

Modernity and the Formation of New History Writing in China

by Qiao Zhihang

In 1902, Liang Qichao who was in exile in Japan, published an essay called “New History Writing” in *The New Citizen Journal* (*Xinmin congbao*). In this essay, he adamantly promoted a “revolution in history” and in this way “New History Writing” entered the stage of Chinese history.

There are many works on “New History Writing,” but these works usually either stop at summarizing the contents of individuals who are considered to be practitioners of “New History Writing” or attempt to understand New History Writing through a perspective that presupposes a binary opposition between the new and the old. These writings do not look at the goal of New History Writing or into the various conditions that gave rise to New History Writing, conditions which lie concealed beneath New History Writing’s idea of a historical methodology that stresses the development of an objective narrative based on an accumulation of facts.

In this article, I would like to explore the formation and development of New History Writing through looking at three historians who were representative of New History Writing in various periods, namely Liang Qichao, Hu Shi and Guo Moruo. Moreover, I would like to make clear their interrelationships and their scholarly characteristics. However, I am not concerned to conduct a detailed and exhaustive study of their writings. Rather, I shall enter my study of New History Writing through examining the relationship between these author’s works and modernity. In other words, I take New History Writing as a topic in intellectual history. This means that because New History Writing is conditioned and shaped by its intellectual and political context, important clues to understand New History Writing stem from grasping the trajectory of modern Chinese thought.

In this way, rather than presupposing the distinction between old and new or the methodology of seeking objective truth, I would like to see such conceptual maneuvers as grounded in the transformations of modernity.

中国における「新史学」の形成と近代

喬 志航

目 次

はじめに.....	172
第一章 「新史学」と「近代」——梁啓超の「新史学」を巡って.....	173
第一節 「新史学」についての言説.....	173
第二節 「新史学」と「近代」.....	175
第三節 梁啓超の「新史学」と「近代」.....	181
第四節 梁啓超の「新史学」と「国家」.....	189
第二章 胡適の「新史学」.....	193
第一節 胡適における「伝統」と「近代」との関係.....	194
第二節 胡適の「新史学」における「伝統」の「創造」.....	197
第三章 郭沫若のマルクス主義的歴史学.....	205

中国における「新史学」の形成と近代

第一節 郭沫若の歴史学と「革命」	206
第二節 郭沫若の『中国古代社会研究』	210
おわりに	216

はじめに

一九〇二年、日本に亡命した梁啓超が「新史学」という文章を書き、「史界革命」を大いに唱えることによって、「新史学」は中国の舞台に登場してきたのである。それからの中国近代歴史学を「新史学」と見るのは中国歴史学史における定説である。

いままでも、「新史学」を論じた論文は若干あるが、それらはいずれも「新史学」家と見なされる個別の歴史家の言述内容のまとめに止まっているか、新／旧二元対立的な視座による図式的な理解がほとんどであり、確実な証拠に依拠する客観的な歴史叙述という観念に隠蔽されている「新史学」の成立の諸条件、そして、その目的は、ほとんど検討されてこなかった。

本稿では、近代中国のそれぞれの時期において「新史学」の代表的存在であった三人の歴史家、すなわち、梁啓超と胡適と郭沫若をそれぞれ取り上げ、彼らを一つの相互関係性に還元しながらその学問の特色を明らかにすることを通して、「新史学」の形成と展開を整理したい。彼らの言説を細大漏らさず明確に説明し尽くすよりむしろ、それが近代といかなる関係にあるかを検討することによって、「新史学」の問題に取り組んでみよう。つまり、「新史学」を

思想史の課題と見なす。というのは、「新史学」はそれが位置する思想および政治的コンテクストによって決められ規定され、形作られたものであるため、「新史学」を知ること、近代以来中国思想の発展の軌跡を理解するにあたっては、重要な手がかりを提供してくれるはずだからである。

第一章 「新史学」と「近代」——梁啓超の「新史学」を巡って

第一節 「新史学」についての言説

周予同の「五十年来中国之新史学」（一九四一）は「新史学」を論ずる論文としては早期のものである。そのなかでは、清末民初期以降に出現した「新史学」は、その歴史哲学においても、その歴史方法論においても、経学の枠組みに拘束されてきた「旧史学」と比べて、真の転換を構成しているものと見られている。その原動力として、「経今文学」と「外来文化」とりわけ「進化論」が挙げられている。周予同は「新史学」を「史観派」と「史料派」に大別し、「史観派」をさらに「儒教史観派」と「超儒教史観派」に分けている。「儒教史観派」のなかの「今文学派の影響を受けたもの」は、中国歴史学を経学の支配から解放した「新史学」の原点とされ、梁啓超がその代表とされた。他方「超儒教史観派」はさらに「疑古」、「考古」、「积古」という三派に分けられ、その代表者として、「疑古」派は胡適、「考古」派は王国維と李济、「积古」派は胡漢民、郭沫若、陶希聖の名前が挙げられている。¹⁾

金毓黻は『中国史学史』（一九四四）で、「新史学の建設および新史の編纂」を論じる際、「新史学の建設を唱えるのは梁啓超に始まり、何炳松が特にそれを繰り返して唱えた。そのなかで、いわゆる新史学と新史とは、近代の最新

の方法を用いて、旧史を改造することである」と、主張した。梁啓超を中国近代史学の開拓者と見なしただけでなく、近代の最新の方法や新史／旧史の対照を強調する点でも周予同とほぼ同趣旨のことを示している。

中国の古き歴史学の規範と決別するプロセスが、梁啓超の「新史学」をもって幕を開くという認識は、今に至るまで受け継がれている。張豈之主編の『中国近代史学術史』（一九九六）も、梁啓超をスタートとして「新史学」を語り、それを三つの流派に分けている。すなわち、第一は、「伝統文化主体論」派で、代表的な人物として王国維、陳寅恪、陳垣、湯用彤、柳詒徴を挙げ、「伝統的な史学における道德人文精神を近代の特徴を備える新しい人文精神に転換し、伝統的な史学の倫理主体を科学と道德とに統一される史学の主体に改造する」と特徴付けている。第二は「文化西化論」派で、代表的な人物として胡適と傅斯年を、そしてこの流派に関連する人物として顧頡剛を挙げ、「史学の個性と科学性を第一位に置き、独立かつ合理的な史学研究を提唱する」としている。第三は「マルクス主義文化観」派で、代表的な人物として李大釗、郭沫若、侯外廬を挙げ、「歴史の因果関係を追究し、歴史本質を掘り出す方面では、他の新史学の流派と比べて、より深く、より弁証的で、より歴史の本質を触れることになる」としている。

以上から分かるように、梁啓超が中国「新史学」を成立させ、王国維、胡適、顧頡剛、郭沫若などが、その展開に大きく寄与した、という系譜が作り上げられたのである。この「新史学」は「近代」、「科学」、「合理」、「歴史本質の把握」などの特徴を持ち、支配者の政権交替のみを歴史とし、国民一般の動向や価値に対してあまり関心を持たないという従来の歴史学に取って代わったというのである。もちろん、以上のような「新史学」に関する叙述それ自体は、その研究対象たる「新史学」の一部にほかならず、そうした叙述過程において「新史学」を日常的に再生産していく。梁啓超が「新史学」の首唱者として、しかも「新史学史」なるものに「新史学」の濫觴とされる以上、「新史学」

を取り扱う場合、まずは、梁啓超がいかなる問題設定と論述構造によって「新史学」を作り上げていたのかについて、検討せねばならぬことになる。そして、他の「新史学」の歴史家が梁啓超の関心と共鳴しあっているのか、言い換えれば、彼らが中国の歴史を研究することによって何をなそうとしているのか、さらに、彼らが「新史学」を従来の歴史研究とはどれほど異なったやり方で構成してみせたか、などの問題が生じるのである。

第二節 「新史学」と「近代」

「新史学」は「近代」に根ざすものである。ところで「近代」を特徴づけようとしたさまざまな理論的営為は、翻って近代という言葉のもつ曖昧さをよく物語っている。今日、歴史学においては、近代を一つの全体としての時代、あるいはまた、一つの時代の特徴的性格の総体と捉えようとする時代意識ないし歴史感覚、言い換えれば、一つのトータルな時代像としての近代像が問われている。フーコーは「現代性」^{モデルニテ}を古風な「前―現代性」^{プレ・モデルニテ}によって先立たれ、謎にみち不安な「後―現代性」^{ポスト・モデルニテ}がその後にくるような、曆の上に位置づける歴史認識に疑問を呈してきた。フーコーによれば、歴史の諸相には、急激に変化する短期的な波動の諸相とともに、中期的あるいは長期的な波動の諸相があり、一番底にはほとんど不変の諸相すら沈殿している。このように歴史は「さまざまにことなる沈殿の成層」から成り立っているのである。⁽⁴⁾ ゆえに、フーコーは「私は、現代性を歴史の一時期というよりは、むしろ一つの〈態度〉として考えることができるだろうかと考えるのだ。態度という語によって、私が意味するのは、現在の現実^{アクチュエリテ}に対する関わり方の様式のことなのだ」と指摘している。⁽⁵⁾

たしかに、「現代という時代」を「前―現代」や「後―現代」といった時代から区別する理解は、もともと「近代」という理念の所産だと言えるだろう。しかし、「現在の現実に対する関わり方の様式」と言うならば、それは時代を貫通していつでも出てくるはずではないかと思われるが、フーコーにおいてさえ、「現代性の態度」はやはり「過去の二世紀にわたってさまざまな異なった形をとって登場した」ものに限定されている⁶。つまり、それは歴史のある一時期に位置するものだけなのである。しかも、フーコーはその独自の権力論において、近代に特徴的な権力のあり方を、「法的な権力」から区別されるものとしての「規律・訓練的な権力」に求めた。この「規律・訓練的な権力」は人間の心のみならず、人間の身体そのものの中にまで浸透し、機能する。フーコーには、前近代的な権力のあり方の対比において、近代に特有な権力のあり方が捉えられている。フーコーの近代認識は、あきらかに、権力―フーコー独自の意味における「権力」、すなわち広義のイデオロギー―という一面において、近代を前近代から「切断」しようとするものであり、そのかぎりでは「身分から契約へ」といった近代の捉え方と軌を一にしている。フーコーにとっても、「我々の社会」（自分たちの時代）は「我々の近代性の闕」によって、前近代から画されるものなのである⁷。

今は仮にハーバーマスの考えを援用すれば、以下のように要約できるであろう。ラディカルな未来志向は近代全般の特徴である。「新しい時代」として把握される「近代」がかつての世界と異なるところは、未来に向かって開けているところにある。現在の新しいさの意味は、期待される未来の明るさの現在への反映から、現在に到来する。現在は、それが新しい時代を開いてくれるとわれわれが信じるかぎりにおいてのみ、新しいのである。したがって、「近」世ないし「近代」（「新」世界あるいは「現代」世界）という表現が、単なる年代誌的な意味を失って、特に「新しい」

ということを強調する対立概念の意味を帯びてきていた⁸⁾。近代は自己意識に目覚めたからこそ、自己確認の欲求が生じたのである。「近代は準拠すべき基準をもちや他の時代を範型として借りてくることができないし、またその意志もない。近代はみずからの規範を自分自身のうちから汲み上げなければならぬからである⁹⁾」。自分を一つの時代として確定するため、近代がその外部にある規範、すなわち過去によって示唆される規範の枠組みから離脱して、過去に対して成し遂げた断絶を、絶えることのない更新として繰り返し遂行していかなければならないのである。

さて、中国の「近代」に対して、さまざまな解釈が生まれた。まず、その発生の理由などについて、これまでの主流をなしていた理解は、近代の動因をアヘン戦争以来の西洋の衝撃、つまり、外からの刺激としてやってきたものとする、外因説に立つものである。こうした研究姿勢は、西洋中心主義、すなわち西洋の近代過程を基準にして中国を見ようとする、いわゆる「オリエンタリズム」に支配された「知の帝国主義」と呼ぶべきものであって、中国自身に歴史的变化の要因が存在していたことを見落としたと、批判されていた。このような枠組みに対して、「中国自身に即した」アプローチの重要性が認識されている¹⁰⁾。中国の歴史の全体像を把握するために、十六、七世紀から三百年來の地殻変動の流れとアヘン戦争以降中国に侵入した「近代」との交錯を探ることによって、西洋の近代に並ぶ中国タイプの「もう一つの近代」過程を捉えようとする「内発変動型」の視座が主張された¹¹⁾。

だが、「中国自身に即した」アプローチという方法も重大な困難に直面すると言わざるをえない。この方法に対して、われわれがいま見てきた中国近代史はすでに啓蒙的な歴史理解によって構造化されているため、「真正」な中国近代史を掘り出すことは果たして可能なのか、という問題が提起されている¹²⁾。たしかに、「内発変動型」の視座は、西洋侵入の前の中国社会は停滞的であり、自己の変革を考えることができず、まして変革を望むことなどまったくありえ

なかったという西洋中心の偏狭なイメージに反撥した結果として生じたのである。そして、いわゆる「数千年未曾有の大変局」というような、十九世紀の中国に起った社会的、政治的、経済的および文化的変動を十六、七世紀以来の古い文脈につなげて見、アヘン戦争以前と以後の間に歴史の文脈のつながりを見出すことにも寄与することができる。実際、近年、西洋の侵略に先立つ十八世紀の中国で、大きな社会的・経済的変化がすでに進行していたことを示唆する証拠が数多く集められつつある。しかし、「中国自身に即した」アプローチを主張するP. コーエンでも、「西洋の衝撃」が、十九世紀・二十世紀の中国の思想史にとって決定的に重要なものであったことは否定しがたい」と述べている。⁽¹⁵⁾ しかもアヘン戦争以降、中国がはじめて国民国家からなるグローバルな資本主義世界システムに容赦なく組み込まれていくという国際関係の背景をも考慮に入れる必要がある。したがって、たとえ帝国時代の中国社会の中に「近代」のなんらかの特質を見つけるとしても、それは有機的体系になっていないため、「近代」とは言えないであろう。

