

現代新儒家思想研究の問題点

—新理学研究序説—

福 島 仁

序

現代中国で儒教が全面的に攻撃の俎上にのせられたのは新文化運動に始まる。人民共和国の成立後にも近くは文化大革命、「批林批孔」運動と何度か批判がくりかえされてきた。毀誉褒貶に揺れ動いた評価は1980年代になり全面否定から肯定的方向へ転換する。それとともに清朝以前の儒教に対する再評価にとどまらず、新文化運動に反発して生じた20世紀の儒教、いわゆる「現代新儒家思想」についての研究が中国大陸で始まる。これは改革開放政策、1981年の「関于建国以来党的若干歴史問題的決議」の中に示された人民共和国の歴史の見直し、香港返還と関連して台湾、香港、シンガポールとのつながりを視野においた国家政策などが現れたものであろう。従って研究の対象になったことが、単に知的研究の推進だけでなく、「現代化」に資するなんらかの効果が期待されたことを意味する。しかしながら儒教の歴史的な研究という観点からもこれは興味を引く事態であり、新儒家思想そのものもまた研究の対象となりうる。新理学研究に先立ち、これから何がその対象になり、問題となっているのは何か、ということ考察しておきたい⁽¹⁾。

I

1986年10月29日から11月4日まで北京において全国哲学社会科学「七五」規画會議が開催されそこで「現代新儒家思潮研究」が「七五」

期間、つまり第7次5ヵ年計画における国家重点研究課題とされた⁽²⁾。これに従い、南開大学の方克立、中山大学の李錦全両氏を責任者とし、16の研究組織と47名の研究者が参加してグループを構成し新儒家研究が進められることとなった。この研究グループは1987年9月に安徽省宣州市で第一回の小規模な「現代新儒家思潮」学術討論会をもった。この「宣州会議」での討論が現在までの中国大陆における現代新儒家思想研究の始点であり、かつまたその方向を定めたのである。

宣州会議では次のような問題について討論が行われた⁽³⁾。(1) 現代新儒家の定義。(2) その範囲。具体的にいかなる人物がその中に含まれるのか。(3) その思想的特性。(4) このような思想が発生した原因。(5) 歴史的発展の段階。(6) 歴史的 position と評価。(7) これからの研究の方法と方向。網羅的に議論されているが大きく分けると(1)から(3)までは現代新儒家の定義について外延と内包とを定めたものであり、(4)から(6)までは歴史的に発生と発展とを論じたものといえる。

(1)については、「20世紀20年代に生まれ、儒家の「道統」を継ぎ、宋明理学を心に抱きつつ、儒家の学説と西学とを融合し、近代化を図ろうとした学術思想の流派」とする定義、「一つの文化哲学思潮で、五四運動の後に生まれた。多くの内外の文化的危機のもとで、積極的に西方に真理を求め中国伝統文化に立ち戻り、西方文化と伝統文化とを結び付けて近代化を図ろうとした思想家」とする定義などが提唱された。後者の定義は前者に比べるとかなり範囲が広い。

(2)については、梁漱溟、張君勱、熊十力、馮友蘭、賀麟、錢穆、方東美、唐君毅、牟宗三、徐復観の十人を代表的人物とし、当面の研究対象とすることで一致した。しかし、この中の例えば賀麟については新儒家としての思想的立場を一貫して保ちつづけたとはいえないとして疑問が提出された。さらに上限を康有為にまで遡らせる意見、下限を杜維明、劉述先、余英時、金耀基など現在活躍中の人々まで範囲

を広げる意見が提出され、討論が重ねられた。

(3) については特に熱心な議論があった。現代新儒家の思想的特徴は「心性論、本体論の形而上学の体系を再構築し」「西洋の知識論と中国の本体論とを結びつけ」「伝統儒学の根本に返り、科学、民主の新しいきを開く」ものであるとする意見、「儒学をひろめ、新文化運動に反対し、心性の学を説き明かすのに努め、道徳的主体性を打ち立て、中国の精神文明は西洋よりすぐれているとしながらも、西洋文化の長所の吸収を主張し、中西文化は融合可能と考えるが、しかし全面的西洋化には反対する」とする意見、「慎重に中国の本体論と西洋の知識論とを選択し、新たな思想体系を構築し、その中で、西洋文化を導入する一方、中国文化を世界にひろめた」と専ら西洋とのかかわりを強調する意見、「哲学の役割は善の追求にあるということから出発して、西学を取り入れ、新しい体系を築き、心性の学を重視した。文化的には民族本位であり、真と善とを統一する思考方法をそなえ、哲学の方法としては直覚を重視するという三つの特徴をもつ」とする意見、「伝統、西洋、現実という三志向をもち、三者の結び付きの中から自らの学説が発生してくる基点を求める特徴がある」とする意見、などが提出された。四番目の意見にたいしては当然のことながら異論が数多く提出された。参会者が一致したのは、「中体西用」の基本的態度を堅持し、儒家の「道統」を継承し、伝統的徳を守り、破壊のみ多くて産み出すことはわずかであった「五四」運動を攻撃して科学主義と反伝統主義を否定する立場をとって、中国共産党の革命と新中国の建設に対してはよくない政治的傾向を示したという、明らかに保守的性格を備えていたという認識である。

