

# 21世紀の中国哲学

## 張立文の和合学（そのⅣ）

難波征男

本稿では張立文著『和合学概論 21世紀文化戦略的構想』の中の「第二章 和合與和合学，二 和合学意蘊（五）中和與審美。三 伝統和合方式的坎陷。四 和合思惟與意義」を翻訳する。これで，和合学の原理を説いた第二章を全部翻訳し，刊行することができた。和合学を日本へ紹介する第一歩となれば幸甚である。

尚，紙数の都合で解説は『人文学研究第五輯』（福岡女学院大学人文学研究所発刊）の拙論「和合学研究」を参照していただきたい。翻訳の援助をいただいた留学生の劉娜さんに感謝いたします。

### 『和合学概論 21世紀文化戦略の構想』

張立文

翻訳 難波征男

#### 第二章 和合と和合学

- 一 和合の積義（『福岡女学院大学紀要』第9号に掲載）
- 二 和合学の真義
  - （一）「然<sup>しか</sup>り」と「然<sup>しか</sup>る<sup>ゆえん</sup>所以」
  - （二）変化と形式
  - （三）流行と超越（『福岡女学院大学紀要』第10号に掲載）
  - （四）「対称」と「整合」（『福岡女学院大学紀要』第11号に掲載）

## (五) 中和と審美

差異は「突」であり、中和は「融」である。差異があるからこそ中和がある。宇宙のあらゆる事物には差異と中和がある。人間の精神生活の中にも、差異と中和がある。例えば人心の焦慮・苦悶・孤独・煩悩・苦痛等は、人生の生命的存在の中で種種雑多な内因や外因によって引き起こされた人間のところ（心霊）の刺激に対する応答である。如何にして人間の精神生活の中での煩悩・焦慮・孤独等の衝突を協調させ和諧させて、和楽や愉悦を得るのか。それには差異・衝突を認めた上で、いろいろな関係进行处理する必要がある。

春秋時代、「和」は「五行が和して物が生ずる」との指摘以来、社会生活のみならず精神生活の領域に至るまで普及していた。例えば精神生活の中の煩悩や苦痛を治療するには、各方面から着手しなければならないが、『詩経』に講じられている「和羹」は、「君子はこれを食し、以てその心を平らかにす」（『春秋左伝』昭公二十年）、つまり心を平穩（原文は平和）にする。「声音相和す」の和声は、さらにところ（心霊）を陶冶し、人間に美の享受を与えることができる。「九韶」の音楽は、「孔子はこれを聴き、三ヶ月肉の味を知らず」と言われるように、心に和悦し耳に快く響いて、孔子の心を深く感動させたのである。これが音楽の中和の美である。晋侯が病気になったとき、医和は「先王の楽は、百事を節する所以なり。故に五節あり。遲速・本末以て相及ぼす。中声以てこれを降し、五降の後、弾ずるを容れず。ここに於いて煩手淫声ありて、心耳を悞埋し、乃ち平和を忘る。君子は聴かざるなり」（『春秋左伝』昭公元年）と説いた。この話の意味は、中和の声が、過ぎたり不及したりすれば、中の声を損う。つまりこれが「煩手淫声」であり、心の淫れを誘引して、平穩（原文は平和）を失わせる。中和の美意識と人間の主体であるところ（心霊）とは密接に契合しているのである。

中和が審美の対象としての価値となるには、主体の実践と感受によらなければならない。主体の感受や実践活動がなければ、中和の美は潜在能力の様式にすぎない。荀子の認識によれば、中和の声が主体の内的感情の発動を引

き起こし、こころ（心霊）の各種の衝突や差異を協調させ和諧させる。例えば中和の声は、君臣・上下を「和敬」にし、親子兄弟を「和親」にし、一族郎党を「和順」（『楽論』）にすることができる。宗廟・郷里・家族を和睦させ安定させ、宗廟・郷里・家族の結合力を強化することができる。『礼記』楽記にも次のように述べている。中和の楽は「以て民心を善くすべし。それ人を感じしむること深く、それ風を移し俗を易ふ。」「故に楽行はれて倫清く、耳目聡明、血氣和平、風を移し俗を易へて、天下皆寧し」（『礼記』楽記）。中和の声の審美的価値は、人間のこころ（心霊）を浄化させ、人間の心理的アンバランスや、情緒不安定、精神的失調を調整し、道徳的情操を向上させて、血氣の平穏や和美愉悦をもたらす。また風俗を変化させて天下を安寧に導く効果をもっている。

