

公共哲学としての梁漱溟思想

—「八〇年代啓蒙」の瓦解の後に—

中 尾 友 則

一 はじめに

改革開放の三〇年は中国に未曾有の経済発展をもたらし、同時に多くの深刻な矛盾を生み出した。そして、その間、思想界もまた急激に変動する現実を前に、あるべき中国の姿を求めて大きく揺れ動いた。詳しくは後に見るように、改革開放の起点となった一九七八年以後、新たな思想動向はまず体制内の「思想開放運動」としてはじまり、八〇年代中期には多くの体制外知識人たちによる啓蒙運動、「八〇年代啓蒙」「新啓蒙」運動へと発展した。ここでは、欧米の多様な思想に依拠しながら、中国近代化の理想・展望が極めて活発に議論された。しかし、九〇年代に入るとその運動の内部にいくつもの深刻な亀裂が生じ、改革のあり方をめぐって激しい論戦が交わされることとなった。そして今、その論争も終息し、思想界は「思想の廃墟」¹とも言われる混沌迷の中に沈んでいる。

最近、この極めて複雑多岐にわたる思想運動とその瓦解の過程をふりかえり、反省的に総括しようとするいくつかの試みが公にされているが、それらはほぼ等しく、論争は終結したが現実の諸問題・矛盾は今もなお解決されていないと告げている——「それは（論争の終結は）決して問題の解決を意味していない。逆に問題解決の困難さを示している」³——。

筆者はこれまで（現代新儒家の先駆者と言われる）梁漱溟（一八九三—一九八八）の思想的な営為を具体的に検討してきたのであるが、そうした現在の中国の思想状況を前に、ある補助線を入れて、あらためて梁の思想をふりかえつ

てみると、これまで必ずしも十分に指摘されてこなかった梁の思想的な意義が浮かびあがってくるように思われる。そのある補助線とは現在の北米のコミュニタリアンと呼ばれる論者たち（とくにチャールズ・テイラー）の思想的試みに見られるものである。

この小論は、現在の中国の思想状況とその課題を確認するとともに、コミュニティアンの公共哲学との関わりにおいて梁の思想を再検討し、あらためてそれが現代にもちうる意義を明らかにしようとするものである。

二 「新啓蒙」運動の瓦解と思想的課題

この三〇年間の中国の思想界の状況はどのようなものであったのか。そして、現在の思想的課題とはどのようなものなのか。この点に関する著作の中から、複数の著者によって広い視野から比較的客観的に論じられている許紀霖・羅崗等著『啓蒙的自我の瓦解——一九九〇年代以来の中国思想文化界における重大論争の研究』³を中心に、そしてまた九〇年代論戦の際立った論者の一人、王暉の回顧等⁵をも参照しながら、その基本的な内容を見ていくことにしよう。

一九七八年末の十一期三中全会後、まもなく新たな思想的胎動が体制の内部ではじまった。それは、理念優先の文革期の社会主義から「四つの現代化」を中心とする現実的な社会主義近代化への転換をめざすものであった。そこには、生産力は社会の進歩をはかる唯一の基準である、科学技術は第一の生産力である等、明らかな科学主義的特徴が見られ、それが従来の教条主義の打破に強力な作用をひき起こした。しかし、その科学主義は体制内にあつて実用主義的な傾向をもち、経済改革を中心とするものへと限定されていった。それに対して、八〇年代の初め、権力の周辺から、改革を経済領域のみに限定せず政治領域にまでおし及ぼそうとする人道主義的マルクス主義者たちの動きが現われる。彼らは、初期マルクスの「疎外」概念を独特の仕方を用い、従来の社会主義を批判した。つまり、毛沢東時

代の専制主義によって人道主義が軽視され、文革のような悲劇、人間疎外が生み出された、人間の自由と解放こそが重視されねばならない、と。だが、この論者たちもまた、体制の中にあつて、活動の範囲をしないで狭められていった。

そうした状況の下で、この新たにはじまった思潮の重心は、体制内から周縁へ、さらに体制外へと移動し、八〇年代中期、民間の知識人たちを中心的担い手とする「八〇年代啓蒙」「新啓蒙」運動が誕生することになる。彼らもはやマルクス主義の枠内にとどまらず、広く西洋近現代の諸思想の中に社会改革・文化革新の思想的資源を求め、極めて活発に言論活動を展開した。その主要な舞台となったのは「読書」「走向未来」「文化・中国と世界」等の民間雑誌である。この思想運動は統一的なまとまりをもった運動ではなく、むしろ、互いに相容れない思想的要素さえ内に孕む、幅の広い雑然とした運動であつた。にもかかわらずそれが一つの思想運動として成立しえたのは、かつて（一九一〇年代）の五四啓蒙運動と同様、人々の間に「（従来の）一切の価値を問い直す」——とくに従来の集権的な社会主義体制とは異なる価値を追求する——という「態度の同一性」⁶が共有され、（漠然とはあるが）西洋的な近代化が最終的な目標としてイメージされていたからである。ここでは、多様な内容をもつ西洋近現代の諸思想がどれも西洋近代という有機的な全体の一部をなすものとして捉えられており、自由主義思想を中心としながら、同時にニーチェやサルトル、フーコー、デリダまでが互いに矛盾・対立することなく論じられたのである。

より具体的に言えば、そこで追求されていたものは、ほぼ次のようなものであつた。

まず経済の面では、従来の社会主義計画経済を批判して市場経済と私有化を追求し、最終的には中国経済を世界市場に一体化させること、政治の面においては、専制と結びつきかねない伝統的な「人治」に対して、近代的な法律制度と官僚機構を整備し、言論と報道の自由を拡大して、統治者の権力を制限する議会制度を構築すること、そして文化の領域では、従来の社会主義の専制的性格、非科学的「封建」的性格に対して、個人主義的主体的な価値観、科学的な精神を確立させることであつた。⁷

しかし、この時期には同時にまた、これら西洋化の志向とは基調を異にするもう一つの思潮が存在していたことにも注意しておかねばならない。中国文化書院を中心とする、伝統的文化、儒教を再評価しようとする動きである。そこにおいてとくに注目されたのが、先に触れた、梁漱溟たち現代新儒家の思想的営為であった。この思潮は当初政治的な関心とは離れたところから生まれたようであるが、やがて国家の重点研究項目の一つに採択され、一定の政策的意味をもつようになる。それは、次のような意味においてである。西洋から多くのものを採り入れつつ改革開放を推進していく中で、中国人のアイデンティティが失われ、国家の統一が危うくなっていく危険性がある。そうした危機に對して、かつて全面的西欧化の運動、五四啓蒙運動が隆盛であったとき、その問題提起を受けとめつつ、その上でおもな伝統文化、儒教の重要性を主張した現代新儒家たちの思想を再評価し、アイデンティティ喪失の危機に對応しようとするものであったのである。⁸⁾

したがって、この思潮も、伝統的な儒教の重要性を説くとはいえ、決して西洋化の志向と對立するものではなかった。これもまた「八〇年代啓蒙」の一部を構成するものであり、いわば西洋化の志向とセットになって改革開放的現代化を安定的に推進しようとするものであったのである。

以上、総じて、「八〇年代は激情とロマンに充ちた時代であった」とする回顧が、この時代の雰囲気象徴的に表している。

しかし、一九九〇年代初め、この啓蒙運動は急激に瓦解・分裂する。九二年の南巡講話をへて、現実が彼らの要求する方向——とくに市場経済、私有化——へと大きく動き始めたとき、彼らの予期していなかった社会状況が出現したからである。

「一九八〇年代の中国啓蒙思想が想定していた『良い社会』は、市場経済化の進行にともなって到来しなかったばかりか、市場社会そのものが新しい、ある意味ではより克服困難な矛盾を突きつけるようになった¹⁰⁾」¹⁰⁾確かにそこには、いまだかつてなかったほどの驚異的な経済発展が達成された。しかし、彼らが期待した公正で民

