

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

干春松

(翻訳 小野泰教)

はじめに 儒学の境遇

儒学は二〇世紀全般において基本的に「魂不附体〔驚き恐れた〕(以下「」内は翻訳者による補足とする)」状態にあった。科学主義と進化主義を主導とする歴史観の影響の下、そして部分的な啓蒙思想の影響の下、儒家の観念と制度体系はしだいに中国社会の落後の主要な原因とされ、中国における民主と科学の発展の主な障害とされてきた。こうした背景の下、儒学に対して肯定的態度を持つ人物は、「頑固」、「抱残守缺〔保守的で改良を知らない〕」とみなされてきた。それと同時に、袁世凱、張勳といった軍閥やその他の政治勢力の儒学資源に対する濫用は、啓蒙思想家の儒家に対する批判を強化し、理性化を特徴とする儒家思想を迷信や専制の根源として貶めてしまったようである。儒学に対する歪曲の最たるものは、「文革」中、政治闘争の必要性から、儒学が一つの政治運動の対象とみなされたことである。そうして従来中華民族に崇拜されてきた孔子は、「孔老二〔孔家の次男坊〕」と呼ばれ、徹底的に醜く描かれたのである。

現在、伝統文化の価値はしだいに人々に肯定されるようになったが、反省もなく儒家を中国の専制や古代の醜さと同一視するやり方は、知識人層や一般民衆においてなおも大きな市場を有している。こうした先入観は、知識エリートや政治エリートであっても抜け切れていない。

われわれも承知しているとおり、現代儒学の最も典型的な形態は、現代新儒学であるが、例えば熊十力と牟宗三が一身に体现している現代學術体制との「緊張」のように、新儒家陣営の多くの人物が、懸命に現代學術体制との隔たりを示そうとしているにもかかわらず、彼らが大学体制に入ったその日から、それらはただ学者の「文人気質」であって背後にある価値の根拠ではないとみなされている。

もちろん、現代新儒家が直面する情勢は、それまでの儒家の発展において直面したことのないものである。伝統儒学も仏教や道教など別の思想体系の衝撃を受けなければならなかったが、それらは一貫して儒家独自の地位に根本から影響を与えたことはなかった。しかし現代儒家が直面しなければならないのは、西洋の経済と軍事の全面的優勢であった。このような優勢は、西洋的価値の普遍的な価値が認可される結果をもたらした。それにより、儒学は一つの周縁的知識に引きずり降ろされ、その価値はほとんど「普遍的価値」との一致性によって獲得されなければならず、結果として新儒家は、大まかには、西洋的価値観との「趨同」「一致に向かうこと」であって「立異〔異を立てること〕」ではない作業を追求しているわけである。

儒学の発展について言えば、現代新儒家の意義はきわめて重要であり、それは中国社会全体の急激な変化の中で、特に、急進的思想の影響下、儒家が長期にわたり中国の発展を遅らせた要因とみなされていた二〇世紀において、儒家の思想に、引き続き一定の影響力を維持させたのである。

しかし新儒家の偏狭性は、いくつかの好ましくない結果をもたらすだろう。特に、人々が新儒家の手段を通して儒家を理解するようになったと考える人間からすれば、新儒家のかたよりは明らかである。それはわれわれをして儒学に対する認識を狭いものにさせる。すなわち、それは、儒学の根本的特質はその心性思想

にあり、そのうえ儒学の現代的価値はその「内在超越」にあるとする。このようにして、儒学の経世という価値に対する探求を放棄してしまっているのである。あるいは儒学が社会制度等の面ですでにいかなる価値をも有することはないと考えているのかもしれない。

しかしこうした状況はまさに急激に変化している。一九九〇年より、中国大陆の思想界において保守主義の傾向が台頭し始め、二一世紀初頭までに、伝統文化はしだいに多くの肯定を獲得し、中国の発展や中国人の価値観の確立に対する儒学の関係はしだいに多くの注目を集めるようになった。こうした趨勢の形成は、政府が唱導したという原因もあるけれども、より多くは思想発展の内在的論理の結果である。

もう一つの注目すべき現象は、中国の伝統文化復興の形勢であり、民間の自発的参加によって、以前とは異なる特色を呈している。例えば一九八〇年代以来、文化、思想の潮流は主に知識人層や政治エリートに参加によるものであったが、新たな経済の形式と単位制度外の空間は、中国社会をしてしだいに一定の規模の中間層を形成せしめている。彼らは、独立した方式で文化の創造と思想の伝播を進めている。読経運動や私塾といった現象の出現を目印とする民間の参与は、儒学運動の最も反省的意義を有する構成要素である。

一 大陸儒学の主要な理論構想とその評価

現在、学术界は一般的に、二〇世紀以来息絶え絶えに存在している儒家の「学派」を「現代新儒学」と呼ぶ。もちろんこうした呼称については多くの論争が行われている。例えば、あの人たちは新儒家グループに入れられてもよいといったことについて多くの論争が行われているように。特に、余英時が錢穆は「新儒家」に属さないことをあくまで主張した文章が発表されて以降、新儒学の範囲や基本的特徴の問題はいっそう人々の注目を引くようになった。

一方、中国大陸では、一九四九年以後、厳しいイデオロギー的雰囲気の下で、儒家は完全に発展する空間を失っていたが、一九八〇年代には、方克立氏の主宰の下での「現代新儒学」研究課題が、現代新儒家思潮についての研究を開始した。それとともに、杜維明らの宣伝や、人々の東アジア経済の奇跡に対する「儒家式連想」もあって、人々は儒学の現代的意義について考えるようになった。一九八九年蔣慶が発表した「中国大陸復興儒学的現実意義及其面臨的問題」は、大陸新儒家の出現を意味している。興味深いのは、方克立氏が主導する研究課題グループの一部の人々も改宗しはじめていることである。例えば、羅義俊らが牟宗三を直接師と仰いだように。

しかし、本當の儒学復興運動は二一世紀になってようやく社会全体に影響力を持つ思想運動となったのかも知れない。方克立氏は次のように述べている。「中国の現代新儒学運動は、「五四」から現在に至るまで三世代の人々によって伝授され、大まかに三つの発展段階を経てきた。私の見るところ、甲申（二〇〇四）年七月貴陽陽明精舎儒学会講（またの名を「中国文化保守主義峰会」）を目印として、それは蔣慶、康曉光、盛洪、陳明らを代表とする大陸の新世代新儒家が主導する段階に入った。あるいは、現代新儒学運動全体の四番目の段階に入ったとも言える。そのため、私は、前三代の新儒家思想について研究を続けるとともに、四代目の新儒家（すなわち大陸新世代新儒家）が唱導する「大陸新儒学」についての研究にも目を向けはじめるべきだと言いたい。こうした研究は、儒学や新儒学の将来の発展に対して、いっそう重要な現実的意義を有するところとなる^②」。

