

# 馮友蘭の直観主義批判について

小野泰教

## はじめに

本稿は、1920年代以降の中国において独自の思索を行った新儒家たち、そのなかでも特に馮友蘭（1895-1990）の思想をとりあげ、彼の直観主義への批判について、その論理と歴史的な位置づけを考察するものである。

周知のとおり、1920年代以降の中国においては、東西文化論争や科学と人生観論争といった思想史的に重要な論争が展開された。またそうした論争は、同時代の西洋思想の展開、デューイ、ラッセル、ベルクソンらの思想の受容とも関連しながら進められていった。こうした論争のなかで、重要なテーマの一つとなったのが、人のあり方や人生の意義の追究であり、それらのテーマと大きく関連するかたちで、現象の奥底にある本質や根源を追究しようとする本体論が盛んとなった。

こうした議論を牽引したのが新儒家たちであり、彼らの多くは、本体を直観主義によって捉えることの重要性を主張している。例えば梁漱溟（1893-1988）は、『東西文化及其哲学』（1921年刊）で以下のように述べる。

西洋人のあの理智による分析という頭脳が、宇宙のすべてをその範疇に取り込んで尽く物質と化し、自然はただ山のようにつまれたこなごなの死物にすぎず、人自体も自然のなかに帰属させ断片が合成されたものにすぎないと見なすようになってから、混然一体の宇宙や神秘の精神がもどることはない。<sup>1</sup>

西洋流の理智による分析が、宇宙全体や人を物のごとく扱ってしまう現状を批

---

1 『梁漱溟全集』1（山東人民出版社、1989）504頁。

判している。梁漱溟がこうした西洋の現状を救えるのものとして取り上げるのが孔子の思想であった。

この鋭敏な直観こそ、孔子の所謂「仁」である。……すべての悪は直観の麻痺によるのであって別の原因はない。それゆえ孔子が人に教えたのは、「仁」を求めることだったのである。人類が有するすべての諸徳は、本来すべてこの直観から出ているのである。……恐れるのは、理智がやってきて物と我とを分別し、観察、勘定することで、直観が退くこととなり、不仁になってしまうことである。<sup>2</sup>

ここで理智の弊害と対比されているのは、道徳における直観の重要性であり、その最も優れた例が孔子の「仁」なのであった。

また当時影響力をもった新儒家・熊十力（1885-1968）も、その著『新唯識論』（文言文本、1932年刊）において、以下のような発言をしている。

世間では、たいてい体を外に探し求め、めいめい自己の慧にまかせて思い描き臆測し、みだりに措定して満足しているが、これは大いなる惑いである。真に体を悟る者は、内心に反求する。そこでは自・他の間隙がなく、物・我の同源に徴し、……動・静が一如となり、時空の觀念も消滅している。……至微にして顕、至近にして靈妙、<sup>ひっそり</sup>沖漠として<sup>あと</sup>朕がないのに万象<sup>こんもり</sup>森然として含まれ、……坐より起たずして、しかも法界に<sup>あまね</sup>周くゆきわたる。【……これは、心は一身を主宰するが、同時に全宇宙に周くゆきわたっていることを喩えたものである。……】<sup>3</sup>

ここでも、本体を「外に探し求め」ることが批判されるとともに、「内心に反求

2 前掲、『梁漱溟全集』1、453－455頁。

3 熊十力『新唯識論』（文言文本）、『熊十力全集』2（湖北教育出版社、2001）10-11頁。訳は熊十力（吾妻重二訳注）『新唯識論』（関西大学出版部、2004）16頁を参照。【 】内は熊十力による自注。

する」という方法が高く評価されている。

一方、同じく新儒家とされる馮友蘭は、こうした直観主義に対し、終始一貫して批判的な態度をとっていた。

例えば、馮友蘭の代表作である『中国哲学史』(1934年初版)において、以下のように述べている。

最近、ある人はこういつている。「わが国の哲学は方法組織が簡略だが、近人は多くそれを欠点とし、わが国の哲学の精神がここにこそあるということに気づかない。けだし、哲学の微言大義は、悟入によらなければならない。……文字は道を載せる所以であり、道はひとまず文字の外にある。組織だ方法だと論じているいとまがあらうか」(陸懋徳『周秦哲学史』四頁)。この発言は、現在、一部の人々の意見を代表している。我々としても、悟覚というものを重視しないわけではない。ただ、悟覚によって得られるのは、ある種の経験であって、ある種の学問ではないし、哲学ではない。哲学とは言語によってあらわされた道理でなければならない、「道」は言語の外に存在するかもしれないが、哲学は言語のなかになければならない。<sup>4</sup>

馮友蘭は、哲学における書かれ説かれた道理を何よりも重んじ、理知的態度を重視する。そして馮友蘭は、上述の梁漱溟や熊十力が直観によって捉えるべき

---

4 『中国哲学史』、馮友蘭『三松堂全集』2(河南人民出版社、2000)251頁。訳は柿村峻・吾妻重二訳『中国哲学史 成立篇』(富山房、1995)14頁を参照。また陸懋徳『周秦哲学史』(京華印書局、1923)を参照。馮友蘭のこうした発想は1920年代に書かれた『一種人生観』(1924年刊)でも以下のように展開されている。「いわゆる哲学と科学の違いは、その方法の違いにあるという人もいる。科学の方法は理知的、論理的であり、哲学の方法は直観的、反理知的なのだ。ただし、直観といわれるものについては、いま多くの論争がある。私個人としては、およそ直観とか、頓悟とか、神秘とかいわれる経験は、きわめて高い価値をもつとしても、それを知識を求める方法のうちに混入させる必要はないと思う。哲学であろうが科学であろうが、いずれも書かれた、もしくは説かれた道理なのであり、いずれも「厳密な理知的態度」によって表出されたものでなければならない」。前掲、『三松堂全集』2、30頁、以上の訳については、吾妻重二「〈新理学〉の形成——馮友蘭と新實在論」(『関西大学中国文学会紀要』12、1991)、108頁を参照。

