

儒教的人文精神の宗教的意義

杜維明

一九九〇年代、中国において、人文精神に関する激しい論争が巻き起こった。それは上海の張汝倫や朱学勤などの学者による「人文精神の喪失と再建」という問題であった。ところが、これに対する北京方面からの反響には非常に厳しいものがあった。たとえば、前中華人民共和国の文化部長王蒙は「われわれにはもともと人文精神など存在しなかつたのだから、どうして喪失することなどありえようか。また再建するという必要もあるだろうか」と述べたのであった。この論争については『読書』『東方』『現代と伝統』や、また香港の『二十一世紀』『明報月刊』『九十年代』など、影響力の強い知的雑誌に報道された。

一 啓蒙的精神

私は人文精神を二つに分けて考えるべきであると思う。一つは西洋の啓蒙運動を通じて発展してきた「啓蒙計画」と、その啓蒙的精神を体現した人文精神である。マルクス主義的人道主義の発展に巨大な貢献をした王若水や、新啓蒙を唱えつつ、『文心雕龍』の研究で有名な王元化などの多くの中国の学者は、みな啓蒙的な人文精神・人文主義あるいは人道主義を認識した人々であつた。それは西洋のルネサンスより以後に発展してきた思想の道であつた。この道は十九世紀中葉以来、今日に至るまで、依然として最も強烈な意識の形態であると私は思う。

なぜ、これが最も強力で、あるいは最も影響力が強い意識形態であるのか。それは社会主義であれ資本主義であれ、すべてはみな啓蒙的精神に深く関わっているからである。現在、われわれが世界各地を回つてみると、先進国でも発展途上国でも、発展している領域はほとんどが啓蒙的人文思潮に関係している。たとえば、市場経済、民主政治、市民社会、職業集団、大学やNGOなど、すべて啓蒙運動の後に展開してきたものである。多くの西洋の大学はヨーロッパの中世以来の宗教的伝統文化の影響を深く受けているが、現代の東アジアの大学もやはり西洋文化の影響を受けている。北京大学は百年余りの歴史を持つているが、京師大学堂から五四時期に至るまでの北京大学、あるいは軍閥割拠の時期の北京大学、そして抗戦以後、四十九年以後、文革以後、今日の改革開放の北京大学に至るまで、どの時期の北京大学もすべてそれぞれの時期に特徴的な大学理念を備えており、そのどの時期も、すべて現代中国思想界で重要な役割を演じた高等学府であり、またそれは確かに啓蒙的精神から発展し、深化してきた文明現象であった。のみならず、その精神はわれわれの多くにとつて普遍的価値を持つていた。たとえば、自由、人権、平等、法治、個人の尊厳など、すべて啓蒙運動、啓蒙精神下の人文思潮に深く関わるものであった。

もちろん、啓蒙といつても少なくとも二種類が存在している。一つはフランスの啓蒙であり、もう一つはイギリスの啓蒙である。フランスの啓蒙はとりわけ革命の精神が強く、宗教とは分離し、神学を批判し、中世、封建時代、封建社会、貴族世界から踏み出そうとしたものである。イギリスの啓蒙は、とくにスコットランドに代表されるような啓蒙である。経験主義、懷疑主義、実証主義及び漸進主義である。伝統と深く関わりあいつつも、宗教問題にはあまり深入りしない。これらは別種の啓蒙である。また時間の流れから見れば、十八世紀の啓蒙と十九世紀の啓蒙、そして二十世紀の啓蒙には大きな違いがある。ヴォルテール、ルソー、ライプニッツ、あるいは百科全書派のような十八世紀の啓蒙哲学者においては、理性主義が宗教的権威を圧倒し、人間の世界を発展させ、また個人を重視すべきである、と考えた。当時、多くの哲学者は中国を重要な見習うべき社会としており、儒教を最も重要な参考すべき文化としていた。これはマテオ・リッチがラテン語訳を通じて、多くの儒教經典や中国事情を西洋へ紹介していたからである。そして西洋にとって、とくに重要だったのは、なぜ「神」のいない社会が存在でき、しかも「神」のいない社会に秩序とさまざまな人文的価値や社会制度が作り出されたのか、ということであった。

十九世紀になると事情は変わってきた。ヘーゲルは非西洋文明（中国、インド、ペルシャ）を人類の文明の夜明けと規定し、人類の文明は太陽のように西に向かつて発展し、ついには西洋に落ち着くと確信していた。プロシャのドイツ、そしてヘーゲル自身の哲学こそ、人類精神の帰結であると確信していたのである。これはヨーロッパ中心主義的見方であり、それは社会の発展にはその必然的法則があり、ヨーロッパこそが人類文明の重要な発展段階であることを確信するものであった。それこそがまさに十九世紀の啓蒙の特質であった。そしてそれによるならば、東方はもはや辺境でしかなかつた。西洋はもはや中国を見習うべき社会とは考えず、反面テキストとしてしまつたのである。ヘーゲルの影響を受けた学者は、マルクス、ウェーバー、そして後世のハーバーマスまですべて、人類の文明の発展の高度な段階、そして実現すべき人文思潮等は、西洋の現代の精神および西洋の現代の運命と分離することはできないと主張していた。

しかし、このような現代西洋の啓蒙的人文精神は、今日の二十一世紀の西洋の知識人に対して、また新しい覚醒を求めるにもなつた。啓蒙的精神はあまりにも人類中心主義になりすぎていた。そして、一方では神学的世界を抹消することと、もう一方では大自然に対する掠奪という結果をもたらしてしまつた。この二つの事態は、われわれが、生きるべき環境との間に矛盾、衝突を生じていることを示すものである。

反神学、反自然の意識形態がこのまま発展していくば、生態環境を破壊し、人類社会の分裂と崩壊をもたらすだろう。実際、この問題はすでに七十年代には現れていた。そしてこの困難に直面したとき、現代の世界の知識人は、多かれ少なかれみずからがこの啓蒙的精神による受惠者であり、同時に犠牲者であることを、理解してしまつたのである。この困難に向き合いつつ、それでは、われわれはどうすればよいのか。

中国の学者のこの問題に対する議論は参考するに値する。私は彼らが廈門、広州、南京、武漢等で行つた学術会議に参加したが、それらの基本的なテーマは、伝統的な儒教の人文精神によつて現代の西洋の啓蒙的精神に対しても反省を迫ることができるとどうか、ということであつた。このテーマは八十年代には想像すらできなかつたことであり、まるで夢のような話であつた。そしてその当時、人々が意を注いだのは、どのようにして現代の西洋の啓蒙を学ぶことを進展させ、さらにその新たな啓蒙を用い

