

## 目次

序章	1
第一章 思想解放運動の光と影	
——「真理標準」討論と人道主義・疎外問題論争を中心に	10
はじめに	10
一 「兩個凡是」から「四項基本原則」へ	10
二 人間の顔をしたマルクス主義：人道主義と疎外問題	15
三 批判原理としてのマルクス主義疎外論	22
四 「新啓蒙」知識人と「国家」	26
おわりに	30
第二章 精神史としての「閲読史」	
——八〇年代の叢書出版を中心に	33
はじめに	33
一 人民には読書の自由があるのか	34
二 知の生産に携わる五つのグループ	38
三 その他の叢書と八〇年代の読書事情	45
おわりに	56
第三章 八〇年代における「文化」の意味	
——文化討論と「尋根」文学思潮の文脈から	58
はじめに	58
一 文化討論の展開	58
二 文化討論の課題及び伝統文化に関する諸説	63
三 文化討論と「尋根」文学思潮との接点	68
四 「伝統文化」に依拠する両面作戦	71
おわりに	76
第四章 伝統文化と近代化の葛藤	
——八〇年代の儒学言説を中心に	79
はじめに	79
一 現代新儒家の浮上	79
二 儒学の創造的転化と第三期発展	83

三 如何に「創造的に転化させる」か .....	89
四 李沢厚の「転換的な創造」説 .....	91
五 甘陽の「文化的儒学」説 .....	95
おわりに .....	99
第五章 「新啓蒙」思潮の功罪	
——九〇年代以降の近代性批判との関連から .....	102
はじめに .....	102
一 普遍的価値としての近代化 .....	104
二 近代化擁護から近代性批判へ .....	108
三 八〇年代以来の反近代性言説 .....	112
四 汪暉による近代性批判 .....	116
五 汪暉の「新啓蒙」思潮批判への疑念 .....	119
六 封建主義批判と近代性批判 .....	124
おわりに .....	134
終章 未完の「新啓蒙」思潮の貧困 .....	136
主要参考文献 .....	140
現代中国年表（1976～1989） .....	148

## 序章

### 一 本論の問題意識について

本論は、政治的・経済的・精神的な意味で現代中国に影響を及ぼし続けているにも関わらず、学問的な決算が本格的に始まってまだ間もない一九八〇年代（以下「八〇年代」）の具体的な歴史像と思想史的位置づけを究明しようとするものである。

八〇年代の歴史的位置づけに関しては、従来既に「新時期」と「文革後」という二つの呼称が付与されていた。それは八〇年代に絡んでいる二面性をよく表せる言葉であり、前者は文革を古いものとして忘却させようとするのに対して、後者は結果的に文革の記憶を喚起する効果を持っている。

「新時期」は概ね文学史概念として使われているが、その由来は、政府が過ぎたばかりの文革を「一時的な挫折・誤り」と解釈し、一九七六年以後の歴史を「古い」文革と異なる「新時期」として強調する一連の文書によるとされている。一般的には、芸術家の創作自由が改めて正式に承認された第四回全国文芸代表大会（一九七九年十月三〇日～十一月一六日）において、大会の主席を務めた周揚が行なった報告「継往開来——繁荣社会主义新时期的文艺」における「新時期」という言葉に起源を持つといわれている。つまり、文芸が政治に隷属し、党の政策解釈を担う道具であった歴史が過ぎた、という意味で「新」とされたわけである。それから、二年後の一九八一年六月二七日に採択された重要な「關於建国以来党的若干历史问题的决议」で、文革が「四人組」のもたらした内乱として徹底的に否定されたことによって、「新時期」が開始したということになる<sup>1</sup>。

同時に、八〇年代の多くの啓蒙的批評家たちが「新時期」の未来を展望する際に、五四時代のリアリズム、モダニズムなどの文学伝統が、必ずと言ってい

---

<sup>1</sup> 無論、「新時期」を強調する政府の楽観的な姿勢は、「四人組」によって「歪曲・利用」された文革と一線を画すという前提に立っており、支配の正統性を再び取り戻そうとする努力を顕著に見せている。文芸や学術などが一定の自律性を獲得したという意味では、確かに「新時期」に入ったといえるものの、政治的イデオロギーの根本的変革から見れば、鄧小平体制はむしろ毛沢東体制の修正主義にすぎないものであると見てよいだろう。

いほど比較対象として持ち出されてくるのである。例えば、陳思和は、五四時期文学という視座から次のように同時代文学を評している。「十年以来の新時期文学にも……二回の突破・変化がこのように生じた。即ち「五四」文学を回復することと、「五四」文学を超越することである。第一回目の突破・変化は一九七八年後期に発生し、一九七九年に絶頂に達した。そのメルクマールは、極左路線の種々の禁忌を突破し、「五四」文学が築きあげた現実主義と人道主義の伝統への復帰にあり、……第二回の突破・変化は、一九八二年前後に現れ、一九八五年に頂点とになった。その特徴は、局所的に「五四」文学伝統を超え、新たな高みへと飛躍しようとしていることにある」<sup>2</sup>という。

文学だけではなく、全ての人文学領域では、六〇余年前の五四新文化運動の遺産を無視できず、避けることはできなかった。一般文化界も、更に共産党政権も自らの合法性の伝統として肯定している「民主」、「科学」、「反封建主義」、「反帝国主義」などの五四言説の強烈な支配下にあった。八〇年代の全ての人文的言説は否応なく、五四新文化運動と文化大革命という二つの「文化」運動に根ざして育てられていたものであるといっても過言ではあるまい。

従って、八〇年代は、主として文革からの脱出と五四新文化運動の継承という二つの巨大な歴史的使命を背負っていると理解される。使命とは、まず文革によって蹂躪されていた価値や信念の回復を意味する。それは同時に五四新文化運動が提唱した価値——例えば伝統文化と近代化・近代性の問題系——とも重なっており、本論の第一章で取扱う思想解放運動の主題（政治的には個人崇拜への反対、倫理的には人道主義への擁護）も、こうした背景において発生したものである。

このようにして、八〇年代を探究することは、ある意味では文革と五四運動によって刻印されていた価値や信念を探求することになる。このような意味では、八〇年代の「新啓蒙」思潮という言い方が始めて有効となるのである。

しかも、これらの価値や信念が八〇年代の特殊な政治的・社会的・文化的状況と不可分に結合していたために、そのような状況を捨象して考察するわけにはいかないのだ。言い換えれば、文革と五四運動が提起した諸視点は、八〇年

---

<sup>2</sup> 陳思和「中国新文学対文化伝統的認識及其演變」、『復旦学報』編集部編『断裂与継承：青年学者論伝統文化与現代化』に所収、上海人民出版社、一九八七年、二三一頁。

代を通じて特殊な形で繰り返され、変化され、反芻され、再解釈され、再構成されたが故に、我々が現代中国の政治的・社会的・文化的状況、現代中国知識人の精神史、または現代中国の人文学一般を、歴史という参照物を介在して理解しようとする場合、八〇年代の歴史を簡単に飛ばして「文革」、「五四」、或いは「清末」などに直結していくことができなくなっている。八〇年代の歴史像をなるべく可視化していく必要性がここにあるのである。

以上は、八〇年代と過去との連携についての指摘であるが、九〇年代以降の中国現代思想の変動に与えた八〇年代の影響も見逃してはならない。

本論でいう八〇年代は、一九八〇年から一九九〇年までの十年ではなく、ちょうど二つの「天安門事件」によって区切られた時間であり、一つの思想空間でもある<sup>3</sup>。一九七六年四月五日に起きた第一次天安門事件は、文革の終わり<sup>4</sup>を既に間違いなく予告していたが、一九八九年六月四日の銃声も一つの時代の閉幕を告げた。ただ、一人の老人政治家（毛沢東）は第一次天安門事件の直後に死去し、もう一人の老人政治家（鄧小平）は第二次天安門事件の後の一九九七年まで生きていた。これは一見些細な出来事だが、実に歴史を大きく異なったものにした要因の一つであり、また八〇年代と九〇年代の間にある種の連続性をもたらしたのであった。

多くの人々は、第二次天安門事件のために八〇年代とその後の時代との連続性を見落としている。だが、八〇年代に北京経済体制改革研究所にいた経済学

---

<sup>3</sup> 通論では、一九七八年一二月一八日に開催された中国共産党第十一期中央委員会第三回全体会議（三中全会）を以て、文革の総決算及び改革開放路線の起点とすることが多いが、本論では、それを事後的な法的追認として見るべきであり、実質的な変革（例えば生産力主義・四つの近代化建設の復活、既成の精神支配を拒否する「朦朧詩」の台頭など）は一九七六年四月五日の第一次天安門事件、九月九日の毛沢東逝去、同年一〇月六日の「四人組」逮捕から既に開始していたと考える。「王の肉体の不在」という意味での毛沢東体制の終焉は、同時に七〇年代の終息でもあったということができよう。

<sup>4</sup> 文革の時期区分に関して、一九六六～一九六八（または六九）年の紅衛兵運動に依拠する三年説と、一九六六～一九七六年の十年説という二つの見方が見られる。後者は「七〇年代末の鄧小平体制による公式見解」に属し、「四人組」逮捕を帰着点とする「十年の動乱」を指すものとして定着しているように見える（福岡愛子『文化大革命の記憶と忘却——回想録の出版に見る記憶の個人化と共同化』、新曜社、二〇〇八年、六九頁）。一九七六年末以降、幹部や知識人の名誉回復、知識青年の都市帰還の許可、第一次天安門事件の再評価などが、公式の政治言語において、初めて明文化・表面化できるようになった。「十年動乱」という共産党の公式見解は、文革に関する記述を画一化してしまったとはいえ、一九七六年以降、それまでと異なった新たな息吹を社会にもたらしたことが否めないと考えられるため、本論も当面、公式規定に従うことにする。因みに、歴史学者李零は第一次天安門事件を回顧した時、「私の心では、「文革」は既に終わった」という一句で文章を結んだ。北島・李陀編『七十年代』、香港：オックスフォード大学出版社、二〇〇八年、二五三頁。

者楊冠三がこのように述べている。「八〇年代の文章を取り出して読めば明らかであるが、現在の多くの考え、アドバイス、プランは全て八〇時代にも言われていた。今日のメディアで議論されていることは、八〇年代においても議論されていたのである。」<sup>5</sup>これはやや誇張した言い方であるかもしれないが、八〇年代と現在の連続性が一人の体制内経験者の現実感覚にまだ生きていることは間違いない。

なお、政治学者の蕭功秦は、現代中国に併存している諸思潮を、「自由主義思潮」、「新権威主義思潮」、「新左派思潮」、「新民族主義思潮」、「文化保守主義思潮」、「民主社会主義思潮」に分けて論じている<sup>6</sup>。それらは、九〇年代以降台頭してきた「新左派思潮」、「新民族主義思潮」の「新しさ」を除けば、基本的には八〇年代において既に影響力を発揮した社会思潮である。歴史学者李零がいったように、「八〇年代に花は咲き、九〇年代に実を結んだ。」<sup>7</sup>九〇年代以降有力となったほかの諸思潮も、実は八〇年代にその根元が見出され得るのである。

それが故に、八〇年代の歴史像を還元する際に、九〇年代の現代中国思想との相互的な観照も大事だと筆者は考える。

つまり、以上のような判断に、より説得力のある裏付けを与えるためには、八〇年代に関する実証的で詳細な考察と分析が必要とされるだけでなく、九〇年代の思想文化領域における諸事情との呼応関係も有機的に再審しなければならないだろう。

ここまでの議論を喩えてまとめれば、ここ百十数年の近代中国の歴史という長い鉄道の上に、八〇年代は五四新文化運動・文革・現代中国という三つの鉄道路線を連結している乗換駅のような重要な存在だということになる。明確な定義がないものの、八〇年代を貫いた、或いは八〇年代の観念世界に強く影響した思想解放運動と文化討論からなる「新啓蒙」思潮のあり方、及びそれを担

---

<sup>5</sup> 楊冠三「現在說的八十年代全說過」『我的故郷在八十年代』（『新週刊』編）、北京：中信出版社、二〇一四年、八九頁。

<sup>6</sup> 蕭功秦「困境之礁上的思想水花——当代中国六大社会思潮析論」『社会科学論壇』、二〇一〇年第八号を参照。

<sup>7</sup> 「七十年代——我心中的碎片」、北島・李陀編『七十年代』所収、香港：オックスフォード大学出版社、二〇〇八年、二三三頁。だが、李零は「全ての根回しは七〇年代にしていた。」ともいっている。それは少数の敏感な青年の精神的な目覚めについては言い当てていると思うが、社会全体の蘇生を見れば、やはり八〇年代まで待たなければならなかった。

う知識人グループのメディア的状况などについて詳細に考察することが、必要とされるようになってきたと思われる。

## 二 先行研究について

残念ながら、文学研究を除き、八〇年代の思想史・社会史・文化史に関する研究の蓄積がまだ不足しているのは現状である。

一言でいえば、時期尚早ということは、本格的な研究を妨げた一因であろう。利益関係の潜在的な制限があるため、歴史が現在に近ければ近いほど見えにくくなる、という逆説的な現象は、周知の通りである。大陸では、八〇年代に関する歴史的な研究が敬遠されがちであることは、第二次天安門事件がまだタブー視されたこととも関わっている。そして、文革と同じように、九〇年代における八〇年代像に関しては、外部の情報制限、個人の無関心や年長知識人の自粛などによって、新しい世代（所謂「八〇後」、「九〇後」世代）には、八〇年代の政治的・社会的・思想的な出来事及びその影響を知らぬまま育ってきた人が数多くいるように思われる。そこから、主流の政治的・社会的運営から受動的に隔離され原子化された個人として、「大きな物語」に疎い「沈黙の大多数」が生み出され続けている。つまり、彼らは自らを拘束している最も身近な大きな歴史を知らずにいるのである。それは、本論で扱おうとする「八〇年代の記憶及び記憶としての八〇年代」というテーマと密接に関わっているが、「八〇年代の記憶」とは文革以前の歴史へと遡及するものであり、「記憶としての八〇年代」とは九〇年代以降形成されてきた八〇年代像を指示する。

とはいっても、八〇年代の終わりから、既に一世代が社会的に成長できる三〇年あまりを経ている現代中国では、自らの近代化過程に位置する重要な一環として、それを批判的に、郷愁的に、或いは単に商業的な対象として回顧・省察する言説が徐々に生産されてきているのも事実である。以下、まずその軌跡を簡潔に辿っておこう。

九〇年代の大陸思想界における八〇年代論といえば、最も早い時期に詳細な考察をしたのは、一九九七年、文学・思想史研究者である汪暉の有名な論文（本

人は「思想ノート」と断っているが)「当代中国的思想状況与現代性問題」<sup>8</sup>であろう。その批判的考察によって、八〇年代論は、中国現代思想史上の分岐点ともいえる「新左派と自由主義」論争の一つの争点となったのである。そして、汪暉と類似する「近代性批判」というスタンスから出された文化研究・思想史研究の専門的成果として、賀桂梅の『「新啓蒙」知識档案：80年代中国文化研究』(北京大学出版社、二〇一〇年)も銘記されるべきものである。ただし、賀の著作は、主として文学思潮における人道主義思潮、モダニズム文学思潮、「尋根」思潮、「文化ブーム」、「文学史の書き直し」、「二十世紀中国文学」などについて、新たな理論的言語を以て読み替えたものではあるが、思想解放運動への妥当な照射を欠いているように思える。

文学研究の世界では、八〇年代を対象化しようとする動きも見せている。二〇〇五年から程光煒や李楊などの研究者が、所属する大学で「八十年代文学研究」をテーマに開講し、その成果は二〇〇九年に、「八十年代研究叢書」の総タイトルの下で三冊の論文集<sup>9</sup>として刊行された。それから、八〇年代の文学評論界の風雲児で、在米評論家李劫による『中国八十年代文学歴史備忘』という八〇年代文壇の裏話を数多く披露した辛辣な回顧録も、インターネット上で公開され、二〇〇九年に台湾で上梓された。

二〇〇〇年代以降、文化芸術、社会生活などの分野に関する八〇年代論は、初めて一般読書界で大きな注目を受けるようになった。例えば典型的なものとして、八〇年代回顧録としての最初の単行本、在米作家查建英の八〇年代に名を馳せた芸術家、作家、学者との対談を収めた『八十年代訪談録』(北京三聯書店、二〇〇六年五月)が挙げられる。それが当時のベストセラーとなり、一時一般読書界では「八〇年代ブーム」を引き起こした。

---

<sup>8</sup> 一九九七年『天涯』第五号に掲載。一九九四年に韓国の『創作と批評』誌に一部翻訳。一九九八年に日本の『世界』誌に、「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)」(砂山幸雄訳)のタイトルで日本語訳を連載。そして、二〇〇六年に日本語訳の単著『思想空間としての現代中国』(村田雄二郎・砂山幸雄、小野寺史郎訳、岩波書店)に「現代中国の思想状況とモダニティの問題」と題して収録されている。本論での引用は、すべて同書の訳文による。その意味では、汪暉のこの論文は、東アジアで共有されたテキストとなり、中国の八〇年代を議論する際の好材料であるとも言える。

<sup>9</sup> 『文学史的多重面孔——八十年代文学事件再討論』(楊慶祥ら著)、『重返八十年代』(洪子誠ら著)、『文学講稿：「八十年代」作為方法』(程光煒著)、何れも程光煒の編集で、二〇〇九年に北京大学出版社より出されている。

その後、『追尋 80 年代』（「新京報」編、北京：中信出版社、二〇〇六年一月）、『我与八十年代』（馬国川編、北京三聯書店、二〇一一年）、『我的故郷在八十年代』（「新週刊」編、北京：中信出版社、二〇一四年）も登場した。いずれも査建英の本に倣って、他の著名な学者、作家、芸術家、新聞記者或いは企業家などにインタビューして編まれたものであるが、『我的故郷在八十年代』には八〇年代の重要事件、流行語、ヒット曲、映画などの資料も付されている。

そのブームに乗じて、八〇年代思想界の若手論客の一人だった甘陽が編集した『八十年代文化意識』も、一九八九年に香港、台湾で出版されて以来、十七年を経て、二〇〇六年に上海人民出版社から再版された。なお、経済学領域では『八〇年代：中国経済学人的光荣与夢想』（柳紅著、江西師範大学出版社、二〇一〇年）が刊行された。

日本の場合、中国の八〇年代、九〇年代に関する研究は基本的には政治史や経済史に偏向しているようであるが、八〇年代と九〇年代の中国文学理論・文化批評の丁寧な紹介と分析に関しては、宇野木洋の『克服・拮抗・摸索——文革後中国の文学理論領域』（世界思想社、二〇〇六年）、坂井洋史の「一九九〇年代中国の文化批評——『近代論』と文学史研究の構想」（『懺悔と越境——中国現代文学史研究』所収、汲古書院、二〇〇五年）などが挙げられる。

以上の諸々の八〇年代言説は、他の一次的資料と共に、本論に貴重な一次的・二次的材料を提供してくれたものである。しかし、これらの八〇年代論は、八〇年代の可視化を図ろうとしたものであるにもかかわらず、ジャーナルの制限（個人史や対談の散漫さ、文学史や経済史への限定）、言論の規制（例えば『八十年代訪談録』の大陸版は一章の削除を強いられた<sup>10)</sup>、或いは特定の立場に固執しすぎた批判（賀桂梅の『「新啓蒙」知識档案：八十年代中国文化研究』）などの要因によって、その政治史・文化史・思想史的な状況のある部分を却って隠蔽してしまっているのである。

なお、八〇年代は、最初から様々な思潮の力関係がそこに混在している故に、

---

10 『八十年代訪談録』（香港：オックスフォード大学出版社、二〇〇六年）の序言にはこのように述べられている。「上海三聯書店の審査過程において、削除や修正を要請された部分が幾つあって、とりわけ劉奮闘氏との対談内容は削除の量が多すぎるということで、最終的にはその原稿全体の撤回を余儀なくされた。そのために、本来、対談原稿は十二本あるが、大陸版では十一本しか収録されていない。」

常に今日の保守的または改革的なイデオロギーの需要から召喚されてくるとい  
う論争的な運命に晒されている。歴史学者の王学典も述べたように、「五四」と  
同様、「八〇年代」は、既に一つの思想史の記号と化しているのである<sup>11</sup>。言う  
までもなく、論争的なテーマを扱うに際して、なるべく歴史事実としての静的  
な一面の解明に努める上で、その動的な一面、つまりイタリア哲学者ベネデッ  
ト・クロッチェのいう「真の歴史は全て現代史である」という意味で、現在に  
生きている生活体験や思想体験と不可分な関連にある歴史の意味付けにも、能  
動的に介入することも許容されるだろう。

王学典は、許紀霖による「理論界」、「学术界」、「公共的思想界」<sup>12</sup>という知  
識圏域の分類に従って、思想史としての「八〇年代」を次のように三つの段階  
に分けている。①一九七六年から一九八三年の「反精神汚染」キャンペーンま  
までの前期。それは党内の理論家たちが主役である「理論界」の活躍以外に、所  
謂「思想文化界」がまだ形成されていなかった時期である。②一九八四年から  
一九八六年末までの中期。伝統文化を批判し、再審する文化討論（「文化熱」）  
が顕在化し、相対的に独立した「思想文化界」は基本的な形をなしたが、「理論  
界」も大きな主導的作用を持っていた。③一九八七年の春から一九八九年夏に  
かけての後期。この段階において、「反伝統」、「全面的西洋化」といった主流思  
潮のほか、異なる政治観点のせめぎ合いも改めて浮上し、天安門事件の醸成に  
も繋がっていった<sup>13</sup>。

本論も基本的にはこうした時期区分に則して展開するものであるが、冒頭で  
も記したように、五四・文革・現代中国との連鎖における八〇年代の思想文化、

---

11 王学典「“八十年代”是怎样被“重構”的」、『中国図書評論』、二〇一〇年第十号、三  
六頁。「五四」運動の複数の「顔」に関して、歴史学者唐小兵がこのように述べている。「胡  
適はそれが中国の文芸復興運動であるとし、舒衡哲（Vera Schwarz）はそれを中国の啓  
蒙運動と見なし、毛沢東はそれを中国新民主主義革命の始まりとし、歴史学界は基本的  
にはそれを中国近代史の発端としている。」（「歴史与闡釈之間的五四話語」『思想』、台北：  
聯経出版、第一三号、二〇〇九年一〇月）。

12 許紀霖、羅崗ら『啓蒙的自我瓦解：1990年代以来中国思想文化界重大論争研究』、吉  
林出版社集団、二〇〇七年、「総論」の一頁。「理論界」とは、共産党学校、中国社会科学院  
（地方社会科学院も含む）などの中国共産党及び政府のイデオロギー（理論）に奉仕す  
る部門を指す。「学术界」とは、諸大学における研究機関のことであり、アカデミズム体  
制の知的分業を基盤とする。「公共的思想界」とは、「理論界」・「学术界」と重なりを持つ  
が、どちらにも属しない学際的な民間領域であり、政治や社会に関する重大な公共的議  
論を討論する場のことを指し示す。

13 王学典、前掲論文、三七頁。この分類に従えば、前記した李陀・北島編『七十年代』  
も八〇年代の研究範囲に入れておくべきだと思われる。

価値や信念などの精神史的な変遷に本論の着眼点がある故に、既存の八〇年代の文化地図を修正・補完しながら、次に展開する五つの主題に分けて、八〇年代という思想空間の全貌にできるだけ迫っていきたい。

## 第一章 思想解放運動の光と影

### ——「真理標準」討論と人道主義・疎外問題論争を中心に

#### はじめに

八〇年代の「新啓蒙」思潮を考える場合、まず一九七八年から起きた「理論界」、即ち共産党のイデオロギー部門を主要な陣地とした思想解放運動を見ておかなければならない。何故なら、一元的な政治体制の下で、上層部の思想緩和、イデオロギーの揺るぎなしには、知識界や一般レベルの社会思潮も許容されず、公共的言説の形態として社会の水面上に浮かび上がらないからである。後者を語るために、前者をまずクリアする必要がある。

今日、改革開放の理論的起点、そして画期的な中国共産党第十一期中央委員会第三回全体会議（十一期三中全会）の開催のために思想的障害物を取り除いた偉大な勝利と認定された「真理標準」討論は、実は構造的に自らの批判対象と同様な限界を抱えているものである。そして、思想解放運動といえば、「真理標準」討論のみが取り上げられることが多いが、しかし、ほぼ同時期から生じた人道主義・疎外問題論争も、思想解放運動の不可欠な部分であることが往々にして無視されがちである。本論では、後者の方が、国家装置としての社会主義体制への理論的批判として、本当の意味での「思想解放」と称され得るものであると考える。以下、時間的順序に従って、この二つの論争の歴史的な在り方、及び現代中国にも依然として影響を与え続けている思想的課題を、一九九〇年代以降に現れた八〇年代論と結びつけて批判的に考察していきたい。

#### 一 「兩個凡是」から「四項基本原則」へ

さて、「思想解放」とは、まず何からの「解放」なのか。無論、それは従来の教条化され、或いはソ連化されたマルクス主義、毛沢東思想、及び毛沢東の無謬性を絶対視する「兩個凡是（二つの全て）」<sup>14</sup>からの解放を意味するのである。

---

<sup>14</sup> 「毛主席の全ての決議を擁護しよう、毛主席の全ての指示を変更せず従おう」という党主席華国鋒の主張。一九七七年二月七日、『人民日報』、『解放軍報』、『紅旗』に同時掲

既存の極左的なイデオロギーへの抵抗は、打倒された老幹部たちの不満と文革進行中の異端思想、例えば一九七四年の「李一哲思潮」<sup>15</sup>が示したように、既に萌芽していたのだが、文革勢力の崩壊を機に、反文革派政治家たち（鄧小平、陳雲、葉劍英、李先念、譚震林、胡耀邦、羅瑞卿など）が体制内の理論家たちと手を結び、自らの影響力を以て、上層部から「思想解放」を全国的に遂行しようとした。権力闘争の側面を別にして、言説レベルでの営みのみを見れば、それを、政権の正統性、国家運営の方向性やプロセスなどをめぐって展開した一つの思想運動と呼んでもよからう。

文革終息後、毛沢東に抜擢され最高権力者となった華国鋒にとっては、毛の神格化の維持が後継者の正当性を保障するために必要不可欠なものであった。一九七七年二月七日、華国鋒時期の最も重要な社説である「学好文件抓住綱」が発表され、そこには「抓綱治国」（要を掴み国を治める）と「兩個凡是」という主旨が提示された。前者は「階級闘争」という基本の堅持を唱え、後者は毛沢東の無謬性を強調した。

しかし、こうした「理論」は、当時の中国や共産党内部に瀰漫していた、動乱状態から脱出したばかりの解放感・期待感とあまりにもかけ離れていることが明らかである。そして何よりも、文革期に批判され打倒された多くの党内高級幹部が名誉回復・職務回復を果たさなければならなかったことは、彼らへの批判・打倒を理論的に支持した毛沢東の無謬性とどうしても相容れないものであった。こうした理念的・権力闘争的な要因と絡んで、鄧小平、胡耀邦をはじめとする党内改革派と理論家たちの反撃がまず「真理標準」討論というイデオロギー闘争を通して発動された。

---

載された社説「学好文件抓住綱」によって規範化された。「文件」とは、毛沢東の「論十大関係」（一九五六年四月）と華国鋒の「在第二次全国農業学大寨会議上的讲话」（一九七六年一二月）を指し、「綱」とは、「階級闘争」のことを指す。

<sup>15</sup> 一九七四年十一月十日に、李正天、陳一陽、王希哲、郭鴻志らは「關於社会主义的民主与法制——獻給毛主席和四届人大」という二万六千字、六七枚にもなる「大字報」（壁新聞）を広東省広州市の繁華街である北京路に張り出し、国内外の大きな反響を呼び起こした事件である。その訴求の内容は次の六点である。①人民群眾の有すべき民主的權利を保証する法律を作ること。②特權階層を拘束する措置を取ること。③人民群眾が党と国家の各級幹部を監督する權利を保証する措置を取ること。④拷問、誣告、人命無視などのファシズムの専制を制限する条例を作ること。⑤政府と党の政策を頻繁に変えないこと。⑥各々が能力に応じて働き、労働に応じて分配するという原則を実施すること。他に参照する論文は、宋永毅「文化大革命中的異端思潮」（『二十一世紀』[香港]、一九九六年八月号）がある。

一般的には、一九七八年五月十一日、『光明日報』に「特別評論員」の名で「実践是檢驗真理的唯一標準」という論文が発表されたことを機に、真理標準問題に関する議論は全国範囲で展開されていたと認知されている<sup>16</sup>。しかし、事実関係からいえば、この画期的な文章を最初に掲載したのは、『光明日報』ではなく、胡耀邦が主催した中共中央党校の内部刊行物『理論動態』であった。この点に関しては、若干説明が必要である。

『理論動態』というのは、当時中央党校の常務副校長を兼任していた胡耀邦の提唱で創刊された内部刊行物であり、一九七七年七月十五日に第一号が出された。その後、五日毎に一号、毎号一篇という間隔と分量で、中央機関、各省市、軍組織に向けて発行されていく。五月十日、『理論動態』に「実践是檢驗真理的唯一標準」が発表され、翌日の十一日に『光明日報』に転載され、当日の内に新華社が発信、翌十二日には『人民日報』、『解放軍報』が転載、その後各省市の多くの新聞も転載していった。保守派の陣営である『紅旗』誌は沈黙を保ち続けていたが、一つのイデオロギーの転換を迫る討論が全国を席捲することはもはや防げなかった<sup>17</sup>。「真理標準」討論の誕生は、胡耀邦と彼に同調した理論家、党内元老の力に負うところが大きかったと言えよう。例えば、一九七八年六月二四日、『解放軍報』に掲載された「馬克思主義的一個最基本的原則」という胡耀邦自身も高く評価した論文は、当時軍事委員会秘書長を務めた羅瑞卿將軍の支持で発表されたものである。しかし、後述するように、反華国鋒勢力の内部分裂が表面化になるにつれ、一九八二年、『理論動態』を編集する「理論研究室」は、中央党校校長の座を手に入れた、同じく軍人出身の王震によって撤廃された。

当時の理論家の一人であった郭羅基（一九三二～）によれば、「真理標準」討論は、一九八〇年十二月二十五日の鄧小平の「反自由化」宣言を終結の徴として、三段階に分けることができるという。これを要約すれば次のようになる。

(1)一九七八年五月十一日から、十一月の中央工作會議が開かれる直前まで。

---

<sup>16</sup> この文章は、最初の作者が南京大学の哲学学科教師胡福明であったが、中央党校の孫長江と呉江、及び胡耀邦によって添削を施されたものであり、集団創作の産物といってもよい。

<sup>17</sup> 郭羅基『新啓蒙：歴史的見証与省思』〔香港〕、晨鐘書局、二〇一〇年、一五三～一五七頁を参照。矢吹晋編『中国のペレストロイカ 「民主改革の旗手たち」』、蒼蒼社、一九八八年、三〇～三一頁を参照。

各地の研究機関、政府機関が座談会を開き、中央では鄧力群、周揚などの大御所も「兩個凡是」を批判して「実践」論を支持し、討論が全面的に展開していた。

(2)一九七八年十一月の中央工作會議と直後の十二月の第十一期中央委員会第三回總會（三中全会）から、一九七九年に行われた「理論會議」（理論工作務虚會）<sup>18</sup>の終わりまで。「実践」論派は華国鋒の「兩個凡是」派に圧勝し、三中全会の會議公報に「実践」論を結論として定着させた。しかし、同時期に進行していた民間の民主化運動<sup>19</sup>によって、鄧小平は一九七九年三月三〇日に、「堅持四項基本原則（四つの基本原則の堅持）」<sup>20</sup>を提起して、実践の検証を拒否する新たな「原則」を強制的に確立しようとした。そこで討論が急に停止してしまった。

(3)しかし、所謂「極左文革」の悪影響を更に清算するために、一九七九年五月から、「真理標準討論補課（再討論）」が再び要請されてきた<sup>21</sup>。ところが、それも一九八〇年十二月中央工作會議で「反資産階級自由化」主張の再帰によって、終止符が打たれた。

郭羅基は、この討論は展開の様式でいえば、従来の「上から下へ」型ではなく、「下から上へ」型であると述べたが、恐らく二つの類型が混合して相補的に進行していたと解釈する方がより実態に近いであろう。上掲の簡単な概括から見れば、この討論の政治的空間、推進者、組織者、書き手、議論の方法など、基本的には体制内の資源のみによって展開されたことが一目瞭然である。

以上の整理のみを見ても、「真理標準」討論の不徹底性が窺われるのではない

---

<sup>18</sup> 一九七九年一月十八日から四月三日まで開かれ、中央政治局委員の胡耀邦が、「兩個凡是」思想を清算し、それまでタブー視されてきた人々や文芸作品の名誉回復を図った會議として有名である。一九七八年秋以降盛んとなった民主化運動「北京の春」と重なり、相互呼応しているようにも見えるが、一九七九年三月二九日の民主活動家魏京生の逮捕が暗い影を落としていた。

