

近代東アジアにおける西洋哲学の受容と展開

中 島 隆 博

一 文化キリスト教徒

——劉小楓と現代中国キリスト教神学

近年、中国の思想界では「文化キリスト教徒」という言い方がしばしばなされる。それは、キリスト教への信仰は有しておらず、教会に属していないにもかかわらず、キリスト教の有する文化的な枠組みを尊重している知識人のことである。^①その代表として挙げられる劉小楓（人民大学）は「近代的コンテキストにおける中国語キリスト教神学」という論文において、教会そして信仰に対して中立的である「文化キリスト教徒」の出現は、近代のコンテキストによるものである以上、現代中国に特有のものではない、と述べる。^②近代のコンテキストの重要な要素は、政教分離もしくは世俗化であって、信仰が個人化され、教会という公共空間が周辺化される一方で、大学のような教育

機関を拠点とする知識人が文化・思想・学術としてのキリスト教を広く受け入れていった、というのだ。

では、劉小楓は何をしようとしているのだろうか。その一つは、文化・思想・学術すなわち人文学としてのキリスト教を中国の大学において確立すること、すなわち、「中国語キリスト教神学」を産み出すことである。ここで注意したいのは、劉小楓はキリスト教の土着化や中国化を問題にしているのではなく、「中国語の思想の言語経験」を変形することで「キリスト」という事件に対面すること^③を目標しているということだ。これは、垂直的な関係である信仰の関係を反省しながらも、「中国語キリスト教神学」を他のキリスト教神学と並列したものとして定義し、自民族中心主義から離れた、しかし変形された上での「中国語の思想の言語経験」に基づこうとするものだ。

とはいえ、「文化キリスト教徒」は無信仰・無教会と親和的

ではあるが、必ずそこに至るわけではない。劉小楓が考えるように、そこにはキリストという超越への垂直的な関係がどうしても残るからである。たとえ超越の意義が繰り返し問われなければならぬにしてもである。

二 近代中国のキリスト教受容——胡適

劉小楓は、キリスト教の土着化・中国化に鋭く対立しているが、中国の近代哲学史を振り返ると、実は中国思想のキリスト教化が行われていた。ジョン・デューイに師事し、新哲学としてのプラグマティズムから、「中国哲学」を産み出そうとした哲学者であり、五四新文化運動という啓蒙運動の旗手でもあった胡適のケースを見ておこう。近代主義者である胡適にとつて、キリスト教はたんに啓蒙の敵として退けられるものではなく、かえってキリスト教のもたらす文明的な枠組みを受け入れ、中国にそれと匹敵する「新宗教」を構築しなければならぬと考えたのである。⁽⁴⁾

「一九二一年夏、わたしはペンシルヴァニアのポコノ・パインズで行われた中国キリスト教学生会の大会に出席したとき、キリスト教徒になる決心をしそうになった」⁽⁵⁾と述べるように、胡適は米国においてキリスト教に入信寸前にまで至っている。これほどまでに接近したキリスト教は、ヨーロッパ近代を支える不可欠の要素として目に映つたのである。⁽⁶⁾

近代化されたキリスト教は、古い宗教を脱して、近代文明と

合体した新しい宗教として立ち現れ、「個人の解脱をただ求めるものから、今や社会的なつとめを果たす方向に向かい」、⁽⁷⁾ 民国国家や資本主義にも資している。そうであれば、啓蒙の名の下に、近代キリスト教に匹敵する新しい宗教を中国にも創造しなければならぬ。ここで胡適は、「新道德」としての「新宗教」を提案する。⁽⁸⁾ それは、宗教の非合理的な部分を排除し、それを社会化・道徳化した宗教なのだ。

その結果、胡適は自らが徹底的に排除しようとした儒教を再肯定することになる。儒教本来の道徳性を回復すればよいというのだ。⁽⁹⁾ ここで胡適は儒教のキリスト教化に向かう。「説儒」(一九三四年)では、儒教を周に征服された殷の宗教と捉え、それをユダヤ教に比定し、その上で老子を伝統的な儒教を守る儒者とし、孔子をキリストと同じ、改革するメシアとして定義したのである。そして、メシアとしての孔子は儒教を「新宗教」としての「新儒教」に改革した者として論じられることにな⁽¹⁰⁾る。

