

陳独秀の儒教批判についての再検討

鄧, 紅
大分県立芸術文化短期大学

<https://doi.org/10.15017/18162>

出版情報：中国哲学論集. 22, pp. 55-70, 1996-12-25. 九州大学中国哲学研究会
バージョン：
権利関係：

陳独秀の儒教批判についての再検討

鄧

紅

はじめに

陳独秀⁽¹⁾（一八七九—一九四二）が行った儒教批判は、一九一五年から始まる新文化運動の中で最も重要な出来事であった。一時、「打倒孔家店」は新文化運動の代名詞にもなっていたほどである。しかし、いままでの陳独秀研究のなかで、陳独秀の儒教批判の思想的意義は必ずしも正確に位置づけられているとは言いがたい。儒教批判が全面的に「反伝統」だというのが大方の見方である。たとえば、横山宏章氏は「陳独秀の伝統思想の否定が極めて非妥協的、全面排斥の観があった」と述べ、李沢厚氏は「徹底的に固有の伝統をすてて、全般的に西方の文化を輸入しようとしたことは、新文化運動の基本特徴の一つである」と述べている⁽²⁾。とくに林毓生氏は『中国の思想的危機』の中で、陳独秀の（魯迅、胡適を含む）儒教批判は、五四新文化運動に現れた「総体論的」（松山松幸氏の訳、原文 'Totalistic'、中国語では「全盤性地」あるいは「整体性地」）反伝統主義傾向の重要な内容であったと位置づけ、その上で、反伝統主義的思考様式は思想を根本とする一元論 (Intellectualistic、つまり思想優先論) だ、としている⁽⁴⁾。

以上の理論は一見一理があるようだが、実は儒教批判と（全面的に）反伝統とを同一視する論理、とくに儒教倫理批判と「総体論的」反伝統とを同一視する林氏の論点にはいくつかの根本的あるいは論理的な誤りがあると思われる。まず、林氏は陳独秀（胡適、魯迅を含む）の儒教倫理批判を総体論的・反伝統と同一視しているが、これは明らかに陳

独秀らの儒教批判の真意を推察してはいないうえに、中国の歴史に対する誤った認識に基づく見方である。

陳独秀の儒教批判の鋒先は、当時の時弊だった孔子教の国教化傾向に照準をあわせていた以外に、中国の「伝統文化」でもなく、儒教教義全体でもなく、儒教「倫理」だけに集中していたことは見過ごせない。陳独秀はその儒教倫理批判を「最後の覚悟」とよび、次のように言う。

西洋文明がわが国に輸入されてから、最初に我々を悟らせたのは学術であり、比べてみるとひどく見劣りがして、全国に知れわたった所であった。その次は政治であり、近年來の政治には既に見直せない欠陥が現れてきた。昔から今まで、我が国民が疑つても決められないものは、当に倫理問題である。これを悟らなければ、すなわち前のいわゆる覚悟とは、徹底的な覚悟といえず、また恍惚にして迷いの境界にいるようである。我が敢えて断言すれば、倫理の覚悟は、我々の最後の覚悟の最後の覚悟であらう。(敬んで青年に告げる)

儒教(倫理)に対する批判を「最後の覚悟の最後の覚悟」と位置づけたことから、倫理の儒教における位置と思想史における儒教批判の意義はきわめて重要であることがわかる。言い替えれば、その「最後の最後」の意味を理解しなければ、儒教批判の意義を正確に認識できないことになる。また林氏は、陳独秀の儒教批判を始めとする総体的反伝統主義は一種の思想優先論であると、新しい規範や価値観をつかむことよって伝統を破壊せよという要求が湧いてくる、と決めつけた。つまり、思想文化の変革によって中国の問題を解決するという思想と文化の変革を優先させる理論であり、しかもこのような理論は中国伝統文化に根源するものである。

一般的に言えば、中国の知識人は中国伝統文化、とくに儒家の教えに基づき、天下を「治」「平」する理想をもち、政治に強く関心をもっており、実際の政治活動に参与し、それに影響を与えようとする人が多かった。思想文化を優先する理論は、そのような傾向に影響されたものと認められる。しかし、林氏の理論はまず、新文化運動の最初の方針を無視している。新文化運動の初期、陳独秀は政治問題に触れないと宣言した。『新青年』編集部員間の有名な「二十年政治を談ぜず」という約束である。『青年雜誌』が創刊したとき、ある読者が編集部に投書して、陳独秀に「籌安会」(帝政運動の組織機関)の活動に対する評論を求めた。陳独秀の回答は「青年の思想を改造し、青年の修養を輔導するのが、本雜誌の天職である。時政を批判するのは、その旨ではない」と答えた。「通信」、新青年一

