

儒教は「東アジア共同体」の紐帯となりうるか

井上厚史

1 戦後日本人のアジア認識と儒教

日本人が「東アジア共同体」について言及するとき、一八六八年の明治維新によって樹立された天皇制国家である大日本帝国が近代東アジアに及ぼした影響を抜きにして語ることは許されない。一九三七～四五年の日中戦争、一九四一～四五年の太平洋戦争、さらに一九五〇～五三年の朝鮮戦争など、大日本帝国の負の遺産は、東アジア全体に歴史上未曾有の被害と犠牲を強いた。この悲惨な歴史を棚上にして、日本人政治家が「未来志向」と称して「東アジア共同体」を涼しい顔をして語るのを耳にすると、同じ日本人として耐え難い恥辱を感じずにはいられない。

フランス人哲学者のジル・ドゥルーズは、かつて自らの哲学についてこう述べたことがある。

ナチスになるような人間がいたという恥辱、それをさまたげる可能性も力ももちあわせていなかったという恥辱、そして妥協に屈したという恥辱。…また、人間であるがゆえの恥辱を、まったくとるにたりない状況で体験することもある。たとえば、あまりにも凡俗な考え方に直面したり、テレビのバラエティー番組を見たり、あるいは大臣の演説や『楽天家』のおしゃべりを聞いたりするとき、そうした恥辱が頭をもたげてくるわけです。これは哲学するための動機づけのなかでもいちばん強いもののひとつだし、また、それがあからこそ、哲学は必然的に政治哲学になろうというものです¹。

私の専門領域は、儒教を中心とする日本および韓国の思想史だが、私自身は自らの研究を政治哲学の一環として考えてきた。本稿では、昨今話題になっている「東アジア共同体」について、私流の政治哲学の観点から考察を加えてみることにする。

大日本帝国と訣別し、新生日本国としてスタートした戦後の日本人は、どのような東アジア観、および儒教観を形成してきたのだろうか。真っ先に想起されるのは、敗戦後間も

1 ジル・ドゥルーズ（宮林寛訳）『記号と事件』河出書房新社、一九九二、二八四頁。

ない昭和二四年（一九四九）年に刊行された島田虔次『中国における近代思惟の挫折』である。

われわれの考える近代的哲学の方法は、中国においては遂に求めることは出来ないのであって、わずかに陽明においてようやくその萌芽を見つものも、然も後述するごとく、結局、成長開花することなくして一旦は枯死してしまった²。

停滞の国にも近代はあった。近代とよばれる時代単位は、洋の東西を通じて大なり小なりの規模において共通の本質的性格をもつ筈であろう。然も一方われわれは中国の近代の特に中国的なる所以、「停滞的な歴史における近代」の性格を明確に認識せねばならないのである。陽明学およびその展開を吟味することは、このような課題に対する一つの解答であり、したがってつねにその両面がひとしくあきらめられねばならぬ³。

島田が戦後における新しい儒教研究を開始した出発時に、「枯死」してしまった中国近代、あるいは「停滞の国」としての中国近代が強烈に意識されていたことがわかる。近代化に失敗した中国という認識が、戦前の日本人の中国認識に淵源したものであることは言うまでもない。しかし、と同時に、それはより根源的には、ヨーロッパ人によるアジア蔑視観から導き出されたものであった。その辺の事情を、丸山真男『日本政治思想史研究』は詳細に物語っている。

『日本政治思想史研究』は昭和二七年（一九五二）に刊行されたが、同書に収録された論文の執筆は戦前であり、ターゲットとしていたのは戦前の日本を席卷した大東亜共同体論であり、「近代の超克」論的アジア主義・東洋主義、またそれを支える教育勅語的儒教だった⁴。しかし、その単行本としての刊行が戦後になされ、そこに提示されていた東アジア観や儒教観は、丸山の本来の意図とは異なった形で戦後の日本人研究者に大きな影響を及ぼすことになった。

丸山は同書冒頭でヘーゲルの歴史哲学を取り上げ、中国を「持続の帝国」⁵であるとしたヘーゲルの解釈をもとにして、「家父長の絶対的権威の下に統率された閉鎖的な家族社会があらゆる社会関係の単位となり、国家秩序もまたその地盤の上に階序的に構成され、その頂点に「父としての配慮」をもつた専制君主が位する。かうした社会構成はシナ帝国においては非常に鞏固であるため、その内部において主体(個体)が己れの権利に到達せず、

2 島田虔次『中国における近代思惟の挫折1』平凡社東洋文庫、二〇〇三、六九頁。

3 同、七八頁。

4 飯田泰三先生からのご教示による。

5 丸山真男『日本政治思想史研究』東京大学出版会、一九五二、四頁。

対立を自己のうちに孕まない直接的統一としてとどまり従つてそれは「持続の帝国」でありうる」⁶と述べ、ヘーゲルの中国観が「問題の本質を衝いた鋭利なもの」であると認識していた。

その上で、丸山は儒教について、「子の父に対する服従をあらゆる人倫の基本に置き、君臣・夫婦・長幼（兄弟）といふ様な特殊な人間関係を父子と類比において上下尊卑の間柄において結合せしめてその嚴重なる「別」を説く儒教道徳はおそらく、「帝王の父としての配慮と、道徳的な家族圏を脱しえず従つてなんら独立的・市民的自由を獲得しえない子供としての臣下の精神と」によつて構成された壮麗なる漢の帝国にふさはしい思想体系であつた」⁷と捉え、その後中国の王朝が王莽・後漢・三国・両晋・南北朝・隋・唐・宋・元・明・清と変わっても、儒教は常に国教的な権威を保証されていたことを考えれば、「持続の帝国」である中国にふさわしい思想体系であつた、と記している。

その一方で、日本については、「徳川封建社会が、「持続の帝国」でなかつたと同様、近世儒教の展開も単に儒教思想内部の展開にとどまらなかつた。朱子学派・陽明学派の成立、さらに宋学を排して直接原始儒教へ復帰せんとする古学派の興起といふ近世儒教の発展過程は、宋における朱子学、明における陽明学、清における考証学の内部発展を通じて儒教思想自体が分解して行き、まさに全く異質的な要素を自己の中から芽ぐんで行く過程なのである」⁸と述べて、日本が「持続の帝国」ではなかつたこと、そしてその原因を「宋学を排して直接原始儒教へ復帰せんとする古学派の興起」に見出した。すなわち、丸山は「朱子学的思惟方法に対する、アンチテーゼの成長」を、荻生徂徠を頂点とする日本近世古学派の展開の中に読み取り、そのことによって日本が「持続の帝国」ではないことの証左としたのである。

この丸山の「中国の停滞性」と対比的に描かれる「日本の進歩性」というストーリーは、戦後に書かれた丸山のあとがきにおいて明確に自己批判されている。しかし、丸山は当時の日本の学会全体が「中国の停滞性ということは当時の第一線に立つ中国史家の間に多少とも共通した問題意識であつた。私もそれに随いながら、何故中国は近代化に失敗して半植民地化され、日本は明治維新によって東洋唯一かつ最初の近代国家になつたかという課題を思想史の面から追求していた」⁹という時代の影響があつたことを釈明している。

したがって、丸山だけがヘーゲルの「持続の帝国」という中国認識を継承していたわけではなく、当時の日本人知識人全体が同様の中国観および儒教観を共有していたのであつた。そして、さらに付け加えるならば、丸山の『日本政治思想史研究』を出発点として、それ以降に伊藤仁斎や荻生徂徠を研究してきた日本政治思想史研究者の多くが、今なお朱

