

1950～60年代における「中西文化」に関する論争

—徐復観と殷海光の比較を中心に—

陳 熙

要 旨

本稿では「中西文化論戦」に注目し、「保守派」の主将たる徐復観と「西化派」の指導者とされる殷海光を取り上げ、当時の知識人の思想がいかなるものであったかを「文化論」の側面から考察した。結論として、徐復観と殷海光が庶民文化とエリート文化という二元的枠組みで文化を理解し、そして後者こそ文化の正統であるとしたことを明らかにした。また、両者の間の最も根本的な違いは、中国伝統文化に対する態度ではなく、科学に対する理解の違いであることも究明した。

【キーワード： 徐復観／殷海光／中国伝統文化／西洋文化／論戦】

1. はじめに

近代以降の中国では、西洋文化といかに向き合っていくべきかという問題をめぐって、1867年の奕訢と倭仁の論争を嚆矢に、繰り返し浮上し議論されてきた。日清戦争以降、多くの進歩的な知識人らから見れば、中国の問題はおしなべて、旧思想文化の束縛に起因し、近代的国家としての発展が阻害されていた。その束縛を打破することを目指した新文化運動において、西洋思想文化の導入や伝統思想文化の批判に関する言説は学校教育、メディアや世論の優位を占め、思想界・文化界においての支配的存在になった。しかし、「新文化運動」からすでに長い時間を経ても、中西文化の問題をめぐり、対立、衝突する状況は変わることなく、むしろ紆余曲折を伴う近代化の展開によって、さらに複雑化した。「西化派（西洋化派）」「保守派」間で論争が交わされたことのみならず、「西化派」の主唱者たちが持つ分岐も次第に露わとなり¹、数回の論戦が繰り返された。中西文化の比較、中国社会の性質、近代化の意味などの問題をめぐり、幅広い分野で議論が戦わされたのである。

それ故に、文化論戦に関与した知識人の思想に対する考察は、その時代の思想界のあり方の一端を明らかにすることにつながるだろう。本稿は中国近現代思想史の中にあつて極めて重要な事件であった「中西文化論戦」に注目し、「論戦」における「保守派」の主将たる徐復観（1904–1982）²と「西化派」の指導者であった殷海光（1919–1969）³を取り上げ、当時の知識人の思想がいかなるものであったかを「文化論」の一つの側面から考察するものである。

2. 中西文化論戦

「新文化運動」以降に発生した「科学と人生観論戦」や『『本位文化』と『全盤西化』（全般的西洋化）

論戦」では、中西文化をめぐり体用、優劣、折衷、融合などの課題が反覆的に検討された。この一連の課題は20世紀の中国を形作った思想問題の中心に位置していると言える。そして、各回の論戦の動機、目的、内容、特徴等は相似するところを有するが、異なる部分がさらに顕著である。そのため、「中西文化論」をめぐる議論の変遷に対する考察は思想界の変遷を考察する一つの近道だと考えられる。しかし、これまでの研究は、主に1920、30年代の論戦に集中し、それ以後についての検討を十分に行っていない。視野を拡大し、「文化論戦」を戦後まで見ていく必要があると筆者は考えている。ここで、ひとまず「中西文化論戦」の経緯を概括しておきたい。

1958年元旦、西洋学問の背景を持つ中国伝統文化の継承者たる新儒家の唐君毅、牟宗三、張君勱、徐復観は、連名で「為中国文化敬告世界人士宣言」（中国文化のために世界人士に敬告する宣言）を発表し、儒家の「心性の学」を核心とする中国伝統文化が、現代においても依然として価値と生命力を有することを力説した。新儒家のもと、香港新亜書院が成立され、機関誌『民主評論』も刊行された。一方、胡適、殷海光、夏道平等は、雑誌『自由中国』が創刊し、ルートヴィヒ・ミーゼスやフリードリヒ・ハイエクの理論を研究しつつ、中国伝統文化や西洋文化の中の合理主義に反対し続けていた。

1961年11月6日、胡適は「東アジア科学教育会議」開会式の際に、「Social Changes Necessary for the Growth of Science」（科学発展のための社会改革）と題した英語の講演を行った。この講演の中で、彼は、古い東洋文化は老残無気力の時代の産物であり、精神的価値が殆ど存在しない。一方、近代西洋の科学技術文明は人間にとっても最も精神的意味を有する成果であり、それは人間の創造的智慧である。東洋人は認識上の革命を行って、東洋が優越した精神文明をもっているという自惚れを捨て、科学技術への追求こそが真の理想主義、真の精神であると強調した⁴。胡適の言論は各界からの非難を招き、それ以降論戦が始まった。胡適講演の翌日から、徐復観、胡秋原をはじめとする「保守派」の知識人らは中国文化への侮辱が、民族の自信に打撃を与え、社会の基礎を動揺させることになると、胡適への批判を開始した。「保守派」の批判は青年学者たちの猛烈な反撃を招いた。殷海光の弟子たる李敖、許登源、陳鼓應らの「西化派」は、雑誌『文星』を拠点として、多数の文章を発表した。その中で、1962年2月1日に発表された李敖の「給談中西文化的人看看病」（中西文化を語る人々の病を診察さしてみる）では、40数人の保守派の人々を伝統文化の奴隷だと罵った。

1962年2月24日、胡適は心臓病で急逝したが、「全盤西化論」に対する批判は終結しなかった。当局との関係が色濃い『中央日報』等多くの新聞、雑誌は胡適およびその意見を支持した殷海光、韋政通、李敖を胡適の代理人とし、批判し続けた。その後、論争は学術的討論から逸脱し、ますます過激になり、誹謗中傷のような発言が、西化派の側にも、保守派の側にも現れた。1965年12月に当局の圧力下で、『文星』が停刊し、まもなく殷海光も『文星』の黒幕とみなされ、台湾大学に停職処分を下された。

本稿では、この「中西文化論戦」において活躍していた知識人、徐復観と殷海光に焦点を絞り、二者の「文化観」の比較考察を通じて、当時の知識人の思想のあり方と戦後思想の輪郭の一端を明らかにしたいと思う。

