

新理学の原型と論理実証主義

——馮友蘭『新対話』試訳（下）——

福 島 仁

I

馮友蘭の『新対話』（一）、（二）に表された思想を要約すると、

- 1 朱子と戴震との対話の形式を用いて、中国の伝統的哲学、とりわけ理学を継承しつつ自らの哲学を打ち立てようとする姿勢を明確に表明している。
 - 2 ヨーロッパの新しい論理学を基礎とした新しい哲学を導入してその伝統哲学継承の基礎理論とする。特にバートランド・ラッセルの主張した現代論理学に基づく科学的哲学の主張にそっている。
 - 3 「飛行機の理」という例を挙げ、時間、空間のうちにある「具体世界」を越えた「共相世界」すなわち普遍的原理の世界を認め、その普遍的原理が宋学でいう「理」であるとしている。
 - 4 人間、社会の組織の領域においても「理」があり、道徳はその一部である、として国や時代を越えた不変の道徳を主張し、伝統社会の価値観、道徳を民国以後の共和制の社会において擁護しようとしている。
 - 5 動物と人間との差違は、人間が知識によって普遍の世界を認め、道徳によって普遍の世界に入るところにある、と主張している。
- これは後に「貞元六書」に結実する新理学の内容をほぼ完全な姿で示しているといっていよう。

1は『新理学』「緒論」での宋明理学の継承宣言、および新理学のなかで単に宋明理学のみならず、中国哲学及び中国の伝統文字文化全体が素材として用いられる手法を先取りしている。2はバートランド・ラッセルの『外部世界の知識』の末尾における記述を受け⁽¹⁾、『新対話』（一）のはじめに朱子が論理学を

学習したという発言で表明されている。3は新理学の根幹となる考えであり、バートランド・ラッセルの『哲学の諸問題』にみられる普遍的原理は存在する(exist)のではなくて経験により捉えうる世界の外に有る(subsist)のだという思想を基礎にしている⁽²⁾。また、『新対話』に先立つ「公孫龍哲学」⁽³⁾及び同年に発表された「朱熹哲学」⁽⁴⁾にはよりはっきりと、subsistに「潜存」という訳語を与えている。特に後者は朱子学の理が経験的世界を越えて「潜存」することについても明確に述べている。この経験的世界を「実際」、経験を越えた普遍的原理の世界を「真際」と後には呼ぶことになる⁽⁵⁾。つまり、ラッセルの普遍的原理の世界と朱子学の理とを同一視することが馮友蘭の新理学を成立させる基本的着想であった。この点は馮友蘭の新理学にたいする自己批判であり、かつまた成立の背景を知る上で極めて重要な資料である「新理学的原形」⁽⁶⁾にも率直に叙述されている。

しかしここには極めて重大な問題がある。単純な感覚与件により示される性質としての普遍を除いた、論理的推論によって真であることが確証しうる普遍の世界は、数学と論理学の領域に限定されないとすると、どの範囲まで論理的推論の方法は適用が拡張されうるのか、という問題である。『哲学の諸問題』のころのラッセルは基本的な倫理命題をも含めていた⁽⁷⁾。ここが論理実証主義の立場と異なる点である。ところが馮友蘭は自然から人間の道德まで、世界のあらゆる領域をすべて含む朱子学の理を論理的推論により真偽を確証しうる、言い換えれば経験から全く離れて真でありうる領域に含めてしまうこととなった。4に示されるような社会の「理」は馮友蘭の新理学の最終目標である中華民族の共同体を支える道德に直結するのだが、これもまた上記の問題にぶつかることとなるであろう。5は後に『新原人』の中では「自然境界」から「天地境界」までの四段階に発展させられている。人民共和国成立後の馮友蘭批判ではこの一種の精神的階級論が攻撃にさらされる。

新理学の原型といってもよい『新対話』の思想は単に「貞元六書」だけでなく、発想としては歴史的環境に制約される哲学命題の要素を「具体意義」、制約されない要素を「抽象意義」として、後者の良好なかなりの部分は現在でも継

承しうる遺産であると考えた、人民共和国成立後のいわゆる「抽象継承法」にまで及んでいるといつてよい⁽⁸⁾。これはある事実を具体的個体の側面に注目するのか、永遠なる理の例証として理の側面に注目するのかを区別して、知識により、理即ち変わることのない普遍の世界に人間は入りうるとした発想に他ならない。3と4と5を歴史的文化遺産の継承という場面で応用したと言えよう。

II

こうした馮友蘭の中国文化の伝統を継承した新しい哲学という主張に対し、発表直後に根本的な批判があらわれた。民国21年、西暦1932年、12月3日、『大公報』『世界思潮』に掲載された張蔭麟の「代戴東原靈魂致馮芝先生書」（以下「手紙」と略記）である。

この批判は2と志向を同じくする立場に立脚しながらも、上記の1、3、4の論点に対して行われている。第一に過去の哲学者達を現代に登場させ自らの代弁者として語らせる形式の当否、歴史的な哲学を現代の哲学的、政治的、社会的環境の中で継承するという手法の是非とその意味が問題とされている。張氏は馮氏が用いた形式は「誠実な哲学史研究者」だったはずの馮友蘭が朱子と戴震との対話を「捏造」したと述べて、過去の哲学の歴史的研究と、現代における思索の行為としての哲学との混同は避けるべきだと指摘する。そうして故意に馮氏にならい、戴震のお告げを授かり、馮友蘭に手紙を出すという形式をとり反論している。張氏の「手紙」における戴震は明らかに『新対話』の戴震とは違った思想を代表する。歴史的個人である「戴震」という名称が現代の異なる個人、つまりは異なる二種の現代思想を代表することになってしまう。張氏は「手紙」で「白鹿洞でヘーゲルを研究している」それは「ヘーゲルの絶対精神は、まさに朱子の太極であるという人もいるから」として、賀麟のヘーゲルと朱子との比較研究をもちだし、馮友蘭の分身である「朱子」もまた現代における異なる思想的立場の表現となることを示唆しているのである。

こういう混乱を避けるのは、たとえ歴史的人物の名称を使っても、それが全く現代の個人、例えば馮友蘭の代替であることを明示されていけばいくらか可

能かも知れない。しかし、馮氏のように「継承」を主張すると混乱はさらにひどくなる。もとの歴史的思想の解釈が多様であれば、どの解釈を継承するのかは結局現代の個人の観点で選択されたとすると、その選択が客観的に正しいと言う保証はないから、継承は全くの個人の願望の域をでないことになる。

張蔭麟の指摘した問題は馮友蘭にも受け止められて「貞元六書」では朱子と戴震ほかの対話という形式は捨てられている。一面で文学的面白味はなくなってしまったので残念でもある。

第二はある社会が成り立つための基本的要件とその社会の「道德」との境界について用語の曖昧さが批判される。批判のとおり馮氏の説は両者の境界設定が不明確であり、また社会組織の理を問うなら社会成立の基本的要件の内容をこそ規定すべきであろう。ただし、張氏の「健全な」という用語の曖昧さにたいする批判は『新対話』(二)でプラトンを引き合いに出して解答を示している。張蔭麟は主に『新対話』(一)を反論の対象としていて、(二)は詳細に検討していないようだ。

第三の批判は自然科学の法則と馮友蘭の理との関係についてである。張蔭麟は「飛行機の理」とはなにか。この語に意味があるとすれば、力学に関するひとつつながりの命題を示すことができるのみ」として飛行機の空気抵抗に関する物理学の公式を例に挙げている。つまりこの場合、理という用語が意味を持つのは空気力学の法則を含む一群の自然科学の法則である場合に限ると言うのである。それは朱子学で言うような、時間空間に存在しない、言い換えれば経験の領域を越えた理ではありえない。科学的命題は経験的検証をへて真偽を判定しうる。かりに理と自然科学の法則、あるいは広く科学的知識とが一致すると仮定したとしても、経験により真偽を判定し得ない命題は無意味であるか、規約にすぎないのだから、馮友蘭が「普遍の世界」から単純に類推した理、そしてその根拠になった朱子学の理とは全く異なるはずであると主張する。さらに、経験科学の法則はある意味では永久に仮説に留まることを、モーリッツ・シュリック⁽⁹⁾の論文⁽¹⁰⁾を引用して論ずる。この論文はカリフォルニア大学バークリイ校に出講してきたシュリックが英語で行った科学における因果関係について

