

中国——社会と文化  
第三十五号（二〇二〇年七月）  
抜刷

世界哲学としての中国哲学

李  
田中  
有紀  
晨陽

## 世界哲学としての中国哲学

中国哲学を世界という舞台にのせるということは、関連した、しかし異なる二つの現象を意味しうる。一つ目は、中国哲学を、インド哲学や日本哲学など世界のほかの様々な地域の哲学と同様に、地域的ではあるが典型的な哲学として捉えるということである。このような意味における世界哲学は、*the Oxford Handbook of World Philosophy* (Garfield and Edelglass 2011) などに見出され、そこでは“world philosophy”とは、世界の様々な地域と伝統における哲学を意味する。この意味において、動物界で対応するものを考えるなら、中国ではパング、オーストラリアではコアラである。これらは世界の特定の地域において、その地域の特性を代表するものである。二つ目に、儒教や道教、中国仏教といった中国哲学 (Chinese philosophy) (1) を、地理的・文化的な代表としてだけではなく、文化を横断する活動として、世界中のどこにおいても、地理的な起源を超えて学ばれ、分析され、発展し、前進し、その関連性が広がっていくような哲学とするという野心的な動きである。この意味においては、中国哲学は単に、世界の中の、とある地域文化の代表というだけではない。ま

李 晨 陽  
田 中 有 紀 (訳)

た、その地域の専門家によってのみ学ばれるものではない。たとえばギリシャ哲学 (プラトン、アリストテレスなど) が、その代表的な例として挙げられるだろう。以上の二つの現象を区別するため、私は一つ目を「世界哲学の一つとしての中国哲学」、二つ目を「世界哲学としての中国哲学」と呼ぼう。ただしこの二つの現象は密接に関連している。ひとつの理由としては、二つ目の意味、すなわち「世界哲学としての中国哲学」はその起源を一つ目の意味に持つからである。私たちは、一つ目の中国哲学を理解することなしに、二つ目を正確に理解することはできない。本稿における私の議論は、主に二つ目の意味に焦点を当てているが、必要に応じて議論の一つ目の意味に関連づけるつもりだ。

三つのポイントについて説明しよう。最初は、中国哲学を世界哲学にする必要性について。二つ目は、中国哲学を世界哲学として学び分析し発展させる最も効果的な方法は比較哲学を行うことである、ということについて。三つ目は、中国哲学を世界哲学として促進するために、私たちは哲学を過度に歴史化すべきではないということについて。文化的な生産

物として、哲学は歴史と切り離し得ない。しかし、一つの哲学を理解し哲学するために、一体どれほどの歴史知識が必要とされるかは、程度の問題である。歴史的コンテクストと同じくらい重要なのは、歴史的コンテクストの過度の強調、あるいは哲学を単なる歴史の問題にしてしまうことが、中国哲学の前進に対し生産的ではなく、非専門家が中国哲学を学ぶことを難しくしているということである。中国哲学が現代的な需要に応え発展していくために、また、数多くの非専門家たちを、中国哲学研究から遠ざけないようにするために、適切なバランスが必要である。

### 一 世界哲学としての中国哲学研究

哲学は世界における人間の経験の概念化を表す。そのため、哲学は文化を超えて共通する人間の経験を反映するだけでなく、哲学自身のやり方で、多かれ少なかれ世界を切り分けていく経験を明示する。たとえば儒家哲学は、良い人生を送るための最も重要な概念のうち、「仁」(人間性)と「礼」(儀礼における適切さ)を作った。たとえそれらがいくつかの西洋の概念と疑いなく重なり合っていたとしても、西洋にはそれらに正確に対応する言語がない。そのような重要な概念は、儒家文化における「最後の語彙」の一部である。「最後の語彙」という考え方は、アメリカのプラグマティストである、リチャード・ローティに由来する。ローティによれば、

人間は皆、自らの行動・信念・生活を正当化するため

に用いる一組の言葉を持つ。これらは、私たちの友人への賞賛や、敵への軽蔑、長期的な計画や、最も深い自己不信、最も高い望みを定式化する。∴私はこのような言葉を、人間の「最後の語彙」と呼びたい。(Rorty 1989: 73)

現代的なリベラリストとして、ローティは自らの思想を個人に焦点を当てて定式化した。しかし、「最後の語彙」が何らかの力を持つためには、少なくともそれが、何人かの人々と共通の語彙として共有されなければならない。共有された「最後の語彙」は、その文化の哲学を映し出す。儒教文化においては、「仁」と「礼」は「最後の語彙」に含まれる。私たちは「仁」を表明し、「礼」に従うような行動を賞賛し、仁に反したり(不仁)、礼に反したりする(非礼)行動を非難する。道徳的判断に関する限り、不仁や非礼といった評価以上の評価が必要とされることはない。ローティは「これらの言葉は、その使用者とともにある限り機能し、これらの言葉の先には、無力な受容と力への訴えしかない」(Rorty 1989: 73)と説明するが、それは少し誇張し過ぎであろう。「不仁」であり「非礼」であることがなぜ悪いかを、もっと詳しく説明することは確かにできるし、それが哲学の任務であるが、大抵そのような追加的な正当化は、「最後の語彙」を共有して理解する人々には必要ない。それにもかかわらず、ローティの「最後の語彙」という概念は、哲学が文化の根幹にあるので、私たちがその哲学を学ばずにその文化を本当に理解することはできないことを示唆している。これは、

