いまなぜ「儒教文化圏」か

――東アジアの活力とその文明的位相

中嶋嶺雄（なかじまみねお）

東アジアの儒教文化圏が、次の世紀にかけて世界の経済的・社会的活力の中心を担ってゆくのではなかろうか――そうした予感と関心が渦巻くいまこの文明的範疇の検討すべき課題を整理してみると

1　〝儒教後（ポスト・コンフューシャン・イラ）の時代〟

二十一世紀まであと十余年になった昨今、「世紀末」という言葉があちこちで使われている。戦争と革命の時代とも巨大技術文明の時代ともいえる二十世紀が達成した豊饒を呪うかのように「世紀末」が語られることもあるようだが、この言葉のもつ暗い響きとイメージにもかかわらず、二十一世紀にかけての日本とその周辺地域は、明るい輝きと活力に充ちた世界になりそうである。

二十世紀の初め、O・シュペングラーの『西洋の没落』が第一次大戦後の知的世界に大きなインパクトを与えたことがあった。それはヨーロッパ文明以外にももっと多様な文明が存在することを説いて非西欧世界の文化的興隆を予言したものでもあったが、現在から二十一世紀にかけては、欧米世界の翳りに比して、東アジアの〈儒教文化圏〉が世界の経済的・社会的活力の中心を担ってゆくのではなかろうか。

二十世紀を主導してきた米ソ両超大国が肥大化した巨大軍事国家としてのコストに悩みつつある現実や、増大する犯罪、失業そしてエイズに象徴される欧米先進諸国の経済的・社会的な停滞と混乱を見るにつけ、また、二十一世紀は軍事的な覇権国家の時代から経済的・社会的な成熟国家の時代へと向かうであろうことを想うとき、右のような仮定は一段と現実性を帯びてくる。

現に今日の世界的な低成長経済のなかで、台湾や韓国は昨一九八六年も一〇パーセント前後の経済成長を記録した。日本も大幅な円高による為替相場の変動にもかかわらず、貿易黒字がほとんど減少しないという経済力の根本的な強さを示している。

ところで、このような東アジア経済圏ないしは東アジア文化圏の経済的・社会的な発展の背景を〈儒教文化圏〉という文明論的範疇で考察しようとする試みが、最近の注目すべき趨勢になりつつある。おおざっぱな議論ではありながら、予言者として一種独特であった亡きハーマン・カーンは、はやくも一九七九年に近代化・工業化に対する儒教的倫理の貢献を説いていたが（Herman Kahn, *World Economic Development, 1979 and Beyond*）、私自身の体験に照らしてみると、東アジア諸国の経済発展が、注目されはじめた一九八〇年代初頭、最近は日本を「資本主義的開発国家（キャピタリスト・デベロプメンタル・ステイト）」（CDS）と規定して話題を呼んでいるチャルマーズ・ジョンソン教授（カリフォルニア大学バークレー校）が、私との会話のなかで、「これからはポスト・コンフューシャン・イラ（Post Confusian Era）だ」と語っていたことがあった。〝儒教後の時代〟とでも訳せるであろうか。儒教文化を通過した国々の経済が非常に発展しており、これからはそのような国々の時代だと言うのである。

また、わが国でもインド哲学の泰斗・中村元博士は、一九八一年に書かれた「東アジアにおける伝統的精神と近代建設」と題する北東アジア知識人会議（日本経済調査協議会主催）の基調論文で、「従来の世界の近代文明においては、欧米が圧倒的に指導的な立場をとって来たが、一九八〇年以後は、東アジア文化圏が世界の近代建設に大きな意義をもつと考えられる」と予見されている。

私自身もちょうど一年前に「〈儒教文化圏〉はなぜ強いか」との一章を含む『二十一世紀は日本・韓国・台湾だ――いま東アジアが世界をリードする――』（第一企画出版）と題した啓蒙書を刊行したところ、たちどころに数種の外国語訳本が海外で出版された。最近邦訳されたレオン・ヴァンデルメールシュ教授（パリ第五大学）の『新しいシナ的世界』（Le nouveau Monde sinisé 邦訳『アジア文化圏の時代』、大修館書店）は、私がこの春にパリを訪れたとき、旧知のフランスの中国研究者のあいだで話題になっていて、是非私の意見を聞かせてほしいと原著を贈呈されたものである。

このような知的関心の高まりのなかで、現に東アジアにおいては、日本以外でも、いわゆるアジアNICS（新興工業諸国）の目覚ましい経済発展が続いている。アメリカの対外貿易総額において日本をはじめとする東アジア諸国の占めるシ

中嶋嶺雄氏

東京外国語大学教授。現代中国学、国際関係論専攻。1936年松本市生れ。東京外国語大学中国語科卒、東大大学院修了。社会学博士。著書に81年度サントリー賞を受賞した『北京烈烈』ほか『現代中国論』『中ソ対立と現代』『中国』『香港移りゆく都市国家』など。趣味はバイオリン、水彩画、登山。

ェアは一九八三年以降、ヨーロッパ諸国のそれを凌駕しており、この趨勢はもはや逆転しないであろう。つまり、世界最大の貿易の流れは、いまや東アジアを中心に太平洋を横切っているのであり、世界経済の重心は明らかに東アジアの〈儒教文化圏〉諸国にあることが統計的にも示されているのである。

もとより、私たちにとっては、〈儒教文化圏〉という用語自体、慎重に吟味し検討しなければならないものである。まず第一に、諸民族・諸国家の発展を文化的範疇で論ずることは、しばしば低俗かつ安易な文化主義的アプローチに堕しやすいからである。たしかに国際社会の現実を文化論の尺度で論ずることは大変興味深い魅力的な事柄なのだが、その場合、当面の解釈に必要な文化的傾向を恣意的に抽出することにとかくなりがちなのだ。中国学の権威ベンジャミン・シュワルツ教授（ハーバード大学）がいみじくも指摘しているように、「非西欧社会を論ずる場合、われわれは低俗な文化人類学的方式に陥りやすい」（『共産主義と中国』、一九六八年）ことにつねに自覚的でなければなるまい。

