

中国における宗教と世俗化 批判儒教のために

中島隆博

1 二つの世俗化概念——secularization と laicization

UTC Pのプログラム「哲学としての現代中国」は、二〇〇八年度夏学期にジョエル・トラヴァール教授（EHS S）を招き、現代中国における儒教復興を理論的に考えるジョイント・セミナーを行った。その中で、トラヴァールは「世俗化」という言葉の定義をめぐって、二つのことを区別すべきではないかと主張した。すなわち、secularizationとしての世俗化と laicizationとしての世俗化である。以下、トラヴァールの主張に沿って見ていこう。

前者の secularization は、宗教が社会全体を現実的に動かす圧倒的な力を失い周縁化しながらも、同時に、宗教的概念が世界の中に転移され社会規範として実現されていくことを意味している。これはどちらかというとドイツ的・プロテスタント的な背景を持つ概念で、ヘーゲルはそれを realization (Verwirklichung) もしくは worldization (Verweltlichung) と名づけていた。要するに、secularization とは、宗教が超越的な位置から現実化し世界化したということである。

それに対して、後者の *laicization* はいわゆる政教分離を意味し、政治という公共空間から宗教が切り離され、個人の私的領域の問題となったということである。したがって、社会規範の中に宗教的なものが回復されることはない。これはどちらかというとフランス的・カトリック的な背景を持つ概念で、フランスの共和国的概念に具現化している。トラヴァールはそれを、「政治領域が特定の宗教的連関から分離されたのではなく、全体としての宗教から分離された」と定義する。フランスにおける昨今のスカーフ問題を見てもこのことは明らかである。

では、米国はどのようなのだろうか。トラヴァールの定義からすると、それは前者の *secularization* に属するものである。たとえば、米国の大統領が公的な演説の中で神に訴えることは、*laicization* の世俗化においては矛盾以外の何ものでもない。逆に言えば、米国においては、宗教はフランス以上に世俗化（*worldization* としての意味で）している。私的領域での *belief* にとどまることができず、社会の中でその価値が実現されなければならないからだ。

2 市民宗教 *civil religion* —— ルソーとペラー

ここに「市民宗教 *civil religion*」という考えが登場する余地がある。言うまでもなく、「市民宗教」はルソーの概念で、『社会契約論』の末尾に挿入されたものだ。これはいささか錯綜した概念でもある。確認しておこう。ルソーはまず、特殊社会での「市民宗教」と一般社会での「人間の宗教」を区別する。「市民宗教」とは、「特定の一つの国においてのみ制度化され、この国にその神々、すなわち固有の守護神を与えるものである。この宗教は、その教義、その儀礼、そして法律の定める外面的な礼拝を持っている」¹⁾。それに対して、「人間の宗教」とは、「神殿も祭壇も儀礼もなく、至高の神への純粹に内的な礼拝と、道德の永遠の

義務とに限られているような、純粹で単純な福音の宗教、真の有神論であり、自然的神法とも呼びうるもの³⁾である。

その上で、ルソーは「市民宗教」を洗練していく。それは、従来の「市民宗教」の教義に共同体での道徳や義務の履行と、「社会契約及び法律の神聖性」を加えるとともに、他の宗教に対する「不寛容」を取り除いたものである⁴⁾。別の言い方をすれば、「市民宗教」は、「各市民に自分の義務を愛させるような宗教を持つ」ということは、国家にとって、まことに重要である⁵⁾とされる宗教である。そして、それは既存の宗教とは矛盾しない。私の領域においていかなる信条を市民が持とうが、「主権者の関知すべきところではない」⁶⁾からだ。

しかし、フランスにおいてルソーが望んだ「市民宗教」が実現したとは言えない。それほどフランスではlaïcizationが進み、公共空間から宗教的なるものが追放されたからである。ルソー的な理念が実現したのはかえってアメリカというもう一つの共和国である。ここでロバート・ベラーの「アメリカ市民宗教」を一瞥しておこう。