(4) については次のような一致を見た。「五四」運動前後に愛国主義思想をもった一部の知識人が西洋文化の挑戦とマルクス主義の衝撃、伝統的価値観の解体に直面し、それに伴い中国内部では反伝統主義と国粹主義が現れたのと同時に、儒学を広めることを通して伝統文

化の主体的、中心的位置を保ち、科学と民主思想を吸収して、上の挑戦と衝撃に対応し、国粹主義の束縛を脱することを目的とし生まれた。

(5) 第一段階、1949年人民共和国成立以前。第二段階、1950、60年代に香港、台湾でなされた活動。第三段階、1980年代に香港、台湾、アメリカを中心とした中国以外の地でなされた活動。以上の三段階がほぼ一致して承認された。(2)で挙げられた代表的人物ではまへの5人が第一段階、後の5人は第二段階、となる。それ以外に現在活躍中として名を挙げた人々は第三段階に属する。さらに儒家思想の発展を第一期の孔子、第二期の董仲舒、第三期の宋明理学、第四期の現代新儒家、第五期の将来の社会主義的特色をもつもの、と捉える見解もみられた。ここで注意しておくべきは、1949年以降は、大陸を逃れた人により大陸以外の地で活動が継続されたことである。第一段階に属する人々の大部分は大陸に残り、最近まで生存していたにもかかわらず、新儒家思想の表明は不可能であったのである。

(6) の評価という点では当然のことながら階級的性質、マルクス主義との関係なども論じられた。「彼らは中国文化を近代社会建設に適應させ、近代社会の成功の面から逆に伝統文化の価値を考察した。アジア四小竜の経済発展から儒家思想の近代化にたいする促進的作用を証明するといったように、である。従って、単純に反マルクス主義と断ずることはできず、「非マルクス主義」として概括できよう。」という意見が提出された。一方、「宋明理学を継承し、西洋ブルジョア階級の哲学を導入して、半封建半植民地社会の必要に応じた地主ブルジョア階級の思想家である。」とする意見もあった。「儒学の復興という保守的なスタイルをとりつつも、民主、科学など近代的内容をそれに注ぎいれて、封建的儒学をブルジョア階級の儒学に変えようとした。近年「儒家資本主義」というスローガンを提唱している人たちがいることから、彼らのブルジョア的な性格が見てとれる」とする意見もあった。総体的評価として、中国哲学の範疇研究、中国文化と西洋文

化の関係、伝統文化と近代化との関係の研究などについて積極的な働きをし、中国的特色を備えた社会主義の精神文明を築く上での参考となる、などの貢献があった、と認めた。

(7)については紹介を省略する。会議の討論に従い、立てられた計画にもとづき、1998年までに、『現代新儒学研究論集』(一)と(二)、方克立、李錦全両氏の編集による『現代新儒家学案』(中国社会科学出版社、全3冊)及び『現代新儒学研究叢書』(天津人民出版社刊、全11冊)という研究成果が刊行されている。また資料選集として方克立編集の『現代新儒学輯要叢書』(中国広播電視出版社、全15冊)が刊行を続け、別に『当代新儒学八大家集』(群言出版社刊、全8冊)という資料選集がすでに刊行されている。この研究グループは1990年12月に広州で「現代新儒学与当代中国學術討論会」⁽⁴⁾という会合を開いて研究を継続し、第八次五ヶ年計画においても新儒家思想研究は国家重点研究課題に決定されている⁽⁵⁾。

宣州会議について長々と紹介したのは、研究の出発にあたって問題点を網羅的に示すためであって、この会議の内容、研究の方向、姿勢に同調しているわけではない。大陸中国における他の動向をみてみよう。

II

現代中国思想研究について旧来の方向と異なる姿勢がはっきり現れたのは1985年からであったように思われる。1985年5月に広州で中国近現代哲学史討論会が開かれ、現代ブルジョア哲学研究の一項目として新儒家思想がとりあげられたのである⁽⁶⁾。特徴としては中西合流、地主ブルジョア階級の思想体系が中心であり、人生問題を主題とし、比較的高度な理論水準をたもち、非理性主義的色合いが濃厚などがあげられ、「新孔学」「新理学」から「新心学」へと歴史的に移り変わり、半植民地、半封建社会経済の基礎に従う上部構造だとしている。評価

は低いとしても内容に立ち入って検討が始まったことになる。1986年9月には中国共産党第12回中央委員会第6次全体会議の「中共中央関于社会主義精神文明建設指導方針的決議」が通達され、研究における「百家争鳴」の方針が示され、前述の「七五」規画会議につながり、新儒家思想研究は国家公認となった。注意を引くことは現代新儒家思潮研究と張岱年氏を責任者とする中国現代哲学とがそれぞれ別個の研究課題として立てられたことであり、重点の置きかたが違ふというだけでなく、思想の枠組みそのものについて二つのグループには見解の相違があると推定される⁽⁷⁾。

宣州会議より少し前、1987年6月に雑誌『中国哲学史研究』の編集部が「中国現代哲学的發展（1919—1949）」と題する討論会を北京で開いた。参加者30余名のうち宣州会議の発言者とは2名が重複しているだけである。王国軒の報告⁽⁸⁾により、現代新儒家思想にかかわる論点を拾ってみる。

