

「知の問題」と「哲学の合法性」との関連

——東アジア「近代知」の反省にあるべき一視点について*——

The Correlation between Issues of “Wisdom” and “Philosophical Legitimation”
—A Reflective Aspect about “Modern Wisdom” in East Asia—

林 美 茂

LIN Meimao

中国人民大学哲学院、北京

E-mail: mimolin1230@yahoo.co.jp

概要: 2001年9月、法国著名哲学家德里达访问中国时谈到了“中国没有哲学，只有思想”。为此，同年12月，中国学者郑家栋发表了《中国哲学的合法性》一文，从而引发了中国学术界的一场关于“中国哲学的合法性”问题的大讨论。其实，对于中国哲学，乃至整个东方哲学的合法性的质疑，最初源于黑格尔的观点。西方人质疑中国乃至东方“哲学”合法性的依据，来自于古希腊人所建构的“哲学”，与中国、乃至东方学问中对于“知”的理解与把握存在着根本的不同。“哲学”之所以从“思想”中独立出来，在于古希腊哲学把人的认识状态进行了“真知”与“臆见”的区分，“思想”只是“臆见”，而“哲学”在于探索“真知”，寻求对于各种认识进行严密的不可辩驳的逻辑论证。所谓的“中国哲学”，缺少的正是这一论证的追求。这就是黑格尔、德里达否定“中国哲学合法性”的理由之所在。

就这样，“哲学”与“思想”的根本区别在于“知”的把握不同。而中日两国在引进“哲学”概念之初，都存在着混淆“哲学”与“思想”本质区别的问题。西周在翻译“Philosophy”概念时，虽然认识到东西方的差异，并创造了“哲学”一词，然而他并没有真正把握到“理学”与“哲学”的根本区别之所在。而中国的胡适、冯友兰更是从最初就把“哲学”与“思想”等同理解，把中国的“传统思想”以“哲学”的意义重新梳理，促成了“中国哲学”这门学科的诞生。可是，之后的发展在中日两国却出现不同倾向。在近代以来的中国学术界，这种混淆持续至今，也因此无法摆脱遭受“合法性”质疑的困境。而日本则明确区分了“近代哲学”与“日本思想”的不同，并以“知的探索”作为哲学的根本判断标准。然而，正在“中国哲学”面对“合法性”质疑，寻找超越合法性危机的困惑中，日本学界近年来却出现逆向的重新审视“哲学”的学术动态，把曾经被中江兆民否定的属于“思想的文献”，作为“哲学资料”进行整理、编撰。究其原因，问题还是出在忽视了“哲学”的本质所致，从而出现了与中国学界关于“哲学”理解的趋同倾向。然而，如果不能认识到“哲学”与“思想”的根本区别在于“知”的性质不同，然后从本

* 本論文は国家社科基金一般項目：学科創新視域下の公共哲学：中日比較研究（編號12BZX091）の関連成果である。

国传统知识论研究出发确立自身，只企图通过扩大西方意义的哲学范畴来肯定自己拥有“哲学”存在，“合法性”的质疑将永远无法超越。

因此，现在我们讨论东亚“近代知”的问题，必须从厘清这种混淆的历史问题出发，明确“哲学之知”与“思想之知”的本质不同，从中确认东亚学术中“知”的结构与特点，以此为出发点，探讨东亚“近代知”的发展与未来的展望。这正是我们探讨东亚“近代知”的意义之所在，也是我们进行这种探讨不可或缺的一个视角。

关键词：哲学、思想、知的问题、哲学合法性、近代知

はじめに

周知のように、「東洋のルソー」と言われた日本近代の中江兆民はその著『一年有半』の中で「我日本古より今に至る迄哲学無し」と断言した¹⁾。この言葉は呪文のように長い間日本人に自国の「哲学」という言い方に対して注意深くさせてきた。近代以前の学問においては基本的に「日本思想史」という漠然とした表現しかなく、「日本哲学史」というような言い方はなかった。主に近代以降の京都学派に代表される一部の学者の文献に対してのみ、「日本近代哲学」という言い方がされ、その学術分野が研究の対象となった。

一方、中国学界は「哲学 (philosophy)」という学術概念を受け入れただけではなく、ヨーロッパ人が中国伝統思想を紹介する時に使った「philosophy」といった名前をまったく障碍なく受け入れたようで²⁾、これ以前の伝統学術を「哲学」の範疇に引き入れ、ヨーロッパ人がよく知る「哲学」の諸概念をもってかつての諸子の典籍、特に後世主流の地位を占める儒学及び仏教、道教等の各思想を整理し、所謂「中国哲学史」が誕生し、「中国哲学」という学科が確立したのである。しかしながら、中国学界がこのように軽々とヨーロッパの対応性の同定を受け入れたことが、それ以降の中国哲学「合法性」に関するいろいろな問題という火種を残し、今に至ってもこの問題は基本的な共通認識にさえ至っていない。

一般的には、中国哲学の「合法性」に関する疑問はヘーゲルから始まるといわれている³⁾。二十世紀三十年代には、金岳霖も馮友蘭『中国哲学史』を読み、「中国哲学」と「中国における哲学」の間の区別をどのように見るかという問題を提起し、「胡適にせよ、馮友蘭にせよ、中国哲学を中国で発見された哲学というふうに見なしている」と指摘してい

1) 中江兆民『中江兆民全集・10』、岩波書店、1983年、第155頁。

2) 西洋人は早くから中国の「義理の学」を西洋の philosophy と認識していたが、その最初は恐らく16世紀に中国に入った優れたキリスト教学者マテオ・リッチであり、彼が『中国キリスト教布教史』の中で孔子の道德学説を西洋の philosophy と翻訳した。(参照：利瑪竇『中国札記』、何高濟、王遵仲、李申訳。中華書局、1997年、第31頁。)