6 同、五頁。

7 同、六頁。

8 同、一四頁。

9 同、三七一頁。

子学を解体させた日本古学派の存在をもって、日本人の優秀性¹⁰あるいは優越的日本認識を持ち続けていることを忘れてはならないだろう。

この丸山の東アジア観に早くから異議を唱えていたのが、守本順一郎であった。守本は、『東洋政治思想史研究』において、丸山がヘーゲルの停滞的中国観にもとづいて日本政治思想史を構想したことを批判して、次のように述べている。

ヨーロッパ的視角からの東洋把握には、その基礎に地域的内容としての東洋の停滞性＝非歴史性の固定化があった。〈自由〉を本質とする〈精神〉が自己自身を自覚し、自己の自由を実現・完成していく過程として世界歴史を捉えたヘーゲルが、東洋的世界をその初発の直接的段階としたとき、東洋的世界は一つの歴史的世界として把まれたかにも見えながら、彼にあっても、世界史の発展の段階は地理的区別と典型的に照応するものとして、東洋的世界はそれ自体としては歴史的發展の芽をもたぬ非歴史的世界として捉えられたのであった¹¹。

すなわち、ヘーゲルの東洋認識は「歴史的發展の芽をもたぬ非歴史的世界」を前提にして形成されたものであり、その「ヨーロッパ的視角からの東洋把握」にもとづく以上、丸山の東アジア観がヘーゲル同様の結論に導かれることは当然のことであった。そして、こうしたヘーゲル流の中国認識にもとづいて分析された儒教（朱子学）も、当然のごとく同質の結論に導かれざるを得ない。

丸山氏の中国社会の理解が、先に述べた氏の朱子学思惟構造の把握と直接に繋がるものであることは、もはや言うまでもあるまい。即ち、朱子学における宇宙論・人性論・実践倫理を貫く無媒介的連続は正に対立を知らない支那帝国の連続であり、その体系の静的＝観照的性格は中国歴史の非歴史的反覆であり、そのオプティミズムはそれ自身の内に対立を孕むことのない壮麗な帝国の持続性＝体制の楽観的容認であり、そのリゴリズムはかかる持続の帝国を永遠に維持するための規範であるからに他ならない。丸山氏の朱子学思惟構造の把握、その分析の抽出した朱子学的思惟の諸特性は、氏中国社会の停滞性理解の上に基づいている。停滞的な、それ自体対立を知らない非歴史的世界＝中国社会に生まれた朱子学は、従って当然にそれ自身対立を有さない非歴史的思想体系＝思惟構造であることは、丸山氏の朱子学に対する基本的な見解

10 たとえば、島田虔次も「朱子学移入いらい日浅くして、すでにかくのごとき卓説（＝荻生徂徠が行った聖人と道の徹底的「外」化：著者注）を生み出した日本人の「聡明」さには驚く」（『朱子学と陽明学』岩波書店、一九六七、一三二頁）と述べている。

11 守本順一郎『東洋政治思想史研究』未来社、一九六七、八～九頁。

であるということが出来る¹²。

「対立を知らない支那帝国の連続」というヴィジョンが前提として保持されていたからこそ、朱子学的思惟構造の分析において「宇宙論・人性論・実践倫理を貫く無媒介的連続」が強調され、朱子学を持つオプティミズムもリゴリズムも、すべて「持続の帝国」に関連付けられて解釈される運命にあったというのである。

守本は、こうしてヘーゲルのアジア認識にもとづく丸山の日本政治思想史研究を批判すると同時に、戦後日本人のアジア認識に絶大な影響を与えたマルクスのアジア的生産様式論にも批判の矢を向ける。なぜなら、マルクスは『資本論』のインドの村落共同体について言及した箇所「かかる簡単な生産有機体は、アジア的諸国家の絶えざる瓦解と再建、および絶えまなき王朝の交代とは著しい対照をなすところの、アジア的諸社会の不変性の秘密を解くべき鍵を提供する」と述べており、マルクスのアジア認識もヘーゲルに至るヨーロッパ的視角からする東洋社会の停滞的把握と一致していると考えられるからである¹³。マルキストであった守本は、自身も含めた戦後日本人のアジア認識を自己批判しながら、マルクスの視角＝方法によってマルクスを超えることの必要性を訴え続けた。

その守本にとって最も重要な問題は、ヘーゲルもマルクスも結局は「ヨーロッパ的視角からする東洋社会の停滞的把握」というヴィジョンを共有しているという問題であった。ヨーロッパ的視角からではない東洋の認識が求められている。そのためには、「東洋の世界が、西欧的世界へ従属—近代的・植民地的従属—するという関係において結びつくというのではなく、同一の地盤において結びつくという時点における世界的精神」¹⁴が必要なのである。西洋を中心にした支配—従属という関係性から自由になり、われわれ東洋人自身が「同一の地盤において結びつく」地点を見出すことができる時、初めて東洋の本質を理解することができる。

そのために必要なものこそ、日本政治思想史研究を超えた「東洋」政治思想史研究であった。

東洋政治思想史研究においては、何らかの意味でのその停滞性、後進性を示してきた東洋諸社会において、果たして思惟の自生的な歴史的展開を辿り得るかという歴史的視角と、また、その際、思想を単に個々の表現や、表面的な政治論の変遷のうちではなく、一つの構造としての全体像において捉え、それを支える思惟様式を歴史を変革する人間の内面的な論理として把握するという思想史的方法とが設定されなければ

12 同、三六頁。

13 同、二四頁、注(3)。

14 同、一三頁。

ならない¹⁵。

東洋における「思惟の自生的な歴史的展開」の解明を「一つの構造としての全体像」から捉え、「思惟様式を歴史を変革する人間の内面的な論理として把握する」ことこそ、ヘーゲルのアジア認識に即して丸山が構築した「中国の停滞性」と対比的に描かれる「日本の進歩性」というストーリーを超越する方法であると、守本は考えたのである。

こうして戦後の日本人知識人は、ヘーゲルやマルクスの停滞的アジア認識を克服する研究に踏み出すことになった。しかし、そこにはさらにもう一つの克服すべきヨーロッパの視角があった。マックス・ウェーバーの東洋観である。

言うまでもなく、ウェーバーは『儒教と道教』において儒教的合理主義とプロテスタンティズムの合理主義を比較し、「中国においては、すべての共同体的行為は、純粋に情誼的な、とりわけ親族的な関係によって、そのほかでは職業上の兄弟結盟によって包括され、また制約された。ところが、一方、ピューリタニズムは、これにたいして、すべてを没主観的化し、合理的な「経営」と純粋に客観的に「事務的な」関係のなかへ解消し、中国において原則的に全能であった伝統と、地方的慣習と、具体的な情誼的な官吏的恩恵とのかわりに、合理的な法律と合理的な協定とを設定したのであった¹⁶と述べ、プロテスタンティズムが持つ「合理的な「経営」と純粋に客観的に「事務的な」関係」、そして「合理的な法律と合理的な協定」など、プロテスタンティズムの持つ近代的合理性を徹底的に強調した。その一方で、反面教師としての儒教的合理主義に対しては、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』において「「資本主義」は中国にも、インドにも、バビロンにも、また古代にも中世にも存在した。しかし後にみるように、それらの資本主義には右に述べたような独自のエートスが缺けていたのである¹⁷と述べられているように、「信用のできる正直な人」という理想や「自分の資本を増加させることを自己目的と考えることが各人の義務であるとの思想」など、西欧資本主義の精神である〈エートス〉が儒教的合理主義には欠如していることを主張したのである¹⁸。

このウェーバーによる儒教的合理主義の否定的評価は、戦後の日本人中国研究者に大きな影響を与えた。たとえば、野村浩一は、自身の研究がウェーバーの家産官僚制の概念に導かれながら、「政治思想の結実の仕方を規定するものとして、中国の一君万民体制という政治構造あるいは広く社会構造の中に、その手がかりを求めた¹⁹」ことを吐露している。

