The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	儒教と中国人の民族精神との歴史そして未来
Author(s)	趙, 宗正; 路, 徳彬
Citation	中国研究集刊. 1995, 16, p. 22-40
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/61189
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

儒教と中国人の民族精神との歴史そして未来

趙　宗正
路　徳彬
翻訳　神林裕子

訳者前言

本論稿の執筆者である趙宗正氏は、一九九一年十一月に、大阪大学中国学会ならびに大阪大学中国哲学研究室の招聘により、大阪大学客員教授として来日し、約一週間、大阪に滞在された。その間、「孔子和儒学的研究情況」と題して、中国哲学研究室において、三日間にわたり、「孔子研究的情況」「儒学研究的趨勢」「中国哲学研究的団体機構」について、三回の講義が行われた。その時、趙氏は、山東省社会科学院儒学研究所所長であり、かつまた山東省孔子学会副会長兼秘書長であった。そして本論稿は、趙氏が来日されたときに、本研究室に寄贈されたものである。したがって、本論稿が指摘する中国研究における問題点は、すべて四年前のもので、その当時から現在に至るまでに、大きく変化した中国大陸における学界の実情と異なる点が多々あることについては、どうか御理解いただきたい。

なお原文には、短い序文が付されているが、本論稿の本旨に直接かかわるものではないので、翻訳に際してこれを省いた。また、訳文中の〈　〉は、原文中のクォーテーション・マークを、一部、置き換えたものであるが、読者の便宜をはかって、訳者が新たに付け加えたところもある。

第一章　儒教とその精神と

儒教は、中国人の民族精神の本源であり、それは孔子によってなされた、中国における従来の天人観に対する哲学的反省の上に成り立っている。周知のとおり、孔子以前、とりわけ殷の文化は、〈天〉あるいは〈上帝〉を中心として展開する神秘主義的なもので、西洋の封建時代のそれと比べて、さほど大きな差はなかった。このような文化的背景のもとでは、人は個々の独立した人格あるいは尊厳といったものを一切持たず、個人の思惟や行動などの日常生活から、政治経済に代表される社会生活に至るまで、すべてが〈天命〉という至上神の意志によって統轄されており、あらゆるものがこの〈天命〉を核として展開すると考えられていた。

なるほど、孔子に先だって、周公が、『尚書』君奭篇にもあるように、人に対して、すでにある程度の自主性を認めてはいるものの、〈天〉はやはり依然として至上最高の主宰者であり、当時の文化がもつ神秘主義的な性質は、まだ根本的には改められていなかった。したがって〈天〉という概念の実質的な転化は、やはり孔子によって初めて完成されたといえる。

そこで、以下、伝統的な文化や精神を転化させた孔子の功績について、①「〈天命〉の内在化」、②「〈天〉の非人格化」、③「鬼神観の人道化」という三つの側面から論じていきたい。

①〈天命〉の内在化

人は単なる肉体をもつだけの存在ではなく、その内面には必ず〈徳〉を備えていると孔子は考えた。この〈徳〉――孔子はこれを〈仁〉と呼んだ――とは、実は、〈天道〉が、人と人とのつながりの中で、最高の形で発揮されたものであり、つまるところ〈徳〉それ自体が〈天道〉なのである。したがって〈天〉は時として人に命令を下すが、この〈天〉は、けっして外在的なものではなく、人に内在するものなのである。それゆえに〈天〉が道を行うよう命じれば、人は必ず内なる自らの〈徳〉を通じて、それを実現しなければならない。いわゆる「人　能く道を弘む、道　人を弘む

るに非ず」（『論語』衛霊公篇）である。その一方で、人は、もはや以前のような主体性をもたない存在ではなくなり、個々の本性や存在価値をもつだけでなく、それを実現するかどうかの判断も、完全に各人に任されるようになった。いわゆる「仁遠からんや。我　仁を欲すれば、斯に仁至る」（『論語』述而篇）である。

したがって、孔子のいわゆる「五十にして天命を知る」（『論語』為政篇）とは、たとえば〈天の神託〉のような、はっきりと捉らえることはできないが、万能である主宰者について、孔子がある種の神秘的な悟りを開いたことを言うのではなく、これは孔子が五十歳になって、ようやく〈仁〉が人の本性であり、すなわち〈天命〉であるという原理について完璧に理解したことを言うのである。

また、君子が畏れてやまない「天命」「大人」「聖人の言」（『論語』季氏篇）も、実はすべて同一のものを指し示すことが分かる。換言すれば、人は、自己の本性の中に在る、人としての道だけを畏れるのである。つまり〈人性〉はすなわち〈天命〉であり、〈人道〉はすなわち〈天道〉なのである。このような孔子の〈性〉と〈道〉とに関する一連の思想は、後に『中庸』の作者によって継承発展され、「天の命ずる、之れを性と謂い、性に率う、之れを道と謂う」（『中庸』第一章）と称された。

