



Title	「儒教と二十一世紀と」についての覚え書き
Author(s)	佐藤, 慎一
Citation	中国研究集刊. 1994, 15, p. 12-22
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/60884
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

「儒教と二十世紀と」についての覚え書き

佐藤 慎一

プロフィール

佐藤慎一 東京大学文学部（中国哲学）教授。一九四五（昭和二十）年千葉県君津生まれ。東京大学法学部卒業。七二年より八七年まで東北大学法学部（比較政治制度講座）助教授。その間、七九年から二年間、カリフォルニア大学（バークレー校）中国研究センター客員研究員。近代中国の知識人の政治思想、彼らの世界像の変容過程にたいして、社会科学的方法によりつつ鋭い分析を加え、多くの業績を生みだしつつある。主要論文に「儒教とナショナリズム」、「『天演論』以前の進化論」、「フランス革命と中国」、「康有為——清末の平和論と大同書」など。また訳書に『知の帝國主義——オリエンタリズムと中国像』。

「儒教は何であつたか」という問題は、中国思想史の基本問題の一つであり、それゆえこれまで様々な論者によって取り上げられてきた。だが、「儒教と二十世紀」というテーマを設定した本シンポジウムのコ―ディネーターの主要な問題意識は、「儒教は何であ

つたか」という過去形の問いではなく、むしろ「儒教は何であろうとしているのか」という、未来に向けての問いであるように思われる。そして、「儒教は何であろうとしているのか」という問いは、「来るべき二十世紀の中国において、儒教はいかなる社会的役割

を演じるであろうか」という問いに置き換えることができるだろう。

現時点でこの問いに答えることは、極めて困難である。それは特に、以下に述べる二つの理由による。

(一)

第一に、「二十一世紀の中国」が如何なるものになるかを現時点で予測することが、極めて困難だからである。共産党の一党独裁が緩和されることはほぼ確実に予想できるにしても、それに代わるべき政治システムがどのようなものであるかは、現時点では予測が不可能である。あるいは、私的利益の充足を重視した成長志向の経済活動が当分の間展開されるであろうこともほぼ確実に予想がゆくが、その後には招来される社会が、「大量の知的中間層をもち、貧富の格差の少ない安定した社会」になるのか、それとも「貧富の格差が増大し、公害によって汚染された社会」になるのかは、現時点では結論を下すことは出来ない。急速に変動しつつある国際環境の中で、それ自体急速な変容を遂げ

つつある中国社会の未来を予測することは、希望的観測ならともかく、極めて困難なことなのである。

とはいえ、現時点でも比較的高い蓋然性を以て予測できることが、全くないわけではない。そして、その限りでの二十一世紀中国社会と、儒教との間の親和性を現時点で検討することは全く不可能ことではないと思われる。例えば、中国共産党の一党独裁が如何なる形で終焉を迎えるかは予測困難であるにしても、中国共産党がその独裁権力によって強行した一人子政策が二十一世紀の中国社会に大きな後遺症を残すことは確実である。各家庭が子供を一人しか持たないということは、兄弟・従兄弟・叔父甥といった人間関係が社会から消滅することを意味する。複雑な人間関係（親族関係）を礼によって秩序づけることがかつての儒教の役割の一つであったが、そのような儒教が前提としていた人間関係そのものが、二十一世紀の中国社会では消滅（ないし大きく変容）する可能性が高いわけである。

あるいはまた、中国が経済成長を安定的軌道に乗せることに成功するか否かが予測困難であるにしても、

中国が経済成長を志向する限り、専門家（テクノクラート）の優位や都市化といった現象が起こることは、恐らく避けられないであろう。こうした事態もまた、儒教が暗黙のうちに前提してきた社会秩序とは異なるものである。概して言えば、二十一世紀の中国社会は、儒教が前提としてきた社会秩序との間のズレが広まる可能性が高く、その意味では、儒教が社会的基盤を失う可能性は高いと思われる。さらに言えば、あたかもイスラム教がそうであるように、儒教自体の内部から「原理主義」が誕生して、そのような社会変動にブレキをかけようとする事態は想像しにくい。

(二)

「来るべき二十一世紀の中国において、儒教はいかなる社会的役割を演じるであろうか」という問いに答えることが困難である第二の理由は、「儒教とは何か」という、儒教の定義それ自体が決して一定したものであるということによる。例えば、「儒教の本質は、知識人の合理的かつ自律的な精神の営みにある」と定義する