こうして見てくると、胡適にとつてキリスト教は近代文明と同様に自明の普遍であつて、その普遍に近づきうるように中国思想とりわけ儒教を読み直せばよいことになる。ここにあるのはキリスト教化された儒教、すなわち普遍化可能な中国思想というアイデアであつて、「中国語の思想の言語経験」それ自体の変形は問われていないし、中国からキリスト教を再構築することもない。この背景には、胡適の「浅さ」の啓蒙、すなわち

個人の内面の深さという形而上学的装置を拒否した啓蒙がある。そして、それはヨーロッパ近代を受け入れながらも、その「浅さ」によって逆説的にそれを相対化するに至ったのだ。¹¹ そうであれば、胡適は、キリスト教化された儒教を通じて、キリスト教という普遍の限界を戲画的に描いたとも言えるかもしれない。

三 キリスト教と陽明学(1) —— 井上哲次郎

近代日本において、キリスト教という一種の普遍に直面しながら、「日本語の思想の言語経験」を變形する経験を探ってみるなら、その一つは道德化された儒教になるだろう。つまり、キリスト教という宗教が提示する普遍のさらに上位に、道德という普遍を立て、そこに宗教は還元可能であると考えるのである。とはいえ、逆説的なことに、これはより宗教的な色彩を帯び、福沢諭吉が指摘するように、「人心の内部に立入り」、「精神の不自由なるもの」に転じてしまった。¹²

井上哲次郎にとって、近代儒教が体現する道德の普遍性は、宗教とりわけキリスト教のそれ以上でなければならなかった。その名も「宗教以上の道德」(一九〇八年)という論文において、キリスト教を信じることは私事であるのに対して、道德はそれを超えた社会公共に属するものであり、その限りで、「道德の宗教以上の地位を保つて居ることが分るのであります」と述べた。¹³そして、井上は、「即ち宗教を宗教として成立せしむ

ることの出来るのは道德に在るので、道德を根幹として宗教が成立し得るのである」¹⁴、「今日から言えば此道德上の理想は基督教をも佛教をも其中に包含して、了う、終局の理想に到達する爲に段階として斯かる宗教も起つて来たのであります、宗教の由て起る所は矢張り最後の理想に在る、最後の理想は一切を産み出した大本源と見るべきであります」¹⁵と述べるに至った。

ただし、ここで井上が唱える道德は、福沢の言うような外面的なものではなく、内面に立ち入る「心徳」であり、それを近代的な陽明学が支えていたのである。井上は「文化キリスト教徒」でありながらも、まさに宗教以上に宗教的な道德を構築しようとしたのであった。したがって、内村鑑三の不敬事件(一八九一年)を、井上が「教育と宗教の衝突」だと批判したが、それは実は宗教の衝突に他ならなかったのである。内村が対峙しなければならなかったのは、こうした国民道德であった。

四 キリスト教と陽明学(2) —— 内村鑑三

陽明学が幕末から次第に流行し、明治期になって井上哲次郎たちによって近代陽明学という国民哲学になっていった事情は、荻生茂博等の研究に詳しいが、ここで確認したいのは、山路愛山や内村鑑三のようなキリスト教徒もまた近代陽明学を受け入れ、それをキリスト教に重ね合わせていたということである。

内村の『代表的日本人』(一八九五年、一九〇八年改訂版)

で取り上げられた五人の人物の冒頭は西郷隆盛であり、明治維新の中心人物である西郷を陽明学的精神の持ち主として称揚していた。その上で、西郷を「ピューリタニズムがないためにピューリタンといえないにすぎない」と述べることで、陽明学徒である西郷をキリスト者に比したのである。

つまり、内村は、西郷をキリスト教的陽明学徒として論じることによって、キリスト教を陽明学を通じて日本と接続しようとしたのだ。しかし、これは、陽明学による明治維新もしくは陽明学は国民哲学であるという井上のパラダイムに容易に陥りかねないものであった。キリスト教は近代陽明学の中にスムーズに翻訳され、普遍化可能であることの体系に吸収されようとしたのである。

とはいえ、キリスト教は、とりわけ内村のキリスト教は、井上のパラダイムに完全に吸収され尽くしたわけではない。そこには、ジュリアンの言う普遍化のプロセスが残されていたからである。

