

蔡元培の哲学観

志野 好伸

一、『中国倫理学史』の立場

一九一六年から二七年まで北京大学学長を務め、「兼容並抱」の精神によって、辜鴻銘、劉師培、梁漱溟、李大釗、魯迅、陳独秀、胡適など、保守派から急進派まですぐれた知識人を北京大学に招いた蔡元培（一八六〇～一九四〇）もまた、哲学に多大な関心を払った人物であった。早くから西学に関心を持っていた蔡元培は、一九〇二年には日本を訪れ、一九〇七年からはドイツおよびフランスに滞在、三年余りの間ライプチヒ大学に籍を置き、ヴントの講義を聴くなど、哲学、心理学や美学を学んでいる。一九二二年辛亥革命勃発により一時帰国を果したが、再び渡欧、一九一六年冬に帰国し、北京大学学長に就任している。

蔡元培は一九〇一年に早くも「哲学総論」と題された論文を

発表している¹⁾。これは学問全体の見取り図を提供するもので、その内「哲学」は、有形のものに関わる「理学」と対比され、無形のものに関わる総合的な学問だと位置づけられている。ここで言う「理学」は、物理学、化学、天文学、さらには器械学、製造学、航海学をも含むいわば自然科学であり、嚴復や王国維のように、「哲学」の訳語として「理学」を検討した形跡はない。蔡元培は日本の訳語を抵抗なく受け入れたのである。また、哲学と宗教の関わりについては、蔡元培自身が明示しているとおり、井上円了の『仏教活論』²⁾を引用している。すなわち智力を働かせる宗教は仏教のみであり、それゆえ仏教は宗教でありながら純正哲学であるとし、宗教は最終的には仏教に包摂されると説いている。また一九〇三年には、ケーベルの『哲学要領』を訳出している。これは日本のお雇い外国人であるケーベルが、文科大学（後の東京大学）で行った講義を、下田次郎が翻訳出版したものである。

だが蔡元培の哲学関連の著作で、何よりも注目されるのは、一九一〇年に刊行された『中国倫理学史』である。中国の伝統思想の歴史が近代学術研究の装いをとってまとめられたのは、中国においては、この著作が最初である。ただ日本ではそれ以前に、内田周平『支那哲学史』（一八八八年）、松本文三郎『支那哲学史』（一八九八年）、遠藤隆吉『支那哲学史』（一九〇〇年）、藤田豊八『支那倫理史』（一九〇〇年）などが出版されている³。蔡元培の『中国倫理学史』も、日本の先行研究に依拠した著作であり、蔡元培自身が序文でことわっているように、藍本として利用されたのは、木村鷹太郎『東洋西洋倫理学史』（一八九八年）と久保得二（天随）『東洋倫理史要』（一九〇四年）である⁴。では、なぜ「哲学史」ではなく「倫理学史」だったのか。既述のとおり、参考にしうる「哲学史」の書物がなかったわけではない。それにもかかわらず、「倫理学史」を選んだのは、蔡自身が該書の「緒論」で述べるとおり、「倫理学は我が国で唯一発達した学術」であり、西洋の思想に対抗できる唯一の思想資源だと考えられたからであろう。蔡元培は冒頭に置かれた「序例」で、学問の進歩には学術史が必要であり、中でも精神科学史が最も重要であるとして、倫理学史の必要性和儒家伝統の重要性を次のように説明している。

吾が国は早くから倫理学を重んじてきたが、それなのに今に至るまで倫理学史は存在していない。倫理界において懐

疑の時代がはじまると、異国の学説が個別に導入されたが、太陽についてある人が金盃のようだといい、ある人がろうそくのようなと言うように⁵、ほとんど互いに衝突し合うありさまで、吾が民族固有の思想体系を基準としなければ、ますます岐路に迷い込むことだろう。

ここに言う「吾が民族固有の思想体系（吾族固有之思想系統）」とは、儒家の伝統に他ならない。蔡元培は『中国倫理学史』緒論において、「倫理学は我が国で唯一発達した学術と言えるだろう」と述べたのち、中国の倫理学説の沿革を次のように記述する。漢の武帝が儒術だけを尊ぶ体制を作るに至って「儒家の言説が我が国唯一の倫理学となった。魏晋以降仏教が輸入され、哲学界はその影響を大きく受けたが、倫理学を震撼させるには至らなかった。」そして最近二十年には、スペンサーやルソーやニーチェの学説が紹介され、新旧の学説の衝突が起こったが、これは「倫理界におけるきわめて小さな変化にすぎず、倫理学説とは無関係である」と断言する（「緒論」）。こうして孔子によって大成された儒家の言説こそが、「我が民族の根本理想を代表するに足る」（「第一期第一章総論」）ことが確認されるのである。

中華民族固有の倫理として儒教倫理を顕揚することが『中国倫理学史』の基調となつてゐることは疑いないが、ただし、その「緒論」の一部にはそれに反する内容も記されている。「緒論」

