

## 中国近代思想研究方法序説（二）

川 尻 文 彦

本稿では前稿「中国近代思想研究方法序説」（『愛知県立大学大学院国際文化研究科論集』第十九号、二〇一八年三月）に引き続き、中国近代思想を研究する際に方法論的に問題となりえるいくつかの点について初歩的な検討をくわえる。前稿では、清末思想を思想空間として捉え、東西文明の交錯という観点から方法論的な問題を論じた。本稿では東西文明の交錯する思想空間という観点について、一、西洋の衝撃、二、思想史叙述の方法、三、「附会」論をこえて、の三点についてよりマクロな視点から考察を加える。あくまでも川尻のこれまでの研究蓄積と研究関心に即して論じるものである。研究方法論の理論化、抽象化を目指すものではないことをあらかじめお断りしておく。

### 一 西洋の衝撃——西洋と東洋

前稿で紹介したように、ポール・コーエンは「西洋の衝撃」に対する反応の図式で中国の近代思想史とりわけ「伝統」から「近代」への転換を叙述することを厳しく批判した。その批判の論点は多岐にわたる。しかし、その要点は、ポール・コーエンのことを借りれば以下の二点にまとめられるだろう。<sup>1)</sup>

ポール・コーエンによれば、第一に西洋そのものが絶えず変化し続けている問題的存在であるということであ

る。コーエンは、西洋が問題的存在である理由は、時の経過とともに近代西洋がその姿を大きく変えたからだと言明する。アヘン戦争の最中に中国が出会った西洋も、一九二〇年代、三〇年代に中国人の思想活動や政治活動に大きな影響を与えた西洋も、中国人から見れば、どちらも「近代」の「西洋」であることには変わりない。しかし、これら二つの「近代」の「西洋」の間には大きな違いが存在する。近代とされる時代の中でも西洋が絶えず変化してきたということは、あまりに当然のことではあるが、同時に容易には忘れ去られがちなことだと指摘する。第二に、西洋という概念が相対的な概念に過ぎないということである。もしも「西洋」と対になる「東洋」ないし「非西洋」という概念が存在しなければ、当然のことながら「西洋」という概念も存在しえないはずである。「西洋」も他者の存在によって成立する概念なのである。

注目すべきは、ポール・コーエンが批判対象の一人にしていたシュウォルツ自身がその敵復論の冒頭で以下のように述べていることである。シュウォルツが言うには、「西洋」と「非西洋」との出会いについて語るばあい、西洋を既知数と仮定するのが普通である。「西洋の衝撃」という比喩的な言い回しが思い起こさせるのは、明瞭に認知される物体（西洋）が、もう一つの動きの少ない物体（東洋）に衝突していくイメージである。受身の物体の方は無定形で、かなり漠然としているが、衝撃を与える方の物体はよく知られている。つまり、われわれは西洋をよく知っているというわけである。ところが、西洋に関するこの明瞭さは偽りの明瞭さに過ぎないとシュウォルツは言う<sup>2)</sup>。

では、西洋と、非西洋の社会、文化との出会いを扱うには、どのような学問的な立場がありえるだろうか。シュウォルツが言うには、両世界の特性のなかに同時に、しかも可能なかぎり深く、没入することが常に必要なのであり、それ以外の方法はないということである。われわれが扱うのは既知の変数と未知の変数ではなく、極度に問題性を帯び、絶えず変化する人間経験の二つの巨大な領域なのであるという<sup>3)</sup>。この部分はシュウォルツに対する批判者であるポール・コーエンの議論とも重なり合う。ポール・コーエンやシュウォルツが言うように、西洋や東洋そのものも「既知の変数」ではなく、また西洋や東洋についての説明は、研究者によって日々塗りかえられる必要がある

る。

幕末以降の日本における西洋と東洋の概念を整理した齋藤毅がいみじくも指摘したように、明治の日本において西洋とは地理上の名辞であるというよりもイデオロギーであった。「西洋」とは近代化の歩みを始めたばかりの日本人が安心して身をゆだねることができた行動のガイドラインであり、批評原理であり、みずからの存在を正当化してくれる保証書ですらあったのである。<sup>4</sup> 井上哲次郎の証言によると、福澤諭吉の『西洋事情』（初編一八六六年、外編一八六八年）の出版とそれが好評をもって迎え入れられたことが、そのような「保証書」としての「西洋」観が日本人の間で定着する大きなきっかけになったという（井上哲次郎「明治哲学界の回顧」一九三二年）。

一方、中国では「保証書」としての「西洋」観はなかなか定着しなかった。中華文明の優位性に対する自負が強かったのである。日清戦争敗北後の新しい「西洋」文明観を端的に示すものとしてしばしば引用される嚴復「世変の亟を論じる」（一八九五年）は以下のように言う。

「中国ではもともと三綱を重んじるが、西洋人はまず平等を強調する。中国では親族関係を大事にするが、西洋人は賢人を重んじる。中国では孝によって天下を治め、西洋人は公によって天下を治める。中国では君主を尊ぶが、西洋人は人民を重んじる。中国では道の一つにして風俗を同じにすることを貴ぶが、西洋人は党派や地域の独自性を好む。中国では批判を憚るが、西洋人は批判が多い。経済面では中国では節約を重んじるが、西洋人は開発を重視する。中国では純朴を好むが、西洋人は快樂を求める。他人との交際では中国では謙讓をよしとするが、西洋人は率直な態度にとめる。中国では煩瑣な虚礼を尊ぶが、西洋人は簡易であることを好む。学問においては、中国では知識が多いことを誇るが、西洋人は新たに知ることを尊ぶ。災害においては、中国では天命に委ねるが、西洋人は人力に依拠する」<sup>5</sup>。