春秋戦国時代にまさる激しい変動を経験したこの時期には、マルクス主義の導入から大衆化、中国化の過程を主流とし、新理学や新唯識論などの非マルクス主義、帝国主義奴隷化思想、唯生論、力行哲学などの反マルクス主義を傍流とする三潮流が中国現代哲学發展の基本的流れを構成するという意見があり、一方で、マルクス主義哲学、「新儒学」哲学、実証哲学、御用哲学の四方向に沿って發展したとする意見も提出された。両者の見解はかなりの相違があるように思われる。後者で実証哲学としてあげられた胡適は前者では帝国主義奴隷化思想に含まれるのか、非マルクス主義として前者で名前があがらなかった「新儒学」哲学者は陳立夫、蒋介石と同じグループに入るのか、などの疑問が生じる。会議でも非マルクス主義と反マルクス主義の境界は区別が難しいこと、主流と傍流とを区別すべきではないこと、という反対意見が提出された。王氏の報告の後に会議参加者の「関于中国現代哲学的發展（1919—1949）筆談」が付されている。そこで范学徳は

「新儒家」という用語について「多くの研究者が梁漱溟、熊十力、馮友蘭、賀麟を「新儒家」だといっている。しかし、いかなる基準に基づいて「新儒家」と規定するのか。「新儒家」は学派を構成するのか。「新儒家」に含まれる諸家は基本的に同一の哲学的傾向をもっているのか。この概念を提出する意味は何か。」と問い、科学的概念ではないと断じている⁽⁹⁾。第一に、宋明理学を指す用語をもって、内容も形式も方法も異なる20世紀の哲学を呼ぶのは差異を無視するものだ。第二に、馮氏は客観唯心論、梁、賀二氏は主観唯心論という哲学的傾向をもち、基本的にちがう。第三に、この概念は「舶来品」で、香港、台湾の学者たちが言うのは、彼らなりの理由があるのだろうが、我々が同調する必要はない。第四に、復古主義、保守主義、反マルクス主義によって政治的に利用されかねない。以上がその理由だが、これは「現代」新儒家とすれば区別は可能だし、マルクス主義の観点とは別の観点から哲学的同一性が見られる可能性を否定できないのだから的確な反対の理由とはいえない。しかし、列挙した疑問点は検討にあたいする。

同年12月には北京で中国現代哲学史第一回全国学術討論会が開かれた⁽¹⁰⁾。会議の基調はちょうど上の会議と宣州会議とを総合した内容であり、双方の参加者が一堂に会したものと思われる⁽¹¹⁾。ただ西洋哲学の導入についてその過程、影響、評価が研究対象として討論されたのが注目される。実証哲学という分類を設けるにはやや無理があり、代わって西洋化論者をも含めて西洋哲学の導入を独立した研究項目として立てる方が妥当といえよう。従って、マルクス主義、新儒家哲学とあわせて三項目が主たる研究の項目として討論されたことになる。マルクス主義も従来の単一の価値観に沿った研究ではなく、導入初期の状況や伝播の際に役割を果たした多くの人々にも幅広く目を向けた研究を提起している。さて、新儒家哲学については宣州会議の成果がそのまま取り入れられたといってもよいのだが、疑問も当然提出された。

第一に宋明理学と区別が明確にならない。第二に「新」儒学のまえに「現代」をつけるのは同義反復で意味をなさない。第三に馮友蘭などは中西哲学の長所を等しく取り入れていて、単純に儒家に帰属させられない。第四に儒家という用語は大陸では事実上マイナス評価を下されているから、それらの思想に客観的、公正な評価を下す妨げになる。以上四点である。特に第三点は検討に値しよう。

これらの広範囲の領域をあつかった会議の他に、1985年の紀年熊十力先生誕辰100周年学術討論会、1986年の賀麟学術思想討論会、1990年の馮友蘭哲学国際研討会といった個々の思想家についての記念会も開催された。それまで開くことのできなかつた追悼、祝賀の気持ちを表わしたものと見えよう。大陸以外の学者に関してもしだいに学術討論会が開催されるようになった⁽¹²⁾。以上のような大陸中国における研究動向の一端を一瞥しただけで「現代新儒家」思想の学派としてのまとまり、研究の意義、評価などについて視点の異なる二つの方向が看取される。

Ⅲ

ところで、上述のように「現代新儒家思想」という構想の大枠は最近まで台湾、香港で提唱されてきたし、1949年以降の活動そのものが台湾、香港、アメリカといった中国大陸以外で継続されたのだから、宣州会議の参加者である羅義俊の論述に従い、概観しておこう⁽¹³⁾。羅氏は三つの過程に区分している。第一の過程は、梁漱溟が1917年に北京大学でインド哲学を講じるかたわら、孔子哲学紀念会を開き、東西文化及びその哲学の研究を始め当代新儒家としての活動をおこなったことを発端とする。ついで1923年、「科学と人生観」論争での張君勱の主張には後の当代新儒家の基本的な方向がすでに現れているといつてよい。すなわち人生観は主観的、直覚的、総合的、自由意志的、人格の単一性的であることにより科学によっては解決不能である、とい

