

# 台湾で丸山真男の思想を考える

## ——『丸山真男講義録』を読む——

中央研究院歴史語言研究所副研究員 藍 弘岳

### 一、はじめに

台湾は曾て日本帝国の植民地であったが、現在では清朝中国を継承した中華民国の政府が台湾に移り、いまだに中華人民共和国との間に内戦状態が続いている。そして、中華民国政府が一九八〇年代まで実質的には一党独裁体制を維持していた。一九八七年に戒厳令が解除された後、民主化が積極的に実行されると同時に、台湾人としてのアイデンティティが目覚めるようになっていく。

近年、台湾では、香港と新疆ウイグル自治区に対する中国の統治体制の強化などに関係して、「去中国化」（脱中国化）が盛んに言われるようになり、政治的にも、文化的にも中国離れの動きが進んでいる。これはどうも江戸時代における国学者の漢意批判を思わせる

ところがある。むろん、あれほど漢意を批判した宣長でさえ「なほ漢意をはなれがたきならひぞかし」（『玉かつま』）と述べている。漢民族社会のはずの台湾では政治的にはともかく、文化的に中国から離れようとしても、不可能であろう。実際、「去中国化」は様々な意味で捉えられ、論争されているテーマである。儒教批判の次元だけで言うと、中国思想史を見るとわかるように、古来、老荘思想、仏教の立場から儒教は批判されてきたのみならず、清末から、近代西洋政治思想の観点からも厳しく批判されていた。老荘思想、日本の国学、近代西洋政治思想はそれぞれ異なる思想体系であるが、同じく儒教道徳に対して批判的な立場を取っている。

現代台湾では、シヴィック・ナショナリズムの考えが主流になり、台湾ナショナリズムと同時に台湾規模の市民社会を構築するために、かつて漢民族がなじんできた儒教道徳ないしそれと関連する儀礼など

は一部の人に否定的に見られるようになっていく。しかし、漢民族の伝統と関連する儒教などを否定したら、台湾らしい伝統的なものを求めたい場合、何があるのだろうか。そこで、原住民文化を礼賛したり、初めて「近代」を経験した台湾の植民地時代を美化したりといった動きも出てきたのである。他方、中華民国の歴史の流れにおける中華文化と台湾との関連に関心を寄せて、そのような観点から台湾の歴史を描いてみようとする動きもある。

台湾という島を中心に歴史を見ると、日本の植民地時代には、中華民国は実は敵国でもあったが、現在は中華民国の政府が台湾を統治している。このように、複数の国家の政権が交代した台湾の歴史をどのように教えるべきかは一つの大きな問題である。曾ては、中華民国史を中心に自国史を教えていたが、現在では台湾という島の歴史を中心に教えるようになった。さらに言うと、統一を目指す中華人民共和国も台湾に対して主権を主張し、政治的・文化的な連帯を強調している。このようなややこしい歴史的事情を抱える台湾では、丸山真男の思想はどのように捉えられているのか、また丸山の議論から何が学べるのか。小論では、近年出版された『丸山真男講義録 別冊』を含め、『丸山真男講義録』を読む形で、そして主として儒教思想と近代という問題に対する丸山の見方の変化をたどりながら、考えてみる。<sup>1)</sup>

## 二、中国語圏における丸山真男著作の翻訳と研究

現在、台湾と中国大陸はそれぞれ別の政府によって統治され、使う文字も一応異なっているが、台湾の知識人は中国大陸で出版された簡体字の書籍が簡単に読めるので、台湾における丸山真男に対する認識などについては、やはり両方を含めた中国語圏で考えるべきである。それでは、中国語圏では、どのような丸山真男の著作が出版されたのか。

年代順で言うと、翻訳リストは次の通りである。

『日本政治思想史研究』、徐白、包滄瀾訳、台北：台湾商務印書館、一九八〇年。

『現代政治的思想與行動…兼論日本軍国主義』、林明德訳、台北：聯経出版社、一九八四年。

『福沢諭吉與日本近代化』、區建英訳、上海：学林出版社、一九九二年。

『日本政治思想史研究』、王中江訳、北京：三聯書店、二〇〇〇年。

『日本の思想』、劉岳兵訳、北京：三聯書店、二〇〇九年。

『丸山真男講義録（第六冊）』、唐永亮訳、成都：四川教育出版社、二〇一七年。

『現代政治的思想與行動』、陳力衛訳、北京：商務印書館、二〇一八年。

『日本の思想』、藍弘岳訳、新北市：遠足文化出版社、二〇一九年。

まず、青年期の丸山真男の代表作ともいえる『日本政治思想史研究』と『現代政治の思想と行動』はすでに一九八〇年代の台湾で出版されたことがわかる。しかし、それはどれほど読まれていたかは不明である。というのも、筆者が知っている限り、これらの翻訳に言及した著作と研究論文はさほどない。それに対して、福沢諭吉の脱亜論との関連で、區建英が翻訳して中国大陸で出版された『福沢諭吉與日本近代化』という論文集はおそらく一番読まれ、しかも影響を持ったものではないか、と私は思っている。

