

## 現代における儒学復興

安身立命、もしくは儒学における宗教的要素

セバステイアン・ビリユ&ジョエル・トラヴァール

(翻訳 田中有紀)

今世紀の初めから、「儒学」とみなされるものの中国大陸における復活は、ひとつの「宗教」的要素を含んでいる。ここで用いられる「宗教」という言葉は、「内なる平和」の追求が、個人的運命あるいは共同体の運命への関心と共鳴する（安身立命）、様々な探求を特徴づけている。これらの現象をよりよく理解するために、本稿ではまず、儒学の宗教的な経験が如何なるものかについて見識を与えてくれる、個人的な体験例を検証する。そしてこの体験例を、変化しつつあるカテゴリー（宗教、哲学、科学）の文脈の中に置く。これらのカテゴリーは、かつては自明であったが、現在はエリートやそのほかの社会的グループに疑問視されているものである。最後に、儒学を公的で制度的された宗教として認識しようとする、いくつかのはつきりとした計画を理解するために、本稿は儒学を制度化しようとした三つの試みを分析する。それはつまり、「他の公的宗教と同様の宗教」としての儒学、「国教」としての儒学、あるいは「公民宗教」としての儒学、という三つの試みである。

「儒学復興」の徴候が、今世紀初から徐々に現れ出ていたのは間違いない。しかし一方で、儒学の宗教的

要素を復活させようという現代の欲望が、実際にはいかなる意味を持っているのかについては、それほど明らかになっていない。皇帝による天の祭祀が廃止され、伝統的教育機関から現代的学習機構に変わり、祖先崇拜は減少し、文廟は観光地へと作りかえられた。これらを考慮するならば、儒学によってもたらされた宗教性などは、今日においては、現実というより空想に近いものだと考えられても仕方ない。儒学に起源をもつ現代的言説は、古代の儀礼を賛美する点と、それらの復興に向けたユートピアの計画を夢見ている点で、現在というよりも、過去あるいは未来と関係を持っていると言えないだろうか？ 実際には、一流の過去を求めるような現代的観点は、内的社会変容と西洋による影響が相互作用し、すべての宗教的景観を変化させた、変動の歴史をふまえてのみ、適切に理解されうるのである。だが、百年分の大量破壊にもかかわらず、近代西洋の「宗教」概念を中国文化の文脈に適用することの問題性を最もはっきりと示す過程には、現在人々の面前で行われている再構築にも余地が残されている<sup>1)</sup>。

いま問題となるのは、激動する現代中国社会の中で、「宗教的な」儒学への更新を合法的に証明できる現象を、どのようにして特定できるかということである。この研究と共同して行われたフィールドワークは、この疑問に対して不完全な回答しか与えなかった。国の宗教政策が大いに目立つ環境においては、宗教社会学でよく用いられるカテゴリーを使うのを一時的に控え、多様な意味を持つがゆえに、また迅速な社会変化が影響を与えるがゆえに、曖昧な状態となった様々な言説と実践に、より徹底的で経験的な注意を払うのが一番良い。

この新しい状況の例として、信という概念が多声的であるがゆえに、頻繁に使われ始めている事態について考えてほしい。信という価値観は、「信用」と「信頼」にまたがる多義的な意味を持っており、社会的な交流において、衰退あるいは存在しなくなってしまうことが今日惜しまれている。

一人の男の例を挙げよう。彼は、故郷の湖北省を離れ、珠江デルタ沿いの新興工業地帯のひとつで仕事を

していたが、ある日、東莞の国营靴工場での仕事をやめることにした。そして彼は、儒学的理想を抱く若い女性が経営するレストランで働くことを選んだ。毎朝『論語』を学習することで、彼は自分自身のうちに、そして共に働く仲間たちのうちに、日々の達成感の根源を見いだした。

「あの工場での労働状況は苛酷だった」と彼は説明した。「しかし問題は物質的なことではないのだ。実際は、あそこの方が給料が良かったのだから。だが、あの工場ではみんな金のことばかり考えていて、信というものがなかった。私はここにいる方がずっと幸せだ……」<sup>(2)</sup>

また、社会階級のもう一方にも同様の例がある。広東に基礎を置くある実業家の話だが、彼も同じく、儒学の更新という概念に傾倒していた。彼は自分のビジネスにおいて、従業員たちが伝統の教えを心に刻むことを奨励し、信の必要性を提起した。彼はまた、より大きい社会的経済的環境においても、信の必要性を提起している。<sup>(3)</sup>

このタームが出現するさまざまな文脈に注目すれば、中国伝統文化という資源から、そして新資本主義社会の義務から有効性を引き出した、信という真の「全体秩序」を描き出すことは可能だろう。信という徳目は集合的な意味を持つ概念だが、特にそれが含有する三つの分野を強調することができる。すなわち、社会的相互作用の中で表現される“trust”という要素、経済的関係において賞賛される“credit”という要素、そ

(1) Vincent Goossart による簡明な叙述と、彼の素晴らしい書籍解題 (“L'invention des 'religions' dans la Chine moderne,” Anne Cheng (ed), *La pensée en Chine aujourd'hui*, Paris, Gallimard, 2007, pp. 183-213 以下) を参照。

(2) 深圳でのインタビュー、二〇〇七年六月。

(3) 広州でのインタビュー、二〇〇六年六月。

して概して宗教的関係に浸透している。こういった背景を踏まえると、現在の儒学流行におけるいくつかの側面に当てはめることで、「宗教」という概念は、特異性を露わにすると同時に、限界を露わにする。

本稿は、様々な宗教的探求のうちの、三つの側面に注目するが、これらの探求はすべて安身立命という表現によって共通して捕捉されうるものであり、いかにして内的な平和を見つけるかということに強調点を置きつつ、個人的運命あるいは共同体的運命に関心を持つものである。<sup>5)</sup> 現代儒学の宗教性に根拠を持つと自ら述べるような経験例は豊富にある。なぜここまで豊富になったかについて考察するために、我々はまず、長く複雑な精神的探求の後に、儒学へと転向した、一人のビジネスウーマンの個人的体験について考えたい。そして、そのような例に暗に含まれた、「宗教」という言葉の意味を明確にするためには、かつては自明なものとして受け入れられたが、現在ではエリートや他の社会グループによって疑問視されつつあるカテゴリー（宗教、哲学、科学）の変化という背景に、それを位置づける必要がある。また、宗教的な儒学が、公的かつ制度的に認可されるために、明示的で計画的な試みが複数行われた。これらの試みを理解するため、最後に、我々は「ひとつの宗教」としての儒学、あるいは「国教」としての儒学、あるいは「公民宗教」としての儒学という、三つの論理にそって展開された試みについて分析する。

#### （一）「宗教的経験の多様性」

菜食レストラン「鵝湖」は、深圳の新都市を形成する他の商業施設が「白鳥」ならば、その名前からして区別されている。そのレストランを見つげるためには、友人のつてに頼るか、あるいはそのレストランのオーナーであるD夫人の儒学仲間頼るかしかない。訪問者は、四十代のはつらつとした女性に温かく迎え

られるだろう。彼女はきっと、彼女自身の精神的な放浪記を、驚くべきほどの熱情とわかりやすさで披露してくれる。

彼女の物語は、多くの宗教的経験と類似するパターンを踏襲した、劇的な出来事の連続である。そのパターンとは、錯覚に基づく初期の幸福、それに続く転落、そして救いに向かうための困難な道の発見である。しかしながら、本稿にとって最も重要な価値を持つのは、一連の出来事において儒学が果たした役割である。<sup>6</sup> D夫人は、毛沢東時代（一四歳の時、彼女は人民解放軍の舞踏団のメンバーとなった）から、鄧小平の改革に始まる新社会への移行期に成長した。

私は遼寧省出身で、教育のない軍兵の家族に生まれた。その家族は争いしか知らない世代であった。しかし、兄弟間の争いや、あるいは地位の高い者と低い者の争いに、どれだけのメリットがあるだろうか？ 今日まで、私の両親は毛沢東を崇敬する世代である。その世代の精神的な生活は破壊されており、いかなる意識の平和も欠落させた世代なのである。

二〇歳の時、彼女は軍を去り、複数の都市へ仕事を探しに行った。彼女の商魂たくましい精神と独立心は、一九九〇年代に繁栄した市場経済において歓迎されるものであり、彼女は数多くの機会を得た。彼女は高級レストランでウェイトレスとして雇われ、その店のオーナーにまでなり、二五歳の時には、月収「一萬元以上」という、人も羨む部類に入ることとなった。しかし、安楽な生活は放蕩と不安を導くことになる。

(4) このような「信という秩序」に対する分析は研究途上にある課題である。

(5) これについては、論文集『安身立命と東西文化』、香港、法住出版社、一九九二を参照。

(6) 深圳でのインタビュー、二〇〇七年六月。

私は、物質的な物はすべて持っていた。しかし私の生活は生き地獄だった。ご存じのとおり、私は狂ったように、多くの間違いを犯した。教育も宗教も人間性もない人間が、お金だけをたくさん持っている場合、簡単におかしくなってしまう。まともな人間なら、罪や罪業を犯したら、後悔するものではないか？ 私は違った。私は少しも気にしなかった。私の人生は制御不能で、理性的に思考できなかった。私はお金では自分の問題を解決できないと気が付き、得体のしれない恐怖を抱くようになった。

彼女が怠慢な時期から抜け出したのは、仏教との出会いであった。ある信徒が彼女に、彼女が破滅へと向かっていることを理解させたのである。「あなたはあたかも死んでいるかのようだ。あなたは新しい生活を始めることができるだろう、しかしあなたを救えるのは私ではない。あなたは仏教経典を読むことから始める必要がある」と。

三年の間、私の生活は仏教一色で、そして私は周囲の人たちと違う人間になっていった。私は自分の悪い行いが、悪い心の結果であることを理解するようになった。仏教によって、人々は混乱した状態から、知性的状態へと変わるのだ。私はひとりで経典を読んだが、自分の人生経験があったからこそ、それらを理解できたのだ。仏教は宗教ではない。それは戒律の問題でもなく、ひとつの教えなのだ。人々には神に、物事について質問する。あなたはブッダに何も質問しない。それは悟りを達成すること、聖人になることに焦点をあてた、深い教えだからである。普通の人でもブッダになることができる。そこには不合理な恐怖はなく、仏教は真の変容をもたらすのである。

彼女はそれまでの生活をやめ、新しい生活を始めたが、最初は彼女の友人や家族を狼狽させた。

いま私は、財産も車も固定給もない。私はお金なんて気にしない、そして私の両親はまだ私を狂っていると思っている！ でも、そんなことは気にしない。

しかしながら、彼女が仏教を見いだしたことは、明示的な救済に向けた、最初の段階に過ぎなかった。彼女がいま、彼女の人生にとって、最も決定的な方針であると信じるものは、台湾の哲学者である王財貴の教えによって鼓舞された儒学であった。彼女がはじめて王財貴を知ったきっかけは、娘のために買った儒学経典の朗読を促進するCDシリーズであった。有名な哲学者である牟宗三の信奉者である王は、D夫人の人生に大きな影響を与えるようになる。彼女が彼に実際に会ったのは二〇〇四年のことで、その後彼女は、子供や大人に儒学の教えを広めることに熱中した。彼女の仕事は、子供のための朗読コースを設立することであり、やがて彼女のスタッフも同様に興味を持ち始める。さらには、彼女のクライアアントや友人たちの多くもまた、彼女が組織した、儒学教育の美点をめぐる会議に参加したのである。