主的な西洋的市民社会は生まれず、極めて深刻な多くの社会的矛盾——貧富の巨大な格差、権力と資本の一体化、腐敗の蔓延、自然環境破壊等——が出現したのである。その現実を目にした運動の担い手たちは、それにいかに対処し、どのような改革をすすめていくべきかをめぐって複雑に分岐し、激烈な論争を展開することとなる。だが、ここでその論争の具体的な内容に立ち入ることは必ずしも必要ではない。そこにおいてどのような立場が生まれ、それぞれが新たな現実にとどのように対処しようとするものであるのかを把握すれば足りる。

許紀霖は分裂後の彼らの立場を次の五つに大別している。発展主義、ハイエクト的自由主義、新左派、左翼自由主義、そして新保守主義である。¹¹

以下、それぞれについて見ていくことにしよう。

まず発展主義について。

この立場に立つ論者たちは、主としてフリードマンの経済理論に依拠しており、現在の中国のもっとも重要な問題は依然として経済発展にあると考えている。そして、経済発展の主要な推進力は企業の制度刷新と企業家の創造的精神にあるのであり、より一層の国营企業の改革と私有財産権の合法化が必要であると主張する。

しかし、彼らは、社会的分配の不平等（貧富の格差）の問題については、経済発展の中で避けることのできない陣痛であり、経済発展の達成の後にはじめて解決されうるとし、また政治上の自由と民主の問題については、経済発展が最優先であるとして当面棚上げする。だが、経済発展のどのような段階においてこれらの課題が取り組まれることになるのか、その道筋は示されない。したがって、「彼らは）『過渡期』と『発展』に関する観念を、自らの内在的な矛盾をとりつくりうのに利用する」という批判は決して的外れなものとは言えないであろう。

次にハイエクト的自由主義について。

この立場に立つ人々は、中国の改革の目標を自由な市場と憲政による民主的制度の樹立に置いている。彼らは発展主義者と同様に私有化に賛成するけれども、実際の中国の私有化プロセスは不公正なものであり、社会的不平等は権

力が市場から退出していないところから生まれたとする。したがって、それを解決する方法は、市場化のさらなる徹底であり、私有財産権の保証であり、権力を市場から追い出して自由主義的な機会均等と法的な正義を確保することであると主張している。

しかし、実際には、権力と資本とが融合し、巨大な貧富の格差が存在するという現実の下で、自由主義的な「自由化」がより一層追求されるならば、それらの矛盾は解消へと向かうのではなく、逆に「弱肉強食」的状况がさらに激化することになるのではないであろうか。それは何よりも「三十年にわたる経済改革を経て、山積している問題はもはや市場経済の法治化だけによって解決できないところまできている。言い換えれば、政治問題の法律化による解決というハイエク理論の枠組みで解決することがすでに基本的に不可能なところまで来ている」というハイエク研究者の嘆きに端的に表わされている。

では新左派について。

彼らのほとんどは海外留学経験者で、西洋マルクス主義、急進的な民主理論、世界システム論などの影響を受けている。彼ら（その中心的人物は王暉）は資本主義・市場社会には本来支配的壟断的な傾向があるという点に強く注意を喚起する。そして、すべての地域（国）が西洋と同様の近代化（「現代化」）の道を行くことはできない、それぞれ地域に適した近代のあり方——「多元的現代性」——があるのだとして、自国の歴史・文化の見直しを主張する。では、彼らは中国について、どのような対処・改革を提示するのであるか。王暉について言えば、彼は下層民衆に経済生活の政策決定・管理などに広範に参加させ、弱い立場にある人々に資源配分をより多くするようにしなければならないとする。そして、国家の強力な関与によって広大な民衆の生存権・福利権を保証し、自由と民主の基本的条件を作り出さなければならないと主張している。

しかし、このとき、下層民衆の参加が旧い意識による抵抗・生活防衛（大同論的な絶対平等の要求など）にとどまることなく、それを超えて真に民主的な社会の創出へと繋がっていく手がかり・保証はどこにあるのだろうか。また、

強力な国家権力が専制化する危険性を阻止する保証はどこにあるのだろうか。正常な権力批判の社会的基礎である市民社会的状況をどのように創出するのか王暉は示していないという批判¹⁴、また、王の言う「現代性」の（他の社会との）通約性はどこにあるのか、もし無いのならば、彼の言う「現代性」の意義はどこにあるのかという批判は、王の議論の問題点を鋭く突くものだと言えるだろう。

そして左翼自由主義について。

この立場の来源は、欧米のロールズやハーバーマスの思想にある。この立場に立つ許紀霖によれば、彼らは、「ハイエクの自由主義があまりに『右』であり、新左派があまりに『左』であるのに対して、「自由にも公正にも配慮する『第三の道』」を追求しようとする。彼らの主張の具体的な内容はほぼ次のようなものである。権力と資本が一体化した現在の中国の市場（「権貴資本主義の壟断下にある市場」）においては、ハイエクのな交易の公正が実現することは期待しがたい。分配の公正も必要であり、国家の制度を通じて、（自由が優先するという原則の下で）社会資源の分配を弱者に有利なように傾斜させる。そして、政治においては、憲政による自由主義的な民主（選挙による民主）を基本としつつ、市民的共和主義・討議民主によって「補充」する、と。

しかし、かつての中国に、また現在の中国に、まだ市民社会は成立しておらず、（しばしば指摘されるように）拝金主義が広く社会全体に蔓延している。そうした状況の下で自由主義的（リベラル）な発想——「個人主義・自由競争」に表わされるような、個々人の価値観・倫理性（善悪の判断）には立ち入らないとする考え方——に基づく討議によって矛盾の解決へと向かう協力的な社会関係が形成されるのであるのか。確かに、社会的公正のための制度的整備も大衆的な討議の促進も極めて重要な問題であろう。しかし、同時にそれらを真に公正で民主的な社会関係の創出へと生かしていくためには、人々がともに共有しうる社会的な倫理性が必要なのではないであろうか。

では最後に新保守主義について。

この立場は、先に述べた儒教再評価、現代新儒家研究の視点の延長線上にあるものであり、その主張は八〇年代末

から新權威主義・善治主義という形をとつて国家の中心的な理念の一部を形成し、發展主義の中に取り入れられていた。新權威主義とは、八〇年代末、日々深刻化する社会の無秩序化・政治腐敗を前に、社会主義体制中での市場経済・政治民主化への過程においては、近代化への志向をもつた強力な新權威を樹立して社会秩序を調整し近代化の過程を主導させなければならぬとし、市場経済が十分に發達する前に多元的な民主制に移行することに反対した主張である。また、善治主義とは、はるか未来に市場経済・民主政治といった目標を置きながら、しかし、それよりもさらに權威主義的な政治秩序を維持することが漸進的改革にとつて重要であるとし、開明的で近代化への志向をもつた「親民仁愛」的な統治——儒教的な善治——がなされねばならないとする主張である。

この立場に立つ論者たちは、かつての社会主義や急激な西洋化の主張を社会の安定を破壊する激進主義として批判し、社会秩序安定の基礎である伝統的な文化・倫理に依拠しながら漸進的な改革を推進しようとする。具体的には、儒教的な「和諧（調和）」の理念によつて国家・エリート・民衆の間の緊張関係を調整し、深刻化する社会分裂の危機を回避しようとするのである。

しかし、現在の中国の矛盾の生成には、従来の中国社会の文化・倫理——儒教的な血縁主義、社会習慣としての縁故主義——もその一因として作用していることはすでにしばしば指摘されている。にもかかわらず、この論者たちにおいては、漠然とした調和の理念が説かれ、伝統的な儒教文化の重要性が強調されるにとどまるのであり、新たな社会関係の形成へとつながる倫理内容が提示されているわけではない。とすれば、そこに、真に現在の矛盾・対立が克服される展望を見出すことは困難であらう。むしろ、彼らの主張は、現状を前提しつつ、現実存在する強い不満・対立を表面化させないための体制のイデオロギーともなりかねない——のちに見るように梁漱溟自身の思想内容はこれとは異なるものである——。