それから、『日本政治思想史研究』、『現代政治的思想與行動』、『日本の思想』はそれぞれ二つのバージョンがあるが、『日本政治思想史研究』、『現代政治的思想與行動』の二つのバージョンは日本語版の全訳であるのに対して、劉岳兵が翻訳した『日本の思想』は実際には、元来『日本の思想』に収録された論文のうち、「日本の思想」という論文だけを翻訳したものである。それに対して、藍弘岳が翻訳した『日本の思想』は『日本の思想』の最初の全訳バージョンである。そして、『丸山真男講義録 第六冊』も出版されたほか、『忠誠と反逆』はすでに區建英と陳力衛によって翻訳されて、これから出版される予定のことである。

そして、丸山の思想に関する研究について言えば、台湾では、民主化に従い、丸山真男に対する関心が高まり、一九九九年、『當代』という当時の台湾の知識青年を啓蒙する雑誌の一四四期で、「丸山真男與日本現代化」という特集が生まれ、李永熾「丸山真男的思想世界」、孫

歌「文学的位置——丸山真男の兩難之境」、吳叡人「悔恨與自由……丸山真男與日本戦後民主」などの文章が収録された。このうち、孫歌が書いた「文学的位置——丸山真男の兩難之境」はまた『日本政治思想史研究』（王中江訳）に収録された。この論文はおそらく中国語圏では、最も読まれている丸山真男論であろう。しかし、それ以後、丸山真男をテーマにした論文はさほど生産されていなかった。

そこで二〇〇九年、孫歌が「丸山真男政治学中的「政治」という論文を台湾の学術誌『台湾社会研究季刊』第七十三期で発表した。それから、區建英は「丸山真男思想史學與日本の改革」（『思想』第二十七期、二〇一四年）、「丸山真男與福沢諭吉思想中的「独立自尊」與「他者感覺」（『台湾東亜文明研究學刊』第一三卷第一期、二〇一六年）、「丸山真男对中国現代性的看法」（『台湾東亜文明研究學刊』第一六卷第一期、二〇一九年）などの論文を発表した。そのほかに、藍弘岳も丸山真男の江戸儒学論をめぐって、「戦後徳川儒学研究史論評——以対丸山真男『日本政治思想史研究』的批評與修正為中心」（『台湾大学文史哲學報』第五期、二〇〇二年）、「儒学與日本現代性……丸山真男論江戸儒学」（『文化研究』第二十五期、二〇一七年）を発表したことがある。そして、二〇一九年、国立台湾大学国家發展研究所に在籍する陳信仲は『丸山真男の自由主体としての国民の計画を論じる』（論丸山真男自由主体之国民的計画）というテーマの修士論文を書き上げた。右のように、二〇〇〇年代、特に二〇一〇年代に入ると、丸山真男の著作の翻訳と研究論文は少しであるが、増え始めた。これらの論文

には、台湾ナショナリズムと市民社会の構築という問題意識の延長で丸山の主体性論とナショナリズム論に対して関心を持つ研究もあるが、主として中国と日本の思想史に対する関心から、丸山の思想を論じるものである。その中でも、孫歌と區建英の丸山真男論は日本でもよく知られているので、ここで論ずるのを控えるが、この二人の丸山論は中国語圏では啓蒙的な役割を果たしていると言えよう。次に、主として、近年出版された『丸山真男講義録 別冊』を読むことを通して、そして台湾の新儒家とリベラリストの議論との比較という形で、儒教思想と近代という問題を考えてみる。

### 三、『丸山真男講義録 別冊』における儒教思想と近代

周知のように、丸山真男の名著たる『日本政治思想史研究』における基調は朱子学に対する徂徠学の挑戦、及びその思想における「近代意識の成長」である。丸山は、「近代の超克」論によって美化された「東洋精神」を批判しながら、個人の主体性、秩序の作為性などの「近代意識」（「近代性」）が江戸儒教においてすでに萌芽していたが、順調に成長できなかつたと、主張している。

