

8

文化大革命と伝統継承

——梁漱溟・馮友蘭・李澤厚の試み——

か が み みつ ゆき
加々美 光行

はじめに【一部略】

I 五・四新文化運動における批孔の
意味【略】

II 梁漱溟批判の諸問題【略】

III 馮友蘭批判の諸問題【一部略】

IV 文革後の新たな理論模索—孔子再
評価をめぐる

結 論

出典 『現代中国の挫折—文化大革命の省察—』

加々美光行編 研究双書331

アジア経済研究所 1985年 第1章

はじめに

かつて「大寨に学べ」、「大慶に学べ」といった運動がなお健在であった頃、文化大革命（以下、文革と略）の理念と実践は中国土着の社会主義発展を目指したものとして、全世界に学ぶべき多くの示唆を与えているように思われた。その際、論者の中には、中国的な発展方式をその内容までをも含めてまるごと他の国々に適用しうると考える者も多くいたが、にもかかわらずむしろそ

の発展モデルの土着性にこそ着目しようとした論者も決して少なくはなかった。その場合にはそれぞれの国の特殊歴史的伝統とか風土とかを有効に生かしつつ、普遍的命題としての社会主義的諸理念を実現してゆくという、その仕方こそが学ぶに値するものと考えられていたのである。

しかしながら今日、文革の実相がいよいよ明らかになってくるなかで、文革の理念がかりに中国の土着的発展を目指したものであったにせよ、実践を通じてそれが実現したものはむしろ中国的伝統あるいは風土の破壊につながるものが多かったこと、したがってかえって土着的発展を阻害するものであったことが判明してきている。

大寨モデルや大慶モデルが、実は中央政府の多額な補助金によって推進されたものであって、土着的発展方式に特徴的な自力更生的なものでは決してなかったことなど、公式筋が文革批判の一環として暴露したところから、もはやこのことは疑問の余地はない⁽⁴⁾。

さらに理念的レベルに限定した場合にも、元来土着的発展という理念に不可欠な前提であるように思われる伝統の継承発展という問題に関していえば、文革の理念はむしろ一貫して継承性を否定する主張のほうが濃厚であったのである。とりわけそれはあとでみるように、中国的伝統の一つとしての孔子思想の評価に顕著にみることができる。とすればかりに文革が理念的には土着的発展を志向したものだとしても、その理念の組み立て方、あるいは理念の内容自体にもともと土着的発展を実践的に破綻せしめるような重大な難点があったのではないかの疑問を禁じえないのである。

とはいえのちにみるように、文革路線に対立して伝統の継承性を主張した人々が必ずしも土着的発展の観点を提起しえたわけではなかった。なぜなら継承性の主張にあたって伝統継承の担い手(主体)を「階級」(労農兵など紅類と呼ばれる“階級”)に求めるような「階級」主体論が主張される場合には、後段で議論するように継承されるべき当の伝統の虚構化・形骸化が免れ難いからである。

さて伝統継承の問題に関して、常に議論の中心テーマをなしてきた孔子評

価の論争においては、五・四新文化運動以来、中国革命派の主流は一貫して孔子思想を批判する立場に立ってきた。ある意味で、文革路線下の1973～74年の批林批孔運動もそうした流れに沿ったものであったといつてよい。

ところで批林批孔運動は、1976年10月の“四人組”失脚政変以後、中国の公式筋によってその実態が暴露され、今日の評価ではこの運動には思想史的意味合いはほとんど認められておらず、むしろ“四人組”が71年9月の林彪失脚とその後の林彪派一掃(批林整風)を経て、さらに中央権力を全面的に掌握するために、周恩来を孔子に擬して批判打倒しようとしたものだといわれている⁽²⁾。このように極度に政治主義的レトリックに満ちた孔子批判にあっては、むしろ伝統の継承性の否定、肯定といった水準の問題は全く論議の余地がなかったといえる。批林批孔運動以前の数次にわたる孔子批判にあっては、必ず一部に伝統の継承性を主張する論議があって、孔子批判はその場合、否定的に伝統を継承するという形で展開されるのが常であったが、批林批孔運動ではそうした展開は全くなかった。したがってそれは基本的に論争の体をなしておらず、一方的で露骨な政治主義的解釈が孔子に対して下されたわけであった。

そこで批判に晒されている孔子は、実は「虚構」としての孔子でしかありえなかった。なぜなら批判が真に目指している対象は決して孔子そのものではなくて、生々しい現実政治の中にある周恩来とその系列下の人々であったからである。ところで今日の中国にあって、周恩来とその系列下の人々がかつての歴代王朝の支配者のように儒学を国学として国家支配のイデオロギーに用いているなどということは、誰の目にもありえぬこととして映じたはずであり、したがって孔子批判は比喩的批判以上の意味をいさきかも持たなかったといえるであろう。

批林批孔に現われたこのような孔子の徹底したカリカチュア化(虚構化)は、中国史上現われたあらゆる孔子評価の中でもその徹底度において未曾有のものであったといえよう。伝統は肯定的に継承されるにせよ、否定的に継承されるにせよ、少なくともこうした虚構化のうえには決して継承されえな

いと思われる。

本稿の課題はしたがって、土法の重視、自力更生の主張、大寨・大慶モデルの提起などを通じて土着的発展を志向する理念を掲げたかにもえた文革路線が、かえって孔子批判にみられるような極度の伝統形骸化への方向に傾き、むしろみずから土着的発展への基礎を破壊して結果的に文革の実践を悲惨な流血とテロリズムのうちに終わらせたのはなぜか、この理念と現実の逆説的乖離を文革の理念の組みたて方、理念の内容自体に即して明らかにすることに究極的目的を置いている。

【後略】

I 五・四新文化運動における批孔の意味【略】

II 梁漱溟批判の諸問題【略】

III 馮友蘭批判の諸問題

馮友蘭批判は、1957年初めの齊放・争鳴運動の思想自由化的潮流のなかで、同年1月開催された「中国哲学史座談会」において、馮が提起した哲学遺産継承法についての論議に対して、その直後の57年半ば頃から行なわれた批判であり、同時期の「反右派」運動の一環としてなされたものであった⁽³⁴⁾。

この馮批判は一見すると伝統継承の方法論に限定された論争のようにみえたが、実は梁漱溟批判に比した場合、馮および批判者たちの伝統に対する把握の仕方がより直截に現われた論争であって、本稿の主題に直接関係する内容を持っていた。馮の議論は、のちに1958年に入って呉伝啓によって「哲学遺産の“抽象”継承法」と名付けられ、その後はこの名称をもって批判されるようになった⁽³⁵⁾。

行論の展開を平易にするため、初めに馮の「抽象継承法」と呼ばれる議論

がいかなるものか、その概略を述べる。次にさらにこの議論が馮の過去の思想的原点との係わりでどのように現われてくることになったのか、馮の過去の議論を跡付けつつみることにする。いずれにせよ批判の多くは、梁批判の場合と同様、解放前の馮の思想をもって過ちの出発としているからである。

1. 馮友蘭思想と「抽象継承法」

「抽象継承法」とはいかなるものであったか、一言でいえば、その主張はたとえば中国の中心的哲学遺産の一つである孔孟・儒家の思想について、かれらが提起した哲学的諸命題を抽象化したうえで継承せよということにある。そこでの「抽象化」とは次の2点のことを継承の方法として行なうことであった。つまり第1に、孔孟・儒家など各思想家が生きていた各歴史時期に、かれらが具体的にいかなる政治的あるいは階級的立場に立っていたか、といった問いをとりあえず不問に付すということ、第2に、同様にして各伝統思想家が用いる用語・概念、提起する哲学的諸命題について、たとえば「人」とか「民」とかの概念が具体的に当時のいかなる階級の人々を指した概念なのかとか、また「聖人は人倫の^{まわ}至みなり」(『孟子』離婁篇上)といった命題はいかなる階級に奉仕するものであったかとか、いうように用語・命題の階級的背景を追求する問いもあえて不問に付すということ、この2点であった。言い換えれば馮は哲学遺産の継承において、階級主体論的観点から、各用語・命題を取捨選択することに反対したのである。

とはいえ、馮は階級主体に代えて別のなんらかの類的な主体(たとえばヘーゲル的な「絶対精神」のような観念論的主体はもちろんのこと)を置くことにも反対する。つまり馮においては、各伝統思想家の立場、提起する哲学的命題、用いる用語・概念についてそれらを担う類的な主体を問うことが具体化であり、類的主体を抜きとることが抽象化であったのである。より平易な表現でいえば、ある言葉(命題・用語)の真实性は、この言葉がいかなる種類の間

によって語られたかに一切よるのではなく、その言葉自体が表わす普遍的妥当性によるということである。同種のことをかつて王陽明は、「これを心に求めて非であるならば、その言がたとえ孔子に出たものであっても敢えて以て是とはしない。これを心に求めて是であるときは、その言がたとえどんな凡庸な常人に出た場合でも敢えてこれを非としない」（伝習録）と述べている。問題はむしろ言葉の普遍妥当性を測る基準を何に置くかということにもあり、陽明の場合は既にみたように主意主義的に「本心あるいは心の本体」と呼ぶものに置くのだが、馮の場合は必ずしもそうではない。この点は後段で詳述することにして、今は触れない。

ところで「抽象継承法」の含意をより明確に知るには、この議論に先立って前年の1956年秋の時点で、馮が提起した議論を一瞥しておくことが役に立つ⁽³⁶⁾。なぜなら実はこの2カ月足らずの間に馮の主張は大きく変化しているからである。1956年秋の時点では、馮の論議は、第1に秦漢以後に発展した儒家思想（これを馮は孔子主義と呼ぶ）と、孔子在世中の原始儒教あるいは孔子自身の思想とを区別するよう求める。そのうえで第2に、後者すなわち孔子自身の思想に戻ってこれを再評価するよう主張したものであった。それはちょうど今日、欧米、日本などにおいて一部の論者が「マルクス主義」と「マルクスの原像」とを区別しようとした際目指したものとときわめて似ているといつてよい。

「孔子主義」と「本来の孔子」とを区別しようとするこうした見方は、ある意味では秦漢以後の政治権力が孔子思想に対して加えてきた政治的虚構化（あるいは外面的権威化）を排除しようとしたものとして、すでに一種の抽象化を要求したものといえよう。しかしながらそれは結局以下にみるように政治的虚構化を排除しうるものではなかった。

第1に、馮のこうした主張にもかかわらず、すでに当時の孔子思想に対する中国哲学思想界の論調は、「孔子の原像」の追求を一貫して主題としてきていた。むしろ問題は当時の論調が、「孔子の原像」とからめる形では秦漢以後の「孔子主義」を全くといってよいほど扱いていなかったことにある。つ

まりそこでは後代の「孔子主義」の政治的虚構性を剥ぐことを媒介として、「孔子原像」に接近するといった方法はとられえず、したがって後代の「歪曲された孔子」と「本来の孔子」との対比をみようとする姿勢はなかった。この限りで当時の論調はやはり「原像」追求的姿勢を欠いていたといえてよい。

第2に、孔子その人の「原像」を問うた当時の論調は、ほとんど例外なく階級闘争史観に基づいたものであった。つまり、(1)孔子が存命した春秋末期の時代がいかなる階級状況にあり、また(2)孔子自身がいかなる階級的立場に立っていたのかを問うといった階級分析的手法が支配的になるということである。このような分析手法はこののち実に文化大革命を経て今日に至るまで、中国思想界の中で一貫して主流をなしてきた。

ところで上述の論調における(1)の問題は、実は1955年末頃から活発化した古代史の時期区分論争の延長上に現われたものであった⁽⁹⁷⁾。要は春秋末期が奴隸制社会か封建制社会か、それとも奴隸制から封建制への過渡期かによって、春秋末期の国家支配階級が貴族奴隸主階級か封建地主階級かが決定されることになる。そしてこのような時期区分の如何をもとに、(2)の問題、つまり孔子その人の立場が国家支配階級に属し与する立場であったか、あるいは被支配者階級に属しかつ支配階級に反抗的な立場であったか、それとも妥協的立場であったかが問われることとなり、それによって、孔子およびその思想が反動的かあるいは革命的かないしは改良的かが決定されることになるのである⁽³⁸⁾。

結局、梁批判のところでも述べたように、こうした階級闘争史観に基づく階級分析は、基本的に国家権力の争奪戦と不可分な形で展開される階級闘争において敵・味方を分ける仕方でもある。その場合、問題は敵か味方か、その「階級性」を問われるのが分析対象である孔子およびその思想に関してだけではないことにある。より厳しい問いを向けられるのはむしろ分析者自身に対してである。そこでの分析者は、むしろ1950年代の中国共産党政権下に生きる者であって、それゆえ孔子とその思想を現在の時点で反動的としてあ

るいは革命的として判別し宣伝することが当面の中共権力の安定強化に資するのか、または損失を与えるのかということが分析者自身の階級性を問う問題として現われ、分析者はこの点を念頭から外しては分析をなしえないという事情が生じる。今日、孔子にあたるものは誰かといった比喩的な政治的含意が分析の中に暗に現われやすいのもこのためである。

こうして「孔子の原像」を階級闘争史観に基づいて追求することは、分析者が「階級」国家である中共政権の権力的意図から自由でありえない限りにおいて、孔子像の政治的虚構化を不可避的にもたらすことになる。

馮友蘭が1957年に入って突如「孔子原像」と「孔子主義」との区別による再評価という方法論的提起をひっこめたのは、以上みたごとくこうした方法論では「孔子原像」への接近法として政治的虚構化を排するうえで大きな限界を持っていたからであろう。それゆえ新たに提起された「抽象継承法」という方法論は、分析者自身に政治的虚構化を迫ることになる階級闘争史観を伝統思想評価の基準として用いることに反対したものであった。

以上が「抽象継承法」の概略である。

ところでこれを「右派」的主張あるいはブルジョアの観念論として批判した側は、例外なく「抽象継承法」の発想の原点を解放前に馮が展開した「新理学」と呼ばれる思想に結びつける形で批判を行っていた。たとえば呉伝啓はこの「抽象継承法」と「過去の“新理学”の哲学体系の間には、やはり依然として“大同小異”のつながりがある」と述べている⁽³⁹⁾。

それでは「新理学」と呼ばれるものは、一体どのような哲学体系を持つものであったのか。またその哲学体系は、馮と同様に孔子とその思想を高く評価して批判を蒙った梁漱溟の主意主義的観点と同質のものを持っていたのか否か、など以下検討しよう。