②〈天〉の非神格化

以上の〈天命〉が内在化されていく過程をまとめてみると、孔子は、〈天〉を〈天命〉あるいは〈天道〉の主体とみなしてこれに従う一方、この〈天〉を内在化して、万物の中に統一された主体とみなしたのである。こうして、かつての原始的な天道観における、あの万物を超越した至上神は、その本質からして一変し、万物の内部に、ただ論理的にのみ先在するにすぎない本体となったのである。ゆえに孔子に次のような言がある。「天　何をか言わんや、四時行わる、百物生ず、天　何をか言わんや」（『論語』陽貨篇）と。これはすなわち、〈天〉は、万物の本体として具体的な存在物に内在し、統一されたものであり、あの自然を超越した、人を統轄する神ではないことをいう。したがっ

て、宇宙や万物を生々流転させる自然の秩序それ自身が、すなわち〈天道〉という本体の大いなる変化流行であり、人はけっして外在的な主宰者から命令を受けているのでもなければ、その命令を必要ともしないのである。

孔子がこのような例えを用いたその目的は、弟子に、〈天道〉は人にとって外在的なものではなく、人は「人道」を捨てては、いかなる〈天道〉をも求めることはできないという人生における重要な原理を明示することに在った。そして孔子の言う道とは、ごく身近なもので、高遠で及びがたいものではなく、言うなれば、日常から遠くかけ離れたものは道ではないのである。そこで人はただ「性に率づて」（既出）行為するほかなく、これはすなわち〈人が当に行うべき道〉を行うことでもある。つまり〈人の道〉を行うとは、すなわち〈天の道〉を行うことなのである。そして人がもし認識あるいは実践の上で、このような〈人道は即ち天道なり〉という統一を実現することができたならば、人は自己の本性を実現する中で、〈天〉と〈人〉とが一体化した最高の境地に到達したことになる。こうして〈天〉は、外在的かつ超越的な神という観念から、内在的かつ超越的な理想へと転化したのである。

③鬼神観の人道化

前節で述べた〈人道は即ち天道なり〉という考え方を基礎にして、孔子は、次に伝統的な鬼神観あるいは祭祀観をも転化させて、人に積極的に努めて〈人の道〉を行わせるための学説となした。それは、たとえば「終わりを慎み遠きを追えば、民の徳厚きに帰し」（『論語』学而篇）、ひいては「生を知り」（『論語』先進篇）、「人に事える」（同上）ことができるようになると考えたのである。換言すれば、祭祀をとり行なう主旨は、鬼神に対して必ず敬意を十分に表させ、この祭祀を通じて人を教化することに在るのである。孔子は言う。「喪は哀を致して止む」（『論語』子張篇）。「祭りには敬を思い、喪には哀を思う。其れ可なるのみ」（同上）と。

しかし、これがひとたび福を祈り災を祓うといった鬼神に関する迷信にかかわってくると、孔子は断じて

これを拒んだ。「季路　鬼神に事えんことを問う。子曰く、未だ人に事うる能わず、焉んぞ能く鬼に事えん。敢えて死を問う。曰く、未だ生を知らず、焉んぞ死を知らん」（『論語』先進篇）。ゆえに孔子は言う。「民の義を務め、鬼神を敬して之れを遠ざく、知と謂う可し」（『論語』雍也篇）と。

以上、孔子の成し遂げた功績について、「天命」「天」「鬼神」という三点から論じてきたが、次のような結論づけることができる。それは、孔子が、伝統的な天道観を全面的に転化させ、従来の神を中心とする文化精神とはまったく異なった観念体系、すなわち〈人道は即ち天道なり〉を基本原則とする人文主義を根本から確立したということである。そして、これがすなわち儒家哲学なのである。

ここでさらに一歩論を進めて解明すべきことは、孔子ないしは儒家にとって、〈人道は即ち天道なり〉という統一の具体的な内容が、いったいどのようなものであるかということである。あるいは、次のように言えるかもしれない。儒家のあの天道と相い統一された〈人の人たる所以〉である人倫とは結局何であろうかと。この点について、孔子は次のように提示している。

人にして仁ならずんば、楽を如何せん（『論語』八佾篇）。

己れに克ちて礼に復るを仁と為す。……礼に非ざれば視ること勿かれ、礼に非ざれば聴くこと勿かれ、礼に非ざれば言うこと勿かれ、礼に非ざれば動くこと勿かれ（『論語』顔淵篇）。

富めると貴きとは、是れ人の欲する所なり。其の道を以て之れを得ざれば、処らざるなり。貧しきと賤しきとは、是れ人の悪む所なり。其の道を以て之れを得ざれば、去らざるなり。君子は仁を去りて、悪くにか名を成さん。君子は食を終うる間も仁に違うこと無し、造次にも必ず是においてし、顛沛にも必ず是においてす（『論語』里仁篇）。