しかし、指摘されているように、五〇年代後半から、丸山の方法と視点は変化した。彼は「文化接触」の視角から日本思想史を理解するようにのみならず、日本思想史における「原型」（古層）の問題を考えるようになった。『丸山真男講義録』を中心に、近年出版され、五

〇年代後半講義の内容が収録された『丸山真男講義録 別冊』（以下『別冊』と略）を読むとわかるように、およそ一九五〇年代後期から、丸山は徂徠学にあまり言及しないようになり、その代わりに朱子学を中心に、江戸儒教思想を整理しなおして講義していた。

#### 1 徂徠学について

徂徠学に関して、『丸山真男講義録 第一冊』に収録された一九四八年度の講義では、「儒教思想の革命的転回＝徂徠学の形成」というタイトルで、多くの紙幅を費やし、徂徠学が持つ思想的な意味を説明している。それに対して、『別冊』では、徂徠学に言及するところもあるが、相当に減っている。例えば、次のように説明した箇所がある。「世界秩序の先天的価値の否定は、徂徠学的なものによって成しとげられた。そこにおいては、ただちに人間の自然権の容認というふうに直線的にはすすまぬけれども、社会は君主の方針によって造りまた造りかえることが可能であるという認識には到達している」（別冊二、一五二、一五三頁）という。つまり、丸山の考えでは、徂徠学には西欧の絶対主義的体制構想に近い思想的要素が読み取れるが、自然権の発想は徂徠の思想から直接には展開できない。

それに、丸山は「正統」に対する儒学内部からの挑戦」という節では、正統としての朱子学を批判した徂徠学について、「儒教イデオロギーの世界像としての統一性を解体させる役割を果たした」（別冊二、一三八頁）と評価している。また、自然法の変容過程との関連で「根本

規範の外面化の傾向」を説明するところで、丸山は、徂徠学派の思想に見られるように、内的ものと外的なものが分離していくので、客観的な礼を重視するほかに、また人欲の存在をも認めるようになり、政治目的のために、道徳を重視しなくてもよいというようなマキャヴェッリ的な思想が出てきたのだと、説明している(別冊二、一三九、一四〇頁)。また、「制度的改革論の諸相」という節では、徂徠の制度改革は「幕府を絶対主義的「に」ヨリ徹底させる論理と、内容的に原封建制を復活させようとする志向とが結合されていた」(別冊二、一五六頁)と、述べている。

これらの見方は『日本政治思想史研究』における徂徠論とさほど変わらないが、『日本政治思想史研究』と一九四八年の講義ほど、徂徠学と日本の近代との関連を強調しなくなった。その代わりに、『別冊』では、徂徠学よりも朱子学に重点を置き、儒教思想と近代との関連を述べている。

## 2 儒教的自然法と近代(二)——仁政思想、革命思想、尊王攘夷論

まず、丸山は「儒教的世界観の根本観念は宇宙的秩序と社会的秩序と人間性の連続した相関関係で、それはもつとも大規模な自然法思想」(別冊一、一六〇頁)と評価している。これを踏まえ、自然法思想が統治者に適用されると、仁政思想になること、またそれとの関連で儒教の革命思想が発生すること、及びそれが職分論のかたちで現実の不平等を合理化するためのものとして使われたことなどを述べている。

さらに、日本では、儒教における名分論、正統論が幕末の尊王論と繋がり、反幕イデオロギーとして作用したのだと、説明している。

実際、『丸山真男講義録 第一冊』に収録された一九四八年度の講義では、丸山はすでに職分思想、仁政思想、さらに尊王論という流れで封建社会における政治思想としての朱子学的自然法が果たした役割を講義していた(第一冊、一〇一〜一五頁)。それに対して、一九五六年度の講義は基本的に、一九四八年度の講義の枠組みを継承しながら、より詳しく革命思想を分析したほかに、より積極的に朱子学を評価するようになっていく。

そこで、革命論に対する丸山の説明に注目したい。丸山によれば、儒教における革命の理念も儒教的自然法に由来し、「秩序に内在する理性・根本規範を侵犯した具体的な君主」に対する抵抗であったが、伝統に内在する秩序の回復を目指すので、結局歴史的にみると、それは新王朝が自己を正当化する論理だけになったのである。この説明は宣長の天命論に対する批判と似ているところがあるが、丸山はさらに、儒教的自然法について、同じく君民契約説の論理が出ているが、君民双方を拘束するヨーロッパ中世の自然法と異なり、「がんらい規範そのものが伝統と密着しており、伝統的既成秩序に内在している。そのため規範が家父長的に解釈され、上級の人格者と規範が合一して、君民契約説はヨーロッパ中世ほど前面には出なかつた」(別冊一、一六六頁)、「儒教的な自然法では制度そのものが道を実現していると考えから、為政者がそれを正しく行わねばならないとして、矛先は人に向

