

[特別寄稿]

武蔵大学総合研究機構・早稲田大学先端生命医科学センター共催

海外ゲスト講演会（2023年11月22日）講演録

西洋近代科学と中国伝統思想 ——薬学・哲学・倫理学

聶 菲 璘

(安藤潤一郎訳)

一. はじめに

最初に、私が薬学の研究から中国の伝統文化の研究に転向したいきさつ、および、その過程で「医療手段も含めての薬物治療は人類の健康を保障するものなのかどうか」という問題について考えたことを述べておく。そして、そこから、中国と西洋の科学の背後にある哲学理念の対比に話をつなげていきたい。

私は大学時代、薬学を専攻に選んだ。人類の健康にかかわる問題の解決方法をさぐりたい、とりわけ重大な疾病に的を絞った有効な薬剤を研究開発したい、という目的を抱いていたからである。修士課程を卒業後、薬剤の研究機関に就職したが、まだ学び足りないと感じていたので、より深く学ぶため、ケンブリッジ大学の博士課程に入学した。化学の専攻ではあったものの、研究テーマはやはり薬剤に関連するものであった。博士号を取得したときには自分でも、それなりの研究成果を挙げられたつもりでいた。しかし、突然、こう悟った。自分が追求してきた目標はやはりまだ実現できていないし、しかも、おそらく私の一生の時間をつぎ込んだとしても、薬剤研究の領域では実現できるとは限らないだろう、と。

もちろん、薬剤研究自体の難しさもあったのだが、そのほかにも多くの考えるべき問題に突き当たったのである。たとえば、次のような問題である。

第一に、化学薬剤という諸刃の剣には、有効性と有害な副作用とが併存している。では、有効性はどのくらいあるのか。また、一定の有効性があるとき、たと

えば化学療法の薬剤で問題になるように、有害な副作用は、それに耐えてでも当該の薬剤を使うに値する範囲にとどまっているのかどうか。

第二に、薬剤の作用機序は完全に明確になっているのか。それは、病状に対する治療効果なのか、はたまた病因に対する治療効果なのか。つまり「発熱に対して作用し熱を下げるのか、それとも発熱の原因に対して作用するのか」ということである。そして、一つの標的に焦点を絞った薬が、連鎖反応、ひいては何らかのシステマティックな問題を引き起こしてしまうことはないのかどうか。

第三に、薬剤耐性が引き起こす薬効の低下は、薬剤の研究開発にとって耐えるコストなのか。これは、別の側面から見れば、たとえば抗生物質への薬剤耐性のケースのように、薬剤は病原菌やウイルスの変異・強化につながってしまわないのかどうか、という問題でもある。

現代の科学技術の発展に伴い、薬剤の研究開発の技術は絶えず世代交代を繰り返している。しかしながら、上記の諸問題の背後にある根本的部分は、薬剤の標的 (target) ないし作用経路 (pathway) の転換や、薬剤自体の世代交代によって解決するものでは必ずしもない。さらには、たとえば「ゼロからの設計」(de novo design) や「天然物からの発見」(drug discovery from natural products) のように薬剤研究の方法論を変えることで解決するものでもない。言い換えれば、薬剤研究の背後にある思想・理念が正確なのかどうかということ、すなわち哲学のフェーズにおける議論なのである。もう一歩考えを進めてみよう。もしも疾病を発生させないようにできるのならば、疾病の発生後に治療をおこなうよりも、人類の健康にとっては、いっそう有効なのではないだろうか。

二. 東西の哲学的思惟の対比

哲学という、あらゆる科学を方向づける学科を研究するにあたって、我々はまず、哲学が語っている理念を探求しなければならない。

（一）東西の哲学の理念

哲学の元来の意味を探求するには「哲学」という語彙自体に立ち戻る必要がある。「哲学」は英語では Philosophy であり、語源上「智慧を愛すること」を意味する。ただし、ここで「智慧」と翻訳した概念は、中国の伝統哲学に対応させると、人間自身の本性にもともと備わった智慧を指す。人間が自らの本性に内在する明德（＝内面の純粹至高なる徳）^{〔訳注1〕}の扉を開いた結果として顕現してくる智慧である。いまだ本性の明德の扉を開いていない人の場合、その智慧は単なる「世智弁聡」（＝現実的な世間知と弁舌にたけた賢さ）^{〔訳注2〕}にすぎず、現象界にとどまるものでしかない。この、「明德を開け啓く」ということが、『大学』の冒頭部分に記された「明明徳」の意味にほかならない。

「大学の道は、明德を明らかにするに在り、民に親しむに在り、至善に止まるに在り。」〔大學之道、在明明徳、在親民、在止於至善。〕（『大学』「経一章」）

「明明徳」とは「道」に対する追及であって、ゆえに（現象界を超えて）事物の本体の世界へと達する。「本体」と「現象」は、カントの哲学で用いられる概念——西洋哲学の概念である。

これは、中国の伝統哲学においては「形而上」と「形而下」の概念を用いて理解されうる^{〔訳注3〕}。『易経』は次のように記す。

「形よりして上なる者、之を道と謂う。形よりして下なる者、之を器と謂う。」〔形而上者謂之道、形而下者謂之器。〕（『易経』「繫辞上傳」）

「道」は「器」の本体をなし、「器」は「道」の顕現である。つまり、「道」と「器」すなわち「形よりして上なる者」と「形よりして下なる者」は不可分の関係にある。二つの別々のものではなく、単一の総体をなす。