共有された「最後の語彙」が、人々のアイデンティティと生き方をさらけ出すからである。中国文化の場合は、なぜ「仁」と「礼」とが、文化の中でそこまで偉大な道徳的な力を持っているのかを考えるべきである。私たちは儒家哲学を学ぶ必要がある。

またさらに、中国哲学は文化的な資源に富んでいる。どの文化伝統も、それ自身の誇りを持つ権利があるし、文化資源における独自の豊かさを主張することができるが、この点において、中国文化に匹敵する文化は少ない。その文化資源の豊かさは、東アジアや東南アジアへの大きな影響を可能とした。儒教・道教・中国仏教は現在でも重要であり、この地域にしばしば大きな痕跡を残している。これらの哲学は今日でもいまだに生き続け、進化を続けている。それゆえ、中国哲学それ自体が学ぶ価値のあるものである。

さらに、グローバル化も中国哲学を世界哲学とするための追加的な理由を与えている。今日、私たちの世界は取り返しがつかないほどグローバルな世界に入っており、そこでは様々な文化が生き生きとした出会いを通じ、相互に作用し共存している。文化的孤立はもはや実行可能な選択肢ではない。今日の世界において有能な人間は、文化的な能力も含む現代の生活方式において有能でなければならない。このため、私たちは他の文化を学び理解する必要がある、他の文化伝統からの哲学も学び理解しなければならぬ。さもなければ、私たちは文化の単なる表層に取り残されてしまう。中国哲学は、世界の主要な文化伝統を代表し、世界哲学とみなさ

れ学ばれるべきである。

今日の世界において、中国哲学を学ぶことの重要性に関する上述の理由は、単に世界の一部を代表するものとして、あるいは、一つの地域の文化的現象として、中国哲学を学ぶ意味を支持するに過ぎないと考える人もいるだろう。しかし今日の世界における中国という存在を考慮すれば、それ以上の意味を持つ。中国のGDPは、もはや世界でアメリカに次ぎ二番目である。その拡大する経済力・政治的影響力・軍事力は、私たちが住む世界を形作る上で、中国に大きな影響力を与えている。私たちは中国を理解せずに今日の世界を十分に理解することはできないし、中国の文化を理解しなければ、中国を理解することはできない。そして、中国哲学を理解せずに、中国文化を理解することもできない。最も重要なことは、中国哲学を考慮することなしに、世界に貢献する世界哲学は発展させられないということである。これらすべての理由から、中国哲学を真摯に受け止め、世界的な文脈で熱心に研究するべきである。これは、中国哲学を世界哲学とみなすことを意味する。

私が明確にしておきたいのは、世界哲学として中国哲学を学ぶ必要性は、世界哲学として中国哲学を全面的に受け入れることを意味するのではないということである。「全面的に受け入れること」とは、何かを正しいものとして受け入れ、生活において、あるいは世界的な問題を取り扱う際の原則を導くものとみなすことを意味する。論争を巻き起こすのは哲学の本質である。普遍的に有効な哲学理論などではなく、完全

な哲学などは存在しない。哲学を学ぶことは、それを自身のイデオロギーとみなすことを意味するのではない。プラトンやアリストテレスから私たちが学ぶことはたくさんあるが、それらを学ぶということとは、彼らの考えを完全に受け入れるということではない。それにもかかわらず、中国哲学を世界哲学とみなすとはどういうことだろうか。それは、我々が、中国哲学の視点を真摯にうけとめ、中国哲学を、世界的問題について哲学することに含めるということの意味している。

世界哲学としての中国哲学という重要な考え方は、中国哲学が独自の視点から世界哲学に貢献することの重要性を示唆する。それでは、中国哲学は世界哲学にどのような貢献ができるのだろうか。世界の他の哲学伝統とともに作用すること、中国哲学は、哲学的リソースを提供し、世界的な問題に対する新しい解決策の生産に貢献できる。そのような例の一つは、中国の「和」の思想であり、通常は「harmony」と翻訳される。しかし、英語の「harmony」という言葉は、「和」の一面を表すだけである。「harmony」や西洋の類似する言葉によって通常伝えられるような、合同や平和という概念よりも、「和」ははるかに豊かである。疑いもなく、「和」は中国において長い間、平和という意味を含みながら、様々な意味で使われてきた。しかし、哲学的概念としての「和」はそれよりもはるかに豊かである。簡単にいえば、「和」とは、ロジャー・エイムズ (Roger Ames) の用語を借りれば、「最適な共生」に到達するために、様々な関係者が、相互に作用し、調整し、協調し、強めあい、変化することを通じ、手を