人と、「儒教の本質は、上下関係を基調とする共同体倫理」だと定義する人が、ともに「二十一世紀の中国において、儒教は最も影響力を持った思想となるであろう」と主張したとしても、その主張の実質的な意味内容は全く異なるわけである。

儒教の定義が一樣でないことは、ある程度までは、溝口雄三が「中国儒教の10のアスペクト」（『思想』七九二号「特集 儒教とアジア社会」）で詳細に展開したように、儒教が極めて多様な側面を持った思想体系であることに由来する。儒教がどの側面を強調するかによつて、異なる（場合によつては対立する）定義が誕生することは避けられないからである。と共にそれは、ある程度までは、近代中国の置かれた政治的環境に由来することでもあった。以下、この点についてやや詳しく述べてみよう。

仮にアヘン戦争以後を中国近代と呼ぶなら、中国近代において中国人が「儒教とは何か」という問題に直面させられたのは、十九世紀の最末期から二十世紀初頭にかけてのことである。この時に中国人が直面した最大の問題は、儒教を普遍的な価値として捉えるか、そ

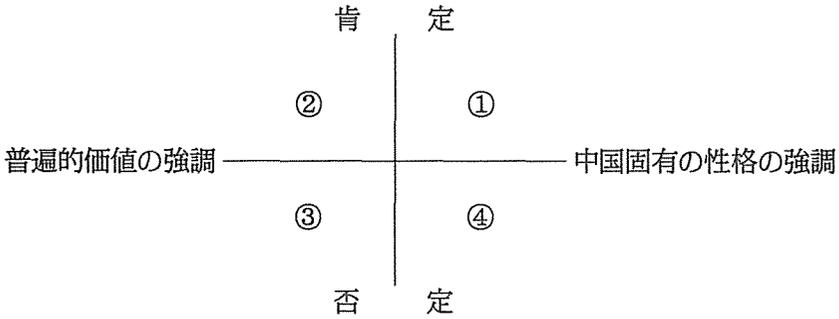
れとも儒教を中国固有の伝統として捉えるかという選択であった。前者は儒教を、人種や民族の別なく、ほんらいは全人類に妥当すべき真理や規範として捉えるものであり、後者は儒教を、中国民族をして中国民族たらしめている主要な文化的枠組の一つとして捉えるものである。もちろん、現実には白か黒かの二者択一として展開されたわけではないにせよ、これら二つのうちのいずれの側面を強調するかということは、儒教評価の在り方としては根本的に異なるものであった。

中国がこのような選択に直面した背景には、ナショナリズムの勃興と西洋文明の導入という、それ以前の中国にはない、まさしく近代中国固有の現象が存在していた。変法運動と革命運動が起こるのはこの時期である。変法派と革命派は、政治手段（改革か革命か）も政治目標（立憲君主制か共和制か）も異にし、それゆえ激しく対立したが、にもかかわらず、中華帝国を国民国家（ないし民族国家）に再編成しようという方向づけと、西洋文明の成果を大胆に導入しようとする態度においては共通していた。帝国とは国民国家と対照的に、民族・人種・言語などの特殊的条件によつて限

界づけられない政治社会を意味する。そのような政治社会を秩序づけるためには、民族や人種をこえて妥当すべき普遍的価値体系が不可欠であり、中華帝国においては儒教がその役割を果たした。中華帝国の知識人¹¹官僚にとつて、儒教は普遍的価値に他ならなかった。だが、中華帝国を国民国家に再編成しようとする時、そのような儒教の在り方もまた見直さざるを得ないであろう。革命運動のリーダーであり、最大のナショナリストの一人であった孫文が、中国民族の輝かしき文化伝統として儒教を称揚したことは、周知の通りである。あるいはまた、考証学者にして革命家であった章炳麟が、中国民族に「歴史」（章炳麟にとつて歴史は、言語とともに、民族のアイデンティティーの根源であった）を遺したとして、孔子と儒教の意義を高く評価したことを想起してもよいだろう。

(三)