の冒頭「倫理学と修身の書の区別」で蔡元培は、木村鷹太郎の著作におおむね依拠しながら、「民族の道徳は、民族それぞれの個別の性質、固有の教えに基づき、習慣となったものである」と定義し、「修身の書」はその道徳を実践するための規範を示すものだと述べる⁽⁶⁾。それに対して「倫理学」は、「学理の研究を目的とする。各民族の特性や教えはすべて研究のための材料となり、倫理学はそれらを比較して一貫させ、最高の観念を帰納する。そしてまたそこから演繹し、種々の教条とするものである。」蔡元培は、行為の基準を示す修身の書と知識を提供する倫理学とを混同してはならないと釘を刺した上で、さらに、倫理学は「一時の利害、多数者の動向」などを顧慮する必要はないと述べる⁽⁷⁾。木村の著作にも久保の著作にも対応する文言はなく、蔡元培が木村の意を汲んで加筆した部分であろう。蔡元培自身が、倫理学は個別の民族の修身規則を超越し、それらを統括する学問だとする考えをひとまずは受け入れていたと考えてよい。

ここで同時代の日本の状況を対比のために差し挟むと、日本では「道徳」と「倫理」に関して、しばしばその区別が問題とされていた。京都帝国大学の教授であった藤井健治郎は、一九〇九年の修身科教員の採用試験において、「国民道徳と倫理学との関係について」質問した。藤井の後の述懐に拠れば、このときの受験生の多くは、倫理学とは「西洋思想若しくは學術に根柢を有している空理であつて、従つてわが国民の実践上には

何等の裨益する所がない。が、之に反して、国民道徳は、遠きわが国の歴史に淵源し、直接なる国情と始終するところの実理であつて、従つてそのままに我等が実践の準繩となり得るものであると考えている。藤井は道徳と倫理を日本と西洋に割り振るこうした見方に反対し、「国民道徳とは所与の事実であつて、倫理学はその事実在即したる理論であるということになる。詳しくいえば、倫理学は人種なり、民族なり、国民なり、階級なりに行われてゐる道徳事実の正確な材料を、なるべく多く集めて、之を科学的方法で取扱つて得たる所の智識である」と述べている⁽⁸⁾。民族道徳を反映する修身の書と「倫理学」とを区別すべきだとする蔡元培の立場は、この藤井の考えと合致する。

しかしながら、蔡元培はすぐさまこの立場を放棄する。『中国倫理学史』緒論の第二節「倫理学史と倫理学における根本的觀念の区別」では、第一節で謳われていた倫理学の普遍性志向は早くも取り消され、「倫理学は主観的なものであり、ある学派の主義を明らかにするものである（『所以發明一家之主義者也』）」と言ひ直される。この定義からは個別の道徳を「比較して一貫させる」という立場はまったく出てこない。倫理学は「一家」の「主義」に限局するものとされ、「各民族の特性や教え」を「比較して一貫させ、最高の観念を帰納する。そしてまたそこから演繹し、種々の教条とする」役割は、倫理学ではなく倫理学史が担うものとされる。主観的な倫理学に対して、倫理学史こそが「客観的なものであり、それぞれの学説の要点を剔抉し、そ

の源泉を推定し、その交替変化の跡を証明するものである」とされる。倫理学史の客観性は、倫理学の普遍性を要求するものではない。こうして、倫理学と道徳の区別はもはや問題とされなくなる。普遍性に回収されない民族ごと、学派ごとの道徳の多様性がそのままに認められ、『中国倫理学史』は、その書名のとおり、「吾が民族固有の思想体系」(「序例」)の説明に終始するのである。

一、儒家と道家に対する評価

蔡元培は該書の中で、多様性が容認される倫理道徳を、絶対を扱う形而上学と対比している。それは儒家と道家の対比に重ねられる。第一期第七章「老子」で、彼はまず次のように説く。「『老子』二巻のうち、上巻は多く道を説き、下巻は多く徳を説く。前者は世界観であり、後者は人生観である。」そして中国の南北で思想傾向が異なることを述べ、「老子以降、南方の思想は多く形而上学の探究を好んだ。それは当時の北方の儒者が経験世界をその世界観の基礎とし」たのに反対したのだとする。さらに「北方の学者の言う道は宇宙の法則である。それに対し老子は宇宙の実体、を道としており、道は宇宙全体の抽象的な記号である」と両者を対比させ、もっぱら経験世界の現象や変化の規則を扱う儒者に対し、「倫理学のようなものに対して、南方の学者は注意を払わず、道徳も消極的なものとして扱った」

と述べる。その上で、蔡元培はこの老子の立場を手厳しく非難する。

老子はさらに進んで無差別界の見解を差別界にも応用し、善悪に区別がないという説を立てた。(中略)これらのみな絶対界の見解であり、形而上学の理論で裁定したものであつて、もちろん誤謬だというわけではない。しかしその説を倫理界に応用すれば、ただちに倫理など語るに足りないものとなつてしまふ。人類は相対的な世界に暮らしている以上、決してそれを絶対界の理論で裁定することはできないのだ¹⁰⁾。(『中国倫理学史』第一期第七章「老子」)

