

## 現代中国の儒教復興

中島 隆 博

はじめに

近代中国の歴史を振り返ると、今日の儒教復興は隔世の感がある。一世紀にわたる儒教の排除は、近代西洋に対峙した中国にとつていったい何であったのか。中国の後進性・封建制の象徴として儒教を排除することは、中国の文化的アイデンティティに深刻な自己否定の刻印を押すと同時に、自らを批判的に省みることもあったはずである。そこから儒教を再肯定することによって、今後中国はどこに向かおうとしているのか。そのヒントになることをここでは考えてみたい。

### 1 儒教排除の歴史

近代中国を象徴する五四新文化運動（一九一九年）において、儒教の否定が繰り返し唱えられたことはよく知られたことであろう。その旗手であった胡適が、激しい儒教批判を行っていた呉虞に対し

て支持を表明し、一九二一年に「四川省において隻手で孔家店を打つ老英雄」と評したことはよく知られている。その評の直前に、胡適はこう述べていた。

二千年の間人を食べてきた礼教と法制度は孔丘の看板を掲げてきた。まさにそれゆえに、その孔丘の看板は——古い店であるとはいえ、偽の看板である——取り去り、叩き壊し、焼き去らなければならぬ！

このように、若い胡適は激しい儒教批判の態度を共有していた。とはいえ、ここで胡適が述べている「打孔家店」が、後に文化大革命期に「批林批孔」に極まる「打倒孔家店」とまったく同じというわけではない。胡適は同時期に、「整理国故」と「打鬼」(一九二七年)といった文章を通じて、「鬼を打つ」すなわち中国の古いた霊的な文化を掴まえて白日のもとに晒すことを唱えていた。<sup>③</sup>つまり、「打つ」とは一種の批判であって、全面的な否定としての「打倒」ではなかったのである。

その証拠に、胡適は晩年、口述自伝の中で、「孔家店を打倒する必要はない」と題して、自らが決して反儒ではないことを強調していた。<sup>④</sup>あるいは、これは、啓蒙の旗手であった胡適がやはり儒教に絡め取られたと言うべきことなのだろうか。

## 2 儒教復興

批判か否定かはともかく、二〇世紀の多くの時間において、中国において儒教が排除されてきたことは確かである。ところが、二〇世紀の末から、具体的には、改革開放以後、儒教が見直され、今日において知られるような儒教復興が起きたのである。その背景には、中国社会のレジティマシー（正統性）やアイデンティティの危機があったと思われる。このことは拙著『共生のプラクティス——国家と宗教』（東京大学出版会、二〇一一年）において論じたので、詳細はそちらに譲るとして、二つの論点をあらためて指摘しておくたい。

一つは、儒教復興に果たした大学の役割である。当初儒教復興は大学儒教として始まり、その後民間儒教へと広がりを見せていった。しかし、大学という近代の空間において復興する儒教とはいったい何であるのだろうか。今年（二〇一六年）に逝去したフランスの文化人類学者であるジョエル・トラヴァールは、前近代の儒教が有していた「成聖（聖人になる）」という一種の宗教経験が、近代とりわけ近代の制度である大学において決定的に根こそぎにされたと考えていた。

近代における大学を本拠とする儒学の創造は、哲学パラダイムの覇権的な、あるいは独占的でさえある支配に従うことになり、儒家の経験からその基盤を奪い、それによって相当程度その意味までも奪うという結果をもたらした。それは、文字通り根こそぎにされ、必要な基盤から切り離された一つの思想の、自己永続化をもたらしたのである。<sup>⑤</sup>

そうであれば、大学における儒教は、根本的なアポリアを含んだ新しい言説であると言わなければならないだろう。もし「成聖（聖人になる）」という一種の宗教経験を再び回復しようとするならば、それは大学の外部において実践されるほかない。とはいえ、近代化してしまっただけで、前近代の経験の条件を回復することが困難であるとすれば、それは大学という場所を利用しながら変形することを試みなければならない。

トラヴァールとともに行ったフィールド・ワークから考えると、北京大学の周縁に置かれた中国文化書院のような形態が、大学儒教において宗教経験をかろうじて維持しうるあり方だと想定していたのだと思われる。前近代の書院という場所の、近代大学における復活である。

