

【專題論文】 Feature Article

DOI: 10.6163/tjeas.2014.11(1)21

東アジアにおける新文化の形成と傳統

Cultural Restructuring and Tradition in Modern East Asia

錢國紅

QIAN Guohong*

關鍵詞：儒教、文化與文明、多様性與多重結構、文化再構築、東方與西方、傳統與近代

Keywords: Confucianism, civilization and culture, diversity and multiple structure, cultural restructuring, the Orient and the West, tradition and modernity

* 日本大妻女子大学人間文化研究科教授。

Professor, Graduate School of Studies in Human Culture, Otsuma Women's University, Japan.

摘要

本文著眼於近代中國與日本，觀察兩國的傳統如何影響及新文化的創造，由此揭示兩國近代化之多樣性與多重結構的一個側面，並探討如何促進二十一世紀兩國之間的相互理解以及依存感。

具體而言，對於中國來說，傳統意味著什麼？儒家思想和近代社會之間有什麼特殊關聯？所謂儒教以何種形態存在於中國社會，其對於新文化的創造，又能做出什麼貢獻？以中國急速的近代化為背景，儒教在新文化創造的過程中，其生命力仍然強韌，關於其存在的樣態和箇中含義，均是本文欲加以分析說明的。

此外，除了東亞各國顯著的社會變化和經濟發展，傳統與現代社會的交互作用也應被視為文化再創造的一環。舉例而言，如本文試圖證明，福澤諭吉的思想和儒教之間存有聯繫，而嘗試著構築新的東西文明觀的中國知識人的思維裡，也透露了傳統與近代的關聯。循著此線研究，我們對於近代東亞的文化再創造，及其與傳統間的關係，必定能有新的發現。這樣的研究路徑不但能促進東亞各國間的互相理解，對於東亞文化如何立足於二十一世紀的世界文明，或亦能助成相關思考。

Abstract

This thesis highlights one side of the diversity of the modernization of the two countries and their multiple structures by grasping the function and the meaning that encompass the cultural restructuring of the new tradition seen in China and Japan, and searches for the possibility of mutual understanding between the two countries in the 21st century and the deepening of Sino-Japanese solidarity.

Specifically, I consider and pursue the following questions. What does tradition mean to China? What special relationship is there between Confucianism and modern society? What are the modes of existence of what is called Confucianism, in Chinese society, and what are its modes of contribution to the creation of new culture? I also analyze and explain the reality and significance of Confucianism as it still survives and thrives in the creation of culture in modern China within the rapidly modernizing country.

In addition, not only the result of a remarkable societal change and economic development in the east Asian nations but also the interaction of such a tradition and the contemporary society are considered as part of the cultural restructuring. As an actual example, I will ascertain that there is something telling about the relationship between tradition and modernity in modern Japan and China within the concrete examples of Fukuzawa Yukichi's (1835-1901) thought and his relationship with Confucianism, and of the fashion in which Chinese intellectuals who consider the East and the West construct their views on civilization. This is indeed a line of research which leads to the rediscovery of the relationship between the creation of culture and tradition in modern East Asia. Hopefully such an approach will not only be useful for mutual understanding and mutual recognition among East Asians but will also give modest contributions and suggestions to considerations of how East Asia and World Civilization should exist in the 21st century.

まえがき

東アジアの共通伝統である儒教が生きているか。これはこの論文の問いかけであり問題提起でもある。この課題への接近は、場合によって東アジアの近代のあり方への評価に変化をもたらし、儒教の近代社会への適応に普遍的な意味を見出すことが出来るかもしれない。そうすれば、伝統と近代との乖離に焦燥を日増しに感じている現代の人々に、希望と励みを提供し、21世紀世界文明に対する儒教の寄与に希望を投げかける可能性も出てくる。

さらに非西洋国にとって、近代とは何か。近代化は、技術文明の西洋化なのか、それとも西洋文化の自国化なのか。このような質問に対して、すでにさまざまな分野のさまざまな研究によっていろんな回答がされてきた。これらの研究は、示唆に富むものも多かったが、一部は一国の視野や範囲に縛られ限定的な議論しか出来ないものもあるので、それだけでは必ずしもアジアの近代化の本質意味を十分に把握することができない。こうした現状を踏まえて、本論では、研究視野や分析対象を一カ国に限定せず、広く東アジアとくに日本や中国に広め、東アジアにおける儒教伝統と近現代社会との関係や意味を比較思想・比較文化的に探ってみることを課題とする。これによって日中両国の近現代文化の本質特徴を正しく理解するために少しでも寄与することができれば幸いである。

本論文は東アジア、特に近代化日本における新文化の形成と伝統との関係を具体的に述べていくことになるが、その前に、まず次のように本論文の文化と文明の定義を試してみる。

広い意味においては、文化は宗教、哲学、学問、生活態度のすべてを含むが、ここでの文化とは一定の地域の人々が共同して有している行動

様式、生活様式、思考様式と価値観の総称のことである。それに対して、文明というのは人類が一定の独立の生存空間と一定の環境と条件において獲得された自然と人類自身の本質に対する認識の到達点の集大成のことである。

文化のカバーする範囲は大小不同である。宗教や言語をはじめとするあらゆる有形文化と無形文化は皆文化の存在方式となる。大きい場合は世界文化があり、フランス文化、英米文化、ドイツ文化、日本文化、韓国文化、インド文化、中国文化がある。小さい場合は企業文化、家庭文化もある。文化は世界観、意識、人生観、アイデンティティなどの問題に関わるので、区別性、主体性、独立性を本質とし、進歩、上下、優劣、野蛮などの尺度で評価しない。文化には相互影響と交流がある。異なった文化の間における相互交流と相互理解は現代世界の重要課題となり、理解の増大、自己中心の克服は文化交流の主な目標である。

文化の後ろには宗教の存在がある。たとえば英米、ドイツ、フランスを含めた西ヨーロッパはキリスト教を中心とし、ロシアは東正教を中心に、イスラエルはユダヤ教を中心とし、中東はイスラム教を中心とし、中国、日本、韓国、ベトナム、シンガポールなどの東アジアでは儒、仏、道を中心とし、東南アジアでは仏教を中心に、インドはヒンズー教を中心とする。

