

二十一世紀における新儒教研究

吉田 公平

二十一世紀に東アジアの新儒教を如何に研究するのかわく、発表者に課せられた課題である。このことを論議する際に、新儒教を次のように定義しておきたい。儒教の歴史は原始儒教・新儒教・新儒家の三期に区分できる。通時代的に儒教は、(1)経学、(2)形而上学、(3)心性論、(4)宗

教儀礼、(5)政治思想を内容とする。新儒教を集大成した朱子学は性善説を中核とする心性論と政治思想を二焦点とするところに特色があるが、経学・形而上学・宗教儀礼についてもまとまった言説を遺している。もともとこの朱子学は、在野の時代批判の哲学思想であったが、明代以降に科挙の正統教学になり狭隘な解釈が流通すると、性善説の再生を意図して陽明学が登場する。陽明学は心性論を中心に

朱子学を批判しているが、その儒教理解は多くを朱子学に依存している。新儒教思想運動の周辺には、朱子学・陽明学に包摂しきれない儒教徒群がいるが、今は朱子学・陽明学を新儒教の双壁として代表させることにする。

この新儒教は中国の宋代に仏教・道教に対抗して、展開された復古運動の成果である。この新儒教思想は清代末期に科挙制度が廃止されるまで公許の教学であったから、旧中国の知識人の思考様式に深刻な影響を与えた。朝鮮半島の李氏朝鮮では科挙の教学として排他的に活用され生活の思想として実践された。日本では本格的に受容されたのは江戸時代以降である。但し、武士が文官の役職を世襲した日本では科挙は実施されなかったので、中国や朝鮮のよう

に、朱子学が教学思想として機能することはなかった。

中国・朝鮮・日本における新儒教については、陳来氏・池田観氏・前田勉氏の発表にあるので、わたしは、日本における新儒教研究史の特色について述べた後に、私見を述べたい。

日本における新儒教の研究史は、三期に区分される。

第一期―江戸時代。中国・明代後期の出版物や朱陸論争の影響下に先進的思想として受容し新儒教思想が思索する際の中心的滋養源とされた。

第二期―明治・大正・昭和前期。時代思潮の主役の座を洋学思想に譲りながらも、国民を臣民化する教育制度の中で新儒教が国体論がらみで浸透した。

第三期―昭和後期以後。儒教思想が旧封建社会を支えた思想の一つであると糾弾されて、公教育の場からも「進歩的」思想界からも追放された。個人的に教養として学ばれた。二十一世紀の課題。(1)二十世紀の研究が等閑視してきたことを再検討して研究の基礎を固めること。(2)哲学資源として活用できるものがあるか否かを検討すること。

二十世紀最後の大会において、二十一世紀の思想史研究が如何にあるべきかを新儒教に焦点をあてて考えてみようとすることは、とても意義深いものである。

第一に東アジア漢字文化圏においては新儒教こそが国家や民族を越えて当該社会を領導する指導理念として、この二十世紀半ばまで機能していた。市民社会の理念として民主主義が制度の思想として建言されたのは、東アジアにおいては第二次世界大戦以後のことであった。この半世紀という時間は、新儒教を歴史的に総括するには必要だったのであろう。この半世紀は、少年期に国民教育の場で新儒教の思想の洗礼を臣民教育として受けた世代が、戦後の民主主義を指導した時代でもある。臣民としての国民から市民としての国民に脱皮しきれないものを引きずった世代とも言える。二十一世紀は、最初から民主主義教育を受けた世代が主役を担うことになる。中国や韓国は日本と事情は同じではないが、時勢の変化と世代交代という点は共通している。

第二に、東アジア漢字文化圏とはいえ、文化の交流を阻害する国家の障壁が高く、それぞれが独自性を強く持っている。今後、文化交流が進む中で相互に異文化として理解しながら共通の部分をも発見し、平静に相互理解を進めることが肝要である。その意味でも新儒教の過去と現在について考察することが鍵になると思う。

第三に、東アジア漢字文化圏において、嘗ては、「普遍的価値」と理解された新儒教が、今や全くの歴史的な遺物

でしかないのか否かを改めて考えてみることは、欧米の原理が国際的基準として声高に力説されて浮き足立っている現在、意義あることと思う。国際化とは自前の価値ある情報を世界に発信することを意味している。価値の多元化を図り思索する時の資源を豊かにすることに貢献することが、国際化である。但し、このことは儒教を丸ごと再生することを意図するものではない。旧思想を再生したところで、現実の課題に対する有効な処方箋は提示できないであろう。哲学の資源として使えるものが果たしてないのかということとを問いたいのである。