ところが、人々が科学技術をより重視するようになるに従い、西洋の科学の先導思想としての西洋哲学が語る理念にも変化が生じてきた。現在、西洋哲学はすでに（思想自体を先導するというよりも）科学を先導する学術分野の一つと化している。そして、そのことは、哲学を「智慧を愛すること」への追求の層位から「世智弁聡」への追求の層位にまで押し下げてしまった。今や哲学は、現象界だ

けに注意を向けて、本体の世界を認めないか、もしくは、本体の世界があることは認めたとしても、それをはっきりとは認識できないものと見なしている。たとえば、カントは「物自体 (thing-in-itself) は不可知だ」と言った。カントは「物自体」すなわち何らかの「物の本体」の存在を認識してはいた。にもかかわらず、それは不可知だ、と述べているのである。

(二) 「二元対立」と「一元和合」

こうした哲学の理念の差異——現象界の内部のみに思考の対象を限定するのか、それとも現象と本体を本質的に単一のものを見なすのか——は、そのまま、中国と近代西洋における哲学的思惟の差異を形づくった。ひとこと言えば、近代西洋の哲学的思惟は「二元」を基礎とし、中国の伝統的な哲学的思惟は「一元」を基礎とする。「二元」は対立へとつながりうるが、「一元」は最終的には和合へと向かうことができる。

この点を踏まえて、冒頭で考えた問題に立ち返ってみよう。「二元対立」の思惟モデルのもと、西洋の科学は対立を形づくり、そこには対抗が引き起こされていく。西洋において、薬剤研究開発の発想方向は、たとえば抗生物質、抗癌剤、拮抗薬 (antagonist)、阻害薬 (inhibitor) といったように、対抗的なものである。だが、対抗は当然、双方向性を有する。抗生物質の例で言うと、薬剤が細菌に対抗するとき、同時に細菌も薬剤に対抗しており、結果として薬剤耐性が生み出される。薬剤と病原体とが対抗しあうため、薬剤は疾病を治療すると同時に、身体組織に傷害をももたらしてしまう。

中医学は中国の伝統文化の重要な構成部分であるが、それを方向づけてきた思想は、中国の伝統哲学の「一元」の思惟モデルであり、一体性、全体性、および総体的な連関性を強調する。ゆえに中医学は、症状に対抗することではなく、症状が寛解する方向へ導くこと〔化解〕を強調し、たとえば「消毒」ではなく「解毒」をめざす。そして「頭が痛ければ頭を治療し、足が痛ければ足を治療する」ということはせず、「弁(辨)証論治」(= 病理の本質と変化の過程および現状〔証〕を全身的・動態的に把握〔辨〕して治療を施すこと)を重んじる。「陰・陽」「表・

裏」「寒・熱」「虚・実」を基準に置くならば「八綱弁証」となる。陰と陽はたしかに対立原理ではあるものの、より強調されるのは、陰と陽の関係性が互いに転化しうる点、さらに言えば、陰と陽は一個の統一的な全体をなす点である。

「弁証論治」について、いくつか簡単な例を挙げておこう。

西洋医学は風邪に対して対症療法をおこない、さまざまな感冒薬を処方する。一方、中医学では、風邪に対してはまず、風寒感冒なのか、風熱感冒なのかを区分しなければならぬ。風寒感冒は外部からの寒気〔風寒〕への反応によって引き起こされ、ある一定の反応〔寒症〕があれば、それ対応した一定の外的症状＝「表症」が現れてくるので、現れてきた「表症」を寛解させ、発汗を促すように薬を飲む必要がある。風熱感冒は夏に多い。「体内に火がある」（＝体内の陰と陽のエネルギーのバランスが崩れ、陽の側へ過度に偏ってしまった結果、特定の部位に熱気が生じている）^{〔訳注4〕}状態で、空調の冷風をつけたりすると、寒気を受けて「内熱外寒」の状態となる。この「内熱」というのは「裏症」である。よって、ここでは「寒・熱」と「表・裏」の区分がなされている。

また、口腔潰瘍に対し、西洋医学では粘膜を修復するための薬剤を用いるが、潰瘍を引き起こした原因を見つけないかぎり、早く根治させることはできない。中医学の観点からよく指摘される口腔潰瘍の発症原因は「体内に火がある」状態の亢進——いわゆる「上火」である。「上火」という概念は西洋医学には存在しない。「火」は「実火」と「虚火」に分かれる。「実火」を治療する場合は「瀉火」（＝「火」を体外に排出させる治療）が必要であり、熱を清める〔清熱〕効果のある食べ物もしくは薬剤を摂取することになる。他方の「虚火」とは、体そのものが過剰な寒気を帯びた結果、身体組織がそれに対抗するために大量の熱を生み出すことで高じてきた「火」を指す。こちらの場合、「火」を体外に排出させようとすると、体内の寒気が強まって、「虚火」の状態がいつそうひどくなり、口腔潰瘍は悪化してしまう。そこで、温熱性の食べ物もしくは薬剤を摂取することになる。「虚火」は「実火」よりも取り除きにくい。「熱」が過剰になってもいけないし、「寒」が過剰になってもいけない。「熱」が過剰になれば「上火」しやすくなるし、「寒」が過剰になっても「虚火」を引き起こす。

さらに、たとえば、自分は夜間に「虚汗」が出やすい、と言う人々がいるが、このケースだと、同じく「虚」でも「陰・陽」の区分が必要となってくる。夜寝ているときに汗が出るのは「陰虚」にあたる。朝目覚めた瞬間にどっと汗が出るのは「陽虚」にあたる。「陽虚」ならば温めて陽の気を盛んにすること〔壮陽〕を要し、「陰虚」ならば冷やし潤して陰の気を補うこと〔滋陰〕を要する。