「中」と「和」とは相関的概念である。和は差異類別のある元素や要素の相対的相互補完的關係のもので、対待する和諧を指す。中は和の対待する和諧のなかで過不及や不偏不倚のない様式を指している。即ちある種の「度」の観念である。「喜怒哀楽の未発、これを中と謂ふ。発して皆節に中る、これを和と謂ふ。中なる者は天下の大本なり。和なる者は天下の達道なり。中和を致せば、天地位し、万物育す」（『中庸』）。人の喜怒哀楽の情緒は、外部からの刺激と内面の変化による反応であり、これは生理的機能とかかわる体感であり、本能の直接的表現である。情感は情緒の形で表現されるが、両者は同一のものではない。デビッド・ヒューム（1711-1776）は、この両者には質的差異がなく、量的分別しかないと考えている（『人生論』）。情感は道徳的心理の深層であり、平穏で安定した気質であるが、それは人間が意識的に生理や心理の変化をコントロールして獲得する心理的機能であり喜怒哀楽がまだ発動されていない時の心理状態であると理解してもよい。喜怒哀楽が発動したとたんに、それは情緒となる。もし発動して過不及なく節度に合すれば、それが中和である。中和によって、「天地を位し、万物を育す」という存在論にまで推し及ぶのである。

董仲舒は「大一統」に適應した陰陽五行の学説を骨組みとする天人系統論を構築した。その差異・中和および中和の美の価値は、『中庸』の中和の性情論を超越して、天人哲学を展開している。「中なる者は天下の終始する所なり。而して和なる者は天地の生成する所なり。その徳は和より大なるはなく、而して道は中より正しきはなし。中なる者は天地の美の達理なり、聖人の保守する所なり。『詩』に「剛ならず、柔ならず。政を布くこと優優たり」と云ふ。これ中和の謂にあらざるか。この故に能く中和を以て天下を理むる者は、その徳大いに盛んなり。能く中和を以てその身を養う者は、その寿極めて命ながし」（『春秋繁露』卷十六）。宇宙天地間の万物が生生して息まざる所以や根拠も、また人類が完璧な道德を構成した原因、および人類社会（天下）が繁栄し、居を安んじ業を楽しみ、心情が伸び伸びとしてゆったりと自ら楽しみ、健康で長寿を全うする等等、そのようになる所以も、それらはすべて中和によっているのである。こうして、個人の精神生活の中での種種雑多な煩惱や焦慮・孤独・空虚等の衝突は、すべて天地の「天楽」の中と社会の「人楽」の中に溶け込んでいる。

和合学は、和楽・和美・和和である。それは人類の精神生活の中で煩惱・苦悶・困惑・孤独・空虚・苦痛の原因、およびこれらの原因を造成する自然・社会・人と人との間・こころ（心霊）・文明や政治・経済・環境との関係を追究することでもある。如何に心性を修養するか。如何にして心理のアンバランス・情緒失調・精神不安定を治療するかを探求することである。それは何が審美的価値であるかに対する追究である。

和合学は、中国伝統文化の中の中和を美とする審美的価値に対する再評価であり、審美的様式・審美的構造に対する思考である。ある意味では、儒教文化的精神の価値観は中和であり、道家文化的精神の価値観も中和であり、墨家文化的精神の価値観も中和である。だから和・中和は中国文化的精神の精髓である。故に和合学も、和合が中国文化人文精神の原因であり根拠であることを探究する。言い換えれば、どんな原因やエネルギーが、中国文化的人文精神の精髓や生命の智慧を「和合」として表現するのか。又どうして和

合が中国文化や生命の智慧を安定した構造に構成するのかということである。

和合学の五義は和合の五義に対応しており、「融突」理論とその「融突論」に対する根拠の追究を含んでいる。和合学の含義は和合人文精神の原則と契合し、縦横互補律、整体貫通律によって、和合の芸術的境地に達する。

### 三 伝統的和合様式の欠陥

和合と和合学が内包する規定は、伝統的な和合人文精神を継承するものであり、また伝統的な和合構造様式に対する改造でもある。この改造とは、再構成である。和合が内包している原義のなかで、差異<sup>網編</sup> ↔ 和生の網編原理、「存相」<sup>選択</sup> ↔ 「式能」の選択原理、衝突<sup>変化</sup> ↔ 融合の変化原理、劣の淘汰<sup>互動</sup> ↔ 優の選択の互動原理、煩惱<sup>平衡</sup> ↔ 和樂の平衡原理、これらの五原理は融突論の五原理であるが、差異<sup>網編</sup> ↔ 和生……の転換をどれも仲介と曲折のある転換にし、現代的和合構造様式に符合する論理に転換するのである。伝統的和合様式の論理的な欠陥は次の通りである。

#### （一） 仲介のない直接的和合

「人類が創造した異なる形態の伝統の特質は、それぞれの歴史の中で伝えられ、変化してきた文化の諸要素が構成した有機的系統である」。筆者はこの規定について様々な面から解釈しているが、ここでは省略する。伝統は、動態的系統であり、生命の流れのように、一代一代過ぎ去っていき、一代一代成長する。新しい世代は祖先の遺伝子を持っているが、祖先とも異なり、一代一代と新生していき、永遠に休止することはない。中国伝統文化の人文精神に対しても、これと同様に理解すべきである。そうでなければ、和合学の主旨に反することになる。