15 同、二七頁。

16 マックス・ウェーバー（木全徳雄訳）『儒教と道教』創文社、一九七一年、四〇一頁。

17 マックス・ウェーバー（梶山力・大塚久雄訳）『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』上巻、岩波書店、一九五五、四四頁。

18 同、四二頁。

19 野村浩一『近代中国の政治と思想』筑摩書房、一九六四、二四五頁。

もちろん、その後の中国研究において、こうしたウェーバー流の見解は、文化大革命を経由しながら発展する現実の中国を前にして徐々に恣意的なものとして退けられることになった。たとえば、高田淳は、ウェーバーの取り出した儒教像は「歴史の一時期に他ならぬ清朝に完成したものを典型化したものなのであり、決して中国の儒教として一般化されるべきものではない」こと、そして「自ら普遍たろうとするピュウリタニズムの虚像」として儒教が普遍化されたのであり、ウェーバーによって「反西欧近代の倫理」として儒教が利用されたことを批判しているのは、その一例である²⁰。

以上、戦後の日本人知識人のアジア観と儒教観を振り返ってみると、ヘーゲルの「持続の帝国」という停滞的アジア認識、マルクスのアジア的生産様式論、そしてウェーバーの儒教的合理主義批判など、いかにヨーロッパ的視角からのアジア理解に大きな影響を受けてきたかを痛感せざるをえない。その結果として、溝口雄三が「中国哲学の日本における戦後の研究が、戦前の経学的研究の枠をやぶって、朱子学・陽明学を哲学プロパーの視野のなかにとらえ、とりわけ理気論において大きな成果をあげてきたその反面、その理気論中心の視界によっては多様な清代思想の局面がとらえきれないという、つまりわれわれがその視点の限界をまだのりこえていない」²¹と述べているように、中国思想の「多様性」に対する分析視角の欠如をもたらしている。

そして、ヨーロッパ的視角からの分析概念そのものが中国の思想史研究には当てはまらないという、さらに根本的な問題があることを、溝口は次のように指摘している。

理観のなかに中国における哲学思想（士大夫経世の学という儒学・儒理学に共通の独自の特徴から、それは同時に政治・経済思想の一面ももつ）の展開をみるみかたは、中国思想における近代的展開の独自の様相の解明を前提とした結果とする。たとえば理と附帯する、天理自然の公といわれるその天・自然・公などの諸概念が、日本のそれやあるいはヨーロッパの神・自然・近代コモンウェルス概念と比べて、どのように相対的に独自であるのか、またそれが理の展開とともにどのように内実上に変化をみせるのか、などの検出が前提としてまた結果としても果たされねばならない。／もしそれが果たされれば、あるいは自然から作為、あるいは神人分裂に即応するかたちで天人分裂、あるいは全体おおよげに対する個我わたくしの自立、といったさまざまなヨーロッパ的あるいは日本的なインデックス、つまりヨーロッパや日本の近代にもとづく評価基準が、中国における近代にはほとんど通用しないことがあきらかになるはずである²²。

20 高田淳『中国の近代と儒教』紀伊國屋書店、一九九四、二〇頁。

21 溝口雄三『中国前近代思想の屈折と展開』東京大学出版会、一九八〇、三二頁。

22 同、四五－四六頁。

こうして、「ヨーロッパ的あるいは日本的なインデックス」からの離脱が試みられる一方で、アジア（とりわけ中国）の内在的発展に注目する研究も現れるようになった²³。しかし、守本順一郎の研究が丸山真男ほどに注目されてこなかったことを顧みても、日本人知識人にとって「ヨーロッパ的視角」から自由になることがいかに困難な作業であったかが理解できる。その主要な原因が、いくら国家体制が整備され経済的発展が推進されようとも、中国の精神（あるいはエートス）である「儒教」を封建思想として否定的に理解することから日本人は自由になれないことにあった。それは、福沢諭吉が「古を信じ古を慕ふて毫も自己の工夫を交へ」ない人間は「精神の奴隷（メンタルスレーヴ）」であり、「儒学の罪」であるとして以来の²⁴、近代日本人の反儒教的思考の伝統と言えるものである。前述したように、近代日本人は、教育勅語に象徴される天皇に対する「忠孝」「忠誠」を突出させた日本独自の〈武士道的近代儒教〉を再構成する一方で、従来型の朱子学に代表される伝統的儒教を「持続の帝国」、あるいは「非合理」なアジアを象徴する思惟体系として徹底的に否定してきたのであった。

以上のような近代日本人のアジア認識および儒教認識の問題点を、溝口雄三は次のように総括している。

なぜ日本人は、自己が属すると見なしてきた文明圏全体が欧化を遂げたという考え方に立たないで、自分だけがそこから離脱した、という考え方に固執するのだろうか。それは、一つには西欧化＝近代化の時間的先後関係を、民族性や歴史過程などにおける優劣関係と見なす考え方に囚われていたからであり、もう一つには、そのほうが自分たちの（アジアの盟主という）アイデンティティの自足にとって幸便だったからである。／こうして、西欧化をいち早く成し遂げた優者・日本とそれに後れをとった劣者・中国という構図およびアジアの優等生であると自認するアイデンティティの位置づけは、分かりやすさによって日本の一般民衆の間にさえ普及している²⁵。

近代日本人の自負は「西欧化をいち早く成し遂げた優者・日本」と「それに後れをとった劣者・中国」という関係性の中で醸成され、今だにその考え方は強固に残存している。しかし、今こそ、あらためて「ヨーロッパ的視角」による歴史観やアジア認識を再考しなければならない。なぜなら、「もはや旧時代の遺物と思われてきた中華文明圏としての関係構造が、実はある面では持続していたというのみならず、環中国圏という経済関係構造

23 この現象を象徴するものが、非西欧社会の立場から精神的覚醒と知的創造性を評価しようとする鶴見和子の「内発的発展論」の提唱であったことは周知の通りである。鶴見和子・川田侃『内発的発展論』東京大学出版会、一九八九。

24 『福沢諭吉全集』第四巻、岩波書店、一九五九、「文明論之概略」一六三頁。

25 溝口雄三『中国の衝撃』東京大学出版会、二〇〇四、八頁。

に再編され、周辺諸国を再び周辺化しはじめている」²⁶時代を迎えているからである。そして、この事実は、日本人に次のようなことを教えているという。

日中間に特定していえば、かつて“西洋の衝撃”によって日本の突出した台頭をうながし、中華文明圏を舞台から退場させたと思っていた歴史が、“中国の衝撃”—ボディブローのように鈍角的で、知覚されにくく、図式化しにくい、ゆったりとした強烈な衝撃—によって、反転されはじめた。われわれにとっての“中国の衝撃”は、優劣の歴史観からわれわれを目覚めさせ、多元的な歴史観をわれわれに必須とさせ、今後関係が深まるがゆえにかえって激化するであろう両国間の矛盾や衝突のなかに、「共同」の種を植え付けさせるものでなければならない²⁷。

「中国の衝撃」は、日本人を「優劣の歴史観」から目覚めさせ、「多元的な歴史観」を要求するものである。そして、今後関係が深まるにつれて激化するであろう両国の衝突を回避するためにこそ、日中両国の「共同」が重要になると溝口は述べている。

戦後日本人のアジア認識は、中国の台頭＝中国の衝撃によって、今こそ根本的な変革を迫られている。それは、従来のようなアジアの盟主を争う「優劣」の関係から、対立や衝突を緩和するための日中両国の「共同」への移行を意味している。「東アジア共同体」構想は、こうして、日本人にとって切実な課題として提示されているテーマなのである。