3. 先行研究と本稿の視座

まず徐復観と殷海光の往来をめぐる略歴を紹介しておきたい。1945年、清華大学大学院を修了した殷海光は、出世を志して戦時首都・重慶市に到着した。その交友圏は郷友の夏声により広がり、同郷の徐復観と出会った。二人は学問や時局を論じ合い、切磋琢磨して親交を深めた。1946年に殷海光は徐復観の紹介で『中央日報』に入社し、記者として本格的な言論活動に従事し始めた。1949年以後、殷海光は台湾大学教員の傍ら、雑誌『自由中国』の編集を兼ねて、評論家としても活躍した。一方、徐復観は自ら少将を退役し、雑誌『民主評論』の主編を担いながら、儒学研究を重ね、各地で講演を行った。1952年、新儒家の重鎮であり、徐復観と親交のあった牟宗三（1905-1995）は、香港で殷海光の恩師たる金岳霖を批判する文章「一個真正的自由人」（一人の本当な自由人）を発表し、論理哲学に心酔した金岳霖がもはや自由意志を失ってしまったことを揶揄しながら、唯心論の重要性を力説した。殷海光は牟宗三の発言を痛烈に批判し、新儒家の学問を貶して論理学を改めて際立たせようとした。徐復観は論争に巻き込まれたため、公的発言が残っていないものの、殷海光に対して批判的だったのは確かである。その後、保守的な性格を持つ『民主評論』と「西化」を主張する『自由中国』の対立が深まるに伴って、両者の関係もさらに疎遠となった⁵。

このように、「友人でもあり、敵でもある」⁶という言葉で描かれる徐復観と殷海光は、実際の人間関係においても、またその思想においても、互いに深い関わりを持っているため、研究対象としてよく取り上げられる。両者の哲学思想を比較した先駆的研究として韋政通（1990）⁷の研究がある。韋は殷海光の思想が主に経験主義と論理実証主義の影響を受けて形成されたものであり、それに対して、徐復観が理性主義と観念論のもとで独自の思想体系を打ち立てようとしていたと指摘した。また、黎漢基（2006）⁸は歴史学の方法を用い、豊富な資料を発掘することを通じて、両者の比較研究に斬新な情報を提供した。なお、両者の社会・政治ないし経済に関する言論は後の歴史的進展に合致し、社会革新にある程度の影響があるから、任劍涛（2004）⁹と謝曉東（2008）¹⁰等を始めた政治・経済思想の比較に関する研究はすでに一定の研究蓄積がある。

しかし、両者が残した著作に比較的によく書かれたのは、思想・文化に関する課題であるにもかかわらず、文化観の比較研究についてはあまり顧みられていない。これまでの研究には次の二つの問題点があると言える。

一点目は、殷海光を論じる際に、伝統文化への転向という課題に縛られることである。実のところ、1966年に殷海光は胃がんを罹患し、それ以降、彼は自らの早期の過激な反伝統発言を反省し、伝統文化を再評価した大量の言論を残した。鄭慧娟（1991）¹¹、謝曉東（2008）¹²など両者の文化観に着目した先行研究の多くは、まさにこの「殷海光の転向」に注目し、殷海光の「伝統文化観」が晩年に大きく変化していることに言及し、青年期の過激的反伝統思想を超越して徐復観のそれに接近したと、千篇一律に結論しがちであった。しかし、筆者は、殷海光と徐復観の思想を対立的なものとするその前提が、そもそも妥当なのか疑問視せざるを得ないと考えている。そもそも思想上の共通点がなければ、簡単に接近できないのではないだろうか。

二点目は両者の文化観に対する分析が十分に行われなかったことである。謝曉東（2008）、楊錚錚

(2016)、趙從浩 (2016)¹³の研究は両者の間に引き起こされた論争をもとに、両者の意見の相違点および共通点を指摘・整理するのみに止まった。例えば、謝曉東は次のようにまとめた。両者の相違点は①徐復観が政治の要素を伝統から排除したこと、②徐復観が大伝統と小伝統の対立を強調したことに対して、殷海光が伝統の諸要素の関連性を強調したこと、③徐復観が非合理主義に立脚して精神の面から伝統を継承することを主張し、殷海光が実用的な価値の有無によって伝統を取捨することを主張したのである。一方、両者の共通的な認識は①伝統が積極的側面と消極的側面を同時に持つこと、②伝統が不変的なものではなく、修正される可能性を有することである。

しかし、これらの先行研究は主に徐復観の「伝統的価値」や殷海光の「論伝統」などの文章に基づいたものであったため、両者の「文化観」を総合的に捉えようとする視座に欠如したのである。その断片的な検討により、両者の異同が生み出された根本的な原因も明らかにされないまま、「伝統文化と科学との関係」、「中国文化の発展のありかた」などいくつかの重要な問題点についても詳細に検討されてない。

また、両者の比較を思想史的に捉える研究は殆ど存在しない。つまり、両者の文化観は近代以来の文化論戦および知的伝統と密接に関わるので、近代思想史の中でどのように位置づけられるのかを明らかにすることが要求されるだろう。以上検討してきた先行研究の不備を踏まえて、本稿は両者の文化観を近代文化論戦の延長線に置きながら、より体系的な検討を通じて従来の研究を是正・補完することとしたい。