第二の問題点は、〈儒教文化圏〉の強調が一種のアナクロニズムもしくは復古主義を意味しかねない危険を内包していることである。日本はもとより、儒教文化の伝統をもっとも独自に継承してきたといわれる韓国や、今日でも儒教を尊重している台湾（中華民国）においても、現実の経済発展に直接有用なかたちで儒教文化が存在しているとは言いがたく、その意味では伝統的な儒教文化は、死滅しつつあるともいえるからである。

最近では作家の井上靖氏が二十一世紀に生きる現代の『論語』解釈を目ざして歴史小説「孔子」の連載を『新潮』誌上（一九八七年六月号より）で開始されたけれども、一般に儒教はやはり旧時代の習俗として位置づけられねばなるまい。

当の中国大陸では、文化大革命期の「批林批孔（林彪批判・孔子批判）」運動にみられた性急かつ政治主義的な孔子否定の反作用として、このところ孔子再評価の風潮がたしかに出ており、『論語』を当面の現代化建設に役立てようとする意見も存在していたが、最近では、「孔子は口では節約を強調しながら実際にはぜいたくな生活をしていた」とか「孔子の理想は周の封建社会の回復にあった」とするマルクス主義の観点からの批判の必要を説く意見も、中国内政の左旋回ないしは保守回帰のなかで再び登場しはじめている（上海『文匯報』、一九八七年三月十日付の蔡尚思論文）。

第三に指摘すべき点は、文化圏的発想が誤れる地政学ないしは文化専制主義につながっていったという二十世紀同時代史の苦い歴史の教訓である。

私たちは当面、以上のような問題点を十分に考慮しなければならないとはいえ、たしかに日本やアジアNICS諸国はいずれも〈儒教文化圏〉に位置しているのであり、これら諸国の経済発展が二十一世紀へ向けて世界の推進力になってゆくものと思われるだけに、「いまなぜ『儒教文化圏』か」という問いは、やはり新鮮な響きをもっているといえよう。

2　社会体制と〈儒教文化圏〉

東アジアの〈儒教文化圏〉地域はいうまでもなく中国文化の影響を全面的に受けている地域である。従って、この地域を漢字文化圏、もっとかみくだいていえば、食事のときに「箸を持つ文化」を共有している地域だといってもよいであろう。

そして、アジアの〈儒教文化圏〉には、中国大陸はもとより、日本、台湾、韓国、北朝鮮、香港、シンガポール、ヴェトナムなどいくつかの国や地域があり、東南アジアの華僑社会もそこに含めねばなるまい。

このなかで、日本はもとより、アジアNICSと呼ばれる台湾、韓国、香港、シンガポールは、一人当たりGNPが近代化の一つのメルクマールとしての二〇〇〇米ドルをすでに大きく超えており、そのような社会的成熟のもとで体制の根本的ないしは革命的変化はもはや起こりそうにない国家ないしは地域になってきている。

一方、大陸の中華人民共和国は、依然として近代化への離陸期にあり、毛沢東型社会からの急転換にもかかわらず、そのツケはきわめて大きく、二十一世紀中葉にいたるまで重苦しい負担を強いられるであろう。「四つの現代化」を新しい国家目標に掲げているとはいえ、産業構造の転換が達成されるまでにはなお道のり遠く、現時点では中国が工業化社会になったとは、とてもいえない。そのような中国でも、政治のパターンなどをみてみると、いかにも儒教的である。毛沢東家父長体制や今日の鄧小平ワンマン体制そのものが、儒教的だともいえよう。

北朝鮮も、金日成・金正日父子継承の強権体制下にあるが、産業発展の点では、南の韓国と比べて著しく立ち遅れてしまっていることは、今日、周知の事実である。しかも北朝鮮の独裁体制は中国以上に儒教的である。金日成・金正日父子の権力継承パターンや朝鮮労働党の行動原理を見ていると、マルクス・レーニン主義で解釈するよりは、たとえば「忠」「孝」といった儒教的規範で解釈した方が、より適切だといえなくもない。

つまり、社会主義体制をとる中国や北朝鮮においてさえ儒教的伝統が依然として生きているともいえるのである。それは、「文」をきわめた者のみが統治し得るという儒教的な「文治」の伝統だともいえようが、このことは「毛沢東思想」ないしは「金日成主体思想」を体現する者のみが「治」に当たることができるということであり、しかもそのような統治者が世襲制あるいはそれに近いかたちで登用されている現実を考えると、なおさら伝統中国の儒教的な家産官僚制ないしは李朝時代の両班制を想起させるのだ。これらの点は中国研究の権威で北朝鮮をも訪れた今堀誠二教授（現広島女子大学学長）もかねがね指摘されているところである。

経済発展という面からすると、中国や北朝鮮、あるいはヴ

エトナムなどの社会主義国家においては、いかに〈儒教文化圏〉だといっても、また独裁体制ないしは権威主義体制が強固にしかれていても、近代化・工業化は達成されていない。

このことは逆説的に、いかに〈儒教文化圏〉諸国の経済的・社会的発展が著しいにせよ、社会主義のシステムをとるかぎり、後発諸国の近代化は成功しないことを意味している。

もっとも、「ソヴィエト権力プラス電化」というレーニンの言葉を引くまでもなく、マルクス主義による社会主義革命が国家の計画経済を基本にして工業化・近代化のモデルであった時代があった。