てどのようにして政治文化の中の王侯貴族的・封建的毒性の残滓を突き破るかということであった。しかしながら現在、「期限切れの封建的意識形態の儒教思想」を用いて、最も先進的な社会主義を迂回し、最前線の哲学に對峙することとか、あるいは「期限切れの封建主義」を用いて資本主義をもう一度解釈しなおすなどということは、夢想もいいところではないか。われわれはまず、このような風刺的意味しかもたない方向性は捨てなければならない。またこの二つの人文精神の関係がどのようなもののかについても語ろうと思わない。啓蒙的精神が代表する人文精神とは異なる、あるいはそれと互いに補い合うような一種の啓蒙について、あるいはもう一つの形の人文精神に関心を向けたいと思う。

二 伝統文化の放棄

儒教の人文精神が西洋の啓蒙的精神に直面するとき、その困難に対してもどうに對応するのかを論ずる前に、私はまず私が理解している伝統的現象について描写しようと思う。

われわれがさきに述べた啓蒙的人文精神の本質的特徴の一つが仮に人類中心主義であるとするならば、それはまた強烈な世俗化の過程ということもあつた。それは迷信を打ち敗り、自然を征服する精神であつた。マルクスの「人が自然を化する」という意味には、自然と一致協調するという面があつたかもしれない。しかし、中国化されたマルクス主義では、「人は必ず天に勝つ、自然を征服する」という意味であつて、それは強烈な物質主義であつた。それは理性を強調する。しかしそれは道具体的理性である。そしてこの道具体的理性によつて現代の多くの学者は啓蒙的精神による困難に直面させられ、さまざまな対応を示すことになつたのである。たとえば、ハーバーマスは道具体的理性以外の理性に通ずる問題を提起した。フーコーは國家機能が象徴的資源を利用しつつ支配する装置に注目した。デリダは脱構築という現代の最も核心的理論の解析を開始した。西洋は二十世紀末に啓蒙的精神の束縛を脱しつつあつたが、それは中国の現代思想界の歩みとも関係している。広くいえば、全東アジアの社会とも関係している。ここでとくにいつておくべきことは啓蒙的精神がイギリスのケンブリッジとパリで大きな批判に遭つた際にも、

北京、東京、台北やソウルにおいては、まだ啓蒙的精神はかなり尊重されており、一切の価値基準もそこに置かれていたということである。

中国の言語環境においては、啓蒙的精神は早くから強い科学主義に傾いていた。それは物質主義、現実主義、実用主義と道具主義を含むものであり、知識界、学術界においても非常に大きな説得力を生じた。そのため今日、世界各地の華人社会を巡つてみると、リーダーはほとんどが技術官僚ということになつてしまつてゐる。しかし、五四運動の時期を振りかえつて見ると、新文化運動の中で重要な役割を果たした人物は、文科系の出身であるか、他の専門から文科系へかわつた知識人であつた。たとえば、胡適は農業から哲学へとかわつた。文豪の巴金、魯迅なども、医学を捨てて文科を選んだ例である。しかし三、四十年代になると、各領域のリーダーは半分以上が理工系の人材となつてしまふ。北京大学、清華大学及びその後、移転合併して作られた西南連合大学が育てた楊振寧のような人材以外にも、陳立夫が教育部長を担当している間は、科学を以て国を救うことが目的であつた。そのため、ほとんどの奨学金と教育政策は科学的人材を育成することに注がれた。この風潮のもとに、大陸、台湾、シンガポールなどでも、人材育成の対象は、すべて科学主義による技術官僚となつたのである。以上は大筋にすぎないが、しかしこれに非常に重要な学術情報を反映するものといえる。

私がいえるのは、啓蒙的精神の影響によつて、現代の中国知識人の文化的伝統の中の、いわゆる精神的蓄積には、伝統文化による資源が非常に希薄になつてしまつたことである。現代の知識人の精神には悲憤の蓄積はあるし、民族主義の蓄積、科学主義の蓄積、「造反有理」の蓄積もある。だがこれらの蓄積は地層の蓄積のようなものとはちがい、一種の化学合成のようなものである。だからそれはさまざまな複雑かつ根本的な変化を生じてしまふし、常に爆発的な作用を引き起す。

五四運動における反伝統の意識は非常に強かつた。しかし私が見るところ、五四運動の反伝統は健康的であつたとはいゝ、伝統に対しては継続性と揚棄性とをもつていた。そのため反伝統工作としては不十分なものであつた。たとえば、彼らはただ伝統を重荷とのみ見て、それを放棄すべきだとしていたが、彼らが注目していたのはいわゆる悪い伝統、あるいは畸形的精神のみだつた。つまり魯迅のいう国民性とか、あるいは柏楊によつて主張された「醜い中国人」などである。しかし今日から見れば、彼

らは畸形的精神性を放棄しようとしたものの、事実上徹底しきれず、重荷としたものも本当には捨て切れなかつた。そしてその影響はその後の知識人の精神的蓄積の中において、伝統的な文化を益々希薄化させて行く方向ではたらいた。われわれの中国は五千年以上の歴史を持つてゐる。中華民族の歴史は長い。しかし、われわれの生命や、行為の諸方面において反省がなされてこなかつた畸形部分の作用はもつと大きい。反省を通じて充分に發揮されるべき資源は益々希薄になつてゐる。われわれの心の中に影響を生じた啓蒙的精神は、西洋のような波瀾に富んだ、多元的に並び起こつた景観ではない。われわれの中に文化的心理的作用を引き起こした部分は、かなり偏つたものであつた。そのため中華民族の知識人は、全世界の挑戦を受けるとき、精神的資源の把握と、価値の領域を開拓するという二つの面において大きな欠陥をもつことになつてしまつた。これはじつに困難な問題である。現在、われわれは力をふりしほつて前に踏み出そうとしているが、しかし、この困難な状況から完全には踏み出し切れていかない。そしてこの困難の内容はかなり複雑である。そこでここにおいて、われわれはいつたい儒教の伝統が代表するところの人文精神とは何であろうか、どのような人文精神であろうか、ということを振り返つてみなければならぬ。この困難は非常に大きいため、私にできるのはそれを簡単に描くことだけである。そして、私自身この問題に対しても、まだ考察と反省を行つてゐる過程にある。必ずしも玩味すべきような定論をもつてゐるわけではない。

一つの簡単な例をあげてみよう。日本の徳川時代の学者は厳格な古学と国学を基準としていたが、学者としては二、三流の学者に属するものにすぎなかつた。だが彼らの文集を見てみると、儒学への習熟の程度は文化中國の立派な大学で中国の文・史・哲を研究する教授のレベルをはるかに越えている。こうしてみると、われわれの伝統文化との断層は益々厳しくなつてゐるといふしかない。

