

## 「教化」

### 教育プロジェクトとしての儒教復興

セバステイアン・ビリユ&ジョエル・トラヴァール

(翻訳 小野寺史郎)

新たな千年紀の大陸中国において、古典的な中国伝統、特に「儒教」が大々的に復興しつつある。<sup>1)</sup>この現象は、文化の政治的利用に限られたものでも、単なるエリートの特権でもない。むしろそれは、発達段階ごとに異なる形態を取ることで、異なる社会層の間に次第に広まりつつある。それが最も受け入れられているのは教育の場である。子供の「古典講読」や、古来の教育制度の再発見、ビジネスマン向けの「国学」(guoxue) 課程などが昨今の運動の例である。

現在議論されている両義的な現象は、「教化」(jiaohua、自己を改革し、他者に訓練を施す) という伝統的な言葉でうまく表現することができる。現在のこの現象が起きている特殊な歴史的中継点においては、現実的であると同時にユートピア的な過去の「伝統」が、未来のプロジェクトとともに、中国文化の役割を肯定すること

---

(一) “Confucianism” は、一九世紀ヨーロッパで生まれた宗教に関する近代科学の産物であり、中国における「儒家」(ru) あるいは「儒教」(rujiao) とは部分的にしかならない、西洋的な概念である。「儒家」「儒教」という概念は、歴史的な文脈に依り、全く異なった意味をも含む場合がある。そのためここでは“Confucianism” という概念に引用符を付す。近代的な文脈においては、“Confucianism” という概念は客観的なリアリティというよりもアイデンティティの断定を意味するからである。

に寄与している。新儒家の取り組みは、展開しつつあるポスト共産主義の「経験の構造」と、中国社会の改革開放によって突然拡大した「予想の領域」の間隙に生じたものである。<sup>2)</sup>

そのため、この教育の「儒教的」再発見が、どのように形成され制度化されたのかについて考察する前に、その再発見をめぐる文脈について簡単に説明する必要がある。それによってその主な特徴の一つ——その逆説的な反知性主義——をよりよく理解することができるだろう。

#### 回想と予想の間——教育の「儒教的」再発見をめぐる文脈とその論点

儒教に影響を受けた教育機関の二〇世紀における展開について簡単に考察する前に、二一世紀最初の一〇年間の文化史的特徴のうち何が新しいのかについて最初に検討することにする。

#### 二〇〇〇年代の新たな事態

この新しい時代精神について説明するためには、過去三〇年間に「伝統」という概念に付け加えられた異なる意味づけを比較することが有効かも知れない。

毛沢東後の一九八〇年代、知識人たちは中国の「啓蒙」の再生のため、「伝統」という観念を二重の拒絶の対象に選んだ。「伝統」(chuantong)は、過去の帝国を意味するのに使われ、静止した専制的なものと思なされただけでなく、毛沢東の共産主義を指すのにも使われた。毛沢東主義は一九一九年の五四運動への失望による伝統への後退と解釈された。一九九〇年代、天安門におけるトラウマ的エピソードの後、全く異なる状況が出現した。後に「国学」(guoxue)というより曖昧なカテゴリーに徐々に統合されていく以前には、二つの過程がはっきり区別されていた。まず、学術的エリートを引き付ける運動があった。それは出発

点においては、後に生じたようなネオ・ナショナリズム的な精神を特徴とするものではなかった。——それは、一九八〇年代におけるナイーヴな西洋中心主義を越えることと同時に、非政治化への決意を強調したものであった。事実、中国の歴史と文化についてのこの新しい研究は「学術」(xueshu)にその起源を持つものだったが、この「学術」という言葉は科学的あるいは学術的な価値を意味するもので、毛沢東の下で「公式の」イデオロギーを指すのに使われた「思想」(sixiang)という曖昧な言葉とは対照的なものであった。この一九九〇年代における知識人の独立の肯定と平行して、一九九二年以後の市場経済の復活によってある種の大衆文化の成長が可能になった。「伝統的な」性格の商品が最初から消費者の欲望を惹きつけたわけではなかったが、「中国」への言及は次第に市場に浸透していった。それは国学の進歩に加え、公式の政治的ドクトリンのナショナルリスティックな方向性を取ったことで、正統性を得た。

二〇〇〇年代には、「伝統」の占有に重大な進展があった。まず、想像から現実への漸進的な移行があった。少し前のポスト毛沢東時代には、伝統文化が大規模に破壊されたため「想像上の伝統」しか生み出すことができなかったが、次第に、少なくとも部分的には、以前には否定され無視された歴史的な連続性を回復できるようになった。<sup>(4)</sup>同時に、理論から実践への移行が存在した。伝統への、無内容な、呪文を唱えるような言及によって、古来の文化的遺産の現実的な占有への道が築かれたが、それは明らかに進行中の変革や再生を犠牲にしたものであった。伝統的な価値はもはや単に引き合いに出すためのものではなかった。家族内

(4) Reinhart Koselleck, "Erfahrungsraum und Erwartungshorizont: zwei historische Kategorien", *Vergangene Zukunft*, Suhrkamp Taschenbuch, 1989, pp. 349-375.

(3) 文化大革命以後のこの中国の「文化的伝統」の再発見という知識人の風潮と、「西洋文化」との関係においてそれを位置づけようとする「相対主義的」視角について、Joël Thoraval, "La fièvre culturelle chinoise: de la stratégie à la théorie", *Critique*, n° 507-508, 1989, pp. 558-572, を参照。

(4) Joël Thoraval, "La tradition revêe, réflexions sur l'Été du Fleuve de Su Xiaokang", *L'Infini*, 1990, pp. 146-168.

の儀礼から服の着方や装飾の技術まで、現実に様々な方法でそれに従って生きるための努力がなされた。<sup>5)</sup> これらの多様な実践は、無視し得ないほど帝国に言及する、メディア上の新しい風潮によって助長されたものであり、テレビの時代劇はその最も顕著な例である。

儒教復興はどうやってこの「文化的伝統」一般の文脈に組み込まれたのか。

これらの現象の過度に単純な解釈には注意が必要である。それは第一には、巨大な人口を有することで、「中国が」多面的で相対的に捉え難い性質をもつためであり、第二には件の運きと同時に、それらに無関心なあるいはそれらに敵対する動きも存在するためである。特に、「儒教」復興によって、実際に、時に古い主張に力を貸すような、新しいタイプの反儒教主義が生まれた。「文芸復興」に好意的な知識人たちが、新伝統主義的な「道德重建」(道德の再建)を煽ることに反対した二〇〇七年の会議にこの実例を見ることが出来る。——ある意味で彼らはリベラルな個人主義者であり、「啓蒙」運動の後継者であった。<sup>6)</sup>

これは必ずしも新しい現象ではないと主張する者もあるかもしれない。そもそも一九八〇年代に、「四小龙」[香港、台湾、韓国、シンガポール]が経済発展を遂げていた間、東アジアにおける「儒教復興」と、有名な「アジア的価値」の再発見が注目されていた。<sup>7)</sup> 一九九七年の金融危機とシンガポリアン・ドリームの終焉の結果、より控えめで微妙な見方が現れたのだが。しかしいくつかの調査は、この現象が中国における長期的な傾向であり、長期的な進歩と矛盾しない、速度と重要性の変化のサイクルに従った歴史的な潮流であることを示している。

実際、儒教復興への言及は、先行して中国の外(東アジア、東南アジア、ディアスポラ)から起こったが、計算づくの、しかし同時に決定的であった公式の寛容政策によって、うまく大陸で確立することになったのである。<sup>8)</sup> この新しい状況によって、膨大な「儒教」の遺産を、際立った深さで学ぶことができるようになった。二一世紀最初の十年間の特徴は、次の三つの変化である。第一に、「儒教」はもはや単純に、発展や「近

代化」に奉仕するような、ある目的のための手段としては捉えられない。一九〇〇年代の「ウェーバー熱」は、儒教と資本主義の積極的な関係の例を求めたマックス・ウェーバーの再読という試みを決して越えるものではなかった。<sup>9)</sup> 儒教の思想あるいはイデオロギーは、今やそれ自体の中にその存立基盤や未来への視角を見出すことを主張している。その理論家たちの中には、儒教はもはや西洋思想の補完物として奉仕するのではなく、西洋思想に取って代わるのだ、と主張する者もいる。第二に、「儒教」に影響を受けたテキストや実践に関心を持つことが、知識人エリートの特権ではなくなり、一般民衆がそれらに対して熱意を持っていることである。知識人や当局者の領域外の「民間儒家」に基づく運動の意図的な肯定がそこにはある。最後に、儒教実践の進展は、その重要性が地方的なあるいは地域的なものに止まる場合でさえも、今やその制度

(5) このような過去への断片化された回帰について他にも多くの兆候を指摘できる。最近の「家譜」(家系図)の流行、特定の民間祝日の復活、中国骨董への激しい愛好、企業名の変化(一九八〇年代には西洋風の名前をつけるのが流行したが、現在では伝統的なものを使うのがより一般的である)、料理屋の装飾がより伝統的なものとなったこと、「茶文化」の人気の復活、などである。

(6) 劉軍寧「中国、你需要一場文芸復興」(中国よ、お前には文芸復興が必要だ)『南方週末』二〇〇六年十二月七日、B一五頁、秋風「中国需要文芸復興、還是别的運動?」(中国に必要なのは文芸復興か、それとも他の運動か)『南方週末』二〇〇六年十二月二日、B一五頁、舒泰峰「中国真的需要一場文芸復興嗎?」(中国には本当に文芸復興が必要なのか、「瞭望東方週刊」二〇〇六年十二月二十八日、七四一七六頁、崔衛平「我們的尊嚴在於擁有價值理想」(我々の尊嚴は価値についての理想をもつことにある)『南方週末』二〇〇七年一月一日、B一四頁、秋風「道德重建、社会建設与个体尊嚴」(道德重建・社会建設・個人の尊嚴)『南方週末』二〇〇七年一月八日、D二九頁、中国需要文芸復興還是道德重建?」(中国に必要なのは文芸復興か、それとも道德重建か?)『中国新聞週刊』二〇〇七年一月二日、二頁、李静「個人」的精神成熟与「中国文芸復興」(個人)の精神的成熟と「中国の文芸復興」『南方週末』二〇〇七年一月二日、B一五頁、秋風「中国需要道德重建与社会建設運動」(中国に必要なのは道德の再建と社会建設の運動だ)『南方週末』二〇〇七年二月八日、B一五頁。

(7) このトピックについては重要な研究がある。例えば、David Carnoux and Jean-Luc Domenach (eds.), *Imagining Asia: The Construction of an Asian Regional Identity*, London, Routledge, 1997. を参照。

(8) Sébastien Billiard, "Confucianism, 'Cultural Tradition' and Official Discourses at the Start of the Century," *China Perspectives*, 2007/3, pp.50-65. を参照。

(9) Liu Dong, "The Weberian View and Confucianism," *East Asian History* Australian National University, 25-26 (2003), pp. 191-217.

