

「道徳」への東アジア的アプローチ

京都学派と新儒家の道徳論をてがかりとして

朝倉友海

はじめに

東アジアにおいて「道徳」概念がもつ特徴と、それがはらむ問題点を明らかにし、その解決策を模索することが本稿の主題である。今日の日本社会において「道徳」という語は、社会のレベルから教育にいたるまでさまざまなレベルで使用されている。この語に対しては、ある種の忌避が戦後長らく存在したが、現在では同じく儒教文化圏として一括される他の東アジア諸国と同様に、この語は広く使用されるようになった。だが、同じ語を共有するとはいえ、東アジア各国がもつ文脈の微妙な違いによって、「道徳」概念には共通性とともにもた大きな相違も見られる。そのため、しばしば表面化する地域的文化摩擦（例えば2005年春に中国で発生した反日暴動はまだ我々の記憶に新しい）の分析においても、「道徳」という語はひとつの鍵となっている¹。

日本国内でのこの語の使用において顕著に見られるのは、それが社会的な文脈においてではなく主として教育の文脈で用いられるということである。後に述べるように、この語の可否をめぐる戦後の長い議論は、主に「道徳教育」をめぐる闘争されてきた。むろん社会的な場面においても、体感的に凶悪事件の増加が感ぜられる今日にあっては、「道徳的」退廃が指摘されることがあるが、そのような場合にも、より中立的に響く「倫理」や「モラル」といった語がより好まれる傾向にある。だが特に教育の場面においては、現行の学習指導要領にも「道徳教育」が明記されており、この語は定着していると言ってよい²。

このような「道徳」という語の使用傾向は、儒教文化圏においては日本に特有の現象である。比較のために、本稿では中国語圏における状況を参照にすることにしたい。そこでは、「道徳」という語がもっと広く社会のレベルで使用されている。例えば、経済発展にともなう社会の急激な変化のなかで、今日強く意識されているのは道徳の危機（「道徳淪喪」）であり、「道徳意識が徹底的に破壊され尽くした結果としての今日の中国社会」といった社会批判さえ散見される³。さらに我々の注意をひくのは、中国共産党政府が2006年春に開始した、「社会主義荣辱観」にもとづく道徳的教化キャンペーン（「八荣八耻」）である⁴。日本と比べると

らば、中国における「道德」概念はより多く社会的なレベルにおいて使用されていると言えるだろう。

いわゆる「儒教文化圏」という括り方に象徴されるように、道德的問題に対する東アジアに共通な文脈ないし傾向があるのは疑えない。しかし、「道德」という語がもつニュアンスには、微妙な違いがあるのも事実である。このような違いを認識することによって、「道德」への東アジア的アプローチがもつ可能性と問題点とが浮き彫りにされるであろう。このような違いが端的に現れているものとして、本稿で我々は、この地域の思想を代表する二つの学派の道德論を検討することにしたい。この二つの学派とは、それぞれ京都学派と現代新儒家である。

この二つの学派は決してアカデミックな研究だけでなく、「道德」という語をめぐる論戦に深くかかわっていた。戦後日本の道德教育をめぐる議論の中心にいたしたのは、京都学派の哲学者たちであった。その代表的な思想家として、高山岩男（1905-1993年）の名を挙げることができる。また同じ頃、中国語圏（香港・台湾）においては「道德的理想主義」の思想運動が展開されていた。「新儒家」と呼ばれるこれらの思想家たちは、現在の中国語圏では現代中国を代表する思潮の一つと見なされている。その中心人物として著名なのが、牟宗三（1909-1995年）である。

これら二つの学派（特に上にあげた二人の主要人物）の道德論をとりあげ、また相互に突きつけることによって、アジアにおける道德をめぐる言説の特徴とともに、両者の違いもまた浮き彫りにすることができる⁵。そこから生ずるさまざまな問題の解決策を得るためにもこの作業は不可欠である。以下にその作業を試みることにしたい。

1 日本の道德教育と京都学派

最初に、日本において「道德教育」をめぐる言説に京都学派の哲学者たちが深く係ってきたという歴史的事実の説明から始めたい。道德教育はその必要性が常に叫ばれてきたとはいえ、それは日本社会においては戦後長らくタブー視されてきた。端的に言って、道德教育の是非がイデオロギー対立の争点とされてきたのである⁶。また、道德教育は戦前の修身科の復活として否定的に考えられることが多く、現在でもこのような問題意識は残っている。今日では「道德教育」に対する非難はかつてと比べればきわめて低調であるが、その背景として、近年の社会的なレベルにおける体感的なモラルの崩壊に対する危機意識などが挙げられるだ