西洋の学術界は、このような状況とはまつたくちがう。西洋の学術界においては、最も強烈な反伝統主義者であるニーチェやデリダですら、ギリシャ哲学や西洋学術の発展の系譜について非常に詳しい。それはわれわれの想像をはるかに越える。中国大陆の学術界は文化大革命の十年間、苦難の影響を受けたから、真に現代的な意義をもつ伝統的な知識人、あるいは古代思想研究者は、恐らく指を折るぐらいであつたと思われる。そして彼らが用いることができた研究対象も、荀子、王充、劉禹錫、張載、

王夫之、李卓吾、戴震、章太炎、魯迅、そして毛沢東に至る系譜ぐらいのものであり、その他の思想家の研究は認められなかつた。荀子がわりあい重視されたのは、彼の思想が素朴唯物論の色彩をもつていたからである。彼は進歩的であると思われ、孟子のように一顧の値打ちもない唯心的なものとはされなかつた。しかしさらに、素朴唯物論と弁証的唯物論とは比べものにならない。弁証的唯物論は進歩の思想であり、素朴唯物論は人類の知の発展過程の一端階にすぎない。われわれは想像することができるのである。たとえば、このような意識形態のもとに、二種類の学生がいたとする。一種は五年も六年もかけて古代文献を研究し、ようやく古代漢語を身につける。それでも荀子を読めるかどうかは微妙である。たとえあっても彼らが身につける武器は素朴唯物論であるにすぎない。もう一種の学生は現代漢語訳を通じて、半年ほどをかければ、大体いわゆる先進的な弁証的唯物論を自分のものにすることができる。この種の人々は先進的・現代的な見方を身につけ、そして現代世界に向けて彼の意見、主張を発信することができるようになる。ところがもう一方は五年も六年もかけて、得られるものは期限切れの古臭い一片の知識だけである。大学という場にあつて、すこし知恵を持ち、自分の利益が分かるものなら、時間をかけて古代の漢語を学び荀子を研究し、素朴唯物論を手にしようと思うだろうか。

ところが、現代の西洋の学者がもし時間をかけてギリシャ哲学を勉強し、プラトンを研究するなら、彼には多くのチャンスがある。西洋の知恵の源泉を研究する重要な人物であると認められる。ホワイトヘッドがいうように、西洋哲学とはプラトンのための注釈にすぎないともいいうるからである。これは非常に一つの重要な態度である。みずからの伝統文化から発展してきた知恵であり、それによって実現した精神的価値もある。もしそれに価値がないのなら、時間と労力をかけて研究することなどありえない。ところが中国の学術界の各領域はこれとは対照的である。中国の伝統文化の重要な大師大徳を研究するものなどはない。価値があると認められないからである。デリダは、現代の学者として重要な人物である。また彼は反抗精神が非常に強い人物である。彼は西洋の言語使用それ自体についても反対するほどの人物である。彼はユダヤ人であったが、フランスで教育を受けた。そしてギリシャ哲学のプラトン、アリストテレスからの展開と、またユダヤ文化の展開にも非常に詳しかつた。脱構築主義、ポストモダン主義の旗を掲げる学者ですら、自己の伝統に対しても非対してはこうである。その他についてはいまでもないだろ

う。私の知り合いの西洋哲学の学者や、学生で、哲学の学位を獲得しているものはみな、古代であれ現代であれ、西洋文化の系譜にはきわめて詳しい。カントを研究していないとか、ヘーゲルを勉強していないとか、ハイデッガーを知らないとか、アウグスティヌスなど聞いたこともない、などというものはいない。たとえあつたとしても少數であり例外である。しかし、中国においては最も優れた博士課程の哲学専攻の学生であつても儒教の伝統における大師大徳に対し、董仲舒であろうと朱熹であろうと、ほとんど理解していないか、まちがつている。もつとひどいのは四書の『論語』が分からぬどころか、「ただ女子と小人とは養い難し」を自分の信条とする一方で、「このような後れた思想はわれわれに学ぶ価値があるのか」などと喧伝する。孟子には唯心主義の帽子をかぶせ、荀子なら素朴唯物論である。香港、台湾、シンガポールなどにおける伝統文化の無知は、商業主義やそのほかの要因によるものだが、学術界の指導者すらも、文・史・哲の研究を無駄使いだと思つてゐるふしがある。

三 儒教精神の四側面

儒教の人文精神を、西洋の啓蒙的人類中心主義と比べる場合、四つの側面に注意する必要がある。私のこの議論の根拠は孟子の伝統による人文精神である。

第一の側面は個人の問題であり、人間の主体性の問題でもある。第二の側面は社会の問題である。社会とは家庭から国家、天下にまで展開する各種の「公共領域」である。第三の側面は自然の問題である。第四は天、天道の問題である。

最近、コロンビア大学のド・バリー教授は、「大学」には「齊家治国平天下」とあるが、それだから中華民族には社会を発展させてゆくという観念がない、と指摘した。その意味は中国人には家の観念、國の観念はあるが、しかし、社会の観念はないということである。しかし、われわれが理解しているのは、いわゆる伝統社会には、隣、郷社またはその他の民間的社会システムがあり、その中には個人から國家に至るまでそれぞれの異なる社会領域があつたということである。そしてそれらはみな人間関

係、人間のネットワークによつて充満している。それをどのように理解するのかが、まさにわれわれに課された問題である。

そこで第一の問題である。個人と社会との問題である。それはこのようにいえるだろう。個人と社会の関係は次々に限定されゆき、一方次々に限定が破られるもので、この動態は弁証的関係にある、と。そこに公私の概念も現れてくる。家庭においては私は「私」であり、一方家庭は「公」である。家庭を私とするなら、それは部族に対して公である。部族と家庭はもつと広い社会や国家に対しては私である。しかし国家の利益も人類の集団に対しては私である。すべての人類社会も大宇宙に対しては私である。それは無限に考えられる。そしてこのような動態的弁証関係には強い同一性の認識が必要である。たとえば「身を修め家を育う」るを、人類の複雑な人間関係のネットワークの中の協調、発展、開発の契機とする必要がある。こうして開発された各種の社会領域とは、事実上、ハーバーマスによつて考えられた人間と社会の問題のことである。中国の伝統社会にはさまざまな議論の形があり、その資源も非常に豊かである。しかもこの資源は一人や二人の思想家が勝手に考え出したようなことはない。長期間の社会的実践がもたらしたもので、内容も豊富である。