日本における新儒教の研究史を三期に区分して、考えてみたいと思う。

第一期―江戸時代。新儒教が文字通り「新思潮」として受容されて思索の世界を拡大し新世界を開いた。

(1)もと武官であった武士が文官の役職を世襲したために兵学と共に儒学を文治の学として兼学した。戦争の時代から平和の時代に転換したことにより、指導者階層であった武士に要請された学芸が変化したのである。文治政治の統治理念を力説し、文官としての武士に為政者としての責任を担うことを要請する政治思想が「新思潮」として受容された。

(2)性善説が自力救済論・自己実現論として受容された。

現世において自助努力して本来の自己を実現し自己を「悪」から解放し、他者にも自力で自己解放することと呼びかけるという主張は、性善説を人間観の中核に置く新儒教によって始めて知り得たものである。この広義の「心学」が江戸時代の思潮の基盤を形成する。

(3)明代後期の心学の影響下に江戸時代の新儒教の受容が開始された。明代後期の主要な論争であった朱陸論争の影響をもろに受け、更に李氏朝鮮の朱子学一尊の情報に煽られて、朱陸論争の枠組みに強く拘束されて新儒教理解を受容したために、新儒教の形成過程や陽明学が登場する経緯などに対する理解が不十分なままに、朱陸の是非を性急に論議する傾向が強かった。江戸期の儒教史は受容当初の新儒教理解のゆがみを是正する歴史であったとも言える。見失われたものを回復する成果が成熟するのは幕末期である。

第二期―明治・大正・昭和前期。近代国家の建設を目指し新運を打開する主座を西洋学に譲ったものの、天皇制国家・家族制度の維持のために国民を臣民として教育する手段として儒教の教理が活用された。その結果、儒教が国民レベルにまで浸透普及した。朱子学・陽明学・心学を基本

理念とする民間の結社が思想運動を展開するが、それは臣民としての自覚を涵養して世俗的成功を収めることを目指したものである。

(1) 西洋学を受容した人たちのその基盤には儒教によって高度に訓練された知的世界があった。和魂洋才といわれるがこの和魂は実は漢学（新儒教）の「修己治人」論に培われた側面がある。

(2) 西洋哲学の影響下に新儒教を強いて哲学的に解釈することが流行するが、原理が異なることを無視して解釈しがちなため原姿を取り損ねることがみられた。新儒教の理解そのもののレベルは、幕末期に比べてむしろ低下した。

(3) 西田哲学に象徴されるように禅の思想が哲学の資源として活用されて特色ある近代哲学として評価されているが、新儒教の政治哲学が活用されなかったために京都学派には政治哲学は成熟しなかった。東洋哲学（新儒教）は国体論に絡め取られて政治哲学としては豊かな成果を生まなかった。

(4) 『日本倫理彙編』『日本儒林叢書』『日本芸林叢書』『四書注釈全書』『経学大綱』『先哲国字解全書』『日本経済叢書』『日本闘争思想資料』の刊行。個々の儒者の全集。

第三期―昭和後期以降。儒教思想が旧体制を支えた思想であると糾弾されて、公教育の場からは完全に閉め出され、論壇・学界などにおいても「反儒教であること」あるいは「反朱子学」であることが「進歩的」であると理解されがちであった。

(1) 朱子学は封建思想（前近代思想）であると決めつけられたために、朱子学そのものの原理を明らかにしようとする試みが等閑視された（丸山真男など）。

(2) 陽明学に自由・欲望等の肯定をみて近代思维の萌芽と評価する研究が登場するが（島田虔次、政治思想の視点からの研究が主流を占めた）。

(3) 仏教と儒教を貫通する思考方法を追求した研究がなされ、教派の枠から自由になった哲学的研究が生まれた（荒木見悟）。

以上の三つがこの時期の研究動向を代表する。

(4) これとは趣を異にするが、この時期ににぎやかに論議されたことの一つに、いかなる立場で何をどのように評価するのかという、研究方法をめぐる論争がある。進歩的か保守的か、唯物的か唯心論的か、人民の味方か資本家の味方か、学問が革命に貢献するのか現体制を擁護するのか、等と性急に烙印を押されることがあ

った。日本思想史研究が若い学問であったことと内外の政治情勢の影響を受けたことが基因である。

(5)『日本の思想』（筑摩書房）、『日本の名著』（中央公論社）、『日本思想大系』（岩波書店）等の註釈書、『和刻影印近世漢籍叢刊』（中文出版社）、『和刻本漢籍文集』『和刻本諸子大成』『和刻本漢詩集』（汲古書院）、『近世儒家文集集成』（べりかん社）等の基礎資料が刊行された。この他に、個々に刊行された思想家の全集、研究書については省略する。