だが実は、筆者の見るところ、大陸新儒家の構成員はこれらの人々だけでなく、そのうえ、彼らと香港・台湾新儒家との最も大きな相違は、彼らの文化を出発点とする立場、そして儒家の現代中国の社会制度構築における意義を積極的に探求する点にある。本稿ではこれらの主要な見解に対し評論を行い、その理論の特徴および実践の目標を帰納してみたいと思う。

(一) 三重合法性の政治制度計画

立場の鮮明さから見ても、あるいは実際に生じた影響から見ても、蔣慶は大陸儒学の最も重要な代表的人物と呼ぶことができる。真に独自の意義を有する大陸儒学は、蔣慶が一八九九年台湾の『鵝湖』雑誌上に発表した「中国大陸復興儒学的現実意義及其面臨的問題」を目印としなければならないと言える。この論文において蔣慶は、「中国大陸最大の問題は、儒学の復興という問題である」と考え、大陸における当面の儒学復興の可能性を分析し、ニヒリズム、道徳の喪失、民主政治、経済発展、教育危機といった方面から具体的に、儒学の復興が直面する諸問題を一步踏み込んで説明し、儒学はこれらの問題に対して応答し、問いかけ解決することができるとしている。こうした立場は、蔣慶の基本的な思考をも決定づけた。

二〇〇三年に三聯書店から出版された『政治儒学』において、蔣慶はさらに自らの基本的な思考を完全なものにし、発展させた。その思考の核心は、中国政治の合法性を再建するということである。ここに彼は三重の合法性という観点を示している。すなわち神聖天道の合法性、歴史文化の合法性、そして人心民意の合法性である。

彼の見るところ、儒学の復興は、この問題を解決するための唯一実行可能な手段である。つまり儒学を復興させ、儒学を通して中国政治の合法性を再建することでようやく、中国政治が合法性の危機により生み出した「安定こそが何より重要だ」という焦りを克服し、それによって中国の政治を真に永く安穩なものにするのである。

(1) 『鵝湖』一七〇、一七一期、一九八九年八、九月。

(2) 「方克立先生致第七届当代新儒学国际学术会议的信」、二〇〇五年九月一日。

蔣慶とその理論上の同志たる盛洪の見るところ、西洋の政治文化およびそれが誇りとしている民主制度には、実は大きな問題が存在しており、その人類に対する最大の危害とは、弱肉強食の侵略と植民地文化を作り上げ、現代世界の衝突の主要な要因にもなっていることである。

そのため彼は民主制にも反対し、それを人欲や社会ダーウィニズムと結びつける。「民主制度の最大の問題は、それが、人間の私利欲求を、政治の首位に位置づけ、政治の原点や出発点とすることにあり」。彼の立場は儒家のそれであり、古典のそれである。「政治が合法であるには、価値を体現し、道徳を実現しなければならぬ」。「政治が道徳から離脱した最も主要な制度的処置とは、民主制度である。民主制度が解決するのは手続きの合法性と民意の合法性の問題であり、これは価値の問題ではなく、……ただ形式的正義にかかわるだけで、価値の正義にはかわらないのである」。「社会ダーウィニズムの法則は最終的に人類の破滅を招くだろう。……儒家は人類最後の自覚の最大の契機を「聖王復出」に置く。……「聖王が復た出でて人類を教化してはじめて、人類の目を覚まし社会ダーウィニズムの苦境から脱出させることができるのである」³⁾。

蔣慶はここから彼自身の政治制度案を打ち出した。多くの人は、この案が伝統儒家の政治案ではなく、西洋政体的な多くの色合いと現代公羊学の特質とを混ぜ合わせた「改制方案」であると考えている。

彼の案は具体的に言えば、「議三三院制」という現代的政治制度計画である。「庶民院は民意を代表する議院であり、それは民意の合法性の代表である。国体院は歴史文化の合法性を代表し、その機能は西洋古代の貴族院に相当し、真に貴族の伝統を継承できるものである。通儒院は儒教の価値を代表する議院であり、超越神聖の合法性の代表である。そして「中国政治において儒教だけが憲法の位置を占めるのである」⁴⁾。

蔣慶の著作は明らかに、最も大きな注目を受け、一部の海外学者例えばダニエル・ベルらは、蔣慶の主張を中国の未来における民主のあり得る方向とみなす。彼は、いささか直観的に中国のイデオロギーにおける

マルクス主義の危害を論じ、蔣慶の意見は少なくとも新左派の考え方よりは将来的な考慮があるとしている。もちろん、蔣慶は原理主義だと言う人もいる。だがこの言い方にはいさか無理がある。というのも、蔣慶の意見は決して儒家の原典から引き出されたものではなく、彼が最も多く公羊学の原則を使用しているとしても、彼の取り組む問題と打ち出す解決方法とは、いずれも完全に蔣慶式のものだからである。しかし彼が人に原理の誤解を与えてしまうのは、彼の主張が、香港・台湾の新儒家のようにただ西洋思想の「委曲求全〔円満な折り合いをつけること〕」に注意力を向けるのとは異なり、それら儒家には備わっていないとみなされている観念を直接に批判し、複雑な「坎陷〔否定〕」（牟宗三が打ち出した「内聖開出新外王」の主張）を必要とすることなく、一種の儒家的価値に回帰することを直接に求めるからである。三院式の構想は決して儒家の典籍からのものではないが、その精神の実質は儒家からのものなのである。

（二）康暁光の「仁政」

康暁光の最も主要な研究関心は農村と中国農業の問題であり、彼はまた中国の最も優れた国情問題の専門家でもある。しかし九〇年代以降、彼は文化民族主義の立場から儒家と中国現代の社会問題に注目するようになった。彼の「文化民族主義論綱」⁵⁾は、儒家が国家の発展における合理的価値の根拠となるべきだという角度から彼の論点を展開したものである。

公平に言えば、蔣慶のように公羊学という伝統儒家の方式から政治儒学の問題の議論に入っていくのとは

（3）蔣慶、盛洪『以善致善——蔣慶与盛洪對話』、一八四、一八七、一八九、五六、五九、五八、一六〇—一六一頁、上海三聯書店、二〇〇四年。

（4）蔣慶「王道政治与共和政体——蔣慶先生読「共和三論」致王天成」。http://www.confucius2000.com/admin/list.asp?id=1462

（5）『戰略与管理』二〇〇三年二期。

異なり、康の論述は直接中国の現実から出発し、彼は、中国の現実の政治体制に対する認識のある部分において新左派に類似さえしており、中国の現代化は国家の権威の力をも堅持すると考える。それゆえに彼の二つ目の論文の名は「仁政・権威主義国家的合法性理論」という。彼の論文は、あらゆる政論式の論文と同じく、政治的主張が場合によっては論文自体の要求する合理性を超えてしまいかねないが、彼の目的は最も明確に表現されている。例えば、彼は、「中国を復興させようとするならば、中華文化を復興させなければならぬ。中華文化復興の核心は儒家文化の復興である。儒家文化復興の近道は儒教を国教に定めるに如くはない。このグローバル化の時代にあつて、儒教の復興は中国政治のために神聖合法性と文化合法性の基礎を建設できるだけでなく、民族国家を超えた「文化中国」を建設するための基礎を打ち立てることができ、人類世界に啓示を提供することすらできるであろう。そ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なのである」。