第二の問題は、人類と社会と自然との関係である。儒教は自然との永続的な調和した関係を持つこと望んでいる。自然への畏敬と調和感がある。その根拠は、基本的には人類の欲望は無限であり、自然の資源は有限であるということにある。しかし、この基本が啓蒙的精神の人文思潮には全く存在しない。百八十度逆で、資源は無限であると思つてている。資源が無限であるのみならず、人類の知恵による科学技術も万能に到達すると思つてている。だから、啓蒙時代にとくに賞賛されたのは「理性の光」であつた。理性の光は一切の物を照らす。理性の光が溢れれば溢れるほど暗黒は除去される。理性の光が四方を照らしつづければ、宇宙の一切は、この教室の中の備品のように、一目瞭然となる。暗黒の時代においては、宗教的迷信には意味があるが、一旦理性の光に照らされば、一切はすべて明瞭となる。そこには迷信はない。だが今日から見ると、この考えには疑いなく大きな誤りがある。知恵、あるいは理性の光が前に進めば進むほど、無知と暗黒はさらに進展してゆくのである。あなたは知れば知るほど、知らないことを知りたくなる。あなたは研究すればするほど、研究の中の困難を発見することになる。人類の知恵がどれほど高まつても、一切のものを知ることは永遠にできない。『論語』にいうところの「これを知るを知ると為し、知らざるを知ら

ざると為す。是れ知るなり」である。その「不知」とは私の無知を了解することであるが、それこそが大きな知恵である。ソクラテスは無上の知恵者である。それは彼が自分の知恵を知っていたからである。しかし啓蒙時代にあつてはこのような信念は働かなかつた。ベーコンの「知は力である」ということを信じるのなら、このような力を発展させることができれば、知識は無限に発展し、資源も無限ということになる。だが、一九六〇年代になると、人間は地球を離れて宇宙から地球を眺め、地球の資源が有限であることを理解してしまつた。空氣も大氣層も有限である。今やオゾンホールが開いて、人類の健康に害をもたらす光線が直射している。一九七二年、第一回世界環境保護大会がストックホルムで開かれたとき、旧ソビエトを含めて参加者のほとんど全員が環境保護の書類にサインした。モーリス・ストロングが起草した文章は、成長は有限であり、科学の能力も限界があることを提唱していた。中国大陸からも代表が参加した。しかし、時はまさに文化大革命の時代であつた。そして中国の代表は唯一のサインしない代表となつた。その理由は科学技術は無限であり、万能であり、成長も無限である。もしその成長を認めなければ、中国は発展できない。そういうことであつた。二十年後、現在の中国大陸は環境保護の意識はかなり変わつてきている。しかし、一九七二年の中国では、まだ啓蒙的科学主義が体現されていたのであつた。

かくして技術的なリーダーが職務を担当し、道具体的理性を用いて社会のプログラムを編成し、社会の希望に従つて発展するこには、シンガポール、台湾、香港及び大陸の眼前には大きな説得力があつたのである。そういうわけで主な政治指導者は半分以上が技術官僚となつてしまつたのである。九十年代、中国大陸の十の重要大学学長と、アメリカの十の有名大学の学長が会談を行つた。アメリカの十人の学長の中では一人だけが自然科学家であつたが、中国では一人だけが自然科学家ではなかつた。そのうち、半分以上は技術者であつた。

周知のように、われわれはこの複雑な現代社会の活力を維持するために、経済資本の蓄積と社会資本の蓄積を必要としている。科学技術の力を発展させなければならないが、また文化の力を発展させる必要もある。商業的知恵も強化しなければならないが、倫理的知恵も強化しなければならない。物質的条件の発展とともに、精神的価値の開拓も必要である。この方面的開拓ができないければ、また狭隘な科学技術、社会システムなどの理念によつて、国家の競争力を高めようとすることになるだろう。これは「木

に登つて魚を探す」ことに等しい。知識と情報によつて導かれる新しい社会の出現は、絶対に単純な科学主義によつてはもたらされない。もし社会が科学主義以外の資源を開拓できなければ、迷信、偽宗教に名前を借りて欺瞞を行う詐欺師に占められてしまうだろう。高度の知識人や政治指導者すらも頭がくらくらして騙されてしまうだろう。このような病態社会には対応することは不可能である。北京、台北、シンガポールの「事に処して教えを守る」問題も、みな「無知、無能、傲慢、浅薄」という欠点を露呈してしまうだろう。

もしも倫理的価値の発展がなければ、すべての社会の動きは車の潤滑油がなくなつたように、動けば必ず事故を起こしてしまふ。文化能力がなく、科学技術能力だけでは、社会の内部機構がどのように働いているのかを理解できない。「己を知り彼を知る」という集団の意識をもつことができない。だから社会資本を蓄積するということは非常に重要であり切迫した問題なのである。いわゆる社会資本には、対話、交流を必要とする。だがそれには目的性はない。すなわち対話のための対話である。数量化できない資本の蓄積なのである。

たとえば、ハーバード大学の政治学者のパットナムはイタリアの二つの種類の社会について研究した。両方とも同じ経済水準、同じ人口の分布、同じ失業率である。しかし一方は民主政治がよく発展し、もう一方は非常に悪かつた。これは単純に政治社会の数量化方式からは理解できない事態であつた。その間の差異は社会資本の有無によるものだったのである。社会資本がある社会は理性的な交流がさまざまな方面において活発である。そのような交流がなければ、大小の危機を未然に適切に処理することはできない。この研究は中国に対して、経済資本の偏りの問題とともに、非常に役立つものであろう。

もう一つはインドのラックナウ地域の研究から分かつたことである。インドの地方種族において人口分布、経済状況が似たような場所では、大体暴力的傾向をもつてゐる。ただラックナウには長期間暴力が現れなかつた。この地域には一つの習慣が存在していた。何日かごとに、あるいは一週間に毎に、イスラムの長老とその他の宗教とが集まつて談話、交流していくのである。矛盾を埋められる機能があつたのである。老人と若者もよく談話をする。このような習慣が多くの矛盾を解消していたのである。もし対抗、衝突だけだつたなら、社会の資源は蓄積しにくい。仏教のいわゆる善縁、儒教のいわゆる積徳は重要である。すべて

社会資本として欠いてはならないものである。

これらは個人と集団との関係、人類と自然の関係、さらには人間と天道の協調関係の研究といえる。複雑な現代社会には必ず超越的な一面が必要である。宗教的・神聖な領域である。そのような人間の生活において欠いてはならない部分を開拓することができるかどうかが、一つの社会の精神的資源が多元かつ多様であるかを測る重要な指針である。儒教の人文精神は啓蒙的な人類中心主義の人文精神とは違う。儒教の最高の理想は人間の心と天道の合一である。いわゆる「天人合一」の境地である。これはギリシア哲学のいわゆる「人は一切を評価する標準である」のような狭い人類中心主義ではない。儒教の伝統の中では、これは私の「私」であるし、人類の「私」であるし、それでもっと高い理想は、宋明理学の言葉を借りれば、天地万物と一体になることである。