<sup>19</sup> 一九七八年秋以降、北京西単の「民主の壁」運動が盛んとなり、活動家が発行した同人雑誌名に因んで、通常「北京の春」と呼ばれている。一九七九年三月二九日に、民主という「第五の近代化」を唱え、鄧小平を指名批判した民主活動家魏京生の逮捕で終わりを告げた。

<sup>20</sup> 「社会主義の道」「プロレタリア独裁」「共産党による指導」「マルクス・レーニン主義と毛沢東思想」の四つの原則を堅持しなければならない、ということである。

<sup>21</sup> 沈宝祥『真理標準問題討論始末』（中国青年出版社、一九九七年）の付録二によれば、一九七九年、全国の省や市の二九社の新聞紙上で発表された「真理標準」討論に関する文章は一二八篇に達しているという。

か。「実践は真理を検証する唯一の標準である」という命題は、郭羅基が指摘したように、「循環論法」、命題そのものが本質主義化され、実践とは無縁の至上原理へと変わったといった欠陥を帯びている<sup>22</sup>。更に、実践基準の上にまた「四項基本原則」という新たな基準が君臨するようになったことは、この討論の限界を明示している。「四項基本原則」について、中共中央宣伝部理論局副局長であった李洪林が後に次のように指摘した。「思想方法からいえば、「四項基本原則」も「兩個凡是」と同じく、幾つかの先験的原則を確立したのである。それは実践の検証も受けず、懐疑も一切許さないものであるため、実際には「四個凡是（四つの全て）」となったにすぎない。」<sup>23</sup>例えば、白樺と彭寧の共著による劇本『苦恋』及び翌年に映画化された『太陽与人』に対する批判キャンペーンにおいて、一九八一年四月二〇日の『解放軍報』に掲載された批判論文「四項基本原則不容違反——評電影文學劇本『苦恋』」は、紛れもなく「四項基本原則」を後ろ盾にしたものであった。

更に、「四項基本原則」は、一九八二年一二月の憲法改正によって、憲法前文に記入され、憲法の指導思想として位置づけられた。「四項基本原則」＝「四個凡是」の規範力は、「真理標準」討論に止まらず、八〇年代政治、思想文化の全般に及ぶことになる。石塚迅が指摘したように、「四項基本原則」は「法に対する政治の優位」を示すものであり、「言論の自由が政治的判断・配慮により恣意的に制限、抑圧される危険性につながってくる」<sup>24</sup>のである。

この討論は、真理を検証する基準は実践という「唯一」のもの以外にはない、という結論を導き出した故に、結果として、華国峰の「兩個凡是」論を真理検証の基準ではないと否定し、鄧小平・陳雲・胡耀邦ら改革派の權威を樹立することができた。しかし、「兩個凡是」派が政治的ヘゲモニーを失った後、改革派内部の分岐と差異も直ちに現れ、交錯しながら次の三派に分化していったのである。それは、陳雲を始めとする文革以前の十七年（一九四九～一九六六）の良き革命的伝統を復元しようとする「十七年」派、鄧小平を代表とする過去と

---

<sup>22</sup> 郭羅基、前掲書、二三五～二三六頁を参照。

<sup>23</sup> 李洪林『中国思想運動史：一九四九～一九八九』、天地圖書有限公司：香港、一九九九年、二六〇頁。

<sup>24</sup> 石塚迅『中国における言論の自由——その法思想、法理論および法制度』、明石書店、二〇〇四年、一九〇頁。

決別して近代化へと強制的に邁進していこうとする「専制的改革」派、及び改革開放の目標を近代化としつつ、改革開放の手段もそれと同時に民主化すべきだという志向を持つ「社会主義的民主」派、という三派であった<sup>25</sup>。

従って、「兩個凡是」を掲げた保守派の対極にあったのは、一口で「改革派」といっても、一枚岩的な存在では決してなかったといえる。ただし、「十七年」派と「社会主義民主」派との間の衝突と異なり、八〇年代を通じて、鄧小平をはじめとする「専制的改革」派は、両者の間にやや「十七年」派に偏っているバランスーとしての調整役を果たしていたことも知られている。

## 二 人間の顔をしたマルクス主義：人道主義と疎外問題

他方で、「真理標準」討論とほぼ並行するように、人間性・人道主義・疎外問題をめぐる論争も、思想解放運動の一部として、文芸理論、マルクス主義理論の分野で繰り広げられていった。

人間性論・人道主義論は、一貫して中国共産党の主流イデオロギーにとって異端的なものであった。その理由は、人道主義が「階級闘争」、「鉄砲から政権が生まれる」を堅持する戦時期共産主義イデオロギーとは功利的に相容れないこと、そして理論的には資産階級イデオロギーとしての個人主義、自由、平等と表裏一体のものと見なされたことにあると考えられる。

周知の通り、文革前の一九六〇年代前期においても、人道主義論は存在していた。その背景的な知識として、想起されるべきなのは、一九五六年五月から一九五七年六月までの短い「百花齊放・百家争鳴」キャンペーンにおいて、文芸学者である巴人（王任叔、一九〇一～一九七二）と銭谷融（一九一九～）による人間性論であろう。

巴人の「論人情」（『新港』、一九五七年第一号）は、「階級闘争は人間性解放の闘争でもある」という観点を提出し、銭谷融は「論「文学是人学」」（『文芸月報』、一九五七年五月号）において、作家の人道主義精神が作家の世界観の決定的な部分であると説いた。

だが、一九六〇年から、人道主義論は康生、姚文元、周揚らの批判によって、

---

<sup>25</sup> 郭羅基、前掲書、二〇八～二〇九頁を参照。

「資産階級的人間論」、「マルクス主義の仮面を被った修正主義」としてすぐ抹消されたのである。同年、巴人は「反党分子」と指定され、職務解除された。

その後、一九七八年になって、ようやく文芸理論・美学研究の老大家である朱光潜（一八九七～一九八六）によって、再び階級を超える人間性論という主張で口火が切られた<sup>26</sup>。間もなく、議論は哲学界に移転し盛んになった。一九八四年に至ると討論は絶頂に達し、広義の「文化討論」へと合流していった。一九八四年まで、人間性・人道主義・疎外問題に関する文章は、約一二〇〇篇が掲載され、各地では座談会・研究会も数多く開催され、全国の殆どの新聞雑誌を巻き込む、建国以来の空前の大議論となったのである<sup>27</sup>。

それと関連して、マルクス主義理論の分野では、所謂「人間の顔をしたマルクス主義」が主張され始めた。王元化（一九二〇～二〇〇八、上海市宣伝部長）、王若水（一九二六～二〇〇二、『人民日報』副編集長）、邢賁思（一九三〇～、中国社会科学院哲学研究所所長）、顧驥（一九三〇～、中国宣伝部文芸局幹部）、汝信（一九三一～、中国社会科学院副院長）などの党内理論家たちが青年マルクスの著作（とりわけ『経済学・哲学草稿』）に戻り、労働者が資本主義体制に疎外され、機械化・動物化されることへの批判をより高次の「人道主義」と捉え、人間の尊厳・価値・自由・発展・欲求などを是認する人道主義的要素を発掘し、それを「虚偽な資産階級道徳」として矮小化した教条的マルクス主義を批判していた。興味深いのは、一九六〇年代に人道主義批判派に所属した周揚（一九〇八～一九八九）、及びその部下の汝信、王若水は、八〇年代初期の人道主義論争では、思想的な「転向」を経て人道主義擁護論者になったことである<sup>28</sup>。

周揚が人道主義と疎外問題をめぐって胡喬木と衝突する前に、理論界では、それと関係する議論は既に活発になっていた。例えば、汝信の「人道主義就是修正主義嗎？——対人道主義的再認識」（『人民日報』、一九八〇年八月一五日）、

---

<sup>26</sup> 朱光潜「文芸復興至十九世紀西方資産階級文学家、芸術家有關人道主義、人性論的言論概述」『社会科学戦線』一九七八年第三号。朱光潜「關於人性、人道主義、人情味和共同美問題」『文芸研究』、一九七八年第三号。

<sup>27</sup> 『回読百年：20世紀中国社会人文論争』（第五卷、陳飛、徐国利ら編）、鄭州：大象出版社、一九九九年。第一章の四頁。

<sup>28</sup> 王若水『胡耀邦下台の背景——人道主義在中国的命運』、香港：明鏡出版社、一九九七年、一三頁。

王若水の「談談異化問題」(『新聞戦線』、一九八〇年第八号)、「人は馬克思主義の出発点」(一九八〇年八月、『為人道主義弁護』所収、北京：三聯書店、一九八六年)などが早くも発表されたのである。王若水は論文「為人道主義弁護」の中に、従来の、「資産階級のイデオロギー」、「抽象的な人間論」、「マルクスによって批判され放棄されたもの」といった人道主義理解に対して論理的な反論を施し、マルクス主義そのものを全て人道主義に帰結してはならないが、マルクス主義が人道主義を内包していることを強調し、最後に現在の社会主義建設に役立つ人道主義とは何であるべきかについて、次のようにまとめている。

——それ(人道主義を指す。ダッシュは原文——引用者)は、十年の内乱期における「全面的専制」と残酷な闘争を断固として放棄すること、ある個人を神格化し、人民を貶める個人崇拜を放棄すること、真理と法律の前では万人平等であること、公民の人身的自由と人格的尊厳が侵犯されてはならないことを意味する。

——それは、封建的等級制と特権観念への反対、資本主義的拝金思想への反対、人間を商品もしくは単純な道具と見なすことへの反対、そして個々人の出身、職位、財産によってではなく、人間自身で人間の価値を測ることを意味する。

——それは、人間そのものが社会主義生産の目的のみならず、一切の仕事の目的であること、社会主義精神文明を体現できる相互の尊重・同情・扶助・友好的協力という新型社会関係を確立・発展させること、人間蔑視の官僚主義と私利私欲の極端的個人主義への反対などを意味する<sup>29</sup>。

こうした明瞭な人道主義擁護論は、専制国家の権力を制限し解消することを目指すマルクス主義の「聖典」に基づいて既成権威に挑む手法を使用し、公式イデオロギーの内部の隙間を最大限に拡張しようとしたものである。それが故に、人道主義擁護論は、他の改革派マルクス主義者の行動と共に「マルクス主義内部におけるルター的な新教変革」とも喩えられている<sup>30</sup>。無論、文革時代

<sup>29</sup> 『文匯報』一九八三年一月一七日。

<sup>30</sup> 許紀霖、羅崗ら、前掲書、四頁。

に対立する派閥が『毛主席語録』から御都合主義的に有利なテキストを選択して相手を攻撃したのと同様の戦略を採るイデオロギー闘争は、必然的に現実の権力闘争に束縛されることとなり、学術的な論争に純化することは極めて困難であった。

一九八三年三月七日、中央党校で開催されたマルクス逝去百周年記念会議において、中国文芸界連合会主席、中央宣伝部顧問である周揚は、「關於馬克思主義的幾個理論問題的探討」と題する里程標的な講演を行ない、人道主義・疎外問題を提起し、次のような自己反省を述べていた。

長い間に、我々はずっと人道主義を修正主義として一概に批判し、人道主義とマルクス主義とは絶対相容れないものであると考えていた。このような批判は一面性を多く持っており、中には誤ったものすら存在している。私がかつて発表したこの方面と係る文章や講話などにも、正しくない或いは一部分が正しくない観点があった。「文化大革命」において、林彪と「四人組」たちは、彼らの推進した残虐無道の、人間性を絶滅させた封建的ファシズムの世論的根柢を作るために、人間性論、人道主義への誤った批判を極端なほどに強めていった。それまでの人間性論、人道主義への誤った批判は、理論上にしても実践上にしても、深刻な結果をもたらしてしまったのである<sup>31</sup>。

こうした自己批判と文革批判を踏まえて、周揚は抽象的で唯心論的な「資産階級的人道主義」と区別されるべき「マルクス主義的人道主義」を主張したのである。「私は、マルクス主義を人道主義の体系に回収し、マルクス主義の全部を人道主義そのものに帰結させることに賛成しないが、しかし、マルクス主義は人道主義を含めていることを承認すべきだと思っている。」<sup>32</sup>

周揚報告によれば、マルクスがフョイエルバッハの生物的で抽象的な人道主義を、社会的で実践的な人道主義、即ち史的唯物論を基礎とする無産階級の人道主義へと揚棄した過程において、「疎外」というヘーゲルによる概念に与えた

---

<sup>31</sup> 周揚「關於馬克思主義的幾個理論問題的探討」、『人民日報』、一九八三年三月一六日。

<sup>32</sup> 周揚、前掲文、『人民日報』、一九八三年三月一六日。それは明らかに周揚報告の起草者の一人である王若水の観点が取り入れられていた印である。

改造は肝心な役割を果たしたという。即ち、マルクス主義における「所謂「疎外」とは、主体が発展する過程において、己の活動により己の対立面が生み出され、その対立面は逆に一種の外在的な、己と異質な力として主体に対抗し、主体を支配することを指し示す。「疎外」は弁証的な概念であり、唯心論的な概念ではない。唯心主義者が使っても良いし、唯物主義者も使っても良い。ヘーゲルのいう「疎外」とは、理念や精神の疎外であり、フョイエルバッハのいう「疎外」とは、抽象的な人間性の疎外であり、マルクスのいう「疎外」とは、現実における人間の疎外である。つまり、主として労働の疎外を意味するものである。」<sup>33</sup>

なお、社会主義的人道主義を承認することと疎外に反対することとは、同じ事物の両面であり、搾取を消滅した社会主義は疎外の主要な形態を無くすことを意味するのだが、しかし、社会主義社会には疎外がまだ存在していることについて、次のように説明されている。「経済建設においては、経験がなかったことと、社会主義建設という必然的王国に関する認識が足りなかったことに起因して、過去の我々は多くの過ちを犯した。結局我々はその悪い結果を自分で消化するしかなかった。それは経済領域での疎外である。民主と法律制度の不健全のため、人民の下僕は時に人民が付与した権力を濫用し、逆に人民の主人となってしまった。それが政治領域での疎外であり、或いは権力の疎外とも呼べる。思想領域での疎外といえ、最も典型的なのは個人崇拜であり、フョイエルバッハが批判した宗教的疎外と類似するところもある。」<sup>34</sup>

周揚報告は、「疎外問題の根源は、我々の体制及びその他の方面の問題にあり、社会主義制度そのものにあるのではない」<sup>35</sup>と断ってはいるのだが、以上のような大胆な社会主義疎外論は、政権の支配原理への危険な懐疑を引き起こしか

---

<sup>33</sup> 周揚、前掲文、『人民日報』、一九八三年三月一六日。

<sup>34</sup> 周揚、前掲文、『人民日報』、一九八三年三月一六日。社会主義社会にも疎外現象がまだ思想、政治、経済のレベルで存在している、というのも八〇年代において最初に疎外論を提起した王若水の持論である。例えば、個人への迷信思想（人民が自己の独立性と疎遠になる）、官僚主義（人民の奉仕者が人民と疎遠になる）、無駄な公共投資（投資が負債となる）、工場建設による環境汚染（自然が人間と疎遠になる）などが挙げられている。王若水「談談異化問題」（『新聞戦線』、一九八〇年第八号）を参照。なお、ほぼ同時期に高爾泰もマルクス主義の「商品の物神崇拜」に倣って「権力の物神崇拜」、「権力の疎外」概念を唱えていた。崔衛平「人道主義和異化問題」討論始末（『炎黄春秋』、二〇〇八年第二号）二六～二七頁を参照。

<sup>35</sup> 周揚、前掲文、『人民日報』、一九八三年三月一六日。

ねないものとして、「修正主義」を警戒している保守派の神経に刺激せざるを得なかった。

保守派の反撃は直ぐに始まり、半年後、勝負決定の結果が出たのである。一九八三年一〇月の二期二中全会から、鄧小平が指示した「精神汚染除去」キャンペーンが発動され、一九八四年一月三日、中央政治局委員、党内イデオロギー部門の最高リーダーである胡喬木は中共中央党校で、周揚報告の人道主義論と疎外論を批判する「關於人道主義和異化問題」という講演を行った。その原稿は『人民日報』、『紅旗』誌に載り、後に人民出版社から単行本として刊行され、全国各地での「学習活動」を通して流布していった。

胡喬木報告は、まず人道主義を、世界観・歴史観としての人道主義と倫理的原則・道徳的規範としての人道主義という二種類に分けて、後者を「検討に値するもの」として、昔の「革命的な人道主義」の範囲内で許容し、前者を厳しく批判する。そして、①人類社会を進歩させる動力とは何か、②如何なる思想に基づいて社会主義社会の前進を指導するのか、③何故社会主義的人道主義を宣伝し、実行しなければならないのか、④疎外論で社会主義社会に生じた消極的な現象を解釈すべきなのか、という四つの問題をめぐって論を進め、次のように結論づけている。

①歴史を動かす動力は、抽象的な人間性にあるのではなく、生産力の発展、生産力と生産関係との矛盾、及び階級社会にこの矛盾を反映する階級闘争にある。

②「人間はマルクス主義の出発点である」というのを社会主義の指導思想としてはならない。何故なら、それは個人主義を助長し、個人の欲求の満足が社会や人民の利益より優先されることを奨励するからである。「個々人の価値を評価する基準は、彼の存在と需要が、社会・他人から承認と満足を得たか否かにあるのではない。より重要なのは、彼が社会・他人のために如何なる責任を尽くし、如何なる貢献をなしたかということである。」<sup>36</sup>

③反帝国主義の資産階級的人道主義は支持すべきである<sup>37</sup>が、社会主義的人

---

<sup>36</sup> 胡喬木「關於人道主義和異化問題」、『人民日報』、一九八四年一月二七日。

<sup>37</sup> 日本の資産階級人道主義者として、作家有島武郎、宮本百合子と経済学者河上肇が挙げられた。

道主義は既に資本主義的人道主義を超越したのである。社会主義的人道主義とは、かつての革命的人道主義の発展であり、社会主義の経済的制度和政治的制度に符合する倫理的・道徳的な人道主義でなければならない。

④資本主義社会の雇用労働と資本との対抗関係を描く概念である「疎外」を、社会主義社会の暫定的な困難、弊害、挫折に適用してはならない。資本主義から社会主義への進化は、歴史発展の根本的な飛躍である。この重要な歴史的境界線を見逃してはならない。

以上の四つの論点を前文で紹介した王若水の「人道主義」規定と比較してみれば、両者の議論は殆ど噛み合っていないことが明らかである。王若水のそれは世界観から倫理観・道徳観を切り離すことを認めないし、また拝金主義や極端な個人主義にも反対するが、専制政治や等級制、個人崇拜への批判に重きが置かれる。それに対して、胡喬木報告はむしろ、唯物論の堅持、国家優位的な利他主義の発揚、禁欲的に社会的諸問題に耐えることを主張している。

胡喬木は、社会主義中国に発生した「官僚主義、汚職、窃盗、浪費、環境破壊、失業、住宅難、犯罪、男女不平等、児童虐待」などの立ち遅れた現象が「ある程度」存在していることを認めたが、それらは「主として経済的・文化的な発展がまだ不十分であること、及び一部の体制的不備と我々の仕事の欠点など」<sup>38</sup>に由来したものと解釈し、「疎外」概念の適用を断固として拒否する。彼は更に次のように警鐘を鳴らしている。「(疎外論が)曖昧ではあるが相当に固定した反現実的な傾向、更に何にも当て嵌まる抽象的な形式を持っており、全ての消極的な社会現象の責任を社会主義制度または社会主義の指導的勢力になすりつけ、反対の目標を党と政府の指導に集中することができる。そうであれば、社会主義、共産主義と党の指導への不信感と悲観的心理を社会に拡散することが避けられない。」<sup>39</sup>胡の言外の意味を翻訳してみればこうなるだろう。疎外を「科学」とされているマルクス主義の「正しい概念」として認め、疎外現象を「恒久的・法則的・普遍的な」なものを見なすならば、今まで起きてきた経済的・政治的・思想文化的な諸々の挫折と災難（特に文革）は、将来でも解決不可能な問題となり、社会主義制度そのものの進歩性、正統性、倫理性、及び国民の

<sup>38</sup> 胡喬木「關於人道主義和異化問題」、『人民日報』、一九八四年一月二七日。

<sup>39</sup> 胡喬木「關於人道主義和異化問題」、『人民日報』、一九八四年一月二七日。

信頼と希望を全て喪失させてしまう、という根本的なイデオロギー危機を招来する、ということである。胡はそれを予想していたからこそ、周揚報告と対立せざるを得なかった。

従って、一九八三年一〇月の「精神汚染除去」キャンペーンが拡大されていくにつれて、人道主義擁護論は新聞雑誌から殆ど消失してしまった。胡喬木の人道主義・疎外問題批判は、こうしてこの論争に決着を付けたのである。

### 三 批判原理としてのマルクス主義疎外論

もし「真理標準」討論が改革開放イデオロギーのための認識論的な論争であったとすれば、人道主義・疎外問題をめぐる論争は価値論的な戦いであった。人道主義論は、哲学界の李沢厚や文学界の劉再復の主体性論と内在的に通底していたが<sup>40</sup>、疎外論は、そもそも、田上孝一が指摘したように、「疎外論とは、一方で資本主義の事実的な基本構造を説明するための社会科学的理論であると共に、あるべき人間の在り方をも提起する倫理的な理論でもある。」<sup>41</sup>

実は、王若水はその後、胡喬木報告の「審判」に屈せずに反駁の論文を書いたのである。そこには、人道主義の語源が紹介され、「獣道」でも「神道」でもない、「価値観念」としての人道主義が措定されている。人道主義が回答すべきなのは、「歴史を動かす動力とは何か、物質と精神とはどちらが第一次的であるのか」というような問いかけではなく、「人間の価値は第一位にあるべきかどうか」という規範的な問題であるとし、人道主義は、世界を客観的に解釈するのみに留まらず、世界を価値論的に評価しなければならないために、唯物論と唯心論の弁別とは別個の次元にあるという<sup>42</sup>。そうであれば、人道主義は、「人類

---

<sup>40</sup> 李沢厚は一九七九年に公刊された『批判哲学的批判——康德述評』において、既にカント哲学の文脈の中に「主体性」について初歩的な問題提起を行ったが、この問題が広く注目されるようになったのは、一九八一年に論文「康德哲学与建立主体性論綱」が発表されて以降であった。また、一九八五～一九八六年の間に劉再復の「文学主体性」論の登場によって、この問題への関心が更に広まっていった。人間本位的な意味合いを含む主体性論は、明らかにマルクス主義の人道主義論と相互に呼応するものであった。更に遡れば、五〇年代に勃発した美学論争における高爾泰の「美の主観性」論まで系譜づけることができよう。

<sup>41</sup> 田上孝一『マルクス疎外論の諸相』、時潮社、二〇一三年、三五頁。

<sup>42</sup> 王若水「我对人道主義問題的看法——答復和商榷」、『為人道主義弁護』、北京：三聯書店、一九八六年、二四二～二四三頁。

社会の歴史を科学的に解釈できない」という胡喬木の批判は的外れとならざるを得ない。何故なら、それは本来人道主義の任務ではないからである。

概していえば、王若水と胡喬木との理論的差異は、人間性や人道主義が不変的で実体的であるか、それとも歴史的で社会関係的であるかにあるのではなく、「科学」や「真理」と見なされる政治体制への倫理的批判を認めるか否かというところにあるのだろう<sup>43</sup>。

胡喬木が再三に強調したように、私有制度の撤廃により、資本家の搾取に起因する労働者の疎外が徹底的に除去されたというのは、結局一種の理論的な演繹にすぎなかった。「旧ソ連東欧の現実社会主義とは、資本家に代わってノーメンクラトゥラを頂点とする国家官僚が労働者を支配する社会であり、その生産過程において行われていた労働の基本的な性格は、資本主義同様に疎外の刻印を帯びていた」<sup>44</sup>のである。現実の中国社会はまたそれと相似していると言わざるを得ない。例えば、「労働者階級は指導的階級である」と宣言した中華人民共和国では、『労働法』の起草が一九五六年から既に行われ始めたが、結局正式に施行されたのは一九九五年であり、それまでの労働関係の法令は全て行政機関の恣意的解釈を免れない「暫定的規定」であった<sup>45</sup>。

だが、九〇年代以降、賀桂梅の八〇年代人道主義論は、「もし当時の歴史的

---

43 王若水も「抽象的な人間」を否定し「現実的な人間」を主張する社会主義的な立場に立っている。「我对人道主義問題的看法——答復和商榷」、前掲書、二五八頁を参照。ここでは、フーコーなどのポスト構造主義者の人道主義批判を胡喬木のそれと同一視してはならないことを付記しておきたい。フーコーにとっては、「主体」は歴史的に構築された一種の「言説」であるために、当然、(ヨーロッパの)「人間」という主体も知の権力によって虚構された幻想でしかない。そして、ブルジョアの近代的人道主義は、人間を真に開放するのではなく、単に別種の権力(戒律、監視、処罰)に導いたにすぎない。フーコーのいう「権力＝言説＝真理体制」においては、独立した主体も客体も存在し得ない。だが、多くの論者が指摘したように、フーコーの歴史的叙述そのものは、「真理体制」を超越した、抵抗的な「主体」ともなっているのではないか(杉田敦『権力の系譜学——フーコー以後の政治理論に向けて』、岩波書店、一九九八年、六六～七五頁を参照)。胡喬木の人道主義論は、一見「社会関係の総和としての人間性」を主張しているようであるが、社会関係(制度)に関する批判的な分析をなるべく遮断し、社会関係の「自己目的化」を意図したものである。それに対して、王若水は、主体が硬直化した社会関係への変革の可能性を楽観的に信じていたと思われる。

44 田上孝一、前掲書、三九頁。

45 文革終息以降の労働制度に関する「暫定的規定」については、袁守啓「我国労働立法的現状与展望」『法学雑誌』一九九二年第二号を参照。中国の労働立法の立ち遅れた状況について、袁守啓はこのように指摘している。①労働の基本法が欠けている(それは一九九五年に実行されることになった)。②関係領域での立法が遅れている。③法律の効力レベルが低い。④労働の行政管理が中心となっている。同論文、『法学雑誌』一九九二年第二号、五頁。

脈を除外して、テキストそのものの理論的な解釈から見れば、胡喬木の論述は周揚・王若水のそれより、もっと厳密で周到なものである<sup>46</sup>という胡喬木の立場に比較的偏った評価を下している。賀によれば、人道主義思潮は一つの「理論」としてではなく、一つの「社会的情緒」として発露されたものであり、正統的マルクス主義に比べて、「現代社会主義の実践過程に生じた嚴重な問題」にうまく応答することができたにすぎない。即ち、理論としての「疎外」が人々の注目を集めたというより、「疎外」という言葉が指示する大躍進、文革、官僚主義国家、過剰な階級闘争による抑圧、という政治的社会的問題の方が人々の共鳴を引き起こしたのである。それに対して、「胡喬木の文章は、マルクス主義理論の教条的な反復の中に、この現実問題を討論する合法性を取り消してしまった。」<sup>47</sup>

つまり、賀は一方では、胡喬木報告の「理論的な厳密性と周到性」を賞賛し、他方では胡喬木報告の「教条主義」及び討論を強制的に片付けようとする権力を指摘せざるを得ない自己矛盾に陥っているわけである。

ところが、果たして胡喬木報告は当時の人々の現実体験とかけ離れたものの、「理論的」には優っている、という賀の判断は首肯され得るのか。賀はフランス哲学者、構造主義的マルクス主義者のルイ・アルチュセールの人道主義論批判、疎外論批判に基づいて、周揚・王若水たちの人道主義論は、マルクスの疎外概念をヘーゲルの、フォイエールバハ的に捉え、晩年マルクスがこのような形而上学的な疎外概念を超克したことを等閑視したと批判した<sup>48</sup>。だが、アルチュセールの批判も、マルクスの疎外概念についての一観点にすぎない。経済だけでなく、政治、イデオロギー領域にも「人間の生産物による人間支配」が存在する、というゲオルク・ルカーチの物象化論はもちろん<sup>49</sup>、疎外概念を提起したマルクスの『経済学・哲学草稿』（執筆時期は一八四四年）が一九三二年

---

46 賀桂梅『「新啓蒙」知識档案：80年代中国文化研究』北京大学出版社、二〇一〇年、七二頁。

47 賀桂梅、前掲書、七二頁。

48 賀桂梅、前掲書、六八頁、六九頁、七一頁、七四頁を参照。

49 五〇、六〇年代の反修正主義批判において既に名を挙げられていたルカーチは、一九七八年第六号の『哲学訳叢』に再び理論家として登場したが、一九八四年の人道主義論争では、また「抽象的なマルクス主義」、「誤った極左的な思潮」、「一九二〇年代の小ブルジョア情緒」として糾弾されていた。張亮「国内盧卡奇研究七十年：一個批判的回顧」『現代哲学』二〇〇三年第四号を参照。

に公刊されて以来、一九五〇年後半までの国際的な冷遇期を経て、マルクス主義研究の内部では既に半世紀以上の論争的な歴史を持っており、その解釈と評価をめぐる複数の見解が併存し激しく競合していたのである<sup>50</sup>。その中に、賀が取り入れた疎外論批判の原型は、既にソ連の新スターリン主義者<sup>51</sup>テ・イ・オイゼルマンによって、下記のように用意されていた。

「疎外」という用語は、周知のようにヘーゲルとフォイエルバッハによって用いられた。……マルクスは、疎外とその克服の方法とについてのヘーゲル的理解とフォイエルバッハ的理解とをともに深く唯物論的に批判した。……だが、それは、マルクスがこの草稿で用いている疎外という概念が意味するところの社会的歴史的発展の客観的過程を十分に相応しく表現したものであるのではないということを考慮に入れておかねばならない。この時代のマルクスはまだフォイエルバッハの人間学の影響を完全に克服してはおらず、その結果、彼が定式化した史的唯物論と科学的社会主義の諸命題は、成熟したマルクス主義に相応しくない用語で表されている<sup>52</sup>。

こうした立場が、そのまま胡喬木たちによって継承されているが、岩淵慶一が指摘したように、ここから導き出される結論が、安易なマルクス主義疎外超克論でしかなかった<sup>53</sup>。

ところが、初期マルクスにおける疎外概念が後期マルクスの思想によって放棄されたか否かという「作家論」的な議論に拘らなければ、具体的な現実への批判原理としての疎外（社会的な疎遠、外化、隔離、排除）概念は、国家体制の差異を超えて継承されるべきものであるという考えは、今日の現実感覚に比

50 岩淵慶一『マルクスの疎外論——その適切な理解のために』、時潮社、二〇〇七年、三九～四一頁。

51 スターリンの神話的権威が失墜した後、スターリン個人に関わる要素をなるべく払拭し、スターリン主義の危機を、言わばスターリン抜きにスターリン主義に移行することによって回避しようとしたが、依然として哲学から規範的概念を排除する実証主義的傾向を持ち、歴史を機械的決定論的に解釈するようなスターリン主義の特徴を温存しているソ連マルクス主義者を指す。『経済学・哲学草稿』などのマルクスの初期著作に規範的な諸思想を大量に含んでいたために、スターリン主義とは原理的に相容れないという。岩淵慶一、前掲書、四五～四六頁、二二〇頁を参照。

52 岩淵慶一、前掲書、五二頁から孫引き。原出典は、ソ連科学アカデミー哲学研究所編『世界哲学史』第五卷、出隆、山内唯彦、寺沢恒信監訳、商工出版社、四一頁。

53 岩淵慶一、前掲書、五二頁。

較的に符合しているのではないだろうか。日本のマルクス主義哲学者梅本克己もかつて、疎外の遍在についてこのように指摘している。「今日商品感覚にまったく犯されていない学者、芸術家などは一人も存在しない。存在しえないのである。自分の能力のいかなる部分をも商品化せずすむ人間などは、純然たる寄生生活者以外にはいないのであり、そして「寄生」ということは、直接にせよ間接にせよ、ほかならぬ疎外された労働への寄生であって、それ自身が疎外の象徴である。」<sup>54</sup>それは全地球規模に拡大しつつある資本主義体制だけでなく、社会主義国家の国営体制に寄生せざるを得ない人々の状況も言い当てている。

胡喬木報告は、社会主義的人道主義を二種類に分け、倫理（規範的概念）と社会政治（記述的概念）を峻別し、後者に対するマルクス主義の倫理的疎外批判を排除しようとしている。それは結果的に、政治への規範的倫理的な介入を拒否し、倫理への政治的な侵犯のみを許容する、ということになるだろう。それこそ、彼が「社会的で現実的な人間」を強調したにも関わらず、言葉を「抽象的」にならざるを得なかった理由である。こうして見れば、初期マルクスが「哲学」を以て「経済学」を批判するのと相反した胡喬木の論法は、果たして賀桂梅が述べたように、「理論的に厳密で周到な」ものであろうか。