卷一号)つまり、新文化運動の初期、陳独秀は「青年の思想を改造し、青年の修養を輔導する」こと、言い替えれば人々の新思想新觀念の樹立という「啓蒙」の面を重視して、儒教批判はもちろん、時政批判も念頭になかった。新觀念新思想の樹立に専念して、『新青年』創刊以来最初の儒教批判文章「一九一六年」発表までの半年の間、陳独秀は東西文化比較や、西洋文学(特にフランス文学)を紹介し「科学」「民主」の宣伝に精を出していた。その後、孔子教国教化運動が益々激しくなったことにもなつて、陳独秀は半年間の実践を通じて、中国では古い伝統の本体と最後の精神防衛線である儒教倫理を批判しなければ新しい文化文明の展開、新思想新觀念の樹立はありえないという「最後の覚悟」を抱いて、はじめて儒教批判を發動したのである。すなわち、儒教批判は「思想文化優先論」に由来するのではなく、かえって「啓蒙」の過程から儒教批判の重要性が知らされてそれに応じて実践したのである。故に、本稿では陳独秀の儒教批判の意義を正しく理解するために、まず陳独秀の儒教批判の真意、とくに「最後の最後」と言われる「倫理の覚悟」の重要性和切実性を再検討する。

一、本体の批判

倫理批判は儒教の本体に対する批判である。儒教は一種の倫理哲学であり、綱常倫理は儒教の哲学本体であることは言うまでもない。つまり、儒教は三綱五常という一定社会(中国古代家族社会いわば封建社会)の基本原則(家族社会を規範とする倫理道德)を、すべての社会でも適用し、あらゆる社会関係人間関係に通用する普遍原則としたにとどまらず、天地宇宙の生成運動の基本原則と万事万物の本来という「天理」にもしたのである。

綱常倫理が儒教の本体である問題について、近年来学者たちはよく言及してきた。しかし、これについては八十年も前に陳独秀はすでに深く認識していた。

孔子の道は、倫理政治忠孝をもつて一貫とする。これはその大本であり、他は全部枝葉である。

(復辟と尊孔)

儒者三綱の説は吾が倫理政治の大原であり、……(吾人の最後の覚悟)

孔教問題は憲法に関わる問題であるだけでなく、我々の實際生活及び倫理問題の根本問題でもある。

・・・倫理問題を解決しなければ、則ち學術問題はみな大した問題ではなくなる。一時的に旧きを捨てて新しきを謀っても、根本思想を未だ変更しなければ、すぐにもふたたび旧きに戻るのが、ごく自然なことであらう。孔教の精華は礼教と曰い、わが国の倫理政治の根本である。その存廃はわが国において早急に解決すべき問題であり、国体憲法問題の前に解決されるべきである。

(憲法と孔教)

ここで、倫理問題は中国古代社会において政治の「大本」、「大原」、社会秩序の根柢、思想ないし家庭生活の根本とされて来たことを明らかにして、これは學術問題などよりずっと重要であると明言したのである。ゆえに、中国古代社会の政治は、「倫理政治」といふべきであった。陳独秀はまた次のように言う。

孔子は封建時代に成長していたので、その提唱するところの道徳は、封建時代の道徳である。その言い伝えるところの礼教、つまり生活状態は、封建時代の礼教であり、封建時代の生活状態である。その主張するところの政治は、封建時代の政治である。・・・儒家の言うには、社会道徳と生活は、礼より大きなものがなく、古代政治は、刑より重いものがない、と。しかし、「曲礼」のいうには、「礼は庶人に下らず、刑は大夫に上らず」と。これは孔子の道及び封建時代の精神を示す証明ではないか。(孔子の道と現代生活)

孔教はわが国の精神であり、数千年来の社会心理及び政治に最も主な影響を与えてきた、・・・

(四たび常乃惠に答える—孔教と家庭)

儒教倫理道徳は漢の武帝期以来、封建社会の時代精神になり、中国人全体の社会的宗教(国教)の役割を果たしてきたことは明らかである。故に、陳独秀は、儒教倫理に対する批判は中国古代封建社会の「道」「本」に対する破壊であり、倫理道徳批判をしなければ、「現代」社会の根本ルール(憲法、法制など)、民主自由観念、価値観などは成り立たない、特に、民主自由の共和制度は儒教倫理観の上では立てることができないと考えていた。

周知のように、中国古代社会において、儒者階層(あるいは儒教の学者と実践者)は文化を独占していた。倫理を核心と主体とした儒教文化の主な特徴の一つは、儒家の教えは世界のあらゆる方面の知識や思想を包容しているといふところにある。「然らば則ち学者は何を以て群疑を釈すか。之を『系辞』に基づきて、以てその原を窮む。之を

『大極図』に合せて、以てその蘊を尽くす。之を『経世』に参すれば、以てその変を極む。之を『正蒙』に考えて、以てその化を知る。之を晦翁の語に終えて、以てその前を会せば、則ち造化の意、言象数皆我に在る。なんぞ必ずしも傍らに捜して博く採り、以て物を玩びて志を喪わんや（翟景淳・広古今議論参卷一）というのがそれである。陳独秀の儒教倫理の批判は、また儒教倫理の本体的役割りを暴露した。

