

「理」思想とその持続性 ——中国型「民主」を手がかりとして——

桑 艶

はじめに

自由民主主義によって構築された価値観が全世界を支配している時代において、中国の社会政治制度は欧米とは異なるが、民主主義概念がまったく否定されているわけではない。中国はつねに「民主」の反対である「専制」と指摘されるが、その「社会主義核心価値観」¹には「民主」が明記されている。さらに、中国政府は2021年12月4日に、「中国の民主」と題する白書を公表し、「中国の近代化では、西洋の民主主義モデルをそのまま模倣するのではなく中国式民主主義を創造した」と主張している（中華人民共和国国務院辦公室、2021）。小論はこの観点に基づいているわけではないが、これらの現象から、「民主」という概念が中国に存在し、しかも周知のものであることをまず示しておきたい。ただ、この「民主」の核心は、個人の権利に基づく西洋の民主主義とは異なり、伝統的な儒家思想における民本²思想の変容版である。筆者は西洋型「民主」にも、中国型「民主」にも還元できないが、それらを統合する「民主」の視点を今後追究したいが、小論は、どのような「民主」が真正な民主であるかを討論することではなく、中国の文脈における「民主」概念の混乱の現実に基づいて、中国型「民主」の根源とその問題性の批判的再検討を意図している。西洋近代の民主は、その歴史や文化に内在するキリスト教を背景としながら形成されるのに対して、今日の中国型「民主」も独自の伝統的慣習に影響されている。近代化の結果として、人民の権利は過去と比べて重視されているが、近代西洋民主主義の基礎である社会契約論によって主張された国家の合理性と正当性——個人の自由と幸福を実現するため——とは異なり、中国の合理性と正当性は千年以上の中央集権化を経験するなかで、集团的モデルを通じて証明されてきた。この集团的モデルは、伝統思想における家族の強調と近代における国家分裂と動揺の経験によって、強いナショナル・アイデンティティの核を構成することになる。いわば、国家は家族の延長と考えられる（蘇、1996）。それゆえ、中国型「民主」は西洋の民主と同一視することはできない。筆者はこの点で「理」概念の決定的意義を主張する。たとえば、今日の「中国特色社会主义」のような概念は中国の

1 2012年11月、中国政府は「社会主義核心価値観」を24字（富強、民主、文明、和諧、自由、平等、公正、法治、愛国、敬業、誠信、友善）で定義した（人民網、2012）。

2 中国の伝統的な「民」を本位とする思想であり、大正期日本の「民本主義」とは直接的な関わりはない。

独自の合理性を示唆している。ここで言う合理性は、普遍的な道德原則「理」として表現され、一般に「中国的自然法」と見なされている。小論は中国型「民主」論議を参照点としながら、この「理」の性格と意義について考察したいと思う。

一般に、近代西洋の自然法と同じように、中国の「理」も超越的な価値である。この点は、宋代の程朱理学に最も顕著に現れる。「理」の起源を探ると、春秋戦国時代の諸子百家時代に遡れる。「理」に言及した古代学派は多いが、とくに儒家の「理」が何千年にわたって支配的思想として君臨してきた。宋代以前、「理」の呼称はさまざまで——「天理」「天道」「天命」などがすべてこのカテゴリに属する。これらの概念は、自然法則でありかつ道德原則であり、しかも強い神秘主義的特性をもっている。宋代以降、「理」学者の統合と発展を通じて、儒家の「理」思想はしだいに完全な理論体系へと形成され、「物事の存在の内的基盤である『当然の法則』となり、天地万物に先行する世界の本源と人間行動の当たり前の道德基準」（景、2017, p. 13）とされた。それはまた、「中国価値観の抽象的な形而上学的表現の最高のシステム」（同前）でもある。この「理」概念は現在の社会的文脈にまで引き継がれ、依然としてその影響力と規範的役割を保持している。ただし、今日では、理の意味はより複合的になり、伝統、人情、科学、さらに西洋の「理性」をハイブリッドな仕方でも統合する普遍性と合理性となっている。小論でいう「理」の持続性とは、こうした「理」思想の進化的持続性である。だが問題点は、現代の「理」が歴史的に大きく変化を遂げたにもかかわらず、伝統的内実を持続的に保持し続けた部分にある。すなわち「理」は内実変化を遂げたが、伝統的封建性は維持されている。この面での持続性が暗黙裡に今日の中国社会に影響を与えているので、これに自覚的であることは重要である。それゆえ、小論はこの「理」の持続性に注目し、次の3つの側面から解明してみたい。すなわち第一に、伝統思想における「理」思想（主には儒家の理思想）の意義、第二に、儒家の自然法思想と西洋の近代自然法思想との比較、第三に、今日の中国型「民主」から見る「理」の意義である。以下これらを順に論じながら、最後に現代社会の問題を明らかにしておきたい。