とした本体こそ、まさに思議と言説とによって捉えるべきであるとする。こうした態度は、その後の彼の各種著作で一貫して唱えられたものであった。例えば、馮友蘭は『新原人』（1943年刊）において、以下のように述べている。

不可思議なものは了解できないものでもある。了解できないものというのは、それが混沌混乱であるといっているのではなく、それが了解の対象とはなりえないものであるといっているのである。例えば大全〔一切の有（形而下的有とそれをも含む形而上的有）を総括した概念——筆者注〕は不可思議のものであり、了解できないものでもある。了解された大全は、この了解を含まない。それゆえこの了解された大全は、けっして大全ではない。大全とは了解できないものなのだ。しかしながら、不可思議のものは、思議によってそれを得なければならない。了解できないものは、了解によってそれを了解しなければならない。思議によって得ることではじめてそれが不可思議のものであるとわかるし、了解によってそれを了解してはじめて、それが了解できないものであることがわかるのである。不可思議なものは、言説できないものでもある。しかし人に伝えようとすれば、言語によって言説しなければならない。だが言説したのちに、それが言説できないものだという必要がある。数多くの哲学の著作は、いずれも不可思議なものについての思議であり、言説できないものについての言説である。学者は思議を経ることによってはじめて不可思議なものにいたることができる。了解を経ることによって、はじめて了解できないものにいたることができる。不可思議なもの、了解できないものは、思議・了解の最高の収穫である。哲学の神秘主義は思議・了解の最後の成果であって、思議・了解と対立するものではない。<sup>5</sup>

以上のような馮友蘭の直観主義批判については、すでに吾妻重二が、それを

---

5 『新原人』、『三松堂全集』4（河南人民出版社、2000）572頁。なお、「大全」の解釈については、前掲、吾妻重二「〈新理学〉の形成——馮友蘭と新實在論」、95頁を参照。

他の新儒家には見られない馮友蘭の際立った特徴として注目し、またそこに同時代の西洋の新實在論の影響があることなどを指摘している<sup>6</sup>。本稿では、こうした先行研究を踏まえつつ、さらに馮友蘭の直観主義批判が彼の提示した諸理論・方法論とどのように関係しているか、また馮友蘭の直観主義批判と彼が批判した直観主義者たちの思想との間にはどのような相違点・共通点が存在していたかを明らかにする。そしてこれらの作業を通じ、当時の中国の知識人たちの思想的課題の一端を描き出すことを目標とする。

## 1. 孟子と荘子の神秘主義

馮友蘭は『中国哲学史』において、歴代の中国の思想家が本体をどのように捉えようとしてきたかを、特に孟子と荘子とに注目しながら以下の通り対比的に論じている。

第六章で私は、孟子の哲学に神秘主義があるとすれば、その神秘主義的境地に到達するための方法は「強恕して「仁を求める」ことであり、それによって「万物皆な我に備わる。身に反みて誠なれば、楽しみこれより大なるは莫し」という境地に至るものである、と述べた。これに対して、荘学が用いた方法は、認識の領域において一切の分別を解消することであって、そこから「天地と我と並び生じて、万物は我と一たり」という境地に至るものであった。<sup>7</sup>

---

6 前掲、吾妻重二「〈新理学〉の形成——馮友蘭と新實在論」、108 - 110 頁、同「中国における非マルクス主義哲学——〈新儒家〉をめぐって」(『思想』784, 1989)を参照。またあわせて、李沢厚「略論現代新儒家」(同『中国現代思想史論』東方出版社、1987)も参照。なお、当時アメリカで先端的な新實在論に触れた馮友蘭とは対照的に、直観主義の側に立つ梁漱溟や熊十力は、海外経験が無く、ともに唯識の観点からベルクソンの思想に強い関心を示し、自身の思想を形成していった。

7 『中国哲学史』、前掲、『三松堂全集』2、470 頁。訳は前掲、柿村峻・吾妻重二訳『中国哲学史成立篇』359 頁を参照。

また馮友蘭は、同じく『中国哲学史』のなかで、孟子と莊子について以下のようにも述べている。

神秘主義には、いろいろな意味がある。ここでいう神秘主義は主に、いわゆる「万物一体」の境地を認めるような哲学を指す。この境地にあっては、個人は「全」（世界の全体）と融合し、いわゆる人と我、内と外の区別が消失する。……中国哲学において、孟子系の儒家と莊子系の道家は、ともに神秘的境地を最高の境地とし、神秘経験を個人の修養における最高の成就と見る。しかし、この最高の境地、最高の目的に到達するための方法は、同じではない。道家の方法は、純粹経験による「忘我」であり、儒家の方法は「愛の業」（ショーペンハウエルの語）によって私心を捨て去ることであった。無我あるいは無私によって、人間は世界と合一する。はたして孟子の哲学が神秘主義を含むとすれば、「万物皆な我に備わる」とは、我と万物はもと一体である、という意味にほかならない。我と万物は本来、一体であるのに、障害があるために両者が分離しているように感じられる。……恕によって仁を求め、また仁を通じて「誠」を求めるのである。思うに、恕と仁とは、人と私の境界を解消する方向にはたらく。このようにして人・私の境界が消失するとき、我と万物は一体になるであろう。<sup>8</sup>