彼が吸収した主要な儒家の政治理念は孟子の仁政である。彼の見るところ、中国の現在の政治の主要な問題は「不仁」であり、つまり社会の制度計画全体において社会の各グループに正義感や社会に注目する良知をもたせないようにすることである。それによって金銭を中心とし利益を第一とする社会的混乱現象を招いたのである。彼は次のように呼びかける。強盗社会を拒絶し人道社会に向かって進まねばならない。まさしくこうした考えに基づいて、私は「仁政」を提案する。「仁」とは何か？孔子は「仁とは人を愛しむこと」『論語』顔淵」と述べている。「仁」とはそうした人を愛しむ心なのである。「仁政」とは何か？大まかに言えば、仁政とは仁者の行政である。孟子は最も簡単に、また最もはっきりと述べている。それは「人に忍びざるの心を以て、人に忍びざるの政を行う」『孟子』公孫丑上」ということである。つまり、為政者よ、あなたももう少し惻隱の心を持たなければならぬのだ。

どのように仁政を推し進めるかの根拠としては、彼は孟子の性善論を借用しているが、より複雑な証明は

牟宗三氏の道統、政統そして学統を結合した「三統論」によっている。

道統論については、彼は次のように述べる。「あらゆる政治哲学は、自らの人性論を有する。……この惻隱の心こそ仁の基礎である。……もし政治が一種の高尚な事業であることを認め、政治の使命が人に人格を完成させることであると認めるとすれば、われわれは政治の使命が仁を発揚させることであることを認めなければならず、それはわれわれが仁政を認め受け入れなければならないことを意味するのである！ 私はこうした議論を通して、儒家の道統の地位を確立したい。つまり儒家の政治哲学を用いて中国の政治の合法性を規定するのである」⁸⁾。

道統が政治の基礎だと言うのであれば、政統は政治の具体的な操作システムである。新儒家がいつも儒家と民主政治との距離を自己批判する仕方とは異なり、彼は、儒家が天道は人道を超越すると主張し、人々との間の実質的不平等という理念を認めたと考え、抽象的な民主の原則およびこうした原則の上に設けられた選挙制度を大體において否認した。このように、仁政を堅持する儒家集団がこの社会の管理グループになることこそ唯一の合理的選択なのである。学統とは、儒家の教育普及システムを再建しようとするのである。そして最終的に三位一体の統一を実現する。

それでは、現代中国において、どのように仁政を実現するのか。最も重要なステップは、「儒化」である。儒化の戦略は「双管齊下〔同時進行〕」であって、上層では共産党を儒化し、末端では社会を儒化する。

まずは中国共産党の儒化である。マルクス・レーニン主義を孔孟の道にとりかえるのである。党校は残さなければならぬが、教授する内容を改めるべきで、四書五経を必修授業とし、官位が一つ上がるたびに試

(6) 『戦略与管理』二〇〇四年二期。

(7) 康晓光『仁政：中国政治発展の第三条道路』、xxviii-xxix、新加坡八方文化、二〇〇五年。

(8) 康晓光『仁政：中国政治発展の第三条道路』、xxx-xxx。

験を行い、合格した者だけが任ずることができる。公務員試験では儒学も試されなければならない。意識的に儒学の学統と政統との間に制度化の関係かつ壟断的な関係を打ち立てなければならぬ。儒学がマルクス・レーニン主義にとってかわり、共産党が儒士の共同体となるその日が来れば、仁政も実現するのである。社会の儒化には二つのステップがある。短期的に見れば、最も重要なのは儒学を国民教育の体系に組み込むことである。長期的に見れば、自己の担体を再建することであり、この担体の最良の形態は国教である。国教について述べたとたん、みなに儒教への信仰を押し付けようとするものではないかと問う人がある。だがそうではないのだ。国教の確立と信教の自由とは決して矛盾しないのである。この点は康有為がとづくにはつきりさせている。国家は宗教の自由の政策を断固維持するが、儒教に対し優遇条件を与える。儒教が復活してはじめて、われわれは社会の儒化が成功したと言えるのである。

蒋慶、盛洪と一致しているのは、康晧光が西洋の自由民主主義の合法性に鋭い批判を打ち出していることである。康の見るところ、自由民主主義は個人主義を唱導するが、それが依拠する、「人は自足した存在である」という論理的前提は、事実の基礎を欠いており、実践における言行の不一致は、こうした制度が中国社会に適していないことを証明しているのである。

(三) 儒教論

儒家思想の宗教への変形は、康有為の十分成功したとは言えない実験を経て以来、大陸新儒家の重要な議題となった。

周知の通り、一世代前の中国の学者のうち、任継愈氏も儒家が一種の宗教であると主張し、現代新儒家も儒家の宗教性を明らかにすることをその理論の核心の一つと考え、「内在超越」といった思想に発展させているが、こうした議論は、儒家の落後を証明するためであれ（任継愈）、中国と西洋の一致性を説明するため

であれ（新儒家）、儒教を制度化し現実化する計画を全く有していない。

一方、大陸新儒家は、儒家の現実の境遇を考え、康有為の孔教会のいくつかの理論を吸収し（自覚的に、また自覚無しに）、制度化した儒教を直接打ち立てようとする。

これについての最も明確な主張は、蔣慶が二〇〇五年一月第一回儒教会議において打ち出したものである。蔣慶の見るところ、中国における儒教の復興は偉大でありかつ甚だ困難な事業であり、多くの方面にかかわるため、個人の分散した力によるだけでは成し遂げるのが難しい。「中国儒教協会」の組織化の力によってこそ成し遂げることができるのである。具体的に言えば、中国における儒教の復興は以下の十個の方面の内容にかかわる。すなわち（1）儒教の政治形態——仁政、王道政治そして大同の理想。（2）儒教の社会形態——礼楽教化、鄉村自治、社区文化など。（3）儒教の生命形態——上帝信仰、天道性理信仰、祖宗鬼神信仰、良知信仰および儒教の道理に適う民間信仰。（4）儒教の教育形態——儒教の出資により全国に幼稚園、小学、中学を開き、儒教が開いたのではない幼稚園、小学、中学、大学においては読経を推進し、社会において成人読経、書院講学などを展開する。（5）儒教の慈善形態。（6）儒教の財産形態——歴代の書院建築と不動産、文廟建築と不動産、孔廟建築と不動産（「中国儒教協会」が代わって管理し、所有権は孔子の子孫に属する）、歴代の聖賢儒士の祠廟、不動産、故居、墓地、遺稿、遺物、歴代の聖賢儒士の生活と関係がある文化古跡や各種文物、歴代古聖王の陵墓、陵寢、陵園、歴代帝王の祠廟、忠烈祠、文昌閣、城隍廟などは、いずれも「中国儒教協会」が所有、管理そして経営することにする。儒教は国家による土地、現物の贈与および定期的な財政支出を受けて儒教の日々の活動を維持する。そのほか、「中国儒教復興基金会」を立ち上げ、儒教信徒と社会人士の広範な募金を受けて儒教復興のために経費の面での支持を提供する。国家は儒教