蔡元培は老子の学説を総括して、「その思想が盛んになったのは、不健全な時代のみであつて、たとえば魏晋から六朝の時代がそれである」と述べる¹¹⁾。

形而上学の世界から倫理学の世界を断固として守ろうという姿勢は、普遍的で絶対的な価値を標榜する西洋の哲学、純粹な哲学に対して、多様性と相対性を要求し、中国の伝統学術の価値を擁護する態度にも重なつて見える。荘子の思想についても、蔡元培は、「その理論のほとんどは倫理学界を超え出るもので、純粹哲学に属している」(第一期第八章「莊子」)とし、倫理学と純粹哲学とを区別した上で、絶対的な価値を信奉する道家思想を倫理学の範囲から排除している。蔡に拠れば、倫理学は終

始相對界の中で考察される対象であり、各民族の倫理学上の特徴を比較して一貫させる必要はない。こうして彼は、西洋の倫理思想に比肩しうる中国に固有の倫理思想の価値、とりわけ儒家思想の価値を保証するのである。

ここで蔡元培の所説を、あらためて藍本の一つである木村鷹太郎の『東洋西洋倫理学史』の内容と対比してみたい。木村は老子の哲学について、「善悪とは吾人の感情界に於て言ふ所なり。然るに若此範圍を出でて実体の無差別界に入りて此區別を一抹し去るが如きは、猶死人の境界に於て善悪なしと云ひ、暗黒場裡に於て黑白なしと云ふが如きのみ。差別界と実体界とを混ざるは宛も昼夜を混ざるが如きなり」（『東洋西洋倫理学史』第二期第二章「老子」）と述べる¹²。蔡元培の著作は明らかに木村のこうした見解を踏襲している。ただし、木村は老子の倫理学上の錯誤を指摘するものの、しかし哲学者としての老子の大胆な学説は、倫理学史上にも多大な貢献をなしたと認めている¹³。こうした観点は、蔡元培の著作には採られていない。

木村はまた、列子や荘子の懐疑的精神に対しても高い評価を与えている。木村の説明によれば、列子は「人々が神聖とせる道徳法と云ふものに疑を抱き、果して一定にして万国普通の道徳法と云ふものあるやと発問するに至り」、「諸国の道徳風俗の差異あることを例証して一定の善悪なきを」説いている。木村は必ずしも列子の結論に賛成しているわけではなく、その「虚無恬淡主義は人性の真を得たるものに非ず」とし、それが「国

家、社会に有害」であると断定しているが、一方で列子の懐疑精神を称揚し、「懐疑なくんば真の研究に非ず」、「懐疑は実に事物研究の嚮導なり、懐疑なくんば深底に貫徹すること能はざるなり」と述べている。木村は「荘子は列子よりも進みて一層懐疑に精なり」ととらえた上で、「道徳は社会の意思、多数の圧制、一般の習慣なることを発見」したが、これこそ「道徳の真観を得」たものだとして評価している。荘子の章の結論部においても、「道徳の根本的性質を考へ、其存在を疑ひ、其權威を問ふが如き、其思想の自由にして繫縛なきは儒教学者等の及ぶ所に非ず」と述べる。道家に見られるこうした方向性は、道徳を「比較して一貫させ、最高の観念を帰納する」倫理学の立場に通じるものである。

蔡元培は、木村の著作について、『中国倫理学史』諸論において「一部には偽書に依拠するという欠点があり、その批評も武断に失う場合がままある」と評価している。『列子』はまさに偽書であることが疑われる資料であり、おおむね久保得二『東洋倫理史要』の章立てに依拠している『中国倫理学史』であるが、久保の著作が第七章「老子」、第八章「列子」、第九章「荘子」と続くのに対し、蔡元培の書では第七章「老子」から、ただちに第八章「荘子」と続いて、列子が省かれ、『列子』楊朱篇についてのみ第二期第六章「清談家之人生観」でとりあげられている。蔡元培は当該章の結論部において、「清談家の思想は、きわめて浅薄でつまらないものであつて、決して社会性を有す

る人間の認容しうるものではないため、ほどなく立ち消えてしまった。儒家の倫理学説の根拠に対して、彼らは全く動揺を与えることができなかった」と述べている。蔡元培の考えでは、中国の倫理思想の主流はあくまで儒家であり、道家思想がいかに純粹哲学に対して貢献をなそうと、それは倫理学史上にいかなる価値も持たないのである。本書の冒頭で示された民族固有の習慣を超えて「最高の観念を帰納」という倫理学の定義は、「緒論」で早くも放棄されたとおり、本文にも全く反映されておらず、蔡元培は終始民族固有の倫理、儒教倫理を中心に議論を展開するのである。