の講演である。この張蔭麟の第三の批判は広くはヒューム以来のプラグマティズムまでを含めた経験主義哲学の流れ、狭くはシュリックをリーダーとするウィーン学派の論理実証主義哲学の示す方向にそってなされているといえる。プラトン、カントの伝統的形而上学の「観念世界」を攻撃し、馮氏がよってたつ新實在論もプラトンのイデア論の焼き直しにすぎないことを述べている部分は特にその傾向が明らかである。張氏がこうした主張をすることになった背景はどのようなものだろうか。

張蔭麟は広東省東莞県石龍鎮の人。号は素癡。1905年（光緒31）11月に生まれた。広東省立第二中学を卒業後、清華中等科3年に入学し、梁啓超がその才能を高く評価したという。そのまま清華大学に入学し、1929年に卒業すると、すぐスタンフォード大学に留学し、西洋哲学と社会学を専攻した。1933年に修士学位を得た後、ヨーロッパ、主にイギリスを経て帰国した⁽¹¹⁾。おりしもウィーンからシュリックがカリフォルニアまでやって来て、1929年にスタンフォード大学、1931年から1932年にはカリフォルニア大学バークリー校に客員教授として講義を行った。その際には講筵に連なったことと思われる。「手紙」はこの時アメリカで書かれたのである。状況からしてもその内容からしても張蔭麟がシュリックの講義から大きな刺激を受け、中国の形而上学批判として馮友蘭批判を行ったことが推定できる。新理学はこうして論理実証主義と出会った。

1929年はシュリックが主宰する非公式の集まりだったウィーンサークル⁽¹²⁾が、シュリックの不在中に、公的な組織としての活動を開始した年であった。ハンス・ハーン、オットー・ノイラート、ルドルフ・カルナップにより『科学的世界把握—ウィーンサークル』⁽¹³⁾が綱領として8月に刊行され、ベルリンの経験哲学協会と合同で9月にはプラハにおいて世界的広がりをもった集会を開いた。その運動の中核としてシュリックはあった。彼は1882年4月14日ベルリンで生まれた。父親が工場主であったので、理工科ギムナジウムに進学し、1900年に卒業したが、在学中に数学と物理学に興味を引かれ、ハイデルベルク、ローザンヌ、ベルリン各大学で物理学を学んだ。ベルリン大学のエネルギー量子を発見したマックス・プランクのもとで1904年に「非均質層における光の反射」研

究で学位を得た。次第に自然科学の哲学的基礎に関心を転じ、相対性理論の空間、時間論を研究した。1922年ウィーン大学の帰納科学哲学講座に招かれ、1924年から周囲には数学者、哲学者、物理学者などによる討論会が生まれ、ウィーンサークルへと発展したのである。ルートヴィヒ・ウィットゲンシュタインとサークルのメンバーとの仲介者として、さらには夫人がアメリカ人だったので英語に堪能だったため、アメリカへ出講して、後にメンバーが大勢亡命する道をつけた開拓者として、もちろん理論的な指導者として、極めて大きな役割をはたした。見逃せないのは中国とのかかわりである。張蔭麟とはその後積極的に関わった形跡がないが、清華国学研究院からドイツに留学した洪謙（1909-1992）がシュリックの指導のもと博士学位を得たことは注目すべきである。洪謙は積極的にウィーンサークルに参加した。1937年に帰国した後、馮友蘭との間で新理学の方法論と論理実証主義をめぐり論争があり、馮氏が『新知言』で反論することとなる。また、1933年から1934年にかけて冬学期講義の中で、命題の意味について挙げられている例の中にラテン語、ドイツ語、フランス語とともに中国語があるのは、中国人学生が身近にいたことをよく示している⁽¹⁴⁾。1936年の不幸な死がなく、日中戦争などが起こらなかったとしたら、シュリックもデューイやラッセルのように中国を訪れていたかもしれない。

III

張蔭麟の批判を受けて、馮友蘭は『新対話』（三）を1932年12月8日『大公報・世界思潮』に発表した。その後1935年10月25日、「歴史演變之形式与實際—朱熹与陳同甫在哲学年会中之対話」を『北平晨報・思弁副刊』第19期に発表した⁽¹⁵⁾。これが『新対話』（四）である。もともと1935年4月に北京で開かれた中国哲学会第一回大会に提出した論文である。

『新対話』（四）とそれ以前のものとは間があき、朱子の対話の相手が陳亮に代えられているが、内容は（三）の道德問題と連続している。試訳を後に付す。テキストは試訳（上）と同様、『三松堂全集』第五卷（河南人民出版社・1986年）である。

張氏の第二の論点即ち道德の問題については、馮氏の考えは比較的明確である。道德は社会組織成立の基本的要件の部分集合である、即ち後者は前者を包摂するというものである。ある社会の「健全な」要件に従った行為が殺人や強姦であるという辛辣な例を挙げて言葉の曖昧さをついた批判については、当然のことながら、個別の組織においてその内部で組織成立の要件に沿った行為を善悪の基準をもって判定できないとする。かわって持ち出してきたのが上位にある組織により下位にある組織の基本的要件の判定がなされうるといふ説である。現実には日本の東北侵略に対する国際連盟の非難がなされたことを念頭に置いているといつてよい。さらにこれは一定の歴史的時期における一つの最上位の社会組織を想定することにつながる。果たして『新対話』（四）でその説が展開される。いくつかの社会組織のモデルがあり歴史的には物質的基礎に制約された中で、様々なスタイルをとってあらわれる。社会組織のモデルごとに原理原則のセットがあり、現実にはそれが道德となる。これらのモデルの上にさらに社会の普遍的モデルがある。これは歴史的諸条件には制約されない。あらゆる社会に共通する原理を備えている。これが「人間組織の理」というものであろう。

物質的基礎に制約された一次的な社会組織のモデルという考えは、史的唯物論の人類社会の発展段階説に近く、確かに「唯物史観のにおいがする」と言える。馮氏が唯物史観は経験的ではなく合理的であつて、自分の説との親近性がある、と述べるのは的を得ているけれども、社会に関する知識をその様に合理的に、言い換えれば先験的に獲得する方法は有効なのか、という疑問は残るであらう。社会の普遍的モデルという考えは社会学では普通に見受けられる。社会における個人の行為の基本的要件という考え方も、例えばタルコット・パーソンズの行為の機能的要件図式を先取りしているといえなくもない。しかし、問題はその様な知識を経験科学の方法によらないで得ることが正当かどうか、可能かどうかであらう。

張蔭麟の第三の論点については、経験と理との関係、自然法則と理とは同一か、科学的検証は理について適用しうるか、に回答している。

まず、「理が有るということは経験に依拠しないが、理が有るということを知るには経験に依拠する必要がある。」理は時間空間の中にはない、つまり経験世界の外の普遍の世界に有るのだから、経験には依拠していない。しかし $3 + 2 = 5$ のような純粹に先験的な真理といえども人間は経験からそれを知るようになるのである。この考えはラッセルの『哲学の諸問題』によるものである⁽¹⁶⁾。馮氏は自らの理を先験的な真理に含めていることになるだろう。

そうすると、自然科学の法則をはじめとする一般化された経験的な命題と理とは異なることになる。馮友蘭は「法則は理の表現あるいは説明」と考える。自然法則は検証を経て真偽を判定しうるが、理は「誤りとはなり得ない」のであり、経験による検証を受け付けないことになる。