3) 黒格尔『哲学史講演録』第一巻、商務印書館、1997年第9版、第115-132頁。

る⁴⁾。しかし、六十数年が過ぎた2001年9月11日、フランスの著名な哲学者デリダが上海にて華東師範大学王元化と食事をしていた非公式の席で、再び「中国には哲学はない、あるのは思想だけだ」と断言した⁵⁾。これを期に、同年末、中国社会科学院『哲学研究』雑誌社主編の『中国哲学年鑑』には、鄭家棟の『「中国哲学」の「合法性」』と題した一文が載せられ、それによって2001年末から2004年初めまで「中国哲学の合法性」問題の論争が盛んになった。そのピークは2004年3月20-21日に開催された、中国人民大学孔子研究院、中国人民大学哲学院、『中国社会科学』、『中国人民大学学報』編集部共同主催の「中国哲学史の再構築と中国哲学学科パラダイムの刷新」の学術討論会であり、そこには現代中国で最も重要な学者が集まり「中国哲学」の問題に関する大討論が展開された。そこでは二つのはっきり違う態度が表れた。「合法性」問題に関する討論は「中国哲学」の学科基礎を揺るがすものであり、それによって学科の危機が引き起こされるというもの⁶⁾、その一方ではこの問題が「偽問題」であると考える人もいた⁷⁾。しかし多くの学者は皆、狭義の哲学という見方からすれば確かに中国には西洋の意味での所謂「哲学」はないが、広義の意味からみれば、中国とインド、西洋は同じように哲学はあると考えている。この討論では、新時代に対する「中国哲学」理解に存在する問題と今後の発展方向に関する比較的はっきりとした確認、その中で一定な成果を得たことを否定できない。しかし残念なのは、多くの論文の中でなぜ「哲学の合法性」への疑いがあるのかという核心の原因、すなわち東西の「知」に関する認識の違いに関する論述がひとつもないことであった。

ヘーゲルの西洋中心主義の「偏見」にせよ、デリダの再度の「指摘」にせよ、その簡明な内容によってヨーロッパ人の「中国には哲学はない」という論の基本論拠を知ることができる。ヘーゲルは直接には「中国には哲学はない」という言葉は言っていないが、彼が所謂中国哲学がまだ西洋の意義での哲学としては見ることができないと考える⁸⁾。それは、中国の智慧が「道徳の教訓」であり、「思想から始まって、空虚に流入していく」もので

4) 金岳霖のいう「中国哲学」とは「中国哲学を中国国学の中のある特別な学問としている」ことを指し、「中国における哲学」は「中国哲学を中国で発見された哲学」を指す。両者の区別は、「前者から見ると、所謂哲学（即ち普遍哲学）は一定の規則がなく、中国哲学と西洋哲学は哲学という名前を共有しているものの、討論する問題及び討論の方法に関しては、西洋哲学と無関係でもよい。後者から見ると、普遍哲学は存在し（ヨーロッパ哲学を普遍哲学とする）、中国も例外ではなく、ただ中国古代哲学は論理分析が少なく、形式上ははっきりとした系統がないだけである。（金岳霖『中国哲学史的審査報告』、『冯友兰集』群言出版社、1993年、第603頁。）

5) 陸陽『中国有哲学吗？——德里达在上海』（『文芸報』2001年12月4日。）

6) 龔隽『中国哲学史：“学科”的合法性危机与意义（细纲）』（参照：彭永捷主編『重写中国哲学史与中国哲学学科范式创新』、河北大学出版社、2011年第一版、第74-84頁。）

7) 余吾金『一个虚假而有意义的问题——对“中国哲学学科合法性問題”的解读』（参照：彭永捷主編『重写中国哲学史与中国哲学学科范式创新』、河北大学出版社、2011年第一版、第38-52頁。）

8) 黑格尔『哲学史讲演录』第一卷、商務印書館1997年第9版、第98頁。

あり、また「道」のようにただ「抽象の始まり」の中に留まっているからである。そこでは「概念化がなく、思辨的に思考されることもない」⁹⁾。もし彼のヨーロッパ中心主義の立脚点について検討を加えることなく、ただ結論からのみ見るならば、ヘーゲルの判断に間違いはないと認めざるを得ない。デリダの表現はより明確であり、彼は「哲学」と「思想」を区別した。所謂「中国哲学」という概念において、問題はそれが生まれた時に「哲学」と「思想」を混同したことにある。思想と哲学の区別の根本は「知」に関する理解の違いにある。よって、「哲学の合法性」を語るにあたって、「知」の問題の分析から離れるならば、問題の根本には到達し得ず、水掛け論に終始してしまうことになるのだ。

東アジア「近代知」の問題を討議するにあたって、曾て起こった「中国哲学」の「合法性」の問題は、「近代知」を如何に省察するかに対して有効である。この為、本稿はまず「合法性」問題の依拠が何かということを討議し、その上で、近代東アジアが哲学を取り入れた際の具体的な表現は何だったのかに迫り、最後に「合法性」問題が東アジア「近代知」の反省、討論に対してどのような意義を持っているのかを確かめていきたい。

一、「中国には哲学がない」の論の根拠

ヘーゲルとデリダの中国哲学「合法性」に対する否定、こうした論断における「哲学」の基準は次のことであろう。それは、古代ギリシャ哲学を源とした哲学に関する本質理解のことであり、さらに具体的に言うと、ソクラテス、プラトンが示した「哲学」という学問と関係がある。論証、思辨、たゆみない探求を行い、「説教」と「問答」、及び「哲学」と「思想」を峻別したこと、それがソクラテス、プラトンが「哲学」という学科のために成した貢献であり、また「哲学」が「哲学」たる根本でもある。