そこで、ここでは中国の近代性が持つ重要な諸側面を分かりやすく説明するために、次のA. ダールクの整理を借りよう。

(a) 中国の近代はヨーロッパの近代を生み出したのと同じ資本主義的近代化の諸力の産物である。しかしながら、中国の近代は中国でなく、ヨーロッパの近代化の産物である。近代化がどこか別のところでおこっている出来事だという意識から生じる「後進性の苦悩」は、確かに中国の近代の本質的な一部であった。しかし、そこには同時に、近代化を拒もうとすれば民族の消滅を招きかねないことになるという意識もまた働いていた。そのような恐怖はある種の希望を伴っている。ヨーロッパが経験した近代の破壊的性格を反面教師として学べば、中国はヨーロッパ近代の積

極的側面のみならず中国土着の要素をも利用してより良き近代を創造できるかもしれないという希望である。(b) このような近代の複雑さから焦点として浮かび上がるのは、近代の直接的な政治的産物たるナショナルリズムの問題である。それは新しい政治を創造することによって中国を改造しようとしたが、これを首尾よく実行しようと思えば、前近代の歴史的遺産から、近代性や近代化の要求とは相容れないような民族的なアイデンティティを作り上げなければならなかった。しかしいずれにせよ、その目標は前近代的な過去への回帰もしくは逃避ではなく、国民（ネーション）を媒体とする新たな未来の創出であった。(c) 外からの侵略として近代を経験したことは、近代の諸価値に対して、支配の道具ではないかとか、土着的価値の否定ではないかという懐疑を生んだ。ナショナルリズムは必要に迫られてナショナル・アイデンティティの源泉として土着的価値を呼び起こしたが、それはこうした近代体験に潜む反モダニズムの勢いを強めることになった。しかし、ナショナルリズムは近代の矛盾を封じ込めることはできなかった。¹⁴

近代性を以上のようなA、ダールクの整理を借りて理解することによって、「新史学」と近代との関係を理解できるだろう。

「新史学」はまず国民国家の創出に働いている。歴史への認識と理解が国家にとっていかなる意味があるかという問題関心に、当時の中国知識人は強く惹きつけられていたのである。歴史は政治的アンガージュマンの助けによって、幅広い関心を獲得できるようになる。二十世紀初頭、日本で新たに出版された中国人が刊行する新聞雑誌には、歴史を論じた記事がよく登場する。¹⁵ 多くの雑誌は一九〇二年から一九〇三年までに歴史の專欄を設けるようになり、歴史に関する新たな考察を通して中国のあり方を予想したり、あるいは処方することに最も重要な目標を据えていたので

ある。そこで、「新史学」は近代ナショナリズムの重要な担い手となる。歴史家は単に真実や人類のためだけに仕事をしているのではない、祖国のためにも仕事をしているのである。

ナショナリズムの理論家たちには次のようなパラドックスがあると、B. アンダーソンは指摘している。「その第一は、歴史家の客観的な目には国民が近代的现象とみえるのに、ナショナリストの主観的な目にはそれが古い存在とみえるということである。その第二は、社会文化的概念としてナショナリステイ「国民的帰属」が形式的普遍性をもつ——「中略」——のに対し、それが、具体的にはいつも、手の施しようのない固有さをもって現れ、そのため、定義上、たとえば「ギリシア」というナショナリステイは、それ独自の存在となってしまうということである」¹⁶⁾。

歴史家であると同時に、またナショナリストでもある「新史学」家たちにとって、いかにして国家意識を奮い起こさせ、中国を近代的な国民国家に作り上げてゆくかという課題に対し、過去をすべて一掃していくには大きな問題が存在する、ということは、けっして認識されていなかったわけではない。つまり、国民国家はみずからの正当性を主張するため、国民国家以前のいずれの政治共同体とは根本的な対照を強調して、その固有な特質を理論化しつつ、一方では、かなり明確に境界が規定され、固有の内的統一性を示す他の諸国家と明確に区別されている一つの国家として、たとえ想像上の産物であれ、自民族の永遠な特質を見出せてその連続性を宣揚する歴史的編成を要求する。

むしろ、この態度は明らかに近代と密接に結びついており、近代に始まった「歴史を作るために歴史を利用すること」である。それは、現在を方向づける一助にするために過去を利用することであるが、過去の尊重を条件にしているわけではない。それどころかそれは、過去から決別するための——あるいは、少なくとも原理的に正当できること——がらを是認するためだけの——の手段として、過去に関する知識を利用することをいうのである。¹⁷⁾

第三節 梁啓超の「新史学」と「近代」

「近代」という表現は、「新史学」を執筆する時点の梁啓超において、まだ学術語として取り入れられていないのであるが、梁啓超の「近世」という用語はほぼ同じ意味で使用されたものである。近代特有の未来志向は、梁啓超の著作のなかにも姿を現してきたのであって、彼の表現を用いれば「未来主義」である。彼はキッド (B. Kidd, 一八五八—一九一六) の言を借りて次のように述べている。

進化の意味は未来を作り出すことにある。過去と現在とは、ただ過渡的な便宜的方法の一つにすぎない。

ありのままに言うと、現在はじつは未来の犠牲である。もし単に現在だけを言うならば、意味も価値もまったくない。未来に奉仕する場合にのみ、現在は始めて意味を持ち、価値を持つことになる。¹⁸⁾

現在はもちろんのこと、歴史の対象とされる過去の意味も、未来からくるのだ、という。未来を何よりも優先する。この崇高なるヴィジョンの実現の前にあらゆる犠牲を捧げるべしというばかりか、この犠牲をその必然性において認識しなくてはならないというイメージが内蔵されているのである。この理解の根底にみられるのは、梁啓超の頑な進歩信仰である。

多くの著述が論ずるように、社会進化論は、当時の中国における変革志向者にそれぞれの政治的立場の違いを超えた共通の思考枠組みを提供した。「進化」と「進歩」を区別した学者も存在するが、梁啓超において、両者はほぼ同義である。進歩の思想は、すでに十九世紀以後ニーチェなどによって痛烈に批判されていたが、二十世紀に入って、

ますます懐疑の対象となっていた。とはいっても、「進歩の概念は、終末論的希望を世俗化したり、期待の地平をユーロピアに向かって開く役割を演じたただけではなく、未来を不安の源であるとして、目的論的歴史構成の助けを借りて、そこへの通路を再び閉ざしてしまう役をも担っていた」という分析は、かりに清末の中国に対する進歩の概念のもつ役割の描写として読む限り、当てはまる。ヨーロッパ諸国と遭遇し、屈辱を味わう未曾有の経験を、理解し説明する媒介者として機能していた社会進化論は、中国の知識人にとって、危機を理解できないことへの堪えがたい不安から免れる助けとなったのである。

歴史学の領野では、康有為は『春秋公羊伝』の何休注の捩乱、昇平、太平の「三世説」を社会進化論になぞらえ、最初に進化論的な立場を中国歴史の叙述に適用しようと試みた²¹。その弟子たる梁啓超は、社会進化論の進歩史観に立つて中国歴史を作り出そうとした最初の歴史家であった。進歩の思想を信じている人々にとって、もはや未知のいかなるものも存在しないように思われる。未来は「進歩」に保証される。そして、進化論者の観点からは、中国史が世界史に加入することを可能にしたのは、進化という共同経験を想像し、描述する可能性にあった、とみなしてよからう。このような進歩史観のなかでは、過去のもつ模範的性格は失われた。進歩は歴史を未来のほうへ不可逆的に運んでゆく。過去から現在へとつきつきに伝承されてきた経験は、もし未来がどのように展開していくかにとって役に立たないものと見なされるならば、歴史のなかに場所を占める権利はない。それらをことごとく消去することこそ、新しい学問の仕事なのである。梁啓超はいう。「進化論はじつに数千年来の旧学の根底を打ち破って新たにすることを意味する」²²。

梁啓超にとって、「新史学」の「新」はまず進歩主義的理念である。これは当時の進化論に直結している。したがっ

て、本稿における「新」はまた「近代」という理念とその実践としての「近代化」と関わっている、ひとつの志向である。そうであるがゆえに、これは新しいネーション・ステートの建設という志向に具体的に現れていた。少なくとも梁啓超に関しては、そう言い切れよう。

「新史学」の成立を取り扱うに際し、中国における近代的な知的制度の成立、とりわけ近代的教育・研究制度の一つ学科としての歴史学の創設をも考慮に入れることは有益な視点となろう。歴史学が高等教育・研究機関のなかで探究される知的営みになったきっかけは、一九〇二年の『欽定京師大学堂章程』における史学門という部門の設立である。しかしそれは実行されなかった。史学門の授業は、一九一七年蔡元培が北京大学総長に就任して学制改革を遂行したことによって、ようやく始まった。逆に言えば、こうした行政命令は、まさに教育政策の立案者や教育機関のカリキュラム作成者が過去の知に対し疑いのまなざしを向けたことをも意味する。歴史学には明確な方向転換が起こっていた。

近代的教育が始められると、西洋近代的な知的制度は次第に内面化されていった。それは、胡適の列挙した「国学の目的」である中国文化史の十のジャンル、すなわち、民族史、言語文字史、経済史、政治史、国際交通史、思想学術史、宗教史、文芸史、風俗史、制度史を見ると、よく理解される。これらのジャンルは、西洋近代的な知的制度に基づく北京大学文科史学門の授業の内容にある程度対応している。歴史学領域のこの再分配は決して胡適とともに始まったわけではない。梁啓超は「新史学」の中ですでに中国文学史、中国種族史、中国財富史、中国宗教史の作成を呼びかけている。四部分類という古い知のカテゴリーが解体され、それに代わって歴史学、文学、哲学、社会学、政

治学などという現代的な認識論的区分が登場する。この事態が歴史家の歴史学への視線を変化させたことは間違いない。「史学」は徐々に近代的な意味での「史学」になっていくだろう。中国古代の文化はただ西洋近代的な知のもとに再解釈されることで存続したにすぎない結果になった。実践面では、そのエネルギーを政治の問題に集約した伝統的な歴史学を批判し、研究領域の多元性を認めつつも、近代的な知的体系に組み込めないものを敵視した。

「新史学」は「旧史学」と対をなす概念である。十九世紀なかば以降、ヨーロッパ文化が中国の精神世界に影響を及ぼし始めてから、「新」を接頭辞とする言葉はしばしば見られる。中には最も著名なのは、言うまでもなく一九一五年から始まる「新文化運動」である。ほかに「新文学」「新道德」「新社会」「新生活」などがたくさん出現し、また「新小説」「新世紀」「新青年」「新潮」というタイトルの雑誌も次々と登場してきたことからみれば、「新」という語に対する熱狂がよく窺える。

このような単なる年代誌的な意味だけではない「新〇〇」という言い回しには、新／旧の二項対立のパラダイムが準備されていた。従来は古代の「古い」という形容は常にプラスの評価を受け、それが幾世代もの経験を内包し、経験を末代に伝えるものであるために尊重されてきたが、近代になって、それは軽蔑の対象でしかなくなる。これに対して、「新」とはそれ自体の中に何らかの価値を直ちに内在させているものである。清末の変法運動に活躍した譚嗣同が「新」とはなんといいつても諸教に共通の理である」と宣伝し、また文字学の視点から「古の字をふくむ文字にろくな意味はない」と非難さえしたことは、その辺りの事情を物語っている。新旧の対立や論争はその後も長らく続
けており、一九二〇年代に起こった「東西文化論戦」——ただし、それは空間的な多様性（西洋／東洋）を時間軸（新／旧）にそって整理し、文明の発展段階として位置づけるものである——は、ひとつの格好な例である。

自分自身を「確定」するために、「新〇〇」はこれまでのそれとの根本的な断絶を遂行せねばならない。「新史学」に即して言うならば、梁啓超は「旧史学」のあらゆる産物が「史」という名に値しないと断言し、「新史学」にそれとは本質的に異なる性格を規定することによって、「旧史学」を「史」から排除し、「新史学」の妥当性を証明しようとした。こうして、「新史学」にとって、「旧史学」は「他者」としての効果的な役割を演じているのである。

梁啓超は「新史学」というタームを作り上げるよりまえに、「中国にはいまだかつて史がないと言っても、殆ど過言ではない」と述べ、中国にはいまだ「史」が事実上存在しなかったと主張する。これを皮切りに、二十世紀初頭、中国にはいったい「史」があるか否かという問題をめぐる論争が巻き起こった。この論争では、主に「歴史とは何か」すなわち歴史の本質を問うことに焦点を当て、「旧史学」から「新史学」へと根本的転換をすべきと主張する議論も一部でなされている。

梁啓超はやはり進化の概念をもって、地盤を築いた。「新史学」の追求してきた目標は、「進化の現象を叙述する」、「人群の進化の現象を叙述する」、「人群の進化の現象を叙述してその公理公例を求める」の三点に纏められる。

進歩を受け入れるならば、在来の世界と断絶し、その世界を過去へと葬り去っていく必要がある。梁啓超は「旧史学」の陣営には司馬遷をはじめとする六人の創造力を持つ歴史家が存在したことを認めながらも、「旧史学」の提出するものが、①朝廷の存在を知っていても国家の存在を知らなかった。②個人の存在を知っていても〈群体（集団）〉の存在を知らなかった。③過去の遺跡の存在を知っていても現在の任務の存在を知らなかった。④事実の存在を知っていても理想の存在を知らなかったという四つの弊害と、これらの弊害もたらした、①〈鋪叙（叙述）〉はできて