二十世紀の中国における儒教の展開は、この「儒教を普遍的な価値として捉えるか、それとも中国固有の



伝統として捉えるか」という「儒教の性格規定に関わる認識軸」に、さらに「肯定と否定」という「儒教に対する態度決定の軸」が加わり、いっそう複雑なものになる。いまそれを敢えて図示すれば、上の図のようになる。

儒教を中国民族の輝しき伝統として肯定的に高く評価した孫文の場合は、図の①に位置づけられるし、逆に、「三綱五倫はおよそ人間が人間であるためには不可欠の規範である」として、民主や平等に関わる変革には全て反対した儒教官僚は、図の②に属することになるであろう。

清末においても、譚嗣同のように儒教倫理に対する激烈な反発を見せた者も少数ながらいたことは事実だが、儒教に対する否定的態度が広汎な社会現象として現れるのは、やはり中華民国成立後の一九一〇年代に展開された「新文化運動」の時期である。この時期、「急進的偶像破壊主義」の旗手となったのは、陳独秀を編集者とする雑誌『新青年』であったが、『新青年』の執筆者たちは「徳先生」（デモクラシー）と「賽先

生」(サイエンス)を普遍的価値として受け入れ、これと対立する(と彼らが考える)儒教を普遍的価値の側面でも否定した。その限り、彼らは図の③に位置づけられる。

と共に彼らは、中国民族の固有の伝統という側面においても、儒教を否定した。儒教は個人の自立を否定する専制社会の道徳であり、この儒教の伝統に拘束されているがゆえに、中国人は「国民」たりえず、国民国家を形成しえないというわけである。袁世凱による帝制復活のために儒教が動員されたことが、苦い体験として、彼らの反儒教的態度の背景にあった。

もちろん『新青年』の執筆者たちは、中国と中国民族の繁栄を強く希求するという意味では、ナシヨナリズムであった。ナシヨナリズムは、「民族の過去」という形で、自民族の歴史や伝統との結びつきを強調するのが通例である。民族的一体感を涵養するには、伝統との有機的連携を強調することが最も手早い方法だからである。その意味では、『新青年』のナシヨナリズムは、世界的にも稀な「伝統拒否型」のナシヨナリズムであった。「打倒孔家店」という呉虞の言葉に象

徴されるように、彼らが拒否すべき伝統の中核といふみなしたのは儒教であり、こうした彼らの態度は、図の④に位置づけることが出来る。③と④が相乘されることにより、『新青年』は、近代中国において最も徹底した反儒教的態度を鮮明にしたわけである。

こうした急進的反儒教主義に対する「反動」が生じるのは、一九二〇年代以降のことである。二〇年代には、「東西文化論争」や「科学と形而上学論争」に見られるように、中国文化再評価の動きが顕著になるが、これらの動きは、少なくとも一面においては、人類に未曾有の損害を与えた第一次世界大戦の中に、「西洋文明」の自己破産を見てとつたことに由来するものであった。他者との競争を基調とする西洋文明の行きつく先は戦争であり、自然の征服を志向する機械文明が迎えるのは科学兵器による人類の大量殺戮であつて、人類の未来を約束するものではない。むしろ、中庸を重んじ、他者や自然との調和を基調とする中国人の伝統的な生き方こそ、遙かに意味のある生き方ではないだろうか。

こうした問題意識を思想的に煮詰めたのが、梁漱溟、熊十力、馮友蘭などの「新儒家」と呼ばれる人々であった。思想的背景も主張内容も異なる彼らを一括して論じることは余り意味がないが、少なくとも彼らは、朱子学ないし陽明学に代表される「新儒教」を肯定的に評価し、それを現代人にとって意味のある哲学として再構築しようとした点では共通する。彼らが問題にしたのは、中国人の国民性ではなく、人間の本性であった。それゆえ、かれらの発想は普遍主義的志向に重点があり、その限りで彼らは②に位置づけられるであろう。もちろん馮友蘭が典型であるように、彼らは西洋哲学にも深い造詣を持っていたから、等しく②に属するといっても、「中体西用論」を唱えた清末の儒教官僚の立場に回帰したというわけではない。

他方、孫文の後継者として中国国民党を率い、北伐によって中国を軍事的に再統一した蒋介石は統合を強化するため、三〇年代に入ると、鉄道建設や通貨統一などの近代化事業を強行する一方で、「新生活運動」を展開し、儒教道德の普及による民衆教化を試みた。彼の場合、儒教道德は「中国本位文化」に他ならず、