君子は義以て質と為し、礼以て之れを行う（『論語』衛霊公篇）。

君子は義に喩り、小人は利に喩る（『論語』里仁篇）。

これらの命題から、一貫した普遍的原理を見いだすことができる。それは〈仁〉と〈義〉とが統一されて

生じた倫理道徳の法則、すなわち〈礼〉が、人類のすべての実践活動を統轄する道であり、かつまたその活動の中における〈人と自然と〉、あるいは〈人と人と〉の関係を統轄する道であるということである。したがって、〈礼〉は、必然的に論理的に先在していて功利を制約し、人の行動の出発点、すなわち動機とならなければならない。これは儒家倫理の基本的原理であり、ある種の功利主義的な道徳原理であるともいえる。儒家は、このような道徳原理は、人に内在する本性から発するもので、すなわち〈人の人たる所以〉である倫理の道であると考えた。人が〈人〉であるかは、道によって行為するかどうかで決まる。そして〈人道は即ち天道なり〉という原理に基づいて、人が人倫の道を実践しようと努める過程は、同時にまた〈天道〉に到達し、〈天〉と一体化しようとする過程でもあるのである。換言すれば、道徳的実践に際して、あくまで善を選択しつづけ、身をもって道を体現できさえすれば、いかなる人でも最終的には、「心の欲する所に従いて矩を踰えず」（『論語』為政篇）、「天地の化育を賛け」（『中庸』第二十二章）、「上下は天地と流れを同にする」（『孟子』尽心篇上）といった、真・善・美が統一された最高の精神を完成することができるのである。

以上、孔子の〈人道は即ち天道〉という原則およびその内容ついて概説してきた。そこで、我々は次の二つの結論を導きだすことができる。

第一。既に述べてきたように、儒家の人文主義はけっして原始的な宗教観に対する単純な否定の上に成り立っているものではなく、このような対立を完全に超越したものである。そしてそれは〈人道は即ち天道なり〉と統一された原則によって、外在的かつ超越的な神を転化して万物に内在させ、それを論理的に先在する本体とみなし、ついには昇華して内在的かつ超越的な理想とした。このように、中国人の民族精神の本源を探る上で、儒家の人文主義は、思惟と存在とが最高の形で統一された真理を持つだけでなく、それは人の本性あるいはその尊厳に対しても実質的な肯定を含み、さらに人々のため、この現実世界に、身も心も落ち着く場をも築きあげたのである。つまり儒教には、いわゆる宗教がもつような優れた点はあっても、宗教がも

たらすような弊害はないため、儒家の人文主義的体系は、以後、中国哲学が発展していく中、〈正統〉となることができ、さらには、宗教にとって代って、中国数千年の社会倫理生活の意識形態を一つに結集させる核となり、ついには中国人の民族精神の本源となるに至ったのである。

確かに、秦漢以後、儒家思想とまったく異なった、いくつかの文化や思潮が、ある特定の時期に歴史現象として現れ、明らかに中国人の民族精神に影響を及ぼしている。しかし儒家の人文主義はいつも短期間で、ときには一定の比較的長い時間をかけて、その異文化を消化、排除、あるいは吸収することに成功してきた。これは、言うなれば、民族精神に対して、儒家と異なる学派の思想あるいは精神的要素が作用したとしても、それは必ず儒教に依頼し、儒教の精神と協調一致し、実質的には儒家哲学の一つの節目あるいは要素として作用したにすぎないからである。

儒家と道家との関係を例に挙げれば、一般に、儒家と道家とは、互いに補いあう存在として、伝統文化におけるその地位や作用について説明されてきた。しかし実際、この相互補助によって形成されたものは、けっして〈儒家の人文主義〉と〈道家の超人文主義ないしは反人文主義〉と、といった二種類の価値観が共存する思想ではなく、それはもっぱら儒家思想の精神を核とする観念体系であった。

例えば、魏晋のいわゆる玄学も、けっして何ら新しい道家哲学ではなく、これは儒家哲学が魏晋の頃に展開して生じた、一つの歴史形態なのである。つまりその哲学の核は、依然として〈天道〉と相い統一しようとする儒家の原理であり、魏晋の玄学は、ただ道家の天道観と儒家の『易』の原理とを結合させ、それについて新しい解釈を加えたその上に、儒家の原理を用いて、その根本を極め正し、天道観の統一という一点に集中し、「形より而て上なる者、之れを道と謂う」(『易』繫辞伝上)という最高の立場から、その高遠深長なる義理を思辯し、〈仁義〉を人の本性として発揮させたにすぎず、それは言うまでもなく、〈自然〉から生じた〈無為の為〉という一つの在り方であった。

また、儒教と仏教との関係についても、南北朝より隋唐に至るまで、仏教は儒教に対抗して譲らず、六百

年近くの長きにわたって相い対立したまま独自に存在しつづけ、展開することができたとはいうものの、最終的に、〈正統〉な地位に就き、中国文化に根をおろしたのは、儒教を〈本〉とし、仏教や老荘を〈用〉となす宋明の新儒学であった。

第二。中国人の民族精神について考察する際、とりわけ重要なのは、その本源をなす思想体系が人々に与えた基本的な価値観、すなわち〈人としての道〉である。これは倫理を優先させて功利を統轄する、〈人の人たる所以〉となる実践原則であり、人の行為の出発点、すなわち動機でもある。そして、これはある種の普遍的な社会倫理意識あるいは民族精神として、いかなる社会形態においても、「一統を大ぶ」（『春秋公羊伝』隠公元年）場合には、必ずその上に基礎をうち建てなければならない文化的心理なのである。したがって中国民族の幾千年も綿々として絶えることなく、幾度の変動にも覆ることのなかった強靭な生命力と結集力との源がここに在るといえる。