では、「中西文化論」という極めて抽象的で膨大な課題から、両者の比較の思想史的意義を析出するためにはどこから着手すればいいのか。そこで、近代中国思想史研究分野で高く評価された林毓生の研究を取り上げたい。林毓生¹⁴は中国の伝統的な知のシステムに、ある種の「思想を根本とする一元論の思考様式」という傾向があると説明した。その上で、1890年代に活躍した知識人の第一世代と1910年代の第二世代が、共にその一元論的思考方法を脱することができなかったと指摘する。林毓生の考えでは、当時の知識人は中国に様々な問題が存在するにもかかわらず、「政治的・社会的・経済的変革よりも思想的・文化的変革を優先させるべきだと強調」し、「文化の変革こそ他のあらゆる必要な変革の基礎である」という信念を持ったとされる。林毓生はその信念を「文化・思想によるアプローチ」と呼び、「思想を根本とする統体論ホリスティックの思考様式、すなわち伝統中国の社会と文化を、その形態も性質も伝統中国の基本思想から生じた一個の有機体的な存在として捉える」と説明する。厳格な古典教育を受けた陳独秀、胡適、魯迅など第二世代の多くには、そのような「文化・思想によるアプローチ」が浸透していたため、中国の伝統に対して「総体論的攻撃トータルステイク」を行ったのであると、彼は言う。つまり、近代の知識人にとって、伝統思想は克服すべき敵でありながら、同時に彼らの重要な思想の源流である。その影響によって、彼らは中国伝統文化を一元的に統一されたものとして批判しているの¹⁵。

ここで、筆者は林毓生の研究の正否を検討するつもりはない。むしろ氏の指摘に従い、殷海光と徐復観の「文化」に対する理解を検討した上で、両者がどのような枠組みで「中西文化」の比較に関する問題を解こうとしているのかを考察しながら、両者が「中西文化」を論じた際に、先述した

ような「総体論的」文化観の有無を明らかにする。また、それとともに、両者の根底にある文化観の共通点と相違点の把握を試みる。

あらかじめ、本稿が取り扱う資料について一点の説明を加えておきたい。1960年代の「中西文化論戦」は、歴史の中で重要な位置を占めているが、前文で触れたように、論争の双方は、すでに学問の範疇を超え、個人的な誹謗中傷を多くに含んだイデオロギー論争にまで発展しているといわざるをえない。学術的な意義を持たない文章が殆どである。例えば、徐復観の「中国人的恥辱 東方人的恥辱」（「中国人の恥 東洋人の恥」）という一文は、「西化」思想批判の名を借りて胡適の人格を攻撃したものに過ぎない。そのため、管見の限り、今まで「論戦」に関わる研究は、主に、『文星』を研究対象とするメディア研究、あるいは、戦後政治史・社会史を振り返る資料として用いられる歴史研究、という二つの領域で展開されている。「文化論」に着目した僅かな研究を見ると、使われた資料が胡秋原の「超越伝統派西化派俄化派而前進」（伝統派西化派露化派を超越して進めよう）、李敖の「給談中西文化的人看看病」（中西文化を語る人々の病を診査してみる）など数篇の範疇を超えられなかった¹⁶。したがって、「論戦」をより全面的に把握するために、こうした研究資料の限界を超える研究が求められると思われる。そのため、「論戦」に直接に関わる文章に限らず、「論戦」の間及びその前後の1950年代から60年代にかけて書かれた文章まで視野に入れることで、より全面的な考察が可能となるのではないかと筆者は考える。

4. 徐復観の「中西文化論」

4.1 「心的自覚」としての文化

徐復観の文化論について数多くの研究が行われてきたが、その大部分は用語解説に主眼が置かれたものの、徐復観の「文化論」と「中西文化論」の関連性に関しては認識が依然として不十分である。本稿はこの視点から議論をする。

「徐復観の中西文化論」と言うと、彼がそもそも「文化」というものに対していかなる理解を持っていたのか、といったことが問われなければならないだろう。したがって、徐復観の文化についての定義から検討を始めたい。彼は「文化」を人間の精神活動の創造物として次のように定義している。

文化は、人性が生活に対する一種の自覚に由来し、その自覚によって発生した一種の生活態度（すなわち価値判断）である。¹⁷

つまり、文化は人間の生活体験に対する自覚的な思索によって構築される価値体系であり、その自覚的な思索は人性に由来するものである。そして、徐復観はいわゆる環境決定論というような主張を否定し、文化とその文化を育む環境の関係について、以下のように説明する。

経済条件とか地理的条件とかいうものは、ただ人性の自覚が、よりて以て自覚するところの一つの誘因、乃至自覚がよりて以て発展するところの路線である。こんなものは文化の起源に

対して言へば第二義的なものに過ぎない、第一義的なものは人性の自覚である。それでなければ、歴史を解釈する上に於て、同様な地理的経済的条件の下に於て必ずしも、同様な文化の発生すると限らない、ということの説明がつかなくなる。¹⁸

徐復観は文化の物質的側面を否定しないが、物質はあくまで精神活動の所産に過ぎず、精神こそが文化の核心であると主張している。彼は、さらに進んで、「心・性」という儒教の用語を導入し、文化の本源を追及する。彼の解釈によれば、「人性」は「心」から生まれたものであり、「心」は外から与えられるものではなく、人間の内にある。ここで、徐復観は、「心」の由来に対する形而上学的な解釈を否定し¹⁹、『孟子・告子』における「大体・小体」に関する内容に依拠し、「大体」とする「心」が「小体」とする「耳目」と同様に、一種の生理的器官であると理解した上で、次のように述べている。

中国文化においての心とは人の生理構造の一部というものであり、すなわち、五官百骸の中の一部を指すものである。この心の部分が発生した作用は人生価値の根源に存在している。²⁰

「生理構造の一部」の「心」が、いかなる理由で「自覚的な価値判断」を発生できるのか、すなわち「心」の根源がいかなるものなのか、それらの問題について、徐復観は従来の形而上学的解釈を批判し、現在解決不可能の問題として棚上げするべきと主張している²¹。

しかし、「心」が「生理構造の一部」であるとすれば、科学的方法で研究して把握することができるのか、という疑問が当然生じてくるだろう。それに対して徐復観は否定的な態度を取っている。彼は「心」と心理学における「意識」との違いを強調し²²、そして、晩年の文章で、彼は科学と文化を2つの相対的に独立して存在する体系として区分し、両者が一線を画することを明白に述べたことがある。

簡単に言えば、文明は科学体系であり、文化は価値体系である。科学体系は知識の方面から人にあれこれが何であるかを教える。価値体系は道德の方面から何をやるべきか、何をやるべきではないか、を人に教える。²³