うのである。ヨーロッパにはヨーロッパの文化があり、中国には固有の文化がある。文化の輸入に際して取捨選択の基準となるのは中国の人生観、それはつまり儒教であり宋学であるとする事により玄学派は新儒家思想と接点を持つことになる。1922年から熊十力は北京の支那内学院で唯識論を講じ、『新唯識論』に結実する。『新唯識論』は新儒家の哲学経典ともいふべき書であり、この哲学体系の完成は、新儒家が独立した学派として樹立されたことを意味する。また30年代における錢穆は歴史学の分野での新儒学の創立者といえる。抗日戦争の時期に新儒家は、馬浮の復性書院、梁漱溟の勉仁書院、張君勱の民族文化書院の三大書院を大後方で維持し、中華伝統文化を称揚した。第一の過程においてはこのほかに1935年1月の『中国本位文化建設宣言』の発表、1937年1月に沈有鼎による、儒家哲学の自覚を動因とし、窮理尽性の唯心論をその体系とする「第三期文化」の概念の提唱⁽¹⁴⁾、1941年8月に賀麟が明確に「新儒家思想」という概念を提唱したこと、が重要な事項としてあげられる。

第二の過程は抗日戦の勝利から1970年代までである。梁漱溟、熊十力はほとんど活動を停止し、かわって大陸以外で張君勱、錢穆、方東美、唐君毅、牟宗三、徐復観らが中心となる。1947年1月、南京で牟宗三らによって『歴史与文化』が、5月には徐復観により『学源』が、1948年に程兆熊により江西の鵝湖書院で『理想歴史文化』がそれぞれ創刊された。これらの雑誌は共産党政権がうまれるまでのごく短い期間続いたにすぎないが、新儒家思想が抗戦期に生き延びたことを示すものではあった。しかし、それも共産党政権の成立によってほとんどの新儒家思想家は香港、台湾に逃れたために大陸では表舞台から消えてしまい、第二の過程における二つの重要事である新亜書院の創設と『民主評論』の創刊は従って政治的変動の結果として生じたといえる。新亜書院の前身である亜洲文商学院はまさしく1949年10月10日に創設され、錢穆を中心に「中華伝統文化の現代化」を目標に活動を続け、

ここを根拠地として唐君毅、徐復観らは大陸内の熊十力、梁漱溟とあい呼応してその著作を刊行した。1963年香港中文大学に吸収されたが、唐君毅は1975年に中文大学の新亜研究所を率いて独立した。『民主評論』誌もやはり1949年に徐復観により創刊され、1966年までの長きにわたって唐君毅、牟宗三らの思想表明の場となった。やや後れて1951年『人生』創刊も『民主評論』とならぶ重要事であった。そのほかには、第一に台湾の東海大学を拠点とした牟宗三、徐復観の活動、第二に1962年8月の東方人文学会の成立、第三に1961年11月の胡適の講演を契機として始まった全般西化派の李敖と徐復観との論争、第四に1975年の『鵝湖月刊』の創刊、が重要な事項である。しかし、第二の過程での最も注目すべきことは、1958年1月に牟宗三、徐復観、張君勱、唐君毅が連名で発表した『為中国文化敬告世界人士宣言』であろう⁽¹⁰⁾。

第二の過程は1978年に唐君毅が世を去ったことにより終結し、1980年代からは第三過程をむかえる。その特徴は新儒家思想の世界への拡大である。唐、牟両氏の学生を中心としてアメリカへ拡大した。1982年10月にそれらの学者達を集め、台北の中国論壇社が「新儒家与中国現代化」と題する学術討論会を開催した。そこでは新儒家思想が専門的研究の課題として取り上げられるとともに、会議の参加者たちが新儒家の第三世代を構成することになるという点が関心を引く。第三過程がそれ以前とことなるのは台湾、香港、シンガポール、韓国という儒教の影響が比較的強いと思われる地域、いわゆる「亞洲四小龍」の資本主義的経済発展が背景にあるという点である。これは儒教の再評価につながった。特にマックス・ウェーバーの「資本主義の精神」論及び中国宗教論にみられる儒教の低い評価に対する重大な反証と受け取られた。資本主義あるいは現代社会と儒教とは適合し、儒教が近代化を推進するという主張がなされ、そこから逆に儒教の現代化の可能性、すなわち現代新儒家存立の根拠がみちびかれることとなったのである。さらに進んで、現代ヨーロッパ社会の病理にたいする治療法と

いう積極的意義も強調することができよう⁽¹⁶⁾。

以上、羅義俊の論文に従って、香港、台湾における第二段階を中心として概観したが、いくつか注意すべき論点を示しておきたい。まず、羅氏は、梁漱溟から熊十力、その学生であった牟宗三、唐君毅、さらに牟、唐両氏の教えを受けた人々というながれを新儒家思想の主流として設定していることである。一種の「道統」であり、他の論者にも見られる論法だが、果たしてこのような設定は適切な、あるいは可能なことであるのかかなり疑問である。第二に、第二過程で最も重要な事項と考えられる『為中国文化敬告世界人士宣言』の内容は鮮明に反共的である事である。第三に、第三過程の新儒家思想の評価について儒教とアジアの新興工業国の発展とを因果的に関係あるものとする見解に対しては、少なくとも研究中心の立場に立てば懐疑的にならざるをえない。プロテスタンティズムと儒教とはその内容には相当の差違があるにもかかわらず、簡単に置き換えているし、しかも「資本主義の精神」と儒教の思想的影響との具体的因果連関が意識的に示されていない。ウェーバー説自体の当否はここでは問わないが、その枠組みに則った解釈がまだ漠然としている。皮肉な見方をすれば、数年後に歴史の進行により逆に「反証」される可能性の方が大きいのではないか。「現代病」解決の処方箋として儒教の意味を強調する見解は、梁啓超の『欧游心影録』が第一次世界大戦のもたらした惨禍をまのあたりにして、ヨーロッパの「科学万能之夢」が破産したとし、東洋文明をヨーロッパの薬として、ヨーロッパ文明と中国文明を「化合させ新文明とする」と主張したのと同工異曲であり、広く見られるけれども、いまだこれが効果観面の妙薬として確認されたという知らせは耳にしない。

