

中国における新儒学研究と学術思潮の変遷

李 梁

一、はじめに

近代中国の啓蒙思想家梁啓超（1873～1929）は、その名著『清代学術概論』の中に
おいて「思潮」にふれて、次のように述べている。

凡そ「思」は皆「潮」となりうるとは限らない。「潮」となりうるのは、即ち
其の「思」には必ず相当の価値があり、しかも其の時代の要求に適合するもので
なければならない。凡そ「時代」に皆「思潮」があるとは限らない。思潮のある
時代は、必ず文化の昂進する時代である。我が国においては、秦より以後、確か
に時代思潮になったのは、則ち漢の經学、隋唐の仏学、宋及び明の理学、清の考
証学、この四者のみである。

ここでいう時代思潮とは、無論、時代の学術思潮を指すのである。些か同義反復の
きらいなしとしなが、上の指摘を中国学術史変遷の大勢に照らしてみれば、大体間
違いはないと認められる。というのは、それは各時代における主な学問的特徴をなす
主流学術思潮を指す場合の話だからである。五十年代以後、漸次学術思潮の一つとし
て台頭してきた新儒学を考える場合も、同じくそういう文脈においての話である。こ
れはまず明確にしておくべき前提の一つである。

一般的にみて、伝統的中国社会において、ある学派の形成または主流学術思潮の変
遷は、学術自身の内在的要因によるというより、むしろ各時代における社会情勢など
種々の外在的要因によるところがずっと大きかった。上述した漢の經学、隋唐の仏学、
宋明の理学、清の考証学などは、基本的にそういう意味の時代産物だったのである。
そこで、ある時代の学術思潮変遷の軌跡をたどり、且つその諸原因の究明を試みよう
とするのは、史学研究、特に思想史学研究における有効な方法の一つだと考えられて
いる訳である。思想史の史料として重要視されている数々の学案や何々学淵源考など
はさておき、近現代の人、例えば冒頭に述べた梁任公の『中国学術思想變遷之大勢』
や『清代学術概論』および錢賓四（1895～1990）の『中国近三百年学術史』などは、即
ちそうしたアプローチによる産物だったと言える。興味深いのは、九十年代に入って

から、中国の学界には、『学人』という同人誌を陣地に、近代以降、特に中華人民共和国成立以来の学術史を検討し評価しなおそうとする動きが現れてきたという事象である。即ち『学人』とそのグループを先陣に、大陸の学界又は思想界では再び一時の死寂から俄に活発になってきて激変しはじめたのである。それは、折から国学の復権、とりわけ新儒学研究の必要性和重要性が日々盛んに叫ばれている時勢に促されて、一種の強靱な伝統回帰志向の保守主義時代思潮を醸し出したのである。

思うに、中国では七十年代の末から従来の社会主義路線が大きく修正され、いわゆる改革開放政策が実施されはじめてきた。爾来、早くも二十年の歳月が経とうとしている。その間、大小幾たびかの紆余曲折があったものの、市場経済メカニズムの導入によって、中国は持続的な経済成長を遂げ、九十年代に入ってから年平均成長率はほぼ二桁数を保持しており、困憊疲弊している西側先進国の経済現状と鮮烈な対比となっている。その変貌ぶりがあまりにも際だっているため、一躍国際社会の注目の的となっているのである。しかしそうした中国の激変にあたって、現に政治・経済・社会・外交・軍事などといったハード面へのアプローチの壮大さに比べて、文化思想、特に学術思潮といったソフト面への論考は非常に貧弱だと言わざるを得ない。前者の試みの意義を否定する意図は毛頭ないが、そのあまりにアンバランスな現実こそ、巷では似て非なる中国論が飛び交い、より完全な中国像がなかなか見えてこない一番の要因ではないかと思われる。それもまた、かねてから筆者に苛立ちを募らせているもとでもある。

筆者が自身の非力を顧みず、あえて本稿の論題の示すような難解な大問題を取り上げたのも、まさに少しでも自分のその苛立ちを解消させようとしたからである。但し目下筆者の学力や資料などの制限によって、本稿では立ち入った論究や理論的分析めいた批判をなるべく巧みに避けて、主として紹介批評の域に止まっておこうとする。従って、本稿も皮相の論に流れ落ちる危険性が極めて高いが、誘い水としての役目が少々あるかも知れない。猶、後日稿を改めることによってその憾みを償わせてもらいたいというのが本音である。これはまず断っておくべきもう一つの前提である。

二、新儒家と新儒学

一昨年（1995）の四月十二日、「現代新儒家の魂」「新儒家の中で最も原創性に富んだ大師」とみなされた牟宗三（1909～1995）が台北で逝去した。東西の歴史上、大哲學家の死が往々にしてある時代の終焉を意味しているように、牟宗三の死も、「新儒家」時代の終焉と「新儒学」時代の到来を意味している、と言われている。

まさに儒学には、儒、儒教、儒術、儒道、吾儒、儒者の学など幾多の名称があるように、新儒学研究においてまず直面する一大難題は、関係する概念術語の定義の問題である。新儒家と新儒学とは即ちその典型的な問題の一つである。