化という問題を引き起こしている。この制度上の形態の変化は、結果として、既存の権威との潜在的な対立を生み出すが、既存の権威からは事実上の容認あるいは公的な認可が予想される。儒教にとって、その組織的機構は前世紀に大々的に破壊されたが、この制度的形態という問題は三つの領域にそれぞれ異なる程度あてはまる。政治、宗教、教育である。この研究は教育に係わるものなので、二〇世紀における古典的な儒教制度の運命について簡単に概観しよう。

#### 儒教の古典的制度の二〇世紀における逆説的な運命

昨今の伝統文化への熱意という潮流や、過去の実践や制度に投影される夢想は、無から生じたわけではない。事実、民間信仰（それ自体が全く、中国ナショナリズム固有の特徴のために二〇世紀において支配的であった反伝統主義イデオロギーの産物である）<sup>(9)</sup> については逆に、時には近代化陣営内においてさえも、教育システムの近代的改変には抵抗があった。昨今の明らかに「伝統的な」形式の教育の復活がもたらしたものの一つに、歴史の新たな適及的な検討の可能性がある。それは政治的に進歩的な見解によって示されるものよりも、仮想的な発展可能性の提示において、より複雑で豊かである。確かに、帝国の終焉以来一貫して、教育と自己変革に関する古典的な伝統を維持しようというこころみは存在していた。これらのこころみは特に、古典的な制度である「書院」の再開という形を取ってきた。この制度は、千年以上の間中国の教育に根本的な役割を担ってきたものであり、特に朱熹のような新儒家の思想家の影響によって、宋王朝以降非常に有力なものとなった。<sup>(10)</sup> この種の制度は儒家の系譜における指導者たちがそのメンバーを教育するために、儒家によって設立されたものだったが、明王朝以降は政府が設立する場合さえあった。<sup>(11)</sup> 一六世紀には、王陽明のような人物の影響の下で、書院はより広範に教育に関与するようになった。その歴史を通じて、書院は、自己陶冶と科挙の準備という目的の間、公共圏における統合と危機の時代における当局に対する抵抗の間の緊張関係を経ってきた。<sup>(12)</sup>

清帝国最末期の改革は、伝統的な教育機構に終止符を打とうとした。逆説的なことだが、心の底から儒家であった学者たちが、この解体の実行に責任を負った。<sup>13</sup> 頓挫した一八九八年の改革を復活させ、日本の前例に影響を受けた、一九〇一年・一九〇二年・一九〇四年の上諭が、教育機関（特に「学堂」(xue堂)）のことである。「学堂」は一九一二年に「学校」(xue校)となった)の新しいフォーマットを制定し、一般人民を教育するためのシステムの確立を命じた。一九〇五年には科挙が廃止され、<sup>14</sup> 教育は次第に、少なくとも部分的には、儒教の支配から解放されてきた。<sup>15</sup> 陳平原は、科挙システムに終止符を打つ事に関しては徹底した熟考がなされた

(10) 書院の歴史の総合的な概観としては、李弘祺 (Thomas H. C. Lee) 『書院——伝統學術的中心』王守常・張文定編『中国文化的傳承与创新』北京：北京大学出版社，二〇〇六年，三五五—三六四頁、を参照。国家の政策と私人の自発性については、Alexander Woodside, “The Divorce between the Political Center and Educational Creativity,” in Elman and Alexander Woodside, *Education and Society in Late*

*Imperial China, 1600–1900*, University of California Press, 1994, pp. 458–492, を参照。また、陳雲怡『由官学到書院——從制度与理念的互動看宋代教育的演变』〔官学から書院へ——制度と理念の相互関係から見ると宋代の教育の変遷〕台北：聯經，二〇〇四年、も参照。陳雲怡は特に書院に関する研究の現状について幅広い見取り図を提供している。最初の書院の創設については、多くの議論と異なる見解が存在する。例えば、李才棟『中国書院研究』南昌：江西高校出版社，二〇〇五年，三一九—三二二頁。

(11) 李弘祺は、明朝の下では書院の六〇％は政府によって設立されたと指摘している。Thomas H. C. Lee, “Academies: Official Sponsorship and Suppression,” in Frederik P. Brandauer and Chun-dieh Huang (ed.), *Imperial Rulership and Cultural Change in Traditional China*, Seattle, University of Washington Press, 1994, p. 126.

(12) Thomas H. C. Lee, “Academies: Official Sponsorship and Suppression,” *op. cit.*, p. 119. このことは特に一七世紀の東林書院を想起させる。<sup>16</sup> Jacques Gernet, *L'intelligence de la Chine, le social et le mental*, Paris, NRF/Gallimard, p. 112, も参照。

(13) 特に、張之洞のことを想起するかもしれない。張之洞は、既存の教育システムの徹底的な改革と、それにかかわらず中国の学問と西洋の知識のバランスを保つことについて、記念すべき上奏を同僚とともに行った。一九〇七年に学務大臣に任じられた。William Ayers, *Chang Chih-tung and Educational Reform in China*, Cambridge, Harvard University Press, 1971, pp. 196–254, を参照。

(14) 以下の著作でこの過程全体について詳細な分析がなされている。王春松『制度化儒家及其解体』北京：中国人民大学出版社，二〇〇三年，一一〇—一二四頁。Zhong Yuan, “The Status of Confucianism in Modern Chinese Education, 1901–49,” in Glen Peterson, Ruth Hayhoe and Yongjin Lu (eds.), *Education, Culture and Identity in Twentieth-Century China*, Hong Kong, Hong Kong University Press, 2001, p. 194–202, も参照。

(15) この点において、制度と教える内容を区別することができる。一旦採用されれば、新しい制度は本当に危険なものにはならな

にもかかわらず、書院を廃止するという決定は突然なされたもので、いかなる実質的な議論も事前になされなかったことを指摘している。<sup>16</sup> 一九二〇年代から一九三〇年代にかけて、書院の問題が活発な議論を引き起こし、当時多くの人びとはその消滅を残念だと考えた。これは逆説的なことに胡適のように西洋化された教授たちの言い分だった。彼らの多くはアメリカで学んだ者だった。<sup>17</sup>

とにかく転換は起き、当局はそれを不可逆的と考えた。しかし章太炎「章炳麟」のような一部の知識人は、新しい大学システムに参加することを拒み、彼らの教育の営為は、あらゆる現実の制度的枠組みの外側でそれらに並行して続けられた。<sup>18</sup> その他に書院を再生しようと試みる者もあった。馬一浮（一八八三—一九六七）の場合は、一九三九年に蒋介石から直接財政的援助を受けて四川省の樂山に復性書院を設立した。この努力は一九四七年まで続いたが、多くの困難に直面した。特に財政的に独立しつつ書院を維持することは困難であった。<sup>19</sup> また、一九三八年に雲南省の大理に張君勳（一八八七—一九六九）と張東蓀（一八八六—一九七三）が設立した民族文化書院のケースもある。国民党が出資したため、この書院は、「文化復興」に寄与すると同時に中国を近代化するため、西洋と中国の知識の結合を目指して設立されたものだった。<sup>20</sup> 最後に、もう一人の重要な儒家である梁漱溟（一八九三—一九八八）によって重慶に勉仁書院が開かれた。<sup>21</sup> 一九四九年以降、古典に基づく自己陶冶という人文精神は中国の周縁で存続した。たとえば香港で唐君毅（一九〇九—一九七八）と錢穆（一八九五—一九九〇）が設立した新亜書院は、長い間、近代に適応した書院という理想を維持する努力を続けてきた。<sup>22</sup> これらの思想家たちのほとんどが「現代儒教」と呼ばれる運動に広く関わっていたことは強調すべきであろう。思いつく限り「現代儒教」に関する重要な知的生産物はほとんど全てそうである。彼らが、この混乱期に可能であった控えめなそれよりずっと強い現実生活への関与を一貫して熱望していたことは明らかである。

一九八〇年代の初め、改革開放によって再度古典的な制度に言及する余地がもたらされたが、それは根本

的に新しい文脈においてであった。中国文化書院は、「文化熱」一期に、象徴的なことに梁漱溟の庇護の下に設立され、あらゆる公的な制度の周縁にあって、広範な階層（幹部、技術者、軍人など）に古典文化とその正典を伝授するという目的を持っていた。<sup>(23)</sup> それ以来、より好意的な文脈であれそうでない文脈であれ、次第に増

い。その一方で、儒教に関連する教科内容（説経（古典講読）や修身（自己修養））は、決して別の時期に大幅に進展する。民国期の最初の教育部長となった蔡元培は、カリキュラムにおける大幅な「非儒教化」に着手した。しかし後に袁世凱と蒋介石がそれらにある程度まで、新しい意図の下に「再儒教化」するのに寄与した。*Ibid.*, p.202-16. 干春松『制度化儒家及其解体』二二六頁、表五—二。

(16) 陳平原『大学何為』北京：北京大学出版社、二〇〇六年、五頁。

(17) 陳平原はこの時期にこの問題について五〇本程度の記事が書かれていると述べている。同上、三頁。陳平原は特に胡適の「書院の廃止、これは我々の国家にとって最も不幸なことの一つである」「胡適「書院制史略」『東方雜誌』第二一卷第三期、一九二四年二月」という言葉を引用している（六頁）。より一般的に見ても、スザンヌ・ベッパールによれば、一九二〇年代から一九三〇年代にかけて、中国の学校に無思慮に西洋モデルを導入することを、全ての政治的党派が声高に批判した。Suzanne Pepper *Redaction and Education in Twentieth-Century China*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p.90. ベッパールは、「若いころの毛沢東が一九二〇年代の最初期に伝統的な書院のシステムについて非常に曖昧な視点を持っており、ある見解を賞賛する一方で他の見解を批判していた」とどこどこでも述べている。*Ibid.*, p.98.

