

# 儒教的倫理規範の再構築に向けて

佐藤 貢悦

## 一 はじめに

本稿が考察の対象とする領域は、中国大陆と台湾、シンガポールなどを加えた、いわゆる「文化中国」である。<sup>1)</sup>そして、かかる課題を考察するに際し、現代新儒家に焦点をあてることについては、おそらく誰しも異論はないと思われる。ここで念のために、現代新儒家が誕生してきた歴史的背景ならびに歴史的意義についてまえてもって鳥瞰しておくことは、文化中国の思想・文化・歴史が抱える特殊事情からして不可欠の作業となろう。

## 二 本稿の視点と現代新儒家の思想史的位 置

まずはじめに、中国近代化の歩みにおける現代新儒家の誕生とその位置について、若干の検討を加えながらあわせて本稿の視点

を明らかにしておきたい。

通説的には、中国近代は「ウェスタン・インパクト」による災禍と苦難に満ちた抵抗の歷程であった。アヘン戦争、アロー号事件を契機に諸外国と一連の不平等条約が締結されるに至ったことは、欧米列強をも夷狄と看做して羈縻・懐柔による諸策を講じることでは、もはや近代科学に立脚する現実の力のまえにいかなる対応も不可能なることを清朝が認識したことを示唆する。と同時に、もともと藩属国を統括（夷務）する礼部・理藩院などが所管してきた西洋列強に対する外交（洋務）が、一八六一年に創設された「総理各国通商事務衙門」の所掌へと移管されたことの意味、わけてもその世界認識の転換が中国近代史にもつところの意義は重大である。このことは、「中華世界帝国」がその歴史上はじめてみずからと政治的・文化的に対等なる国家が世に存在すること

を黙認したことの徴表であった。換言すれば、近代以前の中国において世界認識の基層を構成してきた華夷思想が、自己の文化的優位性を高調するというほんらいの歴史的存在意義をみずから否定したことにより、洋務運動の開始と時を同じくして、世界認識としての「中華世界帝国」秩序観念もまた、確実に凋落と解体の途を歩むことになったのである。

すなわち、清朝考証学の批判者、公羊学派の大儒魏源（一七九四—一八五〇）の「夷の長技を師とし、以て夷を制する」（『海国図志』叙、魏源集、中華書局、上冊二〇七頁）ということばは、洋務から変法自強へと連動する変革期の時代精神を端的に集約したものとみられる。洋務運動の直接の推進者である曾國藩や李鴻章、「中体西用論」で知られる張之洞などは、いずれも中国文化（中体）の優位を前提としつつ、西洋近代の科学技術（西用）を導入することで資本主義的産業育成を目指したのである。西洋の文化、政治（制度）に学ぶといった視点を欠落させるという中体西洋論の限界は、日清戦争を契機として露呈されることになった。これに代わって、ロシアや日本の立憲君主制を模倣して、清朝支配そのものは残しながら政体をおおきく変革しようとする主張が登場してくる。変法自強論がそれであり（この「法」は、要するに政治制度・機構）、その中心人物は、康有為とその麾下に結集した梁啓超、譚嗣同らであった。殖産や軍備などの具体的な政策、清朝支配の枠を維持する点においては、洋務運動もしくはその枠内

にある変法論と変わらないものの、康有為が変法自強論の特色は、より徹底して華夷観念を払拭することで、中国文化の位置をみずから相対化したところにあったといえる。というのも、こうした運動を突き動かしていた理念すなわち康有為の「大同思想」の背後には、ダーウィン主義に基づくヨーロッパ的社会進化論が裏打ちされていたのである。この事実注目するならば、かれにおいて西欧の文化的優位がはつきり認識されていたと解釈され、さらに推し進めるならば、変法自強運動は、「中華世界帝国」観念をなれば放棄していたとみられるのである。

いま、辛亥革命を挟んだ政治的動乱を回顧する必要があるまい。中華世界帝国の主人としての矜持から一転して、自嘲的に「東アジアの病人」（東亞的病夫）を自称するまでに貶められた中国の知識人が、西洋近代が創造した新たな文化体系のなかでも、とりわけ興味をそそられたのは、いうまでもなく「民主」と「科学」であった。前者が「徳先生」（德謨克拉西・democracy）、後者が「賽先生」（賽恩斯・science）と呼ばれるほどに両概念が一人歩きするとき、「打倒孔家店」はもうひとつのスローガンとなった。その中心人物が、胡適と陳独秀をはじめ、李大釗、魯迅、周作人など通説にいう儒教伝統の全面的否定論者であった。その内部においても、一九一九年には、イデオロギー上の対立を反映して、胡適の「問題と主義」論（当時の中国が直面した具体的問題に、ボルシェヴィズムは明確な指針を示さないとする批判）に

