
思想史と21世紀の中国研究

——近代性についての再考——

金 観 涛

〈香港中文大学〉

激動の時代における中国学研究を振り返ってみるとき、私は1939年に R. G. Collingwood がその自伝の中で「20世紀の哲学の主要な任務は20世紀の歴史を考えることにある」と語っているのを思わず思い出してしまう。今日、20世紀はすでに歴史になっているが、Collingwood の基準に従えば、20世紀の哲学は任務を果たし終えたとは言えない。なぜなら、20世紀の哲学はまだ20世紀の歴史を理解できていないからである。思うに、それは中国研究のあり方を巡る問題と極めて大きな関係を有している。1988年12月初め、私は北京大学での最初の講演で、西洋中心論の破綻と社会主義実践の興起と失敗をもって20世紀の歴史の趨勢を概括したことがある。この2つの大きな趨勢は、ちょうど中国の過去1世紀における激変と不可分の関係にある。たとえ、過去100年の間に中国学研究の人文社会科学の中に占める比重がますます大きくなり、19世紀に中国の伝統社会と文化の上に集まっていた重心が中国社会の近現代への変遷へと転移してきたとはいえ、考えさせられるのは、中国20世紀の変遷における歴史的な経験およびそれが占める重要な地位が何ら学術界の主流における理論的な視野に入っていないことである。学術界は一貫して中国の近現代社会変遷の脈絡を把握し得るマクロ理論を探し出すことができず、その結果、われわれは哲学的に20世紀を総体として考えることができない。

西側の中国研究を例に取ると、1970年代以前のウェスタンインパクトとそれに対する中国の対応というモデルは一貫して中国の近現代史研究を支配していて、西側の中国学研究はほとんど完全に次のような事実気付かなかった。中国で進行中であった大躍進と文化大革命は何ら全体主義で解釈できるものではなく、民族主義あるいは帝国主義理論をもってしても把握できるものではないということ。1980年代になってようやく、西側の中国学界は、必ず中国そのものの社会文化発展の脈絡とその内側にある問題から近現代変遷の重要性を理解しなければならず、「中国に歴史を見つける」をスローガンにした中国を中心とした見方が中国学研究の中で起こってきた。しかし、歴史の不思議さは、中国社会の移り変わりが常に中国研究の前を進んでいて、新しい方向への研究がまだ本格的に始まらないうちに、それが足早に過ぎ去ってしまうところにある。1978年から中国の改革開放が始まり、20年余りの高度成長で日々新たにされ、20世紀最後の10年間は、世界的にも特異な光景を現出させることになった。中国がなお中国的特色のある社会主義だと言い張っても、実際には大いに市場経済を行っており、法律などの面で西洋的なものとの接合を試み、

グローバルな資本主義の中に溶け込んでしまっている。中国国内では、モダン化された近代史観が長期にわたって中国の学界を引っ張ってきたマルクス主義史観を圧倒し、1990年代後半には、西側の中国学研究にあった中国中心観は地域史とポスト近代主義によって解体され、今日の中国研究は少し難しい境地に立たされることになった。中国研究は従来、今日のように専門化され、細分化されていたわけではなかったが、今日では、社会構造の分析から事例研究、康有為、梁啓超、毛沢東思想から新儒教に至るまで、揃うべきものはみな揃っている。しかし、これら無数に細かく分割された専門研究は何ら全体的な見取り図を構成することができず、そのことが、われわれに中国の20世紀に発生したあらゆることへのより深い理解、ならびに新しい世紀への長期的な視野を備えるように促している。