このような嚴復の考えは、日清戦争後に特有の「折衷的」あるいは「中体西用」的な東西文明観として当時の中国知識人や今日の研究者たちの批判にさらされてきた。伝統的な知識人であった嚴復の文明観の形成過程についてはさ

らなる解明が求められるが、その当時の史料の大半が失われていることもあり、今日その研究は困難である。<sup>(6)</sup>

少なくとも中国においても、日本と同様に、「西洋」と「中国」(もしくは「東洋」)を二項対立的に捉える観点は十九世紀後半には定着したことが確認できるだろう。その後、中国では「東西文化」論戦が、日本でも「東西文明」をめぐる論戦が華々しく行われたことがその証左である。しかし、津田左右吉が、東洋、西洋の呼び方が非学問的で、無内容なものであることを『シナ思想と日本』(一九三八年)の中で何度も繰り返し述べていることはよく知られている。たとえば、東洋思想が西洋思想の思惟的であるのと比べると直観的であるという通説がいかに粗雑であるかを論証している。<sup>(7)</sup> そもそも津田左右吉は中国の文化は日本独自の生活や文化の形成に、言いかえれば自己の歴史的形成に、本質的なかかわりをもたない異物であるとみなす。それゆえ津田左右吉において東洋文化は存在しえないのである。増淵龍夫は、日本文化は東洋文化の部分的発達とみなした内藤湖南と対比的に津田左右吉に言及している。<sup>(8)</sup>

比較文学者の平川祐弘は、「非西洋」としての東洋」と題した一節で、津田左右吉に言及しながら、以下のように言う。東洋という地理的呼称は西洋と対になって用いられている。地理上の分類としても問題がある分け方であるが、文化上の区分としてもさらに問題が多い。東洋文化というものはたして西洋文化と対にして用いられてよいものだろうか。地球上の文化ははたしてそのように対になって区分されるほどに二元的である必然性はどこにあるのか、と疑問を呈している。<sup>(9)</sup> 中国思想研究者の福井文雅は「比較思想の方法論について」において「東・西という基準が、学問的にはあまり役に立たない」とすでに現在では認められていたうえで、さらに「実用上の便利から用いる場合は別として、少なくとも学問的議論では欠陥の多すぎる用語であ」とする。<sup>(10)</sup> 比較思想とは、「交渉や影響が実際にあった、もしくはあったと確かめられる二国間以上」のことがらについて「その間の交流や影響関係の歴史を調べることである」と述べ、事実の相互関係を科学実証的に追跡して学問的に確実なデータを提供することに意義があると述べる。<sup>(11)</sup> 厳密な定義づけを抜きに行われる東洋と西洋の比較論は学界においてもはや学問的な信憑性を得ていないと福井は言う。<sup>(12)</sup>

思想の交流や影響関係で言えば、清末思想を語る場合、主として中国の学者によって「西学東漸」（西学が東漸する）という視点が用いられることがある。<sup>13</sup> かつて桑兵は「東学」が不明確であるといったが、実は「西学」すら自明ではない。「西学東漸」といったところで「西学」の内容が論者によってまちまちである。そのため、私が見る所、清末思想の複雑性や多様性は「西学東漸」といった観点では説明できない部分がある。

例えば、かつて私に取り上げたルソー『社会契約論』の問題で言えば、そもそもルソーの『社会契約論』の位置づけ自体が西洋思想研究の分野においていままなお論争的である。近年、ルソー研究の進展によって、ルソー像が次々に塗りかえられており、ルソー像の変貌が著しい。<sup>14</sup> 『社会契約論』の新たな読み込みの可能性が提示されており、難解なルソーの「一般意志」説についての新研究も出されている。となると「西学」としてのルソーや『社会契約論』そのものがまだ完全には未解明のまままで「新説」百出の状態である。後世の研究者としては、清末当時の「歴史の現場」の解明を重視し、当時の中国知識人は限られた情報の中で『社会契約論』から何をくみ取ったのかを追究するほかない。

## 二 思想史の叙述

思想史研究であれば、「宋学」から「漢学」とか、「漢学」から「哲学」（石井剛<sup>15</sup>）、「自然」から「作為」（丸山真男<sup>16</sup>、野村浩一）、「哲学」（philosophy）から「文献学」（philology）（ペンジャミン・エルマン<sup>17</sup>）等、何か「結論」めいた「ストーリー」や図式を提示することを期待する向きもある。しかし、むしろそのようなストーリーや図式を避けることに私の研究の意義があると考えている。

渡辺浩は東アジアの思想を研究する際に、日中の儒学思想の比較とその解釈について二つの方法論があると言う。<sup>18</sup> 一つは、広い文化比較を行ってその中に位置づけ、とくに日本については文化接触の一事例として解釈する

方法である。もう一つは、思想発展の段階論の方法論である。マルクス主義を含む十九世紀的な単線「進歩」観までは信じないとしても「近代」以前の思想の歴史には何らかの一般的傾向があるとすれば日中の二つの儒学史（思想史）の共通性と相違を併走する発展の遅速によって解釈することができるかもしれない。相互に学びながらも、各地域ではそれぞれの条件に応じ、それぞれの問題解決のために、それぞれの思想史が織り成されていたであろう。そのため渡辺浩は日中の二つの儒学史（思想史）を研究する際には、上述のこの二つの方法を尊重しつつも何らかの一般的な傾向や到達点を明示的暗示的に想定して解決する方法は避けるべきであるとしている<sup>(19)</sup>。これに対し、金鳳珍は渡辺浩の主張に基本的に同意しつつも、自らの日本、朝鮮思想研究の経験を踏まえながら、渡辺浩の方法論が「悪しき相対主義」に陥る可能性がないとはいえないと言う。金鳳珍は、もし「思想発展の段階論」が単線「進歩」を意味せず多線「展開」を意味するならば、渡辺のいう後者の方法論の有効性を完全に否定しきることはできないと言う。

