



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 —

緒形 康¹

I 五四運動と中国の近代性（モダニティー）

1919年の五四運動は現代中国の思想的な起源と考えられている。ただし、張灝が指摘するように、その起源としての近代性（モダニティー）は、理性主義とロマン主義、懐疑精神と「新宗教」、個人主義と集団意識、民族主義と世界主義など相反する側面がからみあった両義的なものであった²。特に、懐疑精神と「新宗教」という異なる2側面は、1919年以後の中国思想史に複雑な陰影を与えることになる。徹底的な懐疑精神は、中国伝統文化を総体的に批判する「全面的西洋化」の主張となって現れたが、他方で「科学」を誤謬なき絶対的な真理であるとする価値観は、そうした「科学」に裏付けられた共産主義や社会主義に対する盲目的な信仰を生み出した。「科学と理性も五四以来の中国知識人の共通認識と共通信念であった。けれども、偶像崇拜と権威崇拜はこれによって減少することは決してなく、それどころか、政治宗教がかえって長期にわたり中国を覆い、さまざまな神を創出する運動がかえって尽きることがなかった³。この神創出運動の頂点が文化大革命であったことは言うまでもない。

懐疑精神による総体的な中国伝統文化批判の矢面に立たされたのは、儒教であった。中国の政治・経済・文化・イデオロギーの支柱であった儒教は、それ自体が総体的な政治思想体系であったから、儒教を代表とする伝統文化に対する批判が、総体的な偶像破壊の色彩を帯びることは必然だった。五四運動の直後に、梁啓超を中心として梁漱溟や杜亜泉が東西文化論争をリードし、東方文化の復権を試みたが、儒教が政治・経済・文化を基礎付ける総体性としての姿を取り戻すことはなかった。

総体性を剥奪され断片と化した儒教の自己主張は、1919年以後、次のような2つの言説の間を絶え間なく振幅してきた。1つは、儒教の世界思想としての普遍性を強調する言説である。論理や認識論のレベルで儒教の思想内容を抽象化した上で、その内実が西洋の思想と同じであると主張する馮友蘭の「抽象継承法」は、この言説の典型であった。2つは、西洋思想との比較を通じて儒教の特殊性を確認し、さらに儒教の西洋思想に対する優位性を主張する言説である。牟宗三の「心性哲学」はこの立場に立って、儒教をドイツ観念論、特にカント哲学との対比で捉えた。理性と感性の衝突を美的な超越論で克服するカントに対して、自然主義的で内在超越の立場を採る儒教を樂觀主義と高く評価する李沢厚も、牟宗三と同じ立場から儒教の西洋思想に対する優位を主張した⁴。

儒教のこうした一種の「形而上学」化に対して、1919年における偶像破壊運動の目撃者であり、「新宗教」による儒教批判の被害者の一人でありながら、1988年の中国文化書院院長就任と共に儒教復興の最大の立役者となった梁漱溟が、ガイ・アリトーのインタビューに答えて、次のように述べているのは、興味深い⁵。

アリトー 梁先生の、五四運動、「五四」時代に対する評価はどのようなものですか。

梁 陳独秀、胡適、口語文運動については、今しがた話したばかりです。五四運動が、後世に影響与えたのは当然のことですが、それは新しい潮流、新しい思想、新しい人生を創出し、古い中国の人生に対する見方には拘らず、孔子に対して懐疑と批判を始めました。「孔家店を打

倒せよ」というスローガンがあったでしょう、これは避けられないことでした。孔子は宗教ではありませんが、歴代の皇帝は彼を宗教のように看做したので、孔廟ができたり、読書人も孔子を崇拝するようになり、本来は宗教の孔子ではなかったのが、彼に孔教の衣を着せたのです。とりわけ、後に「礼教」と呼ばれる名詞が生まれ、「礼教」は礼の遵守をたいへん重視し、尊卑長幼の区別がやかましく、多くのきまりができました。こうしたきまりは統治階級にとって役に立つもので、統治階級は「礼教」を大いに利用し、そうして時間がたってから、五四運動の時期になると、そうした時代があまりにも長かったものですから、統治階級を助ける礼教に対する反発が生まれ、反対や破壊があったのです。こんな訳で孔子を引っ張り出すことになった。けれども、責任は孔子にはなかったことが重要です。広大な社会のために、それは「礼教」というものを必要とし、統治階級はもっとそれを必要とし、それを使って統治の役に立てましたが、時間が経つと、それが停滞し、動かなくなってしまうので、人々は停滞したものに反感を抱いて、五四運動の時期になるや、停滞したこんな「礼教」に反感を持つにいたり、孔子を悪者にしてしまったのです。