この回答について起こりうる疑問を検討してみよう。第一の疑問は馮友蘭の言葉では「具体の世界」即ち経験的知識の領域が極めて狭いことである。即ち先験的知識の領域が広いことになる。馮氏は飛行機の空気抵抗の力学の公式があらわすことは時間空間のなかにはない、としているように、直接に感覚で捉えうる基礎的な事実だけを経験的知識に含め、その他の理論的な知識は経験にはよらないとする。これではあまりに狭く限定しすぎている。空気力学の法則を例にとると、空気の翼に対する抵抗を測定する機械装置の助けを借りて、力学の法則から論理的に導かれた予測値と実験結果とをつきあわせることが可能であれば、それは経験的な検証が可能とみなしうるし、その法則は経験的知識の領域に含まれるはずである。実験の現場における、測定装置の動きや、空気の流れが目やからだに直接感覚されなくとも「経験的」である。はじめに指摘したように、ラッセルは数学、論理学、そして基本的倫理命題を先験的知識とし、その外の大部分は言ってみれば経験的知識の領域に残されたわけである。数学と論理学以外にどこまで先験的知識を認めるかは重大な問題ではあるが、馮友蘭のようにひろくとると、その内部で真理の基準を厳密に定めることは困難であろう。

第二の疑問は、理と経験科学の法則との関係に関するものである。両者が異なるものであることは明確に示されたが、さてその関係は「法則とはその理の

表現あるいは説明」とされる。法則が理の全体ではなくとも一部を表現しあるいは説明しているとするならば、それは即ち理が少なくとも一部は経験科学の法則と同一であることを意味している。けれども、馮友蘭の意図はそうではあるまい。馮氏が主張したいのは経験を越えた世界に、経験的法則が完全になれば一致するところのあるべき完全な真理がある、それが理だということであろう。そうだとすると「表現」「説明」という言い方は不適切である。現在あるいは未来の科学が説く法則以外の知識が現代社会において客観的真理として妥当性を持ちうるのだろうか。

新理学が論理実証主義と出会うことによってはっきりした問題点はあるところ、理が経験的に真偽を判定しうる命題でないということである。ならば新理学で述べられる命題が、単なる個人的願望、主張さらには習慣や偏見などではなく、客観的に真であるという保証はどこに求められるのか、という新たな重大な問題点が生じる。馮友蘭は『新知言』で基本となる四命題をカント哲学でいう分析命題であると主張するが、前述の洪謙により再び論理実証主義から批判されることになる⁽¹⁷⁾。新理学はその始点と終点とにおいて論理実証主義と対決し、それによりシャープな問題点があらわになり、自らの理論の発展がみられた。筆者はあらゆる理論的知識の「命題の意味はその検証による。」とは思えないし、形而上学がすべて無意味な概念詩であると確定してはいないと考えられるけれども、新理学の批判的検討という目的には論理実証主義が有効な視点を提供すると確信している。

1933年に研究休暇をもらって、ヨーロッパへ旅立った馮友蘭は、1934年、ケンブリッジのウィットゲンシュタインを訪問する⁽¹⁸⁾。彼らはそこで語り得ないこと、沈黙すべきことについて話し合ったのだろうか。

注

- (1) Russell, B., 山元一郎訳「外部世界はいかにして知られうるか」1914年(『ラッセル ウィットゲンシュタイン ホワイトヘッド』中央公論社、1980年) 298頁－304頁。同様の著作は馮氏の当時の中国でも翻訳されている。王星拱訳『哲学中的科学方法』、商務印書館、1921年。これについては、馮崇義『羅素与中国』生活読書新知三聯書

新理学の原型と論理実証主義

店、1994年、224頁「羅素著作中訳本書目」参照。

- (2) Russell, B., 中村秀吉訳『哲学入門』社会思想社、1964年、102頁。
- (3) 『三松堂全集』第11巻、246頁。
- (4) 馮友蘭『三松堂學術文集』北京大学出版社、1984年、219頁。
- (5) 『新理学』「緒論」『三松堂全集』第4巻、16頁—20頁。
- (6) 馮友蘭「新理学的原形」(『哲学研究』1959年第1期) 39頁—40頁。
- (7) 注(2)所掲書、82頁。
- (8) 馮友蘭「中国哲学遺産底継承問題」(『三松堂全集』第12巻、97頁—104頁)。
- (9) シュリックについては次の序文を参照。
Waismann, F., 'Forward', in Mulder, H. ed., *Philosophical Papers*, vol. 2, D. Reidel, 1979, pp. xiii-xxxiii.
アメリカにおけるシュリックについては
Feigl, H., 藤本隆志訳「アメリカのウィーン学団」(『亡命の現代史5』みすず書房、1973年) 238頁。
- (10) Schlick, M., 'Causality in everyday life and in recent science' in Mulder, H. ed., *Philosophical Papers*, vol. 2, pp. 238-258.
- (11) 張蔭麟は帰国後、清華大学哲学系及び歴史系の専任講師となり、後に教授となった。馮友蘭の同僚になったわけである。1937年日本との戦争開始後、浙江大学に転じ天目山で授業を続けた。浙江大学にしたがい1940年に遵義に移り、1942年にその地で病没。
- (12) ウィーンサークルについては次の文献を参照。
Kraft, V., 寺中平治訳『ウィーン学団』勁草書房、1990年。
Feigl前掲論文。
- (13) ドイツ語のテキストは
Neurath, O., *Wissenschaftliche Weltauffassung, Sozialismus und logischer Empirismus*, Suhrkamp Verlag, 1979, S. 81f.
日本語訳はKraft前掲書に付録。
- (14) Schlick, M., *The problems of philosophy in their interconnection*, D. Reidel Publishing Company, 1987, p. 127.
- (15) 蔡仲徳『馮友蘭先生年譜初編』河南人民出版社、1994年、160頁。
- (16) 注(2)所掲書78頁。
- (17) 洪謙「論「新理学」的哲学方法」、『哲学評論』第10巻第2期、1946年。
- (18) 蔡仲徳前掲書139頁。

新 対 話 (三)

対話者 公孫龍、朱熹、戴震の靈魂

場所 無何有之郷

時 いま

朱 東原先生、おととい『世界思潮』であなたが馮芝生さんにあてた手紙⁽³⁰⁾を目にしましたが、それにはあなたが素癡さんにお告げを授け書き写してもらったもの、との説明がありました。あの手紙は本物でしょうか、それともなにか小賢しい鬼っ子があなたの名を騙って素癡さんをからかったのでしょうか、教えていただきたい。

戴 本物です。

朱 どうして手紙では前に私達の対話に参加したことを否定なさったのですか。

戴 (笑う) あなたのような老先生は孔子廟のなかでお供えの冷えた豚肉を食べてきたわけですから、ある種の事柄について、つまらぬことをいぶかしがるようですね。どうでしょう、いまの世のおえら方はだれもがこうしているじゃありませんか。例えば彼らは昨日なにかの談話を発表し、今日だれかがあの談話は適当でないという、明日にはもう別の談話とか公開電報を発表し、きのうの談話は自分のものではないなどと言います。彼らの「君子の徳は風」⁽³¹⁾がそんなふうですから、我々「小人の徳は草」⁽³²⁾がこんな有様でもしかたないじゃありませんか。

朱 なるほどそうでしたか。こうしたつまらない事は私達がつぶさに討論するまでのこともありません。この頃私はヘーゲルを読み、彼の「太極」がちょっと頭痛の種になったので何日か休む必要がありました⁽³³⁾。また、幸いな事にあなたがご多忙の中をぬって、万架山⁽³⁴⁾からここまでいらしてくださいました。この機会に、あの手紙で提示された私への批判について討論してみるというのもよろしいではありませんか。

戴 私もああいう批判にたいするご意見をうかがいたい。

朱 私達の最初の対話で、私が、どうして昔の人は飛行機を持っていなかったのでしょうか、と質問したところ、あなたは、昔の人は飛行機の理がわからなかったので作れませんでした、とお答えになりました。お手紙ではこの答えを「昔の人が飛行機を作れなかったのは、飛行機発明者の経験と類似した経験がそれまでなかったからです。」と改めようとしています。そうでしょう。