2. 馮友蘭思想の原点——「新理学」

馮友蘭が最近執筆した『回憶録』によれば、馮の主著の一つである『新理学』が脱稿したのは1937年7月の日中戦争勃発直後のことであるという。当時、馮が奉職していた清華大学は北京大学、南開大学とともに戦火を逃れ湖南省の長沙およびその南の南岳鎮に移転し、3大学の連合によって長沙臨時大学を設立していた。『新理学』が脱稿したのはこの南岳鎮においてであった⁽⁴⁰⁾。また、さかのぼって『新理学』の主要な観点が最初に萌芽したのは、満州事変の勃発した年の1931年であったという⁽⁴¹⁾。このように『新理学』はまさに抗日戦が激化してゆくなかで構想され完成されていったのである⁽⁴²⁾。

ところで馮の説明によれば、抗日戦は馮をして民族主義への自覚を促し、ひいては中国の過去の正統思想に依拠してこそ中華民族を団結させ、直面する大難の克服を助けうるとの考えに導いたという。

当時、馮が傾倒していた中国の伝統思想は宋明の理学、とりわけ程朱の学であった。それゆえ、馮は程朱の学をもって中国民族の危難を救おうとしたのである。『新理学』はまさにこうした動機をもって構想され完成されていった。それはちょうど、梁漱溟がその哲学を民族自救を促すという動機のもとに展開したのときわめて似た事情であったといえよう⁽⁴³⁾。

こうして『新理学』は程朱の理学を理論的基礎の一つとして置くものであったが、とはいえそれが理学の上に「新」の一字を冠したのは、梁漱溟の場合と同様、西洋哲学、とりわけラッセル的な「新實在論」的主張を程朱理学に結合して構成されたものだからである。

馮はその思想的関心を当初から中国哲学に置いてスタートしたのではなかったといえる。

1915年に北京大学哲学系に入学した時点では、むしろ西洋哲学に強い関心を持っていたという。しかしながら北京大学には当時西洋哲学の講座を担当できる教師がおらず、やむをえず中国哲学を学ぶことになった。この点から

馮には元来、中・西両哲学の結合をはかろうとするだけの素地があったといえよう。1919年北京大学を卒業後、アメリカのコロンビア大の大学院に留学し、23年帰国するが、この間に中・西両哲学の結合への問題関心が強まったという。当時、馮は中国が直面している困難の根本因を、西洋に比して中国の科学的研究の発展が未成熟なことにありと見え、それゆえ中国の哲学の課題はいかにしたら中国に科学的研究を勃興せしめうるかを問うことにあり、と考えていた⁽⁴⁴⁾。最初、馮の学問的関心は留学先のコロンビア大にデューイがいたこともあってプラグマチズムの方向に傾く。その線上で馮は、ほとんど梁漱溟と時を同じくして学問関心をベルグソンへと向け、留学先から北京大学の学術誌『新潮』にベルグソン研究の一文を寄せた⁽⁴⁵⁾。

馮がベルグソンを評価した仕方は、むしろ梁漱溟の仕方とは異なっている。つまり梁にあってはいかに世界を正しく認識しうるかといった認識論的問題はほとんど重要でなく、むしろ世界(生命総体)を共感し、自己の意志のうちにとり戻すことによって、文化発展の内発的原動力を獲得するという実践的な問題関心が強かったことは、すでに述べた。一言でいえば梁はプラグマチスト・ベルグソンの生命派哲学の部分に、より傾倒したのである。一方、馮にあっては、中国に科学的研究を興隆せしめることという実践的課題から、プラグマチスト・ベルグソンの認識論の側面に傾倒した。馮はベルグソンの「直観」重視の姿勢に触れて、こう述べている。「科学の発明も皆、直観から生まれる。およそ発明はなべて、死んだ概念から生ずるのではなく、直観から生ずる。このことは誰もが承認することである。発明家の段取りをみれば、第1に具体的事例を集積する、第2に『仮説』を定める、第3にその仮説を証明する、となる。これは必須のことだ。このうち第2の段階(仮説定立)がもっとも難しい。なぜなら具体的な事例の上にいちいち張り紙がしてあって、この事例はこれこれの法則に属しているなどと書いてあるわけではないからである。……ベルグソンは概念に執着してはならない、概念が一つの方であることを忘れて、これを究極的な実在とするようなことをしてはならないといっているのみで、概念を要らないなどといっているのでは決してな

い」⁽⁴⁶⁾。このように馮は科学の興隆を可能にするには、科学的研究において仮説定立を支えている「直観」的意識こそが重視されねばならないと考えたわけである。結論だけからみれば、馮も梁漱溟と同様、中国を救済することを至上目的として、そのためには人々の「直観」的意識が発揮されるのであればならないとみなした点で共通していた。

しかしながら、引用文にもあるように、馮はまた同時に「概念」の持つ働きを決して軽視してはならないとしていて、このゆえにやがて馮はベルグソンから脱却して「初期」ラッセルらが当時主張していた「新實在論」へと関心を移行してゆくことにもなったのである。つまり馮からみて、結局ベルグソンが科学的認識に不可欠な「理智」的意識の働きを過小評価していたことが大きな欠点と考えられるようになったのだと思われる。馮のこの移行過程は、中国にラッセルの哲学的観点が紹介されてくる過程とほぼ同時に進行した。

ラッセルはちょうどデューイの後を継ぐような形で1920年から21年にかけて中国を訪れ、北京大学をはじめ各地で多くの講演を行なった。講演の内容はほぼ次の五つにわたるものであったという。(1)数学的論理学、(2)物の分析、(3)心の分析、(4)哲学の諸問題、(5)社会構造論である⁽⁴⁷⁾。

ところでラッセルはこれより先、1912年に出版した『哲学の諸問題』の中で、すでに「新實在論」的主張を明確化していた⁽⁴⁸⁾。同じ年、アメリカでもペリー、ホルト、マーヴィンら6人が共同論文集*The New Realism*を出版してラッセルらの見解に同調し、「新實在論」の呼称が一般化した。ラッセルの中国講演のうち、物および心の分析に関する講演と哲学の諸問題と題する講演は、この「新實在論」的観点を展開したものであった。実際には、講演当時、ラッセルはすでに「新實在論」的観点からの一定の前進を開始していたが、中国の知識人にはこの前進までは捉えられなかったようだ⁽⁴⁹⁾。ところでこのラッセルの中国講演の演題の一つと同じタイトルを持つ著作(*The Analysis of Mind*)がラッセルの帰国直後、1921年にイギリスで出版され、これが直ちに上海の中華書局から中文訳で『心的分析』と題して出版されている。

またラッセルの中国観を叙述した著作*The Problems of China*も1922年に出版され、同様にその中文訳が24年、同じ上海・中華書局から出版された。この両書によって中国の思想界ではラッセルの影響力が強まったのである。

ラッセルは「心の分析」や「哲学の諸問題」の中で、「感覚与件の世界」とは異なる「普遍的諸関係の世界」（中文訳で共相世界）が存在することを指摘した。この「共相世界」は第1に、諸事物相互の間に存立する「普遍的諸関係」（中文訳で共相）によって構成されるものであり、第2に「空間中にも時間中にもなく、物質的でも心的でもない、しかもなにかのである」という。第3に、この世界は無時間的であるがゆえに「思考や感情、心や物的対象が存在する(exist)ようには存在しない」。それゆえラッセルはこの世界については存立する(subsist)あるいは有る(have being)という表現を用いる。有は存在に比し無時間的である。第4にこの有の世界は、存在の世界と同様、いずれも実在的であるとする⁽⁵⁰⁾。以上がラッセルの新實在論の概略である。

馮友蘭はこの新實在論の議論を受けて、共相世界あるいは有の世界を対象として分析的判断を下すことこそ哲学の任務であると考えた。哲学は時・空間に「存在」する心的・物的事実について語るが、語りうるのはその諸事実の間に「存立」する共相世界についての形式的知識であって、なんら事実そのものについての積極的知識を加えるものではないという。つまり哲学は分析命題のみを語りうるのであって、総合命題は語りえないとする。

科学的哲学あるいは価値自由な哲学、事実について当為を語らない哲学への通路を馮友蘭はここに見出したといえる。それはある意味で科学的思考の枠組みを樹立することによって中国に科学を興隆せしめようとする試みであった。科学そのものはむろん事実を直接に扱うのであり科学的哲学とは基本的に異なっている。にもかかわらず事実を直接に扱わない科学的哲学こそが、事実を直接に扱う科学を興隆せしめるとの確信が馮にはあった。馮はそれを「無用の用」と表現している⁽⁵¹⁾。付言しておくが馮はこの科学的哲学の認識を支える意識について、純粹思惟あるいは“理智”的意識であるとし、かつてベルグソンに傾倒した際強調した“直観”的意識についてはもはや語

ろうとしない。

もう一点、既述のように、馮はこの科学的哲学を中国民族救済の学として確立しようとしたから、この哲学の基盤をむしろ宋・明の程朱理学の中に見出そうとした。このため馮はこの哲学をあえて「新理学」と命名し、その叙述展開にあたっては極力西洋哲学からの引用を避けたのである。

それでは「新理学」が「共相世界」について下す分析命題は一体どのようなものであったのか。以下概略を述べよう。それは全部で四つの分析命題からなっている⁽⁵²⁾。

第1の命題は「物あれば必ず^の則あり」というもの。この「則」は後で述べる「理」と同義である。馮は具体例としてこう述べる。「すべての山は、山が山であるゆえんというものを共有しており、すべての水も、水が水であるゆえんを共有している。新理学はこの共有されたゆえんを指して山の理、あるいは水の理と呼ぶ。つまり山あればすなわち山の理あり、水あればすなわち水の理あり、という」。ところで第1に、この「理」は一々の山、一々の水が存在するか否かにかかわらず、存在しているという。しかしこの「理」の存在性は一々の山や水が時・空のうちに存在するのと違って、具体的な時・空を持たない。第2に、さらに「理」は一々の山や水に論理的に先行して存在するという。この先行性は論理的な先行性であって、具体的な時間における“あと先”のことではない。第3に、山の理や水の理などすべての理を合わせた総体を、新理学は「太極」とか「理世界」と呼ぶ。理世界は論理的に実際世界に先行するものである。

第2の命題は「理あれば必ず気あり」というもの。馮はたとえを上げていう。山の理は一々の山が存在して初めて実現されるものである。つまり具体的な時・空の中に存在性を獲得しうるものである。ところで一々の山の存在には、必ずそれを存在せしめうるなにかがあるはずである。このなにかを「気」という。こうして理が実現されているなら、必ずやその理を実現せしめる気があるはずだということになる。そこでこの「気」の性格だが、「気」は森羅万象あらゆる一々の事物を存在せしめうる何ものかであるか

ら、それ自体はなんらかの一事物が持つような存在性を持つものではない。なぜなら「氣」がそのような存在性を持つなら、さらにその「氣」を存在せしめうるものは何かということが論理上問われてしまい、「氣」がすべての事物を存在せしめうる最終的何ものかではありえなくなるからである。こうして「氣」は「可能的存在」であるといわれる。新理学ではこれを「真元の氣」と呼んだり「無極」と呼んだりする。ここでいう「氣」は宋明理学のいう「氣」とは基本的に異なると馮はいう。つまり張横渠、程明道に始まる「氣」の概念は、清濁正偏の変化を持った一種の存在者であったからだとする。そこでは氣は常に物的なものにとらえられる傾向があった。

第3の命題は、「無極にして太極」というもの。事物の存在は、氣が何がしかの理を実現してゆく流れであるとみる。ところで馮は事物存在の全体を総称して「實際」と呼ぶ。さらに前述のように理の総体は「太極」，「可能的存在」としての氣は「無極」と呼ばれるから、この命題は「実際の存在は無極が太極を実現してゆく流れである」といいかえることができる。またすべての流れを総称して新理学では「道体」という。それゆえこの命題はさらに、「道体」とは「無極にして太極」のプロセスであるともいい換えることができる。

ところで「氣」の流れは必ずなんらかの理がなんらかの[・]具体的事物を通じて実現される過程であって、このような[・]具体性を持たない抽象的流れというものとは本来存在しない。にもかかわらず論理的にはすべての流れに共通するものとして未だ何ものでもありえないような流れというものが考えられねばならない。それは「氣」の流れがなんらかの[・]具体的事物の理を実現しようとするその直前に、未だ何ものでもないものとして働く「最初の動き」である。その意味でこの「最初の動き」はいかなる流れにも論理的に先行するものである。新理学ではこれを「氣の動き」，「氣の純粹活動」あるいは「乾元」と名付けている。

第4の命題は、「一にして即ち一切，一切にして即ち一」というもの。

ここでいう「一切」とは「全宇宙」のこと。馮は「全宇宙」を具体的存在

の総体としての「實際」(あるいは道体)のみからなり立つものとはみず、「實際」に対して論理的に先行性を持つと考えられた諸々の非具体的な存在(馮はこれを「真際」と呼ぶ。理, 氣, 太極, 無極, 乾元の総体を指す)をも包むものとして成立していると考ええる。「實際」と「真際」の一つ一つは、「一切」たる「全宇宙」と一体的なものとして欠くべからざるものだというのが、この命題の意味である。この「全宇宙」を馮はまた「大全」と呼んだ。

以上が馮が提起した分析命題のすべてであり、新理学の概略である。

3. 馮友蘭と梁漱溟, 胡適との相違【略】

4. 解放後の馮友蘭批判

(1) 関鋒の批判を中心に

前項まででみたように、馮の解放前の哲学(新理学)は、哲学が歴史通貫的な抽象的命題(分析命題)のみを語ることによってはじめて、哲学遺産の伝統を継承しつつ新たな科学的哲学の構築が可能になるとみなしていた。1957年1月に馮が提起した「抽象継承法」は、いうまでもなくこの「新理学」の延長上に提起されたものであった⁽⁵⁹⁾。

前もっていっておけば、批判者と馮友蘭との対立は、方向性としては歴史一元主義と歴史多元主義との対立へと発展してゆく内容を持っていた。根本的な対立の基礎として、マルクス主義的な唯物史観が一種の一元的価値観(価値判断)を伴うのに対し、馮の議論は多種多様な価値観(価値判断)のいずれに対しても判断中止を行なうことによって、多様な価値のそれぞれから分析命題をひき出すことを目指しており、それゆえ必然的に多元的価値観へと行き着くことになる。念のためにいっておけば、判断中止や価値自由性は価値観の喪失や放棄となるものではなく、ただ価値判断を一時的に留保するものにすぎない。ここではくり返される判断中止の合間ごとに徐々に蓄積形成されてゆく価値観が価値の一元的絶対化と対立する価値の多元的相対化を基礎