も〈別裁（取捨判断）〉がでなかつた。②因襲にしたがつていて創作でなかつたという二つの欠点を共有していることに注目した。

梁啓超がここで並べている対立は、言語表現としていずれも後者をプラスに、前者をマイナスに表現していると言える。後二者が主に文章の表現技法に関する批評であるがゆえに、ここでは前四者だけを検討しようとする。「朝廷」は「旧」「過去」の隠喩であり、「国家」は「新」「近代」の隠喩である。梁啓超はまた「群体」と「個人」との対立項を設けた。「群体」に対する肯定においては国民的共同体を創出する志向が容易に見てとれる。それと表裏を成した個人の抑制について、E. ルナンの次のような指摘がわれわれの理解を促進してくれるのであろう。「健全な精神と熱心をもった人々からなる大きな集合が、国民と呼ばれる道德意識を創造します。この道德意識が、共同体の利益のための個の放棄が要求する犠牲によってその力を証明する限り、国民は正統であり、存在する権利をもつのです」²⁷。「現在の任務」とは、歴史学のイデオロギー的な使命と機能である。そして、「理想」とは、歴史における進歩や目的論の表出である。

上述した「新史学」の尺度基準によって秤量すれば、梁啓超は「旧史学」の膨大な歴史書のすべてを、歴史ではなく、個々の事実の寄せ集めになってしまっていると斥けた。こうした捉え方は、新史学のもつ価値をもっと際立たせるために、旧史学と対照させ、その輪郭を浮かび上がらせようとしたものだということができる。新史学の自己確認を獲得する仕事に利用された後では、旧史学はその役割が終わり、「史」の外に追いやられた。

だが、じつのところ、中国には歴史がないと明確に示していたのは、梁啓超が最初だったわけではなく、西洋の中

国認識において長らく存在し続けてきた論調である。⁽³⁸⁾ヘーゲルもその流れに位置づけられる一人であった。ただし、ここでヘーゲルの言う歴史は梁啓超たちの「史」(または「歴史」)とは相違がある。⁽³⁹⁾ヘーゲルはドイツ語の *Schichte* という言葉は、客観的な面と主観的な面を統一して、出来事、事件を意味するとともに、出来事または事件の記録をも意味する、と強調する。⁽⁴⁰⁾しかるに「史」という語は漢語において三つのことを意味する。以上の二重の語義を含むばかりか、歴史記述者をも指す。中国の従来「史」の価値を否定するにせよ肯定するにせよ、梁啓超たちがあくまで歴史記述としての中国歴史を批判したのに対して、ヘーゲルは出来事としての中国歴史でさえ否定してしまった。ヘーゲルによれば、歴史の幼年期である東洋において、各国が対立して、互いにその位置を取り替えるという抗争が繰り返されるが、「国家の根本が変化するのではなくて」、言い換えると、「邊なき変化にもかかわらず、そこには如何なる進歩も作り出されない」から、「この歴史もそれ自身はまだ何といっても没歴史的なものである」。⁽⁴¹⁾中国に即して言うと、「シナは古代においてすでに、今日のような状態に達していた。というのは、客観的な存在と、それに対する主観的な運動との間の対立がまだないために、変化というものは一切なく、いつまでも同一のものが繰り返して現われるという停滞性が、われわれが歴史的なものと呼ぶものに取って代っているからである。だから、シナとインドとは本当の意味ではまだ世界史の圏外にある」。⁽⁴²⁾

このヘーゲルの歴史哲学の枠組みが植民主義の正当化に有効な理論を提供したということは、さまざまな著述に明確に記されている。意味深長なのは、ヘーゲルと類似した観点が、被植民側に立つ梁啓超の著作にも見いだせるということである。梁啓超は中国には出来事としての歴史がないということを当然認めない。黄種が白種と同じく、「歴史的人種」という呼称に値するとしたからだ。しかし、梁啓超は「歴史的人種」をさらに「世界史的人種」と「非世

「歴史的人種」に二分している。⁽³³⁾ 白種だけは「その文化と武力が及ぼしたところは、単に自国の境域にあるばかりではなく、また単に自国の子孫に伝えるばかりでもなく、これを拡充し、もって外に及ぼし、全世界の人類にその影響を受けさせ、その発達進歩を助ける」ことができるという点で「世界史的」だ、という。⁽³⁴⁾ さらに、民族帝国主義を批判し、中国はすみやかに固有の民族主義を養成して帝国主義の侵略に抵抗しようと呼びかけた梁啓超は、驚くことに、「文明国が野蛮国の土地を統治するは、これ天演上当然の権利なり。文明国が野蛮国の人民を開化せしむるもまた倫理上はすべき責任なり」と唱えた。⁽³⁵⁾

かくして、梁啓超は「世界史的人種」が「非世界史的人種」および「非歴史的人種」を滅ぼすというかたちで、後者に啓蒙の曙光を送り込む権力をもっていること、というよりもむしろ、その必然性あるいは「倫理的責任」を容認していたことが読みとれる。とするなら、梁啓超の言う世界史はヘーゲルのそれとは必ずしも完全に一致しない——ヘーゲルによれば、世界史は精神の領域で展開する。世界史は自由の意識を内実とする原理の発展段階を提示するものである。梁啓超は形象化された世界システムの力関係から「世界史」を定義し、つまり、世界を左右しうる者の歴史だけが、世界史である——が、その遺産は梁啓超にも受け継がれている。⁽³⁶⁾

梁啓超が「停滞」を今までの中国の特徴として絞り込むことが、十分ヘーゲル的であることは、次の引用から窺えよう。

中国は世界の中でくずくず滞って先へ進まない国である。今日の思想はなお数千年前の思想であり、今日の風俗はなお数千年前の風俗であり、今日の文字はなお数千年前の文字であり、今日の器物はなお数千年前の器物である。⁽³⁷⁾

つまり、梁啓超の見るところ、中国には時間的継起はあっても、時間性（歴史）そのものは欠如していた。むしろ複雑な変化を遂げた中国の思想であれ風俗であれ、文字であれ器物であれ、必ずしも梁啓超のこうした考察を裏付けたものではない。しかも、梁啓超は上のように書いたとき、こうした考え方から生じてくるある難点に気づいていなかったようである。もし「進化」に準拠する彼の「新史学」の定義によれば、実は中国の歴史は書けないことになるのではないかと。

ヘーゲルは歴史の進歩から取り残された永遠の停滞のアジアをイメージすることを通して、自由の意識の進歩を完成したゲルマンの世界を描き出していた。近代にすっかり根ざしている梁啓超の「新史学」はまさに同様に、それが想定した他者の「旧史学」を用意し、それによって自己確認をなしたげたのである。

第四節 梁啓超の「新史学」と「国家」

梁啓超の進歩史観の擁護はまさに中国を「進歩」のプロセスと見なす世界史に入る企てにコミットしている。なぜなら、梁啓超は中国史を、いままで何も「進化」しなかったという過去によってではなく、現実の世界にいかなる位置を占めているかという結果によって見ているからである。梁啓超は次のように述べている。

中国の文明力は必ずしも世界を左右し得るのではないので、中国史は世界史のなかで有力な位置を占めるはずである。しかし、これは将来必ず至ることであるが、過去にすでに達したことではない。ゆえに今日の中国史の範囲は、世界史の外に置くとせざるをえない。³⁹⁾

注意すべきは、梁啓超が「今日」という限定をつけたことである。それはもし中国が「歴史の進化」に参入し、生存競争にうまく適応できるとしたら、世界史に登録されるという未来と関連する期待によるのである。こうして梁啓超は、停滞と進歩史観の間の矛盾を、将来の可能性のうちに止揚した。彼はそのような期待を現実のものにするために、「新史学」が必要であると力説する。

梁啓超において、「歴史」に究極の目的は国家である。このこともヘーゲルと似た観点を取っている。単線的で目的論的な歴史について、ヘーゲルの『歴史哲学』は現在も代表的な文献としてある。ヘーゲルが言うには、世界史は世界精神の理性的で、必然的な行程である。存在の中における精神の完全な実現の形態は国家である。「国家は地上に現存する神的理念である。この意味で、国家は世界史全般が一段と具体的になった対象なのである」⁽⁴⁾。

ヨーロッパないし西欧ではこれがすでに実現されたため、ヘーゲルは歴史は終わったといった。しかし、清末の中国には、これまでの「一統閉関の世」が現在は「列国並争の世」に変化したという康有為の指摘から分かるように、今の世界では国家が基本単位となっているという認識は、清末の知識人にとって衝撃をもって受け止められたのである⁽⁵⁾。いうまでもなく、この場合の国は国民国家の形式をとった近代的な政治共同体を指している。梁啓超の見るところ、「国家は最上の団体」であって、国家がなくなったら文明は絶滅していく⁽⁶⁾。中国の後進性を改革し、中国を西洋列強から解放するという企てに限ったことではなく、国家が文明を創造する主体としてこそ重要である、とも言える。国家は倫理道德の淵藪となった。

しばしば指摘されているように、「新史学」は国民国家の生産と国民的アイデンティティの形成に密接に関連する。梁啓超のうちには、すでにこういう諸動機が集約されている。彼は「歴史」と「国家」について次のように言っている。

る。

その国の人にとってのその国の歴史とは、国民精神を養いその愛国心を発揚するための手段である。⁽⁴³⁾

史学は学問の中で最も博大にして最も切要なものである。国民の明鏡であり、愛国心の源泉である。今日ヨーロッパの民族主義が発達した理由、列国が日々文明に進んだ理由において、史学の功績はその半ばを占める。とすれば、問題なのはその国にこの学問がないことである。もしこれが存在すれば、国民はどうして団結しないことがあろう、群治はどうして進歩しないことがあろう。⁽⁴⁴⁾

今日民族主義を提唱して、強いてわが四億同胞をこの優勝劣敗の世界に立たせようとするならば、自国史学という一科は、万人すべてが従事しなければならず、もはや一刻の猶予もできない。⁽⁴⁵⁾

歴史は実現さるべき「国家」のための手段としてしか見なされない。梁啓超は辛亥革命後でもなお、「厳密に国家的に言えば、わが国は国家の形態をなしていない」と言っている。⁽⁴⁶⁾ 彼はその原因を中国の民衆に国家意識が欠如していることに帰する。これはまた旧史学の大きな欠陥にあたり、旧史学を本当の歴史から除外する根本的な要因のひとつとされたのである。「経世致用」を志した梁啓超は、学問が権力の関係や現実を変革する力となりうるし、またなるべきだと主張する。したがって、新機軸の歴史記述としての「新史学」が果たすべき機能は、当時中国を揺るがせていた社会と政治の変化に直面したときに中国が特に必要としたもの、すなわち国民の国家意識の涵養に答えることである。これが優勝劣敗の世界の中で生き残れる条件である、とする。

さらに、梁啓超の「新民説」は国民国家を生産するプロジェクトの一環として、国民国家に相応しい国民の生産が

必要であることを論じている。その中では旧い要素と新しい要素との組み合わせが主張されている。

民を新たにすることとは、旧きもの一切を棄てて外国に従うことを望むことではない。新には二つの意味があつて、一つは、自分にあるものを高めて新たにすることであり、二つは、自分がないものを補つて新たにすることであつて、二つのうち一つでも欠けると、効果がないことがしばしばある。先哲の教育方針は、「材に因りて篤くす」と「氣質を変化す」の二つの方法にほかならない。これは自分にあるものを高め自分がないものを補うという考え方である。「中略」一國が世界で自立するには、その國民の独自の特質が必要である。上は道徳、法律から、下は風俗、習慣、文学、芸術に至るまで、一種の独自の精神がある。それを父祖が伝えて、子孫が継ぎ、そうしてはじめて、群が結び國が成立することになる。これはじつに民族主義の源泉である。「中略」私の言う新民とは、決して、西風に心酔する輩のように、わが数千年の道徳學術風俗を輕蔑し棄て去つて外國に伍することを求めるのではなく、故紙を墨守する輩のように、この数千年の道徳學術風俗を後生大事に抱え込んでいれば、十分に國を保つて行けると考へるのではない。⁴¹

ここで梁啓超は先哲の教育方針を論拠として、過去とのある種のポジティヴな繋がりに注目する姿勢を見せた。つまり、中国本来のものを基礎とした中國を一体化しうる精神文化を再構築しようと力説されたのである。過去を尊重しながら他の地域の思想や文化を積極的に摂取しようとする提案は当然立派なものである。だが、ここでこの提案の前提に注意を向ける必要がある。すでに述べたように、梁啓超は「新史学」の目的を國民國家の実現に見た。國民國家の実現にとって不可欠な要素として民族主体を構成するプロジェクトを推進するため、過去と現在を結びつけないはならない。自民族の不滅の特質は、その永続性によって、過去と未来とのあいだの連続性の兆候であると同時に

保証となる。さらに、それは、その一国が完全な自立性を維持するうえで不可欠な「民族主義」を与えてくれる源泉である。梁啓超の見解では、民族主義は世界でもっとも光明正大、公平なる主義で、他の民族に自分の自由を侵さず、自分も他の民族の自由を侵さぬ、というものである。^⑧しかも、中国太古から国を一つにまとめてきた精神的な主軸が存在する。^⑨民族主義の養成はこの独自の精神的な主軸を見出し、蘇らせること以外に頼るべきものがない。「新史学」がその任務としてみずからに課したのは、このことである。

確かに、この精神的な主軸の想像は前近代社会にもありえないわけではないが、近代社会になって、歴史的なものであるだけで一定の価値を備えているとは思われなくなる。つまり、この精神的な主軸の正当性はもはや過去ではなく、未来に由来する。したがって、国民の政治的統合機能として過去（伝統）を生きたものにする努力は、過去を呼び戻そうとするように思えるが、過去を彼自身の意味への期待に同化してしまい、未来を方向づけるためにそれを体系的に充当利用していくものとしての「歴史叙述」であって、過去から決別して新しい国民国家を創り出す手段にすぎない。