ほぼ以上が現在の中国の思想状況と思想的な課題である。いま一度あらためて、課題について簡単に要約しておく。

中国の改革において、市場経済化の推進、憲政に基づく法律・制度の整備はおそらく不可欠であった。しかし、その改革の中からは多くの深刻な矛盾が生まれた。その新たな事態に対して、自由主義的（リベラル）な思考をもって対処することは、問題解決のための方法たりえない。のみならず、矛盾をより一層深刻なものにしかねない。また、巨大な貧富の格差に対して制度的に社会的分配の平等化をはかること、そして手続き的形式的な民主に対して広範な大衆の政治への直接参加・熟議の機会を保証することは確かに極めて重要であると思われる。しかし、それらが自由主義的発想によるものである限り、社会に広く拝金主義が蔓延する状況下において、十全な成果を期待することは難しいのではないであろうか。現在の諸矛盾を克服し真に民主的な共同社会を創出するためには、それらの施策と同時に、人々がともに共有しうる倫理性の再生が不可欠であろう——とくに現在の深刻な自然環境破壊、将来に予想される高齢化社会の到来を考えるならば、一層その感が強い——。それも旧来のそれとは異なる、民主的な社会関係を形成しうる新たな倫理性の樹立が。しかし、それは、いったいどこに、どのような形で見出すことができるのか。

こうした現在の中国の課題と深く関わる思想的な示唆を、現在の北米のコミュニタリアンと呼ばれる人々の議論の中に見ることができる。

三 コミュニタリアンの公共哲学と中国の思想的課題

——とくにチャールズ・テイラーを中心に——

コミュニタリアンと呼ばれる論者たちの代表的な人物として、アラスデア・マッキンタイア、チャールズ・テイラー、マイケル・サンデルの三人を挙げることができよう。三人の思想内容は必ずしも同じではないが、問題意識、問題へのアプローチの仕方において強い親近性を見ることができよう。まずその点を確認しておこう。

この数十年、米国において主流となったのは自由主義的（リベラル）な政治・経済であった。つまり、（先ほども

触れたが）個々人の価値観はそれぞれ各人の選択に委ね、憲法を中心とする法律・制度によって個々人の権利を保証しようとする政治と、人々の生活の質の向上よりも市場効率を重視し、もっぱら利潤の大きさとその分配を問題とする経済が追求された。コミュニティアンたちは、そうした方向が追求された結果、「社会を、諸個人が自分にとって有益なもの、好ましいものを確保しようとする闘争場」¹⁸と見るような傾向が生まれ、さらにグローバルな市場経済が展開するに及んで、一方に「企業経済と官僚国家への力の集中」¹⁹が、また他方に社会的コミュニティの衰退、「自分」のことにしか関心のない個人」のアトム化が顕著な現象として現われたことを問題とする。そして、そうした状況の下で、民主主義の形骸化と貧富の巨大な格差が生まれ、権力エリートと経済エリートによる「穏やかな専制」が進行していることに警告を発する。そして、その上に立って、彼らは、そうした「市場と官僚制国家が生み出す流れ」²⁰を押しとどめ、生き生きとした人々相互の共同性が回復されねばならないとするのであり、そのためにはまた、自由主義的な発想によるのではなく、人々がともに共有しうる倫理性、「共通善」を見出し、その実現をめざす共同社会の創出に積極的に関わっていかねばならない、とするのである。²¹

コミュニティアンたちに共通する問題意識、問題へのアプローチを、ほぼ以上のように理解することができるであろう。

しかし、彼ら三人の間にも各々の特徴・差異が見られる。まず、テイラーとサンデルが近代の到達点を継承する形での共同性のあり方を追求するのに対して、マッキンタイアは、近代をあらゆる倫理性（「諸徳」）と相容れない時代とし、トータルに否定する傾向を強くもっている。

「近代の組織的な政治は、それが自由主義的、保守的、急進的、社会主義的のいずれであれ、諸徳の伝統に対して真の忠誠を抱く立脚点からいえば、端的に拒絶されるべきなのだ。というのは、近代の政治それ自体がその制度的諸形態において、かの伝統に対する組織的な拒絶を表現しているからである。」²²

これに対して、テイラーは、「権利・自由・相互利益・平等」を近代の「決定的に重要な特徴」であるとし、それら²³

「近代」のエッセンスが現在の自由主義的な政治・経済の中で事実上失われているがゆえに、共通善による人々相互の共同的な関係を再生させ、それによって再びそれらに命を吹き込もうとするのである。

「近代の発展をそのもつともすばらしい約束に向けて推し進め、卑しむべき形態へと失墜しないようにするにはどうしたらよいか問題なのだ」²⁴

こうした認識はサンデルにもほぼ同様に見られるものである。しかし、テイラーとサンデルの間には次のような力点の違いが存在する。サンデルが主として米国の社会・思想状況に即して近代的な共同性の再生を論じるのに対して、テイラーは、広く米国以外の地域（国）をも視野に収めた議論を展開していることである。

この小論との関わりにおいては、テイラーの議論が重要である。以下、彼の所論を少し詳しく見ていこう。

まず、テイラーにおいて、このグローバル化した世界の中で、共通善はどのようにして見出されるものとされているのであろうか。

「わたしたちのあいだで価値の共通性を発展させ、育んでゆくにはどうすればよいかということが重要〔な問題〕になります。そのために是非とも必要なことは、ひとつには政治に参加する生活を分かち合うことです。……わたしたちは、これまで人生を歩んできたひとりの人間のアイデンティティとして、そしてこれからも人生を歩み、生涯を全うするであろうひとりの人間のアイデンティティとして、自分のアイデンティティを形づくっています。……わたしのアイデンティティを定義するさまざまな関係〔性〕をなくすむものだとか、取り替えが予定されたものとみなすことは原理的に不可能ですし、想定してもありえません」²⁵

「人間を人間として処遇すべきならばわたしたちは、こうした〔人間〕本来の姿を、つまり〔状況に〕埋め込まれていて、対話的で、時間的な〔人間〕本来の姿を尊重しなければならないということです」²⁶

テイラーにおいて、共通善（価値の共通性）は、われわれの日常からかけ離れたどこか遠いところにあるのではなく、われわれが日々生活を営んでいる人間関係の中に、そこに生きるわれわれの心情の中にあり、またその基底に

ある（地域の）文化的伝統の中にあるとされる。そして、彼によれば、そこにはまた、われわれがその共通善によって互いに結び、あるべき社会のイメージ、「社会的想像」がともなっている。

「社会的想像」とは、「自分はどのように他の人たちと協調しているのか、親しい仲間どうしの場合ならどうなのか、といったことにかんする人々の想像力の働かせかた」のことであり、「共同で行われるさまざまな慣行を可能にし、広く共有される正統性の感覚を可能にするような共通理解」のことである。それは、「理論がごく一握りの人たちの所有物であるのたいして、社会全体でないにせよ相当多くの人々に共有されている」ものである。²⁷

テイラーは、そうしたわれわれの日常的な共生を可能にしてきた共通善、社会的想像を意識化しそれをあらためて生かし直すことによつて社会の共同性を再生させようとするのである。しかし、彼はまた、それらがしばしば前近代的な共同性に基づくものである点に注意を喚起する——彼は前近代の共通善・社会的想像について、血縁性（「民族」）、階層性（「階層秩序」）という二つの特徴を指摘している——²⁸。そして、実際にいま目の前の社会に生きている共通善・社会的想像がそのような近代のエッセンスとは相容れないものである場合、それらにそのまま依拠するわけにはいかないとする。

「道徳秩序のイメージ（共通善）はたしかにわれわれの行為を何かしら意味づけるにせよ、必然的に現状肯定に傾くわけではない。」²⁹

「新たな社会的想像を成立させるうえで必須の手段となるのは、過去を振り返りつつ、そこに新たな解釈をほどこすことである。」³⁰

つまり、その場合には、旧来の共通善・社会的想像を、近代のエッセンスを実現しうる新たな内容へと読み替え、新たな共同社会の創出のために生かし直していかねばならないとするのである。そうした読み替えには外部（とくに西洋）からの刺激・影響がしばしば重要な契機となる。だが、その場合、旧来の伝統が外部のものにとつて代わられるわけではない。