戴 そのとおりです。この解答はあなたもどうしたって認めないわけにはいかないでしょうね。

朱 すべて認めます。

戴 この解答を認めた以上、あなたの理という主張は放棄すべきです。

朱 放棄なんてしません。

戴 ならば、矛盾する立場に落ち込む事になります。

朱 そうとも限りません。

戴 なぜでしょう。

朱 あなたのこの新たな解答は元の解答の説明であって、それと矛盾する立場にはないからです。このように言うこともできますよ。昔の人は飛行機の理がわからなかったので、飛行機を作れなかった。この人はなぜ飛行機の理がわからなかったのか。飛行機発明者と類似した経験がそれまでなかったからです。

戴 あなたも経験を重視するのですね。

朱 もちろんです。

戴 そうだとするとあなたは経験主義者とどんな違いがあるのですか。

朱 私は理が有るということは経験には依拠しないが、我々が理が有ることを知るには経験に依拠する必要がある、と考えます。

戴 もっと説明してください。

朱 例えば、一人の子供が算数を学んだばかりのころは、経験だけに依拠して学んでいくしかありません。先生はその子に手の三本の指をじっくりと見せ、さらに二本の指をじっくり見せ、その後一つにあわせて、何本の指に

なったか見せるのです。長い間たつうちにその子には、手の三本の指に二本の指を加えると五本の指になるとだんだんわかってきます。さらに、三脚のいすに二脚のいすを加えると、五脚のいすになることもわかります。長い事たつうちに、さらにその子には指、いす、そしてあらゆる具体的な物をはなれても、3たす2は5であるとわかるのです。3たす2は5、ということがわかるころになると、その子はさらに3たす2はもともと5であって、自分がそれを知ってから3たす2がやっと5になるのではないとわかります。だから、3たす2は5は経験には依拠しないが、3たす2は5がわかるには経験に依拠せねばならないのです。ここから推論すると、飛行機の理は経験には依拠しないが、飛行機の理がわかるのには経験に依拠せねばならない、といえます。ですから、あなたの新しい解答は、飛行機の理がわかるためには経験に依拠せねばならない、ということは証明しています。それは私も主張していることです。しかしながら、飛行機の理が経験に依拠する必要がある、とは証明できていないのです。

戴 「飛行機の理」とはなにか、これは曖昧な語であることは手紙のなかでも指摘しておきました。同時にあなたがた宋儒がもともと理という観念を明確にしたことはないとも指摘しました。この点についてなにか言うことができますか。

朱 我々宋儒とわが宋学の研究者が大多数はもともと理という観念を明確にしたことがないのは私も認めます。しかしこれは昔のことです。それを明確にするのが今の私達の責任なのです。飛行機の理とはなにかについては、あなたのお手紙で私のかわりにもうはっきりと論じてくださいましたので、それは決して曖昧ではないということがわかりました。

戴 私が言った飛行機の理の一要素は、あなたが述べられた飛行機の理のその要素であるという事はお認めになりますか。

朱 すべて認めます。

戴 ならば今度もあなたの理という主張は放棄すべきです。

朱 放棄しません。

戴 とすると、今度も矛盾する立場に陥ることになります。

朱 そうとも限りません。

戴 なぜでしょうか。私の手紙には、こう疑問を呈しています。「このような一つの命題または公式が表していることは何か。ある空間、時間の範囲になり、形態を持たず、捉えどころのない理だろうか。」私は「そうではないようだ」と考えます。

朱 私はそうだろうと考えます。

戴 それはとても奇妙です。説明してください。

朱 お尋ねしますが、空気の抵抗力、そして空気の密度は空間、時間のうちにあるものでしょうか。

戴 もちろんそうです。そうじゃないとお考えですか。

朱 そうではないと思います。

戴 これはもっと奇妙だ。説明してください。

朱 時間、空間にあってはある度合をもった空気抵抗がありますが、単なる空気抵抗というだけの空気抵抗はありません。時間、空間にあってはある度合の密度を持った空気がありますが、単なる空気の密度というだけの空気の密度はありません。単に空気抵抗というだけの空気抵抗とか、単に空気密度というだけの空気密度は、まさしく時間、空間の範囲にはない、形態を持たず、捉えどころのないものです。一言加えますと、捉えどころのない、というのはこのことばの本来の意味であり、我々には感覚し得ないという事であって、曖昧模糊としていることではありません。もしも空気抵抗ということを使う場合には、我々の意味するところは具体的なある度合を持った空気抵抗をさしている、というならば、我々は公式というものが得られないことになります。たとえ公式が得られたとしてもその公式が表わすものはやはり時間、空間の範囲にはありません。例えば、あなたが挙げた $F=KSPV^2$ ですが、 F とか K が時間空間にあったとしても、 $F=KSPV^2$ というこの公式が表わすものは時間空間にはないのです。この公式が表わすものは、 F や K などではなく $F=KSPV^2$ だからです。この公式の表わすもの

がこうだとすると、それはもともとかくあるのです。人間は経験の助けを借りて初めてそれを知ることができます。しかし、その公式は誰かがそれを経験して初めてそれがかなくなったというのでは決してないのです。例えば、 F は前々から $KSPV^2$ に等しいのです。飛行機発明者の経験がそれをこうであるとするわけではありません。飛行機発明者はそういうことだとわからせるような経験をするだけなのです。発明という二字を使ったことにも注意せねばなりません。具体的飛行機について言うなら、発明するといえます。飛行機の理については、発見としか言えません。

戴 手紙の中で私は「いかなる科学の法則も一部「仮説」であるという性質を帯びているのです。」と指摘しました。先の論法によると、あなたにはこの説は認められませんね。

朱 すべて認めます。

戴 ならば今度もあなたの理という主張は放棄すべきです。

朱 放棄しませんよ。

戴 するとまたまた矛盾する立場に落ち込むことになります。

朱 そうとも限りません。

戴 どうしてですか。

朱 我々は客観的で恒久の理があると考えていますけれども、決して現在あるいは未来の科学が説く法則がその理であるとは思わないからです。法則とはその理の表現あるいは説明にすぎません。理は誤りとなり得ないものですが、その表現や説明は十分に理を表現あるいは説明していない場合には誤りともなりえます。これらの表現や説明は誤りとなることも正しいこともありえるし、一部分は誤りで、一部分は正しいこともあり得ます。そしてそれらの誤りあるいは正しさは経験から証明できるだけです。我々哀れな人類が知識を追求するにはこういう方法しかありません。お手紙では「もしその（それぞれの科学法則）の予測が検証を経て誤りがないという場合、その科学法則は真であるとみなされますが、その予測が的中しない場合、その法則は修正せねばなりません。」と述べています。このご意見には私も

全く賛成します。しかし、注意せねばならないのはもし修正を必要とするにしても、それは科学法則だけに修正が必要なのであって、決して法則が表現あるいは説明する理について修正を要するのではないのです。たとえば言う、あなたが言う飛行機の理の公式は、将来修正が必要となったとしても、それは科学の場における法則が修正を要するというだけで、飛行機の理に修正を要するわけではありません。それは私達哀れな人類が井戸の底から大空を見るように、経験が狭くて、先には飛行機の理を誤解していたにすぎないのです。もう一つの例を挙げれば、我々も昔は地は四角だと言っていました、今や経験とは一致しないので、地は円いと言います。これは我々の地についての知識が改まっただけで、別に以前は地は本当に四角だったのが今は円くなったという事ではないのです。

戴 あなたの今の哲学を見ると前のそれとは随分違います。以前は客観的で永遠の理があり、我々の知識、少なくとも修養により最高レベルにまで達した人の知識が、その理であるとみなしたものは真の理である、とお考えでした。今は客観的で永遠の理はあるが、我々の現在の知識がその理であると考えたものは必ずしも理ではない、と考えていらっしゃいます。我々哀れな人類は、井戸の底から大空を見上げるように、知ったことが果たして理であるのかどうか、永久に断定はできないのかもしれませんが。これこそつまり、我々の科学は永久に「一部「仮説」である」という性質を帯びる」ということです。あなたのこういう説に従うとすると、私たちの意見はかなり歩み寄ったといえると思います。あなたが前々からこうおっしゃっていたなら、拙著『孟子字義疏証』であなたを批判する文章をいくらかは削っても差し支えなかったでしょう。

