

儒教文化圏の意味

石 村 修

一、はじめに

檀国大学を表敬訪問した際に、幸いにも同大学の総長尹弘老氏の話进行同う機会を持つことができた。その話の中で、韓国と日本との密な関係の例として、2002年のサッカー・ワールドカップ共同開催と「ペソト」の関係が指摘された。「ペソト」(又はベソトと表記される)とは、ペキン・ソウル・トウキョウの頭文字を略した造語である。総長は日本とこれらの諸国との過去における不幸な歴史を踏まえた上で、将来的な関係を展望される意図でこの造語を紹介されたのであろう。

このレポートでは、この造語の基本を為している「儒教文化圏」(ないし漢字文化圏)の今日意味するところを分析することにした。出発点は文化であるが、問題は政治・経済・思想と多元的に及ぶことになり簡単に纏めることは難しい。問題を整理するということで私の責を果たすことにしたい。

「ペソト」構想の提唱者は、ソウル開発院院長でソウル大学教授である崔相哲氏とされており、北東アジアの三大都市を結んだ都市軸が、ヨーロッパ、北米に次ぐ世界の第三の極になるという発想によるものである^①。彼に依れば、三都市を結ぶ逆S字型の地域、北京、天津から渤海湾に面した地域、平壤からソウル、福岡から大阪を経て東京にいたる地域は、人口20万以上の都市が百あり、総人口一億以上となる。これらの人々が共通の文化を持ち、よく教育を受けたものであることを前提として、この地に将来的な期待が寄せられたことになる。また、88年にオリンピックを開催し、世界に存在を示したソウルが、この構想の発信源であったことを十分に考慮する必要がある。この地域共有の財産である儒教文化が、ヨーロッパにおける「キリスト教」と同様の地域統合の要素になっていることが特徴であるが、それ以上にこの文化圏にはいかなる意味があるのであろうか。

来る21世紀を前にして、「アジアの時代」と言われ、しかも、環太平洋を含みこんだ広範なアジア地域に世界の関心が向けられている。確かに、安全保障や経済の効用を考慮するならば、これらの国々の側から自覚的にアジアの時代をスローガンとして掲げることに意味があるかもしれない。しかし、現象として提起されたこの文言が、現象に留まらずどのような効果をもたらすことになるのか、とくに、政治的地域統合の問題としてどうなのかを考える必要がある。

二、比較の視点

比較法の学問的観点から、もっとも使用されてきたのは、「法圏・法系」による体系・区分けであった。その先駆的業績である、ツヴァイゲルト、ケッツは「法様式」という一定の様式を想定して、[ロマン法圏、ドイツ法圏、北欧法圏、コモン・ロー法圏、社会主義法圏、極東法圏、イスラーム法圏、ヒンドゥー法圏]とした⁽²⁾。この内われわれの関心のあるのは極東法圏であるが、これは儒教的な法律思考方法の特殊性を要因としている。つまり西洋の法観念とは別個のものである、「裁判官の判決によるのではなくして、平和的な調整や示談によってなされることが最高のもと考えられている」⁽³⁾、法的関係から成り立っている。西洋の裁判を基準にして、これに対して積極的か消極的かを考えるのは、結果として西欧をプラスに評価するにすぎない。さらに、「極東」という広義概念で法様式が枠付けできるのかの根本的な疑問がある。今日では法圏論の構成が相対的なことになるとを十分に認識したうえで、イデオロギー的要素に依る分類も意識されてなされ、キリスト教とは異質なイデオロギーを区分し、その結果中国法体系には、儒教の大きな影響を認める方向もある。そこで、極東諸法は、「宗教的・哲学的共生法」の範疇に収められることになった⁽⁴⁾。

