

「韋伯熱」初探

——1980年代中国におけるウェーバー受容の一側面——

前川 亨

- 1 問題の所在
- 2 台湾の「韋伯熱」——『思与言』「韋伯」
専号」を手がかりに——
- 3 大陸の「韋伯熱」——「文化熱」との関連
から——
- 4 結語

1 問題の所在

杜恂誠はその著書『中国伝統倫理与近代資本主義——兼評韋伯《中国的宗教》』上海社会科学出版社（1993年）を、次のように書き出している。「中国学术界へのマックス＝ウェーバー〔馬克斯・韋伯。マクス・維貝爾のように音訳されることもある〕(Max Weber 1864—1920)の影響は決して大きくない。以前数年間、「ウェーバー＝フィーバー〔韋伯熱〕」がひとしきり騒がれたことはあったが、それは彼の著作が翻訳・紹介され始めただけのことであり、しかもその翻訳は甚だしく不完全であった」。つまり杜によれば、「ウェーバー＝フィーバー」＝「韋伯熱」は、この著書が刊行された1990年代前半を遡る数年前に始まって短期間継続した現象であり、その後終息したか、少なくとも下火になった現象である。杜は、この現象を強く意識しつつ、これを乗り越えることを意図して本書を公刊したのであり、全体として「韋伯熱」に対する彼の評価は極めて厳しい¹⁾。

しかし、著書の内容が著者の意図を果してど

こまで実現しているかについては慎重な検討を要する。特に問題なのは、杜が批判している当の「韋伯熱」がいかなる現象であり、歴史的にいかんが位置づけられるべきであるのかが判然としない点である。「中国学术界へのウェーバーの影響は決して大きくなかった」とすれば、なにゆえ「韋伯熱」は発生し得たのか。また、それがウェーバーの著作の不完全な翻訳・紹介の域を出なかったとすれば、なにゆえその程度のことか「熱」とか「鬧」とかよばれる社会現象となったのか。更に、「韋伯熱」が文字通り一過性の「熱」たるに留まり、ウェーバーに関する学術研究として定着しなかったとすれば、その原因はどこに求められるべきなのか。——杜の著書が「韋伯熱」を乗り越えた地点にあるかどうか、それがどのような位置を占めるのかは、これらの問題が明らかにされたうえで判断されねばならない。

私たちはこれまでしばしば、「韋伯熱」という語を耳にし、目にしながら、それが文化大革命終息後の中国の社会思想史においていかなる意味を持つ現象であったのかを十分に検証してこなかった。こうした中で、名称のみが一人歩きをしたり、「熱」に感染したりする例が全くなかったとはいえない。しかし、私たちは今や、1980年代の「韋伯熱」についてかなり客観的な検討を加え、それを歴史的に定位することができる時期に来ていると思われる²⁾。本論はこうした状況を踏まえて、「韋伯熱」とは何で

あったのかを明らかにしようとする試みである。それはまた、日本の学界で蓄積されている「近代化論」研究——「近代化」そのものを対象とする研究とは一応区別される——を、中国の「近代化論」の検討に応用する試みともなるであろう。私たちはまず、「韋伯熱」について一定の反省と批判が既になされている台湾の状況を整理するところから始める。そしてそれと対比するかたちで大陸の場合を考察することによって、所期の目的を達したいと考える。

「韋伯熱」という言葉には明確な定義はないようであるが、本論ではマックス＝ウェーバーとその学説に対する関心が急速に高まる社会現象を指すことにする。従って、それはウェーバー受容の一形態と捉えるべきものである。この語がいつ、誰によって使われ始めたのかは不明であり、これに類似した用語が中国以外の地域に見出されるのかも定かではないが、本論はこうした点には論及する積りはない。私たちが注目するのは、近代化の過程に入った地域においてはどこであれ、多かれ少なかれ、ウェーバー学説をいかに評価するかという課題に直面せざるを得ないということである。そのようなウェーバー受容の形態の相違を対比的に検討することが、各地域の近代化の特徴を知ることにつながる期待される。本論は、そのようなウェーバー受容の比較研究として受け止められることを望んでいる。

2 台湾の「韋伯熱」——『思与言』 「韋伯」専号」を手がかりに——

台湾の特色ある学術雑誌『思与言』は、1990年9月に「ウェーバー特集〔「韋伯」専号〕」を組んだ（第28巻第3期）。これは、前年12月に中国社会学社と台湾大学社会学系の主催、巨流図書会社の共催で行なわれた「ウェーバー連続

講演〔韋伯系列講演〕の内容を整理したものである（同号「前言」）。その構成は次のとおり。

（便宜上、各部分に（a）…の番号を付す。）

- （a）「韋伯熱回顧」（張承漢主持，李永熾／葉啓之／杭之（陳忠信）の報告に基く）
- （b）「韋伯拼图——韋伯著作的翻譯・詮釈和研究」（顧忠華主持，康樂／孫中興／張維安の座談会に基く）
- （c）「關於韋伯研究的一些思考」（張維安執筆。（b）のうち張のレクチャーの一部分を独立させたもの）
- （d）「韋伯著作目錄及英文中文翻譯」（孫中興編訳）
- （e）「韋伯原著的中文訳本及中文相關文献」（湯志傑編輯）

また、この前号には、

- （f）「經濟倫理与資本主義——從韋伯的《中国的宗教》談起」（顧忠華執筆。この連続講演の第一部をなす）

が掲載されている。台湾の「韋伯熱」をめぐっては、これ以前にも幾つかの評論が出されているものの³⁾、まとまったかたちでの本格的な検討としては、おそらくこれが最初であろう。個々の論点については異論の余地があるにせよ、これが台湾の「韋伯熱」を考えるうえでの最も貴重な成果の1つであることは間違いない。それゆえ本論では、この一連の報告のうち、私たちの当面の課題と関連する部分を紹介し、それに分析を加えていく手順をとりたい。引用に当たっては、上記（a）～（f）の符号を用い、頁数を付記する。

まず、張承漢の発言を聞こう。「最近十数年来、マックス＝ウェーバーに対する我々台湾の社会学的研究は非常に多く、非常に盛んであった。…この風潮は既に過ぎ去った。…我々は〔この風潮に〕どのような成果があったのかを振り返らねばならない」（（a）3－4頁）。張

表 I 文献量の変化

年次	中文原典翻訳	中文二手詮釈	中文期刊論文
1960	1		
1966			1
1967			
1968			
1969		1	
1970			1
1971			
1972			
1973			
1974			2
1975			1
1976			
1977	1		
1978	1		3
1979			
1980			4
1981			
1982			1
1983		1	2
1984			10
1985			11
1986		2	10
1987	1	1	17
1988	1	1	11
1989	4	4	4

は、台湾の「韋伯熱」が1970年代末に始まり、この発言がなされた1989年には終息していたと主張している。この説が妥当かどうかを検証するには様々な方法が考えられようが、ここでは、湯志傑編輯の文献目録（e）に依拠し、各年次に公刊されたウェーバー関連の著書・論文の数量的変化を集計することによって、年次ごとの推移を調べてみよう。その推移がウェーバーに対する関心の度合の変化を計測する一応の目安になると思われるからである。この場合、以下の諸点を留保する必要がある。第一には、関心の度合を定量化することの暫定性について。このような計測では、各著書・論文の質や内容については捨象することにならざるを得ない。しかし、本論はウェーバー理解の深度を問題にするのではないから、この点は議論の複雑化を

避けるためには致し方ないであろう。第二には、取捨する文献の範囲の恣意性について。本論では、ウェーバーの学術・思想そのものを主題とするか、或いはウェーバー学説を全面的に援用して論述していることが明らかな文献を対象を限定する（従って、（e）の目録のうち「中文二手詮釈」の項の8番・10番・12番・13番と「中文期刊論文」の項の49番・59番は除外して集計する）が、なお恣意性を完全に排除することはできない。第三には、集計のもととなる目録に遺漏のある可能性について。（e）に漏れている論文としては、余英時「韋伯観点与「儒家倫理」序説」『中国時報』（1985年6月19日）、馬康莊／張家銘「学術与政治之間——韋伯論科学与民主」『中国論壇』267（1986年）、傅佩榮「儒家為現代化提供倫理基礎——回顧韋伯对儒

家的批評』『中山學術論叢』(1987年第9期)、陳介英「由承携者看韋伯論宗教的社會學意義」『思與言』27-3(1987年)があり、これらは集計に加えた。更に、張維安が(c)で参照を求めている「韋伯熱」関連の論著のうち、湯目録が落としている南方朔「學風與世變——台灣「韋伯熱」說明了甚麼?」『中國論壇』242(1985年)、杭之「「韋伯熱」有甚麼樣的積極效果?」『中國時報』1985年11月24日、蔡明璋「虛幻與真實之間——也論韋伯社會學的本土意涵」『中國論壇』244(1985年)も集計に加えたが、他にも遺漏なきを期し難い。こうした諸点からして、集計がかなりの誤差を含むことは避けられないけれども⁴⁾、そのことを自覚してさえいれば、そこから大まかな傾向を読み取ることは許されるであろう。

その集計の結果を表示したのが〔表I〕である。変化が最も顕著に現れている論文数の推移でみると、その数は70年代後半から増え始め、84年に『中國論壇』、85年に『史學評論』、87年に『文星』『宇宙』の各誌が特集号を組むことによって飛躍的に増加している。このことは、ウェーバーへの関心の急速な亢進を前提としなければ理解できないであろう。台湾の「韋伯熱」は70年代後半からの「助走期」を経て、80年代半ばに開始されたと推定される。従って、「韋伯熱」の開始時期に関する上引の張承漢の発言は、「助走期」の段階をも含めたものとしては妥当といえるであろう。また、89年の状況を見ると、ウェーバーの原典の翻訳や研究書はこの年に最も多く出ており、この方面の需要が依然として根強いことを示しているものの、反面、論文数は激減しているのであるから、「熱」の勢いは衰えたようでもある。張承漢がいうようにこの時点を以って「韋伯熱」の終息とみなすべきかどうかの判断を、ここで下す必要はあるまい。問題は、何を契機として「韋伯熱」が盛

り上がり、また下火になったのかを解明することにこそある。そこに台湾「韋伯熱」の特徴が見出される筈だからである。

ところで、台湾「韋伯熱」の特徴を知るうえでとりわけ有益なのが、それを日本の「韋伯熱」と比較検討した李永熾の報告である。彼によれば、日本の「韋伯熱」が高揚したのは1960年代であり、台湾のそれは80年代半ばからであって、いずれも「経済発展が或る段階に達した後に」かかる現象が発生している点は共通する。李は、彼のいう「或る段階〔某一個階段〕」がどのような段階であるのかを具体的に説明してはいないけれども、おそらく「産業化」が成功しつつあると意識されるか、少なくとも成功する目途がたつたと意識されるようになった段階のことと解してよかろう。このような共通性があったにもかかわらず、日本と台湾とは3つの大きな差異があったと李は指摘する。第一には、日本に比して台湾の「韋伯熱」は「突如として出現したものであり、長期にわたる研究の蓄積がなかった」ことである。日本では、ウェーバー歿後間もない1920年代に早くもウェーバーへの注目が始まり、その後も高い関心を持続してきたのであるが、台湾ではそういうことがなかった。第二には、日本のウェーバー研究が「マルクス主義の洗礼」を受けているのに対し、台湾の場合はそうではなかったことである。日本ではマルクス主義者が戦前から学术界に多大な影響力をもち、戦後にはそれが歴史学・経済学・社会学の各領域で重要な位置を占めた。丸山真男や大塚久雄はこうした中で、ウェーバーとマルクス主義とに共通する課題を探り当てたのである。他方、台湾では40年来、マルクス主義の研究が禁じられていたのであって、このことが台湾のウェーバー研究を限界付けた。第三には、日本に比べて台湾の「韋伯熱」は市民社会の意識を欠いていることである。戦前の日本

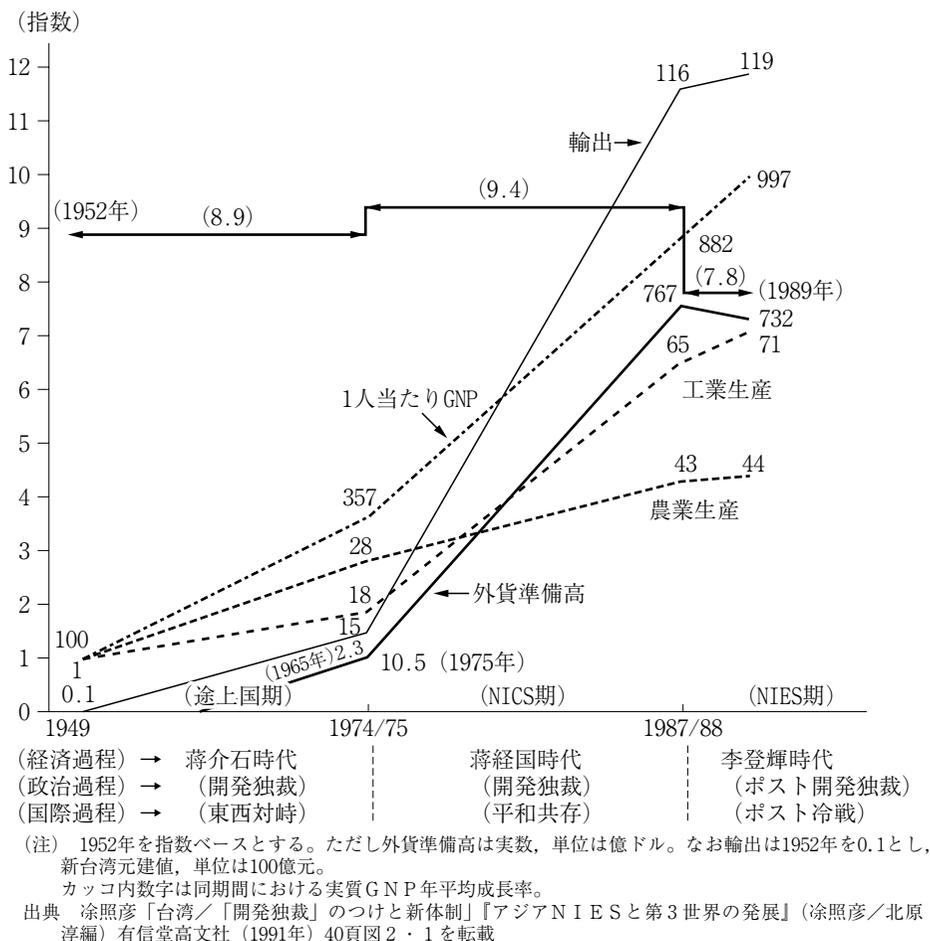
では絶対主義的な天皇制と近代市民社会の形成という2つの契機がせめぎあっており、この状況がビスマルクの専制と市民意識との相克というウェーバー当時のドイツの社会状況と類似していたため、日本の学术界はウェーバーの問題意識を自らのものとする事ができた。しかるに他方、台湾では、市民社会の形成という課題と関わるかたちで「韋伯熱」が高揚したのではなかった(以上(a)4-8頁)。