しかし、彼女は儒学に対して、教育的試み以上のものを期待し傾倒していた。台湾の哲学者との出会いによって、彼女は、儒学の教えは人類全体を運命づけるもの（「人類的命運」）だと確信したのである。

もし儒学が単なる教えのひとつだったなら、ほかのイデオロギーのように、学ぶに値しないだろう。儒学は学者だけのものではなく、人類すべてが救いの手段を見つけられる場所なのだ（「人類帰宿的方向」）。

(7) Sébastien Billoud and Joel Thoraval, "Jaohua: The Confucian Revival Today as an Educative Project," *China Perspectives*, no. 2007/4, p. 14 を参照。

そこには民族的宗教的境界はない。儒学は世界全体の問題を解決することができる…。

D夫人の経験は個性的であるが、そこからは、儒学の明らかに宗教的な要素に関して、いくつかの疑問が生じてくる。まず指摘すべきことは、彼女の儒学への傾倒は、ひとつの転換としてのみ理解されうるということである。つまり、彼女は、危機と衰弱の後に、慎重に儒学の知恵を受容したのである。それは、「得体のしれない恐怖」（彼女は詳細については沈黙したままであった）で始まり、それに続く仏教という資源への接近という、長い精神的な旅のあとでしか起こりえないものであった。このような放浪記は、儒学に転向したビジネスマンの中では、比較的珍しいものである。我々は珠海の別の場所の例、「平和書院」について言及したい。それは新入会者の小さなグループに共同の生活様式を供給し、それを支持する者たちはネットワークを形成した。その設立者かつ院長は、成功したビジネスマンであり、彼はアメリカでバハイ信仰に帰依したのち、儒学へと情熱を傾けるようになった。しかしながら、これはビジネスマンにとっては普遍的なことだが、彼らが儒学への関心を高めるのは、自らの職業上の努力を完成させ、高めるためであって、個人的な危機に目覚めた上で救いを求めるためではない。ある者にとっては、儒学の古典を学んだり、学術的な会議に出席することで、ビジネスに成功した生活を達成したことを十分に誇示でき、より知的な追求への欲望と、より即物的ではない価値への熱望とを満足させられるのである。またある者にとっては、そういった活動に参加すれば参加するほど、自らの文化的社会的資本を見せる機会になるのだ。

我々は、D夫人の物語における、仏教の特別な役割について記す必要がある。彼女の経験における、仏教という側面は、儒学を受容によって拒否されるどころか、さらに敷衍され新しく展開された。彼女の観点からすると、それは儒学の優位性を強調しつつ、二つの伝統に横たわる共通の精神を復活させるということなのである。

我々は、菩薩の方法と聖賢の方法の違いを強調すべきではない。それは同じものを示す二つの言葉のようなものである。二つの教えは真実の生活に根付いている。もし人が菩薩になれば、ほかの何がその人の関心の焦点となりうるだろうか？ それは自分だけを心配すること、生活上の煩惱から逃避すること、あるいは西天を探し求めることなどは問題ではない。それは儒学と同じなのである。多くの人々は、彼ら自身の利益、あるいは学術的な理由からそれを学んでいる。それは狭量な人間の態度であり、偽の儒者である。あなたは社会に背を向けてはいけない…。

このような観点においては、まさしく古代から存在する要素が、より現代的な先入観に結びつけられている。宋代において、朱子学が儒学を刷新して以来、儒学と仏教という二つの伝統は共生し、同時に緊迫した関係を持った。しかし、そういった歴史を引き合いに出さずとも、仏教が清末から民国期にかけて、近代儒学を革新するのにどれだけ重要な存在だったかは、よく知られたことである。また、制度的な儒学機構が徐々に解体されつつあるとき、多くの学者は仏教の中に西洋の力とバランスをとりうる唯一の可能性を見出した。仏教の論理は複雑に構築されており、また、仏教は慈善活動にも取り組むからである。この教えは非暴力的なものだったが、時折逆説的に、愛国主義的運動の基礎にもなった<sup>10)</sup>。その上仏教は、儒学の社会関与と矛盾することなく、社会の激動によってもたらされた存在の危機に対して、個人としての応答をうちたてることができた。実際、梁漱溟を参照することで、このレストランオーナーは、自らが二つの文化的遺産と

(9) *Ibid.*, p. 13.

(6) 特記: Chan Shin-wai, *Buddhism in Late Ching Political Thought*, Hong Kong: Chinese University Press, 1985 を参照。

(10) 梁漱溟による儒教と仏教の関係の説明については、王宗昱へのインタビュー、「是儒家還是佛家?」、『中国文化与中国哲学』、北京、東方出版社、一九八六、五六〇―五六五頁を参照。

提携できることに、完全に気づいたのである。<sup>10)</sup>

今世紀初から、仏教と儒学の共生を裏付ける要素がさらに明らかになった。大陸において、儒学の古典を宣伝する多くのウェブサイトや出版物は、実際には仏教徒によるものなのである。儒学と仏教の、このような同盟は、確信と計算が組み合わされた結果である。確信というのはつまり、潜在的な信奉者の理解水準にあった指導を採用している自信があるためである（例としては、台湾の南懷瑾の仕事が挙がる<sup>11)</sup>）。また、計算というのは、仏教が公的な宗教として認可されると、理論的に改宗へのあらゆる試みが不可能になるからである。自身を儒学の顔とともに見せることで、仏教の教えは、伝統的な国家的文化の精神において、より偉大な知恵と道徳を導くものに見えるようになる。

D夫人の経験は、別の疑問も投げかけている。それは、彼女の人生を変えた教えの正統性に関わる問題である。この疑問は、とりわけ師というものについて、独特で曖昧な役割を与える。D夫人は師の役割を軽視し、師に頼るのではなく、自分で自分を解放していくプロセスとしての儒学を強調する。

仏教を学ぶ人が犯す大きな間違いは、世界から逃れたいと思うことであり、儒学の場合は、師になりたと思うことである。こういった誘惑にいつまでもとらわれている限り、真正の学問を理解する可能性はない。各々の師に従うことは重要ではなく、最も重要なのは、それぞれの「本来の性質」（本心）に従うことである。これが、儒学の偉大さなのである。

我々はかつて、「宗教」という言葉の使用について考察したことがある。その時に明らかだったように、D夫人のこういった態度は、儒学の教え（教）と、キリスト教の存在する西洋から導入された宗教的制度（宗教）という概念とを、同一視したくないという欲望で、一部は説明することができる。神やブッダ

に「従う」ことをしないように、自己実現の手助けをしてくれるだけの師にも、「従う」ことをしないのである。このように彼女は、師の重要性については控えめな評価を理論的に下している。それは、実際にはもっと高く設定できるはずの評価を、敢えて低く設定していることになる。王財貴に会ってから、D夫人は彼女の師と定期的に会い続けた。彼女にとって、師との長期的なコミュニケーションは、電話やEメールでアドバイスを求めること以上のものを含んでいた。

私たちのコミュニケーションは簡潔だったが、いつも互いに連絡をとりあっていた。それは実際のところ、相互共鳴であるという感覚を持っている。瞑想の中で感じることでできる何かなのである。先生は超越的な何かを持っている——彼はいつもそこにいるのだ…。

師について、取次ぎという形式で役割を与えたことを考えると、D夫人がなぜこれほどの有効性を儒学に与えたのかということがわかるだろう。基本的に、彼女の仏教体験は自習形式であった。彼女は自分ひとりで、見知らぬ師によって書かれた経典や解説を読み、彼女を同僚たちから際立たせる存在へと導いたのである。しかしながら儒学においては、実際にまだ生きている師が取次ぎの役目をするので、彼女の精神的な使命感を確かなものにしていく（あなたは必要なレベルあるいは境界に達している）。また、師の系統の中に彼女自身を位置づける可能性をも与えている。師の系統の正統性は、過去の賢人と生きている賢人とを結び合わせることから生じるのである。そのような系統について尋ねると、彼女は最も明白に、王陽明、梁漱溟、牟宗三、そして彼女の現在の師について言及する。彼女が、実際の師と、儒学の教えを体現した人生を送る賢

(11) 一九一八年温州に生まれた南懷謹は、民国期に軍隊でキャリアを積んだあと、様々な仏教学派について学んだ。彼は一九四九年に台湾に渡り、一九九〇年から大陸でビジネスと教育活動に従事する。

#### D 夫人の師の系統



王陽明



梁漱溟



牟宗三

人の間に、連続したものを感知していることは明白である。

最終的な展望は、伝授された者たちに教えが浸透することである。実際には、毎日の古典読解から得た慰めに感謝するレストランの従業員たちと、子供たちを新しいコミュニティ（儒学古典のより深い意味と、真に「結合」している）とされる教育が行われるコミュニティ）の中に位置づけ、通常の学校制度から引き離そうとする、裕福な親たちの間には、異なる要素の伝授が存在する<sup>(註)</sup>。信仰がメシアニックな高みにまで届きそうなのは、信奉者のうちでも、この少数派である。このユートピア的観点は、自らを三重の要素で表現する。まず、家長よりも師を重視する。つまり、孝道よりも師道に、より偉大な伝統を認めるのである。「師は親よりも重要である、なぜなら親は命を与えるけれど、師は知恵を与えるからである。」これほどの師に対する尊敬は付加的に、共産主義時代とポスト共産主義時代の不連続を想定したとき、特に切迫した心情を生む。「いま私の師は五七歳である。もし私たちが彼の教条にそって子供たちを教育することができなければ、儒学の未来は危険にさらされる。」新しい教育を受ける子供たちに対して、親が自主的に権威を放棄することで、明るい展望が開かれる。「彼らは私たちの子供ではなく、民族の子供であり、人類の子供である。」このヴィジョンには、世代を超越する夢も含まれている。「古典を学んだことのある子どもたち同士で結婚し、彼らの子供も同じように育てられるだろう。」このように儒学教育を称揚する例を考えると、聖賢が作ったとされる古典のお

かげで、人間性に活力を与えることができるという、ひとつの包括的ヴィジョンが明らかになってくる。遂行される活動自体は心温かいものであるが、子供を守るため、親に対し、支配的教育体系とマスコミュニケーションに猛毒を与えている社会的汚染について、告発し続けていることを考えると、この活動はより一層注目されるべきである。