第二章 胡適の「新史学」

「新史学」に関する論述では、多くの場合、五四新文化運動で主役を演じた胡適（一八九一—一九六二）が梁啓超以後の重要な存在と見なされている。例えば周予同は、「新史学」の展開に対する胡適の役割について、「中国史学を經学の束縛から完全に離れて独立させたのは胡適であった」と高く評価している。^⑩自立的学科としての史学が成立

するには胡適の到来が必要であったといっているのである。余英時はさらにそうした認識を深めて、胡適を近代の「史学革命」を達成した決定的な人物と見なし、胡適こそが、歴史学に「まったく新しい「パラダイム」を提供したのだと主張する⁽⁴¹⁾。そうだとすれば、胡適が「新史学」にもたらしたものは、何であったのか。ことに重要な問題は、それがどのような前提に立脚し、そして如何なる歴史的考察を通じて、遂げられていたのか、ということである。

第一節 胡適における「伝統」と「近代」との関係

「近代」という未来志向は五四期において「反伝統」というかたちで表出されていた。「反伝統」を遂行しようとするからには、まず「伝統」とは何かを規定しなければならず、「伝統」を語ることは、歴史の説明に依存する。よって「伝統」を語ることは、逆に、歴史に対する関心もまた新たな地平において活性化され、そこで「伝統の創造」が行われたように思われる。

ホブズボウムが「伝統」とは長い年月を経たものと思われ、そう言われているものであるが、その実往々にしてごく最近成立したり、また時には捏造されたりしたものもある」と告発したように⁽⁴²⁾、われわれが「伝統」と呼ぶものとは、近代になってはじめてこしらえあげられた被造物にすぎない。漢語の「伝統」という語の意味の変化も、そのあたりのことを物語っている一例である。中国の古典においては、「伝統」という二字の熟語のうち「伝」は、伝えるという意味であり、「統」は全体につながる道筋の意味である⁽⁴³⁾。近代的な意味での「伝統」という概念は、traditionの訳語として採用され、十九世紀末から使われはじめた日本語由来の新概念である⁽⁴⁴⁾。

一言で中国の「伝統」に絶対的に定義を下そうとするやり方は、五四新文化運動期の中国の学問の世界で、有力な潮流を成すに至った。非常に雄大な全体を把握しようとする点と、多様性を過度に図式的な概念に還元しようとする点で、彼らの考え方は共通していたが、そのことによつてしばしば批判されることもあった。

ところで、「伝統」が近代になってはじめてこしらえあげられた被造物だと言っても、けつして五四新文化知識人に「伝統」として語られてきた中国歴史上の出来事がみな捏造されたということの意味するものではない。儒学、諸子にせよ、「三綱五常」、「八股文」あるいは「纏足」にせよ、彼らによつて論じられてきたもの自体ははるかに古いものである。しかしながら、「近代」の自己確認のため歪んだ形で現われている「伝統」は言うに及ばず、「伝統」のなかに眠り込んでいる可能性を積極的に発掘する操作も「近代」が考案したものである。後者は近代的国民国家の統合というポジティブな期待につながっているに違いない。

胡適の歴史学に関与する思想的営為と言えば、すぐに思いつくのは「整理国故」運動の提唱と実践であろう。「事象がどのように発生したか、どのように来たったか、どのように変化して今の状態になったかを考える」「歴史的態度」を標榜した胡適は、複雑な文化的現象を具体的な歴史過程から切り離して抽出することがいかに誤解を招きやすいかを知っていたはずである。そのゆえに、その研究は、時間の照合を欠いた平板なものに終わっているわけではない。余英時の見解では、胡適はまさしく歴史的な態度を用いて「伝統」を分別して、「いまでもまだ生命力がある成分」を保存して発展させるとともに、「すでに死んだ成分」だけを廃棄し、いみじくも「伝統」と「近代」を取り扱ったのである⁽⁴⁷⁾。

かりにそうであっても、「伝統」のなかの「いまでもまだ生命力がある成分」と「すでに死んだ成分」を裁断する

準拠はなにか、という問題が生じる。ここで、A. ギデンズの次のような指摘が、われわれの理解を深めることに役立つだろう。

「以前なされた」ことがらが、新たに手にした知識にてらして理に適うかたちで擁護できる点とたまたま合致する場合を除けば、過去とは本来的に何の結びつきもたない。あるしきたりを、それを伝承されてきたものであるという理由だけで是認することはできない。伝統は、伝統によってそれ自体の信憑性が検認できない、そうした知識に照らしてのみ正当化することが可能なのである。この点は、習慣自体が有する惰性とあいまって、たとえ近代のもっとも近代化が進んだ社会においてさえ、伝統が何らかの働きを引き続き果していることを意味している。しかし、伝統の果たす役割は、現代の世界での伝統とモダニティとの融合に着目する論者が想定するほどには、概して大きくはない。なぜなら、正当と認められている伝統は、見せかけの衣をまとった伝統であって、その存在証明を近代の有す再帰性からのみ得ているからである。⁽⁸⁸⁾

ここで見られるように、「伝統」の正当性は「近代」に依存する。したがって、過去をすべて無条件で批判することには、当然問題が多い。五四新文化運動の「反伝統」の偏頗は、一部の著述によって批判されている。⁽⁸⁹⁾しかし、過去を二分して、その中でも未来をはらむ積極的な部分と見なされた事件や経験に意味を与えることによって、「伝統」と「近代」とを宥和させるというやり方は、じつはやはり「近代」に立って議論を進めているのではないか。

「整理国故」の主旨を宣言する「新思潮的意義」（一九一九）という論文の中で、胡適は「国故」を「国渣」と「国粹」を分けて、「荒唐無稽な説」や「独断的な迷信」（すなわち、「国渣」）の中に「本当の意味」と「本当の価値」（すなわち、「国粹」）を見出そうと唱えた。⁽⁹⁰⁾しかし、「国渣」にせよ、「国粹」にせよ、それは、やはり「近代」という目

的に応じて、過去の沈黙を前提として成り立ちえた、より精緻な「伝統の創造」なのではないか。

第二節 胡適の「新史学」における「伝統」の「創造」

胡適の見解では、「整理国故」は「史学」そのものである。胡適は過去の一切の文化歴史を「国故」、それを研究する学問を「国故学」または「国学」と名づけた。胡適の見解では、「国学の使命は人々に中国の過去の文化史を理解させることである。国学の方法は歴史の視点をもつて一切の過去の文化の歴史を整理することである。国学の目的は中国文化史を作成することである」^④、という。いずれも重心は「史」にある。つまり、「国学」はもともと広い意味での「史学」である。

「整理国故」のプロセス自体は、中国近代史の文献でごく頻繁に論じられているため、簡単に触れるにとどめる。五四運動後まもない、一九一九年十一月、胡適が「新思潮的意義」という論文の中で「整理国故」を鼓吹したことによって、「整理国故」の活動が活発に行なわれた。日がたつにつれて、「整理国故の気風は、近来ほとんど一時代に共通する傾向になっており」^⑤、国立大学の入学試験の問題にまで入るほどブームになった^⑥。

「整理国故」の参加者でも国故に対する態度の取り方は多様である。そのため、「整理国故」の目的は何かを一言で概括する企てにはいずれも問題がある。しかし、もし「整理国故」が古いものをそのまま温存する保守主義につながるならば、胡適に言わせると大いなる読み違いである。「整理国故」は胡適にとって、「新思潮」として提出され、つまり、五四新文化運動の一環であり、「近代」に直結しているのである。

「整理国故」が「新思潮」として掲げられる以上、まず胡適がどのように「新思潮」という概念を解釈するかを、検討していく必要がある。胡適は「新思潮」の根本的な意味を「批判的態度」と捉え、「整理国故」がこうした態度による中国の従来の学術思想への研究においての表現であると主張している。「批判的態度」について胡適は次のように述べている。

批判的態度とは、簡単に言えば、およそ事物についてよいこととよくないことをあらためて弁別することである。具体的に言えば、批判的態度にはいくつかの特別な要求が含まれている。一、習俗に従い代々相伝えてきた制度・慣習に対して、こうした制度は、現在なお存在する価値があるか否かを問わねばならない。二、古代から伝えられていた聖賢の教訓に対して、こうした言葉は、今日でもなお間違っていないかを問わねばならない。三、社会上、漠然と公認されている行為や信仰に対して、人々が公認しているのは間違いを犯していないか、他人がこのようにするならば、私もこのようにしなければならぬのか、これと比べてより良い、より合理的、より有益な他のやり方は果たしてないのか、を問わねばならない。ニーチェは、今の時代が「すべての価値をあらためて評価しなおす」(Transvaluation of all values) 時代だと説いた。「すべての価値をあらためて評価しなおす」(重新估定一切価値) という八つの文字こそ、批判的態度に対する最良の解釈である。¹⁴⁾

一見すると、胡適が取った態度は、過去のテキストを批判的に検討することにより、そこにある先入観・独断・因習などを暴露して、そのような思想が現在も続けている支配に反逆しようとするもののように見える。しかし、胡適は「批判的態度」の力点を、過去の一切の中国文化が「よいこと」かそれとも「よくないこと」かを裁くことに置いた。言うまでもなく、そのような判断をするための基準が「近代」である。上の引用のなかでは、「過去」に対する「現

在」(「近代」)の支配の立場が容易に確認しうる。「現在」は「過去」に取ってかわり、歴史の法廷に昇格している。「過去」の価値のいっさいが宙吊りにされ、もし「現在」に何らかの寄与するところないものとするならば、もはや過ぎ去りゆくものの闇の中に投げ込まれない。このようにして、胡適は過去を近代的な姿に変容し、新しい歴史を構築しようとする。

ところで、胡適の本来の関心は、過去のテクストに伝えられている出来事と状況の理解よりも、むしろ如何にして、人々を「過去」の権威から解放して、「近代」を進めようとするかのほうにある。それゆえに、胡適にとって、真の問題とは、「民主」と「科学」を旗印に掲げた「新文化」をいかに中国の思想世界に確立していくのか、ということである。もし従来の中国文化においてすでに「民主」と「科学」が十分備わっていたとすれば、新文化運動による革命的な転変は必要がなくなる。したがって、胡適の眼に映っているのは、「二千年来の人食いの礼教、法、制度」⁽⁶⁾、「われわれの特有の宝物、それは、駢文、律詩、八股、纏足、宦官、妾、五代同居の大家族、貞節牌坊、地獄を具現する監獄、延杖、笞・夾棍という刑具を使う法廷、……「中略」、みな恥ずべき文物制度だ⁽⁶⁾」、というものである。中国では、もし記述に値する何かがあるなら、それは、胡適によれば、耐えがたいほど腐敗し墮落した状況ということである。このようにして、残虐性や肉欲、頹廢とつたものがわざと強調されることにより、「国渣」としての中国の「伝統」が生まれた。

すでに述べてきたとおり、梁啓超の「新史学」は歴史を「国家」のための手段とする。胡適は「整理国故」の純粹学問的な性格を強調していた。つまり、梁啓超の「新史学」の前提と相反するものである。胡適は当然章炳麟が作っ

た「国故」という語の国家イデオロギーの意味合いを十分意識していたがゆえに、わざわざそれが「中立的名詞」と主張していた。さらに、彼の構想した超政治的な新文化運動に対する「政治的な妨害」だとして、五四運動を批判した⁽⁴⁷⁾。ことに民族主義との間には明白な境界線を画そうと絶えず努力している。「中国学術と民族主義とのあいだに緊密な関係があるということを認めない。もし民族主義あるいは何らかの主義をもって学術を研究するならば、誇張あるいは忌み避ける弊害が生じてくる。われわれの国故整理はもっぱら歴史研究であって、学術のために探究するのである。いわゆる実事求是はそれである。民族の精神感情を発揚する作用などはなからう」と述べている⁽⁴⁸⁾。

はたしてそうだろうか? 「科学」だけでなく、「民主」も新文化運動のスローガンのひとつである以上、新文化運動の一部としての「整理国故」が社会的、政治的変革と無関係だとはおよそ考えられないだろう。一九一七年、留学先のアメリカから帰国したばかりの胡適は、中国の出版界や教育界の衰微を目にして、そのすぐ前に起こった張勳復辟との因果関係を意識して、「二十年間政治を論じないと決意し、思想と文芸の面で中国の政治を革新するための基盤を築こうとした⁽⁴⁹⁾」。彼にとつて、知的活動は政治改革の場を準備するための整地作業となる。しかし、二年後、彼はその決意に反して政治評論を行ない、友人たちから批判を受けた。そうした批判に答えて、「政治史に影響を及ぼさない文化など存在しない。政治を文化の外に置くならば、それは怠惰で、世の中から遊離した、非人生的な文化になる」と表白している⁽⁵⁰⁾。そうなると、胡適はナショナリティの問題に直面せざるをえなくなる。

中国がありとあらゆる方面で西洋に及ばないと認め、西洋近代的文明の全面導入に熱狂しているように見える胡適を民族主義者と呼ぶことには、異論の余地がある⁽⁵¹⁾。だが、当時多くの人々と同様、胡適にとつて問題は「救国であり、この衰弱して病んでいる民族を、この半死の文化を救うこと」だったのである⁽⁵²⁾。彼が切望していたのは、「治安があり、

普遍的で繁栄した、文明的かつ現代的な統一国家を建設する」ことだったのである。²³

すでに述べたように、国民国家の歴史叙述において、「近代」は自らの正当性を主張するために、過去を批判しなければならぬ。一方、集団的なアイデンティティを維持するために、己れの集団にとつてのそれなりの意味を過去から読み取ろうとする要求が生じる。そのために、「新史学」は近代化を推進する力として機能しうる良き「伝統」と、そうでない「伝統」を二分するようになった。胡適は、新文化運動を旧文化の打倒と同時に、「中国の文芸復興運動」と考える。その趣旨は一九二六年から一九二七年にかけてイギリスとアメリカでの講演のなかで、もつとも詳細に論じられており、そして、生涯にわたって主張し続けられている。²⁴

