

近代中国像の「歪み」をめぐる

——溝口雄三氏の「中国基体論」について——

杉山文彦

中国近現代史研究が曲り角にさしかかっていると云われるようになって、すでに久しい。いや、もう角は曲ったといった方が正確かもしれない。一九七〇年代における日中兩國の社会的変化、

価値観の変化を考えれば、これは当然のことである。ただ、その曲るに当って、なぜ、なにを求めて曲るのかについての論議は、あまりあつたようには思えない。気がついてみると、以前とはずいぶん趣のちがった研究が多くなつていたというのが現状であろう。このことは、以前の少々倫理的で窮屈な感じのあつた中国近現代史研究のことを思えば、一概に悪いとも言えない。しかし、反面この動きの中で、かつて第三世界のひいては新しい世界への道標のように輝いていた近代中国像は、完全に崩れ去つてしまひ、その後には、まとまつた中国像のようなものはなくなつてしまつた。しかも、新しい中国像へ向けての動きも、あまり盛り上がつてこないのも不可解といえたい。

このような中であつて、溝口雄三氏によつて、近年発表された「近代中国像は歪んでいないか」「ふたたび〈近代中国像〉をめ

ぐる⁽¹⁾」の二論文は、近代中国研究のこれまでの方法論や姿勢を再検討することによつて、新しい方法論を確立することを目ざした、広角的視野を持つた論である。

本稿では、溝口氏の論を紹介・検討し、特に氏が新しい方法論として提言した「中国基体論」について考えてみたい。

(一)

溝口氏は、戦後の中国近代史研究によつて描き出された近代中国像には、大きな歪みがあると主張する。氏の主張する歪みとは、(一) 本来は互に共通面の多い洋務派と変法派に対して、洋務派は、西洋技術の導入、変法派は議會制導入等の制度改革というふう

に無理に単純化した区分をし、洋務派への評価を不当に低いものにしてゐる。

(二) 清朝によつて荷われた「王朝天下から王朝国家への転移、王朝的国・国家における自衛自強の正当な闘い」という二つの問題が無視されている。また、この場面で大きな役割を荷つた李

鴻章や張之洞のような人物も、反動的人物としてだけ扱われている。

(三) 洋務派や変法派の中に見られる議會論は、ヨーロッパよりもむしろ中国伝統の封建論とのつながりが強いが、この点も十分考えられていない。儒教に対する見方が一面的である。

(四) 人民中国に対して、つきはなした客観的な考察をしていない。ということになると思われる。

そして、このような歪みを生み出した原因として溝口氏が指摘するところを整理してみると、

(一) 従来の中国近代史研究には、中国近代史を洋務―変法―革命の三段階として考える段階論的構図が仮説としてあった。しかしこの仮説は、単なる仮説の域を越え「仮説が事実に対して本来もつべき謙虚さをほとんど失って」「事実が、あたかもベクトルにあわせて足を切るように、しばしば構図にあわせて裁断されてきた」。

(二) 段階論的構図がこのようなものとなった背景には、中国近代史研究者の間に、歴史の見方に関して共通の枠組があったことが関係する。その枠組とは、「歴史を発展とか進歩とかいう基準によってとらえ、その発展、進歩の雛型をヨーロッパに祖型づけた」もので、これによって段階論的構図は基礎づけられ安定了た。この点は、この枠組自体を拒否するものとされる超近代論的中国研究においても例外ではない。

超近代論は、中国革命の特殊性、すなわちヨーロッパ近代に

よって停滞的と位置づけられた旧中国の、その底辺に位置する農村からの革命であることに着目し、中国革命は、近代ヨーロッパによって規定された中国農民が、旧中国と近代ヨーロッパを止揚し、逆に近代ヨーロッパを規定してゆく過程であるとして、近代主義的視点を逆転し、中国近代を「後れ」と見る見方を逆転した。しかし、その超近代論も、旧中国の「後れ」は、そのまま事実として前提しており、そのかぎりでは、これもヨーロッパ近代の尺度に規定されて中国を見ている。

本来、各文明はそれぞれに独自の自己展開をしているものにもかかわらず、近代中国研究においては、ヨーロッパによる侵略という重い事実に引きずられて、近代ヨーロッパの物差しを当てて近代中国を評価するということが起った。このため、物差しの両端に「後れ」と「革命」をおき、その間を近代ヨーロッパの目盛で計ることになってしまった。