プラトンの『ソクラテスの弁明』の中で、ソクラテスは「知」を「人間の智慧」と「善美の真知」に分けた。自己の探求の実践を通して、人間の探求が達することができるのは「人間の智慧」だけであることを解明し、こうした認識の状態は単に人間の「臆見 (doxa)」である。一方、哲学というのは人間のいろいろな「臆見」を克服し「真知 (episteme)」に達することを目指す学問である。ソクラテスと社会における所謂「智者」の最も大きな違いは、彼が自分の無知に対して有知であること、即ち「無知の智」であり、社会の「智者」は自己の無知に対して無知であり（二重の無知）、臆見、つまり思い込みの中で生きているにすぎないことである。これが哲人と智者、一般人の間の根本の違いである。哲学者はまず自己が無知であることを知っておかなければならない。まさにこのため、ソクラテスは「問答法」を用いて、他人との「対話 (dialogos)」を通して人間が人間であるため

9) 同上、第119-131頁。

のいろいろな徳性 (arete) を探求したのである。こうした探求は「説教」のような一方の注入、受け渡しではけっしてない。というのも、「説教」は教育者がその教育内容の「知識」を持っていることを求めるが、ソクラテスは自分がそのような知識を持っていることを否定しているからである。一方、智者達はそれと違い、自分が徳性の知識を擁しており、そのため事実真相の探求を追求せず、辯論の技巧、即ち「弁論術」を駆使して他人を説得、教育することを目的としている。このことを哲学であるかないかの基準とするならば、孔子の『論語』は明らかにただの道徳説教の書である。そこでは、孔子と弟子達の対話の形式をとってはいるが、その孔子は厳然として豊富な知識と智慧を持った教育者であり、その言葉は論理論証、探求を基礎として建てられたものではなく、長者の諄々とした説教の言葉であった。老子の『道德経』も同様で、例えば、「道は一を生じ、一は二を生じ、二は三を生じ、三は万物を生ず」¹⁰⁾(第四十二章) というが、なぜ道は一を生み得るのか、どのように生むのか等、全く関連性のある説明がなく、厳密な論理論証に至っては言うまでもない。すべては古訓のような結論的断言の中で完成しており、これらの結論の思弁的論証には至っていない。世界はこのように生まれ、人々はただそれを信じ、こうした論断を受け入れればそれでよいのだ。これは孔子とは別の意義、内容の説教である。ここでは対話は拒否され、疑いを差し挟むこと、論理的妥当性を探求することはできない。

ソクラテスの哲学思想はその弟子プラトンに至って更に深まり、プラトン哲学の基礎と一切の思考の出発点となった。「臆見」と「知識」を区分することに関して、プラトンは更にはっきりとした対象性の境界を引いた。『国家』(477b-484c)等の対話篇において、プラトンは「臆見」の対象が、ある且つあらぬところの「感覚個物」であり、一方、「知識」の対象が必ず自己同一性を持ち、恒常不変の「真実在 (ontos on)」でなければならないことを明確に指摘し、「形相 (eidos)」や「イデア (idea)」、「実体 (ousia)」等の概念を用いてこれらの存在を表した。さらには、たとえ「正しい臆見 (orthē doxa)」であってもそれもまた「真知」ではないとした。それは、真に知ることへ到達した物事においては、知った人は必ずはっきりとしたロゴスを与えることができるし(『国家』534b、『パイドン』76b、『ラケス』190c)、このようなロゴスは論理論証を経て、反駁不可能なレベルにまで達せねばならないが、「正確な臆見」というのは単に結果が偶然正確であっただけであり、論理的にはまったくはっきりしない、まさに盲人が道を歩いて偶然に正確な目的地に達したのと同じことである。よって、「正確な臆見」は、やはりどこまでも「臆見」なのであり、「真知」の資格を持たないのである。現実の中で、真の哲人だけが、真知の存在を信じ、たゆまぬ努力で探求し、真知に至り把握しようとする者であり、それが所謂「智慧を愛する者 (philosophous)」であって、そのほかの人はただの「臆見を愛する者

10) 『老子(下)』福永光司訳注、朝日新聞社、1978年、第一版、第38頁。

(philodoxous)」なのである。「臆見」のギリシャ語である doxa は、考え方、意見、思い込み等の意味があるが、ここでプラトンははっきりと「哲学者」と「思想家」、「哲学」と「思想」を区別し、両者が異なる存在であるとしている。まさにこうした考えの上に立って、デリダは「中国には哲学はない、あるのは思想だけだ」と言ったのであろう。つまり、ソクラテス、プラトンが確立した「哲学」という古代ギリシャの学問の基準に照らせば、中国の伝統知識体系は思想知識、すなわち doxa の基準に合うだけであって、哲学知識、すなわち episteme の資格を持たないのである。

以上、簡単に整理したことを踏まえれば、「哲学」か否かを定める鍵は「知識」に対する理解の仕方、「知」を如何に把握するかにあり、それが「哲学」と「思想」の区別に決定的であることがわかった。西洋古典意義での哲学は、「知」と「臆見」の厳格な峻別を通して、「哲学」を「思想」の範疇から独立させ、「思想」という文明の金字塔の頂上に光り輝く珠玉と成したのである。「哲学」の存在は、人間のいろいろな「臆見」即ち思想を、論理論証や探求を通して「真知」即ち真理に近づけることにある。しかしながら、真知の対象は「真実在」であるため、それは人類存在の次元を越えており、哲人は「愛智者」にしかなり得ず、真知を備えた「有智者」には永遠に到達し得ないのである。これに対し、「真知」と「臆見」を本質的に区別しない、思想のみを本とする中国諸子百家及びそれを受け継いだ数千年の学問において、その中の学問の聖人というのは、「有智者」であり、「天地の為に心を立つ」者であり、まさに程頤のいう「聖人、生れにして之知るなり」(『二程集』)なのである。聖人の言葉や思想は真理であり、「祖述」のみができ、疑いや批判は許されない。こうした学問は、ヨーロッパ人から見れば当然哲学ではなく、説教や思想でしかないのである。よって、ヘーゲルにせよデリダにせよ、彼らの「中国に哲学はない」の断言は古代ギリシャの意義においての哲学を基準として出た結論であることは明らかである。