これを要するに、いかなる社会形態もみな倫理的共同体であり、その存在と発展とは、常に一定の拘束力をもつ具体的な存在、すなわち倫理道徳規範によって維持されてきたのである。そしてこの倫理道徳規範とは、すなわち〈義〉であり、〈礼〉なのである。ゆえに、この〈礼義〉は、それぞれの社会形態におけるその具体的な表現は異なるものの、その道は、逆に人類のあらゆる社会形態をも貫く普遍的倫理の道であるといえる。そしてこの道は同時にまた〈人の人たる所以〉としての道でもある。つまり、この社会倫理制度とは、すなわち人倫の具体的な表現であり、したがって、人は、「類存在」（Karl Heinrich Marx "Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahr 1844"：K・マルクス『一八四四年の経済学・哲学手稿』）として有する本性によって、一切の創造活動が決定され、社会が変換していく中、人と人との関係において、倫理道徳規範の制約を受けながら、各個人の要求をも必然的に実現されなければならないのである。要するに、功利は人にとって真の目的であり、〈礼義〉はこの功利を成立、実現させる規律なのである。したがって、それは当然、論理的に先在して功利を統轄し、人の行為の出発点、すなわち動機とならなければならない。

よって、この倫理の道とは、あらゆる社会形態に共通する倫理の道であり、儒家の〈仁〉を基礎とする〈礼義〉によって、初めて、先在的な一切を統轄する非功利主義的な倫理の道となりうるのである。ゆえに、人がその道を自覚し、ならびにその道によって行為できるかどうかは、人が〈人〉として行為できるかどうかという個人の問題であると同時に、それは、一国家が一国家として、一民族が一民族として行為できるかどうかという、その生死存亡にかかわる問題でもあるのである。まさにこの点において、中国と西洋とでは明らかな差異が生じてくる。

中国では、孔子以来、歴代の儒者は絶えずこの〈礼義〉の意義を明らかにし、そして発展させてきた。そして、それによって、〈礼義〉は人倫の道の実際の表現として早い時期から中国人の民族精神あるいは社会倫理意識に入り込み、同時にその中で一切を指導する核となってきた。ゆえに秦漢以降、中国人の社会倫理意識は、基本的に、その「一統を大ぶ」（既出）倫理の道とあるいは一致し、あるいは協調してきたのである。これとは逆に、西洋では、西洋人の民族精神あるいは社会倫理意識の核となるものは、基本的に、その個人主義に立脚する〈非礼義〉的な功利主義道徳の伝統であり、〈礼義〉はただ個々に存在する各人の意識の中で自発的に起る作用であり、熟考配慮された普遍的な中枢ではないのである。したがって〈礼義〉は、すべての社会倫理生活を統轄する倫理の道、すなわち一切を指導する核としては、西洋人の民族精神あるいは社会倫理意識の中に入り込まなかったのである。ゆえに、西洋人の社会倫理意識は、国家あるいは民族といった「一統を大ぶ」（既出）倫理の道とは無関係な、あるいは背いた状態に在る。ここから古い歴史をもつ二つの民族は、次のように運命づけられることとなった。「ローマが滅びて後にローマはなく、中国は依然として中国である」（銭穆『中国歴代政治得失』）と。

第二章　儒教および民族精神の形成と成長と

前述のとおり、儒教が中国人の民族精神の文化的な本源であることはもはや否定できないであろう。そし

て、また、この儒教は、ただ人文主義的な特質を民族精神に定着させ、絶えず生成転化しつづける内なる魂を形成しただけではなく、さらには儒家哲学の論理的展開を通じて、その民族精神の様々な場面における具体的な表現ともいえる、豊かで多様な品性あるいは特徴をもすべて系統的に形成したのである。

まず、中国人の道徳意識とその行為とについてみてみると、中国人はまさに儒教の価値座標の体系の中で社会生活をおくっている。たとえば中国人は〈人獣の辨〉に厳密であり、人が人として行為することを第一としている。そのため古代中国では、「天子自り庶人に至るまで、壹に是れ皆修身を以て本と為す」（『大学』）のであった。〈修身〉を通じて、〈人性〉を発揮し、〈獣性〉を徹底的に取り除いて、初めて人は〈性〉がもつ本来の輝きを取り戻し、その尊厳が守られるである。

また、儒教が「仁は人を愛するなり」（『論語』顔淵篇）を出発点としたため、人は実際の行動において、「己の欲せざる所を、人に施すこと勿かれ」（『論語』衛霊公篇）、「己立てんと欲して人を立て、己達せんと欲して人を達す」（『論語』雍也篇）といった〈忠恕の道〉を基本原則として制定された一連の具体的な倫理道徳規範――「君臣に義有り、夫婦に別有り、長幼に序有り、朋友に信有り」（『孟子』滕文公篇上）といった、礼、義、廉、恥、孝、悌、忠、信等々――を努めて遵守してきたのである。そして、二千年来、「君子は義以て質と為し、礼以て之れを行い」（既出）、「人は礼義に一」（『荀子』礼論篇）であった。つまり中国人の道徳意識およびその行為は、このような倫理道徳規範内において、堅持されてきたのである。したがって、中国は単なる古代文明国の一つであるだけでなく、かつ〈礼義〉を重んじる国であるといえる。