そもそも新儒学とは、中国史大家の陳寅恪（1890～1969）の言っている秦より以後今日までの中国思想史において「ただ一大事因縁となるのは、即ち新儒学の產生、及びその伝衍のみである」（「馮有蘭中国哲学史下冊審查報告」）という中における「新儒学」のことであつて、つまり専ら宋明の理学を指し、また欧米の学界でいう「Neo-confucianism」のことである。そこで、そういう意味の新儒学と区別するために、今世紀初期興ってきた儒学学派とその思潮を、現代又は当代新儒学・新儒家と呼び分けている訳である。しかし現に一々「現代」「当代」という冠詞をつけるのは煩であるため、それを略して「新儒学」又は「新儒家」しか使われていないのが通常である。こうして、新儒学は新しい意味に取って代われ、その原意がかえって覆い隠されてしまったのである。ところで、現代新儒学と宋明理学としての新儒学とは、単に時間的・空間的な秩序の前後のみ意味しているわけではなく、両者の間には一貫した継承関係がある一方、また大きな相違も存在しているのである。それはさておき、ここでは「新儒学」と「新儒家」とは一体どういう意味内容を包含している概念であろうかをまず検討してみよう。

大陸の気鋭の少壮学者鄭家棟の見方によれば、「新儒家」はただ一つの学派をさし、「新儒学」は一つの大筋の学術方向、あるいは一種の広義的学術思潮を指すという（鄭家棟、1995）。だが最も論理的に分かりやすくこの両者の相違を説いたのは、第三世代の新儒家の一人とされているハワイ大学教授の成中英である。

新儒学とは、当代の学者の儒家学説に対する学術研究、そして其の研究の基盤のうえでつとめて公平かつ適當の評価を下し、以て個人の理解、行為或いは公共政策改革の参考になることを指すのである。ところが、新儒家とは当代哲学思考者の一家の言であつて、かれらはすでに確認し、又は確信している価値基礎のうえで一連の思想の体系或いは命題を發展させ創立し、またその普遍的真理性と必要性とを広く提唱しようとするのである。前者は歴史觀察と理性分析を方法とするが、後者は則ち往々にして個人の体験、悟りと直覺に訴えているのである（『中国社会科学（季刊）』香港、1995年秋季巻）。

成中英は、新儒学と新儒家との両者にみえる基本的特質を的確にとらえたうえ、その異同を明快に指摘したと言ふべきであろう。しかしそうはいっても、かれの区分または分類は、あくまでも便宜的であつて嚴密な意味の概念の定義でもなければ、また広く認められている定説でもない。したがって、成中英の説も彼自身の「一家の言」であるに過ぎない。現に、それに関係する諸論の多くは、必ずしも両者の異同を嚴格に区分して使われているわけではないのが事実である。まさにそれは、新儒学研究をめぐる議論が多岐にわたって混沌とした景觀を呈している要因でもあろう。勿論、それはただ単に概念名詞の定義の困難さによるのみではない。その最大の原因は、やは

りなんといっても二千年以上の長きにわたって流転してきた儒学そのものの複雑さにある、と言わねばならない。殊に近代工業文明の発展にともない、グローバルな都市化傾向が加速される一途の近現代社会において、農業文明の基礎のうえに築き上げられた儒学自身はまた内外両面からの巨大な挑戦に直面せざるをえず、いわば腹背に敵を受く羽目になったのも看過できない要因である。新儒学または新儒家に対する賛否両論の現状は、まさに儒学そのものの複雑性を物語っているように思われる。

概して言えば、「新儒家」は、主として「為学」とともに「為道」という強い信仰又は悲願をもっていた第一、第二世代の人々を指すのである。彼らは、例えば第一世代の梁漱溟（1893～1988）、熊十力（1885～1968）、張君勱（1887～1969、ただし張は比較的複雑な思想と社会背景を有する）、第二世代の方東美（1899～1977）、徐復観（1903～1982）、唐君毅（1909～1978）、牟宗三などは殆ど大学の哲学専門の教授か哲学者である。かれらは、一方では、「為学」において、西洋近代哲学の宇宙論或いは本体論の思惟様式や理論枠組みを参照しながら、宋明理学における心性の学を一種の思弁哲学の高度（いわゆる道徳的形上学—Moral Metaphysics）に改造し止揚させようとし、もって独自の理論又はディスクールの形成を通して近代西洋哲学に匹敵せんとするが、他方では、「為道」において、異端邪説（全盤西洋化論と東欧のラディカル思想とその教学）を斥け、人心世道を正し（近代工業文明がもたらした人類社会における道徳倫理の退廃と人心の荒廃を救い）、かつそのような現実社会を理想的社会へと改造せんとしたのである。「新儒家」達が格別に強調している心性の学、つまり「生命の学問」の究極の目標はまさに上述したように、新しい「学統」（学問の伝統）「政統」（政治の伝統）を切り開くとともに、新しい「道統」（求道の伝統）をも切り開いていこうとすることにあつたのである。

