The self-portrait of Modern China : One Consideration about Modernization and Confucianism(3)

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2013-01-01 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 銭, 国紅 メールアドレス: 所属:
URL	https://otsuma.repo.nii.ac.jp/records/5680

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 International License.

モダン中国の自画像
―近代化と儒教に関する一考察 (3)

銭　　国紅

目　　録

序論
1　西洋化の中の儒教中国
2　近代の政治と儒教文化
3　現代生活と儒教文化
4　社会主義の「天理」と市場経済
結語

序論

ここ数十年、日本がなぜ成功したか、そして韓国、台湾、香港、シンガポール儒教文明圏がなぜ繁栄のエネルギーをもったのか、西欧文明の行き詰まりとアジアの時代を文明史的に解明し、儒教ルネッサンスを論じアジア経済発展の源泉を探る本が数多く出されている[1]。これらの本は十九世紀と二十世紀に西洋から挑戦をうけながらも、何世紀にもわたって、北アジアの中にはさまざまな社会を独自に鼓舞してきた儒教の伝統がいまやルネッサンスの時代をもたらす原動力になっていると指摘し、この伝統は世界を率いて、地球規模の文明の中心を担っていくのではないかと大胆に予告しているものもある[2]。

1　東アジアの目覚しい経済発展を儒教文化との関連で解明しようとする試みには、金日坤『東アジアの経済発展と儒教文化』大修館　1992年12月がある。この中では、東アジアの経済発展に関する諸問題を、儒教文化という視角からとらえ、経済発展の問題を経済よりも文化の面から考え、精神や心の問題として論じている。なぜ儒教の役割だけを強調するかについては、著者は儒教は「社会組織の原理」という側面を持っているから、経済発展においては、もっとも重要な役割を果たすといえるのであるという。作者は東アジアの経済発展を儒教文化との関わりにおいて考え、欧米近代化モデル、とくに資本主義の問題点、開発経済学の限界を指摘しながら、新しいアジア文明の到来を謳歌した。さらに儒教文化の源泉としての思想とその秩序原理を要約し、これが停滞を克服しながら、いかに近代化と適応したかを述べ、そして、現実の儒教文化が、経済・経営・家庭においてどのように生きているか、また労使の人間関係としていかに活かされているかを検討した。

このような本の中で纏められている儒教社会の特徴は要約すると次のようなものになる。

（1） 権利より義務を重んじる。
（2） 法よりも人間、もしくは徳による統治に重きを置く。
（3） 過酷な競争を伴う教育に重点が置かれる。
（4） 過去と現在について鋭い一体感を持っている。
（5） 物質的な所有物や蓄積よりも、人間性のある社会秩序に高い価値観が置かれている。
（6） 儒教と道教の補完的な精神伝統に基づき、均衡の保たれた直感的かつ感情的なチェックをともなった論理と合理性が高く評価される。
（7） 現実の変化に対応し、対立ではなく相互補完の二極の必要性をよく知っていることが重んじられる。
（8） 科学上の大発見よりも技術の融合に関心が寄せられる。
（9） 政府関係者の権威や責任に反映される改革が優先される。
（10）西洋化や個人主義の「精神汚染」に警戒を示す[3]。

上のような特徴を示した国としては日本そして韓国、台湾、香港、シンガポールだけでなく、儒教の本家である中国大陸も中に入れられよう。

中国では明清時代の「儒商」（儒教的な商人）の経営理念と経営倫理を指して「儒商の経済倫理」という。これは儒教教養を持っている商人の経営活動と儒家文化の相互融合を示すものである。明清時代には、徽州などの地域に、多くの「儒商」と自任する商人団体が活躍していた。かれらは儒を棄てて商に就いたり、商をしつつ儒を学んだり、商に遊んでいながら心は儒術を好んでいて、儒教倫理の精神を信望し、それを商業の経営理念と行動規範に生かしていくことに長けている。現在の学者たちはそれを中国的経済倫理、即ち「儒商倫理」と呼んでいる。「儒商倫理」の特徴は、儒教文化の「義を重んじる」精神を商業経営に生かして、「財は道によって生じ、利は義に縁って取り」、「利が義を持って制し」、「義にあらずば、取るべからず」という類の経営理念を形成するところにある。さらに儒商というものは儒家の道徳要請を商業行為に取り入れ、儒商の経営原則と規範を形付ける。その主なものは「勤勉」「誠信」「謙和」「敬業」と言われるもので、「立人」（人を立てる）と「立業」（業を立てる）を統一しようとするものである。この「儒商倫理」は近代中国の民族企業家や海

2　池田俊一訳　レジ・リトル　ウオーレン・リート『儒教ルネッサンス－アジア経済発展の源泉』　たちばな出版　平成14年3月。日本の成功、そして韓国・台湾・香港・シンガポールなどの儒教文明圏がなぜ繁栄のエネルギーをもったのか。西欧文明の行き詰まりと「アジアの時代」を文明史的に解明しようとするオーストラリアの学者たちが大胆に問題を提起している。

3　同上。

外華商の経営活動にも継承され発展されて、20世紀90年代になってから、学界の関心を得て、多くの当代企業家の注目をも浴びるようになっている。

アメリカ在住の歴史家余英時氏がかつて『中国近世の宗教倫理と商人精神』[4]を著して、明清以来の学者たちの「治生説」や「新四民論」に対する見解及び「公私観」の変遷を考察し、並びに明清商人の意識や価値観、特に儒家倫理や教養の彼らの商業活動に対する影響についての研究を行った。著者は「賈道」[5]（商人の道）及び商人倫理の形成に対する儒家倫理の影響を確認した上に、近世中国に起こった宗教転向の動きと商人階層の形成との連帯関係とその脈絡を明らかにしようとしていたのである。余英時氏はある時期において中国でも、儒教倫理は商業活動の倫理になっていたということを強調した。余氏の問題意識は、ウェーバーの資本主義の成立のきっかけとしての儒教倫理の模索を、中国社会における商業倫理として果たしたその役割に変更したことにある。余氏の指摘自体は歴史事実の分析に基づく実証の結果をまとめたものだから、それなりに学問的な存在意味があるといえる。しかし余の指摘はウェーバーの結論を覆すものではなく、むしろ儒教倫理は一時期に商業倫理になったものの、中国に資本主義の成立をもたらす事がなかったので、そうした歴史の転換に対する儒教倫理の寄与が十分でなかったというウェーバーの結論[6]を違う側面から再確認したといえるかもしれない。もともとウェーバーの結論は現実的に中国の中から資本主義社会の成立を生み出さなかったという歴史的な事実を踏まえたもので、その大前提があるから、儒教倫理の役割についての云々は、大はずれがないことになっている。余氏の研究は儒教倫理は中国の資本主義の形成に結びつくことが出来なかったが、新教倫理と似たような社会的な役割も有したことを証明したところにそれなりの意味があったといえよう。この研究はウェーバーの中国観、特にその儒教観を実証的に批判する著者の心意気をよく表現するもので、改めて中国の伝統の倫理観念が明清時代の商人意識の形成に寄与しているかどうかという問題意識を投げかけるものであったと言える。

日本でも1980年代後期、1990年代前期から儒教とアジア社会との関係をめぐる研究や検討が注目を浴び始め、とくに在来の近代化や西洋化の視角を越えて、伝統文化の角度から、日本やアジアの経済的な成功の裏付けを見つけようとする動きが一時期活発になった。

4　森紀子訳、平凡社、1991年。中国語版でも、いくつか出されている。代表的なのは『余英時文集』第三巻とする『儒家倫理与商人精神』（広西師範大学出版社、2004年）がある。

5　賈道とは、つまり商いの道であり、今風にいうと商人の職業倫理ということに近いものである。伝統中国にある賈道への注目は、つまり中国社会における儒教倫理の働きは、徽商の活躍ぶりに代表されるように、儒教倫理が必ずしも商人の職業倫理とは衝突しないどころか、そのまま商売に生かされている面もあるではないかという考え方に繋がっているのである。

6　王容芬訳　馬克斯・韋伯著『儒教与道教』商務印書館　1999年。ウェーバーは中国についてある歴史の時期において資本主義が中国に成立しなかったのは、歴史的に中国の主要イデオロギーとして、君臨してきた儒教倫理が決して新教倫理のように社会転換の完成に機能しなかったからだと指摘している。

中でも、1990年6月、岩波『思想』誌における「儒教とアジア社会」と名づけられる特集は、このような儒教とアジア社会とのかかわりに強い関心を示した野心的な試みであった。

当該特集[7]は、20世紀最後の10年を控えて、過去への総括と21世紀の展望がますます重要になることを強調し、経済大国として高度成長してきた日本における「舶来」に対する「屈折した優越感」と「アジアについてのエスニックな議論や朝貢システム論が斬新に思える」[8]という人々の心情の変化を通じて、日本人の対外心理の変化とアジアへの関心ぶりに分析の照準を向けている。その内容は、アジアの範囲、アジアという言葉の舶来の性質、アジア的「連帯」の伝統の定義から、アジアにおける儒教文化圏と仏教文化圏との間に戦争がなかったこと、17世紀初頭における日朝間のインターナショナリズムの形成とその紐帯になった儒教的自然法的な「性」「天理」との関係に至るまで[9]、広範な視野から議論を展開し、当時の日本におけるアジア回帰への認識と期待を如実に示しているのである[10]。

同特集は、「中国儒教の10のアスペクト」という論文を載せている。作者の溝口氏は儒教の中国における存在形態を1礼制・儀法・礼観念、2哲学思想、3世界観・治世理念、4政治・経済思想、5指導層の責任理念、6学問論・修養論・道徳論、7民間倫理、8共同体論理、9家族倫理・君臣倫理、10個人倫理、の十項目[11]に分け、儒教の存在形態の錯綜した境域に線引きを試みた。さらに著者は近代期における儒教的指導層の外来文化に対する対応についても分析を加え、日本・中国・朝鮮・ベトナムの近代における儒教の異なった働きと役割や、儒教文化圏における各国と儒教との関係の特徴の複雑性を注目した。またそれに伴う儒教的ルネッサンスの社会相、時代相や日中儒教の構造式の相違に対する総合的、かつ立体的な研究の必要性を強調しているのである[12]。