伝統的和合様式、例えば「天人合一」、「知行合一」等はすべて「二を合して一にす」。そこには転換する仲介系統がなく、符号化・定型化の技術や道

具の系統もない。この種の仲介のない直接和合は、最低水準の元始状態の自然和合である。人類にはしばしば元祖に回帰する現象がみられるが、文化面でもこのような現象がおこり、それは「人」に比べて勝りこそすれ劣ることはない。西洋の科学者達は「天人合一」等を「東洋神秘主義」と驚嘆して観たが、我々自身もその「天人合一」等を讃嘆した。宇宙全体を有機体と考えて、その有機体の大化流行や生生不息の生命の流れの中で安心立命する。この「極めて高明」なる境地の理想は、体験や悟りに参入する方法によって会得されたものであるが、それが緻密な論理的推理や実験によって証明されるプロセスをもっていないことを無視している。

梁漱溟先生が指摘されているように、中国文化は早熟の文化である。理性がまだ十分に発達していないうちに悟性に進入した。悟性から内に向かう体験的心性の学は発展したが、外に向かう科学的理論の発展はなかった。中国古代の科学技術の発明はいろいろあり、人類への偉大な貢献を行ってはいるが、科学理論は始終弱かった。

人類文化の発展では、仲介系統の独立化と技術道具の完璧化が重要な特徴である。現代文化における系統内の和合は、すべて仲介的な間接和合である。天人合一の内容は複雑で、その意味も多岐である。自然と人との関係で言えば、人が人になる所以は、人と自然との分離によるのであり、人が人である自覚をもたないならば、人と自然界の動物との差異はなくなるであろう。人が動物から人へ進化するのは、人の能動的労働交流活動——その中には労働道具の創造も含まれているが、そのような仲介転換系統によるものである。人が自然と人の和諧・合一を体験したのは、天人関係において衝突・危機があつてからのことであり、例えば洪水氾濫、黄河が決壊したからこそ、禹の治水が記載されたのである。治水後の天人の和諧・合一は大衆の労働と治水の技術方法による結果であり、仲介のない和合ではない。

「知行合一」について言えば、現代的認知は複雑な観察技術系統を使って、マクロとミクロや大脳と DNA 神経元等の客観的な情報をキャッチし、さらにそれを高度科学技術の人工知能系統によって情報処理する。そのようにし

て、人体の五官の感覚で獲得できないものや、人類の脳で処理できない知識や情報を間接的に得ることができる。現代人の行為は、客観的対象に対する機械系統や電気系統、自動化系統等の技術や道具のネットワークによる改造である。

仲介系統の科学技術革命があったからこそ、現代の「天人合一」「知行合一」が伝統的の天人合一・知行合一の範囲と水準を越えることができ、人類文化が宇宙時代・量子時代・DNA時代に入ることができたのである。王守仁の「知行合一」論で言えば、仲介系統は「良知が発用流行する」中で「私意小智」に援入して、人欲は必ず根絶される。そうでなければ、科学技術の個人的発明や道具の創造はあり得ないと言うのである。中国の伝統文化が、そのままでは現代化にならないのは、和合様式の内向的心性の参悟化・体験化が原因である。外向的認知化・科学技術化を運用すれば、「天人合一」「知行合一」の和合の境地に達することができる。だから、伝統的な仲介のない「天人合一」を現代の高度な科学技術を仲介系統とする「天人合一」に転換しなければならない。生態環境道徳意識の向上だけでは、天人が和合した現実の生態的危機問題を真に解決することはできない。

## （二） 転換のない取捨の和合

中国文化は、公と私、義と利、理と欲、王と覇等、一系列の関係の問題において伝統的哲学文化の中で嘗て「大公無私」「義を重んじ利を軽んずる」「理を存し欲を減す」「王を尊び覇を賤とす」（張立文著『中国哲学範疇發展史（人道篇）』の「義利論」「公私論」「理欲論」「王覇論」等参照）等の命題を提出したことがある。その範疇の論理構造は、転換のない取捨の和合様式を通過して建立されている。

この種の和合様式は、公と私……等の相対的相関的な対称関係の中で此を取り彼を捨て、あるいは彼を取り此を捨てる。それは真実・完璧・優美な和合原則に背くだけでなく、一系列の文化的価値観の過激と偏執を招く。

例えば「私と修に対して批判し闘争する」「わずかな私に対しても徹底的に闘争する」「私というものは万悪の源である」「天理が存すれば、人欲が亡ぶ。人欲が勝れば、天理が滅す」（『朱子語類』卷十三）等等。だから、私と闘争し人を死地に送ったり、あるいは「理を以て人を殺す」（『孟子字義疏証』「与某書」）等も合理的なものになる。