このように、いわば「旧邦新命」（すなわち上は宋明理学の心性学を受け継ぎ、下は科学と民主を是とする近代化を開拓する）という志向の強い学問観のため、新儒家達が七十年代に欧米学界の注目を引いた時、必ずしも負の意味でない「文化的保守主義者」（Charlotte Furth ed., *The Limits of Change*, 1976）と位置づけられている。後にも触れるが、新儒家とその思想に対する欧米学界での高い評価が八十年代の初頭中国国内に伝えられ、それが大陸での新儒学研究の契機となつたのである。なお、そういう文化保守主義の強い色彩が第三世代の新儒家と言われている人々——たとえば代表的存在の杜維明（ハーバード大学中国歴史と哲学教授、1940年生まれ）、劉述先（香港中文大学中国哲学教授、1934年生まれ）などにもはっきりと見られるが、第二世代までのような一元的ディスクール、つまり「道統」を切り開く強い意志も自負も明らかに薄れてきたのか又は消えて現れず、代わって紛々たる論議を呼んだ「儒学の第三期発展論」「文化中国」などのテーゼがそれにとって替わつたように思われる。それも、やはり第三世代の新儒家達を取り囲む社会的環境が大きく変わったという外力による結果ほかならない。

そういう意味で、本節の最初に述べたように新儒家の最大かつ最後に生き残った理論家牟宗三の死は、一元的道統観を強調する特殊な思想家集団と見なされた新儒家時代の終結と多元主義を標榜する学派としての新儒学時代の登場を意味している、と言われるゆえんである。

三、新儒学の縁起とその特質

発生学の角度からみれば、新儒学は、今世紀十年代半ばから始まった新文化運動とほぼ同時に生まれてきた思想学派の一つである。特に十年代後半から二十年代の半ばごろにかけて展開された「五・四」新文化運動時期、清朝滅亡後、民国初年の思想的真空と社会的・政治的混乱状況の中で、洋の東西を問わず様々の主義や思想や学説がまるで電光石火のごとく中国社会に入り乱れて、一時は恰も春秋戦国の百家争鳴時代の再来という観を呈していた。しかし「五・四」新文化運動の最大の特徴は、言うまでもないが、雑誌『新青年』を中心にラディカルな反伝統主義、とりわけ反礼教＝儒教倫理の大合唱にあったのである。魯迅の『狂人日記』に告発された「人を食う礼教」や「打倒孔家店」のスローガンなどは、典型的にそうした時代思潮を反映している。新儒学の出現もそういう時代風潮と決して無縁ではなかった。正に物極まれば反する通り、新儒学は最初からそういう反伝統主義の思潮、即ち西洋化思潮の反対側、又は対抗側として立ち現れてきたのである。

ただ指摘しなければならないのは、新儒学は、政治の檯舞台で活躍し儒学を国家宗教化せんとして「孔子教」を高唱した康有為（1869～1933）、梁啓超ら経世改良思想家の如き保守派とも違い、また清末民初期の『国粹学報』を中心とする「国学派」ないし「国衡派」および「疑古派」などのような、時の社会や時代思潮に相当影響を与えた文化保守派とも一線を画しており、更にその頃中国社会や思想界を大いに賑わした「科衡論戦」「社会史論戦」などといった思想流派や主義主張とも無論大いに趣を異にしているのである。敢えて譬えて言えば、新儒学の早期思想家達の多くは、高尚な学問的・社会的理想や抱負を抱きながら、一時期と個別の人――例えば熊十力の辛亥革命参加、梁漱溟の鄉村建設運動の実践などを除き、殆ど象牙の塔の中に閉じこもっている孤高な思索者のように見えなくもない。それは、新儒学とその思想家が反対派から義理のみを重んじて実践を軽んずる（重義理而輕踐履）と批判された主因の一つであるし、またその思想と学説――例えば梁漱溟の『東西文化とその哲学』（1922年出版）、熊十力の『新唯識論』（文言文版1932年、白話文版1941～44年出版）および賀麟（1902～）の『儒学思想の新展開』（1941年出版）は、当時の社会や時代思潮には勿論、学界にも極めて限られた範囲内での影響しか及ぼすことができなかったゆえんでもある。その後、やがて時勢の推移によって、ラディカルな革命思想、とりわけ共産主義革命思想とその運動は益々覇を唱え、とうとう一九四九年に社会主

義の人民中国の誕生を導き出すに至った。それより新儒学の学説思想は数十年にわたって封建的反動思想やブルジョア唯心論というレッテルが貼られて殆ど完全に大陸から抹殺されたのである。

新儒学とその学説思想が再び大陸で注目され、かつ益々脚光を浴びるようになったのは、八十年代に入ってからのことである。即ち新儒学は大陸で生まれ、そして港台で大きく発展成長してから再び大陸に上陸する、という経緯をもったのである。こうして新儒学を大きく迂回した道を辿らせたのは、言うまでもなく国民党政府の台湾への敗退と共産主義の大陸勝利、とくにその後に行われた社会主義実践の現実そのものである。

ちなみに、そうした現実、図らずも現代中国における意味深い一大思想史公案を作り出していたのである。つまり新儒学とその思想家達は、人民共和国の成立を境に大陸残留組と海外（港台）出走組に分かれ、前者は梁漱溟、熊十力、賀麟と馮有蘭などを代表とし、後者は牟宗三、徐復観、唐君毅、錢穆などを代表とする。そして残留組と出走組ではその後、学問思想にも社会理念にも殆ど決定的な分岐が生じていたのである。しかもそうしたケースは新儒学学派に限らないが、陳寅恪、梁漱溟など極個別の人を除き、残留組の殆どは自分の半生で練り上げた思想信念から学問とその方法までを自ら否定したり修正したりしていた。しかもそれは彼らが自ら望んで行ったのもある。なお政治主張の是非を別にして、客観かつ公正に言うならば、彼らの学問の進歩や理論の成熟度は、後にそのいずれの面においても大成した出走組の弟子世代の人々と比べ、大いなる見劣りを見せたのは否定できぬ事実である。普通の大衆ならいざ知らず、碩学高名の太知識人にして自分の長年築かれた思想信念や学説主張に対していとも軽妙に自我否定になりがちだったのは、殆ど現代中国思想文化史における謎めいた一大公案だと言わざるを得ない。