に代わって「儒教遺産使用税」の徴収を開始する。各種の方式により出版される営利目的の儒教古籍、儒教の内容や人物イメージを有する商標、広告、会社企業の名称、貿易および旅行活動、商売目的での祭日活動、儒教の内容を題材とする営利的文芸作品や映画、テレビ作品、以上はいずれも儒教に対し税を納める。(7) 儒教の教義形態——国家レベルの「中国儒教大学」と地方の各レベルの儒学院を建設し、経学、史学、子学、理学そして心学を系統的に研究して高め、時代に合わせて中国儒教の解経、解釈システムを再建する。(8) 儒教の伝播形態——儒教出版社、儒教新聞、雑誌、儒教ウェブ論壇、儒教ラジオ、テレビ、そして儒教国際学術交流センター、海外伝教センター等を設立する。(9) 儒教の会合形態——全国の各レベルの「講経堂」を建設して、儒教の宗教的公共活動の場とする。(10) 儒教の組織形態——「中国儒教協会」は、省、市、県各レベルの儒教協会の活動を統括、管理、指導する。各レベルの儒教協会は「中国儒教協会」の派遣する支所であり、その活動は「中国儒教協会」や本土の儒教信徒に対し責任を負う。^⑩

康晝光らも同様の主張をしているが、蔣慶のような説明の明瞭さは無い。蔣慶の儒教の主張の重要問題は、儒教を、制度化された宗教として打ち立てること、甚だしくは、国教と、儒家の原始的な特性および現代社会の宗教信仰の自由との間の衝突に変えることにある。そのような「大一統」式の儒教体制は、儒家精神の実践と発展の多くの可能性を制限するであろう。儒教と「中国」性を緊密に結びつける時、それは、種族を超越するという儒家の精神的資源に対する制限を招くであろう。

儒教国教論の制度的障害を目的の当たりにしたためか、あるいは現代中国における儒家の機能に対するより複雑な考慮からか、儒教の公民宗教問題についての構想も、人々の注目する問題となった。例えば、陳明やキリスト教の立場に立つ楊鳳崗である。

公民宗教の内容とは、ある種の神聖性、ディスコースに基づく概念、価値そして儀式が、公共領域において、特に政治制度およびその運営、評価に対し、基礎的、形式的、目標的機能と作用を發揮し担っていることに

対する概括と呼称である。その現代の解釈者は、アメリカの学者ロバート・ベラーであり、その思想の淵源はルソー、マキャベリ、ホブズ、トクヴィル、デュルケームなどにさかのぼる。ベラーは、一九六七年に「アメリカの公民宗教」を発表し、「大多数のアメリカ人は宗教の方面でみな共同の元素を有している」と指摘、アメリカの制度構築および政治生活におけるこの元素の作用を分析した。これは、アメリカの建国精神および核心的価値と、その神性の根源との間の関係について論証を行おうとするもので、当時アメリカはまさにベトナム戦争の苦境の中にあった（陳勇「公民宗教論綜述」、『中国儒教研究通訊』第三輯を参照）。当然ながらベラーの論証は、彼が観察した経験的事実を基礎にしている。

もしキリスト教や仏教などの諸「個人宗教」、「自然宗教」が主に魂または精神の慰めや救済を提供するすれば、その「派生物」としての公民宗教、その主要な機能は、政治制度と運営の価値基準を打ち立てることとでその合法性を確立し、共同体のアイデンティティの基礎を提供することでその凝集力を高めるといふものである。もしもこのような前提から出発するとすれば、儒教は公民宗教として二つの大きな現実的機能を有することになる。一つ目はそれが精神的エネルギーの凝集を担うことができるとともに、宗教間の直接の衝突を超越できるということである。二つ目は、伝統的儒家の中国社会における作用と有効的にかみあうことができるということである。

陳明はこう述べる。「公民宗教の角度から儒教問題について討論するということは、方法的には、儒教をそれと社会政治との関係の中に置き、儒教の諸元素の実践における実情と機能を考察するということである。学術思想から論じれば、儒教自体の形態の構成（神祇、經典、教士など）という「アジア的問題」をしばらく置き、先入観の妨害（キリスト教的見方と聖教本位）を排除して儒教の歴史の把握と分析をすることができ、儒学自身から論じれば、かつて生き生きとしていた儒教の諸元素（ある種の感情や価値原則として現れる）に対

する活性化を通じて、逆に有機的統一体としての儒教のその他の方面、例えば信仰、祭祀そして組織活動といった面での復興を刺激促進することができる。文化発展戦略から論じれば、いわゆる政教一致、儒教国教論などの声高な理論を避け、儒学儒教の今日における発展を比較的穏当なものにすることができる。言い換えれば、公民宗教は儒学が復興を実現する重要な目印であるだけでなく、復興を実現する重要な手段でもあるのだ¹¹⁾。

陳明の見るところ、公民宗教とは主に、公民宗教の形式により、元素としての儒教の、公共領域における活力と機能を活性化することを通じて、その社会的基礎や心理的基礎を固め、拡大し、世間がそれを認知し体得する中で、その目に見える形での発展を実現するのである。

もちろん、公民宗教についての意見は、主に現在ある儒教のイメージに対して打ち出されたものである。陳明は次のように述べる。牟宗三は儒教が「円教」だとするが、感情的な色合いが濃すぎる。蔣慶は中国が政教一致の儒教国家であるとするが、単純化をまぬがれない。康曉光は儒教国教化を主張するが、操作性を欠いている。公民宗教は、社会の下り路線に基づき、自由、民主、立憲政治等と結合調節することができる¹²⁾。

「公民宗教」と明確に述べているわけではないが、彭林、李景林そして干春松らはみな、儒家の「礼儀特性」を発揚することは儒家が目下の生活に深く入っていくための重要な手段であると考えている。「現在多くの人が礼儀文化のことを提唱しているが、私にこの問題をいつそう考えさせた刺激というのは、二〇〇六年アメリカ前大統領フォードが逝去した際行われた「国葬」儀式であり、私はその時まさにワシントンに友人を訪ねていた。一週間続いた活動の過程の中で、私にとって衝撃であったのは、われわれは国葬の儀式を有しているのかということであった。押し広げて言えば、われわれにはなお神聖感は存在しているのだろうか。自己の明確な礼俗を有さない国のしくみというものは、民族アイデンティティと道徳意識の育成に害があるのではないか。答えは明らかである。