私が思うに、中国研究の難しさは研究者が意識的であるに拘わらず、西洋の経験を中心とした近代理論に覆われていることにある。マルクス・レーニン主義史観あるいは近代化史観に拘わらず、さらにはポスト近代主義史観に至るまで、押し並べて西洋中心論の影から抜け出していない。このような状況は、20世紀にあってはほとんど免れ得なかった。なぜなら、われわれがどのように東アジアと西欧との差異および中国社会文化の特殊性に注目しようとも、近代に関する研究の最も深層の部分では、近代社会の起源が西洋にあり、非西洋社会の近代化への転換は基本的にはウェスタンインパクトの下で西洋から学習する過程であることをほとんど否定できないためである。このことはまさに、近代化史観とウェスタンインパクトへの対応が長い間中国学の主流的な地位を占めてきた原因でもある。中国を中心とする見方が、たとえ、19世紀中国の近現代社会へ向かう内側からの動力、および中国が実際にその内側からの必要性から西洋起源の異なる資源（例えば、マルクス主義や自由主義など）と社会の発展モデルを選んだことに注意したとしても、それらは終始、中国の近代化過程がウェスタンインパクトの下に西洋から学習する過程であるというこの基本的なテーゼを乗り越えることができず、別の言い方をすれば、方法論上は西洋中心論の磁場から依然として逃れることができなかった。このように、一旦中国の対外開放が西側の近代経済と法律制度を学ぶことを首位に据えたとき、中国中心観は近代化史観に席を譲らざるを得ず、同時に西側の近代化史観がポスト近代によりバラバラに解体されるのに伴い、今日の中国を理解するための大きな見取り図なるものを提示することが不可能となった。国際的には、1990年代後半から、西洋を中心とすることに全面的に疑問を出し始めると同時に、中国中心観それ自身の問題についても反省が行われた。例えば、一連の経済史家は、18世紀のヨーロッパと同時期の中国に共通しているところの多くは19、20世紀のヨーロッパに共通したものであることを発見している¹。このため、改めて現代の資本主義経済システムの起源を検討する必要がある。濱下武士は、明代以来のアジアと東南アジア、特に中国、日本、朝鮮、ヴェトナムの間で形成された交易網は決して朝貢的な内容を含むものではなく、かなりの程度、近代資本主義の遠隔地間取引の性格を備えているということを発見している²。このことは、グローバル化された市場経済の出現から近代社会の起源を概括するならば、東アジア地域にも西洋近代経済の源流と類似の構造を見出すこと

ができることを意味する。西洋中心論に対して、ますます強烈に、有為な挑戦をしているのは最近の思想史研究であろう。このため、このような激動の時代に、思想史の理論的な角度から近代化理論を回顧し、今後の中国研究を展望することは、特別な意味があることかもしれない。

観念の変遷から近代性の起源を考察するならば、ウェーバーの命題を提起せざるを得ないであろう。近代化を道具的な理性の延長と見ようと、個人の権利の勃興を強調しようと、近代性が西洋に起源を有していることは、かなり早くから定説化していた。しかし、近年の研究から明らかなように、東アジアの理性主義および個人の観念は西洋と異なるだけでなく、これらの観念は地域と国家ごとに極めて強い現地に根差した起源を有していて、ほとんど西洋からの学習過程として簡単に概括することはできない。もし、西洋から学んだのだとしてのみ捉えるならば、東アジアの近代の社会と観念の大きな差異を解釈することはできないであろう。早くも半世紀前から丸山真男の研究が明らかにしているように、日本の近現代思想は徂徠学と内在的な関連を有しているが、その徂徠学は実は江戸時代において儒学が独特に発展したものである。すなわち、日本の国学が山鹿素行、伊藤仁斎を経て荻生徂徠に至ったとき、政治と道德の分離はすでに現れていて、日本の近代が西洋思想を受け入れるための土台になっていた³。儒学について言えば、政治と道德の分離はすなわち究極的な思いやりと理性の分離を意味し、そのことは理性を社会行動と政治制度の正当性の基礎となし得ることができ、あるいはそうさせることになった。これは西洋の道具的理性の起源がプロテスタンティズムにあることと同じことである。言い換えれば、江戸時代の儒学の構造変動は日本が明治時代に迅速に社会的な転換を遂げたことと内在的な関連を有していると言える。以上の分析を近代性起源の問題に照射してみると、丸山真男は日本の前近代思想をウェーバー式に分析することから始まって、近代性が日本に起源を有するという面でウェーバーとは相反する結論を得ることになったと私は思っている。東アジア近代社会の形成は決して単純に西洋近代社会の制度と思想の導入と学習に帰せしめることはできないのである。

1990年代になってから、丸山真男の研究は日に日に重視され、中国の学术界に影響を与えるようになった。たとえ、丸山真男の朱子学と徂徠学についての把握に偏りがあるとはいえ、彼が近代日本の政治文化と徂徠学の関係を打ち出したことは非常に重要であり、さらに研究する価値のあることに、人々は気付くようになった⁴。丸山真男の発見はともすれば普遍的な意義を有していて、それは、江戸時代儒学の日本における独特な発展が日本の近現代の政治文化と関連を有することは、決して偶然の現象ではないということである。それならば、同じような儒教文化の淵源を有する中国と韓国について、近代の政治文化は明清以来の儒学の形態とも関連を有するのであるか。これには、新しい角度から中国と韓国の近代の政治思想とその儒学伝統との関係について長期的でマクロの構造的な研究が必要である。中でも、新しい視野から中国の近現代思想と儒学との関係を検討し直すことは、われわれが近代化理論の西洋中心観を打ち破ることができるかどうかの鍵となる。