ろう。だが忘れられてはならないのは、世相の変化の陰に隠れて、戦後長いあいだ積み重ねられた、道徳教育の是非をめぐる議論の存在である。

道徳教育の問題について戦後その議論の発端となったのは、文相・天野貞祐による道徳教育の提唱である。一九五〇年に彼は「修身に代わるべきもの」としての道徳教育の必要を説き、また「教育勅語に変わるべきもの」としての道徳教育の指針となる綱領を制定すべきという立場を表明した。この天野発言は、戦後教育史の叙述においては長らくのあいだ「ほとんど無視され」、あるいは「四面楚歌」の状況の中で彼の意図は「挫折した」と評価されてきた⁷。一般的に言って「戦後教育史において、天野貞祐の評判は悪い」。つまり「保守反動」あつかいされてきたのである。「修身科」復活発言、「日の丸・君が代」に関わる「天野談話」、「国民実践要領」制定、これらは戦後の「逆コース」を象徴するメルクマールとして捉えられてきた。

天野自身はそもそも、戦前には修身科に対して批判的な姿勢をとっていたことが知られている。修身的なことは全ての教師によって担当されるべきであるという考えが彼にはあった。修身の教師からよりむしろ他の学科における教師によって道徳的な影響を受けることが多いという現実を彼はたびたび指摘している。さらに、「教育勅語のように徳目を組織した名文章を暗誦さえすれば、それで道徳性が涵養できるという考え方に同意できない」という姿勢も保持している。

しかし戦後の現実のなかで、彼は新たな道徳教育の必要性を感じるようになる。この背景には、敗戦とその後の社会混乱の中で、それまでの倫理道徳が一転し、また新しい倫理が定まらないという倫理的混乱状態があった。倫理道徳そのものに対する不信や虚無感の蔓延といった事態が、強く意識されるようになったのである。「教育勅語が一般に通用しなくなった結果、そこに示すところの徳目までも全て不妥当ではないかという疑問をもつ青少年も少なくない」という状況のなかで、彼は道徳の「一般的基準を明示する仕事は当然文教の府の責務」であると考えるにいたる。そのようななかで『国民実践要領』が起草されることになる⁸。

天野はこの編纂を、高坂正顕・西谷啓治・鈴木成高の三人へ委嘱した。この三人は、戦中に京都学派の中心として活躍し、当時公職追放中であつた。彼らに高山岩男を加えた四人は、純哲教授・田辺元の厚い信頼のもとに京都学派の中核をなしていた哲学者たちである。海軍中枢から委嘱を受けた田辺の下で、戦時中の彼らはいかに陸軍の暴走を抑えるか・いかに東条内閣を打倒するか・そしていかに戦争を終結させるかについて、秘密会議を重ねていたことが知られている⁹。戦後すぐに彼らは公職追放の憂き目にあつたのだが、彼らに天野はこの重要な仕事

を任せただった。

なぜ天野が彼らに委嘱したのかは明らかではない。そもそもこの人選すら長らく伏せられてきた。しかし少なくとも明らかなのは、彼らはたんに天野に頼まれたから道徳教育問題に取り組んだというわけではないということだ。それは、彼らがこの後も継続的にこの問題にかかわっていくことから分かる。例えば高坂はこの後も道徳教育政策について公的なかたちで関わっていく¹⁰。さらに、戦時中はこの四人の連絡役として活動した大島康正も、戦後は倫理学および道徳教育の問題にその力を注ぎ込んだことで知られている。しかし、とりわけ重要なのは、この『要領』作成からは外されたかたちになっている高山岩男である。晩年の主著『教育哲学』にいたるまで、彼は道徳教育のみならず教育問題全般にわたって多くの仕事を残すことになるが、道徳教育の問題への高山のかかわりは、すでに戦争中に開始されていたことがさまざまな資料によって明らかとなっている。

先ほども述べたように、高山を中心とした京都学派の哲学者たちは、戦時中に戦後の日本の再興へ向けての極秘の活動を行っていたが、そのなかには教育問題も含まれていた。破局に向けての日本の悲慘な行進のひとつの大きな原因は、政治家及び軍人を育成するための教育が、あまりにも技術面に偏りすぎていた点にあったという認識のもとに、高山と矢部貞治（1902-1967年）らは、秘密裏に敗戦後の日本を建て直すための教育プランを練っていたのである。明治期以来の教育システムが、半世紀の歳月を経て悲慘な迷走と敗北という結果をもたらしたという深刻な反省によって、彼らは教育問題に取り組むようになったのである。

このように、彼らの道徳教育論は、決して敗戦後の状況だけへのリアクションではないという点が注意されなければならない。しかし事はそのようには運ばなかった。そもそも京都学派は、戦前から一貫して政治的に左右両方からの挟み撃ちにあってきた。西田・田辺を継ぐかたちで純哲の教授となることが約束されていた高山は、左右両派からの攻撃を一身に浴びる立場にあった¹¹。「世界的立場」を強調する京都学派は、戦時中は日本中心主義をとる皇道右翼により攻撃され身の危険にさらされていたと言う。そのようななかで田辺の指導のもとで海軍省囑託として秘密裏に様々な活動（特に東条内閣打倒および終戦工作）を行わねばならなかった。しかし困難な状況は、戦後においてさらに強まった。敗戦によって高山はまもなく公職追放の処分となった。同様の処分にあった西谷や高坂らと異なり、彼はもう二度と京都学派の表舞台へ戻ってくることはなかった。京都学派の中心にいた彼は、終戦後には戦争協力者として断罪され続けたのである。