(18) 章太炎は一九三五年と一九三六年には「国学講習会」に関連して教育を行っていた。*Ibid.*, p.13.

(19) 劉夢溪「馬一浮与復性書院」前掲王守常・張文定編『中国文化的伝承与创新』四一八—四三三頁。この論文は馬一浮の膨大な文章と手紙を分析したもので、このころの性質やその困難さについて優れた示唆を与えるものである。また馬一浮と、書院に教えに來ていた熊十力の関係についても洞察している。書院の組織に関するより具体的な情報については、胡昭曦『四川書院史』成都：四川大学出版社、二〇〇六年、三八三—三八六頁、を参照。

(20) Roger B. Jeans, Jr. *Democracy and Socialism in Republican China, The Politics of Zhang Junmai, 1906-1941*, Boston, Rowman & Littlefield, 1997, pp.72-94.

(21) 前掲胡昭曦『四川書院史』三八七—三八八頁。

(22) 特に Cheung Chan Fai, "Tang Junyi and the Philosophy of General Education," in Wm. Theodore de Bary, (ed.), *Confucian Tradition and Global Education*, Hong Kong, The Chinese University Press, p.59 sq. を参照。文章や講演から、錢穆が新亞書院の校長だった時期の教育者としての活動が分かる。錢穆『新亞遺鐸』北京：三聯書店、二〇〇四年。

(23) 特に、劉孟學「哲学、文化、人生——紀念中国文化書院成立二十周年」、王超逸「書院与経世致用——知行合一」、『編集後記』前掲王守常・張文定編『中国文化的伝承与创新』五八七—五九八頁。

大しつあつた伝統教育への熱意が、豊富な知的生産物の中に、そしてより最近の、書院、私塾、学堂を設立しようという一連の取り組みによって現れてきた。<sup>24</sup>これは全体として、社会における古典文献への関心の広範な復活と連携したものであった。この点で、子供の儒教古典教育を活発に推進する運動は重要であった。台湾に由来し、大陸でその衝撃が増大しつあつたこの運動（児童読経運動）は、「伝統復興」のさまざまな訴えの中で、おそらく最も華々しい運動であった。これは台湾の王財貴教授という人物に特徴的である。王財貴は、牟宗三の精神を受け継ぐと自称しており、その取り組みは杜維明のそれに似ているが、学術的な世界や制度よりも、「民間社会」における儒教宣伝を目指し続けている（UNESCO、世界宗教議会）。

学術的な空間を離れるべきかそこに止まるべきか？ 新たな制度化への道

毛沢東時代に硬直的な仕方で行われた教育制度の下で「儒家」の遺産に従って自己と他者を訓練するという志向を実現するためには、このような運動はどういった形を取り得るのか？ 二〇〇〇年代初頭の状況は複雑で、そこで取られているいくつかの戦略は、それぞれ全く異なるものである。「儒教」に基づく教育実践は、学校や大学といった近代的な制度を同盟者と見なすことも敵対者と見なすこともあり得る。したがって三つのタイプの戦略が見られる。現行の制度と取って替わろうというもの、対抗的な制度を慎重に設立しようとするもの、社会における既存の非学術的な組織（たとえば営利企業）に、新しく教育的な使命を付与する、あるいはその方向に向けようと試みるもの、である。いずれの例にも存在する問題は、結果的に生じる公的な制度的秩序との関係を決定することである。補完的なものとなるのか、対抗的なものとなるのか、代替的なものとなるのか？

学術的な制度の中で生じる問題

二〇〇〇年代の最初の数年に現れた様々な強力な運動は、二〇世紀以来の中国の二つの主要な大学モデルを両方とも相対化することに寄与した。二〇世紀初頭に現れて一九一九年の五四運動以後にヘゲモニーを握った西洋的な自由主義モデルと、同時代のソ連の影響を受け、中国型社会主義と毛沢東主義イデオロギー特有の要求に従って再定式化された共産主義モデルである。今日、学术界における「儒教復興」の訴えは、学生集団や知的なコミュニティを対象とした国際的な制度改革から、大学を基盤に利用するものの広く社会に向けた急進的な活動まで、時には矛盾する方向性を持つ多様なものである。この二つの面について説明するため、人民大学と北京大学について検討してみよう。

人民大学で「伝統文化」を維持するために行われている最近の取り組みは、日中戦争期における開校以来人民大学が共産党と深く結びついていることを考えれば、それだけ重要なものである。その主な目的は、政府と党に勤務する信頼すべき幹部にイデオロギー的な訓練を施すことにある。二〇〇一年、人民大学はキャンパスに孔子を記念する像を建てた中国で最初の大学になった。そして翌年豊富な活動資金を持つ「孔子研究院」を設立した。このことは最近の共産党による、伝統文化の選択的で批判的な再占有への方針転換の証拠である。<sup>(25)</sup>

しかし、このころみの様々な参加者による議論は、状況の複雑さを示している。それはこれらの取り組みがマルクス・レーニン主義イデオロギーを教育された幹部たちから抵抗を受けたのに加え、この方針の真実が、異なる目的や、時には矛盾する解釈という課題を残していたからでもあった。

(24) 一九八〇年代の最初期から、伝統的な書院について膨大な数の出版や講演が行われている。前掲陳平原『大学何為』三頁注一。

(25) 「公民道德建設實施綱要」(二〇〇一年)と、特に「國家「十一五」時期文化發展規畫綱要」(二〇〇六年)という、この点に関する二つの重要な文書については、Sebastien Billifoud, "Confucianism, 'cultural tradition' and official discourses in the 2000s," *op.cit.* を参照。

孔子研究院の責任者の一人によれば、大学は自らが、二つの異なった運動が進行しつつある国家的状況の中にあることに気づいた。「まず学者だけに影響を及ぼす「學術運動」がある。その目的は従来の哲学としての学問を乗り越えるというもので、それは従来は不可能であった。第二の運動は「社会運動」である。それは自らの文化に自信を持たせることを目的とするものであり、社会の物質的發展と関連する「精神生活上の問題にも係わる。子供に古典を学ばせる運動も一つの兆候である。——教育システムが責任を持つことができないものは、「民間」の領域に管轄させるのである。」

人民大学が創設した二つの機関から、このプログラムの階層的な性格を理解することができる。国学院は依然論争的となつてゐる。その最優先の知的な目的は、中国の伝統文化の研究に西洋の学問の論理が導入されたことよつて引き起こされた断片化を補うこと、そして学生の「文学」あるいは「哲学」の研究を、文献学や歴史的な研究方法を導入する方向にも拡大させることである。この、古典的な知識へのより包括的なアクセスを目指す合理的な志向は、ナシヨナリズム・イデオロギー化の危険性<sup>26</sup>に対する懸念よりも、公的な認可の問題から頓挫している。二〇〇七年現在、修士学位の授与の認可は依然として下りていない（博士についてはなおさらである）。第二の機関は孔子研究院で、院長は哲学史家の張立文である。その目的は儒教文化に關する研究を組織し管理することだったが、専門家でない学生への伝統文化教育の推進もその目的であった<sup>27</sup>。儒教に対する公式見解はやや曖昧なものままであり、それは人民大学自体の内部に存在する分裂を反映している。彼らによれば、「公式の方針は、張岱年が以前に決定したものである。孔子は賞賛されるべきでも、批判されるべきでもなく、学ばれるべきだ。しかし若い専門家の中にはさらに先を目指したいという者もいる。彼らにとつて、孔子は常人ではなく、聖人である。彼の教えは學術的研究だけでなく、人道的研究の対象でもある。しかし、この見解には反対もある」とのことだった<sup>28</sup>。

学生集団を越えて社会の様々な分野に広がる儒教復興に、大学はもう一つ寄与している。知的な行動主義

が最も目立って表れているのは、中国の各大学（首都においては、教授陣の質の高さによって、北京大学と清華大学が開拓者の役割を演じた）によるビジネスマンを対象とする訓練プログラムの隆盛である。たとえば二〇〇三年以来、北京大学の異なる学部が協力して幹部や会社経営者のための「国学班」（国学クラス）を組織している。それは、しかるべく報酬が与えられる、うまく組織された集中的な訓練課程の形を取っている。<sup>29</sup>これらの「企業家」（ビジネスマン）の大部分は他の省から来た者で、首都から遠く離れた場所の場合もある。授業は講義ではなくむしろ古典テキストの注釈付きの講読で、儒家の古典だけでなく、『易経』や『孫子』、道家や仏教のテキストも含む。二〇〇六年に参加することができたセッションはいかなるナシヨナリズム的なイデオロギーも含まないもので、参加者に古典的な言語と文化に精通させることに重点を置くものだった。

