

《書 評》

李曉東著

『現代中国の省察——「百姓」^{ひやくせい}社会の視点から』

(国際書院、2018年7月)

井 上 厚 史

1.

本書は、中国近代政治史を専門とする著者による二冊目の単著である。あとがきによれば、「近代と前近代との間の断絶」を埋めるべく、「伝統的教養を身につけた彼ら（＝近代東アジアの知識人たち）の中の葛藤」に着目し、「近代」という先入観をできるだけ避けるために、「生」「人的共同体」「公」をキーワードとして近現代の中国社会を分析したものであるという（361頁）。

全部で10章からなる本書だが、中国の伝統的価値観を論じた章（第2章：「生」と「易」からとらえる伝統、第4章：立憲の中国的論理、第8章：中国における「公」の伝統）、西洋政治との比較を論じた章（第3章：デモクラシーと立憲原理の再考、第5章：厳復と立憲政治）、そして現代中国社会を論じた章（第1章：「百姓」から語る現代中国、第6章：「双軌政治」、「協商民主」と現代中国、第7章：現代中国社会の課題と社区、第9章：国家と社会の間のキー・パーソン）の三つのテーマに分けることができ、最後に第10章：総括と展望が付け加えられている。

評者は、日本思想史および朝鮮思想史における新儒教（宋学、朱子学）の展開を専門にしており、中国現代社会の分析を専門とする者ではない。とくに現代中国を省察した部分である第6章、第7章、第9章を語ることは評者の能力を超えており、本書の書評を書く資格を有していない。にもかかわらず、ここで書評めいたことを書くのは、中国の伝統的価値観を論じた章に関していささか述べておきたいことがあるからに他ならない。このことをまず初めにお断わりしておきたい。

書評を始める前にあらかじめ評者の分析方法について説明しておく。評者の研究は、大学院時代に朱子学を中心とする思想史を勉強するかたわら、分析方法としてアーサー・O・ラヴジョイ『存在の大いなる連鎖』（日本語版1975）の観念史研究からスタートし、その後ソシュール『一般言語学講義』（日本語版1972）、レヴィ・ストロース『野生の思考』（日本語版1976）、A・J・グレマス『構造意味論』（日本語版1988）、ミッシェル・フーコー『言

葉と物』（日本語版1974）、『知の考古学』（日本語版1981）等、一連の構造主義的テキストを中心にして勉強してきたため、本書の批評は構造主義の洗礼を受けた評者によるいささか偏ったものであることをご了解いただきたいと思う。

2.

評者の学問的立場から本書を読んだ時、方法論的な違和感を禁じ得なかった。まず、この違和感から批評を始めることにする。

本書において、異なる言語体系（あるいは文化体系）に属する観念に対して、同一の「漢語」であることを根拠にしてその観念が所有する通時性（歴史的観点）や同時性（同時代的観点）が無視されたまま比較が行われていることに對し、強い違和感を覚える。これは著者だけの問題ではなく、中国人研究者に時々見られる現象でもある。評者がこれまでで一番驚いたのは、台湾で開催された哲学系シンポジウムにおいて、ある中国人のカント研究者がカントの中国語訳されたテキストをもとに中国人思想家と比較し、全くドイツ語への言及がないまま持論が展開されたことである。中国人にとって、外国語が「漢語」（＝中国語観念）に翻訳された途端、あらゆる文化概念が比較可能なものと認識されるのだろうと推察するが、評者には、異なった言語体系に属する観念のコンテキストや同時代性（あるいは間テキスト性）を無視した比較は、自己の主張に有利なように誘導する解釈学的戦略としか映らない。本書で取り上げられている「公」や「生」に関する説明についても、同様の戦略性（あるいは恣意性）を強く感じさせる。

たとえば、第8章で著者は「公」について、「つまり、「公」が実現されることは天下泰平、理想的な王道政治だということである。2千年以上にわたって支配的イデオロギーとして中国を支配した儒教は、諸アクターが各々の私に囚われて、政治的緊張を高めるといふ「私」の世界を避けるべく、「公」・「公天下」への追求を通して、安定し調和のとれた良い政治を実現しようとしたのである。」（282頁）と述べている。そして「公」とは「イデオロギーであり、諸アクター間の対立を覆い隠す役割」¹（同）をはたすものだと言