アリトー 「五四」時代には、多くの人が西洋のあらゆるものを盲目的に崇拝して、(梁、そうです、そうです) 全面的な西洋化を試みました。それでは、現在でもこの数年、少しばかり、特に若い世代が、それに似てきていることに対して、あなたは、こうした現象に何か意見がありますか。

梁 これは自然の勢いです。事態が今日ここまで発展してきたのも自然なことです。何も不思議ではなく、誰を責める必要もない。実際、根本的なことは動揺させようがないはずです。

アリトー 根本的なことは動揺させようがない？

梁 実際、根本的なことは動揺させようがないはずです。何ら不都合はなく、

何も恐れることはない。何でもありません。

樂觀主義者、梁漱溟の面目躍如たるやり取りだが、東方文化主義者として、全面的西洋化論の最大の論敵の一人であった梁漱溟でさえ、儒教は本来は国家宗教ではなかったと述べ、当時の孔教運動が儒教の歴史の本流からはずれたものであると認識していたことは注目される。五四運動と並行して生まれた20世紀の新儒教の運動は、儒教を政治・経済・文化・イデオロギーを基礎付ける総体的な思想体系とは看做さなかった点で、五四運動の懐疑主義から遠く隔たっていたのはいなかったのである。

しかし、21世紀を迎え、儒教を語る言説空間に新しい流れが生じた。

II 儒教の国教化

2002年、康曉光(1963～)は、「“文化民族主義”随想」という長大な論考⁶の中で、新世紀の中国における儒教の国教化を主張し、それは欧米文化を排除するものではなく、欧米とアジアの文化の融合の上に立った文化民族主義の戦略であると主張した。

康曉光は、中国科学院生態環境研究センター研究員で中国科学院研究院教授を兼任する。六四民主化運動の衝撃から政治文化への関心に目覚め、1993年のサミュエル・ハンチントン『文明の衝突』の発刊、94年の『戦略と管理』創刊を機に、民族文化の諸問題に注目し始めた。9・11以後は、アメリカのワシントン研修の中でアメリカ宗教史の研究に従事した。康有為の孔教運動を独自の視点から論じる素地は、このアメリカ体験から生まれた。

康曉光は、民族・文化・国家の三位一体関係は近代性の産物であると言う。21世紀は、この三位一体関係に対して、中華民族が「文化民族主義」を再提出し、儒学をグローバルな現代社会生活に適応した「現代宗教」へと復興し再編する好機である。ハンチントンが述べるように、近代性は多様であって、単一文明の勝利に帰着するものではなく、近代性(モダニティー)は認めても、その西洋的要因とは距離を置く「改

良主義」こそ、中国の文化民族主義の方途である。

そもそも、中国において、政治と宗教、政治と文化は二にして一であり、国家が儒家文化を推進すると同時に儒家文化は国家を支持してきた。国家は教会であり、教会は即国家だった。しかし、五四時期に、政治民族主義が、こうした伝統中国の文化民族主義を圧倒し、爾来、1976年まで中華民族はユダヤ民族にも比すべき精神的ディアスポラの道を辿った。しかし、第三代新儒家が登場し、1970年代には任継愈が儒学宗教説を唱える等、儒学の宗教化を求める呼び声はますます強くなっている。こうした潮流の中でなすべきことは3つある。第1に、儒学教育を正規の学校教育体系に組み入れること。第2に、儒教を国教とし、エリートの指導と全民衆の参加による組織システムを創設して、民間自治を実行すること。第3に、儒教を日常生活に浸透させ、全民衆レベルの宗教とすること。総じて、宗教化された儒学はラディカリズムと保守主義の2つの側面を併せ持つ必要がある。