啓蒙的人文主義に比べるならば、儒教の人文精神のほうが広くゆるやかである。個人と社会だけでなく、自然と天道もある。つまり四つの側面がある。それは人類中心主義に重点を置かずして各種の社会資源を開発し、すべての個人の文化能力を育成する。

儒教の伝統の功罪についての評価にはさまざまな議論がある。しかし、多くの人は儒教の伝統を批判している。彼らは儒教思想には暗黒面が多すぎると思っている。私の同僚のピーター・ボルは、儒教の伝統に対して客観的・批判的である。だが彼は比較文化学の角度からいふと、儒教には中国の伝統社会に対して否定することができない効果があつたことを認めている。それは政治——權と、経済——金以外にもう一つ、教育（あるいは教化）を中心とする価値の領域を開拓したことである。この社会において最大の金持ちは必ずしも最高権力者ではない。最高権力者は必ずしも最大の金持ちではない。金もなく権力もない人間が大きな影響力を持ち、そして長期間この社会に作用を及ぼし影響を拡げていた。伝統中国あるいは東アジアにおける儒教の価値は簡単な数量化によつて示すことはできないが、しかしだからといって軽視することもできない。もし軽視すれば伝統中国の社会における「長治久安」の道理は理解できないだろう。

儒教の伝統は金と権以外の世界を開拓した。この点こそが儒教ないし中国社会の特徴である。儒教の伝統を「重農輕商」だと私は思わない。もし「重農輕商」だというなら、それはむしろ法家の伝統である。というのは、それは「耕戰」「農業」「軍事」

などを重視し、商業は重視せず、そしてとくに「士」を嫌う。だからこそ、「焚書坑儒」もおこなわれた。毛沢東の哲学は伝統的文脈から見れば法家思想を発展させたものといえる。商人や知識人よりも農民と軍人を社会の主体とする。厳密には工業的労働者を中心とするものでもない。一方、儒教の伝統では、孟子の分業思想以来、「士・農・工・商」はどの社会においても欠いてはならない四つの職業であると考えられていた。孟子の思想は、主に「士」階層のための生存条件と価値を明らかにしたものであつて、「農・工・商」の価値については十分に論じたものではないが、しかしもちろん農工商は生産に不可欠の階層である。一方、士は生産せず製造もしない。また商人のように流通をになうわけでもない。だから士の存在価値を説明しようとするとなかなか難しい。士とはいわば、「上下と天地が合」したとでもいうような存在である。農業を重んじる学派はまず農耕してこそ、食べるための権利を得ると思っている。儒教はそうは思わない。分業を了解しうるのは、分業の中に士の活動空間があるかどうかである。その活動空間とは人類大衆の福祉を創造できるかどうかということである。これは民のために命をかけることであり、狭少な自分の階級のために服務することではない。恒産はないが恒心はある。自覚、努力、学識を通じて、大衆の福祉を創造するのである。君主あるいは社会の一定の集団の利益を代表するのではない。当然ながらこれは理想である。しかし、伝統的中国社会ではこれが決定的作用を發揮したのである——宰相の権威、官吏制度、科挙試験、太学生、外戚・宦官への批判、士君子の人格と典範、知識人の抗議精神など、みなこれと関係する。未来に向かって、新たな中国社会を実現できるかどうか、この点についてわれわれは深く考える必要がある。今、われわれはまだこの課題について理解が十分足りてゐるわけではない。たとえば、中国の専制社会において英邁な君主は非常に少なかつたが、その一方暴君も意外に少なかつた。ただ愚かな君主は多かつた。心理學的にいえば、愚かな君主は幼少時代からの道徳的しつけや、説教による抑圧的人格である。だから大きな混乱はない一方、めちゃくちやな事ができるわけでもない。普通である。専制君主社会を弁護するわけではないが、それは暴君の出現を抑止していたともいえる。儒教教育もある意味で正面効果をもつていたといえるだろう。

孟子の人文精神による四つの側面（個人、社会集団、自然と天道）は三つの基本座標を通じて統合される。一、個人と社会集団の相互運動。二、人類と自然の持久的和睦。三、人心及び天道、である。そしてここには非常に簡単で、直接的に感じとれる

ところの一つの理念がある。それは「仁」である。孟子によれば、「仁」とは「忍」から「不忍」に至る人道であり、自分の親族が苦難を受けることに忍びないという感情から次第に進展して「己」を推して人に及ぶことである。これは「恕」でもある。そしてこれは誰もが可能なことである。人々の中には誰をも愛することできないという人もいるかもしれないが、しかし、一般的にいえば、自分の父母と子女にはまず愛情を持つはずである。このような自然の情感は、儒教においては非常に重要である。このような感情を展開することができるかどうかが、人が人格を完成することができるかどうかの重要な条件である。惻隱の心はその基本である。それを外に向けて進展させれば、「不忍」から「忍」に至る。見知らぬ人の痛苦を忍ぶことから、最後にはすべての人の痛苦をも忍びなくなる。そして人類以外の動物、植物及び微生物の世界まで広がつてゆく。このように展開していく過程は、いわゆる無差別の愛ではない。この愛には差別はある。しかしそれは水のように、水位が高ければ遠いところまで流れ、水位が低ければ近いところに流れるだろう。どの水の流れにもすべて価値がある。絶対的な「自私自利」の人間は、誰をも愛せず、ただ私自身を愛する。が、儒教においてはこれも価値がある。少なくともこの人は社会の負担となるものではない。もし私の愛を二、三人まで広げれば、それは一人分よりも多くなる。もし家庭から社会まで広げていけば、もっと大きくなる。もしあなたが「己の欲せざる所を人に施す勿れ」ということができたならば、「己」を推して人に及ぼす」ことができたならば、そして「己立たんと欲して人を立て、己達せんと欲して人を達す」ことができたならば、社会のために多くの資源を作り出したことになるだろう。社会はこの仁によって一つの「人道的な社会」「公理の社会」「誠信交流」「相互尊敬」の社会を形成することになるだろう。もちろん、現在のわれわれの複雑な社会システムからするならば、たとえば、平等、法律制度、人権などからこれを見たなら、それはまだ浅薄なものかもしれない。しかし、その中に存在している理論的根拠及び実践の可能性は忘れてはならないものである。

われわれが先に描いた儒教的伝統の basic 理念を再び啓蒙的人文精神と対比して反省するとき、儒教的伝統は、現在の人類の複雑な社会に対して、資源とができるものなのだろうか。この問題は私がずっと考えている問題であるが、今はまだ詳細には語ることはできない。そこでいくつかの例をあげ、その問題を説明しようと思う。