宗教がそのまま文化の類型に影響を与える。キリスト教、イスラム教、ユダヤ教は、一神教に属する。東アジアの中国では天の超越性、絶対性に対する信仰と祖先崇拝を、最高とし、その下でさらに儒、仏、道の何れを信仰しても、同時に複数を信仰しても可とする傾向がある。近代になってから、近代化を遂げるために、天の超越性を近代文明の普遍性に置き換えることによって、近代化が可能になったために、中国文化には一天多神プラス祖先崇拝という宗教的背景があるといえる。

日本は、近世以前は中国の影響が大きかった。知識人の中では、理論的に、一天多神という意識があった。しかし一方において古くから日本列島に存在したアニミズム (Animism) や靈魂信仰 (祖先崇拜と重なるところが多い) が民間で自然に執り行われている。近代化の初期、天の意識は西洋出自の近代文明の普遍性への理解に役立ったが、知識人たちには多神的で靈魂信仰や祖先崇拜的なものを西洋の一神教のような形に作り直していく意志力が強かった。それにより近代日本には神道と天皇信仰という一神教が出来上がった。一方庶民の感覚では、依然と靈魂信仰 (祖先崇拜) 的で、多神信仰のままである。一神 (神道、天皇) と多神の共有では、中国の一天多神と似たところがあるが、天は普遍性につながるが、神道 (天皇) は特殊性 (日本だけ) につながることに違いが出ているといえる。

現在の世界は西欧出自の近代文明に覆われているが、近代文明にもローカルな文化の影響を受ける。それは英米的近代文明、ドイツの近代文明、中国的近代文明、中東的近代文明、アフリカの近代文明、日本的近代文明、ロシア的近代文明などが世界中に成立する所以である。

中国的近代文明の特徴は一天多神 (祖先崇拜も多神に入る) にあり、日本の近代文明の特徴は一皇多神といえることができる。イスラムやユダヤと英米や欧州の多くの国々は一神であるので、中国や日本での神というものは、西洋などの神とは、まるで同じレベルのものではないということがわかる。中国の天と日本の天皇だけは西洋、イスラム、ユダヤなどの神と同レベルの存在である。

東アジア文明の共通性はこの一天 (皇) 多神の重層性にあるといえる。日中の間では、一天と一皇では形式は似ているが中身の違いがあるものの、多神的 (儒仏道、靈魂信仰と祖先崇拜を含む) というところは、殆ど一致している。そういう意味で東アジア文明圏と名づけられることができる。

1 日本の近代と儒教傳統

儒教的な思惟や価値は、日本の近代化と儒教との関係を巡っても正反両面からいろいろと影響を与えているとの指摘が多くある。¹比較的によく知られている事例として、例えばマイナス的に見ると教育に関する勅語『教育勅語』の發布（1890年）と儒教思惟との関係や、明治軍国主義や日本ファシズムの形成と儒学道德との関わりがある。そして「一億人の孔孟の徒」に担われる現代社会における儒教の役割も経済成長との関係において言われている。さらに日本的社會構造の特徴といわれる「タテ社会」の原理の出自も儒教道德との絡みにおいてよく説明されている。

忠君と愛国という徳目は日本においてよく知られている概念である。徳川時代では、忠誠心は日本社会の価値体系の中でも特に中心的な位置を有している。元々中国では孝悌は忠誠を超える概念であったが、日本では家族と国家を同一視する傾向があるし、大家族の中の皇室がすべての日本人を率いる主系家族になるので、この大家族において個々人の家族に対する孝悌が皇室に対する忠誠になり、孝子が忠臣になっている。家族は国家と対立するよりも、国家に統合されている。

こうした皇室を頂点にする大家父長的な国家観が、明治に入ってから引き継ぎ受け継がれている。井上哲次郎（1856-1944）は明治時代（1868-1912）に出来た『教育勅語』の権威的な解釈者である。かれは『勅語衍義』（1891年）において、孝悌忠信と共同愛国の二つの徳目をもって、教育勅語の根幹を成すものとし、勅語の解説という行動を通じて、この二つの徳目への肯定を現わした。但しここでは徳川時代（1603-1867）の人々における孝悌忠信への信念との違いも生まれている。ここでの孝悌忠信と共同愛国についての理解は、君主を心に喩え、臣民はそ

1 王家驊：『日中儒学の比較』（東京：六興出版、1988年）、同氏：『日本の近代化と儒学』（東京：農山漁村文化協会、1998年）、李卓：『中日家族制度比較研究』（東京：人民出版社、2004年）、劉岳兵：『日本近代儒学研究』（北京：商務印書館、2003年）などを参照。

の肢体に当たるとするもので、これはすでに儒教主義の枠を超えて、国家有機体説を採った共同愛国の理念を混ぜた国家主義道徳への傾斜を有していたといえる。

井上哲次郎を中心にして進められた国家主義道徳の教育への浸透に対して、キリスト教信者からは激しい抵抗が起こった。キリスト教信者と天皇制イデオロギーとの対決は、まず内村鑑三不敬事件から始まった。明治24年(1891)1月9日に内村鑑三(1861-1930)が勅語の宸署への礼拝を拒み、その態度が不敬と非難され、同校に追われるに至ったのが事件のあらすじであった。この事件は帝国憲法と教育勅語による天皇の神権化、それに続く臣民道徳の強制が始まったことを意味し、さらに神の下での平等を唱えるキリスト教と天皇制倫理との対決を象徴している。後者の敗北に終わるこの対決は教育勅語の唱える忠君愛国の倫理を混ぜた国家主義道徳へのキリスト教的倫理の屈服を表している。

日常生活では日本語は「失礼」、「お礼を述べる」とか「ほんのお礼のしるし」とかの言い方がある。これは詫びる気持ちや感謝の意を表し、感謝を表すために送る品物を示す表現である。学校の授業の教室では「起立」「礼」と言って、授業が始まるのは、先生に対する礼儀の表現である。こうして礼の概念は広く日本人の生活にも入り込んでいっている。そもそもこの礼の表記は漢字なので、それも中国古典の礼の概念から流れ出てくるものである。日本に入ってきたこの礼は感謝や礼儀という意味において日常生活の用語として機能しているが、中国古典に見られる等級秩序を維持するための社会規範や道徳規範とは、日本では異なった機能をしているものが多いと多くの研究は指摘している。特に政治制度や社会、家族倫理や道徳規範や儀式に与えた礼観念の影響は、中国と日本との間に大きな相違を見せていると言われている。