孟子と莊子には次のような共通点があった。すなわち、個人と「全」（世界の全体）との融合、人我・内外の区別の消失を目指していることである。ところが、その目指し方は両者の間で異なっていた。すなわち、孟子は、無私、恕、仁といった観念を展開していくことで人我を解消しようとし、一方、莊子は純粹経験による「忘我」を主張した。

そして興味深いのは、馮友蘭が、この孟子と莊子の本体に対する二つのアプ

---

8 『中国哲学史』、前掲、『三松堂全集』2、366頁。訳は前掲、柿村峻・吾妻重二訳『中国哲学史 成立篇』193-194頁を参照。

ローチを、以後の中国哲学史を貫く「奇観」と位置づけている点である<sup>9</sup>。中国の歴代の思想家が、本体へどのように対応したのか、これは以後の馮友蘭の関心の一つとなっていくのである。

## 2. 天地境界と直観主義批判

『中国哲学史』執筆の後の馮友蘭の仕事は、哲学史のさらなる探求のみならず、自身の哲学形成にも向かっていった。その彼の哲学こそ有名な「新理学」であり、同名の書を含む「貞元六書」と呼ばれる書籍群が、1930年代末から1940年代初めにかけて刊行された。

この馮友蘭の新理学において興味深いのは、人生の境界の転換・展開を論じる境界説である。そして、前章で見た孟子や荘子の思索は、この境界の最高の段階である「天地境界」の一例として位置づけられているのである。

本章では、馮友蘭の考える「天地境界」がどのようなものなのか、またそれが彼の直観主義批判とどのように関わっているのかを検討したい。

まずは馮友蘭の境界説の概要を見てみよう。彼は人生に四つの境界があるとす。すなわち、「自然境界」、「功利境界」、「道德境界」、「天地境界」である。「自然境界」は、人の生き方が自然と未分化で、人が自身の人生について自覚を持たないまま生きている状態、「功利境界」は、人が自身の生活の意味や目的を私利追求に見だし、そのことを自覚している状態。そして「道德境界」は、人が自身の生活の意味や目的を、人と社会との秩序だった関係に見だし、そのことを自覚している状態。そして最後の「天地境界」は、人が自身の生活の意味や目的として人と宇宙（全存在）との融合に見だし、それを自覚している状態である。人がこれらのどの境界にあるかは、人の「覚解」の深浅に関わっている。「覚解」とは何か。馮友蘭は『新原人』のなかで、以下のような定義づけを行っている。

---

9 『中国哲学史』、前掲、『三松堂全集』2、470頁。

上述の了解のことを、私たちはまた解と呼ぶ。一つの事物について了解することを、私たちはそれについて解を有するともよぶ。人が一物について、もしそれが何であるのかを了解し、一事について、それがどのようなことであるのかを了解すれば、彼らはその事物について解を有し、解を有していれば、この事物は彼らにとって意義を有するのである。<sup>10</sup>

解が了解であることについては、私たちは詳しく上述した。覚とは自覚である。人が何かをし、そのことがどんなことなのかを了解すること、これが了解であり、これが解である。彼が何かをする時に、それが何かをすることであることを自覚していること、これが自覚であり、これが覚である。もし人はどのようなものかと問われれば、私たちは次のようにいうことができる。人とは覚解を有するものである、あるいは比較的高度な覚解を有するものであると。もし人生とはどのようなことなのかと問われれば、私たちは次のようにいうことができる。人生とは覚解の生活である、あるいは比較的高度な覚解の生活であると。これは人が禽獣とは異なり、人生が他の動物の生活とは異なる理由である。<sup>11</sup>

「覚解」とは、事物の意味を了解し、かつ自身がそれに携わっているということを自覚しているあり方を指す。この「覚解」の深化によって、その人がおかれた境界もまた深化するのである。以上のような四つの境界のなかで、最も高度な覚解に基づくものが「天地境界」なのであった。

ここで検討していきたいのが、「天地境界」と「道德境界」との差異である。これら二つの境界は、ともに「自然境界」や「功利境界」より高度な境界とされているが、「天地境界」は「道德境界」よりも高次な境界であり、その両者の違いは、それらの境界において人が意味や目的として設定する対象が何かという点にあった。すなわち、「道德境界」では人と社会との関係、「天地境界」で

---

10 『新原人』、前掲、『三松堂全集』4、466頁。

11 『新原人』、前掲、『三松堂全集』4、471-472頁。

は人と宇宙との関係である。

「道徳境界」から「天地境界」への転換はいかにして可能なのか。この点について馮友蘭は以下のように述べている。

人が宇宙や人生についてさらに覚解を進めると、彼は次のようなことを知る。すなわち、宇宙にある事物は、いずれも個体的で、一時的なものであるにもかかわらず、みな多かれ少なかれ恒久の理に依拠しているということである。ある種の事物は、必ず多かれ少なかれその理に依拠してはじめてその種の事物であることができる。完全にその理に依拠することで、はじめて完全なるその種の事物になることができるのである。<sup>12</sup>

