遠きと多く時日を要するの故とを以て容易に之に同意するものな」かったという。

なお、井上は「万国東洋学会の概況及び東洋学研究の方針」の末尾部分において「当時講演の大要」を次のように述べている。

もと日本の哲学は三種に分たる、仏教儒教及び神道これなり。されども混雑を避けんため唯々儒教の部のみに限ることとせり。さて我か儒教の哲学は藤原惺窩、林羅山の朱子学を唱ふるに及びて開始せられたり。是より先き早く儒教を伝へたれども、彼の学説を崇奉し訓詁を事とするに止まり、反省思弁によりて別に新説を唱ふるものあらざりき。然るに宋儒殊に朱子は哲学思想を懐きしより、其説の輸入すると共に我国に哲学起りぬ。されど惺窩及び羅山は主として朱説を祖述せしものにて、真に日本の哲学を創始せしにあらず。其之あるは古学を唱へし時に在り。而して此古学は伊藤仁斎によりて唱道せられ、其本源は明の呉廷翰に在るものの如く言はるれども、実は偉人山鹿素行より胚胎せしものなり。山鹿素行は羅山の弟子にして哲学上超邁非凡の識見を有す。彼は単に儒書のみならず仏書及び国文等有らゆる方面を究め、詩歌にも長し、兵法に於ては所謂山鹿流の開祖たり。其著書千卷四十七八部あり。朱子学を倒して古学を起さんとし、当今の所謂進化説の如きものを唱道せしより幕府の忌諱に触れ赤穂に身を隠しぬ。伊藤仁斎の説く行は此山鹿素行より得來りしものなれば、古学の開祖は素行となさざるべからず。後に有名なる赤穂義士を輩出せしめしは全く山鹿の多年の薫陶に因れり。大石良雄等か艱難の間に処して挙措を謬らず、秋霜烈日の道義を耀かししもの全く素行の教に本けり。其他儒学の教理か実践上に形はれしものは、山崎闇斎の教理の竹内式部・山県大弐の勤王の拳に於ける、水戸の道義節操の教の桜田の変に於けるか如き是なり。猶ほ余は仁斎の古学を見て起り、別に古文辞を唱へたる荻生徂徠の復古学、此等と相對して陽明学の旗幟を樹てたる中江藤樹、熊沢蕃山、大塩中齋、朱学派に属して特に通俗の教訓に力めし貝原益軒等の著書学説の大要を後述したりき。

この「大要」と当該論文の内容は、大きくは異なっていないものの、全く同じとも言えない。両者の異同についていくつか述べ、解説を終えることにする。

まず「大要」の中には、当該論文の中では述べられておらず、増補を経てグラマッキーにより翻訳されたドイツ語版において初めて登場した内容も付け加えられている部分がある。たとえば、伊藤仁斎が呉廷翰の影響を受けていることについては、フランス語版の中では触れられておらず、ドイツ語版の注釈において初めて言及される。

また「大要」では、学派としての「古学」派の登場が強調されているが、フランス語版もドイツ語版も学派分類の意識は希薄であり、あくまでも個々の思想家たちの思索の内容に焦点が当てられている。

さらに「大要」では、山鹿素行が「進化説の如きもの」を述べたとされ、それが仁斎に継承されたとされているが、当該論文では伊藤仁斎についてのみ「一般的に言って、仁斎の考えは、既に進化論の知識を持っていたのかと思うほどに現代的である」と評価されており、山鹿素行の章においては特段「進化説」についての言及はない。ドイツ語版においても同様である。

最後に、「大要」の末尾では、貝原益軒が「特に通俗の教訓に力め」とされているが、当該論文ではむしろ『大疑録』において展開された朱子学に対する哲学的批判が集中して取り上げられている。これもドイツ語版においても同様である。

総じて言えば、本論文の第2章で述べた通り、井上の当該論文はあくまでも、日本にも独創的な哲学者が存在したことを西洋の聴衆に対してアピールすることに注力した構成を取っていたと言える。

本文

序論

今日では、日本の急激な進歩が話題になるのを聞かず、また日本独自の独創性を生じさせているに違いない驚異的な発展について驚かない者はほとんどいないであろう。もしも日本がどのようにその道を辿ることが可能であったのか説明しようとするならば、すぐにひとつの難問に直面することになり、その難問は、時代を超えてその国民の感情を支配し形成してきた道徳理論についての詳細な研究なくしては解決されないであろう。私にはここでそのような仕事を行う意図も時間もないが、しかし私は、日本の哲学的思想の発達について、諸君の前に何らかの素描をお示しすることはいくらか興味深いものであると考える。その思想の本質は、ある種の宇宙論や自然哲学というよりはむしろ、道徳の教えである。しかしながら、そのことを、日本の哲学は自然に対する考察を全く欠いているのだとは理解して頂かないでもらいたい。後で示すように、我々にも、十分に興味深いと感じる宇宙論の観点を有する哲学の体系がある。一般的に、日本の哲学は実践の領域から離れること、つまり経験的な事実から遠ざかることを好まない。そのため現象世界の外側の世界というものは、ほとんど想像の産物としか見なされない。それは常に、個人の人生と国家の問題を解決することを方針としてきたのであって、それこそが特色なのである。

本題に入る前に、一言お許し頂きたい。日本の学派を、それは中国もしくは印度の哲学の説明に過ぎず、したがってそれには何ら独創性がないとの反論によって、低く評価する人々がいる。それこそ誤りである。私が見るところ、彼らは〔無知ゆえに〕そのようにする十分な理由の無いまま、単なる一瞥のみで判断してしまっている。言うまでもなく、私には、日本の哲学的精神の誕生が儒教と仏教によってもたらされたことを正当に評価しようとしないう意図があるわけでは全くない。この点に関してわが国の伝統が未だ何も成し遂げていない時に、哲学的に考えるための最初の衝撃は、外国から我々へとやって来たのであった。それらを受け入れてからしばらくして、それらの外国思想には多大な変化が生じ、それを全くもって独特かつ国民的なものとしてしまった。それゆえに、日本哲学という名前をそれに当てはめるのには、正当な理由がある。儒教および仏教という名称を保持すると否とにかかわらず、ともかく両者に対して新たな意義が見出され、その自然な結果として大なり小なり独創的な解釈が生み出され、幾人かのきわめて実直な思想家たちが、それらの新たな意義と解釈とに基づいて体系を打ち立てた

のである。ここでは私はもっぱらわが国の儒教学派の主要な体系について説明することを試み、わが国の仏教学派については脇に置いておこうと思う。と言うのは、儒教と仏教を識別するのに困難は伴わないため、これら二つの潮流が我々の哲学に流れ込んでいるということを見失う恐れはないからである。

藤原惺窩

中国の古典がもたらされてから、わが国の学者たちの一般的な慣習というのは、孔子の教えを、とりわけ中国の漢王朝および唐王朝の注釈に基づいて研究し説明するというものであった。これは徳川の統治の初期においてようやく変化した。この時において、朱子の注釈と彼の哲学が、わが国の学者たちに哲学的に考える契機を与えたのである。藤原惺窩（1565-1619）は、朱子の学説に当時初めて専心した学者であり、彼はそれを文芸・学術界に普及させた。彼は最初、京都の仏教寺院で僧侶かつ院長をしていたが、家族関係を放棄するように説く仏教は「人間の」本性に完全に反していると考え、後に信仰を捨てて孔子の信奉者となった。

林羅山

彼の弟子たちの中で最も卓越し、最も影響力を持ったのは、疑いなく林羅山である。彼は徳川家の創設者である家康の相談役であり、徳川家はその子孫たちに同様の待遇を与え続けた。羅山、そして後には彼の子孫たちは、中国の古典を朱子の注釈に基づいて説明し、後者〔朱子〕の哲学はその長期に渡って国家の教育方針となった。しかしながら、一部の学者たちは、それらの注釈に盲目的に従うことを望むどころか、その哲学を全て拒否さえし、自分自身の思想に対する自身で満ち溢れ、正統学派に対する反対の道を早くから切り開いている。

中江藤樹

中江藤樹（1608-1678）は彼自身の哲学体系を持っていたわけではないが、彼は日本で最初の王陽明の信奉者である。王陽明は中国の明王朝における最も有力な哲学者であり、いくつかの本質的な点について、朱子とは真逆の説を主張した。それゆえ、この王陽明の教えが導入されたことについて、日本哲学の歴史の中で留意されるべきである。また、藤樹は単に欠点のない人物であっただけでなく、稀に見る聖人の一人であった。近江の国に生まれたことから、彼は近江聖人と呼ばれた。ここでついでに、王陽明の教えが日本に導入された結果について見てみよう。中江藤樹の弟子、熊沢蕃山（1619-1691）は、学者として、また政治家とし

て抜きんでた存在であった。彼の後には三輪執斎（1669-1744）が現れ、王陽明の教えを、とりわけ王陽明の哲学書である『伝習録』の出版を通じて広めるのを非常に助けた。さらに後には大塩中斎がいるが、彼については後で戻ってくることにしよう。近頃の数多くの信奉者たちの中では、佐久間象山と西郷隆盛に言及すれば十分である。注目すべきは、朱子学派に所属するほとんどの者がただ学者であるに過ぎない一方で、この学派においては、多くの者が社会の中で重要な役割を果たしたということである。

山崎闇斎

まったく独特な哲学の学派が山崎闇斎（1618-1682）によって打ち立てられ、素行と同時期に流行した。若い頃、闇斎は仏教の修道院で学んだが、彼は釈迦牟尼の教えを信じなかった。彼は時々、夜中に机を叩いて大声で笑うことがあった。なぜそのように笑うのかと問われて、彼はこう答えた。「私は釈迦が常軌を逸しているのに笑ったのだ。」そして彼は既に朱子の教えを勉強し始めており、それは彼にこの上なく喜ばせた。仏教を捨てて、彼はまもなく儒教に転じ、きわめて真剣に朱子の教えに専心した。しかしながら、彼が他の信奉者たちと少し違うところは、彼は書かれたもののうち、実践という目的のために重要で有用な部分のみを選び取るべきであると考えており、彼自身、彼が知っていることを理論化するよりもむしろ実践することに専念していることである。ある時期以降、彼は神道を学び出し、それを朱子の教えに基づいて哲学的に説明しようとした。その頃、彼は「垂加神道」という新しい神道の教派を作った。闇斎の影響力は当時既に非常に大きかったが、今日に至るまでもある程度維持され続けている。彼が死ぬと、彼の学派は3つに分裂した。浅見綱斎（1652-1711）のものと、三宅尚斎（?-?）^[ママ]、そして佐藤直方（1650-1719）のものである。

山鹿素行

改革者の道を最初にやって来たのは山鹿素行（1622-1685）である。彼は極めて独創的な思想家であり、山鹿流という彼の名前を取った新しい兵術の創設者である。羅山の弟子として、素行はまず朱子に専心したが、40歳の頃、彼は考え方を全く改めた。彼はそれまでに書いた本を全て焼き、彼の哲学の要約を『聖教要録』という題目で出版し、朱子を様々な方法で批判した。彼の教えは当時の社会のあらゆる階層で支配的であったが、素行が採った大胆な表現と手加減の無さは高くつくことになった。というのは、彼はそれを理由に、程なくして政府によって江

戸から追放されたからだ。彼は赤穂の公領である播州に赴いた。その領主の〔浅野〕長友は、彼を敬意を持って受け入れ、彼の弟子にさえなった。言うまでもなく、その臣下たちも遅れることなく、君主の尊敬する賢者を高く評価した。それから素行は同地に十年間滞在し、江戸への帰還を許されると、江戸でさらに十年を過ごした。ついでに、この四十七人の侍についても言及させて頂きたい。彼らは一同で切腹に訴えた勇敢さと、それと同時に彼らの主君である〔浅野〕長矩に対する忠誠とによってよく知られており、彼らの主導者であった大石良雄は素行の弟子であって、彼によって人格を形成したに違いない。素行によれば、世界とは二つの根本元素である「陰と陽」による一つの大きな可視的形態に他ならず、それは創造によって始まったのではなく、必然的にこのようになったのである。それゆえ世界は永久に存在し続けるのであり、すなわち始まりも終わりもない。世界には永続的な生成もしくは継続的な発展以外のものはない。何かが終わりを迎えば、同時に別の何かが始まりを迎える。それゆえ一つの真の目的（終わり）というものは無く、むしろ一つの「生成」があるのみである。しかし、彼が何よりも高く評価したもの、それは道徳である。彼によれば、道徳の原則とは、世界の原則に他ならない。それでは世界の原則とは何か。それは、誰もがそれについての知識を持たないまま、それに従って生きているような自然法則である。それを知ってそれに従うのが聖人である。実践道徳について言えば、彼は人間性〔仁〕と正義〔義〕をよく認識し、よく区別しなければならない。人間性には限界がないから、我々はそれによって正義の重要性を理解しなければならない。なぜなら正義によってこそ、どのように、またどの程度実際に人間性を行使すればよいのかが分かるからである。君子とそうでない者との違いは、その人生の目的にある。正義か、個人的な利益かということだ。君子は自己の利益を正義の中に置き、そうでない者は反対に、自己の利益しか知らず、正義を少しも知らないのである。

伊藤仁斎および伊藤東涯

おそらくは素行に刺激され、それに続いて伊藤仁斎（1625-1706）が現れた。彼は京都に住み、彼の先駆者に結局のところは類似した学説を支持した。彼は極めて高貴な人格を持ち、善良な感情で満ち溢れた人物であった。それゆえ、新しい哲学の学派のリーダーとして、彼は多大な影響力を発揮した。仁斎にとって、世界とは根源的なエネルギーが永遠に流れている状態に他ならず、そこでは陰と陽という二つの原理が絶え間なく働いている。根源的なエネルギーとは第一の本質であり、その他の物から引き出されるということが全くなく、世界のあらゆる物

がそこに由来している。世界には絶え間ない生成しかなく、実際には消滅というものはない。祖先はもはや存在しないにせよ、その魂は彼らの子孫へと伝えられ、そして今度は彼らがまた子孫へと伝えてゆく。このように、人類は無限に続いていくから、人間は不滅である。仁斎が認めたものとは、いま私が述べたように、彼が絶え間ない流れの状態の中に彼が見つけた現象に他ならなかった。現象の外には、彼は何物をも認めなかった。朱子が世界の二元性を、観念的原理である「理」と物質的原理である「気」の中に打ち立てたのとは反対に、仁斎は後者の存在のみを考える。彼は言った。「物質的原理〔気〕は観念的原理〔理〕から引き出されるのではなく、後者が前者の中に含まれているのである。」それゆえ、彼は恐らく一元論者であり、そして一元論者として、彼は観念論者というよりも唯物論者に近い。しかしながら、彼は物質的原理は常に運動または生き生きと活動している状態にあると考える。また、素行と同様に、仁斎は世界の創造を否定し、始まりも終わりも認めない。一般的に言って、仁斎の考えは、既に進化論の知識を持っていたのかと思うほどに現代的である。道徳について言えば、いくつかの重要な点について仁斎は朱子と異なっていた。朱子によれば、人間の性質は生まれつき全くの善であるが、生活の仕方に応じて変化する。それゆえ、再び善になるためには、本来の性質へと立ち戻る必要がある。仁斎は、その道徳に関する教えを生成についての彼の第一法則から導いたのであるが、彼によれば、原初へと戻る必要はないが、その性質の中に既に持っているものを絶え間なく発展させるようにしなければならない。しかしそれを認めたとして、どのように実行するのだろうか。人類にとっての唯一の真実の道とは、人間性と正義であり、それによって聖人と同じ階層にまで至ることができるのである。我々にとって幸いなのは、仁斎というわが国の学者たちのまさに代表的人物が、人類の将来における絶え間ない進歩ということを考えており、中国の哲学者たちのほとんどがそうであったような、全くの善である状態から墮落してゆくという考えを持っていなかったことである。彼の哲学は、彼の息子である伊藤東涯（1670-1736）がよく伝え、よく発展させた。彼は父よりも学者としては優れていたが、哲学者としては全くもって仁斎の弟子であった。

貝原益軒

素行と闇斎の同時代人のなかで、貝原益軒（1630-1714）はきわめて特殊な地位を占める。彼は幅広くかつ実用的な知識を持った学者だったが、また極めて謙虚であった。ひとつ言及に値する事実は、わが国において教育の方法について研究

を行ったのは彼が初めてだったということである。彼は哲学の学派を打ち立てようとは決してしなかったが、『大疑録』，すなわち「大いなる懷疑」という題名の本を書いた。この本は、彼の死後によく広まった。益軒はまず最初に朱子に専心したが、のちに彼の哲学、とりわけ観念的原理である「理」と物質的原理である「気」に関して疑念を抱いた。益軒の考えはこうである。「世界には気、つまり絶え間ない生成の状態にあるエネルギーがあるのみである。陰と陽という二つの相互的な原理は、エネルギーの活動的な流れの中に存在している。次のように考えてみよう。そのエネルギーはある時には陰に、ある時には陽になる。それを我々は道^{どう}、つまり人間の道と呼んでいる。それとは反対に、規則的で秩序だったものを、我々は「理」、つまり観念的原理と名付ける。このように、道と理とは本質的には同じものであり、気と理も実際には異なったものではない。気と理を別のものと考えるのは誤りである。気と理は、実際には一つのもので、様々な観点に応じて識別されるものに過ぎない。それゆえ、それらの分離とか結合について論じてはならないのである。理は独立したものとしては存在せず、むしろ気の属性であるに過ぎない。」それゆえ気とは、世界のあらゆるものが生ずる所の根本原理なのである。これが彼の宇宙論の本質的な点である。益軒が道徳の中で何を最も高く評価するかについて言えば、それは心の誠実さ〔誠〕であって、彼は朱子ほどには敬意の感情〔敬〕を評価しない。彼によれば、前者こそが本質的な徳であり、後者は前者を実行に移すための方法に過ぎない。それゆえ論点を混同してはならない、両者の間には価値の違いが存在するからである。朱子は敬意の感情〔敬〕は心を支配し、またあらゆる行為の基礎にあると主張する。しかしこの主張は正しくない。なぜなら、その資質とは、心の誠実さ〔誠〕に至るための手段に過ぎないからである。

物徂徠

物徂徠（1666-1728）は最も影響力のある作家・思想家の一人であった。仁斎の学問に刺激を受けながら、彼の教えのいくつかの点に反対した。宇宙論は彼固有の領域ではなかった。彼は何よりも道徳に閉じこもった。仁斎は、良心の感覚の内部における発達によって道徳が発展すると考えた。徂徠は、それとは反対に、それを外部のもの、つまり過去の聖人によって創造されたり制定されたりした道徳法則に由来するものとした。それゆえ彼によれば、道徳法則とは心の中にも〔人間の〕本性の中にも探し出すことはできない。それは世界がうまくいくように、人生に満足できるように、原初において作られたものなのである。聖人以外に道

徳法則を作る者はなく、この法則によって統治することこそが君主の仕事であり、それに従うことが人民の仕事である。

大塩中斎

わが国の哲学者たちの中で最も興味深い人物の一人といえば、それは疑いなく大塩中斎（1794-1837）である。彼は王陽明の教えに専心したが、しかし相当に独創的な哲学理論を持っていた。彼はミクロコスモスとマクロコスモスの相互関係を極めて厳密なものと主張する。マクロコスモスはミクロコスモスの原型であるから、道德法則のようにミクロコスモスに関するものは全て、マクロコスモスから引き出さねばならない。しかしまず何よりも、マクロコスモスとミクロコスモスが合致するという点について注目すべきである。マクロコスモスの本質的な性質とは、まさに大なる空虚 [太虚] であって、それは天に他ならない。竹や石の中にも空虚はある。それもまた天であり、よって心や精神の中にある空虚も天と同じものなのである。もし身体的にのみ考えるのならば、身体は心を有している、言い換えれば、心は身体の中にある。しかしそれとは反対に、形而上学的に考えるのならば、心が身体を有しており、言い換えれば、身体は心の中にあるのである。更に言えば、身体の外側の空虚と、心の中の空虚の間には何らの違いも存在しない。どちらも天に他ならず、それゆえ天とは、単に外部であるのみならず、内部でもあり、すなわち、わが心こそが全くの天なのである。世界のあらゆるものは、このように心の中に含まれる。それゆえ、もし世界の中で何か壊れたり破れたりするならば、それが生きているにせよいないにせよ、自分の心に痛みが生じる。なぜなら、厳密に言えば、それは自分の心の中のことだからである。低俗な欲望を抱かなければ、心の中には空虚があり、そしてこの空虚は精神的な明瞭さに他ならない。もし心を低俗な欲望で満たせば、空虚はもはや無くなり、世界のあらゆる善いものを受け取ることはできなくなってしまう。それゆえ心を常に空虚に保つ者は聖人であって、彼らは俗悪さにさえ高潔をもって耐え忍ぶことができるが、前者のような [心を低俗な欲望で満たした] 人間は、聖人を認めることができないのである。

私は、我らが哲学者に終焉をもたらした事実について触れずにはいたくない。ある時、突如として酷い飢饉が猛威を振るった。当時、中斎は小役人として大坂に暮らしていたが、彼は政府が貧しい人々に金も穀物も配らないのは悪であると考えた。彼はこれについて嘆願書を送ったが、きっぱりと跳ね除けられた。この行為に傷ついた彼は、貧しい人々を救うべく陰謀を計画したが、すぐに露呈して

しまった。彼はただちに支持者を集めたが、その大半は彼の弟子であった。程なく彼は政府〔幕府〕の兵に敗れ、息子と隠れ家を探すことを余儀なくされた。発見されると、彼は息子とともに焼身自殺した。このようにして、人間性〔仁〕の殉教者は英雄的に最期を迎えたのであった。

結論

私が示してきた急ぎ足の素描によって、わが国においては哲学的考察が朱子と王陽明の教えの研究から始まったということ、しかしわが国の思想家たちの多くがその道に長く留まることはなかったということが、はっきりと見て取れるであろう。彼らはすぐに全く新しい観念の人生と世界を形成し、それは一般的に言って、中国人のそれよりも実践的であったのみならず、より進歩したものであった。素行、仁斎、益軒、徂徠、そして中斎は、わが国の哲学者の第一人者であり続けているが、しかし彼らのうち誰一人として、孔子それ自体に反対した者はいなかった。彼らの思想は、彼の教えを批判するものというよりは、彼を模範とするものであった。簡単にいえば、彼らの意見の斬新さにもかかわらず、彼らは孔子を抛り所としたのである。更に言えば、孔子はあらゆる点において欠点のない人間として、教育者の最良の模範とすることができる。それゆえ、わが国の思想家の多くは、実践道徳において孔子に従っており、それを全ての学問の最重要の条件とし続けている。彼らは古代ギリシアの哲学者たちのように、知っていることを実践し、彼らの原則に従って生きた。言い換えれば、彼らにおいて、行動と知識とは分離されておらず、一致していたのである。彼らは、まさに彼らの共通の師である孔子のように、学者であると同時に賢人でもあった。しかしながら、儒学に反対する神道主義者〔国学者〕たちも華々しく沸き起こった。その中で特に言及すべきは本居宣長と平田篤胤である¹。神道主義者たちは、多少なりとも、外国の教えに盲目的に従うという傾向を改めさせる効果があり、我々の論理を全く独立したものにした。しかしながら、我々の人格を形成したのは、神道主義者たちよりも儒学者たちである。仏教徒たちの影響力は一時期広大であったが、しかし最終的にはそれは宗教の領域に限定され、世俗的な教育は、本報告が示したように、高潔な感情を備えた高貴なる人格を最善の見本とするような儒学者たちに委ねたのであった。

¹ 本論文で用いられた漢字の活字は国立印刷局より貸与された。

原文

Introduction

Il y a aujourd'hui peu de personnes n'ayant pas entendu parler des rapides progrès du Japon et ne s'étonnant pas de ce merveilleux développement d'où doit sortir pour lui une originalité propre. Si l'on voulait expliquer comment il fut possible au Japon de parcourir un tel chemin, on se trouverait bientôt en présence d'un problème difficile, qui ne saurait être résolu que par une longue étude de la doctrine de la morale qui, à travers les temps, a régi et formé le sentiment de la nation. Je n'ai ici ni le dessein ni le temps d'entreprendre un pareil travail, mais je crois de quelque intérêt d'esquisser devant vous le développement des idées philosophiques du Japon dont l'essence est plutôt une doctrine de la morale qu'une sorte de cosmologie ou philosophie de la nature. Qu'on n'aille pas toutefois entendre par là que la philosophie du Japon manque totalement de considérations sur la nature. Nous avons aussi des systèmes philosophiques où se trouvent d'assez intéressantes vues cosmologiques, ainsi que je le signalerai tout à l'heure. Généralement parlant, la philosophie japonaise ne tient à s'écarter du domaine pratique, c'est-à-dire, à s'éloigner des faits empiriques, de sorte qu'un autre monde au dehors de celui des phénomènes n'y est guère considéré que comme une création du cerveau. Elle a toujours eu pour principe de régler la vie de l'individu aussi bien que les affaires de l'État, et là est toute sa propriété.

