

博士論文

1950年代—1960年代における中国文化論の展開

—徐復観と殷海光を中心として—

陳 熙

2018

## 目次

序章	1
第一節 研究目的	1
第二節 先行研究と本研究の視座	3
一 先行研究	3
1.1 徐復観に関する先行研究	3
1.2 殷海光に関する先行研究	6
1.3 徐復観と殷海光との比較に関する先行研究	11
二 中国近代思想史研究分野における本研究の位置づけ	14
第三節 本研究の構成	17
<b>第一章 時代と人物</b>	20
第一節 徐復観と殷海光の履歴	20
一 徐復観	20
二 殷海光	22
三 履歴から見る両者の共通性	25
第二節 1950年-1960年代における文化論争の経緯	26
<b>第二章 徐復観による「西化派」思想への批判</b>	34
はじめに	34
第一節 中国文化「玄学」説への反論	34
一 胡適講演への批判	34
二 インド文化の価値の所在	39
三 中国伝統文化の価値の所在	40
四 西洋文化の精神とは何か	43
第二節 西化派の政治思想への批判から見る徐復観の文化観	47
一 西洋化派における「自由と権利」に関する言説	48
二 中国文化における自由のあり方に対する徐復観の模索	50
おわりに	58
<b>第三章 殷海光思想の特徴：前世代の「西洋派」の学者との比較を通じて</b>	60
はじめに	60
第一節 殷海光における胡適批判——実用主義から「全盤西化論」へ	61
一 胡適思想における実用主義の再発見	61
二 胡適の「全盤西化論」への批判	68
第二節 殷海光における中国文化本質の捉え方——陳序経との比較を中心に	71
一 殷海光『中国文化展望』による陳序経への批判	72
二 中国文化の起源及び本質的性格	74

おわりに.....	82
第四章 徐復観と殷海光における中国伝統文化に関する論争.....	84
はじめに.....	84
第一節 文化とは何かをめぐる共通点と相違点.....	84
一 「心的自覚」としての徐復観の文化観.....	85
二 文化進化論と文化相対主義の間にある殷海光の文化観.....	90
第二節 中国の歴史・社会に対する両者の認識の相違.....	95
一 中国歴史に対する両者の認識の相違.....	95
二 中国伝統社会の宗教性の有無をめぐる対立.....	101
第三節 「中国文化危機」の成因と解決方法.....	105
一 殷海光の見た「中国文化危機」——近代化を阻む復古主義者への批判.....	105
二 徐復観の危機認識——近代化による価値観の崩壊.....	109
おわりに.....	113
第五章 科学と道徳に対する認識の相違.....	116
はじめに.....	116
第一節 殷海光における科学と道徳.....	116
一 「思想の色」とは何か.....	117
二 「無色的思想」における道徳の位置づけ.....	121
三 「無色的思想」における限界・矛盾.....	126
第二節 徐復観における科学と道徳.....	128
一 徐復観による「思想の色」の把握.....	128
二 科学研究における伝統知識の復権.....	132
おわりに.....	134
第六章 徐復観の知識人論——殷海光の比較を手がかりに.....	136
はじめに.....	136
第一節 徐復観の民本主義における「民」の意味.....	137
第二節 徐復観の大衆観.....	142
一 徐復観が見る近代社会における「大衆」の形成.....	142
二 大衆文化の到来への危機感.....	143
第三節 知識人への期待.....	145
おわりに.....	147
第七章 徐復観と殷海光の学問観.....	150
第一節 徐復観の学問観.....	151
一 中国伝統学問観への再解釈.....	151
二 文化論争における「实事求是」精神の提起.....	156
第二節 殷海光の学問観.....	163

一 伝統学問観との対決.....	163
二 文化論争における「実事求是」精神の模索.....	166
第三節 学問観をめぐる両者の対話.....	167
おわりに.....	170
終章.....	172
第一節 各章の要約.....	172
第二節 結論.....	177
参考文献.....	181
初出一覧.....	185

## 序 章

### 第一節 研究目的

本研究は徐復観と殷海光の文化思想比較を中心として、時代の状況と課題を照らし合わせながら両者の文化思想の構造、特徴などを重点的に検討し、それとともに、戦後における「新儒家」<sup>1</sup>と「リベラリスト」の論争の一つの側面を解明するものである。1950-60年代に発生した徐復観と殷海光の論争は中国近代以来の文化論争と深く関わりつつ、時代的特徴を鮮明に呈した。本研究はその特徴を明らかにすることを目的とし、中国近代に発生した種々の思潮が1960年代の時点でどこまで発展していたのかを考察し、「後五四新文化運動」世代の思想がいかにして展開したのかを思想的に把握するものである。

上述した本研究の目的について、具体的な問題と対象は以下の通りである。

まず、西洋文明との接触以降、「中西文化の優劣」、「中国文化の本質」、「中国文化の発展方向」などの課題をめぐって知識人の中で盛んな議論がなされた。その後抗日戦争の勝利、国共内戦、兩岸の分治を経て、1950-60年代に入るとこの一連の課題が再び取り扱われるが、本研究は、その際に議論の内容と方法がいかなる変化を遂げたかについて検討したい。この課題を明らかにするために、本研究では戦後を代表する思想家である徐復観と殷海光を研究対象として選定した。徐復観と殷海光はそれぞれ、「新儒家」と「リベラリスト」の旗手となる人物である。両者とも中国の近代化に対して強い関心を持ち、一連の文化問題をめぐって大量の著作を残し、文化革新以降中国の目指すべき方向を探求していた。したがって、グローバル化と反グローバル化の衝突が激しくなりつつある今日の世界的な文脈において両者の文化思想の先見性を引き出すことが本研究の基本的な問題意識の一つである。なお、当然のことながら、本研究は両者の異同を提示することに限らず、両者の文化思想を考察する従来の諸研究の不足を補うよう努力したい。

本研究の第二の狙いは、「後五四新文化運動世代」の思想のあり方を考察することである。中国の近代化を大きく方向づけたのは「五四新文化運動」だと言える。伝統的思想文化を全

---

<sup>1</sup> 新儒家 (Contemporary New Confucian) とは 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、儒学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である (福島仁 [1999]「現代新儒家思想研究の問題点—新理学研究序説」『国際交流研究: 国際交流学部紀要』1号, p 22, フェリス女学院大学)。所属する人物は、第一世代: 梁漱溟、熊十力、張君勱、賀麟など、第二世代: 張君勱、唐君毅、牟宗三、徐復観、方東美、第三世代: 金耀基、劉述先、杜維明などである。

面的に攻撃の俎上に乗せると同時に、マルクス主義・リベラリズム・プラグマティズム・社会進化論・新人文主義・国家主義などの欧米の新思想を取り入れ、その中で中国近代化の方途を模索していた。その経過は極めて複雑で、その影響も極めて大きい。「五四運動」以後の中国の諸思潮を振り返って見ると、その発端の大部分は「五四運動」に遡ることができる。そのため、「五四運動」は多様なアプローチにより考察され、多くの研究の積蓄がある。「五四運動」に関する既存の研究について本章の第二節でまた検討するが、ここで強調したいのは「五四運動」に対する議論は活発に行われてきたものの、「五四運動」に関する問題は決して解決してはいなかったということである。とくに「五四運動」の外延つまり「五四運動」の影響を被った世代の思想はまだ十分に検討されていない。「五四運動」時代に育まれた思潮のそれ以後の発展状況、「五四運動時期」が「後五四運動時期」といかなる連続性があるのか、また先行研究で指摘された「五四運動」の種々の特徴がいかなる変化を遂げたのか、などの課題は依然として軽視されていると言える。「五四運動」のもとで成長し、「五四運動」の精神を継承した世代の思想が成熟期を迎えたのはまさに終戦直後に当たると考えられる。そして、本研究が取り上げた徐復観と殷海光はまさに戦後知識人の代表と言える。両者とも積極的な欧米受容で伝統社会の改革を試み、また一つの分野で活躍した専門家であったというよりも、歴史、経済、社会、政治などさまざまな分野にまたがって発言した人物である。そして彼らは戦後から 1960 年代にかけて活躍した知識人の中で最も多作であり、最も広く読まれた人物であるだけでなく、両者の門下から各分野で脚光を浴びる弟子が輩出されたことから分かるように、優れた教育者でもある。以上の理由により、「後五四世代」を振り返る際、影響力の広さと深さから、まず徐復観と殷海光に着目したのは当然の試みといえるだろう。それゆえ、本研究は両者の学派の立場を越えて共有されていた発想を検討し、そこから「後五四運動」世代の知識人のあり方を考察することを試みる。

本研究の最後の狙いは台湾外省知識人の思想のありかたを考察することである。「五四新文化運動」を代表とする中国の文化・思想的運動は、「民主と科学」の旗を掲げ、様々な困難を背負って近代化の道を模索してきた。しかし台湾地域は、日本の植民地統治の背景の下に、兩岸の交流は反植民地運動の一部として抑圧され、十分な交流ができなかった。1945 年 8 月 15 日の抗日戦争の勝利により兩岸の往来が新たにスタートを迎え、多くの大陸の知識人は台湾省に赴き、台湾地域の近代化に貢献している。したがって、本研究は同じ外省人とする徐復観と殷海光が持つ思想的特徴を考察してみる。

## 第二節 先行研究と本論の視座

徐復観と殷海光は時代に大きな影響を与えた人物であるため、豊富な研究成果の蓄積がある。本節では、先行研究の成果を踏まえて、文化に関連する彼らの発言の知的土台を明らかにするとともに、本論の主題となる両者の文化思想に関する従来の知見を重点的に検討し、その不足について説明したい。

### 一 先行研究

#### 1.1 徐復観に関する先行研究

徐復観は現代の儒学研究において豊富な業績を残しただけでなく、社会的・政治的な現実問題にも議論を展開させ、さらに、美学、教育にも視座を広げていたので、学界では彼の思想に大きな関心が寄せられ、各方面の研究がほぼ同時に、活発に行われてきた。ところが「中国文化を現代的に整理、解釈することが私の志向である」<sup>2</sup>と徐復観が告白しているように、彼の最大の関心事となったのは、中国の状況に応じて現代化を適用させるための伝統文化の再発見である。そのため、彼の政治思想、儒学研究や社会評論には文化的思考が浸透していた。逆に言えば、徐復観が様々な分野に対する模索を深めていく過程で、自らの文化的立場を形成したとも言える。したがって、「文化思想」に関わる先行研究を領域ごとに分類し議論したい。

まず、徐復観の生涯全般を描写する伝記の研究としては、李維武の『徐復観思想評伝』（1999）<sup>3</sup>があげられる。本の前半部分では中華民族振興の理想を追って挫折と彷徨いのうちに生きた徐復観の人生が、生活と学問の側面から多面的に描き出されている。後半部分では、時代状況や創作の歴史的背景を考察しながら、『學術与政治之間』、『兩漢思想史』などの徐復観の著書を論評している。そして最後に、徐復観を「表裏一体の儒家精神の実践者」と概括した上で、彼が果たした歴史的役割を、絶対君主制の支配によって廃れた古典の儒学に新しい活力を注いだとして評価している。

徐復観の文化論を検討する先駆的研究として取り上げられるのは韋政通（1986）<sup>4</sup>の論文

<sup>2</sup> 徐復観口述・林鎮國記録（1981）「擎起這把火——當代思想的俯視」『徐復観雜文統集』p 410, 台北時報文化出版社。

<sup>3</sup> 李維武（1999）『徐復観思想評伝』北京図書館出版社。

<sup>4</sup> 韋政通（1986）「以傳統主義衛道 以自由主義論政」『中国論壇』第 23 卷第 1 期, p 130-138, 中国論壇出版社。

である。韋は特に徐復観の思想の背景に注目し、「五四運動」との関係性に言及している。また徐復観が「五四運動」における伝統批判を単純に否定せず、その必然性と必要性を認めたと上で、新しい伝統を作り出す出発点と見なしたことを指摘している。また韋は、徐復観の志業は儒家思想が内包している「道」と「勢」（権力）の矛盾を解決しようとしたことであると述べ、儒家の「道」の本質が「民本主義」であると力説し続けた徐復観を「儒家のリベラリスト」と評している。

徐復観の文化思想について初めて体系的に論じたのは李維武（1990）の論文である<sup>5</sup>。李維武は徐復観の文化定義から着手し、中西文化の比較、中国文化の憂患意識、伝統文化と現代化の関係などに対する徐復観の理解を解釈しながら徐復観の文化思想を全体的に考察した。その重要な論点を要約すると、次のように整理できる。①文化の知的部分より精神的価値の部分重視すること。②理性・知性に基づく西欧的人本主義と異なり、中国的な人本主義の基盤となったのは道徳と仁性であること。③中国文化の発展方向は、物質中心主義的な西洋文化の盲点を補い、精神的な拠り所を提供すること。

徐復観の儒学思想は盛んに研究された分野である。胡偉希（1992）の「徐復観：儒家人性論」<sup>6</sup>では、徐復観の全思想は彼が孟子の人性論（人間が生まれつきもっている本性）の研究を追うことにより築かれたものであると指摘されている。胡の研究について特筆すべきことは、徐復観における「孝」に対する彼の解釈である。胡にとって徐復観が考えた「孝」というのは、①「仁」を目標として展開された道徳の実践、②西洋の宗教によって神聖化された道徳と異なり誰でも実践できる普遍的な価値、③生まれつきの自然な感情に対する理性的自覚である。そして胡は近代化のプロセスにおける「孝」の意義に対する徐復観の理解について言及した。すなわち、徐復観から見れば、「孝」によって強く結ばれた一つ一つの家庭が、専制政治に対抗し得る近代的な市民社会の基礎なのである。結論の部分で胡は、徐復観が道徳倫理と政治とが一元化、一体化する儒家の限界を越えられておらず、依然として儒家の「内聖外王」の思考様式に縛られたままであると批判している。

儒家思想から民主、科学など近代的要素を抽出しようとする熊十力、牟宗三など新儒家は最終的に形而上学的な思考に至り、西洋の哲学体系（カント、ヘーゲル等）と概念装置を用いて究極的な上からの儒学を再建した<sup>7</sup>。ところが、徐復観はこうした形而上学への執着を

<sup>5</sup> 李維武（1990）「価値世界と人文精神的探索—徐復観文化哲学的基本路向」『中国文化月刊』130巻、p19-37、中国文化月刊雑誌社。

<sup>6</sup> 胡偉希（1992）『伝統と人文—対港台新儒家の考察』中華書局。

<sup>7</sup> 例えば、熊十力が追求する真実在は、「科学的認識に代表されるような対象的認識ではなく、内省ある



捨て、儒学が持つ「形而中学」的な性格を明らかにすることを試みた。徐復観は「心」を外的に超越的なものとして考えていたのではなく、内の内なるものが「心」と考えられるべきことを強調していた。こうした結論に辿り着いたのは馮耀明（2010）の研究である<sup>8</sup>。

黄俊傑（2009）<sup>9</sup>は胡適、唐君毅など中国思想家と、福沢諭吉、渋沢栄一など日本の思想家の両方を視野に入れ、徐復観との比較を通して、近代東アジアの思想的文脈において徐復観が占める位置を解明した。アジアの領域内で徐復観が特に重要な理由は、日本留学経験を持つ彼が日本文化および日本の思想家の観察者であるのみならず、「リベラリズム」の傾向を有することにより新儒家の中でも異色の存在でもあるからだ。「中国伝統文化と現代民主政治をいかに融合させるか」が徐復観の中心課題であったため、彼はまず西洋文化および日本文化との比較の中で、「専治的な政治体制」「経世致用の儒学」「農耕社会」というものを、中国文化の個別性として繰り返し確認してきた。その過程において、自らの文化的アイデンティティ（「文化自我」）を確立したのだが、それは「人民的」、「実践的」、「農本的」というようなものであった。厳しい生活環境の中に生きる中国農民の側に立ち、彼らが抱える問題を解決することを自らに課していたため、徐復観は資本主義的、西化主義的、復古主義的文化観を否定し、中国の農民にとっても適用し得る民本主義的文化観を主張したのである。付録では、徐復観の文章において引用された日本の学者の著作や日本人の友人との往来書簡を整理し、徐復観研究の基礎づけに貢献している。

また、徐復観の政治思想に関する研究も積極的に行われてきた。政治思想の研究者が関心を向けたのは、儒家伝統から民主と自由の要素を発掘した徐復観の業績であり、また、儒家伝統と現代政治を融合させた点も彼の革新性として高く評価されている。例えば、肖濱（1999）の研究<sup>10</sup>は、「経済領域の社会主義者」「政治上のリベラリスト」「文化上の保守主義者」という三つの視点から徐復観の思想を概括している。徐復観は「民主・自由」と中国文化の伝統に隔たりがなく、民主主義を開花させるコミュニティの基盤として伝統文化を再発見すべきだということを説き続けた。一般的に、漢代以来の専制政治は伝統文化に起因する問題だとみなされていたので、伝統文化に対する誤解を深めてしまっていた。こうした問題意識から出発した徐復観は、伝統政治の歴史的な発展過程において儒家思想が果たした

---

いは自覚において、つまり『自己が自己を認識すること』によって明らかにされるのであり、分析ではなく体認によって『気』（反観・覚）によって理解されるということを、強調するのである」（朝倉友海（2014）『「東アジアに哲学はない」のか—京都学派と新儒家』、p62、岩波現代全書）。

<sup>8</sup> 馮耀明（2010）「形上与形下之間：徐復観与新儒家」『中国儒学』5期、p55-88、中華孔子学会。

<sup>9</sup> 黄俊傑（2009）『東亞儒学視域中的徐復観及其思想』台湾大学出版中心。

<sup>10</sup> 肖濱（1999）『伝統中国と自由理念』広東人民出版社。

役割に対する再検討を行った。何信全（2001）<sup>11</sup>は、徐復観自身の民主論の根拠づけが儒家の性善論であると言及し、「人の本性は悪である」ことを前提とする民主主義との間に矛盾が生じるのではないかと疑問を呈した。

以上、本研究に関連する徐復観の文化思想についての先行研究を整理してきたが、これらから指摘できることは、およそ次の3点である。

①これまでの研究においては、徐復観の「西化主義」に対する批判を概説したものはあるが、彼が「西化派」の言論にいかにかに反論し、その過程で彼自身が如何なる影響を受けたのかについて本格的に論じた研究はまだ存在していないと言える。

②近代化の実現のための民衆権利の確定より個人精神の向上を重視しているという新儒家の受けた批判に対して、徐復観がいかにかに反論したのかについてはまだ検討の余地がある。

③先行研究では、一方では、徐復観における「心」「憂患意識」「形而中学」の意味解釈が研究目的とされ、他方では「中西文化の比較」「中国文化現代化の方途」などの課題に関する彼の発言が研究対象とされてきたが、それぞれの研究系列には明確な接点がなかった。つまり、徐復観が用いた哲学的概念に対して解釈するものの、それらの概念が彼の中国文化の革新思想にとっていかなる意味があったのかについては論理的に議論されず、徐復観の文化思想に関して体系的、統一的な考察がまだ不足していると言える。

## 1.2 殷海光に関する先行研究

殷海光に関する研究史をさかのぼると、殷海光を知る人物の体験談を収録したものとして、殷海光の死後十周年にあたって出版された『殷海光先生記念集』<sup>12</sup>が貴重な資料となっている。殷海光が本格的に研究対象となるのは、「台湾省戒嚴令」が廃止された1980年代以降のことである。権力に屈せず、独立的人格を堅持した殷海光に感銘した彼の弟子らによって書かれた論文は、殷海光の伝統批判がリベラリストの立場を代表し、「五四運動」精神の継承であったと高い評価を下している。しかし、これらの論文は彼の思想を祖述し礼賛するだけに終る傾向がある。

1990年代になると、海峡兩岸の交流の再開とともに、各地に散在した殷海光の関連資料が発掘され、それによって殷海光の生涯を考察した伝記的な研究が行われ始めた。その先駆

<sup>11</sup> 何信全（2001）『儒学与現代民主』、中国社会科学出版社。

<sup>12</sup> 四季出版編輯部編（1981）『殷海光先生紀念集』四季出版公司。

的な成果として挙げられるのは、章清が1996年に発表した『殷海光』<sup>13</sup>である。章は殷海光の経歴だけではなく、思想についても概括的に紹介した。

また、王中江（1997）の『殷海光評伝』<sup>14</sup>の前半は、中華民族の復興に心血を注いだ知識人の一生を描写したものである。後半では、殷海光の学術上の貢献を紹介している。中国リベラリズムは内発的な原動力が不足していたために、殷海光は欧米の理論の輸入によってリベラリズムの理念を普及しようと努めていたのだ。最後の部分において、王中江は殷海光の内部にある矛盾を暴露している。つまり、彼が権威の存在を否定しながら英雄を尊敬し、歴史主義を批判しながら中国の古典的な美に感銘され、欧米の近代的文明に憧れながら伝統的な素朴で安寧のある生活を送っていたのである。こうした情念と理性の衝突を抱えながら、自我超越を不断に求めるのが、中国知識人を支える精神であると王中江は指摘している。

リベラリズムの傾向がある研究者に対して、新儒家の立場を取る黎漢基の『殷海光思想研究：由五四到戦後台湾——1919-1949』<sup>15</sup>では、林毓生のモチーフ<sup>16</sup>を踏襲し、「整体論的思考」の傾向が「一元的文化観」に先立つものであり、「全盤的反伝統主義」の基盤であるという修正を加えた上で、殷海光の文化思想は生涯にわたって大きく変化したのではなく、晩年伝統文化に対する複雑な心情を持ちつつも、「整体論的思考方式」の支配によって終始「全盤的反伝統主義」の立場を取っていたと結論付けられている。さらに黎の『殷海光思想困境』（2006）は歴史学の方法を用い、近親者の回想や書簡や談話録などの豊富な資料を発掘し、それらを通じて、殷海光の内面的生活の有り様を明らかにし、また、新儒家との関係、胡適との関係を示し、あまり知られていない殷海光の一面を事細かに描き出した。評論の部分で黎は、実在的個別の物事を具体的に研究することを軽視して抽象的普遍の法則を常に求めるという、殷海光の思想上の欠点を批判している。

殷海光の思想の変容に着目する研究としては何卓恩（2004）の『殷海光与近代中国自由

<sup>13</sup> 章清（1996）『殷海光伝』東大図書公司。

<sup>14</sup> 王中江（1997）『万山不許一溪奔——殷海光思想評伝』水牛出版社。

<sup>15</sup> 黎漢基（2000）『殷海光思想研究：由五四到戦後台湾——1919-1949』正中書局。

<sup>16</sup> 林毓生は学界で名声を博した『中国思想の危機』（林毓生〔1976〕『The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era』Univ of Wisconsin Pr）において、中国近代の知識人は思想を政治、社会、経済などあらゆる人間の営為に先立つ原初的な存在として捉えるため、思想を文化の根本とする一元論的な（Intellectualistic）文化観を持っていると述べている。さらに林はこうした傾向を踏まえて、中国知識人は中国人の思想・文化を優先的に変革させる主張、いわゆる思想改造優先論に固執し、一種の「整体論的思考方式」（intellectualistic-holistic mode thinking）の傾向が生まれ、その影響によって伝統文化を「全盤的」に批判したのだ、と「五四運動」世代の思想的な特徴を説明している。

主義』<sup>17</sup>が挙げられる。何は殷海光が生きた時代状況および彼自身の境遇に即して、殷海光の思想的变化を三期に区分できると提示し、その思想変容をもたらした諸要因を検討している。①第一期は学生時代から 1952 年頃台湾大学で教鞭を取り始めるまでの時期である。この時期の殷海光の思想には、ファシズムの色が次第に薄くなりつつ、「三民主義」に接近していたという特徴が見られる。そして、民族主義（1945 年以前）、民生主義（1948 年まで）、民権主義（1949 以後）の順に焦点を移していった。②第二期は 1952 年から 1960 に彼が主筆した『自由中国』が廃刊されるまでの時期である。この時期が彼の思想が最も活躍した時期だと言える。なかでも特筆に値するのは、国民党への批判を深めて行き、リベラリズムを追求する方向を定めたということである。また、「五四運動」の旗印を掲げて伝統を批判し、論理学を初めとするラッセルの思想を普及させることに努めていた。③第三期は 1961 年頃から死去までの晩年である。この時期の殷海光は自らの思想の限界を感じ、反省した上で再出発を図ろうとした。まず、彼はハイエクやポパーの研究によって従来疑問視されていたラッセルの経済的平等理論を破棄した。そして、西洋の諸思想を渡り歩いた晩年の殷海光が最後に辿り着いたのは、中国伝統文化であった。彼は過激な反伝統主張を破棄し、伝統文化の価値を再認識して、特に現代における伝統的な道德の意義を重視するようになった。

何卓恩の研究で言うように、殷海光の文化思想に言及したほとんどの研究では、青年時代から「五四運動」の影響下にあった殷海光が、伝統文化の全ての部分を否定していたと述べ、そして、晩年中国伝統文化を再評価することで殷海光が過激な反伝統的立場を捨て、「反伝統主義者」から「非伝統主義者」（殷海光の造語）へと変化を遂げていく様相も追い、西化主義を乗り越える試みであると高く評価している。しかし、これらの研究は厳密な分析が欠けており、殷海光の晩年の表面的な言説のみによって引き出した千篇一律の結論は、彼の伝統文化観を正確に捉えたとは言い難い。

殷海光の本業は論理学者であったため、2000 年以降、彼の論理学思想を対象とした研究は増えて来ている。陳瑞麟（2011）<sup>18</sup>の研究は殷海光の論理実証主義と文化思想との関係を解明しようと試みてきた。陳瑞麟は言語の緻密さを重視した殷海光が伝統文化を論じる際、「伝統文化」「伝統思想」「伝統主義」に対する区別を意識的に行うことに注目し、それを分

<sup>17</sup> 何卓恩（2004）『殷海光与近代中国自由主義』上海三聯書店。

<sup>18</sup> 陳瑞麟（2011）「邏輯實證論在台湾—透過殷海光對思想与文化產生的影響」『台湾社会研究季刊』第 81 期，p 281-319，台湾社会研究雜誌社。

析することを通じて、「伝統文化批判者」という従来の殷海光の位置づけを否定した。つまり、殷海光はある文化の中に伝統的な要素が存在することを客観的な事実として認めた上で、現代に向けて中国伝統文化を変えようとしていたのだと考えていた。晩年の殷海光におけるいわゆる転向は「伝統主義」に対してある程度理解を示し、批判的な態度を和らげるようになったに過ぎないと陳瑞麟は指摘した。

論文の後半では、中西文化論戦における「西化派」の青年学者らにとって、殷海光の論理実証主義思想が彼らの文化観の重要な手掛かりや拠り所であったことが検討されている。沈国鈞の『『文化問題』底討論与問題』<sup>19</sup>において、言語表現の曖昧さや混乱によって、問題とすべきでないものを問題視しているという保守派に対する批判や、中国人の思惟の根幹を詩的歴史的な思考方式から数学的論理的な思考方式へ移行させるべきだという主張は、明らかに殷海光の影響を受けたものであると陳は指摘している。殷海光の学生である包奕明の文章<sup>20</sup>では、中西文化問題の討論の前提として「文化工学」(cultural engineering)<sup>21</sup>の確立が主張されている。陳の分析によると、こうした「文化工学」は殷海光の「統一科学の理念」に従ったものである。また謝劍<sup>22</sup>が「西化」を賛成したものの、「伝統文化」と「伝統主義」との区別を留意すべきとしたという観点も殷海光の伝統文化観を色濃く反映している、と陳は述べている。

洪曉楠「論殷海光的文化思想」(1998)<sup>23</sup>は殷海光の文化思想を、彼の主著である『中国文化的展望』<sup>24</sup>を手引きとしつつ整理したものである。この論文は三つの部分から構成されている。洪はまず文化の定義や特徴に関する殷海光の言説をまとめ、次に、殷海光の中国近代における「保守主義」「中体西用」「西化主義」に対する批判を考察し、最後に、東洋と西洋の道徳の融合をめざした殷海光の「東西道徳整合説」を解釈している。

『中国文化的展望』は当時の思想界に一石を投じる殷海光の代表作として、今日まで広く

<sup>19</sup> 沈国鈞(1962)『『文化問題』底討論与問題』『文星』55期, p12-15, 文星雜誌社。沈国鈞は当時『台湾日報』の記者である。

<sup>20</sup> 包奕明(1962)「中国文化問題的關鍵:中国知識分子們在文化工程中的奠基任務」『文星』第56期, p6-18, 文星書店。

<sup>21</sup> 「文化工学」とは調査統計、帰納法など理工学研究の実証的な方法を人文学に取り入れ、普遍的標準を作り、その枠組みの中で中国文化の現象を分析するものである。

<sup>22</sup> 謝劍(1962)「文化的基本認知与中国文化的出路」『文星』第57期, p3-8, 文星書店。

<sup>23</sup> 洪曉楠(1998)「論殷海光的文化思想」『中国文化月刊』第218期, p19-33, 中国文化月刊雜誌社。

<sup>24</sup> 『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。

読まれてきたものであり、ここから殷海光の文化学における模索と政治主張の風格が窺えるため、この書についての先行研究は数多く存在している。しかし、文化思想に関するほとんどの研究は洪曉楠と同型であり、書の内容を整理したものに過ぎない。一方で、この書に関する批判的な評価として、殷海光の中国文化論が実際の中国文化の発展状況を正確に描いていないという批判が当時の許倬雲（1966）<sup>25</sup>の書評に既に見られる。また、現代的な価値観を中国に取り入れるために、意図的に中国文化の中の消極的な要素を利用した側面もあり、実は中国文化の複雑な構造を反映していないという批判もある。

以上の既存の研究成果を踏まえて、現時点で以下の四つの問題意識が挙げられる。

第一に、これまで「五四新文化運動」＝「反伝統」という単純過ぎる図式で殷海光と「五四運動」の関係が理解されてきた。したがって、殷海光思想において「反伝統」以外に、「五四運動」からのいかなる影響が隠れているのかを探り出したい。

第二に、殷海光は生涯にわたって数回の思想的転向が見られる人物であり、また現実の問題寄り添った時事的な発言が多かったため、ある特定の時期、あるいは、ある特定の問題に関心を寄せる先行研究が多い。しかし、本研究は文化思想の側面から、殷海光の前後思想の基礎的な連続性や主張の一貫性について包括的に論じたい。

第三に、殷海光と中国伝統文化との関係、つまり彼が徹底した「反伝統主義者」であるかどうかについて、上述したように研究者の間でも合意に至ることは困難であり、まだ検討の余地があると言えるだろう。殷海光の文化思想を扱った多くの先行研究は早期の殷海光が過激な反伝統主義者の一人であるとみなし、あるいは、生涯一貫した「全盤的反伝統主義者」と糾弾した研究も存在する。それに対して、陳瑞麟の論文は、殷海光による「伝統文化」「伝統思想」「伝統主義」という三つの用語の使い方という角度から考察し、殷海光が反伝統文化者ではなく、彼が激しく批判したのは排外的な「伝統主義」のみであったということ論じた。このような先行研究の状況を踏まえ、本研究の立場は単一の著作あるいは特定の時期からではなく、殷海光のあらゆる著書を視野に入れ、彼が最初から伝統批判者であったかを究明し、殷海光と伝統文化との関係をより立体的に検討し、彼の伝統文化批判の本質を明らかにするものである。

要するに、既存研究はいずれも殷海光の文化思想のある部分に焦点をあわせたものであり、全体像を明らかにしたものではない。そのため、本研究では先行研究の不足点を指摘し

---

<sup>25</sup> 許倬雲（1966）「読殷海光著『中国文化的展望』」（殷海光著・林正宏ほか編〔2009〕『殷海光全集2・中国文化的展望下』p641-668、台湾大学出版中心）。初出：『思与言』4巻1期、1966年5月15日号。

ながら、殷海光の文化思想の全体像を描くことを目的としたい。

### 1.3 徐復観と殷海光との比較に関する先行研究

徐復観と殷海光に関する研究は長期的な資料的制限が存在した。21世紀に入ると海峡兩岸の交流が盛んになり、これによって学者たちは各地に散在した両者の資料を集めた。その成果により、2009年に『殷海光全集』<sup>26</sup>が出版され、2014年に『徐復観全集』も出版された。しかし、長期間の資料制限があったため、いままでの両者に関する先行研究で、体系的分析はほとんどされていない。また殷海光の政治思想や徐復観の儒学思想はこれまで多く論じられてきたが、それ以外の課題について、まだ両者の基本的観点の整理などの基礎的研究の段階にあるといえる。こうした状況の下に、両者の比較研究は主に四つの種類に分けられる。それは①哲学思想からのアプローチ、②政治思想からのアプローチ③中国近現代史からのアプローチ④文化論からのアプローチである。

#### ① 哲学思想からのアプローチ

両者の哲学思想を比較した先駆的研究として韋政通（1990）<sup>27</sup>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、徐復観は理性主義と観念論の元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。

#### ②政治思想からのアプローチ

徐復観と殷海光は両者とも現実政治と距離を取りながら、民主政治の実現を目指して、積極的な言論活動を行っていた知識人である。そのため、両者の政治思想は1950、60年代の政治状況の好例としてよく取り上げられ、それが台湾民主化にどのように貢献したかが論じられた。

李明輝（1994）<sup>28</sup>は殷海光と徐復観の思想に対する比較分析を行った上で、バーリンの「消極的自由と積極的自由」説を援用し、リベラリストと新儒家の自由観を区分した。つまり、殷海光らリベラリストの自由観は欧米経験主義に影響され、「消極的自由」に属するもので

<sup>26</sup> 1989年に台北の桂冠図書出版社により『殷海光全集』を出版したが、収録されなかった作品が多く、誤謬な箇所も少なくなく、全集として整備されていないので、2009年に台湾大学出版社は海峡兩岸の学者の労作による編纂された全22巻の新しい『殷海光全集』を出版した。

<sup>27</sup> 韋政通（1990）『儒家与現代中国』上海人民出版社。

<sup>28</sup> 李明輝（1994）「徐復観与殷海光」、『当代儒学之自我轉化』p89-127 中央研究院中国文哲研究所。

あり、それに対して、新儒家が考える自由は道德理想を民主政治の基礎と見なし、「積極的自由」を求める自由観である。

類似した研究として、謝曉東の『徐復観と殷海光の政治思想哲学比較研究』<sup>29</sup>も挙げられる。謝曉東の研究では、国家観・民主観・徳治と法治など課題に分析を加え、政治思想史の中で両者の思想を位置づけた。

筆者はこの見解に基本的に同意するが、しかし、政治思想が文化論にいかん影響を与えるのか、言い換えると文化論にいかなる政治的な傾向を反映したのかについての分析が不可欠であるが、管見の限り、このような課題に言及する研究はほとんどない。本研究はこのような先行研究の成果を踏まえて、政治思想と文化論の関係を解明したい。

## ② 中国近現代史からのアプローチ

黎漢基の博士論文たる『論徐復観与殷海光』<sup>30</sup>では、両者の人生履歴や同時代の政治社会状況を検討対象として、知識人としての権威に対抗する人格形成を実証的に検討した。また、黎漢基は両者が台湾に来る前の右翼思想を放棄し、リベラリズムの影響を受け、国民党の批判者に至った経緯を説明した。そして、知識人の政治活動が両者をどのように見ていたかを両者の胡適評価の比較から論じている。彼のもう一つの著作たる『混沌中的探索—殷海光的思想困境』<sup>31</sup>では博士論文で言及した内容以外に、両者と牟宗三<sup>32</sup>との関係を論じる内容が加えられている。

黎漢基は徐復観が創立した香港中文大学の歴史系の出身で、彼の論文の至る所で新儒家との親密性が指摘できる。黎漢基の論文の最大の特徴は、綿密な考証と新資料の発掘・発見であるが、都合の良い資料のみを取り上げ、都合の悪い資料を過小評価したり、歴史の複雑さを無視して特定の発言を過度に踏み込んで解説する傾向があると言わざるを得ない。彼は、傲慢で固執な性格を持ち、事実を顧みずに自分の信条だけに執着する殷海光像を予め設定し、資料に対する全ての分析がこの「殷海光像」を描き出すためにあった。また、黎漢基は研究対象の文献分析の「本」から離れて、関係者の証言など「末」に考察の重点に置く傾向を示している。これらは黎漢基の一連の殷海光研究が持つ共通的な欠点であると考えら

<sup>29</sup> 謝曉東（2008）『徐復観殷海光政治思想哲学比較研究』東方出版社。

<sup>30</sup> 黎漢基（1997）『論徐復観与殷海光』博士論文，香港中文大学研究院歴史。

<sup>31</sup> 黎漢基（2006）『混沌中的探索—殷海光的思想困境』人民日報出版社。

<sup>32</sup> 牟宗三（1905-1995）、新儒家の代表的哲学者。山东省栖霞県出身。1933年に北京大学卒業。抗戦中、華西大学で教鞭をとり、抗戦勝利後、中央大学、金陵大学など大学の教職を歴任。1949年来台、台湾師範大学、東海大学を経て、1960年に香港大学へ移転し、以後香港を拠点として活動していた。代表作：『周易の自然哲学与道德涵義』（1935年）、『心体与性体』（1969年）、『政道与治道』（1961年）『佛性与般若』（1977年）、『中国哲学十九讲』（1983年）。



れる。例えば、彼は殷海光の「胡適論」を考察した際に、胡適に関わる殷海光の文章に対する精密な分析の代わりに、殷海光の周りの雷震、聂華苓などの証言を取り上げ、殷海光が一貫して胡適を批判し、胡適のあらゆる観点を否定したという結論を下した。しかし、実は本心はともあれ、殷海光が胡適思想を標榜する文章を多く発表している。それについて、黎漢基は政治的目的を達成するための殷海光の手段であると解釈したが、殷海光にとっての胡適思想の意味がこのように単純であったのかについては疑問が残る。

従って、本研究では徐復観と殷海光の著作に対する論理的な分析を通して、客観的根拠に基づいて一つの問題に対して多角的に考察する。

## ② 文化論からのアプローチ

両者の文化思想に焦点を当てる鄭慧娟（1991）<sup>33</sup>の研究は、晩年の殷海光における伝統再評価への転向が生じた原因として、徐復観の影響を指摘している。謝曉東（2008）<sup>34</sup>の研究は、徐復観と殷海光との政治思想の比較を行ったものであるが、その第一章においては中国伝統文化への認識の比較を通して、両者の政治思想の一端が論じられている。謝によると、両者の相違点は三つあると言える。①徐復観は中国伝統文化が専制を助長することを否定するために、政治的な要素を伝統文化の範囲から排除した。それに対して、殷海光は政治伝統も中国伝統文化の重要な一部とみなした。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、殷海光は伝統の諸要素の関連性を強調した。③徐復観は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、殷海光は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。一方で、両者の共通的な認識を謝は次のように示している。すなわち伝統は積極的側面と消極的側面を同時に持つこと、また伝統は不変のものではなく、修正される可能性を有するものであることである。

同じく「伝統」と「現代化」の関係に注目した蘇瑞鏘（2007）<sup>35</sup>は1950年代、殷海光を中心とした『自由中国』のメンバーが徐復観と論争した文書を整理して各文書の趣旨を説明したほか、議論に関する問題提起として、同時代の欧米漢学界の動向との比較、政府当局のイデオロギーとの関係や歴史的な文脈の中の位置づけといういくつかの研究方向を提示した。

以上概観してきた先行研究は、総じて言えば双方の伝統文化観の比較研究が最も関心を

<sup>33</sup> 鄭慧娟（1991）『伝統的断裂与延続——以徐復観与殷海光關於中国傳統文化的論争為例』，修士論文，台湾大学。

<sup>34</sup> 前掲：謝曉東（2008）「徐復観、殷海光政治哲学的基調：在傳統主義与反傳統主義之間」『徐復観殷海光政治思想哲学比較研究』p36-62。

<sup>35</sup> 蘇瑞鏘（2007）「1950年代後期台港自由主義者与新儒家的論戰以及研究方向初探」『彰中学報』24期，p109-124，彰化中学。

寄せられたテーマであった。しかし、それは主に徐復観の「伝統的価値」と殷海光の「論伝統」などの文書を相互に比較・対照した上で、双方の文化思想における表面的ないし部分的な異同を引き出したものであるため、両者の「文化観」を大局的かつ総合的に捉えようとする視座に欠けている。また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は明らかにされず、「伝統文化と科学との関係」、「中国文化の発展のあり方」などいくつかの重要な問題点についても詳細に議論されていないのである。

そして、これらの先行研究では、殷海光が徐復観を含めた新儒家を批判したことは、疑問の余地なく伝統文化への批判として捉えられてきた。ところが、実は国民党の公然たる批判者であった殷海光が国民党と距離の近い新儒家らに対して浴びせた批判は、暗然裏に政治的立場の対立を内包していた。急進的な改革を求めた殷海光から見れば、人間内部の道徳的教養を強調し、外部と調和して行動する新儒家の主張は改革を妨げるものであった。つまり彼の新儒家批判は、自らの政治的主張を宣伝する手段として提起された側面があると言える。しかしながら、従来の研究は青年期の殷海光における新儒家に対する批判と、晩年の言論集『春蠶吐絲』で現れた伝統文化の称揚に焦点を当て、対比させることを通して、安易に「反伝統」から「非伝統」への転向であると評価する傾向がある。確かに政治思想は文化思想と全く無関係ではないが、本研究は政治的立場における双方の対立を越え、政治的な主張に遮蔽された両者の共通点の解明を目指している。

そして、両者の文化観に着目した先行研究の多くは、晩年の殷海光が伝統文化を肯定するような発言に着目し、青年期の過激的反伝統思想を超越して徐復観の文化観に接近したと、千篇一律に結論付ける物が大半を占めていた。こうした研究の不備が生じた原因は、従来の研究が徐復観と殷海光との比較を「西化」対「保守」という簡単な二元対立図式として捉え、詳細な論証を踏まえなかったためである。だが、殷海光は自身が繰り返して強調したように「全盤西化派」ではないし、徐復観も固陋な国粹主義者ではない。そのため、本研究は文化観における両者のつながりを留意しながら、両者のそれぞれの文化観のあり方を明らかにした上で、両者の真の論争点を考察することを目的とする。

## 二 中国近代思想史研究分野における本研究の位置づけ

本研究は、狭義的には、徐復観と殷海光の文化論に関する比較研究であり、また広義的には、中国近現代思想史の補完研究でもある。そのため、中国近現代思想史における本研究の位置づけを説明したい。

## ① 外省人知識人研究の視点

外省知識人についての研究は、中国大陸において 90 年代の初めになって、ようやく注目されるようになった。台湾地域の場合、リベラリズムの傾向を持つ知識人が本格的な研究対象となるのは、解嚴された 1987 年代以降のことである。そのため、外省人知識人に関する従来の研究は、断片的な研究業績は積み上げられてきたものの、彼らを一つの集団として捉える総合的な研究は依然として少なく、思想家の間の比較が欠如している。そのため、現在の多くの研究の蓄積では、主として政治家や野党形成に身を投じた知識人という狭い範囲の考察にとどまっているものである。その例として、菅野敦志『台湾の国家と文化:「脱日本化」・「中国化」・「本土化」』(2011)<sup>36</sup>が挙げられる。菅野の研究は、各時期における国民党の文化政策を研究の主軸として捉え、諸政策の影響に対する殷海光をはじめとする知識人の反応やそれに対する抵抗策にも言及しているが、政治に直接に参与しなかった知識人の思想について十分に論じられているとは言い難い。

また、評伝という形で、外省知識人たちの生涯を取り上げ、彼らの功績を評価するものも存在する。その一例として、王小平の『跨海知識分子個案研究』<sup>37</sup>が挙げられよう。ここでは魯迅の親友・許寿裳、黎烈文、台静農という三人を取り上げ、彼らの生涯を多角的に調査した上で、戦後台湾地域においての魯迅思想の伝播について考察した。

複雑した混乱な中国戦後史の中で生まれた特殊な外省知識人集団は思想的・言論的・政治的な活動を通して台湾の近代化に非常に貢献している。この集団に対する研究はまだ不十分であり、とりわけ外省知識人の特徴に関して、未解明の点が多く存在している。

## ② 中国近現代思想史の視点

近代、西洋文明の衝撃を受けて以来、近代国家にふさわしい土台となる中国文化が如何なるものかという課題は、中国知識人が近代化の問題を思索した際に回避できない問題であり、またそれは知識人にとって、西洋の影響力に対して思想的な論争点となっていた問題でもある。そのため、文化問題は 1867 年の「洋務派」・奕訢と「保守派」・倭仁の論争を嚆矢として、1910 年代の「五四新文化運動」、1920 年代の「科学と人生観の論戦」、本研究が取り扱う 1960 年代「中西文化論戦」、1980 年代中期の「文化熱（文化ブーム）」と呼ばれる

<sup>36</sup> 菅野敦志 (2011)『台湾の国家と文化:「脱日本化」・「中国化」・「本土化」』勁草書房.

<sup>37</sup> 王小平 (2007)『跨海知識分子個案研究—以許寿裳、黎烈文、台静農為中心的考察—』博士論文, 复旦大学.

大討論まで繰り返し議論されてきた。しかし、筆者の見たところ、既存の研究は「五四運動」およびその延長線上にあり、1920、30年代に着目したものが大半である。その中ではよく検討した思想家の名前を挙げると、陳独秀・胡適・魯迅・梁漱溟などだろう。そして、1980年代以来、研究者らの志向は個別の研究対象への関心を超え、「五四運動」を統合的に把握しようとするものになった。例えば、最も知られる李沢厚の論説は「救亡」（亡国の危機を救う）と「啓蒙」との違いから生まれる軋轢と葛藤が中国近代を貫き、最終的に「救亡が啓蒙を圧倒した」と指摘している。なお、同氏の『中国現代思想史論』（1987）<sup>38</sup>においては、儒教支配の解体によって生まれたイデオロギーやアイデンティティの空洞を埋めようとする数々の文化論争の本質が説明されている。

舒衡哲（1986）<sup>39</sup>は「五四運動」関係者へのインタビューを実施し、さらに日記、書簡に関しても新しい解釈を試みることにより、「独立自主」、「民主科学」を主張する近代知識人が伝統思想を激しく批判した根底に、中国伝統の士大夫の精神があることを論証した。

また、「五四運動」と伝統思想との関係に着目した研究として、余英時の「五四運動与中国伝統」（「五四運動と中国伝統」、1987）<sup>40</sup>も挙げられる。余英時は、「五四運動」の胎動期から活動した知識人の思想は西洋の影響を受けているだけでなく、伝統儒学を革新しようとした康有為や章炳麟などの今、古文学者の影響もまたその形成の重要な源であると指摘している。具体的には、顧頡剛の『古史弁』は今文学派と古文学派との論争に啓発されたものであること、魯迅の思想形成を完成させた根源には章炳麟の影響が色濃く反映されていることなどである。なお、彼らが西洋思想を受容した際には、往々にして伝統思想の中でも非儒学（墨家、道家、仏家）を介して西洋思想を理解する傾向があったと余英時は指摘している。

「五四運動」の影響の下で成長してきた世代の学者たちは「五四運動」の未完の課題を積極的に担いながら、戦後において中国近代化の道を問い求めていた。しかし、彼らのあり方に着目する研究は依然として少ない。戦後思想界に関する従来の研究において、本研究が取り上げた殷海光と徐復観以外に、雷震・張弘泉・唐君毅・牟宗三などもよく検討されてきた人物であるが、研究者の関心は個々人の思想の内容に限られ、その独自性を強調する方向に向かう傾向にあったように思われる。それに対して、本研究は「五四新文化運動」以来の「保

<sup>38</sup> 李沢厚（1987）『中国現代思想史論』東方出版社。

<sup>39</sup> 舒衡哲（Vera Schwarcz, 1989）『中国啓蒙運動：知識分子と五四遺産』山西人民出版社。

<sup>40</sup> 余英時（1987）『中国思想伝統的現代詮釈』聯經出版事業公司。

守派」と「西化派」の論争を継続した中国近現代思想系譜の重要な接点として、徐復観と殷海光を捉えたい。

### 第三節 本研究の構成

**序章**は、本研究の目的を明らかにし、問題意識の所在と研究対象の設定を説明するものである。また、先行研究を振り返りながら、本研究の問題意識を明確する。

**第一章**は本題に入る前の準備的な考察を行う。第一節では、徐復観と殷海光の人生の軌跡を紹介し、「友であり敵でもある」と言われる二人の関係について説明する。第二節では、知識人の動向などの側面から、徐復観と殷海光が活躍した時代の背景を説明し、そして、「中西文化論戦」の経緯を分析する。また、殷海光と徐復観の論戦の場であると同時に、思想伝播の上で大きな役割を果たした雑誌『自由中国』と『民主評論』のそれぞれの性格について説明する。

第二章と第三章では、西化思潮に対する批判を共通の主旨とし、それぞれ徐復観と殷海光の文化論を論じる。

まず、**第二章**では、徐復観の「西化派」批判に関する言論から彼の文化思想に接近する。徐復観は「西化派」の社会的、政治的な主張には基本的に反対しなかった。しかしながら、「西化派」の文化主張は徹底的に批判した。そこで第一節においては、「中国文化は精神的価値さえない」を鼓吹する胡適らに対する徐復観の反論を考察する。**第二節**では、近代化の実現のための民衆権利の確定を重視せずにとり個人精神の向上を主張し、実証的に問題を解決する科学的姿勢に反する空疎な玄学にすぎないという「西化派」からの種々の批判に対して、徐復観がいかに反論したのかを検討する。最後、章の結論の部分では、徐復観は「西化派」の存在を常に意識していたため、彼らの反論を想定しながら、議論を展開していた。こうした「西化派」の影響の下で、徐復観の問題の意識や関心の動向に変化が見られることについて検討してみる。

**第三章**では、殷海光の思想が他の西化論者への批判のうちからどのように形成されてきたのかについて考察したい。第一節では殷海光が胡適思想に対する批判を分析した。殷海光にとって、胡適の最も価値のある思想的成果は实用主義である。それゆえに、实用主義精神から次第に逸脱した晩年の胡適に対して、殷海光は痛烈な非難を行った。第一節の第一部分はそれについて明らかにしたい。また殷海光は胡適の西化論を批判することで同時に自身の文

化論が鍛えていた。その詳細について第二部分で考察したい。第二節では、殷海光の文化論の特徴をより鮮明に映し出すために、前世代の西化論者であった陳序経（1903-1967）との比較をする。陳序経の『中国文化的出路』（1934）、『文化学概観』（1948）は先駆けとなる重要な文化学研究の専門書である。その一方、殷海光は欧米の文化人類学を定着させる上で重要な役割を果たした学者であり、彼の『中国文化展望』（1966）は当時の欧米文化学の最新の知見を網羅した重要な文化学研究の専門書である。第二節では、殷海光が指摘した文化の定義および特徴に現れた文化相対主義の傾向を示す。次に、殷海光は中西文化の相違の原因として地理環境すなわち海洋と大陸の差異を認めたのだが、文化を形作るプロセスにおける人間の価値観の差異性をも指摘した点について考察する。陳序経が持つ「中国文化西來說」に対して、殷海光は始源的中国文化が西洋と同様な多元性を有することを力説した点について検討し、そこから出発して両者の「西化論」の本質を究明する。

第三、四章の各論に続き、第四章からは、「伝統と近代化」という大きなテーマの下に、文化論に関わる課題を各論ごとに、両者に対する比較考察を行う。

まず**第四章**の考察は以下の方面から着手する。①「総体論的」文化観の有無を確認すること、②中西文化の比較および精神文明と物質文明の関係に対する理解においては、両者が同じく「道徳」に注目し、その重要性を強調していたが、「道徳」の内実に対する解釈の分岐によって、文化観の対立が生じたことについて述べる。また③中国文化の現代化という課題において両者がいかなる展望を持ったのかの考察を通して、徐復観と殷海光の間の最も根本的で核心的な違いが、中国伝統文化に対する態度ではなく、中国歴史に対する理解の違いであることを確認する。④中国文化危機の成因に対する両者の認識および危機への根本的解決のために両者が提示した方法を考察する。この作業を通して、両者の文化論争の本質を明らかにしたい。

**第五章は**、両者の「科学と道徳の関係」についての言説の相違を指摘する。殷海光は科学研究からイデオロギー、価値判断ないし主観的感情を全て排除し、いわゆる「無色的思想」を用いて問題の解決策を探るべきとしている。この「無色的思想」を徐復観がどのように扱ったかについて論述する。また、科学の提唱者とする殷海光の道徳論の特徴を分析し、彼の「東西道徳整合論」の本質がいかなるものかを明らかにしたい。

**第六章と第七章では**、「五四新文化運動」以降に成長した学者の代表的な人物として、両者の思想と「新文化運動」時期の思潮とがいかなる関係を有するのかを論じて行く。近代化とともに、知識人は士大夫階層から近代的知識人へ移行するという大きな転換を迎えたが、

伝統批判の中で、士大夫階層が近代化の障害物とみなされ、実際に政治・社会の中枢から追いやられた事実がある。こうした背景の下に、「五四運動世代」の知識人は自身のあり方を巡って、様々な思索を展開した。これに対して、徐復観と殷海光は自身が知識人としての自己を明確に規定し、中国の歴史的現実の中で常に抑圧されてきた知識人こそが文化の変革を生む力の源であることを指摘し、知識人の周縁化を克服する方法を追い求めていた。**第七章**では、このような両者の知識人論の詳細を比較的に考察した上で、一貫にする両者のエリート主義傾向について指摘する。

**第七章**では両者の学問観を考察し、また近代中国知識人の言論において頻出した「实事求是」という言葉について、両者がいかなる理解を持っていたのかを明らかにする。

**最後に終章**において、本研究では両者の文化思想における表面的な対立と摩擦によって明らかにされてこなかった共通性と相違性を検討し、両者がいかに互いに影響し合ったのかを探求してみる。また、徐復観と殷海光を代表とする「後五四運動世代」が「五四新文化運動」への批判的継承に基づく実態を描き、徐復観と殷海光が表面的に対立しながらも、互いに接近する様相を呈していることを究明し、その接近の立脚点にある中国伝統文化の再発見と「实事求是」の学問観を明らかにする。そして、本研究が強調する外省知識人としての徐復観と殷海光の共通した特徴を考察した上で、両者の文化思想に内在する「限界」を示したい。

## 一章 時代と人物

### 第一節 徐復観と殷海光の人生軌跡

本論で中心的に論じられる徐復観と殷海光の文化思想に入るに際して、まず、抗日戦争、国共内戦、国民党の「白色テロ」を通じて、愛国主義やリベラリズム擁護の思想活動を積極的に行った両者の生涯の足跡を確認しよう。

#### 一 徐復観<sup>41</sup>

徐復観は1903年、湖北省浠水县（現黄冈市浠水县）の貧しい農家に生まれた。本名は徐秉常である。六歳の時、村の私塾の教師であった父から漢籍を習い、四書五経、『古文観止』、『綱鑑易知録』などの伝統的な教養を身につけた。その後、近代教育を施した浠水小学校で学んだ。常に成績優秀であり、勉強漬けの少年期を過ごしたが、古典小説に大量な時間を割いたため、「四書五経」を高級とする伝統的な読書人に好感を持ってない要因となった。また、子供の頃から農業の手伝いを強いられ、農民の苦しみを味わった。「私は真の大地の息子であり、本当に農村の地平線から生まれたのである」<sup>42</sup>という意識が彼の一生を通してあったようである。

高等少学校卒業後、1918年、徐復観は武昌第一師範学校に入り、国語、歴史、地理、修身を学び、教員を目指した。武漢市（武昌、漢陽、漢口）は中国の中心部にあり、春秋時代から揚子江の港として栄えた町で、深い歴史的伝統を持つ地域である。近代に入ると、武漢は1858年の天津条約で開港され、洋務派の張之洞の徳政によってその面貌が一新し、海外からの新思想が流入してくる窓口となった。1923年、小学教員の清貧な生活を約一年間送った徐復観は湖北省国学館の入試を受け、優れた文章が国学家・黄侃に絶賛され、第一等の成績で合格した。しかし、実際は「新文化運動」の影響下に成長期を送った徐復観が最も愛読したのは反伝統文化の先鋒である魯迅の作品であった。

<sup>41</sup> 徐復観の履歴については次の著作を参考にした。徐復観著・王曉波等編『徐復観全集・无慚尺布裹頭婦・交往集』（九州出版社、2014年）、徐復観著・王曉波等編『徐復観全集・无慚尺布裹頭婦・生平』（九州出版社、2014年）、李維武『徐復観学術思想評伝』（群言出版社、2003年）。

<sup>42</sup> 原文：我真正是大地の子，真正是从农村的地平线下面长出来的。徐復観（1952）「誰幽風七月編」（『徐復観全集・无慚尺布裹頭婦・生平』p5）初出：『民主評論』第3巻16期，1952年8月1日。



1926年7月、広州国民政府は北洋軍閥を打倒し、中国統一を目指す北伐戦争を開始した。北伐軍は各地で軍閥を撃破し、12月に湖北武漢市に達した。徐復観は国民革命軍に参加し、のちに三民主義の熱烈な支持者となった。1928年、日本留学の機会を手に入れ、来日後、暫く経済学を専門に学ぶため明治大学経済学部で勉強したが、まもなく日本士官学校に転学した。徐復観の留学生活は時代の動きの影響を鮮明的に反映した。彼は政治、経済に関する書籍を大量に読み、とくに社会主義、マルクス主義を愛読し、日本語訳のソ連共産党の理論誌『マルクス主義の旗の下に』（ロシア語：『Под Знаменем Марксизма』）や河上肇の著書を読み耽り、また、「群不」というマルクス主義研究会を作った。「九・一八事件」の直後、反戦運動に従事することで逮捕され、退学を余儀なくされた。ここに徐復観の中に愛国精神が流れていることも明白である。

帰国後の徐復観は、広西省の国民党軍に入隊し、下級軍官に任ぜられた。その後、团长、集团軍参謀長、師管区司令官などの軍歴を重ねていく。盧溝橋事件の後、彼は湖北阳新戦役、山西娘子关戦役など多くの重要な作戦にも関わり、好戦績を収めた。優れた才能によって推挙された徐復観は戦時の首都である重慶市に転じ、蒋介石の秘書を務め、在任中に抗日戦争の勝利を迎えた。このように明るい未来を手に入れた徐復観の退役は誰も予想できなかった。彼が思い切って仕途を放棄した理由は強烈な向学心からであった。書齋にこもって中国伝統学問の研究に没頭しようとしたためである。

抗日戦争の中で、徐復観は民族存亡に直面した中国文化の危機に気づくようになった。1943年、重慶市北陪での新儒家の重鎮たる熊十力（1885-1968）<sup>43</sup>との出会いは学者としての新しい人生の段階に入ったきっかけとなった。「国家民族を滅ぼそうとした人はまずその国家民族の文化を滅ぼす」という熊十力の言葉に刺激された徐復観は近代化が進んだ中国において伝統が失われてしまったことを痛感し、中国伝統思想文化の研究への取り組みを再開した。徐復観は伝統文化の再評価から中華文化を復興されなければ、中華民族の発展、中国の現代化が不可能だと考え、生涯を伝統文化研究に捧げた。

また、知識人とする徐復観の活動に関して特記すべきは出版活動である。1947年1月、南京で学術誌『学原』を創刊して運営し、学術界での人脈を作った。さらに1949年6月に、香港で雑誌『民主評論』を創刊し、経営者・編集者・筆者を一人で兼ねて、雑誌を主宰して

---

<sup>43</sup> 熊十力(1885-1968)湖北黄冈の貧しい農家に生まれ。新儒家の代表的な思想家。1905年に湖北新軍特別学堂に入学。青年時代は武昌起義と護法運動に参加した革命の志士。1919年から南開中学、北京大学、中央大学での教職を歴任。代表作『新唯識論』、『論六経』、『原儒』などがある。

いた。この時期から雑誌の重任を担いながら、儒学研究を重ね、各地で講演を行い、伝統文化の復興のために奔走していた。『民主評論』が新儒家学派の同人誌として中国伝統思想・文化に関連する学術論文に掲載された一方で、政治評論・社会評論も数多く発表された。知識人の社会的役割を背負う徐復観が発表した時論は国民党に対する激烈な論調であった。例えば、「中国政治問題的兩個層次」（「中国政治の二つのレベル」、1951）と題する文章で、徐復観は国民党が不正選挙を公然と行なったことを糾弾し、恣意的な言論弾圧を批判している<sup>44</sup>。

1952年、台中農学院で教鞭を執り、その後1955年、徐復観は曾約農を介して東海大学で教職に従事した。キリスト教系の大学である東海大学は学校の基本方針と教育内容が西洋文化・学術に傾いていた。中国伝統文化教育を重視すべきと主張した徐復観は経営層との対立が次第に深まり、結局、1969年に辞任した<sup>45</sup>。それをきっかけとして、彼は再び香港に赴き、香港新亜書院で教鞭を執った。

1980年9月、胃がんが発見され、死期が迫っているのを察した徐復観は体力の許す限り原稿を書いていた。1981年12月に最後の著作『中国経学史』を完成させ、息をひきとったのは翌年の1982年4月1日のことである。その死は華人世界に大きな悲しみをもたらし、各領域の学者、芸術家、知名士が弔問に訪れた。

## 二 殷海光<sup>46</sup>

殷海光は1919年12月5日に徐復観の実家とわずか50キロメートル離れた湖北省黄冈県（現黄冈市）の殷家楼村に生まれた。キリスト教宣教師・殷子平の次男であった。その年は文化革新に向かって勃発した「五四運動」の年であった。殷海光の本名は福生、海光はジャーナリスト時代に使われたペンネームである。殷家は没落した読書人の家であり、子供の教育には熱心であった。しかし、少年の殷海光から見れば、儒教の教養を持って伝統的学問を研鑽した家族の年長者たちの諸行が「極めて虚偽的なもの」に映り、この嫌悪感が彼の伝

<sup>44</sup> 徐復観「中国政治問題的兩個層次」（『徐復観全集・学術与政治之間』, p137-148）初出：『民主評論』第2巻18期1951年3月16日号。

<sup>45</sup> 徐復観「无慚尺布裹頭婦」（『徐復観全集・无慚尺布裹頭婦・生平』, p186-190）。初出：『文化旗』1969年9月号。

<sup>46</sup> 殷海光の履歴については、『殷海光全集』のほか次の先行研究を参考にした。王中江『「煉獄」—殷海光評伝』（群言出版社, 2003年）、殷夏君璐・徐復観等著・賀照田編集『殷海光学記』（上海三聯書店, 2004年）、黎漢基『混沌中的探索—殷海光的思想困境』（人民日報出版社, 2004年）、章清『思想之旅—殷海光的生平与志業』（河南人民出版社, 2006年）。

統文化批判の源泉となったという<sup>47</sup>。

殷海光は中国ではじめて体系的に西洋式の教育を受けた世代として、1930年、小学校を卒業した後、武漢市内の中学校に進学した。殷海光の少年時代の中国はようやく近代国家の風貌を粧い始め、経済がある程度の発展成果を遂げ、思想文化でも「五四新文化運動」の余波に翻弄され、各種の学説、主義において活発な議論がなされていた。しかし、暗い面では日本の侵略や軍閥間の紛争が絶えず、庶民の生活は依然として苦しいものであった。辛亥革命発祥地の武漢には近代的な教育システムが導入され、教育による国民統合のため、三民主義教育も本格的に行われた。向学心の強かった殷海光は反骨の性格の持ち主でもあった。学校で殷海光は好きな科目だけに努力し、興味ない科目をほとんど勉強せず、不合格が多かった。彼は特に哲学や論理学の本に親しみ、清華大学の教授である張申府の主編した学術誌『世界思潮』を愛読し、また難解なF・ChapsmanとP・Henleの『The fundamentals of logic』を読破した。