かう」(別冊一、一九二頁)と、述べている。つまり、西洋中世の自然法と異なり、朱子学の「道」(理)は儒教的な自然法として、本来客観的な規範であるべきだが、天命の論理によって統治者の人格(性)と合一され、統治者が民に対して解釈して教えるものと見られている。そうすると、「道」は統治者自身を拘束する契機が弱いし、制度そのものの改革よりも、為政者の人格が立派になること(聖人になること)が求められている。

さらに、丸山によれば、君民契約説は伝統的革命に過ぎないのに対して、社会契約説は「原子的な個人が集まって社会を創った」ということの歴史的な意味は、いかなる伝統や因襲によっても拘束されない個人を設定することにより、全く新しい価値体系を生み出すエネルギーを生んだ点にある」(別冊一、一六八頁)。このように、丸山は儒教的自然法には社会契約説まで展開する思想的な契機が出てこないと見ている。当然、それは人民主権の革命につながらない。

そして、丸山の考えでは、明治維新は近代自然法に基づく革命権の理念による革命でもないし、儒教的自然法による革命でもない。丸山は日本化された儒教的自然法について、「こうした自然的拘束性の希薄さのため、幕末においても幕藩体制に対する批判は、どちらかといえば儒教的規範性の強調よりも、そこにある忠義の契機を天皇に上昇させ徹底するという方向で行われた」と、述べている。彼の考えでは、明治維新は吉田松陰(一八三〇〜一八五九)の思想に見られるように、「儒教的民権観念を否定して天皇絶対主義を純粹化する方向

で行われた」(別冊二、一三四頁)。つまり、日本では、儒教思想における天は天皇の祖先、天皇へと読みかえられて、天皇への恭順を説く尊王論が出てきたので、それが幕末の混乱の中で幕藩体制を批判する論理として展開していく。それがさらに儒教の中華夷狄思想と合流して、尊王攘夷論のかたちで幕藩体制を批判する論理になったわけである。

総じて言えば、丸山の考えでは、儒教思想には儒教的民権に基づく革命思想が見られるが、自然権に基づいた近代政治の論理が直接に展開できる思想的要素は見られなかったし、幕末日本では、体制批判の論理は革命思想よりも、尊王論の方向に展開された。

### 3 儒教的自然法と近代(二)——国際法

『別冊』に収録された一九五〇年代後半の講義では、丸山はより儒教思想における天(天道、天理)の意味を重視するようになる。当時の丸山から見れば、朱子学における窮理の思想が西洋思想を受け入れる踏み台になったほかに、道の妥当普遍性という思想も国際法を承認する媒介になっている。そして、丸山によれば、儒教は夷狄思想に基づく排外主義的な面を持っているが、国際規範の承認に行く方向をも持っている。そして、「どちらがどう現われるかは、具体的な状況や人」によるのだ(別冊一、一八〇頁)と、彼は指摘している。

そのほかに、編者注によれば、丸山は一九五九年度の講義では、「幕末の国際的危機に際して幕府の失政を批判する有力な根拠として天道

が機能したともいう。すなわち天道が幕藩体制から剥離されて機能転換し、対外的には国際法理解のテコとなり、対内的には天賦人權論にみられるように、天が立憲思想、公議輿論思想の根柢となるというのである（別冊一、一八二頁）。つまり、儒教思想は自然権のような思想が展開できなかったが、幕末日本では、天（天理、天道）の思想は国際法と天賦人權論を理解する間接的な媒介になっている。

4 『丸山真男講義録 第六冊』との比較——近代中国思想への言及  
右に検討してきた『別冊』の講義内容をさらに整理、増補したものは六〇年代の講義録としての『丸山真男講義録』の「第六冊」と「第七冊」の内容になっている。これらの六〇年代後半の講義では、五〇年代の講義の基本的な考えが継承されながら、説明の方法と内容は若干変えられた。例えば、丸山は「イデオロギー」としての儒教の諸主要範疇」という形で、政治思想としての朱子学的自然法が江戸時代において果たした役割を説明している。また、彼は日本との比較で、康有为と孫文の思想に言及するようになっていく。