Avant d'entamer mon sujet, que l'on me permette une remarque. D'aucuns rabaisent l'école japonaise, grâce à cette objection qu'elle n'est qu'une exposition des idées philosophiques de la Chine ou des Indes, et que par conséquent il n'y a en elle nulle originalité. C'est là une erreur. Ils ne l'ont suivant moi jugée que sur un simple coup d'œil et sans qu'il y ait en fait raison suffisante pour agir ainsi. Loin de moi, cela va sans dire, l'intention de méconnaître que ce furent le Confucianisme et le Bouddhisme qui donnèrent naissance à l'esprit philosophique du Japon. Alors que sous ce rapport notre tradition nationale n'avait encore rien fait, la première impulsion à penser philosophiquement nous vint de l'étranger. Après avoir été suivies un certain temps telles qu'on les avait reçues, ces idées étrangères arrivèrent à subir des modifications considérables qui les rendirent tout à fait particulières et nationales, si bien que l'on peut avec raison leur appliquer le nom de philosophie japonaise. Que l'on garde ou non les appellations de Confucianisme et de Bouddhisme, toujours est-il que de nouvelles significations aussi bien au sujet de l'un que de l'autre furent trouvées, que des explications plus ou moins originales en furent la

conséquence naturelle et que sur ces significations nouvelles et leurs explications plusieurs penseurs très sérieux fondèrent des systèmes. Je vais essayer maintenant d'exposer exclusivement les principaux systèmes de nos écoles confucianistes, en laissant de côté nos écoles bouddhiques, car qu'on ne perde pas de vue que ces deux courants d'esprit amenés dans notre philosophie par le Confucianisme et le Bouddhisme s'y distinguent sans difficulté.

Fujiwarano Seigwa

Depuis l'introduction des livres classiques chinois, la coutume générale parmi nos savants était d'étudier et d'exposer la doctrine de Confucius, surtout d'après les commentaires des dynasties chinoises de Kan et de Tô. Cela devait enfin changer au commencement de la domination de Tokugawa, lorsque l'étude des commentaires de Shushi 朱子 et de sa philosophie fournirent à nos savants l'occasion de penser philosophiquement. Fujiwarano Seigwa 藤原惺窩 (1565-1619) est le premier savant de ce temps qui s'attache à la doctrine de Shushi et il parvient à la répandre dans le monde littéraire et scientifique. D'abord bonze et supérieur d'un temple bouddhique à Kioto, il abjure plus tard sa religion pour devenir adhérent de Confucius, ayant reconnu absolument contraire à la nature le Bouddhisme qui prêche le renoncement aux relations de famille.

Hayashi Razan

Le plus distingué et le plus influent de ses disciples est sans aucun doute Hayashi Razan 林羅山 (1583-1657), confident d'Iyéyasu, fondateur de la maison de Tokugawa, laquelle honora toujours de la même faveur ses descendants. Razan et, après lui, ses descendants exposant les livres classiques chinois d'après les commentaires de Shushi, la philosophie de ce dernier devient pendant cette longue période le principe de l'enseignement de l'État. Toutefois, loin de vouloir suivre en aveugles ces commentaires, rejetant même toute cette philosophie, quelques savants, pleins de confiance en leurs pensées propres, frayent la route de bonne heure à l'opposition contre l'école orthodoxe.

Nakaé Tôju

Nakaé Tôju 中江藤樹 (1608-1678) n'a pas un système de philosophie à lui, mais il est au Japon le premier adhérent d'Oyôméi 王陽明, le plus fort philosophe chinois de la dynastie de Min, qui professait une doctrine, sur quelques points essentiels, toute contraire

de celle de Shushi. Aussi l'introduction de cette doctrine d'Oyôméi est-elle à noter dans l'histoire de la philosophie japonaise. Tôju, d'ailleurs, était non seulement un homme sans défaut, mais aussi un de ces sages que l'on rencontre rarement. Natif de la province d'Omi, il est appelé le sage d'Omi. Jetons maintenant en passant un coup d'œil sur la conséquence de l'introduction au Japon de la doctrine d'Oyôméi. Un des disciples de Nakaé Tôju, Kumazawa Banzan 熊沢蕃山 (1619-1691), se distingua et comme savant et comme homme politique. Après lui vinrent Miwa Shissai 三輪執斎 (1669-1744), qui aida fortement à répandre la doctrine d'Oyôméi, surtout par la publication du «Denshûrokû,» 伝習録, livre philosophique d'Oyôméi, et plus tard Oshiwo Chûsai (1794-1837), sur qui nous reviendrons. Parmi les nombreux adhérents de ces derniers temps, qu'il nous suffise de mentionner Sakuma Shôzan et Saigo Takamori. Il est à remarquer que dans cette école beaucoup jouèrent un grand rôle dans la société, tandis que la plupart de ceux qui appartiennent à l'école de Shushi ne sont que savants.

Yamazaki Ansai

Une école philosophique toute particulière fut établie par Yamazaki Ansai 山崎闇齋 (1618-1682), qui florissait à la même époque que Sokô. Dans sa jeunesse, Ansai étudia dans un monastère bouddhique, mais il ne croyait pas à la doctrine de Çakyamuni. Parfois, la nuit, il lui arrivait de frapper sa table et de rire à gorge déployée. Lui demandait-on pourquoi il riait de la sorte, il répondait «Je ris de l'extravagance de Çakya.» Et déjà il se mettait à étudier la doctrine de Shushi, qui lui plaisait au plus haut degré; Quittant le Bouddhisme, il se convertit bientôt au Confucianisme et s'attacha très sérieusement à la doctrine de Shushi, des adhérents de qui il diffère pourtant un peu, en ce qu'il trouve qu'il ne faut en prendre que la partie des écrits tout à fait importante et utile pour le but pratique, et lui-même s'applique plus à pratiquer qu'à théoriser ce qu'il en connaît. Arrivé à un certain âge, il se met à étudier le Shintoïsme et essaie de l'expliquer philosophiquement d'après la doctrine de Shushi. Il fonde alors une nouvelle secte shintoïste : «Le Suiga-shinto.» L'influence d'Ansai, déjà très grande de son temps, s'est maintenue jusqu'à nos jours, même à un certain degré. Lui mort, son école se divisa en trois: celle d'Asami Keisai 浅見綱齋 (1652-1711), de Miyaké-Shôsai 三宅尚齋 (? - ?), et de Satô Naokata 佐藤直方 (1650-1719).

Yamaga Sokô

Dans la voie des innovateurs le premier venu est Yamaga Sokô 山鹿素行 (1622-1685), penseur très original et fondateur de l'art militaire nouveau qui de son nom s'appelle la méthode de Yamaga. Disciple de Razan, Sokô s'attacha d'abord à Shushi, mais à l'âge de 40 ans, il changea complètement de vues. Il brûla tous les livres qu'il avait écrits jusque là, et publia un abrégé de sa philosophie sous le titre de «Seikiô-yôroku», 聖教要録 où il attaque de diverses façons Shushi. La doctrine de celui-ci prédominant alors dans toutes les classes de la société, les expressions audacieuses et sans ménagements qu'employa Sokô lui coûtèrent cher, car il se vit bientôt pour cette raison banni de Yédo par le gouvernement. Il se rendit dans la province de Banshû, dans la principauté d'Akaho dont le prince, Nagatomo, le reçut avec égards et devint même son disciple. Il va de soi que les sujets ne tardèrent pas à estimer un sage respecté de leur prince. Sokô demeurait là depuis dix ans, lorsqu'il eut l'autorisation de rentrer à Yédo où il vécut encore dix ans. Qu'il me soit permis en passant de faire remarquer que ces 47 Samuraïs si connus par leur bravoure à recourir au Harakiri tous ensemble et au même endroit par fidélité à leur seigneur, étaient sujets de Naganori, fils de Nagatomo, et que leur chef Oishi Yoshio était disciple de Sokô qui dut former son caractère. D'après Sokô, le monde qui n'est qu'une grande forme visible des deux principes fondamentaux «Yin 陰 et Yô 陽» n'a jamais commencé d'exister par la création, mais il est devenu ce qu'il est par la nécessité. Aussi le monde continue-t-il d'exister pour toujours, c'est-à-dire, sans commencement ni fin. Il n'y a dans le monde qu'un engendrement perpétuel ou un développement continu. Quand une chose arrive à sa fin, autre chose commence d'exister en même temps. Il n'y a donc qu'une fin réelle, ou mieux, il y a seulement un devenir. Mais ce qu'il a apprécié le plus, c'est la morale. Suivant lui, le principe de la morale n'est autre que celui du monde. Qu'est-ce donc que ce principe du monde? C'est la loi naturelle d'après laquelle tous vivent sans en avoir connaissance. Ceux qui la connaissent et s'y conforment sont les sages. En ce qui concerne la morale pratique, il faut bien reconnaître et bien distinguer l'humanité et la justice. Comme il n'y a dans l'humanité aucune limite, il nous faut avec cela saisir l'importance de la justice, car c'est grâce à la justice que l'on peut savoir de quelle manière et à quel degré doit s'exercer véritablement l'humanité. La différence entre l'être noble et celui qui ne l'est pas réside en ce qui fait le but de leur vie: la justice ou l'intérêt personnel. Le noble met son intérêt personnel dans la justice, l'autre au contraire ne connaît que son intérêt personnel et nullement la justice.

Itô Jinsai et Itô Tôgai

Probablement stimulé par Sokô, vint ensuite Itô Jinsai 伊藤仁斎 (1625-1706) qui vécut à Kioto et soutient une doctrine ressemblant dans le fond à celle de son devancier. C'était tout à fait un noble caractère et un homme tout rempli des meilleurs sentiments. Aussi eut-il comme chef d'une nouvelle école philosophique une influence fort grande. Pour Jinsai, le monde n'est qu'une énergie primitive à l'état de courant éternel dont ces deux principes Yin et Yô agissent sans cesse. L'énergie primitive est le premier fond, aucunement dérivé d'un autre, et tout au monde en est issu. Il n'y a dans le monde qu'un engendrement continu, mais en vérité pas d'anéantissement: Quoique les ancêtres ne soient plus, leur âme s'est transmise à leurs descendants qui à leur tour la transmettent aux leurs. Ainsi se continue à l'infini le genre humain, d'où l'immortalité de l'homme. Ce que reconnaît Jinsai, ce ne sont que les phénomènes qu'il aperçoit à l'état de courant éternel, comme je viens de le dire; au dehors de ces phénomènes, il n'admet rien. Tandis que Shushi établit la dualité du monde en Ri, 理 principe idéal et Ki, 氣 principe matériel, Jinsai au contraire conçoit la seule existence du dernier. Il dit: «Le principe matériel n'est pas issu du principe idéal, mais ce dernier se trouve renfermé dans le premier.» C'est donc certainement un moniste, et comme moniste, il se rapproche plus du matérialiste que de l'idéaliste. Il croit pourtant que le principe matériel est toujours à l'état de mouvement ou activité vivante. De plus et de même en cela que Sokô, Jinsai nie la création du monde, n'admettant ni commencement ni fin. Généralement parlant, l'idée de Jinsai est tellement moderne, qu'il est à se demander s'il n'eut pas déjà connaissance de la théorie de l'évolution. Quant à la morale, Jinsai diffère de Shushi sur plus d'un point important. D'après Shushi la nature humaine est absolument bonne par son origine, mais elle s'altère suivant la manière de vivre. Aussi pour redevenir bon, faut-il retourner à la nature originelle. Jinsai, lui, qui déduit sa doctrine de la morale de son premier principe d'engendrement, soutient que l'on ne doit pas retourner au commencement, mais qu'il faut s'efforcer de développer toujours ce que l'on a déjà dans sa nature. Mais cela admis, comment l'exécuter? La seule véritable voie du genre humain, c'est l'humanité et la justice, par lesquelles on peut atteindre même au rang de sage. Il est bon pour nous que Jinsai, le vrai représentant de nos savants, ait cru à l'amélioration continue du genre humain dans l'avenir, et non à la dégénération d'un état absolument bon, comme presque tous les philosophes chinois. La philosophie de Jinsai fut bien soutenue et bien développée par son fils, Itô Tôgwai 伊藤東涯 (1670-1736) qui comme savant fut plus grand que son père, mais entièrement son disciple comme

philosophe.

Kaibara Yekken

Parmi les contemporains de Sokô et d'Ansai, Kaibara Yekken 貝原益軒 (1630-1714) tient une place toute particulière. C'était un savant aux connaissances variées et fort utiles, mais de grande modestie. C'est un fait digne de remarque que c'est lui qui pour la première fois chez nous a étudié la méthode de l'enseignement. Il n'a jamais prétendu fonder une école philosophique, mais il a écrit un livre intitulé «Taigiroku» 大疑録, c'est-à-dire «Le Grand Doute», livre qui se répandit seulement après sa mort. Yekken s'était tout d'abord attaché à Shushi, mais plus tard il mit en doute sa philosophie, surtout relativement à la doctrine de Ri, principe idéal et de Ki, principe matériel. Voici l'opinion de Yekken: «Dans le monde, il n'y a que Ki, c'est-à-dire, l'énergie qui soit à l'état d'engendrement continu. Ces deux principes réciproques de Yin et de Yô se trouvent dans le courant actif de l'énergie. Envisageons-nous que l'énergie devient tantôt Yin, tantôt Yô, nous l'appelons «Dô» 道 il c'est-à-dire, la voie humaine. Est-elle au contraire régulière et bien ordonnée, nous la nommons Ri, c'est-à-dire, principe idéal. Dô et Ri sont ainsi foncièrement la même chose et en réalité Ki et Ri ne sont pas non plus différents. C'est une erreur de considérer Ki et Ri comme deux choses. Ki et Ri en fait ne font qu'un qu'il faut distinguer à différents points de vue. On ne doit donc point parler de leur séparation ou de leur combinaison. Ri n'existe pas comme chose indépendante, mais ce n'est plutôt qu'un attribut de Ki». Ainsi Ki est le premier principe d'où viennent toutes les choses dans le monde. Là est le point essentiel de sa cosmologie. Quant à ce que Yekken apprécie le plus en morale, c'est la sincérité de cœur, il n'estime pas le sentiment de déférence à l'égal de Shushi. D'après lui la première est la vertu essentielle, et le second n'est autre qu'une manière de mettre en œuvre la première. Qu'on ne les confonde donc point, car il y a différence de valeur entre eux. Shushi prétend que le sentiment de déférence régit le cœur et est le fond de toutes les actions. Mais cette assertion n'est pas juste, car cette qualité n'est rien qu'un moyen d'atteindre la sincérité de cœur.

Butsu Sorai

Un des écrivains et penseurs les plus influents fut Butsu Sorai ou Bussorai 物徂徠 (1666-1728). Inspiré par l'étude de Jinsai, il lui fut opposé sur certains points de sa doctrine. La Cosmologie n'était pas son domaine propre. Il se renfermait surtout dans la morale.

Jinsai pense que la moralité peut se développer par le développement à l'intérieur du sens de la conscience. Sorai, lui, la dérive de l'extérieur, c'est-à-dire, de la loi morale créée ou établie par les sages des temps passés; d'après lui donc, la loi morale ne saurait se trouver ni dans le cœur ni dans la nature; c'est quelque chose de créé au commencement, pour que le monde se conduise bien et se contente de la vie. Ce n'est à nul autre qu'un sage à créer la loi morale; gouverner par cette loi est l'affaire du souverain; obéir est celle du peuple.

Oshiwo Chûsai

Une des plus intéressantes figures de notre philosophie est sans aucun doute Oshiwo Chûsai 大塩中斎 (1794-1837), qui s'attacha à la doctrine d'Oyôméi, mais qui eut pourtant une théorie philosophique assez originale. Il soutient la relation mutuelle entre le microcosme et le macrocosme comme tout à fait exacte. Puisque le macrocosme est le prototype du microcosme, on doit dériver du macrocosme, tout ce qui se rapporte au microcosme, telle que la loi morale. Mais il faut avant tout remarquer la conformité entre le macrocosme et le microcosme. La qualité essentielle du macrocosme est certainement le grand vide, qui n'est autre que le ciel. Même dans un bambou ou dans une pierre se trouve le vide. C'est également le ciel, d'où le vide du cœur ou de l'âme est la même chose que le ciel. Si nous ne considérons les choses que physiquement, le corps contient le cœur, en d'autres mots, le cœur est dans le corps; les considérons-nous au contraire métaphysiquement, le cœur renferme le corps, en d'autres termes, le corps est dans le cœur. D'ailleurs, il n'y a aucune différence entre le vide au dehors du corps et le vide dans le cœur. L'un et l'autre ne sont que le ciel; le ciel est donc non seulement dehors, mais encore dedans, c'est-à-dire que mon cœur est tout à fait le ciel. Toutes les choses du monde sont ainsi contenues dans le cœur. Si donc dans le monde quelque chose d'animé ou d'inanimé vient à se briser ou à se rompre, dans mon cœur naît le sentiment de la douleur, parce que, à proprement parler, cela est dans mon cœur. N'a-t-on aucun bas désir, le vide se trouve dans le cœur, et ce vide n'est qu'une clarté spirituelle. Remplit-on son cœur de bas désirs, le vide n'y sera plus, et il lui deviendra alors impossible de recevoir toutes les bonnes choses du monde. Ceux dont le cœur reste toujours comme un vide, sont les sages, et de là vient qu'ils peuvent supporter avec magnanimité même le vulgaire, tandis que celui-ci, lui, ne saurait souffrir le sage.

Je ne voudrais pas passer sous silence le fait qui amena la fin de notre philosophe. Une fois survint une grande famine qui sévit cruellement. Chûsai qui en qualité de petit

fonctionnaire habitait alors Osaka, pensa qu'il était mal de la part du gouvernement de ne distribuer aux malheureux ni argent ni blé. Il adressa à ce sujet une supplique repoussée de parti pris. Blessé de cette conduite il ourdit pour sauver les pauvres gens une conspiration bientôt découverte. Il assemble sur-le-champ ses partisans, pour la plupart ses disciples, mais au bout de peu de temps il est forcé avec son fils, vaincu par les soldats du gouvernement, de chercher un refuge. L'ayant trouvé, il s'y brûle avec son enfant. Ainsi finit en héros ce martyr de l'humanité.

Conclusion

Par cette rapide esquisse que je viens de donner, on peut voir clairement que les considérations philosophiques débutent chez nous par l'étude des doctrines de Shushi et d'Oyôméi, mais nombre de nos penseurs ne demeurent pas longtemps dans cette voie. Ils se forment bientôt de la vie et du monde de toutes nouvelles conceptions qui, en général, ne sont pas seulement plus pratiques, mais aussi bien plus avancées que celles des Chinois. Sokô, Jinsai, Yekken, Sorai et Chûsai restent les premiers de nos philosophes, mais aucun d'eux n'a osé désavouer Confucius lui-même. Leur idée est encore plus de le prendre pour modèle que d'attaquer sa doctrine: en un mot, ils se réclament de lui, malgré la nouveauté de leurs opinions. D'ailleurs, Confucius étant de toutes façons l'homme sans défauts, on le peut prendre comme le meilleur modèle des éducateurs. Ainsi donc, la plupart de nos penseurs suivent Confucius dans la moralité pratique et la maintiennent comme la première condition de toutes les sciences. Ils pratiquaient ce qu'ils connaissaient et vivaient selon leurs principes, à la manière des philosophes de l'ancienne Grèce. En d'autres termes, chez eux, la conduite et les connaissances n'étaient pas séparées, mais d'accord. C'étaient en même temps des savants et des sages, tout comme Confucius, leur maître commun. Pourtant, contre le Confucianisme s'élevaient avec éclat quelques Shintoïstes, parmi lesquels il faut mentionner surtout Motoori Nobunaga 本居宣長 et Hirata Atsutané 平田篤胤¹. Les Shintoïstes eurent plus ou moins pour effet de détourner de la tendance de suivre en aveugle des doctrines étrangères et de rendre chez nous le raisonnement tout indépendant. Toutefois, ce sont plus les Confucianistes que les Shintoïstes qui ont formé le caractère de notre peuple. L'influence des Bouddhistes fut un certain temps immense, mais elle dut à la fin se circonscrire au domaine religieux, laissant l'enseignement civil aux Confucianistes, dont les meilleurs représentants, ainsi que le montre cet exposé, sont de

¹ Les caractères chinois employés dans cette étude nous ont été prêtés par l'Imprimerie Nationale.

資料2 井上哲次郎「ヨーロッパ文明導入以前の日本における哲学的思想の発達について」

nobles caractères doués de sentiments élevés.

資料3

服部宇之吉 *Konfucius*

凡例

- 1 底本は訳者架蔵本を使用した。同本は訳者がドイツの古書店より入手したのち、国立国会図書館へ寄贈した。底本の大きさは縦21.8cm、横14.5cmであり、標題紙には Quäker-Bücherei (クエーカー図書館) の蔵書印が、またその上から Aussortiert との印が押されており、ドイツはニーダーザクセン (Niedersachsen) 州のバート・ピルモント (Bad Pyrmont) にある「クエーカー図書館」の放出品であると思われる。CiNii Books (<https://ci.nii.ac.jp/books/>) を用いた調査によれば、同書は国内では九州大学にも所蔵されている。また WorldCat (<https://www.worldcat.org>) を用いた調査によれば、国外ではドイツとスイスを中心としてヨーロッパの各図書館に所蔵されている (いずれも2020年7月27日現在)。
- 2 *Konfucius* は本文十七ページおよび付録二ページからなる。原文には注釈・分節などは存在しない。本稿においても分節は施さなかったが、読みやすさを考慮して、段落冒頭に段落番号を振り、また段落を改める際には一行スペースを空けた。
- 3 本書は中国哲学の予備知識を持たないドイツ語読者に向けて書かれたものと考えられる。そのニュアンスを示すため、原文において中国哲学固有のターム (「仁」「礼」など) を示していると思われる単語は、なるべくその単語が一般的に有している意味を示す日本語 (「愛」「儀礼」など) に置き換え、適宜説明を補うこととした。
- 4 脚注は全て訳者による。本文において、経書等の具体的な記述を踏まえていると思われるものは、可能な限り脚注においてその典拠を示した (文字・句切れ等は全て明治書院「新釈漢文体系」に拠った)。その他、後年の服部の言説に符合する部分や、本文中で取り上げられている西洋哲学に関する補足説明なども脚注において示した。
- 5 文末に原文を付した。原文は訳者が底本 (フラクトゥール体) をもとに作成したものである。

解説

第5章の冒頭でも触れているが、服部の著作目録としては、服部先生古稀祝賀

記念論文集刊行会編『服部先生古稀祝賀記念論文集』（富山房、1936年）掲載の「服部先生講義及著述目録」と、東京帝国大学文学部支那哲文学研究室漢学会編『漢学会雑誌』第7巻第3号（1939年）掲載の「服部先生追悼録」の中の「服部先生著述目録」とがあり、どちらにも本書の存在は記録されている。従来の服部研究では本書の存在が議論の俎上に載せられることはなかったが、本書には服部の初期の儒教解釈が示されており、後の主張の原型とも呼べるような論旨が見えることから（訳注（1）および（2）など）、服部研究のみならず、近代日本における「支那哲学」の形成過程を考える上でも重要な資料であると考えられる。そこで、全文を翻訳して示すことにした。

本書は服部のドイツ留学中に執筆されたものと思われる。服部は1901年2月から1902年7月までのおよそ一年半に渡りドイツに留学した。その経緯を、ここに改めて簡潔に示す。明治32（1899）年5月、服部は「漢学研究ノ為メ満四年間清国へ留学ヲ命ス但留学期限内凡二年間教授及研究法攻究ノ為メ独国へモ留学スヘシ」との文部大臣の命を受けて清国へと出発した（服部が留学に至った経緯については第4章において詳しく論じた）。しかし服部は、清国到着後程なくして北京で義和団事件に巻き込まれ、いわゆる「北京籠城」の後、明治33（1900）年9月に一時帰国した。そこで改めて「漢学教授及同研究法研究ノ為満二年間独国へ留学」することを命ぜられて同年12月に出国、インド洋を經由してマルセイユに上陸し、ベルリンを経て、翌1901年2月にライプツィヒに到着した。

服部が『服部先生古稀祝賀記念論文集』中の「自叙」で述べる所によれば、ライプツィヒ大学でコンラーディ（August Conrady）と、またその後ベルリン大学でグルーベ（Wilhelm Grube）と交わり、「その他二三の講義を聴き、主として支那哲学に関する文献を蒐集した」という。その後ベルリン公使館経由で文部大臣から京師大学堂における正教習のポストを打診されるとこれを受諾し、アメリカ大陸を經由して明治35（1902）年8月に帰国した。帰国直前の7月11日に東京帝国大学文科大学教授に昇進し、16日には文学博士を授与されたと言うから、標題紙の服部の肩書きに Professor Dr. と付されている本書 *Konfucius* は、おそらく1902年7月から同年末までの間に出版されたものと考えられる。

本文

1 中国という国は、広大な面積と莫大な人口とを有している国である。その国内間の交通は、南部の〔水路や運河によって〕船での航行が可能な地域を例外とすればやさしいものではなく、また国内のある地域で生じた事件が別の地域に関係するということは普通全くない。相互の需要を補うために省と省の間で商取引が行われることを除けば、どの省もほとんど独立状態にある。その住人たちは、血統から言えば非常に混ざり合っており、それぞれが様々な歴史的展開を持ち、また銘々の方言を話す。それらの方言は非常に異なっているので、二つの異なる地域から来た人々がお互い理解しあうのには多大な困難を伴うか、あるいは全く理解できないということもきわめて頻繁に生じる。もしも中国人が、最古の時代から全ての省においてほとんど変化してこなかった彼らの文字〔漢字〕の代わりに表音文字を持っていたとしたならば、彼らの言語は全く異なったものになっていたに違いないことは容易に理解できるだろう。それではこのような、あるいはさらに別の視点からしても、ほとんど独立した地域に分かれている中国において、国家の統一を保っているものは何であろうか。それは、主として孔子の教え〔*Lehren des Konfucius*〕である¹。試験制度〔科挙〕はこのための強力な手段となっている。それは教育の統一性を維持しており、また中国において有力な中流階級を形成している知識階級〔*literarische Klasse*〕は国家との密接かつ不断の結びつきを保っており、そのことによっていわば統一の網の目を中国全土に張り巡らせているのである。至る所において、つまり庶民の生活の中にも、また政治的な生活の中にも、孔子の教えの影響を見ることができる。その教えは、朝鮮および日本にも広められたのは確かであるが、しかし孔子は何にも増して中国の賢人なのである。孔子を理解することは、中国を理解しようとする者にとって絶対に必要なことである。

2 孔子の教えに詳細に立ち入ろうというのは、無論私の意図する所ではない。私はむしろ、その基本的な特徴を述べる所までに止めなければならない。

¹「要するに支那の如き言語、風俗、感情の甚だ不統一なる国民を集めて、兎も角も統一を保ち得るのは、孔夫子の力である。」

服部宇之吉「支那人の見たる孔夫子」『日本及日本人』第531号、政教社、1910年、p. 21.