IV

宣州会議のように新儒家思想をまとまった一つの学派と認め、積極

的に歴史的役割を評価して研究対象とする意味を認めようとする方向と、それとは別の枠組みを用いて独立した歴史的役割の評価としては消極的である方向が別個に大陸中国には存在すること、香港、台湾では研究を進める態度とは異なる実践的で社会的影響を志向する新儒家思想が活動を継続して独自の歴史がみられること、を述べた。詳細かつ完備した研究史からはほどとおおいし、日本でなされた儒教と資本主義の発展に関する議論、韓国での儒教と近代化の関連についての研究など、言及をひかえた部分もある。しかし、中国の現代新儒家思想については論ずべき問題点は上述の議論で尽きているように思う。これからは研究に有効な新儒家の静態的「定義」、歴史的な把握の枠組みについて筆者の意見を述べることにする。

歴史学の用語の定義はしばしば研究者の観点の相違だけに原因する非生産的な議論に陥ることがある。「現代新儒家思想」の場合も中国哲学史の中ではごく最近の事象であるから、研究者の共通の理解が固まっていないうし、対象自体はなほだ境界の定まらない性質を持つため、出発から上の過ちに陥りかけている。特定の個人がその範囲に入るかいないかの議論などはとりわけそうである。曖昧なことは研究の進むまで曖昧なままに残し、ここではいままでに示された議論を基礎にしてそれを筆者なりに解説することにより、目指す方向を示すことに止める。

宣州会議での「定義」に関する議論をみると、いくつかのポイントとなる単語により構成され、しかも他の定義とそれらの多くは共通している。上記の中国現代哲学史第一回全国学術討論会において方克立が研究グループの結論として報告した定義をもとにして、用語をてがかりとして議論を進めよう。方氏の示した定義は宣州会議で提出された見解を一つにまとめたようなもので、曖昧模糊とした定義とはいえないものである。

「現代新儒家とは20世紀20年代に生まれ、現在まで一定の生命力

を保っていて、儒家の「道統」を継承し、儒学の復興を自らの任務とし、宋明儒学（特に儒家心性の学）を中心にすえているという事を主たる特徴とし、儒家の学説を主体、本位としながら、西学を吸収し、融合、会通させ、中国近代化のみちを追求した学術思想の流派、あるいは一つの文化思潮⁽¹⁷⁾

「20世紀20年代」という上限の設定は新文化運動と続く五四運動に反発して出現したという要素を重視する見解である。この点では康有為、梁啓超、章炳麟などにまで遡りうるかが問題である。いいかえると、清末、民国初に活躍したこれらの思想家と現代新儒家とを区分する境界は基本的にどこにあるか、という問題である。

「儒家道統」の継承、これこそがあらゆる問題の焦点のようにみえるのだけれども、またこれほどとりとめのない表現もない。確かに、新儒家としてあげられる人々は少なくとも主観的には儒教の継承を主張していた。しかし彼らが言う「儒教」は極めて漠然とした、「伝統」とほとんど重なる意味を持つものである。継承とは言うものの孟子の井田法や荀子の官制など具体的制度を実行しようという主張はない。孟子の性善説、孔子の仁などの学説はもともと精密な体系を備えてはいないが、新儒家が継承を主張するのはそういった極めて具体性のない「学説」とか井田法の「精神」であり、いいかえると儒教及び周辺のぼんやりした精神的ムードといったものである。端的な例をあげよう。賀麟が1941年8月に発表した「儒家思想的新開展」は強烈な新儒家思想の主張と独自の歴史的視点を持った「新儒家思想宣言」とみなしうる注目すべき論文である。賀氏は次のように論じた。

「中国現代の文化的動向と思想的趨勢にもとづいて、私は断言する。新儒家思想の発展、もしくは儒家思想の新たなる展開こそが中国現代思潮の主流である、と。政治、社会、学術、文化いずれの方面の努力であるかを問わず、だれもがそこで新儒家思想の建設をなしとげ、新儒家思想を表わしていると私ははっきりみてと

れるのである。」⁽¹⁸⁾

これは「新儒家思想」という用語が使われた最初の例であるが、述べられているのは賀氏のかかなり主観的な状況判断であろう。

「中国がいま直面している時代は民族復興の時代である。民族復興とは抗戦の勝利だけではないし、中華民族が国際政治において自由、独立、平等を勝ち取るだけでなく、民族復興とは本質的には民族文化の復興であるべきだ。民族文化の復興の主たる流れ、根本的要素はつまり儒家思想の復興、儒家文化の復興である。」⁽¹⁹⁾