二、近代の日本と中国における「哲学」

「哲学」の語はギリシャ語「philosophia」の翻訳であり、訳したのは明治初期の啓蒙思想家西周であることはよく知られている。しかし、百数十年来誰もこの翻訳に問題がないのかということに対して、あるべきはずの考察をしてくれなかった。実は、西周はこの概念を翻訳した時、東西の学問の対応認識の理論の壁に遭遇しており、決して完全には「philosophia」の内包を本質から理解していたわけではないのである。まさにこのため、翻訳初期には、よく philosophia を「理学」や「儒学」と混同してしまっている。たとえ

ば、「只ヒロソヒ之學二而、性命之理を説くは程朱二も軼き、公順自然之道に本き」¹¹⁾や、「大率孔孟の道、西洲の哲学に比して大同小異、東西相因襲せずして符節をあはせたるか如し」¹²⁾や、「東土謂之為儒、西洲謂之為斐鹵蘇比（ヒロソヒー）、皆明天道而立人極、其實一也」¹³⁾などが、こうした表現によって、彼の西洋「philosophy」に対する理解には本質的な欠陥があることが容易に読み取れる。西周は後の中江兆民のように「philosophy」を「理学」と訳したりはせず、自分で「哲学」という新語を創った。その創造的意義は評価すべきであるが、他方、こうした区別で東西学術に向き合い新語を創ったことは、本当に二つの学問の根本的相違を理解したからではなく、ただ単に東西の学術を分ける必要があったからであることを知っておかなければならない。たとえば「後世ノ習用ニテ専ラ理ヲ講スル學ヲ指ス、理學理論ナト譯スルヲ直譯トスレモ、他二紛ルハ多キ為メ二今哲學ト譯シ東洲ノ儒学二分ツ」¹⁴⁾と言っているが、こうしたいろいろな説明によって、西周の理解における「philosophy」に、ある種の誤読といった要素があることがわかる。

西周の「哲学」の訳語は、最初の「希哲学」、「希賢学」から発展したものである。「希賢」の語が周敦頤の「聖希天、賢希聖、士希賢」（『通書・志学』）に啓発を受けていることは、西の『百学連環』で philosophy を翻訳した時に説明している¹⁵⁾。中国語において「賢」と「哲」は通じるところがあり、それゆえ「希哲」という語が造られた。しかし、ここで西周は周敦頤の示す「志学」の三段階のそれぞれの対象と境地を混同してしまっているのだ。士者の敬慕する対象は賢者、それが所謂「見賢思齊」であり、賢者の追い求める目標が聖人になることであり、聖人のみが天地の理に通じうるのである。まさに荀子の言う如く、「所謂大聖なる者は、知は大道に通じ、変に応じて窮まらず、万物の性情を辨ずる者なり」¹⁶⁾（『荀子・哀公』）である。西周は「士希賢」の一段階だけによって三つの段階を包含し、これと「philosophy」の「愛智」を対応させたのである。ギリシャ人の言う「愛智」の愛の対象、即ち sophia は、一般的な人間の智慧以外に、更に重要なものとして「真知」の意味がある。この「真知の愛」だけが、「philosophy」という学問が確立する根本となるのである。明らかに、ギリシャ語の「sophia」と「賢」や「哲」は同等ではない。ソクラテス、プラトンの philosophy の境界に照らすならば、宋学の「希賢」や「希哲」は「臆見の愛」でしかなく、「希天」の聖人だけが「真知の愛」たり得るのであり、よって「聖人」のみが西洋における「哲人」の境地に相当する。しかし注意を要するのは、儒学

11) 西周：松岡宛書翰『西周全集』第1巻、第8頁。

12) 西周：復某氏書、同上、第305頁。

13) 西周：開題門、同上、第19頁。

14) 西周：生性發蘊・哲学原語、同上、第31頁。

15) 西周『西周全集』第四巻、第145-145頁。

16) 『荀子・下』金谷治等監修、集英社、昭和48年初版、第398-399頁。

での聖人は「有智者」、一方 philosophy の「哲人」は永遠に「愛智者」であり、この両者は対応しないのである。

こうした非対応性が生まれるのは、伝統中国と古代ギリシャ、東西二大文明の「知」に対する理解の違いに起因する。上で述べたように、ソクラテス、プラトンは人間の認識を「臆見」と「真知」に分けた。「臆見」ないし「正しい臆見」は、それを保持しまたそこに達することができる認識状態であるのに対し、「真知」とは永遠に探求、追求のその先にあって、渴望しても達することのできない真理の境地であり、だからこそ「哲学」が存在し得るのである。中国の学術の伝統では、「知」と「不知」を区別するだけ、つまり「之を知るを之を知ると為し、知らざるを知らざると為せ、是知る也」¹⁷⁾ (『論語・為政』) であり、「知」を更に「真知」と「臆見」に分けることがなかった。『論語』におけるこの教訓は既に人間が「有知」の存在であることを肯定しており、それ故「聖人」が生まれ得たのである。ギリシャ哲学では、「臆見」を「知」と「不知」の間の認識状態に介在させ、この「中間状態」の発見が「哲学」の存在意義を際立たせ、人間の最高存在を「聖人」でなく「哲人」としたのである。