(三) いかにして健康を獲得するか

西洋医学は単純に薬剤および医療手段を用いて治療をおこなうため、対抗性の循環に入ってしまうやすく、そうすると、人類の健康問題の根本的解決が難しくなるだけでなく、たとえば細菌の抗生物質への薬剤耐性のように、各種の新しい問題をも引き起こしかねない。

真に人々を健康にしていくには、ただ「病気を治療する」だけでなく、人を「病気にならない」ようにさせられなければならない。

「上古の人、その道を知る者は、陰陽に法（のつ）り、術数に和して、
食飲に節有り、起居に常有り、妄りに勞を作（な）さず。故に能く形と神
（こころ）俱にありて、尽く其の天年を終え、百歳に度（わた）りて乃ち
去る。今時の人は然らざるなり。酒を以て漿と為し、妄を以て常と為し、
酔いて房に入りて、以て其の精を竭くさんと欲し、以て其の真を耗散し、
満を持するを知らず、神を御すること時ならず、其の心を快ならしめるに
務め、生樂に逆らい、起居に節なし。故に半百にして衰えるなり。」〔上古
之人、其知道者、法於陰陽、和於術數、食飲有節、起居有常、不妄作勞、故
能形与神俱、而盡終其天年、度百歳乃去。今時之人不然也、以酒爲漿、以妄
爲常、酔以入房、以欲竭其精、以耗散其眞、不知持満、不時御神、務快其心、
逆於生樂、起居无節、故半百而衰也。〕（『黄帝内経』「素問・上古天真論」）

『黄帝内経』の説くところによれば、上古の人々は養生の道をよくわかっていた。彼らは陰陽の変化の法則に従って生きる中で、養生の方法をしっかりと理解しており、飲食には節制をきかせていたし、起居も規律正しく、過度に疲労することもなかった。だから彼らは、肉体も精神も活力に満ちていて、十全に天寿を

全うすることができ、百歳を生きてからようやくこの世を去った。今の人々はそのようではない。酒をまるで水のように際限なく飲み、常に正気を失ったような状態で、酒に酔って性行為をしては、精液を枯渇させ、生命力の根源〔真気〕を消耗し尽くしてしまっている。精気の満ちた状態を保つことを知らず、精神の調和を取るすべもわからず、一時の快樂のみを追求して、人生の真の楽しみと喜びに背を向け、起居にも節度がない。だから50代にもなるとすでに老い衰えてしまう。

したがって、天地自然と一体になり「道」と和合した状態——「道に志し、道に合した」状態——こそが、完全に健康な状態なのだ、ということになる。

「虚邪賊風、之を避けるに時有り、恬憺虚無たりて、真気、之に従い、精神、内に守（そな）われれば、病安（いず）こより来たるか。」〔虚邪賊風、避之有時、恬憺虚無、真氣従之、精神内守、病安従来。〕（『黄帝内経』「素問・上古天真論」）

『黄帝内経』はまた、上記のようにも説く。四季折々に（人体の生命のリズムを乱し、病原物の作用を助長する）不正常的な気候の影響をうまく避けつつ、心が澄みきって落ち着いた状態でものごとを考え、雑念を消し去り、根源的な生命のエネルギー〔真気〕を滞りなくなく体じゅうにめぐらせて、精神の内なる安定をしっかりと保つ。そうすれば、そもそも疾病など生じてくるはずがアろうか、と。

終始「道」に従って生きていれば、病にかかることはなく、体も心も頭も健康でいられる、というわけである。

『黄帝内経』の所説以外に、健康を得るための方法として、古典には以下の記載もある。

「五福。一は寿と曰（な）す。二は富と曰す。三は康寧と曰す。四は好き徳を攸（おさ）むと曰す。五は考（お）いて命を終うと曰す。」〔五福：一曰寿、二曰富、三曰康寧、四曰攸好徳、五曰考終命。〕（『書経』「洪範」）

中国人は年越しのとき、よく「五福臨門」（五つの福がやってくる来てくれますように）と言うが、これは『書経』に由来する。そして「五福」のうち三つの福は健康に関係している。第一の「寿」は長寿である。長寿は病にかからないことでしか実現できない。第三の「康寧」は健康と安寧である。第五の「考終命」の「考」

は「老」の意味であるから、「考終命」とは、寿命いっぱい生きて安らかに死ぬことを指し、「無病息災」の意味をも含む。ならば「五福」を手に入れるために何をしなければならぬのかとなると、第四の「攸好徳」すなわち「美德を修養すること」が鍵になってくる。徳を修めることは、福が訪れることの前提をなす。つまりは、徳を修めて初めて、健康を手に入れられるのである。

三. 中華文化の最も顕著な特徴——道に志す

では、上記のような理念に立脚した中国の伝統文化の最も顕著な特徴はどこにあるのか、あらためてまとめておきたい。

(一) 「道」とは何か

「道」は宇宙のあらゆる存在の本体であり、おのずからある本源的な法則である。天地の間の全ての事物は「道」に従って動いている。もし「道」の流れから外れてしまえば、災厄が生じかねない。中華の優れた伝統文化とは、ある意味で「道」に関する整然とした、かつ全面的な認識だと言える。だからこそ、中国の古人たちは、個人と家族・血族や国家・社会との関係を処理するにあたって、また、人と自然との関係を処理するにあたって、「道」を従うべき準則として貴び、「道」の求めるところに照らして、国と民のために有益な事業を成し遂げようとしたのである。