とりあつていく動的なプロセスを意味する(2)。私たちは、その言葉を、原初的な意味に還元した場合のみ、「harmony」と翻訳することができる。翻訳が難しいということは、西洋哲学には「和」に完全に対応する概念がないことを示唆する。ヘラクレイトスは、動的なプロセスにおいて、対立するものから生み出されるものとして、初めて「harmony」(agovnia) という概念を考えた。しかし彼の断片的な思索は、哲学的に入念に練り上げられたものではない。プラトンは、彼の理想的な社会において、守護者、補助者、そして生産者の三つの階層が整然と配置されるような「harmony」について詳細に説明した。しかし彼の説明は柔軟性に欠け、実行に移せば抑圧的な影響をもたらす。確かに、たとえ中国哲学における「和」が様々な意味を持っていたとしても、プラトンの「harmony」の説明は、中国の長い歴史における「和」の解釈のいくつかに対応するものがある。中国政府が社会主義社会を構築するために「和」を旗印としているが、それは「和」という概念を理解するのに何の役にも立たない。「和」の本来の目的が何であれ、それを巧みに操作してしまえば、政府による人々への抑圧的な統制の象徴となってしまう。しかし、これは中国哲学の長い歴史において発展してきた概念と比較すれば、「和」の歪んだ解釈である。中国政府が国際関係に対して「調和するが同調しない(和而不同)」というアプローチを繰り返し宣言したとしても、その否定的な評判のために、あまり惹きつけるものはない。彼らの誠実さという問題はさておき、西洋の哲学的概念の体系には、同様のも

のが存在しない。協調・反対・平和・友情・愛など、ひとつひとつに分かれた概念であればすぐに見つけることができる。しかし、西洋の哲学的伝統には、中国の伝統の中で次々と形を変えていく「和」に匹敵するような概念はない。今、哲学者の役割は、古代中国の思想家が実り豊かに取り組んできた概念に即して「和」の哲学を發展させ、説明することである。この試みを成功させ効果的なものにするためには、現代的な「harmony」の哲学を、単に中国哲学のための、中国哲学だけにとどまる思想としてだけでなく、世界哲学の文脈の中で發展させるべきである。

次に、中国哲学が世界哲学になるとは、どのようなことだろうか。実践的な意味において、中国哲学の世界哲学化には、主に二つの重要な側面がある。第一に、中国哲学は世界という舞台における、哲学の主要な参照点となるということである。哲学は常にその文脈化された問題、考察および参照点と共に、コンテクストの中で行われる。ある哲学やいくつかの哲学が、主要かつ頻繁な参照点とみなされるかは、哲学を行う上でこれらの関連性および重要性を反映する。例としてギリシャ哲学を取りあげよう。

アルフレッド・ノース・ホワイトヘッド (Alfred North Whitehead) はかつて、「ヨーロッパの哲学的伝統の一般的特徴として最も確実なものは、プラトンに対する注釈の連続から構成されているということである」(Whitehead 1979: 36) と述べた。西洋の哲学的伝統(すなわち「ヨーロッパの哲学的伝統」)のすべてが、ある古代の哲学者に対する注釈だけ

で構成されているという主張は、明らかに誇張である。いまや我々は、ホワイトヘッドの西洋哲学のリストを、アリストテレス・デカルト・ロック・カントなども含むように拡張できる。さらに現代においては、これらは西洋哲学を行うためだけに重要なリストではない。それらはまた、世界という舞台において、非西洋の哲学者の仕事にとつても重要な参照点である。たとえば、西田幾多郎(一八七〇〜一九四五)は、アリストテレスやカントのような哲学者を念頭におき彼の哲学を發展させた。世界哲学としての中国哲学という考え方は、中国哲学における図式や思想が、世界という舞台においても、哲学するための、頻繁かつ重要な参照点となりうることを意味する。中国哲学が世界哲学となったとき、哲学者が自らの思想を發展させる際に、中国哲学の伝統からの図式や思想も考慮に入れることは一般的になるだろう。たとえば、美德について議論するときには礼が比較検討する対象になるだろう。

中国哲学の世界哲学化における二つ目の重要な側面は、中国哲学に興味と知識を持ち、頻繁に取り組む哲学者が比較的多数いることである。これには中国哲学の専門家も含まれる。しかしより重要なことは、中国哲学に従事する非専門家も、間違いなく多数いることである。実際のところ、中国哲学を扱う非専門家が多数いることは、中国哲学が世界哲学になるための重要な指標である。どのくらいいけば十分なのかは相対的で決定しえない問題であるが、現状では適切な数と

