

張東蓀にとっての中国哲学

一、張東蓀の「転回」⁽¹⁾

民国期を代表する哲学者の一人である張東蓀（一八八六—一九七三）は、一九三〇年代後半、それまでの哲学研究から社会学、とりわけ知識社会学の探求へと関心を移す。この「転回」に伴って、以前は表立って研究対象としてとりあげてこなかった中国の伝統思想、とりわけ儒家思想を扱うようになる。本稿の目的は、現代新儒家との距離を念頭に置きつつ、この時期の張東蓀が中国哲学をどのように再評価したのかを検討することにある。

張東蓀は、自身の「転回」について、回顧的に次のように述べている。

私はかつて知識論を研究し、最もよく読んだのはカントである。その後、社会学によって知識論を研究するようになる。

り、興味は徐々に社会研究に移って、形而上学の奥深い真理のようなものだけを重んじることはなくなつた⁽²⁾。

志野 好伸

この「転回」以後、張東蓀は哲学史を重視し、多様な文化——とりわけ西洋と中国——における哲学的関心の差異に注意を向けるようになる。

張耀南は、この張東蓀の「転回」について、一九三七年までの張東蓀Ⅰと一九三八年以降の張東蓀Ⅱに分け、張東蓀Ⅰは「多元認識論」を打ち立てることに重心を置いた「認識論の段階」であり、張東蓀Ⅱは「知識社会学」を打ち立てることに重心を置いた「知識論の段階」であると整理する。その上で、両者の分水嶺を盧溝橋事件に求める⁽³⁾。ただし、張耀南はなぜ盧溝橋事件が分水嶺となるのかについて詳しい説明をしていない。彼が論拠としているのは、一九三八年六月に発表した「思想言語と文化」（思想言語与文化）と題する長文の論文が、張東蓀が自

身の「知識社会学」を最初に表明した文献である、という事実のみである。ただ、張耀南自身が、「思想言語と文化」の先蹤を、一九三六年四月に張東蓀が発表した「中国の言語構造から見た中国哲学」（従中国言語構造上看中国哲学）に求めることができるとも述べており、一九三七年の盧溝橋事件が「転回」に対して決定的な役割を果たしたとは言い難い。

では、張東蓀の「転回」は、日本の中国侵略を含む当時の情勢とは無関係だったのか。その張東蓀は、先ほどの引用と同じ文章の中で、日本の侵略に関連して次のように述べている。

私は哲学を学んでいたが、抗日戦争の前には多大な苦悶を抱えて、つねづね哲学を学ぶことが一体何の役に立つのか、と自問していた。ある時、金岳霖氏と話した折、私は次のように言った。われわれは現在のの世界に対して何の役に立つ点もないなら、まったく時間の浪費ではないか。今にも日本人が侵略して来るのだから、いま最も差し迫って必要なのは、青年たちがいかに抵抗するかを教えることではないか、なぜ紙の上に書かれたものをなおも研究する必要があるのだろうか。九一八以後、私は学校のカリキュラムを改定することを主張し、抗日戦争に関わる学問を学ぶようにし、抗日戦争に関わらないものを後回しにするよう求めた。（左 2015、507）

一九三一年の九月十八日に勃発した柳条湖事件をきっかけとして、張東蓀はカリキュラムの改定を提言したわけだが、彼の提案は検討されず、カリキュラムの改定もなされなかったようである。いずれにせよ、日本の侵略が、張東蓀にとって、自身の哲学研究の意味を問い直す大きな契機となっていたことはうかがえる⁴⁾。

学術論文に含めうるものの中で、張東蓀が当時の政治情勢に言及した文章としては、一九三五年に発表した「現代の中国はなぜ孔子を必要とするのか」（現代的中国怎樣要孔子）がある。張耀南が「転回」の先駆けをなす文章として挙げる「中国の言語構造から見た中国哲学」よりも早くに発表されている。この論文の原題は、「孔子からはじめて中国文化と西洋文化の異同、ならびに民族復興の方向を論ずる（従孔子説到中西文化的異同与民族復興的方向）」だったのを、長すぎるという理由で改めたと、張東蓀は冒頭に述べている。学術論文でありながら、原題が示すとおり、民族復興という政治的意図を含んだ文章である。本稿ではまず、この論文の論旨が、「転回」前よりも「転回」後の張東蓀の見解に合致することを見てゆくことにする。

二、中国哲学は孔子で代表されうるか

論文「現代の中国はなぜ孔子を必要とするのか」は、冒頭に示されているように、日本が傀儡政権を打ち立てた満州国で尊

孔が推進される中、国民政府も同様に尊孔を打ち出したことを契機として執筆されたものである。こうした風潮に対して、張東蓀は次のように批判する。

私が思うに、中国の歴史上最も不幸な人は孔子である。彼は後の人から崇拜されたために、後の人から利用されるようになったのだ。さらに言えば、孔子の死後、孔子を崇拜する者はいずれも孔子を利用する者である。孔子を利用する者たちは無数の悪事を行っても、人に見つからず、すべて孔子の帳簿に記載されるだけだ。(左 2015、373-374)

「無数の悪事」を行う者たちとは、満州を占領した日本人や、国民党率いる民国政府の人々を指している。張東蓀はもちろん、彼らに対して批判的だが、孔子崇拜に反対する側の人々——論文では胡適の名が代表として挙げられる——に同調するわけでもない。孔子崇拜と一線を画す立場で、張東蓀は、プラトン・アリストテレスと並ぶ思想家として孔子を評価する。「孔子の優れた点は、西洋思想にそれに代わるものを探し当てられないものだ。孔子の価値はしたがって、東洋だけでなく、実に全人類に及ぶのだ」と評価する。続けて、「近頃西洋で、東洋思想をうらやむ人も多い」(左 2015、374) のもそのためだと述べる。あたかも第一次大戦後のヨーロッパを視察した梁啓超の報告に見える文章のようだが⁵⁾、事実、張東蓀は、同論文で儒教を徳治

主義、礼治主義と規定する梁啓超の見解を支持している(左 2015、375)。この論文で張東蓀は、梁啓超以外に同時代の人物として、梁漱溟と張君勱についても肯定的に評価している。両名がどのような文脈で言及されているのかを確認しよう。

梁漱溟の名前は、中国と西洋の文化の違いについて論じた箇所でも登場する。

西洋思想の根源は、一つはギリシアであり、もう一つはヘブライである。その後発展して、前者は科学となり、後者は宗教となった。しかしわれわれ中国には人生哲学しかなく、政治経済法律などすべてを混然とその中に包括している。言い換えれば、立派な人間になるといふ問題しかなく、すべては立派な人間になるといふことから出発しているのだ。これこそ梁漱溟氏が述べた、内に重点があるということだ。と、すなわち自分という人間を中心にするということだ。(左 2015、376)