一九九三年、世界宗教会議がシカゴで行われた。この宗教会議は第一回が百年前に行われ、その場所もシカゴであった。一八九三年、清朝は官吏を派遣してこれに参加した。その代表であつたある儒者は、儒教の「恕」を原則とする人類の交流の道を発表した。しかし、一九九三年の大会では、もはや儒教の代表はいなかつた（私はゲストとして誘われたが、所用で出席できなかつた）。しかし、孔漢思が主催した一つの委員会においては、全世界に向けて、二つの原則が提唱され、百人余りの宗教代表がサインした。その二つの原則はすべて宗教的な原則であつた。第一は「己の欲せざる所を人に施すこと勿かれ」である。ユダヤ教にも同じ格言がある。いわば、「恕」である。「恕」の基本的原則は、たとえ「恕」であろうとも、それが強制となれば、必ず非常に大きな衝突を生ずるにきまつているということである。第二の原則は「人に待するに仁道を以てす」である。儒教の言葉に訳すと、「己立たんと欲すれば人を立て、己達せんと欲すれば人を達す」である。これは積極的な原則である。なぜなら、人は誰でも何らかのネットワークの中心点にいる。ネットワークの中心にいるのだから、個人が自己を完成にする過程においては、必ず外側の人間に影響を及ぼしている。これは利他主義ではない。いわゆる利他主義は、我は我的利益領域に満足し、余分の資源があれば、他の人間を助けるというものである。「己立たんと欲すれば人を立てるのは、我が我的人格を完成するために、他者に他者の人格を完成させることであり、これには第二の道はない。人間はネットワークの中心点にあり、一つの流動する長い河である。孤島ではない。

第二の例は環境保護の思想と関係する。先に述べたが、一九七二年のストックホルムの世界環境保護会議の後、環境保護の思想は世界に広がつた。九五、九六年にはリオデジャネイロで環境保護会議が開かれ、「地球大憲章」が作られた。この憲章はとくに生態学と関係を持つものであつた。この学問において最も傑出した思想家であるトマス・ベリーは、生態学の立場から一つの大きな原則を述べている。すなわち仁者と天地万物とは一体であるという原則である。ここで述べておかなければならぬことは、ベリーはかつて中国にミッションで行つたことがあり、中国哲学とくに儒教思想を研究することを終身の事業していったことである。そして王陽明の『大学問』の中で説かれる、大人は天地万物と一体となるという思想は、このベリーの思想と一致する。これはわれわれとしては注目しておくべきことである。どの地域、どの社会にもみずから資源はある。みずからの利益の

ためにそれを積極的に利用できる。しかし、これがただ自分の利益のためだけで、他者のためではないとなると、基本原則に背く。みずから利益と他者の利益の間にどのような協調と発展が可能なのか。それと、差別のある愛とはどのようにして展開することができるのか。いずれも重要な問題である。仁者は天地万物と一体なるものとして、人間は一つの種族として、そして一つの個性も世界中のいかなる物も、すべて人の心のうちに含まれるものである。いわば、天地万物、遙かな星座も目前の塵土も、すべてわれわれの心や感性と関係を持つ。われわれは今や、世界各地の小学生がすべて一つの生態環境とそして全地球とに直接繋がっていることを知っている。しかし、このような可能性は人類の将来が楽観的であるということではない。逆に、悲観的である。人類のこの知恵の情況では、このままゆけば、必ずわれわれの滅亡を招き、地球の生態系の滅亡を招くにちがいないのである。しかも、この世界の権力構造、政治、経済、社会などの各種のパワーは、われわれに益々くわしく、われわれが無力であることを知らせようとしている。われわれがどのようにしてみずから欲望によって滅ぼされるか、アメリカ社会を例にすれば、容易に理解できる。恐らくデータでも証明できる。しかし、この情況は変えることができない。

もう一つの例はかつて政治の舞台において活躍した政治的指導者のことである。かれらはかつて共同して「地球責任宣言」を発表した。前ドイツの首相のショミット、アメリカの前大統領カーター、前ソビエトのゴルバチョフである。この宣言の中には二つの精神があつた。いわゆる宗教会議の中での二つの原則と同じである。「己の欲せざる所を人に施すこと勿れ」と「仁道を以て人に待す」、および「己立たんと欲すれば人を立て、己達せんと欲すれば人を達す」である。ユネスコは、最近、世界倫理宣言を発表した。すでにパリとナボリで会議が開かれた。

結局どの思潮、どの人文精神が人類の目前の困難に向けて、創造的な視点を提出しうるのか。経済の力の大きさ、政治闘争の強烈性に比べて、文化の力は微小であり、役に立たないかもしれない。しかし、それはやはり提出すべきものである。われわれは文化建設をなさねばならないし、次世代もなさねばならない。われわれはその中に身体を投げ入れなければならぬ。必ずしも効果があるとは思われないが、しかしこれは当然の義務である。時代の使命である。孔子の「其の為すべからずを知りてこれを為す」という精神に学ぶべきである。

こうみてくると、儒教の人文精神には、確かに豊富な資源がある。西洋の強力な思想、つまり社会主義であれ、あるいは人文主義の排斥であろうと、それらに対しても深い反省が必要である。さらに注目すべきことは最近の十余年以來、中國地区における年配の学者、とくに文史哲方面的傑出した学者がもたらした成果には、兩岸三地という異なる文化的環境、政治的状況にもかかわらず、類似点があるということである。中でも注意すべき人物は錢穆である。彼は九十六歳の時、一篇の短い文章を口述し、人心と天道との合一は中華民族が提起した人類にとって最も意義深いことであるとした。この文章は最初台湾の『聯合報』に載せられたが、何の反響も引き起こさなかつた。だが大陸の著名な学者季羨林がまずこの文章に強く反応した。彼はこれに賛同し、また宣伝もした。そこでその後、大陸の『中国文化』に再掲載されたが、それには錢夫人の胡美琦女史の序言がつけられ、錢穆が病床で夫人に筆記を頼んだことが記されていた。つまり「天人合一」は彼の晩年の悟りであつたのである。これは重要なことである。

馮友蘭は文化大革命の間に孔子を完膚なきまでに批判したが、しかし、彼は『哲学新編』の最後の一巻の結語において、張載の「仇は必ず和して解く」を引用し、「仇は必ず徹底的に仇する」思想を否定した。彼は張載の「天地の為に心を立て、生民の為に命を立て、往世の為に絶学を継ぎ、万世の為に太平を開く」という人文精神に回帰しようとしていたのである。この四語は疑いなく「天人合一」の思想を体現している。