三、『哲学大綱』の構成

『中国倫理学史』の出版以後、蔡元培はドイツ人哲学者の著作に依拠して二冊の哲学概論を出版している。一冊は一九一五年に書かれた『哲学大綱』で、もう一冊が一九二四年に書かれた『簡易哲学綱要』である。蔡元培自身の言によれば、前者は「リヒターRichterの『哲学概説』 *Einführung in die Philosophie* を基本とし、パウルゼンPaulsenとヴントWundtの『哲学概論』 *Einführung in die Philosophie* によつて補足した」ものであり、後者は「緒論と結論以外は、多くドイツのヴィンデルバントの『哲学概論』 (W. Windelband: *Einführung in die Philosophie*) に依拠してゐる」とのことである。

蔡元培の『哲学大綱』の目次は、次の通りである。第一編「通論」、第二編「認識論」、第三編「本体論」、第四編「価値論」。これらはおおむねリヒター (Raul Richter, 1871-1912) の『哲学概説』に依拠している¹⁴。第一編第四節の「哲学之部類」では、哲学の内容が詳しく分類され、体系的な知識の学として論理学と認識論、首尾一貫した原理の学として普通哲学と特別哲学を挙げ、普通哲学には形而上学、特別哲学には自然哲学と精神哲学とを配属し、その両者についてさらに細かい分類を施している。しかしこうした分類は、当該書の構成にあまり対応しておらず、むしろ次の第五節「研究哲学之次第 (哲学を研究する階梯)」で簡潔に説明される哲学の三分類の方が、『哲学大綱』の構成によく合致している。第五節の全文を以下に訳出する。

近世の哲学界において、カント派は認識論を重視し、ヘーゲル派は本体論を重視した。その他、デューリングらは、さらに価値論を重視している。認識論は研究の方法であり、本体論は知識の内容であり、価値論は理論の応用である。この三者を包含してこそ、哲学の課題は完備するのであり、一者だけをとりあげて他を廃してはならない。この三者のうちで、本体論が中堅であり、本体論が誤謬に陥らないようにするには、正しい方法をもたねばならない。そこで認識論を先行させる。本体論の結論が得られてはじめて、それに基づいて実地に応用することができる。だから価値論

を最後に置くのである。

本書の構成に対応する認識論、本体論、価値論三者の先後関係は、ドイツ哲学の歴史的發展に合致するものとして理解されているわけだが、『中国倫理学史』で強調した倫理学が帰属する価値論は、ここでは最重要視されていない。中核をなすのは本体論であって、それを基軸として、認識論および価値論が位置づけられている。

その価値論の下位分類として、『哲学大綱』では、道徳、宗教、美学が挙げられる。第一編第四節では、自然哲学と対比される精神哲学のさらなる下位分類として、倫理学及法律哲学、美学、宗教哲学の三つが区分されていたが、それと結果的に対応している。先述のとおり、各民族個別の道徳とそれらを越えた学問としての倫理学との区別を、蔡元培は放棄していた。蔡は第四編の冒頭、価値論の「帰着点は道徳にあり、宗教思想と美学観念もこれに帰属する」と述べている。道徳もしくは倫理は、価値論の一部であって、当然ながら哲学の一部でもある。ただあくまでそれは一部を占めるだけであって、道徳、倫理学が哲学を代表するという考えは、この『哲学大綱』には認められない。第四編第一節で、蔡は儒家や墨家、道家の断片を引くが、それは中国の伝統思想の具体的な内容を紹介するためではなく、価値論の相対性を説明するためである。すなわち、「人類の最終の目的は、快楽にあり、幸福にあり、生存にあり、権威にある」

と説いた哲学者がいたが、この四つのどれを求めるかは人によって異なり、この四つのいずれについても、それを求めようとしない場合もあることを、中国の古典を持ち出して説明している。しかし議論は価値論の相対性を確認して終わるわけではなく、形式的な普遍性を認める面もあり、それを「良心の命令、すなわちいわゆる道徳意志」に依拠することに求めている。『哲学大綱』では、良心の命令に自然に、無意識に合致するようになることが「良心進化の歴史」と表現され、第二節では、道徳の目的が、「小さな自己」から「社会」に向かい、そして狭義には人類全体、広義には動物から植物、無機物まで、「識」を有するあらゆる存在と苦楽を分かち合う「人道主義」に至ることが「進化の順序」として描かれている¹⁵。「ひとたび何が一切の良心によって等しく正しいとされ、何が等しく否定されるのかを考えるなら、それは種族・地域・時代によって異なり、一致することはできない」(第一節)ことは確かであるが、『哲学大綱』ではそうした相対性を超えて、個別の民族を超えた普遍的に妥当する倫理の原則が議論されているのである。

あくまで概論的な記述であって、十分な検討がなされているとは言えないが、ここには蔡元培が『中国倫理学史』の冒頭で言及しながら、全く展開することのなかった倫理学の考察がなされている。『中国倫理学史』と、その五年後に出版された『哲学大綱』とは互いに無関係な独立した著作として、一方は純粹哲学から切り離された倫理学説、伝統中国、とりわけ儒教の価