そうだとすると、人民大学という新中国建国後に創建された大学に、孔子像が置かれた意義はどう考えればよいのだろうか。それは、近代大学においても儒教経験は十分可能であるというのか、それとも近代大学の範囲での儒教なら許容されるということなのか。このことは、儒教復興の論者たちのスタンスにも密接に関わっているが、このことには後で戻ろう。

もう一つ、大陸での儒教復興を支えたものとして、台湾、香港、シンガポールといった大陸周辺地域において継続されてきた儒教研究が逆輸入されたことも重要である。彼らは一般に新儒家と呼ばれ、儒教の第三のピークをなすと考えられている。つまり、孔子に代表される古代儒教、仏教と対峙した宋明の新儒教、そして近代西洋の哲学・倫理学・宗教学の知識を背景にした、近代新儒家である。この新儒家は単に近代西洋の学術を儒教に適用したのではなく、もう一度儒教を考え直すことで、儒教によって近代の超克を行うおうとするものと言った方がよいだろう。そこにはトラヴァールが重視した宗教的要素もかなり見受けられる。彼らの構築しようとした近代儒教が、大陸に逆輸入され、大きく広がったのが、儒教復興の背景なのである。

### 3 新儒家

杜維明による世代分類を踏まえるなら、新儒家の第一世代は、五四新文化運動から一九四九年の中華人民共和国成立までの思想家たち（梁漱溟、馮友蘭、熊十力、張君勱、賀麟）である。第二世代は、その後大陸を逃れ香港・台湾を中心に、一九五〇年代から一九七〇年代にかけて講学を行った思想家たちである。その第二世代として、杜維明は牟宗三、徐復観、唐君毅を挙げている。実際のとこ、世代を明確にわかることは難しいことであるし、しかもここに挙げた人々が自らを新儒家として行動していたわけではなく、それは後の杜維明の世代が名づけたにすぎない。

ジョン・メイカムによると「新儒家は、宗教的なニュアンスを有

した新保守主義的な哲学運動として現れ、正統的な儒家価値の正当的「合法的」継承者であり代表者であると主張するものである」<sup>6)</sup>。とはいえ、ここでの新保守主義という表現に注意しておこう。おそらく近代的な保守それ自体が、前近代における「古」の理想化とは異なり、守るべき価値を新たに発明し続けるという特徴を有している。そうであれば、新儒家は近代的な儒教保守主義という、これまた複雑な現象としてみた方がよい。したがって、たとえば牟宗三などは、カント的な啓蒙の言説と儒教の結合、さらには「新外王」というの民主と科学への「内聖」からの接続という、困難な課題に取り組んだのである。

さて、ここでは錢穆に触れておきたい。さきほどの分類では第一世代でもあり第二世代でもあるのだが、香港中文大学の前身の一つである新亜書院の創始者である。新亜書院と人民大学が時を同じくして一九五〇年に、以前の組織を改称して新しい名を得たことは偶然ではあるが意味深い一致である。その新亜書院について、香港中文大学の公式サイトは次のように記述している。

新亜書院は一九四九年に創立され「正式には亜洲文商専科夜校として」、故錢穆先生および何名かの内地から来た学者によって、きわめて困難な環境の中で始まった。その目的は宋明の書院での講学精神にはるかに溯り、西欧大学の教授制度を採用することで、人文主義の教育の宗旨に基づいて東西文化を会通させ、人類の平和や社会の幸福のために道を開くものである。<sup>7)</sup>

ここに示されているように、宋明の書院と近代西欧の大学の融合

がこの新亜書院の目的であり、まさに近代的な新儒家の実験場であった。ところが、一九六三年に、崇基学院と聯合書院と一緒に香港中文大学を作ることになると、錢穆との間に齟齬が生じたよう<sup>19</sup>で、結局彼は一九六七年に台湾に移ることになる。また、香港中文大学への合流をよしとしない人々は、新亜研究所を設立した。二〇一五年三月に訪れた際には、錢穆と新亜書院を支えていた唐君毅の蔵書コレクションを見る機会を得たが、半世紀前にあつた熱気の跡を垣間見ることができた。

