

現代中国のアイデンティティと「伝統」

— 近代政治思想と儒教 —

滝田 豪

Identity and “Tradition” in Contemporary China:

Modern Political Thought and Confucianism

Go TAKIDA

1. はじめに

アイデンティティや文化をテーマとする今回のシンポジウムにおいて、筆者には中国の伝統思想、とりわけ儒教の現在について論じることが求められました。しかし儒教を十分に勉強したことがない筆者には、テーマを知ってからシンポジウムまでに残された時間が、その勉強のためには不十分だと感じられました。その結果、儒教思想を正面からとりあげるのではなく、筆者が相対的に馴染みのある近代思想（社会主義や自由主義）と、伝統思想である儒教との関係に限定して論じることになりました。また筆者のバックグラウンドが政治学であるため、とくに政治に関する側面に、より注目することになりました。現代における儒教の思想や運動全般については、将来の課題としたいと考えています¹⁾。

2. 20世紀以降の儒教

(1) 1980年代以前

周知のように、19世紀以前の中国において支配的なイデオロギーもしくは宗教であった儒教は、20世紀に入ると厳しい批判にさらされるようになりました。辛亥革命後の1910～20年代に行われた「五四新文化運動」においては、儒教が「人を食う」ものとされたり、孔子の打倒が叫ばれたりし、その後は儒教を否定することが思想界の主流となりました。

1949年に共産党政権が成立して以降は、社会主義が中国の公式イデオロギーとなりました。儒教に対する否定は、さらに激しく行われるようになりました。あらゆる伝統が激しく攻撃された1960～70年代の文化大革命の時期には、儒教は格好のターゲットとなり、儒教に関わる文物などの破壊や、

孔子を批判する（「批林批孔」）運動などが行われました。

1970年代末から1980年代にかけては、文化大革命の惨状に対する反省から、従来の社会主義体制に対する批判が行われるようになり、新たに自由主義が思想界では主流となりました。80年代の自由主義者はそれまでの社会主義イデオロギーの問題点を強く批判しましたが、社会主義が行った儒教の否定については、文革のように暴力的なスタイルではないものの、基本的に継承しました。むしろ、社会主義を批判する際に、それを儒教と関わり深い封建的な伝統の構成要素としてとらえていました。つまり彼らは、中国の過去に支配的なイデオロギーとなった実績のある儒教と社会主義の両方が、中国が抱える問題点の元凶であると考え、それらをともに悪しき「伝統」として否定したわけです²⁾。

(2) 1990年代以後

1980年代の自由主義は89年の第二次天安門事件で大きく挫折します。90年代以降、自由主義は思想界の中心的位置を占め続けますが、その他にも様々な思潮が台頭します。その中には、儒教の復興も含まれます。90年代と2000年代にそれぞれ「国学熱（ブーム）」と呼ばれる時期があったように、伝統的な思想や学問を再評価する思想運動が行われ、儒教はその中心を占めるようになりました。もちろん儒教を批判する知識人は依然として数多く存在します。しかし儒教を研究することやその成果を公の場で語ることまで批判されることはなくなり、それらは十分に尊重される通常の知的活動として定着し、発展してゆきました。

そして、この10年ほどの間に、儒教は中国社会において急速な広がりを見せています。2003年に子供に儒教の古典を暗誦させる運動（「読経運動」）が行われた時には、多くの知識人から嘲笑を受けました。これを積極的に推進し本稿でも後述する知識人の蔣慶も同様の扱いを受けました。しかし、この種の運動はその後も広がり続け、今日では一定の市民権を得つつあります。出版やテレビなどマスメディアにおいても儒教がとりあげられることが増え、『論語』を平易に解説した本が大ベストセラーになったり、古典を解説するテレビシリーズが好評を博したりしました。

同様のことは、社会だけではなく国家の側にも言えます。共産党政権は、かつて儒教を激しく攻撃しました。しかし今日では、儒教的価値をむしろ肯定するようになっています。1990年代には江沢民総書記が「法治」とともに「徳治」を強調し、2000年代には胡錦濤総書記が「和諧社会（調和のとれた社会）」や「以人為本（人を重視する）」など儒教的な色彩を持つ用語を公式スローガンとして使うようになりました。また中国政府が世界各地に設立している文化機関は「孔子学院」と名付けられています（ドイツのゲーテ・インスティテュートを連想させます）。さらに儒教の伝統を称揚するようなイベントが、地方政府の主催の下に行われたりもしてきました³⁾。2012年以降の習近平政権は、儒教を重視する姿勢をより強く打ち出しています⁴⁾。