馮友蘭の見るところ、これら二つの境界の転換の契機となるのは、具体的実際の事物をそれたらしめている理について思考すること、そうした発想をとれるか否かにかかっているのである。

ではそもそもなぜ人にとって「道徳境界」のみではいけないのか。その上にさらに「天地境界」というより高次な境界が設定される意義はどのような点にあるのだろうか。天地境界は、人が「思議」したり「言説」したりすることができるものではない。しかしながら馮友蘭によれば、やはりこうしたものに対して「思議」し「言説」していかなければならない。なぜ馮友蘭は、こうした人による思議・言説しえないものを設定したうえで、それらを思議・言説することの重要性を説くのであろうか。

以上の点を考えるうえで重要なのは、馮友蘭が否定的な文脈で言及する「人が宗教から獲得する境界」である。人から超越した世界や存在を想定するのは、宗教においても広く見られることである。例えば、神や天国といった観念である。これらは、人を超越したものであり、人はそれを信仰する<sup>13</sup>。

ところが、「人が宗教から獲得する境界」は、「天地境界」と一見同じような

---

12 『新原人』、前掲、『三松堂全集』4、561頁。

13 『新原人』、前掲、『三松堂全集』4、563頁。

性質を持つようであり、実は似て非なるものであった。なぜなら、宗教における超越者は、いずれも人の世界の拡大として捉えられているからである。

一般人の思想は、おおかた図画式のものである。厳密に言えば、彼らはただ想像ができるだけであって思索をすることはできない。彼らは、人以外あるいは人以上、社会以外あるいは社会以上にさらに何かがあることをぼんやりとは感じ取るが、それらに対しはっきりとして正確な知識を持つことができない。図画式の思想によりこの何者かを想像しようとして、彼らはそれを神や帝、天国や天堂としてイメージする。彼らの図画式の思想においては、彼らのイメージする神帝などが有する性質は、大部分が、人の有する性質から類推されたものである。<sup>14</sup>

神は全知全能であるが、人も知や能を持つ以上、神は人間の拡張であるのだ。また天国も人間の世界の不完全さが無い世界であるが。これもやはり人間の世界の拡張である<sup>15</sup>。そして馮友蘭は次のように指摘する。

人が宗教から獲得する境界は、ただここでいう天地境界に近いものであるというにすぎず、厳密に言えば、その境界はやはり道德境界なのである。<sup>16</sup>

この意味で、「道德境界」は「人が宗教から獲得する境界」と大差ないことになってしまうといえよう<sup>17</sup>。

---

14 『新原人』、前掲、『三松堂全集』4、563頁。

15 『新原人』、前掲、『三松堂全集』4、563-564頁。

16 『新原人』、前掲、『三松堂全集』4、564頁。

17 馮友蘭の「人が宗教から獲得する境界」に対する批判的な検討の意味を探るには、彼の宗教観についても一言しておく必要がある。彼は哲学を宗教と区別して前者の方に立とうとしている。例えば、陳來の整理によれば、馮友蘭の天地境界にいたる過程は、「神秘主義」といえるが、それは短期間の体験的なもの（宗教的神秘主義）ではなく、理性的分析を基礎としたもの（哲学的神秘主義）であった。陳來（井澤耕一訳）「中国哲学における神秘主義——馮友蘭の解釈をめぐって——」（『関

「道德境界」は人と社会との関係を考える境界であるので、人はあくまで人の価値観のなかで生きることになる。馮友蘭は、これに対する「天地境界」の意義を、さらなる視野の拡大としてまずは捉えているが、それと同時に、「道德境界」にとどまることに一種の弊害があることも想定しているようである。その点を考えるうえで重要なのが、境界説に基づいて執筆された『新原道』(1945年刊)で引用されている儒家と道家の発言とそれに対する馮友蘭の評価である。馮友蘭は、『中庸』および『莊子』を引用しつつ、以下のように述べる。

人の生活において、一挙一動はみな天地の化育なのである。人がその一挙一動をすべて天地の化育であると理解すれば、彼の一挙一動は、すべて天地の化育を賛助する〔『中庸』〕ものなのである。天地の化育を賛助できるということは、天地とともに立つことができる〔『中庸』〕のである。もしその一挙一動がすべて天地の化育であることを理解しなければ、彼の一挙一動はすべて天地に化育されるものである。天地に化育されるということは、天地における一物にすぎないということになり、天地とともに立つことができず、道家はいつも次のように述べる。「物を物とし、物に物とされない」〔『莊子』山木〕と。天地に化育されるというのは、「物に物とされる」ことである。天地の化育を賛助するというのは、「物を物とし、物に物とされない」ことなのである。<sup>18</sup>

つまり、「道德境界」にとどまることは、「天地に化育される」という状態や、「物に物とされる」という状態に陥ってしまうのである。「道德境界」にとどまる以上、人は受動的な存在でしかない。つまりは、「道德境界」から「天地境界」への移行は、人が自己以外の事物から主体性を奪われずに自己を確立できるかという、いわば主体形成の問題に関わってくるのである。

---

西大学東西学術研究所紀要』33、2000)、89頁を参照。なお、この陳来の論文は、馮の思想における理性主義と神秘主義との関係を詳述しており、参考になる。

18 『新原道』、『三松堂全集』5 (河南人民出版社、2000) 74頁。

人が思議できず言説できない「天地境界」を想定し、しかもそれを思議し、言説するよう努めるべきことを馮友蘭が説くのは、もしそのような努力をしない場合、人はあくまで人の価値観のなかだけで動くことになり、人や社会の既成の価値観により縛られる受動的な存在に陥りかねないからではなかっただろうか。