3 さて、孔子の教えを理解するには、彼の人生およびその人格 [Persönlichkeit] に心から習熟することが是非とも必要である。と言うのは、孔子は教説の体系 [Lehrsystem] を持っていたのではなく、ただ大量の教えを告げたのであり、またそれらの教えは彼の人格において統合され、かつ [個々の教えの間に] 完全な繋がりや調和とを持っていたからである。彼自身 [Seine Person] がまさにその哲学の中心点であり、彼自身において全ての教えが具現化されているのである。孔子の死によって紐帯が解かれると、様々な孔子学派 [Schulen des Konfucianismus] が生じたが、それらはいずれも最も偉大な師の教えの一側面しか理解できていなかったということが、おそらくこのことから分かるだろう。孔子の生涯はおろか、その日常的な行動でさえ、我々にその教えの忠実な似姿を与えてくれる。残念ながら、彼の生涯について知られているところは決して十分ではないが、彼の人格に関する極めて正確な記述が、その門弟たちによって与えられている。これらの資料から、我々は孔子の経歴を明確に知ることができる。後に道教徒たちが孔子の生涯や人格について様々な事を伝えたものの、それらは信ずるに足りない。時代を問わず多くの迷信を語り、それらを偶像崇拜の対象にしたがる中国人が、孔子についてはこれを決して行わず、常にただ最も高潔な賢人としてのみ扱っているということは極めて重要である。このような事実は、ただ孔子の人格と教えとを考慮することによってのみ説明され得る²。

4 孔子は紀元前 6 世紀半ばに生まれた。彼の誕生した正確な日付については、昔から、中国の歴史学者と哲学者たちによって二種類の主張が行なわれている。一方の説は、他方の説よりも孔子の誕生を一年遅く設定している。この違いは、暦年の計算方法の違いによって生じたものである。ここでは紙幅の節約のため、非常に古くかつよく弁護されてきた権威に私が従っているということを、簡潔に説明しようと思う。紀元前 2 世紀の司馬遷は最も有名な歴史家であるが、彼はその作品『史記』において、孔子の生年は紀元前 551 年であると主張した。孔子の一族は宋の貴族の出身ではあるが、既に数世代前から、現在の山東省に位置する魯に居を定めていた。孔子が生まれた時、その父は既に老いており、退役軍人と

² 「 [……] 関帝は、上下の崇拜を受けて居るが、翻つて孔子を視ると、孔子は神にあらずとして信ぜられ、寧ろ偉大なる人格として信ぜられてある。 [……] 孔子を崇敬するのは、毫も顕靈の意味ではなく、聖人として敬ひ、万世の師表として仰ぐので、一般支那人は、これによりて同じく聖人の徒たらむと欲するものである。」

同書, p. 23.

して暮らしていた。恐らく程なくして孔子の父は死に、その後一族は貧困に陥った。しかしながら彼らは、その高貴な血統ゆえに非常に尊敬を集めていた。

5 彼が受けた教育に関する情報としては、いくつかのものを除いては全く信ずるに足らない。ここで当時の教育制度について補足しておこう。当時の教育は二種類に分かれていた。すなわち、庶民のためのものと貴族のためのものである。前者は主として道德教育からなり、一方で後者はいわゆる「自由六科」[sechs freien Künsten]から成っていた。それらの技芸は次の通りである：儀礼 [Zeremonien：礼]，音楽 [Musik：楽]，弓術 [Bogenschießen：射]，馬車の運転 [Wagenlenken：御]，書き方 [Schreiben：書]，そして計算 [Rechnen：算]。最初の二つは全ての貴族にとって不可欠なものであった。なぜなら、彼らは人生のある時期において国家に仕えることが義務付けられていたためである。また、特別な戦士階級というものは元来存在しなかったので、全ての官吏は、戦争の際には軍役を務めなければならなかった。そのため弓術と馬車の運転はきわめてよく訓練された。加えて、これら二つの訓練のうち、特に前者には道徳的な意味が付与されてもいた。しかしながら、最後の二つ、特に書き方もまた重視されていた。貴族のための教育は更に二段階に分けられていた。すなわち、いわゆる「小さな学」と「大きな学」[„kleine“ und „große Wissen“：「小学」と「大学」]である。書き方および計算の初歩と日常的な所作の習得とは前者に属し、本来の「自由六科」は後者に属していた。教育の始まる年齢は、子供の心身の発達を考慮して一定の裁量の余地が認められていたため、固定されてはいなかったようである。早くとも6歳、遅くとも10歳には[「小さな学」を]始め、その後でももちろん「大きな学」における教育にも向かった。更に司馬遷によれば、孔子は子供のころ、世俗[bürgerlichen]の、あるいは宗教の儀式における所定の器物を並べ、それらの儀式を真似て遊ぶのが常であったという³。これらの振る舞いは、彼の後の生活、また彼の教えとおそらく一致したものであった。孔子の教育について、孔子自身が述べた言葉がある。彼の死後によく門弟たちにより著された書物である『論語』には、次のように書いてある。「師 [Meister] (つまり孔子) は言った、「私は15歳で学び始めた [zu lernen begonnen] 」と⁴。「学ぶ」という語は、ここでは「大きな学」のことを指している。これは、孔子が「自由六科」の教育を受けていたことを示すものである。彼の後の言葉と

³ 孔子為兒嬉戲，常陳俎豆，設礼容。（『史記』「孔子世家」）

⁴ 子曰，吾十有五而志于学。（『論語』「為政」）

行動に従って判断すれば、孔子は様々な専門家たちの下で自分の知識を広げ、また新しいことを学ぶため常に熱心に調査・研究し、努力を続けたに違いない。孔子は、あらゆる物事について熟考し、後に自分の門弟たちにもそのこと要求して次のように述べた。「私が君たちに一つの側面を示したならば、諸君らは別の三つの側面について独力で熟考し、それを知るように努力しなければならない。さもなければ、私はもはや君たちに教える訳にはいかない⁵。」孔子は道德哲学 [Morallehre] または政治に関連する専門知識だけを追究し、そして道德哲学または政治に関連する職務において、そのあらゆる知識を使用するための準備を常に整えていた。

6 彼は、歴史の研究と当時の政治状態の観察を通じ、古代の賢帝の道德および政治原則を復元して社会を再生することが必要であると考えた。彼はまた、彼の良心において、自分以外には誰もこれを成し遂げ得ないことをも確信した。しかし彼は、自ら君主になろうという意図を持っていた訳ではない。そうではなく、教育という彼の職務を通じて、その目的を達成することが可能であると考えていたのである。彼の考えでは、当時の道德的また政治的状況の酷さの主たる責任は君主にあった。と言うのは、本来庶民は自らの意志を持つものではなく、君主によって導かれるものであったからである。社会の再生のために彼にとってまず必要だったことは、一つは君主に自らの責任を確信させることであり、もう一つは特に貴族たちに古代の神聖な道德的・政治的原則を説き勧めることであった。それゆえ、彼は庶民の教師としてではなく、君主および貴族の教師として活動したのである。

7 彼が教師として有名になったのがいつ頃かについては、もはや正確には確かめることができない。彼は [教師として活動する] それ以前の数年の間、二つの低級官職を与えられ、誠実にその職務に当たったことがよく知られている。おそらく 30 歳以前には、既に教師としての活動を始めていたと言えるだろう。

8 はじめのうち、彼は何ら重要な役割を果たすことなく、弟子も僅かしかいなかった。彼の偉大な人格と学識に気づいた者はごく僅かであった。数年のうちに、彼の名声は非常に速やかにかつ広範囲に拡がった。孔子の教えを受けるために全国から人々が集まり、君主は様々な機会に彼に助言を請うた。彼は非常に重要な

⁵ 子曰、不憤不啓。不悱不発。挙一隅不以三隅反、則不復也。（『論語』「述而」）

人物 [Persönlichkeit] となった。

9 上述の時期においても、またそれより後の時期においても、孔子は、君主と大臣たちに彼ら自身の責任を確信させるための、そして彼らの「天 [Himmel] が命じた民衆に対する義務」を明確にさせるための遍歴の途上にあった。彼は熱意を持って様々な国の君主・大臣たちの元へ向かったが、支持者を得ることは全くできなかった。当時、皇帝 [Kaiser=周王] の権威は深く低下しており、大抵の封建君主たちは実質的に独立状態にあった。いずれの国々も、敵勢力に対して自国の不可侵性を保つことを、そして場合によっては他国の統治権を獲得することさえを追求していた。当然、そのためには軍事力の優位性が最重要であると考えられ、それゆえ主な懸念事項は、軍隊を可能な限り強力なものにすることと、その軍隊を維持するための財源であった。それに対して、孔子は平和の愛好者であり、君主たちにその可能性と必要性を、個々の国のみならずあらゆる国々の繁栄を再び回復するための平和的な方策を説くことによって納得させようとした。君主たちは、彼の教えを実現不可能なものだと考えた。しかし孔子は、歴史の研究を通じてそれが実現可能であることを確信していた。また、信頼できる歴史が我々に伝えるところによれば、彼がかつて自国政府の首脳の一人であった際、彼の教えを大成功裏に実現させたので、隣国の君主たちから尊敬の眼差しで見られたほどであったという⁶。これは、彼の教えの実用性を試す生涯でただ一度の事例であったが、しかし残念ながら長期に渡ってこれを行うことはできなかった。他の全ての事例では、彼は自らの意見を支持する君主を得ることができなかった。多くの不運に遭遇した長く厳しい遍歴の後、彼は自身の教えを実行する機会を得られなかったことを悲しみながら故郷へと帰ったのではあるが、しかしまたいずれ彼の時代が来るであろうという希望に満ちてもいた。この期待と喜びは鈍感 [Einsichtslosigkeit] に過ぎると咎める者もいるかもしれないが、しかしこれは彼の道徳的な教説と信念との特徴を明瞭に示しているのである。

10 皇帝の権威の没落以後、古代の聖なる教えからの離反が至る所で生じていた。それらの教えは多種多様であり、道徳と政治についての様々な分野に関係するものであった。それらはただ各分野の官吏にしか知られておらず、彼らはそれぞれの特別な専門分野において常に権威とみなされていた。政治的状況の大きな変化によりそれらの教えが軽視されるようになるにつれて、専門家たちはほとんど敬

⁶ 其後、定公以孔子為中都宰。一年，四方皆則之。（『史記』「孔子世家」）

意を受けなくなり、そのためこれらの教えが失われる危険性は一層切迫したものとなった。上述のように、孔子はそれらの学問のあらゆる分野を熱心に研究したのであり、またそれらを全体性 [Totalität] の下に統一したのである。いわば彼は、古代の聖なる教えを、官吏の手によって独占されていた状態から引っ張り出して公 [Publikum] のものとしたのであり、そしてそのことによって、少なくとも部分的には、それが消滅することを防いだのである。学問への軽視ゆえに、これらの教えを記した書物の中には様々な誤解と多くの誤りが生じていた。正しい理解を守るため、これらは全て訂正されねばならなかった。60 歳を超えて故郷に戻ってきた後、孔子は主としてこの訂正作業に努めた。彼の教育は常に口頭によるものであり、彼の考えを伝えるための本を書くことは全くなかった。彼は、聖なる教えを記した書物から誤りをなくし、それらの正しい理解を彼の弟子たちに打ち明ければ十分であると考えていた。この本の訂正と弟子たちの教育とが、彼の晩年の関心事であった。彼はその後長年に渡り勤勉な生活を送り、73 歳で死んだ。彼の人生は全くもって人々の幸福のために捧げられた私利私欲のない自己犠牲であって、それは彼の弟子たちに対する態度からも、また彼の長年にわたる遍歴からも疑いなく明らかである。弟子たちおよび同時代の人々からだけではなく、彼の後継者たち、それも中国人以外からも、孔子は最高の尊敬をもって考察されるようになった。彼の教えは、道徳および政治の分野において中国で常に権威あるものとなっている。彼の一族は今なお存在し、最高位の世襲貴族となっている。彼らは中国における唯一の貴族家であり、相次ぐ統治者の交替にもかかわらず、紀元前 2 世紀から貴族のままであり続けている。

11 彼の弟子に対する言葉からだけでなく、またその行動からも、我々は孔子がいかに弟子たちから尊敬され、愛されていたかを明確に知ることができる。この理由については、特に彼の人格に求めるべきである。彼は傑出した総合的精神と鋭い分析的な精神とを持っていた。孔子の哲学的方法論は演繹的なものであったとよく言われている。それは確かに正しいが、しかし演繹的な方法論だけが全てであった訳ではないということを認識する必要がある。彼は人間精神の諸現象を鋭く観察し、そしてそのことに関する限り、個々の人間の生活についても、また社会全体の政治的な生活についても考えを述べた。観察した事実を入念に整理することにより、彼は人間の多方面な生活に関して正確な知識を得、それを自身の学問の出発点としたのである。その限りでは、彼の方法論は帰納的でもある。まさに分析的な能力と総合的な能力が統一されていた所に、孔子の知的偉大さを見

てとることができよう。孟子が彼について述べたことから、そのことを最もよく知ることができる。孔子は、ただ冷静で知的な人間であっただけではなく、暖かい人間愛に満ちていた。これは、彼の学問においてだけでなく、彼の行動においても最も明確に示されている。その学問は全く理性的なものであったが、同時にまた、心が求めるものに対しても徹底的な注意を払うものであった。彼の弟子や人々に対する行動は概して、彼の暖かく純粋な愛を示している。しかし最も重要なのは、彼の強力な意志の力 [Willenskraft] であった。ヘルバルトの用語によれば、彼は完全な「内的自由」 [innere Freiheit] を持っていた⁷。彼は単なる空論家ではなかった。彼は言葉だけではなく行動を通じても教えたのであり、しかも後者の方が卓越していたのである。このことから、彼の弟子たちが孔子の行動を常に綿密に観察していたということと、それを模倣しようと努力していたことの説明もつく。彼の人格の偉大さは、この完全なる知・情・意の調和 [Harmonie des Intellekts, des Gemütes und des Willens] に基づいているのである⁸。一見すると、彼は何の特徴もない普通の人間のように思われる。しかし彼を知るようになればなるほど、手の届かない彼の人格の偉大さが姿を現わすのである。我々はこのことを、最愛の弟子である顔淵が師について述べたところから知るのである⁹。

12 既に触れたように、孔子は体系的なひとつの教説を述べたのでは決してなく、

⁷ ドイツの教育学者・心理学者であるヘルバルト (Johann Friedrich Herbart) は、道徳的理念として「内面的自由の理念」 (Idee der inneren Freiheit) 「完全性の理念」 (Idee der Vollkommenheit) 「好意の理念」 (Idee des Wohlwollens) 「正義の理念」 (Idee des Rechts) 「公正の理念」 (die Idee der Billigkeit) の五つを主張した。「ヘルバルトによれば、これらは意志自身および意志相互の間に考えられる最も根源的な、また最も単純な基準的關係を表すものであって、道徳の根本概念は、すべてこれによってつくされる」ものであった (稲富栄次郎『ヘルバルトの哲学と教育』玉川大学出版部、1972年、p. 89)。ヘルバルトに影響を受けたライン (Wilhelm Rhein) などによるヘルバルト主義教育思想は、明治20 (1887) 年に来日したドイツ人教師ハウスクネヒト (Emil Hausknecht) によって日本に紹介され、明治20年代後半にかけて全国で爆発的に流行した。

⁸ テーテンス (Johannes Nikolaus Tetens) が発意し、カントが継承したいわゆる「知・情・意」の三分法は、明治期の日本においても特に心理学の分野で広く受け入れられた。服部もまた、自らが清国の京師大学堂で用いた教科書『心理学講義』 (1905年、東亜公司) において全体を三篇に分ち、それぞれを「知之作用及其理法」「情之作用及其理法」「意之作用及其理法」としている。

⁹ 顔淵喟然歎曰、仰之弥高、鑽之弥堅。瞻之在前、忽焉在後。夫子循循然善誘人。博我以文、約我以礼。欲罷不能、既竭吾才。如有所立卓爾。雖欲從之、末由也已。」 (『論語』「子罕」)

それとは逆に多くの教えを述べた。弟子に対する教育は、全く個人的なものであった。彼は常に個々の弟子の人格と素質 [Anlage] を正確に知り、それを最も適切な方法で伸ばすために努力した。そのため、道徳と政治に関して [別々の弟子から] 発せられた問いが同じものであっても、孔子はそれぞれの答えを別様に調整することもあった。それぞれの答えは、まさに弟子それぞれの人格と素質とに合わせたものであった。それゆえ、もし孔子の教えを理解しようとするならば、個々の発言をその本来の文脈にまで立ち戻らせて、そこから彼の考えを見てとらなければならない。これに加えて、彼は秘教的な [esoterischen] 教えと公開的な [exoterischen] 教えとを区別し、前者はわずかな選ばれた者たちにのみ伝えた。彼の最良の弟子の一人である子貢の言葉を根拠として、孔子は秘教的な教えを誰にも伝えなかったのだと一般的には考えられているが¹⁰、それは子貢の言葉の明らかな誤解である。我々は今なおこれらの教えに、部分的にはあるが、古い書物に含まれる引用を通じて接することができる。公開的な教えは、当然のことながら道徳・政治の実践的な領域に限定されていたが、一方で秘教的な教えは人間の本質 [Natur] や運命 [Schicksal]、および最も高貴なる力、すなわち天 [Himmel] のことに限定されており、そして最も重要なことに、それは天と人との関係にかかわるものであった。これらの秘教的な教えは、公開的な教えに対する形而上学的要請 [metaphysische Postulate] を形成した¹¹。

13 孔子自身の言葉によれば、彼は何も新しい教えを伝えなかった。彼はむしろ古い教えの伝導者であった¹²。しかし彼は単にそれらを後世に伝えたのではなく、これまで展開されてきた道徳的・政治的な教えをまとめ上げ、ひとつの一貫した教説へと体系化したのである。しかしこの体系的な繋がりには、ただ彼の精神においてのみ存在したのであって、彼の教説は常に個別的な教えという形でのみ述べられたのであった。

¹⁰ 子貢曰、夫子之文章、可得而聞也。夫子之言性与天道、不可得而聞也。（『論語』「公冶長」）

¹¹ カント哲学、特に『実践理性批判』における「（純粹実践理性の）要請」とは、道徳性と幸福が結合する「最高善」実現のために前提される概念を指し、人間の自由・魂の不死・神の实在がそれであるとされる。服部は、道徳や政治における「実践」を主とする孔子の「公開的」な教えと、それを基礎づけるための天および天人関係についての「秘教的」な教えとを区別し、特に後者を「要請」と呼んでいるが、これは上述のカントにおける「要請」概念を踏まえたものであろう。

¹² 子曰、述而不作。信而好古。竊比於我老彭。（『論語』「述而」）

14 さて、ここで私は、彼の教えの基本的な特徴を描き出すことを試みようと思う。

15 畑を耕してきちんと肥料をやり、適切な時期に種を蒔き、全て必要なものに配慮するように努めれば、当然に豊作を期待して然るべきだろう。しかし冬の厳しい寒さ、あるいは夏のひどい日照りのために、期待していたのとは全く逆のことが起こる場合がある。これはどうすることもできない。自らの為すべきことを為しても、結果として自然を前に自らの無力さを知るだけに終わることもあるが、それでも自らが受け取ったものには満足しなければならない。しかし、時が経つにつれ、苦労や心配もきっと十分に報われる。それに対して、[努力を放棄して] いい加減に物事を行っていけば、不作という相応の罰を受けるだけである。このこともまた、道徳の領域に含まれる。行為と結果の間には、ある定められた関係がある。正義は行為者に幸運をもたらすのに対して、不正は不運をもたらす。これが天の意志 [Wille des Himmels] である。しかし、それがあらゆる場合において確実に生じることを期待すべきではない。収穫は自然に依存するものであり、幸運は運命に依存するものである。それに賛成することも、反対することもできない。ただ、為し得かつ為すべきことを為し、その結果を天に委ねることしかできない。しかし、行為の結果が当然に不運となるということは決してないという態度を取ることが必要である。正義を為し、あるいは義務を果たした、従って為し得る限り全てのことを為したという意識の下でこそ、完全な内なる平安 [inneren Friedens] を享受して然るべきなのであり、落ち着いて結果を受け入れることができるのである。

16 これが、孔子の道徳哲学の基礎に置かれている思想 [Idee] である。この思想を完全に制御するためには、知・情・意の調和のとれた発達が絶対的に必要である。そのために、教育は様々な方面に向けられた。

17 彼の目的の達成のために、孔子は以下のものを用いた。

- 1：『易経』 [Buch des Werdens]
- 2：『詩経』 [Buch der Lieder]
- 3：古の歴史 [alte Geschichte：『尚書』]
- 4：礼の理論と実践 [Zeremonien in Theorie und Praxis]

5：音楽の同じく理論と実践 [Musik, ebenfalls in Theorie und Praxis]

6：魯国の歴史 [Geschichte des Fürstentums Lu：『春秋』]

18 孔子にとって信頼のおける権威であった古代の賢帝たちと大臣たちの教えは、歴史によって知ることができる。「古の歴史」の持つ重要性は、このことに基いているのである。

19 全てが順調にうまくいけば、人は自らの外にある、あるいは自らを超えた力の存在について意識することはない。不運や困難が起こると、自らの無力を感じて天に助力と救済を求める。普通はそういうものだ。孔子の道德哲学は、人が常に天の存在を意識し、かつその最高の道徳的な力について確信することを要請する。それを達成するためには「古の歴史」と『詩経』とによるのが最も良い。特に前者においては、天と人との関係についての説明が重要である。この教説は堯と舜の司法大臣を務めた皋陶によって初めて最も明確に述べられ¹³、また殷王朝と周王朝の創始者である湯および武によって立証された。それらは中国における政治的統治の根本原理を形成した。

20 孔子は感情の教育 [Gemütsbildung] にも特別な価値を置き、そのために『詩経』と音楽とが定められた。前者は歌、具体的には供犠の際の宗教的な歌、また王や君主の宮廷における様々な儀式で歌われた世俗的な歌だけでなく、さらに中国各地の民謡も含まれていた。喜びや悲しみを率直に表現しようとするのは、ただ本能的なものにすぎない。しかしながら、それに加えて感情と欲求とは制御されなければならない、そうすることによって、いかなる状況においても理性によって求められる限度を超えることがなくなるのである。音楽およびそれに関連する歌は、孔子によれば、人間の性質の繊細な側面を養うものであり、そのようにしてそれらは完全に理性との調和を保つのである。

21 意志の力を形成する際には、特に儀礼が有効である。もともと、儀礼には三種類があった。すなわち、1. 国家の法令と行事、2. 神々および祖先の崇拜、喪、

¹³ 無曠庶官，天工人其代之。天叙有典，勅我五典。五惇哉。天秩有礼，自我五礼。五庸哉。同寅協恭，和衷哉。天命有德。五服五章哉。天討有罪。五刑五用哉。政事，懋哉懋哉。天聰明，自我民聰明。天明畏，自我民明畏。達于上下。敬哉有土。（『書経』「皋陶謨」）

戦争、賓客の接待、そして最後に祝賀のための儀礼、また 3. あらゆる状況において礼儀に適った振る舞いをするための規則、である。最初のものが政治的に最も価値あるものであり、二番目のものは主として当該分野の専門家たちにのみよく知られていたのに対し、三番目のものは、交際のあらゆる局面で、また全ての社会階層において重要な役割を果たし、教育の最も重要な部分をなしていた。孔子は特にそのことを重視したのである。彼はまた、あらゆる儀礼の基礎にある原則について述べ、それによって儀礼の道徳的な意義を求めようとした。礼儀に適った作法の規則として、儀礼は外的な形式において良風美俗 [Sittlichkeit] を保ち、そしてその形式によって内なる道徳的な動機が生じ、外見と内面との一致が保持されるはずである。ここに孔子の道徳的な理想がある。このことから、孔子において理論と実践は一致していたということが再び明らかになる。彼はいわばあらゆる作法の規則の権化だった [verkörperte] のであり、このことについて彼の意志の力に感嘆すべきである。これは彼の弟子たちに極めて深い印象を与えたので、例えば彼らのうちのある一人は、師の死後にひとつの学派を築いたが、人格形成 [Charakterbildung] はただ儀礼を用いた意志の教育によってのみ達成されると説いたほどであった¹⁴。しかしこの規則は、大抵は本来意図された人格形成を達成することなく、表面上の礼儀正しさのみを保持することしかできなかった。孔子は、音楽を用いてそれを補おうとした一方で、他方ではその外面を常に内なる道徳的信念と調和させるように努めた。