値観に基づいた具体的な倫理学説の変遷を語り、一方はあくまで哲学の一部としての倫理学を対象とし、価値の相対性に留意しつつ、種族・地域・時代を超えて妥当する学説を展開するのである。

四、『簡易哲学綱要』の構成

『哲学大綱』の九年後、一九二三年に上梓された『簡易哲学綱要』は、目次をみるかぎり、『哲学大綱』と大差はない。すなわち、第一篇「緒論」、第二篇「認識問題」、第三篇「原理問題」、第四篇「価値問題」、第五篇「結論」がその構成である。蔡元培が参考にしたヴィンデルバントの『哲学概論』は、「緒論」を除いて二部に分かれ、「理論の問題(知識の問題)」と、「実践の問題(価値の問題)」という題目が立てられている。「理論の問題」はさらに三章に分かれ、それぞれ「本体の問題」、「生成の問題」、「認識の問題」と題されている。蔡元培は、このうちの第三章を独立させて第二編とし、第三編の「原理問題」の中に實在論(本体論)と生成論を組み込んでいる。つまり蔡元培は、ヴィンデルバントの構成に準拠せず、当時の支配的な言説に追随し、『哲学大綱』同様の三分類を採用している。

このことを踏まえた上で、『簡易哲学綱要』緒論の記述を追うことにしたい。まず第一節「哲学の定義」において、ギリシア語の *philosophia* が智を愛するという意味であり、その智が普遍

的な智に関わることを確認した上で、蔡は、中国の伝統的な用語では「道学」がそれに見合うことを『韓非子』解老篇を引いて説明する。同様の記述は『哲学大綱』の第一編「通論」にもすでに見られる¹⁶⁾。第二節「哲学之沿革」では、世界の発生についての神話的・宗教的な説明に対する懐疑から、哲学が発生すること、そしてその後の哲学と宗教との相克を、中国やインドや西欧の事例を引いて説明する。哲学と宗教の関係については、『哲学大綱』の第一編「通論」でも第三節「哲学与宗教」で扱われているが、そこで述べられているのは専ら西洋の事例である。注目したいのは、『簡易哲学綱要』において、中国で懐疑の道を開いたのが老子だとされていることである。すなわち、「われわれ(中国)の場合は、老子がまず開放を行い、孔子や墨子などのさまざまな学説がつきつきと起こってきた」と述べられる。『中国倫理学史』においても、「老子の学説は、多分に過激であり、それゆえ思想界を刺激し、後世の思想家の先導を果たした」という記述が見られるが、それに直ちに続けて「しかしその説は進化の理と背馳し、一般の健全な社会に長く行われることはない」とあり、そして既に引いたとおり、「その思想が盛んになったのは、不健全な時代のみであつて、たとえば魏晋から六朝の時代がそれである」と結論づけられるのである¹⁷⁾。木村鷹太郎は老子の系譜を継ぐ列子、荘子の思想について、その懐疑精神を高く評価していたが、蔡元培は『中国倫理学史』では、これについて賛同していなかった。ここで哲学を

切り開いた者として老子を称揚するのは、『哲学大綱』と『簡易哲学綱要』の間に発表された胡適の『中国哲学史大綱』の説を全面的に受け容れたためだと思われる。周知のとおり、蔡元培は『中国哲学史大綱』に序文を寄せ、その功績を高く評価している。

ついでに述べれば、『簡易哲学綱要』の結論は、ヴィンデルバント『哲学概論』の最終章、第二部第三章「宗教問題」と対応するが、そこで蔡元培は、哲学と宗教を比較し、「哲学が発展した後は、宗教はその実、存在価値を持たなくなる」と、宗教に何ら積極的な価値を求めていない。「哲学は懐疑から入り、宗教は信仰から入る。哲学は進化を重んじ、宗教は保守を重んじる。哲学は能動を重んじ、宗教は受動を重んじる」と言う。これらはヴィンデルバントの『概論』の内容と無関係な蔡元培自身の主張である¹⁸。懐疑を重んじる哲学に手放しで賛同するのも、『簡易哲学綱要』の一貫した方向である。

『簡易哲学綱要』の論述を追うと、緒論第三節「哲学的部類」において、哲学と科学との関係が言及される。『哲学大綱』では、第一編「通論」の第二節「哲学与科学」でこの問題が扱われ、そこでは、哲学と科学の「両者は区別できるが切り離すことはできない」ものであり、「互いに因となり果となり、それについてそれぞれ独自の領域を持つ」とされている。それに対し『簡易哲学綱要』では、諸科学の哲学として、数学の哲学、物理の哲学、生物の哲学、法律哲学、宗教哲学などを挙げ、「さらに自

然科学とその他の一切の科学的な理論とを一貫してまとめた」もの、それが次節の用語で言えば「総合哲学」であり、コントの『実証哲学』、スペンサーの『総合哲学大系』がその例にあたる。しかし蔡元培は、こうした総合哲学だけでは不十分とし、次のように述べる。