冠婚葬祭というのが礼の規範に属するが、冠の礼として、日本では成人式がそれに当たる。しかし昔支配階級である武士の冠の仕方は独自の土俗習慣によって行われ、儒教、特に朱子(1130-1200)の『家礼』に基

づいて行われていなかったという。同じ武士階級では結婚式も土俗、お葬式は大部分が仏教で、儒教式の人が極めて少なかった。現在では西欧の文化も入り、結婚式も葬式も多様化している。要するに儒教式の冠婚葬祭は習俗としてずっと日本に根付かなかったと言える。その理由は、日本社会には儒教とは別に独自の社会規範と道德規範があり、儒教のモラルはそれを補うことがあっても、それにとって代わることが出来なかったことにある。

日本は武士の世界で「切腹」という自殺の様式があるぐらい、死に対する考え方が独特である。武士の「切腹」は復讐や忠義のために限定されるところがあるが、義の考えは儒教とも無関係ではない。人類文化学者ルース・ベネディクト（Ruth Benedict、1887-1948）が『菊と刀』（1946年）において指摘したとおり、アメリカ人が自殺を否定し、それを絶望に屈服した自己壊滅だと考えるが、日本人は、自殺を尊重し、それを光栄的で有意義な行為として受け止める。²日本人は一定の状況の下で自らの手で自分の命を絶つこと、つまり自殺という行為に特別な意味を付与している。多くの人が適当な方法で自殺することによって、汚れた名誉を回復し死後の名声を獲得することができると考えられている。明治以前や以後でも、日本の武士や軍人は自殺を自らの精神的な勝利を勝ち取るための最後の表現としていわれている。そのような価値観は、いつの間にか美学や文化として民間にも染み込んだためか、日常生活の日本でも知識人や民間の一般人を含めて、自死という生の極致を求める人が他国よりも格段に多く存在しているのである。

日本、ひいては朝鮮半島、中国という東北アジアの原初的な宗教的特徴はシャマニズム（Shamanism）とアニミズムである。このシャマニズムを基礎にして、最初に形成したのはいわゆる儒教である。儒教自体をつくったのは中国であったが、このシャマニズムを根底に持っているのは、日本も朝鮮も同じである。これは儒教を受け入れるために大事な土

2 ルース・ベネディクト：『菊と刀』、長谷川松治（訳）（東京：講談社、2005年）。

台を提供している。儒教の中にある祖先崇拜の意識もこれによって日本に受け入れられやすくなる。ちなみに道教もまたその根底にあるものをシャマニズムを据えている。神道や日本仏教における祈祷や呪いの類の多くは道教から来ているとも言われている。

儒教は人間を精神と肉体との二つに分ける。精神を支配するものは「魂」と呼び、肉体を支配するものを「魄」という。儒教でいう人の死とは、肉体と靈魂の遊離である。つまり、魂と魄の分離である。儒教や道教の影響を受けた日本の神道でも死をこうした肉体と靈魂の遊離として捉える。肉体は亡びて無くなるが、靈魂はそのまま生き続ける。そして、やがては、その家の守り神となって、再び帰ってくる。その間、亡くなられた人の靈魂、つまりミタマサマが幸せに浄められるようにお祈りすることが今日でも続けられるお祀りである。ここでは亡くなられた人たちの国は黄泉(よみ)の国とも根の国とも云われている。古来日本人は、亡くなられた人たちの国を海の彼方にあるものと感じて過ごしてきた。時代と共にそれは山の上や地中とも考えられるようになった。いずれの場合も、死者の魂は生きている者の世界に寄り添うような形で身近な場所から人間社会を見守っている。仏教の西方浄土やキリスト教の天国というような遠い死者の国ではないのである。

今日のようなお年忌に、お盆とお正月、それに春と秋のお彼岸には、亡くなった人がその家に帰ってくるといった伝承は、仏教伝来以前より、日本人が受け継いできた東アジア的な信仰心である。

祖先崇拜に源する「祖先を祀る」ということも、日本人が古代から持ち続けてきた信仰心をミックスした東アジアの共通した宗教心の現れで、神の恵みと祖先の恩とに感謝して、お供え物を上げてお参りすることである。

よく、お盆というと仏教の行事と思われているが、本来は東アジア固有の先祖祀りが元になっている。江戸時代の檀家制度により、庶民の先

祖供養まで仏式で行うよう強制したため、このように解釈されているのである。

日本の家の仏壇は中国と朝鮮半島にない独特な存在である。しかしこの仏壇にも仏教の輪廻転生と儒教の招魂再生という二つの理念が表されている。その根本にあるのはやはり祖先を祭祀することである。

但し同じ祖先崇拜でも日本の祖先崇拜と中国の祖先崇拜は、血縁の役割を巡って、異なった側面をも示している。中国では祖先への祭祀は血の結束を確認するもので、血の繋がりに絶対な意味合いを有している。しかし日本では、中国ほど血の繋がりに拘ることがなく、家の結束と家業の継続という現実利益への傾斜を求める傾向を見せている。中国の祖先崇拜は一族に限定されるために、中国人全体の祖という血的な繋がりを持つ対象を作ることが難しく、国全体を纏める存在を、龍というトーテムとか共通な文化を作ったとする炎帝や皇帝というような超人的な存在に求めることになる。それは個々人にとっては、「天」への崇拜に繋がるもので、先祖崇拜とは同じ範疇に入れることができない。中国では「天」への崇拜と「先祖」への崇拜は別々に存在しているのである。

一方日本の場合では、祖先へのつながりは、血縁を超えるところまで許容範囲としている。例えば養子や婿入りなどは、血縁の遠近に特に拘らない。家族を超えた業界の祖と日本をカバーする天皇一族の祖を全日本人の祖として受け入れることも可能になっているのである。近代以来、日本における天皇を頂点とする大きな家と個々人の先祖を含む小さな家の共存や相互補完関係が依然と維持され続けたのは、日本式祖先崇拜の感覚がまだ生きていることのしるしである。