22 孔子は、善と悪の厳しく誠実な審判者であるという歴史の道徳的意義をよく理解していた。しかしそのためには、歴史は誠実で、信頼できるものでなければならない。そこで孔子は、現存する魯国の歴史から誤りと曖昧さを排除しようと努力し、善い行為も悪い行為も、その子孫が歴史を叙述し、その事跡に応じた評価を下すことによって、永遠に顕彰もしくは処罰されるという道徳的な指導を世界に施そうと努力した。この顕彰か処罰かという思想は、仮に全員とは言わないまでも、極めて多くの中国人に大きな影響を及ぼした。孔子が彼の道徳哲学から導き出される事項に最もよく適合するように歴史を書き換えたという主張は退けられるべきであって、魯の歴史は、高度な道徳的価値を持つ誠実で信頼できる事実の記述として評価されるべきである。その政治的な重要性については議論の余

¹⁴ 子游曰、子夏之門人小子、当洒掃應對進退、則可矣。抑末也。本之則無。如之何。子夏聞之曰、噫、言游過矣。君子之道、孰先佞焉。孰後倦焉。譬諸草木區以別矣。君子之道、焉可誣也。有始有卒者、其唯聖人乎。（『論語』「子張」）

地がない。

23 最後は『易経』である。それは元は占術の本であった。占術の基礎にある原則は、自然の秩序、人間の社会的・政治的生活における事柄の関係と発展、そして自然と人間との関係に関するものである。同書の理論は全てこれらの原則に基づいて展開される。同書は学問の最高段階を構成し、後天的に獲得した道徳的信念に基礎を与えるものであるとされ、孔子の秘教的な教えはこれに基づくものであった。

24 孔子によれば、様々な要素が目的に適合するように同時作用することによって、知・情・意の調和的な発達が実現される。孔子がこのような道徳的目標のための調和ある発達とそれに基づいた教育を尊重したということは、彼の孫によって書かれた孔子の教えに対する注釈から最も明確に知ることができる。すなわち、この賢人の孫である子思は『中庸』という題の本を書き、そこに祖父の教えの最も本質的な特徴と、その形而上学的な基礎を描き出すことを試みた。彼はそこにおいて、孔子の教えの基礎にある思想を表現し、それを道徳的な認識 [Einsicht: 知] , 愛 [Liebe: 仁] , そして勇敢さ [Tapferkeit: 勇] (意志の力) と呼んだ¹⁵。彼はさらに、これら三つの理念の調和は、最高の道徳的理念である「誠実さ」 [Treue: 誠] を構成すると解釈した¹⁶。「誠実さ」を持つ者こそが「完全な人間」 [vollkommene Mann: 君子] である。彼は天と地と並び立つものであり、それどころか彼はもはや利己主義的な考えと欲求とを持った個別の人間とは一線を画した、まさに「人間」 [„der“ Mensch] なのであって、彼が考えたり望んだりすることは、完全に自然の性質および物事の運命 [Bestimmung] と調和しているのである¹⁷。自然（つまり天と地）における現象の展開は、一定の法則に確実に従っている。それは「誠実である [treu] 」とすることができよう。それゆえ、まさに「誠実さ」は比類なきものであり、それを手段として人間が自然と一つになることができるものなのである。それは道徳および教育の理想である。偉大な、時として孔子の弟子 [後世の儒学者] たちに子思の [直接の] 弟子であると間違えられることのある孟子は、彼の名を有する本 [『孟子』] におい

¹⁵ 知仁勇三者、天下之達徳也、所以行之者、一也。（『中庸』）

¹⁶ 誠者、天之道也。（『中庸』）

¹⁷ 唯天下至誠、為能尽其性。能尽其性、則能尽人之性。能尽人之性、則能尽物之性。能尽物之性、則可以贊天地之化育。可以贊天地之化育、則可以与天地參矣。（『中庸』）

て「最も偉大なる賢人たち」の教えを、彼らと同程度の賢明さをもって叙述した。別の方面、例えば荀子から、我々はまた同じようなことを知ることができる。これら全てのことによって、孔子において知・情・意の調和的な発達が最高の使命であったということについて疑いの余地は無くなる。既に述べたように、孔子の人格それ自体もまたそのことを示しているのである。

25 「完全な人間」とは「高貴な人間」[vornehme Mann]をも意味し、そのため大多数の庶民とは区別される。「高貴な人間」という名称は、「支配される者」[Beherrschten]に対する「支配する者」[Herrscher]をも意味した。まさしくこの二重の意味から、揺るぎない道徳的な性格[Charakter]を持った人々にのみ政府を任せることが当然であり理に適っていると孔子が考えていたことの説明が付く。それゆえ必然的に彼は、貴族の教育は、特に道徳について、庶民よりもずっと入念に行われる必要があると考えていた。そのため道徳は政治と密接に結びついた。この点において、彼の考えをプラトンと比較することができる。

26 孔子が特に強調したのは「愛」であった。それを通じて家族、社会、そして国家における人間の共同生活が実現している点にその大きな重要性があると、彼は考えた。そして、道徳哲学と政治はそのような人生の現実の前提条件に基づいているからこそ、そこに愛が現れるのである。孔子よりやや後に生きた墨子という哲学者もまた、愛を最も重要な道徳的および政治的原則であると評価した。しかし彼の考えは孔子のものとは区別される。なぜなら、孔子において愛は「区別される[unterscheidend]」が、墨子においてそれは「共産主義的[kommunistisch]」だからである。すなわち墨子は、人間は隣人の父親を自分の父親と同じように、あるいは他人の子供を自分の子供と同じように愛さねばならないと主張した。孔子はその考えに反対であった。愛は近いところから遠くへ広まるものであり、それゆえ自分の両親や子供を他人の両親や子供と同じように愛することは、愛の本質に反するものであると考えた。これは全く中国人に典型的な考え方であって、孔子は「存在[Sein]」を「当為[Sollen]」とみなし、愛は常に近くから遠くへと進むのが当然であると主張した。後に孟子は遠近の区別を「正義[Gerechtigkeit]」の原則[義]と呼んだ。そして彼によれば、孔子が愛と呼んだものは、実際には愛と正義であったのである。このことによって孟子は、孔子以後で初めて、その師が考えていたことを明確に示し、儒教的な愛を墨子の共産主義的な愛の対極に位置づけたのである。孔子によれば、愛の本質は

広い意味において隣人の幸福のための利己心のない自己犠牲以外の何物でもない。そのような自己犠牲の生き生きとした例を、我々は孔子の愛の中に見ることができる。同じくここにおいて我々は、孔子における理論と実践の調和の一例を見るのである。

27 孔子が孝順 [Pietät : 孝] に非常な重きを置いたのは、全くもって必然的なことであった。彼は愛の根源と基礎を、子供が最初に親に対して持つ愛に見てとり、そして教育を通してそれを育て、発展させることを考えた。最も古い時代から中国の国家制度の基礎を築いてきた家父長制は、最高の美德としての両親に対する畏敬を引き起こし、また育んできた。孔子の言葉の大部分は孝順に関係している。以降、それを教育あるいは政治的手段を通じて促進するための努力が絶え間なく、様々な方法でなされてきたのであり、事実それは道徳的にも政治的にも第一の原則として尊敬され、忠誠 [Loyalität : 忠] さえ遙か及ばないものとされた。皇帝が死後に受け取る名誉称号 [諡号] は、皇帝ごとに異なる言葉で表される徳目の他に、常に「孝順」を表す記号 [「孝」の字] を含んでいた。これは皇帝にとっても孝順が最高の徳目とみなされていたことを示すものである。皇帝でさえ、その両親に対して自身の政治的権威を主張することはできなかった。ここから、現在の中国の皇帝 [光緒帝] がその皇太后 [西太后] に対して有している位置について推し量ることができるだろう。日本と中国の国民性に関する一つの重大な相違もまた、このことに起因している。日本では忠誠が最高の徳目とされているのである。

28 後に孔子学派において人間の本性について意見の相違が生じたが、孔子自身はそれについて明確な見解を定めていなかったため、人々は権威に遠慮することなくそれぞれ自分の意見を述べることができると考えた。普段は孔子に大いなる畏怖の念を抱いていた者たちでさえ、この重要な問題が不明瞭なまま残されたことについて、公然と彼を批判した。しかし孔子の教えの文脈をよく見てみれば、彼が人間の本性は生まれながらに善であると見ていたということは明らかである。教育の可能性と必要性はそこに基づいている。いずれにせよ、彼にとって人間の本性についての考え方は、現存する道徳および教育についての教えを最もよく説明し得るような仮説以外の何物でもなかった。そのため、彼はその事を前面に押し出す事は決してなかったのである。子思と孟子も同じ意見であった。しかし孟子は、他の意見を持った同時代の哲学者たちと戦わねばならず、それゆえこの事

を前面に押し出したのであった。より後の時代の孔子学者 [Konfucianer : 儒者] であり、既に名前も出している荀子は、人間は生まれながらに悪であると主張した。更に後の時代の孔子学者たちは、人間の本性は完全に善であるが欲求は生まれながらに悪であると主張して、二つの理論を統合しようとした¹⁸。彼らの意見によれば、人間の本性を良くすることは可能でも必要でもない。人間の本性が完全な光の中で輝かないのだとしても、それは単に欲望によって曇らせられているに過ぎないのだ。この点に教育の可能性および必要性がある。すなわち彼らは、欲望は完全に根絶されるべきであると主張した。これによって、それは仏教の教えに近づいたのである。このことについて、仏教の影響が [実際に] あったのだと考えたくなるかもしれないが、この考え方は仏教が [中国で] 知られるずっと前から既に有力になっていたものだ。特に西暦 10 世紀以後の孔子学者たちは、欲望を根絶しようとした¹⁹。しかしこれは孔子の教えからの明確な逸脱である。彼は理性による欲望の自制あるいは節制について説いたが、その根絶について説いたのでは決してなかった。彼の人生の中にも、また彼の教えの中にも、禁欲的な厳格主義はその痕跡さえも見つけることはできず、ただ理性的な節制があるだけなのである。

29 孔子は、よくソクラテスおよびブッダと比較される²⁰。確かに、いくつかの観点において彼らを比較することは可能だろうが、しかし同時に各人がそれぞれの特徴を持っている。孔子はソクラテスのような道德哲学者 [Moralphilosoph] ではあったが、宗教哲学 [Religionphilosophie] においてはブッダよりも遅れを取った。彼は他の二者よりもより政治家的であり、そして彼の教えは、中国の歴史的發展と国民性とに由来する自然の産物であって、かつ全くもって中国のためのものであった。このことから、中国における彼の位置が明らかになる。

¹⁸ 前漢期のいわゆる「性善情悪論」を指すと思われる。次の箇所を参照。

溝口雄三・丸山松幸・池田知久編『中国思想文化辞典』東京大学出版会、2001年、pp. 68-69.

¹⁹ 「性=善、情=悪」という、道学をやや単純化した図式を意識しているものと思われる。

²⁰ 日本においては、たとえば明治 18 (1885) 年、井上円了が孔子・釈迦・ソクラテス・カントを「四聖」と定めて「哲学祭」を行った (井上円了「哲学祭記」哲学館『哲学館第六学年度講義録』1894年)。また河鍋曉齋はイエス、孔子、老子、釈迦、伊邪那岐尊 (もしくは神武天皇) を並列させた「五聖奏楽図」を描いた。「五聖奏楽図」は明治 4 (1871) 年以降の作品とされるが、狩野博幸は明治 6 (1873) 年のキリスト教解禁前後の作品と推測する (狩野博幸・河鍋楠美『反骨の画家 河鍋曉齋』新潮社、2010年、pp. 60-61)。

30 私は既に、ここでは孔子の教えについて基本的な特徴を描くことしかできないと述べた。しかし私の説明によって、少なくともいくらかは中国の「偉大なる賢人」についての理解が深まり、またそのことによって中国人の性質についても理解が深まったことを期待する。

付録

孔子の格言！

1. 考えることなく学べば、何も得るものがない。学ぶことなく考えたのでは、邪道 [Irrwege] に陥ってしまう²¹。

2. 気性 [Naturanlage] が教育 [Bildung] を凌駕すると粗野 [bäurisch] となるが、教育が気性に比べて勝ると白く塗った壁 [übertünchte Wand] となる²² (中国語では「歴史編纂者 [Geschichtsschreiber] 」と言う)。気性と教育とが均衡を保ってはじめて、真に有徳の [tugendhaft] 者となることができる²³。

3. 真剣に学ぼうとしない者には、私は真実 [Wahrheit] を教えない。自らを啓発しようと努力しない者を、私は助けない。ひとつの隅を示した時に、自ら他の三つの隅を言い当てない者には、私は教えるを繰り返さない²⁴。

4. 古の時代、人は自らを磨くために学んだ。今日では、他者からの喝采を得ようという意図を持って学んでいる²⁵。

5. もし朝に正しい道 [Weg] を知ることができたら、晩に死んでも後悔はない²⁶。

²¹ 子曰、学而不思則罔。思而不学則殆。（『論語』「為政」）

²² 『新約聖書』に次のような箇所がある（訳文はいずれも新共同訳、下線は引用者による）。

「パウロは大祭司に向かって言った。「白く塗った壁よ、神があなたをお打ちになる。あなたは、律法に従ってわたしを裁くためにそこに座っていながら、律法に背いて、わたしを打て、と命令するのですか。」（「使徒言行録」23:3）

「律法学者たちとファリサイ派の人々、あなたたち偽善者は不幸だ。白く塗った墓に似ているからだ。外側は美しく見えるが、内側は死者の骨やあらゆる汚れで満ちている。」（「マタイによる福音書」23:27）

²³ 子曰、質勝文則野，文勝質則史。文質彬彬，然後君子。（『論語』「雍也」）

²⁴ 子曰、不憤不啓。不悱不発。挙一隅不以三隅反，則不復也。（『論語』「述而」，注(5)で既出）

²⁵ 子曰、古之学者为己，今之学者为人。（『論語』「憲問」）

²⁶ 子曰、朝聞道，夕死可矣。（『論語』「里仁」）

6. 有徳の者は世界に対して公正な態度を取る。彼はそこに正義を見出し、それに従う²⁷。

7. 君がして欲しくないことは、他人にもするな²⁸。

8. 両親に対する愛は、徳の根源であり、教育の根柢である²⁹。

9. 孝心 [Kindesliebe] は、両親に仕えることにその出発点があり、君主に仕えることにその中心 [Mittelpunkt] があり、そして両親のために良い評判とそれに伴う名誉を得ることによって最高潮に達する³⁰。

10. 天の命令を知ることができなければ、有徳の者となることはできない。儀礼の規則を知らなければ、地位 [Charakter] を固めることはできない。人の言葉の意味をよくよく考えなければ、その人を評価することはできない³¹。

11. 私は15歳で「学問 [Lernen]」に向かった。30歳で安定した。40歳で疑念がなくなった。50歳で「天の命令」（「天意 [Vorsehung]」）を知った。60歳で私の耳は真理を進んで受け入れるようになった。70歳で、正しいことを越えることなく、自分の望むことを追い求めることができるようになった³²。

12. ふとした行き違いの結果として匡の人々の敵意を買い、孔子に命の危険が訪れた時、彼は震える弟子たちにこう言った。「文王の死後、真理の土台 [Grund] は私にかかっているのではないのか。もし天がこの土台を滅ぼそうとしているのなら、それを私に打ち明けたはずがない。天は真理の土台が滅亡することを望んでいないのだから、匡の人々が私に何をできようか³³。」

²⁷ 子曰、君子之於天下也、無適也、無莫也、義之与比。（『論語』「里仁」）

²⁸ 己所不欲、勿施於人。（『論語』「顔淵」および「衛靈公」）

²⁹ 子曰、夫孝徳之本也。教之所繇生也。（『孝経』「開宗明義」）

³⁰ 夫孝始於事親、中於事君、終於立身。（『孝経』「開宗明義」）

³¹ 子曰、不知命、無以為君子也。不知礼、無以立也。不知言、無以知人也。（『論語』「堯曰」）

³² 子曰、吾十有五而志于学。三十而立。四十而不惑。五十而知天命。六十而耳順。七十而従心所欲、不踰矩。（『論語』「為政」）

³³ 子畏於匡。曰、文王既没、文不在茲乎。天之將喪斯文也、後死者不得与於斯文也。天之未喪斯文也、匡人其如予何。（『論語』「子罕」）

原文

1 China ist ein Land von einer großen Ausdehnung und einer ungeheuren Anzahl der Einwohner. Der Bekehr im Lande, die schiffbaren Teile, besonders in Südchina, ausgenommen, ist nicht leicht, und was in einem Teile des Reiches geschieht, berührt die anderen gewöhnlich gar nicht. Bon dem Handel zwischen verschiedenen Provinzen — zur gegenseitigen Ergänzung der Bedürfnisse — abgesehen, ist jede Provinz fast selbständig. Die Einwohner sind nach ihrer Abstammung sehr gemischt, haben verschiedene geschichtliche Entwicklung und sprechen Dialekte, die sich dermaßen unterscheiden, daß Leute aus zwei verschiedenen Orten sehr oft einander nur mit großer Schwierigkeit oder gar nicht verstehen können. Man wird leicht einsehen, daß, falls die Chinesen an Stelle ihrer seit den ältesten Zeiten und in allen Provinzen fast unverändert gebliebenen Schriftzeichen phonetische Buchstaben gehabt hätten, ihre Sprache in von einander sehr verschiedene Sprachen zerfallen sein müßte. Was erhält nun in China, welches in dieser wie noch in anderer Hinsicht beinahe in verschiedene selbständige Teile geteilt ist, die Einheit der Nation? Das sind hauptsächlich die Lehren des Konfucius. Das Prüfungssystem ist hierfür das mächtigste Mittel, indem es die Einheit der Erziehung erhält, und die literarische Klasse, welche in China gerade die einflußreiche Mittelklasse bildet, in inniger und stetiger Verbindung mit dem Staat hält und sie dadurch sozusagen ein Ness der Einheit über das ganze Reich bilden läßt. Überall, sowohl im Volks, wie auch im Staatsleben, erkennen wir den Einfluß der Lehren des Konfucius. Zwar sind dieselben auch in Korea und Japan verbreitet, aber er ist vor allem der Weise Chinas. Ihn zu verstehen ist unbedingt nötig für den, welcher China verstehen will.

2 Es kann natürlich nicht meine Absicht sein, auf die Lehren des Konfucius ausführlich einzugehen. Ich muß mich vielmehr darauf beschränken, sie in ihren Grundzügen darzustellen.

3 Zum Verständnis der Lehre des Konfucius ist es nun ganz besonders nötig, sich mit seinem Leben und seiner Persönlichkeit innig vertraut zu machen. Konfucius hat nämlich kein Lehrsystem, sondern nur eine Menge von Lehren angekündigt, und diese sind in seiner Persönlichkeit vereinigt und in vollständigen Zusammenhang und Einklang gebracht. Seine Person war geradezu der Centralpunkt seiner Philosophie, in welcher alle

seine Lehren sich verkörperten. Das wird man wohl daraus erkennen, daß, als mit seinem Tode das Band gelöst war, verschiedene Schulen des Konfucianismus entstanden, von denen jede nur eine Seite der Lehren des größten Meisters auffaßte. Sein Leben und sogar seine alltäglichen Handlungen geben uns ein treues Abbild seiner Lehren. Leider aber sind die Nachrichten, welche wir über sein Leben haben, keineswegs ausreichend, während über seine, Persönlichkeit sehr genaue Berichte durch seine Schüler auf uns gekommen sind. Aus diesen Stoffen können wir uns ein klares Lebensbild von Konfucius machen. Zwar erzählen die späteren Taoisten mancherlei sowohl über sein Leben wie auch über seine Persönlichkeit, aber sie sind nicht glaubwürdig. Es ist sehr merkwürdig, daß die Chinesen, welche von anderen ihrer großen Mitbürger aus den verschiedensten Zeiten viel Abergläubisches erzählen und sie zu Göttern zu machen lieben, bei Konfucius dies niemals thun, sondern ihn immer nur den vornehmsten Weisen bleiben lassen. Diese Tatsache kann nur aus der Rücksicht auf seine Persönlichkeit und seine Lehren erklärt werden.

4 Konfucius wurde um die Mitte des 6. Jahrhunderts vor Christo geboren. Was das genaue Datum seiner Geburt betrifft, so machen von alters her die chinesischen Historiker und Philosophen darüber zweierlei Angaben. Die einen setzen die Geburt ein Jahr später als die anderen fest. Diese Verschiedenheit entstand durch die in der Methode der Jahresberechnung. Hier will ich, um den Raum zu sparen, kurz erklären, daß ich einer sehr alten und auch viel verteidigten Autorität folge. Sse-ma-tsien, der berühmteste Geschichtsschreiber im 2. Jahrhundert vor Christo, giebt in seinem Werke „Chi-ki“ als Geburtsjahr des Konfucius das Jahr 551 vor Christo an. Die Familie des Konfucius stammte von den Fürsten von Sung ab und hatte sich schon seit vielen Generationen in dem Fürstentum Lu in der heutigen Provinz Shan-tung niedergelassen. Zu der Zeit der Geburt des Konfucius war sein Vater schon alt und lebte im Ruhestande. Nach dem Tode desselben, welcher bald erfolgt zu sein scheint, geriet die Familie in Armut. Doch wurde sie wegen ihrer hohen Abstammung sehr geachtet.

5 Die Nachrichten über seine Erziehung sind, nur einige ausgenommen, keineswegs glaubwürdig. Hier sei etwas über das Erziehungswesen jener Zeit eingefügt. Man unterschied damals zweierlei Erziehung, nämlich diejenige für das und die für die Vornehmen. Die erstere bestand hauptsächlich im moralischen Unterrichte, während die letztere aus den sogenannten „sechs freien Künsten“ bestand. Diese Künste waren

folgende: Zeremonien, Musik, Bogenschießen, Wagenlenken, Schreiben und Rechnen. Die ersten zwei waren für jeden Vornehmen unentbehrlich, da er einmal in seinem Leben dem Staate zu diene dienen verpflichtet war, und es ursprünglich keine besondere Klasse der Krieger gab, demnach alle Beamten zur Zeit des Krieges im Heere dienen mußten, so wurde das Bogenschießen und Wagenlenken ganz besonders geübt. Man legte außerdem beiden Übungen, besonders der ersteren, eine moralische Bedeutung bei. Aber auch letzten zwei und zwar besonders das Schreiben waren geachtet. Bei der Erziehung der Vornehmen unterschied man ferner zwei Stufen, nämlich das sogenannte „kleine“ und „große Wissen“. Zu dem ersteren gehörten die Elemente des Schreibens und Rechnens und auch die Erlernung der Regeln für alltägliche Handlungen, und zu dem letzteren die eigentlichen „sechs freien Künste“. Das Lebensalter, in welchem der Unterricht begann, scheint schwankend gewesen zu sein, da wegen der Verschiedenheit der körperlichen und geistigen Entwicklung der Kinder für den Anfang des Unterrichts ein gewisser Spielraum gelassen war. Man begann frühestens im 6., spätestens im 10. Lebensjahre, und danach richtete sich natürlich auch der Anfang des Unterrichts im „großen Wissen“. Von Sse-ma-tsien erfahren wir auch, daß Konfucius beim kindlichen Spiele verschiedene für den Gebrauch bei bürgerlichen und religiösen Zeremonien bestimmte Gegenstände zu ordnen und diese Zeremonien nachzuahmen pflegte. Dies Verhalten stimmte wohl mit seinem späteren Leben und seinen Lehren überein. Über seine Erziehung haben wir eine von ihm selbst stammende Nachricht. In „Lun-yü“, dem erst nach seinem Tode von seinen Anhängern verfaßten Buche, heißt es: „Der Meister (d. i. Konfucius) sagte: „Ich habe im 15. Lebensjahre zu lernen begonnen.“ Mit dem Worte „lernen“ ist hier das „große Wissen“ gemeint. Das beweist, daß Konfucius in den „sechs freien Künsten“ unterrichtet worden ist. Nach seinen späteren Reden und Handlungen muß man annehmen, daß er immer eifrig studierte und forschte und fortwährend bemüht war, bei anderen Fachkennern seine Kenntnisse zu erweitern und Neues zu lernen. Über alles dachte er nach, wie er dies später auch von seinen Schülern verlangte, indem er sagte: „Wenn ich euch eine Seite zeige, müßt ihr über die anderen drei für euch allein nachdenken und sie kennen zu lernen suchen. Sonst darf ich euch nicht mehr unterrichten.“ Konfucius suchte Sachkenntnisse, nur insofern sie sich auf Morallehre oder Politik bezogen und war immer bereit, alle Kenntnisse im Dienste der Morallehre oder Politik anzuwenden.