張東蓀は続けておよそ次のように述べる。自己を神に帰属させる宗教とも、外部の物を中心を考える科学とも異なり、中国には人間を中心にする「人生哲学」しかない⁶⁾。それはまた孔子の態度とも通底し、東洋思想が人類の中で異彩を放っている理由でもある。

張君勱については、彼が中国の思想と西洋の思想の違いを列

挙し、自己に偏る中国と、物に偏る西洋としてまとめられていることに、まず賛意を表す。さらに、自己を起点とする中国と外物を利用・克服しようとする西洋とを衝突させる必要はない、として次のように述べている。

張君勳は科学に一定の範囲を認めた上で、人生の問題は科学の中には含まれない、と主張する。彼の思想は、終始、中国固有の文化から新理学を創り、同時に、西洋文化からその科学（自然科学と社会科学）を可能なかぎり吸収しようとするところにある。（左 2015、380）

一九二三年の科学と人生観論争における張君勳の立場がここに描かれている。科学と人生観論争において、胡適が科学派の首魁だとすれば、人生観派の当事者は張君勳であった。そして梁啓超、梁漱溟は、はっきりとどちらかに加担したわけではないが、儒教の伝統の価値を再評価しようとする態度から、人生観派に近い立場とみなすことができる。論争当時の張東蓀はいえ、科学とは異なる哲学の価値を標榜する点で、科学派とは一線を画すが⁷⁾、中国哲学を人生哲学と結びつけて、西洋哲学と異なる価値を見出そうとする人生観派の主張⁸⁾に対して、明確に批判的であった。例えば、梁漱溟の『東西文化とその哲学』に対して張東蓀は、次のように述べる。「梁氏は中国哲学を語る際に孔子だけをとりあげているが、老荘申韓や玄学

などは結局のところ中国哲学とみなされているのか」と疑問を呈し、さらに次のように続ける。

文化は哲学によって生み出されるものではない。多くの相反する哲学の学説が同時に文化に影響を与えるのだから、中国文化は孔子哲学によって生まれたと言うことはできない。……文化と哲学の範囲は対応していない。哲学は最終的に何らかの個人的努力に関わるもので、こうした個人の宇宙観と人生観は、決して当該民族の人々に共有されているわけではないからだ。（張東蓀「読『東西文化及其哲学』」、一九二二年。左 2015、167）

梁漱溟の著作に対して向けられた、孔子以外の学派——例えば道家や法家——を考慮していないといった批判や、哲学は個人的営為であって、民族の文化に重なることはできないといった批判は、「現代の中国はなぜ孔子を必要とするのか」では全く影をひそめる。この論文ではむしろ、自身がかつて批判の対象としたような言説、つまり梁漱溟と同じような言説を繰り広げるのである。中国だけでなく、今やいかなる民族も西洋文化を取り入れなければならないと主張した上で、張東蓀は次のように述べる。

したがって本日は、中国は近代化しなければならないか、

西欧化しなければならぬか、といった問題を議論することはできない、なぜならいかに西欧化するかという問題しかないからだ。この問題に対する私の回答は以下のとおりである。一方で西洋文化を輸入し、同時に他方で固有の文化を恢復しなければならぬ。この二つの面は衝突しないばかりか、互いに補い合うものである。というのも、中国固有の文化は儒家思想で代表されるからだ。儒家思想は人としての道理を説くだけであるが、こうした人生哲学は西洋の眼から見ると、やはり価値があるものと認められる。西洋思想においてそれと等しいものを見いだすのは難しい。したがって、この面については、打倒すべきでないどころか、提唱すべきなのである。(左 2015、378)

張東蓀は、西洋文化を積極的に取り入れると同時に固有の文化を恢復する必要性を説き、民族という主体を要求する。「健全な主体を恢復してこそ他者の文化を吸収することができる」のであり、重心が内ではなく外に置かれれば、「個人において自主性が失われるだけでなく、民族においても自主性が失われる」というのである(左 2015、377)。そして、「中国固有の文化は儒家思想で代表される」と明言している。これは上に引用した、「読『東西文化及其哲学』」における「中国文化は孔子哲学によって生まれたと言うことはできない」や、「哲学は最終的に何らかの個人的努力に関わるもので、こうした個人の宇宙観と人生

観は、決して当該民族の人々に共有されているわけではない」といった言明と正反対である。批判の対象であった梁漱溟の言説が、「現代の中国はなぜ孔子を必要とするのか」では全面的な賛同とともに紹介されているのであり、これは張東蓀の「転回」を示す顕著な指標である。

張東蓀は、「転回」以後、日本の侵略行為に対して、民族の主体を恢復することを目指し、そのために中国固有の文化の代表として儒家の人生哲学を顕彰し、その上で西洋の科学を受け容れることを提唱した。当時の国民党政権による形式的、儀礼的な孔子崇拜を批判しつつ、孔子の思想的価値を積極的に認める方向は、一九二〇年代の張君勱や梁漱溟の主張へと接近することであった。張東蓀にとつて、知識の成立の仕方がそれぞれの社会において異なることを前提とし、文化の独自性を解き明かす知識社会学は、「転回」後の儒教再評価を理論的に裏づけるための格好の学問だったのである。

三、「主体」「本体」と「一体」

侵略を前にして張東蓀は、「健全な主体」を恢復し、民族の自主性を確立するために、中国の伝統思想、とりわけ儒家思想の価値を再評価しようとしたわけだが、そこで直面したのが、そもそも中国の伝統思想において「主体」という概念が考えられてこなかった、という問題である。一九三六年に『東方雜誌』

に掲載された「中国の言語構造からみた中国哲学」において、張東蓀は次のように述べている。

中国の言語には語尾変化がなく、そのため主語と述語が十分には区別されていない。このことは思想上に大きな影響を生んでいる。……第一点として、主語が不分明であるために、中国人は「主体」(subject)という観念を持たなかった。……主語がはっきりしないため、思想において「主体」(subject)と「本体」(substance)の概念が発達しなかった。(張 2011b、186-187)

この論文は、一九四六年に刊行された『知識と文化』(知識与文化)⁽¹⁰⁾の付録としても採録されるが、『知識と文化』本編でも張東蓀は「中国の言語において主語が重んじられないため、「本体」という範疇に発展することがなかった」と重ねて主張している(張 2011b、58)。

張東蓀にとって、「本体」概念の有無は、西洋哲学と中国哲学の性格の違いを決定づける重要な要素であった。「中国の言語構造からみた中国哲学」では、中国の哲学的文献である「『周易』も『老子』も、Becomingを語ることを重んじ、Beingを重んじなかった」であり、そのため中国思想は本体論をもたず、代わりに「現象論(phenomenalism)に偏向する」と記されている(張 2011b、190)。