その背景には、中国の現状について積極的な見方と消極的な見方の両方が影響していると考えられ

ます。まず、経済成長の成功により、ナショナリズムが高まり、独自の伝統文化を誇りに思う気持ちが広がっていることがあげられます。「文化輸出」というような用語を用いて、儒教を含む中国の伝統文化を積極的に国外へ広げ、中国の国際社会における発言力を高めようと提唱する知識人もいます⁵⁾。

他方で、拝金主義の横行など経済成長のむしろマイナスの側面が目につくようになり、それにあきたらない人々が伝統文化に魅力を感じているという側面もあります。儒教の古典を読んだりイベントに参加したりする人の中には、経済的に成功を取めた中間層が多いと言われていています。彼らは物理的に一定の豊かさを達成した後、精神的な豊かさを求めるようになった人々だと言えるでしょう⁶⁾。

共産党にとっても、儒教が持つ社会秩序を重視する側面は、体制を維持する上でむしろ好都合なものと言えるでしょう。ただし後述するように、現代の儒教思想の中には、共産党が想定するものとは異なる秩序を打ち立てんとする傾向も含まれています。儒教思想のそのような政治化に対しては、共産党もまだ必ずしも寛容とは言えないようです⁷⁾。

3. 最近の政治思想と儒教

以上のような20世紀以降の儒教をめぐる歴史を前提にして近年の動向を眺めた時、筆者が興味深く思うのは、かつて儒教を否定した社会主義や自由主義の思想が、儒教と結合する傾向が見られることです。いわば、かつての敵同士が結合し始めているのです⁸⁾。以下では、具体的な例を挙げて、この動向を検討します。

その前に簡単に概括しておく、社会主義と儒教の結合は、70年代以前の社会主義の「伝統」を再評価する「新左派」や「中国モデル」と呼ばれるような思想動向の中から出てきています。これらに共通する特徴として、現体制に対して肯定的である点があげられます。他方、自由主義と儒教の結合は、現体制に批判的な観点から行われることが多いようです。その典型として本稿では「儒家憲政」もしくは「儒教憲政」(Confucius Constitutionalism)について検討したいと思います。

(1) 甘陽の「通三統」⁹⁾

甘陽は1980年代には社会主義から距離を置く自由主義的な思想動向の先頭を走り、90年代以降は自由主義を批判し社会主義を再評価する「新左派」の代表的人物として扱われ、2000年代になるとさらに儒教の再評価を率先して行うようになった、興味深い人物です。彼は2004年に「三種類の伝統の融合と中華文明の復興」ということを言うようになり、その内容をより整理したものとして2007年以降「通三統(三種類の伝統の融合)」を提唱しています。

「通三統」とは本来儒学の用語で、「道統」・「学統」・「政統」の三つに通ずることを言います。甘陽が言う三つの「統」とは、中国が有する三つの「伝統」のことです。すなわち、儒学の伝統、49年以

降の社会主義の伝統、改革開放以降の市場経済の伝統です。現在は市場経済が優位の時代ですが、実際にはそこに儒学の「仁愛」と社会主義の「平等」という価値が根付いているのが中国の現実であり、現在の経済発展もその上に成り立っている、というわけです。甘陽は90年代以降一般に「新左派」の代表格と呼ばれていますが、このような主張するようになって以降は、甘陽の思想は「儒学社会主義」や「左派儒学」と呼ばれるようになっていきます。

(2) 潘維の「当代中華体制」¹⁰⁾

2008年から中国では「中国モデル」と呼ばれる議論が盛んになりました。これは2004年から国外発で提唱された「北京コンセンサス」論を中国国内の知識人が継承・発展させたものと言えるでしょう。いずれも、中国の経済発展の実績を高く評価し、その成功の原因として権威主義体制下の中国で政府の介入が多く行われたことに着目し、これをアメリカが提唱した自由な市場経済のモデルである「ワシントンコンセンサス」とは異なるモデルと見なすものです。2009年の建国60周年を控えて提出された「中国モデル」論ではとくに、市場経済化を行う以前の社会主義計画経済の時代の遺産がその後の経済発展にとって重要であったことを強調します。これは、多くの知識人が建国以来の歴史を前半30年と後半30年に分け、前半を否定することによって後半の発展があったと主張していることに対する、アンチテーゼでもあります。