中華の伝統文化が優れているゆえんは、それが「道に志す」聖人・賢人を理想と見なした「聖賢文化」であって、主体・客体を一体とした仁をめざす総合的な思惟方式を提唱し、宇宙と人間の生の大道を追い求めてきたことにある。この点は、中華の伝統文化と西洋文化とを比較した際に、最も鮮明に浮かびかかってくる特徴でもある。

中国の古人は、人と人の関係のあり方〔人倫関係〕には五種類あると考えた。すなわち「父子親有り、君臣義有り、夫婦別有り、長幼序有り、朋友信有り」〔父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信〕(『孟子』「滕文公・上」)

である〔訳注5〕。主客一体の観念のもと、一つの家族の中の父と子、夫と妻の間、一つの集団の中の指導者とメンバー、年上の者と年下の者の間、さらには友人どうしの間も、さらには国家と国家の間も、人と自然の間も、みな調和して一体化した関係にあり、栄えるも損なわれるも常に相見互いだ、と説いたわけである。これが「一元和合」の思惟方式にほかならない。

「二元対立」の思考と「一元和合」の思考には根本的な違いがある。「一体」なればこそ「和」が成り立つので、「一体の仁」をめざす思惟方式は、衝突を消し去り、平和を促進しうる力を持つ。一方、二元的な対立の構図を出発点にすると、対立が競争を引き起こし、競争が闘争へとエスカレートして、最終的には戦争さえも引き起こしてしまう。

西洋文化の世界観と認識論は「二元対立」を主要な特徴としている。西洋文化においては、主体と客体、自我と他者、人と自然などはいずれも対立しあう関係に立つ。社会科学の分野での競争観やゲーム理論、「トゥキュディデスの罠」〔訳注6〕といった概念・理論、自然科学の分野での「科学者は必ず懐疑の精神を持つべし」という懐疑論や「真偽の検証のできないものは科学的ではない」という反証可能性の原則、イノベーション思考などはいずれも、こうした「二元対立」の思惟の産物である。

ここで、とくにイノベーション〔創新〕について、ひとこと付け加えておこう。現代の科学技術はイノベーションを非常に重視しており、その考え方はすでに社会の発展のあらゆる側面に影響を及ぼしている。だが、イノベーションは「道に志し、道に合した」方向の上に発展していく、つまり「守正創新」であらねばならない。そうでなければ、限度のない、「道」から乖離した科学技術の発展は滅亡にもつながりかねない。

（二）孝により天下を治める

一体的な宇宙観を理解・体得し、それに従って物事をおこなえるような人は、すなわち「聖人」である。では、普通の人間は「一体」をどのようにして理解・体得していけばよいのだろうか。孝道の教育が、そこに重要な役割を果たしてい

る。漢字の「孝」の上半分は「老」の字の上半分であり、下半分は「子」であって、上下が合わさることで「孝」の字ができあがる。親の世代と子の世代が合わさって「孝」となるこの構成は、上の世代と下の世代が一体の関係にあることを示す。父母への孝養は、上の世代へ、より上の世代へと伸び広がっていき、果てしない過去にまで遡る。年少者への慈愛は、下の世代へ、より下の世代へとどこまでも連なっていく、果てしない未来にまで続く。一つ上の世代と一つ下の世代は常に一体の関係である。だから「孝」の徳目が人々に教えているのは、まさしく「一体」の観念なのである。

父母に対する「孝」と子孫に対する慈愛は、水平の方向へも拡張する。

「我が老を老として、以て人の老に及ぼし、我が幼を幼として、以て人の幼に及ぼす。」〔老吾老、以及人之老、幼吾幼、以及人之幼。〕（『孟子』「梁惠王・上」）

自分の家族や大切な人を愛することを入り口にして、それ以外の人々に対する愛へと押し広げていく。さらに押し広げていくと、『弟子規』に記されたところの「凡そ是れ人たれば、皆須らく愛すべし」〔凡人、皆須愛〕ということになる^{〔歌註7〕}。なぜ、あらゆる人を愛することになるのかと言えば、他者と自己とは一体の関係であって、他者を愛することは、すなわち自己を愛することだからである。自分が他人にどうふるまうかに応じて、他人が自分にどうふるまうかも変わってくる。

「愛出る者には愛反（かえ）り、福往（おく）る者には福来たる。」〔愛出者愛反、福往者福来。〕（賈誼『新書』）

「孝」を入り口にして引き出された他者への愛は、さらに、天地自然と万事万物へと押し広げることができる。

「親を親しみて民を仁し、民を仁して物を愛す。」〔親親而仁民、仁民而愛物。〕（『孟子』「尽心・上」）

まず、自分自身の家族・大切な人を深く愛して、そこから人民に仁愛を抱き、人民に仁愛を抱くことから、万事万物を愛し育む心を持つに至る。北宋の哲学者張載は、より一歩進んで、人民全体をわが同胞と見なし、万物をわが同輩と見な

した。彼は「民は吾が同胞（はらから）にして、物は吾が与（ともがら）なり」〔民吾同胞、物吾与也。〕（『西銘』）と記す。これは後述の四字熟語「民朋物与」の出典でもある。荘子はもう一歩進んで、こう述べた。

「天地我と並び生じて、万物我と一たり。」〔天地與我竝生、而萬物與我爲一。〕（『莊子』「齊物論」）

したがって、「孝」は、「一体」の観念が「祖先と一体である」だけでなく「子孫とも一体である」こと、「人と人が一体である」だけでなく、「人間と自然、人間と万事万物も一体である」ことを、人々に教えているのだと言えるだろう。「一体」の観念を打ち立てることで初めて、人と人の間の互いに平等な、調和の取れた関係性の構築が可能になり、衝突の解消〔化解〕と平和の促進も可能になり、かくして、社会も高度に安定的な状態〔太平之境〕に到達しうる。古人が常に大きく「天下」を議論の枠組みにしえたのは、彼らが「孝」を通じて、心中に「一体」の観念を牢固に打ち立てていたからにほかならない。

