

日本中國學會報 第七十三集  
二〇二二年十月九日 發行 拔刷

張東蓀の生命哲學批判

志野好伸

## 張東蓀の生命哲學批判

志野好伸

### はじめに

いわゆる「生の哲學」は、二十世紀初頭より日本で紹介され、その潮流は中國にも波及した。高山樗牛がニーチェの説を利用した「美的生活を論ず」を發表したのが一九〇一年、西田幾多郎が「ベルグソンの哲學的方法論」を發表したのが一九一〇年である。日本に留學経験のある王國維は、一九〇四年に「シヨールペンハウアーとニーチェ」という論文を發表している。ベルクソンの『創造的進化』の中國語譯は一九一九年に、既存の日本語譯を參照しながら上梓されている。

中國における「生の哲學」の受容は、概して強力なバイアスのもとに行われた。すなわち、生の哲學が人生哲學、人生觀と同様に理解され、それは人間の道徳・倫理を説明するもの、端的に言つて、倫理學と同じものとして理解された。そして中國の思想、特に儒家思想は、傳統的に道徳・倫理を説いてきたのであり、それゆえ生の哲學に近しいものと考えられた。中國において必ずしも生の哲學が系統的に受け入れられたわけではないが——そもそも「生の哲學」という括り自體が漠然としたものである——、シヨールペンハウアー、ニーチェ、そし

てベルクソンの言説が利用された。シヨールペンハウアー、ニーチェについては、王國維などが早くからとりあげているが、一九二〇年代になつて盛んに話題にとりあげられるようになったのがベルクソンである。たとえば梁漱溟は『東西文化及其哲學』（一九二二年）において、「ベルクソンの哲學は、インド思想にとつて大きな手助けとなるばかりでなく、中國思想のためにも先に道を開いてくれたように思える」と言っている<sup>①</sup>。西洋の傳統的な形而上學に對抗する生の哲學が、そのまま西洋哲學に對抗する中國哲學に重ねられたのである。ベルクソン哲學は、それ自體の探究が深められるというよりは、中國哲學の價値向上のための都合のよい言説として消費され、一時的な流行ののち、ベルクソン熱は急激に冷めてゆき、中國の知識人は中國の傳統思想における生命觀の探究にシフトしていった。これは、唐君毅や牟宗三をはじめとする現代新儒家にまで續く、近現代中國哲學の大きな潮流だと言つてよい。

本稿でとりあげる張東蓀（一八八六—一九七三）は、こうした潮流のさなかにいながら、それに對して批判的であり續けた思想家である。彼は、東京帝國大學文學部の哲學科に在籍し、そこで哲學の素養

を身につけた。上述の『創造的進化』を『創化論』として翻譯したの  
は他ならぬこの張東蓀であり、一九二二年には『物質と記憶』の翻譯  
も上梓している。張東蓀は、中國におけるベルクソン熱の下地を提  
供したと言える。『民鐸雜誌』でベルクソンの特集號が組まれるのは  
一九二一年である。張東蓀も、梁漱溟と同様、「シヨールペンハウアー  
やニーチェ、およびベルクソンなどの哲學を紹介するのは、それほど  
困難なことではない」ことを認めている。ただし、それらの哲學を必  
ずしも重視していたわけではない。ベルクソンの名著二冊を翻譯した  
張東蓀は、自身の諸論稿においてもしばしばその名に言及するが、ベ  
ルクソン哲學を正面から扱った論文はほとんどない。タイトルにベル  
クソンの名前を出すのが、上に言及した『民鐸雜誌』特集號に載せる  
「ベルクソン哲學とラッセルの批判（柏格森哲學與羅素的批評）」が唯一  
である。とはいえこの論文は、後に一部筆削の上、『新哲學評論』に  
收められる際に、「ラッセルのベルクソン批判に對する批判（批評羅  
素對於柏格森的批評）」と内容に即して改題されているように、ベルク  
ソン哲學そのものというよりは、ベルクソン哲學に對するラッセルの  
批判を扱ったものである。改題されたタイトルからは、ラッセルより  
もベルクソンに肩入れしているように思えるが、内容はそうではな  
い。後にあらためて取り上げるが、張東蓀はそこで、ベルクソンの直  
觀説は神祕主義だとするラッセルの批判を斥けた上で、直觀論はベル  
クソン哲學の中心ではないと述べている。ラッセルのベルクソン批  
判には與しないものの、張東蓀は全般に、ベルクソンよりもむしろ  
ラッセルの方を好んで多く引用しているように思える。また、「新創  
化論」——この論文も「層創的進化論」と改題の上、『新哲學評論』  
に收められている——も、主にモーガン (Conwy Lloyd Morgan) の

*Emergent Evolution* (1923) やアレクサンダー (Samuel Alexander)  
の *Space, Time and Deity* (1920) に依據して、物や生物や心も含ん  
だ進化の仕組みを説明したものであり、ベルクソンの『創造的進化』  
は脇役である。彼は、中國におけるベルクソン受容の中心にいながら、  
一九二〇年代當時の中國におけるベルクソン理解とは距離を置いてい  
たのである。