李永熾のこの見解は貴重な示唆を含んでいる。李が日本の「韋伯熱」の典型として意識しているのが丸山真男や大塚久雄である限りにおいて、彼が指摘した3つの差異は、日本と台湾とのウェーバー受容の本質を鋭く捉えていると評し得るに違いない⁵⁾。しかし同時に彼の所説には奇妙な撞着が発見されないだろうか。それは、彼が日本の「韋伯熱」の開始時期を1960年代に、すなわち「経済発展が或る段階に達した後」の時期に置いている点に最も著しく表われている。マルクス主義の洗礼を受け、市民社会形成の意識を伴ったウェーバー受容を以って日本の「韋伯熱」の特徴とするのであれば、それは、日本の経済発展が「或る段階」に達していない時期に、従って60年代より以前に遡るだろう。丸山や大塚は60年代にも活躍しているけれども、彼らの主要な業績のかなりの部分はそれ以前に既に発表されているのである。そもそも、60年代を日本の「韋伯熱」の開始時期だとすると、日本におけるウェーバーへの関心が戦前から既に高かったという李自身の見解とも整合しないことになる。

では、李永熾はなぜ日本の「韋伯熱」の起点を1960年代と意識したのであるだろうか。ここで直ちに想起されるのは、60年代に日本で急速に広まった一連の近代化論の存在である。いうまでもなくそれは、E = O = ライシャワー、W = W = ロストウ、J = W = ホール、C = E = ブラッ

ク、A = ゲルシェンクロン、R = N = ベラー、S = N = アイゼンシュタットらに代表されるアメリカ原産の近代化論を指す⁶⁾。この近代化論は非西欧諸地域の近代化の可能性を探ることを大きな課題とするものであり、従ってそれは日本の近代化のみを論ずるのではないが、後述するような理由から、日本の近代化の問題がその理論の根幹的な位置を占めていたことは間違いない。この近代化論は確かに、「韋伯熱」と称するに足るほどにウェーバー学説と密接に関連していた。まず第一に、アメリカ原産のこの近代化論の根柢にはロストウ、ゲルシェンクロンらの「長期的経済成長の理論づけ」とT = パーソンの「行為理論」とがあるのだが、相互に関連する両者はいずれもウェーバーの社会学に淵源する⁷⁾。第二に、ホール、ライシャワーを始めとして、この近代化論の立場をとる論者はしばしば、日本の前近代における(西欧に類似した)封建制の存在に注目するのであるが、これはウェーバーの問題関心の延長線上に位置付けられる⁸⁾。第三に、とりわけロストウに顕著なように、マルクス主義とは異なる視角から資本主義あるいは近代社会という歴史的個体をいかに把握するかという問題意識においても、この近代化論はウェーバーと共通する⁹⁾。(従って、マルクス主義の側からは、いずれも歴史における階級闘争の意義を隠蔽するイデオロギーとして一括され易い。)第四に、アイゼンシュタットなどに特に顕著にみられるように、この近代化論はウェーバー社会学における比較社会学的方法を意識的に採用し、それによって非西欧諸地域の近代化に関するウェーバー学説の発展的継承を意図している¹⁰⁾。以上の諸点からして、私たちは、1960年代の日本に輸入されて盛行した近代化論を李永熾のいうところの「韋伯熱」とみなすことは十分に可能であると考えられる。ここで重要なのは、この近代化論の特徴が、

図 I 三つの時代（段階）区分における 1 人当たり GNP，農業生産，工業生産，輸出規模，外貨準備高の推移（1952－89年）



李が挙げた台湾「韋伯熱」の特徴とむしろ共通することである。この近代化論は、50年代後半から60年代にかけてのアメリカの世界戦略と深く関わってこの時期に突発的に発生し¹¹⁾、それ以前に遡及することがない。しかもそれは、マルクス主義を経由するのではなく、マルクス主義への強烈な対抗意識によって貫かれていた。更にそれは、「日本は近代化に成功した事例である」との前提から出発しており、従って「これからいかにして市民社会を形成していくか」という意識ともほとんど無縁であった。この意味では、1960年代の日本近代化論を継承するの

が80年代の台湾「韋伯熱」であったとみてよい。

李永熾が台湾「韋伯熱」と対照的なものとして意識した日本の「韋伯熱」なるものの特徴は、実は彼が日本の「韋伯熱」の開始時期とした1960年代より以前の日本におけるウェーバー受容の形態に照応していたのであり、アメリカ原産の近代化論を主要な内容とする60年代日本の「韋伯熱」の方はむしろ台湾「韋伯熱」の先蹤としてこそ位置付けられるべきものであった。李永熾は日本のウェーバー受容について、60年代以前からのそれと以後のそれとを区別する視点をもたず¹²⁾、しかも基本的には60年代以前から

の特徴をもつ丸山真男や大塚久雄のウェーバー受容によって日本の「韋伯熱」を代表せしめたために、かかる錯綜を生むこととなったのである¹³⁾。私たちは、60年代以前の日本のウェーバー受容について、李のように「韋伯熱」(ウェーバー・フィーバー)なる語を用いることの妥当性自体に疑問をもつが、便宜的に李の用語法を尊重すれば、60年代以前からのウェーバー受容を「韋伯熱A型」、60年代の近代化論におけるそれを「韋伯熱B型」のように称して、少なくとも類型上区別する必要がある。

日本の「韋伯熱B型」が台湾「韋伯熱」と共通することは、次の諸点からも窺われる。まず、日本の「韋伯熱B型」が60年代日本の高度経済成長を背景としたように、台湾「韋伯熱」もまた、いわゆる「東亜四小龍」(韓国・香港・台湾・シンガポール) = NIEsの「奇跡」とまでいわれた急激な経済成長と連動している。両者とも、李永熾のいう「経済発展が或る段階に達した後」に特徴的に出現する「韋伯熱」なのである。この「韋伯熱」にあつては近代化(中国語では通常「現代化」という)は経済的な発展、すなわち「産業化—工業化」(industrialization)としてしか像を結ばない¹⁴⁾。涂照彦が1952年から89年までの台湾の1人当りGNP、農業生産、工業生産、輸出規模、外貨準備高の推移を経済過程、政治過程、国際過程と重ねて表示した図〔図I〕を、前の〔表I〕と対照させるならば、台湾「韋伯熱」の期間が台湾経済の高度成長期と驚くほど一致していることが知られるであろう¹⁵⁾。かつての日本の「韋伯熱B型」では、欧米諸国以外で日本だけがなによえ60年代の時点で高度経済成長を遂げ得たのか、それは低開発国のモデルとなり得るのか、という問題が検討されたのであるが¹⁶⁾、70年代後半から80年代にかけて「小龍」の1つ台湾は「大龍」日本の後を追って経済発展に成功した。今

や、台湾などNIEs諸地域の事例が非NIEs諸地域のモデルとなり得るかが問われるに至る。日本の「韋伯熱B型」における日本モデル論はNIEsモデル論に継承されたのである。

次に、伝統的価値に対する態度という点でも台湾「韋伯熱」は日本の「韋伯熱B型」の継承であった。この両者は、「韋伯熱A型」とは対照的に、経済発展が軌道に乗り始めたか、もしくは乗り始めた意識された時期の楽観的・保守的ないし現状肯定的な社会意識を背景として、伝統的価値がむしろ近代化の推進要因たり得る(たり得た)ことを強調するのである。ゲルシェンクロンは、イギリス的前提条件なしに産業化が進展する場合には、その前提条件に代る何らかの要因、いわゆる「代替の型 patterns of substitution」が存在したと考えた¹⁷⁾。アイゼンシュタットが1980年代の著書で「機能的等価物」と呼んでいるのは、この「代替の型」を精神的基盤(エートス)の次元に転回した概念と解し得る¹⁸⁾。イギリス的前提条件に照応するエートスがウェーバーのいうピューリタニズムの倫理であったとすれば、かかる前提のなかった後発地域の近代化にあつては、それに代替する「機能的等価物」たり得るエートスを自らの内部に探らねばならない。日本の場合、そのようなエートスの社会的基底をなすものとして「韋伯熱B型」の論者たちによって「再発見」されたのは、家父長制的な家族制度、集団形成の強靱さ、天皇の権威などであり、前近代と近代との連続性が強調される結果、近代化に果たした江戸時代の積極的な役割が肯定的に評価されることとなったのである¹⁹⁾。これに対して、台湾「韋伯熱」の場合、近代化を推進する要因として再発見された伝統的価値とは、つまるところ儒教以外にはあり得なかった。台湾「韋伯熱」とは畢竟、「儒教資本主義」「新儒家」の潮流に他ならない。

このことに関連して、李永熾がベラー『徳川時代の宗教』とそれに対する丸山真男の批判に言及していることは注目に値する²⁰⁾。ベラーはパーソンズの後継たるアメリカの社会学者であるが、李によれば、「丸山真男はパーソンズの学生ベラーに対して厳しい批判を展開したが、その批判は、余英時に対する杭之の批判と同様であった」という（(a) 8頁）。ここで言及されている余英時は、杜維明、成中英らと並ぶアメリカ在住の「新儒家」であり、台湾「韋伯熱」の中心的人物の一人であった。杭之が批判しているのは、その余の主著の一つ『中国近世宗教倫理与商人精神』聯経出版公司（1987年）である。余はその著書の中でパーソンズやベラーをウェーバーと共に盛んに援用しており、このことは日本の「韋伯熱B型」と台湾「韋伯熱」とがアメリカ社会学を共通の祖と仰ぐ近代化論であることを端的に示している²¹⁾。このことを考え合わせるならば、余英時『中国近世宗教倫理与商人精神』への杭之の批判が、ベラー『徳川時代の宗教』への丸山真男の批判と相通ずる内容を持っていたのは偶然とはいえない²²⁾。

しかし、日本の「韋伯熱B型」と台湾「韋伯熱」とがこのような共通した性格をもつことは、それが現実にはむしろ、その歴史的・社会的および文化的な文脈の差異に規定されて、それぞれに顕著な個性を現出せしめることを何ら妨げない。本論では、伝統的価値に対する態度の問題に限定して論を進めよう。前述のように、日本の「韋伯熱B型」も台湾「韋伯熱」も、学術研究としての側面と現実的なイデオロギーとしての側面とが並存している点で共通しているのだが、台湾「韋伯熱」の場合、「儒教資本主義」「新儒家」という名称に示されるように、日本の「韋伯熱B型」と比較しても一層、伝統的価値や倫理の鼓吹・顕彰というイデオロギー

の側面への傾斜が著しい。この差異は、日本の「韋伯熱B型」の荷い手となる論者が主として歴史学・政治学・社会学・経済学など社会科学の領域の研究者であったのに対して、台湾「韋伯熱」のそれが余英時、杜維明、成中英、金耀基、蔡仁厚などいずれも哲学・思想領域の研究者で占められていることにも表われている。では、なぜ台湾「韋伯熱」においてかかる傾向が顕在化するのか。それは要するに、ウェーバー学説における儒教の位置づけの問題に帰着する²³⁾。私たちは以下、この点の検討に入りたい。

ウェーバー受容の観点から日本の「韋伯熱B型」と台湾「韋伯熱」とを比較した場合、同じく伝統的価値の再評価・再発見といっても、そのことのもつ意味は全く異なったかたちで発現する。前に言及したように、ウェーバー自身の中に、日本と西欧先進国との共通性——逆にいえば低开発国との異質性——の認識はあったのだから、日本の伝統的価値にピューリタニズムの「機能的等価物」を探し当てようとする問題意識はウェーバー自身のものでもあった²⁴⁾。従って、近代化に対して推進的に作用した日本の伝統的価値の再発見を意図したベラーの試みは、確かに丸山真男が批判したような問題を含むにせよ、その試み自体がウェーバー学説と齟齬を来たすわけではない。しかるに台湾の場合はそうではない。儒教を中心とする中国の伝統的エートスは資本主義化への推進要素となりそうにみえるにもかかわらず、実際にはむしろ逆にそれを阻害する方向で作用する、というのが、ウェーバーが『儒教と道教』で展開した学説の核心であったとすれば、近代化に対して推進的に作用する伝統的価値として他ならぬ儒教を再発見した台湾「韋伯熱」は、そのようなウェーバー学説と真っ向から衝突することにならざるを得ない。例えば余英時の前掲書は、ウェーバ

一社会学の方法と概念装置を用いながら、そのことによって、儒教を中心とする中国伝統思想の中にピューリタニズムに相当する「機能的等価物」を見出すという・ウェーバーとは全く逆の結論を導いたのであった。資本主義を形成する要素が儒教にあるかどうかを探索し、仮にそれが見つかったとすれば、それで直ちに、儒教に対するウェーバー学説の破綻を証明できた、と考える傾向が台湾「韋伯熱」にあったという李永熾の発言は((a) 8-9頁)、台湾「韋伯熱」の特性を鋭く衝いている。かくて、台湾「韋伯熱」は、日本の「韋伯熱B型」の継承であるにもかかわらず、いな、むしろ伝統的価値の再評価という「韋伯熱B型」の特徴を継承しているがゆえに、却って日本とは著しく対照的に、事実上「反韋伯-熱」に帰着せざるを得ない。