このような直接的な経験によって、過度に単純化された評価を乗り越えることができる。もちろん、起業家たちは彼ら自身の専門的な目的を満足させるかも知れず、講師は学問の世界では容易には得られない報酬と注目を得るかもしれない。しかしこれらのビジネスマンの大部分は「中国式経営」（一九八〇年代に東南アジアの「四小龍」によって実践され例示されたような）という効能には相対的に関心が低い。教育を受けずに勤勉によって成功した起業家も、奇抜な学位とファッショナブルなライフスタイルをもつ起業家も、この訓練に共

(26) この危険性は当然存在する。なぜなら古典的な知識は「ナシヨナル」なものではなく、普遍的なものとされてきたからである。前世紀の初め、西洋的な知識への対抗措置として中国の「国学」（*Guoxue*）が勃興したが、これは日本のナシヨナリズムによる国学（*Kokugaku*）の創造に影響を受けた（反発として）ものであった。しかしある部分ではそれ「日本の国学」は「日本が」儒教的な伝統から深い影響を受けたということについて学問的に誠実ではなかった。

(27) この伝統文化への関心は大学で目立つもので、ある部分ではイデオロギー上の権威と結びついたものであったが、その発展は他の高等教育機関ではさらに強力できえなかった。たとえば、二〇〇六年に広州の中山大学で、国学に関する通常の講義に数百人の学生が集まった。済南の山東師範大学のように、大部分の中国の大学で、このタイプの追加課程が次第に標準的になりつつある。

(28) インタビュー、北京、二〇〇七年五月。

(29) 二〇〇六年の北京大学では、ビジネスマンは毎月三―四日の一年間のコースに二六〇〇〇円で登録していた。二年間のコースも提供されている。

通の願望を抱いている。たとえ彼らが既に「成功」していたとしても、その費用は非常に高価である。かれらの動機は本来的に個人的なものである。つまり、以前には触れることができなかった、文化や、実存的あるいは精神的な充足（安身立命）の源に触れることである。この交換を支配する誠意と喜びが、純粋に実用的な功利主義をはるかに超越する精神状態をもたらすのである。<sup>30)</sup>

したがって、儒教的な価値の布教に係わってきた少数派の活動家や知識人たちにとって、今日の大学は、学生集団に対する訓練の場としてだけではなく、社会教育のころみとしても十分に機能している。しかし、近代的な制度は現実にはこれらの新しい目的には適していないことが明らかになりつつある。今度は大学制度に啓発を与えることができるような新しい拠点を設立するために、大学の環境を離れることが必要なのではないか？ 実際、伝統的な知識を施すために新しい形で再生された古い学堂や書院について多くの議論がある。<sup>31)</sup>

広州の中山大学の状況は、この古い理想への関心とともに、それを実践に移すことの困難をも示している。二〇〇〇年代の半ば、中国文化を専門とするものの、儒教復興のイデオロギー構造の中にいかなる実績ももっていないかった若干の教師たちが、観光名所となっていた大学外の古い聖域に「書院」を設立する計画を立てた。彼らはこの「嶺南文化書院」を使って学生に補習授業を行い、一般民衆を啓発する計画を立てた。この計画は当局から公式のサポートを得てはいたものの、財政的裏づけを欠いたため失敗に終わった。<sup>32)</sup>

政治的コントロールと無計画な経済的リソース（という両極端）の間には、補完的なあるいは代替的な制度が実現し得るか否かの「グレーゾーン」が明らかに存在する。現実には、この種の試みが成功するか否かは、厳密には学術的あるいは知的なものではないリソースの側の決定や行動によるようだ。

自立化へ向かって？ 補完物と代替物の間で

目下、最も独創的な取り組みは大学制度の外からもたらされている。それは常に、特定の場所に特有の様

式によって、当局との特別な関係を処理しなければならない。地方当局の影響下で行われる取り組み、当局と協力して行われる取り組み、そして可能な限り自立的であろうとする試みの間の、連続的な様相について見ることとする。

東莞市の区幹部からの援助によって珠江デルタに設立された小さな私塾の状況から、個人的な取り組みが地方レベルで果たし得る役割について見てみよう。台湾の哲学者・教育者である王財貴の考えは、文化事業の責任者のある女性に、幼い子供たちの教育に関する文字通りの「学問的啓示」を与えた。彼女は工業都市で伝統文化を推進したいと考えていた。「ここは本場の文化砂漠です。」北方から来たこのエネルギー豊富な女性は言う。「汚染は天気だけではありません。伝統文化の普及が緊急の課題です。私たちの推奨する古典の講読は、商業目的ではなく、ボランティアベースでなされるべきです。それは個人的な取り組みに基づくべきです。」

明代の將軍袁崇煥の功徳を記念する公園のある区画で、三歳から四歳の子供を対象とした二つの教室が開かれている。毎日三コマが「古典講読」（言い換えれば朗読と暗記）にあてられ、二コマが基礎的な知識と礼儀作法（教師に対して敬意を示すちょっとした儀式など）にあてられている。この運動は「民間」のもものとされたが、地方幹部が関与しているため当局はこの「課外興趣班」（課外興味クラス）と名付けられた教育に寛容であり、彼らは無料で教室を提供しさえしている。<sup>(33)</sup>

(30) これらの大学の教授たちは現在では中央政府の幹部たちにも古典的な思考や文化について講義をしている。

(31) なお、「書院」という観念はふつうの学術的環境に受け入れられるにはあまりに曖昧なものになっている。一九八〇年代に北京大学に設立された中国文化書院は、生きた共同体というよりも先祖伝来の制度という性格のものであり、香港の新亜書院は、その権威ある創設にもかかわらず、現在ではアングロアメリカ・モデルの大学機能の下にいくつかある「カレッジ」の一つに過ぎない。

(32) 嶺南文化書院の「名誉院長」へのインタビュー、広州、二〇〇六年一月。

(33) この文化公園の存在によって、この小さな学校を「大同国学」「幼児」園」と名付けることができた（書院を意味する「院」(yuan)）

これらの小さな、地方で設立された学校は、それ自体は控え目な目的をもったものだが、学堂やより野心的な書院の復活の名の下に、青年や大人向けに構想されたプログラムもある。メディア上で有名になった、北京大学の卒業生逢飛によって二〇〇一年に設立された一耽学堂の場合は、地方的であると同時に国家的な野心を持つものである。

この組織は、戦略的観点から北京大学の隣に、ただし実際のキャンパスの外に置かれた。この組織は明らかに、古典文化の学習だけでなく、共同体と儀式の経験の復活のための機関同士のネットワーク、その漸進的な再構築のためのこころみと考えられる。熱意ある後進を惹き付けてきたこの逢飛という人物は、東北の裕福とは言えない労働者家庭の出身である。彼の伝統中国思想との出会いは、彼が北京大学で西洋哲学を学び始めた後のことに過ぎない。彼は現在数省で、いつか学校と書院の組織化されたシステムを構築するための支持者やパートタイムのボランティアたちのネットワークを率いている。一耽学堂の最近の活動は、学校や、企業、メディアにおける授業や講義を推進するという、より限られた範囲のものである。ただ、活動家の中核を作り出すための共通の活動（トレーニング・セミナー、儀式を含む集会、学習旅行など）もある。

この組織は二重の性格を持つ<sup>35</sup>。それは著名な知識人たちの支持や、当てにはならないが合法的な公式の地位から恩恵を得てはいるものの<sup>36</sup>、それは、リベラルなものであるとうと共産主義的なものであるとうと、近代的な大学の最も重要な精神と対立する指向性を持つ。彼らが傾倒する「民族的復興」は、西洋の知識や学問のある基本的なパラダイムの性格を疑問視するような「文化的復興」を必要とする。

私たちが知っているように、学校や現在の教育モデルは、ヨーロッパの中世末期に遡る都市化の動きと専門家の協会から生まれたものです。それは知識と技術の伝達を基礎とするシステムであり、その教育メカニズムは「知的生産物」の迅速で工業化された製造を目的としたものです。ですから、私たちが

精神生活と関連を持たない道具的理性に直面していることを考慮に入れることは重要です。その結果は知識の巨大なカーニバルであって、知恵の伝達ではありません。<sup>37)</sup>

この「知識」と対立するある種の「知恵」に対する欲求は「儒教復興」運動の多くに共通する要素であり、それが中国の教育体制の革新を惹起したのである。しかし、体制の惰性やエリートたちの大勢順応的な傾向が西洋モデルに付随することを考えれば、この再生のころみの出発点となるのは「民間」である。逢飛の言葉にはそのような考えがある。

私が考える限りでは、中国文化の精神を広めるシステムは、師弟関係や、伝達の形態と結びついていきます。それは、父が子に教えるようなやり方です。それは書院や学堂によって、社会の中で行われなければなりません。欧米をモデルとした近代的な大学や教育システムがそれを行うことは全く不可能です。今日の中国における教育も同様の問題に悩まされており、それを克服することができません。中国文化の精髓は市民社会と大衆に繋ぎ止められているので、具体的な方法と地方的な状況を出発点として利用することによってのみ、新しい地平に向かい、知恵の理想を永遠のものとするために我々の根源

と公園を意味する「園」(yuan)は同音である。宿舎にも伝統文化や「作人」(zuoren、道德教育)に関心のある家族から二〇人の子供が送られた。二〇〇七年には、彼らは月六〇〇元を支払っている。これらの幼い子供たちが学ぶ最初の「古典」は、清朝が学生を義務を定めた文章である『弟子規』である。どのクラスでも三人の講師が指導を行う。

(34) インタビュー、北京、二〇〇六年六月。

(35) 中国における「市民社会」の「二重的な」性質については、X. L. Ding, "Institutional Ambiguity and the Transition from Communism: The Case of China," *British Journal of Political Science*, vol. 23, n.3, 1994, pp. 293-318. を参照。