當時の中國におけるベルクソン理解が典型的に現れたのが、  
一九二三年の科學と人生觀論争である。科學によつて人生觀の問題、  
形而上學の問題をおおい盡くせるか、それとも科學から獨立した領域  
として哲學、形而上學の場があり、人生觀の問題はそこで議論される  
のか、といったことが議論されたが、その文脈上、ベルクソンにおけ  
る科學と哲學との關係、直觀概念の位置づけなども争點として取り上  
げられた。張東蓀もこの論争に大いに關心を持ち、科學に對する哲學  
の獨自性を擁護する立場に與した。同じ立場に立つ梁漱溟や張君勱  
は、往々にして科學と哲學を對立的にとらえ、科學はもつぱら概念的  
知識に頼るのに對して、哲學はその上さらに直觀的知識を要すると説  
く。そして彼らは直觀を重視する者としてベルクソンを援用する。彼  
らに反對する胡適や丁文江も、同じ圖式を共有した上で、直觀的知識  
を斥け、あらゆる問題は科學によつて解決が圖られるべきであるとす  
る。それに對して、張東蓀は科學に對する哲學の獨自性を主張しなが  
ら、あくまで理性によつて哲學の問題に取り組む。また、ジェームズ  
やデューイのプラグマティズム、ラッセルの新實在論など、西洋の新  
しい哲學言説を取捨選擇して批判的に紹介することに注力し、それを  
安易に中國の傳統思想との比較に用いることをしなかつた。いわゆる  
「生の哲學」に分類される哲學者は、直觀ではなく論理を重視し、認

識論の問題に取り組もうとする張東蓀の關心からは外れていたのである。本稿の目的は、こうした張東蓀の独自の立場と、彼の「生」に對する哲學的主張を明らかにすることにある。

### 一、人生哲學と生の哲學

生の哲學を人生哲學として讀み替えることに對して、張東蓀は「宇宙觀與人生觀」の中で、次のように批判している。

また私は淺學の身で、「人生哲學」という四文字が英語のどういふ名詞に該當するのかわからない。ある人は、Philosophy of Lifeがそれだと言う。しかし私が讀者に注意していただきたいのは、Lifeという語であつて、決してhuman Lifeではないということだ。したがつて私の考えでは、この英語を「生命哲學」とは譯せても、「人生哲學」とは譯せない。<sup>(3)</sup>

似たような立場を表明した人物として、李石岑の名を擧げることが出来る。彼は、人生哲學を哲學全體と見なしたり、倫理學の別名としたりする見解を批判し（『人生哲學』、一九二六年）、プラグマティズム、オイケン、ベルクソン、トルストイらの説く人生哲學は、「人(Human)に着眼する部分が多く、生(Life)に着眼する部分が少ない」とする（『人生哲學大要』、『李石岑講演集』一九二四年）。その上で李石岑は、近代の人間の抱える苦惱や悲哀を解決するのが人生哲學であり、その解決は、宇宙という「一つの生命の大きな流れ」を表現する藝術によつてもたらされると説くのである。<sup>(4)</sup>

張東蓀も李石岑と同じく、當時の人生哲學と稱される研究に對して

批判的である。李石岑と異なり、胡適が倫理學の別名として人生哲學を採用したこと自體を、張東蓀はさしあたり是とする。しかし、中學校の科目で倫理學の代わりに人生哲學が採用され、その人生哲學の書物が、哲學者の各種の人生觀を並べた内容になつていて、倫理學書のように徳目について論じていないことを、彼は批判している。倫理學はあつても、「外國には人生哲學といつた言葉はなかつた」<sup>(5)</sup>のである。中國の人生哲學が倫理學の代替となり得ていないことを問題視するのである。「宇宙觀與人生觀」の冒頭、張東蓀は、自分がここで語ろうとするのは、現在論壇で議論される人生觀問題とは一字も關わらず、關係を生む必要もないことわつてゐる。彼が企ててゐるのは、みずからの人生觀をみずからの宇宙觀から語りなすことであり、そしてその宇宙觀は、創發的進化論(Emergent Evolution)を基礎とするものであつた。張東蓀は宇宙の構造、およびそれに對する認識の問題を解き明かすにあたつて、フッサールの現象學やサンタヤナの批判的實在論をプラトンのないデアに基づくものとして斥け、「生物中心説(Biocentric view)」を探るべきだと主張している。「人生哲學」は、「生命哲學」であつてこそ、倫理的な問題に對しても體系的な取り組み方を提供できるといふわけである。

張東蓀の考える宇宙觀の概略を、「宇宙觀與人生觀」ならびに、同論文の中でたびたび言及される「新創化論」に基づいて確認しておこう。張東蓀は、C. L. モーガンの説に則り、さしあたり世界を三層に分ける。物、生、心の三層である。まず、物についてであるが、我々が「物」として認識しているのは、物そのものの内容、内性ではなく、構造である。張東蓀は次のように言つてゐる。

恆常的な關係を調べることによって、その背後にある種の實質が示されるわけではなく、むしろその關係が一種の構造であることが示される。構造は、結構とも呼ばれ、英語で言う structure であるが、實は配列 (arrangement) である。私はその意味をいっそう明らかにするために、それを假構 (架構) と譯す。<sup>(10)</sup>