文芸復興という言葉それ自体には、過去の文化との繋がりがあまりにも自明である。胡適はさらにこの言葉をこう説明する。

文芸復興とは、わが祖先の持っていたこの資本が、この時代になってわれわれに用いられ、われわれに復興されるということである。²⁵

胡適によれば、文芸復興は中国ではすでに何回か行なわれ、文学の復興は唐代に、哲学の復興と学術の復興は宋代にまで遡ることができる。学者たちが古典の研究に従事する一方で、権威に束縛されずに自己の思索を展開した結果、中国は「自分の文化を存続させて、新しい生命を獲得することになる」という。²⁶ 何回か復興のお蔭で、中国文化の連続性と新しさが維持されている。西洋近代文明との接触による新文化運動は、「この一千年の中に、中国文芸復興の歴史の中の、一つの潮流、一部分、一つの時代、一つの大時代における一つの小時代にすぎない」。²⁷

胡適の考えでは、いかなる民族であつても単一の運命に統一され、歩み続けなければ必ずその共通の目的地に到達することができる。したがつて彼は中国に対する西洋の先行・優位を認めたが、それは程度の差にすぎないと明言する。彼によれば、歴史がそれを証明している。「現在では科学化している（実はまだかなり浅薄な科学化だが）ヨーロッパ民族も千年にわたる暗黒時代を経験した」。そして中華民族の希望もまた歴史によつて確保される。「従来偉大な歴史をもつ民族は、もし発奮興起の決心さえあれば、必ず生存自立の機会がある」⁽⁸⁾。

胡適は「中国歴史的一个看法」という文章で彼なりの中国通史を作り出している。彼は中国の歴史を「五千年にわたる一つの英雄悲劇」に比喩している。この劇を五幕に分けて、すなわち、

- 一、老英雄が大帝国を建設する。
- 二、老英雄が両魔王に苦しめられる。
- 三、老英雄が死中に生を得る。
- 四、老英雄が傷に負けずに奮闘する。
- 五、老英雄が病に抗して戦う。

ということである。主人公の「老英雄」はすなわち「中華」である。中国の有史時代が殷、周から始まり、秦王朝になって、初めての大帝国が成立した。文化の面では文字が発明され、儒家が登場してきた。とりわけ孔子によって中国文化の根幹である「人間的な文化」が作り出されていた。

「両魔王」とは漢王朝が終幕を迎える際に、中国に入った北方の少数民族とインド文化を指している。この「両魔王」のせいで、中国の文化が野蛮化され、非人間的にされた。

「老英雄が死中に生を得る」ということは主に次のような三つの事実に現れている。それは、隋、唐王朝という第二の大帝國が建設されたこと、北方の少数民族を同化して「人間的な文化」が再建築されたこと、および禪の創造による宗教革命が成し遂げられたことである。

しかし、北方に新たに興った少数民族は再び侵略の魔の手を及ぼしてきた。そして「老英雄」は負傷したが、やはり宋王朝という第三の大帝國を打ち立て、引き続き「人間的な文化」の建設に力を尽くした。なかんずく宋学に代表される新しい哲学と新しい人生觀の確立はもつとも注目すべき壮舉である。

明代に至って、「老英雄」は病に倒れたが、なお持ちこたえていた。清代二百年余りの間に、「老英雄」は東北と南西にその古い文化を押し広げ、そして学術においては科学的精神を打ち立てるといふ業績を挙げた。

いろいろな失敗と成功を経験していた「老英雄」は、「現在になつても依然として奮闘している。彼は奮闘することによつて立ち上がり、人間的文化を建設し、野蛮民族を同化し、外患を平定し、非人間的な文化を同化しており、千年余り前から現在まで奮闘してきた。実に容易ならざることだ」といふ。ヨーロッパの過去の榮譽を、中国はみな兼ね備えている。中国に欠けているのは、ただ科学と工業だけである。それが分かるならば、中国は努力の目標を獲得する。

われわれの老英雄は奮闘している。われわれはこれから彼に奮闘のための道具を提供したいと思う。そうすれば、この悲壮な英雄悲劇は、純粹な英雄劇になることができるだろう。¹⁹⁾

危機を見事に乗り越えることができる中国歴史の連続性は、以上の胡適の叙述から明白に見て取れる。かくして個々の王朝の興亡を超えて生き残り、最後には征服者を改宗させることすらできるという中国文化の本質、つまり、「国粋」

としての「伝統」が生まれた。

以上の叙述からすれば、胡適において、西洋近代文明が中国の「復興」に対する「道具」に近いものとして受容されているように見える。しかし、全面的西洋化を唱導したことで知られている胡適がじつは中国の「伝統」に根をおろしていると理解するならば、そのような見方はいささか単純すぎはしないだろうか。

胡適は西洋化の唱導が中国に「伝統」の喪失や生活世界の植民地化をもたらすことをまったく心配しなかった。その理由は、胡適が中国の「伝統」に「近代」的な意味を与えたからである。いや、より正確に言えば、「近代」のもとに「伝統」を創り出したからである。胡適は西洋文明を受け入れて復興を成し遂げた中国文化を次のように描き出している。

ゆっくりとひそかに、とはいえ、非常にはつきりと、中国の文芸復興はしだいに現実のものになっていった。この再生した結晶は見かけは西洋的色彩を帯びているように見えるが、その皮を剥ぐと、この結晶をなす材料が本質的には、辛酸を嘗め尽くしてかえってより明白で透徹するようになって見えた中国の基盤——あの新世界の科学民主の文明に接触して復活する人本主義と理知主義の中国——であると見出すことができる。^⑩

ここで見られるように、「近代」が持つ「民主」と「科学」の精神が中国の「伝統」の中での卓越した特徴となる。人本主義について言えば、上述した胡適の通史では、中国文化が「人間的な文化」と特徴づけられている。理知主義とえば、よく言われるように、胡適は晩年になってもなお、中国古代の考証学のもつ科学的精神が、自分のもとでよみがえることとなった、ということに誇りを思っている。^⑪西洋文明の受容によって成就された、新文化運動として

現れている文芸復興は、中国の「伝統」のなかに蓄積され、いまやその復活を待つばかりの民主的精神と科学的精神を取り戻すにすぎない。

しかし、これはまさに「伝統」の正当性が「近代」に依存することを証明している。近代的国家建設のプロジェクトのために、胡適は中国の「伝統」のなかに「民主」と「科学」のポテンシャルを発見することに情熱を傾けた。

だが、「整理国故」は胡適の希望どおり展開されていったわけではない。古書をまったく読めない人でも堂々と著作を発表するところまでいった「整理国故」の席捲に、「復古」の逆流に拍車をかけ、「近代」を妨害する予感をおぼえた胡適は、一九二六年六月に北京大学国学門の懇親会では「国故研究について深く懺悔する」という意思を示した。さらに、一年後に発表した「整理国故与打鬼」という文章では「打鬼」という趣旨を表明するにいたる。いわゆる「打鬼」とは、国故研究が目指しているのは、これらの国故が所詮こんなものにすぎないということを明示し、人々が「鬼」（国故のこと）に惑わされないように努めることだ、と胡適はいう。^⑧「人本主義と理知主義」という姿をとった「伝統」は、またもや「鬼」となった。

第三章 郭沫若のマルクス主義的歴史学

一九二〇年代に始まる中国のマルクス主義的歴史学は、次第に中国の「新史学」の主流を占めることになる。郭沫若は、マルクス主義的歴史観を中国の歴史学領域に初めて導入した人物として、その評価がきわめて高い。^⑨そこで、本章では中国におけるマルクス主義的歴史学の在りようを、郭沫若の見解を中心に取り上げて考察しようと思う。

第一節 郭沫若の歴史学と「革命」

一九三〇年前後、マルクス主義的歴史学は唯物史観と弁証法をもって胡適の主導したプラグマティズムの歴史学に対して批判を行なっていた。そのなかで注目すべきものとして、少なくとも次の三度の批判を挙げることができる。一度目は、郭沫若が胡適の「国故の整理」を批判の俎上にのせたことである（詳しくは後述する）。二度目は、李季、葉青（任卓宣）らが胡適の『中国哲学史大綱』に批判の矢を放ったことである。その焦点は方法論に絞られており、プラグマティズムの方法は弁証唯物論にはるかに及ばず、歴史の進化や思想の変遷の真の原因を永遠に把握することができない、と彼らは結論づけている。三度目は、「まず古代史を二、三千年短縮する」と言った胡適をはじめ、顧頡剛、錢玄同らの主導する疑古活動に批判を突きつけたことである。⁴⁴⁾

マルクス主義的歴史学が第一義的に関心を持っていることは、書く行為の政治的次元である。翦伯贊は東周以前の中国史を承認しない胡適ら「歴史の懐疑主義者」の立場を、革命の必要性への否定として批判した。なぜなら、「ただ連続的で平和な進化だけを認めることは、つまり歴史の変革性を否認、革命を否認することに等しい」からである。⁴⁵⁾ 人間の歴史がある種の「非連続性」を特徴的に示す見解はマルクス主義のほとんどの立場で力説されてきた。翦伯贊のみるところ、胡適らが東周時代を中国史の始まりとしたことは、実は中国史上に階級的な支配関係なき原始共产制社会、そして奴隷社会という段階の存在を否認して封建社会だけを認めることによって、中国史が「質的変化」を経験しなかったことを示し、歴史の飛躍的發展ないし革命を攻撃するものである。他の立場に立つ歴史家が歴史学

の自律性を強調することと異なり、マルクス主義的歴史学は歴史が革命という目的のための単なる手段なのだとすることを、公然と認めている。

郭沫若の『中国古代社会研究』の中には、アクチュアルな革命問題に精力的に立ち向かった姿勢がはっきりと映し出されている。マルクス主義の唯物史観をもって中国史を研究しようとした最初の試みであるこの著作は、一九二七年から一九三三年にかけての間に展開した中国社会性質論戦と中国社会史論戦のなかで、重要な役割を演じたのである。言うまでもなく、これらの論戦の背後には、中国の政治的激動が横たわっている。それは一九二七年中国大革命の失敗であった。これらの論戦は、失敗の原因を究明することによって、革命を新たにスタートさせたいという目的がモチーフになっている。中国革命の問題と緊密につながっているがゆえに、マルクス主義歴史家にとっては、これらの論戦は学問的な論議というよりも、むしろ「もっとも緊急の政治任務」であった。⁽⁴⁷⁾ なぜなら、「中国社会の性質をはっきり理解すること、すなわち、中国の国情をはっきり理解することが、革命のすべての問題をはっきり理解する基本的な拠り所である」⁽⁴⁸⁾ からである。つまり、中国社会が現在いかなる段階に到達しているのかという問題を解決することは、中国革命の任務に対する見通しを明らかにする前提である。現在の中国社会の性質をよりよく理解するために、過去の中国社会の性質、つまり中国社会の歴史的発展過程に関する認識は不可欠なのである。郭沫若はこう述べている。

未来社会に対する待望は、われわれに過去の社会を清算しようという要求を生じざるを得ないように迫っている。古人は言う、「前の経験を忘れないで、後の教訓とする」。過去のプロセスをはっきり理解することは、われわれの未来の方向を決めるのに役に立つ。⁽⁴⁹⁾

まさに未来の方向設定のために、古代史の時代区分問題が提起された。⁽⁹⁾と同時に、社会構造の変化の予測という意味での歴史的發展の法則が探究された。こうした問題提起は、マルクス主義的歴史学の目からすると、胡適らの「革命」以外のもう一つの欠点と結びつくのである。マルクス主義的歴史学によれば、胡適らの研究活動は、過去を取り扱う際に個々の細々とした問題にのみ注意をこらしており、歴史文献の記述を「弁証法的唯物論の方法」という真の「近代的な科学方法」によって精査し、社会發展の法則を樹立するということができない。郭沫若は「国故の批判」を打ち立てて、胡適の「国故の整理」とは一線を画そうと努力を払う。

われわれの「批判」は彼らの「整理」とは異なるところがある。「整理」の究極の目標は「实事求是」にあり、われわれの「批判」精神は「実事の中にその是とする所以を求め」ることにある。「整理」の方法にできることは「然る故を知る」ことだけであり、われわれの「批判」精神は「その然る所以を知る」ことを要求する。「整理」はもちろん「批判」の過程において必ず経なければならない一歩であるが、われわれを制限する一歩になつてはならない。⁽¹⁰⁾

郭沫若は、胡適らの「国故の整理」がばらばらの歴史事実を知るだけに終わっているので、木を見て森を見ないものであると批判した。これに対して、「批判」という方法はその視線を事実の「その然る所以」の探究に向けるがゆえに、両者は根本的な性格の相違がある、と郭沫若は強調したのである。

ここで、胡適の「多研究些問題、少談些主義」という論文を思い起こしておいてよいだろう。この論文は彼と李大釗との間の有名な「問題と主義」論争の発端となった。⁽¹¹⁾論争の焦点は、「問題」解決の立場からする「主義」——すなわちマルクス主義——の高唱への批判にあった。胡適は具体的事実から出発する「一点一滴」の改造の必要性を繰