この問題点について、徐復観はやはり中国文化の中に答えを求め、孟子の「性善説」を通して、「心」とは則ち孟子が言う惻隠、羞惡、辞讓、是非というものであると説明する²⁴。そして、彼は、「性を尽くす」つまり道德を積極的に実践することにより、「内」で「心」の本質「仁」に不断に接近するとともに、「外」で「仁」も露顕され、最後には「仁者と万物為一体（仁者は万物と一体である）」への通路も開かれると提唱している²⁵。ではなぜ「心」を把握するために、「西洋文化」からではなく、「中国文化」からなのか。それについては次の節で検討してみよう。

4.2 中西文化の比較

上述のような文化をめぐる理解にもとづいて、徐復観は中国文化と西洋文化の比較問題に対して議論を展開する。彼は、人類の文化は実は一つであり、ただ時間上の進化の遅速があるだけであるという主張を徹底的に批判し²⁶、中国文化と西洋文化を異なる内在の精神を持つ文化として捉える。

彼によれば、西洋文化は人間が「外」に向けて自身の価値を追求することを根本精神とする故に、人間が自然征服・知識探求・権力および宗教などを通して、自身の価値を獲得しなくてはならない。「西洋の人々の生活価値は生活そのものに求めず、物への追及と物の研究によって得られる成就に求めるのである。言い換えれば、人間の価値は物の価値を通して現れたものである」²⁷。「知性」を思想的基礎とする西洋に対して、中国文化は人間自身の行動規範の道德性を追求し、そして道德の根源を自己の内にも求めるとともに、日常の生活で行う「人倫」（人間と人間との関係）と「日用」（人間と物質との関係）によって道德を実践させることも要求する²⁸。

このように徐復観は、人間が自身の価値を追求する方法の違いを中西文化の本質的な差異として表明した上で、「中西文化論戦」に参加した一部の人の偏狭さと過激性を指摘している²⁹。

しかし、「文化＝心の自覚」という言い方のみでは、中国文化と西洋文化との差異が生み出された原因を解釈できない。つまり、洋の東西を問わず、文化は人間の「心の自覚」から生まれるのであれば、何故異質の文化となるに至るのかという疑問が残る。では、その問題を徐復観が如何に考えたのかに関して、徐復観の伝統文化に関する言説から考察することとしたい。

徐復観によれば、あらゆる文化には伝統があり、さらに伝統は低次元の伝統と高次元の伝統によって構成される。

低次元伝統は民族学の研究範囲に属するあらゆる風俗習慣である。そして、低次元伝統は二つの特徴がある。第一に精神の要素が少なくその大半が実体的物事である。第二に低次元伝統は被動的であり、いわゆる「百姓日用而不知（百姓は日に用ひて而も知らず）」³⁰ということである。また、〔低次元伝統は〕実体の成分が多く、自覚の成分が少ないため、一種の静態的な存在である。静態的であるため、保守性に富んでいる。〔略〕合理的な成分と不合理的な成分をともに有する。時代に適合する部分があるが、時代に遅れる部分もある。したがって、低次元伝統は自己更新する能力をそなえない。³¹

そして、徐復観は理想的、批判的、動態的、超越的である点を「高次元伝統」の特徴として取り上げる。次に、彼は文化を「低層文化」と「高層文化」に区分して議論を進める。「低層文化」は社会を通じて継承されてきた「低次元伝統」である。それに対して、「高層文化」は少数の知識人が知識の探求、個性の解放、新しい事物の獲得などを追求する過程で築き上げた文化である³²。

知的エリートは「高次元伝統」の創造者であり、実行者でもある。このように徐復観は文化創造の主体の確立により、文化の相違をその創造者の相違に帰着させ、中西文化の差異の根源を見出す。

彼によれば、「人性は無限の多様性を含蓄している。人性がこれを籍りて自覚するところの外

縁の条件が同じではない。それに従って、人性は同時に全面的に均衡のとれた発展を期し難しく、従ってその成就したるものも常に人性のある一面に偏することになり、これが世界文化のとりどりに同じからざる性格を形成する」³³。

つまり、「心」という根源的な存在の上に多様な「人性」が生み出されるのである。徐復観は、中国の高次元伝統は、先秦時代の先賢が「憂患意識」によって作りだした「仁性」であり、一方、西洋の高次元伝統は、古代ギリシアの先賢が「好奇心」を重んじて作りだした「知性」であると指摘する³⁴。「憂患意識」と「好奇心」は、いずれも「人性」の一種の表現であり、理想としては新しい文化を「仁性」と「知性」の統合という方向に向けるべきであるが³⁵、その前に、儒家思想で西洋文明の発達によってもたらされる道具的理性の束縛と人間の疎外を解決すべきと彼は主張する³⁶。

以上検討してきた内容は総じて言うと、徐復観から見れば、文化を生み出した人間の「心」は道徳の実践につながるが、近代科学の枠内で探求できないものである。そして、外に向かった「知性」という西洋文化の本質より、もちろん内に向かった中国文化の「仁性」は「心」の本質と近く、接近しやすい。その意味で彼は中国伝統文化を「心的文化」と見なすのである。

5. 殷海光の文化観

5.1 文化の定義

次に、殷海光の文化観の分析に入るが、まず、「中西文化論戦」における殷海光の位置づけについて説明したい。1960年に雑誌『自由中国』は停刊に追い込まれた後、殷海光は現実社会から遠ざかるようになり、「中西文化論戦」においても、彼は直接的に論戦にかかわる文章を書かず、自らで論戦にほとんど関心を持っていないことも表明した。しかし、彼は当時、思想界を離れていたわけではないし、「西化派」の青年学者の殆どは彼から直接の薫陶を受けた学生であった。「西化派」の文章を添削したり、直接に指導したりなどして、「西化派」の実際の指導者とされていた³⁷。また、「論戦」中に書かれ、1965年に出版された『中国文化的展望』³⁸の内容を見れば、文化論戦からかなり刺激を受け、「中西文化論戦」を超越しようとする趣旨も明記されている³⁹。したがって、『中国文化的展望』への考察は、論戦の研究として極めて重要性を有すると言える。筆者はこの書に論点を絞り、考察を進めたい。