無条件降伏による米軍占領は、高山の考えた方向とは凡そ趣の違った新教育を

作り出すようになった。それは「政治家行政官を育成する教育は明治以後の欠陥はそのまま、何ら根本から自省したり改めたりすることもなく」「しかもその教育内容を支配するムードを戦前の右寄りから逆に左寄りに反転しただけ」に過ぎないものであった¹²。以後、高山の教育問題についての考察は一般読者へ向けた啓蒙的著作によってなされることになる。具体的にその検討をおこなう前に、我々は同時代の中国における「道徳」をめぐる議論へと目を向けることにしたい。

2 中国の政治的動乱と新儒家の道徳論

中国に目を転じて、ここで新儒家の目に映る近代中国の問題を検討したい。中国の情勢も、日本と同じく近年大きな変化を遂げた。共産党政権下で、中国伝統文化は長らく打ち壊されるべき対象であったが、近年では完全にその名誉が回復されている。それどころか、むしろ日本よりもよほど伝統文化に対する意識が強くなっている。例えば近年の中国での古典教育は、日本のそれと比べても目を見張るものがある。そのため、現代において道徳論を中心とした儒家思想の復興を唱えた「新儒家」の特異性も、今日では見失われやすい。

一口に「新儒家」(現代新儒家)といっても、中国語圏における複雑な政治的事情も絡んで、その定義は必ずしも一定していない¹³。しかし本稿で考察の対象としたいのは、「道徳的理想主義」の思想運動を行った新儒家・牟宗三を中心とした一派である。牟宗三や唐君毅らは、共産党支配を嫌って香港・台湾へと活動拠点を移し、現代中国社会における儒家思想の価値を唱え続けた。彼らを代表とする新儒家を、マルクス主義および自由主義思想(胡適など)と並ぶ現代中国思想の三大潮流と見なすのが、今日の通説と見ていいだろう¹⁴。

戦後京都学派とほぼ同時代にあたる彼ら新儒家たちがおかれていた歴史的状況は、日本におけるそれは当然のことながら大きく異なっている。歴史的にもっとも有名な新儒家の文章である、いわゆる「新儒家宣言」(『為中國文化敬告世界人士宣言』一九五八年)と呼ばれるマニフェストは、唐君毅を中心に牟宗三ら四名の連名で発表され、新儒家の基本的な立場を高らかに宣言した¹⁵。それは中国伝統文化を世界的に称揚することとともに、政治的な意味で共産主義政権に強く反対する姿勢が、明確に表明されている。

このような姿勢がもつ意味を探るために、新儒家を代表する思想家である牟宗三が、一九五〇年代および六〇年代に、どのように近代中国を振り返っていたかをしばしば見てみることにしよう¹⁶。彼は共産主義中国を、中国の近代化が抱える

問題点から発する必然的な結果として把握していた。その視線は、五四新文化運動（一九一九年）にまでさかのぼる。「科学と民主」をスローガンとして掲げるこの文化運動は、通常は中国の近代化のメルクマールとされる。それは伝統的な中国文化を打破しようとする革新的なものであった。

ところが牟の現状認識によれば、半世紀以上にもわたる中国近代化の過程のうちにも、「科学も民主も未だに現われていない¹⁷」。批判されるべきなのは、五四新文化運動の推進役となった（胡適ら）自由主義思想家たちである。彼らは全面的西洋化を目指していたが、それこそが「科学と民主」の失敗をもたらした。牟によれば、「科学と民主」は普遍的なものであり、決して西洋のキリスト教文化に特有のものではない¹⁸。ところが、全面的西洋化を唱える自由主義思想家たちは「科学と民主の基本的精神を理解せず、それが西洋において出現した文化的・歴史的背景を理解しなかった¹⁹」。その結果、実際にもたらされたのは科学でも民主でもなく、科学的な「唯物論」を唱える「人民共和国」であった。

牟宗三はこの歴史的経緯における実際の動力を追求する。そこで注目されるのは、近代中国において「道德」という言葉が否定的なイメージをもって語られるという点である。一般的に言って、「道德」は人を縛る不自由なものとして、否定的なイメージにおいてとらえられる²⁰。さらに共産主義における「階級道德」の理論においては、普遍的な意味での道德的良心の存在は、明確に否定される。しかし、普遍的な人間本性としての「道德」を否定すればするほど、その後にも残る「義侠心」的な感情は、単純なものとなる。その結果、浅薄な知識分子たちの単純な義侠心はいとも簡単に扇動されてしまうだろう²¹。