り返し強調し、「根本的解決」を呼号する無用の教条としての「主義」を認めない。「世界は一点一滴、一分一毫という形をとって成長するものである」。社会には一挙の変革はありえないし、またたとえそうした変化が生じたとしても、それは本当の意味での成長ではない。胡適は自分によって導入された実験主義を、「一個の方法であり、一個の問題を研究する方法である」と規定し、実験主義の方法をもってひとつひとつの問題を個別に解決していくことに努力を傾注しようと呼びかける。^⑧ その弟子の傅斯年は、歴史哲学からできるだけ距離を置こうとし、史料の発見、収集を歴史学の最重要の課題に据える。「史学はすなわち史料学だ」という彼の発言の中に、事実にも依拠して形而上学に頼ることを一切排除せんとする意志が明言されており、それは総合的な探究の価値をいっそう下落させた。

中国のマルクス主義的歴史学は事物を包括的な歴史観へと統合する企てを宣言する。中国のマルクス主義的歴史学にとって、胡適らの見解は考証研究に重きを置きすぎであり、「すこし科学的概念がある」ものの、^⑨ 歴史の全体を把握して未来社会へのオリエンテーションに解答を提供することができず、系統的な歴史とはなりがたい。翦伯贊が「彼ら〔胡適らのこと〕は歴史現象の全体性と複雑性を理解しえず、因果性を規律の唯一の形式とする。彼らはこのような方法をもって一面的に、ばらばらに、孤立的に歴史上の諸現象を解釈する。したがって歴史は彼らにおいて、きれぎれにやぶれた記述となった」と批判しているように、^⑩ 諸々の出来事を因果関係のなかに組み込むことによって規律に従わせるだけでは不十分なのである。また、「より豊富な資料を把握してこそ、はじめて中国の歴史は資料の総和の中にその全体を、資料の分析の中にその細部を、資料の昇華の中にその発展法則を現すことができる」と指摘する。^⑪ つまり、マルクス主義的歴史学がもくろむものは、中国の歴史を書いて、そこに歴史発展の普遍的法則を見つけ出すことである。だからといってそれは、マルクス主義的歴史学すべてが資料を無視しているということを意味するわ

けではない。

第二節 郭沫若の『中国古代社会研究』

郭沫若にとって、歴史發展の法則とは何かという問題は、あらかじめ特定の答えが決まっている。郭沫若は彼の『中国古代社会研究』をエンゲルス『家族、私有財産および国家の起源』の続編として位置づけ、その研究方法もまったくそこに拠り所を求めていることを明言する。言い換えれば、マルクス主義の原理が中国にも立派に通用するということが、すなわちその普遍性の確認が、この著作の眼目になっている。

郭沫若はマルクス『政治経済学批判』序言における「極く大づかみには、アジア的な、古代（ギリシア、ローマ）的な、封建的な、および近代ブルジョア的な生産様式が、経済的社会構成の進歩してきた段階的時期として見なされる」という説を引用し、それを社会發展の普遍的モデルとして受け入れた。そして、中国も例外ではありえないという想定のもとに、郭沫若は社会の経済的構造を分析することを通じて、原始共産社会から奴隷社会、封建社会、資本主義社会と推移する中国社会の変遷を辿ってみせる。郭沫若の見解では、西周以前は原始共産社会、つまり、マルクスのいう「アジア的」である。西周は完全に奴隷制国家である。周室の東遷以後、中国社会は奴隷制から真の封建制に転化しはじめた。秦の統一は名目的には封建制を廃したが、実際には百年前まで封建制は厳然と存続した。郭沫若は一言でなぜ中国の封建社会が資本主義社会に發展できなかったかという問題を片付けた。それは、蒸気機関が発

明されなかったということである。そして、最近百年から資本主義社会になった、と。⁹⁶

ここで、郭沫若の認識がどの程度の緻密さと正確さを持っていたかという問題には立ち入らないことにしよう。中国のマルクス主義歴史家を含む数多くの論者は、郭沫若の見解を图示的だと批判した。また郭沫若自身も、数十年におよぶ著述活動の行程において自分の見解を何度か変更したと知られている。ここでは、郭沫若の所説のうち次の二点に留意すべきである。まず、中国の社会が千年にわたる停滞の中に残り残されたという、植民地を建設しようとするヨーロッパ人の想像力が作り出した虚構に反撥しようとしたことである。次に、一九二〇年代になって、社会が中国の新しい歴史学の基本的な対象となったが、郭沫若の社会史叙述はこの潮流と無関係ではないと考えられる。彼はあらゆる社会形態が歴史をもっていると認め、具体的に歴史的な行程を見て諸形態の生成を跡づけることをその務めとしている。

しかし郭沫若の社会史叙述には問題が二つある。一つは、社会という近代的な観念を普遍的に妥当する観念として全歴史に使用することである。これは、前近代に存在した人々の生活様式がひとつの総体的な社会であったか否か、という疑問につながる。『世説新語補』徳行上の「王叔治七歳喪母、母以社日亡、来歳隣里修社会、叔治感念亡母、哀甚初喪、隣里為之罷社」が中国における「社会」という語の初出とされるが、これは土地神の祭りという意味である。その後民間の結社という派生義が生じている。程頤『近思録』治法の「郷民為社会、為立科条、旌別善惡、使有勸有恥」はその例である。societyの翻訳概念としての「社会」という語は、十九世紀末に日本から導入されたものである。今日的な意味で「社会」という言葉を初めて使用したのは、譚嗣同『仁学』とされている。辞書の説明によれば、西洋においてでさえ、societyという概念は、国と時代によって別の内容をもっていた、とされる。⁹⁸ いずれに

せよ、「社会」という全体概念をもって、そのような観念がまだ成り立っていなかった時代の生活様式を表現すべきか否かについては、かなり疑問の余地があると言わざるをえない。

いま一つは、郭沫若が「唯物史観」の定式を普遍的で超越的な観念の定式と理解して、人類史全般に当てはめたことである。マルクス主義的解釈においてはこうした伝統がずっと存在してきたが、異議を唱える見解も出てきた。

M.Postone は次のように指摘している。「彼「マルクス」の歴史発展の内的法則ロツクに関する観念は、彼の成熟した著作においても超歴史的で肯定的なものではない。彼はそうした法則に関する観念に批判的であり、しかも、そのような法則は資本主義社会においてのみ適用することができると考える。彼の立場は超歴史的な歴史法則を認めるものではないし、また、あらゆる歴史法則を否認するものでもない。彼はこうした法則を資本主義社会の特徴として捉えるにもかかわらず、こうした法則は人類史全般に適用されうるし、しかも確かに他の人々によって適用されてきた」^⑧。

M.Postone の独自の解釈によれば、マルクスの言う歴史発展の内的法則を階級闘争と理解するのは、途方もない誤解である。それが商品ないし抽象的な労働の法則を指すことを見過ごせば、マルクスの意図はほとんど分からなくなる。商品是一般的な意味で古くからある。しかしそうだとすると、なぜ商品の法則は資本主義社会においてのみ適用されうるというのか？それは前資本主義社会において商品の役割が使用価値にあるのに対して、資本主義社会においてのみ商品が交換価値の形態をとり、抽象化されるからである。商品の法則はプロレタリアだけではなく、ブルジョアジーをも支配している。確かにマルクスは前資本主義社会をも取り扱っていたが、あくまで資本主義社会の対照として説明しており、資本主義社会に内在する法則をそこへ転用してはいなかった。マルクスは全体的な真理を開示してはいない。マルクスの関心は近代性や資本主義の批判にあった、とM.Postone は考えた。しかし、「平等と自由とが、

交換価値に立脚する交換で尊重されるばかりではなく、交換価値の交換が、あらゆる平等および自由の生産的・実質的基礎である¹⁰⁾、とマルクスは論じる。M.Postoneの説明に従えば、それゆえ、マルクスにとって、自由、平等、独立的な主体という概念は近代社会の抽象的支配の一部をなすのであって、それをもって近代性や資本主義の批判をすることは不可能である。マルクスのとった方法は、資本主義に内在する法則の社会性と歴史性を明確にするというものである。また、そうすることによって、彼は自分のカテゴリーの可能性と限界を自己反省的に説明しようとしたことになろう。

M.Postoneは、マルクスの示したように、直線的時間観、社会、階級、歴史的主体などの観念がみな近代性ないし資本主義の所産であり、これらのある歴史的時代に特有の観念を人類史全般に適用してはならない、と主張している。しかし、郭沫若はまさにそのようにした。彼は歴史を一律な構成原理や変容原理の反映と見なし、中国の過去に起ったことを経済的基礎が社会的、政治的な上部構造を規定するという歴史観の定式に押し込めようとした。ところで、繰り返し言うが、中国古代社会の性質分析という問題は、「革命」が郭沫若につきつけている問題である。つまり、郭沫若がもっとも興味を寄せているのは、中国古代史に対する歴史的な省察の問題ではなく、プロレタリア革命が歴史の必然であるという結論を導くために、中国史の道程をみてヨーロッパ史に比擬される中国史の発展段階を策定することである。革命は政治家の仕事だけではなく、思想の闘争においても行なわれる。

郭沫若の「歴史」に対する姿勢がもっともよく反映されているのは、マルクスが「アジアの生産様式」と呼ぶものについての彼の解釈であろう。マルクス主義の立場に立つ中国の歴史家にとって、「アジアの生産様式」をどう解釈

するかは、マルクスの示す社会発展の普遍的モデルが中国にも同様に妥当するかという問題であるだけでなく、中国の歴史には本質的な変化があるか否か、より正確に言えば、中国は歴史を持つか否か、という問題とも深くからみあっているのである。中国社会史論戦が終わってもなお、この問題は論議し続けられており、意見が対立している⁽¹⁰⁾。その理由として、そもそもマルクスが「アジア的生産様式」の意味を明確に規定しておらず、論者のあいだに政治信条の相違も存在していた、ということが挙げられる。

マルクスの「アジア」に関する著述は、資本主義的近代の目的論とそのヨーロッパ中心主義とを共有していた。かつて一八五三年にマルクスは中国について次のように予言した。「完全な孤立ということが旧中国維持の根本的な条件であった。いまやイギリスの働きかけでこの鎖国に暴力的な結末が告げられた。この分解は確実に起こらざるを得ない。それはあたかも、密封された棺の中に注意深く保存されているミイラが、新鮮な空気と接触すると決まって分解するのと同じように確実なのである」⁽¹¹⁾。つまりアヘンが中国を目覚めさせたというのである。マルクスの目からすると、アジア的生産様式の上に成り立つ化石化した中国は、野蛮で低開発状態にある他の国々と同様に、近代西洋の姿に似せて改造されること、また改造させなければならないことになる。

たしかに郭沫若はマルクス主義についての自己の表象に則って中国の歴史を律したが、マルクスによっても見事に表現された、中国を永遠なる停滞状態にあったと見る十九世紀西洋人に支配的な中国認識を拒み、西洋社会と同じく活力と変化に富む中国社会像を描き出そうとした。というのも、そうしなければ、中国が歴史を持たず、歴史によって中国のプロレタリア革命の正当性を立証することが難しくなるからである。だがそれだけではなく、郭沫若には、こうした歴史叙述は中国をヨーロッパに対するアジアの劣等的な地位から引き上げるに違いないと考えられていたは

ずである。彼は中国にもヨーロッパと完全に対応する発展段階がすべて備わっているということを主張することによって、中国がヨーロッパと同じように「進歩」＝「文明」の道を歩んできたことを証明しようとした。たとえそれがあまりにも目的論的、あまりにも図式的であっても、である。彼は次のように述べている。

中国の社会を清算すること、これは先人には成し遂げられなかった仕事である。中国の社会を清算すること、これは外国人の能力によって容易に遂行しうることでもない。「中略」いまこそ中国人はみずから立ち上がり、この世界文化史における空白を埋めなければならない。¹⁰⁾

中国史を世界史の一部たらしめることは、梁啓超以来の中国の歴史家が目指してきたことである。プロレタリア革命はこのような熱望と緊密な関係にある。というのは、それは帝国主義のヘゲモニーからの民族的解放と世界史に独立した主体として参加する可能性とを約束するからである。一方、帝国主義的抑圧に対する抵抗の主体として、また世界史に結合させる独立した主体として、固有の歴史を持つことを主張して国民国家を制作する必要が生み出される。国民国家の自己確認は中国の歴史家に「過去」、そして他の共同体との区分を要求する。優越の確信をもって過去や他者と競うという自信に溢れている郭沫若は、それゆえ、中国の社会を正確に解釈することは、過去の中国人であれ、外国人であれ、ともに不可能であって、それが可能なのは現在の中国人しかない、という主体的立場を主張した。

しかし、郭沫若にとって、摂理や究極原因はあらかじめ準備されていたがゆえに、過去の出来事とその結末とを辿ることは、結局のところ単に過去の材料を必然性の中に安置したに過ぎなかった。彼における古代史の時代区分は変革に対する鋭敏さが相当限られていたと言わざるをえない。その例としては、郭沫若には帝国時代の中国が一枚岩的な全体のように考えられたということを指摘すれば十分であろう。かくして、かつて中国の歴史に影響を及ぼした多

くの重大な事件は深く軽蔑しきられ、覆い隠されてしまった。

「歴史」を「革命」のための手段と見なす郭沫若は、梁啓超が「歴史」の目的を「国家」に置く考えをいっそう具体化した、ということになる。

おわりに

「新史学」は、一つの学問として練成され推進されながらも、同時に民族の解放および発展という欲求と密接に結びついている。以上に述べてきた、中国を憂慮し続けた三人の歴史家は、新史学で理念化された西洋への模倣と反発の力学から自国の歴史を作り出そうとする企てを見せたと同時に、無限の未来への進歩のために、中国社会の変革という要請を正当化することに歴史が動員された。彼らは、その歴史学における政治的意図の優位を隠蔽しようとしなかった。