このタイプの活動は分裂に向かうリスクを常に有しているものの、今日儒学復興を求める様々なグループの中で分裂はほとんど見られない。

## (2) 現代のカテゴライゼーションの充当と、それへの挑戦

宗教的であろうとするが、いまだ未成熟である儒学の再出現を、どう理解したらよいか。唯一の方法は、すでに十分古くなった歴史において、儒学がどのように符合するかを考えることである。その歴史とは、西洋近代の「宗教」という概念が、近代中国文明による再定義の中で、重要な役割を果たした歴史である。この議論は固有の前段階を持っている。それは、一六世紀から一八世紀にかけての、帝政中国与ヨーロッパの交流から始まり、その時すでに、儒学の宗教的特異性の問題が論争点となっていた。「典礼問題」と呼ばれるこの論争は、中国の礼に対して宣教師が大胆な解釈を行ったことで生じたものである。この論争は、中国と西洋が接触した後、早くから複雑で両面価値的な対話があったことを描き出している。しかしながら、清末の劇的な変容は、西洋の帝国主義を背景に具体化され、また、中国の学術が彼らの生き残りをかけて受容せざるをえないような、西洋学術のある種の優位性という背景の中で具体化される。この複雑な歴史に

(12) こういった教育における、身体、子供、人々の役割については、Sebastien Billiard and Joel Thoraval, "Jianhua: The Confucian Revival

Today as an Educative Project," *Ibid.*, pp. 14-21 を参照。

ついで、包括的に振り返るのは本稿では不可能である。それゆえ我々は、今日まで影響を持っているいくつかの重要な特色にだけ言及する。

#### カテゴリーを採す「教」

「宗教」という、中国ではそれまで知られていなかった概念が、西洋の文化と社会の基礎を構成する「宗教」「科学」「政治」「芸術」「文学」「哲学」という概念の集合体の一部として、いかにして紹介されたかは明白である。一つの概念を定義するためには、その概念の持つ立場を、他のものすべてと比較するしかない。これらの概念がかなりの短期間で紹介されたのは、何よりも明治日本という仲介があったからである。これらの概念が紹介されたことで、中国は大規模な文化的社会的秩序を再組織化せざるを得なくなり、中国文明はすみずみまで破壊され、再発明された。図式的になりすぎる危険はあるが、儒学的遺産と、新しいカテゴリーである宗教が出会った様々な段階を——年代順というよりむしろ論理的な方法で、なぜなら、この発展は重複しているので——再構築するということは可能である。

最初の段階は、断固とした抵抗である。それは帝政への忠誠から生み出され、知識階級によって支持されたものだった。当時の知識階級は、儒学的伝統と中国固有の総括的な分類である「教」を背景として有していた。「宗教」という新しい専門用語は、ヨーロッパの概念である「組織化された宗教」の訳語にあたるが、「教」は、この「宗教」に対立する概念である。ほとんど指摘されることはないが、この時、特に異議を申し立てられたものは、一般的な「西洋の宗教」という概念ではなく、むしろそれは近代的なカテゴリーとしての「宗教」であり、次第に世俗化されたヨーロッパが生んだ結果なのである。雍正帝は、一八世紀に宣教師の活動に直面した時、中国の「教」というカテゴリーのどこかに、キリスト教的唯一神を位置づけることができるかと信じた。しかし二〇世紀に入り、衰退してゆく帝政は、一連の機構にその妥当性を問われた。一

連の機構とはすなわち、教会、宗派、高等教育機構、さらには政治的活動も含む。これらの機構は、それぞれの価値に基づいて差異化され、比較的独立していた。古代儒学の「教」は、儀式を重んじながら、倫理的社会的な規範をもたらす役目を担い、また宇宙的政治的秩序という概念を包含していた。この「教」が、狭く限定された制度的枠組みに直面したのである。その枠組みとはすなわち、世俗化と新しい民主的展望によって特徴づけられた社会を背景として再構築された、ヨーロッパの宗教的サブシステムである。

清末に至るまでに、「学」（知識）の問題として考えられるものと、「教」（教え）に関わるものが、次第に区別されるようになった。西洋の科学技術の重要性がますます増加していったため、「教」は、もっと限定的な意味に結び付けられ始めた。つまり、何よりもまず、中国の伝統という根本的な価値に結び付けられたのである。<sup>13</sup> この観点から考えると、清朝最末期という時代は、古代から遺された文化的宗教的要素を、簡潔にかつ著しく、差異化した時代であると言える。確かに、一九〇五年の科挙廃止は、儒家の文化的秩序にとって重要な機構の終焉であると同時に、ある種の「学習」の終焉を物語っていた。しかし儒学は逆説的に、新しく傑出した存在となり、国教にも似たものとなった。これは、儒学への礼賛が、天地への祭祀が大きな威厳を持っていたのと同じくらい、空前に増進されたからである。

辛亥革命後に成立した中華民国は、康有為のような、伝統的で多義的な概念である「教」を擁護する者（「保教」）を窮地に追いやった。梁啓超が日本に亡命し、康有為の改革案を支持し、彼を「儒教のルター」という地位にまで押し上げた時にも、「教」という概念の多義性は、まだ意味を受容できる可能性を持ってい

(13) 実際には康有為の敵対者であった王照が出した発議は、一八九八年に教育省（学部）とは区別された儒教省（教部）を創ろうというものだったが、すでにこの状況の図式を提供している。Hsi-yuan Chen, *Confucianism Encounters Religion: The Formation of Religious Discourse and the Confucian Movement in Modern China*, Doctoral thesis in History and East Asian Languages, Harvard, UMI Microform 9936192, 1999, p. 89 を参照。



康有為



梁啓超



陳煥章

た。日本で作られた「宗教」という新語が中国に輸入されるにあたり、第一に責任のあるこの人物について、簡潔に論ずるべきだろう。彼は、包括的な「教」という古代概念を保存するようなやり方で、この新語を用いたのである。その核心は、康有為がすでに考えたような宗教の受容を強調することにはなかった。彼は、儒学を世界的な目標（平等主義、進歩主義、利他主義など）へと、完全に変容させることを正当化しようとしたのである。実際には、一九〇二年から梁啓超はすでに儒学を宗教と考えることを拒否していたのだが、「教」の、このような多義性が持ちこたえられないものになったとしたら、それは知的議論が進化したためだけではなく、新しい政治体制にその大きな原因があった。その後は、民国憲法が起草される中で、正確な法的観点から中国における儒学の将来的な立場を決定することが要求された。つまり、儒学は国教となりうる教義なのかという問題である。憲法に関する議論は、政治的動乱によって陰りを見せ、妥協案にしか至らなかった。それもまもなく、民族主義者と共産主義者がもたらした、より急進的な世俗化によって、無意味なものともみなされることになる。<sup>(16)</sup>

孔教という言葉は、清末にすでに流通していたが、孔子への言及が付随した「孔子の宗教」として、はっきりと形を現し始めたのはこの時期である。皮肉にも、キリストやムハンマドなどの世界宗教をモデルにして、一九世紀の西洋の学者が発明した「Confucianism」という言葉が、ついには中国の土壌で実現してしまったのである。一九一二年に発足した儒教機構である孔教会

は、民国一年目に、康有為の弟子の一人陳煥章（一八八〇—一九三三）の指導のもと、急速に成長した。発足から二年後には中国の内外で一三二もの支所ができたのである。孔教会は、いわば見せかけの敵としてプロテスタンティズムに対抗し、儀礼に相当するもの、たとえば祭服、信条、宗教上の祭日、教徒を集める毎週の宗教的礼拝などを作ろうと試みた。<sup>(18)</sup>

この時から、中国の政治的空間において「孔子の宗教」を肯定することは、三つの問題に答えを与えなければならなかった。これらは、二一世紀の初めに、異なるチームで再浮上することとなる問題である。ひとつは、国教という傑出したものを求める想いと、宗教の自由の必要性和を、どのようにして調和させるかという問題である。もうひとつは、少数民族の宗教的伝統（チベット仏教、イスラーム）をふまえた上で、儒学の促進が新しい国家の結合を弱めないことを、どうやって保証するのかという問題である。さらにもうひとつは、文廟や書院といった、以前には重要だったが今では破壊され変容してしまった空間を、いかなる公的な礼拝空間が埋められるかという問題である。最も懸念されたことは、大衆に儒学が普及するかどうかという

(14) *Ibid.*, p. 62.

(15) 梁啓超の宗教に対する態度の複雑な変化については、Marianne Basud-Bruguière、「梁啓超と宗教問題」、狭間直樹編、『梁啓超 明治日本、西方』、二〇〇一、北京、社会科学文献出版社、四〇〇—四五七頁を参照。

(16) 儒学の国教化を肯定的に提議するどころか、一九二三年憲法の第一一条は、曖昧な言葉で、中華民国の国民たちが「法と一致していれば、儒教をあがめる自由、どんな宗教も信仰できる自由」を有しているとしている。前掲の Hsi-yuan Chen, *Confucianism Encounters Religion*, p. 187 を参照。

(17) 陳煥章の思想については、Nicolas Zufferey, “Chen Huanzhang et l’invention d’une religion confucianiste au début de l’époque républicaine” を参照。またこの議論の背景については、V. Goossart, “Les mutations de la religion confucianiste, 1898—1937,” in Flora Blanchon and Rang-Ri Park-Bajot (ed), *Le nouvel âge de Confucius*, Paris: Presses Universitaires de Paris-Sorbonne, 2007, pp. 173—188, 163—172 を参照。

(18) 千春松は、「中国固有の宗教」に対して、特に儒教に対して、展開と変容をもたらしたキリスト教信仰の影響を強調している。彼はまた、孔教会についてより詳細に論じている。千春松『従康有為到陳煥章』、千春松編『儒家、儒教、与中国制度資源』、南昌、江西出版集団、三五頁以下、七五—七六頁を参照。

ことである。それは実際には、教養あるエリートたちの、ある種の「偏見」を反映するものであり、「偏見」の影響は二〇世紀を通じて残り続けた。これについては、一言言及しなければならぬだろう。

実際、一九二〇年代に、「宗教的儒学」の普及について知的階級が共通して持っていた先入観は、中国の大衆が宗教的儒学についてこられないのではないか、という恐れであった。これは儒学が、帝政時代にどのような浸透していたかを考慮すれば、すくなくならず逆説的である。エリート層の不安は、彼らがしばしば通った伝統的機構に対する、ある種のノスタルジーとともに増長した。伝統的な機構とはつまり、寺院や書院であり、かつては士大夫の社会における支配的な地位を正当化していたものである。彼らの社会的地位は、新しい共和制の秩序を通して漸進的な変化を受けた。彼らは政治家、インテリ、大学教授などになり、それ以来、祖先代々の寺院や、地元の文化的共同体で行われる民間信仰の大部分について、副次的な注意しか払わなくなった。しかし、祖先代々の祠堂における実践の持続力の中に、思考のための重要な糧はなかったのだろうか？ 祠堂で行われた儀礼の伝統は、地域の共同体の中でも最も教養ある人々によって、解釈されつづけていた。だんだんと都市化し、国家的展望に目を向けるようになったエリートたちは、血縁関係に焦点をあてた日常実践と自らの間に距離を置くようになった。この距離が、「迷信」や異端とみなされた民間信仰に対する、伝統的な用心深さと結びついたものである。そして、教育や慈善事業にとりわけ積極的なキリスト教やその分派の魅力から守るために、新しい「孔子の宗教」は、「脱儒学化された」田舎の世界を統制し、再構築することに傾倒したのであった。<sup>20</sup>一九三〇年代あるいは一九四〇年代の中国において、社会学や文化人類学の分野で素晴らしい学問が形成された。このような別の知的コミュニティが登場することによって、中国の信仰や実践はやっと「信仰」「宗教」「迷信」といった近代的指針から解放され、首尾一貫した方式で再構成されたのである。