朱 本当にそうですね。私たちの哲学はさらに歩み寄れるようにも思います。

戴 それにはあなたが主張する理を放棄しなければ。

朱 放棄しません。

戴 それでは恐らくさらに歩み寄ることなどできません。

朱 もう一度考えてみましょう。お手紙にはこうあります。あなたは「自然界

についてであろうと人間界についてであろうと、我々の経験に秩序があることを全く否認しません。」あなたは、この秩序をもし私が「お好みなら理と呼んでも差し支えありません。」とおっしゃいましたね。ならば私はそれを理だといいます。あなたは認められるでしょうね。

戴 認められます。けれどあなたも気をつけなければならないのは、この秩序が「時間空間の範囲内の個体の中にだけ存在するのであって、決して時間空間を超越してはいない。」という事です。前にもこのようにいいましたが、今でもやはりこう言います。これは手紙ですでに指摘していることです。

朱 あなたがここで言っている存在するということが、時間空間の範囲にある存在を指しているとするならば、つまりあなたの言う、時間空間内の存在であり時間空間の範囲を超越していないことになります。こう言っても別に差し支えはありません。けれども個体を離れたなら、存在しないというだけでなく無いということだと言うなら、それは議論の余地があります。この点が私たちの哲学のちがいだと私も認めます。しかし、私たちの今回の対談でこれまで討論してきたことによって、お説の飛行機の理の公式が表わすものは、時間空間には存在しないとすでに指摘してあります。そうだとすると、それは本来そうなのであって、飛行機が有ってからようやくその様になったのではありません。たとえ飛行機がなくてもそれが無いとは言えないのだとわかります。「甲という個物がまだない以前に、すでに甲という個物の理がある。」というのもまさしくこれを意味します。

戴 これはつまり私も主張する「甲という個物があるのにさきだって世の中のある種の事物にはすでにある秩序がある。」です。この事は認められますか。

朱 私もかなり認められます。

戴 それならあなたの理という主張は放棄すべきです。

朱 どうしてですか。

戴 ある事物が時間空間に存在するものであれば、その秩序もまたすべて時間空間に存在するからです。

朱 私たちがさきほどとりあげた例をもう一度見てみましょう。飛行機ができ

るのに先立って、FKなどはすでにあり、 $F=KSPV^2$ というこの公式が表わす事はそれらの秩序である、とお考えですね。これがあなたのご意見でしょうか。

戴　そうです。

朱　しかし、この公式の中で述べられていることは時間空間に存在するものではありません。たとえそれらのものが時間空間に存在しているとしても、この公式が表していることは時間空間には存在しないものです。この点は以前にもう説明しましたね。

戴　この点についてはもう一度よく考えさせてください。先にあの手紙の後の部分でとりあげたあなたにたいする批判を議論しましょう。

朱　この点に関しては私たちはすでにとっても細かなところまで議論しました。私とて自分の意見が絶対間違っていないとは言いません。私たち両方ともじっくり再考しましょう。私の道德論に関しては、あなたが提出したいいくつかの問題点のうち、あるものは私を批判したのではなく、私の道德論のより詳細な部分についての諸問題を取り上げていますから、お答えします。もともと最初の対談では、一番簡単な説明によって私の理学の道德理論を論じました。もっと精密に述べようとすれば、それだけで一冊の本がいります。できれば、私のより精密な道德理論とあなたの修正した道德理論とが時を同じくして出版されればよいのですが、そんな幸運がめぐってくるのかどうか。ですからこの部分については今日は議論する準備がありません。けれどもある一点については確かにこれはあなたが提出した批判です。もし私がその点で答えられないとすると、私たちの最初の対談での道德に関わる私の立論は根本からぐらつくことになります。この問題点をここで議論しましょう。

戴　あなたが言う道德と人間の健全なる組織の要件との関係は、二つの見方が可能です。手紙の中で二つの図で示しました。おっしゃるところの道德と人間の健全なる組織との関係はどちらの図が表わしているのですか。

朱　お手紙の第一図が表わしています。

戴 そうすると手紙で指摘しておいた難点にあなたはつきあたることになるでしょう。

朱 この批判を出した時に、あなたはもしかしたらある事実を見逃していたのではないかと思います。

戴 どういう事実ですか。

朱 その事実とは、すべての、あるいは大多数の人間の組織はそれ自体が一つの単位ではあるけれども、同時にそれより大きな組織の一部分でもあるということです。一人の人もまた同時にいくつかの組織の部分でもありえます。ある組織の行いはそれ自体だけを論ずれば、道徳的ということも不道徳ということもありますが、しかしより大きな組織からいうとそれが道徳的か不道徳かを論ずることもできます。例えば日本の中国侵略です。国際組織とか全人類の組織という立場を離れたなら、日本の侵略行為が不道徳であるとはいえませんが、日本はその侵略行為について自己弁護する必要さえありません。日本は「東北の三省を占領したのは必要だったからだ。力のあるやつはやりたいほうだい、力のないやつはつべこべ言うな。」と言い続けてもよいわけです。しかし我々と世界の世論は道徳的な面で日本を非難できますし、日本もさっそくその行為を自己弁護せねばならないのは、これこそ国際組織や人類の組織から言うとなら日本もその一部分であり、行為がその基本的要件を遵守しないので不道徳とされることによるのです⁽³⁵⁾。さらに例えばある人物が努力を重ねて金を稼ぎ、自分の家や他の自分と関係のある集団を豊かにするばあいです。それらの集団からすれば、その人がどんな方法で金を稼ごうが全く道徳的に問題がありません。しかし、この人はより大きな社会の一部分でもあり、それゆえ金を稼ぐ方法がより大きな社会の基本的な要件に一致していない場合、不道徳であるということにもなりえます。

戴 お説をみると、もっともなところもあるようです。けれどはっきり言っておきたいのは、以上の説について、私は最終的見解を発表する権利を保留するということです。帰宅した後で、私達の今日、そして以前に議論した

問題について、もう一度詳しく研究してみましょう。私の見解をまた素癡さんにお告げで授けることもあるかもしれません。彼は私のお筆先を記録するのに長けていますので。

朱 素癡さんは今アメリカにいるそうですが、そうするとあなたも一度アメリカにでかけねばなりませんね。

戴 そうですね。都合よいことに空間的な距離は我々靈魂の行き来には大きな影響はありません。ですから、我々はあの要人たちのように自家用のサイカスフォッター機がなくても、アメリカでもどんな場所でも行けるのはやはりとても便利です。

朱 それではまた。

戴 さようなら。

(戴震立ち上がり出て行こうとすると、公孫龍が入ってくる)

朱 (驚く) 公孫老先生、あなたとは全く滅多にないお客だ。(戴震を振り返り) 東原先生、もうしばらくいらしてください。今日はめずらしく中国で普遍について議論した大先輩においでいただきましたので、私達の先程の議論をお知らせして、御示教いただくのもよろしいかと。

戴 すばらしい。

公孫 わしはずっと前に着いていたのだ。諸君がちょうど議論している最中だったので、君達の考えの邪魔になるのではと思い、ドアの外で聞いていたのだよ。全く嬉しい。わしが『指物論』を発表した後、何千年も中国では後継者が出なかった。元晦君以後、みなが議論していた理気についての問題はわが哲学で議論した問題と実は関連があるのだが、しかしながら、みな誰もわしの本などには注意を向けなかっただけなのだ。