はいえないのは確かである。この点に関して、中国哲学の専門家は、非専門家を中国哲学研究に引き寄せることによって、中国哲学の世界哲学化を促進するという特別な役割を担っている。私たちは、中国哲学がすでに世界哲学となり始めたとはいえるだろう。中国の外で、数多くの哲学者が、彼らの仕事の中で中国哲学に取り組んでいる、あるいは取り組み始めているという事実には、その証拠を見ることができ。しかし、その現状ははまだ、中国哲学の世界哲学化というにはほど遠く、より多くのことが必要とされている。私は、非専門家が中国哲学を学ぶために最も効果的な方法は、次の章で説明するように、比較哲学という手段だと考える。

## 二 比較哲学を通じた中国哲学研究

世界哲学として中国哲学を推進することは、より多くの人々に中国哲学を学ぶことを求める。ここには二種類の哲学者が含まれる。まず、中国哲学を主要な研究対象とする人々が増えるだろう。彼らは中国哲学の専門家である。世界中の数多くの哲学コミュニティにはギリシャ哲学の専門家がいる。中国哲学が世界哲学となれば、この研究分野を専門とする、より多くの哲学者を期待できる。第二に、中国哲学を主要な分野としない人が、中国哲学を学び研究することが増えるだろう。二番目のカテゴリーに属する人は、大多数となるはずである。この陣営が、中国哲学の世界哲学化への努力の成否を、大きく決定するだろう。

中国哲学に興味を持つ、あるいは、中国哲学を学んで利益

を得ることが出来る人々はたくさんいる。しかし、彼らのみならず中国哲学の専門家にすることは不可能であるし、望ましくもない。比較哲学は、中国哲学を学び、その利益を得る人々に、豊かな基盤を提供する。ティム・コノリー (Tim Connolly) は、比較哲学には二つの側面があると主張した。一つ目は、解釈の次元であり、理解するために比較する。彼は「解釈の次元とは、歴史の対象として哲学を見ることであり、なぜ彼らが彼らの方法でその哲学を發展させたかを理解しようとするものである」と述べる (Connolly 2015: 30)。私は「歴史的对象」というカテゴリーが、必ずしも古代の対象を意味するわけではないことに言及したい。「歴史的对象」には、古代から現代に存在する価値ある哲学をすべて含むべきである。二つ目にコノリーが主張するのは、建設的次元である。建設的次元は未来志向であり、そこでは「建設的な哲学の進歩のために、異なる文化の哲学的伝統が互いに関連しあう」(同上)。おそらく二番目の次元に広げることなく、一番目の次元だけで比較することもできるだろう。しかしそれは比較哲学の全体像ではない。比較哲学のカテゴリーを解釈的次元だけに限り、建設的次元を除外することは誤りである。同様の理由で、私は比較哲学を以下のように捉えている。すなわち、他の文化的伝統について学び、哲学的問題を解決し、新しい洞察を生み出し、そして新しい理論を發展させるために、様々な哲学的伝統を比較し対照することで哲学するものである。言い換えれば、比較哲学とは、比較して哲学することである。それは異文化間比較という作業を含む

が、それに限定されるものではない(丁2016を参照)。哲学の活動には、コノリーが建設的次元と呼ぶものが含まれている。

比較哲学は、中国哲学の非専門家が中国哲学を学び、従事するためには効果的な方法である。この数十年の間に、ますます多くの哲学者が彼らの専門的な仕事に中国哲学を含め始めている。ジョン・サール(John Searle)、マイケル・サンデル(Michael Sandel)、フレッド・ダルマイヤー(Fred Dallmayr)、マイケル・スロート(Michael Sloat)、アーネスト・ソーサ(Ernest Sosa)などの著名な西洋哲学者が、中国哲学への取り組みに加わってきた。アメリカのほとんどの哲学科が、いまやコースの中に何らかの形で中国哲学を含み、そしてこれらのコースのほとんどの教員が、中国哲学の非専門家であるといっても過言ではない。彼らの多くは、比較というアプローチで中国哲学を研究している。これは中国哲学の専門家とは異なる。専門的に訓練された中国哲学の専門家はしばしば中国学という強いバックグラウンドを持っている。彼らはしばしば、伝統の中から中国哲学を学び、理解し、そして解釈する。これには利点もあれば欠点もある。利点は明らかである。専門的に訓練されているので、彼らはいつも、文献を解釈するための哲学的道具を備え、歴史を熟知し、伝統的問題に精通している。その一方、伝統に親しみすぎること、彼らは哲学的に重要な洞察や問題を見落とす可能性がある。ある物事の特別な機能は、他のものと比べることでよりよく観察できる。たとえるなら、山の中に住んでい