儒家の遺産と宗教という新たなカテゴリーが会出现第二の時期において、西洋をモデルにした宗教的な儒

学の失敗は、西洋の新しい概念的カテゴリーである科学が、一九二〇年代を通して勝利したことに関連付けられる。実際、大部分の新知識階級が中国の文化遺産を評価する際に、だんだんと頼りはじめたのは、このカテゴリーなのである。<sup>(19)</sup>五四時期の活動家たちが雑誌『新青年』で始めた議論は、科学の名において、中国では、キリスト教にせよ新儒教にせよ、宗教というものに對し、いかなる正統な役割も認めないという結論に達した。一九三〇年には、孔教会はもはや新しいエリートを惹きつけることはなくなり、陳煥章は大陸を離れて香港に向かい、そこで彼が行った活動は現在まで続いている。さらに、鄭家棟の指摘によれば、一九五〇年まで大部分の専門出版物は「宗教」という観点で儒学を議論することを避けていた。<sup>(20)</sup>その後、学術的出版物の多くは、儒家あるいは儒学といった非宗教的な述語に頼り、儒教という言葉を使わなかった。「孔子の宗教」は、永久に衰微してしまったのである。

宗教に反対する論客は、儒学の概念化について、三度目の転換を生じさせた。すなわち、哲学というカテゴリーの優位を見出したのである。明治時代の井上哲次郎と彼の門弟の例に影響を受け、王国維などの第一線の学者たちは、すでに清末から「哲学」という西洋の概念的カテゴリーを、伝統的な儒学の学問に最もうまく適用できるのではないかと考えた。現代的総合大学の激増は、巨大な西洋哲学体系と対面しながらヨーロッパとアメリカの学術的交流を導き、「中国哲学」という新しい分野の黄金時代を生んだ。「中国哲

(19) 敵復が観察したように、漢代から社会に存続していたにもかかわらず、儒学は決して大衆的信仰とはならなかった。「敵復は『女性と子供のほとんどは天国、地獄、仏陀や閻魔は知っているけれど、誰も一人として孔子の弟子の名前を知らない。』と記した。」

Chen Hsi-yuan, *Confucianism Encounters Religion*, 前掲, p. 85.

(20) Chen Hsi-yuan はまた、陳煥章の計画が若者、労働者、商人、女性、そして村に住む人たちに向けられていることを指摘した。前掲三三—三三—三四頁を参照。同じような野望は、現在の儒学復興提唱者の中にも共通している。

(21) D.W.Y. Kwok, *Science in Chinese Thought, 1900-1950*, New Haven, Yale University Press, 1965.

(22) この問題については、鄭家棟「儒家思想的宗教性問題」、『當代新儒學論衡』一九九五、台北、桂冠、一七一—二三三頁を参照。

学」は、馮友蘭の仕事において最も具現化されているが、彼は儒学の教義を体系化かつ概念化し、同時にその系譜を追跡した。しかしながら、「哲学的儒学」の最も重要な開花は、香港や台湾に亡命した牟宗三のような思想家たちの仕事の中で生じたのである。古代概念である「教」が、学術的方法へと変容する中で、その疲弊が完全に明らかになるのは、それからわずか半世紀後のことであった。

毛沢東時代の猛烈な反儒学主義の結果、記憶喪失のベールがこの進化の複雑さを覆ってしまった。それは文化大革命において最も激しい段階に到達する。もし孔子を仮に認めるとしても、単なる教育家として言及されるに過ぎなかった。それゆえ、ポスト毛沢東時代の若い歴史家は、すでに示したような現代儒学の三つの重要な段階について、記憶を蘇らせなければならない。まず、様々な経験が融合した包括的な教え（「教」）である儒学を前面に押し出し、外国の影響に抵抗した時代である。次に、キリスト教に完全に比せられた儒教（「孔教」）を作ろうとする誘惑の時代。最後に、「哲学の恋人」に正式になりさがってしまふ儒学であり、究極的な叡智という名において、抽象主義の体系に忠誠をつくすことで避難場所を探した時代である。

#### 再生された流動性——二〇世紀の分類化への疑問

一九八〇年代から、「儒学」は次第に新しい展望を獲得していった。しかしながら、包括的な教え（「教」）という伝統的概念は、三十年にわたる徹底的な批評ののち、アカデミックな世界の学術的論述の中で、断片的で骨抜きにされたかたちでしか、再浮上しなかった。たとえ改革開放政策によって、大陸の外で、特に香港や台湾で、儒学が再び漸進的に知的発展を遂げるようになったとしても、この再構築の仕事は、歴史家、文学批評家、学究的世界における哲學家に限られていた。もっとも明白なことに、それは村のレベルでの発展から切り離されてしまった。村では先祖代々の寺院と地元の共同体に関連付けられて、形式的には違法であるにも関わらず、漸進的な儀礼の再設立が進められたのである。天安門事件に続き、一九九〇年代の初め

に、上海出身の若い文化人類学者である錢杭が、南方のいくつかの省で祖先崇拜に関連した実践がなお継続していたのを再発見したことは、驚きをもって迎えられた。彼はもともと械斗（敵対する血縁グループ間で行われる伝統的な戦闘）のような、破壊的で「封建的な」習慣の持続を調査すべく上海社会科学院から派遣されたのだった。その代りに、錢杭は一族の長たちと地元の役人たちの祠堂における建設的な集会をレポートした。彼らは、社会主義の法律では解決できない日々の農村生活の問題（例えば、財産や古代の祠堂の共用に係わる疑問——これらの権利は村全体にあるのか、それとも同じ祖先を持つ子孫たちにあるのか？——など）を議論するために集まっているのである。彼の結論によると、このような問題は、教養のある村民たちによって文化的伝統が持続的に保存されてきたおかげで、より平和的で合理的に解決されている。このような実践は、「民間儒学」の一端を為しており、大きな文化人類学的興味をひくものである。しかしながら、都市の研究者は、学術的なテキスト分析や伝統的文化から引き出された価値観や概念に関する討論に固執するため、これら農村レベルの現象にほとんど気づいていなかった。<sup>(23)</sup>

また一方では、今世紀の初め、急速に発展し、社会的流動性が増大し、そして新しいコミュニケーション手段が重視された結果、中国社会は他への影響力を大きく増大させた。物質面、理論面双方で増加した交流の流動性は、すでに受容されていた思想のカテゴリーについて再検討させるきっかけとなった。「儒学の」伝統の残部として公的に描かれ、制度化されたカテゴリーは、不自然かつ扱いにくい地位にあった。基本となる概念の基盤がこのように相対的に弱体化してしまったのは、社会の頂上と草の根レベルで、同時に再検討が起こり、ふたつのプロセスをたどった結果である。一方で、学術的エリートたちは、古代の「国家的学

(23) 錢杭『伝統と転型：江西泰和農村宗族形態』、一九九五、上海社会科学院出版社。この個別例とその重要性については、Joel Thoraval, "The Anthropologist and the Question of the Visibility of Confucianism in Contemporary Chinese Society," *China Perspectives*, 23 (1999), pp. 65-73 を参照。

問」(「国学」)を、その意味とその内部の一貫性が理解不能になるまで分割する学問区分の正統性を疑問視する。例えば、二〇〇二年に中国人民大学に「国学院」が設立されたが、ここでは、西洋モデルに基づいた科学的な専門化が、自らの起こした効果について強情なまでに非を認めないことに関して議論を引き起こした。それは同時に、テキストに対して文学的、歴史的、哲学的な観点を動員するアプローチを妨げていたのである。<sup>24</sup>もう一方で、草の根レベルで「儒学復興」を促進する団体が増えている。これらの団体はしばしば曖昧で不確かな言語と実践に訴えるが、にもかかわらずそれらは古い学術的分類を捨て去っているのである。最近の「民間儒家」における、明らかな宗教要素をはっきりと理解するためには、特定の例を検証することが必要となる。実際、「宗教」というカテゴリーの新しい意味は、二つの現代のカテゴリーである「哲学」と「科学」の思いがけない使用法を提示するいくつかの例と比較することで、より明瞭になるだろう。これらのカテゴリーが我々の関心に値するならば、それはそれらの分類の機能のためだけではなく、それらが実際に果たす役割のためでもある。これらのカテゴリーは、すでに存在していた儒学の教えを単に分化させるだけではなく、儒学の本質を活発に変更していくのである。儒学を宗教、哲学、あるいは知識として捉えることは、自然に儒学を新しい多くの要素へと変容させる。カテゴリー化は、実践及び制度化への要求と同義であるため、我々の興味を引くのである。

二〇世紀にヨーロッパの哲学的モデルを基礎にして「儒学哲学」が創出されたが、これによって生まれた問題、さらには矛盾について、我々は別のところで論じたことがある。「現代新儒家」とされる思想家、たとえば主に大学機構で活躍した牟宗三などの特筆すべき哲学体系の創出は、伝統的な教えの知的処理をもたらし、以前の儒学的「教育機関」(「書院」)が、意識と同様に身体にも焦点を当てていたのに対し、「現代新儒家」はヨーロッパの理論的な哲学に対抗するため、形而上学的な体系を創出し、彼らの伝統における身体的、象徴的な側面を切断了。自己変容や聖賢への憧憬は、新しい哲学的儒学でも中心的なトピックでは

あるが、こういった理想は、彼らが認識する手段から、いくらか切り離された。つまり、現代的大学機構を背景とする、洗練された純粋な哲学になることで、新儒家の知恵に関する教えは少なくとも部分的には、その可能性の（文化的、文化人類学的な）条件を取り除いたのである。このように、儒学を学術的なものと当てはめることは、馬一孚や梁漱溟といった学者によって抵抗を受けた。彼らは自らの方法で、伝統的教育機関の理想に信頼を置き続けた。この点において、私たちは真の「反哲学的儒学」の出現を想起した。<sup>(25)</sup> 二一世紀初、この展開は新たな関心の焦点となり、哲学界の主流においてすら注目されたのだった。

様々な民間活動を観察することにより、子期せぬ新事態が、通常の学術的枠組みの外で起こっていることが明らかになる。先に引用した深圳のレストランオーナーの例に戻り、いくつか補足したい。彼女の布教活動は、儒学の古典を読むことや、台湾の師の教えに従うことだけに限られていたのではなかった。彼女の書棚には、牟宗三の有名な著作の大部分が含まれている。それらは、彼女が哲学的な訓練を受けたことがないにも関わらず、努力して読んだものである。しかしながら、彼女とこれらのテキストとの関係は、著名な哲学者について勉強する学生のそれではない。彼女は、「牟先生は聖人であって、学者ではない。彼はすべての人間のための道（人類的方向）を指し示してくれるのである」と言う。すでに述べたように、D夫人は古代の聖人や宋明時代の大儒たちに遡る、一流の系統に間接的に与していると意識しながら、『心体与性体』といった難解なテキストの学習を、彼女の個人的な自己変容と変節の実践に融合させるのである。過去に牟宗三について論述したことのある筆者たちにとって、このような非学術的で型破りな解釈に出会ったのは本