しかしこのような眼に見える儒教の影響だけでは、儒教と日本の近代化との関係を完全に見尽くすことができない。日本近代における儒教的思惟の役割は、もっとも明治時代の西洋化や近代化を推し進める指導的な思想家たちの社会構想や文明構想を形作る思惟方式にも大きな影響を与えている。次に取り上げる福沢諭吉（1835-1901）の家族観と儒教との

関連は、明治日本の最先端を走る思想家福沢諭吉にみる伝統と近代化との関係の特徴を如実に示している。

2 福沢諭吉の文明論と儒教伝統

凡そ思想家たるものがみな好んで答えなければならない課題の一つには、自らの社会構想を發表することがあろう。福沢諭吉も例外ではない。かれは家族を巡る人間関係を語る事によって、自らの理想とする社会像の一端を示しているのである。福沢諭吉の家族論は、彼の独特の文明観の構築を前提にして、形成されている。彼はまず文明とは何かからこの問題に迫っている。福沢諭吉から見れば、文明は進歩するもので、進歩の背後には人間社会に必ずいい意味において寄与する天道という存在がある。

「天道人に可なり」³という文章には、福沢諭吉の文明観の中における天道への信念を語る内容が十分に記されている。天と人との相対において宇宙は万有のものに対してさまざまな拘束を行っている。天より出てきた真理は、絶対的な真であるために、人間との関係や利害の如何は、大きな問題であり、異なった文明観の人の間では、完全に違う認識を持つことが出来るものであると福沢諭吉は議論の前提を設定してから、これを巡って正反対の二通りの意見があると指摘している。その一つは天道は自然世界の秩序とリズムとの関連から考えると、人に善である結論を下すことが可能のように見えても、それは唯の表面の善であって、實際上、天道は悪行を阻止することをしないだけでなく、時には悪行を唆すようにも見える。福沢諭吉はこのような疑問に反論を行っている。彼の言い分では、右述の疑問は狭い因果論に縛られているので、天道の広大さに届くことが出来ていないではないかというものである。福沢諭吉

3 福沢諭吉：『福翁百話』、服部禮次郎（編）（東京：慶應義塾大学出版会株式会社、2003年）、第三章。

は、人類の文明は原始から出てきて進歩があつて、後退がない。これからもますます発展する。さまざまな問題や人間と人間との抗争、自然災害などは、人類の知識と道徳の力によって消滅しあるいは損害を最小に限定することができるかと固く信じている。福沢諭吉は文明進歩に対しては極めて楽観的な確信を抱いていることが分かる。

文明は進歩するというのは、福沢諭吉の活躍する時代では、紛れもなく西洋出自の近代思惟を彩る新しい観念の一つであるが、但し、福沢諭吉は明らかにこの観念を独自の方法で解釈し、再構築している。その独自の方法とは天道への信仰である。ここでは文明の進歩を裏付ける根拠は天道の善たる性質であり、天道から生まれてきた絶対的な真こそ、文明の進歩を保障する究極の要因とされている。したがって天道という概念の成立は、福沢諭吉の新しい文明観の産出を可能にした理論的源泉であったといえよう。

天道は、中国文化に馴染み深い言葉の一つであるといえる。天も道も古代中国の伝統思想や学問の常用語でもある。どちらも価値の根源的な出どころや原理原則の出どころとして考えることができるが、それを文明の進歩と結びつけて強調するのは、福沢諭吉の大胆な発想と西洋近代文明に対する理解の独特性を示している。文明という言葉は古代中国でもある。その場合は、それが文明と野蛮との対照において語られ、自然な状態から離れる人為的な状態をより文明の高次なものとして捉えられるのが普通である。そういう意味においての野蛮から文明への進歩という概念は、古代中国でも、福沢諭吉でもさほど変わらないかもしれない。しかしそのような状態を現実社会に還元してくると、三代（夏、殷、周の三代の王朝）の治という理想社会を最高な社会と見なす後ろ向きの文明観がいつも出てくるので、結局、文明は後退と進歩を分ける時間的な座標になるよりも、文明と夷狄を分ける空間的な座標と見なされる場合が多い。ここでは文明は進むかどうかは問題ではなく、それはただ太古ですでに実現した理想郷であり、憧れの対象として意味を持ち始める。

明治時代の日本では文明開化という言葉がずいぶん流行った。その言葉の背後には、福沢諭吉の文明の進歩史観と相通じるものがある。元々福沢諭吉の文明の進歩観は、文明という概念を援用しただけでなくその文明を裏付ける天道への確信にも支えられている。

古代中国では天道思想は道家や儒家にある道の観念、古典儒教の天や天命、漢代(202 BCE-220)の天人観、朱子学の天理などの概念によく見出される。しかし近代中国では、西洋の進歩観を受けいれても文明開化という概念を使うことにはついぞ馴染まなかった。その理由は文明は一時期の人類の空間的な到達度を示すもので、明日は今日よりよくなり、文明は絶えず改善され、絶えず発達していくというよりも、文明は循環するもので、ぐるぐる回るものであるという発想を持っている知識人の方が多かったことにあるのではないかと思われる。

古代中国の天道観にある共通した意味合いは人間社会の価値の根源としての天意識である。福沢諭吉の天道概念もこれに繋がっている部分がある。しかし、中国古典において強調している人間社会の道徳的根源としての天道に留まらず、福沢諭吉は、普遍的で究極的な真理の方をも強調している。それは道理の道だけでなくも物理の道をも見つめることを意味している。自然科学の中枢に位置する物理学の精神が文明開化の風潮とともに日本に入ってきたとき、それを鼓吹した代表が福沢だった。したがってそこからは、彼の文明を示す二大要素である智—知識や徳—徳義(道徳にかなった本分)共通の源になることが可能になった。中国的天人観にある道徳の源泉を受け継ぎ、さらにそのうえに知識の源泉を付け加えたところに、福沢諭吉の新しい文明進歩観の工夫が確認される。結局その文明進歩観は、中国古典との断絶よりも連続の方が多く、それは殆ど中国的な天理観と文明像を近代的に読み替え、批判的に再構築して作り上げたものから成り立っていると言ってもよいかもれない。物理学の精神を生み出した西洋文明観と儒学の天道精神は一見して矛盾するようにも思えるのですが、しかし福沢は、天道という概念と西洋の文明進歩観における共通項である普遍性や根源性に目を向けて、