次に、中国人の気質について言うならば、中国人の民族精神の中に、今日に至るまで賞賛されつづけてきた、「浩然の気」（『孟子』公孫丑篇上）を見い出すのは非常に容易なことであり、これは儒家の〈義利の辨〉といった価値観のもとで、孟子のいわゆる「義に集う」（公孫丑篇上）ことによって昇華し完成されたものである。孔子は〈義利〉について次のように述べている。「君子は義に喩り、小人は利に喩る」（既出）、

「志士人は、生を求めて以て仁を害すること無し、身を殺して以て仁を成すこと有り」（『論語』衛霊公篇）と。孟子もまた言う。「生も亦た我が欲する所なり、義も亦た我が欲する所なり。二つの者兼ぬること得可からざれば、生を舎てて義を取らん」（『孟子』告子篇上）と。儒家は教えを説く際に、「流俗に同じくし、汙世に合する」（『孟子』尽心篇下）「郷原」（同上）であってはならない、そして毅然として大地をふまえ、「富貴も淫すこと能わず、貧賤も移すこと能わざる」（『孟子』滕文公篇下）「大丈夫」（同上）であらねばならないとしている。まさにこのような価値観のもとに、中国人の弛まざる堅固な人格が形成され、無数の「身を以て道に殉わしめ」（『孟子』尽心篇上）、「生を舎てて義を取り」（既出）、志を立てて節を全うする多くの「志士人」（既出）を世に送りだし、世界に並び立つ民族の中に、中国人は、ひとり厳然たるこの〈正気〉を生みだしたのである。

また次に、再び中国人の民族意識と民族に対する自負心とについてみてみたい。儒教は「内聖外王」（『荘子』天下篇）の学であり、したがって人として〈仁〉を実践するというは、ただ自己を成長させるだけでなく、かつ人をも成長させなければならないのであり、換言すれば、ひとり「其の身を修める」（『大学』）だけでなく、さらに「国を治め、天下を平らかにし」（同上）なければならないのである。この影響を受け、形成された中国人の人格は、単に天下の事を己の任務とし、「楽しむにも天下と以にし、憂うるにも天下と以にす」（『孟子』梁恵王篇下）、「民は吾が同胞、物は吾が与（党与・儕輩）ならん」（張載『西銘』）というような〈仁者〉の思いを備えるだけではなく、かつその中に身を置く民族の運命に対して、ある種の奥深い憂いと配慮とをいだき、その民族の一員としての責任あるいは義務に対しても普遍的かつ明確な意識を有しているのである。すなわち、いわゆる〈国家の興亡も匹夫に責有り〉（顧炎武『日知録』巻十三「正始」参照）であり、これこそ民族自強の保証である。

さらに、これだけに止まらず、儒家哲学では次のように考える。人はみな〈善なる性〉をもち、「人は皆以て堯舜為りう可し」（『孟子』告子下篇）と。そこで儒家は、人は哀れな罪を背負った存在ではなく、〈天〉

と相い通じる存在であり、〈天〉と同体なのであると説いた。換言すれば〈人性〉はすなわち〈天命〉であり、〈人道〉はすなわち〈天道〉なのである。そして〈人道〉をみずから行うことが、すなわち「上下は天地と流れを同にし」（既出）、「天地の化育を贊け」（既出）、「〔人は〕天地と〔合わせて〕参となる」（『中庸』第二十二章）ための一つの在り方なのである。ゆえに、このような〈人性〉〈人道〉を〈天理〉とみなす高度な理解に基づいて、中国人は個々の自我の実現であれ、国家、民族ひいては人類の前途あるいは運命であれ、いかなる状況のもとでも、常に確固たる自信と明るい期待とに満ちており、けっして「天を怨まず、人を尤め」（『論語』憲問篇）ないのである。したがって、中国人は、当然、神の同情や救いを信じず、それゆえに神に請い求めることもなく、ただ自己の理性と着実な努力とを信じるだけなのである。

以上挙げてきた所は、中国人の民族精神のほんのいくつかの側面にすぎない。しかし以上のことから、儒家哲学の精神が、少なからず中国人の民族精神を転化させ形作ってきたことの一部を見ることができたであろう。そこで我々は次のように結論づけることができる。もし儒家哲学が発生しなかったならば、今日までの二千年あまりにもわたる中国人の自強自立の基盤、すなわち中国人の民族精神が形成されることもなかったであろうと。

さらにこの中国人の民族精神について言うならば、これが如何に発生し、何によって構成されているかという問題は、けっして単純な問題ではないが、これに加えて、歴史が変遷していく中、この精神がどのようにして失われることなく養われ、維持されてきたかということも問題となってくる。つまり、〈儒教の精神がいかに衰えることがなかったか〉という問題を実質的に解明していく必要があるのである。そしてこの問題については、儒教がもつ非凡な表現、緻密な思惟、成熟完備された理論をも明らかにする必要がある。そこで、こうした儒教の功績について、主に以下の二点から帰納していきたい。一つは、本心を明らかにし、〈善なる性〉を証拠立て、道徳の自律性を広げた点、もう一つは、人の〈性〉の弱点を示し、道徳の他律性を発揮し、〈悪〉を抑えて〈善〉を実行させた点であ