まず、丸山は『丸山真男講義録 第六冊』で、理気論、性理論など観点から、天人相関の思惟がどのように体系化され、一つの完結する哲学理論体系になったかを説明した。それから、彼は「正名」（名分）論を説明してから、その繋がりで、儒教思想における「王霸の弁」と「華夷内外」の弁を説明している。さらに、中華と王道とのカテゴリーの前提として、「天下」概念を説明している。丸山によれば、華夷論は

ある種の自民族中心主義の思惟で中華文化の優越性を強調している。この世界観は中華の天子を中心とした統治体制（礼的秩序）を基礎にして、さらに親疎遠近のような人類社会の観念を国際社会に投影した結果である。これは「天下」「大同」などの観念と結びつけると、世界主義的な思想として展開しうる。また、これとの関連で、「天下為公」「大同」の理想を主張した康有为の思想にも言及した。

丸山は、「康有为は、この『礼記』中の大同思想から、国家も家族もない社会主義的世界政府を構想した（『大同書』）。（これは天下観念が本来世界主義的であることとともに、仁政徳治（万民父母）の裡にあるヒューマニズムを極限にまでおしすすめ）儒教のなかにある世界主義と平和主義を最大限界まで引き出したユートピア」であった（第六冊、二二三頁）というふうに説明している。一方、丸山は、同じく華夷論の影響で清末中国は素早く平等関係を強調する近代西洋の主権国家体制を受け入れることができなかったのだと、考えている。それに対して、丸山によれば、華夷論は早くも、古代日本に吸収され、天皇制の形成に関わっただけではなく、幕末儒教では、尊王論などと結びつけられて王政復古、天皇親政理念の形成を促す重要な思想契機になっている。しかし、逆に日本における華夷思想には、天下主義、世界主義的な思想的要素が弱いので、中国より早く近代主権国家体制を受け入れたのではないかと、丸山は主張している（第六冊、二二〇～二二五頁）。

さらに、丸山は正名論とのつながりで職分思想、仁政思想、革命思

想をも論じた。その内容は五〇年代の講義内容と大体同じであるが、革命思想に対する説明はより詳しくなっている。丸山によれば、儒教的自然法に基づく革命思想は啓蒙的自然法思想に基づく革命権の概念と異なり、「スコラの自然法に基づいて、統治契約に違反した君主への放伐を根拠づけた十六世紀のモナルコマキの立場に類似している」。しかし、スコラの自然法も「人民の直接的な行動を認めず、封建貴族その他、君主と人民の間で勢力が人民の監督者として、人民を代表して暴君放伐権を行使することだけを正当化した」。「人民主権論にこそ立たなかったが、貴族を含めた全体としての人民が君主との契約当事者として認められていた」。それに対して、儒教的な自然法に基づく革命思想には進歩の理念が欠け、革命の後は正統的な伝統秩序を回復することを目標としているので、それが果たしたのは王朝交代の役割だけだという。そこで、丸山は孫文（一八六六―一九二五）の三民主義に言及して、「辛亥革命による共和政の樹立がいに儒教的革命思想ではなくて、リンカーンの理念に由来する三民主義という新たなイデオロギーに依拠せざるをえなかった所以がここにある」と見ている<sup>②</sup>（第六冊、二二八―二三二頁）。

それから、丸山は原型と幕藩体制の影響によって、日本における儒教思想の修正と変容を説明している。丸山は、理気論における気の契機を強調すること、人性論の次元における利と人欲を意義づけること、規範における状況的な妥当性という考えが強調されることを検討した。さらに、中華思想と革命思想を日本に適用した後の変容をも説明

している。

まず、革命思想について、日本の儒教思想における民本革命思想と万世一系との衝突、及び天が具体的・特殊的天皇へと特殊化したというような修正を説明した。そして、中華思想について、日本中華思想が生まれたことを述べた。さらに、中華思想と天道思想が結ばれた場合、中国と日本の差異が生じることをも説明している。丸山によれば、「中国では天道は中華帝国と一体化する傾向があるが、日本では天道を特定国と一体化することは中国への隷属をもたらす。そこで聖人の道ないし天道を歴史的な中国という国から剥離し、それを日本・中国という具体的存在をこえた普遍的理念とする考え方が出ている」（第六冊、二四三、二四四頁）。さらに、その議論を踏まえて、彼は「中国ではすでにのべたように、近代的な国際社会観は受容されにくかったが、日本では天道を超越化させて日本・中国も同様に規律するものと考え、これをヨーロッパにも拡大することができた」（同上）という考えを示した。