忠、孝、貞操は、中国固有の旧道徳であり、中国の礼教（祭祀、孝行を教えること、男女の区別は礼教の大きな精神）、綱常、風俗、政治、法律はみなその三つのものから演繹されたものである。中国の虚偽（葬礼は最もひどい）、利己、公共心の欠如、平等観は、この三つのものによって助成されたものである。中国人の分裂的生活（男女関係は最もひどい）、偏った現象（君主の臣下に対する絶対権、政府官吏の人民に対する絶対権、父母の子女に対する絶対権、夫の妻に対し男の女に対する絶対権、主人の奴隷に対する絶対権）、一方的不当な圧迫、一方的盲従という社会は、この三つの道徳によって教訓として出されたものである。中国歴史上、現社会の様々な悲惨さと不安状態は、この三つの道徳が害を為した結果である。（調和論の旧道徳）

やや過激な批判とみられるが、儒教倫理を本体とする政治構造、社会支配原理と社会原則の実態をよくさばいたものである。しかし、儒教倫理の神聖かつ正統的外装を剝すと、儒教倫理は中国文化そのものではなく、その中の一部分に過ぎない。

歴史上において中国の文明を評論すれば、それは世界文明の一部分であり、その全体ではない。儒家はまた中国文明の一部分であり、その全体ではない。いわゆる君道臣節、名教綱常は儒家の主要部分であり、その全体ではない。（再び東方雜誌記者に質問する）

次に、儒教倫理はそもそも中国思想史において一流派に過ぎなかったが、漢の武帝期に国教化され、宋儒たちによって神聖化された。

尊卑貴賤の分別は、三綱五常説の起源であった。

そのような尊卑を分けて貴賤を明らかにする階級制度は、すなわち宗法社会封建時代の必然的なものであり、これを儒家だけの罪にする必要がなく、さらに必ずしも原始孔教にそれがなかったと隠す必要もない。私は思うに、

儒教は漢宋二つの時代の進化によって、明らかに綱常の名目を定めてから、始めて完全なる系統をもつ倫理学説になった。これは孔教の特色であり、中国特有の文明であった。

(憲法と孔教)

もちろん、孔教儒家は伝統文明の一部分であり、封建文化の主要部分にもされた経歴があったので、その中の優れたもの、精華を肯定しそれを継承していかねばならない。これについては陳独秀も認めていた。しかし、その前に、あるいはその前提として、儒教倫理の今までの中国民衆に対する心理的支配、中国民族にもたらした害毒、「現代社会生活」の建設に対する障害に直面し、それらを明らかにすべきである。

孔学の優れた点について、私は未だかつて心服しないことはなかった。ただ、漢の武帝以来、学問は一尊をたつとび、百家は廢絶され、吾が民族の聡明はこれによって禁固された。その悪いところは未だ解かれていない。また、孔子がはじめて述べた儒教の階級綱常の倫理学説は、神州を封鎖していた。この二つは、近世の自由平等の新しい思潮に明らかに逆らうものである。

(再び常乃憲に答える——古文と孔教)

(儒教) 倫理学説は、今の世界で行ってはならないが、宗法封建時代においては誠に名産であった。我々の満足できないところは、それが現代社会に適しえない倫理学説であり、もしも今日の人心を支配したら、文明改新の大障害になることである。

(再び俞頌華に答える——孔教)

故に、林疏生氏たちのいった陳独秀(胡適、魯迅)たちの儒教批判が「総体論的」あるいは「全面的」「徹底的」反伝統であるという説は、儒教倫理を儒教全体ないし中華伝統文化そのものとし、さらに中華民族の民族特徴(アイデンティティ)としたうえででの立論であり、これは正に当時陳独秀によって強く批判された儒家綱常倫理の中華文化本体論ではないかとおもわれる。

二、倫理批判と東西文化の衝突

陳独秀の儒教(倫理)批判は、「総体論的」反伝統ではないが、近代史上中西文化の衝突の中での最後の衝突であったといえる。十九世紀以来の西洋文化の侵入に至って、儒教倫理綱常は常に中国正統(あるいは伝統)文化の最後の