同じ時期には、「漢字文化圏」をめぐる議論も盛んに行われているが、「漢字文化圏」というのは、事実上「儒教文化圏」の言い換えである。

1990年11月28日から29日の二日にわたり、横浜プリンスホテルで開かれた第一回目の儒教ルネッサンスをめぐる国際シンポジウムが開かれた。このシンポジウムには、日本、中国、北朝鮮、韓国のほかにベトナム、香港、シンガポール、台湾からの参加者もあった。会議では「アジアNIESの経済発展に当面した欧米の学者たちが、1970年代の終わり頃にその背景としての儒教文化に着目しはじめたことに端を発している。以来『儒教文化圏の秩序と経済』[13]、『アジア経済圏の時代』[14]、『儒教ルネッサンス』[15]などの書物がつぎつぎと

7　溝口雄三「舶来とアジア」岩波書店『思想』1990年第6号　2頁

8　同上

9　同上　4頁

10　溝口雄三「舶来とアジア」、岩波書店『思想』1990年第6号

11　同上　6頁

12　同上　23頁

公刊されてきた」[16]ことを振り返り、そして儒教文化と資本主義的発展の関係の掲示にとどまらず、さらに「儒教文化の多岐性、儒教文化圏諸国の政治的、社会的多様性を明らかにし、その中で、他のたとえばキリスト教文化圏やイスラム文化圏との比較から、儒教文化圏諸国がもつある共通の特質を見出していく、総じていえばわれわれ自身の文化伝統を正しく再発見していく」[17]（同5頁）ことを呼びかけているのである。

「二十一世紀は、アジアが欧米と肩を並べて世界に再登場する世紀であろうことは、今では多くの人々の予感となっている。前世紀以来の欧米の追随をやめて、われわれがみずからの世界を正しく知る必要に今ほど迫られている時はない、といってよいだろう」[18]と参加者である溝口雄三氏が熱気をこめて語っている。

西洋優位が崩れつつある現実を見つめながら、アジアの多面性にも眼を向けようとした問題提起もあった。ここでは、漢字文化圏の歴史と現状を広角的、多面的にとらえ、諸地域の文化価値の固有性と多元性に迫り、未来を展望し、経済だけではなく、漢字文化圏の諸民族の文化を知り、世界の諸文化に対する多元的な認識、自国の固有文化に対する相対的な認識の必要性を指摘したうえに、「アジア文化」の主張と多元主義の乖離の危険についても、問題提起があった[19]。

バブル崩壊後、一時期において日本では儒教と東アジアとの関係をめぐる研究の重要性が下降するかのように見えたが、2000年に入ってから、儒教と東アジアのかかわりをめぐる新しい関心を示す研究にまた活気が戻った。その象徴は、2004年、日本と韓国の研究者によって編集された特集『東アジアの儒教と近代の「知」』[20]の刊行であった。「“儒教知”の“脱近代的知”のはざま」（金錫根）、「日本近代知識人の成立と儒教の“知”」（中村春作）という一連の論考を持って、両国における儒教の伝統と近代知の形成を問いかけたものであるが、この論集は、もともと韓国嶺南大学人文科学研究所主催の「日・韓・中」三国の研究者が「反近代」からの脱出、「近代」の差異と伝統について、共通した認識を得ようとして行った研究発表の一部であり、「儒教とはなんであるか」「さて、これから儒教はどうなるのか」「儒教をめぐるさまざまな問いに答え」、「儒教に対する現在的な評価ばかりではなく、未来への展望も可能にすること」[21]を検討しようとしたものである。

13　金日坤、名古屋大学出版会、1984

14　レオン・ウアンデルメールシュ、大修館書店、1987

15　ウォーレン・リードら、サイマル出版会、1988年。

16　溝口雄三　中嶋嶺雄編著『儒教ルネッサンスを考える』　1991年10月　2頁。

17　同上　5頁。

18　同上　6頁。

19　溝口雄三（他）編『漢字文化圏の歴史と未来』大修館、1992年8月。

20　日本思想史懇話会編集『日本思想史』No. 66号　ぺりかん社　2004年。

「近代知」という概念とは、いまでも必ずしも明確に定義されていないが、韓国の学者の一人は、「近代知」とは消極的には近代・近代的な意識・近代的な思惟・近代性を支える知的な基盤、積極的には「国民」「国民国家」「ナショナリズム」の形成とその展開に連結する体系化された知識であると自らの説明を行った[22]。

上述のような問題提起に関連を持っているかどうかは断言出来ないが、最近では日韓学者における儒教と古代中国や儒教と日韓の近代国家の形成を研究課題とする刊行物が多くなっているのが事実である[23]。これらの取り組みは、ともに同じ儒教を政治思想の基盤とする日本と韓国で、なぜ近代化の道が違うのか、両国の近代思想の本質と「近代知」の源流がどこにあるのかを追究するものである。

現在の中国でも、儒教研究は大ブームを迎えている。大陸の学者たちはいままでは古代儒教と社会との関係の研究[24]に偏っていたが、最近では儒学の近代的意味にも強い関心を持ち始めている。一方海外中国人の学者は、儒教の現代社会における展開の特殊性を分析しながら、「新儒学」や「新新儒学」[25]というカテゴリを新設し、多方面にわたり、儒学の近代的意味に関する理解を深めようとしている。その一部は哲学的レベルにおいて儒学の現代世界における再展開と貢献の可能性を追究しているのである[26]。

ここ十年以来、中国政府もいわゆる道徳建設の必要を特に強調している。道徳建設の重視は中国共産党の伝統だけでなく、2012年年末までの党の書記長胡錦涛の意図でもある。胡錦涛はかねてから官僚や民衆、特に青少年に「八栄八恥」の社会主義の栄辱観を持たせるようと呼びかけている。「八栄八恥」は共産党のイデオロギーや政治的スローガンの色合いが薄められ、公民道徳、例えば科学を尊び、誠実守信、尊紀守法などの内容を中心に構成されている。

胡錦涛はかつて人民大会堂で全国道徳模範たちを接見したときに、「全面的に小康社会を建設し、社会主義現代化の進展を加速化するに際して、われわれは終始社会主義道徳建設を高度に重視し、かつ切実に強化しなければならない。大いに社会道徳、職業道徳、家庭美徳を広め、わが国の経済社会の発展のために有力な思想道徳の保障を提供する」と挨拶した。

21　崔在穆「まえがき」『日本思想史』No. 66号　ぺりかん社　2004年　6頁。

22　金錫根「“儒教知”と“脱近代的知”のはざま」同上　7頁。

23　朴倍暎『儒教と近代国家－「人倫」の日本、「道徳」の韓国』講談社　2006年。

24　劉厚琴『儒学与漢代社会』斉魯書社　2002年。林存光『儒教中国的形成』斉魯書社　2003年。韋政通『儒家与現代化』水牛出版社　1997年。

25　二十世紀五四運動以来、西洋思想に儒家思想を生かし、儒家思想の現代的転換を試みようとする学派。

26　成中英　麻桑著『新新儒学啓思録―成中英先生的本体世界』商務印書館　2008年。陳来『伝統和現代ー人文主義的視界』北京大学出版社　2006年。

政府側は全国的に道徳模範者の選抜や表彰活動をするに当たり、53人の全国道徳模範を選出し、254人ほどが全国の道徳模範の候補に取り上げられた。選ばれる理由には「人を助け」、「義勇者」、「誠実者」、「敬業者」、「親孝行」の各項目が挙げられている。

北京の新聞でも、全国の道徳模範の選出について、大きな見出しで報道している。選出された道徳模範たちの写真が豪華に紙面を飾る一方、全員の名前も紹介つきで掲載されている。挙句に中央テレビの中継で政府や党の指導者も出席する授与式を行い「道徳の力」をアピールした。

道徳模範に選ばれた人々の顔ぶれを見ると、人を助けるもの、義勇をする人、孝老愛親のひと、誠実で信用を守るひと、敬業して奉仕するひとに分けられて表彰されていることが分かる。これは明らかに中国の伝統道徳とする仁義理知信孝忠に当たるものばかりで、徳で国を治めるという伝統の蘇りを示す事例であった。

古代中国では、道徳は徳のことで、徳に関わる概念は発達している。天徳、至徳、大徳、九徳、三徳、四徳、五徳、六徳といろいろあるが、これらの概念は、徳の性質から内容、外延までそれぞれ異なった側面の意味を表している。天徳というのは、道徳の普遍的根拠を天に付与することによって、道徳の絶対性を確保するものである。至徳、大徳は天意を受けた最高の徳というもので、小徳という対語もあるので、徳の中の最高境界をさしている。九徳というのは、九つの徳で、為政者の品徳とするもので、指す範囲がさまざまであるが、忠、信、敬、剛、柔、和、固、貞、順というようなものを含むものもある。三徳とは、『周礼』に出ている三つの道徳で、中和の徳、仁義順時の徳、尊祖愛親の徳に分けられている。四徳とは、専ら婦人の徳であり、婦徳、婦言、婦容、婦功というものである。これは四行とも呼ばれる。五徳とは、儒家の五つの徳性で、温、良、恭、倹、譲のことである。儒家の理想的人間像を示すものである。六徳とは、古代ては官吏選抜の基準として、知、仁、聖、義、忠、和をいうものである。

いずれにしても上に紹介した徳の項目は、学者としての品格や政治に関わる者としての品格、民としての品格をそれぞれ表したもので、徳で治める中国の伝統価値をよく示しているものと言える。法や刑罰というマイナスの統治原理に対して、人々の内心の自動的発動に望みをかけているプラスの支配原理として、中国社会の秩序維持に貢献してきたものである。近代以降になっては、伝統批判や儒教批判の流れに沿って、中国の表社会からこれらの道徳は、急速に消えてしまったように見えるが、実のところではこれらの道徳原則が依然と潜規則や不文律として脈脈と中国人の社会行動の方式やあり方に影響をし、それに規範を与えてきている。現在になって、上に指摘したように道徳模範を選出し、大いに奨励するこのようなキャンペンが行われているのも、この伝統がまだ生きていることの何よりの証明である。