としたものになるということが重要である。

批判者はほとんど例外なく馮友蘭を歴史多元主義としてではなく、非歴史主義ないし超歴史主義として批判しているが、実は馮は一元的価値観による歴史観を拒否したにすぎないのである。

さて馮友蘭批判は梁漱溟批判と異なって、1957、58年の反右派期に限定されるものでなく、その後60年代一杯を通じて展開されており、その批判内容には時期的に変化、発展がみられる。それゆえ、ここでは以下、時期別に批判の内容を追うことにしたい。

最初に馮批判が本格化した1958年時点の批判からみてゆこう。当時の主だった批判者としては関鋒、呉伝啓、斉良驥、任継愈、湯一介らを上げることができる。かれらの批判に共通した論点はほぼ次の2点であった。第1に馮の「抽象継承法」は、伝統継承における否定的契機を無視し肯定的契機のみを見る非弁証法的継承法であるという批判。第2に歴史的哲学遺産の中のどの哲学であれ、“すべての階級に奉仕しうる”ような「抽象」的意義を含有する哲学、つまり超階級的な哲学命題を持つ哲学が果たして存在するか、そんなものはありえないという批判。

第1の点に関して、つまり馮の継承法が非弁証法的であることをもっとも厳しく指摘したのは関鋒であった⁽⁶⁰⁾。関は馮友蘭の歴史観が没主体的であり、それゆえにこそ唯物論と観念論との区別をつけない、しかも非弁証法的歴史観になったという。たとえば関はヘーゲル弁証法の継承についての馮の考え方を次のように批判する。つまり、ヘーゲル哲学は絶対精神を主体とした歴史発展を考えることによって観念論的弁証法を展開したが（フォイエルバッハが絶対精神にかえて血肉を持って生きる生き身の人間を主体に置くことで唯物論への転換を図ったように一筆者）、ここでは歴史主体を何に置くかが重要であったにもかかわらず、馮友蘭はむしろヘーゲル哲学から絶対精神という主体を取り払い、没主体化することによってこそその弁証法を有効に継承しようと主張した⁽⁶¹⁾。それはちょうど「天人合一」をうたった莊子哲学と同様だという。つまり馮も莊子とともに天を主体とした歴史（観念論）か人を主体

とした歴史（唯物論）かを問わないやり方をとっているというのである。

こうして関鋒の理解によれば、馮はひとつの哲学体系あるいは哲学命題の中に含まれる主体と客体（対象）の内容を抽象化して無規定な記号的なものに変えたものをその体系・命題の抽象的意義と呼び、このような抽象化・記号化を加えられる以前の主体と客体をその体系・命題の具体的意義と呼んだのだということになる。むろん馮のいう伝統継承法はすべての哲学遺産に関して、その抽象的意義こそが継承可能性を検討するに値すると考えるものであった。

これに対し関鋒はたとえば弁証法について、その継承を検討するに値する弁証法とは主体が無規定であったり、没主体的であったりするものではないという。つまり継承にあたっては主体を何に置いた弁証法であるかが問われなくてはならない。現にマルクス、エンゲルスはヘーゲルの弁証法の観念論的主体（絶対精神）を批判することによって、これを否定的に唯物弁証法として継承発展させたのだというわけである。

このように関鋒は哲学の体系・命題を常に主体的内容を問う形で評価しなければならないと考える。むろん関鋒も体系・命題がその構成において論理的には抽象的意義と具体的意義に分けうることは認める。しかしながら主体的内容を含んでいる具体的意義こそ重視されねばならないと考えるがゆえに、体系・命題に評価を加えて継承可能性を論ずる際には抽象的意義を具体的意義と切り離して評価してはならず、むしろ両者を一体不離なものとして扱わねばならないとしたのである⁽⁶²⁾。こうすることによって初めて哲学遺産の継承は、常に各哲学体系・命題の主体の内容を批判的に問うものとなり、したがって無批判的継承ではない批判的継承が、つまり弁証法的継承が可能になるというわけである⁽⁶³⁾。

ところで関鋒のいう「主体」とはいかなるものであったのかといえば、それは単なる「天」に対置された「人間」主体といった内容にとどまるものではなく、さらに社会的存在としての「階級」主体として考えられていた。

この点は馮の哲学遺産継承法に対する批判点の第2、つまり超階級的な哲

学命題を持つ哲学が果たして存在しうるのか、という点に関係している。

関鋒の理解するかぎり、馮友蘭は哲学命題の中の具体的意義には階級性を認めても、抽象的意義には階級性を認めていない。しかしながら、それは馮が具体的意義と抽象的意義とを切り離して独立にとらえうると考えるからであって、関鋒のように哲学命題の評価にあたって両者を切り離してとらえることはできないと考える場合には、階級性を帯びない抽象的意義というものも存在しないことになるのである。そこでは常に各哲学体系・命題がいかなる「階級」主体に則した内容を持ったものであるのかが問われるのであり、そうした内容を欠いた体系・命題は継承のための評価の対象とはなりえないと考えられている。

こうした「階級」主体論に立つ限り、超階級的な哲学命題を持つ哲学は存在しえず、また超階級的な遺産継承もありえないことになる。

このこととほぼ同じことだが、関鋒の理解する馮友蘭哲学においては、哲学命題の中の抽象的意義が時代の変遷を超えて意味を変えない静止的で普遍的、超時代的なものとみなされているが、関はこれもまた決定的な間違いであり、馮哲学が一つの非歴史・超歴史主義哲学であるゆえんをなしているという。関によれば、実際にはいかなる抽象的意義も具体的意義と結びついて、その時代時代固有の意味を帯びる。つまり一つの抽象的意義は時代とともに変化・発展し、もとの抽象的意義ではなくなるという。抽象的意義が時代の変遷とともに変化・発展するというこの論点は1960年代に入って方克立らによってより精緻に展開されてゆくことになるので留意しておいて欲しい。

以上からわかるように、関鋒による馮友蘭批判の核心は、馮の哲学および哲学遺産継承法が没主体的なかんづく没「階級」主体的であるとして批判する点にあった。しかしながらこの批判は必ずしも十分に馮の観点を理解したうえで展開されたものとはいえない。

まず第1に馮の観点は全面的に没主体的なものではない。前述したように、馮友蘭は文化・伝統（哲学遺産）に対する外面的解釈を徹底的に排し、宇宙・大全の普遍性を認識しうる理智的意識を覚醒させるため、さらには、宇宙・

大全のうち諸事象相互の間に存立する「普遍的諸関係の世界」(共相世界, 眞際)について分析的判断を下しうる哲学を可能にするため、価値判断を一時的に留保する判断中止という作業を重視していた。いうまでもなく価値判断とは主体的なものであって、没主体的なものではない。ここではこの点を詳述する余裕はないが、フッサールが判断中止をノエシス・ノエマの構図の中での超自我への行程とみたのも、価値判断が有自我的なもの主体的なものと考えられていたからである。むしろフッサールにおいては没自我的、没主体的なものが目指されたのではなく、最終的には共同主観(共同主体)的なものが到達点であった。

このように価値判断が主体的なものであるとすれば、価値判断中止および分析的判断は没主体的といってよいかにも思われる。しかしながら馮友蘭は第1に判断中止や分析的判断を科学哲学の領域を越えてまで永遠に持続すべきものとみなしているわけではない。馮の観点にあいまいさが残されていないわけではないが、いずれにせよ判断中止は科学哲学の方法として(既述のように馮には方法としての自覚が不足していた)、あるいはその基礎としてこそ重要なものであって、科学哲学の外にあってその対象となる過去の哲学遺産や文化・伝統あるいはそれらの継承後に登場する未来の新しい文化・伝統の各体系・命題が価値判断を含むことはそれ自体当然のこととして容認されているのである(厳密には文化・伝統は後述のように、科学哲学の外にあるわけではない)。

すなわち馮の考える科学哲学は、旧い価値判断が新しい価値判断にとってかわる間の橋渡し役として、文化・伝統の継承のための仲介者あるいは意味転換の契機を与える転轍手的なものであり、それゆえにこそ特定の価値判断に偏らない価値自由なものでなければならなかった。この意味では馮の哲学は特定の主体に偏しない主体自由なものを目指したのであって、主体否定的あるいは没主体的なものであったわけではないといえるであろう。

ところで旧い価値判断が新しい価値判断にとってかわる過渡期は、一般に文化・伝統が形骸化し、その活力を喪失していて、それゆえ文化・伝統の蘇

生・再革新が必要とされている時期である。既述のように、馮は明らかに活力ある文化・伝統の蘇生のためには、新しい価値判断が生まれることを必要と考えていたのであって、ただこの新しい価値判断にあっては、文化・伝統に対する権力意図的な外面的解釈が排除されて内面信仰的な内面的再解釈が登場するのではなくてはならないと考えていたと思われる。科学哲学はこの主体的な内面的再解釈の登場のために道を拓くものとみなされていたといえよう。

以上のように文化・伝統には価値判断の体系が含まれるが、他方、科学哲学は価値判断を中止する。とすれば科学哲学自体は文化・伝統のうちに含まれないのであろうか。馮はそうは考えていない。馮は既述のように科学哲学の基礎を欧米哲学の中に探ただけでなく、孔子以来の中国の伝統諸哲学の中にも探したのであり、とりわけ宋明理学の中にそれを見出していた。つまり文化・伝統が変遷する過渡期に必要な価値判断中止のための装置も、文化・伝統の重要な一部分をなしていると馮はみなしたのである。一言でいえば、文化・伝統は価値判断の体系と価値判断中止の装置との二つの要素によって出来上がっていることになる。むろん過渡期に文化・伝統の新たな内容を構成するのは、価値判断中止の装置としての科学哲学なのではなく、主体的な内面的再解釈が生み出す新しい価値判断の体系なのである。馮友蘭が一貫して王陽明、李卓吾等々の主意主義的哲学を高く評価していたのも、かれらこそ新たな文化・伝統の担い手となりうる内面的再解釈の推進者であったからであろう。

むろんこの内面的再解釈が生む新文化こそ、新たに登場した哲学体系・命題の具体的意義を構成するものである。したがって馮は科学哲学の領域では判断中止による抽象的意義の析出を重視するが、と同時にその抽象的意義に新たな内面的再解釈を加えることによって生まれる具体的意義もやはり重視しているというべきである。この点で関鋒は馮の議論が科学哲学あるいは哲学遺産継承法に限った論議であるがゆえに、抽象的意義を重視したものになったことを見ていない。

こうして馮哲学は科学哲学を目指すものとして基本的に没主体的でなく、むしろ主体自由的であるといつてよいが、にもかかわらず閔鋒のみたように、馮哲学は「階級」主体的な解釈に限っていえば、これをより否定的にみる傾向が強かったといつてよい。そうなった理由は「階級」主体的解釈が一般に文化・伝統に対する権力意図的な外面的解釈に墮しやすところがあるからである。馮の科学哲学は外面的解釈に対抗する内面的再解釈を安定的に可能にするものであったから、外面的解釈につながる「階級」主体的解釈に馮が否定的となったのは当然であった。とはいえ馮は文化・伝統における主体性一般を否定しているわけではなく、その意味では「階級」主体的解釈に対してもこれを留保しその価値判断を中止せよと主張しているにすぎなかった。

(2) 湯一介、任継愈らの批判

閔鋒を代表とする厳しい批判に遭遇したのち、馮友蘭は1958年直ちに自己批判を発表し、閔鋒が出した論点のうち、抽象的意義は具体的意義を離れて独立に評価することはできないという批判点を受け容れ、したがって抽象的意義は具体的意義が持つ「階級性」から離れて超階級のなものであることはできないことを全面的に認めた⁽⁶⁴⁾。

この自己批判は、いってみれば「階級」主体的な価値判断に関しては、判断の中止や留保を行なうことができないということを表明したものであり、明らかに元来の馮の論点からの大幅な後退を示した。

この馮の大幅な後退に追討ちをかけたのが次に紹介する湯一介、任継愈らの批判であったが、逆に馮の論点はこの批判を受けてかえって息を吹き返し、1959年頃から新たな論点を加えつつ一層の展開をみせるのである⁽⁶⁵⁾。では湯一介、任継愈らの批判とはどのようなものであったのか。

かれらは馮友蘭がその自己批判においてもなお、哲学体系・命題の抽象的意義をそれ自体単独としてみれば、「階級性」を持たないものとみなしていることに批判を向ける。この批判は実は閔鋒による既述の馮批判とは内容的に異質な主張を含んでいたのである。なぜなら閔鋒の議論にあっても、抽象的

意義は単独で「階級性」を持つと考えられていたのではなく、あくまで具体的意義と結合して初めて「階級性」を持つものとされており、この点は馮友蘭の自己批判に十分反映されていたのである。関はただ伝統継承の評価に係わって、抽象と具体の両意義が常に一体不離なものとしてのみ評価されねばならないと主張したのだった。これに対し、湯と任は、抽象的意義が単独でも「階級性」を有していると考えたわけである。

その場合、湯と任は、抽象的意義の「階級性」とは常に搾取支配階級・反動階級の「階級性」にほかならないという。なぜなら搾取支配階級はその支配の「階級」的本質を隠蔽するために常に自己の道徳を超人類的・超階級的なものといいくるめてきたのであって、抽象的意義とはその種の超階級的なものに粉飾された搾取階級の道徳にほかならないからだというのである。いいかえれば、階級的支配の安定性を脅かすほどの階級矛盾の激化をもたらさぬよう階級矛盾の調和を図る目的をもって、支配階級の哲学・道徳は超階級的に見せかけた抽象的意義という衣装をまとっているのだというのが、かれらの論点であった。