ソ連のような先進社会主義国のみならず、よりゆるやかな社会主義的経済が近代化のモデルであった時代もあった。たとえばインドでは、主要工業の国有セクターを中心としたインド型社会主義が、ネール首相の唱導した非同盟中立外交とともに、一九五〇年代には大きくクローズアップされ、それこそが後発非西欧社会のモデルであるといわれた時期もある。

今日でもインドおよびその他の第三世界のゆるやかな社会主義の国々は、多くの国営部門をもっている。しかしそうした国営経済を中心とした諸国は、マルクス・レーニン主義政党主導の社会主義であるか否かを問わず、どこもうまくいっていない。国営部門の多いラテン・アメリカ諸国にしてもこの点は同様であり、より深刻な経済的困難に直面している。

すでに述べたように、マルクス主義は、成熟した資本主義社会が社会主義社会に移行することによって人間性を全面的に開花させ、さらに進んだ近代社会を形成するのだという、夢多き近代化論の一つであった。しかし今日、社会主義にバラ色の未来を託すことは、もはやできなくなってしまった。

もちろん世界には、依然として社会主義が必然化される貧しい国々や、権力の著しい腐敗が社会主義を誘っている国々がある。だが、あえて言葉を強めていえば、アジアにはもう二度と社会主義革命は起こらないのではないか。最後の社会主義革命がヴェトナムであり、インドシナ諸国ではなかったか。フィリピンが共産党の武装勢力＝新人民軍を擁して社会主義革命の芽を残しているけれど、かりに新人民軍が権力をとった場合には、カンボジア同様のとめどもない内部抗争に陥る可能性もあり、フィリピン社会の近代化・工業化を担うことは到底できそうにない。

想えば、ヨーロッパに発し、ヨーロッパの辺境であるロシアに開花したマルクス主義の社会主義革命は、四半世紀の後に、今度はマルクスが考えてもいなかった「アジア的停滞」と「東洋的専制」の社会であった中国に花を咲かせた。さらに四半世紀すると、今度は南洋といわれた東南アジアの一角にまで、社会主義の赤い糸は伸びていった。だが、これを最後に社会主義の糸は伸びきってしまい、今度は徐々に、成熟した社会主義国から、社会主義からの本格的な離脱が始まっている。つまり、東欧諸国にすでに発現し、ソ連や中国にも見られるように、内部的な社会主義ばなれ、西欧化、西側化

がいよいよ始まっていくプロセスがある。これこそが、二十一世紀への時代状況であり、マルクス主義あるいは計画経済がもはや近代化のモデルではなくなってしまったことは明白であろう。

こうした現実のなかで、日本やアジアNICS諸国、つまり〈儒教文化圏〉の国々が、とびぬけてみごとな経済達成と優れた経済的パフォーマンスを示していることが、〈儒教文化圏〉という一つのカテゴリーに注目せざるを得ない状況をもたらしているのだといえよう。いわば、後発型の非西欧文化圏の発展のプロセスとして、〈儒教文化圏〉モデルがあるのではないかという論議が起こってきたのである。

後発非西欧社会の将来の発展を考えたときに、従来の様々なモデルによる近代化理論が、〈儒教文化圏〉諸国のみごとな成功によって、大きな挑戦を受けているのである。

3　近代化理論を超えて

ところで近代化のモデルとしては、社会主義型以外にももっと包括的な理念の体系があった。マックス・ウェーバーの考え方がそれである。ウェーバー・モデルの近代化とは、彼の有名な著書『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』（邦訳、岩波文庫）が語っているように、プロテスタンティズムに象徴される禁欲主義と勤労意欲を中核価値（コアヴァリュー）とした西欧社会とりわけ「現世拒否」（Weltablehnung）というピューリタニズムの厳しいエートスに支配されたイギリスやアメリカ合衆国においてこそ、近代化・工業化が達成されるというものである。

「儒教とピューリタニズム」の一章を含むウェーバーの浩瀚な著書『儒教と道教』（邦訳、創文社）は中国社会の特質を鋭くえぐりだしたものであり、私も実に多くを学んだものであるが、それは、合理主義の文化的伝統をもつ近代ヨーロッパのなかでも、営利を否認し現世を厳しく拒否するピューリタニズムつまり欧米のプロテスタンティズムの社会との対比において、営利を是認し現世を楽観的に肯定する儒教的合理主義がなぜ近代資本主義の発展に結実しないのかを検証しようとしたものであった。ところが現実には、ウェーバーの予測を超えて、〈儒教文化圏〉諸国が八〇年代から二十一世紀にかけてきわめて大きな可能性を示し始めているのだ。一方、西欧的合理主義の土壌でプロテスタンティズムのエートスにのっとって近代化を遂げたヨーロッパは著しい経済的停滞に陥っている。

またアメリカにおいても、いまや東部エスタブリッシュメントといわれたプロテスタントの上流階級を中心とするもっとも正統的なアメリカ社会が崩壊しつつある。〝解体するアメリカ〟とは、すでに一〇年ほど前に永井陽之助教授が主張した鋭いアメリカ認識であったが、WASP（ホワイト・アングロ＝サクソン・プロテスタント）というアメリカ的な中核価値は、いまや急速に消失しつつあり、今後はむしろアジア人の

多い、それだけ〈儒教文化圏〉的な色彩が強いカルフォルニアを中心とした西海岸、つまり太平洋地域の発展が、アメリカの新しい世紀を担ってゆくであろう。こうしたことからみても、〈儒教文化圏〉という文明的位相が再評価されなければなるまい。

