

# 哲學から人生哲學へ——李石岑を導きとして

志野好伸

「中國哲學」ということばについては、近年あらためてその「合法性」が問題にされ、その論争との直接的關係は不明ながら、中國の哲學を近代日本における哲學の導入と結びつけて論じる研究も數多く世に問われている<sup>①</sup>。西洋哲學を参照して「中國哲學」というコンセプトが構築されたことは異論の餘地のない事實であるが、「合法性」についての論争にせよ、日中の狀況を比較した研究にせよ、「中國哲學」とは何か、それは意味のある言葉なのかと問うことを通じて、そもそも「哲學」とは何か、ということが逆に問われているのであり、こうした問いは、今なお問うに値するすぐれて哲學的な問題だということだろう。そして、二十世紀初頭の中國における哲學という概念の受容について検討することは、そのための一つの有益な迂回路であると思われ、本稿もそうした取り組みの一環として構想されている。

「中國哲學」の構築のためにその歴史の敘述に取り組んだ胡適(1891-1962)にせよ馮友蘭(1895-1990)にせよ、「中國哲學」のモデルはあくまで西洋哲學であった。「哲學」が外來の概念である以上、その主從關係は牢として揺るぎない。この主從關係の落差を少しでも縮めるために、當時の中國の知識人が採ったのが、哲學を人生哲學に收斂

させるといふ戦略であった。本稿は、そうした大きな文脈の中で、李石岑(1893-1984)という思想家が採った例外的な立場を紹介し、中國哲學の可能性を再考しようという試みである。個別の思想家の「人生哲學」について論じられることはこれまでも比較的多く、中でも劉長林『中國人生哲學的重建』<sup>②</sup>は、陳獨秀・胡適・梁漱溟という立場を異にする三人の言説を通して、民國期の「人生哲學」の多様性を示した研究で、一定の参照枠を提供している。しかし李石岑の立場は「人生哲學」を「倫理學」と直結させないという點で、彼らとは決定的に異なっている。李石岑については研究自體が少なく、その獨自性が十分明らかになされているとは言い難い。そこで本稿では、李石岑の思想を検討する前に、まずは「人生哲學」という用語をめぐる當時の言説を確認することで、李石岑の見解の特異性を明らかにするための布石とし、續いて李石岑の議論自體を検討することにした。

## 一．人生哲學の有效性

「人生哲學」という語は、一九一九年の五四運動期から盛んに使用され始め、一九二三年に起こった「科學と人生觀論争」では、ほとん

ど「哲學」と「人生觀」ないし「人生哲學」が同一視される。

「人生哲學」に焦點が當てられる経緯をたどってみよう。一九一六年、陳獨秀(1879-1942)は『青年雜誌』(後の『新青年』)に「吾人最後之覺悟」を發表し、次のように言う。

西洋文明が我が國に輸入されてから、最初に我らの覺悟を促したのは學術であり、西洋の學術に對して我らの學術が見劣りするとは、國中の人がわかつた。次が政治であり、この數年の政治現象が證明しているように、もはや過去に拘泥する姿勢をとり續けることはできない。これ以降、中國の人々が惱んで決斷しきれていないのは、倫理の問題であろう。この點について覺悟ができなければ、以前の覺悟と呼ばれていたものは、徹底的な覺悟ではなくなり、まだぼんやりうつろな状態にあるということだ。私は斷言しよう、倫理的な覺悟こそ、我らの最後の覺悟の中の最後の覺悟である、と。<sup>6)</sup>

陳獨秀は、倫理においても中國は西洋に劣っており、階級を前提とする傳統的な中國の倫理を捨て、「自由、平等、獨立」といった西洋の倫理に従うよう讀者に呼びかける。この陳獨秀の發言は、彼がこの時點では思いもよらなかつた仕方で引き繼がれる。分水嶺となつたのは、第一次世界大戰である。戦争終結後の一九一八年十二月、梁啓超(1873-1929)は張君勳(1887-1969)や丁文江(1887-1936)を伴に連れ、歐州を視察する。その見聞に基づいて、梁啓超は『歐游心影錄』を發表し、西洋の科學の破産を宣告する。そして西洋人から、「西洋化はもう破産しているのだから、中國の文化で我々を救つてもらわねばならないのに、どうしてあなたはわれわれのヨーロッパに来て處方箋を探しているのか」と言われたことを報告する。梁啓超はこ

の西洋人の意見に對して、明らかに共感を覺えている。

陳獨秀の論文、梁啓超の報告、どちらも梁漱溟の『東西文化及其哲學』(一九二二年)の第一章「緒論」で言及されているものである。梁漱溟は、陳獨秀の發言に全面的に賛意を表し、あらゆる改革の根本には倫理思想があることを力説する。その際、倫理思想は「人生哲學」とも言い換えられている。ただ陳獨秀が中國の傳統思想の廢棄を迫っているのに對し、梁漱溟はそれを可能性を多分に有した文化的資源として護持しようとする立場である。梁漱溟は陳獨秀の呼びかけに、完全にねじれた仕方では應えたのである。

中國傳統思想への回歸は、梁啓超の『歐游心影錄』が口火を切つたと言つても過言ではない。梁漱溟は、その功績を認めながら、梁啓超が東西文化の融合を目指していることに反對し、西洋文化とインド・中國文化との根本的な違いを探つてゆく。梁漱溟が現代新儒家の開祖のように扱われ、文化保守主義のレッテルを張られるのは、周知のとおりである。

以上のようなメルクマールとなる作品から、西洋の科學と中國の倫理——「人生哲學」——との對立という構圖が形成される。この對立關係を決定的にしたのが、一九二三年に起こつた「科學と人生觀論争」である。

梁啓超とともに歐州を視察した張君勳は、清華大學で「人生觀」と題する講演を行い、科學と人生觀とを對比させ、科學は精神の領域を説明し盡くすことはできないとした。「文化轉移の樞紐は人生觀にある」という張君勳の發言は、陳獨秀の言明をねじまげて受け取つた梁漱溟の解釋と軌を一にしている。それに對して同じく歐州視察に同行した丁文江が、すぐさま反論を行い、科學の萬能性を擁護する。これ

が「科學と人生觀論争」の發端である。そこで丁文江が自身の結論として引用するのが、胡適の「五十年來世界之哲學」の中の次のような一節である。

このわれわれの時代の要求を観察すると、今日の人類の最大の責任と責務は科學の方法を人生問題に應用することだと認めざるをえない。(『胡適文存二集』)

