

# 牟宗三と共産主義との距離

## ——『実践論』『矛盾論』への批判を中心に——

張 煒

### 一 注目されなかった牟宗三の「反共」

山東省に生まれ、戦後の台湾・香港で活動した哲学者・牟宗三<sup>ぼうそうさん</sup>（1909-1995）の思想に関する研究を見てみると、その哲学自体の特徴を分析するものや、彼が目指した中国の思想から民主と科学の根拠を定立するいわゆる「新外王」に沿って論を展開するもの、晩年の中国哲学と西洋哲学の融合の理論を検討、批判するものを中心である。確かに、牟の研究活動だけを見れば、こうした特徴は納得できる。例えば、1962年、彼は自分自身の研究者としての道のりを振り返り、次のようにまとめている。

私の学問と思想はおおよそ三段階に分けることができる。40歳以前は西洋哲学に力を入れ、『邏輯典範』『理則学』『認識心之批判』を書いた。（中略）50歳以前、民国38年（引用者注：1949年）以降は激変に遭い、発憤し『道徳的理想主義』『政道与治道』『歴史哲学』を書いた。（中略）50歳以降の数年間、私は『原始典型』『才性与玄理』『仏性と般若』『心体与性体』の四書の準備を進めている。<sup>①</sup>

このまとめはその時点での重要な著作をすべて網羅している。さらに後の主だった研究成果を見てみると、カント Immanuel Kant（1724-1804）の三大批判の翻訳や、カント解釈を通して自身の哲学体系を構築した『智的直覚与中国哲学』、『現象与物自身』、『円善論』、中国哲学と西洋哲学の融合を目指した『中国哲学十九講』、『中西哲学会通之十四講』を付け加えることができるだろう。

しかし、見逃してはならないのは、こうした豊かな研究成果の背後にあるのが、単なる知的関心ではなかったということである。蔡仁厚によれば、牟宗三は「大学で勉強を始めてから60年、ただ一つのことを行ってきた。即ち「中国の文化生命を反省し、中国哲学の道筋を再び開く」ということだ<sup>②</sup>」と述べたことがあるという。その言葉の通り、牟の著作からは、中国文化の歴史、現状、未来に対する使命感に満ち溢れた表現を見出すことができる。中国文化という枠組みのなかで、現代の世界に通用する思想、社会制度をどのように構築するかが、彼には終始大きな課題としてあり、代表的な「新外王」の理論は、まさにこの課題の解決のために構想されたものである。さらに、牟が生きた時代に目を移してみると、それはまさしく中国が近代国家としての道のりを模索していた時期であった。その途上において日中戦争、国共内戦などの動乱もあり、種々の思想や課題が社会に渦巻

いていた。彼が行った中国文化に対する反省は、なによりも中国という国家を激変する時代に対応させるためであり、その限りにおいては同時代の他の思想と課題を共有していた。そのため、彼の思想を理解する上において、同時代の諸思想との連関に注意を払い分析を試みることは有益と思われる。本稿では、特に共産党批判に注目する。

現実社会に強い関心を持っていた牟宗三は、専門研究のほか、時事に関する論評を絶えず発表していた。そのなかでひととき目を引くのは、彼の知識人としての生涯を貫いたとも言える、強烈な共産党批判の展開である。彼がはじめて公開発表した論文は、1931年5月の「弁証法は真理か（弁証法は真理か）？」である。同論文では直接中国共産党を批判してはいないものの、マルクス主義に疑問を呈している。そして、死去直後に新聞に掲載された生前最後の講演においては、当時の大陸の情勢に言及しながら共産党を信ずるに足りない「魔道」として批判している<sup>③</sup>。さらに、中国文化から民主と科学を生み出すという課題に真正面から取り組み、「新外王」について論じた『道徳的理想主義』『政道与治道』『歴史哲学』の三書では、至る所に共産党批判を見ることができ、彼が共産党を中国文化に敵対するものと見做していることがわかる。

こうした長期に亘る、しかもその思想の根幹に関わる批判にもかかわらず、その批判が今までほとんど注目されなかったことは、さまざまな原因があるにせよ、牟宗三研究にとって有益なことではない。牟を「現代新儒家」の一員として捉えるのならば、彼のみならず現代新儒家が20世紀の中国思想史においてどう位置づけられるべきかという課題は、共産党との思想的差異や関連を抜きにして語るができない。そのため、本稿では彼の共産党批判研究の一環として、『実践論』『矛盾論』を批判した論文を対象に考察を進め、その共産党理解の特徴を探ってみたい。

本論に入る前に、牟の共産党批判に関する数少ない研究の中から、彭国翔の『共産国際与中共批判』を扱った論文を概観する。『共産国際与中共批判』は、牟が執筆したブックレットであり、1952年3月に出版された。『矛盾論』と『実践論』を批判した論文は1952年6月と9月に発表されているため、この時期の彼の共産党批判の全体像を把握することができるだろう。

## 二 牟宗三の『共産国際与中共批判』——彭国翔の研究を手がかりに

『共産国際与中共批判（コミンテルンと中共批判）』は、1952年3月に招商局訓練委員会から出版された。『牟宗三先生全集』（以下『全集』）に収められていないこの資料を、彭国翔がハーバード大学イェンチェン図書館にて発見し、2006年10月に論文「牟宗三的共産主義批判——以『全集』未収之『共産国際与中共批判』为中心」<sup>④</sup>を発表した。筆者はブックレットの原本を確認できていないが、全文が台湾の中央研究院中国文哲研究所の『中国文哲研究通訊』の第19巻第3期（2009年9月）に転載されている。ブックレットの標題は

『共産国際与中共批判』となっているが、実際にはコミンテルンにはほとんど触れていない。牟にとってコミンテルンと中国共産党とは、依拠する論理が同じであるため、同一のものとして扱ったのだと考えられる。

ブックレットの内容は次の九節からなる。

- 一. 把握共党的本質之理路（共産党の本質的理路を把握する）
- 二. 為什麼在俄国出現？為什麼在中国出現？（なぜロシアで現れたか、なぜ中国で現れたか）
- 三. 共党如何否定家庭（共産党はどのように家庭を否定するか）
- 四. 共党如何否定国家（共産党はどのように国家を否定するか）
- 五. 共党的大同是荒涼的大同（共産党の大同は荒涼とした大同である）
- 六. 共党發生魔力的地方在唯物論（共産党が魔力を発生するところは唯物論である）
- 七. 反共只有從人文的立場上歸於大流（反共は人文の立場から大きな流れに帰するしかない）
- 八. 人文主義理想主義（人文主義的理想主義）
- 九. 道德實踐的弁証發展（道德實踐の弁証發展）

このうち、第六節から第九節は、「領導時代之積極原理」という標題で、1951年6月に『民主評論』に発表され、『全集』に収められている<sup>5)</sup>。第一節から第五節は『全集』にはなく、後から付け加えたものと思われる。そのため、全体の内容を見ると、第一節から第五節までと、第六節から第九節までの二つの部分に分けることができる。