しかし人間にはおのずと、実証を超えた世界観や人生観に対する要求があり、実証哲学だけで満足を感ずることはできない。さらに人間にはおのずと、不可知なものに対して可知のものとしたという要求があり、不可知論だけで満足を感ずることはできない。そこでさらに一步を進めて形而上学、すなわち玄学 (Metaphysik) に取り組まねばならない。

すなわち科学だけでは扱えない領域、不可知である世界観や人生観を扱う哲学が求められていると主張するのである。これは『簡易哲学綱要』の前年に起こった科学と人生観論争を意識した記述であろう。それも人生観派、すなわち玄学派に加担した叙述であり、科学派の胡適とは異なる立場を採用していることになる。

蔡元培は、続く第四節「哲学綱要之範圍」で、「われわれがここで説こうとしているのは、総合哲学と玄学との両者を合わせたものである」と述べ、それを「三つの部分」から研究すると

言う。蔡元培自身の言葉で説明しよう。

一つは専ら真理のために研究するもので、おおむね世界観の面に傾く。これを理論哲学と呼ぶ。原理の問題のことである。もう一つは応用のために研究するもので、おおむね人生観の面に傾く。これを実践哲学と呼ぶ。価値の問題のことである。

この二つは形式上、藍本であるヴァインデルバントの『哲学概論』の構成¹⁹に合致する。これら知識の対象（所知）である二つの部門に対する研究が適切かどうかを知るために、知る能力（能知）の限界やその方法の確かさを検討しなければならないとし、両者の前に「認識問題」を置く、というのが蔡元培の説明である²⁰。こうして『簡易哲学綱要』の第二篇「認識問題」、第三篇「原理問題」、第四篇「価値問題」という章立てができあがる。ところが第五篇「結論」において、蔡元培は自身の章立てに沿った哲学の三分野とは異なる三区分を唐突に持ち出す。やはり蔡元培自身の言葉を引用しよう。第五篇の冒頭である。

以上の各編で、すでに哲学上の論理、倫理、美学の三方面的の關係について、あらましを陳述した。論理学の方面では、純粹に概念を用いる。美学の方面では、純粹に直感を用いる。倫理学の方面では、両者を併用する。そのうち功利論

に属すものは、概念による。これが意識的な道德である。功利論を超えるものについては、直観による。これが無意識的な道德である。（中略）虚心に論じるなら、哲学は人間の精神の産物であつて、決して（概念と直観との）どちらか一方だけを採用しても一方の理屈を排斥するものではない。そこで倫理を中堅とし、論理と美学を両翼とする。これでこそ最も公正な哲学となるのである。

読者は、認識問題、原理問題、価値問題の三区分が、いつの間にか、論理、倫理、美学の三区分にすり替わっている印象を受けるだろう。後者の論理、倫理、美学の三区分は、ヴァインデルバントの『哲学概論』第二部の記述に基づいている。すなわち、第二部の最初の一節で、第一部の最後に置かれた認識問題が、実は価値の問題にも結びついていることが説明された上で、「論理的、倫理的及び美的評価は或關係に於て並立することにあり、またそのために論理学、倫理学及び美学といふ三つの哲學的基礎學を制約することとなる」とあるのがそれである²¹。手短かに言えば、『簡易哲学綱要』がヴァインデルバント『哲学概論』と異なる章立てになつていながらもかわらず、同様の記述を行つたために、結果、第一編「通論」との不整合が顕著になつてしまつていゝ。

『簡易哲学綱要』の章立てと一致する認識問題、原理問題、価値問題は、『哲学大綱』のそれとも共通し、当時よく用いられ

ていた哲学の三分類である。それについて一顧だにせず、ヴィンデルバントの藍本に基づくとはいえ、論理、倫理、美学の三分を「結論」で唐突に持ち出すのはやはり異様である。なぜ蔡元培はそのような叙述を行ったのか。その叙述が単なる藍本の抜き書きではなく、蔡元培独自の見解も同時に記されていることからすると、抄出の仕方がぞんざいであるためという理由ではかたづけられないだろう。すなわち、論理、倫理、美学のうち、概念と直観を共に用いる倫理こそが三つの中心になるという主張が、ヴィンデルバントの叙述には見られない蔡元培自身の考えであり、彼が強い意図を込めた箇所である。『哲学綱要』と比較すると、本体論を中堅とし、前後に認識論と価値論を配するという『哲学大綱』の叙述と、倫理を中堅とし、論理と美学を両翼とするという『簡易哲学』の叙述とは、表現も含めてよく似ている。以上のことを踏まえて『簡易哲学綱要』の首尾一貫しない記述を理解しようとするなら、蔡元培は、認識問題、原理問題、価値問題という哲学の三分は維持しつつ、その中で価値問題を重視する立場に舵を切ろうとしたためと考えるほかない。そしてさらになぜ蔡元培がそうした挙措に出たのかを考えるなら、途中少し触れたように、『簡易哲学綱要』出版前年の科学と人生観論争に対する蔡元培なりの応答だったと考えるのが最も妥当である。概念と直観の対立、直観の働きによる功利論の乗り越え、いずれも科学と人生観論争で論点となったことであつた。