論理的に言うならば、無私もまた無公、利を軽んずるのもまた義を無にすること、欲を滅するののもまた理を滅すること、覇を賤とするののもまた王を無とすることである。問題の關鍵は、公と私・義と利・理と欲等の関係は実質的な関係であり、無転換に此を取り彼を捨てることによって、公と私・義と利・理と欲を和合させることではないところである。転換・変化を採用することによってのみ、私を公に合して、公と私とを両立することができ、利を集めて義にし、義によって利に携わり、また理に依って欲に適應させ、欲を暢ばして理に達し、また覇を以て王を済し、王と覇とを併行させる。転換・変化によって、衝突を融合に化し、対称的和合に到達させる。

公と私・義と利等の和合様式は、善と悪・真と偽・美と醜等の価値観念とは区別がある。前者は実質的な関係であり、後者は標示的な関係であり、是非という二元論的論理、矛盾律や排中律等に従って取捨できる。例えば、実生活の中で善を為し悪を去り、偽を去り真を存し、美を称揚し醜を遺棄するようなものである。伝統的思想がこの二種類の関係を混同したため、理に違い情に悖るという一連の学説を産み出している。例えば無欲説・無私説・無利説・純理説等々。これらの説は、すでに中国古代の思想家の李贄・王夫之・戴震等からも批判されていた。

公と私・義と利・理と欲・王と覇等の実質的な関係は、矛盾律・排中律等に従わないで、二象律や用中律（あるいは「中庸用律」）に従う。伝統的な無転換の取捨和合様式は、『易』学の生生の徳および和合精神に符合しない。仏教の転依説・「識を転じて智と成す」説は、転換のある和合である。



### （三） 差異類別が不足している簡単和合

和合の元素や要素は差異類別の程度が高ければ高い程、和合の程度も高い。同時に差異類別の程度が高い程、衝突はますます深くなる。衝突の關鍵もますます顕著になり、和合の着手する所も明晰になる。しかし、伝統的和合構造の様式では、差異類別の不足が深刻な問題である。例えば、範疇の間に比較的明確な領域・学科・類型・段階・傾向・順序がないならば、それらの総ては混沌の中で処置されるであろう。

差異類別の不足によって、和合の元素や要素自身が十分に展開しないならば、和合と和合体とは明瞭にならない。「二に分かれる」「分殊した」後でも、逆に合一に性急である。中国は「道術將に天下に裂かれんとす」（『莊子』天下篇）より以降、道統はあるが、術統はない。方技術数と「地道」とは民間に流落して、正統的文化の「合一」は、ほとんど二元的和合型に属するが、なかには一元的和合型になるものもある。「二に分かれ」てから、私利私欲や小賢しい智慧や奸邪の詐術がその間に介入することを恐れている。それ故に、正統的文化は帝王の「心術」しかなく、高雅な文化は、清談空論の「學術」に過ぎない。民族的智慧を含んだ「技術」がない。道を重んじて術を軽んじるのは、中国の多数の工芸が技術的科学的なものによって伝承されないで、迷信の同伴者になっていたからである。これは中国文化に差異類別が不足していたための弊害である。

中国哲学思想の中で、何度も「相即」を語り、例えば即体即用、即用即体は、弁証法に似ているからと考えて、「本より二なし」「己は一に合す」「性即理」「心即理」「天即道」「人即天」「天即人」等等、一系列の即式の判断を生み出すのである。これが差異類別の不足であり、簡単和合の語彙的証拠である。中国の古代の思惟分析法の中で、「一が分かれて二に為る」があるが、「一にして二、二にして一」というのは、二に分かれるのは一に合するためである。「理一分殊」は、「分殊」が「理一」を論証するためであり、「理一」を安定させるためである。仲介を入れることによって、詩情的な「混元」の

雰囲気破壊することを恐れている。

それに対して、西洋哲学思想の中で、アリストテレス（BC384～322）の三段論から、アウグスチヌスの（354～430）「三位一体」、ヘーゲルの「三段式」、現代の言語哲学の「実在—言語—思惟」の三元関係に至るまで、それらはすべて仲介のある差異類別の間接的な合一であり、差異類別のあるものの仲介によって、認知的技術的なツールの世界（人工知能系統がこの分野の代表である）を創り出し、民主的管理システムを構築して、現代化に向かっている。

#### （四） 衝突のない一を重んじる和合

認識主体と認識される客体の真理的合一や、実践主体と実践される客体の価値的合一や、審美的主体と審美的客体の善・美的合一は、いずれも必ず衝突があり、仲介記号系統を通過して完成する。

衝突は、和合の前提であり条件であり、和合は衝突の理にかなった趨勢である。多種多様で異質な諸元素や要素が和合できるか否かは、それが和合になる可能性によるものである。同じ領域・同じ類型・同じレベルの特異元素だけが、特定の和合的なルールによってのみ和合できる。あるいは、更に多面的で、一層複雑な変換により、多次的経緯を経て和合できる。レベル・領域・類型の分類が大きければ大きいほど膨大な技術的転換システムが必要になる。例えば、動物や植物を雑交和合させるならば、分子のレベルでそれらのDNAと遺伝子を転換しなければならない。また、理想と実在を和合させるならば、人が社会のすべてのエネルギーや智慧・あらゆる技術的手段を使用しなければ実現できないであろう。