五 聖書——内村鑑三の日本的基督教

内村は「日本的基督教」について、こう述べている。

日本的基督教と称して勿論基督教を変えて日本人の宗教と化した者ではない。日本人独特の見地よりして基督教の真理を闡明したる者である。基督教は世界的宗教なるが故に、各国民の寄贈貢献を待つて初めて完全に世に顕わるる

者である。日本人を、通うして顕われたる基督教、それが、日本的基督教である。¹⁸⁾

ここには劉小楓と同様の議論がある。内村は、「日本的基督教」を構想するのに、土着化されたもしくは日本化されたキリスト教を問題にしているのではなく、いわば「日本語キリスト教神学」の洗練を問うている。それは、キリスト教の普遍性を見失わないためである。「儒教的基督教であるとか、仏教的基督教であるとか云うものは決して基督教の基督教ではない、基督教は絶対的宗教である」¹⁹⁾と述べるとき、内村は儒教や仏教の中にキリスト教に通じる可能性、すなわち普遍化可能であることを見出す道を退けようとしている。そうではなく、他の国々と並列して、日本においても直接「キリストという事件」に触れ、新たなキリスト教神学を構想すべきだというのである。では、そのためには何が条件となるのか。内村はここで、聖書と平民に訴える。²⁰⁾

聖書に関しては、「教会と聖書——朝鮮人に聖書研究を勧むるの辞 五月三十日夜東京朝鮮基督教青年会に於ける講演大要」(一九一五年)に興味深い記述が見える。内村は、東洋の国々においては、「教会はなくとも聖書によりて基督教は伝播され国は改めらるる」と言う。なぜなら、そこには「孔子の会堂を建つる事はせなかつたが其書〔経書〕を学ぶ事によりて其精神はよく吾等を支配し、吾等は孔子のよき弟子であつたのである。今は孔子が去つて基督が之に代つたのである」²¹⁾からだ。

内村は、経書に代えて聖書を研究することによって、キリストの精神に直接向かうことが重要だと考え、それが日本のみならず何よりも朝鮮を救うとまで述べる⁽²³⁾。教会や社会的慈善事業ではなく聖書の研究こそが普遍に通じ、朝鮮、日本、そして世界を救うというのである。内村が一九〇〇年から『聖書之研究』を公刊し続けたのはこうした思想的背景があったのである。

六 平民——内村鑑三の日本的基督教

もう一つの条件は、平民である。ジュリアンの言う人権概念がそうであるように、平民という概念を通じて近代日本の思想は新たな抽象化を求められた。そして、内村は「基督教は貴族の宗教にあらずして平民の宗教なり」と述べることで、キリスト教をこの平民に定位していったのである。それは、平民という新たなトポスを開き、そこにキリスト教を定位することで、普遍への通路を見出そうとしたということができるかもしれない。とはいえ、この平民主義に基づくキリスト教はそのまま最良の「国家的宗教」⁽²⁵⁾でもあった。内村は、「世に基督教に優るの国家的宗教あるなく」と述べる。

内村は「愛国」者であり、国家としての近代日本という枠組みの中で、平民に定位したキリスト教とその普遍を考えていたことになる。丸山眞男はそれを一種の「顛倒」と見、内村を「極左ノ愛國的基督信者」という矛盾において捉えた⁽²⁶⁾。だが、こうした「あらゆる矛盾を貫いて執拗に響き続けるある基調音」⁽²⁷⁾こ

そが、普遍化のプロセスの中にある「日本的基督教」というプロジェクトなのだ。

七 近現代韓国のキリスト教受容

——咸錫憲のシアル思想と靈性

内村に強い影響を受けた韓国のキリスト者である咸錫憲（ハム・ソクホン⁽²⁸⁾）は、キリスト教を、老荘思想や韓国の民間思想との比較において受容していった。それは、内村以上に、民衆の中に地上的な普遍を見出そうとするシアル（種子＝民衆）思想である。

一九二三年の春に東京に留学した咸錫憲は、関東大震災とその後朝鮮人虐殺を経験している。その翌年に東京高等師範学校に入学し、終生の友人となった金教臣と出会い、内村鑑三の聖書研究会に通うようになる。そこで内村が強調した聖書と平民という概念に触れ、「まことの信仰こそわが祖国と民衆が生きていくべき道であることを理解してきた」と述べるようになった⁽²⁹⁾。