と同時に、「東アジア共同体論」は、その共通の基盤をどこに見出すか、という難問とともにあることも忘れてはならない。松本三之介は次のように述べている。

東亜協同体論において理論上超えなければならない困難な問題は、共同体の成立を可能にする東アジア諸民族の共通の基盤をどこに求めるかという点にありました。それは、これまでたびたびふれてきましたように、西洋的世界における西洋文化に対比されるような統一的文化を東アジアは持たなかったからです。したがって東亜協同体論の構想にあたっては、何らかのかたちでその欠落部分を補わなければなりません²⁸。

松本が手際よく整理しているように、蠟山政道「地域的運命」、三木清「新しい東亜文化」、高田保馬「血液の接近、文化の類似、住域の隣接」という「三同の紐帯」などが、これまで〈共通の基盤〉になりうるものとして提示されてきた。しかし、それは現在ですすでに

26 同、一六頁。

27 同、一六～一七頁。

28 松本三之介『近代日本の中国認識 徳川期儒学から東亜協同体論まで』以文社、二〇一一、二五三頁。

忘れ去られたものとして記憶の片すみに置かれているだけであり、今日的意義を有しているものは見当らない。では、運命、新しさ、類似性という既定の枠組み以外に、何を〈共通の基盤〉として捉えることができるのだろうか。

2 日本における「東アジア共同体」論と儒教

近年の「東アジア共同体」が話題になる以前の一九七〇年代後半に、アジア NIES（韓国、台湾、香港、シンガポール）の経済発展に世界的な注目が集まり、そのとき欧米の学者によって盛んに提唱されたのが、「儒教文化圏」や「漢字文化圏」という概念であった。その代表的提唱者の一人であったレオン・ヴァンデルメールシュは、儒教は旧社会とともに消滅したが、儒教の精神は漢字の中に保存されていたと考え、そうしたアジア文化圏を「漢字文化圏」と呼称し、そこに見られる儒教的共同体主義について次のように述べている。

今日の漢字文化圏の中からは、生きている儒教がかつて具現化していた古い社会秩序は、すでに消滅した。旧秩序は産業社会の組織によって交代されているが、それは、西欧が旧社会体制に提供した二つの最も対立的な形態のもとに行われている。すなわち、一方は自由主義的資本主義の形態、他方はマルクス主義的社会主義の形態である。しかしながら、東アジアにおいては、これらの二体制のどちらの中にも、共同体主義的思考様式が、今日においては幅広く個人主義によって緩和されつつも、十分活発に残存しており、その結果として、伝統的社会生活のあまたの特色—祭礼、儀式、さまざまな慣行—が副次的に維持されているばかりか、産業社会それ自体に固有の諸構造を、それらとは完全に無縁であった一つの精神によって貫くに至っている²⁹。

漢字文化の中に保持されてきた儒教は、社会形態が自由主義的資本主義であろうとマルクス主義的社會主義であろうと、共通して「共同体主義的思考様式」を保持しており、それは両者を貫く「一つの精神」であると、ヴァンデルメールシュは主張した。

こうしてまたもや「ヨーロッパ的視角」からする経済発展と儒教（あるいは漢字）との関連付けが行われ、それに呼応するように、東アジアの研究者からも「儒教ルネッサンス」あるいは「儒教資本主義」という言説まで登場し、それまで否定的に捉えられていた儒教がにわかに資本主義を推進するエートスとして解釈されるという逆転現象が起きた。

しかし、溝口雄三は、こうした儒教ルネッサンス論は、（1）集団性や共同性など、議論に都合のよい部分だけを取り出して論じている、（2）日本、中国、朝鮮、ベトナムの

29 レオン・ヴァンデルメールシュ（福鎌忠恕訳）『アジア文化圏の時代』大修館書店、一九八七、一九四頁。原著は、一九八六年刊行。

儒教を、差異を無視して同質化している、(3) 儒教が各国の社会構造や政治体制の差異と切り離しがたく結びついていることへの配慮が足りない、などの問題を抱えていると指摘し³⁰、今後の儒教への見方は、これらの問題点を踏まえた上で、中国、朝鮮、ヴェトナム、日本におけるそれぞれの儒教の存在様態の違い、および儒教を存在させている社会構造や民族文化の伝統の違いを明らかにしなければならないことを主張している³¹。

一九八〇年代以降、儒教の評価をめぐる議論はめまぐるしく変動し、次第にマイナスの評価からプラスの評価に転じている。そして二一世紀を迎えた今日、天兒慧は、東アジア共同体と儒教との関連を「伝統的な中華秩序論」という視点から捉えようとしている。

天兒によれば、「伝統的な中華秩序論」は二つの特徴を持っているという。第一の特徴が、「同心円的に広がる権威主義的階層型秩序」、すなわち文化（儒教思想）の体得の度合いによって、天子（皇帝）—中央の官僚群—地方の官僚群—官僚予備軍（読書人、地方名士など）—一般漢人庶民—中華文化を享受しない野蛮人という文化階層構造（華夷秩序）であり、第二の特徴が、秩序形成における非法制性と主体の重層性、すなわち「修身・齐家・治国・平天下」といわれるように、法や制度の体系ではなく修養、教化による秩序形成（王道政治）である。そして、この「伝統的な中華秩序論」は、「価値の基準を儒教的価値観においていること、しかもそれを基準に上下関係を重んじる権威主義的思考を強く残している」ことに最大の問題があると述べている³²。これは、いわば大国主義的中国の出現、あるいは大中華主義への強い懸念の表明であり、現在世界の64の国と地域で運営されている210校の孔子学院の展開も、天兒にとっては、大国主義的中国の戦略の一環と見なされている。

一九八〇年代に「儒教ルネッサンス」論が輿論を賑わわせて以来、日本人知識人は、溝口を筆頭として、それまでの否定的な儒教評価を一八〇度転換させた「儒教資本主義」論等に慎重な態度を示し、大雑把な儒教理解をもとに議論を積み重ねるのではなく、東アジア各国の儒教の「相異」に留意することを力説してきた。それは、もちろん学問の良心から発せられた議論ではあったが、天兒の「伝統的な中華秩序論」の復活に対する強い警戒感を勘案するとき、日本人知識人は今だに儒教に対する否定的評価を変えようとはしていないように見える。ヨーロッパ的視角からの、停滞的で非合理で近代資本主義に必要なエートスを欠いた封建思想としての儒教、そして中国の政治力の増大や経済的躍進に伴って復活するであろう大国主義的な中華秩序論の源泉としての儒教、この二つが戦後の日本人知識人が抱えてきた儒教に対するイメージを代表するものであるとするならば、はたして日本人は共通の認識を持って「東アジア共同体」に参加する資格を有していると言えるのだ

30 溝口雄三・中嶋嶺雄『儒教ルネッサンスを考える』大修館書店、一九九一、四頁。

31 同、一五～一六頁。

32 天兒慧『アジア連合への道』筑摩書房、二〇一〇、一五二～三頁。

ろうか。

中国人研究者の汪暉は、ウェーバーの『儒教と道教』を批判し、ウェーバーの中国宗教に関する研究は、「中国でなぜ近代的資本主義が発展しなかったのか」という問題に答えようとしただけでなく、同時に「なぜ近代的資本主義が西洋においてのみ生み出されたのか」を証明しようとしたものであったことを厳しく批判し³³、次のような問題提起をしている。

もし我々が非西洋社会という視点から、いわゆる「合理化」の問題を検討するならば、明白なのは、ウェーバーが中国社会の政治・経済・教育その他の領域すべてに彼のいわゆる「合理化」の要素や「合理化」の傾向が存在することを認めたにもかかわらず、中国語に「理性」や「合理化」といった概念が存在しないということである。このようなコンテキストにおいて、我々が発見するのは、「理性」や「合理化」といった概念を含む西洋思想の言語的な基盤であり、社会生活の具体的な内容とその叙述とのあいだの自明ではない関係である。このような文化的な関係の中においてのみ、実証的概念としての「理性」や「合理化」は疑うべきものになるのである。それは、現実具体的に指し示す物が存在しない言語形式にすぎない³⁴。