以上の考察から、八〇年代に発生した人道主義・疎外問題論争は、言説の再生産によって、現代中国の八〇年代評価に依然として影響を及ぼし続けていることが伺われる。以下、現代中国の八〇年代論の限界を示すために、もう一つの事例を取り上げて検討してみたい。

#### 四 「新啓蒙」知識人と「国家」

九〇年代以降、党内宣伝部門の改革派知識人が主役を演じた思想解放運動と一応区別して、一九八四年頃から勃興した、教育・研究・出版機関に支えられていた文化討論（「文化熱」）を「新啓蒙」思潮と見なす論者もいれば、啓蒙的思想における近似性と共通した「同一的態度」から、思想解放運動を含めて、文化討論に積極的に参与していた知識人の様々な主張思想を、一括りにして「新

---

<sup>54</sup> 梅本克己「書評『人間性と人格の理論』——人間性と疎外について」、『梅本克己著作集』第六巻、三一書房、一九七七年、三一〇頁。

啓蒙」思潮と呼ぶ論者もいる。勿論、「新啓蒙」の「新」というのは、五四時期の啓蒙運動や文革による愚民運動を意識した上での命名であろう。前者の代表といえば、例えば許紀霖、羅崗らによる『啓蒙的自我瓦解：1990年代以来中国思想文化界重大論争研究』（吉林出版社集団、二〇〇七年）が挙げられるが、後者の代表的なものには、八〇年代論としても有名な汪暉論文「当代中国的思想状况与現代性問題」<sup>55</sup>がある。

汪暉論文は、思想解放運動の起爆剤である論文「实践是檢驗真理的唯一標準」は「国家意志の表れ」<sup>56</sup>だとし、八〇年代「新啓蒙」知識人の思想的営為と国家の関係については、次のように述べられている。

「新啓蒙」思潮自体は複雑かつ錯綜しており、一九八〇年代後期には深刻な分裂が起こったが、歴史的に見れば、中国「新啓蒙」思想の基本的立場と歴史的意義は、国家の改革実践全体に対してイデオロギー的な基礎を提供したという点にある。中国の「新啓蒙知識人」と国家目標との分岐は、両者の間の緊密な関係の中で徐々に露呈してきたものであった。今日の啓蒙思想は西欧の（主に自由主義の）経済学、政治学、法学及びその他の領域から思想的インスピレーションを得て正統マルクス主義イデオロギーと対抗したが、それは国家の推進する社会変革がちょうど市場化の過程を経てグローバル化へと向かう歴史的な歩みを進めていたからである。この意味で、「新啓蒙知識人」と正統派との対立は、民間知識人と国家との対立と単純に解釈してはならないのである。むしろ逆に、全体的に見て、彼らの思想的営為と国家目標はほぼ一致していた。一九八〇年代の中国思想界・文化界で活躍した知識人（その一部は一九八九年以後、海外に流亡した）は、大部分が国家研究機関や大学の指導者であり、国家から重用されていた<sup>57</sup>。

---

<sup>55</sup> 一九九四年、韓国の『創作と批評』誌に一部翻訳。一九九七年、中国『天涯』誌第五号に掲載。一九九八年、「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）」（砂山幸雄訳）のタイトルで『世界』誌に日本語訳が連載。そして、二〇〇六年に日本語訳された論文集『思想空間としての現代中国』（村田雄二郎・砂山幸雄、小野寺史郎訳、岩波書店）に「現代中国の思想状況とモダニティの問題」と題して収録されている。

<sup>56</sup> 汪暉「現代中国の思想状況とモダニティの問題」（『思想空間としての現代中国』に所収、砂山幸雄訳、岩波書店、二〇〇六年、五九頁の注釈一〇）を参照。

<sup>57</sup> 汪暉「現代中国の思想状況とモダニティの問題」、前掲書、一九頁。

前文でも述べたが、文革後の中国の権力システムには、「十七年」派、「専制的改革」派と「社会主義的民主」派が併存していたことが示しているように、ここで引用した汪暉の記述及びそれに付された注釈（「国家」も「党」も一枚岩の存在と見なしてはならない）は、八〇年代の「国家」の内的な多様性や重層性を再び喚起する点では重要な指摘だといえる。

そもそも、「体制内」と「体制外」というような概念は、「体制」が社会の隅々まで覆っていた八〇年代中国の政治に適用できるかどうかは疑わしいことである。民主化運動に奔走していた、所謂「反体制」的な大学生でさえ、私立の教育体系が廃絶された故に、「体制内」の者と考えられるべきだからである。

しかし、問題は、「国家」と「党」の内部分岐に触れた汪暉は、自らも「国家」を区別なしに使っていることである<sup>58</sup>。鄧小平体制が発足した後、まだ様々な内的な葛藤を抱えていた以上、当時の指導部とイデオロギー部門における一つの派閥のことを、中国という「国家」と短絡的に呼ぶことが慎まれるべきではないか。

確かに、「真理標準」討論、人道主義と疎外問題論争を含む思想解放運動の主要な推進者、例えば周揚、于光遠、胡績偉、黎澍、蘇紹智、李洪林、于浩成、王若水、邢賁思、郭羅基、張頤揚、嚴家其などの「新啓蒙」知識人は、皆中央指導部の政策形成に参加できるような体制内理論家（宣伝部、党校、社会科学院、党の機関紙などに属する）であり、当時のイデオロギー領域では有力な牽引作用を発揮していたものであった<sup>59</sup>。汪暉が暗示しようとしたのは、一般的に思われている「新啓蒙」知識人も、権力とは無縁ではなかった、ということであろう。

汪暉論文は、「新啓蒙」思潮に付随していた所謂「民間的」、「反体制的」といった英雄的なイメージを相対化し、そして共産党政権の資本主義化を批判することには成功している。だが、歴史の複雑性を示唆するその意図と裏腹に、新たな隠蔽をもたらしたのである。前述した改革派の内部分化の事情と、民主主

---

<sup>58</sup> 前文で引用した言葉を参照——「彼らの思想的営為と国家目標はほぼ一致していた。」、「一九八〇年代の中国思想界・文化界で活躍した知識人は……国家から重用されていた。」

<sup>59</sup> 彼らを「新啓蒙」知識人と呼ぶならば、その啓蒙の主たる対象者は、民間にある国民というより、八〇年代の中国政治の方向性を決定できる支配層であったといえよう。

義を主張した一部の「新啓蒙」知識人が、本来同じ陣営に立っていた改革派権力者によって駆逐されたこと<sup>60</sup>が回避されたのである。汪暉が「国家に重用された」「新啓蒙」知識人の例として挙げたのは、政治的変革に距離を置いた経済学者の厲以寧のみであった。こうしたことから見れば、汪暉の論述は自分の批判対象と同様に、中央指導部の一派閥を性急に「国家」へと一般化する誤りを犯していることが分かる。

実は、一九九七年に発表されたこの論文は、「新左派」と「自由主義者」との論争の文脈で読まれるべきである。汪暉は、「新左派」は権力を握っている支配者である「旧左派」との親和性が強い、といった攻撃に対して、以上のような反撃を行なったのではないかと思われる。だが、そのような反撃は、結局相手と同じく道徳論の陥穽に落ちかねない。何故なら、知識人が国家体制或いは権力の中枢部にいるからといって、道徳的な墮落を意味しないし、体制や権力に没主体的に隷従するとも限らないからである。硬直化した政治体制への批判は、党派性を超えた責任感を持つ理論家や政治家であれば、自然に行うことが多いだろう。従って、権力の中心にいるかどうかは、二次的な問題である。それより重要なのは、三派に分離していた支配者のどちらかに帰属していたかということである。「十七年派」に賛同する人は、毛沢東体制か劉少奇体制かに賛同することになり、「専制的改革派」に与する人は、独裁開発や市場的原理主義に走ることになる。そして、「社会主義民主派」に追随した人は、歴史が証明したように、結局権力から排除されたのだ。

八〇年代の思想解放運動は、直接的には党内の「新啓蒙」知識人によって推進されたものであった。彼らは当然民間の要請を全面的に代表しているとはいえない。しかし、だからといって、保守派知識人の方が民間を代表しているということにもならない。ここでは、誰が民間や人民を代表しているのかということを示すために汪暉の八〇年代論の限界を指摘したのではなく、「新啓蒙」思潮が九〇年代以降においても、依然として言説ヘゲモニーの争奪と無縁では

---

60 最も典型的な例として、「政治問題は自由に議論してもよい」ことを主張した哲学者郭羅基が、一九八二年に北京大学から追い出され、南京への転職を強いられた事件、及び一九八七年に鄧小平の指名批判によって、天文学者方励之（一九三六～二〇一二）、『人民日報』記者、ルポ作家劉賓雁（一九二五～二〇〇五）、『上海文学』副編集長王若望（一九一八～二〇〇一）が党籍剥奪処分を受けたことが挙げられるであろう。

いられないことを示すためである。

## おわりに

以上、「真理標準」と人道主義・疎外問題をめぐる論争に即して、八〇年代の思想解放運動の不徹底さと、九〇年代以降の八〇年代論における一面性を論じてきた。そのような不徹底さが八〇年代の全体的な政治的状况によってもたらされたものである。

一九八〇年、「社会主義大民主」として文革期に活躍していた「四大自由（権利）」<sup>61</sup>が憲法条文から削除されたことは、混乱した社会状況を收拾しようとする国家意志と、新しい鄧小平体制の反民主的な権威的性格を既に表していた<sup>62</sup>。そして、その後の政治的雰囲気を表したキーワードとして、「反自由化」がすぐに想起されるだろう。八〇年代を通じて、「反自由化」という冷戦構造にも刻印されたイデオロギー闘争が次のように三回ほど行われていた。

①一九八一年から一九八二年までの「反自由化」。「個人は国家を愛するが、国家は個人を愛していない」というテーマを表現した『苦恋』劇本に対する批判キャンペーンを高潮とする。それによって、中央宣伝部、中央党校という二つのイデオロギー管理部門に所属する改革派理論家たちの拠点が崩壊することになった。

②一九八三年一〇月一二日の鄧小平講話（「思想戦線では精神汚染を行なってはならない」）から始まった「精神汚染除去」キャンペーン。今回の批判対象が『苦恋』という単独作品・作家を大きく超えて、社会運動という色彩を帯びてくる<sup>63</sup>。このキャンペーンは、人道主義・疎外論を批判し、胡績偉、王若水らの『人民日報』系理論家たちの職位を剥奪したが、胡耀邦、趙紫陽の阻止で同

---

<sup>61</sup> 大鳴（大いに論争すること）、大放（大いに意見を述べること）、大字報（壁新聞）、大弁論のことを指す。

<sup>62</sup> 一九八二年に開催された第五期全国人民代表大会第五回会議で修正された『中華人民共和国憲法』（『一九八二年憲法』）において、「四大自由・権利」が正式に廃止された。言論と現実を同一化する、「秩序を守る」という名の支配術の論理は、二〇一〇年代のミニブログ「微博」で流通する社会・政治批判情報を「無根拠なデマ」として規制することにも使用されている。

<sup>63</sup> 一部の書籍、流行音楽の発禁（例えばチェコ経済学者のシク（O.Sik）の著作『第三の路』やテレサ・テンの曲など）、市民の髪型、服装（ベル・ボトムなど）への強制的な干渉が起きた。

年一二月に基本的には止まった。しかし、左右両翼の闘争はまた次の「反資産階級自由化」に移っていく。

③一九八七年の「反資産階級自由化」。一九八五年から小規模の学生デモが既に起こり始めた。一九八六年一二月になると、中国科学技術大学(安徽省合肥)の学生による民主化要求のデモが導火線となり、まもなく南京、上海に、そして北京、全国に波及する大きな学生運動へと発展していった。それに対して、鄧小平は強行態度で対応。一九八七年一月六日、『人民日報』に社説「旗幟鮮明地反対資産階級自由化」が掲載された。この運動においては、「反自由化」に消極的であるといった批判を受け、党総書記胡耀邦は辞任を迫られた。それにより所謂鄧小平・胡耀邦・趙紫陽体制が崩れることになり、「新啓蒙」知識人たちも、例えば王若望、方励之、劉賓雁、吳祖光、王若水、蘇紹智、張頤揚、孫長江たちは、党籍除名、免職、離党勧告などの処罰を受け、イデオロギー部門から追放される結果になった。五月一三日、新たな国家リーダーとなった趙紫陽は「反資産階級自由化」の終息を宣言したが、二年後、学生運動、知識界、一般社会、政権内部の連鎖した重層的なせめぎ合いに遂に敗れてしまった。

以上のような歴史的視野の中で、八〇年代の思想解放運動を捉え直す時、「新啓蒙」知識人の運命が往々にして現実の力関係、政治闘争によって直接に左右されていることに気付かされるだろう。それは、「大一統」の王朝時代の士大夫官僚が、政治的社会的秩序を再建・変革するために「得君行道」(君を得て道を行なう)を図るに当たって、一旦君主=体制内権力者の支持を喪失すれば、変革事業はすぐ下火となってしまうことにも類似しているといえなくもない。

ともあれ、党内にいた「新啓蒙」知識人は、一元化された集権的政治体制に異質なモメントを注入し、内部から支配権力の禁欲・自粛・制度化を促すことによって、相対的に独立した「学术界」と「文化界」の初期創出に先駆的な貢献を果たしたのである。「新啓蒙」知識人の急進的な一翼は、逆に保守派の反動・反発を刺激したために、「反自由化」キャンペーンの中で圧制されていったのだが、汪暉が指摘したように、「中国の「公共空間」は、国家と社会との間に介在して両者を調整するだけの力とはなりえない。それはむしろ国家の内部空間と

社会との相互浸透の結果、形成されたものなのである。」<sup>64</sup>汪暉がいったよう「公共空間」が存在していたとすれば、それこそ、体制内から一連の禁忌を突破した「新啓蒙」知識人に負うところが大きいのだろう。

---

<sup>64</sup> 汪暉「現代中国の思想状況とモダニティの問題」、前掲書、四七頁。

## 第二章 精神史としての「閲読史」

### ——八〇年代の叢書出版を中心に

#### はじめに

第一章では、思想解放運動において生じた真理標準、人道主義、疎外論などのマルクス主義問題をめぐる論争、及びそれが九〇年代以降の中国に及ぼした思想的な波紋について論じた。この時期において、共産党内部の「新啓蒙」知識人の正統派への挑戦は、制度的には敗北したが、主流のイデオロギー空間に異質性を取り入れ、内部からの突破をある程度実現したことは明らかである。彼らは所謂「学术界」、「思想文化界」以外の「理論界」にいたイデオログだったが、しかし、言論・出版と関わる場合、表現活動の自由を求める他の領域の知識人の目標と高度に一致しており、間接的にせよ、知の生産と反芻を特徴とする共同体の形成に大いに貢献したといえよう。後に触れるように、党内の「新啓蒙」知識人（王元化、王若水、李銳、李慎之など）は挫折を経験した後でも、八〇年代末期に「新啓蒙」の旗印を掲げて思想空間の再編成に尽力していた。

王曉明によれば、八〇年代は清末以降のもう一つの翻訳の黄金時代であり、一九七八～一九八七年の間、外国文学作品はもちろん、人文社会科学方面の訳書だけで、五〇〇〇種類を上回り、それまでの三〇年間の総量の約一〇倍になった。そして、八〇年代の出版社数も既に一九七六年の三倍の四〇〇社に達しており、大規模な翻訳・出版企画が可能となったという<sup>65</sup>。本章では、八〇年代の出版史・読書史という経路から、「新啓蒙」思潮の生起、とりわけ文化討論の活発化に貢献した知識人の翻訳・出版活動に着目して考察を行うことにする。

書籍は精神史、文化史の物質的媒介である故に、出版史と「閲読史」(読書史)への接近によって、八〇年代の精神史、文化史における諸モチーフが垣間見えてくるのではないかと予期される。それに関しては、文学作品の視角からの検

---

<sup>65</sup> 王曉明「翻訳的政治——從一個側面看八〇年代的翻譯運動」、酒井直樹、花輪由紀子編『印記：西方的幽霊与翻譯的政治』中訳版、南京：江蘇教育出版社、二〇〇二年、二七五頁。

討は恐らく多くなされていたのに対して、文学史以外のメディア論や知識人論に注目するアプローチはまだ少ないし、特に社会的な知、集団意識としての知（エピステーメーかパラダイム）について追究する場合、より多くの社会科学書や歴史書を考察した方が有効的だと思われるために、本章は文学作品より、後者に重点を置きながら書物をめぐる諸事情を探ってみたい。

## 一 人民には読書の自由があるのか

前章でも述べたように、思想解放運動に見られた新旧体制の衝突、指導部における派閥間の政治的・思想的な攻防は、ある程度、「国家」と異なる「社会」、即ち多元的な思想空間の形成に間接的な寄与をなしたのである。巨大な党＝国家体制の内部において、路線闘争により一定の自由度を持つ特殊な言論空間が生み出されている。それは中国の公共空間の確実な特質の一つだといえよう。

そのような背景において、一九七七年の大学入学試験の回復を機にした高等教育の正常化、一九七八年から文芸創作の規制緩和も含む一連の改革開放政策の施行、欧米からの技術導入とともに押し寄せてきた西洋文化や価値観の影響を受けて、国民の精神的な欲求は抑えきれず噴出し始めたのである。その中に、言わば「焚書坑儒」を思わせるほど荒廃した文革期の「読書難」の事態からの脱出が最も肝心な役割を果たした。

「灰皮書、黄皮書」<sup>66</sup>などの内部出版書を享受できた一部の特権階層を除い

---

66 一九六〇年代初期から文革の終息まで、党内高級幹部がソ連「修正主義」や「帝国主義」を批判するための材料として、非公開の限定出版という形で翻訳・刊行された外国の政治、歴史、哲学、文学著作のこと。表紙はすべて灰色、黄色、青色、白色、緑色という単色であるために、「灰皮書、黄皮書」、或いは総称として「皮書」と呼ばれていた。「皮書」の出版史研究は現在でも多くはないが、沈展雲の『灰皮書、黄皮書』（広州：花城出版社、二〇〇七年）によれば、約二〇〇〇種刊行されたという。表紙色は無論「暗くて非健康的、反動的」といった価値的判断を包含している。内容については、西洋の名著（ハイエクの『隷従への道』など）、ソ連の雪解け期小説（エレンブルグの『我が回想：人間・歳月・生活』など）、修正主義者（トロツキーなど）による理論書、更に一九三〇～四〇年代の中国自由主義知識人の作品も含む。「皮書」の発行は厳格に管理され、内部書店での販売も高級幹部の身分証明書が必要とされていた。文革中の混乱と破壊によって、一部の「皮書」は紅衛兵または高級幹部子弟の手を経て民間に流布していった。廖亦武が主編した『沈淪の聖殿——中国 20 世紀 70 年代地下詩歌遺照』（烏魯木齊：新疆青少年出版社、一九九九年）における証言も示したように、八〇年代以降有名になった文学誌『今天』の同人、画家グループ「星星画派」、「走向未来」叢書編集委員会など、「皮書」に接触する機会に恵まれた人たちが、七〇年代において、既に「秘密読書」を通して精神的な覚醒を遂げたのである。しかし、それらの少数な幸運児に比べて、絶対多数である一般人は、書

て、文革期の大部分の中国人は、読み物が極度に制限されていたため、精神的には極めて飢えていた状態にあった。例えば、次のデータを見れば、中国の書籍市場の深刻な窮乏化が看取できる。文革開始後の一九七一年、全国の出版社は、従来の八七社から五三社に減り、編集者も文革前の二五七一人から九七五人に減少した。一九六九年、全国レベルで正式に出版された雑誌は、中国雑誌出版史上の最低数字の二一種類まで減少し、一九七一年から一九七六年までの間に出版された七五〇〇種類余りの哲学・社会科学関係の図書は、約八〇%が当時の政治運動の宣伝冊子の類であったという<sup>67</sup>。また『中国出版年鑑 1980』（北京商務印書館、一九八〇年、六一三頁）の統計によれば、一九七九年に全国で出版された書籍は、ようやく一万種類を上回ったが、まだ一九五二年のそれには及ばなかった。一般書店の店頭に並べられたのは、殆ど毛沢東著作と「兩報一刊」（新聞『人民日報』、『解放軍報』と雑誌『紅旗』を指す）であった。

一九七九年四月、後に中国知識界の看板雑誌となり、多くの読書子に計り知れない精神的糧を提供した『読書』の創刊は八〇年代出版史に特筆すべき画期的な出来事であった。しかも、『読書』の編集部の組織構成は、中国の言論空間、公共空間の特殊性、或いは党内の「新啓蒙」知識人の柔軟性と智慧をよく反映するものである。一九八〇年に『読書』編集長となった沈昌文の回顧によれば、それは人民出版社の副社長、三聯書店総経理の範用が作った非常に巧妙な構造であったという。つまり、編集部は人民出版社の中にあるのに、名義上は国家出版局研究室に所属していた。そして、最初の編集長のポストは人民出版社とも国家出版局研究室とも無関係の、商務印書館の編集長陳原に委ねられていたのである<sup>68</sup>。こうして、『読書』は諸管理部門の交差点にありながら、なるべくリスクを回避し、支持を多方面から得られるというような雑誌となった。

『読書』は古参出版家の範用、陳翰伯、陳原の三人によって創刊されたものであり、初期の編集者には、史枚、馮亦代、包遵信、董秀玉などがいた。特に包遵信は、ベテラン編集者として大胆な言論行動で編集部のリベラルな方向を

---

物文化と無縁のままで過ごしていたか、政府の官許文章、或いは危険を冒して非合法的な、官能的刺激を促す娯楽小説の類の「地下文学」、「手書き本」を読むよりほかはなかった。  
<sup>67</sup> 「当代中国」叢書編集委員会編『当代中国的出版事業』（上）、北京：当代中国出版社、一九九三年、七六頁、八〇頁。

<sup>68</sup> 沈昌文『知道：沈昌文口述自伝』、広州：花城出版社、二〇〇八年、一〇五頁。

牽引していた人物であり、文化討論に大きく貢献した民間教育機関の講師、叢書出版委員会の編集者や顧問なども務めていた。

その創刊号に、中央宣伝部理論局副局長であった李洪林の文章「読書無禁区」（元の題名は「打破読書的禁区」）が創刊辞のように掲載されている。李洪林は憲法の言論・出版自由条項を援用して、国民の読書自由という当時から見れば極めて大胆な主張を唱え、非常に強烈な反響を呼び起こした。創刊号の五万部が瞬く間に売り切れ、また五万部を増刷してもすぐ完売したという<sup>69</sup>。

「読書無禁区」はまず、秦始皇の焚書と清朝の禁書に比して、「四人組」の焚書・禁書が前者を量的に遥かに超えたことを告発し、「四人組」が倒れたが、「四人組」の「文化専制主義の毒素」がまだ残存していると批判した。例えば、シェイクスピア全集が没収されたり、『瞿秋白文集』も「毒草」とされたりするのは、このような文化専制主義が災いしているからである。「カント、ヘーゲル、孔子、蒋介石」のような「反面教材」であっても、「一読する必要がある」という毛沢東の言葉に基づいて、「人類の尊厳を汚し、社会風紀を腐敗させ、青少年の心身に害を及ぼす書籍」なら、取り締まらなければならないが、目下の問題は、「群衆が読書の民主的権利を欠いている」ために、書籍出版と発行の範囲を拡大しなければならないと主張した<sup>70</sup>。

それは知識界から絶大な支持を得たが、他方、保守派からは厳しく批判されたのである。『読書』雑誌に寄せられた反対意見は、主に次の二種類があった。一つは、選別する監督者がいなければ、未成年者は淫乱な低劣な文学書に汚染されてしまうという批判であった<sup>71</sup>。もう一つは、解禁されたら、「封建主義・資本主義・修正主義」の反動的思想は我々の文化舞台を占領してしまい、文化政策の放任主義を助長するという非難であった<sup>72</sup>。なお、「読書には禁区なし」という絶対的な命題より、人為的な障碍を取り除くことを意味する原題名の「読書の禁区を打破しよう」の方が正しいという意見もあった<sup>73</sup>。

李洪林の文章で提起された論点といえ、精々「人民には読書の自由がある

<sup>69</sup> 石劍峰「三聯書店、商務印書館、中華書局与中国人的精神生活」『東方早報』、二〇一二年九月二六日。

<sup>70</sup> 李洪林「読書無禁区」『読書』、一九七九年第一号、五～七頁。

<sup>71</sup> 盧純田「禁区不可無、処置要慎重」（『読書』一九八〇年第二号）を参照。

<sup>72</sup> 張守白「読書不能「無禁区」」（『読書』一九七九年第六号）を参照。

<sup>73</sup> 盧純田「禁区不可無、処置要慎重」『読書』、一九八〇年第二号、一五四頁。

のか」といった程度のものであるにも関わらず、甚だしい圧力をかけられていたのである。一九八一年、沈昌文も「読書無禁区」掲載のために、出版管理局に対して二回の「検討（自己批判）」をせざるを得なかった。李洪林は結局、一九八三年の「精神汚染除去」運動の中で宣伝部理論局副局長の職務を解任され、まもなく北京から福建省社会科学院へ左遷されることになった<sup>74</sup>。

一九七八年には、「真理標準」討論を発端とする思想解放運動が起きたにもかかわらず、イデオロギー部門では、この「読書禁区」の例が示したように、まだ保守的な風潮が強かった。思想文化運動の操作を通して権力を奪取し、それを維持することにしか関心を持たなかった権力者の愚民政策は、鶴見俊輔がかつて日本明治国家の教育体系には密教の部分と顕教の部分があるという指摘を想起させるほどのものであった<sup>75</sup>。前述した「灰皮書、黄皮書」の内部発行が示したように、「危険な書籍」へのアクセスを許容する基準は、専門的な解釈力にあるのではなく、支配力を意味する国家装置における地位に正比例するものである（例えば省レベルの幹部でなければ、『金瓶梅』を入手できない）。それは必ずしも全体的で野蛮な反知性主義であるとは限らない。このような「読書の等級制」の背後には、一部の忠誠的なエリートしか資産階級思想の汚染に抵抗できないと見なす精神的ヒエラルキーへの信仰が秘められているかもしれないが、それ以外の階層に対して運用されたのは、基本的にはドグマによる排他性とマキャベリズム的な支配術を特徴とする「身分的等級制」であった。幸いなことに、「読書の身分的等級制」は二〇世紀の八〇年代において、やはり長く維持できなかった。開明的な政治的勢力が台頭していくにつれて、禁区の範囲は時に拡大しつつも、全体的には縮小する方向に向かっていった。例えば、八〇年代半ばごろから、書籍展示会が立て続けに各都市で開催されるようになっ

74 陳曉「「読書無禁区」 触碰禁区」『中国新聞週刊』、二〇〇九年第七号、八二頁。

75 「小学校教育と兵士の教育においては、日本国家の神話に軸をおく世界観が採用され、最高学府である大学とそれに並ぶ高等教育においては、ヨーロッパを模範とする教育方針が採用されていました。……明治の設計者の観点からすれば、日本人は一つの国家宗教の密教の部分と顕教の部分とのそれぞれの信者として別々に訓練されるべきでした。」鶴見俊輔「国体について」（『戦時期日本の精神史』、岩波書店、二〇〇一年、五五頁）、或いは久野収・鶴見俊輔『現代日本の思想』（岩波書店、一九五六年、一三二頁）を参照。なお、二〇〇二年あたりから、中国思想界では、ドイツ研究者の劉小楓の翻訳・紹介・解釈により、哲学者レオ・シュトラウス（一八九九～一九七三）の概念「公教的解釈」と「秘教的解釈」が注目され、ちょっとしたブームを巻き起こした。プラトンの「高貴な嘘」論を引き継いだシュトラウス思想についての劉小楓の解釈は、反民主主義的であるかどうかをめぐって、賛否両論があったことも記しておきたい。

た<sup>76</sup>。

## 二 知の生産に携わる五つのグループ

書籍の欠乏に由来する精神的飢饉状態は、経済的・政治的環境の開放に伴って、自然に文化の復興運動を促してくるのである。一九七八年五月、解禁された三五種類の東西洋の文学名著（バルザック、ユーゴー、トルストイ、シェイクスピア、茅盾、巴金、曹禺、中国古典文学などを含む）が、中国国家出版局によって重刷された。市場に投入された一五〇〇万部のこれらの文学書は、北京・上海・広州などの大都市にある新華書店の前に長い行列を作らせ、直ぐ売り切れたという<sup>77</sup>。それは文革期の文化的専制主義を突破した行動として迎えられたはずだった。

上に述べたように、シェイクスピア全集を没収するような一次的な反動も起きたりしていたが、開放していく時代精神の潮流は既に逆向不可能なものである。商業的利益の考慮もあり、出版界はまず様々な文芸書の出版から突破して、やがて哲学書、社会科学理論書の叢書出版へと波及していった<sup>78</sup>。

八〇年代の数多くの叢書、即ち出版社（者）のシリーズ企画を全て網羅することは困難な作業だが、ここではひとまず次のような、文献的・思想的資源を組織的に提供しただけでなく、また学者、思想家、或いは社会活動家としても大きな影響力を發揮していた五つの知識人グループに焦点を当てておきたい。彼らは、国営出版社と手を組み、ルーズな民間文化機構<sup>79</sup>を形成し、独立性の高い、特殊な編集・出版事業を実現したのである。

---

76 一九八六年、全国では四〇回ほどの図書展示販売会が開催されていた。北京の展示販売会には一六日で四〇万人の読者が足を運んだ。上海での展示販売会を訪ねた読者も、一五日で二〇万人に達したという。呉修芸『中国文化熱』、上海人民出版社、一九八八年、六〇頁。

77 「1978年重印的35種中外文学名著」（『出版参考』、一九九八年第二四号）、また鳳凰網の特集「30年閲読史：回到正常」<http://book.ifeng.com/special/30reading/>の「拋棄兩個“基本上”、調“毛選”紙重印文学名著」を参照（二〇一四年一月一二日確認）。

78 例えば、後に本文で紹介する叢書以外には、まだ次のような叢書が挙げられる。

79 「民間」というのは、ここではあくまで政府主導ではないという相対的な意味でいっている。編集委員会の中に改革を支持する党内の官僚も参与しているし、そして、それらの民間編集委員会が依存した出版社は、全て体制内の組織であるため、「半官半民」といったほうがより適切だろう。

(1) 「中国文化書院」編集委員会：一九八四年一〇月に北京で成立。宋代以来の書院・学舎の伝統を受け継ぎ、中国文化の教育と研究を通して、中国文化の優れた伝統の発揚及び海外文化の研究、紹介と交流を通して、中国文化の研究レベルを高め、中国文化の近代化を促進することをモットと掲げて、北京の名門大学に所属する中国文化研究者と台湾・香港・米国在住の華人学者数十名によって創られた学術研究・教育機構である。

中心人物は梁漱溟、馮友蘭、季羨林、張岱年、湯一介、龐樸、李沢厚、朱伯昆、樂黛雲、李中華、魏常海、王守常。海外の華人学者の林毓生、陳鼓応、韋政通、魏斐徳、傅偉勳、成中英、劉述先、杜維明なども講師陣に加盟していた。特に林毓生による「伝統の創造的転化」論と杜維明による「儒学の第三期発展」論は、広汎な議論を呼び起こし、「中国文化書院」自身の代表的な主張ともなっていた。

中国文化書院の組織構造は院務委員会（初任主席は梁漱溟、後に季羨林）、院学術委員会（主席は中国社会科学院歴史学者龐樸）、中華文化発展基金会（会長は梁漱溟）、名誉院長（馮友蘭、後に張岱年）、院長（湯一介）からなる。書院の学術活動は、主として中国文化のテーマ研究、史料編纂、学術討論会の企画などを含む。なお、毎年一回か二回の通信教育や講習班を設けて、全国から聴講生を募集し、講義のテープやビデオの販売も兼ねて、中国の伝統学問から中西比較文化までの広範な伝授に努めていた<sup>80</sup>。八〇年代後期、「中日走向近代化比較研究国際学術討論会」、「記念五四運動七十周年国際学術討論会」、「中国宗教的過去与現在国際学術討論会」などの国際シンポジウムを主催し、「中国文化書院文庫」シリーズも刊行していた。哲学者陳来によれば、老大家