上述のように、新儒学としての学問と思想などの面における大成は、実は五十年代以後港台において実現されたのである。この事実、上述の公案とともに新儒学、いや現代中国の思想文化を検討する場合に、決して見落とすことの出来ない重要視角である。本稿との関係でここでは問題点の指摘だけに止めておこう。

さて、新儒学が一つの思想学派として正式に旗揚げしたのは、言うまでもなく一九五八年香港にて新儒学の理論的中心メンバーだった牟宗三、唐君毅、徐復観及び張君勱力などが連名で発表した『中国文化のために世界人士に敬告するの宣言』である。この俗称では「新儒学宣言」とも言われている数万言にも及ぶ稀有の長大な宣言に「われわれの中国学術研究及び中国文化と世界文化前途に対する共通認識」というサブタイトルが付けられている。その趣旨を極簡単に要約するとこうである。

すなわち、西洋の哲学・科学・法律は道德とは分離状態にあり、西洋の人は一味に其の文化を世界に膨らましたゆえ、戦争・対抗・核脅威などの危機を作り出している。そこで西洋の人は、人生境界の向上、圓にて神なる知恵、仁なる者の悲憫の情、文化

生命の持続、天下一家の胸懷などを重んじる東洋の人に習うべきである。人類は各民族でそれぞれの文化の短所に対する反省とともに、また一大情感を創出せねばならぬ。ともに人類共通の問題を思索し、つとめて科学技術や現代経済制度による人間自身の奴隷化を解除し、もって人類を地球の正真正の主宰とせしめるべきである、という。

それを今日読み返すと、幾分迂闊や立論根拠の独善の感がないでもないが、しかし約四十年前の時代状況に立ってみて、その行間に溢れる、すぐれて先端的な識見と人類命運への深い関心にはやはり敬意を感じざるを得ない。特に中で強調されている儒家の人文価値と道徳理想の再建――それに対する批判が多々にあるにもかかわらず――は、いわゆる近代化の実現を急いでいる昨今と明日の中国社会にとっては少なくとも大いに目指すべき方向の一つだろう。ついでに指摘するが、新儒家達は政治的立場或いはイデオロギーを別にして、如何なる現実の政治集団からも独立自主の立場を貫いたのである。それは、ある特定の政治集団への賛否というより、長き文化伝統、主として儒家文化伝統に根ざしている文明観の相違だと言った方が妥当であろう。事実上その独立の立場こそ、五十年代以後、新儒学思想家達はその学問思想も理論体系もはじめて相当高い水準に到達した所以である。猶そのみならず、かれらはまた一方、非常に困難な時代情勢の中で、学校（香港新亞書院、後に香港中文大学に併合された）を創ったり、雑誌（『民主評論』『自由中国』及び『再生』等）を発行したりして後継者の養成と思想の普及に努めていた。今日で海外、特に欧米で活躍している著名な中国系学者、例えば前述した杜維明、劉述先のほか、余英時（プリンストン大中国歴史と思想教授、1930年生。ただ余氏自身は自分が新儒学の徒と見ていないようだが）、傅偉勳（元テンブル大中国哲学と宗教教授、1933～1996）など第三世代新儒家と見なされている人々はいずれも彼らの愛弟子である。前にも触れたが、この二世代之間では多くの面において大きな相違があるにもかかわらず、今日のように、新儒学が一つの国際的学術思潮として広く海外で知られているのは、正に第三世代の努力の結果だと言ってよい。勿論、いわゆる儒教文化圏と言われた東アジア地域での高度経済成長もその背景にあったのはいうまでもないのである。

なお話がやや突飛になるかも知れないが、米ハーバード大ハンチントン教授（Samuel P. Huntington）が彼の話題騒然となった論文「文明の衝突」（米誌『外交事務』九三年夏季号）の中で、今後西洋キリスト教文明にとっての最大な脅威は、儒教文明とイスラム文明、特にその両者の連合にあると主張しているのも、そうした儒学の国際的学術思潮化という現状とは全く無関係ではないだろう。

四、大陸の新儒学研究と学術思潮の変遷

「五・四」新文化運動の精神的継承者を自認する中国共産党は、一九四九年、国民党との内戦に勝ち、中華人民共和国の創立に成功した。それ以降、八十年代に至るま

で、儒学が中国大陆で公民権の獲得を許されなかったのは前述のとおりである。

振り返って見れば、四九年から今日に至るまでの共和国史は、まさに波瀾万丈そのものだったと言えよう。その主な時代状況と思潮を年代別にみていけば、五十年代は大躍進と反右派運動、六、七十年代は文化大革命と「評法批儒」（法家を評価し儒家を批判）「批林批孔」（林彪と孔子を批判）運動、八十年代は改革開放と思想解放運動に伴う伝統否定思潮、九十年代は経済の高度成長と伝統回帰思潮の現出、というふうに粗く整理することができよう。ここでは、本稿との関連で主として八十年代以後のことを取り上げることにする。