殷海光は武漢市の高校卒業後の1936年に郷里を出て北平(現北京)に赴き、金岳霖(1895-1984)<sup>48</sup>の門下に入った。彼は金岳霖の家で西洋風のインテリ貴族の生活を体験し、討論会とサロンにも頻繁に参加し、各年齢層の知識人と交流する機会を与えられ、知的刺激を多く受けた。また、新儒家の代表人物・熊十力の宅を訪れるなどして指導を受け始め、熊十力の傲慢で峻厳な性格が殷海光に強い印象を残した。1937年、殷海光は西南聯合大学に入学し、論理学や哲学を学び、これがその後の彼の生涯を通じての学問的専門分野となった。彼は金岳霖、瀋有鼎、王憲鈞、等々当時一流の西洋哲学者のもとで学び、自由な学問的雰囲気の中で薫陶されていった。

当時の西南聯合大学ないし大学界における殷海光という名前は、あまりにも有名であった。その理由は、ファシズムの傾向を持つ殷海光は公的な弁論のみならず、私的な場でも学問的・社会的な問題をめぐって左翼である学生や教授たちと激しく論争することが日常茶飯であったからである。

1944年9月、国民政府は「十万青年十万軍」のスローガンを掲げて、知識青年の従軍を呼びかけた。愛国心に駆られた殷海光はこの運動に応じて大学院を休学して入隊し、「中国遠

<sup>47</sup> 殷海光、「致林毓生」1968年9月24日付(『殷海光全集・殷海光林毓生书信录』p230)。

<sup>48</sup> 金岳霖(1895-1984)哲学者、論理学者。湖南長沙の出身。1920年にコロンビア大学で政治学博士学を取得した後、ロンドン大学に入り、経済学を学習。1925年に帰国し、清華大学で教授を務め、清華大学哲学系を創立。1952年に北京大学哲学系に転入。主な著作に『論道』、『知識論』、『金岳霖文集』などがある。

征軍」の運輸部隊に配属され、ミッチーナーの前線に派遣された。しかし、軍隊生活に慣れていないため、わずか七カ月の後、復員した。ちょうど抗日戦争の勝利とともに学業に復帰し、修士号を取得した。

1945年、卒業後すぐに文筆活動をもって身を立てようとした殷海光は戦時の首都である重慶市に到着し国民党の機関紙『中央日報』に入り、新聞記者になった。その交友圏は郷友、後の義理の父である夏声により広まり、同郷の徐復観と知り合うこととなり、知己としての二十五年間の親交が始まった。徐復観の斡旋で殷海光は蒋介石に参進した<sup>49</sup>。

1947年から、殷海光は金陵大学で講師を兼任し、「哲学概論」や「論理学」などを担当した。彼の講義は学生に高く評価され、これによって准教授に抜擢された。

1949年3月、台湾に来たことを契機に、殷海光はやがて『中央日報』社から退職した。この時期の彼は国民政府の腐敗に刺激され、経済改革の必要性を痛感し、友人と社会主義・フェビアン主義についてよく語り合った。

1949年8月、殷海光は台湾大学の教職に迎えられる。1966年末退職までの十六年あまりは、彼の生涯のなかで一番充実した時期であった。この間、殷海光は『思想与方法』(1964)・『中国文化的展望』(1965)など著作により学者としての地位も確立し、その一方で、1949年11月から、リベラリズム系の雑誌である『自由中国』の主筆として、精力的に執筆活動を行っていた。彼は身の安危を顧みず、国民党批判の言説を激しく展開した。また、啓蒙的滋味に富む彼の文章はインテリ青年層の間で人気を博した。

1950中期から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、殷海光と徐復観の関係も疎遠となったが、1967年殷海光の重病を境に、二人の関係は緩和となった。両者は中国伝統文化の価値を発掘しなければならないと合意した。徐復観の回想によると、この時期に殷海光は自分自身の伝統文化と科学との関係に対する認識の変化について次のように語っている。

中国文化を議論する多くの人は極力中国文化に科学があることを附会し、それは実は科学の価値をあまりに重く見ることに過ぎず、中国文化の中に科学がなければ、すなわち価値がないという考えである。実際にはたとえ中国文化に科学がなくても、その崇高な価値が損なわれることはない。しかし、中国の現在の状況から鑑みるに、嚴

<sup>49</sup> 徐復観「対殷海光先生の憶念」(前掲:『殷海光学記』p 33)。初出:『徐復観雑文4・億往事』(時報出版社、1982年)。

格な方法で知識を規定し、知識を弁別することは重要である<sup>50</sup>。

しかし、この志は殷海光の早世によって、未完の遺志となった。1960年、『自由中国』の編集長である雷震は、台湾各地で奔走し、外省人と本省人のエリートを集め、野党の結成を準備していた。殷海光は「大江東去」「大江が東流するのを止めることはできない」と題した社説を執筆し、新党成立を大きく支持していた。9月、雷震は反乱扇動罪で逮捕され、『自由中国』は停刊を迫られた。殷海光は雷震が当局に逮捕された後でも、数篇の文章を発表して声援を送った。

国民党当局の圧力を受けた台湾大学は、事件に関わった殷海光の教職を剥奪した。その以後、殷海光は死去まで思想犯として定期的に警備総局の来訪を受けて、監視された日々を送っていた。それにより彼はすべての業務から引退し、最後の著作である『中国文化的展望』に専念する時間を得たのであった。しかし、経済的・精神的疲弊によって1967年、48歳の若さで胃ガンに襲われ、50歳の若さで急逝した。

晩年の殷海光は人生を振り返り、「深夜、夢から覚める私が憂慮したのは故国故人、大地河山、七億同胞の平和、生命、幸福の問題だった。私は今逆境の中に身を置かれているが、これらの問題を一日たりとも忘れたことがない」と自らの使命感を述懐した<sup>51</sup>。

### 三 履歴から見る両者の共通性

序章で先行研究を検討してきたように、徐復観の儒学理解での特徴は、「心性」を儒学の核心として捉えながら、儒学の中の普遍的価値を発掘しようとした点である。一方で、殷海光の思想の骨格を形づくった理論は、論理実証主義、ラッセルの経験論、ハイエクのリバタリアニズムであった。

とはいえ、一見して見れば、二人の思想には大きな相違が見られるものの、共通した時代体験を思想化したため、幾つの類似点が認められる。まず、同じ湖北省の農村の出身である殷海光と徐復観の幼少期の環境に由来する文化体験の相似性である。これは伝統学問に溺惑した年長者の陳腐さに対する少なからぬ嫌悪感であった。しかし、その後に徐復観が換骨

<sup>50</sup> 原文：許多講中国文化的，極力在中国文化中附会科学，這實際是把科学的分量估計得過重，以為中国文化中沒有科学便沒有價值。實則中国文件既是沒有科学，並無損它崇高的價值。不過對目前的情景來說，以嚴格的方法來界定知識，鑑別知識，当然是重要的。徐復観（1982）「痛悼吾敵 痛悼吾友」（前掲：『殷海光學記』、25頁）。初出：徐復観（1982）『徐復観雜文4・億往事』時報出版社。

<sup>51</sup> 原文：午夜夢回，苦思焦慮的就是故土故人，大地河山，七億同胞的和平、生命、幸福的問題。「致朱一鳴」1968年日付不明（『殷海光全集20・殷海光書信錄』p21）。

奪胎して伝統文化に転向した原因として考えられるのは教育であろう。湖北省国学館を卒業した経歴ゆえに、日本留学と抗日戦争に受けた屈辱によって喚起されたナショナリズムは当然文化保守主義の方向に発展を遂げただろう。

また、両者は、知識人が政治・社会に無関心であることを高級とするような態度を批判し、知識人の社会的機能を強調し、民衆に向けて積極的な言論を展開している。そして、前文で紹介したように、両者はいずれも社会主義に強い関心を抱いていた時期があり、それは貧困に苦しむ庶民への関心に根差すものであったと言える。両者の共通点としては平和主義と民主主義という理念の定着と発展に寄与したことである。

なお、両者は民族主義者の一面があり、強い愛国心を持ち、中国社会の様々な事象から中国文化までを批判する際に、それが「愛国心」に駆り立てられるものであったことを繰り返し主張した。

最後に、両者の思想の共通点としてリベラリズムの傾向を指摘したい。台湾地域における知的活動が長い間検閲に苦しんでいる中、権力に対して独立した姿勢を一貫して示している。そして、清貧の美德を実践し、新しい知識に対する強烈な探求心を持ち、学問と言論にすべての努力を傾注していた。

## 第二節 1950年-1960年代における文化論争の経緯

中国の知識人にとって戦前から戦後への転換の最も重大な意味は、抗日戦争における勝利により、直面すべき課題が救国の実現から再び近代化の建設に戻ったということである。しかし、一方でこの時代は、中国内戦による国共対立、「冷戦」による東西対立といった、重要な新しい思想的・文化的諸潮流が生まれ、大きな発展を遂げた時代であり、弱小民族の反植民運動、民権運動が高揚した時代でもある。中国の知識人たちは、こうした背景には、「西洋からの衝撃」を百年に亘って受けてきた中国文化が、知識人が思い描いたように発展を遂げてきたのか、あるいは西洋の受容には前の時代から潜在していた問題があったのではないか、時代の大きな変化に応じて変化し得る文化とはいかなるものなのかという思索を重ねてきた。1950、60年代に発生した徐復観と殷海光の論争は中国近代以来の文化論争と深く関わりつつ、時代的特徴を鮮明に呈した。

ここで、両者の文化思想形成に関する時代の背景を説明する。

辛亥革命の後、政権更迭によっては近代的国家をもたせなかつた。相次ぐ内戦と変わら

ぬ腐敗、動乱によって、知識人は近代化が難航した原因を求め、伝統文化に疑問符を突きつけた。知識人の間では制度的変革としての近代化だけではなく、文化の刷新により西洋的な精神を基盤とする近代化の必要性が意識されるようになった。

このような雰囲気の中、新文化運動が誕生した。1915年9月、孔教会の国教化運動に刺激された陳独秀は上海で『青年雑誌』（二号から『新青年』を改名）を創刊し、創刊号に掲載された論文「青年に告ぐ」において陳独秀が「民主と科学」のスローガンが掲げ<sup>52</sup>、徹底的な儒教破壊と西洋化を大々的に主張した。同じく「新文化運動」の旗手の一人である胡適は便宜主義的な西洋の受容を批判し、文学革命・国故整理を通じて国民の科学的精神、批判的精神、独立の精神、自由な精神の育成の必要性を説いた。また、呉虞が「家族制度為専制主義之根据論」（「家族制度は専制制度の根拠」）という著名な論文において、伝統的家族制度を専制主義の基盤として捉え、孝悌への絶対的な服従が個人の活力と尊敬を奪っている」と儒教の非人間性を厳しく批判した<sup>53</sup>。なお、周知のように、この時期から魯迅は文化論の視角から中国人の国民性格の批判に精力と才能を傾けることになる。このように、一連の近代化運動の失敗に直面した中国の知識人は次第に中国で如何に近代的国民性を養うかが最大の課題であると意識したため、近代的価値観の普及と国民思想の改革を実現しようとしていた。

「新文化運動」時期において、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<sup>54</sup>。しかし、「新文化運動」から既に長い時間を経ても、中国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」と「保守派」間で論争が交わされたことのみならず、「西化派」の提唱者たち

---

<sup>52</sup> 陳独秀、「敬告青年」、『青年雑誌』、1巻1号、1915年9月。中国語の翻訳は丸山松幸訳・坂元ひろ子改訳の訳文（『新編原典中国近代思想史』p53-p60）を参照した。

<sup>53</sup> 呉虞「家族制度為専制主義之根据論」（『呉虞文録』p1-6、黄山書社、2008）。初出：『新青年』2巻6号、1917年2月1日。

<sup>54</sup> 当時には、文学、風俗や日常生活にも、反封建反礼教の観点から容赦ない批判が加えられた風潮を反論する知識人も存在する。「五四運動」を否定した保守主義的な論調の代表として知られるのは章士釗の主宰する『甲寅』派である。『甲寅』派は、融合的・折衷的な文化観を主張し、後進的な中国では、精神思想から諸制度までの脆弱さを補うために、伝統文化による健全な精神基盤が必要とされると考えている。甲寅派を研究対象とした研究は鑑屋一（2002）『章士釗と近代中国政治史研究』（芙蓉書房出版）、郭双林（2015）『「甲寅派」与現代中国社会文化思潮』（人民出版社）などがある。

が持つ分岐点も次第に露となり<sup>55</sup>、「科学と人生観論戦」<sup>56</sup>、『『全盤西化』論戦』<sup>57</sup>など数回の論戦が繰り広げられた。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。抗日戦争中、知識人の発言は様々であるが、民族主義を下敷にして伝統文化を積極的に評価しようとする傾向が見られ、文化に関する論争が一時的に緩和された。その後、文化論争の再開は、国共内戦の国民党の敗北によって、台湾・香港に逃げ込んだ知識人達によってなされたものである。

台湾本省の知識人、とりわけ左翼知識人は50年にわたる日本の植民地支配の下に、激しい鎮圧を受け続けた<sup>58</sup>。しかし、光復の後、彼らの自由への悲願が叶うことはなく、「2・28事件」をはじめ、一連の武力的な弾圧を通じて、国民党は台湾本省の知識人を言論界から排除した。国民党の高圧的な統治の下に、外省の知識人の活動も厳しく制限されていたが、彼らは大学やメディアを拠点にし、「五四」精神を受け継ぎ、当局と対抗する努力を示していた。そのため、1949年以後、香港と台湾地域における思想運動は、主に二つの外省の知識人勢力によって担われた。その一つは熊十力、梁漱溟、馮友蘭に源を持つ新儒家であり、もう一つは胡適を精神的な象徴とするリベラリストたちである。新儒家は中国の伝統的文化を新たな解釈で現代的価値を創造しようとすることを根本的な信条とし、一貫して保守主

<sup>55</sup> 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。（『民族立場与現代追求：20世紀—40年代的な全盤西化思潮』生活・読書・新知三聯書店）。

<sup>56</sup> 第一次世界大戦で荒廃したヨーロッパに刺激された張君勱は1923年2月14日に、清華大学で「人生観」と題して講演し、主観的・直覚的・総合的な人生観に関わる問題が科学を以てしては解決できず、その解決が人間自身のみを求めべきであると述べ、西洋の物質文明に対して、中国伝統思想文化が人生観の養成にとって極めて大きな価値があると主張した。それに対して、地質学者の丁文江は、4月の『努力週報』に「玄学と科学——張君勱の『人生観』について」という長文を発表し、科学が人生観を支配しようと主張して張君勱の観点を反論した。張君勱とその支持者梁啟超、張東蓀、林宰平、範壽康たちは、西洋物質文明の限界を克服ために儒教への回帰を唱えていた。丁文江側では、胡適、王星拱、任叔永等であり、その主張は科学そのものが人性観だというものである。双方は「科学と戦争の関係」、「精神文明と物質文明」、「科学的な人生観とは何か」、「伝統思想と玄学の関係」など幅広い課題をめぐって討論していた。

<sup>57</sup> この時の国民政府にとっては、統治の安定や国民の教化を実現するために、儒教の伝統的価値に復帰するのが良策と考えられた。1934年2月19日に蒋介石が行われた「新生活運動的要義」（「新生活運動の要義」という演説を皮切りとして、「礼・義・廉・恥」の伝統道徳や清新な生活様式による国民生活を「規律化、組織化、軍事化」を目指した「新生活運動」は始まった（段瑞聡『蒋介石と新生活運動』32頁—41頁、慶應義塾大学出版会、2006年）。その運動と相まって、国民党の要員たる陳立夫は中国固有文化復興が趣旨とされる「中国文化建设協会」を創立した。翌年の1935年1月に同協会が刊行する機関誌『文化建設』（第1巻4期）には、留学経験がある王新命、陶希聖ら10名教授により「中国本位文化建設宣言」を発表した。「宣言」の主旨は復古論と西化論を批判しつつ、「民族精神」、「科学精神」、「建設精神」、「反帝反封建的精神」を用いて中国伝統文化の価値を吸収して西洋文化の取捨選択を行うことで、中国本位に基づくイデオロギーを構築するものである。「宣言」が発表された後、全国的範囲では大きな反響が起り、論争が展開された。「西化派」の陳序経はこのような保守派の活躍が中国文化の惰性と見なして中国近代化の行き詰まりの要因と考え、社会各方面における徹底的な西化を主張していた。

<sup>58</sup> 日本植民政府が本省知識人を弾圧した歴史については、黄昭堂の『台湾総統府』（自由時代出版社、1989年）を参照できる。



義的文化観を持ち、その主要メンバーは徐復観、唐君毅、牟宗三、方東美である。一方、リベラリストの中で、伝統文化と現代文明が相容れないものだと考えて西化主義に固執した者は存在したが、文化観については西洋文化を排斥せず、西洋文化との比較の中で中国文化の可能性を探そうと試みた者も存在した。

1949年11月、胡適（1891-1962）、雷震（1897-1979）、殷海光、夏道平（1907-1955）を中心メンバーとする『自由中国』雑誌社が台北で創刊された。『自由中国』の主筆たる殷海光は「西化」の主張であることを公言していなかったが、中国伝統文化の糟粕を批判する文章を多く発表した。しかし、国民党は統治基盤の強化の一環として、中国伝統文化を標榜することで、政権の正統性を主張しようという思惑があったため、西化言論が依然として取締りの対象とみなされたのである<sup>59</sup>。

一方、「五四運動」に感化された新儒家らが政治経済や科学の面で西洋受容に賛成したが、社会や文化の面で伝統を擁護しようとする主張は幅広く支持を受けた。1949年に香港で徐復観による創刊された『民主評論』は新儒家の拠点になり、『自由中国』と同じく社説や論説も学術の領域にとどまらず、政治・経済・外交・社会・教育・文化など各方面の問題を取り上げた。1950年代から、この2つの雑誌を論争の場として、「新儒家」とリベラリストの間で中国の近代化の実現ために必要とされる価値観および思惟方式をめぐる論争は繰り返して繰り広げられていた。

1952年に新儒家の重鎮であり、徐復観と親交のあった牟宗三（1905-1995）<sup>60</sup>が、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」）を発表した。牟宗三は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<sup>61</sup>。金岳霖の弟子である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、書簡で殷海光と議論を戦わせ、殷海光の発言に対して批判的だったのは確かである<sup>62</sup>。

殷海光の他に張弘泉も新儒家の持論を不満とする人の一人であった。新儒家たちの観点

<sup>59</sup> 韋政通「台湾三十年来的思想界」、『台湾文芸』106、1987年7月。

<sup>60</sup> 牟宗三（1905-1995）新儒家の代表的な哲学者。山東省棲霞県出身。1928年北京大学哲学系に入学、熊十力に師事し、その大きな影響を受けた。1942年から、華西大学、中央大学、金陵大学、江南大学での教職を歴任。1949年に台湾に移住。台湾師範大学、東海大学を経て、1960年に香港に赴き、香港大学、香港中文大学で中国哲学とカント哲学を講義した。代表作は『周易的自然哲学与道德涵義』、『道德的理想主義』、『才性與玄理』などである。

<sup>61</sup> 牟宗三（1952）「一個真正的自由人」『自由人』第87期、1952年1月2日号。

<sup>62</sup> 前掲：黎漢基（2004）『混沌中的探索—殷海光的思想困境』p97。

は全体として民主政治・人権を擁護するとともに、儒教を現代的に解釈すれば、改造された儒教が中国に近代化を齎すことができるという主張するものである。例えば、徐復観は「儒家政治思想的構造及其転進」（「儒家政治思想的構造およびその転進」、1951）と題する文章において、「五四新文化運動」における伝統文化破壊を批判した上で、儒教の徳治思想が民主政治に伴う個人の利己性を解消できると主張する。また、1952年12月号の『民主評論』で発表された唐君毅の「人文与民主之基本認識」（「人文与民主之基本認識」、1952）において、唐君毅（1909-1978）<sup>63</sup>は、中国社会における民主主義の定着を図るために、基盤となる道徳性を養うことが重要であると指摘する。儒教に対する後世の曲解を是正すれば、中国の近代化は西洋という外部の準拠に依拠することなしに、中国社会が内発した原動力によって推進できる、と唐君毅は述べている<sup>64</sup>。

それに対して、張仏泉は政治思想における抽象的・道徳・精神に必要以上に關心の目が向けられると、必然的に個人権利の重要性が軽視されると考えている。彼は1953年から『自由中国』で中国伝統文化を批判し、民主主義の確立・経済自由・表現自由・および思想の自由をはじめとする基本的人権を自由の根本と主張した一連の文章を発表し、内なる自由を重要視する徐復観らに対して批判的な発言を行った。殷海光は張仏泉の主張を受け、「政治組織与個人自由」（「政治組織と個人自由」、1954）と題する文章で、国家自由・精神的自由さえも個人の権利への追求から始めなければならないと主張する<sup>65</sup>。徐復観は精神自由・国家自由が存在しなければ、個人の権利の自由が拠るべきところもないと反論している<sup>66</sup>。

1957年になると、『自由中国』第6巻9期で殷海光は「重整五四精神」という文章を発表し、中国伝統文化が危篤になった老人だと批判し、「未だに復古しようとする人はいかなる玄天玄地のことを言っても、死の末路があるのみであり、前途無望である」<sup>67</sup>と述べ、保守派を近代化の推進のための障害と見なした。殷海光の論調は徐復観の不满を引き起こした。徐復観は「歴史文化与自由民主一対辱罵我們者的答复」（「歴史文化と自由民主一我々を侮辱

<sup>63</sup> 唐君毅（1909-1978）哲学者、教育家、新儒家の代表的な人物の一人。四川宜賓出身。1932年に中央大学哲学系卒業後、四川の中学校で教員を務める。1949年に香港に移住。その後、錢穆、張丕介と新亜書院（1949）を創立。主な著作は『心物与人生』、『中国文化之精神價值』、『人文精神之重建』などである。

<sup>64</sup> 唐君毅（1952）「人文与民主之基本認識」『民主評論』3巻24期、p3-7、1952年12月16日号。

<sup>65</sup> 殷海光（1954）「政治組織与個人自由」『自由中国』巻10期2、1954年1月16日号。

<sup>66</sup> 徐復観（1954）「給張仏泉先生的一封公開信—環繞著自由与人権の諸問題」、『民主評論』第5巻第15期、1954年8月16日号。

<sup>67</sup> 原文：時至今日講復古，無論講得怎樣玄天玄地，根本是死路一条，不会有前途的。殷海光（1957）「重整五四精神」（『殷海光全集13・學術与思想』、801頁）。初出：『自由中国』巻16期9、1957年5月1日号。

した人への回答」、1957)と題する文章を執筆し、近代化が単純な「西化」ではなく、中国人の意識の中に根を下ろした伝統文化を維持したまま<sup>68</sup>、自己変革より近代化を求めるべきであると主張している。今回の論争は双方の隔たりが埋まらないまま、1960年代初の「中西文化論戦」に向かった。

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と論じている。一方で、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持っているという自惚れを捨て、科学技術を追求することこそが真の理想主義、真の精神であると強調した<sup>69</sup>。

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ることとなった。胡適の講演の翌日から、徐復観、胡秋原<sup>70</sup>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、と胡適を批判した。

徐復観は「中国人的恥辱 東方人的恥辱」(「中国人の恥 東洋人の恥」)を執筆し、胡適の発言が自己の地位を保全するために、外国に媚びへつらうものに過ぎないと批判する。後半で徐復観が、東洋文化に精神の価値が存在するかどうかを検討したい(徐復観の言説については第三章で詳述する)<sup>71</sup>。

また、「超越传统派西化派俄化派而前进」(「伝統派、西化派、ロシア化を超越して前進」)、という論考において、胡秋原は儒教思想と西洋思想の根本的違いだとし、中国文化と西洋文化の形成・発展を本質的に理解しなければならないと指摘している。中国文化の革新のため、欧米化か、復古化か、ロシア化かといった三者択一の方法を打破し、実践的な方法によって中国伝統文化を主体とする新文化を模索すべきであると彼は主張している。

一方、「西化派」の側には論戦を担う新しい世代が登場し、「保守派」の批判が青年学者た

---

<sup>68</sup> 徐復観(1957)「歴史文化与自由民主—対辱罵我們者的答复」『民主評論』第8巻10期,1957年5月16日付。

<sup>69</sup> 胡適(1961)「科学発展所需要的社会改革」、『文星』9巻2期、p5、1961年12月1日号。

<sup>70</sup> 胡秋原(1910-2004)湖北省黃陂人出身。評鑑家・出版者・国民党黨員。1929年に早稲田大学に留学し、政治経済を学んだ。1934年からインド、ヨーロッパ、アメリカで遊学した。1937年帰国後、武口で『時代日報』を創刊した。1940年から重慶市で国防最高委員会の秘書として働いた。1951年に来台し、台湾師範大学、世新大学の教職を歴任した。代表作は『近百年來中外關係』(1970)、『一百三十年來中国思想史綱』(1971)などである。

<sup>71</sup> 徐復観(1961)「中国人的恥辱 東方人的恥辱」、『徐復観全集・論文化(一)』、p438-444。初出:『民主評論』第12巻第24期、1961年12月16号。

ちの猛烈な反撃を招いた。殷海光の弟子である李敖<sup>72</sup>、許登源、陳鼓應らは、雑誌『文星』<sup>73</sup>を拠点として、多数の文章を発表した。しかし、欧米風の教養に染まった青年学者の大部分は国民党専制統治下で自分が持つ時代の煩悶を伝統文化や保守派の年長世代の知識人にぶつけていた。彼らの文章には、伝統文化を排して近代的価値観を推すだけでなく、年長世代の知識人に対する反感も含んでいた。李敖の文章はこのような特徴をよく示している。

1962年1月に刊行された『文星』51期で、李敖は近代啓蒙における胡適の功績を高く評価する一方、胡適の限界が「保守」にあり、より過激な「西化」が伝統のあらゆる悪弊を一掃する最も確実な方法であると主張している<sup>74</sup>。

続けて、1962年2月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）では保守派の人々を「伝統文化の奴隸」であり、伝統文化と同様に腐敗して頑固であると罵った。李敖は論考において、保守派の人が病気に罹られた人を風刺し、その病気がいわゆる「義和団病」・「遠い昔から病」（「自古以来病」）・「中体西用病」・「西洋より中国が優れる病」（中勝於西病）あどであると述べる<sup>75</sup>。李敖は文化整体論の立場から、折衷主義的な西洋受容は不可能であり、西洋文化の精粹を受け入れようとするれば、西洋文化の残渣に忍従しなければならないと主張している。

また、居浩然は胡秋原を「学歴のない徒」と揶揄し、社会学に対する無知ゆえに胡秋原の「超越論」が論理の混乱の復古論に過ぎないと批判する。そして居浩然は科学と工業に着目して「西化」の必要性を説明し、中国近代化の立ち遅れた原因が「西化」の不徹底にあると述べている<sup>76</sup>。

若手評価家の背後には殷海光の存在があった。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った。殷海光は「中西文化論戦」においても、直接に論戦に関わる文章は執筆せず、自ら論戦に殆ど関心を持っていないことも表明した<sup>77</sup>。しかし、彼は当時、思想界を離れていたわけではなかった。「西化派」の青年学者

<sup>72</sup> 李敖（1935-2018）作家、評論家、社会活動家。ハルビン出身。1954年台湾大学法律系（後に歴史系転入）に入学し、在学中文筆活動を開始した。1971年に反政府活動によって逮捕され、5年8月を監禁された。出獄後、評論家として活躍し、2004年に無所属で「立法委員」を当選した。主著には、『北京法源寺』（小説）、『李敖大全集』等がある。

<sup>73</sup> 『文星』（1957-1965）とは、蕭孟能・朱婉堅夫婦が経営した台北文星書店が1957年から発行した総合雑誌である。「思想的、芸術的、生活的」をスローガンとし、時論の他、芸術評論・小説も発表した。李敖が編集を務めた影響で「西化」を支持していた。

<sup>74</sup> 李敖（1962）「播種者胡適」、『文星』51期、p3-7、1962年1月1日号。

<sup>75</sup> 李敖（1962）「給談中西文化的人看看病」『文星』52期、p9-10、1962年2月1日号。

<sup>76</sup> 居浩然（1962）「西化与復古」（胡適・李濟など著『胡適与中西文化』、p283-292）。初出：『文星』54期1962年4月1号。

<sup>77</sup> 殷海光「致林毓生」1962年10月12日付（『殷海光全集19・殷海光林毓生書信録』p100）。

の殆どは殷海光から直接の薫陶を受けた学生であった。「西化派」の文章の添削や、直接指導を行い、「西化派」の實の指導者的存在であった<sup>78</sup>。

ところが、「西化」と「保守」という両極端の中間に在った知識人も存在した。文学者である梁実秋は「我对討論中西文化問題的建議」（「中西文化問題的討論についての私の意見」、1962）において、中国の知識人がややもすれば、二、三言で中国文化を概括しようとし、あるいは根拠と資料に基づいていない偏執な結論のみから中国文化の特徴・価値を判断する傾向があると批判した<sup>79</sup>。空理空論ではなく、文化という膨大で複雑な課題から一つ一つ具体的な問題を抽出して、実践的な方法で問題を逐次解決すべきである、と梁実秋は主張している<sup>80</sup>。

1962年2月24日、胡適は心臓病で急逝したが、「全盤西化論」に対して批判は終始行わなかった。当局との関係が色濃い『中央日報』等の多くの新聞、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にも保守派にも現れた。1964年8月、侯立朝は国民党当局の指示を受け、『文星集団想走哪条路』（『文星集団はどちらの道を歩くか』）と題する著書を出版し、殷海光が「西洋派」の組織いわゆる「文星集団」の黒幕であると主張し、殷海光を陥れた<sup>81</sup>。1965年12月に当局の圧力の下、『文星』が停刊され「中西文化論戦」に幕を閉じた。

---

<sup>78</sup> 章清「在中西文化論戦的漩渦中」参照、『思想之旅—殷海光的生平与志業』、248頁-264頁。

<sup>79</sup> 梁実秋「我对討論中西文化問題的建議」、（李敖編『文星選集』327、頁鴻蒙文学出版公司、1982年）。  
初出：『文星』第56期、1962年6月1日号。

<sup>80</sup> 同上、327頁。

<sup>81</sup> 汪幸福『殷海光伝』（湖北人民出版社、2000年）。

## 第二章 徐復觀による「西化派」思想への批判

### はじめに

思想の形成においては、他者と激しく議論することで、自らの思想を調整し補完することは不可欠である。しかし、従来の徐復觀の文化思想を対象とした研究では、彼の儒学思想に現れる文化観の検討が中心であり、文化思想の応用面、つまり彼がいかなる問題意識のもとで「西化派」の学者と論争したのか、といった視点が欠落している。

ところで、序章で示したように、蘇瑞鏘（2007）などの先行研究では、徐復觀と胡適、殷海光らの立場の相違について言及しているが、「西化派」の文章との対照作業が欠け、綿密な分析が行われていない。この問題を踏まえて、本章は西化派の言説分析も組み込んだ上で、徐復觀が「西化派」の所論をいかに批判したのかについて検討し、批判の仕方をめぐる特徴を析出したい。

### 第一節 中国文化「玄学」説への反論

#### 一 胡適講演への批判

「中西文化論戦」の争点はいったいいかなるものであったのか。徐復觀にとってそれは、文化と関わるすべての問題の背後にある、中国文化ないし東洋文化の精神的価値の有無にまつわる問題である。それについて、彼は次のように述べている。

今回の議論は最初からその姿が崩れてしまったと言える。まず議論のテーマが意識的に変えられた。つまり、「東洋文明には靈性がある」と主張する人たちが、義和団と見なされ、西洋文化の受容に反対していると言われてしまった。そのため、東洋文明に靈性があるか否かをめぐる争いから中西文化をめぐる争いに転化してしまった。しかし、胡適博士を批判する側の人々は、けっして西洋文化の受容について反対したわけではなかった。<sup>82</sup>

<sup>82</sup> 原文：這次討論，可以說，一開始便走了樣。首先是對於討論的題目，有意地移轉，既是把主張東方文明是有靈性的這一面，說成義和團，說是反對接受西方文化；於是把東方文明有無靈性之爭，轉移為中西文化之爭。但是站在批評胡適一方面的人，並沒有人反對接受西方文化。徐復觀（1962）「文化討論與政治清算」（『徐復觀全集・論文化（二）』，p 576）。初出：『華僑日報』1962年10月6日付。

では、胡適がいったい何を言ったのか、見てみよう。胡適の西化論では、中国にふさわしい近代化の基盤を作るために、欧米文化＝近代文化を基調としつつ、科学的精神による中国人の思想改造を行うべきであるという主張である。胡適のこの論調は「新文化運動」時代から根本的に変わらない。「中西文化論戦」の引き金となる1961年11月6日の「東アジア科学教育会議」の講演において、胡適は中国伝統文化ないし東洋伝統文化を時代遅れの遺物とし、その徹底的な追い出しを呼びかけ、科学の発展を促進するためには中国人の思想上の変化と革命を行う必要があると主張した。以下は胡適の言う変化と革命が持つ二つの側面についての引用である

消極的な側面として、我々は一つ深く根付いている偏見を捨てるべきである。これはつまり西洋的物質的 (material)、唯物的 (materialistic) 文明が確かに優位を占める中で、我々東洋人は依然として卓越した精神文明 (spiritual civilization) を誇っているというものだ。我々はこのような根拠のない自惚れを捨てるべきであり、東洋文明には精神成分 (spirituality) がきわめて少ないと認めることを学ばなければならない。積極的な側面として、我々は科学と技術がけっして唯物的ではなく、むしろ極めて理想主義的 (idealistic) であり、極めて精神的 (spiritual) であるとし、科学と技術が確かに東洋で不幸にも十分に発達しなかった真の理想主義、真の「精神」を示していることを学び、理解する必要がある<sup>83</sup>。

加えて、進歩に向かって挑戦する活気ある西洋社会に対して、胡適は東洋文明の精神的価値を否定することで東洋文明が固有に持つ思考様式こそ東洋人の精神的退廃の原因だと述べ、次のように指摘している。

私は東方のこれらの老文明には精神成分が少ないと認識している。婦女の纏足のよ

---

<sup>83</sup> 原文: 在消極的方面, 我們应当丟掉一個深深的生了根的偏見, 那就是以為西方的物質 (material)、唯物的 (materialistic) 文明雖然無疑的占了先, 我們東方人還可以憑我們的優越的精神文明 (spiritual civilization) 自傲。我們也許必須丟掉這種沒有理由的自傲, 必須學習承認東方文明中所含的精神成分 (spirituality) 實在很少。在積極的方面, 我們應當學習了解、賞識科學和技術決不是唯物的, 乃是高度理想主義的 (idealistic)、乃是高度精神的 (spiritual); 科學和技術確然代表我們東方文明中不幸不夠發達的一種真正的理想主義, 真正的「精神」。胡適 (1961) 「科學發展所需要的社會改革」『文星』9 卷 2 期, 1961 年 12 月 1 日號, p 5, 文星書店。胡適の講演の訳文の一部は姜義華著・横田豊訳 (1987) の「胡適と全面欧化論」(『史潮 21』, p35-43) を参照して加筆したものである。

うな極悪非道な行為を千年以上にわたって容認し、ほとんど抗議の声があがらなかった文明にどうして精神文明があるなどと言えるだろうか。カースト制度 (the caste system) を数千年にわたって容認してきた文明にどれほどの精神成分があると言えるだろうか。人生を無意味な苦痛と見なし、貧困と行乞を美德と見なし、疾病を天災と見なす文明に語るべき精神的価値があると言えるだろうか<sup>84</sup>。

上の引用で見られる胡適の義憤は、東洋文化が「纏足」、「カースト制度」を生み出したことのみではなく、善悪を分別できず、悪行、貧困、苦痛に異議を唱えず、反抗もしない精神に対するものであった。このようにして東洋文化には精神的価値を見出すことができない、と胡適は力強く断言し、またそれと正反対のものとして「近代文明こそが人として謳歌すべき文明であり、人類の智慧でもって種々の生活条件を改善しようと試みる文明であり」<sup>85</sup>、最も普遍的な精神価値を有する文明であるというのである。このような理論から中国の近代化を実現するために最も重要なことは科学的精神の育成であるという主張へと向かうこととなる。

科学と技術という新文明は決して西洋の唯物民族の物質文明などではなく、我々が心中で軽視しながら受容せざるを得ないものであることを我々は認めなければならない。この文明こそが人類の最も偉大な精神的成果であり、我々が学び、好み、尊ばなければならないものである。近代科学は人類にとって最も精神的意味を有し、さらに最も神聖的な要素が積み上げられた成果である。その要素とはまさに人間の創造的知恵であり、実験という厳密な方法を用いて知を追求し、発見を追求し、大自然の精微な秘密を抽出しようとする知恵である<sup>86</sup>。

中国が近代国家に成り得なかった理由は、伝統文化が科学技術の発展を阻害する伝統的

---

<sup>84</sup> 原文：我認為我們東方這些老文明中没有多少精神成分。一个文明容忍像婦女纏足那樣慘無人道的習慣到一千多年之久，而差不多没有一声抗議，還有什么精神文明可說？一个文明容忍“種姓制度” (the caste system) 到好幾千年之久，還有多大精神成分可說？一个文明把人生看作苦痛而不值得過的，把貧窮和行乞看作美德，把疾病看作天禍，又有些什么精神價值可說？同上、p5。

<sup>85</sup> 原文：近代文明正是歌頌人生的文明，正是要利用人類的智慧改善種種生活条件的文明。同上、p5。

<sup>86</sup> 原文：這個科学和技術的新文明並不是什麼西方唯物民族的物質文明，是我們心裡輕視而又不能不勉強接受的，我們要明白承認。這個文明乃是人類真正偉大的精神成就，是我們必須去學習去愛好，去尊敬的。因為近代科学是人身上有精神意味，而且的確最神聖的因素累積成就。那個因素就是人類創造的智慧，是用實驗的嚴格方法去求知，求發現，求絞出大自然的精微秘密的那種智慧。同上、p6。



考え方を中国人に植え付けてきたということである。中国文化は封建時代の残存で無気力の産物であり、すでに停滞した生気のない文化であり、現代化のために克服すべき対象となったのである。そして胡適は、「あらゆる文明の道具はその文明における精神性を具象化したものである」<sup>87</sup>と指摘し、「物質文明」と「精神文明」の一体性を強調し、物質文明がまだまだ未発達であれば、高度な精神文明が存在するはずがないと主張する。したがって、西洋の文明は「人の聡明と智慧を充分に利用して真理を追求させ、自然を支配し、人のために物質を改造し、人の体に必要がない苦痛苦勞を免除させ、人の力を数千倍数十万倍に増加させ、人の精神を愚昧・迷信から解放させ、人類の種々の制度を革新、改造して最大多数の最大幸福を求める。このような文明こそ高度な理想主義文明であり、真の精神文明である」<sup>88</sup>と胡適は述べている。

胡適の発言が1961年12月1日付の『文星』に掲載された後、衝撃を受けた徐復観はすぐに胡適の発言を批判する文章「中国人的恥辱、東方人的恥辱」（「中国人の恥辱、東洋人の恥辱」）を執筆し、1961年12月16日に発行された『民主評論』に掲載した。この文章において、徐復観は主に三つの方面から胡適の東洋文化には靈性がないという論調を批判した。まず、徐復観はアインシュタイン、生物学者であるアレクシス・カレルとJ・B・S・ホールデンなどの科学者の立場から見る科学の限界に関する言論を取り上げ、「現在、思想家の名に値する人たちはみな無批判に科学に対して賛美するわけではなく、反省を行っている」<sup>89</sup>と述べ、胡適の科学万能主義的な発言が時代の思潮に不相応な無知な発言であると喝破している。

そして、胡適は自然を探究する行為が極めて精神的価値を有することを主張するのみならず、科学的思考様式に反することが則ち不道德という結論を導くことにより、中国文化ないし東洋文化の道徳的価値をも否定する。それに対して、徐復観は「科学と技術は唯物的ではなく、高い理想と精神的価値があり、真の理想と靈性を代表する」という胡適の発言を取り上げ、人間の内なる道徳が、「客観的事実」を研究対象とする科学と性質の異なる知識の体系だと説明し、今日世界の大国は科学を熱心的に追求することで一致した傾向を示すが、

<sup>87</sup> 原文：因為一切文明工具都是观念在物質上的表現。同上、p6。

<sup>88</sup> 原文：這樣充分運用人的聰明智慧來尋求真理，來控制自然，來變化物質以供人用，來使人的身體免除不必要的辛勞痛苦，來把人的力量增加幾千倍幾十萬倍，來使人的精神從愚昧、迷信里解放出來，來革新、再造人類的種種制度以謀最大多數的最大幸福，這樣的文明是高度理想主義的文明，是真正精神的文明。同上、p6。

<sup>89</sup> 原文：現代只要配得上是一個思想家當前大家不約而同的是對科學的反省，而不是對科學萬能的讚頌。徐復觀（1961）「中國的恥辱、東方人的恥辱」（『徐復觀全集・論文化（一）』，p439）。初出：『民主評論』1961年12月16日号。

道徳の違いによって対立が生じたと指摘する。道徳による科学の善用を強調してやまない<sup>90</sup>。

科学と道徳との峻別について、徐復観は胡適を支持する黄富三に反論する文章として、日本語翻訳版の『アインシュタイン・晩年に想う』のなかの次の部分を引用しながら再び論じている。

これこれであるという知識は、これこれであるべきだ、ということへ直接通じる扉を開いてはくれないのです。こうこうであるということの知識を、いくら明瞭に完全に持つことができて、人間の願望の目標が何であるべきか、をそれから演繹することはできないのです。客観的な知識は、ある種の目的を達成するための、強力な道具を提供してはくれますが、究極的な目標そのもの、及びそれに到達しようとする憧れは、他の源泉から生まれねばなりません<sup>91</sup>。

「これこれであるという知識」は客観的な自然を反映する科学を指すのである。人間の行為に動機づけるのは科学ではなく、道徳と宗教から来る「これこれであるべき」というものである、と徐復観はアインシュタインの所論を解釈する<sup>92</sup>。要するに、徐復観と胡適の分歧は、科学と道徳の二元論と、科学的思考様式と合致するものが道徳的だという一元論との違いである。ちなみに、徐復観は科学が道徳規範づくりに参加できないのかを巡って殷海光と議論を行った。この課題については、第六章で詳細に検討したい。

なお、徐復観は科学技術の有無を以て文化の精神的価値を決しようとする胡適の見方が知的怠慢の産物であり、「深く調査・研究を行った人類学者であれば、最も原始的な民族さえも高い価値がある心霊活動を有することを認める。それは人類学の進歩で、現在の一つの大きな趨勢と言える」<sup>93</sup>と述べる。

そして、徐復観は特に胡適の「纏足」論に不満を持ち、「纏足」を中国文化の代表として取り上げるやり方が中国文化に対する悪質な歪曲であり、「『纏足』は中国文化の中のどの家

<sup>90</sup> 同上、p441。

<sup>91</sup> 徐復観（1962）「過分廉価の中西文化問題——答黄富三先生」（『徐復観全集・論文化（二）』、493頁）初出：『文星』第53期、1962年3月1日号。引用文は徐復観が使った訳本と同じの中村誠太郎の訳書『アインシュタイン・晩年に想う』（日本評論社、1950年）の25頁によるものである。

<sup>92</sup> 同上、p493。

<sup>93</sup> 原文：只要作過深入調查，研究的人類學家，便會承認哪怕是極原始性的民族，也有很有價值的心靈活動，這是人類學在當前的一大進步，也是一大傾向。前掲：徐復観（1961）「中國人的恥辱、東方人的恥辱」（『徐復観全集・論文化（一）』、p441）。

の思想から生まれたのか」と胡適に質問して、「纏足」と中国主流文化との関連性を否定する<sup>94</sup>。その上で、「纏足はおよそ一千年の歴史があるが、纏足を中国文化の代表とすれば、纏足の前に中国文化は存在しなかったのか。現在纏足の現象はすでになくなったが、中国文化もそれに伴いなくなるはずだ」<sup>95</sup>と胡適のロジックの欠陥も非難している。しかし、上文で解説したように、胡適の論難の中心部分は「纏足」自体に向けられているわけではなく、「悪」に無関心な国民性に向けられている。したがって、徐復観の胡適批判は的外れ、もしくは批判の方法が適切ではなかったと言わざるをえない。それが双方の論争を水かけ論と化した原因のひとつではなかつたらうか。

さて、徐復観にとって、中国文化ないし東洋文化における靈性いわゆる精神的価値とは一体いかなるものであったのだろうか

## 二 インド文化の価値の所在

1962年5月13日の『華僑日報』におけるインド文化にも靈性がないという胡適の非難に対して、徐復観は「印度人看印度文化」（「インド人から見るインド文化」）というインドの哲学者ラーダークリシュナン<sup>96</sup>のインド文化観を解説する文章を発表した。徐復観はまず、現代社会におけるインド文化の意義について、ラーダークリシュナンの理解を、インド文化の特異性は決してインド人にしか通用しないものではなく、インドを超えた世界的な意義を持ち、今日の世界規模の啓蒙運動に資するものとまとめている<sup>97</sup>。

そして、その特異性を、インド人の精神的基盤となった宗教的精神であるとしている。徐復観は、インドの宗教は最初から「精神生活と社会生活が一体不可分のものとされてきた」、「精神は一つの固定的な概念ではなく、虚空に飛んでいるものでもない、それは私たちの家庭、社会、経済などを貫くものである」<sup>98</sup>というラーダークリシュナンの見解を紹介した後、「精神の経験は論理の理性より深遠で光明な源泉である」<sup>99</sup>というラーダークリシュナンの

<sup>94</sup> 原文：包小脚是中国文化的哪一家思想所誘導出来的？同上、p441。

<sup>95</sup> 原文：包小脚大概有一千年的歴史。中国文化既是由包小脚所代表，則在包小脚以前，中国有沒有文化？現在已經沒有包小脚的情形了，中国文化應随之消滅。同上、p441-442。

<sup>96</sup> サルヴェパッリー・ラーダークリシュナン (Sarvepalli Radhakrishnan, 1888-1975)、インドの政治家、哲学者。第二代大統領。代表作は『印度思想の人生観』、『宗教における東と西』、『インド仏教思想史』などである。

<sup>97</sup> 徐復観 (1962) 「印度人看印度文化」(『徐復観全集・論文化(二)』, p 549)。初出：『華僑日報』1962年5月13日付

<sup>98</sup> 原文：印度的宗教一開始便相信精神生活与社会生活的一体性。精神不是一個固定的概念、也不是活動与虚空之中、而是貫徹於我們的家庭、社会、經濟的諸活動之中。同上、p549。

<sup>99</sup> 原文：精神的經驗，較之邏輯理性，更是深遠而光明的源泉。同上、p549。

所論を引用し、精神は人が体験できる内なる世界だという解説を付している。

ここで、注意すべきことは、インドの宗教的文化とは人を現実逃避させるものではなく、その宗教的超越性が生活の現実性と重なり合うものであるという徐復観の認識である。こうした認識を踏まえて、徐復観は精神が現実経験から隔たるものでもなく、現実生活に由来し、また現実生活を支えるものであると主張している<sup>100</sup>。この論点を説明するために、徐復観はインドの村に着目し、村落共同体に存する社会的責任の自覚をインド人の精神的基盤として維持すれば、工業化がもたらす道德の崩壊を防ぐことができ、公共心に富んだ民主社会を建設できると楽観的に展望している<sup>101</sup>。

### 三 中国伝統文化の価値の所在

嚴復は、英語の「Metaphysics」をはじめて中国語に翻訳した際、魏晋代の哲学思潮に由来する「玄学」を採用したが、神秘的・宗教的な色彩を帯びるため、その後、「玄学」はより好適な日本語の訳「形而上学」に取って代わった。1920年代の「科学と人生観」論戦が「科玄論戦」とも呼ばれる理由は、科学派の主将たる丁文江が「玄学与科学—評張君勸的『人生観』」（「玄学与科学—評張君勸的『人生観』」、1923年）<sup>102</sup>をはじめとした一連の文章で「科学」の反対語として「玄学」という用語を使用し、「保守派」が提唱した中国伝統思想を攻撃したからである。

「科学派」から見れば、中国文化の中の道德であれ、心性であれ、すべて形而上学的なものであり、それらへの自覚に基づく儒学の理想は人間性と乖離しているため、伝統文化が主張する諸価値は根本的に実現できない空論にすぎない。これに対して、「保守派」の張君勸は『人生観の論争』の序文において、科学と玄学の関係について三点を取り上げる。つまり、「第一に科学上の因果関係率は物質のみに限られること。第二にさまざまな自然科学の枝分かれの上に形而上学がその成果を統べるものとしてなければならないこと。第三に人類の活動の根源であるところの自由意志の問題は形而上学においてのみ理解できることである」<sup>103</sup>と述べ、中国文化＝形而上学を現実の世界の根拠として捉えている。

---

<sup>100</sup> 同上、p594。

<sup>101</sup> 同上、p550。

<sup>102</sup> 丁文江（1923）「玄学与科学—評君勸的『人生観』」、『努力週報』48・49期、1923年4月。

<sup>103</sup> 原文：第一科学上之因果律，限於物質而不及於精神。第二各分科之学之上，應以形上学統其成。第三人類活動之根源之自由意志問題，非在形而上学中不能瞭解。張君勸（1923）『『人生観之論戦』序』（張君勸ほか著・郭夢良編〔1923〕『人生観之論戦』p16、泰東図書局）。訳文は王宗昱著・長谷部茂訳「現代中国における梁漱溟再評価の思想的背景—梁漱溟と科玄論争」を参考したものである（アジア問題研究会編〔2000〕『東西文化とその哲学』p416、農山漁村文化協会）。

ところが、中国伝統文化は科学の時代にそぐわない「玄学」であり、文化伝統を擁護する新儒家が「玄学鬼」であるというような非難を西化派から受けた際、徐復観は張君勱のような前世代の保守派の観点を踏襲せず反論した。徐復観は中国文化の精粹が形而上学と理性を超越し、生命の真の实在を体験するものであると主張している。

徐復観が初めて自分の文化観について整理したのは、1950年に書かれた「復性と復古」（「復性と復古」）である。まず、冒頭で伝統文化の価値について、異文化を受容する前に、「自文化」との比較を通して「異文化」を理解しなければならないと述べている。そして、異文化を受容する際に、自分自身が生まれ育った文化から与えられた「生命の力」を意識すべきであるとしている。「生命の力」というのは主体性、つまり自分の意志で行動することを指す<sup>104</sup>。しかし、今日世界では人間が本来持つ善性は失われ、科学の発展と権力の争奪による人類愛の崩壊と道徳的危機が蔓延している。徐復観はこのような現状に憂慮を示し、危機に対する処方箋として、ほかではなく世界規模で中国文化が発揚することの重要性を主張している。何故かと言うと、「中国文化は仁を中心とする『復性』（精神性を回復する）文化」であり、そして「中国文化の真の精神は『復性』、『帰仁』（仁に回帰する）の運動である」<sup>105</sup>と彼は述べている。

また、「仁」の意味について、徐復観は「一種の感通、関心、融合の精神状態である」<sup>106</sup>と説明し、すなわち、他人の苦痛を感じ取り、関心を払い、それを通して他人と共に幸福になることを求めるとしている。「仁」は知識の有無、利益の多少は関係せず、人間が生まれながら持つ愛情である。したがって、儒家が主張する人性すなわち仁は「玄学虚幻も、牽強付会も少しもない、人生自身の体得、人生自身の実証によって得られたものである」<sup>107</sup>と彼は解釈する。そして徐復観がこれを根拠づけるための例として挙げるのは、人が親子の間の愛情に則って行う「父慈子孝」である<sup>108</sup>。

そして、儒家がいう「仁」は精神の実践であるがゆえに、物質的な支えを有しなければならない。徐復観は孟子の『使有菽粟如水火…而民焉有不仁者乎』<sup>109</sup>という文を取り上げ、仁

<sup>104</sup> 徐復観（1950）「復性と復古」（『徐復観全集・論文化（一）』p 87）. 初出：『民主評論』第二巻第五期 1950年9月1日。

<sup>105</sup> 原文：中国文化是以仁為中心的复性文化。提撕中国文化的真精神，是一種复性，帰仁的運動。同上、p 88。

<sup>106</sup> 原文：仁是一種感通、関切、融合的精神状态。同上、p 91。

<sup>107</sup> 原文：儒家從這種地方肯定人性即是仁，沒有絲毫的玄幻，沒有絲毫的牽強。完全是從人生自身的体認中，也可說是由人生自身的実証中所得出來的。同上、p 91。

<sup>108</sup> 同上、p 91。

<sup>109</sup> 『孟子』「盡心章句上」聖人治天下、使有菽粟如水火。菽粟如水火、而民焉有不仁者乎？通訳：聖人が天下を治めたには、豆や穀物などの食料を、水や火のごとくに豊富ならしめるのである。豆や穀物が

が物質的支えを要することの重要性を否定していないと指摘する<sup>110</sup>。数千年の専制政治の圧迫により、中国人の思想の自由が奪われ、それにより知性は未発達で、技術も立ち遅れている。それゆえ、仁を維持していくだけの十分な物質を造り出せなかった、これこそが中国文化の弱点であり、奮起して追いつくべきことであると徐復観は考えている<sup>111</sup>。つまり、物質的支えを確保するため、重要になるのが欧米から科学技術を採用入れることや専治政治の打破である。

「中西文化論戦」が白熱した1962年、台北中国文芸協会で「中西文化問題」と銘打たれた座談会が5月13日に開催され、論戦双方が自らの意見を戦わせる公開討論の場が設けられたが、招待された出席者は鄭学稼<sup>112</sup>、胡秋原、方東美などほとんど保守派の人である。徐復観は都合により参加しなかったが、自分の意見をまとめた一文を座談会に送り、その場で朗読された。文章の中で、徐復観は上文でも検討されたラーダークリシュナンンの所論に言及しながら、未来、全世界の人類に共通する一つの精神基盤の上での統一、融合を展望した。この認識を踏まえて、徐復観は自分が持つ三つの観点について説明した。

まず徐復観は、世界における平和と発展の視点から精神的基礎が必要になっていると述べ、「仁を中心とする『万物一体』の体験はその精神的基礎を提供しうる」<sup>113</sup>と指摘し、人間と自然、精神と物質の調和をはかりつつ、万物とともに共存するという中国文化の発想こそが人類のあるべき姿であると主張している。

次に徐復観は中国文化が中国人にとっての現実的な意義を語る。「中国が今日まで存続、発展し、世界最大の人口を持つ民族になった理由は統一、団結を促す伝統文化があり、有形の組織の外にさらなる強靱な精神的紐帯があるからである」<sup>114</sup>。その精神的紐帯が存在するゆえに、日本に数十年間植民された台湾人は大陸人と互いに疎遠になっていない<sup>115</sup>。また、「その紐帯自体には偉大な共同理想、目標、感情と力を含んで、すべての創造活動の動力が

---

水や火のごとく豊富となれば、(人民も自然、礼儀を重んずるようになり) どうして不仁な者などがあるうか」。宇野精一著(1973)『孟子』p476,集英社。

<sup>110</sup> 前掲：徐復観(1950)「復性と復古」(『徐復観全集・論文化(一)』,p93)

<sup>111</sup> 同上、p93。

<sup>112</sup> 鄭学稼(1906年-1987)、福建省長楽県出身、歴史学者、経済学者、作家。復旦大学(1935-1943)、暨南大学(1945-1949)、台湾大学、政治大学などでの教職を歴任した。

<sup>113</sup> 原文：我国以仁為中心所發出之万物一体之体験、可提供此一精神基礎。徐復観(1962)「中西文化問題・筆談記録」(『徐復観全集・論文化(二)』p554)。初出：『政治評論』第八卷第6期、1962年5月25日号。

<sup>114</sup> 原文：中国所以能生存發展以至於今日、形成世界上人口最多之民族、實乃由自己伝統文化之力所統一、団結、在有形之各種組織外、更有一種堅韌之精神紐帯。同上、p554。

<sup>115</sup> 同上、p554。

そこにある」<sup>116</sup>。その紐帯の存在を無視し、工業化、技術化ばかり考えると、「アメリカあるいは日本に統治されるほうがより速やかな発展を遂げるが、その時、中国はただ一つ地理上の名詞となってしまう」<sup>117</sup>。中国文化により中国人の間には信頼と合意の感情が共有され、一つ共同体として分裂しないようになっている。それは中華文明が数千年にもわたって存続する原因である。現代国家を建設するため、中華民族のアイデンティティを保存しながら、産業経済を発展させるべきというのは徐復観の考えである。要するに、中国文化における真の精神とは思惟にもとづく抽象的知識ではない、空虚な神秘思想でもない、極めて現実的価値を有するものである。

#### 四 西洋文化の精神とはなにか

第一次世界大戦後における、世界の危機はすべて西洋の物質文明の当然の帰結であり、中国文明こそが西洋物質文明の退廃を克服でき、人間の精神の拠り所を提供できる精神文明であるというのが梁啓超を代表とする保守派の有力な論点となった。それに対して、上文で取り上げた胡適の発言が示すように、「西化派」によると西洋の文明はけっして外在的物質文明としてあるのではなく、物質文明が精神文明の上に芽生え、それによって科学技術と思想精神が分裂せず一体性を保っていると主張していた。

1962年9月1日に刊行された『文星』10巻5期では、林語堂<sup>118</sup>が1929年に書いた「機器与精神」（「機械と精神」、1962年）を再掲し、自分の主張が40年経っても変わらないと明言している。文章において、林語堂は今日の中国が西洋に及ばないのは物質的側面のみならず、政治・芸術・文学・道徳ないし国粹保存などすべてにおいて西洋に超えられていると述べる。「我々は機械文明もやはり一つの人類精神の表現であることを忘れてはならない。科学があったからこそ、機械が作られたのであり、西洋人の絶えず進歩を求める商業精神が

<sup>116</sup> 原文：此精神紐帯之本身，即涵一偉大之共同理想，目標，感情与力量，以為一切創造之動力。同上、p 55。

<sup>117</sup> 原文：若置此紐帯於不顧，而僅言工業化，技術化，則交由美国或日本統治，其進度当尤為迅速，而中国將亦只成為一地理上之名詞矣！同上、p 554。

<sup>118</sup> 林語堂（1895年10月10日 - 1976年3月26日）、文学者、言語学者・評論家。清福建省竜溪県出身。1916年に上海の聖ヨハネ大学卒業し、1919年にアメリカのハーバード大学に留学し言語学を専攻し、後にドイツに渡りのライプツィヒ大学・イェナ大学で研究を続けて博士学位を獲得する。1923年に帰国し、北京大学で教鞭をとり、英語学を授業しながら、魯迅など多くの文学者・学者と接触を持ち、雑誌社『語絲』にも参加した。1948年にアメリカに戻り創作を専念した。1954年にシンガポールの南洋大学総長に就任し、1966年に台湾に移住した。1935年に中国と中国人の性格・文化を解説した『わが国土・わが国民』をアメリカで出版し国際的名声を得た。現在『京華煙雲（Moment in Peking）』など小説・エッセイはよく知られているが、実は社会政治評論もたくさん書いた。

あったからこそ、今日の人々に愛用される舶来品を造ることができたのである」<sup>119</sup>と西洋文明は精神的活動を活発に行うことから始まっていると強調する。また彼は「体と用はそもそも不可分である」と述べ、「中体西用論」を強く否定する。そして、彼は西洋の進取的精神が中国の進歩にとって不可欠なものとして吸収し発揚させるべきであると主張し、また西洋文化に代表とされる近代的な精神と言われるものは中国にも適用されうるものであるから、中国の近代化はそれに順応してはじめて実現することになると指摘する。これは「西化派」の典型的な考え方だと言える。

では、以上のような西化派の主張に対して徐復観はいかに反論したのか。まず、1961年9月に掲載された「西方文化之重估」（「西洋文化の再評価」）と題する文章を見てみよう。当該文章において徐復観は、中国の「仁」と西洋の「愛」との対比に注目する。「仁」は孟子の「老吾老、以及人之老、幼吾幼、以及人之幼」<sup>120</sup>から見られるように、つねに人間の同質性を求めるものだと指摘する。それに対して、キリスト教の「愛」は現実世界を超える聖性を持ち、人々の生活に根づきにくいものである。また、その内容はゴッドに規定されたものであるため、人間自らの理解の及ばないものである。それゆえに、キリスト教の「愛」は実は排外性を持ち、ゴッドの名義で異端弾圧が繰り返して行われている、と彼は考えている<sup>121</sup>。なお、徐復観から見れば、重要な教義となった「原罪」の概念は性悪説の立場を取ったため、内なる「愛」の育成が阻害されているという解釈になる<sup>122</sup>。

そして、「西方聖人之死—対史懐哲的悼念」（「西洋聖人の死—シュヴァイツァーへの哀悼」,1965）<sup>123</sup>において、徐復観はA・シュヴァイツァーの死を悼むことを契機として、西洋文化の根底にある精神性を批判した。文章のなかで、徐復観はまず「生命への畏敬」の旗を掲げ、平和主義を追求したシュヴァイツァーを大きく評価し、「彼は中国文化を知らないが、キリスト教の旗を背負い、知らないうちに、中国文化の方向に向かって、摸索しつつ前

<sup>119</sup> 原文：我們須記得機器文明原來也是人類精神之一種表現。有了科學，然後有機器，有了西人精益求精的商業精神，才有今日人人歡迎的舶來貨品。林語堂（1929）「機器與精神」，《文星》10卷5期p36-38,1962年9月1日号，文星雜誌社（初出：『中学生』第二号,1929年12月26日号）。

<sup>120</sup> 『孟子』「梁惠王章句上」：老吾老、以及人之老、幼吾幼、以及人之幼、天下可運於掌。通訳：我が家の年老いた父兄を老人として尊い仕え、この同じ心持ちを他人の老父兄にも及ぼしていき、我が家の幼い子弟を幼い者としていたわり慈しみ、この同じ心持ちを他人の幼い者にも及ぼしていったならば、天下を治めることも手のひらで物を転がすようにたやすいことでもあります。前掲：宇野精一著（1973）『孟子』p42。

<sup>121</sup> 徐復観（1961）「西方文化之重估」（『徐復観全集・論文化（一）』,p436）。初出：『華僑日報』1961年9月13日。

<sup>122</sup> 同上、p436

<sup>123</sup> アルベルト・シュヴァイツァー（Albert Schweitzer, 1875年1月14日 - 1965年9月4日）、神学者・哲学者・医者・音楽学者。1952年度のノーベル平和賞を受賞した。



進した」<sup>124</sup>とし、シュヴァイツァー思想の歴史的な意味づけを行った。シュヴァイツァーの思想が欧米思想体系における特別な意義を有する理由を説明するために、徐復観は西洋文化の問題がどこにあるのか、西洋文化の根底にある思想・精神のあり方を突きつめ、次のように分析している。

プラトンを代表とする形而上学では、人生の価値を高くて届かない理性世界に置いて、肉体を理性世界に入る障害と見なすのである。一方、ヘブライの宗教は世俗生活に対して、具体的生命に対して、否定的な態度を持ち、プラトンの形而上学よりいっそう頑固で徹底的である<sup>125</sup>。

超越的存在に求める宗教によって生じた生命への無関心は西洋文化に浸透する。

〔筆者注:こうした思想の下に〕政治および社会では、支配的地位あるいは支配的欲望を持つ人は、人類を平等に見る眼をくもらせ、自分の信じるもののみを根拠とし、人を等級で区分し、自分と異なる信仰を持つ生命を塵芥のように見て異物として扱う。

〔筆者注:この思想は〕文化上、宗教上から他人への征服、搾取、虐待を正当化する根拠を提供し、西洋文化の侵略的な性格を作り上げた<sup>126</sup>。

続いて徐復観は歴史における西洋思想の役割を再検討し、ここで彼は奴隷制度と宗教戦争を取りあげた。

プラトンの理想国における四つの階級は、インドヒンドゥー教のカースト制度に相当するものであり、そして、自由人が奴隷を駆使し虐待することをプラトンとアリストテレスらは当然と考える。宗教上の信仰が原因で生じた差別、虐殺、戦争は歴史におい

---

<sup>124</sup> 原文：他雖然不知道中國文化，但他背負著基督教的旗子，於不知不覺中，向中國文化的方向，摸索前進。徐復観（1965）「西方聖人之死—對史懷哲的悼念」（『徐復観全集・論文化（二）』，p 627-628）。初出：『華僑日報』1965年9月14日付。

<sup>125</sup> 原文：以柏拉圖為首的形而上学，把人生的價值安放在高不可攀的理型世界，視肉體生命，為進入理型世界的障礙。而希伯來的宗教，對世俗生活，對具體生命，所持的否定態度，較柏拉圖的形而上学，更為頑固而徹底。同上、p 629。

<sup>126</sup> 原文：在政治、社會上面，會使有支配地位或有支配慾望的人們，不以平等的精神去看待人類，而只根據自己的所信，以區分人的等級，視與自己信仰不同的生命為微不足道，乃至是與自己異類的東西。這便對於對他人的征服，搾取，虐待，都從文化上，宗教上，提供以正當的理由，使西方文化帶有嚴酷的侵略性。同上、p 629。

て書き尽くせないほど発生し、それは未だにつづいている。その理由を遡って考えると、原因は生命それ自体にあり、これが価値の基点を確立しなかったためである。そのために真の人類平等の観念、真の人類愛が欠けているのである。西洋文化が拡張られたところには対立と矛盾が起こり、それは世界危機の発端になったのではないだろうか<sup>127</sup>。

「西化派」が高く掲げた「理性」というものは、西洋の根本的精神としてまさに危機とつながっている、と徐復観は捉えていた。つまり、徐復観は西洋文化における理性的思惟が客観的世界にとどまるがゆえに、愛情に無縁な抽象的なものであると、その反道徳性をはじめから含んだ限界について厳しく批判する。それゆえに、根本的に西洋文化の精神とは人間を差別化させ、残虐行為の温床になるものである。そのような精神を放任したので、今日の世界的危機は必然的なものである。ここで徐復観は、「心の文化」と「理性の文化」という中西文化の対照を描きだした。中国文化には生命の価値への尊重を見ることができ、その意義について、彼は次のように結論付けている。

「心」を道徳の根源とし、「生」を全ての価値の基礎とするのは中国文化の二つの在り方である。人々が自分のなかにある「不忍の心」を自覚し、新しく保持して拡充された時、自然に全ての価値が生命という原点から発生したものだと気づくことができ、命を平等に扱うようになる。「天地之大徳曰生」、「生生之謂易」<sup>128</sup>。

徐復観は中西文化の最も根本的違いが生命をどのように考えるのかということにあらわれるとする。中国文化には生命が鮮明に映しだされ、西洋のような理性的論理あるいは宗教的形而上学といった次元ではなく、人間の本来の姿を見つめるという次元に、人生の価値を

---

<sup>127</sup> 原文：柏拉図理想国中の四階級，実同於印度婆娑教的種姓制度，而自由人對奴隸的驅使虐待，柏拉図，亞里士多德們都視為理所當然。至於宗教中由信仰所發生的歧視，虐殺，戰爭，更是史不絕書，至今未已。追溯到最後，正因為在生命的自身，不曾立定價值的基点，因而缺乏真正的人類平等觀，缺乏真正的人類愛。西方文化所到之處，即是矛盾，對立加深之處，世界的危機，豈非在這種地方可以得到一個徹底的說明嗎？同上、p 629。

<sup>128</sup> 原文：以心為道徳の根源，以生為一切的價值的基礎，正是中國文化的一體兩面。只有每一個人體認到自己有一顆不忍人之心，而加以保持，擴充時，便自然感覺到一切的價值，都是以生命為起點，而立刻對一切生命予以平等地看待，“天地大徳曰生”，“生生之謂易”。同上、p630。「天地之大徳曰生」（『易經・繫辭下』）天地の大徳を生と曰ひ。通訳：天地の偉大なる徳を生という。「生生之謂易」（『易經・繫辭上』）生生（せいせい）之（これ）を易（えき）と謂ふ。通訳：天地の道は秋冬から春夏を生じ、夜から昼を生ずるがごとく、陰から陽を生じ、また陽から陰を生じて、生々窮まりなく変化やむとときがないが、この天地造化の動きを具象化したものが易であって、易は生じ生じて窮まることがない。（鈴木由次郎（1974）『易經（下）』 p 323・p 375，集英社）。

置いている。西欧文化がキリスト教の感情的な倫理観やギリシャ哲学伝統の理性から形而上の観念体系を生じたのに対して、中国文化は生活への楽観主義であり、現実を超越するようなものに支配されず、精神的実践を重視する文化である。

## 第二節 西化派の政治思想への批判から見る徐復観の文化観

本節の議論を展開させる前に、まず 1950 年代に、徐復観と西化派の間に起こした政治思想をめぐる論争に関連する先行研究を説明しておきたい。

李淑珍 (2011)<sup>129</sup>は時代の背景を考慮して、徐復観と張仏泉・殷海光との論争に着目し、双方の論争の根本に「自由」に対する認識の違いがあることを指摘した。張仏泉と殷海光は個人が有する権利の保障を強調したが、それに対して、徐復観が考えたのは自己の内にある良知を自覚することが自由の重要な部分であり、内なる自由こそが外での基礎だとしている。また、張仏泉と殷海光は個人主義をリベラリズムの基礎と見なし、「個人」の自由の絶対性を主張した。一方、徐復観は個人の自由も国家・民族の自由を通じて実現されるものであり、利己的個人主義に陥る恐れがあることを警告している。

蕭高彦 (2014)<sup>130</sup>は、張仏泉の『自由与人権』の執筆過程について時間軸に沿って考察を行った。1953-1955 年間の張仏泉の論文から見れば、この時期の張仏泉は権利こそ真の自由となると考えたが、徐復観からの批判の影響により、『自由与人権』を書いた際には、権利が保障されるためにはそれに対応した精神的自由も重要であることを意識するようになった。また、蕭高彦は殷海光と牟宗三も取り上げた。軟禁により晩年の殷海光は精神的自由を追及することで、「積極的自由」に傾いた。新儒家である牟宗三の自由観の形成はヘーゲルの影響を強く受けていると考えられる。これらの考察を通して、蕭高彦は当時の知識人が様々な自由観を持つことを見出し、単なる「積極的自由」と「消極的自由」で知識人の自由観を分類するやり方が不適切であると指摘した。

これらの先行研究は徐復観が西化派と論争するために書いた文章のみを考察の対象にし、精神的自由を重視するという皮相的な結論のみに止まり、徐復観の自由観の根源について十分な指摘を行われなかった。実は徐復観自身は政治上の権利自由に対しても一貫し

<sup>129</sup> 李淑珍 (2011) 「自由主義、新儒家と 1950 年代台湾自由民主運動：從徐復観的視角出發」『思与言』第 49 卷第 2 期, p9-90, 思与言雜誌社.