矛盾しさえする解釈を行うことがあっても、新史学が国民国家の生産や伝統の創造に果たしてきた役割を知れば分かるように、新史学はある程度、中国の近代の互いに矛盾し合う諸要求を包摂するのに成功していると言つてよからう。だが、近代を受け入れるとともにそれを超えようとする希望、つまり、「中国はヨーロッパ近代の積極的側面のみならず中国土着の要素をも利用してより良き近代を創造できるかもしれないという希望」が新史学においてどれほど成就されたかは疑問とすべきだろう。もちろん、歴史家がより良き近代をどう理解するかによって違いが出てくるのである。「一点一滴の改造」にせよ、革命にせよ、新史学の言説の多くは、かくなるより良き近代の想像と繋がりに

がら生み出されていったのではなかったか。

政治的な争点への直接的で実質的な関与をはっきり示しているにもかかわらず、言うまでもなく新史学家たちは、具体的な歴史状況のなかの中国に拠り所を求める、胡適の言葉によれば、「歴史的態度」を認めないわけにはゆかない。李大釗との有名な論争において胡適は、「主義」の空談ではなく具体的な「問題」を研究することを忌憚なく強調した。しかし、胡適が過去のテクストに向き合うのは、過去を問題にすることではなく、また過去のテクストに自分たちの未来に向けた何らかの問題への解答を求めるでもない。というのは、解答はすでに用意されているからである。そればかりか、そもそも解答しようとした問題は、テクストを解釈する過程の中ではじめて出てくるのではなく、テクストの外から持ち込まれたものである。この意味において、胡適のスローガンとなった「大胆に仮説を立て、細心に論証する^(註)」、という科学的方法は、あらかじめ措定された「問題」のもとで、テクストのなかにあらかじめ措定された「解答」を細心に見出すものだと言えるだろう。このような半ば解釈学的な手続きは、胡適だけでなく、梁啓超、郭沫若ら歴史学の研究者の多くによって繰り返される。こうして中国歴史の豊かな可能性は、あらかじめ用意された問題の設定と解決を通じて、その初めから追い払われていたのである。

本稿では、新史学を構成する歴史的条件は何であったかという点に思考を集中させて、再検討してきた。それは、わたしたちが直面している思想の課題に立ち向かうとき、多くの示唆を与えるように思われる。

- 1 周予同『五十年來中国之新史学』（初出『学林』第四期。朱維錚主編『周予同経学史論著選集』、上海人民出版社、一九九六年、五一三―五七三頁）を参照。ただし、いかなる準拠によって「史観派」を「儒教史観派」と「超儒教史観派」を分けているか、

また、「儒教史観派」と「超儒教史観派」の定義が何かについては、説明されていない。

この論文は馮友蘭の『中国経済史序』および錢穆の『国史大綱』の説にも言及している。馮友蘭は新史学を「信古」、「疑古」、「釈古」という三つの趨勢を分けている。錢穆は中国近世史学を「伝統派」、「革新派」（または「宣伝派」、「科学派」（または「改訂派」）の三つに分けて、なかでも「革新派」は時代によってさらに「政治革命」、「文化革命」、「経済革命」という三期に分けている。周予同によれば、彼自身を含む三人の見地は「分けた派別数がそれぞれ違い、定めた名称も互いに異なるにもかかわらず、だいたい似通っている」（同上、五二〇頁）、という。

- 2 金毓黻『中国史学史』、商務印書館、一九四四年、二九五頁。
- 3 張豈之主編『中国近代史学術史』、中国社会科学出版社、一九九六年、一三七頁、一五二頁、一五九頁。
- 4 岩波講座世界史7『近代』を人はどう考えてきたか』序、歴史学研究会編、一九九六年、二頁を参照。
- 5 ミシエル・フーコー「啓蒙とはなにか」、フーコー著、蓮実重彦、渡辺守章監修、小林康夫、石田英敬、松浦寿輝編集『ミシエル・フーコー思考集成X倫理／道徳／啓蒙』、筑摩書房、二〇〇二年、一二頁。
- 6 フーコー「啓蒙とはなにか」、前掲『ミシエル・フーコー思考集成X倫理／道徳／啓蒙』、一五頁。
- 7 前掲『近代』を人はどう考えてきたか』序、六頁を参照。
- 8 ユンゲル・ハーバーマス著、三島憲一他訳『近代の哲学的ディスクルス』、岩波書店、一九九九年、九頁。この段落の叙述に關しては、同書の三三五頁を参照。
- 9 同上、一一頁、傍点原著者。
- 10 P. A. コーエン著、佐藤慎一訳『知の帝国主義——オリエンタリズムと中国像——』、平凡社、一九八八年を参照。
- 11 溝口雄三『中国の衝撃』、東京大学出版会、二〇〇四年を参照。
- 12 杜贊奇 (PDuara) 著、王憲明他訳『従民族国家拯救歴史：民族主義話語与中国現代史研究』、社会科学文献出版社、二〇〇

三年、一三一—一四頁。

13 前掲コーエン書、一一八頁。

14 アリフ・ダールク著、砂山幸雄訳「毛沢東思想における近代と反近代」、新田義弘他編集、岩波講座現代思想14『近代／反近代』、岩波書店、一九九四年、二四四—二四六頁を参照。

15 例えば、『新民叢報』（一九〇二年元旦創刊）において、一九〇二年一年間に歴史関係の文章は、次のようなものがある。梁啓超「新史学」（第一号、三号、十一号、十四号、十六号、二十号）、中西牛郎「読史随記」（第二号、一九〇二年一月十五日）、梁啓超「斯巴達小誌」（第十二号、十三号、一九〇二年七月一日、十五日）、梁啓超「雅典小史」（第十九号、一九〇二年十月一日）、佩弦生「欧美各国立憲史論」（第二十三号、一九〇二年十二月一日）。『浙江潮』（一九〇三年創刊）の「歴史」欄には、無署名「印度滅亡之原因」（第一期、一九〇三年）がある。

また、丁守和主編『辛亥革命時期期刊介紹』（人民出版社、一九八二年）によれば、以下の新聞雑誌は歴史の專欄がある。『訳書匯編』（一九〇〇年十二月六日創刊）、『湖北学生界』（一九〇三年一月創刊）、『江蘇』（一九〇三年四月創刊）、『直説』（一九〇三年二月創刊）。

16 ベネディクト・アンダーソン著、白石さや、白石隆訳『想像の共同体』、N T T出版株式会社、一九九七年、二二—二三頁。

17 アンソニー・ギデンズ著、松尾精文、小幡正敏訳『近代とはいかなる時代か？——モダニティの帰結』、而立書房、一九九三年、六九頁を参照。

18 梁啓超「進化論革命者頌徳之学説」、『飲氷室文集』（十二）、台湾中華書局、一九七八年、八四頁、八六頁。

19 たとえば、章太炎は「俱分進化論」のなかで、善だけでなく、悪の進化をも指摘し、物事や人間の能力が必然的に望ましい方向へ発展することを意味する「進歩」を認めようとはしない。「四惑論」ではさらに「進化」を「有機物界の幻象」に限り、「主義となった「進化」が実は「進化教」へと道德化されてしまうことを鋭く批判している。『章太炎全集』（四）、上海人民出版社

社、一九八五年、三八六一—三九四頁、四四九—四五二頁。

20 前掲ハーバース書、一九頁。

21 周予同は康有為『孔子改制考』の史学に対する影響を次のように述べている。「この本は中国史学の転向に極めて有力な影響を与えた。われわれは、もし康氏の『孔子改制考』がなければ、決して現在の新史学派がない、あるいは、新史学の転向の路線は決して今のようではない、と言ってもよい」。前掲『周予同経学史論著選集』、五一—九頁。

22 梁啓超『進化論革命者頌徳之学説』、前掲『飲氷室文集』(十二)、七九頁。

23 譚嗣同『仁学』十八、中古古籍出版社、一九九八年、一三二頁。譚嗣同はイデオロギー的な情熱に強く心を奪われており、そのため、『詩』魯頌・閟宮における「天賜公純嘏」の「嘏」(「福」を受けるという意味)という字を思い出すこともできなかった。

じつは「新文化運動」に指導的役割を果たした胡適は、「中国の新文化運動が戊戌維新運動に始まったのだ」と述べている(胡適『新文化運動与国民党』、姜義華主編『胡適學術文集・哲学与文化』、中華書局、二〇〇一年、六二五頁)。譚嗣同がちょうど胡適のこうした見方の証拠になったと言えるだろう。

24 梁啓超『中国史叙論』、前掲『飲氷室文集』(六)、一頁。

25 馬君武、鄧実、陳黻辰などは梁啓超に同調的であるに對して、馬叙倫は「有史」(「史がある」と力説するが、「無史」という論調は明らかに優勢を占めた。王汎森『中国近代思想与學術系譜』、河北教育出版社、二〇〇一年、一六五—一九六頁を参照。

26 梁啓超『新史学』、前掲『飲氷室文集』(九)、七一—一〇頁。

27 E. ルナン著、鵜飼哲訳『国民とは何か』、E. ルナン他著、鵜飼哲他訳『国民とは何か』、インスクリプト、一九九七年、六四頁。

28 「中国には変化がない」という見方は、十九世紀以前のヨーロッパですでに多くの人に支持されていたのであるが、それを賛

美するに値する長所とした。しかし、十九世紀以後、一転して否定的な評価になったのは、西洋の中国観の新たな特色だと言える。前掲コーエン書、一〇〇—一〇三頁を参照。

29 傅振倫によれば、「歴史」という二文字が並んで用いられるのは、『南齊書』魚腹侯子嚮傳が初出であり、「歴史」という意味である（傅振倫「章実斎之史学」、燕京大学歴史学会編『史学年報』第一卷第五期、一九三三年八月、一二八頁）。今日のな意味で「歴史」という言葉を中国で初めて使用したのは、黄遵憲『日本雜事詩』（二八八九）とされている。梁啓超の著述（たとえば「中国史叙論」、「新史学」）においても出現した。

30 ヘーゲル著、武市健人訳『歴史哲学』、岩波書店、一九五四年、九九頁。

31 同上、一五七—一五九頁。

32 同上、一七四頁。

33 梁啓超「新史学」、前掲『飲氷室文集』（九）、一二頁。

34 同上、一五頁。

35 梁啓超「国家思想之變遷異同論」、前掲『飲氷室文集』（六）、二〇頁。

36 梁啓超「張博望班定遠合伝」、『飲氷室專集』（五）、台湾中華書局、一九八七年、一頁。

37 ヘーゲルの学説についての紹介は、中国では馬君武の「唯心派巨子黑智児学説」（『新民叢報』第二十七号、一九〇三年）が今のところ残されたものの中にもっとも早いものであり、そのなかでヘーゲルの歴史哲学のために一節を設けているが、本格的に論じた研究は一九二〇年代後半を待たなければならなかったのである。賀麟「康德黑格爾哲学東漸記」（『中国哲学』第二輯、三聯書店、一九八〇年）を参照。

梁啓超のヘーゲル学説の接触は日本経由であろうと推測される。坂元ひろこの考察によれば、梁啓超の「歴史的人種」と「非歴史的人種」という観点は、内村鑑三の『興国史談』の論に類似している。『興国史談』は「ヘーゲルの『歴史哲学』から歴史

解釈の枠組みを得たらしい著作である。ちょうど梁啓超の来日当時に刊行していた社会評論誌『東京独立雑誌』に連載され、一九〇〇年には単行本（警醒社書店刊）となっている。「中略」梁啓超がこの内村の論を目にした可能性を否定できない。そうでなくとも、当時、出回ったこれと類似のものに共感したのではあろう。坂元ひろこ『中国民族主義の神話——人種・身体・ジェンダー』、岩波書店、二〇〇四年、四八―五一頁を参照。

38 梁啓超「中国専制政治進化史論」、前掲『飲氷室文集』（九）、五九頁。この引用文のすぐ後に、中国では進化の足跡はただ一つだけある、それは専制政治の進化だ、という。梁啓超は「これを進化と呼はないわけにはいかない」と述べても、それは技術的な変容にすぎず、専制政治それ自体は政治体制として何ら変わるところはないとされた。

39 梁啓超「中国史叙論」、前掲『飲氷室文集』（六）、二頁。
40 前掲ヘーゲル『歴史哲学』、七一頁。

41 楊聯陞によれば、中国には「外国」という語は十九世紀になって初めて出てきたのではなく、漢代にまで遡ることができる。宋代において、「外国例伝」はすでに歴史書の項目の一つになった。それゆえに、一八〇〇年以前、中国が国際交流の経験を持っていなかったという見方は誤りである。だが、それを近代的な国際関係と同一視してはいけないと、楊聯陞も指摘している。

楊聯陞『国史探微』、聯経出版事業、一九八三年、二―三頁を参照。

42 梁啓超「新民説」第六節、前掲『飲氷室專集』（三）。

43 梁啓超「東籍月旦」、前掲『飲氷室文集』（四）、九九頁。

44 梁啓超「新史学」、前掲『飲氷室文集』（九）、一頁。

45 同上、七頁。

46 梁啓超「中国立国大方針」、前掲『飲氷室文集』（二二八）、三九頁。王爾敏の研究によれば、古典における「中国」という名称は、遅くとも春秋時代になってすでに「同じ血縁かつ同じ文化を持つ族類が暮らしている領域」という意味に統一された。し