一 伝統思想における「理」

前述のように、「理」と言うと、宋代の程朱理学が最初に思い起されるが、ここではより広義の「理」を考察対象とする。中国思想史研究者溝口雄三によれば「理」とは「宇宙原理であると同時に道德規範」であり（溝口、1996, p. 70）、西洋の自然法に類似した超越的な道德原則とされ、「天理」とも呼ばれる。「天理」の字義が示すように、「理」の超越性と権威性は「天」の觀念に由来する。「天は混沌とした概念であり、神、本体、本源、自然、必然、運命、心など全部を含んでいる」（劉、1996, p. 83）。「天」は中国では至高の、権威ある存在なのである。

じっさい、中国の伝統文化において、「理」ないし「天」を用いた概念は多く見られる。た

しかに、道家の「天道」、墨家の「天志」、儒家の「天命」・「天理」など、学派によって呼称が異なる。しかも、各学派により「理」に対する解釈もそれぞれである。例えば、道家の老子は「天法道，道法自然（天は道に法り、道は自然に法る）」（『老子，第二十五章』）、「道常無為而無不為（道はいつでも何事も為さないでいて、しかもすべてのことを為している）」（同上）として「無為自然」の天道思想を主張する。さらに、墨家の墨子は、「兼愛天下之人（すべての人を無差別に愛する）」（『墨子・兼愛』）と主張し、このことこそ、天の意志に従う人間のあり方とされる。だがしかし、道家や墨家をはじめとして各学派の思想は、ある時期に社会に強い影響を与え、中国の伝統文化にも溶け込んでいるが、支配的思想とは言えない。中国文化を決定的に特徴づけるものは、何千年にわたって支配的思想の地位にあった儒家の存在である。以下では儒家の「理」に簡潔に論及する。

儒家思想は周王朝（前11世紀～前256）の礼楽文化³に端を発する。初期の儒者は古代の典籍と礼楽に精通しており、古代典籍を教えたり、儀式の司会をしたりして生計を立てていた。「現代新儒家」と呼ばれる中国の著名な哲学者馮友蘭は、彼らを「古代の文化遺産の保存者」（馮、2005、p. 68）と称する。そのなかで孔子が最も代表的であり、儒家の創始者であったことは言うまでもない。孔子は古代文化を解釈・継承した上に、「仁義礼」を核とした儒家のイデオロギー・システムを構築した。孔子は「仁者、人也、親親為大。義者、宜也、尊賢為大。親親之殺、尊賢之等、礼所生也（仁は人を愛し、親族に親しむことが最大の仁。義は適宜さ、賢者を尊重することは最大の義。親族に親しむ場合は親疎関係によって親族を区別すべきで、賢者を尊重する場合も賢者のレベルによって等級をつけて差別する必要がある。これが礼の生じる所以なのである）」（『中庸・第二十章』）と述べていた。「仁」とは、他人を愛すること、「推己及人」（他人の身になって考える）ことであり、孔子の人道主義を反映している。しかしながら、この「愛」は、墨家の主張する無差別な愛ではなく、「親親為大」という、親疎関係に基づき差異化された愛である。「義」とは、物事を適切に行うことを意味し、適切な基準は、「尊賢為大」であり、その尊敬の程度は、対象者の社会地位に関連している。この二つの基準はすべて「礼」によって規定されるのである。このことから、儒家の「理」は家族の血縁関係と社会的役割に基づいており、階級と尊卑を強調することがわかる。しかも、「礼」を強調することは、孔子の「親親尊尊」⁴という伝統的宗法制度⁵の擁護を反映して、彼の思想の保守的な部分を示すと言える。