とはいえ、内村がそうであったように、咸や金の考える「朝鮮産キリスト教」⁽³⁰⁾は容易には受け入れられなかった。金教臣を中心として咸も加わって発刊した『聖書朝鮮』が内村の逝去を悼む一文を載せると、民族精神がないと批判され、さらに解放後に、内村の記念講演会を開くと、異端として規定されたというのである⁽³¹⁾。それは、無教会主義だからという批判でもあった

だろうが、やはり聖書と平民に基づいた朝鮮という構想自体が危険視されたのだと思われる。

では、咸の平民主義すなわちシアル思想とはいかなるものがあるのか。その重要なポイントには「文」にある。「文は種子の叫び、民衆の声だ。民衆が聞けよとばかりに語ることはだ。いや、民の祈りだ」と述べるときに表明されているのは一種の翻訳である。それは、内村の思想の翻訳にとどまらず、シアル(民衆＝種子)において、聖書と東アジアの「文」の思想を出会わせるような翻訳なのだ。そして、文はまずは大地に書きつけられるべきものであり、その上で天に向かわなければならぬ。

すなわち、「朝鮮産キリスト教」は「大地の文字」すなわち「シアル」にまずは基づかなければならない。ところが、その「大地の文字」はまだ生まれれていない。必要なことは仏教やキリスト教のような既存の宗教とは異なる、「私の宗教」であって、それは媒介なしに直接に私を神と対面させるような宗教なのだ。

ここで咸が語っているのはいわば地上的靈性である。あえて地上的靈性と言ってみるのは、これが鈴木大拙の語る妙好人の靈性、すなわち大地の上の靈性と重なっているからである。こうした地上的普遍に開かれた靈性の構造は、内村鑑三の「日本的基督教」にも、咸錫憲や金教臣の「朝鮮産キリスト教」にも同様に当てはまるものであろう。天上的な普遍を立て、それを日本や朝鮮といった特定の特殊に内在化するのではなく、日本

や朝鮮自体を変容させ、そこに地上的な普遍への通路を見出すのである。

八 近現代韓国におけるハイデガー受容と

民族そして国家——朴鐘鴻

咸錫憲に対して、内村鑑三と井上哲次郎の關係に比べうる關係があるとすれば、朴鐘鴻(パク・チョンホン)との關係である。朴は京城帝国大学にて哲学を学び、一九三五年に哲学科を卒業しているが、卒業の年に早くも、その論文「ハイデッガーに於ける地平の問題」が「ハイデッガー哲学」特集号である『理想』第五十四号(一九三五年四月)に掲載されていた。

金杭によると、一九五〇年代に朴鐘鴻は、言語と生活世界を共有する人々を自己構成する概念として「民族」を主張するようになった。それは近代的な国民のような普遍的概念ではなく、近代を超克した、韓国的概念である。そして、朴は、その「民族」が立ち現れたのが、一九六〇年の四月革命であり、それに続く朴正熙政權において新秩序が創造されたと考えた。この点では、四月革命とその後の政治を真っ向から否定する咸錫憲とは鋭く対立する³⁶。まもなくして、朴鐘鴻は朴正熙政權に協力するようになり、教育勅語によく似たレトリックと内容(国家への臣従)を有した「国民教育憲章」(一九六八年)の制定に携わった後、一九七〇年代には大統領領教育文化担当特別補佐官として六年あまり維新体制を支えた。

問題は「民族」という概念である。それは西洋近代を超克したところに見出されるべき、韓国的概念のほうである。その限りで、威錫憲の「シアル」に接続する可能性も考えられなくはない。しかし、それは儒教思想を体よく利用したものにすぎず、近代によって超克されるがままのものであった。井上哲次郎の国民が明治維新とそれに続く国家としての日本に繋ぎ止められていたように、朴鐘鴻の「民族」もまた維新体制と国家としての韓国に繋ぎ止められていったのである。

朴倍暎は、「何故、その『創造』の対象が必ず国家なのか」ということに対しては、必ずしも分明ではない³⁷⁾と問うているが、ここでの考察をもとに答えるならば、国家を超えた普遍を、天的な普遍ではない仕方で構想することができなかったからであろう。近代を超克することに急であることによって、条件付けられた普遍を中間形態に置くにとどまったのではないか。

金杭も引用している、「新しい歴史の創造」(一九七三年)の一節はこうである。

今日われわれが念願する新しい歴史は、一言で簡単に言えば民族中興の歴史であり、そのための維新の歴史である。それが近代化を考えることであることに間違いはないが、それは近代ではなく現代における近代化であり、西欧とは伝統を異にする「ウリ(われわれ)³⁸⁾」の近代化である点に、まず留意する必要がある。

