

中国近代における奉獻心を否定する主な思潮についての一考察

中国人民大学哲学院 李萍

要旨

中国の近代は、さまざまな思潮が渦巻く時代であった。西学の影響や伝統思想への見直しは中国近代思想の変革の主な原動力となっていた。「利他（奉獻）」と「利己（自利）」の問題についても、さまざまな変化が起こったが、全体的な傾向として、西洋の社会ダーウィン主義と実用主義の学説を取り入れ、利己性が肯定された一方、ナショナリズムの台頭によって、個体の「自利」が捨てられ、「民族大義」や「全体的な民族利益」といった主張が提唱された。独立した個人を十分に尊重できなかったため、真の「奉獻心」が確立されなかったが、単なる利己主義もまた排斥されていた。

キーワード：中国近代思潮、社会ダーウィン主義、実用主義、ナショナリズム、利己主義

「奉獻心は本能である」¹という論断は理論的設定に過ぎない。機能主義から分析すれば、それが実現できたら「幸せな人生を迎え、豊かな社会になれる」が、客観的な事実でない限り、構造主義から分析することができない。「奉獻心は本能である」という論断によって、人間性が積極的に肯定され、すべての人間が利他心を持ち、他人を助ける初志を持っているとされる。したがって、人類のすばらしいものや現象はこうした本能から生まれた結果とされる。また、「本能」という概念にも新たな内包を与えた。いままで「本能」は単なる生物的、生理的なものとされてきたが、滝久雄先生は「心の本能」という概念を打ち出し、奉獻心はこうした本能から生まれたものだとして主張した。しかし、こうした論説には経験的事実の裏づけがなく、理論上でも通説となっていなかった。古今東西を問わず、「奉獻心は本能である」について、多くの論者は反論を持ち出した。本論文は主として中国近代における奉獻心を否定する主な思潮について分析したいと思う。ここで一つ指摘しなければならないことは、本論文の言う「中国近代」は1900年から1937まで、すなわち清政府が崩壊し、民国政権が成立して安定していた時期を指す。

一、西学の影響を受けた奉獻心を否定する思潮について

早くも明の中期において、西洋の宣教師たちによって、先進的な器具や技術だけではなく、宗教・世界観・理性主義など西洋の価値観も中国に導入されたが、残念ながら、極少数の士大夫のみがそれに触れ、一部分の思想を受け入れた。それ以外、庶民から朝廷まで西学に興味を示したものはほとんどなかった。西学は風が池を吹き渡るように、さざなみを立てただけである。

19世紀後半になると、二回のアヘン戦争の失敗によって、天朝を誇った清政府が驚き、多くの官僚も尊大な態度でいられなくなり、屈辱と自慢が混じった複雑な感情で、今までまともに目を向けたことのない西学を見直した。清末、中興の大臣たちが進めた「洋務運動」は、西学を受け入れる第一弾の高峰となった。しかし、そのとき、「中学為体、西学為用（中国の学問を根本とし、西洋の学問を利用する）」の観念に縛られたため、導入さ

¹ 滝久雄『奉獻心——人の本能』序、蔡院森訳、中央翻訳出版社、2009

れた西学は自然科学と銃器・汽船製造などの工学技術の領域に限られていた。1895年の中日甲午戦争において、中国が日本に敗れた。このことによって、多くの中国知識人は西学を導入することが民族の存亡にかかわる当面の急務だと認識した。なぜなら、いままで中国にまったく及ばない日本は西学を受け、西洋の法律、政治、教育、軍事制度を導入してからわずか二十年の時間で、中国をはるかに越え、世界的な大国にもなったから、中国も追いつかなければならなかった。これを契機として、中国人は西学を本格的に導入するようになり、日本語から転訳されたものも含め、西洋の人文社会科学についての知識がたくさん訳されていた。