まず、第一章では文化の定義をめぐって、殷海光は直接的に文化の定義を下さず、欧米学者数十人が用いる文化の概念を列挙し検討した上で、そこから幾つかの文化の最も基本的な要素を導き出す。それを試みに要約すれば、

- ①文化は物質と精神を全て包括する。
- ②あらゆる文化は異なるスピードで常に変化している。
- ③各々の文化は、物事に対する価値判断の基準がそれぞれ異なっている。つまり、相対的価値観が含まれる。
- ④各々の文化は、共通性を持つとともに独自の特殊性を有するのである⁴⁰。

また、彼は文化発展が異文化間の接触による文化変容（acculturation）により開始され、維持されるものと指摘している⁴¹。さらに、人間社会が生物種としての欲望だけを満足させる未開社会から精神の追求を満足させる文化的社会に向けて進化していると殷海光は指摘する⁴²。

以上の殷海光の文化の定義を前節で見た徐復観と比較して見ると、両者は共に文化の形成・変化・発展における人間の自由意志を決定的な要因として強調し、無形的な精神を有形的な物質の上位に位置づけていることがわかる。

5.2 中西文化の比較

「文化定義」の議論のもとに、殷海光は中国文化と西洋文化の優劣という問題について分析を行い、中国文化が衰退した原因を探っている。彼は文化進化論に依拠して中国伝統文化は明らかに環境変化への適応能力が乏しい文化であると断言し、西洋文化の侵入による近代の激変への適応障害（maladjustment）が近代の中国文化の苦境をよく表していると指摘する⁴³。

では、中国文化の適応能力が発達しなかった理由とは何だろうか。殷海光は「中国の社会構造」と「儒教的な倫理観」という二つの側面によって理解を試みる。「儒教的倫理観」について、彼は家父長制を維持する儒教倫理の重圧によって、個人の発達と個性の発展が達成できなかったと指摘する。こうした指摘は「新文化運動」以来の伝統文化批判の主旨とほぼ同じなので、ここでは贅言しない。

一方、「中国の社会構造」についての殷海光の所説を重点的に検討したい。彼はドイツ社会学者・レッドフィールド（R・Redfield, 1897-1958）が提出した「大伝統・小伝統」⁴⁴という理論を引きながら、中国古代の社会構造と文化の状況の関係に対する分析を行う。その分析は次のように理解できる。

清末までの中国において、「皇族」・「貴族」・「士大夫」・「農民」・「流民」という5つの階層によって、閉鎖性が強い二元社会構造は形づくられた。すなわち、上層の「皇族」・「貴族」・「士大夫」と下層の「農民」・「流民」である。「階層」を移動するルートは、科挙か反乱しかない。そして、そのルートは大多数の庶民と無関係である。何故かと言うと、経済成長の時期があったものの、増加した人口に防げられたため、中国の庶民はいつも貧困の状態が続いた。貧困のため、庶民は殆どが教育を受けることができない文盲であり、さらに、自由に移動や職業選択さえできないがゆえに、農村から都市への流入を阻止され、村の「小伝統」のみで生活する「愚民」であった⁴⁵。

このように上層階層が大部分の財産を所有していることのみならず、中国文化の「大伝統」も独占した。したがって、上流の貴族階層と下流の庶民階層の間に、大きな文化的障壁があったので、庶民は中国「大伝統」の神髄に接する機会さえも奪われた。「大伝統」と「小伝統」からそれぞれ生まれたエリート文化と庶民文化が対立する枠組みで、殷海光は中国伝統文化を捉える。

さらに彼は、上層階層に属する知識人が持つ「大伝統」こそが中国文化の根本であり、中国文化が長時間にわたり存続できた原因と指摘する。「歴史上における時代の動きを把握するのは常に知識人である。是非は知識人によって守られ、真の知識人は是非を何よりも重視している。だからこそ、動乱があっても中華文明は一命を取り留めることができる」⁴⁶。しかし、問題となるのは、大

部分の知識人にとって、学問の習得が「大伝統」を発達させるためではなく、利益と地位を獲得するためであるところにある、と殷海光は指摘する⁴⁷。

無教養の庶民、功利的な知識人により、中国の「大伝統」は進歩もなく、ただ破壊され、階層を超えて、普遍的・共通的に認識されて継承されるものとならなかった。それは、殷海光が考えだした中国の「大伝統」が発揚されない一つの要因である。

それでは、知識人に守られた「是非」すなわち中国文化の大伝統は具体的にいかなるものであろうか。そして、科学への探求態度や科学的な思考方式が「真の精神文明」だという胡適の持論は前にも触れたが、殷海光が考えた西洋の「大伝統」は胡適の思考と同様なのか。

殷海光から見れば、中国文化と西洋文化の「大伝統」はいずれも「道徳」に属するものである。彼は中国の大伝統の核心が孔子の「仁」と孟子「義」、欧米の大伝統の核心がキリスト教の「博愛」であると指摘し、それを「道徳原理」と呼ぶ。しかし、「道徳原理」が確立されても、世の中は常に変化しているから、善悪の判断としての正しい「道徳規範」が確立されることを意味するのではない。

そのため、殷海光は「大伝統」の核心の確立にとどまらず、「中西文化」の融合の発想からそれぞれの「大伝統」を互いに調合させる「東西道徳の整合 (integration)」論を生み出すに至るのである。ここで、その概要について説明しておきたい。

殷海光から見れば、欧米の工業文明はもはや現代文明のモデルではなく、深刻な社会危機を孕んだ存在だった。「道徳的秩序がなければ、人類の全ての行動は盲目的な力に駆使されるようになる。道徳の制限を失った科学技術は人類の自滅を招く」と、彼は言う⁴⁸。つまり、工業化の危機と理想的な現代化の対立を「道徳」がいかにかに調整するのが問題になってくるのである。それが現在の課題である。