(三) 戦後日本の中国学は、中国革命という文明的に衝撃的な出来事によって、大きくその性格を変えた。その中から明治以来の「ヨーロッパから学ぶ」という姿勢の裏返しである「中国から学ぶ」姿勢の中国学が現れた。これに加えて、近代日本によるアジア侵略に代表されるような近代日本の持つ問題性が強く意識されたことにより、近代中国研究は「中国から学ぶ」に加えて「中国近代を鏡として」そこに日本近代を照らしたという姿勢を持った。このことは同時に、自分がなぜいかに中国研究にかかわるのかという研究主体の問題を、他には見られぬほ

ど強く意識させることになった。

この研究主体の問題には、近代における日中の不幸な政治的関係、近代日本の持つ問題性が深く関係しているから、近代中国研究は、広い意味でも狭い意味でも政治に深く浸透されることになり、歴史的評価においても、とかく政治的評価にかたよりがちになるなど、政治からの自立が不十分となった。このため、近代日本にとっての当為（溝口氏の言葉に従えば「べき」）を、近代中国の当為としてしまい、近代中国像の中に本来は近代日本の当為であるはずのものを描きこんでしまふ、あるいは、近代中国が当為とするものを、そのまま中国近代像と考えてしまふ傾向が生じた。

以上のように、方法論から研究主体の姿勢に及ぶまで、近代中国研究のほぼ全面にわたってその歪みを指摘する溝口氏は、この歪みを克服する道として、「歴史学は狭義はもとより広義の政治に対しても自立的であると同時に、法則や仮説に対しても外在的でないならぬ」として研究者が「自前の歴史家の眼」を持つことを提唱するとともに、洋務—変法—革命の段階論的構図にかえて、「中国近代像は要するに歴史家の眼で中国的基体の近代的展開態としてとらえられるべき」であるとの考えにもとづき、「中国基体論」という新しい方法論を打ち出している。

この「中国基体論」でいう中国基体とは、氏によれば次のようなものである。

……これは中国に特殊のことだが、最低三〇〇年（ほぼ一王

朝分）から一〇〇〇年（清末でいえば宋以後）の時間の中で眺めた場合の変化し連続基体である。たとえば封建論の社会的基盤になっていると考えられる宗族は宋から清末まで量的質的に変化しつつしかも宗族体でありつづけ、官僚制は官僚制でありつづながら変北しているなど、長期にわたって変化しつづける連続要素のことである。

中国近代史上の様々な変革は「中華世界の歴史的基体を基礎に行なわれた」すなわち、この中国基体内のこととして見るべきであると溝口氏は主張している。

以上、これが、多くの要素が詰めこまれた溝口氏の論文の中から、筆者が拾い出し得たかぎりでの氏の近代中国像論であるが、さらに、溝口氏の論文の行間からは、儒教、清朝、さらには李鴻章、張之洞といった人物、総じて中華文明全般に対する強い思い入れのようなものと、それらに対し概して冷淡な日中の近代中国研究に対する、かなり強い苛立ちのようなものが滲み出ていることをつけ加えておいてよからう。

(二)

いままで溝口氏の近代中国像論をかなり詳しく見てきたわけであるが、氏の指摘するような歪みは、実際にはどうであろうか。

学界レベルでの研究史整理というようなことになれば、いろいろと議論もあるだろうが、一般的印象としていえば、溝口氏の指摘するような歪みは、やはりあったといえよう。ただし、これも

表面的現象に限っての話であるが、それは六〇年代から七〇年代にかけてのことであつて、現在は、歪みを云々するほどの近代中国像そのものが存在しなくなつてしまつた。

六〇年代後半から七〇年代にかけて、あまり勤勉とはいへぬ学生、あるいは中学・高校の教員であつた、いわば近代中国史研究の周辺にいた筆者の目に映つた近代中国像では、清朝は、政治、經濟、文化、芸術とほとんどすべての面で否定の対象であつたし、李鴻章や張之洞は、始めから惡漢のような存在で、とうに歴史によつて乗り越えられた存在であつた。中国革命即ち新中国は、旧中国を克服するとともに、民族解放闘争、新民主主義革命、「文化大革命」によつて、帝國主義近代ヨーロッパをも克服し止揚しつゝあるのであつて、その意味で、新中国は世界中の人々が注目すべきものであつた。中国人民の動きは正に世界を規定し、我々はそれに規定されるべきものという感じがあつた。