第一節から第五節では、主に共産党のどこに問題があるかを分析している。まず牟は、国家を「人道の一切、人類精神の表現の一切を含み、人道、人間性、人類精神の表現の一切と関連する」ものとして措定し、国家を否定する共産党の理念は、人道、人間性、人類精神の表現一切を否定するものだと指摘する。にもかかわらず、共産党の思想が中国で受容されたのは、中国に仏老（仏教と老荘思想）の伝統があるためである。

（共産党が）提唱した無内容の階級対立のない社会は、あたかも理想のように見え、ロマンチックな、理想主義的な知識人を欺瞞するのに十分である。これは昔の仏老が聡明の士を引きつけたのと同じである。乱世において人は普段通りではいられず、昔なら仏老に逃れ、今は共産党に傾く。<sup>6)</sup>

このように論断した後、彼は第三節から第五節において、家庭、国家、天下（大同）の三段階に分けて、共産党がどのように儒教の倫理を否定したかを分析した。家庭は親子、兄弟、夫婦の「天倫」で構成されるが、共産党は天倫を「封建制の家父長制」から生まれ、封建制の消滅とともに消えるものだとした。共産党から見れば、家族関係が成立するのは

家の長が経済権を握っているためであり、「天倫」の存在価値は認められず、家族同士の関係は生物学上の関係に還元され、「人をして禽獣に帰らしめる」と牟は批判した。彼は、共産党が国家を階級抑圧の道具としか見ておらず、社会の発展に従ってなくなるものだと考えていることを指摘する。この見方に従えば、人類の今までの歴史は階級抑圧の歴史と見做され、「漆黑で何の光明もない」ものになる。そのような歴史のなかで生まれた共産党だけに光明があるとは考えられず、結局自身をも否定することになると彼は結論付けた<sup>(7)</sup>。

「大同」に関して、牟は次のように考えている。

「大同」は各国民国家が調和する大同である。各国民国家の個性と独立性を認めなければ、「大同」を語ることはできない。「異中之同」は超越した必然の原理であり、それに反するものは同じ色に染まる同であり、大私であって大同ではない。大同は「国家」を超える理想である。<sup>(8)</sup>

大同とは単なる同一ではなく、国家の個性を認めた上での調和である。一方、共産党の大同は「人間の個性を認めず、国民国家、歴史文化を肯定できず、自由民主、理想価値をも肯定できない」ものであり、「全く内容のない荒涼とした大同である」。牟にとっては、彼が常に主張した中国文化の肯定、自由民主の追求と並んで、「個性」が認められることも大事だったことがわかる<sup>(9)</sup>。

第六節から第九節では、共産党批判が一段落したことで、どのように現在の状況に対処すればよいのかを説いた。牟からすれば、共産党の「魔力」は唯物論を社会関係に適用させたところから生まれるため、唯心論という思想の大きな流れに帰る必要性が主張される。共産党が社会関係に唯物論を適用したのと同様に、彼は人生、社会实践における精神表現の角度から唯心論を主張し、それを「人文主義的理想主義」と呼んだ。最後に、彼は自身自身の「良知坎陷（良知の自己否定）」の論を簡単にまとめた。

以上を振り返るとわかるように、第一節から第五節までの批判は、「家国天下」、「天倫」など儒教的概念にもとづいている。第六節から第九節では、「人間性」を認めることが最も大事だと指摘し、その「人間性」は「儒家の言う「立人極」の人間性」であり、「道徳的怵惕惻隱<sup>じゆうつ</sup>の心、仁義の内に見える性善から把握される」と規定されている<sup>(10)</sup>。ここでも、儒教の論理を立脚点としていることがわかる。

このように見てみると、牟宗三の共産党批判は儒教の倫理観から出たものだと理解することができるかもしれない。実際に彭国翔は論文において、牟の批判の根源は、共産党が「人間性」を否定し、中国の伝統文化と根本的に対立する点にあると指摘している。「牟宗三が根源的、本質的に、終生に亘り共産主義を批判したのは、完全に中国伝統文化の立場に立ち、現実の政治党派間の対立を超越したものである」<sup>(11)</sup> というのが彭の結論である。しかし、この結論には明らかに検討が不十分な部分がある。「中国伝統文化の立場」とはい

かなる立場なのか、それと牟宗三の考える共産党の立場との間にどのような違いがあるのかということである。彭国翔の結論だけを見ると、共産党と牟宗三の立場はまったく異なるもののように見えるが、本当にそうだろうか。これらの疑問に対して、「儒教の立場」のような漠然とした回答はおそらく意味を持たない。そこで、よりつぶさに検討するために、具体例の一つとして、以下牟の『実践論』『矛盾論』理解を見てみることにする。

### 三 牟宗三の『実践論』『矛盾論』批判

#### 1. 牟宗三が読んだ『矛盾論』と『実践論』の版本

前述のように、牟は1952年6月に論文「關毛沢東的『矛盾論』」、9月に「關毛沢東的『実践論』」を『民主評論』に発表した。『全集』に収められる際に、標題の「毛沢東」を「共産主義者」に変えるなど、一部修正が行われている。周知のとおり、『矛盾論』と『実践論』に限らず、毛沢東(1893-1976)の著作は執筆当初から内容に大きな変更があることも珍しくない。そのため、彼がどの版本を読んだかが問題になる。『全集』版所収のテキストからではわからないが、『民主評論』掲載の「關毛沢東的『矛盾論』」(以下『矛盾論』批判)の冒頭では、「毛沢東は昨年彼の旧作『実践論』を発表し、今年旧作『矛盾論』を発表した」<sup>(12)</sup>とあるため、1951年と1952年6月以前に出版された『実践論』『矛盾論』を読んだものと思われる。

では、『実践論』『矛盾論』の版本はどうか。両論文は元々抗日軍政大学での授業用に書かれたもので、1937年7、8月に講じられ、その後各所で刊行された。1951年10月出版の『毛沢東選集』第一版第一巻に『実践論』が収められ、1952年4月出版の『毛沢東選集』第一版第二巻に『矛盾論』が収められている。1952年7月の『毛沢東選集』第二版では両論文がともに第一巻に収められた。単行本では、『実践論』は1951年1月に、『矛盾論』は1952年3月に、それぞれ北京の人民出版社より出版されている。両書はともに『毛沢東選集』版から抜き出して刊行したものであるため、内容は『選集』版と同じである<sup>(13)</sup>。

以上の出版の時間を見ると、牟宗三が読んだのは『選集』版とも、単行本とも考えられるが、内容は同じものであるため、どちらを参照しても差し支えない。本稿では『実践論』『矛盾論』の内容に触れる際、単行本より引用する。

#### 2. 牟宗三の『矛盾論』批判

毛沢東の原文を読むと、両論文はともに哲学的な分析を中心にしながらも、中国革命の歴史、現実、世界の現状などに随所で言及し、強い現実的関心が見て取れる。それに対し、牟宗三は『矛盾論』批判において、次のように述べる。