戴 我々漢学者はすでにあなたのご著書には注目していました。

朱 我々宋儒は以前ご著書には注意をはらっていませんでしたが、全く恥ずかしく思います。けれど今ではすでに私はご著書を研究しています⁽³⁶⁾。あなたは普遍が個体から独立しうる、だから堅さと白さは分離しうるし、白馬は馬ではないことにもなりうる、とお考えになりました。あなたの『指物

論』の中でこう述べています。「指とはこの世界にない。物はこの世界にある。世界にあるものを世界にないものとしてはいけない。」今日、東原先生の議論は時間空間に存在しないものを時間空間に存在するとしていますが、「世界に無いものを世界にあるものとしている」かのようです。公孫老先生、あなたは多分「いけない」とお考えでしょうね。

戴 私も公孫老先生の批判をうかがうつもりでいます。

公孫 後世の人々は我々名家の哲学が理解できず、わしらを「細々と考察し回りくどい」⁽³⁷⁾と言いおった。今日は諸君の議論に対して、まさに「細々と考察」してくれよう。たった今、ドアの外で耳にした話では、東原君の議論はいくつかの点では、元晦君の哲学を誤解しているところからすべて生じたのだ。けれども、わしの理解が正しいとすると、君達の哲学の最終的な違いはつまり、元晦君は理が時間空間を超越し、個体を離れて有る、と考えているのに、東原君は理が有ることは認められるものの、理が時間空間に存在し、個体から離れていない、と考えている点だ。これが両君の哲学の最終的な違いかね。

戴 そうだと思います。

朱 そうです。

公孫 まず問題点をはっきりさせておけば、これからの議論が「騎兵部隊がちりちりに出動したきり戻ってこない。」⁽³⁸⁾ようなことにはなるまいて。ここで元晦君にまず聞こう。君は理が時間空間を超越し、個体を離れて有ると言う。理が時間空間を超越するというのは、すべての時間空間を超越するのか、いかなる時間空間をも超越するのか。理が個体を離れるというのは、すべての個体を離れるのか、いかなる個体をも離れるのか。さらに東原君にも聞いておこう。君は理が有ることは認めるが、しかしながら、理が時間空間に存在し、個体を離れないと言う。理が時間空間に存在するのは、いかなる時間空間にも存在するのか、すべての時間空間に存在するのか。理が個体を離れないというのは、いかなる個体からも離れないのか、すべての個体から離れないのか。

朱 私にはあなたの問題点がよくわかりません。

戴 私にもよくわかりません。先に「すべての」と「いかなる」との区別を説明してください。

公孫 例えば一人のモダン・ガールがいるとして、その娘を甲ということにしよう。さらに五人のモダン・ボーイがいると仮定して、彼らを乙一、乙二、乙三、乙四、乙五ということにする。またこの五人のモダン・ボーイはみなその一人のモダン・ガールに求婚していると仮定する。

戴 それは本当におもしろそうなことです。

朱 それは全く重大なことですぞ。

公孫 この娘の気持ちかどの乙を一生の伴侶とするのかまだ決めていないときには、「いかなる」乙も甲と結婚する可能性があると言えるが、「すべての」乙が甲と結婚する可能性があるとは言えぬ。甲は五人の乙の中のいかなる乙のひとりとも結婚するが、五人の乙と同時に結婚することができないからだ。

朱 もちろんできません。

公孫 本題に戻ろうかな。わしも東原君が先程一つの公式を挙げて、飛行機の理の一要素だと言っているのを聞いた。甲を飛行機の理に置き換え、乙を東原君の言うかの公式に置き換え、丙と丁とを飛行機の他の要素に置き換えるとしよう。そうすると、「甲は乙丙丁に等しい。」と言える。あるいは、さらにより適切に「乙丙丁は甲に等しい。」と言ってもよい。まだ飛行機がなかった時には、我々も注意を向けていたのは乙丙丁にだけだからだ。

朱 それでも差し支えありません。

公孫 人が飛行機を未だ作っていない前、あるいは作ることも知らない以前でも、甲はすでに乙丙丁に等しい。これすなわち、甲という個物が有るのに先立って乙という個物の理が有る、ということだな。君たち両君もこの点についてはすでに随分と明確に議論しておる。

戴 けれども、私が本来考えていたのは、乙は時間空間に存在するものでなければならない、ということです。つまり乙は乙個物でなければならない

ということです。丙と丁もそうです。

公孫 もう一度考えてみよう。前の論理にしたがい推論すると、「乙という個物が有るのに先立って、乙という個物の理が有る。」と言ってもよいのではないかね。

朱 当然そう言えます。

公孫 その乙という個物の理こそが乙だ。乙と丙丁とだけにもとづけば甲は決定できる。乙個物がある必要はないのだよ。例えば、東原君の挙げた公式でいう F とか K など具体的な F あるいは K などがたとえなかったとしても、その公式は依然として飛行機の理の一要素である。丙と丁なども同じことだ。

朱 そうです。

公孫 さらに乙個物の理、つまり乙、の要素が戊己庚であると仮定する。前の論理にしたがい推論すると、「戊という個物が有るのに先立ち、すでに戊個物の理が有る。」と言える。すると、戊個物の理、つまり戊、そして己と庚、はそれですでに乙を決定することができる。戊個物は必要ない。己と庚などもまた同じこと。

朱 そうです。

公孫 またさらにその戊個物の理、すなわち戊、の要素が辛壬癸であると仮定できる。前の論理にしたがって推論すれば、「辛という個物が有るのに先立ち、すでに辛個物の理が有る。」と言ってもよい。すると、辛個物の理、即ち辛、そして壬と癸、はすでに戊を決定することができる。辛個物は必要ない。壬と癸などもまた同じことだ。

朱 そうです。

公孫 こういった面から言うと、元晦君が先程君達が議論していたおりに主張した意見は正しいものだ。そして、東原君の意見は考慮の余地があることになる。

戴 もう一度じっくり考えてみましょう。

公孫 けれども別の面から言うと、東原君の意見も正しいことになる。

朱 これは全く奇妙なことです。説明していただきたい。

公孫 子と丑と寅と卯などですべての理を表わし、子個物、丑個物、寅個物、卯個物などですべての個物を表わすとする、子個物がまだ無い時に先立ち、すでに子個物の理が有り、丑個物がまだ無い時に先立ち、すでに丑個物の理が有る、とすることができる。さらに子個物、丑個物、寅個物、卯個物が無い時に先立ち、子個物の理が有ると言うこともできる。しかし、もし子個物と丑個物と寅個物と卯個物とすべての個物が全部なかったとしたら、子個物の理とすべての個物の理が有ると言うことも不可能だ。子個物が無い時には子個物の理は丑個物、あるいは寅個物、あるいは卯個物の支えに頼っている。しかしすべての個物が全部なくなったとすると、支えるものがなくなることですべての理もなくなるということとなる。それで、理はすべての個物（個体）を離れては有ることができない。理がすべての個体からは離れられないからには、すべての時間空間からも離れられないが、それは個体は時間空間にあるものだからだ。こういう面から言うと、東原君の意見も正しいのではないかね。もう一つ問題点を提出して両君の注意を促しておきたい。先に晦翁さんが正しいと言った時、わしが挙げた甲乙丙丁という例の中で、甲という個物がない時について話したが、これはけっして同時に他の個物があってはならぬということを含んではいない。例えば、わしが飛行機が無いと言ったとしても、これは決して同時に山とか川が有ってはならぬということを含んでいないし、空気が無いと言ったとしても、これは決して同時に太陽や月が有ってはならぬということを含んではいないのだ。

朱 再度じっくり考えて見ましょう。

公孫 わしは年寄りだから、それをセールスポイントにして、君達両君の議論に審判を下そう。元晦君が理が有ると言うことは時間空間を越えていて、個体を離れる、と言うのは正しい。けれども、理が有ると言うことがいかなる時間空間をも越え、いかなる個体からも離れるが、すべての時間空間を越え、すべての個体から離れるのではない、ということを説明すべきだ。