近年、戦後期の研究動向の後遺症から自由になった研究成果が誕生するようになったのは喜ばしいことである。

次に、二十一世紀における新儒教研究に期待される課題について述べることにしたい。ただし、この学会は日本思想史学会であるから、日本における新儒教研究に焦点を当てて述べることにしたい。

(1)新儒教は中国の宋代に成立し明清の科挙の正統教学であった。それが李氏朝鮮朝に伝わり、更に日本に伝わった。中国における成立と展開、朝鮮における受容と展開、日本における受容と展開を、相互の関係を考慮しながら、それぞれを個別的に研究し、独自性と共通性を見きわめて、異文化理解を深めること。そのため

に情報の交換、研究者の直接交流を計ると共に、同時に研究成果を共有できるように、相互に翻訳を推進すること。研究の成果を研究者の世界に閉じこめないために翻訳することはとても重要である。

(2)新儒教が誕生した中国とそれを受容した朝鮮・日本の三国は、社会の構造・文化の伝統が異なるのであるから、三国における新儒教の展開はおのずと異なるので、むやみに独自性を強調したり皮相な優劣論や純粋不純粋の論に陥らないこと。

(3)中国における新儒教の成立過程及びその原理を把握すること。「新儒教徒」と称される思想家の思想と行動とを安易に「新儒教的」と烙印を押さないこと（例一・朱子の思想と行動が新儒教の原理に背くことがある。例二・林羅山を朱子学者というのは、誤解を招きやすい）。

(4)伝記・書誌・校勘・注釈・現代語訳などの基礎作業を行うこと。議論が空論に陥らないためには、信頼できる基礎作業の成果に立脚して行うことが肝要である。隣接分野の研究者や異分野の読者・非専門家が思索する際の資源として使えるものを提供することは、専門研究者の重要な責務である。

(5)未刊行資料の調査・刊行（日本における新儒教関係の資料のうち、活字化されているのは、千分の一ぐらい）。既刊分

の資料に依存するばかりでは「瘦せた思想史」しか描けない恐れがある。豊かな遺産を眠らせたままにしておくのは勿体ない。各地域の教育委員会、図書館、文化財保存会、歴史博物館、顕彰会などと協力しながら基礎調査が行われ未刊行資料が活字化されて、共有財産になることが期待される。

(6) 思想内容を見・偏見・通俗的理解から自由になって「原意」を理解すること。とても難しいことはあるが、語学・歴史学の成果を利用して、同時代に返して理解することに努めること。今風な問題意識を安易に適用しないこと。

(7) 現代的な課題から考察するときに、哲学的資源として使えるか否かを考察すること。

二十一世紀を迎えるからといって、格別に異なった方法があるわけではない。かつて、みずから理想とする社会を実現するために、直接貢献することを意図した研究が排他的に標榜されたことがあった。何のための学問か。それは研究者個人が主體的に覚悟すべき課題ではある。その課題の中に、我々が今抱えている課題に立ち向かい、その処方箋を考察しようとする時に、新儒教の遺産は有効なのか否か。また、かつて新儒教を有効に活用したものが残した遺

産は、今日では全く無意味なのか否か。儒教を近代・前近代のものとして決めてかかり、まるごと否定して、持っていないかもしれない豊かさをみずけることは、惜しみて余りある。

しかし、儒教思想が基本的な人権の思想を育まなかったことは明白である。だから、哲学的資源としての有効性を考えよという提言は、新儒教を丸ごと復活せよというのではないことは言うまでもない。さりながら、新儒教思想が時運を推進した社会の延長に、今の我々の社会はある。我々が無自覚なだけで、かつて新儒教に培われた伝統文化が形を変えて根強く残っているのではないか。その旧習を弁えるためにも、そしてその事実を確認して新たな模索をするためにも、資源としての可能性の有無を考察の中に入れて研究することが、我々の課題の一つではないのか。

以上、箇条書きに整理してみたが、中国・韓国における新儒教の研究が置かれている状況は、日本とは異なるので、それぞれに独自の課題があり、研究の仕方にも我々日本の新儒教の研究者とは異なったものが有るものと思う。しかし、今とともに「国際化」の波浪に見舞われている。固有の文化に根ざした「国際化」の試練の時であろう。

中国大陸・朝鮮半島・日本列島の三文化は、漢字を国際共通文字とし、新儒教を共有した歴史を持つ。今後、新儒

教の研究を介して相互理解が深まることを祈念したい。

(東洋大学教授)