---

80 第一回「中国伝統文化講習班」は、一九八五年三月に開催され、八十八歳の梁漱溟は講師を務めた。そして、上記の講師たちの中西文化を同時に吸収しようとする知的姿勢からも伺えるのだが、中国文化書院は中国文化の伝授を旨とするとはいえ、受講生のニーズに応えるために、西洋学術文化の講習班も行なっていたのである。一九八六年、中国文化書院によって講師として招かれたフランス哲学研究者の高宣揚が、「構造主義」について講義をした時、受講者は四〇〇人以上に上ったという。その中に、新疆・黒竜江・吉林・雲南などから遠路も辞さずやってきた人もいた。しかも、講習班の学費は百円で、申込料も更に一五元が要る。（高宣揚「北大講学半月——中国知識界如何面向西方理論」香港『九十年代』誌、一九八六年6月号、八七頁）。一九八六年の平均年収は一二七一元から見れば（「中国人工賃変化史：1986年全国年平均工資 1271元」『瞭望東方周刊』二〇一一年一月一日）、一五元を受講料は非常に高い金額であり、受講生たちは、このような大金を支払っても北京へ聴講に来たがるという情熱も分かるのだが、民間資金で運営される学術機関の「商業性」も現れているといえよう。

である梁漱溟、馮友蘭、季羨林よりは、文化書院の文化観念や文化活動を實際に左右していたのは、むしろ当時既に五〇代になった中年学者湯一介、李沢厚、龐樸などの論述であったという<sup>81</sup>。

(2)「走向未来」叢書編集委員会：一九八三年六月からスタート<sup>82</sup>。思想や研究の科学的方法論、自然科学と社会科学との結合を重視。編集長は金觀濤。それ以外に、包遵信（最初の編集長だった）、嚴濟慈、杜潤生、張黎群、陳一咨、陳翰伯、鐘沛璋、侯外廬、錢三強らは顧問を務めた。金觀濤はもともと化学研究から人文社会科学に転向した者であり、嚴濟慈と錢三強も権威的な物理学者であった。このグループの科学重視精神、及び体制側により近い性格はそれ由来しているかもしれない。編集委員には、現在中共中央政治局の常務委員となった王岐山の他、丁学良、劉東、嚴家祺、劉青峰、蕭功秦など三十余人がいた。

「走向未来」叢書は四川人民出版社から、一九八三年～一九八八年の間に、社会科学と自然科学関係の啓蒙的著訳書を七四種類刊行し、科学的理論を歴史・社会研究に応用する所謂「方法論ブーム」を引き起こし、非常に大きな影響を及ぼした（後の「文化：中国与世界」叢書編集委員会もこの影響で結成された）。金觀濤、劉青峰夫婦も中国封建社会の「超安定構造」に関するシステム論的な研究で歴史学界に知られるようになった<sup>83</sup>。金觀濤によれば、既存出版体制の障碍を克服し、しかも合法的な認可を獲得するために、編集委員会は四川人民出版社の外部に当たる北京に「社外編集委員会」を設立した。その「社外編集委員会」は、某政府部門の傘下に所属しない限り、登録が許可され得な

---

<sup>81</sup> 陳来「思想出路的三動向」、台湾『当代』誌第二一号、一九八八年一月。『中国当代文化意識』（甘陽編、香港：三聯書店、一九八九年）に収録。五八四～五八五頁を参照。

<sup>82</sup> 一九八〇年に発足した、鐘叔和編集の「走向世界」叢書の啓発を受けて創立した。多くの文章では「走向未来」叢書が一九八四年から刊行されたと誤認されている。叢書の一冊である『増長的極限』（四川人民出版社、一九八三年一二月）を確認すれば明らかだが、巻頭の編集者言葉も一九八三年六月と明示している。

<sup>83</sup> 金觀濤・劉青峰「中国歴史上封建社会的結構：一個超穩定系統」（『貴陽学院学報』、一九八〇年、第一号と第二号）に連載。この論文は後に「走向未来」叢書の一冊として、『在歴史表象背後——对中国封建社会超穩定結構的探索』（四川人民出版社、一九八三年初版。翌年第二刷の発行部数は七二八〇〇部）と題して単行本化され、かなりの影響力を持つようになった。ほぼ同時に、『興盛与危機——論中国社会超穩定結構』（湖南人民出版社、一九八四年）と改名し、増訂版も刊行した。日本語訳は、『中国社会の超安定システム——「大一統」のメカニズム』（若林正丈・村田雄二郎訳、研文出版、一九八七年）がある。

い故に(所謂「挂靠」)、当時の中国社会科学院青少年研究所に登録したという<sup>84</sup>。それは特定の政府部門の支持と関係しているのだが<sup>85</sup>、八〇年代の最初の「民間出版」の発端であった。こうした八〇年代の出版事情は、前文で触れた中国の公共空間の特殊性、つまり政治体制の全体主義的な性格及びその内部の人間関係が体制の隙間を利用して自由の空間を創り出すことをよく示しているものであった。

(3)「文化：中国与世界」叢書編集委員会：一九八六年一月に発足。中国文化と世界文化の全体的・系統的研究、西洋古典と現代思想の人文主義精神を主張。中心人物は甘陽、蘇国勳、王焱、趙越勝、劉小楓、梁治平、林崗、周国平、徐友漁、陳嘉映、何光滬、陳来など、その多くは北京大学外国哲学系や中国社会科学院哲学所出身の二〇世紀西洋哲学・思想を専攻する三十代前後の若手研究者であり、当時のアカデミズムを代表するメンバーであった。その後、中国近現代文学研究の権威となった銭理群、陳平原も編集委員であったが、当時中心的なメンバーではなかった。中国の伝統文化の発揚を掲げる「中国文化書院」編集委員会と、自然科学的な方法論により歴史の比較研究を目指す「走向未来」編集委員会との意図的な差別化を図るために、学術性・非政治性・西洋化を強調する性格が強いように思われる<sup>86</sup>。

徐友漁によれば、当時の出版社は本の品質や市場的価値などに関してまったく把握できない状態にあったため、彼らは、出版企画・執筆者依頼・原稿審査などを全部任せられ、しかも、十万元という巨額な前払金を貰ったことがあるぐらい優遇されていたのである。彼らの刊行した書籍を、台湾の桂冠出版社が台湾で再出版するという共同事業も行われていたという<sup>87</sup>。彼らは北京三聯書店と連携して自主的に企画・編集し、名著や古典と見なされる作品、例えばニーチェ、フッサール、ウイトゲンシュタイン、ガダマー、ハイデガー、サルトル

---

<sup>84</sup> 金観涛「否定文革——八十年代的二次啓蒙」『経済観察報』、二〇〇八年五月一日。

<sup>85</sup> 中国社会科学院青少年研究所の承諾だけでなく、劉青峰の叔父、即ち当時の四川省宣伝部長の斡旋もあった。

<sup>86</sup> こうした性格は、同編集委員会編『文化：中国与世界』(第二輯、北京：三聯書店、一九八七年)の目次を見れば明らかである。「中国文化研究」、「比較文化研究」、「西方文化研究」という三部に分けられ、中国古代の文芸批評、中国詩のナラティブ的機能、「道」とデリダの「ロゴス」との比較論、フッサールの現象学研究、ベネディクトの人類文化学などが掲載されている。

<sup>87</sup> 徐友漁「我对 80 年代「文化熱」的回顧」『人物』、二〇一一年第五号、六六～六七頁。

などを翻訳する「現代西方学術文庫」シリーズと、最前線の研究者による学問的成果をコンパクトに導入する「新知文庫」シリーズを一〇〇種類以上翻訳・刊行したのである。

「現代西方学術文庫」シリーズと「新知文庫」シリーズ以外に、なお上海人民出版社とともに共同出版した「人文研究」叢書があった。そのシリーズに属した陈平原の『中国小説叙事模式的転変』（一九八八年、小説物語論）、杜小真『一個絶望者の希望：薩特引論』（一九八八年、サルトル論）、劉小楓の『拯救与逍遙：中西方詩人对世界的不同態度』<sup>88</sup>（一九八八年、比較思想史、神学論）、蘇国勳の『理性化及其限制：韋伯思想引論』（一九八八年、マックス・ウェーバー論）、頼永海の『中国佛性論』（一九八八年、仏教史研究）、汪暉の『反抗絶望：魯迅的精神結構与《呐喊》《彷徨》研究』（一九九一年、魯迅論）などは全て当該分野の先駆的な研究成果となっている。

(4)「新啓蒙」派：中心人物は王元化、王若水、黎澍、于光遠、李銳、李洪林、胡績偉、李慎之など。彼らはマルクス主義人道主義や疎外論を以て、階級闘争至上の官許マルクス主義や官僚主義を批判したために、体制の周縁に放逐された党内理論家、リベラル派社会主義者であり、七〇年代末期からの思想解放運動を背負いながら、八〇年代中期以降の社会思潮にも介入していった。湖南教育出版社によって刊行された『新啓蒙』は彼らの結束の象徴であり、一九八八年十月に創刊され、一九八九年の強制停刊までに、四号刊行された。本来雑誌として発行する予定だったが、厳しい登録認証制度下にある新聞雑誌管理機関に「刊号」（出版許可の番号）を申請することを避けるために、「叢刊」、つまり単行本の形になったのである。だが、この「叢刊」には決まって「新啓蒙」というタイトル及び番号が付けられたために、実際には、雑誌と同様のものである。編集長の王元化は、かつて上海市宣伝部長を務めていた人物だが、上海での出版はできず、湖南出版界の編集者朱正がリスクを冒して出版を引き受けたという<sup>89</sup>。八〇年代の出版情勢を典型的に象徴している例として注目すべき

<sup>88</sup> 一般出版社に拒否された後、「文化：中国与世界」叢書に収録出版された。キリスト教思想を儒教思想、道教思想、仏教思想との比較を通して「本土化」した建国後最初の著作として、中国の思想界に巨大なインパクトを与えた。九〇年代以降もその影響力が衰えず、二〇〇一年に増訂版が上海三聯書店から再刊された。

<sup>89</sup> 李洪林、前掲書、三八九頁、及び三九一頁の「注二」を参照。ただし、李は、『新啓蒙』が三号しか刊行されていなかったと述べているが、実際は第四号の『新啓蒙：廬山会

なのは、「走向未来」叢書と四川人民出版社、「文化：中国与世界」叢書と北京三聯書店の提携関係と同様に、「新啓蒙」叢刊も湖南教育出版社との共同作業で生み出されたものだということであろう。

(5) 「二十世紀」文庫編集委員会：一九八六年十月に成立。常務編集委員は李盛平、陳子明、張鴻儒、張顛揚、肖金泉、賈湛、王偉、黎鳴、吳深。編集委員は胡平、劉再復、李沢厚、何家棟などを含む三〇余名。鄧小平の息子鄧樸方が名義上の主編者も務めた。北京の華夏出版社と連携して二十世紀の海外社会科学分野の名著を翻訳し、中国の社会科学の再建、近代化への貢献という旗印を掲げた。陳子明は一九七六年四月五日の第一次天安門事件に参加した経験を持ち、中国の最大規模の私立「函授大学」（通信教育機関）を起業し、「中国政治与行政科学研究所」や「北京社会経済科学研究所」などの民間学術機構を創った民主化活動家の一面もあった。李盛平、陳子明らは、政治学、経済学、法学、社会学、科学文化学、心理学、教育学、伝播学などの下部編集会を設立し、「現代文化」叢書と「現代社会与文化」叢書という二つのシリーズを有し、出版著書は一一六種類に達した<sup>90</sup>。

在米中国人作家蘇煒は八〇年代の知的状況を回顧した際、以上の「中国文化書院」、「走向未来」、「文化：中国与世界」という三つの叢書の編集委員会を、その後の中国の人文思潮をリードした知識人グループとして挙げている。それに対して、当事者の一人である陳子明は、そこに「新啓蒙」派、「二十世紀」文庫編集委員会を付け加えた上で、五つのグループを当時の政治体制との親密度から二つに分類した。政党・政治との関連性が薄い、純粋な思想文化グループは、「中国文化書院」編集委員会と「文化：中国与世界」叢書編集委員会であり、政党・政治とより緊密に関連したグループは、「新啓蒙」派、「走向未来」叢書編集委員会、「二十世紀」文庫編集委員会であったという。陳子明の指摘によれば、上記の五つのグループは、(1)は「新国学」派、(2)は最新の自然科学成果（情報理論・システム理論、サイバネティックスなど）を

---

議教訓』まで刊行されたのである。

<sup>90</sup> 以上の概括は、一次刊行物の他に、陳来「思想出路的三動向」（台湾：『当代』雑誌、一九八八年一月第二号）、蘇煒「八〇年代北京知識界的文化圈子」（『中国之春』、一九九二年一月号）、陳子明「關於八〇年代文化思想派別等的通信」（『領導者』、二〇〇九年六月号）、徐友漁「相互糾錯以求真——徐友漁回復陳子明」（『領導者』、二〇〇九年六月号）を参照した上でまとめたものである。

利用して新たな歴史観や世界観を提供しようとする「新方法論」派、(3)は「新人文主義」派、(4)は一九七九年の「理論会議」メンバーのマルクス主義「疎外」論派、(5)は政党研究、公務員研究などの政治体制の改革・研究を主眼とする「近代化」派であったとされる。

なお、以上の諸グループの主要成員は年齢によっても分類できる。おおまかにいえば、八〇年代半ばにおける知識界の世代的な見取図が次のようになる。

「新啓蒙」派の中堅人物は六〇代、中国文化書院の中堅人物は五〇代、「走向未来」叢書編集委員会の中堅人物は四〇代、「文化：中国与世界」叢書編集委員会の中堅人物は三〇代、「二十世紀」文庫編集委員会の中堅人物は三〇代、ということであった。

同じく北京に活動拠点を置いていたこの五大知識人グループの中には、人的に重なるメンバーが当然いたのである。例えば、李沢厚と龐樸は、「中国文化書院」編集委員会の付属教育機関である「中国文化書院」の講師であると同時に、「文化：中国与世界」叢書編集委員会の顧問でもある。包遵信も「中国文化書院」の講師であり、「走向未来」叢書編集委員会の最初の主編者でもあった。一九八一年の北京大学学生会選挙活動のリーダーで、後に米国に亡命した胡平は、「文化：中国与世界」叢書編集委員会と「二十世紀」文庫編集委員会の編集委員を兼任していた。「二十世紀文庫」編集委員の陳子明は、甘陽らとも親交を持っていた。そして、「走向未来」叢書の編集長金觀濤や若手批評家許紀霖、劉曉波の文章も『新啓蒙』雑誌に掲載されていた。因みに、二〇一三年一月に急逝した著名な法学者鄧正來は、フリードリヒ・ハイエクの翻訳者の一人として知られているが、彼の国際私法を論じた処女作が「走向未来」叢書の一つとして刊行され、本人も「二十世紀文庫」叢書編集委員の一人であった。近代化、政治体制や伝統文化に対する彼らの態度は必ずしも一様ではないが、以上のような接点は、専制主義を共通の抵抗対象とし、そこから文化空間を独立しようと望んだ当時の知識人グループ同士の合作精神、或いは著名知識人が異なるグループの間に果たした架け橋的な役割を表していたといえよう。

こうした人的な共通接点だけでなく、実は、それぞれの出版物も内容的に交錯した部分もあったのである。彼らの出版リストを確認してみると、重点の置き方こそ異なれ、欧米と日本の人文・社会科学全般にわたることに気が付く。

例えば、「走向未来」叢書には、経済学、物理学、科学史、国際関係学、芸術論、心理学、哲学以外に、『人的発見：馬丁路徳与宗教改革（人間の発見：マルティン・ルターと宗教改革）』（李平暉著、一九八四年）、『新教倫理与資本主義精神（プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神）』（マックス・ヴェーバー著、黄曉京・彭強共訳、一九八六年）などの西欧宗教思想関係のものもある。しかも、マックス・ヴェーバーの当該著書は、翌年の一九八七年に、「文化：中国与世界」叢書の「現代西方學術文庫」シリーズの中でも重訳されている（北京：三聯書店、于曉、陳維綱ら共訳）。

### 三 その他の叢書と八〇年代の読書事情

冒頭でも記したように、以上言及した学術的・理論的な叢書以外にも、八〇年代においてまた数多くの叢書が存在していたのである。比較的有名なものは、下記のように挙げられる。

「外国文芸」叢書（上海訳文出版社）、「二十世紀外国文学」叢書（上海訳文出版社、外国文学出版社）、「外国文学名著」叢書（人民文学出版社、上海訳文出版社）、「美国文学史論」訳叢（上海外語教育出版社）、「文芸探索」書系（上海文芸出版社）、「獲諾貝爾文学獎作家」叢書（桂林：漓江出版社）、「現代外国文芸理論」訳叢（北京：三聯書店）、「美学訳文」叢書（中国社会科学出版社、光明日報出版社、遼寧人民出版社など）、「作家参考」叢書（北京：作家出版社）、「文学新星」叢書（北京：作家出版社）、「法国二十世紀文学」叢書（桂林：漓江出版社）、「当代外国文学」叢書（北京：外国文学出版社）、「文化生活」訳叢（北京：三聯書店）、「中国文化史」叢書（上海人民出版社）、「漢訳世界學術名著」叢書（北京：商務印書館）、「二十世紀西方哲学」訳叢（上海訳文出版社）、「当代學術思潮」訳叢（上海訳文出版社）、「面向世界」叢書（遼寧人民出版社）、「走向世界」叢書（湖南人民出版社）、「伝統与変革」叢書（貴州人民出版社）、「開放」叢書（黒竜江教育出版社）、「外国著名思想家」訳叢（北京：工人出版社）、「貓頭鷹文庫」（上海：三聯書店）等々。

これらの叢書は、八〇年代の読書生活を経験した読者の記憶にはまだ強く留まっているはずである。それらの中で、学術・理論領域では避けて通れない幾つかの叢書について紹介しておこう。

美学、文芸理論の領域では、李沢厚が編集長を務めた「美学訳文」叢書は、中国社会科学出版社、遼寧人民出版社などと提携したスケールの大きい出版企画であった。美学ブームに乗じて、一九八〇年から既にスタートしたこの「美学訳文」叢書は、一〇〇種類を刊行する計画だったが、筆者が調べた限りでは、コリングウッドの『芸術原理』（一九八五）、ロラン・バルトの『符号学美学』（一九八七）、ガダマーの『真理和方法』（一九八七）、今道友信の『存在主義美学』（一九八七）、ヤウスの『接受美学与接受理論』（一九八七）などの四八種類しかなかった。また、叢書には訳文の質が厳しく批判されたものもあったらしいが<sup>91</sup>、それは恐らく翻訳の人材が乏しかった八〇年代の全ての叢書に共通した問題ではないかと思われる。ただ、それより重要なのは、李沢厚が叢書の序文において指摘したことである。それは、美学を熱愛している多くの若者が外国の研究状況を知らずに、自らの思い込みで空洞かつ膨大な「美学体系」を創ろうとしたが、せつかく払った努力は徒労でしかなかった現象に鑑みて、訳文の質はともかく、一刻も早く外国の美学理論を大量に翻訳しなければならないという呼びかけであった<sup>92</sup>。名声欲、金銭欲以外に、翻訳・出版に携わった知識人のモチベーションは、この一言に尽きるかもしれない。そして、この叢書に収録された作品の初刷部数は、基本的には数万部に上ったことも<sup>93</sup>、美学ブームの盛況をよく反映しているのである。

一九八一年から、老舗出版社の商務印書館によって再版・重訳された、有名な「漢訳世界学術名著」叢書は、長い伝統を持つシリーズであり<sup>94</sup>、八〇年代

---

91 李沢厚「關於「美学訳文叢書」」『読書』、一九九五年第八号。

92 李沢厚「「美学訳文叢書」序」、叢書の全ての訳書に収録されている。

93 例えば、「美学訳文叢書」に属する『美学新解』（Gene Blocker 著、騰守堯訳、遼寧人民出版社、一九八七年）の奥付には、印刷部数四〇一五七部と記されている。

94 商務印書館の「漢訳世界学術名著」は、一九〇五年に嚴復による訳書『天演論』（T・H・ハクスリーの『進化と倫理』）の出版まで遡れる。「漢訳名著」歷程之一：《天演論》与西学引進、商務印書館ブログ、二〇一一年八月二二日、[http://blog.sina.com.cn/s/blog\\_8390063b0100wruo.html](http://blog.sina.com.cn/s/blog_8390063b0100wruo.html)を参照（二〇一四年三月一日に確認）。

の文化史・読書史を形成するために、非常に重要な思想的文化的資源として働いていたのである。

「漢訳世界学術名著」叢書は、一九八一年に第一輯の五〇種類、一九八二年に第二輯の五一種類、一九八三年に第三輯の五〇種類、一九八五年に第四輯の五〇種類、一九八七年に第五輯の三〇種類がそれぞれ刊行された。そして、一九九一年の第六輯から二〇一二年一〇月の第一四輯まで、翻訳・出版がまだ継続されており、既に五九九種類に達している。

そのジャンルは表紙の色で区分され、哲学類（橙色、二一一種類）、歴史・地理類（黄色、一一四種類）、政治類（緑色、一四五種類）、経済類（青色、一一七種類）、言語類（小麦色、一二種類）に分けられている。国別から見れば、英国は一三九種類、米国は九五種類、仏国は九五種類、独国は九〇種類で、「漢訳世界学術名著」叢書の七〇%を占めている。日本からの翻訳は、西田幾多郎『善の研究』、福沢諭吉『文明論之概略』・『学問のすすめ』、中江兆民『一年有半』・『続一年有半』の合本版、幸徳秋水『社会主義神髓』・『基督抹殺論』の六種類のみであった。他の叢書と同じように、欧米圏の訳書が圧倒的に多かったのである。

「美学訳文」叢書もそうであるように、「漢訳世界学術名著」叢書は、前節で扱った知識人グループと異なり、社会的認識度の高い独立した編集委員会を持っていなかった。影響力を構成した二つの要素、つまり書籍と人間という必要な組み合わせの中に、独自の主張を持つ人間集団の形で顕在化できなかった故に、八〇年代の文化討論においては、影の薄い存在であった。しかし、人類古典の叢智が凝縮されたかのような「漢訳世界学術名著」叢書の書目を見れば<sup>95</sup>、誰でもその無形な知的影響力を否定しえないだろう。

文化史研究に関しては、復旦大学の歴史学者周谷城が編集した「中国文化史」叢書（上海人民出版社）も、『中西文化交流史』（沈福偉著、一九八五年）、『方言与中国文化』（周振鶴、遊汝傑著、一九八六年）、『士与中国文化』（余英時著、一九八七年）、『道教与中国文化』（葛兆光著、一九八七年）、『楚文化史』（張正明著、一九八七年）、『仏教与中国文学』（孫昌武著、一九八八年）などの三〇種類近くの重要な著作を収録・公刊し、八〇年代の多くの読

<sup>95</sup> これらの書目リストは、ウィキペディアなどのウェブサイトでも一部確認できる。

者に歓迎された有名な刊行物であった。だが、知的生産力のあるグループを形成していなかったために、叢書としての影響力というより、むしろ個別の作品の知名度に依存していたように思われる。

また、文化的政治的中心地の北京以外には、例えば韓少功が作った総合雑誌『海南記実』（一九八八年創刊、最高発行部数は百万部を超えた）、北京の朱偉、李陀、戴晴、劉再復、史鉄生たちが主催した『東方紀事』（一九八八年に請負）、上海の陳奎徳が編集する『思想家』（一九八九年創刊）、武漢の李明華たちが創った『青年論壇』（一九八四年創刊。発行部数四万部。創刊号に胡耀邦の息子胡徳平の論文「為自由鳴砲」が載り、『人民日報』にも転載されたほどメディア界を震撼させた）<sup>96</sup>のような、一九八九年の天安門事件以降全て停刊させられた短命な雑誌刊行物も多数存在して、青年知識人に愛読されていた。

こうした叢書、雑誌編集者の翻訳・著述・出版活動によって、八〇年代の思想的・文化的局面が大きく推進されたことは言うまでもないだろう。その書籍の多くは、今日から見れば驚愕的な発行部数で流通しており、八〇年代から現在まで、国民の知的レベルや文化教養を高めることには大きな貢献を果たした。読者によって異なってくる書籍の受容効果は発行部数のみで単純に計算できるものではないが、少なくともその人気度から、ある種の知への接近を図ろうとする思想的な情熱と社会的心理の移行が伺われる。例えば、まだ大学院生だった甘陽が訳したドイツの哲学者エルンスト・カッシーラー（一八七四～一九四五）の『人論』は、一年間で二四万部も売れたが、それは当時の人道主義論、主体性論、文化討論の流行と合致した結果でもあったという<sup>97</sup>。また、「文化：

---

<sup>96</sup> 『青年論壇』に掲載された「自由」に関する論文は、次の通りである。1. 胡徳平「為自由鳴砲」、一九八四年創刊号；2. 于可訓「將自由写在文学的旗幟上」、一九八五年第二号；3. 沈大徳、許蘇民「自由的命運及其他」、一九八五年第三号；4. 凱明「關於自由的三則対」、一九八五年第三期；5. 陳恒六「為學術自由呼号」、一九八五年第三号；6. 遠志明「理論的生命：実践与自由」、一九八五年第四号；7. 王増浦「學術民主与學術自由」、一九八五年第六号；8. 胡平「論言論自由」、一九八六年七月号、九月号；9. 閔琦「出版自由与馬克思」、一九八六年十一月号；10. 「首都各界人士座談〈論言論自由〉」、一九八六年十一月号。李明華「対八十年代一份刊物的回憶」『共識網』  
[http://www.21ccom.net/articles/lsgd/lsgj/article\\_2013100993225\\_2.html](http://www.21ccom.net/articles/lsgd/lsgj/article_2013100993225_2.html) を参照（二〇一四年三月一日に確認）。

<sup>97</sup> 上海訳文出版社、一九八五年。原著は *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture* (Yale University Press, 1944)。『人間：この象徴を操るもの』（宮城音弥訳、岩波書店、一九八二年）と題して日本語訳されている。販売数字は、

中国与世界」叢書の「現代西方学術文庫」に収録されたハイデッガーの『存在与時間』<sup>98</sup>をめぐってみれば、なんと初版発行部数は五万一千部となっている（当時の単行本には印刷部数が書いてあった）。そして、フロイトの『弗洛伊德後期著作選』<sup>99</sup>とニーチェの『悲劇的誕生——尼采美学文選』<sup>100</sup>も、同じく初刷五万一千部であった。なお、サルトルの『存在与虚無』<sup>101</sup>は、初刷三万七千部であった。その後の増刷を考えれば、何れも二十万部を超えても不思議なことではない。それは売れ行き好調の文学書には及ばないが<sup>102</sup>、哲学書、理論書の難解さを考慮した上で、現代中国の学術出版史上の奇跡とも呼べるほどの数字であったと言わざるをえない。

以上の数字などが示したように、「新啓蒙」知識人の翻訳・著述・出版は、哲学、社会学、心理学、法学、経済学、倫理学、政治学、文学理論、宗教学など、多岐にわたる作品を生み出したが、その中に、法学、政治学、経済学という社会科学より、やはり人文思想系の本（例えば、ハイデッガー、サルトル、カミュ、ニーチェ、ショーペンハウアー、マルクーゼ、ベンヤミン、フロイト、ユング、ボーヴォワールなど）が最も広く読まれていた。当時、中国の社会科学が再建されつつあったとはいえ<sup>103</sup>、一般読者の人文的読書趣味とは質的に異なる社会科学の流行は、九〇年代以降に待たなければならなかった。

そのような傾向は、文革期から八〇年代初期に至るまで、大部分の青年は、抒情的な文学書（本土の潔癖的で英雄主義的な文学と西洋十九世紀のロマン主義文学を含む）か、思弁的で抽象的なマルクス主義系の經典しか読めないという読書経験に影響されたものであるように思われる。例えば、甘陽によれば、

---

査建英編『八十年代訪談録』（北京：三聯書店、二〇〇六年、二〇三頁）における甘陽の発言による。人間を「シンボルを操る動物」として捉え直したカッシーラーの議論は、従来の階級論的人間観、理性的人間観を相対化した意味で、シンボル＝文化の重要性を中国の読者に開示したと思われる。

<sup>98</sup> 北京：三聯書店、陳嘉映・王慶節共訳、一九八七年。

<sup>99</sup> 上海訳文出版社、林塵・張喚民・陳偉奇共訳、一九八六年。一九九七年の第四刷を確認してみたら、印刷部数は既に二三万二千部になっていた。

<sup>100</sup> 現代西方学術文庫、北京：三聯書店、周国平訳、一九八七年。

<sup>101</sup> 現代西方学術文庫、北京：三聯書店、陳宣良ら訳、一九八七年。

<sup>102</sup> 例えば戴厚英の小説『詩人之死』（一九八二年）は、初刷一〇万三二〇部であり、「二十世紀外国文学叢書」の収録作品、ウィリアム・フォークナーの『喧嘩与騒動』（一九八四年）は初刷八万五〇〇部であった。

<sup>103</sup> 社会学は一九五七年から反動的な資産階級社会科学として否定され、一九七九年になってようやく幾つかの大学に社会学部の設置が許された。

経済改革は、八〇年代において彼らの話題には殆ど上らなかつたという。「経済は非常に boring (無味乾燥) なもの。しかし、人間の心はより高邁なものなのだ」。「実際、経済改革の議論はずっと行われていた。今振り返ってみたら、(経済学者の) 周其仁、王小強たちの仕事は、非常に impressive (印象的) だったよ。だけど、当時の我々は知らなかつた。……彼らは専門的に経済をやる人間で、知識界とはあまり付き合いがなかつた。それ(経済学)は知識界のディスコースではなかつた」<sup>104</sup>。

甘陽のいう「知識界」とは、人文系の世界を指すものである。ただ前節での記述を見れば分かるように、甘陽と異なる発想を持つ、このような状況を変えようと努めた知識人グループもあった。前述した「走向未来」叢書、「二十世紀」文庫編集委員会の仕事を示したように、「文学的・哲学的」な読書風潮が主流的であった事実を覆すことはできないにせよ、八〇年代における社会科学書籍の出版・流通も、我々の記憶に留められるべきであろう。

従来のマルクス主義社会科学のパラダイム変換を推進しようとするために、例えば E・ボーデンハイマーの『法理学——法哲学及其方法』<sup>105</sup>、ガブリエル・アーモンドとシドニー・ヴァーバの『公民文化』<sup>106</sup>、カール・ポパーの『歴史決定論的貧困』<sup>107</sup>、サミュエル・P・ハンティントンの『変革社会中的政治秩序』<sup>108</sup>、ゲオルク・ルカーチの『歴史和階級意識：馬克思主義弁証法研究』<sup>109</sup>

---

<sup>104</sup> 査建英編『八十年代訪談録』、北京：三聯書店、二〇〇六年、一九五～一九六頁。

<sup>105</sup> 北京：華夏出版社、鄧正來訳、一九八七年。原書は *Jurisprudence: The Philosophy and Method of the Law* (Harvard University Press, 1974)。

<sup>106</sup> 北京：華夏出版社、徐湘林訳、一九八九年。原書は *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations* (Princeton University Press, 1963)。日本語訳には『現代市民の政治文化——五カ国における政治的態度と民主主義』(石川一雄・薄井秀二ら訳、勁草書房、一九七四年)がある。

<sup>107</sup> 北京：華夏出版社、杜汝楫・邱仁宗訳、一九八七年。原書は *The Poverty of Historicism* (Routledge, 1957)。日本語訳には『歴史主義の貧困：社会科学の方法と実践』(久野収・市井三郎訳、中央公論新社、一九六一年)がある。

<sup>108</sup> 北京：華夏出版社、李盛平ら訳、一九八八年。原書は *Political Order in Changing Societies* (Yale University Press, 1968)。日本語訳には『変革期社会の政治秩序』(内山秀夫訳、サイマル出版会、一九七二年)がある。因みに、ハンティントンのこの著書は、「文化：中国与世界」叢書の一冊として、一九八九年到北京三聯書店からも重訳(王冠華ら訳)・刊行されていた。

<sup>109</sup> 北京：華夏出版社、王偉光・張峰訳、一九八九年。原書は一九二三年。日本語訳『階級意識とは何ぞや』(水谷長三郎・米村正一訳)は一九二七年に刊行された。一九三〇年代、文芸理論家胡風は、既に日本語文献からルカーチの「ゾラとリアリズム」などの文芸理論を翻訳紹介していた。張亮「国内盧卡奇研究七十年：一個批判的回顧」『現代哲学』、二〇〇三年第四号、四〇頁。

などの誉れ高い著作が、「二十世紀文庫」として次々と翻訳刊行された。それらは、八〇年代中後期から、中国の社会科学の再建、特に近代性社会理論のための新たな基礎が築きあげられたことを物語っている。

二〇〇〇年、李沢厚は文革後の中国思想文化界を回顧し、「美学ブーム、文化ブーム、国学ブーム、西学（西洋学問）ブーム」という四つの潮流を取り上げ、八〇年代は前の両者、九〇年代初期は国学ブーム、そして九〇年代中後期から現在まで持続しているのは西学ブームだというふうに総括した<sup>110</sup>。しかし、李が西学ブームの証拠として挙げたリードリヒ・ハイエク、ジョン・ロールズ、ハーバーマスなどの社会科学理論家は、実際には八〇年代半ば頃から既に翻訳・紹介されてきたのである。しかも、八〇年代初期の美学ブーム、中期の文化ブームに援用された文芸、文化理論も、事実上、西洋学問に属するものであろう。九〇年代中期からの西学ブームというのは、八〇年代の西学翻訳の延長であるにはかならなかった。