中国の伝統的和合論は、衝突をそれほど重んじないで、一を重んじる。「<sup>なら</sup>方び生じ<sup>なら</sup>方び死し、方び死し方び生ず。方び可にして方び不可、方び不可にして方び可なり。是に因り非に因り、非に因り是に因る。」（『莊子』齊物論篇）。死と生・可と不可・是と非は、どれにも衝突がなく、仲介がない転換

和合である。それによって、「その分かるるは成るなり。その成るは毀わるるなり。凡そ物は成ると毀わるると無く、復た通<sup>な</sup>べて一たり。」（『莊子』齊物論篇）。また「それ道は一のみ」「心は一なり」（『陸九淵集』卷三十四）、「理は一なり」「気は一なり」「理・性・命は一なり」「心なりや、性なりや、命なりや、一なり」と論じている。形式的には衝突のない「一」を強調しているが、その実は、これらの「一」には無数の差異や分殊が存在している。しかし、簡単に「一以てこれを貫く」だけで、精細に深く分析せず、また現象的な分析だけに止まるならば、実は「一」のみにしているのである。このような「一」の和合は、主体の心性的体験式の「瞑想」「妄作」にすぎず、民族文化全体を新しい形態に高めることはできないのである。

#### （五）「奇」の多い神秘的和合

「奇」は、出発点が未分化の混沌を特徴としているか、または終着点が分離不可能な混沌を特徴としている。「奇」における一切の思惟的手段・論理的ツールや言語的能力が効力を失う、つまり「奇」の「不可思議」「言説不可能」「形容できない」「惟れ恍惟れ惚」等等である。中国古代の「道」は、多くの状況下で観測できない神秘的な「奇」の和合体である。

反形而上学の洗礼を経過した西洋現代哲学の深い思考から観れば、それらは驚くほど「奇」的現象である。中国の先哲達が深遠な思考を継続してきた「何が不是であるか」という場合の「是」の思惟方法は、正に西洋の形而上学が無視してきたものである。老子の「惚たり恍たり」の「道」は、「繩繩として名づく可からず」（『老子』14章）であり、それによって「夷（視れども、見えず）」、「希（聴けども、聞こえず）」、「微（搏ども得ず）」であり、故に「空」であり、「無」であり、「虚」であり、「静」である。それは「玄牝」「それ猶ほ橐籥のごとし」（『老子』5章）と比喩的に表現され、容器や空箱のような中に何も入っていないで、万物を「待つ」ものに描かれている。西洋の伝統的形而上学では「是」を当然「何であるか」とする思考経路をもつ

ていたが、中国はこれを回避した。この点が中国哲学の特徴点であり、また優れた点であるが、同時にまた欠点である。つまり「何が不是であるか」の「是」の問題はつかまえたが、究極的な「何は」「何であるか」の問題はつかまえることができなかつた。これは、世の中の万物はそのように成っているのであるが、それがそう成っている所の最も本質的な「そうさせる所以は」「何であるか」をしっかりと把握できていない、と言えるであろう。正にこれによって、中国の「道」は神秘的色彩を具有している。その「奇」の和合構造は次のようである。

道体の和合構造	}	至大にして外なし——「太一神」「大を語れば、天下は能く 戴するなし」「これを放てば六合に弥 す」「これを放てば四海は皆准なり」 「廓然大公」「大心外なし」等。
		寂然として常に応ず——「寂然不動」「感じて遂に通ず」「道体 流行し、宇宙を塞ぎ古今に亘る」等。
		至小にして内なし——精霊の気、「小を語れば、天下は能く 破るるなし」「これを巻けば則ち密に 退蔵す」等。

「道」はこの三種類の「奇」の神秘的和合体であり、思惟的論理の構造物である。「至大にして外なし」「至小にして内なし」（『莊子』天下編）は、恵施が提起した二種類の論理的「奇」である。「至大にして外なし」は「大一」の「奇」であり、数学の述語で言えば、無限大であり、「天地万物と一体になる仁なるもの」であり、「天地万物と一体たるの仁なる者」「已発の和」の氣象である。「至小にして内なし」は「小一」の「奇」であり、無限小であり、父母未生前の「本来の面目」「未発の中」の氣象である。