ると、かえって山の重要な特徴を識別できず、また、遠くから山を見た場合にのみ享受できるような美しさも享受できない。この点において、中国哲学ではない哲学によって訓練された哲学者は、中国哲学へと拡大するとき、利点があるだろう。中国哲学について体系的に訓練された中国哲学の専門家とは異なり、非専門家はしばしば、特定の哲学的問題を念頭におき、選択的に中国哲学に取り組む。彼らは、中国哲学が、西洋哲学で議論されてきた問題をどのように定式化し、取り組むかを学びたいのである。たとえば、中国哲学には、自由意志と決定論が対立するような問題はあるだろうか。中国哲学において、自由はどのように概念化されているだろうか。中国哲学における美徳の役割とは何だろうか。あらかじめ想定した質問とともに中国哲学にアプローチすることで、非専門家は、中国哲学を非中国哲学との対話に引き込む。彼らの研究は、対象から単に情報を受動的に吸収するだけではなかった。この現象の興味深い結果は、西洋哲学者による中国哲学の比較研究が、むしろ中国哲学がどのように理解され、解釈され、そして提示されるかを描き出したということである。非専門家は、彼らの哲学的観点に基づき、特定の好奇心から問いを立てる。そして中国哲学の専門家は、その問いに答えようとする。この「需要と供給」の動きは、現在の中国哲学研究に影響を与える。中国哲学の世界哲学化に関し、中国哲学の専門家は中国哲学を世界の舞台に「押し上げる」のに対し、中国哲学を学ぶ非専門家は中国哲学を世界の舞台に「引きあげる」といえる。両者とも同じプロセスに貢



献しているが、中国哲学を、中国以外の哲学者に、より哲学的に関連する方法で提示するのに役立つのは後者である。この点において、非専門家は中国哲学の受動的な学習者ではなく、中国哲学の積極的な担い手でもある。これらの力の複合的効果は、世界の舞台で提示されるような中国哲学を形作る(3)。

### 三 中国哲学の過度の歴史化に対する抵抗

中国には古代より、経学、すなわち古典(聖典)研究の長く豊かな伝統がある。この伝統の重要な特徴は、文学・歴史・哲学を区分しない(文史哲不分)という長年の慣習である。経学の伝統は、「六経はみな歴史である」(六経皆史)というスローガンにまとめられているように、哲学を軽視し、歴史的コンテクストとテクストの解釈に重点を置いている。経学は、哲学的議論を構築し定式化するよりも、むしろ過去の知識を尊重する。この伝統の、中国外の中国哲学に対する悪影響は、さらに以下のような事情によって拡大した。すなわち、長い間、中国外の中国哲学は、東アジア研究・歴史・宗教学の学科のいずれかに位置付けられ、大学の哲学科の外に置かれてきたという事情である。これらの学科における中国の専門家は優秀な学者であるかもしれないが、専門的に訓練された哲学者はほとんどいない。この現状は当然、哲学としてよりも、シノロジーまたは歴史というコンテクストの中で中国哲学を研究する傾向をもたらす。そのような背景のもと、歴史に戻ることは、中国哲学研究を行う多くの人々に

とって根強い習慣になった。この伝統的な慣行は、結果として、歴史的研究を過度に強調し、哲学的な問いを過小評価することにつながった。別の言い方をすれば、歴史を哲学の上に置き、歴史研究を、哲学研究を評価し貶めるために使う傾向がある。このように、中国哲学は中国史から、平等というよりも弟分のような存在として扱われてきた。

この不幸な状況がもたらした、よくある現象の一つは、中国文化史の学者たちが、哲学者たちに対し、中国古代文献の思想を誤解したと責め、攻撃することである。たとえば、中国文化史の著名な学者である葛兆光は、近年、優れた中国哲学者である趙汀陽による「天下」(天下にあるものすべて)という儒教的理念に関する哲学的研究について批判した(葛2015)。趙は二十一世紀の新しい世界秩序の可能性を再考するためのモデルとして、中国古代の概念を利用しようとした。趙の考え方は、「天下」とは、古代の周王朝まで遡ることができるといった完全な世界という思想である。それは、国の集まりとしての世界という概念とは対照的に、世界のすべての地域が一つの大きな家族として、一つの傘の下に入る世界システムを表す。彼の見解では、この意味における「思想」とは、実際に実現されてきたものではなく「存在するものとしての完全な概念」である(Zhao 2006: 30)。つまり、それは実現された現実というよりも理想である。それにもかかわらず、この理想は、現代世界に役立つ理論として、さらに探求され開発される可能性を持つ。葛は、趙の哲学理論に対し、そのような理想的世界が実際に古代中国に存在し、そこでは

すべての部族が大いに調和して、「外」と「内」、あるいは「私」と「あなた」の間の区別がなく、世界中のすべての人が平等に扱われていたことを示唆するものとして、「歴史ではない歴史」と批判した(4)。葛は実際には、中国古代の人々は、彼らの意識の中で、「私」と「他者」、「内」と「外」、「中国人」と「外国人」、そして「中国」と「その他」の間に、区別を設けていたと論じた(5)。それゆえ、趙は間違っているのである。葛は、哲学的な新しい取り組みに対し、歴史的な批評を行ってしまっただけということに気づいていないように見える。