(24) Sébastien Billoud and Joel Thoraval, "Jiaohua: The Confucian Revival Today as an Educative Project", *Ibid.*, pp. 8-10 を参照。

(25) Joel Thoraval, "Confucian experience and philosophical discourse: Reflections on some aporiae in contemporary neo-Confucianism," *China Perspectives*, no. 42, July-August, 2002, pp. 62-81. #たはは "Sur la transformation de la pensée néo-confucéenne en discours philosophique moderne," *Extrême-Orient, Extrême Occident*, 27 (2005), pp. 91-119 を参照。

常に奇妙な経験である。牟宗三の著作は、現代新儒学の最も厳格な哲学的形態を代表すると同時に、アングロサクソン系の伝統的論理とカントの哲学両方に影響を受けた著作として知られている。この例によって明らかになったのは、いかなる哲学的著作も、非哲学的方法で読むことができるということである。抽象概念が真の「形而上学」へと漸進的に進んだにもかかわらず、牟宗三の仕事は、急進的に知恵を求める者にも十分靈感を与える。彼の、心と意識の学問（心学）も同様である。彼の仕事は、天台宗の概念によって強化されており、それは、学术界の基準を拒否する予期せぬ充当を導いたのである。

次に紹介する例は決して珍しくはないが、一般の人々の中で儒学復興を切望し、大学機構に影響されたことはあるが、その枠外にとどまっている人物の例を紹介する。江蘇省の住人であるM・L氏は、インターネットと三度の会合で知り合った、別の省出身の活動家とともに山東に向かっていた。それは、孔子の誕生日を祝う儀式と、曲阜の孔子廟での公的な儀式に対抗して、民間の宗教的実践を示すことを意図した儀礼に参加するためだった。こうして、明代の衣服に身を包んだ彼は、伝統的儀礼実践の復活を望む人々とともに、鄒城に近い、孟子を祀る亜聖廟にて礼拝を行った。<sup>26</sup>

M・L氏は学者になる機会はなかったが、有名な上海の知識人で、牟宗三の門弟である羅義俊の指導のおかげで、独力で古典への理解を深めた。<sup>27</sup>彼は自発的に故郷に帰り、王財貴の提唱する、子供たちに朗読を通して古典を教える運動に参加した。彼はまた若者たちにも、牟宗三の哲学的著作を読むようすすめた。彼のアプローチは、テキストの学習と個人的実践の間の緊密なつながりを強調することであった。

牟宗三を読むときは、読書と努力（功夫）を統一しなければならぬ。多くの教授がするように、偏った方法で読むではいけない。カントを読むときのようにならぬ。もちろん、牟宗三はカントの影響を受けている、しかし彼自身の思想は、宋明理学と完全に調和しているのである。

M・L氏は、台湾の有名な学者や教授を、「アングロサクソン系の思想が中国の教育システムに与えた影響のせいで、儒学を深く理解できていない人物」として、ためらわずに批判する。<sup>28</sup> 彼は自己教化、大衆教育、儀礼実践のために、学術界と慎重に距離を置いているのである。

このような例をふまえると、儒学を任意に利用する新しい社会空間において、「哲学」といったカテゴリーが、いかに不確かで流動的な性質を持っているかが明らかになる。これらのカテゴリーが規定する範囲は比較的狭いものだが、これらによって生み出された現象は、数多くの方向に分岐しながら様々に変化していった。つまり、二〇世紀に哲学という形式をとり、儒学を「現代化」する特有の手段を確保したが、今日では別の方法を考えないわけにはいかなくなり、古代の「哲学的な」精神（そしてそれに伴う実践）が再び現出し変容し、さらに再変容して「宗教的な」精神となったのである。

特定の都市環境で現出している新しい「儒学」もまた、西洋から採用したカテゴリーションに対して、別のやり方で挑戦している。もし「哲学」というカテゴリーが、戦間期に儒学の避難場所であったのならば、その後、儒学は様々な方向性で再充当され、特に目立つのは、宗教としての再充当であったと言える。しかし、特に最近になって、「科学」というカテゴリーも、予期せぬ変質を同じように経験したのである。

以下にあげる具体例は、儒学を、科学的あるいは超科学的な世界観において確立する試みである。この進展は、多くの点で、デヴィッド・パーマーによって描かれた「気功熱」にまで盛り上がる背景の中に位置づ

(26) 近々公開する論評で、今日の儀礼と儀式に関する問題を検証する予定である。

(27) この関係はやや複雑である。羅義俊は牟宗三が亡くなる直前にようやく香港に到り、「門弟として認められた」（一九九七年の個人的な対話に拠る）という。羅義俊については、John Makeham, *Lost Soul: "Confucianism" in Contemporary Chinese Academic Discourse*,

Cambridge, Harvard University Press, 2008, pp. 252-254 を参照。  
(28) 曲阜でのインタビュー、二〇〇七年一〇月。

けられる。<sup>29</sup>この背景には三つの要因がある。ひとつは、「毛沢東思想」が普及していた時、「科学」という概念がイデオロギーによって公的に支配され、重視されたことである。もうひとつは、秩序のない状態のもと、中国の伝統に根ざした知識、信条、そして実践を再発見したことである。さらにもうひとつは、現代のグローバル化及び西洋との対立、それは実際よりも一層想像的な存在だが、これらに起因する文化的ナショナリズムの勃興である。先に引用した例が、自己実現と世界救済への欲望の一部として哲学的テキストを充ちているのに対して、以下に紹介する例は、最も現代的な自然科学の考察を通して、古代の聖賢の知恵を復活させようとするものである。すなわち、儒学の最も「宗教的な」使命は、世俗的な方法を超えて識別されるものではなく、最も基本的な科学的探究の中心で識別されるということである。

労働者の家庭に生まれた三七歳のM・W氏は北京大学で物理学を学んだが、公的なイデオロギーが未解決のままにしている問題について考え続けていた。それは、偉大な物理学者にとって神への信仰を持つということとはどのようにして可能なのか、そして、実在する科学的形態が説明不可能のように見えるという事実の要因は何なのか、という問題である。これらの問題は卒業後に彼をアメリカへと向かわせる要因となったが、短い滞在は彼を満足させるものではなかった。彼は中国に戻り、森林管理を専門とする教授に会うが、その教授は空いた時間で、儒学書の注釈に関する仕事をしていた。W氏はそこで中国古典に出会い、ついに答えを見つけられるのではないかと確信した。問題の難点は、科学でも中国文化でもなく、それらの大学における普遍的な解釈法だった。彼は、共通のインスピレーションを見つげるために、最新の自然科学の成果によって、儒学の基礎を再考することを必要とした。

結果として、W氏が創造しようとした教育機関のプログラム（現在では、その教育機関は俊徳書院という名のもとで、ヴァーチャルに存在するだけである）は以下のような言葉でいくつかのウェブサイトで宣伝された。「二〇世紀後半から、人類は、西洋の知識の限界と欠陥が露わになった深刻な新しい問題に直面してきた。これら

の欠陥は、中国文化の支柱たる儒学という豊かな資源によって矯正することができる。」しかしこのためには、W氏によれば、儒学の中にある三つの主方針をはっきりと認識する必要がある。それは、儒学の古典『大学』で表明されている、有名な「八つの命題」（「八目」）によってもたらされたものである。「八目」は知恵に向かう漸進的な段階、すなわち、自己修養から家族生活を秩序づけること、世界に平和を樹立することを列挙するものである。基本的に、これらの命題はそれぞれ、知識の増加を願って物を重視する「現実主義的」儒学（物性儒学）と、倫理と宗教的發展と同様に、心と意識を重視する「道徳的」儒学（心性儒学）、そして集団と調和的世界の創造を重視する「共同体主義的」儒学（群性儒学）という、三つの方向性を浮き彫りにしている。「現実主義的」儒学の態度は、その「科学的な」刺激も考慮に入れるのならば、儒学の再構築のために基礎を提供するものである。たとえ彼らの追究する「物」が、単なる物質的な存在ではなく、人間と関連を持つものだとしても。例えば、『大学』における「格物」は現象の経験的な研究を表し、「致知」は科学的存在論的統合を達成することへの関心を反映しており、また「誠意」は厳格で批評的な思考にひたむきな科学者の意識状態を描いているのである。儒学古典の中で必要とされる自己変容への努力が、全

(29) 伝統的な身体的技術に基づくにもかかわらず、共產主義中国で気功（呼吸の効き目という意味である）という言葉のもとに発達した活動は、政治的脅威になる以前は治療的かつ宗教的側面を有していた。また、中国政府が一九九五年以降その計画を禁止する以前において、有名な原子論者である銭学森のような科学者が、気功の中に中国の現代科学に対する重要な貢献を代表するような科学的革命を見出して以来、それは科学的な側面をも有している。David Palmer, *Qigong Powers: Body Science and Utopia in China*, New York: Columbia University Press, 2007, pp. 102-135 を参照。

(30) 『大学』は「物を追求してのちに知が極限に至り、知が極限に至ったのちに意志は誠意あるものとなり、意志が誠意あるものとなったのちに心が正しくなり、心が正しくなったのちに身が修まり、身が修まったのちにその家族には秩序がもたらされ、家族に秩序がもたらされたのちに国家が正しく治まり、国家が正しく治まったのちに天下は平和となる（物格而后知至、知至而后意誠、意誠而后心正、心正而后身脩、身脩而后家齊、家齊而后國治、國治而后天下平）」とする。「大学」、『朱子全書』、上海、上海古籍出版社、二〇〇二、第六卷、一七頁。

(31) 天涯社区のウェブサイター ([http://www.tianya.cn/publicforum/Content\\_no100/1/20099.shtml](http://www.tianya.cn/publicforum/Content_no100/1/20099.shtml)) を参照。

く現実主義的で科学的な要素に縮小されていくように見えるが、それはきわめて変わった科学である。

W氏の説明によれば、物性儒学は、イリヤ・プリゴジンの新しい自然科学と同じ精神に基づくものである。それはすでに複雑な科学である。このアプローチは通常の科学とは異なるものであり、中国医学の精神すなわち陰陽五行への信頼の中にすでに現れているものである。儒学のこうした形態は、すでにポスト・ニュートンのそれであり、同じ意味でプリゴジンの仕事なのである。<sup>33</sup>