幾つかの実例を挙げよう。「中国の儒家思想は経済発展の足手まとい〔絆脚石〕だとマックス＝ウェーバーは言った。…ウェーバーが見ていたのはおそらく世俗的な儒家であって、真の東方文化の精神を持っている儒家では決してない。それゆえ、ウェーバーの命題にはおそらく問題があり、その導いた結論も誤っているのである。しかしウェーバーにももちろん価値がある。彼は特に、西方文化（とりわけプロテスタントの文化）が西方の進歩と繁栄を作り出したことを示した。…この命題を援用する人が増えてきて、それで後に多くの学者が「新儒」の概念を提出したのである」（魏蕁「従文化観点看比較経済発展」『中国文化月刊』95（1987年）。「台湾の今日の経済発展の成果は、世を挙げて一個の奇跡と讃えられている。…80年代以降、東アジア国家の経済が飛躍的に発展した事実により、多くの社会学者は、ウェーバーの結論に同意する術をなくしてしまった」（廖柏森「儒家思想与台湾現代経済之発展」同134

（1990年））。これらの言辞からして、台湾「韋伯熱」が「相当程度まで雑誌やマスメディアによって虚構された現象」であったとする張維安の評（(c) 41頁）を完全に否定するのは難しい。『中国文化月刊』などの総合誌に盛んに反復されることによって、「韋伯熱」の主張は単純化され定型化されて流布していった。そこには、経済発展を遂げつつある台湾社会の自信の高まりとウェーバー学説への反撥との結合が明らかに看取されるのである。

台湾では、蒋介石が大陸から逃れてきて以来、マルクス主義に対抗するイデオロギーとして儒教倫理が鼓吹されてきた。しかしこれは、儒教を信条体系とする人々にとって必ずしも望ましい状況とはいえなかった。蓋し一般に、マルクス主義などもそうであるように、儒教もまた、それが公権的なイデオロギーとなることによって著しく魅力に乏しいものになってしまうことを避けられないからである。その「旧い」イデオロギーが、高度経済成長という「新しい」状況下で、ウェーバー学説を覆す「新しい」イデオロギーとして再活性化した。台湾「韋伯熱」が日本の「韋伯熱B型」に比してイデオロギー的側面が濃厚なのはこのような事情による。ところで、「旧い」イデオロギーを「新しい」相貌で流通させるためには、それなりに種々の意匠が凝らされねばならなかった。このことは、中国伝統思想の再評価・再発見を主張する余英時や杜維明らの著書・論文がアメリカ社会学や欧米の哲学者たちの用語や概念を散りばめているところにも表われているが、特に注目されるのは、80年代に欧米で叫ばれ始めた「ポスト・モダン」の思潮がいち早く取り込まれ、ヨーロッパ近代の行き詰まりを超克する要素を中国伝統思想に発見する立場が近代化論に重ねあわされたことである。この点は、大陸の研究者張文彪の論文「台湾儒学現代化研究述評」『學術月

刊』(1989年第12期)にも指摘されている。彼によれば、台湾における「新儒家」の勃興とは要するに、東アジア「儒教文化圏」の近代化の進展に伴い、ウェーバー学説を批判的に再検討しようとする動向に他ならないのであって、その目的は、「儒家を本位とする中・西文化の大融合」にこそあった。西方文化では解決不可能な「後・近代化」社会の諸課題は儒家思想のリヴァイバルによってこそ解決されるわけである。「ポスト・モダン」という「新しい」思潮が伝統への回帰という「古い」思潮と結合する現象は決して「新しい」ものではないにせよ、それが近代化論の文脈で現われているのは極めて興味深い。「韋伯熱B型」はもとより「近代化」論として提示されるのであるが、それが「後・近代」論と交錯することによって、顕著な屈折を見せるのである²⁵⁾。

高度経済成長の波に乗って現れた台湾の「韋伯熱」は、ウェーバーの近代化論の方法を駆使することによってウェーバーの結論が時代遅れであることを強調して止まないものであるが、では、それらの論者たちは果して「最後に笑う者」であり得たかどうか。この問いに答えるには、顧忠華の発言を聞いてみるのが便宜である。「台湾では、『奇跡』の後にあって、踵を接する重大な挑戦——遊資の氾濫、投機の盛行、環境の危機、それに労資の衝突など——が至るところに待ち構えているのだが、これは「経済倫理」と関係があるのだろうか?『中国の宗教』〔『儒教と道教』のこと〕でウェーバーが提起した論点を振り返ってみるならば、それは、中国の伝統的な「適応倫理」が往々にして現実と迎合してしまい、外界に対する合理的な改造を進められない点を警告していたのである。今日台湾に生きる人々が痛切に感じている種々の不合理な現象は、交通・治安・株式から司法・政治・文化に至るまで、人を極度に焦慮せしめる

ものだ。ここに何らかの「合理化」の脈動を探り当てるのは難しい」((f) 29頁)。顧もまたウェーバーを引照しているが、それは「韋伯熱B型」ではなく、「韋伯熱A型」の類型に属する。「韋伯熱B型」が経済発展に目を向けた楽観的な立場であるのに対して、こちらはかかる「産業化」にもかかわらず増幅される社会・環境の歪みに目を向けたより悲観的な立場といえよう。経済が調整局面に入り、発展から停滞への転化が誰の目にも明らかとなって、NIEs症候群とかNIEs病とか呼ばれる事態が台湾で表面化し始めた80年代末以降、「韋伯熱B型」で破産宣告された筈のウェーバー学説が息を吹き返してきたのである。従って、ウェーバーに造詣が深く、しかも「韋伯熱」には批判的な李永熾から、「ここ数年、韋伯熱が漸く衰え、冷めてきたことを、私は好ましい現象だと思う。これと反比例するかたちで、ウェーバー研究は正しい方向へと進んできたのである」((a) 5頁)という発言が聞かれるのは不思議ではない。中国においては、経済が順調に発展している局面ではウェーバー批判が前景化し、逆に経済が停滞している局面ではそれへの再評価が前景化することにならざるを得ない。

確かに張維安がいうように、「韋伯熱なる現象については、重視し過ぎるには及ばない。…韋伯熱があったかどうかは、ウェーバー研究に対してさほど大きな影響をもつわけではない」((c) 41頁)のかも知れない。しかし、東アジア地域の近代化の過程の或る一時期を特徴付ける社会現象として、「韋伯熱」の検討がなお有意義で興味深い課題たるを失わない点をあくまで強調する必要があると私たちは考える。

3 大陸の「韋伯熱」

——「文化熱」との関連から——

前節を受けて大陸の「韋伯熱」の実態の解明を試みる本節では、できる限り網羅的な文献目録を作成するところから着手せねばならない。前節で利用した湯志傑の目録に相当するものが、大陸の場合にはないからである。大陸で出版されている雑誌・新聞などは膨大な量にのぼるから、その収集は台湾の場合以上に完璧を期し難いのだが、日本・大陸の索引類と雑誌・新聞を検索した結果、辛うじて得られたのが〔表Ⅱ〕である²⁶⁾。なお遺漏が多く存すると思われるが、とりあえずこれに依拠して、前節で台湾の場合について行なったようにウェーバー関連の文献の年ごとの数量的変化をまとめたのが〔表Ⅲ〕である。

この結果から直ちに気がつくのは、次の2点である。第一には、ウェーバー関連の文献が表われる時期の局限性である。1982年に論文が3本出ているが、持続的に論文が表われるようになるのは85年頃からである。もとよりこれには、1976年まで続いた文化大革命によって、国外の思潮を受け容れる態勢が破壊されていたという事情があるが、それにしても、80年代半ばになって急にウェーバーへの関心が高まったのには何か理由があった筈である。第二に、ウェーバーの原著の翻訳が不十分であることも指摘せねばならない。ウェーバーの著作の大部分が翻訳されている日本とは比較にならないにせよ、大陸の状況が著しく見劣りがすることは否定できない。(この状態が改善されるには1990年代半ばを待たねばならなかった。)

大陸のこうしたウェーバー受容の状況を考えるうえで興味深いのが、1985年に『読書』誌が掲載した座談会記録(C-5)である²⁷⁾。そ

こでは、アメリカで発生した「韋伯熱」が西ヨーロッパ、日本を経て台湾・香港へと移動してきたこと、しかし大陸ではまだウェーバーの名はほとんど知られておらず、翻訳は1種あるのみ、研究書は皆無の状態にあることが指摘されている。かかる状況は対外開放・改革の時代には相応しくないから、ウェーバー研究を重視しなければならない、という座談会参加者たちの共通姿勢は、大陸の「韋伯熱」がいかにして始まったかを端的に示している。大陸の「韋伯熱」は、文化大革命終息後の対外開放・改革路線の産物と言って過言ではないのである。この座談会は、「中西文明的比較研究」という項目をたてて『儒教と道教』の再検討を試みている点でも、大陸で最も早い例に違いない。「韋伯熱」なる語が大陸で流行し始めるのは、この後間もなくのことであったと思われる。中国の学術界でウェーバーの名はほとんど知られていないとこの座談会では言われていたのだが、早くもその翌年には一般新聞の記事に「韋伯熱」の語が登場するからである(C-9)。知識人の間で比較的よく読まれている雑誌『読書』に上記のような座談会記事が載ったこと自体が「韋伯熱」の導火線の役割を果たしたのかも知れない。85年から86年にかけての、ウェーバーへの関心の急速な高まりは、「韋伯熱」という名で呼ぶのに相応しい。

上記の座談会で指摘されている「韋伯熱」と対外開放・改革との関連という重要な問題について更に詳しく検討するために、郭斉勇「現代化与中国伝統文化芻議」『武漢大学学报社会科学版』(1986年第5期)を取り上げてみよう。そこでは次のように言われている。「対外開放・対内搞活と一国両制など基本的な国家の政策が確立し貫徹するに従い、経済体制の改革、政治体制の改革、および社会主義現代化の建設と密接に関連する文化研究ブームが中華の大地

表Ⅱ 大陸におけるウェーバー関係文献目録（1981～1992）

A. ウェーバーの原典の中文翻訳				
	年次	訳者	書名〔原著名〕	出版社
1	1981	姚曾虞	世界經濟通史〔 <i>Wirtschaftsgeschichte</i> 〕	上海訳文出版社
2	1986	黄曉京, 彭強	新教倫理与資本主義精神〔 <i>Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus</i> 〕	四川人民出版社(走向未來叢書)
3	1987	于曉, 陳維綱他	新教倫理与資本主義精神〔同上〕	三聯書店(文化: 中国与世界系列叢書)
4	1988	黄憲起, 張曉玲	文明的歷史脚步——韋伯文集*注①	三聯書店上海分店(貓頭鷹文庫)
5	1988	王容芬	學術生涯与政治生涯〔 <i>Wissenschaft als Beruf, Politik als Beruf</i> 〕	國際文化出版公司
B. ウェーバーに関する研究書(翻訳を含む)				
	年次	著者〔訳者〕	書名	出版社
1	1987	帕金 Parkin 〔劉東, 謝維和〕	馬克斯・韋伯	四川人民出版社
2	1988	蘇国勛	理性化及其限制——韋伯思想引論	上海人民出版社
3	1989	不明〔徐鴻賓〕	馬克斯・韋伯与現代政治理論	浙江人民出版社
C. ウェーバーに関する論文・評論(原著の部分訳・外国の論文の翻訳を含む)				
	年次	著者〔訳者〕	論文名	著書・雑誌〔期・号〕
1	1982	担布魯克 Tenbruk 〔不明〕	維貝爾著作的主題統一問題	国外社会科学〔第1期〕
2	1982	陸緋雲	馬克斯・韋伯	社会学叢刊〔第3期〕
3	1982	段涓	韋伯的科層論	江西社会科学〔第6期〕
4	1985	欧文 Owen〔初雷〕	《馬克斯・維貝爾的政治社会学》簡評	国外社会科学〔第9期〕
5	1985	王炎(整理)	馬克斯・韋伯——位思想家的肖像(座談會筆記)*注②	讀書〔第12期〕
6	1986	黄曉京, 彭強	《新教倫理与資本主義精神》	讀書〔第1期〕
7	1986	哈拉爾博斯希爾德 〔王建華〕	韋伯論科層制	現代外国哲学社会科学〔第1期〕
8	1986	安希孟	馬克斯・韋伯的社会学理論	寧夏日報〔5月16日〕
9	1986	戴晴	“韋伯熱”与政治民主化——訪王容芬	光明日報(8月25日)
10	1986	郭方	馬克斯・韋伯的社会学歴史学理論与方法論	社会科学〔第6期〕
11	1986	古爾德納 Gouldner 〔唐亮〕	韋伯和他的權威結構理論	現代外国哲学社会科学文摘〔第7期〕
12	1986	劉昶	談《新教倫理与資本主義精神》	世界經濟導報〔第10期〕
13	1987	丁学良	韋伯的世界文明比較研究導論	中国社会科学〔第1期〕
14	1987	馬丁 Martin〔羅述勇〕	論權威——兼評M. 韋伯的“權威之類型說”	国外社会科学〔第2期〕
15	1987	張鴻翼	儒家倫理与經濟發展	上海社会科学院學術季刊〔第2期〕
16	1987	鄭晨	韋伯的理想式及其方法論意義	社会〔第4期〕
17	1987	楊炳章	韋伯“中国宗教論”与“儒学第三時期”	文史哲〔第4期〕
18	1987	陸曉文	M. 韋伯關於中国宗教精神的分析和結論	社会科学(上海)〔第6期〕