(36) 行政的には、「耽学堂は「中国国際科学互和平促進会」と呼ばれる工作組に責任を持ち、そのかわりに民衆部に登記されている。  
(37) 『耽学堂通訊』第五号、二〇〇三年二月、一頁。

へと回帰することができません。これが今日の中国で最も重要な問題です。そのような基盤に基づくこと  
で、文化復興を成し遂げることができ、それができれば、民族復興が実現するでしょう。<sup>38</sup>

その教育理念から、一耽学堂の「民衆」観と同時に、その大学制度との関係の両義的な性格を見ることが  
できる。一耽学堂は、その長期的な理想によって、大学を支配するあるタイプの合理性から区別されるもの  
の、にもかかわらず自らがその正当性に疑問を呈している学術共同体との恒久的な交流に依拠し続けている。  
広州で一耽学堂が組織しようとしている授業は、中山大学の非主流派にも見られる。宣伝活動やボランティア  
活動もまた、小学校教師から大学の哲学部の教授まで、それぞれの機関で権威を持つ教育者たちを一つに  
する。しかし、一耽学堂の指導者たちによって進められる計画は、常に全員一致で受け入れられるわけでは  
ないし、時には解釈上の対立を引き起こすこともある。<sup>39</sup>

自立化への次のステップは、「儒教復興」の信者たちによって設立された機構が、まさにそれ自体の地方  
的性格だけでなく、共同体生活の恒久的な諸要素までも獲得する際になされる。「平和書院」を自称する広  
東のある機関の場合である。成功した商業語学学校の校長を勤めるある科学者によって、二〇〇五年に珠海  
に創設されたこの機関は、巨大な近代的な敷地に二つの広大な建物を所有している。創設者は、アメリカで  
学び、ある時期バハイ教を信仰した後、「儒教」に回帰したという人物である。彼は、成功した広東人  
ビジネスマンたちとの事業と提携の精神を、学問的裏づけを欠く非現実的な概念と結合させる。彼は、儒教  
の教育的な側面だけでなく、宗教的・政治的な側面へ向かうむしろ茫漠とした道にも服している。彼には学  
術的な経歴はないが、その「文化的保守主義」によって知られる教授たちと仲がよい。例えば、「政治的儒  
教」の主な理論家である蔣慶などがそうである。書院の建物の一方は学習や会議の場として使われており、  
時には簡単な儀式が伴う場合もある。もう一方は寄宿生のゲストハウスとして使われており、滞在の期間は

それぞれ異なっている。書院は常勤・非常勤の若干の職員を雇用している。彼らの背景は各々全く異なるが、儒教教育を広めることについては熱意を共有している。その地域の儀式（誕生、結婚など）の組織を任されている前校長、ビジネス・コミュニティに「倫理」の理論を宣伝する責任を負う経営の専門家、英語が専門なのだが「漢族式の衣服」についても宣伝する教師、書院のウェブサイトに、現在インターネット上で進みつつある「儒教復興」の支持者たちの連携に注目するコンピューター・エンジニアなどである。平和書院は、寄付と指導者たちの資産を資金としているので、「私立」の機関と見なすことができるものの、地方政府の一部門に登録された「伝統文化研究会」の公式なメンバーでもある。<sup>(40)</sup>

理想主義的な行動主義が経済的現実主義と結びつくことで、書院は儒教に由来する教育の取り組みの第三のベクトルを作り出している。「公司」（会社）である。時にはそれらは商業的な考慮や社会的な戦略を動機とする場合もあるが、最も多いのは、ビジネスマンが自分の経済的企業に教育的・文化的な使命を付与するという信念に基づいて個人的に取り組む場合である。

ともかくも、この状況は重大な合法性の問題を引き起こしている。中国において、社会的、文化的、そして宗教的な次元さえも包括するような広い領域をカバーする活動を行う私的な機関を設立する場合、公式の合法的な地位を手に入れることは困難である。

(38) 『一耽学堂通訊』第四号、二〇〇三年七月、一頁。

(39) 逢飛は、その他人に影響を与え組織する能力をもち、ボランティアの活動家や、学生、労働者といった、全く異なる人びとを一つにするネットワークを広州に作り上げてきた。そのためある哲学の教授は、逢飛が主張する自己陶冶や道徳再建と、逢飛が愛着をもち続けている科学的・民主的な諸価値とを明確に区別している（インタビュー、二〇〇六年一月）。この現象は一耽学堂の活動のあらゆる場所に再発見できる。この組織化に従事する人びとは、社会的・政治的問題について意見を共有しているわけではない。それどころか、一耽学堂の運営はそのような全員一致を必要とせず、むしろ具体的な行動と自己陶冶に重点を置いているように思われる。

(40) フィールド調査、二〇〇六年一月。

王財貴の学問手法への改宗者である、「児童經典誦読工程」〔児童古典朗読プログラム〕用のAV機材の流通を専門とする中国のある企業の社長が、彼の企業は一義的には商業的な性格のものではないという事実を強調していることは重要である。「私たちにはNGOモデルがもっとふさわしいのですが、公的には私たちは「公司」としてしか認可を受けることができません<sup>(4)</sup>。この会社は、このプログラムに興味を持った小さな学校を援助し、古典講読大会〔論語〕読書会を組織し、その目的を公的に認知させようとロビー活動を行うことで、国家規模の活動を展開している。このころのみはその推進する教育的・道德的規律を自身に適用するという実践の点で、新しい学堂や書院と共通する。二〇人前後の社員は仕事の前に古典を朗読し、毎週一回開かれる討論会に参加する。

この司法上の事情には、経済的な領域における姿勢の変化が常に付け加わる。ここでは「儒商」という伝統的なモデルが予期せぬ近代的な展開を遂げている。この伝統的な観念は、明代における儒学者をめぐる環境と商人との緊密な関係の進展を言い表したものだ<sup>(4)</sup>が、今日の中国では一種の「浮遊するシニフィアン」で、冗談のネタになる場合もあるが、社会的承認のための戦略でもある<sup>(4)</sup>。しかし「儒商」の資格を得る（あるいは多くの場合、この言葉はお世辞にもなるため、そう言われて拒否しない）ビジネスマンは、名声という象徴的な資本でその経済的成功を増大させるためだけにそうするのではない。ある者にとっては、それは彼らの会社の日々の生活の一部である責任や責務を示すものなのである。たとえば広州では、好調な「教育集団」（教育会社）の社長は、現在の知的な問題に通じた現実主義的な人間である。彼は儒教の宗教的・政治的な面については拒絶するものの、「人格的独立」や「生命的教育」を推進する道德教育という主張については支持している。彼はリベラルな姿勢をもつが、進んで数千人の社員を国学コースに入れ、優れた学生たちに奨励のためのボーナスを支給している<sup>(4)</sup>。

大志が個人的な責務よりも優先されるか決めるのは常に難しいのだが、会社内で真に伝道的な使命感が生

じる場合もあることを示す事例がある。これは、東北出身のある若い女性のケースである。彼女は実存的な危機から仏教に向かったことがある。深圳のレストランの支配人である彼女は、儒教への傾倒を深め、彼女の顧客や家族、そして社員たちまで体系的に改宗させた。彼女の独習者としての情熱（彼女の蔵書には牟宗三のような哲学的な著作も含まれていた）は、古典を朗読する子供の授業を組織するレベルを越えていた。彼女は社員の訓練と個人的安寧を非常に重視していたが、中には東莞地方の工場で労働の苦しみを味わった者もあった。少し後で検討することになるが、学問的概念をはるかに越えて、ほとんどメシア的な度合いにまで「儒教復興」の理想に捧げられた、共同体主義的な使命を帯びた小さな企業における、典型的でないケースであるにもかかわらず、この事例は重要である。<sup>(45)</sup>

時に思いもかけない形を取って現れる、教育機関を通じた儒教教育の復活のためのさまざまな方法をこれまで見てきた。しかし、その教育的使命を再考し拡大する大学の場合も、古典的なモデルに影響を受けた新しい制度の場合も、教育という役目に責任を負うビジネスの場合も、これらの急進的な運動は、それなしには彼らの傾倒の速度と規模について考察することさえできないような、新しい文脈の中で存在している。つ

(41) インタビュー、北京、二〇〇六年二月。もちろん、これは儒教について調べている外国の研究者に向けた見解であることを考慮に入れる必要がある。この会社は他のソースによれば第一義的には商業的な動機によるものである。おそらく様々な理由によって創設されたのであろう。最初は明らかに商業的企業だったが、古典を宣伝する真摯な使命感も持つ人びとによって経営されているのである。

(42) この新しい「商人精神」の出現については、余英時『中国近世宗教倫理与商人精神』台北二一九八七年、九九一―一六六頁、を参照。

(43) 浙江大学の「儒商」と呼ばれる教育機関は、経営学の学生に商業倫理に関する必修の補習課程を課そうとしている。責任者によれば、「これらの若いMBA卒業生たちのメンタリティは恐ろしいもので、基本的な行動のルールを欠いていることが多い。」（インタビュー、曲阜、二〇〇七年一月）

(44) インタビュー、広州、二〇〇六年二月。

(45) インタビュー、深圳、二〇〇六年二月。将来の研究で、この特殊な試みの宗教的側面にもう一度焦点を当てるつもりである。

まり、インターネットによって可能となったコミュニケーションの手段である。実際、いかなる重要性の「儒教」組織であっても、必ず自らのウェブサイトを持っている。時には日に数千人のインターネット利用者がそこを訪れる場合もある<sup>46</sup>。さらにインターネットは、行動を開始したばかりの孤立した活動家たちにとっては、主要なツールになりつつある。深圳から曲阜まで、このバーチャルなネットワーク、「実体のない書院」の有効性を、中国のあらゆる地域からの参加者に共通する討論や活動の組織に見ることができ<sup>47</sup>る。以上、教育事業に関連して「儒教復興」がとる多様な形態を紹介してきた。ここからはこの復興に顕著な特徴の一つに注意を向ける。つまり、その逆説的な反知性主義である。