人と自然の相互作用、全体論、そして複雑性の重視を強調することで、儒学は、人間性の強い需要に対して、応答可能なものとなったのである。

儒学は生産を減らすことなく、環境を重視できる。そして、環境を破壊しない発展を尊重する建築や都市計画を奨励しているのだ。<sup>33</sup>

こういった思想への興味から、二〇〇六年に、自然科学、経済、法律などの専門家の小さいネットワークが生まれた。しかし、明確に哲学的訓練を受けたことのある人々は概して疑いの目で見られ、彼らの専門は役に立たないものと考えられた。このネットワークの使命は、際立って実践的である。なぜなら、その目標は、現実的社会的責任という立場において、専門家というものを究極的に理解するためのヒントを与えることだからである。こういった観点を育てたのは、疑似「至福千年派」的精神である。こういった精神は、哲学的テキストによって鼓舞された知恵に依拠するのではなく、むしろ、未来の需要を満足させうる、ある種超科学的なものに変容した儒学に依拠している。「物性儒学に自らを据え置き、現代の言語と術語を利用し、

自らを完全に認識構造の中に確立することで、俊徳書院は、古代の聖人たちの無限の知恵、それは未来の世代のための包括的な平和を確立する助けとなるものだが、彼らの知恵の威信を再建するために、組織化と管理能力に万能な人間を訓練するであろう。彼らは東西文明の相互浸透の先がけとなる。」<sup>34)</sup>

このような企ての正統性は、かなり明白に、二つの根源から引き出されている。すなわち、M・W氏は自ら育て上げた儒学の根源を、科学的合理性に置こうとすると同時に、師に対する極端な忠誠に置こうとするのである。その師とは、「人より進んだ理解を持ち」、「影響力のあるグループと交際し」、そして「その複雑な思想は学ばれ普及され続けなければならない」存在である。しかし、この例を検証することで、今日残存する「儒学」の中で稼働するカテゴリー「ション」が、いかに流動的であるかが明らかになった。その流動性は、様々な方向での民間活動に多くヒントを与えるものなのである。

#### 現代のカテゴリーの流動性から解体へ——ユートピア的展望

ある程度、「儒学復興」のユートピア的要素は、想像の領域に投影されており、カテゴリーと制度とが現在進行形で疑問視された自然な結果とも考えられる。これは、ハイデガーと道家思想についての比較研究を行った、著名な大学教授であり哲学者である張祥龍の仕事に明らかである。彼が儒学刷新を唱道する目的は、最初は大学改革の必要性からであったが、興味深いことに、それはやがてユートピアの探究へと発展し、もはや学術的世界とは全く関係のないものとなった。

張祥龍が最初に参加したのは、大学における哲学学科など、現代的制度に内在する限界を明らかにしよう

(32) 深圳でのインタビュー、二〇〇六年一月。

(33) 同じく、深圳でのインタビュー、二〇〇六年二月。

(34) 天涯社区からの引用。

とする批評家たちの集まりであった。簡単に還元されてしまう「哲学」という新語の性質を意識しながら、伝統的中国思想の真髓を明らかにしようと試みるとき、張祥龍は「道術学」、あるいは「道の術の教え」と呼ばれる、新しい概念を提示した。それは、古代の六術の精神を基礎とする、相補的な修養法を導入するための、アンブレラ・タームである。同時に、問題となる考え方が、大学教育としての歴史的文化人類学的な特徴に対する体系的な評価（この評価は、すでに内包されているものだが）からいったん脱線してしまうと、張祥龍によって提案された議論は、そのように疑問を持つこと自体が果たして合法かどうかということと、彼が提案した解決法のアポリアを明るみに出した。<sup>35)</sup>

張祥龍のユートピア的計画は、かなりの程度、現代的カテゴリーと現代的制度への最初の不満から論理的に導かれた結果である。もし、大学の学科や政治的イデオロギー、あるいは制度的宗教となってしまうことに対して抵抗することが、儒学にとって重要なことであるのなら、また儒学の特質が、日々の生活の中や過去から受け継いだ芸術と儀礼が調和する有機的空間の中においてのみ栄えることができるとしたら、現代世界におけるそのような空間を再設立する可能性を想像することは魅力的ではなからうか？ 最初は驚いたが、仮想上の政府のサポートのもと、特別な「儒家文化保護区」を創ることは、この計画の最初の一步に過ぎない。それはもともと「自然保護区」をモデルにして考え出されたものであるが、アメリカのアーミッシュのコミュニティに関する報告にも影響を受けている。アメリカの例は、現代社会において産業化以前の生活様式をどう実現するかに関して、多くを示唆している。このまさしく「特別保留地」たる儒家文化保護区は、自治と漸進的な「儒学的生活方式」の再建に向けて進化するために、十分な人員を集めることができた。その生活方式は、例えば血縁と一族が基礎的な役割を持つこと、現代技術の拒否、儀礼と伝統的教義の促進、学者や賢人といったエリートたちの監視のもとでの自治などである。<sup>36)</sup> 他の知識人からの嘲りと激しい批判にもかかわらず、この計画は、真のユートピア思想家に特徴的な、空想的インスピレーションと正確な論理を

あわせもつ発起人によって、保護され続けた。我々の立場から考えて重要な点は、張祥龍の計画がイデオロギーの媒介にしかなり得ない「トップダウン形式の儒学」についても、まったく民間のイニシアチブに拠る「ボトムアップ形式の儒学」についても、拒絶していることを示している点である。これらのアプローチは、共同体の真の結束という基礎を再建しない限り、せいぜいある種の断片的伝統の地位を回復できるだけである。<sup>37)</sup>

このように、二〇世紀にもたらされた分類化と制度化の拒否は、こういった具体的なケースで口火を切り、急進的な結論に向かった。すなわち、儒学の名のもとに既存の社会を批評することから、既存の社会の余白で、想像的儒学社会を創造することへと転換したのである。その想像的儒学社会とは、未来のすべての人類のために、千年にわたる幸福を与えるための資源となるべく努力するものであった。

### (3) 国によって認められた宗教？

儒学の宗教的要素は、今日、儒学的伝統の一部となることを求める、驚くほど多様な「民間の」活動を特徴づける一つの特性となっている。従来のカテゴリーライゼーションに対する理論的または実践的な疑問視が、そういった宗教的要素の肯定を導くものだとしたら、そういった要素は、国家の側からの公的な認可なしに公的な空間において真に発展することはできない。こうして、今世紀のはじめに、民国初期に行われた議論

(35) 張祥龍「哲學的後果と分す——杜瑞榮 (Jodi Thoraval) 『儒家經驗與哲學話語』一文読後感」、『中国學術』、一五、二〇〇三、二四二—二五九頁。そして Jodi Thoraval の応答「中国現代哲身体制的「葯術」作用——回應張祥龍的几点意見」、『中国學術』、一六、二〇〇四、二五五—二六六頁を参照。

(36) 張祥龍「建立『儒教文化保護區』意義者什麼？」、干春松編『儒家、儒教与中国制度資源』、前掲、一六二—一六九頁。

(37) 北京でのインタビュー、二〇〇六年六月。

が復活したのである。古代の儒学の教えが解体され、儒学が中国の文化空間を、総合し統率して掌握する状況が終わることで世俗化された国家において、宗教と政治はいかなる関係にあるのかという問題が徹底的に探究されたのであった。

どのような状態が、ポスト毛沢東時代の儒学的宗教に調和するだろうか？<sup>38</sup> 以下に、我々は、大陸で二〇〇〇年から議論されている三つの可能性について検証したい。ひとつは、基本的には、儒学は国家によって公的に認可されている他のすべての宗教のように制度化されうるといふ観点である。もうひとつは、紛れもない「国家の教え」あるいは「国教」へと徐々に変容することで、もっと支配的な地位を求めることができるという観点である。そしてもうひとつは、最初の二つの選択肢の中間で、特にアメリカの例をモデルにした、現代的な「公民宗教」としての役割を担いうるといふ観点である。

これら三つの選択肢のうち、最初のひとつはすでに現実のものとなっている。しかしそれはポスト毛沢東時代の余白に浮かび上がったものである。残りの二つはまだ切望される段階ではあるが、それらの重要性は、やや復活しつつある中国ナショナリズムという背景を考えると、過小評価されるべきではない。我々が唯一、ここで試みることができるのは、それぞれの選択肢にふさわしい理論をうちたてることであり、同時に我々が常に意識しなければならないのは、これらの選択肢が、多元的で民主的な政治空間との両立という問題に関して、必然的に疑問を投げかけられるということである。

同等のものの中のひとつ——「六番目の宗教」の出現？

儒学が、新しい公的な宗教として国家に認可され、キリスト教や仏教といった、他の宗教的集団と同じような地位として利益を受けるといふ考えを提唱する人々は、常に近隣の別の場所での前例、特に東南アジアと香港の例を目標として捉えている。

インドネシアでは、百年もの間、華人が儒学の宗教的組織を支えてきた。独立後、華人社会と新しい国家主義的政府の関係は不安定になり、宗教に対し寛容な状態から迫害へと移行した。唯一神の強調にもかかわらず、インドネシアの建国五原則であるパンチャシラの公的なイデオロギーは、簡潔に儒学を六番目の公的な宗教として認めることを可能にした。それはスハルト大統領による、宗教的表現の自由を、隠ぺいあるいは転向させるに至るまでに制限する弾圧的な政策に先行するものであった。にもかかわらず、一九九九年のワヒド大統領の選挙以来、MATAKINという管理組織のもとで、儒学的宗教は再建され増強されてきた。それは百か所ほどの教会と、独自の聖職者、儀礼、公的な儀式を持っている<sup>39)</sup>。

植民地という背景もまた、香港において公的な儒学的宗教の設立を導いた。イギリス側から認可されることで儒学が経験した大展開は、最終的には、高度に組織化されたキリスト教の教会ほどではなかったけれども。大陸の外から或いは近隣からもたらされた、このような宗教的儒学の性質は、植民地の影響のために、また、その地域に支配的な宗教、インドネシアの場合はイスラム教、香港の場合はキリスト教と仏教であるが、これらに順応するために、予想通り奇抜なものとなる<sup>40)</sup>。しかしながら、そういった宗教の教義自体が、今日の大陸の知識人たちにとって重要なのではなく、むしろ国家権力から認可された制度的儒学的宗教という存在こそが重要なのである。

(38) 今世紀初から始まる、儒学の宗教的性質に関する理論的な議論については、John Makaram, *Lost Soul, Ibid.*, pp. 277-309 の第三章が詳細に記している。

(39) 儒学的宗教組織 (Khong Kauw Hwee, 孔教会) は一九一八年に創立された。国家イデオロギーのおかげで、もしくは国家イデオロギーにもかかわらず(一九四五年憲法の第二九条において、この国の宗教は唯一の神を認めなければならないと規定されている)、一九六五年に儒学的宗教は認可された。Yinghong Yao, "Who is a Confucian Today? A Critical Reflection on the Issues Concerning Confucian Identities in Modern Times," *Journal of Contemporary Religion*, vol. 16, no. 3, 2001, pp. 322-324. ネット上 Henyanno Yang, "The History and Legal Position of Confucianism in Post-Independence Indonesia," *Marburg Journal of Religion* (電子版のみ), vol. 10, no. 1, August 2005 を参照。