ベラーはアメリカの「市民宗教」を定義して、アメリカの特殊な経験に基づくもので、その神は「特にア

(1) Joel Thoral, "The political and the religious in a post-Confucian society (I): Popular religion and the 'theorem of secularization,'" in UTCP Joint-seminar Nakajima Thoral (2008). 傍点()による強調は原著者による。

(2) ジャン・ジャック・ルソー『社会契約論』(作田啓一訳)「第八章 市民宗教について」、小林善彦ほか編訳『ルソー全集』第五巻、白水社、一九七九年、二四五頁。

(3) 同、二四四―二四五頁。

(4) 同、二五〇頁。

(5) 同、二四九頁。

(6) 同上。

アメリカに関心があり、歴史に積極的に介入する」と述べる⁽⁷⁾。その上で、三つの試練を挙げ、アメリカの「市民宗教」が果たした、そして果たしていく役割を定式化した。

第一は、独立の試練で、これは旧約の出エジプトに擬せられ、独立宣言そして憲法という聖典を制定し、アメリカ国民を「アメリカのイスラエル」において創出するものであった。第二は、南北戦争である。「南北戦争とともに、死、犠牲、再生という新しいテーマが市民宗教に入ってくる」と述べられるように、この内戦を通じて、アメリカの「市民宗教」はリンカーンのゲティスバーグ演説という「新約」(ここに生命を捨てた人々の生命を、国民は生きるであろう)を手に入れ、戦場での死に「犠牲」という象徴の意味を与えたのである。そして、第三は、ベラーがこの論文を書いた当時に直面していたベトナム戦争である。ベラーは、国際世界と関わってしまったこの戦争において、如何にして「市民宗教」はそのナショナルな限界と犠牲の論理を容認する危険を乗り越えて、「何らかの永続的で一貫した世界秩序の達成」をするかが問われていると述べた。

幸いにして、アメリカ市民宗教はアメリカ国民崇拜ではなく、アメリカの経験を窮極的、普遍的現実の光に照らして理解することであるから、この新しい状況が必要としている再組織はアメリカ市民宗教の連続性を攪乱する必要はない。世界的市民宗教は、アメリカ市民宗教の否定としてではなくて、その実現として受け入れることができるであろう。たしかに、そのような結果は当初からのアメリカ市民宗教の終末論的希望であった。そのような結果の意味を否定することは、アメリカの意味そのものを否定することになるであろう⁽¹⁰⁾。

要するに、ベラーは、「アメリカ市民宗教」が「世界的市民宗教」となり、あらたな「国際的象徴」を手

入れるべきであって、それが「アメリカの意味」だと言うのである。

こうしてわざわざベラーの議論を紹介したのは、宗教の世俗化を国際化しようという場合に、ある程度の宗教性を世界化し社会規範化する secularization の国際化であれば、特定の「市民宗教」が自らを止揚するという形で共生しうるかもしれないが、それが「市民宗教」である限り「アメリカ市民宗教」の変形でしかなく、結局は、「アメリカの意味」を受け入れた共生になるのではないかという懸念があるからである。その場合には、「アメリカ市民宗教」を支えている「アメリカのイスラエル」と犠牲の論理がどこまで批判的に再検討されるかが重要な問題となるだろう。

しかし、宗教の世俗化を国際化するには、もう一つの laicization の道もあるはずである。トラヴァールの定義に従うなら、それは公共空間での政教分離の徹底となるはずであるが、はたして米国（そしてその他の国々）を laicization に持つていくことはできるのか、また「市民宗教」といった政治を支える準宗教的な概念をどのように断ちきることができるのか、「世界市民宗教」の論理をどのように批判するのか、興味は尽きない。

3 儒教は宗教なのか（一）——清末から文化大革命まで

ここで本題である中国における儒教の問題の検討に入ろう。現代中国における儒教復興現象は目覚ましい。

(7) ロバート・ベラー『社会変革と宗教倫理』（河合秀和訳）「第一章 アメリカの市民宗教」、未來社、一九七三年、三五四頁。

(8) 同、三五八頁。

(9) 同、三七〇頁。

(10) 同、三七二頁。傍点（・）による強調は中島による。

儒教の復興が顕著になり出したのは一九八〇年代からであり、当時はどちらかというとアカデミックなレベルでの復興（大学儒教）であったのが、近年では民衆レベルでの復興（民間儒教）も顕著である。また、かつての儒教の制度を復興しようという動きもある（制度儒教）。