彼によると、私たちが直面する問題は常に変化するため、「民主」を用いて問題となる対象を確定し、「科学」を用いて問題の原因を分析する。そして、分析の結果に基づいて、「孔仁孟義」・「キリスト教の博愛」・「仏教の慈悲」(インドの大伝統)という三つの「道徳原理」から問題解決に資する新しい「道徳規範」を導き出すのである⁴⁹。最後に、殷海光は新文化の実現に向けて知識人の不断的努力が必要と結論づける⁵⁰。

ところで、以上に述べた「東西道徳の整合」の中の「科学」に関する殷海光の所説にあたって一つの留意すべき点が見られる。

「科学が人生観を支配しうる」、「科学それ自体が人生観だ」というような胡適ら「西化派」の主張と比べて、殷海光にとって「科学」は、ただ問題を分析するための道具に過ぎず、正しい「人生観」(すなわち道徳規範)を獲得するための方法である。「道徳」に関わる問題は科学的な方法が取り扱い得る対象であるが、「科学」が「道徳」に取って代わることはできないと、殷海光は思考する。それについて、彼の1959年に書かれた『怎樣辨別是非』(是非をいかに辨別するか)の中に次のような説明がある。

倫理観・価値観を決める際に、科学が必要十分条件だとは言わないまでも、少なくとも必要条件である。私たちは科学が提供する経験的知識によって、倫理観・価値観を決定しようとしなくてはならない。そうでなければ、必ず盲目的な判断になる。盲目的な判断によって決められた倫理・価値観は危険かつ実行不可能なものにはかならない。⁵¹

だが、殷海光は「科学」が「道徳」を支配しうることを否定し、「科学」と「道徳」の本質的な区別を次のように強調している。

理性的で成熟した人間は自分の需要、欲求および社会の状況等実際的な要素によって、倫理・価値観を決めるべきである。しかし、それは倫理道徳の作用を科学に代わる（原文：代庖）という意味ではない。そして、私たちは現在の問題を逐一解決するための十分な科学知識を持っていないが、科学以外の方法を求めてはいけない。⁵²

殷海光にとって、「科学」は疑う余地なく問題を解決するための道具であるがゆえに、中西文化問題の論争点にもならない。

以上の検討をまとめれば、殷海光は「民主」と「科学」の枠組によって中国伝統道徳に新たな意義を与えることができ、さらに、「大伝統」のレベルにおいて、中国文化と西洋文化との間に通路をつけることもできた。殷海光は前世代の「西化派」の知識人たちと同様に、「新文化運動」以来、一貫して「民主と科学」の発揚を堅持している。ただし、新文化創建の基盤として伝統道徳に着目した点では「西化派」より、むしろ論敵の徐復観と接近しているのである。

6. おわりに

以上、徐復観と殷海光の文化定義から中西文化観にたどり着くまでの経緯について考察した。徐復観と殷海光の文化観における共通点は、主に次の三点があると考えられる。

一点目は、伝統文化を庶民文化（低次元伝統・小伝統）とエリート文化（高次元伝統・大伝統）に分けて理解し、後者こそ文化の正統であるとした点である。また、中国文化に新たな局面を切り開くために、高次元伝統（大伝統）とされた伝統道徳の基盤がなくてはならないという主張でも一致している。二点目は、両者が現実における道徳の実践を重視する点である。三点目は、文化の精髓の取得と発揚について、両者は知的エリートが個人的に行うことを強調した点である。文化刷新の実現主体として知識人の努力を期待している。

このように戦後世代の知識人は中西文化の比較を論じる場合に、西洋の物質文明に対する中国の精神文明、あるいは前向きの西洋文化に対する後向きの中国文化というような対極的な文化として扱わないことを明らかにした。そして、両者ともに「総体論的」文化観を持っていないことも確認できた。

しかし、以上の共通点を有するにも関わらず、両者は中国文化と西洋文化を比較した際に、中国

文化の位置づけを巡り異なる主張を展開した。

つまり、徐復観は、中西文化の差異が形成された根本的原因は、文化を創造した先賢の「人性」の発展方向が異なるためである、とする。すなわち、西洋文化の精神は「外」の物質に向かって人間の価値を求め、中国文化の精神は「内」の道徳の実践によって人間の価値を追求するのであり、西洋文化は高次元伝統における中国文化に及ばない、とする。一方、殷海光は、「大伝統」の道徳の側面で中国文化と西洋文化が同等の文化基盤としての価値を有すると理解している。

また、先行研究で見過ごされてきた科学に対する理解における両者の分岐も明らかになった。殷海光はやはり実証主義の上に立ち、「道徳」は「民主」という社会学的な方法と「科学」という学術研究的な方法に依拠すれば、取り扱い可能なものとする。こうした思考のなかに、あらゆる物事を分析対象として捉え、理論化のために研究するという近代科学の操作を含んで、科学の領域を拡張させる意図が伺える。一方、徐復観の「心の自覚」説はそのことの否定にもとづいて、人間精神の領域における科学の作用に疑問を呈し、科学万能主義から生身の人間を取り戻そうとする試みだと言えるだろう。したがって、「中西文化論戦」を主導した徐復観と殷海光の間の最も根本的な、核心的な違いは、中国伝統文化に対する態度ではなく、科学に対する理解の違いであると考えられる。

付記：本稿は2016年度第65回東北中国学会大会（2016年5月29日、於山形大学）で発表した内容をもとに、加筆・修正を行ったものである。なお、本稿は日本学術振興会の科研費（課題番号：14J07717）の助成を受けている。