構造として把握されるのは時間や空間も同様であり、これらと物とは切り離せない關係にある。すなわち、「物質が一つの構造であり、空間が一つの構造であり、また時間も一つの構造であるというのではなく、物質、空間、時間がただ一つの構造をなしているのである」<sup>(11)</sup>。この構造は、われわれの「數理」によって推定可能で、高度な客觀性を持つ。その客觀性は認識的主觀からある程度中立であるから、實に論に賛同することになる。

第二の階層に屬す生は、物に比べて構造がより複雑化したもので、全體と部分が關わり合う有機的な構造をとっている。張東蓀は次のように述べている。

おおよそ、無生物は等質的なもの (homogeneous) であり、生物は雜駁なもの (heterogeneous) だと言ふことができよう。無生物は全體との關わりをもたず、各部分にいかなる依存關係もない。それに對して生物は髮を一本引つ張れば全身が動き、一部を取り去れば全體が死んでしまう。こうしたことから無生物の構造は、比較的單純な構造であり、生物の構造は一段階より總合的に、より複雑に、より相互的に、より精密になつた構造である。單純な構造と比べて言うなら、それは別の種類の構造なのである。<sup>(12)</sup>

心は、生よりもさらに一段複雑化した構造を持つ階層に屬す。心にあつて生物にない特徴は、「私は次を知っている (我知)」「彼は次のように感じている (他覺)」といった「包攝 (攝) の働きである。心は生から、生は物から、構造がより複雑化することによって出現した次元であり、この複雑化こそが進化にはかならない。複雑化とは單純でばらばらなものから、全體的で統一のとれたものへの進化であり、この方向に沿わないものは變化にすぎない。したがつて、無軌道な複雑化は、進化ではない。張東蓀にとつて、複雑化とは、一義的には、より多くの關係を統合してゆくことである。複雑化の度合いによつて宇宙は階層化されており、下位の階層から見ると上位の階層は不可知であるが、上位の階層は下位の階層の構造を含み込んでいる。したがつて宇宙が階層に分かれるという點では多元的であるが、すべての階層の構造が最上位の階層の構造に含み込まれているという點では一元的である。張東蓀はこれを「散漫な多元ではなく、組み合わされた多元」と表現し、「新創化論」ではモーガンの所説について、「一段一段と新たに作られる宇宙の中に、統一された普遍的な本質が潜んでいる」とする思想であり、「多元論と一元論を調和させるもの」である」と評價している。

張東蓀は、その認識論を多く新實在論に負っているが、新實在論は「宇宙をすでにできあがつたものとして考え、創造されるものと考えない」として、そこから距離をとる。形式に着目して内容に着目しない新實在論は、「生活 (Life)」を出發點とする哲學ではない<sup>(13)</sup>のだ。張東蓀は、「生」を缺かすことのできない要素として、自身の哲學體系の中に組み入れているのである。

## 二. 生と理智

生に着目するのは、張東蓀の哲學の特徴の一つと言えるが、それだけで張東蓀哲學の特徴を代表させることもできないし、その点のみで張東蓀を當時の他の思想家から區別できるわけでもない。張東蓀の特徴は、生をあくまで「理智」の枠内で把握しようとしたことにある。

物、生、心の三層構造に即して言えば、われわれ人間は心を持った存在であり、第三層に屬している。その心のはたらきの最たるものが理智、張東蓀の用語でいえば「理智」である。「宇宙の進化において、理智が最も後から發出したものなだから、人生の精華はもろろんこの理智にある」と言われる。一方、下位の層である物としての性格、生としての性格も、人間には含みこまれていて。さらに言うなら、物や生の構造を知るといふ行爲は、すでにして第三層の心のはたらきとして理解され、それら物の構造、生の構造は、人間にとつて自分の心と獨立して存在しているものではない。

この點について、張東蓀は「一個雛形的哲學」の中で、ベルクソンらを次のように批判している。ちなみに、「一個雛形的哲學」は「宇宙觀與人生觀」の増補版とも言える論文で、その下篇は「宇宙觀與人生觀」の前半部を、その末尾に附載された「一個雛形的人生觀」は、「宇宙觀與人生觀」の後半部分を、ほぼそのまま轉用したものである。

ベルクソンは生命こそが本體だと考え、思想は空虚なものだと考へている……。われわれは、思想の展開から離れて生命の衝動の過程を探し求めることはできない。生命の發展と思想の發展は一つのものにすぎない。したがつて思想の成立それ自體がすでにし

て生命なのだ。しかし生命を重視する一部の哲學者は、往々にして思想の中で別に生命を探し求めており、それはあたかも生命が身體で思想が衣服であるかのようだ。彼らはつねに服を脱がせてありのままの肉體をあらわにしたいと思つてゐるが、それは大いに誤つた考へである。

われわれは理智によつてこの世界を知るしかなく、それ以外の世界は少なくともわれわれにとつて存在しないのだから、この世界は條理の通つた世界であり、その條理こそが各種の存在の構造としてわれわれの前に立ち現われているのである。一九三二年に發表された「認識的多元論」の結論部分で、「宇宙觀與人生觀」の一節を引いた後、張東蓀は、次のように述べてゐる。