1、社会ダーウィン主義思想の影響

亡国の危機に直面したため、さまざまな西洋思潮が導入された際、単なる理論的学問よりも、実用的な知識や衝撃力のある西洋近代価値観が人々の興味を引いた。その中、とりわけ社会ダーウィン主義が高く評価されていた。有名な翻訳家である嚴復はトーマス・ハクスリーの『Evolution and Ethics』を『天演論』の書名として翻訳し、またハーバート・スペンサーの『Social Statistics』を『群学肄言』の書名として翻訳した。そのほか、フランス啓蒙思想家のモンテスキューの『法の精神』（嚴復は『法意』と訳す）、イギリス思想家ミルの『自由論』（嚴復は『群己權界論』と訳す）などの作品も翻訳された。これらの書籍が何度も出版され、広く伝わったため、上述した思想家の経験主義・実証主義方法および功利主義、社会ダーウィン主義などの観点が広く知れ渡っていた。とりわけ「自然淘汰、適者生存」、「弱肉強食」などの観念が一世を風靡した。「人が定める」のではなく、「自然が淘汰」し、「徳のあるもの」ではなく「適する者」が生存でき、「王道」ではなく「強いもの」が勝つなどの観念はだんだん社会的問題や時代情勢を評価する新たな基準になってきた。天地がひっくり返るような価値観の転換は、中国の伝統文化における要因を根本的に覆すことを意味した。

社会ダーウィン主義はたいへん人気があり、当時の人々の主な立証根拠や思考方法となっていた。嚴復、譚嗣同、章太炎などの思想家は言うまでもなく、孫中山、毛沢東などの政治家も社会ダーウィン主義を受け入れ、勝てるかどうか、あるいは強くなれるかどうかということを基準に、社会の政策を評価し、中国の未来の行方を考えたのである。社会倫理においては、奉獻や利他を否定する傾向が現れ、結果主義の功利思想が主張されるようになった。たとえば、章太炎の「革命道德説」や「俱分進化論」、毛沢東の「革命功利主義」や「革命人道主義」などは「仁愛」をもとにする伝統的な学説と異なり、最終的目標を通して使用手段を証明し、また合理的目標を求める過程そのものの正当性を主張した。

社会ダーウィン主義の積極的な意味は以下のとおりである。一方において、道徳が変化するものと認め、固定した道徳基準がなく、すべての道徳は時代や場合の産物にすぎないという主張から、道徳絶対主義の観点を否定するようになり、つまり伝統的な儒学の道徳上の絶対的な位置を直接に否定したわけである。他方において、「世道は必ず進め、後は今を勝つ」¹とあるから、道徳の全体的傾向は積極的・進歩的なものとされ、新しいものが古いものを取って代わる過程はすなわち善が悪を取って代わるということになる。これで、古代中国人の「循環論」歴史観が完全に捨てられただけでなく、社会の変革に道徳の楽観主義精神も注がれた。古きを捨てて新しきを立てる人は、伝統を捨て、道理に背き、新しい見方を打ち出すことに道徳的な罪悪感を持たなくなり、それどころか、この上もない自信を持ち、一元的な進歩主義という盲目的な観念のもとで、すべての伝統思想をそしり、非難した。したがって、伝統的思想に含まれた謙讓、お互いに助け合うこと、中庸な

¹ 嚴復『天演論』導言十八「新反」の注釈

どの利他・性善の思想が根本的に否定された。

倫理学から見れば、社会ダーウィン主義には深刻な矛盾が含まれ、最終的にすべての独立した道德価値を否定する道德ニヒリズムになってしまう。社会ダーウィン主義は結果、すなわち社会的効用の視点のみから道德を評価するため、結果的に進化のためになる可能性のある行動は受け入れられ、そういう可能性がなければ捨てられてしまう。元来、道德に含まれる情意、意志や理性的な内容は単独に考えられなくなったため、こうした内容は目下の決断から捨てられた。また、終極的な意味を持つ人類の価値、人間の精神および心を慰める道德的探求は直接に利益をもたらす結果につながらないから、人々の疑いを引き起こしたのである。こうした道德ニヒリズムの観念のもとで、奉獻心はまったく無視されていた。中国の社会ダーウィン主義者は、進化の学説を受け入れ、普及させることで、「近い時期において保身・経営ができ、遠い時期において経国・済民ができること」を図ったが、結局歴史が証明したとおり、むなしくなったのである。