こうした湯や任の批判とはほぼ同一線上に、汪子嵩や関鋒も同種の批判を展開するようになる。汪や関の批判は「四つの境位」論を展開した既述の馮の著作『新原人』に批判を集中したもので、基本的に馮が元来認識方法論であるべき判断中止の問題を観想的な精神内面の実践の問題として論じたことの弱点を突いたものであった。つまり判断中止の実践を達成し、ひいては科学哲学を可能にする人物を馮は一種の「聖人」として描いたわけだが、それは「超階級」的道徳を宣伝したものであり、実際には搾取階級の階級支配の本質を隠蔽しようとするものだというわけである⁽⁶⁶⁾。馮友蘭は汪、関の批判を受けて、『新原人』は道徳論としては間違っていることを認めるが、認識論の基礎論としては「全く根柢のない虚構」であるとは思わないとの感想を述べた⁽⁶⁷⁾。とはいえ、馮はその後も認識方法論の問題を精緻化する方向へは進まなかった。ここではこれ以上汪、関の論述を詳述する余裕はない。

以上のような湯、任、汪、関らの批判を受けて、馮友蘭の論議に新たな論

点が現われたのは1961年に入ってからのものであった⁽⁶⁸⁾。この時期は周知のように1959年下半年から始まった「自然災害」が依然おさまる気配なく、このため大躍進など「三面紅旗」政策の急進路線の破綻がほぼ明らかになり、1961年1月の党八期九中全会以後、政策上の手直しと政策の穏健化が始まった時期であった。この変化は思想面にも現われ、1957年の反右派闘争以来続いていた思想統制的政策がこの時期、比較的自由的な討論を許す方向に転換をみせはじめていた。馮友蘭はこの変化に乗じる形で新しい論点を提起するようになるのである⁽⁶⁹⁾。

このときの馮の新しい論点は、形式上は伝統継承の問題をめぐる議論の形では出されず、1960年頃から活発化した孔子評価をめぐる論議に参加する形をとって孔子論として出されたものである。当時の論調は思想界全体の穏健的風潮を反映して、孔子を全面否定する議論は少なく、湯一介、任継愈、閔鋒などはいずれも孔子を改良主義者として部分否定・部分肯定し、とりわけ教育者としての孔子にはいずれも肯定的評価を与えていた⁽⁷⁰⁾。

馮の新しい論点は孔子哲学の核心的概念である「仁」について述べたもので、次のような主張であった⁽⁷¹⁾。

(1) 「仁」は抽象的また超階級的な道徳の語り口をもって、「人を愛す」ことや「忠恕の道」⁽⁷²⁾を主張したものであったが、基本的に具体的内容に則していえば階級的なものである。つまり孔子が奴隷主貴族階級から転化した新興地主階級の立場に立って階級矛盾の調和を求めた改良主義の主張であるとする。この点は湯、任、閔らと同意見である。

(2) しかしながら、この抽象的、超階級的な語り口は、つまりは新興階級が自己の思想に「普遍性の形式」を与えるということであるのだが、この形式は一概に労働人民にとって現実の階級的な搾取を隠蔽する欺瞞的なものとはばかりはいえない。

(3) この点に関して馮は、マルクス＝エンゲルスの『ドイツ・イデオロギー』から要約次のような引用を行なう⁽⁷³⁾。(i)旧支配階級にとって代わる新興支配階級は、自己を支配階級としてではなく、旧支配階級に対抗する全社会の代

表者あるいは社会の全大衆として表現しつつ登場する。そこではかれらは自己の利害を社会の全成員の共同利害として述べたててを余儀なくされ、つまりは自己の思想に普遍性の形式を与えて、それを唯一理性的で普遍妥当な思想であると述べたてて。(ロ)新興階級がこうなうるのは、当初はかれらの利害がなおそれ独自の階級的特殊利害として発展しておらず、現実はまだ他のすべての非支配的諸階級の共同的利害と緊合するところが多いからであり、それゆえこの新興階級の勝利は、他の非支配的諸階級に属する多くの個人にとっても有益である。ただしそれはこの勝利によって、これら諸個人がみずから支配階級に登りうる地歩を占めることになるという限りにおいてである。

(4) このような引用に基づいて馮はこう主張する。新興階級がなお上昇段階にある過渡期には、かれらが普遍性の形式をもって語る思想は階級調和的な改良主義的なものである場合においても、決して労働人民の利益を反映していないわけではなく、したがって全くの欺瞞なのではない。とはいえかれらが支配階級の座を確立した安定期以後にあつては、それは階級的搾取を隠蔽した全くの欺瞞となる。

(5) この意味では、孔子は過渡期の新興階級の立場に立ってその思想に普遍性の形式を与えたのであつて、そこには欺瞞ではなく、むしろ多くの真実が含まれていたというべきである。いいかえれば、孔子の思想は決して政治主義的レトリックとして提起されたものではなく、内面信仰的な信念に基づく非権力的、非政治主義的なものとして提起されたのであり、しかもそこには非支配的諸階級の共同的利益を反映するといった現実的背景もあつたのだ、というのが馮の主張の要約となろう。

それはまた湯一介、任継愈らが当初展開した批判、つまり哲学命題・体系の抽象的意義とは支配階級が階級矛盾の調和を図るために超階級的なものに粉飾した階級支配のための道徳にほかならない、という批判をそのまま逆手にとつたものでもあつた。

ひるがえって、哲学遺産の継承問題に関していえば、馮はかつての用語、

つまり哲学命題・体系の抽象的意義という用語を、「普遍性の形式」という用語に置き換えることによって、実質的に論点を補強しつつ従来からの抽象的継承法の考え方を執拗に再提起したことになるのである。

すなわち、従来の抽象継承法は解放前の新理学の考え方を投影して、哲学命題・体系の中の抽象的意義の実在性を共相世界の実在性と同一意味で認めていた。したがってその実在性は事物の実在性と異なって、無時間・無空間的であった。この実在の特質のゆえに、抽象的意義は有時間・有空間的で、事物存在と同質な具体的意義から切り離して独立に継承しうるものとみなされたのである。さらにこの切り離しの作業は命題・体系を主体自由的・価値自由的に把握し直すことであり、それはまた権力意図的な政治主義的・外面的解釈を排除する判断中止的作業であった。

これに比して、「普遍性の形式」といういい方においては、命題・体系の抽象的意義が継承の当否を問う評価の対象となる際、批判者が主張したように、かりに有時間・有空間的な具体的意義を結合させて一緒に評価されるべきであったとしても、その結合においていい表わされた命題・体系に政治主義的・外面的解釈が生ずる余地がきわめて少ないと考えられる。なぜならそこでの具体的意義は一つの階級主体の特殊利益を代表するのではなく、複数の階級主体の共同利益を代表するという、いってみれば共同主体的ないし間主体的なものであり、それがため主体自由的ないし価値自由的な抽象的意義と同様に、政治主義的で外面的解釈を排除しうるところがあったからである。したがってこうした「普遍性の形式」における両者の結合は、フッサールがその晩年により普遍性を持った認識方法論として説いた共同主観的還元と呼ばれるものに近いものともいえよう。むろん馮にそれだけの方法論的自覚があったとは思われない。いずれにせよ、既述のような一種の過渡期には、具体的意義と抽象的意義とを結合したままで継承可能な普遍妥当性を失わない場合がありうる事が主張されたわけである。

こうして馮は、抽象・具体の両意義の切り離しに反対した関鋒ら批判者たちの意見を自己の体系のうちに組み込むことに成功した。しかも馮は従来の

主張の根底、つまり具体的意義との結合によって抽象的意義が政治主義的に歪曲されないことこそ哲学遺産の継承にとってもっとも重要であり、またそうであるのは継承の核心が歪曲のない形での抽象的意義の継承にこそあるからだという主張を事実上、依然保持することができたのである。この意味から歪曲を受けない限りでは、抽象・具体の両意義を結合したままでの継承こそもっとも望ましいというのが、馮の新しい論点であったといっていよい。

(3) 山東孔子学術討論会の周辺——劉節批判

馮がこの新論点を提起してしばらくのちの、1962年11月6日から同11日にかけて、山東省済南において「孔子学術討論会」が160余名の哲学・史学関係者を集めて大規模に開催された。のち文革期に紅衛兵によって「妖怪変化の黒い会議」と呼ばれて批判された会議である⁽⁷⁴⁾。

この会議には馮の新しい論点に影響された論者が多数現われた。高賛非、劉節、孫祚民、陳克明、郭繩武、祝瑞開などがそれである。かれらはいずれも孔子思想を継承の価値を含むものとして積極的に評価したが、そのほかにも孔子に独自の立場から積極的評価を与えた者に嚴北溟、曹漢奇などがいた。

当然のことながら、こうした孔子美化論に強く反発する論者もあり、閔鋒、林聿時、楊栄国、李青田、趙一民、趙紀彬などが階級主体論的解釈から反論を展開した。

事実としては、この「山東討論会」は孔子美化論に対する激しい批判が開始されるきっかけをなしたといっていよい。とりわけ嚴しい批判に晒されたのは劉節と馮友蘭であった。これ以後は階級主体論的解釈が圧倒的に優勢になってゆくのである。

【後略】

5. 馮友蘭の論点とコミュニオン国家論の本質

(1) 方克立と馮友蘭の論争——“共同利益”の実在性と普遍性思想の眞実性
 ところで馮友蘭は「山東討論会」において、「普遍性の形式」の問題を改めて哲学史研究の方法として提起した。劉節をはじめとして馮のこの新しい論点に影響された論者が多数現われ、論争が起きたにもかかわらず、馮のこの新論点自体については正面からの本格的な批判は全くといってよいほど提起されなかった。それは関、林をはじめとする批判者たちが、この新論点を十分に消化しきれなかったためかもしれない。だから同「討論会」での劉節に対する集中的な批判は、恐らく一種の代理戦争であったともいえよう。

この論点に対する批判が本格化したのは1963年も後半に入ってからのものであった⁽⁸⁰⁾。

論争の中心問題は、馮が『ドイツ・イデオロギー』から読み取って展開した問題、つまり諸階級間の「共同的利益」を代表しうる「普遍性の形式」を持った思想というものが一体ありうるかという問題であった。

初めに馮と馮を批判する論者の双方の議論に、むしろ共通した一つの論点があったことを述べておかねばならない。それはどの論者も「普遍性の形式」を持った思想（以下、普遍性思想と略す）なるものが、歴史の各時代において、時々の支配階級が他の非支配階級との間で了承しあう形で（納得づくで）提起したものにほかならないこと（以下、これを諸階級間の相互了承性と呼ぶ）を認めている点である。議論の対立点は、この相互了承性が眞実に基づくものか、それとも欺瞞に基づくものかという点にあった（非支配階級は支配階級に騙されてこの種の思想を受け容れたのかどうか）。

以下、馮に対する批判者の議論をみてゆこう。方克立は要約次のように述べて、諸階級間の共同的利益を代表しうる普遍性思想というものは存在しないと主張した⁽⁸¹⁾。いわく、

(1) 普遍性思想は歴史の発展とともに、その形式をより抽象化、より普遍

化させる形で変化させる。歴史上最後の搾取階級であるブルジョアジーの提起する普遍性思想はこの点で、もっとも抽象的かつ普遍的な形式をとる。それはまさに資本主義が持つ世界交通の普遍化の度合に照応したものである。

- (2) とすれば、普遍性思想は各時代の支配階級が持つ階級性と歴史的限界性を刻印したものであり、没階級主体的なものではなく階級主体的なものといわねばならない。したがってそこでの「普遍性の形式」とは決して超階級的・超歴史的な普遍性なのではなく、本来あくまで各支配階級の特殊利益を反映したものであり、ただ特殊利益を赤裸々に主張し難いがため、これを共同的利益であるかに見せかけようとして生み出された欺瞞的形態であるにすぎない。
- (3) それゆえ、旧支配階級打倒の革命を遂行しつつある新支配階級が、この革命期にはなお他の非支配的諸階級との間で共同的利益を持っているとする馮の主張は間違っている。マルクス＝エンゲルスも単に新支配階級の「利益がその他一切の非支配階級の共同的利益となお多少ともつながりを持っている」⁽⁸²⁾といているのみで、両者間に共同的利益が存在するとはしていない。
- (4) こうしてありもしない共同的利益を代表するかに見せかけた普遍性思想は、非支配的諸階級を欺瞞する幻想にすぎない。

以上の方克立の議論は、もっとも明晰な論理展開によって階級主体論の観点から馮友蘭を批判したものといってよい。同時期はほかにも関鋒・林聿時、林杰、昭父、湯一介・孫長江なども多少とも同種の論議を展開した⁽⁸³⁾。たとえば、湯・孫はこう述べている。

階級社会にあっては「いかなる階級の意識も必ずやその階級の利益に奉仕するものである。超階級の旗印を振るいかなる思想や言論も……はじめから終りまで虚偽でありペテンである」云々。

中国における当時の論争はほぼこの時点で決着がつき、以後は一方的に階級主体論的な解釈が支配的となってゆく。それから約9年、馮友蘭は沈黙す

る。そして文革の後期、1973年に批林批孔運動が始まるや、馮友蘭は突如全面的な屈服を表明し、百パーセントの階級主体論による孔子解釈を展開してみせた⁽⁸⁴⁾。しかしながら1963年当時の論争自体は、どうみても馮友蘭が論理的に屈服して結着したものとは思えない。馮の変節は明らかに政治的屈服以外のものとは考え難いのである。

後段で述べるように、文革期を過ぎて、1980年頃から再度孔子評価の議論が活発化した際、63年当時の馮の議論にきわめて似た諸論点が再興したことを考えると、やはり論争は63年当時なお結着していなかったとみるべきである。

それでは一体いかなる点で1963年当時の論争は未結着であったと断言するのか。以下筆者の解釈を交えて整理しておこう。

論争の中では、諸階級間に各階級独自の特殊利益が存在することについては合意が存在していたが、諸階級間の共同的利益については具体的にいかなるものであると主張されたのか、ほとんど明らかにならなかった。したがって共同的利益の存在を否定する議論も単に断定的にこれを否定するのみで、なぜ否定しうるのかの理由付けになんの論証も行なっていないのである。

この点について馮友蘭は、論争開始直前に出版した『中国哲学史新編』の中で、なお多分に不明確ではあったがきわめて示唆的な議論を展開していた⁽⁸⁵⁾。

まず馮はエンゲルスの「猿が人間に変化するに際しての労働の役割」を引用しつつ、人々の相互扶助的な協業労働による追加的利益の増大に対する一致した発見と、この発見による人々のよりいっそうの緊密な結合の進展こそが人間の社会性を培ってきたとする。しかも同時にこの人々の緊密な結合＝社会性について、馮はマルクスの「人間性は個々の個人に対する抽象物ではない。その現実の姿では、それは社会的諸関係の総体である」(フォイエルバッハにかんするテーゼ)という言葉を用いて⁽⁸⁶⁾、この社会的諸関係の総体(中文では総和)という概念を人間の社会性と対応的に用いる。そのうえでこれを孟子が「人倫」と呼んだものと同じものだとした。したがって馮の議論を延