われわれは物理によつて物に代えるが、それなら同じように生理(Biological principles)によつて生に代え、心理によつて心に代へることができる。すなわち物理が存在してゐて物質はなく、生理が存在してゐて生命はなく、心理があつて心靈はないのである。これは言い換へるなら、すべては假構であつて、實質ではないといふことだ。そして假構はわれわれの認識から切り離されることではない。

われわれには物質そのものは知られない。知りうるのは、物理、敷衍すれば「物と物との間についての相關的條理」だけである。張東蓀は、「一個雛形的哲學」では、人間の認識によつて把握された假構が幻にすぎないことを認め、次のように述べてゐる。

われわれのこうした認識論は、認識によつて生命の展開を明らかにし、本體論の面では生命の展開によつて宇宙における各層の假構の構成を説明するものである。これをインド思想と比較するなら、わたしのこの説は彼らが排斥した生滅界や幻にあたる。私はこの幻はまさに生命の實相だと考える。出世間思想は幻の相を眞に返そうとするが、わたしが主張するのは、幻をより複雑に、より豊かにすることである。

すなわち、われわれの認識する世界は幻にすぎないが、その幻、カントの用語で言うなら現象界を超えて、物自體の世界、叡智界が存在するわけではない。そして現象界は、叡智界の忠實な反映でも歪んだ反映でもなく、それ自體が獨自在生成發展を遂げるのである。張東蓀が「幻をより複雑に、より豊かにすること」を主張するのは、人間の理智の發達に伴つて現象界が生成發展するということである。一九二七年の論文「名相與條理」<sup>20</sup>でも、デューイの「知ることが生きることである Knowing is living」という言葉を引いて、逆に「生きることが知ることである Living is knowing」とも言えると斷つたうえで、記號を作ることがそこで生きることだと結論づけている。つまり記號、言語の操作により理智を發展させることと、生命が發展することとは一連の動きとして理解されるべきなのである。<sup>21</sup>續けて張東蓀は、外界が無数の記號であつて、記號の束にすぎないからといって、それが幻相にすぎないというわけではないと補足している。これは假構が幻にすぎないとする「一個雛形的哲學」の主張と矛盾するようだが、張東蓀が言いたいのは、幻相の背後に實在が存在するわけではない。

い、ということであつて、われわれが知解可能な世界こそが世界のすべてであり、それを幻相と言うこともできれば、それを實在と言つてもかまわない、ということである。<sup>22</sup>

生命の發展を理智の發展に重ねる張東蓀の考えからは、次の二つの特徴が導かれる。一つは、發展を一定の方向性をもつものとしてとらえること、一つは、神祕主義に對して明確に反對すること、である。

### 三、進化の方向づけ

生の發展可能性、それはとりもなおさず條理や理智の發展可能性であるが、それは物から生、生から心への發展がそうであつたように、より複雑化した構造へと進むものである。この方向性は、外部から與えられているわけではなく、構造そのものの性格によつて規定されている。そして心を有する人間も目的を有し、その目的は發展の過程を組み込んだ人間自身に内在している。「宇宙觀與人生觀」には次のようにある。

もともと「目的」という概念は通常いつも外にあるものを指して使われる。……私はここで人生には目的があると主張する。しかしその目的は「内在的」(immanent)であつて、人間自身の中にあるものだ。……つまり人生の目的は自己を十全に完成することである。私はこれを人格の自己形成 (self making of personality) と名づける。<sup>23</sup>

そして、その人格の自己形成は、ただちに理智の發展と同一視される。この同一視が可能になるのは、前述したとおり、「宇宙の進化に

おいて、理智が最も後から發出したものだから、人生の精華はもちろんこの理智にある」という理屈からである。

人格の自己形成は理智の有機化にのみあるわけではなく、當座の理智にも関わっている。理智の有機化とはわれわれの祖先の理智をわれわれの身に伝えることであり、當座の理智とはわれわれ自身の理智である<sup>(24)</sup>。

人心の働きの精髓である理智を重んずる張東蓀は、欲望や衝動や本能——張東蓀はそこにショーペンハウアーの「盲目意思」やベルクソンの「生命衝動」も含めている——は、より低次の動物的生に屬するものとして、理智による支配を受けるとする。進化の原動力である「生命衝動」は、否定し去られるわけではないが、人生観においては何ら積極的な役割を與えられない。欲望については、理智によつて完全にコントロールされるのが望ましいとされる。理智は偶発的な進化を後追いついて知解可能なものにする心の働きではなく、それ自體が、自己目的的に進化發展するものとしてとらえられ、低次の「生命衝動」などから切り離される。張東蓀の結論はこうである。

上述の進化論的宇宙觀に基づけば、人生の特徴は萬物を支配し、自己の理智を改造することにある。……したがつて私はこう言う。人生には目的がある。すなわち、理智を手に入れたからには、無目的の自然的生活を有目的の理想的生活に改めることができるのだ、と<sup>(25)</sup>。