これに対して孟子は「仁義礼」に「智」を付加し、「仁義礼智」が人間に内在する四つの道徳であると考えた（『孟子・告子上』）。更に、董仲舒はこれらの四つに「信」を加え、「仁義礼

3 礼儀と音楽。周公（西周の君主）によって作られた礼儀制度。『礼記・楽記』：「楽者、天地之和也；礼者、天地之序也（楽は天地の間の調和を代表し、礼は天地の間の秩序を代表する）」。

4 『礼記・大專』：「親親也，尊尊也，長長也，男女有別，此其不可得与民变革者也。（親に親しむ、祖先を尊崇する、年長者に奉仕する、男女に区別つける、これらは人民に自由に変えさせることではない。）」。

5 夏、商、周王朝の時期、貴族の世襲的統治を維持するための家父長的社会制度。

智信」を「五常の道」、つまり五つの永遠不変の「道」とした(『漢書・伝・董仲舒伝』)。こうして「仁義礼智信」は、後世に高唱され、伝承される儒家の「理」の重要な道德諸原則となり、その後に、儒家思想の変容が確認されるとしても、その原理的基盤は不変であった。つまりそれは、家族血縁関係を起点に拡張された封建社会の道德倫理システムだったのである。

こうした儒家の「理」は、今日の中国社会になお持続的に影響を及ぼしている。儒家思想に基づく封建的礼儀制度は廃止されたが、家庭の重視および家族関係から派生した集団と国家の重視、つまり「家国一体」という伝統観念は依然として社会に強い影響を与えている。さらに、今日の「理」(現代社会における道德原則)は法制度以外に社会秩序を維持できる重要なシステムと解され、「理大于法(理は法よりも重要である)」⁶とさえ言われる。本来なら「理」は社会の自律性を高め、公正と正義を実現するために存在すべきところであるが、しかし「理」が権力者によって恣意的に濫用される傾向もあり、汎道德化⁷という危険な傾向が惹起されている。溝口が言うように、「理に背いたとなると、いわば人間としての道を外した禽獣なみの外道として扱われてしまう」(溝口、1996、p. 71) 恐怖心がそれである。

歴史をたどると、こうした儒家思想の汎道德化は宋代の「存天理、滅人欲」という道德観が提出されて以降ピークに達し、人間性は極端に抑圧された。「文化大革命」期の「造反有理」は言うまでもなく痛ましい歴史的悲劇を導いたイデオロギー的原因であった。この汎道德化の傾向は改革開放後も持続しており、特に今日の情報社会において、インターネット技術が道德的審判のためにいっそうの利便を提供し、人々のプライバシー空間の抑制、所作振舞への干渉・批評がなされている。わずかな道德欠陥が「社会的死亡」⁸を引き起こす可能性も否定できないのであり、この傾向には大きな問題性が含まれている。

この点にかかわって、歴史家劉沢華は、儒家による人への教化の問題性を「道德は人を食い尽くす。人間には道德を軸とした社会的外皮しか残されない、体のなかは三綱五常に満ちている」(劉、1996、p. 83) と評する。この指摘は今日においても妥当と思えるが、ただし、今日の人間の体は、三綱五常ではなく、「愛国、献身、勤勉、前向き」などとして喧伝される「理」に満たされているのではあるが。

6 中国の著名な経済学者張維迎は、2014年に出版された著書『理念の力』の「天理と王法」の章で「理大于法」という観点を提出し、学界の論争を引き起こした。

7 汎道德主義(パンモラリズム)とも呼ばれる。特定の社会では、社会の道德要求が人々の能力範囲を超えているため、極端な社会雰囲気形成される。このような社会において、あらゆる問題は人々の道德問題(利己、物欲、臆病、奉獻的精神の欠如)として締め括られる。社会の道德規範に従わない者は批判される(人民網、2014)。