康暁光の儒教国教化論は、先に見た梁漱溟とは全く違う状況認識から生まれたものである。梁漱溟にとって、儒教の宗教化は、それぞれの時代の政治権力者によるプラグマティズムから生じたもので、儒教はそもそも宗教とは無縁な思想体系であった。だから、五四運動における偶像破壊主義は、権力者のプラグマティズムを暴き、儒教本来の精神哲学を取り戻した点で非難されるべき運動ではなかった。しかし、康暁光によれば、儒教とはそもそも政治的、宗教的、文化的な総体性としてあり、五四運動こそ、欧米の国際関係の主流である政治民族主義の名において、儒教が含意した総体的な文化的民族主義を破壊したのである。

2002年における康暁光のこの儒教国教化論を受け、より踏み込んだ儒教改革構想を提出したのが蒋慶の「政治儒学」論である。

III 政治儒学という言説の登場

2003年の夏、湖南省長沙で「全国児童經典誦読経験交流会」が開催された。60以上

の都市から500万の家庭の児童が参加したとされる⁷。この読経運動において、『中華文化經典基礎教育誦本』を自ら編集したのが、蒋慶であった。

蒋慶(1953～)は文革時代、雲南の楚雄で兵役に服した。1978年、西南政法学院に入学、卒業後、同校で勤務した後、1988年から深圳行政学院に職場を移した。2001年、職を辞し、王陽明が心即理を体得した貴州の竜場にて陽明精舎を創設、自ら山長として王道政治の実践に当たっている。

すでに蒋慶の儒教構想は、1995年の『公羊学引論』にそのあらましが述べられている。中国儒学には「心性儒学」と「政治儒学」の2つの系統がある。前者は宋明理学に代表され、後者は『春秋』の一解釈学派である公羊学に代表され、春秋時代に創設、戦国・秦帝国時代を経て、両漢時代に完成したものである。しかし、この千年の中国思想史は前者に厚く、後者を軽んじてきた。そのため、政治哲学の資源を西洋の学問に依存する過ちを冒してきたのである⁸。

既に述べたように、「心性儒学」とは牟宗三が集大成した宋明理学(新儒教)の哲学的営みを指しているから、「心性儒学」から「政治儒学」へと回帰せよという蒋慶の主張は、新儒教以前の原始儒教への回帰を意味する。中でも儒教の政治性を最も先鋭に表現した「公羊学」への回帰が、蒋慶の目指したものである。康暁公は康有為への回帰のみを語ったが、蒋慶は康有為の思想的バックグラウンドに共和(民主政治)が存在することをむしろ問題視し、そのような西洋の文化資源に全く依拠しない政治体制を構想しようとしている。

2003年に蒋慶が世に問うた『政治儒学』(生活・読書・新知三聯書店)は、公羊学を近代性へと創造的に転化する試みであった。政治儒学を復興し、中国の政治制度を再建するには、欧米民主主義を乗り越え、儒家の本質を省察することが必要である。古今、東西を折衷する王道政治を唱導するに際し、蒋慶は王道政治における「3重の合法性」の基礎を明らかにしようとした。

① 超越的合法性。儒家は、宇宙秩序

には超越神聖な純粋な価値の源があり、政治秩序もその例外ではないと考える。政治秩序の源が正しくなく、天よりする元（はじまり）に由来せず、超越神聖な合法性を備えていなければ、ここから生じるあらゆる政治活動は、制度との間に齟齬をきたし、いずれも超越神聖な合法性を持たないことになる」。

②「民意の合法性. 政府の施政方針について言えば、民意の合法性とは具体的には仁政を施すという思想に表現される。仁政を施すとは国家の政治権力の統治基礎が暴力の上に建てられるのではなく、つまり、軍隊、警察、監獄等の暴力機構の上に建てられるのではなく、人民の人心の向背と民意の認可の上に建てられることだ」。

③「文化の合法性. 自由主義や民主主義が純粋な西方文化によって中国を治めようとしたことは言うに及ばず、社会主義もプロレタリアート民主によって中国を治めようとし、中国文化を広めることを自己の任務とする新儒家でさえ、民主科学の「新外王」を持ち出そうとする。