なお、専門書を読む知識界、学术界と少し異なる視点から、八〇年代の一般読書界の動向や特徴を一瞥するために、ここでは、二〇〇八年、改革開放の最初の実験地、「経済特区」であった広東省深圳市の「読書月組織委員会」<sup>111</sup>と同市の各新聞社グループが主催した「改革開放三〇年、三〇冊の本」という公開投票選抜活動<sup>112</sup>の結果を見てみよう。このイベントにおいて、一九七八年から二〇〇八年までの出版物から、ネットユーザーや市民による推薦と、陳子善、止庵、謝冕などの学者と他の評論家、出版人からなる専門家団による評議を通して、一般読書界に与えた影響という基準で三〇冊の人文書が選出された。その中に、八〇年代に属するものは、以下の通りである。

①『1932-1972年美国実録：光荣与夢想（光荣と夢：アメリカ現代史）』（ウィリアム・マンチェスター、一九七八、歴史）

②『第三帝国的興亡——納粹德国史（第三帝国の興亡）』（ウィリアム・シヤイラー、一九七九、歴史）

---

<sup>110</sup> 李沢厚「四個「熱」潮之後？」香港：『二十一世紀』、二〇〇〇年一〇月号、四二～四三頁。

<sup>111</sup> 二〇〇〇年から深圳市政府によって創立された読書に関する市民型イベント。毎年一月一日から三〇日まで一ヶ月持続する。

<sup>112</sup> 「新浪文化・読書」特集：<http://book.sina.com.cn/z/ggkf30/index.shtml>を参照。評議会の専門家、入選書籍の初版表紙と理由なども掲載されている。

③『外国現代派作品選』（袁可嘉ら編、一九八〇～一九八四、モダニズム文学）

④『困城』（錢鐘書、一九八〇、小説）

⑤『城堡（城）』（カフカ、一九八〇、小説）

⑥『美的歷程』（李沢厚、一九八一、中国芸術論）

⑦『西方哲学史（西洋哲学史）』（ラッセル、一九八一、哲学）

⑧『瓦爾登湖（森の生活 ウォールデン）』（ヘンリー・デイヴィッド・ソーロー、一九八二、エッセイ）

⑨『万歴十五年』（黄仁宇、一九八二、歴史）

⑩『傅雷家書』（傅雷、一九八一、書簡、教育論、芸術論）

⑪『第三次浪潮（第三の波）』（アルビン・トフラー、一九八四、社会批評、未来学）

⑫『増長的極限（成長の限界——「人類の危機」レポート）』（ローマ・クラブ、一九八四、経済論、地球資源論）

⑬『百年孤独（百年の孤独）』（マルケス、一九八四、小説）

⑭『寛容（人類解放物語——人類が考える権利をもとめた闘いの物語）』（ヴァン・ルーン、一九八五、宗教史、思想評論）

⑮『朦朧詩選』（閻月君ら編、一九八五、詩）

⑯『醜陋的中国人』（柏楊、一九八六、文化批評）

⑰『釈夢（夢判断）』（フロイト、一九八六、心理学）

⑱『日瓦戈医生（ドクトル・ジバゴ）』（パステルナーク、一九八六、小説）

⑲『随想録』（巴金、一九八七、エッセイ、文革記憶）

⑳『生命中不能承受之輕（存在の耐えられない軽さ）』（ミラン・クンデラ、一九八七、小説）

㉑『一九八四』（オーウェル、一九八八、小説）

㉒『廬山会議実録』（李銳、一九八八、歴史）

以上、書名（日本語訳名）、原著者か編者、大陸中国での刊行年、ジャンル、という順番で列挙してきたが、三〇冊の中では、なんと二二冊が八〇年代に出版されたものである。書籍の広範な受容は出版年次と時間的なギャップを介在するが、それにしても、改革開放以降の三〇年間において、大陸中国人の精神

史の原点は、やはり八〇年代にあったことを改めて思い知らされた。特に文学書は、最も多い読者を有しており<sup>113</sup>、そして一九九九年に大学に入った筆者にとってもそうであったが、現在でも一般教養として文芸青年たちの必読書になっていると思う。

これらの本を思想的に分類するのはやや乱暴ではあるが、主題に秘められている基本的な思想的傾向からいえば、ナチズム批判(②)、ロシア革命批判(⑱)、文革批判(⑲)、国民性批判(⑳)、ディストピア批判(㉑)、極左的政策批判(㉒)、宗教的専制主義批判(㉓)などがまず目に映ってくる。それは、いうまでもなく、基本的には過去の中国社会主義の歴史に対するコントラスト、省察、諷諭などを含意しており、八〇年代の社会的情緒をよく示しているものである。

勿論、この書籍選考活動については、「改革開放三〇年記念」というイデオロギー的な色彩と選者の主観性も考慮に入れなければならないが、文学書、歴史書の内的な批判性はもちろん、『増長的極限』<sup>114</sup>と『第三次浪潮』<sup>115</sup>という二冊も、所謂経済改革を能天気な謳歌するようなものではない。『増長的極限』は、国際的な民間シンクタンクであるローマ・クラブが一九七二年に著した、人類の経済成長の限界を、エネルギーと環境の有限性から指摘した研究調査であり、前述した「走向未来」叢書の二番目に収録され、よく読まれたはずである。この本は、マルサスの人口過剰＝貧困論に依拠して、当時の一人っ子政策を「科学的」に支持する効果もあったと考えられるが、無限の経済発展という改革イデオロギーには、むしろ冷水を浴びせたのではないか。ただし、作者は人類の危機を解決する希望を新しい技術開発に託するように結論づけたために、当時の中国人の「後進国としての危機意識」を逆に煽ることになり、結局より

---

113 例え一九四七年に発表された小説『圍城』は、一九八〇年に再刊された際に、初刷が一三万部であった。

114 李宝恒訳、四川人民出版社、一九八四年。原書は *The Limits to Growth*. New York: Universe Books. 1972. このローマ・クラブによる地球的規模の資源、人口、環境、技術発展をめぐる研究報告は、中国では、未来学 (Futurology) の視点から環境汚染を警告した最初のものかもしれない。日本語訳は、『成長の限界——ローマ・クラブ「人類の危機」レポート』(大来佐武郎訳、ダイヤモンド社、一九七二年)がある

115 朱志焱・潘琪・張焱共訳、北京:三聯書店、一九八三年。原書は Alvin Toffler, *The Third Wave*. New York: Bantam Books. 1980. である。日本語訳は『第三の波』と題して、鈴木健次ほか訳(日本放送出版協会、一九八〇年)と徳岡孝夫監訳(中央公論社、一九八二年)がある。

先端的な技術開発に極力進めなければならないという方向に理解された可能性も高いと思われる。

そして、未来学者アルビン・トフラーの『第三次浪潮』が更に異色なものである。一九八三年一月、二年前に『読書』誌などで既に紹介されたことがある著者は、中国での公開講演に招かれた。そして、『第三次浪潮』は一九八三年三月に内部出版され、一九八四年に公開発行（初刷一〇万部）に移り、一九八八年までの発行部数が八八万部を記録し、その社会に与えたインパクトは極めて強かった。その後、「第三の波」という用語は各領域によく使用されるようになったのである<sup>116</sup>。

トフラーは、人類の文明史を波に喩え、第一の波は農業革命、第二の波は産業革命、第三の波は到来しつつある情報革命としている。李海蘭・王晓元によれば、欧米でもベストセラーとなったこの著書が、中国では政府部門の幹部から経済界、学术界、大学生、一般市民まで広範に読まれた理由は、開放した時代背景、国家が新しい技術革命に対する重視、著者の豊富で大胆な観点にあるという<sup>117</sup>。同書の最後に付録されている解説に当たる楊沐の論文「読西方關於「新産業革命」的幾部著作」も、専ら社会主義体制の優越性から資本主義社会の新産業革命と経済的危機を批判的に説明し、技術後進国である我が国は産業革命にも取り組むべきだという論旨であったが、しかし、留意しなければならないのは、『第三次浪潮』は、技術の発達による環境、経済、政治、文化、宗教、戦争、家庭、教育、思想観念全般の深刻な変動について描いた鋭い政治・文明批評でもあることである。特に産業社会の特徴に関しては、資本主義社会と社会主義社会のイデオロギー対立を超える「超理論」——自然との闘い、進化の重要性、進歩の原則という三つの共通した信条——即ち冷戦構造を超える「産業主義的現実」（indust-reality）が導き出されている<sup>118</sup>。そして、産業

---

116 李海蘭・王晓元「掠過神州大陸的第三次浪潮——对托夫勒 THE THIRD WAVE 之訳介研究」『長江師範学院学報』、二〇一三年六月、第二九卷第三号、五六頁。

117 李海蘭・王晓元、前掲文、五七頁。

118 托夫勒『第三次浪潮』、李宝恒訳、四川人民出版社、一九八四年、一六〇～一六五頁。日本語版（『第三の波』、徳岡孝夫監訳、中央公論社、一九八二年）の一三七～一四三頁。中国語版は削除がかなりあったために、この点に関する記述にも若干の省略が見られたが、基本的な意味はそれほど変わらない。例えば対比してみればこうなる。日本語訳（一四〇頁）：「イデオロギーの分水嶺に立って眺めると、両側の山肌には、自然と対立し、それを征服しようとする人間像が、まったく同じ形に刻まれているのがわかる。この人間像こそ

文明が農業文明と異なる六つの原則を、「規格化（標準化）」、「専門化」、「同時化」、「集中化」、「極大化」、「中央集権化」に分けて興味深い議論を展開している。

「近代化」や「近代性」という概念の代わりに、トフラーは「第二の波」、「産業社会」を使っているが、述べられている内容は、基本的には大差がない。そこには産業社会に対する厳しい眼差しを感じられる。「だが「産業主義的現実」は、それ自身の新しい牢獄を作った。……それは数量化できないものを軽蔑ないしは無視し、評論の厳密性を称える一方で想像力を罰し、人間を過度に単純化して原形質の一単位としてとらえ、最後には、あらゆる問題を技術的に解決しようとする態度だった。……「産業主義的現実」は、自ら装うほど道徳的に中立でもなかった。既に述べたように、それは第二の波の文明の戦闘的な超理論であり、自己を正当化する拠点であり、様々な産業主義的な左翼や右翼思想はその拠点から生まれた。どの文化もそうだったが、第二の波の文明も、人間が人間自身と宇宙を見るための、歪んだフィルターを作った。」<sup>119</sup>

更に、第三の波の文明の特徴として、メディアの非マス化、情報の分散化、脱規格志向の多元性、意味の喪失、新興宗教の勃興、コンセンサスの崩壊、グローバリゼーションの浸透、そしてグローバリゼーションによる国民国家の衰退等々が挙げられている。こうした「ポストモダン」的な状況に関する描写は、欧米工業国の進行しつつあった社会感覚の表象であるが、近代化へと猛進していかうとしていた八〇年代中国では、高い強度を持つ言葉として迎えられたのだろうか。ある意味では、トフラーの冷徹な分析は、八〇年代中国における最も優れた近代性批判であり、九〇年代以降の類似する言説には既に先立っていたともいえる。

勿論、もう一つの可能性として考えられるのは、正統的なマルクス主義に反発した当時の読者においては、イデオロギー衝突を超えるトフラーの新しい技

---

「産業主義的現実」の主要部分、イデオロギーを超える超理論とでも呼ぶべきものである。マルクス主義者も反マルクス主義者も、同一の仮設を抜き出しているのである。」中国語訳（一六二～一六三頁）：「不同意識形態的双方，都建立在人類要面對自然、征服自然的思想上。這種思想是工業現實觀的重要組成部份，是從馬克思主義者和反馬克思主義相同的思想中抽出来的超意識形態。」

<sup>119</sup> トフラー『第三の波』、徳岡孝夫監訳、中央公論社、一九八二年、一五八～一五九頁。中国語版の一七九～一八〇頁。

術革命への予測と啓発しか受容されず、技術の進化がもたらした産業化社会、情報化社会の普遍的な両義性、及び「進歩」の犠牲に向けたトフラーの隠された嘆きが、その視野から逸脱してしまっていた、という遺憾なことであろう。

## おわりに

七〇年代末期の「人民の読書権利」と近代的な教育出版体系の正常化を取り戻そうとする呼びかけ、「新啓蒙」知識人グループと出版人による知の空白を埋めようとする努力、人々の注目を集めた叢書や単行本について、以上のように学術書や理論書に傾きながら記述してきた。まだ十全ではないが、八〇年代の出版・読書事情の一端は明らかになったと思われる。九〇年代、二〇〇〇年代の書籍の氾濫、国民の読書離れ現象を考え合わせれば、艱難を嘗め尽くした八〇年代の出版史・読書史は感慨深いものだ。そして、各々の叢書や単行本に纏わる政治的、文化的、精神的な物語は、きっと知られていないところに収められているものがまだ多いだろう<sup>120</sup>。読者の受容効果を統計学的に再現する作業はなかなか難しいが、それよりも大切なのは、それらの代表的な書籍を再読することによって、時代の政治的歴史的背景に注意しながら、当時の出版人、知識人、著者、読者という共同体が発するメッセージを追体験し、八〇年代的なエトスを言語化することかもしれない。

前文で述べた知識人と国営出版社が合作して作った出版組織や同人雑誌などは、一九八九年の天安門事件以降、主催者や執筆者が民主化運動と関わったために取り締まりの対象となった。例えば、甘陽は米国に、金觀濤は香港に、包遵信や陳子明は牢獄に、それぞれ離散してしまった。伝統文化の伝承と発揚を目的とする「中国文化書院」のみが、政治運動から遊離していたため唯一残され、九〇年代以降の国学ブーム、文化保守主義思潮に合流していくこととなっ

---

<sup>120</sup> 例えば、一九七八年頃から全国の大学に次々と創立された数多くの大学生文学社団の同人誌、民間に散在していた各詩人グループの刊行物は、未だに発掘されていないのである。一九八六年一〇月二日から二四日まで、『深圳青年報』と安徽省の『詩歌報』において、「中国詩壇 1986 現代詩群体大展」という大型特輯を組んだ編集者、詩人の徐敬亜によれば、一九八六年には、全国に二〇〇〇社ほどの民間詩社と九九七種の非正式出版の詩集や詩誌が存在していたという。徐敬亜「86' 詩展 20 周年回顧」(『南方都市報』、二〇〇六年八月一五日)を参照。

た。

「反精神汚染」、「反資産階級自由化」などの政治キャンペーン、イデオロギー闘争が繰り返されていた政治状況に大きく制約されたものの、八〇年代の知識人が、教育・言論・出版活動を通して知的活動を展開しようとし、より全面的な学問体系の構築を目指して着々と努力していた。彼らの仕事の趣旨、及び刊行された代表的な書籍には、いったい如何なる時代的な課題若しくは価値的志向が託されていたのか。伝統文化の復権の他に、それは、多くの叢書の総タイトルに付された「走向世界」、「開放」、「外国」、「現代」、「走向未来」という言葉が示したように、外部世界の文学、芸術、思想、理論、社会風景などを知ろうとする貪欲的な好奇心と憧憬であり、経済、政治、文化の「近代化」に奉仕するという啓蒙的な情熱であっただろう。それらは他の要素と連動しつつ、「文化」と「政治」、「伝統」と「近代化」からなる思想的な座標において、八〇年代の文化空間、思想空間を形作っていた。この問題については、次章で詳しく検討することにしよう。

### 第三章 八〇年代における「文化」の意味

#### ——文化討論と「尋根」文学思潮の文脈から

##### はじめに

イデオロギー分野の他に、八〇年代の人文知識界を理解するに際して、「文化」は避けて通れないキーワードの一つであろう。もしも一九七〇年代が「革命」に、一九九〇年代が「市場」に彩られているとすれば、八〇年代は、特に中期から、「文化」という言葉が人の目を奪う時代であった。第二章で論及された叢書や雑誌の編集者、執筆者をはじめとする知識人たちも、そのような文化討論の潮流（「文化熱」とも呼ばれる）の担い手として活躍していたのである。

主流の階級言説に取って代わろうとする活発な文化言説は、「階級人」から「文化人」へと移行していく人間観の転換を示しつつ<sup>121</sup>、「尋根」文学という文学潮流にも波及していった。或いは「尋根」文学思潮も文化討論に、文学者としての独自の問題意識を以て呼応していたといってもよい。今までの八〇年代文学史研究は、「尋根」文学と文化討論との連動関係によく言及してきたが、両者が如何に連動していたかという間テクニク的なレベルまで立ち入った分析、及び文化討論の内実を詳細に検討した上で比較するものは殆どなかったようである。

本章では、一つの基本的な問い——知識人たちは、何故八〇年代において文化を語らなければならなかったのか——を抱えながら、文化討論の展開過程、論題の編成、及びその思想史的テーマを整理・分析し、文化討論の全体像をなるべく十全に考察する。次に、同じく「文化」を唱える「尋根」文学思潮の主張や性格をその代表的な代弁者の言論を通して究明し、その上に、両者における「文化」の意味するところの異同に焦点を当てて、八〇年代知識人の間に共通した文化観、文化意識と価値的志向を多角的に浮き彫りにしたい。

#### 一 文化討論の展開

---

<sup>121</sup> 第二章でも触れたように、甘陽が翻訳したカッシーラーの『人論』（シンボルを操る動物、人間＝記号という主張）は、このような転換に大きく寄与していたと思われる。

文化討論は今日では、一九八四年前後から台頭して、その後の二、三年間で最盛期を迎えた一つの文化運動であると認識されているだろうが、実は文革が終焉してまもなく、文化史研究の形で、一九二〇、三〇年代に形成された中国文化史研究の伝統<sup>122</sup>に接続され、静かに再開されたのである。

一九七八年、復旦大学の歴史学科において中国思想文化史研究室が設置され、翌年、中国社会科学院近代史研究所にも近代文化史研究室が設けられた。いずれも研究者十名以下の小さな研究機構だが、一九四九年以来初めて「文化史」という看板を掲げた研究拠点となった。この二つの研究室は連携して『中国文化』という刊行物を出版し、一九八二年頃から、徐々に文化史に関する研究と専門学科の再建に着手しはじめた。そして、周谷城をはじめとする年長世代の学者に率いられ、一九八三年五月、「中国文化史」叢書と「中国近代文化史」叢書という出版企画が発足した。

一九八二年一二月、五〇余名の研究者が参加した最初の中国文化史学術座談会が上海復旦大学で開催され、一九八四年一二月、同じく上海で全国規模の東西文化比較学術討論会が行われた。議論の内容は、中国文化史の範囲を大きく超え、世界文化との比較をテーマとしたものであり、討論会の成果として、周谷城を名誉主席に、王元化を主席とする上海東西文化研究センターが設立された<sup>123</sup>。

また留意すべきなのは、一九八三年一〇月の下旬から十二月三十一日まで起きていた人道主義・疎外論批判という「精神汚染除去」キャンペーンに遭遇した知識人は、官許マルクス主義、社会主義を「修正」するような短兵急な批判から文化や学術の領域に一旦撤退した、ということである。巴金の「「文革」博物館当建立」<sup>124</sup>に描かれた緊張感が示したように、政治問題を直接に語らない大多数の知識人にとっても、当時の「精神汚染除去」運動は、かなりの威圧的な

---

122 一九〇〇年から一九四九年までの五〇年間に数十冊の中国文化史著作が出版されていたが、文化史という学科は、一九二〇年代中期から確立されたものである。鄒振環「中国文化史研究五十年著作一瞥」(『讀書』、一九八五年、第四号)を参照。

123 朱維錚「中国文化史的過去和現在」(『復旦大学学報』社科版、一九八四年第五号、六六～六七頁)を参照。

124 香港：『大公報』、一九八六年八月一日。『隨想錄』(北京：人民文学出版社版、二〇〇〇年、六九〇～六九一頁)に「「文革」博物館」と改題収録。

雰囲気を作り出していた。幸いなことに、それは一ヶ月以内で終息に向かった。保守派に対する改革派勢力の抵抗と牽制が、文化領域の回復に繋がっていったのである。

一九八五、八六年になると、「文化」をめぐる研究、議論はより一層の活況を呈し始める。各地の文化研究機関、例えば、明清文化研究（武漢大学哲学学科、湖北大学歴史学科）、漢唐文化研究（陝西師範大学）、比較文学研究センター（復旦大学外国語学科と深圳大学中文学科）、国学研究所（深圳大学）、思想文化研究所（清華大学）、岳麓文化研究所（湖南大学）、伝統文化研究所（山東大学）、世界文化史研究（復旦大学歴史学科）、呉越文化研究室（浙江省社会科学院歴史所）等々が次々と誕生してきた。一九八六年に、研究者数は一九八二年の五〇人程度から五〇〇人余りに増加し、文化研究関係の発表論文も一九八二年の二三篇から年間九九篇に増えたという<sup>125</sup>。しかも、この数字には単行本に収められた論文、及び文化問題に関する大量な翻訳はまだ含まれていないのである。

一九八六年一月六日から一〇日まで、復旦大学の主催する第一回国際中国文化学術討論会が上海で開催された。中国文化、比較文化、世界文化、哲学史、美学史、経学史、思想史、文学史、芸術史、科学史、中国・外国関係史、宗教学、考古学、文物学、古文献学などの研究者、及び米国、日本、ソ連、ドイツ連邦、カナダなどの学者一〇人も参加し、諸文化研究機関の活動とともに、文化討論ブームの拡大に更に拍車をかけた<sup>126</sup>。

なお、研究所以外には、文化討論を人的に支えていた叢書編集委員会、書院、公開大学、座談会、民間詩社、サロンなども雨後の筍のように現れてきた。その中の主要な（準）民間組織については、前章でも既に記したことがあるが<sup>127</sup>、特に一九八四年に北京大学の湯一介などが創立した中国文化書院は、大陸と海外の著名学者を招聘して大型講習会や通信教育などを行い、かなり社会的な影

---

<sup>125</sup> 朱維錚「中国文化研究的新進展——代前言」、『復旦学報』編集部編『断裂与継承：青年学者論伝統文化与現代化』に所収、上海人民出版社、一九八七年、九頁。同論文集の付録リストを見る限り、四年間で少なくとも三〇〇本以上があると思われる。

<sup>126</sup> 朱維錚「中国文化研究的新進展——代前言」（前掲書、四頁、六頁）を参照。なお、論文集『中国伝統文化的再估計』（復旦大学歴史系編、上海人民出版社、一九八七年）が公刊されている。日本の中国歴史学者大庭脩が、論文「保存在日本文化中的的中国文化的特徵」を以て出席していた。

<sup>127</sup> 拙稿「1980年代における思想解放運動と文化ブーム」（『現代中国』第八七号、二〇一三年九月）でも考察を行なった。なお、賀桂梅『「新啓蒙」知識檔案：80年代中国文化研究』（北京大学出版社、二〇一〇年、二二二～二二六頁）も参照。

響力を発揮していたことが注目されるべきであろう。一九八六年一月一日から一六日まで、中国文化書院、北京大学と「九州知識情報開発センター」の共催で行われた「中外文化比較講習班」において、在米台湾人学者と合わせて一八人の講師が招かれて、中国文化と西洋文化との諸問題をめぐって熱論していた。全国各地から来た大学生、大学教員、エンジニア、訪問学者、北京にいた外国人留学生も含めて、聴講者は千人を超えたため、途中でホールを変えなければならなかったという<sup>128</sup>。

当時の文化討論の流行ぶりについて、一九八八年に華東化工学院（後の華東理工大学）の文化研究所所長に就任した哲学者陳奎徳が次のように述べている。「このブームが一九八六年末に発展してくると、「文化」という言葉が全国の学界を風靡し、「科学」に取って代わった最新のファッションとなった。文化角度から問題を論述しないような文章は、「頭が古い」（原語は「冬烘」）か「時代遅れ」と見なされる危険があるほどであった。その勢いの強さと温度の高さは空前のものであり、その情景は、一種の「文化的カーニバル」にでも些か似ていた。」<sup>129</sup>

学術界や文化界以外に、一九八五年から、政府の改革派官僚による文化戦略政策が、文化を経済改革の補助的資源として利用する動きもあったが、基本的には上海、北京、広州、武漢などの大都市に限られ、社会主義文化の建設という行政的行為に回収されるようなものであった<sup>130</sup>。

一九八六年末から一九八七年にかけて、学生民主化運動への対応を契機に、政府側の「反資産階級自由化」運動が再燃し、一九八七年一月一六日の党総書記胡耀邦の失脚までもたらした。陳奎徳は、風雲急を告げた政治的環境に抑止され、文化討論は急速に減弱してしまったと指摘しているが<sup>131</sup>、それは文化討論の現実批判、政治批判の一面だけを見て、文化討論の全体を測る判断であろう。確かに、丁玲、牛漢たちが主催していた独立運営の文学雑誌『中国』<sup>132</sup>は

128 魯軍「記「中外文化比較講習班」」『哲学研究』、一九八六年第五号、八〇頁。

129 陳奎徳「文化熱：背景、思潮及兩種傾向」、陳奎徳編『中国大陸当代文化変遷（1978～1989）』に所収、台北：桂冠図書股份有限公司、一九九一年、四一頁。

130 吳修芸『中国文化熱』（上海人民出版社、一九八八年、四二～四八頁）を参照。

131 陳奎徳「文化熱：背景、思潮及兩種傾向」、前掲書、四二頁。

132 『中国』について、野澤俊敬もこのように紹介している：「一九八五年二月に創刊された独立運営の隔月刊の大型文学雑誌、文芸出版社から出版。編集長は丁玲、舒群、副編

この時期に停刊させられたが、イデオロギー性の比較的到低い文化研究領域では、状況はむしろ逆であった。筆者が中国最大の論文データベース「中国知網（CNKI）」に「伝統文化」というキーワードを入れて検索した際に、次のデータが出てきた（アラビア数字は論文数）。

一九七六年(3)、一九七七年(5)、一九七八年(24)、一九七九年(42)、一九八〇年(47)、一九八一年(74)、一九八二年(68)、一九八三年(88)、一九八四年(121)、一九八五年(166)、一九八六年(231)、一九八七年(267)、一九八八年(325)、一九八九年(397)、一九九〇年(389)、一九九一年(412)<sup>133</sup>

「中国知網」には検閲、収録文献の不備などの問題があることを考慮しても、上記の論文数の推移のみを見れば、八〇年代を通じて、伝統文化に関する研究や叙述は、増える一方であったことがわかる。キーワードを「文化」、「比較文化」、「文化熱」、「文化史」などに変えて検索してみても、論文数こそ異なれ、増加の趨勢は変わらなかった。しかも、基本的には一九八四年か一九八五年を境目に急増していたことも知ることができる。

更にいえば、その時期において、『読書』雑誌、「走向未来」叢書などは依然として運営されていたのみならず、主流道徳を嘲笑し、世間を茶化するような遊戯的生活者・ならず者を描く王朔の小説も一九八五年から一九八九年までの間に次々と発表されていた。体制への真正面な批判を回避し、従来 of 政治的言語をパロディ化する王朔の作品は、高い人気を博し、一九八八年から一九八九年初頭まで四本も映画化されたのである<sup>134</sup>。従って、アイロニーな抵抗にせよ、真面目な文化的議論にせよ、権力の「真理体制」を様々な形で脱構築しようとする反逆的な社会的情緒そのものが、一九八八年の六月一六日から、中央テレ

---

集長は魏巍、雷加、牛漢、劉紹棠。自由な編集方針を堅持し、既成文壇に批判的な作家・詩人・評論家の文章も多く載せていたが、八六年三月の丁玲の死後、中国作家協会党組織の圧力のために、八六年末に停刊に追い込まれた。」（劉曉波『現代中国人批判』、野澤俊敬訳、徳間書店、一九九二年、二三八頁、注釈十七）。だが、牛漢によれば、「反資産階級自由化」運動以前に、作家協会は既に『中国』を停刊させようとしたという（牛漢・陳華積「『中国』雑誌、丁玲与80年代文学」『上海文化』、二〇一〇年第三号）。

<sup>133</sup> 検索実行時間：二〇一四年三月二日。

<sup>134</sup> 映画化された小説は、次の四作である。「浮出海面」（「輪廻」、一九八八年に上映）、「頑主」（映画同名、一九八八年に上映）、「橡皮人」（「大喘氣」、一九八八年に上映）、「一半是海水、一半是火焰」（映画同名、一九八九年に上映）。

ビ局（CCTV）で二回放映されることになるテレビドキュメンタリー『河殤』<sup>135</sup>のヒットを生み出した温床だったと思われる<sup>136</sup>。

『河殤』は、一億台を超えた<sup>137</sup>ほど普及されたテレビのお陰で、自らの信じる「海洋文明」を借りて、「黄河文明」の危機と伝統の悪弊を煽情的に告発することに大成功した中国初の映像作品である。一九八八年六月に、シナリオが同時に出版され<sup>138</sup>、大学生や一般市民の中に大きな波紋を起し、伝統文化や東西文化に関する甲論乙駁は再び高まりを見せていた。天安門事件の発生以降、「河殤」という言葉が基本的には使用禁止語句となったが、『河殤』不在の文化言説は依然として生産され続けていった<sup>139</sup>。

## 二 文化討論の課題及び伝統文化に関する諸説

以上、八〇年代における文化討論の生起、発展の過程について、簡潔にスケッチしてきた。こうした時代と国家を跨る文化言説が多岐多様にわたる潮流であったために、それを一つの対象として把握するのは雲を掴むような感がある。だが、敢えて二つの部分に分けて捉えるならば、こうなるだろう。即ち、一つは、学術の専門性を再建しようとする堅実な中国文化史研究、東西文化の比較

<sup>135</sup> 監督は夏駿であり、シナリオ総執筆者は、ルポルタージュ作家蘇曉康と北京師範学院中文系教員王魯湘であった。シナリオは日本にも翻訳・紹介されている（辻康吾・橋本南都子訳『河殤——中華文明の悲壮な衰退と困難な再建』、弘文堂、一九八九年）。河殤とは、黄河が象徴する文明の夭折・衰亡を意味する。

<sup>136</sup> 陳奎徳は、『河殤』は文化討論の一時の消沈を打破した出来事だと指摘している（「文化熱：背景、思潮及兩種傾向」、前掲書、四二頁）。だが、むしろ、本文で説明したように、『河殤』を文化討論の一つのラジカルな帰着点と見たほうが事実符合するのではないか。楊小凱は『河殤』についてこう批判した：伝統文化を擁護する声を排除した『河殤』は、「権力者の反伝統的なイデオロギーを打破するのではなく、逆に反伝統を強化した。」（陳奎徳編、前掲書、一七八頁）。それに対して、蘇曉康は、『河殤』の反伝統は、五四新文化運動の「民主・科学」の立場からの反伝統であると弁解している（陳奎徳編、前掲書、三三頁）。

<sup>137</sup> 辻康吾「訳者あとがき——『河殤』との出会い」『河殤——中華文明の悲壮な衰退と困難な再建』、弘文堂、一九八九年、一六〇頁。

<sup>138</sup> 「走向未来」叢書の編集長金観涛は、『河殤』の顧問を務めており、シナリオにも寄稿している。金観涛は、『河殤』が触れた領域は広い。その故に中には史実として十分正確でないところや、一部の観点や議論で学術界でもなお論争や討論が進められているものがあつたとしても、観衆は作者の追及しているもの、つまり彼らが黄河を通して中華民族の生命の過程を考えようとした試みに心を打たれたのではなかろうか。」と、ドキュメンタリーに誤った史実が存在することを「目的・意図さえ正しければ手段を選ばず」的に解説している。引用は、前掲日本語版シナリオの一五四～一五六頁による。

<sup>139</sup> その後、例えば一九九三年頃から生じた「人文精神」討論は、ある意味では、八〇年代の文化討論の余韻、或いは継承ともいえよう。

研究であり、もう一つは思想文化界の諸分野に蔓延していった広義な文化討論＝文化思潮である。勿論、両者はともに総合的で横断的な学際的性格を備えており、相互に結び合っていた。

前者は、中国古代や近代<sup>140</sup>における学術思想史、政治史、制度史、経済史、芸術史、軍事史、科学技術史、宗教史などの専門史に関する個別研究、或いは包摂的な研究に力点を置いている。例えば、第二章でも取り上げた「走向未来」叢書、「文化：中国与世界」叢書、「中国文化史」叢書などに収録されている学術作品は、前者の典型的代表だといえよう。そして、後者の広義な文化討論は、過去の歴史を実証的に検討するというより、それぞれの専門分野から理論的、かつアクチュアルな課題に挑み、政治・経済と並列する文化一般の未来の変動や改造により注目し、ポレミカルに議論することが多かった。その手の議論は一般的には諸々の新聞や雑誌に散見していた。