牟によれば、この「道德」に対する否定こそが、非自由と非民主をもたらす大きな原動力であった。このような観点から牟たちは、普遍的な人間の価値や自由といったものの確立、つまり「価値観念の開発と覚醒」を目指す「人文主義」の運動を展開しようとする²²。内在的な道德性の覚醒と、道德的な実践を強調することによって、自主独立の精神をもった主体的な個人を作ることがその狙いであると言えよう。ここで焦点となるのが、道德とは何かという問題である。

中国文化において道德論は、つねに儒家たちによって担われてきた。中国において道德的良心の存在を肯定し続けてきたのが、儒教の伝統だったのである。しかし近代中国において、儒教は旧体制を支える「国家儒教」としての悪いイメージにまみれていた²³。それが道德に対する否定の大きな原因となっていたと言えよう。しかし儒学の本質は、普遍的な人間本性としての「道德」概念を基礎付ける点に見出されなければならない。このような背景のなかで、新儒家たちは儒学

の現代的な意味を強調していくのである²⁴。

道徳は何に基づくかという考察に必要とされるのは、普遍的な人間本性への視線である。このような考察を代表するのが、孟子の思想である。人間の内なる道徳心というものが疑問に付された春秋戦国時代末期が、現代の状況に重ねあわされる。現代的な自然主義的な立場をとるのが、孟子の論争相手である告子であった。告子によれば道徳は人間にとって外在的なものでしかない。それに対して孟子は、道徳性は内なるものであるということを強調する。道徳心のあり方は普遍的である²⁵。したがって、道徳性は内発的なものである²⁶。もしこの内なる道徳心を否定するならば、人間にはいかなる自発的な自由もなくなる。本当の自由とは内発的なものでなければならず、そこに人の「性」が見出される²⁷。

新儒家は現代におけるみずからの使命を、孟子のそれと重ね合わせる²⁸。しかしここで注意しなければならないのは、このような儒学的な道徳論においては、道徳は社会全体の問題あるいは文化・文明全体の問題にまで及ぶという点である。ここに、中国におけるこの語の独特な位置を見て取ることができる。このことを明らかにするために、次に高山の道徳教育についての主張を検討したい。

3 高山岩男における道徳教育から教育哲学への歩み

先ほども触れたように、戦後の京都学派の哲学者たちにとっては、道徳的良心そのものの摩滅に対する危機感があった。高山の言葉を借りれば、それは「道徳感覚の摩滅、道徳的無感覚、良心の不感症、無自覚な欺瞞」であり、倫理道徳にたいする懐疑であった²⁹。この点では、新儒家たちが直面していた問題と、ほぼ同時代に高山らが解決をめざしていた問題とのあいだには、ある種の類似性を見て取ることが可能であろう。またそれが民主主義の問題と結びついている点においても、相似性が見られる。

高山は世界史の観点にもとづいて、創造されるべき新倫理がいまだに確立されてないという問題を指摘する。「新倫理」は決して戦時全体主義から自由民主主義へ戻るといった単純なことではなく、またそれは欧米においてすでに確立されているわけでもない。たとえそのようなものが存在したとしても、それはたんに移植すれば事が済むというわけでもないだろう。「新倫理は未だに存しない」ということを認識せずに、それがあたかも既にあるかのような混乱した見方をすることに、同時代の倫理道徳をめぐる紛糾があるのだと述べる³⁰。

そもそも道徳の本質はその創造性にある。それは結局のところ純主体的な実践

である。いったん創造された道徳的な秩序は、固定化し伝統的形式となることで創造の活動を妨げる。「創造せられたものは創造せられたということも忘れ、独立自存するものの如く考えて、創造するものに否定的に対抗する³¹」。この「道徳の創造性」はあくまでも旺盛な道徳的意識によってのみ可能となるのだが、それは結局のところ「個人の道徳的創造」にもとづく。

民主主義は多数性原理を用いることによって経験的普遍性を志向するとはいえ、尊重され理想的軌範とされるのはあくまでも「各人の心に深く潜むもの」としての先験的普遍性である。もしこの先験的普遍性つまり道徳的良心の存在を否定してしまうならば道徳そのものが否定されるであろう。しかし先験的普遍性を理想的軌範ではなく現実の経験的事実と混同し、道徳的天才を自認することによって多数性原理を否定する場合にも道徳は崩壊し、政治的には全体主義となる³²。したがって民主主義の観点から言えば、道徳に対するしっかりとした理解は必須なのである。高山をはじめ京都学派の学者たちが道徳教育を非常に重視した背景には、このような考え方が存在した。