（中略）現代中国の政治が直面している最大の問題は、中国政治の「復古更新」を実現することであり、中国のこの百年来の治国理念の岐路を正すことであり、民族の歴史文化伝統、即ち「周公の道」へと再回帰して、中国政治秩序と政治権力の合法性（歴史文化の合法性）を確立することである」。

康暁光のように儒教の国教化という急進的な主張を行わない蔣慶だが、「歴史文化の合法性」を追求してゆけば、プロレタリアート民主を否定することになるは自然の勢いであった。では、こうした「3重の合法性」に対応した、政治権力の新しい分権システムと相互チェックの在り方とは何か。それは、儒教議会3院制（「庶民院」「国体院」「通儒院」）である。蔣慶によれば、「庶民院」は人心の合法性を代表し、「国体院」は文化の合法性を代表し、「通儒院」は超越的合法性を代表するものである。

「通儒院」は推薦と代表派遣により生まれ、「庶民院」は普通選挙と職能団体選挙により生まれ、「国体院」は儒教公認推薦の大儒が担当し、終身任命制で、自らは赴かず、代表を派遣して院事を主催させることができる。議員のリクルートには2つの道があり、1つは社会から公認推薦された儒家の民間賢人であり、2つは、国家が儒学院を通じて専門的に『四書』『五経』等の儒家經典に精通した儒士を養成し、政治実習と試験によって、国家・省・市・県級の議会に派遣して議員を務めさせるものだ。その議員創出の規則制度は、わが国古代の「推挙制」と「科举制」に基づく。「庶民院」の議長議員は、欧米民主政治議会で作成された規則手続きに応じて作られる。「国体院」議長は孔府衍聖公の世襲で、議員は衍聖公が指名したわが国歴代の聖賢の子孫、歴代君主の子孫、歴史文化著名人の子孫、社会の賢人及び道教界、仏教界、回教界、ラマ教界、キリスト教界の人士によって構成される⁹。

そして、「3院のいずれの院も実質的な権力を有し、法案は3院を同時に通過して初めて施行され、最高行政長官は3院の共同の合意によって初めて任命される」とあるように、儒教議会3院は完全に対等な政治権力を行使する機関として構想された。

では、こうした「3重の合法性」に基づく議会「王道政治」はどのように運営されるのか。蔣慶は、儒教議会3院制を基点に、儒教大学や儒学院における教育、儒教協会や儒教基金会による物権・遺産・文芸作品の管理、儒教的慈善組織を通じた環境保護や終末医療を提言する。蔣慶の「政治儒学」の復興は、中国儒教協会という民間団体を通じた、以下のような社会全体にわたる儒教復興へと発展するものであった。実は、2003年の『中華文化經典基礎教育誦本』編集の仕事は、彼の構想の4)のプランを実践に移したものであった。

1) 儒教の政治形態（仁政、王道政治と大同理想）

- 2) 儒教の社会形態(礼楽教化, 郷村自治, 社区文化を中心とした中国道徳振興運動)
- 3) 儒教の生命形態(上帝信仰, 鬼神信仰, 良知信仰)
- 4) 儒教の教育形態(全民読経運動, 書院講学)
- 5) 儒教の慈善形態(貧民救済, 災害救助, 孤児院, 臨床心理, 終末治療など)
- 6) 儒教の財産形態(文廟, 孔廟, 祀廟, 城隍廟の建設, 「中国儒教復興基金会」による援助, 「儒教遺産使用税」の徴収)
- 7) 儒教の教義形態(中国儒教大学, 地方各級の儒教学院の創設)
- 8) 儒教の伝播形態(儒教出版社, 儒教報刊雑誌, 儒教ネットワーク論壇, 儒教TV, 海外伝教センター)
- 9) 儒教の集会形態(全国各級の「講経堂」を儒教の宗教的公共活動の場とする)
- 10) 儒教の組織形態(「中国儒教協会」が省市県各級儒教協会を統括・管理・指導)¹⁰