「人生には目的がある」と張東蓀は言う。張東蓀の考えでは、進化にはそもそもより複雑化するという方向が備わっている。そして、その複雑化も統合的で有機的な連關を伴うものでなければならぬ。しかし一方で、生物がさまざまな方向に向かつて進む可能性があることを認め、理智を活用しない人間もいることを認めている。たとえば「宇宙觀與人生觀」でも、「文化人」と「素樸人」とを對立させ、まったく別種の間人<sup>(26)</sup>だとしている。ただ単に無軌道な複雑化は、進化の方向からすれば價値がないものとみなされる。すでにして理智の備わつたわれわれは、有目的な進化しか價値あるものとして認識できない。端的に言えば、人間は理智の檻にとらわれているのだ。張東蓀はそのことを積極的に評價し、神祕主義や直觀を自身の哲學體系の中から排除してゆく。

#### 四、神祕主義への反對と直觀批判

「宇宙觀與人生觀」において、張東蓀は次のように述べて、神祕的生命觀を斥けている。

私は生物現象が物理化學によつて説明できないということには贊成するが、神祕的な生機（生のからくり）があると主張することに贊成しているのではない。なぜなら、われわれは、生物學の方法論において生機を假定する必要を認めないからである。言い換えるなら、たとえ生機を假定したとしても、われわれの研究生活という現象に對して、大きな助けにはならないからである。したがつて生機論は一種の形而上學上の假想にすぎず、科學においては有用ではない。オッカムの剃刀の方法を用いるなら、不必要な

ものは假定しなくてもよいのであって、われわれはしばらくは、生機と言われるようなものがあると主張しなくても、まったくかまわなかったのである。<sup>(27)</sup>

張東蓀は「名相與條理」でも、ホワイトヘッドの説を有機的機械論 (organic mechanism) であつて、「ある不可思議な生命の存在を主張しているわけではなく、したがつて決して「生命論」(vitalism)ではない」と述べている。ホワイトヘッドの説は、生命論ではなく、理性主義 rationalism の一例に数え入れられる。それに對して、ベルクソンについては、「新創化論」で、彼の主張は、「極限にまで推し進めれば、必ず知識や言語を超越した境界にゆきつき、完全に一種の不可知論に轉じてしまい、進化の原理をみずから毀損してしまふ」と述べて批判している。

冒頭にも觸れたが、當時中國の知識人は、ベルクソン哲學をしきりに参照し、その直觀概念について多大な關心を拂つていた。たとえば、張君勳が擧げる人生觀の五つの特徴は、「主觀的で、直觀的で、總合的で、自由意志によるもので、個別的」というものであり、梁漱溟は『東西文化及其哲學』の中で、「仁」を「鋭敏な直觀」である、とする極めて斬新な解釋を打ち出している。兩者はいずれも、ベルクソンの直觀概念を重要な参照項としていた。馮友蘭もまた當初ベルクソンに關心を拂い、一九二一年に「ベルクソンの哲學方法」を發表し、その「直觀主義」に對して主知主義への批判として一定の評価を與え、「科學と哲學は直觀という點において一致する」というベルクソン『形而上學入門』のことを肯定的に紹介していた。<sup>(28)</sup>しかし、「科學と人生觀論争」を経た『中國哲學史』緒論(一九三二年)では、馮友蘭は次

のように直觀を批判している。

近人に、哲學を研究する際に用いる方法と、科學を研究する際に用いる方法は、同じではない、科學の方法は論理的、理性的であるのに對し、哲學の方法は直觀的、反理性的である、とする者がいる。しかし實際のところ、直觀や頓悟や神祕體驗などと呼ばれるものは、きわめて高い價值があるとはいへ、決してそれを哲學の方法の中に混入してはならない。<sup>(29)</sup>

理智への信頼を堅持する張東蓀も、早くからベルクソンの直觀概念について、批判的なまなざしを向けていた。一九二一年發表の「ベルクソン哲學とラッセルの批判(柏格森哲學與羅素的批評)」で、張東蓀はラッセルによるベルクソンの直觀批判に加擔している。そもそもこの論文は、張耀南の言うように、全體としてはラッセルの批判を斥け、ベルクソン哲學を擁護している。そして、この論文が一九二九年出版の『新哲學論叢』に加えられた時に、「ラッセルのベルクソン批判に對する批判(批評羅素對於柏格森的批評)」と改題されたことは、論文の意圖をより鮮明にしたものだ。張耀南は言う。<sup>(30)</sup>その中で、張東蓀が唯一ラッセルを評價しているのが、その直觀批判なのである。張耀南は、張東蓀が一貫してベルクソンの方に親近感を抱き、ラッセル哲學とは距離を置いていたと述べる。しかし、この論文はラッセルのベルクソン批判は見當違いであるとは述べても、ラッセルの哲學が間違つているとは述べていない。この論文は、當時中國人の間で横行していた、ベルクソン理解——それはラッセルのベルクソン理解でもあつた——、すなわち直觀を重視し、科學を超えた眞實の知解を説く哲學者

という理解を、むしろベルクソン哲學とラッセル哲學の親近性を説くことで是正しているのである。ベルクソンを神祕論者だとするラッセルの評價を誤りだとするのも、この文脈に沿った主張である。そして、「ベルクソンの哲學の中心は直観論にはない」、その出發點は心身關係であり、物質と精神の問題にあると述べて、ベルクソン哲學に占める直観の重要性を低下させている。張東蓀は、一貫して神祕論に斷固反對し、直観を理智に近づけようとしているのである。