防衛線として機能してきた。

十九世紀中期から、西洋文化が中国に侵入してきた時、儒教は東洋文明の正統として全面的な抵抗を示した。帝国主義の軍艦と商品の前で、そのような抵抗は無駄だと分かると、儒教倫理の本体論と「体用論」に基づいて、「船堅砲利」の西洋の物質文明（用）を利用して西洋文明に対抗する方法を採用した。しかし、日清戦争の空前の敗北は、実際のところ「体用分離論」式の抵抗法の敗北であった。日清戦争の前の中国人は、朝野問わず、強力な陸海軍を建設さえすれば、西洋の侵略、少なくとも「小日本」に勝てるだろうと確信していた。しかし、中国の敗北は、少なくとも中国人に次のようなことを悟らせた。中国の敗因は物質上の「船不堅砲不利」ではなく、精神上の不振、科学技術及び政治制度という「西政」、「西史」ないし「西芸」の不備（張之洞語）であった。そこで十九世紀末本世紀始めの「中体西用論」が脚光を浴びたのである。「一つは新旧を兼ねて学ぶことだ。四書、五経、中国史事、政書、地図は旧学であり、西政、西藝、西史は新学である。旧学を体とし、新学を用とし、偏って廃してはいけない」（張之洞『勸学篇』「設学第三」）。

以上の各段階において、儒教倫理は常に中国文化の本体と核心として登場してくる。そもそも、儒教は伝統文化において正統的地位を占めていただけでなく、多くの読書人は、儒教著作を勉強し儒教倫理綱常を体験実践して身につければ、天地宇宙間の万事万物を認識でき、他の書物や文化は全部余計なものだと確信していた。前掲の翟景淳のこゝとばがその典型である。ゆえに、全面抵抗の段階において、頑固派は西洋のものはよくても「奇技淫巧」であり、人心を乱し三綱五常の人倫道徳を壊すばかりとしていた。

阿片戦争以後、特に太平天国の時、外国の「船堅砲利」をしみじみ感じて「洋銃洋砲」をも利用して内乱を平定したが、西洋文明に対して「夷の長技を師にして以て夷を制す」（魏源「海国図志」）という態度をとっていた。その時の儒教倫理は「蓋し万世不変とは、孔子の道なり」（王韜「易言跋」）といった地位にあるのであって、洋務派の態度は「中国の倫常名教を以て根本とし、それを諸外国の富強の術によるのは、いっそう善の善なるものではないだろうか」（馮桂芬「西学を採るの議」）というものであった。この時の特徴は主に「道」と「器」論の流行であった。つまり、西洋の工芸技術はあくまでも国を富強させる「器」であり、根本的なものではない。中国の根本は「道」であり、

その基本内容はやはり「倫常名教」であつた。「西人の器数の学を取つて吾が堯舜禹湯文武周孔の道を衛る」(薛福成「籌用難議・变法」といふのがそれである)。

日清戦争後、失敗の教訓から、張之洞の「中体西用」論が生み出された。ここでの「中体」は、日清戦争の惨敗に表面上の反省をし既に前述の改革派の規定していた内包から多く後退した。維新派の述べた中国の「道」「元」の内包は「中国の雜藝は泰西に逮ばないが、道德、学問、制度、文章は則ち歴然として万国の上に出る」(邵作舟「危言・訳書」といふたように、「道德、学問、制度、文章」を含むならば、張之洞の言つた「体」は儒教倫理綱常だけを指す。「変わらざるものは、倫紀であり、法制ではない。聖道は器械ではなく、心術は工芸ではない。」「いわゆる道、本とは、三綱四維である」。張之洞から見れば、西洋の強さは、工芸技術という「西藝」にあるだけでなく、政治経済の体制(西政、西史)にもあるかも知れない。ゆえに、西藝西政西史と呼ばれる政治経済乃至文化の一般部分を中国に導入してもよろしい。ただし、その導入の前提は「道」「本」、つまり「三綱五常」を理念とする封建専制を壊してはならないことである。また、張之洞は「西史」に言及したが、それは中国の史学伝統上「資治」のための歴史のことで、彼は一言も現実中の西洋の思想文化つまりイデオロギー方面のことに言及していなかつた。なぜならば、身心を治めることならば、それは中学の得意技であり、これを「中学は心身を治め、西学は世事に應ずる」(勸学篇・会通第十三)という。その内容は、「聖人の心を心とし、聖人の行を行とし、孝弟忠信を以て徳となし、主を尊び民を庇うことを以て政を為す」(同上)ということである。

さきほど、倫理道德は儒教哲学乃至思想体系の本体になつてゐることを述べたが、前述の維新派や洋務派たちの理論は、実際のところその本体構造に忠実に沿つたものであることが明らかになつた。究極の所、三綱五常は孔子思想儒教の核心であり、儒教は中国の正統文化である。西洋の物質文明(乃至一部分の制度体制)はその長所があつたと認める。しかし倫理道德つまり心身を治める点においては、他の学問乃至文化が及ばないところである。これは中国(ないし)中華民族特有の文化である。

このように、西洋文明に対抗するのの際して、儒教倫理は、儒教(倫理)哲学の推論法に沿つて、イコール中国伝統文化の精華、イコール中華民族のアイデンティティという風に再度神聖化されたのである。陳独秀が批判した康有