1 この「公」の定義は、おそらく溝口雄三「中国における公・私概念の展開」（『思想』1980年3月号、28頁）で引用されている顧炎武の「公」に関する発言、すなわち「かつて君主一己の政治的徳性のうちに収斂されていた公は、実は君主一己の「我の大私」を蔽いかくす「美言」でしかない。眞の公は、民（ただし富民層）の私的所有をそれぞれ充足させるその相互充足の状態だ」（28頁）から着想を得たものと推察するが、これはあくまでも顧炎武の発言であり、溝口自身はこの顧炎武や黄宗羲を含む「公概念における新しい志向」について、「公はもはや私と二律背反的ではなく、私を内包しその私を皇帝一人だけではなく民をも含めて共に充足させる高一層の公」、あるいは「皇帝と富民との間の社会的関連をさす共概念」として捉えており、著者の定義とは大いに異なっている。一体どこから「諸アクター間の対立を覆い隠す」という「公」の定義が導き出されたのか不明である。

している。しかし、この「公」に対する独特な定義は、一体どこから帰納されたのだろうか。また、「対立」とは具体的にどのような対立であり、それを「覆い隠す」とはどのようにすることを意味するのだろうか。

一般的に中国思想史において、「公」は古代には君主を始めとする統治者を、「私」は自分のもの・身近なもの・血縁関係を意味したが、君主権力の強大化によって「公」は万民の利益を実現すべき公共性・公平性・公正性を表すようになり²、漢代から隋唐時代にかけて、公私は「社会生活における異なった領域として二つながら機能する場」³として理解されるようになり、「国や官における君臣関係の公とともに、家における父子関係の私も存在する余地を与えられ」⁴、この公私概念の使い分けがもととなり、宋代になると「作為的な意図を私とし、自然的な所作を公とする公私概念に受けつがれ、天理・人欲観念と結びつく」ことになった。明末清初期になると、「私と二律背反的に対立的であった公に、私を含み各私を横つながりにつなげた、つながりの公という新しい局面」⁵が誕生し、「公はもはや私と二律背反的ではなく、私を内包しその私を皇帝一人だけではなく民をも含めて共に充足させる高一層の公」⁶という共概念になったという指摘もあるが、いずれにしても、これらの説明のどこにも著者のいう「諸アクター間の対立を覆い隠す」ような「公」の定義は見当たらず、著者が独自に設定した定義と考えざるを得ない。

第8章は著者によるこの独自の「公」の定義から出発するだけでなく、「公」はさらに国家権力を代表する「オオヤケの公」⁷と共同・公共である「公」に分化され（289頁）、また「清末における各種の自律的な「公」=「自治」組織、活動が活況を呈した」（287頁）という説明まで登場する。これら三つの「公」は、何を基準にして分化されているのだろうか。「公」に限らず、ある観念が時代や状況によって多様な意味を持つことは当然のことであるが、著者の説明はすべて溝口雄三や魏丕信等の二次文献から引用されたものであり、その意味を決定づける具体的なテキストや言説の例示が一切ない。そのため、読者は著者が主張する「公」の定義や説明が正しいかどうかを検証することができず、次々に提

2 溝口雄三・丸山松幸・池田知久『中国思想文化事典』東京大学出版会、2001年、257頁。

3 同上。

4 同上。

5 同、260頁。

6 溝口雄三「中国における公・私概念の展開」、『思想』1980年3月号、28頁。

7 この「オオヤケ」というカタカナ表記は、おそらく溝口雄三「中国における公・私概念の展開」で言及されている「公」の説明、すなわち「(二) 群れとして、共から衆人の共同作業場・祭事場などを示す公宮・公堂、そしてやがてそれを支配する族長を公と称し、さらに統一国家成立後は君主や官府など支配機構にまつわる概念」や「日本の公すなわちオホヤケ」等を意識したものと推察するが、本書にはこの辺の説明が一切なく、当該の溝口論文を読んでいない読者には（あるいは読んでいる読者でも）なぜ「公」を「オオヤケ」という片仮名で表記しているのか理解不能である。

