



Title	「伝統」の表象：一九八〇年代「文化熱」・五四反「伝統」思潮・林毓生
Author(s)	川尻, 文彦
Citation	中国研究集刊. 2001, 28, p. 71-98
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/60858
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

「伝統」の表象

——一九八〇年代「文化熱」・五四反「伝統」思潮・林毓生——

川尻文彦

はじめに

- 一 「伝統」と五四期の「伝統」批判
 - 二 「伝統」と八〇年代「文化熱」
 - 三 林毓生と「伝統」
 - 四 「伝統」とは
 - 五 「伝統／反伝統」を超えて
- 小結

はじめに

清末思想史研究を行う場合、「伝統」思想との格闘は避けられない。とりわけ清末は中国史上、はじめて「伝統」(tradition)と「現代化(近代化)」(modernization) (注)の格闘が行われた時期だけに、「現代性(近代性)」(modernity)と相反すると思われる事象、あるいは前近代

に特有と思われる思惟について、安易に「伝統」と片づきたい誘惑に駆られる。後述する既存の研究においても「伝統」はしばしば、学術的な分析概念として用いられ、「これこれは伝統の影響が強い」とか「これこれは伝統的だ」の如き説明でこと足れりとする傾向が、日本、中国両国ともにいまだに強いように見受けられる。しかし「伝統」とは何なのか、その内実を深める必要があるし、そもそも学術的な分析概念として使用可能かどうか検証してみる必要があるのではないだろうか(注)。以下の論述はそのような問題関心から書かれたものである。

現代中国の諸事象を説明する際にしばしば「伝統」が引用される。例えば、コネ(関係)社会といわれる人と人との関わり方、「法治」ではなく「人治」といわれる行政、「セクシヨナリズム」の強い官僚体質、知識人の一般庶

民への蔑視感情、強い同郷意識、等。日本人を含め外国のチャイナ・ウオッチャー、さらには中国人じしんによる以上のような中国社会の印象は、中国「伝統」の影響が今なお濃厚であるためとの説明のされ方をされることが多い（例えば、劉曉波、劉再復。柏陽のいう「漬物甕」「醬缸」文化^{〔注3〕}）。

歴史的に見ても中国人が、みずからの中国社会を理解し、何らかの改革を施そうとする際には近代を通じて「伝統」への言及はひきもきらない。清末の「中学西源論」や「中体西用」論（中学を以て体となし、西学を以て用となす）^{〔注4〕}（とりわけ「西洋の衝撃」以後、清末中国の知識人は中国の価値を代表するものとして「中学」（中国の伝統学術）に想到した）、新文化運動時期の反「伝統」思潮、文化大革命時期の「四旧（古い思想、文化、風俗、習慣）打破」「批林批孔」（林彪、孔子批判）に代表される「伝統」破壊運動、さらには近年、一九八〇年代半ば以降の「文化熱」（文化論フィーバー）に見られる「伝統」批判、等。

より学問的に近現代中国の諸事象を説明する際にも「伝統」は援用され、前近代に特有の現象は「伝統的」なる言葉で説明されることが多いように見受けられる。私の問題関心に従って、やや長くなるが、二、三の例を挙げ

る。

横山宏章氏は『中国の政治危機と伝統的支配——帝国の瓦解と再興』^{〔注5〕}（一九九六年）の中で「伝統」あるいは「伝統的」なる語を著書全体の論旨を貫くキーワード概念として用いている。例えば、「度重なる王朝の変遷にもかかわらず、皇帝専制支配体制という超安定的政治システム^{〔注6〕}「金観濤氏のいう「超安定システム」^{〔注7〕}をイメージしていると思われる」が長い期間にわたって受け継がれ、それが伝統的支配の固定的形態を形成してきたのが中国社会の特徴である」（二二頁）でいう「伝統的支配」。また「中国近代化の意識は侵略に対する危機意識のもとに形成されたというのである。しかしその危機意識は、単なる外国の侵略に抵抗するという反帝国主義的意識によって成立しているだけではない。むしろ伝統的な危機意識によって構成されているといえる。それが……士大夫的政治秩序観から生まれる危機意識である。これは帝国の瓦解を恐れる危機意識である。伝統的支配が解体されることに對する危機意識ともいえる。なによりも国家の統一的安定を志向する伝統的政治秩序意識から、その危機意識は生まれる」（一〇〇—一頁）ここで言われる「伝統的な危機意識」「伝統的政治秩序意識」とはいかなるものであるだろうか。横山氏の著書を見る限り、「治国、

平天下」「『大学』に見える」の政治理念」（一一頁）以上の説明はないように見える（注⁷）。

また佐々木揚氏は、新著『清末中国における日本観と西洋観』（二〇〇〇年）（注⁸）のなかで「彼『郭嵩燾』は中国の現実を考え、「民氣」を通じることが最重要であるとする。だがこれを実現するための方策としては、議會制の実施ではなく、「三代の学校の制」を引照しつつ教育の改革が提唱されるのであり、ここには、理想の三代と秦漢以降の断絶という中国士大夫に通有の歴史観とともに、政治の制度よりも「人心風俗」こそが重要であるという伝統的心性が現れている」（一一八〇頁）と「伝統的心性」に言及する。また「郭嵩燾は西洋諸国が法規範という理念的なものによつて統治されており為政者もこれに従う、という意味での法治主義ないしは立憲主義を理解したとは思われず、議會制をはじめとする西洋の政治は「民意に従う」という儒教的理想に照らして評価されたのであった。彼において、「法治」ではなく「徳治」「人治」こそが理想の政治であるという中国知識人の伝統的見方は、彼がイギリス議會政治の実際を見た後でも変わらなかつたのである。」（一一八頁）と「中国知識人の伝統的見方」に言及する（注⁹）。しかし「徳治」「人治」——現代中国政治を説明する時にもしばしば言及されるが（注¹⁰）——が中

国の「伝統」と言えるかはかなりの難問であるように思われる。

以上、やや冗長だったが、これらの「伝統」のいずれをとつてもその内実は曖昧なままであり、「前近代中国」あるいは「皇帝専制支配体制」（横山氏）下の中国」以上の内容を有していない。「伝統」とは何かが明らかになつていないのである。そこで本稿ではその手がかりとして「伝統」が近代中国の知識人にとつてどのような認識されてきたのかを初歩的に分析したい。

一 「伝統」と五四期の「伝統」批判

まずは「伝統」の語義の検討から始めたい。「伝統」とは、もともと帝業、学説等が世々代々相伝されることをいう（注¹¹）。倭の奴国が朝貢し、光武帝から印綬（これが江戸時代に志賀島で見つかったものとされる）を授かつたという記事があることで知られる「後漢書・東夷伝・倭」には「自武帝滅朝鮮、使鐔通於漢者三十許国、国皆称王、世世伝統」「武帝、朝鮮を滅ぼしてより、使鐔漢に通ずる者、三十許国なり。国、皆王を称し、世世統を伝う（注¹²）」とある。おそらくこれが「伝統」の初出であろう。六朝末期、南朝梁の文学者、歴史家、沈約〔四四一〜五一三〕

の「立太子恩詔」には「器を守り統を伝える、ここにおいて重きを為す」「守器伝統、於斯為重」とある。時代が下つて、明の胡心麟は「少室山房筆叢・九流緒論上」で「儒は統を伝え、教を翼^トけることを主とし、碩士・明賢はこれを訓附す」「儒主伝統翼教、而碩士明賢之訓附之」とある。これらはいずれも文字通り「統」を「伝」えるという意味での「伝統」であり、「統」とは正統、道統、学統、文統などという場合の「統」である。朱維鈺によれば、一脈相伝の「統」という言い方は孔子・孟子に由来すると言われるが、「統」の観念は前漢の儒教国家化によって初めて伝播した。当初は空間的な包容性のことを指し、時間的にはまだ不連続であった。公羊学派のいう「大一統」、あるいは「三世」「三統」はその例証である。時間と空間の連関に着目し、歴代一脈相伝の根源的なものとして「統」を捉えるようになったのは、政治上の概念としては後漢に始まりこれがいわゆる「正統」、哲学上の概念としては中唐の韓愈（七六八〜八二四）にいたってはじめて「道統」として定型されたという^{注13}。前引した「統」を「伝える」という意味での「伝統」は明らかにtraditionと同義ではない。「伝統」がtraditionと同義で用いられるのはおそらく日本經由で中国に「伝統」が輸入された清末以降であると思われるが^{注14}、実は清末から民国期、

さらに新中国以降も「伝統」の語の用例は多くはない。

小野川秀美氏らの労作『民報索引』を開いてみると^{注15}「革命」派の機関誌『民報』（一九〇五〜一〇年）にも「伝統」の語はでていないようであるし、『民報』の目次を見る限り「伝統」に言及した論文が掲載された形跡もない。