「中国の言語構造からみた中国哲学」と同じく『知識と文化』の付録として採録された「思想言語と文化」(初出一九三八年)では、中国思想の特質がより詳しく説明される。張東蓀は次のように述べる。中国思想では「本体」という概念はなく、「本体」の概念と関係する「体」「用」や「能」「所」といった概念が使われ出したのは、仏教書が翻訳されてからのことである(張 2011b、215)。さらに、「西洋で流行している分類法では、哲学は本体論と宇宙論と人生論に分けられるが⁽¹¹⁾、中国には宇宙論と人生論はなく(あるいは宇宙論が人生論の中に吸収されている)、本体論はない」、「中国人が本体について理解したのは、インド思想によって喚起されたためである」と述べている(張 2011b、216)。

『知識と文化』の本文においては、「本」「末」という仏教由来ではない中国思想の伝統的な概念がとりあげられている。張東蓀は、「本」がsubstanceの代わりに用いられたとしつつも、「本」は秩序の概念を背景に含んでおり、英語のorderやhierarchyにあたるものとし、そこでも「中国哲学には本体論はなく、宇宙論しかない」と述べている(張 2011b、156-157)。

同様の記述は、『知識と文化』に続いて執筆された『思想と社会』(思想与社会)にも見られる。『思想と社会』では、第五章「中国の道統(上) 儒家思想」、第六章「中国の道統(下) 理学思想」において、集中的に中国思想に対する張東蓀の見解がまとめられており、そこで本体に関する言及が見られる。章題

が示すとおり、この二章では、主として儒家思想が扱われており、張東蓀自身も儒家思想を道統¹²における正統だと述べているが、同時に「道家思想や墨家思想を道統外に完全に排除するものではない」とことわっている（張 2010a, 129）。そして第五章では、「理」という文字がとりわけ重んじられるようになる前は、中国思想には西洋哲学のような純粋な理についての研究はなかった。西洋哲学の分類で言うなら、純粋な宇宙論と本体論がなかったと言えよう」（同、137）と述べられている。第六章では、「本体論上の概念 (ontological concept)」は、仏教思想が伝来したことで中国思想に与えられたと説明されている（同、138）。その上で、天地の始まりについて説く『老子』を含む道家には本体概念があつたが、儒家ではそれがはつきりとしていなかったとし、次のように述べる。

宋明理学者の使命は、儒家思想において本来欠如していた本体という概念に対して重みを与え、それをはつきりさせ、それに中心的な地位を与えることであつた。これは仏教の影響（あるいは刺激）によってそうなのである。（同、165）

本体をめぐる以上のような張東蓀の中国思想史理解に対して異議を表明したのが、熊十力（一八八五—一九六八）である。彼は一九三六年に張東蓀に送った書簡で、宋明理学の位置づけ

について批判を加える¹³。宋明理学が仏教から影響を受けたのは確かだとしても、その形而上学は孔孟の教えを継承するものであり、宋明理学に影響を与えた禅も、純粹にインドから得たものとは言えない、と熊十力は主張する。宋明理学から他文化の影響を排除しようとする解釈である。

これに対して張東蓀は、仏教は宇宙の本体を求める形而上学に特徴があり、儒家は道德法則を求める倫理学に特徴があるとし、両者にまたがる宋明理学を「人類思想史上の一大発明」と評価する。あくまで本体を求める形而上学は、中国のもともとの儒家思想には稀薄であつたという立場である。

これに対して、熊十力は、儒家の倫理はその形而上学に基づいているのであり、儒家も本体についての実証を含んでいるのだと再反論する。

それを承けて張東蓀は、自分が本体論として想定しているのは、西洋哲学の觀念であり、それに照らしていえば、本体を「如」として捉える、つまり本体はないが本体があるかのように思えるというあり方を本体とみなす仏教は、宇宙論を本体論の代わりとしているのであり、中国もそれは同様だとする。中国最古の形而上学的書物である『易』がその典型として挙げられる。さらに語を継いで、あまり正確な言い方ではないとことわりつつ、インドは宇宙論によって本体論を論じ、中国は人生論によって本体論を論じる、とまとめている。張東蓀の返答は、熊十力の説に歩み寄っているようにも見えるが、熊十力があくまで

儒家の本体論をそれとして独立して取り出すことができると考えているのに対し、張東蓀の姿勢は中国には独立した本体論はないという立場で一貫している。張東蓀は、中国思想では、道徳觀念と宇宙についての見解と、本体についての主張が混然一体となっていると述べ、西洋から見ればこれは神秘主義 occultism として軽侮されるものだが、中国思想の優れた点もやはりここにあるのだとまとめている。

本体論について独立した思考をしてこなかった中国思想の優れた点とは具体的にどのようなことなのか、またその思想は、西洋文化を受け容れ中国固有の文化を恢復するための「健全な主体」を確立することに寄与するものなのか。さらに張東蓀の見解を探ってゆこう。

張東蓀は一九三九年の「異なる論理と文化、あわせて中国の理学について（不同的邏輯与文化並論中国理学）」（以下、「異なる論理」論文と略称）——この論文も『知識と文化』の付録として採録されている——において、上述の熊十力との応酬を再度とりあげ、次のように述べている。

三年前、友人の熊十力が私に手紙を寄せ、中国思想には「本体」(すなわち本質)概念がないという私の主張に反対した。私は当時確かに中国思想には主体という觀念がないと主張しており、今でもそう信じている。しかし私は中国に「一体」¹⁴という觀念がないとは言っていない。一体という觀

念は、「絶対」と呼ばれるものである。本体については、西洋ではむしろそれは「本質」に近い。一体と本体の両者は大きく異なるものである。中国ではこの「絶対」という觀念があっただけでなく、それについて十分注意が払われてきた。……後の宋明理学はまさにこの方向に進むものであった。私はこれを「神秘的 一体論」(mystic integralism) と名づける。(張 2011b, 250)

ここでも主体と本体が置き換え可能なものとして使用されており、中国では本体概念がない代わりに、一体概念があつたと述べている。この一体概念について、張東蓀はどのように評価しているのか。それは「健全な主体」の確立に貢献するものなのか。『知識と文化』の本文において、張東蓀は「本体」と区別される「一体」の思想 (integral whole) に言及し、それを「個体哲学」(individuality philosophy) と対置している。中国人は実在と現象の区別を重視しなかったと指摘した後、彼は次のように述べる。

(中国では) 主観によって見えるものと客観的な元の存在とが区別されないため、総体から個体を出ささせる思想も発達しなかった。それゆえ私は中国には「個体哲学」(individuality philosophy) がなかったと言うのだ。……中国人ははじめからおわりまで役割分担があり上下の区別があ