文化史研究の再建に精力的に取り組んでいた朱維錚によれば、文化討論にはおおよそ次の十個の主要な論題と二つの焦点が扱われていたという。それは、①文化の多義性、②文化の重層性、③中国文化の特徴、④中国文化の構造、⑤中国文化の発展段階、⑥中国文化の空間的差異、⑦中国文化のレベル的区分、⑧中国文化への総体的評価、⑨中国と外国の文化交流、⑩中国文化の世界化と世界文化の中国化、そして、伝統文化と近代化、儒家復興という二つの焦点である<sup>141</sup>。それらはいずれも、中国文化とは何かという自己定位の問いかけに対して学問的な究明を求めるものであろうが、時には抽象的な価値判断にも転じていくこともある。

こうした背景において、文化討論に出てきた伝統文化についての主張・態度は、歴史学者郭齊勇によれば、主に次の三派があるという<sup>142</sup>。

(1) 余英時、杜維明、成中英、劉述先などの海外華人系学者による「儒学復興」説。

(2) 金觀濤、甘陽、黄克劍たちの伝統文化「徹底再建」説。

---

<sup>140</sup> ここでは、一八四〇年のアヘン戦争を起点とする中国歴史学の時代区分の「近代」を指す。

<sup>141</sup> 朱維錚「中国文化研究的新進展——代前言」、前掲書、一二～一九頁。

<sup>142</sup> 郭齊勇「現代化与中国伝統文化芻議」(『武漢大学学报(社会科学版)』、一九八六年第五号)を参照。

(3) 以上の両者の間に介在している于光遠、黎澍、李沢厚の「西体中用」説。

郭の分類を補足すると、(1)の「儒学復興」説に近いもう一つの折衷派として、「精華を吸収し、糟粕を放棄する」説を唱えた中国文化書院の学者張岱年、湯一介、龐樸たちが挙げられる。そして、『読書』副編集長、「走向未来」叢書の編集長・顧問包遵信も(2)に属して、伝統文化の再興、特に「儒学復興」説に対して否定的な厳しい意見を表明していた<sup>143</sup>。

以上の三派の説は、アカデミックな文化研究というより、同時代人の文化的アイデンティティの保持や転換に関する一種の啓蒙思想といった方がいいだろう。しかも、注意すべきなのは、五四新文化運動と異なって、八〇年代の中国は、既に（資産階級的理念を通してにせよ、社会主義革命を通してにせよ）近代の洗礼を受けてきた、ということである。故に、この三者のどちらも、近代の重要な特徴である自由、民主、平等という価値観を共有しているものであり、清末に見られた近代的価値を拒否するような国粹主義は、もはや存在する余地がなくなっていた。「儒学復興」説でさえ、近代の基本的価値を無視する訳にもいかない。マルクス主義の指導下での文化研究を当初から声明した穏健派の中国文化書院の諸氏はもちろん、産業社会の物質や組織を「体」とし、観念的存在を「用」とする「西体中用」説も、新たな発想から西洋化を主張する啓蒙的な見解にほかならなかった。

一方、反伝統派と目された「徹底再建」説について、例えば甘陽は、伝統文化を滅ぼせよというのではなく、新たな伝統の創設を要請し、伝統文化を中国の近代化に相応しくないものとして、その従来主流的地位を近代的な文化に譲るべきだというふうに主張したものである<sup>144</sup>。また、金觀濤による有名な「超安定システム」論は、中国の封建王朝を、経済構造、政治構造、イデオロギー構造（即ち文化構造）<sup>145</sup>という三つの相互作用的なサブシステムからなる「一

---

<sup>143</sup> 包遵信の伝統文化批判は、主に「民主と科学の発展を阻止する倫理本位主義」、「形式論理学を生み出さなかった思考様式」というところに集中している。従って、「思想体系としても、文化の主体としても、伝統文化は近代化することが不可能であり、また必要もない。全体から徹底的に否定しなければならない」ということになる（馬曉麟・房方「未完成的「涅槃」——「走向未来」叢書主編包遵信談中国伝統文化与現代化」『山花』、一九八六年第一二号、六六～六五頁）。

<sup>144</sup> 甘陽「八十年代文化討論的幾個問題」、同編集委員会編『文化：中国与世界』第一輯に所収、北京：三聯書店、一九八七年。

<sup>145</sup> 金も引用したように、これは朱光潜によって指摘されたことである。つまり、従来

元化した超安定システム」と見なし、動乱と安定という周期的循環を免れるために、各サブシステム間のバランスを調整し、経済構造の改造だけでなく、政治構造と文化構造をも同時に変革しなければならないと提言している<sup>146</sup>。それは伝統文化への反対というより、むしろ当時の封建社会批判、中国の経済改革と政治改革を促すメタ言説として流布されていたと考えられる。

従って、八〇年代、特に中後期の知識界においては、徹底的な反伝統主義者は、意外と少なかったのではないかと推測できる。だが、一般社会では、やはり専制的政治と伝統文化が無批判的に同一視されてしまったため、反伝統的な雰囲気は全面的に醸し出されていたことも事実であろう。例えば、そのような雰囲気をよく体現している人物として、甘陽と金觀濤たちより一層急進的な反伝統主義者、青年文学評論家の劉曉波が思い起こされる。

劉曉波といえば、一九八六年九月の「新時期十年文学討論会」における彼の激しい発言が連想される。それが、翌月三日、当時の新進気鋭な新聞紙『深圳青年報』（劉の友人、詩人徐敬亜が編集者を務めていた）に掲載され、センセーションを巻き起こし、劉を一躍有名にさせた。そこには文革後の中国文学が殆ど否定され、「尋根」文学を「虚しい復古主義」や「封建文化への揺れ戻し」であるとして批判されている。一九八七年、彼は著作『選択的批判——与李沢厚対話』（上海人民出版社）を刊行し、個人主義、感性主義という立場から、実のところ、李沢厚の学説と関係があるとはあまり思われない「集団主義」、「理性主義」の虚偽を暴き<sup>147</sup>、更に香港雑誌の「中国の真の歴史的改革が可能になる

---

のマルクス主義理解と違って、イデオロギー（観念）は上部構造に属するものではなく、下部構造（経済）と上部構造（政治）と並列するものである。それこそ本来のマルクス主義であるという。朱光潜「上層建築和意識形態之間關係的質疑」（『華中師院學報』、一九七九年第一号）を参照。

<sup>146</sup> 金觀濤・劉青峰「中国歴史上封建社会的結構：一個超穩定系統（続）」『貴陽学院學報』、一九八〇年、第二号、四三～四四頁。第二章でも記したように、この論文は後に『在歴史表象背後——对中国封建社会超穩定結構的探索』（四川人民出版社、一九八三年初版）及び『興盛与危機——論中国社会超穩定結構』（湖南人民出版社、一九八四年）と題して単行本化され、大きな影響力を持つようになったが、現在から見れば、システム論、数学モデルを用いて、中国の歴史的構造と發展法則を「科学」的に抽出しようとするアプローチは、むしろ因果倒置の嫌いがあり、既に指摘された歴史的現象や社会理論（王朝交替説、民主制度の不在、マルクス主義の社会構造決定論）を、理系の概念や図式を用いて事後的に再解釈・追認したパラフレーズではないかと思われる。

<sup>147</sup> この著作は、「対話」と銘打ちつつも、李沢厚の原文を殆ど引用していない。基本的には李を想像上の標的として、自らの観点のみを述べたモノローグである。この点について、劉曉波も自認している。『選択的批判——与李沢厚対話』（台湾：風雲時代出版公司、一九八九年、九～一〇頁）を参照。

にはどういう条件が必要か」という質問に対して、「三百年の植民支配を受けなければ、無理だ」<sup>148</sup>という極端な発言を行い、「民族虚無主義」、「全般的西洋化」の代表人物と見なされるようになった。それだけでなく、教育制度、西洋の中国研究、儒学、中国のマルクス主義、更に権威的な知識人（例えば李沢厚、金観涛、劉賓雁、劉再復などの中年知識人<sup>149</sup>）までも罵倒した彼は、抑圧された青年世代の反逆的な欲望を代弁した新たな「オピニオンリーダー」となっていた。劉暁波の絶対的懐疑主義と伝統への容赦のない批判がメディアや大学生の中で熱烈に歓迎されたことは、成長しつつあった読書中間層に瀰漫していた不満、及び若者と穏健な知識界とのギャップをよく示していたと考えられる。

勿論、広義な文化討論には、「文化」という二文字が冠されているか否かを問わず、学術的な翻訳・考証・論述もあれば、時代の思考様式や審美的感覚に大きな影響を与えた批評・批判・挑戦もあったが故に、上述のように伝統文化のみが議論の対象であるというわけではない。例えば、歴史学者葛兆光は、李沢厚の思想史三部作——『中国近代思想史論』（一九七九年）、『中国古代思想史論』（一九八五年）、『中国現代思想史論』（一九八七年）——を文化ブームの学術、思想、文化的脈絡を理解するための重要な手がかりとして推奨した<sup>150</sup>。陳奎徳は、文化討論の理論的な淵源として、科学主義、カントの主体性哲学、アーノルド・J・トインビーやマックス・ウェーバーの思想、ガダマーの解釈学、西欧マルクス主義、キリスト教神学などを挙げている<sup>151</sup>。

更に、甘陽が一九八九年に編んだ同時代論文集『中国当代文化意識』<sup>152</sup>は、「新美術運動、建築文化、文革後小説、新映画、モダニズム詩、知識人研究、中国の古代法」からなる『反逆』編と、「マックス・ヴェーバー論、ダニエル・

---

148 香港：『解放月報』、一九八八年一二月号。洪彬編『劉暁波面面觀』に所収、香港：珀斯出版公司、二〇一〇年、七四頁。

149 八〇年代において、李沢厚、金観涛、方励之（天文学者、民主化論者）、温元凱（生化学者、改革論者、鄧小平に大学入試の回復を建言したことで有名）が、「四大青年導師（青年を思想的に指導できる教師）」と呼ばれていた。

150 葛兆光「從文化史、學術史到思想史——近30年中国学界轉變的一個側面」、馬立誠『当代中国八種社会思潮』（北京：社会科学文献出版社、二〇一二年）に所収、二六五頁の注釈②を参照。

151 陳奎徳「文化熱：背景、思潮及兩種傾向」、前掲書、四三～四八頁。科学主義は金観涛、主体性哲学は李沢厚に、西欧マルクス主義は共産党内の人道主義論者に、解釈学は甘陽に、キリスト教神学は劉小楓に、というような対応関係が考えられよう。

152 甘陽編『中国当代文化意識』、香港：三聯書店、一九八九年。

ベル論、レフ・シェストフ論、ヴァルター・ベンヤミン論、テオドール・アドルノ論、ヘルベルト・マルクーゼ論、エーリヒ・フロム論、ハイデガー論、フーコー論」からなる『困惑』編を含めている。中国文化の鏡としての西洋哲学、古典的社会理論、及び「文化的情緒と前衛意識が最も反映され得る感性的な文化領域」<sup>153</sup>が網羅された。無論、感性的な文化領域とは、当時の「尋根」文学思潮を抜きにしては語れないのである。次節において、なぜ文壇でも、「文化」という概念・話題が導入されたのかを見ていきたい。

### 三 文化討論と「尋根」文学思潮との接点

八〇年代の文化討論における以上のやや雑駁な論題と諸説の中には、とりわけ注意しなければならない次の二つの議論がある。それは、後に論じる「尋根」派作家たちの文化理解と深く関わっているものである。

第一は、空間的差異を表す地域文化研究において、楚文化（湖南）、巴蜀文化（四川）、百越文化（広東・広西）、呉越文化（浙江）、齊魯文化（山東）、チベット文化及び他の少数民族文化に関する個別研究が行われ始め、新たな考古学的成果とともに、従来の黄河起源の一元的な中国文明像・文化像を揺るがすようになったことである。エスニック・グループ文化への注目は、ある程度、均質な国民国家の想像への相対化に途を拓いたように思われる。

第二は、文化を縦方向に多層化する発想である。在米中国人学者余英時が最も早く上層文化と異なる底辺の下層文化の重要性を指摘したし、李沢厚も有名な「積澱」説（蓄積・沈殿）を提起した。彼らの見解によれば、ある種の伝統は、長い歴史的社会的作用を通じて、表層から中国人の無意識の深層に浸透・蓄積し、変わり難い文化的心理構造を形成することとなる、というのである。文化を表層と深層（または中層も加えて）に理念的に区分する考えは、当時の多くの論者に見られたものである。例えば、何瑞福の論文「従文化人類学的角度探索中国伝統文化」は、文化を「イデオロギー層」、「制度層」、「物質層」

---

<sup>153</sup> 前掲書『中国当代文化意識』、編者前言のii頁。文化史研究以外には、一九八五年前後、文芸領域では、多くの個性溢れたモダニズム的作品が一斉に登場し、現代中国文学史、美術史における大きなターニングポイントとして銘記されている。

に分け、「イデオロギー層」は価値観・道徳観・倫理原則・思惟様式・行為モデルを含む深層構造であり、「制度層」は様々な制度や組織、風俗習慣を包含する中間構造であり、「物質層」は衣食住の物質的部分、及び物質と密接する科学技術を含む、文化の表層構造であるとした<sup>154</sup>。これなどは、余や李の観点に触発された「文化」解釈の一例といえよう。

文化論と文学論とはかけ離れていると一般的には考えられがちであるが、文化系統が一元的だった政治システムの支配から独立しようとする転換期に相当する八〇年代後半においては、両者が相互に響き合っていたことは想像に難くない<sup>155</sup>。文化論と文学論が、伝統擁護にせよ、伝統反対にせよ、ともに民族の歴史や伝統を対象化しようとするのは、劉曉波のいう反動的な「後退」では決してなく、むしろ隠されたラジカルな「進歩」と理解してもよいのだ。何故なら、それは革命・国家と「現代化」・「現代主義」の二重的な圧迫によって生み出された新しいエクリチュールだからである。

以下では、これまでの議論を引継ぎ、こうした二重的な圧迫に直面した「尋根」文学思潮における「文化」言説の内実を検討することとしたい。

所謂「尋根」とは、文化の根を探索し、その根に発する文学を追求するという「ルーツ探し」のことを指す。それは、一九八五年前後から、一部の青年作家によって提唱された、従来の「傷痕文学」、「反省文学」、「改革文学」と異なる新しい文学理念であり、表面的な政治批判や現実の透明な反映を超越して、より広範で深遠なる「伝統文化」に文学の根源を見出そうとするものである。

「尋根」というタームの由来に関しては、一九八四年一二月に雑誌『上海文学』と『西湖』が杭州で開催した文学者会議まで遡らなければならない。組織者の一人である蔡翔（当時『上海文学』編集者）の回顧によれば、「杭州会議」と呼ばれたこの会合には、作家として北京の李陀、陳建功、鄭万隆、阿城、湖南の韓少功、杭州の李慶西、李杭育、上海の陳村、曹冠竜など、評論家として北京の黄子平、季紅真、河南の魯枢元、上海の呉亮、程德培、陳思和、許子東、南帆など、当時の文壇の新鋭勢力を代表する二十名余の錚々たる顔ぶれが集ま

---

154 前掲書『断裂与継承：青年学者論伝統文化与現代化』、一三二頁。

155 例えば、先述した劉曉波の「尋根」文学に関する一刀両断的な叙述も、両者の交錯点に位置しているものと捉えてもよい。

り、六日間にわたり、文学や文化の様々な話題について熱論を繰り広げたという<sup>156</sup>。

この会議で文学者たちを興奮させた主題の一つは、「伝統文化」や「地域文化」であった。北方作家は北京文化若しくは北方文化を、韓少功は湖南の楚文化を、李杭育は浙江の呉越文化を大々的に語り、そして話を地域文化から文学へと展開していく。しばらく以前に、ラテンアメリカ文学の「爆発」、とりわけ一九八二年、ガルシア＝マルケスのノーベル受賞作『百年の孤独』が当時の中国文学者に莫大な衝撃を与えたことに起因して、非西洋的後進国の民族文化と文学の関係、そしてモダニズムの頂点にある「世界文学」（実は欧米文壇）に如何に承認されるか、自らの文学的主体性を如何に構築するのかといったことが、文学者たちの話題に上がった。

「杭州会議」では、「尋根」と形容し得る意識こそが多くの参加者に共有されたものの、「尋根」という言葉自身はまだ現れていなかった。それが出てきたのは、翌年四月、雑誌『作家』（一九八五年第四号）に発表された韓少功の「文学的「根」」が最初である。その中で「尋根」という語が初めて用いられ、一定の理論的解釈、定義が与えられたのであった。そのエッセイにおいて、韓は、「文学は根を持っている。文学の根は民族の伝統文化の土壌に下りていなければならない。根が深くなければ葉も茂らない。従って、湖南の作家は如何に「尋根」するかという問題を抱えている」と説いた。同年の七月、『文芸報』に阿城の「文化制約着人類」（七月六日）、鄭義の「跨越文化的断裂帯」（七月一三日）が連続で掲載され、他にも、鄭万隆の「我的根」が『上海文学』（一九八五年第五号）に、李杭育の「理一理我們的「根」」が『作家』（一九八五年第六号）にそれぞれ発表され、伝統的歴史文化、非規範的地域文化、エスニック・グループ文化への回帰が唱えられ、一時「文学の根を文化に探し求めよう」という「尋根」ブームが巻き起こった。

創作の面では、「杭州会議」の半年前に、阿城の中編小説「棋王」が既に『上海文学』に発表され、大きな反響を呼んでいた。一九八五年の韓少功による「尋

---

<sup>156</sup> 蔡翔「有関「杭州会議」的前後」（『当代作家評論』、二〇〇六年第六号）を参照。また、会議に参加した評論家の李慶西は、会議の主題は「新时期文学：回顧と予測」だったと述べている。李慶西「尋根：回到事物本身」（『文学評論』、一九八八年第四号）を参照。

根」宣言と呼応して、王安憶の「小鮑莊」（『中国作家』一九八五年第二号）、阿城の「遍地風流」（『上海文学』一九八五年第四号）、韓少功の「帰去来」（『上海文学』一九八五年第六号）、「爸爸爸」（『人民文学』一九八五年第六号）、鄭万隆の「異郷異聞三題——「黄煙」・「空山」・「野店」」（『上海文学』一九八五年第五号）などが、次々と登場してきた。勿論、これより少し前に、賈平凹の陝西省の民間社会を描く「商州初録」シリーズ、李杭育の呉越文化の奥行きを印象付ける「葛川江」シリーズ、張承志の黄河や西北の少数民族を謳歌する「北方的河」、内モンゴルのエベンキ族作家烏熱爾図（Ureltu）の小説などから、既に「尋根」文学に共通する特徴が見出され得るのである。まさに批評家の季紅真が述べたように、「一九八四年に至ると、人々は次のことに気付き愕然とした——中国の人文的版図は、作家たちのそれぞれの作風によって殆ど分割されてしまった」<sup>157</sup>。

#### 四 「伝統文化」に依拠する両面作戦

しかし、作家たちが主張する、文学の母体であるかのような「文化」とは、いったい何なのか。それを明らかにするために、まずこれまでも注目されてきた二つの宣言、韓少功の「文学的「根」」と阿城の「文化制約着人類」の見解を確認しておこう<sup>158</sup>。

韓少功は、湖南の伝統文化、つまり巫術の発達していた神秘的で華麗なる楚国文化の喪失を嘆き、鳥を崇拝する「鳥の末裔」である楚国人の文化と龍崇拜の中原文化との差異を指摘し、南部の香港と広州、北部の新疆を例に、文学の根が「民族の伝統文化」にあるという結論を提示する。

韓の文化理解は、イポリット・テーヌの『芸術論』を引用して人間社会の重層性を説明する部分に、端的に示されている。彼によれば、まず表面層に浮かんでいるのは数年間持続し得る「ファッション的習慣」であり、そして次の層に、数十年間も続けられるような一世代の思想感情があり、第三層の特徴は、

---

<sup>157</sup> 季紅真「歴史的命題与時代抉抉中的芸術嬗変——論尋根文学的發生与意義」『当代作家評論』、一九八九年第一号、一三頁。

<sup>158</sup> 以下の直接的引用は、「文学的「根」」（『作家』、一九八五年第四号）、「文化制約着人類」（『文芸報』、一九八五年七月六日）による。

一つの歴史時期にずっと存在し、激しい破壊を受けても動じないような習俗、及びそれに付随する思想感情である。更に、それよりいっそう深層にあるのは、民族の本能や才能、例えば、ある種の哲学的・社会的傾向、道德観・自然観などであり、これらは種族の融合や地理的環境の変更なしでは容易に変わらないものであるという。現代の中国作家が、民族と人類の謎を解くために、往々にして農村郷土社会に注目するのは、「郷土は都市の過去であり、民族歴史の博物館である」からだ。しかも、郷土に凝縮されてある伝統文化は、どちらかというところ、非規範的文化だと彼はいう。例えば、俗語、野史、伝説、笑い話、民謡、物語、怪談、風習、性的様式等々。それらは地下の岩漿のように文化の深層に流れており、生命の自然状態を記録し、常に爛熟していく規範的文化の再生に新たな栄養と契機を与え続ける。従って、作家が注目すべきなのは、地殻でなく、地下の岩漿であるというのである。

韓のもう一つの関心は、西洋から導入されてきた所謂翻訳文学をどう超越するかに向けられている。「我々が読んでいる外国文学は基本的には翻訳されたものであり、その大半が外国の古典的作品、流行作品、または受賞作品である。つまり、規範化されたものである。人様の規範に自らの規範を見出し、翻訳作品を真似して中国における「外国文学流派」を打ち立てようとしても、前途多難になるだろう」と彼はいう。そのような外国一辺倒の文学観に対して、彼は民族文学の主体性を強調する方向を提示する――「中国はやはり中国である。特に文学芸術に関しては、民族の深層的精神と文化や物質の面において、我々は民族の自我を持っている。我々の責任は近代的観念の熱エネルギーを放出することを通して、その自我を新たに鑄造しメッキすることにある。これこそ、我々の慰めと希望なのだ。」

韓にとって、「尋根」とは、「廉価なノスタルジアや地方観念でも、方言などに対する浅薄な愛好でもなく、民族に対する新たな認識、審美的意識に潜んでいた歴史的要素への注目であり、人間世界に絡みつく無限感覚と永遠感覚を追求し把握することの対象化表現である<sup>159</sup>」。

他方で、阿城の「文化制約着人類」も、韓少功の「文学的「根」」と相互に言及しあう間テクニスト関係にあるものである。両者とも、相手の「文化」論に触

---

<sup>159</sup> 原文はこうである：「一種追求和把握人世無限感和永恒感の対象化表現」。

れて、言説の「世論効果」の強化を図っていると捉えてもよい。

阿城は、創作の自由をめぐる問題は実際、発表の自由をめぐる問題である、ということから語り始める。そして発表の自由を、題材選択の自由へと具体化してゆき、自分は政治的制限に慣れてくるにつれて、徐々に制限即自由、という道理を悟ったと語る。文章を作ることに限っては、限定がなければ、作風も区別できないことになるのと同様に、自由と制限は表裏一体の関係にあるとする。

ここでは、政治問題としての言論規制が芸術創作の形式的拘束にすり替えられたことを別にして、阿城に言わせれば、芸術の諸ジャンルに関しても、それぞれの自律性を持つ制限がなければ、他のジャンルから自立することは不可能である。このような制限論は、文学にも当て嵌まる。もし特殊な民族文化の制限を受けていなければ、他の特殊文化に立脚している世界文学との対話も難しいという。「中国文学はまだ幅広くかつ深い文化的発掘の基盤の上に立っていない。根強い、独特な文化的制限がなければ、文学の先端レベルというような自由に達し難いだろうし、同時に、世界文化との対話もできないだろう」と彼は指摘する。

エッセイ風の語り口だが、そこには阿城らしい鋭い洞察が散りばめられている。例えば、外国人が中国現代小説を単に社会学の材料としか見なしていないという説を持ち出し、中国現代小説の多くが社会学的内容しか包含しない事実を認め、しかしながら社会学は文化を覆い得ないのに対して、文化は社会学を覆い得ると主張する。文学が人間性を描くことによって、人類共通のレベルへと進化していくことができるという考えに対して、阿城は、もしそれが可能であれば、世界語で創作すれば最も迅速な近道ではないかと反論する。普遍的な性欲を描く作品として、D・H・ローレンスの『チャタレイ夫人の恋人』と笑笑生の『金瓶梅』との間では、性に対する態度が異なるし、また同じく食欲を表したものとして、バルザックの小説人物であるポンスと中国作家陸文夫（一九二八～二〇〇五）の描いた美食家の心理状態は一様ではない。文学は生物学の教科書とは別物であり、諸民族の独特な歴史的体験を宿す言葉で人間性を表現する際に、既に特殊文化の蓄積という制限を受けているため、文学は自分より広大な文化的命題に真剣に立ち向かわなければ、立派に成長できないとする。

韓少功と同じように、阿城も西洋文学模擬論に異議を示している。「作家たちから、ヘミングウェイやウィリアム・フォークナーの言葉を学ぼうということをよく耳にするのだが、私はそれを疑わずにはいられない。こういう作家たちの作品を丹念に読んでみたら、彼らはヘミングウェイやフォークナーの言葉ではなく、ヘミングウェイやフォークナーの翻訳者の中国語を学んだだけであることに気付いた」。

このような「文化の翻訳不可能性」に同調する意見は、韓少功が「西洋文学の規範性」の普遍性に疑念を抱く態度と共通しているといえよう。

一方、韓が「楚国文化」の喪失を慨嘆するような歴史意識は、阿城の文章にも強く現れている。中国文化は五四時期から断裂してしまい、その断裂が今まで続けてきたと阿城はいう。「五四運動は社会変革においては否定しえない進歩的意義を持っていたのだが、その民族文化に対する全面的な虚無主義的態度が、中国社会の持続的な不安定状態に加えて、民族文化の断裂状態を、現在まで続けさせている」。もしも、「人類が文化を創造したにも関わらず、逆に文化によって制限されている」というならば、中国文学は、中国文化を批判的に継承し発展させていくことを前提としなければならないだろうというのである。

以上、韓少功と阿城の文学・文化観を対照させつつ概観してみたが、無論、目的は論点の再確認だけではない。再確認を通して明らかにしたいのは、次のような諸点である。

まず、共通点からいえば、両者とも同じく西洋文学を強く意識しながら、自らの文学的主体性の再建を志向する内在的な情熱を具えている点であろう。当時の中国知識界に瀰漫していた「近代化意識」「世界意識」は三十代の知識青年作家に大きな刺激を与えたが、同時にその反動として、彼らの自我の目覚めとアイデンティティの「伝統回帰」を強く促したのである。「ガルシア＝マルケス、及び『百年の孤独』の訳者と出版社に感謝しなければならない。この本は、我々に見え隠れする文化的コンプレックスを解消してくれたからである。……（しかし）もう一つの「中国式のマジック・リアリズム」を作ろうとする人がいる。それでは成功の見込みはないだろう。……自民族の伝統にも西洋の近代文学にも困惑している中国の青年作家として、『百年の孤独』の中に手法の革新だけを見るべきではない。我々に示されたのは、恒例化した文学流派の交替ではなく、

西洋近代文学とは違う文化的背景、及びそこから派生した新たな観念と角度である」<sup>160</sup>と、当時の青年作家陳村は反省を込めて述懐している。それは何よりも、海外のモダニズム文学や外来文化に向き合った際、若手作家の中に混在していた——文化討論の論者にも見られるような——解放感と焦燥感、そしてある種の主体的な矛盾意識を物語っていたといえよう。

第二に、当時の青年作家たちの前に立ちはだかっていたのは、西洋、ラテンアメリカ、日本のモダニズム文学だけでない。従来の教条的社會主義リアリズムをいかに克服していくかという課題もあった。国家の文化的イデオロギーに回収され尽くすことのなかった民間の郷土文化や古典的伝統文化への注目と称揚を通して、題材・思想・言語という三つのレベルから、それまで文壇を支配していた労農兵文芸の英雄的物語、及び文革直後に台頭してきた、イデオロギー的には立場が逆転したにも関わらず、依然労農兵文学の書き方と道具的な文学観を構造的に踏襲している「傷痕文学」、「反省文学」、「改革文学」を突破することが、彼らの狙いにほかならなかった。そのような婉曲な反逆には、政府の文化指導者すらも早くから気づいたのである。韓少功の回顧によれば、当時の中央宣伝部のある副部長が湖南に来た時に、このように批判していたという。「あなたたちの湖南では、ある作家が「尋根」しようとしている。それはいいことだが、しかし、我々の根っこは延安にあるはずなのに、なぜ封建的文化に求めようとするのか」。それを聞いた湖南省文学芸術界聯合会主席の康濯が緊張して、韓にこれ以上「尋根」を語るなと忠告したそうである<sup>161</sup>。

第三に、彼らは、五四時期に提唱され、後年に至る全面的西洋化というラジカルな反伝統主義、そして伝統文化が文革によって完全に切断されたことに起因する文化的荒廃に対しては、ともに批判的である。前述した伝統文化評価の三派における「伝統批判」説のスタンスと異なり、「尋根」思潮でいわれる「伝統文化」は、回帰すべき精神的故郷として、逆に自らの主体性や文学的資本を取り戻してくれる存在であるようなニュアンスを持っていた。前掲の作家鄭義の文章のタイトルが端的に示しているように、「文化の断裂地帯」をいかに跨ぐかという課題を彼らは自らに課している。五四新文化運動をめぐる評価は、八

<sup>160</sup> 陳村「關於「小鮑莊」的對話」『上海文学』、一九八五年第九号、九三頁。

<sup>161</sup> 韓少功「尋根」（インタビュー）『經濟觀察報』、二〇〇八年三月三十一日。

〇年代文化討論の大きなテーマの一つであり、同様の問題意識が、李沢厚の名論文「啓蒙与救亡的双重変奏」（一九八六年）も生んだのである。

第四に、「尋根」派作家たちは、文化討論の多くの論者と同じく、構造主義的、或いは本質主義的な文化理解を共有していた。韓少功と阿城はもちろん、鄭万隆も「我的根」において、このように述べている。「小説はその内包から三つの層に分けることができる。第一層は社会生活の形態であり、第二層は人物の人生意識と歴史意識であり、更に深い第三層は文化的背景、若しくは文化的構造である。」<sup>162</sup>ここから、ある社会・地域・民族の集団的無意識を支配する永続的な文化の「深層」や「古層」が存在する、という実体主義的な考えが、彼らを捕まえていたことが窺えよう。

以上のように、「尋根」文学者たちの代表的な理論テキストを歴史的なコンテクストの中に還元することによって、彼らの具体的に展開し得なかった主張の中から、「尋根」思潮の性格、特徴、目標などを浮上させることを試みてきた。この思潮は、かつての「文学と政治」という古典的命題に取って代わって、「文学と文化」という相互依存的な関係を新たな「真理」として全面的に擁護していた。無論、これまでの議論を振り返ってみれば、青年文学者が一斉に伝統文化、「尋根」を唱え始めたのは、決して偶発的な出来事ではなく、文化討論とパラレルに呼応していたものであったことが明らかである。

## おわりに

ここまでの記述は、文化討論の有り様、論題、主要な文化論者の流派、文化討論の範疇を整理し、そして「尋根」文学思潮の代表的な論客の文化観について俯瞰的に論じてきた。

明らかに、当時の「文化」は、主に文学・美学・歴史学・哲学の抽象的領域に留まり、二〇世紀後半に台頭し、大衆文化の批判的分析に関心を向ける「カルチュラル・スタディーズ」<sup>163</sup>のいう「文化」と異なり、資本主義経済の発達

---

<sup>162</sup> 鄭万隆「我的根」『上海文学』、一九八五年第五号、四五頁。

<sup>163</sup> 一九九〇年代の末頃、「カルチュラル・スタディーズ」（文化研究）が一つの学術・思想運動として、中国大陸で台頭してきたが、消費主義、文化産業などを始めとする新たな支配的文化を分析対象とする文化研究が、一つの潮流となって存在感を見せ始めたのは、

を前提とする近代都市の文化的社会的問題を基本的には意味するものではなかった。

では、冒頭の問題であるが、知識人たちは何故文化を語らなければならなかったのか。この問いに対して、既に答えがここまでの論考に出ていると思われる。第二章の出版事情も示したように、まず、それは知識界の自己救済的な努力である。荒廃化された精神を再建するために、文化から着手しなければならなかった。その前提として、改革派の権力者が制度的に文化領域を徐々に開放していったことは、社会的条件を提供してくれたことが挙げられる。次に、文化は当時において、「反政治的な政治」としての政治性を持っていたのである。「中国に登場したあらゆる学術的現象は、「反政治の政治」である可能性が高い」<sup>164</sup>。文革期から破壊され、沈黙させられてきた伝統文化を蘇らせ、対象化することによって、多元的な言説空間が創立されていくと予期されていたはずである。知識人の立場から見れば、従来革命・国家・階級に関する陳腐な言説と権威、更に理想としてやってきた西洋の近代化言説と向き合うために、文化が持て囃されたのである。そして、第三の理由として、ここではあまり議論できなかったのだが、文化討論の知識人は、文化決定論的な考えを共有していたことも考えられる。文化決定論とは、中国の近代化は、西洋の科学技術、政治法律制度という段階を既に通過して、現在は文化という、科学技術と政治法律制度を制限する「深層」に歩んできたという観念であり、五四時期の「国民性批判」や「思想文化的アプローチ」の再来を示したものである。