潘維はそのような「中国モデル」論の代表的論者の一人です。彼は北京大学が主催した「中国モデル」シンポジウムのオルガナイザーであり、その論文集の巻頭論文で「当代中華体制」という持論を展開しています。彼の「中国モデル」論の特徴は、近年の甘陽と同様に、社会主義の「伝統」を再評価するとともに、さらに儒教的な伝統の再評価も行っていることです。ただし甘陽と異なり潘維は、それを中国の伝統として提示するだけで、儒教それ自体を強く打ち出しているわけではありません。

潘維によれば、中国の発展は西洋とは異なる「中国モデル」によるものであり、それは中華文明の歴史を継承したものです。彼はそのモデルを「民本政治」・「社稷体制」・「国民経済」の三つに分けて論じています。第一に「民本政治」においては、為政者は民心の獲得を重視するものとされます。儒教における「民」の重視は西洋の民主政治と対応させて提示されているものであり、後述するようにその他の論者による自由主義と儒教を結合させた議論でも言及されることが多いポイントです。しかし潘維によると中国と西洋とは内容が異なります。違いの一つは為政者の選出方式です。すなわち選挙によって選ぶのではなく、「選賢任能」、つまり有能な人物を推薦によって選ぶメリトクラシーに基づいています。そしてこれによって選ばれた為政者達は、「先進・無私・団結」に特徴付けられる執政集団を形成します。歴史的には「儒門」などと呼ばれたものがそれで、現代では当然、共産党のことを指しています。このような優れた為政者集団によって、中国の経済発展がもたらされたのです。また後述する姚中秋の議論との関連で述べておくと、村民自治などに見られる現代の基層自治も、潘

維によれば伝統的な郷紳自治を受け継ぐものです。

第二に「社稷体制」では、社会の構成単位が家族であって個人ではない点が強調されています。これは西洋的な自由主義が個人主義を重んじることに對するアンチテーゼとなっています。これにより社会の安定が保たれます。また家族関係の倫理は政治や社会全体に浸透しています。「修身・齐家・治國・平天下」と呼ばれる連続体の中で、「孝義によって天下を治める」という理念が実現しています。

第三に、このような家族から国家までを連続体としてとらえる伝統は、「国民経済」にも貫かれています。土地が国有であり国有企業の影響力が大きいなど、経済に対して国家のコントロールが行われている一方で、民間部門では家族経営が主体となっています。潘維によれば、中国の経済発展はこのような中で実現されたのであり、それは西洋の個人主義・自由主義的な市場経済モデルとは全く異なるものなのです。

(3) 康曉光の「仁政」¹¹⁾

19世紀末の変法運動で有名な康有為は、儒教を国教化する孔教運動を創始したことで知られています。康有為らの運動は成功しませんでした。約100年を経て、儒教国教化が再び中国の著名な知識人から提起されました。その嚆矢が、康曉光が2004年に発表した「仁政」です。康曉光自身、自らの主張が康有為を継承するものだと語っています。

康曉光は「仁政」の議論を、西洋的な民主化を拒否するところから始めています。他国の事例を見ても、民主化は国家と国民に禍をもたらすものであり、中国は絶対に拒絶しなくてはなりません。したがって、中国は現在の共産党政権による権威主義体制を維持することになります。この点、康曉光の主張は、社会主義と儒教を結合し現体制を肯定する甘陽や潘維と共通しています。しかしそのうえで、康曉光の主張には現状変革の要素も含まれています。

というのも、康曉光によれば、共産党が統治の正統性のよりどころとしてきたマルクス主義の歴史唯物論は、市場経済化が進んだ今日、もはや説得力を失っているからです。したがって、民主化を拒否して権威主義体制を続けるためには、それに正統性を与えるための新しい理論が必要となります。ここで儒教が出てくるわけです。具体的には、儒教の持つ性善説・賢人による統治・父愛主義的な国家といった構成要素が、権威主義体制の正統性の拠り所として想定されています。その到達点は、儒教の国教化となります。

これを實現するため、康曉光は、共産党がこれらを受け入れて「儒化」することを求めています。具体的には、マルクス・レーニン主義を「孔孟の道」に代え、党校での教育や公務員試験の内容も儒教に代えることとなります。これによって、「儒士共同体」による「仁政」が實現するのです。