これこそ儒教が中国の伝統文化とほとんど同義である、という明快な主張である。このような一見極めて乱暴な主張がなぜなされるのだろうか。中国の伝統文化は唐詩を始めとする文学、書や絵画などの美術、演劇、料理、医学など数多くの分野において今もなおその価値を失わない優れた内容を備えている。思想、宗教の面においても道家の哲学、中国仏教の達成した境地はやはり無視し得ない。それでもなおこれらの文化の継承が少なくとも中心的問題として取り上げられなかったのは、日常的、現実的な生活の領域で中国を支配しつつあるヨーロッパの政治、経済、科学に対置しうる伝統文化ではなかったからである。対置できるのは清朝まで現実社会の指導原理として実際に力を持ちつづけてきた儒教以外に選択の余地はなかったといえよう。従って中国の伝統文化は儒教である、という主張そのものが当時の知識人の志向がどこを向いていたかを側面から示すものといえる。儒教の「復興」という口号もまた帝政復活や教育制度の復古を目指すものとは全く異なり、いわば中国の主体性を保持した新文化の創造に「儒教復興」の覆いをかけて表現したにすぎない場合も多いのではないかと考えられる。無論、意識的には儒教の「継承」「復興」を唱えていてもそれをもって、歴史的な儒教の延長であるとは考えられないし、一つの学派を構成する指標とすることは難しいのである。その思想に儒教のいくらか体系的思想が現れているのか、そして、その思想が実際の行動

として「儒教」の何を実現しているのかにより、外面から判断することぐらいがやや可能な指標となるのであろう。

「服膺宋明儒学」をかりに「宋明儒学を中心にすえ」と訳してみたが、「服膺」は単に常に念頭に置いておくことから思想の中核に置くことまで、幅広い状態を表現したのであろう。上記の学派としての一体性に向けられた疑問、そして哲学傾向の基本的同一性についての疑問に対置しうるのはこの「宋明儒学」であろう。儒教のなかでは比較的に体系的な理解が可能であるから、一体性、同一性の指標となりうる。問題は程朱学と陸王学の二学派のいずれを「中心にすえ」るか、である。熊十力と牟宗三の直接の師承関係を軸として陸王学が中核となっているとする説は現代新儒家の主流論ともむすびつき有力な主張となっている。程朱学を「継承」するのは馮友蘭のみとあってよい。もう一つの問題は現代新儒家に宋明儒学という要素が必須のものなのかという点である。後者から検討しよう。宣州会議で研究対象とされた十人のうち徐復観、方東美は特に宋明儒学的要素に欠けている。たとえば方氏を現代新儒家の列に加える理由は「彼が儒家思想は、中国精神文明のすべてではないが一主流であり、政治思想としては常に重要であったし、中国人の生活を導く第一のものであり、儒家の人格は中国人の純正なる代表であることを認め、原始儒家の精神を回復することが中国伝統文化の復興と一致すると強調した」⁽²⁰⁾からであるとされる。宋明儒学という規準については全く言及されない。方氏は仏道二教、墨家を儒教と同等に評価し、比較哲学の方法によりすべての長所を発掘しようとしていた。従って、宋明儒学を中核に置く事はなかった。他の思想の流派との差異を示す指標として「宋明理学」を用いなくとすると、上述のように定義は極めて模糊とした「儒教」の中に求めるほかはない。胡適はプラグマティズムの実証主義の方法を近代西欧の科学とほぼ同一視して、清朝考証学と同じ「科学精神」を探し当て、しかも源流を朱子にまで遡らせている。一方、道仏二教は激しく

攻撃している。胡適さえも表現の仕方によっては、清朝考証学という儒教を継承し、その復興を自らの任とし、考証学を本位として、西欧の科学の精神と融合させ、近代化を追求した「現代新儒家」であり、道仏二教の攻撃という点からすると方東美よりその規準に適合するとみなしうることになる。このような結論を避けるには、やはり宋明儒学を中核にしたという要素は除くわけにはいくまい。とすると上記の定義と宣州会議での研究対象の十人を挙げた枚挙的定義とは同時には成り立たないことになる。これを解決するには二つの道がある。一つは方東美、徐復観らを現代新儒家から除外する。もう一つは上記の「定義」をゆるやかな現代新儒家の「典型」として多少それに一致しないところがあっても容認する。筆者としては後者が適当と思う。今までの議論からいえるのは、「現代新儒家」を定義づけるのは無理なのであって、定義づけを最初の作業としたのは、宣州会議という場では参加者の理解を共通のものとするため、必要でありやむをえなかったとしても、方法的には最良の道ではなかったといえよう。

程朱学と陸王学のいずれを中核とするか、という問題に関しては両方とも中核として認めうる。両方が中核では学派としての一体性、哲学傾向の同一性がそこなわれるという批判には、「学派」という境界が明確であるかのような印象を与える集まりについては存在するかどうか、「学派」という用語を用いることが適当かどうか、検討の対象となりうるし、強固な一体性と同一性の有無によって研究の意味を判定規準となしえないと回答しうる。陸王学を奉じた流れを主流とする見解については、確かに程朱よりは陸王を主とする方が人数が多いのだから「主流」として捉えることも可能である。ただし、それ以外の馮友蘭などを除外しないことが求められるだろう。また、陸王学よりは陸象山の思想、王陽明の思想というように対象を限定していかに「中心」となっているかを検討しないと、これまた漠然とした議論になる。さらに、「中心」と「周辺」に位置する他の要素、最大の要素