一方、現在の中国の宣伝部門が頻繁に道徳建設の報道を強めているのは、党の書記長の価値観を示しているだけでなく、政府官僚の腐敗問題の深刻化を強く意識しているためと

いう側面もある。中国共産党がこれほど道徳建設の重視を突出させたのは、逆に中国における道徳問題の厳しさを示唆しているといえよう。共産党の官僚や役人の汚職や横領、腐敗した生活ぶりがすでに中国共産党の威信を著しく傷つけているといわれている。しかし道徳建設はあくまでも副次的な役割しかなく、権力への監督と司法の独立こそが根本的な解決に繋がるものであろうと思われる。

この論考は、これまでの東アジアにおける儒学や儒教と諸国社会との関係をめぐる問題提起や理論的な考察[27]を生かしながら、儒教と近代化との関わりやその現実社会における具体像を提示し、現代中国における「儒教伝統と文化形成」の意味と本質を明らかにすることを目標とする。中国をはじめとする東アジア諸国における著しい社会変化を経済発展の結果としてのみならず文化再構築の一環としても捉えなおし、世界のなかの儒教文化圏の役割と可能性を考えるものとして、21世紀の東アジアと世界をめぐる考察に少しでも寄与や示唆を与えることができれば、著者の最上の願いは果たされるのである。

1　西洋化の中の儒教中国

1911年に興った辛亥革命は清朝の崩壊をもたらし、儒教の中国社会における公的存在としての意味の衰えを明示し、西洋から伝わってきた新しい文化や学問が、主流になっていくことを宣告するものであった。19世紀における40年代以後の中英阿片戦争、中日甲午戦争の敗北、洋務運動の失敗は、長い間西洋文明の受け入れを拒否してきた鎖国政策の限界を示し、中体西用的な改良主義が、中国を植民地化の運命から救い出すことが出来ないことを示し、西洋文明に向けて国を開いていくほかに、衰えていく大国の崩壊を食い止める方法がないことを証明したのである。この大きな流れを加速させたのは1904年の科挙制度の廃止であった。科挙は儒教中国の王朝支配を固めるための重要儀式であってこれを廃棄するというのは、長い間奉じ続けてきた支配者の論理を担った儒教の威信が地に落ちて、固有の価値やイデオロギーとしての働きが終焉したことを示すものである。

政教一致で固まっている清末朝廷が、この未曾有な大変局を敢て迎えたのは、これ以上旧態同然な国体を保っては遣っていけない限界に来ている現実があった。しかし科挙制度を廃止すること自体は、清王朝の求心力をさらに低下させ、大量な知識青年が、新たな生存手段を探し、経世済民と直接には無関係に、各自の未来に向かって走っていかなければならない窮境に追い込まれていくことを意味した。何年か後に起こった辛亥革命の成功は、

27　アメリカのJoseph R.Levensonの*Confucian China and Its Modern Fate*はそのような多くの研究の中の代表的なものである。中国語訳本として鄭大華（他）訳　約瑟夫・列文森著『儒教中国及其現代命運』広西師範大学出版社　1994年がある。日本では森紀子『転換期における中国儒教運動』（京都大学学術出版社　2005年）、竹内弘行『中国の儒教的近代化論』（研文出版　1995年）、高田淳『中国の近代と儒教』（紀伊国屋新書　1970年）、渡邊義浩『儒教と中国』（講談社選書メチエ　2010年）などがある。

古い権力構造と信仰体系への離反心を持った大勢の若い青年が存在していたこととは密接に関わっている。そのような青年に革命の魅力が現れてくるのは当然である。

中国の近代化は、いつも国の危機を訴える救亡を使命としたが、それは清朝の滅び自体が危機感の源となっているというよりも、王朝を支えた価値やイデオロギーを失うことへの恐怖心が中心になっている。過去の中国歴史に繰り返された王朝の更迭は、支配者の交代があっても、多少文明の色合いや度合いが変化しても、中国文明全体を切り捨てることはなかった。どんな手段で手に入れた政権でも、後に中国文明の中から儒教や道教などの言説を取り出して正当性を主張することがいくらでもできたので、王朝の更迭は文明の切り替えを伴わなかった。古い王朝の崩壊と新しい王朝の再生の間では文明の断絶よりも連続の方が多かった。中国と言う王朝支配の世界は古い王朝を飲み込んで、新しい王朝を形成していきながら、文明の連続性や特質を、曲折しながら守り続けてきているのである。

すなわち、明朝末から遥かなる西洋から異文明の刺激を受けながらも、王朝の支配者と大勢の文人知識人が、あれほど鈍感で無神経の態度を示していたのは、中華世界以外の価値やイデオロギーへの無知だけに起因するのではなかったのだ。政教一致の世界に安住している彼らの異文明や異った価値への本能的な反感と拒否によるものも多かったし、儒教を始めとする中国的政教一致の文明伝統は、歴代の王朝が共通して持っている精神的な背景であって、この精神的な背景は、当然なものとして正当性を持ち、すべての個体を超えて、超越的な権威を振るってきている。歴代の支配者にとっては、これほど便利で使い心地のよい思想をコントロールする奇妙な装置はほかにない。

近代化や西洋化を当然なものとして選択しなければならなくなったのは、まさにこうした中国に固有な思想装置の無効が現実の歴史に証明されたからである。西洋の文化や西洋の思想を理解して、共鳴しているから、近代化や西洋化への道を勧め始めたというよりも、やむを得ず西洋に向きあわさせられた側面が強いので、中国の近代は、最初から救亡への目的意識や功利観が目立っているのである。

19世紀40年代から90年代まで、一時清末中国を大きく騒がせた「中体西用」という論調においては、西洋の技術や学問を利用して、固有の国体を守ること、つまり儒教文明の価値体系の滅びを防ぐことが最大な目標とされている。清朝を率いる官僚や知識人、例えば、魏源、馮桂芬、鄭観応、薛福成、張之洞、左宗棠、李鴻章などは、最先端に立ってこの目標に向かって走った人々であった。彼らの実践は洋務運動を通じて進められた。そこでやり遂げられたことは、同文館の設立、新聞社の建設、交通の開通、出版社の創設、工場の開設、兵器の製造などを上げることができるが、これは、皆西洋に目を向け、西洋文明から中国のために役立つ用を借りるものであった。こうして西洋文明の物の側面に目を向けたが、自文化を反省し、儒教中国の内部を見つめ直すことをあまり求めなかった。かれらの外の文明への視野は、根深く残っている「華夷の弁」の観念に対する疑問や批判にまったく裏付けられていなかった。結局西洋文明を戦艦と鉄砲の強さに限定してしまって、西洋近代

文明の核心価値に触れることがなく、伝統文化の価値体系への批判的な観照や思索を行わないまま、「近代化」が進められていたのである。

最初に清朝の古い体制と価値体系だけでは、西洋文明の攻勢に対処できないと気づいたのは、康有為と梁啓超の一連の思考と学問的探索であった。そのような機運を生み出したきっかけは、1894年の甲午戦争（日清戦争）の敗北であった。洋務運動の失敗を物語ったこの大きな出来事は、西洋文明に向き合おうとする多くの中国人にもう一度いろいろと考えさせたのである。西洋から取り入れた清中国の軍艦や兵器が決して日本に劣らないのに、なぜ負けたのかという問題意識が、人々の理性に刺激を与え、古い体制や価値体系における問題点に目を向かわせたのである。康有為の『上清帝第二書』、つまり「公車上書」の「書」は、18000字余りの文章で、上に述べた問題意識を十分に表したものとして、中国知識人が外に目を向けると共に、中にも目を向け始めたことを象徴するテクストである。康梁が「託古改制」[28]のスローガンに基づいて実行した「変法」活動は、中国文明と西洋文明を同じ次元において見比べ、中国文明と西洋文明を融合することによって、中国に合う体制と価値体系を再構築しようとするものである。これは、数千年続いた中国の君主独裁の政体を爆撃し、瓦解させるための導火線の役割を果たし、辛亥革命への始動を意味するものであった。

康有為と梁啓超は救亡を最優先課題として抱え、西洋文明と中国文明を結び合わせ、時代の危機を乗り越えることを、清末の中国の危機を救うための最良な方法[29]として考えていたが、しかしそれは同じ時期の近代西洋文明と伝統中国文明との間における本質的な違いの存在に目を瞑って、両文明を機械的に融合する無理なことである。平和的に古い体制を変える「変法運動」の失敗は、さらにこうした理想と現実の落差を浮き彫りにしたものである。西洋の近代性を認めて、西洋に新しい価値や真理を求め、それをもって中国の伝統文化の前近代的性質を問題視し批判する思想的流れは、新文化運動や五四運動からである。

要するに新文化運動や五四運動は、西洋文明の近代性と中国文明の前近代性を認めたところから出発しているのである。啓蒙を高く取り上げたのも、進んだ先進文明を用いて遅れている自国を文明的に導くという含みを持っている。つまり価値体系から学問の様式まですべて西洋に求めるという意味合いを有しているのである。この時期をリードした人々は厳復、胡適、李大釗、魯迅のような異なった時期にそれぞれ外国に滞在し、留学した経験を持つものが主である。

しかし、康有為と梁啓超のように、救亡と啓蒙を一身に背負って伝統文明と西洋文明を

28　古に託して制度を変える。

29　康有為は孔子教の国教化を提唱し、東西文明両者の融合による近代化への可能性に思いを託した。竹内弘行『中国の儒教的近代化論』研文出版　1995年　116頁。

対等に扱おうとする持ち主にとっては、救亡と啓蒙の共存はそれほど無理なことではないかもしれないが、西洋文明を上に位置する上位文明として考えるようになった人々にとっては、救亡と啓蒙の両立は中国社会において簡単に成立するものではなくなる。辛亥革命の成功は古い政治制度や価値体系を放棄する環境を整えたが、新しい政治制度と価値体系を作ることを保証するものではなかった。新しい政治制度と価値体系を作ることができなければ、救亡を達成することができない。救亡ができなければ、啓蒙のための環境がなくなる。救亡と啓蒙のバランスを取ることが出来るかどうかは自明なものではない。

したがって近代初期の中国は西洋的な政治体制を支える近代的な政治意識と文化の風土が中国の大地に根付いていないまま、中国の知識人が救亡と啓蒙の宿命を担いながら、近代化のレースに突進しなければならないという様相を帯びることになる。時代区分は近代にしても、近代社会を構成する学問、思想、意識という文化装置が欠けたままに近代化が進められている。そうした状況の中で、救亡のために優先する意識だけが突出する。近代意識を持たない形骸化した近代国家作りでは、奇形で未熟な近代社会を生み出さない保証がどこにもない。