張君勳は當初、哲學上の高尚な問題ではなく、人生日用の問題を對象として「人生觀」という語を用いていたが、丁文江はそれを「玄學」形而上學」と置き換え、科學と形而上學との對比としてとらえている。この兩者の應酬は、梁啓超や胡適も巻き込んで大きな學術論争に發展するが、その中で、一部の例外はあるものの、人生觀と形而上學、および哲學はほぼ同義として用いられる。この論争に關する主要論文を集めた『科學與人生觀』(一九二三年)の序文で、陳獨秀は「社會科學の中で最も重要なものは、經濟學、社會學、歴史學、心理學、哲學である」と述べ、その際、「哲學」に對する注記として「ここで指しているのはプラグマティズムや唯物史觀による人生哲學であり、存在論や宇宙論の形而上學、すなわち形而上學的哲學は含んでいない」とことわっている。人生哲學と形而上學的哲學とを對置した上で、後者を價値のないものとして切り捨てているのである。ここで確認しておきたいのは、科學に對する人生觀の優越を説く者も、科學の萬能を標榜する側も、ともに哲學を人生觀、人生哲學で代表させることに抵抗を感じていない、ということである。

胡適の『中國哲學史大綱』(一九一九年)は、最初の本格的な中國哲學史の著作として名高く、中國傳統思想における論理學(名學)の脈絡を強調したことで知られているが——本著に先んじてコロンビア

大學に博士論文 *A Study of the Development of the Logical Method in Ancient China* (1917) を提出している——、各思想家の人生哲學についても、しきりに論及している。また胡適が、同書の第四篇「孔子」第五章「一以貫之」において、「倫理」を人間同士の相互關係と定義し、みずからは「倫理」よりも廣い概念を表す「人生哲學」の方を好むと述べていることも付言しておきたい。道家などのきわめて個人主義的で非倫理的な思想も「人生哲學」の中に組み込むことができ、というのがその理由である。

『中國哲學史大綱』で胡適が下した哲學の定義は以下のとおりである。

哲學の定義にはこれまで決定的なものがない。私は今さしあたつて次のように定義しておく。「人生のさし迫つた問題を研究し、根本的に思考し、根本的な解決を追究する、こうした學問を哲學と呼ぶ。」(導言)

それに續けて胡適は「人生のさし迫つた問題」の例として、「行爲の善惡」を舉げる。眞實ではなく善惡を舉げるところに、西洋「哲學」からの偏差を認めることができよう。

馮友蘭の場合も見ておこう。科學と人生觀論争が行われたのと同年の一九二三年、馮友蘭はコロンビア大學に博士論文 *The Way of Decrease and Increase with Interpretations and Illustrations from the Philosophy of the East and the West* を提出する。プラトン、シヨペンハウアーなどのヨーロッパの哲學者や、中國の道家、儒家などをとりあげ、十派に分類してそれぞれの人生哲學を比較した研究である。この論文は「*A Comparative Study of Life Ideals*」と改名の上、『人生理想之比較研究』という中國語の題名をつけて英文のまま

中國で出版され、一九二六年、その中國語版が若干の増補を施して『人生哲學』という題名のもと出版される。その第一章「緒論」第一節「哲學與人生」で、馮友蘭は、「哲學の目的は好ましいものを求めることにあり、科學の目的は眞實を求めることにある」と注記した上で、「人生の理想、それが哲學である」と哲學を定義づけている。内容は胡適の定義と酷似している。この定義に對して、彼はみずから問いを投げかけている。「通例ほとんどの人は哲學の目的は、總合的な科學にあつて、宇宙の全體を研究するものだとしている。それなのに今このように言うのは、哲學の範圍を縮小するものではないのか。」それに對しては、「哲學の目的は理想的な人生を確定することであり、人は宇宙にモデルや基準を求めなければならない。そうだとすれば、宇宙の一切の事物や人生の一切の問題は、當然深く研究されねばならない」と答え、哲學の歪小化には當たらなないと述べている。馮友蘭にとつて、すべての哲學は人生哲學に收斂するのである。

馮友蘭『中國哲學史』第一章「緒論」でも哲學とは何かについて、基本的には『人生哲學』緒論の内容を踏襲して説明がなされるが、これほどあからさまに哲學を人生哲學へと偏らせてはいない。代わりにあるのが、中國哲學が人生哲學に長けているという言明である。哲學を「宇宙論」、「人生論」、「知識論」に三分した後、馮友蘭は、知識論は中國では發達せず、中國の哲學家は人事に着目したゆえ、宇宙論の研究も簡略であつたと述べる。<sup>10)</sup>

中國哲學の特徴を人生哲學に求める見方は、その後も踏襲される。張岱年(1909-2004)は『中國哲學大綱』<sup>11)</sup>の中で、中國の哲學を「宇宙論」「人生論」「致知論」の三つに分け、その第二部分「人生論」の導入部で、彼は「中國哲學者が思考し議論してきたものうち、三分

の二は人生の問題に關わる。世界のうち人生哲學に關わる思想においては、實のところ、中國が最も豊か」である、と述べている。<sup>12)</sup>

ここから言えるのは、西洋の哲學に對抗するかたちで中國哲學を語るうとするとき、中國の傳統思想を人生哲學としてとらえなおし、哲學を人生哲學に收斂させようとする傾向が強いということである。それは、形而上學的な議論や、認識論的な議論、方法論的な議論に關して、西洋哲學に明らかにひけをとる、あるいは西洋哲學に對置しうるものを見出し難い中國の傳統思想を、なんとか「哲學」の一部に組み込もうとする努力の結果であつたと言えよう。人生哲學や倫理は、多くの場合、價値の多様性を主張する。張君勳は「人生觀」講演で、人生觀は「特殊的、個性的」であることを特徴とすると述べていた。馮友蘭も、ウィリアム・ジェイムズの「There is no philosophy as such: there are philosophies only」ということを引用し、「世界に「哲學」なるものはなく、ただ「多くの哲學」があるだけだとすれば、やはり當然「人生哲學」なるものはなく、ただ「多くの人生哲學」があるだけだ」と述べている(『人生哲學』緒論)。多様性が保證されることで、中國の傳統思想を西洋哲學と同じ土俵に載せて比較することが可能になるのである。<sup>13)</sup>