比較政治社会学という学問も比較法と同様にして、「さまざまな事例から一般的な法則」を導きだし、科学的命題を創造しようとした。研究対象・領域によって異にしてくるその方法論も、政治体制・システムによる二元的な比較から、さまざまな要素を抽出して多元的な比較の可能性を模索することが多くなった。M. ドガンとD. ベラッシーはとくにこれを「類似した国々の比較」とする戦略とした⁽⁵⁾。この場合で最も類似現象として指摘しやすかったのが、「イスラム文化圏」であった。現代世界を「エスニシティ」で分析しようとするれば、類似性の指摘もより細分化するはずである。近時、多方面で登場する「儒教文化圏」の用法も、上記の傾向に相応しつつ、さらに西欧に対する対抗の側面も無いわけではない。80年代の後半における東南アジア地域の経済的な大飛躍を前にして、アジアを体験的に知る西欧人（例えば、H. カーン、R. マックファーカー、C. ジョンソン）は、主に二つの理由によりこの用語を用いた⁽⁶⁾。一は極東アジアに対する驚異・脅威であり、その二は文明国である西欧の文化破戒状況に対する自己反省で依るものである。その意味で「儒教ルネッサンス」なのであった。例えば、L. ヴァンデルメルシュは、『アジア文化圏の時代』（1986）を著し、漢字文化諸国に「儒教的伝統による文化的均質性」を見いだしている。そして「この均質性は、あらゆる種類の人間関係に接近するやり方の中で、政治的ではない一局面を示しているが、この次元に従えばイデオロギー的敵意は消滅する。この均質性は、工業文明が提起する諸社会問題に齎された同一の解決様式が、一国から他の一国へと単なる相互浸透によって移行することを可能とする」⁽⁷⁾と予言した。

三、特色と内容

儒教文化圏は、冒頭で述べた「ベトナム」の構成国とベトナムの四か国が、今日においても儒教の影響を受けていること、そのルーツが中国にあること、その意味で「漢字文化圏」の継続という意味をもっている。また、中国と何らかの意味で関係があるという意味で、台湾・香港・シンガポールをも実質的には含んでいる。ただし、儒教の影響は仏教と異なり、「中国とその周辺国のうち、とくに中国と冊封・朝貢の宗属関係をもった国だけの単線的・一方通行的なタテ糸にすぎず、それはアジア全体のなかの特殊な一部なのだ」⁽⁸⁾とする指摘がある。その結果、ヨコ糸の不存在となり、儒教圏諸国家の政治・経済システムの差異は大きい。むしろ、儒教文化圏は、四つの龍（NICS）の驚異的な経済成長に刺激され、経済開放政策後（78年）の中国にまでルネッサンスを促したものと考えられるが、文化における共通性が、さらに各種の意図に裏付けられた統合を導き出すのであろうか。

わが国で意図的にこの用語を使用したのは中嶋峰雄である。彼は84年に「儒教文化圏の政治的・社会的発展」に関して研究プロジェクトを開始し、87～89年に文部省科研費により「東アジア比較研究」を展開し、その成果をまとめている⁽⁹⁾。他方で、上智大学アジア文化研究所が主催した国際セミナー「儒教とアジア社会—日本・朝鮮・中国・ベトナム」（88年）、中国学・学会第四回大会（88年）「日本・朝鮮・中国—儒教と近代—」が連続して開催された。同様の発想は今日まで続き、東アジア地域の新しい秩序を探る、日中韓シンポジウム「21世紀の東アジアを築く」（朝日新聞、人民日報、東亜日報共催 97年）は、冷戦後の三国間の関係を、平和・繁栄・文化の観点から議論していた。こうした中で、現代中国の専門家の中嶋が、社会主義の国を除いた儒教文化圏に共通項を見だし、さらに、「21世紀は日本・台湾・韓国だ」と言い切っている点が際立っている⁽¹⁰⁾。彼が指摘する儒教文化の特徴とは、第一に、家族集団主義による社会秩序、第二に、学習主義、学習集団、学習国家的な指向であり、これらが「近代化と経済的・社会的発展の促進要因」となっているとしている。もちろんこうした考え方には、異論がありうるが、それはまず第一に「儒教」の理解の差からくるものなので、簡単に儒教の内容に触れることから始めることにする。域外人が理解する儒教はその精神構造がキリスト教文化と異なることであり、「儒教の伝統は、個人の精神的成就を、個人による社会と国家に対する責任の遂行と密接に結びつける」⁽¹¹⁾ところにある。しかし、雑誌「思想」が特集した「儒教とアジア社会」で溝口雄三は、中国儒教の10のアスペクトを提示している⁽¹²⁾。その項目のみを記すれば、1 礼制・儀法・礼観念、2 哲学思想、3 世界観・治世理念、4 政治・経済思想、5 指導層の責任理念、6 学問論・教育論・修養論・道徳論、7 民間倫理、8 共同体倫理、9 家族倫理・君臣倫理、10 個人倫理、である。儒教文化圏を構成している各国の儒教の存在態様も時代により異にしているが故に、二国間の儒教の内容を比較することも実は困難を極める