歴史を振り返れば、中国の古人たちは、いずれの歴史的段階においても、古代の聖賢の「道に志す」発展の方向を貴び、「和合一体」の宇宙観を準則とし、「一体の仁」の思惟方式を取り、「民胞物与」の道德観念を堅持してきた。こうした宇宙観、思惟方式、道德観念は国家統治と社会制度のあらゆる面に染み通っており、今日の中国の制度と統治システムもまた、深く分厚い歴史的・文化的淵源を有している。ゆえに「今日の中国を理解し、明日の中国を予測するには、必ず中国の過去を理解し、中国の文化を理解しなければならない。現在の中国人の思惟と中国政府の国家統治戦略には、中国の伝統文化の DNA が浸透している」（習近平）のだ〔訳注8〕。

（三）東洋の「求道」と西洋の「求知」

東洋と西洋の世界観と認識論における分岐は、方法論の違いに由来する。それは「求道」と「求知」の違いである。

「学を為せば日に益し、道を為せば日に損す。之を損して又た損し、以て無為に至る。無為にして為さざる無し。」〔爲學日益、爲道日損、損之又

損、以至於無爲、無爲而无不爲。〕（『老子』「忘知」）

この老子の言葉からは「求道」の方法と「求学」との違いが見て取れる。

「求道」は不断の減損のプロセスである。外在的に獲得した習性の浸染をそぎ落としていくことを通じて、不断に自らの本性の内なる明德が顕れるよう努め、それにより明德を明らかにする。古代の聖賢はまさに、「無為」「無知」の方式を通じて、「為さざる無し」「知らざる無し」の境地に到達したわけである。これは「求知」の方法とは明らかに違っている。「求知」にあたっては、不断に知識と技能を増やしていかなければならないが、しかし、そうした「増やしていく」というプロセスであるかぎり、知識がどれほど豊富になっていったとしても、「知りえた範囲」〔有知〕があれば、その外側には「知りえていない範囲」〔不知〕が現れてくるため、「全知」に到達することは決してできない。

中国古代の聖賢^{〔訳注9〕}は心を鏡のごとく用いた。彼らの「知らざる無し」という精神的境地は、あたかも鏡のように、それ自体は曇りなく澄んでいて、何一つ混じり気がない。そして、それ自体の内にはいかなる図像も存在しないにもかかわらず、前に立ったいかなるものの様相をも映し出せる。このような鏡の機能によって達成される状態こそが、「知らざる無し」なのである^{〔訳注10〕}。

ここに、中国の古人の追い求めた「智慧」と、西洋人の追い求める「知識」の差異がある。「智慧」は、古代の聖賢が思慮をそぎ取っていった先に到達しえた、おのずから欠けるところなく〔本自具足〕、おのずから清く透徹していて〔本自清浄〕、おのずからあるがまま〔本自如是〕の境地である^{〔訳注11〕}。他方の「知識」は、人の思惟・想像・論理分析を通して獲得されるが、その種の獲得方式は鏡面の上に絵を描くようなもので、描いたものが増えるほど、鏡は本来の滑らかな反射力を発揮できなくなり、「照見」する（＝事物の本質・実相を映し出す）力をどんどんと失ってしまう。古代の聖賢の「道を為せば日に損する」方法論を深く理解・会得してこそ、聖賢の道を信ずる心が生まれるし、同時に、聖賢の道を政治や社会の運営に応用することも可能になろう。

さらに、中国の古人は、人間の本性そのものは誰しも平等であって、ただ後天的な習性の浸染によってのみ、差別が生じる——つまり、「性」においては平等だ

が「相」においては不平等である——と考えた。人間の本性は誰しも同じである以上、人は誰しも聖賢となりうる潜在的素質を有しているのだから、誰しも「道を為す」ことで自らの本性の「智慧」の扉を開き、聖賢となることができる。いわゆる「人は皆以て堯舜たるべし」〔人皆可以爲堯舜〕（『孟子』「告子章句・下」）「塗（みち）の人も以て禹たるべし」〔塗之人可以爲禹〕（『荀子』「性悪」）であり、「知らざる無し」は、普通の人間にとってもめざしようのない目標ではない。だが、西洋文化の考え方において「全知」の境地に到達しうるのは、ただ神のみである。

それゆえ、「学を為す」ための方法を用いて「道を為す」ことには方法論上かなりの困難があるだけでなく、西洋の「知識を求める」観点に立って中国古代の聖賢の「智慧」を理解しようとしたのでは、古人の到達した境地を明瞭に体得することはできない。したがって、西洋文化から何を学び、取り入れていくかという問題にしっかりと道筋をつけるうえでも、中国の伝統文化の、西洋文化とは異なる独特の思惟方式を、深く認識しておかなければなるまい。

四. 道に志し、徳に拠り、仁に依り、芸に遊ぶ

「道に志し、徳に拠り、仁に依り、芸に遊ぶ。」〔志於道、據於徳、依於仁、遊於藝。〕（『論語』「述而」）

中華の優れた伝統文化の精髓は、「道」と「徳」にこそある。「道」は宇宙のあらゆる存在の本体である。「徳」とは、人が「道」を体得し、「道を得た人」、つまりは「聖人」になりえたときに備えている資質の状態である。「道」は「徳」の本体〔体〕であり、「徳」は「道」の作用〔用〕をなす。孔子は、「道」の理解・体得を基礎に、「道」から発出する「徳」を、より具体性のある「仁」の概念としてまとめ上げた。ゆえに、孔子の学説は「仁学」とも呼ばれ、儒家が唱えた理想政治は「仁政」とも呼ばれる。