ここでウェーバー理論にもどるが、彼は人間の内面的エートスに発するピューリタニズムを「内面的品位の倫理」と特徴づけて高く評価し、その現世を積極的に変革しようとする志向こそが資本主義の発達をうながす根本的な要因である、と考えていた。だが形式や儀礼にとらわれる「外面的な品位の倫理」としての儒教の合理主義は、現世に対してたんに合理的に順応しようという消極的なものであり、ここに根本的な違いがあるので、〈儒教文化圏〉は、禁欲的な功利主義に立脚した責任倫理を欠如するために近代資本主義の発展には結びつかないばかりか、さまざまな呪術のために逆にそれをスポイルする、とウェーバーは見做していたといってよいだろう。ウェーバーは中国のみならず近世日本にかんしても、「合理的経済倫理」が未形成であるがゆえに資本主義的発展の可能性はとぼしいと見做していたのである（詳しくは源了圓『近世初期実学思想の研究』、創文社、参照）。ここにウェーバーの儒教理解の根本的な枠組みがあったとすると、いかに資本主義生成期の近世と現代との時代的背景の違いがあるとはいえ、今日、〈儒教文化圏〉諸国が資本主義的にも著しく発展しているという事実は、マルクス・モデルについで、ウェーバー・モデルをも、これら諸国の実際の発展がしのいでしまった、つまり現実が理論を乗り超えてしまったということになるのではなかろうか。ここにも、〈儒教文化圏〉が注目されるゆえんがあるといえよう。

以上のような検討の後に、さらにいくつかの近代化理論を想起してみよう。

高度大衆消費社会を目ざしたアメリカ的合理主義、あるいはプラグマティズムが今日行き詰まりつつあることについては、先にWASPの崩壊という点からもそれに言及した。しかし、W・W・ロストウ教授の近代化論に象徴されるように、戦後のアメリカには、成長と発展の開発モデルがあった。

後進国や発展途上国に、膨大な援助資金を注ぎ込み、伝統社会から産業社会への発展段階を画する開発のための基盤を固める。そのことによって、いわゆる第三世界が自由世界の一員として着実に離陸し、近代化していくという反共イデオロギー色の濃い考え方であった。アメリカは現にそうした立場から多くの発展途上国に積極的な援助をおこなってきた。

しかし、こうしたアメリカ・モデルでは、イランのパーレビ体制がまさにそうであったように、伝統社会の都市部、権力者の周辺部は急速に近代化するが、農村や辺境とのギャップはかなり大きく、その結果、政治的・社会的な欲求不満が蓄積し、権力者の独裁体制への批判が渦巻いて結局はその政権が崩壊していくというケースがしばしばである。一時期の

明確な輪郭では登場していなかっただけに、日本の近代化についての議論は深められたにしても、〈儒教文化圏〉への着目はなかったといえよう。

こうした経緯ののちに昨今では、一部の第三世界の学者や反体制的な思想家たちが、マルクス主義の限界、あるいはポスト・マルクス主義という状況のなかで、いわゆる「従属理論」という発想にとりつかれた。世界の「中心」たる先進諸国の発展は「周辺」たる後進諸国の植民地的収奪の結果であり、両者の交流は開発ではなくもっぱら収奪を促進するという立場から、逆に世界を支配している「中心」に対する「周辺」からの挑戦に大きな歴史的意味を見出した議論である。だが、こうした「従属理論」も、すでに有効性を失っているといえよう。「従属理論」だけでは一国規模の近代化さえ成功させ得ないことは、「従属理論」が最大の対象としたラテン・アメリカ諸国の現実そのものが示している。

さらに最近では、「従属理論」の巨視的な発展としてのL・

INTERNATIONAL AREA STUDIES

国際地域研究
No. 14
頒価 800円

特集 南太平洋 1

南太平洋諸国の将来と我が国の協力……西岡陸之
バヌアツ事情—現状と未来への展望—……和田雅夫
フィジーからバヌアツへ……海原 峻
ゴルバチョフ改革とソ連社会のゆくえ
—グラースノチス政策を中心に—……井上研一
中国"政変"と国際政治……今川瑛一
将来の問題にそなえて……チャナ・サムダナビッチャ
フィリピン"革命"後のアジア情勢……今川瑛一

次号第15号は、第二回国際セミナー「太平洋地域の平和と安全保障—南太平洋—」より特集号の予定。なお、86年9月12日の第一回国際セミナーのビデオテープの貸出しおよび販売を致しておりますので御利用下さい。

国際地域研究所
〒160 新宿区三栄町27—4—101
TEL 03—351—8415
第一勧銀四谷支店（普）1063698
振替番号・東京1-157853
八重洲ブックセンター・その他

ウォーラステインらの「世界システム論」、近代化理論を歴史学（社会史）との関連のなかで、ネオ・マルクス主義の立場から再生させようとしたH＝U・ヴェーラーらの「近代化概念」も提起されているが、いずれも東アジア諸国の活力を理論的に吸収し得るものとはなっていない。

以上のように、およそ近代化理論で考えられた、いくつかのモデルや理論が崩壊し、あるいは限界に達してしまったところに、〈儒教文化圏〉の新たな挑戦が始まったのである。

4 〈儒教文化圏〉の諸相と活力の源泉

もとより〈儒教文化圏〉といっても、同じ「箸を持つ文化」を共有していながら、使い捨てにしない中国の長い箸、使い捨てを良しとする日本の木の割り箸、細い金属製の韓国の箸とそれぞれ異なっているように、国によってさまざまな違いがある。同じ儒教的な倫理をどのように受けとめるかにおいても、国民性による違いがある。森嶋通夫教授（ロンドン大学）は『なぜ日本は「成功」したか？』（TBSブリタニカ）のなかで、やはり儒教文化の問題に着目し、「中国は文治儒教国であるが、日本は武治儒教国といわねばならない」と語っている。また、中国儒教がヒューマニスティックであるのに対し、日本儒教は著しくナショナリスティックである、とも書いている。

中国と日本とでは社会制度の根本がそもそも大きく違っていたのだから、同じ儒教の教義も異なった社会的・精神的風土で受容されてきたことを忘れてはならない。封建制に関しても、中国のそれは紀元前の周の時代に終わっている。わが国のように、鎌倉時代から明治維新に至るまでの長いあいだ封建制であった国家とは、根本的に違う。その点で、日本の封建制が身分制度や土地の所有形態を含めて、むしろヨーロッパの封建社会と類似していることは、しばしば指摘されるところである。