西周は「philosophy」を翻訳した時、西洋の「philosophy」のこうした深い意味をよく理解しておらず、哲学と儒学、理学の「知」に関する認識の根本的な違いにも理解が及んでいなかったため、「真知」と「臆見」を混同してしまい、「philosophy」の愛する「智慧」が日常の意味での智慧と全く違う「真知」であることに気づくことができなかったのである。これは彼の知識論からも裏付けることができる。西周は「知の源は五官の感ずる所より発して、外より内に入り来るものなり」¹⁸⁾ と言っており、これは明らかに「臆見」と「真知」の混同である。プラトン哲学によれば、五官を通して捉えた物事は「臆見」を生ずることしかできず、「真知」は理性によってロゴスの中で把握する対象であり、真実在つまり「idea」や「eidon」に触れ、掴んだ時にのみ、真知に到達できるのである。

以上によって、西周が「philosophy」を訳した時、誤読があったことがわかった。紙幅の制限のため、ここではこれ以上の叙述を避けるが、詳細は拙文『哲学か、それとも理学か——西周の philosophy 概念の翻訳問題をめぐって』(『アジア文化研究』39号、第223-236頁)を参照されたい。しかし、西周のこの誤読は近代日本学術界にあまり悪い結果をもたらしてはいない。学術界は日本の伝統思想を決して「哲学」とは言わず、「近代哲学」と「伝統思想」の厳格な区別を守り通してきたのである。「哲学は事柄をその根本から本質的に考察する知的探求をその特色とするのである」¹⁹⁾ という認識を学界で共有している。

17) 『論語』金谷治訳注、岩波文庫、2011年、第22刷、第43頁。

18) 西周『西周全集』第四巻、第13-17頁。

19) 『岩波哲学・思想事典』1998年第一版、第1119頁。

しかし、この訳語を導入した中国では状況は全く違っている。所謂「中国哲学史」という新しい言い方が出現して以来、「思想」と「哲学」を混同した認識は学界に蔓延し、今日に至っても大きな改善は見られない。

「中国哲学」の名称は、おそらくヨーロッパ人が中国を紹介した文献の中の関連表現に啓発を受けたか、或いは当時日本の学界における「支那哲学」という表現に影響があるであろう。1916年、中華書局が謝無量の『中国哲学史』を出版し、中国学术界が西洋の「哲学」概念を受け入れ、伝統学術を整理するきっかけとなった。この本の『緒言』に「哲学変遷の概ね状況より述べ、その世により以てその人を論じ、学説の要旨を撮り、思想の異同を考察する」とあり、ここに「哲学」と「思想」を並べて理解しているのが見て取れる。1919年商務印書館の胡適『中国哲学史大綱』（上巻）は、蔡元培がその序において「西洋哲学史を研究していない者には到底書けない形式である」²⁰⁾と称賛したように、十分な評価を得たが、やはりまだ謝無量と同様の問題を有している。胡適の哲学に対する定義は、「凡そ人生において切迫した問題を研究し、根本から考え、根本からの解決を求める、この学問を哲学という」²¹⁾である。明らかに彼は、哲学を実践哲学、特に倫理学の範疇に限定している。彼は哲学史の目的が「明変」「求因」「評価」の三方面に渡っていると考えている。「明変」に関しては、哲学の最初の任務を、「学者が古今の思想沿革の変遷手掛かりを知る」こととしている。「求因」は「哲学思想沿革史変遷の手がかり……原因を指摘する」こと。「評価」は当然「学者が各学説の価値を理解する」²²⁾こと。こうした記述から、胡適が謝無量と同様に哲学史を「思想沿革史」と理解しており、ここでの「哲学」と「思想」は全く区別がないことがわかる。では、近代以来、「中国哲学史」の確立、研究、発展に最大の影響を与えてきた馮友蘭は一体どうであったろうか。

1931年から1934年にかけて、商務印書館等から相次ぎ出版された馮友蘭の『中国哲学小史』と二巻本の『中国哲学史』、1947年米国ペンシルバニア大学で訪問学者だった時期に出版した英語版の『中国哲学簡史』（これは基本的には前の二巻本の要約版である）等があり、また『中国哲学史』二巻本は米国の学者 Derk Bodde によって翻訳され、1937年（上巻）、1952年（上下巻）に分けて英米で相次ぎ出版された。馮友蘭の理解する「哲学」と胡適のそれに大きな違いはない。馮友蘭は「哲学は人生の体系的な省察である。……一人の夢想家は常に哲学を思考せねばならない。つまり彼は人生を省察しなければならないが、自分の思想を体系的に表現しなければならない」、「思考自身が知識であり、知識論はこうして興る」²³⁾、「中国哲学の伝統によれば、哲学のはたらきは正面的な知識の増進（私

20) 胡適『中国哲学史大綱』（巻上）、東方出版社、2004年第一版、序、第1頁。

21) 同上、前書き、第1頁。

22) 同上、前書き、第2頁。

23) 馮友蘭『中国哲学簡史』新世界出版社、2004年第一版、第一章、第3頁。

の言う正面的な知識とは客観事物の情報である)の為ではなく、人間の魂を高める為である。人間の魂を越え、現実世界を越え、道徳よりも高い価値を体験することである」²⁴⁾等と言っている。馮友蘭の表明は最後の一節がおおよそ理に叶っているのを除くと、その他は基本的に西洋の意味での哲学及び知識論から大きく隔たっている。