七八年暮れに開催された中共第十一期三中全会で、階級闘争の基本的終了と今後活動の重点を近代化の建設に置くことが宣言され、後の中国の行方が決定づけられ、いわゆる改革開放時代が正式に幕開けされたのは改めて贅言を要しない。ところが、いわば経済改革を中心とする改革開放路線の移行により、長らく抑圧された十数億の民の欲望とエネルギーとが一気に噴き出し、忽ち社会全体にわたってまさに凄まじいといしか言いようのない変貌ぶりをもたらしてきたのである。ここでは、新儒学との関連で思想文化又は学術思潮にスポットを当ててそうした激変の時代の一側面を検証してみよう。

改革開放のラッパが吹き鳴らされてから間もなく、時代は八十年代に入ってしまった。八十年代の初期、それまでの重苦しい時代雰囲気とうって変わり、まさに「科学の春の到来」というやや扇情的なキャッチフレーズに象徴されるように、社会全体では暫し思想解放の歓びに酔いしれ、人々がバラ色の未来への憧憬に耽っているという生氣溢れるムードに包まれていたのである。

そうした時代状況のもと、学界又は思想文化界では「四つの近代化」の需要もあって、文革時代厳禁された海外の、なかんずく欧米近現代における様々な思想や学説および社会理論などの著書の翻訳紹介が盛んに行われるようになった。その典型的な事例として、八四年から四川人民出版社から刊行されはじめた『走向未来叢書』があげられる。この叢書は、共和国成立後、毛沢東語録を除き稀に見る文庫本の形で且つ低価格で続々と出版され、当時海外からの新思想、新知識に飢えている若い大学生などに非常に大きなインパクトを与えた。それは、それに触発された形で相次いで刊行された様々な叢書や著書とともに、後で学界又は思想文化界を席卷した文化ブーム（文化熱——十七世紀フランスで行われた古代派と近代派との論争を彷彿させる観のある伝統文明と近代文明との優劣をめぐる全国的範囲で展開された文化論争）の理論的・知識的な土台を作ったと言ってよい。また一方、李沢厚をはじめとする、いわゆる現代の啓蒙思想家達の一連の論著の影響も見落とすことができない。その最も代表性を持つものとしては、李沢厚の「啓蒙與救亡の双重変奏」（『走向未来』創刊号、1986、後『中国現代思想史論』所収）、包遵信と劉述先との儒学と現代及びポスト現代をめぐる論争（香港『明報月刊』1988年7-8月号、後に台北『中国論壇』総311、

314期転載)があげられよう。こうして、それは、やがてドキュメンタリーテレビ番組『河殤』(1988年放送、日本語訳弘文堂、1991)に代表されるラディカルな伝統否定の呐喊の声と呼応して、ほぼ八十年代を通してみられる「紺碧色の文明擁護」(擁抱蔚藍色文明——『河殤』の結論部分で提示された考え、閉鎖型・停滞型の黄河文明と対蹠的な開放型・進歩型の海洋文明つまり近代西洋文明を指す)という時代思潮の形成に決定的な役割を果たしたと言っても過言ではなからう。

ちなみに、ある見地から言えば、かの八九年天安門事件の発生も、決してそうした時代思潮と無縁ではなかったと言える。いわば『叢書』の主な編集者達又は『河殤』の脚本作者、たとえば金觀濤、包遵信、陳一諮、甘陽、王潤生及び蘇曉康などは、八十年代の思想文化界での風雲児であるのみならず、また陳一諮のように元中共総書記趙紫陽の高級ブレーンまでになって政界でも直接影響力を発揮していた弄潮児でもあったからである。ちなみに歴史の偶然か循環か分からないが、恰も約百年前の清末戊戌維新失敗後、死か亡命の運命を待ち受けていた改良派知識人のごとく、それら改革派知識人の多くも天安門事件後、逮捕か海外亡命を余儀なくされたのである。この驚くほど類似性をもつ歴史の現実を前にして、我ら衆愚の徒はただただ徒に如何せんため息を漏らす以外に又何か為す術はあるだろうか。

なお、興味深いのは、八十年代の時代思潮は、「五・四」新文化運動時期のそれと頗る類似していることである。すなわち、中国伝統文化への否定と近代西洋文化への傾倒という風潮においてであった。そのどちらの背景にも日本を含めた西洋型近代化国家のモデルがあったことは容易に看取できる。ただ仮にそうした時代思潮は当時の主流だったとすれば、孔子への再評価に示された儒学ないし国学の緩やかな復権の動きがその暗流として位置づけられるだろう。

一九七八年八月十二日付『光明日報』に廬朴の「孔子思想の再評価」が掲載された。それは大陸での儒学復権のシグナルだと読みとってよい。その後、錚々たる学者の李沢厚、張岱年、匡亚明なども相次いで孔子再評価の文章を梓に上したのはその証左である。同年十月、山東大学で開催された「文科理論討論会」において、「孔子と儒学の評価問題」を題とする分科会を設けられ熱論を交わされた。それ以降、ほぼ毎年一回のペースで全国的孔子又は儒学に関する討論会が開催されるようになり、その一方、孔子や儒学に関する研究著書と論文も雨後の竹の子の如く続々と刊行発表されるようになった。殊に八四年九月、孔子の故郷だった曲阜で行われた孔子討論会上、「中国孔子基金会」が正式に発足され、それはいよいよ全国的孔子と儒学研究の時機が完全に熟したことを物語っている(宋仲福ほか、1991)。