19	1987	蘇国勛	馬克斯・韋伯与“資本主義精神”	文化：中国与世界（三聯書店）〔第1号〕
20	1987	特納 Turner〔劉述圭（編訳）〕	伝統社会的国家、科学和経済——韋伯の科学社会学及幾個問題	国外社会科学快報〔第7期〕
21	1987	鄭永年	科学価値相对説和社会科学——読韋伯關於社会科学方法論の論著	読書〔第8期〕
22	1987	勝又正直〔江風（編訳）〕	韋伯の宗教社会学研究	国外社会科学快報〔第9期〕
23	1987	〔徐鴻賓〕	儒士階層＊注③	文化：中国与世界（三聯書店）〔第3号〕
24	1987	吉丁斯 Giddens〔李小方〕	馬克斯・韋伯の解釈社会学	国外社会科学〔第12期〕
25	1988	李小方	馬克斯・韋伯の社会科学方法論述評	文史哲〔第1期〕
26	1988	肖朗	馬克斯・韋伯社会政治思想的工作	南京大学学报哲学人文社会科学版〔第3期〕
27	1988	王容芬	中国為甚麼没有發展起西方式的資本主義——兼評馬克斯・韋伯的《儒教与道教》	天津社会科学〔第6期〕
28	1989	賴納・萊普齊烏斯 Reiner Lepsius〔不明〕	利益与觀念——馬克斯・韋伯著作中的帰因問題	国外社会科学〔第1期〕
29	1989	伊斯拉厄爾 Israel〔朱曉權〕	韋伯論合理性	国外社会科学〔第1期〕
30	1989	蔡特林 Zeitlin〔崔樹義〕	韋伯論中国宗教	現代外国哲学社会科学文摘〔第2期〕
31	1989	蘇国勛	韋伯及其社会学思想（上）（下）	新聞戦線〔第2期・第3期〕
32	1989	蘇仁德拉・孟西〔趙世善〕	馬克斯・韋伯論印度	史学理論〔第3期〕
33	1989	〔徐鴻賓〕	科層統治の本質、前提及發展＊注④	国外社会科学〔第3期〕
34	1990	鐘欣	馬克斯・韋伯政治理論述評	北京師範学院学报社会科学版〔第2期〕
35	1990	林同華	東方——儒家資本主義經濟文化觀述論	上海社会科学院学术季刊〔第4期〕
36	1991	鄭杭生、朱曉權	論韋伯的“理想類型”及其早期運用——“文化意義”的檢索和由此引出的關於東西方現代化問題的一個爭論＊注⑤	上海社会科学院学术季刊〔第1期〕
37	1992	威廉・加勒特〔不明〕	《中国的宗教》一書中的儒教之謎——重估韋伯对中国社会生活中儒教倫理和道教的解釈	中国的宗教：過去与現在（北京大学出版社）＊注⑥
38	1992	杜恂誠	倫理比較的合理性和相对性——韋伯《中国的宗教：儒教和道教》質疑	上海社会科学院学术季刊〔第4期〕

＊注①ウェーバーの著作の一部を抜き出して抄訳した10編の文章から成る。

＊注②この座談会の発言者は、王容芬、蘇国勛、彭強、黄一义、徐鴻賓、魏章玲の6人。

＊注③ウェーバーの *Konfuzianismus und Taoismus* の第5章の翻訳。

＊注④ウェーバーの *Wirtschaft und Gesellschaft* のうち、官僚制に関する箇所を翻訳。

＊注⑤1990年7月ドイツのバート・ホンブルクで開かれた、ウェーバーと中国近代化に関する国際シンポジウムでの報告。

＊注⑥1991年、北京で開催された国際宗教会議の論文集。

表Ⅲ 大陸におけるウェーバー関連文献量の変化

年次	A.	B.	C
1981	1		
1982			
1983			3
1984			
1985			2
1986	1		9
1987	1		12
1988	2	1	3
1989		1	6
1990		1	2
1991			1
1992			2

Aは〔表Ⅰ〕の「中文原典翻訳」に、Bは同じく「中文二手詮釈」に、Cは同じく「中文期刊論文」に、それぞれ対応する。

に起ってきた。中国伝統文化に対する深い反省と再評価、それに中・西文化についての比較研究は、既に学术界の流行〔熱門〕となった。この流行の中でも「人気の的〔熱点〕」なのは、改革の実践において漸次際立ってきた1つの問題、つまり中国の現代化が進展するためのモデルと文化伝統との相互関係である。この問題について、中国内外の学术界では今日既に、〔意見の〕分岐や論争が表われている。そこには幾つかの立場がある。マックス＝ウェーバーの理論に対立する杜維明らが代表する「儒学復興説」、この「儒学復興説」に対立する甘陽らが代表する「根本的な改造と徹底的な伝統再建」の理論、それに、「中体西用」と「西体西用」とに対立する李沢厚らが代表する「西体中用」説である。このうちの「儒学復興説」について郭は更に、その主唱者は海外の中国人学者である余英時、成中英、金耀基、鄭彞元らであるが、大陸では特に杜維明の活躍が目覚ましいとしたうえで、その学説の内容を次のように要約している。——ウェーバーが『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』『儒教と道教』で示した、中国の儒教倫理や道家の価値系統への消極的な評価は考え直されねばならない。「五四」時期の思想家たちは一元的・単線的な

現代化のモデル、すなわち西洋化に直面していたのであるが、今日では、ヨーロッパ中心主義的な思考様式は多元的な思考様式に取って代わられている。ここ数年来みられる、日本・韓国・台湾・香港・シンガポールといった東亜五地区の経済的な離陸は、ウェーバー理論への挑戦なのである。ところで、この東亜五地区は中国文化圏に属しており、その中国文化の主導的的成分は儒学である。日本の方式に倣って東西文化を結合し、儒家倫理を西方の経済的民主主義、個性の自由と結びつけるのが「儒教資本主義」であって、儒家倫理こそ東亜の経済的奇跡の深層の原因、東亜社会の現代化の源泉に他ならない。特に、中国伝統文化における「内在的超越の途」と「人文主義」とが「現代化」と「ポスト・モダン〔後現代化〕」の中でもつ意義を我々は再発見しなければならない。そして「五四」時期の「全般西化」論の一面性や極端さを反省し、「西方文化の挑戦」への創造的解答をする必要がある。——郭による以上の「儒教復興説」の主張の要約は正確と評価してよからう。また、「儒教復興派」「徹底再建派」「西体中用派」という3系統の分類も妥当であると思われる。郭のこの記述の中に、大陸の「韋伯熱」に関して注目すべき論点はほぼ出尽くしている。

まず重要なのは、大陸でのウェーバーへの関心が、改革・開放路線の定着と期を同じくして1985年から始まった「文化研究ブーム」＝「文化熱」の中で醸成されたことである。「文化熱」の実態とその歴史的意義については、そのほぼ同時代から現在に至るまで多くの研究が蓄積されているが²⁸⁾、ここではこの現象自体の評価には立ち入らないことにする。ただ1つ確認しておくべきなのは、「文化熱」の主唱者たちが、郭齊勇の3分類のいずれに属するにせよ、西方文化と伝統文化との関係付けという問題に直面し、そこから「五四時期」の新文化運動との対比に想到している事実である²⁹⁾。「五四時期」の知識人たちがそうであったように、自分たちもまた西方文化と伝統文化との関係を根本的に反省しなければならない決定的な局面に立たされているという切迫した意識が、「文化熱」において共有されていたということだ。郭のいう3系統とは、要するに西方文化と伝統文化との関連付けの仕方の相違による分類に他ならない。このうち「儒学復興派」の主張は、前節で検討した台湾「韋伯熱」とほとんど変わらない。このことは、「儒学復興派」として郭が挙げている顔ぶれからも明らかであって、台湾「韋伯熱」の延長上に「儒学復興派」が中心となって大陸の「韋伯熱」が齎されたことは確実である。ところで、台湾「韋伯熱」との密接な連関ということ自体が、大陸の「韋伯熱」の重要な特徴、すなわち対外開放・一国両制という中国共産党の基本政策との不可分性を示している。文化大革命という「熱」が去り、毛沢東主義的マルクス主義の拘束力が低下したことは、多様な思潮の・外からの流入を可能にした。大陸と台湾とを隔てていたマルクス主義イデオロギーの垣根が低くなれば、大陸対台湾という対立軸が弱まり、例えば中国伝統文化に対する評価など、両地域に通貫する対立軸が前景に出て

くるのは見易い道理である。台湾・香港系の研究者が大陸を、逆に大陸の研究者が台湾・香港を訪れ、また相互の雑誌に寄稿することも珍しくなくなった。台湾の雑誌『中国論壇』では、大陸の学者と台湾の学者とが相互に相手方の著作を批評し合う試みがなされている。その中で大陸の「反伝統派」＝「徹底再建派」の中心人物の1人金觀濤が台湾の「反伝統派」韋政通にエールを送っていることは（「孤独而熱情的探索者——評《中国思想史》及《倫理思想的突破》」『中国論壇』324（1989年））、その雑誌の同じ号で行なわれた・大陸のテレビドキュメンタリー『河殤』をめぐる座談会（後述）と共に興味深い。「儒学復興派」についていうと、前の郭の論文にもあったようにハーヴァード大学教授杜維明が大陸で人気を博し、また香港の牟宗三の著作が広く読まれる状況があった³⁰⁾。

しかし、大陸が台湾の「韋伯熱」を受け容れたのには、もう少し複雑な事情があったようである。そもそも大陸において従来ウェーバー受容が進まなかったのには2つの理由があったと考えられる。第一に、ウェーバーの政治的立場がマルクス主義と対立するものであり、彼の学術的な立場にも唯物史観と適合しない側面があったことが挙げられる。このような「ブルジョア反動派」の立場がマルクス・レーニン主義を指導理念として掲げる共産中国でまともに取り上げられなかったのは当然であった³¹⁾。第二に、資本主義の発展に対する中国伝統文化の積極的意義を承認しないウェーバー学説は、中国に対するヨーロッパ優位の図式として受け取られ、反撥を受け易かったということもある。つまり、マルクス・レーニン主義との関係からも、中国伝統文化との関係からも、ウェーバー受容にとって不利な状況があったのである。しかし文化大革命の終息によって局面は変わった。「鎖国」状態の解除が齎した西方の技術・思

想・文化の大量の流入——「五四」時期との類型的相似——は、毛沢東主義的マルクス主義のみならず中国の伝統思想・文化の比重をも相対的に軽くし³²⁾、ここに、マルクス主義と中国伝統思想の双方にとって一種の危機的な状況が表われるに至ったのである。中国のマルクス主義と中国の伝統文化とは、西方の思想・文化の氾濫を食い止めるために手を結ばねばならなかった。そのための媒介項はいうまでもなくナショナリズムである。アメリカ原産の「新しい」思想でありながら、しかも最終的にはウェーバーの結論を否定して中国伝統文化の現代的意義を強調する点で、台湾「韋伯熱」＝「韋伯熱B型」は文化大革命後の大陸中国の状況に適合したのである。大陸の「韋伯熱」を主導した「儒学復興派」が「ウェーバー理論への挑戦」と「西方文化の挑戦への創造的的回答」とを目標としていたのは、かかる状況の反映に他ならない。

ここまで私たちは、大陸の「韋伯熱」と「対外開放」との関連を主として探ってきたのであるが、これを前提として、大陸の「韋伯熱」と「対内搞活」、具体的にいえば「四つの近代化路線」との関連についての検討に進もう。いうまでもなく、「四つの近代化」とは、農業・工業・国防・科学技術の近代化のことを指す。この路線の特徴は、上記4つの方面、一言でいえば「産業化」としての「近代化」の側面に限定して西方資本主義の諸成果を積極的に摂取する一方、思想・文化などの領域については西方資本主義の浸潤を中国伝統文化とマルクス主義との協働によって阻止するという「中体西用」論的発想にあった³³⁾。

この近代化論は、以下の諸点において台湾「韋伯熱」＝「韋伯熱B型」と親和的であった。第一には、それが近代化の課題を価値中立的・技術的な領域に限っている点、言い換えれば経済発展を以って近代化の指標としている点であ

る。近代化と産業化とを等置するのはまさに「韋伯熱B型」の特徴であった。例えば、周知のようにロストウは、伝統的社会からの「離陸」の定義として、①生産的投資率が国民所得（もしくは国民純生産）の5%ないしそれ以下から10%以上に上昇すること、②十分に力をもった一つないしそれ以上の製造業部門が高い成長率で発展すること、③近代部門における拡張への衝動と離陸のもつ潜在的な外部経済効果を利用して成長に前進を与えるような、政治的・制度的枠組がすでに存在しているか、あるいは急速に出現しつつあることを挙げ³⁴⁾、その到達点を高度消費社会として描き出していた。もちろん、「四つの近代化論」が直接ロストウの影響をうけたわけではあるまいが、近代化の過程の指標からみても、その到達点の表象からみても、それがロストウの記述する如き「産業化」された社会を目標とするものであることに疑問の余地はない。蓋し、ロストウ理論は究極的には、経済の発展段階を以って社会の発展段階とみなす経済還元論（経済一元論）であるから、存在（下部構造）が意識（上部構造）に優位する唯物史観の一形態としての経済決定論とは意外に近い位置にあるのである。対共産圏封じ込めを念頭において案出され、Non-Communist Manifestoと銘打ったロストウ理論³⁵⁾が、「共産」中国の「近代化」路線と類似するとは、皮肉という他はない。

第二には、それが「中体」としての伝統文化を再発見し保守しようとする点である。文化大革命以後の大陸中国においてエートスの問題、倫理の問題は無視されているわけではなく、それどころか、「精神文明の向上」を訴えるキャンペーンが執拗に繰り返されているのであるが、この方面の課題の達成は農業・工業などの近代化とは逆に、むしろ西方的な要素（「資本主義的な汚染」）の浸潤を阻止しナショナルな自覚

を高めることによつてのみ可能であるとみなされるのである。そしてこの目的のために、伝統文化とマルクス主義とは手を結ぶことができるし、結ばなければならない。この方面の課題が「近代化〔現代化〕」の文脈で語られることもあるけれども、その場合には「社会主義的近代化」という限定語が付され、上記の「四つの近代化」とは区別されるのが通例である。かくて、文化大革命終息後の社会状況においては、技術的・産業的な方面での猛烈な「西方」化とエートス面での伝統回帰とが著しい対位法を構成する。「韋伯熱B型」は、こうした「中体」と「西用」との使い分けを理論付けるイデオロギ

ーであった。

本来はマルクス主義に対抗し、それを封じ込めるためのアクチュアルな理論であった「韋伯熱B型」が「共産」中国の「四つの近代化」路線と親和的であるという一見奇妙な事情は、この「韋伯熱」の期間にアメリカ社会学の論著やその姉妹編というべき日本近代化論の論著が意外なほどまとまって翻訳・紹介されていることにも反映している。それをまとめたのが〔表IV〕である。