こうした中、「儒教は宗教なのか」という問いが再び繰り返されている。近代中国が西洋と対峙したとき、科学技術や政治制度と並んで、いやそれ以上に重要であった課題は宗教問題であった。西洋の力の背景にあるのがキリスト教であるというのがその背景にある認識であった。すでに明末において中国はキリスト教に接していたが、そのキリスト教は「天主教」という「教え」であり、仏教や儒教と並んで個人の修養 practice に関わるものであった。しかも、マテオ・リッチによってキリスト教は中国化されて理解されており、中国の思想伝統に齟齬することのない、読み替え可能な「教え」であった。

ところが、清末に再び出会ったキリスト教はプロテスタント的なものであり、個人の内面的な *belief* に基づく宗教 religion であった。しかも、それは個人の修養にとどまらず、植民地政策を採る国家を支える機能も果たしていたのである。

ここで、中国もまたキリスト教に相当する宗教 religion を創りあげようとした。その一つが仏教の再定義であり、宗教化された仏教は「仏学」とも呼ばれた。そして、もう一つが儒教である。「儒教は宗教なのか」という問いが問われたのはここにおいてであった。しかし、これははじめから答えることのできない問いである。本当に問題であったのは、儒教をどのように宗教化するかであった。伝統的な儒教に何らかの宗教性を見いだすことで宗教化するのか、それとも儒教を改変しキリスト教に相当するものにするのか。

革命派の康有為が目指したのは後者であった。康有為が主張する「孔教」という名が示すように、それは「キリスト」という救い主に対応する人格として孔子を祭り上げ、教会と同様の組織を「孔教会」として整備するというアイデアであった。ちなみに、一九一二年に作られた「孔教会」は、康有為の弟子で、コロン

ピア大学で学位を得た陳煥章が中心になって設立運営しようとしたものである。その後、「孔教」を国教化する請願運動まで始めたのだが、袁世凱に受け入れられることはなく、儒教を宗教化するというこの運動自体が勢いを失っていったのである。

その後、儒教は旧中国の象徴として排撃されていくことになる。五四新文化運動に代表される近代主義的な啓蒙によってもそうであったが、その後の中国共産党によっても徹底的に退けられた。それは儒教の内容が前近代的であるというだけではなく、むしろ儒教が個人の内面の *belief* を中途半端な仕方では引き受けられなかったからである。近代主義にしてもその延長線上にある中国の共産主義にしても、個人の内面に触れ、それを領有した上で社会を変革しようとしたものだが、ついに宗教化されなかった儒教はそのパートナーとしては不適切であったのである。仏教が儒教に比べると排斥の度合いが低いように見えるのは、仏教が宗教としてある程度機能しえたからだとも考えられる。その代わりに、近代主義と共産主義が手にしていたものは、中国近代文学と毛沢東主義であった。この二つこそ、中国近代の宗教として、ひそかに政治を支えたのである。したがって、清末から文化大革命の終焉までの期間、中国は明確な政教分離の国であり、*laicization* としての世俗化が覆っていたと言える。それと同時に、近代的な宗教としての文学と毛沢東主義が個人の私的領域を支配していた。そして、これは論理的な整合性を示す事柄であったのである。

4 儒教は宗教なのか(2) — 改革開放以後

事情が変わったのは、改革開放政策が取られて以降である。儒教復興はそれと軌を一にしている。「赤い資本主義」と呼ばれたように、中国共産党は経済政策において従来の共産主義政策を転換した。しかし、これが共産党政権のレジティマシーを揺るがせた本当の理由ではないだろう。というのも、経済政策の転換に

よって、共産党は従来考えられなかったほどの人民の支持を得たからである。真の問題は、毛沢東主義という宗教を放棄したことである。たとえば普通選挙のような、民主主義的な手続きにもとづくレジティマシーの絶えざる再構築といった手段を採用しなかった以上、毛沢東主義に代わって人々の belief に訴えかける何かが必要とされた。ここに入りこんできたのが、中国近代において抑圧され続けてきた儒教であった。