(40) インドネシアで発展した、孔子信仰を中心とする宗教的儒学は、新しい宗教として考えられうる。ここでは、天が支配者であ

香港はこの点において、三つの理由から特に重要である。まず、特別行政区における制度的儒学は、新しい状況下において、民国期から始まる進化の継続を物語っている。それはすなわち、「教会儒学」を創造する試みと見なされるようなものである。もし儒学が六つの公的な宗教のひとつであるのなら、それは陳煥章が一九三〇年に香港に上陸した後に設立した孔教学院のおかげである。その歴史は、先述した一九一〇年から一九三〇年にわたる孔教会を思い起こさせる。

さらに、香港におけるこの教育機関の活動は、儒学が他の宗教と同じように、組織化された宗教としての虚飾をまとうことができるという、生きた証でもある。実際、それは儀礼的式典や慈善事業に従事するだけではなく、いくつかの学校を通して子供の教育に携わったり、政治にも参加する。他の宗教とともに、その代表者は香港政府行政部の選挙人団のメンバーである。



香港の儒学学校 ©Sébastien Billioud



湯恩佳、孔教学院の指導者 ©Sébastien Billioud

その代表者である湯恩佳は、香港の裕福な実力者で、みずからを儒商とみなしている人物だが、彼のリーダーシップのもとに、その教育機関は新しい展望を切り開いた。特に、孔子の誕生日という機会に、もはや大規模な集会を組織することをためらうことはない。二〇〇七年一〇月、香港スタジアムは他の宗教の代表者も参加する大式典の場となった。このイベントはかなり魅力的なものであったらしく、本稿の筆者のうちのひとり、山東で行われた非公式な孔子誕生式典の時に会った、大陸の活動家に再会したのである。<sup>(42)</sup>

この教育機関は、それが大陸に及ぼした影響を考える時、我々の研究にとってさらに大きな役割を担っている。その活動は多様である。孔子廟の修復、古代の聖賢の記念碑を建立すること、「儒学的」病院の建設、そして様々な学術的なプロジェクトの支援などである。

これらの具体的な行動は、四つの目標の現れである。十分に成長した宗教としての儒学を建立すること、公的な国家祭日として孔子の誕生日を制定すること、儒学の信条を国家的な教育プログラムに包括的に組み入れること、国中の都市に孔聖教堂と孔教青年会のための学習ホールを創ることである。これらは、儒学がもう一度日常生活に浸透することを願ったことである。<sup>(43)</sup>

孔教学院の指導者の言葉や著述には、二つの大きな先入観が見て取れる。康有為にまで遡れる観点と同じく、彼らが人々を儒学に向かわせようとした努力は、驚異的なキリスト教の拡大を止めるために必要なもの

り孔子は預言者（ナビ）である。Chee-Beng Tang は、C.A. Coppell の研究を取り上げ、この状況とマレーシアのそれを比較している。  
“Chinese Religion in Malaysia: A General Overview,” *Asian Folklore Studies*, vol. 42, no. 2, (1983), pp. 217-252.

(41) 湯恩佳の中国や世界における行動は、一連のシリーズとして印象的な講演集を生んだ。『湯恩佳尊孔之旅』、香港孔教学院榮譽出版、二〇〇四。

(42) 香港での観祭、二〇〇七年一〇月。翌日の新聞は式典には四万人も参加したと伝えたが、この数字は明らかに誇張である。スタジアムの席は埋まっていなかった。にもかかわらず、人込みは印象的であった。孔教学院の他の主要なプロジェクトの中には、「孔教と儒学の普及のための、香港における基礎を設立する」孔子記念碑の建設を要求するものがあった。

であったと考えられる。彼らは、キリスト教の拡大という脅威を前にしては、仏教や道教による抵抗は無意味であると考えた。<sup>44</sup>そして、この心配は、国家精神の礎石としての儒学の保護に関する懸念に由来している。実際、孔教学院の出版物は、その目標とするところは違うのかもしれないが、大陸から来た公的イデオロギーの言説と簡単に融和してしまうような愛国心を露わにしている。<sup>45</sup>

彼らの要求する公休日が、「自分たちの国の文化遺産の意味について黙考する」機会を与えるだけではなく、儒学的宗教はまた、「国家の結束と統合を強固にする」という需要を満たすものである。儒学の教えは「精神的な文明化」の進展に最も効果的な貢献をする。「精神的文明化」とは共産主義政府が「物質的文明化」を補完するために促進していると主張するものであり、「物質的文明化」とは、新資本主義の発展が可能なものとした政治的、経済的、科学的秩序である。

成長する物質的手段と野望にも関わらず、香港で促進された活動は、ある種の宗教的そして政治的な多元性の指標を有している。すなわち、たとえ儒学が中国国家の特別な関心に値するものとしても、世界宗教に比せられるべき宗教として建立されるべきものである、ということである。しかしながら、中国社会の周縁ではなく、その真ん中で稼働しているのは、ヘゲモニックな宗教としての儒学を熱心に促進する、別の運動である。

こういった傾向を持つ運動の、とりわけ急進的な例が、次章の主題となる。

ヘゲモニーへ向かって——「国教」？

将来、国家的な教え、あるいは国教（中国語の国教という言葉は、かなり多義的である）になるとして、奨励されている儒学の可能性は、ある種の急進的な保守派の中で共有される信仰となった。「政治的儒学」を復活させる考え方が、一九九〇年代の初めに蔣慶という知識人によって登場した。彼は学問方式における彼の地

位を、公羊学派に結び付けた。<sup>(46)</sup> また、今世紀初めの康暁光の例は、彼は中国人民大学の社会学者であり、前首相朱镕基の専門顧問団のメンバーであったが、彼の容赦ない率直さを考えると特に興味深い。彼は以下のように述べる。

どんなに古いプロテスタントの宗派だって教会を持っているのに、中国の儒学が礼拝のための固有の場所を持っていないのは、みっともないことではないか？すべての文廟が、廃れてしまっているか、観光客だけに開かれているのは、尋常なことなのか？ 中国国家の基礎的な教えを構成しているものについて、政府はもっと関心を持つべきなのではないか？<sup>(47)</sup>

しかしながら、はっきりしているのは、彼の関心が精神的、宗教的な指導の持続に向いているのではなく、政府のサポートを得て、最も効果的に「文化的ナシヨナリズム」を促進することに向いていることだ。グローバル化に直面する現代において、「文化的ナシヨナリズム」は必要なことだと彼は感じているのである。康暁光は『仁政』という本で、中国の政治的發展における第三の方法について、マルクス主義の通説にも西

(43) 孔教学院のウェブサイトにこれらすべての点に関する詳細がある。 [http://www.confucianacademy.com/index\\_main.html](http://www.confucianacademy.com/index_main.html) (二〇〇六年一月一日現在)

(44) 湯恩佳へのインタビュー、香港、二〇〇八年一月。

(45) この点に関しては、二〇〇七年に香港スタジアムで行われた、孔子の生誕と返還一〇周年を祝う式典で配布されたパンフレット、特に湯恩佳のスピーチ「孔曆二五五八年紀孔大典」、五―七頁を参照。我々はまた、中華人民共和国の宗教局副局長が、二〇〇八年の九月に香港で行われた式典に参加したことにも言及しておく。その時の式典は前年よりも小さなスタジアムで行われた(式典に参加した人数はおよそ四千人であった)。

(46) Ji Zhe, "Confucius, les Libéraux et le parti," *La vie des idées*, no. 2, May 2005, pp. 9-20 を参照。

(47) 北京でのインタビュー、二〇〇六年六月。

洋リベラリズムにも反対し、次の点を強調する。すなわち、促進されるべき教えは、普遍的に宗教的で政治的であるということである。確立されるべき社会文化的秩序は、ある種「疑似宗教的システム」の姿をとっており、その中では、道徳的な教えと権力の行使が切り離されていない、古代の理想的な状態に戻ることが促進される。こういった議論は、伝統的な「教」という概念を特徴づける多義性に満ち溢れており、戦術的な達成に向けて支持されやすい。その一方で康暁光はまた、儒教の、全く宗教的な潜在力を発展させることの必要性について、はっきりと主張している。

「儒教」は、日々の生活に浸透する必要がある。また、それは国全体にとつての宗教にならなければならない。結局、日々の生活に活かされるためには、人民全体の宗教となるしかない。<sup>⑧</sup>



返還 10 周年の式典と同時に行了れた孔子の誕生式典、香港スタジアム、2007 年。

©Sébastien Billioud



孔子の誕生式典、クイーン・エリザベス・スタジアム。香港、2008 年。©Sébastien Billioud



2007 年の孔子の誕生式典。掲示板には「我々の中国を愛し、祖国をうたいあげよう」と書かれている。©Sébastien Billioud

このような企てにおいて、政府は決定的な役割を演じる。彼によれば、政府は「『儒教』をサポートし、儒教に『国教』という地位を認め」なければならない<sup>49)</sup>。

時折見せる古風な語彙にもかかわらず、康暁光のコンセプトは明らかに過去の帝政期に対立している。教えの普及を政治的实践と統一することは、もはや昔の儀礼ではなく、有効な合理性に影響を受けた、(それ自身の儀式的な側面を抜きにするのではない) 現代的イデオロギーなのである。

また、いかなる「公的な」イニシアチブに対しても疑念を抱く「民間」の活動と異なっているのも明らかである。康暁光にとって、「儒教化」はトップダウン形式で行われる事柄であり、儒教が未来の「国家的宗教」となりうる可能性は、政治的、教育的、文化的空間を形作る国家権力の総合的な行動への信頼に、結び付けられているのである。

康暁光の他の仕事には、この「疑似宗教的な」プロジェクトの政治的方向性にかかわるかぎり、あいまいな点が全くない。「文化的ナショナリズムの原則」と題された文章において、彼は「儒教が国教となるため」には中国の文化的刷新を育成し、その成長が大きな世界的勢力になるほどに促進する必要があると断言している。康有為に言及しながら、彼は「儒教は決して単なる思想の学派ではない。それは国家のサポート(国家支持)により、すべての人々の宗教(全民宗教)として、教化作用を十分發揮する」と主張する。はっきりと、イデオロギーのアンサンブルとして提示されたため、文化的ナショナリズムは三つの課題を達成しなければならぬ。ひとつは、文化遺産を奨励すること(整理国故)、社会を流動させること(社会動員)、そして体系や新しい制度を再建すること(制度化)である。新しい、特別に訓練されたエリートは、教導す

(48) 康暁光、『仁政、中国政治発展の第三条道路』Singapore, Global Publishing, 2005, p. 191.

(49) *Ibid.*, p. 190.