為などの孔子教を国教化する傾向も、そのような神聖化されたところから発するとみられる。

陳独秀の批判はまず儒教倫理は現代社会の基本原理と主要原則と合わないところから始まる。陳独秀は倫理道德そのものに対して否定的ではなかった。彼は「淮山逸民に答える」(道德問題) 手紙の中で、「旧道德は今の世界に合わないというあなた様の論調に私も賛同できます。ただ道德そのものを根本から否定するのは、私の賛成できないところです。蓋し道德とは、時代にしたがって変遷すべきものです」といったように、「忠孝節義」は封建社会特有のものであり、中国文化そのものではないと儒教倫理の本質を現した。「温良恭儉信義廉恥諸徳は、世界の実践道徳家たちのともに尊ぶところであり、これを固有のものとする自ら自慢してはならない」からである。(憲法と孔教)

陳独秀の儒教批判は道德倫理そのものに対する批判でもなければ、また儒教の基本原理と學術傳統を否定することでもない。「孔教は国家の精神の一つであり、数千年来の社会心理及び政治に最も影響を与えており、当時の社会の名物であることは、すべてわれわれは絶対に認めねばならないところである。ただわれわれの現在の研究は、孔教は果たして今の世界に有益か否かの問題である。もし果たして実行でき今日の社会に有益であれば、すなわち数千年の国の精神はどうして訳もなく捨てることができるであろうか」。(四たび常乃應に答える―孔教と家庭) つまり、批判すべきなのは、儒教倫理綱常を神聖化する伝統であり、国教化する風潮である。ただし、儒教は「學術の一種に過ぎない」(「東方雜誌」の記者に対する質問)、「その説は平実で情理に近い。その忠を教え、孝を教え、従を教えるのは、もしそれが実行者の自動的な行為であれば、今の世界において善い制度といえないものの、悪いものでもない」(随感録) という一面もある。こうして、陳独秀は儒教批判をその先頭として、儒教倫理を中国伝統文明そのものとする論理に対して批判をおこなったのである。「東方雜誌記者に対する質問」という文章の中で、以下の理論に対して批判した。

中国は周、孔以来、儒家で統一され、思想界では未だ異説を独創するものを聞いたことがなかった。これはわが国の文明、すなわちわが国の基礎である。西洋の学説を輸入してから、思想は自由になって、吾が精神界の中で、様々な膨大かつ煩雑な思想は互いに攻撃し合い、ついに国の基礎を喪ってしまった。これは精神界の破産といえよう。

陳独秀の批判は多方面にわたって展開する。結論から言えば、儒教（倫理）学説は、中国文化の一部分であり、学術でいえばその一種に過ぎない。中国の固有文明は儒教による統一がなくても、混乱かつ矛盾状態に落ちることはない。儒教倫理を文明および国家の基礎とすることは、時代に遅れたものである。それを守って保存していつても、中華民族は二十世紀において生存し発展して行くことはできない。ここから、陳独秀の儒教批判の目的と動機を伺うことができる。すなわち、これは陳独秀が東西文化衝突の歴史を反省して、また彼の言った「現代社会生活」観を参照しての批判であり、中国の変革における最後の変革と認識しているのである。彼が儒教倫理綱常に対する批判を「最後の覚悟」といった所以である。

周知のように、阿片戦争以来の中国近代史は、西洋の文化が徐々に中国に侵入してくる歴史であったが、中国側からみれば、中国が漸く「近代化（西洋化）」していくプロセスでもある。前述の中国思想界の西洋文化に対する反応も、全面抵抗から洋務維新派の「中体西用」論まで進んで（後退）きた。「中体西用」論の究極の所は、すなわち「現代社会生活」は西洋文明とは関係なく、中国古代社会の「道」「体」を西洋の「西藝」「西政」ないし「西学」「西史」で飾ることによって創設できるものである。その「道体」は時空によって外延がいくら縮小してきても、内包の核心部分の「綱常倫理」、すなわち封建専制の政治制度と家庭本位の社会秩序は不変恒常であるという考え方がある。

陳独秀の儒教批判はこのような「中体西用」の理論怪物に対する最後の批判であり、東洋文化の防衛線に対する最後の一撃であった。一步進んでいえば、「綱常倫理」はある意味では、中国伝統文化そのものあるいは核心と言うよりも、儒者達の伝統的心理上の最後の防衛線ともいえる。ゆえに、綱常倫理批判は一八四〇年以後の西洋文明と中国の固有文明との衝突の最後の、最も本質的な衝突ともいえる。

三、儒教的政治近代化論の批判

陳独秀は、「中体西用」式の儒教倫理本体論や儒教文化中心論を徹底的に批判しつつ、当時に流行していた儒教的

政治近代化論をも批判した。

儒教的政治近代化論は、「中体西用」論の変種ともいえるものである⁽⁸⁾。前述のように、「中体西用」論は、三綱五常は儒教の本体、中国文化の中心であり、西洋の物質文明は発達していると認めるが、精神や人心の教化においてはまだ名教綱常に及ばないと鼓吹していた。魯迅の『阿Q正伝』に揶揄された「精神勝利法」はまさにその理論の大衆的表現である。このような理論は現実中によりやく通じなくなつて、また陳独秀だけでなく、多くの有志の中国人にも批判されて、だんだん流行らなくなつてきた。そうすると、儒教的政治近代化論が次第に脚光を浴びてきたのである。