6 Durch sein Studium der Geschichte und seine Beobachtung des damaligen

politischen Zustandes wurde ihm die Notwendigkeit der Regenerierung der Gesellschaft durch die Wiederherstellung der moralischen und politischen Prinzipien der alten weisen Kaiser klar. Er war ferner in seinem Gewissen davon überzeugt, daß niemand außer ihm dies vollbringen könnte. Er hatte aber nicht die Absicht, sich zu einem politischen Herrscher zu machen, sondern meinte durch seine Lehrtätigkeit das Ziel erreichen zu können. Nach seiner Ansicht trugen die Fürsten die Hauptschuld an den damaligen üblen moralischen und politischen Zuständen, weil das Volk eigentlich keinen eigenen Willen habe, sondern sich immer von den Herrschern lenken zu lassen pflege. Die erste Notwendigkeit zur Regenerierung der Gesellschaft war nach ihm, einerseits die Fürsten von ihrer Schuld zu überzeugen und andererseits besonders den Vornehmen die alten heiligen moralischen und politischen Prinzipien zu predigen. Demnach trat er nicht als Lehrer des Volkes, sondern der Fürsten und Vornehmen auf.

7 Wann trat er nun als Lehrer hervor? Das läßt sich auch nicht mehr genau feststellen. Es ist bekannt, daß er vorher während einiger Jahre zwei niedrige Ämter erhielt und sie treu verwaltete. Wir können aber mit Wahrscheinlichkeit behaupten, daß er seine Lehrtätigkeit schon vor seinem 30. Lebensjahre begonnen habe.

8 Zuerst spielte er keine bedeutende Rolle und hatte nur wenige Anhänger. Sehr wenige Personen erkannten die Größe seiner Persönlichkeit und seiner Gelehrsamkeit. Über in einigen Jahren verbreitete sich sein Ruhm sehr schnell und weit. Aus allen Teilen des Reiches kam man, um von ihm Unterricht zu empfangen, und Fürsten baten ihn bei den verschiedensten Gelegenheiten um Rat. Er wurde eine sehr bedeutende Persönlichkeit.

9 Während des oben erwähnten Zeitraumes und auch später noch befand er sich auf der Wanderschaft, um die Fürsten und Minister von ihrer Schuld zu überzeugen und ihre „vom Himmel befohlenen Obliegenheiten gegen das Volt“ klar zu machen. Er wandte sich mit Eifer an die Fürsten und Minister verschiedener Staaten, konnte aber keine wirklichen Anhänger gewinnen. Damals war die Autorität des Kaisers tief gesunken und die feudalen Fürsten meist bis auf den Namen selbständig. Jeder suchte nur die Integrität seines Fürstentums vor feindlichen Mächten zu bewahren und womöglich sogar die Oberhoheit über die anderen Staaten zu gewinnen. Man glaubte natürlich, daß dazu überwiegende militärische Macht das allerwichtigste sei, und folglich richtete sich

Hauptsorge auf ein möglichst starkes Heer und die zur Erhaltung desselben nötigen Geldmittel. Konfucius dagegen war ein Freund des Friedens und suchte die Fürsten von der Möglichkeit und Notwendigkeit zu überzeugen, durch friedliche Maßregeln die Wohlfahrt sowohl des einzelnen als auch des gesamten Staates wieder herzustellen. Den Fürsten erschienen seine Lehren unausführbar. Konfucius aber war durch sein Studium der Geschichte von ihrer Ausführbarkeit fest durchdrungen, und eine glaubwürdige Geschichte erzählt uns, daß er einmal an der Spitze der Regierung seines einheimischen Fürstentums seine Lehren sehr erfolgreich verwirklicht habe, und wie ihn infolgedessen die Nachbarfürsten mit Ehrfurcht betrachtet hätten. Dies war der einzige Fall in seinem Leben, wo er Gelegenheit hatte, seine Lehren praktisch zu erproben, leider aber war es ihm nicht möglich, dies längere Zeit zu thun. In allen anderen Fällen suchte er vergebens die Fürsten für seine Ansichten zu gewinnen. Nach langer mühevoller Wanderschaft, während welcher ihm manches Mißgeschick begegnete, kam er zur Heimat zurück, betrübt, daß er keine Gelegenheit zur Durchführung seiner Lehren gehabt hatte und doch voll Hoffnung, daß seine Zeit noch einmal kommen werde. Man könnte diese Hoffnungsseligkeit vielleicht als Einsichtslosigkeit tadeln, aber sie beweist deutlich die Eigentümlichkeit seiner moralischen Lehren und Überzeugungen.

10 Seit dem Niedergange der kaiserlichen Autorität wich man überall von den alten heiligen Lehren ab. Diese Lehren waren mannigfaltiger Natur und bezogen sich auf die verschiedenen Zweige der Moral und Politik. Sie waren in ihren verschiedenen Zweigen nur den betreffenden Beamten vertraut, von denen jeder in seinem besonderen Fache immer als Autorität betrachtet wurde. Mit der zunehmenden Geringschätzung dieser Lehren infolge der sehr veränderten politischen Zustände wurden diese Fachleute immer geringer geachtet und daher die Gefahr, daß diese Lehren verloren gingen, um so dringender. Konfucius hatte, wie oben erwähnt, sie in allen ihren Zweigen eifrig studiert und sie in sich in ihrer Totalität vereinigt. Er nahm, sozusagen, diese alten, heiligen Lehren aus den monopolisierenden Händen der Beamten, machte sie dem Publikum und bewahrte sie dadurch wenigstens teilweise vor dem Verlorengehen. Aus der Geringschätzung dieser Lehren entstanden mancherlei Mißverständnisse und auch viele Fehler in den Büchern, in welchen diese Lehren enthalten waren. Alle diese mußten berichtigt werden, um das richtige Verständnis zu bewahren. Nachdem Konfucius, über 60 Jahre alt, zur Heimat zurückgekommen war, bemühte er sich hauptsächlich um dieses Berichtigungswerk. Sein

Unterricht war immer mündlich, und er schrieb kein Buch, um seine Ansicht zu verkündigen. Er hielt es für genügend, daß er die Bücher, welche die heiligen Lehren enthielten, von Fehlern frei machte und ihr richtiges Verständnis seinen Schülern eröffnete. Diese Bearbeitung der Bücher und der Unterricht der Schüler beschäftigte ihn an seinem Lebensabende. Nach vielen Jahren eines mühsamen Lebens starb er 73 Jahre alt. Sein Leben war durchaus der uneigennütigen Selbstaufopferung für die Wohlfahrt der Menschen geweiht, was sowohl aus seinem Verhalten gegen die Schüler, wie auch aus seiner langjährigen Wanderschaft unbestreitbar hervorgeht. Nicht nur von den Schülern und Zeitgenossen, sondern auch von den Nachkommen, und zwar auch von Nicht-Chinesen, wird Konfucius mit der höchsten Ehrfurcht betrachtet. Seine Lehren bleiben im Gebiete der Moral und der Politik in China immer maßgebend. Seine Familie besteht noch jetzt und bildet den höchsten erblichen Adel. Sie ist die einzige Adelsfamilie in China, welche trotz des fortwährenden Wechsels der Herrschaft vom 2. Jahrhundert vor Christo an unverändert adlig geblieben ist.

11 Aus dem Verhalten, wie auch aus den Reden seiner Schüler können wir deutlich erkennen, wie sehr Konfucius von ihnen geachtet und geliebt wurde. Den Grund hierfür muß man besonders in seiner Persönlichkeit suchen. Er hatte einen hervorragenden synthetischen und scharfen analytischen Geist. Man behauptet sehr oft, daß die philosophische Methode des Konfucius deduktiv sei. Das ist zwar richtig, man muß aber anerkennen, daß die deduktive Methode nicht seine einzige war. Er beobachtete scharf die Erscheinungen des menschlichen Geistes, insofern derselbe sich äußert, sowohl im Leben des einzelnen Menschen, wie auch im gesamten gesellschaftlichen und politischen Leben. Durch sorgfältige Verarbeitung der beobachteten Tatsachen gewann er eine genaue Kenntnis des Menschen in seinem allseitigen Leben, und hiernach bestimmte er die Ausgangspunkte für seine Lehren. Insofern war seine Methode auch induktiv. Gerade in der Vereinigung des analytischen und synthetischen Vermögens sieht man die intellektuelle Größe des Konfucius. Das kann man am besten aus dem, was Mencius über ihn gesagt hat, erfahren. Aber Konfucius war nicht nur eine kühle, intellektuelle Natur, sondern auch von warmer Menschenliebe beseelt. Das beweisen aufs klarste außer seinen Lehren auch seine Handlungen. Die Lehren waren durchaus rationalistisch und schenken doch zugleich auch dem tief gehende Beachtung, was das Gemüt verlangt. Sein Verhalten gegen die Schüler und Menschen überhaupt beweist seine warme, reine Liebe. Am

bedeutendsten war aber seine starke Willenskraft. nach der Terminologie Herbarts hatte er die vollständige „innere Freiheit“. Er war kein bloßer Theoretiker. Er lehrte nicht nur durch Worte, sondern auch durch Handlungen, und zwar waren die letzteren hervorragender. Dies erklärte auch, daß seine Schüler immer sorgfältig Handlungen beobachteten und sie nachzuahmen suchten. Auf dieser vollständigen Harmonie des Intellekts, des Gemütes und des Willens beruht die Größe seiner Persönlichkeit. Beim ersten Anblick wird er als ein gewöhnlicher Mensch erschienen sein, ohne besondere Merkmale. Je näher man ihn aber kennen lernte, desto mehr kam die unerreichbare Größe seiner Persönlichkeit zum Vorschein. Das erfahren wir aus einer Rede des vom Meister am meisten geliebten Schülers Yen-yuen.

12 Konfucius verkündigte, wie schon bemerkt, niemals eine systematische Lehre, sondern vielmehr eine Menge Lehren. Der Unterricht der Schüler war rein persönlich. Er bemühte sich immer, die Persönlichkeit und die Anlage jedes Schülers genau kennen zu lernen und ihn in der für ihn angemessensten Weise zu fördern. Daher kam es auch, daß auf dieselbe Frage aus dem Gebiete der Moral oder Politik die Antworten seitens Konfucius verschieden eingerichtet wurden — jede Antwort war eben der Persönlichkeit und den Anlagern des Schülers gemäß. Wenn man also die Lehren des Konfucius verstehen will, so muß man die einzelnen Reden in ihren ursprünglichen Zusammenhang bringen und daraus seine Ansichten erkennen. Er unterschied ferner die esoterischen von den exoterischen Lehren und teilte die ersteren nur wenigen Auserwählten mit. Auf Grund einer Rede eines seiner besten Schüler Namens Psz-kung vermutete man gewöhnlich, daß Konfucius seine esoterischen Lehren niemandem mitgeteilt hätte, aber das ist einfach ein offenbares Mißverständnis der Rede des Psz-kung. wir können sogar jetzt noch diese Lehren, wenn auch nur teilweise, aus den in älteren Büchern enthaltenen Zitaten kennen lernen. Die exoterischen Lehren beschränkten sich natürlicherweise auf das praktisch moralische und politische Gebiet, während die esoterischen sich auf die Natur und das Schicksal des Menschen, die höchste Macht, das ist der Himmel, und was das wichtigste ist, auf das Verhältnis zwischen Himmel und Menschen bezogen. Diese esoterischen Lehren bilden metaphysische Postulate zu den exoterischen.

13 Nach seinen eigenen Worten hat Konfucius keine neuen Lehren verkündigt, sondern er war mehr ein Fortpflanzer der alten. Er pflanzte sie aber nicht nur einfach fort,

sondern vereinigte vielmehr die bisher entwickelten moralischen und politischen Lehren und systematisierte sie zu einer zusammenhängenden Lehre. Dieser systematische Zusammenhang bestand aber nur in seinem Geiste, und seine Lehre wurde immer nur in der Form einzelner Lehren verkündigt.

14 Ich will nun versuchen, seine Lehren in ihren Grundzügen darzustellen.

15 Man pflügt das Feld, düngt es ordentlich und säet zur rechten Zeit. Man bemüht sich, für alles Nötige Sorge zu tragen. Natürlich darf man auf eine gute Ernte hoffen. Aber infolge der strengen Kälte im Winter oder furchtbaren Dürre im Sommer kann gerade das Gegenteil vom Erhofften eintreten. Das kann nichts helfen. Hat man das seinige getan, so kann man nur seine Ohnmacht vor der Natur erkennen und muß mit dem, was man bekommen hat, zufrieden sein. Im Laufe der Zeit aber wird Mühe und Sorge gewiß reichlich belohnt. War man dagegen nachlässig, so muß man in der schlechten Ernte die verdiente Strafe erkennen. — So ist es auch im Gebiete der Moral. Zwischen Handlungen und ihren Folgen gibt es ein bestimmtes Verhältnis. Das Rechte bringt dem Täter Glück, das Unrechte dagegen Unglück. Das ist der „Wille des Himmels“. Es ist aber nicht zu erwarten, daß es unfehlbar in allen Fällen so zugeht. Wie die Ernte von der Natur abhängt, so hier das Glück vom Schicksal. Man kann nichts dafür oder dagegen. Man tue nur, was man tun kann und muß, und überlasse die Resultate dem Himmel. Man verhalte sich aber so, daß das Unglück niemals die natürliche Folge der Taten sein muß. Mit dem Bewußtsein, daß man Rechte getan oder die Pflicht erfüllt, also alles, was in seiner Macht steht, getan habe, darf man sich seines vollständigen inneren Friedens erfreuen und kann mit Gleichmut die Resultate hinnehmen.

16 Das ist die den Morallehren des Konfucius zu Grunde liegende Idee. Um nun diese Idee zur vollständigen Herrschaft zu bringen, ist die harmonische Ausbildung des Intellekts, des Gemütes und des Willens unbedingt notwendig. Danach richtet sich die Erziehung in verschiedener Hinsicht.

17 Zur Erreichung seines Zweckes benutzte Konfucius:

1. das Buch des Werdens,
2. das Buch der Lieder,

3. die alte Geschichte,
4. Zeremonien in Theorie und Praxis,
5. Musik, ebenfalls in Theorie und Praxis,
6. die Geschichte des Fürstentums Lu.

18 Die Lehren der alten weisen Kaiser und Minister, welche bei Konfucius die unfehlbare Autorität waren, kann man durch die Geschichte kennen lernen. Darauf beruht die Bedeutung der „alten Geschichte“.

19 Wenn alles glatt und gut geht, ist man sich kaum des Daseins einer Macht außer und über sich bewußt. Tritt Unglück oder Schwierigkeit ein, so fühlt man die eigene Ohnmacht und ruft den Himmel an um Hilfe oder Rettung. Das ist gewöhnlich so. Die Morallehre verlangt, daß man sich jederzeit des Daseins des Himmels bewußt und von seiner höchsten moralischen Macht fest überzeugt sei. Das kann am besten durch die „alte Geschichte“ und das „Buch der Lieder“ erreicht werden. Besonders in der ersteren ist merkwürdig die Entwicklung der Lehre über das Verhältnis zwischen Himmel und Mensch. Diese Lehre wurde von dem Justizminister der Kaiser Yao und Shun, Namens Kas-yao, zuerst aufs deutlichste ausgesprochen und dann von den Kaisern Tang und Wu, den Begründern der Dynastien Yin und Tschou, festgestellt. Sie bildet das Grundprinzip der politischen Herrschaft in China.

20 Konfucius legte auch besonderen Wert auf die Gemütsbildung, und dafür waren das „Buch der Lieder“ und die Musik bestimmt. Das erstere enthält Lieder, und zwar religiöse, welche bei Opfern, und bürgerliche, welche bei verschiedenen Zeremonien an dem kaiserlichen und den fürstlichen Höfen gesungen wurden, außerdem aber auch noch Volkslieder aus verschiedenen Teilen des Reiches. Es ist nur natürlich, daß man den Freuden oder Leiden aufrichtig Ausdruck geben will. Aber man muß zugleich die Gefühle und die Triebe auch beherrschen können, damit man unter allen Umständen niemals die von der Vernunft verlangte Grenze überschreitet. Die Musik und der damit zusammenhängende Gesang bildet nach Konfucius die zarte Seite der menschlichen Natur aus und zwar so, daß sie vollständig in Übereinstimmung mit der Vernunft bleibt.

21 Als die Kraft des Willens bildend, galten besonders die Zeremonien.

Ursprünglich gab es deren dreierlei, nämlich: 1. die Gesetze und Einrichtungen des Kaisertums, 2. die Zeremonien des Götter- und Ahnendienstes, der Trauer, des Krieges, des Empfangs der Gäste und endlich der fröhlichen Gelegenheiten und 3. die Regeln für das anständige Benehmen in allen Verhältnissen. Während die ersten meist von politischer Bedeutung und die zweiten hauptsächlich nur den betreffenden Fachleuten vertraut waren, haben die dritten bei allen Gelegenheiten des Verkehrs und für alle Kreise eine bedeutende Rolle gespielt und den wichtigsten Teil der Erziehung gebildet. Konfucius legte ein besonderes Gewicht darauf. Er verkündigte auch die allen Zeremonien zu Grunde liegenden Prinzipien und suchte dadurch die moralische Bedeutung der Zeremonien klar zu machen. Als Regeln des anständigen Benehmens sollen die Zeremonien in der äußeren Form die Sittlichkeit, und indem diese Form einem inneren moralischen Motiv entspringt, die Übereinstimmung des Äußeren mit dem Innern bewahren, worin bei Konfucius das Ideal der Moral bestand. Hieraus erkennt man wieder, daß bei Konfucius Theorie und Praxis in Einklang stehen. Er verkörperte sozusagen alle Regeln des Benehmens, und hierin muß man seine Willenskraft bewundern. Das machte aus seine Schüler einen so tiefen Eindruck, daß zum Beispiel, als einer von ihnen nach dem Tode des Meisters eine Schule begründete, er lehrte, die Charakterbildung könne nur durch die Bildung des Willens mittels der Zeremonien erreicht werden. Diese Regeln können aber sehr oft nur äußerlich den Anstand bewahren, ohne die beabsichtigte Charakterbildung zu erreichen. Konfucius suchte sie also einerseits durch die Musik zu ergänzen und andererseits diese Äußerlichkeit immer mit den inneren moralischen Überzeugungen übereinstimmen zu lassen.

22 Er sah wohl die moralische Bedeutung der Geschichte ein, indem dieselbe der strenge und treue Richter für die Guten und die Bösen ist. Dazu muß aber die Geschichte treu und authentisch sein. So bemühte sich Konfucius sehr, die vorhandene Geschichte des Fürstentums Lu von Fehlern und Ungenauigkeiten frei zu machen und beabsichtigte, der Welt die moralische Unterweisung zu geben, daß jede gute oder böse That durch geschichtliche Darstellung von Nachkommen verdienstermaßen beurteilt und so auf ewig belohnt oder bestraft werde. Die Idee dieser Belohnung oder Bestrafung übt auf die Chinesen, wenn nicht auf alle, so doch auf sehr viele, große Wirkung aus. Die Behauptung, daß Konfucius die Geschichte so umgeschrieben habe, wie es ihm zur Herleitung der Morallehren am besten zu passen schien, ist zurückzuweisen und die Geschichte von Lu als eine treue und authentische Beschreibung der Tatsachen von hoher moralischer

Bedeutung anzusehen. Ihre politische Bedeutung braucht nicht besprochen zu werden.

23 Als das allerletzte kommt das Buch des Werdens. Es ist eigentlich ein Buch der Wahrsagung. Die der Wahrsagung zu Grunde liegenden Prinzipien beziehen sich auf die Einrichtung der Natur, den Zusammenhang und die Entwicklung der Angelegenheiten im gesellschaftlichen und politischen Leben des Menschen und das Verhältnis zwischen Natur und Mensch. Aus diesen Prinzipien werden die sämtlichen Theorien in dem Buche entwickelt. Das Buch bildet die höchste Stufe des Studiums und ist bestimmt, den schon erworbenen moralischen Überzeugungen einen festen Grund zu geben, und hierauf beruhen die esoterischen Lehren des Konfucius.

24 Durch das zweckmäßige Zusammenwirken dieser verschiedenen Faktoren kann nach Konfucius eine harmonische Bildung des Intellektes, des Gemütes und des Willens erreicht werden. Daß Konfucius eine solche harmonische Bildung für das Ziel der Morallehren und der darauf beruhenden Erziehung hielt, kann man am klarsten aus dem von seinem Enkel verfaßten Kommentar zu seinen Lehren erkennen. Tsz-sz, der Enkel des Weisen, schrieb nämlich ein Buch mit dem Titel „Lehre der Mitte“, und hat in demselben die Lehren seines Großvaters in ihren wesentlichsten Grundzügen und ihrer metaphysischen Grundlage darzustellen versucht. Darin stellte er die den Lehren zu Grunde liegenden Ideen dar, und nannte als solche die der moralischen Einsicht, der Liebe und der Tapferkeit (Willenskraft). Er erklärte weiter, daß die Harmonie dieser drei Ideen die höchste moralische Idee „Treue“ bilde. Wer die „Treue“ hat, ist der „vollkommene Mann“. Er ist dem Himmel und der Erde gleichgestellt, und sogar einerlei mit ihnen, da er nicht mehr ein einzelner Mensch mit egoistischem Sinne und Trieben, sondern „der“ Mensch ist, und was er denkt oder will, vollständig mit der natürlichen Beschaffenheit und Bestimmung der Dinge übereinstimmt. Der Gang der Erscheinungen in der Natur (d. i. dem Himmel und der Erde) ist unfehlbar den bestimmten Gesetzen gemäß — das kann man „treu“ nennen. Die Treue ist also geradezu das einzige, mittels dessen der Mensch mit der Natur vereinigt werden kann. Sie ist das Ideal der Moral und Erziehung. Meng-tsz', ein großer, manchmal mit Unrecht als Schüler des Tsz-sz bezeichneter Anhänger des Konfucius, stellte in dem seinen Namen tragenden Buche die Lehren des „größten Weisen“ in ähnlicher Weise dar. Von anderen Richtungen erfahren wir ebenfalls Ähnliches, zum Beispiel von Sün-tsz. Alles dies läßt keinen Zweifel daran, daß bei Konfucius die

harmonische Bildung von Intellekt, Gemüt und Willen die allerhöchste Aufgabe war. Das beweist auch die Persönlichkeit des Konfucius selbst, wie ich es schon oben dargestellt habe.

25 Der „vollkommene Mann“ heißt auch der „vornehme Mann“ und unterscheidet sich dadurch von der großen Menge des Volkes. Der Name „vornehmer Mann“ bedeutet auch „Herrscher“ im Gegensatz zum „Beherrschten“. Gerade diese doppelte Bedeutung erklärt sich daher, daß Konfucius es für natürlich und vernünftig hielt, nur Menschen mit festem moralischen Charakter mit der Regierung zu betrauen. Naturgemäß hielt er es darum für nötig, daß bei den Vornehmen die Erziehung, besonders in moralischer Hinsicht viel sorgfältiger sei als bei der großen Menge des Volkes. So verband sich die Morallehre innig mit der Politik. In diesen Punkte kann seine Ansicht mit der des Plato verglichen werden.

26 Was Konfucius besonders betonte, war die „Liebe“. Er schrieb ihr in der Hinsicht eine große Wichtigkeit zu, daß durch sie allein das Zusammenleben der Menschen in Familie, Gesellschaft und Staat verwirklicht werden könne; und da die Morallehre und die Politik auf der Voraussetzung der Wirklichkeit eines solchen Lebens beruht, so kommt hier die Liebe zum Vorschein. Etwas später als Konfucius lebte ein Philosoph Namens Micius, welcher auch die Liebe als das wichtigste moralische und politische Prinzip hinstellte. Aber seine Ansicht unterschied sich von der des Konfucius dadurch, daß die Liebe bei Konfucius „unterscheidend“, bei ihm aber „kommunistisch“ war. Micius behauptete nämlich, daß man den Vater des Nächsten ebenso wie den eigenen lieben solle, oder ein fremdes Kind ebenso wie das eigene. Konfucius war dagegen der Meinung, daß die Liebe ihrer Natur nach sich von den näher auf die entfernter Stehenden ausbreite, und daß es also gegen die Natur der Liebe sei, einen Fremden ebenso wie die eigenen Eltern oder Kinder zu lieben. Ganz nach der den Chinesen charakteristischen Denkungsart, nahm Konfucius das „Sein“ für das „Sollen“ und behauptete, die Liebe solle immer nur von der Nähe zur Ferne fortschreiten. Die Unterscheidung zwischen der Nähe und der Weite bezeichnet Mencius später als Prinzip „Gerechtigkeit“; und so war nach seiner Meinung das, was Konfucius einfach als Liebe bezeichnete, in Wirklichkeit Liebe und Gerechtigkeit. Hierdurch zeigte Mencius zum erstenmal nach Konfucius aufs deutlichste, was der Meister gemeint hatte und stellte die konfucianische Liebe in stärksten Gegensatz zu kommunistischen Liebe des Micius. Das Wesen der Liebe in ihrem weiteren Sinne besteht

nach Konfucius aus nichts anderem als einer uneigennütigen Selbstaufopferung für die Wohlfahrt des Nächsten. Im Leben des Konfucius haben wir ein lebendiges Beispiel einer solchen Selbstaufopferung. Hier haben wir ebenfalls ein Beispiel der Übereinstimmung von Theorie und Praxis bei Konfucius.