<sup>130</sup> 蕭高彦 (2014) 「五〇年代台湾自由觀念的系譜：張佛泉、『自由中国』与新儒家時間軸に」『人文及社会科学集刊』26 卷 3 期, p 387-425, 2014 年 9 月, 中央研究院人文社会科学研究中心.

て肯定的姿勢を取り、政治上の権利自由であろうが、精神の自由であろうが、中国伝統文化とあらゆる自由の間には隔たりがないということを力説した。そこで、本節は徐復観が西化派の政治論に反論した文章を手がかりとして、その反論を支えた文化思想を探る。

## 一 西洋化派における「自由と権利」に関する言説

1954年ごろから、「中西文化論戦」の一つの前哨戦として、「自由」を「権利」と等置するリベラリストたちと、徐復観の間で、リベラリズムに対する認識をめぐる議論が交わされていた。その認識の相違によって双方はさらに中国伝統文化に「自由」「平等」の要素がいかに存在するのかについて言い争った。

論争の始まりは、張仏泉の「自由すなわち人権」という主張である。東呉大学教授である張仏泉は1953年5月から雑誌『自由中国』と『民主評論』で一連の文章を継続して発表し、ここで張仏泉は、自由の意義を個人が享有すべき基本的な人権として捉え、「精神的自由」を強調しすぎれば、権利の自由が阻害されることへの危惧を表明しているのである。ここで、徐復観の反論文では言及した五つの文章を取り上げ、その趣旨をまとめておきたい。

最初の「自由与国際和平」（「自由と国際平和」、1953）張仏泉は、我々は「自由の本質」が何かというような形而上学的な問題を求めるべきではなく、「自由の内容」を求めるべきであると指摘し、「自由の内容」が則ち人権だと明快に主張する<sup>131</sup>。次の論文で、自由には二つの異なる「意味の系統（system of meaning）」が存在し、一つが法律に保障される権利の自由であり、もう一つが道徳の自発性と精神の自主性など内面的な自由である。そして、前者の自由は明確な内容を持ち、しかも1215年の「大憲章」以来、不断に充実されてきたのであると述べられている<sup>132</sup>。そして三つ目の論文で、張仏泉は、いままでは自由を精神上の自由、集団の自由、個人の放任などと広く考えていたが、現在の根本的な問題は人権を自由の基礎として改めて認識することであるとする<sup>133</sup>。四つ目の論文において、張仏泉は『自由』を語る時、我々東洋人がまず想起するのは玄天玄地のような問題であり、自由を日常生活の方法とすることを拒否する<sup>134</sup>と、東洋人が自由を抽象的思考によって説明しようとする傾向があると批判している。最後の論文である「自由日談真自由」（「自由日に真の自由を

<sup>131</sup> 張仏泉（1953）「自由与国際和平」『自由中国』8巻9期，p4-8，1953年5月1日号，自由中国雜誌社。

<sup>132</sup> 張仏泉（1953）「自由之確鑿意義」、『自由中国』8巻10期，p10-16 1953年5月16日号，自由中国雜誌社。

<sup>133</sup> 張仏泉（1953）「自由觀念之演變」、『民主評論』4巻12期，p3-8，1953年6月号，民主評論雜誌社。

<sup>134</sup> 原文：只要提及「自由」時我們東方人第一個想，便是些玄天玄地的問題。張仏泉（1953）「亞洲人民反共的最終目的」『自由中国』11巻2期，p5-7，1954年7月16日号，自由中国雜誌社。

語る)では、張仏泉は個人主義の立場から、中国文化の背景の下に「個人」を言及する時、前提として否定的意味合いがそこに含まれると批判し、個人権利の保障を求めなければならないことを主張する<sup>135</sup>。

その後、張仏泉はこれらの論文における思索を踏まえて加筆した『自由与人権』(1955)と題する代表作を刊行した。概論部分で、張仏泉は自由が「政治上の保障」と「人の内面生活」に分けられることを再び指摘する<sup>136</sup>。そして、第一種類の自由は「個人論」(individualistic)から「自由」と「権利」との関係を追求し、「自由」を人の具体的な諸権利(rights)として扱うこととした<sup>137</sup>。また張仏泉は、内なる自由は、権利を徹底して追求した結果であり<sup>138</sup>、「道徳」は心の自由と不可分のものであり、権利の追求にとって不可欠な精神的な要素であるが、「道徳」はあくまでも個人的な精神の問題を解決するための一つの方法にすぎないとしている<sup>139</sup>。「高次元」(原文:高層次)における自由の本質あるいは「内心の自由」を追求する「玄学」的やり方は「汎道徳主義」(Pan-moralism)と「汎政治主義」(Pan-politicism)の傾向も強めるため<sup>140</sup>、「内心の自由」に明確な限界を設けなければ、独裁政治に利用され、国民がイデオロギーの支配に陥る<sup>141</sup>。つまり、精神向上への追求の膨張は個人権利の維持と発展を阻害し、現実生活における個人の気力を削ぎ、個人の活力が压抑されるおそれがある。

張仏泉の主張は、決して孤立したものではなかった。1954年1月の「政治組織与個人自由」(政治組織と個人自由)を題する文章において、殷海光は張仏泉の「自由すなわち権利」の主張に賛意を示し、「新儒家」が形而上学的道徳倫理観と社会政治思想を混同していると批判した。彼は、「自由とはドイツ式の玄学家がいった抽象的な理念あるいは観念ではなく、嘘のある政治のスローガンでもない、それは人々が実感できる基本的人権のはずである」<sup>142</sup>と述べ、精神的自由への強調が結局形而上学的な空論に過ぎないと批判している。

1954年2月、徐復観から殺到した『自由中国』編集部への抗議手紙に対して、殷海光は

<sup>135</sup> 張仏泉(1954)「自由日談真自由」、『自由中国』第10巻第3期、1954年2月1日号。

<sup>136</sup> 張仏泉(1993)『自由与人権』p12,台湾商務印書館。原書は1955年に亞洲出版社に出版されたものである。

<sup>137</sup> 同上、p 10-14。

<sup>138</sup> 同上、p 216。

<sup>139</sup> 同上、p 243。

<sup>140</sup> 同上、p 300。

<sup>141</sup> 同上、p 300-301。

<sup>142</sup> 原文:自由並非德式的玄學家所說的抽象的理念或觀念,也不是那些言不由衷的政治口號,而是每個人所能實實徹徹地感受到的那些基本人權。殷海光(1954)「政治組織与個人自由」(『殷海光全集9・政治与社会(中)』p787-788)。初出:『自由中国』卷10期2、1954年1月16日号。

『自由中国』編集長である雷震の名義で張仏泉を応援する手紙を書いた。その中で、集団自由の実現のために、社会の構成員達が自分の自由を放棄し、その自由を絶対権力に預けるやり方がもたらす必然的結界として個人の自由と集団の自由が全て失われてしまうのである、と殷海光は述べる<sup>143</sup>。そして、彼も政治における「自由」という概念の範囲を考えた。政治における権利保障を達成できれば、「人々が自由人となる」ことにたいして、「意志自由」を実現し、「人々は聖賢となる」。しかし、我々にとって現在の目標は聖人世界を作ることではなく、人々が基本的な権利を享有しうる世界を作ることである、と殷海光は指摘する<sup>144</sup>。

その後、政治問題に関する殷海光の発言は一種の新儒家批判の性格を帯びくる。例えば、「自由的真義」（「自由の真義」・1955）において、殷海光は「伝統主義的、礼法主義的、絶対主義的唯心哲学」は「宙に浮いた勅諭哲学 (oracular philosophy)」にすぎないと批判し、さらに言えば、「このような哲学は権威主義の化身」であり、『仁』から始まり、『暴』で終わる」と述べ、道徳の理想と実践の乖離を明確的に指摘している<sup>145</sup>。近代国家の確立において、内なる道徳から生じた「仁」に頼ることは、その出発点がいかなるものであれ、最後必ず全体主義に転化する危険な道であると殷海光指摘する<sup>146</sup>。ここには「新儒家」という言葉がまったく見られないが、読者は「玄学」や「仁」を読めば、ただちに「新儒家」を想起できる。

## 二 中国文化における自由のあり方に対する徐復観の模索

徐復観は張仏泉の自由論に対して、「給張仏泉先生的一封公開信—環繞著自由与人權的諸問題」（「張仏泉先生への公開状—自由と人権の諸問題をめぐり」、1954）を書いて反論を試みた。彼は「自由すなわち権利」という主張を明確に否定した立場に立ち、自由が権利のみ持つものではなく、極めて豊富な意味を有するため、その意味を無視する限り、権利を実現することはできないと力説している。文章における張仏泉に対する情緒的批判を除けば、議論の展開として、徐復観は張仏泉が単なる西洋学説の受け売りだとし、自由と伝統文化との

<sup>143</sup> 雷震・殷海光・張仏泉・徐復観（1954年）「自由的討論」『民主評論』5巻6期, p183, 1954年3月20号。張仏泉の「自由日談真自由」が掲載された後、徐復観は張仏泉と『自由中国』の編集長である雷震に手紙を送り、「心の自由」と「国家の自由」も「個人の自由」と同じ重要な問題として検討すべき課題であるという主張を表した。1954年2月14日に殷海光は『自由中国』編集部の名義で返信を執筆した。

<sup>144</sup> 同上、p 183。

<sup>145</sup> 殷海光（1955）「自由的真義」（『殷海光全集9・政治与社会』p866）。初出：『祖国週刊』巻9期4、1955年1月24日号。

<sup>146</sup> 同上、p 866。

関係を正確に把握していないと揶揄している。彼はまず張仏泉が中国伝統思想に対する理解を欠いていることを批判し、張仏泉に「吃人的礼教」（「人を食うが礼教」）とされて攻撃された「存天理去人欲」（「天理を存し人欲を去る」）に対する解釈を行う。徐復観によると、「存天理去人欲」は「自由意志」と関わる課題であり、その意味が「人欲」を完全に否定して抑制しているわけではなく、「人の意志によって道徳の選択を行う」ことであるとしている<sup>147</sup>。儒家がそれを提唱する目的は日常生活を規制することではなく、抗日戦争のような重大な危機に直面した際に人に正確な選択を行わせることにあった<sup>148</sup>。以下に徐復観は張仏泉が中国伝統道徳を服従主義の道徳と見なして批判した所論を取り上げている。

我が国の社会史はイギリス学者メイン（Maine）<sup>149</sup>が指摘したように、ただ身分社会にとどまり契約社会までの発展を遂げなかった。尊卑主従の関係のみが重視されており、個人の平等が極めて少ない。それゆえ倫理関係の中で、権利に触れずに仁義しか言わない。「礼運編」の中で取り上げた『父慈、子孝、兄良、弟恭、夫義、婦徳、長恵、幼順、君仁、臣忠』という十義はまさにそのもっともよい証拠である。「尚辞讓、去争奪」<sup>150</sup>という礼治精神は個人の権利の概念と異なる時代のものであり、両者を同じに扱うことはできない<sup>151</sup>。

引用文の張仏泉の主張に対して、徐復観は道徳の範疇で権利について言及せず義務のみを要請する『礼記』の主張はカントの義務論と同じ立場を取る倫理観であると述べ、さらに、「礼運」が言ったのは特殊な関係から生じる一方的義務ではなく、関係者に対等な義務が課

<sup>147</sup> 徐復観（1954）「給張仏泉先生的一封公開信—環繞著自由与人權的諸問題」、（李明輝編『徐復観雑文補編・思想文化卷（下）』p63, 中央研究院中国文哲研究所籌備處, 2001）。初出：『民主評論』第5卷第15期、1954年8月16日号。

<sup>148</sup> 同上、p 64。

<sup>149</sup> サー・ヘンリー・J・S・メイン（英：Sir Henry James Sumner Maine, KCSI, 1822-1888）は、イギリスの法学者・社会学者・政治評論家。イギリスにおける歴史法学の創始者とされている。代表作『古代法』（1861年）、『民衆政治』（1885年）。

<sup>150</sup> 『礼記』「礼運」故圣人之所以治人七情。修十義。講信修睦。尚辞讓、去争奪。舍礼何以治之。通訳：それゆえ聖人は、七情が適度に表出され、十義が正しく実践され、人びととの間に信頼と親睦が深められ、譲り合いが尊ばれ、争奪が行われないように人びとを教え導くのであるが、そのためには、礼という物を用いないでは、治めることができない。竹内照夫著（1979）『礼記』p235, 新釈漢文大系, 明治書院。

<sup>151</sup> 原文：我国社会史蓋似英儒梅因（Maine）所謂只發展至身份階級而未至契約階級；只重尊卑主關係，而很少個人平等，故在倫常關係中，只言仁義而不談權利。礼運篇中所举父慈、子孝、兄良、弟恭、婦聽、長恵、幼順、君仁、臣忠的十義，即為最好的證據。這種「尚辞讓、去争奪」的禮治精神，與個人權利觀念，完全是屬於兩個時代的，真所謂不可同日而語。同上、p 64。筆者は張仏泉の原文も参照し、徐復観の引用と一致である。

されていたと次のように指摘している。

道徳の中では権利を語らず、義務だけを議論する、それはカントが主張した義務だけを議論する実践理性の原理と同じである。このような義務は人権の権利という概念と何か衝突があるだろうか。そして、「礼運」の「十義」は、明らかに対等の義務であり、一方的義務ではない。それはすなわち『中庸』が言うところの絜矩之道であり、その内容は極めて簡潔である。「所求乎子、以事父」、「所求乎臣、以事君」、「所求乎弟、以事兄」、「所求乎朋友、先施之」<sup>152</sup>。中国文化における人格平等の精神は日と月のような昭然たるものであり、人からの侮辱など許せるものではない<sup>153</sup>。

儒家が提唱する道徳は平等の概念に立脚し、律他的ではなく、自律的である。こうした儒家倫理観の自律に対する徐復観の強調は 1955 年 6 月 16 日に発表された「儒家在修己与治人上の区別与意義」（「儒家における修己と治人との区別およびその意義」）にも示される。この論文において、徐復観は従来同一視される「修己治人」（己を修めて人を治む）を「修己」と「治人」に分けてみる。つまり、「修己」は「学問の法則」として為政者の「自然生命」を超越する「徳性」を求めることであり、「治人」は「政治の法則」として「民の自然

<sup>152</sup> 『中庸』の第三段・第二節：君子之道四。丘未能一焉。所求乎子、以事父、未能也。所求乎臣、以事君、未能也。所求乎弟、以事兄、未能也。所求乎朋友、先施之、未能也。庸徳之行、庸言之謹、有所不足、不敢不勉、有余不敢尽、言顧行、行顧言、君子胡不造造爾。現代訳：「君子の行なうべき道は四つある。だが、わたくし丘はそのうちの一つさえも行かないえていない。第一に、わたくしが子に対してかくあってほしいと望むところ、それをもって、わたくし自身が父におつかえすることはまだ十分にできていない。第二に、わたくしが臣下に対してかくあってほしいと望むところ、それをもってわたくし自身が君主におつかえすることは、まだ十分にできていない。第三に、わたくしが弟に対してかくあってほしいと望むところ、それをわたくし自身が先に兄につかえることは、まだ十分にできていない。わたくしが友人に対して望むところ、それをわたくし自身が先に友人に対して行うことはまだ十分にできていな」と。（忠恕はたやすい実践の方法であるけれども、それを完全に実践することは、孔子のような聖人でさえも及びたいとされることであって、たえざる努力を要するのである。）（されば、人々は、）自分自身に対しても、他人に対しても、常に一定の徳をば行かない、またそこあることばをばを謹みまらなければならない。自分から反省して足りないところがあれば、努力せずにはおかないし、他人よりも余力があれば、自制して他人をしのがないようにする。そして、ものごとを言い出そうとすれば、そのことを実行しおおせるか否かをよく考え、また、ものごとを実行しようとするれば、それが正しい考えに合っているかどうかをおもんばかって、言と行との一致につとめる。このようであるから、君子であろうと志すものは、常におそれつつしんで身を修めずにはいられないのである。赤塚忠著（1979）『大学・中庸』p229,（新訳漢文大系, 明治書院）。

<sup>153</sup> 原文：在道徳中不談權利，只談義務，這与康德實踐理性之只言義務正同；這種義務与人権の權利概念，有什麼衝突？而『礼運』的十義，很明顯是對等的義務，並非片面的義務。即中庸所謂絜矩之道，内容說得非常清楚，如「所求乎子、以事父」、「所求乎臣、以事君」、「所求乎弟、以事兄」、「所求乎朋友、先施之」。中國文化中的人格平等的精神，昭如日月，豈容人稍加誣衊？前掲：徐復観（1954）「給張佺先生的一封信—環繞著自由与人権の諸問題」（『徐復観雜文補編・思想文化卷（下）』p64）



生命」に基づかなければならないとする<sup>154</sup>。続いて、徐復観は「子曰无欲而好仁者、无畏惧而恶不仁者、天下一人而已矣。是故君子議道自己、而置法以民」<sup>155</sup>という『礼記』「表記」のなかの言葉を引用した上で、次のように述べている。

仁は儒家思想の中心であり、人生の最高の基準である。ただそれは修己の基準でしかなく、政治上で人民に要求する治人の基準とされてはいけない。『議道自己』の『道』は仁に基づいた正しい人間になるための基準を指す、これらの基準は、自ら実行する際に求められる要求である。『置法以民』の『法』は社会一般の人の生活の規則である。この規則に基づいた基準は修己の道ではなく、最も低い基準である<sup>156</sup>。

つまり、儒家は、道徳と法律の区別を強調し、両者を峻別し、前者は個人が自由意思に基づいて自律的に追求するものであり、後者は階級、民族、教養などにかかわらず、平等の原則に基づいて一般の人が達成しうる規範である。そして、儒家のこの原則は時空を超えた現代民主政治の原理を含め、民主主義と接触したことがない中国人のために、民主主義を理解する上で適切なイメージを提供すると徐復観は指摘する<sup>157</sup>。すなわち、民主政治の原点は政治による人々の生活への干渉を最大限に排除しようとするところにあり、人々の行為・思想を一つの基準によって規制してはいけないとし、それは「修自」と「治人」を区別する儒家の見方と一致する<sup>158</sup>。このような考えを踏まえて、徐復観は自分の独自の民主政治への理解を次のように述べている。

民主政治において多数決により決められた統一的な行為は、一種の極めて限定的な行為であり、人々の大部分の行為は、多少の共同した傾向があり、若干の共同した標準規約を認めているにもかかわらず、伝統・習慣・教育・文化などに由来し、政治の多数

<sup>154</sup> 徐復観（1955）「儒家在修己与治人上の区別与意義」、『民主評論』6巻12期、1955年6月16日。『徐復観全集・儒家思想与社会』、p 61。

<sup>155</sup> 『礼記』「表記」子曰无欲而好仁者、无畏惧而恶不仁者、天下一人而已矣。是故君子議道自己、而置法以民。現代訳：孔子が言った。徳がなくて仁を好む人、もしくは、何の恐れもなく不仁を憎む人は、天下に二人としない。それゆえ君子は、道義に関して考えるときには自己を本位とし、法令に関する処置は人民本位とするのである。前掲：竹内照夫著（1979）『礼記』p812-813。

<sup>156</sup> 原文：仁為儒家思想之中心，亦即人生的最高標準。但這只能作個人修己的標準，不可因此而便作政治上治人的要求於人民標準。「議道自己」的「道」指的是根拠仁以樹立的做人標準，這種標準，只能要求從自己下手去作。「置法以民」的「法」，是社会一般人的生活規約。制度這種規約，則不是用修己的標準而言，這是最底的標準。同上、p 62。

<sup>157</sup> 同上、p71。

<sup>158</sup> 同上、p72。

決によって決められたものではない。民主政治の起点は、政治から人間の生活に対する干渉が少なければ少ないほどよいというものである。もし人間の生活行為が政治によって一つ一つを定められたら、どんな方式であろうと全体主義による圧迫にほかならない。<sup>159</sup>

このように、徐復観は民主政治の適応範囲を制限することの必要性を強調し、民主政治であっても、その民族にある文化や慣習を尊重すべきであると主張、民主政治が万能だというのは西化派の妄信にすぎないとしている。

では、話を「給張仏泉先生的一封信」に戻す。文章の後半で、徐復観は張仏泉のリベラリズムの発展過程への認識に対して反論を行う。張仏泉は自由を論じる西洋の思想家を、抽象的な自由の概念・本質を追求する「膚浅派」、自由を否定する「否定派」、実際の権利を重んじる「権利派」に分けた。ジェレミ・ベンサムを代表とする「膚浅派」の所論を自由と権利を分離させ、抽象的な自由の概念が自由の発展を阻害する虚言だと張仏泉は非難した<sup>160</sup>。それに対して、張仏泉自らはジョン・ロックを代表とする「権利派」に属しているが、古典的権利説では満足できないと述べ、新しい権利章典が伝統の枠組から脱却しなければならないと主張した<sup>161</sup>。それに対して、徐復観は現在欧米における権利自由の由来が、自然法などの西欧政治思想の伝統のみならず、宗教および倫理上の教え、文化的伝統や慣習、啓蒙思想などさまざまなものに由来すると指摘した。また、啓蒙時代以後の思想家は多かれ少なかれ人の権利に関心を持ち、しかも互いに影響しあい、継承の関係も有するため、張仏泉の相容れない対立させた区分方法は間違っていると批判している<sup>162</sup>。

徐復観はこの公開状のほかに「西化派」の自由観に反論するために執筆した作品として、「為什麼反対自由主義？」（「何故自由主義に反対するのか」、1956年）を挙げている。この論文において、徐復観は張仏泉らの自由の捉え方に反論し、リベラリズムの基盤が個人の精神的自主性を重視することであると論じている。少し長くなるが引用しよう。

<sup>159</sup> 原文：民主政治又多数人決定而須要統一的行為，乃是一種極被限定的行為，每個人大部分的行為，尽管有其若干共同趨向，並承認若干共同標準規約，可是這是由傳統，習慣，教育，文化等而來，並不是由政治的多数決定而來。民主政治的起点，便是要使政治愈少干預人類的生活行為便愈好。假定人類的生活行為一一由政治去決定，則不論通過任何方式來決定，都是極權的壓迫。同上、p73。

<sup>160</sup> 前掲：張仏泉『自由与人權』p103-120。

<sup>161</sup> 同上、p121。

<sup>162</sup> 同注 63、p 75。

自由主義に基づく生活の精神状態を、ヨーロッパ文化に基づいて言えば、すなわち「我的自覚」である。中国文化に基づいて言うなら、すなわち「自作主宰」〔筆者注：自分が自分を主宰する〕である。人間は生まれると、既存の伝統と社会の中に投げ込まれ、伝統と社会の大きな波に身を任せて流れていくこととなる、〔中略〕しかし、少数の人は様々な運命のめぐりあわせの啓発によって立ち上がり、伝統と社会のなかにある多くの既存観念や事象の是非を追求し、自分の良心・理性に基づいて是非を判断し、自分の良心・理性から既成概念や事象の考察を行うことを通して自分の取捨選択を行う。すると、伝統や社会が人の生活を支配するわけではなく、人の良心・理性が自分の生活を支配するのであり、それはいわゆる「我的自覚」、いわゆる「自做主宰」、いわゆる「自由主義」である<sup>163</sup>。

「我的自覚」とは「個人の自覚」という意味であり、自分が持つ能力、自分が担うべき責任に対する自覚を指すのである。つまり、徐復観は「個人の自覚」によってもたらされた「自由主義」が、これまでの伝統的害悪や社会的習慣を打ち破り、良心と理性によって新しい社会を打ち立てると理解している。しかし、これは伝統を徹底的に破壊するという意味ではない。「個人の覚醒」を行おうとしたら、我々の置かれている中国文化から自由の要素を吸収しなければならない<sup>164</sup>。そして、徐復観にとって中国文化における自由の概念の出現は、周代初期にさかのぼると考えた。周代から「人の吉凶・成功と失敗は天命で決められるものではなく、徳の有無による決められるという考えかたが発生した」。それは「中国文化における自由精神の最初の覚醒」であったという<sup>165</sup>。つまり、徐復観から見れば、中国の先賢は「天」を重視したが、中国文化における「天」は自然に存在する法則とする西洋の見方ではなく、万物を支配する神でもない、それは「天」から人に与えられた使命感と責任感である。その使命感と責任感があれば、外部からの干渉に向き合え、内部の欲望にも妨害されず、自分が自らの将来を切り開ける。

<sup>163</sup> 原文：自由主義的生活底精神状態，用欧洲文化史中的名詞來說即是我的自覚。用中国文化史中的名詞來說，即是自做主宰。人一生下来，便投入在既成的傳統与社会之中，隨著傳統与社会的大流向前流轉，〔略〕少数人以各種因緣的啟發，挺身站了起來，要追問傳統和社会許多既成的觀念与事象的是非，而共是非的衡斷，一訴之餘自己的良心理性，讓自己的良心理性站在傳統和社会的既成觀念与事象之上，以決定自己的從違取捨，這樣一來，不再是傳統和社会支配一個人的生活，而是一個人的良心理性來支配自己的生活，這即是所謂我的自覚，即所謂自做主宰，即是所謂自由主義。徐復観（1956）「為什麼反對自由主義」『民主評論』7卷21期、1956年11月1日。『徐復観全集・學術与政治之間』p 435。

<sup>164</sup> 同上、p 435。

<sup>165</sup> 原文：周初開始發生人之吉凶成敗，不決定於天命而決定於人之德不德的思想，此乃中國文化中自由精神之最初的覺醒。同上、p 436。

孔子の「当仁不讓於師」（仁に当たりては、師にも譲らず）<sup>166</sup>、曾子の「雖千萬人吾往矣」<sup>167</sup>、孟子の「至大至剛」<sup>168</sup>が全て「理性良心の自由の具体的な表現である」と徐復観は指摘する。中国文化の自由への考え方はこうした自己実現のために自分の運命を主宰する不屈の精神というものにはかならない。「儒家は徳性によって積極的な人生を築き上げるので、自由精神のあり方はこの意味で積極的な表現である。道家は感性において人生の束縛を解放するので、自由精神はこの意味で消極的な表現である」<sup>169</sup>と彼は述べる。中国文化における豊富なリベラリズムを無視し、自由＝権利と単純化して見なすのはリベラリズムを劣化させ、定着しにくくなるというのは彼の考えである。

とはいえ、徐復観は中国文化における自由への制限も無視していない。つまり、精神的自由が重視されても、「自由を保障する制度を創出することはできなかった」と言わざるを得なかった<sup>170</sup>。では、その理由は何であろうか。徐復観は、制度の欠除において儒家との関連を否定し、「中国の大一統の政治構造は自由を反する法家思想による作られるものである」と考える<sup>171</sup>。そして、両漢の儒家がそれを破ろうとする闘争を行っていたが、結局、宦官が起こした党錮の禁によって失敗したと彼は解釈する<sup>172</sup>。したがって、中国文化における自由をよみがえさせるために、まず自由精神を前提として、その上で権利の自由を実践しなければならぬと徐復観は強調する<sup>173</sup>。

「精神」と「権利」をめぐるこれらの議論は、徐復観が精神の自由を権利の自由の拡張・保障として基礎づけているため、彼の主張する「自由」は終始中国伝統文化を基礎としている。

なお徐復観は、自身が主張する中国文化における精神的自由は歴史の中で成立してきたものであると同時に、現実世界と断絶せず、中国社会を基調として歴史を貫いてきた、と認

---

<sup>166</sup> 『論語』「衛靈公第十五・三十六」子曰。当仁不讓於師。通訳：孔子の言葉。仁を行うに当たっては、先生にも遠慮をしない。前掲：平岡武夫（1980）『論語』集英社。

<sup>167</sup> 『孟子』「公孫丑章句上」自反而縮、雖千萬人吾往矣。通訳：自ら反省して正しいとなれば、相手は千人万人あろうとも、あとへはひかぬ、これこそ真の大勇というものである。前掲：宇野精一著（1973）『孟子』 p 101。

<sup>168</sup> 『孟子』「公孫丑」其爲氣也、至大至剛、以直養而無害、則塞于天地之間。通訳：その気というものは、いたって大、いたって剛、そして直、害することなく養っていけば、広大なる天地の間にも充満するほどのものだ。同上、p104。

<sup>169</sup> 原文：儒家是從徳性上來建立積極底人生，因而自由精神在這一方面成為積極的表現；道家則從情意上去解脫人生的羈絆，因而自由精神在這一方面成為消極的表現。同注 80、437 頁。

<sup>170</sup> 同上、p 437。

<sup>171</sup> 同上、p 437。

<sup>172</sup> 同上、p 438。

<sup>173</sup> 同上、p 437。

識していた。1954年9月28日の『中央日報』に掲載された「中国自由社会的創発」（中国自由社会の発生）において、徐復観は古代ヨーロッパとの比較から、古代中国は儒家思想の定着により、血統に基づいた身分制度が打破され、誰にでも平等な機会に与える自由社会になったと分析している。論文の冒頭で徐復観は「孔子は儒学の基礎を打ち立て、それと同時に中国の自由社会を創出した」と述べたが、ここに言う自由社会とは、「ひとりの人間が自分の努力によってその地位を高めることができる」<sup>174</sup>社会を指す。そして、中国は世界四大文明の中で唯一奴隷制から脱出した文明であり、それは儒家の自由観が浸透した結果であると彼は指摘する<sup>175</sup>。一方、中国と較べて古代ヨーロッパでは、身分の区別が厳しく規定され、ギリシャとローマの公民権制度はヨーロッパの古代文明より進歩が見られるが、公民権を握ったのはごく少数の人に過ぎない。公民以外の人には賤視されて教育を受けることもできず、国家の一員として認められていなかったと徐復観は考えている<sup>176</sup>。その原因について、徐復観はプラトンの三種類の人間説を例に挙げ、古代ヨーロッパに平等に関する原理的思考が発達しなかったためであると説明する<sup>177</sup>。それゆえに、ヨーロッパでは、長い間にわたって身分の差別が正当化されてきたと指摘する。「ヨーロッパの自由社会は宗教改革と啓蒙時代からようやく始まったもの」であり、中国と比べてかなり遅いものであると徐復観は強調している<sup>178</sup>。

では、孔子が具体的にいかなる思想によって、中国の自由社会を作り出したのか。徐復観は孔子思想の中の二つの側面を取り上げた。まず、孔子は『学』と『教』の精神と方法を用いて、人を『自然』から解放することを通して人の地位を確立する、それによって、人『自然物』の中の一つ、つまり動物の中の一つから立ち上げさせる、個人の力量によって人間としての価値を変えられる、無徳が有徳、無能が有能に化ける」とする<sup>179</sup>。徐復観によると、孔子の「有教無類」（教え有りて類無し）思想は身分・出身と一切関係せず、誰にも教育を受ける機会を与え、人が意志強い意志を持ち、努力すれば、立身出世の道が必ず開ける<sup>180</sup>。

<sup>174</sup> 原文：孔子奠定了儒学基礎，同時也就是創發了中国的自由社会。我這裡所說的自由社会，指的是一個人能憑借自己的努力而改進自己的地位而言。徐復観「中国自由社会的創発」（『徐復観全集・學術与政治之間』、p 268）初出：『中央日報』1954年9月28日付。

<sup>175</sup> 同上、p268。

<sup>176</sup> 同上、p268。

<sup>177</sup> 同上、p269。

<sup>178</sup> 同上、p 269。

<sup>179</sup> 原文：一是以「学」与「教」的精神、方法把人從自然中解放出來、以確立「人」的地位、使人可以從其作為「自然物」之一的地位中、從本是作為動物中之一的地位中、站立起来、能以個人自己的力量來變動在人的價值中的分位，可以由無德進為有德，可以由無能而進為有能。同上、p 270。

<sup>180</sup> 同上、p272。

一方、孔子が自由の実現にとって不可欠な制度的基礎も設けたと徐復観は指摘する。孔子の理想とした政治のあり方は流動性の高い階級社会であり、孔子はユートピアのような無階級社会を強く否定し、彼が展望している「大同世界」では君と臣の身分は区分されている、と徐復観は言う<sup>181</sup>。ただ、孔子にとっては最上位の統治階級に当たる「君」は一部の人の独占物ではなく、有徳者でなければならない。よく非難された親疎や遠近を区別する孔子の「差別愛」について、徐復観は孔子の言説の中に、「内なる徳性の『見端』」とする「親親」（親族を親愛する）と政治制度における「賢賢」（賢者にふさわしい地位に与える）との区別を繰り返し強調してきた、と説明する<sup>182</sup>。孔子の思想は孟子の民本思想によって補強され、さらに郷挙里選や科挙によって制度化された。このようにして階級を自由に選択できる中国社会が確立されたと徐復観は考えている。要するに、徐復観が強調したいのは、儒家の自由観は精神自由への追及だけではなく、自由実現するための制度も構想し、実践していたことである。

## 終わりに

徐復観が戦っていたのは、「新文化運動」以来、中国思想界に蔓延していた浅薄な伝統批判である。「玄学的」、「萎靡的」、「自由民主を妨害する」という西化派の伝統文化批判への徐復観の反論は以下の四つの特徴があった。

第一に、儒家思想を核心とする中国文化の真髄は現実世界と無縁な「玄学」ではなく、寛容な愛情や鮮活な生命があふれる文化である力説する点である。儒家の教えは神秘的な境地ではなく、現実生活のなかに実現されているものであり、中国文化の中の道徳もキリスト教のような宗教的教義ではなく、現実生活に基づいた経験的なものにあると彼は指摘する。

第二に、外国の学者から思想の啓発を積極的に受け活用している点である。徐復観の外国の諸学説に対する吸収は、「西化派」と論戦する過程に発生したものであるがゆえに、西洋の科学技術への反省を述べた科学者の言葉をよく引用している。それによって、中国人の精神を維持するのに必ずしも欧米文化は必要でなく、むしろ世界の危機を救えるのは中国文化であると論じてきた。

第三に、徐復観はリベリズムを盲目的に否定せず、逆に西化派のリベリズムへの理解

---

<sup>181</sup> 同上、p272。

<sup>182</sup> 同上、p272。

不足を指摘し、リベラリズムをいかに解釈すべきかについて西化派と論争した。徐復観は専制主義に対抗するリベラリズムを擁護するが、彼のリベラリズムに対する理解はやはり精神上の自由を重視した点にある。

第四に、経典の解説と歴史事実の比較・考察をおこなうことで中国歴史を見つめなおすことで、自身の論へ説得性を高めた点である。中国の伝統文化における自由のあり方を発見は徐復観思想における重要なテーマである。張仏泉や殷海光など西化派は、個人の自由権の実現や権利保障制度の確立を第一義的なものとしているのに対して、徐復観は一つ民族としての中国を念頭に置き、中国の近代化のために、自由の根本を資する精神的自由を人々に植えつけなければならないと強調する。また彼は、中国伝統文化の中の自由のあり方を発掘することを通して、中国伝統思想とリベラリズムとの親和性を説く。これを論証するために、彼は中国社会の高い流動性の根幹に儒家の自由観の存在があると分析し、その起源が孔子の教育思想と階級思想と密接に関連していると主張した。こうした所論から見れば、徐復観にとって、正統な儒家思想は中国を支配してきた封建思想とは相反するものであり、現在なすべきことはリベラリズムを円滑的受容するために、中国文化における自由平等のあり方を認識することである。

### 第三章 殷海光思想の特徴：前世代の「西洋派」の学者との比較を通じて

#### はじめに

本章では、戦後初期の「西化派」の代表と見なされている殷海光の思想の特徴について、彼の前世代の「西化派」である胡適（1891-1962）と陳序経（1903-1967）との対照を通じて考えたい<sup>183</sup>。またそれと同時に、「新文化運動」の担い手となった世代と「新文化運動」の影響を被った世代との間で、西化論のどのような差異が生じているのかを考察したい。

殷海光は、五四運動以来、中国の思想が復古、西化、反西化、折衷主義の間で揺れ動き、新しい視野を広げることができていないと述べ<sup>184</sup>、自らがこうした思惟の局限を越えることを志向し、西化派と一線を画しようという考えを表明した。しかし、それにもかかわらず、殷海光は中国近代化の難航の背後には伝統文化の制約があると考え、伝統文化を批判し、また胡適など西化派の人物とは親交関係を保っていた。そのため当時の言論界においては代表的な西化派の一人と見なされ、「全盤西化論」の域を脱しない人物と言われてきた。このような自己認識と他者認識の不一致を理解するためには、筆者は前世代の西化派との比較こそが有効な手段だと考えている。

晩年の殷海光は、「胡適は一人のアメリカ主義者、陳序経は一人の新聞記者のような宣伝家である」<sup>185</sup>と述べ、二人への嫌悪感を露わにして、中国文化の革新をいかに実現させるかという点で、自分と前世代の「全盤西化論者」の立場が大きく異なることを表明した。殷海光は、自らの中国文化研究を体系化するために、著した『中国文化的展望』（『中国文化の展望』・1965）<sup>186</sup>の第九章「西化的主張」（「西化の主張」）で、胡適と陳序経のそれぞれについて論じたうえで、近代中国における西化思潮を批判した。筆者は第九章を取り上げて厳密な

<sup>183</sup> 中国近代思想史分野において、殷海光に至るまでの近代のリベラリストたちを年代順で分ける場合、がアダム・スミスの『諸国民の富』（『原富』、1902年刊行）とミルの『自由論』（『群己權界論』、1903年）を翻訳した嚴復を第一世代、新文化運動時代から活躍した胡適、蔡元培、張東蓀などを第二世代、殷海光、張仏泉を第三世代とするのが一般的である。中国リベラリズムの系譜に関する研究は胡伟希、高瑞泉の『十字街頭与塔』（上海人民出版社、1991年）や章清の『胡適派学人群与現代中国自由主義』（上海古籍出版社、2004年）などを参考にできる。

<sup>184</sup> 原文：自五四以来、中国的學術文化思想、總是在復古、反古、西化、反西化、或拼盤式的折衷這一泥沼裡打滾，展不開新的視野，拓不出新的境界。殷海光「致林毓生」1968年9月24日付、『殷海光全集19・林毓生書信錄』p231。

<sup>185</sup> 原文：胡適是一個美国主義者。陳序経是一個新聞記者式的宣傳家。殷海光「致林毓生」1968年10月9日付、『殷海光全集19・林毓生書信錄』、236頁。

<sup>186</sup> 『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實踐することによって、東洋道徳と西洋道徳を融和させることを呼びかける。



分析を行いたい。また、その他に胡適との思考方式の相違や陳序経との西化理論の相違について焦点に合わせ分析を行いたい。

## 第一節 殷海光における胡適批判——実用主義から「全盤西化論」へ

殷海光と胡適との個人的関係・思想的関係に関しては、すでに先行研究があり、両者の政治思想やリベラリズム思想の相違が論じられてきた。例えば、その中で、もっとも研究者たちが注目したものに、「容認」と「自由」との関係をめぐる両者の論争がある。張忠棟(1990)は「呉国楨事件」<sup>187</sup>、「雷震事件」<sup>188</sup>における二人の言論と行動の相違を取り上げて説明しながら、「容認」と「自由」との関係をめぐる両者の間の論争を分析した<sup>189</sup>。1959年3月16日に発行された『自由中国』に、胡適の「容忍与自由」(「容認と自由」)が掲載された。その文章において、胡適は互いに容認し合う精神が自由の基本であり、自由より容認が重要であると主張する。胡適の発言に対して、殷海光は胡適の主張を無批判的順応主義と見なして批判し、寛容を求める対象が大衆ではなく、権力者であるべきだと力説している。このように、殷海光と胡適との政治思想の相違については、先行研究によって比較分析がなされてきているが、殷海光と胡適の実用主義思想との関連について、まだ議論されていない部分であり、本研究はこの空白を埋めたい。

また、張忠棟は両者の相違の理由に年齢、履歴など客観的な原因のほかに、現実問題や中国伝統文化に対する認識の違いも存在したことを言及したが<sup>190</sup>、「西化論」に対する両者の認識の違いについての詳細はまだ分析されていない。本節はこうした先行研究の研究状況の上に立ち、「西化論」をめぐって現れた両者の差異を検討してみたい。

### 一 胡適思想における実用主義の再発見

晩年の殷海光が下した胡適に対する評価はかなり冷淡であった。殷海光の弟子である陳鼓応によると、殷海光は周りの人に胡適について言及した際、しばしば「早年の胡適に八十

<sup>187</sup> 重慶市市長、上海市市長、台湾省政府主席、保安司令など要職を歴任した呉国楨(1903-1984)は1953年アメリカに移住した後、蒋介石・蔣経国父子の独裁体制を批判する言論を何度も公表した。

<sup>188</sup> 1960年、『自由中国』の編集長である雷震は野党結党のために奔走した。9月は逮捕され、軍事法廷にて無実の罪で懲役10年が宣告された。雷震が逮捕されたあと、殷海光は雷震の無罪を主張した文章を發表し、胡適の援助を求めたが、結局胡適から直接的な対応をもらいなかったため、胡適に大きな不満を抱いた。

<sup>189</sup> 張忠棟(1990)『自由主義人物』p67, 允晨文化。

<sup>190</sup> 同上、p69

点を付けられる、中年の胡適は六十点、晩年の彼はただ四十点しかない」<sup>191</sup>と語り、「私を胡適の同類と見なす人が結構いる。早年の胡適は確かに輝きを放つ人であったが、晩年の胡適は世俗的な人間に沈淪してしまった。彼は人が自分にこびへつらわないことを恐れ、現実の権力に逆らうことを恐怖し、思想も一步一步と後退していた」<sup>192</sup>と酷評した。

ここで殷海光が述べる「思想の後退」とは何を指すのか。それは胡適がかつて自分の主張した「実用主義」から外れたことを指すのではないだろうか、と筆者は考えている。この問題を確認するために、筆者はまず殷海光が描いたリベラリズムの旗手にふさわしい理想的な胡適像を説明し、その上で殷海光による現実的な存在としての胡適に対する批判を取り上げ、こうした賛美と批判の交錯の中で、殷海光における胡適に対する評価の意味を明らかにしたい。

胡適は近代中国の啓蒙思想家の一員であり、白話運動の先駆として名高く、「五四新文化運動」を代表する人物であった。胡適はジョン・デューイからプラグマティズムと清代考証学の「経世致用」・「实事求是」を融合する形で中国に容易に受け入れさせる実用主義を造りだした<sup>193</sup>。現実の問題解決を目標とし、あらゆる物事に懐疑を持ち、科学的方法を用いて経験事実のみを研究するという考え方は彼の文学改革論、中国古典文献研究、社会改良論を貫いていた。殷海光もこのような実用主義を胡適思想の中核として捉えている。

1957年、殷海光は胡適の誕生祝いを機会に「胡適思想与中国前途」（「胡適思想と中国の前途」）を発表した。その文において、殷海光は胡適思想を「中国リベラリズムの核心」と表現している。そして彼は胡適思想の特徴を「漸進的」「具体的」「反教条主義的」「個人主義的」「懐疑主義的」「実証的」「啓蒙的」という様々な点から考える<sup>194</sup>。その中で、「漸進的」「具体的」「実証的」という点はすべて実用主義に属するものであると考えられる。これから、これらの特徴についてそれぞれ説明したい。

## 漸進的

<sup>191</sup> 原文：早年的胡適可打八十分，中年的胡適可得六十分，晚年的胡適只有四十分。前掲：陳鼓應（2004）「殷海光先生所留下的」（『殷海光學記』p295）。

<sup>192</sup> 原文：早年的胡適確有些光輝。晚年的胡適簡直沉淪為一個世俗的人了。他生怕大家不再捧他，唯恐忤逆現實的權勢，思想則步步向後溜。同上、p 295。

<sup>193</sup> 胡適の実用主義思想について検討した研究として余英時の『中国近代思想史上的胡適』（聯經出版事業，1984）、羅志田の「思想与方法」（『再造文明之夢—胡適傳』p195-206，社会科学文献出版社，2015）などがある。

<sup>194</sup> 殷海光（1957）「胡適思想与中国前途」（『殷海光全集 14・學術与思想（上）』p 792-793）初出：『慶祝胡適先生六十五歲文集』中央研究院，1957年1月1日。

1958年4月、胡適が「中央研究院」院長に着任する前に、国民党当局指示の下に、胡適を攻撃する『胡適与国運』（『胡適と国運』）という本が刊行された。それに反論するために、殷海光は同じ題目で「胡適与国運」（1959）という反論文を執筆し、文章の中で彼は「五四運動」の指導者の二人である胡適と陳独秀について比較を行っている。急進的・玄学的な思想に支配された陳独秀は政治、経済、社会などあらゆる問題を「一元論的解釈」を行い、一つ根本的な問題を解決すれば、すべての問題が解決されるという考え方に縛られ、実際状況から出発して「漸進」的行動を取る姿勢が終始的に欠けていたのである<sup>195</sup>。それに対して、胡適の思想は「独立的」・「漸進的」性格を有するものであると殷海光は指摘する<sup>196</sup>。その中で「漸進」の意味について、殷海光は「可運作的程序之先後陳列」（the sequential order of operational procedures）と「技術的可能性」（technical possibilities）という二つの言葉で説明を行っている。いずれも聞き慣れない言葉であるが、簡単に言えば、問題の解決はまず優先順位を考え、そして実現につながる技術・方法の有無も考慮しなければならない、ということである。中国の近代化がまず急進的思想を克服し、「漸進」の道から再出発しなければならないと殷海光は主張している<sup>197</sup>。

## 具体的

殷海光といえば、「五四運動」精神、いわゆる「民主」と「科学」の後継者として、積極的に評価する見方が一般的である。「五四運動」が国民党当局のイデオロギーに排斥されるにもかかわらず、彼は生涯にわたって「五四運動」を謳歌する文章を書き続けた。1958年の「五四運動」記念日の前に、発表された「跟著五四的脚步前進」（「五四の足取りに従って先進すべし」）において、殷海光は胡適を「五四運動」の科学的精神の代理人と見なし、「五四」精神と胡適思想を重ねて論じている。

文章の冒頭で、殷海光は中国の近代史を回顧し、そこにみられる問題点を指摘する。つまり、「科学」と「民主」の欠如により、大衆は「盲目的」であり、「盲目的な大衆は簡単な口号、耳あたりのよい教条、きれいな約束、遙か遠くの景観現象、玄妙幻想な主義あるいは過去に対する追憶に容易に引きつけられてしまう」<sup>198</sup>と述べ、近代史に現れた種々の

<sup>195</sup> 殷海光「胡適与国運」（『殷海光全集 14・学術与思想（下）』p925）。初出：『自由中国』巻20期9、1959年5月5日。

<sup>196</sup> 同上、p 926。

<sup>197</sup> 同上、p 927。

<sup>198</sup> 原文：盲目的人衆最容易被簡單的口号，動聽的教条，美麗的諾言，遙遠的景象，玄幻的主義，或對過去事物的回憶所吸引。殷海光（1958）「跟著五四的脚步前進」（『殷海光全集 13・学術与思想（中）』p

空論には実証性を有するものが皆無だと排撃している。

そして、「五四運動」における中国伝統文化に対する破壊が中国近代の動乱を引き起こしたという論調に対して、殷海光は伝統文化批判と動乱との直接的な関係性を否定する。彼はこの論調を持つ人物つまりすべての問題を分析せずにその責任を文化になすりつける者を「汎文化主義者」と名付ける。そして「汎文化主義者はこの世のあらゆる問題の発生を、すべて文化に起因したものと見なすというような過ちを犯した。この過ちを犯した原因はヘーゲルの混沌とした思想の毒によるものである」<sup>199</sup>と指摘する。ここにおける「ヘーゲル思想の混沌な思想」を殷海光がどのように捉えているのかは注目に値する。

「ヘーゲル思想の混沌な思想」は殷海光の著述の中に散見される用語であり、よく「玄学」と一緒に使われ、ヘーゲルを代表とするドイツ流の形而上学に対する批判の意味を持つ言葉である。『思想与方法』（1964）の中の「運作論」（「操作主義」）という論文の冒頭において、殷海光は「イデオロギーの時代」（The Age of Ideology）と呼ばれる19世紀の代表的な哲学がヘーゲル哲学だと提示し、「ヘーゲルは世界を一つの『絶対理念』の展開と見なす。この展開は弁証法の法則に従うものである」と簡潔にヘーゲル思想をまとめる<sup>200</sup>。そして、20世紀に入ると、哲学はヘーゲル思想のような「玄学」を批判した上で展開し、その最新の発展がパーシー・ブリッジマンの操作主義（operationalism）<sup>201</sup>だと殷海光は指摘する。続けて、殷海光は「操作主義」がアメリカのプラグマティズム思想の伝統に由来していると説明した上で、「操作主義」が人類の知識から神話、神秘主義、玄学など前科学的あるいは非科学的なものを弁別して排除し、科学を浄化する思想であると評論している<sup>202</sup>。

殷海光が批判しようとした「玄学」とは何であろうか。「胡適与国運」（「胡適と国運」）で、胡適思想と対極する落伍した思想として次のように定義している。「玄学はただ宇宙情緒（cosmic feeling）や統合の感（sense of integration）を満足させるが、認識意義

---

856) 初出：『自由中国』18巻9期，1958年5月1日。

<sup>199</sup> 原文：汎文化主義者對於人間任何問題之發生，都歸因於文化的因素，就是犯了這個毛病。這個毛病之所以發生，係因中了黑格爾的混亂思想之毒。同上、p 858。

<sup>200</sup> 原文：黑格爾將世界看作一「絶対理念」底展望。這一展現底程序是辯證的程序。殷海光（1964）『思想与方法』（『殷海光全種12・學術与思想（上）』p 389）。初出：殷海光（1964）『思想与方法』文星書店。

<sup>201</sup> パーシー・ブリッジマン（Percy Williams Bridgman, 1882年- 1961年）アメリカの物理学者である。高圧の研究で、1946年ノーベル物理学賞を受賞した。操作主義とは科学上の諸概念を、それらが実験の場においてもつ意味に基づいて理解しようとする立場。廣松渉等編（1998）『岩波哲学・思想事典』「操作主義」p 970, 岩波書店。

<sup>202</sup> 前掲：殷海光「運作論」（『殷海光全種12・學術与思想（上）』p 415-416）。

(cognitive meaning) のない語句の構成である」<sup>203</sup>。つまり、「玄学」とは実証可能なものと対極する抽象的のものであり、人間の感情的世界にふさわしい形で造られた壮大な空論である。こうした玄学を現代的に言えば、「歴史発展の必然性」を強調する「絶対主義的」思想<sup>204</sup>、あるいは「先験の道徳」や「文化の価値」<sup>205</sup>ということになると殷海光は述べている。

このように、殷海光は人間の知識が「玄学」と経験的・論理的・分析的な性格を持つ科学の二つに大別されるとし、我々が追求すべきは当然ながら科学であると指摘する。そして、彼は「我々が科学的態度、科学的思想方法を知り、それが一旦強固になり、習慣になれば、我々は何事に対してもその証明を求めようとして、容易に騙されないようになる」<sup>206</sup>と述べ、我々が科学の思惟方法を習得することを通して、本能的・直感的・感情的な認識が実証的認識に移行すると主張している。それについて彼は更に次のように述べている。「我々は文化を論じるならば、必ず科学を基礎にすべきである。玄学の名詞、価値判断、情緒的言語をひけらかすのは何らの結果をもたらさない」<sup>207</sup>。すなわち、彼は科学の認識の対象が具体的・実在的なモノや自然現象のみならず、人間現象や社会現象をも含むと強調し、科学研究の過程において、主観的な感情の影響に陥ることを回避しなければならないと主張している。殷海光の思想の基本がここにあることは言うまでもない。

また「跟著五四的腳步前進」の最後で、殷海光は「科学」と「民主」の実現のために奔走した胡適の役割に着目し、「我々は今日、依然として胡適の指導が必要である。胡先生は『五四運動』を発動した当時の精神を取り戻すべきであり、皆の覚醒を促し、彼自身が拓いた道に沿って、『五四』の足跡をたどってゆくべきである」<sup>208</sup>と呼びかけている。このような殷海光の発言には胡適に対する賛美の他に、胡適が自らの思想を発揚すべきことへの期待も読み取れるだろう。

---

<sup>203</sup> 原文：玄学是由一堆只能滿足宇宙情緒 (cosmic feeling) 或統合感 (sense of integration) 但卻沒有認知的意義 (cognitive meaning) 的語句組成。前掲：殷海光「胡適与国運」(『殷海光全集 14・學術与思想 (下)』p925)。

<sup>204</sup> 同上、p932。

<sup>205</sup> 同上、p934。

<sup>206</sup> 原文：我們知道、科学的態度，科学的思想方法，一旦鞏固，一旦形成習慣，我們便事事求證，不輕易信虛浮無根之談。前掲：殷海光(1958)「跟著五四的腳步前進」(『殷海光全集 13・學術与思想 (中)』p857)。

<sup>207</sup> 原文：我們要談文化必須以科学為基礎。搬弄玄学名詞，價值判斷，情緒片語，是談不出一個結果的。同上、p858-859。

<sup>208</sup> 原文：我們今天仍需要胡先生的領導。胡先生應恢復當年發動五四的精神，促使大家一齊覺醒，照著他自己開拓的道路，跟著五四的腳步前進。同上、p861。

## 実証的

1955年、殷海光は訪問学者としてアメリカに半年滞在し、その間に、ニューヨークやケンブリッジで胡適と二回面会した。二人は主に『自由中国』雑誌社の状況と政治形勢について話し合ったが<sup>209</sup>、この時点で両者の間にはすでに不協和音が生じ始めていた。面会の後に殷海光は胡適に批判的な論調で書簡を書いた。書簡では、胡適が自分の名声を維持するために、思い切った行動がとれないこと、また特に胡適が現実問題に関心を払わず、『水経注』研究に打ち込んでいることに批判的意見を述べている<sup>210</sup>。1943年、駐アメリカ大使から退任した胡適は、現実政治に消極的に対応し、距離を置く姿勢を示し始めた一方、『水経注』に対する研究を本格的に始め、その後およそ20年間『水経注』研究に没頭した。殷海光は胡適の努力する方向が無意味な『水経注』の考拠研究から現実社会・政治に戻るべきと厳命している。というのは、胡適がリベラリストの先駆者としての道義的責任を背負い、世論の形成を誘導し、知識人たちに模範を示していくべきであると殷海光は期待していたからである。

胡適が『水経注』に閉じ籠もった原因はどこにあるのか。

1965年に書かれた最後の「五四運動」記念文である「五四的隠没和再現」（「五四の消失と再現」）の中で、殷海光は「五四運動」の欠陥を分析しながら、胡適について次のように評論する。胡適は「大胆仮設、小心求證」（「大胆に仮説し、慎重に論証する」）を提唱してきたが、依然として「一種の歴史主義に支配され」、普遍的な法則より「言語文字や歴史事件など種々の特殊な物事」に関心を持ち、事実を綿密に調べて分析しようとする態度が弱い<sup>211</sup>。その理由は胡適が数学、論理学および理論哲学を把握していないため、物事の本質を十分に理解できなかったからである。それゆえに、胡適の思想は論理的一貫性や厳密性に欠けていたと殷海光は指摘する<sup>212</sup>。

そして、「彼〔筆者注：胡適〕が提唱した『科学方法』は簡単な枚挙的帰納法（induction by simple enumeration）に過ぎなかった。彼の教養的背景の下において、一旦簡単な枚挙法を使用し始めると、生涯に渡って考証に制限されてしまう」<sup>213</sup>。要するに、胡適には十分

<sup>209</sup> 殷海光「致雷震」1955年2月27日付、『殷海光全集20・殷海光書信録』p121。

<sup>210</sup> 雷震「雷震日記」1954年3月（雷震著・傅正編〔1990〕『雷震全集・35』p215, 桂冠図書股份有限公司）。

<sup>211</sup> 殷海光「五四的隠没和再現」（『殷海光全集14・学術与思想』p1279）。初出：『大学生活』巻4期5, 1969年5月15日号。

<sup>212</sup> 同上、p1279。

<sup>213</sup> 他提倡科学方法因此主要的限制到簡單枚挙的帰納法（induction by simple enumeration）。在他的教養背景下，簡單的枚挙法一運用起來，便終身局限在考證上面。前掲書、p1279。