「近代の社会的想像は、各々の国民の歴史に即して多様なかたちで伝播していった結果、西洋の内部においてすらじつに多岐にわたる様相を呈してきた。このことを念頭に置かならば、こうした想像が他の文明に押しつけられたり採り入れられたりする場合、西洋の方式が単純にそのまま再現されるはずだと考えるのは、慎まなければならないだろう。」⁽³¹⁾

その場合にも、伝統の特徴は依然として生きており、伝統の再解釈、新たな再生というかたちをとるのである。

「新しい想像は、旧来の伝統のなかでも価値のある重要なものに新たな解釈をほどこしはするが、その起源は以前の伝統のなかにあるという感覚はずっと保持されている。」⁽³²⁾

したがってまた、彼はさらに一步踏み込んで次のように言う。

『ヨーロッパを地方化する』作業に取りかかることはきわめて重要なのである。『ヨーロッパを地方化する』とはすなわち、近代とはヨーロッパを範型とする単一の過程であるという見かたを、われわれ自身がついに乗り越えることである。⁽³³⁾

「私の考えの根底にある直感は、われわれは『多種多様な近代』について語らなければならないのではないかと、というものである。私はここまでいろいろ事例を挙げてきたように、いまでは逃れられない形式となりつつある制度がいくつかあるが、しかしそれを実際に組み立てて動かすやりかたは多様なかたちをとっているのではないかと、ということである。」⁽³⁴⁾

つまり彼は、ヨーロッパ近代のあり方が近代のエッセンスを実現する唯一普遍的な範型であり他の地域もそれと同様の道をたどらねばならない、というのではなく、「そこにいたる道筋は多種多様であり」、⁽³⁵⁾各地域の文化的伝統に即した「多種多様な近代」がある、ヨーロッパはその多様な近代の一例にすぎない（「ヨーロッパを地方化する」とする）のである。

ほぼ以上が、この小論に関わるコミュニタリアン（とくにテイラー）の議論である。こうした議論は、現在の中国

の思想的課題にてらしてみれば、とりわけ次の点で示唆的である。

中国においては現在、グローバル化の下で、貧富の隔絶、権力と資本との融合等、米国と共通する深刻な矛盾が生まれている。そのような経済的政治的に巨大な力の差が存在する状況の下では、確かに、コミュニタリアンたちが言うように、自由主義的な改革はもちろん、社会的な熟議によっても、人々相互の民主的な関係を形成・回復することは容易ではなく、人々が互いにそのような関係を創り出していくのだという倫理性の共有が必要であろう。しかし、さらに中国にはまた欧米と異なる独自の事情も存在している。つまり、欧米がかつて市民社会的な状況を経験しているのに対して、中国はそういう経験をもたないことである。それは七億とも八億とも言われる貧しく弱い立場にある農民の存在と、社会に根強く残る旧来の社会習慣・倫理——血縁主義・縁故主義的な共同意識——に象徴的に現われている。こうした膨大な農民たちの主体性を無視した民主化はありえないであろう。だとすれば、とりわけ中国においては、人々を共同へと導く倫理（共通善）は彼らの日常生活の中に生きている（生きてきた）心情・意識の中に求められねばならないであろう。とはいえ、それはそのままでは民主的な要素とは相容れがたい前近代的な内容をもっている。したがって、もしこの共同倫理（共通善）によって民主的な関係を創出しようとするならば、それは新たな内容をもつ共同倫理へと読み替えられねばならないであろう。そして、それに基づく新たな民主的共同社会のイメージ（社会的想像）が構想され、広く社会の多くの人々に共有されねばならないであろう。

しかし、従来の中国の前近代的な共同倫理は、果してその限界を超えた新たな民主的共同の倫理として読み替えられうるのだろうか。もしそれが可能であるとすれば、どのような形においてなのか。

今から約八〇年ほど前の中国に、現在の北米のコミュニタリアンたちと極めてよく似た思想的探究を行い、それを社会改革運動として実践にうつした思想家がいる。それが梁漱溟である。

四 梁漱溟の「儒教精神」・郷村建設

——儒教的伝統による「共通善」「社会的想像」——

(1) 生い立ち

梁漱溟（名は煥鼎、字は壽銘）がこの世に生を享けたのは一八九三年。中国はまだ清王朝の統治下にあり、父、梁濟は北京在住の官僚であった。内閣侍読、高い地位ではない。梁家の祖先はもと元王朝の宗室であったが、元朝の滅亡にあたって故地に帰らず、域内にとどまって漢族と同化した。以後代々官僚を輩出するいわゆる「書香人家」「世宦の家」となる。しかし、曾祖父以来の負債のため家計は苦しく、漱溟ら兄妹四人の教育費は母親の嫁入り道具によって支弁されたという。

梁漱溟の受けた教育は当時の官僚の子としては異例であった。当時、官僚の家に生まれた男子は、何よりも科挙試験に合格して国家の官僚となることが人生最大の目標であり、そのためには四書五経を中心とする儒教の経典の本格的な学習が不可欠であった。

しかし、漱溟はそうした勉強をしなかった。彼は本格的に四書五経を学ぶことなく、創設もない洋式学校に入学、西洋式教育の中で育ったのである。それは「父の考えによるもの」であった。父梁濟がそうした異色の教育方針をとったのは、彼が当時の官界の中の改革派、変法派に属する人物であったことと関わっている。

よく知られているように、清朝中国は、アヘン戦争以降、怒涛のように押し寄せる列強の脅威に適切に対応しえず、ついには隣の小国日本との戦争にも敗れることとなる。変法派とは、日清戦争（一八九四～一八九五年）の敗北に強い衝撃を受け、清朝の政治制度のあり方を大きく変えようとした人々であった。

それまでの清王朝の政治は、科挙試験によって選抜された官僚が、国家の頂点に君臨する皇帝の統治を補佐するという専制的な形態をとっており、そこでの意志決定は皇帝とごく一部の高官のみによって行われていた。そして、当

時、その大官たちは、列強による国家分割の危機さえ孕む深刻な状況の下で、それと真に向き合うことなく、自己保身のための因循・姑息な対応に終始していた。変法派は、時代の危機に対応しえない官僚を生みつつける制度、科挙を廃し、皇帝の下に西洋的な議会制度を導入して立憲君主制的な政治改革を実現しようとしたのである。

梁漱溟は、そのような父の下で早くから政治に関心をもち、英国的な立憲君主制を理想とするようになる。のちに彼は述べている。

「救国のために、自然に政治に関心をもち、政治の改造を要求するようになった。民主・法治等の観念および英国式の議会制度・政党政治といったようなものが、早くも三十五年前に私の政治理想となっていた。」⁽³⁶⁾

(2) 革命、憲政への期待、自殺未遂

——西洋化の追求、その挫折——

だが、中学堂（ほぼ現在の日本の高等学校に相当）の卒業を間近にひかえた一八歳のとき、彼は自らの判断によって父とは異なる道を行く決断をする。父はあくまでも清朝の存在を前提とした改革を考えていた。しかし、彼は「腐敗しきった」清朝の下での改革に見切りをつけ、中国同盟会（京津同盟会）に加入、革命運動に身を投じたのである。そして、一九一一年（辛亥の年）、ともかくも彼らが夢みた革命は成就する。皇帝の国（帝国）から民の国（民国）へ。議会制度が導入され民主的な臨時約法が制定される。梁は同盟会系の新聞「民国報」の記者となり、精力的な活動を開始する。

このとき彼は、これで中国も欧米・日本のような近代国家に生まれ変わるのだと期待に胸を膨らませていた。

「私は当時……（中国も）ただ立憲政治の軌道を行きさえすれば、欧州・米国の後を追って近代国家となることも難しいことではないと考えていた。」⁽³⁷⁾

——ところが、やがて彼は強度のノイローゼに陥り、二度の自殺未遂事件をひき起こすこととなる。いったい何が

あつたのか。

その一つは、次のようなものである。

「民国二年の春、中国同盟会が改組されて中国国民党が成立し、民国報は吸収されて党本部の機関紙となった。……我々幾人かの仲間はその時そこから離れた。

……新聞記者生活をはじめて一年余り、革命運動に参加してからを数えても丸二年経っていない。……社会との接触が頻繁になり、漸く現実がすべて思い描いていたようには進んでいないことがわかってきた。『革命』『政治』『偉大な人物』……どれも『こんなものだったのか』という感じをもつようになっていた。下品な振るまい、下劣で野卑な心情、そして苛酷・残忍・凶暴なでき事。それまで家や学校で経験したことのないようなものを、そのとき眼にすることとなったのである。それらは私に人生に対する極度な倦怠と憎悪をひき起こした。」⁸⁸