こうした多様性の保證は、一方ではナシヨナリスティックな要求と結びついていた。多様性の保證とナシヨナリズムは決して矛盾しない。ナシヨナリズムは、ナシヨナルな單位が複数あることを排除しないからである。既存の壓倒的な勢力に對して、別の價値觀を主張することは多様性の擁護につながり、その勢力と同等の立場を確立しようとするのはナシヨナリスティックな願望につながる。「中國哲學」を西洋哲學、あるいは哲學そのものに對抗するものとして構築しよう

とする、多少なりともナシヨナリスティックな知的活動は、多様性を前提とする人生哲學への傾斜とともに醸成されたのである。

そして、多様性のもとで確立されたナシヨナリスティックな言説は、しばしばウルトラ・ナシヨナリスティックな言説へと歩みを進める。梁漱溟は、一般人の議論として、「世界の未來の文化は必ず東西兩文化を融合して生まれてくる」という誤解があるとし——これは梁啓超に對する批判であると同時に胡適の『中國哲學史大綱』を組上に置いた批判である——、近代の西洋文化は根本的に改革されるべきであり、その改革されたものは完全に中國の道だとしている。<sup>(14)</sup>「人生論」講演では「われわれにはわれわれの文化があり、西洋には西洋の文化がある」としていた張君勳も、丁文江への反論で、世界の哲學の二大潮流としてイギリス流の後天主義、感覺主義と、ドイツ流の先天主義、唯心主義があるとした上で、この分裂から抜け出し、英獨の諸學問に對して新たな貢獻ができるのは、ほかならぬ中國人だと言う。彼はそこにイギリス流の學問に近い漢學派と、ドイツ流の學問に近い宋學派との對立を重ね、孔子の存在によつて兩者の統一を圖ろうとしている。<sup>(15)</sup>こうした張君勳の説明は、「人生觀」の提示の背景にあるナシヨナリスティックな要求が、如實に現れたものと言えよう。

人生哲學という枠組を採用するにあたって、梁漱溟や張君勳が自説を補強するために参照したのがベルクソンの生命主義である。張君勳は「再論人生觀與科學并答丁在君」の末尾で、ベルクソンの『精神のエネルギー』(L'énergie spirituelle)に收められた一編「意識と生命」(「La conscience et la vie」)の一節を引用しているが、その翻譯が興味深い。胡國鈺による中國語譯『心力』が出版されるのが翌一九二四年なので、この翻譯は張君勳自身のものであろう。張君勳は英語譯をも

とにしていると思われるため、英語譯も掲げておく(傍線はすべて引用者)。

人類中人類之至精粹者中、生機的衝動貫徹而無所阻；此生機的衝動所造成之人身中、則有道德的生活之創造流以驅使之。故無論何時、凭籍其既往之全體、使生影響於將來、此人生之大成功也。道德的人者、至高度之創造者也……(張君勳譯)

Chez l'homme seulement, chez les meilleurs d'entre nous surtout, le mouvement vital se poursuit sans obstacle, lançant à travers cette œuvre d'art qu'est le corps humain, et qu'il a créée au passage, le courant indéfiniment créateur de la vie morale. L'homme, appelé sans cesse à s'appuyer sur la totalité de son passé pour peser d'autant plus puissamment sur l'avenir, est la grande réussite de la vie. Mais créateur par excellence est celui …… (ベルクソンの原文)

In man alone, especially among the best of mankind, the vital movement pursues its way without hindrance, thrusting through that work of art, the human body, which it has created on its way, the creative current of the moral life. Man, called on at every moment to lean on the totality of his past in order to bring his weight to bear more effectively on the future, is the great success of life. But it is the moral man who is a creator in the highest degree, ……(Mind Energy, tr. by H. W. Carr, New York, Henry Holt and Company, 1920,

pp.31-32)<sup>(9)</sup>

引用箇所「人類中人類之至精粹者」「道德的人」「至高度之創造者」を、張君勳は後段で直ちに中國の先聖に結びつけており、このことと自體、彼の傳統擁護の姿勢を表すものとして興味深いのが、ここで注目したのは、一つは、*la vie (life)* が「人生」と譯されていることである。*la vie* が「人生」に置き換えられることによつて、原文の、生の運動の結果として人間という偉大な成果が産出されるという文脈が、中國語譯では、優れた人間が主體的な行爲によつて成功をおさめるという意味合いにとれてしまう。そのため、直後にベルクソンが逆接の接續詞を用いて、すぐれた創造者の行爲について述べるとき、その逆接の接續詞が中國語譯では抜け落ちるのである。したがつて、張君勳の引用だけから判斷する讀者は、ベルクソンの生命主義(vitalisme)を理解することなく、卓越した聖人の人格を讚えた文章としてこの一節を理解し、人生の模範例を読み取ることになる。誤讀とは言えないまでも、文脈の一部を見えにくくしている翻譯だと言えよう。

もう一點、興味深い箇所は、「cette oeuvre d'art qu'est le corps humain (that work of art, the human body)」の「art」が、中國語譯で抜け落ちていることである。人間という存在が、生命によつて「このついでに」——「*au passage (on its way)*」という部分も譯されていない——造られた藝術作品である、という發想を中國語譯から讀み取ることは難しい。張君勳の他の箇所を讀めば、ベルクソンの生命主義をある程度は理解していたことがわかるが、ことこの箇所の翻譯を見るかぎり、人間という存在を超えた生命について考えているベルク

ソンの思想を、人間の生命、人生の問題に縮約しているような印象をぬぐいきれない。

ここに挙げたのは些細な一例で、これを同時代のベルクソン理解一般に廣げることとはできないが、當時の中國の思想傾向を示す特徴的事例とすることは許されるだろう。

以上のような「人生哲學」をめぐる言説の方向性を確認した上で、李石岑の言説がそれらといかに對極にあつたかを見てゆくことにしたい。

## 二. 李石岑の獨自性

李石岑は、胡適と一年違いの一八九二年生まれで、張君勳、丁文江、梁漱溟、馮友蘭とはほぼ同世代に屬す。一九一二年日本に留學し、東京で哲學雜誌『民鐸雜誌』を創刊、歸國後も雜誌の出版を續け、進化論、ニーチェ、ベルクソン、カント等の特集號を出版し、西洋哲學の啓蒙に努めた。同じ湖南省出身で一歳年下の毛澤東に水泳を教えたというエピソードがあり、『游泳新術』の著作もある。