な教養が備わっていないゆえに、考証以外の分野を追究する能力が欠けていたのである。

さらに、殷海光は「大胆仮説、小心求證」という胡適の方法論についても批判的な口調で論じていた。「大胆仮説、小心求證」とは胡適思想の方法論として知られる。この方法論の源は1919年に発表された「実験主義」（「プラグマティズム」、1919年）という論文であり<sup>214</sup>、論文の中でデューイの弟子である胡適がデューイの方法論を懐疑→仮説→検証という三つのステップにまとめるのである<sup>215</sup>。その後の「清代学者的治学方法」（「清代学者的治学方法」、1921）において、胡適はこのスローガンを正式に提唱した<sup>216</sup>。

殷海光の著作である『思想与方法』（『思想与方法』、1964）の中では、胡適の「大胆仮説、小心求證」が厳密性を欠いたため、科学の方法論に根本的に合致していないと批判する。殷海光はその理由を胡適が仮説に必要とされる前提条件を見落とししたと考える。つまり、殷海光は、仮説の前提条件が論理的推論の方法、基本的理論・観点および経験的事実・現象であると指摘する<sup>217</sup>。また、「科学的予測」は「既存の事実や確固とした理論および推論方法を揃えなければならない」<sup>218</sup>。そして、殷海光は仮説が「質疑可能で、検証可能で、いつでも修正、ないし覆されることができるもの」<sup>219</sup>と述べ、仮説が具体的な作業とともに確認され、訂正されていくべきであることを強調し、絶対的に正しい真理は存在しないと主張している。要するに殷海光にとっては、「仮説」が近代科学の研究方法に合致しなければならない。

さらに、殷海光は「大胆」と「小心」に注目し、科学研究が必要とさる態度を論じている。彼は科学「大胆」と「小心」が「心理状態」にかかわるものであるため、「理論構造と全く無関係なものである」と指摘している。具体的に言うと、彼は「ある人が専門の訓練を受けることがなく、その仮説に関する知識も備えていない場合には、たとえもっと『大胆』にしても、意味がある仮説を提唱できると思われない。このような『大胆』はすなわち誇大妄想である」<sup>220</sup>と述べている。その一方、「ある人が訓練を受けたことがあり、彼が提出する仮説に関する知識もあれば、『大胆』にしなくても、合理的な仮説を提出できる」<sup>221</sup>と言及

<sup>214</sup> 胡適（1919）「実験主義」（『胡適文存・1』 p 213-239, 黄山書社, 1996）。初出：『新青年』6巻4期, 1919年4月15日号。

<sup>215</sup> 山口榮（2000）『胡適思想の研究』 p. 108, 言叢社。

<sup>216</sup> 胡適（1919）「清代学者的治学方法」（胡適著・陳平原編『胡適論治学』 p147-172, 安徽教育出版社）。初出：『北京大学月刊』第5・7・9期, 1919年11月, 1920年9月, 1921年4月。

<sup>217</sup> 殷海光「論『大胆仮説、小心求證』（『殷海光全集 12・學術与思想（上）』、p282）。初出：殷海光（1964）『學術与思想』文星書店。

<sup>218</sup> 原文：科学的預測則是以既有的事实和蓋然理論及蓋然演算為根拠的。同上、p283。

<sup>219</sup> 原文：（假設是）可以置疑的，可以訴諸證驗的，可以隨時修正或推翻的。可學家從來沒有說某一個假設是絕對真理。同上、p284。

<sup>220</sup> 原文：如果一個人沒有受過這類訓練而且對於那些與他所擬提出的假設相干的知識又未具備，那末他即令再大膽些，他也不見得大膽得出一個合用的假設。在這樣的情形之下的大膽，其實就是狂妄！狂妄者距離真理似乎更遠。同上、p 303。

<sup>221</sup> 原文：如果一個人受過這類訓練而且對於那些與他所擬提出的假設相干的知識已具備，那麼即令他不大膽也蓋然地提出的假設相干的知識已經具備，那末即令他不大膽。也蓋然地提得出合用的假設。同上、

している。つまり、殷海光から見れば、科学的仮説が理論的根拠と経験的根拠のある論理的推測であるがゆえに、仮説に必要なのは「大胆」や「小心」など主観的な態度ではなく、知識・研究方法および論理的思考力など実りある科学の基盤である。殷海光は科学が客観的実在を研究する学問であるがゆえに、感情など主観的要素を一切拒否し、排除すべきとしている（殷海光の科学倫理観については第五章で詳しく分析することにする）。

だが、それにもかかわらず、中国社会の問題を捉える場合には胡適が提唱する「大胆仮説、小心求證」が依然として有効的な方法であると殷海光は主張する。それは何故かと言うと、中国伝統社会の弊害が強く、大胆にそれを打破することが必要だからである、と彼は述べている<sup>222</sup>。総じて、殷海光は「科学研究」と「文化改造」の方法論を弁別し、胡適の方法論で文化革新の方向を確立した後、「科学研究」の方法論で、個別のかつ具体的な問題を解決することが、中国にとっての喫緊の課題と考えている。

以上の検討から明らかであるように、殷海光は胡適思想の中に最も価値があるのが実用主義である。それゆえに、彼の胡適批判は実用主義を逸脱する胡適本人に対する批判である。

## 二 胡適の「全盤西化論」への批判

この部分では胡適の「全盤西化」という論点に関する殷海光の論駁を中心に考察したいと思う。『中国文化的展望』の中の「西化の主張」と題する第九章で、殷海光はまず文化観についての胡適の著述を引用しながら、胡適の全盤西化を提示した上で、全盤西化に対する批判を行っている。

殷海光から見れば、中国近代啓蒙思潮における胡適の最も重要な貢献は、精神文明と物質文明とは不可分の関係にあり、物質の発達が必ず精神の発達に伴随していると指摘したことである。また、彼は胡適の「我們對於西洋文明的態度」（「我々の西洋文明に対する態度」・1926）を取り上げ、近代における伝統文化の精神価値を高める風潮が西洋の圧迫により損なわれた自尊心を満足させるための精神勝利法にすぎないという胡適の指摘に深い共感を抱き、保守派が持つ伝統文化観の空虚な「自己満足」的性格を論難した<sup>223</sup>。続けて、殷海光は西洋文明が科学の領域に限定されず、科学による真理に対する追求が、同様に精神上の満足と向上をもたらすという胡適の論述を引用した上で、東洋人にとって真の「精神文明」を得るためには、まず「精神の解放者」にならなければならない、つまり陳腐な古人の教え、老

---

303 頁。

<sup>222</sup> 同上、p 305。

<sup>223</sup> 前掲：殷海光（1965）『中国文化的展望』（『殷海光全集 2・中国文化的展望（下）』 p 359）。



旧な風俗習慣、狭い人情と世故などによる精神的奴隷状態から自己を解放されなければならないと主張している<sup>224</sup>。また、殷海光は西洋の知的進歩を直線的に道徳的向上に結び付けている胡適の観点にも同意し、「知識は道徳ではないが、道徳の向上に有益である」<sup>225</sup>と言う。

そして、筆者の観点において興味深い殷海光の胡適批判は次の点である。「西洋の近代文化がことごとく中国より『好い』わけではないし、中国文化が『百不如人〔筆者注:ことごとく劣っている〕』わけでもない」<sup>226</sup>。「百不如人」とは胡適が好んで使用する言葉であり、科学技術のみならず、政治・社会・道徳など中国文化のあらゆる面が西洋に及ばないという意味である。殷海光から見れば、胡適は「どうしようもない楽観主義者」であり、西洋文明の「薔薇色の一面」だけに目を向け、その暗黒面とりわけ第一次世界大戦後の西洋文明の没落を無視した<sup>227</sup>。それでは、胡適が西洋文化の限界を提起しなかった理由は何であろうか。殷海光は胡適の「我們對於西洋文明的態度」を引用し、その理由を説明している。まず胡適の原文を見てみよう。

〔筆者注:西洋近代文明は〕人生の幸福を求めるといふ基礎の上に作られたものであり、人類の物質的享受を確かに増進させた。そして、人類の精神的要求も確かに満足させることができる。〔西洋近代文明は〕宗教道徳の面において、迷信的宗教を打倒し、合理的信仰を打ち立て、神権を打倒し、平民化する宗教を造りだした。不可知の天国や浄土を捨て去り、『人世の樂園』、『現世の天国』を造るために努力している。いわゆる個人の靈魂不滅への追求を捨て去り、人間の新しい想像力や新しい智力を用いて、十分に社会化された新宗教と新道徳を推進し、最大多数の最大幸福を図ろうとしている。<sup>228</sup>

---

<sup>224</sup> 同上、p 362 頁。

<sup>225</sup> 原文:知識並非道徳, 但知識有助於增益道徳。同上、p 365 頁。

<sup>226</sup> 原文:西洋近代文化並非事事比中國文化「好」、中国文化也並非百不如人。同上、p373。原文:西洋近代文化並非事事比中國文化「好」、中国文化也並非百不如人。

<sup>227</sup> 同上、p366。

<sup>228</sup> 原文:(西洋文明的)的這一系的文明建築在求人生幸福的基礎之上, 確然替人類增進了不少的物質上的享受; 然而他也確然很能滿足人類的精神上的要求。他在宗教道徳的方面, 推翻了迷信的宗教, 建立合理的信仰; 打倒神権, 建立人化的宗教; 拋棄了那不可知的天堂淨土, 努力建設「人間的樂園」, 「人世的天堂」; 丟開了那自稱的個人靈魂的超拔, 尽量用人的新想像力和新智力去推行那充分社会化了的心宗教与新道徳, 努力謀人類最大多数的最大幸福。胡適「我們對於西洋文明的態度」、1926年6月6日付『改造月刊』、同論文は『胡適文存・第三集』(上海亞東圖書館、1930年)に収録された。

この引用について殷海光は、「胡適が指し示した我々の進むべき道は世俗化であり、彼はみんなに『最大多数の最大幸福に努める』ことを呼びかけ、『現世の天国』を実現しようとした」<sup>229</sup>。アメリカの影響を強く受けた胡適から見れば、アメリカ人は開国してから、この『主義』を全力で執り、確かに機械により『人間天国』を実現している。そのため、アメリカと同様の方法——つまり功利主義を採れば、中国の近代化も実現できると確信したのではないかと殷海光は推察している。

しかし、果たして外国学者の理論をそのまま中国に適用するのは妥当なのであろうか。殷海光は、中国においてベンサム「最大多数の最大幸福」が民国初期に受容されてから、中国知識人が魅せられ、幅広い支持を引き起こしたと述べた上で、実は「最大多数の最大幸福」がスローガンとして振りかざされ、「耳あたりのよい空論に過ぎない」、「実際の政治問題と社会正義を解決することができない」<sup>230</sup>と批判する。そして「最大多数の最大幸福」が徹底して強調されることで、かえって「数の暴力」(tyranny of the majority)が生じてくる、と殷海光は指摘するのである<sup>231</sup>。人間により作られた社会である限り、必ず不完備的な社会である。人々がそれぞれの価値観を持っているため、もし「現世の天国」を作ろうとしたら、その過程では必ず人々の価値観を統一させ、個人の活力が抑圧され、厳しい統制が行われる。中国近代化の挫折は、このような偽理想主義を氾濫させた結果であり、中国思想界が過度の人道主義に浸透にされたことを殷海光は課題と提起している。

さらに、殷海光は胡適の唱えた「全盤西化」的リベラリズムを中国の現実から遊離した空虚な概念と見なして批判を展開させる。『中国文化的展望』の第十二章「民主与自由」で、殷海光は中国において「自由」が曖昧で多義的に濫用されてきたことを問題視し、「自由」をめぐる諸概念の整理、修正を提起している。

殷海光はポパーの『推測と反駁——科学的知識の発展』(1963)における自由主義的諸原理を説明した箇所注目し、その中の第六の原理すなわち「自由主義的ユートピア——つまり、伝統のない白紙のうえに合理的に考案されるある状態——は実現不可能である」<sup>232</sup>という箇所を引用した後、「彼ら〔筆者注：近代中国の急進的知識人たち〕は既存の全てのものを嫌悪し、『伝統のない白紙の上に一つの国家を作りたい』と述べ<sup>233</sup>、このような知識人が文

<sup>229</sup> 原文：胡適所要大家走的路，就是世俗化。他要大家「努力謀人類最大多数的最大幸福」，来实现人世的天堂。同上、p367-368。

<sup>230</sup> 同上、p 480。

<sup>231</sup> 前掲：殷海光(1965)『中国文化的展望』(『殷海光全集2・中国文化展望(下)』p 479-480)。

<sup>232</sup> 同上、p 522。原文はKarl R. Popper(1963)『Conjectures And Refutations』の中のものである。日本語訳文は藤本隆志ほか訳(1980)『推測と反駁』(法政大学出版局、p 646-647)を参照したものである。

<sup>233</sup> 原文：他們厭惡既有的一切，「想在無傳統白紙上建立起一個国邦」。前掲：殷海光(1965)『中国文化的展望』(『殷海光全集2・中国文化的展望(下)』p 522)。

化進歩の貢献になるどころか、彼らは一度挫折を味わうと、すぐ幻滅してしまうと痛烈に批判している。ここでは、胡適の名前が明示されてはいないが、胡適を含む「全盤西化論」者に対する非難であることは間違いない。

続いて、殷海光は下記のようなポパーの論述を取り上げて訳し、中国におけるリベラリズムの受容のあり方を示唆している。

自由主義の原理は、社会生活上重要とされる各人の自由の制限はできるだけ最小限かつ平等にされるべきであると主張する。だが、このようなアプリアリナ原理をどのようにして現実の生活に適応できるのか。このような問題はすべて、現存の伝統や風俗、法律、慣習に訴えることによつてのみ、はじめて実際に解決できるのである。<sup>234</sup>

殷海光はこの観点を深く受け入れ、社会の基本枠組みを維持しながら、個人の自由の度合いを模索しなければならないと考えている。彼は「空理空論的リベラリズムはリベラリズムが失敗した原因である。我々はリベラリズムを実践するために、それが存在する社会の文化状況に配慮すべきである」<sup>235</sup>と述べ、中国にリベラリズムを導入するために、中国文化と社会の特質とは何かという真剣な考察が不可欠であると主張している。

要するに、殷海光は、文化革新における方法は実践に先立って予め決まっているものではなく、中国の社会環境で具体的問題とともに確認され、修正されていくべきものだと指摘している。

以上で見てきた殷海光の胡適の西化論批判の根底には、やはり実用的思考が働いていることが理解できる。

## 第二節 中国文化の本質の捉え方——陳序経との比較

陳序経(1903-1967)は復旦大学を卒業後、1925年からアメリカのイリノイ大学に留学し、政治学博士の学位を取得したが、彼は政治学のみならず、歴史学・社会学・文化学・民族学および東南アジアの地域研究など幅広い分野で研究に励んでいた。そして、1933年に、彼は中山大学で「中国文化之出路」(「中国文化の出路」、1933年)と題する講演を行い、「全盤西化」を提唱し、それによって全国に及んだ「中国本位文化論戦」の幕が開いた。

<sup>234</sup> 同上、p 522。日本語訳文は前掲の藤本隆志ほか訳『推測と反駁』を参照したものである。

<sup>235</sup> 原文：空談自由主義乃自由主義致敗之由。我們要實踐自由主義，必須顧到它所在的社會文化情境。同上、p 522。

陳序経の『中国文化的出路』（1934年）、『文化学概観』（1948年）は、近代中国において先駆けとなる重要な文化学研究の専門書である。殷海光は陳序経の影響を強く受けつつ、陳序経の全面的西化論を越えようと考えた。彼は『中国文化的展望』で陳序経の西化思想を論難した上で、「陳序経らは熱心があるが、認識が足りない」<sup>236</sup>と評価し、陳序経の全面的かつ徹底的な「西化」の可能性を強く否定した。

本節では陳序経と殷海光の言説を対象とし、両者が考えた中国文化の本質的性格を明らかにする。それを通して両者の相違点を把握し、「五四新文化運動」の担い手世代と「五四新文化運動」の影響を被った世代の間に、西化論がどのような変化を起こしたのかを考察する。最後、中国近代思想史における殷海光の文化論の位置づけを検討することとしたい。

### 一 『中国文化展望』による陳序経への批判

殷海光は陳序経について言及した時、「我々知識人はこのような蒙昧な東洋世界で人を救わなければならない、〔中略〕唯一の実行可能な大道が文化の仕事に従事し、西洋の学術思想を着実に紹介することである。それは陳序経が言った『全盤西化』などではない。文化人類学の観点から見れば、『全盤西化』は不可能であり、不必要である。我々に必要なのは一つの世界性の普遍文化である」<sup>237</sup>と述べている。そこで、殷海光における陳序経の批判を「不可能」と「不必要」に分けて検討し、それぞれどのような意味があるかを明らかにしたい。まず、「不可能」という点に着目する。

『中国文化的展望』の第九章「西化的主張」（西化の主張）の陳序経を論じた箇所、殷海光は陳序経が中国文化について鋭く洞察することを高く評価している。それを整理すると次のようになる。

- (一) 今日に至る世界の発展の勢いは西洋文明が主導しているのであり、中国はまずそれに従うべきである。
- (二) 政教分離の近代西洋社会に対して、皇権政治と絡み合った儒教は中国を長く支配してきた。
- (三) 異文化との交流によって変化に富んだ西洋と比べれば、中国文化は単一で停滞的なものである<sup>238</sup>。

<sup>236</sup> 前掲：殷海光（1965）『中国文化的展望』（『殷海光全集 2 中国文化的展望（下）』p392）。

<sup>237</sup> 原文：我々知識分子在這樣蒙昧的東方世界要救人，…唯一可行的大道就是從事文化工作、切實介紹西方的學術思想——這並不是陳序経所說的什麼「全盤西化」。全盤西化從文化人類學的觀點看、是不可能的；而且，也不必。我們所需的，是一世界性的普同文化。殷海光「至羅業宏」1965年5月28日付（『殷海光全集 20・殷海光書信錄』，p397）。

<sup>238</sup> 前掲：殷海光（1965）『中国文化的展望』（『全集 2・中国文化的展望（下）』p 377 - 379）。

しかし、これだけにとどまらず、殷海光はいくつかの陳序経の言説が洗練を欠いたことを批判しながら、異なる意見を示している。彼はまず陳序経の「欧州の現代文化は確かにわれわれよりもはるかに進歩している」<sup>239</sup>という論断を取り上げ、「進歩」という言い方に着目し、「進歩」が人の自らの体験・感覚を以って決することであると文化相対主義<sup>240</sup>の立場から反駁し、西洋の道徳が東洋の道徳に対して必ずしも優れているとは言えないと指摘する<sup>241</sup>。そして、文化の接触は必ず、「文化の変化」をもたらすが、「変化」と「進歩」とは同義ではなく、中国の近代化に向けて、「変化」が如何に「進歩」へ収斂されるのかが中国にとって課題となると殷海光は考えている。

さらに、殷海光は「民族精神」の基礎は民族文化を保存することではなく、文化を創造することにあるという陳序経の主張を否定した。すなわち、「文化保存と文化創造は実は切り離すことのできないものであり」、対立・矛盾のものではなく、伝統文化の保存がなければ、文化創造は不能である。しかも今日まで存続している文化として、中国文化もそれなりに保存すべき価値があるはずだ、と殷海光は述べている<sup>242</sup>。ただ、それが「保守のための保守」を意味せず、「消極的保守」から「創造のための保守」へと進展すべきと殷海光は主張する。

なお、西洋文化はすなわち近代文化であり、世界的趨勢であるゆえに、西洋文化の影響の下に、中国伝統文化の破滅は必至である。そのため、外部の強制が来る前に、内部から順応すべきであるという陳序経の主張<sup>243</sup>に対して、殷海光は西洋の科学技術に基づく一種の「世界的文化」が確かに個々文化の一部の独自性を解消する前兆のように見えるが、西洋文化によって深く根付いた伝統文化を完全に造り替える可能性に疑問を抱いている<sup>244</sup>。殷海光は二つの文化の接触によって引き起こされる変化が文化触変 (acculturation) であると指摘し、

<sup>239</sup> 原文：欧洲近代文化的確比我們進歩得多。同上、p374。殷海光が引用した原文は陳序経の『中国文化的出路』（商務印書館、1934年）の中の「全盤西洋化的理由」という章からものである。

<sup>240</sup> 文化相対主義は20世紀前半に植民主義や人種差別主義を対抗する学説として成立されたのである。文化の相対性 (cultural relativity) という表現が最初に使用されたのは1924年、哲学者のアラン・リロイ・ロック (Alain LeRoy Locke) によってであった(沼崎一郎 [2016] 「フランツ・ポアズにおける「文化」概念の再検討 (3) : 感情と理性の普遍性と相対性」『東北大学文学研究科研究年報』p164) その後、フランツ・ポアズと彼の弟子たるメルヴィル・ハースコヴィッツやルース・ベネディクトなどは「未開社会」に対する実証的な研究を通じて文化相対主義的な思考を理論化し、アメリカ文化人類の基本理念として定着された。ハースコヴィッツによると、文化相対主義の核心は、文化の違いの尊重、それも相互の尊重の態度を養うことである。たったひとつではなく、多くの異なる生活様式の価値を強調するということはあらゆる文化を肯定的に評価することだ。(沼崎一郎 [2006] 「文化相対主義」参照、沼崎一郎ほか著・綾部恒雄編『文化人類学 20 の理論』p55-p72, 弘文堂)。

<sup>241</sup> 同上、p 377 - 338。

<sup>242</sup> 同上、p 383。

<sup>243</sup> 陳序経 (1934) 『中国文化的出路』（『民国叢書第三編 39』p 7-10）。初出：『中国文化的出路』上海書店、1989。

<sup>244</sup> 同上、p 390。

文化触変の過程が複雑かつ長時間的なものであるため、西洋受容は性急な西化ではなく、一定の伝統が存在している状態に西洋文化をいかに導入すべきかと論じる。

中国人の生活は民俗や生活習慣と固く結びつけられ、日常の生活は依然として伝統の支配下にある。それを説明するために、殷海光は伝統文化と新しい西洋知識が交錯する「五四新文化運動」のもとに育てられた自身の思想が、西化の傾向を持ちながらも、生活観ないし人生観が依然として伝統文化に浸透したものであると述べ、こうした自らの経験によって、伝統文化を完全に抹殺することは不可能であると断言した<sup>245</sup>。そして、殷海光は文化の変化は一挙に成し遂げられるものではないとして、「いかなる人も世々代々受け継がれた文化を裏口から追い出して、嫁取りのように表門から新文化を迎えることはできない。文化の変化はいずれにせよ連続性を有するのである。ひとつひとつの新しい文化の特徴を綿密に分析すれば、往々にして〔それは〕過去の文化の特徴が要素として組み合わさって成立したものである」<sup>246</sup>と説明している。

要するに、殷海光から見れば、陳序経の文化論には豊かな発想が見られる反面、文化人類学の知識に基づいた緻密な思考とは言い難いものである。

では、もう一つ「不必要」という点において殷海光が指摘した陳序経の思考の欠如は、どこに現れているのか。それについて、筆者は中国文化の起源ないし中国文化の本質的性格をめぐる両者の持論の相違を検討することで、明らかにしたい。

## 二 中国文化の起源及び本質的性格

近代の知識人は、全面的な西洋文化の受容を主張するにせよ、伝統文化の再創造を呼びかけるにせよ、中国文化の近代化を検討する際に、そもそも中国文化がいかなるものであるかを説明しなければならない。過去百年の思想史を振り返ると、中国の文化本質への探求は、19世紀中葉からの西洋列強の侵略に端を発し、「新文化運動」を経て現在に至るまで、依然として中国人の重要な課題である。しかし、方法と資料の制約により、文化起源に対する研究はいずれも実証性が乏しく、論者の意図を含んだ推測の域を出ていないと言わざるをえない。ただ、中国文化の起源および本質に対する都合主義的な「虚構」から論者の意図を読み取る作業は不可欠であり、管見の限り、陳序経と殷海光に対してはこうした先行研究がほとんど存在していない。

<sup>245</sup> 前掲：殷海光（1965）『中国文化的展望』（『全集2・中国文化的展望（下）』 p383）。

<sup>246</sup> 原文：任何人不可能把他們代代相傳的文化從後門完全趕出去，從前門把一個新文化像迎新娘子似的迎進來。文化的變遷無論怎樣是有連續性的。每個新的文化特徵，細細追溯及分析起來，常是以過去的文化特徵作要素組合而成的。同上，p392。

## 2.1 文化の定義における二人の比較

まず、陳序経が文化をどのように理解したのかを検討したい。陳序経によると、文化は、人間が既存の文化・心理・生物・地理という四つのものを基礎として、自然環境に適応して生活を満足させるために作られたものであるとしている<sup>247</sup>。そして、彼は「文化の変化」に注目し、中国文化が「静」を主とし、「動」がないという見解を批判した上で、文化の四つの基礎が変われば、その変化にあわせて文化を変えなくてはいけないことを示している<sup>248</sup>。

一方、殷海光も文化がもつ変化性を特に強調する。文化は化石のように不変なものではなく、変わるものであり、どの文化であっても、内外の環境が変われば、文化も変わらなければならないと彼は言う<sup>249</sup>。したがって、陳序経の文化の変化に対する考え方は殷海光と類似しており、両者とも変化が文化の進歩をもたらすと主張している。両者の文化の変化性の強調は、理論の面から中国文化の革新の可能性を提示すると同時に、中国文化が変化を好まない田園牧歌的な文化であるという保守派の論調を批判する意味を持っている<sup>250</sup>。

ところが、陳序経が言ったように、文化が変化するものだとしたら、西洋文化を取入れずとも、中国文化が自ら近代的文化への発展を自然に遂げていくのではないだろうか。

それについて陳序経は、単に現在の中国文化と西洋文化を比較する方法では中国近代化が難航した根本的な原因が見失われてしまうことを指摘し、中・西文化の本質的な相違点を歴史的に見る——つまり、中国文化の淵源となった先秦時代にまで遡って考察すべきであると強調した。西洋文化との比較において、さらに根本的な相違は「一元」による「復古」という中国文化の個別性である<sup>251</sup>。これからこの課題について陳序経の文化人類学の観点に留意しながら検討を進めたい。

陳序経は文化要素の相違によって構成された文化圏<sup>252</sup>の存在を提示している<sup>253</sup>。すなわち全ての文化の構成要素は同じだが、文化圏の違いによって文化発展の遅速が生じるという

<sup>247</sup> 前掲：陳序経『中国文化的出路』（『民国叢書第三編 39』 p 7-10）。

<sup>248</sup> 文化の変化については、前掲書の第一章の「文化的基礎」の「第一節文化の基礎」の主旨から読み取れるが、同書の第六章「近代文化的主力」の冒頭部分で「中国文化が静的文化であり、西洋文化が動的文化である」という主張に対する厳密的な分析と批判を展開する。

<sup>249</sup> 前掲：殷海光（1965）『中国文化的展望』（『殷海光全集 1・殷海光中国文化的展望（上）』 p 53）。

<sup>250</sup> 例えば、杜亜泉は「静的文明与動的文明」において「西洋社会は動の社会であり、我が国の社会は静の社会である。動の社会からは動の文明が生まれ、静の社会からは静の文明が生まれる」と主張し、儒教的道徳倫理、小農社会、他者との平和共生など、それを保留されるべき中国文化の特質を力説したのである。（杜亜泉「静的文明与動的文明」『東方雑誌』第十三卷十号、1916年10月10日。（訳文は『新編原典中国近代思想史4』の309頁から引用したもの。）

<sup>251</sup> 陳序経（1936）「東西文化観・上・復古主張的觀察」『嶺南学報』5卷1期, p 39。

<sup>252</sup> 原文は文化圏であるが、その内容を見れば、文化人類学における文化圏（ドイツ語 Kulturkreis、英語 culture circle）に相当するものと考えられる。

<sup>253</sup> 前掲：陳序経、『中国文化的出路』 p 11。

のである<sup>254</sup>。中国文化圏と西洋文化圏は、継続的に変化しつづける点では同じであるが、変化の速度という点で大きく異なっているという。このような中・西文化の異質性が生まれた主な原因が文化を取り巻く自然環境だと彼は分析した。つまり、「東方文化、特に中国文化はアジアの西北地域すなわちコーカサス平原に起源を持つものである。西洋文化はエジプトすなわちナイル川地域に起源したものである」<sup>255</sup>。その後、西洋文化は海洋の沿岸地域を中心に栄え、外と交流しやすく、多様性のきわめて高い進歩的な文化となった。一方、中国文化は主として内陸の河川地域に発展し、砂漠と高山の阻隔によって外との接触が乏しい閉鎖的な文化となった<sup>256</sup>。欧米文化と比べれば、中国文化はその変化がはるかに緩慢であり、しかも常に「復古」を求める動きがある。具体的な説明として彼は『東西文化観』の中で次のように述べている。

中国文化は漢族が西方から中国に移住した後、次第に単一的な文化になってしまった。〔下線筆者以下同〕黄帝が蚩尤を討った伝説は漢族が統治的地位に達したことを意味していると解釈できる。その後、堯・舜・禹・湯・文・武・周公は少しずつこの文化の各部分を発展させていった。根本的には不安定になったこともなく、いわゆる政治社会の改革も、暫時的な変革であり、少し時間が経てば必ず以前の状態に戻る<sup>257</sup>。

中国文化の一元性を基礎とした儒家も道家も法家も、西洋文化と比べれば、いずれも進歩と変化を拒絶し、「過去」という正統への統合を求めるものであった。そのため、中国文化は新しいものを生み出してゆく活力を失ってしまったとし、陳序経は次のように言う。

春秋戦国時代の混乱、不安定の状況は四百年近くも続いていたが、思想面においては比較的自由であり、それが少し異彩を放っていることを除いて、政治、社会、道徳、礼法および物質上の種々の生活には常に大きな変化はなかった。しかし、思想において異彩を放つというのはあくまでも量の面の話であり、質の面では発展というより、むしろ

<sup>254</sup> 前掲：陳序経『中国文化的出路』 p 21。

<sup>255</sup> 原文：東方文化特别是中国文化，是發源於亞洲的西北，這就是高加索的平原。西方的文化，是淵源於埃及這就是尼羅河的流域。陳序経『文化學概観 4』（『民国叢書第一編 39』 p 108）。初出：『文化學概観』商務印書館，1947。

<sup>256</sup> 同上、p 112-113。

<sup>257</sup> 原文：中国文化自從漢族從西方移植到中國以後，逐漸的已變成單調的文化。黃帝戰勝蚩尤傳說是漢族成為至尊的地位，此後的堯舜禹湯文武周公不過將這個文化的局部逐漸的發展起來。根本上既沒受過動搖，所謂政治社會上的改革，也不過是暫時的變態，不久又回到常態來。陳序経（1936）「東西文化觀・下・全盤西化的理由」『嶺南學報』第 5 卷第 34 期、p 90。



後退であった。自然に戻るといふ道家の主張は、これまであらゆる成就ないし発達した文化に反対するものであり、孔家の復古も前向きな発展に反対したものである。法家について私が第一章で説明したとおり、表では時局に応じて適切な措置を採るべきと主張するが、裏では歴史上で発生した文化の変革をいつも否定的にみていたのである<sup>258</sup>。

そして、なぜ文化の多様性は重要なのかをより明瞭に説明するために、中国文化との対比として、彼は西洋文化の起源と発展について次のように説明している。

所謂古代ギリシャ文化は多種の文化の複合体である。建築と科学はエジプトから運んで来たもの、商業の制度と法律はバビロンから輸入したもの、彼らの芸術はクレタを模倣したもの、彼らの文字はフェニキアの文字を真似したものである。このような流入した多種多様な文化と先祖から引き継がれた伝統文化との融合を通して、古代ギリシャ文化は次第に形成されたのである。換言すれば、ギリシャ人は自分の文化以外に、いつも外来文化を謙虚に吸収できる。〔中略〕ギリシャ文化は多様な文化の複合体であるため、物質だけではなく、政治、社会、法律、道徳など各方面において変化に対応できる柔軟性を持っているのである。<sup>259</sup>

また、陳序経から見れば、ギリシャ文化の形成と保持に大きく寄与してきたのは、人間の主体性を強調して文化を発展的なものと見なすギリシャの哲学者たちである。そして、ギリシャ文化の直接的な継承のもとに成立した古代ローマは、ギリシャ以上の多文化的な国家を作った。このように、西洋文化は異なる文化を摂取する柔軟性を持ち続けてきた<sup>260</sup>。

では、中国文化の起源についての殷海光の考えを陳序経と比べてみよう。殷海光は陳序経と同様に、生息環境への適応が中国文化と西洋文化のそれぞれの特性を作り出したと考え

---

<sup>258</sup> 原文：春秋戦国の時代の素乱不定的状況、虽有了四百余年之久，然除了思想上比較自由而能稍有放異彩外，政治，社会，道徳，礼法，以及物質上的各種生活，老实没有很大的變更。而且所謂思想上能略放異彩，也不外是从量的方面來說，在質的方面，与其說是發展，不如說是退後。老家之反復自然，既是反对一切已經成就和達到的文化，孔家的復古，也是反对再做向前的發展，法家像我在第一章里所說虽主張因時制宜，然而骨子里頭也是觉得文化演化的歷史事实是退化的。同上、p90 - 91。

<sup>259</sup> 原文：所謂古代希腊的文化，是好幾種文化的混合体。他們的建筑和科学是从埃及運過來的；他們的商业的标准方法和法典，是从巴比伦輸入的；他們的芸術，是仿效克利地 Gretan 的芸術；他們的文字，是仿效腓尼基 Phoenician 的字母。这些外来的文化特性，和他们祖宗伝下来的文化融化起来，逐成为古代希腊文化。換言之，希腊人除了自己的文化以外，还能虚心誠意来採納外来的東西。（略）因为他们的文化是各種文化的混合体，所以他们的文化無論在物质，在政治，在社会，法律，道徳各方面，都有了變動的彈性。同上、p91。

<sup>260</sup> 前掲:p93。

る。例えば、1955年、香港の雑誌『祖国周刊』に掲載された「伝統的価値」において、中国文化が伝統を重んじる理由を以下のように述べている。

歴史と地縁の観点から考えると、海洋の国と比べて大陸の国には伝統主義がより盛んに行われ、優勢的、支配的になる。経済から考えると、長期的に土地に縛られる農業社会には伝統主義が根ざしやすくと考えられる。流動的な商業社会には伝統主義が成長しにくい。「保守」的な色が濃いイギリス人は、確かに伝統に左右されることが多いが、彼らが受ける伝統主義の影響は大陸の農業国と比べるものにならない<sup>261</sup>。

また、「古代中国社会的根本問題」（1969）では、中国文化の一元性と地理的環境の関係を説明した上で、なおかつその一元性が中国社会の安定を維持する原因と見なしている。

道統は中国社会の安定の維持に大きな役割を果たした。道統とは一貫して絶えない治道であり、その核心が体制である。中国の地理環境：西側は高い山に阻まれ、北側はゴビ砂漠に阻まれ、東南側は海に封鎖され、このような地理的孤立が道統意識の一元性を形成させるのに役に立った。中国各地の風俗習慣はそれぞれ極めて大きな差異があるにもかかわらず、道徳倫理はだいたい統一的なものである。この統一的な倫理道徳は文字によって広がり、中国社会の安定性を強化させたのである<sup>262</sup>。

ところが、殷海光は上記のように地理的環境を中国文化の個別性の生成の要因と見ているが、世界の文化は多様であって、これを地理環境の違いのみでとらえるということは不可能であろうと殷海光は考えている。また、殷海光は中国文化の復古主義的性格に関する陳序経の指摘に同意しているが<sup>263</sup>、とはいえ、復古主義的性格の由来について、両者の拠って立つ考えは大きく異なっている。

---

<sup>261</sup> 原文：從歷史与地縁的觀點着想，自來大陆国邦比海洋国邦傳統主義盛行些，占優勢些，具有支配力些。從經濟的觀點看，在長期束縛於土地上的農業社会，傳統主義容易生根；在流動的商業社会，傳統主義比較不易滋長。即令是“富於保守性”的英国人，傳統對於他們的作用固然多，但傳統主義對他們的影響，是不能与大陆農業国邦相提并論的。殷海光(1955)「傳統底價值」（『殷海光全集 13・學術与思想（上）』p756）。初出：『祖国周刊』卷9期8，1955年2月21日号。

<sup>262</sup> 原文：維持中国社会的基本稳定，道統發揮了很大的作用。所謂“道統”就是指一貫的綿延不絕的治道，而它的核心就是体制。中国的地理環境：西面有高山峻岭的阻隔，北面戈壁大沙漠的橫隔，東南面大海的封鎖，这地理的孤立性有助於道統意識一元性的形成。中国各地的風俗习惯差異性极大，然而倫理道徳的思想系統却大抵是統一的，这統一的倫理道徳觀念透過同一文字的傳播，更加强了中国社会的稳定性。殷海光著・陳鼓應編（1978）『春蠶吐絲』p55，遠景出版社。

<sup>263</sup> 前掲：殷海光（1965）『中国文化的展望』（『殷海光全集 2・中国文化的展望（下）』p392）。

この問題について、殷海光の考察は人間意識に転じ、文化が自然環境と人間意識という二つの異なる要素からなると指摘する。殷海光は人類の発達段階を「物理層面」、「物理生物層面」、「生物層面」、「生物文化層面」、「文化層面」という五つの段階によって提示する。「物理層面」とはつまり物理的環境に該当し、「生物層面」とは生物としての人間が自身の生存・欲求を満足させるために、自身の知恵や才能を用いて自然環境に適応して利用することを指す。

しかし、殷海光は人類の一員である以上、生息する環境がいくつかの種類に限られ、持つ才知も欲望も感情も大同小異であるため、「物理層面」と「生物層面」によって生じるのがあらゆる文化の共通した普遍性であると指摘する<sup>264</sup>。つまり、「物理層面」と「生物層面」はあくまでも文化の基礎にすぎず、そこではまだ種々の文化の「個別性」が生じておらず、「いかなる文化は物理の層面を基礎にする以外、生物層面の基礎も不可欠である。生物の層面を基礎とする以外にもさらに心理の層面を基礎としなくてはならない」<sup>265</sup>。この「心理の層面」とはすなわち「生物文化層面」「文化層面」である。殷海光は生物としての行為に人間が自身の意志を用いて価値観を与えることによって、初めて文化の根本的な個別性が生まれ、「文化生物層面」に到達したと彼は考え、性行為が「生物層面」のことで、教堂で結婚式をあげることが「文化生物層面」であるという例で説明している<sup>266</sup>。このように、殷海光は文化の問題を生活方式の問題に還元し、生活方式の問題を精神の問題に還元している。

一方、陳序経も「文化の発生と発展は人間の努力と創造に依存しなければならない、[略]文化とは人類が時代と環境に適応することを通して生活を満足させるための努力の道具と結果である」<sup>267</sup>と述べ、文化生成における人間の知恵を強調する。しかし、殷海光は陳序経と同様に、生息環境への適応が文化のそれぞれの独自性を創り出したと考えているものの、文化の創造における人間の知恵より価値観の決定的役割を強調し、文化の「個別性」が人間の価値観に依存することを指摘する。そのような認識を踏まえて、殷海光は始源的な中国文化と漢代以降の中国文化との間の明確な違いを説明しようと試みたのである。

1955年の「伝統の価値」にも見られる。殷海光は、現在に伝わる中国文化の「復古的」・「閉鎖的」・「排外的」性格は漢代以降に成立したものであると指摘し、「我々がここで言う中国伝統は、『罷黜百家』以降、政治勢力に支持される倫理、思想、習慣、章程、制度およ

<sup>264</sup> 前掲：殷海光（1965）『中国文化的展望』（『全集1・中国文化的展望（上）』、p98 - 99）。

<sup>265</sup> 同上：p101。

<sup>266</sup> 同上：p 101。

<sup>267</sup> 原文：文化的發展及發展必須賴於人類的努力創造。（略）文化可以說是人類適應時境以滿足其生活的努力的工具和結果。前掲：陳序経『中国文化的出路』（『民国叢書第三編39』、p4-5）。

び生活様式を指すものである。漢代以降にその伝統が取った地位はキリスト教がコンスタンティン大帝以降に西洋の国々で取った地位によく似ている。国教らしいものである」<sup>268</sup>と、歴史的視点から中国文化性格の変化過程を分析している。この言説は漢代以前の中国文化が開放性、前進性を有することを浮かび上がらせようとしたものではないだろうか。言い換えると、彼が批判してきたのは、萌芽期の中国文化ではなく、漢代以降、権力の操作を受けて保守化になった中国文化である。

また、同様の観点は『中国文化的展望』の第一章「天朝模型的世界観」（「天朝模型の世界観」）は、近代以前の中国文化のありかたを説明することから始まる。殷海光は、中国文化が古い時代から自文化を中心とする世界観すなわち中華思想を形成し、さらに、「十四世紀半ばから二十世紀初期にいたるまで中国は伝統の中に生きている。文化の変容はきわめて緩慢であり、中国文化はこの時期に自己決定体系（homeostatic system）を次第に形成したのである」<sup>269</sup>と述べている。ここで、彼は十四世紀以前の中国文化の在り方がいかなるものだったのかを直接説明していないが、その文脈から、中国文化の保守的な性格が十四世紀以降次第に強化されるという彼の観点を読み取ることができる。

さらに、晩年の殷海光は、中国文化には、始源的中国文化の多元性、自由度の高さがすることをいっそう認識し、とりわけ道家思想が自由の精神を示している、と次のように述べている。

多くの人々は近代の西洋の自由思想によって古代の中国文化を否定する（胡適と私は以前このような間違いを犯した）、しかしよく考えてみると、思想の面において、老子と荘子の世界はなんと自由自在なのだろう。とりわけ荘子は極めて開放的な心を持っている（開放的な社会を作るためにはまず開放的な心が必要である）<sup>270</sup>。

また、儒教が世界の他の主流な宗教より極めて自由なものであると彼は指摘する<sup>271</sup>。なお、中国文化は中国が統一された秦代の頃から一つの整った形を持つ文化になったが、中国文化は決して単調なものではなく、多元性と自由性を帯びながら、儒教を核心とし、儒、道、仏の三教が混ざり合って成り立ってきたのであり、「儒家は中国人の社会の問題を処理し、仏教は人間の宗教情緒を満足させて生死の問題を解決し、道家は現実に生きながら、現実に

---

<sup>268</sup> 前掲：殷海光「伝統底価値」（『殷海光全集 13・学術与思想』 p 766）。

<sup>269</sup> 原文：中国自十四世纪中叶至二十世纪初叶，一直是在传统之中生活着。文化的变迁相当缓慢。在这一阶段，中国文化逐渐形成了一个自定体系（homeostatic system）。同上、p 24。

<sup>270</sup> 同上、p 70。

<sup>271</sup> 同上、p 70。

呪縛されない超越的精神を中国人に提供する」<sup>272</sup>。さらに、中国文化が儒、道、仏の融合によって安定性を獲得したため、民族・時代を超え、現在まで存続してきている<sup>273</sup>、と殷海光は指摘する。

では、西洋文化の外圧に中国文化はいかに対応すべきか。陳序経は、文化進化論と文化伝播論の立場から異文化の接触によって引き起こされた文化の変化を説明した。つまり、先進文化には絶対的優位性があり、未開民族が先進文化を受け入れないと必ず先進文化に消滅させられて完全に同化させられることにならざるをえないと考えている。ここで、彼は中国の例を取り上げて次のように説明している。

伝説によると、漢民族は中国の西方からやって来たと言われている。最初は甘肅の方から少しずつ黄河流域に沿って東南へ発展していった。その時中国は中国の原住民の居住地であった——現在のいわゆるミャオ族とリー族と思われる。彼らは文化程度が低かったため、結果的に漢民族が一步を進めば、彼らは一步を退かざるを得なかった。春秋戦国時代、現在のいわゆる長江の南北兩岸は依然として原住民が住んでいる地域であった。秦代以降、特に東晋南宋の胡狄の乱を経て、漢民族はさらに南下し、次第に長江流域から珠江流域まで拡張した。押し込められた中国の原住民の状況は日に日に悪化し、日に日に困窮していった。…ミャオ族やリー族の状況がここまで来てしまったのかと考えてみると、そのただ一つの理由は、彼らの文化程度が低いからであり、さらに漢民族に適応せず、受容も拒否したので、結局急速な衰退が進んだからである。<sup>274</sup>

つまり、陳序経の「西化論」の核心は、文化融合であるが、その融合の過程で必要とされる異文化に対する寛容を、文化の影響を与える側ではなく、異文化の影響を受ける文化的弱者に求めている。従って、陳序経は異文化受容が文化の発展にとって極めて重要なものであると見なし、弱者である中国が強者である西洋文化の徹底的な受容を行うべきだと主張し

<sup>272</sup> 原文：儒家，道家，与佛教三者經過冲突后的巧妙結合。孔儒主要在于社会层面的安排；佛教主要在于宗教情绪的安插；老庄主要在于精神生活与心灵境界的安排。同上、p 54。

<sup>273</sup> 同上、p 54 - 55。

<sup>274</sup> 原文：伝説漢族乃来自中国之西方，最初從甘肅而逐漸的沿着黄河流域而向東南发展。这时候的中国是中国土人的居住，一也許現在所謂苗人和黎人。他们因为文化低下，結果是漢族進一步，他们就要退一步。春秋戰國的時代，現在所謂長江以北的附近和以南的地方，還是中国土人居住的地方。自秦以后，而特别是經過東晋南宋的北方的胡狄之乱，漢族向南遷移逐漸由長江流域而趨於珠江流域，逐使原住中国的土人，日趨日下，日迫日困。（略）我們若問这些黎苗或是土人，為什麼到了这个田地？那么唯一的原因，就是他们的文化既低下，而又不愿採納和適应漢族結果是趨於衰灭。陳序経（1936）「東西文化觀・下・全盤西化的理由」『嶺南學報』第5卷第34期、p 90。

た。また、文化伝播論の影響を色濃く受けた陳序経は、中国文化がそもそも中国固有の文化ではなく、西アジアに起源した始源的文化が中国にもたらされた後、地理的環境によって独自の発展を見せたものであると考える。そのため、彼から見れば、中国の「西化」は、ただ先史時代に発生した中国文化の生成の繰り返しにすぎない。

それに対して、殷海光は中国文化に内在している包容的、多元的価値を有することを主張している。それを最も明確に表しているのは「一個偉大的価値」（「一つの偉大な価値」・1969）という文章である。その中で彼は中国文化が極めて多元的価値に富んだ時代があったと指摘し、始源的な中国文化の復活こそ、中国文化の再生にとって重要な一環であるとして次のように語っている。

古になぞらえるというのはなにも我々が六千万年前のネズミのような人類に戻ることをいうのではなく、旧石器時代のような古い時代に戻ることもなく、ヤスパース（Karl T. Jaspers）が言ったような「枢軸時代」を指しているのである。それは三千年くらい前の、人類文明が成熟した時期である。<sup>275</sup>

以上の考察を簡潔にまとめれば、殷海光は中国文化の発展を阻害する後進性が、中国文化の本質ではないと考える。中国文化の保守性を克服するために、彼は始源的中国文化への再評価を行い、中国始源的文化にある多元性への回帰、発揚を求めている。

## 終わりに

中国近代の西化思潮がどのように変化したのかは、時代背景の変化に関わる難問である。本章は前世代の胡適と陳序経を比較対象とし、殷海光の「西化論」の特徴を明らかにするとともに、筆者なりの答えを導き出した。殷海光は伝統文化の弊害を猛烈に批判していたにせよ、主観的に「全盤西化論」を離れ、それを越える中国文化の発展の道を模索していた。

殷海光は「漸進的」「具体的」「実証的」という点から胡適の実用主義を捉え、高く評価する一方、実用主義的精神を離れ、現実問題を回避して『水経注』研究に身を隠した晩年の胡適を批判している。

---

<sup>275</sup> 原文：所謂法古，并不是要我们回到六千万年前小耗子一般的人类去；也不是要我们恢复到旧石器那样古老的境地里去，而是和雅思培所说的‘极盛的古典时期’，那是在三千年前左右，为人类文明成熟时期。前掲、殷海光『春蠶吐絲』、p 57。

また胡適は西洋文化の核心が普遍的な意義を持つ科学的精神であると考え、その科学的精神を中国に定着させれば、近代化が実現できると主張している。殷海光はそうした原理を前提としながら、科学的精神を論理実証的な思考に限定し、胡適の「大胆假设、小心求证」という方法論を取り上げ、啓蒙思想として不完全であり、玄学の色が強く残っていると批判している。

そして、胡適は科学と民主がすでに西洋文化のあらゆる方面に浸透したため、中国の旧文化を全面的に批判して西洋文化を全面的に導入すれば、旧有の弊害を一掃して科学と民主を定着させる近道になると考えたが、それに対して、殷海光は、現実の問題を踏まえて実際的な方策を探求しようとしたのである。

殷海光と陳序経は、中国文化には「普遍性」と「個別性」の両方が存在することを指摘し、中国文化の未発達原因は、まさに復古主義的性格という「個別性」にあるのではないかと指摘した。そのため、両者は西洋文化の受容によって中国文化の「復古主義」の個別性を解消する道が開かれるのは可能だと主張する。また、中国文化も変革の可能性を持つことを証明するために、両者とも文化が不変のものではなく、時代を経るに従って変化しうるものであると力説している。そして、両者は地理的環境の考察から出発して、地理的環境の相違こそ西洋文化と区別される中国文化の「個別性」の成因の一つとして取り上げた。このように、時代の背景は全く異なっているとはいえ、殷海光の中国文化の個別性への批判には、陳序経の言説との相似性がみられる。

また、両者とも文化の創造、発展における人間の主導的役割を強調している。しかし、陳序経が地理的環境との相互作用における人間の知恵の斉一性を主張するのに対して、殷海光は人間の知恵の類似性を認めるが、文化を形づくるプロセスにおける人間の価値観の差異を問題としている。彼はこの考え方を社会・政治批判と結びつけ、権力が文化の精神面に対する支配が秦代以降の中国文化の発展を阻害すると考えている。

なお、殷海光と陳序経の間の重要な相違点は、中国文化が西洋文化を取り入れて現代文化として発展するということの根拠である。陳序経の「西化論」には、「中国文化西來說」を淵源とする傾向が見られ、中国文化がそもそも中国固有のものではないと考える。その一方、殷海光は始源的中国文化が多元性を有することを力説し、中国文化の本質を回復するために、多元文化のモデルとされる西洋文化を志向する。

## 第四章 徐復観と殷海光における中国伝統文化に関する論争

### はじめに

本論文の第二章と第三章では、西化思潮に対する批判から、徐復観と殷海光の文化観にふれたが、本章では文化観における両者の相違点と共通点をより明確にするために、文化の定義から中西文化比較までについての両者の所論を系統的に論じ、それによって中国近代思想史の文脈における両者の文化論の意義を述べてみたい。

### 第一節 文化とは何かをめぐる共通点と相違点

「文化論」という極めて抽象的な課題から両者の文化論における思想史的意義を比較するためどこから着手すれば妥当であるか。

まずは、近代中国思想史の研究分野で高く評価される林毓生の先行研究を取り上げたい。林毓生<sup>276</sup>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」<sup>277</sup>があるのではないかと提議した。その上で、1890年代に活躍した知識人の第一世代と1910年代の第二世代とが、共にその一元論的思考方法から脱することができなかつたと指摘する。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」<sup>278</sup>という信念を持ったとされる。林毓生はその信念を「カルチュラル・インテレクチュアリスティック文化・思想によるアプローチ」<sup>279</sup>と呼び、「思想を根本とするホリスティック統体論の思考様式、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」<sup>280</sup>ことだと説明する。そして、厳格なカルチュラル・インテレクチュ古典教育を受けた陳独秀・胡適・魯迅などの第二世代の多くは、そのような「文化・思想

<sup>276</sup> 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『中国伝統的創造と転化』、『思想と人物』(1983)、『殷海光・林毓生書信録』(1994)などがある。

<sup>277</sup> 林毓生著・丸山松幸、陳正醜訳(1989)『中国の思想的危機：陳独秀・胡適・魯迅』p39, 研文出版。

<sup>278</sup> 同上、p37-p38。

<sup>279</sup> 同上、p38。

<sup>280</sup> 同上、p40。



アリスティックによるアプローチ」が浸透していたため、中国の伝統に対して「トータルリスティック総体論的攻撃」を行ったと、彼は主張する。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、それと同時に彼らの重要な思想の源流でもあった。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である<sup>281</sup>。

この点について筆者は林毓生の研究の是非を検討するつもりはない。ただ林毓生の問題提起を受けとめ、林の指摘を手がかりとしながら、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「中西文化」を論じた際に先述したような「総体論的」文化観の傾向の有無について分析を試みる。また、それとともに、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決しようとしたのかを考察し、両者の根底にある文化観の共通点と相違点との把握を試みたい。

## 一 徐復観における文化の意味—「心的自覚」としての文化

徐復観の文化論については数多くの先行研究が存在するが、その大部分は徐復観の文化論に関する用語解説に主眼が置かれ、徐復観の「文化論」と「中西文化論」の関連性についての認識は依然として不十分と言わざるを得ない。そのため、本稿では、徐復観は「文化」に対していかなる理解を持ち、その理解は彼が中国文化と西洋文化を比較する時、如何に反映されたかという視点から議論したい。

### 1.1 文化の定義

「徐復観の中西文化論」について考えるためには、彼がそもそも「文化」というものをいかに認識していたのか、といったことが問われなければならないだろう。従って、ここでは徐復観の文化についての定義から検討を始めたい。

徐復観は「文化」を人間の精神活動の創造物であるとして、次のように定義している。

文化は、人性の生活に対する一種の自覚であり、その自覚から発生した一種の生活態度（すなわち価値判断）である。<sup>282</sup>

<sup>281</sup> 林毓生著・丸山松幸訳（1989）『中国の思想的危機：陳独秀・胡適・魯迅』p 37-42, 研文出版。林毓生の英文原著は『The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era』(Madison: University of Wisconsin Press, 1979) と題するものである。

<sup>282</sup> 原文:文化は人性对生活的一種自覚,由自覚而發生对生活的一種態度(既価値判断)。徐復観(1952)「儒家精神之基本性格及其限定与新生」(『徐復観全集・儒家思想与現代社会』p 3)。初出:『民主評論』「副刊」第3卷10期,1952年5月1日号。

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、その自覚的思索は人性に由来するものであるとする。そして、徐復観はいわゆる「環境決定論」を否定し、「文化」とその「文化」を育む環境の関係とについて、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、より以て自覚するところの一つの誘因、乃至自覚がより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。

283

このように、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、更に進んで、「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、人間の内にあるという<sup>284</sup>。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、『孟子』「告子章句上」における「大体・小体」に関する内容に依拠し<sup>285</sup>、「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。

中国文化において言われるところの心とは、人の生理構造の一部というものであ

<sup>283</sup> 徐復観（1956）「中国の伝統と外来文化」『綜合文化』2巻12期p17, 1956年12月号, 日本綜合文化協会。原文は日本語である。

<sup>284</sup> 徐復観（1967）「心的文化」（徐復観著・李維武編『徐復観文集・第一巻文化与人生』p32, 湖北人民出版社, 2002）。初出: 徐復観（1967）『中国思想史論集』, 台湾学生書局。

<sup>285</sup> 『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。通訳: 公都子が問う、「同じく人間であるのに、大人物となったり、小人物となったりするのは、なぜでしょうか」孟子「大体すなわち良心に従えば大人となり、小体すなわち耳目の欲に従えば小人となるのだ」「同じく人間であるのに、あるいは大体に従い、あるいは小体に従うのは、なぜでしょうか」「耳や目の官能は、みずから思うことがないから、外物に覆われる。そして、外物が次から次へと間断なくやって来ると、耳目を邪道に引きつけてしまうのだ。ところが、心という職能は思うことであるから、よく思えば、道理は会得できるし、思わなければ、道理を会得できずに大体を失ってしまうのだ。」。前掲: 宇野精一（1973）『孟子』p403。

り、すなわち、五官百骸の中の一部を指すものである。この心の一部分に発生した作用が人生価値の根源の所在と認められる。<sup>286</sup>

ところが、「生理構造の一部」である「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、現在解決不可能な問題として棚上げすべきであると主張している<sup>287</sup>。

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把握できるのか、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、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次のように明確に述べている<sup>288</sup>。

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。<sup>289</sup>

では、「心」はいかなる定義のものだろう。この問題について、徐復観はやはり中国文化の中に答えを求めている。彼は、孟子の「性善説」を通して、「心」とは則ち孟子が言う惻隱・羞惡・辞讓・是非に他ならないと説明する<sup>290</sup>。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」でも「仁」が露顕し、最後には「仁者与万物为一体（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<sup>291</sup>。

<sup>286</sup> 原文：中国文化所説の心，指的是人的生理構造中的一部分而言，即指的是五官百骸中的一部分。在心的这一部分所发生的作用，認定為人生价值根源的所在。同上、p 32。

<sup>287</sup> 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発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。前掲：徐復観（1956）「中国の伝統と外来文化」『綜合文化』p 17。

<sup>288</sup> 前掲：徐復観「心的文化」『徐復観文集・第一卷文化与人生』p 37。

<sup>289</sup> 原文：文明是科学系統，文化是価値系統。科学系統主要是在知識方面，告訴人這是什麼，那是什麼。価値系統主要是在道德方面，告訴人的行為應當如何，不應當如何。徐復観（1980）「徐復観先生談中国文化」『徐復観全集・論文化（二）』p 831。初出：徐復観（1980）『徐復観雜文一記所思』時報文化出版。

<sup>290</sup> 前掲：徐復観（1967）「心的文化」（『徐復観文集・第一卷文化与人生』、p 33）。

<sup>291</sup> 徐復観（1952）「儒家精神之基本性格及其限定与新生」、『徐復観全集・儒家思想与現代社会』、p 17-19。初出：『民主評論』第3卷10期副冊，1952年5月1日。

では、なぜ「心」を把握するために、「西洋文化」ではなく、「中国文化」に依拠するのか。それについては次の節で検討したい。

## 1.2 徐復観による中西文化の比較

上述のような「文化」をめぐる理解に基づき、徐復観は中国文化と西洋文化の比較から議論を展開している。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にすぎないという主張を徹底的に批判し<sup>292</sup>、中国文化と西洋文化とはそれぞれ異なる精神を内在する文化として捉えている。

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という。例えば、「儒家精神之基本性格及其限定与新生」（「儒家精神の基本性格および制限と新生」、1952）によれば、徐復観は次のように述べている。

（西洋の）一般人の存在価値は、およそ生活そのものにはなく、物に向かってたゆまず追及する信念と、物の研究によって得られる成就にある。人間の価値は物の価値を通して現れたものである<sup>293</sup>。

思想的基盤を「知性」に求める西洋に対して、中国文化は人間自身の行動規範の道徳性を追求し、そして道徳の根源を自己の内に求めるとともに、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）によって道徳を実践させることも求めている<sup>294</sup>。

このように徐復観は、人間が自身の価値を求める方法の違いを中西文化の本質的な差異として考えた上で、「中西文化論戦」に参加した一部の人の視野狭窄的態度と過激性を批判している<sup>295</sup>。

---

<sup>292</sup> 徐復観（1952）「文化的中与西一答友人書二」（『徐復観文集・第一卷文化与人生』 p22-23）。初出：『民主評論』第3巻第19期，1952年9月号。

<sup>293</sup> 原文：（西洋）一般人的存在価値，大体不在于其生活之本身，而在其向物追求的堅執之情，与其在物的研究上所 得的成就。人的価値，是通过物的価値而表達出来的。前掲：徐復観（1952）「儒家精神之基本性格及其限定与新生」『徐復観全集・儒家思想与现代社会』 p44。

<sup>294</sup> 同上，p44-45。

<sup>295</sup> この判断は次の文から示唆を得たものである。「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

しかし、「文化＝心の自覚」という考え方だけでは、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、もし洋の東西を問わず、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のか、という疑問が残るからである。では、その問題を徐復観が如何に考えたのかについて、徐復観の伝統文化に関する言説から考察したい。

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という。

あらゆる風俗習慣、つまり民族学の研究範囲は、すべて低次元の伝統に属するである。低次元の伝統に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に表れる。第二に低次元の伝統は受動的であり、いわゆる「百姓日用而不知〔筆者注：百姓は日に用ひて而も知らず〕」<sup>296</sup>ということである。また、〔筆者注：低次元の伝統は〕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、保守性に富み、〔中略〕合理的なものと不合理的なものをもとに有する。時代に適合する部分があるが、時代に遅れる部分もある。しかも低次元伝統は自己判断の能力を持っていないため、非合理的あるいは立ち遅れている成分があることを感じるができない。したがって、低次元の伝統は本来的に自己更新する能力が備わっていない。<sup>297</sup>

そして、徐復観は理想的・批判的・動的・超越的である点を「高次元伝統」の特徴として取り上げる<sup>298</sup>。次に、彼は文化を「低層文化」と「高層文化」とに区分して議論を進める。

---

らざるを得ないのではなからうか」。前掲：徐復観（1965）「中国の伝統と外来文化」『綜合文化』2巻12期、p 32。

<sup>296</sup> 『易経』「繫辭上」：「仁者見之謂之仁、知者見之謂之知。百姓日用而不知」。通訳：仁愛の徳を備えた仁者は、一陰一陽の天道が万物を生育する一面を見て、己の性に近似するところをもってその天地陰陽の道を知と名付ける。次に、一般の人々は毎日毎日この天地陰陽の道の動きによって生活し、知らず知らずのうちに天地陰陽の道を用いているのであるが、一陰一陽の道を自覚しない。今井宇三郎注訳（1987）『易経』p 320、明治書院。

<sup>297</sup> 原文：一切風俗習慣，也就是民俗学所研究的範圍，都是屬於低次元の伝統。它有兩個特性：第一，它的精神意味比較少，而是多半表現在具体事象之中。第二，它是被動的，即所謂“百姓日用而不知”的。因為是具体而又缺少自覚，所以它是靜態的存在。因為是靜態的存在所以它富於保守性。（略）有許多合理的，也有許多不合理的；有許多可以適應時代的，有許多在時代上是落後的。并且它没有自己判断自己的能力。它不感觉到自己包含有不合理或落後ろ的成分在內。因此，第次元的伝統，本来就缺乏自己改進自己的能力。徐復観（1962）「論伝統」（『徐復観全集（二）・論文化』p 474）初出：『東風』第2巻第6期，1962年3月号

<sup>298</sup> 同上、p 475。

「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という<sup>299</sup>。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している。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ならざる性格を形成する<sup>300</sup>。

という。つまり、「心」という根源的な存在の上に、多様な「人性」が生み出されたというのである。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」によって作り出した「仁性」である一方、西洋の高次元伝統は、古代ギリシャの先賢が「好奇心」を重んじて作り出した「知性」であると指摘する<sup>301</sup>。そして、「憂患意識」と「好奇心」とは、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」との統合という方向に向けるべきであるが<sup>302</sup>、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であると彼は主張する<sup>303</sup>。