る秩序に着目し、個人の「人格」を重視しなかった。したがって中国には個体の思想がなく、宇宙は大きな社会であってその中の要素がすべて独立した精神だとは考えなかったのである。(張 2011b, 119)

個体哲学と対置される一体の哲学を、中国思想の伝統的な用語で言い表わせば、「万物一体」思想である(張 2011b, 119, 136)。その政治的な帰結について、張東蓀は次のように説明する。

中国思想では個体が重んじられなかったため、中国の政治では民主がなかった。また中国は、交替する変化を終始受け入れてきたため、人民が圧迫を受けるのを恐れない。民主的な要求がおのずと起こってくることはなかったのである。(張 2011b, 119-120)

政治的発言と哲学の研究を分けて考えることをよしとする張東蓀は¹⁵⁾、『知識と文化』において、中国思想の特徴を描くことを主眼とし、その政治的帰結について詳述することはない。けれども、ここに引用した箇所から、中国思想の「一体」の哲学を政治思想的な面では評価していなかったことは明らかである。「一体」の哲学は、「健全な主体」を育むものではない。では「主体」を重視する西洋の哲学を受容するしかないのだろうか。しかし西洋の哲学を受容するためにも「健全な主体」が必要であ

り、それが同時に中国固有の文化を恢復する主体でなければならぬ、というのが張東蓀の立場である。したがって、中国の「健全な主体」を構築するための思想を、中国固有の伝統文化の内部に求めることが要請されているのである。

四、一体と対抗

張東蓀が期待を寄せるのは「士」という階級である。この「士」階級について張東蓀が最も早く言及したのは、前にも一部を引用した一九三九年の「異なる論理」論文においてである。この論文は、張東蓀自身が説明するように大きく二部に分かれ、前半は四つの異なる論理について説明する内容、後半は前半の内容に基づいて中国思想の特徴を説明する内容となっている(張 2011b, 231)。全部で十三節に分かれるが、第九節までが前半、第十節以降が後半で、後半の内容は若干の加筆修正を加えて、一九四六年に「士の使命と理学(士の使命与理学)」として発表された¹⁶⁾。先に引用した熊十力との応酬に言及した箇所は、前半の最終部分にあたる。

張東蓀の「士」に関する先行研究は、日本語で読めるものも含めていくつかあるが、管見のかぎり、「異なる論理」論文の前半に着目したものはない¹⁷⁾。しかし、この前半部分をあわせ読むことで、中国思想が問題にしてきた「一体」概念の欠点を補うものとして「士」階級の存在が着目されている、ということ

がはじめて明瞭になる。ひいては、張東蓀が描く「健全な主体」についてのより詳細な構想を明らかにすることができる。

「異なる論理」論文の前半で、張東蓀は論理を以下の四つに分類する。伝統的な形式論理 (formal logic)、数理論理 (mathematical logic)、形而上学の論理 (metaphysical logic)、社会政治思想の論理——この論理については英訳が示されていない——の四つで、論文中ではそれぞれ、論理甲、乙、丙、丁と略称される (張 2011b、233)。論理甲と論理乙は本論と直接関わりがないので措くとして、張東蓀が描く論理丙、論理丁の内容を瞥見しよう。

論理丙である形而上学の論理は、概念自体を超えるものときれ、インド哲学の「空即是色、色即是空」「一即一切、一切即一」といった言述や⁽¹⁸⁾、ヘーゲルの弁証法が例としてあげられる。張東蓀によれば、この論理は、形而上学者が言う「絶対」に対してしか適用できない。この絶対は論理の遊戯によるものではなく、神秘体験に裏打ちされたものであり、「この種の論理から絶対が導かれるのではなく、先にこの絶対に対する体験があつて、はじめてこのような論理が作られるのである」(同、239)。先に引用した熊十力との応酬を振り返った部分で、張東蓀が、宋明理学の説く「一体」を「絶対」と置き換え、宋明理学を「神秘的一体論」と評したのは、この形而上学の論理が念頭にあつたのである。

次に、論理丁である社会政治思想の論理についての張東蓀の

説明を見てゆこう。彼は、論理丁の特徴は相反律 (law of opposition) を用いることだと言う。この相反律は、形式論理である論理甲の矛盾律とも、論理丙の弁証法における否定とも異なることされる。矛盾律は矛盾を許さない規則であるから、対立を認める相反律とは異なる。弁証法における否定は、背後の絶対的な一、不動の一を追求するためのものであるのに対し、社会政治思想の論理における相反律は、対立から変動を生むものである。張東蓀は次のように述べている。「対立があるからこそ変動を生むことができる。……この論理は一切が動であることを前提とする。動がこの論理の根本範疇なのである」(同、236)。彼は論理丙の例として、「革命でなければ反革命だ」を挙げる。これは、形式論理としては成立しないが、実際の政治状況では、対立する政治的立場で二択を余儀なくされるため、社会政治思想の論理としては認められなくてはならない。張東蓀は哲学史上における論理丁の例としては、マルクスの弁証法を挙げている。

以上の四つの論理について説明したのち、張東蓀はこれらの四つの論理から中国思想の特徴を明らかにしようとする。張東蓀によれば、まず語尾変化がなく品詞の区別があいまいな中国語では、形式論理が発達せず、また独自の起源をもつ中国数学では高度な関数概念がなく、数理論理も発展しなかった。「中国思想には論理甲と論理乙のような論理はなかったが、論理丙と論理丁のような論理は確かに存在した」(張 2011b、246)。この

中国思想の特徴を詳述するために、張東蓀は論理丙の形而上学の論理を社会政治思想の方に近寄らせて、同一地平で二つの論理を対比してゆく¹⁹⁾。「形而上学的思想は、人生観や道德の問題を經由して社会政治の面に到達するもの」であり、「哲学思想は間接のそのまた間接の政治社会思想である」(同上)というのがその根拠である。そして、両者の根本的な分岐点を、「「一体」を重んじるか、「個体」を重んじるか」(同、248)の違いに求めるのである。「一体」と「個体」の関係について、張東蓀は次のように述べる。

一方の事実として、社会が一つの全体であると自然に感じざるをえない。人々はそれぞれ頼り合い、全体を離れて単独で生きることは不可能であるのに対し、もう一方の事実として、人は自分の事情から他に対して対抗的な状況に自然に立つことがある。私は前者を社会的一体化 (social integrity)、後者を社会的対抗 (social antagonism) と呼ぶ。いかなる社会にもこの二つの趨勢があり、いかなる人も社会の中でこの二つの傾向を感じとる。また、一方を求心力、一方を遠心力とも言いうことができる。(張 2011b、247)²⁰⁾