示される多様な「公」の分類をひたすら受け止めることしかできない。しかし、著者による「公」の定義や分類に疑問を感じる者には、いくら郷約、社倉、善会・善堂について雄弁に論じられようと、その後のすべての議論についていくことができなくなってしまう。

こうした具体的なテキストや言説を例示することなく、先行研究が提示した観念の定義を借用して自説を展開するやり方は、第7章にも見られる。第2節で費孝通（2002：1）をたよりにして、「公」が老上海時代の「公」と計画経済時代の上海の「公」の二つに分類され、前者が「守望相助」「和諧相處」、後者が「公有」「共享」だとされる（260頁）。次に齊藤純一を引用して「公共性」が三つに分類され、「オオヤケの公」が再論される一方で、あらたに「公家」への言及が見られる。

これら第7章と第8章の「公」に関する説明を集約してみると、「公」は国家権力を代表する「オオヤケの公」、共同・公共である「公」、「守望相助」「和諧相處」の「公」、「公有」「共享」の「公」、そして「公家」というふうには、章によってテーマによっていくつにも分類され、著者が結局「公」をどう捉えているのか、とくに西洋の「公」とどのように差異化して考えているのかについていつまでたってもその説明にたどりつくことができない。要するに、著者は特定の論文を読んでは「公」に関する説明箇所を引用し、そのたびに「公」を違った基準で分節化し、具体的なテキストや言説を例示することなく自説の説明に利用しているのである。引用される先行研究が増えれば増えるほど論点は次々に移動して分化してしまい、こうしたバラバラな論考を読まされて混乱しない読者は皆無だろう。

また、第7章第1節で著者は、「いかにつながりの再建を通して「公」を形成させていくかという課題は、中国社会の健全さを取り戻すために真っ先に取り組まなければならない課題だといってよい」（248頁）と主張しているが、「つながり」と「公」はどのように結びつくのかに関する説明はどこにも見られない。伏線となるのは、おそらく第1章第1節で述べられている「断裂社会を再建するには、人々の間のつながりを再建し、そのなかから共同、そして、公共を形成させていくしか方法がない」（18頁）だと推察するが、一体著者の頭の中で「つながり」「公」「公共」はどのように関連づけられているのだろうか。コンテキストからも、さらにテキストからも遊離した「公」の定義と分類は、なぜそうなるのかを説明されないまま、さまざまな事象の説明に使用されていき、いつまでたっても出口が見えてこない。

「つながり」に関する説明のどこかで、「公」と「つながり」がどのように関連するのかの説明がなければならないはずである。少なくとも、前述した『中国思想史事典』の「公」に関する説明、すなわち「私と二律背反的に対立的であった公に、私を含み各私を横つながりにつなげた、つながりの公という新しい局面」への言及か、あるいは既述した溝口論文への言及が必要であり、それをふまえた上での概念的説明がなければならない。こうした手続を一切省略して、「つながり」「公」「公共」だけを取り出して「真っ先に取り組ま

なければならない課題」だと主張されても、それを理解できる者は著者しかいないだろう。本書における「公」概念の不整合でランダムな取り上げ方を見るかぎり、著者は二次文献に依存し過ぎており、思想史分析の基礎的訓練が不足していると思えない。著者はもっと意味（あるいは定義）を抽出した現場であるテキストやコンテキストを重視し、著者自身による言説の具体的解釈を提示すべきである。

第2章には、中国の「寧為玉碎、不為瓦全」「好死不如賴活」などの「ことわざ」を使って「中国人の「生」への執念」を意味するものだという説明が見られる（55-6頁）。この「ことわざ」を利用した「生」の解釈は、観念（言葉）が持つ通時性（歴史的観点）や同時性（同時代的観点）に対する著者の無関心を象徴する事例である。なぜなら、「ことわざ」がいつどこで誕生し、どのような状況で使用されて現代に及んだか、その間にどのような意味変容があったか等についてまったく関心が払われないうまま、現代中国で人口に膾炙している「ことわざ」と顧炎武『日知録』が直結されて無限定に一般化され、「生きることは中国の人々にとって何よりも重要だ」（56頁）という結論が導き出されているからである。「生きる」ことを重要視しない文化圏が地球上のどこにあるだろうか。程度が問題なのだと著者は言いたいのかかもしれないが、ではその程度はどのようにして測定するのだろうか。出所不明の「ことわざ」を事例としてそこから針小棒大に歴史や伝統を論じるという手法は、通俗的な概説書では許されるかもしれないが、政治思想史を論じる専門書ではタブーであろう。

3.