8 中国のインターネット用語。個人はサイバー暴力に遭遇した後、すべての社交活動がブロックされ、社会的評価が低下する窮地に陥った事態を示す(人民網、2020)。

二 儒家自然法と近代の西洋自然法

既に述べたように、中国の学界では、儒家の「理」思想は一般に「中国的自然法」と見なされる。だが、近代西洋の自然法と対比すると、両者には原理上の相違がある。まず第一点目に、西洋自然法は人間社会を超越し、「人間社会の上または外に存在する」（耘、1990、p. 109）。これに対して、儒家の「理」は超越的でありつつも、同時に内在的であり、社会と緊密に連携しその集団主義的特性を反映している。さらに、儒家の「理」は個人ではなく、身分制度と家族関係の上に立てられる。哲学者崔永東が言うように、「儒家も自分なりの正義観を持っているが、この正義は平等である主体間の正義ではなく、家父長制と身分制度に基づく概念である」（崔、1998、p. 72）。特に儒家の「礼」は完全にこの特徴を反映しているのである。

そして、第二の相違点は、儒家の「理」には義務を本位とする強い傾向がある。前述のように、孔子の「仁」は、他者を愛することを意味するが、この愛は西洋的な「愛」ではない。同じく「愛」といっても、西洋の「愛」は、個人を主体とした平等な愛であるのに対して、儒家の「愛」は、特定の社会倫理関係における義務的な愛である。こうした義務の視点は本質的なものである。孔子によると、一つの社会にとって最も重要なことは「正名（名前を正す）」ということ、つまり名前と現実とを一致させることであり、一般的解釈では「社会関係において、すべての名前に特定の責任と義務が含まれている。君（皇帝）、臣、父、子（息子）はこのような社会関係の名前であり、これらの名前を持つ人はそれに応じて責任と義務を果たさなければならない」（馮、1947）。すなわち、儒家の「仁」は、「父行父道愛其子（父は「父の道」どおり息子を愛し）、子行子道愛其父（息子は「息子の道」どおり父を愛し）」、誰もが自分の名前と現実を一致させるために、自分なりの義務を果たすべしとしている（同上）。これが儒家の「理」と近代西洋の自然法の第二の相違点である。権利を本位とする西洋自然法とは異なり、儒家の「理」は義務を本位とするのである。

もちろん、儒家の「理」と西洋の近代思想との共通性を完全に否定することはできないと筆者は考える。例えば、J・J・ルソーの社会契約による人民主権論は「一般意志」にしたがう愛国精神を主張して中国社会の文脈に通底するし、個人の権利を重視するJ・ロックが、民衆に抵抗権を付与する点も、儒家の「公天下」思想と共通している。だがそれでも、儒家の自然法と近代の西洋自然法の社会的帰結は根本的に異なっている。ロックもルソーも、自然状態における人間の自由を強調する。自由主義の代表者であるロックは言うまでもなく、ルソーが提唱した人民の政体も個人の本来的自由の剥奪ではなく、私的利益と公共善との対立を解決することにより、社会の平等を達成することを目指している。要約していえば、西洋の自然法理論は個人主義や功利主義の契機を必須のものとするのに対して、儒家の「理」は、基本的に家族の倫理的関係性に依拠した「世界の解釈、宇宙と人生の理解、人間の存在価値の確定」（景、1997、p. 15）なのである。

三 中国型「民主」から見る「理」の持続性

今日では、「民主」は全世界に共通する支配的な価値観といえる。前述のように、現代中国の「社会主義核心価値観」にも「民主」が明確に含まれ、政府も「中国の民主」と題する白書を公表し、「中国式民主主義を創造した」と主張している。この「民主」は現代の「理」とさえ見なされ、「民主主義は多様なものであり、国によって形態が異なる」（中華人民共和国国务院辦公室、2021）とされる。たしかに、他の諸国から見ると、この論理は欺瞞的かもしれないが、しかし実際には、この「民主」は、中国で多くの中国民衆に受け入れられている。これはもちろん、メディアや公権力の意図的な宣伝の結果であるが、他方で中国型「民主」が完全に無意味というわけでもない。それは伝統に内在する積極的要素が現代社会に発展・進化してきた結果であるが、筆者は混乱を招きやすい「民主」概念に含まれるが、それとは別の表現を用いることがこのことの理解を助けると考える。この「積極的要素」は、儒家固有の民本思想であると考えられるのである。以下、この思想に簡単にふれたい。