27 Es war nur naturgemäß, daß Konfucius das größte Gewicht auf die Pietät legte. In der ersten kindlichen Liebe zu den Eltern sah er die Wurzel und den Grund der Liebe, und meinte sie durch Erziehung zu nähren und zu entwickeln. Die patriarchalische Einrichtung, welche seit den ältesten Zeiten die Grundlage des chinesischen Staatssystems bildete, verursachte und nährte die Ehrfurcht gegen die Eltern als Haupttugend. Ein großer Teil der Reden des Konfucius betrifft die Pietät. Seitdem bestrebt man sich fortwährend in verschiedener Weise, sie sowohl durch Erziehung, als auch durch politische Mittel zu befördern, und zwar wird sie als das erste moralische und politische Prinzip geachtet, selbst die Loyalität weit hinter sich lassend. Die Ehrentitel, welche, die Kaiser nach dem Tode bekommen, enthalten immer die Bezeichnung „Pietät“ neben verschiedenen anderen Tugenden, welche bei verschiedenen Kaisern verschieden lauten. Das zeigt, daß auch für die Kaiser die Pietät als die höchste Tugend galt. Selbst der Kaiser kann gegenüber den Eltern jeine politische Autorität nicht geltend machen. Danach kann man wohl die Stellung ermessen, welche der jetzige chinesische Kaiser der Kaiserin-Witwe gegenüber hat. Hierauf beruht auch ein bedeutender Unterschied zwischen dem japanischen und dem chinesischen Nationalcharakter, indem in Japan die Loyalität für die höchste Tugend gilt.

28 Später entstand unter den Konfucianern eine Meinungsverschiedenheit über die menschliche Natur, und da Konfucius selbst keine bestimmte Meinung darüber ausgesprochen hatte, dachte man ohne Rücksicht auf die Autorität eine eigne Ansicht aussprechen zu können. Einige, welche sonst die größte Ehrfurcht vor Konfucius hatten, gingen sogar so weit, ihn offen zu beschuldigen, daß er diese wichtige Frage unklar gelassen habe. Aber aus dem Zusammenhange seiner Lehren ergibt sich, daß Konfucius die menschliche Natur als von Haus aus gut betrachtete. Darauf beruht die Möglichkeit und die Notwendigkeit der Erziehung. Jedenfalls war ihm die Ansicht über die Menschennatur nichts anderes als eine Hypothese, durch welche die vorhandenen Moral- und Erziehungslehren am besten erklärt werden könnten. Deshalb stellte er die Sache niemals in den Vordergrund. Psz-sz und Mencius waren derselben Meinung. Mencius aber mußte

gegen gleichzeitige Philosophen mit anderen Ansichten kämpfen und stellte demnach diese Sache in den Vordergrund. Sün-tsz, ein noch späterer Konfucianer, dessen Namen wir oben schon erwähnt haben, behauptete, der Mensch sei von Hause aus böse. Die noch späteren Konfucianer versuchten die beiden Theorien zu vereinigen, indem sie behaupteten, daß die menschliche Natur vollkommen gut sei, die Triebe dagegen von Haus aus böse. Nach ihrer Ansicht ist es weder möglich noch nötig, die menschliche Natur zu bessern. Wenn die Menschennatur nicht in ihrem vollkommenen Lichte strahlt, so ist es nur eine Folge der Verfinsterung durch die Triebe. Hierin besteht die Möglichkeit der Erziehung und auch ihre Notwendigkeit. Sie behaupteten nämlich, daß die Triebe ganz vernichtet werden müßten. Damit näherten sie sich den buddhistischen Lehren. Man könnte geneigt sein, hierin den Einfluß des Buddhismus zu erkennen; aber diese Ansicht herrschte schon lange bevor der Buddhismus bekannt war. Besonders die Konfucianer nach dem 10. Jahrhundert unsrer Zeitrechnung verlangten die Vernichtung der Triebe. Aber das ist eine offenbare Abweichung von den Lehren des Konfucius. Bei ihm war wohl von der Beherrschung oder Mäßigung der Triebe durch die Vernunft, aber keineswegs von ihrer Vernichtung die Rede. In seinem Leben, wie in seinen Lehren begegnen wir nirgends auch nur der Spur eines asketischen Rigorismus, sondern überall nur einer vernünftigen Mäßigung.

29 Man vergleicht gern Konfucius mit Sokrates und Buddha, ja, in mehrfacher Hinsicht sind sie wohl vergleichbar, zugleich hat jeder aber auch seine Eigentümlichkeit. Konfucius war ein Moralphilosoph wie Sokrates, blieb aber in der Religionsphilosophie hinter Buddha zurück. Er war viel mehr Politiker als die anderen zwei, und seine Lehren waren ein natürliches Erzeugnis Chinas, aus der geschichtlichen Entwicklung und dem nationalen Charakter hervorgegangen, und recht eigentlich nur für China bestimmt. Hieraus erklärt sich seine Stellung in China.

30 Ich habe schon bemerkt, daß ich die konfucianischen Lehren hier nur in ihren Grundzügen darstellen konnte. Ich hoffe aber, dass meine Ausführungen wenigstens einigermaßen das Verständnis für den „größten Weisen“ Chinas und damit für chinesisches Wesen selbst eröffnet haben.

Anhang

Einige Sprüche des Konfucius!

1. Lernt man ohne zu denken, so gewinnt man nichts; denkt man ohne zu lernen, so gerät man auf Irrwege.

2. Übertragt die Naturanlage die Bildung, so ist man bäurisch, überwiegt die Bildung im Verhältnis zur Naturanlage, so ist man eine übertünchte Wand. *)
<Chinesisch: „Ein Geschichtsschreiber“. > Nur wenn sich Naturanlage und Bildung das Gleichgewicht halten, ist man in Wahrheit tugendhaft.

3. Dem, der nicht ernsthaft bestrebt ist zu lernen, erschließe ich nicht die Wahrheit, und wer nicht bemüht ist, sich aufzuklären, dem helfe ich nicht. Zeige ich jemanden eine Ecke und kann er nicht von selbst die anderen drei erraten, so wiederhole ich nicht den Unterricht.

4. In den alten Zeiten lernte man, um sich zu vervollkommen; heutzutage lernt man mit der Absicht, den Beifall der anderen zu gewinnen.

5. Könnte ich am Morgen den rechten Weg erfahren, so würde ich abends ohne Bedauern sterben.

6. Der tugendhafte Mann steht der Welt ganz unparteiisch gegenüber; wo er Gerechte findet, schließt er sich ihnen an.

7. Was du nicht wünschst an dir getan, das tue auch nicht den anderen.

8. Die Liebe zu den Eltern ist die Wurzel der Tugenden und die Grundlage der Erziehung.

9. Die Kindesliebe hat ihren Ausgangspunkt im Elterndienst, ihren Mittelpunkt im Fürstendienst und ihren Höhepunkt in dem Gewinnen eines guten Rufs und der daraus folgenden Ehre für die Eltern.

10. Ohne die Verordnungen des Himmels zu erkennen, kann niemand tugendhaft sein. Ohne die Kenntnis der Regeln des Anstandes kann der Charakter nicht befestigt werden. Dringt man nicht in den Sinn der Worte eines Menschen ein, kann man ihn nicht beurteilen.

11. In meinem 15. Lebensjahre wendete ich mich zu dem „Lehnen“. Im 30. stand ich fest. Im 40. hatte ich keine Zweifel. Im 50. verstand ich die „Verordnungen des Himmels“. („Die Vorsehung“.) Im 60. war mein Ohr bereit zur Aufnahme der Wahrheit. Im 70. durfte ich dem, was ich wünschte, nachstreben, ohne zu überschreiten das, was recht war.

12. Als Konfucius durch die Feindschaft der Leute von K'wang infolge eines zufälligen Mißverständnisses ihrerseits in Lebensgefahr kam, sagte er seinen zitternden

Schülern: „Ruht nicht nach dem Tode des Königs Wen der Grund der Wahrheit in mir? Hätte der Himmel diesen Grund zu vernichten gewünscht, so dürfte er ihn mir nicht erschlossen haben. Weil aber der Himmel den Grund der Wahrheit nicht untergehen lassen will, was können die Leute von K'wang gegen mich tun?“

資料 4

東京（帝国）大学漢学系学科・専攻卒業生一覧（大正 7（1918）年まで）

解説

東京（帝国）大学が毎年刊行していた「一覧」には各学部（分科大学）・学科の卒業生名簿が掲載されていた。ここでは『東京帝国大学一覧 従大正七年至大正八年』（東京帝国大学，1919年）に基づき、明治 10（1877）年の東京大学の創設以後、東京帝国大学において文科大学が文学部に改組される前、すなわち大正 7（1918）年までの間に、同学の漢学系の学科・専攻を卒業した学生の卒業年と氏名を一覧化し、主な経歴を調査した上で合わせて示した。なお、この一覧には選科生、中途退学者および古典講習科修了生などは含まれない。

まず特筆すべき点としては、戦前の帝国大学における文科大学（文学部）全体の傾向と同様に、教育職に従事している卒業生が多いことである。ここに掲載した八十九名のうち、経歴の判明した者に限っても、大学教授職に就いた者十九名、それらを除いて旧制高等学校や大学予科等の教授職に就いた者十九名、上記二者を除いて旧制中学校の教諭職に就いた者二十名と、当該期間の卒業生のうち六割以上が教授もしくは教諭として教壇に立ったことになる（講師職、学校創立者、校長職のみの経験者などを除く）。

また数としては多くないが、仏教各宗派との関係を持つ人物も散見される。東京（帝国）大学における仏教と漢学のつながりは、古くは東京大学で「仏書講義」や「印度哲学」（実際には『大乘起信論』などの漢訳仏典に基づく講義）を担当した原坦山（昌平坂学問所出身）や、真宗大谷派の寺に生まれながら漢学を修めた井上円了（ただし東京大学では哲学を専攻）などに見られる。当時は既に少なからぬ宗派が自宗の高等教育機関を持ち（たとえば真宗大学〔のち大谷大学〕や曹洞宗大学〔のち駒澤大学〕など）、また明治 37（1904）年には哲学科内に受験学科としての「印度哲学」も登場して仏教系の学生を集め始めていた中で、仏教のバックグラウンドを持ちながら漢学を兼修しようとする者が依然として存在していたことを窺わせる。

凡例

1 「学科名」の表記は『東京帝国大学一覧 従大正七年至大正八年』の記載に基

づく。なお、戦前の東京（帝国）大学における漢学系の学科名は次のように変化してきた。

明治10（1877）年：東京大学設立

明治10（1877）～明治14（1881）年

文学部 第二 和漢文学科

明治14（1881）～明治18（1885）年

文学部 第三 和漢文学科

明治18（1885）～明治19（1886）年

文学部 第三 漢文学科

明治19（1886）年：帝国大学へ改組

明治19（1886）～明治22（1889）年

文科大学 第三 漢文学科

明治22（1889）～明治30（1897）年

文科大学 漢学科

明治30（1897）年：東京帝国大学へ改名

明治30（1897）～明治37（1904）年

文科大学 漢学科

明治37（1904）～明治43（1904）年

文科大学 哲学科（受験学科 支那哲学）

明治43（1904）～大正8（1919）年

文科大学 哲学科（専修学科 支那哲学）

大正8（1919）年：分科大学を学部へ改組

大正8（1919）～昭和7（1932）年

文学部 支那哲学科

昭和7（1932）～昭和21（1946）年

文学部 支那哲学支那文学科

- 2 経歴については、注釈のない場合は国立公文書館デジタルアーカイブ、官報、『国史大辞典』、『日本人名大辞典』のいずれかによる調査に基づく。
- 3 人名表記は原則として『東京帝国大学一覧 従大正七年至大正八年』に従い、原資料記載のまま、新字体に改めなかった。

卒業年度	学科名	氏名	主な経歴
明治14 (1881)	和漢文学科	田中 稲城	帝国大学教授, 東京図書館長, 帝国図書館長
明治17 (1884)	和漢文学科	棚橋 一郎	尋常中学郁文館主
明治27 (1894)	漢学科	宮本 正貫	広島県立忠海中学校長, 広島県立広島中学校長, 広島県立呉中学校長
明治27 (1894)	漢学科	西谷 虎二	山形県立庄内尋常中学校長, 栃木県立尋常中学校長, 千葉県視学官, 宮城県立第一中学校長
明治27 (1894)	漢学科	中野 重太郎	漢詩人
明治28 (1895)	漢学科	狩野 直喜	京都帝国大学教授
明治28 (1895)	漢学科	藤田 豊八	東京帝国大学教授, 台北帝国大学教授
明治29 (1896)	漢学科	桑原 隲藏	京都帝国大学教授
明治29 (1896)	漢学科	山内 晋卿	第三高等学校教授 ¹
明治29 (1896)	漢学科	浅川 雄太郎	鹿児島県立川内中学校教諭
明治30 (1897)	漢学科	高城 萬助	
明治30 (1897)	漢学科	白河 次郎	神戸新聞主幹, 九州日報主幹, 江南高等学堂総教習, 衆議院議員
明治30 (1897)	漢学科	赤沼 金三郎	第一高等学校講師, 京華中学校講師, 文検委員嘱託 ²
明治30 (1897)	漢学科	松山 直藏	広島県高等師範学校教授, 陸軍教授(地方幼年学校)
明治30 (1897)	漢学科	上田 景二	沖縄県中学校長
明治31 (1898)	漢学科	伊藤 賢道	杭州日文学堂長, 台湾日々新報漢文欄編輯長, 台湾総督府調査課, 台北帝国大学図書館嘱託 ³
明治31 (1898)	漢学科	高瀬 武次郎	京都帝国大学教授
明治31 (1898)	漢学科	秋月 胤繼	第六高等学校教授, 大阪高等学校教授

¹ 上村観光編『五山文学全集』帝国教育会出版部, 1935年。

² 赤沼金三郎『天心遺稿』赤沼哲, 1902年。

³ 川邊雄大「伊藤賢道と台湾」柴田幹夫編『台湾の日本仏教 布教・交流・近代化』勉誠出版, 2018年。

明治 31 (1898)	漢学科	水月 哲英	筑紫高等女学校校長，浄土真宗本願寺派 北米開教使
明治 31 (1898)	漢学科	大塚 末雄	愛知県立第二中学校長，愛知県立第五中 学校長
明治 31 (1898)	漢学科	清水 大樹	
明治 31 (1898)	漢学科	旭野 慧憲	岐阜県立大垣中学校教諭，愛知県立第二 中学校教諭
明治 31 (1898)	漢学科	福山 義春	茨城県立土浦中学校長，茨城県立水戸中 学校長
明治 31 (1898)	漢学科	丸井 圭治郎	台湾総督府編修官，台湾総督府翻訳官
明治 31 (1898)	漢学科	酒井 正澄	大分県中津中学校教諭
明治 32 (1899)	漢学科	中村 久四郎	広島高等師範学校教授，東京高等師範学 校教授
明治 32 (1899)	漢学科	満田 新造	島根県第一中学校教諭
明治 32 (1899)	漢学科	川田 鐵彌	陸軍教授（幼年学校），高千穂小学校・ 高千穂中学校・高千穂高等商業学校等創 設者 ⁴
明治 32 (1899)	漢学科	飯田 御世吉郎	新潟県立新潟中学校教諭，新潟県立三条 中学校長，広島高等学校教授
明治 32 (1899)	漢学科	土肥 實雄	
明治 32 (1899)	漢学科	伊藤 [東] 邦彦	和歌山県立和歌山中学校教諭，陸軍教授 （地方幼年学校），青森県立八戸中学校 教諭、栃木県立宇都宮中学校教諭，山口 高等学校教授 ⁵
明治 32 (1899)	漢学科	久保 得二	宮内省図書寮編修官，法政大学講師，大 東文化学院教授，台北帝国大学教授
明治 32 (1899)	漢学科	有馬 祐政	学習院教授，長崎高等商業学校教授，東 京商科大学附属商学専門部教授
明治 32 (1899)	漢学科	山口 宏澤	東亜同文会幹事
明治 32 (1899)	漢学科	門脇 三徳	島根県立第三中学校教諭
明治 33 (1900)	漢学科	宇野 哲人	東京帝国大学教授

⁴ 高千穂学園八十年史編集委員会『高千穂学園八十年史』高千穂学園，1983年，pp. 843-845.

⁵ いずれも「伊東邦彦」での調査結果に基づく。

明治33 (1900)	漢学科	成田 衡夫	弘前高等学校教授
明治33 (1900)	漢学科	鈴木 虎雄	京都帝国大学教授
明治33 (1900)	漢学科	赤井 直好	第四高等学校教授
明治33 (1900)	漢学科	駒井 徳太郎	和歌山県立徳義中学校教諭, 石川県立第四中学校長, 第四高等学校教授
明治33 (1900)	漢学科	中内 義一	萬朝報記者, 劇作家
明治33 (1900)	漢学科	栗木 智堂	曹洞宗教学部長 ⁶
明治33 (1900)	漢学科	杉谷 泰山	第二高等学校教授
明治34 (1901)	漢学科	村上 龍英	第五高等学校教授, 水戸高等学校教授, 東京商科大学予科教授
明治34 (1901)	漢学科	下司 金	高知県立中学海南学校教諭, 宮城県立都城中学校教諭
明治34 (1901)	漢学科	籾田 作樂	岐阜県立東濃中学校教諭、東京府立第一中学校教諭
明治34 (1901)	漢学科	寺内 惇〔淳〕二郎	埼玉県立浦和中学校教諭, 静岡県立葦山中学校長, 静岡県立掛川中学校長 ⁷
明治34 (1901)	漢学科	伊藤 允美	茨城県立龍ヶ崎中学校教諭, 宮城県立白石中学校長, 群馬県立高崎中学校長
明治35 (1902)	漢学科	鹽谷 温	東京帝国大学教授
明治35 (1902)	漢学科	守月 晃	県立山梨県第二中学校教諭, 長崎高等商業学校教授
明治35 (1902)	漢学科	岩付 環	愛媛県立宇和島中学校教諭, 長崎県立長野中学校長, 第二高等学校教授, 大阪高等学校教授
明治35 (1902)	漢学科	森 茂	東亜同文書院教授, 大東文化学院教授
明治35 (1902)	漢学科	浅井 虎夫	福岡高等学校教授
明治35 (1902)	漢学科	北村 澤吉	北京師範学堂, 広島文理科大学教授
明治35 (1902)	漢学科	高橋 亨	京城帝国大学教授, 福岡商科大学教授, 天理大学教授

⁶ 中西直樹「大正期台湾布教の動向と南瀛仏教会」龍谷大学アジア仏教文化研究センター『2015年度研究報告書』2016年, p. 35.

⁷ いずれも「寺内淳二郎」での調査結果に基づく。

明治 35 (1902)	漢学科	鈴木 信太郎	
明治 36 (1903)	漢学科	手塚 光貴	岐阜県立東濃中学校教諭, 東京外国語学 校教授
明治 36 (1903)	漢学科	若木 廣良	青森県立第四中学校教諭
明治 37 (1904)	漢学科	山下 寅次	広島文理科大学教授
明治 37 (1904)	漢学科	三島 復	二松学舎第三代舎長 ⁸
明治 37 (1904)	漢学科	蜷川 龍夫	富山師範学校校長, 富山高等学校校長
明治 37 (1904)	漢学科	湯淺 廉孫	神宮皇学館教授, 第三高等学校教授
明治 37 (1904)	漢学科	金澤 智融	
明治 37 (1904)	漢学科	勝木 奇熊	新潟県立巻中学校教諭 ⁹
明治 38 (1905)	支那哲学	岡本 昇	
明治 38 (1905)	支那哲学	中熊 直樹	
明治 39 (1906)	支那哲学	柳井 幸弘	島根県立松江中学校教諭, 大分県立白杵 中学校長
明治 39 (1906)	支那哲学	住田 眞郷	
明治 39 (1906)	支那哲学	鈴木 鐵之助	
明治 40 (1907)	支那哲学	宮北 龜之進	
明治 40 (1907)	支那哲学	相馬 種丸	長崎県立長崎中学校教諭
明治 40 (1907)	支那哲学	朝倉 暁瑞	京都高等女学校長 ¹⁰
明治 41 (1908)	支那哲学	藤塚 鄰	第八高等学校教授, 京城帝国大学教授, 大東文化学院専門学校総長
明治 41 (1908)	支那哲学	山口 察常	東京高等学校教授, 大正大学教授

⁸ 二松学舎百年史編集委員会編『二松学舎百年史』二松学舎, 1977年, p. 1085.

⁹ 新潟県立巻高等学校ホームページによれば「大正9年当時教諭であった勝木奇熊」によって書写された「本校訓育綱領書軸」が同校校史資料室に存在するという(<http://www.maki-h.nein.ed.jp/picture/otakara/otakara.htm> 2020年7月29日閲覧)。

¹⁰ 京阪万朝社編集部『京都新人物百短評』京阪万朝社, 1912年。

明治41 (1908)	支那哲学	小西 兵太郎	北海道帝国大学予科教授, 広島高等学校教授, 神宮皇學館大学予科教授
明治41 (1908)	支那哲学	東海林 辰三郎	新潟県立長岡中学校教諭
明治43 (1910)	支那哲学	笠川 彬	
明治45/ 大正元 (1912)	支那哲学	今村 完道	松山高等学校教授, 広島高等師範学校教授, 台北帝国大学教授
大正3 (1914)	支那哲学	手塚 良道	新潟高等学校教授, 広島文理科大学教授
大正3 (1914)	支那哲学	伊東 義啓	
大正3 (1914)	支那哲学	織田 圓城	熊本県立鹿本中学校教諭, 愛知県立明倫中学校長, 地方視学官, 真宗三門徒派報国団名古屋聯合分団長 ¹¹
大正3 (1914)	支那哲学	佐川 市助	
大正4 (1915)	支那哲学	千原 圓一	
大正4 (1915)	支那哲学	藤原 静一	
大正5 (1916)	支那哲学	坂井 喚三	第八高等学校教授, 奈良女子大学校長
大正5 (1916)	支那哲学	林 茂生	台南高等工業学校教授, 台湾総督府商業専門学校教授, 国立台湾大学教授・同文学院長
大正6 (1917)	支那哲学	高田 眞治	東京帝国大学教授
大正6 (1917)	支那哲学	宮寺 密道	仏教音楽協会評議員 ¹²
大正7 (1918)	支那哲学	高森 良人	第五高等学校教授, 熊本大学教授

¹¹ 上久保敏「講師一覧からみた戦時期「日本文化講義」の諸相」大阪工業大学紀要委員会『大阪工業大学紀要』第60巻第1号, 2015年, p. 25.