では人はいかにして「天地境界」にいたることができるのだろうか。その方法について、さらに馮友蘭の主張を追うことにしよう。

馮友蘭がその方法について示唆を得たと思われる中国の歴代の思想家は、主に孟子から『易伝』『中庸』にいたる儒家と道家、そして朱子である。馮友蘭の見るところ、両学派は、本体の把握においてそれぞれの仕方でも貢献し、また同時に不足している点もあった。例えば、馮友蘭は『新原道』において、孟子から『易伝』『中庸』の作者たちへと受け継がれた本体の把握の模索の意義を次のようにまとめている。

それゆえ至誠の人は、決してその他の多くの人々と違うことをする必要は無い。彼の行為についていえば、彼はただ「庸徳をこれ行い、庸言をこれ謹しむ」〔『中庸』〕だけでよいのである。だが彼の境界についていえば、彼の境界は宇宙と同じ大きさ、同じ悠久さである。彼の境界についていえば、彼は『中庸』がいうように「博厚は地に配し、高明は天に配し、悠久は疆りなし」なのである。『易伝』および『中庸』のいう聖人は、みな「庸徳をこれ行い、庸言をこれ謹しむ」。彼らの最高境界に到達するための方法は、みな孟子のいわゆる「義と道とに配す」という方法であった。道德境界は義を集めることによって実現できる。天地境界もまた義を集める方法によって実現できる。いずれも義を集めるという方法でありながら、それによって実現できる境界が異なるのは、それが「配する」道の高低に起因している。義を集めた結果は私を去ることができるということである。私を去るということは己に克つということである。道德境界にいる人は、無私である。天地境界にいる人もまた無私である。義を集めると無私になる。無私になれば、その配する道の高低によって道德境界あるいは天地境界があるの

である。……しかしながら『易伝』および『中庸』の作者は、名が有ることでも形象を超えられることを理解していたにもかかわらず、もし形象を超えることについて完全なる見解を持つとするならば、名が無いことについても語らなければならないことを理解していなかった。形象を超えるものは、必ずしも名が無いわけではないが、名が有ることは形象を完全に超えることはできないのである。<sup>19</sup>

孟子から『易伝』『中庸』にいたる儒家は、名が有るものにも形象を超えたものがあるという点に注目した。「義と道とに配す」(義と道とにつれそっている)とは、孟子の「浩然の気」の特徴である。「浩然の気」という形象を超えたものを、儒家は「義を集める」という名のあるものによって求めようとしたのである。ただし馮友蘭の見るところ、儒家の欠点は、無名の問題を考え得なかった点にあったのである。

求められるのは、有名と無名、それら双方の観点から本体を把握しようとするのであった。この点で、馮友蘭が最も注目した中国の思想家は朱熹であった。馮友蘭が宋明道学のなかでも理学に注目し、それを批判的に継承発展させたことは『新理学』において述べられるとおりであるが<sup>20</sup>、彼の朱熹評価を立ちいつて見てみると以下ようになる。馮友蘭は、『中国哲学史』において、朱熹が二つの世界を考え、これに対し心学を唱えた陸象山らが一つの世界を考えていたことを指摘している。

前章では朱子の学が、一般のいわゆる唯心論ではなく、実に現在の新実在主義に近いことを述べた。我々がもしこの点に注目するならば、朱子と陸象山との違いが、単にその学問や修養の方法の違いにあるわけではないことが見て取れるであろう。二人の哲学は、根本的に差異を有するのである。この差異はすでに二程の哲学のなかに存在したものである。伊川一派の学

---

19 『新原道』、前掲、『三松堂全集』5、74頁。

20 『新理学』、前掲、『三松堂全集』4、4頁。

説が、朱子にいたって完全なる発展をとげたのである。明道一派の学説は、象山、慈湖にいたってかなりの発展をえたのである。もし、この二派の差異の所在を、数語で表すとすれば、朱子一派の学は理学であり、象山一派の学は心学であるということが出来る。王陽明は『象山全集』に序文をよせて「聖人の学は心学である」と述べている。この心学という名こそ、象山一派が朱子と異なっているわけを示しているのである。……朱子は性即理という。象山は心即理という（『与李宰第二書』、『全集』巻十二）。この言葉は一字だけの違いにもかかわらず、二人の哲学の重要な差異を表している。朱熹は、心が、理と気が合わさって生じた具体物であり、抽象の理とは完全に異なる世界にあるものだと考えた。心中の理がいわゆる性であり、心中には理があるとはいえ、心が理であるというわけではない。そのため朱子の体系によれば、性即理としかいえないのであり、心即理とはいえないのである。象山は心即理を主張し、そのうえ朱熹の説く心性の区別に反対している。……我々の考察によれば、朱子が説く性と心の区別は、「字の解釈にすぎない」ものではない。朱子の観点によれば、心と性には本来実在上の区別が存在するのである。……象山の観点から見れば、朱子が説くような心と性の区別は実在上存在しない。そこで心と性は「同じもの」にすぎないと説くのである。朱子と陸象山にとっての実在が異なっているのである。朱熹にとっての実在には、二つの世界があり、一つは時空に存在せず、一つは時空に存在する。これに対し象山にとっての実在は、一つの世界があるのみであり、時空に存在する。一つの世界しかなく、この世界は心と一体である。いわゆる「宇宙は吾が心であり、吾が心は宇宙である」（『年譜』、『全集』巻三十六、頁五）。<sup>21</sup>