る。言うまでもなく前者は孟子をもって代表とし、後者は荀子をもって代表としている。

孟子は、「人乍ち孺子の将に井に入らんとすれば、皆怵惕惻隠の心有り」（『孟子』公孫丑篇上）というような争えぬ経験的事実から出発し、〈性〉の理を窮め、人の本心を指して言う。「人皆人に忍びざるの心有り、……惻隠の心無きは、人に非ざるなり、羞悪の心無きは、人に非ざるなり、辞譲の心無きは、人に非らざるなり、是非の心無きは、人に非らざるなり。惻隠の心は、仁の端なり、羞悪の心は、義の端なり、辞譲の心は、礼の端なり、是非の心は、智の端なり。人の是の四端有るは、猶お其の四体有るがごとし」（『孟子』公孫丑篇上）と。人が生まれながらにしてもつこの〈善の端〉は、「幾んど希し」（『孟子』離婁篇下）とはいうものの、しかし、ここにこそ、人が禽獣と異なり〈人を人たらしめる所以〉である本性が在るのである。まさにこの〈善なる性〉に本づくことは、人が「同じく然りとするところ」（『孟子』告子篇上）でもある。しかし、「聖人も我と類を同じくする者なり」（『孟子』告子篇上）、「人皆以て堯舜為りう可し」（既出）、と言う一方で、人として、自己の尊厳を実現できるかどうかは、完全に各人の自主性に任されており、他に頼り求めることはできないのである。すなわち、いわゆる「求めれば則ち得、捨つれば則ち失す」（『孟子』告子篇上・尽心篇上）である。ゆえに人が〈不善〉をなすのは、「天の才を降すや爾くのごとく殊なり、其の、其の心を陥溺する所以の者然らしむる」（告子篇上）のである。人が〈善なる性〉をもちながら、そのことを気付かないのは、「思わざるのみ」（『孟子』告子篇上）であり、〈善なる性〉をもっていることを知りながら、実践できないのは、「是れ為さざるなり、是れ能わざるに非ず」（『孟子』梁恵王篇上）である。したがって、「人の禽獣と異なる所以の者は幾んど希し、庶民は之れを去り、君子は之れを存す」（既出）のである。

人と呼ぶにふさわしいのか、あるいは禽獣に近い状態に在るのか、この両者の違いは、〈思うか思わないか〉、〈求めるか求めないか〉といった、存亡の間に在る。ゆえに、次のように言う。「仁は人の心なり、義は人の路なり。其の路を舎てて由らず、其の心を放

ちて求むるを知らず、哀しいかな」（『孟子』告子篇上）と。つまり〈仁義〉は、人において、実在性をもたないということはありえないのである。孟子の全哲学は、このような実在性を解明することに在った。孟子はこれを解明することによって人がもつ〈明徳の性〉に対して道徳的自覚を促そうとし、そして〈仁義の道〉という観念を、中国人の社会倫理意識あるいは民族精神の中に浸透させたのである。儒教のこの功績には、必然的かつ卓抜的な成果があり、その民族精神が衰えることなく長く盛んであったことの根本的原因はまさにここに在る。

しかし民族精神の持続という点について言うならば、この解説だけではまだ不十分であろう。もちろん、儒家の教えを受入れることができ、「身に反りて誠」（『孟子』尽心篇上）、「仁に居りて義に由る」（『孟子』離婁篇上・尽心篇上）ような人も少なからずいるが、「其の心を放ち、求めることを知らない」（『孟子』告子篇上）、あるいは「自暴自棄」（『孟子』離婁篇上）な人も多くいるはずである。そしてこのような事実は、まぎれもなく中国人の民族精神に対する真の脅威であるといえる。このことについて、人の道徳的能力に対して満身の希望を抱き、道徳の自律性を追求することを主旨とする孟子は、次の一句をもってとりやめるほか仕方がなかった。「自ら暴う者は、与に言うこと有る可からず。自ら棄つる者は、与に為すこと有る可からず」（既出）と。したがって、孟子は、「自暴自棄」（既出）になる危険性をもつ人物を排除しようとする方向においては、なんら効果に富んだ積極的な理論を作り出す努力をしなかったといえる。こうして、ここに儒教の発展における必然的な節目として、荀子の哲学が、時運に応じて生じてきたのである。

荀子は、もっぱら人の〈性〉の弱点の上に論をなすことで、その独自の道をひらいた。そして、人が利己的で傲慢であり、かつまた陰険で争い事を好むのは、すべてその〈天性〉に根源を有することに気付いたのである。荀子は次のように述べる。「今、人の性は、生まれながらにして利を好むこと有り、是れに順うが故に争奪生じて辞譲亡ぶ。生まれながらにして疾み悪むこと有り、是れに順うが故に残賊生じて忠信亡ぶ。生まれながらにして耳目の欲有り、声色を好むこと有