「文明開化」の明治時代において、「文明」は「野蛮」からの脱却過程だと広く認識されていた。そもそも「文明開化」という言葉自体、西洋の制度や風俗を紹介した『西洋事情（外編）』（一八六八年）の中で civilization の訳語として福澤諭吉が用いたのが初めてであり、それが人々の間に定着したものだ。 「文明」を「野蛮」と対立させ、「文明」への「進歩」の道を強調するのは、いうまでもなく福澤諭吉であった。福澤は『文明論之概略』で、「彼の文明、半開、野蛮の名称は、世界の通論にして世界人民の許す所なり。其これを許す所以は何ぞや。明に其事実ありて欺く可らざるの確証を見ればなり<sup>(21)</sup>」という。また『文明論之概略』の末尾で、「半開」の日本を「文明化」した西洋と比較し、西洋がほとんどあらゆる面で優れていると結論している<sup>(22)</sup>。したがって「一国文明の進歩を謀るものは欧羅巴の文明を目的として議論の本位を定め、この本位に拠て事物の利害得失を談ぜざる可からず<sup>(23)</sup>」と結論したのである。このような文明の単線的な発展史観の観点は福澤の独断ではなく、サミュエル・ミッチェル（一七九二〜一八六八 Samuel Augustus Mitchell）の『ミッチェルの新学校地理』から得たものであることをアメリカ人研究者のア

ルバート・クレイグ（ハーバード大学）は発見した。<sup>24</sup>『ミッチェルの新学校地理』は一八三九年に出版されて以来、一八六六年まで版を重ねた。明解さが特色の通俗的な教科書であった。このように日本に比べあらゆる面で優れているとした西洋の「文明」の根幹に福澤諭吉は何を見出したのか。一言で言うならば、「自由」の精神ということになる。福澤諭吉は『西洋事情初編』（卷之二）（一八六六年）のなかで西洋における「文明の政治」の「要訣」として六カ条を挙げている。<sup>25</sup>その筆頭に挙げたのが「自主任意」（liberty, freedom）であり、「固より門閥を論ずることなく、朝廷の位を以て人を軽蔑せず、上下貴賤各々を得て、毫も他人の自由を妨げずして、天稟の才力を伸べしむるを趣旨とす」と「自由」を説明している。さらに付注で「其国に居り人と交て気兼ね遠慮なく自力丈け存分のことをなすべしとの趣意なり」と説明を加えている。<sup>26</sup>

しかし「文明」を高唱していた『文明論之概略』においてさえ実は異なった二つのパースペクティブで「文明」が語られているとの指摘がある。つまり福澤諭吉においてさえ、文明は単なる野蛮の対であるとはみなせない、複雑な内容を包含しているというのである。<sup>27</sup>宮村治雄によれば、上述のような人類史の普遍的な発展法則としての文明のほかにもう一つの文明が存在する。それは、「文明とは、人間交際の次第に改まりて良き方に赴く有様を形容したる語にて、野蛮無法の独立に反し、一国の体裁を成すという義なり」（『文明論之概略』第三章「文明の本旨」）にみえるような政治共同体の形成過程を意味していた。「人間の交際」としての「文明」の多様性の拡大であり、その網羅性、包括性の拡大という意味に沿ったものであった。このふたつの「文明」のパースペクティブは、福澤諭吉において対立的に捉えられていたわけではなく、むしろ一体のものとして捉えられ、両者は重ね合わされ、相互に共鳴しい、また時には互いに不協和音を奏でていた。

この福澤諭吉にみられる二つの「文明」に関連して、西洋における civilization の概念認識について振り返ってみよう。ノルベルト・アリエスによれば、civilization という概念そのものは西洋産であり、十八世紀以来の「ヨーロッパの自意識」を表わすものであった。つまりこの概念は最近の二、三百年のヨーロッパ社会がそれ以前の社会あるい

は同時代の「もつと未開」の社会よりも進化していると信じているものすべてをまとめている。この概念によってヨーロッパ社会は、その独自性を形成するもの、自分が誇りにしているもの、すなわちその技術の水準、その礼儀作法の種類、その学問上の認識もしくはその世界観の発展などを特徴づけようとしていとされる。<sup>(28)</sup>このような西洋の「文明」観を明治時代の日本人はそのまま受け入れ、日本が文明の先進国になるべきことを疑わなかった。ただし、当時の西洋ではこのような西洋の「自意識」とは異なる「文明」の用法も使われ始めていた。西洋文明、イスラーム文明、ヒンドゥー文明、アフリカ文明などそれぞれの地域に独自の civilization が存在するとみなし、「複数形」の civilization の用法(フェルナン・ブローデル)が十九世紀の前半には登場した。<sup>(29)</sup>その後、二十世紀になるとむしろ「複数形」の文明の用法が優勢となり、それぞれの文明間に優劣をつけず、対等の価値を認める文化多元主義の議論が主流になっていくといえよう。この文化多元主義の傾向は、西洋中心主義への批判をとめないながらも、ますます強まっているといえるであろう。福澤諭吉においてもこのような西洋の自己賛美としての文明と「複数形」の文明との間で揺れ動いていた(ただし、後者についてはその明確な像は捉えにくい)。このような福澤諭吉の「文明」観は、梁啓超の「文明」観を考察するうえでも示唆的であろう。