「礼」は儒家文化のなかで最も指標性を有する内容である。辛亥革命の後、われわれは新しい礼俗生活を開始した。この新しい礼俗の重要な背景こそ、伝統的習俗の放棄だったのである。一九四九年以前、われわれが西暦を採用した時、同時に民族の文化精神を沈黙させている民俗や祭日をも文化の糟粕だとみなした。一九四九年以後も同様にこれらを「封建残余」などとみなし、民間の祭日は革命の祭日に完全に与ってかわられた。国家の礼儀においても完全に西洋の礼儀を模倣した。これは特定の歴史の時期においては必然性を有していたが、客観的な結果は、現在ある礼儀の体系と文化の脈略とを完全に断絶させ、これにより中国の文化的象徴と民族アイデンティティの資源の欠乏を招いた。そのため、伝統的文脈の下で国家の礼儀体系を再建することは、きわめて急を要することなのである」¹¹⁾。

公民宗教の角度から儒教の宗教性を主張するもう一人の代表的人物はアメリカ、パデュー大学の楊鳳崗教授である。彼は「対於儒教之為教的社会学思考」という論文において、次のような見方をしている。儒教は国教として朝廷の覆滅とともに崩壊し、儒教宗教化の努力も、共和の建設後一貫して失敗してきた。しかし儒家の精神は滅んでおらず、儒教は未来において、公教——公共の教 (public teaching) あるいは公民宗教 (civil religion) として打ち立てられる可能性があり、あるいはその必要があるかもしれないのである。公教の建設においては三つの誤った道 (第六の大宗教、唯一の大宗教あるいは偽の宗教) を避け、経験を超越した意志天の概念を発揚し、華夏一貫の包容精神を発揚することが必要である。キリスト教はすでに中国人のなかでも最も主要な宗教の一つであり、ユニークでありかつ重要な理念と制度の資源を有している。理念においては、伝統文化の創造的転化を可能にし、制度においては、儒家理念の継承継続に役立ち、その社会との張力の程

(11) 陳明「儒教公民宗教説」http://www.pinghsy.com/daa/2007/1016/article_1594.htm

(12) 陳明「儒教公民宗教説」http://www.pinghsy.com/daa/2007/1016/article_1594.htm

(13) 干春松、陳明「新儒家対話：自由主義と新左派都有短板」、『南都週刊』二〇〇七年七月一日。

度もまたきわめて中庸の道に適っている。

楊の見るところ、儒家は主に哲学であり、その歴史形態は決して完備した宗教ではない。それゆえ准宗教形態の「公教」が最も適した一つの存在方式かもしれない。「公教は宗教あるいは宗教の一つではない（quasi-religion）」。それは准宗教（quasi-religion）である。准宗教として、それは完備した宗教ではなく、またそうである必要もない。独立した教団を必要とせず、具体的宗教との争いはなおのこと必要としない。だがそれは、学校および諸宗教に委託して国民全体に共同の文化アイデンティティを提供することができるのである。ここで、アメリカの公民宗教の概念およびその現象を再検討する必要がある。なぜなら現代の公民宗教の概念は何よりもまずアメリカの状況に基づいて打ち出されたものだからである¹⁴。

もちろん、楊鳳崗は典型的なキリスト教の立場の人間であり、彼ははっきりと、儒学復興はキリスト教の思想的要素を吸収しなければならない、と考えている。

（四）盛洪、趙汀陽らの「天下観念」

「天下」は伝統的な中国の観念であり、それは儒家思想を基礎とする世界の枠組みや国と国との関係についての理解を示している。中国の古典においては、現代的意味での「国家」（nation）概念は存在せず、天下も決して「国と国との間」の関係の描写ではないが、天下観念には「天下万物を以て一体となす」および自己の観念を人に押し付けることに反対するという特性が含まれている。それゆえそれは、文化中心主義および強権ロジックに満ちた現代の国際状況に反対する「和諧」理論と解釈されている。そのため、筆者自身はこれを「グローバル時代の托古改制」と理解している。

儒家の観念において、「天下」は上天に対する崇拜の派生物であり、最高の存在として天があるのであれば、天の意思が現実世界に現れるためには、ある空間に依拠する必要がある。これこそが「天下」である。

「天下」には二つの方面の意義が存在するはずである。一つは観念的なもので、理想的な制度に相当する。もう一つの方面は実際の存在であり、現実的な制度に相当する。

多くの学者は、中国古代には具体的な統治領土を超越した価値の追求が存在したと考える。すなわち「天下」である。錢穆氏は次のように述べる。「中国古代の人々には、一方できわめて明確な民族の境界線とあったものは存在しなかったが、一方でまたはっきりとした上に在す上帝を信じていた。彼らは全ての下界、全ての人類の大群全体に関心を示したが、一部一族に私有されたことはなかったのである。この二点からわれわれは、彼らの国家についての観念が平凡または薄弱であったと推測できる。そのため彼らは常に国家観念を超越した「天下観念」を有していたのである。彼らは常に国家の境域を超越しようとして、天下に道を行い、天下太平を求めたのである」¹⁴⁾。

もちろん、錢穆氏の原文を読む時、われわれは彼の用いる「天下」と「国家」の概念について適当な弁別と分析を行わなければならない。なぜなら周代の中国においては、「国」の概念は、現在われわれが言うところの「民族国家」とは決して同義ではないからである。中国の家国体制においては、国と国との関係は、全てが家族間の関係の段階的拡大というわけではないが、制度の設定においては、確かに家族道徳が拡大されたものである。これはつまり、中国古代では確かに、どちらかと言えば家族関係から異なる族群の関係を理解する向きが強かったということであり、このような関係は、中国人に、領土や王ではなく文化から「国家」を理解させることとなった。王朝自体には存在と滅亡の過程があり、これはすでに儒家の天徳流行の観点によって依拠されているものであるが、この興隆と滅亡の背後には、あれこれの具体的な王朝を超えて終始存在する政治上の共同体の観念が存在している。

14) <http://www.yiandao.com/dispbbs.asp?boardID=2&ID=26896&page=15>

15) 錢穆『中国文化史導論』、四七一―四八頁、商務印書館、一九九四年。

それぞれの王朝はいつも、自らの王朝を、さらに長い間存在してきた歴史的な共同体の連続だとみなそうとする。この共同体を中国と呼ぶのである。王朝は終わることがあっても、「中国」が終わることはない。それゆえいくつかの政権が同時に存在する時には、「正統」の論争は、誰が真に中国を代表できるかという論争になるのである。

以上に対応して、最高の統治者としての「天子」も決して一地区の領袖ではない。天子は秩序の擁護者といったほうがさらに当てはまり、この秩序は人類を超えた宇宙意識を表している。「儒教の天は、普遍的で超越的な上神祇であり、「国家」（例えば「漢家」のような）の神ではない。儒教の天子は、あらゆる生民を代表して宇宙秩序の建設に参与し、人民全体の生存の根拠や来源となる。それゆえ天子としての皇帝は、「国家」の元首であるだけでなく、「天下」の人民の代表、抛り所なのである。第二に、皇帝は「神格」かそれとも「人格」かという問題について論じれば、漢代の皇帝は「人格」だと言えることができるが、この「人」は、天地人の関係の中においてその性質を定める必要がある。儒家が期待した天子とは、天人の仲介を担うことができる聖人であり、この聖人は神祇ではないが、郊祀などの責務を担うため、凡人というわけではない。儒者は、天子が宇宙秩序を主導できる種々の神力を有することも信じていたのである¹⁶。