長解釈すれば、共同的利益とは、協業労働によって発生する人々の緊密な結合の総体、つまり協業労働のうちの一労働を分掌する諸個人間の相互依属性の総体、一言でいえば社会的諸関係の総体のうちに実存するということになる。ところで馮が社会的諸関係の総体を孟子の「人倫」的なものとみたのは次のような議論による。

具体的には人間が様々な人間関係(場)において、様々なものでありうるができるということ、つまり誰であれ父(子)に対しては子(父)となり、兄・姉(弟・妹)に対しては弟・妹(兄・姉)となり、夫(妻)に対しては妻(夫)となり、友人に対しては友人となり、さらに君(臣)に対しては臣(君)となる等々その他、場によって様々なものとなりうること、しかも誰もがそれぞれの場で父(子)らしく、兄・姉(弟・妹)らしく、夫(妻)らしく、友人らしく、君(臣)らしく振舞うことによってはじめて、それぞれの場で父子、兄弟、夫婦、友人、君臣となりうるのである。そしてこの様々な場において「らしく」振舞う(サルトル流に言えば扮技する)ことの総体こそ、孟子のいう「人倫」の基本でもあった。

念のためにいっておけば、ここで馮が例示している社会的諸関係は、必ずしも社会的協業労働によって成立する関係ではなく、したがって生産の場ではなくて、むしろ家族を中心とした生活の場において成立する関係であるかに思える。しかしながら後段で李澤厚論文に関連して述べるように、当時の儒家が語る“家”とは、後代の個体的な家族ではなく、“国”と同一の氏族、部落であったこと、さらに氏族を中心とした生活は、物的生産労働と不可分な一体的なものとして存在していたこと、等を考慮に入れば、この馮の議論はあながち的外れとはいえない⁽⁸⁷⁾。

こうして孔孟時代の普遍性思想である「人倫」(仁)思想は、原始民主制をなお有していた殷周時代の氏族共同体の再復活を夢見ることによって、民族共同体を基礎とした人々の協業労働がかつて持ち、また孔孟の春秋戦国期にもなおその残滓を求めうる(と孔孟が考えた)共同的利益を反映するものとして提起されたということになる。

ところでここで馮が孟子の「人倫」にその一典型をみた「社会的諸関係の総体」とは、前節ですでに述べた普遍性思想に特有の共同主体性、間主体性を指すものとみてよい。共同主体性もまた複数の主体間の共同的利益を基礎としてのみ成立するからである。

以上みたように、馮友蘭は共同的利益の歴史的事実を確信し、したがってこれを反映代表する普遍性思想は、歴史の一定時期には決して単なる幻想なのではなく、真実を含んでいるとしたのである。

ところで階級の問題は、馮のなかでどのように位置づけられることになるのであろうか。馮の見方では階級関係は身分関係と同様、既述の社会関係の一部を構成するものとされる。つまり人々は父子、兄弟等々になりうるのと同様に、特定の身分の人、特定の階級の人ともなりうるのであり、既述の「人倫」のうち君臣の関係はまさにそれを代表したものだとする。こうして過渡期には人々は共同的利益に基づいて階級関係を構成するということにもなる。ただ留意すべきは、馮は諸階級間の共同的利益だけをもって実在する共同的利益のすべてであるとはしていない点にある。馮はこの点を「普遍性の形式は階級性のうちに仮託する」とか、「人の社会性は階級性のうちに仮託する」とか表現する。「仮託」（中文では寓于）とは、階級性が社会性や普遍性の形式を具現する一つの受け皿であることを形容したものといえよう。つまり受け皿は階級関係のほかにも多数ありうることになる。

ここで重要になるのは、普遍性思想は『ドイツ・イデオロギー』においては元来、階級関係における支配と被支配の関係が新たに転換する過渡期に共同利益を代表するものとして新支配階級が提起するものとされていたことである。ここではマルクス＝エンゲルスは二つのことを同時に述べているのである。つまり第1に、元来社会的諸関係の総体の一部にすぎない階級関係が、同時に政治的な支配と被支配の体系である上部構造（普遍性思想と国家）を直接に規定・制約していること、第2に、そうなるのは、階級関係にこそ普遍性思想を基礎づける共同利益が投影されるからであるということ。

ところで階級関係は当然生産関係とイコールなのではなく、したがって本

来生産関係こそが上部構造を直接に規定するのであって、階級関係のみが直接に上部構造を規定するとはいえぬはずである。にもかかわらず相対的にそういう状況が歴史的には発生するのであって、それは実は資本主義段階に達したのちのことであるといつてよい。むろんここでマルクス＝エンゲルスが「階級」と呼んでいるものは、歴史的には資本主義よりはるか以前にその起源を遡りうるものであり、協業に基づく分業と生産手段の所有・非所有（私的所有）の発生に由来するものである。しかしながら階級関係における決定的な歴史的転換は、生産力を構成する三要素（労働手段、労働力、労働対象）のうち、歴史的にもっとも早い労働手段（生産用具）の私的所有と商品化によって生起するのではなく、むしろ労働力と労働対象（土地）の私的所有と商品化（賃労働と地価）の発生によって生起する。つまり資本主義的生産様式の発生によるのである。この段階以前には階級関係が上部構造（政治支配体系）を規定する唯一にして主要な要因であるわけではない。いいかえれば、政治支配体系は生産様式をめぐる階級関係以外の他の社会的諸関係によっても生み出されるのである（毛沢東が政権、族権、神権、夫権の四つの権力を強調したことを想起されたい）⁽⁸⁸⁾。

一方、馮友蘭は既述の議論からして間接的にはあるが、生産様式をめぐる階級関係以外の他の社会的諸関係（これもまた生産関係にほかならない）も、上部構造としての政治支配体系を規定・制約することを明らかにした。それのみではない。さらに馮はそうした社会的諸関係において、支配者の側に座る者（支配階層）が、少なくとも過渡期には社会的協業労働に内在する諸階層間の共同利益を代表する共同主体的な普遍性思想を提起しようとしたのである。

こうした馮の議論が階級国家論の絶対化に反対したものであることは明らかであろう。

共同利益についての馮の見方は、筆者の解釈も加わっているが、ほぼ以上のとおりである。

それでは特殊個別的利益については馮はどのような見解を持っていたのか。

既述のように論争のなかでは、諸階級間に各階級独自の特殊利益が存在し、しばしば相互に利益対立を生むことについて合意が成立していた。つまり階級対立の実在については当然ながら否定する者はなかったのである。そして実はこの点があまりに当然視されたために、階級対立以外に特殊利益による対立が別の形で存在しうる可能性については全く議論されなかった。つまり階級的利益が即ち特殊利益とされ、両者が全く同一視されたのである。

しかしながら、共同利益が階級関係以外の社会的関係のうちに存在すると考えられえた以上、当然特殊利益についても階級関係以外の社会的諸関係のうちに存在するとみなされるべきであらう。

こうした議論の不備のゆえに、後述するように馮は結局、階級関係すなわち闘争関係とする階級国家論の一面的规定についても十分には批判し切れなかったのである。

(2) コミュン国家の逆説——文革の悲劇の本質

それでは以上の共同利益と特殊利益とに関する議論は、権力論、国家論のコンテキストのうへではいかなる意味を持っていたのか、もう少し検討してみよう。もともと馮の議論は、伝統に対する権力論的解釈を排そうとしたものであったことからすれば、この検討は馮の究極的意図を明らかにするためのものでもある。

筆者はすでに劉節批判に関連して、批判者(文革派)の論理はコミュン国家の理念に裏打ちされていたと述べておいた。この理念といま一つの理念である階級国家論とを接合したものが、文革派の国家論であったといえよう。この国家論にあっては、国家権力は原理的に階級間の特殊利益の対立に由来する“対敵＝闘争”によってこそ奪取・掌握されるとみなされる。この観点がマルクス主義に一般的な階級国家論であるが、そこでは国家は支配階級が被支配階級を搾取・弾圧するための暴力装置とみなされる。他方、同一支配階級内部の共同利益を基礎とした“対味方＝友愛”は一種コミュン原理として重視されるが、それは決して国家権力の原理に混入されてはならず、む

しろ国家権力に従属するものとして、国家権力の全面的支持を不可欠なものとしてはじめて発揮されうるとみなされる。支配階級内部の“対味方＝友愛”が国家権力の原理に含まれてはならないのは（劉節は含まれるべきだと主張した）、それが国家権力内部への階級敵（味方が敵に転換する可能性を認める場合にはなおさら）の侵入を許し、ひいては味方による国家権力の全面掌握を危くするからである。まして異なる階級間の“対味方＝友愛”などは、根本的に国家権力と相い容れないものとされる。

ところで論争当時の中国国家は、“プロレタリア独裁”（以下プロ独と略）国家とされており、憲法の定義上それは無産階級（労働者階級が指導し、労農同盟を基礎とする）が支配階級として全面的に国家権力を掌握するものであった。プロ独国家は無産階級の対敵性としての特殊利益を代弁するが、無産階級内部の対味方性としての共同利益を代弁することはない。にもかかわらず、共同利益はプロ独国家の外にはなく、むしろその内に存在する。比喩的にいえば、共同利益はプロ独国家を母体としてその体内に孕まれる胎児のようなものとしてコミューン（公社）の形をとって存在すると考えられる。つまりプロ独国家は特殊利益（対敵＝闘争）を追求し、コミューンは共同利益（対味方＝友愛）を追求するものの、その関係は臍の緒によってつながる母体と胎児に似た分業依存関係にあり、コミューンは母なるプロ独国家の対敵＝闘争の実践なしに自立的に生成・存在することはできないとみなされている。プロ独国家（母体）は最終的には自己と異質なコミューン（胎児）によって克服・止揚され、階級の廃絶と無階級社会の実現がもたらされ、したがって階級国家であるプロ独国家も消滅するが、それは決してプロ独国家自体が自律的に有する原理によるのではない。

これが文革当時盛んに議論されたコミューン国家論の筆者なりの要約である⁽⁸⁹⁾。

それではこうしたコミューン国家論の問題点はどこにあるのか。

第1に、コミューン国家論は、西欧の自由主義段階に現われた夜警国家論と似た要素を持っている。むろんこの国家が保全しようとするのはブルジョ

ア的な「利益社会」ではなく、むしろコミュニカルな「共同体社会」である。しかしながらこの「共同体社会」の敵は、「利益社会」の敵がそうであるのと全く同じように、この社会の外に存在するのではなく、この社会の内に存在し、もっといえは隣人同士が互いを敵であるかもしれないとみる相互不信の状況下に敵は存在する。そして本来相互扶助を原則とするはずの「共同体社会」がかえって相互不信の状況下にあるということこそ、文化大革命下の現代中国がみせた最大の逆説であった。

いずれにせよプロ独国家は夜警国家と同じく、その敵を国境の外に探そうとするよりは、むしろ国境の内に、というより自己の社会の内に見出そうとする。このようなプロ独国家は、中国人ひとりひとりにとって自分たちの外に立って自分たちを見張る「外面的国家」にほかならず、その「外面性」のゆえに夜警国家と同じく徹底的に権威主義的(外面権威的)な国家とならざるをえなかった。

第2に忘れてならないのは、ここでは敵と味方との相互転化の可能性が前提されていることである。そしてこのプロ独国家が“対敵=闘争”に全面的に特化した国家であるかぎり、ここでは国家・社会の隅々までくまなく敵を探し出し、これを弾圧し尽すことが目的となる。このため敵が味方に転化する側面はさして重視されず、むしろ味方が敵に転化する側面こそ、より警戒心を要することとして重視されるのである。そして味方はコミュニカルな「共同体社会」の中に居たから、結局プロ独国家はこの社会内部で敵に転化するかもしれない味方を見張らねばならなくなったのである。したがってこのような国家のもとでは、かりに民主主義がより広範な民衆の政治参加を意味するものとして語られ、かつ実践されることがあったにせよ、それはむしろ民衆を対敵=闘争の実践にまき込むものであるだけでなく、さらに民衆相互の内に敵を探し出す無惨な相互暴露の実践へとかり立てるものであったのである。文革期の“大民主”とはまさにそのようなものであった。

第3に、敵、味方を区分する階級区分の規定はここでは著しく権力的に歪められ、生産手段の所有・非所有を基準とした経済的区分であるよりは、以

下にみるようにはるかに政治的な区分と化してしまうところがあった。既述のように憲法上プロ独国家の主権者は無産階級である。このこと自体は本来何も無産階級についての階級規定をなすのではなく、むしろ無産階級の権利規定を述べたものにすぎない。ところが現実にはコミューン国家論の登場とともに、プロ独国家の主権者としての要件を満たすことこそが無産階級に区分されるための階級規定要件となるという逆転が一部に起きたのである。その要件とは、コミューンの理念と実践を擁護すること、より具体的には個々の政治局面でコミューン路線として現われる諸政策を擁護すること、さらにこのコミューン路線の反対者を階級敵と認定し、これを弾圧する“対敵＝闘争”のために国家権力を奪取し維持し行使すること、そしてこの一連の権力闘争における政治的戦略・戦術において敗北につながるような行動をとらぬこと、以上のことを実践するだけの統一的な権力的意図を有すること、などであった⁽⁹⁰⁾。

実際上は中国の人口の8割以上を占める“無産階級”は国家権力を行使する主体とはなりえず、むしろ客体となるかあるいはせいぜい権力行使のための道具にしかなりえない。なぜならかれらはプロ独国家の国政についての具体的事実をほとんど知るところがなく、また知らされもしないからである。実際、日々の生活に追われるかれらは毎日の生活の糧には関心があっても国政には関心が薄いともしいうるのである。つまりプロ独国家の主権者は“無産階級”であるという憲法の規定は実質を伴わない形式上のものでしかない。とすれば“無産階級”に関する既述の逆転した規定要件は、明らかに実際の無産階級にはあてはまらない。それゆえ先の規定要件は、実は国政を知る立場にあって政治的自覚を持ちうるような人々についてこそ作用するものであることがわかるであろう。コミューン国家のもとでは、この要件は国政の様々なレベルでコミューン路線をめぐる論功や懲罰をもたらす働きをすることとなる。ここにこそそのちに、紅類とか黒類とか呼ばれる赤裸々な政治区分が階級区分と称して登場した理由があった。