端を発する李大釗との論争がある。二三年には、「科学と玄学」論争（科学は人生観つまり玄学＝哲学の問題を解決できない）は、張君勱による提起と丁文江の反論を承けて、さまざまな領域に跨る論争へと展開した（たとえば、梁啓超が玄学派に立ったのに対して、胡適・李大釗とともに科学派であった）。このようなきわめて錯綜した構図のなかに、のちの中国現代思想史における「三鼎立」の柱すなわち、陳・李の流れを承けたマルクス主義派、胡適に代表される自由主義的欧化派、そしてこれらいわば中国伝統文化に対する全面否定論者と激しい論争を展開してきたのが、今日いうところの「当代（現代）新儒家」（Contemporary Neocunfucianist）であった。その第一世代には長く論戦のただ中であつた梁漱溟を筆頭として、熊十力、馮友蘭、賀麟、張君勱などがある。続く第二代としては、中国大陸の外に移り住んだ徐復観、唐君毅、牟宗三ら熊十力の高弟、ならびに方東美などが挙げられる。梁漱溟の『東西文化及其哲学』を通読すれば容易に知られるように、かれは旧文化を墨守して西洋文化を拒絶したわけではない。むしろまぎれもない欧化論者の一人であつた。かれは、近代化（その内実は欧化）の潮流に闘雲に抗しようとしていたのではなく、弊履のごとく捨てられた旧文化のなかに、他のいすこにもない独自の価値を認めようとしたにすぎない。旧文化の精華こそ「中国伝統文化」と呼称するにふさわしいものであつた。このように、梁漱溟においては、たまたま近代化との闘ぎ合いのな

かで意識されたかのごとくであるが、この点をより一般化していえば、現代そして将来においても、絶えず過去に向かって自覚的に発掘され、同時に未来に向かって意識的に保持されるべきものである。「伝統」という概念そのものが、実は「近代」の産物であるというい方もできる。近代化（もしくは現代化）と伝統文化の問題を考察するに際し、両者を安易に対峙させることは短絡にすぎるのであろう。

知られているように、現代新儒家が歩んだ道のりは、抗日戦争、国共内戦、そして四九年の共産党政権の樹立、六〇年代後期から七〇年代前期にまたがる文化大革命など、動乱の世の狭間に浮沈する道程であつた。他方で、第一次大戦直後のヨーロッパ諸国における社会情勢を反映して、西洋文化への悲観的空氣が存在したこと（O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, 1918-22）がそれを典型的に示す）、ならびそれが東洋へのある種の憧憬を生んだこと、またこうした外在的要素に加えて、抗日運動が高潮するなか民族意識、民族文化への強い自覚が促されたことも、現代新儒学の発展に路を開く要因となつたのである。

### 三 儒教的倫理の再構築に向けて

—— 杜維明氏の挑戦

いまや現代新儒学のいわば「道統」を担う人々は、伝統文化と現代化の問題を視野におきながら、儒教的倫理の再構築にいか

る展望をもっているのであろうか。本稿では紙数の都合から、この問題にきわめて意欲的な言論活動を展開しているハーバード大学の杜維明氏の所論を中心にとりあげる。同氏は、熊十力、徐復観の思想を継承する人物として現代新儒家第三代に属し、その影響力の広範なことでは他者の追隨を許さない、自他ともに認める斯界の第一人者であるといつてよい。<sup>5)</sup>

いったい、近代・現代における儒教の凋落は誰の目にも明らかである。杜維明氏もこの点は承認する。ただし、氏によれば、孔孟の道をしてほとんど再起不能に陥らしめた最大の殺傷力は、孔孟の名を借りて復辟の実を策謀した軍閥と政客の非学術的、非文化的な腐敗にあった。他方で、思想界の主流となったさまざまなかたちの欧化主義も、その知識においてかくも崇高な地位と美しい形象とを有するのは、その内実が真善美であったからではなく、すこぶる実用的価値をもつからであった。儒教が一文の値打ちもないものとして退けられたとすれば、それは「富強」のまえに利用価値が失われたためである（『儒学第三期発展の前景問題』二三八—二四二頁）。これに関連して胡適、魯迅を真の欧化論者ではないという。かれらが「伝統文化」に温かい目を向けなかったのは、歴史的なゴミまでもが、当時の社会のなかで消極的作用を発揮してしまうためで、欧化論はスローガンにすぎないと考えられた（同前、二四二頁）。こうした見解には、「儒教中国」と「儒家伝統」（本稿では以下において「儒家」に代えて「儒教」を用いる）と