そうした時代状況は新儒学研究のための絶好な素地を与えたが、前述の通り八十年代初頭、海外での新儒学評価が国内に伝えられて、はじめてその本格的な契機が訪れたのである。

こうして、一九八六年「現代新儒学思想研究」が中国国务院の主導による哲学社会

科学重点科学研究項目として画定され、それにより数十人に上る大型研究班が作られ関係叢書、文集、資料集ないし人物別研究書の編集計画が次々と立案され実行に賦された。言うまでもなく、それは大陸での新儒学研究の正式な出発点となったのである。翌年九月、安徽省宣州で大陸初の「現代新儒学思潮學術研討会」が行われ、新儒学もいよいよ多くの知識人からの注目を浴びるようになった（羅義俊、1994）。しかしながら、孔子や儒学への再評価、また新儒学研究が好調に展開されつつあるのは事実であっても、ほぼ八十年代を通して主流の時代思潮に相対するその暗流としての位置は基本的に変わらなかったのである。そしてその位置を一変させたのは、ほかならぬかの八九年天安門事件である。

八九年の天安門事件が中国社会全体に与えた影響の大きさ深さは、恐らく今日、いや相当遠い将来でも、容易に説明できるものではないだろう。それを學術思潮に照準をあててやや乱暴に表現すれば、すなわち伝統否定から一転して伝統禮賛への豹変ぶりそのものである。ここで深く論究することはできないが、総じて言うと、そうした激変の中に当然前述の儒学復権の背景もあれば、また改革派知識人の理想と実践との挫折による虚脱観もある。しかし最も看過できない要因は、やはり従来の信仰やイデオロギーが事実上もはや完全に失効した後に生じてきた、いわば思想的空白状態又は信仰の真空状態にあるだろう。

すなわち、従来の信仰やイデオロギーの事実上の失効、それにラディカルな伝統否定と近代西洋化への急傾斜という心性や志向が、少なくとも思想又は觀念において天安門事件によって閉ざされたのか否定されたのである。現にこれまでネガティブな存在としての伝統に目を向かわせるしか道が残されていないのである。ましてや信仰の真空的状态を一日も早く埋めようとする政治的思惑が絡み合ってきて、一層そういう傾向を加速させたというのは実状である。八九年十月、孔子誕生2540年を記念するために、北京で盛大に開催された「儒学国際學術討論会」は、そういう揺れ動いていた時代状況を典型的に示しているのだと言えよう。

事実、注目すべきなのは、新儒学研究が正にそういう時代状況を背景に、忽ち全盛期の觀を呈しつつあるようになったことである。九十年代に入ると、新儒学研究関係の論著が次々と刊行され、数年の間で既に夥しい数に上っている。その一部分を紹介すると、例えば『現代新儒学研究叢書』（方克立ほか編、遼寧大学出版社、1991）『当代新儒学八大家集』（黄克劍ほか編、群言出版社、1993）『理性與生命——当代新儒学文萃』（羅義俊ほか編、上海書店、1994）『現代新儒家学案』（方克立ほか編、中国社会科学出版社、1995）、それに不定期専門研究誌『現代新儒学研究論集』（中国社会科学出版社）『新儒学評論』（中国廣播電視出版社）などのようにまさに枚挙する暇がない。況や研究論文の数ときたら更に遙かにそれを上回っているのは言うまでもない。いわば、新儒学およびその研究は、もはや完全に一種の「顯学」（流行の人氣學問）となったのである。しかもそれはアカデミーの世界に限らず、程度の差や

置く重心こそ違うものの、まさに一種の全社会的「顕学」となったと言っても過言ではない。それはまた、折から勢いよく現れてきた国学ブームなど諸々の時代要素と重なり合って、遂に一種の強靱な伝統回帰の保守主義思潮として現れてきたのである。

若干話が前後するが、かの凄惨な事件後、一時学界また思想界には荒涼たる不毛の嚴冬が訪れた。その中で時代思潮の生産者とでもいべき知識人の状況では、入獄者を別に、書齋派（退回書齋派）、海外出走派および御用派というふうに分けられる。ここでは、保守思潮と最も関連のある書齋派をまず一瞥してから、ついでに海外出走派の作為に少し触れてみることにしよう。

事件衝撃の余波がなお消えないうち、書齋に戻ってきた知識人達は「痛定思痛」（ひどい失敗への反省）して、事件発生の一役を担ったと思われる八十年代の学風や思潮に真剣に省察のメスを入れ始めた。そこで急進的伝統否定と鵜呑み式の近代西洋理解又は追従という心性や営為は如何に浅薄で危険なものなのかを彼らは身をもって痛感した。その反省結果の一つが、つまり前述した同人誌『学人』および学人グループの現れだったのである。『学人』が忽ち広く注目されるようになったのは、それが共和国における初めての同人誌のみならず、その編集者又は主要執筆陣は北京大学を中心に主として文革後大学か大学院教育を受けた少壮学者、例えば北京大学中文系の陳平原（1954年生まれ）、歴史系の閻步克（1954年生まれ）及び哲学系の陳来（1952年生まれ）ら若手教授でもあるからだ。彼らは、思惟様式や知識構造において先輩学者、例えば李沢厚等と相当違うことは勿論、学問の方法論ないし学問の目指すべき究極の目標（所謂終極關懷）においてもかなり異なってきたのである。煎じ詰めて言えば、彼らは、八十年代の知識人と違って、まず一切政治に容喙しなくなり、そのうえで舶来の思想観念や理論方法などを細心に選択し吸収しながら、主として長き深き文化伝統の中から思想資源や言説を掘り出して、学問的営為を試みようとするのである。そうした中庸的な学問姿勢では、当然、民主派とマルクス左派からの両面挾撃を逃れ難い（「九〇年代中国の『知識界』」『思想』No.853号を参照）。それは別として、『学人』とそのグループは、上述の伝統回帰の保守主義思潮の現れのため、少なくともパイオニアな役目を演じたと言えるだろう。その後、踵を接して現れてきた同類の同人誌『原学』『原道』などはその何よりの証左である。