以上のコミューン国家論に対して、馮友蘭は、結論的にいえば、国家を支

配階級の特殊利益のみを代弁する“対敵＝闘争”に特化したものとみることに反対していたわけである。

馮は新旧の政治支配体系の交替期つまり新たな国家の創成期に、旧被支配諸階層間の共同利益を真実代表する共同主体的な普遍性思想が現われ、それによっていかなる国家も創成当初は真実の“対味方＝友愛”を原理的に持っているのだと主張し、さらにこのような歴史の過渡期ごとに出現する真実の普遍性思想と“対味方＝友愛”の原理こそ今日、貴重な伝統として継承するに値するのだとしたのである。

しかしながらこうした馮の主張も、既述のように文革期をくぐって現われた1973年からの批林批孔運動のなかでは、階級闘争史観と階級国家論に全面的に屈服してしまう。そこでは馮は政治支配体系に二つの常套手段があって、一つが暴力による弾圧と迫害（鞭）であり、いま一つが欺瞞と麻痺（飴）であると指摘し、普遍性思想と“対味方＝友愛”はこのうちの欺瞞と麻痺（飴）であって、むしろ直接的な弾圧に比してより狡猾な階級抑圧の手段であるとしたのである。こうして歴史の過渡期には普遍性思想や“対味方＝友愛”は真実性を持ち、決して欺瞞的なものではないとしたかつての馮の見解は撤回されてしまったのであった⁽⁹¹⁾。

IV 文革後の新たな理論模索——孔子再評価をめぐって

最初に前節までにみた馮友蘭の思想軌跡を簡単に要約しておこう。

馮友蘭は中国の文化・伝統を内面解釈的で主意主義的な価値判断の体系と、価値自由的ないし主体自由的で科学哲学の形成に通ずる判断中止の体系との2要素によって基本的に構成されているとみなしていた。さらに一々の伝統的な哲学思想のレベルについていえば、この2要素のうちの前者によってその哲学の命題・体系の具体的意義が構成され、また後者によって抽象的意義が構成されると考えた。当初、馮はこのうちの具体的意義については、そこ

に歴史主体的内容が含まれるため、主体自由的な抽象的意義と本来、違和をなしているとみなした。そのみならず、具体的意義はその主体的内容のゆえに、政治的立場（主体性）を重視する人々（たとえばマルクス主義者）による歴史一元論的解釈（たとえば階級史観＝階級主体論）を招きやすく、そこでは伝統の政治的虚構化につながる外面的解釈が避け難いと考えた。それゆえ馮は、具体と抽象の両意義を相互に分離し、抽象的意義のみを継承すべきだとみなしたのである。しかしのち、具体的意義が常に主体的内容を帯びるにせよ、歴史の過渡期にはその内容が共同主体性・間主体性を十分に意識したものとなるため、歴史多元論的な解釈を許す度合が高まることに気付くようになる。したがって過渡期の哲学思想における具体的意義は、その哲学思想のもう一面である主体自由な抽象的意義と違和をなさずむしろ融合しあうと考えるに至る。そしてこの意味で具体と抽象の両意義の融合形態である普遍性思想こそ、より普遍的で^{プラクティカル} 実際の判断中止を可能にする文化装置として継承に値するものとみなすようになった。さらにこの普遍性思想の継承によってこそ一元的価値観・歴史観を克服した多元的価値観・歴史観が可能になるとみなしたといつてよいだろう。

ところでこうした馮友蘭の伝統継承の考え方は、既述のように文化大革命によってひとたびは完膚なきまでに否定され、一時は歴史一元論的な階級主体論、階級闘争史観が圧倒的に優勢となった。そして馮の考え方に似た発想が再度登場するようになるには、1976年4月5日の天安門事件、同年9月の毛沢東の死、そして翌10月のいわゆる“四人組”政変、さらには77年7月の鄧小平の再復活といった一連の政治的激変を経ねばならなかった。

情勢転換への発端は文革の思想・理論に対する批判を要請する機運が強まったことにある。より具体的には歴史一元論的な階級主体論が不可避的に価値観の一元化を伴うこと、したがってその一元性を保証するカリスマ的存在を必然的に生み出してきたことに対する自覚的反省が強まったのである。

もっとも意識的だったのは、1978年5月11日付『光明日報』特約評論員論文に始まる「真理基準論争」である⁽⁹²⁾。現在ではよく知られているように、

この論争の仕掛け人（後述）は毛沢東に対する個人崇拜（「すべて毛主席の出した政策は断固これを擁護し、すべて毛主席の指示は、はじめから終わりまで変えることなく遵守せよ」と主張した、いわゆる「すべて派」に代表される傾向⁽⁹³⁾）を批判することに狙いを置いていた。

一つの思想・理論の真理性は、それが誰によって提起され、また誰について語ったものか、いい換えればいかなる階級主体によって提起され、またいかなる階級主体について語ったものか、そのいかによるとというのが階級主体論的立場に立つ「すべて派」の主張するところであった。この主張にあつては「無産階級」の主体性こそが、真理を発現し真理を生み出す源泉とみなされ、したがって真理の絶対的基準とみなされるわけである。

そこでは真理は肉体を持った「無産階級」と呼ばれる人間のうちに體現されることになるが、にもかかわらず、真理を担う主体性はむしろ個々の人間にあるのではなく、類的存在として実体視された「無産階級」にあるとみなされていたことが重大である。「無産階級」という類的な呼び名が個々の人間にとって一種の絶対的權威を持った称号と化す必然性がそこにはあつた。こうして思想や理論にいささかでも関係する政治家や知識人にとっては、「無産階級」という類的称号を獲得しうるか否かがみずからの死活を決する重大事となつたのである。

ところで解放後、生産手段の私的所有制を廃絶した社会主義改造の完成以後の段階にあつては、生産手段の所有・非所有という経済的基準によって区分される階級というものは存在せず、「無産階級」もまた存在しないはずであつた。この段階以後に存在しうるものがあるとすれば「某々の階級」の出身という区分以外にはない。とすれば「無産階級」という類的称号もまた解消されてしかるべきであつた。しかしながら実際には「階級」の出身区分がなおそのまま「階級」区分に等置されることとなり、結局「無産階級」という類的称号は解消されるどころかますます權威化されて一種の身分的なものへと変質していった⁽⁹⁴⁾。

「無産階級」の称号がこうして経済的なものであるよりは身分的なものに

変質したことによって、それはさらに権力的なものに変質することを避けなかった。このような事態は前節で述べたコミュニン国家論の形成・登場とともにいっそう加速化されたといえるだろう。具体的には「無産階級」の身分的称号は、コミュニン国家における国家主権者としての諸要件（前節参照）を満たした者のみに、つまり権力闘争において敗北せず、常に勝利してきている者のみに与えられる。なぜなら国家主権者となるべき諸要件の中には政治的敗北者とならぬことが含まれていたからである。それが対味方＝友愛を捨て、対敵＝闘争に専一化したコミュニン国家の帰結でもあった。

かくしていくたびもの政治的勝利を重ねる者は、「無産階級」の模範として累積的にその政治的権威を高め、しかも「無産階級」こそが真理の担い手とみなされるかぎりにおいて、この政治的勝利者はいよいよ絶対的な真理の担い手とみなされるに至り、そのカリスマ性をいっそう強めていくことにもなった。毛沢東のカリスマ性はこのようなプロセスを経て文革期に頂点に達したといえよう。

以上から毛沢東に対する個人崇拜とは、(1)真理の政治権威化と、さらに(2)毛沢東という具体的個人に絶対的真理を体現させる真理の実体化とを伴うものであったことがわかるのである⁽⁹⁵⁾。階級闘争史観・階級主体論に立つ「すべて派」の真理観とはそのようなものであった。このような真理観のもとでは、伝統のうちに真理を求める伝統継承の議論も、極度な伝統の政治的虚構化をもたらすことになり、伝統文化に対する外面的解釈のみを横行させることになるのである。

既述のように真理基準論争の仕掛け人は、この種の個人崇拜と真理観とを批判することにその狙いを置いていた。だからそれは当然、真理の政治権威化と真理の実体化とに反対したものであった。これを「すべて派」の主張と対比するというなら、真理は誰によって提起されたものであるかによらないし、またいかなる階級主体によって提起されたものであるかによらないということである。つまりかれらはその担い手(主体)のいかんによらず、真理は真理それ自体として尊ばれねばならないとしたのである。こうした真理と主体と

の切離しの主張は、馮友蘭の思想に関連してわたくしが用いた概念である主体自由性(ないし価値自由性)の主張とほぼ同じものといえるだろう(以下俗称に従ってこうした主張を持つ人々を「実践派」と呼ぶ)。

真理と主体が切り離された以上は、当然「無産階級」こそが真理の担い手であるとする主張(階級真理論と略称)もまた批判されねばならないはずである。事実そうした批判は真理基準論争に随伴して行なわれたが、とはいえこれに対する抵抗もかなり強かった。にもかかわらず階級真理論に対するかなり根本的な反省が始まったことも確かである⁽⁹⁶⁾。

こうして思想や理論が真理であるか否かは、それが誰によってまたいかなる階級主体によって提起されたものかによらないとするなら、それではその真理性はいかなる基準をもって検証しうるのか。前記『光明日報』論文に代表される実践派の主張は、唯一実践のみが真理を検証しうる基準であるとする。

ところでここで重要なことは、実践そのものと実践を行なう主体とがやはり切り離されねばならないと考えられていることである。つまりある実践によってある思想・理論の真理性がたとえ実証されたとしても、それは決してその実践を行なった特定の個人や集団自体の真理性や無謬性を保証するものではないということである。

この点に関して、当時中共中央組織部長であった胡耀邦は1978年後半の某時期のある講話の中で、論争の火付け役となった功労者である前記『光明日報』論文の著者(のちに南京大学哲学系副主任の胡福明であることがわかった)を中央に抜擢せよとの意見があることに触れて、要旨次のように述べた⁽⁹⁷⁾。つまりたとえ胡福明が論文執筆という理論上の「実践」を通じて「すべて派」の誤謬を説明し、真理基準問題における一定の「真理性」を明らかにしたとしても、だからといって胡福明自身を無謬な人物として権威化してよいわけではないと論じ、胡の中央抜擢の要求を斥けたのである。その際、文革期における姚文元の中央抜擢に触れ、当時の作風を強く批判した。実際には胡福明に『光明日報』論文を書かせたのは胡耀邦自身であったといわれる。その

胡耀邦が胡福明の中央抜擢に反対したことに、この論争の仕掛人の意図がどこにあったかをみてとることができるであろう⁽⁹⁸⁾。

以上みたように、まず真理を検証する基準が実践であるとされ、次に実践と実践主体とが切り離された結果として、最終的に真理そのものと、真理を実現したり創造したりする実践主体とがより厳密に分離されることとなった。それは直接には毛沢東に対する個人崇拜と「無産階級」を身分権威化する階級真理論とを批判したものであった。しかしながらその批判は同時に個人崇拜と階級真理論とを重要な支柱とした「プロ独国家論」に対する反省をも促さざるをえないものである。事実そうした反省に近いものが1979年に入って一つの論争の中に現われることとなった。「人治・法治論争」がそれである⁽⁹⁹⁾。

この論争についてここではもはや詳述する余裕はないので、以下きわめて要約的にその内容を紹介することとする。

ここでいう法とはマルクス主義“法学”でいう「支配階級の統一的意志の反映・条文化」という意味もあるが（この論点についてはあとで再検討する）、より一般的に社会的倫理・価値規範の条文化・体系化（成文法）というほどの意味としてとりあえず考えていただきたい。

法治を新たに確立せよと主張する人々は、真理基準論争において真理が人のいかによらず真理それ自体として尊重されねばならないとされたように、社会的倫理・価値規範の体系（成文法）も人のいかによらず、それ自体として尊重されねばならないとするものである。

一方、ここで批判の対象となっている人治とは、倫理・価値規範の体系（成文法）をそれ自体として尊重するのではなく、まず体系以前の倫理・価値規範を特定の優れた人格（個人）や集団のうちに体現されたものとして実体化してみってしまうもので、このためその特定の人物や集団を崇拜の対象として神聖視し権威化することから生ずるカリスマ的政治支配を指して人治と呼ぶものである。

いうまでもなくプロ独国家論においては、社会的倫理・価値規範の体系（成

文法)はプロ独国家の支配階級である「無産階級」の統一的意志と特殊利益(対敵=闘争性)を反映したものと考える。その場合「無産階級」は統一的意志、特殊利益を持ちうる一個の類的主体としてとらえられているわけである。プロ独国家における人治とは、それゆえ根本的にはこの類的主体として「無産階級」が倫理・価値規範の体現者として神聖視され権威化され、したがって身分化されてしまうことにその支配の本質がある。そしてこの身分の頂点にはむろんカリスマ的個人(毛沢東)が座ることになる。

議論の核心は普遍性思想を論じた個所でくり返し述べたのと同質の問題にある。つまり成文法は「無産階級」の特殊利益・意志のみを代弁した対敵・闘争的なもの(つまり階級弾圧)を本質とするのか、それとも国家を構成する全成員・全主体間の共同利益・意志を代弁した対味方・友愛的なもの(和解的、平和秩序維持)を本質とするのかということにある。

法治の主張は論理的に言えば、後者の見方、つまり成文法を国家成員の間主体性・共同主体性に基礎を置く和解的なものとみるのでなくてはならない。それゆえに成文法と特定の主体とを一体視せず、むしろ主体のいかんによらず(つまりたとえ無産階級の人であれ、あるいは無産階級の政党の党首であれ)、誰であれ法の前では平等であり、法を法自体として尊重せよと主張するのである。とはいえ現実政治のなかでは、こうした法治派の主体自由的な法の前での平等の主張も一定の限界を持たざるをえなかった。つまり論者の大半はプロ独国家論を否定しえず、したがって一方で主体自由的な法の前での平等をいいながら、他方では、成文法を依然無産階級という特定主体の特殊利益・意志を代弁したものとみるという明白な論理矛盾をおかしているのである。

しかしながらより大きな政治の流れに目を置けば、プロ独国家論はその階級主体論的な内実をますます希薄化させる方向に修正されつつあり、それと対応的に人治から法治への制度的移行が着々と進んでいるといってい⁽¹⁰⁰⁾。