以上検討してきた内容を簡潔にまとめると、徐復観の観点において文化を生み出した人間の「心」は、道徳の実践につながり、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に対して、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。その意味において彼は中国伝統文化を「心的文化」と見なすのである。

## 二 文化進化論と文化相対主義の間にある殷海光の文化観

---

<sup>299</sup> 同上、p 474。

<sup>300</sup> 前掲：徐復観「中国の伝統と外来文化」『綜合文化』2巻12期、p 17。

<sup>301</sup> 徐復観、「徐復観先生談中国文化」、原文の出所は不明であるが、1979年ごろに徐復観が受けたインタビューによる記録と推測される。『徐復観全集・論文化（二）』、3頁。

<sup>302</sup> 前掲：徐復観（1952）「儒家精神之基本性格及其限定与新生」『徐復観全集・儒家思想与現代社会』p 73-74。

<sup>303</sup> 同上、p 65-70。

## 2.1 文化の定義

まず、文化とは何か、殷海光は1959年の論文の中でやや複雑な表現で次のように定義している。

文化は一種の実在的存在である。この種の存在はコミュニティ全体により獲得され、そしてコミュニティにより種々の符号・特徴で伝播されるすべての行動モデルである。そのため、文化とは一つのコミュニティが持つ全ての成果である。そのため、一種の玄学的観点によって作られた単純な価値観念ではない<sup>304</sup>。

このように、殷海光は文化に対する形而上学的解釈を否定している。また、ここに示された「成果」は、人間が与えられた環境のもとで、環境へ適応するために形成した人間関係や製造した生産物を指すのである<sup>305</sup>。そして、「もし環境と人間関係が変われば、それに伴って文化も変わるべきだ。もし本来の文化が部分的ないし全体的に不適當になれば、我々は文化を部分的ないし全体的に変えなければならない」<sup>306</sup>。このように、この時期の殷海光は文化進化論の観点から文化への定義を行ったが、後に殷海光の文化論の骨格たる仕事である『中国文化的展望』を執筆した際、彼は欧米学者の理論を吸収したことによって文化の定義に文化相対主義の要素を加えたのである。

『中国文化的展望』の第二章「什麼是文化」（「文化とは何か」）で殷海光は、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した。それを試みに要約すれば、以下の通りである。

- 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。

<sup>304</sup> 原文：文化是一種實際的存在。這一種實際的存在，係由整個社群所獲得並由社群籍種種符徵所傳播的一切行為模式。殷海光（1959）「中国文化發展的新取向」（『殷海光全集 14・學術與思想』 p 979）。初出：1959年7月16日付『自由中國』卷21期2。

<sup>305</sup> 同上、p979。

<sup>306</sup> 原文：如果環境和人際關係有所改變，那末文化也得跟着有所改變。如果原來的文化是部分地甚至或全部地不適用，那末我們必須部分地或全部地改變它。同上、p979。

④各々の文化は、共通性を持つとともに特殊性を有する<sup>307</sup>。

また、彼は文化発展が異文化間の接触による文化変容 (acculturation) により発生し、維持されるものと指摘している<sup>308</sup>。さらに、人間社会が生物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<sup>309</sup>。

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理解できる。

## 2.2 殷海光による中西文化の比較

「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。殷海光は文化の優劣の判断が極めて困難、ないし不可能であると考え、それぞれの文化がそれぞれの文化の中で生活する人にとって必ず価値を有するものであり、異文化は自らの価値観を外部から測ることはできない、と文化相対主義の立場から示唆している<sup>310</sup>。しかし、同時に、殷海光は、現在のグローバル化した世界には、文化相対主義の適応範囲が個人の生活のみになり、人は自分好みのスタイルで生活できるが、国家、民族のレベルから考えると、競争激化に伴う環境変化への適応の程度が文化の優劣として反映される、と指摘する<sup>311</sup>。彼は、中国の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考えている<sup>312</sup>。こうした歴史発展の考えた方は、明らかに近代の中国思想界において流行した進化論の影響を受けたものであろう。

では、中国文化の適応能力が発達しなかった理由は何だろうか。殷海光は「中国の社会構造」と「儒教的倫理観」という二つの側面から理解を試みている。「儒教的倫理観」につい

<sup>307</sup> 前掲：殷海光 (1964) 『中国文化的展望』(『殷海光全集 1・中国文化的展望 (上)』 p51-53)。

<sup>308</sup> 同上、p 55。

<sup>309</sup> 前掲：殷海光 (1965) 『中国文化的展望』(『殷海光全集 2・中国文化的展望 (下)』 p 589)。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) を参照できる。

<sup>310</sup> 前掲：殷海光 (1965) 『中国文化的展望』(『殷海光全集 1・中国文化的展望 (上)』 p 95)。

<sup>311</sup> 同上、p31。

<sup>312</sup> 同上、p 32。



て、彼は家父長制を維持する儒教的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<sup>313</sup>。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、これ以上言及しない。

一方、「中国の社会構造」についての殷海光の所説において新しい知見の拡充に向けた取り組みが見られたため、重点的に検討したい。殷海光はドイツの社会学者・レッドフィールド(R・Redfield,1897-1958)が主張した「大伝統・小伝統」<sup>314</sup>という理論を引用しながら、中国古代の社会構造と文化の状況に対する分析を行っている。

すなわち、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的な社会構造が形づくられた。すなわち、上層の「皇族」・「貴族」・「士大夫」と、下層の「農民」・「流民」とである。「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からである。庶民は貧困のため、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」であったという<sup>315</sup>。

このように上層階層が大部分の財産を所有しているのみならず、中国文化の「大伝統」をも独占した。従って、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ている。

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

<sup>313</sup> 同上、p107-118の内容を参照できる。

<sup>314</sup> 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。(レッドフィールド著・安藤慶一郎訳『文明の文化人類学：農村社会と文化』(誠信書房、1960)より参照。森岡清美ほか編『新社会学辞典』(有斐閣、1993)「民族社会」「ドフィールド」より参照。石川栄吉『文化人類学辞典』(弘文堂、1994)「ドフィールド」より参照。

<sup>315</sup> 前掲：殷海光(1965)『中国文化的展望』(『殷海光全集1・中国文化的展望(上)』、p122-124)。

国文化が長期間にわたって存続できた原因であると指摘する。「中国の伝統においてはいつも知識人が社会の指南針と見なされる。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」<sup>316</sup>。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<sup>317</sup>。

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、ただ破壊されたため、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はならなかった。これは殷海光が考え出した中国の「大伝統」が発揚されない要因の一つである。

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。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」の核心の地位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たい。

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明確化し、その問題に基づいて、「科学」を用いて問題の原因を解明するとともに、「孔仁孟義」・「キリスト教の博愛」・「仏教の慈悲」(筆者注: インドの大伝統) という三つの「道徳原理」から問題解決するための新しい「道徳規範」を導き出すというのである<sup>318</sup>。殷海光は中国伝統道徳が価値あることを認めても、直接に現代的道徳へと転用することができないと考えているのである。そして、『中国文化的展望』の最後に、殷海光は新文化の実現に向けて知識人の不断の努力が必要と結論付ける<sup>319</sup>。

<sup>316</sup> 原文: 中国的傳統一向是知識份子乃社会的南針。是非被保持在知識份子那裡, 而且真正的知識分子把是非之際看得非常嚴重。正因此故, 每次大亂過後總可保持一點命脈。前掲: 殷海光 (1965) 『中国文化的展望』(『殷海光全集 2・中国文化的展望 (下)』, p 634)。

<sup>317</sup> 前掲: 殷海光 (1965) 『中国文化的展望』、(『殷海光全集 1・中国文化的展望 (上)』, p 155-156)。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。

<sup>318</sup> 前掲: 殷海光 (1965) 『中国文化的展望』の第十四章「道徳的重建」(『殷海光全集 2・中国文化的展望 (下)』, p 561-598) の内容を参照した。

<sup>319</sup> 『中国文化的展望』の終章「知識份子的責任」(『殷海光全集 2・中国文化的展望 (下)』, p 603-632) に

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に成功し、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、むしろ論敵であった徐復観と接近していると言っても過言ではない。

第三章では殷海光と陳序経の中国文化観の比較を介して、彼の中国文化観を明確化した。その中で、殷海光は始源の中国文化自体がさまざまな異質な要素を取り入れた上に成立している点に着目し、柔軟な構造を持っている文化であると主張する。一方、徐復観の思想における一つ大きな課題は、包容力と活気のある中国伝統文化から現代的価値を再発見することであることが明らかとなった。このように、両者は中国文化の多元的本質に対して、共通する認識を持っていることがわかる。では、伝統文化に対する温情と敬意を持つ徐復観に比べて、殷海光が伝統文化に対する批判を積極的に展開した理由はどこにあるか。結論から言えば、それは両者が中国史に対して異なる認識を持っているからである。この詳細を検証するために、次の節に移行したい。

## 第二節 中国の歴史・社会に対する両者の認識の相違

### 一 中国歴史に対する両者の認識の相違

五千年以上にわたる中国の歴史を如何に受け止めるのかという課題は、中国人にとって、ナショナリズムやアイデンティティの問題のみならず、中国の経済・法律・社会・政治などの問題が論じられる際、現在でも争点になる問題である。殷海光と徐復観は中国史に対して、それぞれに考察し、その考察の結果が両者の文化論の構造の重要な一環となったのである。

まず、殷海光の考察を見てみよう。第三章で述べてきたように、殷海光は中国文化の多元主義の要素が秦代から次第に排除され、とりわけ十四世紀の明朝になると、統治の維持のために鎖国政策が敷かれ、多くの事柄に全国画一的な規制がしかれ、結局、一切の批判や異端を許さない清朝へと発展したと考えている。さらに、経済の発展停滞と不均等な富の分配に

---

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。

よる貧困・疲弊した社会環境の下での庶民の「精神生活」の不在について、殷海光は次のように論じている。

伝統中国社会は主に農民の労働力に支えられてきた。しかし、一年中最低限度の生活のために働く農民に、『精神生活』に従事する余力がどれほどあるだろうか。昔から今まで、幾千幾万の頭脳が知識や芸術に生かされることはなく、大部分の知能活動は生活の重荷に帳消しにされ、『法古』思想〔筆者注：古代を模範とする〕に制限されてきた。残りのいわゆる『精神文化』を語るのは、宝塔の先端にある皇帝一族および周りの補佐集団以外、おそらく朱熹および人に供養される彼の弟子や孫弟子しかいない<sup>320</sup>。

殷海光は、生活の基底を物質の創造つまり生産としてとらえ、物質生活が豊かにならない限り、庶民の精神の向上は不可能であると考えた。生産の拡大のために、必要とされるのは精神の修行ではなく、自然を対象とする科学や自由貿易である。だが、中国の歴史を俯瞰すると、「文景の治」や「貞観の治」のような平和で繁栄した時代は一時的なものにすぎず、度重なる易姓革命にもたらされた戦乱と暴政こそが中国の歴史を貫く特徴であると殷海光は考えている。たとえ、伝統文化が社会の安定を維持する効果があったとして、その安定は鎖国を前提として実現されたものであり、社会の停滞に依存する安定である<sup>321</sup>。

また、古代中国における「自由」要素の有無について、殷海光は次のような観点を持っている。

中国人が自由を持つかどうかについては「自由」という言葉の意味による。もし、その問題の中の「自由」が「制度保障を有する自由および正式に体系化された基本的人権」という意味だとすれば、歴史始まって以来中国人は一切の自由を持っていなかった。しかし、もう二つの意味の下、中国人はかなりの自由を享受した。第一に、統治者が自然を尊び、風俗習慣を重んじ、時に無為を尊び、加えて統治技術の

<sup>320</sup> 原文：伝統中国社会主要靠農人の労働力来支持。但是，農人終年為了最低生活忙個不停，那有多少余力從事「精神生活」？自昔至今，成千成万的大腦沒有被發動來努力知識和藝術絕大部分的智力活動被生活的重擔抵消了，被「法古」所限死了。剩下來的所謂「精神文化」，除了宝塔頂上的皇家以及周圍的輔治集團以外，恐怕只有朱熹及其受人供養的徒子徒孫才配講。前掲：殷海光（1964）『中国文化的展望』（『殷海光全集・中国文化的展望（上）』，p 359）。

<sup>321</sup> 殷海光（1957）「重整五四精神」『殷海光全集 13・學術與思想（中）』 p 798 - 799。『自由中国』卷 16 期 9，1957 年 5 月 1 日号

未発達によって官府の目の届かない隙間が多くあり、小百姓の「自由」が多いという意味である。第二に、権力構造が動揺ないし解体することによって、前の統治機構がすでに支配力を失い、後の統治機構がまだ確立されてない時期に、統治の隙間が出現した。<sup>322</sup>

つまり、殷海光の理解において、過去の中国が持つ「自由」というのは今日で言われる「権利の自由」と全く異なり、統治の隙間における無秩序な逸脱や恣意的な自由に該当するのである。ここでの殷海光の考えは梁啓超が言う「野蛮の自由」<sup>323</sup>と近いと言えるだろう。要するに、殷海光は中国史を冷たい眼で眺め、貧窮・専制、および階級による差別こそ秦代以後の中国のすべてであり、裕福・自由・平等は完全に欠如していたと考えている。そして、こうした状況が生じた原因として儒家思想が深く関わっていると殷海光は考えている。例えば、次の「五四的隠没和再現」（「五四の消失と再現」、1970年）には、以下のようにある。

儒門を主導的価値観念とする中国文化の主導的価値観念は、一つの長い過程にあり、変化を好まず、果ては変化を拒否した。変化を好まないことあるいは変化を拒否することの基本的趣旨は「述而不作、信而好古」<sup>324</sup>である。孔仲尼はこの価値方向（value orientation）を切り開いたひとりの偉大な人物である。彼は「吾非生而知之者、好古敏以求之者也」<sup>325</sup>と言った。まだ彼は「君子有三畏：畏天命畏大人、畏聖人之言」<sup>326</sup>と言った。孔子によるこの発端は中国人の崇古を制度化した。<sup>327</sup>

<sup>322</sup> 殷海光（1968）「五四の再認識」（『殷海光全集 14・学術与思想（下）』 p 1241）。初出：『大学生生活』巻3期5, 1968年5月15日号。

<sup>323</sup> 梁啓超「論自由」『新民叢報』1902年5月8日22日付。同論文は『飲氷室文集』（广智书局1916年）に所収された。本論文では1998年に中州古籍出版社が再版した単行本『新民説』を参考した。

<sup>324</sup> 『論語』「述而」子曰、述而不作、信而好古。竊比於我老彭。通訳：古典を受け継いで、創作しない。信じて、うちこんでいる。ひそかに自分を老彭に比す。平岡武夫著（1980）『論語』, p179, 全訳漢文大系, 集英社。

<sup>325</sup> 『論語』「述而」吾非生而知之者、好古敏以求之者也。通訳：わたくしは生まれつき何事をも知っている者ではない。古典を愛して努力して探求している者である。同上、p 196。

<sup>326</sup> 『論語』「季子」君子有三畏。畏天命、畏大人、畏聖人之言。通訳：君子には三つの畏れるものがある。天命を畏れ、大人を畏れ、聖人の言葉を畏れる。同上、p470。

<sup>327</sup> 原文：以儒門為主導價值觀念的中國社會文化的主導價值觀念，在一長遠過程中，是不尚變，甚至於拒變。不尚變或拒變的基本義旨是述而不著，信而好古。孔尼在這一價值取向（value orientation）可說是一個大的開端人物。他說：吾非生而知之者，好古敏以求之者也。他又說：君子有三畏，畏天命，畏大人，畏聖人之言。他的這一開端使中國人的崇古制度化了。殷海光（1970）「五四的隱沒和再現」（『殷海光全集 14・学術与思想』 p 1273）。初出：『大学生生活』巻5期5, 1970年5月15日号。

つまり、儒家思想の根底には、理想的なものが全て古い時代にあり、過去に回帰しようとする復古主義的考えが存在する。このような考えによって、結果的に専制政治を助長し、中国始源文化の多元性を抑圧することとなったという。それゆえに、儒家思想の下での老朽腐敗なる実態を暴く必要がある。これは殷海光が伝統文化を批判する動機になっていたと考えられる。

一方、徐復観は殷海光と同様に古代中国の停滞を問題視しているが、その停滞をもたらすのは儒家を軸とした伝統文化ではなく、皇帝による寡占的な支配体制である「一人専制」であった。数千年の「一人専制」の持続的な抑圧によって、儒家思想は機能を発揮できず、社会・文化・経済が全てにおいて発展できなかったと徐復観は考え、皇帝の一人専制は伝統中国社会が滞留する禍因である<sup>328</sup>と結論付けている。

また、中国伝統文化における平等思想の存在を主張するために、徐復観は「中国文化中『平等』観念的出現」（「中国文化における『平等』観念の出現」、1973年）という論文を書き、中国文化における平等思想の根源について詳細に分析している。徐復観の理解によれば、周公の平等思想は『詩経』「大雅」の中の「天生烝民、有物有則」<sup>329</sup>という文に現われているという。孔子においては、平等の理念はさらに「己欲立、而立人、己欲達、而達人」<sup>330</sup>の段階まで発展し、自身を民の中に身を置くことを統治階級に要求している。さらに、儒家の平等観が『中庸』の「天命之謂性」<sup>331</sup>という言葉で概括されることができると徐復観は指摘し、「周代の初期以来、すべて人の本質（性）は天に恵まれたものであり、それゆえにすべての人の本質は同じである。すべての人間の性は同じであるため、すべての人の地位は生まれながら平等である」<sup>332</sup>と述べている。つまり、中国伝統文化における「天の前の平等」という理念が神の前での靈魂平等ではなく、統治者の下での奴隷としての平等でもなく、極めて明快

<sup>328</sup> 徐復観「封建政治社会的崩潰及典型専制政治的成立」（徐復観〔2001〕『兩漢思想史』p38-p39 華東師範大学出版社）。初出：徐復観〔1972〕『兩漢思想史・第一卷』、香港新亞研究所。

<sup>329</sup> 『詩経』「大雅・烝民」天生烝民、有物有則。通訳：天はもろもろの人々をお生みになった、万物には（自然とおのおの抱えるべき）法則が備わるようにされた。石川忠久著（2000）『詩経（下）』p260、明治書院。

<sup>330</sup> 『論語』「雍也第六」夫仁者、己欲立而立人、己欲達而達人。通訳：仁者というものは、自分が立場を持つとともに人の立場を尊重する。自分が成功するとともに人にも成功させる。前掲：平岡武夫著（1980）『論語』、p177、

<sup>331</sup> 『中庸』「第一段」天命之謂性、率性之謂道、修道之謂教。通訳：天が（人間に人間として生きるべき根本のものとして）命じ与えたもの、これを性というのである。その性に従い行ってゆくところに成り立つもの、これを道というのである。赤塚忠（1967）『中庸・大学』p199、明治書院。

<sup>332</sup> 原文：這是周除以來，認為一切人的本質（性）是由天所賦与，所以一切人的本質是相同的。因為一切人的性是相同的，則一切人的地位，先天便是平等的。徐復観（1973）「中国文化中平等観念的出現」（『徐復観全集・儒家思想与現代社会』、144頁）。初出：『華僑日報』1973年6月19日付。

的な真の平等である。

では、何故古典文献の解読によって中国文化における平等思想の存在を証明することが重要なのか。徐復観は「人類が社会政治の集団生活を形成して以来、平等の事実はまったく存在しない」<sup>333</sup>と示唆した上で、いかなる時代にあっても平等の理想の堅持こそが重要であると指摘する。こうした視点から見れば、中国は西欧に決して劣らない平等思想を持ち、しかも人間は皆アイデアによって生成したものというアリストテレスの平等説と比べて、中国の平等思想が時間的に数百年早く、しかも最初から政治平等を目標としていた、と徐復観は指摘する<sup>334</sup>。

中国における平等観念は当初から政治上の平等を目指していたが、秦代以後、専制と対戦の敗北によって、政治理念としての平等が長く停滞し、実現不可能となった。しかし、そのかわりに、平等思想は教育理念として開花したという。また平等思想に基づいて中国人は誰でも内なる精神の向上を追求できる。この二つの点から見れば、中国文化の特質の一つが非階級性であるのではないかと徐復観は述べている<sup>335</sup>。

一方、殷海光はまさにこれとは対極的な立場に立っている。すなわち中国文化における平等理念は、理論上はさておき、実践されず、機能しなかったという歴史的事実を否定できないと彼は考えている。彼によると、中国の歴史過程で生じた平等を阻む要因の一つは、極めて不平等な「隷属主義」である。「隷属主義」とは人に機会を均等に与えず、所属集団を選抜の前提として、単なる出身によって人に対して優遇を行うというものである。「八旗世襲制」を敷いた清朝が採用する血統主義はまさに「隷属主義」の一つの実例であった。そして、現在、国民党が奉ずる「党派主義」は従来の「隷属主義」を脱却しないうちに形成されたものである、と殷海光は批判している<sup>336</sup>。

こうした殷海光を典型とする中国歴史を全面的に否定する観点に対して、(殷海光の場合は厳密に言えば先秦以後の歴史を全面的に否定しているが) 徐復観は1979年に中国文化の問題をめぐって、1960年代の文化論戦を回想しながら次のように言及している。

中国知識人は歴史と時代の障壁を突破して伝統文化を把握する能力が欠けている。

私たちの伝統文化は歴史の中に存在したため、その間にしばしば専制政治に歪曲、攪乱

<sup>333</sup> 同上、p 143。原文：人類開始形成社会政治的集体生活以来，根本沒有平等的事实。

<sup>334</sup> 同上、p144。

<sup>335</sup> 同上、p145-146。

<sup>336</sup> 前掲：殷海光（1959）「中国文化發展的新取向」（『殷海光全集 14・學術与思想（下）』）。

され、それを通して利用された<sup>337</sup>。

続けて、専制政治がどのように伝統文化を歪曲したかについて、その例として、徐復観は科挙制度の八股文を取り上げている。徐復観は八股文が専制政治による四書五経の真粋を強制的に置換させたものであったゆえに、八股文だけで四書五経を否定したら、専制政治の罨に落ちると指摘している<sup>338</sup>。従って、我々は専制の障壁を見抜き中国歴史における伝統文化の積極的な意義を獲得する方法を必要としており、伝統を隔絶させる制度及び思想に対抗すべきである、と徐復観は主張している<sup>339</sup>。

それでは、専制政治に遮蔽された真の伝統文化は如何なる形態で中国に存在するのか。徐復観は「中国文化的伏流」（「中国文化の底流」、1962）という論文の中で、「孔子思想を中心とする中国文化は観念の面に現われるものではなく、社会生活の中に広く浸透しているものである」<sup>340</sup>と述べ、真の伝統文化が「底流」として働き、中国社会を支えていると論じる。

「底流」という意味は、日常生活の中で伝承されてきた衣食住の生活様式や倫理道德規範のみならず、儒家により提唱された理想の社会も一種の信仰として現代に受け継がれているというものである。

それを説明するために、徐復観は幾つかの例を取り上げている。いわば、孔子の『春秋』に現れた中華思想は、中国人が外敵に抵抗する原動力となり、孔子の経済平等思想と孟子の「井田」思想は、歴代の土地政策に影響を与え、孫文の「民生」思想がその集大成となった。そして、近代になると、大家族制度が崩壊しても、孝行・慈愛が生活を律する思想として庶民の基底層に伏流していると徐復観は唱えている<sup>341</sup>。

また、徐復観は儒家思想と王権専治との関係性を次のように否定している。

もうひとつの巷に出回っている説では中国の文化は専制政治を擁護する文化であり、中国文化を復興することは民主政治の推進の妨げになるという。専制政治は人類が共

<sup>337</sup> 原文：中国的知識分子缺乏突破歷史及時代的弊障來把握傳統文化的能力，我們的傳統文化是存在於歷史之中，期間不時受到專制政治的歪曲，孱亂，在歪曲孱亂中加以利用。前掲：徐復観「徐復観先生談中國文化」（『徐復観全集・論文化（二）』 p 839）。

<sup>338</sup> 同上、p839。

<sup>339</sup> 同上、p839。

<sup>340</sup> 原文：以孔子思想為中心的中國文化，它主要不是表現在觀念上，而是浸透於廣大社會生活之中。徐復観（1962）「中国文化的伏流」（徐復観著・李明輝ほか編〔2002〕『徐復観雜文補集上・思想文化卷』 p 235，中研院文哲所籌備處）初出：『華僑日報』1962年8月14日付。

<sup>341</sup> 同上、p236。



通して経験してきた過程である。中国には統一的な専制政治が現れる前に、中国文化にはすでに深厚な基礎が形成されていた。統一的な専制政治が現れた後、この政治体制に迎合するために、一部は歪曲されたが、しかし、二千年以来、主な文化動向は意識するともなしに、このような政治構造の下に、実際に非専制政治を行っている<sup>342</sup>。

その根拠として、彼は孔子が『春秋』を作る動機を、国民の利益のために統治階級と戦うことこそが中国文化が推奨した行為であると説明している。統治階級が伝統文化を矮小化ないし否定したが、伝統文化によるヒューマニズムの影響力は依然として健在であると指摘している<sup>343</sup>。

## 二 中国伝統社会の宗教性の有無をめぐる対立

中国歴史を作り出した中国社会の性格について多様な角度から考えることができる。周知のように、ヨーロッパの近代化は政教分離と並行して行われ、社会の世俗化が近代化運動の一部となった。従って、中国の近代化にあたり、世俗化運動が必要か否かという問題は当然のごとく中国知識人によって提起された。このような問題に接することで、我々は中国社会がどのような状態にあるかという疑問にまず回答したい。これによって、殷海光と徐復観との間には根本的な差異が生じることとなった。

まず、中国社会の宗教性を殷海光がどのように理解していたかを知るために、殷海光の『中国文化的展望』における中国社会の性格に関する項を見てみる。「現代化の問題」という章において、殷海光は中国古代社会の本質に迫り、中国社会でも宗教的要素が潜在し、ヨーロッパと同様に宗教色が濃厚であったと論断した上で、宗教的な無知蒙昧を克服しようとする世俗化運動を当然行うべきであると主張している。具体的に、殷海光はまず世俗化の意味について、「聖化的社会から世俗的社会への変遷過程を聖俗化と称する」と説明し<sup>344</sup>、そして「聖化的社会」とは

<sup>342</sup> 原文:還有一種流行的說法是, 中国文化, 是維護專制政治的文化, 復興中国文化, 會影響到民主政治的推行。專制政治, 是人類歷史的共同過程。中国在統一的專制政治出現以前, 中国文化已經形成了深厚的基礎。在統一的專制政治出現以後, 雖然有一部分為了適應此種政治形態而被歪曲, 但兩千年來, 主要的文化動向, 都是有意無意的, 想在此一政治結構之下, 能實行非專制政治之實。徐復觀(1967)「中国文化復興的若干觀念問題」(『徐復觀全集・論文化(二)』p674)『出版月刊』1967年1月1日付。

<sup>343</sup> 前掲:徐復觀「中国文化復興的若干觀念問題」(『徐復觀全集・論文化(二)』p674)。

<sup>344</sup> 前掲:殷海光(1964)『中国文化的展望』(『殷海光全集2・中国文化的展望(下)』、p457)。

社会の構造、行動倫理ないし学問知識はすべて上古時代から受け継がれた聖典聖訓を規範とし成り立っている。たとえ、聖典聖訓がすでに実際情況と異なるために適用されなくても、相変わらず標準として尊重され、変えることが許されない。変えることは反聖教と見なされる。反聖教と見なされると、幾重もの妨害ないし迫害を受けることを意味する。王安石変法の失敗は歴史上の顕著な例である<sup>345</sup>。

殷海光はこうした断定の根拠を「近代中国文化的基線」（「近代中国文化の基線」）という章で以下のように解釈している。

彼は中国社会の本質が家父長制度にあり、社会生活の目的は家父長の個人の欲望を実現することにあると指摘している<sup>346</sup>。中国には神というような超自然的存在がなくても、それに値する家父長を絶対的な存在として有する。家父長の言動は価値観の規範となる。実際的な家父長が不在であっても、一種の抽象的な父親イメージ (father image) はより広く社会の隅々に浸透し、人々の性格が長者服従意識により規定されるという<sup>347</sup>。続いて、殷海光はゲマインシャフトとゲゼルシャフトの概念を用いた上で<sup>348</sup>、そして、C. ルーミス<sup>349</sup>によるゲマインシャフトに関する研究を援用し、ゲマインシャフトとする中国社会の支配的要素は特殊主義的・伝統主義的・家族中心的・感情的・無目的・神聖化的だと取り上げる<sup>350</sup>。こうした社会の下では、庶民の独立的な精神の在り方はまったく生み出されなかった。上位の統治者は教祖如く抑圧的・絶対的な存在であり、下位の庶民は信徒のような屈従的で卑賤的な存在である。したがって、中国社会の性格を宗教的と見做すことが妥当だと殷海光は考えている。

一方、本研究の第二章が言及する通り、徐復観の儒学思想の特色を要約すると、儒家思想の形而上学性を否定し、儒家思想を生活の指導原理として捉えるのである。ここで筆者が強

---

<sup>345</sup> 原文:社会的結構, 行為倫範, 甚至為学致知, 都以遠古時代伝襲下来的聖典聖則為張本。即令這聖典聖則已因實際情況不同而不適用, 還得奉為標準, 不許改变。改变就有為聖教。有違聖教就会遭受到種種的阻撓甚至懲處。王安石变法的失敗就是歷史上顯著的例子。同上、p457。

<sup>346</sup> 前掲:殷海光(1965)『中国文化的展望』(『殷海光全集1・中国文化的展望(上)』p117)

<sup>347</sup> 同上、p118。

<sup>348</sup> 殷海光は伝統の中国社会を「ゲマインシャフト」と「ゲゼルシャフト」の結合と規定し、「ゲゼルシャフト」にあたる「官僚制度」(bureaucracy)があるものの、全体として前近代的「ゲマインシャフト」社会である。いわば、中国社会においての種々の関係は原始的血縁関係の延長線にあるものであり、私生活と公生活を区別せず、社会が家庭の拡大像にすぎない。(『殷海光全集1・中国文化的展望(上)』p117-121)

<sup>349</sup> Charles Loomis (1905-1995) はアメリカ社会学者である。殷海光が引用した書はCharles Loomisの『social systems』(D. Van Nostrand Company, 1962)である。

<sup>350</sup> 前掲:殷海光(196)『中国文化的展望』(『殷海光全集1・中国文化的展望(上)』p119)。

調したい点は、徐復観による儒家思想の形而上学性が非宗教性を主張しているという点である。これについては、1960年の「中国古代人文精神之成長」（「中国古代人文精神の成長」、1960年）によく表れている。

中国文化は神を中心として展開されるものでもなく、自然を中心として展開されるものでもない、早い時期から人間自身を中心として発展を遂げたものである。そのため、中国文化は、人文主義的文化と呼んで差し支えないだろう。<sup>351</sup>

このように、中国人の思索の対象は最初から自然現象ではなく、超自然的な宗教でもない、人生ならびに人間の諸活動に限られていた。その思索によって生まれたのが「憂患意識」であると徐復観は考えている。

前節でも触れた「憂患意識」という概念は、徐復観の解釈によると、周代初期に文王、周公の思想に由来し、のちに中国文化の核心となった概念である。その根拠は作者が文王と周公による『易経』や『書経』の中に、「敬」、「敬徳」、「明徳」という言葉が随所に見られることにある。徐復観の解釈によると、『敬』は憂患意識から生じる警戒的、収斂的、集中的な精神状態である。『徳』については当時おそらく『一人が自己で責任を負う行為』という解釈が適切である」としている<sup>352</sup>。つまり、中国文化は宗教信仰が希薄な代わりに、現実生活に対する「憂患意識」から生じたものであるために、必ず危機に対応しようとする態度や一種の責任意識を内包している。こうした責任意識は合理的道徳として中国人の精神と行動に現れている。

また、徐復観が中国文化における宗教性の否定は、1976年の論文「孔子在中国的命運」（「中国での孔子の運命」）によっても知ることができる。1976年に大陸で行われた孔子批判運動では孔子が儒教の教主とされ、「孝悌の道」を重んじる孔教の教えは封建的とされた。徐復観はこのような観点に反論するために、まず組織形態の面から儒家が宗教的でないことを次のように論じている。

<sup>351</sup> 原文：中国的文化，既不是以神為中心而展開的，也不是以自然為中心而展開的，很早便是以人的自身為中心而完成其發展；因此中国文化，似乎不妨稱為人文主義的文化。徐復観（1960）「中国古代人文精神之成長」（『徐復観全集・徐家思想与現代社会』 p 98）初出：『民主評論』、第 11 卷第 14 期，1960 年 7 月 16 日。

<sup>352</sup> 原文：“敬”是由憂患意識而來的警惕，斂仰，集中的精神狀態。“徳”在當時恐怖只能作“一個人自己負責的行為”來解釋。同上 p99。

孔子は教主ではなく、彼は「神の言葉」を一つも伝達したことがなかった。彼の学団は決して宗教組織ではない。戦国中期になると、彼の再伝弟子の学団は次第に解体して消えてしまった。彼の思想はいかなる組織の力からの支持もなく、ただ社会で自由に伝播しているのである<sup>353</sup>。

続けて、徐復観は、儒家が理論の根源としての歴史を重視するという点が仏教や道教には見られない特徴とされる。これを次のように指摘している。

孔子の教えと諸子百家との最大の違い、仏教、道教との最大の違いは、孔子の教えが一人二人だけの思想ではなく、堯と舜以降の歴史を代表するものであるという点にある。我々は孔子から切り離されると、六経や二十四史など価値のある詩文集を十分に理解することができない、中国史の発展や変化についての実際の状況も理解することができない<sup>354</sup>。

最後に、徐復観は孔子の教えが生活経験によって基礎付けた一種の価値観が他にないものとして次のように述べている。

孔子の教えは、宗教ではなく、形而上学でもない、人間の生命そのもの、人間の生活そのものに対する体験を通して得た人生の根源的価値とされる教えである。この根源的価値は人々の生命の中に包含され、切り離せないものであり、そのため、『中庸』は「可離非道也」というのである<sup>355</sup>。

---

<sup>353</sup> 原文：孔子不是教主，他没有伝達過一句“神的語言”。他的学団，絶対不是宗教的組織。并且到了戦国中期，他的一伝再伝弟子の学団也漸漸消失了。他的思想，没有任何組織力量的支持，而只是在社会上自由的伝播。徐復観（1976）「孔子在中国的命運」（『徐復観全集・儒家思想与現代社会』p171）初出：『明報月刊』第十一卷第一期，1976年2月号。

<sup>354</sup> 原文：孔子之教，与諸子百家最大不同之点，与仏教，道教不同之点，在於他不僅是一二人的思想，而是代表了由堯、舜以下的歴史文化。離開孔子，便無法真正了解六経，二十四史及許多有価値的詩文集，無法了解中国歴史的活動演進的實際情形。同上、p180。

<sup>355</sup> 原文：孔子之教，不是宗教，不是形而上学，而只是從人的生命自身，從人的生活自身，所体験出的作為人生基源価値之教。此基源価値，内蘊於每一個人的生命之中，与生命不可分離，所以『中庸』説“可離非道也”。同上、p181。「可離非道也」とは『中庸』の冒頭部分の言葉である。「道也者、不可須臾離也。可離非道也」。通訳：道というものは、(本来)ほんのわずかな間も(人間から)離れてはいけないものである。(もしも)離れられるなら、(その道は)真の道ではないのである。前掲：赤塚忠『大学・中庸』p199。

ここまで見て来たように、殷海光は家父長主義による中国の社会意識の在り方を宗教性に帰するとし、中国の近代化が西洋と同様に伝統的価値体系を解体させることから始まったと主張している。それに対して、徐復観は特定の教祖や明確な教義を持たないという点から儒家には宗教性が見せないと説明するとともに、儒学の教えが形而上学的宗教性をまったく帯びず、むしろこれらは生活問題に対する解決方策であり、生活経験の中で形成されている価値観でもあると指摘する。こうした儒学の教えを活かせば、近代化にとって有益であると徐復観は考えている。このように、両者の中国社会の宗教性に関する意見の相違は「宗教」をどう定義するかをめぐる差異というより、やはり中国の近代化が採るべき道をめぐる対立であることが考えられる。

### 第三節 中国文化危機の成因と解決方法

ここまでは、文化の概念、及び中国の歴史への認識などの比較を通して、両者の文化論の全体像を明示する試みを行ったが、しかし、そもそも中国文化の危機を克服しようとする両者の表現している「文化危機」とは一体何だろうか。また、両者は危機克服のためのいかなる方法を主張したのか。本節ではこの問題を取り上げる。

#### 一 殷海光の見た「中国文化危機」——近代化を阻む復古主義者への批判

伝統文化とは何かについて、殷海光は、「伝統はほかでもなく、コミュニティ生活における経験の積み重ねである。経験の積み重ねはその後の生活に対する導きあるいは参考となる」<sup>356</sup>と説明し、伝統文化が一種の経験的実在として捉えている。具体的に言えば、伝統文化は集団生活の経験が伝えて来た思惟方法や生活習慣に過ぎず<sup>357</sup>、固守すべき神聖的存在ではないし、打倒すべき「食人」の倫理でもない<sup>358</sup>。我々の伝統に対する態度も、絶対至上の「父親像」(father image)ではなく、コミュニティ生活のために奉仕する道具とすべきで

<sup>356</sup> 原文: 伝統並不是別的东西, 只是社群生活之經驗的累積。經驗的累積。對於後來的生活而言, 是一指引或借鑒。殷海光(1955)「伝統底価値」(『殷海光全集・學術与思想』p 761) 初出: 『祖国週刊』卷9期8, 1955年2月21日。

<sup>357</sup> 同上, p 764。

<sup>358</sup> 同上, p 761。「食人」の倫理とは魯迅の儒教批判を趣旨とする小説『狂人日記』(1918年)による言葉である。昔の中国では孝子賢婦の肉を食べると、病気を治せるという迷信があった。魯迅は「食人」の風俗を儒教倫理の虚偽・腐敗のシンボルとして暴きだし、儒教の支配により人々が人間性を失ってしまったことを強烈的に批判した。

ある<sup>359</sup>。伝統は変化するコミュニティ生活の暫定的な習慣にすぎず、常にコミュニティの内外的変化に伴って進化すべきである。したがって、殷海光は以下のように述べている。

伝統が修正されるべきか、保存されるべきか、あるいは変更されるべきか、全ては人生に適合するか否かによって決まる。もし、これを標準とすれば、伝統は修正可能、保存可能、変更可能であり、いささかも沈滞しなく、まったく拘泥しない<sup>360</sup>。

このように殷海光は伝統が時代の変化とともに変化するものであり、人間が伝統維持のために生活を犠牲にするのは過ちである、と考えている<sup>361</sup>。

伝統文化は一種の客観的実在である限り、優れた点と劣った点を同時に持っているはずである。中国伝統文化は優れた部分を有している以上、歴史の成り行きに任せても、変化する環境に適応し、ともに発展できるはずであり、人為的努力による維持は必要ではない。

こうした立場から、殷海光は中国文化の中の大部分の要素がもはや新しい世界情勢に適応できなくなってきたと指摘し、その根源を、尚古思想、変化を拒む傾向、自給自足などという中国文化に根ざす特殊な価値観に求めている<sup>362</sup>。それゆえに殷海光から見れば、一部の人が今になって伝統文化を高揚しようとする行為自体が世界発展の進路に逆行するものにほかならない。

では、中国の伝統文化から生じる古風な価値観は、具体的にどのように中国の発展を妨げているか。例えば、殷海光が1958年に発表した時論「世界的膨張」（「世界の膨張」、1958年）の中では、20世紀の対立・戦争を招いたのは人口の爆発的な増大であると指摘している。人口問題はすでに中国の重要な現実問題となっているが、これは多産を奨励した農業社会的孝道を固守したため、人口の「質」の増大を阻害しているためだと彼は言う<sup>363</sup>。

このように殷海光は、今日まで伝承されてきた伝統が、閉鎖的国策や農業社会などの特殊な環境のもとで、中国社会の安定を維持するが、今日のグローバル社会において通用しないと強調する。それゆえに、近代化を目指す中国人にとっては、まず伝統至上主義による価値

---

<sup>359</sup> 同上、p 765。

<sup>360</sup> 原文：伝統是否可以修正，是否可以保存，或者是否可以更改，全視是否適合人生而定。如果以此為標準，那麼傳統修正可，保存可，更改也可，豪不黏滯，毫無拘泥。同上、p 766。

<sup>361</sup> 同上、p 765。

<sup>362</sup> 前掲：殷海光『中国文化的展望』（1964）（『殷海光全集・中国文化的展望（下）』 p 419）。

<sup>363</sup> 殷海光（1958）「世界的膨張」（『殷海光全集 13・學術与思想（中）』 p 841-p 843）。初出：『祖国週刊』第 21 卷 8，1958 年 2 月 17 日。

観を打ち破り、中国文化を異文化との接触・競争に参加させることが緊急の課題であろう<sup>364</sup>。そうすることで、自然淘汰によって、伝統文化の更新を行うことができると殷海光は次のよう主張している。

中国の固有のあれこれはもはや生命と内容を失ってしまい、空虚な形式だけが残っている。トインビーの研究<sup>365</sup>が我々に教えることは、文化と文明の昇降が歴史上よくあるということである。こうした変遷の中において、〔筆者注:伝統に〕固執することにはさほど意味がない。もし自分の文化に価値のある若干の要素 (essence) が本当にあるならば、最終的に採用されないことを恐れないし、復活できないことも恐れない、将来の世界新文化の一つ重要な要素になれないことも恐れる必要はない。もし、我々が中国文化の価値のある要素を存続できるのなら、むしろ思い切って手放さねばならず、大胆に世界文化の大潮の中に飛び込み、中国文化に大きな変容を起さねばならない。死んだイエスは復活を通して新しい力を得て、キリスト教にさらなる影響を發揮させたのである<sup>366</sup>。

以上の引用は、殷海光が1952年に新儒家たる牟宗三による「真の自由の人が伝統文化から精神の力を獲得する人のみである」<sup>367</sup>という言論を批判するために、書いた「我所認識之真正的自由人」(「私が知る本当な自由人」、1952)の一部である。このような認識はその後の文化論でも一貫している。ところが、殷海光は植民地支配による過激な変革に反対し、「科学的人文主義」<sup>368</sup>の社会を目標とし、民主と科学の原則に沿った漸進的改革を主張している。

いずれにせよ、殷海光から見れば、伝統文化が一種の客観的存在であり、克服されるべき

<sup>364</sup> 前掲：殷海光 (1965) 『中国文化的展望』(『殷海光全集 2・中国文化的展望 (下)』 p 420)。

<sup>365</sup> アーノルド・ジョゼフ・トインビー (Arnold Joseph Toynbee, 1889年- 1975年) は、イギリスの歴史学者。殷海光が翻訳した J.G. de Beus の『The future of the West』の中には、トインビーの『歴史の研究』について論じられる内容があるので、ここの「トインビーの研究」は『歴史の研究』を指すだろう。

<sup>366</sup> 原文：中国那套固有的東西早已失去了生命和内容，只剩下空虚的形式了。陶英貝的研究告訴我們，文化與文明的升沉在人類的歷史上是常有的現象。在這一演變中，膠執是沒有大用的。如果自己的文化果真具有價值的若干要素 (essence)，那末不怕不終為別人所採取，不怕不能復活，不怕不能在將來世界的新文化中成一重要的因素。如果我哦們要能延續中國文化之有價值的要素，必須放手，大膽地讓它在世界文化大流中起一個大的形變 (transformation)。死過了耶穌復活過來，得到了新的力量，使基督教更能發生影響。殷海光 (1952) 「我所認識之真正的自由人」(『殷海光全集 13・學術思想 (中)』 p 653-654) 初出：『自由中國』卷 6 期 2, 1952 年 1 月 16 日。

<sup>367</sup> 牟宗三 (1952) 「一個真正的自由人」『自由人』一期 p 20, 1952 年 1 月 2 日号，香港自由人雜誌社。

<sup>368</sup> 「科学的人文主義」(scientific humanism) とは、『中国文化的展望』の結論の部分で殷海光が展望した社会進化の最高段階であり、すなわち人間が持つ道徳と理性を完全に發揮できる社会である。

か保存されるべきかについては近代化の過程で新しい文化要素との競争によって自明となることである。したがって、伝統文化復興の名義で行われた活動は、さほど重要ではなく、寧ろ伝統をうたう人は下心がある復古主義者に過ぎない。殷海光は復古主義者について、著述の至る所で批判しているが、中でも最も鋭く批判したものは1957年の「五四運動」を記念するための「重整五四精神」（『五四精神を立て直せ』・1957）である。この文章において、殷海光は復古主義者の特徴について以下のように指摘している。

復古主義者には一つの基本的な信条があり、彼らは古い物事がいつも良いものだと考えている。彼らは古代に対する懐かしい感情で古い物事を神聖的色彩に染めている。プラトンおよび東洋の聖人、彼らの理想とするところの社会は古の静止した社会である。彼らは古代を一つの黄金時代と夢見る。黄金時代はすべてのよい「要素」を保有する。社会が変動すればするほど、その「要素」から遠くなる。その「要素」と離れるほど、社会は衰弱していく。このような静態的社会を維持する安定的な要素こそが権威である<sup>369</sup>。

殷海光は復古主義者が伝統を宣伝した動機の内実を疑っている。つまり、彼から見れば、復古主義者の伝統鼓吹は実は権威を賛美することに重点がある。中国が科学や民主など新思想に門戸を開くことに反対する復古主義者の動機は、民族の純粋性を確保しようとするのではなく、単なる過去への迷信に過ぎないとし、さらに深く分析すると科学と民主がもたらす懐疑精神や実証精神を恐れているからに他ならないと殷海光は批判している<sup>370</sup>。それは何故かと言うと、科学の発達は必ずしも権威に盲従せず、事実を自ら検証する批判精神が並存している。そのため、新思想の定着は権威の崩壊を起し、連带的に権威に依存する復古主義者の失墜を意味するのである。つまり、復古主義者が権力者と親密な協力関係をもち、庇護者たる権力者の付属物としてあり、彼らの主張は政治的な権威の主張にすぎない。

また、二年後の1959年5月5日発表された「五四運動」の記念文「胡適与国運」において、殷海光は復古派の中の二つの類型を抽出して、それぞれが如何に中国の進歩を妨げるか

<sup>369</sup> 原文：復古主義者有一項基本信条，他們認為屬於古的事物總是好的。他們憑藉對古代的懷念之情吧古的事物染上一層神聖的色彩。柏拉圖，以及東方的聖人，他們所理想的社会是一個如古的靜止社会。他們夢想古代是一個黄金時代。黄金時代保有一切好的要素。社會愈是變動，則離此要素愈遠。離此要素愈遠，社会就益衰弱。維持這種靜態社會的穩定要素就是權威。前掲：殷海光（1957）「重整五四精神」（『殷海光全集 13・學術与思想（中）』p800）。

<sup>370</sup> 同上、p 800。



について分析し、批判を行っている。その二つの類型というのは「国粹派」と「玄学派」である<sup>371</sup>。

「国粹派」とはあらゆる歴史的蓄積を肯定して賛美する人々を指す。しかし、西洋の科学技術の成果である有形的な物質を比較すると、伝統文化の優劣は直ちに明らかとなるため、「国粹派」の勢力は衰える一方であるが、現在、芸術・中医や礼儀などの領域にはまだ残存している。他方、道徳や精神など無形的なモノは比較しにくいいため、「玄学派」は何よりもまず精神の重要性を強調し、批判された場合、国民の民族主義的な感情を煽動して批判者に「大逆無道」のレッテルを貼ることで対応してきた<sup>372</sup>。

以上、殷海光の議論の展開をまとめると、儒家を骨格とする中国伝統思想は、実証・論理性が皆無の玄学であり、その思想には復古主義的傾向が多分に見られる。そのため、儒学を主張する人は「玄学」を身にまとった復古主義者であり、中国近代化を阻害する張本人であるという。

## 二 徐復観の危機認識——近代化による価値観の崩壊

文化危機が中国伝統文化の後進性とその後進性を利用する復古主義者によるものだという殷海光の所論に比べて、徐復観は、中国文化の不振は科学技術の飛躍や近代化の副作用による中国人の精神価値の崩壊が原因であると指摘している。

「今日中国文化上の危機」（「今日中国文化上の危機」、1959）と題する論文に徐復観は、中国文化が危機に至った原因を「人間地位の動揺」という言葉で表現する。つまり、中国の伝統的価値体系の根源とする「人為万物之霊」（人は万物の霊と為る）<sup>373</sup>という理念が動揺することによって、中国人の精神は内部から崩壊してしまうということである。徐復観は、「人為万物之霊」とは人間が自然万物を凌駕する支配権を持つという意味ではなく、人間が自覚的に自分と自然万物と区別しようとする意味であると主張している<sup>374</sup>。そして、この自覚の上には二つの価値体系が形づくられる。一つは西洋人が持つ自然万物に対して全てを解明しようとする「知識の自覚」であり、もう一つは中国における自然万物に対して道徳的

<sup>371</sup> 前掲：殷海光（1959）「胡適与国運」（『殷海光全集 14・学術与思想』 p 919）。

<sup>372</sup> 同上、p919。

<sup>373</sup> 『尚书·泰誓上』「惟天地万物父母、惟人萬物之霊」。通訳：一体天地は万物の父母であり、一体人は万物の霊長である。小野沢精一（1985）『書経（下）』 p 451, 明治書院。

<sup>374</sup> 徐復観（1959）「今日中国文化上の危機」（『徐復観全集・論文化（一）』 334 頁）。原文：『東風』第一巻第七期、1959年3月2日号。

責任を負うべきだと考える「道徳の自覚」である<sup>375</sup>。

しかし、近代化にともない、人間が動物と同一視され、人間の思想・精神すら、科学によって研究しようとする風潮が起きた（この課題については第五章で詳述する）。こうした風潮の下に、科学さえあれば一切を打倒できるという科学万能的な考え方が起こった。伝統文化の担い手になるはずの若者世代がこれらの問題に直面した時、道徳をほとんど念頭におかず、価値決定の基準を亡失している現状について徐復観は憂慮している<sup>376</sup>。

一方、非難された儒家思想の復古主義的性格について、徐復観はこの課題を詳しく論じていないが、「復古主義的性格」に対する否定は常に彼の思想の背後にあることが考えられる。例えば、本論の第二章でも取り上げた「復性と復古」（「復性と復古」、1950）という論文によると、儒家の「復性」は昔の状態に戻ろうという復古の意味ではなく、人間の持つ善的本性に復帰することと徐復観は示唆している。ここで、「復性」と「復古主義」との区別に関するもう一つの議論について触れてみたい。

1978年に中国大陸の『光明日報』は、「孔子思想的再評価」（「孔子思想の再評価」、1978年）と題する社説を發表し、孔子の教育思想を高く評価した。徐復観はこの社説を好意的に受け止め、大陸の孔子に対する認識の重大な進歩と評し、社説に触られた幾つかの問題について自らの意見をまとめた「孔子思想的性格問題」という文章を作成した。

『光明日報』の社説は、「克自復礼」を「復周礼」つまり周代の礼儀規範の回復と解釈した上で、孔子を「世情が古代のように純朴ではないと嘆いた保守思想家」と評価した。それに対して、徐復観は「克自復礼」について説明し、「儒家思想は復古的だ」という俗説が孔子思想についての誤解に基づいたものであると次のように否定している。

「克自復礼」の「復」とはよく現在の人に「回復」の意味だと誤解されるが、実のところ『説文』の「二下」に「復、往来也」と記されており<sup>377</sup>、段玉裁が「往而仍来」と解釈し<sup>378</sup>、桂馥の『義証』には「謂往来復重也」と記され<sup>379</sup>、朱駿生は『通訓定声』で

---

<sup>375</sup> 同上、p 335。

<sup>376</sup> 同上、p340。

<sup>377</sup> 『説文』いわゆる『説文解字』は後漢の許慎が著した中国最古の字書、100年頃成立と言われる。「復、往来也」とは「復が往来であるという意味」である。

<sup>378</sup> 段玉裁（1735-1815）は清朝中期の考証学者。『説文解字』の注釈書『説文解字注』（30巻・1807）を著し、字音・字義の推移に詳細な注釈を加えた。「往而仍来」とは「行ったりまだ来たりすること」である。

<sup>379</sup> 桂馥（1737-1805）は段玉裁と並び「段桂」と称された考証学者。その代表作である『説文解字義証』は豊富な資料と用例を用いて字義を詳しく解釈する。「謂往来復重也」とは「往来・重複と謂う」ことである。

『易・復卦』の「反復其道」を更に引用して解釈している。このことからわかるように、いわゆる「復礼」は「反復於礼」という意味であり、すなわち『礼記』の「楽記」と「祭義」で言われる「礼楽不可斯須去身」<sup>380</sup>である。<sup>381</sup>

引用から見られるように、徐復観は「復礼」を人が自分自身を高めるために「礼」を規範として常に自分を反省する状態と解釈している。

さらに、彼は『論語』の「樊迟問仁、子曰、居处恭、執事敬、与人忠」<sup>382</sup>と「仲弓問仁、子曰、出門如見大賓、使民如承大祭」<sup>383</sup>と即して、「礼」の中核が「敬」であると指摘する。「敬」というのは二つの側面があり、「一つの側面は収斂の側面であり、これは精神を乱雑や邪念から解放することである。もう一つの側面は集中であり、やるべきことや配慮すべきことに精神を集中させることである」という<sup>384</sup>。そして、人と人の隔たりは人それぞれが持つ私智や私欲によって引き起こされるものであり、それゆえに、「克自」は私智、私欲を克服、抑制することであると徐復観は述べている<sup>385</sup>。そのため、「克自復礼」は人間を野蛮な状態から救い出す修身法であり、それ同時に「仁」に到達するための具体的な実践方法であり、「復古主義」とは何ら関係がないとする<sup>386</sup>。そして、真の儒家思想の性格はまさに「復古主義」とは正反対の実践性にあると徐復観は指摘している。それについては第七章で詳しく述べることにしたい。

では、儒家思想はこれまで歴史への反動による復古主義者ではなく、また儒家思想を研究する人も、西化派にレッテルを貼られた「復古主義者」でもない。前文で言及した殷海光の「重

<sup>380</sup> 『礼記』「楽記」：礼楽不可斯須去身。致楽以治心，則易直子諒之心油然而生矣。通訳：礼楽は少しの間も身から離してはならない。音楽を修め、それによって心を安らかに保つことに努めれば、正直で順良な気分がおのずから湧き出して来るのである。竹内照夫（1977）『礼記（中）』p 599，新釈漢文大系，明治書院。

<sup>381</sup> 原文：“復礼”的“復”，今人往往誤解為“恢礼”的意義。實則《說文》二下：“復，往来也。”段玉裁注“往而仍來”，桂馥《義證》“謂往來復重也”，朱駿生《通訓定聲》更引《易・復卦》“反復其道”作解。由此可知所謂復礼，乃是反復於礼，亦即《礼記》的《樂記》和《祭義》兩篇所說“礼樂不可斯去其身”。徐復観（1978）「孔子思想的性格問題」（『徐復観全集・徐家思想与現代社会』p 217）。初出：『華僑日報』1978年9月28日・29・30日付。

<sup>382</sup> 『論語』「子路第十三」樊迟問仁、子曰、居处恭、執事敬、与人忠。通訳：樊迟が仁についてたずねた。孔子は言った「家にいる時には行儀よくし、仕事をする時には慎重にし、人との交際には誠実にすることだ」。前掲：平岡武夫著（1980）『論語』，p373。

<sup>383</sup> 『論語』「顔淵第十二」仲弓問仁、子曰、出門如見大賓、使民如承大祭。通訳：仲弓が仁についてたずねた。孔子「家の門を一步出ると、何人にも国賓に会見するかのようにし、人民を使うときには国家の祭りに奉仕するかのようにする」。同上：p 330。

<sup>384</sup> 原文：敬一方面是収斂，把精神從雜亂，邪弊中摆脱出來。另一方面是集中，把精神集中到應作的，應存的心上面。前掲：「孔子思想的性格問題」（1978）（『徐復観全集・徐家思想与現代社会』p 217）。

<sup>385</sup> 同上、p 217。

<sup>386</sup> 同上、p 218。

整五四精神」が発表された後、徐復観は直ちに「歴史文化与自由民主—対於辱罵我們者的答复」（「歴史文化と自由民主—私たちが辱めのをしる人に対する答え」、1957）と題する反論を執筆した。この反論において、徐復観は殷海光の文章が偏見と歪曲を羅列したものであると抗議している。また、伝統文化を提唱する人を復古主義に固執するものとして批判する殷海光に対して、徐復観は歴史文化を研究することと「復古」がイコールではないと強調するほか、歴史上の事実から見れば、伝統を徹底的に打倒しようとする人たちこそが独裁統治者の共謀者であると反駁している<sup>387</sup>。

中国文化不振の原因が中国人固有の共同信仰たる儒教的価値観の衰退にあると考える徐復観は、さらに盲目的な伝統文化否定がその衰退を促すと批判している。徐復観は、「文化的中与西」（「文化から見る中国と西洋」1952）において、近代以来、西洋の衝撃を受けた中国が国家解体の危機を克服しようとする過程の中で、理念の相違によって中国知識人の内部の分裂が深まったと指摘している<sup>388</sup>。西洋の衝撃から生まれた西化主義者は西洋思想文化を受容した際、自分の内面に根をはる伝統文化と西洋思想文化を持続的に対決させる意識を持たない。彼らは自身の劣等感から自分の思想の主体性を放棄するとともに、中国文化の個性を否定し、中西文化の無区別論を主張するに至っている<sup>389</sup>。徐復観の文章にはこうした西化派に対する反感が随所に吐露されている。

例えば、彼による「五十年来的中国學術文化」（「五十年以来の中国學術文化」1961）では、専制政治を排除するために、伝統文化を全面的に否定する胡適らの主張は民族虚無主義による狭隘的な見方であり<sup>390</sup>、胡適らの「西化論」は体系的な思想というよりも、一種の「革命的感覺」に過ぎないとしている。そのため、「西化派」は伝統の学問を軽視する一方、「打倒孔家店」、「白話がすなわち文学」、「玄学鬼」のような「偏見のあり急進的で浅薄な」口号しか出せなかった、と徐復観は喝破している<sup>391</sup>。

また、反伝統主義者に対して、徐復観は「歴史与民族」（「歴史と民族」）と題する文章で、ナショナルな使命意識によって次のように熱く批判している。

<sup>387</sup> 徐復観「歴史文化与自由民主—対於辱罵我們者的答复」（『徐復観全種・學術与政治之間』、p 511）。

『民主評論』第八卷十期、1957年5月16日付。

<sup>388</sup> 前掲：徐復観「文化的中与西—答友人書二」（『徐復観全集・學術与政治之間』、p 77）。

<sup>389</sup> 同上 p 77。

<sup>390</sup> 徐復観（1961）「五十年来的中国學術文化」（『徐復観雜文補選第二冊・思想文化卷（下）』、p 152）  
初出：『聯合報』1961年1月1日付。

<sup>391</sup> 同上、p152。

今日の知識人は、外国の慈悲救済や残飯に頼んでこそ、生き延びることができ、生きる意味を感じられる。この少数の人にとっては、確かにそのとおりのかもしれない。我々は抗日戦争の結果、今日までずっと、少数の人たちは日本人の寛仁恵沢に頼らなければ生きられない。しかし、我々の大多数の人民にとって、物質の面においても、精神の面においても、自分の民族に頼んでこそ、生き延びることができ、生きる意味を感じられる。民族はみんなが共存する母体である。この母体の中に、意識的なあるいは無意識的な協同、合作が形成され、それによって共同の利益を迫及し、共通の悪を排除し、人の人たる自由・尊厳を守護し、個人ないし家族だけでは持ちえない力を発生させる。自分の民族があつてようやく、国際間の経済協力を交渉する資格を獲得することができ、国際間の文化交流を行う資格を獲得できる<sup>392</sup>。

つまり徐復観から見れば、抗日戦争の勝利は中国にとって独立自主の実現を意味するわけではない。彼は西化派の根底にある「民族虚無主義」の清算を主張し、伝統文化の振興によって形成されるナショナリズムに近代化への期待を寄せている。

## 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辿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として、主に次の三点があると考えられる。

第一に、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）とされた伝統道徳を基盤としなくてはならないと主張している。第二に、両者が現実世界における道徳の実践を重視している点である。そして、第三に、文化の精髓の取得と発揚について、それを知的エリートが個人的に行うことを強調した点であり、文化刷新の実現主体として知識人の努力に期待している。

---

<sup>392</sup> 原文:今日の知識分子,以為只有依賴外國的慈悲救濟,殘羹冷汁,始能生存下去,重複?,始能生存得有意義。對於這撮少數人而言,或許如此。我們抗戰的結果,一直到今天,不是還有若干人,非倚賴日本人的寬仁厚澤而生活不可嗎?但對於我們絕大多數的人民而言,則在物質上,在精神上,必定要依靠自己的民族才可以生存下去,才可以生存的有意義。民族是大家共同的母體。在此一母體之中形成意識地,無意義地,各種協同,合作,以追求共同的利益,排除共同的毒害,維護人之所以配稱為人的自由,尊嚴,發生個人乃至家族所不能發生的力量,有了自己的民族,才有資格談國際間的經濟合作,才有資格談國際間的文化交流。徐復觀(1964)「歷史與民族」(徐復觀[1991]『徐復觀文存』p72台灣學生書局,)初出:『華僑日報』1964年11月26日付。

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際に、西洋の物質文明に対する中国の精神文明というような対極の文化として扱っていないことを分析・検討から明らかにした。加え、両者がともに「総体論的」文化観を持たないことも確認できた。また、双方は自主独立の人格の養成を主眼とする道德教育の必要を強調する点も見出すことができた。

一方が、両者は同様に道德の価値を認めてはいるものの、道德の捉え方やその含意における相違は着目すべきである。つまり、「東西道德整合」論において殷海光は「科学」によって道德を扱うことを主張するのに対し、徐復観は道德を「心の自覚」として理解している。このような相違の背後には「道德と科学との関係」に関する両者の理解の相違がある。この課題については次章で検討を行うことにする。

しかし、このような共通点を複数有するにも関わらず、両者は中国文化と西洋文化の比較の際に、中国文化の位置づけを巡り異なる主張を展開している。これについて、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としている。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」の道德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は及ばない。一方、殷海光は、「大伝統」の道德的側面において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。

中国文化の本質的性格が多元的であるというのは両者の共通認識であるが、しかし、殷海光は漢代以後、中国文化の諸価値が思想的領域から政治的、経済的領域へ拡大できず、文化の価値を次第に失い、14世紀以後に急速に凋落していったと考える。殷海光から見れば、中国の歴史は、専制・貧困・戦乱の循環であり、統治階層を除いて中国人としての過去は絶望するほかないと考えている。その一方、徐復観は、専治政治など歴史の負的蓄積に関して、否定したが、儒家の持つ巨大な影響が中国の歴史の底流にあり、それが支えとなったために、中国社会がある程度の自由と平等を保有していると考え、中国歴史の全体に対して常に肯定的姿勢を取っている。

また、近代化を図る際に、殷海光は伝統からの抵抗を中国人は避けることができず、また独立的人格の欠ける復古主義者こそが進歩を防げる最大の阻害物であると考えている。彼から見れば、復古主義者は愛国者を装いつつ、伝統文化の権威に依存し、権力者と結託することによって、自分の利益を追求する連中にすぎなかった。このように、殷海光は、伝統文化の弊害より寧ろ伝統文化に固執する人に対して大きな嫌悪感を抱いている。