もちろん、多くの人が『春秋』の中の「尊王攘夷」の思想や古代の朝貢制度から、たとえ制度原則の上であっても、古代中国は真に「天下」観念を実現したことはなかったと説明するかもしれない。このような批判は問題の一面すなわち現実制度の不備には注目しているが、この制度の背後にある「天下」観念が、朝貢制度や「賓礼」などこれら中華中心論に見える制度計画において完全に消滅したことは無かったということに注目していないのである。

現在天下の問題に注目する多くの学者のうち、盛洪はより早く天下観念についての探究を開始したが、いっそう明確な観念の整理は、趙汀陽により展開されている。筆者の見るところ、趙汀陽の天下についての

整理は、「天下体系」自体の豊富さをつかんでおり、彼は天下制度が、地理、心理そして社会制度をひとまとめにした総合的な観念であったと指摘する。

(1) 地理学的意味での「あめが下の全ての土地」であり、中国的三元構造「天、地、人」の「地」に相当する。あるいは人類が居住可能な全ての世界に相当する。

(2) 一歩進んでそれは全ての土地で生活する全ての人間の考えを指す。すなわち「民心」である。例えば「天下を得る」という時、主な意味は全ての土地を獲得したということではなく（この点はいままで実現したことがない）、大多数の人の民心を獲得することを言うのである。この点はきわめて重要であり、それは天下概念が地理的であるうえに心理的なものあることを示している。

(3) 最後はその倫理学的／政治学的意義である。それは世界一家の理想あるいはユートピア（いわゆる四海一家）を目指すものである。この世界についての倫理的／政治的理想の突出した意義は、それがあゝ種の世界制度と世界制度によって保証される「世界政府」をイメージし追求しようと試みる点にある¹⁷⁾。

さらに重要なのは、彼が特に強調する「民心」が周朝以来の「天下観念」の核心であったということであり、これは最も重要かつ基礎的な原則である。これについて彼は自説を大いに展開している。「真の民心とは、理性的分析を通して生まれた、人類の普遍的な利益と幸福とに役立つ、みなに享受されるべき観念である¹⁸⁾」。「民心」と「民主」を照らし合わせることは、未来社会の理想的な形式の、現代社会に対する最も優れた観照と見ることができる。「民主を以て民心に代える時、すでに問題をとり違っている。それは現象によって本質に代え、情報を知識のように見せかけ、知識を真理と混同するようなものである。さらに重要な

(16) 甘懷真「中国古代郊祀礼の再思索——西漢成帝時的郊祀礼」、劉增賢主編『中央研究院第三屆國際漢學會議論文集歷史組・礼制与礼俗』、二四一頁、中央研究院歷史与語言研究所、二〇〇二年。

(17) 趙汀陽『天下体系——世界制度哲学導論』、四一—四二頁、江蘇教育出版社、二〇〇五年。

(18) 趙汀陽『天下体系——世界制度哲学導論』、二九頁。

のは、たとえ人民が民主のやり方に従って選択することを望んでも、大衆の選択は依然として民心と同じではないということである。なぜなら大衆の選択は安定性に欠け、宣伝や流行そして誤った情報に従って絶えず変化し、一時的な偶然的な心理状況を反映するのみで、理性的分析によってコントロールされた恒心ではないのだ。それゆえ民主が反映するのは「心理状態」であって、「本心」ではないと言っているのである¹⁹⁾。

あるいはわれわれは、民族国家を主体とする現段階において、国家を超越するといった理想を提唱することは、時宜に適ったものではなく、そのうえ実践の過程で副作用が起こることを憂慮するかもしれない。こうした心配は政治学者のものであって、哲学者のものではない。哲学の使命は理想を用いて現実をいつまでも批判し続け、人類に思考の座標を提供することにある。これはまさに孔子のように「其の不可なるを知りて、而も之を為さんとす」〔『論語』憲問〕ものである。孤立主義の危害や平和主義の現今における無力さは周知のところであるが、それは理想を放棄する理由にはならない。「天下の理念は根本的にはつきりしている。それは世界ユートピアであり、したがってそれらは一般的な意味での帝国ではなく世界的社会制度なのである。それが望むのは、共同の世界理念を有し覇権の存在しない天下体系であり、そこでは、和諧、疎通そして協力がみな認められる世界制度を通して保証されるのである」²⁰⁾。

二〇〇六年五月一六日、北京の『権衡』雑誌は、天下観念からグローバルな核の危機を再検討する討論を挙行し、盛洪、何懐宏、干春松らが参加した。これは一つの始まりにすぎないが、しかし、天下観念はユートピア的理想にすぎないのではなく、現実に対し作用を起こそうとする中国的国際関係理論であると考えられてよいのかもしれない。

(五) 本土化資源と中国の現代制度創設

大陸儒学の討論は、いっそう現実の制度的な方面に着床している。特に政治法律制度の方面である。こ

のテーマは、儒学論の領域において「親を親しみ互いに隠す」についての論争と関係がある。

家族制度、特に「親を親しみ互いに隠す」は現代社会制度にはそぐわない「封建」的なしくみであるともなされ続けてきた。この問題は、最近数年の間に改めて議論を引き起こし、リベラリストの立場は相変わらずだったのに対して、少数の儒家学者と法制史学者はこの制度が世界各国で共有されているのみならず、それが中国人の人と人との関係についての特殊な理解を表しているとした。郭斉勇は次のように述べる。「親を親しみ互いに隠す」と容隠〔罪を隠した者をかばう〕制は中国の倫理法律系統の精神を反映しており、それは人性や人道に合致するものであり、したがって最も普遍性を有するのだ。「父子互いに隠す」は、決して人権に背くものではなく、明らかに人権を尊重し維持する要素が含まれている。親類を親類の証人にしてはならないということは、まさしくきわめて現代性を有しているのである。遺憾なのは、一九五〇年代初頭以来、われわれは封建的文化の伝統と封建的法律を批判することを理由に、清末民初の法律の親族容隠の条文を廃止し、いくつかの方面において好ましくない結果を招いた。今、われわれが儒家の「親を親しみ互いに隠す」と容隠制について討論することは、現行の、革命法律を踏襲する刑事訴訟法の関係部分を修訂することに対して、間違いなく現実的意義を有している」¹⁹⁾。

親を親しみ互いに隠すという問題は、あるきわめて重要な問題を明るみにした。つまり、百年あまりの現代化の建設において、われわれは伝統的な制度枠組みを全て放棄してしまったようなものだとということである。必要なもの unnecessary なものを問わず、東アジアのみでなく、全世界という範囲から見ても、中国は自己の制度的資源を放棄するのが最も徹底していた国家であった。

(19) 趙汀陽『天下体系——世界制度哲学導論』、二八一—二九頁。

(20) 趙汀陽『天下体系——世界制度哲学導論』、八五頁。

(21) 郭斉勇「親親相隠」——岳麓書院國學講座」、<http://online.gxuc.edu.cn/xssj/dxjt/20071108/14725.html>