以上のように真理基準論争、人治・法治論争などを通じて1978年以後、(1)真理や倫理・価値規範に対する価値自由性・主体自由性の主張と(2)国家の対

敵・闘争性への専一化への反省、対味方・友愛性の導入化の主張、とが文革体制の反省として政治の中枢部でひとまず顕在化したことがわかるであろう。

これらの主張は当然、価値の一元化の否定と多様な価値の許容に道を開くものであった。1978年末から生起した「北京の春」に代表される青年知識分子を中心とした政治民主化の運動を可能にした背景には、以上のような中枢部における模索があったのである。

さて文革期に否定されきった孔子思想についても、こうした民主化の機運のなかで、やはり1978年を境として大胆な再評価への動きが現われるようになった⁽¹⁰¹⁾。

ここではその動きをことごとく紹介する余裕はない。ただいえることは再評価を行なう論者の大半はなお階級主体論に立脚した時代区分論（すなわち孔子存命の春秋戦国期にはいかなる階級が支配階級であり、また新興階級はどの階級で没落階級はどの階級であったかを問う議論）と孔子の階級的立場を問う議論を基本としているということである。したがってその孔子再評価の仕方はかつての文革期の楊榮国らの議論と方法論的にはなんら異なるところはない。違いは楊らが孔子を没落奴隷主階級の立場に立った反動思想家であるとしたのに対し、むしろ孔子を新興封建地主階級の立場に立つかあるいは奴隷主階級のなかの改良主義的立場に立つ多少とも進歩的思想家であるとするところにあった。

再評価の論議の大半は当初このような限界を持っていたが、にもかかわらず、1980年頃から、これらとははっきり異質な議論が姿を現わしはじめた。その典型は羅世烈論文と李澤厚論文である⁽¹⁰²⁾。とりわけ李論文はその理論的体系性と推論の精緻さにおいて群を抜いている。ここでは李論文を紹介して、中国における伝統継承と伝統を生かした中国型発展（中国型現代化・中国型社会主義など）の新たな可能性とに関する一つの画期的な見方を例示し、これをもって本稿の最後のしめくくりとしたい。

李澤厚はまず中国的伝統としての孔子思想には、多くの歴史的変遷と様々な異文化の接触を経ながら、一種のフィードバック機能と自己調節機能とを

備え相対的な安定性を保ちつつ独自の発展を遂げる文化・心理構造があることを指摘する。孔子思想の中核をなす「仁学」の構造こそそれであるという。中国史における様々な政治的・経済的変革はこの安定的な文化・心理構造のうに様々な支配・被支配構造としての社会構成体を形成してきた。中国における社会構成体の移行史は大ざっぱに言えば奴隸制から封建制へ、さらには半封建半植民地体制からごく短時期の新民主主義体制を経て社会主義体制へ移行したということになる。これらの諸社会構成体は歴史的に破壊と変革を免れえない相対的に不安定な構造をなすものである。

この安定的な文化・心理構造と不安定な社会構成体の関係については、李澤厚はなお印象的なことしか語っておらず、厳密には論じていない。そこであえてわたくしの推論を加えておくと、李論文において、社会構成体の破壊と変革は、そのつど文化・心理構造（伝統）のフィードバック作用として現象するとみなされていると考える。つまり文化・心理構造（伝統）が硬直化し機能不全を起こすようになると、フィードバック作用が働いてその再生、活性化がなされるわけだが、このフィードバック過程が社会構成体における破壊・変革となって現われるというわけである。

「伝統の再生＝革命」というこの図式は、かつて市井三郎が論じた伝統的革新という図式に似ている⁽¹⁰³⁾。くり返すまでもなく、この種の図式は伝統の相対的安定性を前提としているとはいえ、決して非歴史主義・超歴史主義なのではない。ここでいうフィードバック作用、つまり伝統の再生作用とは、決して固定化された「本来の伝統」への原点回帰的な復古（つまり非歴史主義）を意味するのではなく、文化的蓄積としての伝統にさらなる内面的再解釈を加えることによって、これを積分的により豊富化する作用を意味している。したがってそれはむしろ一元的歴史発展論に反対しエスニックな個性的発展を視野に入れた多元的歴史発展論に道を拓く議論なのである。ところで問題をいま少し掘り下げてとらえるなら、この「伝統の再生＝革命」という図式における伝統の相対的安定性は、文化的蓄積の中味（内容）に起因するのではなく、むしろ文化的蓄積を可能にする外枠（^{うつつ}器）の構造に起因していること

がわかるであろう。ある意味で器がしっかりしてはじめて、その中に多様なものを投入蓄積しうるのである。

だから李澤厚はここでは器も中味も含めた全文化蓄積としての伝統を問題にしたのではない。李のいう文化・心理構造とはあくまで伝統における容器いれものの部分了指したものである。

前もっていっておけば、この容器としての伝統という李の伝統把握は、明らかに馮友蘭の「伝統思想における抽象的意義」という概念を構造論的に組み換えることによって可能になったように思われる⁽¹⁰⁴⁾。

馮友蘭の場合は既述のように、伝統思想における具体と抽象の両意義の結合形態は歴史の過渡期(革命期)に登場する普遍性思想という特殊事例の中のみみいだされるものだった。

これに対し李澤厚はいってみれば、抽象的意義が伝統における容器を、具体的意義が伝統における容器の中味を、各々構成するものとみることによって、この両者に改めてより歴史貫通的に結合可能な形式を与えたといえるのである。

それではより具体的に、李は中国における容器としての伝統(以下、伝統容器と略)の構造をいかなるものとして描いているか。以下それを検討しよう。

伝統容器は当然、歴史の始源からあったのではない。中国の史上、伝統容器を初めて作った製作者はむろん孔子であると李はみる。さらに伝統容器の製作には当然特定の素材が必要とされるが、そうした素材は必然的に製作者である孔子が在世した時代の中しか見出されえない。つまり当初は伝統容器は一定の歴史的産物として作られざるをえなかったということである。こうして李にあっても、やはり孔子が在世した春秋戦国期がいかなる時代であったかが重要な問題となる。

李澤厚は春秋戦国期を早期の奴隷制が、発達した奴隷制に向かう過渡期の時代であるとする。それはまさに文明の曙光さす夜明けの時期にあっており、それゆえ伝統容器は依然未確立ではあったが、すでに萌芽的な構造を生みつつあったとみなされる。むろん内面的再解釈によってなされる文化的

蓄積（中味としての伝統）はほとんど進んでいない時代である。

次にこの萌芽的な伝統容器は、時代が発達した奴隷制へと移行するにつれて、早期の奴隷制の時期に持っていたその生命力を徐々に失って早くも硬化と機能不全を起こしつつあったとみなされる。この過程が進行すれば、この萌芽的な伝統容器はなおフィードバックと自己調節の機能を十分に備えていなかったから、やがて完全に形骸化し再生することなく終わったかもしれない。

こうした過渡期に、孔子はこの萌芽的な伝統容器の再生を訴え、ついにこれをフィードバック機能を備えた相対的に安定的な伝統容器として完成したのだと、李澤厚は考える。

ところで伝統容器の素材は、当然孔子が再生の対象としたこの萌芽的な構造の中から見出されることになった。ここではこの萌芽構造が文明揺籃の過渡期に誕生したことが重要となる。そこでまず、この過渡期性に関連して、普遍性思想に関する馮友蘭の議論をもう一度想起しておかねばならない。普遍性思想は、まさにここで李が早期奴隷制と呼んでいるような時期、つまり新興支配階級（ここでは奴隷主貴族階級）がなお上昇階段にある過渡期に、非支配的階級を含む諸階級の共同利害を反映した「普遍性の形式」をもって現われるものであった。李澤厚は早期奴隷制下における萌芽的な伝統容器をまさにそうした諸階級（ここでは氏族中の全成員で基本的に奴隷主貴族と一般自由民とからなる。奴隷は含まれない）の共同利害のうえに成立したものとみなした。具体的にはこの諸階級の共同利害は、氏族公社ヨシユン社会における原始的儀礼呪術のうちに反映されていたとされる。それは一種の成文化されていない慣習法的なものであったらしい。李によれば、孔子を代表とする儒家の起源はこの原始儀礼呪術の組織者、兼指導者である呪術師（術士、方士、巫、尹、史）から由来したものという。

早期奴隷制の時代に周の武王、成王を補佐して周王朝を築いた周公は、この原始儀礼呪術を「周礼」⁽¹⁰⁵⁾と呼ばれるものに集大成し、氏族支配体制（早期奴隷制の階級支配体制）の社会構成体に適合的な支配法規に変えたとされる。

「周礼」はしたがって政治支配体制を支えるイデオロギーでもあったが、と同時に氏族コミュニン社会の生産・生活活動における互助・互恵的な慣習や友愛的協業に内在している共同利害を真に代弁した普遍性思想でもあり、それゆえ周王朝の政治支配体制に一定程度「民生、仁愛、人道」の諸要素をもたらすものであった。そしてこの「周礼」こそ孔子が早期奴隷制の瓦解期に再生を願った萌芽的な伝統容器にほかならなかった。

ところでこの萌芽的な伝統容器(周礼)の核心をなしたのは、祖先を尊崇し祭祀する祖霊(神)祀りに起源を持つ諸々の尊長儀礼であった。したがってその価値規範の基本的特徴は年長者を尊敬し、より高い社会的価値をこれに付与するところにあった(以下、尊長的価値規範と略)。もちろん「周礼」が代弁する共同利害は氏族コミュニン社会の利害であったから、この尊長的価値規範はすなわち氏族的血縁を基礎とした社会的紐帯の共同利害を強調したものであった。

一方、すでに述べたことだが、早期奴隷制にあっては「家」と「国」とは同じものであり、ともに氏族社会ないし(氏族社会の規模が拡大した)部落を意味するものだった。したがってそこでは、家族的な父子関係と国家(政治)的な君臣関係はいずれも氏族血縁的な社会的紐帯によって構成されており、ともに尊長的価値規範に従うものであった。

このゆえに、周王朝の政治支配はなお経済的富裕(たとえば所有する奴隷の多寡)を背景とした物質力(ときには武力)によって左右されるものではなく、あくまで尊長的価値規範を基本とした元老(長老)支配的な「礼治」によるものであった。この点から春秋期におけるいくたの中小氏族国家の城邦民主政治は、古代ギリシアのポリス民主政治に非常によく似た民主的性格を持っていたのである⁽¹⁰⁶⁾。

原則的にいえば尊長的価値規範は、氏族内成員でありさえすれば人のいかに問わず、年長者がより社会的価値の高い者として尊ばれることを意味する。つまりそこでの価値は人のいかによらず価値自体として尊ばれるといった主体自由的なものでありえたといえるであろう。

しかしながら可能性としてはそうでありえても、現実には多くの氏族内成員にとって、尊長的価値規範は単に盲目的に順守すべき拘束力を持った外在的な儀礼形式にすぎないことが多く、なお価値として内面権威化されていなかったと考えられる。尊長的価値規範のこの内面権威性の未確立こそが、周礼の伝統容器としての未確立性をまた意味してもいたのである。

それゆえに早期奴隸制が発達した奴隸制へと移行する時期に、一部の氏族中貴族は土地の私有と商業の経営を基礎として富裕強化し、新興の有力奴隸主に成り上るやこの尊長規範に縛られることなく、容易にその財富にものをいわせて政治を篡奪していったという。そしてこのとき、同時に尊長的価値規範は物質力に左右される外面権威的なものに墮落することとなった。したがってこの尊長規範に基づく政治(礼治)が持っていた民主性、人道性は決定的に形骸化し欺瞞的なものに変ったのである。それは元来周礼がこうした形骸化に抵抗しうるだけの内面権威性を備えていなかったからであった。こうして「礼治」に代わって登場したのが「耕戦(すなわち経済力と軍事力)を以て本となす」君主集権的専制政治だったのである。

孔子はこのような時代に失われつつある周礼を再生し、これを安定した伝統容器として確立しようとしたのだが、孔子の「仁学」こそこうした目的をもって作り出されたものだと李澤厚は考える。

李によれば、孔子の「仁学」は実践理性を全体的特徴としながら、以下の四つの側面から構成される一つの文化・心理構造であるという。4側面とは、すなわち、(1)血縁的基礎、(2)内在的心理原則、(3)民主的人道主義、(4)個体成員の人格的修養、である。

このうち(1)と(3)は、いうまでもなく周礼の尊長的価値規範の中に備わっていたものである。つまり孔子は伝統容器の製作にあたって、この二つを周礼の中から素材としてとり出したのである。ところで元来この二つは氏族コミュニケーション社会という特定の歴史段階に限定された社会的紐帯の中に存在したものだ。けれどもこの二つは伝統容器の素材としてとり出されるや、氏族の血縁という歴史限定をとり払った、より一般的な血縁と、その血縁を基

礎とした民主的人道主義を指すものに変ったのである。

いずれにせよこの2側面は、いってみれば伝統容器の外張り、つまり外在的側面を構成するもので、そのままでは依然財力・武力などを用いた外面的な利害誘導によって、この2側面に対する外面的解釈が容易に可能となり、つまりは伝統容器は破壊されてしまう。

そこで重要となってくるのは、孔子がいわば伝統容器の内張りつまり内在的側面を構成する素材として新たにとり上げた(2)と(4)である。

この2側面は周礼に欠如していたもので、伝統容器の耐久性を保証するフィードバックと自己調節の作用を担うものであった。

具体的にまず(2)の内在的心理原則とは、様々な尊長儀礼を「外在的な規範的拘束から解放して、人の心の内在的要求となし」、ひいてはこれに「心理学的な内在的根拠」を与えるものであるという。わたくし流の言葉でいえば、伝統容器の外張りをなす尊長的価値規範((1)と(3))に対して容易に発生する外面的解釈と形骸化に対抗して、これにたえず内面的再解釈を加え、心の内に内面的権威(信念)としてこれを再確立しようとする内発的意志を指すものである。孔子自身、内発的意志の発揮なしには死滅しつつある周礼(萌芽的伝統容器)を再生させることはできなかった。