は、はっきり二分されるという前提が存在する。前者は、氏のことばでいえば、政治化した儒教倫理を主導思想とする封建的意識形態および、その現代における曲折した表象形式（封建制の遺毒）である。後者は、氏の所論を総合すると、儒教思想に固有の合理主義や平等主義、ヒューマニズムなど多様な精華を織り込みながら現代へと貫流しているものとみなされてよい。氏によれば、両者はまったく異なる次元に属しており、専制政体の解体は、あくまで既存の表象形式を喪失したにすぎず、ただちに儒教的伝統の消滅を意味するわけではない（同前、二六三頁）。結論的にいえば、儒教伝統は、たとえば「富強」などという現実的な利用価値とは別の次元においてなお生き続けているという確信のうえに、杜維明説の骨格は構成されているのである。

このような論理的背景から、儒教伝統までもがすでに潰えたとするリベンソン氏 (J. R. Levenson 1920-88) の学説が<sup>6)</sup>氏の反論を惹起したのである。その要点を掻い摘んでいえば、まず杜氏において儒教伝統の存在を間接的に裏付けるものは、文化大革命も終息に近づいた七〇年代初期から展開された（リベンソン氏の逝去後）、ほかならぬ孔子批判（批林批孔運動）である。五四運動からはほぼ半世紀、共産政権の樹立から二〇年ほど隔たつて、なお儒教批判を繰り返さねばならなかったという、反証というよりは事実そのものであった。ここにおいて氏は、「没落した儒教中国が中華民族の文化的心理構造のなかで、なお潜在的に比類無

き影響力をもっている」(『儒学第三期発展の前景問題』二五八頁)といい、また「伝統を批判することが政治闘争に属するとはいっても、伝統の象徴的意義は当今の中国政治文化と密接に関わっている」(同前)とし、リベンソン説は伝統の威力を糊塗したものとみなす。この場合の「象徴的」とは、儒教伝統の本質とは必ずしも同一ではないということ、むしろ儒教伝統が俗化し習慣化(形式化)したという意味であろう。したがって、実は同氏はリベンソン批判を通して、みずからが提示する総体としての儒教文化を儒教伝統と儒教中国とに二分化するという、二項対立的構図の危

うさをなかに露呈してしまったかみえる。つまり、後文のなかでいみじくも同氏自身が開陳しているように、習俗化した儒教伝統はすでに儒教中国の範疇に括られるわけであり、儒教伝統と称される理念体系が現実乖離のニュートピア思想であるならばいざ知らず、それが現実根を下ろす(落実)ためには、かえって儒教中国との関係において拡充されること、いうなれば習俗化という側面は必須条件であった。こうした点において、かの上部・下部構造にこだわる中国国内の研究者から、文化論的理想主義者という批判を浴びることになることは後文でふれる。また氏の所論は、日本ならびにアジアNEESの経済発展と儒教伝統との関係にも及んでいる(『儒家人文主義的第三期発展』二八二―八三頁)。この点もまた氏自身による反証というよりは、両者の間にどの程度まで抜き差しならない相関関係があるのかという課題をめぐる、し