論理丙と論理丁は実質的には本来一つである。一体化を重んじるか対抗を重んじるかによって二つに分かれるにすぎない。論理丙は一体の観念から組み立てられているので、

一体の観念に支配されている。論理丁は対抗の観念から組み立てられているので、やはりこの対抗観念にすべて左右される。(張 2011b、248)

張東蓀は、以上のように、形而上学の論理(論理丙)と社会政治思想の論理(論理丁)の関係をまとめた上で、熊十力との論争をとりあげ、中国には「本体」はなかったが「一体」はあった、そして宋明理学は「神秘的一体論」と命名できると述べて、論文前半を締めくくっている。

「異なる論理」論文の後半、すなわち後の「士の使命と理学」と重複する部分の冒頭では、宋明理学と仏教の関係があらためて論じられる。熊十力との応酬では、張東蓀は、宋明理学に対する仏教の影響を重要なものとして認める立場にあった。宋明理学における本体の探求は、仏教からの影響によるものだ、と主張していた。ところがここでは、「世の中の人の多くは、理学は仏教の影響を受けたもので、孔孟の真の意義を失っている、と考えている」が、「方法の面では確かに仏教の影響を受けている」ものの、「真の内容は依然として孔孟から導かれたものである」としている(張 2011b、250)。そして「真の内容」として張東蓀が論じるのは、「一体」の観念ではなく、「士」の立場なのである。

「士」に対する着目は、張東蓀がことわっているとおり、馮友蘭の説に触発されたものである。馮友蘭は一九二七年の論文

「中国の歴史における孔子の位置づけ」（孔子在中国歴史中之地位）⁽²¹⁾において、こう述べている。

孔子は、中国ではじめて學術を民衆化し、教育を職業とした「教授する老儒」であった。彼は戦国時代の講学遊説の風習を切り開いた。そして、中国における農民でも工人でも商人でも官僚でもない士という階級を創出した、あるいは少なくとも大きく発展させた。（馮 2014a, 68）

馮友蘭がここで言う「士」は、官職としての士、士大夫の士とは区別される。馮友蘭によれば、孔子が確立した士という階級は、仕官することはあっても、あくまで民間の教育者であり、生産に従事せず、教育に従事する者である。馮友蘭は、教育者としての孔子をソクラテスになぞらえている。

張東蓀は、馮友蘭以上に士が官僚でないことを強調し⁽²²⁾、その政治的な側面に光をあてる。

すべて道を行う者は、まず政権を獲得しなければならなかった。これが上から下へである。孔子以前はすべて上から下へ、であった。孔子について、孟子は彼を「素王（位に就いていない王）」と尊んだが、それは「上から下へ」ができなかったためである。そこで「下から上へ」にするしかなかったのだ。これこそが文化上、政治上のきわめて大

きな変化である。「上から下へ」は、「権威」(authority)「権力」(power)である。あらゆる権威、権力は制限を加えられなければならない。必ず濫用され、腐敗する。そこで別の「下から上へ」を「対抗力」(counter force)としなければならない。（張 2011b, 251）

論文の前半で、社会政治思想の論理は相反律を用いるものであるとし、それを個体による権力への対抗の論理として描いていたことが、この士の性格づけに反映されている。そして、張東蓀が、この士の階級にこそ、中国固有の文化を恢復するための「健全な主体」を看取しようとしていたことは、対抗力としての士について述べた以下の引用に明らかである。

中国が数千年の歴史を保ち、途中に外部民族からの侵略がありながらも、連綿として今に至るまで長く存続してきたことについて、外国の歴史家は統一された行政制度があったからだとか、文化的に統一されてきたからだなどと言うが、私は、以上のような民族の防腐剤が、少なくともなにかの力をもっていたからだと考ええる。防腐剤があつたこそ、はじめて民の「生命力」(vitality)が保たれるからだ。ある民族が生命力を失わなければ、最後には必ず頭をもたげることができる。たとえ一時的に押し倒されたとしても、必ず立ち上がることができる。（張 2011b, 251）

このような見地から、張東蓀は孔子が士の階級を確立したことを、イギリスの立憲史上における議会の創設になぞらえ、士を「権威主義の下に人を悶死させないための存在」（張 2011b、252）であるとする²³。「したがって、孔孟の教えは、その精神からすれば、本来、反抗的である」のであり、その反抗は「當時に對しての反抗であるだけでなく、永遠に反対し続けるもの」（同）とされる。宋明理学はこうした孔孟の教えを継承していたのに対し、清儒の考証学に至って政治・社会・道徳に影響を及ぼさなくなってしまった、というのが張東蓀の見解である。

五、一体論の担い手としての士

「今日では、士の階級はすでにまったく存在しなくなってしまう」と張東蓀は記す（張 2011b、259）。「士の使命と理学」の末尾で——この部分は、「異なる論理」論文にはない——、彼は次のように述べる。

士の階級が誕生したのは、君主や官僚がその時代に求められる使命に答えられなくなったからである。ここからすれば、今後中国でこの使命を担うのは、おそらく士から大衆に移ったと言えるだろう。（左 2015、501）

しかし、士の役割が全くないというわけではない。張東蓀は以下のように続ける。

ここで言う大衆は、士を除外するものではなく、士と大衆が一つになったものにほかならない²⁴。知識と品徳の面からすれば、士はやはり指導的な位置にいることだろう。（同上）

士が大衆と一つになりうるということは、士は「一体」への対抗勢力としてのみ存在しているわけではない、ということだ。もし士が対抗勢力としてのみ存在するのなら、「哲学は最終的に何らかの個人的努力に関わるもので、こうした個人の宇宙観と人生観は、決して当該民族の人々に共有されているわけではない」という先に引用した一九二二年の張東蓀の言葉を、士にあてはめることができる。しかし、張東蓀の描く士は、実のところ「一体」に対抗するものであるとともに、「一体」を保証する存在でもあるのだ。その理由は、彼らが「一体」を説く道徳の担い手であるからである。彼らの「知識と品徳」は、社会の一体化に貢献するものなのである。「形而上学的思想は、最終的に人生観や道徳の問題を經由して社会政治の面に到達するもの」（張 2011b、256）という張東蓀の言葉を先に引用したが、彼は、形而上学的な論理としてそもそも提示された「一体」の概念は、道徳の問題から生じたものだと言明し、それを社会組織の問題

につなげている。

私は、こうした一体の観念は、個人の道德を保証する問題から生じていると考える。私の見解では、道德問題の根本は社会組織をいかに維持するかという問題にほかならない。社会組織が維持されるためには、個々人の道德に依拠しなければならぬ。一方、個々人の道德もまた個人を超えた力によって保証されなくてはならない。(張 2011b, 247)