まず馮友蘭は「哲学は人生の体系的な省察である」、「自分の思想を体系的に表現」することが哲学であると言っているが、この「体系的な省察」がいったい何を意味するのかははっきりしない。次に、「思考自身が知識」、つまり人間の思考と知識を等号で結んでいるが、彼が西洋の意義での哲学における「知識」を根本的に理解していないことは明らかである。こうした見方は、彼の哲学の定義が胡適の認識をまったく越えるものではないことを表すと同時に、「哲学」と「思想」の混同を更に推し進めており、よって人間の「思考」を「知識」としてしまい、「知識論はこうして興る」と言わしめているのである。このような哲学観、知識観から始まり、全ての「思想」を自ずから「哲学」の範疇に引き入れ、それを哲学として見ているのである。こうした理解を前提として構築された馮友蘭の中国哲学史理論は、どれほど努力して中国古代典籍の中身と西洋哲学の相関する概念を対応させて整理、解釈しても、表面上の体裁は整うものの実は互いにしっくりこないという内容になってしまうのである。

以上、簡単に中日両国の近代における「哲学」導入でのその理解の状況を顧みたら、両者に同様の問題が存在していることはあきらかである。それは西洋意味での Philosophy の本当の包含を完全には理解、把握していないこと、したがって同様に「哲学」と「思想」の混乱現象が起こってしまっていることである。これは、近代に西学が東漸した初期における東アジアの西洋学術に対する理解不足を反映していると同時に、東西ふたつの文明の知識観の違いを表している。東洋においても西洋においてもその思想文明が探求する対象、問題意識はおおよそ大同小異であるが、しかし知識観の根本の違いによって全く異なった結果が生み出されるのである。もしこうした本質的な違いを理解できなかったならば、単純に対応性の同定をしてしまい、西洋の基準のもとで意味なく自分の存在を説明するのに疲れるだけという状況が必ず起こってくる。これはただ単に「中国哲学」だけではなく、全ての東洋哲学が必ず向かい合わねばならない「合法性」の問題である。そこで、今改めて「近代知」の問題を反省するに、まずは東洋の知識観と西洋のそれとの間に存在するこうした違いを明らかにせねばならず、そこから、東アジア世界の「知」と学問の伝統を如何に継承し未来に発展させていくかという問題について更に考えを進めていきたい。

24) 同上、第1頁。

三、「哲学の合法性」問題の「近代知」反省における意義

中国哲学「合法性」問題の指摘、その意義は明らかである。まさにこうした疑いの声のお陰で、中国の学界は近代に西学を導入した後に構築された所謂「中国哲学史」という領域を反省し、「中国哲学」が畢竟どのような学問なのかという問題を考えるに至った。二十一世紀初頭の中国学界で起きたこの「中国哲学」合法性問題を巡る大討論が、その成果はあるものの、段階的なものでしかなく、いくつかの大切な問題はまったく挙げられていなかった。例えば、本稿にて取り上げた東西の「知」に対する認識の中にある根本的な相違は、その討論に参加していた学者達がほとんど注意を払っていなかったのである。多くの学者が各々の選んだ角度から「中国に哲学がある」ことを論証しようと躍起になっていただけなのだ。大部分の学者が中国と西洋の違いを認めていたが、それも思惟方式や価値観の相違から、或いは方法論や学科制度から着眼して東西の違いを論述し、そして広義や狭義の論理の力を借りることによって、中国哲学の合法性を論証しようとしただけであった。さらには、「中国哲学」という名称の代わりに、例えば「中国古学」「道術」「道学」といった名前にし、「合法性」の問題にけりをつけようとする学者もいた。もちろん見識のあった省察もないことはない。例えば、「以前我々は西方哲学の問題を“哲学”の問題とし、西方哲学のパラダイムを“哲学”の研究のパラダイムとして“中国哲学”を構築した。それが中国哲学の専門化的発展と近代化的転換に功がなかったわけではない。しかし、中国と西洋の哲学の間にある基本概念、研究パラダイム、学科体制及びそれらの背景となっている文化伝統等の多方面にわたる相違に対して、我々がしっかり正視してこなかったこと、深く省察してこなかったことが、一世紀余り西洋哲学を吸収し手本としてきた過程の中で、簡単軽率な、もっといえば自分勝手な傾向を普通にしてしまい、それによって中国哲学に対する“訛読”、“臆解”、“誤写”を作り出し、中国哲学の独自の問題意識や構造意義、気品風格をおよそ埋没させ犠牲にしてしまったのである」(魏長宝)。この学者の纏めによると、この大討論の意義は、「“合法性”問題に関する反省と討論であって、現代“中国哲学”の研究が“哲学”への注目から“中国”強調への転換、学科制度の意味での“中国哲学”への注目から文化表象の意味での“中国哲学”強調への転換の前触れであった」ようだ。したがって、彼は「所謂“合法性”の危機から根本的に脱するには、自己の哲学パラダイムを創り出し、新しくより独立した自主的で有効なパラダイムの下、中国哲学自身の民族化、個性化した解釈構造や叙述様式、研究経路を改めて構築するのが、最もよい方法である」²⁵⁾とした。彼のこうした見方は、張立文「中国哲学の“自分

25) 魏長宝『中国哲学的‘合法性’叙事及其超越?』(参照:彭永捷主編『重写中国哲学史与中国哲学学科范式创新』河北大学出版社、2011年第一版、第428-429頁。)

で語る”“自分を語る”」をその具体的に表現したものであるといえよう。張立文は「中国哲学の是非、有無を越え進み」中国自身の道を歩まねばならないと考えている。では、どう歩めばよいのか。「まず“自分で語る”、“自分を語る”。……次に、自己を定義づけ、自分で基準を定める。……そして、“六経で我を注釈”し、“中国を以て中国を解釈”する」²⁶⁾ということである。