ここでも同じ問いを繰り返すことにしよう。いったいこの

「ウリ」とは誰なのであろうか。³⁹⁾

おそらくわたしたちは、国家に還元されるがままにはならぬ「ウリ」を構想することを求められているのであろう。

九 トランス東アジア的な経験へ

比較思想とは比較するという哲学の運動である。ただし、それは単一の運動ではない。普遍化可能であることと普遍化という普遍への二つの異なるアプローチ⁴⁰⁾が示しているのは、ある微細な差異である。一方で、わたしたちはある原理を設定しその上に思想を基礎づけようとする。異なる複数の思想の間に普遍化可能性を見出すことはその一つのやり方である。しかし、それがいったん批判の力を失うならば、容易に独断と現状肯定に陥ってしまうのである。他方で、具体的な事例や歴史さらには地域性を明らかにし、その底をうがちながら、基礎づけ主義が垂直方向で普遍を考えるのとは別の仕方では、地上的な普遍を考える方向もある。比較しえないものを比較することで、かえって別の普遍に開こうというのである。

キリスト教さらには近代西洋哲学が示す普遍を、どちらのアプローチで考えるかによって、わたしたちは異なる顔貌をした比較思想に直面する。それを本論では、中国、日本、韓国を手がかりに示そうとしてみた。それに成功したかどうかは甚だ心もとない。かえって、それは大東亜共栄圏のような日本近代が構想した普遍を容認するのではないかという批判も可能である

う。それでもこの三つのトポスを並べて論じることには意義があったと考えている。というのも、トランス東アジア的な経験が、それとして問われることがほとんどないからである。それは、経験の共有という難事をどこかで避けようとしてきたからかもしれない。しかし、おそらく比較思想が比較することを徹底するのであれば、経験の共有とその困難に触れざるをえないだろう。本論がそのわずかな端緒になれば幸いである。

* 本論は発表要旨であるが、詳細に展開したものは英語論文として *Oriens Extremus* に掲載予定である。

- (1) 現代中国における、中国語キリスト教神学に関しては、**孙尚扬・刘宗坤**《二〇世紀西方哲学东渐史・基督教哲学在中国》首都师范大学出版社、二〇一一年とりわけ第十章と第十一章を見よ。
- (2) **刘小枫**《现代语境中的汉语基督神学》李秋零、杨熙楠主编《现代性、传统变迁与汉语神学》上编、华东师范大学出版社、二〇一〇年、一五〇一六頁。
- (3) 同、二四〇二五頁。
- (4) ここで記述の詳細については、拙論「啓蒙と中国——胡適の新宗教について」堀池信夫編『知のユーラシア』明治書院、二〇一一年を見よ。
- (5) 胡適「わたしの信仰」（一九三二年）、『胡適文集』1、北京大学出版社、一九九八年、一六頁。
- (6) 胡適「キリスト教と中国文化」（一九二五年）、『胡適全集』第9巻、胡適全集編集委員会編、安徽教育出版社、二〇〇三年、一七八頁。
- (7) 同、一七七〇一七八頁。
- (8) 胡適「われわれの西洋近代文明に対する態度」（一九二六年）、『胡適全集』第3巻、胡適全集編集委員会編、安徽教育出版社、二〇〇