1962年、すなわち原著の公刊の僅か2年後にロストウの著書が翻訳されているのは、アメリカの対共産圏戦略に関する情報を入手して、そ

表IV アメリカ社会学・日本近代化論関係書籍の中訳

	年次	著者	原題	訳名	訳者	出版社
1	1962	W.W.Rostow	<i>The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto</i>	経済成長的階段：非共産党宣言	国際関係研究所編訳室	商務印書館（内部発行）
2	1984	C.E.Black, et.al.	<i>The Modernization of Japan and Russia: A Comparative Study</i>	日本和俄国的現代化：一份進行比較的研究報告	周師銘他	商務印書館（内部発行）
3	1984	D.Bell, et.al	<i>The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting</i>	後工業化社会的来臨	不明	商務印書館
4	1985	F.B.Gibney	<i>Miracle by Design: The Real Reasons behind Japan's Economic Success</i>	日本経済奇跡的奥秘	呉永順他	科学技術文献出版社
5	1986	M.Morishima (森嶋通夫)	<i>Why Has Japan "Succeeded"? : Western Technology and the Japanese Ethos</i>	日本為甚麼“成功”？：西方的技術和日本的民族精神	胡国威	四川人民出版社（走向未来叢書）
6	1988	S.N.Eisenstadt	<i>Modernization : Protest and Change</i>	現代化：抗拒与変遷	張旅平他	中国人民大学出版社
7	1988	T.Parsons	<i>Structure and Process in Modern Societies</i>	現代社会的結構与過程	梁高陽	光明日報出版社
8	1988	C.E.Black	<i>The Dynamics of Modernization; A Comparative Study</i>	現代化的動力	段小光	四川人民出版社（走向未来叢書）

2007年現在、日本語訳のあるもの

1. W=W=ロストウ（木村健康他訳）『経済成長の諸段階——一つの非共産党宣言』ダイヤモンド社（1961年）
3. D=ベル（内田忠夫他訳）『脱工業社会の到来——社会予測の一つの試み』ダイヤモンド社（1974年）
4. F=ギブニー（徳山二郎訳）『ニューキャピタリズムの時代——商人道とハイテック』TBSブリタニカ（1983年）
5. 森嶋通夫『なぜ日本は「成功」したか——先進技術と日本の心情』TBSブリタニカ（1984年）
6. S=N=アイゼンシュタット（内山秀夫他訳）『近代化の挫折』慶應通信（1969年）
8. C=E=ブラック（内山秀夫・石川一雄訳）『近代化のダイナミクス——歴史の比較研究』慶應通信（1968年）

れへの対応策を練るために必要であるとの共産党政権の判断によるのであろう。それゆえそれは、党の幹部のみが閲読できる「内部発行」の扱いに留められねばならなかった。ブラックの著書が1984年に翻訳された段階で「内部発行」扱いであったのも、同様の理由に基くのに違いない。いうまでもなく、ブラックは、アメリカの対ソ封じ込め政策を背景としてソヴィエトや日本の近代化問題の比較研究を推進した中心的な研究者であった。ところが、ここで注目されるのは、ブラックの著書がその4年後に翻訳される際には公然と店頭に並べられたことである。1984年に翻訳された著書を実見する機会を得ていないので断言することは差し控えねばならないが、おそらくそれは、88年に翻訳された著書と大きく内容の異なるものではなかったと思われる³⁶⁾。とすれば、ブラックの著書の扱いがかくも大きく変わった点に、私たちは、ブラックおよびアメリカ原産の近代化論に対する「共産」中国政権の評価の転換を看取すべきであろう。この同時期にギブニーや森嶋通夫の著書の翻訳が出されていることも興味深い³⁷⁾。日本との比較でみても、彼らの著書の日本語訳が出てから僅か2年後にはこれらの中国語訳が出ていることになるのであって、こうした反応の迅速さには、「日本の方式に倣って」——巨大な政治的革命を経ることなしに——近代化を推進しようという意識の反映をみなければならぬ。

以上の論述によって私たちは、「対外開放」と「対内搞活」という政策的要請に応えるものとしての「韋伯熱B型」の有効性——「韋伯熱B型」受容のための主観的条件の存在——を確認することはできたのであるが、では、その受容のための客観的条件、とりわけ経済的な側面の裏づけはあったといえるであろうか。前節でみたように、日本や台湾の「韋伯熱B型」は経済発展が成功したと意識されるか、或いは少

なくとも成功する目途がたったと意識される段階に照応していた。大陸中国の場合を、それらと全く同列に扱えるかどうかは甚だ疑問とせねばならない。なるほど一面では、大陸中国においても1980年代半ばから、1人当たりGNP、農業生産総額、工業生産総額、輸出総額いずれの指標をとっても目覚ましい成長がみられた。例えば、文化大革命終息後間もない1978年の時点で僅か4237億元でしかなかった工業生産総額は、「韋伯熱」の只中の1986年には1兆1194億元にまで達しているのである³⁸⁾。かかる状況が改革・開放路線の定着と密接に関連し、「韋伯熱B型」の発生に一定の経済的基礎を提供したことは間違いあるまい。しかし他面、1人当たりGNPを国際的に比較したデータをみるならば、大陸中国が1990年の時点でなお500ドル以下の最低所得国の水準に低迷している事実が浮び上がってくるのであって、日本やNIEs諸地域のような経済的「離陸」を果たしたとは到底いえないこともまた事実である³⁹⁾。この二面性が大陸中国における「韋伯熱B型」の発現形態を強く規定せずにはおかなかった。一般に「韋伯熱B型」は日本においても台湾においてもアメリカから輸入されたイデオロギーとしての側面を濃厚にもっていたのであるが、大陸の場合にはそれが、低開発国段階の「共産」国家に早熟的に輸入されることによって、その「虚偽意識」性を一層増幅させることになるのである。

このことを顕著に示す資料として、「儒学復興派」の1人湯一介が『論中国伝統文化』三聯書店（1988年）に寄せた「序言」をとりあげよう。そこで彼は次のように言っている。——世界の文化は、「ヨーロッパ中心論」が打破されて後、「グローバルな意識〔全球意識〕」の下に多元的に発展する傾向を有する。西方において関心をもたれている問題の1つがウェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精

神』によって惹起された問題、つまり近代化モデルの多様性と文化発展の多元化に関する課題に他ならない。このことを背景として、東方の文化、中国伝統思想は西方においていよいよ重視されつつある。それは、中国が大国であることの他に、次のような状況が存在するからである。(一) 東亜の工業の興起、技術と経済の発展速度が西方を上回る勢いにあり、東方の精神文明に支えられた東亜の経済・技術の飛躍がヨーロッパ中心論を打破して新たな近代化のモデルを作ったこと、(二) 現代西方のキリスト教的人文主義の思潮の盛行が中国伝統文化の人文主義的特徴と交差したこと、(三) 西方世界の精神的危機が、それを救う良薬を東方文化の中から探し出すよう人々に迫っていること、(四) 現代物理学の成果の東方神秘主義への接近が示すように、科学の発展それ自体が西方の人々の思考様式に変化を齎し、東方文化・中国哲学への興味をそそったこと。――

私たちが注目したいのは、湯が中国伝統文化の積極的な意義を強調する場合にほとんど常にその根拠付けを西方の側に求めていることである。彼にとって、西方で東方文化の再評価の機運が高まっているということが、自らが東方文化を積極的に評価する根拠とみなされる。西方で東方文化が高く評価されている理由として彼が挙げている4点のうち、(一) がNIEs 諸地域に関するものである他はいずれも、ヨーロッパ世界の側の事情でしかない。ヨーロッパ中心論の打破を高唱することは、それ自体では何ら、それがヨーロッパ中心論でないことの保証にならない。ヨーロッパ中心論の打破という主張そのものが、ヨーロッパ世界の危機という現状を抱えたヨーロッパ世界から発せられたものだからである。しかも、唯一東アジア世界の側の要因である(一)は、NIEs 諸地域には妥当しても、大陸中国の現状には妥当しない。「中国は

大国である」ということ以外は全て外在的要因に依拠して湯が中国の内在的发展という主張を展開せざるを得なかったところに、私たちは、大陸中国の置かれている状況の端的な反映をみる。それは、大陸中国の社会的・経済的現状に対するリアルな認識を隠蔽し、ヨーロッパ世界が直面している「後-近代」的状況の認識をそれに代位させるイデオロギーとしての機能を果たしたといわざるを得ない。台湾の「韋伯熱」においてもウェーバー学説を批判する際に「後-近代」論が持ち出されていたことは前節に述べたが、ヨーロッパが中国に注目していることを以って行き詰まった西方近代に対する東方の優位とみなし、そのことによって、流入してくる西方文化に対抗したい大陸の「韋伯熱」にとっては、ヨーロッパや日本でウェーバー学説が批判に曝され中国伝統文化が再評価されていることは決定的に重要な意味を与えられた⁴⁰⁾。

大陸中国における「後-近代」的思潮の早熟の流入を象徴的に示すのは、D=ベルの『脱工業社会の到来』が1984年、つまり「脱工業」^{ポストインダストリー}どころか漸く本格的な工業化の緒についたばかりの時点で翻訳されていることである。これこそ、富永健一のいう「伝統的要素・近代的要素・ポスト近代的要素の三重構造」の典型的な例といえよう⁴¹⁾。いうまでもなく、ベルの名著は、この『脱工業社会の到来』と彼らのグループによる『イデオロギーの終焉』(*The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*. Glencoe. Free Press. 1960) とである。このうちの後者は1960年代の日本近代化論の理論的支柱の1つともなるとされるのであるが⁴²⁾、同じく「韋伯熱B型」の特徴を備えてはいても、社会主義イデオロギーの保守に苦心している大陸中国においては、こちらの受容が可能になるとは考えにくい。共産党政権が、「社会主義市場経済」などの、事

実上の脱イデオロギー化を正当化する理論としてこれの援用を党内部で試みることはあり得るかも知れないが、共産党政権が続く限り、それが脱イデオロギーを公然と主張することは自己撞着にしかならないからである。これに対して前者は、大陸の置かれている実際の工業の状況とはかけ離れた内容であるにもかかわらず、否、むしろそうであるがゆえに却って、イデオロギーとしての有用性が政権によって認められたのである。

さて、「文化熱」の展開において1つの大きな転機となったのは1989年の第二次天安門事件＝「6・4惨案」であった。しかし、確かに政治権力によるその赤裸々な暴力行使は一時的に文化的・思想的潮流の全てに衝撃を与えはしたものの、それが「文化熱」の潮流の全てを否定・排斥したわけではないことに特に注意せねばならない。改革・開放路線を採る共産党政権の「中体」と「西用」の使い分けに適合している「韋伯熱B型」＝「儒学復興派」は「6・4」以後においても禁圧される必要はなかった。むしろ「6・4」のもつ思想史的意義とは、「儒学復興派」による「徹底再建派」と「西体中用派」との公権の排除にあったというべきである⁴³。このうち、「西体中用派」は、「儒学復興派」（中体西用派）と「徹底再建派」（西体西用派）との中間に位置するところから、時に「儒学復興派」に近いとみなされることもあったけれども、「中体」ではなく「西体」を標榜する限り、所詮、「徹底再建派」の「全般西化論」の一変種とみなされる運命を免れなかった⁴⁴。他方、最も激しい批判に曝されたのは「徹底再建派」＝「反伝統派」であった。その立場にたって制作されたドキュメンタリー番組、蘇曉康／王魯湘『河殤』に対する攻撃は、「資産階級的自由化に反対しよう（社会主義を守ろう）」というスローガンと「全般西化論に反対

しよう（中国伝統文化を守ろう）」というスローガンとのアマルガムであることを最大の特徴とした。マルクス主義と中国伝統文化とが協働して西方の文化・思想の氾濫に対抗することが確認されたのである。1988年7月9日の記事で『河殤』を、その制作者たちの写真入りで好意的に紹介していた『文藝報』（陳剛「形象的《反思》——《河殤》観後」）は、その僅か1年余り後には、次のような激烈な『河殤』批判を展開するに至った。「我々は、外国文化を学ぶ場合、そのうちのよいもの、我々にとって有用で栄養のある部分を学ぶのである。…しかるにここ数年来、少なからぬ人々は、外国のものを学ぶ場合、それがよいものか悪いものか、有益か有害かにおかまいなしに、全て取ってくる。外国の月が中国のそれより円いわけでは決してないのに…。斯く「中体西用」論の立場を鮮明に打ち出したうえで、この論説は、「西洋崇拜と自由化の氾濫」によって「国家・民族の生命」にまで危機が及んだことに警鐘を鳴らし、この「崇洋病」を治すには「四つの基本原則」（社会主義の途、プロレタリアート独裁、共産党の指導、毛沢東思想）を堅持せねばならないと強調するのである！（臧克家「継承優秀文化伝統」『文藝報』1989年10月21日）。

大陸におけるこのようなマルクス主義と中国伝統文化とのアマルガメーションは、前者を批判しつつ後者を宣揚せねばならない台湾「新儒家」に深刻な課題を突きつけることとなった。

『河殤』は、外来文化を拒否できないと声高に叫ぶ。この言葉自体は間違っていない。しかし、第一に、我々はどんな外来文化を吸収すべきなのか？第二に、外来文化を吸収するためには自らの文化伝統を棄てねばならないのか？」と反詰し、『河殤』を「中国伝統文化の処刑」とまで断ずる台湾「新儒家」蔡仁厚の見解（「黄河不殤，中華万年」『中国文化月刊』116

(1989年))は、大方の台湾「新儒家」の『河殤』に対する満腔の憤激を代弁するものといえようが、その批判の内容そのものは大陸のそれと何ら変わらない。にもかかわらず、台湾「新儒家」は、返す刀で、『河殤』を攻撃する中国共産党の立場をも批判せねばならない。『中国論壇』第321期(1989年)の『河殤』座談会における「新儒家」たちの発言をみるならば、王震ら中共長老の『河殤』批判に反撥しつつ、他方で自らも『河殤』の内容を批判する彼らの困難な立場を看取することができるであろう⁴⁵⁾。