日本と比べ、この面での研究は中国では長い間軽視されてきた。その原因を理解するのは難しい。なぜなら、五・四運動後に形成された中国の近代政治思想は反伝統の産物と見られており、そうした断裂説が主導的な地位を占めていることからすれば、近代中国は儒教の伝統とはほとんど無関係になるからである。しかし、1980年代から、溝口雄三は中国の近代（現代）思想は前近代（明末清初）と切っても切れない関係があることを発見している⁵。1990年代になって、儒学と中国近代思想との関係を研究することは重視されるようになった。2000年に、われわれが中国近代思想の起源を研究しているときに、中国近代思想の諸流派は儒学の明末清初における新流派と深層部分において同一の構造を有していることを発見し⁶、われわれは明清以来の儒学が中国近代の伝統であるとした。2002年にわれわれは比較思想史の方法を用いて、胡適を代表とする中国式の自由主義と戴震の哲学には類似する思考方式のあることを証明した。「中国近代自由主義の起源と発展の思想史研究——乾隆・嘉慶から五・四まで」という課題研究を通して、明代以後の儒学を主体とした中国近代の伝統と中国の現代思想には内在的な関係があることを発見した⁷。韓国近代の政治文化と儒学との関係についても、1990年代から学界の関心の的になり始めていた⁸。以上のような研究から、われわれは、明末気論の程朱理学への衝撃が、中国における明末清初の儒学の新規範（われわれはそれを中国近代の伝統と呼ぶ）と日本における江戸時代の国学の出現をもたらし、それらは東アジアの政治文化が近代化への転換を遂げるための現地資源となったという仮説を提示した⁹。2002年に、われわれは東京大学で開かれた国際研究討論会の席上、関連する論点について主題発言を行った際、儒学が前近代東アジアの発展においてどのように中国、日本、韓国3国の近代の政治文化に影響を与えているかについての研究は、理論面で有している重要性ばかりではなく、東アジア3国の今日の政治文化の差異を認識する際にも十分に重要であることを提示した¹⁰。われわれは、中国、日本、韓国3国の学者が密接に協力し合っこそ、儒学の前近代における発展と東アジア3国の政治文化の近現代への転換についての比較研究も深めていくことができると認識している。今日、激動の時代の中国学研究を振り返ってみたとき、私はなお昨年行ったアピールを再度表明してみたいと思う。グローバル化が大手を振って歩いている時代に、たとえ学術研究が二の次で、思想史研究がますますマージナルな位置に置かれるようになっても、われわれは依然として過去2世紀の思想史の研究に特別な注意を払わなければならない。この探求には、中国と西洋を比較するというマクロな観点が必須であるほかに、さらに中国、日本、韓国3国の伝統と現代との関係の比較および思想の相互作用を強調しなければならない。このようであってこそ、われわれは20世紀に人類に向けられた最も重要な哲学的な問題と直面することができる。近代化とは、すなわち、西洋化なのか、あるいは、多元的な近代性は本当に存在するのか。もし、新時代の中国学研究が、この争点になっている理論的な問題に新しい方向あるいは新しい回答を提示することができるならば、それは大きな励ましになるであろう。