北京大学で西洋哲学を研究している張世英が、最近、『天人之際』という本を刊行した。その内容は「天人合一」と「知行合一」の問題であつた。彼には一つの理念があつた。すなわち儒教の人文精神は、西洋の啓蒙的精神の試練、検証を受ける必要があるという理念である。西洋の啓蒙的精神によつて暴露される弱点に対して、創造的に対応しなければならないことは賀麟が四十年代にすでに提出していた。そしてこの視点は基本的には私のテーマでもある。すなわち儒教の伝統は最も厳格な西洋哲学の試練、検証、挑戦と衝撃を受けなければならない。ニューヨーク、パリ、東京を経てこそ、北京に帰ることができるのである。

今、われわれが問題としている儒教の人文精神は、結局西洋の試練、衝撃に耐えられるのか。例をあげれば、現在のわれわれの文化的伝統には、民主、自由、法治、進歩、現代、科学の理念が強く根を張つている。このようなわれわれにおいて、仁、義、

礼、智、信が思索の深層において価値をもちうるのか。

だが仁、義、礼、智、信には実際のところ、民主、自由、法治、進歩、現代、科学と衝突矛盾する所はない。そしてこれらの伝統的理念には批判され、再解釈されたのちにおいても、なお盛んな生命力がある。「述べて且つ作る」という戦略によつて、伝統的時代性とその予見性を發揮する人文精神のチャンスはすでに成熟している。われわれはなぜ海外の民主的運動にそんなに失望するのか。それはわれわれが非常に高い民主的理想と理念をもつているからではない。民主的運動の生活の内実において、民主的価値が実行されていないからである。さらに民主的運動を唱える先進的学者たちが、生活世界においては一つの権威となつてしまつてゐるからである。時代の挑戦を受けられないのである。われわれは当然議論と検討を通じて、儒教の価値を表現しなければならない。もちろんそれがどのような議論、検討であるのかは問題であるし、しかもその過程はかなり難しいのであるが。ここで、私は質問したい。もし確かに儒教の人文精神というものがあつたとしたなら、それはどのような社会的役割をなうものがこれらの理想を開き、そして実現するのか。そこで私はここに「公共的知識人」の理念を提唱したいと思う。

四 儒教的人文精神と公共的知識人の役割

「公共的知識人」とは、簡単にいえば、政治に関心を持つ知的グループのことである。しかし、それは政治に従事し、社会に参与することではない。文化に敏感であり、宗教に同情と理解があり、かつ責任感を持つものである。アメリカにおいて、大体、大学教育を通じて育成される人材である。以前、われわれが希望していたのは、そういった人材が人文学によつて育成されることであつたが、現在の人文学の世界は、専門家だけの世界になつてしまつた。もともと人文学は相互に広く関心を持ち合う学問であつたが、今や相互間の関心はほとんどなくなつてしまつた。たとえば、人文学の研究者の価値は、彼がどれくらい人文というものに関心を持っているかではなく、狭い専門的領域での論文で評価されるのである。いいかえれば、人文学者とは、必ずしも人文学に関心をもつものではなくなつてしまつた。一方、人文学に関心をもつものも必ずしも人文学者ではなく

なっている。物理学者あるいは生物学者の方が、もしかしたら人文学者よりも人文学に関心をもつているかもしれない。人文学への関心は、公共的知識人による必要がある。つまりさまざまな異なる知的領域において、専業的専門研究者以外に、より広い視野をもつ知識人を必要とするのである。このような人材こそ大学や学術界から出現すべきである。だが、学術界は象牙の塔となってしまっている。学術界出身の公共的知識人がいたとしても、それは少数でしかない。現代の公共的知識人はしばしばメディアからあらわれる。たとえば、メディアのコメンテーターとかキャスターである。いわゆる公共のメディアは政治勢力の影響を受けることはなく、買収されるものでもない。だがある種のメディアはニュースを捏造したりするので、公共性はない。これは全世界の各地の共通現象である。たとえば、アメリカにおいては、一九九五年、二十世紀最大のスキヤンダルと呼ばれたシンプソン事件が起った。そしてその間、アメリカのメディアには世界各地の重要なニュースがまったく入らなくなってしまった。これはアメリカのメディアの私有化、専業化の程度を暴露するものであつた。われわれは政府の中心で直接政治に参与する公共的知識人を否定しない。大部分の官僚は公共的性格はないが、しかしそれでも官僚の中にも良心、理性をもつ公共的知識人はあらわれる。企業も可能な領域である。さらに、弁護士、建築士、医者などの専門家グループや各種の社会運動、たとえば、環境保護、婦人運動、消費者運動、そして宗教組織も含めて、すべて公共的知識人の活動場所といえる。しかし、こうした公共的知識人のみずからの位置づけや、社会的機能について、西洋文化が提供した資源はかなり薄弱なものである。

公共的知識人はギリシャの哲学者的役割から抜け出せないでいる。哲学者の追求する真理は世界とは関係しない。プラトンの比喩からいえば、哲学者は洞窟に繋がれた人の鎖を解き放ち、蒙昧の中から外へ連れ出すものであるが、それはまたエリート主義でもある。また公共的知識人はヘブライの伝統の中の先覚者でもない。先覚者には凡人との間に、越えられない深い溝がある。もちろん、世間との関係を断ち切つた僧侶階級でもない。

公共的知識人の最も早い例は十九世紀のロシアのツァーリズム体制下の貴族的知識人である。彼らは啓蒙の影響を受け、フランス革命をロシアに持ち込もうとした。そしてロシア革命において、このような知識人が大きな役割を果たした。英語の知識人（Intellectual）の語源はロシア語の知識階層（intelligentsia）である。これはアイザック・ベルリンが注目した問題の一つであ

つた。

だが、ロシアの知識人は、今論じている知識人とはやや異なる。ロシアの知識人は貴族であり、かつ絶対的に政府に反対した。そのため、多くの西洋の学者はその観念によって中国を研究しようとした。政府に反対しなければ知識人ではなく、政府と関係をもつものは知識人ではない、と。その結果、中国の知識人はほとんど知識人とはいえないくなる。これは分析の失敗であるのか、それとも中国文化 자체の欠点なのか。そしてこのような公共的知識人は、はたして儒教の「士」と関係を持ちうるのであろうか。徹底的に伝統に反する多くの知識人が、彼らのみずから的位置づけと社会的機能において、儒教の士、君子と同じであるといえようか。むしろ、中国のみが古代から現在までの知識人の歴史を描くことができる。他の文化にはできないことである。これが資源でないはずがないだろう。