もっとも、このような近代中国像に対しては、かなりの異和感がともなつた。しかし、日中国交正常化前にあつては、極端に言えば、中国語の学習それ自体が、すでに政治的立場の選択を意味するような面があつて、異和感はその政治性によつて押し殺される傾向にあつた。また、この政治的立場の選択には、近代日本によるアジア侵略、戦後の中国敵視政策などへの反省がからんでい

たから、勝れて倫理的性格がついて回つた。

この政治的倫理的性格が、当時の中国近現代史研究にどのような影響をおよぼしたかは、それ自体、別に本格的に論ずべき課題

で、単に「近代中国像の歪み」との関連だけでは片付けられない今日的意義を含んだことだからであるが、それはともかく、当時の中国近現代史研究にあつては、この政治性・倫理性が、知的好奇心よりずっと重きを成していた感じがあつて、このことが我々の中国像を、さらには中国像を思い描こうとする行為そのものを、かなり窮屈なものにしてきたことは、否定できない。

実感めいた話がなくなつてしまつたが、こうしてみると、溝口氏の指摘は説得力がある。確かに氏の指摘するところには、たとえば、近代中国史に近代ヨーロッパの物差しを当て、單純にその目盛で計つたために、段階論的構図が仮説以上の存在となつて、歴史の見方が一面的となつた、という指摘のように参考とすべき点が多い。

しかし、各文明はそれぞれ独自のものであつて、その間に先進後進の關係は成り立たないとして、ヨーロッパの物差しを軸として近代中国史を見ることを全面的に否定し、それにかえての「中国基体論」の提唱となると、その先には何やらかつてのアジア主義のようなものが見えてきて、強い異和感を持たざるを得ない。

(三)

たしかに、異つた文明間に、いや文明と未開の間にも文明論的に優劣をつけることは不可能である。いくらヨーロッパのオペラがすばらしいからといって、それで義太夫のかわりをとというわけにはいかない。およそ文明というものは、このようなことの総合

なのであるから、優劣を云々すべきものではないといえる。しかし、義太夫のすばらしさがこの世では添い遂げられぬ男女の悲劇によって成り立っているように、文化的に価値があるということとは、その下に暮らす人々の幸福を必ずしも意味しない。もっとも、そうなる和幸福とは何かという問題になるが、それはそれとして、好きな男女はやはり添い遂げられた方が良いのであって、例えばこのようなことを物差しに先進後進を論ずることは、文明論とは別の次元で可能であろう。周知のごとく、近代史とはそれまで相対的に独自の発展を続けてきた各文明圏が、西ヨーロッパ文明の衝撃によって一つに結ばれ、異文明間の本格的闘争と融合が始まった時代であり、それはそれぞれの文明の持つ価値の物差しが互に重ね合わされて、新しい物差しを作り出してゆく過程として展望すべきである。溝口氏が別の文で提唱している「中国を方法として世界を目的とする中国学」⁽²⁾も、このような展望を前提としてはじめ成り立つ。

溝口氏によって超近代論者に分類され、基本的にヨーロッパ近代の尺度にとらわれているものと批判された西順蔵氏の人民中国論は、いわばこの新たに形成されるべき物差しを発見するための試みであったのである。ただ、西氏の場合、観念世界におけるタイムスケールと現実社会のタイムスケールとが、時代の制約もつたって、いっしょになってしまったようなところがあったことと、人民へのやや過大な思い入れがあったため、その近代中国像に歪みが生じたことは否定できない。しかし、その試み自体は、

ある意味で今後も継承されるべきである。その場合、西ヨーロッパ文明の物差しがどうしても主導的役割りをはたすのはいたしたくない。それは、近代科学の体系と人権思想、この二つが中華文明には十分に展開しておらず、しかも新たに形成される世界文明に欠くことのできぬ要素として、西ヨーロッパ文明の中に現存するからである。