この三つの「奇」を一つの和合体に融合させるならば、心の欲する所に従って「矩を逾えず」となり、自然の規律を遵守すれば、例えば「長生不老」

「羽化登仙」のようになり、社会の規律を遵守すれば、例えば「至人は己なく、神人は功なく、聖人は名なし」（『莊子』逍遙游篇）となって、無何有の郷・広漠の野に居り、天地の正と隣する。また思惟の規律を遵守すれば、無思も思わざることなく、無知も知らざるなく、無能も能くせざるなくなる。このような神秘的和合は、人類の幼児期の幻覚であり幻想である。そこで、非理性的、非論理的要因を造成しやすい。例えば天人関係から考えれば、天（理）を存し人（欲）を滅すれば、人を「形は枯木のごとく」「心は死灰のごとく」にさせて、準死亡状態に進入させるであろう。人（欲）が必ず天（理）に勝てば、「人有多大胆，地有多大産」、畝に万斤・十万斤を生産し、心は無限に拡大して宇宙を充たし塞いで、上帝の万能状態に進入するであろう。それは悪夢と同様で、民族の人文精神を汚染するであろう。

このような「奇」の神秘的和合には、豊富な潜在的科学や前科学的副産物があって、科学的に借用できる面や、哲学的に生きた智慧として啓発される面もないわけではないが、批判的継承や微細な分析による改造が必要であることは疑う余地もない。

#### 四 和合的思惟と意義

現代の和合学は伝統的和合論の転生であるが、この転生は批判であり、転換や創造的な転生である。それは腐敗し朽ちたものを神奇なものに変化させ、神秘的なものを科学的なものに転化させる転生である。

和合的転生は、また和合的思惟の転生である。一般的にいえば学术界は、中国と西洋の思惟、とりわけ中国と西洋との哲学的思惟の区別は思惟モデルの差異である。中国は「合一（天人合一・知行合一・情景合一・体用一源）」的思惟であり、それなりの一定の道理と価値をもっている。しかし、中国哲学の中には豊富な「一が分かれて二と為る」という分析する伝統もある。それは例えば、形而上と形而下的な道と器・理と気・大極と陰陽・心と物・天理と人欲等を二つに分析していることから、明白であろう。西洋哲学の中に

は、公理的に総合する面がある。例えば、「三位一体」等の合一（総合）的な思惟があるが、それは遙か彼方にその源泉があり、その流れは永遠に続いている。

中国と西洋の哲学的思惟のモデルの差異は、このように考えることができるであろう。中国哲学は範疇の論理構造の「意象」的思惟であり、西洋哲学は言語の論理構造の「演繹」的思惟であるが、これはそれぞれの哲学的思惟の主要な傾向を指摘したものである。

以上をより詳しく言えば、次のようである。

第一に、中国の伝統的思惟には『字義疏証』（例えば、『北溪字義』『孟子字義疏証』等）の論理があるが、西洋は『形式論理』の道具（例えば、アリストテレス『道具論』は西洋の思惟モデルの母体）がある。『字義疏証』は範疇構造の分析であり、『形式論理』は言語（命題を包含する）構造の分析である。

第二に、中国の伝統的思惟は本質的には、『周易』の思惟モデルの影響が多大である。易学の思惟の本質は象数化の意味の思惟である。象を重んずる数の順序や構造、及びその意味の和合である。例えば、『咸』（☱）卦「象伝」に「山上に沢あり。咸、君子は虚をもって人を受く」（『周易正義』）。また、例えば、『睽』（☱）卦「象伝」に「火動きて上る。沢動いて下る。二女同居するも、その志は同行せず」（『周易正義』）。西洋の思惟は、今に至るまで継続して『幾何原本』の影響があるが、本質的には言語的公理化の演繹的思惟モデルである。中国の伝統的思惟は類象を通過して帰着するのであるが、しかし「帰納的問題」は少ない。西洋は言語的演繹であるが、今に至るまで「帰納法の困境」を脱出していない。

第三に、中国の言語文字は、表意記号の系統に属しており、形声文字が優勢を占め、比喩は最も優れた論証様式である。中国哲学史における哲学理論の支柱的論証は、経典の文を除いては、重要なのは比喩である。比喩の精妙なところは、表現された思惟の認識を深めることである。例えば、形と神との関係で言えば「薪と火との喩」「刃と利との喩」。体と用との関係で言えば、「水と波との喩」。「万物皆我に備わる」の「鏡中に花を観る」の喩等。西洋

の言語文字は、表音記号の系統である。文字の形体それ自身は想像を駆り立てることはできないし、言語の音声も意味を与えることはできない（ただ意向性があるだけ）。哲学理論の論証様式は修辞の弁証法、公理の推論である。中国と西洋との論理的思惟の困難さは次のようである。中国哲学の論理的思惟のモデルは「形名述」の正当な問題である。西洋哲学の論理的思惟のモデルは帰納的普遍必然性の問題である。

中国論理思惟のモデルによれば、中国の範疇の論理構造は三大類型（張立文『中国哲学邏輯構造論－中国文化哲学發微』参照）に分けられる。①象性範疇（氣象論の思惟様式）。聖・賢→「聖賢の氣象」。②実性範疇（意境論の思惟様式）。理を実とする、実理→「浄潔空闊の世界」。③虚性範疇（変易論の思惟様式）。道を無・虚とする→道体流行し、宇宙に充塞する。