李石岑も、同時代の知識人と同じく、梁漱溟の『東西文化及其哲學』や「科學と人生觀論争」に大きな關心を拂い、一九二六年『人生哲學』上巻を上梓している(下巻は出版されず)。馮友蘭の中國語による『人生哲學』が出版されたのと同年である。それ以前に李石岑は、「哲學與人生」と題した講演で、人生哲學を次のように説明している。「原理」に重點を置き「普遍的な傾向から特殊的な傾向に進む」哲學に對し、人生哲學は「現實」を重視し、「特殊的な傾向から普遍的な傾向に進む」<sup>(10)</sup>。人生哲學を論じる場合、はじめから西洋によつて代表される「普遍」の土俵に乗る必要はなく、中國の特殊性から出發

することができる。さらに李石岑は、ジェイムズを参照しながら、「東には東の眞理が、西には西の眞理があり、眞理はひとえに人生にとつて實用的かどうかは歸着する<sup>(19)</sup>」と述べる。こうした發言は、先に述べた梁漱溟や張君勱、馮友蘭らの所説に同様のものを見出すことができるだろう。一見すると、李石岑もまた「人生哲學」に對して同時代人と同じような期待をかけていたように思える。しかし李石岑の問題の立て方は、彼らと根本のところでも異なっている。ここで彼は人生哲學を哲學の一部、一特殊例として扱っているのではなく、哲學とは異なるものとして人生哲學を論じているのである。

『人生哲學』の分析に入ろう。その「緒論」において李石岑は、まず哲學を「形上論 metaphysics」「認識論 epistemology」「價值論 axiology」に三分する見方を紹介している。この三分法は當時日本も含めて廣く行き渡っていたものであり、既述のとおり、馮友蘭も『人生哲學』で「宇宙論」「人生論」「知識論」という語で採用していた。詳細は省くが、梁漱溟の『東西文化及其哲學』でも、胡適の『中國哲學史大綱』でも、この枠組が用いられていた。そして誰もが人生論ないし人生哲學をその三分類の一に数え上げていたのである。これに對し李石岑は、「最近「人生哲學」がほぼ「價值論」に相當することから、人生哲學を哲學全體と見なす場合がある」と述べる——ちなみに李石岑は、ヴェンデルバントに従いつつ、價值論には、まず倫理學、續いて美學や宗教哲學が含まれるとしている。しかしこうした人生哲學の擴大解釋は、人生にとつて切實な問題のみを哲學の對象とする「プラグマティズムによる誤解」だ、と言うのである。李石岑の考えは全く異なり、哲學と人生哲學は別物である、というものである。より正確に言えば、人生哲學は、哲學に含まれるわけではなく、兩者

は對象と方法論を異にするということである。李石岑は、哲學の定義は古今東西さまざまだが、哲學が「全體」に關わるものだということでは共通している、と言う。その上で「哲學は全體に關わり、人生哲學は部分に關わる」「哲學は原理を重んじ、人生哲學は現實を重んじる」と兩者を區別しているのである。全體を對象とせず、原理を重んじない人生哲學は、哲學ではないのである<sup>(20)</sup>。

さらに李石岑は、倫理と人生哲學とを區別し、これらの語に關して胡適が『中國哲學史大綱』で採用した見解を批判している。前述のとおり、胡適はより廣義の概念として「倫理」よりも「人生哲學」を好むと述べていた。個人主義的な道家の哲學などは、人と人との關係を問う倫理學には含まれないが、人生哲學には含めることができる、ということである。李石岑によれば、胡適の考えは「倫理學」も「人生哲學」も行爲の問題として理解したものである。それは「倫理學」の定義を「人生哲學」にもあてはめたものであつて、人生哲學の定義としては不適切なのである<sup>(21)</sup>。

既述のとおり、胡適は哲學を「人生のさし迫つた問題を研究すること」と定義し、その例として「行爲の善惡」を擧げていた。馮友蘭も「哲學の目的は好ましいものを求めることにあり、科學の目的は眞實を求めることにある」と述べていた。過度な單純化を承知で言えば、彼らは哲學を道德の問題に引きつけて解釋し、人生哲學を倫理學とほぼ同一視することで、哲學を人生哲學に收斂させたのである。兩者の中國哲學に對する貢獻がすべて人生哲學の問題に歸着するわけではないが、少なくとも兩者にそうした傾向を、はつきりと認めることはできる。さらに言えば、彼らは人生哲學を媒介とすることで、中國哲學の確立を圖つたのである。彼らの論理を追うなら、まずは西洋の哲學

に對して中國の人生哲學を對置する。次に、西洋哲學を基準としながら、人生哲學が哲學の下位分類であることを認めた上で、哲學を人生哲學に收斂する。それによつて、西洋人生哲學と中國人生哲學が等價であることから、西洋哲學と中國哲學を同等のものとして扱うことができるというのである。

李石岑の人生哲學の定義はシンプルである。それは「人生の究極」を探求する學問である(八頁)。人生の問題は、胡適の言うように「さし迫つた問題」であるが、その解決には、さし迫つた個別の現場から離れなければならぬ。人生哲學が「特殊な傾向から普遍的な傾向に進む」と言われていたのが思い起こされる。それが倫理學とどう違うのか、李石岑のことを引用しよう。

倫理學は本來規範的な科學であつて、その目的は人間と人間とのあいだの行爲がいかにあるべきかを敘述し、人生を肯定することである。人生とは何か、人生の意義はどこにあるのか、その價值はどこにあるのか、人生は究極的にどこに歸着するのか、といった問いは倫理學の關與するところではない。(六頁)

李石岑の定義に従えば、人生哲學は人生の價値を否定する結論を出す可能性もある學問である。それは倫理學の範圍を超えて出ている。人生哲學は哲學でも倫理學でもない何か別のものである。人生を問題として取り上げるのは、二千年以上前から存在する普遍的な現象であるが、しかし本當に人間が問題になつたのは、近代になつてからである。この近代の特殊な現實から出發してこそ、人生の問題に解決が與えられる。まず西洋において發生した特殊近代的な問題が日本でも中國でも起こつてゐるという認識のもと、李石岑は次のように言う。