ことになる。これに比して加地伸行は、『儒教とは何か』において、儒教の宗教性をむしろ強調する。その宗教性とは、「現世を快樂とする東北アジア人の現実感覚にふさわしい死ならびに死後の説明理論である。そしてそれは、具体的には祖先崇拜として存在する。この祖先崇拜と結びつく宗教性にもとづく儒教の政治的・文化的影響を、有史以来、今日に至るまで受けている中国・朝鮮・日本を一つの文化圏と考えることができる」⁽⁴³⁾。ここには、儒教の本質をめぐる論争があるが、現象面として忠孝・礼教という倫理規範による一体性を儒教文化としていた点は同様である。

欧米人の使用する儒教文化礼賛を冷静に眺めて、これの単純な復活を危険なものとする論者が現われて当然である。先に紹介した溝口は、「東アジア各国の政治、経済、社会上の『異』構造ぬきの、ただ儒教があったという共通項だけの『儒教文化圏』といった奇妙な同項化」に惑わされることのないようにとする⁽⁴⁴⁾。とくに、戦前に儒教が果たした「国家主義」への回帰を怖れ、「大東亜NICS文化圏」とならないようにとの警告も発していた。こうした批判も踏まえて、90年の「儒教ルネッサンスを考える」と題された国際シンポジウムは、溝口・中嶋の意見調整の場という意味だけではなく、儒教文化の多岐性・多様性を確認する場でもあった。中嶋も総括として、「儒教ないしは儒教文化の伝統が直接、経済的・社会的発展の動因になったというような短絡はけしてできない。・・・しかし、ひとたび『離陸』が開始された社会においては、儒教文化ないし漢字文化の伝統を有することが近代化と経済的・社会的発展の促進要因になっているというメカニズムを具体的に解明して、これを学問的に受けとめることが重要である」⁽⁴⁵⁾とした。前半のテーゼと後半のテーゼは完全に重ならないはずである。M. ヴェーバーと同様にして、経済発展の動因としての宗教に拘りすぎる感がしないでもない。儒教文化圏の議論が、経済の側面に留まらず、さらに、政治の側面に拡大していく懸念はありえないだろうか。

四、地域統合との観点

今日のアジアにおける地域システムとしては、ASEAN（東南アジア諸国連合）が注目され、これに刺激されるような形で、APEC（アジア太平洋経済協力会議）、EAEC（東アジア経済協議体）がより広域をカバーするものとして動きだした。経済的な側面からは、「環日本海圏」、「環黄海圏」、「図們江開発計画」、「華南経済圏」、「パーツ経済圏」、「成長のトライアングル」とさまざまな用例がマスコミを賑わしてきた。さまざまな構想が提唱されるのは、世界の多極化、とくに、ヨーロッパでの統合に刺激されたことであり、他方で、地域統合の軸ないし中心点にアジアの諸国が名乗りを上げているからである。さらには、G5（G8）を構成する諸国のアジアにおけるヘゲモニー争いが絡んでもおり、アメリカやオーストラリアの意向が注目される

ことは確かである。この東アジアの地域システムが重曹的に提唱されるのは、経済成長に目をつけた理由だけではなく、朝鮮半島という火種を十分に意識した上で、政治・安全保障システムとしての移行を考慮してのことでもある。しかし、アジアの国家形成は以下に述べるように特異なものであり、さらに、再三指摘してきたように共通の精神構造を有するものではなかったことが、一元的な地域システムを阻んできたこととも言えよう。