以上が、中国学术界がこの大討論で得た段階的な成果である。しかしながら、最も大事な西洋哲学と中国古典思想間の根本的な違い、即ち両者の「知」の理解の相違については注目していない。討論で最後に行き着いた基本的な共通認識は、ただ単に他人が何と言おうと「自分で語る」と「自分を語る」の道を突き進むということだけであって、こうしてこの大討論において「中国哲学」の合法性を確認し、また疑いに対する学界の集団としての態度を明らかにしようとしたのである。だが、「哲学」という概念を使わなければ問題がないが、中国伝統思想を「中国哲学」と名づけるならば、「知」の問題は永遠に避けて通れぬ問題となるのである。人々が期待する「中国哲学自身の民族化、個性化した解釈構造や叙述様式、研究経路を改めて構築する」ことは永遠にただの夢で終わるであろう。

日本には中国と違って、学界が近代前後の異なった学術性質をはっきり区別しており、以前の「思想史」を「哲学史」とはしなかったため、「合法性」問題は自然に解消した。「哲学」に対して広義と狭義の区別をしているとはいえ、学者達は「哲学」と「知」の間に密接な関係が存在していることに対して非常にはっきりと認識している。渡辺二郎の「哲学」に対する解釈は、日本学界の共通認識を代弁しているといってよい。彼は、「哲学を広く人生観および世界観の全般にわたる諸思想の意と解すれば、それが古くから東洋でインド・中国・日本において仏教・儒教・道教その他の諸思潮となって展開されてきたことは言うまでもない、けれども現代においては、とりわけ西洋哲学に由来する厳格な論理性において追求される、統一的全体的人生観・世界観の理論的基礎の知的探求が、哲学の根本性格を成すものと世界各国で考えられていることは、間違いのないところであろう。したがって、いかに人生観・世界観が広く宗教・芸術・道徳等のうちで表明されるにはしても、やはり哲学は、たんなる宗教的信仰や、芸術的直観や、道徳的行為と異なり、あくまで首尾一貫した論理的追究の態度によって、できるだけ広く文化・学問・科学・歴史・社会の諸領域をも巻き込みつつ、人間と世界のあり方をその根本から統一的全体的に省みる人生観・世界観の理論的基礎の知的探求であろうといわねばならない、哲学は事柄をその根本から本質的に考察する知的探求をその特色とするのである」²⁷⁾と語っている。

26) 張立文『中国哲学的‘自己讲’、‘讲自己’——论走出中国哲学的危机和超越合法性问题』（参照：彭永捷主編『重写中国哲学史与中国哲学学科范式创新』河北大学出版社、2011年第一版、第1-14頁。）

27) 『岩波哲学・思想事典』1998年第一版、第1119頁。

この渡辺二郎の観点からすると、ここで理解される哲学も広義と狭義の二重の内容を含んでいることは明らかである。広義の意味では、当然広範な人生観や世界観という全体の諸思想を哲学と理解することができる。狭義の哲学はやはり西洋哲学の本質から出発しており、それは哲学を厳格な論理的追究と統一的で全体的な人生観、世界観の理論基礎という知の探求領域に限定するものである。これが、西洋哲学を認めるという基本の下、西洋哲学の包括する領域を拡大し、東洋の古代思想や宗教等を哲学という学問領域へ引き入れて理解していることは明らかだ。但し注目に値するのは、彼は無条件に「広義哲学」の内包を拡大しようとしているのではなく、「知の探求」を必要条件としていることである。よって、彼が哲学を広義の意味で解釈する時、「いかに人生観・世界観が広く宗教・芸術・道徳等のうちで表明されるにはしても、やはり哲学は、たんなる宗教的信仰や、芸術的直観や、道徳的行為と異なり、……哲学は事柄をその根本から本質的に考察する知的探求をその特色とするのである」と忘れずに指摘している。このように、たとえ全体の人生観、世界観の思考を全て広義哲学の領域に引き入れて理解しても、「知の探求」という性質を備えない宗教、芸術、道徳思想の表現を全て哲学とするわけではないのである。

しかし、近年南山大学『日本哲学資料集』（英語版）の整理、編纂が進行しているが、こうした日本の学界が既に形成した哲学に関する認識伝統は変わってきているようである。この研究所のホームページ上では、日本に西洋哲学が導入された後の文献を哲学文献とするだけでなく、前近代の日本思想の中に、嘗て中江兆民によって否定された内容を日本哲学の資料としてこの資料文献の中に編入している。例えば、仏教の空海、親鸞、道元や、儒学の林羅山、荻生徂徠、伊藤仁斎そして神道・国学の北畠親房、本居宣長、平田篤胤、武士道の宮本武蔵、山本常朝等、各領域の重要人物の思想がそこに含まれている。その研究プロジェクトの代表であるジョン・マラルドは論文『生成中の哲学を定義すること』において、西洋中心主義の哲学概念から如何にして日本哲学へ発展したかの過程を分析している。彼は、現在の世界の哲学理解は「文化内」と「文化間」の二大陣営に分けることができると考えている。「文化内陣営」はギリシャ、ローマからの伝統意義において哲学を理解することを指す。「文化間陣営」はギリシャ、ローマ以外でも同じように知の探求を擁するものを認めるもので、「愛智」の意義において哲学を認めていることにもなる。このため、ふたつの学問の方向が存在する。一つは、哲学の範疇を定めることであり、哲学とそれ以外の領域を区別して扱うことになる。もう一つは、哲学範疇を拡大することで、その発展した内容を受け入れると、日本哲学は当然その発展内容の中において考察されなければならない。よって、彼が主導して編纂しているこの資料集は、前近代の文献を採用している。