次に(4)の個体成員の人格的修養とは、周礼ないし尊長的規範((1)と(3))の内面的権威としての再確立が、各個体成員の心の内に一つの人格修養の過程として具現されることを指したものである。つまりそれぞれの個体成員はこの周礼再生という至上の責任を、他の誰にも頼ることなくおのが身一つに担わねばならず、それゆえにみずからの内発的意志を自在に発揮しうよう、意志の統制と鍛練に励むという人格的な修養が求められることになるのである。そこには他に依存しない個体の人格的主動性と独立性が突出的に現われると李澤厚はいう。

ところで内発的意志と個体的人格の完成を強調したこの主意主義的な側面は、厳密にはそれ単独のみでは伝統容器のフィードバックと自己調節の機能を十分には発揮しえない。たとえば文革の悲劇は毛思想的な主意主義のみで

は伝統の政治的虚構化を防ぎえず、かえって伝統の破壊とひいては風土の破壊さえも招きかねないことを教えたのである。

そこで再び伝統容器の外張りをなす(1)と(3)の側面、つまり、血縁と人道の側面が重要となる。氏族的血縁が人道主義の基礎をなすという論点については、すでに萌芽的な伝統容器である周礼の尊長規範に関連して述べておいた。それは人のいかんを問わず、年長者がより社会的価値の高い存在として尊ばれるということに起因していた。つまり血縁と人道の側面は同一氏族血縁内という限定付きではあるが、とにかく一定程度の主体自由性と対味方=友愛の重視を意味したものであった。その場合留意を要するのは、この氏族血縁はプロ独国家における「無産階級」のような類的な主体ではないということである。階級主体論では「無産階級」は一個の意志を持った主体であったが、伝統容器の「仁学」では氏族血縁は意志を有する主体とはみなされず、既述のように個体人格こそが意志を有する主体であった。

実は伝統容器の内張りである内発的意志と個体人格の完成は、伝統容器の外張りに由来するこの主体自由性と対味方=友愛の重視と相い補うことによってはじめてそのフィードバックと自己調節の機能を十分に発揮しうるのである。この伝統容器の内張りと外張りの相補関係はそれゆえ、馮友蘭思想において判断中止の体系が主意主義的な内面的再解釈を拒絶するものでなくてむしろそれを補い合って過渡期の価値転換の過程を推進するものであったのと似た関係にあるとあってよい。ただし馮思想の判断中止の体系は科学哲学を目指した認識方法論の体系であったのに対し、伝統容器の中の主体自由性と対味方=友愛は決して認識方法論を目的としたものではなかった。最後にこの点について付言しよう。

血縁、内発的意志、人道、個体人格の完成の内外四つの側面から構成される伝統容器は、客観的歴史法則を認識することに目的を置いた認識方法論のたぐいをほとんど持ち合わせておらず、また同時にいかなる世界観や宇宙観も叙述するものではなかった。むしろこの伝統容器は、尊長規範に基づくコミュニケーション社会の実現を至上目的としたきわめて実践的なものであったといえ

るのである。とはいえその実践は決して盲目的であったり陶酔的であったりするのではなく、むしろ各人の内発的意志に基づく自覚的な実践であった。このゆえに李澤厚はこの伝統容器の全体的特徴が実践理性にあるとしたのである。

とすればこの伝統容器の考え方はどちらかといえば、実践理性的な「直観」的意識の作用を重視した梁漱溟思想に近く、認識論の面から科学哲学の構築を目指して判断中止的な「理智」的意識の作用を重視した馮友蘭の思想とはかえって異なるように思われる。けれどもこの伝統容器においては、主意主義的な内発的意志や人格的修養はそれ自体なお作用としての側面のみが強調されたのであって、作用の結果もたらされる具体的内容（具体的意義）については、大枠として(1)の血縁や(3)の民主的人道が方向性としては強調されていたとはいえ、基本的には無規定であったといつてよい。この内容的無規定性は伝統容器の不可欠な特性であった。この点いまま少し説明しておこう。内発的意志や個体的人格の完成といった主意主義的な側面によってこそ、伝統容器は儒教、道教はもちろんのこと様々な中国の伝統思想に対して、またときには外部世界から中国に移入された異文化（仏教、キリスト教など）に対してまで内面的再解釈を行なうのだが、この内面的解釈こそまた歴史の画期ごとに伝統容器の中に投入蓄積されてゆく「伝統の中味」を成すものである。この点では、梁漱溟はみずから孔子学説に内面的再解釈を加えて、伝統容器の中に新しい中味（具体的意義）を投入する伝統的革新者に属するのであって、かれの郷村建設運動はその反映にほかならなかった。だから梁思想は決して伝統容器自体の問題を扱いたものではなかったのである。この梁思想と比較するならば、馮思想の方は少なくとも抽象継承法や普遍性思想といった問題提起を通じて、伝統容器の素材の問題は扱っていたといえるのである。とはいえ馮思想は伝統の構造である伝統容器の在り方の問題にまでは視点を進めることができずに終わったのだった。

こうして伝統容器の思想は、比較としていえば依然梁思想よりも馮思想に近いというべきである。確かにこの思想は既述のように実践理性的で認識方

法論を欠いており、その点で馮思想と決定的に異なるが、にもかかわらずこの思想に含まれる主体自由性（ひいては価値自由性）や対味方＝友愛（ひいては共同主体性）の重視は、事実上馮友蘭が目指したような科学哲学への道を助けこそすれ妨げるものではないともいえるであろう。そしてまた主体自由性と対味方＝友愛とは既述のように1978年までの真理基準論争や人治・法治論争において文革批判の一環として主張されたものであった。

以上がわたくしのみた伝統継承問題における李澤厚論文の画期的意義である。李論文の魅力はなんといっても文革思想を全面否定する今日の思潮の中で、これに根底的な批判を加えつつもなお文革思想に特徴的であった主意主義とコミュン思想とを捨て去ることなく、むしろそれらを再生させたばかりでなく、さらにそれらを他の伝統の諸要素と構造論的に結びつけて、伝統継承に関する全く新しい見方を提起したことにある。中国の今日における現代化が中国的な伝統をより良く生かしたものとなりうるか否かは、かかって李論文のような見方がどこまで政策に反映されるかによるとさえ思われる。

とはいえ残された重要な問題がないわけではない。たとえば、中国の伝統が李のいうとおりの容器的構造をなしているとして、それが血縁的基礎を一つの素材としてきたことは果たして今日なお無条件に肯定されてよいのか、といった疑問も当然出されてよい。確かにこの伝統容器は安定的な中国的個性の根本をなすものといえるのであるから、その一素材をなす血縁的基礎に変革を加えて容器構造そのものを変えることは、容器の中味を蓄積し豊富化することとは次元が違って、はるかに困難な問題である。いずれにせよこの種の構造変革の問題こそ、理論的にも実践的にも依然残された問題として存在していることは忘れてはならない。

結 論

かつて1960年代末から70年代初頭にかけて、中国における文化大革命だ

けでなく、ベトナムにおける“人民解放戦争”さらには欧米世界における学生の反乱や市民による反公害闘争、反戦闘争そして黒人の公民権獲得運動等々が地球規模で同時多発的に生起し、いずれの場合にも「主体性」回復の問題が突発的に提起されたことが想い出される。

ところで当時は「プロレタリア階級」、「人民」、「大衆」等々の類的な主体を意味する呼称が社会運動家の間でのみならず社会科学の学問分野でも自然な形で盛んに用いられていた。つまり当時語られた「主体性」の回復とは多くが「類的な主体」の回復を意味していたのである。振り返って、今日これらの類的な呼称は一部の人々の間でなお用いられているほかは、徐々に死語に近いものに化そうとしているように思われる。それゆえ、本稿においても「階級」という用語を使う際には執拗にカギ括弧を付して用いたのであった。

そしてこれらの類的な呼称が死語と化するのともなって、「主体性」回復の問題もしだいに忘れ去られようとしており、事実「主体性」という用語自体が類的な呼称と同様、死語に変わりつつあるようにみえる。とすれば主体という用語が頻発する本稿はさしづめ今日の時代的潮流から外れたものといえようか。

文革に対する内外の総否定的な評価は、この「主体性」回復の問題の放棄とほぼ同時対応的に現われてきたといってよい。

こうした趨勢にもかかわらず、「主体性」回復の立場から当時提起された様々な問題、たとえば戦争とりわけ核戦争の危機、科学合理主義・科学万能論への絶対信仰、環境汚染と公害問題、医療の荒廃、自然と土壌と農業の破壊、点数主義と受験地獄、拝金主義と功利主義等々の諸問題はいずれも今日なお解決されたわけでは決してない。それではなぜ「主体性」回復の問題（以下、主体性論と略）は今日忘れ去られようとしているのか。

具体的には1970年代に入って、主体性論の立場に立つとみられた人々が、中国の文革派やベトナムの解放戦線はもちろん日本を含む欧米世界のいわゆる新左翼その他の人々まで、そのことごとくが一種の政治主義とテロリズムとを避けえず、自己崩壊を遂げるか、または問題解決における無能力を露呈

したことにその原因があると思われる。

元来、主体性論は思想的にはファシズム批判にあっても科学合理主義批判にあっても、ファシズムや科学主義が「とるべき責任『主体』を明らかにしない」といった没主体的な性格を持っていたことに批判を向けるものであった。このようにみるならば、主体性論とはかつて梅本克己が要約したように責任を担うべき「倫理的主体性」の回復を問題にするものであったのである⁽¹⁰⁷⁾。だから主体性論的立場からかつて提起された前述の諸問題にはすべて責任回避的な倫理欠如の状況が含まれており、それこそが批判されていたのだった。

こうして当時の主体性論的主張は、各人がおのれの自発的意志をもって、各々のとるべき責任主体を自他ともに明らかにしつつ互いに結び合う社会、つまり新しい倫理的共同体^{コミュニティ}を目指したものであったのも不思議はなかった。学園自治、地域自治、地方分権、地域主義、自力更生等々の主張はすべてここに発想したものといえよう。中国の人民公社^{コミュニティ}制度、とりわけ大寨、大慶モデルはこうしたなかで理想化されたのである。

ところでこの倫理的共同体のなかで各人がとるべき、またとりうる責任とはいかなるものであったかといえ、明らかにその責任の本質は外から与えられたり押しつけられたりした外面権威的なものではなく、みずから自発的・内発的な意志に基づいて選択する内面権威的なものでなければならなかった。

ここではあえて詳述を避けるが、この倫理的共同体を特徴づける内発性、内面権威性は、この共同体が固有な共同社会的な「生活＝生産」の場としての土着性つまり風土に根差したものであることによるのみ可能になるものである⁽¹⁰⁸⁾。そして本稿でわたくしが述べた意味での伝統とはこの種の内発性、内面権威性に基づく内面的再解釈によるのみ蓄積・豊富化するものであった。

このように当時の主体性論的主張は元来は風土や伝統を継承し豊富化するものだったはずである。しかしながら現実には既述のように「主体性」回

復の立場に立つ人々のなかに、かえって風土や伝統を虚構化・形骸化し破壊さえするような政治主義とテロリズム（大は文革の武闘やポルポトの虐殺から小は連合赤軍の粛清事件まで）がしばしば出現したのである。こうした多くの悲劇は多くの人々をしてついに「主体性」回復の問いを無益な問いとして投げ棄てさせ、かくして倫理的主体性は確立することのないまま、今日、倫理の不在、信念の危機と呼ばれる時代が地球規模で拡大していると思われる。しかしながら、ここでは悲劇に内在する問題がなお解かれていないかぎりにおいて、「主体性」回復の問いも依然本当には答えを与えられていないのだといわねばならなかった。それゆえ、今日における文革研究の意義もこの意味でその悲劇に内在する問題を明らかにすることを通じて「主体性」回復の問いを再度問うところにあるとわたくしは考えている。

ところで文革の悲劇の実相をみるならば、内面権威的な倫理的主体性確立の希求がかえって外面権威的な政治主義を生み出すという逆説的現実が普遍的にみられたことがわかる。

この点を解明する一つの重大なヒントは梅本克己が松村一人の批評を受け入れて答えた次のような断言のなかにみられるように思う。梅本はこういつている。「プロレタリアートの階級的位置は、(階級としての)解放への献身と(一個人としての)自己の幸福との完全な一致を保証しているのである。」云々(括弧内は引用者)⁽¹⁰⁹⁾。ここでいう階級としての解放への献身とは、一個人としての自分自身は解放の果実を獲ることなく、つまり前述したような倫理的共同体のなかで生きる幸福を味わうことなく、解放への闘いの過程に身を置き、解放実現の事業のために、コミューン世界とは正反対のむしろ物質力(財力や武力)によって左右される政治支配の世界のなかで「対敵＝闘争」に専心することを、自己の使命としてすすんで、つまり自己の内発的意志による内面権威的な信念によってその身にひき受けるということの意味している。

梅本自身が明言していることだが、ここでは自己の生命的限界を持った個人的な主体性がプロレタリアートと呼ばれる一種不死の類的な主体性との間に少しも断絶を置かないものとして、つまり個人的な主体から類的な主体へ

の転入が常に可能なものと想定されている。いい換えれば個人的な主体はプロレタリアートという類的な主体の有機的な一部となりうるとみなされていたわけである。これを村松一人は単純に人間の「社会的能力」によるものとして片付けた⁽¹¹⁰⁾。

こうした理解は少なくとも1970年代初頭まで生き続け、たとえば本稿で一応の分析を試みたコミュニオン国家論のようなものを生みだしたのである。すでにみたように、ここにこそ主意主義的な倫理的主体性確立の希求がかえって外面権威的な激しい政治主義をもたらした理由があった。

馮友蘭そして李澤厚へと受けつがれてきた一連の発想は、こうした逆説性を透徹した問題意識によって把握したうえで、しかも倫理的主体性確立への希求を放棄することなく、これを元来継承すべき中国的伝統の一部であるとし、さらにこれと同じく中国的伝統の一部とみなされる主体自由性、価値自由性への要請とを接合して、逆説性を克服する方途としようとしたといえよう。かれらの議論はなお構造論のレベルにとどまっているとはいえ、今日、文革を再考し、将来における中国型「社会主義」モデルの発展的再生の可能性を問う場合に、やはり重要な示唆を与えるものだと思われる。あえていえば、そこにはすでに体制としての社会主義やイデオロギーとしてのマルクス主義を根本的に問い直したうえで新たに倫理的主体を樹立しようとする試みが読みとれるのである。

〔注〕 _____

【略】

(加々美光行／執筆時：アジア経済研究所調査研究部研究主任、現：愛知
大学法学部教授)