ヨーロッパは、30年戦争後、国境を明確にした領域主権国家を相互に確認し、その国家のそれぞれが国民国家として構成されるとする理念を描いた。これに比してこの時代の東アジアは、「各地の王朝国家を単位としていたが、中国の中原から発する儒教文化が中心から周辺へとしだいに拡散していく中華世界であった」⁽⁶⁾。やがてアジアの国々の多くは西欧諸国により植民されるが、世界戦争の終結を契機として、その多くが独立し近代型の「国民国家」となった。後者の国家は本来的には統合を拒むが、さらに、アジアの諸国はその国民国家としての歴史が浅いがゆえに、ヨーロッパのような合意による共通目的のために、部分的な主権の譲渡を認めるまでには至っていない。例えば最も統合モデルとしては先進的な役割を果たしてきたASEANでも、その帰属意識の複合性が指摘されている。岡部の一連の業績もこの点を挙げ、ASEANが「主権の相互尊重という原則」の上に成立したものであること、地域のまとまりとしては、「対域外集団交渉機関」という性格をもつものにすぎないとされる⁽⁷⁾。たしかにASEANではイスラム教が思想の核として存在しているが、EUにおけるキリスト教と同様の意味をもっているものではない。

アジア、とくに、東アジアの経済成長が独自の地域連合の成果であるとして、今後ともこの状況が継続されるのであろうか、疑問はつきない。ここで本題に戻せば、儒教文化圏が経済的な特性をもつものへと移行しようとする場合、大国・中国を十分に意識せざるをえない。先に示した「中華世界」の再興は、しかし、難問がありすぎる。これが字句通りの「文化圏」に留まるならば、単にその歴史的意味を辿ることに過ぎない。将来的意味を求めるのであれば、儒教のもつ諸要素を分析し、とくに、儒教文化のもつ近代化ないし現代化への消極的な要素を抽出する必要がある。例えば、近代立憲主義という枠の中に設定された、「人権」に儒教がどのように作用しているか、あるいは、人権抑圧の便法として使用されていないかを慎重に検証する必要がある。ヨーロッパが一つの家となろうとするのも、最初のきっかけを作ったのは、フランスとドイツの関係の正常化であった。その後、裁判的救済を確保した上で、人権のEC域内での平準化を達成したことにより、EUは実現の可能性を高めたと考えられる。アジアの地域統合が何らかの意味で必要であるとするならば、少なくとも、アジアにおける人権保障機構を真剣に検討・実現させることが条件になるのではないだろうか⁽⁸⁾。

(注)

- (1) 倉沢進「ベントー歴史都市を結ぶ」朝日新聞 1994, 11, 11.
- (2) ツヴァイゲルト、ケッツ・大木訳・比較法概説上(東大出版会、1974) 126頁。
- (3) 同、123頁。
- (4) 大木雅夫・比較法講義(東大出版会、1992) 165頁。ここでは、日本人の精神構造として儒教は顕著では無いとして、極東法の分類を批判している。
- (5) ドガン、ベラッシー・櫻井訳・比較政治社会学(芦書房、1983) 168頁以下。
- (6) 中嶋峰雄・21世紀は日本・台湾・韓国の時代(三笠書房、1988) 184頁。
- (7) ヴァンデルメルシュ・福鎌訳・アジア文化圏の時代(大修館、1987) 253頁。
- (8) 溝口雄三・方法としての中国(東大出版会、1989) 185頁。
- (9) 中嶋編・東アジア比較研究(日本学術振興会、1992)、さらに、鮎京正訓「東アジア比較研究第三回全体会議に参加して」法律時報62巻1号が参考になる。
- (10) 注(6)の中嶋、さらに、同、「いまなぜ『儒教文化圏』か」中央公論 1987, 8。
- (11) リトル、リード・池田訳・儒教ルネッサンス(サイマル出版会、1989) 169～7頁。
- (12) 溝口雄三「中国儒教の10のアспект」思想 1990, 6, 6 頁。
- (13) 加地伸行・儒教とは何か(中央公論社、1990) 49頁。
- (14) 注(12) の 177 頁。
- (15) 溝口・中嶋編・儒教ルネッサンスを考える(大修館、1991) 219 頁。
- (16) 参照、平野健一郎「アジアにおける地域システムと国際関係」同編・講座アジア学 4 巻(東大出版会、1994) 17頁。
- (17) 例えば、岡部達味・ASEANをめぐる国際統合と地域統合(日本国際問題研究所、1989) 他。
- (18) 山崎公士・阿部浩己「アジアにおける人権保障機構の構想一～三」香川法学 5 巻 3 号、6 巻 3 号、7 巻 1 号、石村修「比較現象としての平和——アジアの憲法を中心として」石村・小沼・古川編・いま戦争と平和を考える(国際書院、1992 122頁以下)。