¹² 福本康之「昭和戦前期の仏教洋楽に関する一考察(I)——「佛教音楽協会」と同協会京都支部の活動を中心に——」静岡産業大学経営学会『環境と経営』第7巻第1号, 2001年。

参考文献

本論文（資料編含む）の注釈部分において言及した文献を一覧にして示す。単行本として出版された書籍であっても、講座・論集など著者の異なる文献が多数収録されているもの場合には、実際に言及した個々の論文を掲載した。

和文は（筆頭）著者名の五十音順を配列の第一基準とし、同一の場合は出版年の先後に応じた。さらに出版年が同じ場合には文献名の五十音順により並び替えた。著者名のない文献は配列の第一基準を文献名に取って変えた。

欧文は（筆頭）著者名のアルファベット順に並び替えた。

中文は（筆頭）著者名のピンイン表記のアルファベット順に並び替えた（ただし漢籍は別途時代順に配列した）。

一次資料

井上哲次郎『支那哲学史 卷一』（二松学舎大学附属図書館蔵）

井上哲次郎「東洋哲学史」聴講ノート（東洋大学井上円了研究センター蔵）

「東京帝国大学五十年史料」（東京大学総合図書館蔵）

「高嶺三吉遺稿」（金沢大学附属図書館蔵）

「外山正一史料」（東京大学総合図書館蔵）

「文部省往復」（東京大学文書館蔵）

「留学生関係書類 自明治三十二年至明治三十七年」（東京大学文書館蔵）

二次資料

和文

あ行

赤塚忠・金谷治・福永光司・山井湧編『中国文化叢書 2 思想概論』大修館書店、
1968年

赤沼金三郎『天心遺稿』赤沼哲、1902年

吾妻重二編『泊園書院歴史資料集——泊園書院資料集成一——』関西大学出版部
2010年

阿波学会・岡本韋庵調査研究委員会編『阿波学会五十周年記念 アジアへのまな
 ざし 岡本韋庵』阿波学会・岡本韋庵調査研究委員会，2004年

井川義次『宋学の西遷——近代啓蒙への道——』人文書院，2009年

池上哲司（監修・解題），竹花洋佑・西尾浩二・朴一功（翻刻・翻訳・校閲）『フ
 ェノロサ「哲学史」講義』，2013年（日本学術振興会科学研究費助成事業基
 盤研究（C）「日本における西洋哲学の初期受容——フェノロサの東大時代
 未公開講義録の翻刻・翻訳——」報告書）

磯前順一・高橋原「井上哲次郎の「比較宗教及東洋哲学」講義——解説と翻刻—
 —」東京大学史史料室『東京大学史紀要』第21号，2003年

市村瓊次郎「中等教育に於ける漢文の価値」哲学館『東洋哲学』第8編第2号，
 1901年

稲富栄次郎『ヘルバルトの哲学と教育』玉川大学出版部，1972年

井上円了「哲学祭記」哲学館『哲学館第六学年度講義録』1894年

井上仙次郎『今古民権開宗 大塩兵八郎言行録』山口恒七，1879年

井上哲次郎「泰西人ノ孔子ヲ評スルヲ評ス」東京社『東洋学芸雑誌』第4号，1882
 年

井上哲次郎『西洋哲学講義 卷之一』阪上半七，1883年

井上哲次郎「耶蘇弁惑序」東京社『東洋学芸雑誌』第18号，1883年

井上哲次郎「万国東洋学会景況」哲学会事務所『哲学会雑誌』第1冊第3号，1887
 年

「井上哲次郎氏来信」国家学会『国家学会雑誌』第10号，1887年

井上哲次郎「性善悪論」哲学会事務所『哲学会雑誌』第47号，1891年

井上哲次郎「性善悪論（承前）」哲学会事務所『哲学会雑誌』第48号，1891年

井上哲次郎「再ビ性善悪ヲ論ジ併セテ内田周平君ニ答フ」哲学会事務所『哲学会
 雑誌』第51号，1891年

井上哲次郎「再ビ性善悪ヲ論ジ併セテ内田周平君ニ答フ」哲学会事務所『哲学会
 雑誌』第54号，1891年

井上哲次郎「大塩平八郎の哲学を論ず」民友社『国民之友』第163号付録，1892
 年

井上哲^{ママ}二郎「支那哲学ノ性質」博文館『日本大家論集』第4巻第8号，1892年

井上哲次郎「朱子ノ窮理ヲ論ズ」哲学会事務所『哲学会雑誌』第61号，1892年

井上哲次郎「支那哲学の性質（承前）」東京教育社『教育報知』第494号，1895
 年

井上哲次郎「王陽明の学を論ず」鉄華書院『陽明学』第1巻第1号，1896年

井上哲次郎「万国東洋学会の概況及ひ東洋学研究の方針」『東洋哲学』第5編第
 3号，1898年

井上哲次郎「万国東洋学会の概況及ひ東洋学研究の方針（承前）」『東洋哲学』

- 第5編第5号, 1898年
- 井上哲次郎『日本陽明学派之哲学』富山房, 1900年
- 井上哲次郎「陽明学に就いて」明善学社『陽明学』第1号, 1908年
- 井上哲次郎「陽明学の大意(承前)」陽明学会『陽明学』第20号, 1910年
- 井上哲次郎『国民道德概論』三省堂, 1912年
- 井上哲次郎『井上哲次郎自伝』富山房, 1973年
- 井上哲次郎「明治哲学界の回顧」岩波書店編『岩波講座 哲学 第11巻』岩波書店, 1932年
- 井上哲次郎「中島力造博士を追憶す」大日本図書『丁酉倫理会倫理講演集』第436号, 1939年
- 井上哲次郎「服部宇之吉先生を追懐す」斯文会『斯文』第21編第9号, 1939年
- 井上陳政「支那漫遊中ノ経歴」東京地学協会『東京地学協会報告』第9巻第7号, 1887年
- 井上陳政『禹域通纂 上』大蔵省, 1888年
- 井上陳政『禹域通纂 下』大蔵省, 1888年
- 井上陳政「支那学難」金港堂『文』第1巻第16号, 1888年
- 井上陳政「支那学難(続キ)」金港堂『文』第1巻第18号, 1888年
- 井上陳政編『曲園自述詩』博文館, 1890年
- 井ノ口哲也「井上哲次郎の江戸儒学三部作について」東京学芸大学紀要出版委員会『東京学芸大学紀要 人文社会科学系II』第60号, 2009年
- 今西順吉「わが国最初のインド哲学史講義(三):井上哲次郎の未公刊草稿」北海道大学文学部『北海道大學文學部紀要』第42巻第1号, 1993年
- 上村直己『九州の日独文化交流人物誌』熊本大学文学部地域科学科, 2005年
- 打越孝明「中学校漢文科存廃問題と世論——明治三十四年「中学校令施行規則」発布前後——」早稲田大学教育学部『学術研究(教育・社会教育・教育心理・体育学編)』第39号, 1990年
- 打越孝明「明治三十年代後半の中学校漢文教育存廃論争について——第七回高等教育会議への廃止建議をめぐって」皇學館大学人文學會『皇學館論叢』第24巻第5号, 1991年
- 内田周平「老莊学」哲学館『哲学館講義録』第1年級第20号, 1888年
- 内田周平「支那哲学(儒学史)」, 哲学館『哲学館講義録』第1期第2年級第2号, 1889年
- 内田周平「宋儒所謂氣(第一回)」哲学会事務所『哲学会雑誌』第30号, 1889年
- 内田周平「井上文学士ノ性善惡論ヲ讀ム」哲学会事務所『哲学会雑誌』第50号, 1891年
- 内田貴『法学の誕生——近代日本にとって「法」とは何であったか』筑摩書房, 2018年

- 内村鑑三『内村鑑三全集 3』岩波書店，1982年
- 江島顕一「明治期における井上哲次郎の「国民道徳論」の形成過程に関する一考察——『勅語衍義』を中心として——」慶應義塾大学大学院社会学研究科『人間と社会の探究 慶應義塾大学大学院社会学研究科紀要』第67号，2009年
- 遠藤隆吉『支那哲学史』金港堂書籍，1900年
- 汪婉『清末中国対日教育視察の研究』汲古書院，1998年
- 王廸『日本における老荘思想の受容』国書刊行会，2001年
- 大久保利謙編『増訂 重野博士史学論文集 上巻』名著普及会，1989年
- 大島晃「井上哲次郎の「性善悪論」の立場——「東洋哲学」研究の端緒——」上智学院『ソフィア』第42巻第4号，1994年
- 大島晃「井上哲次郎の「東洋哲学史」研究」上智学院『ソフィア』第45巻第3号，1996年
- 大島晃「井上哲次郎の「東洋哲学史」研究と『日本陽明学派之哲学』」二松学舎大学陽明学研究所『陽明学』第8号，1996年
- 大塚豊「中国近代高等師範教育の萌芽と服部宇之吉」国立教育研究所『国立教育研究所紀要』第115集，1988年
- 大島圭介「学問弁」東京学士会院『東京学士会院雑誌』第8編第3号，1886年
- 大西巧「日清戦後における文部省教育政策をめぐる一考察～「八年計画」立案までを中心に～」関西大学教育学会『教育科学セミナー』第41号，2010年
- 『大西博士全集 第二巻 倫理学』警醒社，1904年
- 『大西博士全集 第五巻 良心起源論』警醒社，1904年
- 大山梓編『北京籠城 北京籠城日記』平凡社，1965年
- 岡本監輔「儒学（孔孟学）」哲学館『哲学館講義録』第1年級第1号，1888年
- 岡本隆司『近代日本の中国観 石橋湛山・内藤湖南から谷川道雄まで』講談社，2018年。
- 沖田行司『日本近代教育の思想史研究——国際化の思想系譜——』日本図書センター，1992年
- 荻生茂博『近代・アジア・陽明学』ぺりかん社，2008年
- 荻生茂博「近代における陽明学研究と石崎東国の大阪陽明学会」玉懸博之編『日本思想史 その普遍と特殊』ぺりかん社，1997年
- 荻生徂徠（小川環樹訳注）『論語徴 1』平凡社，1994年
- 長志珠絵『近代日本と国語ナショナリズム』吉川弘文館，1998年
- 小島祐馬「狩野先生の学風」京都大学人文科学研究所『東方学報』第17号，1948年
- 小島祐馬「開設当時の支那学の教授たち」京都大学文学部編『京都大学文学部五十年史』京都大学文学部，1956年

か行

- 「会員文学博士島田重礼ノ伝」東京学士会院『東京学士会院雑誌』第14編第2冊，1892年
- 「解題 易類解題」哲学会『哲学雑誌』第8巻第71号，1893年
- 郭馳洋「明治期の哲学言説とネーション・社会：井上哲次郎の「現象即実在論」をめぐって」東京大学大学院総合文化研究科地域文化研究専攻『年報地域文化研究』第21号，2018年
- 笠松和也「戦前の東大哲学科と『哲学雑誌』」『東京大学草創期とその周辺：2014-2018年度多分野交流演習「東京大学草創期の授業再現」報告集』東京大学大学院人文社会系研究科，2019年
- 加藤弘之「何ヲカ学問ト云フ」東京大学『学芸志林』第16巻第94冊，1885年
- 狩野博幸・河鍋楠美『反骨の画家 河鍋曉斎』新潮社，2010年
- 狩野直喜『読書簞余』みすず書房，1980年
- 鹿野政直『近代日本の民間学』岩波書店，1983年
- 加太邦憲『加太邦憲自歴譜』加太重邦，1931年
- 上村観光編『五山文学全集』帝国教育会出版部，1935年
- 川田剛「論漢学宜分経籍為修身政事刑律工芸諸科専攻其業」東京学士会院『東京学士会院雑誌』第2編第5冊，1881年
- 川邊雄大「伊藤賢道と台湾」柴田幹夫編『台湾の日本仏教 布教・交流・近代化』勉誠出版，2018年
- 漢学会「服部先生追悼録」東京帝国大学文学部支那哲文学研究室漢学会『漢学会雑誌』第7巻第3号，1939年
- 神田孝平「邦語ヲ以テ教授スル大学校ヲ設置スヘキ説」東京学士会院『東京学士会院雑誌』第1編第3冊，1880年
- 蒲原宏「海津子享 誥道大素」新潟県医師会『新潟県医師会報』第321号，1976年
- 岸本美緒『明清交替と江南社会』東京大学出版会，1999年
- 窪寺紘一『東洋学事始——那珂通世とその時代』平凡社，2009年
- 倉石武四郎「シノロジストの典型」弘文堂『東光』第5巻，1948年
- 倉石武四郎講義ノート整理刊行会『本邦における支那学の発達』汲古書院，2007年
- 蔵原三雪「洋学学習と漢学教養——幕末維新期の学問動向のなかで——」幕末維新期漢学塾研究会編『幕末維新期漢学塾の研究』溪水社，2003年
- 黒木彬文・鱒澤彰夫編輯解説『興亜会報告・亜細亜協会報告 第1巻』不二出版，1993年
- 黒住真『近世日本社会と儒教』ペリかん社，2003年
- 桑原天泉『王陽明研究 学説，修養，教化』帝国堂，1917年

慶應義塾『慶應義塾百年史 中巻（前）』慶應義塾，1960年
京阪万朝社編集部『京都新人物百短評』京阪万朝社，1912年
劍峯「漢学者立脚の地如何」東亜説林社『東亜説林』第3号，1895年
呉偉明「根本通明の『周易象義辯正』と明治天皇制」藤田正勝・林勇強編『近代
日本哲学と東アジア』台北：国立台湾大学出版中心，2019年
孔子祭典会編『諸名家孔子観』博文館，1910年
高第丕・張儒珍（金谷明校点）『大清文典』青山清吉，1877年
古賀勝次郎「安井息軒を継ぐ人々（三）——島田篁村・岡松甕谷・竹添井井」早
稲田大学社会科学学会『早稲田社会科学総合研究』第11巻第1号，2010年。
「故島田文学博士の略歴」哲学会『哲学雑誌』第13巻第139号，1898年
後藤朝太郎『支那文化の解剖』大阪屋号書店，1921年
後藤純郎「市川清流の生涯 「尾蠅欧行漫録」と書籍館の創立」日本大学人文科
学研究所『日本大学人文科学研究所 研究紀要』第18号，1976年
小島毅「解題——林希逸『老子麴齋口義』の背景」松下道信主編『林希逸『老子
麴齋口義』訳注稿』（平成15～16年度科学研究費補助金（基盤研究（C）（2））
研究成果報告書），東京大学大学院人文社会系研究科，2005年
小島毅『近代日本の陽明学』講談社，2006年
小島毅「明治後半期の陽明学発掘作業」日本儒教学会『日本儒教学会報』第2号，
2018年
胡珍子「狩野直喜の君主政治観：儒教解釈と天皇崇拜——『御進講録』を中心に
——」廖欽彬・高木智見編『近代日本の中国学』台北：国立台湾大学出版中
心，2018年
小西国継『明治哲学の研究——西周と大西祝』岩波書店，2013年
駒込武『世界史のなかの台湾植民地支配——台南長老教中学校からの視座』岩波
書店，2015年
子安宣邦『「アジア」はどう語られてきたか——近代日本のオリエンタリズム—
—』藤原書店，2003年
子安宣邦『日本人は中国をどう語ってきたか』青土社，2012年
『近藤正斎全集 第三』国書刊行会，1905年

さ行

坂出祥伸『中国の人と思想 11 康有為』集英社，1985年
坂出祥伸『東西シノロジー事情』東方書店，1994年
佐古純一郎『近代日本思想史における人格観念の成立』朝文社，1995年
佐藤武敏「井上（檜原）陳政とその中国研究」大東文化大学東洋研究所『東洋研
究』第79号，1986年
佐藤武敏訳注「檜原陳政『游華日記』」大阪・郵政考古学会『郵政考古紀要』第

- 46号・第49号・第50号・第53号, 2009~2012年
- 佐藤仁訳『朱子学の基本用語——北溪字義訳解——』研文出版, 1996年
- 佐藤将之「井上円了思想における中国哲学の位置」東洋大学井上円了記念学術センター『井上円了センター年報』第21号, 2012年
- 齋藤希史「「支那学」の位置」日本思想史学会『日本思想史学』第39号, 2007年
- 齋藤希史『漢文脈と近代日本』角川学芸出版, 2014年(もと日本放送出版協会, 2007年)
- 澤井啓一「「古文辞学」から「古文系漢学」へ——近世日本における「漢学」の位相——」日本女子大学国語国文学会『國文目白』第57号, 2018年
- 重野安繹「漢学宜ク正則一科ヲ設ケ少年秀才ヲ選ミ清国ニ留学セシムヘキ論説」東京学士会院『東京学士会院雑誌』第1編第4冊, 1879年
- 重野安繹「扶桑游記序」『成斎文二集 卷二』富山房, 1911年
- し,じ「漢学と云ふ名称と文科大学の漢学科」東亜学会『東亜学会雑誌』第1編第2号, 1897年
- 品田悦一・齋藤希史『「国書」の起源 近代日本の古典編成』新曜社, 2019年
- 信夫榮『恕軒漫筆』吉川半七, 1892年
- 柴田隆行, ライナ・シュルツァ「井上円了『稿録』の日本語訳」東洋大学井上円了記念学術センター『井上円了センター年報』第19号, 2010年
- 渋沢青淵記念財団竜門社編『渋沢栄一伝記資料 第四一巻』渋沢栄一伝記資料刊行会, 1962年
- 斯文会『斯文六十年史』斯文会, 1929年
- 島蘭進・磯前順一編『井上哲次郎集 第9巻 論文集, 解説』クレス出版, 2003年
- 島田重礼「本朝古代の経学と唐代の学制との関係」東京学士会院『東京学士会院雑誌』第19編第8冊, 1897年
- 島田重礼『篁村遺稿 卷上』島田鈞一, 1918年
- 島田重礼『篁村遺稿 卷中』島田鈞一, 1918年
- 島田重礼『篁村遺稿 卷下』島田鈞一, 1918年
- 「島田博士逝く」哲学館『東洋哲学』第5編第9号, 1898年
- 謝群「清末の日本人教習の「行動」と「思想」——京師大学堂師範館正教習服部字之吉を中心に——」愛知大学国際問題研究所『愛知大学国際問題研究所紀要』第149号, 2017年
- 秋水生「漢学研究の方法」東洋哲学会『東洋哲学』第4編第4号, 1897年
- 舒志田「『文学書官話』の成立および日本への流布」九州大学国語国文学会『語文研究』第85号, 1998年
- 白河次郎「漢学者の新事業」帝国文学会『帝国文学』第3巻第10号, 1897年
- 新谷賢太郎「わが国における T.H. グリーンの倫理思想の展開過程」金沢大学教育

学部『金沢大学教育学部紀要』第10号, 1962年
末松謙澄『支那古文学略史』末松謙澄, 1882年
菅原光『西周の政治思想』ぺりかん社, 2009年
曾我部静雄「法制史家としての服部宇之吉博士」東北大学『文化』第45巻第1・2号, 1981年

た行

高瀬武次郎『日本之陽明学』鉄華書院, 1898年
高瀬武次郎『鼓腹集』洗心洞文庫, 1935年
高千穂学園八十年史編集委員会『高千穂学園八十年史』高千穂学園, 1983年
高橋作衛「漢文奨励論」開発社『教育時論』第638号, 1903年
高松市史編集室『新修高松市史Ⅲ』高松市役所, 1969年
高松市立十河公民館内十河歴史研究会編『十河郷土史』十河村制百周年記念事業実行委員会, 1992年
高山大毅「食の比喩と江戸中期の陽明学受容」駒澤大学文学部国文学研究室『駒澤國文』53号, 2016年
瀧井一博『ドイツ国家学と明治国制——シュタイン国家学の軌跡——』ミネルヴァ書房, 1999年
瀧井一博『渡邊洪基——衆知を集むるを第一とす』ミネルヴァ出版, 2016年
竹内弘行『後期康有為論——亡命・辛亥・復辟・五四』同朋舎, 1987年
竹越与三郎『新日本史 中』民友社, 1892年
田中友香理『〈優勝劣敗〉と明治国家 加藤弘之の社会進化論』ぺりかん社, 2019年
張偉雄『文人外交官の明治日本——中国初代駐日公使団の異文化体験』柏書房, 1999年
陳瑋芬「近代日本と儒教——「斯文会」と「孔子教」を軸として——」九州大学博士論文, 1999年
陳瑋芬「服部宇之吉の孔子教論——その「儒教非宗教」説・「易姓革命」説・及び「王道立国」説を中心に——」日本思想史懇話会『季刊日本思想史』第59号, 2001年
陳捷『明治前期日中学術交流の研究——清国駐日公使館の文化活動』汲古書院, 2003年
辻直人「明治30年代の文部省留学生選抜と東京帝国大学」東京大学大学院教育学研究科『東京大学大学院教育学研究科紀要』第40巻, 2000年
辻直人「二十世紀初頭における文部省留学生の派遣実態とその変化についての一考察」東京大学史料室『東京大学史紀要』第26号, 2008年
帝国大学編『帝国大学一覽 從明治十九年至明治二十年』帝国大学, 1886年

参考文献

- デニング「日本ニ於テ哲学上急務ナル問題」哲学会事務所『哲学会雑誌』第1冊
第8号, 1887年
- デニング「日本ニ於テ哲学上急務ナル問題(承前)」哲学会事務所『哲学会雑誌』
第1冊第9号, 1887年
- 寺崎昌男『日本近代大学史』東京大学出版会, 2020年
- 田琛「服部宇之吉の『儀礼』研究——「儀礼鄭注補正三」を中心に」関西大学大
学院東アジア文化研究科『文化交渉: 東アジア文化研究科院生論集』vol. 1,
2013年
- 東眼西視人「漢学革新論」同文社『支那文学 第三冊 百家言』1893年
- 東京開成学校編『東京開成学校一覽』東京開成学校, 1876年
- 東京専門学校編『東京専門学校年報 明治十五年度』早稲田大学大学史編集所編
『都の西北——建学百年——』早稲田大学, 1982年
- 東京帝国大学編『東京帝国大学一覽 従大正五年至大正六年』東京帝国大学, 1917
年
- 東京帝国大学編『東京帝国大学五十年史 上』東京帝国大学, 1932年
- 東京大学史史料研究会『東京大学年報 第一卷』東京大学出版会, 1993年
- 東京大学史史料研究会『東京大学年報 第二卷』東京大学出版会, 1993年
- 東京大学史史料研究会『東京大学年報 第五卷』東京大学出版会, 1994年
- 東京大学百年史編集委員会編『東京大学百年史 部局史 一』東京大学出版会,
1986年
- 東京大学百年史編集委員会編『東京大学百年史 通史 一』東京大学出版会, 1984
年
- 東京大学百年史編集委員会編『東京大学百年史 通史 二』東京大学出版会, 1985
年
- 東京大学法理文三学部編『東京大学法理文三学部一覽 従明治十三年至明治十四
年』丸家善七, 1881年
- 東京大学法理文三学部編『東京大学法理文三学部一覽 従明治十五年至明治十六
年』丸家善七, 1882年
- 東京大学法理文三学部編『東京大学法理文三学部一覽 従明治十六年至明治十七年』
丸家善七, 1884年
- 東京都立教育研究所編『東京教育史資料大系 第一卷』東京都立教育研究所, 1971
年
- 東京都立教育研究所編『東京教育史資料大系 第二卷』東京都立教育研究所, 1971
年
- 東京都立教育研究所編『東京教育史資料大系 第三卷』東京都立教育研究所, 1972
年
- 陶徳民『明治の漢学者と中国——安繹・天囚・湖南の外交論策——』関西大学出

版部, 2007年

陶徳民『日本における近代中国学の始まり 漢学の革新と同時代文化交渉』関西
大学出版部, 2017年

東方学会編『東方学回想Ⅰ 先学を語る(1)』刀水書房, 2000年

東方学会編『東方学回想Ⅱ 先学を語る(2)』刀水書房, 2000年

東方学会編『東方学回想Ⅲ 学問の思い出(1)』東方学会, 2000年

戸川芳郎「明治初期の大学制度といわゆる「漢学」——近代アカデミズムの成立
と中国研究(序章)——」東京大学教養学部日本近代化研究会編『日本近代
化とその国際的環境』東京大学教養学部日本近代化研究会, 1965年

戸川芳郎「漢学シナ学の沿革とその問題点——近代アカデミズムの成立と中国研
究の"系譜"(二)——」理想社『理想』第397号, 1966年

戸川芳郎・神田信夫編『荻生徂徠全集 二 言語篇』みすず書房, 1974年

外山正一『山存稿 後編』湘南堂書店, 1983年

な行

内藤耻叟「支那学難ヲ難ズ」金港堂『文』第1巻第20号, 1888年

中江兆民訳『理学沿革史 上』文部省編輯局, 1886年

中江兆民『一年有半』博文館, 1901年

中島隆博『共生のプラクシス 国家と宗教』東京大学出版会, 2011年

中島力造『輓近の倫理学書』富山房, 1896年

中島力造『列伝体西洋哲学小史 下』富山房, 1898年

中西直樹「大正期台湾布教の動向と南瀛仏教会」龍谷大学アジア仏教文化研究セ
ンター『2015年度研究報告書』2016年

中野実「加藤弘之日記 明治十八年一月～十二月」東京大学史史料室『東京大学史
紀要』第10号, 1992年

永原慶二『20世紀日本の歴史学』吉川弘文館, 2003年

中見立夫「日本的「東洋学」の形成と構図」岸本美緒責任編集『「帝国」日本の
学知 第3巻 東洋学の磁場』岩波書店, 2006年

中村正直「古典講習科乙部開設ニ就キ感アリ書シテ生徒ニ示ス」東京学士会院『東
京学士会院雑誌』第5編第5冊, 1883年

中村正直「漢学不可廢論」東京学士会院『東京学士会院雑誌』第9編第4冊, 1887
年

中村正直「古今東西一致道德の説」東京学士会院『東京学士会院雑誌』第11編第
5冊, 1889年

中村正直「支那学の迂闊ならざるを論ず」博文館『日本大家論集』第28篇, 1889
年

名古屋市編『名古屋市史 学芸編』名古屋市, 1915年

参考文献

- 南葵文庫『南葵文庫報告 第九』南葵文庫, 1917年
西村龍三『万国古今碩学者列伝』自由閣書店, 1890年
二松学舎百年史編集委員会『二松学舎百年史』二松学舎, 1977年
西田幾多郎『西田幾多郎随筆集』岩波書店, 1996年
丹羽香「服部宇之吉と中国——近代日本文学の中国観への影響として——」中央学院大学商学部・法学部『中央学院大学 人間・自然論叢』第19号, 2004年
丹羽香「近代日本人の中国意識についての一考察——服部孔子教提唱の始点から——」中央学院大学商学部・法学部『中央学院大学人間・自然論叢』第41号, 2016年

は行

- 萩原善太郎『日本博士全伝』吉岡書籍店, 1888年
箱田恵子『外交官の誕生』名古屋大学出版会, 2012年
服部宇之吉「列子学説一斑」哲学会事務所『哲学会雑誌』第2冊第23号, 1888年
服部宇之吉「純正哲学ノ本領」福島県青年会『福島県青年会雑誌』第1号, 1889年
服部宇之吉「老子」同文社『支那文学』第5号, 1891年
服部宇之吉「原始信仰ノ梗概」反省会『反省会雑誌』第7巻第2号, 1892年
服部宇之吉「希臘哲学即古代哲学（紀元前六百年より紀元六百年に至る）」反省会『反省会雑誌』第7巻第1号, 1892年
服部宇之吉「墨子年代考（承前）」哲学会事務所『哲学会雑誌』第11巻第111号, 1896年
服部宇之吉「荀子年代考」哲学会事務所『哲学会雑誌』第11巻第117号, 1896年
服部宇之吉『倫理学』金港堂書籍, 1896年
服部宇之吉「習字に就きて」帝国教育会『教育公報』第187号, 1897年
服部宇之吉「中学教育に於ける倫理科教授に関して漢学者に問う」東亜学会『東亜学会雑誌』第1編第8号, 1897年
服部宇之吉「孟子闢異端弁」哲学館『東洋哲学』第6編第2号, 1899年
服部宇之吉『論理学講義』富山房, 1904年
服部宇之吉『心理学講義』東亜公司, 1905年
服部宇之吉「清国の覚醒と排外思想」博文館『太陽』第12巻第13号, 1906年
服部宇之吉「清国の教育宗旨五大綱及上論」帝国教育会『教育公報』第308号, 1906年
服部宇之吉「監国考」好学会『好学雑誌』第67号, 1909年
服部宇之吉「孔夫子」日本弘道会事務所『弘道』第230号, 1909年
服部宇之吉「支那人教育に対する所見」中央公論社『中央公論』第24巻第3号, 1909年