IV 政治儒学と自由主義

蔣慶による読経の実践や經典テキストの編纂は、2003年に「蔣慶読経運動」と称され、その当否をめぐって学界と社会に大論争を惹起した。人々を驚かせたのは、自由主義に属する秋風、劉海波、王怡などが蔣慶の行動に賛意を表したことであった。2004年7月8日、薛涌は『南方周末』に「走向蒙昧的文化保守主義」を発表し、蔣慶の行動を「蒙昧な文化保守主義」と非難した。7月22日、『南方周末』は、薛涌、蔣慶、秋風、朱国華、劉海波の関連文章を掲載し、「児童読経運動」の特集を組んだ。この中で、秋風と劉海波が蔣慶に対する支持を表明したのである。2004年10月24日、『原道』同人とのインタビューで、蔣慶自身が、これら「中道自由主義者」の賛同に率直な驚きを示しつつ、その理由を次のように推測している。

彼らの受け入れるのはハイエクの自由主義理論で、伝統価値をたいへん重視するから、彼らも中国の自由主義者である

以上、西方の伝統を捜し求めるわけにはいかないだろう。ハイエク学説の角度から出発すれば、儒家の伝統を重視せざるを得なくなる。しかし、この変化はきわめて大きく、私は彼らが誠実であり、自由主義のために土着の資源を捜し求めているのだと思う¹¹。

こう述べた上で蔣慶は、中国土着の自由主義を、徐復観のように「儒家自由主義」と命名することは適切ではなく、「自由主義儒家」と命名すべきだと述べる。なぜなら、「五四運動以来、近代の儒教運動は、自由主義儒家、保守主義儒家、カント主義儒家、ヘーゲル主義儒家などの幾つかの類型へと発展したからであり、儒家自由主義と呼んでは、儒家思想が西洋文化における自由主義の一類型に矮小化されるからである」(同上)。

蔣慶が固執するのは、中国の文化価値そのものの宣揚であり、この観点からすれば、1935年の中国文化本位宣言も、季羨林や王蒙らによる2004年の「甲申文化宣言」も、中国の文化価値をその内在的な側面から十分には説明していないのである。蔣慶は中国の文化価値を「文化保守主義」と呼ぶが、それは、中国の多くの文化保守主義のように、政治上は自由主義を奉じながら、文化面においてのみ保守主義を主張するのではなく、文化と政治の両面における真正の保守主義を指すものであった。ラディカリズムと保守主義の結合という、康暁光の考えを蔣慶は採らなかった。

「文化保守主義」の価値の分裂は、蔣慶によれば、香港と台湾の新儒家に顕著であり、その分裂の無残な姿は、台湾の民進党政権の文化政策にいみじくも表現されている。「私は主に「港台新儒家」による「外王」問題の解決、つまり、政治の面で西方文化を中国文化の発展方向であるとしたことに不満だ。けれども、こうした解決は逆説的なもので、最も中国の儒家文化に反対してきた民進党が、「港台新儒家」の追求した「外王」問題を解決することになったのだ。現在、台湾の民主には多くの弊害が出ており、全民を挙げて台湾を中国から離脱させよう

としている。これは「港台新儒家」が民主を追求した当初は予想もしなかったことだろう。

こうして蔣慶は、茅宗三の「心性儒学」を斥け、現代中国の政治社会組織形態に「合法性」を付与するような「政治儒学」の復興を目指すのである。しかし、蔣慶の「政治儒学」は儒教の国教化、儒服の採用、儒教の国家イデオロギー化を唱え、康有為の孔教運動を現代に再現することを企図する康暁光のような、エキセントリックな儒教の政治化を目指している訳ではない。台湾の民進党に対する批判も、政治的な動機や戦略を持った上で発言されたものではない。秋風や劉海波が共鳴するのは、ハイエクが古典的自由主義の倫理規範とした中道的な自由主義を、蔣慶の「政治儒学」が提供することができるからである。自由な公共空間に必須の倫理規範を伝統的な文化資源から吸収しようという志向は、中道自由主義者だけの試みではなかった。夏勇は儒教の民本主義から新しい民権思想を構想し、武樹臣は中国司法の伝統から普遍的な判例法を発見しようとし、杜鋼建は儒家憲政主義を、蕭澣は科举憲政主義を提出し、楊鵬は老子思想から消極的自由という古典的自由主義を取り出すのである。