近代文明への理解を表現しようとしている。ここでは両者の断絶よりも共通性の方が強調されていることは明らかである。ただしそれは物理の理と人間社会の道理との間における断層の存在を否定することを意味するものではない。福沢はまた「物理学の要用」（1946年）という文章の中で、物理と道理との違いをはっきりと指摘しているので、福沢は物の理と人間社会の道理との間の本質的違いや断層についても、十分な認識を持っていることがわかる。⁴近世日本における天道への関わり方には、無私に徹することを説く者と、聖人を信じ、聖人によって与えられてあるものを学び従う以外にないと説く者との、二つの流れがあったと指摘されているものがあるが、⁵福沢の天道への理解は文明の普遍性と物の原理、法則に置き換えられているので、近世社会の通念の双方を乗り越えている様相を見せているといえる。これはまた人間社会を制御するための天道という儒教精神への理解は、けっして福沢の近代物理学への接近を妨げるものではなかったことを示しているのである。

天道に裏付けられる文明の進歩に対する確信を抱きながら、福沢諭吉は具体的に社会に存在する人間にとって文明とは何かを思索しはじめる。文明とは人の安楽と品位の進歩をいうものである。人に安楽や品位を与えるものが人の知識と徳義であるなら、結局、文明とは人の智と徳義の進歩ということになる。また文明は人と人との交流において絶えず改善されるものである。人と人との関係の状態は文明と野蛮を区別し、文明の発達を反映する指標となる。さらに人と人との関係の状態をはかる指標が独立自由にあるので、結局人間の独立自由こそが文明の進歩を左右する最も基本的なものと言える。福沢諭吉のいう独立自由は、個々人の身体的な状況よりも精神的な方に重きを置いている。それは人間に対する精神的な独立自由だけに留まらず、万物に対しても、強い自尊心を持ながら、「独立自尊」の精神を言行の指南とすることを意味してい

4 福沢諭吉：「物理学の要用」、山住正己（編）『福沢諭吉教育論集』（東京：岩波書店、1991年）。

5 相良亨：『日本の思想一理・自然・道・天・心・伝統』（東京：ペリカン社、1998年）、頁118。

るのである。そうすることによって、初めて智と徳義の師を身近に得ることができるという。

文明の達成は智と徳義の発達に頼り、智と徳義の達成は独立自由に頼っているのだから、福沢諭吉からみれば、一人ひとりの人間の独立自由をいかに可能にするかは、文明の進歩を手に入れることができるかどうかの決め手になる。「一身独立して一家独立し、一家独立して一国独立し、一国独立して天下も独立すべし」という福沢諭吉の名せりふは、まさに個々人の独立とそれに基づく人と人との間の交流関係のあり方が文明の進歩を支えるという彼の文明観を如実に表しているものである。

福沢諭吉が独立自由を考えるにあたり、自由を尊ぶ人間の本性に文明の本質を見出している。人間は万物の霊といわれているのは、人には耳鼻があり口、眼、手足があって言語をあやつり、飲食ができる事によるだけではなく、人は天道に従い道徳を修め、人の人たるための知見を広め、物に当たり人と交際して、一身の独立を図り、一家の生計を維持するからである。古代の人々が知らなかったのは、人の天性の中に自由自主の道があるということである。自由というと、任意というニュアンスに聞こえるが、実はそうではない。いわゆる自由とは、他人を妨げることなく、自らのやりたいことをやることである。父子、君臣、夫婦、朋友、お互いに干渉せず、個々人は皆自由自在に心の思うままを実行する。こうしてわが心を持って人の体を束縛せず、個々人が皆一身の独立を得るときに、人にある天然の性がはじめて正確な道に赴き、悪き道にいかなくなる。このポイントをよく理解せず、自由の分限を超えて、人を害し己を利するならば、人類同胞に対して有害な人になる。福沢諭吉はこうして独立自由の重要性を説明しているのである。この独立自由の原則を守らなければ、徳を修めることができず、智を開くこともできず、家は治まらず、国は立たず、天下の独立をも望むことができない。一身の独立は一家の独立、一国の独立、天下の独立の基礎とされているのである。

もともと修身、齐家、治国、平天下というのは儒教の士大夫の社会理想を語る言葉である。福沢諭吉の一身の独立も儒教の修身というカテゴリに近いものを持っているが、しかしここでは唯の修身ではなくなっている。かれは個人の独立自由を修身の本質にし、徳義の練磨に重きを持つ伝統の修身というフレーズに独立自由の意味を吹き込むことによって新しい生命を持たせようとしたのである。

こうした福沢諭吉の儒教再生の試みは、修身の意味転換をきっかけにして、さらに齐家、平天下の再構築にも及んでいる。

一身の独立自由が個人のあり方を決めるものであるが、個人と個人の接触や交流こそが、家、社会、国家という組織のあり方を決める重要な場である。人と人の交流から始めて人倫が生まれる。福沢諭吉は父子、夫婦、君臣、朋友など多様な人間関係の中で、最も文明の本質を表す関係を、夫婦関係に据える。彼によれば、人倫の本は夫婦にあるという。夫婦関係というのは、男女という人間の自然性に基つき子孫の繁殖を求め一面を持ちながら、血縁的に無関係の赤の他人からなるという社会性の側面をも持っている。この関係こそが人間関係の典型であり原初状態であると福沢諭吉は考えている。

伝統儒教の道徳の中には孝だけは最も高い意義が付与されている。孝というのは親子関係を通じて表すものである。親子関係から夫婦関係に転換することによって、福沢諭吉はここでも伝統儒教の孝を中心とする人間関係の構想に大胆な外科手術を仕掛けることになる。さらに彼は夫婦関係のベースにすえたものを「三従四徳」（古代婦人が守るべき四つの道徳規範と三つの品德。三従とは「嫁に行く前は父親に従い、嫁になったら夫に従い、夫が死んだら子に従う」ということで、四徳はすなわち「婦徳、婦言、婦容、婦功」というものである。女性に対して男性中心の規範に従いながら、しかも常に女性としての品格、辞令、姿勢、技能を磨くよう求めたものである）というカテゴリーから夫婦の平等に切り替えることによって、夫婦関係の平等だけでなく、すべての人間関係