西洋社会においては「実証的概念」として証明済みの「理性」や「合理化」という言葉は、西洋社会のコンテキストにおいて発見されたものであり、それを自明のものとして中国に当てはめようとしても、中国社会のコンテキストにおいては「具体的に指し示す物が存在しない言語形式」でしかない。すなわち、そもそも能記と所記とが歴史的な共役関係を持たない言語的な条件下においては、「合理化」という言葉自体が規範や記述の道具に変えられてしまい、排他的な方法でしか記述され得ないというのである³⁵。結局、西洋社会から抽出された概念である「理性」や「合理化」は、言語学的に考えれば、そもそも中国社会に当てはめることができない不適当な概念なのであり、それにもかかわらず「理性」や「合理化」という言葉が中国には存在しないことを以て中国の非合理性を主張することは、「優勢な文化の劣勢な文化に対する言語的な支配」でしかない。それゆえ、求められているのは、西洋社会から抽出されたのではない概念、すなわち中国社会の中で具体的な指示対象を持つ言葉によって中国の近代を検証することである。

我々が直面しなければならない問題は、この西洋的合理主義という文化的アイデン

33 汪暉（村田雄二郎・砂山幸雄・小野寺史郎訳）『思想空間としての現代中国』岩波書店、二〇〇六、二二四頁。

34 同、二四一頁。

35 同、二四三頁。

ティティの要素とそのモダニティとの関係に対応して、中国のモダニティも原動力として自己の文化的アイデンティティをもつのか否か、ということである。この問いは論理的に、中国の近代的世界観の形成、その基本的な概念、内在的志向、歴史的な変遷、そしてその他の社会的な領域との相関関係に関する検討へとつながる。それらの中で最も重要な問題は、理性、合理化あるいは西洋的合理主義と、例えば「公」「群」「社会」「個人」「科学」「国家」といった中国の近代的世界観を構成する中心的概念との関係はどのようなものであるのか、これらの概念は西洋的合理主義の中国的コンテクストあるいは言語上における自明な翻訳、説明あるいは体現と見なされうるのか、ということである³⁶。

汪暉は、ここで「中国のモダニティも原動力として自己の文化的アイデンティティをもつのか」を真剣に問い、「公」「群」「社会」「個人」「科学」「国家」などの中国の近代的世界観を構成してきた中心的概念の再検討を行なおうとしている。ここには、これら「公」「群」「社会」「個人」「科学」「国家」という中国近代社会のコンテクストの中から生み出された（輸入された）新しい概念への強い信頼を読み取ることができると同時に、天児の言う「伝統的な中華秩序論」とのはっきりとした訣別が読み取れるのではないだろうか。汪暉の念頭には、伝統的な儒教思想との相克を通じて幾多の苦難の歴史を歩んできた中国の近代化への絶対的な信頼があり、「伝統的な中華秩序論」の復活を懸念する日本人知識人の儒教理解とは大きく隔たっている。

また、朝鮮社会史を専門とする日本人研究者の宮嶋博史は、日韓併合 100 年を特集した『思想』2010 年 1 月号において、日本人が日本史認識を転換させる必要性を主張している。宮嶋によれば、日本は今、一九世紀半ばまでの日本が東アジアにおいて周辺的な地位にあったように、ふたたび東アジアの周辺的な地位にもどりつつあるのであり、「東アジアの中心としての日本史」から「東アジアの周辺部としての日本史」にパラダイム転換する必要があると説く。そして、そのパラダイム転換の基軸になるのが儒教であるという。

日本史認識のパラダイム転換を構想するとき、その転換の基軸となるのは儒教、あるいは儒教モデルに対する認識の問題であると考えられる。なぜならば、一九世紀なばまでの日本が東アジアで周辺的な地位にあったというとき、その最大の根拠は、日本における儒教モデルの拒否にあったこと、そして一九世紀後半以降日本が東アジアの中心に駆けあがることのできたのも儒教モデルから日本が相対的に自由であったことが決定的に作用したこと、さらに今日、グローバリズムが席卷する中で、儒教モデル受容の歴史的経験の不在という条件が日本の進路を大きく制約していると考えられ

36 同、二三一頁。

ること、などの理由による³⁷。

「日本における儒教モデルの拒否」があったために、日本は近代化にいち早く成功し、「日本が東アジアの中心に駆けあがることができた」が、それが今になって、「儒教モデル受容の歴史的経験の不在」によって、東アジアにおける日本の位置を孤立化させ、「日本の進路を大きく制約している」ことにつながっているというのである。そして日本は、従来どおりの「中心主義パラダイム」に安住せず、「儒教モデル受容の歴史的経験の不在」を真摯に受け止め、その上で、中国、韓国・北朝鮮、ヴェトナムなどどのような関係を構築するかを考えなければならないと主張している³⁸。

ここで宮嶋が捉えている儒教が、「伝統的な中華秩序論」につながる儒教でないことは明白である。日本社会も江戸時代には儒教モデルを受容していた。しかし、近代になると、日本社会は儒教と西洋文明や近代合理主義との融合や対決を放棄し³⁹、現在では日本社会に儒教の影響が残っていると考える者は皆無だろう。もちろん、欧米人の目から見れば、日本社会も依然として社会習慣や家族倫理の面で儒教的要素が残存していると言うだろうが、問題は日本人の儒教に対する認識のあり方である。

日本以外の中国、韓国・北朝鮮、ヴェトナムなどの東アジア諸国が、近代化の過程で、伝統的思想である儒教と激しく葛藤し、儒教の不適切な部分や不必要な要素を切り捨てながら、経済発展と寄り添う形で長い時間を掛けて儒教の再構成を行ってきた。そうした儒教思想をめぐる長い葛藤の歴史があったからこそ、汪暉のような西欧中心主義に対する根本的な異議申し立てが登場してきたと考えられる。もちろん、その葛藤の歴史の中で、文化大革命のような儒教文化の全面的否定を経験したこともあったが、今や現代中国の政治家が孔子や孟子の言葉を引用するのは日常茶飯事であり、また北京オリンピックにおける「和諧」の演出も、明らかに再構成された現代的儒教の提示を象徴する現象の一つであろう。同様に、韓国・北朝鮮やヴェトナムも、彼らが困難の末に改革してきた現代的儒教文化は、誇りこそすれ、否定する対象ではありえない。

では、こうした日本以外の東アジア諸国の儒教改革経験を真摯に受け止め、その経験が持つ重要性を再認識したとしても、今さら日本人が「儒教モデル」に回帰することは考えられない。めまぐるしく変動する経済状態に振り回されるように、現代社会に生きる私た

37 『思想』2010年1月号、宮嶋博史「日本史認識のパラダイム転換のために」、六～七頁。

38 同、二三頁。

39 もちろん、井上哲次郎や西村茂樹など、近代化以降も儒教の再評価を行なおうとする思想家や運動はあったが、大勢とはならなかった。また、教育勅語や軍人勅諭等における儒教的要素の強調もあったが、こうした軍国主義と儒教の結びつきは、他のアジア諸国の経験したことのない儒教理解であり、日本だけが「儒教モデル受容の歴史的経験の不在」という条件を抱えていることは否定できないと思われる。

ちの人間関係は揺れ動いている。この複雑な問題を、伝統的な儒教に回帰することによって一気に解決できると考えるのは、それこそ「儒教モデル受容の歴史的経験の不在」による時代錯誤であることは自明であろう。