り、是れに順うが故に淫乱生じて礼義文理亡ぶ。然らば則ち人の性に従い、人の情に順えば、必ず争奪に出で、犯分乱理に合いて暴に帰す」（『荀子』性悪篇）と。そこで、荀子は、次のように考えた。「今、人の性は悪にして、必ず将に師法を待ちて然る後に正しく、礼を得て然る後に治まらんとす。今、人に師法無くんば則ち偏険にして正しからず、礼義無くんば則ち悖乱して治らず」（同上）と。また、荀子は続けて言う。「是れ以て之れが為に礼義を起こし、法度を制め、以て人の情性を矯飾して之れを正し、以て人の情性を擾化して之れを導く」（同上）と。すなわち、荀子のいわゆる「故に聖人　性を化して偽を起こす」（同上）である。また荀子は、〈礼義の化〉、〈法正の治〉、〈刑罰の禁〉によって、「皆　人をして其の事を載い、而して各おの其の宜を得さしめ」（『荀子』栄辱篇）、各人がその分に安んじ、その生きる糧さえ得ることができれば、人は「然る後に辞譲に出でて、文理に合う」（『荀子』性悪篇）のであり、それと同時に社会も「正理平治」（同上）に帰すのである。要するに、倫理道徳規範がもつ作用を十分に発揮させ、〈悪〉を除き、〈善〉に従わせようとした、これが荀子の功績なのである。

以上をまとめると、孟子の功績が〈善〉を称賛したことに在るならば、荀子の功績は〈悪〉を排除したことに在り、孟子が「先ず其の大なる者を立て」（『孟子』告子篇上）、「其の小なる者も奪うこと能わず」（同上）とするならば、荀子は〈先ず其の小なる者を抑え〉、〈其の大なる者をして害を受くる勿から使めた〉と言える。ゆえに儒教とそれを基礎として確立した中国人の民族精神において、孟子と荀子とがなした功績は、「惟だに相い悖らざるのみならず、而た且に相い発明するが若し」（戴震『孟子字義疏証』巻二）である。

我々中国人の長い歴史の中で、まさに歴代の儒者が営々と推し進めてきたこのような互いを啓発する功績によって、倫理に基づき、その気質に根差す、中国人の民族精神は、幾千年を経ても堕落することがなかったのである。すなわち、たとえ一時的に衰微することはあっても、必ずまた再び振い興るのである。

第三章　伝統的儒教の現代における展開

二千年の長きにわたって、儒教は、あらゆる方面において、中国人の民族精神とその歴史とを形成してきた。そして、中国人という一民族がこの世に現れてから今日に至るまでの発展に対して、儒教が不滅の偉業をうち立てたことは今さら言うまでもなかろう。そこで、最後に、我々の目前に残された問題は何か。今、直ちに解決しなければならない問題があるとすれば、それは、我々中国人にとって、現在そして未来において、儒教の歴史的使命はすでに終わったかどうかということである。換言すれば、我々中国人がこれから発展していく中で、儒教は果たして積極的かつ有効な作用を引続き発揮させていかなければならないのか、あるいは引続き発揮させることは可能であるのかということである。

しかし今日の学術界の研究状況および人々の儒教に対する一般的な見解から考えるに、儒家哲学の現在における価値を認めることは非常に難しい。それは主に〈君臣の義〉等に代表される一連の系列や、現代の精神より明らかに劣った倫理道徳規範を、儒教の体系の中でどのように取り扱い、そして理解するかという点に在る。近代以降、多くの学者は、まさにこの〈君臣の義〉をはじめとする諸概念を儒教の根本とみなし、孔子を諸悪の根源であるかのように考え、儒教を取るに足らない封建時代の残りかすとみなしてきたのである。実際問題、今日の我々にとって、〈君臣の義〉等の存在は、もはや何の問題にもならず、そのために今さら弁護する必要もなかろう。しかしながら、これら諸概念をあくまでも儒教の主体とみなし、儒教を全面的に否定する根拠とすることができるかどうかは、なお考察に値する問題である。

そこで我々は、この問題を明らかにするには、儒教の内容を区分して見ていく必要があると考える。すなわち儒教倫理は、二つの側面をもっており、現代倫理学の用語を用いるならば、それは「普遍的倫理」と「社会内在的倫理」とである。いわゆる「普遍的倫理」とは、「人間の成長と発展とを目指す行動の諸規範」(Erich Fromm "Man for Himself" : E・フロム『人

間における自由』）を指し、それは人の性に根差しており、〈人の人たる所以〉である道徳原理を基礎としている。したがって、これは普遍的にあらゆる人類社会の倫理道徳規範に適用することができる。いわゆる「社会内在的倫理」とは、「ある特殊な社会とその中で生活している人々との、機能と存在とのために必要不可欠な諸規範」（同上）を指す。つまり、どの社会形態も、みなその特定の生産方式や生活方式に相い適応する「社会内在的倫理」をもっているのである。したがって、ある「社会内在的倫理」は、ある特定の社会にしか適応しないのである。換言すれば、これは、歴史的には真理であっても、普遍的な適応性はもたないのである。すなわち、儒家の〈君臣の義〉および孔子が「郁郁乎として文なるかな、吾は周に従わん」（『論語』八佾篇）と言った周の〈礼〉等は、みな明らかに後者に属すことが分る。したがって今日の立場からみれば、儒教が滅びゆくべきものであることは疑いない。しかし、このように一側面だけから儒教を捉らえて、儒教には一つとして取るべきものがないとみなすべきではなく、むしろ儒教がもつもう一つの側面にこそ取るべきものがあるという点に問題の本質は在る。つまり儒教には、より高度な「普遍的倫理」に属する側面があるのであり、換言すれば、これは我々が第一章ですでに述べた、〈倫理を先にして功利を統轄する儒家の原理〉および〈この原理の上に成り立つ普遍的意義を有した倫理道徳規範〉である。たとえば「仁は人を愛するなり」（既出）、「己の欲せざる所を人に施すこと勿かれ」（既出）等がこれであり、そして、ここにこそ〈儒教の儒教たる所以〉、すなわち儒教の根本が在るのである。この観点から述べるならば、儒教において、人類の文明の発展にともなって、捨て去られるべきところは、ただ「社会内在的倫理」に属す部分だけであり、「普遍的倫理」は、その根本として、時代が移り変わっても、その恒久的な存在価値が失われることはありえない。