この傾向は、初出時の「ベルクソン哲學とラッセルの批判」よりも、『新哲學論叢』に採録された版の方が顯著である。轉載の際に筆削が加えられていることは述べたが、たとえば初出時の『民鐸雜誌』版では「ベルクソンは過度に直観を重視しているが、今、ラッセルの語によつて大いにその誤りを正すことができる。しかしラッセルも過度に智慧を重視し、同じく偏つた誤りに陥つてゐる」という一文があつたが、ラッセルに對する批判は、『新哲學論叢』轉載時には削られてゐる。これは直観に對して、理智（智慧）をこれまで以上に信頼するようになった變化の表れととらえることができ、上述の馮友蘭の態度の變遷とも軌を一にしている。したがつて、確かに張東蓀は一九二〇年代初頭にはベルクソンに傾倒してゐたものの、張耀南が主張するのは逆に、二〇年代後半には、むしろラッセル哲學に代表される新實在論に親近感を抱き、ベルクソンからは距離をとつてゐたものと推定される。

從來の哲學が認識論から入るのに對して、「ベルクソンは認識の問題をうち捨てて論じず、最初から存在について説き、生命を起點とした」と張東蓀は述べる。これは彼が、「宇宙觀與人生觀」で「われわれは「物」とは何かを議論するにあつて、必ず先にわれわれはいか

にして物を認知するのかを議論しなければならぬ」と述べ、認識論を踏まえて假構としての宇宙論を説いているのと對照的である。認識論を出發點とする張東蓀は、首尾一貫した統一の條理と理智の存在を全面的に認める。ベルクソンの説く進化が目的を持たないのに對して、張東蓀の新創化論が進化を一定の方向に導くのも、こうした理智の働きから歸結する必然である。理智の有無、それこそが西洋哲學と中國の傳統思想を分かつメルクマールであり、理智は何よりも中國が西洋哲學から學び取るべきものであつた。こうして生命論は、張東蓀の認識論の中に吸収統合されたのである。

## 五、張東蓀の「轉回」

傳統的な西洋哲學と原理的に異なる中國哲學の存在を擁護するのに、理智を超えた生命を主張する學説は、きわめて好都合であつた。ベルクソニズムは、それを西洋哲學内部から行つた批判として中國で重寶された。張東蓀による理智の強調は、こうした風潮を批判し、生命哲學を理智の範疇内において鍛え直そうとするものであつた。それは安易な神祕主義に陥つたり、無批判に中國哲學の西洋哲學に對する優位を前提としたりすることへの不信に裏打ちされてゐた。

一方で張東蓀の言説は、理の統合性を主張するあまり、ベルクソンの創造的進化論が本來持つてゐる多様な進化の方向性を一つの方向へと整序し、自由の幅を制約するものでもあつた。

やがて張東蓀は、形而上學的な認識論から社會學へと關心を移動させる。これは張東蓀自身が述べるように、一種の「轉回」であつた。その核心は、理の統合性の追究を緩和し、理の多様性を積極的に認める立場への轉換にあつた。すでに引用したとおり、張東蓀は、

「二個雜形的哲學」において、「物理」「生理」「心理」といった「理」の「幻をより複雑に、より豊かにすること」を企圖していた。しかし、この時点での複雑化は、進化の方向に沿ったものでなければその價値を認められないという制約を受けていた。それに對し、この「轉回」後は、既定の方向に縛られることのない複数の理の併存状態に一定の評価を與えるようになる。認識を成立させる基盤としての言語・記號にとり着眼していた張東蓀は、言語が異なり、その言語が屬す文化圏が異なっていれば、認識のあり方も異なると主張するに至る。一九三六年に發表された「從中國言語構造上看中國哲學」では、西歐の言語と中國の言語との違いから、存在よりも生成を重視する中國哲學の特徴を別出する。同年の「多元認識論重述」においては、F. C. S. シラーや C. I. ルイスらが、方法的假説や方法的虚構は、「社會的、文化的、民族精神的であつて、文化思想の進歩と相まつて變化し、人類にとって普遍的なものではない」と主張したことを高く評價する。方法的假説や方法的虚構は、張東蓀の用語で言えば、「假構」にほかならない。

「理」についても、洋の東西における違いに光が當てられる。西洋哲學の術語の翻譯語としての「理」のみならず、それと共通性を持ちながらも區別される中國の傳統的な概念としての「理」が論じられるようになる。張東蓀は、抗日戰爭終了後、書き溜めていた著作を立て續けに公刊するが、その中で、頻繁に「理」の問題をとりあげ、中國の傳統的な「理」についても積極的に議論する。一九四六年の『思想與社會』では、傳統的な概念を西洋のことにば翻譯することの困難さを説き、「理」については、英語の order, essence, reason, rationality, intelligibility, function, structure などに該當し、「一義的

に譯語を決められない、と言う<sup>(40)</sup>。ただし「今日の科學・哲學上の理は、昔の『四書五經』の理とは異なるが、それが理であるということでは一つであり、人心を左右する力を持つということでも同じである」と述べ、西洋と中國のそれぞれの意味合いを含んだ理性主義を標榜する。