著者が文化大革命を実体験した負の記憶からか、中国伝統思想（特に朱子学）に対する強い警戒心が先行しすぎると思われる。とくに、儒教的倫理に関係する観念（三綱、差等、家族、孝）がいまさらながらのウェーバーの古典的議論を踏襲して糾弾される一方で、同じく儒教的倫理の範囲内にあるはずの観念（生、つながり）が手放しで評価されることにも、強い違和感を禁じ得ない。

たとえば、なぜ次の二つの言説に対する評価が正反対になるのだろうか。

王朝国家の時代に、儒教的倫理道徳が支配イデオロギーとして君臨しており、王朝の家父長的支配は「家族」論理の延長にあった。このような家父長的支配のもとで、人々は生のために各々の方法で権力に接近し、これと癒着したのは普遍的な現象であった。これらは近代的視点からもっとも厳しく糾弾される点である（84頁）

ひとびとの生における「つながり」の伝統を現代に生かすべきだということである。「家族」の論理はこれまで見てきたように、「私」=エゴの問題や、不平等性、閉鎖性などの問題を抱えておりそれらをいかに現代社会の中で克服するかは重要な課題であ

る。(86頁)

「生」に対して、前者ではエゴ、不平等性、閉鎖性で形容される「家族」に結び付けられ、後者では「現代に生かすべき」「つながり」に結び付けられている。おそらく著者は、この二重性（分裂性？）を「中国社会の人間関係における「差序」構造」が内包する「開かれた性質」と「閉鎖的で排他的な論理」として説明したいのだろうが（68頁）、「生」にこうした二重の性質や論理があるとすれば、なぜそうなるのかを説明することが必要である。その内在的説明を省略したまま議論を進めてしまえば、概念は著者の思うがままに細分化し多重化することになる。これでは、単なる著者の個人的感想や欲望を述べたものとして批判されても仕方がないだろう。

中国伝統思想における「生」や「つながり」を論じるのであれば、少なくとも儒教的倫理道徳に属する「四端」への言及があつてしかるべきではないだろうか。孟子も、朱子も、あるいは伊藤仁斎も、緊密で信頼できる人間関係を象徴する観念として「四端」に着目した。なぜなら、「四端」は「生」にも、「家族」にも、「つながり」にも切り離すことのできない重要な観念だからである。

また、「易」の解釈についても首をかしげざるを得ない。「2千年以上支配イデオロギーとして機能していた儒教は、その価値が「易」によって超越性を獲得したものだ」（103頁）という解釈は、おそらく康有為の「易は窮まれば則ち変ず、変ずれば則ち通ず、通ずれば則ち久し」という言説から「易は革命を正当化する変革思想のエネルギー源でもあった」という結論が帰納され、次にそこから儒教の価値は易によって超越性を獲得したという結論に到達したものと思われるが、これは本末転倒の議論である。

そもそも易は、朱子が「占いの書」とであると定義したように、人間には不可思議な（超越的な）宇宙や世界の成り立ち、原理、さらには運命を可視化（言語化）したテキストであり、超越性は「天」そのものからもたらされたものである。「仮に自然法という言葉を用いるならば、中国的な自然法は『易』によって理論化されていたものだといってよい」（104頁）という説明が当てはまるのは、中国近代の新儒家たちが易を西洋自然法に近づけて解釈しようとした場合にのみ当てはまるものであり、それを「2千年以上支配イデオロギーとして機能していた儒教」に当てはめて断定することは暴論と言うしかない。孔子、孟子、朱子、王陽明の誰が「易によって超越性を獲得した」と言うのだろうか。

また、第4章第2節で、鄭観応の議会論に出てくる「けだし上下が交われば、すなわち泰であり、交わらなければ否である」（146頁）という一節を解説した箇所において、「泰卦」は乾(☰)が上にあつて坤(☷)が下にあり、「否卦」は逆に坤(☷)が上にあつて乾(☰)が下にあることについて、「このような図式を政治社会に対応すると、尊い君主が「下」に位置し、逆に、卑しい存在である庶民が「上」に位置するとき、初めて「相通ずる」という「泰」であると言える。逆に「君・臣」関係をそのまま「上・下」という秩序で固定