いていえば事実認識の問題にかかる複雑な要素もある。すくなくとも杜維明氏の視座は、これに対して明らかに肯定的であるものの、論理としては実証性に乏しいようである。

むしろ本稿の視点からより興味深いのは、同氏による反論に、リベンソン説の思想的背景に論及してつぎのような見解が披瀝されていることである。リベンソン氏の儒教伝統に対する悲観的評価は、自己と密接に関わるユダヤ教の伝統が、いかにして現代化の挑戦を受けとめるかを深く憂慮するなかで著されたのであり、中国を訪れたことさえなかったかれこそは、むしろ中国文化とリベンソン説に深い愛着をもつ人物であった(『儒学第三期発展の前景問題』二六四頁)。杜維明氏はこの悲観的評価が内包する課題を、「押し広めていえるは、リベンソンの憂慮は、あらゆる人類文化の伝統、つまりキリスト教、イスラーム、ヒンドゥー教、ギリシャ哲学を含むすべてにとつての現代的運命である」(同前)ことを道破したものと受けとめる。かかる課題を承けて氏はいく。六〇年代以降のここ二〇年の間に、欧米で湧き起こってきた「現代化」再検討の潮流のなかで、modernizationそのものがidentity crisisに見舞われている。したがって、「現代化」を代表する科学技術・企業管理など各種の新興産業が精神的伝統に取って代わり、世界が統一規格化された物質文明に凝縮されるという当初に認識されていたような「現代化」論は極端に減少し、かえっておおくの社会科学者はマクロ的現象分析、個人的価値基準から、

悠久なる精神的伝統を肯定するようになってきた。かれらはほぼ一致してヤスバースのいう「枢軸時代」における孔子思想 (Konfuzius) と老子思想 (Laotse) とが、ヒンドゥー教や仏教、その他と並んで人類共通の遺産であるからには、現代文化の構成要素とみなされうることも認めていると考える (同前、二六五頁)。

こうした見解の根底には、六〇年代以前における精神的伝統に対して繰り広げられた批判が、「現代化」はもはや抗うことのできない潮流であるとの前提に立脚して、ある伝統文化がそれに適合するか否かという視角から構想されたものだとする批判が存在する。氏は「伝統」と「現代」とは截然と分割される二つの概念ではなく、したがって単線的なプロセスでもないといひ、「現代科学文明の高みから伝統の得失を評価してよいし、伝統の理想的人格をもって現代の専門学者の狹隘さを批判してもよい。人類文明の発展は曲折的で弁証法的であるから、浅薄な現代主義 modernism も固陋な伝統主義 traditionalism も、その曲折的かつ弁証法的な奔流を照射するには足りない」(同前、二六五―二六六頁)とも述べる。こうした論理から、杜氏は、五四運動期の大部分の中国知識人がもっていたある種の樂觀論 (伝統は風呂敷に包んで捨てればケリがつく) とリベンソン氏の悲觀論とが、「現代化」を「伝統」との決裂の結果であるとする観点に立つ点においてきわめて類似するといふ (同前、二六七頁)。このことは、これまでの人類文化の進展を、「迷信的宗教」から「形而上的哲学」そし

て「科学技術」へと区分するような観点が、そもそも成立しえないとする主張の裏返しであり、これと相表裏して、「情報ネットワーク」「財政金融システム」などのハードウェアと、「社会心理」「文芸活動」などソフトウェアの巧妙な絡み合いのうえに、今後の人類社会の発展は推進されるだろうという見通しを踏まえて (同前、二六五頁、「西歐化」イコール「現代化」という観念 (やはり五四運動期を中心とする中国知識人にみられると氏は指摘する) も陳腐なものとして否定される。これに伴って「多元性」の概念が、「伝統文化と現代化の双方のカテゴリーを包摂するものとして強調される。換言すれば、近代以来の欧化論者が希求してきたような「西洋的近代化」(そのプロセスもまた欧米各国によって差があるから、実は多元的であった) ではないところの、中国独自の将来的発展 (これからの現代化) の方途は、当然ありうるはずだ」といふ見方が披瀝されるのである。こうして、上述のハード的側面に随伴するソフト的側面としての、儒教の「第三期発展」は可能であるし、またそうでなくてはならないとする結論が導かれる。第三期とは、先秦兩漢を第一期とし宋元明清を第二期とする、氏独自の儒教発展段階説からいうところの、五四運動から現在に至るいまこの時代である (同前、二六七頁)。

繰り返すと、氏によれば儒教伝統は生きている。中国知識人の天下を覆う気概と度量の源泉 (価値の源)、農民の堅忍不拔と剛毅な性格を育ててきた精神的宝庫、さらにより広い視野からいえ