#### 近代的な反知性主義——身体・子供・民衆

理論的なものとの対立——身体

「話を少なくし、行動を多くする」という一耽学堂のモットーは、一般的に言って、昨今の儒教復興を特徴づける、理論的なものへの深い疑念を反映したものである。昨今の儒教復興において、自己変革は知的な作業ではない。テキストは確かにその手段の一つであるとしても、それは身体を含む個人の全てに係わるものでなければならぬ。一耽学堂には、早朝に公園で行われる小グループによる古典テキスト（たとえば『大学』）講読の定例集会があり、たまたま通りかかった人の参加も歓迎される。この集会は、ふつう五〇分ばかり、体操で始まる。

この体操は古来の自己修養の実践に由来するもので、私たちはこれを簡略化し一部修正しましたが、引き続き改善しようと考えています。この目的は身体と精神をリラックスさせ、呼吸を整えることにあ

ります。……<sup>(48)</sup>

この小グループは、交替で違った読み方を行う（担当者が他のメンバーに向かって読む、集団で読む、交互に読む、一人で読む、リズムを変えて読む、意識してゆっくりと読む、など）。この方法で、異なった仕方テキストに没頭することで参加者の学ぶ喜びを引き出しながら、様々な出自と「レベル」の参加者に配慮することができる。<sup>(49)</sup>この講読の目的は以下のように説明される。

早朝講読の目的の一つは「知行合一」です。したがって毎週『論語』の一章以上は読まないというのが適切です。私たちはそれを心で理解するように、そしてそれを暗誦できるように、何度も読み直します。このような丁寧なやり方で私たちの日常生活と『論語』の章句をしっかりと結びつけることで、『論語』が本当に我々の生活に根を下ろしたことになるのです。第二の目的は、私たちの本性を涵養することです。——もし私たちがもう少し時間を費やして見晴らしのよい気持ちのよい風景の場所に行って体操し、そしてもし永遠性を感じさせるようなゆっくりとしたリズムで読むならば、これらの全てが私たちの心を浄化し、私たちの本性を涵養し、私たちの「浩然之气」(高貴な魂)を強めるのに大いに役立ちます。<sup>(50)</sup>

(46) 儒教復興を目的とする主なウェブサイトの例として、「原道」(yuando)、 「国学論壇」(obs.guoxue.com)、「華夏復興」(hxkx.net)、「漢網」(hannet.com)、「Confucius 2000」(比較的学術的なサイト)などが挙げられる。

(47) インタビュー、曲阜、二〇〇七年一月、深圳、二〇〇六年二月。この状況に関しては、山東省の古い「聖なる都市」である曲阜の裕福とは言えない出身の人びと(専門的な労働者や教師)によって設立された、まだ実体を持たない「書院」である、蛛絲書院が代表的である。個人的な取り組みのもう一つの例は、実践儒教を推進する「中国実儒網」(shineweb)という新しいサイトの展開である。これらのサイトはあまり影響力が大きくはないかもしれないが、新しい活動の形態を例示している。

(48) 『耽字堂通訊』第九号、二〇〇六年一月、二頁。  
(49) 同上。

早朝の古典講読を続けることで、私たちの「濁氣」（ネガティブなエナジー）を浄化することができます。この「氣」（エナジー）と私たちの「神」（スピリチュアルな次元）が「神清氣爽」（直観と静穩）の境地に達するのです。体を鍛えるだけでなく、大いなる真実と、より十全な、統一された人間性に触れることができます。古典によって、私たちは私たちの文化の根源に気づくことができます。そして古代の人びとが、違う形ではあったとしても、私たちと同じ悩みに向き合っていたという発見は、驚くべきことです。それでもなおその悩みはずっと同じものですから、私たちは古典から今でも有用な英知を引き出すことができますのです。この毎日の講読運動を通じて、私たちは聖人たちとの日々の交流に加わります<sup>(1)</sup>。

これらの証言は理論的な説明ではなく、自己変革の実際の体験の共有と省察を意図したもので、身体から生じたものである。それはテキストとの「一体化」の過程であり、玩味と浸透の経験であり、体操、呼吸、そしてそのゆるやかな行動によって促進される。これらの証言には、体験されるもの（「濁氣」の浄化、真実や人間性のより十全な形態の喚起、など）についての意図が含まれている。しかし本当に問題なのは、万人が触れることのできる現実の体験ではなく、一時的なもう一つの境地（「神清氣爽」への接触や、より持続的な自己変革の感覚が強調されることである。それは信仰によってもたらされるものではないのだが。この体験は、絶えず繰り返される、日々の生活とテキストの間を行き来する運動によって促進され、次第に記憶される。私が会ったほとんどの人びとにとって、この過程の有効性は自明のものであった。

このような具体的な経験や、個人とその行動の完全な傾倒の評価は、一耽学堂の農村での活動にも見られる。今日の一部の儒家にとって、土と農民の世界は非常に「神秘的な」あるいは想像的な一面を与えられている。したがって農村に基盤を置いて中国文明を再構築するというプロジェクトが作り変えた儒家の系譜の中には、梁漱溟が守護聖人として位置づけられる。ほとんど教育を受けていない農民が彼ら自身の体験から

英知に触れ自らを啓蒙する機会を得るといふ例は、知的な銜学趣味からは程遠いもので、やはり一耽学堂のモデルとされている。この見方からすれば、この運動が、特に農村旅行を手配して参加者に農村に戻ることを勧めているというのは、驚くべきことではない。農村では本場に構造化された活動を組織する手段がないため、このオリエンテーションは主として入会儀式として行われている。——農民の世界に投げ込まれ、田舎道を歩くことは、若い都会人たちにとって、彼らの夢見る中国文明の、明確な、身体的ですらあるような体験となるのである。

ここまでに、全人的な自己修養という形態を取った民衆的な儒教復興の反知性主義について見てきた。しかし、この反知性主義の立場は、別の人々を変革し完成させる試みとしても現れている。その場合、その関心の中心となるのは、子供である。

#### 自己の変革、他者の変革——子供

「小児読経」と呼ばれるこの運動は、現代の伝統文化回帰の最も目を引く現象の一つである。この場合の古典は専ら儒家のテキストに限られているわけではないもの<sup>50</sup>、それでもやはり四書（『大学』『論語』『中庸』『孟子』）が重要な参照対象になっている。この運動が全く異なった環境で展開されてきたことについて見てきた。必修のカリキュラムに加えて、子供が毎週（有料の）講読の授業に参加する私立学校、公立学校で授業の合間や放課後に行われる勉強時間、友人や隣人が講師を招いて開く私的な会合、再開された伝統的な機関（私塾、学堂、書院）、儒教に影響を受けた社長が社員とその家族を招いて古典の講読を行う企業、などである。この運動の統計をとるのは難しいが、あらゆる兆候は、この運動が巨大な勢力となりつつあり、数

(50) 同上。

(51) 同上。

百万人の子供に影響を与えている可能性を示している。

牟宗三の弟子である台湾の王財貴の役割については既に述べた。彼はこれらの古典講読の推進に加え、教育の「理論家」としても重要な役割を果たしてきた。彼が主張する教育は子供の能力の分析に基づいているが、それは知識を理解する能力ではなく、年齢に応じた子供の発達の四つの段階に対応したものである<sup>(53)</sup>。四歳から一三歳の子供を対象とする第二の段階が、古典テキスト講読の中心となる。この年齢は非常に高い記憶力と非常に弱い理解力という特徴を持つ段階で、その時点では理解できないとしても、人生を通じて子供たちに必要となるであろう基礎的な知識の蓄積に重点が置かれる。この知識は、「聖人たちの道徳的聡明さ」を育て、「心と性格と行動の率直さを涵養する」ことを目的としたもので、「難しいものから簡単なものへ」、言い換えれば、理解の容易さとは反対の方向に向かう、古典の漸進的な吸収を含む。次第に理解力が発達した後になって初めて、古典は子供たちにとって理解可能な材料となり、彼らの日々の生活、行動、選択を啓蒙するのである。

我々は事情の異なるいくつかの古典テキスト教育の集まりに参加し、講師と話をすることができた。子供たちは完全に暗記するまでテキストを集団で——非常に大きな声で——何度も読み直す。声のトーンは単調で機械的なもので、一耽学堂の若い参加者たちの緩慢さへの崇拜とは明らかに対照的に、リズムは早くなりがちだった。実際、暗記は目的というよりもむしろ結果である。子供たちには、暗誦のために覚えておくことを要求されるのではない。それはテキストを常に繰り返し唱えることが、長い章句やテキストの全てさえも暗誦できるようにレベルまで完全に記憶する助けとなるからである<sup>(54)</sup>。これは「西洋古典」の場合も同様である。私たちは子供たちがシェイクスピアのソネットまるまる一篇を暗誦するのを聞いた。彼らは一言も英語を話すことができないが、発音を中国語に転写したものと録音を使って暗記したのである。親や教師はみな、子供はこの講読をとっても楽しんでいると言う。よく引証される全く正反対の事例は、近代教育システム

における数学の指導であり、そこでは子供たちは(専門的なものであろうと人間的発達に係わるものであろうと)役に立たない、彼らの能力を越えた知識を吸収するのは難しいと考えられている。<sup>56)</sup> 古典講読は「礼」の指導も伴うもので、多くの場合は朱熹あたりの格言をモデルとした、行動のちょっとした規則である(大人には会釈して挨拶すること、きちんとした服装をすること、整理整頓すること、など)。朱熹は他の新儒家の改革者たちと同様、子供に身体的な習慣や自分自身のコントロールを身につけさせることの重要性を強調している。<sup>57)</sup> 古典講読による教育という概念はもちろん強力な歴史的基盤を持つもつ。<sup>58)</sup> ジャック・ガーネットは、宋代から清代にかけてのテキストに基づいた子供の初期教育についての研究の中で、「中国の著述家たちは子供の発達に関して具体的な年齢の特定を非常に重視した」と述べている。以下のように思春期以前の暗記の役

(52) インタビューに答えてくれた人びとによれば、子供たちは、道家のテキストや、シェイクスピアを含む西洋の「古典」の手ほどきを受けることもできるという。

(53) 王財貴『児童經典誦書的基本理論』北京・北京師範大学出版社、二〇〇五年、四一—一〇頁。同様のマニュアルとしては、「美的英才——人生四階段教育理念」一—三頁(著者は不明だが、王財貴の理論に影響を受けたもの)がある。

(54) ジャック・ガーネットも、「読」(du、「読経」という言葉に使われる)という語が、「読むこと」と「反復して習うこと」という二重の意味を持っていることを指摘している。Jacques Genet, "L'éducation des premières années (du Hème au 17ème s.)," in Christine Nguyen Thi and Catherine Despeux (eds.), *Education et instruction en Chine, vol. 1, L'éducation élémentaire*, Paris and Leuven, Editions Peeters, 2003, p. 41.