2、実用主義学説の影響

20世紀10～20年代において、中国は日本の教育制度のかわりに、アメリカ流の教育制度を学ぶようになったため、多くの人がアメリカに留学し、アメリカのさまざまな思潮が一気に中国に伝わった。その中、最も代表的なものはアメリカ本土の哲学——実用主義であった。中国現代思想家の胡適は実用主義の大家であるジョン・デューイの門下で学んだことがある。彼が帰国してから、デューイを講師として中国に招き、実用主義は一時的にへん影響力の持つ学説となったのである。

Pragmatismが「実用主義」と訳されたことで、このアメリカ本土の哲学の肝心な特徴が反映された一方、中国人がこの概念への誤解も明るみに出てしまった。なぜなら、「pragmatic」という英語の単語に比べると、「実用」という中国の言葉にはけなす意味が含まれている。たとえば、細かいことにけちけちする、目前の功利を求めるに急いでいるなどの手段的、方法的な要素がより目立つ。しかも、英語の語源から言えば、「pragmatic」は「実践」(practice)から派生した言葉であり、事実や行動を強調する意味が含まれる。実用主義の創立者であるジェームズは最初にこの言葉を使うときの目的は、「固定された原則、閉鎖的な体系、および妄想による絶対化や原始など」¹の思想を避け、現実生活および人の現実的な境遇や行動への関心を引き起こすことであった。

1919年から、デューイが講師として二年以上の時間を中国に滞在し、「五つの講演」を開いた。最も有名な胡適をはじめ、陶行知、郭秉文、蔣夢麟、晏陽初などの当時の風雲人物は次々とデューイに傾倒した。こうした中国の教育、文化の先頭に立つ人たちの宣伝、伝播や吸収によって、デューイおよびその実用主義は当時の中国に盛んになっていた。胡適は多くの文章を書き、実用主義の真髄である個人主義の観点から、実用主義をわかりやすく説明した。中国の伝統思想には「個人主義」に関する記述や思想的資源がほとんどなかった。それどころか、伝統的な「公私観」の影響を受けて、「私」や「個人」が敬遠されがちであったため、伝統的中国思想において、「大公無私」が肯定され、「私利私欲」が批判される対象とされた。しかし、個人主義は「大公無私」でもなければ、「私利私欲」でもない。それは中国の伝統における集団至上主義や利よりも義を重んずる利義観を突破し、個人と社会、自分と他人との関係に新たな立場を導入した。すなわち独立しながらも、集団意識の持つ個人である。胡適は私利私欲の個人主義を偽の個人主義と呼び、真の個人主義を創立しようと主張した。ここで言う真の個人主義は健全なる個人主義であり、二つ

¹ ジェームズ『実用主義——ある旧思想方法の新名称』陳羽綸、孫瑞禾訳、商務印書館、1979、279ページ

の条件が含まれていた。つまり、個人に自由意志があるということが認められる一方、個人も自分の責任を持たなければならない。自由な個人には正当な利益を求める権力があるが、それと同時に自分の行動に責任を持つ必要がある。こうした個人は社会の独立した一員であり、ほかの社会メンバーと平等かつ各自に独立した立場に立っている。したがって、彼らの利益を調節する基盤は、人情社会の「他人の身になって考えてやる」ことでもなければ、本能的な「奉獻心」でもなく、共同的な協議、平等的な対話および公平的な競争によるものであった。

思想的内包からいえば、実用主義と中国の伝統文化とは通じるところがある。たとえば、生活と儀礼の道徳的事実およびその積極的な影響を認めること、知行合一の認識方法を強調すること、集団的な社会意識を育つこと、理知と情欲との適切な関係を主張することなどは両者の共通点である。しかし、実用主義には中国の伝統思想と明らかに違う面も含まれ、当時の先進的知識人に思想的衝撃を与えたとともに、科学的理性や実証的調査を貫く経験主義、個体の意志や人格を肯定する新個人主義、変革や新生を強調する進化主義などの目新しい欧米の観念もそれによって導入された。