五、小結

『中国倫理学史』で純粹哲学を拒否して中国の倫理学史を描いた蔡元培は、哲学の概論書を二冊世に問うた。特に一九二四年に出版された『簡易哲学綱要』では、『中国倫理学史』では否定的にしか扱われていなかった老子の懐疑を、哲学を切り開いたものとして評価するなど、中国の哲学を掘り起こす作業への配慮を垣間見せていた。しかしながら、蔡元培は自身で中国の哲学史を書くことはなかった。哲学の分野の中で倫理学が中心となることを強調することで、中国の伝統思想の意義を称揚することがせいぜいであつた。「真善美」と題された講義草稿（一九二七年）²²では、「心理上には、知、意、情という三つの作用があり、真善美を目的とする。三者の中では、善が主であり、真と美が副となる。人は意志によって成り立っているからだ」と述べる。真善美の三分法および善を中心とすることは、『簡易哲学綱要』の結論で倫理を主とし、論理、美学を両翼とするのと完全に符合する。蔡元培は「真善美」草稿の中でさらに、「また、フィロソフィーは愛智という意味である。これは真を主たる目標とするものだと言えよう。しかしながら倫理学も哲学の一部である。中国の哲学はすべて道徳を帰着点としている」というメモを残している。西洋哲学の紹介者にとどまった蔡元培は、中国の哲学と西洋の哲学の重点の違いを倫理と論理、善と

真の間に見定めながら、その径庭を埋める作業をついに行わなかった。その作業は、蔡元培によって北京大学に集められた胡適や梁漱溟らによって果たされていったのである。

注

- (1) 『蔡元培文集』巻五、哲学（錦繡出版、一九九五年）所収。
- (2) 『仏教活論序論』と『仏教活論本論第一編 破邪活論』が一八八七年、『仏教活論本論第二編 顕正活論』が一八九〇年に出版されている。
- (3) 町田三郎は、「遠藤隆吉 覚書」において、松本の著述を「総体として、純粹に学問的に中国にアプローチしようとした姿勢の高く評価されるもの」と持ち上げ、遠藤の著作についても、「西洋哲学史の方法にならって科学的に思想の淵源とその推移する」さまを書こうと試みた」と評している（『明治の漢学者たち』（研文出版、一九九八年）所収、二七八頁）。坂出祥伸「我国に於ける中国哲学研究の回顧と展望——通史を中心として」上（『関西大学文学論集』第二六巻第一号、一九七七年）も参照。遠藤隆吉には同時期の著作として『支那思想史』（一九〇四年）、『東洋倫理学』（一九〇九年）、『東洋倫理研究』（一九一一年）がある。
- (4) 『中国倫理学史』の章立ては、おおむね久保得二『東洋倫理史要』に依拠しているが、中身の記述は木村鷹太郎『東洋西洋倫

理学史』を襲うことが多い。

- (5) 原文の「如槃如燭」という表現は、蘇軾「日喻」に基づく。
- (6) 木村鷹太郎『東洋西洋倫理学史』総論には、「倫理学は研究的・学理的のものにして実行的、或は修身的のものに非ず」とある。
- (7) 王国維は、一九〇五年に発表した「論哲学家与美術家之天職」で、「世界で最も神聖で最も貴く、当代の用と関係をもたないのは、哲学と芸術である」と述べており、蔡元培のこの記述は、王国維の哲学観と共通する。
- (8) 藤井健治郎『国民道德論』（北文館 一九二〇年）、一七一—一九頁。子安宣邦「翻訳語としての近代漢語——「倫理」概念の成立とその行方——」注20（『漢字論——不可避の他者』、岩波書店、二〇〇三年所収、二一〇頁）、および陳瑋芬「井上哲次郎と蔡元培における近代倫理学の構築」（林永強・張政遠編『日本哲学の多様性——21世紀の新たな対話をめざして』、世界思想社、二〇一二年所収、一八三頁）を参照。また井上哲次郎の次のような論述も参照。「西洋の倫理は心徳の練磨を主とするものにあらずして、知的探求を主とするものなり。換言すれば、知的探求によりて道德主義を確定し、而して後実行せんとするものなり。此両者は合一すべく、偏廢すべきにあらざるなり」（『日本陽明学派之哲学』結論、一九〇〇年。井上哲次郎については、陳瑋芬「西洋倫理」与「東洋道德」の交会——由井上哲次郎対「東洋哲学史」的实践談起」（『近代日本漢学的「關鍵詞」研究：儒学及相關概念的嬗変』、華東師範大学出版社、