中国の場合、封建制によって土地が諸侯に分封されるのではなく、天子がすべてを所有する家産官僚制国家としての皇帝型権力構造をもっていたのであり、科挙の試験をパスした文人官僚（紳士）や宦官（去勢されて天子の近くに仕える役人）がその権力を支えてきた。従って、武士階級は中国には存在しなかったのである。東アジアの支配階層すなわち中国の紳士、朝鮮の両班、日本の武士のあいだの差異や共通性については、中根千枝教授が近著『社会人類学――アジア諸社会の考察』（東京大学出版会）で見事に論述されているが、長いあいだ武士階級が存在した国とそうでない国とでは、政治はもとより文化も道徳も根本的に異なっているといえよう。

私がしばしば指摘するように、同じ仏教寺院でも日本の寺が武士文化の色彩を強くもつ男性美であるのに対し、泥と石でできた中国の寺は、女性美である。これは、武士文化、武家政治をもたないマンダリン的、つまり文人官僚的な支配の象徴ではないのか（この点について詳しくは拙著『文明の再錯造

を目ざす中国』、筑摩書房、参照）。

また、儒教文化は、法治主義と徳治主義という二つの柱で支えられてきたとよくいわれるけれども、同じ儒教的倫理にのっとっていながら、この点についても中国と日本では大きく違っている。それは日本人と中国人との法意識、法感覚が大きく異なっているからだともいえよう。中国の場合には、法三章や一条鞭法に見られるように、法は簡便を旨とし、かつ民を罰するために存在するという刑責本位の法概念が現在の人民中国にいたるまで伝統的に存在してきている。また、「君子、法を犯して民と同罪」という言葉があるように、支配者も民衆もともに法を無視して平然たるものがある。

このような伝統のなかでは法感覚そのものが日本や西欧と根本的に違うので、中国では契約という意識はあいまいであり、近代的な契約概念を重視しない。日本からプラントを導入するかと思ったら急にキャンセルする、日本からテレビや自動車を大量購入する契約を結んでおきながら中国側の事情で突然中止する、合弁企業でも当初の条件と実際の条件とを急に変えてくる、といった日中間のビジネスで頻発している行動様式も、意外と罪悪感にとらわれずに日常化しているゆえんであろう。

次に、儒教の徳目をとってみても、中国と日本、あるいは韓国、ヴェトナムなどで、それぞれに違った解釈が可能であり、また重点の置き方が時代によっても異なっている。

「忠」「孝」の二道を基盤とし、「仁」「義」「礼」「智」「信」の五徳を支えとした儒教の有名な徳目をとりだしてみると、たとえば、日本や韓国では「忠」という意識、ロイヤリティの意識が伝統的に中国よりも強かったが、とくに徳川封建体制下では日本の武士の「忠」は中国や韓国の士大夫のそれとは大きく異なって鮮烈であった。『儒教の精神』（旧版岩波新書）の著者、武内義雄博士は、「支那の五倫は家族本位で孝が重んぜられるに対し、日本の五倫は国家主義で忠孝の一致が提唱され、孝より忠が上に立ってゐる点に於いて異なつて

河合ブックレット

第3期　好評発売中　　定価 各400円

花崎皋平
学問に何ができるか
閉鎖的な専門研究に収束する大学の学問の対極に生きた学問を対置し、その可能性を現実との学び合いに探る。

柴谷篤弘
〈情報〉を越えて
生物学の情報化が生命の尊厳を奪ってきた反省から情報を考え直し、情報化社会の中で人間の自己実現の道を考える。

倉田令二朗
数学の天才と悪魔たち
天才数学者たちの非凡な頭脳と俗物ぶりを愛をこめて切りまくりつつ現代数学の地平を明かした痛快無比のエッセイ。

今村仁司
思想の現在
近代的〈主体〉を賭けて闘われた実存主義と構造主義の交錯など思想のドラマを軸に今何が思想の問題かを考える。

〈好評既刊〉
上野千鶴子　マザコン少年の末路
高木仁三郎　科学とのつき合い方
北川　透　現代文学はどこで成立するか
中川久定　ディドロの〈現代性〉
立松和平　境界線上のトマト
笠井　潔　近代を裏返す

発行　河合文化教育研究所
発売　道　学　研　究　社
〒151 渋谷区千駄ヶ谷1-25-5
TEL (03)403-4581
〒464 名古屋市千種区今池2-1-10
TEL (052)735-1575

ある」と述べている。この「孝」の意識は、最近の日本では薄れているといえようが、韓国ではいまだにひじょうに根強く、年長者を敬うという「長幼有序」の伝統が依然として生きている。

人間の自然な情愛に基づくまごころとしての「仁」は、孔子もこれを仁徳として最高の徳目に位置づけていた。このいわば儒教的人道主義の大本としての「仁」は、日本ではあまりなじまないが、中国ではひじょうに重視される。

「礼」という徳目などは、森嶋教授も指摘しているように、徳治主義の社会でも法治主義の社会でも、法概念ほど厳しく固定化していない。習慣的に成立した規範として通用している。たしかに、〈儒教文化圏〉諸国は、こうした「礼」という共通感情をもっているが、とくに中国人は「礼」を重んずる国民だといえよう。これに対して、日本人は「義」を最も身近な徳目として生きているといえよう。

儒教の徳目の受けとめ方に関してさえ互いにこのような違いがありながらも、〈儒教文化圏〉諸国は、その全体としての文化的同一性のなかで、今日、大きく発展し成長している。この現実には、やはり注目せざるを得ず、従って〈儒教文化圏〉諸国が経済発展に成功した内発的な要因をアジアの内側からとらえようとする試みが出はじめている。