その和合の規律は、次のようである。①縦横互補律。意象的空間と思惟的時間の和合。②整体貫通律。意象変易の道の貫通と各道間の和合。③混沌対応律もまた模糊対応律と称することができる。範疇の模糊の指謂と、義理の模糊の評価は秩序ある論理構造を経過した和合対応である。

和合的思惟の意義は次のようである。

### 1、智能の総体性

人類の智能は一つの総体であり、そこには意象合一・知行合一・誠明合一等があり、才能は人の知・情・意を和合して一つの精神的総体にして、解釈的世界へ到達させ、世界を改造し意義ある学問の総ての目的を実現させる。智能は、人類の生理－心理－精神的総体効果である。単純な抽象的思惟は人類の智能の全部分を包含したものではない。

### 2、情報の開放性

人類の思惟と智能の実践は、情報を開放して、それを消耗したり分散したりする構造から成り立っている。もし不断に継続する情報源が外部から輸入されたり、あるいは内部の情報によって創造するのでないならば、思惟の発

展や智能の進歩はないであろう。情報の開放性は、和合的思惟の生命力であり「活水」の一つである。

### 3、文化創生性

文化は、人類の智能と実践との生命であり、創生されたものである。継承は因襲ではなく、学習・創造であり、原生文化の智能的転生や再生である。発展意蘊創造化生は、人類と動物との仲間であり、みな自然存在である。

和合学の理論的意義は、実践活動の中に賦与されている。ここで説明されている意義は、現実的理性のなかでのみ感受される。

**1. 和合学は、中国文化が現代化に向かう最も優れた文化様式の選択であり、それは中国文化現代化への転生を顕彰し、また多世紀にわたる中国文化現代化に関する方法論論争による文化形態を転換させる選択であり、その方法論論争に最終的決着をつけたものでもある。**

近代の中国文化は、西洋文化の挑戦下にあり、西洋の武力的侵略下にあり、世界の現代化の衝撃下に置かれている。その中で中国人は滅亡を回避し存榮を企図するために、中国伝統文化をどのように現代化し、どのように継承するかという種種の主張を提出している。どのように中西体用をするか。どのようにして創造転化し、新しく総合的創造的に再建するかという方法問題である。現代化の具体的文化形態は如何なるものか等とは、決して関係しない。方法問題の論争は、しばしば空疎なものかきれいな事に流れる。筆者は和合学を提出して、現代化の具体的文化形態は如何なる問題かに対して回答した。和合は、中国伝統文化人文精神の精髓であり、またそれは中国文化の首席に格づけされるべき重要な価値をもっている。西洋文化と比較検討しても、また西洋文化の基礎の上に構築されている現代中国文化や哲学に於いても重要な意義を多く含んでいる。

近代以降の、中国文化現代化に関する方法論争は、ちょうど唐代から北宋にかけての外来仏教文化の挑戦下において、また唐中葉や五代十国の長期間、



社会の無秩序・道德紊乱・精神荒廢の衝撃下において、儒仏道三家の文化をどのように受容し併合しなおすかに関する方法論争と同様である。数世紀の間、このような方法論争が行なわれたが、このような方法論争を数世紀経ても、三家の文化的融合は起こらなかった。しかし、その中から新しい形而上学と精神的世界が再構築された。程顥は、「吾が学は受くる所ありと雖も、天理の二字は却ってこれ自家体贴より出来る」（『河南程氏外書』卷十二）と提起している。これは諸思想を兼容併蓄する方法を「天理」という文化形態上で結実させたものである。単に儒仏道の三家の文化を融合しただけではなく、理学文化の新時代を創造的に切り開いたのである。

## 2. 和合は中華人文精神の継承であり、それはまた中国文化精神の新しい生命である。

新生や転生の主旨は、中国文化の人文精神であり、それはまた人文精神の生きた智慧であるが、その本質こそが和合である。人文精神に含まれている重要な意味は、人の生存である。何故生存しているか、どのように生存しているかは、人の価値に対する関心であり、人類の命運や、痛苦をともなう解脱に対して思慮熟考することである。それは人の究極的価値を顕示するが、それはまた人の究極的感懐でもある。ある特定の時代の文化人文精神には、均質な相互に感応し合う「究極的感懐」が設定されているものである。和合は、人類の究極の生存モデルであり、また命運の設計であり、それは未来の人類文化精神が向かうべき基本方向である。

人文精神は異なる時期や異なる語彙の地域の人々では、彼らの思考や関心が異なっている。異なる時期には、人文精神はそれぞれ異なる内容や表現形式をもっているが、和合は当今の時代の人文精神の新しい内容や新しい形式である。

和合が基本的に内包している規定は、既に顕彰された文化の人文精神の存在様式であり、また表現された和合学の「究極の感懐」の具体的理法である。和合学が再構築する人文精神の「究極」的意義の価値目標や価値理性は、直