(4) 康曉光の「儒家憲政」¹²⁾

以上のように康曉光は、民主化を拒否し、共産党政権による現在の権威主義体制を維持する論陣を張ってきました。しかし2010年代に入り、少し変化が見えます。というのも、自由主義的な考え方に対して、以前よりも理解を示しているように思われるからです。それが現れているのが、2011年に発表した「儒家憲政」の主張です。

康曉光の「儒家憲政」は「仁政」と同じく、政治的正統性の根拠を儒教に求める考え方です。しかし、ここで示されている、「仁政」発表から数年が経った後の情勢認識は、以前よりもいくぶん深刻です。つまり、国家の正統性は危機に瀕しているというのです。そのため、5千年にわたって継承されてきた中華文明の主流である儒教の「道統」を正統性として復興させる必要があると、康は述べます。そして、その「道統」に基づいて、憲法を制定し、「憲政」を行うべきだとするのです。「憲政」は一般には日本でいう立憲主義を指す用語で、近年の中国では西洋的な民主化を求める自由主義者がさかんに使用しています。康はここでも民主化すべきとは一言も述べませんが、実際には自由主義者の主張に近づいているようです。

「儒家憲政」を論じる中で、康は社会科学でよく用いられる「本人—代理人 (Principal-Agent) 問題」を参照します。これは主権者を「本人」、政府を「代理人」と考え、主権者がいかにして政府をコントロールするかを問題とします。康によれば、儒教の古典にも同様の考え方が存在します。すなわち、「本人」は「天」で、「代理人」は「君」(君主)です。さらに「天意」は「民意」と一致しているので、一般民衆も「本人」となります。このように、儒教における君主とは、天と民のコントロールを受ける代理人にすぎず、天意と民意によって制約されているのです。

康はこれを、近代立憲主義において、国民が憲法を通じて政府を制約する構造になぞらえています。そして、今後の中国では、西洋の自由主義的な「立憲・法治・競争的選挙・三権分立・権利章典・違憲審査」であっても、必要ならば採用してよいとしています。例えば違憲審査については、「儒士」によって構成される憲法裁判所が天意を代行することなどが想定されています。

(5) 姚中秋 (秋風) の「儒家憲政」¹³⁾

姚中秋 (ペンネーム・秋風) は、甘陽・潘維・康曉光らと異なり、西洋的な民主政治を理想とする自由主義者として知られてきた知識人です。しかし最近では、儒教に基づく政治を主張するようになりました。これには姚が、F・ハイエクやE・バークの思想を研究するなど、保守的な自由主義に傾斜していたことが関係あるかもしれません。次に述べる著名な儒学者の蔣慶にも同様の経歴があります (とはいえ、近代主義的な立場から姚らを批判するその他の自由主義者たちも、ハイエクやバークの保守的な自由主義に親しんできたという点では、姚らと同様です。これは90年代以降の中国の自由主義者一般の特徴の一つでもあります)。

姚中秋は、積極的に自由主義と儒教を結合しようとしています。その典型が、「儒家憲政」の主張です。つまり姚は康曉光と同じ言葉を使っていることとなります。両者は同じ企画に参加するなど、明らかに交流があるようですが、相互に言及したり論評したりした文章となると、私はまだ目にしたことはありません（これは次に述べる蔣慶と康曉光の関係においても同様です）。いずれにせよ、両者の内容はかなり似通っており、西洋的な民主政治を目指してきた自由主義者の姚中秋と、西洋的な民主政治を断固拒否してきた康曉光が、儒教を通じて接近しているのは興味深い現象です。

姚中秋の出発点もやはり康曉光と同じく、現代中国では政治的正統性が危機に瀕しているという認識です。そこで儒教を正統性のよりどころとしようというわけですが、ここで姚は儒教の伝統を近代的に読み替えます。すなわち、儒教は専制政治を擁護するイデオロギーだと批判されてきましたが、実際には儒教が国教化された漢の時代からすでに、「憲政」の伝統を有していたとします。例えば「仁」という概念は、個人の自由と尊厳を守るものです。また専制君主といっても実際には権力が制限されていました。康曉光はここで天意や民意を持ち出しますが、姚中秋は士大夫が官僚になって構成する政府が君主権力を制限し、チェック・アンド・バランスの機能を果たしていたと述べます。また伝統中国では皇帝権力は県政府以下の農村社会には及ばず、そこでは地方自治が実現されていました（同様の指摘は、先述のように政治的指向性を異にする潘維も行っています）。さらに、伝統中国には一定の「法治」も存在していました。「礼楽」を基準とする儒教の古典が複数編纂され（「六経」）、それが「根本法」として機能し、「法治」を実現し、権力の濫用を制限していたというのです。