#### 4 現代儒教の三類型

新儒家の熱気<sup>20</sup>の中心はいまや大陸にある。壮麗な偉容を誇る、曲阜の孔子研究院（一九九六年創立）はその代表例であろう。だが、トラヴァールが問うたように、儒教の経験<sup>21</sup>を本来的に可能にする場所はどこなのだろうか。

そのことを考えるために、現代儒教の三類型を確認しておこう<sup>22</sup>。おおきくわけて、蔣慶の儒教国家論、康暁光の儒教国教化論、そして陳明の儒教公民「市民」宗教論が指を屈すべき三類型である。まず蔣慶であるが、その主張は明確で、西洋の民主制度では十分で、儒教に基づいた中国独自の政治体制を創るべきであるとす<sup>23</sup>る。トーマス・フレイリツヒはこのように述べている。

蔣慶は、自由、平等、法の支配そして人権といった「民主主義的観念」を典型的に西洋的であると見なし、そのかわりに、投票者と政治家両方の道徳的資質を保証するような、より「実体

がある」儒教式の政治的民主主義を支持する。こうしたアプローチは、権威主義への強い傾向を伴っている。しかし、彼らが典型的な儒教的もしくは中国的に強化された民主主義と見なすものは、実は、中国の西洋政治思想受容に起因するかもしれない。一八世紀、一九世紀ヨーロッパの自由主義にあつたエリート主義的要素は、しばしば社会的、政治的特権を守る必要に起因していた。それが、強く近代的な国民国家を建設しようとした中国の思想家たちによって権威主義的概念に変換されたのである<sup>24</sup>。

この見方もまた、近代以後の儒教の複雑さを現している。つまり、蔣慶のように、一見すると古き良き儒教への回帰を唱えているように見える思想家にも、近代西洋の政治思想が色濃く影を差しているというのである。

次に、康暁光であるが、その「仁政——権威主義国家のレジティマシー理論」（『戦略と管理』、二〇〇四年二期）という論文名にも明らかであるように、問題になっているのは権威主義国家におけるレジティマシーであつて、国家の権威を維持するために仁政が必要であり、社会全体を儒化するべきだと言っているのである。これは主張としてはさきほどの蔣慶の結論と近いものである。

ただし、儒教の場所に関してはやや違いがある。というのも、蔣慶は二〇〇一年に大学の職を辞し、貴州の貴陽に陽明精舎を建立し、陽明学を講じているのに対し、康暁光は人民大学公共管理学院の教授として講学を行っている。

第三の類型が、陳明の主張する儒教公民宗教論である。ローバー

ト・ベラーのアメリカの「市民宗教」という概念を儒教に適用することによって、蔣慶に典型的な強い宗教的色彩を弱めながらも、しかし単なる道徳や哲学に還元されることのない次元を探究しようとするものである。儒教を公民「市民」社会を支えるスピリチュアリテイとして再定義しようとするこの試みは興味深いものではあるが、考えておかなければならない点もある。

すでに、拙論「儒教、近代、市民的スピリチュアリテイ」（二〇一四年三月）で触れたが、陳明の対話の相手はさきほどの原理主義的な儒教国家論に加えて、自由主義者のキリスト教的立憲政治論である。その際、念頭にあるのは、キリスト教徒であった孫文と蒋介石が、「キリスト教は個人の信仰にすぎず、公共領域の神性な資源については、やはり伝統すなわち儒教に訴えた」（陳明「市民宗教——儒教の歴史解読と現実展開の新しい視野」、『礼楽文明と中国社会』国際学術シンポジウム』プロシーディングス、六〇〇〜六一頁）ということである。これは、戦前日本のキリスト教・仏教と神道の関係を彷彿とさせる。「市民宗教」としての儒教がいかなる信仰の持ち主であれ、その社会の成員にとつては公共領域を形成する重要なスピリチュアリテイだと言うのである。