私が彼らの「矛盾論」を批判するのは、「矛盾」という言葉が指す事実にとだわるか

らではない。そうした事実が弁証法で説明できるかどうかが問題である。また、宇宙は一面だけのものであるかどうか。また、彼らが意図するこうした事実の意義と次元はどう規定すればよいかである。<sup>(14)</sup>

中国の現実に毛沢東の理論を適用できるかどうかよりも、さらに一般的な意味で、「矛盾論」が理論としてどこまで効力を持つかを分析するのが、牟の狙いである。

彼の批判の手順は次の如くである。まず、『矛盾論』の唯物弁証法を「極端な濫用であり、次元も範囲もない、ただ一つだけの眼差しで世界を観察し、すべてを滅びさせ、すべてを混同する」<sup>(15)</sup>ものだとし、「濫用」の証として、牟は弁証法の数学、自然科学、社会現象における応用を挙げ、そうした応用は不可能だと主張した。「ただ一つだけの眼差しで世界を観察し、すべてを滅びさせ、すべてを混同する」ことの原因を、彼は毛沢東が「変化の道のみ、しかも彼らの言う弁証的变化の道のみを認め、常道を認めないため」<sup>(16)</sup>だとする。「常道」とは、『矛盾論』が批判した形而上学のことで、牟も引用したように、『矛盾論』には以下の論がある。

人類の認識史には、宇宙の発展法則についてこれまで二つの見解が存在してきた。一つは形而上学的、他の一つは弁証法的な見解であって、それらは相互に対立する二つの世界観を形成している。(中略) 形而上学の、あるいは俗流進化論の世界観というのは、世界を孤立的な、静止的な、一面的な観点で見るとのである。この世界観は、世界のすべての事物、すべての事物の形態と種類を、永遠にそれぞれ孤立した、永遠に変化することのないものと見做している。<sup>(17)</sup>

これに対し、牟宗三は存在論の角度から反論した。彼はプラトン Platon (前 427-347)、アリストテレス Aristoteles (前 384-322)、仏教の存在論を解説し、形而上学の存在論とは、変化における不変なるものを明らかにする学問であり、不変なるものを認めなければ、個体が個体として成立する根拠が失われるとした。『矛盾論』では、物事が絶えず変化すると主張されているが、それは現象の次元でのことであり、存在論とは矛盾しないというのが彼の理解である。

一方、毛沢東の理論では、形而上学が否定されるため、個体の成立根拠は「対立物の統一」で説明される。しかし、変化こそが恒久的、絶対的なものであるため、「統一」は一定の条件を必要とする、一時的、相対的なものとなる。まさに、この「条件」が問題だと牟宗三は見ている。彼は条件を基準のない恣意的な原則であると批判し、共産主義者がいつでも任意に条件を付け加えたり否定したりする危険を指摘した。例えば人間の存在根拠を考えた場合、形而上学なら人間としての「理」が根拠となるが、マルクス主義では条件を付与することが必要なため、そこに条件を改変するという恣意性が生まれ、いわゆる「改

造」の余地があり、個人への圧迫になると彼は指摘する。

自然科学，社会現象における唯物弁証法の誤りと，形而上学を否定することの問題点を指摘した後，彼は次に，唯物弁証法がどの次元において意味を持つかを考察した。

彼は人間の認識を主体の面から三つの次元に分け，それぞれを「感性」，「知性」，「智的直覚」と呼んだ。感性は人間の感覚のみを通して，「生理主体」が外物を知ることであり，論理と数学的思弁を経っていない状態である。知性は質，量などの概念を運用し，「思想主体」が論理的に思考することを言う。智的直覚は，知性を超越した次元で，「智的直覚主体」が外物に対し，感覚的直覚とは異なる理智の直覚で臨む状態である。感性と知性において，外物がある特定の対象として処理されるのに対し，智的直覚においては，一定の対象としてではなく，「往復循環，<sup>えいきよ</sup>盈虚消長，曲折宛転する虚なる脈絡の姿で出現する」<sup>(18)</sup>。この次元において，主体は知性次元の概念の枠から解放され，直ちに真実を把握することが可能となる。

このように規定したのち，彼は唯物弁証法の意義と次元を，智的直覚の次元にあると測定した。しかし，本来この次元においては真実の直接的な把握が可能なのに対し，唯物弁証法は自身にとって有用な革命の角度からしか物事を見ず，矛盾，対立，闘争，統一のような概念に固執する。そのため，毛沢東は時勢をよく捉え，無産階級を解放するという理想を持ちながらも，唯物論の概念に固執するが故に，理想は単なる圧迫に成り下がったと批判した。

この批判を読むかぎり，私達は違和感を禁じ得ないだろう。牟宗三の言うように，概念に固執するのが唯物弁証法の弊害だとすれば，まさにその概念に対する固執という特徴によって，唯物弁証法は彼の言う「知性」の次元に分類されてもよいのであり，むしろそのほうが自然である。なぜわざわざ智的直覚の次元にまで唯物弁証法を引き上げる必要があるのか。その点について，『矛盾論』批判の末尾での，唯物弁証法の問題点を反省することの意義に関する論述に，彼の意図が隠されているように見える。

ここにおいて反省することが，転化の好機である。その要点はなにか。即ち，認識する心としての「智的直覚主体」が，智の感わされざる心でしかなく，最終的なものではないということである。ここにおいて，私達は更に一層高い次元に転進しなければならない。(中略) この次元は道德実践の心であり，智的直覚の認識の心に限られず，かえって智的直覚を中に含むものである。<sup>(19)</sup>

抽象的で難解な言い回しだが，大事なのは，牟宗三が共産党の唯物弁証法を反省することにより，直ちにより高い次元に到達することが可能だとしたことである。この反省は，唯物弁証法を知性の次元に限定しては行うことができなかったものである。なぜなら，知性の次元では，問題となるのは外物を認識する方法までであり，反省を行うとしても，

それは方法の修正に留まらざるをえない。しかし、唯物弁証法を自身の認識のモデルのなかでも上位に位置する智的直覚の次元にまで引き上げることを通して、牟宗三は、毛沢東ひいては共産党の理論としての唯物弁証法を自身の思想体系の一部により深く組み込ませた。それにより、彼は単なる対立項として相手を批判するのではなく、自身の理論に包括される論理として唯物弁証法を措定し、その上でこれを反省、批判することを可能にしたのである。

牟のこのような意図は、『民主評論』掲載時の編集者の言葉からもうかがい知れる。

牟先生のこの論文は、毛沢東が受け継いだマルクス・レーニン思想の誤りを指摘したが、その重視するところは、より広大、高遠な哲学の境地を明示し、マルクス・レーニン思想にあるべき限界を設けることにある。これは反共者の心を開き、その反共行為を個人の私利や党派の意気からではなく、個人の良知および正確な認識から出たものとするのが可能である。また、中共の理論に誤ってはまり込んだ者に、回心する道筋を示すのである。<sup>(20)</sup>