「儒教の」道徳、学問、制度、文章は則ち歴然として万国の上に出る」(邵作舟「危言・訳書」)というような理論が、新しい文明文化の波状的な攻撃によつて、徹底的に否定される危険に面したとき、旧理論の擁護者は往々としてその儒教の旧理論に新たな解釈を施す。儒教的政治近代化論は、その試みの産物である。それによると、儒教の既成理論の中にも近代化的要素を帯びている、あるいは、西洋の民主自由の政治理論は、そもそも儒家聖人賢者の教えに合っているということになる。全く異質の新しい理論を旧理論の枠の中に入れることで旧理論の破滅を救おうとしただけでなく、中国近代化の道も新たな(解釈を施された)聖人賢者の教えによつて開こうとしたのである。陳独秀はこのようなやり方を「馬を覆うに虎の皮を以てし、湯を換えても薬を換えない」と皮肉つたのである。

国粹論者には三つの流派がある。第一派は欧州の外来の学問は、中国の聖人の道に及ばないと考えるが、この派の人々は最も愚昧で相手にしなくてもよい。第二派は欧州の学はよいのはよいのだが、吾が中国の固有の学術をまず尊重して学び、必ずしも自分のものを捨てて他人のものに従ふ必要がないと考える。・・・

第三派は、欧州の学問は吾が中国にすべて備わっていると考える。・・・例えば、いま妄想する人がいて、ややもすれば『大学』の「生衆、食寡、為疾、用舒」の説を挙げて、これは孔子の経済学ではないかと言う。しかし、近世の経済学説は、「分配論」が重要な地位を占め、『大学』など囁かれたこともない。「生産論」や「消費論」などは、労力と時間問題を論ずるにまた原則が多くて複雑で、「生衆、食寡、為疾、用舒」のような簡単な理論では包括できないものである。包括できないだけでなく、「生産過剩」の原則にも容れられない。もしこれをもつて経済学とすれば『難経』によつて解剖学を論じ、『内経』によつて病理を論じ、『墨経』によつて理化を論じ、

『毛詩』『楚詞』によって動物植物を論じることと同じではないか。

(隨感録・學術と國料)

『難經』『内經』は二千年前の中国の医書である。『墨經』は春秋戰國期諸子百家の一家であった『墨子』のこと、中には二千年以前の人々の一般の自然現象に関する記載や器械、城の作り方などが描かれている。毛詩楚詞はやはり何千年も前の古人の文学作品であるが、中には多くの動、植物に関する描写がみられる。陳独秀はそれでもって儒教的近代化論を風刺したのである。特に、現代共和制度の基礎である民主主義に対しても、儒者らには次のような解積があった。

記者は共和政体は、必ずしも固有の文明と相入れられないと思うが、民視民聽、民貴君輕などは、古代からの政治原理で、もともと民主主義を基礎にしていた。政体はかわっても政治原理はかわらないはずだ。故に君道臣節名教綱常を基礎とする固有の文明を現代の国体と融通し合わせれば、すなわち文明を統合し整備することになるのではないか。

(杜亜泉「新青年雜誌の記者の質問に答える」東方雜誌第十五卷第十二号)

これに対して、陳独秀は次のように批判している。

西洋の民主主義 (Democracy) は則ち人民を主体とし、リンカーンのいう「民に由る (By people)」であり「民の為 (For people)」ではない。いわゆる「民視民聽、民貴君輕」、いわゆる「民を邦の本と為す」とは、君主の社稷 (すなわち君主の祖先が遺してきた家産) を本位とするものである。・・・根本上から国民の人格を取り消すものであり、しかも人民を主体とし、民主主義による民主制度とは、絶対に同じものではない。

(再び東方雜誌の記者に質問する)

陳独秀は新しい共和政体、民主主義政治、つまり中国の新しい政治秩序、(彼の言葉で言えば)「現代社会生活」は旧倫理道德の基礎の上に立ててはいけないうし、立てられるものでもないと言いつつ強意意識していたのである。「民視民聽、民貴君輕」は、民を重視するが、「民の為」であり、民衆を主体とする現代民主主義の原則ではない。あくまでも君主の立場から発するもので、君主専制制度を守るのを出発点とするものである。

陳独秀は同じ批判法で民権自由立憲共和を儒教的功利主義と同一視し、西洋文明に君臣礼教の倫理観念がないなどの論点についても詳しく分析した上で批判した。とにかく、儒教的政治近代化論の批判を通じて、陳独秀は儒教の綱