馮友蘭の見るところ、朱熹の中国哲学史上の最大の貢献は、まさに、時空に存在しない世界を想定し、それと時空に存在する世界とをあわせた二つの世界を考えた点にあった。

『新原道』においても、朱熹のこうした「時空に存在しない」世界は、「理世界」

---

21 『中国哲学史』、『三松堂全集』3（河南人民出版社、2000）356-358頁。

として以下のように表現されている。

朱子はずねに理を「実理」と呼んだ。その意図は、それが確かに有るもので、それがあつては間違いないということである。……道家や仏教者はいずれも理世界について言及していない。彼らは形象を超えるものを論じたが、彼らのいう形象を超えるものとは、いずれも言説できず思議できないものであつた。それゆゑ彼らは無を説き、空を説くことしかできなかったのだ。理は形象を超えているが、言説し思議することができる。厳密に言えば、理があつてはじめて言説し、思議することができるのである。理こそが正真正銘の言説・思議の対象なのである。厳密に言えば、具体的事物もまた言説・思議できるものではない。それはただ感覚できるだけである。理は正真正銘の名を有するものである。具体的事物は名を有するのではなく、名を有することができるものである。それは「これ」であるが、「これ」は名を有することができるというわけである。私たちは次のようにいうことができる。感覚できず、思議もできないものがある。これは名が無いということである。思議することだけができて、感覚できないものがある。これは名を有するということである。思議できないが、感覚だけできるものがある。これは名を有することができるということである。<sup>22</sup>

さきほどの孟子から『易伝』『中庸』の作者までの儒家との対比でいえば、無名への注目を通して本体を把握しようとしたのが道家であつた。だが道家の思想家たちは、結局それらを「無」と表現するのみで終わってしまったのである。こうした従来の儒家や道家の弱点を克服する者として、朱子が位置づけられているのである。この理世界こそ、朱熹が不可思議、不可言なものを理という概念によって思議、言説しようとしたことの表れであつたのだ。そしてこうした世界観は、ほかならぬ馮友蘭自身の哲学の方法でもあり、「天地境界」にいたるための方法であつた。

---

22 『新原道』、前掲、『三松堂全集』5、117-118頁。

天に事えることは、賛化ということもできる。賛は賛助であり、化は大化〔大いなる化育〕である。大化の流行は太極を目標とする。極には二つの意味があり、一つは標準の意味、一つは目標の意味である。一つの理は一つの類の事物が依拠する標準であり、一つの類の事物が目指して進む目標でもある。衆理を総括したものを、太極という。それは実際世界が依拠する標準であり、また実際世界が目指して進む目標でもある。それは実際世界の理であり、つまりは理世界である。それが形而上のもので、形而下の世界と相對することから、それを理世界という。それが形而下の世界の標準であり目標であることから、それを太極という。大化の流行は太極を目標とし、天に事える者が賛化するのも太極を目標とする。彼は次のようにいうことができる。「天地の化育を賛助することができる。天地の化育を賛助することができるということは、天地とともに立つことができるということである」と。第二章で私たちは次のように述べた。人は天地とともに立つことができるが、天地境界にいる人であってこそまさに正真正銘の「天地とともに立つ」ということができるのである。道德境界にいる人が人倫を極め職責をはたすのは、人の理を極め、人の性を尽くす方法である。天地境界にいる人が天に事え賛化するのは世界の理を極め、世界の性を尽くす方法なのである。人倫を極め職責をはたすことが実現しようとするのは、人の目標であり、人にとってのよいことである。天に事え、賛化することが実現しようとするのは、世界の目標であり、天にとってのよいことである。<sup>23</sup>

一方で、馮友蘭が心学と位置付ける陸象山や王陽明の思想は、人と全体との融合を目指すものであるが、自身の心と全体との相即性を強く主張する陸象山・王陽明の議論は、馮友蘭にとっては、先に見た人の世界の拡張である「道德境界」や「人が宗教から獲得する境界」にとどまるものではなかっただろうか。馮友蘭は『中国哲学史』のなかで、前述の通り、王陽明らが一つの世界というビジョンを持っていたことを指摘し、その後の『新原人』や『新原道』においても、

---

23 『新原人』、前掲、『三松堂全集』4、567頁。

王陽明が多分に形象の世界から脱していないことを指摘しているのである<sup>24</sup>。馮友蘭が重視するのは、やはり朱熹の上述のような思索だったのである。

興味深いことに、王陽明を信奉する新儒家たちの多くは、王陽明のこうした心と全体との相即性の議論を直観主義と結び付けて、高く評価していたのである。一方、本章で見てきたように、人の不可思議、不可言な領域を設定しそれを「思」することに重点をおく馮友蘭からすれば、こうした直観主義は、結局のところ人の価値観のなかだけでしか思考できないという問題点を抱えていると認識されていたのではないだろうか。

### 3. 物化への批判と主体形成——熊十力との比較

前章までで論じてきたように、馮友蘭が不可思議、不可言なものに対しても思議、言説で臨もうとしたのは、それによって本体を把握し、人の境界を最も高度化させるという目的からであったが、そうした目的の背景には、もしそうしなければ人が人の世界の価値観に束縛されてしまうのではないかという問題意識が存在していた。馮友蘭の思想の要点は、まさに彼が朱熹の思想で注目した点と同様、このような不可思議・不可言という次元を想定していることである。これを思議・言説することによってこそ、人は主体性を獲得していくのである。ところが、このような不可思議・不可言の次元を設けずに、心と全体の相即を説く議論そしてそれと密接に関連する直観主義は、結局のところすべてを人の価値観の延長として捉えてしまうであろう。したがって、人は人の価値観に束縛され、本体からも一方的に影響を受け続けることになってしまうであろう。