中国近現代の思想史研究（あるいは、広い意味で言えば、中国と東アジア近現代の思想

の変遷)は、近代化理論の中の西洋中心論を打破するのに重要な意義を有することのほか、今日それは中国学研究においても特殊な重要性を有している。周知のごとく、1990年代になってから、中国学研究に起こったこれまでになかった変化は、コンピューターの普及と大量の思想史と歴史文献の電子化に伴い、われわれは思想の起源と変化を追及する専門のデータベースを設けることができたことである。従来、新しい思想が出現し、それが普及していくには、新しい語彙と意味の統計的な分析を一貫して新しい思想の起源と変化を提示する手段にしなければならなかった。それはちょうど、カール・ベーカーによって次のように語られている。「もし、われわれがいかなる時代にも知識へと通じる秘密の通路のあの小さな裏口となすことができることを見出そうとするならば、われわれはせいぜいそれほど容易には目に止まらない、意義のそれほど明確でない語彙を探し出せるに過ぎず、それらは気かけられることもなく、検討されるには及ばずに、口からあるいは手からそのまま流れ出ていくであろう。これらの語彙にはいつも二重の覆いがかけていて、すでにそれらの隠喩的な意味は失われていることから、往々にして無意識の内に客観的に実在するものと誤認されるのである」¹¹。しかし、1990年代以前にあっては、キーワードおよび言語的な統計分析を利用して近代思想の起源あるいは変化を探ることは不可能であった。近代思想の起源に関する仮説(ウェーバーの命題のような)は経験的な事実をもって検証することが不可能で、ちょうど John Milton が次のように語る状況下にあった。「思想の誠実性は歴史家について言えば、科学者についてよりもさらに重要である。なぜなら、科学者と違って、歴史家は決して自己の結論を実験により検証させることができないからである。彼は自分の作品が数世代にわたって伝えられても、誰の検証も受けないことがありうることを知っているため、ただ良心だけが、彼自身を制御するものとなる」¹²。これにより、思想史の研究は長期にわたって人文哲学の面に局限されることになり、社会科学と広い範囲で一体化することはできなかつた。今日の専門データベースの出現は初めて研究者にこうした困難を克服する可能性を示すことになった。特に、中国の近代思想は1830～1930年の100年間に形成されたもので、この100年間の文献はおよそ1億字を数えるデータベースによりカバーすることができる。われわれは1997年から多項目にわたる大規模な研究計画による支持を受けて、現在、約6000万字の中国近代思想史研究データベースを構築した。われわれはデータベースによって中国近代思想の起源を研究できるようになった。さらにわれわれは、専門のデータベースがどこにでも設置されて、広く使用されるようになるに伴い、研究者は言語と言語伝播の経験データとデータ発掘の方法により、非常に多くの元来検証不可能であった理論と仮説を実証できるようになり、思想がいかに伝統から近代へ転換していくかについて、深い認識を得ることになった。こうした面から言えば、思想史研究は21世紀の上半期に深刻な革命を迎えることになり、それはあるいは今後の中国学研究の中で最も早く発生するかもしれない。言い換えれば、中国学研究は、今後の社会科学、人文の歴史、哲学といったこれらの異なる学問が相互に交錯し、人類社会が進化する理論に対する新しい視野を孕んでおり、これは私の新世紀の中国研究に

対する期待である。

- 1 R. Bin Wong, *China Transformed: Historical Change and the Limits of European Experience* (Ithaca: Cornell University Press, 1997).
- 2 Takeshi Hamashita, *The Tribute Trade System and Modern Asia*, in *Japanese Industrialization and the Asian Economy*, ed. A. J. H. Lathan and Heita Kawakatsu (London: Routledge, 1994).
- 3 丸山真男：『日本政治思想史研究』、王中江訳（北京：生活・読書・新知三聯書店、2000）
- 4 陳栄開：「荻生徂徠の朱子学批判」『儒家思想在現代東亞：日本篇』（台北：中央研究院中国文哲研究所籌備処、2000）
- 5 溝口雄三：『中国前近代思想之曲折与展開』（上海：上海人民出版社、1997）
- 6 金觀濤、劉青峰：『中国現代思想的起源』（香港：中文大学出版社、2000）
- 7 劉青峰、岑国良編：『自由主義中国与中国近代伝統——「中国近現代思想的演變」研討會論文集』（上）（香港：中文大学出版社、2002）
- 8 例えば、胡春恵は韓国の近代民族主義の生成が中国とかなり似通っていることを指摘している（胡春恵：「民族主義在中韓両国近代史中的共有特質」『民族主義与中国現代化』香港：中文大学出版社、1994）。そして、中国民族主義の諸形態と儒学は直接的な関連を有している（劉青峰：「文化大革命中の華夏中心主義」、金觀濤：「創造与破壊の動力：中国民族主義的結構及演變」『民族主義与中国文化』）。
- 9 金觀濤、劉青峰：『気論与儒学的近現代転型：中国和日本近代思想的比較研究』（未刊）
- 10 Jin Guantao and Liu Qingfeng, *The Proposition of Public Knowledge in East Asia: its Historical Barrier and Future*（東京大学で行われた国際会議“Co-generating Public Knowledge in East Asia: Past and Future”での主題発言）。
- 11 カール・ベッカー（Carl Becker）：『十八世紀哲学家的天城』、何兆武訳、p. 37（台北：左岸文化事業有限公司、2002）
- 12 『美国歴史協会主席演説集』、pp. 24-25

（原文は中国語。邦訳 小島三多）