議会の開設、臨時約法の制定——「立憲政治の軌道」の導入——。しかし、それは全く機能しなかった。袁世凱を筆頭とする、武力を背景とした政治諸勢力（大小軍閥）が台頭し、買収・籠絡・脅迫・暗殺、ありとある姦計を駆使した激しい権力闘争が、日々彼の眼の前でくり広げられることとなったのである。——革命後現出したこうした政治状況への倦怠・憎悪が彼の苦悩の一つの要因であった。

そして、もう一つは次のようなものである。

彼は、この頃執筆した謄写版刷のパンフレット「社会主義粹言」について、後年の講演「槐壇講演の一段」の中で触れている。

「私は『社会主義粹言』（按ずるに、これは私が二十一歳の時に書いたものであり、自ら謄写印刷をして人に贈ったものである。今からもう十年も前のことである。漱溟注す。）の中で、かつていくつかの例を挙げて説明した。

その中に、一つのでき事があつた。それは、民国一、二年の時のことである。北京にはじめて遊女ができ、みるみるうちに発達した。……一人の我が家の墓守がやってきて、我々に、自分の娘を遊女修行に出そうと思うと話した。

私は彼にすぐには何と言つてよいのかわからなかった。彼の娘は家にいれば食べるものにも事欠き十分には食べられない。着るものも着られず、必要なものも手に入れられない。その上また、彼の隣家の娘が遊女修行に出ていて、裕福な人と応対し、自動車や馬車に乗り、ごちそうを食べ、きれいな着物を着、下人を使っている。彼がどうして羨望の眼差しで見ずにおれよう？前にこのような誘惑があり、後ろにあのような逼迫がある。あなたは どうして彼をひきとめることができるだろうか？たとえりっぱな道理があつてとしても、彼に説くことはできない。我々も、飢えを解決できない廉恥空談で、彼にお説教することには耐えられない。ただ嘆息するのみである！きちんとした女性が他人の侮辱・愚弄を受け、どんな人がやつてきても笑顔で接待し鄭重にもてなさなければならぬのだ。……

さらにまた一つのでき事があつた。それは、私が北京の街路を歩いていて、一人の人力車夫を見たときのことである。一人の白髪頭の老人が懸命に前に引こうとしており、走ろうとしても動かなかつた。車に乗っていた人が早く行くと催促し、彼はあわてて転倒した。白いひげの上に血がにじみでた！私の眼に涙があふれてきた！……弱肉強食の世界における失敗者は、このような結果にならざるをえないのだ！私は種々のショックを受け、くり返し考えた。私の血は沸点に達し、その年私はほとんど気が狂いそうだった。……

もう一つのでき事は、今思い出しても目の前にまざまざと浮かんでくるものである。私は北京の東四牌樓の路上で南に歩いていて、向かい側に、二人の警察官が一人の痩せて弱弱しく顔の黒ずんだ中年の男を白縄で縛り、両側から挟むようにやつてくるのを見た。——その様子から見て、おそらく無能なコソ泥なのだろう。——私は両眼を見開いて警察官を見つめ、ほとんど発狂しそうになった。ほとんど走り寄つて彼を警察官の手から奪いとりとうとした！……これは、明らかに社会が彼をこのような状態にさせたのだ。彼は別の大きな犯罪を犯すようなことはできない。ただちよつとかすめて、空腹を満たそうとしただけなのだ。それなのに、あなたたちは、狼や虎のように彼を逮捕し、彼を威嚇し、彼の罪を責める。この社会は何と残忍なのか！私は心の中でこのように激昂し、精神状態がひどく不安定になったために、その年南京で自殺未遂事件を起こすこととなった。²⁸」

政界におけるあくなき権力闘争。その影で、搾り取られ、威嚇され、侮蔑される無力で貧しい民衆。その惨状について、彼は涙ながらに語り、くりかえし訴えるのである。——これが彼の心を捉えて離さない、もう一つの情景であった。

多くの犠牲の上に革命が成り西洋的な政治制度が導入された。それは民衆を主人公とする秩序ある社会を中国にもたらずはすであつた。だが、実際にそこから生まれ出たものは、夢想だにできなかったむきだしの暴力的支配・抗争であり、また、日々の営み（生きることそのもの）さえも踏みにじられる民衆の非人間的な状況であつた——「弱肉強食の世界」の現出——。彼には、もはや、どうしたらよいのか見当もつかず、底知れぬ絶望感と激しい精神的動揺が彼を襲う。——こうして梁は、強度のノイローゼに陥り、自殺未遂事件をひき起こすこととなつたのである。

以後、彼は社会活動から身を引き、ひとり、仏典の中に心を沈めていく。

しかし、やがて梁は、仏教への沈潜の中で執筆した仏教関係の論文が契機となり、北京大学にインド哲学の講師として招かれることとなる。

(3) 新文化運動の中の北京大学へ

—— 儒教思想への注目 ——

こうして、一九一七年、梁は北京大学に教官として赴任する。

ちょうどその頃、北京大学では、陳独秀・胡適・李大釗・魯迅・周作人など、留学帰りの若い知識人たちを中心に、中国の全面的な西欧化（「全般西化」）を主張する啓蒙運動、新文化運動が華々しく展開されはじめていた。彼らは辛亥革命後の政情の混乱・反動化を前にして、その根本にあるものは単に制度の問題ではなく、人々の感じ方・考え方も含めた中国文化総体の問題であると考え、より徹底的な改革、西欧化の必要を鮮烈にアピールしていたのである。そこでとりわけ激しい批判的となつたのは、旧来の伝統文化の基軸にある儒教思想であつた。当時、呉虞は「人を

喰う」礼教とまで儒教を痛罵している。

ところが、まもなく梁は、(現実にも目を向けない仏教は「現代において、ほとんど活躍の余地をもたない」)⁴⁰「これによつて社会を導こうとするなら、私は反対せざるをえない」⁴¹と述べ、まさに新文化運動の拠点、北京大学において、儒教思想の重要性を説きはじめる。そして、儒教倫理の意義を強調した著書『東西文化及びその哲学』(一九二二年)を出版する。

これが、新文化論者たち(「新派」)の痛烈な批判を浴びることになったのは言うまでもない(胡適等)。すでに時代の桎梏となった古い伝統文化を擁護しようとする、時代の流れに逆行するものである、と。

では、儒教が重要であるという梁の主張は、当時の伝統主義者たち(「旧派」)と同じ立場からなされたものだったのだろうか。

しかし、『東西文化及びその哲学』には次のような叙述を見ることが出来る。

「旧派は新派に対する一種の反動にすぎない。……彼らはただ心理的な反感によつて承服しえないだけであり……特に彼ら自身の思想内容は極めて貧弱である」⁴²

「彼ら(旧派)の新派反対には私はただ不賛成を表明するだけである」⁴³

このように、梁の旧派に対する態度は、そつけないほどに突き放した、極めて冷淡・否定的なものである。

そして、同時にそこにはまた、新派に対する次のような認識が示されている。

「われわれは新派をどのように捉えるか?新派が唱導するものは、要するに陳仲甫先生の言う『サイエンス』と『デモクラシー』、そして胡適之先生の言う『批評的精神』に他ならない。……われわれはこれらにすべて賛成する」⁴⁴

「頭腦明晰な人々は皆、東方化は存続しえない、もし西方化を採用しようとするならば東方化を根本的に排斥しなければだめだ、と感じている。……陳先生等いく人かの見解は、実に見方が徹底しており、われわれが首肯しうるものである」⁴⁵

彼は、新派の主張——陳独秀・胡適らの『サイエンス』と『デモクラシー』、批評的精神の重視——、またその根底にある、文化の根本までを問い直そうとする徹底した問題意識にきっぱりとした賛同を表明しているのである。だとすれば、何ゆえ彼は、新派のようなより徹底的な西洋化ではなく、儒教の重要性を説いたのであろうか。