共産党の理論を批判、反省し、その上で自身の理論につなげるという手法は、『実践論』批判においてより顕著に現れている。以下それを見てみよう。

### 3 牟宗三の『実践論』批判

『実践論』には、「認識と実践との関係——知と行との関係について」という副題がついている。牟宗三の批判は、まさに毛沢東の論じる認識と実践との関係を疑うことから始まった。彼は『実践論』の主旨が、「認識が実践において完成する」という論理にあるとし、それ自体に誤りはないと認めた。その上で、彼は「実践」により豊かな意味を持たせる。

「実践」には、道徳の実践、政治活動の実践、科学知識を成す科学実践（実験）がある。したがって、知識或いは認識にも、聖賢学問の知識、政治活動の知識、科学の知識がある。三者を混同してはならない。<sup>(21)</sup>

三種の実践に対応して、三様の知識が形成されるのだが、毛沢東の理論では、実践は知識を形成する「客観的対象を理解する過程」でしかなく、「知る」という実際の活動の意味しか持たない。さらに、その「客観的対象を理解する過程」も、政治経済の活動に縛られてしまい、多種多様な知識の価値が見出されないと牟は指摘する。これが、彼の『実践論』批判の立脚点である。

この立脚点の上に成り立つ具体的な批判として、牟はまず「生産および階級闘争に対する認識の依存関係」に取り掛かったが、その批判は実に独創的である。『実践論』が論じる

認識がどのように生産と階級闘争とに依存するかという点よりも、フョイエルバッハ Ludwig Feuerbach (1804-72) に対する批判の仕方を最初に問題視したのである。彼が引用したように、『実践論』は冒頭で次のように述べている。

マルクス以前の唯物論は、人間の社会性をはなれ、人間の歴史的発展をはなれて、認識の問題を考察した。<sup>(22)</sup>

ここでの「マルクス以前の唯物論」はフョイエルバッハを指すが、牟によれば、フョイエルバッハに対し歴史的発展、社会实践などを認識できていないと批判するのは全くの的外れだという。なぜなら、フョイエルバッハの機械論的唯物論は、自然科学に触発された思考から生じたものであり、その唯物論が科学を無制限に拡大させたことに弊害があるとしても、それは西洋の科学研究という伝統に沿って生まれたものであり、「学統の独立性」から来ている問題である。階級闘争、社会实践などは本来全く関係がないのである。

牟の理解が正しいかどうかはさておくとして、その真意は、「学統の独立性」を提唱することにあると言えよう。「認識が物質的生産活動に依存する」こと自体に対する批判にも、彼は同様な結論を導き出している。

彼は、「物質的生産活動」に関連する真理が、物質的生産活動を通して認識されることを認めるが、その状態で認識されるのは単なる実用的なものに過ぎない。実用的なものを反省し、知性による理解を可能にするためには、逆に物質的生産活動から離れ、具体物に縛られないことが必要だという。それが外物から知性が解放されることを意味し、彼の言葉では「学術の独立性客観性をはじめて言い得て、学統はここに成立する」<sup>(23)</sup> というより高度な認識が可能となるのである。

しかし、牟の言う認識の過程は、『実践論』での「理性的認識は感性的認識に依存している。そして、感性的認識は理性的認識に発展してゆくはずのものである」<sup>(24)</sup> という「弁証法的唯物論の認識論」で理解することができるのではないかという疑問も出てこよう。これに対し牟は、感性と理性とは異質のものであるが、対立、矛盾するものではなく、前者から必然的に後者に発展していくものだと言う。そのため「弁証法的」という捉え方は成立しない。また、唯物論という捉え方に関して、牟は物質以外にそれを適用させることを問題視した。客観的対象としての「物」は、本来「物」として扱うしかなく、それをことさら「唯物論」で捉えるのは無意味であり、さほど問題にもならない。しかし、共産党の唯物論は、人に内在する非物質的などころにまで自らを適用しようとするものであり、人間性、道徳の価値などが否定され、すべてを経済の關係に還元してしまうと批判した。つまり、すべてが経済という物的な關係によって統べられることとなり、知性が外物から解放されず、やはり「学統」は成立し得ないというのが彼の考えである。

「認識と実践の關係」の内、「認識」に対する批判はおおよそ上のとおりである。批判の

先にあるものとして、「学統」が成立しうるかどうかに注目が払われていることがわかる。「学統」とは、牟宗三が提唱する「道統」「政統」「学統」の一つであり、三者合わせて「新三統」論と呼ばれる。これについては下でも述べるため、今は「実践」に関する批判を見ることにする。

毛沢東の『実践論』における「実践」は、認識の源泉となるほか、次の意味が込められている

もし、われわれが弁証法的唯物論の認識運動をたんに理性的認識に到達しただけでおしまいにしてしまうならば、それは、まだ、問題の半分を論じたに過ぎない。(中略) マルクス主義の哲学がもっとも重要と考える問題は、客観的世界の法則性を理解することによって、世界を説明することができる点にあるのではなくて、この客観的法則性を適用することによって能動的に世界を改造する点にある。<sup>(25)</sup>

「実践」には、実践を通して世界を認識する行動としての側面と、獲得した理性的認識を駆使し、客観的世界を改造するという行動の側面という二つの意味があることがわかる。しかし、両者は同じく客観世界を対象とするため、『実践論』では段階の違いを認めながらも、同性質のものとして扱っている。それに対し、牟はその捉え方をあまりに広義的に過ぎると批判し、実践を認識の源泉である「方法における実践」と、世界を改造する「意志における実践」とに分けて考えた。この両者を客観対象の側からではなく、「主体」の側から捉えれば、違いが顕著に見えるという。

『矛盾論』批判では、認識を主体側から見て「感性」、「知性」、「智的直覚」の三つの段階に分けることができると述べた。それぞれに対し、「生理主体」、「思想主体」、「智的直覚主体」が対応する。『実践論』批判では異なる用語が用いられ、三段階をまとめて「認識主体」と呼んでいる。この「認識主体」が、「方法における実践」に対応する。また、『矛盾論』批判で、「智的直覚主体」からより一層高い次元の「道徳実践の心」に転進することで、唯物弁証法の問題に対処できるとしたのと同じように、「認識主体」は実践を源泉に得られた認識を処理するもので、「世界を改造する」という意味における実践には、より根本的な「実践主体」、または「意志主体」と呼ばれるものが必要である。なぜなら、共産党の理論のように客体だけに注目しては、人間の内面も唯物論で処理されてしまい、主体の意志を必要とする善悪の判断がなくなってしまう。その場合、すべての実践は方向性を示されなくなり、結局意味をなさないものになってしまうからである。

以上が『実践論』批判の概要であり、『矛盾論』批判と同じように、牟宗三自身の理論構造のもとで批判を行ったことがわかる。そして、彼は最後に、批判の過程において提起した「実践主体」「認識主体」の概念を駆使し、自身の「三統」の概念を明確に打ち出したのである。