理学者の説く「神秘的一体論」は、通常の道德を非道德とみなす対抗から出発し、自身の信じる通常とは異なる高次の道德を保証するため、「小我と大我の合一」——小我は個人としての自己、大我はその個人を含みつつ個人を超えた統一体を意味する——を要請する。「士の特別な使命は、必然的にこうした小我と大我とを通じさせる人生哲学を生みだし、こうした人生哲学は必ず万有一体の宇宙論あるいは形而上学を生み出す」(張 2011b, 255)のであり、これは、仮にインド思想との交流がなかったとしても、必然的に導かれたことだ、と張東蓀は言う。当初の、宋明理学者が仏教の影響によって本体に重きを置くようになったという分析を後退させ、宋明理学が説いたのは本体論というよりは一体論であり、それは中国思想のはじめからの特性であったとする²⁵。士という主体を孔子の言説に見出し、孔子の思想を継承するものとして宋明理学を位置づければ、外部

から主体の概念を導入する必要性は、もはやなくなったのである。

以上の議論をまとめよう。張東蓀の「転回」は、日本の侵略という政治的状況を契機として生じている。張東蓀は、侵略に抵抗し、中国の文化を恢復する健全な主体を打ち立てるため、対抗に重点を置く政治思想の論理を強調し、その担い手として士という階級に着目した。ただし、張東蓀が思い描くのは、士がそれぞれ個別の思想信条に基づいて抵抗を行う状況ではない。「転回」後の張東蓀の関心は、中国という指標で括られた「文化の特性」や「民族の心性」(張 2011a, 115)を明らかにすることであり、個々の士の思想を明らかにすることはなかった。したがって、張東蓀が想定する士はまとまった階級として考えられ、その代表はあくまで儒家であり、なかでも「神秘的一体論」を説く宋明の理学者であった。張東蓀は上述のとおり、西洋では軽侮される神秘主義だが、中国の優れた点もこの神秘主義に見出せると述べていたが、その理由は、神秘主義を担う士に健全な主体の可能性を見出したことであつたと言えるだろう。士を「知識と品德」をもつ道德的主体とすることで、士は単なる対抗の論理の担い手であるだけでなく、一体の論理の担い手ともなる。彼らが主張する小我と大我の合一という道德的な一体論は、政治の現状に対して批判的な立場を可能にすると同時に、社会組織の形成にも貢献する。「一体」は単に形而上的な概念にとどまらず、道德的、さらには政治的概念に拡張されて

いる。

六、一体論と自由・民主

張東蓀はまた、一体論が陥りうる危険性について十分配慮していた²⁶。それは、一体論を担う士の個性性が失われる危険性である。逆に言えば、個性性に基づいて自由や民主が成立し、個性性が守られるかぎり、自由や民主は一体論と整合的だと考えられている。この点について、淪陷区である北京（北平）での「准俘虜生活」（2010b、c）の中で、『知識と文化』『思想と社会』に引き続き書き進められた『理性と民主』に依拠して見てゆこう。

外部からの侵略に対しては、民族が一体となって抵抗することが必要だが、その一体論が権力者に強制的に従わされることであつてはならない、と張東蓀は警鐘を鳴らしていた。ルソーの言う一般意志を反映する社会を全体主義²⁷と形容する張東蓀は、「全体主義は民主主義でなければならない」とし、「全体主義と呼ばれるものは、当然ながら民族全体を指す」と述べる（2010b、149）。そして、この望ましい全体主義と、悪しき全体主義とを区別する。

侵略国が提唱するこれらの全体主義は、それ（一般意志に基づく全体主義——引用者）と異なり、独裁者の意志を政

治を独占する一党の意志とし、政治を独占する一党の意志を全国民の意志とする。その意志に賛同しない者は、自由思想の毒にあてられた者として抑圧される。（2010b、149）

悪しき全体主義と手を切るには、自由を守らなくてはならない。張東蓀は、その自由を単純な個人主義による自由ではなく、個人主義と望ましい全体主義——これを「一体主義」²⁸と呼んでもよいだろう——とが分かちがたく結びついた自由を構想する。

『理性と民主』において、張東蓀は、天然の自由と自覚の自由とを区別し、後者の自由を、望ましい全体主義と適合するものとして描いている。

自覚の自由は自己と天地とが合してのちに得られる自由である。言い換えれば、自己と宇宙とが合流してのち、自覚によつて自己の役目を理解し、さらにそれによつて自己の役目を果たすのだ。天地と徳を合しているのだから、利己的なものはない。したがつて、このような自由主義は個人主義ではなく、むしろいわゆる全体主義と適合するものである。以上のように、このような自由思想は、実際には、個人主義か、それとも全体主義かには分けられない。真の個人主義は後から起こるもので、先にこのような自由主義がなくてはならない²⁹。（2010b、197）

張東蓀は続けてこのように述べる。「徹底的な個人主義の自由は、中国では社会構造や経済発展の面から、そのような水準に達しておらず、まだ十分に適切ではない」、だからこそ「西洋文化の自由を今日輸入するにあたっては、儒家のこのような態度を採用するしかない」(2010b、197)。自己と天地の合流をめざす儒家の態度を、張東蓀は「個人の修養」(同上)の問題だとしている³⁰。個人による道徳的自覚を前提とすることで、悪しき全体主義と手を切り、民族を全体とする全体主義、民主主義的な全体主義が標榜されているのである。

中国思想の土の伝統が提供する社会政治思想の論理は、個人の道徳性を基盤として「一体主義」を目指すものであるが、自由と民主のための具体的な制度設計には乏しく、それについては西洋の制度を受け容れる必要がある、というのが張東蓀の主張である。

要するに、儒家には二つの部分がある。一つは社会に関わる部分で、もう一つは自己に関わる部分である。思うに、社会に関わる部分は、すでに時代遅れになっており、まったく今に生かせないので、すべて廃棄すべきである。とどめておくべきは、個人の修養に関わる部分のみである。この部分こそが中国の国の宝の一つなのである。(2010b、227)

同様の主張は、『思想と社会』でも行われている。

儒家の道理は、内心の修養のためだけに用いられるべきであり、治国・平天下や社会的な関係、自然に対する研究などは、完全に科学に頼るべきである³¹。(2010a、282)

「異なる論理」論文では、張東蓀は、儒家の政治思想における道徳的修養と政治との連関を強調していた。すなわち、土の使命の根本は政治に関わることであって、「修身、齐家、治国、平天下」の修身は、治国を行うための手段であって、目的はあくまで治国、平天下であると述べていた(2011b、250)。ただし、そこでも「残念ながら、彼らの政治参与は、西洋に言う憲政や革命などとまったく異なり、ただ「君主を堯舜のようにする」ことを目指すだけである」(同上)とあり、専制君主の腐敗や暴政から挽回するのに貢献はしたが、土の歴史的な使命は終わっていると断じていた。そこで張東蓀は『思想と社会』及び『理性と民主』において、中国の伝統的な個人の修養論に、西洋の民主制を接ぎ木しようとしたのである。