では、儒教モデル受容の歴史的経験を持たない日本人は、どうやって東アジア共同体に参加すればいいのだろうか。近代化の過程で儒教と真剣に格闘した経験をもたず、依然として儒教に対して否定的なイメージを保持している日本人が、改めて儒教と対面するとき、儒教の何に注目すればよいのだろうか。

3 儒教と「他者認識」

近代日本人知識人の儒教理解は、朱子学を基準にして考えてきた。丸山が定義したように、宇宙論から人性論、そして実践倫理から統治論に及ぶ壮大な思想体系を構築した朱子学は、ヨーロッパのアリストテレスやトマス・アクィナスの思想体系に匹敵するものと言われており、また朱子学を朝鮮や日本、ヴェトナムが包括的な思想システムとして受け入れたため、朱子学を比較の基準にすることは当然であるように思える。しかし、中国儒教史は、朱子以降も朱子学派における分裂や明代の陽明学、そして清朝考証学の登場など、近代を迎えるまでに大きな思想的変動を経験している。同様に朝鮮においても、近年陽明学の研究が見直されているように、朝鮮儒教は通常言われているような「朱子学一尊主義」として総括できるものではなかったことが近年明らかにされつつある。ところが、日本においては、朱子学を唯一の基準とし、その朱子学を否定した伊藤仁斎や荻生徂徠などの「古学派」の独創性が常に語られ続けるという構図が、今日においても揺らぐことなく継承されている。

日本人の儒教理解を他の東アジア諸国の理解と隔てている最大の原因は、こうした伊藤仁斎や荻生徂徠などの「古学派」を特別視し、いつまで経っても朱子学を「否定されるべき思想体系」としてしか理解できないことに起因しているのではないだろうか。確かに、中国や朝鮮において、伊藤仁斎や荻生徂徠のような朱子学の全面的否定を主張した思想家は稀であったかも知れない。しかし、荻生徂徠のような急進的な朱子学批判を別にすれば、伊藤仁斎の思想は、王陽明や李退溪の思想と共通する要素を多分に持っており、中国や朝鮮、ヴェトナムで「古学派」が誕生しなかったということを根拠に、日本近世儒教の特異性や優位性をそこまで強調する必要はないと思われる。換言すれば、「古学派」の独創性にこだわる限り、また朱子学を基準として儒教を語る限り、日本人は「東アジア共同体」の議論に参加する資格を喪失しているのではないかということである。

大切なのは、中国、朝鮮、日本において、朱子学を批判した軽重の度合いによって東アジア儒教を序列化するのではなく、朱子学以降の思想的展開の中で、「他者認識」に関する共通の問題が浮上し、それに対して各国で独自の思索が深められたという共通経験に着

目することであると考え。なぜなら、この他者認識に関する共通の問題意識は、単に東アジア儒教史における共通経験というだけでなく、朱子学そして西洋化=近代化というこれまで当然視されてきた比較基準の裏に隠された「日本人の優秀性」という先入観から自由になり、中国、韓国、日本を同等の立場から比較できる新たな基準の提示を意味するからである。今回、残念ながらヴェトナム儒教に関しては不勉強のため除外せざるをえないが、「東アジア共同体」を構成する中国、韓国・北朝鮮、そして日本の三国は、王陽明、李退溪、伊藤仁斎という他者認識に関わる共通したテーマに取り組んだ思想家を生み出した。そして、彼らが三者三様の思索によって導き出した他者理解の独創的な方法は、対等の立場からの比較を可能にするものであり、「東アジア共同体」を成立させるための哲学的基礎となりうる、というのが私の見通しである。

では、彼らに共通する他者認識とは何か。

それは、「いかにして他者の心を理解するか」という問題であった。中国の王陽明（一四七二～一五二九）、朝鮮の李退溪（一五〇一～一五七〇）、日本の伊藤仁斎（一六二七～一七〇五）の三人は、朱子学を受容した時期にズレがあるために同時代の思想家とは言えないものの、格物致知による朱子学的他者理解と格闘した結果、それぞれ独創的な新たな他者認識に辿り着いたのである。それぞれについて詳論する余裕はないので、以下、要点を簡潔に述べることにする。

島田虔次によれば、宋学出現以後の思想史は「内と外の対立・闘争の歴史」と言ってよく、朱子の格物説も「宋学の志向していた内面主義というものがまだじゅうぶんに自己の原理を実現しきらないで、なおいまだ「外」をも承認せざるを得ないでいる」という段階にとどまっていたが、王陽明はこの内面主義を徹底させ、「外」の権威を「内」に奪ってしまった」と解説されている⁴⁰。それが「心即理」であった。陽明にとっての格物致知は朱子の格物致知とはまったく異なり、「鄙人のいはゆる致知格物のごときは、吾が心の良知を事事物物に致すなり」⁴¹（『伝習録』中、答顧東橋書六）というように、「致良知」に集中するだけで十分なものであった。

それゆえ、王陽明は朱子の『大学』の格物致知説に猛反発し、特に三綱領（明明徳、新民、止於至善）の一つである「新民」を「親民」にすべきだと主張した。なぜなら、「親民は猶ほ孟子に『親を親しみ、民を仁す』の謂のごとし。これを親しむはすなはちこれを仁するなり」⁴²「百姓を安んずるは、便ちこれ民を親しむなり」⁴³（『伝習録』上、一）というように、陽明にとって「親民」とは、心の中にある「天地万物一体の仁」を尽くして「民」と一体になることを意味したからである。陽明にとって、他者である「民」は、格物窮理・

40 島田虔次『朱子学と陽明学』岩波新書、一九六七、一二六頁。

41 『王陽明全集第一巻』明德出版社、一九八三、一八八頁。

42 同、八三頁。

43 同、八四頁。

居敬窮理という間接的操作を経なくとも、「致良知」に専念しさえすれば、「吾が心の良知はすなはちいはゆる天理なり」⁴⁴（『伝習録』中、答顧東橋書六）である以上、直接的に一体化できる対象として捉えられたのである。良知、すなわち天理に対するこの絶対的信頼は、有名な「満街の人都在これ聖人なるを見たり」⁴⁵（『伝習録』下、一一三）というヴィジョンに陽明を導いたことは周知のとおりである。

このような「心即理」に象徴される陽明の他者理解は、あまりに楽観的な人間理解と思われるかも知れない。しかし、それは朱子の他者理解、すなわち一木一草の理を窮め尽くさなければ人間を理解することはできないという、慎重ではあるが自他を截然と区別した冷淡な他者理解を克服した末に到達された境地なのであり、陽明の「民」＝他者に対する信頼の厚さを物語るものである。

次に、朝鮮の李退溪の他者理解の検討に移る。李退溪の思想は、「敬の哲学」と呼ばれるほど「敬」にこだわったことで知られている。李退溪がなぜそれほどまでに「敬」にこだわったのか。その背景には、やはり「内と外の対立」の問題があったと考えられる。李退溪の思想はあまり知られていないと思われるので、やや詳しく説明してみる。

一般的に朱子学の修養論は、「省察」における分殊の理（「在物之理」）から、「存養」における理一の理（「太極」）にいたる理全体を「心」の対象とし、最終的に「太極」を具体化する「心」を確立するものと考えられている⁴⁶。この場合、省察は「動工夫」であり「已発」の和を省察すること、存養は「静工夫」であり「未発」の中を存養することを意味している⁴⁷。