そして姚中秋は、現代中国において、道統に基づく憲法を制定し、地方分権・地方自治を進め、儒学に基づく教育や試験を導入して官僚を「君子」化することなどによって、過去と同様の「儒家憲政」を実現すべきだとします。また西洋的な民主政治に関しては、代表制や議会制など、西洋で成功した諸制度は「積極的に」取り入れるべきだと述べます。これは康曉光において「必要ならば」採用してもよいとされていたものでもあり、もともと民主化に関して大きく隔たった主張をしていた両者は、儒教だけでなく近代的な制度についても、全く同じ立場ではありませんが、かなり接近していると言えるでしょう。

(6) 蔣慶の「政治儒学」から「儒教憲政」へ¹⁴⁾

蔣慶は深圳の大学の教職を辞して貴州で山ごもりをしながら儒教の研究に励んできた儒学者で、儒教の「原理主義者」と呼ばれたりもします。先述の子供に古典を暗誦させる運動では、テキストを編集するなどして積極的に活躍しました。また蔣慶は伝統的な古典の研究と同時に、現代における儒教のあり方についての考察も行ってきました。後者の代表作は2003年に出版された『政治儒学』です。その後蔣慶は、「儒教憲政」という概念を提起し、従来の議論をより進展させました。考え方に変化が見受けられる康曉光のケースと異なり、蔣慶の「政治儒学」と「儒教憲政」は一連の議論の発展過

程と言えるので、ここでは項目を分けずに扱います。

蒋慶の出発点もまた、現代中国における政治的正統性の危機です。蒋はとくに、歴史的な正統性が重要であり、それが欠けていることが問題だと述べます。そしてこの問題を解決するためには、儒教の中でも公羊学の「王道政治」に基づく正統性が必要だとします。

また蒋慶は、儒教と政治の関係に関して、次のように述べます。五四新文化運動以降も、新儒家などと呼ばれる人々が儒教の研究を続けており、とくに中国大陸以外の地域で活発に活動してきました。しかし彼らは儒教の精神性を重んじて、これを非政治的な領域に限定して論じる傾向があり、政治的領域では西洋的な民主政治を受け入れてきました。

蒋慶によれば、それは誤りです。新儒家などが儒教の非政治的な要素ばかり論じてきたことは、儒教を専制政治擁護のイデオロギーとする批判と軌を一にしています。確かに、儒教の歴史にはそのような側面があります。しかしそれは本来の儒教ではなく、「政治化された儒学」に過ぎません。本来の儒教である公羊学は皇帝による専制政治が確立する以前に形成されたのであり、そこでは君主は「王道政治」に適っているかどうかによって評価・制限されます。特定の歴史的状況においては、現実に存在する皇帝専制政治を、相対的に最も基準に適っていると判断し支持することはあり得ても、それを前提としているわけではありません。そして蒋慶は「政治化された儒学」に対して、自らの主張を「政治儒学」と呼ぶのです。このように本来の儒教は君主の権力を制限するという見解は、「儒教憲政」へとつながるものです。

蒋慶はまた、「王道政治」を現代に適用するための政治制度の提案も行っています。まず、政治的正統性を三種類に分けます。三種の正統性とは、超越神聖正統性、歴史文化正統性、民意正統性です。それぞれが、天、地、人の概念に対応しています。そしてそれらを具現化する政治制度として、それぞれ「通儒院」、「国体院」、「庶民院」の設置を主張しています。これを「議会三院制」と呼びます。

まず、超越的な正統性を体現する通儒院は、その構成員を儒学者の相互推薦によって選びます。彼らには科挙のような試験も課されます。そして議長は「大儒」と呼ばれるような優れた学者が務めます。次に、歴史的な正統性を体現する国体院は、歴史上の優れた学者（「聖賢」）や過去の君主の子孫、および儒教以外の道教・仏教・イスラーム教・チベット仏教・キリスト教などの代表によって構成されます。議長は孔子の子孫が務めます。最後に、民意を体現する庶民院は、西洋の民主政治と同じような選挙で構成員を選びます。

『政治儒学』を発表した後、「儒教憲政」という言葉を使って議論する時期になると、蒋の議論にさらに二つの制度が加わりました。「太学監国制」と「虚君共和制」です。「太学」とは儒学を修める研究教育機関のことで、これが国家の最高機関と位置づけられ、政治の監督を行います。また孔子の子孫を実権のない君主（「虚君」）の地位に就け、歴史文化的な正統性をより確実にします（このことと、もともと「国体院」の議長にも孔子の子孫が擬せられていたこととの関係は、明確には述べられていません）。