近代科学の限界・問題点が指摘されるようになって、すでに久しい。それにつれて、ひところ西ヨーロッパ以外の諸文明の自然観・人間観がさかんに注目され再評価された。しかし、それらも一度近代科学の中をくぐらなければ、現代社会で十分な力を発揮できぬことは明白である。したがって、非ヨーロッパ文明は、自己の自然観・人間観を活かすためには近代科学の体系を一度自分の手にしなければならぬ。この点に関する限り、そこには、先進・後進の関係が生ずる。したがって、非ヨーロッパ社会の近代史は、この点を軸に展開するという一面を持つ。

人権思想についても、これを近代ヨーロッパによる非ヨーロッパ世界に対する植民地支配の間接的産物とすることは、さしてむつかしくはあるまい。しかし、人権思想は、その植民地支配を攻撃する武器ともなったのであり、人類が未来に受け継ぐべき西ヨーロッパ文明最大の遺産であることは、まちがいない。東アジア文明圏の未来も、この人権思想をぬきにして考えられるべきではない。そもそも、それぞれの文明の内的展開として各地域の近代史を見ると、インドのカースト制も南アフリカのアパルトヘイ

とも認めねばならぬということになりかねない。我々はカースト制やアバルト・ヘイトを批判するに当っては、常に人権思想によっているものであり、それがあればこそ、単なる感情論を越えた批判を成し得るのであって、人権思想が無ければカースト制やアバルト・ヘイトの問題点が我々の目に映るかどうか保障の限りではない。現実には、インドではカースト制の下で近代社会よりはるかに温かい関係を持って幸せに日々暮しているという一面もあるのだから。したがって、近代中国史を見る視座の一つとして人権思想がすえられなければならない。

もとより、人権思想の物差しによって歴史事実を単純に裁断・分類したのでは、異文明間の闘争にも融合にもならないのであって、段階論的構図による近代中国像の問題点も、そこにあったわけであるが、溝口氏のように「中国的基体の近代的展開態としてとらえる」というのでは、あまりに無性格ではあるまいか。（これについては、後に述べる）

人権思想にもどるが、溝口氏の次のような発言を見ると、氏は人権思想は中国の伝統思想の中の、例えば「公理」や「万物一体の仁」などによって、代替され得ると考えているように思える。

……「天下」はただ敗れたのであって消滅したわけではなく（中略）少くともヨーロッパに「国家」の意味を問うだけの意味的実体性を失っていない。具体的には、それは軍事・政治（国家）に対する道徳（天下）の優位性であり、天下的な公理主義、大同主義であり、つまりそれはキリスト教文明

に対する中華文明である。

溝口氏の東洋道徳への思い入れが、最もよく現われていると思われたので引いてみたが、よく読んでみるとこの文章は少々おかしい。まず、一読すると、ヨーロッパには「天下」に対応するものが、もともと一切無かったか、あるいは現在は無くなってしまっているかのように思える。しかし、ヨーロッパは、もともとローマ・カトリックによって統一された社会だったのであり、その一体感は現在も失われたわけではない。したがって、「天下」に對置さるべきはキリスト教社会であって国家ではない。

次に、軍事・政治に対して道徳をおくのもおかしい。「天下」の道徳に對置さるべきはキリスト教社会の道徳であって、国家の軍事・政治ではない。このような對置が可能なのは、社会統合の手段が近代ヨーロッパ国家の側には軍事・政治以外になく、「天下」||中国の側には道徳以外にない場合のみであるが、およそ人間集団にあって、内部に道徳的なものを一切持たないものなどあり得ないから、この様な對置は本来不可能である。ましてや「道徳の優位性」となると、これはもう完全に独断と偏見にすぎないといえよう。そもそも道徳とは集団原理の内でも初歩的なものである。したがって、ある社会が他の社会に較べて道徳的要素が強いということは、その社会が道徳以外にまだあまり他の物を持っていないということに外ならない。また、道徳は本来、人の内面のことに属するから、直接的具体的人間関係をはなれては、判定できない。したがって道徳が社会的に機能するときは、おおむ

ね偽善である。もとより偽善も社会統合に欠かせないものではあるが、偽善の陰には必ず、救済されない犠牲者がいる。したがって、道徳的システムが良く発達しているということは、その社会が道徳的であるということの意味しない。それに道徳といっても、忠孝からフェアプレイの精神までいろいろある。