この点は五四時期の反「伝統」思潮(anti-traditionalism)（林毓生が分析概念として用いた）で有名な『新青年』も同じで、「伝統」あるいは「反伝統」を掲げた論文が掲載されている訳ではないようである。なるほど汪叔潜「新旧問題」（第一巻第一号、民国四年九月十五日）、陳独秀「旧思想与国体問題」（第三巻第三号、民国六年五月一日）、蔡元培「新教育与旧教育之岐点」（第五巻第一号、民国七年七月十五日）等、「新」「旧」の観点から「旧」を批判するものは散見される。『青年雑誌』創刊号（『新青年』の前身）に載った汪叔潜論文「新旧問題」^{注16}は五四時期の新旧問題をめぐる論争に一定の指針を与えるものである。

汪叔潜「生平不詳」は道徳、政治「政」、学問「学」、交際の仕方を含めて「上は国家から下は社会まで新と旧の二象を呈しない事・物はない」（七頁）という。我が国ではこれまで新旧問題に対して明確な定義を下して来なかった。「是非はあるが、新旧はない、これは天下の至言

である。しかし天下の是非はまさに進化「演進」であつて決まった基準「定律」はないので、新旧の名を冠してその旗に印をつけるのである」（八頁）という。汪のこの指摘は重要である。世の中の事物には、「是・非」が存在するが、その「是・非」の判断基準は「新・旧」によるのである。であるから新旧をめぐる争いは激烈をきわめる。この新旧をめぐる争いに対する対応には、汪の見たところ三つの派がある。「旧」を信じる「偽降派」、「新」をむやみに信じる「盲従派」、一番の多数派は「折衷派」である。しかし汪はこのいずれにも与しない。というのは「今日の弊害はもとより新旧の旗幟が鮮明でないことにある。その原因は新旧の觀念と定義「界説」がはつきりしないことにある」（八頁）そして「ここでいう新とは他でもなく外来の西洋文化であり、ここでいう旧とは中国固有の文化である。」（八頁）が、「この両者は根本的に異なり、調和折衷の余地はない」（八頁）と言う。その一因に西洋文化は人権平等の説に基づいていることを挙げが、汪は「新」である西洋文化につくことを主張する。

汪の議論はきわめて単純で、「西洋文化↓（進化の結果）新である↓是である」にすぎず、「中国固有の文化」が「旧」であるとはいうものの、具体的には何ら例示されること

はなく、何が「新」であり何が「旧」であるか、依然として判然としない。ただ「進化「演進」への信仰を表明したにすぎず、その点では汪の批判した「盲従派」と何ら変わるところがない。

本稿の文脈から言えば、「旧」が批判の対象になつてはいるが、中国の「伝統」と銘打つて批判の対象になつていくわけではないこと、「旧」そのものの内容は明確に表明されている訳ではないことを確認しておきたい。汪論文はいわば「新・旧」の原理についての彼の見解を大まかに述べたものと言えよう。

つまり以下に詳しく見るように『新青年』掲載論文の中で「伝統」が批判されている訳ではないのである。そう考えると、当該時期の思想を反「伝統」と概括するのは林毓生を含め、後世の歴史家たちの分析視角と言えるし、それがいわば「通説」化しているのが現状であると見なせる。その際、林毓生の議論がその体系性と明晰さにおいてその「通説」化に大いに与つたと言えることは考える。林毓生の「伝統」認識については後に詳しく触れることにして、まず林毓生によつて五四時期の代表的な「反伝統」論者とされた三人（いずれも『新青年』を主な活躍の舞台とした）、陳独秀、胡適、魯迅の議論に簡単に触れることにする（注17）。

『新青年』は一九一五年九月に上海で陳独秀を中心に創刊された『青年雜誌』を前身にもつ（一九一六年九月の『青年雜誌』二巻二号より『新青年』と改名された）。

『青年雜誌』一巻一号（創刊号）に掲載された陳独秀「敬告青年」の「一 自主的であれ、奴隸的であるかなれ」「二 進歩的であれ、保守的であるかなれ」「三 進取的であれ、隱遁的であるかなれ」「四 世界的であれ、鎖國的であるかなれ」「五 実利的であれ、虚飾的であるかなれ」「六 科学的であれ、空想的であるかなれ」の六箇条の命題は、後の新文化運動の「デモクラシー」と「サイエンス」のスローガンにつながる同雑誌のマニフェストであり、このようなマニフェストに基づき「伝統」批判を大々的に行ったとされる。

「伝統」の一つである儒教に対する批判は『新青年』の中心的な論題の一つである。その出発点になったのが、陳独秀の「孔子の道と現代生活」（『新青年』二巻四号、一九一六年二月）である。陳独秀は冒頭、「未開化時代と同じ臭気を放つようになった」（一一五頁）と康有為の孔教運動に言及する。その上で、陳独秀が論じたいのは康有為が「毎日悔悛して孔教を尊崇すべきであるかどうか」（一一六頁）ではなく、「現代の生活水準で律すれば、孔子の道がなお尊崇する価値があるかどうかの問題である」

（一一六頁）という。この問いに対して陳は、進化論的な立場に立ち、「道は世とともに変る」という原理は「古今中外に施して、決してもとることのないものではないだろうか。」（一一七頁）と答える。陳は周到に様々な論証を加えるが、その核心は孔子が現代ではなく「封建時代」に生きた人物であるという点である。すなわち「孔子は封建時代に生きたから、その提唱する道徳は封建時代の道徳である。その教示する礼教あるいは生活状態は、封建時代の礼教、封建時代の生活水準である。その主張する政治は、封建時代の政治である」（一二四頁）ということ。陳の結論は「道徳の本質が、真理とはちがってかならず社会組織や生活水準によって変遷するので、ひとたび成れば万世不易というものではない」（一二七頁）である。その意味でまさしく進化論の立場に則った「孔子の道は現代生活に適合せず」とする、徹底的な歴史的批判（野村浩一氏^{注18}）なのであり、孔子という存在を「超歴史的」なものから歴史の発展段階の文脈に置きなおす試みなのである。なお陳独秀は「孔子をその人については、否定していない」のである（河田梯一氏^{注19}）。陳の議論の背後には康有為らの「孔教を宗教とし、これを尊崇して国教にしようとする」（一一八頁）、袁世凱の帝政復活と関連したいわば「政治」的な運動があり、そ

のような動きに対してこの論文が書かれたことを見落としてはいけないうらう。

さてあとの二人。「伝統」批判のもう一つの柱である「文学」革命を『新青年』紙上で主導した胡適。「狂人日記」(『新青年』一九一八年五月十五日)などの小説で知られる魯迅。この二人もともに林毓生氏によって「全面的な反伝統主義者」とされているが(注20)、この点についても後ほど検討したい。陳独秀と同様の批判が可能であると考える(第三節で触れる)。

そこでここではそもそも『新青年』で批判の対象になったのは「伝統」ではなかったということを確認しておきたい。そのうえで各思想家が問題にしたのは、儒教「伝統」の中でも三綱五常、宗法家族制度(「隻手で孔家店を倒した老英雄」)「中国思想界の道路清掃夫」(胡適(注21))といわれた呉虞「家族制度は専制主義の根拠である」(注22)等)、「伝統」の中でも具体的な、個別の内容なのである。民国期あるいは新中国誕生以降も「伝統」が多用された形跡はない。「革命」の途上「伝統」を批判してやまなかった孫文の「三民主義」(一九二四年)や毛沢東の「湖南省農民運動視察報告」(一九二七年三月)をはじめとする諸文献にも「伝統」の語はほとんど見かけないのである(もちろん孫文や毛沢東の「伝統」認識がいかなるも

のであったのかについては一個の検討課題であり、今後の課題にしたい)。

二 「伝統」と八〇年代「文化熱」

「伝統」の語が中国の知識人の間で頻出・流行するようになったのは、文革終結後の一九八〇年代半ばに起こり、「伝統」を総体的に捉えようとする機運が高まった——それは多く、反「伝統」というスタンスからだが——「文化熱」(文化論ブーム)(注23)においてであると思われる。

「文化熱」とは一概に定義づけることは困難だが、さしあたり一九八〇年代後半に「中国文化をめぐって展開され、社会的関心を集めた論議の総称」(砂山幸雄(注24))程度に理解しておけばよいであろう。

「文化熱」発生の要因は一つではなく、複合的であり、いまなお様々な論者によって様々な分析がなされている。しかし「文化熱」発生の底流には政治優先の風潮、いわゆる「左傾」の行き過ぎ、あるいは文革期に顕著となった幹部の特権乱用、官僚の腐敗、個人崇拜等に代表される「封建主義の残滓」に対する批判(八一年の「歴史決議」、さらには蘇紹智「政治体制改革」一九八六年、等)に見られる文革に対する深刻な反省というものがあつた

ことはやはり第一の要因として抑えておかねばならないと思われる（村田雄二郎、陳奎徳ほか）^{〔注25〕}。

ただ近年では「文革」の反省のみならずより複合的な要因を挙げる論者が多い。例えば、「文化熱」に到る思想的な流れを重視する立場がある。坂元ひろ子は、「文化熱」現象を〈文革総括——「封建専制主義批判」——五四との近似〉というコンテキストで読み解くのはよいとしながらも、「それだけでは、読み解きのキイ不足だ」と言い、「文革総括から、マルクス主義教条批判（八〇年前後のジダーノフの唯物・唯心論の「兩軍の対戦」史観批判）を経て伝統文化の再評価、孔子・儒家の復権（八四年には確定）へと辿った思想的経過」をも視野に入れるべきとする^{〔注26〕}。砂山幸雄はより明確に「1）重点を農村から都市に移したばかりの経済改革が社会的障壁にぶつかって停滞したため、近代化の社会・文化的条件についての関心が高まったこと、2）制限の多い政治的批判に代わって文化批判が現実批判の役割を担ったこと」の二点を挙げる^{〔注27〕}。