は次に論じる西学であるが、その要素との関連を精細に考察する必要がある。

西学の吸収、及び儒学と西学との融合、会通の問題こそがあらゆる他の諸問題にも増して現代新儒家思想を研究する上でのポイントであろう。また清末、民国初の康有為、章炳麟と現代新儒家とを分かち特徴はおそらくここにあると思われる。西欧の科学技術、政治制度、思想文化を受容する必要性は当時の知識人の誰もが承認していた。ただ、それらに対する理解程度の深淺、受け入れようとする範囲と対象の認定、清末、民国初の社会の激変に対する反発または賛成の度合い等について違いがあり、そのために伝統文化と西欧文化への態度は重点の置き方により様々であった。特に面白いことだが、西欧文化の理解と伝統文化への執着とは排他的ではない。張君勸、馮友蘭、賀麟は長期にわたる欧米留学を経験し、その中から現代新儒家思想を形作っていった。清末の思想家たちが主として日本を通して西欧の文化に触れていたのに対し、直接体験のもつ意味は大きい。西欧の社会問題、資本主義の欠陥、中国人への蔑視などは文字による伝達よりは直接経験によって得ることが当時はまだはるかに多かったに違いない。西欧社会の短所にふれることが伝統文化への志向として現われ出る事となったのである。

この状況の中で現代新儒家は西学との「融合」を図ったが、それにはいくつかの類型が考えられる。第一に、西洋の自然科学と社会科学を導入するにしても、人文科学と人生観の領域では、中国のものを中心に据えるというすみわけの主張である。張君勸が「科学と人生観」論争で行った主張はまさしくこれであった。

第二には、中国の思想の中に西欧思想と類似した要素を探し出し、中国思想が近代化の潮流を促進する作用を持ちうるとする、読み替えの主張である。西洋の科学的精神や、マックス・ウェーバーの「資本主義の精神」にかわるものが儒教に求められた。例えば、先にあげた

賀麟の「儒家思想的新開展」では工業化に向かいつつある社会で最も必要なことは儒者の気風を具えた「儒工」「儒商」と儒者の風格のある技術者である、といい、次のように論じている。

「極めて概括的に簡単に言うと、学問、技能があり、道徳的修養を備えている人が儒者である。儒者は品格と学問を兼備した人である。工業化した社会では多くの儒商、儒工が支えにならねばならないといえよう。つまり、これからの新社会における労働者、商人は誰もが品格と学問を兼備した士になることが望ましいし、品格と学問を兼備した士が工商業の建設に加わるのが望ましい。商人と労働者の道徳水準と知識水準を大いに向上させれば更に現代化し工業化した新文明社会を作り出せる。」⁽²¹⁾

これは新たな工業化した中国社会におけるエートスとして、現代化した儒教精神が労働者と資本家に共有される事態を希求している。ウェーバー説のプロテスタンティズムに相当するものが儒教であり、「資本主義の精神」に相当するものが新儒家思想として、近代化した中国の精神的基礎を構想しているのである。ここでの賀麟の議論にはウェーバーの名も「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」説への論及もみられないが、ウェーバー説を念頭に置き構想されていることは疑いない。1939年に書かれた「物質と思想(上)」⁽²²⁾では「思想道徳を体とし、経済実業を用とする論法で、現代の経済産業あるいは資本主義の思想道徳的背景または基礎について、十分な理論的解明と事実の根拠を与えた人物として、ドイツの新カント派の大社会学者ウェーバーを上げねばならない。」⁽²³⁾として、ウェーバー説を紹介し、「ウェーバーのこういう考えに基づけば、現代化した経済、産業を生み出そうとすれば、単に現代的な思想と倫理がはじめに必要なだけでなく、まず現代化した宗教が前提として必要である。」⁽²⁴⁾と述べたからである。以上の賀麟の主張はウェーバー説を儒教と資本主義発展との結びつきに適用した最初の例である⁽²⁵⁾。賀麟はウェーバーの立論ではルター、

カルヴァンに資本主義成立が帰されるという批判をしているものの、これが、儒教が単純に資本主義成立を促進したという「儒教資本主義」の主張に転化することは簡単であろう。この類型は西欧的要素の単純な置き換えに陥る傾向も強くあった。

第三に、中国思想と西洋思想との最良部分を取り出して接合し、未来に通ずる思想を創造してその中で中国传统文化の生存を図ろうとする主張である。馮友蘭の新理学は成否はともかく、この方向を目指したものである。この三類型の中で西学との「融合会通」が必須であるのは後の二者であり、その構造と目的の成否、そして今この時点での評価が現代新儒家思想研究の最大の問題点であろうと思われるのである。

最後に歴史的変遷あるいは「発展」の問題についてふれておきたい。現代新儒家はその時々の変った環境で異なる問題に直面していたといえる。最初は新文化運動に対抗する潮流とし発生し、次に1931年からは日本の侵略に対する民族主義の高まりを受けて、勢力はおそらく最大になった。宣州会議で提出された第一段階がこれに相当する。1949年以後は大陸以外の地で反共的性格を強くしていった。上述の『為中国文化敬告世界人士宣言』が1954年の中国の台湾解放宣言をうけて、強い危機意識をもって表明されたのはその代表的な例である。これは宣州会議の第二段階である。そして宣州会議で示された第三段階に当たり、アジア四小龍の経済発展と中国大陸の部分的な資本主義経済発展が新儒家思想の再評価につながっている。これを総覧すると、現代新儒家思想が極めて外部の環境に依存した思想であることが見て取れる。あらゆる思想は多かれ少なかれ外部環境に依存するわけだが、特にその依存度が高いと考えられる。更に外部環境ということから言えば、1905年の科举制度の廃止、1920年の初等教育における白話教育の採用は古典の教養の社会的ひろがりをも劇的に縮小した。現代新儒家の多くは幼少時には古典教育を受け、青年期には西洋式の新教育を受