そのような著作としては、金日坤著『儒教文化圏の秩序と経済』(名古屋大学出版会)がきわめてユニークなものであった。韓国人学者の金教授はそのなかで、「儒教文化の一番大きな特徴は、家族集団主義による社会秩序にあると思われる」とし、さらに「集団主義の歴史と伝統によって、儒教的な集団秩序の集団文化が保たれてきた」と述べている。これは大変興味深い指摘であり、儒教的倫理と結びついた集団主義が〈儒教文化圏〉諸国の経済発展の重要な下支えになっているという問題提起である。

集団主義を考えるとき、日本については、中根千枝教授のタテ社会の理論と小集団主義の理論がある。一方、中国社会、香港やシンガポール、東南アジアの華僑社会などは、いわば地縁・血縁のネットワークがフルに活用されるヨコ社会であり、基本的には大集団社会だといえよう。そしてタテ社会はどちらかというと、産業社会あるいは工業社会に適合し、ヨコ社会は流通を中心とする商業民族的な個性を生かした商業国家、貿易立国の社会に適合している。香港もシンガポールも、貿易のGNPに占める割合が圧倒的に大きい。

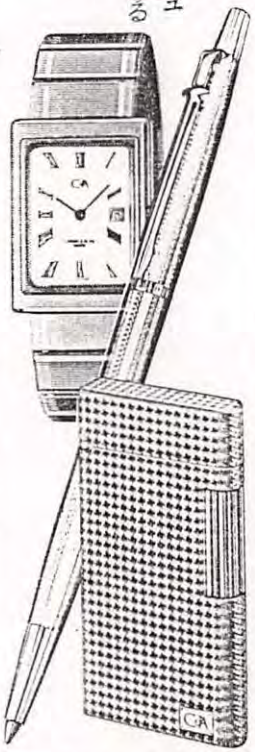
こうした相違もそこにはあるのだが、いずれにせよ家族集団主義が〈儒教文化圏〉の共通の社会的基盤になっていることは、否定できない事実だといえよう。

このような家族集団主義がたんに労働の組織としてではなく企業成員とその家族を含む企業集団生活の組織化をもたらしつつ企業経営のための一つの規範になっていることは、今日のわが国大企業にみられるところである。この点はまた三井、住友など日本の財閥を形成するにいたった江戸期の大町人の系譜を辿っても明らかであり、また韓国の財閥群の形成

過程にも該当するといえよう。この場合、儒教的な「中庸」の精神もしくは「和」の志向が企業活動の重要な凝集力・親和力になっていることも見逃せない。終身雇用制や企業別組合の生成を儒教思想との関連で指摘する見方もあり得よう。

〈儒教文化圏〉の第二の特徴は学習主義、あるいは学習集団、学習国家ということである。わが国の学問にも儒教の影響が圧倒的に強く、特に朱子学をはじめとする新しい教義解釈の儒教流派が、日本の近代的思惟の形成ひいては近代化過程全般に対して大きな意味をもったことはよく知られている。中国においても、科挙の試験をはじめとして、儒教文化が徹底的に学習されてきた。この場合、これら諸国に共通する漢字学習のもつ教育的・社会的効果が大いに重視されてよいように思われる。学習主義、学習集団、学習国家的な志向は、そもそも儒教の教典『論語』の巻頭が「学びて時に之を習う」という〈学而篇〉から成っていることに端を発しているともいえようが、結果的には中国大陸を別とした今日のアジア〈儒教文化圏〉諸国の教育水準の高さ、識字率の高さ、つまり文盲率の低さにつながっている。その結果、今日でも日本をはじめ台湾、韓国などでは、知識集約的な土壌が中央・地方を問わずに存在し、受験システムを含む日本型学習国家への指向が全般的な傾向になっている。そのための弊害もしばしば論議されているとはいえ、この点が近代化、工業化のためのノウハウの開発、インフラストラクチャーや情報ネットワークの整備などに大きな意味をもっていることはいうまでもない。このように見てくると、漢字学習のもつ意義を革命的に解消して記号化、つまり過度の簡略化を試みた中国の「毛沢東思想」に基づく文字改革が、識字率の向上にほとんどつながっていない現実が改めて問われねばならないであろう。

儒教文化の第三の特徴は、一種の倫理的な行動規範を伝統的に保持していることである。「仁」「義」「信」などのいずれの徳目を取ってもよいが、ここではさしあたり「信」でそ

CARAN d'ACHE
GENEVE
カラン ダッシュ
スイスを代表する
気品と精度に
満ちた傑作

ライター 5802-207 金張 ¥200,000
5800-207 銀張 ¥150,000
ボールペン 0818-206 金張 ¥ 18,000
0870-606 銀張 ¥ 10,000
腕時計 5612-052 男性 ¥360,000
5632-052 女性 ¥330,000
DESCO 日本デスコ株式会社
東京都中央区銀座1-13-1
三宅ビル ☎03(562)1286
大阪支店 ☎06(252)8833
有効期限 MC

れを代表させてもいいだろう。このような規範は、日本社会のあらゆる分野におけるサービスの良さやアフタケアの良さとなって現に効果を示している。

一方、「人民に奉仕する（為人民服務）」という「毛沢東思想」による強制から解き放たれた今日の中国社会におけるサービス精神の欠如は、本来中国人がもっていた倫理的な行動規範を社会主義制度がいかにスポイルしているかを示しているといわざるを得ない。