ば、経済危機に見舞われている今日の東アジア世界にあって、いまだ垣間見ることのできる人々の勤勞意欲、沈毅かつ強靱なる精神、それらはまさしく儒教伝統の賜物である（同前、二六三、二七四―七五頁）。すれば、その淵源は宋明理学に遡ることができ、無論さらに遡及すれば孔孟荀および前漢の董仲舒など、これら儒家的人文主義の創造者、儒教伝統の形成者をあげることもできる。かりに儒教（とくに宋明理学）が「人を吃う」ことを提唱する悪魔であるとすれば、戴震（一七三―七七）の継承した「儒教」はどうして良知を喚起し、「理を以て人を殺すこと」を正視する進歩思想であったのかを理解することはできないし（同前、二六一頁）、いわんや宋明理学が中国の啓蒙運動を阻礙してきたという見解などは、儒教中国と儒教伝統とを混同したところから導かれた誤った結論であった（同前、二七一頁）。

以上の所論から杜氏は、第三期発展つまり将来に向けた儒教思想発展の方向性を、つぎのように展望する。すなわち、儒仏道の三鼎立時代を脱して儒教伝統に新時代を画した宋明理学を起点とし、「哲理や宗教性を探求しない伝統的漢学の実証主義（清朝考証学、筆者注）の遺風をも脱却し、欧米の人文・社会諸科学との長期にわたる全面的対話を通じた儒教の提起する大問題が、欧米の知識界から建設的なリアクションを得られるかどうか、この点に今後の儒教思想発展の正否がかかっている」（同前、二七五頁）と述べている。

#### 四 儒教倫理再構築への展望

—— 結語に代えて

杜維明氏のテーゼをあらためて確認すれば、情報ネットワーク、先端テクノロジーなどでハード面でのさらなる展開（いわゆる現代化）は、おのずから精神文化（倫理規範も含まれる）というソフト面における再構築を促すことになる。伝統文化そのものが、絶えず自覚的、反省的、そして他の諸文化との対話によって多角的視野から刷新されねばならない。無論、同氏が提起した問題も広範な領域に及んでおり、そこにはきわめて複雑な課題が幾重にも錯綜して織り交ぜられ、そのどれ一つを取ってみても十分な解明がなされているとは思われない。ただし、政治的領域においては一九四九年を画してほぼ達成された「中国近代の超克」という課題が、半世紀の時を隔てて文化・思想の面においても一つの結節点に差し掛かり、ついでには政治の現状に近づきつつあることを、梁漱溟、熊十力ら初期現代新儒家の衣鉢を継ぐ杜維明氏は示唆しているであろう。これを本稿の視点から言い換えるならば、一八四〇年を起点として六一年に至って顕在化した中華世界帝国観念の崩壊プロセスは、一九一一年の辛亥革命において、西洋近代の世界秩序構造のなかに「中国」を相対的に位置づけたことで終焉に至る。また抗日戦争を経て半植民地状態から脱却することによって政治的に達成された「近代の超克」という課題は、今日に

において多元的世界文化のなかに中国伝統文化（直接的には儒教伝統）を定位することによって、ようやく文化的にも完遂されようとしているといえる。もはや、「東アジアの病人」を自嘲する中国知識人の姿は、決定的に過去のものとなった。そうした意味では、梁漱溟などを嚆矢とする現代新儒家は、「伝統文化の保全という初期の使命をすでに達したのであり、今日の新儒家第三代はその歴史的使命を終えて新段階へと突入しようとしている感がある」ところで、現実的には、独自の社会主義国家建設を唱える中国が掲げる「馬列主義」（マルクス・レーニン主義）と、それによって過去に幾たびか激しく批判されてきた儒教文化との関係は、今後ともときどきの政治情勢と絡んで一様に推移するとは考えがたい。確かに、中国社会科学院の方克立氏がすでに指摘したように、目下のところ「馬列主義」か「儒教伝統」かという択一的状況を想定することもなおさら現実的ではないように思われる。すくなくとも、露骨なショービニズム（Chauvinism）に立たないかぎり、杜維明氏が示した儒教伝統の「現代化」と「世界化」という方向性は、マルクス主義者を含む中国の内外の中国思想研究者にとってある程度共通の認識となりうるであろうし、あるいは儒教文化に全否定的に対峙する立場にとつても、坐視できない思想的潮流と映りうることは容易に予測される。しかしながら、杜氏がその立脚点に据えた宋明理学という言い方を、より具体化していえば、儒教規範再構築の起点となるものは朱子学的な「理」