北京オリンピックの開会式はまだ記憶に新しいと思われるが、そのショーの中でキーワードとして繰り返されたのは「和」であった。「和諧社会」が中国共産党第十六次中央委員会第六次全体会議で採択され、第十一次五ヵ年計画に盛り込まれたのは二〇〇六年のことであり、その延長線上にオリンピックは置かれていた。「和」という儒教的な概念は、いまや共産党政権のスローガンである。

ただし、共産党政権は明確な政教分離の原則の上にある。そうであれば、単純に宗教としての儒教に訴えるわけにはいかない。ここに用語の争い（政治的な争い）が出てくる必然性がある。つまり、儒教ではなく儒学という言葉の使用である。儒教が宗教として理解されるのに対して、儒学はあくまでもある学問体系として（人によっては哲学もしくは教育学と考える）、より普遍的な文化価値を有すると考えられうる。そのため、政教分離原則を維持する限り、中国共産党にとって扱いやすいのは、儒教よりも儒学（あるいはそのヴァリエーションとしての「儒」、「儒家」）である。事実、この点で、仏教や道教あるいはその他の新興宗教のように、特定の教団組織と実践的な儀礼を有する宗教は、政治的な観点からは、儒学の有効性の足もとにも及ばない。

そうすると、儒教復興は、一方で宗教としての儒教の復興でありながら、他方で決して宗教であってはならない儒教の復興でもあるというダブルバインドに置かれることになる。このアポリア的な現象を前にして、儒教に対する議論が噴出してきている。干春松の整理に従って見ていくと、理論的に重要なのは三つの議論である。¹⁾

第一は、儒教国家論と呼ばれる議論で、蔣慶が中心人物である。蔣慶の主張を見ると、中国政治のレジ

ティマシーの再構築が最重要課題であるとした上で、西洋の民主制度では不十分で、儒教に基づいた国家の政治体制を創るべきだと述べる。¹²⁾ その主張の中に、「議会三院制」があり、民意を代表する「庶民院」、歴史文化からのレジティマシーを代表する「国体院」、そして儒教価値を代表する「通儒院」に分かれる。前二者は、衆議院と参議院（貴族院）の伝統を継承するものだが、「通儒院」は特別で、「超越的な神聖によるレジティマシーを代表する」と言う。そして、儒教は「憲法の地位」¹³⁾ を占めることになる。これはしばしば、「儒教原理主義」とも言われるが、干春松の理解ではそうではなく、蔣慶は儒教の原典に基づいた議論をしているのではなく、公羊学の原則に則って、直面する課題を解決するのに適当なものを引っ張ってきて組み立てているにすぎない。なお、公羊学の伝統は康有為が中興したもので、蔣慶はそれを遺産相続しているのである。

これと方向は似ているが、第二は、儒教国教化論と呼ばれる議論であり、康晧光が主張するものである。「仁政——権威主義国家のレジティマシー理論」の中で、「現代の条件の下で中国の権威主義にレジティマシーを提供できる」のは「儒家の仁政」であって、そのためにはあらゆるレベルでの「儒化」を行うべきだと言う。¹⁴⁾ つまり、共産党を「儒化」し「儒士共同体」とし、マルクス・レーニン主義を「孔孟の道」に代え

(11) 干春松「二世紀初頭中国大陸における『儒学運動』の理論構想およびその評価」(小野泰教訳)、中島隆博編『中国伝統文化が現代中国で果たす役割』UTCBooklet 5、二〇〇八年。

(12) 蔣慶『政治儒学』三聯書店、二〇〇三年、一二五—一二七頁／蔣慶「王道政治と共和政体——蔣慶先生説『共和三論』致王天成」<http://www.confucius2000.com/admin/list.asp?id=1462>、二〇〇四年。

(13) 蔣慶「王道政治と共和政体」。

(14) 同上。

(15) 康晧光「仁政——権威主義国家のレジティマシー理論」、「第三節 仁政の基本要素およびその論理的前提」<http://www.wccn.cn/data/detail.php?id=1517>、二〇〇四年／康晧光「仁政——中国政治発展の第三の道」シンガポール八方文化、二〇〇五年、一一九—一五〇頁。