哲学者の行為と、歴史家が哲学者の行為をどう考え批評するかの間には、大きなギャップがある。歴史家による批評は、しばしば哲学者の行為を根本的に誤解している。歴史家はしばしば、古代の出来事の全体像や、歴史が本来示していた思想をはっきりと述べ表すことに関心を持つが、哲学者(この哲学者とは、単なる哲学史研究者ではない)は、古代の豊かな資源から、現在でもまだ生き続けているものに関心を持つ。哲学者が目的を達成するためには、ある思想がかつて滅び、腐ってしまったかどうかは、その思想が今日における意義を有する限り、ほとんど問題ではない。哲学者たちは、現代の問題を解決するための新しい理論を生み出すために、新しい思想を生み出したり、古代に起源を持つ思想に再び取り組むことを望んでいる。歴史の中で生み出された思想や理論は、それらが歴史の中に存在していた時のように扱われなければならないと主張する歴史家の批評は、おそらく故

意である上に誤っている。再構築という行為は、歴史家にとって、哲学者とは異なることを意味する。歴史家にとって再構築とは、思想や出来事をその歴史的コンテクストの中に戻し、できるだけ過去に遡ることを意味する。両者の違いを示すために、古代の家を再建するという例をあげよう。歴史家たちは、古代の家がもともと不完全な設計であり、構造も悪く、すでに腐ってしまったような部分も含め、元の状態に戻すことに関心を持つが、それはそのような状態が歴史的に正しいからである。一方、哲学者にとって、再建とは構築とともに行われるものである。彼らは今日的な目的に関心を持つている。古代の家を再建するのと同様に、哲学者は再建にあたって、その再建されたものが、古いものに適切に類似し、もとの部分が十分に活用されていれば、もともと不完全に設計されていたような部分や、構造が悪くすでに腐ってしまったような部分を含める必要はない。哲学者は選択的に古い部分を使用するのである。彼らは、新しく構築されたものに合うように、折り曲げ、トリミングし、切断して、古い部分を変えらるゝことすらできる。彼らが必要としているのは、過去の適切なつながりを持ちうるということである。たとえば、ある思想が孟子に遡りうるものであれば、たとえ改変されたものであつたとしても、それは孟子の思想をとどめているのである。彼らは物事を過去の状態に復元することを目指しているのではない。最初に古代の人々が提案した哲学的な思想を再構築するということは、その可能性を利用し、それを新しい光の下で定式化し直すことである。言い換えれば、

哲学的再構築と構築の間に明確な区別はない。家の再建と同様に、歴史的研究も哲学的研究も両方行うことができ、両方とも自らの権利によって正当化できる。問題が発生するのは、一方の研究が自らの基準で他方を判断する時である。葛兆光のような歴史家は、その重要な違いを理解していない。すなわち、古代の思想が過去にどのように定式化され実践されたかを理解しようとする歴史家の努力と、現代の問題を解決するために新しい理論を形作ろうとして古代の思想を利用しようとする哲学者の努力の違いを理解していないのである。それぞれの努力は、それぞれの理由で正当化される。一方のデイシプリンの尺度を、他方の価値と正当性を測るために使うのは重大な誤りである。

したがって、歴史家が、哲学的な試みを行う哲学者たちを熱心に批判する時、そこにはミスマッチがある。クリスチャンの哲学者が、現代世界の問題に対する解決策として、キリスト教の愛の理想を促進するために主張をするという試みを想像してほしい。彼女を批評する者は、アメリカの歴史から証拠を引用し、キリスト教の愛は人種差別主義であると反論する。あるいは、民主主義を推進する民主主義者に対し、反対派は、古代アテネにおける民主主義の例を引用し、その民主主義が排他主義的であり、女性や一般の労働者に対して差別的であったことを反証とするだろう。確かに、キリスト教の愛が私たちの世界の問題を解決できるかどうか、あるいは民主主義が政府の最善の形態であるかどうかについては、賛否両論あるだろう。しかし実際には、クリスチャンの哲学

者たちは、キリスト教の愛を促進するために、キリスト教の愛の理想が歴史において完全な方法で実践されたことを示す必要はない。同様に、今日の民主主義者は、古代アテネの民主主義がすでに完全に実行された、あるいは完全な民主主義理論がその時にすでに明確にされていたと推定する必要はない。確かに、キリスト教の愛の思想は決して人種差別的な方法で実践されなかった、あるいはアテネの民主主義は決して差別的ではなかった、あるいは古代中国の「天」の思想は、すでに古代において完全に実行されており、そのオリジナルの設計は今日の世界に完全に適合するなど主張し、歴史を偽造しようとする者に対して、歴史家が立ち向かうことは、完全に正当な行為である。しかし、そのようなことはここで当てはまらない。たとえればば歴史的に不正確な主張があったとしても、「天下」の哲学的言説の主な目的は、歴史を記述することではない。歴史家による批評を今日的な意義があるものとするためには、なぜ「天下」の思想が、今日の哲学者が試みてきたように、定式化または再定式化できないのか、そしてこの思想がなぜ今日の世界に原則的に当てはまり得ないのかを示さなければならない<sup>(6)</sup>。それゆえ、歴史家は哲学者の仕事を理解するために、ひとつ飛びに「歴史ではない」と叫ぶよりも、哲学者たちの研究空間を尊重するほうがよい。哲学者もまた、「天下」という思想が古代の人々に完全には構想されていなかったこと、歴史的には全くうまく実行されてはいなかったことを認めなければならない。しかし、だから何なのだろうか。それは思想を有効に活用する