ところで、馮友蘭は、「天地境界」と「道德境界」の差異を、莊子の言葉に基づきつつ、物を物とするものと、物に物とされるものという表現であらわしていた。人が物に左右され、物化されること。実は、この点に最も危機感を抱いていたのが、冒頭で紹介した梁漱溟や熊十力らであった。本稿「はじめに」で熊十力の発言を引用したが、その発言に続けて熊十力は以下のように述べている。

---

24 『新原道』、前掲、『三松堂全集』5、123-124頁。

したがって、万物に体して遺さ<sup>のこ</sup>ないもの、それがこの心にほかならない。心を見ること、それが体を見ることなのである。……しかし、ここで忘れてはならないのは、心を見るとは、心が自ら<sup>みずか</sup>を見ることだということである。【心を別の心が見るのではない……】心は物に化せられない。【……心を体とというのはまさに、心が物化しないからである。いま我々の生活で考えてみると、生活の力が剛健でよく物にうち勝ち、物に誘引されない場合において、はじめてそれを心ということができ、したがってまた体とすることができる。もし物欲に陥って抜け出せないとしたら、その人は完全に物質化して、生命を失っているのである。つまり心がなく、おのれに固有の本体を失<sup>あき</sup>っているわけで、単なる一塊の死んだ物質でしかない。】したがって、この昭らかな体<sup>あき</sup>が独立してはたらくことを智と呼ぶのである。【心は物質化されないがゆえに、覚照精明なる体として独立し、他に依拠しない。よってそれを智の名で呼ぶ。】我々が常にこの智を見失うことなく保任〔保持し失わないこと——筆者注〕するとき、はじめて自己は、まったく遮蔽のないかたちで自己を認識する。自己が自己を認識するとはどういうことか。それは、この認識が能所（主体と客体）、内外、同異などの分別の相を離れて、まごうことなくはっきりと内に自らを識ることである。<sup>25</sup>

興味深いのは、熊十力が直観主義を採用している点では馮友蘭と多く異なるも、「物化」という事態を厳しく批判しているという点では、馮友蘭と共通するところがあるということである。さらに、「自・他」、「物・我」、「動・静」の対立を統一していく視点や、「冲漠<sup>ひっそり</sup>として朕<sup>あと</sup>がないのに万象<sup>こんもり</sup>が森然として含まれ」といった古典に依拠した理解も、馮友蘭と同様のところがある。

ところが熊十力は、まさに「物化」を助長するものとして「体を外に探し求め」ることを批判し<sup>26</sup>、また「内心に反求する」ことを説く。そしてこうした思索を行っ

25 熊十力『新唯識論』（文言文本）、前掲『熊十力全集』2、11頁。訳は、前掲、熊十力（吾妻重二訳注）『新唯識論』16-17頁を参照。（ ）内は吾妻重二による注、【 】内は熊十力による自注。

26 坂元ひろ子によれば、熊十力は唯識思想に出会う前から、「心外の物、つまり、外在的客観存在

た思想家として、陸象山や王陽明を高く評価するのである。

そもそも境が識を離れないという思想は、単にインドの大乗仏教による創見なのではない。中国の先哲もまたそのことを暗黙のうちに知っていたが、ただ議論として展開させなかったにすぎない。彼らの微言に徴すれば、そのことはほぼ知られるであろう。たとえば「内外を合するの道」とは『中庸』の根本義であり、……「万物皆な我に備わる」とは孟子の洞察であり、……「仁者は渾然として物と体を同じくす」とは程明道の体得であり、……「宇宙は吾が心に外ならず」とは陸象山の証悟である。……王陽明に至っては「心外に物無し」と主張し、弟子の質問に対して、一言でその蒙昧を解いた。……かくして、真理には普遍的なものがあって、中国とインドの哲人の理解に違いはないと知られるのである。<sup>27</sup>

これに対し、馮友蘭の陸象山・王陽明評価というのは、すでに見たように陸象山は一つの世界論を唱え、王陽明にいたっては、形而上学的観点からも程明道や陸象山におよぼず、宋明の儒家のなかでは最も「實際を肯定する」思想家であった。まさに實際を肯定しない点に哲学の意義を見出していた馮友蘭にとって、陸象山や王陽明のように心と全体の相即を説く直観主義的方法是、むしろ人をして形象のレベルにとどめてしまう、つまり物化を促す方向に働くものであった。

当時の多くの新儒家が、本体の純粋な把握のために自己の心へ注目し、それと宇宙との相即を説いたのに対し、馮友蘭がむしろ不可思議・不可言なものという自己の外部を想定することで人の主体性を説こうとした点は、やはり彼の主張の個性が見出される。そして、当時知識人の間で、物化への危機意識が共

---

としての物を認めることからして、すでに自己喪失、人間が物によって主体性を奪われるという危機をはらむもの」と認識していたことを指摘している。坂元ひろ子「熊十力『新唯識論』哲学の形成——20世紀前半の中国哲学思想世界を通して——」(同『連鎖する中国近代の“知”』研文出版、2009) 168-169頁を参照。