ところで、先に紹介したレオン・ヴァンデルメールシュ教授は、経済発展と関連した儒教の真価を「家族（famille）」、「礼（rite）」、「高級官僚制度（mandarinat）」だと鋭く抽出しているが、以上の諸特徴に加えて、第四の、しかしもっとも重要なポイントは、そもそも儒教は信仰の対象であるよりは、一つの倫理的規範であったことである。「儒教的共同体主義の著しい特徴の一つは、宗教的信仰に全く煩わされないことである」と同教授も述べているが、儒教は厳密な意味での宗教ではないがゆえに、例えば日本では神道との共存が可能であり、中国では道教との共存が可能なのであった。つまり儒教は、きわめて寛容なドクトリンなのであって、信仰であるよりは社会的な規範であり、道徳律であるところに特徴がある。こうした他宗教に対する寛容さと宗教的な非拘束性は、たとえばイスラム教やカトリックに比べて決定的に際立っているが、そのような儒教のゆるやかな倫理行動規範が、右にみた儒教文化のいくつかの特徴やその本来的な現世肯定的合理主義の精神と結びついて、一種の実学的精神と経験主義を導き、工業化・産業化社会の基盤整備に大いに役立ってきたのではないかと思われる。江戸時代中期に「営利」の思想を肯定して町人階級に影響を与えた日本の新しい儒学流派・石門心学を学び、朱子学流の儒教解釈を排して「仁義」と「富貴」を二者相容れるものとして『論語』を積極的に読みかえたという日本実業界の先駆者・渋沢栄一には、『論語と算盤』（復刻版、国書刊行会）という名著があるが、そこに見られる「義利両全」「一致富経国」の実業思想は、〈儒教文化圏〉という今日的な枠組のなかで改めて光が当てられねばならないだろう（なお、渋沢栄一の思想と行動については、長幸男教授〈東外大学長〉の一連の労作、『実業の思想』〈筑摩書房、現代日本思想体系11〉」「解説」、『雨夜譚』〈岩波文庫〉「解説」など、参照）。

いずれにせよ「修身、斉家、治国、平天下」というスローガンや「経世済民」「勤倹建国」という言葉にも見られるように、儒教の教義が今日のアジア工業諸国家の近代化と経済発展にとって重要な倫理的支柱となり、その活力の精神的ひいては社会的な源泉になってきたことは否定できないであろう。

5　二十一世紀への問題提起

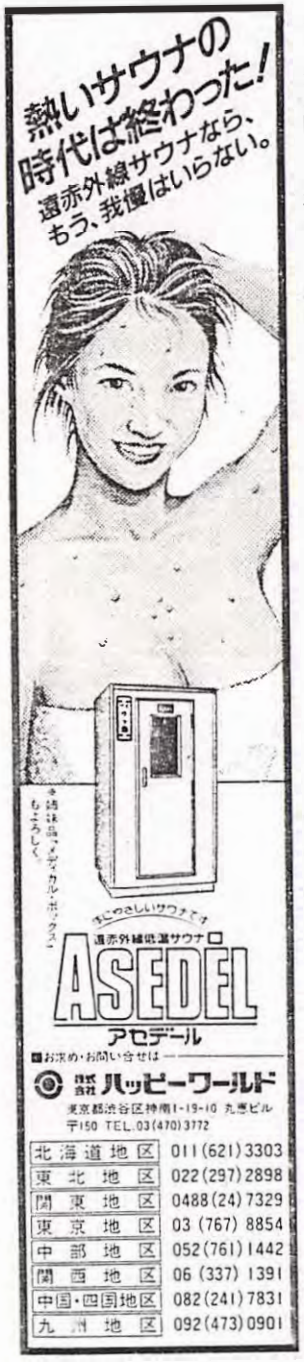
以上、様々な角度から問題を検討してきたが、いうまでもなく、〈儒教文化圏〉といっただけで日本やアジアNICS諸国の経済的・社会的発展の鍵のすべてを解読することなどはできないであろう。私自身、儒教文化的同一性がすべてを規定してきたなどというつもりも毛頭ない。

中国や北朝鮮、ヴェトナムの発展が立ち遅れているのは、むしろ社会主義の制度的な問題として考えた方がわかりやすいであろうし、日本が成功した要因としては、明治維新以来の日本がヨーロッパ近代の精神文化や科学技術を全面的に受容したこと、第二次大戦後の国内諸改革、現代アメリカ産業文明の巨大な影響といった根本的かつ常識的な要因を無視することはとうていできない。

アジアのNICS諸国に関しても、植民地の遺制から脱却する過程と戦後の東西冷戦過程が重なっていたがゆえに、これら諸国はこうした国際環境を〝利用〟して外資の積極的な導入をはかり、いずれも一種の強権・独裁体制のもとで産業構造の転換をはかったこと、そのうえで輸入代替工業から今日の輸出志向工業へと工業化の戦略的転換をはかってきたことなどが各国、各地域別に検討されねばならないであろう。

また、日本をはじめとする東アジア工業諸国の成功の鍵として官僚組織の効果的な機能と構造やチャルマーズ・ジョンソン教授のいう「政府とビジネスの関係」つまり電産関係ならぬ〝政産関係〟の優れたパフォーマンスなどが強調されねばなるまい。『沈黙のことば』『文化を超えて』などの名著で知られる文化人類学者エドワード・ホールは、日本のビジネスにおける「根回し」や儀式としての役員会議に象徴される意思決定や合意のメカニズム、接待、仲介者、名刺の効用などに触れて、文化の型として問題を論じている（ミルドレッド・ホールとの共著『隠れた相違――アメリカ人にとっての日本』、邦訳『摩擦を乗り切る――日本のビジネス・アメリカのビジネス』、文藝春秋）。このような様々な視角からの接近が可能なのであり、それだけに近代化・工業化の成功の要因を〈儒教文化圏〉というかたちで概括することには、むしろ大方の抵抗感があるのではなかろうか。