近代中国の知識人たちは「西洋文明」を受け入れるにせよ拒絶するにせよ、「東洋」と「西洋」を対峙させ、この両者の歴史と価値について様々な観点から論じてきた。しかし、その東西文明論は、一部の例外を除き、おおむね「西洋文明」の圧倒的な優位さを説くものであったといえることができるであろう。

中国近代思想研究の諸パラダイムを提示してきた林毓生は「二十世紀中国の思想史のなかで、最も人目を引く異様な特徴のひとつは、自らの文化遺産に対する徹底的な伝統破壊主義的態度が出現し、しかもそれが持続したことである」<sup>(30)</sup>と言う。そのような態度を林毓生は「西洋文明」の全面的受け入れ、つまり「全面的西洋化」とセットになつた「総体的伝統破壊主義」(totalistic iconoclasm)と呼んだ。その淵源は、二十世紀初頭、中国の近代的な知識人が生まれたときからもっていた特有の性格、とりわけ一九一〇年代にはじまる新文化運動の特色をなしている特殊な



思想傾向に求めることができるとした。林毓生は陳独秀、胡適、魯迅の三名をケース・スタディとして取り上げ、それぞれの「総体的論的伝統破壊主義」に対して詳しい分析と論証を加えている。例えば胡適について言えば、林毓生は胡適が『新青年』に陳独秀と連名で発表した文章や『呉虞文録』(一九二一年)に寄せた序を引用し、胡適は儒教全体を攻撃しており、何か特定の学派を選び出すことなく、疑いなく中国の文化的伝統のさまざまなもの——儒家思想、道家思想、法家思想、芸術等々——を区別なく批判している。したがって胡適の反伝統主義はまさしく総体的論的なものであったと結論づける<sup>(32)</sup>。林毓生の観点は学界で大きな影響力を有した。しかし、私が見るところ、林毓生の議論は「作業仮説」としては有力だが、当時の思想界の実態を反映しているとは言いがたいように思われる<sup>(33)</sup>。

学界の指導的研究者の一人である鄭大華は、五四新文化運動時期の胡適は「全面的西洋化」論者ではないと断言する。鄭大華は胡適の思想文化史関連の諸著作を分析の対象として取り上げた。一九一七年に胡適が留学先のコロンビア大学で英語で完成し彼の出世作となった『古代中国における論理学的方法の発展』(*The Development of the logical method in ancient China* 一九二二年に上海の亜東図書館から英語で出版、一九八三年に『先秦名学史』と題して上海の学林出版社より中国語で出版された)において明確に西洋のいわゆる「新文化」の方法で全面的に中国の「旧文化」にとって代わることに反対した。鄭大華は、胡適はどちらにも有効な方法で現代文化を吸収し、それを中国の固有の文化と一致させ、強調させ、継続発展させるかが、中国人が文化面で直面している真の問題であると考えていたと言う。このような観点は『中国哲学史大綱』巻上(一九一九年)でも引き継がれている<sup>(34)</sup>。鄭大華は結論として、胡適は一般に言われているような「全面的西洋化」ではなく、中国伝統思想の影響が強く、せいぜい「充分な西洋化」か「全力の西洋化」にすぎないと指摘する<sup>(35)</sup>。鄭大華によれば、「全面的西洋化」論者と言えるのは、『中国文化的出路』(一九三四年)を書いた陳序経(一九〇三〜六七)<sup>(36)</sup>くらいだが、当時、陳序経を支持した思想家はきわめて少数であった。「全面的西洋化」ということば自体も胡適が使い始めたのは一九二九年になってからであり、一般にはそれほど流通しなかった。そもそも中国近代思想において「全面的西洋化」思潮なるものが存在

したかどうかについて鄭大華は懐疑的な見方を披露している。一方、明治初期の知識人においても、荻部直によれば、「全面的西洋化」に与したとされる福澤諭吉を含め、『明六雑誌』におけるさまざま論説を見るかぎり、どの範囲まで西洋文化をとりいれるか、その境界設定それ自体が論争の対象であった。<sup>37)</sup> 明治日本においてすら「全面的西洋化」はア・プリオリに善であつたわけではない。東西の雑多な諸思想の「境界設定」が人々の関心を引きつけたのである。

### 三 「附会」論をこえて

諸思想が「混淆」、「融合」、「共存」したさまをシンクレティズム (syncretism) という用語で説明することがある。例えば、日本思想における「神仏習合」や仏教や儒教の「土着化」等についてシンクレティズムと言ったりする。<sup>38)</sup> 中国思想について説明する時にも、儒教、仏教、道教の三教混淆を指して、シンクレティズムの傾向にあると言ふこともある。<sup>39)</sup> シンクレティズムという言葉は、英語やフランス語ですでに十七世紀から用いられ、「特に哲学や宗教において、多様なまたは相反する教義や慣習の意図的な結合あるいは融合」(Short Oxford Dictionary, Oxford, 1973) を意味する。語源は「クレタ島の人」であり、エーゲ海に浮かぶクレタ島は、現在はギリシアに属しているが、アジア、アフリカ、ヨーロッパのどこからも手が届く場所にあるため、古代からさまざまな民族によってとつたりとられたりをくりかえしてきた。混成クレタ同盟を結成して強大な敵に備えてきた。第三の敵に対して敵対者同士が結合することと言うのがその原義であると言う。そこから転じてヨーロッパ古代におけるヘレニズム、ユダヤ教、キリスト教などの諸宗教の乱立、対立、融合のさまを言うようになった。宗教学的には「二つ以上の宗教的要素の相互接触によって生じる現象・形態」と規定されるようである。<sup>40)</sup> 一九三〇年代に文化人類学の研究者によって学問的概念として使われはじめた。<sup>41)</sup>