まず、実践主体からは、個人の道徳実践が生まれ、聖賢の人格にそれが表れている。これは諸々の実践の本源的な形態であり、「道」の系統でもあるため、「道統」と呼ばれる。

次に、集団的な政治実践である。これは現実において、聖賢の人格が示した「道」を体現する過程である。中国の歴史に即して言えば、政治体制が古代から、どのように変化してきて、君主、士人、民がどのような地位にあるかを検討することが必要である。その検討を通して、道が十分に体現されているかどうか、さらに体現するためにどうすればよいのかを思考するのである。これは「政」の系統に属するため、「政統」と呼ばれる。

道の客観的な体現として、政治実践のほか先に言及した「学統」がある。「学統」における実践は、上の「認識主体」による世界を認識する実践である。「学統」が「道統」「政統」に飲み込まれない独立した状態を保てば、自然科学の知識が正確に認識されるだけでなく、哲学的な反省が、その知識に正確な位置づけを与えるものとされている。

これが牟宗三の主張する「新三統」であり、三つの「統」同士の関係で、社会がどのような状態にあり、どこに根本的な弊害があるかを説明できるのだとされた。そして、共産党の哲学の根幹をなす『実践論』『矛盾論』の批判において彼がそれを提起したことは、単に共産党に反論するだけでなく、「新三統」を以って共産党の理論を内包しようという意図の表れだと言えよう。

では、その試みは本当に成功したのであろうか。筆者はここで、実際の歴史がどのように動いたかを問題にするつもりはない。両者の理論を見比べてみると、唯物論と唯心論、客体への注視と主体の強調、物質的生産と「道徳実践」など、重要な概念のほとんどにおいて好対照をなしているように見える。しかし、こうした概念上の巨大な差異にもかかわらず、両者は同じ問題点を孕んでいる可能性が高いと思われるのである。その点を究明するために、次節では毛沢東の『実践論』と『矛盾論』に立ち返ってみたい。

#### 四 「世界史」への拒否としての『実践論』『矛盾論』

『実践論』の本文前に、「毛沢東選集出版委員会」の名義で、『実践論』の執筆の縁起についての紹介文がある。それによると、共産党内に「教条主義」、「経験主義」にもとづく誤った思想があり、1931年から1934年にかけて、「中国革命に極めて大きな損失をこうむらせた」ため、教条主義と経験主義の誤りを暴露するためにこの論文が書かれたのだという<sup>(26)</sup>。そのなかで、「教条主義と経験主義」の哲学史における表れとして、毛沢東は「合理論」と「経験論」を批判して、次のように論じている。

哲学史上には、いわゆる「合理論」という一派があったが、かれらは理性の实在性を求めるだけで、経験の实在性を認めず、理性だけがたよりになるもので、感覚的な経験はたよりにできないものだと考えたのである。この一派の誤りは事実を顛倒してい

ることにある。理性的なものがたよりになるのは、まさにそれが感性的なものに由来しているからである。<sup>(27)</sup>

こうした理論（引用者注：経験論のこと）の誤りは、感覚された材料が、もとより、客観的外界の真実性のなほほどかの反映ではあるが、それらの材料はたんに物事の一面や外面に過ぎないことを知らない点にある。（中略）完全に、物事の全体を反映させ、物事の本質を反映させ、物事の内的的法則性を反映させるには、思考の作用を通して、（中略）感性的な認識から理性的な認識に飛躍することが必要である。<sup>(28)</sup>

どうすれば正しい認識が得られるかについて論じる過程での批判であり、毛沢東の結論は両者のどちらとも異なる。それが、「理性的認識は感性的認識に依存している。そして、感性的認識は理性的認識に発展してゆくはずのものである」という結論である。これに対し牟宗三は、「合理論」「経験論」とは実際どうであったかという点から疑問を投げかける。

牟の理解はこうだ。合理論が感覚的経験の实在性を認めないのは、それが特定の対象に関する経験のみであり、系統的、普遍的に適用できる「理」ではないからである。合理論の「理」は、毛沢東の言うような感覚経験をもとにできあがる「理性的認識」とは根本的に異なる。また、経験論で言う「経験」とは、認識の過程を反省し、理性による推理が不確かだと考え、認識が確かかどうかは最終的に経験によってしか判断できないという意味であり、毛が批判しようとしている「教条主義」とは異なる次元のことである。そのため、毛の批判はまったくの見当はずれであり、「理性的認識は感性的認識に依存している。そして、感性的認識は理性的認識に発展してゆくはずのものである」というのは、なにも新しい理論ではなく、どの哲学も普遍的に認める一般的な事実に過ぎない。

西洋哲学史に即した見方をとるならば、おそらく牟宗三の指摘は正しいであろう。毛沢東の合理論、経験論理解には確かに不十分な点がある。しかし、毛の「教条主義」批判が見当はずれだとしても、否、だからこそ、彼の理論は重要な意味を持つのである。そのことを論じるために、『矛盾論』の特徴を見てみよう。

『矛盾論』の第一節「二つの世界観」の冒頭で毛は、人類の認識の歴史において、宇宙の発展法則に関して二つの見解があるとし、「その一つは形而上学的な見解であり、他の一つは弁証法的な見解であって、たがいに相対立する二つの世界観を形成している」<sup>(29)</sup>と規定した。この規定が重要な点は、宇宙の発展法則に関する見解をたった「二つ」に制限していること、そして、「相対立する」と断定したことである。これにより、毛の理論の枠組み内では、どちらか一方を選択せざるをえず、また必然的にもう一方排斥することになるのである。

毛沢東が選んだのは、弁証法であった。彼が強調するのは標題通り「矛盾」であり、矛盾は「あらゆる事物の発展過程のなかに存在している」、「いずれの事物の発展過程にも、

はじめから終わりまで矛盾の運動がある」<sup>(30)</sup>と規定され、普遍性を持つものとされている。これにより、すべての事物を矛盾で説明することが可能となった。しかし、毛の論の重点は普遍性ではない。彼は次のように言う。

叙述の便宜上、私はここで、矛盾の普遍性について先に述べ、それから矛盾の特殊性について述べることにする。(中略) 矛盾の普遍性はすでに多くの人によって認められているので、この問題は簡単に述べるだけではっきりさせることができるからである。しかし、矛盾の特殊性の問題については、多くの同志たち、とくに教条主義者たちは、まだわかっていない。彼らは矛盾の普遍性が矛盾の特殊性のなかに宿っていることを理解していない。彼らはまた、当面する具体的な事物の矛盾の特殊性を研究することが、革命の実践の発展を私達が導いていく上で、どれほど重要な意義を持っているかということも、理解していない。したがって、矛盾の特殊性の問題は、とくに力をいれて研究し、また十分紙面をさいて説明しなければならない。<sup>(31)</sup>

このように、『矛盾論』において毛がより重視したのは、矛盾の「特殊性」を理解することであった。「矛盾の特殊性を研究しないならば、ある事物が他の事物とことなる特殊な本質を確定しようにも確定の方法がない」とされ、「異質的な諸矛盾はただ異質的な方法によってだけ解決することができる」のである<sup>(32)</sup>。中国の状況に即して言えば、種々の矛盾が中国で渦巻いており、それぞれに対して、それぞれの方法で対処しなければならないということになる。