実用主義は徹底的な世俗主義や経験主義であるため、すべての意味の「本能」に反対し、人間の生きる環境及び社会生活の影響を最も重要な要素と見なす。たとえば、デューイはこう言った。「すべての人にとって、思いつきの行動や私利私欲をむさぼる行動が他人の怒りや嫌みを起こすことを意識するのはよいことである。他人の批判を完全に避けられる人間がいなく、また他人の賛同と支持を必要としない人間もほとんどいないとも言える。しかし、社会的評価の影響に比べると、こうしたことの影響が誇張されすぎた。なぜなら、社会的評価は賞賛や非難を必要とせず、人々に自分の行動を認識させることができるからであった。また、公にされず、はっきりとしない行動を駆使する力を分析するために、人々に分析の方法を身につけさせる。」¹社会的評価（輿論、習慣、宣伝など）はすべての場所にあるからこそ、人間に修正すべきことあるいは続けるべきことを意識させることができる。善悪の判断は社会体系の基準との対照・比較において生まれたものであり、先天的な「奉獻心」あるいは本能は存在しないとされた。これによって中国人とその伝統的思想とが、土台から引き裂かれた。人間は社会的行動に参加し、社会の影響を受けることによって、自分の「居場所」及びその意味を確認するようになる。こうした立場の転換は孟子の言う「浩然の気を養ふ」、張載の主張した「天地の為に立心」の精神主義的傾向、及び「内聖外王」的な現実離れの個人の修養方法を完全に捨てたとも言える。

二、中国の伝統思想における奉獻心を否定する傾向について

孟子の「性善論」や宋明理学の「天理を存し、人欲を滅す」のように、中国古代思想には奉獻や犠牲の精神を人間の本能とする主張があるが、こうした主張は中国古代思想の一部に過ぎない。社会制度のもたらした誘因から見れば、排他的な血縁家族のもとで成立された自然的小農経済や士農工商の身分階級を定める官僚専制政治などは、奉獻心の育成にとってきわめて不利であった。こうした社会制度は、固定された土地や家族の中の特定な身分を持つ人間のみで一定のことが認められ、見知らぬ人や自分とあまり関係のない社会生活に打ち込むことが否定された。さらに掘り下げて分析していけば、中国の伝統社会は組織形態において大きく分裂されていたことが知られる。つまり、観念的な理想世界と経験的な日常世界、観念の創立者たちのエリート世界と観念の受け入れる者たちの平民世界との間に埋められないギャップがあった。衣食に窮する民衆は実際の生活において、私利

¹ デューイ『新旧個人主義』孫有中など訳、上海社会科学院出版社、1997、105ページ

私欲に走り、自分の利益を図るために災いを人に押しつけ、上の命令を聞かずにそれぞれかってにふるまっていた。早くも魏・晋の時代において、こうした問題に気づいた学者は、儒学が現実を解釈するのは難しいだけではなく、現実を粉飾する恐れさえあると指摘した。明末清初、儒学の内部から儒学に逆襲する思想家がたくさん現れた。その中、李贄を代表とする一部分の思想家は儒学と完全に異なる思想体系を築き始めた。清末の官僚である龔自珍（1792～1841）は経世の学を唱え、伝統的な公私観に公然と挑戦した。彼は私を肯定し、私が人間の天性であり、非難すべきものではないと主張した。彼はこう述べた。「天有閏月、似处羸縮之度、氣盈朔虚、夏有涼風、冬有燠日、天有私也。地有畸零華離、為附庸閑田、地有私也。日月不照人床闔之内、日月有私也。聖帝哲後、明詔大号、劬勞於在原、咨嗟於在廟、史臣書之。究其所為之實、亦不過曰：庇我子孫、保我国家而已。何以不愛他人之国家、而愛其国家？何以不庇他人之子孫、而庇其子孫？……忠臣何以不忠他人之君、而忠其君？孝子何以不慈他人之親、而慈其親？寡婦貞婦何以不公此身於都市、乃私自貞、私貞葆也？」¹

近代において、西洋の理論の分析方法を借りることによって、また「孔家の店を倒せ！」という時代風潮の影響を受けて、中国伝統思想の文化遺産を反省し、あるいは中国国民の悪い根性などについての研究がだんだん増えてきた。維新派の代表人物である康有為（1858～1927）も公然に正統的な儒学観点に挑戦し、「私欲」を自然な人間性に合うものとして肯定した。彼によれば、「私」を認めることは道德の低下をもたらすどころか、人間の立場を改善させ、社会的改良に積極的に応じさせることができる。なぜなら、「人間の本性は私利私欲に基づいて……これは遠い昔からそうであった）」²からであった。