中国思想のシンクレティズム的傾向についての説明は研究者によって様々であらうし、厳密な定義は不可能である。文化人類学や宗教学の分野では近年、学問的にシンクレティズムの語を使用することについて否定的な研究者も存在するようである。<sup>(42)</sup> 中国思想に限って研究史を振り返れば、中国近代思想におけるシンクレティズムを最初に指摘したのはジョセフ・レベンソンである。レベンソンはアヘン戦争以降、シンクレティズムが中国の思想界に浸透したとして、文化的シンクレティズムの概念を用い、「体」と「用」、「今文」学派と「古文」学派、ナショナリズム、共産主義を分析している。<sup>(43)</sup> その後、在仏中国入学者のアンヌ・チャンは、レベンソンの研究を踏まえ中国思想がシンクレティズムに向かう傾向をもつことを承認し、その理由を中国思想にギリシア的あるいはスコラ的な理論が欠如しており、中国思想は絶対的で永遠なる真理が存在するのではなく、様々な配合が存在するからであるとする。<sup>(44)</sup>

「様々な配合」といえば、丸山眞男の「思想史の考え方について」（一九六七年）が想起される。丸山眞男が思想史の方法論を語った文章は意外にも少なく、短文ながら貴重な資料だが、その中でシュウォルトの厳復論に言及し、以下のように語っている。「清末に厳復という思想家がモンテスキューの思想とハックスレーの進化論とを取り入れて一つの思想を作った。そうしてそれは中国の近代思想史に大きな影響力を持つております。十八世紀フランスのモンテスキューの思想と十九世紀後半の進化論とを一緒くたにすることは、そもそもおかしいわけです。そういうことはヨーロッパ思想史の発展のなかにおいてみれば、非常な論理的混乱であります」<sup>(45)</sup>。まさに丸山眞男のいうモンテスキューの思想とハックスレーの進化論を同時に取り入れ「一つの思想を作」るような「非常な論理的混乱」こそが、清末思想の核心であると私は考える。「東学」についても私の研究の中で福澤諭吉、徳富蘇峰、中江兆民、加藤弘之、大津康ら明治の思想家たちが脈絡なく登場しているが、梁啓超らもそのような「つまみ食い」をしていたのである。<sup>(47)</sup> 後世の研究者がそのような「つまみ食い」の過程を追跡するのは非常に骨が折れる。

シンクレティズムの概念を使うにせよ使わないにせよ、清末の思想や文化の多様性を強調したところで何かを説明したことになる。こうした指摘が有効であるためには、清末思想の複雑性、多様性が、文化的、社会的にどのよ

うな意味をもつのか明らかにされなければならない。<sup>(48)</sup> 清末小説を研究した王徳威の「清末がなかったなら、どうして五四がありえただろうか(没有晚清, 何来五四)」<sup>(49)</sup>は有名なことばであるが、五四以降のリアリズム文学の隆盛は従来軽視されてきた清末文学の多様な内容があつてこそであることを含意している。王徳威の場合は文学研究の立場からであるが、清末思想研究においても「清末がなかったなら、どうして五四がありえただろうか」は有意義な提言と言えるだろう。

丸山眞男は前引の部分からさらに続けて「嚴復が当時の中国の状況をどういふふう感じ取り、どういふふう把握し、さらに困難を克服、解決しようとしたかに注目して、そういうような状況に対する意識的な対応の手段として、ヨーロッパの思想を使った過程を内面的に理解するとすれば、モンテスキューとハックスレーとを同時に取り入れることは、必ずしもおかしくはないであります」<sup>(50)</sup>と述べる。では、丸山眞男のいう「内面的に理解」するとはどういうことであろうか。アンヌ・チャンの説明をふたたび借りれば、中国思想は直線的あるいは弁証法的にはなく、螺旋を描いて進んでゆく。議論の輪郭は、一群の定義によつて決定的な形で描かれるのではなく、議論の回りを囲む円が次第に狭まってゆく形で描かれるとアンヌ・チャンは言う。<sup>(51)</sup> すなわち中国思想は直線的でなく螺旋的に進んでいき、ある思想や概念をめぐつてゆるやかな同心円をせばめながら、一つ一つの思想の意味を深めていく。渡辺浩らが示唆するように、思想史研究につきまとう困難は、直線的な思想の発展年表(タテ)と、思想を深く掘り下げ作業(ヨコ)との両者の間で、「虻蜂取らず」になつてしまうことである。タテで言えば、何らかの発展理論、方法論的言説や解釈理論を金科玉条のものとしなないことである。ヨコで言えば、丸山眞男の言うような十八世紀と十九世紀後半、モンテスキューとハックスレーが入り混じつた「非常な論理的混乱」状態にある思想的な「内面」を捉えることである。何か抽象的な理論を証明するのではなく、「歴史の現場」の一端を思想家たちの言葉を通して示すことができればよいと私は考えた。