縦軸で言うなら、われわれの人生が切り開かれるにあつて、

「神」の思想から「理性」の思想へ、「理性」の思想から「人類」の思想へと到つた。<sup>23)</sup> 横軸で言うなら、われわれ人類は、人と自然の關係を理解することから人と人の關係を理解することになり、人と人の關係から自身自身の價値を問うようになつた。こうして人生が切り開かれる出發點に到着したのである。嚴密に言えば、人生哲學はこの時になつてはじめて本當の人生哲學になつたのであり、また人生哲學の研究法もこの時になつてはじめて本當の基準が定まつたのである。(二五頁)

李石岑が強調するのは、人生哲學はきわめて近代的な學問だということである。こうしたらえ方は日本に留學していた李石岑には當然のことであつたろうが、同時代の中國の知識人は、人生哲學を倫理學と同一視して時代を超えた普遍的な學問領域だとみなす傾向が顯著である。李石岑は今の現實を次のように分析する。人類は物質的な欲望から抜け出せず、また解放への希求も止められない。ところが科學の發達した現在、物質的な欲望はますます高まり、すべての人の欲望が満たされることはない。また、解放が實現されて自由が與えられても、すべての人が平等に自由であるわけではない。逆にすべての人が平等であれば、そこには自由はない。解放の實現が逆に人生の行き詰まりを示すことになる。したがつて文明を追究すれば人類は解放されるが、その結果人類は悲觀的で厭世的になつてしまふ。逆に文明を追究しなければ悲觀や厭世は減少するが、人類は野蠻になつてしまふ。地域の違いで言えば、東洋人が西洋に文化を求めても、その結果悲觀的で厭世的になつてしまふ。逆に西洋人が東洋に文化を求めても、その結果老成して進歩がなくなつてしまふ。近代が抱える人生の問題とは、こうしたジレンマに陥り、袋小路から出られない狀況のことであ



る。

こうした認識の下で、中國の哲學、中國の人生哲學が全體として有効な解決策を提供することは全く考えられていない。李石岑に統體としての中國哲學を考えようと言う發想がないわけではない。『超人哲學淺説』の冒頭で吐露しているように、中國の現狀をなんとか改善したいというナショナルリステックな情熱も持ち合わせている。それでも李石岑は、ナショナルな人生哲學に可能性を認めてはいなかった。

『人生哲學』緒論では、デューイが來華して個人の人生哲學と同様に民族の人生哲學がありうることを説いたことにも觸れているが、As the Chinese Think」と題された同講演で、デューイが自民族の人生哲學のみを理解して他民族の人生哲學を顧みないことの危険性を指摘したことも紹介している。さらにそれを承けて、李石岑は次のように述べている。

われわれがデューイのこの議論からわかるのは、ある民族がみずからの思想や感情に従つて他の民族の思想や感情を判断したり、みずからの行動の動機や目的から他國の人民の動機や目的を推測するのは、民族的な誤解を免れないことである。まして愛國心が過度に發達した結果、侵略性を帯びた軍國主義に結實した場合などは、なおさらである。(二六頁)

もう一度、人生哲學と倫理との區別に戻ろう。李石岑は、道家に人生哲學という用語を當て、儒家は倫理學に長じるとして、次のように言う。「道家は生死の本質を明らかにするため、その人生哲學には獨特のものがある。儒家はもっぱら規範について語り、生死は論じないため、その倫理學には獨特のものがある。これが兩者の根本的な違いである」(六頁)。倫理學という語を儒家にあてがひ、人生哲學という

語を道家のために使うという點で、胡適と李石岑は共通している。胡適は倫理學よりも人生哲學という用語を好むと述べ、人生哲學によつて倫理學を包攝することで、道家と儒家を含んだ中國哲學という枠組を維持しようとしていた。それに對し、李石岑は人生哲學と倫理學とを峻別することで、道家と儒家との違いを際立たせ、儒家を切り捨て道家にのみ可能性を見出そうとしている。

『人生哲學』第三章の中國哲學の總括をする箇所で、李石岑は「中國哲學は道家哲學の系譜を除いて、すべて以下のような二つの特色があるように思える」(三三五頁)と切り出す。二つの特色とは、儒家哲學が常に倫理的、道德的であったこと、そしてきわめて功利的であったことである。そして科學と人生觀論争、すなわち科學と玄學論争を踏まえて次のように言う。

上に擧げた二種類の觀念は、これまで述べてきたように、中國の思想界を二千年にわたつて牛耳つてきたため、哲學上の成果は乏しかった。科學上たいした成果がなかっただけでなく、形而上學(玄學)上もたいした成果がなかった。中國の哲學で形而上學的な基礎に富むのは、道家だけである。(三三六頁)

そして中國の哲學は、ほぼ儒家哲學が席捲していたことを前提に、中國人の人生思想は、西洋やインドと比べて、「近代の人生問題を解決するのに最も不適切である」(三四一頁)と言う。

このように李石岑は「人生哲學」を標榜しながら、中國哲學を價值あるものとして確立しようとしなかつた稀有な思想家であつた。彼に對して、西洋の學問の優越性を前提として、中國哲學を停滞したものとみなすオリエンタリズムに陥つていふという批判を加えることはできる。ただ李石岑にしてみれば、西洋の學問は中國、インドに比べ

て、常に勝っているわけではない。一貫して道徳的な観點をとり續けた中國、「最も歴史を重んじず、最も時代觀念を缺落させた國家の一つ」(二二七頁)であるインドとは異なり、西洋の哲學史は、道徳的な方法を探った古代から、宗教的な方法を探った中世、科學的な方法をとった近世へと展開してきた。「中國とインドで人生の問題を解決しようとして採られた方法は、すべて西洋では試されてきた」(三四四頁)のであり、西洋の哲學が他よりも勝っているとすれば、それが経てきた歴史的經緯によるものである。

人生の問題が眞に問われるようになったのは、西洋が選擇した科學的な方法が行き詰まりを見せてからである。このさしあたりは西洋固有の狀況に關して、インドや中國も無關係ではない。なぜなら、西洋が直面している知識欲の問題、物質欲の問題、解放追究の問題は、それらが人類にとつてあらがい難い本能と結びついているため、他の地域でも早晚避けて通れない問題となるからである。李石岑の見解に據れば、實際、中國でも同様の問題は既に生じている。したがつて人生の問題は、近代西洋文化によつてもたらされた歴史的な問題ではあるが、同時に人類にとつての普遍的な問題でもある。この問題に對して有效な回答を與えることに關して、歴史的經緯からして西洋が他の地域に比べて先んじているにせよ、他の文化からの貢獻が一概に否定されているわけではない。李石岑は次のように述べている。