近代思想家の梁啓超は日本啓蒙思想の影響を受けて、「公德」と「私徳」との区別を打ち出した。「他人に関与せず、自分の身だけを正しく修めることはすなわち私徳と言う」とあるように、梁は「中国の古い倫理」、「家族倫理」を「私徳」とし、また「集団のために善を尽くすことはすなわち公德と言う」とあるように、「泰西新倫理」を「公德」とした。伝統的な中国人は「皆私徳があることを知り、公德があることを知らない」、公德よりも私徳が重視されていたため、中国の社会に積弊がたくさん残された。たとえば、「保身主義」、「独善主義」、「事なかれ主義」、「公事を聞かず」、「国事を構わず」など。しかし、梁啓超はすべての「旧道德」を根絶するという急進的な立場に立つわけではなかった。なぜなら、「道德」は民族のよりどころであり、古い道德が廃棄され、新しい道德がまだ確立されていない際、必ず道德や信仰の真空が生まれるからであった。こうした場面になれば、旧道德そのものよりも大変な結果をもたらすようになる。中国の伝統的道德が深い害毒を残したが、それを変えるには段階を追って進める必要があり、決して一度でけりがつくというものではなかった。また、道德が風俗・習性と直接にかかわっているだけでなく、民情や民意にもつながっているため、外国や異郷の新道德をそのまま移植することができず、また自分の旧道德を全部捨てるのもきわめて難しいことである。梁啓超はこのことを十分に心得ていたため、さまざまな考察や深思熟慮の上で、「合理的利己主義」を唱えた。彼によれば、「愛他を知る利己」という「合理的利己主義」は筋道が通っているだけではなく、当時の中国に最も必要なことであった。「利己」は人間の本性であり、人間の成長基盤でもあった。「利己の思想を知らない人は必ず自分の権利を放棄し、自分の責任を持たず、結局自立できなくなる。」³

中国社会学の創立者の一人である費孝通はフィールドワークで中国人の日常生活、交際

¹ 龔自珍『私論』[A]. 『龔自珍全集』[M]. 上海:上海古籍出版社、1999年、92ページ

² 康有為『大同書』[M]. 北京:中華書局、1959年、285ページ

³ 梁啓超「十種の徳性相反相成義」、『飲氷室合集、文集』の五

方法及び思考様式などを観察・記録し、『郷土中国』という名作を著した。彼はこの本において、「差序の構造」という概念を中国人の人間関係の原則として打ち出し、「自我」から結ばれた人間関係及びそれ相応の責任、義務の軽重を、同心円が拡張されるような「波効果」と例えた。つまり、関係あるいは血縁が近ければ近いほど、責任や義務が重くなり、関係が遠くなると責任や義務も軽くなる。見知らぬ人に至っては、責任感や義務への自覚はほとんどなくなってしまう。梁啓超などの知識人が指摘した中国人が「公德」を知らず、「私徳」だけを知る現象もそれによって解き明かされている。費孝通の理論によって、中国社会を「関係社会」に帰結した学者もいた。つまり、血縁、夫婦の縁、地縁や学縁などを通して、人々がお互いに頼り合い、利用し合うネットワークが形成され、こうしたネットワークに入った人は庇われ、ネットワークから排斥されたものは「変わり者」とみなされ、うだつが上がらなくなる。関係社会において、上や身分の高い人への忠誠や服従は将来の抜擢と昇進を前提とするものであるため、奉獻心が存在する余地がなくなり、小集団主義あるいは利用しあう「生存至上主義」だけが通用している。

王亜南は最初に政治学の視点から、中国の伝統的政治制度の構造、特徴及びそれによる結果について分析した。彼によれば、近代中国において民族危機が起こった深層的根源は伝統的な中国官僚政治であった。たとえば、彼はこう述べた。「地主経済を基礎とする専制的な官僚統治は、必ず官僚・商人・高利貸・地主の「四位一体」の場面をつくり、また集権的あるいは官営的な経済形態をつくり、さらに賄賂をむさぼって法を曲げる気風を作った。この三者は密接な関係にあり、お互いに影響を与える可能性が大きく、連動していくと、社会経済の傾向が孟軻の言った「上下交々利を征れば、国危し」というような破局になってしまう。」¹こうした政治制度のもとで、「奉獻心」は政府筋が利益を図るために、文人の口や筆を利用して無知な民をおだてる道具に過ぎなかった。