東原君は理が有ることはすべての時間空間の範囲に存在し、個体からは離れられないと言うが、これも正しい。けれども、理が有るということは、すべての時間空間の範囲に存在し、すべての個体から離れられないけれども、いかなる時間空間の範囲にも存在し、いかなる個体をも離れないということではない、と言うべきだ。もっと別の言い方をしようかな。たとえば、時間一あるいは時間二あるいは時間三……でいかなる時間ということを表わし、時間1と時間2と時間3……ですべての時間を表わし、空間一あるいは空間二あるいは空間三……でいかなる空間ということを表わし、空間1と空間2と空間3……ですべての空間を表わし、さらに個体一あるいは個体二あるいは個体三……でいかなる個体ということを表わし、個体1と個体2と個体3……ですべての個体を表わすことにする。理は時間一あるいは時間二あるいは時間三……を超え、空間一あるいは空間二あるいは空間三……を越え、個体一あるいは個体二あるいは個体三……から離れる、と言いうる。しかし、理が時間1と時間2と時間3……を超え、空間1と空間2と空間3……を超え、個体1と個体2と個体3……を離れるとは言えないのだ。我々がこのように言わんとするなら、理が宇宙の外なのだと云わねばならないし、そして哲学においてはいわゆる宇宙とはこれこそ我が恵老先生が述べた「極大であり外部はあり得ない」⁽³⁹⁾なのだ。その外には何も有り得ない。両君はわしの説についてはどう思うかな。

戴 戻ってじっくり考えた後、もう一度私の見解を決めましょう。

朱 私もじっくり考えなおし、自分の見解を決めようと思います。私がいま感じているのは、老先生のご見解に従うと、我が理は永遠不変だという説のいまだ成り立ちうる、ということです。あなたのお説に従うと、宇宙がなくなる時にならなければ、理がなくなることはありえません。それに、宇宙がなくなるというこの言葉は、宇宙の外部に存立しなかったならば言えないことです。そして、宇宙は「極大であり外部はあり得ない」のですから、その外部に存立しうる物は何もありません。

公孫 わしはそう考える。

朱 今日私たちがこんなに長い間語りあったのは、喜ばしい限りです。さらに幸いにも公孫老先生がいらして、私たちの議論に一步進んだ分析を行って下さいました。我々はできればこれからも機会があれば議論を続けていければと望んでいます。

公孫 それではさらば。

戴 さようなら。

朱 さようなら。

新 対 話 (四)

朱熹と陳同甫の哲学会年次大会での対話

陳 晦翁、僕達が王覇の違いという問題について激論⁽⁴⁰⁾を交えてから、あっという間にもう千年がたとうとしているなあ。この千年になろうとする間、僕達の見聞も随分とひろがったね。今や、たくさんの違った社会組織を目にするようになった。今の政治家はまるでパリのオートクチュールの職人のように、人類の政治、社会組織をフランスの婦人服モードみたいに奇々怪々に千変万化させ、数限りなく新しいスタイルを生み出している。こういう有様を観察すると、こんなふうに言ってもよい、人類の政治社会組織は一定不変なものではなく、政治組織に関しても何か決まった公式があるわけではない、と。晦翁、君が元来主張していた政治社会哲学は多分崩壊するということになるだろうな。

朱 どうして崩壊するんだ。

陳 君が政治や社会の組織は決まった公式にしたがっていると考えたからだよ。そしてこの公式は君が言う「古今を通じ永久不滅」なものでつまりいわゆる理なのだ。君の考えはこうだろう。

朱 そうだ。

陳 それなのに、君はまだ君の政治社会哲学が崩壊してしまったとは認めよう

としないんだからね。

朱 僕の前の見解にいくらかは修正の必要を認めるが、基本的にはまだしっかりしたものだよ。

陳 君は本当に強情なんだからな。一つ現実の問題を取り上げて質問し、どう答えるかみてやろう。

朱 上げてみろよ。

陳 君は今でも臣下の君主に対する、妻の夫に対する節義は天地のことわりだと思えるのかい。臣下や妻に向かって、まだ「餓死はたいしたことではないが、貞操を失うのは重大だ。」と言うのかい。注意が必要なのは、こういったことのために君達道学者はもうどれだけ非難されたかかもしれないということだ。

朱 あざけり非難するものには勝手にさせておけばいい。こっちはこっちで哲学研究を進めるさ。

陳 でも研究にはなんらかのすじみちがなくては。

朱 もちろんすじはとおっているよ。

陳 すじだって。君はまだ臣下が君主に対して、妻が夫に対して守る節義は天地のことわりだと思っているんだろう。

朱 天地のことわりだ。

陳 全く君の強情には感服するよ。君の見方によると、その目にうつるこの頃の人にはきっとひどく「道徳に外れて」いることになるね。世の動きや人心への思いも必ずや深いものがあるだろう。

朱 別に世の動きや人心になにか深い思いがあるということはないよ。僕の目にうつる今の人はやはり「道徳を備えて」いるし、少なくともそれ以前の人より「道徳に外れて」はいない。

陳 そうだとすると、君の意見はぼくにはわからない。つまり、臣下が君主に対する、妻が夫に対する節義について言うと、以前の人はいった「重大な節義」に背いたならば、この世界において立っていることさえ不可能だった。今の人はすでに君臣間の重大な人間関係を失ってしまったし、女

性は再婚するようにもなり、なかにはわざわざそれを誉めそやす人もいて、昔の人と今の人とではこんなにも違うのに、どうしていっしょくたに彼らが「道徳を備えて」いると言うんだい。

朱 昔の人と今の方はそれぞれ道徳は別々で、孔子も「進む道が違えば互いに相手のために考えてやらない」⁽⁴¹⁾と言っているのだから、彼らの行いを一つの基準で批判できないのさ。

陳 今では多くの道があると考えようになったんだね。

朱 多くの道があると言ってもよいし、一つの道しかないと言ってもよい。

陳 君の新しい学説はわけがわからない。政治と社会についての今の君の意見を大づかみに説明してくれ。

朱 僕の今の見方によると、今の政治や社会の組織は多くのスタイルがあるようだけれど、しかし、よく見るとこういう新しいスタイルは数多くのモデルを表わしているものなんだ。人間の病気はたくさんあるが、しかし医者が見ると、人間の病気も多くのモデルの表われであるのと同じことだ。もし、多くのモデルを表わしていないとすると、医者はこの病気にはこの薬を使うとは言えないし、医学もそれで成り立たないことになってしまう。

陳 これは前の意見とはいくらか違うようだね。

朱 そう、従来の過ちは政治、社会の組織は一つのモデルしかない、それは僕達の時の政治、社会組織によって表わされているものだ、と考えたことにある。さっき僕の意見にはいくらか修正の必要があると言ったのはこの事を指しているんだ。

陳 しかし同時に君は自分の意見が基本的にはしっかりしたものだとも言っているよ。

朱 そうだ。これらのモデルは「古今を通じて永久不滅」だと思う。実際にある一つのモデルの具体的な表現が有るかないかということは、ある一つのモデルが有るかないかということについて、それほど関係はないんだ。それぞれのモデルには独自の原理原則のセットがある。この原理原則が現実化した場合、それが有る具体的な政治、社会組織の中で道徳制度となる。

この社会組織にあっては、その道徳が天地のことわりだ。この論法によれば、それぞれの政治、社会組織にはみな独自の天地のことわりがある。こういう多くの天地のことわりはどれも「古今を通じて、永久不滅」だ。この考えによると、それらはみな本当に天地のことわりだ。けれども、どの時代の人かどの天地のことわりを用いたのかということは、これは事実の問題であって、前もって決められることではないんだ。

陳 たとえを挙げてくれ。

朱 例えば数学には、ユークリッド幾何学もあれば、非ユークリッド幾何学もあるし、多分その外にも多くの幾何学がありうるが、それぞれにはみなそれなりの原理や公式がある。また例えば駒を使うゲームだ。何種類かのゲームがあり、囲碁とか将棋などだが、それぞれルールがある。囲碁を打つ時は囲碁のルールに則らねばならない。将棋を打つ時には、将棋のルールに則らねばならない。