「文化熱」が起こったのは八四年後半とされる^{〔注28〕}。もちろんこの前段階にポスト文革の雰囲気のみならず自由主義、人道主義的マルクス主義（王若水ら）、「科学」主義の起り、文学界での雪解けの流れが底流としてあ

る^{〔注29〕}。また八二年には復旦大学で四九年以降初めて中国文化史に関わる研討会が開かれている。

さて八四年後半、一月には鄭州で「中国近代文化史學術討論会」、二月に上海で「東西文化比較學術討論会」が開かれ、さらに北京大学の湯一介教授らが中国文化書院を設立。翌八五年一月には第一期「中国文化講習班」が北京で開かれ、その後、梁漱溟、馮友蘭、張岱年、李沢厚、任継愈、杜維明等、著名な学者が相次いで講演した。同年、孔子研究所が設立（北京）。八四年以降、伝統文化関連のシンポジウムは各地で開かれている。八六年には甘陽（ヨーロッパ、現代哲学専攻）を中心とする「文化：中国与世界」編委会が北京で成立し、西洋の學術の紹介につとめ、当時大きな影響力をもった^{〔注30〕}。そのような風潮のなかで文学界では「尋根」「ルーツ探し」「熱」が文化反思「改めて考える reflection」の一環として起こった。さらに地方政府も多くの都市で「文化發展戰略研討」活動に乗り出した。八六年末には「文化」の語はあたかも流行語のようになったが、八六年末から八七年初に反ブルジョワ自由化運動が発動され、さらに胡耀邦の失脚により、「文化熱」は一時冷え込んだ。しかし、八八年夏に「文化熱」の主流の観点となる『河殤』^{〔注31〕}が中央電視台で放映されたことで（好評により再放送され

た)、国内外、各界に大きな反響を呼び、「文化熱」は復活した。しかし八九年六月の天安門事件を期に「文化熱」は休止したとされる。

陳来氏(北京大学哲学系)は「文化熱」についてその主要な担い手(雑誌)に注目し、その性格を「走向未来叢書」(金観濤)、「文化：中国与世界」(甘陽)、「中国文化書院」(湯一介)の三つに分類している^(注32)。「走向未来叢書」は翻訳の形式を通じて西洋の学術を紹介した。「文化：中国与世界」の西洋学術の翻訳を主にしたが、その多くは専門研究者であり、いささか反伝統の色彩が強かった。陳来によれば、「金観濤は科学で伝統文化の標尺を衡量し、甘陽は西方文化の価値から中国文化を判断した」(前掲書、五八四頁)という。これらと大きく異なるのが「中国文化書院」で、「国粹」派とは異なった角度から伝統文化を開かれた心でもって研究する学者集団であり、湯一介、李沢厚、龐朴らが含まれる。この三雑誌は互いに影響を与えながら「文化熱」の一面面を形成した。

もとより「文化熱」の担い手をこの三種だけに限定するのは不十分である。「文化熱」の担い手は非常に幅広く、制限がない。上述の「啓蒙」的な雑誌およびその関係者、テレビ・ドキュメンタリー『河殤』、劉曉波、劉再復等の青年知識人、八〇年代に「李沢厚現象」まで巻き起こし

た美学者・哲学者の李沢厚^(注33)。官方では中国社会科学院近代史研究所に文化史研究室が設けられたこと(また今に到るも中華近代文化史叢書が刊行され続けている^(注34))に代表されるように、地方政府も「文化」研究に積極的に乗り出した。杜維明(儒教第三期發展論)を提唱^(注35)に代表されるような海外の新儒家と言われる人々^(注36)。そして「文化熱」以前から「文化史」研究に従事していた復旦大学歴史系の朱維錚(經学者周予同の弟子)。朱維錚らの属する『復旦大学学报』に限らず、各紀要にも「文化」関連の論文が増えている。これに文学、美術、建築、映画、等の分野を加えることも可能であろう^(注37)。

ただいざれにおいても「文化」を探求する過程で、一九七八年の「改革開放」以来の当時の中国の時代的要請でもあった「現代化」や「西化」「西洋化」との対抗軸(あるいは阻害要因)としての「伝統」が強く意識されたことは間違いない。当時中国に翻訳紹介されたばかり^(注38)のマックス・ウェーバーが強調する「伝統/現代」の図式もそのような見方を補強するものであった^(注39)。別言すれば、「伝統」への言及は「文化熱」において始まったということができ、多くの場合、「現代化」のためには反「伝統」が必要であるというスタンスを取ったという点で特色がある。しかし多くの論者が指摘するように「伝統」、

さらには「文化」「伝統文化」「文化伝統」等の定義が曖昧なまま議論が展開されたため、議論の深化が妨げられた嫌いがなしとしない（このような状況に対して、朱維鈺が論争の前提として「伝統」「文化伝統」「伝統文化」の定義の明確化を主張したことは注目されてもよい（注40））。

さらに注目すべきは、折からの五四運動七〇周年に当たり五四（一九一九年）の読み直しもあって、反「伝統」を考えるうえで時代を遡って五四時期の反「伝統」が引照されたことである。そのため五四の七〇周年記念（一九七九年）は「伝統／反伝統」がキーワードとなった（注41）。すなわち五四に言及するにあたって何らかの形で「伝統／反伝統」の枠組みに即して論じることが流行したのである（一例を挙げれば、湯一介編『論伝統與反伝統——五四七〇周年紀念文選』聯経、一九七九年）。このことは十年後（一九九九年）の八十周年記念と比較してみるとよりはつきりするだろう。八〇周年記念においてはある理念や概念によりかかって五四を理解することが慎重に避けられているのである。例えば、余英時等著『五四新論——既非文芸復興、亦非啓蒙運動』（五四）八〇周年記念論文集』聯経、一九九九年（注42）。同『五四新論』では「一九八九年出版の『論伝統与反伝統：「五四」七〇周年

紀年論文戦』は文化大革命を経た後の大陸学者の現代文化の命運に対する沈痛な思索を充分に表している」（i頁）としながらも単純に「反伝統」のような理念で五四の全貌を理解することは不可能であると強調する（ii頁）。

さて「文化熱」時期の反「伝統」と関連して「文化熱」後期に注目を浴びたのが、「全面的な反伝統主義」「伝統の創造的転化」を明快に説くウイスコンシン大学の中国系学者林毓生の議論である。林毓生の著書は「文化熱」期間中に中国語訳され、八六年（流通したのは八七年春らしい（注43））に『中国意識的危機』（注44）（英文原書は七九年刊）と題して貴州人民出版社から出版され、当時の反「伝統」の風潮を助長するのに大きく与ったようである。それがゆえに批判も数多く寄せられた。もちろん林毓生の所論はそれ以前の七〇年代後半から『中国意識的危機』の原形となった諸論文（注45）を通じて大陸に紹介されていたため林毓生の大陸への影響は八六年の翻訳書刊行以前からあつたのだが。

ただ当時の学界での反「伝統」の流行・猛威（例えば、甘陽の回想にもある（注46））を林毓生と結びつけるのはあながち無理とは言えないように思われる。別言すれば、林毓生が反「伝統」のシンボル化したのである。同じく反「伝統」を鼓吹してはいてもテレビを媒介にした『河

『』とは異なり、林毓生の議論はその可否はともかくとして学問的な手続きを踏んだものであり、説得力を備えていた点に特色がある。

三 林毓生と「伝統」

そこでまず林毓生の「伝統」論を見ておこう^{注47}。林氏の「伝統」観は彼の歴史観と深く結びついている。その歴史観を端的に表す言葉が「普遍王権」(universal kingship)である^{注48}。「普遍王権」は殷周時代に成立してから清末、辛亥革命により清朝が崩壊するまで続した。林氏は殷代の卜辞資料から普遍王権の観念がすでに見られるという。すくなくとも周代までには世界は天命を受けた王によって統治されるべきであるという観念が人々の間に刻みこまれていた。周代末になると政治的分裂により普遍王権のシンボルも制度的な裏付けも力を失ったが、原始儒家、墨家、法家、さらに原始道家さえもその思想的含意を異にしていたにもかかわらず、ひとしく普遍王権の正統性と必要性を強調していた。そして普遍王権の永続性は中華帝国の成立によってさらに促進され、やがて前漢の董仲舒(前一七九〜前一〇四)の著作において頂点に達した。そしてその後、この普遍王権に

対して異議が唱えられることはめつたになかった。

つまり、第一に帝国の創建と帝国公認儒学の形成へと向かった精緻な有機体的宇宙論が普遍王権の観念と制度を補強したこと。それにより社会・政治的秩序と文化・道徳的秩序を統合する王権がより固定、永続化された。それゆえ、第二に、普遍王権は中国人の心にもっとも刻みこまれた仮説であり、これから抜け出すことは容易ではなかったのである。