常倫理といった道徳的心性工夫（内聖）から、「現代社会生活」（外王）の道を開けない、まして「現代社会生活」は「外王」、つまり儒教の理想社会よりも時代が進んでいるのでなおさらであることを明らかにしたのである。

おわりに

本論は三節に分けて陳独秀の儒教批判について、その真意や内実および文化的、政治的影響を考察してきた。これを通じて、陳独秀の儒教批判は「総体論的」あるいは「全面的」「徹底的」に中国の「伝統」に反対するものではないことが理解されたであろう。では、陳独秀の儒教批判の意義は何であろうか。それに、その儒教批判はなぜ「総体論的」「全面的」「徹底的」な反伝統だとまで言われてきたのか。あるいは陳独秀の儒教批判の真意と内実がなぜ人々に誤解されやすかったのか。

二千年来、儒教は色々な人に様々な角度から批判されてきたが、陳独秀の儒教批判がはじめての本格的な儒教批判であったといえよう。とくに、倫理批判が儒教の本体に対する批判であったことから、それまでの儒教批判はいかに儒教の急所にふれていないか、あるいは表面上にとどまったにすぎないかがわかった。たとえば、陳独秀の儒教批判は、戴震や譚嗣同の批判に比べると、その憤怒と激しさでは及ばない⁽¹⁰⁾。しかし、戴震と譚嗣同の批判はただ表面的感情的に儒教の「殺人」や「酷さ」を強調するにとどまり、儒教の綱常倫理の本体部分に触れていないので、誰にも彼らの批判が「総体論的」「全面的」と言われないでいる。

次に、陳独秀の儒教批判は、第二節に述べたように近代史上中西文化の衝突の中での最後の一撃であった。その最後の一撃は、二千年来儒教の呪いに精神的に支配されてきた中国人に、とくに知識人に与えた心理的影響が大きかったであろう。これから新しい中国の局面が開かれたのであるが、人々の心の中に、この新しい局面が西洋文明文化に向かつて開かれたのではなく、あたかも儒教批判をはじめとする新文化運動によるものだという印象が強かったと思われる⁽¹¹⁾。また、儒教的政治近代化理論に対する批判は、伝統的儒教の要素を足場にしたままでは「現代社会生活」をたてられないことを宣言した。

陳独秀の儒教批判の意義はさらにまた、儒教批判を通じて私達に中国の近代化問題についての重要な理論方法を提示してくれたことにもある。陳独秀が示した理論方法は二つある。まず前述のように、儒家文化は中国文化のごく一部分であり、その全体ではなく、儒教倫理いわゆる「君道臣節名教綱常」も儒家文化の一部分であり、その全体ではない、という分離法であった。これによって儒教倫理の中国文化における真実の地位を明らかにしたのである。もう一つの、最も重要な方法論は、「社会生活」、つまり社会文明文化を現代と古代に分けるといふ時代差異論である。もちろん、東洋の文化文明を西洋のそれと比べると、それぞれの特徴があつて、様々な差異があることは認める。しかし、東西文明文化差異の実質を探れば、結論は両者の差異の実質は、民族性でもなければ、人種性でもなく、時代の距離だということに至る。

近世文明は、東洋と西洋の二つに分けることが出来る。東洋文明を代表するのは、インドであり、中国である。この二つの文明は異なるところがあるが、大体同じく、その質と量はともに古代文明の既成格式を脱せず、「近世」と名づけられても、いわゆる西洋文明であり、また「ヨーロッパ文明」ともいふのである。「近世文明」といえるものは、ヨーロッパ人の特有のもので、いわゆる西洋文明であり、また「ヨーロッパ文明」ともいふのである。（フランス人と近世文明）換言すれば、違ふ地域の文化は、もし同じ歴史発展段階に在ればその特徴は同じで、その区別は本質的ではない。逆に、違ふ歴史発展段階に在る文化の差異は、東方西方の地理、民族、種族のといふ次元の問題ではなく、「自主的」と「奴隸的」、「進歩的」と「保守的」、「進取的」と「退隱的」、「世界的」と「鎖國的」、「実利的」と「虚文的」、「科学的」と「想像的」（敬んで青年に告げる）の問題になり、前者は「新鮮活発」、後者は「陳腐朽敗」といふ調和できないものであつた。

この方法論はよく進化論から生まれたと言われるが、実際の所、儒教批判からとみられる。陳独秀はこのような方法論を駆使して、中国近代史上最大の悩み、つまり西洋の文明が中国に侵入してきた時に際して、中国は如何に対応すべきかについて未曾有の答案を出してくれたのである。

個人や社会に利益をもたらさないものはみな虚しい飾りものであり、人騙しである。人を騙すものならば、たとえ祖先の遺してくれたもの、あるいは聖人賢者の教え、政府の提唱するところ、社会の尊ぶところでも、すべて