少々上げ足取り的になったかもしれないが、溝口氏のこの、かつてのアジア主義を思わせるような東洋道徳論は、氏の著作のあちこちに散見されるものである。筆者は常に氏の著作から多くの教えを受けているだけに、氏のこのやや無自覚とも思える東洋道徳論は大いに気になるので、あえて指摘しておいた。

話をもとにもどして、では公理主義、大同主義、あるいは「万物一体の仁」などは、人権思想と代替可能であろうか。結論を先にいえば、筆者は、代替不可能と考えている。

(四)

一見すると、公理主義、大同主義あるいは「万物一体の仁」は当然、カースト制やアパルトヘイトの批判へと向うように思われる。しかし、その批判が単なる感情論にとどまるものでないとすれば、批判する当人は、公理主義や「万物一体の仁」の内実として、実は人権思想をもぐり込ませているのである。なぜならば「公理」や「万物一体の仁」は、もともと無限定をその性格の特質としており、内に何物をも含み得るものなのであるから。

人権思想は、「一人の命は全地球より重い」という言葉からも

わかるように、非常に固い思想であって、いろいろな議論はあってもその原則はきちんと決っていなければならない。極端な言い方をすれば、「一人の命は全地球より重い」といったばかりに、人類がいろいろなものを抱え込んでニッチもサッチも行かなくなくても、それはそれで仕方がない、というのでなければならぬ。社会ダーウィニズムなどは話の外である。一方、「公理」や「万物一体の仁」のほうはどうか。これについては、溝口氏の説をそのままお借りするが、こちらは「三綱五倫」でも「マルクス主義」でも、大方のものは含み得る。といっても、同時に互に対立するものを含むというわけではなく、宋代には「三綱五倫」をその内容としていたものが、現代では「マルクス主義」をその内容としていふにであるが。

一般に中国伝統思想で使われる「仁」「公」「理」といった言葉は、いわゆる概念とは少し異なり、それ自身は固有の内実を持たない。したがって、各時代ごとの多数者の主観をその内容とするもので、過去と現在とでは、両立し得ぬようなものが同じ言葉によって表現されることもあり得る。いっぽう、その同一の言葉で表現されるといふ共通性の方は、その言葉の持つ社会的地位の共通性として保持される。であるから、「三綱五倫」を「公理」として人民に説いていた士大夫と、「マルクス主義」を「公理」として人民を指導する共産党員の社会的地位は案外似ている点が多いというようなことも起こる。

このような性質の「公理」「大同」「万物一体の仁」であるから、

我々がそこに人権思想と共通するものを見たとしても、それは我々がそこに人権思想を投影しているにすぎないのであって、「公理」や「万物一体の仁」の本質には、かかわりあいの無いことである。時代の風潮によっては、社会ダーウィニズムのような内容も持ち得るのであって、「公理」「大同」「万物一体の仁」などは、常に時の多数派の意向を代表する傾向があると考えておいた方がよい。

さて、最後に「中国基体論」についてであるが、先にこれは無性格ではなからうかといったのは、この「中国基体」の中に、「公理」等と同様の性質を見るような気がするからである。

「中国基体論」は、確かに一見魅力的ではある。「文化大革命」が終つてみれば、死んだはずの李鴻章や張之洞はおろか、西大后や袁世凱もどきの人物まで、どうやら健在だったらしいこと、共產黨員と人民の関係は、かつての士大夫と庶民の関係にどうも似ているらしいことなどが次々と明らかになってみれば、それは一面驚きであるとともに、反面やはりそうであったかという感もある。そこに何か「中国基体」のようなものを考えてみたくもなる。いや、中国ばかりではない。いつのまにか、下は学校の生徒会から上は国会に至るまで、およそ会議というものが討論の場としては機能しなくなり、全体の意志一致、すなわち既定方針の承認と連帯責任の無責任化のための儀式と化してしまつた観のある日本社会の現状を見れば、日本にも「日本的基体」が息づいていたのか、と思ひ知らされる。さらに同じ東アジア文明圏というこ