すれば、交わらなくなり、「否」ということになる」(148頁)と述べているが、これは明らかな誤解である。

通常、易における乾や坤などの卦の上下への配置は、政治的身分的な上下関係を表象するものではなく、上は「外卦」下は「内卦」と呼ばれ、生成変化する気(陰陽)の内面と外面における変化相を表している。したがって「泰卦」の解釈としては、「この卦は、☷☳〔坤卦〕から☷☷〔復卦〕、☳☳〔臨卦〕、そして☳☰〔泰卦〕と、陽が内からだんだん伸長して来て、陰を外へ駆逐してしまうことで、この形になったのである。陽は君子、陰は小人、つまり内が君子、外が小人というのは、君子においては日に日にその道が伸び、小人にあっては、日々その勢いがちぢまることをいう。政治の場についていえば、君子が朝廷内に位を得、小人が野にあることでもある。かくなれば天下は泰平である」⁸と理解するのが一般的であり、「外卦」と「内卦」を政治的身分的な上下関係と解釈するのは易の解釈として初見である。したがって、「『易』において、「君・臣」間の「上・下」「尊・卑」関係はアプリアリな存在であると同様に、易姓革命をはじめとする民本思想もまたアプリアリに存在する天地の自然であり正当なものだ、ということである」(149頁)という著者の断定もまた初見である。卦の上下を政治的身分的な上下関係として解釈するのであれば、乾卦☰☰や坤卦☷☷はどう解釈するのだろうか。即断による断定を控え、もう少し丁寧かつ慎重に易を学んでほしいものである。

ところで、なぜ「易」だけが「革命を正当化する変革思想のエネルギー源」(101頁)なのだろうか。「心」や「良知」や「浩然の気」は変革思想のエネルギー源とは言えないのだろうか。儒教概念の分析に関する未熟な即断が随所に見られ、中国思想史を専門とする研究者からは多くの疑問や異論が提出されることだろう⁹。とくに儒教について、「2千

8 本多濟『易』朝日新聞社、1997年、132-3頁。

9 余談だが、第2章第2節2「易とは」以下の文章は、朱伯崑『易学哲学史』の著者による読書ノートであり、わざわざ論文として掲載する必要があるとは思えない。もしあえて易を「中国の自然法」とみなしていることを読者に伝えるために掲載したというのであれば、著者は溝口の「朱子学の理が原理的内在的のほか超越の実態的であるとされ、それが神のそれに相似するとして、朱子学をトマスの中世的自然法になぞらえるのは、理を神にひきつけすぎた見方であるゆえに賛同できない。神が自然に内在しつつかつ実態的なものとして、自然を超えたいわば超自然の自立的存在であるのに対し、理は体用の論理から明らかなように、どこまでも自然に内在しつづけてそれを超えることがなく、マッテオ・リッチが『天主実義』でいう「依頼の類」すなわちそれ自体として自立もできず物を創造もせずもつばら物(人)に附属した存在でしかないという、両者の決定的な差異がそこでは考慮されねばならない。……理はそのア・プリアリな内在性によって個欲相互に個の対立の契機なしにいわば天下一斉にコモンウェルスの調和を必然づけた。この個の対立を孕まないア・プリアリないわば天下コモンウェルスの調和こそ、「狼と狼」の対立を第一前提とするホップズの近代自然法と最も異なる中国的独自性がみてとれる。」(溝口雄三「中国における」公・私概念の展開』、『思想』1980年3月号、岩波書店、32頁)という指摘をどう理解しているのかご教示願いたいものである。

年以上にわたって支配的イデオロギーとして中国を支配した」と何度も批判しながら、孔子や孟子に対する言及はあっても、朱子や王陽明などの宋明理学あるいは清朝考証学に対する言及が皆無なのは、著者が意図的にそれらを無視していると思われず、本書の大きな欠点である。

4.