ところが、道徳教育に対する否定的な見方は、戦後の日本を支配していた。道徳教育に対するこの反対意見は、おおむね以下のような三段論法に基づいていると高山は整理する。「道徳教育は聖人君子のように完全円満な道徳的人格者のみが行うべきものであり、またこの種の人格者で行いうるものである。しかるに近代の学校組織の中の教師は、このような道徳的人格者ではない。…故に修身的道徳教育の如きは、そもそも学校で行うべからざるものである³³」。

しかし、道徳教育は道徳的人格者によってなされなければならないというのは、悪しき意味において「儒学的」で「封建的」な通念である。そのような通念こそが、道徳教育を矛盾と困難へと追いやる考え方であると高山は述べる。「道徳教育は完成した人格者によってなされねばならない」というこの通念に対して、高山は厳しい批判の目を向ける。

この通念に対して、高山が「道徳教育のアプリオリ」として新たに掲げるのは、「道徳的に不完全な人格であるという謙虚な自覚と自省、それに呼応して当然伴うべき道徳的の精進と努力」である³⁴。道徳教育は、道徳的に不完全であるしかない人間のあり方をよく認識することによってこそ成立する。したがって高山が構想する道徳教育において出発点となるのは、「教育者が謙虚かつ敬虔な道徳的自覚に立つこと」である³⁵。

ここに高山の道徳論の特徴が明瞭に現れている。それは、倫理や道徳の「限界」に対する強い意識である。そもそも、カントが言うように道徳意志は普遍的なも

のである必要があるが、しかしそれが具体的に現われた際の倫理はつねに有限なものでしかない。まさにこの「倫理道德の限界」に対する鋭い意識こそが、ドイツ観念論哲学の強い影響下にある京都学派の道德論において、最大の特徴と見なされるべきものとなっている。

では次に、この「道德の限界」に対する高山の議論を見てみよう。それがもっとも端的に現れるのは、善と善とが互いを否定しあう「義務葛藤」の場面においてである³⁶。いわゆる「悲劇的」な局面において、道德は無力となる。「我々が悲劇とか悲劇的とか称するものは、義務葛藤に悩みぬいた末、一方の義務を選びながら他方の義務を犯すことによって、悲しい結末にいたる事件を指している³⁷」。そのような義務葛藤においては、最終的な善を決定するのは、決して倫理道德そのものではない。倫理はその義務葛藤において自己矛盾に陥るのであり、その有限性に直面するのである。「人間には義務葛藤があり、解決の道なき悲劇が存する³⁸」。その解決は倫理のなかだけでは不可能である。

倫理道德それ自体がもつ限界に対するこのような視線により、高山は「倫理至上主義」に対する厳しい批判をおこなう。倫理至上主義は人間の道德的判断の無謬性と神格化をもたらす。そのように「倫理至上意識をそのまま主観的に絶対化する」ことは、「擬似宗教」に他ならない³⁹。戦後の道德教育に対する否定は、道德教育に対する誤った通念とともに、倫理道德そのものに対する誤った観念にもとづいている。高山によれば、敗戦後日本に現われた無軍備平和論は、そのような「倫理至上主義」の一つの例である⁴⁰。

教師が「謙虚かつ敬虔な道德的自覚」に立つことが求められるのは、道德的に完全な人格者が現実に存在しないからではなくて、道德というものはそれ自体で限界をもち、根源的に自己矛盾をはらんだものであるという点が意識されなければならないからである。義務葛藤の局面においては、素朴な善因善果・悪因悪果を要請することができないだけでなく、この内的な矛盾は、道德的な立場のなかにとどまるかぎり、決して解決されることがない。

何が悪で何が善かということが、そこでは決定不可能となる。解決あるいは救済の道は、道德的な理性以上の立場においてしか見出されない⁴¹。こうして義務葛藤のなかから開かれるのが、高山の言う真の意味での「宗教」の地平である。重要なことは、真の意味で宗教への「悟入」のためには、まず道德とは何かということが理解されてなくてはならないという点である⁴²。逆に言えば、道德の限界をとってしか我々は宗教へいたることができないのである。

この「宗教への悟入」というテーマは晩年の主著である『教育哲学』（一九七

六年)においては、もはや学校教育を超えた生涯教育の課題として論じられることになる。道徳教育に対する京都学派の関心は、その最終目的としての宗教への悟入というテーマを前提としていた。現在でも教育をめぐる、宗教的情操の涵養をめぐる議論がなされているが、このような教育をめぐる議論の背景あるいは理論的なバックボーンともなる高山の教育哲学は、京都学派が日本社会において果たすことを目指してきた歴史的使命の、ひとつの決算であった。