中でも杜鋼建（1956～）は、公式に蔣慶の主張に賛意を表する一人である。彼はごく最近、勤務先である汕頭大学法学院院長を退任したばかりであるが、中国共産党第16回全国代表大会の「政治報告」の起草者の一人としても知られる。儒教憲政主義を唱え、①仁憲観、②義憲観、③礼憲観、④智憲観、⑤信憲観の5つの憲理憲制による政治を唱えるユニークな主張の持ち主である。杜鋼建は、政治体制改革において自由人権を保障する憲法体制を樹立するには儒家の新仁学が必須であると考え論者であり、自らの新仁学の考えと蔣慶の「政治儒学」が、いずれも現代中国の政治体制改革にとって不可欠の方途であることを強調している。¹²

あの經典誦読運動の渦中、多くの知識人は蔣慶を文化保守主義と非難し、そのアナクロニズムを嘲笑した。しかし蔣慶の「政

治儒学」は、この百年に及ぶ儒教運動の歴史において、ほとんど初めて西洋の文化資源に全く依拠せずに自由主義に通ずる儒教思想の復興を目指すものであった。

V 蔣慶の主張はポピュリズムか？

蔣慶と康暁光の儒教論は、いずれも五四運動以来の「形而上学」化した儒教に総体的性を復活させる試みとして共通している。また、公羊学という、儒教の諸類型の中で最も政治実践的な言説に基づく点でも共通する。しかし、康暁光は欧米の政治思想を完全に拒絶せずに、近代性の枠組みと「文化民族主義」を接合させようとするのに対して、蔣慶の近代性拒否の姿勢ははるかに徹底している。

呉稼祥（1955～）は、こうした蔣慶の近代性拒否の姿勢を「右翼ポピュリズム」と呼び、「左翼ポピュリズム」と合わせて激しく非難するのである。

中国の新ポピュリズムの左翼は自由に反対するが、代議制民主主義も要らないと考え、右翼は民主主義に反対するが、平等な自由も要らないと考える。不幸なことに、この2つのポピュリズムは相互に矛盾することはあり得ず、ますます双方を強大化しており、一方の存在は他方の存在の理由となり、一方が極端に向かうのは、他方が極端に向かうことの促進剤となっている。

けれども、左翼と右翼のポピュリズムはそれぞれが抱える問題に答えようがない。右翼にとっての問題とはこうだ。過去数千年の歴史に「天下を公となす」ようなものが何もないなら、貴兄はどうやって「天下を公となす」のか。左翼にとっての問題とはこうだ。毛沢東のような偉大な人物が大民主や公有制をうまくやれなかったのに、貴兄はどうやってそれを行うのか。貴兄たちと一緒に過去に遡っても、元の木阿弥にならないことを、どうやって保障するのか。¹³

蔣慶の「政治儒学」は、ここでは、新左派の文化大革命再評価や改革開放への異議

申し立てと大差のない考え方であると捉えられている。だが、すでに見たように、中道自由主義者は、蔣慶をかえって自らの陣営の人物と考え、次のように康暁光との差異を論じているのである。秋風は述べている。

康暁光は康有為と一脈通じるところがある。康暁光の主要な理論枠組はハンチントンの『文明の衝突』である。康暁光はこう断言する。これは全面的な競争の時代であり、一国の文化競争力はその経済・政治・軍事力に基づくのである。強大な文化は経済・政治・軍事方面における国家のグローバルな競争力を高めるのに有効である。民族の復興を実現するには、どうあっても儒学を復興せねばならない。だが、たんなる学説の復興では全く不十分で、大多数の華人の日常生活に深く入り込んだ宗教となって始めて、儒学は真正の復興を遂げられるのだ。したがって、民族文化を復興させる根本は儒教の復興である。以上は厳密な論理展開である。だが、このような論理にあって、儒教はかえって道具化されよう。元来、宗教的な関心とは人心の最も奥深くにあり、人そのものが目的であれば、宗教は人の価値にあってそれ自体で自足したものであり、他の目的に支持される必要がない。¹⁴