とで、「東アジア的基体」なるものを想定することも可能かもしれない。

確かに、このようなものを想定することは、東アジア社会を理解するに助けとなるであろう。しかし、それが「長期にわたつて変化しつづける連続要素」と定義されると、これはもう先ほどの「公理」等と同じで、自らは何も言わず何もせず、あらゆるものを受け入れて、それにもなつて自己の内実を無限に変化させつづ、その社会的地位は変わらない、したがつて社会構造も変わらない。内実よりも形式・構造が重要な社会。受身の自意識しか持たない社会。正にこれは「超安定機構」であろう。

そもそも「長期にわたつて変化しつづける連続要素」とは、一見定義のようであつて、実は定義ではない。はじめから規定の枠を外された、いわば底の抜けた定義とでもいうべきものである。これは叙述の枠組としては機能しても、歴史を分析する概念としては機能しない。およそ歴史の現象であれば、そこに「長期にわたつて変化しつづける連続要素」を見出すことは必ずできるのであり、そこから歴史を叙述することは、中国伝統の『正史』において何度もくりかえされている。溝口氏の立場は『正史』の立場と非常に近いといえよう。

この「連続要素」を軸とする正史的な見方は、変革よりも持続、個よりも総体、分析よりも観照が優先するいわば俯瞰の見方であつて、それ自体、内部に偏向性を含んでいる。したがつて、「長期にわたつて変化しつづける連続要素」から成る「中国基体」の

「近代的展開態」として中国近代史を見るといふ溝口氏の立場も、実は偏向性、したがって広い意味での政治性を含んだものである。この点、中国や日本の政治的「べき」を歴史研究の中にそのまま持ち込んだとして、溝口氏がその政治性を批判する戦後の中国近代史研究と、氏自身の立場とは、政治性においては同列である。

また、溝口氏は歴史学と政治の関係については、文学と政治の関係になぞらえて、

政治を根拠にするのではなく、歴史学が政治の根拠になり、また時には政治の短期性、偏面性あるいは主観性、傾向性などを補正したりしなくてはならない。その点では歴史学は政治に対して自立的であるばかりでなく包容的でもなければならぬ。

として、「政治的基準や発展法則の眼を含みつつさらにそれを超えた」とされる「自前の歴史家の目」を持つよう主張している。しかし、これは歴史家の目というより、むしろ現実から身を抜いた哲学者か宗教家の観照眼に近いものである。しかし、人は現実の中にあつては、常に矛盾対立するものの片割れとして存在し行動する以外にないのであり、歴史に対してもその片割れの立場から過去の何かを継承したり拒否したりしているのである。そしてこの片割れとしての行動こそが現実を動かしているのであれば、現状追認の立場をとるのではないかぎり、歴史家もこの片割れとしての立場から身を抜くわけにはいかない。したがって、歴史家が政治に対して自立的であろうとすれば、この矛盾対立するものの

片割れであることの自覚に徹する以外にない。溝口氏の主張するように、戦後の近代中国像に政治性による歪みがあったとすれば、それはこの片割れであることへの自覚の不十分さから来るのである。『中国基体』云々のことではない。「中国基体」の自己展開として近代中国像を描く史学と少くとも同等の資格で、この「中国基体」を解体することを目的に中国近代史を見る史学も成り立つはずである。

思うに伝統とは、そのなつかしくもおぞましきこと、あたかも疲れた時に聞えてくる演歌のメロディーのようなものである。演歌にシビれるからといって演歌に義理はないように、アジアに生まれたからといって、我々は格別アジアの歴史や伝統に義理があるわけではない。

註

- (1) 前者は『歴史と社会』二、一九八三年、リブポート社、後者は『史潮』新十九、一九八六年、なお本稿は主として後者にもとづいて論じた。引用は特に註記せぬかぎり後者の論文からである。前者は従来の研究の問題点を指摘するに急なあまり、溝口氏自身の考えがあまり判然とは表現されておらず、そのため、久保田文治氏の研究史的に詳細を極めた反論『近代中国像は歪んでいるか』(『史潮』新十六、一九八五年)との間にはすれちがいが目立った。

- (2) 溝口雄三、「方法としての中国」(UPP、総百七十一号、一九八七年一月)

- (3) 例えば「中国の『理』」(『文学』一九八七年五月)など。

(東海大学文学部講師)