る存在としての国家と、統制されるべき様々な民間の活動の間を媒介する役目を、自然に担うことになる。<sup>50</sup>あまりに急進的な立場は、知的集団の中で反応を引き起こし、そしてその影響を受けた人々がいくらか共感する一方で、影響が極致に至ると、不安定な状態を導く原因となりうる。それゆえ、彼らは公式な言説において、こういった極致と慎重に距離を保っているのである。<sup>51</sup>

未来の「公民宗教」？

最近の議論で興味をひくものは、宗教の多元的共存と、宗教的ヘゲモニーの誘惑の間の折衷案をとる立場である。今世紀初から始まる、「公民宗教」としての儒学の可能性をめぐる議論は、ヨーロッパやアメリカにおける、西洋の「神学政治論的な」多様な経験の影響だけによるものではない。自由主義的な、あるいは民主主義的な公的空間における、未来の儒学の宗教的制度化が生む困難や、あるいはアポリアをも描き出しているのである。

評論誌『原道』の創設者である陳明は、九〇年代後半に突如有名になった。彼は香港や台湾に亡命した哲学者たちの世代の、形而上学的な傾向に対抗するものとして、「大陸の新儒家」を擁護したのである。同じく湖南省出身の思想家の李沢厚と同じように、彼もまた中国文化の実用的解釈に興味を持ち、「哲学的体系」を構築することを拒み、現代儒学が実用的で社会的な、大衆向きの使命を果たすことを選んだ。<sup>52</sup>しかしながら、アメリカの「公民宗教」というモデルに影響を受けた彼は、ポスト共産主義社会における、儒学の宗教的立場の可能性に対して疑念を増していった。

このように、陳明にとって、「公民宗教」は単なる儒学復興の可能な選択肢のひとつではなく、それによってこの復興を達成できるような方法なのである。参考までに、社会学者であるロバート・ベラーの、アメリカにおける公民宗教に関する有名な研究を紹介する。ベラーは、まず、合衆国憲法の修正第一条には、

公式な世俗主義について詳細に記されているにもかかわらず、アメリカの大統領のスピーチや、アメリカにおける公的な言説の中には、神についての膨大な言及があることを引き合いに出している。

教会と政府の分離は、政治的領域に宗教的要素を与えることを拒絶したのではない。確かに、個々の宗教的な信仰、礼拝、結合などは厳密には私的な事柄であるが、同時に、アメリカ人の大部分が共有している宗教的方向性に共通の要素があることも確かである。これらはアメリカの制度的発展にとって重要な役目をつとめ、いまだにアメリカの生活の構造全体の中で宗教的要素を提供しており、そこには政治的領域も含まれている。こういった公的な宗教的要素は、わたしがアメリカ的公民宗教と呼ぶところの信仰、信条、儀礼すべての中に現れ出ている。<sup>50</sup>

もし公民宗教に関するこの発想が陳明を惹きつけたのなら、抽象的で教条的な方針とは対立する、本質的に大衆向けで実用的な彼の方針に、この発想が調和するように見えるからである。

(50) 康曉光『当代中国大陸文化民族主義運動研究』2008, Global Publishing, Singapore, pp. 234-238. 康曉光の「エリートの提携」(精英聯盟)とこう考え方は「Sebastien Billoud, "On the Art of Disparaging Clouds: Reflections Based on the Political Theory of Thomas Metzger," *Endles Chinoises*, vol. XXVI, 2007, pp. 210-216」を参照。

(51) Sebastien Billoud, "Confucianism, Cultural Tradition, and Official Discourse in China at the Start of a New Century," *China Perspectives*, 2007/3, pp. 53-68.

(52) 陳明「編後」『原道』五、一九九九、四六五—四六六頁。この背景については、Joël Thoraval, "La renouveau pragmatiste dans la Chine contemporaine," Anne Cheng (ed), *La pensée en Chine aujourd'hui*, Paris, Gallimard, Folio, 2007, pp. 103-134」を参照。

(53) Robert Bellah, "Civil Religion in America," in *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*, Berkeley, University of California Press, 1970, pp. 168-189. 特頁 p. 171.

牟宗三の、「円教」としての儒教は感情的であるように思え、蔣慶は中国が政治と宗教を合一した儒教国家（政教合一的儒教国家）であるべきだと考えるが、これは明らかに単純すぎる。康暁光は儒教を国教に変容させようとしたが、実行は難しい。しかし、公民宗教は根本的に社会の基礎へと向かうものである。すなわち、公民宗教は自由、民主主義、そして憲法と矛盾なく共存し、それらが適切に機能するための大きな助けとなりうるのである。<sup>54</sup>

さらに正確には、陳明にとって、この新しいコンセプトは、二つの頻発する困難に対して、長い間捜し求められてきた解答を与えるものである。その困難は、ひとつは理論的なものであり、もうひとつは実用的なものである。理論的な困難は、よく知られているように、宗教という西洋の観念が、うまく適応しないことから生じたものである。

儒教を宗教と呼ぶことが、大きな理論的問題を生むのは確かであるが、それを公民宗教として追求していくけば、それほど大きな問題は生じない。公民宗教という概念を考えると、アメリカの例、あるいは「公民」観念の現代的背景に、あまり厳密に基づくのではなく、その代わりに公共性を設計するものとして、もっと広い意味で理解すれば、中国が、公民宗教にとって最も現実性を帯びている国であるといっても決して誇張ではない。<sup>55</sup>

儒学の知識は、偉人や場所、神聖な儀式といった、ベラーがアメリカの歴史を背景に書いたものと、同等のものと共にとじ込まれている。現代的公民宗教は、これらのシンボルを、「国家生活」の中で格式化し合理化することができる。

制度化という問題は、現実的な困難の核心である。つまり、儒学は「一方では民間信仰に融合し、また一方では本来的に政治的な力と混合しているような構造上の特徴」を保有しているのである。清朝の滅亡以来、儒学が民間に限定されてきたという事実は確かに弱点である。しかし、未来の公民宗教も、民間から切り離されたイデオロギー的論説に依拠すると言うよりはむしろ、活気にあふれたままであるこのような要素を通じて自らを養っていくことだろう。<sup>57</sup>このように、この新しいコンセプトは、民間儒学と、待望される現代的政治制度の間を、媒介する力として機能することになる。<sup>58</sup>

公民宗教としての儒学の未来をめぐる議論が、ふたつの大きな障害に直面しているのは間違いない。まずひとつは、当然のことだが、アメリカの歴史的経験に深く支配され、政治と宗教の可能な相互作用のひとつを代表するに過ぎない概念を、中国の文脈にどう適合させるかということである。<sup>59</sup>ロバート・ベラーはアメリカの「公民宗教」という概念にとって、必要とされる決定的な要素について強調した最初の人物である。それなしでは、「公民宗教」は簡単に「アメリカン・シントイズム」と等しい「国家的偶像崇拜」といった類のものに墮落してしまい得るのである。<sup>60</sup>ふたつ目の障害は、現在この言葉が、前近代の状況と区別されず

(54) 陳明「儒家公民宗教説」、「平和書院」のウェブページ：[http://www.pinghsy.com/data/2007/1016/article\\_1594](http://www.pinghsy.com/data/2007/1016/article_1594)

(55) 前掲のウェブページ。

(56) 前掲のウェブページ。

(57) 前掲のウェブページ。

(58) 儒教を基礎とする中国の公民宗教という考えは、あるキリスト教知識人たちによっても擁護されている。例えば、宗教社会学者である楊鳳崗にとって、このような計画はアメリカにおける場合のように、宗教的多元性を保証し、また中国文化にとって必要な促進をも保証するものである。しかし言及しなければならないのは、自由主義を標榜するにもかかわらず、プロテスタント思想家である彼の公民宗教の促進は、ポスト共産主義国家の公的な無神論とは絶交して、儒学教義のキリスト教化を内密に支持するものであり、特に「意志を付与された天」という、超越的要素に置かれた重点<sup>61</sup>を強調している。楊鳳崗、「對於儒教之為教的社會學思想」(二〇〇五、批評誌『原道』のウェブページ：<http://www.yuandao.com/dispbbs.asp?boardID=2&ID=26896&Page=15>)

(60) たとへば、Marcel Gauchet のベラーに基つた見解 (*La religion dans la démocratie*, Paris, Gallimard, Folio, 1998, p. 69) を参照。

(61) Robert Bellah, *Ibid.*, p. 168, note.

に、しばしば曖昧に用いられ適用されていることから生じている。この観点からみると、ロバート・ペラー自身が最近、この「公民宗教」という言葉を使って、清王朝の満族のエリートが、帝国の政治的統一を保証する手段として普及させた儒学を特徴づけようとしたのは、残念なことである。<sup>④</sup>中国人の国家的宗教の支持者は、ペラーの奇妙な時代錯誤を使わずにはいられなかった。このような不正確な言葉の応用は、過去の帝政期と継続しているような錯覚を覚えさせるだけであり、また、公民宗教と市民社会という現代的観念の間にある不可分のつながりに関する議論を紛糾させるだけである。実際、公民宗教と伝統的な国教とを混同することによって、以下の問題が生じる。すなわち、政治的合法性がもはや天から引き出されるのではなく、人々から引き出されているという現代的民主主義的背景の中においてのみ、公民宗教という概念は意味をなしようという事実が、この混同によって覆い隠されてしまうのである。

彼らが育成していきそうな具体的な方針以上に、とりわけ興味深いのは、これら三つの議論中の観点（ひとつの宗教、国教、公民宗教としての儒学）が、儒学を制度化しようとする様々な試みに直面したとき、どのようにして困難が浮き彫りになってくるかということである。西洋起源の民主的モデルと関わる政治社会として、中国の未来は不確かであるが、それと同じくらい、儒学の制度化が生む困難も中国の文化的伝統から生じた特徴的産物であり、その事実がまた、困難を一層複雑にするのである。

## 結論

近年の「儒学復興」における、宗教的展開に関して簡単な検討を行ったが、それではどのような結論が導き出せるだろうか？

今日中国社会の中に確認できる、複合的で並行する展開（盛んに行われる様々な仏教儀礼、キリスト教への改宗が

生んだ予期せぬ効果、あるいは靈感として伝統を主張する新しい分派の動きの出現、あるいはそれらが必然的に生じさせる様々な抵抗を考えると、これらの展開の重大さを誇張するべきではない。

結局、この現象が未来において存続するかを正しく理解するためには、二つの不可欠な不安を考慮に入れる必要がある。まず、宗教に対する実際の信心深さよりも大きい欲望へと時々転換する精神的探求の力と、いまだに分散しており、社会的制度的空間を求めている、個人的・共同体的実践という現実性との間には、ある種の媒介空間が不明確な状態のまま存在している。今日の民間運動の活動家の創造性は、現実と創造の合間に展開しており、当然のごとく予想するのが難しい形式で自らを表現している。しかし、公的に制度化された地位への熱望と、儒学の教えの自律性、その価値は民間の方針表明の中に最も突出して見られることになるが、そういった自律性への愛着の間には、さらに別の未解決の不安がある。新しい儒学と関わる国家の役割は、前世紀の政治史の急変と転回のために、依然として大変複雑である。

これらの理由のために、宗教復興の可能性に関して評価する時には、個人感情と集団行動とを、同時に政治的権力の世界と一般的慣習とを、伝統的に連結させていた取次ぎの一形態について、考えなければならぬ。我々が意識しているのももちろん、「儒学」の様々な表現にとって常に不可欠であった儀礼である。現代儒学に影響を受けた、新しい儀礼主義は可能なのであろうか？ 我々は次の研究で、この疑問について追究する予定である。

---

(5) Robert Bellah, 「公民宗教と社会衝突」、『二十一世紀』、香港、二〇〇三、電子版は：<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c/supplem/essay/951079g.htm>.