4 両者の相異に見える現代的課題

我々は新儒家と京都学派の代表的思想家による、道徳の衰退とその再建という課題に対する取り組みの概要を見てきた。京都学派や新儒家による道徳論における最大の歴史的役割は、近代東アジアの社会的情勢において「道徳」概念が悪いイメージをもつという状況のなかで、「道徳」概念の積極的な意味を明らかにしようとした点にある。新儒家の道徳論が政治的関心へと結びつきがちなのに対して京都学派の道徳論はむしろ宗教論と結びつく傾向がある、といった違いはある。しかし彼らの試みは、ともに東アジア的な道徳へのアプローチとして評価できるであろう⁴³。

最初に述べたように、両者の思想の特徴をつき合わせることによって見えてくる事柄のなかから、特に現在の我々に深くかかわる問題をここで議論することによって、本稿の締めくくりにしたい。ここで我々は二つの問題を取り上げたい。一つは、日本における「道徳」概念をめぐる議論が東アジアのなかでもつ特異性についてである。「アジア外交(東アジア外交)の問題」という言葉が盛んに聞かれる今日の日本社会においては、はたして日本が儒教文化圏に属するのかどうかという文化史的な問題は、たんに学問的な関心の対象を超えて、より身近に差し迫ったものへと変貌してしまっているように思える。

結論を言えば、日本は、少なくとも現代において復活しつつあるように見える新たな「儒教文化圏」とは、決定的に一線を画している。台湾・香港において発展した「新儒家」思想は、早い段階で韓国などに影響を及ぼし、今日では中国大陆をはじめとする中国語圏で広く認知されている。だが日本においてはまったく影響を及ぼしていない。近年の中韓がある程度において共有している儒教的道徳論の復興といった動向を、日本はまったく共有していないのである。

近代日本の文化的な自己認識において、儒教は必ずしも大きな役割を果たしてこなかった。日本は決して儒家思想を唱える人物を欠いてきたわけではない⁴⁴。

しかし、「道德」はどの社会にも見られるもので、中国文化はそれを言葉に挙げたに過ぎないという立場が、日本では常識となってきた。このような立場は京都学派においても、『文化類型学』における高山に典型に見られるように、再確認されている。戦後の日本において儒教の影はさらに薄くなっており、この点で近年儒教的伝統文化に対する復古的な兆しが見られる中韓との文化的方向性の違いは顕著であると言わねばならない。

たしかに、日本の道德教育に儒教の影響を見る見方は根強い⁴⁵。しかし我々が見てきたように、そのような見方は決して本質的ではない。天野は以下のように書いている。「自分の道德性を養ってくれた最重要なものは中学時代に学んだ英語のリーダーであった、ことに My Mother's Last Kiss という類の文章から受けた感銘は忘れられない⁴⁶」。しかしこれは天野自身の言葉ではなく、支那学の泰斗である小島祐馬が、戦時中に語っていた言葉として、天野が記しているのだ。このことに象徴的に示されているように、天野および京都学派が中心となって構想された戦後日本の道德教育は、きわめて柔軟な発想にもとづいていることは、強調されてしかるべきであろう。

戦後日本における、日本の道德的思惟に対する自己否定は、それが転じて儒教文化圏あるいは東アジア全体に対する否定とならないように、細心の注意をともななってなされてきたように思える。わかりやすい例としては、中国の儒家的道德思想を高く評価するかわりに、日本におけるそれは「天皇制ファシズム」に直結する体質をもつとして低く評価するといった具合である⁴⁷。しかし、敗戦後ながら社会に浸透してきた日本の道德的思惟に対する忌避は、現在では大きく薄らいできている。そのようななかで、東アジアにおける日本の文化的位置づけに関しては、今後の研究の新たな展開が待たれている。

もう一つ触れておきたい問題は、このような道德をめぐる思索が実際に社会に実質的かつ肯定的な影響を及ぼしてきたのかどうかという評価をめぐるものである。本稿では戦後京都学派の活動に一定の評価を与えようとしてきたが、一般的に彼らは肯定的に評価されることが少ない。特に高山は、近年に至るまで戦争問題をめぐって倫理的な批判の対象となってきた⁴⁸。このような評価は社会の情勢と密接に関係している。ここで特に注目したいのは、新儒家をめぐる現在の社会的・政治的な状況がもつ問題点についてである。

近年では牟宗三や唐君毅といった香港・台湾の新儒家の評価は、中国大陸において確立しており、その著作も広く書店で入手可能となっている。しかしその政治的発言については、削除されてきたという事情がある⁴⁹。『新儒家宣言』に見ら

れるように、本来の新儒家思想は中国における民主主義の確立を目指すものであり、それ抜きに儒学の評価は意味をもちえなかった。しかし現在の新儒家思想の受容は、むしろ現在の中国における積極的な古典教育とパラレルな現象である。

「中華民族的伝統」が盛んに喧伝される現在の中国では、新儒家の思想は復古的な文化傾向に適合するものとなっていると言えよう。現在の状況のなかで新儒家の思想は、むしろ従来の守旧的な意味での儒教のように、「国家儒教」的な意味合いをもち始めていると批判することは、決して不可能ではない⁵⁰。