山崎正和氏が私とのある会話のなかで述べていたことであ



るが、儒教文化は近代化のためのいわばネガティブ・フォース（消極的な力）なのだと言った方がより適切であるかもしれない。つまり、近代化・工業化をもたらした一般的諸要因を〈ポジ〉とするならば、〈儒教文化圏〉的な諸要因は〈ネガ〉なのだともいえよう。その点では儒教文化が近現代社会においてすでに死滅しつつあったがゆえに、かえって効果的な規範たり得たともいえるのである。ヴァンデルメールシュは、「正にまた儒教が決定的に死んでいればこそ、その遺産が発展の諸要請と矛盾せずに、新しい思惟様式の中に再投資されることができうるのである」と述べている。

それにしても、〈儒教文化圏〉諸国の将来の発展の可能性はきわめて高い。

一九八五年八月、経済企画庁の諸問機関である二十一世紀の太平洋地域経済構造研究会（座長＝篠原陸平・東京国際大学教授）が発表した「太平洋時代の展望」と題する報告書は、世界全体の今後二〇〇〇年までの経済成長率は三パーセント程度にすぎないが、太平洋地域は全体的に四パーセントの成長を遂げ、世界経済をリードしていくだろう、と見做し、韓国、台湾、シンガポールのアジアNICSおよびASEAN諸国、そして「開放」経済体制に移行した中国を含めて、これら諸国は、今後成長率が若干低下したとしても二〇〇〇年まで七パーセント前後の成長を持続するだろうと予測している。

私の見方は、右の報告書の予測とは若干違う。シンガポール、香港は今後、その成長が低下ないしは横ばいを続けるのではないか。そして、台湾はさらに成長し、韓国ももっと成長するのではないかと思われる。

シンガポール、香港は金融、貿易を中心にこれまで目覚ましい成長を続けてきたが、なんといっても前者が約二五〇万、後者が約六〇〇万の人口に限定されるという国内市場の限られた「都市国家」であるがゆえに、対外依存度がきわめて高く、シンガポールはポスト李光耀体制への不安、香港はいわゆる一九九七年問題をかかえて中国の将来に大きく依存しているという潜在的な脆弱性をもっている。ASEAN諸国は域内格差がますます高まるであろうし、肝心の中国は、益々増大する人口圧力や鄧小平以後への政治不安のなかで、今世紀末一人当りGNP一〇〇〇米ドルという「四つの現代化」の目標達成も困難であろう。このように見てくると、やはり日本および台湾、韓国が結局は東アジア諸国の成長と発展の中心的な担い手として残るのである。

いずれにせよ、これらの予測を総合してみると、二〇〇〇年、つまり二十一世紀の入り口に達すると、アジアでは多くの〈儒教文化圏〉諸国が、現在の日本に近い一人当たり一万米ドルのGNPをもつようになる。現在のまま推移すれば一万米ドルを確実に超えると思われるのは、香港、シンガポールである。台湾は一万米ドルから一万三〇〇〇米ドルという予測もあり、韓国も一万米ドルまではいかないにせよ八〇〇〇米ドル前後になるのではなかろうか。いうまでもなく日本はGNP二万米ドル台で世界の先頭に立つところにまで成長

する可能性を秘めている。だとすれば、日本、台湾、韓国だけで総人口約二億、全世界のGNPの約二〇パーセント前後を占めることになるかもしれない。これは今日のアメリカが世界において占めている位置にほぼ相当する。しかも、このような日本、台湾、韓国の将来は、戦後冷戦時代にアメリカのアジア戦略の一環として戦略的・イデオロギー的に位置づけられていた時代とはもはや大きく異なっている。

もとより、非西欧世界のなかで日本だけが近代化・工業化に成功した例外であるかのように語られていた時代はすでに過去のものとなり、日本はいまや、経済発展につれて生まれた新中間層の社会的成長に支えられたアジア諸国、非西欧世界が目標とすべきモデルになりつつあるだけに、当面の国際化や「開かれた日本」への真剣な模索とともに軽武装・経済国家としての日本モデルを二十一世紀にいかに定着させるかという試練により本格的に直面するであろう。台湾には政治的民主化の課題や台湾としてのアイデンティティの確立という問題が存在し、韓国には、最近の韓国学生運動の高揚にも見られる不安定な政治・社会情勢をいかに克服すべきかという重要な問題が残されている。

しかし、右のように東アジア経済圏がさらに大きくクローズアップされるであろうだけに、これら地域の相違よりも同一性つまり〈儒教文化圏〉という文明的位相の歴史的意味づけと自己確認、自己限定が改めて迫られることになるのではなかろうか。

その頃になると、台湾も漢字文化の保存その他で大陸中国との過度の競合をもはや必要としなくなる程に成熟するであろうし、韓国も最近のナショナリズムの勃興期のシンボルとしてのハングル専用表記を絶対化する時代から脱する可能性もあるだけに、また、中国大陸も大きく変貌すると思われるだけに、〈儒教文化圏〉における漢字文化のもつ同一性がこれら諸国の相互の交流と接近をより内面的に促すことになるかもしれない。

そのような状況のなかで、台湾、韓国のようにかつては日本の植民地統治下にあった地域、香港、シンガポールのように日本の軍政下におかれた地域のインフラストラクチャーや教育水準の高さ、中小企業の果たした役割、また「日本の植民地経営は農業部門をすでに非常に進歩させていた」とヴァンデルメールシュ教授が指摘している点などについて、日本の過去の歴史的役割の再検討も必要とされるであろうが、その際には当然、復古調のアジア主義やアジア運命共同体的なアナクロニズムに陥ることは厳に避けねばならないだろう。

いずれにせよ〈儒教文化圏〉という人文・社会科学にとっての新しい問題提起に関しては、検討すべき課題が山積している。私自身が研究代表者となって、本年度から三年間の予定で始まる文部省科学研究費重点領域研究「東アジアの経済的・社会的発展と近代化に関する比較研究」は、そのための大型研究プロジェクトでもあるので、多くの方々の建設的な御批判を得たいと願っている。