三年、九〇一〇頁。

- (9) 胡適「儒教の使命」（一九三三年）、『胡適全集』第8巻、胡適全集編集委員会編、安徽教育出版社、二〇〇三年、七八〇七九頁。
- (10) 胡適「説儒」（一九三四年）、『胡適全集』第4巻、胡適全集編集委員会編、安徽教育出版社、二〇〇三年、六二〇六三頁。
- (11) 拙論「啓蒙と中国」、二一六〇二七頁を見よ。
- (12) 福沢諭吉「徳教之説」（一八八三年）、『福沢諭吉全集』第9巻、岩波書店、一九六〇年、二八〇頁。
- (13) 井上哲次郎「宗教以上の道德」『井上哲次郎集』第9巻、島蘭進・磯前順一編、クレス出版、二〇〇三年、二九八頁。
- (14) 同、二九九〇三〇〇頁。
- (15) 同、三〇六頁。
- (16) 荻生茂博「近代・アジア・陽明学」ペリかん社、二〇〇八年を参照のこと。
- (17) 内村鑑三「代表的日本人」鈴木範久訳、岩波文庫、一九九五年、四九頁。
- (18) 内村鑑三「日本の基督教に就て」（一九二四年）、『内村鑑三著作集』第9巻、岩波書店、一九五三年、一二頁。なお、旧字を新字に改めた。以下同じ。
- (19) 内村鑑三「我が理想の基督教」同、一九〇一年、七六頁。
- (20) 内村鑑三の聖書と平民に関しては、アグネシカ・コズイラ『日本と西洋における内村鑑三——その宗教思想の普遍性』教文館、二〇〇一年とりわけ六六〇八八頁を参照。
- (21) 内村鑑三「教会と聖書——朝鮮人に聖書研究を勧むるの辞 五月三十日夜東京朝鮮基督教青年会に於ける講演大要」『内村鑑三全集』第二巻、岩波書店、一九八二年、三六七頁。
- (22) 同上。
- (23) 同、三六八〇三六九頁。
- (24) 内村鑑三「平人の宗教」（一九〇一年）、『所感』、『内村鑑三著作集』第5巻、岩波書店、一九五三年、一六頁。

- (25) 内村鑑三「国家的宗教」、同上。
- (26) 丸山眞男『忠誠と反逆——転形期日本の精神史的位相』筑摩書房、一九九二年、二八二頁。
- (27) 同、二九一頁。
- (28) 内村鑑三と咸錫憲の関係とシアル思想については、朴賢淑「咸錫憲における『シアル思想』の萌芽——内村鑑三との関係を中心に」『神学研究』第五一号、関西学院大学、二〇〇四年を参照。
- (29) 咸錫憲「死ぬまでこの歩みで」二〇三頁。
- (30) 金文吉「内村鑑三の平和思想と朝鮮無教会の動向」『アジア・キリスト教・多元性』第2巻、現代キリスト教思想研究会、二〇〇四年、二二八頁。
- (31) 咸錫憲「死ぬまでこの歩みで」二〇四頁。なお、咸錫憲と金教臣が共著で『内村鑑三先生と朝鮮』を一九四〇年に出版し、内村鑑三の「昇天満十周年を記念する」(咸錫憲・金教臣「内村鑑三先生と朝鮮」聖書朝鮮社、一九四〇年、一頁)として、無教会主義を擁護している。
- (32) 同、三〇四～三〇五頁。
- (33) 同、三〇二頁。
- (34) 同、三〇三頁。
- (35) Kim Hang, "Overcoming Modernity, or Heideggerian Nationalism? : Of a philosopher's political commitment in post-colonial Korea," in *Existence and Ethics: The Philosophical Moment in East Asian Discourse*, ed. Ishii Tsuyoshi, UTCP-Uehiro Booklet 4, Tokyo: UTCP, 2014, pp. 97-102.
- (36) 「四・一九革命は失敗である」(咸錫憲「韓国のガンジー——咸錫憲の基本思想」曹亨均訳註、伯裁文化社、二〇〇一年、三二頁)と述べる咸錫憲は、後で見るような朴鍾鴻に代表される「民族」言説に對しても批判を加えている(同、四四二頁以下)。
- (37) 同、二〇六頁。
- (38) 朴鍾鴻「新しい歴史の創造——維新時代の基調哲学」(初出：『維

新政友』創刊号、一九七三年九月)、『朴鍾鴻全集』IV、ミンウムサ出版、一九九八年、五五一頁。翻訳に関しては、柳忠熙(東京大学東洋文化研究所特任研究員)さんの示唆を得た。

- (39) 小倉紀蔵が朴鍾鴻の限界を確定しながら次のように述べているのを参照のこと。「さて、植民地時代に『民族の思想』『民族の哲学』の追求を以て始まった冽巖「朴鍾鴻」の哲学道程であったが、その帰結は「国民」という妥協的な一点とならざるをえなかった。それは時代による制約でもあったが、冽巖の思想自体が胚胎しているものでもあった」(小倉紀蔵『宋子学化する日本近代』藤原書店、二〇一二年、三四六頁)。

- (40) François Jullien, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris : Fayard, 2008, pp.183-190.

(なかじま・たかひろ、中国哲学・比較哲学、東京大学教授)