陳 それで「道」は数多くありうるというんだな。

朱 そのとおり。

陳 けれどもそういう論法では、この世の中に不道徳な人間なんてありえないことになるよ。

朱 僕はそれほど楽観的なわけではない。

陳 君の論法ではそうならざるを得ないよ。

朱 ところが必ずしもそうとは限らないんだ。

陳 なぜだい。

朱 ある人達の行いは反社会的だ。いかなる社会組織の規則も守ろうとしない、そういう人達は当然不道徳だ。またある人達はある一つの社会の原理原則に則っていると自分では思っている、たまにほかの都合を考えて別の社会の原理原則に従うように変わってしまう。こういう人達も不道徳だ。例えば、非ユークリッド幾何学を説く人はその幾何学にだけに従って説くべきだ。もし最初は非ユークリッド幾何学の公理に則り、後でユークリッド幾何学の定理に則るならば、必ず理屈の通らない過ちに至ることになる。

さらに例えば、囲碁を打つ人がいきなり囲碁を将棋の駒として動かしはじめた場合だ。そんなことをすれば、その人とゲームできる者はいなくなる。こうした面から考えてみると、ある人達が今の人について世の動きや人心への思いを深くするというのも理由がないわけではないね。

陳 なぜ理由がないわけでもないんだい。

朱 今はある社会組織から別の社会組織に移り変わる過渡期だからだよ。こういう過渡期には二つあるいはそれより多くの行動基準が同時に通用するんだ。個人の都合であっちこっちと好き勝手に行動の基準を決める人達がいるが、こういう人達は不道德だ。こういった過渡期にはその種の人がよくありがちだ。だからある人達が今の人について世の動きと人心への思いを深くするというのも理由がないわけではない、と言うわけさ。

陳 ここまできみはなぜ道が数多くありうるかを説明したつもりだろう。では道がなぜ一つであるとも言えるのかを聞かせてくれ。

朱 多くの政治、社会の組織はすべてみなそれなりのモデルがある。これはさっき話したね。こういった多くのモデルの上に、さらに社会組織の総合的モデルがある。そこに含まれる原理原則はすべての社会モデルが必ず共通して備えている。この原則原理が表れ出ると、すべての社会組織の共通道德となるので、いわゆる道が共通した原理原則を指すとするなら、道は一つだけで数多くはないということになるんだ。

陳 もう一つの問題を質問しよう。

朱 どうぞ。

陳 君は人間には自由意志があるから自由にどの社会組織でも選択できると考えているのか。

朱 僕はできないと思う。

陳 どうしてできないんだい。

朱 ある社会組織が現実になるには必ず物質的基礎がなければならないからだ。つまりいつも言っている、理は気から分離しえない⁽⁴²⁾、ということさ。この物質的基礎は大部分人工的だけれど、人間の幻想から作り出されたも

のではない。例えば、人間が農具を作り出せないなら、農業社会は現実にはならないし、機械を作りだせなければ、工業社会は現実にはなりえない。農具と機械とは人が作り出したものではあるけれど、今日作りだそうと思っても明日すぐに出来上がるなんていうしろものではないんだ。だから僕の論法では、すべての社会組織のモデルは古今を通じて永久不滅だけれど、それが現実化するには原因が揃っていることが条件となる。この原因のうち一番重要なものがある社会組織の必要とする物質的基礎なんだ。

陳 君の話しの後半はかなり唯物史観のにおいがするけれど、前半は合理主義のにおいが濃厚だね。

朱 唯物史観の中にも合理主義の傾向が僕よりそれほど希薄だとも思えないよ。

陳 こりゃ前代未聞だ。

朱 聞いてみたいんだが、唯物史観について書いた本とか、唯物史観で歴史を論じた本を読んだことがあるかい。

陳 ちょっとは読んだことがあるよ。

朱 その中でいちばんよく使われている字はなんだい。

陳 多分「必然」とか「必然的に」といったたぐいの文字だろうな。彼らの本ではどのページもこういう文字が目飛び込んでくる。

朱 そう、彼らはよく必然命題を使う。必然命題は合理主義哲学で使うものなんだ。経験主義の哲学では必然命題を使うことはほとんどない。経験から得た知識は、我々には蓋然性を知りうるだけであり、その必然性を断定はできないからだ。例を上げると、経験からして太陽が今まではすべて東から昇ってきたという知識を獲得した場合にも、我々は明日も太陽は東から昇るかも知れないとだけは言えるが、必ず東から昇るとは言えないということだよ。経験から獲得した知識は必然性、そして普遍性をもたない。必然性と普遍性を備えた知識は最初に獲得するには必ず経験に依拠するけれども、しかしそれが真であるということは経験には依拠しない。今、唯物史観を唱える人は自分が言う公式などの必然性とか普遍性については疑問を抱かないものだ。とすれば、説くところの公式なんかが真であることは

どうしたって経験には依拠していないということだね。

陳 経験に依拠しないで何に依拠しているんだ。

朱 かれらの社会組織のモデルについての知識に依拠しているのさ。はじめに必ずある社会組織モデルの原理原則を知ろうとする、するとその社会がどのモデルに属するのかがわかるから、それが必然的にどうなるかを断定するというわけだ。その社会が白人のだろうが黒人のだろうが、昔の人のだろうが今の人のだろうが問題にするまでもない。

陳 君のこの話しはもっともなようでもあるけれど、唯物主義を唱える人は恐らく認めようとはしないだろう。

朱 認めないかもしれないが、けれど、もしこの点を認めないと、自分たちが唱える公式などの必然性と普遍性を放棄せざるをえなくなる。

陳 そんなことは恐らく望んでいないだろうね。

朱 そうすると僕達哲学を研究する者がその目の前に近づいていくと、合理主義のにおいがするんだ。

注

注の番号は試訳(上)に連続させることとする。(上)で未詳とした注を一つ補っておきたい。

(24) 『論語』顔淵篇、第11章。

(30) 『大公報』民国21年12月3日に原載。以下この手紙からの引用はいちいち注記しない。拙訳「馮友蘭『新対話』試訳(上)」(『フェリス女学院大学文学部紀要』第30号)参照。

(31) 『論語』顔淵篇、第19章

(32) 同上

(33) ヘーゲルのabsoluter Geistという用語を「太極」と訳して朱子の哲学との比較研究を行った、賀麟の「朱熹与黑格爾太極說之比較觀」は1930年に発表された。馮友蘭哲学における「太極」の用語法とはかなり異なるこの論文は過去の哲学用語と西洋哲学との関連を考えていた馮氏にとって頭痛の種になっていた可能性がある。

(34) 万架書山は戴震の故郷の休寧の山であり、『戴震全集』第三巻の口絵に「戴東原先生讀書處之万架書山」として山影がのせられている。

(35) 満州事変に対して、国際連盟がリットン調査団を派遣し、その調査報告書が出され

たのは1932年10月であるから、この記述はそのことを念頭においている。

- (36) 以下の公孫龍の思想は馮氏の解釈によるものである。馮友蘭「公孫龍哲学」（『清華學報』第6巻第1期に初出。今、『三松堂全集』第11巻所収）参照。
- (37) 『史記』巻一百三十「太史公自序」。
- (38) 『河南程氏遺書』巻七、第60条。『大学或問』の「格物致知」の部分に引用するこの程子の発言は少し変更されているが、この語の典拠としては『或問』を挙げる方が適当かと思う。
- (39) 『莊子』天下篇。恵施のいわゆる「歷物十事」である。
- (40) 『陳亮集』（中華書局1974年刊）巻二十「又甲辰秋書」「又乙巳春書之一」「又乙巳春書之二」「又乙巳秋書」、『朱文公文集』巻三十六「答陳同甫」第六書、第八書、第九書。「王霸義理」論争の経過については『陳亮集』前言を参照。
- (41) 『論語』衛靈公篇、第40章。
- (42) 『朱子語類』巻一、第10条。