いわゆる「芸に遊ぶ」に関して言えば、古代中国においては「礼・楽・射・御・書・数」（＝広義の礼儀作法、音楽、弓術、馬車の操法、書道、算術）が「六芸」

とされ、それ以外にも「百工の技芸」があった。古代の芸術創作が堅持していたのは「思い邪（よこしま）無し」〔思無邪〕（『論語』「里仁」）^{〔訳注 12〕}の理念であり、いかなる形式の芸術であれ、善の心を抱いて徳を大切にするような方向へと人々を導き、人倫の大道を明らかにするべきだとされた。伝統社会にあって、聖賢の書物を読む機会を持ちえなかった人々は、さまざまな芸術の形式を通じて倫理道徳の教育を受けることができた。

「芸に遊ぶ」ことの重点は、「芸」を通じて徳行を養い、最終的に「道」へと回帰すべきことに置かれる。たとえば琴道、棋道、武道、茶道、香道、花道のように、ある技芸が「道」の字をつけて呼ばれるとき、それはもはや単純な「術」ではなく、人が自らの心身の陶冶をすることによって、本性の「徳」を涵養し、最終的には「道」の境地に至るための身体的実践となる。逆に、もしも、ある技芸が「道に帰す」という主目標を失ってしまえば、ただ群衆におもねり、喝采を得るための方式に墮してしまう。実際、一部の現代芸術に至っては、内容が低俗であるばかりか有害でさえあり、ひたすら人々を「思い邪ならざる無き」方向へと導こうとしているかのようにも見える。こうしたものはみな、社会の発展と文明の進歩にとって深刻な障碍となるであろう。

五. おわりに

中華の伝統思想は幅広く、また深遠であって、古いがゆえにこそ、強い活力と有効性を備えており、「安心立命の学」「経世致用の学」として高く評価されてきた。世界の有識者の中には、儒家思想も含めた中国の優れた伝統文化の内に、現代の人類が直面する難題を解決するうえでの重要な手がかりが秘められている、と考える者もある。1988年にパリで「21世紀に向けて」というテーマを掲げた、ノーベル賞受賞者たちによる会議が開かれた。4日間の討論を経たあとの総括に際して、ノーベル物理学賞受賞者であるスウェーデンの物理学者、ハンネス・アルヴェーン（Alfvén, H. O. G.）はこう述べた：「人類が21世紀にも生存し続けようとするならば、2500年前に立ち戻り、孔子の知恵を汲み取らなければならない。」

（“Nobel Winners Say Tap Wisdom of Confucius”, *The Canberra Times*, 1988.1.24）。

中華文明は中国の発展に深甚な影響を及ぼしただけでなく、人類の文明全体の進歩にも大きな貢献をなしたと言えよう。

訳注：

〔訳注1〕「明德」の語についてはいくつかの異なる解釈があるが、ここでの聶氏の解釈は朱熹『大学章句』の注釈を踏まえたものである。

〔訳注2〕「世知弁聡」は仏教用語で、本来、世俗の知識が豊富なためにかえって仏法の真理を理解できないことを指す。

〔訳注3〕アリストテレスの著述が命名されて以来の *μεταφυσικά* およびその各西洋語型の漢訳語は、中国でも 1900 年代以降、井上哲次郎の訳語を採用し「形而上学」となっているが、ここでは、あくまでも『易経』の原テキストに即して「形而上」「形而下」という概念が参照されている。

〔訳注4〕中医学における「火」は、元来、自然現象としての「火」を、病理・病態との類似からとらえた概念であるため、歴史的にさまざまな意味が複雑に重なり合った用語となっており、臓器の構成と体内の状態を陰陽五行の理論で考える際の「五行の気の一つとしての火」や、疾病の季節ごとの外的誘因＝「六気／六淫」の一つとしての「火邪」などをも意味するが、病理・病態としての「火」は「体内の陰陽のバランスが陽の側へと偏った状態」を意味すると考えてよいだろう。これは、次段落の「上火」の概念にも通じる。「上火」はもともと中医学の正式病名ではなく、熱っぽくなったり、鼻や口が異常に乾いたり、口内炎やできものができたり、鼻血が出たり、のどが痛くなったり、便秘や痔になったり、どうしても眠れなかったり、単にぼうつとして気分が悪かったりするなど、体に表れるさまざまな「異常熱象」を言い表す際によく使われる民間の俗称であるが、正規の中医学においても「虚火・実火」および「内火・外火」に分けた専門的な解釈がなされている。

〔訳注5〕封建的規範の図式表現の一つとしてとらえられることの多い有名な一節だが、原典においては〈古代の「聖人」たちが、自然の猛威を克服して人間の生存環境を整えたのち、それを持続的に維持していくために、安定的な社会関係のあり方を人々に教えた〉という文脈で記されている。本講演では〈どのような種類の社会関係であれ、つながり合う双方に同じ規範的共同性が双方向的かつ一体的に共有される〉という点を強調するために、この一節が引用されている。