以上で私たちは大陸の「韋伯熱」の状況に関する概観を終える。ここで漸く私たちは本論冒頭に言及した杜恂誠『中国伝統倫理与近代資本主義』に立ちかえることができる。私たちはこれに対してどのような評価を与えればよいのであろうか。プロテスタンティズムの倫理の優越性と儒教倫理の劣等性を「絶対化」するとしてウェーバー学説を批判し、2つの倫理には「相通ずるところ」があることを指摘している点(56頁)、「儒教文化圏の経済発展」を以ってウェーバー学説への反証とする点(56-62頁)、最終的に「ウェーバーの結論は誤っていた」との結論を導く点(210頁)、そのいずれをとっても、本書はまさしく「韋伯熱B型」以外の何ものでもない。そこでしばしば「新儒家」余英時が引照され、それを意識して立論されていることからすれば、大陸における杜恂誠の位置は、台湾における余英時の位置に相当するといってもよからう。ひょっとしたら、杜自身にも、本書を余英時前掲『中国近世宗教倫理与商人精神』の続編になぞらえる意図があるかも知れない。台湾・大陸の「韋伯熱」の実態を本論のように理解する限り、『中国伝統倫理与近代資本主義』が「韋伯熱」の乗り越えという著者の意

図を実現したとは到底いえない。

むしろ問題は次のように提起されるべきであろう。客観的には「韋伯熱」から一步も出ていないにもかかわらず、杜はどのような点で、自らの著書が「韋伯熱」を越えるものであるとみなしたのか、と。これに答えるためには、本書が1990年代に著述されている点に注目せねばならない。杜は、一方では上記のように、他の「韋伯熱B型」の論者と同様、「儒教文化圏の経済発展」を以ってウェーバー学説への批判とする見解をとっているけれども、他方、それだけではウェーバー学説への根本的な反駁としては不充分であるため「近代中国大陸の状況を主たる根拠としてウェーバー理論を検討しよう」としたのだとも述べている(「跋」211頁)。既に90年代、バブル経済崩壊によって日本は長い経済的停滞期に入っていたし、NIEs諸地域も経済成長の鈍化に見舞われていたから、「儒教文化圏の経済発展」を以ってウェーバー批判の主要な根拠とするのが不十分とみられたのは当然であるかも知れない。しかし、一層重要なのは、大陸中国においては、80年代と90年代の境目に、かの「6・4」が介在している点である。確かにあの事件は中国経済にも一時的に大きな打撃を与えはしたが、間もなくそれは再び以前にも増して急激な上昇に転じた。「民主化運動」鎮圧当時の政権中枢部がどこまで確信をもっていたのかはともかく、結果的には、現体制下での安定的発展(「中体西用」路線)——いわば「上からの近代化」——の選択が中国の経済的発展に資したことは認めざるを得ないだろう。「6・4」で「反伝統派」を公権的に排除したことが、一定の成功を収めたのである。こうした中で、自らの歴史に内発的・連続的な発展の可能性を再発見しようとする「韋伯熱B型」の立場が大陸中国で受容されるべき経済的・社会的条件は、むしろ80年代よりも整って

きたといつてよい⁴⁶⁾。ところで、内発的発展の可能性を示す「明るい歴史」を探し出そうとするならば、文化大革命やそれと直結する点でやはり「暗さ」を免れない1949年以降の歴史は論外に置かれねばならない。かくて、従来の中国共産党の正統的な革命史観において「暗い」時代とされてきた民国時代が、そして従来「買辦的」「売国的」と批判される傾向が強かった資本家・企業家たちの活動が、中国の近代的な発展の可能性を示すものとして、一躍脚光を浴びるに至るのは必然であった。これが洋務運動の再評価の機運と連動していることは言うまでもない。もし、中国の近代的発展を阻害する要因があったとすれば、それは中国人のエートスや中国社会の伝統的構造に求められるべきではなく、外からの要因すなわち日本帝国主義の侵略および——杜は直接には言及しないが——毛沢東の極左路線に求められるべきである。このような見解を打ち出すことによって、本書は、1990年代中国の経済発展への自信およびそれと表裏をなすナショナルな意識の高揚、そして公定的な革命史観の著しい後退を強く印象づけるものとなった。そもそも本書においては、『資本論』が僅かに引照される他には、マルクス主義の文献は、レーニンや毛沢東をも含めて一切引照されていない。中国近代史を扱った大陸の研究書において、これは瞠目すべき現象ではないか。実際、資本家や企業家に対する本書の記述に「韋伯熱B型」の論者ホールやブラックを想起させるころはあっても、生硬な階級史観に依拠した記述はほとんど見出されない。杜の本書は、「韋伯熱」を乗り越えたことによってではなく、「韋伯熱」の新しい段階を示すことによって、1990年代中国に相応しい位置を占めるのである。

4 結語

ハルミ＝ベフによれば、「自国人の書いた文化論にも、また外国人が書いたものにも関心をもつ」日本人とは際立って対照的に、中国人は「自国人の文化論にも、外国人のものにも関心を示さない国民」であるという⁴⁷⁾。しかし、少なくとも1980年代以降については、ベフの対比は妥当しないように思われる。大陸と台湾とを問わず、中国は日本に匹敵するほどに、自国の文化論に関する言説を産出し続けているからである。前節に言及した『河殤』に関連して、辻康吾が次のように述べているのは興味深い。「『河殤』のみならずここ数年来中国の学術文芸界ではこうした民族性論、文化論が活発に展開されてきた。それは直接には文革以降の大転換と新たな思索の現れであるが、興味深いことにほぼ同時期に中国国外の中国人社会でもこうした議論が目立ってきていた。日本で紹介されたものとしては台湾の評論家、柏楊の『醜い中国人』などがあるが、大袈裟に言えば中華世界全体がなにか反省期に入ったとの印象が強い」⁴⁸⁾。『河殤』が政治権力によって葬り去られ、中華民族の優秀性が声高に叫ばれている現在、「反省期」という表現を踏襲することができるかどうかはともかく、自国の文化を肯定的にせよ否定的にせよ、一旦は「他者」化して認識する視座を1980年代に中華世界が獲得したことは間違いない。この劃期的な変化を触発した1つの要因がウェーバー学説であった。もし過去に、このような機会があったとすれば、それはやはり「五四時期」にまで遡る他はない。『儒教と道教』に展開されている主張に初めて接した1980年代中国の知識人たちは、恰も清末・民国初期に初めて進化論に遭遇した知識人たちと同様の衝撃を受けたのではないか。それだけに、

ウェーバー学説への反撥も激しかったのであるが、たとえウェーバーに反対して中国伝統文化が近代化にとって推進的に機能するとの結論を導くにしても、これまでのように伝統文化の即自的な肯定では済まなくなつたのである。そこでのウェーバー理解にいかの問題があろうとも、そこでのウェーバー受容のもつ歴史的重要性を認めることに、私たちは吝かであつてはならないだろう。今やかつてのような単純な「儒教資本主義」論は影を潜めたが、他方、大陸中国の猛烈な経済発展の進行の中で、「韋伯熱B型」の理論構成がいわば常識のように流布するに至っている。ウェーバー受容がアクチュアルな経済的・社会的状況に照応するものであった以上、研究者の関心もそうした状況の変化に左右されるのは一定程度まで止むを得ない面がある。しかし、新しい思潮を追い求めることによって、旧來の問題が解決されたかのように錯覚することには警戒しなければならない。解決されないので後景に退いた問題は、時代がやがてまた変われば、またぞろ浮上してくるに違いない。その時には、またぞろ同じ議論が繰り返されるのであろうか。

日本に目を向ければ、近代だの近代化だのという言葉はとつきの昔に「古く」なり、ポスト・モダンという名の近代批判が盛行してきた。確かに今日、近代批判を叫び、近代社会の欠点をあげつらうのはいとも易しい。ヨーロッパ中心主義への批判も知識人の間では「常識」と化したようである。しかし、そうした論調そのものが、一応の近代化（西方化）に「成功」した社会に属する者の思いあがり過ぎないことも少なくない。中国も含めて多くの地域の人々にとっては、「後-近代化」ではなくまさに「近代化」こそが急務の課題であり、切実な希望であり続けている。ポスト・モダンという名の流行思潮は、近代資本主義社会に代る明確なヴィ

ジョンを提示できないまま、行き詰まりに逢着し、思想界の混迷を招いているのではないか。

近代化論がそうであるように、ウェーバーの学説についてもその限界が指摘されて久しい。1920年に亡くなったウェーバーの見解が現在の私たちからみて限界を抱えていることは自明の理に属する。むしろ私たちが驚くべきことは、かかる限界にもかかわらず、「近代（化）とは何か」が原理的に問われる局面では今なお彼の所説が参照され、時に激しい批判の対象とされ続けていることであろう。このことは「近代化」が「古く」てしかも「新しい」課題であることと照応する。日本であれ中国であれ、はたまたそれ以外の地域であれ、近代化が課題として意識されるどころ、肯定的にせよ否定的にせよ、必ずウェーバー学説の評価が議論となるのであり、そうであるからこそ、ウェーバー理解の正否とは別に、各地域におけるウェーバー学説の受容形態の比較研究が独立した研究課題たり得るのである。ヨーロッパ近代の光と影を体現した人物として、ウェーバーの存在もまた「古く」てしかも「新しい」。近代化の課題が人類にとって「未完のプロジェクト」（J＝ハーバーマス）である限り、ウェーバーが古典となり切ることはないであろう⁴⁹⁾。

- 1) 杜恂誠は1947年生まれの世界経済史研究者である。丁日初と彼との共同執筆の論文「十九世紀中日資本主義現代化成敗原因浅析」『歴史研究』1983年第3期〔日本語訳：中国現代研究会・池田誠監訳「丁日初 杜恂誠：一九世紀中国・日本における資本主義的近代化の成否の原因に関する初歩的分析」『立命館法学』174（1984年）〕は、近代化を阻害する要因の大きかった中国とそれを推進する要因の大きかった日本との差異を強調する立場を採っており、日本語訳に付された芝原拓自のコメント（282-285頁）はこの点に疑問を呈するものであった。しかるに、私たちがここで取り

上げる杜の近著『中国伝統倫理と近代資本主義』では、中国の資本主義的發展の内発的可能性を伝統社会に見出す視点が強調されるに至っている。このような視点の変化は注目に値する。

- 2) 従って、本論が取り扱う時代は1980年代から90年代初頭までに限定される。1990年代以降における大陸のウェーバー受容に関しては、羅崗(石井剛訳)「近代化」への期待か、それとも「近代性」の憂いか?——「ウェーバーの翻訳」から見る一九九〇年代以降の「西学想像」(上)(下)『中国——社会と文化』20・21(2005-2006年)がある。
- 3) 張維安は(c)の中でそれらを引用しているが、そのうち筆者が目撃し得たのは、南方朔「学風と世変——台湾「韋伯熱」説明した甚麼?」『中国論壇』242(1985年)、蔡明璋「虚与真实之間——也論韋伯社会学的本土意涵」同244(1985年)、杭之「「韋伯熱」有甚麼樣的積極効果?」『中国時報』1985年1月24日、である。
- 4) 湯目録の問題点としては、発表年次を明記していない文献が含まれることも指摘せねばならない。このうち、発表年次の判明したものは統計に加えたが、45番・47番・48番の番号の文献((e)82-83頁)は統計から除かざるを得なかった。湯は47番の文献を59番(84頁)に重出するミスをも犯している。台湾を始めとするNIEs諸地域の経済發展を論ずる場合には、後述のようにしばしばウェーバーが意識されるから文献の取捨に迷うことが少なくない。この点でも文献取捨の基準に曖昧さがあることは否定できない。ここでは、本文に述べた原則にできるだけ忠実に、採取の範囲を絞った。ウェーバーに關読しながらNIEs諸地域の経済發展を論じたものを全て範囲に含めたならば、論点が拡散し、際限がなくなる懸念があるからである。また、「韋伯熱」を扱った文献は、ウェーバーそのものを対象とするものとは区別されるべきだという考えもあろう。しかし、実際にはこの両者を区別することは困難であって、湯目録もこれを区別していない。
- 5) 日本においてウェーバー受容が1920年代に始まったこと、およびそれがマルクス主義と密接に關連することは、1964年、ウェーバー生誕百周年を記念したシンポジウムでの報告

に基く丸山真男「戦前における日本のウェーバー研究」『マックス・ウェーバー研究——生誕百年記念シンポジウム』東京大学出版会(1965年)154-158頁に指摘されており、李はこのシンポジウムに言及しているから、丸山の報告のことも知っているのであろう。日本におけるウェーバー受容のあり方をめぐっては、内田芳明「文化受容としてのウェーバー受容」『歴史と社会』2(1983年)499-517頁をも参照せよ。

- 6) この近代化論については既に多くの研究が蓄積されている。個々の論者に関しては、以下の論述の過程でその都度言及することとし、ここではこの近代化論を全般的に取り扱ったものとして、内山秀夫「政治的近代化の理論と問題」『法学研究(慶應義塾大学)』37-11(1964年)、和田春樹「現代的『近代化』論の思想と論理」『歴史学研究』318(1966年)、金原左門「『日本近代化論』の歴史像——その批判的検討への視点」中央大学出版部(1968年)、武田清子「近代化論の視角」『比較近代化論』未来社(1970年)、松本三之介「伝統と近代の問題——アメリカにおける日本史研究を中心に」『岩波講座日本歴史』24『別巻1』岩波書店(1977年)、藪野祐三『近代化論の方法——現代政治学と歴史認識』未来社(1984年)、金原左門「『近代化』論の転回と歴史叙述——政治變動下のひとつの史学史」中央大学出版部(1999年)を挙げるにとどめる。1960年代の日本近代化論は「日本文化論」と交錯して現れるのだが、とりあえず鹿野政直「日本文化論の歴史」『史学雑誌』87-3(1978年)を参照すべきであろう。なお、本論ではあくまでもウェーバー受容の観点から、中国の「韋伯熱」を解明する目的に資する限りにおいて、この近代化論に言及するのであって、この近代化論自体の解明を意図していない。
- 7) 正田健一郎「アメリカにおける日本近代化の研究動向」『早稲田大学政治経済学雑誌』187(1964年)46-48頁。
- 8) ウェーバー(深沢宏訳)『ヒンドゥー教と仏教——世界諸宗教の経済倫理Ⅱ』日貿出版社(1983年)[のち東洋経済新社から新版]377-379頁など参照。ライシャワーの見解は「日本と中国の近代化」『中央公論』(1963年3月号)、『日本近代の新しい見方』講談社現代新書(1965年)など、ホールの見解は武吉和子