従って彼らは、友か敵かというずっと張り詰めていた政治意識を緩和させることによって、文化と思想を語る知的言説のヘゲモニーを文化界に取り戻そうと努め、五四新文化運動を支えた啓蒙精神に復帰して、もしくはそれを超越していく抱負を抱いていた。もし第一章で論じた思想解放運動が現実政治の権力的要素に付き纏われたやや閉鎖的なイデオロギー闘争だったというならば、文化討論は、従来階級闘争を要とする軍事的言語様式を避けて、対話的で理性

---

二〇〇〇年代以降である。王曉明「文化研究的三道難題——以上海大学文化研究系為例」（『上海大学学报』社科版、二〇一〇年一月、一九卷第一号）を参照。

<sup>164</sup> 葛兆光「從文化史、學術史到思想史——近30年中国学界轉變的一個側面」、前掲書、二六七頁。信仰（道統）、知識（学統）、政治（政統）の三つの領域がまだ一元化されていることは理由として挙げられている。

的な新しい言語様式を確立しようとする試みとしては、十分可能性を持っていたのである。

本章の論述を図式的にまとめれば、八〇年代知識人の文化論の基本的なテーマは、現在定説となっている「東西論争」と「古今論争」というより<sup>165</sup>、「中国の古典文化 vs 西洋の古典文化」、「中国の古典文化 vs 中国の社会主義文化」、「中国の古典文化 vs 近代の西洋文化」、「中国の社会主義文化 vs 近代の西洋文化」、「地域の民間文化 vs 国民国家の物語」、といった多重な拮抗関係に組み込まれていることが分かる。そのような屈折した状況から、彼らの悪戦苦闘ぶりを読み取ることができるかもしれない。

全体的に見て、八〇年代の文化討論は、多かれ少なかれ中国の社会・文化をそれまでの単調と荒廃から脱出させようとする心情によって貫かれていた。彼らは決して自足的に文化を語ることには満足していなかった。伝統文化の対極、或いは平行するところに、「現代化（近代化）」とか「現代主義（モダニズム）」とか<sup>166</sup>いう眩しい言葉が常に輝いていた<sup>167</sup>。狭隘な政治中心主義を相対化し、そして改革開放に起因する自らの主体性の危機を克服しようとするために、歴史的重みを持つ「文化」が、恰好の概念装置として再利用され、再構築され、拡大解釈されたのである。そして、その中に理想化された「近代」という政治的・社会的・審美的な「大きな理念」へと主体的に接近しようとする情熱と、その接近によって生じたアイデンティティの危機は、八〇年代後半を貫く最大の矛盾と特徴となっていた。

---

<sup>165</sup> 例えば劉小楓は、伝統文化と近代化との衝突、中国と西洋との衝突を、「中国の近代性に見られる二重的な亀裂」と規定している。劉小楓『現代性社会理論緒論——現代性と現代中国』（香港：オックスフォード大学出版社、一九九六年、「前言」の一頁と二八九頁）を参照。だが、二重性というより、多重性といったほうが適切であるかもしれない。

<sup>166</sup> モダニズムは既に近代以降の文学、芸術などの審美的領域の特徴を表す固定名詞となったため、本論では「近代主義」ではなく、「モダニズム」をそのまま使用する。

<sup>167</sup> 無論、それ故にこそ、近代化とモダニズムの錯綜する問題を無意識的に「文化」のみに還元してしまう傾向は、上述した八〇年代の知識人のテキストにも見られた。例えば、文化の優位性を過剰に強調する際に、かつての機械的な現実反映論、「載道論」、「党の前衛意識の注入」論と同じ思考回路に滑り込んでしまう恐れがないのか。文学の上に君臨している様々な「大物」は、「文化」に変わったのみであり、本質的には題材論から脱却していないのではないか、というような懷疑が無論付随してくる。

## 第四章 伝統文化と近代化の葛藤

### ——八〇年代の儒学言説を中心に

#### はじめに

ここ十数年注目されてきた大陸儒学<sup>168</sup>の復興——儒家民生主義、儒家憲政主義<sup>169</sup>などが提唱され、活発な議論を呼び起こしている。こうした動きは勿論八〇年代に行われていた儒学言説とは無縁ではない。その歴史的・思想的な関連性を明らかにするためにも、我々はもう一度八〇年代に立ち戻らなければならない。前章では文化討論の全体的な有り様について考察したものの、伝統文化や儒学と近代化との関係問題を詳細に展開することができなかった。本章では、八〇年代の儒学言説における「創造的転化」論に焦点を当てて追跡していくのだが、それを儒学研究の内部から検討するのではなく、現代中国思想史における伝統文化と近代化という文脈の中で考察してみたい。五四時期から発展してきた現代新儒家思想を含めて、儒学は猛烈な批判を受けつつも、西洋文化や近代化などの問題に対処しようと努めてきた文化的保守主義の最も有力な部分である故に、それをめぐって生産された主要な言説を洗い直すという切口から、八〇年代の「新啓蒙」思潮における文化討論の内実の重要な一面を究明することが期待され得る。

#### 一 現代新儒家の浮上

宋明新儒家と区別されている現代新儒家<sup>170</sup>が、一つの思想家集団、或いは一

---

<sup>168</sup> 儒学哲学者陳来によれば、「儒家」は道家や墨家等その他の学派との違いを強調する場合に用いられ、「儒学」は学術体系としての意味を強調する場合に用いられ、「儒教」は総合的な教化体系の意義を重視し、仏教・道教と対比する場合に用いられてきた」ものであり、極論すれば、この三つは代替可能なものであるという。陳来「儒教研究の方法」、土田健次郎編『21世紀に儒教を問う』、早稲田大学出版部、二〇一〇年、一五五頁。本稿では、このような区分に基づいて、三者を使い分けている。

<sup>169</sup> 二〇〇〇年代以降の蔣慶、陳明、秋風、康曉光などの大陸新儒家による所論を参照。

<sup>170</sup> 宋代以後の理学、つまり朱子学、陽明学などの高度に抽象化・哲学化された儒学は Neo-Confucianism と訳されているのに対し、西洋文化に対応せざるを得ない一九二〇年代以降の現代新儒家哲学は New-Confucianism と英訳されていること、及び両者の間の継承関係を、島田虔次も紹介している。島田虔次『新儒家哲学について——熊十力の哲学』、

つの思潮として大陸中国で注目され始めたのは、八〇年代に入ってからである。それに関する議論は、思想解放運動、東西文化をめぐる討論ブーム（文化熱）の展開とともに盛んになった。

そのピークは、一九八六年十一月、「現代新儒家思潮研究」が国家社会科学基金の重点プロジェクトに入れられた後に来たと見るべきであろう。この研究プロジェクトによって、一九八七年九月、安徽省宣州で第一回全国規模の「現代新儒家思潮研究」学術討論会が開かれ、現代新儒家の定義、対象、理論的特徴、歴史的評価といった問題をめぐって議論が戦わされた。研究が初歩的な段階にあったため、誰が新儒家に属するか、その歴史的な起源をどこに置くべきかなどについては<sup>171</sup>、内部に異議が存在しており、明確な規定が下されなかったが、基本的な共通認識として、梁漱溟、熊十力、張君勱、馮友蘭、錢穆、賀麟、方東美、牟宗三、唐君毅、徐復觀（後に馬一浮も加えられた）が現代新儒家の代表者と主要な研究対象であるということが確定された。その中に、梁漱溟（一八九三～一九八八）・熊十力（一八八五～一九六八）・馬一浮（一八八三～一九六七）・張君勱（一八八七～一九六九）・馮友蘭（一八九五～一九九〇）・錢穆（一八九五～一九九〇）・賀麟（一九〇二～一九九二）を第一世代、唐君毅（一九〇九～一九七八）・牟宗三（一九〇九～一九九五）・徐復觀（一九〇三～一九八二）・方東美（一八九九～一九七七）を第二世代、同時代学者の杜維明（一九四〇～）・劉述先（一九三四～）・蔡仁厚（一九三〇～）などを第三世代と見なし、現在に至っている<sup>172</sup>。

上記の人々は、一九四九年以後、過半数が台湾・香港・米国に行き、狭義の現代新儒家グループを形成していったが、中国本土に残ったのは、馬一浮、熊十力、梁漱溟、馮友蘭、賀麟のみであり、文革を乗り越えて八〇年代まで生き抜いたのは、梁漱溟、馮友蘭、賀麟であった<sup>173</sup>。

---

京都大学人文科学研究所共同研究報告「五四運動の研究」第四函 12、同朋舎、一九八七年、一一～一二頁。

171 例えば康有為、章太炎、そして一九二〇年代の「学衡」派（柳詒徵など）を現代新儒家の源流と捉えるかどうかといった問題。李沢厚、劉述先、陳鼓應、張岱年などによる規定の違いについて、方克立「關於現代新儒家研究的幾個問題」（『天津社会科学』、一九八八年第四号）の第一節「現代新儒家的界定」を参照。

172 ただし、梁漱溟はやや特殊で、自分は仏教徒だということを晩年吐露した。

173 晩年の馬一浮と熊十力は、文革初期に「反動學術權威」、「反動的復古主義者」とされて、紅衛兵の家宅搜索、吊り上げ批判に遭い、精神的にも肉体的にも大きなダメージを受

梁漱溟、馮友蘭、賀麟は、「哲学を政治に奉仕させる」ような「思想改造」を余儀なくされ、自らの「唯心論」的哲学を社会主義の律する方向に修正せざるを得なかったが、八〇年代の政治規制の緩和につれて、彼らは中国伝統文化の生きている精神的標識としてクローズアップされ、再び活躍するようになったのである。梁漱溟と馮友蘭は一九八四年一〇月に北京で創立された民間学術機関である中国文化書院<sup>174</sup>の発起人となり、梁は、書院の下部機構院務委員会的主席、「中華文化発展基金会」（海外募金、研究費の分配、奨学金の設立などを管理）の会長を兼任し、馮は名誉院長を務めたのである。一九八五年三月の第一回「中国伝統文化講習班」が開催されたに当たって、既に八八歳になった梁漱溟が講壇に立ち講義を行なった。北京大学教授、当時書院院長であった湯一介によれば、それは梁の一九五三年以来の最初の公開講演であったという<sup>175</sup>。賀麟は文化書院に参加しなかったようであるが、八〇年代にわたってヘーゲル、カントに関する研究・紹介にまた取り組んでいた。

八〇年代中期から、新儒家に関する個別研究、論文や評論などが多く発表された以外、総括的で全体的な研究も輩出していた。例えば、『現代新儒学研究論集』第一輯（方克立、李錦全主編、中国社会科学出版社、一九八九年）、『新儒家を評する』（羅義俊編、上海人民出版社、一九八九年）、『当代新儒家』（封祖盛編、北京三聯書店、一九八九年）などが挙げられる。九〇年代以降、更に多くの研究成果が次々と刊行され、大陸中国での新儒家研究を大幅に推進していた<sup>176</sup>。

---

け、一九六七、六八年、各々病気で亡くなった。

<sup>174</sup> 中国文化書院は中華人民共和国建国後成立した最初の民間書院の一つであり、それをきっかけに、かつて有名な書院、例えば白鹿洞書院、岳麓書院も回復されたのである。中国文化書院は儒家のみの集団ではなく、広義の中国古典学問を専門とする学者集団であり、その成立は八〇年代における中国の文化保守主義が再び台頭したことを意味する里程碑的な事件だといっても過言ではなからう。

<sup>175</sup> 湯一介「中国文化書院十年」、一九九四年、

[http://www.guoxue.com/study/iacc/content/iacc\\_004.htm](http://www.guoxue.com/study/iacc/content/iacc_004.htm) を参照（二〇一四年二月五日に確認）。

<sup>176</sup> 例えば、『現代新儒学概論』（鄭家棟著、広西人民出版社、一九九〇）、『現代新儒学研究』（宋志明著、中国人民大学出版社、一九九一）、『儒学的現代転折』（陳少明著、遼寧大学出版社、一九九二）、『現代新儒学心性理論評述』（韓強著、遼寧大学出版社、一九九二）、『伝統与人文：対港台新儒家の考察』（胡偉希著、中華書局、一九九二）、『寂寞中の復興——論当代新儒家』（黄克劍、周勤共著、江西人民出版社、一九九三）、『中国馬克思主義与現代新儒学』（李毅著、遼寧大学出版社、一九九四）、『佛学与現代新儒家』（盧升法著、遼寧大学出版社、一九九四）など。

同時代の日本でも、個別研究<sup>177</sup>を除いて、例えば吾妻重二がこうした中国哲学界の動きに着目して、一九八九年一〇月号の『思想』誌で新儒家を「中国における非マルクス主義哲学」と位置づけて周到な紹介をなしたのである。吾妻は中国現代思想史家李沢厚の論文<sup>178</sup>を引用しつつ、宋明の理学・心学を主体にして、西洋近代思想（民主や科学など）、西洋哲学（ベルグソン、ラッセル、カント、ホワイトヘッドなど）との結合を目指すのは新儒家の特徴であると述べ、「マルクス主義の受容→毛沢東思想の形成→社会主義革命といった従来の単線的発展史観では、中国の現実をとらえきれない反省」<sup>179</sup>が日本にも出てきたと説明している。

無論、現代新儒家の登場は、中国にける儒学復権の一つの象徴ではあったが、儒学研究の全てではない。例えば龐樸、李沢厚などの儒学研究は、もっと早い時期に公刊された、原始儒家を対象としたものである<sup>180</sup>。また、吾妻論文の第三節「新儒家をめぐる研究」で総括されたのは、新儒家だけではなく、広義の儒家研究に関するものである。その中に、国務委員谷牧を名誉会長とし、梁漱溟と馮友蘭を名誉顧問とする孔子基金会が一九八四年九月に山東省曲阜で成立したことから、一九八七年に儒学関係論文が百篇あまりに上ったという儒学研究の盛況ぶりまで、過不足なく論及されている。

現代新儒家の浮上は、更に伝統文化と近代化の関係という巨大な問題意識の顕在化を意味している。冒頭でも述べたように、一九八五年頃から盛んになった東西文化の比較、伝統と近代化などをめぐる文化討論（文化熱）は、「五四時期における東西文化論争の再来」<sup>181</sup>と呼ばれ、現代新儒家言説の直接的な背景となっていたのである。

香港、台湾に退避した現代新儒家の共通的な特徴が、宋明道学の内的論理を、

---

177 島田虔次『新儒家哲学について——熊十力の哲学』（京都大学人文科学研究所共同研究報告『五四運動の研究』第四函、同朋舎、一九八七年）、坂本ひろ子「熊十力『新唯識論』哲学の形成」（『東洋文化研究所紀要』一〇四、一九八七年）、山口久和「読『新理学』札記」（『人文研究』三四、一九八七年）など。

178 李沢厚「略論現代新儒家」、李沢厚『中国現代思想史論』所収、北京：東方出版社、一九八七年。

179 吾妻重二「中国における非マルクス主義哲学——新儒家をめぐる」、『思想』、一九八九年一〇月号、八四頁。

180 例えば龐樸「『中庸』平議」（『中国社会科学』、一九八〇年第一号）、李沢厚「孔子再評価」（『中国社会科学』、一九八〇年第二号）を見よう。

181 吾妻重二、前掲論文、八四頁。

西洋形而上学の概念で書き換え、理論的な再建を企図したことに体现されていると考えられる。陳少明によれば、清末以来、康有為の孔教運動が政治領域で失敗し、民国時代の梁漱溟の「郷村建設運動」も社会領域で挫折したため、次には、内面の道徳や良知を語る「心性哲学」に入るしかなかった<sup>182</sup>。こうした概括は、現代新儒家の「外王」説、特に徐復観、張君勱の民主論、憲政論を完全に無視しており、公平な評価とは言い難いが、現代新儒家の主たる試みが、確かに内向的な傾向にある宋明道学・理学の自覺的な継承に置かれているという印象は払拭し難い。即ち、本体論、生命哲学、道徳的形而上学としての性格が強いということである<sup>183</sup>。

観念的な「心性哲学」のみであれば、政治的経済的な諸問題を抱え、改革開放の最初段階にあった中国知識人は、さほど現代新儒家に高い関心を払わなかったのだろうと思われる。先に述べたように、八〇年代において最も注目された議題は、伝統文化と近代化の関係であった。その中に、儒家は中国伝統文化の中核的要素として、如何にして近代西洋の民主、科学、平等、自由などの諸価値に立ち向かうのか、ということが取り上げられたのである。即ち、朱子がいう「己を修め人を治む」ことを根幹とする儒学は、二〇世紀後半の新しい転換期において、如何にして内聖（聖人に接近していく人格的道徳的な修養）から新たな外王（近代的な諸制度）を導き出すかという現代新儒家の問題意識こそ、他の中国知識人の関心を最も惹くものであったはずである<sup>184</sup>。言い換えれば、近代化に向かう過程において、伝統文化の中に中国の政治原理を最も体现していた儒家思想の「創造的転化」は、多くの穩健派知識人の希求したところであった。

## 二 儒学の創造的転化と第三期発展

182 「儒学第三期の三十年」討論会、『開放時代』、二〇〇八年第一号、陳少明の發言を参照、五九頁。

183 とりわけ牟宗三の場合は尚更である。李沢厚「説儒学四期」『己卯五説』、北京：三聯書店、二〇〇三年、一三〇～一三一頁を参照。

184 例えば、一九八七年、李沢厚はこのように指摘している。「現代新儒家は哲学を課題としているが、その背景には、近現代中国の哲学諸派と同様に、中国民族は何処へ向かうか、伝統は如何にして近代化と連結するのか、西洋渡来の民主・自由・科学などの基本的価値を如何に取扱うかといった巨大な社会的文化的問題に対する深い関心が存在していた。」李沢厚「略論現代新儒家」『中国現代思想史論』、北京：東方出版社、一九八七年、三〇九頁。

八〇年代にわたって中国で最も精力的に儒家復興のために奔走していた第三世代新儒家の一人、牟宗三、徐復観の弟子でもある杜維明（一九四〇～）は、師匠の理論的創見の宣伝も含めて、「儒学の創造的転化」や「第三期発展」説を積極的に提唱した。彼の活動軌跡はおおよそ次の通りである。

一九七八年に、米国科学アカデミーの海洋学代表团とともに一ヶ月の訪中を遂行し、その後、大陸中国の学术界、哲学界との頻繁な交流が始まる。一九八〇年には北京師範大学歴史系で九ヶ月の集中講義をし、一九八三年には、湯用彤生誕百周年記念シンポジウムに出席。そして一九八五年には、北京大学で儒学哲学講義を開設し、成立したばかりの中国文化書院の講師にもなり、年長世代の梁漱溟、馮友蘭、張岱年、中年世代の龐樸、湯一介、李沢厚、包遵信、方克立、青年世代の陳来、甘陽、金觀濤、閻歩克などの学界人物とも交際。社会科学院、人民大学、南開大学、復旦大学、華東師範大学、華南師範大学、深圳大学、山東大学などで儒学の再認識を呼びかける。同年、湖北省で開催された熊十力生誕百周年記念シンポジウムに出席し、上海では、人民解放軍空軍政治学院で講演する。一九八七年に山東省曲阜で開催された「国際儒学シンポジウム」にも参加した<sup>185</sup>。

台湾、香港在住の新儒家たちに比べて、当時米国ハーバード大学にいた杜維明は、中米の国交回復に恵まれ、大陸中国では旺盛な交流、発言活動を展開することができたのである<sup>186</sup>。

新儒家の復活によって、海外の儒学研究の成果も紹介されてきて、近代化における儒学の役割などが八〇年代の文化討論の一つのホットな話題として注目を集めるようになった。杜維明に関していえば、そこには師匠牟宗三の本体論的体系の再建を企図するような情熱が消え、中国の近代化における儒家の社会

---

185 郭齊勇、鄭文龍編『杜維明文集』（第一巻）、武漢出版社、二〇〇二年、二六五～二六七頁。

186 一九七二年、訪中したニクソン大統領は毛沢東、周恩来と会談。一九七八年一月一五日に「第二次米中共同声明」が公布、一九七九年一月一日をもって正式に有効となり、中米の敵対状態が終息し、国交回復を遂げた。一九七九年一月二八日から二月四日にかけての鄧小平の訪米（建国後元首レベルは最初）も実現。それは当然中国と台湾の関係には緊張をもたらした。前掲湯一介「中国文化書院十年」によれば、一九四九年以後、台湾学者の初めての訪中は、一九八八年においてであった。八〇年代に大陸中国への訪問を実現した在米台湾系の研究者は、他に傅偉勛、林毓生、鄒讜、何柄棣、成中英、楊力宇などがいた。

的機能が前面に出て問題とされている。儒学批判に対して護教的に応答するなか、彼が提起した主要な問題は、「儒学の創造的転化」<sup>187</sup>と「儒学の第三期発展の前途問題」<sup>188</sup>という二つの文章に集約されているとあってよい。

杜維明の持論については、中村俊也も紹介したことがあるが<sup>189</sup>、ここでは、議論の土台として、以上の二つの文章に基づいて杜の論点を整理・要約しておくこととする。

(1) 儒学の没落。五四時期以来の西洋近代文明と中国伝統文化との相克から、伝統文化を全面的に破棄しようとする西洋本位論と西洋現代文明を徹底的に拒否する中国本位論が生まれてきたが、結局西洋本位論が優勢を持つようになった。マルクス主義の伝播も西洋化論が中国本位論に勝った例証である。米国歴史学者ジョセフ・レベンソンも『儒教中国及びその現代運命』において、民主・科学・技術・分業を意味する近代以後、儒家は「文法」から「語彙」の地位に落ちて、哲学思想、政治文化、社会心理、官僚制度、理想的人格など、如何なる方面においても、「博物館化」され、衰退し消滅せざるを得ないという悲惨な運命にあるものであると指摘した。

(2) 儒学没落の理由。儒学の没落は、西洋現代文明の衝撃と五四新文化運動の厳しい批判の挟撃によってもたらされたものである。社会主義の陳独秀、自由主義者の胡適、マルクス主義の李大釗、無政府主義の吳稚暉・巴金、文学者の魯迅などが儒学と決裂する連盟を形成し、伝統文化における非儒学的要素のプラス面への強調、儒家のマイナス面への攻撃を施した。なお、学問的思想的批判よりは、儒学の象徴的記号を致命的に汚染したのは、儒学の名で復辟の実をやった腐敗軍閥と官僚であった。

(3) 自己批判的なナショナリズム。儒学の運命は中国の近代化の危機と不可分な関連を有している。富国強兵の功利的な目標の前に、非実用的な伝統文化の地位が劇的に転落した。他方で、近代化の実現を国民性批判と結びつけた胡適や魯迅たちは、伝統文化の再点検に力も注いだが、中国本位論と一線を画す

---

187 『中報月刊』に連載、一九八六年。郭齊勇、鄭文龍編『杜維明文集』（第一巻、武漢出版社、二〇〇二年）に収録。

188 香港：『明報月刊』一九八六年の一、二、三月号に連載され、甘陽らが編集した『文化：中国与世界』（第二輯、北京：三聯書店、一九八七年）にも収録された。「儒学の第三期発展」は杜の師匠牟宗三が提起した概念だが、杜によって広げられた。

189 中村俊也『新儒家論：杜維明研究』、亜紀書房、一九九六年、五五～八九頁。

るために、過激な西洋化論に行き着いてしまい、逆に狭隘な義和团的な排外主義を刺激したのである。欧米であれ日本であれ、比較文化論においてよく見られるのは、「強者方策」——己の文化の長所を以て相手の文化の短所と比較すること——であるが、五四新文化運動の場合は相反する「弱者方策」が採られた——纏足、アヘン、奴隷根性、妾制度などの弱点を以て現代西洋の民主、科学、自由、法治といった優越性と比べ、完膚なき自己批判を行っていた。

(4) 儒学と民主主義。社会の非合理的な権威的構造に抗議し、それを監督する制度的な力といえ、儒学は西洋のような制度的メカニズムを有していないが、特殊な文化的拘束システムを内包している。儒学の「礼」はそれである。「礼」は近代社会の国民向けの支配道具としてのイデオロギーとは違い、最高権力者にも拘束力をもっていたものであり、社会的規範としての機能を果たしていたのである。

(5) 有機体的な文化理解。近代化と西洋化を同一なものと捉えた認識は、五四新文化知識人を中国本位論者と妥協できないようにさせた。そして、文化が一つの分割不可能な有機体であるという観念は、彼らが如何なるレベル・形態の折衷主義や調和的傾向でも受け入れない理由であった。文化の「精華」を取り「糟粕」を捨てるという選択・分離は、投機的なご都合主義と見なされ、部分的ではなく、全体的な変革が要請されたのである。

(6) 内的研究を欠く継承批判論。文革期もそうであったが、近年来の伝統文化批判は、一方で民主的・科学的な要素を掘り出し発揚するといひ、一方で伝統文化に内蔵された「封建的遺毒」を剔抉しなければならないと強調する。だが、前者は微々たるもので、後者は至る所にあるという結論は既に予期されているのである。

(7) 文化的アイデンティティの問題。近代化過程において、英米独仏のいずれも特殊で具体的な文化的アイデンティティを備えていたことは、工業社会における近代化の多元化傾向を示している。近代化を構成するハードウェアとソフトウェアの巧妙な結合をもし具体的な文化の中に実現させようとするれば、民族性格、社会心理、価値的志向への配慮が必要不可欠である。

(8) 儒家伝統と儒教中国との区別。科举制度の廃止、専制的王朝国家の滅亡、宗法組織の崩壊とともに、儒教中国は確かに没落してしまっただが、儒家伝統と

儒教中国とは、同類の歴史的現象でも、同レベルの価値系統でもない。儒家伝統は孔子、孟子、荀子、董仲舒、周敦頤、張載、二程、朱熹、陸象山、王陽明、劉宗周、王夫之、黃宗羲、顧炎武、戴震等々によって担われ、墮落した儒教中国への内部批判を一貫して続けてきたのである。中国の廃退に対して、儒家伝統は当然責任を負うべきであるが、同時に儒家伝統も民族の生命力を絶えず革新していく価値的源泉でもある。「封建的遺毒」を切除する武器は、西洋近代文化のみにあるのではなく、儒家伝統自身にも備わっているのである。

(9) 儒家伝統の三期説。従って、儒家伝統はレベンソンが言うように死亡したことがなくて、むしろ歴史的に見れば、アヘン戦争以降の第三期の発展過程にあって、まだ進行中のものである。儒家の第一期は先秦兩漢であり、第二期は宋元明清である。ヤスパースの多元的「枢軸時代」文明論が示したように、解体しつつある近代化神話と対置され、世界の諸文明の長い歴史を持つ精神的伝統が重要視されてきている。

(10) 第三期儒学の展望。グローバリゼーションに併存している統合と分裂という矛盾した現象に直面して、次の三つの問題が儒学の第三期発展に関わっている。①改革開放時代において、「封建的イデオロギー」を批判する必要性が認められるが、何を以て「封建的イデオロギー」とするのかは、儒学に関する高度な理論的分析が求められる。②東アジアの新興工業社会（日本とアジア四小龍）において、儒家の倫理精神が近代化を支える有意義な資源として活用できる。ただし、儒学研究のイデオロギー化や狭隘な実用化に注意する必要がある。③欧米では、儒学は一つの哲学として学術界の関心を受けているが、他の世界的宗教と比しては、その前途は未知のものである。だが、儒学研究は価値、哲理、宗教の探究を問わない正統的漢学から抜け出し、西洋の社会学、哲学、神学と全面的に対話しなければ国際的な発展は望めない。

以上の整理のみを見ても、九〇年代以降の大陸中国の儒学復興に関心を持つ人であれば、同じような問題が更にアクチュアルな形で繰り返し議論されることが分かるだろう。例えば、五四新文化運動の反伝統主義と西洋化の功罪、文化的アイデンティティの問題、一元的で有機体的な文化理解の是非、近代化と西洋化との異同、憲法の視角から「礼」を見直すこと、儒学は専制政治の基盤であるかどうか、等々である。これらは八〇年代において、いずれも刺激的

論題であり、儒学の「創造的転化」という理論的思考の具体的な現れだといえる。

いうまでもなく、封建的社会との決別を誓う近代化志向の強い八〇年代においては、儒学について、例えばマルクス人道主義論者でもあった哲学者黄克劍の次のような批判が、当時の一般知識人の感覚を代表しているかもしれない。「杜氏は常に西洋におけるキリスト教の地位と中国における儒学の地位と比較し、キリスト教が西洋文化の中に脈々と継承されていることを以て、儒学が現代中国での復興の必然性を論証するのだが、しかし、……中世から近代にかけて、存在し続けてきたキリスト教は旧態依然ではなく、既に「公法」の領域から「私法」の領域に移転し、国家と社会を直接に支配することはなく、ただ単純な私的事務という形となっているのである。」<sup>190</sup>

また、「儒教中国」と「儒学伝統」を区分するという策略に対して、黄は「なぜ「儒家伝統」は「儒教中国」と常に親密に同伴していたのか。なぜ儒家倫理は一旦政治化されると封建社会のイデオロギーの主導的思想になるのか。儒家倫理が政治化されなければ、儒家の「内聖」教養は如何にして「外王」の事業に転化するのか。……よく利用され、しかも利用される運命から抜け出せないものには、利用者の意向と相通じる文化的な情勢（要素）がないのか。」<sup>191</sup>と反問している。

もう一人の吉林大学に所属した哲学者鄭家棟も、次のように批判した。「新儒家には先鋭な矛盾が現れている：彼らは一方で、歴史上の儒家学説に包含されている倫理精神と既存の社会・政治を切り離すように主張する。他方では、未来社会の構築においては、依然として儒家の内聖の学を以て全体を貫通することを主張する。即ち、「内聖から新外王を開き出す」ということである。内聖から外王へ、という思想路線を堅持すれば、政治的領域に、聖人が王を為すという人治の観念をもたらすことになる。「人治」は「専制」と往々にして分かち難い関係にあるものだ。歴史は我々にこう教えている。法制制度の樹立と完備な

---

190 黄克劍「「文化認同」和儒学的現代命運——評杜維明「儒学第三期發展的前景問題」』《讀書》、一九八八年第三号、一九頁。

191 黄克劍「「文化認同」和儒学的現代命運——評杜維明「儒学第三期發展的前景問題」」、前掲雑誌、二五頁。

しには、民主とは単に空論にすぎないのであろう。」<sup>192</sup>

勿論、儒家に同情的な態度を持つ論者もいたのである。北京大学哲学系の准教授であった陳来は、儒学が近代化の発展を束縛しているといった非難を、次のように反論する。「我々は、儒学は科学、民主を包含すべきだ、儒学は近代化のために直接で功利的な精神動力源を提供すべきだといった要求に対して、このような疑問を抱かざるをえない——我々は、仏教にファウスト精神、神道に民主理論、ヒンズー教に個性の解放、或いはカトリックに科学的認識論と方法論をかつて要求したことがあるのか。」<sup>193</sup>「儒家の倫理的原則が、精神的桎梏として人と社会の近代化を束縛しているというのは、目下の中国社会の現実ではない。逆に、拝金主義、功利主義、投機主義及び赤裸々な貪欲が社会に瀰漫しており、近年以来益々激しくなる趨勢にあり、青年たちは、価値的虚無の雰囲気の中にさ迷っているのだ。」<sup>194</sup>

以上のような批判や反批判は、杜維明の儒学復興説とともに、文化討論における儒学言説の共振状態を作り出していたのである。次には、更に杜の主張と間テクニク的關係にある主要な諸説を考察し、儒学の「創造的転化」という主題が八〇年代の思想空間では如何に描かれていたのかを検証してみたい。

### 三 如何に「創造的に転化させる」か

杜維明と同じく米国の華僑系歴史学者である余英時（一九三〇～）と林毓生（一九三四～）も、自由主義の立場から儒学の近代的転化を唱えていた。彼らの著作は八〇年代後期から大陸中国に導入され、大きな影響を及ぼしたのである。杜維明のように自らの文化的アイデンティティを儒家に置くのと異なって、彼らの立場は「自由主義的伝統派」と呼んでもよかろう。

余英時は錢穆の弟子であり、彼の「価値系統から中国文化の近代的意味を見る——中国文化と現代生活の総論」<sup>195</sup>は、当時非常に示唆に富んだテキストで