台湾学者の黄克武は興味深い事実を指摘している。黄克武が言うには、「専制王朝体制や儒教思想の伝統を有して

いた清末の中国において西洋民主に対する熱愛、および五・四運動以来の「徳先生」「デモクラシー」に対する追求は、独特な現象であるとみなせる。というのは、西洋の民主思想がイスラーム世界やラテンアメリカに流入した際には、けっして類似した歓迎を受けていないからである。<sup>(52)</sup> 西洋文明の根幹であるデモクラシーがイスラーム世界においては歓迎されず、専制王朝体制が長く続いた中国では歓迎されたのはなぜか？ 黄克武は西洋民主つまり「徳先生」に対する熱愛は「全面的西洋化」論の結果であるとはみなしていない。むしろ、黄克武は清末の知識人による西洋民主の受容には伝統という淵源が存在し、中国の古典にあらわれる専制への批判や「民本論」や「天下と公となす」といった議論が、彼らが西洋の思想や政治制度を理解するのに役立つと指摘している。

清末の知識人たちが西洋の諸概念を伝統という淵源によって理解し受容することは研究者の間では通常「附会」論として理解される。清末以降の思想家たちは「西洋の衝撃」に直面して「附会」によって西洋由来の概念を理解しようとした。<sup>(53)</sup> 附会論とは西学の流れが中国や中国の古典にあるとするもので、「西学源流中国説」とも言う。<sup>(54)</sup> 清末の時期に、西学の影響力が拡大するなかで、中学と西学の緊張関係を緩和するために提示された折衷論の一種であり、中体西用論と並んで、一面では西学の導入を正当化するとともに、反面ではその妥当範囲を限定する役割を果たした。<sup>(55)</sup> 附会の語は文学理論を説いた『文心雕龍・附会篇』にも典拠を有し、『文心雕龍』では附会は「文章のすじをまとめ、首尾を一貫させる」という意味で用いられている、また仏教東伝時に「格義」の意味で使われたこともあったが、通例では牽強附会にも通じ、無理やりのこじつけを容易にイメージさせる。しかし、清末の知識人は自らの思想的な営みを「附会」(無理やりのこじつけ)とみなしていたわけではないことは確認しておく必要があるだろう。彼らにとつてはむしろ深く意味を掘り下げようとする試みなのであった。いずれにせよ、彼らはたえず中国の古典にあらわれた諸概念に立ち戻っている。私の研究の中で取り上げた多くの西洋由来の概念についてもそのように言えるであろう。その意味で、私たちからすると中国の思想史、とりわけ近代以降の中国思想は同じことを繰り返しているように見える。しかし、経書の中にあるいにしへの聖賢の「微言大義」や「万古不易」の真理の再解釈という規

点だけで中国思想を語るができない。

説明が分かりにくいかもしれないので、具体的な例を一つだけ紹介することにしよう。島田虔次は「堯舜民主政？」と題した小文の中で幕末の儒教主義者である横井小楠、清末中国の梁啓超、韓文舉、曾紀沢、劉師培、夏曾佑らの議論を紹介しながら、彼らは「堯舜孔子の道」を明らかにすることが西洋の共和主義に一直線に通じていると考えたことを指摘した。清末にいたって彼らは一様に堯・舜は天子ではなくプレジデントである、その政体は良かれ悪しかれ民主政体であるという認識に至った。<sup>(17)</sup> まさしく「堯舜民主政」である。彼らが堯や舜がプレジデントであるとし、とみなした根拠は、『書経・堯典』、『孟子・万章上』、『史記・五帝本紀』等にみえる以下の記述である。すなわち、堯が天子の位を譲ろうとし、臣下にいろいろな人物を推薦させて検討し、結局舜に決定する。堯の崩御の後、舜は堯の子の丹朱に譲ろうとして身を引いたが、諸侯も人民も丹朱にはなびかず、舜におもむき舜を謳歌した。そこで舜は「天なり」として位についた、と。つまり彼らは『書経・堯典』、『孟子・万章上』、『史記・五帝本紀』等をふたたび読みこむことよって「堯舜民主政」を「再発見」したのである。しかし、私の考えでは問題はその後である。「堯舜民主政」を見出した過程と後で、中国と日本の知識人である彼らは何を見たのであろうか？ それを探るのが研究者の仕事ということになる。

中国の思想的伝統は通時的な長期の視野で研究することで、はじめてその価値を正確に理解できる。と同時に、思想家たちの同時代に特有の課題に答えようとして思想的な営みは行われるものであるから、彼らの共時的な関心にも目を向けなくてはならないであろう。そのような彼らの共時的な関心はさまざまであるが、彼らの思想的な営みは清末の「思想空間」を通じてしか理解できないと私は考えている。私が中国の近代思想を東西文明が交錯する「思想空間」といった視座を設定したのは、まさにそのためなのである。