服部宇之吉「清国ノ立憲準備（承前）」国家学会事務所『国家学会雑誌』第24巻第2号, 1909年

服部宇之吉「清国人の政治思想」東邦協会『東邦協会会報』第172号, 1909年

服部宇之吉「支那人の見たる孔夫子」政教社『日本及日本人』第531号, 1910年

服部宇之吉「時文講義」東亜学術研究会『漢学』第1編1号～3号, 1910年

服部宇之吉「儒教の天命説（承前）」哲学会『哲学雑誌』第25巻第279号, 1910年

服部宇之吉「中和位育」孔子祭典会編『諸名家孔子観』博文館, 1910年

服部宇之吉「支那に於ける孔子尊崇」東亜学術研究会『東亜研究』第1巻第1号, 1911年

服部宇之吉「井田私考」東亜学術研究会『漢学』第2編第1号～3号, 1911年

服部宇之吉「清国事変の裏面観」国家学会事務所『国家学会雑誌』第26巻第6号, 1912年

服部宇之吉「支那に於ける道德の危機（孔子祀典の存廃問題等）」東亜学術研究会『東亜研究』第2巻第11号, 1912年

服部宇之吉「儒教に於ける君臣の大義」東亜学術研究会『東亜研究』第2巻第11号, 1912年

服部宇之吉「滅亡せる支那帝国」経済時報社『経済時報』第110号, 1912年

服部宇之吉編『漢文大系 礼記鄭注』富山房, 1913年

服部宇之吉「思想道德の上より観たる民国の前途」国家社『国家及国家学』第1巻第9号, 1913年

服部宇之吉「春秋公羊学の妄を弁ず」東亜学術研究会『東亜研究』第3巻第6号, 1913年

服部宇之吉「宗法考」東洋協会調査部『東洋学報』第3巻第1号, 1913年

服部宇之吉「孔子教に関する支那人の誣妄を弁ず」東亜学術研究会『東亜研究』第3巻第10号, 1914年

服部宇之吉「儒教に於ける祭祀の意義」國學院大學総合企画部『國學院雑誌』第20巻第5号, 1914年

服部宇之吉『東洋倫理綱要』大日本漢文学会, 1916年

服部宇之吉『孔子及孔子教』明治出版社, 1917年

服部宇之吉『儒教と現代思潮』明治出版社, 1918年

服部宇之吉「孔子の「知天命」を論ず（承前）」日本警察新聞社『日本警察新聞』第566号, 1922年

服部宇之吉「儒教の天命と不動心」実業之日本社『実業之日本』第26巻第13号, 1923年

服部宇之吉「服部先生自叙」服部先生古稀祝賀記念論文集刊行会編『服部先生古稀記念論文集』富山房, 1936年

参考文献

- 服部宇之吉『孔子教大義』富山房，1939年
- 服部宇之吉「隣邦の人士に告ぐ「国民精神の根本に復れ」」斯文会『斯文』第21卷第3号，1939年
- 早川千吉郎編『高嶺君遺稿』早川千吉郎，1888年
- 林淳「近代日本における仏教学と宗教学——大学制度の問題として——」日本宗教学会『宗教研究』第333号，2002年
- 吹野安『佐藤一斎全集 第六巻』明德出版社，1994年
- 福井純子「井上哲次郎日記 一八八四-九〇 『懷中雜記』第一冊」東京大学史料室『東京大学史紀要』第11号，1993年
- 福井純子「井上哲次郎日記 一八九〇-九二 『懷中雜記』第二冊」東京大学史料室『東京大学史紀要』第12号，1994年
- 福澤諭吉『文明論之概略』慶應義塾大学出版会，2009年
- 福本康之「昭和戦前期の仏教洋楽に関する一考察（I）——「佛教音楽協會」と同協会京都支部の活動を中心に——」静岡産業大学経営学会『環境と経営』第7巻第1号，2001年
- 藤田豊八「漢学教育の新生面」東亜説林社『東亜説林』第4号，1895年
- 「文科大学の消息」早稲田文学社『早稲田文学』第55号，1894年
- G・W・F・ヘーゲル（長谷川宏訳）『哲学史講義I』河出書房新社，2016年
- 「法理研究会記事」法学協会『法学協会雑誌』第15巻第1号，1897年
- ま行
- 町泉寿郎「幕末明治期における学術・教学の形成と漢学」二松學舎大学東アジア学術総合研究所日本漢文教育研究推進室『日本漢文学研究』第11号，2016年
- 町泉寿郎「島田重礼と考証学」牧角悦子・町泉寿郎編『講座 近代日本と漢学 第4巻 漢学と学芸』戎光祥出版，2020年
- 町田三郎『明治の漢学者たち』研文出版，1998年
- 松井真希子『徂徠学派における『老子』学の展開』白帝社，2013年
- 松沢弘陽『近代日本の形成と西洋経験』岩波書店，1993年
- 松本三之介『近代日本の中国認識 徳川期儒学から東亜共同体論まで』以文社，2011年
- 松本文三郎「支那哲学に就いて」哲学館『東洋哲学』第5編第4号，1898年
- 真辺将之「明治一四年政変後の「イギリス学」と学問の専門化——最初期東京専門学校の講義を題材として——」早稲田大学大学史資料センター『早稲田大学史記要』第35巻，2003年
- 三浦叶『明治の漢学』汲古書院，1998年
- 溝口雄三・丸山松幸・池田知久編『中国思想文化辞典』東京大学出版会，2001年
- 水上雅晴「近藤重蔵と清朝乾嘉期の校讐学」北海道大学大学院文学研究科『北海

道大学文学研究科紀要』第 117 号, 2005 年
三宅雄二郎『哲学涓滴』文海堂, 1889 年
三宅雄二郎『王陽明』政教社, 1893 年
村上こずえ, 谷本宗生「井上哲次郎『巽軒日記——明治二六～二九, 四〇, 四一年一』」東京大学史史料室『東京大学史紀要』第 31 号, 2013 年
村山保史(監修・解題), 竹花洋佑・西尾浩二・朴一功・Michael Conway(翻刻・翻訳・校閲)『フェノロサ「哲学史」講義』2016 年(日本学術振興会科学研究費助成事業基盤研究(C)「日本における西洋哲学の初期受容——フェノロサの東大時代未公開講義録の翻刻・翻訳——」報告書)
元良勇次郎『心理学十回講義』富山房, 1897 年
森下直貴「井上哲次郎の〈同=情〉の形而上学——近代「日本哲学」のパラダイム——」浜松医科大学『浜松医科大学紀要 一般教育』第 29 号, 2015 年
森田康夫『大塩平八郎と陽明学』和泉書院, 2008 年
森田康夫『大塩思想の可能性』和泉書院, 2011 年
森田吉彦「名倉信敦と日清「新関係」の模索——幕末維新期の華夷思想的日中提携論——」東アジア近代史学会『東アジア近代史』第 4 号, 2001 年
文部省編『国体の本義』文部省, 1937 年

や行

柳生四郎「外山正一の日記(五)」～「外山正一の日記同(二十一)」東京大学出版会『UP』第 54 号～第 72 号, 1977 年～1978 年
山下龍二「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『名古屋大学文学部研究論集 哲学』v. 12, 1964 年
山下龍二『陽明学の研究 成立編』現代情報社, 1971 年
山下龍二『陽明学の研究 展開編』現代情報社, 1971 年
山下龍二「王陽明研究の原型——三宅雄二郎『王陽明』をめぐって——」二松学舎大学陽明学研究所『陽明学』創刊号, 1989 年
山村奨『近代日本と変容する陽明学』法政大学出版局, 2019 年
山本正身『日本教育史——教育の「今」を歴史から考える——』慶應義塾大学出版会, 2014 年
横井時雄編『本郷会堂学術講演』警醒社書店, 1892 年
吉川幸次郎・清水茂校注『日本思想体系 33 伊藤仁斎 伊藤東涯』岩波書店, 1971 年
吉川幸次郎・丸山真男・西田太一郎・辻達也校注『日本思想大系 36 荻生徂徠』岩波書店, 1973 年
吉澤誠一郎「東洋史学の形成と中国——桑原隲蔵の場合」岸本美緒責任編集『「帝国」日本の学知 第 3 巻 東洋学の磁場』岩波書店, 2006 年

参考文献

- 吉田公平『日本における陽明学』ペリカン社，1999年
吉田公平「高瀬武次郎年譜稿：東洋大学の漢学者たち（その一）」東洋大学井上
円了記念学術センター『井上円了センター年報』第15巻，2006年
吉田公平「近代の漢学」日本思想史学会『日本思想史学』第39号，2007年
吉見俊哉・森本祥子編『東大という思想 群像としての近代知』東京大学出版会，
2020年

ら行

- ライナ・シュルツァ「井上円了『稿録』の研究」東洋大学井上円了記念学術セン
ター『井上円了センター年報』第19号，2010年
李セボン『「自由」を求めた儒者 中村正直の理想と現実』中央公論新社，2020
年
李梁『近代日本中国学におけるポリティックスとアカデミズム——服部宇之吉と
近代日本中国学——』富士ゼロックス小林節太郎記念基金，1993年
林茂生「王陽明の良知説」東亜学術研究会『東亜研究』第6巻第8号，1916年
六角恒廣『中国語教育史の研究』東方書店，1988年

わ行

- 渡辺和靖「明治期「漢学」の課題」愛知教育大学『愛知教育大学研究報告（人文
科学編）』第35号，1986年
渡辺盛衛編『得能良介君伝』印刷局，1921年

欧文

- Anesaki, M. "Review of the book *Light from the East; Studies in Japanese Confucianism*,
by Robert Cornell Armstrong", *The Harvard Theological Review*, Vol. 8, No. 4, 1915.
Armstrong, Robert Cornell. *Light from the East: Studies in Japanese Confucianism*,
Tronto: University of Tronto, 1914.
Carus, Paul. *Chinese Philosophy: An Exposition of the Main Characteristic Features of*
Chinese Thought, Chicago: The Open Court Publishing Company, 1898.
Chamberlain, Basil Hall. *Things Japanese: Being Notes on Various Subjects Connected*
with Japan for the Use of Travellers and Others, London: Kegan Paul, Trench,
Trübner & Co., Ltd., Tōkyō: The Hakubunsha, 1890.
Chambers's Encyclopedia; A Dictionary of Universal Knowledge for the People, vol. 2,
Philadelphia: J. B. Lippincott & Company (Edinburgh: W. & R. Chambers), 1871.
Chambers's Encyclopedia; A Dictionary of Universal Knowledge for the People, vol. 5,

- Philadelphia: J. B. Lippincott & Company (Edinburgh: W. & R. Chambers), 1871.
- Chan, Wing-Tsit. "The Study of Chu Hsi in the West", *Journal of Asian Studies*, Vol. 35, No. 4, 1976.
- Davis, John Francis. *The Chinese: A General Description of the Empire of China and its inhabitants VOL. II.*, London: Charles Knight, 1836.
- Dening, Walter. "Confucian Philosophy: Reviews of Dr. Inoue Tetsujirō's Three Volumes on this Philosophy", *The Transactions of the Asiatic Society of Japan*, Vol. 36, 1908.
- Eitel, E. J. "Outlines of A History of Chinese Philosophy", *Travaux de la Troisième Session du Congrès International des Orientalistes, St. Pétersbourg 1876*, St. Petersburg, 1876, Nendeln/Liechtenstein: Kraus Reprint, 1968.
- Forke, Alfred. *Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie*, Hamburg: Cram, de Gruyter & Co., 1964.
- Gentz, Joachim. „Es bleibt alles in der Familie: Eine Geschichte von Reisen in philosophischen Kreisen“, *Ehmcke, Franziska, Müller, Martin (Hrsg.). Reisen im Zwischenraum—zur Interkulturalität von Kulturwissenschaft*, Würzburg: Ergon-Verlag, 2012.
- Grousset, René. *Histoire de la Philosophie Orientale: Inde—Chine—Japon*, Paris: Nouvelle Librairie Nationale, 1923.
- Harrell, Paula S. *Asia for the Asians*, Portland: MerwinAsia, 2012.
- Hattori, Unokichi. *Konfucius*, Frankfurt a. M.: Neuer Frankfurter Verlag, 1902.
- Henke, Frederick G. "Wang Yang Ming: A Chinese Idealist", *The Monist*, Vol. 24, 1914.
- Imperial University of Japan (Teikoku Daigaku). *The Calendar for the year 1886-1887*, Tokyo: The University, 1886.
- Imperial University of Japan (Teikoku Daigaku), *The Calendar for the year 1887-1888*, Tokyo: The University, 1888.
- Inouyé, Tetsusirō. *Sur le Développement des Idées Philosophiques au Japon avant L'Introduction de la Civilisation européenne*, Paris: Imprimerie Orientale G. Maurin, 1897.
- Israel, George L. "Discovering Wang Yangming: Scholarship in Europe and North America, ca. 1600-1950", *Monumenta Serica: Journal of Oriental Studies*, Vol. 66, No. 2, 2018.
- Kasulis, Thomas. *Engaging Japanese Philosophy: A Short History*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2018.
- McClatchie, Thomas. *Confucian Cosmogony: A Translation of Section Forty-Nine of the "Complete Works" of the Philosopher Choo-Foo-Tze with Explanatory Notes*, Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1874.
- Paramore, Kiri. *Japanese Confucianism*, New York: Cambridge University Press, 2016.

参考文献

- Paula, Harrell. *Asia for the Asians*, Portland: MerwinAsia, 2012.
- Schwegler, Albert. *Geschichte der Philosophie im Umriß*, Stuttgart: Verlag der Frankh'schen Buchhandlung, 1848.
- The Japan Weekly Mail, Reprint Series I: 1870-1899, Part 4: 1885-1889, Vol. 43: July to December 1888*, Edition Synapse, 2006.
- Watters, Thomas. *A Guide to the Tablets in a Temple of Confucius*, Shanghai: The American Presbyterian Mission Press, 1879.
- Wundt, Wilhelm, Oldenberg, Hermann, Goldziher, Ignaz, Grube, Wilhelm, Inouye, Tetsujiro, Hans von Arnim, Baeumker, Clemens, Windelband, Wilhelm. *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Berlin und Leipzig: Druck und Verlag von B.G. Teubner, 1909.

中文

- [宋] 朱熹撰『新編諸子集成 四書章句集注』中華書局, 2012年
- [宋] 黎靖德編『朱子語類』中華書局, 1994年
- [清] 劉宝楠撰·高流水点校『論語正義』中華書局, 1990年
- 蔡元培『蔡元培文集 卷二·教育(上)』台北: 錦繡出版, 1995年
- 何乏筆·谷心鵬編「德語之中国哲学研究書目(至2006年)」台北: 中央研究院中國文哲研究所『中國文哲研究通訊』第15卷第2期, 2007年
- 黃崇修「日本陽明学發展氛圍下的台灣思想家林茂生」洪子偉編『存在交涉: 日治時期的台灣哲学』台北: 中央研究院·連經出版事業有限公司, 2016年
- 劉岳兵『日本近代儒学研究』北京: 商務印書館, 2003年
- 李慶『日本漢学史(修訂本) 第一部 起源和確立(1868-1918)』上海: 上海人民出版社, 2010年
- 中国第二歷史檔案館編『中華民國史檔案資料匯編 第三輯 文化』南京: 江蘇古籍出版社, 1991年

論文の内容の要旨

論文題目 大学と漢学——東京帝国大学とその
前身校における漢学および「支那哲
学」の展開について——

氏 名 水野 博太

本論文は、戦前のアカデミア、とりわけ明治期における東京（帝国）大学を主な分析対象としつつ、そこで漢学および「支那哲学」がどのように取り扱われ、また変容してきたのかについて論じた。本論文は全6章および補論2章からなる。各章の議論を簡潔にまとめると、次のようになる。

第1章では、本論文の議論の基礎となる、明治初期の東京大学およびその前身校における漢学の取り扱い方とその変容について検討する。第2章および第3章では、漢学そのものというよりもその周縁部に位置した、あるいは漢学という既存の枠組みを抜けて外へと飛び出していった「日本哲学」や「実用支那学」などの試みについて検討する。続く第4章から第6章までは、戦前日本のアカデミアにおいて漢学および「支那哲学」の中心的人物の一人であった服部宇之吉に焦点を当て、その思想内容と形成過程を分析する。第4章では服部がなぜ東京帝国大学における漢学および「支那哲学」の後継者として選抜されたのかについて検討する。第5章では服部「孔子教」論の初期段階について、また第6章では「孔子教」論の完成形に至る過程について、いずれもそれが西洋哲学や当時の中国における政治・思想状況など、外部環境との相互関係の中で形成されたものであることに注意しながら分析を行う。

各章の具体的な議論は以下の通りである。

第1章では、前身校を含めた東京大学草創期における漢学の位置づけについて、制

度的な側面を視野に入れながら検討する。昌平坂学問所を継承した「大学本校」の閉鎖後、漢学は冬の時代を迎え、また明治 10（1877）年に東京大学文学部に和漢文学科が設置されたのは急激な西洋化への反動としての復古主義の潮流を反映したものであると考えられてきたが、実際には東京大学の前身校の時代から、漢学は「邦文」能力の形成という目的のもとで教育に導入されており、漢学講師も少なからず雇用されていた。東京大学の設立から 2 年後には「教学聖旨」が発せられるなど、少なからず儒教道徳を中核とした復古主義の機運が当時無かったわけではないが、しかし東京大学およびその前身校における漢学の教育内容は、少なくとも史料によれば儒教道徳や修身教育とは無縁のものであり、「復古」というよりもむしろ漢学を西洋由来の学問と同格に押し上げるような「近代化」の要求のもとに、様々な変革の模索が行われていた。そのような状況において、いち早く「支那哲学」の全体像を荒削りながら提示したのが、東京大学文学部の第 1 期卒業生で、のちに東京帝国大学教授を務める井上哲次郎であり、そしておそらくそれに何らかの刺激を受けて、昌平坂学問所出身の漢学講師・島田重礼も、それまでの伝統的な教育方法の刷新を図って新しい方式の講義を展開した。

第 2 章では、井上哲次郎に焦点を当てる。漢学の素養を持ち、東京大学でいち早く「支那哲学」の通史を本格的に講じた井上であったが、留学からの帰国後に「固陋」な漢学者たち、特に内田周平と激しく衝突した後、井上は漢学および「支那哲学」の世界から離れて「日本哲学」の構築に専念した。彼は「これまで日本に哲学が存在したことはない」という当時の西洋における常識を打ち破るべく、江戸期の儒学を「日本哲学」としてパッケージングし、西洋へ向けて発信した。井上の「日本哲学」のひとつの集大成がいわゆる「三部作」であったが、井上はあくまでもそれを（いま一般に言われているような「江戸儒学」ではなく）「日本哲学」という枠組みで発信しようとした。もっとも、「日本哲学」の存在を認めさせようとする井上の試みは成功したとはいえ、逆に「三部作」の第一作である『日本陽明学派之哲学』は、（「日本哲学」ではなく）あくまでも「支那哲学」の一派としての陽明学の存在を、西洋のシノロジストたちにまで認知させる契機となった。

第 3 章では、漢学は現実世界の「支那」との交際において実用的な役割を果たすべきである、具体的には、従来のような古典文献のみならず、中国語や実際の中国の地理・制度などを学び、同時代を生きる存在としての「支那」へ積極的に関与していくための道具となるべきである、という考えについて検討を行う。このような考えは「支那学」や「実用支那学」などと呼ばれ、早くも明治 10 年代には漢学者の重野安繹がこれに近い考え方を述べていた。また清国への長期留学を経験して本場の中国古典学を学び、後に外交官となった井上（檀原）陳政は、自身の体験をもとに具体的な「実

用支那学」の構想を作り上げた。明治 30 年前後になると、当時の学生の目に旧態依然なものとして映っていた帝国大学漢学科を改革すべきであるという議論が漢学科の学生からも発せられ、教員排斥運動や漢学科廃止論まで起こった。これらの議論に対し、島田重礼など既存の漢学者たちは沈黙を守り、内側からの改革の動きは見られなかった。それらの漢学者たちにとって、上述の改革論があまりに自分たちの現状から現実離れしすぎていて反論の仕様がな、反論は得策でないと考えられていたのかもしれないし、あるいは自らの能力の限界を自覚した上で、自分たちは漢学の過去の知的遺産を発掘することに専念し次代に改革の希望を託すべきだとの思いが働いていたのかもしれない。結果から見れば、帝国大学漢学科の学風は、上述の改革論から影響を受けることなく、文献考証を中心とする島田重礼の態度が継承されることとなった。

第 4 章では、東京帝国大学における漢学および「支那哲学」、具体的には島田重礼の後継者として、帝国大学哲学科出身の服部宇之吉が選抜された理由について検討を行う。先行研究においては「孔子教」論の主唱者としての側面、あるいは西洋哲学と「支那哲学」を融合させ、そこに「国民道徳」的要素を加えた、「支那哲学」の近代化（および日本化）の立役者（イデオログ）という印象が強い服部宇之吉であるが、その初期の著作においては儒学や孔子について論じたものはほとんどなく、また西洋哲学と「支那哲学」を安易に融合させる姿勢も見られず、むしろ道家を含めた諸子学についての考証的な関心が見られ、この点において服部は島田重礼の影響を受けていたと言える。服部が後継者として選抜された理由については、彼が哲学科出身であり、西洋の視点からの漢学の近代化を期待された要素が全く無かったとは言えないであろうが、それよりも服部が島田の学風を忠実に継承できる人物であったということに着目すべきである。また、服部が後継者として選ばれたということは、具体的には服部を（助教授就任に必要な半ば手続きとしての）海外留学に送り出す計画が学内で定まったということであるが、その背景にあった当時の留学生推薦制度や、服部と親交の深かった外山正一がその留学生選抜において一定の影響力を持っていたことなども併せて検討する。

第 5 章では、服部が自身の儒教解釈を作り上げる初期段階の思想について検討する。主な分析対象となったのは、服部がドイツ留学中に執筆したと思われるドイツ語小冊子 *Konfucius* であり、そこに現れた「人格」や「天命」といった重要概念に着目しつつ、その背景には、当時日本で積極的に受容されていたグリーン倫理学（とりわけ自我実現）や、ヘルバルト主義教育思想など、西洋思想からの影響を見て取れることを指摘する。また、服部と同じく、西洋哲学を学びながら儒教および孔子について論じた人物として大西祝がいるが、大西は儒教について、実践的な道徳としては有用で

あるものの、普遍性を追求する「哲学」としては限界があると見なしており、儒教を西洋哲学によって基礎付けつつ積極的に評価しようとした服部との間には一線を画していた。

第6章では、服部が「孔子教」論を形成していく過程について分析を行う。先行研究でもしばしば指摘されている通り、それは辛亥革命およびその後の康有為らによる「孔教運動」への危機感の中で形成されたものであった。服部は、自ら北京の京師大学堂で長年教鞭を取り、清国の教育行政改革にも参画するなど、現実世界の「支那」に対しても豊富な知見を有していたが、しかしその基本的な方法論は、古典の解釈によって「支那国民の思想」の底流を把握し、そこから歴史的にあるべき姿としての中国像を描き出すとともに、そのあるべき姿との距離に基づいて現実世界の「支那」を評価しようとする態度であった。辛亥革命の直後、服部はしばしば古典や歴史上の制度を分析することによって、現実を生じている政治的变化を冷静に（あるいは矮小化して）捉えようと試み、また康有為の孔教運動を、中国本来のあり方や正統な古典解釈から逸脱するものとして批判していたが、やがて理想と現実との間に埋めがたい差が生じるようになると、彼は現実世界の「支那」への関心を失っていった。

補論1では、東京（帝国）大学における漢学および「支那哲学」形成の重要人物でありながら、これまで正面から研究対象とはされてこなかった島田重礼の人物像について『篁村遺稿』をもとに描き出す。

補論2では、明治30年前後に種々の陽明学研究が勃興する以前における陽明学への関心について、とりわけ井上哲次郎に着目しながら分析を行う。従来の陽明学研究においては、井上が「三部作」の第1作として明治33（1900）年に出版した『日本陽明学派之哲学』に注目が集まる傾向にあったが、井上の陽明学研究は何も無いところから唐突に生じたものではない。特に明治20年代における井上の問題関心や、あるいは同時期において陽明学が漢学および「支那哲学」研究の文脈の中でどのように取り扱われてきたのかを分析することで、井上の陽明学観が必ずしも最初から『日本陽明学派之哲学』において示されたような形をしていなかったことを明らかにする。