無論、そうした純粹民間の学術団体又はグループの現れは時代の変化を物語っていて意味深いと言えるが、しかしその作為だけでは時代思潮を作り出すどころかその存続すら非常にデリケートな問題だというのは、少しでも現代中国の事情を知る者なら十分理解できるだろう。その意味で、一方では、同じく時代思潮の形成に与した当局側と半官半民側の思惑や動きにも、更に思潮の背景をなす広範な政治経済、歴史社会ないし民衆の心性の変化にも考察の目を向けるべきであるが、与えられた紙幅がほぼ尽きたため、幾つか象徴的事例の紹介だけで筆を置かざるをえない。

九十年代保守主義思潮の一環として、国学関係の叢書、著書及び論文は勿論、それ

に關係する定期刊行物も相次いで世に問われるようになったのである。代表的なものとしては、『古籍與整理』（北大）『国学研究』（北大）『中国文化』（中国文化雜誌社）『清華国学』（清華大）などが挙げられる。一方では、九三年から始まった「人文精神」をめぐる討論を取り上げるべきだが、既に幾つか日本語による紹介（月刊『中国図書』1994年3-4月号、『中国研究月報』1996年1月号及び『世界』1996年10月号）があるため、贅言を避けよう。但し言及すべきなのは、九五年に趙朴初、謝冰心など多数の文化名人が全国政治協商會議に『幼年古典学校をつくるの緊急呼び掛け』を提案した、ということである。いわば、大学生になってからではなく幼い時から読む訓練をしなければ、典籍が正確に読める人がだんだんと少なくなり、このままでは中国伝統文化は断種されてしまう虞れがあるからだ、という。それは、まさに明治十五年に皇漢学の中絶を深く憂慮した加藤弘之が文部省に「古典講習科」（国書科と漢書科）の設置を要望したことを連想される興味深い事例だったのである。

ところが、最も注目すべき事例としては、九五年暮れに出版された『陳寅恪の最後20年』（陸健東著、北京三聯書店）という書物による学界と思想文化界でのセンセーショナルな反応があげられるだろう。いわば、「教授の中の教授」と称賛された超一流の中国史大家陳寅恪は、大陸で四九年後も独自の学説と方法論を堅持してマルクス主義とその方法論の運用を頑として拒絶した殆ど唯一の学者だったと言ってよい。従って、陳寅恪が大陸で長く黙殺同然の状態から突然のように再び学界議論の中心となり、かつその真価が改めて広く認められること自体は、逆説的に保守的時代状況の一端を裏付けているとみてよからう。

最後に、海外出走派の作為に少し触れなければならない。便宜上、本稿との関係で海外出走派をごく大雑把に（1）急進的民主派（陳一諮、嚴家其など）（2）マルクス主義民主派（李沢厚、蘇紹智など）（3）理論的民主派（甘陽、徐賁など）というふうに一応分けておくことにする。

そうして、（1）は本論との関連が薄いためまず論外とする。（2）については、李沢厚と劉再復との対談集『告別革命』（香港天地圖書有限公司、1995）、および、蘇紹智『十年風雨』——文革後的大陸理論界（台灣時報文化出版、1996）等が示したように錯綜した理論問題が多く内包されており、とりあえず迂回策を講じることにする。そして（3）は年齢上、前述の学人グループと同年代の人々であるが、彼らと学人グループとの最大の分岐は、即ち現代民主主義の普遍的真理性を明確に認めるか否かにあると言えよう。それに、欧米現代社会諸相関学の高度の理論訓練を背後に、国内の現実政治に関する発言をタブー視しないが、主として理論次元で行われているのが彼らの特徴である。なお、彼らは九十年代の保守主義思潮に大抵批判的であるが、それは文化伝統又は伝統文化自身への否定というより、かの保守思潮に安泰な自由主義又はそのディスクールをもって民主主義の普遍的真理性をすり替えようとする傾向があると見ているからである。甘陽は、彼の最近のある論文の中でその立場を改めて

表明しただけでなく、更に理論・歴史・文化・政治及び経済という五つの言説に分けて保守思潮に内包されるかの傾向と危険性を見事に分析と批判とを施している（甘陽ほか「評中国九十年代保守思潮」『二十一世紀』香港、1997年2月号）。もっとも彼らの考えや言説にはそれなりの根拠や説得力があるにしても、しかし高度の理論言説のせいや海外に身を置くという制限のせい、国内の思潮形成にはさほど実際の影響力を及ぼすことができなかったのが事実である。