また、そればかりではなく、長い中国の歴史の中で、儒教がその活力を失わなかった理由は、これ以外にも、自己を絶対的な客観的精神の上に構築し、形骸化した、あるいは閉鎖的な体系に変えなかった点に在る。その特に賢明な点は、〈人道は即ち天道なり〉という統一

によって、人類の文化の発祥地、すなわち人がもつ〈仁〉あるいは〈良心〉の上にしっかりと根を下ろしている点に在る。この〈良心〉とは何か。〈良心〉とは、人の自我に対する内なる呼びかけであり、個人や社会を、人の踏むべき正しい道、あるいは人としての正しい行いへと照し導く理性の光なのである。そして、この〈良心〉が、絶えず生々としている創造の本性をもっているため、その上に成り立っている儒教は、自ずから、生き生きとして活力を失うことなく、開放的であって閉鎖的でなく、そして停滞することのなく発展しつづけていく体系をもっているのである。それは自我を更新するという内なるメカニズム、すなわち〈損益の道〉を備え、〈仁〉の指導のもと、様々な歴史条件を踏まえて、絶えず過去の古い歴史形態を変換し、古いものを捨てさり新しいものを取り入れ、〈天〉に順うと同時に、〈人〉に応じてきたのである。ゆえに儒教の体系において、〈君臣の義〉等は、「社会内在的倫理」に属す以上、ある種の歴史形態としてそれが現れた時から、いつの日か必ずや止揚されなければならないものとして運命づけられていたのである。

また儒教の発展という点からみると、このような自我の止揚の過程について、明末の大儒学者である黄宗羲が、すでにこれを指摘している。『明夷待訪録』に次のようにある。「小儒、規規焉として以えらく、君臣の義は天地の間に逃るる所無しと。桀・紂の暴に至りては、猶お湯・武、当に之れを誅つべからずと為すがごとし、而して伯夷叔斉が無稽の事を妄伝し、兆人万姓をして崩潰せ使むるの血肉、曽て夫の腐鼠に異ならず。豈に天地の大なるも、兆人万姓の中におけるや、独り私するは其れ一人一姓のみならんや」（黄宗羲『明夷待訪録』原君篇）と。もし、これだけでは、儒教が〈自我更新のメカニズム〉をもち、かつまた開放的であるということの根拠としては、まだ不十分であるというならば、伝統的儒教がもつ「社会内在的倫理」を止揚することを自覚し、本に返って新しいものをうち開くことを主旨とする現代新儒学が、さらに強力な証拠を挙げることができよう。

これまで述べてきたように、伝統的儒教において、今日、痛烈に攻撃されるべき点は、実は、儒教自身が今、まさに止揚しなければならないとするもの以外

のなにものでもないのである。古い形態を除去することは、けっして儒教の生命の終焉を意味するのではなく、伝統的儒教の現代における新しい展開が始まったことを意味している。そしてこのような新しい展開の主要な内容が、すなわち民主主義であり科学なのである。当然、このような新しい展開の中で、倫理を優先させて功利を統轄する儒家原理は、依然としてその中の一切を指導する核とならなければならないということは、もはや疑う余地はない。なぜならば人文主義の精神が欠乏した民主主義などは、空洞化した民主主義であり、人文主義の精神をもって人々を指導しない科学は、結果的に、人類を破局に追いやることになりかねないからである。この点については、すでに我々の眼前で展開している、高度に発達した西洋の工業社会がそれを証明してくれている。しかし前人の失敗を、我々中国人はけっして真似してはならない。

今日の中国社会では、倫理道徳の崩壊、あるいは民族精神の萎縮が、まさに正視すべき問題となっている。かつて孔子は〈仁〉は〈人〉であると考えた。ところが現在、中国人の倫理感は、すっかり麻痺しており、〈人〉としての基本となる〈仁〉さえも失われているに等しい。こうなった以上、もはや〈人〉としての正常な精神状態にあるとはとても言い難い。

このような現状を生みだした原因は、もとよりいくつかあるが、しかし直接的原因は、真の儒教精神が途絶えてしまったことに在る。したがって、マルクス主義の指導のもと、人が人としてなす学問、すなわち儒教の基本原理あるいはその精神を現代的に解釈することによって、人の〈性〉の尊厳に対する普遍的反省を促し、さらに倫理を優先させて功利を統轄する人倫の道を、改めて中国人の社会倫理意識の中に取り入れることに、中国人の民族精神を再興する鍵が在ると思われる。そして、まさにこれこそが現代中国人に課せられた避けて通ることのできない使命なのである。

（なお、この翻訳は、日本学術振興会特別研究員としての研究成果の一部である。）