これまでの張東蓀の理論展開をまとめよう。「異なる論理」論文において、中国思想の特徴として神秘的一体論を掲げる形而上学的論理と、権力への対抗を掲げる社会政治思想の論理が抽出された。これらは本来一つのものの二つの傾向であるとされ、

それが『理性と民主』では、一体主義と個人主義の共存、「小我と大我の合一」としてとらえなおされる。「小我と大我の合一」とは、別の言い方をすれば、個人の道德意識が民族的自覚と結びつくことである。張東蓀はここに、日本の侵略に対する抵抗の主体としての民族、そして、西欧的な民主制を受け容れる主体としての民族が成立する可能性を見て取ったのである³²。

「転回」後の張東蓀は、中国の伝統思想の価値、とりわけ儒家思想の価値を再評価し、民族主義を標榜する点で、現代新儒家の考えにかなり接近したと言える。「転回」後だけを見ても、仏教的要素の排除など、民族主義的方向へ歩を進めていることも確認できる。ただし、張東蓀が中国哲学を評価するのは、あくまで自民族の主体を恢復するためであり、抵抗の主体、そして民主を担う主体は自国の文化に根差した思想を持つ必要があるという考えからであった。中国哲学が、西洋哲学よりも優れているという評価をしているわけではない。知識社会学という枠組で張東蓀が行ったのは、文化ごとに様々な形式を含み持つ「人類学的哲学」³³の一つとして中国哲学を再評価することであり、この点が儒家思想の優越性を主張する現代新儒家との大きな違いであると言える。

また、張東蓀が、形而上学の論理における「一体」に対しては「先にこの絶対に対する体験」があるとし、社会政治思想の論理は対立から変動を生むものと規定していたことを思い起こ

すなら、中国哲学は、何らかの到達すべき境地——馮友蘭が『新原人』で提示する「天地境界」のような——を提示するものではない。張東蓀にとって中国哲学とは、政治運動の出発点と運動を推進するための原理を提供するものであった。「二体」の境地が、悪しき全体主義に転じることを警戒し続け、個人を民族に埋没させなかったことも、張東蓀の思想の特徴と言えるであろう。

※ 本論は、科研費基盤研究C (19K00117) の成果の一部である。

注

(1) 本節と次節の内容は、拙稿「張東蓀の生命哲学批判」(志野2021)、とりわけ第五節「張東蓀の「転回」と部分的に重複する箇所がある。

(2) 張東蓀「哲学是什麼? 哲學家應該做什麼?」、一九四七年(左2015、507)。

(3) 張耀南「張東蓀的「知識学」与「新子学時代」」(張2011a付録、150)。

(4) 政治的な面での行動をたどるなら、張東蓀は柳条湖事件の翌一九三二年、盟友の張君勱とともに、国民党の独裁と抗日を掲げて「再生社」を結成し、機関紙『再生』上で、政治的文章

- を継続的に発表する。ただし、本稿で扱うのは張東蓀の学術上の展開であり、彼の政治的活動には立ち入らない。張東蓀本人も、自身の政治的発言は「公民」としての発言であつて、「大学教授」としてのものではない、とことわつており（張東蓀「我對於哲学与政治之關係的意見」、一九三六年、左 2015、212）、哲学者としての活動は現実の政治と一線を画すという立場を表明している。ただし、張東蓀が哲学者として政治思想を研究することはあるし、張東蓀の哲学者としての活動が政治的情勢から全く影響を受けていないということもない。
- (5) 梁啓超は、『欧游心影録』（一九二〇年）で、中国の思想をヨーロッパの識者から賞賛された体験を綴っている（下半篇三三）。
- (6) 張東蓀の「転回」の特徴として「人生哲学の意義を躊躇なく説く」ようになったことが挙げられる。志野 2021、一四一頁を参照。
- (7) 科学と人生観論争を直接論評した「劳而无功」（一九二三年）で、張東蓀は科学派の丁文江に対してもっぱら批判を行っている。
- (8) 一例を挙げると、梁漱溟は『東西文化とその哲学（東西文化及其哲学）』（一九二二年）において、張君勱は人生観論争の発端となった「人生観」において、梁啓超は『儒家哲学』（一九二七年）において、それぞれ本文に述べたような主張を展開した。
- (9) 「本体」は中国語原文のまま。日本語で「実体」と訳すこともできるが、「本体論」という術語との関連から、「本体」を別の語に訳すことは控える。「本体論」は、存在論 ontology の訳語として中国語で広く使われ、張東蓀も使用している。
- (10) 出版は一九四六年だが、左玉河によれば、本書は一九三七年頃から四〇年にかけて執筆され、定稿となったのが四一年十月である（左 2013、325）。
- (11) 本体論の代わりに認識論（知識論）を加えた三分法によって西洋哲学と中国哲学の違いを説明した文献としては、梁漱溟の『東西文化とその哲学』が代表的である。宇宙論と本体論は、この三分法では同一範疇に入れられることが多い。ここで張東蓀がどのような根拠に基づいて、宇宙論と本体論を分け、認識論（知識論）を排除しているのかは不明。彼が、科学と人生観論争に際して発表した「劳而无功」では、哲学を認識論と本体論と宇宙論に三分し、人生論を加えていない（左 2015、175）。馮友蘭は、哲学を宇宙論、人生論、知識論に三分した上で、宇宙論を本体論 (ontology) と狭義の宇宙論 (cosmology) の二つに細分している（馮友蘭『人生哲学』、馮 2014a、16-17）。
- (12) 「道統」という言葉について、張東蓀は、中国の伝統的な用語では排他性が強いが、自分はむしろ歐文の tradition に近い意味で使うと説明している（張 2010a、129-130）。
- (13) 以下の熊十力と張東蓀との応酬は、『熊十力全集』第八卷（湖北教育出版社、二〇〇一年）の「關於宋明理学之性質」に依る