質の異なる矛盾は、質の異なる方法でしか解決できない。たとえば、プロレタリアートとブルジョワジーとの矛盾は、社会主義革命の方法によって解決され、人民大衆と封建制度との矛盾は、民主主義革命の方法によって解決され、植民地と帝国主義との矛盾は、民族革命戦争の方法によって解決され、社会主義社会における労働者階級と農民階級との矛盾は、農業の集団化と農業の機械化の方法によって解決され、共産党内の矛盾は、批判と自己批判の方法によって解決され、社会と自然との矛盾は、生産力を発展させる方法によって解決される。過程が変化し、古い過程と古い矛盾がなくなり、新しい過程と新しい矛盾が生まれれば、矛盾を解決する方法もまた、それによって違ってくる。<sup>(33)</sup>

この矛盾の「特殊性」を認識した上で、中国革命、とりわけ共産党が指導する革命の過程を見ると、次の結論が毛によって導き出されるのである。

辛亥革命からはじまった中国のブルジョワ民主主義革命の過程の状況について見て

も、いくつかの特殊な段階がある。とくに、ブルジョワジーが指導した時期の革命とプロレタリアートが指導する時期の革命とは、大きな違いのある二つの歴史的段階として区別される。すなわち、プロレタリアートの指導によって、革命の様相が根本的に変わり、階級関係の新しい配置換え、農民革命の大きな盛り上がり、反帝国主義、反封建主義革命の徹底性、民主主義革命から社会主義革命への転化の可能性などが出てきた。これらすべては、ブルジョワジーが革命を指導していた時期には、現れることのできなかつたものである。<sup>(34)</sup>

「特殊な段階」が矛盾の特殊性にあたるが、毛沢東の言う特殊性はこれだけにとどまらない。特に分析すべき状況として、彼は「主要な矛盾と矛盾の主要な側面」を挙げ、次のように定義する。

複雑な事物の発展過程には、多くの矛盾が存在しているが、そのなかでは、かならずその一つが主要な矛盾であり、その存在と発展によって、その他の矛盾の存在と発展が規定され、あるいは影響される。<sup>(35)</sup>

この理論では、「主要な矛盾」が何であるかを把握することが最も大事という結論が容易に導き出される。では、中国の「主要な矛盾」は何だろうか。毛によれば、「中国のような半植民地国では、その主要な矛盾と、主要でない矛盾との関係が、複雑な状況を呈している」のだという。まず、帝国主義が侵略しているとき、中国国内の各階級は一時的に団結し、主要な矛盾は「帝国主義とこのような国（引用者注：半植民地国のこと）とのあいだの矛盾」である。次に、帝国主義が戦争によってではなく、政治、経済、文化など比較的温和な形式をとって圧迫する場合には、半植民地国の支配階級は、帝国主義に投降し、両者は同盟をむすんで、いっしょになって人民大衆を圧迫するようになる。この場合、国内の矛盾が顕著に現れる。また、国内革命戦争が発展して、帝国主義とその手先である国内反動派の存在を根本からおびやかすようになると、帝国主義は革命陣営の内部を分裂させたり、あるいは直接軍隊を派遣して国内反動派を援助したりする。この場合、外国帝国主義と国内反動派とは、まったく公然と一方の極にたち、人民大衆は他方の極にたち、主要な矛盾を形成するのである<sup>(36)</sup>。

こうして「主要な矛盾」を把握した後に、「矛盾の主要な側面」を認識する必要がある。「事物の性質は、主として支配的地位を占める矛盾の主要な側面によって規定される」からであり、しかも「矛盾の主要な側面と主要でない側面とは、たがいに転化しあうし、事物の性質もそれにつれて変化する」からである。中国の状況で言えば、半植民地という矛盾において、帝国主義は主要な側面であり、中国を圧迫している。しかし、事態はかならず変化するのだと毛は断言する。

双方が闘っている情勢のなかで、プロレタリアートの指導のもとに生長してきた中国人民の力は、かならず中国を半植民地から独立国に変え、帝国主義は打ち倒され、古い中国はかならず新しい中国に変わる。古い中国が新しい中国に変わるということのなかには、さらに国内の古い封建勢力と新しい人民勢力とのあいだの状況の変化ということが含まれている。古い封建的地主階級は、打ち倒され、支配者から被支配者になり、この階級も一步一步消滅していく。そして人民はプロレタリアートの指導のもとで、被支配者から支配者になる。このときには中国の社会の性質に変化がおこり、古い半植民地・半封建的な社会は新しい民主的な社会に変わる。<sup>(37)</sup>

先に引用した『矛盾論』の冒頭が示すように、同論文はすべての事物、すべての問題を、一つの理論だけで説明、解決しようとする野心的なものである。しかし、それはある大きな理論をそのまま中国に適用することを意味するのではない。矛盾の特殊性や「主要な矛盾と矛盾の主要な側面」についての分析を見るとわかるように、理論の母体は舶来のものであるが、実際の運用においては、毛の敷衍によって、ある大きな原則に則りながらも、つねに中国の特殊性を意識し、強調する理論に出来上がっている。そして、中国が現在の状況から、必然的に変化し、革命に成功する展望を描いていることもわかるのである。

ここで、『実践論』冒頭の執筆の縁起についての紹介文をもう一度思い起こそう。ここでは、1931年から1934年にかけて、「中国革命に極めて大きな損失をこうむらせた」誤った思想に触れたが、その「誤った思想」を持ち込んだのは、プロレタリア革命に成功し、当時マルクス主義の先進国と見做されていたソビエトから帰国した留学生たちであった。そのため、毛沢東の理論に対し、研究者には次のような見方がある。

マルクス・レーニン主義は、中国革命において、(中略)むしろ「世界史」を拒否し、「世界史的理論」を拒否するところから出発したのである。あるいはまた、誤解を恐れずに言えば、それは、そもそも一切の既成の理論を信じない地点から出発したのである。<sup>(38)</sup>

ここで拒否される「世界史」は、ソビエト仕込みのマルクス・レーニン主義とともに、列強の圧迫など、近代中国が直面した世界的な課題すべてを含むものと言えよう。『実践論』での合理論、経験論批判が一見的外れに見えるのは、こうした姿勢の故に、毛沢東が西洋哲学に対して、それに即した理解ではなく、自身の枠組み、用語のなかでしか理解しようとしなかったからである。しかし、周知のように、教条主義批判から説き起こした毛の理論は、後にそれ自身が教条化してしまった。その過程において、「世界史」を拒否した理論それ自身が、革命が必然的に勝利するという展望を示したがゆえに、別の「世界史」