## 注

- (1) P・A・コーエン(佐藤慎一訳)『知の帝国主義』(平凡社、一九八七年)四二頁。
- (2) B・I・シュウォルトツ(平野健一郎訳)『中国の近代化と知識人——嚴復と西洋』(東京大学出版会、一九七八年)三頁。
- (3) B・I・シュウォルトツ『中国の近代化と知識人——嚴復と西洋』四頁。
- (4) 齋藤毅『東洋と西洋』(同『明治のことば——文明開化と日本人』講談社学術文庫、二〇〇五年)四三〜四四頁。
- (5) 嚴復『論世變之亟』(王栻編『嚴復集』第一冊、中華書局、一九八六年)三頁。
- (6) 手代木有児『清末中国の西洋体験と文明観』(研文出版、二〇一三年)五頁。
- (7) 津田左右吉『シナ思想と日本』(岩波新書、一九三八年)一三九頁。
- (8) 増淵龍夫『日本の近代史学史における中国と日本(一)——津田左右吉の場合』(同『歴史家の同時代的考察について』岩波書店、一九八三年)八頁。
- (9) 平川祐弘『非西洋』としての東洋』(『講座東洋思想』第九卷東洋と西洋、東京大学出版会、一九六七年)五八〜五九頁。
- (10) 福井文雅『比較思想の方法論について』(同『欧米の東洋学と比較論』隆文館、一九八一年)三五三頁。福井文雅の批判の対象は、主として中村元『比較思想論』(岩波書店、一九六〇年)であるようである。
- (11) 福井文雅『比較思想の方法論について』三五四頁。
- (12) 福井文雅の提言を踏まえ、藤田正勝は「比較思想の可能性」についてあらためて論じている。藤田正勝『比較思想の可能性と意義』『比較思想研究』第三十八号、二〇一一年。
- (13) 熊月之『西学東漸与晚清社会』(上海人民出版社、一九九四年)、劉登閣・周雲芳『西学東漸与東学西漸』(中国社会科学出版社、二〇〇〇年)等。
- (14) 『思想』(特集「ジャン・ジャック・ルソー問題の現在——作品の臨界をめぐる」二〇〇九年十一月号、岩波書店)、桑瀬章二郎編『ルソーを学ぶ人のために』(世界思想社、二〇一〇年)、永見文雄・川出良枝・三浦信孝編『ルソーと近代——ルソーの回帰・ルソーへの回帰』(風行社、二〇一四年)、桑瀬章二郎『嘘の思想家ルソー』(岩波書店、二〇一五年)等。
- (15) 石井剛『戴震と中国近代哲学——漢学から哲学へ』(知泉書館、二〇一四年)。
- (16) 丸山眞男『日本政治思想史研究』(東京大学出版会、一九五二年)の第二章「近世日本政治思想における「自然」と「作

為」——制度観の対立としての」。

- (17) B・A・エルマン(馬淵昌也・林文孝・本間次彦・吉田純訳)『哲学から文献学へ——後期帝政中国における社会と知の変動』(知泉書館、二〇一四年)。Benjamin A. Elman, *From philology to philology: intellectual and social aspects of change in late imperial China*: Council on East Asian Studies, Harvard University: Distributed by Harvard University Press, 1984.

- (18) 渡辺浩『儒学史異同の一解釈』(同『東アジアの王権と思想』東京大学出版会、一九九七年)七二〜七三頁。

- (19) 渡辺浩『儒学史異同の一解釈』(同『東アジアの王権と思想』)七五頁。

- (20) 金鳳珍『東アジア「開明」知識人の思惟空間——鄭観応・福沢諭吉・兪吉濬の比較研究』(九州大学出版会、二〇〇四年)二七九頁。

- (21) 福澤諭吉『文明論之概略』(『福澤諭吉全集』第四卷、岩波書店、一九九九年)一六、一七頁。

- (22) 福澤諭吉『文明論之概略』(『福澤諭吉全集』第四卷)一〇七頁。

- (23) 福澤諭吉『文明論之概略』(『福澤諭吉全集』第四卷)一九頁。

- (24) アルバート・M・クレイグ『文明と啓蒙——初期福澤諭吉の思想』(慶應義塾大学出版会、二〇〇九年)六三頁、一四八頁。Albert M. Craig, *Civilization and enlightenment: the early thought of Fukuzawa Yūkichi*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009.

- (25) ちなみに、六か条とは、自主任意、信教、技術文学を励まして新発明の路を開くこと、学校を建てて人材を教育すること、保任安穩、人民飢寒の患なからしむること、である。