右に述べた丸山の考えをまとめて言うと、要するに、中国では、中華思想と天道の思想が結ばれると、康有為（一八五八―一九二七）のような世界主義的国際秩序観が生まれ、それで近代西洋中心の国際秩序観と対抗できる。とは言え、丸山ははっきりとは言わなかったが、そこには、ある種の中華中心主義的な発想があることは否定しがたいのであろう。これはまさに現在流行っている「天下秩序」論の問題ではないかとも思われる。それに対して、日本では、既述のように、世

界主義的な思想的要素が弱い故に、天が天皇に特殊化され、特殊主義的な天皇制型国家を作り上げた反面で、天が持つ普遍主義的な面が一部の知識人によって受容され、結果として日本が中国より簡単に国家主権平等の思想に基づく近代国際法を受容したことに繋がったのである。

ついでに言えば、これまで検討してきた『講義録』の論点は『忠誠と反逆——転形期日本の精神的位相』に収録された諸論文に見られる。『講義録』における説明はそれらの論文の論点を理解するためは、役に立つであろう。

#### 四、台湾新儒家と台湾リベラリストの儒教思想論 ——丸山との比較

中国語圏では、儒教思想と近代との関連について多くの議論がなされてきた。その代表者は台湾と香港で活躍している新儒家たちである。そして、中華民国の政府が台湾に移ったことに従い、殷海光（一九一九―一九六九）、林毓生（一九三四―）を代表とするリベラリストたちも台湾で儒教思想を批判し続けた。そこで、まず右に検討してきた丸山の議論を、現代の香港と台湾で活躍している新儒家の議論と比較してみよう。

##### 1 台湾新儒家の儒教思想論

台湾新儒家は主として、天人相関の観点から、徂徠が強く批判を加えた孟子系統の儒教（朱子学と陽明学）を儒教における主流的な思想と捉えながら、それには個人主義的な意味の主体がないが、人格主義（Personalism）という意味の道徳的主体は存在すると主張している。特に、新儒家の大家たる牟宗三（一九〇九―一九九五）はカント思想を踏まえ、儒教における良知（道徳的主体）の自己否定（自我坎陷）によって「民主」と「科学」が必要になる政治主体、認識主体の成立を論じている（『政道與治道』）。さらに、徐復観（一九〇四―一九八二）という思想家は儒教における性善論にはある種の人格平等の思想が存在すると主張し、それがデモクラシーの種になると見ている（『儒家政治思想與自由民主人權』）。またアイザイア・バーリン（Isiah Berlin, 1909-1997）が提出した積極的自由と消極的自由という分析枠組みを利用して、儒教は積極的な自由に近い思想的要素を持つことが強調されている（何信全『儒学與現代民主——当代新儒家政治哲学研究』）。さらに、新儒家の考えによれば、孟子系統の儒教における義利論も現代の人権思想と繋がる場所がある。新儒家の理論家の一人として、李明輝は孟子系統の儒教における民本思想は「三代人権説」における第一世代の人権観念（十七、十八世紀の自由主義と関連する個人の人権思想）と異なるが、第二世代の人権観念（十九世紀の社会主義思想と関連する経済的、文化的、社会的な権利思想）の思想資源を提供することができる、主張している（李明輝『儒家視野下的政治

思想』)。また、最近、新儒家はさらに、義務論倫理学ないし自由主義を批判したコミュニタリアニズム (Communitarianism) の観点から儒教思想とデモクラシーとの関連を議論している (李明輝『儒家視野下的政治思想』)。

このように、新儒家たちは様々な観点から、儒教思想と自由主義、デモクラシーなどの近代政治思想との関連を論証しようとした。しかし、丸山の観点から見れば、新儒家が重んじる朱子学或は陽明学には決断主体のような思想的要素が存在しないほか、自然権という思想的要素もない。新儒家は、道徳的主体の思想がどうやって政治主体の成立を導くことができるかという疑問に直面せざるを得ない。このような新儒家が直面する問題について、実は、丸山がその儒教思想論ですでに論じていた。つまり、道徳と政治が繋がる儒教思想では、統治者は天 (天道、天理) から制約を受けながらも、天理と個人の内面道徳が繋がるので、主として統治者自身が道徳的な修養を通して聖王になって民を教えるように期待される。そうすると、統治者がその権威と政治権力で人民の思想をコントロールしようとする弊害も生じうる。その意味で、儒教には統治者の権力は天によって制限されるべきだとする思想があるが、それを実際に制限する方法がないようである。それ故、暴政を行った統治者に対して、最後の手段は天命に訴える革命しかない。丸山は『講義録』で、マックス・ウェーバー (Max Weber, 1864-1920) の言葉を借りて、これを「伝統主義的な革命」と呼んで、近代の革命権に基づく革命と区別している。また、これと関