蔣慶の構想を理解する上で、ある会議で蔣慶に投げかけられた質問が参考になるでしょう。質問の内容は、イランのイスラーム体制とどう違うのかということです。蔣慶の答えは、似ている点はあるが、イランでは神聖正統性が圧倒的に強く、イスラーム法学者の集団が一方的に支配しているのに対し、自分の構想では複数の正統性の中でチェック・アンド・バランスが行われる点が異なる、というものでした¹⁵⁾。ここから、蔣慶がチェック・アンド・バランスという「憲政」のポイントを重要視していることがうかがえます。

西洋的な民主政治については、蔣慶はこれを明確に拒否しています。中国の外部に起源があるため、中国において歴史文化的な正統性を持ち得ないからですし、また超越的・神聖なものを否定し世俗化を進行させるからです。この点は、西洋的な民主政治を目指す自由主義の考え方とは大きく異なります。しかし、チェック・アンド・バランスを重視する「儒教憲政」の構想が、西洋民主主義諸国の政治体制からヒントを得ていないとは言えないでしょう。事実、自由主義者の姚中秋などは、蔣慶の構想の一端が「政治儒学」として発表された2003年当初から、これに対する積極的な支持を表明しています¹⁶⁾。蔣慶の構想は自由主義を否定しながら、自由主義と儒教の結合を促進したと言えるでしょう。

4. 考察

ここまで、5名の知識人の6種類の議論を見てきました。その他にも、潘維に近い立場の「中国モデル」論者である張維為の「文明型国家」や、姚中秋に近い立場の法学者・杜鋼建の「儒家憲政」などもありますが、ここではさしあたり、それぞれと近い立場の他の論者に代表させておきたいと思えます¹⁷⁾。以下では、これらの主張に対する初歩的な考察を行い、またそれらに対してなされている批判について検討することで、現代中国思想全体における位置づけを考えたいと思います。

(1) 歴史的な正統性の重視

本稿で紹介した、近代思想と儒教を結合させる考え方には、一つの共通点があります。それは、現代の中国における政治的正統性の拠り所を、国民の同意や法的手続き、あるいは近代以降のイデオロギーに求めるのではなく、歴史や伝統に求めるという点です。甘陽や潘維のように現体制を肯定する論者は、社会主義が正統性の拠り所の一つである点は否定しませんが、実はより深いところに儒教の伝統という歴史的な正統性があるという立場をとっています。彼らは社会主義を標榜する現体制に注文をつけてはいませんが、その主張の内容は、現体制の公式なイデオロギーの枠には収まりません。また、マルクス・レーニン主義に代えて儒教を国教化せよという康暁光の「仁政」や、より自由主義的な「儒家憲政」・「儒教憲政」にいたっては、現体制の公式イデオロギーには否定的で、それでは正統性が保てないと考えています。

また、彼らは歴史的正当性の拠り所として儒教を持ち出す際に、それを西洋との対比の中で行っています。そして、中国には西洋的なものではなく中国的なものが必要なのだという議論を展開します。ここで特徴的なのは、それがあくまで特殊中国的なものであり、中国以外の国に普遍化できるとは論じないことです。現体制を擁護する潘維ですら、西洋的な民主政治が西洋ではうまく機能していることは認めています。民主政治は本質的に悪いものなのではなく、あくまで中国には合わないということなのです。これは中国特殊論と言えます。王軍濤 (Juntao Wang) は90年代以後の大陸の儒教思想を、「新左派」や「後学 (ポストモダン、ポストコロニアル)」と同じ「中国経験独特論 (Chinese Exceptional Model)」というカテゴリーに入れていますが、それは近年の近代政治思想と結合した儒教思想にも当てはまるでしょう¹⁸⁾。

他方、ここで紹介したように儒教を政治的な観点から考えるのではなく、より文化的・精神的な観点からとらえる人々は、儒教の特殊性ではなく普遍性に着目する傾向があると言えます。これまで中国大陸以外で活躍してきた新儒家がそうですし、また第一章で述べた近年の「文化輸出」という考え方もそうです。このように、政治的観点からの儒教論が中国特殊論となり、文化的観点からの儒教論が普遍主義的になりやすいのはなぜか、それは今後の課題としたいと思います¹⁹⁾。