- (11) 張東蓀は「士」の使命と理学」の前書きによると、本編は、一九三九年当時、日本軍から逃れて大理に張君勳が設立した書院のために書かれたものである。張東蓀は淪陷区である北平（北京）にとどまり、「虎穴にあつていつ生命の危機が訪れてもおかしくない」状況で、この論文を執筆していた（左 2015、26）。張東蓀は一九四一年十二月八日に日本軍によって逮捕され、翌年六月に釈放される。
- (17) 近年の研究として、中尾（2015）と森川（2015）——とりわけその第7章——が挙げられる。中国語の文献では、馬秋麗（2008）の第八章第一節「張東蓀対知識分子問題的研究」が張東蓀の思想をよくまとめている。馬秋麗は、四つの論理に関する張東蓀の記述に着目して紙幅を割いているが（一三四—一三九頁）、論文後半の議論とは結びつけていない。
- (18) 張東蓀はこれを「双即双非法」と命名している（張 2015、238）。A ∥ Bであると同時に A ⊥ B が成り立つ関係で、鈴木大拙の用語で言えば、「即非の論理」に相当する。
- (19) 「異なる論理」論文の末尾の部分で、張東蓀は次のように述べている。「理学は政治を動機とするものの、彼らが用いる論理は丙に類し、丁ではなかった。したがって厳密に言えば、中国には根本的に丁の論理もなかったのである」（2011b、261）。対抗の論理である論理丁が認められず、一体化を説く形而上学的な論理丙だけが支配的だった、と言うのである。ちなみに、この文章を含む一節は「士の使命と理学」では別の文章に差し替えられている。本稿で強調したいのは、論理丙と論理丁が対立するのではなく、協同的だと考えられていることであつて、張東蓀は、議論する文脈によって両者を論理丙にまとめる場合もあれば、論理丁にまとめる場合もある。
- (20) 引用文中、「一つの全体」と訳した原文は「一个整体」、「社会的一体化」と訳した原文は「社会整体」であり、どちらも「整体」という語が使われている。本文の次の引用の「一体化」も原文は「整体」である。
- (21) この論文の初出は『燕京学報』で、馮友蘭『中国哲学史』第四章「孔子及儒家之初起」の第一節に取り込まれている。本稿では後者より引用。
- (22) ただし、張東蓀は『思想と社会』においては、士が非官僚であることを強調せず、統治を補佐する役目の士に必要なものを、技能ではなく、品德としたことに孔子の画期性を求めている（張 2010a、157）。一方、『思想と社会』に続いて執筆された『理性と民主（理性与民主）』では、孔子の功績は官となる候補者を士として取り上げたことにあるとしつつ（張 2010b、
- (14) 「一体」と日本語に訳した原文は「整体」である。張東蓀の用いる「整体」とは、万物が有機的に関係しあつて一つになつてゐることを指す。本論では、「一体」という訳語を基本とし、文脈によつて「全体」や「統合」とも訳す。後出の注20も参照。（注4を参照。）
- (16) 一九四六年の時点で加筆された「士の使命と理学」の前書きによると、本編は、一九三九年当時、日本軍から逃れて大理に張君勳が設立した書院のために書かれたものである。張東蓀は淪陷区である北平（北京）にとどまり、「虎穴にあつていつ生命の危機が訪れてもおかしくない」状況で、この論文を執筆していた（左 2015、26）。張東蓀は一九四一年十二月八日に日本軍によって逮捕され、翌年六月に釈放される。

- 254)、士と官の衝突について紙幅を割き、君主制の下で士が官に圧倒されていたと述べている(同、263-264)。このように、士と官との区別をどれだけ強調するかについては、著述によって違いがあるが、政治の担い手としてよりも、道徳の担い手としての士の意義——道徳的であるがゆえに権力に対して政治的に批判的な立場をとりうる——を強調する主張は一貫している。
- (23) 張東蓀はまた、士をピューリタンになぞらえることもある。「士の使命と理学」の末尾(左 2015、500)のほか、『理性と民主』(張 2010b、226)でも比較がなされている。張東蓀は、ピューリタンを、宗教的良心・道徳に従って、民主を勝ち取り、アメリカを建国した存在として描いている。
- (24) 『理性と民主』では、「士と農の合作」という言い方がなされている(張 2010b、274)。
- (25) 『知識と文化』の本文で、「中国人は終始「一体」(integral whole)の思想を持っていた、すなわち、万物一体を主張してきた」(2011b、119)と張東蓀は述べていた。
- (26) 『思想と社会』で張東蓀が、宋儒の太極説を「一元的多元論」と規定しているのも、一体論における個物の多元性を保証するためである(張 2010a、184)。
- (27) 本論で日本語として用いる「全体主義」の張東蓀の原文は、すべて「整体主義」ではなく、「全体主義」である。
- (28) 張東蓀は「異なる論理」論文において、小我と大我の合一を
 目指す理学は、「神秘的一体主義」(原文は「神秘的整体主義」)だと述べている(張 2011b、255)。
- (29) 中尾(2015)は、この箇所を、中国の士のあり方を説明したものととして引用している(五五頁)。
- (30) 『理性と民主』には、士の道徳が自律的であることを強調する箇所が複数見られる(張 2010b、255、281)。このうち前者の箇所では、宋代の士が官に頼らず、自律的な道徳に基づき、自らの役割を果たした例として、「呂氏の郷約、范氏の義荘、朱子の社倉」といった民間の相互扶助組織が挙げられている。
- (31) なお、修身と治国・平天下を切り離すべきだという考えは、西周にすでに見られる(『百一新論』卷之上)。
- (32) 民主制と民族の関係について、張東蓀は『思想と社会』で次のように述べている。「民主政治は無条件ではなく、まずひとつの民族を造り出してこそ、民主政治が実現できるのである」(2010a、274)。なお、同書中で張東蓀は、民族は nation の訳語であるが、別の人物による「国族」という訳語の方が妥当であるとしている(2010a、245)が、彼自身、この指摘の後も、「民族」という訳語を基本的には使い続けている。
- (33) 張東蓀「哲学究竟是什麼?」、一九三七年(左 2015、428)。

参考文献

- 左玉河 (2013) 『張東蓀年譜』、群言出版社
- 左玉河 (2015) 編『中国近代思想家文庫 張東蓀卷』、中国人民大学出版社
- 志野好伸 (2021) 「張東蓀の生命哲学批判」、『日本中国学会報』第七十三集
- 張東蓀 (2010a) 『思想与社会』、岳録書社
- 張東蓀 (2010b) 『理性与民主』、岳録書社
- 張東蓀 (2011a) 『認識論』、商務印書館
- 張東蓀 (2011b) 『知識与文化』、岳録書社
- 中尾友則 (2015) 「張東蓀の「士階級」論——中国における民主化の担い手として——」、『神女大史学』第三十二号
- 馮友蘭 (2014) 『人生哲学(他二種)』、三松堂全集第三版、中華書局
- 馮友蘭 (2014b) 『中国哲学史(上)』、三松堂全集第三版、中華書局
- 馬秋麗 (2008) 『張東蓀哲学思想研究』、現代教育出版社
- 森川裕貴 (2015) 『政論家の矜持——中華民国期における章士釗と張東蓀の政治思想』、勁草書房