が平等を本質とする論理を成立させようとしたのである。平等をモットーとする人間関係の構想は、福沢諭吉における儒教的理想社会像の近代的転換の最終完成を示すものである。表面から見れば福沢は封建社会からの脱却を目ざして、反儒教主義的な存在だったと言っても過言ではないが、右の記述で分かるように、実際のところ、福沢は儒教の合理主義的な側面や普遍主義的な側面を大いに生かし、西洋から伝わってきた「近代」に近づき、西洋の「近代」とは多少異なった自らの「近代化」を構想しようとしているのである。これは非西洋国家日本の「近代化」には、いつも西洋の価値と伝統の価値を対置しながら融合して再構成する課題を内包していることを意味するものである。言い換えれば、日本の近代化の真価は伝統価値と外来価値における普遍的な要素を引き出す作業の如何によって、すっかりと左右されるものであるということもできよう。非西洋国家が近代化を求めるには、まず前近代社会からの脱却を目指さなければ成らないが、脱却はけっして前近代社会のすべてを切り捨てることによって成し遂げられるものではない。前近代社会の価値に内包された合理性や普遍性を受け継ぎ、それを持って西洋の価値を理解し、前近代の価値の再生を試みることこそが、非西洋国家の近代化を模索する福沢の啓蒙思想の真髄ではないかと考えられる。近代化という思想や価値の再生産を目指す実践活動の過程においてかれは、ときには儒教の非合理的な箇所や儒学の社会的な働きや在来の儒学者の歪んだ儒教理解に対して容赦ない批判を加えたり、ときには、西洋伝来の新しい理論や思想に対して、自分流の修正を加えたりしながら、日本を代表する福沢にしかない独特の思想体系をどんどん生み出していくのである。いうならば、福沢は単純な反儒教主義者として片付けられることができないかもしれない。かれは儒教的な合理主義や普遍主義のセンスを下地にしながら西洋の近代価値を理解し、両価値の融合や再構築を実践した先駆者の一人であったということもできよう。

3 近代化における大妻良馬の「信仰」

明治41年（1908）に大妻コタカ（1884-1970）が千代田区麴町で家塾を開いた。当時宮内庁技官として勤務していた夫良馬（1871-1929）がコタカの学校経営に共同責任者として本格的に参画するのは、大正10年（1921）の宮内省退官後、昭和4年（1929）に亡くなるまでの約八年間である。⁶大妻良馬は『吾等の信念』（1926年）という一冊の本を作ったことがある。この本の緒言が大正15年建国祭の日（1926年2月11日）に記された。1908年東京千代田にある小さな私塾として開始し、現在「恥を知れ」を校訓として掲げている著名な総合女子大学として発展した大妻女子大学の校主であった大妻良馬が自らの信仰や教育の理念を語った書物である。これは初等教育しかうけていない著者が大妻学院の事業を進めながら、生活環境に根付いた思想形成を振り返り、人の道とは何かを教育者として探り、近代化における「心と信仰」の問題に深い問いかけを提示した貴重な記録である。

『吾等の信念』緒言では大妻良馬は自らのことを「天性魯鈍である上に素養もない」⁷と捉え、この魯鈍な著者が教育に関わることの合理性を、神や祖先霊神の意に帰し、前半生の欠陥を補うために、後半生が教育を行うこととなったとしたが、著者の教育者としての自覚は、その教育の本質への根本的な認識に基づいている。

抑々教育は科学ばかりではなく、否寧ろ道德教育がより以上肝要である。道德とは人の道である、故に人が人の道を以て人を指導することは不合理ではないという自信を得たからである。⁸

6 参照花村邦昭：『大妻良馬の人と思想』（東京：大妻女子大学人間生活文化研究所、2012年）。

7 大妻良馬：『吾等の信念』（東京：大妻同窓会出版部、1926年）、頁1。

8 大妻良馬：『吾等の信念』、頁1。

人の道つまり道德教育への強い関心が良馬の教育への関心を支えているのが明らかである。そして著者は自分が道德教育を行う力の背景をこう説明した：「幸いに幼少の時代父母の慈愛の賜として、比較秩序ある然も嚴重な庭訓を受けて人となった為に、近年來と年と共に移り行く思想の変化が、最近特に其の著しく露骨となったことを痛切に感じて」⁹いた。特に「恩義觀念の頽廢に基づく」、「変態思想」¹⁰に対する危惧を持ったのは、自分の信仰を支え、それはつまり「人は常に此の恩義に浸り其の流れに浴して生活しつつあるもので、恩義を離れては片時も生活することが出来ないものである。道德とは又人が世に処する道であり、進むべき標的である」というものである。さらにこの道德の觀念は「庭訓に因って築き上げられた父母の恩恵であり遺産であって生命である」と生活の中から獲得したことを強調している。この遺産を「少しでもより多く国家社会に貢献して自己の受けつつある恩義に報いたい」¹¹と著書の理由を明確に示しているのである。

恩義への目覚めは大妻良馬の道德の根本である。全書は知恩編と謝恩編と結論に分かれる。知恩編では、恩義を知れ、恩義とは何ぞ、恩義の分類、儒教の恩義觀、仏教の恩義觀、神道の恩義觀、武士道の恩義觀、報徳教の恩義觀、諸家の恩義觀を取り上げている。謝恩編では、人の本分と報恩、国民の本分と報恩、職業と報恩、幸福の将来と報恩、礼儀と報恩を取れ上げている。結論では信念的生活を取り上げた。

知恩編と謝恩編は、恩義の学問的解明が中心に置かれている。特に個人の信仰とは別に、世間一般に通用する学問として恩義のあらゆる側面を記しているのが特徴である。しかし結論では、特に作者の信念に対する強い心得が示されている。ここでは、人生の意義は謝恩生活にあるとし、しかもある程度修養して初めて獲得することができるものであると指摘する。また信念の起源を「一には個人の生的傾向、二には感情の状