けて、自己の内部に対立する要素を持ちつつ、外部環境の危機を解決する方法を求めた。それが現代新儒家思想として表明されたのである。かくして中国の現代史における伝統的であり、かつ西欧的である知識人が自己の内部における対立と疑問とを、外部世界の危機に重ねあわせ、西欧思想との融合会通を希求したのであり、現代新儒家思想研究の第一の問題点はここにあると考えるのである。

注

- (1) 全体に関わる参考文献。
 - 方克立、李錦全主編『現代新儒学研究論集（一）』中国社会科学出版社、1989年。
 - 方克立、李錦全主編『現代新儒学研究論集（二）』中国社会科学出版社、1991年。
 - 羅義俊編『評新儒家』上海人民出版社、1989年。
 - 1989年までの網羅的文献目録。
 - 方彤、李翔海「現代新儒学研究論文索引」（上掲『現代新儒学研究論集（二）』369-387頁）
 - 日本語の現代新儒家思想の紹介。
 - 吾妻重二「中国における非マルクス主義哲学—〈新儒家〉をめぐる」、『思想』784号、1989年10月。
- (2) 『中国哲学年鑑1987』（中国大百科全書出版社、1987年）360-361頁。
- (3) 李宗桂「“現代新儒家思潮研究”的由来和宣州會議的争鳴」、『現代新儒学研究論集（一）』332-340頁。
 - 顧偉康「深入開展對現代新儒家的研究—“現代新儒家思潮研究”學術討論會記要」、『上海社会科学』1987年第11期、79-80頁。
- (4) 『中国哲学年鑑1991』中国大百科全書出版社、1992年、275頁。
- (5) 『中国哲学年鑑1993』中国大百科全書出版社、1994年、287頁。
- (6) 『中国哲学年鑑1986』中国大百科全書出版社、1986年、322-324頁。
 - 奇妙なことに同じ會議についての『哲学研究』誌の報告は「新儒家」という表現を用いない。
 - 黎辰「中国近現代哲学史討論會在穗召開」、『哲学研究』1985年第8期、79-80頁。
- (7) 前注（2）参照。
- (8) 王国軒「中国現代哲学的發展（1919-1949）」、『中国哲学史研究』1988年第

- 1期、3-7頁。
- (9) 范学徳「“新儒家”、“主線論”及其他」、『中国哲学史研究』1988年第1期、24-26頁。
- (10) 阮青「中国現代哲学史首屆全国学術討論会綜述」、『中国哲学史研究』1988年第3期、122-126頁。
孫琰「中国現代哲学史首屆全国学術討論会観点綜述」、中国現代哲学史研究会編『中国現代哲学与文化思潮』求实出版社、1989年、527-541頁。
- (11) この会議について報告書が刊行された。
中国現代哲学史研究会編『中国現代哲学与文化思潮』求实出版社、1989年。
- (12) 例えば、牟宗三については1992年10月に済南で「牟宗三与当代新儒家学術思想研討会」が開催された。
『中国哲学年鑑1993』哲学研究雜誌社、1994年、284頁参照。
- (13) 羅義俊「論当代新儒家適歷程和地位」、方克立、李錦全主編『現代新儒学研究論集(一)』中国社会科学出版社、1989年、26-50頁。
及び
羅義俊編『評新儒家』上海人民出版社、1989年、1-29頁。
- (14) 賀麟『当代中国哲学』西部出版社、民国60年、44-47頁。
- (15) 本文は次の論文集に収める。
唐君毅『中華人文與当近世界』台湾学生書局、1975年。
- (16) この問題は杜維明の次の論文で中国大陸にも反響を招いた。
杜維明「儒学第三期發展的前景問題」、『文化：中国与世界』第二輯、生活・読書・新知三聯書店、1987年12月、100-140頁。
- (17) 方克立「關於現代新儒家研究的幾箇問題」、前注(11)所掲書217頁。
同「關於現代新儒家研究的幾箇問題」、方克立、李錦全主編『現代新儒学研究論集(一)』中国社会科学出版社、1989年、2頁。
- (18) 賀麟「儒家思想的新開展」、賀麟『文化與人生』(『民国叢書』第二編第43冊)1頁。
この論文は1941年8月『思想與時代』第1期に初出。
錢宏『賀麟評伝』百花洲文芸出版社、1995年、269頁参照。
- (19) 賀麟上掲論文、2頁。
- (20) 蔣国保「方東美的儒学観」、方克立、李錦全主編『現代新儒学研究論集(二)』中国社会科学出版社、1991年、338頁。
- (21) 賀麟上掲論文、7-8頁。
- (22) 錢宏上掲書、268頁。
- (23) 賀麟「物質與思想(上)」、賀麟『文化與人生』(『民国叢書』第二編第43冊)230頁。

(24) 同上、232頁。

(25) 賀麟の主張のこうした「先駆的」性格は不思議なことにあまり言及されない。例えば

張学智「論賀麟前期思想的特点」、『中国哲学史研究』1989年第3期、94頁。