これに対して、李退溪の修養論は、「窮理」よりも「居敬」に傾斜していることが知られている。台湾の蔡茂松は、『聖学十図』の「真知実践の説は、敬以て之を始め、敬以て之を終はる」という一節に注目し、李退溪の「敬」について「按ずるに、敬は聖学の始めと終りを成す所以であり、之を指すものである。これは朱子の『大学或問』を承けている。退溪の主敬は、知行を共に尊重（知行並重）するものであり、踐行を必須とする敬の思想という傾向がある。これを「敬の実学思想」と称することも可能である」⁴⁸と述べ、李退溪の「敬」思想が、「知行並重」であり、実践行動を伴った思想であると主張しているのも、李退溪の修養論が「居敬」を中心にするものであったことを踏まえての発言であろう。

李退溪は、「敬」に言及する時、しばしば『易』坤卦文言伝の「君子は、敬以て内を直くし、義以て外を方にす」⁴⁹、および『近思録』為学大要篇の「敬と義とを夾持すれば、直上して、

44 同、一八八頁。

45 同、三四九頁。

46 吾妻重二・黄俊傑編『国際シンポジウム 東アジア世界と儒教』東方書店、二〇〇五、四五〇頁。

47 高橋元洋『山崎闇斎 ※日本朱子学と垂加神道』ペリかん社、一九九二、二六九頁。

48 蔡茂松『韓国近世思想文化史』東大図書公司、一九九五、三二二頁。

49 中国古典選・本田濟『易』朝日新聞社、一九九七、七一頁。

天徳に達すること此れ自りせん⁵⁰」を引用し、「只だ將に敬以て内を直くするを、日用第一義と為す⁵¹」、「敬と義とを夾持すれば、少しも間斷無し。此れは是れ緊切の工夫なり⁵²」と述べている。この場合、「敬」は未発の中の存養を、「義」は已発の和の省察を意味している。ところが、李退溪は、平日応接の点検について、次のように述べる。

比來、平日応接の間を点検すれば、流れは洵に敝俗なり。因りて己を自失する者、十に常に六七を見示す。処世の難きを知り、且つ規矩の嚴なるを嘆く。外銷、中變等の語は、此れ吾輩に在りては小病に非ざるなり。當に亟かに改むべき所なり。但だ之を改むるも、亦た易き事に非ず。只だ言語一事を以て之を言へば、其の曲折は正に喻す所の如し。然るに、此の如く預め間を作り、濟さざる事を安排するは、只だ當に敬以て失無く、涵養すること深厚にして、応接に發する者も、敢て輕易に放過せざるべし。久久として漸熟するに至れば、則ち自然に己に失ふ所無くして、人に応ずるに節に中る。人に合はざる所有りと雖も、亦た甚しくは怨怪せざるなり⁵³。

「平日応接の間」を点検するのは、本来「義以て外を方にす」、すなわち已発の和を省察する「義」に属する修養であるはずである。ところが、李退溪はここで未発の中を存養するはずの「敬」を取り上げ、「當に敬以て失無く、涵養すること深厚にして、応接に發する者も、敢て輕易に放過せざるべし」と述べている。これは、李退溪が「敬」に徹すればあらゆることに応接可能であると理解していたことを示すと同時に、「義」、すなわち在物の理を窮理すること（あるいは格物致知）への関心の低さを物語るものである。李退溪にとっては、「敬」に徹しさえすればわざわざ格物窮理をする必要はないと言っても過言ではなかった。

したがって、李退溪にとって「敬」とは、「此の心の理は、浩浩然として模捉すべからず、渾渾然として涯涘すべからず。苟も敬以て之を一にするに非ざれば、安んぞ能く其の性を保ち、而して其の体を立てんや⁵⁴」と言われるように、天が人間に賦与した「性」を存養する方法であり、また「真實無妄之妙」である「誠⁵⁵」を保持する方法であった。それゆえ、「敬」という心のあり方に徹するならば誰でも「性」や「誠」を存養できると考えていた以上、自己と他者の関係は、隔絶されたものではなく、同一の性や誠を共有する近親的関

50 中国文明選・湯淺幸孫『近思録 上』朝日新聞社、一九七二、九八頁。

51 『増補退溪全書 二』成均館大学校大東文化研究院、一九八九、「答金而精」、九一頁。

52 『増補退溪全書 一』成均館大学校大東文化研究院、一九八九、「答南時甫」、三六八頁。

53 同、「答鄭子中」、五七八頁。

54 同、一四四頁。

55 『増補退溪全書 三』成均館大学校大東文化研究院、一九八九、「天命図説」、一四一頁。

係として捉えられていたことになる。李退溪が「温然として人を愛し物を利するの心」⁵⁶に言及した「仁」説を表明しているのも、他者に対する懸隔を意識していなかったからに他ならない。李退溪にとって、あらゆる人間は心の中に天理である真実無妄の誠を賦与されている以上、「平日応接の間」において常に「敬」という他者に対する敬意を怠らないならば、穏やかで秩序正しい人間関係が修復できると考えたのである。ここにも、陽明同様、他者に対する厚い信頼を読み取ることができるだろう。

最後に、日本の伊藤仁斎の他者理解を紹介する。仁斎の思想を特徴付けるものは、『孟子』「四端の心」の独特の解釈にあるとされている。仁斎は、主著である『語孟字義』において、「孟子の意は、以為らく、人の四端有るや、猶ほ其の身の四体有るがごとしと。人人具足し、外に求むることを仮らず。苟も之を拡充することを知れば、則ち猶ほ火燃え泉達するがごとく、竟に仁義礼智の徳成る。故に四端の心を以て仁義礼智の端本と為す」⁵⁷と、「四端の心」を定義している。すなわち、人は誰でも手足があるように四端の心を具えており、善悪の基準をわざわざ「外」に求める必要はない。そして、誰もが四端の心を具足しているがゆえに、「火燃え泉達する」ようにこの四端の心は次々と連係し「拡充」するのである。

しかし、四端の心を持っているだけで、なぜそれが連係拡充すると言えるのだろうか。それは、人には「忠恕」という心の働き＝徳が具わっているからである。忠とは「己の心を竭し尽す」ことであり、恕とは「人の心を忖度する」こと、すなわち「人を待すること、必ず其の心思苦楽如何を忖度するなり」を意味している⁵⁸。人は自分の好悪はよく知っているのに、他人の好悪についてははっきりとは分かっていない。それゆえ、自己と他者は常に「隔阻胡越」であり、「茫乎として憐みを知らず」である。しかし、もし忠恕という心の作用を働かせれば、次のようなことが起こるだろうという。

苟も人を待するは、其の好悪する所如何、其の処する所、為す所如何を忖度し、其の心を以て己の心と為し、其の身を以て己が身と為す。委曲体察し、之を思ひ之を量れば、則ち人の過ちは、毎に其の已むことを得ざる所に出で、或は其の堪ること能はざる所に生じて、而して深く之を疾み悪むべからざる者有るを知る。油然靄然として、毎事必ず寛宥に務めて、刻薄を以て之を待するに至らず⁵⁹。

他者の心を自分の心とし、他者の身体を自分の身体としたとき、誰でも他者に対する刻薄さを留保し、「寛宥」に務めるようになるはずだというのである。そして、仁斎はさらに「蓋し道は本と人己を分つこと無し。故に学も亦た人己を分つこと無し。苟も忠以て己

56 『増補退溪全書 一』、「聖学十図」第七仁説図、二〇七頁。

57 日本思想大系『伊藤仁斎・伊藤東涯』岩波書店、一九七一、一三七頁。

58 同、一四二頁。

59 同、一四二～一四三頁。

を尽し、恕以て人を付るに非ざれば、則ち人己を合して之を一にすること能はざるなり」⁶⁰と述べ、道は人（＝他者）と己（＝自己）を分離しないのであり、むしろ自己と他者が一つになることを目標とすべきだと述べている。他者の心の痛みを自分の痛みとして理解できれば、人は自然に他者に対して刻薄になることはできず、「寛宥」な心を持つことができるはずである。それは、自己を他者に重ね合わせることができたからであり、それこそが道の本来の教えだというのである。