9 大妻良馬：『吾等の信念』、頁1。

10 大妻良馬：『吾等の信念』、頁1。

11 大妻良馬：『吾等の信念』、頁3。

態、三には事実の観察及び推究、四には他人の証言、五には一定の主義志向を有意義に固執すること、六には他人の信念に誘われること等」¹²としている。さらに「信念は良心を規制する重垂である」¹³とあって、信念は人の生活を支配し、活動の動機を与え、人生の行路を躍進させる原動力とも称すべきであると主張している。そして「信念の無い生活は水の無い水車の如きものである」¹⁴とし、古今東西の聖賢は皆この信念の強烈な保有者であることを強調している。最後は、「靈生活の推定」という一節を設けて、「一には祖先の靈が現存すると信じ、二には自己の靈が永遠に不朽であると信じて、その基礎の上に種種の道德を立てる」¹⁵ことを指摘し、靈と肉との関係や現世と靈界の境と繋がりへの解説、現世における靈肉一致の生活への勧めを通じて、靈的生活の実行を呼びかけている。結局この靈的な生活の実践こそが大妻良馬の信ずるところの究極な帰着地であった。具体的にいうと、この信念的な生活は、「皇室を尊敬し、祖先を祭祀し、父祖に孝養を怠らず、秩序を守り、名誉を尚び、廉恥を重んじ」ることを最中心事項とし、「職業に精励して勤儉家を齊へ、産を治め、子女の教育を誤らず、又共同生活の為に応酬し貢献し一朝事あらば、皇室の為国家の為に及び社会同胞共同の幸福の為に進んで犠牲となるべき覚悟」¹⁶を持つことが重要視されていることが分かる。

作者は最後に「朝に道を聞いて夕に死すとも可なり」という言葉をもって、自らの信仰に対する強い思いを表現しているのである。

大妻学院の創立者、大妻コタカの夫である大妻良馬については、「校長のコタカを立てながら、自分はいくまでも『校主』という象徴的立場に止まったかに見えて、その実、学校経営の実質は竜馬が率領していた

12 大妻良馬：『吾等の信念』、頁95。

13 大妻良馬：『吾等の信念』、頁96。

14 大妻良馬：『吾等の信念』、頁97。

15 大妻良馬：『吾等の信念』、頁98。

16 大妻良馬：『吾等の信念』、頁106。

が、教職員間では『校父』あるいは『お父様』とも呼ばれた¹⁷と指摘されているが、本人は、そのように呼ばれるよりも「自分は大妻学校の看板・道具に徹する」と、「看板と道具」という機能的立場に止まろうとしたのである¹⁸という。そして「それこそが自分の職分でもあるという使命感、覚悟の表明である」¹⁹と教育者として大妻良馬の側面を見せているが、もっとも、上の『吾等の信念』緒言を読んでわかるように、大妻良馬は大妻学院の「校父」あるいは「お父様」という機能的な役割を果たしているのみならず、大妻学院の教育にある「信仰」を自覚した大妻学院の「教父」でもあった。

しかし、大妻学院の「教父」たる大妻良馬は、エリート学者ではないし、思想家ともいえないだけに、彼の信仰には、明治から大正にかけての日本における多くの一般大衆の集団意識や共通点を読み取ることができるかもしれない。これは「近代化」、「西洋化」における心の喪失感を伝統文化の知恵によって癒そうとするもので、「下からの近代化」への模索を示す格好な一例であった。

おわりに

厳密な意味において儒教が宗教と言えるかどうかは未だに議論の多い話題である。しかし儒教的思惟と儒教的な感覚が同地域の近代化のありようを大きく形作っているのは紛れも無い事実である。上に述べた儒教における国家、社会、個人のあり方を変える奇妙な力は、結局この儒教的思惟と儒教的な感覚に由来している。突き詰めていうと「天」への信仰と「天理」と人間との繋ぎ方への自覚が、このような儒教的思惟と儒教的な感覚を培う土壌となっているのであろう。儒教的な感覚や儒教的

17 大妻良馬：『吾等の信念』、頁24。

18 大妻良馬：『吾等の信念』、頁25。

19 大妻良馬：『吾等の信念』、頁25。

思惟は儒教文化圏の人々の普遍性や絶対性への理解や信仰を支える一方、権力と権威を結び付け、為政者の正当性を当然のように認めさせることにも役立つ。天や天理を担う儒教と王朝政治との結び付きは、あるとき天の意志を体現した現世の支配者の絶対性を裏付ける根拠として利用され、支配者の都合のよい知的な墮落を示す御用学説になり、あるとき天意に違反した現世権力を転覆する「革命」の原動力ともなりうる。極端な場合、政治を指導する真理は一つしかなく、それを発見する人が権力を握る正当性があるという思惟の産出にも繋がる。いわゆる「学政一致」という政治意識は、王朝歴史の正当性と安定を確保するために一役を買うこともある。もちろん実際に王朝政治の存在を守る最も重要なことは、多くの場合は軍事力であった。しかし一旦、軍事力で政権を獲得した後、まず必要となるのはその武力による政権奪取の正当性の言説を上手く体系化し理論化することである。儒教的イデオロギーの出番はこの時以後になることが多いのである。「学政一致」の伝統は、武力による政権獲得である「革命」を可能にするだけでなく、天下を治めるための教化道具としても大いに活用されうるものである。

武力的に勝つものが真理の味方であるという政治思惟の循環と再生は、政治的に天下を掌握しない限り、理想とする真理を実行することができない政治的現実性をたえず作り出している。その結果、権力の争いに明け暮れる英雄たちの輩出と跳梁が王朝政治の主流になり、それによって織り出した歴史像が歴史の真実になっていく。近代以降、党派やイデオロギーの争いを装った権力闘争が後を絶たないのもこの歴史の延長である。こうした「学政一致」の伝統、学問や真理を政治の下僕に払い下げる思惟指向は、近代中国の社会と文化に対して様々な変化や変異を起こし、絶えず争闘と混乱の原因を成し続けてきている。