- (26) 苅部直『福澤諭吉——「文明」と「自由」(筒井清忠編『明治史講義【人物編】』ちくま新書、二〇一八年)七六頁。

- (27) 宮村治雄『日本政治思想史』(放送大学教育振興会、二〇〇五年)二四一〜二四四頁。

- (28) ノルベルト・エリアス(赤井慧爾・中村元保・吉田正勝訳)『文明化の過程(上)』法政大学出版局、一九七七年(原著は一九六九年)六八〜六九頁。

- (29) フェルナン・ブローデル(松本雅弘訳)『文明の文法——世界史講義』第一卷、みすず書房、一九九五年(原著は一九八七年)三五頁。



- (30) 林毓生 (丸山松幸・陳正醒訳) 『中国の思想的危機——陳独秀・胡適・魯迅』(研文出版、一九八九年) 十三頁。Lin Yü-sheng, *The crisis of Chinese consciousness: radical antitraditionalism in the May Fourth era*, Madison: University of Wisconsin Press, 1979.
- (31) 「論新青年之主張」欄「新青年」第五卷第四号、一九一八年十月十五日) 四三三頁。
- (32) 林毓生『中国の思想的危機——陳独秀・胡適・魯迅』一二七〜一二八頁。
- (33) 林毓生 (拙訳) 「五四以前の反伝統思潮」『訳者解題』『中国——社会と文化』第十五号、中国社会科学学会、二〇〇〇年) 一九八頁。
- (34) アメリカの研究者ジェローム・グリーダーは、一九七〇年に出版された著書のなかで、胡適は『古代中国における論理学的方法の発展』において西洋文明の進化にとって基本的だったいくつかの観点がすでに紀元前五〜三世紀の中国の非儒教系の思想家たち (墨子、恵施、公孫龍、荀子、韓非子など) によって発見されていることを胡適が高く評価していると指摘している。ジェローム・B・グリーダー (佐藤公彦訳) 『胡適 一八九一〜一九六二——中国革命の中のリベラリズム』(藤原書店、二〇一八年) 二三四頁。Jerome B. Grieder, *Hu Shih and the Chinese renaissance: liberalism in the Chinese revolution, 1917-1937*, Harvard University Press, 1970.
- (35) 鄭大華「胡適是『全盤西化論者』? ——兼論中国近代史上不存在『全盤西化思潮』」(歐陽哲生、宋広波編『胡適研究論叢』黒龍江教育出版社、二〇〇九年) 二四頁。
- (36) 陳序経については、拙論「陳序経『全面的西洋化の理由』(抄) 解題」(野村浩一・近藤邦康・村田雄二郎編『新編原典中国近代思想史』第五卷「国家建設と民族自救」、岩波書店、二〇一〇年、三二五頁) 参照。
- (37) 苅部直『維新革命』への道——「文明」を求めた十九世紀日本」(新潮社、二〇一七年) 二七頁。
- (38) 例えば、山折哲雄・川村湊『宗教のジャバノロジー——シンクレティズムの世界』(作品社、一九八八年) 等。
- (39) 菊地章太『儒教・仏教・道教——東アジアの思想空間』(第一章「シンクレティック東アジア」、講談社メチエ、二〇〇八年) 八〜九頁。
- (40) 野田誠「シンクレティズム」(小口偉一・堀一郎編『宗教学辞典』東京大学出版会、一九七三年) 四〇七〜四〇八頁。
- (41) 吉田禎吾によると黒人文化を研究するアメリカの文化人類学者メルヴィル・ハーコヴィッツが一九三七年の論文で初めて

- 使った(吉田禎吾)「シンクレティズム」の再検討——メキシコ原住民のシンクレティズムをめぐる——、『文化人類学』第三号、特集「宗教的シンクレティズム」、アカデミア出版会、一九八六年、二二頁。
- (42) 渡邊欣雄は「漢人社会の宗教——シンクレティズム再考」(『文化人類学』第三号、一二六頁)で、シンクレティズム概念の適用に当たって漢人社会の宗教の多くが分類不能であることを知りながら道教、仏教といった成立宗教によつて教理学上分類できない宗教を「混淆宗教」といったブラック・ボックスに押し込めようとしていると批判している。また佐々木宏幹「シンクレティズム」の概念と問題点(『文化人類学』第三号)は「シンクレティズム」の語を使用するのをためらう研究者が出るに至った経緯を紹介している。
- (43) J. R. Levenson, "History" and "value": the tensions of intellectual choice in modern China, Arthur F. Wright ed., *Studies in Chinese thought* [Menasha, Wis.]: American Anthropological Association, 1953.
- (44) このような見解にはむろん反論も存在する。例えば、『美德なき時代』(篠崎榮訳、みず書房、一九九三年)で知られるアラスデア・マッキンタイアの政治理論を中国思想研究に応用した小林正弥「東洋的倫理—政治理論の原型とその論敵達——中国思想の新構造主義的外観と今日の政治哲学」(『千葉大学法学論集』第十五卷第三号、二〇〇一年)。
- (45) アンヌ・チャン(志野好伸・中島隆博・廣瀬玲子訳)『中国思想史』(知泉書館、二〇一〇年)十二頁。
- (46) 丸山眞男「思想史の考え方について」(『丸山眞男集』第九卷、岩波書店、一九九六年、発表は一九六七年)七四頁。
- (47) 梁啓超の「東学」についての簡単なスケッチは、拙稿「梁啓超『東学』再考」『중국사식네트워크 China Knowledge Network』(第二号、국민대학교 중국인문사회연구소, 二〇二二年)で行った。
- (48) 林少陽「鼎革以文——清季革命与章太炎「復古」的新文化運動」(上海人民出版社、二〇一八年)は「文」の観点から「多元的」な清末の文学や思想を再検討する試みである。
- (49) 王德威「被压抑的现代性——晚清小説新論」(北京大学出版社、二〇〇五年)一頁。
- (50) 丸山眞男「思想史の考え方について」(『丸山眞男集』第九卷、岩波書店)七四頁。
- (51) アンヌ・チャン(志野好伸・中島隆博・廣瀬玲子訳)『中国思想史』十一頁。
- (52) 黄克武(小野寺史郎訳)「清末から見た辛亥革命」(辛亥革命百周年記念論集編集委員会編『総合研究 辛亥革命』岩波書店、二〇一〇年、三二五頁)参照。

- (53) 小野川秀美『清末政治思想研究』（みすず書房、一九六九年）四一頁、等。
- (54) 王爾敏「中西学源流説所反映之文化心理趨向」（同『中国近代思想史論続集』社会科学文献出版社、二〇〇五年）。王爾敏は先駆的な業績として、全漢昇「清末的西学源出中国説」（『嶺南学報』第四卷第二期、一九三五年）に言及する。
- (55) 川原秀城・佐藤慎一「西学」（溝口雄三・丸山松幸・池田知久編『中国思想文化事典』東京大学出版会、二〇〇一年）四〇七頁。
- (56) 中国仏教の術語で、ある基準に照らし比較してことばの意味（義）を推量（格<sub>II</sub>はかる）すること。「格義」は四世紀初め西晋の僧竺法雅の伝記（『高僧伝』第四卷）に初出、「經中の事数をもつて、外書に擬配し、解を生じるの例をなす、これを格義と謂ふ」（福井文雅「格義」、『小学館日本大百科全書』小学館、一九九四年）。
- (57) 島田虔次「堯舜民主政？」（同『隠者の尊重——中国の歴史哲学』筑摩書房、一九九七年）八九頁。