古代では、儒家が主張する理想的社会状態は、「天下為公」「天下大同」（『礼記・礼運』）である。すなわち、「天下」（世界）は「公」（民衆）の「天下」であり、皇位が有能な人に受け継がれ、人々は平等であり、相互に支えあい、愛しあうこととされる。この命題から、儒家における「公」の地位は皇帝よりも高いことがわかる。この「公」は公衆、つまり集団としての「民」を指す。また、中国語で、「天下」は「人民」の意味をも含む。たとえば、孟子は「不仁而得国者、有之矣；不仁而得天下、未之有也（仁なく国を手に入れる人がいるが、仁なしに天下を手に入れる人はいない）」（『孟子・尽心章句下・第十三節』）とする。ここでいう「天下」は、単なる地理的環境ではなく、民心、民意の意味も含んでいる。これは儒家の「民」を本位とする「公天下」の思想であり、この「民」は民衆つまり集団の概念である。

集団としての「民」の権威を証明するために、ここでもう一つ、君主と「民」の関係の例をあげたい。孟子は、「民為貴、社稷次之、君為輕（民は最も重要で、国家は二番目、君主は最後）」と述べていた。この観点が、中国史上の革命に大きな影響を与えたことは言うまでもない。儒家は封建社会の身分秩序を強調するのだが、この秩序は下から上への単純な服従ではなく、上位の君主にも高い道德基準を課した。こうして究極的に孟子は君主が賢者として必要な道德的条件を保持していない場合、民衆には革命を始める権利があったとした。この場合、民衆が皇帝を殺害しても犯罪ではない（馮、1947）。孔子の「正名」論に即して言えば、君主は「君の道」に従わなければ、道德的には君主になれないのであり、事実、中国史は孟子の見解を反映して、革命が次々に発生したことを示している。民衆にとって、相応しい君主を欠く体制の転覆は「天理」と「天道」であり、革命もまた完全に正当化されるのである。

以上の点は儒家の「民」を本位とする思想と表現できる。このような民本思想は王権時代の「理」である。今日では確かに、絶対王権と封建制度は崩壊し、過去の「権威」も打倒された

が、しかし「民」を本位とする「理」、つまり民本は持続している。じっさい中国の近代化と現代化の進展過程においても民本思想は、歴史時期によって異なる形態であっても表出している。例えば、孫文の「三民主義」や鄧小平が提出した「共同富裕」政策、および今日の中国型「民主」など、すべてがこの傾向を表出し、「民」を重視する「理」の意義を示している。

とはいえ、「理」の内実の発展、進化を問うことも肝心である。マルクス主義が中国社会に導入されて普遍性を獲得できたこと、自然科学の進歩や経済発展、西洋文化の伝統およびそのヒューマニズム思想の一定の普及等は、伝統的な「理」の問題点を反省する機会を与え、新たな活力を注入した。「理」に時代に適応する進化的合理性を与え、伝統をベースとしつつも複合的要素を統合するハイブリッドな概念にしたのである。