中國人の道徳思想はほぼ全く近代の人生問題を解決できず、インド人の宗教思想もまた部分的に近代の人生問題を解決できぬにすぎない。西洋人の科學思想は、完全に近代の人生問題を解決できるとはいえ、種々の弊害を必ず發生させてしまう。したがつていずれも一種の救済がなければならぬ。救済の方法があれば、私

は西洋の科學思想が最も強く提唱されるべきだと考え、その次はインドの佛教思想と中國の老莊思想である。なぜなら佛法も老莊も、近代の人生問題の解決に部分的に助けになることがあるからである。救済のことについては言えば、私が思うに、唯一の救済方法は藝術思想から提出される。(三四九頁)

「生命はもとより嚴格な條件の下、その實質を考察されるべきである。」しかし、こうした哲學や科學の方法が行き詰まりを招いている今、「生命は別の方法でその本來の姿を表現されるべきである。」(三二二頁) その方法が藝術に他ならない。藝術は人間が悲觀的・厭世的になつてしまふことを織り込んだ上で、それを「悲劇的な藝術」に結晶化することで、「一種の高貴な人間が作られ、これが慰安と救済になる。」(二二七頁) 人類は悲觀的・厭世的になつても、そのために絶滅することなく、人生の苦惱と悲哀は「かえつて人類を救済する唯一の重要な方途」となるのである。この李石岑の結論は、主としてニーチエとベルクソンからの強い影響によつて導かれたものである。ニーチエとベルクソンをくくる用語は「生の哲學」である。この意味で、李石岑の考える人生哲學とは生の哲學だったのである。これは同時代の中國の知識人にとつて人生哲學がほぼ倫理學を意味していたのとは大きな違いである。こうした「人生哲學」の用法の違いは、そのまま中國哲學の評價の違いに直結している。

李石岑が人生の問題を解決する切り札として提示した藝術の概念について見てみよう。李石岑は、功利主義を探る墨子が藝術を斥けたことを説明する文脈で藝術の意味を説明し、それは雕刻や繪畫、崇高美や滑稽美などの美の概念を指すほか、最も廣義では、ほとんど「自然」と同義だとしている。そして『莊子』齊物論篇の「自喻適志與、

不知周也（心樂しく思いのままであつたためか、自分が周であることに氣づかなかつた）」という胡蝶の夢の一節にあることばを引きつつ、「宇宙は一個の大藝術品で、我々はみな藝術の中で活動している」と敷衍している（二四三頁）。同様に、『人生哲學』のまとめの部分では、「藝術は生命の表現を唯一の職務とする。宇宙は一つの生命の大きな流れなのだから、もし藝術が宇宙の生命を表現できれば、それが最も偉大な藝術である」（三五二頁）とも述べている。残念ながら、李石岑は自然としての藝術、あるいは藝術としての自然という思想を十分展開しているとは言えないが、ここには藝術を自然との對比でとらえる西洋の傳統的な藝術觀とは異なる視點が提起されている。それは道家を代表とする中國の傳統的な自然觀に棹さすものであると同時に、ニーチェやベルクソンの思想を咀嚼した成果でもある。<sup>26</sup> 悲劇的な藝術が、悲觀主義・厭世主義から人類を救い出してくれるとするニーチェの思想を採用し、李石岑は、「藝術は生活である」（三三二頁）とニーチェが考えたと説明する。<sup>27</sup> その上で李石岑は、ベルクソンに據りながら、この「生活」を「生命」の方へと引き寄せる。しかもその「生命」は、個人レベルの生に留まることなく、宇宙全體の生に關わるとされるのである。ベルクソンの「生の衝動」は、「宇宙創造の原動力」であるとの説明されるが（二一五頁）、李石岑の用語では、それこそが「藝術」なのである。

李石岑の「人生哲學」は人間の生を逸脱している。「人生哲學大要」と題した講演で、李石岑は、プラグマティズム、オイケン、ベルクソン、トルストイの人生觀を取り上げ、四者とも、「人生」のうち、「人」の字に着眼する場合が多く、「生」の字に着眼する場合は少ない」とした上で、次のように述べている。

生物と無生物との區分は、科學者の武斷にすぎず、哲學者の決定したものではない。生物と無生物との境界があるとすれば、それはどのように打ち立てられるのか。簡潔に問うなら、何をもちつて「生」と呼ぶのか。これはきわめて解答困難な問題である。……宇宙のうち、動物、植物、礦物の三つの分野で、生機的でないものはどこもなく、生はすべてを含む。<sup>28</sup>

李石岑にとつての「生」の對象は、人間や有機物をも超えた、礦物も含む宇宙全體である。同時期の別の講演「柏格森哲學與實用主義之異點」でも、ベルクソンの哲學がプラグマティズムに勝る點として、彼が「生活の知識の進化ではなく、生命それ自體の不斷の進化」を語っていることを擧げている。<sup>29</sup> 『人生哲學』でも、「呼我牛也、而謂之牛。呼我馬也、而謂之馬（私を牛と呼ぶ者には牛となろう、私を馬と呼ぶ者には馬となろう）」という『莊子』天道篇のことばを踏まえ、莊子にとつて人生論はすなわち馬生論であり、牛生論だと言つてもかまわない、とする（二〇二頁）。馬生論や牛生論の存在は、人間を焦點とすることの妥當性を根本的に問いに付すものである。「生」あるものを無機物にまで廣げる李石岑の「人生哲學」は、藝術を自然と同一視する解釋とも連關し、徹底した人間批判への道を開く可能性を秘めている。普遍性を目指す人生哲學の一つの到達點がここにある。しかもそれは藝術というきわめて個性的な營爲<sup>30</sup>によつて切り開かれる地平なのである。