だが最近、人々はしだいに、次のように考え始めている。なぜ中国の現代の多くの制度はいつも「故障」現象を呈するとともに、多くの制度はその効率を發揮しないのか。甚だしくは、われわれの多くの制度はその実質を反映できないうえ、多くの奇妙な論法を生み出した。例えば「民主集中制」といったように。また具体的な実施過程においても多くの奇妙な現象を生み出した。例えば「送法下郷（郷村に赴いて法律を普及させること）」といったように。

これらの問題に対しては、さらに多くの法律および政治学の分野の研究者が、制度の変遷と文化の伝統との関係を考え始めている。中国には長い間続いてきた独自の発展の歴史があるため、この歴史過程において独特な法律や社会管理制度が形成されたわけである。こうした制度の多くの内容は確かに、もはや中国の現在の社会とつり合いが取れていない。だが社会の現代化の過程において、制度移植の過程での外来制度と内在する習俗との関係にどう対処すべきか。これは多くの法律界の人士が関心を持つ問題であり、前中国社会科学院法学研究所長の夏勇は、康有為・梁啓超式の改良主義と現代新儒家の返本開新（根源にさかのぼって新しいものを開く）は成果を上げることとはできないと考えるが、彼の多くの観点は、新儒家と一致するところがある。彼は、「中国の社会的現実には、かなりの程度伝統の連続であり、中国の現代化は、伝統自身の転化でしかありえないのだ」と述べる。彼の見るところ「十分な中国文化本位の観念と主体意識を樹立しようとするなら、中国の処方箋を用いて中国の病気を治すよう努めるべきだ。……例えばわれわれは、法学の角度から真剣に検討しなければならない。なぜ法治精神と民主制度が欠如した古代中国において、この世の争いは低い程度に抑えられ、良き風俗が数千年維持されたのか、なぜ西洋的法律規範の社会に対する効果が少ない現代中国において、社会生産や生活は相対的な秩序、安定甚だしくは進歩を維持できるのか、と」²²。

もう一人の著名な法律史専門家である梁治平の見るところ、中国古代の法律は西洋の法律体系とは異なる体系であり、それにより簡単に否定すべきではない。彼は次のように述べる。「その固有の形態について言

えば、中国古代法もすでに十分成熟していたが、その内在的論理に基づくと、民刑の分立が根拠を欠いているのみならず、私法の説は自己矛盾であった。中国古代法は自らの中に統一性を有し、この統一性は文化に基づいている。それにより、法律はまずそれが身を置く文化の類型に基づいて把握しなければならない²³⁾。もしローマ私法をはぐくんだ文化を「私法文化」と呼ぶことができるなら、中国文化は「礼法文化」である²³⁾。それと同時に、さらに多くの法学界人士は、法治の本土化の問題を検討し始めている。もちろん、彼ら而言う本土資源は伝統的資源の単純な抜粋ではなく、より多くは、現実の中国の社会実践を指す。馮象であれ朱蘇力であれ、この問題の提唱者として彼らはみな、中国社会が西洋の法律制度を参考とし吸収することは必要なことだと考える。だが彼らの見るところ、中国の法律界は中国の法律実践に基づいて自己の法律理論を総括しなければならない。なぜなら、いかなる法律や規則もみな、本土の習俗から発展したものであるからである。法律の目標はその地域の人々の正常な生活を保護することであり、単純に外来の制度と法律を唯一の見本とすべきではないのである。

われわれは、彼らと新儒家の立場との共通点を見出すことができるかもしれない。しかし彼らは、自身と「原理」論者との違いを意図的に区分しているようである。彼らの習慣とは、伝統信仰の保持ではなく、現実や法律との間の不断の相互作用だからである。「現代社会の習慣あるいは民間法は、すでにその近代民族国家形成以前のようないわゆる「原生状態」を維持することはできず、すでに国家法との相互作用の過程で不断に自己を作り直しているに違いない²⁴⁾」。

彼らは、甚だしくは明確に彼らと新儒家の違いを強調する。強世功は次のように主張する。「本土化」の

(22) 夏勇『朝夕問道——政治法律学札』、九頁、上海三聯書店、二〇〇四年。

(23) 梁治平『尋求自然秩序中的和諧』、再版前言、中国政法大学出版社、二〇〇二年。

(24) 蘇力『送法下乡——中国基層司法制度研究』、二六〇—二六一頁、中国政法大学出版社、二〇〇〇年。

提起と新儒学、文化保守主義との相違点は、次の点にある。すなわち、それは実際には中国知識人の知識上の自覚であって、後者のような単なる民族感情における自覚ではない。なぜなら「本土化」問題の提起は、知識と知識生産者の認識の主旨との関係に対する追求に基づくもので、実証主義と科学知識観あるいは普通の知識観に対する批判だからである。よって、私の見るところ、「本土」は、実存する客体あるいは文化保守主義の立場というより、むしろまず知識に対する「態度」を意味すると言ったほうがよい²⁵⁾。

歴史上の儒家の法律に対する態度は一貫して矛盾していた。多くの経典において儒家は、時に法律の意義を否定し、礼制の作用を強調した。だがわれわれがもし古代中国の「法」の意義と現代の「法律」の意義との間の違いを詳しく考察するならば、実は礼自体が多くの法的意義を有していたのである。特に指摘すべきは、魏晋以来大量の儒生が国家法典の制定作業に参加したため、儒家は事実上自己の観点を中国伝統の法律の中に加えていたということである。これは法律の儒家化と呼ばれる。

現代において法律に携わる者は、意図的に彼らと新儒家との違いを強調する。一方では彼らはよりいっそう現実の変化を捉えているからであり、一方では彼らは近代以来の儒家と法との関係に関する歪曲された見方を回避しようとしているのかもしれない。だが実際には、中国の習俗を強調する論法は全て、中国の習俗と習慣を形成する際の儒家観念の核心的作用に向かい合わなければならないのである。

(二) 儒学と社会主義

儒学と社会主義思潮の関係については、その中にいくつかの問題がある。まず儒家の社会理想と社会主義の理想との関係である。第二に、近代の中国人が社会主義の理想を受け入れたのは儒家の社会理想の影響を受けたからかということである。第三に、マルクス主義は中国に輸入される過程で儒家化されたのかということである。第四に、中国の社会主義路線は儒家の資源を吸収する必要があるかということである。

そのうち前者三つの問題は今までずつと討論されてきた。例えば、多くの人の考えでは、儒家の社会理想と社会主義思潮との間には密接な関係があり、康有為が西洋の社会思想と『礼記』礼運篇の明らかにする「大同」社会の理想とを結びつけたのは、儒家式社会主義の典型的な形態描写なのである。

金観涛らの見るところ、中国人は社会主義思潮を受け入れる過程において、不断に伝統的儒家思想の影響を受け、それにより儒家化したマルクス主義思想を形成した。彼は劉少奇の『論共産党員の修養』を例に、儒家の修養思想が完全に共産党の思想教育の領域に浸透しているとみなす。