そうであれば、なぜ儒教なのかが問われなければならないだろう。それはなぜ神道であったかということと重なる問いである。戦中から戦後にかけて、鈴木大拙が「靈性」を主張したとき、それは国家神道とは異なる市民的スピリチュアリテイを指し示そうとしていた。はたして陳明の主張は、どの方向に向かうのだろうか。それによって、それがベラーの考えていた「市民宗教」とどこまで通底しているのが明らかになるだろう。

## 5 儒教復興の現場

では、大学の外での儒教復興はどうなっているのだろうか。すでに大学の周縁での試みとして、書院の復活については言及した。ここで指摘しておきたいことは、孔子廟（孔廟、文廟）における民間儒教の進展である。

かつて曲阜、長春、台北と調査を行い、それぞれの特徴について論じたことがある。曲阜と台北が世俗化という点でやや対照的なスタイルを取っていること、長春の活動の中になにか積極的に市民社会を形成するものを見つけれないかと思っっていることはすでに示した。ここでは、それとは別に中国文化書院に集う人々について、簡潔に言及しておきたい。

中国文化書院は、一九八四年一〇月に、馮友蘭・張岱年・朱伯崑・湯一介等の著名学者たちによって創建された。現在でも旺盛に活動をしていると思われるが、二〇〇七年九月に、トラヴァールを代表とするフランスチームとともに北京と曲阜に調査に赴いた際に、北京大学に付設する中国文化書院を訪れた。そこでは、社会人向けの講義が行われており、多くは若いビジネス・パーソンであった。彼ら彼女らに簡単な意識調査を行ったのだが、興味深かったのは、その多くを占めていた経済エリートたちが、自分の仕事と中国伝統文化を学ぶことに直接の関係はないと、冷静に答えていたことである。「儒教と資本主義の精神」が問題ではなく、伝統文化を学ぶことは、あくまでも自分自身の問題、つまり、自己のアイデンティティの再定義に関わるものだというのである。環境問題にも

多くの関心を払っていることからわかるように、それは社会的な環境をどう理解し、その上でアイデンティティを考えようというのである。ここでは、大学儒教の議論とは異なる、民間儒教の一つの可能性を見た思いがした。

## 6 最近の普遍論争について

儒教復興は、単に儒教という特殊な教えの復興というわけではない。近代西洋という圧倒的な普遍を前にして、排除すべき特殊として理解された儒教が、もう一度普遍に関わる言説（ディスコース）として登場してきたことが重要なのだ。

近年、わたしが勝手に「普遍論争」と名付けた議論は、こうした中国発の普遍をどう考えるかという問いに深く関わっている。このことに関しては、本報告の直後に出版された拙論「中華の復興——中国的な普遍をめぐるディスコース」で、一つの読解の方向性を示しておいた。

そのポイントは、趙汀陽の天下主義、それを批判した許紀霖の新天下主義、あるいは干春松の王道といった概念は、単なる前近代の中国的概念の復活を企図しているのではなく、趙汀陽の「方法としての中国」という表現に示されているのではなく、古い概念を鍛え直して、中国の経験を通じて、普遍に寄与しうる新しい概念を発明しようというのである。見方を変えれば、これは「ディスコースの権利」をめぐる一種の権利要求でもあるだろう。とはいえ、そこに自己批判的な視線と、普遍的なものへの責任がある以上、安易に退けべきものではない。

とはいえ、白永瑞が指摘するように、こうした議論に、中国の周辺への目配りに欠けるものがあることも確かである。また、戦前の日本の普遍をめぐる議論（とりわけ「世界史の哲学」）を参照するならば、再び隘路に陥らない、理論的な仕掛けが必要である。ただ、決定的に戦前日本の議論と違うのは、現在の中国の思想家たちはその議論をオープンにしておき、そこに海外の学者の積極的な参加を呼びかけていることである。こうした議論の枠組みの変化それ自体が、わたしには大きな意味があることだと思われる。

## まとめ 儒教復興と今後の展望

これまでの議論を受けて、暫定的に儒教復興の意義と今後の展望をまとめておきたい。

まず、最初に言うべきは、これは前近代の儒教がそのまま復興しているわけではないということだ。あくまでも近代的な儒教が問題になっており、さらには西洋近代を踏まえた上で、もう一つの近代を構想することが問題なのだ。ここで言うもう一つの近代とは、すでに中国の過去に発見された可能性ではなく、今後発明されるべきもう一つの近代である。