(2) 批判

20世紀以来、中国思想の主流は儒教を批判してきました。現在では、儒教の研究自体が批判されることはありませんが、本稿で述べたような政治や社会を儒教化しようとするような思想は、やはり批判されることが少なくありません。ここではそのような批判のうち二つをとりあげて検討してみましょう。

まず、上記の論者が示している儒教の姿は、歴史的事実に反するという批判があります。良く言って、自らの主張に都合の良い点だけをとりあげ、それに反する歴史的事実を無視しているというものです。例えば、儒教にはチェック・アンド・バランスがあるというけれど、現実には天を代表していると自称する権力者が一方的に民衆を支配してきた、という批判があります²⁰⁾。蔣慶が言うようにそれは本来の儒教ではないと考えることはできるでしょうが、それでも反対者の主張を変えるだけの説得力には欠けると感じます。しかし、過去を選択的にとりあげる「伝統の創造」は、近代社会において、普通のことではないでしょうか。したがって、このような批判に根拠はあるとしても、それが本稿で紹介した論者の思想そのものの価値を貶めるわけではないと思います。

第二に、儒教の優位性を自明視し、儒教以外の思想や宗教の立場を考慮していないという批判があります。とくに、これは自由主義に近いはずの「儒家憲政」「儒教憲政」が持つ、反自由主義的な側面であり、その他の自由主義者からよく批判される点です。これに対しては、例えば蔣慶の構想について、「国体院」に儒教以外の宗教の代表を入れるなどして配慮しているという反論がなされたりし

ています。しかしそれでも、儒教が中心であることに変わりなく、その理由は、歴史的正当性を重視する立場からは、歴史的にそうだったからとしか言いようがないでしょう。したがって、儒教の優越的地位に同意しない人に対して、儒教を政治的正統性の根拠とする主張が説得力を持つことは、困難だと思えます。

この点は、現状変革を求める「儒家憲政」「儒教憲政」の主張の実現が困難であることを示しています。そのことは例えば蔣慶も分かっている、自らの構想が実現するための前提は儒教の価値が社会に広く受け入れられることだと述べています。蔣慶はそのための実践も行っており、子供に古典を暗誦させる運動への関与はその一環です。しかし、仮にこの運動が実を結ぶ時が来るとしても、かなり長い時間がかかるのではないのでしょうか。

ただし、実現可能性が低いとしても、こうした構想が思想潮流の一つとして登場したことの意義は、やはり否定できないでしょう。それは、アイデンティティと「伝統」との折り合いをつける、ということ²¹⁾。本稿で見たような近代的な思想と伝統思想の結合は、島田俊次が指摘するように、他国では珍しくありません。島田は「仏教社会主義（ビルマ）」や「イスラム社会主義」の例を挙げ、むしろ中国の五四新文化運動のように伝統を徹底的に否定する方が独特だと指摘します。そして、「儒教デモクラシー」や「儒教共産主義」といった言葉を聞いたことがない、想像すらできない、と述べています²²⁾。これは1980年代の記述ですが、21世紀に入ってようやく、中国でもそれが見られるようになったと言えるでしょう。儒教を中心とする「伝統」の徹底的な否定が、近代中国が経験した苦難に対する反応だったと考えるならば、近代思想と儒教の結合の登場は、一定の経済発展を成し遂げた今日に至って中国がその重荷から解放される、そのような可能性を示しているのではないのでしょうか²³⁾。

註

- 1) シンポジウムの後に、以下の先行研究を知りました。重要な研究ですが、本稿への反映は構成の大幅な変更を要するため、今回は見送りました。この点も今後の課題とします。中島隆博『共生のプラクシス——国家と宗教——』東京大学出版会、2011年、郭曉東「現代性焦慮下之迷思：近年来的儒家政治哲学研究」『愛思想』ウェブサイトを、2007年（<http://www.aisixiang.com/data/12846.html>、2014年11月17日確認）。
- 2) 「編輯手記」『読書』2007年第6期。
- 3) 緒方康「現代中国の儒教運動——蔣慶の政治儒学に見る文化主権の諸問題——」*ICCS Journal of Modern Chinese Studies*, Vol. 2(1), 2010、馬立誠『当代中国八種社会思潮』社会科学文献出版社、2012年（邦訳は、馬立誠著、本田善彦訳『中国を動かす八つの思潮——その論争とダイナミズム——』科学出版社東京、2013年）、および同書所収の葛兆光「従文化史、学術史到思想史——近30年中国学術界転変の一個側面」、蕭功秦「当代中国六大社会思潮の歴史与未来」など。
- 4) 例えば、「習近平主席が孔子生誕2565周年記念国際学術シンポジウムに出席」『人民網日本語版』2014年9月25日（<http://j.people.com.cn/n/2014/0925/c94474-8787711.html>、2014年11月17日確認）。
- 5) 王岳川『発現東方（修訂版）』北京大学出版社、2011年など。