面する未来の感懐であり、どのように当下の具体的環境のなかの制度や体制、あるいは現実の人の生命が感受するものと結合しており、それはある種の価値目標や価値理性であるだけでなく、同時にまたある種の道具の理性である。それは、「究極の感懐」の設定には、もはや目標や価値の設定、また道具を操作する設定が含まれており、和合学はこの両者の融突和合である、と言えるであろう。

### 3. 和合学は未来文化の戦略的目的と意義を具有している。

当面の「地球村」「宇宙船地球号」の時代では、人類は多くの共同問題に直面している。概観するならば、人と自然の衝突（生態的危機）、人と社会の衝突（民族・種族の分裂、戦争、貧富の差の拡大、毒薬や売春、テロリズム等）、人と人との衝突（道德紊乱、人間関係の隔絶等）、こころ（心霊）の衝突（孤独、苦悶、希望喪失等）、文明間の衝突（各文明間の価値観や思惟様式が造成するもの）。この五大衝突は、いつも人類を困難苦渋に立たせる。ローマクラブ総裁の報告によれば、人類は猛スピードで災難に向かって疾走しており、「非物質的なものは人類にとって魅力的なものではない。極端な場合は自己の同類すら考慮するに値しないものと認識する。……彼らの中では多くの人間はすでにデジタル化した存在であって、（人格を有する）人間ではなくなっている」と指摘している。人間の本性は進歩のために進行し、その狂奔競争のなかでだんだん喪失されていく。このような功利に奔騰し、自私自利の影法師のなかで、和合はその融突して和合する人文精神によって、人類のために人類が直面している五大衝突の道を理解し回避することを追求する。

以上のために、和合学は、21世紀の五大文化原理、即ち五大中心価値によって五大衝突に対応する。(1)和生原理。(2)和処原理。(3)和立原理。(4)和達原理。(5)和愛原理。これによって人類が直面している五大衝突の道を解決して、和合の世界を実現する。

#### 4. 和合学は人類のために安心立命の道を探求する。

人類の進歩は、自己を壊滅することを代価とすべきではなく、自己を保存しなければならない。自己の生存を更により好く進歩させ、発展させるべきである。人類の最良の選択は自己自身を反省し自己の本性を回復して、「人は本来、自我創造の動物である」という所から力量や資源を吸収することである。

現代文明の発展は、人々に「安心立命の問題」を提出している。緊張・焦慮・憂鬱・死亡…等が客観的に人の面前に突きつけられ、物質的満足と精神的欠乏、道徳的使命と意義の危機、そのあざなえる一条一条の光陰が人の頭上に降りかかっている。当今の科学技術は人生の問題を完全に解決することは不可能である。和合学の責任は、このような課題を傍観するのではなく、背負って立つことである。

人生を大事として、健全な人格を陶冶することは、紛れもなく和合学の目標である。人は歴史的活動の主体であり、能動的で創造的な主体である。和合学は、このような理性的存在である人間主体を最重要視して、現世的人生哲学や修身的訓戒に明け暮れるものではない。人生の有限と無限・憂と楽・愛と恨・成と敗…等は、どれも総て人に無窮の哲理や沈思を要求する。健全な人格のすべての様態は、時代の主体的精神の基本的存在様式と総体的形態である。故に和合学の内容としてはこのような事を體現し、また当代人の生存状態の基本的側面を體現している。人生は主体の生存様態であり、またそれは文化的人文精神の個体要素である。和合学の描き出すものはこの方向の世界である。

人は人生の目的・意義や人間関係の見方に対して、一種の倫理的精神を體現する。それは、一定の社会的歴史的条件下における主導的地位を占めた人物の主体的感懐の究極の問題を統括している。人の現代化の問題は、主体の究極的感懐の意義の問題上において、倫理的精神の現代化の問題であり、人の現代化の思考に対する現代倫理の精神の建立は、実践の優先性を具有している。和合学はその理性的哲学の批判精神によって、究極的感懐の設定や人

生の価値的思考を通過して、現代倫理の精神の再構築のために、人に希望を充満させるある種の状況を設計している。

中国文化が世界に向かって歩む時、スローガンを叫ぶだけでは、何の役にも立たない。世界に向かう文化のいずれもが、世界から承認されて、その国や民族の文化の中に受容されるか否かは、それ自身の文化の実力によるのである。文化的実力の判断基準は、現代において人類が直面している共同問題を解決出来るか否か、解決する道を提供できるか否かにある。和合学の宗旨は、人類文化の新世紀を展望した戦略に対する予見に根拠をおいて、和合学の和合的構造系統を構築し、和合学立論の主体と骨格を作成することである。和合学は、中華文化の無限の実力を顕彰している。

哲学は愛智の学である。その本質は、愛智を探求することである。だから、哲学のすべての意味は、「途中に在る」のであり、和合学もまた「途中に在る」、それは生生して息まざるの途である。