次に、儒教の宗教的経験に関しては、幅広い理解がある。一方で、「内聖外王」の理念が残っているが、他方で、近代を経ている以上、脱宗教化された議論も展開されている。それでも、民間儒教に注視するなら、もう一つ別の宗教性すなわち市民的スピリチュアリティが見出されるのではないかと思われる。

三番目に、政治との結びつきの強さが、実際にもあるいは言説の

上でも見られるということである。レジティマシーに関わる以上、儒教復興が政治を考えないわけではない。しかし、他方で、近代の世俗化（政教分離）の原則を捨て去るわけではないのだから、単純な形で政治と結びつくことは躊躇されている。おそらく重要な問題は、実際の政治に関わるというよりは、公共空間を支える政治的なものに來たるべき儒教がどう関わるか、ということであろう。これはより繊細な理論的操作を必要とするし、しかも現場でのプラクシスに繋がっていかねなければならぬので、難度の高いものとなると思われる。

四番目に、戦前の日本で儒教が果たした役割の再検討がどうしても必要だと思われる。台湾だけでなく大陸の議論においても、日本の言説がある役割を果たしている。現在の儒教復興の限界と可能性を正確に測るためにも、戦前の日本の儒教に関する言説を理解しておかねければならない。それは両者が共有している、帝国というもう一つの重要な概念の再検討にも繋がるはずである。

最後に、「批判儒教」もしくは「プログレッシブ儒教」の可能性を検討したい。今後の展望において儒教がある普遍性を獲得するとすれば、それには批判性が必要不可欠である。批判性なき儒教であれば、ほとんどの場合、現状肯定の言説に終始するからだ。この点で、注目すべきはステファン・アングルの議論である。

アングルの著書である『現代儒教政治哲学——プログレッシブ儒教に向かつて』（二〇一二年）は、その副題にあるように、「プログレッシブ儒教」の可能性を探究している。それは、批判を経た後に、もう一度社会的な諸問題に関わり、参加していくという意味でのプログレッシブであって、単に「進歩的」というものではない。

では、具体的にどのような可能性の探究をしているのかというと、それは「礼」の再定義に関わっている。

シビリテイ（礼節）を「儒教の」礼として考えることによつて、わたしたちは多くのことを学ぶことができる。一つは、シビリテイの直接的な機能で、たとえば、それがどうやって共同体の価値を作り上げるのかそのやり方がわかる。また、それが倫理的なものと法的なものという、シビリテイとは区別されながらも、わたしたちの生を統御すべき二つの重要な規範にかにして寄与するのそのやり方がわかるのである<sup>二五</sup>。

規範（ただし弱い規範）を構成するものとしての「礼」。こうした「礼」の再定義は、アングルの前著『聖たること——新儒教哲学の現代的意義』（二〇〇九年）でも示されていた<sup>二六</sup>。また、マイケル・ピュエットもまた、同様に「礼」の再定義を行おうとしている<sup>二七</sup>。