東アジアは世界的に見ても複雑な政治的状況のなかに置かれている。このことによって、「道徳」に対する東アジア的アプローチの評価はきわめて困難であり、それがもつ有効性もこれまで覆い隠されてきたと言えよう。政治的情勢によっては、その評価や位置づけは今後も大きく変化することが予想される。しかし少なくともたしかなのは、「道徳」をめぐる問いが東アジアの歴史的・文化的な文脈のなかでなされてきたということ、そして我々は、我々の置かれている状況を理解するうえでも、本稿で取り上げてきた思想家たちの道徳をめぐる問いを避けては通れないということである。

¹ 反日デモは思想的な角度からも特集がくまれた（『現代思想』2005年6月号「特集 <反日>と向きあう」）。しかし地域文化研究における、より突っ込んだ分析において指摘されてきたのは、「道徳」概念の違いが鍵となるということである。特に古田1998から古田2005にいたる古田博司の論考にそれがよく表れている。

² 『小学校学習指導要領』『中学校学習指導要領』第3章（平成十年十二月告示）

³ 「李怡專欄」苹果日報2005年2月15日

⁴ 「胡錦濤等領導人分別看望政協委員并參加討論、提出關於“八個為榮、八個為恥”的重要論述」人民日報2006年3月5日「樹立社會主義榮辱觀：重大而緊迫的戰略任務」同3月18日

⁵ 新儒家が正面から論じられることが極端に少ない日本においては、京都学派と新儒家の両方を視野に入れた研究はごく限られている（林2004、朝倉2006）。中国語圏においてはそのような研究が多く存在するが、もっぱら新儒家の側から示された京都学派への関心という体裁をとっており、両者に等しく距離をとったような研究は見られない。

⁶ この点については、貝塚2003を参照。

⁷ 貝塚2003, p.171

⁸ 天野1970, p.415

⁹ 大橋2001および花沢1999参照

¹⁰ 中教審答申『期待される人間像』1966年

¹¹ 歴史的に悪名高い『中央公論』における座談会「世界的立場と日本」に対して寄せられた批判も左右二つに大別される。（花沢1999, p.142）

¹² 高山1968, p.3

¹³ 広義の「新儒家」についての紹介として、吾妻1989が挙げられる。

¹⁴ 小島1999, p.242

¹⁵ 「新儒家宣言」に関する研究として、中村2000がある。

¹⁶ 本稿では紙幅の関係で述べることができないが、牟宗三の思想の性格とその位置づけに関し

では、朝倉 2006 を参照にされたい。また特に彼の思想の変遷に関しては、牟 1989 を参照。

¹⁷ 牟 1970 p.50

¹⁸ 牟 1970 pp.62-63

¹⁹ 牟 1970 p.50

²⁰ 牟 1983 pp.78-79

²¹ 牟 1970 p.40

²² 牟 1959 p.152

²³ 儒教に対する悪いイメージの分析は、中村 1996 p.40, p.58 等を参照

²⁴ このような問いは、十八世紀以降の西洋における道徳論とも通じる（ジュリアン 2002）。

²⁵ 道徳心は状況によって異なった発露をするが、「その立場に置かれたならば必ずそのようにするであろう」という意味で互いに一致し、普遍性をもつ。「易地則皆然」（孟子 8-29, 31）

²⁶ 「仁義禮智、非由外鑠我也、我固有之也」（孟子 11-6）

²⁷ 「君子所性、仁義禮智根於心」（孟子 13-21）

²⁸ 牟宗三にとっては、孟子とともにその思索の柱になるのはカント哲学である。孟子とカントの結合という課題が、彼の哲学の中心的テーマとなっている。李 1990 および朝倉 2006 を参照。

²⁹ 「是非善悪の葛藤はなお倫理の内部のことであり、悪の意識はまだ良心の健在を示す事柄である。しかし倫理そのものの権威が疑われ、道徳の価値が懐疑の霧に包まれる時、虚無的な背徳の現象が生ずる。」（高山 1952 p.12）

³⁰ 高山 1952 p.75

³¹ 高山 1952, p.158

³² 高山 1952 p.171

³³ 高山 1976 p.235

³⁴ 高山 1968, p.74

³⁵ 高山 1968, p.79 また高山が構想する道徳教育をもう少し具体的に示すならば、それは教育者自身を模範とするのではなく、様々な実際の例を考察しながら知性に訴える納得を目指すようなものであって、それは道徳的判断力つまり是非善悪を判別する判断力を育成することを目標とするものであった。

³⁶ わかりやすい例として高山が挙げるのは、「戦後の食料が逼迫していた時代、闇買いをせずに栄養失調に陥り、そのため遂に死に至った判事の話」である（1958 p. 209）。