(4) 西洋近代文化の問題性

——「利と力」の重視——

それは、彼の中に次のような認識が生まれつつあったからである。

まず一つは、西洋近代文化そのものに孕まれる問題性について。

彼は言う。西洋文化の根本には、個々人がそれぞれ「自己本位」に自らの利益・権利を積極的に主張し追求しようとする態度がある。そこから『争』の精神が生まれ、『開明的利己心を以って出発点とする』ことが哲学的論拠とされ、『自由競争を以って法則とすること』が社会的に公認されるようになった。こうした西洋的態度・精神——「個人本位・自由競争」、つまりリベラリズム——は、確かに「地上の天国を造り出し、人類の現世の幸福を実現した」。だが、それは、究極的には、各人が自己の利益を最大にしようとし、またそのために強制力・権力を手にしようとする「利と力」の重視を生み、種々の対立・悲劇をひき起こさざるをえない⁴⁷⁾、と。

こうした彼の西洋認識の背景には、直近の第一次世界大戦・ロシア革命という西洋での新たな現実の展開がある。

「われわれはまた、それ（西洋的精神を指す）が民族社会内においてどのような凶暴・猛烈に大規模な階級闘争をひき起こしたかを指摘しておかなければならない。……われわれはまた、それが国際間においてどのように種々の闘争をひき起こし一九一四年の空前の世界大戦の爆発に至ったかを指摘しておかなければならない。」⁴⁸⁾

それらの現実はまだ、全面的西欧化を主張した新文化運動のリーダーたちを困惑させ、やがてそれぞれの方向へと分解させていく主因となったものでもあった。

(5) 中国社会の特質

そして、梁の儒教重視の背後にあったもう一つの認識は、西洋近代社会とは異なる中国社会の特質、またそこに西洋文化が導入されることによって生じる影響についてのもののである。

まず彼は、西洋近代の社会について次のように述べている。

西洋においては、かつての被支配者の中から商工業を営み富裕化する層（近代的なブルジョアジー）が形成され、この新興階級が自由・平等の権利を積極的に要求して旧来のあらゆる特権を打破し、民主的な社会関係を創出していった。あの西洋的な精神、その上に立つ政治制度は、このような社会の中から生まれたものであり、このような社会においてこそよく機能するものである、と。

では、中国の場合はどうか。

中国においては、西洋の圧迫を受けて改革を余儀なくされ、一部の自覚的な人々によって王朝体制が打破された。しかし、そのとき、中国には西洋のような民衆の成長、新興階級の台頭は見られず、「新たに社会を作っていくべき中心階級が存在しなかった」。

国民の大部分はなお貧困・無力の中にあり、旧来の生活態度を保持していて権利意識が弱く、社会形成の主体となりにていない。確かに中国にも一部の富裕層が存在するが、彼らのほとんどは政権に依拠して自らの利益を追求するものであり、特権を打破して民主的な関係を創出していくものではありえない。このような、極端な格差が存在し富裕層が政権と密接に抱合している社会にあって、西洋文化、とくに「個人本位・自由競争」の態度が導入されたならばどうなるか。そこには、一部の富裕層・権力者が大多数の貧困・無力な民衆を思いどおりに威嚇し搾り取る「弱肉強食の世界」が現出し、西洋文化の問題性——「利と力」の重視——がより尖鋭な形で現われるのは、むしろ当然のことだったのだ、と。

しかし、とはいえ、なぜ梁は儒教に注目することになったのだろうか。

(6) 陽明学の「万物一体の仁」

——オルタナティブな共同世界——

「宋明の儒学者はいずれも孔子の人生を求め、それなりに得るところがあったと思われるが、明末、泰州の王心齋・王東崖先生父子がもつとも、私の意とするところをつかんでいる。」⁵²⁾

梁が儒教の重要性を説くにいたったきっかけは、たまたま『明儒学案』を読んでいて、その中に明代末期の陽明学一派、泰州学派の思想世界・社会像を見出したことであつた。陽明学とはどのような思想内容をもつものなのであろうか。ここに必要な限りにおいて、儒教思想の基本的な内容をふり返り、その中での陽明学の特徴を確認しておくことにしよう。

儒教は宋学（とくに朱子学）以降宇宙論をも含む壮大な思想体系をもつこととなるのであるが、本来、基本的には君臣・父子・兄弟・夫婦・朋友の間の倫理——五倫——を説くものである。そして、この五倫の中心にあるのは、家族相互の愛、「孝弟」である。ただし、そこに想定されている家族は平等な関係ではなく、上下関係（年長者・年少者間の、男・女間の）を含んだ家族——家父長制的家族——である。そこでの家族員の相互愛、「孝弟」は、目上の者が目下の者をおかまいが、目下の者は目上の者になつき従うという関係を内容としている。儒教においては、そうした家族の関係が倫理の中心に置かれ、それが家族を超えたすべての人間関係・社会関係（五倫）にまで押し広げられる——つまり、あらゆる人間関係が家族的な関係として捉えられる——のである。この家族愛、「孝弟」があらゆる倫理へと一般化されたものが「仁（愛）」に他ならない——「孝弟はそれ仁の本か」⁵³⁾。

したがって、儒教の倫理は、「名分」という言葉に示されるような双方の上下関係を明確にしようとする面と、同時にまた、「仁（愛）」「和合」という言葉に示されるように、双方の協調・共同の必要を説く面とをもっている。儒教思想の歴史はこのどちらの面が強調されるかによって、またどのような形で強調されるかによって様々なヴァリエーションを示しているのである。例えば、朱子学はどちらかと言えば前者——上下の関係の明確化の面——にウエ

イトを置くものであり、そこでは、その関係は宇宙万物に貫く原理「理」にまで高められている。また、陽明学は後者——相互の協調・共同の面——を極限まで拡大するものであり、ここでは、この世界は共同的な愛の心情「仁（愛）」に満ちた「万物一体の仁」の世界として表現されているのである。

陽明学においては、この世界・宇宙は本来調和的な秩序（「万物一体の仁」）によって満たされており、個人の人々にはそれを敏感に感じとる「良知（仁）」が具わっているとされる。だが、しかしまた、現実にはその調和は人々が「有私の私」（自らの利己的な感情）にとらわれることによって失われつつあるのであり、「良知」の活発な働きによってそれが克服されるときはじめて本来の調和的共同な秩序世界が現われるのだとされる。泰州学派は、こうした陽明学の思想内容を民衆の生活に最も密着したところで説いた人々であった。

梁は、この陽明学の相互愛に充ちた「万物一体の仁」の世界に、西洋的な「利と力」の世界とは異なるオルタナティブな世界、広範な人々相互の共同的世界を見出したのである。⁵⁴⁾

だが、梁の説く儒教的世界は陽明学、泰州学派のそれと同じ内容をもつものではない。

陽明学においては、例えば、「下にある者父に事えて孝、故に忠、君に移すべし。また曰く、孝とは君に事えるゆえんなり、と。これ上下皆まさに孝弟を以て本となすなり」と⁵⁵⁾とされているところに見られるように、現実の社会的上下的差別的な関係が前提され、その上に立って、相互の協調・共同の必要性が強調されている。

しかし、梁には現実の中国社会に対する次のような批判を見ることができるのである。

「人と人との隷属関係のような、封建社会を象徴するものは、中国社会においてはいまだに免れえていないようだ。——たとえば、子女が親に私物化され、婦人がその夫に私物化されているというように。これは西洋近代社会との交渉がはじまった状況下にあつては、自ずから反抗をひき起こさざるをえない。」⁵⁶⁾

中国にはなお、親と子の、夫と妻の間などに見られるように、上下的隷属的な関係が存在している。それは西洋の影響を受けた現在では、当然反抗をひき起こさざるをえず、否定されなければならないものである、と。