二〇〇八年、二四二頁)を参照。

(9) 原文は「本体」。付言すれば、ontology は中国語ではたいいて「本体論」と訳される。

(10) このあたりの記述は、久保得二『東洋倫理史要』にほぼ依拠している。

(11) こうした見解は梁啓超が「論中国學術思想變遷之大勢」で述べる内容とも共通している。その第五章「老学時代」の冒頭、梁啓超は「三国・六朝は、道家の言が猖獗した時代であり、実に中国数千年の學術思想が最も衰微した時代である」と述べる。梁啓超の文章は、もともと一九〇二年に『新民叢報』に掲載されたものである。久保得二も、老子の説が「若し盛行せしときありとすれば、病的社会に限らるべきものにして、漢魏以下、六朝の間、即ち是れのみ」(『東洋倫理史要』、育生会、一九〇四年、九二頁)としている。

(12) 久保得二『東洋倫理史要』第一期第七章「老子」にも、「老子以下の南方思想家は、主として形而上学の探究に向かへり。(中略)故に倫理学の如きは、決して、念頭に存せず、否、之に関したるものなきに非らざれども、要は道德の消極的断定に属し、その窮極、倫理法則を否定したる者なればなり」とあり、さらに「差別界と無差別界とを任意に混同し、善悪の区別を直に抹殺せむ」とするところは「大胆にして且つ妄誕」だという評がある。

(13) 木村の老子に対する結論部分は以下のとおり。

老子の道德を廢棄せんとし、又道德を一抹せんとするが如きは誤れりと雖、其道德を以て大道の破乱より生じたる消極的のものなるを公言せる哲学者の大胆は吾人、倫理学史上の大功として忘る可からざるものとす。

(14) リヒターの『哲学概説』の構成は、「序言」に続いて、第一講「哲学の本質」(Das Wesen der Philosophie) 第二講「認識の問題・認識という概念」(Das Erkenntnisproblem: Begriff der Erkenntnis) 第三講「認識の問題・認識の対象・程度・範囲」(Das Erkenntnisproblem: Gegenstand, Grad und Grenzen des Erkenntnis) 第四講「現実の問題・現実の形而上学的性質」(Das Wirklichkeitsproblem: Die metaphysische Beschaffenheit der Wirklichkeit) 第五講「現実の問題・現実の最終的な統一性」(Das Wirklichkeitsproblem: Die letzte Einheit der Wirklichkeit) 第六講「価値の問題::倫理と宗教」(Das Wertproblem: Sittlichkeit und Religion)である。ちなみに巻末の「訳語誌要」において、通常Ontologie(存在論)の訳語として使われる「本体論」は、Wirklichkeitsproblemの訳語として掲出されている。

(15) この主張は、一九二二年に発表された「世界観与人生観」ですでに表明されている。そこでは、古今の開明した民族は同姓婚ではなく混合婚をするという知見が述べられ、それが進化の公例に沿うものだされている。混合婚は、異民族間の通婚へと展開することが見込まれ、蔡元培の民族を超えた原理を模索する姿勢を認めることができる。

(16) より早くは、一九〇一年の「学堂教科論」に見える。

(17) 既述のとおり、この箇所は久保得二『東洋倫理史要』の記述を踏まえる。いささか長文になるが、参考として久保の文章を掲出する。

老子の学説は、上述の如く、大に偏倚するところあるが故に、或る意味に於ては、頗る興味あり、且つ思索を刺衝し、実に後來思想界の原動力となりしと雖も、孔子の尚ほ進取的且つ實際的なるに反し、退歩的且つ空想的にして、毫も切実ならず、自然の法則と背馳すること甚しきが故に、長しへに盛行すべき性質の者に非ず。若し盛行せしときありとすれば、病的社会に限らるべきものにして、漢魏以下、六朝の間、即ち是れのみ。

(18) 「哲学は懐疑から入り、宗教は信仰から入る」という論定は、実は一九〇一年の『哲学総論』にすでに同様の表現が見えるもので、それは蔡元培が明示するように、井上円了の『仏教活論』を翻訳したものである。すなわち『仏教活論本論第二編 顕正活論』（二八九〇年）第三十六節に、もと『宗教新論』に説くところとして、「宗教と哲学との異同は（中略）第二に其の一は信を以て本とし其の二は疑を以て本とす」とある。

(19) ヴィンデルバント『哲学概論』は序論に続いて第一部「理論の諸問題（知識問題）」、第二部「価値論の諸問題（価値問題）」に分かれ、第一部が「存在問題」「生成問題」「認識問題」の三章に分かれ、第二部が「倫理問題」「美の問題」「宗教問題」の三

章に分かれる。以下、当該書については、速見敬二・高桑純夫・山本光雄訳（岩波文庫、一九三六年）に依拠する。

(20) ちなみにヴィンデルバントは、前注のとおり、「認識問題」を第一部「理論問題」の中の第三章として扱っている。

(21) ヴィンデルバント『哲学概論』第二部、一八頁。したがってヴィンデルバントの著作では、「論理学、倫理学及び美学」が、部をまたがって連続した三章で扱われている。

(22) 注1前掲書所収。