近代初期の中国では、啓蒙と救亡を担う人が同じ人々になっている場合が多い。かれらは昔からの政治思想や科挙意識の慣習に十分な対決や疑問を行わないまま、古い政治体制と文明体制の転換を仕掛けている。かれらの大勢は思想的には士大夫から近代知識人への転換を完成していなかった。西洋の知識や技術を身につけて、新しい政教一致の体制を求める大量の士大夫的「知識人」が、中国という近代化改造の大船を舵取りし、新たな国づくりを率いているので、「問題」研究よりも主義主張の模索を重んじる知的な雰囲気が形成され、「徳先生」「賽先生」[30]の追求よりも、救亡のための利害からしか科学、民主、自由を捉えることが出来ない体質をもつ近代社会を形作ることとなった。これは中国の近代化の皮相化をもたらし、真の意味での近代中国の形成を困難にしているのである。

上に述べるように西洋文明との対決を強いられる中国の近代化は、啓蒙は手段に留まり救亡だけが独走してしまう特徴がある。清末の亡国の危機は伝統文化への反省を促し、西洋文化への開眼を促す最大な原動力であった。西洋を認めるか認めないかは、結局亡国を回避するかどうかに繋がっている。西洋化への決意、西洋の学問、思想の取り入れも、中国という国の存立や独立を達成するためにしか意味をなさない。救亡や国づくりを最優先するのは、現実的に外からの侵略の危機を対処する必要に裏づけられている。しかし救亡や国づくりのために役立つのは、いつまでも西洋の学問や技術だけではない。伝統文化も近代性の硬直性を有機的に修正する役割を果たす場合がある。良い意味での伝統の蘇りや伝統への取り組みは、さまざまな形で、中国の近代歴史に見出されるが、伝統文化の無反省

30　デモクラシとサイエンスの漢字表記。この表記を最初に使用したのは陳独秀である。「『新青年』罪案之答弁書」『新青年』第６巻第１号参照。

な運用が、中国人の近代意識の構成にマイナスの影響を与えるケースもしばしば見かける。

最も解釈しづらい伝統回帰は近代への無知に起因している場合も多い。近代への理解を十分持ちあわせない伝統回帰は、近代化に寄与しない伝統回帰になってしまうおそれがある。こうした伝統文化と近代意識との対立を示す事例が近代中国人の進める数多くの社会改造の実践においてよく見出されるのである。

例えば孫文[31]を中心に作った中国国民党と陳独秀を中心に作った中国共産党が、後に党派の争いや主義主張の争いを国家建設以上の意味に位置づけて、内戦まで戦わせてお互いに歩みよることができなかったのも、要するに近代的意味においての政党意識よりも、古代の朝廷政治における学政も一致の意識が裏で作用していたからとしか説明できない。国家は一つの主義主張を超えたところに成り立つとする近代政治ではありふれたことを彼らが容認できなかったのは、政治思想の異なった二つの政党が中国という大きな枠組みに「不共戴天」であって共存することができないという伝統意識が働いていると言える。特にマルクス主義を信仰する中国共産党が、マルクス主義の名においてマルクス主義以外の西洋文明を相対化し、長い間において背負い続けてきた西洋文明へのコンプレックスを解消し、マルクス理論を絶対な真理として崇拝する形で、戦後中国というマルクス主義だけを奉じる伝統的な学政一致の国家体制を築き上げた。これにより西洋諸国に並立しながら、伝統文化への回帰を実現しているということができる。また毛沢東の指導した文化大革命の発想も、自然、人間、社会を一つの精神構造で貫き改造することができると確信している儒教中国の伝統を連想させる要素が多く含まれている。彼の社会主義の理想をひたすら求める姿勢には古代知識人の「天理」を求め、自然と人間の連続を信じる儒教的天人観や思想構造に通底するものがあると言えよう。

2　近代の政治と儒教文化

日本を始めとするアジア四小龍を含む東アジア諸国は、儒教文化の影響を受けながら、近代化を達成している。この事実は、近代化の達成に対して儒教文化が阻害要因になっていないことを証明している。しかし儒教文化の本家である中国では、近代化の初級段階ばかりではなく、つい最近前まで儒教文化は近代化の阻害であるという認識が一般的である。にもかかわらず、80年代以後、孔子の再評価と共に、改革開放を始め、経済優先の近代化路線を取ったために高度経済成長を続けてきた。この経済成長は、東アジア諸国と同じように、儒教文化と無関係とは考えられないが、政治の民主化の不在や腐敗、不公平の蔓延という病理をも伴っているので、儒教文化の影響をただ手放して謳歌するわけにも行かないことは明らかである。東アジアにおける儒教文化の共通性と特殊性がそれぞれ圏内の各国の近代化過程に表れ出ているこの事実は何を物語っているのか。そもそも東アジア社会

31　孫文の儒教思想については、竹内弘行『中国の儒教的近代化論』研文出版　1995年　294頁参照。

に現れる儒教文化の特殊性は、まず儒教文化の東ジア諸国の伝統的社会における役割、つまり儒教と政治との関係にその相違の様子を見ることができる。

昔から儒教は中国社会における支配側の支配原理を示すものとして機能する歴史が長かった。要するに儒教文化は政治との結ぶつきによって長らく中国社会における存在感を維持してきた。それに対して、中国以外の東アジア諸国では、儒教はまず学問であり価値観である。例えば日本では、儒教は、合理的な思惟の形成や学問への接近を達成するために人々の関心の的になっても、特定の政治に結びついて存在することは、たまにはあるが、常態になることがなかったといえる。

中国における儒教文化と政治との結びつきは、王朝時代の政教一致の社会形態[32]を生み出したために、近代になると、それは逆に中国近代化を阻害する最大要因と見なされ続けてきた。したがって西洋文明を取り入れるには、まず在来政治を束縛した儒教というイデオロギーを打破しなければならないと近代以来多くの中国の思想家や政治家が考えている。儒教から抜け出すこと自体が、近代政治への接近の第一歩であった。近代初期の中国人にとっては儒教という伝統文化は誇りよりも重荷であった。

五四運動は中国近代化の深化を宣言する思想運動[33]であるが、この精神革命の最先端に走る人々の最も頻繁に口にしているスローガンが「打倒孔家店」[34]であった。中国文化から孔子の看板を取り外すことが、中国社会の近代化のスタートにおいて欠く事ができない事柄であった。ここでは孔子の教えが「徳先生」と「賽先生」の主張と並立することができないものと見なされていた。人々は「民主」と「科学」が中国を救うことのできる唯一の真理であると考えて、それを取り入れるために、まず中国社会の隅々に渡って行き届いている儒家思想の排除が必要であるとした。「民主」は民主共和国の国家を作るために欠けてはならないもので、「科学」は古い礼教観と結びつく天命観や偶像崇拝、迷信の破棄を強く要請するものであると考えられたために、孔子の教えをどう扱うかは、「科学」と「民主」の導入ができるかどうかに関わる重大事項であった。そのように思惟した背景には、孔子の教えに支えられてきた中国には、欧米文明の進歩を可能にした根本的原因である「民主」と「科学」が欠如していたために、近代以来が悲惨な状態に陥ってしまったという認識があった。まして孔子の教えに基づく儒教文化は、古い中国の倫理道徳、家族制度、人文学問を形作っているので、自由、民主、博愛、科学の理念に基づく新しい近代思惟の建設には、孔子批判

32　葛荃『権力宰制理性―士人・伝統政治与中国社会』南開大学出版社　2002年参照。

33　陳万雄『五四新文化的源流』生活・読書・新知三聯書店　1997年参照。

34　普通、新文化運動期の儒教批判を象徴するスローガンとされるが、最近では、新文化運動の代表人物たちが誰一人、このままの表現を使っておらず、胡適が「呉虞文集・序言」においてはじめて「打孔家店」という概念を使っただけだという。「打」は批判の意、「打倒」は放棄になると指摘されている（王東『五四精神新論』中国青年出版社　2009年）。

は不可欠なことであった。

しかし西洋思想を取り入れるために、その受け入れを阻害すると見なした伝統思想の排除を行った五四運動の孔子批判は、五四運動以後も途絶えることがなかった。その典型は文化大革命の後期における「批林批孔」運動に視ることができる。

いわゆる「批林批孔」運動は一九七三年後半に起こった政治運動であった。この運動は林彪批判と孔子批判を連動したところに、近代中国の政治と儒学との関わりの深層理由を伺うことができよう。

この「批林批孔」という思想運動は、要するに現実の政治闘争のために作り出された政治キャンペーンでもあった。林彪批判と孔子批判との背後には毛沢東と林彪との対立があった。毛沢東は林彪の世界観が孔孟の道に深く影響されたと批判し、自らこそ真のマルクス主義者だと自任することによって、政治的立場を有利に置くことが可能になったと言われている。但し実際には林彪の考えにはどれぐらい儒教的なものがあるかどうかは別な話である。元々毛沢東こそが伝統教養の持ち主で、かれは時々古典の本をぎっしり詰めている書斎で、外国の賓客と会見している様子から見ても分かるように、その伝統知識が決して林彪に劣ることがなかった。もちろん毛沢東の革命観には徳治を基礎にした孔孟の道とは相容れないものがあるが、毛沢東の教養における中国伝統の儒教思想の影響を小さくみることができない[35]。

「批林批孔」運動における毛沢東の主な関心は、革命路線闘争の優位に立てるかどうかということであるが、しかし、毛沢東は孔孟の思想の容認を彼の継続革命路線に反するものとして扱い、かれが危惧している資本主義の道に繋がるものとしたことは、毛沢東の新しい中国が成立してから、「批林批孔」運動に至るまで、マルクス主義、毛沢東思想に対抗する思想として、伝統の儒教思想が未だに根強く中国に残存し、相当の影響力を持っているという現実を示しているのである。毛沢東路線に反対する林彪を孔孟の徒として批判し、彼を非マルクス主義者として断罪することによって、自らの階級闘争を基礎とする社会主義革命観の正当性を強調することが必要だったというのもこのような事実を裏付けているといえよう[36]。

3　現代生活と儒教文化

1980年代の改革開放以後、中国社会における儒教に対する評価は徐々に変化し、かつて海外中国文化圏で盛んに提唱されてきた現代新儒家についての研究[37]が人の注目を引くよ