儒教の今後の展望として考えるならば、こうした「プログレッシブ儒教」による、概念の批判的な再定義は、多くの示唆を与えてくれるだろう。

《注》

(一) 胡適『呉虞文録』序（一九二一年）、『胡適全集』第一巻、七六三頁。

(二) 同右、七六三頁。

- (三) 拙論「胡適と西田幾多郎——哲学の中国、哲学の日本」、一九〇頁を参照のこと。
- (四) 胡適「胡適口述自伝」(一九五〇年代録音)、『胡適文集』一、四一八頁。
- (五) ジョエル・トラヴァール「儒家の経験と哲学の言説——現代新儒学におけるいくつかのアポリアについての省察」、三五〇〜三五二頁。
- (六) 杜維明「儒学第三期發展的前景問題——大陸講学、答疑和討論」、『杜維明文集』第一卷、二九五〜二九六頁。
- (七) John Makeham, *New Confucianism: A Critical Examination*, pp.1-2.
- (八) <http://www.na.cuhk.edu.hk/zh-hk/aboutnewasia-zh/hk/history-zh/hk.aspx> 二〇一六年五月一〇日にアクセス。
- (九) 詳細は、拙作『共生のプラクシス——国家と宗教』を参照のこと。
- (一〇) トーマス・フレリッヒ「儒教民主主義」とその儒教批判家——儒教の限界における牟宗三と唐君毅」、小野泰教訳、『中国—社会と文化』第二九号、中国社会科学学会、二〇一四年、二二四頁。
- (一一) 鈴木大拙の「靈性」に関しては、拙論「鈴木大拙と日本的靈性」、『図書』八一—号、岩波書店、二〇一六年九月を参照。
- (一二) 拙作『共生のプラクシス——国家と宗教』と「儒教、近代、市民的スピリチュアリティ」を参照。
- (一三) 白永瑞『共生への道と核心現場——実践課題としての東アジア』、一〇〜一二頁
- (一四) 拙論「東アジア近代哲学における条件付けられた普遍性と世界史」において、「世界史の哲学」について論じた箇所(九五〜九七頁)を参照のこと。
- (一五) ステファン・アングル『現代儒教政治哲学——プログレッシブ儒教に向かつて』、一〇九〜一一〇頁。
- (一六) ステファン・アングル『聖たること——新儒教哲学の現代的意義』、一〇四頁。
- (一七) たとえば、「(かのように)の礼」の可能性を探究している箇所(マイケル・ピュエット、クリステイン・グロスロー『ハーバードの人生が変わる東洋哲学』、七六頁)を参照のこと。
- 《参考文献》
- 胡適『胡適文集』一、北京大学出版社、一九九八年
- 杜維明『杜維明文集』全五卷、郭齐勇・鄭文龍編、武漢出版社、二〇〇二年
- 胡適『胡適全集』全四四冊、胡適全集編集委員会編、安徽教育出版社、二〇〇三年
- 中島隆博「胡適と西田幾多郎——哲学の中国、哲学の日本」、『中国—社会と文化』第一九号、中国社会科学学会、二〇〇四年
- ジョエル・トラヴァール「儒家の経験と哲学の言説——現代新儒学におけるいくつかのアポリアについての省察」、廣瀬玲子訳、『中国—社会と文化』第一九号、中国社会科学学会、二〇〇四年
- 康暁光「仁政——権威主義国家のレジティマシー理論」(『戦略と管理』所収、二〇〇四年二期)、<http://www.tecn.cn/data/detail.php?id=11517>、二〇〇四年 [二〇一一年二月一日にアクセス]
- ステファン・アングル『聖たること——新儒教哲学の現代的意義』 [Stephen C. Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*], Oxford: Oxford University Press, 二〇〇



九年

中島隆博『共生のプラクシス——国家と宗教』、東京大学出版会、

二〇一一年

ステファン・アングル『現代儒教政治哲学——プログレッシブ儒教

に向かへて』[Stephen C. Angle, *Contemporary Confucian Political*

*Philosophy: Toward Progressive Confucianism*] , Cambridge &

Malden: Polity Press, 二〇一二年

陳明「市民宗教——儒教の歴史解読と現実展開の新しい視野」、

『「礼楽文明と中国社会」国際学術シンポジウム』プロシデー

インクス、二〇一三年

中島隆博「東アジア近代哲学における条件付けられた普遍性と世界

史」、羽田正編『グローバルヒストリーと東アジア史』、東京

大学出版会、二〇一六年

中島隆博「中華の復興——中国的な普遍をめぐるディスコース」、

大澤真幸編『岩波講座 現代 宗教とこころの新時代』、岩波

書店、二〇一六年

白永瑞『共生への道と核心現場——実践課題としての東アジア』、

趙慶喜監訳、法政大学出版局、二〇一六年

中島隆博「鈴木大拙と日本的靈性」、『図書』八一—号、岩波書

店、二〇一六年

マイケル・ピュエット、クリスティーン・グロスロー『ハーバー

ドの人生が変わる東洋哲学』、熊谷淳子訳、早川書房、二〇一

六年