／小沢浩訳「日本における封建制——その再検討」前掲『比較近代化論』〔原著：J. W. Hall, *Feudalism in Japan: A Reassessment. A International Quarterly* 5-1, 1962〕、宮本又次／新保博監訳「徳川時代の新しい見方」『徳川社会と近代化』ミネルヴァ書房（1973年）〔原著：do., *The New Look of Tokugawa History. Studies in the Institutional History of Early Modern Japan*. New York. Princeton University Press. 1968〕などをみよ。ホールの論文「日本における封建制」に対するマルクス主義的日本中世史研究の側からの批判として、戸田芳実「日本封建制研究の基本的課題」『日本史研究』81（1965年）がある。ホールの見解全般については、金原左門「J・W・ホールの「日本近代化」分析方法の提案をめぐって（上）（下）——“Reflections on a Centennial”」『日本歴史』266・267（1970年）〔のち前掲『近代化論の転回と歴史叙述』に再録〕、松本三之介前掲論文314-316頁。

- 9) ロストウの見解は、木村健康他訳『経済成長の諸段階——一つの非共産党宣言』ダイヤモンド社（1961年）〔原著：W. W. Rostow, *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*. London, Cambridge University Press. 1960〕をみよ。近代化論の系譜におけるロストウ理論の位置付けについては藪野祐三前掲書110-115頁などを参照。
- 10) アイゼンシュタットの見解は、内山秀夫他訳『近代化の挫折』慶應通信（1969年）〔原著：S. N. Eisenstadt, *Modernization: Protest and Change* Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall. 1966〕、大森弥他訳『近代化の政治社会学』みすず書房（1968年）〔原著：do., *Political Sociology of Modernization*〕、大森弥訳「近代化——成長と多様性」『社会科学研究（東京大学）』16-1（1964年）などにみえる。アイゼンシュタットの近代化論については夙に内山秀夫前掲論文45-59頁、金原左門「『日本近代化論』の歴史構成をめぐって——S.N.=アイゼンシュタットの場合」『歴史学研究』312（1966年）〔のち前掲『近代化論の転回と歴史叙述』に再録〕、藪野祐三前掲書123-130頁などで検討されている。
- 11) 松本三之介前掲論文303頁は、「この近代化論に対しては、日本の歴史学界においても、資本主義体制擁護のためのイデオロギー的側

面をもつとする疑念や反撥の声があげられた」と指摘したうえで、アメリカ本国においても、H=ノーマンの著作への解説の中でJ=W=ダウナーが一層直接的に次のように批判していることを紹介する。「戦後におけるアメリカの目的は、国際的には二本の柱に支えられている。一つは反革命であり、もう一つは資本主義型発展の支援である。このようなワクのなかで日本は物質的にも、そしてまた資本主義の線に沿った漸進的・非革命的発展の利点を示すうってつけのアジアのモデルという点でも、ともに中心的な役割を果している。戦前日本にかんするアメリカでの研究との結びつきはまさにここにある」。このダウナーの言葉は、J. W. Downer, E. H. Norman: *Japan and the Uses of History. Origins of the Modern Japanese State. Selected Writings of E. H. Norman*. New York, Pantheon Books. 1975. p.31によるもの。

- 12) 李永熾自身、伊文成他『明治維新史』遼寧教育出版社（1987年）への書評（『中国論壇』324（1989年））30頁では、明確にこれを区別して論じている。
- 13) 念のためにいえば、丸山や大塚の学説が60年代の近代化論と何の接点ももたないわけではもちろんない。アメリカ原産の近代化論の立場から日本史を再検討した本格的な成果というべきM. B. Jansen(ed.), *Changing Japanese Attitudes toward Modernization*. New York. Princeton University Press. 1965には丸山も論文を寄稿している。M. Maruyama, *Patterns of Individuation and the Case of Japan: A Conceptual Scheme*. [日本語訳：松沢弘陽訳「個人析出のさまざまなパターン——近代日本をケースとして」『日本における近代化の問題』岩波書店（1968年）〕参照。そこには、パーソンズらのアメリカ社会学の方法論的影響が顕著に看取される。実際、丸山はラスウェルやベラーの研究成果の最も早い時期の紹介者でもあった。この意味では、丸山も参加して開催された・日本近代化をめぐる日米共同のいわゆる「箱根会議」について、「意図的にか、無意識にか、社会変動にかんするマルキシズム的、ないしその他の、一組の諸公式に依存している」日本側参加者と「こうした諸公式の一般的妥当性に対して懐疑を表明した」アメリカ側参加者との対立にのみ注目したJ=W

＝ホール（金井圓／森岡清美訳）「日本の近代化——概念構成の諸問題」『思想』439（1961年）46頁の見解は少なくとも一面的である。丸山は前掲「個人析出のさまざまなパターン」の中で、日本側に大内兵衛・遠山茂樹らマルクス主義的な流れと丸山らの流れとがあり、それぞれにアメリカ側の立場と共通点・相違点があることを鋭く指摘している。そのうち、自らの属する流れについては、「近代化」を、共産圏や発展途上の諸国をも含めて、現代世界に進行中の巨大な変化を理解し分析するための概念道具としてより広く用いようとする点ではアメリカの学者の大多数と一致しながら、しかも、個人主義・民主主義・共産主義・ファシズムといった問題を、それが価値判断を含んでいるからといって近代化の考察から排除することには批判的であった」

（368頁）と、アメリカ側との関係を概括している。この後半（アメリカ側近代化論者との対立面）のみをみて、その前半（アメリカ側近代化論者との共通面）を見落とすべきではない。丸山のこうした複眼的な見解からは、本論が中国の近代化論を検討するうえでも多くの示唆を受けた。

- 14) 「韋伯熱A型」の方は、「近代化」が一面では「産業化」として現れることは認めつつも、他面、「近代化」と「産業化」とが「^{アンビヴァレント}両面指向的」な関係にあることを際立たせる理論構成をとる。多分に60年代における近代化論の流行を意識して執筆された大塚久雄「近代化と産業化の歴史的関連について——とくに比較経済史の視角から」『経済学論集（東京大学）』32-1（1966年）を参照（特に6・8頁）。本論では、大塚久雄に代表される歴史認識（いわゆる「大塚史学」と称されるもの）がどこまで今日の経済史学の実証的批判に耐えられるかという問題には全く立ち入らない。
- 15) 涂照彦「台湾／「開発独裁」のつけと新体制」『アジアN I E S と第三世界の発展』有信堂高文社（1991年）40頁。「N I E S 期、N I C S 期」という涂の用語が不正確であるとの指摘が、隅谷三喜男／劉進慶／涂照彦『台湾の経済——典型N I E S の光と影』東京大学出版会（1993年）への森田桐郎の書評（『経済学論集（東京大学）』59-1（1993年））103頁にあるが、ここでは便宜上、涂の用語に従っておきたい。

- 16) 日本モデル論については、石井一郎「低開発国近代化における「日本モデル論」——予備的考察」『近代化の精神構造』評論社（1974年）参照。日本が一方で先進資本主義諸国との共通性、他方で低開発国との共通性を有するとの認識が、日本モデル論の根拠であった。
- 17) ゲルシェンクロンの理論については、竹内幹敏「アレグザンダー・ゲルシェンクロンのヨーロッパ工業化論」『経済研究（一橋大学）』15-2（1964年）、和田春樹「現代的「近代化」論批判のために（一）」『ロシア史研究』53（1965年）がある。平川均『N I E S, 世界システムと開発』同文館出版（1992年）18-20頁は、渡辺利夫らのN I E s 工業化論がゲルシェンクロン理論のN I E s への延長であることを指摘する。
- 18) アイゼンシュタット（梅津順一他訳）『文明形成の比較社会学——ヴェーバー歴史理論の批判的展開』未来社（1991年）〔原著 S. N. Eisenstadt, *Max Weber's Vision and Dynamics of Civilizations "Sociologies"*. 1983〕27-28頁。彼は、そこから更に進んで「諸文明の特殊な動態を探らなければならない」とする。
- 19) 松本三之介前掲論文301-316頁、金原左門前掲『「日本近代化」論の歴史像』147-186頁。
- 20) R. N. Bellah, *Tokugawa Religion; The Values of Pre-Industrial Japan*. Glencoe. Free Press. 1957. それへの丸山真男の批判は「書評」『国家学会雑誌』72-4（1958年）である。ベラーのこの著書は、堀一郎／池田昭訳『日本近代化と宗教倫理』未来社（1966年）として日本語訳され、そこに丸山による書評も転載されて、これを契機にベラーの著書と丸山の批判が広く知られるようになった。（本書は1996年に改訳され、池田昭訳『徳川時代の宗教』として岩波文庫に収録された。）ベラーについては、正田健一郎前掲論文33-40頁、松本三之介前掲論文316-324頁、藪野祐三前掲書143-149頁参照。ベラーは丸山の批判を受け容れて見解を修正したが、80年代には再び旧説に近い立場に回帰したようにみえる。島蘭進訳「日本の宗教伝統と近代化の袋小路」『思想』803（1991年）〔原文は1985年に刊行されたペーパーバック版 *Tokugawa Religion* への序文〕。
- 21) 余英時のこの著書は森紀子訳『中国近世の宗教倫理と商人精神』平凡社（1991年）とし

- て日本語訳されている。前川「余英時『中国近世宗教倫理与商人精神』をめぐって（その一・その二）——中国宗教史研究における近代化論の問題」『月刊中国図書』1991年7月号・8月号はこの著書に対する批判的検討の試みである。また、羅崗前掲論文（下）251頁参照。
- 22) 李永熾によれば、杭之の余英時批判は「評余英時《中国近世宗教倫理与商人精神》」『台湾社会研究季刊』1（1989年）に見えるところであるが、残念ながら未見である。筆者もまた、余英時の著書を検討する際に、丸山のペラー批判に言及したのであるが（前川前掲論文（その一）2-6頁）、執筆当時、杭之論文、李永熾報告の存在を知らなかったため、それらを引照できなかった。ペラーの師パーソンズにとりわけ顕著なウェーバー受容のアメリカ的変容の問題については、内田芳明前掲論文484-499頁を参照。ペラーの研究とそれに対する丸山真男の批判については、羅崗前掲論文（下）249-250頁にも言及がある。羅論文が紹介しているように、ペラーの著書とそれに対する丸山の書評は、1990年代に入ってから、大陸において中国語に翻訳されている。王晓山他訳『徳川宗教——現代日本の文化淵源』三聯書店（1998年）。
- 23) 儒教と近代化論との関連については、溝口雄三「儒教資本主義と儒教社会主義」『UP』195（1989年）、岩間一雄「儒教資本主義から儒教社会主義まで（上）（下）」『未来』284・285（1989年）、戴国輝「『儒教文化圏』論の一考察——「和魂洋才」と「中体西用」の分れ目」『世界』495（1986年）、園田茂人「儒教と近代化——近代化理論の新局面にむけて」『社会理論の新領域』^{フロンティア}東京大学出版会（1993年）、平川均前掲書23-24頁を参照せよ。
- 24) ウェーバーは東アジア世界において日本のみが西欧世界に近似した封建制をもつことを指摘し（前注7参照）、プロテスタント教派のうちのルター派と近似した機能を果たした仏教の一派として、浄土真宗の教理に注目している。ウェーバー前掲掲書『ヒンドゥー教と仏教』384-385頁。また、ウェーバーの方法を全面的に援用して、浄土真宗の宗教倫理と近江商人のエートスとの関連を追求した内藤莞爾「宗教と経済倫理——浄土真宗と近江商人」『年報社会学』8（1941年）〔のち『日本の宗教と社会』御茶の水書房（1978年）に再録〕が、ペラー前掲『徳川時代の宗教』に重要な拠りどころを提供したことも見逃せない。
- 25) 1960年代後半の日本近代化論や日本文化論についてもそうした傾向が看取される。この点についての批判的検討として、金原左門前掲『「日本近代化」論の歴史像』260-280頁、鯨坂真「天皇制イデオロギーと日本文化論」『思想と現代』15（1988年）がある。
- 26) 大陸中国では翻訳の際に原著名・原論文名を明記しないことがままあるため、〔表Ⅱ〕の翻訳目録のうちかなりの部分について原題・原掲載誌を確認できない点を遺憾とする。ウェーバーに関する文献目録としては嘉目克彦「マックス・ウェーバー文献目録・外国語編」『知の考古学』9（1976年）、C. Seyfarth, G. Schmidt(hrsg.), *Max Weber Bibliographie: Eine Dokumentation der Sekundärliteratur*. Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart, 1977, 1982. を参照した。目録の不備は後日の補訂に俟ちたい。表に挙げた文献は可能な限り実見に努めたが、未見のものも含んでいる。〔表Ⅱ〕所掲の文献のうち、蘇国勛の著書（B-2）については、台湾の張家銘による書評「解除韋伯思想詮釋的魔呪——評《理性化及其限制——韋伯思想引論》」『中国論壇』324（1989年）がある。また、丁学良の論文（C-13）については、矢吹晋『ベキノロジー——世紀末中国事情』蒼蒼社（1991年）163-164頁が「若手中国研究者の代表的論文の一つ」と紹介している。
- 27) この資料は羅崗前掲論文（下）248-249頁でも言及されている。
- 28) 「文化熱」に関する多くの論文のうち、ここでは次のものを挙げるにとどめる。「文化熱」全般を取り扱ったものとしては、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）、村田雄二郎「中国当代思想と“五四”」『現代中国』63（1989年）、吉田富夫「〈反思〉——一九八六年文化界のある位相」『反転する現代中国——文学・演劇・文化』研文出版（1991年）、菅原慶乃「中国文化論に見るナショナリズム言説——1980年代の文化論ブームを中心に」『立命館言語文化研究』9-4（1998年）、同「現代中国における国民・文化・ナショナリズム——80年代「文化熱」を中心に」『野草』