ために再活用できないという意味ではない。

さて、上記の議論はここでの私たちのトピックになぜ関連しているのだろうか。趙に対する葛の不当な攻撃は決して孤立した現象ではない。英語圏では、中国哲学を歴史やシノロジーと混同しており、それゆえ他の学問分野の「プロクルステスのベッド」(訳者注…無理に基準に合わせようとすること)で中国哲学の仕事を判断する傾向がある。この傾向は学術論文や書評でも見られる(7)。この傾向は歴史家による哲学の本質に対する誤解を反映しているだけでなく、いくつかの理由で逆効果でもある。第一に、中国哲学の過度の歴史化は哲学の本質を歪める。これらの歴史批評が成功するならば、それが世界哲学になることはいうまでもなく、生きていく活動としての中国哲学ということ自体も不可能となるだろう。そのような傾向は、中国哲学は、すでに死んでしまった古代思想の集合に過ぎないという偏見を強化する。そのような特徴付けは、中国哲学を世界哲学と無関係にする。世界哲学になるためには、中国哲学は過去からの豊富な資源を用い、世界の舞台で積極的に、現代の問題を哲学する必要がある。それは意識的であろうとなかろうと、古代思想の博物館にしまい込まれないようにするために、様々な力に抵抗しなければならぬ。哲学自身も、ほかの研究課題と同様に、それ自身が進化する歴史を持っている。しかし、たとえこれらの問題の具体的な形式が時代によって変わることがあっても、哲学には独自の、時代を超えて探求すべきトピックもある。特定の形態の哲学的活動は、主に歴史家や哲学史研究者

のための研究対象となり得る。時代を超えた哲学の課題は、たとえ特定の時代にふさわしい形で研究できるとしても、主に哲学者のための研究課題である。特定の時代に特有な形態の哲学的議論にも、時代を超えた哲学的課題と関連するところがある。哲学者に対し自らを歴史的コンテクストに制限することを求めるのは、哲学に反することである。たとえば、孟子は「仁政」(慈悲深い政治) 哲学を提唱した。彼の見解では、「仁政」は統治者の道徳的要件である。もちろん、彼の頭の中では、統治者とは王や王子であり、決して民主的に選出された官僚ではなかった。それでは、今日、政治的指導者たちがそのような道徳的義務を負うというのは、孟子本来の考えであるといえるだろうか。ある意味では、孟子は民主主義社会に存在するような政治的指導者について考えたことはなかったため、それを孟子本来の考えだとはいえない。しかし、別の重要な意味では、そのような主張をする正当な理由がある。哲学者は歴史家によって非歴史的だと非難されることなく、そのような主張をすることを許されるべきである。中国哲学の過度の歴史化は、原則的に不公平である。中国語の表現では、たとえこれらの人々が、その他の点で合理的で礼儀正しい人々であったとしても、そのような動きは、「無理」(不合理) かつ「無礼」(無作法) である。

中国哲学の歴史化に反対する第二の理由は、実用的なものである。つまり、歴史的背景を重視しすぎると、非専門家が中国哲学に取り組みにくくなるからである。当然ではあるが、中国哲学の非専門家とは、中国哲学の専門家としての訓

練を受けられなかった、あるいは受けることを望まなかった人々である。彼らは主に彼ら自身の伝統と中国の伝統との間に共通する哲学的問題に興味を持っている。彼らが目的を達成するためには、複数の哲学的伝統に横たわる共通の関心や共通した問題が、表面的な差異よりも、より重要な問題として関わってくる。再び、孟子の「仁政」哲学を例としてあげれば、現代において、「仁政」哲学を肯定的なケースとして構築すれば、孟子の哲学を守り発展させることになりうる。彼らが目的を達成するためには、孟子の時代の歴史的コンテキストに戻る必要はない。私は、孟子の思想を歴史的コンテキストの中で考察する必要が全くないと主張しているわけではない。しかしながら、歴史的コンテキストが、あらゆる問いに必要だというわけではないのである。中国哲学の世界哲学化を目指す限り、歴史的コンテキストに重点を置くことは大きな障害となる。私たちは歴史家の知恵と洞察を共有するために彼らのアイデアを歓迎すべきだが、彼らが行き過ぎて歴史と哲学の間の境界を超えてしまう時には、過度に熱心な歴史家の友人には後退してもらおうに言わねばならない。私たちは中国哲学のためにそうしなければならぬのである。