か、あるいは陽明学的な「心」なのかという問題についても、より詳細に考慮されねばならない。両者は必ずしも二元対立的ではないとはいえず、前者が明らかにリゴリズムに傾くのに対して、後者から出発して倫理規範を構想するならば、そこには「普遍主義」、「共同体主義」への志向性はかなり希薄となる。さらにいえば、世界文化の「多元性」とはいっても、直接的には西洋哲学的パラダイムが強烈に意識されているために、自覚的主体的な「個人」を起点として社会倫理を構想するという現代新儒家に共通する傾向性にあつて、朱子学的リゴリズムも視野にあるとはいえず、やはり陽明学的心学の諸要素はやはり堅固に保持されるべきものとなる。いまここで「主観的観念論者」という名辞のもとに展開された王陽明批判に立ち返る必要はないであろう。が、個々人を抽象した結果としての「人民」という概念が、個々人に対してほとんど「忘我」に近いまでに道德的圧力を加え続けているとする季衛東氏の指摘に耳を傾けるとすれば、自律的個人（市民）を想定することによってはじめて期待されるような、現代新儒家が目指す倫理規範の再構築という方向性は、現実の中国社会に受け入れられる可能性はきわめて困難であるといわねばならない。ここで再び方克立氏のことを引用したい。「かれら（新儒家第三代）は寂しく孤独なる境遇を脱することはできない。……かれらの学問は事情にうといとみなされ、如何なる政府も真っ向から重視することはない。かれらは当代における中国的道德理想

主義者として、依然として、『寂しい新儒家』なのだ<sup>11)</sup>。

新儒家は確かに文化論者であり理想主義者である。しかしかれらを理想主義者と決めつける現実（その内実は政治に等しい）主義者において、将来を展望する倫理規範の再構築という方向性が明瞭に示されているかといえ、それも明らかに否といふべきである。新儒家主義は上述のとおりその歴史的使命をすでに終えて、新たな段階にさしかかりつつある。その理想主義は、現実社会への建設的な批判を内包しながら、同時に儒教的倫理規範の再構築への可能性をだれより明瞭に指し示さざり、その生命力を失わないであろう。

(1) この術語は、後論のなかで紹介する杜維明氏に依るもので、「**中国文化圏**」が歴史的にみた日本、朝鮮半島を含むうるのに対して、このことばはより狭義に用いられる。なお、現代新儒家の所論が惹起した論争を概括的に知るには、杜維明主編『儒学発展的宏観透視』（台湾正中書局、一九九七年）が格好の資料となろう。とくに同書に所収の陳来「伝統儒学的評価と反思」は、論述がきわめて簡便で資料性も高い。

(2) ここでいう「**中華世界帝国**」概念は、台湾中央研究院の張啓雄氏が著した「近代日本『争天下』的構想と布局」（『甲午戦争一百周年記念學術研討會論文集』台湾師範大学歴史研究所、歴史学系編纂・出版、一九九五年所収）による。同氏は、この概念の構成について、華十夷Ⅰ王畿十風藩Ⅱ中国十諸王国Ⅲ皇帝十国王Ⅳ中央政府十地方政府という構図を提示している（五四―一五五頁）。あえて付言すれば、

ば、こうした一つの世界構想を文化的・政治的にまとめあげる中核となる存在が儒教であった。確かに、もともと文化概念としての色彩濃厚な華夷（中華）思想が、西欧諸国に対抗する中国、もしくは東アジア諸地域相互間の政治・外交の領域において、近代化への歴史過程を読み解く重要な視点となりをうけることを、歴史学者として実証的に明らかにしたことは同氏の功績であろう。しかし崩壊期においてその存在がほぼ明確化された「**中華世界帝国**」概念が、その祖型を迎れば「溥天之下、莫非王土、率土之濱、莫非王臣」（詩經）谷風之什・北山、また『春秋左氏伝』昭公七年伝に類似の文あり）に到達しうることはほぼ自明であるとしても、どのような形成過程を経て歴代王朝の対外視座の基底となりえたのか、またその秩序が何故に王朝権力の実効支配の域外にまで及びうるものとして觀念されたのか等々、より厳密に理論化されるべき課題はある。ちなみに、鶴間和幸氏の「**中華の形成と東方世界**」（岩波講座世界歴史三）岩波書店、一九九八年所収）においても、こうした課題は同様に残されている。