## 小結

張君勳、胡適、梁漱溟、馮友蘭らが、それぞれの立場の違いを超えて、人生哲學・人生觀という用語に訴えて、中國哲學の可能性を

摸索したのに對し、李石岑は人生哲學という名の下、中國哲學、特に儒家哲學の劣等性を指彈する。李石岑にしてみれば、儒家はあまりに倫理的であるからこそ、「人生哲學」に値しないのである。李石岑は『民鐸雜誌』や『教育雜誌』の編者として、また『時事新報』副刊『學燈』の主筆として、當時の多くの學者と交流を持っていたものの、管見のかぎり、彼の主張について具體的な應答がなされた形跡はない。同時代の中國知識人が外來の哲學を援用しながらも、あくまで中國國內の問題を解決することを目的としていたのに對し、李石岑は日本での八年にわたる留學經驗などから、西洋哲學の豊富な知識を得て、普遍的な立場から同時代の危機を考察している。こうした根本的なずれ違いがあったために、李石岑の主張は當時において大々的に取り上げられなかったのかもしれない。『李石岑講演集』に吳稚暉が序を寄せているが、自身の參加した科學と人生觀論争の枠組に沿って、李石岑の「無所爲」を批判しているだけで、李石岑の思想が十分汲み取られていたとは言いがたい。哲學という營みを、反省的・批判的に物事の有り様を検討・考察することと定義するとして、私はここで、哲學を倫理學としての人生哲學に縮減した張君勳らは、李石岑と比べて十分哲學的ではなかったと言いたいわけではない。そこには中國哲學という新たな枠組を作り、なんとか西洋由來の哲學と中國の傳統思想を接合しようという知的試みがあった。その試みは哲學的なものだと見えよう。逆に、西洋哲學の問題設定をそのまま中國の傳統思想にあてはめ、その劣等性を指摘する李石岑は、西洋哲學の價値を無批判に受け入れているという意味で、非哲學的であるという評價も成り立ちうる。ただ、李石岑とて西洋哲學を全面的に信奉しているわけではなく、そこからニーチェやベルクソンを選び出し、それらを批判的に檢

討するという知的作業を行っているものであり、その作業は十分哲學的であると評價できる。そして、中國人である李石岑の知的營爲に對して、傳統思想とはひとまず無關係に、「中國哲學」という名稱を與えることもできる。しかし李石岑は中國の傳統思想を無視して、西洋哲學の批判的紹介に終始しているわけではない。『人生哲學』において中國の傳統思想を検討するために、西洋やインドに關する部分よりずっと多くの紙幅が割かれており、中國の思想は、徹底的に批判すべきものとしてあれ、彼にとつて大きな比重を占めていた。こうした傳統思想との對峙の仕方、あるいは決別の仕方に對して、それも一つの「中國哲學」の試みであると位置づけることもできよう。さらに李石岑は、道家の傳統をそこから救い出すことによつて、西洋哲學の人間中心主義を根底的に批判する可能性を見出していた。惜しむらくは、それが全面的に展開されることはなかったことである。李石岑が出發點としたのは、あくまで「人生」の問題であつて、「生」の問題ではなかつたからであらう。「人生」の問題から出發して、「人生」を超越する「生」の地平を切り開きながら、その哲學的な意味を十分に吟味することなく、そうした地平を見ることが「人生」の問題にどう役立つかということに論點は終始している。

ちなみに、彼の講演をまとめた最晩年の『中國哲學十講』では、戴震の哲學を「生の哲學」として稱揚するという『人生哲學』から繼續する視點も残しつつ、全體的には唯物論的視點から、社會狀況に連關させて中國哲學の歴史的進展を説明するものとなつて<sup>3</sup>いる。胡適や馮友蘭とは異なり、中國哲學史を前提としない中國哲學の可能性を摸索していた李石岑の姿は、もはやそこにはない。

注

- (1) 『中國——社會と文化』(第十九號、二〇〇四年)の特集「東アジア思想における傳統と近代」を参照。
- (2) 藤田正勝・下崇道・高坂史朗編『東アジアと哲學』(ナカニシヤ出版、二〇〇三年)、小林康夫編『いま、哲學とはなにか』(未來社、二〇〇六年)、野家啓一監修、林永強・張政遠編『日本哲學の可能性——二十一世紀の新たな對話をめざして』(世界思想社、二〇一二年)などに、中國哲學に關する論攷が收められている。
- (3) 劉長林『中國人生哲學的重建——陳獨秀・胡適・梁漱溟人生哲學研究』、華東師範大學出版社、二〇一一年。
- (4) 專論としては、胡嘯「李石岑哲學思想芻議」(『哲學研究』一九八四年第五期)、胡嘯「李石岑及其學略」(『復旦學報』(社會科學版)一九九三年第四期)、田伏隆「李石岑及其哲學思想的轉變」(『船山學報』一九八七年第二期(總第九期))、李伏清・歐陽欣欣「論李石岑」(『表現生命』的「人生觀」(『河南師範大學學報』(哲學社會科學版)第三九卷第三期、二〇一二年)などがある。
- (5) 劉長林、前掲書、五頁。
- (6) 『陳獨秀著作選』第一卷、上海人民出版社、一九九三年、一七九頁。
- (7) 梁漱溟『東西文化及其哲學』緒言の引用に基づく。梁漱溟の引用は、『歐游心影錄』上篇九に載せるアメリカの新聞記者塞蒙氏(Simon?)との對話を一部變更したものである。下篇十三に採録された、哲學者でベルクソンを指導したEmile Boutroux(梁啓超は蒲陀羅 Boutrou と表記)との對話にも一部類似した記述がある。
- (8) 梁啓超の「人生哲學」に對する貢獻を論じたものとして、江湄「從「士君子之學」到現代「人生哲學」——論五四後梁啓超對儒學與儒學史的重構及其思想意圖」(『淡江中文學報』第二十期、二〇〇九年)があ