アメリカに居留する中国人である黄宗智は経済学の視点から、中国の伝統社会の停滞について掘り下げて考察したことがある。彼によると、残酷な搾取、農民が土地を失ったこと、不自由な経済的地位及び役人と商人との結託などによって、最下階級の貧民が極めて困窮な立場に追い込み、彼らの道德水準も欠如していた。黄氏は華北のあるところの史料を分析して、以下の結論を導き出した。「人口の圧力と社会階級と合わせて、停滞していた小農経済において悪質かつ頑固な体系が形成された。貧農は家庭的農作や雇用によってなんとか生きていた。こうした境遇から抜け出すことができず、またもらった収入は生活を維持するのにも難しかった。彼らの廉価の労働力は寄生性の地主制度と停滞していた経営的農業を支えていた。貧農や農村におけるほかの社会階級にある人たちは、過剰の人口と不平等な生産関係との二重の圧迫を受け、生きることにもがいていた。」²伝統的中国の高圧的な政治や困窮している経済によって搾取された貧民は、毎日食い物のために必死に働き、彼らの精神生活が極めて貧しく、「奉獻心」とはまったく無縁な存在とも言えよう。黄宗智の描き出した光景は、エンゲルスが『イギリス労働者階級の現状』において指摘した19世紀40年代のイギリス雇用者たちの低い経済的位置と墮落した道德とのつながりを連想させ、歴史はこうにも似ている！

三、民族主義が台頭してから奉獻心の境遇

民族主義（ナショナリズム）はまた「国家主義」と訳され、西洋殖民主義がもたらした遺産とも言える。独立した民族意識のもとで、近代の非西洋国家において民族復興や民族

¹ 王亜南『中国官僚政治研究』、中国社会科学出版社、1981年、122ページ

² 黄宗智『華北の小農経済と社会的変遷』、中華書局、1986年、210ページ

解放運動が次々と起こっていた。民族主義の衝撃を受けて、「天下一家」をスローガンとした帝国体制は思想的な合法性を失い、人類は宗教信仰・言語文字・風俗習慣などの差によって分けられ、各陣営に属するものは明らかな排他性を持つ自民族の象徴マークを作り出した。これによって、統一された帝国は内部から崩壊した。近代の中国、インドやアラビア世界などの東方諸国はまさにこうした苦難に満ちた道を歩んできた。中央帝国が解体されてから、多くの独立民族国家が成立した。上述した古い帝国はすべて近代において、帝国の解体・民族の分立という過程を経験した。またこうした経験から生まれた社会的危機および国家理念の合法性への挑戦は、いまだ終わっていない。民族—国家という体系によって、中国の伝統的な国家政治体系とそれ相応の価値観が砕かれ、「天下の観念」がばらばらになってしまった。その上、魅力的な価値学説が欠けているため、多元的民族という現実には社会的に包容されず、民族の矛盾は現代中国の大きな傷の一つとなってしまった。

伝統的中国について、具体的に言えば、実体と観念との二つの側面から捉える必要がある。

中国古代国家の実体構造は原始氏族時代の宗法制に由来した。天下を君臨する「天子」は本宗族の諸臣を冊封し、諸臣が各自の土地を領有することになり、これは中国語における「封建制度」の本来の意味であった。紀元前三世紀において、秦始皇帝が中国を統一してから、「井田を廃し、阡陌を開く」政策を進め、諸侯と領国を全面的に廃止し、朝廷から全国に政令を出すという中央集権的な地方行政制度である「郡県制」を作り出した。始皇帝の親族だけでなく、戦功や武略を持つ人あるいは特別な才能のある人も官僚として各地に派遣されていた。こうした体制はその後の各王朝においてさまざまな変容を遂げながらも、清末まで受け継がれてきた。「其の位に在れば、其の政を謀る」、「君子は思うこと、其の位より出でず」とあるように、この体制において、臣は君の恩賞を受けることによって位を保ち、君だけに責任を持つものに対して、君は、まずは戦功、その後「孝廉」、最後に「科挙制度」によって官吏や人臣を選び出すことになる。広範な「民」はこうした制度から排斥され、文字通りの「草民」、「生民」、「天民」となったわけである。