ジョン・マラルドの「哲学範疇を拡大すること」は、まだ「知の探求」を前提として「発展内容」を判断する傾向にあるようだ。具体的には『古事記』『日本書紀』『万葉集』

等を哲学資料文献の中に組み込んでいないことはこの傾向を現わしている。『古事記』『日本書紀』にも古代日本人の自然観や宇宙観が現れており、更に近年、『古事記』の中で描かれた高天原の八百万神を古代日本人の天文学、星座の抽象として解説している学者もいる。『万葉集』も同様で、大部分は恋歌等の内容だが、やはりその中に古代日本人の死生観、自然観、倫理観、価値観などの重要な思想がみられる。この意味からすれば、ジョン・マラルドが哲学資料集の編纂に当たっては上述した渡辺の認識と一致しているようだ。しかし、こうした取捨と中国哲学史資料で『詩経』『史記』『漢書』『資治通鑑』等を哲学史料として扱わないこととはあまり違いがない。もし日本前近代の宗教、国学、文化の文献を「哲学資料」として扱えば、ともすれば「哲学」と「思想」の混乱の泥沼にはまり込んでしまい、だんだんと「思想史」と「哲学史」の境界が曖昧になってしまうということは知っておかなければならない。であれば、中国学术界が直面している現象、問題、困惑は将来日本においても起こる可能性があるのである。実は、こうした現象はすでに日本の学界で現れ始めており、近年出版された学術書からその一端が垣間見える。「近代知」や「戦後知」に関する学術文献に、思想の知と哲学の知を混同してしまっているものがあり、そこでは「知」に対する理解がかなり曖昧であり、哲学における「知」の概念が「思想」の内容へと入り込んでしまっているのがはっきりと現れている。

上に既に述べてきたように、「哲学合法性」の問題が出てくる原因は、「中国の智慧」乃至は全ての「東洋の智慧」において、西洋人のように「知」に対して厳格に「真知」と「臆見」の区別をしていないことにある。「知」という概念を使う時、必ず「思想」における知と「哲学」におけるそれとの相違に注意しなければならない。当然、西洋の哲学史は時代の発展と共に大きく変化した。古代ギリシャ人の確立した学問の基礎、価値尺度は後の歴史の中でだんだんと文明の底流となり、欧米人の精神に流れるようになった。知識に関する基準は、近代に至って観念論や経験論等のいろいろな立場に分かれ始めた。この為、「哲学」の認定に関しても、形而上学的な存在論を唯一の基準として固執することもなくなった。しかし、我々がはっきりしておかなければならないのは、西洋哲学が如何に発展、分化しようと、究極存在の追求及び厳密な論理論証は依然としてその根本であり、それぞれの時代で異なった解釈方法を採用することで、新しい表現方法を模索しようとしているだけであることだ。彼らがどのような形で哲学の再構築を行っても、それは全てヨーロッパ文明における形式化できる知識論の一貫した立場を受け継いでいる。この為、我々は「知」に関する認識の範囲を拡げるとともに、また無制限の行き過ぎを防ぎ、全ての「思想」に「哲学」のレッテルを貼って「哲学がない」から「全てが哲学」という極端な汎哲学化を防ぐ必要もある。この意味で、「近代知」の反省は、まず「哲学合法性」の疑いの中から啓発され導かれるべきであり、これもまた「哲学合法性」という問題が持つ意義であろう。

結び

以上で述べてきたことをまとめると、「近代知」を探求するという問題において、「思想」と「哲学」を如何に区別するかは欠いてはならない内容であった。両者の相違を区別する時、「思想」と「哲学」における「知」の異なる表現と理解方法を峻別するのが重要である。中国近代以来の学術史において、「中国哲学」に対する最初の認定は外部から、即ちヨーロッパ人が最初に諸子の思想を「philosophy」として紹介したのが始まりであり、これに対し「合法性」の疑いを投げかけたのも外部、つまりヘーゲルやデリダ等の観点であった。その中で「思想」と「哲学」の境界が曖昧であり、よって「中国哲学合法性」の危機が現れた。一方、日本では逆で、日本哲学の存在を否定したのは内部、つまり中江兆民の『一年有半』での断言であり、また日本伝統思想における哲学の存在を肯定するのも内部から始まらねばならず、これが歴史の発展における必然であろう。南山大学で日本哲学に関する文献資料の一揃えを整理、編纂しているのは、こうした探求の試みであろう。しかしながら、日本学界がもし近代以来既に蓄積してきた西洋哲学の研究成果を基礎にしてしっかりした理論基準を作り、それに基づいて日本民族の思想文化遺産を整理し、「日本哲学」の構築を行かねば、その結果は必ず「中国哲学」同様、「合法性」の疑いと困惑に遭遇することになる。当然、我々は「西洋中心主義」における所謂「合法性」の基準にあわせなくてもよい。しかし、西洋中心主義の君臨から脱するというならば、まず明確にしなければならないのは我ら東洋の固有性は何かということだ。西洋人が東洋の哲学の是非について疑いを持つ、その核心の問題は東洋智慧の中の「知」の認識と西洋のそれとでは根本的に違うということであった。そこで、我々が東洋の哲学を構築するためには、まず最初に前近代の我々の伝統における「知」の表現形式、理解方式がどうであったか、知識論の基礎と論理構造はどうなっているのか、「近代知」の形成過程においてその発展と変化はどうだったのか等を分析、論証する必要がある。決して西洋意義での哲学範疇を拡大することで、東洋には哲学があるという理論根拠を確立するのではない。こうした意味において、東アジア「近代知」の問題を探求することは、これからますますその重要性が認識されることであろう。