- かし、言うまでもなく近代的な国民国家の意味ではない。王爾敏「中国名称溯源及其近代詮釈」、王爾敏『中国近代思想史論』、社会科学文献出版社、二〇〇三年、三七〇—四〇〇頁。
- 47 梁啓超「新民説」、前掲『飲氷室專集』(三三)、五一—七頁。
- 48 梁啓超「国家思想變遷異同論」、前掲『飲氷室文集』(六六)、二〇頁。
- 49 梁啓超「中国道德之大原」、前掲『飲氷室文集』(二八)、一—三頁。
- 50 周予同「五十年来中国之新史学」、前掲『周予同經学史論著選集』、五四—二頁。
- 51 余英時「重尋胡適歷程——胡適生平与思想再認識」、聯經出版公司・中央研究院、二〇〇四年、二五一頁。
- 52 E. ホブズボウム「序論——伝統は創り出される」、E. ホブズボウム、T. レンジャー編、前川啓治、梶原景昭他訳『創られた伝統』、紀伊国屋書店、一九九二年、九頁。
- 53 たとえば、範曄『後漢書』卷一一五、倭伝(卷八十五、東夷列伝)、「倭在韓東南大海中、依山島為居、凡百余国、自武帝滅朝鮮、使駅通於漢者三十許国、国皆称王、世世伝統」。
- 54 王立達「現代漢語從日語借来的詞彙」、沈国威『近代日中語彙交流史——新漢語の生成と受容』、笠間書院、一九九四年、三九二頁。
- 55 必ずしも否定的に解釈されたわけではない。たとえば、東洋文明を「静的文明」という一言のもとに片付けるに際して、李大釗は、非難の意味を込めて論じるに對し、詹父(杜亜泉)はむしろポジティブな性格づけを付与している。李大釗「東西文明根本之異点」(『言治』季刊第三冊、一九一八年七月)、詹父(杜亜泉)「静的文明与動的文明」(『東方雜誌』第十三卷第十号、一九一六年十月)。
- 56 胡適「実験主義」、『胡適文存』一集卷二、台北遠東圖書公司、一九五三年、二九六頁。
- 57 前掲余英時「重尋胡適歷程——胡適生平与思想再認識」、二六二頁。

- 58 前掲アンソニー・ギデンズ著、松尾精文、小幡正敏訳『近代とはいかなる時代か?——モダニティの帰結』、五五頁。
- 59 たとえば林毓生著、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。中国古典文学研究会編『五四文学与文化変遷』、台湾学生書局、一九八〇年。
- 60 胡適「新思潮的意義」、前掲『胡適文存』一集卷四、七三五頁。
- 61 胡適「『国学季刊』発刊宣言」、前掲『胡適文存』二集卷二、一三頁。「国学」を説明するために眩惑するほど多様な説が提唱されており、胡適の見方が適切か否かは、ここでは立ち入らぬことにする。
- 62 郭沫若「整理国故的評価」、『郭沫若全集』文学編十五、人民文学出版社、一九九〇年、一五九頁。
- 63 陳源「西滢跋語」、前掲『胡適文存』三集卷二、一二八頁。この文章は胡適「整理国故与打鬼」のために書いた跋である。
- 64 胡適「新思潮的意義」、前掲『胡適文存』一集卷四、七二八頁。
- 65 胡適「吳虞文録序」、前掲『胡適文存』一集卷四、七九五頁。
- 66 胡適「信心与反省」、前掲『胡適文存』四集卷四、四六二頁。
- 67 胡適口述、唐德剛訳註「胡適的自伝」、葛懋春、李興芝編『胡適哲学思想資料選』(下)、華東師範大学出版社、一九八一年、一九三頁。唐德剛は次のように反論している。「私は、新文化運動の結果、必ずある新たな政治運動がもたらされると考えている。いわゆる「新文化運動」は、約百年以来中国の「近代化運動」の全過程における一「段階」である。同上、二〇九頁。
- 68 胡適致胡朴安(稿)、一九二八年十一月、中国社会科学院近代史研究所中華民国史研究室編『胡適来往书信選』上冊、中華書局、一九七九年、四九七頁。
- 69 胡適「我的歧路」、前掲姜義華主編『胡適學術文集・哲学与文化』、五五九頁。
- 70 同上、五六一頁。なお、『每週評論』の編集者の陳独秀が逮捕されたことをきっかけとして、胡適は友人のかわりに、一九一九年六月から八月にかけての間に『每週評論』の編集者に携わった。周知のごとく、胡適は一九三八年駐米大使を務める時まで、

「二十年間」の約束をきちんと守ったが、じつのところ宣言とおりに政治と絶縁することはできなかった。

71 林毓生は「文化的」という限定をかけたが、「種々の民族主義に対する疑念にもかかわらず彼が潜在的意識のなかで保持していた文化的民族主義にあった」と認めている。前掲林毓生著、丸山松幸、陳正醒訳『中国の思想的危機——陳独秀・胡適・魯迅——』、一三三頁。

羅志田は「近代中国民族主義的特殊表現形式：以胡適の世界主義与反伝統思想為個案」では、胡適の『留学日記』を用いて、彼の思想の出発点と帰着点とともに民族主義にあると論証している。胡適の伝統批判はその新文化の建設者としての宗教的使命感、および自らの新文明の宣教師という任務設定に起因する、という。羅志田『乱世潜流：民族主義与民国政治』、上海古籍出版社、二〇〇一年、一八一—五九頁。

72 胡適「介紹我自己的思想」、前掲『胡適文存』四集卷四、六一—八頁。

73 胡適「我們走那条路」、前掲姜義華主編『胡適學術文集・哲学与文化』、六三—九頁。

74 一九三三年七月、胡適はシカゴ大学で Cultural Trends in Present-day China という題名のもとに、六回の講演を行なった。翌年その講義内容は *The Chinese Renaissance* という本として、シカゴ大学出版社に出版された。爾後の一九五八年五月四日に台北での「中国文芸復興運動」、一九六〇年七月十日にワシントンでの「中国伝統与未来」という講演では、何度か繰り返している。

75 胡適「中国文芸復興運動」、前掲葛懋春、李興芝編『胡適哲学思想資料選』(上)、五四—三頁。

76 胡適「中国伝統与未来」、前掲姜義華主編『胡適學術文集・哲学与文化』、六二—五頁。

77 胡適「中国文芸復興運動」、前掲葛懋春、李興芝編『胡適哲学思想資料選』(上)、五四—〇頁。

78 胡適「誦梁漱溟先生的東西文化及其哲学」、前掲『胡適文存』二集卷一、一七—六頁。

79 胡適「中国歴史的三個看法」(一九三二年十二月一日に武漢大学での講演)、前掲葛懋春、李興芝編『胡適哲学思想資料選』(上)、

三五—三五八頁。

80 胡適 *The Chinese Renaissance*、胡適自序、九—一〇頁。ここで「中国伝統与未来」、前掲姜義華主編『胡適學術文集・哲学与文化』、三六〇—三六一頁から引用する。

81 「私はこの話を言った最初の人であった」。唐徳剛訳註『胡適口述自伝』、前掲葛懋春、李興芝編『胡適哲学思想資料選』（下）、一〇九頁。

82 実は胡適に先立って、多くの新知識人が、「整理国故」に対して鋭い反論を展開した。前掲郭沫若「整理国故的評価」（初出『創造週刊』三六号、一九二四年一月十三日）、茅盾「文学界的反動運動」（『文学週報』第二二期、一九二四年五月十二日）、「進一步退兩歩」（『文学週報』第一二期、一九二四年五月十九日）。成倣吾「国学運動的我見」（『創造週報』二八号、一九二三年十一月十八日）はその例である。

83 たとえば、翦伯贊『歴史哲学教程』（河北教育出版社、二〇〇〇年）、李沢厚『中国近代思想史論』（人民出版社、一九七九年）、林甘泉、田人隆、李祖德著『中国古代史分期討論五十年』（上海人民出版社、一九八二年）、前掲張豈之主編『中国近代史学學術』などは、いずれも郭沫若の『中国古代社会研究』（一九三〇）を初めて中国史学の領域にマルクス主義を適用した里程碑として評価している。ちなみに、『中国古代社会研究』は一九三一年末までの一年余りの間に四刷まで発行され、その発行部数は七千冊にもなった。

84 許冠三『新史学九十年』、岳麓書社、二〇〇三年、四七一—四七三頁を参照。

85 前掲翦伯贊『歴史哲学教程』、二四九頁。

86 中国社会的性質と社会史論戦は、その参加者はおおむね三つに分けられる。一、『新生命』（一九二七）や『革命評論』（一九二八）などの雑誌を拠点とする国民党、二、『新思潮』（一九二七）に集結した共産党幹部派、三、『動力』（一九三〇）を活動の場とする共産党トロツキスト。中国社会的性質について、共産党幹部派は半封建半植民地にとどまっていると主張し、共産党ト

ロッキーストはすでに商業資本主義社会に突入したと考え、国民党は封建制度が崩壊したが資本主義がまだ発達していない社会だと指摘している。何幹之『中国社会史問題論戦』、上海生活書店、一九三七年、九五―九七頁。

87 前掲翦伯贊『歴史哲学教程』、一九五頁。

88 毛沢東『中国革命和中国共産党』、『毛沢東選集』、人民出版社、一九六六年、五九六頁。

89 郭沫若『中国古代社会研究』自序、上海新新書店、一九三〇年、一頁。

90 通常の日付によれば、中国社会史論戦は一九三三年にすでに終幕を迎えたと言えるが、中国古代史の時代区分の問題に関する討論はその後も長らく続いた。前掲林甘泉、田人隆、李祖德著『中国古代史分期討論五十年』を参照。

91 前掲郭沫若『中国古代社会研究』自序、三頁。

92 胡適「実験主義」、「問題与主義」、「新思潮的意義」、「杜威先生与中国」「我的歧路」（いずれも前掲『胡適文存』所収）を参照。

93 前掲郭沫若『中国古代社会研究』三版書後、二二頁。

94 前掲翦伯贊『歴史哲学教程』、二五二頁。

95 翦伯贊「略論中国文献学上の史料」、翦伯贊『中国史論集』第二輯、國際文化服務社、一九四七年、二頁。

96 前掲郭沫若『中国古代社会研究』、一七―一九頁、二二頁。

97 歴史学が中国の近代的教育制度の一学科となつて以来、その対象が変化し、社会史が次第に勢力を獲得しつつあった。その事情は一九二二年北京大学史学会の結成式における歴史学系の主任教授朱希祖の演説によく描かれている。それによると、社会史とはまず歴史文学、つぎに歴史哲学、そして歴史科学ということである。歴史科学は社会科学を基礎とする。社会科学は地理、生物、人類、政治、経済、法律、宗教、倫理などを含み、とくに社会学や社会心理学を最も重要であるとする。一般史の分析を行なうための社会的把握が注目し社会科学を把握してこそ、歴史を研究することができることになる。こうして社会が歴史学の履修科目のなかにその地位を確立したのである。朱希祖の説明によれば、これはアメリカの Robinson、ドイツの

Lamprecht と Mehlis の所説から影響を受けたものである。桑兵『晚清民国的国学研究』、上海古籍出版社、二〇〇一年、七二—七四頁を参照。

98 その語義の移り変わりはレイモンド・ウィリアムズ著、椎名美智ほか訳『キーワード辞典』、平凡社、二〇〇二年、二九四—二九八頁。

99 Moishe Postone, *Time, labor, and social domination: A reinterpretation of Marx's critical theory* (New York, Cambridge University Press, 1993) pp.17-18.

100 カール・マルクス著、高木幸二郎監訳『経済学批判要綱(草案) 1857—1858』第二分冊、大月書店、一九五九年。一六四頁。

101 「アジア的生産様式」について中国の歴史家の説明は、郭沫若を除き、他に四つある。すなわち、一、奴隸社会・封建社会と同じく、氏族社会の瓦解後に並行して存在していた社会経済形態の一種であるが、中国にはこうした生産様式が成り立ちえなかった。二、奴隸社会と並行し、封建社会に先行して存在していた社会経済形態であり、中国にはこのような生産様式がかつて存在した。三、東洋専制主義的農奴制。四、社会経済形態としてのアジア的生産様式は存在せず、ただ東洋の一種の「貢納制」にすぎない。(前掲林甘泉、田人隆、李祖德著『中国古代史分期討論五十年』、二七—三五頁を参照)。

そして、この議論は一九三〇年代に入ってソ連と日本の学者の見解が中国に導入されることに伴って、いっそう複雑となった。ソ連人学者の見解は翦伯贊によって四つに纏められている。すなわち、アジア的生産様式は、一、東洋社会の独特な社会構造、二、人類史上の前階級社会の一般形態、三、そもそも存在せず、東洋に関する資料の不足のためにマルクスの残した一つの空白、四、人類史上の一つの独特な段階、つまり、古代ギリシア、ローマの奴隸制の変種である(前掲翦伯贊『歴史哲学教程』、六五—七二頁を参照)。

日本人学者のアジア的生産様式に関する見方は何幹之に四つ纏められている。すなわち、一、前階級社会、二、奴隸制と農奴制との混合体、三、奴隸制に先立つ最初の階級社会、四、一種の進貢制である(何幹之『中国社会性質問題論戦』、上海生活書

店、一九三九年、二八―三四頁を参照。

102 馬克思「中国革命和欧州革命」、中共中央馬克思、恩格斯、列寧、斯大林著作編訳局編『馬克思恩格斯選集』第二卷、人民出版社、一九七二年、三頁。マルクスのこの論文は一八五三年六月十四日『ニューヨーク・デイリートリビューン』に掲載されたのである。

103 前掲郭沫若『中国古代社会研究』、五頁。

104 胡適「治学的方法与材料」、前掲『胡適文存』三集卷一、一八三頁。

* 胡適の「多研究些問題、少談些主義」（『每週評論』三二号、一九一九年七月二二日）は「問題と主義」の論争の発端である。

この論文に対して、李大釗は「再論「問題と主義」」（『每週評論』三一号、一九一九年八月十七日）を書いて反論した。胡適はさらに「三論問題と主義」（『每週評論』三六号、一九一九年八月二四日）、「四論問題と主義」（『每週評論』三七号、一九一九年八月三一日）を書いて応ずる。いわゆる「問題と主義」の論争の経緯である。野村浩一は胡適の側からこの論争を考察した。

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、二二―二四三頁を参照。