注

- 1 例えば、趙立彬（2005）の研究は胡適と陳序経の「西化」思想の違いについて比較研究を行った。（『民族立場と現代追求：20世紀－40年代的企盤西化思潮』生活・読書・新知三聯書店、2005）。
- 2 徐復観（1903－1982）新儒家の哲学者。湖北省浠水県出身。明治大学在学中に日本陸軍士官学校に転入、「九・一八」事件によって中退。1931年帰国後、軍に身を投じ、少将まで昇進した。1941年学者・熊十力（1885－1968）に出会い、中国古典研究に興味を持ち、1949年台湾に渡った後、政治と距離を置き、学問に専念した。香港中文大学、中興大学、東海大学の教授を歴任した。著作『中國人性論史先秦篇』（1969）、『中国芸術精神』（1966）等。
- 3 殷海光（1919－1969）哲学者、論理学者。湖北省黄冈県出身。西南聯合大学、清華大学大学院で哲学・論理学を専攻し、卒業後の1946年に『中央日報』の編集者となった。1949年台湾大学哲学系で教鞭をとっていた間、雑誌『自由中国』の創立に参加し、雑文、社会・政治の評論の執筆活動を行った。著作『學術与思想』（1962）、『中国文化的展望』（1965）等。
- 4 胡適、「科学發展所需要的社会改革」、『文星』9卷2期、1961年12月1日。訳文の一部は姜義華の「胡適と全面欧化論」を参照したものである（『史潮』21、35－43頁、1987）。
- 5 両者の往来については章政通の「殷海光與新儒家」（賀照田編『殷海光學記』三聯書店、2004）、黎漢基の『混沌中的探索——殷海光的思想困境』（人民日报出版社、2006）と章清の『思想之旅——殷海光的生平与志業』（河南人民出版社、2006）を参照した。
- 6 徐復観、「痛悼吾敵，痛悼吾友」『殷海光學記』、23頁。
- 7 章政通、『儒家与現代中国』、上海人民出版社、1990。
- 8 黎漢基、『混沌中的探索——殷海光的思想困境』。

- 9 任劍濤、「徐復觀殷海光政治哲学之比較」『中国政治思想脈絡中的自由主義』北京大学出版社、2004。
- 10 謝曉東、『徐復觀殷海光政治思想哲学比較研究』東方出版社、2008。
- 11 鄭慧娟、『傳統的断裂与延續——以徐復觀与殷海光關於中国傳統文化的論弁為例』（台湾大学三民主義研究所、修士論文、1991年。
- 12 謝曉東、「第一章三節在傳統主義反傳統主義之間」『徐復觀殷海光政治思想哲学比較研究』51頁-62頁。
- 13 謝曉東、「第一章二節 徐復觀和殷海光的傳統觀」『徐復觀殷海光政治思想哲学比較研究』42頁-50頁。楊錚錚、「自由主義与現代新儒家文化觀之比較——以徐復觀和殷海光為例」、『湖南科技大学学報（社会科学版）』、第33卷第1期、2016。趙從浩、『自由主義中国化的兩種形態——徐復觀、殷海光的三次論争』山東大学修士論文、2016年。
- 14 林毓生：哲学者、中国近代思想史学者。1934年に瀋陽に生まれ、1958年台湾大学歴史学部卒業、殷海光の学生として知られ。1960年にアメリカに留学、F・ハイエクのもとで学び、1970年からウィスコンシン大学で教鞭を取り、2004年に定年とともに名誉教授を授与された。『The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era』（和訳『中国の思想的危機：陳独秀・胡適・魯迅』）をアメリカで出版し、中国思想研究分野において有名になった。そのほかの著作に『中国傳統的創造と転化』、『思想と人物』（1983）、『殷海光・林毓生書信録』（1994）などがある。
- 15 林毓生著 丸山松幸訳、『中国の思想的危機：陳独秀・胡適・魯迅』37-42頁よりまとめ、研文出版、1989年（英文原作『The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era』、Madison : University of Wisconsin Press , 1979）。
- 16 例えば、張裕亮（1984）の『文星雜誌有中西文化論戰問題之言論分析——並論近代思想史上關於中西文化問題之言論』（台湾政治大学 新聞研究所修士論文）がある。
- 17 徐復觀、「儒家精神之基本性格及其限定与新生」『民主評論』第3卷10期副刊、1952年5月。徐復觀著、李維武編『徐復觀文集・第二卷儒家思想与人文世界』所収、32頁、湖北人民出版社、2002。
- 18 徐復觀、「中国の伝統と外来文化」（原文は日本語）『綜合文化』2巻12期、17頁、日本綜合文化協会、1956年12月。
- 19 徐復觀「心的文化」、『中国思想史論集』（台湾学生書局、1967）。『徐復觀文集・第一卷文化与人生』所収、32頁。『孟子・告子章句上』：公都子問曰、鈞是人也、或爲大人、或爲小人、何也。孟子曰、從其大體爲大人、從其小體爲小人。曰、鈞是人也、或從其大體、或從其小體、何也。曰、耳目之官、不思而蔽於物。物交物、則引之而已矣、心之官則思。思則得之、不思則不得也。此天之所與我者、先立乎其大者、則其小者弗能奪也。此爲大人而已矣。（求文堂印行影印吳氏宋本、内野熊一郎注訳、明治書院、1962年6月初版）
- 20 徐復觀、「心的文化」、『徐復觀文集・第一卷文化与人生』所収、32頁。
- 21 世界史中、この自覚の無いものもあるのは何故であるか、といはれると、これは人類の心霊は何を以て發生するかと問うと等しく、今日までのところ、まず返答のしようはない。（徐復觀、「中国の伝統と外来文化」『綜合文化』2巻12期、17頁。）
- 22 徐復觀、「心的文化」、『徐復觀文集・第一卷文化与人生』所収、37頁。
- 23 徐復觀、「徐復觀先生談中国文化」、『徐復觀雜文一記所思』（時報文化出版、1980）。『徐復觀文集・第一卷文化与人生』所収、2頁。
- 24 徐復觀、「心的文化」、『徐復觀文集・第一卷文化与人生』所収、33頁。
- 25 徐復觀、「儒家精神之基本性格及其限定与新生」、『徐復觀文集・第二卷儒家思想与人文世界』所収、45頁-55頁よりまとめ。
- 26 徐復觀、「文化的中与西一答友人書二」、『民主評論』第3卷第19期、1952年9月。『徐復觀文集・第一卷文化与人生』所収、22-23頁参照。
- 27 徐復觀、「儒家精神之基本性格及其限定与新生」、『徐復觀文集・第二卷儒家思想与人文世界』所収、44頁。