35　学生時代に書き残されたとする「『倫理学原理』批注（1917年至1918年）」には、若き毛沢東の儒教的教養の豊富さを示す箇所が多い。『毛沢東早期文稿』（1912.6―1920.11）　湖南出版社（内部発行）　1990年。

36　林嘉言『中国近代政治と儒教文化』東方書店　1997年　133頁参照。

37　ここ二十年以来新儒家に関する論著が多く学界に送り出されている。台湾、香港、アメリカの中国系学者が多い。その中の杜維明、余英時、成中英などは代表者として大陸の一般社会にも知られている。

うになったのである。

所謂現代新儒家とは、戦前では中国大陸に、戦後では香港、台湾、欧米に活動の舞台を得て儒家の現代的価値を発揮しようとする学者たちのことを言う。この系列の儒学者は、儒学の研究だけでなく、儒学の持っている優れた学理や精神性を持って、現在の世界の抱える全人類的課題に対処し、世界の未来像の構想に積極的に関わっていくことを最大な使命としている。新儒家の命題は、戦前の中国社会において政治形態と深く結ばされた儒教よりも政治を離れた儒学的な側面を生かそうとする思想や学問的な背景に影響されて生まれたもので、西洋化だけの近代化の歪みや後発的近代化国家における伝統的価値の喪失問題を是正する意味においてのみならず、現未来のグローバル化する世界における文化体系の構築にも寄与するものだと評価できるのである。

こうした現代新儒家の発想は、大陸中国では文化大革命以前は無視されるのが当然であるが、改革開放になってからでも、かつて政府側の理論界では、余り高く評価されなかった。その原因の一つは、現代新儒家の人達は儒学の宗教的側面を強調して、儒学の中に新教倫理並みの中国的価値を見出そうとしているところである。前に触れたように、近代中国の国家体系づくりに当たって、西洋出自の資本主義やマルクス主義でもって儒教に代えて新しい学政一致体系を作り上げた中国的近代化の過程の実際があった。大陸の共産党や台湾の国民党は生死を賭けて内戦まで戦って、それぞれ新しい高度に固まった一党支配という政治体制を手に入れた。これができた以上、それとはまったく異なった古いイデオロギーを再び受け入れる余地はもはや残っていないというのは事実である。

今から考えると儒教は信仰として近代化を指導する力がもうないかもしれない。しかし学政一致の体質を改善し、価値の多元化を取り戻すために、儒教をもう一度復帰させることが、実に意味のあることであるはずだが、支配理論になっている資本主義や社会主義を教条として信奉している人たちにとっては、「主義主張」を信奉する絶対的で、排他的な気分から抜け出すのが困難であった。

一方、九十年代後半以降では中国の民間社会だけでなく、政府側の学者たちの間でも、儒学への関心を示す人が急速に増えている[38]。その背景には、中国社会における急速な経済成長に伴って増幅しはじめる「信仰」欠如の現実がある。マルクス主義と市場経済の理論の衝突の説明を放棄したまま、表は主義主張を強調し、マルクス主義で学政一致体制を維持するが、実際の政治運営は、むしろ遥かにそのイデオロギーを超えたものが実行されている。それが中国的な社会主義の進める市場経済の実際である。

38　方克立『現代新儒学与中国現代化』（天津人民出版社　1997年）は比較的に早く思想史からこの課題に取り組んでいるのである。最近では、陳来などは（『伝統和現代ー人文主義的視界』北京大学出版社　2006年）哲学史的に中国における伝統と現代の関係を論じている。

この現実が信仰危機を招いた張本人である。信仰危機は学政一致を有名無実にする。信ずるものがなくなり、権力や実利だけがすべての人やことを動かす唯一な力になると、腐敗問題や貧富問題と共に、精神性や生きがいに絡んだ心の問題が色んな形で多発する。共産主義信仰の形骸化や近年急速に出来た人と人との間に緊張関係をもたらす経済格差は、社会主義中国に分裂と崩壊の危険を孕ませることになる。こうした危機を緩和するために政府側でも民間でも儒教の役割への期待に救いを求めはじめている。

しかし前述の現代新儒家の発想や狙いと現在の中国における儒学に対する期待は、けっして同じ性質のものではない。今の中国で流行っている儒学や伝統学問を賛美する国学ブームは、中国の現実課題に答える実践的で限定的なものであり、中国社会の特質を映し出す独自の意味合いを持っているものである。それは現在の中国の政治課題とは無関係に築かれた現代新儒家流の学問や理論とは相当の違いがある。しかし両者には違いがあっても、儒学回帰への重視と言う点においては、一致している。その共通性のために、いまでは新儒家の研究や学説が大陸中国で急速に読まれ、読者層を拡大し続けているのである。

最近の中国社会では急激な経済発展に伴い、貧富の差が激しくなり、公職者の倫理意識が低下し、経済発展のもたらした恩恵の感覚を多くの人々の脳裏から薄めさせかねない事態が生じ、多くの人々は、経済一筋で走り続けてきた中国社会のあり方に疑問を感じ、経済と文化との関係、伝統と現代との正しいあり方に思考を巡らし始めている。そのためにマスコミによる報道のなかに、儒教文化と腐敗との関係を議論する内容が増える一方である。

2004年10月27日の『新華毎日電訊』は、「韓劇」が中日のテレビ製作者を打ち負かしたのは儒教の精神だったという趣旨の記事を載せて、今中国、日本を風靡した韓国のテレビドラマや映画の秘密兵器は儒教の精神だったことを主張する。記事は東アジアの三つの国、中国、日本、韓国のテレビドラマはともに家庭を題材に作品の制作をしていながらも韓国のテレビドラマだけが中国、日本の両国の観衆を一気に魅了したことに対して、中国や日本のテレビドラマが韓国に広まらなかった理由を、韓国式の感情の表現の独特性のほかに、韓国の テレビドラマに現れている儒教的な伝統の味わいが中国と日本よりも強烈なことに求めた。韓国の劇やドラマに描かれている何世代同居の家庭の雰囲気、長幼尊卑の観念、伝統と現実の矛盾が、中国や日本の観衆にとっては、ある種のかつてあったものに対する郷愁を引き起こすものであったと記事は強調する。結局、記事は元々儒教精神は中国の伝統文化であるにも関わらず、中国特有のものが一転して韓国の製作者の中国の観衆を引き留める利器になり、悠久の歴史を持っている中国人が韓国のドラマの中から伝統文化の慰めを求めなければならないのはなぜか、という反省の言葉をもって締め括られた。近代中国が近代化を目指す途中、逸早く糾弾されたのは儒教精神であった。20世紀初頭に起こった五・四運動も西洋文化を謳歌し、「孔家店打倒」－つまり孔子を代表とする儒教文化を排除することを公言するものであったが、韓国の劇ドラマに現れる伝統文化の急先鋒である

儒家精神の再評価は、21世紀の中国人が20世紀の近代化過程への再考の動きを早めていることを暗示するものであろうと思われる。

勿論、現代の生活における儒教文化のマイナス影響についての指摘も根強くある。同月の中国共産党の機関紙『人民日報』関係の人民ネットには、「儒家文化は反腐敗運動の巨大な障害物である」という書き込みがある。それは儒家文化が元々厳しい上下尊卑の等級制度を標榜するもので、民主や法律に反対する社会観念であり、それ自体は腐敗に青信号を出し民主法制に赤信号を用意する文化で、反腐敗を推し進める当今の社会と相容れないものだとしている。儒家文化が有害か有効かを巡って、全く相反対する議論が行われているのは、今の中国社会の抱えている問題が、経済発展の維持と新しい社会倫理の構築の関係上にあることの表れであり、また人々は真摯にそれを思考し問題解決のための糸口を捕まえようと動き始めていることを示すものである。

直接儒教文化との関係には言及していないが、伝統の要素と現代の要素の両方に関連する「腐敗」という大問題を根絶できない今の中国の現状に対する強い憂慮を示した次の記事もある。

「成都の大統領専用部屋がなぜフランス大統領を「逃がした」のか」というタイトルの『市場報』の記事では、中国訪問したフランスのシラク大統領が四川省成都での宿泊先を、中国側がお勧めの高級ホテルの広さ400平米の大統領専用部屋を断って、自ら面積六四平米、只1200元（2万円足らず）の同ホテルの普通並の部屋に指定し直したことの中国社会における反響を紹介した。なぜ先進国家フランスの大統領シラクは最高級な部屋を拒否して、普通の部屋に変えたのか？マスコミの報道の多くもまるでわざと憶測を掻き立てているように、過熱な議論を取り上げた。高額の宿泊料に圧倒されて、フランスの納税者たちの気持ちに配慮しているか、わざと政治的なパフォーマンスを見せているか、それとも フランスの文化伝統における「誇張より典雅」というセンスを披露しようとしたのか、またフランスの全人口に匹敵する貧困人口を抱えている発展途中の中国の西部に入ったシラク大統領は中国の言葉である「郷に入れば、郷に従う」という美徳を実行しただけと、推測や議論が尽きない。一方この議論は、中国国内の高官たちの豪華と贅沢との対照という意外な発見をも引き出した。中国では上記の大統領専用部屋と似たような部屋（一日6万元、約80万円）を持っている五つ星のホテルは、中国では一七五あり、これはアメリカの同様レベルのホテルの数の四倍である。普段こうした豪華な部屋は、外国の元首よりも、中国国内の大臣クラスの高官や国営企業の高官が公費で使用しているのが常のようである。他にも西洋人をびっくりさせた「記録」があった。世界最大のクレジットカード組織（VISA）の統計（2005年）によると、全世界で前年中一度使うクレジットカードの平均消費額のトップは中国人の253ドルだった。世界中に旅行に出かけている中国人客の豪華な消費ぶりが多くのいわゆる先進国の人々を瞠目させることが多かった。しかしある権威のある統計では、こうした中国人の高消費市場を支えた収入階層は、本当の意味における企業家出自の

金持ちではなく、殆ど公費消費と「転軌富豪」[39]といういわゆる「問題富豪」であった。

ホテルの宿泊先の部屋を変えるという富国の大統領シラクのささやかな行動が、かくも中国のマスコミや世論の注目と議論を呼んだ裏には、実はこの外国の大統領と中国の「大富豪」の明らかな行動タイプの対照・対比があり、こうした問題意識の深化は、かねてから議論している儒教の伝統中国と近代化の西洋という古い問題を新しい角度から見つめ直すきっかけになることが期待できるかもしれない。