ること、また社会を「儒化」し儒教を「国教」とすることである¹⁶。それが実現すると、「このグローバル化の時代に、儒教を復興することは単に中国政治に神聖なレジティマシーと文化的なレジティマシーの基礎を打ち立てることができるだけでなく、民族国家を超越した「文化中国」を打ち立てるための基礎を固めることもできる。さらには人類世界に啓示を提供することさえできるだろう。これはグローバル化の時代における中華民族の歴史的使命である」¹⁷となるのである。

以上の二つの議論は、儒教を再び宗教として構築し直し、それを制度化するものである。そして、儒教を特殊中国的な文化価値として、中国にのみ領有させるものである。このことを干春松は批判し、「この種の『公羊学的な』「一統を大ぶ」¹⁸式の儒教体制はおそらく儒教精神の実践と発展の多様な可能性を制限するであろうし、儒教と「中国」を緊密に結び付けることになると、一種の民族の精神性を超越した資源としての儒家に制限を加えることにもなる」と述べる。その上で、第三の議論として取り上げるのが、「公民宗教 civil religion」としての儒教である。上で、ルソーとベラーに言及したのは、この議論を理解するためである。

5 「公民宗教 civil religion」としての儒教

「公民宗教」を主張する代表者は陳明である。陳明は、第一と第二の立場が儒教を宗教と定義することで陥る難題（宗教の定義の曖昧さ、儒教それ自体の宗教性の定義の難しさ、政治との関係で言えば主権の二重化や、政教分離原則の侵犯）を回避するかのようになり、「公民宗教」を持ち出してくる。

儒教は宗教であると言うと多くの理論的な難題にぶつかってしまうが、儒教は公民宗教であると言うと面倒はずっと少ない。要するに、公民宗教という概念が出されたのが米国の社会状況と接続しているの

だということに拘泥しなければ、あるいは公民という概念の近代的な背景に拘泥せずそれを一種の公共性と理解するのであれば、中国は公民宗教が十分発展した国家だと言っても間違いではない。¹⁹⁾

儒教を世俗化 secularization したものが「公民宗教」であるのだが、この概念は、「世俗的な中国」、「超越者を持たない中国」という古くからの中国イメージとも親和的である。だが、それだけではない。陳明は、今日儒教を「公民宗教」と定義するメリットが、「公民宗教」が「とりわけ政治制度およびその運用と評価に對して、ある種の基礎性・形式性・目標性を担う」²⁰⁾ ことにあることを見抜いている。陳明もやはり、現在の中国政治のレジティマシーの危機を重要な課題だと考えているのである。

しかし、「公民宗教」としての儒教という回答は、蔣慶や康曉光の宗教としての儒教の再定義という回答以上に問題含みである。

一つには、「公民宗教」の担い手が極めて限定されてしまうことである。

アメリカでの公民宗教は白人キリスト教文化が叙事するものをもとに構築されたものである。そして中国での公民宗教は、漢民族の文化伝統が政治生活の中で自然に凝結したものである。²¹⁾

(16) 康曉光『仁政——中国政治發展の第三の道』、シンガポール八方文化、二〇〇五年、Xliv—lii頁。

(17) 同、一四一—一四二頁。

(18) 千春松「二一世紀初頭中国大陸における「儒学運動」の理論構想およびその評価」、第一章 大陸儒学の主要理論構想とその評価「第三節 儒教論」

(19) 陳明「儒教公民宗教說」http://www.pinghe.com/data/2007/1016/article_1594.htm、二〇〇七年。

(20) 同上。

(21) 同上。

陳明は、「漢民族」を事実上の担い手とすることによって、中国の「公民宗教」は、中国の経験を「漢民族の文化伝統」の枠組みで成型したものと見なすのである。その場合、「漢民族の文化伝統」に依らない人々は、権利上ではないにしても事実上、(政治的かつ宗教的な)「不寛容」に晒されるだろう。たとえ、儒教の中心にある価値が「和」もしくは「和諧」であると見なしたとしても、それは「漢民族」にとっての「和」にすぎない。