林氏のいう一八九〇年代以降の第一世代知識人、一九一〇年代以降の第二世代知識人はともに「腐敗し萎縮した中国を再生させるためには、なによりも中国人の伝統的な世界観を完全に転換し、伝統的な心性を改造することが必要である」と考えた^{注49}。それゆえ、政治的・社会的・経済的変革よりも思想的・文化的変革を優先させるべきだと強調する。これが「思想、文化によるアプローチ」(the cultural-intellectualistic approach)であり、これは文化の変革こそ他のあらゆる必要な変革の基礎である、という根本的な信念を含んでいる。

このアプローチは二つの前提を含むという。第一に、思想を根本とする一元論の思考様式という形式において根強い伝統中国文化の影響を受けていること。林氏はこの一元論的思考様式は、孟子、荀子にはじまる「心」に

内在する道徳的および（あるいは）知的経験の機能に重きをおく傾向に由来し、さらに宋明理学、清代の考証学派に受けつがれたとする（注50）。第二に、思想を根本とする思考様式、すなわち伝統中国の社会と文化を、その形態も性質も伝統中国の基本思想から生じた一個の有機体的な存在として捉える方法へと展開する可能性をひめている。

五四時期中国の伝統破壊主義者たちは、以上に述べたような林氏のいう「伝統」にあまりにも影響されていたために激的な「反伝統」主義、すなわち「総体的論的伝統破壊主義」（totalistic iconoclastic thoughtまたは totalistic anti-traditionalism）へと引きつけられていったのである。

林氏の「反伝統」の議論はこのような五四時期の分析が有名であるが、実は二〇世紀の中国思想史全体を貫く巨大な視野をもっている点にも特色があると私は考える。

第一に五四以前、すなわち日清戦争敗北から辛亥革命直前の思想家たち——林氏の言葉を借りれば、第一世代の知識人——嚴復、譚嗣同、康有為、梁啓超、章太炎らにも「思想、文化によるアプローチ」による「反伝統」の傾向が見て取れるという（注51）。この四者の「反伝統」論は同一ではないが、「西洋の衝撃」のもと「普遍王権」

を支えた儒教的な宇宙観、およびその基盤となす「文化主義」は動揺し、特に嚴復に顕著であるが、社会ダーウイニズムと民族主義の影響を受けた知識人たちは、中国与西洋の対比の二分法で中国の制度と文化の遅れを批判した（注52）。このような白でなければ黒であるような二分法で中・西の制度と文化の価値と効果を測るようなやり方は、すでにきわめて強い反「伝統」的な情報を含んでおり、近代中国の急進的反伝統主義の濫觴であったという（注53）。しかし、「伝統的な政治秩序と文化秩序が完全に崩壊する以前には、伝統はすでに疲労し破損しているとは言っても、第一世代の知識人はその中にあり、それゆえ彼らの反伝統思想は……まだ全面的な段階に達していなかった（注54）」という

第二に、二〇世紀に一貫した「反伝統」主義によつて文化大革命、および毛沢東主義を説明するところにある（注55）。林氏はいう。「文化革命」の叫び声が、人民共和国の歴史のなかでも叫ばれつづけ、一九六六く一九六九年の「プロレタリア文化大革命」で最もドラマティックに叫ばれたのは決して偶然のことではない」（一三〇―一四頁）という。すなわち「文化革命」への過度の強調が毛沢東に見られるのは、マルクス・レーニン主義の影響なのでなく、五四の反伝統主義との親近性に目を向けるべきで

あるというのである（一六頁）。

ここに見られるように、林氏の議論が毛沢東の「文革」までを射程にいれていたことが、文革の反省から出発した「文化熱」においてもはやされた大きな理由と見てもよいであろう。そこから「文化熱」において「反伝統」が流行・猛威を振るうようになる（注56）。劉再復の「伝統」観はその一つの典型であろう（劉再復『伝統与中国人』（注57））。

林毓生の「伝統」観はやや錯綜しており、彼は李沢厚からも支持した、有名な「伝統の創造的転化」(creative transformation)も唱えている。「伝統の創造的転化」とは、「伝統」中の符号(コード)、思想、価値、行為モデルを取り出し、「重組与/或改造」「重ねて組み換え/或いは改造」を加え、変革に有利な資源に変え、同時に文化認同(アイデンティティー)を保持し続けるするというもの(注58)。いささか抽象的すぎるが、その具体策については林氏自身、何も語っていない。彼の「伝統」への信頼感を表明したと見るべきであろう。

さて『中国の思想的危機』に「序言」を寄せた中国思想家のベンジャミン・I・シュウオーツは、林毓生の所論に対してかなり慎重な姿勢を貫いていることは注目に値する。例えば、「林毓生の」総体的論的伝統破壊主義

は、本質的に二つの仮定を含んでいる。一つは、過去の社会―文化―政治的秩序を総体で扱うべきであるということ、もう一つは、それが総体として否定されるべきだということである（八頁^{注59}）と林氏の議論の前提的確に要約する。さらに「二十世紀中国における伝統破壊主義の衝動がどれほど真実で強力なものであったとしても、また過去の政治的・文化的秩序の統合が現実にとればど真実であったとしても、近代中国の複雑な歴史のすべてを含む記述として、総体的論的伝統との全面的な決裂を手際よく弁証法的に描くことが決して完全なものではないことは明らかである」（八頁）と主張する。さらに「彼「林毓生」は、決して、伝統中国が事実において分割不可能な部分によって構成されたまぎれもない総体であったと主張してはいない」（九頁）と林毓生の立場を説明する。

しかし実際には林氏の著作はシュウオーツの言うような読まれ方をされず、逆に林氏的な「伝統」観が当時、曲解されたようだ。あるいは林氏自身に曲解を招くような概念の曖昧さがないわけではなかったようにも見える。いずれにせよ「伝統」を総体(totalistic)で見るとような考えが林氏の名前とともに「文化熱」において大きな影響力をもったことは事実である。

その後、五四反「伝統」に関する林氏の所論に対して、

実証を重んじる立場からの批判も当時から数多く見られた。

その論点はいくつかあり、各論考も幾つかの論点にまたがって論じているので重複するが、まず第一に「普遍王権」をめぐる。林氏は辛亥革命が普遍王権を覆し、伝統文化道徳秩序を崩壊させたとするが、嚴家炎氏は(注60)、一九一六年の袁世凱の皇帝復活、一九一七年の張勳による傳儀の復辟、さらに高一涵のことば——「種族思想をもって争ったのであり、共和思想をもって争ったのではない。それゆえ皇帝は退位したが、人々の頭の中の皇帝はまだ退位していない」(一九一八年)、楊度が一転して「共和は中国に適さず」として袁世凱の皇帝即位を支持したことなどを例として挙げ、「反証を挙げることにより林氏の議論の誤謬を指摘した。

第二に、五四新文化運動の指導者たちが林氏のいうように「全面的な反伝統」であるかどうかについてである。先に私も陳独秀を題材にして林氏に対する批判めいたことをしたが、この種の批判も数多い。耿雲志氏は、陳独秀、胡適、魯迅らは彼ら個人の言論主張から業績に至るまでいずれにおいても、「全面的な反伝統主義者」ではないと実証する(注61)。例えば、胡適。胡適は生涯において「全面的な反伝統」という言葉を言ったことはないし、

彼の『先秦名学史』あるいは『中国哲学史大綱』を読んでも、「全面的な反伝統」の痕跡を見いだせない。そもそも新文化運動の宗旨を説明した「新思潮の意義」(一九一九年一月、『新青年』七卷一号)にしても「問題を研究し、学理を輸入し、国故を整理し、文明を再造する」という綱領を提示し、中・西文明の結合と新文化の創造を目指したものである。

またさらに五四時期の家庭制度批判に言及し、吳虞(「說孝」等)、陳独秀(「敬告青年」「吾人最後之覺悟」等)、胡適(「イブセン主義」等)らが古い家庭制度と古い倫理観念を批判したのは、「全面的な反伝統」を意図したのではなく、人を解放するため、専制制度を打破するためであったと結論づける(注62)。

同様の例は挙げればきりが無い。早くから激烈に林氏を批判した一人である王元化氏は、「五四には全面的な反伝統問題は存在せず、主なものは反儒家の「吃人礼教」である」とし、「五四精神は反儒家問題のうえに諸子争鳴の学術の自由な空気を要求したものである」とする。さらに儒家以外の諸子、中国の古代神話、小説、民間故事、歌謡曲等の反証を挙げ、それゆえ五四は「全面的な反伝統」とは言えまいという(注63)。さらに「五四」時期の思想の主要な成果は個性の解放にある。五四時期は一つ