(3) 一般には、**莊存与**、**劉逢禄**、**魏源**の流れに立つ**康有為**は、まれに**進化論的史観**を説いたと解される**後漢の何休の三世説**（**衰乱・升平・太平**と歴史は**進化**する）を受け入れ、これを「**礼記** 礼運の「**天下為公**」、「**大同**」といった概念と融合させることで敷衍的に再構成したとされる。しかし、**竹内弘行**『**中国の儒教的近代化論**』（研文出版、一九九五年）は、**康有為**の**大同三世説**を支える直線的**進化史観**と、**何休説**の**循環史観**とは差異があることを指摘し、**康説**は**進化論**の影響によるものとする。同氏は、そこで**敵復**の「**天演論**」（一八九六年成稿、九八年刊行）が**大同三世説**の成立より遅れているから——同氏説によると**大同思想**の最初の漂白は一八九一年である。それがより明確化したのが、『**孔子改制考**』、『**春秋董氏学**』

の刊行された九十七年であり、『大同書』の刊行は一九一三年に『不忍雜誌』に部分的に発表されたのが最初である——、康はその影響を受けなかったという見解（小野川秀美『清末政治思想研究』みすず書房、一九六九年、二六一頁）に反論する。すなわち、伊藤秀一氏の進化論の一面たる前進的發達の觀念は『天演論』の出版を先立つ二六年前に、中国に移入されていたとする見解（『清末における進化論受容の諸前提』神戸大学文学部『研究』史学編、一二二号、一九六〇年、八六頁）を引き、さらには、康『自編年譜』光緒五年（一八七九年）の条などに、早くから西書に目を通していたことを傍証として掲げる（同書、八三—八四頁）。

(4) 桑原武夫『伝統と近代化』（『桑原武夫全集』第三卷、朝日新聞社、一九六八年所収）参照。

(5) 方克立『現代新儒学的發展歷程』（方克立・李錦全主編『現代新儒家学』中国社会科学出版社、一九九五年）上三四頁、ならびに杜維明『創造的転化』（『中報月刊』一九八六年、杜維明『儒家伝統的現代転化——杜維明新儒学論著輯要』中国廣播電視出版社、一九九二年所収）一四六—四七頁、参照。

(6) ここで取り上げる杜氏の見解は、主に以下の著作による。「探求 眞実的存在——略論熊十力」（一九七六年）、「儒学第三期發展的前景問題」（『明報月刊』八六）、「儒家人文主義的第三期發展」（八九）、「儒家人文主義与民主」（八九）など、いずれも『儒家伝統的現代転化』に収められている（以下、頁数は同書による）。

(7) リベンソン氏は早世した優れた中国史・中国思想史家であった。杜維明氏が注目するのは、同氏が述べた以下のようなことばである。「中国近代以前の）中華帝国世界におけるコスモポリタンであった儒者たちは、（近代以降の）諸国家群というより広い世界においては、（中国という）一地方について語るのみとなった。かれらは歴

史の外に出るか、あるいは歴史のなかに消えていった。孔子の思想だけは生きてくるかもしれない。」Confucian China and its Modern Fate, A trilogy, (University of California Press, 1968, p. xvi.) しかし、その孔子思想も結局は博物館の陳列品であるという (ib, vol. 3, Life to Museum, pp. 76-82)。これらの点に関する杜氏による反論は、「探求眞実の存在」、「儒学第三期發展的前景問題」、「儒家人文主義的第三期發展」のほか、「現代精神与儒家伝統」「列文森の挑戦」（二九五—三〇一頁）に詳しい。

(8) はほ同様の図式は福沢諭吉の儒教理解にもみえる。福沢のことは、でいえば、現実が存在する「腐敗の余毒」を捨象するために、「周公孔子の教」にかかる余沢さえも捨象するにやむなしということになる（拙稿「日本近代における儒教文化の位相に関する研究序説」、『亚洲中的日本・日本的亚洲』台湾淡江大学日本研究所、二〇〇一年所収）。こうした図式は、福沢が間接的に道破したように、純粹に儒教伝統を擷い取ったかみえて、これを現実から乖離させ枯渇させるという弱点をも孕んでいる。

(9) 「馬克思主義与中国伝統文化的關係問題」一九九一年、「現代新儒学与中国現代化」天津人民出版社、一九九七年所収、五〇—一頁参照。

(10) 「中国的秩序における個人の位相」（青木保・佐伯啓思編『アジア的価値とは何か』TBSブリタニカ、一九九八年所収）一四九頁。

(11) 「現代新儒学的發展歷程」、前掲書、上五〇—五一頁。  
(さとう・こうえい)、中国思想史・比較思想、

筑波大学助教授)