これに対しては、このような反論があるかもしれない。たとえある程度の「不寛容」があるにせよ、その場合であっても、ルソーやベラーの議論にあった、特殊キリスト教的である犠牲の論理は中国の「公民宗教」にはない、と。

けれども、同じように「和」を強調した戦前日本の経験を思い起こしてみると、その「市民宗教」化された神道(神道は宗教ではない)という言説が繰り返されたことも参照)の中に、犠牲の論理が導入されたことを忘れるわけにはいかない。これは靖国神社をめぐる論争が明らかにしたことの一つである。²¹⁾

言い換えれば、犠牲の論理は、近代の「市民宗教」に不可避的に入りこむものなのだ。たとえそれがキリスト教的でない「市民宗教」であったとしても、それはキリスト教を反復してしまふのである。儒教もそれと無縁でないことは、筆者が二〇〇七年九月に参加した世界儒学会議のマニフェスト(草稿)を見ればよくわかる。そこでは儒教ではなく、儒学という用語が選ばれていて、宗教ではない儒教を前面に出していたところが、そこで儒学の定義において、「義」に代えて「和」を儒学の徳目に入れようとした上に、次のように「国家と民族のための公」を強調していたのである。

儒学は師を尊び、道を重んじ、老を敬い、幼を愛し、正心誠意と修身立志を尊び、国家と民族のために公であり私を忘れ、名利に恬淡とした高尚を奨励する。

この「公民」道徳を強調する文章のなかに、「私」を越えた「公」が挿入されたことで、儒学は一般的な宗教ではなく、「公民宗教」の位置づけを得た。たとえ、ここでの儒学が、哲学と呼ばれようが、倫理学と呼ばれようが、教育学と呼ばれようが、それは「公民宗教」と齟齬しないばかりか、その信仰箇条として大いに貢献しうるのだ。

問題なのは、この文章の英語訳草案である。それは果たして、「ネーション（国家と民族）のための犠牲」という翻訳であった。犠牲の論理はここまでに浸透していたのである。そもそも儒教に犠牲の論理を許容する要素がなかったわけではない。それは、もともと死と葬儀に関わるものであったし、その儀礼の遂行において、犠牲の動物が捧げられもした。しかし、その基礎の上に「ネーション（国家と民族）のための犠牲」がかぶせられると、これはそのまま近代的な犠牲の論理に転換してしまうのである。

このように考えてくると、「公民宗教」としての儒教もまた、不寛容と犠牲の論理という難題を同じように抱えこんでいることがわかる。

おわりに

では儒教にはどのような別の道があるのだろうか。それは、儒教を宗教化することでもないし、「公民宗教」として儒教を世俗化 secularization することでもないだろう。また、おそらくは、儒学として学問化し、

(22) 高橋哲哉『靖国問題』（ちくま新書、二〇〇五年）を参照のこと。

(23) 「世界儒学大会発起宣言」（未公開資料）。

「哲学」や「教育学」に登録することでもない。必要なことは、儒教それ自体が大きく変容することである。端的に言えば、中国近代そして現代の経験に対して儒教がどう応答するかが問われている。昨今の儒教復興をめぐる議論のなかに決定的に欠け落ちているのが、中国近代の経験への評価である。たとえそれが儒教を排撃した歴史であったとしても、そのことを儒教が無視してよいわけではない。とりわけ、「公民宗教」を唱えるのであれば、中国の政治的・社会的経験に根差す必要があるわけだから、なおさら中国近代の経験を尊重しなければならない。

こうして大きく変容することによって、儒教は国際的にも共有可能な言説となることだろう。それを一言で言えば、批判儒教である。この批判儒教は secularization の世俗化によって社会の規範になるわけでもない。secularization の世俗化によって私的領域に退引するものでもない。それは、修養や儀礼行為という意味での practice ではなく、現実に批判的に関わる activist である。その際、「和」に代えてもう一度「義」が登場するであろうことは想像に難くない。来るべき批判儒教を待望しながら本稿を終えることにしたい。