の「人の覚醒」の時代であった(注65)と総括する。

嚴家炎氏は「五四新文化運動は決然と反封建を行ったが、けつして全面的な反伝統ではなかった。専制と迷信に反対したほかは、ただ伝統文化中の二つの項目、すなわち一つには三綱五常を核心とする儒家倫理道德、二つには「道」を載せた瀕死の旧文学に反対しただけである(注66)」という。このように五四は「全面的な反伝統」ではないにしても「反伝統」であるとすると点では異存がなさそうである。前出の耿雲志氏も白話文学の提唱と旧倫理觀念への反対は激烈であったことを指摘する(注66)。

また中国文学研究者の王友琴氏は言う。林氏は魯迅の「吃人」説、「梅毒」説、「染缸」説すべてを「反伝統」の根拠にしている。善良な祥林嫂と閨土が伝統文化の産物とされているが、林氏の推論によれば中国伝統文化すべてが邪悪であるからこのような善良な人物は出現しないはずとし、林氏の議論の自己矛盾をつく。また魯迅のいう「吃人」「人食い」は文学上の比喩であるとし、そこからすぐには「全面的な反伝統」に結びつけられないとする見解を提示した(注67)。

第三に、五四時期の「反伝統」とも関連するが、林氏の「文化・思想によるアプローチ」(the cultural-Intellectualistic approach)について。許紀霖氏は林

氏の「文化・思想によるアプローチ」(the cultural-Intellectualistic approach)の根拠として挙げる伝統思想は、伝統思想の一部でしかないとし、内聖と外王、治人と治法、主知と経世、等が互いに排斥、牽制しあいながら儒家思想の多重性と包容性を形成してきたという。さらに近代以降の改革運動、例えば戊戌変法での康有為、章炳麟、孫文等を見ても、純粹に「文化・思想によるアプローチ」を用いているのは厳復くらいで、逆に例外的な存在であるとする(注68)。

最後に、林氏がその連続性を強調する五四と文革の関係をめぐって。この点がまさに現代の研究者の林氏の議論への不信感につながったものと推測される。

前出の王元化氏は、五四の「打倒孔家店」と「文革」中の「批孔」は表面的には相通するが、全く異なるものだという。一連の政治運動における思想批判(例えば、『水滸伝』批判、海瑞罷官、等)はただある種の政治目的を達成するために行われたものだとする(注69)。

王友琴氏は五四と文革を連続させて見ることは「きめて大きな学術上の誤解あるいは学術上の悲劇」とする(注70)。五四における、婦女守節、纏足への反対と紅衛兵の活動、「科学」「民主」の提唱と「個人崇拜」が同一に論じられるはずがないという。

以上、駆け足で林氏に対する反論を一瞥した。むろんこれに尽きているわけではないが、大体の傾向性はつかめるのではないだろうか。

これらの批判に対する反批判を林氏自身行っている（注ひ）。例えば、「普遍王権」をめぐるでも、林氏自身は一元論的因果論を採用しておらず、ウエーバーとシルスのカリスマ観念を引用したという。カリスマとは人間秩序の最も主要な至言であり、伝統中国においては普遍王権はカリスマの集中所在地であったというこのカリスマの「普遍王権」崩壊が、社会・道徳秩序の混乱を生み、この混乱が知識人に解決の道を模索させた。彼自身はこれが直接、全面的な反伝統主義を惹起したとは言っておらず、「普遍王権」の崩壊が全面的な反伝統主義の構造の可能にさせたというのである（注ひ）。このほかにも多くの反論を行っているが、議論は平行線のままのようである。

『中国の思想的危機』は、林氏としては中国の近現代思想史を題材にした一種の思考仮説、あるいは林氏自身もしばしば言及する理念型（ideal-typical analysis）（M・ウエーバー）のような試みなのだと思われるのである（注ひ）。

四 「伝統」とは

朱維錚は「文化熱」時期に「伝統」概念が混乱して用いられたことに不満をもっていたようだ。その著『音調未定の伝統』（一九九五年）はおそらく「伝統」論の総括を目指して書かれたのであろう（注ひ）。そこで「伝統とは歴史的名ものである」（六頁）、「伝統とは過程そのものである」（十頁）という。伝統を研究するとは「異なった時間、異なった空間、異なった生活様式、およびそこから生じることとなった経験のレベルに触れること」（八頁）という。さらにしばしば混同して用いられてきた（用いられている）「伝統文化」と「文化伝統」の差異にふれ（注ひ）、「伝統文化」は歴史、過去のことさらに属し、文化史の領域であり、「文化伝統」は現状に属し、例えば今なお残る家父長制などはその負の「文化伝統」の一つであるという。面白いのは「半伝統」という概念で、「中国は半植民地半封建社会に長くとどまり、社会にはすでに新・旧二種の伝統が併存している……新しいものは半資本主義伝統と言え、古いものは半封建主義伝統と言える」（二二頁）とする。それゆえ「半伝統」というのである（余英時氏はこれを「游魂」「さまよえる亡霊」と形容したようである（一三頁））。私なりに理解すれば「現代化」に役立つ「いい伝統」と「悪い伝統」となるのであろうか。

また余英時は、エリートの「大伝統」と民間の「小伝統」の二つの「伝統」を紹介し、両者の密接な関係に言及している^(注76)。

「儒学第三期発展」を提唱した杜維明は現在に影響を及ぼしている「伝統」を五つに分類する^(注77)。第一に儒家、道家、仏家、等の「老伝統」。第二に、アヘン戦争以来、西洋列強に痛めつけられてきた「東アジアの病人」「東亜病夫」のメンタリティー。第三に五四以来の反伝統の伝統。第四に長征、延安革命闘争以来の「革命伝統」。第五に造反有理の文革の「伝統」を挙げる。

さらに「近代伝統」なる概念を提唱した学者もいる^(注78)。それは高瑞泉（華東師大哲学系）で、「天朝」の危機に当たり、「近代化」に迫られた中国人が発揮した創造性とも言うべきものである。「古代伝統」とは「断裂」があり、異なる。高瑞泉は「近代伝統」の特色として「進歩」「闘争」「創造」「科学」「民主」「大同」「平民」「人の解放」の七項目を挙げる^(注79)。「これまでくると「伝統」も混乱を極める。

当然のことながら、「伝統」とは各人様々で一義的に規定できるものはないことが分かる^(注80)。ここで思い出されるのが、丸山真男である。東京大学法学部で日本政治思想史を講じていた丸山の講義録は最近、復刻され、手

に取ることができるようになった。講じられるテーマは年度によって異なるが、政治思想史を講じた年度は、まず授業のはじめに思想史の方法論を提示してから、江戸期なり明治期の各論に入るのが普通であった。その講義録を見てすぐ気がつかされるのは、広い意味で「伝統」思想を扱っていないながら、「伝統」が分析概念としてまったく登場してこないことである。わずかに一箇所、ある年の講義の冒頭で「伝統」の三類型を提示している。第一に「歴史上のある」画期^①を基準とする定義、第二に「長い歴史を通じて、引き続き有力で支配的な潮流あるいは傾向」、第三に「昔の、文化（狭義）制作物として保存されているもの」の三つを挙げるものの、「これら三つの「伝統」の用法について、どれが正しい用法だとか、どれに限定すべきだというような主張をする必要はない」とし、「伝統」を一義的に定義づけること不可能性を示唆している^(注81)。丸山は思想史分析の際に、いわば意図的に「伝統」の語を避けていたのである。

丸山自身も『日本の思想』（一九六一年、岩波新書）の「あとがき」で「日本思想史における思想の継受の仕方、「外来」思想の移植と「伝統」思想の対応形態といったものを全体として問題にし、そのなかで個々の思想を位置づけることなしに、自分の好みや、政治的課題に直接

適合するものを「伝統」としてすくいあげることが、歴史的認識としても容易に反対例証によって反駁されるし、現実的効果としても明治末期の「国民道徳論」のさまざまな変奏曲にさらに一つをつけ加えるにすぎないのではないかとこの危惧の方が強かつたし、今でも強い(注87)という。このことは思想史研究において「伝統」は何ら意味をもたない符号にすぎないことを明示している。

ただこの『日本の思想』以後、にわかに転換して丸山において「伝統」の語が頻出するようになったことはよく知られている(宮村治雄氏の指摘(注88))。これは後に「歴史の古層」論につながる論点で、丸山真男の「思想」を考える上で恰好の視座を提供するのだが、ここでは触れる余裕はない。

五 「伝統／反伝統」を超えて

九〇年代に入ると(注89)、中国ではいつの間にか「伝統／反伝統」の言い方が流行らなくなってくる。陳平原がいうように一九八〇年代には過度に「伝統」に対して批判的すぎたとの反省があったのかもしれない(注90)、いささか陳腐で安易だが、「文化熱」中でも陳来氏によって「伝統」と「現代」の融合の必要性が唱えられました(注91)。

しかしそれ以外にも幾つかの重要な複合的要因が考えられる。

まず第一に、汪暉のいうように清末以来の「中国／西洋」「伝統／近代(現代)」のような図式が八〇年代とは異なり、九〇年代には意味を持たなくなったこと(注92)。その理由の一つとして、八〇年代に上記のような図式が意味をもったのは、社会問題が明瞭であったからであり、すなわちあらゆる社会問題は西洋を範とした「現代化」によって解決できるとした幻想が存在したからである。九〇年代に入ると、中国知識人の直面している問題はより複雑化した。「中国社会の文化危機と道徳危機は、もはや単純に中国の伝統的腐敗が原因とは見なせなくなった」のである(注93)。