したがってまた、彼にとつて、従来の上下的隷属的な関係の基礎にあつた家父長的な家族（「族長・家長の制度」）が解体（「分散化」）し、個人が自立して、個々人の自覚（「意志」）による社会関係が形成されるようになること（「社会性の発達」）は、望ましい現象（「あるべき現象」）なのである。⁵⁷ 梁の説く儒教倫理（「仁」）の内容は、家父長制的な家族愛（「孝弟」）ではない。

（7）自由・平等の権利

——「近代」のエッセンス——

のみならず、彼には次のような明確な認識が見られる。

「個人が自由であるべきだということは、自明の理（論証を要しないもの）である。欧州や米国においては、個人の自由を尊重し保障し擁護することは深く人心に受け入れられており、非常に愛すべき精神である。……私は次のように考えている。人の個性が抑圧されている時代においては、人類は実はいまだ完全な人格を獲得していないのであり、完全な人格は、必ず人の個性が十分に伸展して以後の社会においてはじめて説くに値する、と。……個人の社会内における地位の尊重は、畢竟恒久の真理である。」⁵⁸

つまり、梁は、個々人が自由・平等の権利をもっているというのは「自明の理」であり、個人の存在・主体性（「個性」）が社会の中で尊重されねばならないというのは「恒久の真理」である、と言うのである。

さらにまた、彼は次のように述べている。

「われわれに必要なものは大変多く、一々数え挙げることはしないけれども、しかし、どのようにすれば個人の権利を確保し社会の秩序を安定させることができるかは、何よりも緊急に必要なことである。これは、ただ何よりも大切なことだというだけでなく、また、われわれが必要としているものはすべて、もしそれが達成されうるとすれば、必ずこれが実現されてはじめて可能となるのである。」⁵⁹

われわれにとつて、「個人の権利を確保し社会の秩序を安定させること」が他の何にもまして優先されねばならない課題である、と。

「そして、こうした認識の上に立つて、彼は次のように断言する。

「将来、中国の民治は決して実現できないわけではない。しかし、それは、決して近世の西洋人のように、自己本位に外に向かつて力を用い相互に対抗し防ぎあうという関係の上に民治を成立させているようなものではない。これを私は断言することができる。」⁽⁶⁾

中国においても民主政治（「民治」）は決して実現できないわけではない。しかし、それは西洋的な競争的対立的精神によつてではない。それとは異なる精神・倫理によつてである、と。梁において儒教の重要性は、このような文脈の上に提起されているのである。

(8) 「儒教精神」の発見

——新たな「共通善」——

では、彼の説く倫理の内容はいつたどのようなものなのだろうか。

「孔子の倫理は、実は彼の言う契矩（思いやり）の道を内在させたものであり、父の慈・子の孝・兄の友・弟の恭はすべて双方を調和させ相たすけさせるものであって、決して専ら一方を圧迫するものではない。——もし一方を偏重すれば、彼の形而上学からくる根本の道理と合わず、かえつてその結果は必ず孔子の本意に沿わない全く一方的な圧迫を生むこととなる。……数千年以来、われわれに、種々の上の権威から解放されて自由を得ることができなくさせ、個性を伸展しえなくさせ、社会性もまた發達しえなくさせたこと、これはわれわれの人生における最大の西洋に及ばないところである。」⁽⁶⁾

梁の説く儒教倫理「仁」とは、上下的な関係（「一方的な圧迫」の関係）を前提として相互の協調・共同を説く従

来のそれではない。人々が等しく自由・平等を獲得し、個性を伸展させ、その上に立つ社会性を発達させていく、そうした本来あるべき人間・社会の姿を実現するための、個人相互の思いやり（「契矩」）の心情・共同愛に他ならぬのである。それは後に、「倫理情誼・人生向上」——互いに相手を思いやり、励まし合い高め合う——という、より十全な形で表現されるようになるのであるが、これこそ、梁にとつての儒教本来の精神、「儒教精神」なのである。われわれは、ここに、儒教的な伝統の中から読み替えられ抽出された新たな「共通善」の姿を見ることができよう。

だがしかし、果して、われわれ個々人の中に、そのような、互いに他者を等しいものとして思いやり、ともに共同的な関係へと向かおうとする相互愛の心情「仁」が、本当に内在していると言えるのだろうか。それは何ら根拠のない、梁の主観的な願望にすぎないのではないだろうか。

この点について、彼は、何らか現実的な根拠・確信を感じとっていたのだろうか。

「このように正しさを求め善を求める本能、直覚は誰にでも具わっている。『人皆人に忍びざるの心有り、……人皆人に忍びざるの心有りと謂うゆえんは、いま人たちまち孺子の井に入らんとするを見れば、皆怵惕惻隱の心有り……』……と孟子いうところの善を好む直覚は、美を好む直覚と一つのものであつて別のものではない。」⁽²⁾

陽明学においては、「仁」の心情が一人ひとりに内在していることを示すものとして、しばしば有名な孟子の四端の逸話が引かれる。梁はその叙述に触れたとき、おそらく、かつて眼にした遊女修行に出される娘を、年老いた人力車夫を、そしてみじめなコソ泥を、そのときの自らの哀切な心情そのままにまざまざと思い浮かべたに違いない。もし幼児が今にも井戸に落ちそうになっているのを見たならば、誰でもハッと心を通さずにはいられないだろう。そのような、理屈や利害を超えて他者を思いやる心情は、（美を好む直覚と同様に）確かにわれわれ人間の心の深奥に否定しがたく存在する、と。そして彼は、そうした思いやりの心情は儒教によって自覚化され、中国の伝統の内に連綿として生きているのだ、と考えるのである。

以上のように梁は、個々人の自由・平等の権利を充足するための共同の倫理として、独自に読み替えられた儒教倫理、「仁」「儒教精神」の重要性を説くのであるが、果して、本当に彼の説く儒教倫理は個々人の自由・平等の権利を充足しうるものなのだろうか。充足しうるとすれば、どのような形においてなのか。

(9) 「儒教精神」による独自の公共性

梁は、彼の言う「儒教精神」と個々人の権利について次のように述べている。

「西洋人は自己の権利を主張するが、中国人は権利は相手してくれるものだと考えている。⁶³」

「西洋人が平等を要求するのは、個人から出発しており、すべて私はあなたと平等であるべきだ、あなたは私にこれこれの地位、これこれの権利を与えなければならぬ等々、と説く。中国人はそれとは全く異なつて、平等は皆から説かれ、自分から主張しない。中国人自身においては、私はあなたと平等だという考え方はない。⁶⁴」

「権利は相手が与えてくれるものであり、自ら主張するものではない。義務は自ら認識するものであり、相手が課するものではない。⁶⁵」

「同じく生活の上で相互に依存する双方であるからには同じ倫理に属するのであり、相互に相手を顧み、相手を尊重する義務がある。……倫理道徳上の義務は自らに課するのであつて、国家の法律に規定された義務が、集団から個人に加えられるのとは異なる。後者は強制的であるが、前者は強制的ではない。それが生命の自由、自主の本性に由来するからである。……私が私と関わりのあるすべての人に対して義務を負っているのと同様に、私と関わりのあるすべての人は私に対して義務を負っている。人々が各自私に対する義務を尽くす時、私の権利の享受はすでにその中に⁶⁶あるのではないだろうか。」

「儒教精神」による関係の中では、個々人は互いに「相手を顧み、相手を尊重する」という、人間として果たすべき自発的な配慮（義務）の感覚をもって接し合う。したがつて、彼らはその社会の中で、利己的な関心からでなく、

社会全体——自らをも含めた構成員全員——にとつての最善を求めて考え発言し行動する。そうした関係の中では、個々人が各々自らの「権利」を主張・追求しなくても、結果的に、すべての個々人の権利が擁護され自ずから充足されることになるのだ（「享受はすでにその中にある」）、というのである——そこにおいて、社会全体の調和的秩序が保持されること言うまでもないであろう——。

とすれば、われわれはここに、ハーバースマスらが描き出した西洋近代の公共性とは異なる、独自の公共性のあり方を見ることができよう。つまり、個々人がそれぞれ自らの権利・要求を積極的に主張しあうところに成立する公共性ではなく、人々が互いに相手を思いやり尊重しあうところに生まれる、いわば儒教的な公共性——「儒教精神」という共通善によつて生まれる公共性——を。