しかしながら、まさにこの複合性によって、今日の「理」は矛盾を抱えている。中国社会は憲法上で、自由や平等、民主、法制、人権など、現代文明の諸価値を追求する一方で、同時に儒家の倫理道徳観に制約され、家父長制の伝統に連なる封建的性格も依然として維持されており、政治的には「家・国・党・民」一体という集団観念として現れている。その結果、大家族の比喩でとらえられた集団である国家の名誉が至高の地位にのぼり、「愛国主義」は個人の権利を凌駕して、すべての道徳原則の根底に置かれる。もちろん、極端な集団主義は、個人の自由と権利に対立するものである。中国型「民主」を例にとると、多くの場合、個人は「人民」というアイデンティティを自覚するとしても実際の権利や（公権力への）批判の自由を獲得することが困難となる。なぜなら、「家・国・党・民」一体の集団観念の下では、公権力との対立は人民・国家そのものとの対立と見なされ、その場合、個人は「人民」として尊重される正当性を喪失するからである。すなわちこの集団的モデルでは、「個人」と「人民」とは対立関係にさえある。これは「理」の不合理であり、集団のみで個人の視点を欠き、義務中心で権利を主張しない「民主主義」は現代社会の普遍的原理として、その名に価するとは言いがたい。従って「民主」の概念は、既存の制度を意味するのではなく、却って現代中国社会が未来に向けて強く追い求める「理」であると解することが、より合理的と思える。それゆえまた、中国型「民主」から見られる「理」の持続性は、現状において矛盾があることを認める必要がある。

四 平等概念との関連

以上で筆者は集団的な中国型「民主」の基本的問題性を論述したが、以下、民主主義に関連して「平等」について簡単に補足したい。実際に、「平等」という観念も中国の伝統思想に論じられている。平等は一般には、欧米の価値観における個人を主体とした権利の平等であろう。具体的には、封建社会の秩序と政治権力を捨象した人間の自然状態における平等、つまり自然権の平等である。この自然状態と自然権の理論は、近代の自然法思想と相即して、自由民

主義の思想的出発点となった（小笠原ほか、1987）。この点で儒家の「自然法」は既述のように中国型「民主」に対して類似の貢献をしている。

とはいえ、儒家の「理」は「民」を本位として、個人視点ではなく、集団視点から「平等」を論じる。例えば孔子は「聞有国有家者，不患寡而患不均（国を保ち家を保つ者は、人民の貧困を心配せず、不平等であることを心配すべし）」（『論語・季氏・第十六篇』）とした。孔子は集団としての「民」の視点から平等を論じたのである。ちなみに、この説話は孔子の課税思想を含むが、それはやはり「権利」に関する議論ではなく、納税の「義務」に着目している。それゆえ、儒家の「理」は「義務本位」の特徴に結びつくと言えるのである。「正名」思想が示すように、特定の社会的関係において、誰もが自己責任と義務を果たすべきであり、「西洋の自然法が権利に基づくのに対し、儒家の自然法は義務に基づく」（崔、1998、p. 72）との指摘はここにも当てはまる。すなわち、儒家の「理」に影響を受けて主張される中国型「民主」もやはり、権利ではなく義務や責任と緊密に関連している。したがって、責任と義務を負うという点では、君主であれ「民」であれ、すべてが平等であるとされる。現代中国の、個人の社会への献身精神を宣伝する傾向も、このような「義務の平等」を映し出していると言えるのである。

結び

以上で小論は、中国型「民主」を例証にとり、儒家の「理」思想の現代における持続性を解明した。とはいえ、時代の発展に伴って「理」の形と内容は変化しており、今日では、伝統の上に様々な現代的諸要素を取り入れたハイブリッドな概念に進化している。すなわち「理」は進化し複合的なものとなって持続している。この複合性には「理」の矛盾も含まれ、多くの現実問題をもたらした。中国型「民主」はこの点を露呈している。「民主」という呼称を用いるが、その内実は中国固有の民本思想であり、「民主」に関連してはいるが、儒家の倫理道徳観における封建的性格を残している。この封建性の影響を受けた中国型「民主」は、集団主義と義務の過度の強調という、西洋の「民主」とは異なる性格を顕著に示すのである。これらの特徴によってもたらされる今日の問題を筆者は以下の二点と考える。

第一に、集団性の側面から見ると、政府は「人民の公僕」を自称し、人民と一体であることを強調する。このような国家・政府・民衆を統合する傾向を通じて、政府の正統性が強化される一方で、同時に、そこに責任の主体が曖昧にされる傾向も同伴する。また、社会秩序の維持を至上目的として、集団主義が愛国主義として広範囲に喧伝され、「国家」が民衆の信仰となり、「愛国」が「理」と解される。集団主義と愛国主義によって一方では、民衆は結束を高め、集団の名誉を共有し、その分、公共への関心も高められはするが、他方で私的領域への権力介入や言論自由の抑制、マイノリティの排除などの問題も顕在化する。例えば、フェミニストや