その後、近年來人々が注目しているのは、中国の特色の社会主義はいかに儒家思想を継承し發展させるかという問題であるが、実は早くも八〇年代、甘陽が中国社会の合法性の「明言」と「實際操作」の区別を始めている。彼は次のように述べる。「実際には共産党の合法性の根拠は、二重の層に存在する。「明言」の層では、その合法性の根拠は必ず「共産主義理想」に行き着き、儒家の立場には行き着くことはない。なぜなら明言の層にあつては、共産党はプロレタリアの利益を代表し、封建地主階級の利益を代表するものではないからである。儒家の理想は封建地主階級の人生の理想だと定められているのである。これにより明言の層において儒家倫理に訴えることは、その合法性を動揺させることに等しいのである。しかし、「明言をしないう」層においては、いわゆる「共産主義理想」と「共産主義道徳」は実際にはまさに中国の伝統文化、特に儒家文化がすでに凝集した人生の理想と道徳の規範を媒介とすることを通じてこそ、最も早く、最も直接に、そして最も広く、社会全体に実現することができ、また「社会化」と「内化」の過程を完成できるのである。換言すれば、この層においては、社会主義の合法性の根拠は伝統文化において実現されなければならないのである」²⁶⁾。

(25) 強世功『法律人的城邦』、二二五頁、上海三聯書店、二〇〇三年。

(26) 甘陽『儒学在現代中国的角色与出路』、『我們在創造傳統』、聯經出版事業公司、一九八九年所収。

二〇〇七年の『読書』（第六期）雑誌で、甘陽はまた「中国道路——三十年与六十年」を発表し、より踏み込んで以下のように指摘する。現在の中国には三つの「伝統」が存在しており、「一つは、改革二八年來形成されてきた伝統である。時間は短いが、改革開放以來形成されてきた数多くの語彙を含む多くの觀念は、基本的に全て深く人心にしみ込み、融解して中国人の日常用語の一部分となり、大体において一つの伝統を形成した。この伝統は、基本的には「市場」を中心として伸びてきたもので、自由や権利などわれわれが今日よく知っている概念を含んでいる。次の伝統は、共和国開国以來、毛沢東時代に形成された伝統であり、この伝統の主な特徴は平等を強調することであり、平等と正義を追求する伝統である。今日すではっきり見て取れるように、毛沢東時代の平等伝統は一九九〇年代中期、後期以降強力で表れた。九〇年代中期以降毛沢東時代に關する多くの再検討があり、九〇年代後期以降この毛時代の平等伝統は日増しに強くなっている。これはおそらく十年前まではあまり想像できないことであったが、今日、誰一人として、毛沢東時代の平等伝統が現代の中国人の生活における勢力ある伝統であることを否定することはできないのである。最後はもちろん中国文明が数千年間形成してきた文明伝統であり、普通に言われる中国の伝統文化あるいは儒家伝統である。中国人の日常生活におけるその主要な表れとしては、簡単に言えば、人情郷情や家庭關係を重視することであり、これは中国の現在の多くのテレビドラマ、特に家庭生活劇や結婚離婚を講じる日常倫理劇に、はっきりと見て取ることができる」。

以上三種の伝統の併存は中国社会、特に中国大陆のきわめて独特な国情である。新しい改革の共通認識とは、この三種の伝統の併存の合理性を意識することである。

甘陽は、顕著な新左派の傾向を有するが、彼の見るところ、中国社会の目標は、真の意味での資本主義國家であるべきではなく、「儒家社会主義共和国」を建設しようとすることであるべきだ。「なぜなら、まず、中華の意味とは中華文明であり、中華文明の主要な力は、儒家を主として道家、仏教およびその他の文化要

素を包容するものだからである。次に、「人民共和国」の意味は、この共和国が資本の共和国ではなく、職工、農民、およびその他の労働者を主体とする全ての人民の共和国であり、これは社会主義の共和国である。よって、中華人民共和国の実質は「儒家社会主義共和国」なのである。中国改革の最も深い意義は、「儒家社会主義」の深い内容を掘り起こそうとすることであり、これは二一世紀における中国最大の課題であるう」。

二 大陸儒学運動が向き合わなければならない問題

近年來の大陸儒学運動についての趨勢を総合すると、下に挙げた問題が儒学運動の向き合わなければならない理論問題であり、理論が突破できるかどうかは儒学運動の前途と連関関係を有していると思われる。

(1) 何を「儒家」とするかという問題である。伝統的資源を注意深く吸収するさまざまな思潮において、ある人々は明確に自らの儒家としての立場を表明するが、またある人々は儒家との関係をなんとかしてぬぐい去ろうとする。これは、誰が現代中国の「儒者」たりえるのかというきわめて重要な問題にかかわる。われわれも承知のとおり、中国大陸は、現代新儒学思潮を研究する際、どのような人が儒家と呼ばれるべきかという困難に直面しているのである。この問題は立場の宣言の問題ではなく、現代中国の儒者とはいかにあるべきか、「道徳的立場優先」か「事功優先」か、をわれわれに反省させようとするものである。

(2) 現在の中国の「儒効」問題である。いかにして儒家と西洋思想の資源との関係、そして儒学とその他の伝統思想の資源との関係を処理すべきかを考えることである。儒学復興を深く省察する動力は、中国の発展の内在的需要に基づくものなのか。それとも政治的策略という動機に出るのか。あるいは、民族主義または人民主義的感情の集中にすぎないのか。

(3) 儒家は低い次元の倫理的省察（例えば、道徳や環境問題に対する批判）を抜け出して形而上学的知の領域に入っていくことができるかどうか。儒学の健全な発展は、知識階層と民衆の儒学に対する態度によって決まるのであり、重要なのは、両極化の考え方と情緒的な判断から抜け出し、理性と中道に向かうことができるかどうかである。

(4) 儒家は宗教か、それとも宗教性を有する思想なのか。康有為の孔教会の経験から、儒家の宗教化の現実の苦境を省察する。インドネシアの儒教の経験は普遍的な意義を有することができるかどうか。

(5) 「境界線が明確」な儒家伝統は存在するかどうか。伝統士人の儒家に対する体得は自明なものである。時には「道統」などの方式を通しても現れる。現在において、「個人性描写」(儒家思想に対する独自のかつ根拠のある見解)と儒家の系譜との関係をどのように画定するのか。また、いかにして個人性 (personal) と私人性 (private) を区別するか (個人性とは儒家に対し理解を示す個人の見解を指し、私人性とは儒家に対する理解も無く自分勝手に意見を展開することである)。

(6) 現代教育モデルの下での儒家の伝承と発展。まず、現代の教育体系において、一種の学説としての儒学と研究者の個人的行為、品行との分離が、儒学に対して与える影響である。次に、経典解釈の張力と新しい儒家の形態の可能性である。つまり、ここ百五十年の衝撃と反応とを経て、儒家は、なおも西洋文化を消化、融合し、新たな儒家思想の形態を創出する能力を備えているかどうか。