となり他を圧迫したと言える。

牟宗三は「共産党の理論には新鮮なところがなく、独創もない。マルクス、レーニンの代弁に過ぎない」<sup>(39)</sup>と書いており、毛沢東が「世界史」の拒否から自身の理論を構想したとは、おそらく考えていない。それゆえ、上述のように共産党とコミンテルンを区別せずに批判したのだと考えられる。しかし、「世界史」の拒否という点から見れば、牟は同じ課題を背負っていると言うことができる。彼は五四運動を厳しく批判したことがあり、それは西洋の科学を一方的に称讃することに警鐘を鳴らしたものである。マルクス・レーニン主義の革命理論に対しても、科学万能主義の延長線上にあると批判する。上で触れたように、『矛盾論』批判において、牟は個体の成立根拠が「対立物の統一」で説明されることを強く批判した。「統一」には一定の条件を必要とするため、次のような問題点が生じるのである。

条件論を原則とするのは、全く基準のない「恣意の原則」である。彼らは恣意的に条件を与えることができ、恣意的に奪うことができる。(中略) ある具体的な個人が生きている時、それは一時的な統一によって人となるが、彼らは必要な条件を奪い去り、対立し不統一にすることができる。さらに彼らの考える条件を与え、統一させて「非人」とすることもできる。<sup>(40)</sup>

ここでは個人の成立根拠を問題にしているが、「対立物の統一」が普遍的に適用されれば、あまねく存在が条件論のもとで処理されることは想像に難くない。牟宗三はまさに毛沢東の理論をソビエトのマルクス・レーニン主義と区別せず、迫り来る同じ「世界史」の一部として理解したからこそ、『矛盾論』と『実践論』のテキストに対しこのような批判を行うことができたのである。そして、「世界史」に対抗するために、彼は自分自身の「新三統」などの理論を打ち出した。しかし、毛が「世界史」の拒否から、結局別の「世界史」を構想したのだとすれば、牟にも同様な問題点が潜んでいると思われるのである。次節でそれを分析する。

## 五 「新三統」論が別の「世界史」となる危険性

『矛盾論』批判と『実践論』批判を収録した論文集『道徳的理想主義』の序文において、牟宗三は時代の弊害を「文化理想の失調、衝突にある」とした。その意味するところは、西洋文化によって構築された国民国家、科学、自由民主が、近代では帝国主義、科学万能主義、人格の庸俗化を引き起こし、さらにその流れから生まれたマルクス主義が徹底的に唯物論を推し進め、今日の自由と全体主義の対立に至ったというものである<sup>(41)</sup>。さらに、同書改訂版(1978年)の序においても、「私達が直面している時代の問題は、依然文化の間

題である。この問題は一回の解決で終了するものではなく、継起する者が不断に理解、講述してはじめて、行動の方向を正すことができる<sup>(42)</sup>とされている。そのため、文化の問題をどのように理解するのが、牟にとって終始大きな課題だった。

「新三統」論は、まさにこうした文化の問題を解決するという使命を担う。彼は、「今日文化の問題を議論、反省することの意味を失いたくなければ、時代の弊害を把握し、文化生命の発展を導き、弊害を突破し、中国文化、ひいては世界文化の新形態の到来につなげていかなければならない」と述べ、そのために、「道統は受け継がれなければならない」、「学統は開かれなければならない」、「政統は認識されなければならない」<sup>(43)</sup>の三点を説くのである。

「統」と呼ばれる以上、そこには必然的に「歴史」という意味が入り込む。したがって、「新三統」を成立させるために、歴史を精査する努力が必要となる。例えば、三者のうち最も根本的な「道統」は、中国が過去四千年あまり顕彰してきたものとして措定され、上古の帝王からどのように周の聖人に移り、孔孟がどのように周の聖人を受け継ぎ、宋明儒者がどのように人道と天道を論じたかという歴史的な理解が必要となる。また、それはある時点で終焉を見るのではなく、時代に合わせて不断に理解されなければならないものと規定される。「学統」は西洋ではギリシャ以降顕彰されてきたが、中国では表れたことのなかったものである。しかし、決して中国にそれがないわけではなく、「道統」に覆い隠されだけに過ぎないことが歴史的反省によって把握できるため、今はただ、「道統」から独立させるという意味で、「学統」を開けばよいのである。「政統」は、現在において民主政治を目指すことになるが、そのためには、古代中国の政治形態の変遷を精査し、君主、士人、民の関係を考察しなければならない。これも歴史的な視点である。

明らかに儒学に基づいたこの理解から歴史を観察するとどうなるかは、牟宗三の「儒家學術之發展及其使命」という論文を見ると理解できる。同論文において、彼は儒学の発展を三つの段階に分けた。先秦から前漢の董仲舒（前174-104頃）に至るまでが第一段階、宋明儒者が第二段階、現在が未完の第三段階である。第一、第二段階は「道」が顕彰されたと考えられる時期であり、それ以外の時期は国力の強弱にかかわらず、文化においては成果がなかった時代だと規定される。そして、現在にあたる第三段階は、清代以降抑えこまれた文化生命が再興できるかどうかを決定する重要な時期であり、現在の課題は、再び聖賢が体現した「道」を顕彰し、同時に新時代に適応するために科学精神としての「学」と、民主政治のもとで国民国家を目指す「政」を求めなければならないのである<sup>(44)</sup>。

上のような牟宗三の論述からは、彼が「新三統」の理論で過去から現在に至るまでの中国史を包括的に理解しようとする姿勢を読み取ることができる。それは、毛沢東が「矛盾」ですべてを説明しようとしたのと同じ姿勢だということにも、私達は気づくだろう。そして、「中国文化、ひいては世界文化の新形態の到来につなげていかなければならない」という姿勢から見ると、「新三統」によって構築された理解が中国にとどまらず、世界一般へと

彼がその適用範囲を広げていこうとしているのは明白である。たとえば、1958年、牟宗三・徐復観・張君勱・唐君毅の連名で発表された「為中国文化敬告世界人士宣言（中国文化のために世界人士に敬告する宣言）」（以下「宣言」と略称）は、現代新儒家のマニフェストと呼ばれるもので、そこでは、中国文化が世界へと自らの適用範囲を広げていくという期待がはっきりと示されている。

「宣言」は執筆の意図について、次のように書いている。

この宣言において、私達が言いたいのは、中国文化の過去と現在に対する基本的認識と、その前途に対する展望、および今日の中国と世界の人士が中国學術、文化や中国問題を研究するとき取るべき方向についてである。世界文化に対する私達の期待にもついでに触れる。<sup>(45)</sup>

「宣言」の内容の重心が中国文化にあるとする記述だが、中国文化を重要視するのは、中国のためだけではない。

中国文化の問題には、世界的重要性がある。（中略）中国には世界の4分の1近くの人口がある。この全人類の4分の1の人口の生命と精神を、どこに寄託するか、どのように落ち着かせるかは、すでに全人類の良心が関心を寄せるものである。中国問題はすでに世界の問題となっている。（中略）その問題の解決は、私達が中国文化の過去と将来に真実なる認識を持つかどうかにかかっている。もし中国文化が理解されず、中国文化に将来がないのなら、この4分の1の人類の生命と精神は、正当なる寄託がなく、落ち着かせることができない。それは全人類の現実における共通な災いをもたらすだけでなく、全人類の良心の負担も永遠に解除できない。<sup>(46)</sup>