「現代化」という概念の定義も論者によって様々であるが、二〇世紀中国文学・思想史の「重写」「書き換え」を精力的に行ってきた王晔明氏(華東師大中文系)は清末以降、二〇世紀の中国知識人が追求してきた「現代化」の理想を二つのタイプに分けて分析する(注94)。第一に、「強国の夢想」。これはすなわち、先ず西洋列強に伍していきけるように、国力、経済力、軍勢力を強大化していくこと。その後、中国が世界の一流国になった上で中国の方法によって「仁政」を行うという二段階を指している。

第二に、「個人」の觀念の傳播。一人一人が自主独立して、社会の伝統勢力の干渉を受けずに、現代的な「人間」の生活を送ること。中国の「現代化」の過程はこの兩者の間を揺れ動くものとして分析できるとする。

羅榮渠の研究によれば^(注90)、「現代化」という概念は一九三〇年代の「中国本位と全盤西化」の論争の中で、清末以来の「西化」(西洋化)に代わって生じてきた。その一つのメルクマールが『申報月刊』「中国現代化問題号」(一九三三年七月)であるという。それ以来、紆余曲折を経ながら中国は「現代化」の道を歩んできたといえる。その際、「啓蒙」的な知識人によって「伝統」は一貫して「現代化」の障害物として認識されてきた(羅、一〇九頁)。

言うまでもなく八〇年代は「現代化」の時代であったといえよう。政治や経済の面だけではなく、思想や文化の面でも歴史の表舞台の前面に「現代化」の課題が噴出した時期と言える^(注91)。そして「現代化」は一定の成果を挙げることに成功した。しかしながら、八〇年代以来の中国を悩ました腐敗や官僚主義のような弊害はまさに「現代化」が実際に進展する中で生じたものであるのは歴史の皮肉である。このような弊害は「伝統」が復活したからとも言い得るし、逆に「伝統」がなくなっただから

だとも言い得る、「伝統／現代化」のような単純な二分法ではわり切れないものである。

第二に、思想・文化の変革こそが政治・社会の変革の根本であるというような中国の「知識人」のアプローチの仕方(林毓生のいう「文化・思想によるアプローチ」(the cultural-intellectualistic approach)とも符合する)が、有効性をもち得なくなっていることがあげられる。

これは前出の王曉明氏もその主要な参加者であった「人文精神」論争(一九九三〜九六年)にみられるような知識人(士)の立場のゆらぎとも関連してくる^(注92)。「改革開放」に伴う「現代化」の結果、市場経済化が進展し、商業主義が台頭した。一面では国家から保護されていたとも言い得る知識人たちは、国家の直接的な干渉からは解放されたものの、商業主義の波に飲み込まれ、「辺縁」に取り残された恰好になった。その知識人たちの焦燥感ともいべきものが「人文論争」の主要な論点であろうが、知識人の「辺縁」化と「現代化」との係わりで張頤武氏(北京大学中文系)が興味深い指摘をしている^(注93)。張頤武は、「現代性」とは西洋の言説を参考した「啓蒙」と「救亡」の工程であるとする。その意味で李沢厚の『中国近代思想史論』『中国現代思想史論』等の一連の著作はまさに知識人が「現代性」の言説の中心にすることを叙

述したものとす。 「現代性」は「文化／知識」の構造の中にある。それゆえ知識人は「啓蒙者」「代言者」たりえたのである。九〇年代に入ると中国の市場化、あるいは「ポスト・モダン」「ポスト・コロニアル」の思潮の出現によって「現代性」に対する反思が行われると知識人に対する反思を伴うことになったというのである(注94)。その意味で「伝統／現代」と知識人の辺縁化は表裏一体である。そのように考えると、「伝統／現代」の破棄は「辺縁化」した中国知識人自身の選択でもあったのである。

小結

周知の通り、アメリカの中国研究の諸パラダイムを批判して話題を呼んだP・コーエンの『中国における歴史の発見』(一九八四年、邦訳題『知の帝国主義』)は「伝統／近代性」パラダイムに一章を割いて批判を加えている(注95)。P・コーエンのこの著書は一九八九年に中華書局より中国語訳された(注96)。このことが中国の知識人の「伝統」認識に一定の影響を与えたであろうことは想像にたかない。「伝統」を統体で捉え、「伝統」と「近代化」と対峙させて考える見方は、西洋における一九世紀思想では不自然ではなかったようだ(注97)。このような考え

の影響は特に思想史研究の領域で顕著であり(注98)、かくいうP・コーエン自身その影響を濃厚に受け、彼の前作の王韜研究は「伝統／近代性」(Between Tradition and Modernity)の観点から分析したものであったことは意外と知られていない(注99)。

その後、P・コーエン自身はアメリカにおける中国研究の偏向を批判的に検証するなかで「伝統／近代性」のパラダイムの批判に想到した。そこでの批判の第一の矛先はアメリカにおける中国研究の金字塔と当時、目されていた、J・レベンソンの『儒教中国とその現代的な命運』(一九六五年)(注100)に向けられており、J・レベンソンは「儒教と近代性は根本的に両立不可能であり、新たな近代的秩序が樹立されるに先だって、伝統秩序が破壊されなくてはならない(注101)」と考えているとして痛烈な批判をくりだしたのである。

さて中国の近現代思想史の文脈のなかで中国の「伝統」認識の系譜を辿ってきた我々もP・コーエンらと同じ地平にたどり着いたようだ。いかに中国の「伝統」思想、そして「伝統」思想が様々な影響を及ぼしてきた中国の近現代思想史をどのように料理するかは、こんご我々の腕にかかってくるだろう。

注

- (1) 周知の通り、英語の modern, modernity, modernization は日本語では「近代」「近代性」「近代化」と訳されるのに対し、現代中国語では概ね「現代」「現代性」「現代化」と訳される(一時期、日本語と同じく訳されたことがあったようだが)。本稿では基本的には現代中国語の用法に従うが、他書からの引用に際しては原文を尊重し、臨機応変に対応している。混乱はないはずである。
- (2) 日本を事例にしたこのような試みはすでに、桑原武夫「伝統」「桑原武夫集3」岩波書店、「伝統と近代化」『桑原武夫集5』によって行われている。その際、桑原氏は「伝統」と「慣習」(customs)との比較の視点を導入している。『桑原武夫集5』一四二頁。
- (3) 柏陽(張良澤ほか訳)『醜い中国人』光文社、一九八八年、劉曉波(野澤俊敬訳)『現代中国知識人批判』徳間書店、一九九二年、原題「中国当代知識分子与政治」『争鳴』一九九三年三月〜一九九一年九月。
- (4) 孫廣徳『晚清伝統与西化的争論』台湾商務印書館、一九八二年、等。
- (5) 横山宏章『中国の政治危機と伝統的支配——帝国の瓦解

と再興』研文出版、一九九六年。

(6) 金観濤・劉青峰『興盛与危機——論中国封建社会的超穩定結構』湖南人民出版社、一九八四年、で展開された概念。同書の縮約版『在歴史的表象背後——对中国封建社会超穩定結構的探索』四川人民出版社、一九八三年は『中国社会の超安定システム——「大一統」のメカニズム』として邦訳(若林正文・村田雄二郎訳、研文出版、一九八七年)されている。金観濤氏らはその後、「超安定システム」を適用した二冊の大著、『開放中的変遷——再論中国社会超穩定結構』香港中文大学出版社、一九九三年、『中国現代思想的起源

——超穩定結構與中国政治文化的演變(第一卷)』香港中文大学出版社、二〇〇〇年、を出版している。とくに後者は中国思想史研究に「超安定システム」を導入した初の試みとして注目される。

(7) 横山宏章氏の「伝統」概念の曖昧さについては、金子肇「中華民国史研究への視座——横山宏章氏の近業によせて」『近きにありて』第三二号、一九九七年一月、でも指摘されている。

(8) 佐々木揚『清末中国における日本観と西洋観』東京大学出版会、二〇〇〇年。同書は一面で清末時期の「思想史」を扱いながらも、小野川秀美、野村浩一、佐藤慎一らの研究成果にまったく言及がないのは不可解である。