(10) 郷村建設へ

——新たな「社会的想像」——

そして、この「儒教精神」に基づく理想的な人間関係・社会のイメージを、われわれは、梁の次のような講演の口吻の中に見て取ることができるだろう。

「私は、家人が寄り集まつて交流するとき、なごやかにうち融けてゆつたりと睦みあい和合しているのを見ると、気持ちが高ぶり、気持ちの高ぶりに耐えきれずどうしようもなくなくなる。私は、集団で寄り集まつて行動を起こすとき、心一つにして協力し気持ちがいしくり通っているのを感じると、気持ちが高ぶり、気持ちの高ぶりに耐えきれずどうしようもなくなくなる。

私は、なぜかはわからないけれども、かたわらの人が積極的に何かをし前に向かって努力をしている様子を見ると、いつもうれしく、楽しく、歓迎し、賛成しようという気持ちになる。私は、なぜかはわからないけれども、かたわらの人が社会的な行動を起こし——つまり、皆で集まつて団結し心一つにして協力している様子を見ると、いつでも

うれしく、楽しく、歓迎し、賛成しようという気持ちになる。……

このような、前に向かって努力するということは、われわれが人類社会において随所に見ることができるとある。——あるいは個人において、あるいは集団において。このような、心を一つにして協力するということもまた、われわれが人類社会において随所に見ることができるとある。——小は夫婦・朋友の間から、大は国家・世界に至るまで。⁶⁶

一人一人が等しく尊重され互いに配慮し合う、と同時にまた、すべての人々が互いに高め合い力を合わせて生き生きと活動する、そのような人間相互の親愛に満ちた共同的な関係。これこそ梁の言う、個々人の内なる「仁」「儒教精神」が発現した社会の姿なのである。われわれは、ここに、儒教的伝統の中から生まれた新たな「社会的想像」を見ることができるとある。

以上に述べてきたところから明らかのように、梁は、西洋的近代の追求（とくにリベラルな精神による）の中から生まれた極めて深刻な矛盾を前にして、苦悩し、やがてテイラーの言う「近代」のエッセンスを中国に実現するための「共通善」を伝統的な儒教の中に（読み替えを通して）発見する。と同時にまた、「利と力」の支配する世界とは異なる調和的・共同的な民主社会のイメージ、新たな「社会的想像」を見出すのである。

そして、以後、彼は、この「儒教精神」による民主的な共同社会——「新たな共通善による新たな社会的想像」——を中国社会の基礎である農村に実際に作り出すための運動、「鄉村建設運動」に関わっていくこととなる。

だが、ここでは、もはやその内容に詳しく立ち入るゆとりをもたない。ただ若干の補足的な説明をくわえておけば、この運動は、農民たちを「儒教精神」——互いに思いやり励まし合い高め合うという精神——による共同的な関係に組織し、知識人（運動家）の技術的援助によって彼らを自立的な主体へと「育成」する、そうして中国社会の基礎である農村に、自立的な個々人相互の共同による民主的な社会関係を広範に創出していこうとするものであった。だが、言うまでもなく、こうした運動は、一定の成果を挙げつつも、当時の地主制、軍閥的政権下にあつて結局は挫折を余

儀なくされていく——挫折の直接的な原因は日本軍の進攻であったが——。

五 むすびにかえて

梁の運動の具体的な施策の適否はともかくとして、以上のような彼の思想的な営為には、「利と力」が支配する中国の現実の下での、自由主義的な改革の方向とも、また毛沢東型社会主義の方向とも異なる、独自の共同倫理（伝統から導かれた新たな「共通善」）による民主的な共同社会創出への道が示されている。それは、いわばテイラーの言う「多種多様な近代」の中国的な道筋を示すものであり、今日の中国の思想的混迷に対して、貴重な視座を提示するものと言えるのではないであろうか。

〔註〕

- (1) 王暉『思想空間としての現代中国』（岩波書店、二〇〇六年）四九頁。以下、王『思想空間』と略記する。
- (2) 甘陽編『八〇年代文化意識』（上海人民出版社、二〇〇六年）、甘陽『古今東西之争』（三聯書店、二〇〇六）、査建英『八〇年代訪談録』（三聯書店、二〇〇六年）、他に(1)(3)(13)等がある。
- (3) 許紀霖・羅崗等『啓蒙的自我瓦解——一九九〇年代以来中国思想文化界重大論争研究』（吉林出版集团有限责任公司、二〇〇七年）四一頁。以下、許『瓦解』と略記する。
- (4) 同上
- (5) (一)に同じ。
- (6) 許『瓦解』八頁
- (7) 王『思想空間』二二—二三頁

- (8) 拙著『梁漱溟の中国再生構想——新たな仁愛共同体への模索——』（研文出版、二〇〇〇年）を参照されたい。
- (9) 許『瓦解』四四頁
- (10) 王『思想空間』六頁
- (11) 許『瓦解』三七—四〇頁
- (12) 王『思想空間』六七頁
- (13) 王前『中国が読んだ現代思想』（講談社、二〇一一年）一七六頁
- (14) 許『瓦解』一九〇頁
- (15) 同上、二四頁
- (16) 同上、三九頁
- (17) 野村浩一『近代中国の思想世界』（岩波書店、一九九〇年）、天兒慧『中国改革最前線』（岩波新書、一九八八年）等、参照。
- (18) アラスデア・マッキンタイア『美徳なき時代』（みすず書房、一九九三年）二八九頁。以下、マッキンタイア『美徳』と略記する。
- (19) マイケル・サンデル『公共哲学』（ちくま学芸文庫、二〇一一年）二二三頁、チャールズ・テイラー『ハほんもの』という倫理——近代とその不安』（産業図書、二〇〇四年）一三頁。以下、後者はテイラー『ほんもの』と略記する。
- (20) テイラー『ほんもの』一六三頁
- (21) 同上、七三頁
- (22) マッキンタイア『美徳』三一—一頁
- (23) チャールズ・テイラー『想像された社会の系譜 近代』（岩波書店、二〇一二年）三〇頁。以下、テイラー『近代』と略記する。
- (24) テイラー『ほんもの』一六頁
- (25) 同上、七三頁
- (26) 同上、一四四頁

- (27) テイラー『近代』三一―三三頁
(28) 同上、一〇―一二頁
(29) 同上、三九頁
(30) 同上、一六一頁
(31) 同上、二二二頁
(32) 同上、二二〇頁
(33) 同上、二八五頁
(34) 同上、二八三―二八四頁
(35) 同上、二二九頁
(36) 『梁漱溟全集』第二卷、六八一頁。以下、『全集』と略記する。
(37) 同上、六八八頁
(38) 同上、六八六頁
(39) 『全集』第四卷、七三〇―七三三頁
(40) 『全集』第一卷、五三六頁
(41) 同上、五三四頁
(42) 同上、五三一頁
(43) 同上、五三二頁
(44) 同上、五三一頁
(45) 同上、三三八頁
(46) 『全集』第五卷、一〇五頁

- (47) 同上、一六六一―一六七頁
- (48) 同上、五一頁
- (49) 『全集』第二卷、二一九頁
- (50) 同上、二二七頁
- (51) 『全集』第五卷、一四四―一四五頁、『全集』第一卷、五三四頁
- (52) 『全集』第一卷、四六五頁
- (53) 『論語』学而篇
- (54) この点についての具体的な論証は、こみ入った説明を必要とするため、ここでは省かざるをえない。前掲の拙著を参照されたい。
- (55) 『王心齋全集』卷四、尺牘密証
- (56) 『全集』第二卷、二〇三頁
- (57) 『全集』第一卷、三六八―三六九頁
- (58) 『全集』第五卷、一三五頁
- (59) 『全集』第一卷、五三〇頁
- (60) 『全集』第五卷、一六六頁
- (61) 『全集』第一卷、四七八―四七九頁
- (62) 同上、四五二頁
- (63) 『全集』第二卷、二九五頁
- (64) 同上、二九六頁
- (65) 同上、二九四頁
- (66) 『全集』第三卷、七二七―七二八頁

(67) 『全集』第四卷、七五八―七五九頁