63 (1999年)がある。「文化熱」の中心人物の1人李沢厚については、湯本国穂「現代中国におけるマルクス主義の行方——李沢厚「中国におけるマルクス主義試論」漫説「西体中用」を中心に」『千葉大学教養部研究報告A』21 (1989年), 同「現代中国におけるマルクス主義の意識構造——李沢厚「中国におけるマルクス主義試論」漫説「西体中用」を中心に」『現代中国』63 (1989年), 前川「李沢厚『批判哲学的批判』考(上)(下)——現代中国のカント論」『駒沢大学外国語部論集』40・42 (1994・1995年), シルビア=チャン〔陳兆華〕(尾崎文昭訳)「李沢厚と八十年代中国学術思潮」『中国——社会と文化』10 (1995年), この他、劉再復・劉曉波については、宇野木洋「「自己責任」と「自己否定」の論理——劉再復と劉曉波をめぐる覚書」『季刊中国』27 (1991年)がある。中国で公刊されている「文化熱」関連の多量の文献は、方形/李翔海「現代新儒学研究論文索引(1986—1989)」『現代新儒学研究論集(二)』中国社会科学出版社(1991年)と各年次の『中国哲学年鑑』で検索することができる。「文化熱」の主唱者たちの論著の日本語訳としては、次のものがある。李沢厚(村田雄二郎訳)「中国におけるマルクス主義試論(上)(下)」『思想』783・784 (1989年), 同(坂元ひろ子他訳)『中国の文化心理構造——現代中国を解く鍵』平凡社(1989年), 金観濤/劉青峰(若林正文/村田雄二郎訳)『中国社会の超安定システム——「大一統」のメカニズム』研文出版(1987年), 金観濤(秋山珠子訳)「中国におけるマルクス・レーニン主義と儒教文化」『中国研究月報』538 (1992年), 劉曉波(野沢俊敬訳)『現代中国知識人批判』徳間書店(1992年), 劉再復(坂井東洋男訳)「「五四」文学の啓蒙精神の失墜と回帰(1)(2)」『みすず』343・344 (1989年)。なお、『河殤』については後注45をみよ。

29) 劉再復前掲論文, 村田雄二郎前掲「中国当代思想と“五四”などをみよ。ところで「五四運動」をほぼ同時期の「新文化運動」と同一視する見解は中国大陸の「革命史」的な歴史観において長らく定説的な位置を占めてきたのであるが、これに対して1980年代半ばから、「五四運動」と「新文化運動」とを一旦切り離して捉えるべきだという問題提起が日本

の学界で起り、現在ではこれが中国大陸の学界にまで浸透し始めている。後者の立場は一般に「民国史観」と称されるもので、その主張の概略は斎藤道彦「序論 五・四運動史像再検討の視点」『五・四運動史像の再検討』中央大学出版社(1986年)などから知られる。これによれば、五四運動には「革命史」の場合のような特殊な重要性は与えられず、「五四時期」という時代区分を用いることもできなくなる。私たちも、史実としての五四運動については「民国史」の立場を妥当と考えているが、「文化熱」の当事者たちが「五四」「五四精神」という語に重要な意義を荷わせていることもまた事実である。ここでは彼らの用語法を尊重しておく。

30) 土田健次郎「中国における宋明理学史研究」『東洋の思想と宗教』4 (1987年) 113—114頁は、1985年当時の北京大学における杜維明の影響力の大きさ、「伝統」が「はやり言葉」のように流通する状況を伝えている。

31) この他、中国学術界においては概してドイツからの影響が微弱であったことも指摘できよう。富永健一「社会学理論と中国および日本の近代化」『季刊中国研究』15 (1989年) 13—14頁。マルクス主義にしても、直接ドイツから輸入されたというより、多くはソヴィエト経由、一部は日本経由で輸入されたとみた方がよからう。

32) もとより、抑圧されていた種々の伝統文化が、文化大革命の終息とともに息を吹き返した事実も軽視することはできない。しかし、抑圧の重しが取れて解放されるというだけであれば——解放されたものはいわば自然発生的に拡がっていくのであるから——、「伝統」という言葉が知識人の間で、あれほど熱情的に、切迫した心情をこめて強調される必要はなかったであろう。近代化を至上の課題とする限り、近代以前に属する伝統思想と西欧近代を体現した外来の諸思想とが同一次元で競ったならば後者が前者を圧倒することは避けられない。漸くにしてマルクス主義の重しから逃れた伝統文化は、今度は外来の西方文化に圧倒されかねない状況に置かれていたのである。

33) この近代化論を、その「中体西用」論的側面も含めて検討したものととして園田茂人「四つの近代化論と中国の社会学——近代化に関

- する議論をめぐって』『ソシオロギス』11 (1987年)がある。この他、同「後発産業化社会としての中国の近代化——グローバリゼーションの視点から』『比較文明』3 (1987年)、同「漢字文化圏における「近代化」の構図——「後発型近代化」の一ケースとして』『漢字文化圏の歴史と未来』大修館書店 (1992年)をも参照。
- 34) ロストウ前掲訳書53頁〔原著p. 39〕。
- 35) ロストウ理論のこのような性格に関するマルクス主義の側からの批判としては、土井長穂「新植民地主義とロストウ理論』『経済(旧)』10 (1964年)がある。
- 36) 1988年に翻訳された*The Dynamics of Modernization*は、ブラックがそれ以前に謄写版で執筆した論考“Russian History in the Perspective of Comparative Modernization”に基いている。(内山秀夫前掲論文34-45頁は、この“provisional draft”を日本に紹介した最も早い例である。ブラックのこの論考は後に長幸男訳「比較近代化の視点」前掲『比較近代化論』として日本語訳された。) 84年に中国語訳されたものも、その論題から推測して、やはり88年のブラックの著書(及びその元になった論考)と同様、比較近代化論の手法を用いて、ソヴィエトロシアと日本の近代化を論じたものであったに違いない。ブラックの見解については、上記内山論文の他、金原左門前掲『「日本近代化」論の歴史像』40-56頁、同「近代化」論における比較史的方法の問題点(上)』『法学新報(中央大学)』74-11・12 (1967年)〔のち、前掲『「近代化」論の転回と歴史叙述』に再録〕をみよ。
- 37) ギブニーはTBSブリタニカの社長を勤め、自らの著書や森嶋の著書の翻訳を出版した実業家である。また、ロンドン大学教授であった森嶋通夫の名は、「儒教資本主義」の概念を提唱した著名な近代経済学者として、大陸中国の知識人の間で広く知られている。
- 38) データは『中国データ・ファイル(第8版)』蒼蒼社1993年版23頁による。ここでは最も変化の顕著な工業生産総額を例示したが、それ以外の指標によっても、1980年代半ばにおける大陸中国の大きな成長を確認できる。
- 39) 矢吹晋『図説中国の経済』蒼蒼社(1992年)81頁。同書80頁は、総合的国力の指標であるGNPでは確かに経済大国でありながら、国民の生活水準の指標である1人当たりGNPでは巨大な人口に制約されて著しく低い段階にある、という中国経済の二重性を指摘する。この二重性に更に、NIEs諸地域に優るとも劣らぬ発展段階に達した、もしくは達しつつある沿海地区と、依然として最も貧しい段階に留まっている内陸地区とを同時に抱え込んでいるという地理的二重性が加わって、中国の経済と社会とはいやがうえにも複雑な相貌をみせているのである。
- 40) 『儒教と道教』で展開されているウェーバー学説に対する批判的再検討の典型的な例としては、T. Metzger, *Max Webers Analyse der konfuzianischen Tradition: Eine Kritik. Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus: Interpretation und Kritik.* Suhrkamp. Frankfurt am Main. 1983を挙げることができる。ドイツのウェーバー研究者として著名なシュルフター W. Schluchter によって編まれたこの論文集は、『儒教と道教』への批判的論調を代表するものであって、これに「新儒家」杜維明が寄稿しているのは象徴的である。(Weiming Tu, *Die neokonfuzianische Ontologie. a. a. O.*) なお、メッツガーは欧米の学界における儒教再評価論者であって、do., *Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture.* Columbia University Press. New York. 1977. という著書がある。佐藤俊樹「儒教とピューリタニズム」再考——ウェーバーの比較社会学に対する批判的考察』『社会学評論』161 (1990年)は、メッツガーの強い影響下に展開されたウェーバー批判の例である。
- 41) 富永健一前掲論文21頁。同じ事態を1980年代の文藝思潮の側から検討したものに、宇野木洋「〈モダン〉と〈ポスト・モダン〉の狭間——中国文学理論研究における“掙扎”と劉再復』『魯迅研究の現在』汲古書院(1992年)158頁以下がある。このような現象はおそらく社会の様々な局面、様々な領域において見出されるに違いない。
- 42) 栗原彬「日本近代化の価値標識」前掲『近代化の精神構造』55-58頁。ベルのこのイデオロギー終焉論が、マルクス主義イデオロギーに対抗するための強烈なイデオロギーとして機能したことはいうまでもない。日本語訳は、岡田直之訳『イデオロギーの終焉——1950

年代における政治思想の涸渇について』東京創元社（1969年）である。

- 43) このことは、あの事態に直面した際に、個々のイデオログが現実採った行動・言動と一致するとは限らない。一般に、生命の危険を伴う緊迫した政治状況では、個々人の現実の行動・言動は種々の利害関係やその人のメンタリティーに左右される度合が大きく、平常時の信念に従うとは限らないからである。ただ、概していうと、伝統文化の意義を高く評価する知識人には、あの「民主化運動」を行き過ぎと感じる人が多かったように思われる。
- 44) 李沢厚は「新儒家」とみなされたことがあり、「關於儒学与『現代新儒学』」『文匯報』（1986年1月28日）においてそれに反論している。土田健次郎前掲論文114頁。李「孔子再評価」（坂元ひろ子他前掲掲書）などから「儒教復興派」に近い結論を導くことも不可能ではないから、「西体中用派」が微妙な位置にあることは間違いない。李沢厚自身は、あの「民主化運動」の理論的支柱の1人として、厳しい批判に曝されねばならなかった。李沢厚の儒教理解については、前掲注28所掲の諸論文の他、丸山松幸「現代における儒教」『岩波講座現代中国』4『歴史と近代化』岩波書店（1990年）94-95頁をも参照せよ。
- 45) 『河殤』は1988年に放映されて大きな反響を呼んだドキュメンタリーの台本である。『河殤』の日本語訳としては、辻康吾／橋本南都子訳『河殤——中華文明の悲壮な衰退と困難な再建』弘文堂（1989年）がある。また、蘇曉康編（鶴間和幸訳）『黄河文明への挽歌——「河殤」と「河殤」論』学生社（1990年）はシナリオの翻訳の他、「6・4」以前における『河殤』への論評をも翻訳・紹介している。『河殤』論としては、Xiaomei Chen, Occidentalism: "He Shang"; in Post-Mao China. *Critical Inquiry* 18. 1992があり、その前半部分は篠崎香織訳「オクシデンタリズム」『批評空間』II-11（1996年）として日本語訳されている。菅原慶乃前掲「『中国文化論』に見るナショナリズム言説」62-64頁はこれを紹介しつつ『河殤』と「文化熱」ナショナリズムとの関連を論じている。「文化熱」がナショナリズムとしての側面をもつことに異論はないけれども、「文化熱」の思想史的な位置づけと『河殤』

理解については、本論は上記の諸論考とは異なる見解をとっている。なお、『河殤』の制作者の1人蘇曉康については、藤重典子「蘇曉康ノート」『季刊中国』24（1991年）がある。

- 46) 羅崗前掲論文が詳述するような、1990年代以降におけるウェーバー受容の再度の高まりは、このような文脈で解釈されるべきである。1980年代の韋伯熱B型が余りに早熟であったのに対し、経済発展が猛烈な勢いで進展した1990年代こそが本格的な韋伯熱B型の時期であるというべきかも知れない。
- 47) ハルミ=ベフ「四つの文化論のタイプ」『イデオロギーとしての日本文化論』思想の科学社（1987年）153-156頁。
- 48) 辻康吾「『河殤』との出会い」『中国研究月報』43-1（1988年）36頁。辻が言及する柏楊『醜陋の中国人』藝文図書公司（1987年）〔日本語訳：張良沢／宗像隆幸訳『醜い中国人——なぜアメリカ人、日本人に学ばないのか』光文社（1988年）〕の反響が台湾・大陸双方でいかに大きかったかは、同編『中国人、你受了什麼詛咒！』林白出版社（1988年）〔日本語訳：金若静訳『中国人よ、お前はどんな呪いをかけられたのか』学生社（1988年）〕から知られる。辻の指摘するとおり、「河殤熱」と「柏楊熱」とは、1980年代半ばの中華世界の雰囲気的一端をよく表わしている。
- 49) 香港の特色ある雑誌『二十一世紀』33（1996年）には張維安「韋伯社会学与中国社会經濟研究——経済社会学観点」、石元康「韋伯的比較宗教学——新教、儒教と資本主義」が掲載されている。これは、今日の大陸中国において主流をなしている韋伯熱B型の主張とは異なり、むしろ韋伯熱A型に近い理論構成をとっており、「ウェーバー学説と中国」が1990年代半ばを過ぎてもおお、少なくとも一部では重い課題であり続けている状況を窺わせる。
- (付記) 本論の構想は、三浦勝利氏から杜恂誠氏の著書を紹介して頂いた1996年に遡る。一応、その時点で脱稿していたが、資料収集を続ける必要を感じたこともあり、結局発表する機会も得ぬままに放置していた。それを今になって発表しようと思いついたのは、注に言及した羅崗氏の雄編に接する機会を得たことによる。羅論文は1990年代を対象にはしているが、当然それ以前の時代にも関説すると

ころがある。本論は部分的には既に羅論文によって乗り越えられているし、資料などに若干重複する箇所もあるけれども、視点や問題意識には大きな違いがあり、本論を發表することには依然として意味があると私は考えるに至った。儒教資本主義論を批判する必要性が減退した現況に鑑みて重点の置き方を変え、旧稿脱稿以後に發表された成果などを取り入れてまとめ直したのが本稿である。