同じ問題意識は孔子をめぐる熾烈な論争においても見ることができる。ここにおいては孔子の人間像と儒学の現代的な意味についてまったくさまざまな観点が示されている。孔子教を21世紀の中国の精神的な源泉とみなす人がいる一方、孔子の教えが中国の近代化を妨げたものとして批判すべきだという人もいる。

『北京晩報』に載った文章「孔子は喪家の犬からペットへ」は孔子ブームをいみじくも論評している。孔子像の多様性の背景を分析している。その話は北京大学の教授李零という人の『論語』[40]の講義で孔子を「喪家の犬」と名づけているところから始まる。それによると、孔子は飼い主を失った中国知識人の典型であって、聖人孔子は現実に存在したものではなく、歴代の支配者と権力に寄りすがる文人たちが作り出したフィクションであった。二千年あまりの歴史の中では、孔子を尊重したり、孔子を打倒したりする活劇が繰り返して行われている。社会大変動のときは、孔子反対になり、安定した時代になると孔子尊敬になってくる。孔子が同じだけれども、社会が変わるので、孔子評価が変わるという。

上の新聞記事では孔子の愚民観などを指摘して、孔子は一般人民のためのものではないとしている。それによると孔子の『論語』語録は修身斉家治国平天下を論じるの「常識道徳」であって、一句一句全部真理の言葉ということはできないし、全部でたらめということもできない。現実の孔子本人は「幹部」になりたかったけれども、お父様が高級幹部ではないので、家からお金を持ち出して官位を買うことも出来なかったらしい。孔子にせいぜいできる事は「束修」[41]を取るぐらいで、これも現在の多くの学校で徴収している「学校選択費」と比べると大した額ではないと言う。これは明らかに孔子論評を通じて現実の問題に触れ、今の学校制度を暗に批判しているものである。

記事では孔子の思想が、特に漢代以降は支配者に利用されて、「喪家の犬」がいつの間にか番犬になり、思想統制の警察官として機能したこと、その後孔子批判と孔子崇拝を繰り返していくことに触れて、孔子を思想道具として利用する世間の仕業が孔子像をつくっていると指摘している。

同記事は、さらに今流行りになっている孔子ブームは番犬としての孔子よりも、ペット

39　権力や国の資本を自分の私有財産に転化した人々。

40　李零「『喪家狗－我読『論語』山西人民出版社　2007年。

41　謝礼：干した肉十束。

としての孔子を楽しんでいるものであると決め付ける。そしてベストセラーになった北京師範大学教授于丹の『論語心得』[42]という本は、まさに孔子をペット扱いするブームを作った張本人であるという。これは、同時に孔子をキリスト教に並ぶ中国の特色のある魂を救う心の薬剤として仕上げようとしているものであるという。

言うならば、上の指摘は、一つの側面から孔子像は実際存在した孔子とは関係がなく、孔子以後の中国のさまざまな社会状況に規定されながら、限りなく生み出されてきて、今なお生み出し続けられている現状を示しているかもしれない。

これは本当の孔子を知らないまま、本当の伝統を知らないまま、政治の必要に答えるため、狭い実用主義のため、無限に作り出されている孔子像、伝統像が独走し氾濫している現実への憂いや警戒心を表していると言えよう。

世の中に流行っている伝統文化への回帰は、実は伝統文化そのものとは関係なく、現実の必要によって実用的に作り出されたフィクションに過ぎないという問題提起は、最近急速に増えつつある国学の振興を大声で叫ぶ学者や知識人のあり方への疑義を含んでいる。それは学者や知識人の一部の伝統への視線は今の政治への利用価値だけにあって、本当は国学や孔子を心から大事にし、理解しようとしていないという学問のあり方への疑問であり、孔子万歳、伝統万歳と叫びながら、豊かな伝統文化や偉大な孔子学を振興しようという「大志」を見せても、結局どれも空振りの政治的な演出の域を超えない世相一般への疑問でもある。

孔子学院の設立が急速に増えていることも伝統文化ブームに拍車を掛けている。孔子学院という名称は、今の日本でも決して珍しいものではなくなった。次から次へと、世界中の多くの大学機構に設立された孔子学院は、外国人の中国語や中国文化に対する関心の高さを示しているだけでなく、中国でも経済の発展と共に伝統文化を見直しはじめ、さらに経済力に見合うような文化力、いわゆるソフトパワーを求め始めたことを表していると言えよう。

『人民網』日本語版[43]には下記のような記事があった。中国語学校「孔子学院」、海外で100校の開設目指す：

> 非母語話者向け中国語（普通話）教育の担当部門「国家対外漢語教学指導チーム弁公室」は21日、韓国の首都ソウルに中国語スクール「孔子学院」の第1校を設立する。同弁公室は海外との提携により、世界各地で「孔子学院」100校の設置を目指す計画だ。孔子学院はアジア、アフリカ、欧州などに設立される予定。海外の孔子学院では、中国から派遣された教師が中国語教育を担当する。

このような中国語教育の機構を世界範囲に増やそうとする背景はを語るもう一つの記事

42　于丹『論語心得』中華書局　2006年。

43　インターネット。2004年11月16日。

がある。『北京週報』日本語版[44]はこう分析している：

> 孔子学院中国の対外開放度の拡大と経済の持続的で急速な発展につれて、中国語の文化的価値と実用的価値が日増しに向上し、ますます外国の政府や教育機構、企業、民衆に重視されるようになってきている。世界に中国語を普及し、孔子学院を設立することは、文化交流を推進し、世界の調和を促進するのに重要な意義があることが十分に認められている。『ニューヨーク・タイムズ』は昨年1月11日に掲載した論評に「中国当局は中国語文化を活用してより暖かく、より積極的な中国のイメージを樹立している」という専門家の話を引用した。『ウォール・ストリート・ジャーナル』が昨年9月1日に掲載した「世界で漢語ブームが進む」を題とする文章は「中国政府の中国語普及戦略が優れている点は、教育と言語を普及することで外部世界に中国に対する理解を深めさせる点にある。これは、一つの国の影響力を拡大する上で最も効果的なルートである。軍艦は他国の人民を一時的に屈服させることしかできないが、相手国の人民に自分の言語を理解させれば、彼らを味方にすることができるのである。このアイディアは確かにりっぱなものである」と述べている。ハーバード大学のジョセフ・ナイ教授はかつてワシントンで記者のインタビューに対して中国の「ソフトパワー」[45]がここ数年急速に強まったと語ったが、孔子学院が世界各地に設立され、中国の言語と文化を学ぶ外国人が増えていることも「ソフトパワー」の具体的な現れの一つである。

経済発展から得た自信と伝統文化への開眼は、世界規模の孔子学院設立ラッシュに拍車をかけていることがわかる。

しかし孔子学院の設立は本当に中国のソフトパワー向上に役立つかと疑問する声もある。孔子学院の教育は中国語教育が中心になっているので、そのまま中国のソフトパワーにならず、つまり、十分な魅力を持たない、十分に人を感動させる力を持っていない現代中国の文化では、そのまま、ソフトパワーに転化することができないかもしれないという。その具体的な理由としてつぎのような点が上げられている。

一つ目は、現代中国には文化という「ソフト」に対する認識が、欠如している。現代中国では中国文化の過去、現在に対する理性的な認識が足りない。特に五・四運動以降、特に文化大革命の衝撃を経て、中国自身の伝統の儒家文化に対する認識を確立していないし、伝統の儒家文化と近代文化との関係についても十分な理解を得ていない。これは世界に中国文化を伝えるのを妨げ、中国の文化資源の「ソフトパワー」への転化を阻害する要因になる可能性がある。

もう一つは、一般的には「ソフトパワー」は生きた現代文化に現れるものである。しかし

44　2007年4月16日。

45　「ソフトパワー」という概念の国際社会分析への運用はとくにハーバード大学ジョセフ・ナイ教授によって強調されている。

中国ではいわゆる中国文化というものはいつも伝統文化を指しているように聞こえる。言い換えれば、人々の意識している中国文化は、多くの場合古代中国文化に留まっていて、現在中国に生きている現代文化のことがあまり多く含まれていない。現代文化の次元で考えると中国はまだ受け入れる方で、たとえば多くの現代社会の理念すなわち市場経済、民主、自由、人権、法とかでは、中国はまだ専ら外から取り入れる段階に留まっており、外に影響を与える「ソフトパワー」輸出の状態からは遠く離れているという。

世界中に広まる孔子学院の建設にはもう一つの背景があろう。それは現在中国社会の急激な変化とも関わっている。つまり現在中国政府の提唱している「和諧社会」建設と密接な関連性を持っているということである。いわゆる「和諧社会」は言い換えれば「和解社会」とも言えよう。よく指摘されているように貧富の差と格差の拡大に伴う中国社会の急激な変化は、在来社会の崩壊や爆発を招く危険性を含んでいる。この社会問題の解決は、社会階層間の融和と相互理解を如何に進めるかにかかっているし、「和諧社会」の建設が現政府の国是となるのも当然なことといえる。

海外に設立する孔子学院は、要するに国内の「和諧社会」建設への国民理解の獲得に役立つためのもので、孔子を代表とした伝統儒家文化の徳目を社会主義中国に蘇らせ復権させようとするためのキャンペーンだと言ってもよいかもしれない。近代中国では、あらゆる価値を西洋から招来する大義名分が立っている。しかし今は西洋流の市場経済の論理だけでは、「和諧社会」建設の偉業を勝ち取ることができない。そのために五・四運動が起こってから、中国社会の表世界から形を隠した儒家文化をなぜ復権させなければならないのかという議論をすることなく、世界中が中国の儒家文化に注目する中、中国も、儒家文化の徳目にもう一度着目するのが当然だという論法で、儒家文化の社会主義中国における再登場を簡単に果したように見える。世界中に始まる孔子学院の設立は、古代中国を形作った孔子が再度時代の要請に答えうるものとして現代中国社会の表舞台に上り、時代の寵児になろうとしていることの象徴でもあろう。