『理性與民主』では、「理性」と譯される reason は心理面、主觀面に着眼した言い方であつて、「條理」と言い換えられる中國の傳統的な「理」は、英語の order と譯せるもので、客觀的な社會の秩序と關わりのあるものと東西での違いを指摘する。ただし、違いを違ひのままに放置するのではなく、中國は、不變ではなく發展するものと考えられている西洋の「理」を取り入れるべきだとする。複数の「理」の交流が求められており、交流が融合に向かうことが期待され、依然として「理」の統合が目指されている。したがつて、「轉回」によつて、張東蓀の従來の立場が放棄されたわけではない。しかし、「轉回」後、高次の複雑さに向かう過程での「理」の複数性に照準が當てられるようになったことは、やはり重要な變化と言つてよい。

この「轉回」によつて、哲學史が重視される。「多元認識論重述」には、「哲學が批判し、分析し比較する材料は、さまざまな文化に潜んでいる基本概念であり、それゆえ哲學自體は哲學史にほかならない」という一文が見える<sup>(41)</sup>。また、一九三七七年の「哲學究竟是什麼？」において、張東蓀は、哲學の眞理の普遍性は擔保されておらず、さまざまな型式 (type) をとつた學説があることからすると、あらゆる型式を總合することが眞理に近づく方法であり、哲學は哲學史・歴史哲學によつて代替される、と説く。哲學史・歴史哲學への着目は、ヘーゲルからの影響だとするが、文化思想の型式は多數の「可能性」に満

ちたものであり、ヘーゲルのように正反合の辯證法によって制限してはならないと注文をつける。そして、この新しい哲學は、文化人類學と哲學とを融合させた「人類學的哲學」だと名づけられる。<sup>44)</sup>

また、この「轉回」による注目すべき別の變化として、「人生哲學」という用語が留保なしに中國哲學の特徴として持ち出されることを指摘できる。一九三五年發表の「現代的中國怎樣要孔子」は、日本による孔子崇拜の利用に對抗するかたちで執筆された文章であるが、この小篇において、張東蓀は、西洋の思想からは科學や宗教が發展したのに對し、中國には「人生哲學」しかないと述べたうえで、次のように主張する。

中國固有の文化は儒家思想で代表される。それは人としての道理を説くだけであるが、こうした人生哲學は西洋の眼から見ると、やはり價值があるものと認められ、西洋思想においてそれと等しいものは見いだせない。したがって、こうした方面については、打破すべきではないどころか、提唱すべきなのである。<sup>45)</sup>

中國哲學の精髓としての人生哲學の顯彰は、この小篇にとどまらない。上述のとおり、假構が「民族精神」によって異なること、哲學自體が哲學史であることを述べた「多元認識論重述」において、張東蓀は、哲學を人生哲學にのみ限定することは反對だが、「宇宙の哲學に關するすべての哲學は、人生哲學の假裝」であり、「あらゆる形而上學は必ず最終的に人生哲學に歸結する」と述べる。<sup>46)</sup> また、「哲學究竟是什麼？」でも、言語や思想が文化的範型を表現すると述べた上で、形而上學は人生哲學に歸着し、中國哲學は「人生觀を中心として宇宙

の問題を解決しようとする」ものだと説く。<sup>47)</sup>

張耀南は、この張東蓀の「轉回」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「知識社會學」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。<sup>48)</sup> その上で、兩者の分水嶺を盧溝橋事件に求める。なお張耀南は、「知識社會學」という旗印を打ち出したのが一九三八年の長編論文「思想言語與文化」であるとしながら、その先蹤を一九三六年の長編論文「從中國言語構造上看中國哲學」に求めている。このように、「轉回」の時期については、遡ることが可能で、本稿では一九三五年の「現代的中國怎樣要孔子」にその淵源を求めたい。いずれにせよ、「轉回」の契機となったのは、日本の植民地支配の動きへの反應だったと言える。

日本の侵略的行爲に對し、張東蓀は孔子の價值を見直し、中國哲學の價值について積極的に言及するようになる。「知識社會學」は、中國文化の傳統を死守するための理論的裝置として持ち出されたものと言える。こうした経緯から、張東蓀は、人生哲學の意義を躊躇なく説くようになり、「張東蓀 I」の段階では、近しい立場でありながら、一線を劃していたはずの張君勳や梁漱溟らの主張に傾斜していく。生命の問題への關心が後景に退き、人生哲學が前面に出て來ること、これが「轉回」の歸結であった。