LGBT 団体が個人を軸として権利を主張し、不公正な社会制度を批判するとき、彼らはしばしば「悪意図」を持つ「外国の分裂勢力」と非難される。政府・国家・国民は一つの統合体と解されるので、それらへの疑義は集団性への疑義と同義とされ、批判の正当性が損なわれる危険がつねに同伴する。

第二に、義務重視の面から見ると、義務を本位とする傾向は、道徳重視の現象を引き起こす。それは一方で、法制度がまだ十全に整備されていない状況下で、ある部分で規範的役割を果たし、社会の自律性を強め、社会事件の公正な解決を促進するメリットを指摘することができる。だが他方で、道徳の過剰は前述のように汎道徳化の傾向を生む。極端な汎道徳化社会において、「不道徳」と認定される個人は、犯罪者以上に強い社会的非難に晒される。今日の中国社会の深刻なサイバー暴力問題は、汎道徳化の一つの表現である。「文化大革命」に象徴されるように、歴史的にもこの汎道徳化の傾向は、つねに理性、文明、法制的破壊を導いた一原因であり、むしろ中国固有の社会的リスクとして把握する必要がある。

前述したように、小論は「理」思想を全面否定するわけではない。だが、今日の「理」に映る矛盾をどう解決するか、どのように現代文明の恩恵を保留し、伝統的封建性を取り除くか、すなわち伝統と現代文明をいかに統合するかを未来に向けて慎重に再検討する必要性を認める。中国型「民主」のような「公式」価値観については、既存の非合理の正当化ではなく、発展・進化の視点から見直されるべきであり、その時に初めて「理」は「中国型民主主義」の根底を支える基本原理になると言えるのではないだろうか。

参考文献

1) 日本語文献：

小笠原弘親・小野紀明・藤原保信，1987，『政治思想史』有斐閣。
溝口雄三，1996，『公私』三省堂。

2) 中国語文献：

古代文献：

『漢書』（漢），2012，班固著，中華書局。
『礼記』（戦国），2017，胡平生・張明訳注，中華書局。
『論語』（春秋），2016，陳曉芬訳注，中華書局。
『老子』（春秋），2014，湯漳平・王朝華訳注，中華書局。
『孟子』（戦国），2017，方勇訳注，中華書局。
『墨子』（戦国），2012，線装書局。
『中庸』（戦国），2015，嚴亜珍訳，北京連合出版社。

現代文献：

崔永東，1998，《中西自然法哲学之比较》（『中国と西洋自然法の比較』）中国知網。
馮友蘭，2005，赵复三訳《中国哲学簡史》（『中国哲学簡史』）天津社会科学院出版社。
景海峰，1997，《“理” 在中国文化中的意义》（『「理」の中国文化における意味』）中原文化研究出版社。
劉沢華，1996，《天人合一与王权主义》（『天人合一と王権主義』）中国知網。

蘇力，1996，《从契约理论到社会契约理论》（『契約理論から社会契約論』）中国知網。

耘耕，1990，《儒家伦理法批判》（『儒家倫理法の批判』）中国知網。

張維迎，2014，《理念的力量》（『理念の力』）西北大学出版社。

記事：

人民網“积极培育和践行社会主义核心价值观”（「社会主義核心価値観を積極的に育て、実践する」）、2012：
积极培育和践行社会主义核心价值观—理论—人民网（people.com.cn）。

人民網“一个需要重视、有待化解的不良社会心态”（「注意が必要で解決する必要がある悪い社会傾向」）、
2014：一个需要重视、有待化解的不良社会心态—理论—人民网（people.com.cn）。

中華人民共和國國務院辦公室“中国的民主”（「中国の民主」），2021：《中国的民主》白皮书（scio.gov.cn）。