³⁷ 高山 1958 p. 210

³⁸ 高山 1976 p.27

³⁹ 高山 1952 p.189

⁴⁰ 高山 1952 p.183

⁴¹ 「人間は義務葛藤に直面して始めて道徳に絶望し、魂の救いを一段高い所に求める」（高山 1976 p.27）

⁴² 「倫理至上主義が必然的に陥る自己矛盾、善意志がその意図に反して陥る悪、この自覚が宗教の存在理由を会得せしめる関門である。」（高山 1952 p.195）

⁴³ 京都学派的な宗教論だけでなく、新儒家的な道徳論もまた、西洋においても注目され、一定の評価を受けてきたことも指摘しておきたい。たとえばジュリアンや Thoraval の研究は、明らかに「地域研究」以上の狙いをもっている。

⁴⁴ 例えば大橋 1999 などを参照。

⁴⁵ 例として小野 2000、梁 2002 を挙げておく。

⁴⁶ 天野 1970, p.42

⁴⁷ 溝口雄三は、中国における「公」が朝廷や国家の枠を突きぬく自立的普遍性をもっているのに対し、日本の「おおよけ」はある共同体内全域に適用する軌範という意味でしかなく、相対的なものでしかない旨と指摘している（溝口 1995 p.187）。

⁴⁸ 高山に対するある種の歴史的な評価とともに示される廣松 1989 の有力な批判の他に、もっぱら現在の立場から厳しい倫理的判定を下そうとする高橋 1995 の批判などがある。

⁴⁹ 小島 1999, p.242 等参照。なお、中華読書報（2006年2月8日）によれば、正式の版權をもつ

た新たな牟宗三作品集が中国国内で出版されるというが(上海世紀出版集団) 政治的叙述の多い著作を含むはずのこの版を実際に確かめることはできなかった。

⁵⁰ さらに言えば、中国出身の新儒家たちは、台湾の民主化と不可分の関係にある台湾独立運動に関して、否定的な態度をとってきたことも歴史的事実である。王 1996 および呉 1998 を参照。

参照文献一覧(略号で表記したものにきざり)

- 朝倉友海「死生の学としての儒学の意義——牟宗三における「生命の学問」」(『死生学研究』第8号、2006年)
- 吾妻重二「中国における非マルクス主義哲学—<新儒家>をめぐって」(『思想』784、1989年)
- 天野貞祐『今日に生きる倫理』天野貞祐全集4、栗田出版会 1970年
- 王邦雄「牟先生想跟李總統說什麼」『牟宗三先生紀念集』學生書局 1996年
- 大橋健二『良心と至誠の精神史』勉誠出版 1999年
- 大橋良介『京都学派と日本海軍：新史料「大島メモ」をめぐって』PHP研究所 2001年
- 小野健知「近代日本の倫理教育」『近代日本における倫理教育の研究』日本大学教育制度研究所 2000年
- 貝塚茂樹『戦後教育のなかの道徳・宗教』文化書房博文社 2003年
- 呉文璋「從思想史論戦後臺灣儒學的兩大典型—胡適和牟宗三」『成大中文學報』第6期 1998年
- 高山岩男『道徳の危機と新倫理』創文社 1952年
- 『道徳とは何か』創文社 1958年
- 『教育と倫理』創文社 1968年
- 『教育哲学』玉川大学出版部 1976年
- 小島毅『宋学の形成と展開』創文社 1999年
- ジュリアン、フランソワ(中島・志野訳)『道徳を基礎づける』講談社現代新書 2002年
- 高橋哲哉『記憶のエチカ——戦争・哲学・アウシュビッツ』岩波書店 1995年
- 中村俊也『新儒家論——杜維明研究』亜紀書房 1996年
- 「唐君毅の東西冷戦期における思想—「現代新儒家宣言」について—」(『東アジア地域研究』7号、2000年)
- 花澤秀文『高山岩男——京都学派哲学の基礎的研究』人文書院 1999年
- 廣松渉『<近代の超克>論』講談社学術文庫 1989年
- 古田博司『東アジアの思想風景』岩波書店 1998年
- 『東アジア「反日」トライアングル』文藝春秋 2005年
- 牟宗三『道徳的理想主義』學生書局 1959年(修訂重版 1992年)
- 『生命的學問』三民書局 1970年
- 『中國哲學十九講』學生書局 1983年
- 『五十自述』鵝湖出版社 1989年
- 溝口雄三『中国の公と私』研文出版 1995年
- 李明輝『儒家與康德』聯經出版 1990年
- 梁忠銘「日本道徳教育理念の理論結構與儒家思想作用之分析」國立臺灣師範大學教育學系『教育研究集刊』第48卷第3期 2002年
- 林永強「東アジアの「京都学派」像」大橋良介・編『京都学派の思想』人文書院 2004年
- Thoraval, Joël (Introduction), Mou Zongsan : Spécificités de la philosophie chinoise, Cerf 2004