周知のように、マックス・ウェーバー (Max Weber、1864-1920) による新教倫理と資本主義の発生の関係を巡る論述は、今の世界における儒教とアジアの経済発展の関係への議論の発生に密接な関連を有している。事実上多くの儒教論者は儒教倫理も新教倫理と似たような役割を儒

教文化圏の経済発展に寄与しているのではないかとこの問題に懸命に取り掛かっている。しかしこのような努力は、結局資本主義の発生は西欧に出来、アジアに出来なかった歴史の事実を変えることができない。元々経済発展ということは資本主義の発生ということとは同一視できるものではない。ある程度の経済発展の達成はあらゆる社会体制の中では可能であるが、資本主義を持って特徴のひとつとする近代社会の成立には、経済発展という下部構造だけでなく、学問、意識や思惟などの上部構造の近代的な転換と変化も必要である。言うならば儒教的伝統価値は何らかの形で、東アジアの経済発展と関連していると言えても、儒教倫理は新教倫理と同じように近代精神の源泉を提供したものであると断定することができない。経済発展を促したことと近代精神の源泉になることとは同次元なことではないはずである。

すでに多くの分析によって明らかになったように、東アジアにおける儒教の示した働きは、必ずしもプラスばかりではなかった。儒教の伝統は中国の近代社会の建設に多くの局限や束縛を与えたことも事実である。儒教と現代社会や文化との結びつきは、バラ色だけで繋ぎあうことができない。もちろんマイナスな作用が付き纏っても、儒教は博物館に置かれる見世物ではなく、いまでも正反の両面から、現代中国文化や社会の在り方に大きな影響を与えている存在であり続けることが変わらないのである。

儒教の示した働きの多様性は大陸中国だけに留まらない。日本、そして香港、台湾、韓国も大陸中国と同じように、儒教はそれぞれ異なった姿で、異なった社会的な役割を担っている。このような差異と違いの形成は、儒教自体の性質にもよるが、しかしもっとも肝心なのは儒教を受け入れる側の主体性の相違によるものであろう。同じ儒教でも、ある時期では近代化を阻害するものであり、ある時期では近代化に有利なものとなる。ある地域ではプラスに機能し、ある地域ではマイナスに機能する。これこそが東アジアにおける儒教の存在の実態である。儒教への評価が分かれる理由もここに起源し、伝統文化を近代化の資源として生か

していこうとする場合に過剰にそれを持ち上げ、逆な場合に過剰にそれを排除する傾向もここから生まれてくる。儒教は東アジアにおける国や地域乃至個人のあり方の変異を映す鏡である。

以上儒教の現代社会における適応範囲の限定を踏まえながら主にアジアにおける儒教と近代化や現代社会との関係の実際を多くの具体例を伴って語ってきた。話は、儒教の近現代社会における存在の多様性と複雑性の揭示から、政治の御用のために儒教を担ぎ出す伝統的政治思惟の循環と再生をいかに終止させるかという問題意識に至るまでできるだけ裾野を広めて行ってきた。話の重心は東アジアにおける儒教社会の現実を等身大に見つめ、21世紀世界における東アジア儒教文明の役割と可能性を巡って思索するものである。しかしここで見せることができるのは儒教というものの現代社会における生き様のごく一部であって、氷山の一角に過ぎない。本文によって儒教と東アジア社会との複雑な関連性の解明を一挙に成し遂げたわけではない。ここでは儒教的思惟と儒教的感覚の存在を初歩的に確認しただけで、その現代社会との結びつきのメカニズムを一層明確にするには、もっと広範囲にわたる研究と観照が必要であろう。さらなる厳密かつ深刻な学問的な分析と思索の出現を心から願っている。◆

引用書目

Benedict, Ruth

- 1946 *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*
(Boston: Houghton Mifflin company, 1946)

ルース・ベネディクト Benedict, Ruth

- 2005 『菊と刀』、長谷川松治（訳）（東京：講談社、2005年）
Kiku to katana, trans. by Hasegawa matsuji (Tokyo: Kōdansha, 2005)

大妻良馬 Ōtsuma, Kotaka

- 1926 『吾等の信念』（東京：大妻同窓会出版部、1926年）
Waretō no shinnen (Tokyo: Ōtsuma dōsōkai shuppanbu, 1926)

王家驊 Wang, Jiahua

- 1988 『日中儒学の比較』（東京：六興出版、1988年）
NiChū jugaku no hikaku (Tokyo: Rokkō shuppan, 1988)
1998 『日本の近代化と儒学』（東京：農山漁村文化協会、1998年）
Nihon no kindai-ka to jugaku (Tokyo: Nousan gyoson bunka kyōkai, 1998)

李卓 Li, Zhou

- 2004 『中日家族制度比較研究』（北京：人民出版社、2004年）
Zhongri jiazu zhidu bijiao yanjiu (Beijing: Renmin chubanshe, 2004)

花村邦昭 Hanamura, Kuniaki

- 2012 『大妻良馬の人と思想』（東京：大妻女子大学人間生活文化
研究所、2012年）
Ōtsuma Kotaka no hito to shisō (Tokyo: Ōtsumajoshidaigaku ningen
seikatsu bunka kenkyūjo, 2012)

相良亭 Sagara, Tōru

- 1998 『日本の思想—理・自然・道・天・心・伝統』（東京：ペリ
カン社、1998年）
Nihon no shisō—ri • shizen • dō • ten • shin • dentō (Tokyo:
Perikansha, 1998)

福沢諭吉 Fukuzawa, Yukiji

- 1991 「物理学の要用」、山住正己（編）『福沢諭吉教育論集』
（東京：岩波書店、1991年）
"Butsurigaku no yōyō," Yamazumi Masami (ed.), *Fukuzawa yukichi
kyōiku ronshū* (Tokyo: Iwanami shoten, 1991)

2003 『福翁百話』、服部禮次郎（編）（東京：慶應義塾大学出版
会株式会社、2003年）

Fukuōhyakuwa, Hattori Reijirō (ed.) (Tokyo: Keio University Press
Inc., 2003)

劉岳兵 Liu, Yuebing

2003 『日本近代儒学研究』（北京：商務印書館、2003年）

Riben jindai ruxue yanjiu (Beijing: Shangwu yinshuguan, 2003)