一文の価値もない。・・・

(敬んで青年に告げる)

わが国の人は蒙昧時代を脱したく、未開化の民になりたくなければ、すなわち急いで追いかけて、科学と人権を並びに重んじなければならぬ。

(東西民族の根本的思想の差異)

すなわち、中国は近代文明に入りたければ、(全部ではなく) 伝統文化の中での時代遅れのもの、人騙しのものなどをすべて放棄し、先進の科学と民主主義を遠慮なく恥じることなく取り入れなければならない。これはちやうど日本明治維新時の「脱亜入欧」の論調とも合致するものではないかと思われる。かくして、陳独秀は儒教批判を通して中国の近代化の方向をも示したのである。

[注]

- (1) 小論は陳独秀に関する思想史研究シリーズの二である。その一の「陳独秀と文学革命—陳独秀研究の序」は『九州中国学会報』第三十三巻に公表しており、陳独秀の事跡と中国方面の陳独秀評価はその「はじめに」と「注」を参照されたい。また、筆者は「陳独秀研究関係論文論著目録」(初稿、『大分県立芸術文化短期大学研究紀要』第三十三巻所収)を作成した。なお、本稿が引用した陳独秀の文章は三巻本の『陳独秀著作選』(上海人民出版社一九九三年版)によった。同書からの引用は篇名のみを記入した。
- (2) 横山宏章著『陳独秀』第三章、朝日選書一九八三年版。
- (3) 李沢厚著『中国現代思想史論』の「啓蒙と救亡の双重変奏」、安徽文芸出版社一九九四年版。
- (4) 林毓生著『中国の思想的危機』、丸山松幸、陳正醒訳、研文出版一九八九年版。また、本書の中国語版の書名は『中国意識的危機』、貴州人民出版社一九八五年版。
- (5) これは下記の陳独秀が発表した反儒教文章のタイトルと時期からみても分かる。「康有為の総理に致す書を駁る」(一九一六年一月)、「憲法と孔教」(一九一六年十一月)、「孔子の道と現代生活」(一九一六年十二月)、「旧思想と国体問題」(一九一七年四月)、「道德の概念および学説の派別」(一九一七年五月)、「復辟と尊孔」(一九一七年八月)および『独秀文存』に収められている「孔教」に関する手紙と『新青年』に載せる「随感録」。
- (6) たとえば、胡適の儒教批判は「非孝」だけに集中していた。余英時は胡適の「非孝」について「王充、孔融以来のいわゆる『父の子に於いて、当になんぞ親あらんや』というような議論に基づいたものだ」と酷評している。「五四運動と中国伝統」、汪

榮祖編『五四研究論文集』聯経出版事業公司一九七九年版)

(7) 李沢厚著『中国古代思想史論』「宋明理学片論」と陳来著『宋明理学研究』「引言」及び拙論「儒学における天思想」(九州中国学会報第三十卷)等を参照されたい。

(8) 竹内弘行氏は儒教的近代化論を「その目標と内容は、政治の合理化や民生の安定といった課題にこたえて西欧の宗教観や歴史観あるいは民主主義や議会制度を巧みに利用したものであった」ととらえている。(『中国の儒教的近代化論』「結論」、研文出版一九九五年版)。

(9) かつて野村浩一氏は、当時の儒教批判が、(1) 歴史的批判、(2) リベラリズム(政教分離)による批判、(3) 家族主義(孝順原理)批判、の三本柱になっていた、といった。(『近代中国の思想世界』新青年の群像』岩波書店一九九〇年版)。しかし、この捉え方はまた不十分で(1)が初めての儒教批判、(2)が孔教の国教化反対、(3)が主に胡適や呉虞が行ったこと、としか捉えていない。

(10) 戴震はいう、「そのいわゆる理とは酷吏のいわゆる法と同じ。酷吏、法を以て人を殺し、後儒、理を以て人を殺す……」(某に与える書)。譚嗣同はいう、「俗学陋行、ややもすれば名教を言い、天命の如く敬んで敢えて渝えず、国憲の如く恐れて敢えて議せず……上、以てその下を制して、下、之に奉さざる能わず。則ち、数千年来の三綱五倫の惨禍烈毒、これに由りて酷し」(仁学)。

(11) 例えば、毛沢東は言う、「私は特に胡適、陳独秀の文章を非常に賛美しました。それは私がすでに捨てた梁啓超康有為にかわって、一時期私の模範となりました」。(エドガー・スノウ著『中国の紅い星』四「一共产主義者の来歴」、宇佐美誠次郎訳、筑摩書房一九六六年版)。

(12) 理論方法は中国近代思想史においてきわめて重要な問題であった。たとえば、余英時は胡適の思想史上の貢献について、すべての問題を方法論の問題に転換するところにあつたとしてゐる。(『中国近代思想史的胡適』、聯経出版事業公司一九八四年版)