4　社会主義の「天理」と市場経済

このごろ中国では、社会主義、中国的市場経済という言い方をしながら、伝統的価値、特に孔子の教えを見直そうとする傾向が強まっている。町の至る所に掲げてある中国共産党の公式宣伝スローガンには「人民に奉仕することを光栄とし」、「科学を尊ぶことを光栄とする」がある一方、もう一つには誠実で信を守ることを光栄とし、利を見て義を忘れることを恥とする」というのがある。元々科学を尊び、人民に奉仕するというのは、社会主義イデオロギーの精粋であって、誠実と信用を守り、利よりも義をとるというのは、孔子の教え、即ち儒教修養の最重要概念であった。社会主義と孔子が棲み分けて共存することになっているのがわかる。このような現象は儒教と中国社会との融合と衝突を合わせて持っているべきだという研究者の認識にも裏付けられている。一部の論者は、孔子の教えである儒教

の持っている現代社会に対するプラスな意義について、人間を尊重し、人間の尊厳と価値を重んじること、教師を尊重し、道を重要視し、年寄りを尊敬し幼児を愛護すること、「民を国の本」とすること、義を重視することを取り上げ、そのマイナスの点については、名分を極端に強調し、尊卑貴賤を認める階級意識、血縁を極端に強調した家族観念、古を過剰に理想化する観念、個の独立よりも相互依存の人間関係ということを取り上げている[46]。こうした学者の分析には、中国社会に現れている相反する儒教価値の中から現代社会に適応できるものを引き出して生かしていこうという共通した姿勢が見える。

社会主義のイデオロギーにも儒教の面影をみることができる。西洋出自の社会制度や思想体系が中国に根付く前に、固有な知的状況が初期の近代化の変身に大きな影響を与えることは、後発の近代化国家では、決して特例ではない。このような影響は、双方向のもので、東西文明の出逢いや融合を示す面もあったといえる。しかし、戦後の中国では、急激な社会主義運動を進める中で、伝統文化への批判や伝統文化との断絶を余儀なくさせられるようになった時期があった。そういう状況の中で儒教文化は中国社会から姿を消えたのか、それとも中国社会の変化と中国経済の成長に関わり、役立っているのかということを問題にすることができるかもしれない。

この問題はとても大きいので、紙幅のためにここでは詳しく解明することができない。但し、いくつか答えるためのヒントを示す事ができる。一つは、社会主義の発想は、西洋のマルクスなどから出ているもので、西洋出自の原理原則を堅持すること自体は、近代初期の中国人の求めた西洋化の方向と変わっていない。表から見ると広い西洋文明の中からマルクス主義に限定しただけで、伝統との対決や儒教への批判では近代初期の近代化志向と戦後の社会主義の主張は一致しているといえる。しかし深く観察すると、近代初期の中国の近代化志向と、戦後の社会主義志向が見せている価値の重心は、決定的な差異を有している。前者は西洋の価値を如何に理解し、取り入れるかを中心にしているのに対して、後者は理想と思われる社会体系を如何に実現させるかというところにあることがわかる。要するに前者は西洋や近代を追いかける事を目標にしているが、後者は主体性のある中国社会を築く事を中心にしているのである。

したがって中国の社会主義運動は、マルクス主義を含めた西洋の理論を咀嚼し整備するよりもその実用を重んじる傾向を最初から持っている。これは毛沢東の政治運動を中心に行った社会改造についても言える。中国社会の精神構造を再建することを最大の課題にした毛の時代では、西洋の理論に対する理解も伝統に対する考察も、社会主義というイデオロギーの現実化のためには二の次に譲歩せざるをえなかった。近代初期の西洋学習から一歩後退した文化大革命前までの社会主義中国の人々は、西洋を意識しない、伝統をも意識しない奇妙な存在になっているものが多い。それは西洋と伝統の自らに対する存在価値を

46　宋仲福（他）『儒学在現代中国』中州古籍出版社　1991年。

確認できず、社会主義というスローガンに引きずられて、支配側と被支配側の両方に揺れ動き、行き来する存在になっていることを意味する。但し人々の意識とは裏腹に西洋も伝統も密かにすべての人々の生活の一部になっているのが事実である。特に伝統文化から出てきた発想は、無意識に、人々の頭脳の深い沈殿の奥から、行動として表社会の隅々までに現れてき、主流のイデオロギーの中に溶け込んでいく事例が多い。こうして完全に西洋に模範を取った近代社会の体制や体系よりも、王朝政治の学政一致を彷彿させる新たな政教一致の政治システムが出来上がり、中国独自の社会主義体制が生まれてくるのである。この政教一致の社会主義は精神建設やソフトパワーをひたすらに求めた時代では、経済的に資本主義諸国に大きく遅れてしまっても、一部の人々はまだ貧しくても品があり志があると自慢する世の中になっていたのである。

こうした精神性を第一に追求する流れを大きく変えたのは、改革開放を進めた鄧小平の呼びかけであった。80年代より本格化した改革開放の実行によって、中国は、社会主義対資本主義の争いから抜け出して、毛沢東のイデオロギー一辺倒の時代から、経済発展を最優先に求める時代に入った。しかし主義主張の追求を棚上げにしても、経済建設の隙間に入ってくる西洋のイデオロギーや伝統文化の進入を防ぐことはできない。そのために、政治支配を独占する共産党でも、建前として持っているマルクス主義の理論と現実で行っている市場経済の実際の間にある不整合や不条理に悩まざるをえない。つい最近では、共産党内部でマルクス主義理論の学習を求めたり、伝統思想、とくに儒教文化を再開発しようとする活発な模索まで進められている。一方民間でも、西洋よりも伝統の国学への関心が高まり、社会主義に変わるイデオロギーの発見に必死に取り組んでいる学者が数多く出ている。

こうして現在の中国は経済の発展だけでなく文化や思想の分野においても錯綜した状況を示している。この中国をどうみるべきであろうか。視角はさまざまで、関心もいろいろであろうが、一つ文化や思想との関連で言うならば、社会主義というイデオロギーを実質的に信仰しなくなったかのように見える今の中国人が、その代わりのものを求めているのは確かである。現在の人々の理論的関心や信仰を支えているものとしては、十分に消化しきれていない西洋出自の多くの学問や思想および信仰だけでなく、蘇りつつある伝統文化、特にかつて中国社会の政治構造、人間関係を長い間形作った儒教文化の存在もある。市場経済を追いかけている中国では、新しいイデオロギーを形成するための伝統文化の役割は決して軽く小さく見ることができない。

かつて中国共産党の17回会議が北京で行われているとき、その時の党の総書記の報告に、中華民族の共通の精神楽園を作ろうという部分があった。それによると、社会主義文化の発展を促進するには、社会主義の核心価値を作らなければならない。その核心価値の確立こそが社会主義イデオロギーの本質の表れであり、社会主義文化の発展を促す鍵であるといわれている。明らかにマルクス主義を中心とする社会主義理論の中国化、伝統文化

の再利用が、中国的社会主義の核心価値を構成する主な要素になっている。つまりマルクス主義指導思想、中国的社会主義共同理想、愛国主義、改革創新、社会主義栄辱観を持って社会主義の核心価値体系の基本内容を構成しようとしている。いうならばイデオロギーにおいてはマルクス主義の指導的地位を固め、マルクス主義の中国化の最新の成果で党を武装し、人民を教育するのである。中国的社会主義の共通理想で持って力を集め、愛国主義を核心とする民族精神と改革創新を核心とする時代精神で以て闘志を奮いたたす。社会主義の栄辱観で持って風俗をリードし、党や各民族の人民の団結奮闘の共同理想の基礎を固めるということである。為政者の主導で進められた中国的社会主義のあり方の模索は依然と続けられていると言えよう。

現在の中国は社会主義の理念と市場経済の制度の両立をも目指している。中国には、人民代表会議と政治協商会議という二つの重要会議がある。日本における似たような機構には、いわゆる参議院と衆議院というものがある。全国各地から北京に集まってきた代表たちは、必ずしも直接選挙を通して選ばれたものではないが、しかし彼らにとっては、何らかの形で、会議中に提案を提出し、現在中国の抱えている問題点を指摘してこれらの問題への取り組みの方法を提示することが主な仕事である。今年は、マスコミの報道でわかるように、たとえば「物権法」[47]、つまり不動産などを含む私有財産に関する法整備と教育、医療、社会保険のような「民生」[48]に関連する提案が数多く代表者の中から出されているのである。

民衆生活の問題が重要視され広く話題に上ってきた背景には、経済発展とともに、急速に増強してきた官僚の腐敗に対する民衆側の厳しい視線がある。中国政府当局がこのような事態に危機感を覚えて、厳しく政府内の腐敗行為を取り締まろうとしてきたにも関わらず、思うほど効果が出なかった。腐敗行為は、根深い温床を持っているので、簡単に封じることができないのが実情である。

そもそも現在中国の抱えている「民生」問題は、どれも高邁な社会主義理念と不備な社会制度の間に出来たものである。「物権法」で決めようとする個人の財産問題への法整備も、中国の社会主義理念と矛盾を抱えたまま、その高い目標としての理論と資本主義的な経済の現実との間の恣意的な折衷案になる可能性が大きい。社会主義では公有制を奉じているが、私有の財産を保護しないと、経済優先の現実政策が行き止ってしまう。限りなく資本主義経済に近い市場経済の導入により、ここ二十何年以来、中国経済は迅速に世界経済の

47　全称は『中華人民共和国物権法』2007年3月。第一条では「为了维护国家基本经济制度，维护社会主义市场经济秩序，明确物的归属，发挥物的效用，保护权利人的物权，根据宪法，制定本法」（国家基本経済制度を維持し、社会主義市場経済秩序を維持し、物の帰属を明確にし、物の効用を発揮し、権利人の物権を保護するために、憲法に従って、本法を制定する」とある。

48　民衆生活。

中において頭角を現してきた。この市場経済に恵まれて、急に巨額の富みを得た人々への、手に入れた財産の未来に対する不安の払拭を試みないかぎり、一層の経済発展に支障をもたらす可能性がある。こういう現実の必要に従って、経済発展の果実を守りながら、社会主義の理念を残す方法がないかと探り出したのが、上にあげた「物権法」の作成である。