中国古代国家の観念構造は主として儒学によるもので、すなわち天—道という体系であった。皇帝は天命を受け、天の代わりに道を実行し、つまり「天」の意思を地上に実現させる存在であり、「得道者助け多きして、失道者助け寡し」という思想は皇権の更迭や盛衰を正当化した。皇帝と「天」との関係は二つの道によって現れた。つまり、重要な祝祭日や国家事務において、大規模な祭天儀式を通して皇帝と天との関係を強化させることと、度胸や識見に富んでいる臣下は「天人感応」、「天人相与」などの学説によって君を諫め、皇帝に「天—道」という体系に帰るように忠告することであった。ところで、「天」は高くとまっている存在で、「天命無常」の性格を持っているから、「道」に従って行動する必要がある。「道は人に遠からず」とあるように、「天」と違い、「道」は人の意志によって把握できるものであるため、道を求め、悟る結果としての「徳」すなわち「道徳」がここに生まれた。こうした観念体系において、皇帝が天を敬い、道を守るのは、自分の政権を長く維持するためであり、その実質は一家（皇族及びそれに属する臣下）至尊の観念であった。一部分の文人や士大夫階級だけは皇権の政治体系から相対的に独立しながらも、儒学における「天下の憂に先んじて憂ふ」という理念に感化されていたため、庶民に奉仕し、国家社稷の道徳理想主義に尽くしていた。「鞠躬尽瘁し、死して後已む」という信念を貫くものはまさにこうした人たちであった。二千年以上の時間において、中国社会が動乱に揺れながらも崩壊せず、戦火に浴びながらも滅ばずにすんだのも、まさにこうした人たちのおかげであった。

民族主義が台頭してから、現代の民族—国家という体系のもとで、家と国との関係が見

直されるようになった。これによって、伝統的な「天下観念」が批判され、「民」を国体の中に入れ、また自分の国を独立させなければならなかった。思想的文脈から言えば、まずは「天下観念」を捨てることから始まったが、こうした傾向は早くも明末において黄宗羲、顧炎武などによってあらわれた。清末の嚴復も伝統的な天下観念について深い認識を示した。「中国は秦代以来、天下というものがなくなり、すべて家であった。一つの氏が興ると、億兆のものがその臣妾となる。その興隆は一家の興隆であり、その滅亡も一家の滅亡である。天子一人の身には、憲法・国家・王者という三つのものがかけられるが、その家が滅びれば、一切がなくなってしまう。百姓や奴婢の奉仕する君主は歴史の変遷によって変わり、末永く存在するものはない。」¹「天下観念」がなくなるにつれて、「民族—国家」の体系が次第に台頭してきた。

「民族」は近代に現れた新しい概念であるため、伝統的な士大夫階級は「民族」を快く受け入れるはずがなく、彼らは批判や排斥の対象として、「新文化運動」が起こってから容赦なく見放された。多くの改良派や清末の思想家たちの思考様式はまだ「家—国」という枠組みにとらわれていた。たとえば、「まず人があって、それから世界がある。人々に利己の心があるからこそ世界が形成された。宗教であれ、学術であれ、社会であれ、国家であれ、その源をさかのぼってみれば、その中身を探ってみれば、その変遷をたどってみれば、すべて人類の利己心にあるとも言える。」²つまり、「国」を「自分」あるいは「家」の延長線にとらえるのは伝統的な「天下観念」であったのに対して、「民族」には独立した個体と寄り集まる集団との矛盾の統一が含まれていた。