その一方、徐復観は西化派の主張が、近代化により精神が疲弊した中国社会にさらなる悪影響を与え、中国文化の主体性の喪失を促したと指摘する。そして、西化派の人たちは欧米を追随することだけを「真の近代化」と称し、意のままにならない相手を「復古主義」や「反動」と非難したとしている。それでも、西化派が主導する「近代化」の主張がそれなりに受け入れられたのはまさに中国の近代化が幾多の挫折を味わう原因である、と徐復観は考えていた。

以上に示したように、両者における文化課題をめぐる論争はついに互いに攻撃し合うこととなってしまった。だが、「中西文化論戦」が激化するにつれ、論戦に加わった知識人たちはイデオロギー論争の無意味さを次第に意識し、実事求是の学風を形成してゆくことになるのである。それについて本論文の第七章で詳しく論じたい。

## 第五章 科学と道德に対する認識の相違

### はじめに

前章において、両者の文化論の相違を明らかにした過程で、「科学」と「道德」との関係という次なる課題が浮上してきた。近代化を求める中国人にとって、科学は目に見える西洋文化の顔であった。前文でも触れたように、多くの西化派の知識人にとってそうした科学技術の存在は、西洋文化が物資の繁栄ばかりでなく、より高度な精神を有することの証拠であった。一方、保守派の知識人は、科学技術を無批判に受け入れることによって、中国の道德性の著しい衰退が引き起こされたと批判し、伝統道德の復興に努めた。このように、近代中国の道德論と科学論は、このような相対立する二つの立場の対決を通じてその歴史を展開してきたといえる。

本章は、徐復観と殷海光がどのように「科学と道德」の課題をどのように捉えたかを考察したい。そして、「科学と道德」に関する認識は、彼らの文化論においてどのように生かされたのかについて明らかにしたい。

### 第一節 殷海光における科学と道德

まず本節では、殷海光の思想が成立する上で極めて重要な役割を果たした「思想の色」という主張について考察する。「思想の色」という用語は、殷海光の各時期の文章の中に散見され、殊に思想・政治社会・文化をめぐる議論に屢々登場している言葉である。そのため、「思想の色」に関わるそれぞれの文章において、殷海光は様々な角度から「思想の色」についての説明を行った。そのため、殷海光の「思想の色」に関する先行研究については、「思想の色」に対する解釈が行われていても、「思想の色」の脈絡が依然として不明確であり、「思想の色」の要点が明白に示されたとは言い難い<sup>393</sup>。そこで筆者は、「思想の色」の要点を簡潔かつ論理的に整理したい。その上で、「思想の色」に関する彼の論述の背後にある内在的矛盾や問題点を提示することとしたい。

なお、殷海光の「思想の色」に関する先行研究は、彼の「思想の色」論が「思想」の問題

<sup>393</sup> 張春林(2005)「殷海光思維方法簡析」『湖北大学学报(哲学社会科学版)』2005年6期, p200-210, 湖北大学。



から「政治」を論じている点に着目している<sup>394</sup>。つまり、殷海光がイデオロギーによって「思想」が汚れる「色」と見なし、イデオロギーを極力排除しようとする「無色的思想」を追及する理由について、リベラリズムや社会主義思想を弾圧する当時の国民党が、三民主義的イデオロギーの絶対性を社会に植え付けたためという時代背景に由来すると分析した。そのため、「有色的思想」に対する殷海光の批判は、単に正確な思考方法を提示するためだけではなく、その背後に、彼の政治主張を窺えると結論付けた。

本節では「思想の色」論の意味をより明確に把握するために、「思想の色」論と「文化」とをあわせて考察したい。その考察作業を通じて、「無色的思想」論で展開された伝統文化批判の内実を考察するとともに、「無色的思想」論における「道德」の位置付けも明確にしたい。

### 一 「思想の色」とは何か

「思想の色」という概念は、1959年に出版された殷海光の『怎樣辨別是非』（『是非を如何に弁別するか』）という著書より言及され始めたものである。彼は「科学」と対立する思想を「迷信・イデオロギー・社会神話（social myth）<sup>395</sup>および形而上学<sup>396</sup>によって「感情の色を染められるもの」と呼び、「この種のものには人に高度な感情的満足を与え、他人への偏見を固定させ、狂ったような衝突あるいは他人への狂ったような迫害を引き起こすのである。これまでの信仰戦争、異端迫害は全てそれにより引き起こされたものである」<sup>397</sup>と、非合理的な熱狂は平和と進歩にとって最大の障害要因になると彼は考えている。

また、1960年の「論沒有顔色的思想」（「無色の思想を論じる」）で、殷海光は科学的思考様式を人間の主観的感情に関わるあらゆる事象から区別し、前者を「無色的思想」、そして後者を「有色的思想」と呼び、前者を後者から完全に独立させるべきであると主張している。この論文において、「有色的思想」の定義について、殷海光は次のように述べている。

宗教教条、伝統的言説、祖宗の遺訓、種々主義は全て想像、決意、情緒、イデオロギ

<sup>394</sup> 何卓恩（2013）『自由主義の新遺産：殷海光、夏道平、徐復觀政治經濟文化論說』 p 245, 九州出版社。

<sup>395</sup> 社会神話とは、現実性に劣るプロパガンダを指すのである。

<sup>396</sup> 原文：迷信、社会神話、意理、以及形而上学。殷海光（1959）『怎樣判別是非』（『殷海光全集・學術与思想（上）』 p 93）。初出：殷海光（1959）『怎樣判別是非』文星書店。

<sup>397</sup> 原文：這一類的東西常常給人以情緒上的高度滿足，並凝固人底偏執之見，因而也常常引起了瘋狂的衝突，或者對他人瘋狂的迫害。歷來的信條戰爭，或異教迫害，都是因此引起的。同上、93頁。

一などの要素を一緒に混ぜた産物である。これらのものは特殊的な色に満ち、普遍的効率が低い。我々はこれらのものを「有色的思想」(colorful thinking)と呼んでいる。古代から現在まで、これらのものは知識の疆界を侵食し、よく知識に代替され、問題がここから生じたのである<sup>398</sup>。

さらに、『學術与思想』(『學術と思想』、1964)に収録された「從有顏色的思想到無顏色的思想」(「有色的思想から無色的思想へ」、1960)において、殷海光は「有色的思想」をより具体的に解釈するため、有色的思想の具体事例として「先祖遺訓」・「伝統」・「宗教」・「イデオロギー」を取り上げ、「有色的思想」の本質が「特殊的」だと指摘する。そして、彼は「色の濃い観点」から出発して、いろいろな疑似科学は生まれることになることになると述べ、「人文主義的経済学」「唯心主義的物理学」「唯物史観の歴史」を例に挙げつつ、これらのものがすべて特定の意図のもとに生じた疑似科学である、と批判している<sup>399</sup>。経験的实在から出発する研究より、これらの疑似科学ははっきりした根拠を持たず、現実の政治的によって左右されたイデオロギーの産物であり、物事の普遍的性質を示すこともできないと殷海光は考えている<sup>400</sup>。

ところが、殷海光は全ての「有色的思想」が有害なのではなく、むしろ、人に生きる楽しみや生きがいを与えるものであるとも指摘している<sup>401</sup>。しかし、彼は「有色的思想が無色的思想の効用の代わりをすることはできない。そうでなければ、それが禍乱の源になる」<sup>402</sup>と憂慮して警告し、中国人が近代に入っても無知愚昧から脱することができない理由は、儒教の道德倫理、国民党の党化教育など「有色的思想」の支配にあるからだと指摘している<sup>403</sup>。

では、「有色的思想」と対立する「無色的思想」とは何だろうか。殷海光は次のように定義している。

<sup>398</sup> 原文：宗教教条、伝統的説法、祖宗の遺訓、這種那種主義，都是想象、決意、情緒、意欲、特定的人身等等因素糅合起来的產品。這些東西充滿了特殊的色調，沒有普遍的效率。我們把它叫做「有顏色的思想」(colorful thinking)。古往今來，這些東西常常侵犯了知識的疆界，常常被人拿來代替知識，於是乎毛病即產生。殷海光(1960)「論沒有顏色的思想」(『殷海光全集14・學術与思想(下)』p 1088)。初出：『文星』第31期，1960年5月1日。

<sup>399</sup> 殷海光(1964)「從有顏色的思想到無顏色的思想」(『殷海光全集12・學術与思想(上)』p 206)。初出：殷海光(1964)『思想与方法』文星書店。

<sup>400</sup> 同上、p 206。

<sup>401</sup> 同上、p 189。

<sup>402</sup> 原文：有顏色的思想不能代替無顏色的思想之功用。如其不然，那末它就成為禍亂之源。同上、198頁。

<sup>403</sup> 同上、p 208。

我々がここで言う「無色的思想」(colorless thinking)は、有色的思想様式と思想内容から免れている(free from)思想であり、すなわち「認知の思想」(cognitive thinking)、あるいは、より明白的に言えば「純粋な認知の思想」(pure cognitive thinking)である。現代の物理科学の大部分は純粋な認知の思想の結晶であるため、その代表である<sup>404</sup>。

そして、「無色的思想」の意義を強調するために、殷海光は「正確」という形容詞で修飾し、このような「正確な思想」があれば、我々が物事を客観的に判断できると指摘する<sup>405</sup>。とはいえ、以上の漠然とした定義を提示するだけでは、「純粋な認知の思想」すなわち「無色的思想」とは一体どのような思想なのかについての説明としてやはり不十分なので、殷海光は論理実証主義の立場から、「無色的思想」が「経験」と「論理」のみを基盤とする思想だと明言する<sup>406</sup>。

なお、殷海光によると、「経験」は「直接経験」(first-hand experience)と「間接経験」(second-hand experience)に分けられるという。「直接経験」は、感覚器官によって知覚した経験である。また、「間接経験」は「直接経験」に基づいて数学や論理学によって導き出された経験である<sup>407</sup>。研究対象に対して経験的に検証できるかどうかは、科学と玄学との最も根本的な違いであると彼は指摘する<sup>408</sup>。このように、殷海光の考えは極めて論理実証主義的で、「無色的思想」が論理実証主義をその本質としているのだという。

さらに、殷海光は「無色的思想」を用いて「科学」の誕生と発展とを新たな視点で解釈している。すなわち、「科学」は古い時代から「無色的」ではなく、物事に対する主観的理解が多く含まれていた。だが、近代科学の登場によって科学者は「有色的」要素の存在を意識し、「科学」から「有色的」要素を排除しようとし、「科学」の発展は実は「有色的」要素が濃い状態から、次第に感情的・宗教的・立場的な不純物を取り除き、純粋な「客観的知識」

---

<sup>404</sup> 原文:我們在這裡所說的「無顏色的思想」(colorless thinking)意即免於(free from)上述有顏色的思想模式和內容的思想,即是「認知的思想」(cognitive thinking);或者,更清楚地說,是純認知的思想(pure cognitive thinking)。現代物理科学大部分是純認知的思想結晶,因而也就是它底代表。同上, p205

<sup>405</sup> 殷海光「正確思想的評準」(『殷海光全集 12・學術与思想(上)』p 147)。初出:殷海光(1964)『思想与方法』文星書店。

<sup>406</sup> 殷海光(1964)『思想与方法』(『殷海光全集 12・思想与方法(上)』p 175)初出:殷海光(1964)『思想与方法』文星書店。

<sup>407</sup> 同上, p 175。

<sup>408</sup> 同上, p 176。

(intersubjective knowledge) に接近している過程である、と殷海光は言う<sup>409</sup>。

ここまでの検討を踏まえて、殷海光の「無色的思想」は次のように整理できる。つまり、「無色的思想」は経験的事実と論理的思考とに基づいて得られる「科学」のことであり、そして、「科学」が「客観的知識」と「思考方法」という二つの意味を含んでいるのである。それゆえ、「科学が人に与える影響は、実用上の必要に満足するほかに、より重要なのは態度と方法である。科学は我々に人間・事物を取り扱うために、より信頼のおける態度と方法を提供する」と殷海光は言う<sup>410</sup>。「科学」は一種の思想方法として、知的創造の人のみならず、一般人にとっても必要不可欠なものである。中国における近代思惟の成立は、まず「無色的思想」の領域から「有色的思想」を排除する点から始めるべきである。

しかし、彼によると「無色的思想」の獲得は極めて困難であるという。何故かと言うと、人間が生まれてから、思想は宗教・文化・伝統・教育・政治によって「色」を染められるからであると殷海光は解釈している<sup>411</sup>。

では、我々はどのような方法で自分の思想のレベルを高め、「無色的思想」に接近すべきなのか。殷海光によると、その方法は「事実即して事実のみを言う」<sup>412</sup>ことであるという。それは一見、簡単なようで、実は伝統文化の制約を受ける中国人にとって極めて困難なことであると殷海光は指摘し、中国の伝統文化が「科学」の発展を阻害することを批判している。中国の伝統文化が如何に「科学」の発展を阻害するかについて、殷海光は次の四点に集約している。

- ①汎礼儀主義 (pan-ritualism) : 科学にとって批判的精神は不可欠であるが、礼儀を重んじる中国には他人の観点を否定することは無礼と見なされたため、批判的精神を養うことができないこと。
- ②汎価値主義: あらゆる物事に対する価値判断を行ったため、客観的に事実を把握できないこと。

---

<sup>409</sup> 同上、p 210。

<sup>410</sup> 原文: 科学对人类的影响, 除满足用的需要以外, 更重要的是态度与方法。科学提供我们比较可靠的看事物看人的态度与方法。前掲: 殷海光 (1959) 『怎样判別是非』(『殷海光全集・学术与思想』 p 93)。

<sup>411</sup> 前掲: 殷海光 (1960) 「論沒有顏色的思想」(『殷海光全集 14・学术与思想 (下)』 p 1083-1085)。

<sup>412</sup> 原文: 是什麼就說什麼。殷海光 (1957) 「是什麼就說什麼」(『殷海光全種 10・政治与社会』 p 976)。初出: 『自由中国』卷 17 期 8、1957 年 10 月 16 日。また、「從有顏色的思想到無顏色的思想」では殷海光がアリストテレスの「To say of what is that it is not, or of what is not that it is, is false, while to say of what is that is, or of what is not that is not, is true」という話しを引用して、「事実のみを言う」の主旨を表明した(前掲: 殷海光 (1964) 「從有顏色的思想到無顏色的思想」『殷海光全集 12・思想与方法 (上)』、p207)。

③汎政治主義：「文学・哲学・芸術・科学に対してそれ自体によって判断されず、一種の政治的観点によって判断される」<sup>413</sup>ことであり、あらゆる領域を政治利用すること。

④汎祖宗主義：祖宗を崇拜し、あらゆる物事を先祖の遺訓に従うこと<sup>414</sup>。

そのため、我々中国人にとって何が真実であるか、何が真実ではないかを判断できる知識を持つ必要があるが、より重要なものは「無色的思想」という科学的な思考を用いて、伝統的な思考方式を克服することである。

## 二「無色的思想」における道徳の位置づけ

### 2.1 殷海光の道徳に対する認識

「思想の色」と「道徳」が、どのような関係を有するのかを論じる前に、まずは殷海光の「道徳」に対する態度について説明しておきたい。先行研究では殷海光が伝統道徳を再評価したことに言及する際、次のような説明がよく行われる。つまり、1965年頃から殷海光は一連の不幸により精神的動揺が生じたため、中国の伝統文化へと視点を移し、理想主義・道徳など精神的拠り処を求めるようになった<sup>415</sup>。

しかし、実は殷海光は最初から道徳を否定している訳ではない。

1953年に、吳魯芹<sup>416</sup>のアメリカ遊記『美国去来』（『アメリカ去来』、1953年）が出版された際に、殷海光が書いた書評には、アメリカ人が誠実さを重視し、法律・規則を守り、互いを尊重するところを高く評価する。それに対して、殷海光は「礼儀は東洋で途絶えつつあり、たとえ少し残されていたとしても、形式ばかりで誠心誠意がまったくないものである」<sup>417</sup>と語り、今日の東洋の道徳が「形式主義的倫理」と「超人的聖人観」というものに過ぎないと批判している<sup>418</sup>。「形式主義的倫理」とは、つまり道徳倫理の形骸化を指し、道義を口にし

<sup>413</sup> 原文：無論對於文学，哲学，藝術，科学都不從其本身去衡量，而一概從一種政治觀點去衡量。前掲：殷海光（1959）「科学及其基本」（『殷海光全集・學術与思想（下）』p 901）初出：『文星』16期、1959年2月1日号。

<sup>414</sup> 前掲：殷海光（1959）「科学及其基本」（『殷海光全集14・學術与思想（下）』p 898-902）。

<sup>415</sup> 前掲：何卓恩（2004）『殷海光与近代中国自由主義』p233。

<sup>416</sup> 吳魯芹（1918—1983）作家、文学研究者。上海出身。武汉大学外国語学部卒業後、同大学の英語教員になった。1949年来台後、台湾師範大学、淡江大学、台湾大学の教職を歴任し、1956年に雑誌『文学雜誌』を創刊した。1962年に客員教授としてアメリカに赴き、1983年にサンフランシスコで死去した。代表作は『師友文章』、『美国去来』、『暮雲集』などである。

<sup>417</sup> 原文：礼儀在東方漸漸失伝，即使残余一点，也只空有形式，毫無真情实意。殷海光（1953）「美国去来」（『殷海光全集15・書評与書序（上）』p 248）。初出：『自由中国』卷8期8、1953年3月16日号。

<sup>418</sup> 同上、p247。

ていながら、裏で悪の限りを尽くす人が中国に多く存在すると彼は非難している。そして「超人的聖人観」とは、一般常識を遥かに超えた道德規範を人に要求することであるという。そのため、誰も反論できない道德的な美辞麗句で人を束縛し、都合よく道德的罪惡を捏造して人を恣意的に糾弾することこそ彼に反対された「道德」である。

このような中国における道德が退廃した原因について、殷海光は、道德を支えるために、充実した物資生活と自由平等な社会環境が不可欠であるとしながら、東洋における「科学」と「民主」の欠如によってこの支えを提供できないと分析している<sup>419</sup>。貧乏に安んじることが道德的と見なされる伝統文化に対して、殷海光は、物資の保障があるからこそ道德の形骸化を防げると強調し、また、民主政治が互いの理解と寛容を増進できると指摘する<sup>420</sup>。

ところが、殷海光が道德の重要性を認識したきっかけとなったのは半年のアメリカでの遊学である。1955年からのアメリカ遊学は殷海光にとって初めての外国旅行である。旅行の途中での各地の印象をもとに『旅人随記』という随筆を書き、後に出版された。現実のアメリカと書物の中の理想的アメリカとの落差に殷海光は驚いた。彼はアメリカの繁栄と便利に驚かされた一方、急速な工業化によるアメリカの社会的悲観、不安・恐怖・混乱を鋭く察した<sup>421</sup>。そして、殷海光は当時に流行した実存主義が西洋近代化の矛盾や、破綻を示すものとして深刻に受け止め、実存主義を放任すれば人間の力が減退してしまう恐れがあると批判している<sup>422</sup>。そして殷海光はこの時期から、世界の頹敗となった原因が一体どこにあるかと思案するようになった。彼が思索の末に辿り着いたのは、第五章でも取り上げた「無色的思想」すなわち「科学」で東洋の道德と西洋の道德を統合することによって実践力がある新道德を創出することであった。

## 2.2 「思想の色」の視点から考える道德

科学は言うまでもなく、善き目的にも悪しき目的にも両方使われるのであり、たとえ「無色的」科学であっても、悪用されることを防ぐためには、どうすればいいだろうか。この問題について、殷海光の答えを二つの面から捉えることができると筆者は考えている。

まず、殷海光によると、科学の領域には、人間の感情を含むいかなる先験的なものも介入

<sup>419</sup> 同上、p 247。

<sup>420</sup> 同上、p 248。

<sup>421</sup> 例えば、「快, 更快」「從東到西」などの文章において、殷海光はアメリカの効率主義と工業化を批判している。

<sup>422</sup> 殷海光 (1956) 「守護我們的堡壘」(『殷海光全集 16・書評与書序 (下)』、p 424)。『自由中国』卷 14 期 7・8, 1956年4月1日・16日。

してはならない純粋な経験的世界であり、「科学こそは我々のために、感情に染められた色を洗い、人類が色の少ない共通する経験的世界を認知させる。人類は色が少ない共通する経験的世界を認知すればこそ、無意味な争いを減らすことができる」<sup>423</sup>という。つまり、あらゆる紛争は、「感情」が「経験的世界」を汚すことに起因する以上、「感情」を取り除けば、純粋な「経験的世界」によってあらゆる紛争がなくなるはずであるというのである。

もう一つの面は、殷海光が「科学的道徳」を以て科学の悪用を防げようとする面である。これから、それについて若干説明したい。

劉紀倫（2014）<sup>424</sup>の先行研究には殷海光における「科学」と「道徳」との関係について次のように論じた。劉紀倫はまず殷海光の論理実証主義思想が新実証主義（neo-positivism）に属すると考えた。新実証主義の特徴とされるのは、劉紀倫の解釈によると、殷海光は価値知識（knowledge of values）を無意味なものとし、善か悪かなどと言った価値判断の問題は科学の範囲外であると考えたため、科学によって構成された倫理学、いわゆる「科学的な規範倫理学」（scientific normative ethics）の存在を強く否定したのである。殷海光はこうした新実証主義の趣旨を踏襲し、「事実」（fact）と「規範」（norm）の絶対的な違いという観点から「規範」を求める中国の伝統的学問を批判した。しかし、殷海光が「規範」の本質に関する究極的な問題を問い直さなかったため、「事実」と「規範」の間の境目を厳守しなかったと劉紀倫は述べる。つまり、殷海光は一切の感情やイデオロギーを排除し、客観的な「事実」によって構築された「無色の思想」を追求すべきだと声を大にして主張したが、その追求はこれで終結せず、「無色の思想」を用いて「規範」である「道徳」を求めていたのである。

しかし、筆者は劉季倫の指摘に同意できない。何故かと言うと、殷海光は「道徳」を形而上学的道徳と、日常生活に応用される道徳に区別したからである。

殷海光は道徳がどこから来たのか、道徳の本質は何か、というような形而上学的な問題を無意味なものとし、それを常に「玄学」だと批判したりしている。殷海光にとっては、「形而上学的道徳」こそが「事実」（fact）と対立する規範（norm）であり、科学研究の対象にならない無意味なものである。その一方、「日常生活の道徳」は現実問題の解決にとって、有効か、無効か、経験で検証可能なことであるがゆえに、科学研究の対象になりえる。

<sup>423</sup> 原文：有而且只有科学才能帮助我们洗滌這些情感的染色，人類才能認知於一少顏色的共同的經驗世界裡。人類認知於少顏色的共同的經驗世界裡，無謂的紛争才能減少。前掲：殷海光『怎樣判別是非』（『殷海光全集 12・學術與思想（上）』 p 93）。

<sup>424</sup> 劉季倫（2014）『現代中国的思想與人物』政大出版社。

本論では行論の便宜上、このような道徳を「実在的道徳」という表現を使うことにする。筆者の仮説を証明するために、第五章で論じられた殷海光の「東西道徳整合」論を再度取り上げて分析したい。「東西道徳整合」論とは現実問題を踏まえて、問題の解決を目指して「科学」により、東洋と西洋との道徳原理から、適切な徳目を選出することである。殷海光自身はこうした「東西道徳整合」の目的が、道徳の本質を認識することではなく、現実問題の解決にあるとして次のように説明している。

我々は、どのような有効な方法を使うことで、回復すべき道徳に現実の効力を発揮させられるのだろうか。あらゆる徳目は社会文化の産物である。そのため、徳目の効能 (efficacy) はその社会文化の現状から離れられない。中国古代社会から生まれ、中国古代社会に適応するために設計された徳目は、どうすれば様相が大きく変わる今日の社会文化に有益な効果を与えつづけられるだろうか<sup>425</sup>。

このように、殷海光の「東西道徳整合」論の出発点は、現実問題を如何に解決すべきかということにある。彼は「形而上学的道徳」が科学的な考察対象にならない哲学的問題として斥けているが、現実問題の解決を目的とする「実在的道徳」こそが科学的な考察対象であると考えている。これについては『五四』是我們的燈塔」の一文がよく示している。

古代の道徳規範は古代社会を背景にして、古人の行為を対処するために作られたものである。現在、我々を取り巻く社会は古代と大きく異なり、現代人の行動パターンも古人と大きく異なっている。〔中略〕我々が直面する問題は、権威を利用して人にもと来た道に戻らせることではなく、新社会に適する新道徳倫理を創建することである。我々がこのような道徳を創建するためには、心理学、社会学、経済学など行動科学を基にしなければならない。我々がこのような仕事をするためには、着実に科学を研究しなければならない<sup>426</sup>。

<sup>425</sup> 原文：我們用什麼有效的程序才能使有待恢復的道徳在現今實際的生活中發生實際的作用？任何道徳節目是社會文化的產品。因此，任何道徳節目的效能 (efficacy) 不能離開同型的社會文化場合。從中国古代社會文化產生並因應中国古代社會文化而設計的道徳節目，怎樣繼續完全有效能於今日面目全非的社會文化？前揭：殷海光（1965）『中國文化的展望』（『殷海光全集 2・中國文化的展望（下）』 p 568）。

<sup>426</sup> 原文：古代的道徳倫理，系以古代社會為背景，針對古人的行為而製作的。現在，我們所處的社會與古代大不相同，今人的行為模式也與古人大不相同。（略）時至今日，我們所面臨的問題，不是利用威權扯著人走回頭路，而是怎樣創建適合新社會的新道徳倫理。我們要創建這樣的道徳倫理，必須充分拿心理學，社会学，經濟學等行為科學作基礎。我們要做這類工作就的切實研究科學了。殷海光（1960）『五四』是



つまり、科学によって定められた道德こそが殷海光が求める道德であり、「東西道德整合」論は「実在的道德」を解明する科学的方法論を確立しようとするものである。

また、彼は「科学は価値を決めることができない。なぜなら、科学は世界の真相を究明するものに過ぎない。科学の本質から言えば、科学は何をやるべきかを我々に教えることができない」<sup>427</sup>という論調に反論する際にも、「形而上学的道德」と「実在的道德」を区別的に捉える傾向がよく現れている。殷海光はまず上記の論調を主張する人を次のように評価する。

科学が受けたこのような挑戦は主に神学あるいは形而上学から由来するものである。形而上学家はよく目的と理想に関わる問題を科学的方法で解決することができず、神の啓示、良心の召し、あるいは形而上学の先験的真理を求めなければならないと考えている<sup>428</sup>。

上記のように殷海光は、精神領域の問題に対する形而上学的思考を問題視し、精神領域における科学研究の可能性を次のように求めている。

科学は倫理観・価値観を決めることの必要十分条件ではない。あるいはそうであるはずがない。少なくとも必要条件ではある。すなわち私たちは科学が提供する経験的知識によって、倫理観・価値観を決定しなくては行けない。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ほかならない。<sup>429</sup>

このように殷海光は、「道德」に関わる問題が科学的な方法が取り扱ひ得る対象となるこ

---

我們的燈塔」(『殷海光全集・學術與思想(下)』p1101)。初出:『自由中國』卷22期9、1960年5月1日号。

<sup>427</sup> 原文:科学不能決定價值。因為,充其量來,科学只能發見世界底真相。但是,就科学底性質來說,它從來不能告訴我們應該怎麼做。前揭:殷海光(1958)『怎樣判別是非』(『殷海光全集』p101)。

<sup>428</sup> 原文:對於科学的這種挑戰,往往來自神学或行而上学。行而上学家常常以為關於目的與理想問題,不能藉科学方法解決,而必須乞助於神的啟示,良心的呼喚,或者行而上学的先驗真理。同上,p102。

<sup>429</sup> 原文:即使科学不是或不可能是倫理價值決定之充足而又必要的條件,至少也是必要的條件。這也就是說,我們要作倫理價值決定,必須在科学所提供的經驗知識基礎上為之。否則便是盲目決定。盲目的倫理價值決定,常常是危險的,或者是根本行不通的。同上,p102。

とを主張しているが、しかし、彼は如何なる理由で「科学」が「道德」の必要条件であるが必要十分条件ではないことを強調したのだろうか。その理由について、「道德」自体がやはり形而上学的部分があったため、「科学」だけでは解明できない「道德」の問題があるという思考が殷海光にあるのではないだろうかと筆者は考えている。

続けて、殷海光は次の一文で自分の意見を纏める。

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の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、それは倫理価値の標準を決める際に、科学が直接に〔筆者注:倫理価値〕に代わる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、科学に頼るしかない。盲人が目の不自由な馬に乗るように科学以外に方法を求めてはいけない。<sup>430</sup>

このように、殷海光は「道德」と「科学」の相違を強調し、また道德上には未解決問題が多く存在したことを認めている。

要するに、殷海光は現実生活に必要とされる「実在的道德」も自然科学と同様な方法論のともに収められると考えている。そのため、彼は「我々は倫理と価値との問題を解決しようとしたら、清明で無色的思想に基づいて、経験的事実に従って科学的道德を立ち上げるべきである」<sup>431</sup>と強調し、「科学」によって獲得する「価値」こそは「価値」の客観性を保障できる「公是公非」すなわち普遍的価値だと主張している<sup>432</sup>。従って、殷海光にとって、「科学」は疑う余地なくあらゆる現実問題を解決するための道具であったのである。

### 三「無色的思想」における限界・矛盾

以上の検討を踏まえ、「無色的思想」における限界と矛盾について筆者なりの意見を述べたい。

<sup>430</sup> 原文:理智成熟的人必須依照人底需要, 欲求, 以及社会狀況等実實際際的因素倫理價值標準。這並不是說, 在決定倫理價值標準時, 科学可以直接代庖。同時, 我們並沒有具備足夠的科学知識來一一解決現代的緊迫問題。不過, 除了依賴目前所有的科学知識以外, 我們不能盲人瞎馬似地在科学以外去找依據。同上, p102。

<sup>431</sup> 原文:我們要能解決倫範和價值問題, 必須本著清明而又無顏色的思想, 依拋經驗事實, 建立道德科学。前掲:殷海光(1964)「從有顏色的思想到無顏色的思想」(『殷海光全集 12・學術与思想(上)』p 206)。

<sup>432</sup> 殷海光「傳統的價值」(『殷海光全集 13・學術与思想』, 774頁)。初出:『祖国週刊』卷9期8、1955年2月21日号。

以上の考察から判るように、殷海光の考えには「無色的思想」=「正確な思想」=「科学」という等式があり、「科学」が唯一確実な知識と思考方法を我々に提供できるというのが彼の主張である。そして、このような主張には「科学」の絶対的な正確性を強調しようとする彼の意図が見られる。しかし、言うまでもなく、科学史を見てみれば、かつて正しいとみなされていた理論でも、その後は誤りだと証明されているものは多い。実は殷海光も科学における懐疑精神の重要性を無視しておらず、むしろ懐疑精神こそが科学の基盤だと認識している。それはすなわち、

科学の一種の重要な特徴は懐疑的な態度を有することである。我々は懐疑なくして経験科学なしと言える。〔中略〕純粋な経験科学は自然と人生に対する懐疑から生まれたものである。自然と人生に対して、一般人はあまり疑問が生じないが、科学家は疑問が生じる。疑問があつたら、解答を求める。解答を求めたら、次第に科学知識が生じてくる<sup>433</sup>。

ということである。また、上文で検討したように、科学の発展を妨げる権威への拒否は懐疑精神が必要であると殷海光は主張している。しかし、「無色的思想」により構築された「科学」は最も純粋で、疑う余地のないものだといえ、科学の基本とする懐疑精神と矛盾しないのだろうか。

また、もしも、彼が説くように科学の発展が自然に対する認識が神話・形而上学・妄想などのような「有色的」認識から「無色的」科学へ向けられているのだとしたら、「無色」を限界まで完成させた後、科学は次にどこに向けて歩を進めていけばいいのだろうか。なお、「経験」と「論理」を基礎とする「無色的思想」論は、「経験」と「論理」で取り扱えない問題をどうすればいいか。さらに、生まれつき社会の一員として規定される人間は、果たして「無色的思想」の境地に達できるであろうか。

殷海光の最大の論敵である徐復観は、まさにこのような殷海光の主張のいくつかの問題点を見据えている。そこで、第二節では徐復観による「科学」と「道徳」の捉え方について論じてみる。

---

<sup>433</sup> 原文:科学の一種重要特点就是有懷疑態度。我們幾乎可以說沒有懷疑就沒有經驗科学。純粹的經驗科学起於對自然和人生的懷疑。對自然和人生,一般人不大發生疑問,科学家則發生疑問。有了疑問就要求解答。要求解答,則可逐漸衍出科学知識。同上、p 105。

## 第二節 徐復觀における科学と道德

### 一 徐復觀による「思想の色」の把握

まず、徐復觀が殷海光の「無色的思想」論を如何に受け止めたかを考察したい。徐復觀が「思想の色」を明確に論じたのは、「中西文化論戦」の引き金となった「中国人的耻辱 東方人的耻辱」（「中国人の恥 東方人の恥」、1961）という文章である。徐復觀はこの文章において、科学によって道德を代替できるという胡適の考えが科学万能主義にすぎず、人類の危機をもたらす恐れがあると警告している。

一般的常識から言えば、科学技術自体が無色であることを認めなければならない。理想とは人がよりよい生活状態を追求することであり、それは価値判断の範囲に属するものであり、有色である。科学技術はそれを用いる人に色・方向いわゆる理想を付与される必要がある。理想と科学技術は内面的関連性がない。それ故に、ヒトラーは科学技術を借りて理想を追求し、スターリンは科学技術を借りて理想を追求する。他の国々も科学技術を借りて理想を追求するが、それぞれ違っている。しかし、科学技術それ自体にはなんら違うところはない。科学の法則は必然性を有する。もし人類の理想がその必然性を有する科学の法則から生まれるもの、あるいはその必然性自体が理想だとしたら、今日各強国間の競争は同じ理想を目指した競争であるはずだ。〔筆者注：もしそうだとしたら〕現在の世界には危機がないだろう<sup>434</sup>。

上記の引用文は次のようにも理解できる。つまり、徐復觀は知識としての科学技術自体が確かに「無色的」であるにもかかわらず、科学技術が汎用性を持つため、科学技術の応用の仕方を問い直す道德が必要であると考えている。さらに言えば、科学技術自体が「無色的」だからこそ、科学技術を取り扱う人が道德を持つ「有色的」な人でなければならない。その

<sup>434</sup> 原文：在一般常識上，应当可以承認，科学技術的本身，是无顏色的。理想是人所追求的更好的生活状态，這是屬於價值判断的範圍，是有顏色的。科学技术，要由用的人赋予顏色，方向，亦即所謂理想；理想与科学技術的本身没有内在關連。所以希特勒由科学技術所追求的理想，史大林由科学技術所追求的理想，其他国家由科学技術所追求的理想，各不相同；但科学技術的本身，并没有什么不同。科学的法則，是有必然性的。假定人類的理想，是出自此必然性的科学法則，或者此必然性的本身即是理想，則今日各強国間向科学技术上的竞赛，實証乃是向同一理想的竞赛，当前的世界，還有什么危機可言呢？前掲：徐復觀（1961）「中国人的耻辱 東方人的耻辱」（『徐復觀全集・論文化（一）』、p 441）。

ため、科学者における道德の欠如は、科学が人間の安逸と幸福という理想から遠ざけられるのである、と彼は指摘する<sup>435</sup>。このような徐復観の所論は、胡適に対する批判であると同時に、殷海光の「無色の思想」に対するアンチテーゼとも理解できる。

また、「反伝統与反人性」（「反伝統と反人性」、1966）と題する文章において、徐復観は「道德」と「科学」が相互に不可分な関係を有することを次のように述べている。

根源から言うと、道德、科学は人心から発する二つの側面であり、人の生命と生活の両側面の要望を満足させるものである。相互に有益な関係を有するが、相互に代替できないし、互いに妨害することもできない<sup>436</sup>。

引用文に見える如く、人間は誰でも、知恵・理性を持つと同時に、感情・感性・価値観も持っており、前者から「科学」が生まれ、後者から「道德」が生まれた。そのため、「科学」と「道德」とは一心同体のものであり、相互に影響し合う関係を有するのである。徐復観はこの点を説明するために、科学の基礎を築いたヨーロッパを例として取り上げ、次のように説明している。

ヨーロッパ近代自然科学の基礎は、十八世紀に固められた。十八世紀の文化は、まさに科学と倫理を双方重視した。ヨーロッパの倫理学の没落が十九世紀の末期に始まり、今日のヨーロッパの文化の問題はまさに倫理思想の没落によってもたらされた問題である<sup>437</sup>。

つまり、文化の変容により、人間の知覚と思想の基本的様式の変化が生じるとともに、科学も変化するのは必然である。今日ヨーロッパ文化の精神の面はすでに下劣になってしまったため、社会全体の衰退ももたらされたのである。従って、人間がもつ科学研究のための能力を最大限発揮できるような文化が必要である。

<sup>435</sup> 徐復観（1964）「一個自然科学家的悲願」（『徐復観全集・論文化（二）』 p 609-610）。初出：『華僑日報』1964年9月8日。

<sup>436</sup> 原文：從根源上說，道德，科学，是發自人心的兩個方面，充實人的生命，生活的兩方面要求；有兩相增益的關係，但既不可以相互代替，也不會兩相妨礙。徐復観（1966）「反傳統与反人性」（『徐復観全集・論文化（二）』 p 651）『中華雜誌』1966年9月16日号。

<sup>437</sup> 原文：歐洲近代自然科学的基礎，是奠定于十八世紀；十八世紀的文化，正是科学与倫理並重。歐洲倫理651。

このような考えを踏まえ、徐復観は近代中国の「中体西用」の思潮に言及し、「中体西用」を否定的意味ではなく、むしろ過激なる西洋化を是正する意味で肯定的に捉えている。それについて彼は次のように述べている。

文化は二つの系統に分けられる、すなわち一つは知識の系統であり、それは無色な世界性文化である。もう一つは価値の系統であり、これは有色（態度を有し、傾向を有す）であり、世界性を有すると同時に民族性（ある人は二者に絶対的に区別するが、それは根本的に間違っている。例えば、シェイクスピアがイギリスのものであり、世界のものでもあり…等々）も有する文化である。二つの系統の文化は密接に関連し、互いに影響し合う。しかし大まかに言えば、知識系統の文化は価値系統文化の形成に必要とされる道具、手段である。一方、価値系統の文化は知識系統の文化が目指す目的であり、その主宰でもある<sup>438</sup>。

つまり、「価値系統」と「科学系統」は密接に関連し、両者の接点は人間にあったため、自己の内面の正しい価値観の確立と科学研究とは矛盾しない。欧米においては、科学と宗教を対立させ、二者択一をするということはしないのに、中国の「西化派」が精神要素を嫌悪するのは、近代化の内実に対する理解不足に過ぎないと徐復観は批判している<sup>439</sup>。

では、「価値系統」が「民族」的なものである限り、中国伝統の「価値系統」は「科学系統」の発展の障害になるのであろうか。1952年に発表された「儒家思想之基本性格及其限定与新生」（「儒家思想の基本的性格および限界と再生」）において徐復観は、科学が西洋に生まれたものであることを認めるが、ただ、「儒家の精神の中に反科学的成分は絶対に存在しない」<sup>440</sup>と指摘する。そして彼は「中国文化の主流は人間の性格であり、現世の性格である。それゆえに、その主流の中で反科学の要素が含まれるはずがない」<sup>441</sup>と述べ、反科学的と見

<sup>438</sup> 原文：文化分為兩大系統：一是知識系統，這是無顏色的世界性文化。一是價值的系統，這是有顏色的（有態度、有傾向），是世界性而又同時是民族性的（有人把二者作絕對性的分開，根本是錯誤的，只要想到莎士比亞是英國地，同時也是世界地……等等）。兩個系統的文化，密切相關，而又相互影響。但大體上說，如知識系統的文化，是價值系統文化完成自己的工具，手段；而價值系統的文化，則是知識系統文化所要達到的目的，及其主宰。徐復観「我看大學的中文系」（前掲：『徐復観雜文補編・第二冊・思想文化卷（下）』、194頁）。初出：『東風』第2卷第7期、1962年6月号。

<sup>439</sup> 同上、p 195。

<sup>440</sup> 原文：但儒家精神中，絕沒有存在着反科学的成分在內。徐復観（1952）「儒家思想之基本性格及其限定与新生」（『徐復観全集・儒家思想与現代社会』 p 32）。初出：『民主評論』第三卷第十期副冊、1952年5月1日号。

<sup>441</sup> 原文：中国文化的主流，是人間的性格，是現世的性格。所以在它的主流中，不可能含有反科学的因素。徐復観（1966）『中国藝術精神』自叙（『徐復観全集・中国藝術精神』、p5）。初出：『中国藝術精

なされたキリスト教に対する中国文化の優位性を主張している。とはいえ、「中国文化は人間と自然の調和共生を求める方向に行き過ぎたため、自然を征服し利用する意識が強くない。そのため、自然を対象とする科学は順調に発展することができなかった」<sup>442</sup>と中国における科学が未発達であった原因を分析している。

では、もし「科学」と「道徳」と連携的な関係を有するのであれば、「科学」で「道徳」を研究することは可能であろうか。それについて徐復観は否定的な見解を示している。彼は、人間が誰でも、感情・精神・道徳を内包するため、行動心理学の研究があまりにも皮相的な人間の見方になっているとして次のように批判している。

この数十年以来、とりわけ第二次世界大戦以後、一時を風靡した行動主義心理学は、もっぱら刺激反応から人の行動を解釈し、論理実証論は認識性〔筆者注：経験で認識できる性質、ここでは認識性を有する物事を指す〕以外の全ての文化生活の価値を否定する。それで、二千年以上、厳しい努力によって固められた人の地位は動揺・墮落し始め、彼らは数量化できないもの、刺激反応の範囲を越えたもの、全てが一般動物より低い曖昧不明なものから由来すると考える。彼らは実験、演算を施すために、人間を一般動物のレベルに釘付けることを要求している。二十年来の自由世界に、価値系統の全体は神話になったこの学説に動揺され、私は、それはまさに自由世界が没落に向かっている前兆だと思っている<sup>443</sup>。

上記の引用文から解かるように、徐復観は、自然科学の研究方法が人間を矮小化させるものだとし、「科学」と「道徳」の乖離を促進する結果を招いたことを鋭く批判している。その一方、人間の行為に関わる研究は、人間と動物との区別を認識することを前提してはじめて可能になる、と彼は指摘している<sup>444</sup>。

また、徐復観は殷海光が唱えた論理実証主義にも批判的である。彼によれば、精神的価値

---

神』私立東海大学出版社。

<sup>442</sup> 同上、p7。

<sup>443</sup> 原文：這幾十年來，尤其是第二次世界大戦以後，風行一時的行為心理学，專從刺激反應來解釋人的行為，邏輯實在論則否定認識性以外的一切文化生活的價值。於是，兩千多年來，經過多少艱辛努力所奠定的人的地位，開始動搖，顛墜；他們認為凡是不能數量化的東西，凡是超出刺激反應之外的東西，都是來自低於一般動物的迷茫；他們要求把人釘住在一般動物的位置之上，以便他們好作實驗，演算。自由世界二十年来，由這種學說的神話而動搖到整個文化的系統，我認為這正是自由世界走向沒落的征候。徐復觀「今日中國文化上的危機」（1959）（『徐復觀全集・論文化（一）』p335）。初出：『東風』第一卷第七期、1959年3月2日付。

<sup>444</sup> 同上、p336。

を破壊するという点では、論理実証主義も実存主義も同一だという。つまり、論理実証主義者は「人類の歴史における蓄積されたあらゆる精神的価値を掃蕩し、最後にコンピューターに帰結しようとする」<sup>445</sup>として、論理実証主義の濫用によって、人間が作り出した科学技術は人間が逆に支配され、人類破滅の危機をもたらしている、と彼は考えている。

人間と動物の差異を弁別せず、人間に対する畏敬の念を失っている。ここに危機の本質があるというのは徐復観の考えである。さて、自然科学的見解・方法が人文学研究に機械的に適用できないと主張した徐復観は、どのような方法論を提示するのか。以下、検討してみよう。

## 二 科学研究における伝統知識の復権

殷海光は、科学研究が「経験」と「論理」という二つの要素によって構成されたものと考えている。それに対して、徐復観が主張した科学研究の方法論は、結論から言うと、観測・実験により得られた研究対象の枠を越え、古代人の経験の蓄積である古書典籍が研究対象とする十分な価値があることを認識すべきだということである。

1964年、「反科学的科学宣伝家」と題する文章で、徐復観は、胡適らが科学を名目にして中国伝統医学を軽んじることを批判し、中国伝統医学が経験的・実践的な知識として極めて大きな研究価値を持っていると主張している。この文章からは科学に対する徐復観の認識を看取できる。まず、文章の冒頭で彼は科学を以下のように規定している。

科学を構成する基本的条件は、人間生活の中で積み重ねられた実際の経験である。経験を合理的に処理することを通して、その中に含まれる錯覚および無関係な要素を明確化し、その経験の構成要素および関連関係を抽出し、法則性がある説明を得る。さらにこのような説明に従って、実験室でその経験を再現し、反復的に実現させる。それが科学というものである<sup>446</sup>。

<sup>445</sup> 原文：它要掃蕩人類歷史所蓄積的一切觀念，最後歸結到電腦。徐復観（1963）「觀念的貧困与混乱」（『徐復観全集・論文化（二）』p 599）。初出：『華僑日報』1963年9月8日付。

<sup>446</sup> 原文：構成科学的最基本条件，是人类生活中所積累的实际经验。把经验加以合理的处理，将其中所含的错觉，及並無真正关系的因素，加以澄清，以抽出构成此一经验的基本因素及相関关系，因而得出法则性的说明；更能根拠这种说明，在实验室中，将此一经验重加构成，使其反復实现，这便是科学。徐復観（1964）「反科学的科学宣伝家」（『徐復観雜文補編・第二冊・思想文化卷（下）』p 256）『華僑日報』1964年5月29日付。



引用の如く、徐復観は科学を経験科学のみとして捉え、経験がなければ科学も存在しないと考えている。こうした考えを踏まえて、徐復観は中国伝統医学が、その研究方法が厳密に言うとは非科学的であるが、数千年の実践的な医療活動を背景に持つ経験的蓄積であると指摘している<sup>447</sup>。そのため、「中国医学は科学的に処理をされていない医学の経験の宝庫である」<sup>448</sup>という。医療問題が数多く存在する今日において、その解決にあたっては中国伝統医学の価値を重視すべきであるというのは徐復観は主張である<sup>449</sup>。

また、「人類文化学的新動向」（「人類文化学の新しい動向」、1965年）において、徐復観は、「文化決定論」<sup>450</sup>を主張するA.L.クローバーによる文化が個人を凌駕する自立的存在であり、個人が文化の前では無力であるという所論に沿って、こうした考え方が「文化を創造する個人を無視し、文化を発展させる人性を忘却してしまう」と批判する<sup>451</sup>。

そして、1930年代以後、アメリカにおいては、「文化決定論」を是正しており、研究者は自らが採る分析理論と収集したデータに基づいて原始人の活動に対する知的探求に取り込んでいるが、その結論が依然として文化起源の諸像を十分に把握できない、と徐復観は考えている<sup>452</sup>。何故かと言うと、人類の行為は動物的欲求だけではなく、習慣・制度や価値規範との関連において成立するものである。そのため、人間の行為の説明は、必ずある歴史的文脈を背景にしなければならない、と彼は言う<sup>453</sup>。また、人間の心理活動に根本的な違いが存在していないため、調査と統計の方法による原始人の心理活動を研究するのみで、各々の文化の起源を明らかにしようとするのはそもそも不十分である。各々の文化の特質を捉えるために、文化と深く結びついた共同体における様々な事象を考察すべきである、と徐復観は

---

<sup>447</sup> 同上、p257。

<sup>448</sup> 原文：中医是沒有經過科学处理的有關醫學上的經驗寶庫。同上、p 256。

<sup>449</sup> 同上、p 258。

<sup>450</sup> 文化決定論(cultural determinism)とは多くの人類学者が多少なりともかかわり合う人間と文化との関係を捉える学問的・理論的立場であるが、大別して二つの捉える方がある。一つは文化的唯物主義(cultural Materialism)とでもいうべき立場であり、文化進化主義とも深く結びついているが、システムとしての文化が人間の物事認識と行為を支配すると主張する。信仰や価値や倫理や習俗も、すべて唯物的な文化のシステムから生まれたもので、それは生態的環境との関係によって左右される。古くはL.A. ホワイト、またその系統のサーリンズ、サーヴィス、さらによりラディカルにハリスなどによって提唱されている。いま一つは、「文化とパーソナリティ」学派によって主張された点で、人間の性格がその生態環境と密接に結びついた文化システム(育児様式を生み出す)によって、きわめて早い時期(幼児期)に決められてしまうと指摘する。いずれも、人類学的な文化理論の極端なタイプを代表するが、以上にかぎらず、「文化」に対して人類学者は一様に、その決定的な影響力(人間に対する)を多少なりとも評価するものである。(森岡清美・塩原勉ほか編〔1993〕『新社会学辞典』「文化決定論」より、p 1296、有斐閣)。

<sup>451</sup> 原文：過去的文化人類学，忽視了創造文化的個人，忘記了使文化發展的人性。徐復観(1965)「文化人類学的新動向」(『徐復観全集・論文化(二)』p 620)。初出：『華僑日報』1965年5月2日付。

<sup>452</sup> 同上、p 621。

<sup>453</sup> 同上、p 621。

指摘する<sup>454</sup>。

さらに、文化研究において、データ分析のみに偏重する方法は細分化された部分の問題を把握できるかもしれないが、雑多な要素を含む文化を解明するために、部分的把握だけでは不十分であり、全体的かつ包括的な方法が必要であると徐復観は考えている<sup>455</sup>。

自然科学研究はその方法に従えば信憑性のある成果を獲得できるのに対して、人間に関わる学問分野は、自然科学研究方法への固執からの脱却に向けて新しい視点と方法を模索しなければならない。そのため、徐復観が取り上げる方法は古典文献の解読や上古から今日まで受け継がれてきた伝統文化をも研究することである。

## 終わりに

以上の論考を改めて整理すると、殷海光は経験的実在を重んじ、論理的思考方法を堅持し、客観性を損なう感情的・精神的・価値判断的なものを一切排除し、中立ないし無価値的思想——「無色的思想」を追求すべきであると主張している。人々は「無色的思想」を用いて伝統・倫理道徳・イデオロギー・感情などを物事から切離すことによって初めて、客観的な見方が可能となり、権威の支配から人を解放できるようになるのである。

それに対して、徐復観は、知識としての科学技術が「無色的」であることを認めるが、人間行為としての「科学」と、道徳・理想・価値など精神の諸事象といずれも、人間の所産であるため、「科学」と「道徳」と直接に関係していると主張する。社会のレベルにおいては、精神的価値を保有する文化が自由思想の基盤を強固にし、科学の発展を促進し、個人のレベルにおいては、道徳を持つ科学者が科学の悪用を防ぐことができる。そして、科学の限界を常に意識しながら、従来の科学の枠を越えた倫理道徳・芸術・哲学などの要素を吸収することで、新たな領域を開拓すべきである、と徐復観は指摘している。

また、本研究は先行研究で看過されてきた科学理解に関する両者の独自性も明らかになった。殷海光は社会生活における道徳の役割を否定したわけではない。ただ、彼は、科学で検証されない道徳はその有効性の保障ができないし、人を圧迫する道具として悪用される

---

<sup>454</sup> 同上、p 621。

<sup>455</sup> 徐復観（1962）「中国文化的層級性」（『徐復観全集・論文化（二）』 p 576-577）。初出：『華僑日報』1962年9月22日付。

恐れがあると考えている。そのため、殷海光は「科学」に依拠すれば、実践的な問題への解決能力のある「道徳」を創出することができ、社会・文化・道徳などの問題に直面した際も、厳密な実証的精神に始終しなければならないと主張している。こうした思考の中に、あらゆる事象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、徐復観は人間精神の領域を自然科学的方法で研究する可能性に疑問を呈し、科学万能主義のために矮小化された人間の尊厳を取り戻そうとしている。従って、徐復観と殷海光とに介在する根本的な違いは、中国伝統道徳に対する態度ではなく、「科学」と「道徳」との関係に対する理解の相違であると考えられるのである。

## 第六章 徐復観の知識人論——殷海光の比較を手がかりに

### はじめに

1905年に行われた科挙制度の廃止は多くの伝統的読書人にとってまさに青天の霹靂といえる出来事であり、それは士大夫制度が崩壊したことを意味する。多数の旧読書人が茫然自失とする間に、洋学を身につけた新しい知識人たちが歴史の舞台に上り、「伝統」と「近代」との狭間で新たな道を模索し始めた<sup>456</sup>。殷海光と徐復観はともに政治に対する距離を取りながら、社会に対して責任を負っていることを自負していた知識人である。

筆者は殷海光の知識人論について、すでに別稿<sup>457</sup>で論じている。その結論をまとめるならば、殷海光は、近代中国知識人が率先して国民に近代価値を伝播していたことは否定しないが、知識人が自らの功利的満足のために、大衆の感情に訴え、彼らの注意を引きつける過激な発言を行っていたことを厳しく批判している。そして、彼は知識人らが過激な発言を重ねた結果、社会の動乱は誘発され、野心家が動乱の波に乗じて権力を掌握してしまったと中国近代における混乱期を解釈している。なお、殷海光は知識人が自らの使命を堅持せず、権力者に譲歩した理由を「道徳」と「批判精神」の欠如にあるとしている。だが、殷海光による批判の対象は学問・道徳において後れを取る知識人のみであり、彼は「五四新文化運動」のように知識人が主導した近代化の方針を否定せず、知識人が大衆を率いて「新文化」を創出すると主張している。こうした殷海光の知識人論と対比して、徐復観はいかなる特徴を有しているのかを本章で明らかにしたい。

徐復観の知識人論に関する先行研究の多くは、士大夫層における歴史的変化を論じる彼の論文に注目した上で、秦の統一や科挙制度などいくつかの歴史的事実を通して、士大夫の独立的精神が次第に喪失してしまったという徐復観の結論を高く評価した<sup>458</sup>。

また、徐復観の希求する理想的知識人に焦点を当てる先行研究も存在する。その代表は、許紀霖（2003）の「重建知識与人格的立足点—徐復観的知識分子論」（「知識と人格の踏み台を再建する—徐復観の知識人論」）という論文である<sup>459</sup>。許紀霖は徐復観による士大夫研究

<sup>456</sup> 近代中国知識人の変容について考察した研究として、余英時（1991）「中国知識分子的辺縁化」（余英時〔2015〕『中国文化与現代化変遷』, p33-50, 三民書局股份有限公司）がある。

<sup>457</sup> 拙稿：「殷海光の知識人論について」『国際文化研究』22号, p1-15, 国際文化学会。

<sup>458</sup> 譚凱（2011）「徐復観的兩漢知識分子論」『漢江論談』2011年12期, p123-126, 湖北社会科学院。

<sup>459</sup> 許紀霖（2003）「重建知識与人格的立足点—徐復観的知識分子論」『學術月刊』第8期, p135-144, 上海市社会科学界聯合会。

を次のようにまとめている。徐復観は、正統な「道」である儒家思想を用いて君主専制の「勢」に対抗する士大夫像を描いた上で、「知識人」であることに伴う責任が「学術」と「政治」の中間に位置しながら、知的訓練によって得られた自らの所見を広く国民に伝える役割を担うべきであるという主張している。また、許紀霖は徐復観が儒家の士大夫精神から継承したエリート意識を帯びていると言及した。この見解について筆者は妥当に思われるものの、論拠が不十分であり、検討の余地があると考え。本節は徐復観の「民本主義」、民衆観や文化革新における知識人の位置づけなどの課題について考察を行い、それらを通して徐復観がエリート意識を有することを明らかにしたい。

### 第一節 徐復観の「民本主義」における「民」の意味

徐復観の「知識人論」を考察する前に、まず彼にとって「知識人」とは如何なるものかについて説明しておきたい。徐復観は知識を用いて社会に影響を与える人は「知識人」と規定し<sup>460</sup>、そして、その知識が「正確な知識」でなければならないという。ここでの「正確」の意味は、高尚な人格に立脚して、知識を研鑽し正々堂々とした態度で社会に接することである。権勢に迎合して事実を歪曲する輩に対して、真の知識人は「先憂後楽」の精神を持ち、理想主義を堅持するとしている。しかし、今日の多く知識人が本来の役割を放棄し、現実的利益の獲得のみを追求するようになってしまった、と徐復観は批判している<sup>461</sup>。

今日の墮落した知識人に対して、古代の知識人はどうだろうか。徐復観は古代の知識人が「昔の『士』、『士大夫』、『士人』および一般的に『読書人』と呼ばれる集団の中の最大多数を指すのである」<sup>462</sup>と述べている。しかし、「我が国は二千年の専制の歴史と千年の科挙の歴史がある。この二つの歴史的な要素は共に直接中国の読書人の身の上に圧しかかっていた。そのため、士、農、工、商の四民の中に知識人の人格が最も破綻していた。中国の歴史において、知識人が果たした悪い役割はよい役割より遥かに大きい」<sup>463</sup>と彼は批判している。とはいえ、知識人の可能性に期待を見出した徐復観は、あくまでも知識人の墮落が君主専制

<sup>460</sup> 徐復観（1986）「中国知識分子的責任」（『徐復観全集・論智識分子』p264）。初出：『大学雑誌』1986年12月号。

<sup>461</sup> 同上，p266。

<sup>462</sup> 徐復観（1954）「中国知識分子的歴史性格及其歴史運命」（『徐復観全集・学術与政治之間』p149）。初出：『民主評論』第5巻8期，1954年4月16日号。

<sup>463</sup> 原文：但我国有兩千年的專制歷史，有前多年的科舉歷史。這兩種歷史因素，一起直接壓在中國「讀書人」身上，於是在士農工商的四名中，以士的人格最為破產，在歷史中，由知識分子所發出的壞的作用，絕對大於好的作用。同上，p265。

によって変質させられたと考え、中国文化の精神の担い手として本来の「士大夫」の姿を追求している。

徐復観が「士大夫」を追及する方法は、「士大夫」が「民」から誕生するに至る経緯を考察することであった。彼は『兩漢思想史』(1975)<sup>464</sup>で、「民」の本質を西周時代にまで遡って考察している。周は紀元前 11 世紀から始まった王朝であり、紀元前 771 年の洛邑遷都を境に、前半を西周、後半を東周に分ける。徐復観はまずヨーロッパ古代史のモデルを機械的に中国には援用できないと指摘し、西周社会が決して一部の学者によって考えられているようなギリシャ・ローマ時代の奴隷制社会ではないと次のように主張している。

私が言ったのは周代に奴隷がないという意味ではない。周代初期以降の三千年の中に、中国社会にはずっと奴隷が存在していた。〔中略〕周代は奴隷があったとしても、全体の状況から見れば、奴隷は周代の政治の基礎ではないし、当時の社会生産の主力でもない。周代を奴隷社会と見なされるのは歴史の事実を反することである<sup>465</sup>。

徐復観による周代の非奴隷社会の強調は古代ヨーロッパと比べ、古代中国社会がより高い自由度を有することを主張するためであり、社会の構成から中国伝統文化の独自性を説明するためでもあると考えられる。

では、周代社会はどのような階級によって構成されたのか。徐復観は、「西周から春秋時代まで、政治社会を構成するものは大まかに言うと、一が宗法制を規則とする貴族であり、二が都市と近郊に住む国人であり、三が田野にいる農民である」<sup>466</sup>と述べ、中国社会の独自のあり方を言及し、そして各階級の在り方を次のように分析している。

まず、西周の「国人」階級は政治・軍事・税金など多くの面から国家を支えると同時に、

---

<sup>464</sup> 『兩漢思想史』の創作経緯は、二つの重要な点がある。まず、徐復観は、中国の安定的な伝統社会が形成したのは漢代だと考え、それを形成する思想的要素を追求すべきと主張するのである。(徐復観 [1972] 「自序」『兩漢思想史・第一巻』 p 13, 華東師範大学出版社, 2001. 初出: 徐復観 [1972] 『兩漢思想史・第一巻』, 香港新亞研究所)。また、1972 年に郭沫若が発表した「中国古代史的分期問題」という論文は殷代から春秋末期までの中国社会制度が奴隷制社会だと論断した。徐復観から見れば、郭沫若の結論がマルクス主義歴史学の公式的見解にすぎず、西欧歴史の発展過程を中国歴史に機械的に対応できない。そのため、漢代思想の背景研究の一環として、徐復観は漢代まで中国社会の形態を考察したからである。(徐復観「有關中国周代社会性格的補充意見—台湾版代序」、同上 p 7)。

<sup>465</sup> 我不是說周代沒有奴隸；周初以後的三千多年中，中国社会都有奴隸。〔中略〕周代雖有奴隸，但從全般的情形來看，奴隸不是周代政權的基礎，也不是當時社会生産的主要成分；稱周代為奴隸社会，是違法歷史事实的。同上、p 13。

<sup>466</sup> 原文：從西周到春秋時代，構成政治社会構造者，大概而之，一是以宗為中心的貴族，二是住在都邑及近郊的國人，三則是在鄙野的農民。同上、p35。

貴族支配を抵抗し、貴族の肥大化を制限していたのであると徐復観は言う<sup>467</sup>。そして、彼は『春秋左氏伝』から「国人」について記された八十余の記録を見つけ出した上で、「国」、「人」、「衆」という語彙も「国人」を指すと判断している。また、これらの記録に対する考察を通じて、徐復観は「国人」が都市の近郊に住む独立自営農民、商工業者、士から構成され、「ギリシャ自由民と類似した階級である」と断言している<sup>468</sup>。そして、「厉王虐、国人謗王」、「鄭人遊於郷校、以論執政」<sup>469</sup>からわかるように、「国民」は政治的な発言力を持っているのであると彼は推測している<sup>470</sup>。

続けて、徐復観は『詩経』の記載により「士」の起源を次のように推測している。

「士」はもともと「国人」の中の農民である。鉄が使用される前に、器で土を挿すには農民の中の屈強な人が必要であり、それゆえに、士は元々農民の中の屈強な人に対する呼称であった。当時、このような屈強な士はよく甲士に選ばれたため、甲士も士と呼ばれる。ただ、普段は依然として農作業を主たる職業とする。さらに、甲士から貴族の臣属として選出した人はいわゆる上士、中士、下士であり、次第に農作から離れているが、相変わらず軍隊の下部組織の中核であり、しかも農作から脱して貴族に仕える人は士の中のほんの一部だけである<sup>471</sup>。

そして、春秋の末期になると、軍事・政治を志向として治術を専門とする「士」が現れた。さらに、貴族階級の崩壊により、もともと貴族に独占された知識は社会に流出し、政治を専門とする「士」階級の発展に資したという<sup>472</sup>。では、賦税の大部分の担い手である田野にいる「農民」階級は奴隷といえるのだろうか。徐復観は土地所有権や私有財産の持つことを『詩経』から解説し、当時の農民が決して奴隷ではなく、自給自足の「半自耕農」であると主張