- 28 前掲書、44-45頁参照。
- 29 彼らは、異なった文化の性格の相違を認識できず、ただ唯一の尺度を以て誇張し附会する。すべて中国文化の落後を説くものは西方文化の尺度を以て中国の文化を評量するものであるし、反対に、中国文化の優越を説くものは、中国文化の尺度を以て、西方文化を評価しようとする。一つの尺度を以て性格を異にする二様の文化を評価することは一種の錯誤に陥らざるを得ないのではなからうか。(徐復観「中国の伝統と外来文化」『総合文化』2巻12期、32頁)
- 30 『易経・繫辞上』、一陰一陽之謂道。繼之者善也。成之者性也。仁者見之謂之仁、知者見之謂之知。百姓日用而不知。故君子之道鮮矣。(清・阮元校勘『十三經注疏本』、今井宇三郎注訳、明治書院、1987年7月初版。)
- 31 徐復観「論伝統」、『東風』第2巻第6期、1962年3月。『徐復観文集・第一巻文化与人生』所収、14頁。
- 32 前掲書、15頁参照。
- 33 徐復観、「中国の伝統と外来文化」、『総合文化』2巻12期、17頁。
- 34 徐復観、「徐復観先生談中国文化」、『徐復観文集・第一巻文化与人生』所収、3頁。
- 35 徐復観、「儒家精神之基本性格及其限定与新生」、『徐復観文集・第二巻儒家思想与人文世界』所収、73-74頁参照。また、「論伝統」の最後の部分にもこの課題を言及した。
- 36 前掲書、65-70頁よりまとめ。
- 37 章清、「在中西文化論戰的漩渦中」参照、『思想之旅—殷海光的生平与志業』、248-264頁。
- 38 『中国文化的展望』(1965文星書店)は殷海光の最も重要な著作である。彼は欧米学者の文化人類学・社会学の理論で、14世紀から20世紀初頭まで中国文化のありかた・類型・変容を検討する。そして、20世紀から西洋文化の衝撃による中国社会の激しい変化を分析した上で、「復古主義」「全面西洋化」「折衷主義」を克服するものであると考え、最後、大同世界を実現するために、知識人が自律的に道徳を実践することによって、東洋道徳と西洋道徳を融和させることを呼びかける。
- 39 『中国文化的展望』の「序言」に於いて、殷海光は「近年以来、中国文化問題をめぐる争論と著作はよく私の目の前に現れ、それを読んだが、理知的な言論が殆どなかった」、「強烈な感情の下に、中国伝統文化に対する『擁護』か『打倒』という二つの選択しか生じなかった」と中西文化問題が論者の感情で歪められる現状を示し、「私からみると、現在、一部の人の口で流行する中国文化に関する意見は分析に耐えられないものばかりである」。そのため「私は一人で出発して抜け道と答案を探している」と自らの仕事のモチベーションを表明する。殷海光、「序言」『中国文化的展望』、文星書店、1965。(殷海光著 林正弘 潘光哲 簡明海編『殷海光全集1・中国文化的展開(上)』所収、2-3頁、台大出版中心、2009)
- 40 殷海光、前掲書、51-53頁参照。
- 41 前掲書、55頁参照。
- 42 殷海光、『全集2・中国文化的展望(下)』、589頁参照。殷海光の文化進化論については拙稿「殷海光における進化論について」(『比較文化研究』第121号、2016)を参照。
- 43 殷海光、『全集1・中国文化的展望(上)』、32頁参照。
- 44 R・Redfield(1897-1958)文化人類学者、シカゴ大学出身。当時隆盛だった機能主義に立脚しながらも、ウェーバー(M・Weber)、テンニース(F・Tonnies)などドイツ社会学の成果も吸収して、メキシコ村落研究を中心に、民族社会への都市文明の影響による文化変容の理論を展開する。その中で、道徳的秩序が技術的秩序によって侵蝕され、新しい秩序が形成されると指摘する。「大伝統・小伝統(Great Tradition・Little Tradition)」:社会は民族社会と、対置する都市社会によって構成される。民族社会は、小規模、孤立的、同質的で、家族関係中心の集団的連帯性強く、無文字、自給自足的である。そこでの人々の行動様式は慣習を規範とし、宗教に左右される。そしてこれら諸要素が相互に関連しあって、意識化されない「小伝統」を形成する。一方、知識人・エリート、意識的・自省的・学問的に培われたのは「大伝統」である。

大伝統と小伝統はお互いに相互依存関係にあり、相互に影響し合うのである。(レドフィールド著・安藤慶一郎訳『文明の文化人類学：農村社会と文化』より参照、誠信書房1960。森岡清美など編『新社会学辞典』、「民族社会」、「ドフィールド」より参照、有斐閣、1993。石川栄吉、『文化人類学辞典』、「ドフィールド」より参照、弘文堂、1994年。

- 45 殷海光、『全集1・中国文化的展望(上)』、122-124頁参照。
- 46 殷海光、『全集2・中国文化的展望(下)』、634頁。
- 47 前掲書、『全集1・中国文化的展望(上)』、155-156頁参照。この点については拙稿「殷海光の知識人について」(『国際文化研究』第22号、2015)で詳しく論じている。
- 48 殷海光、『全集2・中国文化的展望(下)』、590頁。
- 49 前掲書、第十四章「道徳的重建」参照。
- 50 『中国文化的展望』の終章「知識份子的責任」において、殷海光はで理性的、道徳的、独立的な新知識人の育成を呼びかけている。
- 51 殷海光「種種謬誤」『全集12・學術與思想』所収 102頁。原書『怎樣辨別是非』は1958年に文星書店が発行したものである。
- 52 前掲書、102頁。

参考文献

1. 坂本ひろ子など編集、『新編原点中国近代思想史4・世界大戦と国民形成』岩波書店、2010。
2. 劉季倫、『現代中國的思想與人物』政大出版社、2014。
3. 亞東圖書館編輯、『科學與人生觀』亞東圖書館、1923。