そこで、新興の革命党は「民族」大義を担う旗手として現れた。新生代の政治の代表的な人物であるこうした人たちは西洋の学説がたくさん導入された時代に生まれたため、伝統的文化の影響が弱く、中国伝統文化への未練が少なかつただけではなく、「旧世代の網を突破」しようとする断固とした決心も持っていた。しかし、革命党の人たちの思想的根源はきわめて複雑なものであり、一部分の人たちはマルクスの階級闘争理論を受け入れながらも、社会ダーウィン主義の学説にも傾倒し、また徒党を組んで争うという中国の伝統的な権力闘争の性格も継承した。共和年間（1912～1922）において、無数の党派が現れ、こうした党派はすべて民族利益の代言者と自認し、相手を民族の大敵と見なしていた。人々に民族の利益あるいは党の利益のために奉仕せよと唱えた党派人物にとって、「奉獻心」は本能ではなく、利用できるスローガンでしかなかった。だから、中国国民党であれ、中国共産党であれ、その党綱や政治学説がまったく違うもののように見えるが、「公のために私を捨てよう」、「党国の利益至上」という同じような道德観念が唱えられていた。こうした意味では、近代初期啓蒙思想家たちによって導入された社会ダーウィン主義や功利主義が揚棄され、中国の伝統的な集団主義の観念が一部回復されるようになった。統治者は「民族」大義、「民族利益」を通して国民を統制し、新しい国家集団主義の観念が形成されてきた。

世界史の視点から見れば、民族主義は非西洋国家が近代民族解放運動を展開した際のスローガンだけではなく、西洋国家が封建統治から脱却した象徴でもあった。しかし、民族主義に含まれた自国を優先させるという価値的偏見によって、各民族はお互いに敵意を抱くようになり、人類に無数の紛争や残酷な殺戮をもたらしたため、第二次世界大戦が終わってから、自由主義や民主主義などの学説が次第に民族主義に取って代わるようになった。こうした学説の高まりによって、各民族の共存に理念的基盤を与えたのである。

¹ 嚴復 『「法意」注釈』[A]. 『嚴復集』[C]. 北京：中華書局、1986年、948ページ

² 「教育汎論」[A]. 『辛亥革命前十年の時論選集』第1巻[C]. 北京：生活・読書・新知三聯書店、1978年、402ページ

終わりに

以上、歴史的思想史を簡単にまとめると、現代中国はまだ民族主義から民主主義、自由主義への移行をやり遂げていなかったとも言える。その外的原因として、内乱、外乱や党争など挙げられるが、根本的に言えば、中国近代の思想啓蒙運動が挫折し、「現代人」という全体像が現れていなかった原因は、政治上において国民の基本的人権を守られず、多くの国民個体は社会や国家の建設に有機的に参加できなかったことにある。自由意志や主体的な精神が大きく圧迫されていた国民は、自分と他人との良好な関係に気づかれず、ましてや奉獻を本能とするはずがなかった。彼らは「生きている」だけで、生理的本能と心理的本能が存在したが、精神的本能や道徳的本能は大きく制限されていた。

近代中国において、奉獻心を否定する思潮がこれまでたくさん現れたのは、特殊な事例でも歴史の偶然でもなかった。すべての学説には時代背景と民衆心理の基盤がある。性善論が中国儒学の主な主張及び中国の伝統的社會の主要な価値基盤となったのは、中国儒学には現実を説明できる統一的な価値体系が存在したからである。性善論の唱えた仁、義、智、信などの普遍的観念は民族の制約や時代の差を超え、すべての伝統的中国人の主な価値的源泉となったのである。つまり、伝統的中国人は精神生活のよりどころが存在し、価値判断や道徳選択について一致の信念と似ている心理的期待を持っていた。基本的観念を共有しているとも言える。

第二次世界大戦後、日本は一系列の社会的改革を遂げ、経済的・政治的業績を次第に作り上げた。全国民において、比較的の高い教育の普及や生活の改善が実現でき、20世紀80年代に至っては「全国民中産」となり、90%くらいの国民が共有する「中流意識」が現れた。こうした相対的公平の生活様式やお互いに意思疎通できる環境において、「奉獻」、「利他」、「社会に奉仕する」観念がうまく普及できた。滝久雄さんの言った「奉獻心は本能である」ということは彼自身の体得というよりも、現代において高度的に同質化された平和な日本の社会価値観のまとめであったため、多くの学者、官僚や一般的な民衆の支持を受けていた。