<sup>467</sup> 同上、p20。

<sup>468</sup> 同上、p24。

<sup>469</sup> 『国語』「周語」厲王虐国人謗王。通訳：厲王が暴虐で、国民が王の悪口をいった。（大野峻著〔1975〕『国語』、p67、新釈漢文大系、明治書院）『左伝』「襄公三十一年」鄭人遊於郷校、以論執政。通訳：鄭の人々は村里の学校に集まって、子産の行う政治の得失を批判した。（鎌田正著『左伝』、p1185、新釈漢文大系、明治書院）。

<sup>470</sup> 前掲：徐復観『兩漢思想史』 p 21。

<sup>471</sup> 原文：士本是“国人”中的农民。在未使用铁以前，以器插土，必须农民中指精壮者，故士原系农民中指特为精壮者之称。当时常选择此种精壮之农民为甲士，故士原系农民中之特为精壮者之称。故亦称甲士为士。但其平时职业依然是以农耕为主。再由甲士中被选择而为贵族的下级臣属，即所谓上士，中士，下士，始渐与农耕脱离，但依然为军队组成的基层骨干，且服务於贵族中而脱离农耕者仍为士中的一下部分。同上、p52。

<sup>472</sup> 同上、p53。

する<sup>473</sup>。要するに、徐復観は、欧米の学者による文明発展段階論は中国の歴史を理解する尺度としては役に立たないと考え、上古時代においてすでに中国の庶民が自由を享受していたと説明している。

こうした考察を踏まえて、徐復観は、「『民』の範囲は『国人』より広い、だが、時には『民』が『国人』を指すのである」<sup>474</sup>と結論付けている。つまり、徐復観が設定した「民」の範囲は「農民」のみならず、「国人」も包括し、「国人」の一部である「士」も含んでいる。

また、徐復観は孟子の思想が発生した時代背景を次のように解釈している。春秋末期から戦国初期にかけての封建制の解体は社会の流動性をもたらすとともに、「国人」階級は都市支配者たる貴族の束縛から解放し、「農」、「工」、「商」、「士」が大きな発展を遂げ、国造りの重要な力となった<sup>475</sup>。更に、流動性のある社会の下に、人民は悪政を施す君主から離れ、善政を施す君主のもとに集まることとなり、「民」の支持を獲得しようとするのは孟子の仁政思想の原点であると徐復観は述べている<sup>476</sup>。そして、徐復観は更に儒家以外の諸子まで視野に入れ、「中国的政治思想は法家を除いて、すべて民本主義と言え、つまり、民を政治の主体とする。しかし、中国数千年の実際政治は専治政治であった」<sup>477</sup>と指摘している。そのため、古代の中国政治には「政治の理念においては民が主体であるが、現実政治においては君が主体である」<sup>478</sup>という矛盾があるという。このような矛盾の中において、君主をどのように位置づけるか、これが知識人にとって最も重要な課題であった。そのため、「中国の政治思想はいつも政治にける君主の主体性を解消しようとし、天下の主体性を際立たせる」のだと彼は考えている<sup>479</sup>。

加えて彼は、「中国の歴史の中には天下（すなわち人民）の政治主体性に対する自覚が足りなかったが、天下は客観的で偉大な存在である」<sup>480</sup>と述べている。君主が人民を圧迫することは君主と天下の対立を深めさせ、必ず動乱を招くことになる<sup>481</sup>。従って、「政治上にお

---

<sup>473</sup> 同上、p34。

<sup>474</sup> 原文：“民”的范围，較“国人”為広；然有的称“民”時，亦指的是“国人”。同上、p21。

<sup>475</sup> 同上、p48。

<sup>476</sup> 同上、p 70-71。

<sup>477</sup> 原文：中国的政治思想，除法家外，都可說是民本主義，即認定民是政治主体。但中国幾千年的實際政治，卻是專制政治。徐復観（1953）「中国的治道—讀陸宣公伝集書後」（『徐復観全集・學術与政治之間』p 88）初出：『民主評論』第四卷第九期，1953年5月1日号。

<sup>478</sup> 原文：政治の理念，民才是主体；而政治の現実，則君又是主体。同上、p 88。

<sup>479</sup> 原文：中国的政治思想，總是想消解人君在政治中的主体性，以凸顯出天下的主体性。同上、p 88。

<sup>480</sup> 原文：虽然在中国歷史中的天下（亦即人民）的政治主体性的自覚并不够，可是天下乃是一種客観的偉大存在。同上、p 88。

<sup>481</sup> 同上、p 88。



ける君の主体性を取り除くことこそ、政治上における民の主体を保障しうる」という<sup>482</sup>。そして、儒家と道家の考えにおいて、最も戒めるべきは君主が私利私欲のためにのみ知恵を駆使することであり、それを防ぐために、儒家は、君主が自らの知恵を道徳に転換させること、いわゆる「徳治」を主張し、それを通じて君の権力の肥大化を防止し、君主の主体性を希釈しようとする<sup>483</sup>。そして、徐復観は「天下の知恵を以って知恵とし、天下の好悪を以って好悪として、こうしてこそ理想と現実の矛盾を解決できる」<sup>484</sup>と、「徳治」の主旨を捉えている。つまり、儒家の「民本思想」が主権の所在が「民」にあり、「民」の意向を重要視することを求め、国家の政策が「民」の好悪に従わなければならない。

筆者はここで改めて徐復観による「民」に対する定義を振り返ってみたい。徐復観が提示した「民」の概念は単純な庶民ではなく、「士」いわゆる知識人を含むということである。したがって、「天下」の中で最も知恵を持つのは言うまでもなく「士」である。このようにして、徐復観の「民本主義」は単に国家における庶民の主権性を確立するのみならず、政治における知識人の主導的地位をも追求するものであった。したがって、彼は中国の歴史と文化における「士大夫」の重要性を強調しようとする際に、次のように述べている。

中国の歴史は個別に記録されず、集団として記録された絶対多数の士人により作られたものである。このような絶対多数の士人たちの性格が、中国の歴史の性格の全てを代表しているとは言えない。なぜなら、彼ら以外にも中国文化の薫陶を受けたより多数の善良な農民がいるからである。とはいえ、彼らの性格は今になっても依然として中国の歴史の運命を決定できる、その理由は運命を決定する政治と文化がまだこの人たちの手中にあるからである<sup>485</sup>。

また、引用文の中で、「民」、「人民」、「国民」など用語を避けて「農民」という用語で「知識人」と異なる民衆を表現する点から見ると、徐復観はやはり「農民」と「民」を意識的に

---

<sup>482</sup> 原文: 只有把人君在政治中的主体性打掉, 才可保障民在政治上的主体性。同上、p89。

<sup>483</sup> 同上、p89。

<sup>484</sup> 原文: 以天下的才智為才智, 以天下的好惡為好惡, 這才解除了政治上的理念與現實的矛盾。同上、p 90。

<sup>485</sup> 中国的歴史是由此在歴史中只有集体記録而無各個記録的絶大多數的士人所塑造的。此絶大多數士人的性格並不能完全代表中国歴史的な性格, 因為除了他們外還有更多數的由中国文化所陶冶的善良農民。但他們的性格一直到現在為止, 依然可以決定中国的歴史的運命, 因為決定運命的政治與文化還是在這般人手裡。於世他們的運命也幾乎就是中国歴史的運命。前掲: 徐復観 (1954) 「中国知識分子的歴史性格及其歴史的運命」(『徐復観全種・學術與政治之間』p149)。

区別しようとしているのではないだろうか。

## 第二節 徐復觀の大衆觀

### 一 徐復觀が見る近代社会における「大衆」の形成

徐復觀は近代社会の「大衆」を批判的視線で見つめている。1960年に、急速な経済成長を遂げる日本に旅行したのをきっかけに、徐復觀は現代社会の問題点として、人間のありかたをめぐって思索していた。彼は「不思不想的時代」（「不思不想の時代」・1960）の中で、現代社会における人間の存在が「個人」から「大衆」へ変容する現象について以下のように述べている。

人々は万能的テクノクラート（technocracy）と日々拡大する官僚政治（bureaucracy）に編入されることによって、一人一人を「個人」の身分で存在させるわけではなく、「大衆」の身分で存在させるのである。私は「大衆」という言葉がとても興味深いと思う。人間ひとり、万能な技術と膨大な官僚集団の前では、確かに自分の存在の小ささや無力さを感じ、存在の権力と勇気を失ってしまう。それゆえに、やむなく「大」かつ「衆」の集団で、技術と官僚からバランスを取ろうとし、自分の存在を証明しようとする。このようにして、人々は受け身で「大衆」に頼ることによってこそ、生きる安全感を獲得しうる<sup>486</sup>。

つまり、科学技術と官僚政治によって、人々は思想を持つことを放棄させられ、特定の機能を果たすだけの機械的な存在として支配される。科学技術の進歩によって、労働から解放される人間は思想の可能性が大きく広がるはずだが、現実には科学技術が発達した結果、人間らしい生活を歪め、思考の欠如を招き、無責任な傍観者となる傾向が強くなってしまふ、と彼は指摘する<sup>487</sup>。その一方、科学技術の発展と官僚政治の台頭に直面する時、個人が無力感

<sup>486</sup> 原文：每一個人都被編入於万能化的技術家政治（technocracy），及日益擴大的官僚政治（bureaucracy）之中，使每一個人，不是以一個人的身份而存在，乃是以大眾的身份而存在。大眾這個名詞，我覺得很有意思。一個人，在万能的技術與龐大的官僚集團之前，真會感到太渺小，無力，失掉了存在的權力與勇氣，於是只好以“大”而且“衆”的集體形相，來向技術與官僚，爭取一點平衡，表現一點存在。這樣一來，每一個人只有被動的依靠“大眾”，才能獲得生存的安全感。徐復觀（1960）「不思不想的時代—東京旅行通訓之二」（『徐復觀全集・論文化（一）』p348）初出：『華僑日報』1960年4月12日。

<sup>487</sup> 同上、p350。

や不安感を抱き、依存を求め、集団に頼ろうとしている。この集団を形成する過程において、人々は自らの一部の権利を放棄すると同時に、自分の思想も集団に委譲してしまう。そして、結局は無思想の人々になってしまう、と徐復観は警告する<sup>488</sup>。

このように、なぜ徐復観は殊更に思想を重視しているのでしょうか。この理由は次の二点に約言することが可能であろう。

まず、徐復観は、思想が人間の本質であり、思考・思弁・反省の総称であるとする<sup>489</sup>。思想は自然法則に対する認識だけではなく、生活を営み、文化を創造し、そして生活と文化の発展にも随伴するものである。人間は思想の活動を通じて、生活と文化における客観的なものを再現し、客観的世界を主観的世界と結びつける<sup>490</sup>。しかし、科学技術と官僚政治の圧力の中で現代社会の大衆は思考停止に陥り、それによって、人間と客観的世界との有機的な協働が切断され、人間社会・文化を発展させて進歩させる可能性が奪われてしまうと徐復観は考えている。

次に、徐復観は感覚機能によって満足するものと、「宗教・道徳・芸術」を対比し、後者が「文化価値」に属し、感覚機能を越えた超越的「心」、すなわち精神・思想に基づくものである、と述べている<sup>491</sup>。そして、彼は、科学技術が人間の感覚器官の知覚範囲を大幅に拡大したが、人々が技術文明の便利性を享受する一方で、原始的、官能的な欲望のみの満足を追求するようになったという現象を批判し、「宗教・道徳・芸術」による人間の主体性を回復すべきだと主張している。

## 二 大衆文化の到来への危機感

徐復観の大衆への関心は、当時の世界状況に対する危機意識と密接に連動している。1963年に掲載された「文化中産階級的没落」（「文化中産階級の没落」）では、あるべき大衆の生き方とする「文化中産階級」の概念を提示し、中産階級こそが現代社会の基盤であり、政治・経済のみならず、文化発展の一翼をも担うと指摘する。その上で、彼は「この三百年來の進歩は文化上にも文化中産階級を生み、進歩がもたらす危機は文化中産階級の没落としても現れる」<sup>492</sup>として、徐復観は文化中産階級が大衆文化の発展によって解体の危機に瀕するこ

---

<sup>488</sup> 同上、p349。

<sup>489</sup> 原文：這裡所說的思想，是把各個層次的思考，思弁，反省，都包括在內。同上、p346。

<sup>490</sup> 同上、p346。

<sup>491</sup> 同上、p350。

<sup>492</sup> 原文：近三百年來的進歩，在文化上也產生了文化中產階級；由進歩而來的危機，也表現為文化中產階級沒落的危機。徐復觀（1963）「文化中產階級的沒落」（『徐復觀全集・論文化（二）』p 586）。初出：『華

とを問題視している。

徐復観によると、「文化中産階級」とは、『知識の専門家』と『社会大衆』の間に位置する階級である。この階級の文化に対する追求は深い専門知識ではなく、文化から人生の教養を獲得しようとしている。このような人にとっての成果は、『学者』、『専門家』になるわけではなく、健全な人生の態度である<sup>493</sup>という。そして、「その人たちは健全なる世論、健全なる社会生活の中核である。彼らによって表現された進歩は平和で中正な性格の進歩である」<sup>494</sup>と説明している。しかし、大衆社会に対応することを目的とするため、文芸作品は低俗な刺激物に墮してしまふ。それは中産階級が本来求めるべき優雅で格調高い芸術・文学への関心を奪うことになった。この現象は市民社会の階級的両極化による中産階級の崩壊がもたらした必然的な結果である。さらに深く考えれば、「人間の理想性の喪失」により、文化の低俗化に対する歯止めを失い、最後には人間の根源を揺るがしかねないと彼は考えている<sup>495</sup>。このように、徐復観は時論においても理想主義の重要性にしばしば言及している。

さらに、1960年代後半から、台湾地域には開発独裁制のもとで、急速な経済成長の始まりとともに消費主義や大衆文化も勃興し、この時期から徐復観の発言には、「大衆文化」や消費の主体である「大衆」に対する批判が散見するようになった。例えば、「被期待的人間像的追求」（「期待された人間像への追求」・1965）において、徐復観は経済成長の下で低俗を追求する文化状況と、愛情を育てる場としての家族崩壊、職業道徳に欠けた行為を、同一の「個人迷失」（自分を見失う）の現象として批判している<sup>496</sup>。

しかし、こうした批判にもかかわらず、徐復観は「大衆」を直接的な責任者として扱っていない。上記で示したように、彼は、大衆の低俗化が資本主義の発展による必然的な結果であると捉える一方、知識人がその状況にどのように対応したのかを問題にしているのである。つまり、今日の知識人が実利のみを重視し、例えば、出版界には読みやすい文章だけ採用され、もはや格調高い文章がなくなり、意味のわからないスローガンがあるにすぎないと徐復観は批判している<sup>497</sup>。こうした徐復観の考えの背後には、理想と道徳が欠けている知識

---

僑日報』1963年2月14日付。

<sup>493</sup> 原文：文化中産階級是介乎“專技知識”者与“社会大衆”之間的文化階級。此一階級对文化所追求的，不是深而専門知識，而是要從文化中得來人生的教養。這種人的成就，不是“學者”，“專家”，而是健全的人生態度。同上、p586-587

<sup>494</sup> 原文：這一群人，是健全的輿論，健全的社会活動的中堅分子。由他們所表現的進歩，乃是和平中正性格的進歩。同上、p 587。

<sup>495</sup> 同上、p 588。

<sup>496</sup> 徐復観（1965）「被期待的人間像的追求」（『徐復観全集・論文化（二）』p 618）。初出：『華僑日報』1965年3月5日付。

<sup>497</sup> 同上、p 617。

人に対する失望である。そのため、中国の近代化に貢献するために、知識人は自らの人格を高める努力が重要であると、徐復観は次のように主張している。

人格の尊厳に対する自覚は、中国の政治問題の解決に向けた起点であるだけでなく、中国の文化問題を解決する起点でもある。一個の人間は、一旦、自身の持つ固有の尊厳を意識すれば、同胞に対して、先祖に対して、先祖が積み重ねた文化に対して、同様に一種の尊厳ある存在として感じる。人類の共有する人格尊厳の地平に立ってこそはじめて、中西文化は互いに正視しあい、理解しあうようになる<sup>498</sup>。

徐復観の大衆観に対して、殷海光は「血縁重視」や「同調性」という中国庶民が持つ封建的恭順の国民性を批判するとともに、近代に発生した大衆運動の過激さを危惧している。それゆえに、殷海光が大衆に直面した際、念頭に置いたのは、前近代的な大家族の中の「恭順的愚民」と大衆運動の中の「過激的大衆」という両極化的「大衆」像である。そして、殷海光はこうした非理性的な集団という大衆の本質を捉えたうえで、知識人が知の優位を保持するために、大衆との距離を保たなければならないと主張している<sup>499</sup>。したがって、徐復観が大衆を被動的な存在として扱い、軽視しているに対して、殷海光は大衆そのものに不信感を持ち、警戒しているのである。

### 第三節 知識人への期待

「学術」と「政治」の関係については、徐復観が学者を志したばかりの1950年代初期から既に関心を持っていた課題である。1953年の「学術と政治の間」において、彼は「学術」と「政治」の相違が「量」と「質」の相違であると考えている。例えば彼は文章の中で、「一万の一般人が持つ哲学に関する見解は、一人の哲学者の見解に及ばない。一万の一般人が持つ科学の知識が、一人の科学者に匹敵するなどということは不可能である。ここでは質が量

<sup>498</sup> 原文：人格尊嚴的自覺是解決中国政治問題的起点，也是解決中国文化問題的起点。一個人，一旦能自覺到其本身所固有的尊嚴，則對於其同胞，對於其先民，對於由其先民所積累下來的文化，當然也會感到是一種尊嚴的存在。站在人類共有的人格尊嚴的地平線上，中西文化才可以彼此互相正視、互相了解。徐復観（1957）「学術与政治之間乙集・自序」（『徐復観全集・学術与政治之間』p9）。初出：徐復観（1957）『学術与政治之間』，台湾中央書局。

<sup>499</sup> 殷海光の大衆観に関してより詳しい内容については、拙稿の「殷海光の知識人論について」の「大衆への抵抗」という節を参考できる。

を決めるのであり、それは学術思想の本質である」<sup>500</sup>と述べている。

それに対して、政治は、「質」ではなく、「量」で決定する制度である。つまり、「どんな偉い哲学者や科学者でも、彼の一票は普通の人と同じであり、ただ一枚の票と見なされるだけである」という<sup>501</sup>。政治の基本は国民の多数によって政策が決められることだとしている。こうして、徐復観は現代政治における大衆が治権を享有することを認めるが、それは大衆が知識人と同等な政治能力を有するという意味ではない。徐復観は民主政治の一つの利点として少数派の権利も保障されることを強調し、「質」的な意見を持つ知識人がやるべきことは自らの言論自由の権利を利用し、言論活動の活躍により大衆の支持を勝ち取ることでありと主張している<sup>502</sup>。つまり、政治における知識人の役割は、直接に政治活動に参加することではなく、言論で民意を誘導し、それを通して権力者に圧力をかけ、政策決定に影響を与えるのである。また、知識人が言論の機能を発揮すれば、多数者の専制も抑制することができ、「このように、政治上の量の背後には依然として学術上の質が機能している」<sup>503</sup>と徐復観は結論付けている。

こうした知識人観を持つ徐復観は、社会に無関心であることを純粋な学術研究とする一部の知識人への反感とあいまって、生涯にわたって積極的に社会に向けて発言し続ける。

さらに、近代化の過程における知識人の位置付けをめぐり、徐復観と殷海光は相似する主張を見せることになる。殷海光は、知識人が知識と道徳との優位性を活用して近代化を主導すべきだと主張している<sup>504</sup>。その一方、徐復観も殷海光と類似した意見を示し、彼は知識人が特定の階級の代弁者でなく、知識の伝播者となるべきであるとして次のように述べている。

中国知識人の責任は、種々の正確な知識を求め、悲劇的な危険を冒し、逃避せず、詐欺虚偽もしない、自分が考える正確かつ現実に必要とされる知識を社会まで影響させ、社会への干渉の中で自身を試し、自分が求める知識の性能を試し、それを通して我々の

---

<sup>500</sup> 原文：一万個普通人对哲学的意見，很難趕上一個哲学家的意見。一万個普通人對於科学的知識，沒有方法可以趕上一個科学家的知識。這裡是質決定量，這是学術思想的本性。徐復観（1953）「学術与政治之間」（『徐復観全集』p141）初出：『民主評論』第4卷20期，1953年10月16日号。

<sup>501</sup> 原文：任何偉大的哲学家或科学家，他所投的票依然和普通人一樣，只能當作一張票看待。同上，p141。

<sup>502</sup> 同上，p141。

<sup>503</sup> 原文：這樣，政治上的量的後面，依然是由学術上的質在發生作用。同上，p141。

<sup>504</sup> この課題については拙稿「殷海光の知識人論について」のp11-p12という内容を参照できる。

国家・人類に必要とされる知識をいっそう建立・発展させる<sup>505</sup>。

また徐復観は、知識人たちが社会を改革する責任があるとして、改革の先頭に立つべきと主張する他に、知識人としてのあり方や国家建設の関与をめぐる責任について次のように論じた。

徐復観はまず、一つの偉大な国家は『中庸』で言う所の「博厚、所以載物也。高明、所以覆物也。悠久、所以成物也」<sup>506</sup>の如き社会統合の前提となる気迫を備えなければならないと指摘する。そして、この「博厚、高明、悠久」が「至誠の徳」であり、そして、「至誠の徳」が「仁」と「智」から由来するものである、と彼は解釈している。さらに、人が「仁」と「智」の境地に達せば、自然万物とつながる回路が開通され、物と一体になり、自ずと「博厚、高明、悠久」を獲得できる<sup>507</sup>。ただ、権力を扱う者は行為の基底にある侵略性・衝動性による「仁」と「智」を保つことができない。そのため、「現実の政治人物はそのような気迫を持つことができない。そのような気迫は知識人の文化思想によってしか表わせない」<sup>508</sup>とし、つまり、政治を司る人物がやるべきことは知識人が創った文化精神に則って、至誠の徳に接近することである。政治を司る人物は、知識人が築いた文化精神に反しない限り、平和な国を創り上げることができると徐復観は断言している<sup>509</sup>。

このように徐復観は、伝統文化を基に国家の性格の創出を知識人に求める。もちろん、国家の性格を創り出す前に知識人自身が「仁」と「智」の境地に到達する必要がある。したがって、知識人の精神は知識人個人のものではなく、社会的に共有されているものであるという。

## おわりに

<sup>505</sup> 原文：中国知識分子の責任，乃在求得各种正确的知识，冒悲劇性的危險，不逃避，不詭隨，把自己認為正確而為現實所需要的知識，影響到社会上去，在与社会的干涉中考驗自己。考驗自己所求知識的性，以進一步發展，建立為我們国家，人類所需要的知識。前掲：徐復観（1968）「中国知識分子的責任」（『徐復観全集・論智知分子』p 266）。

<sup>506</sup> 『中庸』博厚、所以載物也。高明、所以覆物也。悠久、所以成物也。通訳：博く厚いことは、（地があまねく）物を載せて生いたたせている徳である。高く明らかなことは（天が）物をおおって長大させている徳である。はてしなさと永久とは（天地が無限に）物を完成させている徳である。前掲：赤塚忠『中庸・大学』p 290。

<sup>507</sup> 徐復観（1955）「文化上の重開国運一読『人文精神重建』書後」（『徐復観全集・論文化（一）』p 223）。『華僑日報』1955年5月5日付。

<sup>508</sup> 原文：現実的政治人物，不可能具備這樣的規模氣象。這種規模氣象，只能通過知識分子的文化思想中表達出來。同上、p223。

<sup>509</sup> 同上、p224。

徐復觀の「民」に対する理解は独特である。彼の「民」には、二つの意味があると言える。一つは儒家の「民本主義」における抽象的な「民」の概念であり、もう一つは今日社会の主体とされる「大衆」である。

まず、徐復觀の「民本主義」は、彼の独自の「民」の概念に基づく理念である。徐復觀によると、儒家が語る「民」は「士・農・工・商」として構成された「国民」から由来した言葉であり、皇帝貴族と対立する階級を指すのである。そして、徐復觀の解釈によると、儒家は社会秩序の維持を図るとともに、君主の権限を制限しようとしたため、儒家の「民本主義」の主旨は君主を道德の模範として祭られる一方、「民」すなわち「士大夫」の知恵で国家を治めることである。従って、徐復觀の「民本主義」に対する解釈は決して大衆迎合主義ではなく、むしろエリート主義が潜在し、そこから知識人の指導的立場の正当化がなされているのである。

もう一つの「民」である「大衆」は、工業化による人間性の疎外と官僚政治の台頭に抵抗するために、人が結成した集団を指し、人は集団に依存して追従するとともに、独立の思想を捨ててしまったという。そして、徐復觀は「大衆文化」の侵食を受けた大衆の精神が墮落していく様相を検討し、「大衆文化」の氾濫を急速な工業化がもたらした悪果と見なしている。この二重の原因により、「大衆」は自らの思想を放棄し、周りに盲目的に従うようになってしまったのである。ところが、彼は大衆に対する批判というより、むしろ同情が多く、「大衆文化」の氾濫に対して無抵抗となる知識人こそ彼の批判の対象となっていた。

このように徐復觀は、殷海光ほど啓蒙の対象にあたる大衆に対して強い警戒心を持っていないが、知識人が知識と道德を用いて大衆を率いるという主張は殷海光と一致すると言える。彼らによる「知識人」と「大衆」との結びつけ方を考えると、両者はともに強いエリート意識を持つと言えるだろう。この考えが中国大陸時代に国民党と密接な関係を持つ知識人として大衆運動と対峙した経験につながっていると考えられる。

そして、徐復觀と殷海光はともに文化革新の担い手が一般人ではなく、権力を握った人でもなく、知識人であるという認識を強く持っている。両者の中ではこうした知識人への期待があったため、知識人の道德的人格の育成を通して民族に対する自らの責任を求めるべきという同様な主張を展開させるのである。

その一方、両者は一般大衆から乖離し、彼らの文化変革の主張も現実性に欠けているように見える。「民主」と「科学」で東洋と西洋の「道德」を整合させるという殷海光の主張と、



儒家思想の中の近代的価値を発掘しようとする徐復観の努力とは、いずれも理論の段階にとどまり、理論がいかに関實的政治・社会の近代化に繋がっているかについては全く触れてこなかった。

とはいえ、両者はともに文化をめぐる論争が机上の空論に陥ったことを意識し、「实事求是」の学風を開拓した当事者でもあった。それについては、次の章で検討することとする。

## 第七章 徐復観と殷海光の学問観

### はじめに

黄俊傑は「戦後の台湾における儒学思想研究の概況について」と題する論文において、台湾地域において戦後から形成された人文学研究における実証主義的学風について、以下のように評した。

〔戦後の台湾には〕実証主義的学風の盛行ということである。実証主義は具体を重視して抽象を論ぜず、経験的証拠を強調して価値体系をあまり問題にしないものであるが、こういった学風の影響の下、ここ数十年、人文・社会科学の研究者は、人文現象を分析する時に多く具体的で数字的根拠がある点から入ろうとするのである<sup>510</sup>。

実証主義的学風が形式された原因として、黄俊傑は「五四新文化運動」が実証主義的学風の形成に豊かな思想的資源を提供したと述べる。

実証主義的学風は中国にとって舶来品ではない。清朝の考証学は黄宗羲（1610-1695）や顧炎武（1613-1682）の「経世致用」の思想を継承し、乾隆・嘉慶年間（1736-1820）に大きな発展を遂げた。考証学の集大成である戴震（1724-1777）は反宋学的立場から、「实事求是」のスローガンのもとに、実証的研究方法を作り出した<sup>511</sup>。20世紀に入ると、胡適は考証学の知的資源に注目し、ジョン・デューイのプラグマティズムを引き受けながら、清朝の考証学の方法論と結合する形で、自らの思想を確立した<sup>512</sup>。胡適は戴震の「实事求是」の精神に言及した際、その「实事求是」のもとに生まれた戴震の考証学の研究方法が中国における近代的学問方法論の誕生を意味すると高く評価する一方、考証学の研究対象が依然として文字ないし書物に限られていると指摘したのである<sup>513</sup>。このような欠点を克服し、中国において科学的方法を普及させることを目指した胡適は、「实事求是」の精神によって中国の現実

<sup>510</sup> 黄俊傑「戦後の台湾における儒学思想研究の概況について」『中国—社会と文化』第6号、1991年6月。作者である黄俊傑（1946-）は台湾省高雄県出身、儒学者、中国近代史学者。台湾大学歴史学系で学士・修士号を取得した後、ワシントン大学歴史研究所に進み、1980年に博士号取得。台湾大学教授、台湾清華大学教授、メリーランド大学・ワシントン大学客員教授など歴任。

<sup>511</sup> 乾嘉考証学の歴史については、漆永祥（1998）『乾嘉考据学研究』（中国社会科学出版社）を参考した。

<sup>512</sup> 前掲：羅志田（2015）「思想与方法」『再造文明之夢—胡適伝』p195-206。

<sup>513</sup> 前掲：山口榮（2000）『胡適思想の研究』p100。

問題の解決に役立つ道を求めた。「主義」を高談することではなく、現実問題を直視した上で（いわゆる「多研究些問題、少談些主義」）、あらゆる方法を試すことによって解決法を見出すべきだ（いわゆる「嘗試論」）という胡適の主張は当時の人々に大きな影響を与えた。このように、胡適の学問観は実践的・実用的・実証的であり、また、この学問観は「实事求是」の精神と不可分であった。

従って、実証主義的な学風の形成の原因を「五四新文化運動」の影響に求める黄俊傑の主張に間違いはないが、本章で筆者が注目したいことは、台湾地域の実証主義の学風を裏打ちするのが「五四新文化運動」の精神を継承した外省知識人達の学問観だということであり、また、外省知識人達の学問観の形成・確立における「中西文化論戦」の影響も見落としてはいけないことである。つまり、「中西文化論戦」は知識人達に健全な学問観の重要性を再考するきっかけを与え、自らの学問観の内容も補完したことを促した。

以上の観点を検証するために、本章では徐復観と殷海光による学問観に関する言説に焦点を当て、それぞれの特徴を明らかにした上で、両者の相違点と共通点を検討してみる。また、文化論争のために書かれた両者の著作において、自らの学問観を概括する用語として「实事求是」が頻出している。そのため、筆者はこれらの著作を取り上げ、両者によって使われた「实事求是」という用語がいかなる意味であるかを検討し、また、「实事求是」と両者の文化革新の主張がいかなる関係を有するかについて考察したい。

## 第一節 徐復観の学問観

### 一 中国伝統学問観への再解釈

中国伝統思想の性格に言及する際には、「実用性」という特徴がよく取り上げられる。例えば、李沢厚（1930-）は中国思想の性格を「実用理性」<sup>514</sup>という言葉で概括した。彼によると春秋戦国時代の群雄割拠の状態が社会に大変動をもたらし、各学派はこの大変動を見越して、とるべき道を模索するために自らの学説を展開させたのである。それゆえに、各学派の思想は殷周の「巫文化」（筆者注：原始宗教的文化）から解放された理性を獲得した。このような「実用理性」を持つ中国人は「浮世離れした抽象的な思弁の道を歩む（ギリシャ

<sup>514</sup> 李沢厚の解釈によると、「実用理性」という語は倫理実践、とりわけ自覚的、意識的な道德行為を重点的に指す時には「実践理性」という語に代えることがある。李沢厚著・坂本ひろ子ほか訳（1989）『中国の文化心理構造』p196、平凡社。

のように) ことなく、また人間界を捨てて解脱を追及する道に沈替する(インドのように) こともなく、ひたすらこの世の道の実用的な探求に固執したのである。氏族の血縁を社会の紐帯としたことから、人間同士の関係(社会倫理と世間の実際のことがら)を異常にきわだたせ、思考においても最も重要視することになった。それに長期にわたる農業小生産がもたらす経験論のために、そうした実用理性はよりいっそう執拗に存続することになった<sup>515</sup>、と李沢厚は指摘している。

実は徐復観は李沢厚より早い時期にすでに儒家思想の実用的傾向を察知している。本稿では既に、儒家思想が形而上学ではなく、生活の指導原理であるという徐復観の発言について論及しているが、ここではその趣旨を、徐復観が最も重要視する孔子の学問観に対する彼の解釈からアプローチを試みたい。

1978年の「向孔子的思想性格回帰」(「孔子の思想性格への回帰」)では、『論語』が孔子思想研究にとって最も信憑性の高い資料であるとし、『論語』を軽視して形而上学の面から儒学を捉えた熊十力(1885-1968)と唐君毅(1909-1978)の研究を批判している。また、徐復観は一部の学者が『中庸』の中の「天命」という言葉のみに着目し、その分析から中国哲学の体系を構築しようとする手法も批判する。徐復観によると、『中庸』の思想は、上の「天命之謂性」から出発し、下の「修道之謂教」に至るものであり、そこで示されたように、「あらゆる民族の文化は、みな天道、天命から始まったものであるが、中国文化の特徴は、天道、天命から一步一步下落し、具体的な人の生命、行為にまで降りるといふものである」という<sup>516</sup>。そして、彼は「天何言哉、四時行焉、百物生焉」<sup>517</sup>を取り上げ、孔子が「天」を一種の「経験した現象」として捉えたため、「天」から生じる「道」のもともとの意味を「人類行為の経験の蓄積」と規定している<sup>518</sup>。さらに、「孔子が志す道は、行為経験から模索して練り上げたものであるがゆえに、道を学ぶ人は道を行為の中に具体化して徹底させるべきである」<sup>519</sup>と徐復観は述べ、孔子の教えが日用に役に立つことを求めて築かれた学問であると主張している。『論語』が言う「成人」・「君子」とは、自分の生活に励み、経験から学

<sup>515</sup> 同上、p 167。

<sup>516</sup> 原文：一切民族的文化，都从天道天命開始；但中国文化的特色，是从天道天命一步一步的向下落，落在具体的人的生命、行為之上。徐復観(1979)「向孔子的思想性格回帰」(『徐復観全集・儒家思想与現代社会』p 239)。初出：『中國人』第1卷第8期，1979年9月28日。

<sup>517</sup> 『論語』「陽貨第十七」天何言哉、四時行焉、百物生焉。通訳：天が何かを言っているか。何も言わない。それでも四季はめぐり、万物は生長する。前掲：平岡武夫『論語』p497。

<sup>518</sup> 同上、p243。

<sup>519</sup> 原文：孔子所志的道，是從行為經驗中探索提煉而來，則學道的人，自必須求在行為中落實貫通下去。前掲：徐復観(1979)「向孔子的思想性格回帰」(『徐復観全集・儒家思想与現代社会』p 243)。

ぶことを実践によって発揚できる人を指すのである<sup>520</sup>。

また、「孔子思想的性格問題」（「孔子思想の性格問題」1978）と題する論文では、孔子が日常生活においての人間の行動の道徳性を追求し、実践の中にある真理を求めていたため、「実践」が孔子思想の優良な伝統であるとして次のように述べている。

孔子は思弁を立脚点とする思想家ではなく、実践を立脚点とする思想家である。彼の思想の中の理想性は実践を通して切り開かれるものであり、二千五年前に、現実政治社会条件の下で実践を行わなければならない。そのため、孔子は常に当時の現実条件の下で、最も合理的方法を選んで実践していた。後人は彼が現実条件を否定しないことのみから彼が当時の封建制度を擁護する保守主義者だと判断する。しかし、彼の実践の背後にある精神および実践によって開拓される理想を関連的に考察すれば、いわゆる保守、立ち遅れ、唯心などの観念はただ後人の理解力の不足や学術以外の要素の制限によって生まれたものであり、孔子思想の自身とまったく関係がない<sup>521</sup>。

つまり、徐復観によると、孔子の教えは生活経験に由来したため、抽象化されることなく、思考及び行動をなす原理として存在していたという。しかし、孔子の教えは途中で実践から乖離したことにより、「専制思想」、「封建倫理」になってしまうのである。では、孔子の思想ないし儒家を核心とする中国文化が実践から乖離した原因は何だろうか。「五十年以来的中国学術文化」（「五十年以来の中国学術文化」・1961）において、徐復観は次のように解釈している。

中国の学問自体は、二千年余り以来、現実問題に対する責任によって築かれた「思想性」を主流とするものである。中国の学問の活動は、先秦時代から、主に「思想」の活動である。しかし、満清の統治の下に、知識人は異族と専制から二重の迫害を受け、思想の主題——現実問題から離れざるを得ず、細々した訓詁考據に逃げ込み、中

<sup>520</sup> 同上、246頁参照。

<sup>521</sup> 原文：孔子不是以思弁為立足点的思想家，而是以實踐為立足点的思想家。他思想中的理想性，是通過實踐所開闢出來的，在二千五百年前，實踐必須在現實政治社會條件之下實現；所以孔子常常是在當時現實條件之下，選擇最為合理的來實踐。後人僅從他不否定現實條件的這一點上著眼，便可說他是維護當時封建制度的保守主義者。但若把他實踐後面的精神，以及用實踐所開出的理想，關連在一起来了解，則所謂保守，落後，唯心等觀念，只是出自後人理解力不足或受到學術以外的因素的限制，與孔子思想的自身，是毫不相干的。徐復觀「孔子思想的性格問題」、1978年9月28日～30日『華僑日報』、『徐復觀全集・徐家思想與現代社會』、214頁。

国伝統文化を人生、社会にとって完全な無用の長物になるようにさせたのである<sup>522</sup>。

ここにある『思想』の活動とは、現実問題の解決のための思索ということである。このように、徐復観は、一貫して皇権専制の圧迫によって儒学の真諦が歪められたことを非難する他に、「虚無主義」の侵食も重要な原因として捉えている。これから、徐復観における「虚無主義」批判について検討する。

1960年代の台湾地域において、実存主義は一種の文学思潮として流行していた。台湾大学の学生である王尚義<sup>523</sup>が書いた小説『従異郷人到失落的一代』（『異郷人から喪失のジェネレーションまで』、1964年）と『野鴿子の黄昏』（『野鳩の夕暮れ』、1966年）は台湾存在主義文学の代表作と言われ、当時広く読まれ一世を風靡した<sup>524</sup>。しかし、徐復観は存在主義が近代化の弊端によりもたらされた人間の疎外から生じたものと見なし、全てを否定し、社会の基礎を動揺させる「虚無主義」の一種の新しい変形として捉えた。このように、実存主義の流行を契機に、1960年代に徐復観は、「虚無主義」に対する警告を發した一連の文章を發表した。以下の部分では、彼が「虚無主義」をどのように考えていたかを、「危機世紀的虚無主義」（1962）と「中国的虚無主義」（1962）から見ることにしよう。

まず、「虚無主義」の意味について、徐復観はニーチェの『権力への意志』の中の「ニヒリズムとは何を意味するのか？至高の諸価値がその価値を剥奪されるということ、目標が欠けている、『何のために？』への答えが欠けている」<sup>525</sup>という定義を引用した上で、ニーチェの定義に対する自分の理解を次のように説明している。

至高の諸価値が無価値になるということは即ち人生観の崩壊であり、すなわち世界観の崩壊である。人生観・世界観を持ってない人は、生活の目標、生活の意義を失った人である。このような人は客観世界のあらゆるものに対して『つまらない』と感じ、自

<sup>522</sup> 原文：中国学問の本身，二千余年来，本是以对现实问题负责所形成的思想性為其主流的。中国学問的活動，自先秦以來，主要是「思想」的活動。但在滿清統治之下，知識分子受到異族与專制的雙重壓迫，乃不得不離開思想的主題—現實問題，而逃入到零碎的訓詁考據中去，使中国傳統文化，对人生社会，完全成為無用的東西。徐復観（1961）「五十年来的中国學術文化」（『徐復観雜文補編（二）・思想文化卷（下）』 p 148）。初出：『聯合報』1961年1月1日付。

<sup>523</sup> 王尚義（1936-1963）河南省汜水縣出身。台湾大学医学部在学中に文学創作を始め、また、バイオリンや油画も上手で、多芸多才の才子である。卒業後まもなく肝がんで死去した。殷海光の弟子であり、作家・評論家である李敖は彼の親友である。

<sup>524</sup> 鄭鴻生（2007）「台湾的文藝復興与年代：七十年代初期的思想狀況」『思想4・台湾的七十年代』，p 93，聯經出版事業公司。

<sup>525</sup> 『Der Wille zur Macht』（1901）はニーチェの死後に遺稿を元に妹のエリーザベトが編集出版したものである。この引用文は信太正三等編の『ニーチェ全集』（p12，理想社，1963）によるものである。

然な日常生活に対しても『つまらない』と感じる。一人は精神上の無一物となり、ただの『虚』、ただの『無』となる<sup>526</sup>。

上記のごとく、徐復観が理解した「虚無主義」とは、精神の空洞化によって引き起こされた現実生活に対する無関心に由来するとしている。

この「虚無主義」は具体的に何を指すのか、そして中国文化に如何なる影響を与えたのか。それについて、徐復観は道家・法家・仏家ないし清朝の考証学の全てが「虚無主義」に属するものであると指摘する<sup>527</sup>。道家は自然万物の本源とされる道のみを追求する。法家は君主の権力を神聖化し絶対化するとともに、「人文価値」に反対し、刑法で庶民を厳しく管理することにより人の人間性を奪う。そのため、徐復観は法家を「古典のファシズム」と呼び。仏家は現実世界を否定し、精神的な修養のみを重視するにすぎないと批判する<sup>528</sup>。

その上で、徐復観は、中国において特有の一種の「虚無主義」すなわち「唯官主義」が存在することを指摘し、「唯官主義」に支配された多くの知識人は自らの理想を学問研究に求めておらず、政治上の出世としてのみ追求するため、社会にとって何の役にも立たない、と批判している。

このような種々の「虚無主義」は清代と民国になると、再度変形し、「考証学派」と「科学派」に根付いて中国社会にマイナスの影響を与え続けた。それについて、彼は以下のように述べている。

虚無主義の特性は、常に意識的あるいは無意識的に他の物事に依存して、虚無の本質を隠すことである。清朝の乾嘉学派の人たちはみな内心に虚無の影が潜伏しているため、彼らはこまごまとした考証と虚名を博することによって、内心の空虚を覆い隠そうとしたのである。五四運動に引き続く科玄論戦において、吳稚暉による「漆黑一團」〔筆者注：真っ暗やみ〕の人生観という主張は科学派全体の賞賛を獲得した。〔中略〕、中国の悲惨な情勢は、「虚無主義的革命」と「虚無の唯官主義」とが結合した結果である。

<sup>526</sup> 原文：至高価値成為無價值即是人生觀的破壞，即是世界觀的破壞。沒有人生觀，世界觀的人，乃是喪失了生活目標，生活意義的人。這種人對於客觀世界的一切，都会感到是“無聊”。對於自然的日常生活，也都会感到是“無聊”。一個人，在精神上乃系一無所有而只是“虚”，只是“無”。徐復観「危機世紀的虚無主義」、1962年6月9日付『華僑日報』。『徐復観全集・論文化（二）』556-557頁。

<sup>527</sup> 徐復観（1962）「中国的虚無主義」（『徐復観全種・論文化（二）』p 559-565）。初出：『華僑日報』1962年6月19日、20日付。

<sup>528</sup> 同上、p 562 - 563。

このような「虚無主義」を克服するために、徐復観は、我々にとって現実世界への関心を取り戻す価値観が必要であり、また、利己心によって実践の道を外れることを防ぐための価値観も必要であると主張し、中国伝統思想の中に、そのような価値観を提供できるのは儒家しかないと力説している<sup>530</sup>。

このように徐復観は実践の精神支柱を儒家思想の中に求めているのである。徐復観にとって実践とは、思想と現実とを緊密的に繋げることのみならず、自らが取ら行動の動機やその行動によってもたらされる結果に対して積極的な反省を行い、是正を加えることも含まれている。

## 二 文化論争における「实事求是」の提起

前文で取り上げられた「向孔子的思想性格回帰」と「孔子思想的性格問題」は、1970年代中期に大陸の孔子批判運動に応じて書かれたものであるが、実は徐復観のこうした孔子理解は、「西化派」との文化論争に沿ったものでもあった。以下の部分では、「实事求是」という用語を手がかりにし、文化論争に関する彼の著作を辿ることによって、徐復観の学問観を確認したい。

西化派との論争において、徐復観が初めて「实事求是」に言及したのは、1954年1月に発表した「吳稚暉先生的思想」（「吳稚暉先生の思想」）と題する論文である。この論文において、徐復観は吳稚暉と胡適の学問観に対して厳しい批判を行われている。

1954年1月に、西化思想の先駆である吳稚暉（1865-1953）を記念するための論文集『中国文化論集』が発行されたことをきっかけに、胡適は吳稚暉思想を鼓吹する「追念吳稚暉先生」（「吳稚暉先生を悼む」、1954）を発表した。この文章において、胡適は吳稚暉の思想を「实事求是、莫作調人」という言葉でまとめ、その意味を实事求是の精神を求め、調和派・折衷派の人になってはいけないことであると解釈する<sup>531</sup>。そして、胡適は吳稚暉の思想が中

<sup>529</sup> 原文：虚無主義的特性常是有意或無意地附麗在另外一種事物之上，把虚無的本質，掩遮起来。清代的乾嘉學派，内心都潜伏著虚無的暗影，靠釘飽的據訂，及標榜的名声，来掩飾内心的空虚黑暗。而緊承五四運動之後的科玄論戰，卻以吳稚暉的“漆黑一團”的人生觀收場，取得科学派全般的讚賞，（略）中国悲慘的局勢，是“虚無主義的革命”和“虚無的唯官主義”，兩者結合的結果。同上、p 565。

<sup>530</sup> 徐復観（1974）「中国人文精神与世界危機」（『徐復観全集・論文化（二）』、p 796）。初出：『明報月刊』第9卷第7期，1974年7月号。

<sup>531</sup> 胡適（1954）「追念吳稚暉先生」『自由中国』10卷1期，p 5，1954年1月1日付。



国近代化にとって次のような具体的な貢献をしていると指摘する。すなわち、①精神的要素を駆逐し、「人生」が動物性の所産にすぎないと見直すこと、②「国故」（伝統学問）を徹底的に捨て去ること、③中国道徳の浅薄さを暴露すること、④西洋民族が中国人より方策と熱情があることを指摘することである<sup>532</sup>。

徐復観の「吳稚暉先生的思想」は、このような胡適の所論に不満を表す文章であり、吳稚暉と胡適らの西化派が「实事求是」の精神の欠如によって、中国文化の欠点ばかりを見ると批判している。

まず、文章の冒頭で、徐復観は人々にとって最も注意すべきものは一理もない謬論ではなく、「自分の一分の理由を十分の理由に誇張し、一つの面に対する理由を四方八方の理由に誇張する」ものであると指摘する<sup>533</sup>。吳稚暉と胡適が高唱した「伝統文化打倒」、「全盤西化」などはまさにそのような理不尽な言論である。彼らの言論が大きな反響を引き起こし、社会の風潮となった理由は、そのような主張が「一時の快を満足させ、極端な論をなすこと」であり、人々を惑わしたからに他ならない、と徐復観は批判している<sup>534</sup>。

続けて、徐復観は「实事求是、莫作調人」は耳あたりのよい言葉だが、吳稚暉自身がその信条に背き、学問に対する慎重な姿を失ってしまったと糾弾し、学問研究に対する取るべき態度を次のように説明している。

ただし私が指し示したいのは、学術の甘苦を知る人こそが一つ一つの学術の限界を知り、学術を前にしての自分の限度を知ることができるのである。その限界、その限度を知る人こそが实事求是を求めることができる。实事求是を前にしてこそ、調人〔筆者注：調和派・折衷派〕にならない。もし、追及して探求した結果によって、「是」が「元来の我」の反面にあることを意識したら、「額を地面に打ち付けて拝む」しかない。もし、「是」が異なるそれぞれの領域にあることを発見したら、それに相応して、各領域の中に認識を求めなければならない。<sup>535</sup>

---

<sup>532</sup> 同上、p5-6。

<sup>533</sup> 原文：把自己的一分理由誇張為十分的理由，一面的理由誇張為四面八方的理由。徐復観（1954）「吳稚暉先生的思想」（『徐復観雜文補編第二冊・思想文化卷（下）』p 42）。初出：1954年1月13日付『自由人』299期。

<sup>534</sup> 同上、p 42。

<sup>535</sup> 原文：但我要指出，只有知道学術甘苦的人，才能知道每一学術的界限，知道自己在学術面前的分寸。只有知道這種界限，知道這種分寸的人，才能事实求是；只有在事实求是之前，才說得上不作調人。假定追求探索的結果，而發現是乃在原来之我的反面，此時只有調軀身來納頭便拜。假定發現是乃在各個不同的領域之中，則只好恰如其分的在各領域中各各加以承認。同上、p 44。

つまり、徐復観が理解した「实事求是」とは、人間の現段階の能力で達成できるレベルを超えた成果を求めてはならず、客観的自然法則を尊重することであり、科学理論が不完全であることを知り、自分の信条についても真摯に疑い、自分の行為に対する反省がつねに要求されることである。

徐復観から見れば、「实事求是」を標榜した胡適や吳稚暉らは学問に対する傲慢な態度を持ち、自分の言行について反省する意思もない。「西化」のスローガンが当時の青年にある種の開放感をもたらしたことは確かだが、その成功により、吳稚暉と胡適は「西化」のスローガンを絶対的真理として標榜していたと、徐復観は批判する<sup>536</sup>。文章の最後に、徐復観は再び自分が主張する「实事求是」について次のように説明している。

こごかしさをひけらかし、スローガンを叫ぶ時代はもう過ぎ去ったはずである。みんなは時代の真の課題に応え、自分で自分を封鎖してはいけない。「实事求是」的に本当の学術の仕事をやり、時代が我々に与えた難題に解答すべきである。制限を知らず、際限なくスローガンを叫び、むやみに論断を下してはいけない。私が改めて言いたいのは、「实事求是」を体現するには、まず一つ一つの学術の制限を知ることであり、個人が学問を前にして自分の程合いを知ることである、自分が信じること、学んだことをはっきりと持ち出し、自分が信じないこと、学んでないことに対して、「批判」できれば「批判」し、批判できないなら「慎言其餘」〔筆者注：慎んで疑わしくない事だけを言う〕の態度を取るべきであり、口舌の快のために打倒しようとしてはいけない。<sup>537</sup>

このように、知識人にとって一番必要なことは、自分の限界や学問の各分野の限界を知らず、自分が信奉する思想が唯一正しいと思ひ込む病癖を克服し、実践の中で理論を検証し、その結果を忠実に受け入れることであるという。

1961年10月1日に出版された『文星』第48期に発表された居浩然の「徐復観的故事」（「徐復観の物語」）は、徐復観を代表とする「伝統派」が「現代義和団」だと揶揄している。

<sup>536</sup> 同上、p 44。

<sup>537</sup> 原文：弄聰明喊口号的時代，應該過去了。大家應在真正的時代感觸之下，不要自己封鎖自己，「实事求是」的做点真正的學術工作，解答時代所給於我們的難題；而不可漫無限制，漫無分寸的亂喊口號，亂下斷語。我再重複的說，实事求是的第一表現，是知道每一學術的界限，知道個人在學問面前的分寸，因而先把自己所信所學的，清清楚楚的拿出來，對於自己說不信不學的，能批判便批判，不能批判便採「慎言其餘」的態度，而不是要趁口快去打倒。同上、p 47。

そして翌月の第49期の『文星』に発表された李敖の「老年人与棒子」は、陳腐で卑劣な「老人」は真の学問ができないにもかかわらず、「伝統」の棒を振って横行し、若者を支配・抑圧しようとすることを諷刺している。このように、文化をめぐる論争は次第に不毛な論争の様相を呈していった。

この背景の下、1962年1月31日に発表された「当前的文化問題—答客問」（「現在の文化の問題について—客の質問を答える」）において、徐復観は自分が論戦に参加する動機について、「学以致用」の精神——つまり学問を現実の問題に役立てるために必要なことを主張しようとしたためであると述べている<sup>538</sup>。

「学以致用」のために、文化課題に対して如何なる研究を行うべきか。徐復観は、胡適が努力した『紅樓夢』『水滸注』『神会和尚』研究における学術的価値を否定するとともに、学問研究のあるべき姿を、「真の学術研究者は、一つ一つの問題を関連資料の中で丁寧に処理すべき」<sup>539</sup>と指摘し、研究対象の選択が学者の恣意的な判断によって行われてはいけない<sup>540</sup>、と述べている。

なお、徐復観は、学問研究にとって、最も重要なことは如何なる基準で研究対象の価値の有無を判断するかということであり、研究対象の価値を「歴史上の価値」と「現在の価値」に分けて考察すべきであるとして、次のように語っている。

〔筆者注：研究対象の価値とは二種類ある〕一つはある種の思想、制度が当時いかなる価値を持っていたのか。もう一つは現在ないし未来の視点から見て、現在にとって価値があるかどうか。歴史的に価値があるものが必ずしも現在において価値があるわけではない。現在に至って価値がないものが歴史的に必ずしも価値がないわけではない。両者を混同して判断してはいけない。しかし、文化をめぐる本当の論争は、すべてここから起こったものである。私は学問を研究し、また国家、民族、世界の現実問題に関心を持つ人は、いつでも学以致用の目的を持っているはずであると考える。「思以其道益（治）

<sup>538</sup> 徐復観（1962）「当前的文化問題—答客問」（『徐復観全集・論文化（二）』p457）。初出：『自由報』1962年1月31日付。

<sup>539</sup> 原文：真正的学術工作者，是把一個個的問題在有關的資料中，小心謹慎加以處理。世界上，早發現不出要打倒那一整支文化系統的讀書人了。同上，p452。

<sup>540</sup> 同上，p458。

天下」<sup>541</sup>というのは、中国古代思想家の態度である<sup>542</sup>。

以上の引用で示されたように、空理空論に走ることを避けるために、ある思想あるいは制度を研究する際には、その思想・制度が如何なる歴史的社会的状況を背景にして生み出されたかを把握することが重要であり、その上で、思想・制度の本質と価値を理解すべきである。また歴史背景を知らないまま、歴史上の出来事の価値を盲目的に追従あるいは否定してはいけない。ある思想・制度の価値の有無は過去と現在との絶えざる往復の中で考えるべきである。伝統を正しく理解できない人は、現在も正確に把握できない。要するに、徐復観は「現在」と「伝統」とを分離するのではなく、現在の問題を解決するためには、実際の状況を把握すると同時に、歴史を鏡として、現在の問題の本質を考え、伝統価値を活用することが必要不可欠であると理解している。

次の1962年2月9日に発表された「自由中国当前的文化争論」（「自由中国における現在の文化論争」、1962年）においても、そうした徐復観の姿勢を看取できる。徐復観はまず、近代中国の文化論争をその起源に遡って、知識人の心理という側面から、文化論争の本質を見極めている。近代以来、伝統文化の重要性が伝統文化擁護者たちによって繰り返し語られてきたが、感情的な発言ばかりを重ねていたため、あまりにも説得力がなかったと徐復観は次のように述べている。

乾嘉の考据の学風が盛んになって以来、一般の考据者の内心は、いずれも現実逃避のことを考えている。彼らの研究成果も、文化の中の些細なことにすぎない。中国文化の精神がどこにあるか、価値がどこにあるか、一般の伝統知識人は専心に研究したことがないし、なぜそうなのかも知らない。そのため、百年以来、伝統文化を擁護しようとする人は感情に駆られた人が多く、問題に対する反省、理論に対する反省に駆られた人が

<sup>541</sup> 『孟子』「滕文公章句上」の中の言葉であり、原文は「吾聞夷子墨者，墨之治喪也，以薄為其道也。夷子思以易天下，豈以為非是而不貴也」である。通訳：聞くところによると、夷子は墨子学派だそうだが、墨子学派では葬式をするのに儉約して質素にする主義だという。夷子はこの主義で天下の風俗を改革しようと思うからにはそれが正しくないとして尊重しないはずはあまい。前掲：宇野精一（1973）『孟子』p 191。

<sup>542</sup> 原文：一是某種思想制度，在當時價值如何？二是站在現在未來看，對現在還有無價值？在歷史上有價值的，不必到現在還有價值。到現在沒有價值的，不必在歷史上亦沒有價值。二者不可作混同的論斷。可是文化上真正的爭論，都是從這裡發生的。我想一個做學問又關心到國家，民族，世界的現實問題的人，總會含有學以致用的目的。「思以其道益（治）天下」，這是中國古代思想家的態度。前掲：徐復觀（1962）「当前的文化問題—答客問」（『徐復觀全集・論文化（二）』p 452）。

少ない<sup>543</sup>。

伝統擁護者と伝統反対者は一見、対立する存在のように見えるが、実際にはどちらも主観的な感情のままに振る舞い、中国文化を学問研究として取り込んでいない。そして、感情に満ちた伝統批判者の一部は「狂熱的社会運動家」に変身し、それにより独立した学者としての立場を放棄し、合理的討論の環境も破壊されてしまったと徐復観は批判している<sup>544</sup>。

また、西洋文化の功績としての物質の繁栄に直面している伝統派の主張は、さらに無力になっていったと彼は言う<sup>545</sup>。徐復観はこのような歴史に感慨しながら、中国文化をめぐる議論が従来の非合理性の克服を図らなければ、虚偽の命題と無意味な論争を排除するのは不可能であると考えている<sup>546</sup>。文章の最後に、若手評論家から受けた強い批判に対して、徐復観は、若手評論家が伝統文化を拒絶しようとしたが、しっかりした学問的基盤を持っていないゆえに、伝統文化擁護者を「義和団」と誹謗することしかできないと反論している<sup>547</sup>。

さて、中国伝統文化研究を推進するために、どこから着手すれば良いだろうか。徐復観は外国研究者が斯界における「漢学」研究の主導権を握り、中国文化に対する解釈を支配している現状を問題視している。中国に対する優越感を持つ外国人による外部の視角からの考察は中国文化に特有な「精神的内層」を体験することができないため、中国文化の本質に対する研究は中国文化の中に生まれ、生活している中国人しかできないと主張する<sup>548</sup>。

そして中国人のアイデンティティのもとで中国文化研究を行う重要性を説明するために、徐復観は、中国の宋代・明代・清代を概観し、中世ヨーロッパと同一視するという欧米の漢学界の観点を否定し、理学を中心とする宋代文化が宗教的中世ヨーロッパ文化と明らかに異なり、むしろ啓蒙時代のヨーロッパと近いことを指摘している<sup>549</sup>。

従って、中国文化研究の前提は外国の理論を無批判に追従せず、自主性を育み、発言権を奪還することである。それを達成するための前提として、伝統文化の中に自民族に対する自

---

<sup>543</sup> 原文：从乾嘉考据学风盛行以来，一般考据者的内心，都是为了逃避现实；他们研究的成果，也都是文化中的枝节问题。所以中国文化的精神何在？价值何在？一般传统的知识分子，既不曾潜心研究，也不能知其所以然。因此百年以来，凡是维护传统文化的，出于感情者为多，出于问题的反省，理论的反省者甚少。徐復観（1962）「自由中国当前的文化争论」（『徐復観全集・論文化（二）』p 461-462）。初出：『華僑日報』1962年2月9日・10日付。

<sup>544</sup> 同上、p 462。

<sup>545</sup> 同上、p 462。

<sup>546</sup> 同上、p 468。

<sup>547</sup> 同上、p 468。

<sup>548</sup> 徐復観（1967）「中国文化復興的若干觀念問題」（『徐復観全集・論文化（二）』p 672）。初出：『華僑日報』1967年2月16日付。

<sup>549</sup> 同上、p 672。

信を求めなければならない。何故かと言うと、自分の民族に対して自信を持てる人物こそ、自民族の歴史・文化を直視できるからだというのは徐復観は考えである<sup>550</sup>。しかし、このような状況を打開することに相応しい才能と自信を備えてない中国学者が巧妙に外国学者の理論を借りることだけに熱心になっている、と彼は批判している<sup>551</sup>。

このように、徐復観が「实事求是」精神の重視を唱えたのは、知識人たちが学問の研鑽と社会の現実を軽視し、ただ自分の立身出世の手段として学問を利用する姿勢に失望した結果でもあった。それは次の一文にもよく現れている。

私はみんなに一つの時代の辛さを知ってもらいたい。我々は西洋の学術を語ろうとしたら、西洋の原著を読むべき、中国文化を語ろうとしたら、中国古典を読むべきである。社会人生を語ろうとしたら、現実の社会人生によって証明すべきである。我々は矮人観場をしてはいけなし、一知半解をしてはいけなし。根本から求め、深いところから見直すべきである。こうしてこそ真の学問を獲得することができ、こうしてこそ学問研究と立派な人間になる自信を獲得できる<sup>552</sup>。

では、どのような思想が真の「实事求是」の思想と言えるであろうか。それについて、徐復観が特に重視した問題が、思想と時代との関係である。彼によると、思想は「時代に対する適応性」を持つ思想と「時代に対する批判性」を持つ思想という二種類に分けられるという。「時代に対する適応性」とは「時代の新情勢、新しい物事に対して一種の解釈をし、その解釈の責任を負い、それにより理論に拠り所を持たせる」のであり<sup>553</sup>、一方の「時代に対する批判性」とは「時代の中にある成熟しきった情勢、物事に対する一種の否定あるいは疑いの態度であり、理論からある物事の崩壊を促進し、修正を加え、よりよい物事の誕生に期待を寄せる思想を指す」という<sup>554</sup>。そして、「適応性思想」が重要だが、「批判性思想」がな

<sup>550</sup> 同上、p 676。

<sup>551</sup> 同上、p 674。

<sup>552</sup> 原文：我要大家晓得一個時代的艱辛。我們講西方的学術，要找西方的原著看；講中國文化，要找中国的古典看；講社會人生，要拿現實的社会人生作印證。我們不要人雲亦雲，不要一知半解。要從根本上去求，從深处去求，從深度中去看。要這樣才能得到真的学問，要這樣才能得到做学問和做人的信心。徐復観（1959）「今日中国文化上的危機」（『徐復観全集・論文化（二）』 p 140）。初出：『東風』第一卷第7期，1959年3月2日号。

<sup>553</sup> 原文：（思想对時代的適應性），是指对時代所發生的新情勢，新事物，負一種解釋的責任，因而提供以理論的根拠。徐復観（1962）「思想と時代」（『徐復観全集・論文化（二）』 p 513）。初出：『世界評論』第10年第1号，1962年3月16日。

<sup>554</sup> 原文：（思想对時代的批評性），是指对時代某些成熟了的情勢、事物，採取一種否定或懷疑的態度，因

ければ、歴史の進歩は達成できない、と徐復観は指摘し<sup>555</sup>、儒家をはじめとする諸子の思想は当時の現実政治に対する「批判性思想」であるという。

ところが、徐復観によると、我々が特に注意すべきことは、「時代の残渣」が「批判性思想」を装って、社会に浸透したり、既存の物事を全て破壊しようとしたりしている点である。そして「近代の虚無主義」・「実存主義」・「ダダイスム」は、全てそのような資本主義による「時代の残渣」である、と徐復観は指摘する<sup>556</sup>。このように、「西化派」の唱える「新しい」、「進歩」への対抗という文脈があったために、徐復観は「新しい」ものが必ずしも良いわけではないと強調している。続けて彼は次のように述べている。

思想は時代の試練に耐えなければならない。しかし、いわゆる時代の試練とは、多数の人の問題を解決する効率と歴史の中で取得した結果が思想の価値を決めるということである。〔中略〕思想の批判効果は時代の流れに飲み込まれず、時代の潮流に対する自覚的な反省の上に築かれるものである。それゆえに、思考力を持つ人は時代の中の問題を発見し、問題を解決する。思考力を持ってない人は、時代のなかで新旧を争い、出しゃばるしかできない。現在は「新旧」を「思想」に代える時代である。これはもしかすると現在の危機の一種の表れである<sup>557</sup>。