ここから読み取れるのは、中道主義者が「政治儒学」を支持する場面が、日常生活における公共空間の文化規範に限定されていることだろう。

確かに 2003 年に経典誦読運動を組織した蔣慶の「政治儒学」論は、こうした日常生活における公共空間の形成をも目指していた。思い返せば、儒教が特殊か普遍かという五四運動以来の論争は、儒教の体現してきた総体性の喪失への危機、すなわち儒教の合法性の危機に対応していた。蔣慶が、儒教が優れて歴史的な政治構成体であり、政治儒学が公羊学の成立と共に形成されたと述べるとき、蔣慶は儒教の特殊性に対して、これまでの儒教普遍論者が抱いたよう

な後ろめたさを持たない。「政治儒学」というテーゼによって近代性を拒絶することで、現代中国の儒教運動は「文化民族主義」を通り越して、「文化主権」の主張を代弁する運動へと変化したと言えるであろう。この運動は、儒教がイデオロギーとして特殊中国的であることを前提とした上で、儒教を民族主義(ナショナルリズム)の文脈に置き、民族の主権やアイデンティティーを文化的に保障するものと看做す。儒教に基づく「文化主権」は、近代国民国家のイデオロギーに対抗できる唯一の土着的な文化資源なのである。呉稼祥は、こうした土着的な文化資源は喪失されたと考える点で、いまだ五四運動以来の懐疑主義の世界の中にいる。

蔣慶の主張にはもちろん課題も多い。特に、その儒教議会 3 院制の中でも、3 院議員の選出方法や、3 院の合意形成のあり方については、その感が深い。しかし、五四運動以来の「心性儒学」に対して、「政治儒学」という新しいパラダイムを再発見し、それに基づく政治体制改革を構想することを通じて、蔣慶が、現代中国における伝統と近代性という問題に新しい視点を提供したことは、紛れもない事実である。

¹ 神戸大学大学院人文学研究科教授

² 張灝「重訪五四：論五四思想的兩歧性」『張灝自選集』上海教育出版社、2002 年、251～79 頁。

³ 同上、277 頁。

⁴ 鄭家棟「『中国哲学』の「合法性」について」『中国—文化と社会』第 19 号、2004 年、323～334 頁。李沢厚『実用理性と樂觀文化』生活・読書・新知三聯書店、2005 年、55～67 頁。

⁵ (美) 艾愷采訪、梁漱溟口述『這個世界会好嗎——梁漱溟晚年口述』東方出版中心、2006 年、288～89 頁。

⁶ 康暁光「“文化民族主義”随想」2004-6-27“Confucius2000”

<http://www.confucius2000.com/confucius/whmzzysx.htm> (2009 年 11 月 15 日)

⁷ 秋風「保守主義浮出水面」2004-08-10 『博客中国網』

<http://www.blogchina.com/2004081040110.html> (2009年8月13日)

⁸ 蔣慶「復興儒學的兩大傳統——“政治儒學”與“心性儒學”的重建」2008-11-10“Confucius2000”

<http://www.confucius2000.com/admin/list.asp?id=3801> (2009年9月23日)

⁹ 趙妙法「蔣慶政治儒學批判」2009-6-29“Confucius2000”

<http://www.confucius2000.com/admin/list.asp?id=4046> (2009年9月22日)

¹⁰ 蔣慶「關於重建中國儒教的構想」『中國儒教研究通訊』第1期、2005年。

¹¹ 蔣慶「讀經、儒教與中國文化的復興——『原道』同人 2004 北京蔣慶先生訪談錄」2004-11-16“Confucius2000”

<http://www.confucius2000.com/admin/list.asp?id=1408> (2009年8月14日)

¹² 杜鋼建「儒家仁學憲政主義之我見」唐晉主編『大國策：國學熱與文化傳承』人民日報出版社、2009年、107～112頁。

¹³ 吳稼祥「民粹主義只會把社會拉向倒退」『改革內參（評論版）』2008年第15期、4頁。

¹⁴ 秋風「儒教浮出水面之後」2005-07-11『博客中國網』

<http://www.blogchina.com/2005071179725.html> (2009年8月13日)