五、結びに代えて

ロバート・ニスベットは、かつて「保守主義は、自由主義および社会主義と並んで、西欧における過去二世紀の三つの主要な政治イデオロギーの一つである」と書いている（富沢克ほか訳『保守主義—夢と現実』、昭和堂、1990）。その具体的な内容を抜きにして、上述の三つ思想系譜は、二十世紀の中国思潮史にもぴったりと照合することができる。言い換えれば、「五・四」新文化運動以降、各種の思想主義や学説主張などが激しくぶつかり合って、結局上述のような三大思想潮流に収斂したのは実証済みの歴史事実である。

今日、大陸では社会主義路線の堅持と言いながら、その内実はもはや到底社会主義という枠組みではとらえられるものではなくなったのは一目瞭然の事実であろう。ましてソ連東欧社会主義陣営の崩壊、冷戦の終結という国際情勢の変化もあって、大陸では社会主義思潮、信仰ないし教学が事実上完全に色褪せてきたのも、前述した通りである。したがって、一方では現実政治の必要から従来の看板を掲げながらも、他方では時代状況の変化への適応又は調整も必要不可欠になってきたのである。本稿で取り上げた広範な二十世紀中国保守主義思潮の重要な一側面を担っている新儒学は、すなわちそうした時代状況のもとに再び現れ、かつ益々盛んになってきたのである。それはまず大いに注目すべきことであろう。なお、それと対極する意味の自由主義思潮、つまり前掲した甘陽論文に提起された民主主義の普遍的真理性をすり替えようとする傾向をもつ自由主義思潮も、同じくそうした時代状況のもとに生まれてきたものである。ここで一見概念を混淆しているようだが、実はそれは中国社会の現実事情によって規定されたからである。すなわち本稿で使う保守主義や自由主義という概念はいずれも中国独特の内容をもつものであって、それを通常意味の、つまり西洋社会を底本とする一般概念として理解すれば大きな誤解を招きかねないのである。甘陽論文に提起されたのは通常概念としての意味合いを全く具有していない訳ではないが、基本的に人民中国の思想言説又は正統教学からの自由主義の意味合いが大きい比重を占めているのである。またもはや具体的に説明する暇はないが、現にかの自由主義が伝統回帰の強い傾向をもっている理由もまさにそこにあるのである。そのために、広く言えば、ここで言う自由主義も、事実上、本稿で見てきた現代中国保守主義思潮の一つだ

と置き換えてもまず間違いないだろう。

なお蛇足かも知れないが、本稿では基本的に価値判断を伴わない前提において既成の諸概念を援用してきた。それに既成の概念とその現実照合性、なかんづく時間的・空間的に変転して止まぬ現実との間に必然的に生じてくるズレをさほど厳格に指摘して使っている訳でもない。新儒学とその思想は、そういう意味で広範な現代中国保守主義思潮の重要な側面として捉えているのである。本稿では、新儒学とその思想を深く論究することができないが、むしろその縁起と基本的特質及び今日までの歩みを一応説明したうえ、それが時代思潮に合流される流れの一つとしての歴史的・社会的背景を提起したことに多少意義があるかも知れない。ちなみに、伝統は絶えざる再解釈の中にこそ生命力があるとすれば、どの時代でも常に保守と革新とが背腹の関係にあると言えよう。新儒学や国学ブームが改革開放時代に絶えず出てくる様々な新生事物と共存しているのもそういう訳である。但し惜しくも壮年で水死した俊敏な米国人中国学者J.R. レベンソンに「博物館の中の生き化石」(J.R. Levenson, Confucian China and its Modern Fate, University of California, Berkley, 1968)と揶揄された儒学、又は本稿で取り上げた新儒学が、今日また明日において中国社会で一体どういう位置づけられ、またどのような役割を果たすことができるのかは、まさに冒頭の梁任公の言う通り、まずそこに「相当の価値」があるかどうか、そしてそれが「時代の要求に適合」するかどうか、それから恐らくもっと重要であるがいまの中国では「文化の昂進する時代」かどうかをも考察しなければ解答が得られないだろう。無論、それらは避けて通れない重要な問題群であるが、本稿では取り扱う範囲外にあたるため、敢えて『孔子神話』(岩波書店、1997、314頁)の著者のように、性急な結論を求めない方が穏当であろう。

主要参考文献

- 1、鄭家棟『現代新儒学概論』、広西人民出版社、1990。
- 2、——「新儒家：一個走向消解的群体」『新儒学評論』第二輯、1995。
- 3、羅義俊「近十余年当代新儒学的研究與所謂門戶問題」『理性與生命』1994。
- 4、『中国——社会と文化』第十号、中国社会文化学会。
- 5、胡希偉『伝統與人文』——對港台新儒家的考察、中華書局、1992。
- 6、宋仲福ほか『儒学在現代中国』中州古籍出版社、1991。
- 7、馬漢茂ほか編『大陸当代文化名人評伝』正中書局、民国八十四年。
- 8、朱学勤『風声・雨声・讀書声』北京三聯書店、1994。
- 9、啓良『新儒学批判』上海三聯書店、1995。
- 10、杜維明『儒学第三期發展的前景問題』台湾聯經出版事業公司、民国八十四年。
- 11、成中英『中国哲學的現代化與世界化』同上、民国八十三年第三刷。
- 12、月刊『中国研究』東京中国研究雜誌社、第1巻第3、6、12期第2巻第1、16期。