- (9) この他に「伝統中国」なる言い方が上田信によってなされている。上田信はその著書『伝統中国』講談社選書メチエ、一九九五年、において「近代・現代に生きる人々が「伝統」とよぶものが生成していた時代が、この明清時代であり、近代的な感覚では割り切ることのできないものは、おむね明清時代に生成しつづけていた」(一〇頁)と「伝統」の「生成」に着目していることは注目すべきである。
- (10) 例えば、朱建榮編著『人治国家』中国の読み方』日本経済新聞社、一九九七年。
- (11) 『漢語大詞典』「伝統」の項。ちなみに『大漢和辞典』(諸橋轍次)は「伝統」を「系統をつたへる。しきたり。又、傳たわつた血すぢ。」とし、『漢語大詞典』と同じく「後漢書」と沈約を引く。
- (12) 和田清・石原道博『魏志倭人伝 後漢書東夷伝 宋書倭国伝・隋書倭国伝』岩波文庫、一九五一年、五五頁、を参照した。
- (13) 中国思想上の「統」の觀念については、朱維鈺『音調未定の伝統』『音調未定の伝統』遼寧教育出版社、一九九五年、九一—一〇頁を参照。
- (14) 沈国威『近代日中語彙交流史』笠間書院、一九九四年が、明治日本から中国への漢語の「逆輸入」を扱った数少ない専論だが、同書では「伝統」の語への言及はないようである。
- (15) 小野川秀美編『民報索引』(上・下)、京大人文科学研究所、一九七二年。
- (16) 五四時期の東西文化論戦を扱った便利なアンソロジー、陳崧『五四前後東西文化問題論戦文選』中国社会科学出版社、一九八九年に収録されている。以下の引用は同書から。
- (17) 林毓生(丸山松幸・陳正醜訳)『中国の思想的危機——陳独秀・胡適・魯迅』研文出版、一九八九年、原書は一九七九年、中国語訳(穆善培訳)『中国意識的危機』貴州人民出版社、一九八六年。ほかに拙訳「五四以前の反伝統思潮」『中国——社会と文化』第十五号、二〇〇〇年六月、中国社会学学会、高柳信夫訳「中国近現代と反伝統思想」『岩波講座現代思想 十五 脱西欧の思想』岩波書店、一九九四年、拙訳「問題と主義」論争の歴史的意義』『中国——社会と文化』第八号、一九九三年、中国社会学学会。話題をよんだ『中国伝統的創造性転化』三聯書店、一九八八年(台湾で出版された『思想与人物』を増補改訂したもの)、等、参照。
- (18) 野村浩一『近代中国の思想世界——『新青年』の群像』岩波書店、一九九〇年、五六頁。
- (19) 河田悌一「現代中国と孔子」、竹内実編『転形期の中国』京都大学人文科学研究所、一九八八年、五〇〇頁。
- (20) 胡適については、前掲『中国の思想的危機』一二六頁で

言及。魯迅については「まぎれもなく伝統をそっくり打倒する覚悟を固めていた」（同、一五七頁）と述べる。

(21) 胡適『吳虞文録』序（一九二二年六月）、『胡適文存』一集巻四、所収。歐陽哲生編『胡適文集』二、北京大学出版社、一九九八年、を参照した。

(22) 『新青年』二巻六号、一九一七年二月。

(23) 「文化熱」については、砂山幸雄「知識人と政治」『もつと知りたい中国Ⅰ』野村浩一ほか編、弘文堂、一九九一年、同「転換する知の構図——中国知識人の一九九〇年代」『現代中国』第七〇号、村田雄二郎「中国文化論の現在」『中国年鑑一九九四』大修館書店、同「当代思想と「五四」」『現代中国』第六三号、一九九〇年がその一端に触れる。

(24) 砂山幸雄「文化論ブーム」「文化論」『現代中国辞典』岩波書店、一九九九年。

(25) 村田雄二郎「中国当代思想と「五四」」一九九〇年、二四頁。陳奎徳「文化討論的命運——兼与杜維明先生商榷」『復旦学報（社会科学版）』一九八六年第三期、二頁に「この度の「文化熱」の興起は、その源は思うに「文化大革命」の災難が国人を震撼させたことにあるのだろう」とある。劉曉波（野沢俊敬訳）『現代中国知識人批判』〔中国当代知識分子と政治〕にみえる激しい文革批判もその端的な例と見なせるのではないか。

(26) 坂元ひろ子「村田報告について」『現代中国』第六三号、一九九〇年、三一頁。

(27) 前掲、砂山幸雄「文化論ブーム」。

(28) 以下の叙述は、陳奎徳「文化熱」的主要思想淵源及兩種傾向『從五四到河殤』風雲時代出版有限公司、一九九二年、に多くを依拠している。

(29) この点に関しては、矢吹晋『中国のペレストロイカ——民主改革の旗手たち』蒼々社、一九八八年。

(30) 王曉明（伊東貴之訳）「翻訳の政治学——八〇年代中国大陆の翻訳活動」〔原題：翻訳的政治：從一種特殊的翻訳組織方式看八十年代中国大陆的翻訳活動〕『トレイシーズ』1、二〇〇〇年十一月、岩波書店、にその一端が総括されている。

(31) 蘇曉康・王魯湘編（辻康吾・橋本南都子訳）『河殤』弘文堂、一九八九年、参照。『河殤』をめぐる批判・論争については、『重評（河殤）』杭州大学出版社、一九八九年、が便利。

(32) 陳来「思想出路的三動向」甘陽編『中国当代文化意識』三聯書店（香港）、一九八九年。

(33) 李沢厚の紹介は数多い。八〇年代の中国思想界と「李沢厚現象」については、シルビア・チャン（陳兆華）（尾崎文昭訳）「李沢厚と八〇年代中国學術思潮」『中国——社会と文化』第一〇号、一九九五年六月。

- (34) 例えば、湯志鈞『近代経学与政治』一九八九年、鄭大華『梁漱溟与胡適——文化保守主義与西化思潮比較』一九九四年、黄興濤『文化怪傑辜鴻銘』一九九五年、いずれも中華書局。この他にも多数。
- (35) 杜維明『儒学第三期發展的前景問題』聯経、一九八九年、等。
- (36) 吾妻重二「中国における非マルクス主義哲学」『思想』七八四号、一九八九年一〇月。李沢厚「略論現代新儒家」『中国現代思想史論』東方出版社、一九八七年。
- (37) 前掲、甘陽編『中国当代文化意識』にはこれらの分野に係わる論文が収められている。
- (38) 前掲、王曉明（伊東貴之訳）「翻訳の政治学——八〇年代中国大陆の翻訳活動」。同論文によれば、ウェーバー「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」の翻訳は一九八八年である（二九〇頁）。
- (39) ウェーバーを「伝統」(tradition) と「現代性」(modernity) の対立でみる見方は、余英時にも見られる。余英時「關於「伝統」、余英時『論士衡史』上海文芸出版社、八四頁。
- (40) 朱維錚『音調未定的「伝統」遼寧教育出版社、一九九五年。同書はその書名「音調が未だ定まらない伝統」の通り、「文化熱」における「伝統」論の問題点を総括するようなもの。朱氏は著名な経学者周予同の弟子、「文化史」を専攻し「文化熱」を担った一人でもある。
- (41) このほか、林毓生等『五四：多元的反思』三聯書店（香港）、一九八九年、『北京大学紀念五四運動七〇周年論文集』北京大学出版社、一九八九年、等もその傾向を免れていない。
- (42) 同書の「前言」も参照。
- (43) 顧昕『中国啓蒙的歴史図景——五四反思與当代中国的意識形態之争』牛津大学出版社、一九九二年、一一四頁。同書は林毓生をめぐる議論についても紙幅を割いており、本稿作成にあたり参考にした。
- (44) 邦訳は、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。
- (45) 林毓生「五四反伝統思想与中国意識的危機——兼論五四精神、五四目標与五四思想」「五四時代の激烈反伝統思想与中国自由主義的前途」（林毓生『中国伝統的創造性転化』三聯書店、一九八八年、収録）の二論文はともに一九七五年に中国語媒体に発表されたもの。
- (46) 甘陽編『中国当代文化意識』三頁。また甘陽は、当時李沢厚の「西体中用」派、杜維明らの「新儒学」派、甘陽らの「反伝統」派の三分法が流行したが、単純化しすぎであるとの感想を漏らしている。
- (47) 以下は、おおむね前掲訳書、林毓生『中国の思想的危機』

I (序章)、II (五四期における総体的反伝統主義の起源
(1)、III (同 (2)) の各章に依拠している。

(48) 前掲訳書、林毓生『中国の思想的危機』二二〇～二八頁。

(49) 前掲訳書、林毓生『中国の思想的危機』三七～四一頁。

(50) その根拠として中国の伝統思想が一貫して「心の道德・知的機能」を強調することについては、前掲訳書、林毓生『中国の思想的危機』五五～六四頁。

(51) 前掲拙訳、林毓生「五四以前の反伝統思潮」は難解な論文だが、この問題に触れた専論である。前掲訳書、林毓生

『中国の思想的危機』四三～五二頁でも簡単に言及する。

(52) 敵復「論世変之巫」「救亡決論」ともに一八九五年。

(53) 前掲拙訳、林毓生「五四以前の反伝統思潮」一八二～一八三頁。

(54) 前掲拙訳、林毓生「五四以前の反伝統思潮」一九六頁。

(55) 前掲高柳信夫訳、林毓生「中国近現代と反伝統思想」(前掲拙訳「五四以前の反伝統思潮」の姉妹編)が、総体的「反伝統」主義と毛沢東のユートピア主義の関連について触れる。

(56) 甘陽自身は当時を回想し、「文化熱」中に自らを「反伝統」派に分類され不本意とするともに(甘陽編『中国当代文化意識』三頁)、彼自身の「伝統」観も揺れ動いたことを告白する(甘陽「説伝統」(八十年代文化討論的幾個問題」