〔訳注6〕「トゥキユディダスの罠」（Thucydides Trap）は、米国の政治学者アリソン（Allison, G.）が古代ギリシャの歴史家トゥキユディダスの『ペロポネソス戦争史』にちなんで提示した概念であり、現下の覇権国が新興大国の急速な台頭に強い脅威を感じ、新興大国側も覇権国につぶされる警戒感を強めたとき、双方ともに望んでいなくても、直接の武力衝突に発展してしまう状況を指す。

2010年代末葉以降の米中対立の激化のもとで、米中双方が頻繁にこの概念に言及している。

〔訳注7〕『弟子規』は清代中期（18世紀）に成立した児童・初学者教育用のテキストであり、三字一句の韻文360句からなる。同形式の『三字経』や、『百家姓』『千字文』などと並んで、中国の伝統社会においては広く使われた。『三字経』よりも儒学の教えを強く前面に出している。

〔訳注8〕2014年11月11日の北京での米中首脳会談（習近平中国国家主席、バラク・オバマ米国大統領）における習近平側からの発言とされ、中国では近年、各種のメディア上の論説や公的な文献・文章にしばしば引用されている。

〔訳注9〕原文は「聖人」だが、語意の混乱を避けるために「中国古代の聖賢」と訳した。訳文次段落の「古代の聖賢」も同様である。

〔訳注10〕『莊子』「応帝王」篇の「至人の心を用いるは鏡の若（ごと）し。将（おく）らず迎えず、応じて蔵（おさ）めず、故によく物に勝（た）えて傷（そこ）なわれず」〔至人用心若鏡、不將不迎、應而不蔵、故能勝物而不傷〕を踏まえた論述である。莊子は、知的認識の限界を悟り「道」を体得しえた人（＝至人）ならば、心を鏡のように用いて、一面的な知や判断を蓄積・行使することなく、絶えず生成変化する事物の諸相をそのままにとらえ、いかなる対象・状況にも対応することができる、と説いた。

〔訳注11〕「本自具足」「本自清浄」はいずれも仏教の概念で、「本自具足」は禪宗の漢文經典『六祖壇経』（*中国禪宗の第六祖慧能の説法集）に由来し、「本自清浄」はさまざまな漢訳經典に記された表現である。

〔訳注12〕この一節全体は「子曰く、詩三百、一言以て之を蔽う、曰く、思い邪無し」〔子曰：詩三百、以一言蔽之、曰、思無邪〕であり、「思無邪」の一句は『詩経』「魯頌・駉」からの引用である。

訳出にあたって

本講演稿は、中国の伝統医学である中医学の理論・実践のあり方と、その根幹にある中国伝統思想の理念および基本視座を、西洋の医学・哲学と比較しつつ概観したものであり、文中には中国の古典哲学と中医学の専門的な用語や言い回しが数多く出現することから、説明的に意識をおこなわざるをえない部分が少なかつた。このため、原文の単語・表現で説明的に意識したものに関しては、後ろに〔カッコ〕で原語（*常用漢字を使用）を記し、説明的表現をある程度長く補ったものに関しては（カッコ）に入れて明示した。論述上のキータームで意識

するのが適当ではないと判断した単語・表現に関しては、適宜後ろに（＝○○○
○）という形で追加説明を付した。また、やや詳しい補足的説明が必要と考えた
語句・事項・出典に関しては訳注をつけた。

古典籍の引用文は、まず訓読文を太字で記したのち、後ろの〔カッコ〕内に原
文を旧字体で付し、さらに（カッコ）内に出典を注記する形式に統一した。訓読
文の漢字は常用漢字、仮名遣いは現代仮名遣いとした。訓読文のうち先秦典籍か
らの引用は、①明治書院《新釈漢文大系》版、②岩波文庫版、③講談社学術文庫
版、④徳間書店《中国の思想》版の訓読を参照して、訳者の判断により、いづれ
かの訓読をそのまま、もしくは複数のものを組み合わせた形で用いた。『黄帝内経』
『弟子規』『新書』『西銘』からの引用は訳者が独自に読み下した。

講演者の聶菲璘氏はもともと、北京大学・ケンブリッジ大学に学んだのち、英
国で創薬研究に携わっていた薬品化学の研究者であり、医科学・薬学の視座を切り
口にして展開されていく近代西洋と伝統中国の思惟形式の比較は、関連する専門
的知識をまったく持たない訳者にとっても、非常に示唆的なものであった。

講演後の質疑応答では、西洋医学と中医学の方法論は個々の症例に応じて併用
的に使い分ければよいのではないか、また、無限の多様性を秘めたゲノム医療・
ゲノム創薬の視座ならば近代西洋医学と中医学的方法的分岐を止揚できるのでは
ないか、といった問題提起がなされ、討論がおこなわれた。第一点に関して聶氏
は、現象面での症状を越えた病理の本質に身体と外部環境の全体的調和のフェー
ズからアプローチしうる「弁証論治」の有効性をあらためて強調した。また、第
二点に関しては、遺伝子が生み出す現象はたとえ無限に多様であっても全て現象
界に属しているのに対し、中医学の哲学的基礎はそうした無限の多様性の根源へ
の遡求、すなわち「本体の世界」としての「道」への志向にこそある、との回答
を示した。これらの質疑応答は、突き詰めれば、近代西洋と伝統中国の哲学的思
惟の二項対立的な対比の「余白」をめぐる議論だと言える。

講演というスタイルを取る以上、わかりやすい対比の提示は有効な叙述形式で
あって、そこから見えてくるものも少なくないのだが、わかりやすさゆえに省略
されてしまった「余白」も決して小さくはない。とりわけ上記の二つの点につい