- 6) 蕭功秦、前掲論文。
- 7) 例えば、後述する蔣慶の諸著作は、中国国内で出版する際に様々な障害に直面したといえます。ただし最終的には出版されています。
- 8) シンポジウム後に参照した郭曉東、前掲論文などによると、儒教と自由主義の結合は1990年代から見られる現象です。この点の検討は今後の課題としたいと考えています。
- 9) 甘陽『通三統』三聯出版社、2007年など。
- 10) 潘維「当代中華体制——中国模式的經濟、政治、社会解析」潘維主編『中国模式：解讀人民共和国的60年』中央編訳出版社、2009年など。
- 11) 康曉光『仁政——中国政治發展の第三条道路』世界科技出版公司、2005年など。
- 12) 康曉光「儒家憲政論綱」『愛思想』ウェブサイト、2011年 (<http://www.aisixiang.com/data/41111.html>、2013年11月8日確認)。
- 13) 姚中秋『重新發現儒家』湖南人民出版社、2012年、姚中秋『儒家憲政主義伝統』中国政法大学出版社、2013年、秋風「儒家憲政論申説」『愛思想』ウェブサイト、2013年 (<http://www.aisixiang.com/data/65673.html>、2014年11月17日確認) など。
- 14) 蔣慶『政治儒学』三聯書店、2003年、蔣慶『再論政治儒学』華東師範大学出版社、2011年、Jiang Qing [蔣慶]、edited by Daniel A. Bell and Ruiping Fan, translated by Edmund Ryden, *A Confucian Constitutional Order: How China's Ancient Past Can Shape Its Political Future*, Princeton University Press, 2013 など。
- 15) 陳来・甘陽主編『孔子与当代中国』三聯書店、2008年、330、336–37頁。
- 16) その意味づけなどに関して、例えば、緒方康、前掲論文など。
- 17) 張維為については、張維為『中国震撼：一個“文明型国家”的崛起』世紀出版集團・上海人民出版社、2010年（邦訳は、唐亜明、関野喜久子訳『チャイナ・ショック——中国震撼——』科学出版社東京、2013年）などを参照。杜鋼建については杜鋼建「儒家憲政主義之我見」『太平洋学報』2008年第4期、また鈴木敬夫氏による一連の紹介、例えば鈴木敬夫「良心の自由について：杜鋼建著『新仁学 儒家思想与人権憲政』（2000年）を読む」『札幌学院法学』第22巻1号（2005年11月）などを参照。なお杜鋼建は1990年代から同様の主張を行っているようです。
- 18) Juntao Wang, *Reverse Course*, VDM Verlag, 2008. また、黎萍『中国下一步怎樣走——当代精英大論争』明鏡出版社、1998年なども参照。王軍濤は1980年代に中国で民主化運動に関わり、第二次天安門事件後に投獄を経てアメリカに渡り、アメリカで運動を続けている人物です。*Reverse Course* は政治運動のかたわらコロンビア大学に提出した博士論文を元にしてしています。
- 19) 新儒家については、シンポジウムの後に、下記の研究が刊行されたことを補足しておきます。ただしその内容を本稿に取り入れるに至っていません。朝倉友海『「東アジアに哲学はない」のか——京都学派と新儒家——』岩波書店、2014年。
- 20) 馬立誠、前掲書では、易中天と袁偉時による批判が紹介されています。
- 21) この最後の論点は、シンポジウム開催時には念頭がなく、本稿執筆時に追加したものです。
- 22) 島田虔次『新儒家哲学について——熊十力の哲学——』同朋舎、1987年。
- 23) 經濟發展を背景としていることから、さらなる検討課題、例えば次の二点が導かれると思われそうですが、今後の課題としたいと思います。(1)「仏教社会主義（ビルマ）」や「イスラム社会主義」は現代の中国とは違って經濟發展がうまくいかない中で登場したと思われること。(2) 儒教の復興とナショナリズムとの関係（本稿の「2. 20世紀以降の儒教」で少し触れました）。