あくまで儒教の固有文化としての側面を肯定的に強調するものであった。その意味で、これは①に位置づけられる。

蒋介石の根拠地包圍作戦によってひとたびは壊滅的な打撃を受けた中国共産党が、延安を根拠地にして飛躍的に勢力を拡大するのは、三〇年代末から四〇年代前半にかけての、抗日戦線の過程においてであった。共産党は、儒教に対して否定的立場をとった。マルクス・レーニン主義という普遍主義的イデオロギーを信奉し、かつ強いナシヨナリズムの意識に燃える共産党が儒教を否定するという構図は、一見したところ、デモクラシーとサイエンスという普遍主義的理念を掲げ、かつ強いナシヨナリズムの意識を持ちつつ儒教を全否定した、かつての『新青年』グループの場合と極めて類似している。だが、両者の間には、以下の二点で重大な相違があった。

第一に、中国共産党は、『新青年』グループと異なり、歴史の発展段階に関する理論（史的唯物論）と、思想を生産関係（もしくは階級関係）の反映とみなす

理論とを有していた。『新青年』グループが、言わば白か黒かというステレオタイプの論理で儒教を否定したのに対し、共產党は儒教をまず「封建階級における地主支配階級のイデオロギー」として歴史的に位置づけ、その上で否定した。彼らにとつて儒教は、特定の歴史階級における特定の階級の思想にすぎず、それゆえ普遍性とは無縁の思想であつた。

第二に、儒教の全否定をおこなつた『新青年』グループが、伝統との間に有意義な連関を発見することが出来ず、極端な伝統否定的ナシヨナリズムに陥つたのと対照的に、中国共産党の場合は、自らの立場を伝統と有機的に結びつけることに成功した。その秘密は、儒教や士大夫に代表される正統としての伝統とは異なる、オルタナティブとしての伝統を彼らが発見したことにある。彼らが発見した新たな伝統とは、農民反乱の伝統であつた。彼らの見るところ、農民反乱は、封建地主支配階級に対する被抑圧人民の闘争運動であり、歴史の原動力に他ならない。近代においても、太平天国や義和団のように反封建・反帝国主義の性格をもつ農民反乱は無数に生起し、その輝かしき伝統の上に中国共

産主義運動は位置すると彼らは主張したのである。

中国共産党が儒教を否定したのは、第一に、儒教が封建段階という克服すべき歴史段階の思想だからであり、第二に、地主階級の支配を正統化した思想だからであり、第三に「半封建・半植民地」状態において、今なお農民抑圧の道具として使われている思想だからである。その意味では、その否定の理由はいずれも中国自身の歴史に内在したものであり、それゆえ彼らの発想は、図の④に位置づけることが出来よう。

中国共産党史上、反儒教運動が最も激烈に展開されたのは、六〇年代後半に始まる文化大革命においてであつた。「四旧打破」を掲げたこの運動の過程で、各地の孔子廟は徹底的に破壊されたが、特に文革後期には「批林批孔」運動が展開され、孔子と儒教は反動の代名詞となつた。「儒法闘争史観」が大手を振つてまかり通り、中国思想上の人物は「進歩的な法家」か「反動的な儒家」のいずれかに区分された。この狂気は、精神病理学の分析対象であつたとしても、もはや思想史の分析対象ではない。むしろ、儒教批判を呼号

したにもかかわらず、昂進する一方の毛沢東礼賛が、皮肉にもますます皇帝崇拝に近似したものになったところ、儒教史的には意味のあることかもしれない。

(四)

一九八〇年代以降の中国では、儒教が再び肯定的に捉えられるようになったが、その原因は少なくとも三つあるように思われる。

第一に、八〇年代初頭に文化大革命が全否定され、それまで毛沢東思想の絶対的正しさを教え込まれてきた中国人、とりわけ青年世代の間に「信念の危機」と呼ばれる現象が起り、中国共産党は大至急「代替イデオロギー」を提示して思想的空白を埋める必要に迫られた。この時点で中国共産党が提示したのは「愛国主義」のみであり、およそ「愛国心」を刺激しうる全てのものが歴史の中から拾い上げられ、称揚された。孔子が「中国思想上最大の教育家」として最初に名誉回復したのも、こうした文脈においてであった。中国は早い時期から高度な文化を有しており、それには