連して、辛亥革命を主導した孫文の三民主義と儒教思想との断絶をも強調したわけである。

## 2 台湾リベラリストの儒教思想論

既述のように、戦後、台湾は中華民国の政府によって統治されるようになった。そして、中華民国の系譜で言うと、中国における自由民主の意味とは何かという問題に対して、中華民国の知識人は様々な議論をしてきた。この問題に対して、林毓生は五世代の知識人に分けて論じたことがある (『中國自由民主運動的回顧與前瞻』『政治秩序與多元社会』)。

彼によれば、一代目の代表的な知識人は康有為、梁啓超、譚嗣同、嚴復である。二代目は陳独秀、李大釗、魯迅、胡適、梁漱溟である。三代目は毛沢東、周恩來、傅斯年らである。四代目は殷海光を代表として論じている。林毓生自身は五代目に数えられる。彼の議論を簡単にまとめて言うと、一代目は自由、民主などの思想を誤解したりもしたが、一応啓蒙者と言える。それに対して、二代目は激しい反伝統主義者になっている。そして、三代目の多くは民族主義者でもあり同時に、自由民主などの概念を政党の宣伝道具として使っていた。四代目の殷海光は中華民国の政府が台湾に遷ってから、自由民主の価値を肯定しながら、日常の言動でもそれを実践していたが、権力側に弾圧された。それに対して、林毓生自身は五代目の知識人として、戒嚴令が解除された後にも活躍して、彼の師たる殷海光より一歩進んで、法治 (The

rule of law) 観念を踏まえて自由民主主義を理解、実践すべきだと唱えている。

そこで、紙幅の制約もあり、林毓生だけに焦点を絞り、儒教思想と近代の関連、特に台湾の新儒家に対する彼の批判を検討する。まず、林毓生によれば中国の伝統における支配的な宇宙観は一元的で有機的な天人相関の宇宙観である。そして、このような宇宙観と関連して、「内聖外王」は儒教における最高の理想とされ、また「内在的超越」という思想傾向が見られる。それによって伝統的な中国の政治では近代西洋のような政教分離の制度ではなく、「政教合一」が理想的な制度とされた。それで、伝統的な儒教知識人は現実の政治に対して不満を覚えても、孔子祭祀の儀礼と学校の維持、及び道統を担う士大夫の自尊を呼びかけ、そして聖王の再現を望むことしかできなかった。そのため、天命によって支えられている政教合一の天子の制度は伝統的な中国では、崩壊したことがなかったのである（『政教合一與政教分離』「政治秩序與多元社会」）。

そして、こうした新儒家が重視した「内在的超越」という儒教思想の意味について、林氏は、そのような思想には個人の内面と超越者との間には確かにある種の緊張関係が存在するが、しばしば個人の内面を強調しすぎる傾向が見られると、考えている。彼から見れば、そうであるから、儒教知識人は道徳と政治を連関的に捉え、道徳で人間社会の秩序を基礎付ける考えを重んじたわけである。林氏は、新儒家たちがこうした個人の内面的な道徳性を信用して依拠しているので、中

国の伝統思想と文化から「民主」(デモクラシー)が発展できると楽観的に信じてのだと、考えている。しかし、彼の考えでは、西洋の歴史におけるデモクラシーの発展はそもそも多元的で複雑なものであるのみならず、政教分離の伝統とマキャヴェッリらの政治思想などと密接に関わるので、「民主」に対する新儒家の理解は表面的なものでしかない。それに、儒教には確かに「天視自我民視、天聽自我民聽」といった民本思想の要素が見られ、こうした思想では、天命は民意によって表わされ、人民は無道の君に対して革命する権利をもつが、革命が成功しても、天命が別の天子に移るだけで、人民は主権者にはなれない。このような思想から人民を政治主体とした「人民主権」の思想は自動的に展開できない（『新儒家在中国推展民主的理論面臨的困境』『政治秩序與多元社会』、「民主自由與中国的創造轉化」『思想與人物』）。

そして、林毓生の考えでは、儒教には「人民主権」の思想はないが、平等観念と接合できる「性善」観念があるほか、「仁」の哲学のような自由主義が重んじる「人の道徳自主性」(the moral autonomy of man)と接合する思想的要素がある。とはいえ、彼の考えは、儒教内部にはすでに自由民主主義に発展できる思想的要素(種)があるとする既述の新儒家の議論と異なり、儒教思想には自由民主主義を受ける媒介的な要素しかないことを強調している(同上)。