甘陽編『中国当代文化意識』三二～三三頁)。

(57) 劉再復・林崗『伝統与中国人』安徽文艺出版社、一九九九年。

(58) 林毓生「什麼是“創造性転化”」、林毓生『熱烈与冷静』上海文艺出版社、一九九八年、二六頁。「伝統の創造的転化」は、一九七二年の英文論文中(後に「五四時代の激烈反伝統思想与中国自由主義的前途」と翻訳)が初出だが、林毓生『熱烈与冷静』で簡潔に説明されている。

(59) ベンジャミン・i・シユウォーツ「序言」、前掲訳書『中国の思想的危機』七～一二頁。

(60) 敵家炎「五四・文革・伝統文化」、敵家炎『五四的誤読——敵家炎學術隨筆自選集』福建教育出版社、二〇〇〇年、所収。

(61) 耿雲志「五四新文化運動的再認識」『中国社会科学』一九八九年第三期、一一～一四頁。

(62) 耿雲志「五四の「反伝統」問題再論——家庭制度を中心にして」『中国21』第九号、愛知大学現代中国学会、二〇〇五年五月。

(63) 王元化「論伝統与反伝統」、湯一介編『論伝統与反伝統——五四70周年紀念文選』聯経、一九八九年、三三三頁。

(64) 王元化「対“五四”的思考」、王元化『九十年代反思録』上海古籍出版社、二〇〇〇年、二二六頁。

- (65) 敵家炎「關於五四新文化運動的反思」、北京大学社会科学
 処編『北京大学紀念五四運動七十周年論文集』北京大学出
 版社、一九九〇年、三一頁。
- (66) 前掲、耿雲志「五四新文化運動的再認識」一四〇—一五頁。
- (67) 王友琴「關於文化的」整体性「問題、兼及」五四「与」文
 革「的關係」、王友琴『魯迅与中国現代文化震動』湖南教育
 出版社、一九八九年、三二六頁。
- (68) 許紀霖「五四」反傳統之再反思』『智者的尊嚴——知識
 分子与近代文化』学林出版社、一九九一年、一五八—一六
 一頁。
- (69) 前掲、王元化「論傳統与反傳統」二二頁。
- (70) 前掲、王友琴「關於文化的」整体性「問題、兼及」五四
 与」文革「的關係」三三三頁。
- (71) 林毓生「邁出「五四」以光大「五四」——簡答王元化先
 生」、林毓生等著『五四：多元的反思』三聯書店（香港）、
 一九八九年。
- (72) 前掲、林毓生「邁出「五四」以光大「五四」——簡答王
 元化先生」、三六頁。
- (73) 前掲、顧昕『中国啓蒙的歷史図景』は林氏が五四と文革
 を連結させたことに対しては懐疑的な見方を示しながらも
 (一一三頁)、「五四反傳統主義と中国傳統思维模式の關係
 に関する争論において我々は中国大陸の知識分子は林毓生
 に真正な挑戦をなしえなかった」(一〇六頁)と総括する。
- (74) 前掲、朱維錚「音調未定の傳統」『音調未定の傳統』遼寧
 教育出版社、一九九五年。
- (75) 朱維錚「傳統文化与文化傳統」、前掲『音調未定の傳統』
 所収。
- (76) 余英時『論士衡史』上海文芸出版社、一九九九年、八八
 〇—八九二頁。
- (77) 杜維明「傳統文化与中国現実——有関在中国大陸推展儒
 学的訪談」『儒学第三期發展的前景問題』聯経、一九八九年、
 三二—三五頁。
- (78) 高瑞泉によると「近代傳統」の初出は、李侃『近代傳統
 与思想文化』文化艺术出版社、一九九〇年、とのこと。高
 瑞泉『中国現代精神傳統』東方出版中心、一九九九年、五
 頁。
- (79) 高瑞泉「中国近代精神傳統論綱」『哲学研究』一九九一年
 第十一期。その後、前掲、高瑞泉『中国現代精神傳統』で
 「現代精神傳統」と改め、より理論的に洗練させた。
- (80) 亀井勝一郎・竹内好編『近代日本思想史講座7 近代化
 と傳統』筑摩書房、一九五九年、に収録された諸論文。と
 くに亀井勝一郎「民族変貌期における傳統の意味」、小松茂
 夫「近代日本における「傳統」主義」参照。
- (81) 丸山真男「まえがき付「傳統」の多義性」『丸山真男講

義録 第四冊——日本政治思想史一九六四』東京大学出版会、

一九九八年、二五—三二頁。

- (82) 丸山真男『日本の思想』岩波新書、一九六一年、一八六—一八七頁。

(83) 宮村治雄『丸山真男「日本の思想」精読』岩波現代文庫、二〇〇一年。宮村氏は「開かれた社会」の実現という観点から展開された「近代」批判を介して引き出された、丸山の「伝統」への戦略的な挑戦こそが、「日本の思想」の基本テーマであった」と言う(二二六頁)。

(84) 九〇年代の思想界の見取り図、および「後学」(ポストイズム)の興起については、坂元ひろ子「中国現代文化論とポストコロニアリズム言説」複数文化研究会『複数文化』のために』人文書院、一九九八年。

(85) 陳平原、渡辺浩「九〇年代中国の「知識界」『思想』一九九五年七月。

(86) 陳来「化解「伝統」与「現代」的緊張——「五四」文化思潮の反思」、林毓生等著『五四——多元的反思』、一九九九年。後に陳来『人文主義的視界』広東教育出版社、一九九七年、に収録。

(87) 汪暉(砂山幸雄訳)『グローバル化のなかの中国の自己変革をめざして——近代の危機と近代批判のために』(上)

(中) (下)『世界』一九九八年十、十一、十二月、原題は

「当代中国的思想状況与現代性問題」『天涯』一九九七年第五期、また許紀霖編『二十世紀中国思想史論』東方出版中心、二〇〇〇年、所収。汪暉は「私たちが直面している複雑で相互に矛盾した問題を一つの理論で解決することなどできないにしても、中国知識人が慣れ親しんできた中国／西洋、伝統／近代などの二分法を超え……さらに中国がモダニティを追求する歴史的条件と方法を再検討し、中国の問題をグローバル化の歴史的パースペクティブの中においてみる」と提唱する。

(88) 前掲、汪暉(砂山幸雄訳)『グローバル化のなかの中国の自己変革をめざして——近代の危機と近代批判のために』(上)、二六〇頁。

(89) 王曉明(鈴木将久訳)「中国における現代化(近代化)想像」『思想』九一四号、二〇〇〇年八月、岩波書店、八八—九一頁。

(90) 羅榮渠「從“西化”到現代化——“五四”以來現代化思潮演变的反思」、北京大学社会科学処編『北京大学紀念五四運動七十七周年論文集』北京大学出版社、一九九〇年、所収。

(91) 前掲、陳来「思想出路的三動向」、五八五頁、および張頤武『從現代性到後現代性』広東教育出版社、一九九七年、等。

(92) 陳思和(坂井洋史訳)「文化的失落觀に陥った中国知識人」

- (上) (下) 『世界』一九九六年六月、七月、原題は「一個中國知識分子在当代的文化認同」、王曉明(坂井洋史訳)「人文精神」による苦境からの脱出』『世界』一九九六年十月、原題は「人文精神」討論和中國知識分子的困境」、他。
- (93) 張頤武、「現代性」的終結——一個無法回答的課題』『戰略与管理』一九九四年第三期。
- (94) 「知識人」をめぐる議論が、知識人の発言力が強かった八〇年代には起らずに、逆に九〇年代に入って盛んになったのは、いささか皮肉な現象である。とまれ現代の中国の「知識人」を考えるうえで、陳思和(坂井洋史訳)「転型期知識人の価値指向三種に関する試論」『中國研究月報』一九九四年一二月号、は一つの手がかりを与えてくれる。
- (95) 原著は Paul Cohen "Discovering history in China" 1984, Columbia University Press. 邦訳、佐藤慎一訳『知の帝國主義——オリエンタリズムと中国像』平凡社、一九八八年。以下の引用は同書から。
- (96) 林同奇訳『在中國發現歷史——中國中心觀在美國的興起』中華書局、一九八九年。
- (97) 前掲、『知の帝國主義』一四三頁。
- (98) P・ユーエンはより顕著な例として、ガイ・アリトーの梁漱溟論 (Guy Allitto "The Last Confucian" Berkeley: University of California Press, 1979) を挙げ。前掲『
- 『知の帝國主義』三二二頁、注八一。
- (99) 原著は Paul Cohen "Between Tradition and Modernity: Wang Tao and Reform in Late Ching China (Cambridge, Harvard University Press)。中国語訳は、柯文『在傳統与現代性之間——王韜与晚清改革』江蘇人民出版社、一九九四年。
- (100) Levenson, Joseph R. Confucian China and Its Modern Fate: The Problem of Historical significance (Berkeley: University of California Press, 1965) への難解な著作は近年、中国語訳が刊行された。[美] 列文森『儒教中国及其現代命運』中国社会科学出版社、一九九四年。
- (101) 前掲、『知の帝國主義』一二六頁。