孔子が大きく貢献したというわけである。

第二に、同じく八〇年代、中国共産党は、人民公社などそれまでの社会主義制度を解体し、市場経済原則を大胆に導入しつつ、急速な経済成長を目指す経済解放政策を採用した。あたかもこの時期、韓国・台湾・香港・シンガポールという、旧儒教文化圏に属する新興諸地域が急速な経済成長に成功して先進国の仲間入りを果たし、「儒教資本主義」という言葉すら生まれていた。儒教の本家は中国であり、もしも「儒教資本主義」が正しいのであれば、儒教は過去の遺物であるどころか、中国自身の経済成長の成功を保証するものになる。

第三に、毛沢東思想の権威の低下に伴い、近現代中国思想史は大きく書き換えられることになった。それまでの毛沢東思想一色であった思想史に代わり、中国共産党史内部でも、陳独秀のような異端の思想家に脚光が浴びせられるようになったし、それまでは「反動」や「右翼」のレッテルが貼られていた非マルクス主義系統の諸思想家も、冷静な検討の対象として取り上げられるようになった。わけても顕著なのが「新儒家」

と呼ばれる人々の再評価で、梁漱溟や馮友蘭は全集が刊行され、その他「新儒家」に関する研究文献の数は夥しい。「新儒家」がかくも称揚されるのは、毛沢東思想が権威を喪失した今、中国の独自性に根差しつつ、現代文明の在り方に疑問や警告を投げかけるような問題提起を中国人が試みようとする場合、依拠することができる思想遺産が差し当たり「新儒家」以外に見当たらないからであろう。

我々が立っているのは、こうした地点である。こうした地点に立って二十一世紀を展望した場合、まず問題にする必要がないのは、「儒教資本主義論」である。東アジアの旧儒教文化圏諸国が経済成長に成功したことは事実であるが、その成功と儒教の因果関係が明確に立証された事例は皆無である。この地域の人々が、世界の他の地域の人々と比較して、高い学習意欲と勤労意欲を持つことは統計的に言えるだろうが、その原因を儒教と直接結びつけることには無理がある。資本主義が「自生的」に誕生した段階ならいざ知らず、現代の開発途上国が経済成長に成功するためには、技術移転や資本投資の方が遙かに重要な意味を持つ。文化

遺産と経済成長との間に決定的な因果連関があるのだとすれば、もしも、タイが経済成長に成功した暁には、我々は「仏教資本主義」という言葉を発明しなくてはならないだろう。二十一世紀の中国は、高度経済成長に成功するかもしれないし、成功しないかもしれない。いずれの場合も、儒教との間には本質的な関連はないというのが、私の判断である。

他の二つは、二十一世紀の中国においても、問題として持続する可能性がある。特に「新儒家」哲学の再検討は、今よりも大規模に行われているかもしれない。それは、一つには、資源の浪費だけをとつても、現在の先進国型の生活様式（ひいては文明の在り方）が再検討を迫られることはほぼ確実であり、そうした時に、「新儒家」哲学がある種のオルタナティブを提示できるかもしれないからである。二つには、人間が生き、そして必ず死ぬという、人間にとつての最も基本的な事実が、それこそ紀元前の孔子の時代も二十一世紀も共通する以上、二十一世紀の人間が、その生と死の意味づけを模索する場合、「新儒家」哲学に解答を求める機会が高まる可能性もありうるからである。

とはいえ、先進諸国の生活様式や文明の在り方が行き詰まるということは、それだけでは「新儒家」哲学の妥当性を証明することにはならない。如何に先進諸国が行き詰まったとしても、現状のままでは、「新儒家」哲学が果たすことの出来る役割は、あたかも西洋医学に対する漢方医学程度のものであろう。儒教が二十一世紀の人類の要求に答えるためには、あるいは、

あたかも十九世紀の末に西洋文明の挑戦に依って康有为が行ったような、儒教そのものの抜本的読み換えが必要かもしれない。もしもそれを「新新儒家」と呼ぶなら、それが既成の儒教の枠内に収まる保証はどこにもない。しかし、既成の枠組を破壊するエネルギーを持たない思想は、「死亡宣告」を受けた思想と言わざるをえないのではないだろうか。