27 熊十力『新唯識論』(文言文本文)、前掲『熊十力全集』2、24頁。訳は、前掲、熊十力(吾妻重二訳注)『新唯識論』39-40頁を参照。

有されていたということも、注目すべきであると思われる。

## おわりに

本稿では、中華民国期の新儒家の多くが直観主義による心と宇宙の相即を主張したのに対し、人の不可思議・不可知な領域を設定しそれをあえて思議・言説することの重要性を説き、直観主義に批判的な態度をとった新儒家・馮友蘭を取り上げ、その直観主義批判の内容を、彼自身の哲学の重要な要素である境界説や、彼の歴代中国の思想家に対する評価との関連から考察した。

馮友蘭の境界説においては、「天地境界」が最も高度な境界とされた。その前段階である「道德境界」と「天地境界」との違いは、前者が人と社会との関係を念頭に置くのに対して、後者が、人と宇宙との関係を念頭に置くという点にある。馮友蘭の見るところ、「道德境界」よりも上位の「天地境界」への到達が目指される理由は、人が宇宙へと視野を広げていくべきだという点にあるが、それと同時に「道德境界」の欠点を克服すべきだという理由も存在していた。「道德境界」の欠点とは、それがあくまで人の具体的実世界的な世界であるということであり、人が宇宙からそして人の価値観から自由になれないということを意味したのである。馮友蘭は「道德境界」の一つのバリエーションとして、「天地境界」に一見類似した「人が宗教から獲得する境界」に言及していた。「人が宗教から獲得する境界」は、人を超越した神や天国などを想定するも、それは人の世界からの類推にすぎなかった。その点で、人の世界を脱しえていない「道德境界」でもあったのである。

つまり馮友蘭にとって、不可思議・不可言な世界を想定し、それらを思議・言説することは、人の主体性を確立することにもつながるのであった。一方、そうした世界を想定せずに、心と宇宙の相即を説く同時代の多くの新儒家たち、そしてその源流にある陸象山や王陽明の思想はむしろ宇宙を人の世界の延長としてしか見られないものと、馮友蘭には映ったのではないだろうか。馮友蘭にとって、彼らがとった直観主義的方法は、人の宇宙に対するそして人の世界に対する主体性をむしろ損ねることにつながるものだったのである。

一方で本稿は、馮友蘭が批判した直観主義をとる新儒家たちも、その問題意識は馮友蘭と共通していた点に注目した。つまり人の「物化」を何より問題視していたということである。このように、彼らは問題意識を共有しつつも、その解決方法が、直観主義／反直観主義という正反対のものとなったのである。

なお、馮友蘭のその後についてであるが、彼が新理学を構築していくなかで、本体に対する把握のためには、理智的論理的方法（「正底方法」）に加え、直観主義的方法（負底方法）の重要性を説きはじめることが知られている<sup>28</sup>。この点に馮友蘭の思想の変化を見る向きもあるが、筆者の見るところ、やはりあくまで理智的論理的方法の重要性が説かれていることや、そもそも人の思議・言説を超えた形而上的なものを想定し続けている点にこそ、馮友蘭の特徴があると思われる<sup>29</sup>。

さて本稿は、馮友蘭の思想の個性に注目してきたわけであるが、視野を再び新儒家、ひいては清末から民国期の思想史的状況に広げていくなれば、本稿で論じたような新儒家たちの見解の対立は、中華民国期に、さまざまな角度から人の主体形成をめぐる活発な議論がなされたことの証明とも見ることができるのではないかと。一方には心と宇宙を徹底的に相即させる形での主体形成論があり、一方ではむしろ宇宙という不可思議・不可言なものについて思考することに主体性を見出す議論があるといった具合に。また時代は少しさかのぼるが、やはり同じく独自の主体形成論を展開した章炳麟の思想なども視野に入れることによって<sup>30</sup>、清末から中華民国期においてなされた、主体形成をめぐる葛藤を描き出すことができるのではないかと。この点については、今後の課題としたい。

---

28 『新知言』、「第九章 禅宗の方法」。『三松堂全集』5（河南人民出版社、2000）219-229頁。

29 この点に関連して、前掲、陳来（井澤耕一訳）『中国哲学における神秘主義——馮友蘭の解釈をめぐる——』を参照。

30 坂元ひろ子「章炳麟の個の思想と唯識仏教——中国近代における万物一体論の行方——」（前掲、同『連鎖する中国近代の“知”』）を参照。

付記：

本稿は、2021年度学習院大学外国語教育研究センター研究プロジェクト「中華民国期知識人の西洋思想受容の研究——新儒家を中心に」の成果の一部である。

## 冯友兰对直观主义的批评

小野泰教

本文关注新儒家冯友兰（1895-1990）的思想，探讨他对直观主义的批评及其在中国思想史上的意义。民国时期的大多数知识分子认为，首要的思想课题是如何通过直观使人心与宇宙相即。而冯友兰则认为，宇宙中本来有很多“不可思意”、“不可知”之处，重要的倒是追问这些“不可思意”、“不可知”之处，故对直观主义持否定态度。本文阐明了冯友兰对直观主义的批评与他思想中的其他重要因素——如他的“境界说”、他对中国古代思想家的评价等之间的关系。另外，本文关注的是，冯友兰与他所批评的直观主义者都认为当时中国的思想课题就是如何建构人的“主体性”。本文也描述了民国时期有关这种“主体性”的部分探讨。