(55) その有効性について本当に確信していた場合でさえも、歴史的に、多くの著述家はこのような機械的な学習方法に全く同意しない旨を強調してきた。例えば、謝肇淛(一五六七—一六二四)がこの問題についても少し論じているケースを参照。

(56) 数学の指導は、中国で非常に強力に推進されているが、王財貴はこれを強く批判している。前掲『児童經典誦書的基本理論』八九頁。

(57) 同上、二五頁。

(58) 子供の教育や中国の古典の学習法については、多くの研究がなされている。たとえば、宋代についての李弘祺(Thomas H. C. Lee)の著書や、もっと最近のものでは、非常に興味深い研究である Bai Limin, *Shaping the Ideal Child*, Hong Kong: The Chinese University Press, 2005, を参照。

割が強調されているのである。陸世儀（二六一—一六七）によれば、「一四歳以下の子供は性的な感情に惑わされず、記憶に優れているが、理解するのは苦手である」<sup>(59)</sup>。したがって、基礎的な指導を浸透させるにはこの時期——特に一〇歳以下——の高い順応性を利用する必要がある。しかしジャック・ガーネットはテキストの文脈を子供に理解させる必要を考えるとこの理論は間違っているとも指摘している。謝肇淛（一五六七—一六二四）は理解を伴わない反復教育の利点を強調するものの、王筠（二七四—一八五四）のように、このようなアプローチに全く批判的な者もある<sup>(60)</sup>。したがって、現在の儒家の中によく見受けられる、理解から学習を切り離すやり方は、必ずしも歴史的な先達によって正当化されるわけではない。いずれにせよ、最も尊いと考えられるテキストに重要性を付与することを強調するという考え方は共通して存在するようである。陸世儀がその説を継承した陳端礼（一二七一—一三四五）は、儒家の著作全体の要である四書五経に集中するため、注釈は傍らに置くべきだと主張する<sup>(61)</sup>。

基本テキストを高く評価するのも、現在の中国における運動の重要な特徴である。活動家たちは彼らの実践を正当化するために当然なことながら歴史的伝統を引き合いに出すが、その際いかなる注釈をも介在させることなく、古代のテキストに直接文字通りに触れることが強調される。解釈学者や注釈家、そして彼らに付随する、儒学の重要な一部分であるあらゆる解釈学的伝統を傍らに置き、より一般的な問題を提起する。今日の中国における種の「儒教原理主義」の発展可能性という問題である。

媒介なしに正典のテキストに接近するというこの特徴的なやり方の効果は衝撃的なものだが、前述のように一耽学堂の青年たちが既にそれを提唱している。しかし私たちが会ったある親たちも、この訓練を自分の子供の教育に不可欠な要素であると考えていた。彼らの子供を義務教育システムから引き上げて私塾に入れるような非主流派の最も過激な活動家たちにとって、これらのテキストの講読は、独特な、ほとんど魔法のような性質のものに見えるようだ。——それを習う子供は必ず他の子供よりも鋭敏で、彼の「合群」（社会統

合)の能力は増大し、彼には聖人への道が開かれるのである。

古典を推進する運動は、子供、親、そして「師」の三角形の中に現れる。実際に、テキストの伝達は個人よりも家族集団でなされる場合が多い。たしかに、親は子供と一緒に家で講読をするように勧められ、異なる世代と一緒に集まる集団朗読会にも参加し、それによって伝統文化へのつながりを回復するかもしれない。「師」からすれば、子供はテキストを更に広めるための機会を提供してくれる。しかし、「師」の役割については、いくつかの区別がなされなければならない。「師」はもちろん講読会を主催する人物だが、古典を推進する責任を持つ活動家として、文化復興を推進するための梃子として戦略的あるいは政治的に子供を利用する人物でもある。この種類の「師」は全く異なるものであり、この二者の相互補完性が読経運動の中で活動する「カリスマ」を洞察する助けとなる。デイヴィッド・パルマーは、一九九〇年代に起こった「気功」運動に関する研究の中で、「師」、達人、そして「気」(呼吸/エナジー)自体の間につながりに注意を喚起している。たとえそのことが彼の個人的な権威を掘り崩すという二次的な効果を生じさせるとしても、「気」は「師」のカリスマの基盤なのである。<sup>(62)</sup> 現実の身体に係わる次元では二つの体験は明らかに異なるもの、この「気」の役割は、古典における「徳」の役割と対比できる。にもかかわらず、先程テキストとの

(62) Jacques Gernet, "L'éducation des premières années (du 11ème au 17ème s.)", *op.cit.*, p. 38.

(69) ジャック・ガーネットが王筠のテキストを訳している。「学生は人間であり、犬や豚ではない。その意味についての説明なしにテキストを暗記させることは、お経を読んだり木を噛んだりするような〔無味乾燥な〕ものだ。」*Ibid.*, p. 42. 同じ意図で、ジャック・ガーネットは、清代の唐彪も機械的な指導法を強く批判しており、北宋後期の王日休も、子供は彼らが暗記するテキストについて説明を受けるべきだと主張していたことを指摘している。

(70) *Ibid.*, p. 37.

(72) David Palmer, "Rationalizing Re-enchantment : Charisma, Affiliation and Organization in Contemporary Body Cultivation Movements," a paper presented at *The International Conference on Religion and Social Integration in Chinese Societies, Hong Kong*, 28-30 June 2007, p. 7. (Forthcoming in *Nova Religio*).

「一体化」、その遂行的な特徴、そして自己変革の実践としての暗誦について述べた。テキストとの「一体化」から生じる客観的なパワーが存在し、「気」の場合と同様に、その力は各人によって体験され得る。カリスマは一義的にはテキストの講読を通じて表現される。その限りでは、講読を指導する「師」の個人的なカリスマは往々にして微々たる物に過ぎない。私たちが珠江デルタのいくつかの私塾を訪れた際、それを観察することができた。その私塾の一つでは、親たちが大学教育を受けていない二〇歳前後の若い女性たちを「師」に選んだが、彼女たち自身もほんの少し前に儒教のテキストに詳しくなっただばかりだった。彼女たちの主な「資格」は、彼らの自己修養への熱意を共有することができ、それゆえに道徳的に信用性され得るということであった。<sup>64</sup>

#### エリート以外の儒教——民衆

現実の儒教復興は広い民衆的な基盤を持つ。多くの活動家たちは、農民や労働者階級といった裕福とは言えない出身である。一耽学堂のカリスマ的指導者である逢飛もその一例である。既に述べたように彼が労働者階級の出身であることは広く知られている。今日、儒教のウェブサイトを作り、社会で古典の読書会を組織し、彼らのころみに参加して古典を読むことを労働者に勧め、学校を開くことさえする活動家たちは、往々にして似た背景を持つ者たちである。彼らは必ずしも大学に通ったことがなく、彼らの儒教伝統の再発見は全く異なった道をたどっている。<sup>65</sup>この現象が学術的あるいは政治的に制度化された「精英」（エリート）によってトップダウンの形式で導かれた運動でないことは総じて明らかである。それはその起源においても使命においても「平民」的なところみである。<sup>66</sup>活動家に加え、この運動の支持者やシンパたちも、時には社会のより高い階層（学生、幹部、ビジネス・コミュニティのメンバー）を出自とする場合もあるが、多くは賃金労働者である。<sup>67</sup>

したがって、前述の深圳のレストランでの伝統文化と儒教に関する討論会の際、五〇人前後の聴衆は裕福ではない背景と多様な年齢集団を出自とするものだった。彼らの中には、労働者、中小企業経営者、レストランの社員（ウェイターとコック）がいた。「農民戸口」（農民戸籍）を持つ者が何人かいたが、都市に仕事を探しに来た者と、国营企業で肉体労働者として働いている者がいた。古典中国語（口語ではない）を覚えるほど、日々の『論語』の講読に打ち込んでいると言う者もいた。彼らはこのような文化に触れることへの喜びを露にしており、もっと早くそうしなかったことを残念がっていた。これに似た現象は他の都市や他の状況でも見られた。<sup>(68)</sup>

この種の「大衆向け儒教」が参照するのは何か？それが学術的な論文である場合はほとんどない。古来のテキストに直接触れることが優先されるのである。注釈を考慮に入れる場合も、聖人の教えと具体的な日々の生活の間のつながりに光を当てることが優先される。一九四九年に難民として台湾に渡った、仏教の専門家で布教者であった知識人南懷瑾の役割は、この点で重要なものである。彼の著作は、一九九〇年以

(63) カリスマは、テキストの講読を通して、中国の歴史と伝統によってそれに与えられる権威からもたらされる。明らかに、親が係わるという点でこの二つの側面も関連する。