### 結論

中国哲学は、世界に提供すべき豊かな文化資源である。また世界の主要な力として中国を理解することの重要性を考慮する必要がある。そして現代世界の問題へ解決策を提供する

ことに對し、中国哲学は潜在的に貢献する可能性を持っている。以上の三つの理由から、中国哲学を世界哲学とする必要性は十分にある。中国哲学を世界哲学とするための効果的な方法の一つは、それを比較して分析し、その豊かな内容を中国哲学の非専門家にとって意味あるものにするることである。そのような目標を達成するために、我々は中国哲学を過度に歴史化する傾向に抵抗し、自らが正しいとする規律に基づき、その相対的な独立性を維持する必要がある(8)。

### 参考文献

- Connolly, Tim 2015. *Doing Philosophy Comparatively*. London: New York: Bloomsbury.
- Garfield, Jay and William Edelglass (eds.) 2011. *Oxford Handbook of World Philosophy*. Oxford, UK/New York: Oxford University Press.
- 葛兆光 二〇一五 《对“天下”的想象——一个乌托邦想象背后的政治、思想与学术》 <http://www.aisixiang.com/data/92884.html>
- Li, Chenyang 2016. “Comparative Philosophy and Cultural Patterns.” *Dac: A Journal of Comparative Philosophy* (15.4): 533-546.
- 2015. 《比较的时代：当代儒学研究的一个重要特点》 (The Age of Comparison: An Important Characteristic of Contemporary Confucian Philosophy). 《东西方研究学刊》

- International East-West Studies (Canada; 2015:4) 33-40.  
 -----2014. *The Confucian Philosophy of Harmony*.  
 London/New York: Routledge.  
 Rorty, Richard 1989. *Contingency, Irony and Solidarity*. New  
 York: Cambridge University Press, 1989  
 Whitehead, Alfred North 1979. *Process and Reality*. New York:  
 Free Press.  
 Zhao, Tingyang (趙汀陽) 2006. "Rethinking Empire from a  
 Chinese Concept 'All-under-Heaven' (Tian-xia)." *Social  
 Identities* (12. 1): 29-41.

## 注

- (1) 「中国哲学」には複数の視点が含まれるが、単純化  
 するために、本稿では単数形で表記する。
- (2) この思想のより詳細な議論については Li (2014)  
 を参照。
- (3) 比較哲学についてのより詳細な議論については、Li  
 (2015, 2016) を参照。
- (4) 「天下」に関して最も想像力がある、ある種の説明  
 方法は、古代中国の「天下」が、現代の世界に歴史経  
 験を提供できるのは、古代中国があらゆる国が協和す  
 る大いなる世界だったからである、というものである。  
 「天下」は、「内」も「外」もなく、「私」と「あ  
 なた」の区別もなく、あらゆる人が平等に扱われる世  
 界であるという (Zhao 2006)。
- (5) 「古代中国人の心の中の『天下』は、往々にして  
 『私』／『他者』／『内』／『外』／『華』／『夷』すな  
 わち『中国』と『四方』に言及している。」(葛二〇  
 一五)
- (6) ここで断っておきたいのは、趙が現代世界のために  
 唱えた「天下」概念の可能性に関する議論について、  
 私は納得しているわけではないということである。し  
 かし、それはまったく別の問題である。それは哲学的  
 な見解の相違であり、歴史家と哲学者の間に見られる  
 ような意見の相違ではない。
- (7) 歴史家が哲学の活動と歴史の活動を混同する悪例と  
 してはさらに、中国文化史の優れた学者であるヨアキ  
 ム・ゲンツ (Joachim Gentz) が挙げられる。彼は、  
 "Chinese he and in many keys, harmonized in Europe" と  
 いう論文で以下のように述べる。
- 平和、調和、そして正しい秩序といった、和に  
 関する具体的な見方もまた、これらの(筆者注：  
 古代中国の)思想家の間で、同じ伝統に属する思  
 想家の間でさえも、大きく異なっていた。彼らの  
 見方は、強調された特定の側面に関しても、また  
 概念のランク付けとそれぞれの規範的語彙におけ  
 る用語に関しても、異なっていた。「儒教の調和  
 の概念」や「儒教の調和の哲学」の再構成は、こ  
 のようにそれほど説得力があるものではない。

(<https://www.research.ed.ac.uk/portal/en/>)

publications/chinese-he---in-many-keys-  
harmonised-in-europe(f34b9d3-202f-496a-abee-  
5c355e30c72).html)

ゲンツによれば、中国古代の「和」には、多様な思想や理解があつたので、今日、その調和の哲学を再構築することは不可能である。彼の頭の中では、我々は中国の思想を歴史としてのみ研究することができ、生きて進化する哲学や伝統として研究することはできないようである。彼の立場は、孔子の哲学（またはカントの哲学）を研究することはできるが、「儒家哲学」（またはカント哲学）を発展させることはできないと示唆している。

(8) この論文は、中国社会文化学会年次大会シンポジウム「世界哲学としての中国哲学」（二〇一九年七月七日、於東京大学）において報告したものである。参加者の質問やコメントに対し心から感謝する。