このように、中国の問題を世界の不可分な一部として扱うと態度がはっきりと示されている。しかも、次の引用のように、彼は中国が本質的に西洋と異なる他者として世界と関わると考えるのではなく、両者に共通性を見出そうとしている。

私達は、中国の文化歴史において、西洋の近代民主制度の確立と、西洋の科学、近代の種々な実用技術とが欠如し、それにより中国は真の近代化と産業化が実現できなかったことを認める。しかし、私達は、中国の文化思想に民主思想の種がないことを認めない。政治発展の内在の要求が、民主制度の確立を目指していないことを認めない。また、中国文化が反科学、科学実用技術を軽視するものだとも認めない。<sup>(47)</sup>

これは中国が西洋に学ぶべき事柄についてだが、西洋が中国または東洋に学ぶべき事柄に

についても、同様な態度が取られている。

私達が上に言ったのは、西洋文化が世界をリードする目標を成し遂げるため、あるいは自身の更なる向上発展のため、自身の文化の継続存在を求めるために、東洋に学ぶべき事柄である。これらは、西洋文化にその種がないわけではない。私達はただ、西洋文化にあるこれらの種が、東洋への学習を通して花開き、実を結ぶことを期待するのみである。<sup>(48)</sup>

上述の論理が成立するのであれば、「花開き、実を結」んだ結果成立する「文化」は、西洋、東洋どちらにも属さないものとなるであろう。西洋と東洋の本質的な差異はここでは消去され、未来に指定された同じ一つの「文化」を、両者がともに目指す構図が示されている。このような「文化」に対し、上に挙げた牟の「新三統」論がその内容すべてを処理し、他の理論の存在を追いやることになったとしても、全く不思議ではない。

上の『共産国際与中共批判』を概観したところで見えてきたように、彭国翔は牟宗三の共産党批判を「中国伝統文化の立場」から出たものだとしている。それは間違いではないだろう。しかし、問題の核心は別のところにあるのである。『矛盾論』『実践論』に対する批判などを検討してきたことで、牟の批判は、毛のそれと同様に、西洋から与えられる解釈としての「世界史」の拒否から発し、共産党の理論をそうした「世界史」の一部と見做したために行われたことがわかる。皮肉なことに、拒否の上に立てられた牟自身の理論も、結局は彼が批判した毛沢東と同様、新たな「世界史」となって、他を圧倒することになりかねない危険性を孕んでいる。こうして、一見正反対に見える牟宗三と毛沢東の論理は、実は同じ課題に同じスタンスで直面し、同じ危険性を持つものだと言えるであろう。

## 注

- (1) 牟宗三『『歴史哲学』増訂版自序』『牟宗三先生全集』第9巻、台北：聯經出版，2003年4月，p. 17。訳文は引用者による。以下中国語文献からの引用の訳文はすべて同じ。本稿においては、引用ならびに書誌情報の記載にさいし、漢字の旧字体は新字体に置き換えた。
- (2) 蔡仁厚『牟宗三先生学思年譜』台北：台湾学生書局，1996年2月，p. 73。
- (3) 牟宗三「在中国文化危疑の時代裡」『牟宗三先生全集』第24巻、台北：聯經出版，2003年4月，p. 471。
- (4) 彭国翔「牟宗三的共産主義批判——以『全集』未収之『共産国際与中共批判』為中心」『中国文哲研究通訊』第19巻第3期，2009年9月，pp. 27-64。
- (5) 『牟宗三先生全集』第24巻，pp. 29-46。

- (6) 牟宗三「共産國際与中共批判」『中国文哲研究通訊』第19卷第3期, 2009年9月, pp. 7-8.
- (7) 同上, pp. 8-11.
- (8) 同上, p. 13.
- (9) 同上, p. 14.
- (10) 同上, p. 19. 「立人極」は、北宋の周敦頤(1017-1073)が『太極図説』において初めて明確に提起した概念で、「人極」は「人としての極致」「人としていかに生きるべきか」の意味を持つ。「怵惕惻隱之心」は『孟子』「公孫丑上」にある言葉で、他人のことで痛ましく感じる深い思いやりを言う。
- (11) 彭国翔前掲論文。
- (12) 牟宗三「關毛沢東的『矛盾論』」『民主評論』第3卷第12期, 1952年6月, p. 294.
- (13) 両論の版本に関して、雍壽『『実践論』『矛盾論』与馬克思主義哲学中国化』(『哲学研究』2007年第7期, 2007年7月, pp. 3-10)を参照した。
- (14) 牟宗三「關共產主義者的『矛盾論』」『牟宗三先生全集』第9卷, p. 90.
- (15) 同上, p. 92.
- (16) 同上, p. 100.
- (17) 毛沢東『矛盾論』北京:人民出版社, 1952年3月, p. 2. 毛沢東の『矛盾論』『実践論』の訳文は日本語版『毛沢東選集』(毛沢東選集刊行会編訳, 三一書房, 1952年3月)を参照し、適宜字句を改めた。以下同じ。
- (18) 牟宗三「關共產主義者的『矛盾論』」p. 111.
- (19) 同上, p. 116.
- (20) 牟宗三「關毛沢東的『矛盾論』」p. 294.
- (21) 牟宗三「關共產主義者的『実践論』」p. 119.
- (22) 毛沢東『実践論』北京:人民出版社, 1951年1月, p. 3.
- (23) 牟宗三「關共產主義者的『実践論』」p. 125. 牟の用いる「学統」の具体的な意味については、「新三統」論との関連で後述する。
- (24) 毛沢東『実践論』p. 14.
- (25) 同上, p. 15.
- (26) 同上, p. 1.
- (27) 同上, p. 13.
- (28) 同上, pp. 13-14.
- (29) 毛沢東『矛盾論』p. 2.
- (30) 同上, p. 8.
- (31) 同上, p. 7.
- (32) 同上, p. 15.
- (33) 同上, p. 15.
- (34) 同上, p. 20.
- (35) 同上, p. 27.
- (36) 同上, pp. 27-28.

- (37) 同上, pp. 29-31.
- (38) 野村浩一『中国革命の思想』岩波書店, 1971年2月, p. 320.
- (39) 牟宗三「關共產主義者的『矛盾論』」p. 89.
- (40) 同上, p. 107.
- (41) 牟宗三『道德的理想主義』序, 『牟宗三先生全集』第9卷, pp. 5, 6.
- (42) 牟宗三『道德的理想主義』改訂版序, 『牟宗三先生全集』第9卷, p. 4.
- (43) 牟宗三「關於文化与中国文化」『牟宗三先生全集』第9卷, pp. 335-336.
- (44) 牟宗三「儒家學術之發展及其使命」『牟宗三先生全集』第9卷, pp. 1-16.
- (45) 牟宗三・徐復觀・張君勱・唐君毅「為中国文化敬告世界人士宣言」『民主評論』第9卷第1期, 1958年1月, pp. 2-21.
- (46) 同上。
- (47) 同上。
- (48) 同上。