冒頭に掲げられた本書の目的、すなわち「中国自身の古くから伝統的に内包する自治の構造があり、それが時代の波を受け変容を余儀なくされながらも、基本的な構造としては連続している」と考えられる『何か』を想定し、そこから変容のダイナミズムを見ていく」（22頁）という天児慧が設定した課題に、本書はどこまで接近しているのだろうか。

本書全体を通して感じるのは、近代から伝統社会を照射するという方向だけから結論が出されており、伝統社会から近代を照射するという逆方向からの検証がないために、出された結論がともすれば説得力を欠いていることである。「中国自身の古くから伝統的な内包する自治の構造」を発見するためには、九鬼周造がかつて「我々は我々固有の伝統を乗り越えるために固有の伝統に従わねばならぬ。追い越すためには追跡しなければならないのである。」¹⁰と述べたように、儒教を始めとする伝統思想変遷の歴史を「追跡」する必要があるだろう。もし近代と伝統社会に対する双方向的分析視覚を著者が持ち合わせていないとすれば、著者の関心は現代中国社会の矛盾や歪をすべて伝統思想から生み出されたものとして批判するという「犯人探し」に終始していることになる。おそらくそうなのだろう。犯人は「2千年以上支配イデオロギーとして機能していた儒教」の中に潜んでいるのであり、著者にはそれを徹底的に糾弾せずにはいられない強い信念があるように思われる。

しかし、「現代中国の省察」を目標に掲げるのであればなおさらのこと、伝統思想の一面的な評価や批判は避けるべきではないだろうか。伝統思想が持っていた多様性や可能性を一切捨象し、すべてを「支配イデオロギー」として否定することは、文化大革命以後これまでさんざんやられてきた作業である。なぜ著者はこうした旧来の分析方法を踏襲し続けるのだろうか。

おそらく、その原因は溝口雄三を始めとする著名な研究者による先行研究に依存しすぎていることにあるだろう。中国思想に関する先行研究は綺羅星のごとく無数にあり、そのすべてを追い切れるものではない。では何を拾い上げて、何を切り捨てるべきか。その見極めに必要なものこそ、研究者自身による一次文献の精読である。本書のいたるところで見られる著者による二次文献を根拠にした論旨の組み立ては、一次文献の解説を省略して

10 『九鬼周造全集』第1巻、岩波書店、1981年、440頁。

いるために、参照した研究者の多様な論点に引きずられてあちこちで分裂し混乱している。いくら定評ある論文をたくさん読み込んでも、それだけで新たな発見が見つかると思えるのは楽観に過ぎる。大切なのは、研究者自らが一次文献を精読し、その積み重ねの訓練の中で、研究者独自の一貫した論理を構築することである。二次文献はその構築作業のヒントを提供するに過ぎない。第1章冒頭に掲げられた「危機を乗り越えるための発展」「公正・公平を守る制度の構築と「つながり」の再建」というタイトルは、現代中国社会を再建したいという著者の熱い思いが凝縮された言葉であろう。そうであればなおさらのこと、前近代および近代の思想家のテキストのみならず、清朝以前の伝統的思想家のテキストをも丁寧に解読する作業を怠ってはならないはずである。

第7章第2節における「社区」に関する説明や、第9章の「居民委員会」と「社区誠英」に関する説明を読めば、著者がいかに熱心に中国の現地調査に邁進し、そこで働く「百姓」を暖かくかつ鋭い目で分析しているかは一目瞭然である。しかし他方で、本書が主題としてかかっている「生」「易」「公」「つながり」という伝統的儒教的概念を使用した思想分析になった途端、著者の儒教的概念に対する未消化が露呈され、誤解や混乱が目につき、せっかくの労作の価値を貶めてしまっているのは返す返すも残念である。

「基本的な構造としては連続しているととらえられる『何か』を想定し、そこから変容のダイナミズムを見ていく」ためには、今一度基本に立ち返り、即断を避けながら、テキストの精読と一貫した論理を求める作業を継続することが必要であり、著者にその能力も熱意も具わっていることは誰もが知っている。そうした地道な作業を続けることにより、著者が近い将来本書では言及されなかった新たな「何か」、新たな「伝統的な内包する自治の構造」を見出し、われわれに提示してくれることを願ってやまない。