#### 注

(1) 梁漱溟『梁漱溟全集』第一卷、山東人民出版社、一九八九年、四四五頁。翻譯は、梁漱溟『東西文化とその哲學』（アジア問題研究會編、長

- 谷部茂譯、農山漁村文化協會、二〇〇〇年、一四七頁)による。
- (2) 張東蓀「新實在論的論理主義」、『東方雜誌』第一九卷第一七號、一九二二年、一六頁。
- (3) 張東蓀「宇宙觀與人生觀——我所獻議的一種(續)」、『東方雜誌』第二五卷第八號、一九二八年、六九頁。
- (4) 李石岑『人生哲學』、商務印書館、一九四一年、三四九頁。李石岑についての詳細は、拙稿「哲學から人生哲學へ——李石岑を導きとして」、『日本中國學會報』第六十五集、二〇一三年)を参照。
- (5) 前掲注(3)、六九頁。
- (6) 張東蓀「宇宙觀與人生觀——我所獻議的一種」、『東方雜誌』第二五卷第七號、一九二八年、五三頁。
- (7) 批判的實在論については、張東蓀「批導的實在論——敘述及批評」、『東方雜誌』第二〇卷第三號、一九二三年)で検討が加えられている。
- (8) 「新創化論」、『東方雜誌』第二五卷第一號、一九二八年)では、S.アレクサンダーの説として、神性を最上位とする八層への分類が紹介されている。
- (9) 前掲注(6)、六〇—六一頁。
- (10) 前掲注(6)、六一頁。
- (11) 前掲注(6)、六二頁。
- (12) 前掲注(6)、五五頁。
- (13) 前掲注(8)、一〇九頁。
- (14) 前掲注(2)、三〇頁。
- (15) 前掲注(3)、六一頁。
- (16) 張東蓀「一個雛形的哲學」(張耀南編『知識與文化——張東蓀文化論著輯要』、中國廣播電視出版社、一九九五年)、一三頁。當論文は、もと、一九二九年出版の『新哲學論叢』に収録されている。
- (17) 張東蓀「認識的多元論」(張東蓀『認識論』、商務印書館、二〇一二年)、八八—八九頁。
- (18) 前掲注(6)、五九頁。
- (19) 前掲注(16)、一九頁。
- (20) 張東蓀「名相與條理(續)」、『東方雜誌』第二四卷第四號、一九二七年、六六頁。
- (21) 「一個雛形的哲學」上篇でも、張東蓀はみずからの哲學の結論の一つとして、「思惟と認識は生命の表現である (Knowing is living)」と述べ、「われわれは生命とは何かを知るためには、思惟と認識の性質を考えなければならず、それを押しのけて別のところに生命を求めることはできない」と敷衍している(前掲注(16)、一八頁)。
- (22) 張東蓀は、同じく「名相與條理」において、「われわれが世界に必ず條理があり、必ず秩序があると考えるのは信心でしかない。……ただそれが一種の信心にすぎないと言っても、それが杜撰なものだと指彈する意味を含んではいない」(前掲注(20)、六二頁)と述べている。
- (23) 前掲注(3)、五八頁。
- (24) 前掲注(3)、五九頁。
- (25) 前掲注(3)、六一頁。
- (26) 前掲注(3)、六〇頁。
- (27) 前掲注(6)、六二頁。
- (28) 前掲注(20)、五九頁。
- (29) 前掲注(8)、一〇二頁。
- (30) 馮友蘭「柏格森的哲學方法」、『三松堂全集』第十一卷、河南人民出版社、二〇〇一年、一七頁。
- (31) 馮友蘭『中國哲學史』(上)、『三松堂全集』第二卷、河南人民出版社、二〇〇一年、二四七頁。

- (32) 張耀南「點評・西方文化之輸入不能不以哲學爲先導」(張東蓀『張東蓀講西洋哲學』、東方出版社、二〇〇七年)、二四八頁。
- (33) 張東蓀「柏格森哲學與羅素的批評」、『民鐸雜誌』第三卷第一號、一九二一年、一七頁。
- (34) 前掲注(33)、一六頁。
- (35) 張東蓀「批評羅素對於柏格森的批評」(張東蓀『新哲學論叢』、上海商務印書館、一九二九年)、三八一頁。
- (36) 前掲注(32)『張東蓀講西洋哲學』、一八〇頁。ただし、バルクソン自身は、「認識の理論と生命の理論はわれわれには不可分なものと映る」と述べている(H.バルクソン『創造的進化』、合田正人、松井久譯、筑摩書房、二〇一〇年、一三頁)。
- (37) 前掲注(6)、五九頁。
- (38) 張東蓀「『哲學是什麼？ 哲學家應該做什麼？』」(張東蓀『科學與哲學』、商務印書館、一九九九年)、一九〇頁。「轉回」は、原文の「轉變」を意譯したもの。
- (39) 張東蓀「多元認識論重述」(前掲注(17)張東蓀『認識論』)、一〇一頁。
- (40) 張東蓀『思想與社會』、岳麓書社、二〇一〇年、七九頁。
- (41) 前掲注(40)、二九六頁。
- (42) 張東蓀『理性與民主』、岳麓書社、二〇一〇年、一一九頁。
- (43) 前掲注(39)、一二五頁。
- (44) 張東蓀「哲學究竟是什麼？」(前掲注(38)張東蓀『科學與哲學』)、一八五―一八六頁。
- (45) 張東蓀「現代的中國怎樣要孔子」(前掲注(16)張耀南編『知識與文化——張東蓀文化論著輯要』、四一頁。
- (46) 前掲注(39)、一二三頁。
- (47) 前掲注(44)、一八三頁。
- (48) 張耀南「張東蓀的『知識學』與『新子學時代』」(前掲注(17)張東蓀『認識論』)、一五〇頁。
- 附記 本稿は、科硯費基盤研究(C)「戦前東アジアにおける哲學…日本の植民地支配の観点から」(19K00117)の研究成果の一部である。