でのやり取りは「余白」の重要な部分を示唆しているように思われる。

本講演において、近代西洋と伝統中国の思想の違いを表す重要なキーワードとされている「道」は、さまざまな意味合いと理路のもとに論じられてきた。儒家の「道」と道家の「道」の含意は大きく異なるし、同じ儒家でも、たとえば孟子と荀子の語る「道」はかなり異なる。宋明理学は、道家的な「万事万物の生成変化の本源的原理たる道」と儒家的な「人倫の道」の両方を論じた。聶氏も、道家的な「道」の観念を基礎にしつつ、これを儒家的な「正道」とも結びつけたうえで、主体と客体の分別を重んじ、客観的認識を超えた形而上の世界を「不可知と見なす」近代西洋の思惟形式と、主体と客体を一体的にとらえ、現象界と形而上の「道」をも一体的にとらえる伝統中国の思惟形式とを対比する。しかし、上記のような「道」の多義性も影響して、この対比には曖昧な部分も目立つ。

まず、客観的認識の限界は中国の伝統思想でもつとに強調されており、たとえば荘子の「道」論の主論点の一つは、まさしく〈「道」は知的な認識と表象の対象にはなりえない〉という点にある。第三節（二）の『荘子』の引用部分は直後に「既にして一たり、且つ言有るを得るか」〔既已爲一矣、且得有言乎〕——「主客一体」の状態に言語・概念は介入しえない——と続く。荘子は「夫れ大道は称あらず……道は昭らかなれば道ならず」〔夫大道不称……道昭而不道〕（『荘子』「齊物論」）と説いて、「道」は感得しえても認識・表象しえないことを指摘するとともに、「道」を感得して人間の生きる現象界の法則を知れば、「其の知の知る所を以て、以て其の知の知らざる所を養う」〔以其知之所知、以養其知之不知〕——知の限界の範囲内で無理なく知を働かせることができる——とも述べている。

一方、儒家的な「道」は、孔子の有名な言葉「朝に道を聞かば夕に死すとも可なり」〔朝聞道、夕死可矣〕（『論語』「里仁」）や『荀子』の一節「治の要は道を知るに在り、人何を以てか道を知らん、曰く、心」〔治之要在於知道、人何以知道、曰心〕（「解蔽」）からも見て取れるように、明確に客観的認識の対象とされる。だが、儒家思想は「不可知」の領域をも強く意識していた。孔子は「怪力乱神」を語らず、宋明理学は「本源的原理たる道」に関するかぎり、おおむね「道」の現象界における作用＝「理」に省察の焦点を絞った。そして朱熹は『論語』の「怪

力乱神」の一節（「述而」）に「怪異、超常の力、秩序の乱れは「理」の正常な作用ではないし、鬼神のことは「道」の一端ではあろうが「理」を窮めてもわからないので、議論の対象としない」という内容の注釈をつけている（『論語集注』）。

また、たとえば荀子は、「天」に関し、観想的に仰ぎ見て慕うよりも「物畜して之を裁し……天命を制して之を用いる」〔物畜而裁之……制天命而用之〕べし、と主張した（『荀子』「天論」）。そこに「天人一体」の一元的和合の発想はなく、むしろ主体（＝人間）と客体（＝自然）の二元的対置が色濃く表れている。

もちろん、中国伝統思想の歴史的幅員を勘案すれば当然ではあるものの、二項対立的な対比の「余白」に、むしろ西洋近代思想の思惟形式と重なる部分は幅広く存在する。西洋近代思想の側に目を転じて、たとえば、聶氏が中国伝統思想との対比上の典型例に挙げたカント哲学は「不可知なる物自体の世界」＝叡智界を決して捨棄してはならず、周知のとおり、叡智界を道徳と自由の淵源と位置づけて、現象界を越えようとする理性の働きゆえに、人間は現象界にあっても、叡智界の善への志向としての道徳と、主体的な道徳的判断としての自由を得られると考えた。こちらも、言語・概念によっては認識しえない「本源的原理たる道」と「道に志す」人間との関係に通底する部分が大いにある。

こうした「余白」も意識して聶氏の対比的考察を再考すると、さらに考えを進めていく糸口が見えるようにも感じられる。

たとえば「道」に対する希求が開く「知らざる無き」一元的和合の境地とは、莊子の言う「夫れ道は未だ始めより封有らず、言は未だ始めより常有らず、是と為して眇有るなり」〔夫道未始有封、言未始有常、爲是而有眇也〕（『莊子』「齊物論」）——「道」は本来無限定なのだから、言語・概念上の区分も一時的にすぎないのに、それらを絶対視した結果、区分が構造化し、競争・紛争を生むのだ——という認識にはかならず、そこからは、認識の限界を知るがゆえの、全ての「有無」や「是非」の概念的・価値的判断の相対化と、全ての「是非」の肯定が導かれる（*）。この点は、上記の質疑応答の第一点とも直接関連するし、また、とりわけ質疑応答の第二点と大きくかかわってくる。

同様に認識の限界を前提しつつも、近代医学の論理は、ゲノム研究のように、

認識可能な現象界の細部へ果てしなく分け入っていくことで無限の多様性に至ろうと試み、中医学の論理は、認識の限界自体の認識を通じて無限の多様性を把握しようとする。多様性へ向けた真逆のベクトルをどう読み解くか。さらなる考察が必要であろう。そして、自然科学の領域を切り口にした議論は、まさに、このような異なる文明間の哲学的思惟形式の〈共通性を踏まえた比較〉に、大きな有効性を発揮しうるのではないだろうか。

(*) 楊立華『中國哲學十五講』（北京大学出版社、2019年）第4章など参照。