哲學から人生哲學へ

る。

- (9) 原文は「哲學之目的在求好」。馮友蘭は『一種人生觀』第九章注において、「好」は「英語の good であり、「善」と言ってもかまわない」が、善は「道德の意味合いが強すぎ」るため「好」という語を用いるとことわっている。
- (10) 以上の見解については、馮友蘭「對於哲學及哲學史之一見」(原載『太平洋雜誌』四一〇、一九二五年、『三松堂全集』一一、河南人民出版社、二〇〇一年、六四頁)にも重複する議論がある。
- (11) 初稿の完成は一九三七年、正式な出版は一九五八年。
- (12) 現代新儒家にもこうした見方は引き繼がれている。牟宗三(1909-1995)、徐復觀(1903-1982)、張君勱、唐君毅(1909-1978)の連名による、彼らのマニフェストとも言うべき論文、「爲中國文化敬告世界人士宣言」(一九五八年)には、次のようなくだりがある。「中國文化は、人と人との間の倫理道德に關心を拂い、神に對する人の宗教信仰を重んじない」という「廣く流通している見方」を「基本的に誤っていない」としている。
- (13) 蔡元培の『中國倫理學史』が胡適の『中國哲學史大綱』などに先立つて書かれていることを思い起こすべきだろう。
- (14) 『東西文化及其哲學』、『梁漱溟全集』第一卷、山東人民出版社、一九八九年、五二四頁。
- (15) 「再論人生觀與科學并答丁在君」、『科學與人生觀』、山東人民出版社、一九九七年、九三-一九四頁。詳細は、志野好伸「哲學の境界劃定——近代中國におけるベルクソン受容の一例」(『中國哲學研究』第二四號、二〇〇九年)を参照されたい。
- (16) ちなみに、胡國鈺による中國語譯は以下のとおりで、張君勱の翻譯に比して、原文に忠實である。

在人類内（尤以人類之優秀分子爲最）生命的運動繼續前進、毫無阻礙、使道德生活之創造的潮流、冲過美術品的工作（那就是他沿途創造出來的人類之身體）。人類能時時依賴過去的事業、使將來的事業更有效果、這是生命最大的成就。但有道德的人、是最高級的創造者——……」（『心力』、商務印書館）。

- (17) 『民鐸雜誌』ベルクソン特集號については、宮山昌治「中國におけるベルクソン哲學の初期受容——『民鐸雜誌』柏格森號を中心に——」（『成城國文學』第三號、二〇〇七年）を参照。
- (18) 『李石岑哲學論著』、上海書店出版社、二〇一〇年、「講演集」一〇九頁。同著に收められた『李石岑講演集』『李石岑論文集』は、もとはいずれも一九二四年、商務印書館から發行されている。
- (19) 同右、一〇七頁。
- (20) たとえば桑木嚴翼『哲學概論』（一九〇〇年）第二章第七節は、哲學の攻究事項を、自然、人生、智識の三つに分類している。自然で扱われるのは *Cosmology, Metaphysics, Ontology* であり、人生の分野は、人生哲學、倫理論、道德哲學、さらには人生論 *Lebensanschauung* という名稱で呼ばれるものであり、智識に該當するのが認識論や論理學だと解説される。
- (21) 以上、『人生哲學』、第一章第一節の「哲學與人生哲學」より。
- (22) 以上、前掲『人生哲學』第一章第一節の「人生哲學與倫理學」より。以下、本文中に頁數のみを記すのは、すべて『人生哲學』（商務印書館、一九四一年版）からの引用。
- (23) コントの有名な、神學から形而上學、そして実證哲學へとという三段階説を踏まえている。李石岑はその上に生命哲學の段階を加えることで、人生問題の解決を圖ろうとしている。
- (24) 以上、『人生哲學』第二章第四節「近代生活上的兩難論法 (Dilemma)」より。
- (25) 『李石岑論文集』に收める「藝術論」でも、ベルクソンとニーチェ、そしてカーペンター (Edward Carpenter) の *Angel's Wings* を主として参照している。カーペンターの著作に關しては、三浦關造の譯した『人間改造と藝術』（天佑社、一九二〇年）に依據している。
- (26) 李石岑は「人生哲學大要」で、「私の人生觀は生命を表現することであり、その方法は無爲である」と述べている。「道德・宗教・政治・法律」などが有爲で爲されることから生命を抑壓してしまうのに對し、無爲にして爲すことにより生命の本來面目を明らかにすることができるのである。ここでベルクソン『笑い』の「藝術は實在の皮膜を取り除くことができる」という一節が参照され、無爲としての藝術がほめかされている（前掲『李石岑哲學論著』「講演集」六〇、六一頁）。
- (27) 李石岑は、「尼采思想之批判」、「藝術論」、「超人哲學淺説」などで、「藝術即生活」というニーチェの理解をとりあげ、「尼采思想之批判」では、「藝術は知識や道德の害毒からわれわれの生活を救済することができる」と述べている。ちなみに「藝術論」では、ニーチェの藝術觀を解説したものと、和辻哲郎の著作を注に擧げている。ベルクソンにも言及しながら「宇宙生命」を想定してニーチェの藝術論を讀み解く和辻に、李石岑がどれほど多くを負っているのかについては、今後の検討課題としたい。
- (28) 前掲『李石岑哲學論著』「講演集」五六、五九頁。また、「教育哲學概論」においても、無機物こそ出てこないものの、「教育」という二文字は、人類のみ用いるべきではなく、動物界や植物界においても、やはりいくばくかの教育の効果を手にすることはできるのだ」と述べ、人類や動物が有する「活潑とした赤裸裸な生命發展の機能」を教育の力によって「表現」に結實させることを提唱している（『李石岑哲學論著』「論

文集」一三四頁。

(29) 同右、「講演集」三八頁。

(30) 李石岑は「藝術論」で、ベルクソンの『笑い』を引用しながら、「藝術は最も個性を重んじるものであり、ベルクソンは個性がなければ藝術もないとまで言っている」(前掲『李石岑哲學論著』「論文集」六六頁)と述べ、カーペンター『天使の翼』をもとに、「カーペンターは生命の藝術について、その特質は自己を表現して個性を發展させることにあり、情意ある生活を營んで現在の人類を改造することにあると考えている」と述べている(同右、七五頁)。

(31) 『中國哲學十講』は李石岑が死去した翌一九三五年に出版された。李石岑にとつての轉機は一九二八年から一九三〇年にかけてのヨーロッパ視察旅行であり、一九三三年に書かれた『哲學概論』では、「生命の意義と人格の價值」を力説したジェイムス、ニーチェ、ベルクソンは「新時代の重要人物」であったが、一九一七年のロシア革命以降、哲學界に起こつた新唯物論がそれらを一掃し、哲學の眞正な概念と定義を提供した、と述べている。

附記 なお本稿は、17th Conference of International Society for Chinese Philosophy (二〇一一年七月五日、於パリ、社會科學高等研究院)での口頭發表「Réduction de la philosophie à la philosophie de la vie : au travers du discours de Li Shicen」の原稿を日本語になおした上、加筆修正を加えたものである。