このように、徐復観は、現実に対する批判的な思考は、「奇抜なもの」を追求するためではないと指摘し、彼の实用重視は、問題の一時的な解決にとどまらず、ある思想・主張が長期的に社会に良い影響を与え続けることも重視すべきであるという考えである。

## 第二節 殷海光の学問観

### 一 伝統学問観との対決

殷海光による胡適への批判を通じて現れた実用主義的な学問観については、既に第三章

---

而從理論上促成某些事物崩潰，或加以糾正，並希望誕生更好的事物的思想而言。同上、p 514。

<sup>555</sup> 同上、p 514。

<sup>556</sup> 同上、p 515。

<sup>557</sup> 原文：思想，要能受到時代的考驗。但所謂時代的考驗，乃是說思想的價值，常要由解決多數人的問題的效率而見，常要由在時間的歷史中所得到的結果而見。（略）而思想的批評效能，便是建立在不隨時代潮流的下滾，而能對時代潮流作自覺自反之上。所以有思考力的人，是在時代中看出問題，解決問題。沒有思考力的人，便只能在時代中爭新旧，搶噓頭。現代是以“新旧”代替“思想”的時代。這或許也正是現在危機一種表現。同上、p 516。

で詳述した。つまり、殷海光は胡適によって謳われた中国像と、中国の実情の間に大きく乖離があったことを指摘し、胡適による全面的な伝統批判が伝統文化を西洋文化と無原則的、無拘束的に比較することによって生じたものだと批判している。ここで、彼の学問観を反映したいくつかの例を取り上げ、彼の学問観の具体的な姿を浮かび上がらせてみよう。

「論認知的独立」（「認知の独立を論じる」、1966）と題された論文で、殷海光は、中国文化には一種固有の思惟方式すなわち「規範特徴」というものが存在し、その「規範特徴」の核心が「道德倫理価値」であると指摘している<sup>558</sup>。そして、彼は「拡張性・浸透性」「排他性・独占性」「保守性」を「道德倫理価値」の特性として規定し、その特性によって中国文化のあらゆる要素が「道德倫理価値」から切り離せないと次のように述べる。

中国文化の中では、道德倫理が一切の事物を覆い隠しているのである。いかなる認知も道德価値が認められない限り、広がることができない。あらゆる認知は一旦道德倫理価値の認証を経ると、独立性を失い、道德倫理の道具に変わる<sup>559</sup>。

このように、中国文化において、「知識」と「道德倫理価値」は不可分の関係にあり、物事に対する認知がすべて既存の道德倫理の延長線上にあるという。そして、その結果として中国人は独立的にかつ客観的に物事を考察できない。殷海光は伝統的思惟の欠陥を論じる一方、次のように批判の矛先を当時の知識人に向けている。

〔道德倫理価値の支配の下に〕中国は昔から無数の「価値におぼれる人」(value fans)と「事実に見えい盲人」(fact blinds)が現れている。現在の20世紀の60年代に至るまで、一般の中国文化人と討論する時に私を悩ませたことは、彼らは何が自分による価値判断か、何が感情の作用か、何が事実の陳述かを見分けられないということである。このような人と討論すると、往々にして事実の真相がまだ明らかにされない内に、「よいかどうか」、「いけるかどうか」などの話が先に出てくるのである<sup>560</sup>。

<sup>558</sup> 殷海光（1966）「論認知的独立」（『殷海光全集 14・学術与思想（下）』 p 1196）。初出：『大学生活』卷 1 期 1, 1966 年 1 月 15 日号。

<sup>559</sup> 原文：中国文化里，道德伦理价值掩盖一切。任何认知要是通不过道德伦理价值的認可便无从伸張。而任何認知一旦經過道德伦理价值的認可就失去它的独立性，变成道德伦理价值的工具。同上，p 1197。

<sup>560</sup> 中国来出現無数的的價值迷 (value fans) 和事實盲 (fact blinds)，一直到現在二十世紀六十年代，跟一般中国文化分子討論時最傷腦筋的障礙就是他們分不清楚什麼是他們自己的價值判斷，什麼是自己的情感作用，什麼才是事實的陳述。跟這些人士討論，往往是事實的真相還沒有弄清楚，便問好不好，要不要等等。同上，p1198。



このように、殷海光が批判したのは、今日の知識人らが科学的思考の方式を知ることもなく、価値判断の濫用が今日の中国社会においても引き継がれている点である。中国人にとって、その問題解決の唯一可能な方法が、事実に基づき、経験科学の知識に立脚し、「数学・ロジック・科学的哲学」を運用する点にあると殷海光は断言している<sup>561</sup>。このような主張の根底にあるのは、いうまでもなく、彼が擁護する論理実証主義である<sup>562</sup>。

そして、中国人は科学的思考方法を習得する前に、まず「自分の認知能力に汎道徳主義 (pan-moralism)、汎感情主義、汎権威主義および崇古主義の高圧と束縛から解放させ、独立自主に発展させるべきであり」<sup>563</sup>、虚栄心、功利心など伝統旧弊と対決すべきであるという。ここでいう「汎」とは、物事の実際的な相違を無視し、あらゆる領域の物事を一つの領域の物事として捉えよう傾向を指すのである。殷海光が様々な主義に支配された状況への不満を表明するために「汎」を使用していることが読み取れる。

なお、科学的思考方式の育成の前提として科学的精神を身につけることが必須である。殷海光は、科学的精神の基本として懐疑精神を取り上げ、「我々はこの世で絶対的な真理を捜し出せないと考えている。誰の説教でもあらゆる道理を一網打尽できない」<sup>564</sup>と述べ、唯一無二の真理が存在せず、真理を掌握する人も存在しないと指摘する。そのため、問題の解決を権威に委ねるのではなく、自らの力で問題解決を図り、そして、科学の領域のみならず、社会生活・経済政治でも同様に、事実と合理的思考によって権威の迷妄を打破すべきであると殷海光はいう<sup>565</sup>。

そして、彼は科学的精神にとって最も重要な点として「实事求是」を取り上げ、次のように述べている。

科学的态度で事を処理すれば、实事求是になる。科学の我々に与えた最も重要な啓示が事実を尊重することである。事実を尊重する人こそ事実に対峙できる。事実に対

---

<sup>561</sup> 同上、p 1205。

<sup>562</sup> 例えば、『怎樣判別是非』(1959)で殷海光は次のように述べたことがある。「[科学の基本]は経験と論理にあり、且つ論理と経験だけにある。我々は論理と経験を以てこそこの世界の真相を了解できる。世界の真相に相応しい判断こそは正確な判断である。したがって、我々は是非を判別しようとしたら、経験と論理をよりどころとしなければいけない」。『殷海光全集 12・学術与思想 (上)』、p 138)

<sup>563</sup> 同上、p 1202。

<sup>564</sup> 原文: 我們認為人間找不到絕對的真理。沒有任何人的說教, 能夠一網打尽所有的道理。同上、1202 頁。

<sup>565</sup> 殷海光 (1960) 『五四』是我們的燈塔 (『殷海光全種 14・学術与思想』 p 1102-1103)。初出: 『自由中国』卷 22 期 9、1960 年 5 月 1 日号。

時できる人こそ、事実が何なのか、勇敢に認めることができる。一人あるいは一群の人はそれが何なのか、そのとおりに認める勇気があればこそ、空手形を出すことをせず、大言で世を騙すことも、人の希望心をだまし取ることもしない。このような態度と精神は行動に現れると实事求是になる。实事求是をする人は出来ないことをやらず、自分の能力で成し得ることを着実にやる<sup>566</sup>。

引用文の中で重視だと思われる点は、殷海光は徐復観と同様に、「实事求是」を知識人の欠点を克服する方法として位置づけることである。

## 二「中西文化論戦」における「实事求是」精神の模索

殷海光の文化思想の骨格を示す『中国文化的展望』（1965）の前書きにおいて、殷海光は「中西文化論戦」を超越しようとする趣旨を次のように明記している。それには「近年以来、中国文化問題をめぐる争論と著作はよく私の意識に入ってきたので、それを読んだが、理知的な言論は殆どなかった」とあり<sup>567</sup>、文化論争に関与した知識人の過激な発言のもとに、「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」<sup>568</sup>と中西文化問題が論者の感情で歪められる現状を示し、「このような背景の下に、私は一人で出発して抜け道と答案を探している」<sup>569</sup>と自らの目標を表明する。このように、殷海光は実践的な立場から、今日の中国が依然として文化の革新の達成に程遠い状態にあるため、具体的な問題の解決を目指して新しい方法を模索すべきであると主張している。

また、殷海光の学問観については、彼の「形式主義」批判をめぐる思索にもよく現れている。殷海光は中国において、伝統専制社会から現代社会へ移行するために、「形式主義」を克服しなければならないと指摘する。「形式主義」とは、直接に伝統思想の中の「礼儀主義」から由来し、「体制」・「面子」などという大義名分のもとに、状況や現実を無視して特定の

<sup>566</sup> 原文：依拋科学的態度作事就会实事求是。科学对我们最重要的启示，是尊重事实。能尊重事实的人才能面对事实。能面对事实的人，才能勇敢地承认什麼就是什麼。一個人或一群人具有勇氣承認什麼就是什麼，才能不乱開空頭支票，才能不大言欺世，才能不騙取人的希望心。這種態度和精神，表現在行為上就是事實就是。能夠实事求是的人，不做那些做不到的事，而只切切實實地做力所能及的事。同上、p 1103。

<sup>567</sup> 原文：近若干年来關於中國文化問題的著作与/或争論也有時闖入我的意識天地。經我閱讀以後，我發現只有極少數的言論是出於理知的。前掲：殷海光（1965）『中国文化的展望』（『殷海光全集 1・中国文化展望（上）』、p 2）。

<sup>568</sup> 原文：（這些言論）對中國文化很難不落入擁護和打倒這一風俗習慣之中。同上、p2-3。

<sup>569</sup> 原文：在這樣的背景下，我獨自出發來尋找出路和答案。同上、p3。

形式に固執する傾向を意味する<sup>570</sup>。「形式主義」によって実践を怠り、問題の真因まで行き着かずに表面的な対策に留まるという弊害を生み出していた。

従来の経験により築かれたメカニズムは、今日の現実問題の複雑さや変化の速さに対応出来ない。このような「形式主義」の克服のための根本的解決策として、殷海光が取り上げたのは「实事求是」である。

実質を重んじる態度で形式主義に対抗する。実質を重んじる態度はすなわち、实事求是である。中国人は今後、競争が激しい世界に適応して勝ち残りたいならば、〔中略〕我らはまず「尽其在我」できたかどうかを自問しなければならない。「尽其在我」の重要な内容の一つは、自主的に省察し、そして自主的に観念上の錯誤を放棄することである。我らの観念上の錯誤の一つは形式を前に置き、形式のために実質を譲歩させるということである。形式が実質の変化に適応できなければ、この形式は維持できなくなる。この場合、我々は実質の必要のために、新しい形式を創造しなければならない。それが实事求是である<sup>571</sup>。

形式主義が思想上の怠惰に起因したゆえに、その克服のために、まず過去の観念に縛られず、一層の自省を求めるべきである。総じて言えば、殷海光が中国伝統的思考様式を忌み嫌った理由は、汎道德主義的・権威主義的・形式主義的な伝統的思考様式を現実問題の正確な把握と解決を阻害し、近代化を阻んだ諸悪の根源とみなしているからである。ここに見られるように、殷海光は徐復観と同様に、「实事求是」の精神の欠如という面から知識人を批判の俎上に載せ、知識人の自省を要求している。

### 第三節 学問観をめぐる二人の対話

ここまで両者それぞれの「实事求是」に関する言説を検討してきたが、これから、この課

<sup>570</sup> 殷海光（1959）「中国文化發展的新取向」（『殷海光全集 14・學術与思想（下）』、p 987）。初出：『自由中国』卷 21 期 2、1959 年 7 月 16 日号。

<sup>571</sup> 原文：拿重実質的態度對抗形式主義。重事實的態度就是实事求是。中国人想要適存於今後的激烈競争之世、（略）我們首先得問問我們自己：我們是否做到「尽其在我」。「尽其在我」的重要節目之一，就是已否自動省察並且自動放棄我們觀念上的那些故障。我們觀念上的故障之一，就是把形式放在前面，再拿實質遷就形式。須知事實變化到形式不足以因應事實時，這一形式便維持不住。（略）在這種情形之下，我們必須因應事實的需要，創造新的形式。這就是事實求是。同上、p 985。

題をめぐる両者の対話を瞥見したい。記録として残された両者の直接的な交流は極めて少ないが<sup>572</sup>、その中に、両者が互いに相手が提唱した学問観に着目して賛同の意を表したものが二つある。

まず、1953年、徐復観が主編した雑誌『民主評論』は、殷海光が書いたアメリカ哲学者たるF・S・C・ノースロップ<sup>573</sup>の論文集『The Logic of The Sciences and the Humanities』(Ox Bow Press、1947)の書評を公表した。徐復観は編者の評語を作成し、殷海光の書評の前に挿入した。書評の中で、殷海光は科学と人文、東洋と西洋の知の融合をめざしたノースロップの仕事を高く評価した上で、論文集の中に①問題設定と方法選択との関係、②事実(fact)と規範(norm)との区別、③社会学における科学方法が如何に応用されるべきか、④東洋哲学と西洋哲学との相違点、という四つの課題を取り上げ、ノースロップの知見を紹介している。徐復観はそこから「問題設定と方法選択との関係」という課題を抜き出し、短評を行った。徐復観の短評を検討する前に、まず殷海光の書評を見ておきたい。

殷海光は「問題設定と方法選択との関係」に関するノースロップの観点を次のようにまとめている。人間は常に何らかの問題を抱えているため、常に解決の方法が求められている。それゆえに、従来の学問研究は方法を重視しており、単に厳密的方法を用いれば、問題を解決できると勘違いする傾向が見られるという<sup>574</sup>。それに対して、ノースロップは知識が高度な創造性を備える天才によって築き上げられてきたものであると指摘する<sup>575</sup>。「高度な創造性」とは問題を発見する能力を指し、問題設定こそが科学研究の発展を牽引するものであると殷海光は説明している。研究を行う時には、まず問題の種類を峻別する必要がある、その後問題の種類に対応した方法を採用すべきである。そしてノースロップは経験的事実に基づいた問題、価値判断に基づいた問題という二種類の問題をはっきりと区別しなくてはならないと強調している<sup>576</sup>。

徐復観は殷海光の説明を通して、ノースロップの観点が極めて有意義な創見であると見なし、次のように高く評価している。

---

<sup>572</sup> 現在までに発見された両者の交流に関する資料は次のようなものである。殷海光から徐復観宛の書簡13枚(『殷海光全集・書信録』に収録される)、徐復観が編集者として殷海光の「科学与人文之理則」のために書いた編者の評語の一編である。

<sup>573</sup> Filmer・Stuart・Cuckow・Northrop (1893-1992)、アメリカ哲学者。1922年にハーバード大学で博士号を取得した後、イェール大学で教鞭を執った。比較哲学、認識論など分野で実績をあげる。東洋と西洋文化の交流を特に重視し、東洋哲学と西洋哲学との融合を主張している。

<sup>574</sup> 殷海光 (1953)「科学与人文之理則」(『殷海光全集 16・書評与書序』p302 - 317)『民主評論』第4巻第17期、1953年9月1日号。

<sup>575</sup> 同上、p305。

<sup>576</sup> 同上、p310 - 311。

ノースロップ教授の最大の貢献は、おそらく世界には科学的方法が一つだけではないことを提起し、さらに、方法により問題が決められるのではなく、問題により方法が決められることを提起したことにある<sup>577</sup>。

このような認識を踏まえ、徐復観は西洋文化をもとに組み立てた既存の学説や方法で東洋哲学を研究すれば、必ずしも十分に対応しきれない問題が生じると指摘し、西洋哲学と東洋哲学の間に様々な相違があることを認めた上で、中国文化の固有性に即して適切な方法を模索すべきであると主張している<sup>578</sup>。

それでは、次の例を見てみよう。1964年に、徐復観は自分が著した『中国人性史論先秦篇』<sup>579</sup>を殷海光に送り、殷海光は読んだ感想を書き込んで徐復観に返信した。その書簡の中で、殷海光は、まず従来の中国伝統思想の研究に欠けているものとして中国思想の土着性に対する無視を指摘し、次のように述べている。

西洋哲学を少し学んだ人は、中国の思想概念と西洋を比べることが好きで、まったく同じ点があるとさえ考えている。実は両者は異なる社会構造と文化環境から生まれたものである。牽強附会で学術を歪曲してはいけないだろう。<sup>580</sup>

このように、殷海光は多くの研究者がひたすら西洋の学術成果に追従し、歴史上の具体的な状況を分析する努力を欠く怠慢を批判している<sup>581</sup>。それに対して、徐復観の儒学研究が従来の研究と根本から異なるものだと殷海光は評価している。

具体的に言えば、殷海光は、徐復観が貴族の衰弱という時代背景から孔子思想の性格を解説する手がかりを見出したことを高く評価する。殷海光は、『論語』の中の概念が当時の士

---

<sup>577</sup> 原文：洛索普教授の最大貢献、恐怕是在提出世界上不止一種科学方法；並指出不是方法決定問題，而是問題決定方法。徐復観（1953）「按語『科学与人文之理則』」（『徐復観雜文補編・思想文化卷』 p 489）。初出：『民主評論』第4巻第17期、1953年9月1日。

<sup>578</sup> 同上、p 489。

<sup>579</sup> 『中国人性史論先秦篇』（1963、台湾商務印書館）において、徐復観は周代から宋代までそれぞれ時代における「命」、「仁」、「性」などの概念の意味を解釈し、その変化の軌跡を精密的に追跡するのである。

<sup>580</sup> 原文：近人稍習西方哲学者，常好将中国思想与西方的相比，甚至認為有全同的。実則二者生産自不同的社会結構与文化環境。何可牽強附會以致歪乱学術？ 殷海光（1964）「致徐復観」1964年10月2日付（『殷海光全集 20・殷海光書信録』、p 80-81）。

<sup>581</sup> 同上、p80 - 81。

大夫らによく使われ、珍しくないものであったが、貴族の身分を失った孔子こそが「一般人」の立場からこれらの概念に平易で新たな解釈を与えることができた、という徐復観の結論に賛同している<sup>582</sup>。殷海光は徐復観の研究の意義について次のように説明している。

これ〔筆者注：徐復観の研究〕は社会の実情から孔学の実際の形成を説明するものである。この方向に沿ってもう一步、本格的に進めれば、「知識社会学」の研究に進出できる。この種の研究は、確実に展開できれば、空論より着実に豊富な成果を収めることができる<sup>583</sup>。

このように、殷海光は、徐復観の研究の特徴が実際の時代状況を捉え、そこに立脚して儒家思想を解析するものであると指摘し、徐復観の枠組みが実学的学風の定着に役に立ちうると高く評価している。

## おわりに

本章は、徐復観と殷海光の学問観に対する検討を通じて、両者ともは中国近代化を誤らせる空理空論を批判し、実践・実用・実証という共通した学問観があることを明らかにした。文化観において対立した殷海光と徐復観は学問に対する認識に共通点が多い。

まず、両者とも思想界全体に着実な研究が不足しているということの問題視し、知識人の機能を果たしている仕事が時代の要請に応じて、現実問題の解決を目指した知識と方法の充実を図っている。

また、両者は実践の過程における知識人が常に内省を行う重要性を強調し、功利ばかり考える知識人に嫌悪感を抱いている。現状を根本的に打開するために、知識人が自らの虚栄心を取り除き、高く掲げられたスローガンと無責任な発言を捨てるべきである、と両者の主張は一致している。

そして、両者はいずれも欧米学説への軽信が中国文化の実質の把握を害するとし、独立自主の学問態度を堅持し、刻苦精励によって知識や真理を追い求めるべきであると主張して

---

<sup>582</sup> 同上、p81。

<sup>583</sup> 原文：這是從社会実情來說明孔学思想的实际形成。順此方向再往前正式化地走一步，即可進入知識社會学的研究。這種研究，如能精確開展，將較離地空談有較落實而豐富的成果。同上、p 81。

いる。

なお、両者は、実践・実用・実証を概括する用語として「实事求是」を捉え、知識人が持つべき学問精神と見なしている。また文化論争において、知識人がイデオロギーの論争に陥れた理由としては「实事求是」の精神が欠如したから、という同じ意見を持つ。従って「实事求是」の精神への追求は両者の知識人批判を促したと言える。

しかし、それにもかかわらず、中国伝統学問観に対する理解には両者の間に大きな相違が存在していた。徐復観は中国伝統学問観が元から客観世界を直視し、客観世界に対する体得に根差し、現実の社会・政治問題を重視するものであり、このような特徴が儒家思想の淵源となっていると力説している。また、儒家思想が「实事求是」を阻害する利己主義の克服にも精神的資源を提供すると彼は指摘している。

一方、殷海光は、むしろ「实事求是」の精神の欠如が伝統学問観の最大の欠点となると考えている。そして彼は、中国において権威主義が単に政治の専制だけでなく、学問研究の中にも浸透しているため、「实事求是」の風気を形成するためには、まずは伝統的思惟が解体されるべきであると主張している。

また、殷海光は、彼自身の学問観の形成において論理実証主義の影響を強く受けていた。殷海光は論理実証主義を援用する形で、知識を実践・応用をする前に、実証による客観的な知識の獲得が重要であると主張している。それに対して、徐復観は、殷海光ほどに実証の重要性を強調せず、知識の応用力をつける前提として正しい理想を自分に植え付けることが必要であるとしている。

本章で検討してきたように、イデオロギーの論争より現実問題の解決が先決であり、そのために「实事求是」的な学問観を身につけることが重要であるという認識は、殷海光と徐復観に共有されていた。「实事求是」の精神は、1950-1960年代における文化論争が時代に残した最も大きな影響の一つと言える。

## 終章

中国の近代化の担い手となる知識人は文化の革新を希求する過程で、伝統文化と西洋文化を如何に対処すべきかという問題をめぐって様々な論考を行っていた。本論では、殊に国民党の独裁期に近代知的伝統を守ろうと努めた徐復観と殷海光の文化観を取り上げ、両者の比較を通じて、知識人たちの思想の一端を論じた。

従来の研究は、徐復観と殷海光との比較を「西化」対「保守」という単純な二項対立という図式として捉えてきた。このような先行研究の欠点を克服するために論者は、西化思潮批判・科学論・道徳論・知識人論など課題にわたって両者の比較分析を行ってきた。ここで各章の内容を整理した上で、本研究の結論を述べたい。

### 第一節 各章の要約

**第一章**では、本題に入る前提となる予備的考察を行った。第一節では同じ湖北省の農村の出身である徐復観と殷海光の略伝を述べた。両者は国民党の統治の下で近代的価値観を唱え、文化革新論を以て活動を続けた。両者は1945年に重慶市で出会い、その後、長年の友情を保った。知識人の社会的責任を自覚した両者は、政治・社会問題に対して積極的な言論活動を行い、論壇において中心的な存在として活躍した。その一方、両者は近代中国知識人の文化変革への関心を引き継ぎ、近代国家に相応しい中国文化のありかたを模索し、その過程で様々な文化に関する課題について論争を行った。

第二節では、両者が活躍した1960年代の「中西文化論戦」が発生した原因、および過程を説明し、「論戦」におけるいくつかの代表的な文章を取り上げ、その主旨を説明した。

**第二章と第三章**においては、二人の思想家の文化論を、西化思潮批判という側面から捉えようと試みた。**第二章**では、徐復観が「西化派」の言論を批判することを通じて、中国伝統文化の重要性を説いた経緯を明らかにした。第一節では、胡適の伝統文化批判に対する徐復観の一連の反論を考察した。「中国文化が玄学的、萎靡的、精神価値ない」という西化派の論調に対して徐復観は、文化価値が決して科学技術の有無によって判断されるものではないと指摘し、西洋文化の本質が宗教的・差別的なものに対して、中国文化が生活への楽観主義であり、現実を超越するような形而上学的・宗教的なものに支配されず、精神的実践を重視する文化であると主張している。個体生命に関心を抱く中国文化が、工業化の危機に苦し



む世界にとって大きな価値があると彼は主張する。そして、中国伝統道徳は西洋のような宗教的教義ではなく、生活経験に立脚しているものであるゆえに、実践力がある生活の指導原理であると彼は強調した。

第二節は、近代化の実現のために民衆の権利を重視せずに、ただ個人精神の向上を主張し、空疎な道徳論が自由民主を妨害するという「西化派」からの種々の批判に対して、徐復観の反論を検討した。徐復観はリベラリズムを否定せず、逆に西化派のリベラリズムへの理解不足を指摘し、リベラリズムをいかに解釈すべきかについて西化派と論争した。張仏泉や殷海光など西化派が、個人の自由権の実現や権利保障制度の確立を第一義的なものとしているのに対して、徐復観は欧米のような近代化による精神的危機を避け、中華民族の長期的な発展のために、自由の根本にある精神の自由を人々に学ばせねばならないと強調した。また、中国伝統文化がリベラリズムの定着を阻害するという論調に対して、徐復観は、中国伝統文化の中から自由のあり方を発掘することで、中国伝統思想とリベラリズムとの親和性を説いた。そして、これを論証するために、徐復観は中国社会における階層流動性の高さの根幹に、儒家の自由観の存在があると分析し、その起源が孔子の教育思想と階級思想と密接に関連していると指摘している。かかる考察から考えれば、徐復観にとって、正統な儒学は中国を支配してきた封建的な思想とは相反するものであり、現在なすべきことは、中国文化における自由平等のあり方を認識することである。

第三章は、前世代の西化派である胡適と陳序経に対する殷海光の批判から、彼の思想の特徴を提示した。第一節では、殷海光の胡適批判についての検討を行った。殷海光は高く評価する胡適思想の一つは「実用主義」である。しかし、殷海光の目に映った晩年の胡適は、次第に実用主義的精神を離れ、現実問題を回避し、知識人としての責任から逃避した墮落した知識人に過ぎなかった。その理由は、胡適における実用の前提である論理的思考の欠如であると殷海光は考える。つまり、論理的思考の欠如によって、胡適は複雑な物事を捉えることができず、考証研究しかできなかったというのである。そのため現実問題に対峙する際に、まず問題を論理的に捉えなければならない、というのが殷海光の主張である。

殷海光はこの考えを踏まえ、胡適の「全盤西化論」への批判を行っている。胡適が西洋文化を全面的に導入すれば、あらゆる問題を一挙に解決できると考えたが、それに対して、殷海光は、中国の現実問題を論理的に捉える上で、実際的な方策を探求すべきだと主張している。

第二節では、陳序経と殷海光との中国文化観にポイントを絞り、両者の描く「中国文化の

性格」に対する認識を比較した。殷海光と陳序経は両者とも、中国文化にとって西洋文化が異質のものではないことを主張し、中国特殊論を否定している点では一致している。だが、両者が採る根拠は異なっている。陳序経の「西化論」では、「中国文化西來說」を源泉とする傾向が見られ、中国文化が西アジアから伝来したものであり、そもそも中国固有のものではないと考えている。一方、殷海光は始源的な中国文化が西洋と同様な多元性を有することを力説し、中国文化の本質を回復するために、今日の多元文化のモデルとされる西洋文化を志向すべきであると主張している。

第四章からは、徐復観と殷海光との文化論に関わる課題を、各論ごとに詳細な比較分析を行った。まず**第四章**では、文化観における両者の相違点と共通点をより明確的に確認するために、両者による「文化」に対する定義まで遡り、そこから、文化の生成、発展における人間——とりわけエリートの作用を強調するという両者の共通点を見いだした。また、二人は中国文化を論じる際に、一元的な文化観を持たず、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、エリート文化の定着こそ中国文化革新にとって努力すべき方向であると強調している。胡適らの西化派は、西洋における自然科学の発展がそのまま西洋文化の精神価値の高さと等置しているのに対して、殷海光は「中国文化の道德面は西洋の道德と同等の文化基盤とした価値を有する」と理解し、文化相対主義の一面も示している。

しかし、以上の共通的な認識を有するにもかかわらず、中国歴史を如何に受け止めるのかという課題という点において、両者のはっきりとした違いが現れている。中国歴史を注視する時、徐復観の眼に映じたのは、知識人の活躍と民衆の生命力であり、皇権専制の抑圧の下にも、伝統文化が伏流として民間社会に資している点である。伝統文化が持続的に社会に良い影響を与えた理由は、中国文化が上古から原始宗教の支配から脱し、また中国文化の核心になったのが自由平等の理念を持つ儒家思想であったからであるという。その一方、殷海光から見れば、秦代以後の中国歴史は、戦乱が続き、経済と文化の発展が著しく停滞した歴史である。こうした歴史の中に生きている中国人は、為政者から弾圧や貧困の圧迫によって卑屈で萎靡な性格が基本である。また、中国はキリスト教のような支配的な宗教組織を持たなくても、家父長制の下にヨーロッパと同様に宗教色が濃厚であったと殷海光は指摘している。

第三節では、中国文化の危機に陥った原因の所在について、両者の見解の相違からアプローチを試みた。

殷海光から見ると、中国伝統文化には本来「復古性」があるという。そのため、伝統文化を顕揚しようとする保守派が中国文化の「復古性」を助長することは、中国文化の進歩にとって最大の障害である。また、中国文化の危機を克服する道筋は不断的発展と異文化の接触によって伝統文化の悪弊を淘汰することにある、と殷海光は指摘する。しかしその一方、徐復観は、中国文化の不振の原因は中国人の固有の共同信仰たる儒教的価値観の衰退にあると考え、盲目的な伝統文化否定が、さらにその衰退を促すと批判している。人々が仁性を向上させれば、科学の悪用や民主の功利化が生まれてくる余地がないというのが彼の主張であった。

**第五章**では、両者の相違点という課題を「科学と道德との関係」から考察した。殷海光は、科学から経験的事実に対する論理的分析を行うことと提唱し、そして、科学的精神とはイデオロギー・先入観・価値判断が含まれるすべての「有色的思想」を排斥し、価値の中立ないし無価値の「無色的思想」を追求すべきであると主張している。その一方、徐復観は思想の客観性や中立性の過度の強調が、精神の向上や理想主義への追求を放棄させ、結果的に人間の墮落をもたらしたと反論した。また、「無色的」科学と「有色的」精神がそれぞれ独立的なものとする殷海光の主張に対して、徐復観は科学と精神がいずれも人間の所産であるため、相互補完的な関係を有すると指摘する。つまり、社会のレベルにおいては、精神的価値を保有する文化が自由思想の基盤を強固にし、科学の発展を促進し、個人のレベルにおいては、道德を持つ科学者が、科学の悪用を防ぐことができると徐復観は考えている。

また、「科学的な方法」の適用範囲をめぐる二人の対立も検討した。殷海光は科学的精神を強調したが、道德を疎かにしたわけではなく、経験の世界に対する研究方法に基づいて精神世界を探求すればよいと考えた。それゆえに、彼は現実生活にとって有用的な道德を獲得するために、道德を科学的方法で実証的に探求することで、道德の適応性を測り、現実の需要に符合している徳目を作り出すべきであると主張した。

その一方、徐復観から見れば、殷海光の考え方は科学万能主義にすぎないとし、科学は人間精神の領域に侵入させれば、人間が動物と同一視され、人間が矮小化される恐れがあるとした。したがって、徐復観と殷海光の間の最も根本的な違いは、「科学的な方法」の適用範囲に対する理解の違いである。

**第六章**では、殷海光と徐復観の知識人論を取り上げて比較し、知識人の優位を強調するという両者のエリート主義的な主張が酷似していることを明らかにした。

筆者は徐復観の『兩漢思想史』と『學術与政治之間』とに対する解説を通して、徐復観が

提示した「民」の概念は単純な庶民ではなく、「士」いわゆる知識人を含むということを明らかにした。徐復観は民意に基づいて政権運用を主張しているが、その「民意」の意味は単なる庶民の意志を指すのではなく、「民」の代弁者である知識人の主張を指すのであるという。また、徐復観は大衆文化の氾濫に危機感を感じ、官能的な享受のみに満足する大衆文化への追求は人間の自律精神を破壊し、反知主義の風潮を拡散させると警告する。そして、大衆文化が「文化中産階級」すなわちメインカルチャーを好んでいる人たちを駆逐することを問題視し、文学・芸術の社会的機能が喪失することによって、批判的思考を持つ個人を消滅させてしまうことになることと危惧の念を抱いている。とはいえ、「大衆文化」の氾濫について、徐復観は「大衆」を直接的な責任者として扱わず、「大衆文化」の氾濫を助長した知識人への批判を行った。なお、徐復観は殷海光と同様に「五四新文化運動」のような知識人が主導した近代化の方針を主張し、知識人が理知と道徳の優位により大衆を率いて「新文化」を創建すべきであると主張している。

**第七章では**、徐復観と殷海光の学問観について考察した。両者は空理空論が近代化を阻害する要因と一致して認識している。このような認識を踏まえ、両者は、知識人内部の対立・紛糾・軋轢をもたらすイデオロギーの論争を排除されるべきだと指摘し、実践・実学・実証という「实事求是」の精神を主張している。このような「实事求是」の精神によって、両者の文化論ないし哲学思想は抽象的で難解な理論ではなく、どこまでも現実に即して問題の解決策を模索しているものだと言える。また、両者とも近代知識人の功利的学問観を克服するために、知識人が自分自身の言行を常に問い直すことが必要であると主張している。

しかし「实事求是」的学問観という共通した主張を持つにも関わらず、両者が中国伝統の学問観を捉える方に大きな相違がある点は浮き彫りにされた。

徐復観は、儒家思想に実践性と理想性が並存したため、儒家思想に従えば「实事求是」的学問観を育成できる同時に、学問を正視する態度も養成できると考えているが、その一方、殷海光は、儒家思想に批判的精神と個人の独立性を抑圧する権威主義が潜在し、この権威主義を排除しない限り、「实事求是」的学問観の育成が不可能であると批判する。

また、論理実証主義に立つ殷海光は、知識を実践・応用をする前に、実証による客観的な知識の獲得が重要であると主張している。それに対して徐復観は、殷海光ほどに実証の重要性を強調せず、知識の応用の前提としての正しい理想を自分に植え付けることが必要であると指摘している。

## 第二節 結論

以上、本研究全体を通じて得た知見を、序章で設定した課題に応ずる形で整理した。

これから明らかになったのは、これまでの先行研究のような「西化」と「保守」の単純な二項対立構造で考察するだけでは、殷海光と徐復観の思想の複雑性を理解出来ないということである。そのため、本研究では両者の複雑性を解明する手立てとして、両者の文化思想の共通点と相違点を明らかにした。

それについて、両者は、中国のみならず世界にも視野を広げ、世界の発展趨勢に強い感心を寄せ、世界発展のための中国文化のあり方を模索した。また、徐復観と殷海光の文化の捉え方は「物質と精神」「普遍と特殊」「伝統と現代」「東洋と西洋」という「五四新文化運動」時期の単純な図式を離れ、両者とも中国伝統文化の本質が決して閉鎖的、一元的ではなく、多元的・開放的・自由的要素を有することを意識した。また、殷海光は文化の起源における精神要素に対する重視や道徳の必要性に対する主張から見ると、彼の文化論は新儒家である徐復観に接近する位置にある。そして、殷海光の西洋文化受容に対する認識は、単純な「西化」とは考えず、伝統文化との適性、科学方法の選択など、多面的な認識に支えられた思考であることも明らかになった。

以上、取り上げた両者の共通点は、「西化派」と「保守派」の間に伝統文化の価値をめぐる対立の姿勢が希薄化されているという点である。ただ、それにもかかわらず、歴史に対する認識や中国文化危機の捉え方は、両者の相違を良く反映している。

つまり徐復観は儒家の持つ巨大な価値が底流として歴史を貫いて中国を支え、その底流があるゆえに、中国社会がある程度の自由と平等を保有すると考え、中国歴史の全体に対して常に肯定の姿勢を取る。それに対し、殷海光は漢代以後、中国文化の諸価値が思想的領域から政治的、経済的領域へ拡大できず、その結果庶民の「精神生活」が不在化に陥ったと認識しているのである。

このような中国歴史に対する異なる認識にどのような意味があるのか。つまり、殷海光は始源的中国文化の多元性・開放性を肯定しているが、この肯定は中国文化と西洋文化とに同様な多元性・開放性を有するため、むやみに西洋文化を排斥してはいけないことを説明するためのものである。そのため、殷海光は、中国にとって、近代化の方法が中国の歴史の経験あるいは中国伝統文化思想の中に求めるものではなく、個人権利の保障・民主政治の推進・科学精神の定着など西洋と同様な方法を採用すべきであると考えている。

一方、徐復観は近代化と人間精神の向上との関連性を否定し、アヘン戦争以来の屈辱的な近代化過程にもかかわらず、近代的価値が中国自身の歴史に蓄積され、そこから進歩の原動力を求めるべきであると考えている。そのような潜在力を示唆するために、徐復観は中国歴史および伝統思想に対して独自の解釈を行っている。彼による西化派への批判は伝統文化から近代的価値を再発見するための一環でもあったのである。

それゆえ、徐復観と殷海光が中国文化の進歩を通して近代化の実現を目指すという同じ信念から議論を開始したとしても、中国認識や拠って立つ知識の相違によって両者の考えは大きく隔たっていた。

また、殷海光から見れば、中国文化危機の原因になったのは、中国文化自身の「復古性」である。ただ、彼は如何なる文化においても伝統的な弊害が存在したが、近代化によってその弊害を克服できる、と考えている。そのため、中国伝統文化の各要素が克服されるべきものなのか保存されるべきものなのかということは、近代化の過程のもと新しい文化要素との競争によって自明になることであると彼は主張している。このような考えを踏まえて、殷海光は伝統文化復興の名義で行われた活動は、さほど重要ではなく、むしろ伝統を高唱する復古主義者が中国近代化にとって最大の障害であると指摘している。復古主義者がいくら理想論やナショナリズムで飾り立てたとしても、彼らの主張から中国を救えない。より進んだ欧米を目標として、欧米近代化の路線に沿い従うことこそが試行錯誤を回避でき、近代化の効率的な方法であると殷海光は考えている。

ところが従来殷海光研究は、彼の文化論を早年の過激な伝統文化批判と晩年の伝統道徳の価値の肯定に分け、その転向の理由を「現実への失望」によるものと解釈した。しかし、本研究の検討によると、殷海光の主な関心は発展と未来に置かれ、伝統を重要視しなかったと考えられる。彼が精力的に批判したのは「玄学」的思考方式や、「玄学」的思考方式を持つ復古主義者である。

殷海光の主張に対して、徐復観は近代化の病理が中国文化の危機をもたらしたため、危機を乗り越えるために、伝統文化を振興すべきであると主張している。そして、ナショナリズムに親和性を持つ徐復観からみると、西洋の近代化が世界の普遍的法則であることをどこまでも信奉し、伝統文化を全面的に否定しようという西化派こそが中国近代化を破壊する張本人であると一蹴する。このように、文化問題をめぐる両者の論争は、ついに学派間の攻撃の的になってしまったのである。

そして、本研究の検討を通じて、両者が持つ「实事求是」の精神は学問観のみならず、文

化観にも現われていることを明らかにした。つまり徐復観は、儒家の教えが非合理で空虚な精神ではなく、生活の経験に立脚した、よりよい生活を具現化するための方法論だと強調している。その一方、殷海光における「玄学」批判・胡適批判・および道德の実践を重視する傾向は、「实事求是」の精神が彼の内面の深いところで動作しているものであると言える。

最後に、徐復観と殷海光の間には、外省知識人とする共通点が存在することについて言及したい。両者は文化の大伝統が知識人の英知の結晶であると考えて重視し、それと同時に文化革新の担い手は普通の人々ではなく、権力者でもなく、知識人であるという認識を強く持っている。こうしたエリート主義の傾向は、中国大陸時代に国民党と密接な関係を持った知識人の経験に由来していると考えられる。そして、知識人の優位性を主張する両者は中国近代化の過程を考察した際に、彼らを阻害したのが空理空論で大衆を扇動する知識人であった。そのため自己の属する知識人集団が、中国近代化の挫折の責任を取るべき、という両者の主張は極めて特徴的である。

ところが、両者のエリート主義の傾向は、良く言えば、権力に対する勇敢な態度といえるが、悪く言えば、大衆から遠ざかっている知識人が果たして大衆の代弁者になれるのかという疑問である。殷海光の「東西道德整合論」にしろ、徐復観の「儒家思想の近代的解釈」にしろ、「实事求是」の精神を主張した両者の思索は、結局理論の域にとどまり、中国の近代化について具体的で実行可能な方針の提示には至らなかった。その原因としてはエリート主義の影響が重要ではないだろうか。

本研究では、徐復観と殷海光との文化論を比較的に考察してきたが、今後の研究の展望として、いくつかの課題を提示したい。

まず、本論は殷海光の文化論について、主にその内容から検証を進めたため、彼の文化論を支えた理論についての考察にまで踏み込むことができなかった。『中国文化展望』において、殷海光が A. L クローバー (Alfred Louis Kroeber, 1876-1960)<sup>584</sup> や R. レッドフィールド (Robert Redfield, 1897-1958)<sup>585</sup> などの欧米の文化人類学者の理論を引用したところが少なからず見られるため、彼が欧米の理論をどのように駆使したのかを課題にして考察を加える必要がある。また、徐復観が『中国芸術的精神』(1966)をはじめ、多くの芸術評論を

<sup>584</sup> A・L・クローバー (1876-1960) アメリカ人類文化学者、カリフォルニア大学教授。ネイティブ・アメリカン研究として知られる。代表作は『Handbook of the Indians of California』(1925)、『The Nature of Culture』(1952) などである。

<sup>585</sup> R. レッドフィールド (Robert Redfield, 1897-1958) アメリカの人類学者。メキシコ、インド、中国など未開地域で現地調査を行い、その成果を通じて「民俗社会」の概念を提唱した。代表作は『The Folk Culture of Yucatan』(1941)、『Peasant Society and Culture』(1956) などがある。

残している。本研究においては、行論の都合上徐復観の芸術論を全く触れることができなかつた。徐復観の文化観をより体系的に見るために、これから彼の芸術論に対する考察も不可欠である。また、文化に関する議論は激しく対立する「西化派」と「保守派」に限らず、第一章で取り上げられた梁実秋のように穏健な立場を取った知識人にも密接に関わる課題である。それゆえ、これから戦後の文化問題に関する論争を多角的に考察するためには、研究の視野を拡大させ、穏やかな文化観を持つ知識人にも着目する必要があるのではないか。

その意味においては、殷海光と徐復観を中国近代思想史の流れの中で、どのように位置付けられるのかは、本論以後の継続した考察が必要不可欠となるのである。



## 参考文献

### 日本語文献（五十音順）

#### 論文

- 姜義華著・横田豊訳（1987）「胡適と全面欧化論」『史潮 21』p35-43, 歴史学会.  
黄俊傑（1991）「戦後の台湾における儒学思想研究の概況について」『中国—社会と文化』第6号, p276-297, 中国社会文化学会.  
沼崎一郎（2016）「フランス・ボアズにおける「文化」概念の再検討（3）：感情と理性の普遍性と相対性」『東北大学文学研究科研究年報』p131-164, 東北大学.  
福島仁（1999）「現代新儒家思想研究の問題点—新理学研究序説」, 『国際交流研究：国際交流学部紀要』1号, p21-42, フェリス女学院大学.

#### 著書

- 赤塚忠（1967）『中庸・大学』明治書院.  
石川栄吉（1994）『文化人類学辞典』弘文堂.  
石川忠久著（2000）『詩経（下）』明治書院.  
宇野精一（1973）『孟子』集英社.  
小野沢精一（1985）『書経（下）』明治書院.  
坂本ひろ子編集（2010）『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.  
鈴木由次郎（1974）『易経（下）』, 集英社.  
カール・ポパー著・藤本隆志ほか訳（1980）『推測と反駁』法政大学出版局.  
菅野敦志（2011）『台湾の国家と文化：「脱日本化」・「中国化」・「本土化」』勁草書房.  
段瑞聡（2006）『蒋介石と新生活運動』慶應義塾大学出版会.  
沼崎一郎ほか著・綾部恒雄編（2006）『文化人類学20の理論』弘文堂.  
廣松渉ほか編（1998）『岩波哲学・思想事典』, 岩波書店.  
藤本隆志ほか訳（1980）『推測と反駁』（法政大学出版局）  
平岡武夫著（1980）『論語』全訳漢文大系, 集英社.  
森岡清美・塩原勉ほか編（1993）『新社会学辞典』有斐閣.  
山口榮（2000）『胡適思想の研究』p100, 言叢社  
李沢厚著・坂本ひろ子ほか訳（1989）『中国の文化心理構造』平凡社.  
林毓生著・丸山松幸訳（1989）『中国の思想的危機：陳独秀・胡適・魯迅』研文出版.  
レドフィールド著・安藤慶一郎訳（1960）『文明の文化人類学：農村社会と文化』誠信書房.

### 中国語文献（アルファベット順）

#### 論文

- 陳瑞麟（2011）「邏輯実證論在台湾—透過殷海光對思想与文化產生的影響」『台湾社会研究季刊』第81期, p281-319, 台湾社会研究雜誌社.  
洪曉楠（1998）「論殷海光的文化思想」『中国文化月刊』第218期, p19-33, 中国文化月刊雜誌社.  
李淑珍（2011）「自由主義、新儒家与1950年代台湾自由民主運動：從徐復觀的視角出發」『思与言』第49卷第2期, p9-90, 思与言雜誌社.  
李維武（1990）「價值世界与人文精神的探索—徐復觀文化哲学的基本路向」『中国文化月刊』

130 卷, p19-37, 中国文化月刊雜誌社.

韋政通 (1986) 「以傳統主義衛道 以自由主義論政」『中国論壇』第 23 卷第 1 期, p 130-138, 中国論壇出版社.

韋政通 「台湾三十年来的思想界」、『台湾文芸』106 期, 1987 年 7 月号, 台湾文芸雜誌社.

蘇瑞鏘 (2007) 「1950 年代後期台港自由主義者与新儒家的論戰以及研究方向初探」『彰中学報』24 期, p 109-124, 彰化中学.

譚凱 (2011) 「徐復觀的兩漢知識分子論」『漢江論談』2011 年 12 期, p123-126, 湖北社会科学院.

許紀霖 (2003) 「重建知識与人格的立足点—徐復觀的知識分子論」『學術月刊』第 8 期, p135-144, 上海市社会科学界聯合会.

蕭高彥 (2014) 「五〇年代台湾自由觀念的系譜: 張佛泉、『自由中国』与新儒家時間軸に」『人文及社会科学集刊』26 卷 3 期, p 387-425, 2014 年 9 月, 中央研究院人文社会科学研究中心.

張春林 (2005) 「殷海光思維方法簡析」『湖北大学学报(哲学社会科学版)』2005 年 6 期, p200-210, 湖北大学.

鄭鴻生 (2007) 「台湾的文芸復興与年代: 七十年代初期的思想狀況」『思想 4・台湾的七十年代』p 81-102, 聯經出版事業公司.

## 學位論文

黎漢基 (1997) 『論徐復觀与殷海光』博士論文, 香港中文大学研究院歷史.

王小平 (2007) 『跨海知識分子個案研究—以許壽裳、黎烈文、台靜農為中心的考察—』博士論文, 复旦大学.

## 雜誌および新聞記事

包奕明 (1962) 「中国文化問題的關鍵: 中国知識分子們在文化工程中的奠基任務」『文星』第 56 期, p6-18, 文星書店.

陳序經 (1936) 「東西文化觀・上・復古主張的觀察」『嶺南學報』5 卷 1 期, 嶺南大学.

陳序經 (1936) 「東西文化觀・下・全盤西化的理由」『嶺南學報』第 5 卷第 34 期, 嶺南大学.

胡適 (1919) 「實驗主義」『新青年』6 卷 4 期, 1919 年 4 月 15 日号.

胡適 (1919) 「清代学者的治学方法」『北京大学月刊』第 5・7・9 期, 1919 年 11 月, 1920 年 9 月, 1921 年 4 月.

- 胡適 (1926) 「我們對於西洋文明的態度」『改造月刊』, 1926 年 6 月 6 日付.
- 胡適 (1954) 「追念吳稚暉先生」『自由中國』10 卷 1 期, p 5-p10, 1954 年 1 月 1 日付.
- 胡適 (1961) 「科學發展所需要的社會改革」『文星』9 卷 2 期, 1961 年 12 月 1 日號, 文星雜誌社.
- 居浩然 (1962) 「西化與復古」『文星』54 期 1962 年 4 月 1 號.
- 李敖 (1962) 「播種者胡適」、『文星』51 期、p3-7, 1962 年 1 月 1 日號.
- 李敖 (1962) 「給談中西文化的人看看病」『文星』52 期、9 頁-10 頁、1962 年 2 月 1 日號.
- 梁實秋 (1962) 「我對討論中西文化問題的建議」『文星』第 56 期、1962 年 6 月 1 日號, 文星雜誌社.
- 林語堂 (1962) 「機器與精神」, 『文星』10 卷 5 期 p36-38, 1962 年 9 月 1 日號, 文星雜誌社.
- 雷震·殷海光·張弘泉·徐復觀 (1954 年) 「自由的討論」『民主評論』5 卷 6 期, p180-184, 1954 年 3 月 20 號.
- 牟宗三 (1952) 「一個真正的自由人」『自由人』第 87 期, 1952 年 1 月 2 日號, 香港自由人雜誌社.
- 沈國鈞 (1962) 「『文化問題』底討論與問題」『文星』55 期, p 12-15, 文星雜誌社.
- 唐君毅 「人文與民主之基本認識」『民主評論』3 卷 24 期, p3-7, 1952 年 12 月 16 號, 民主評論雜誌社.
- 謝劍 (1962) 「文化的基本認知與中國文化的出路」『文星』第 57 期, p3-8, 文星書店.
- 張弘泉 (1953) 「自由與國際和平」『自由中國』8 卷 9 期, p4-8, 1953 年 5 月 1 日號, 自由中國雜誌社.
- 張弘泉 (1953) 「自由之確鑿意義」、『自由中國』8 卷 10 期, p10-16, 1953 年 5 月 16 日號, 自由中國雜誌社.
- 張弘泉 (1953) 「自由觀念之演變」、『民主評論』4 卷 12 期, p3-8, 1953 年 6 月號, 民主評論雜誌社.
- 張弘泉 (1954) 「自由日談真自由」、『自由中國』第 10 卷第 3 期, p2-3, 1954 年 2 月 1 日號.

## 著 書

- 陳序經 (1934) 『中國文化的出路』『民國叢書第三編 39』所收, 上海商務印書館.
- 郭雙林 (2015) 『「甲寅派」與現代中國社會文化思潮』人民出版社.
- 胡適著·胡適文存編輯部編 (1996) 『胡適文存』黃山書社.

- 胡適著·陳平原編（2006）『胡適論治学』安徽教育出版社。
- 胡適·張君勱ほか著，亜東図書館編（1923）『科学与人生觀』亜東図書館。
- 舒衡哲（1989）『中国啓蒙運動：知識分子与五四遺産』山西人民出版社。
- 何信全（2001）『儒学与現代民主』中国社会科学出版社。
- 胡偉希（1992）『伝統与人文—対港台新儒家の考察』中華書局。
- 胡偉希·高瑞泉（1991）『十字街頭与塔』上海人民出版社。
- 何卓恩（2004）『殷海光与近代中国自由主義』上海三聯書店。
- 何卓恩（2013）『自由主義の新遺産：殷海光、夏道平、徐復觀政治經濟文化論說』九州出版社。
- 黃俊傑（2009）『東亞儒学視域中的徐復觀及其思想』台湾大学出版中心。
- 黃昭堂（1989）『台湾總統府』自由時代出版社 1989 年。
- 雷震著·傅正編（1990）『雷震全集·35』桂冠圖書股份有限公司。
- 黎漢基（2006）『混沌中的探索—殷海光的思想困境』人民日報出版社。
- 劉季倫（2014）『現代中国的思想与人物』政大出版社。
- 李維武（1999）『徐復觀思想評伝』北京図書館出版社。
- 汪幸福（2000）『殷海光伝』湖北人民出版社。
- 李沢厚（1987）『中国現代思想史論』東方出版社。
- 羅志田（2015）『再造文明之夢—胡适伝』社会科学文献出版社。
- 漆永祥（1998）『乾嘉考据学研究』中国社会科学出版社。
- 王中江（2003）『「煉獄」—殷海光評伝』群言出版社。
- 章政通（1990）『儒家与現代中国』上海人民出版社。
- 謝曉東（2008）『徐復觀殷海光政治思想哲学比較研究』東方出版社。
- 余英時（1984）『中国近代思想史上的胡適』聯經出版事業。
- 余英時（1987）『中国思想伝統の現代詮釈』聯經出版事業。
- 余英時（2015）『中国文化与現代化変遷』三民書局股份有限公司。
- 殷夏君璐·徐復觀等著·賀照田編集（2004）『殷海光学記』上海三聯書店。
- 徐復觀（1981）『徐復觀雜文続集』台北時報文化出版社。
- 殷海光著·陳鼓応編（1978）『春蠶吐絲』p 55, 遠景出版社。
- 張仏泉（1993）『自由与人権』, 台湾商務印書館。
- 張君勱ほか著·郭夢良編（1923）『人生觀之論戦』, 泰東図書館。
- 章清（2004）『胡適派学人群与現代中国自由主義』上海古籍出版社。
- 章清（2006）『思想之旅—殷海光の生平与志業』河南人民出版社。

趙立彬 (2005) 『民族立場与現代追求:20 世紀—40 年代的全盤西化思潮』 三聯書店。

張忠棟 (1990) 『自由主義人物』 允晨文化。

## 初出一覽 (時間順)

### 徐復觀

徐復觀 「復性与復古」 『民主評論』 第 2 卷第 5 期 1950 年 9 月 1 日。

徐復觀 「中国政治問題的兩個層次」 『民主評論』 第 2 卷 18 期 1951 年 3 月 16 日号。

徐復觀 「儒家思想之基本性格及其限定与新生」 『民主評論』 第 3 卷第 10 期副冊、1952 年 5 月 1 日号。

徐復觀 「誰翹風七月編」 『民主評論』 第 3 卷 16 期, 1952 年 8 月 1 日。

徐復觀 「文化的中与西—答友人書二」 『民主評論』 第 3 卷第 19 期, 1952 年 9 月号。

徐復觀 (1953) 「按語『科学与人文之理則』」 『民主評論』 第 4 卷第 17 期、1953 年 9 月 1 日。

徐復觀 「中国的治道—讀陸宣公伝集書後」 『民主評論』 第四卷第九期, 1953 年 5 月 1 日号。

徐復觀 「學術与政治之間」 『民主評論』 第 4 卷 20 期, 1953 年 10 月 16 日号。

徐復觀 「吳稚暉先生的思想」 1954 年 1 月 13 日付 『自由人』 299 期。

徐復觀 「中国知識分子的歷史性格及其歷史運命」 『民主評論』 第 5 卷 8 期, 1954 年 4 月 16 日号。

徐復觀 「給張仝泉先生的一封公開信—環繞著自由与人權的諸問題」 『民主評論』 第 5 卷第 15 期、1954 年 8 月 16 日号。

徐復觀 「文化上的重開国運—讀『人文精神重建』書後」 『華僑日報』 1955 年 5 月 5 日付。

徐復觀 「儒家在修己与治人上的区别与意義」 『民主評論』 6 卷 12 期、1955 年 6 月 16 日。

徐復觀 「為什麼反對自由主義」 『民主評論』 7 卷 21 期、1956 年 11 月 1 日。

徐復觀 「中国の伝統と外来文化」 『綜合文化』 1956 年 12 月号、日本綜合文化協會。

徐復觀 「歷史文化与自由民主—對於辱罵我們者的答复」 『民主評論』 第 8 卷 10 期、1957 年 5 月 16 日付。

徐復觀 「學術与政治之間乙集·自序」 『學術与政治之間』, 台湾中央書局, 1957 年。

徐復觀 「今日中国文化上的危機」 『東風』 第 1 卷第 7 期、1959 年 3 月 2 日付。

徐復觀 「不思不想的時代—東京旅行通訓之二」 『華僑日報』 1960 年 4 月 12 日付。

徐復觀 「中国古代人文精神之成長」 『民主評論』, 第 11 卷第 14 期、1960 年 7 月 16 日。

徐復觀「五十年来的中国學術文化」『聯合報』1961年1月1日付。

徐復觀「西方文化之重估」『華僑日報』1961年9月13日付。

徐復觀「中国人的恥辱 東方人的恥辱」『民主評論』第12卷第24期、1961年12月16号。

徐復觀「過分廉價的中西文化問題——答黃富三先生」『文星』第53期、1962年3月1日号。

徐復觀「論傳統」『東風』第2卷第6期、1962年3月号

徐復觀「印度人看印度文化」『華僑日報』1962年5月13日付

徐復觀「中西文化問題·筆談記錄」『政治評論』第8卷第6期、1962年5月25日号。

徐復觀「我看大学的中文系」『東風』第2卷第7期、1962年6月号。

徐復觀「中国的虛無主義」『華僑日報』1962年6月19日·20日付。

徐復觀「中国文化的伏流」『華僑日報』1962年8月14日付。

徐復觀「中国文化的層級性」『華僑日報』1962年9月22日付。

徐復觀「文化討論与政治清算」『華僑日報』1962年10月6日付。

徐復觀「文化中產階級的没落」『華僑日報』1963年2月14日付。

徐復觀「觀念的貧困与混乱」『華僑日報』1963年9月8日付。

徐復觀『中国人性史論先秦篇』台湾商務印書館1963年。

徐復觀「一個自然科学家的悲願」『華僑日報』1964年9月8日付。

徐復觀「歷史与民族」『華僑日報』1964年11月26日付。

徐復觀「文化人類学的新動向」『華僑日報』1965年5月2日付。

徐復觀「西方聖人之死—对史懷哲的悼念」『華僑日報』1965年9月14日付。

徐復觀「被期待的人間像的追求」『華僑日報』1965年3月5日付。

徐復觀「反傳統与反人性」『中華雜誌』1966年9月16日号。

徐復觀『『中国芸術精神』自叙』『中国芸術精神』私立東海大学出版社。

徐復觀「心的文化」『中国思想史論集』,台湾学生書局,1967。

徐復觀「中国文化復興的若干觀念問題」『出版月刊』1967年1月1日付。

徐復觀「无慚尺布裹頭巾」『文化旗』1969年9月号。

徐復觀「中国文化中平等觀念的出現」『華僑日報』1973年6月19日付。

徐復觀「中国人文精神与世界危機」『明報月刊』第9卷第7期,1974年7月号。

徐復觀「孔子在中国的命運」『明報月刊』第十一卷第一期,1976年2月号。

徐復觀「孔子思想的性格問題」『華僑日報』1978年9月28日·29·30日付。

徐復觀「徐復觀先生談中國文化」『徐復觀雜文—記所思』時報文化出版，1980年。

徐復觀「對殷海光先生的憶念」『徐復觀雜文4·億往事』時報出版社，1982年。

徐復觀「痛悼吾敵 痛悼吾友」『徐復觀雜文4·億往事』時報出版社，1982年。

徐復觀「中國知識分子的責任」『大學雜誌』1986年12月号。

## 殷海光

殷海光「我所認識之真正的自由人」『自由中國』卷6期2，1952年1月16日。

殷海光「美國去來」『自由中國』卷8期8，1953年3月16日号。

殷海光「科學與人文之理則」『民主評論』第4卷第17期，1953年9月1日号。

殷海光「政治組織與個人自由」、『自由中國』卷10期2，1954年1月16日号。

殷海光「自由的真義」『祖國週刊』卷9期4，1955年1月24日号。

殷海光「傳統的價值」『祖國週刊』卷9期8，1955年2月21日号。

殷海光「致雷震」1955年2月27日付。

殷海光「重整五四精神」『自由中國』卷16期9，1957年5月1日号。

殷海光「是什麼就說什麼」『自由中國』卷17期8，1957年10月16日号。

殷海光『祖國週刊』第21卷8，1958年2月17日。

殷海光「跟著五四的腳步前進」『自由中國』卷18期9，1958年5月1日付。

殷海光『怎樣判別是非』文星書店，1958年。

殷海光「科學及其基本」『文星』16期，1959年2月1日号。

殷海光「胡適與國運」『自由中國』卷20期9，1959年5月5日。

殷海光「科學及其基本」『自由中國』卷20期7，1959年4月1日。

殷海光「中國文化發展的新取向」1959年7月16日付『自由中國』卷21期2。

殷海光「論沒有顏色的思想」『文星』第31期，1960年5月1日号。

殷海光「『五四』是我們的燈塔」『自由中國』卷22期9，1960年5月1日号。

殷海光「致林毓生」1962年10月12日付

殷海光「從有顏色的思想到無顏色的思想」『思想與方法』文星書店，1964。

殷海光「正確思想的評準」『思想與方法』文星書店1964。

殷海光「論『大胆假設、小心求證』」『思想與方法』文星書店，1964。

殷海光「致徐復觀」1964年10月2日付

殷海光「至羅業宏」1965年5月28日付

殷海光「論認知的獨立」『大學生活』卷1期1，1966年1月15日号。

殷海光『中国文化的展望』文星書店，1965年。

殷海光「五四的再認識」『大学生生活』卷3期5，1968年5月15日号。

殷海光「致林毓生」1968年9月24日付。

殷海光「致林毓生」1968年10月9日付。

殷海光「五四的隐没和再現」『大学生生活』卷4期5，1969年5月15日号。



東北大学大学院国際文化研究科博士課程 2018 年度学位論文

「1950 年代—1960 年代における中国文化論の展開—徐復観と殷海光を中心として」（陳熙  
B4KD1002）

学位論文の文中に一部に誤りがございました。筆者の不注意を深くお詫び申し上げます  
とともに、正誤表の通り訂正いたします。

正誤表

訂正箇所 (頁/内容)	訂正内容	
	誤	正
12 頁/注 30	香港中文大学研究院歴史	香港中文大学研究院歴史研究所
23 頁/11 行	F・Chapsman	F・Chapman
38 頁/16 行	科学が道德規範づくりに参加できない のかを巡って	科学が道德規範づくりに参加できるの かを巡って
50 頁/6 行	「意志自由」を実現し	「意志自由」を実現すれば
50 頁/8 行	帯びくる	帯びる
54 頁/注 162	同注 63	徐復観,「給張仏泉一封公開信」
57 頁/23 行	人が意志強い意志を持ち	人が強い意志を持ち
93 頁/注 314	ドイツの社会学者・レッドフィールド	アメリカの社会学者・レッドフィールド
103 頁/1 行	儒家思想の形而上学性	儒家思想の非形而上学性
116 頁/9 行	「科学と道德」の課題をどのように捉 えたか	「科学と道德」の課題を捉えたか
117 頁/22 行	種々主義	種々の主義
123 頁/20 行	「道德」求めていたのである。	「道德」を求めていたのである。
125 頁/注 428	行而上学	形而上学
179 頁/10 行	彼らを阻害したのが	近代化を阻害したのが

181 頁/17 行	坂本ひろ子	坂元ひろ子
181 頁/17 行	『新編原点中国近代思想史 4・世界大戦と国民形成』	『新編原典中国近代思想史 4・世界大戦と国民形成』