こうした他者への思いやりは、「人号して学を好むと称すと雖ども、然ども其の志を持ち学を力め、勇往直前、自暴自棄せざる者は、千百の一二のみ。故に性善の説は、仁義己が固有為ることを明すと雖ども、而も其の実は自暴自棄の者の為に之を発するなり」⁶¹という、『孟子』の性善説が「自暴自棄」しやすい人間に希望を与えるためのものであったという特徴的な解釈まで生み出すことになった。

仁斎の他者に対するこの寛容な態度は、言うまでもなく、自己と他者を区別した朱子の格物致知説への反発から生まれたものである。そしてその反発を生み出したものは、陽明や李退溪と同様に、やはり他者に対する厚い信頼であったと言うことができよう。

4 結語

中国の王陽明、朝鮮の李退溪、日本の伊藤仁斎という三人の儒者が、他者認識に関わる共通したテーマに取り組み、彼らが三者三様の思索によって独創的な他者理解の方法を生み出したということは、「東アジア共同体」を成立させるための哲学的基礎、すなわち〈共通の基盤〉が存在することを示すだけでなく、日本人の儒教理解を改革する可能性を開示しているように思われる。

松本三之介が指摘するように、横井小楠は、西洋の科学技術を「堯舜三代の道」の延長線上にとらえることを知らずに西洋の新しい学問に傾倒する者は、必ず「邪教」に陥り、西洋に「流溺」する弊をまぬがれないだろうと考えていた⁶²。また中江兆民は、孟子の「理義」という用語に示された儒教的理想主義を、明治の時代状況に即して読み替えながら自由民権の哲学を構築していったのであり、これは、中国伝統思想を受け皿にして新しいルソー流のフランス自由思想を採り入れ、日本に根づかせようとした兆民のしたたかな試みであった⁶³。とするならば、彼らの経験や思想が現代日本の研究者に示唆するのは、〈日本が東アジアでいち早く近代化に成功したのは、儒教的教養を徹底的に反省し、活用し、応用したからである〉という歴史的事実であろう。

60 同、一四四頁。

61 日本古典文学大系『近世思想家文集』岩波書店、一九六六、伊藤仁斎「童子問」、六六頁。

62 松本三之介『近代日本の中国認識 徳川期儒学から東亜協同体論まで』以文社、二〇一一、五五頁

63 同、一〇一頁。

改めて言うまでもなく、西周の統一科学構想、そして森鷗外や夏目漱石の近代小説の成功など、明治期の「文明開化」という思想運動とその成果物＝（テキスト、言説）が物語るのは、当時の日本人知識人による儒教的教養の最高度の活用の痕跡であり、それは言わば宋学に匹敵するほどの〈儒教改革〉の営為であった。詰まるところ、東アジアの近代化とは、儒教的教養を〈共通の基盤〉として遂行された歴史的経験ととらえるべきであり、「日本は儒教を捨て去ったために近代化に成功した」という通説は、あくまでも日本人によって作り出されたフィクションにすぎない。

台湾の黄俊傑を中心にして、近年台湾では「東亜儒学」プロジェクトが精力的に推進されている。黄俊傑は、「東亜儒学」について次のように説明している。

「東アジア儒学」は、自ら一つの格（*sui generis*）を成し、自ら体系を成す学術領域であり、それは決して中国、日本、朝鮮、台湾、ベトナムなど各地の儒学を機械的に組み合わせたり合成したものではなく、また東アジア各地の儒学を総合しただけのものではない。それとは逆に、東アジア各地の儒者が共に孔孟の原典を読み、聖人の世界に踏み込んで行こうと望んだ時に、東アジアの儒者は既にそれぞれの地域的特殊性という限界を超え、ある種の「儒学共同体」を形成しているのであり、共同体の成員は、皆儒家的価値観を分かち合っているのである⁶⁴。

「東アジア各地の儒者が共に孔孟の原典を読み、聖人の世界に踏み込んで行こうと望んだ時」、すでに私たちは「儒家的価値観」を共有する「儒学共同体」を構成しているのだという。孔子や孟子を読み、義や理を論じる時、すでに私たちは「儒家的価値観」を共有していると考えれば、日本人は儒教を特別視することなく、もっと日常的かつ伝統的な教養として儒教をとらえることができるのではないだろうか。繰り返しになるが、問題はひとえに日本人の儒教理解の方法にあり、私たちの儒教理解が刷新されることが、東アジア共同体を語る上での必要条件であると思われる。

日本における儒教理解は、常に東アジアの精神を語る思想として、あるいは宗教として捉えられてきた。しかも、戦後の激しい経済変動の中で、1970年代を境として、それ以前には封建思想として否定的に評価され、それ以後は経済発展を推進する原動力として肯定的に評価されるなど、儒教をめぐる評価はつねに経済発展と連動して変動してきた。また、東アジアという枠から離れて、各国個別の儒教のあり方の比較を始めてみると、すぐさま比較の基準としての朱子学が浮上し、次にそれを否定した日本古学派が浮上し、結論はいつも「日本人の優秀性」の証明に終わるという図式から抜け出すことは難しかった。日本人にとっての伊藤仁斎・荻生徂徠は今だに特別な存在であり、もし彼ら古学派の存在

64 黄俊傑（藤井倫明訳）『東アジアの儒学』ペリかん社、二〇一〇、三八頁。

がなければ、日本人は自らの思想の歴史に対する自尊心を喪失しかねないと思えるほどである。しかし、こうした日本人の特権的な自意識は、明らかに「東アジア共同体」の議論にプラスに働くことはない。言うまでもなく、共同体に参加する者は対等な立場になければならず、共通の価値観を持っていることが必要となるからである。

中国の経済発展はめざましく、今後さらなる成長が予測されている。経済的には大国でも、政治的・軍事的には小国にとどまっている日本や、今だに南北に分断されている韓国・北朝鮮にとって、中国の躍進は次第に脅威に変わりつつあり、その東アジア地域におけるヘゲモニーは圧倒的なものになりつつある。それゆえ、こうした政治的、軍事的、経済的視点からの「東アジア共同体」議論は、どうしても強弱、優劣、大小、上下という垂直的価値基準を無視することはできない。

では、どうすれば水平的な共通の価値基準を持つことができるのか。その可能性の一つとして、今回私は、王陽明、李退溪、伊藤仁斎という中国、韓国、日本を代表する儒者たちが共通した他者認識を提唱したことの意義を強調した。彼らは朱子の格物致知説に疑問を持ち、それぞれ「良知」、「敬」、「忠恕」という異なった概念を取り上げながら、三者ともに他者に対する厚い信頼を保持しなければならないという共通の結論に到達した。私は、こうした他者に対する厚い信頼を説いた思想家を、中国、韓国、日本の三国がともに生み出したという事実に注目したい。

思想的伝統とは、一般に思われている以上に、国家と結びついたものである。したがって、中国人にとっての「良知」、韓国人にとっての「敬」、日本人にとっての「忠恕」は、それぞれの国民に最も理解しやすく受け入れやすい概念であり、親しみやすい根生の思想であるといえよう。「東アジア共同体」に水平的な同等の立場から参加しようとするとき、私たちは他者に対する厚い信頼を訴えた三人の思想家を思い起こし、各国の伝統に根ざした「人間的紐帯」を尊重する思想を共有している東アジアの一員として出席し、議論すべきだと考える。

共同体は、つねに変動要因を内包し、また経済や政治の力によって解体する危機にも晒される。そうした危機的状态に直面したとき、共同体を維持する紐帯となりうるものは、東アジアの儒教が生み出した他者への厚い信頼という思想を最後の拠り所にするのではないかと考えている。