このように、こうした林氏の儒教思想に対する理解は、右に述べてきた革命権と朱子学が近代日本において果たした役割に対する丸山の理解に近いと言えよう。しかし、林氏にとって、儒教は外来のもので

はなく、中国の自生的な伝統である。それ故、彼によればそのような儒教思想は、近代社会に合うものとして、さらに創造的に転化すべきである。「創造的に転化すること」（「創造性転化」とは creative transformation の中国語訳である。これは彼が一九六〇年代末、「全盤西化」論と新儒家の思想との態度の差異を強調するために提出したものである。要は伝統の中から、使えるものを取り出し、そして選ばれた西洋の思想と融合する過程において、長い時間をかけて、それを転化させて西洋思想と接合させることである。このような考えはロバート・ベラー（Robert Bellah, 1927-2013）の creative reformation に対する分析から啓発されて提出された概念であるが、さかのほれば マックス・ウェーバーの議論とも繋がるものである（「面對未來的關懷」『思想與人物』）。

この林氏の議論は大いに議論されてさまざまな観点から論じられたため、一九九〇年代、また「創造性転化的再思與再認」（『中国激進思潮の起源與後果』に収録）という論文を著し、再解釈したことがある。この論文では、彼は、「伝統を「創造的に転化すること」は未来を考える方向を提示するだけで、しかも伝統の純粹性を失うべきではないのみならず、自由と民主の制度を建設するために有利なものにすべきだと強調している。大雑把に言えば、それは伝統的な中国思想を転化してそれをベースにした市民社会の建設を目標とすることだと言えよう。

林毓生の儒教思想論はさらに立ち入って論じるべきであるが、右に

述べたように、新儒家を批判的に見ている林毓生の儒教思想論は丸山のそれに近いだけではなく、その伝統を「創造的に転化する」とする論はさらに、『日本の思想』と古層論における日本の伝統に対する丸山の反省や議論と比較することも可能であろう。これは両者が共に近代西洋政治思想に対して深い知識を持ち、古典的自由主義の価値観にコミットしながら、真の比較思想史の観点から議論が展開できたことに関連していると思われる。ともあれ、この二人はともに知識貴族の精神の持ち主だと言えよう。林毓生のほかに、われわれは東アジアの視野において、丸山がその前期と後期に説いた儒教と近代に関する議論について、さらに殷海光、張佛泉（一九〇七―一九九四）のような近代台湾（中華民国）で活躍していたリベラリストらの議論と比較すべきであるが、これは今後の課題とする。

## 五、結びに代えて

台湾の新儒家たちは儒教思想と自由民主主義との関連を重視しているが、近代中国における国際法の受容と儒教思想との関連については、さほど議論していない。そのかわりに、台湾を中国の一部だと当然視している現代中国大陸の新儒家ないし新左派の思想家は近代西洋中心の国際秩序に対抗するために、康有為の思想的遺産を重視して、中国的な発想に基づく「天下」の思想、世界主義的な秩序論を展開している。彼らの議論に対する葛兆光の批判は有名である（「対「天下」的想

像…一個烏托邦想像背後的政治、思想與學術」『思想』〔台北…聯經出版社〕二十九号、二〇一五年）が、既述のように、丸山は天道思想、「天下」の思想、儒教が持つ世界主義的側面を重視しているほかに、日中の差異にも言及した。思うに、近代日本に対する丸山の批判はよく論じられるが、康有為や孫文など近代中国思想家に対する丸山の分析は少ないが、丸山の発想をさらに展開して検討すべきものもあるのではないか。これは今後の課題にする。

最後に、台湾規模の市民社会を構築するためには、林毓生の議論のほかに、かつての丸山の議論にも参考になるものがあると思われる。この問題については、台湾の若い知識人はすでに意識するようになっていいる。今後、台湾ではこのような問題意識からの丸山論が期待される。さらに言うと、中国離れの動きが進んでいる現代の台湾社会では、儒教を含め、漢民族の伝統にどのように立ち向かうべきかは一つの大きな問題である。この問題を立ち入って分析するためには、丸山の議論も一考する必要があるであろう。

#### 注

(1) 本稿の内容は「儒学與日本現代性…丸山真男論江戸儒学」(『文化研究』第二十五期、二〇一七年)を踏まえて書いたものであるため、一部の内容は重なっている。予めご了承ください。

(2) この問題について、丸山真男は早くもすでに一九四六年四月に東洋文化研究所で行った講演である「孫文と政治教育」(『丸山真男集 別集』第一卷)で似た考えを述べたことがある。