「民生」に関するもう一つの熱い話題は、不動産政策についてである。急激な経済発展のおかげで、いまの中国では、個人用住宅の購買が一般市民の視野内に入ってきている。計画経済時代では考えることさえできない、一軒家のマイホームの購入も、大衆の一大関心事になり、そのために北京や上海などの大都市では不動産の価格が急上昇している。銀行から高い利息の伴う住宅ローンを簡単に組むことができるが、最初に簡単に住宅ローンを借りて購入した多くの市民は、今は「房奴」[49]と呼ばれて、元金と利息の返済に苦しんでいる人が多いと言われている。このような事態は、不動産市場の法整備の足りなさや不動産投資に便乗した内外の資本家の不動産物件の大量占有による不動産市場の混乱が背景にあるだけではなく、社会主義計画経済時代から生きてきた多くの市民が人生の一番大きな買い物をする時の自己責任の取り方の甘さも遥かに返済能力を超えた物件に軽々走ってしまう原因の一つとなっている。もともと資本主義の理念や意識を持たないまま、資本主義市場経済の実行に突入した政府側も、市民たちと似たような悩みを抱えている。そのような矛盾を何とかして調和しようとして、必死に取り組んでいるのは上に触れた「物権法」だと言えよう。

さらに教育に関する話題も頻繁にマスコミに取り上げられている。このごろ多く目にするスローガンの一つは職業教育を盛んにしようというものである。なぜ職業教育かというと、数年前から、教育改革の一環として、大学教育の市場化という動きがあった。その結果として、多くの大学の設備が急激に整備され、入学定員を大幅に拡大して、ひたすら大学の経済効果を求めてきた事情があった。しかし大量の大学生の産出に成功したにもかかわらず、大学生を受け入れる社会の目が極めて厳しい。企業などは一応まだエリートである大学生よりも、すぐに使用できる実用人材に関心があるので、今では大学卒業はすなわち失業となり、大学生の就職事情が悪化し、かつてのエリートが急激にその輝かしさを失いかけている。就職不振の影響によって大学生の勉強意欲が下がりはじめたのに、大学生を養うための費用だけが、年々上がっている。その打開策として大学教育よりも職業教育に力を入れようとする発想が浮き上がってきた所以である。

こうして中国的社会主義の理念と市場経済の制度の両立の試みは、実に多くの難しい課題を抱え、厳しい試練に直面しているということができると思われる。

一方市場経済が資本主義の文化やイデオロギーを持ち込む恐れがあるので、このいわゆる「汎文化」への応戦も社会主義の理念を守るために必要な課題である。近代化を急ぐ余り、

49　住宅の奴隷。

現在の中国では改革開放以後、急速な経済発展を推し進めた結果、それに見合う文化や人文環境の構築を怠ったのではないかと危惧する人が増えている。経済発展がもたらしたものの豊富さに対比して、腐敗や格差の拡大、道徳や教養の欠如という問題が山積みするなかで、人々は新しい文化建設の大切さに目を向け始めている。

中国を代表する政府系の新聞『人民日報』海外版[50]には、中国改革開放論壇理事長鄭必堅による「中華文明の復興の道」という社説を載せている。それによると、文明は、「物質文明、政治文明、精神文明、社会文明、生態文明」をカバーするもので、中国文明の復興とは、この五つの内容を含めた文明国のモダニティを作ることである。しかも作者は、このような理想を実現するために、「文明の理念、文明の方式、文明の手段、文明の姿」を持たなければならないと強調している。いわゆる文明の理念について、作者は、強くてしかも親しみを持てる国づくりを指していると説明している。文明の方式とは、主に現代文明の方式によって中国現代化の過程に現れた問題を解決すべきことを指し、文明の手段とは、主にグローバル経済の環境のなかで、市場化を重んじながらも大量生産、大量消費のような古い経済発展の道を歩まないこと、文明の姿とは、人々特に若い人々の間で、市場経済と社会の平和的発展に相応しい自意識と信頼感を育成し、新しい安全観、栄辱観と文明観を持つことによって、世界における「平和中国」のイメージや「モダン中国」のイメージを確立することを求めるものであった。

同じ『人民日報』海外版[51]には、「文化の中の人文精神を喚起する」というタイトルの社説がある。これは、中国文学に現れる人文精神を現代社会に生かすため、商品社会に満ち溢れている大衆や俗社会に媚びる「汎文化」の挑戦に対する古代中国人文精神に基づいた「新文化」による応戦を呼びかけたものである。

上にあげた二つの文章は、何れも中国社会に新しい文化と文明の構築を呼びかけるもので、現代中国が経済建設を急ぐあまり、文化建設を怠ったつけが、バランスの取れた文化環境の整備に遅れた現実社会に回ってきていることへの危機感を表したものであった。

そもそも中国にとっては、文化という言葉は、大変重い意味をも持っているといわれている。「文をもって道を載せる」というように、文化と政治はいつも密接な相関関係を持っている。古代では、政治が特定の文化に縛られるもので、王朝が交代する度に、文化の担い手の交代も頻繁に行われるものであった。そのために中国では文化は政治の代名詞といってもよいような「学政一致」の伝統が出来上がっている。そのような文化は、結局硬直して生命力を失い、権力の従僕に随ってしまうことが過去の歴史にして明らかである。

今日の中国に浮上してきた文化構想が如何に伝統の中に根付きながら、新しい文化と政治とのあり方を模索するかは、依然として大きな課題として残されている。新しい文化の

50　2006年9月25日（月）。

51　2006年9月23日（土）。

誕生を期待する声が上がるなかで、21世紀の中国に相応しい文化的アイデンティティーがさらに転換していくかどうか、これこそが21世紀の世界における新しい中国の文化像を確認するための絶好のメルクマールになるかもしれない。

結語

おそらく近代世界の人なら外国に出かけたりすると、誰でも日常の生活習慣から考え方まで、外国の人々とはかなり共通の面を持っていると感じ、その代わりに遠く離れた側面をも同時に持っていることに気付く。というのは近代以来世界的に文化の均質化が進むなかで人々は絶えず文化の多様性をも求めてきたからである。例えばいまの中国と西洋諸国との社会文化を比べて見ると、その共通の面はともかく、一つ大きく異なった側面として人と自然との関係というのがある。西洋では人間中心を強調するのに対して、中国人はいまでも、儒教の理想である天人合一をよしとする。つまり近代以来あらゆるものとの戦いによって人間の優位を確立した西洋の合理主義的考え方が、中国にも流れ込んでいるにも関わらず、共生を唱える中国独特な儒教的合理主義も生きている。政治意識についても言える。例えば西洋から近代政治の概念を受け入れ、民主政治、法治意識が支配的になってきた今日でも、中国にはまだ根強い儒教の礼治意識が残っている。つまりここでは人間を法支配の対象だけとはみず、倫理観などで自己制御の出来る存在と見なされている。現在の中国で盛んに精神文明建設を呼びかける根拠がまさにこれである。法規制を絶対化しなく、人間の内面的な倫理の自覚を信頼するのが、礼治の根幹であって、アメリカにあるような法律でだめと決まった以外は、何をやってもよいという感覚は、儒教的な礼治秩序意識とは相当な開きがあるのである。

このような中国的要素の残存は、現代社会にとって一体プラスかマイナスかという質問がよくある。これは西洋の文化がよいか悪いかというのと同じレベルの質問だと言える。この場合の良さ悪さがそれを受け入れる主体の状況にあり、西洋でよいとされるものが、必ず世界中に通用するとは限らないし、自国の伝統が必ずしもすべてマイナスとも限らない。長い間異なった自然環境と人文環境に育てられ、自分なりに世界観、人間観を形成できた人々には、ある程度異なった政治意識や生活感覚を持つこと自体が自然なことであろう。中国的というのが、もし現実生活に適合したシステムを選択することを意味するならば、もちろん自然な出来事と言える。いわゆる中国的精神文明、中国的社会主義、中国的市場経済という言葉は、単なる西洋化でも、単なる伝統指向でもなく、むしろ西洋と伝統の相互作用を強調する現実的なアピールと解するべきである。

中国というと、多くの人は、まず五千年の文明を思い浮かべるかもしれない。だが、これは観光用のガイドブックによく書かれているもので、今の中国についての具体像を伝えるものではない。実際の中国を語る場合には、生の五千年の伝統文明よりも、近代の数百年以後東西文明を融合した新しい文明に重点を置いた方が分かりやすい。つまり東西文明の

相互作用こそが、現在の中国を伝統中国とは異なった新次元に押し上げる原動力である。それによって伝統中国とも違い西洋とも違った新しい国、つまり西洋文明と東洋文明に内包された強みと弱み、さらにそれを超えるものを同時に持つ雑種国を作り上げる可能性が高い。雑種性とはそれぞれの文化の本質ではなく、おのおのの国の文化変容の特徴である。よく日本文化の雑種性を強調し日本文化の特徴だと論じる人がいるが、同じことは、いまの中国についても当てはまる。言うならば、近代以後、西洋文明の流れと合流せざるをえなかった中国という非西洋社会のモダニティや文化的アイデンティティには、すべてこの雑種性の特徴を見ることが出来るのではないかと思われる。

摩登中国的自画像
—对近代化 与儒教之关系的初步考察

钱国红

目录

绪论
1 西洋化中的儒教中国
2 近代政治与儒教文化
3 现代生活与儒教
4 社会主义〞天理〞与市场经济
结语

在这篇论文中，作者试图回答以下问题：传统儒教与近现代中国有什么样的特殊联系？儒家文化在近现代中国社会是否还活着？如果存在的话又是如何存在的？ 具体地说，本文力求回答对近代中国来说传统意味着什么，儒教传统与中国近代社会之间有着怎样的特殊关系，儒教思维在中国社会的存在方式，尤其是探讨近代化过程中传统文化参与形成新的文化认同的具体途径，并说明其在形成新的文化认同时所体现出来的特征。

在探索中国现代化本质特征的研究中，人们往往倾向于或强调西方文化影响或贬低传统文化的功能，而忽视对西方文化与传统文化互补互利、相互关联的学术探讨。本文则意在弥补此种不足。

研究近代化 与儒教文化之关系，可以帮助人们认识儒教文化在构筑现代文化精神中的特殊意义，加深对东亚近代化多样性和复杂性的理解。对东亚儒教文化圈各国社会发展与传统文化关系的思考，也将为展望 21 世纪东亚与世界关系的未来图景提供诸多的视角与启发。