これは非常に重要な資源であると思う。余英時は儒教の伝統は今日まで、中国社会において「幽靈」のように残っていると考えている。そして儒教は「無權無勢」の幽靈にすぎないと認める。なぜ幽靈かというと、キリストには教会があり、仏教、道教には寺、觀がある。しかし、儒教は家庭制度、專制政治が瓦解したのちは、もはや依拠すべきものはなく、幽靈となつてしまつているからである。しかし、私はこのような幽靈こそ公共的知識人へと変化し、さまざまな領域において、大きな活動の空間をもつものだと考えている。もし今日の公共的知識人が「士」の代表としてあるのならば、人文精神をさらに一層養うべきである。西洋の啓蒙的精神への批判と反省を通じて、新しい儒教の道を踏み出そうではないか。

五 儒教的伝統の宗教性

では、儒教の伝統的宗教性とは何だろうか。西洋のいわゆる人間の宗教・世界の宗教は、儒教のうちにすべて含まれる。しかし学術界では、儒教は宗教であるのかどうかについて、いまだに議論をくりかえしている。中国の多くの学者は儒教は哲学であり、宗教ではないと思っている。というのは、儒教は無神論の哲学であり、現世の思想であり、迷信はなく、国民の阿片ではな

い。したがつて、宗教ではない、と。ところがその一方、多くの学者はそれを宗教だと考えている。なぜならそれは、宋明の理学以来、社会的に強い宗教的性格を示してきたからである。例をあげれば、天地君親師と祖先とは、伝統的中国民間社会に大きな影響を与えてきた。民間には多くの孔子廟がある。まさに一種の民間信仰である。この点からみれば、儒教は明らかに宗教である、と。儒教を宗教ではないとするものは、哲学の角度からみて、儒教の理性と現代性を高く評価する。宗教だと思うものは、儒教と中国の伝統社会との緊密な繋がりを主張する。もちろんこれらはすべて研究として価値ある課題である。

儒教という現象を、簡単に回顧したとき、中国や東アジアの社会において、それはどのように位置づけられるか。私は少なくとも五つの方面からみてみる必要があると思う。第一は、政治文化の中での積極作用と消極作用である。西洋ではこの面の一部分だけを見ている。そのため、儒教は権威主義であると考えている。だからこの面から儒教と権威政治とを見れば、当然それには緊密な関係があり、それゆえ反人権的である。しかし、その一方、儒教の人文精神が民主と調和し、自由に反対しないことについても討議すべきところがある。

第二は、現代の東アジア社会においてわれわれはどうに儒教を体現すべきなのかである。われわれは現代の東アジア社会の知識人を知り、儒教が現代の東アジアの知識人の精神的資源たりうるかどうか考える必要がある。たとえば、日本の武士道、韓国の士林、中国とベトナムの大丈夫の精神などである。また五四運動及び六四学生運動の裏に、儒教の理念と実践の支えがあったかどうか。多くの学者がまさにこれを研究している。アメリカの学生の政治性は強くないが、一方、東アジアの学生はこの何十年もの間、強い政治性を持つている。その原因は何だろうか。

第三は、華人社会の企業精神の中に、儒教倫理の作用があるかどうかである。儒商の観念と日本の「士魂商才」との関係はどうなものなのかな。たとえば、「溢澤榮」は儒商の典型であろう。

第四は、最も重要なことであるが、東アジアの社会における一般の人々の精神的慣習に、儒教的要因があるのかどうか。たとえば、教育への投資である。自分の仕事を犠牲にして子供のために教育の機会を作ること、これは世界のすべての文化にそういうことがあるわけではない。

第五は、海外あるいは中国大陸の学術界においてなんども討論の課題となつてゐることである。たとえば孔子を批判しようとすると場合に、一つの関連する暗号、つまり張申府のいう「孔家店は打倒するが、孔夫子は救出する」というような暗号がどこかに存在しているのか、という問題である。民間に流行していることについては政治権力もなかなかコントロールできないからである。精神的慣習もその具体例である。

最後に注意すべきことは、五つう宗教対話をを行う場合、われわれは対話の両者がはつきりとどの宗教の誰と誰であるかを知っている。ところが、儒教がこれに参与すると、混乱を生み出しやすいのである。儒教的キリスト教徒、儒教的仏教徒、あるいは儒教的イスラム教徒のような言葉が現れてくるからである。「儒教的」はなぜ形容詞になつてしまふのか。これは探求する価値がある。われわれはこのようにいえるかもしれない。儒教的宗教信徒は、彼自身は本来現世にあり、必ず社会に参与している。さらに文化的探究心をもち、文化を尊重し、さまざまな宗教、さまざまな精神文明を議論・理解する公共的知識人である。この面からいえば、儒教が宗教であるかどうかは儒教を研究するものとして重要な課題ではない。だがしかし、もし儒教の宗教的諸側面を研究するのならば、儒教の多様な面に触ることは、十分に重要なことといえるだろう。儒教は宗教であるといつたものが誰かいたとする。するとその彼は恐らくマルクス主義やその他の意識形態をすべて宗教と定義するだろう。だから、宗教学の研究者は、どのように儒教の伝統を取り扱うべきか、どのように儒教の価値を理解すべきか、注意しなければならないのである。

啓蒙的精神、儒教の人文精神、公共的知識人の三つは、近年来、私が深く探求している課題である。そしてこの三課題はまた、文明間対話と文化中国の問題とも深く関係している。儒教の宗教性は儒教の人文精神の本質的特色である。同時に儒教の人文精神と、啓蒙精神の人類中心主義とが異なつてゐる根拠でもある。儒教の価値の方向性はまさに現世にあり、それは道徳的な理想から転化してきたものであるのだから、確実に世俗倫理に対する究極的な配慮を伴つてゐる。そしてそれによつて、儒教は文明間の対話において仲介と協同の役割を演じることができるだろう。儒教の宗教性を研究するということは中国の伝統社会における三教合一の哲学的基礎を研究するということだけではない。われわれに、儒—キリスト、儒—ユダヤ、儒—イスラム、儒—イイ

は、文化中国のために精神的資源を蓄積し、豊富にするものであることを信じている。それはさらに東アジア社会のために栄養を提供するものであり、全世界の哲学のために重要な資源を提供するものであるとも信じている。

(孫陰峰 訳)

【補記】

本稿はハーバード大学の杜維明先生が、二〇〇五年四月七日、筑波大学東京キャンパスにおいておこなった「儒学創新的宗教反思」と題する講演によるものである。(筑波大学哲学系研究会、東京大学二十一世紀COE「死生学の構築」共催)。この講演はもともと杜維明先生の一九九八年六月一日台湾国立政治大学宗教研究センターでの講演にもとづいている。その講演については『台灣宗教研究』第一巻第一期に掲載されている。今回の翻訳は、二〇〇五年秋、杜維明先生がインドのニューデリーへの旅行中に、全面的に改定・補充を施した新稿によっている。二〇〇五年十一月七日、インドからつくばに郵送された。〔堀池信夫 記〕