(64) フィールド調査、二〇〇七年六月。

(65) 将来の論文で、人びとを儒教と古典文化への回帰に駆り立てる動機について検討する予定である。儒教活動家の社会的出身について総合的な統計はとっていないが、中国の様々な地方での活動家たちに対する広範なインタビューからこの現象の頻度を検討した。

(66) もちろんこれは、この運動に活発に参加している知識人がいないということを意味するわけではない。

(67) 私たちの現在までの研究は、ほとんどの部分は都市あるいは都市周縁の地域についてなされたもので、農村地域の状況をよりよく理解するため、より広いフィールド調査が必要である。たった今引用した会議では、ほとんどの部分で伝統文化が子供の教育に果たし得る積極的な役割について論じていた。そのため、それぞれの個人が自分の悩みを打ち明け、集会の司会が解決策を提供するという体験の共有に重点を置くのである。「実践儒教」を自称する儒教ウェブサイトを調べた（注47を参照）。

(68) 民間儒教は具体的な問題を解決するのに「便利」で実用的な場合がしばしばある。

来大陸で非常に有名であるが、それは彼の個人的な古典読解（儒家のものを含む）のためにそうであるのと同時に、彼自身の個性によるものである。彼の著作は多くの人びとにとって伝統文化への入り口となっている。一耽学堂は最近、ある部分でこれに類似した意図の下、「道を悟った」清末の農民である王鳳儀という人物の三冊の著作を出版した<sup>⑥</sup>。その序文で、逢飛は王鳳儀が全く正式の教育を受けたことがなく、彼の知性が全て人生上の経験に基づくものであるという事実を強調する。「彼が使うこの農村の言葉は、人生の生きた言葉です」。言い換えれば、教えはふつうの人びとから生まれて、ふつうの人々に戻っていくのである。それは、いわゆるエリートの洗練された言説による遠回りを避ける。この大衆の中に再発見された伝統を普及することによって、文化と民族を復興することができるのである。

一九八〇年代における「民衆」と「エリート」の関係の特徴は、依然として、知識人は「啓蒙」の守護者としての役割という広く共有された見方によって結束し、自らを自然に、政治的・イデオロギー的権力の権威主義に対抗する民族の超越的な利害の代表者とみなすというわかりやすい単純化であったが、たしかにもはやそうではない。「普遍的な知識人」という従来のモデルは、もつとずっと多様なものに取って替わられた。独立した学術、メディア知識人、シンクタンク、特定の権利の認可にコミットする活動家、といったものがそれである。知識人と「民衆」との関係は、国家との関係と同じくらい変化した。ここには以前には考えられなかった緊張が見られる。「民衆」と「帰郷」に敵対する知識人」という考えは、現在では完全に受け入れ可能なモデルとなっている。

自らを儒教復興の一部と考える、それぞれ異なった資格を持つ知識人は、「民間儒家」の宣言への批判的な評価から分裂を起こす場合がある。過激な文化保守主義者の中には、民族的利害と文化的伝統の双方を考慮するエリートによって管理される権威主義的な儒教化の長所を賛美する者もある<sup>⑦</sup>。その他に、教えの平易化とそれによって生じる可能性のある大衆的な派生物に批判的な知識人もいる。清華大学教授の彭国翔は

二〇〇六年の末に「狭隘なナショナリズム」の危険性に警告を發した。彼は、それが儒教にとって「死神の口付け」になると考えている。<sup>(71)</sup>そのため、彼は儒学の伝統について、その正当な再建を考えて真摯に研究することを訴えている。もちろん、この真摯な研究は、儒教の名においてもの言う、知的な資格をもつ者たちの仕事である。「儒教」知識人と大衆運動の矛盾は、本當の社会現象に特にはつきりと現れる。——于丹による古典講読である。

于丹はメディア研究の教授であって、儒教の専門家ではない。二〇〇六年一〇月、中央電視台がこのカリスマ的な女性を招いて『論語』についての番組を制作した。この番組で彼女は、個人的な体験と日々の生活強調した、注釈付きのテキストについての生き生きとしたプレゼンテーションを行った。この番組は成功を収め、それに関する本は数百万部売れた。しかしこの現象への反応は大きく分かれた。著名な知識人の中に于丹を支持する者もあった。<sup>(72)</sup>たとえば、哲学者李沢厚の論文は、「彼女の貢献は、古典への関心を再び呼び起こしたことだ」と指摘する。李沢厚は、于丹の役割は知識人としてのそれではなく、エリートと民衆の間の架け橋となる宣教師か福音伝道者のそれだと言う。李沢厚はまた、たしかに儒教の宗教的な側面は、牟宗三のような現代儒家の学術的著作によってよく表現されているものの、その定式化が複雑で抽象的であったため、社会への影響は限られていた、と述べる。ここで広く認められているのは、学者と大衆化機能をもつメディアとの間の、不可避的かつ望ましい分業である。知識人の歴史家葛兆光もまたこの現象の積

(69) 王鳳儀『誠明録』『篤行録』長春：吉林攝影出版社、二〇〇三年、王鳳儀『家庭倫理講演録』北京：芸術与人文科学出版社、二〇〇六年。

(70) たとえば、康曉光『仁政——中国政治発展の第三道路路』シンガポール：Global Publishing、二〇〇五年、を参照。

(71) 「儒学復興の深恩」『二十一世紀經濟報道』二〇〇六年一月一八日、三四—三五頁。

(72) 李沢厚「他們是精英与平民之间的桥梁」〔彼らはエリートと民衆の間の架け橋である〕、李沢厚へのインタビュー、『南方週末』二〇〇七年三月二二日、二八頁。

極的な側面をある程度認めるものの、続けてエリートの説明責任と古典の通俗化という面を強調する。彼は、「広範な民衆と提携して前進するために、そしてそれによって墮落しないために」平易化という困難な技術をより厳しく管理すべきだと考えている<sup>23</sup>。しかし、多くの学術的な批判は、于丹がテキストの解釈の上で犯した間違いと、その表面的な分析に向けられている。彼女を批判する者たちからすれば、于丹は単純にこの問題について話す資格を持っていない。彼女の本を回収せよという努力の中で、一〇人の博士学位所持者が、広く配布された請願書に署名し、その中で彼らは、古人の教えへの裏切りと、古人を放し飼いの無知な大衆の中に投げ込んだそのやり方を糾弾した。

現在では、儒教復興の二本の柱——「平民」（民衆）と「知識精英」（知識人エリート）——はまだ互いあまりコミュニケーションしていない。しかし、もちろん、相互浸透の余地はあるし、多くの知識人が現在の儒教復興の運動に参加している。これは特に大学内における古典的な制度の復活において明らかである。多くの大学教授は儒教に影響を受けた社会・教育への取り組みや、専門的な職務という狭い領域を乗り越えるという考えを支持している。しかし、文化的伝統への関心の復活をほとんど予想しなかった学術の世界と、この伝統が、一般民衆によって次第に再占有されている今日において取っている形態の間のギャップは、考慮しなければならない。

中国は、二一世紀最初の一〇年に、一連の教育運動の展開をみた。それぞれ「儒教」の異なる形態であると自称するそれらの運動は、その多様性とその射程において目を引くものである。これは二〇世紀に起きた教育革命に対する拒絶ではなく、むしろ、歴史的な道德観の再構築という形を取った、過去の帝国時代の栄光と、未来の国際的影響力というあてにならない約束の間の、より控えめな場所に前世紀を位置づける相対化のこころみである。これらの取り組みが「民衆」（この言葉が一定の解釈を受けるかもしれないとしても）から広

まったという事実は、それが、単なる政治的な道具化あるいは新しい文化市場の発明に還元されるような、単なるイデオロギー的現象ではないことを示している。その最も極端な形態において、それはもちろん少数派の運動だが、その動機はより深いものであり、注意深く検討するに値する。

私たちが教育的側面を考慮に入れて現在の「儒教復興」の熱意の分析に着手したのは、この特徴的な面が公的な制度的領域で——あるいはそれから距離をとった計算、つくの關係の中で——相対的に自由に展開され得ているからである。しかし教育実践はもちろんより広い文化的文脈の一部分である。「自己変革」も世俗を超越した価値に訴えることで、そのような取り組みを正当化し、政府当局からの何らかの公式の認可を得られる望みを持っている。そのような熱意の上には、必然的に宗教と政治があるのである。

歴史家の余英時は、最近の文章の中で、明らかに世俗化の中で避けることのできない、觀念と役割のヒエラルキーの、中国の文化的伝統における重要性を強調した。「天、地、君、親、師」がそれである。農村では、この五つの漢字はいまだに「対句」で書かれる場合がある。たとえ中華民国の成立以降、「君」が「国」によって置き換えられたとしても、そうなのである。「今日、「高層文化」(エリート文化)を研究する場合であっても、「民間文化」を研究する場合であっても、「天、地、君、親、師」という言葉によって表現される価値体系に注意しなければならない<sup>(73)</sup>。二〇世紀の大変動はもちろんこのヒエラルキーからなる世界をある程度掘り崩したが、にもかかわらず、「儒家」的な未来を目指すいかなる訴えにとっても、この創造的秩序は新しい独立した試みの基本的構造となるものであり、それらの中には、確実に架空であり続けるであろうものも部分的にある一方で、実現を目指すものもある。

(73) 葛兆光「要共同提昇不能集体沈淪」(ともに上昇しなければならず、一緒に墮落してはならない)、葛兆光へのインタビュー、『南方週末』二〇〇七年三月二二日、二八頁。

(74) 余英時『談「天地君親師」の起源』台北：Global Publishing、一九九六年、一〇一頁。

ある意味では、私たちの関心を引き続けているのは、その逆説的な反知性主義的な立場にもかかわらず、「師」の特徴である。まもなく発表される二つの研究は、宗教と政治の領域における「師」と新しい人格との関係、そして「儒教」という言葉に新しい解釈を与えようという彼らの試みに焦点を当てたものである。