<sup>192</sup> 鄭家棟「儒家与新儒家的命運——「五四」以来文化論戰的哲学思考」『哲学研究』、一九八九年第三号、二二頁。

<sup>193</sup> 陳来「多元文化結構中的儒学及其定位」『天津社会科学』、一九八九年第一号、六三頁。

<sup>194</sup> 陳来「多元文化結構中的儒学及其定位」、前掲雑誌、六四頁。

<sup>195</sup> 八〇年代の文化討論に大きな貢献をした「文化：中国与世界」叢書の第一輯（同叢書編集委員会編、北京：三聯書店、一九八六年）に掲載。

あった。一方、台湾自由主義の鬪将殷海光に師事した林毓生は『中国伝統の創造的転化』<sup>196</sup>を通して、自らの観点をキャッチフレーズのようにはっきりと出した。

余英時と林毓生の間に通じているのは、中国の伝統文化、或いは儒家思想は、自由主義、民主主義の道徳的基礎となりうると考えることである。

余英時は、「近代化」は「西洋化」に等しいという考えは、保守派においても、過激派においても、よく見られる現象である。それは文化問題について基本的な認識を欠いている具体的な表れにほかならない。」<sup>197</sup>と批判し、「仁」の理論、中国人の秩序観、自我観、生死観、個人の自然関係を起点とする価値系統については、若干の調整が加われば、近代的生活に適応しうると肯定した。

「全体的にみれば、中国の価値系統は近代化ないし「近代以後」(post modern)の挑戦に耐えられるものであり、その存在の根拠を失うことはない。中国文化がそうであるだけでなく、ヘブライ文化、イスラム文化、日本文化、インド文化に関しても、いずれも程度の異なった近代の変遷を経験したが、なお自らの文化価値の中核的な系統を保持している。」<sup>198</sup>

ただし、中国の伝統から民主的政治制度が生み出されなかったことが認められている。それについて、余英時は、強大な中央集権国家が工商階級、中間組織、宗教勢力、知識人を全て王朝政府のコントロール下に囲い込んだのは重要な理由だとして、しかし、それは、西洋の近代的民主制度が出現する前に、中国の政治伝統は同時代の西洋に劣っていたことを意味しないと指摘した。例えば、科挙制度は「士」の知的価値が貴族の世襲的身分より高いことを理論的に肯定したのは確かである。問題は、現代中国の民主制度の建設にとって、倫理と政治は相対的に独立した領域として、相互に分離する必要があるという<sup>199</sup>。

他方で、林毓生は、文化システム（価値、思想、記号、信仰など）と社会システム（経済組織、政治制度、社会団体など）が影響し合うものだが、相互に

---

<sup>196</sup> 北京：三聯書店、一九八八年。初版題目は『思想与人物』（台北、一九八三年）。一九七五年からの中文テキストと英語から訳出されたものを集めた文集である。

<sup>197</sup> 余英時「從価値系統看中国文化的現代意義——中国文化与現代生活総論」、同編集委員会編『文化：中国与世界』第一輯、北京：三聯書店、一九八六年、九〇頁。

<sup>198</sup> 余英時「從価値系統看中国文化的現代意義——中国文化与現代生活総論」前掲書、九一頁。

<sup>199</sup> 余英時「從価値系統看中国文化的現代意義——中国文化与現代生活総論」前掲書、七三～七五頁。

独立していると主張し、社会システムを文化システムに還元する文化決定論と、文化システムを社会システムに還元するマルクス主義的な経済決定論との両方も否認する<sup>200</sup>。つまり、社会システムの弊害を文化システムの弊害と直結してはならないことである。林によれば、「仁」の価値と意義は、「礼」という枠組みから独立しているものであり、そのような二元的な分離は構造的には西洋自由主義の公私分離とも類似している。内容的には異なるものの、新しい解釈を与えれば、儒学の道徳的理想主義と西洋の人文自由主義との統合は可能であるという<sup>201</sup>。この「新しい解釈」とは、所謂「創造的転化」であり、即ち、「中国の文化伝統における一部の記号と価値システムを改造し、改造を通過した記号と価値システムを、変革に有利な種にする。同時に変革の過程において、文化的アイデンティティを保持する」ことなのである<sup>202</sup>。

#### 四 李沢厚の「転換的な創造」説

常に思想界をリードしていた李沢厚（一九三〇～）も、伝統文化と近代化という課題を放置するわけにはいかなかった。一九八七年前後、李沢厚は「伝統文化の転換的な創造」論を提起した。だが、それを検討する前に、まず彼の哲学思想の原点ともいえる「西体中用」説を見ておかなければならない。

従来の「中体中用」説、「中体西用」説、「西体西用」説に比して、李沢厚の所論は、基本的には「社会的存在が意識を規定する」という唯物史観に立っているものである。物質的生産、精神的生産、日常生活を含む社会的存在が「体」とされるために、科学技術が、かつて張之洞のいう「中体西用」の「用」ではなく、逆に「体」の範疇に属するということになる。張之洞にとっては、「体」は觀念形態、政治体制、儒家の三綱五倫であり、李沢厚にとっては、「体」は社会的生産力、生産様式である<sup>203</sup>。

それは特に李沢厚の独創ではなく、一九八四年に馮友蘭が早くも指摘したも

---

200 林毓生『中国伝統的創造性転化』、北京：三聯書店、一九八八年、二三九～二四〇頁。

201 林毓生、前掲書、一九四～一九五頁。

202 林毓生、前掲書、二九一頁。

203 李沢厚「漫説「西体中用」」、李沢厚『中国現代思想史論』（北京：東方出版社、一九八七年、三三一～三三二頁）を参照。

のであるが<sup>204</sup>、中国の歴史と結びつけて具体的な展開を加えたのは李沢厚であった。この論理に立てば、「中学」にせよ「西学」（マルクス主義も含めて）にせよ、全ての観念形態は、派生的な「用」にすぎないのである。近代化はイコール西洋化ではないが、工業的生産様式が西洋から発祥したという事実を見れば、工業化と科学技術という「体」を生み出し、維持し、促進する「学」も近代の「西学」であり、伝統的な「中学」ではないということは明らかである。従って、この意味では「西学を体に、中学を用に」ともいえなくもない。李沢厚はそれについて更に次のように念を押している。

まずは、封建的小生産様式、農民戦争から上層部の孔孟思想、種々の国粹までの、中国古来の頑強な「体」と「学」によって、「西学」が囚われ、改造され、または同化されないようにしなければならない。逆に、科学技術、生産力、経営管理制度から原理的な意識<sup>205</sup>（マルクス主義とその他の重要な思想、理論、学説、観念）までの近代的な「西体」を以て、「中学」を改造するように努め、中国の伝統的な文化的・心理的構造を転換させ、意識的にこのような沈澱（原語：積澱）を変革しなければならない。改造、転換というのは、伝統の総体的な継承或いは放棄を意味するものではなく、新たな社会的存在の本体的基礎の上に、伝統的な沈澱或いは文化的・心理的構造に、新たな原理的意識を浸透させ、遺伝子の改造・転換を図ることである。それはその生命や種族を滅ぼすというのではなく、ただその習性、機能、状態を改変することである<sup>206</sup>。

李沢厚がここでいう「転換」は、余英時、林毓生の主張する「創造的転化」とはほぼ同様なものであるように思われる。ただ、その中に言及された「文化

---

<sup>204</sup> 「私は体用不可分論を主張する者である。一つの体が必ずそれに対応する一つの用を持っている。用が分かればどんな体を持っているかも分かる。もし中国哲学の所謂体、用という範疇でいえば、一つの類型の社会では、生産力などの経済的基盤は体であり、政治、文化などの上部構造は用だと思う。体が変われば、用もそれに従って変わる。」馮友蘭『三松堂自序』、北京：三聯書店、一九八四年。ここでの引用は、『三松堂全集』（第一巻、鄭州：河南人民出版社、二〇〇一年、二二〇頁）にある。

<sup>205</sup> 原語は「本体意識」だが、オントロジーという意味ではなく、メタ意識、根本的で原理的な思想観念という意味である。

<sup>206</sup> 李沢厚、前掲論文「漫説「西体中用」」、三三七頁。

的・心理的構造」の意味は、またどこ、どのように転換させるべきかという問題と関わってくるために、少し説明しておく必要がある。

「文化的・心理的構造」は、李沢厚が文革後に出した先駆的な儒学論文「孔子再評価」(『中国社会科学』一九八〇年第二号)において提示した概念である。簡単にいえば、『論語』における「仁」という核心的な理念は、長期にわたって存続し、漢民族における思想モデルと文化的・心理的構造を形成したが、それを構造的に分解して見れば、「血縁基礎」、「心理原則」、「人間主義」、「個人人格」という四つの要素になり、そして全体的な特徴として、「実践的理性」(或いは「実用的理性」)に反映されている、ということである<sup>207</sup>。孔子が創った「仁学構造」は、血縁関係に立脚しており、内向的な心理的性格を持ち、一神教のように外的な信仰体系を持たない。しかも、差別と博愛を兼ね備えた人道＝仁愛と原始的民主を顕示し、周礼の復興を担う個人、即ち「君子」の修身＝人格養成を強く求める。この四つの要素は相互に影響し合う有機的な総体として、伝播、薫陶、教育などを通じて、漢民族そして中国文化の無意識的な心理的「原型」となり、抽象と熱狂を好まない冷静で現実重視的な「実践的理性」を培ってきたという<sup>208</sup>。

先述の「中学」批判と関連して、ここで重要なのは、李沢厚がこの「実践的理性」という文化的・心理的構造の負の側面に対して行った批判である。つまり、現実的な実践的理性は、抽象的思考をないがしろにし、感情の発露を抑制しがちである故に、近代科学と芸術の発展をある程度阻害したということである。

勿論、李沢厚は実践的理性には進歩的な役割もあることを忘れない。中国民族の強かな生命力の維持、秩序の調和や人情味などを重視する人間主義、理想的人格主義、楽観的な向上心、質実剛健の精神などは評価しなければならないものであり、他方で、反理性的な狂気、混乱する無政府主義、原子化された個人の実存的な孤独、均一化された動物的な欲望の氾濫といった西洋資本主義に多発した疎外現象に抵抗する力が、実践的理性には見出せるかもしれないとい

---

207 李沢厚「孔子再評価」(李沢厚『中国古代思想史論』、北京：人民出版社、一九八五年、一六頁)を参照。

208 李沢厚、前掲論文「孔子再評価」、三〇～三二頁。

う。しかし、近代化の過程において、如何にすれば中国の伝統文化の欠陥を避けその長所を活用できるのか。この問いに対して、先に述べた「西体中用」説が用意されたわけである。

李沢厚は、資本主義社会にあつてキリスト教による責任感、天職観念、道徳心などが冷酷な金銭主義を抑止する効果を發揮していることに触れて、次のような重要な指摘をしている。

上述した中国伝統における文化的心理に潜められた多くのものについては、我々は転換的な創造<sup>209</sup>を施すことができないのか。中国にはキリスト教などの宗教伝統がないが、自らの伝統文化から審美というものを、人生境界の最大の追求と心理的本体の最大の手柄とすることができないのか。……それらの全ては、「西体中用」にもなっているのではないか。「中用」というのは、「西体」を中国に応用することを指すだけでなく、中国伝統文化と「中学」を、「西体」（近代化）を実現させる経路と方式にすべきであることも包含している。このような「用」においては、従来の「中学」が更新され、改造され、変革されるのである。このような「用」においてこそ、「西体」は、「中国化」という看板の下に「中体西用」に変わってしまうことを止めて、はじめて真に「中国化」されることになるのだ。」<sup>210</sup>

言い換えれば、近代化という「西体」は、工業化社会における普遍的な価値を持っているのだが、そのまま中国に持ち込まれるべきではなく、中国の伝統文化と現実という特殊な通路を経過しなければ根付かない、ということになる。仮に普遍的価値の存在が認められても、諸民族は、自らの歴史的社会的伝統、地理的環境、習俗風土、生活様式といった特殊な「道」を通らなければ、普遍的な「道」に到達できないのである。

唯物論に啓発されたこの「体＝社会的存在」説は、従来の中西文化論争における「中国道徳・中国政治 vs 西洋道徳・西洋政治」という対立構造のイデオロギー性を中立的な「用」のレベル、つまり付随的、技術的なレベルに解消して

209 原語は「転換性的創造」である。

210 李沢厚、前掲論文「漫説「西体中用」」、三三八頁。

しまい、理論的には「東西論争」を「古今論争」へと変えた。しかも、そのような巧妙なシフトは、中国の正統的イデオロギーともなっているマルクス主義に依拠している故に、かつての胡適・陳独秀らに浴びせられた「西洋崇拜」「民族的虚無主義」という批判を防止することもできる<sup>211</sup>。

杜維明、余英時、林毓生、李沢厚は誰も儒学だけを中国传统文化の総体と見なさないが、創造的転化を語る際に、古代中国政治の支配原理として核心的な地位を占めていた儒学を考えざるを得なかった。そして、杜、余、林のいう「創造的転化」は、李沢厚のそれに通底しているものの、前者たちにはマルクス主義の原理への固執が見当たらない。馮友蘭・李沢厚のような、「中 vs 西」構図を普遍的な「下部構造 vs 上部構造」へと変換させる思考様式は、若い世代の知識人甘陽にも継承され、「非近代的な儒学」説につながっていったのだが、現在から見れば、馮友蘭・李沢厚の「体用」説は、経済決定論に対してやや楽観的すぎたことが気づかれるだろう<sup>212</sup>。特に、生産力至上主義へと行き過ぎ、下部構造の「経済改革」が社会進歩の唯一の基準となる際、近代化の諸価値を物質的豊かさのみに還元され、社会の精神的な貧困、個性の均一化をもたらしやすい。ある意味では、その頃から、「古今論争（传统文化 vs 近代化）」という構図における近代の両義性に対する敏感度が問われる時が既に到来したといってい

## 五 甘陽の「文化的儒学」説

一九八六年に「伝統を継承し発揚する最も強力な手段は反伝統だ！」<sup>213</sup>と叫んだ青年哲学者甘陽（一九五二～）は、「反伝統派」と見なされていた。彼も、「中国の伝統文化と中国の現代文化との差異は、文化討論における主要な、第

---

<sup>211</sup> 無論、李沢厚の「西体中用」説が実質的には「全般的西洋化」説だという批判は見られたが、マルクス主義の原理からの批判ではなかった。曹維勁・魏承思編『中国 80 年代人文思潮』（上海：学林出版社、一九九二年、八七三頁）を参照。

<sup>212</sup> 二十世紀の国家を体験してきた現代人は、国家という上部構造は逆に下部構造としての経済組織をも規定しうることを思い知らされたのであろう。

<sup>213</sup> 甘陽「八十年代文化討論的幾個問題」、同編集委員会編『文化：中国与世界』第一輯、北京：三聯書店、一九八六年、三五頁。

一位の問題であり、中西文化の地域的差異は副次的で第二位の問題である」<sup>214</sup>とし、近代優位論に立つ「古今論争」説を主張した。

だが、一九八八年に、シンガポールで開催された学術討論会「儒学の発展問題及びその前途」において、甘陽は次のような思想的な修正を示したのである。

儒学から工業文明、商業の精神、自然科学の方法及び民主的政治制度などの「近代的」要素を「開き出す」（導き出す）ことができると考える種々の努力は、必ずしも現代における儒学の最適な発展方向であるとは限らない（それが成立できる否かはひとまず別にして）、実践上で、己（儒学自身）にも、彼（現代社会）にも必ずしも有益なことでもない（共に損害を与える可能性すらある）。もし今日至るところで聞かされる「伝統の創造的転化の追求」が上述の類の努力を指すならば、それは単に一つの Pseudo-proposition（擬似命題）であると私は疑わずにはいられない<sup>215</sup>。

この討論会は八〇年代の儒家言説を語る際の重要な出来事であるが、当面甘陽の論文だけに集中しておきたい。

「中体西用」でも「西体中用」でもなく、甘陽がこの論文で語ろうとしたのは、「体」と「用」の断絶、価値領域の分離なのだ。カントやマックス・ウェーバーによる価値領域の分割、ハーバーマスの機能主義的なシステム論を借りて、彼は儒学を文化システムとして、他の近代的諸システムとの分離を主張した。

従って、現代新儒家の牟宗三のように、儒学から民主、科学を見出そうとするのは、全ての前近代的・近代的諸価値を儒学という一つの母体に統一させようとする企図であり、全体性を求めるヘーゲル主義的な陥穽に陥り、最初から岐路に迷い込んでいたとされる。明らかに、甘陽の論理は、杜、余、林の「伝統の創造的転化」論に見られる制度と道德の分離を主張する二元論に似ている。前文で考察した杜、余、林の論説を振り返ってみれば、甘陽が否定する「伝統の創造的転化」は、むしろ前者たちが批判した、現代新儒家の第二世代に見ら

---

<sup>214</sup> 甘陽「八十年代文化討論的幾個問題」、前掲書、一六頁。

<sup>215</sup> 甘陽「儒学与現代——兼論儒学与当代中国」、甘陽『古今中西之争』に所収、北京：三聯書店、二〇〇六年、一一三頁。

れた、儒学の本体論的地位を手放さない「中体西用」の変形であった。

勿論、儒家を無用の長物にするために儒家を独立させようとするのではない。八〇年代の後期、近代化のテンポが加速化した中国では、社会はむしろ物欲化の方向へと変わってしまった。「最近、生産力の発展は社会的進歩の唯一の基準であるというのは、政府から知識人、国民までの普遍的な共通認識となってきたのである。」<sup>216</sup>もしこのような現状判断が正しければ、経済、政治というシステムの良好な運営を保障するために、それに対して「批判」できる力、即ち「文化」の力が必要となる。道具的理性に侵蝕されつつある現代社会において、人文的批判精神を持つ、社会の各システムのバランスを保てるような文化的保守主義が不可欠である。儒家こそ、中国ではこのような役割を果たせるものにほかならないという<sup>217</sup>。

これは李沢厚の経済優先的な「西体中用」説に基づく「創造的転化」論への批判も含んでいるように思われる。なぜなら、甘陽において、近代化に対する全面的な賛美がもはやなく、経済と文化も一方的な因果的・時間的關係から解放され、相互因果的・空間的構図となったからである。

従って、ここでは、一つの価値転倒が発生した。即ち、儒家は近代化にとって何か、ではなく、近代化は儒家にとって何か、ということになった。近代化の「功利的」諸価値のみによって、儒学の「精神的」価値を規定すれば、儒学を矮小化させてしまう。こうしたやり方は、「儒学自身の立場、原則に立って、現代社会を反省し、評価し、批判するのではなく、儒学を現代社会の一部の標準や原則に順応させ、服従させようとする」<sup>218</sup>ものとして斥かれている。

甘陽が意図したのは、反近代ではなく、近代的諸価値と同等な地位にある非近代的な儒家であるということができよう。彼は早くも近代化の負の側面を察知し、近代における儒家の価値が、諸システム間の調整役、バランスーにあるとしたのである。

更に、甘陽は、世界史に見られた、工業文明の負の側面に応対する三つのパターンを挙げている。政治的保守主義（王朝への復辟）、浪漫主義（審美による

---

<sup>216</sup> 甘陽「儒学与現代——兼論儒学与当代中国」、前掲書、一二二頁。

<sup>217</sup> 甘陽「儒学与現代——兼論儒学与当代中国」、前掲書、一二二～一二三頁。

<sup>218</sup> 甘陽「儒学与現代——兼論儒学与当代中国」、前掲書、一一四頁。

人間性改造)、革命(国家政権による全面的な社会改造)はそれである。儒学もこの百年以来、相似する道を辿ってきた。それは、儒教国教化運動と復辟、現代新儒家たちの心性を重んずる道徳的理想主義、そして社会主義と儒家道徳との結合に現われている。社会主義中国では、共産主義の道徳的理想主義が儒家の道徳的理想主義と密かに接続していた故に、五〇年代から七〇年代までの高い道徳的水準が維持され得たのである。だが、如何なる道徳的理想主義であれ、一旦政治化され、イデオロギー化された後、次第に抑圧的なものへと変化していくものである。中国の道徳的理想主義は、文革期の「狠闘私字一閃念、靈魂深处鬧革命」(「私」という文字が一瞬頭を過ぎても厳しく自己批判しよう、魂の深くまで革命を起こそう)という絶頂に達し、文革の終息とともに、ついに破綻してしまった。このような苦い経験があったが故に、海外で発展していた現代新儒家の道徳的理想主義は、八〇年代の中国本土では同情的には受け入れられなかった。脱呪術化が進んだ八〇年代の中国社会では、経済的理性、道具的理性しか信頼されなくなったが、それは致し方無いことである。儒学復活の道は、価値領域の再統合を目指すヘーゲル的な絶対理性や一元的な混沌状態にも、「満街聖人」(街中の人皆聖人)のような道徳的理想主義の再興にも存在しないのである。

そうであれば、最後に残ってくるのは、人文的・精神的研究、即ち文化や学問の世界に回帰する道のみである。こうして、甘陽は民主・科学を志向する「制度的儒家」も、人間の倫理性を確保する「道徳的儒家」も否定し、高踏的な「文化的儒家」または「学問的儒家」を提起するに至った<sup>219</sup>。

以上の考察から伺われるように、甘陽の儒学論と杜、余、林、李の儒学論とは、儒学の道徳領域における社会的機能を認めるか否かという差異が存在しているのである。後者たちは、民主・科学と儒学との分離、平行的な発展も主張しているのだが、儒学による個人や集団の安心立命という働きが肯定されている。

---

219 甘陽「儒学与現代——兼論儒学与当代中国」(前掲書、一三三～一三五頁)を参照。現在、大陸新儒家の陳明も「文化的儒家」と呼ばれているが、陳の「文化」は、儒教国教化を目指す蔣慶の「政治的儒家」と対置されたものであり、「公民宗教」として民間文化に浸透していくことを提唱する。故に、甘陽のエリート的な文化研究の意味とは異なるものである。

儒家の道徳的理想主義と共産主義の道徳的理想主義に関する甘陽のアナロジーは、一見論理的であるように見えるのだが、実は儒家の「準宗教性」と共産主義の「準宗教性」による構造的な類似性を捉えたにすぎない<sup>220</sup>。つまりあるユートピアを提供することによって人間性を改造し、そして社会を改造する、という意味では確かに両者が似ている。しかし、それは始まりの比較であって終わりの比較ではない。共産主義の道徳的理想主義の崩壊は、特権者が事実上私有財産を管理・享受していること、権力者が自らの言葉を裏切ったこと（林彪事件）といった自己矛盾に由来しており、儒家の道徳的理想主義が別個の文化的政治的システムに抑制されたのとは同じレベルのことではない。故に、儒家の道徳的理想主義が文革までの苦痛な記憶を喚起しかねないから、その実践は徒労に終わるだろうという指摘には、まだ議論の余地がある。

儒教の日常的な教化と儒家の道徳的理想主義を宙吊りにして、ただ儒学の研究に専念せよという甘陽の主張は、またある種の理論的な「創造的転化」に繋がっていくかもしれないのだが、他方で、現代新儒家のように、学究的世界に儒教を閉じ込め、その生命力を却って枯渇させることにはならないだろうか。文化であれ、宗教であれ、その共同体において、人的な模範と物質的な媒介が存在しなければ、まさにレベンソンがいったように「博物館」と化してしまうだろう。

## おわりに

八〇年代の中国において、近代化という要請は知識界の公的議論の基調を強く支配し、そして、近代化はよく短絡的に反伝統と結び付けられた。人々は反儒家的政治の悪影響までも、「中国文明の決定したもの」として誇張に解釈して

---

<sup>220</sup> 金観涛も劉少奇の『論共産党員的修養』を根拠に、マルクス主義の中国化・倫理化と儒家の道徳主義との構造的な相似性を説いている（金観涛「儒家文化的深層結構対馬克思主義中国化的影響」、王元化編『新啓蒙 2』、湖南教育出版社、一九八八年）。この論文も、甘陽のそれと同じく、一九八八年九月にシンガポールで開催された儒学学術討論会に出されたものである。つまり、社会主義中国の禁欲主義、滅私奉公という道徳的主義は、儒家の「内聖外王」「義利関係」という深層構造の影響によるものであるという。しかし、道徳に関する中国語は既に儒学術語によって刻印されている以上、権力者の道徳説教もそれを使わざるを得ないが、恣意的な引用で終わることが多い。しかも、制度的にも経済的にも発達していない現実を観念的に糊塗・超越するために、伝統的道徳を利用するのは普遍的に見られる支配術である。

いた<sup>221</sup>。専制主義への怨みが、伝統文化というスケープゴートに転嫁されると、無理解に起因する偏向的な伝統否定や西洋化への盲信が生じてくるのである。

そのなかに、上述のような知識人たちは、それぞれのスタンスから伝統文化、特に儒学の「創造的転化」を主張してきた。一般的にいえば、儒学を過激な反伝統主義から救出するには、二つの経路が考えられる。

一つは、政教一致に回帰することである。政治的秩序と宗教的秩序との内的な連続性が崩れれば社会的精神的な不安定を招く、という危惧の故に、儒学を普遍的なイデオロギー＝正統性として再復興させる方法である。これは康有為たちがかつて企図した進路であった。

もう一つは、「政教分離」を大前提として、近代の普遍的価値と衝突しないような内容を儒学から探し出し、現代人の政治、経済、倫理に符合するように生かし、近代化との融合を通して儒学の有益性・必要性を見せる方法である。それは既述した杜、余、林、李の「創造的転化」論、「西体中用」説にも反映され、「近代に符合する儒学」と呼んでもよい。

「近代に符合する儒学」と対照的に、儒学を政治からだけでなく、近代化そのものから完全に切り離して、異なったシステムに安置するというやや異なった考えもある。即ち、儒学は信念や倫理の領域において規範的作用を働かせ、近代化の負の側面を防御し批判することである。甘陽が出した「文化的儒学」という処方箋はそれに近く、「近代を批判する儒学」ともいえよう。

近年、大陸中国で台頭してきた儒教国教化論（蔣慶）、儒教公民宗教化論（陳明）、儒家憲政主義論（秋風）などは、新たな現実的条件の下で八〇年代の儒学言説を深化させようとしているように見受けられる。八〇年代の「新啓蒙」思潮における文化保守主義という一翼がかくして継承され、発展してきたのである。宗教と政治と学問という三位一体のような存在は、近代性によって分離されたとはいえ、複雑な現実においては、その理念的な境界線が常に突破されてしまう。この意味では、儒教・儒家・儒学の終わりなき「創造的転化」は、

---

221 例えば前章で触れた、全国で熱烈に迎えられたテレビ・ドキュメンタリー『河殤』の脚本にこのような台詞がある。「近代工業文明を象徴する資本主義はなぜかくも中国とは無縁であったのだろうか。なぜ中国人はかくも資本主義を憎悪し、今世紀六、七十年代になってもまだ大規模に「資本主義の尻尾」を切ろうとしたのだろうか。根本的に言えば、それはやはり中国文明の性質が決定したものである。」蘇曉康・王魯湘編『河殤』、辻康吾・橋本南都子訳、弘文堂、一九九一年、九一頁。

長い歴史の中でそうであったように、依然として注目に値するものなのである。

## 第五章 「新啓蒙」思潮の功罪

### ——一九〇年代以降の近代性批判との関連から

#### はじめに

第一章の第四節で述べたように、九〇年代以降、思想解放運動と一応区別して、八〇年代半ば頃から勃興した文化討論を「新啓蒙」思潮と見なす論者もいれば、啓蒙的態度の類似性から、思想解放運動と文化討論における諸知識人による政治的思想的な主張を、一括りにして「新啓蒙」思潮と呼ぶ論者もいる<sup>222</sup>。勿論、「新啓蒙」という言い方自体は、八〇年代後期にも使用されていたものである。それを旗印として掲げたのは、王元化たちの『新啓蒙』叢刊であったが、その「新」は主として「五四」新文化運動の科学崇拝と民主主義理解の不十分さに対する反省と超越を意識したところにある。彼らは「五四」新文化運動を「第一次啓蒙運動」として、自らの思想文化運動を「第二次啓蒙運動」と呼んだ<sup>223</sup>。

思想解放運動と文化討論の非連続性と連続性のどちらに重点を置くかによって、「八〇年代史」の捉え方は異なってくるのだが、本論は、両者の間に存在する活動領域の違いと、援用される思想的資源の違い（マルクス主義 vs 近現代欧米思想）を認めつつも、マルクス主義も実際啓蒙思想の一つであるという理由以外に、「思想解放運動」と「文化討論」は、基本的には「近代化」という共通の価値的傾向を持っていた思潮だと考える故に、両者を区分しない立場に立つものである。従って、以下の議論は八〇年代の全体を含むものである。

---

<sup>222</sup> 前者は前掲した許紀霖・羅崗らの『啓蒙的自我瓦解』が代表であり、後者には、前述した汪暉論文「当代中国的思想状況与現代性問題」（汪暉『思想空間としての現代中国』所収、村田雄二郎ら訳、岩波書店、二〇〇六年）がある。汪暉も断ったように、「新啓蒙」思潮それ自体は複雑かつ錯綜しており、統一された運動ではないが、ある種の共通の「同一的態度」が見られる。

<sup>223</sup> 金観涛「新啓蒙和「五四」」『新啓蒙』、第四号、湖南教育出版社、一九八九年二月、八～九頁。勿論、一九三〇年代後期、陳伯達、艾思奇、何幹之、張申府、朱光潜らが発動した「新啓蒙運動」も、「五四を継承し、五四を超越する」ことをスローガンとしたが、それを八〇年代の知識人も意識していた。例えば王元化は、自らも参加していた一九三〇年代の新啓蒙運動について論究している。王元化「為五四精神一弁」（『新啓蒙』、第一号、一一頁）を参照。

中国政治は、一九八九年の天安門事件がもたらした巨大な断裂によって一時保守的な方向に傾いてしまったが、しかし、経済領域では、一九七八年から始まった改革開放政策が依然としてその軌道に乗って強行されていた。それはイデオロギーや思想文化の上部構造において、八〇年代と九〇年代の間に一見矛盾するような継承関係を生み出している。即ち、経済政策の面では、引き続き私有化・市場化を推進していくと同時に、政治上の自由主義を厳しく抑圧しなければならなかった。

九〇年代と二〇〇〇年代の高度成長期に進み、中国は更にグローバル化の過程に巻き込まれ、貧富格差や官僚腐敗をはじめ、金融危機、環境汚染、社会の動乱、失業者の激増、共同体の瓦解、個人の均一化、人文精神の凋落、拝金主義の蔓延、道徳の退廃、道具的理性の膨張などの政治的・経済的・社会的・文化的な問題や矛盾が、市場経済化の邁進とともに激しく噴出してきたのである。こうした厳しい現実を目にした思想文化界において、西洋型近代化、啓蒙主義、市場経済改革、個人主義、自由主義、進歩主義を鼓吹していた八〇年代「新啓蒙」思潮の「楽観」と「浅見」を批判するような声が徐々に出てきた<sup>224</sup>。そして、最も西洋型近代性批判を繰り広げたのは、やはり何度も取り上げてきた汪暉のさながら象徴的な記号となった論文「当代中国的思想状况与現代性問題」であった。

だが、果たして八〇年代の「新啓蒙」思潮が「反近代」的要素を社会主義から排除し、「新自由主義」を招来したが故に、中国は以上のような「近代病」に罹るようになったのか。

こうした問題意識を抱きながら、本章ではまず八〇年代の近代化論の変遷を素描し、九〇年代以降の反近代性論が八〇年代から端を発していること解き明かす。そして、九〇年代以降の「新啓蒙」思潮に関する代表的な言説として、主として汪暉の二つの論文を取り上げて批判的に検討していく。最後に「新啓

---

<sup>224</sup> 一九九三年頃に上海在住の人文系知識人が発起した「人文精神」討論、そして中国におけるポストモダニズムやポストコロニアリズムの信奉者たちが、最初に近代性批判の声を発した。王晓明編『人文精神尋思録』（上海：文匯出版社、一九九六年）所収対談と論文、張法、張頤武、王一川「從「現代性」到「中華性」——新知識型的探尋」（『文藝争鳴』、一九九四年第二号）などを参照。

蒙」思潮における「封建主義」批判が果たして時代錯誤のものとなったのかどうかをも、汪暉の議論を受けて分析してみたい。

## 一 普遍的価値としての近代化

「新啓蒙」知識人が念願していた変革は、「近代化」という時代の最強音に反映されていた。それは八〇年代の改革派官僚のイデオロギーと重なっている部分があった。例えば、共産党青年団の機関紙『中国青年』<sup>225</sup>の一九七九年第一号の巻頭評論は「全ては四つの近代化のために」と題し、劈頭から次のように訴えている。

中国の人民は何を考えているのか。近代化である。世界の人民は中国の何に関心を持っているのか。近代化である。かつて人類文明に傑出した貢献をなしたことがあるこの偉大なる民族は、今に至るまで近代化の門外に締め出されている。これは人々の広範な注目と思考を引き起こさずにはいられない問題なのである。建国以来の三十年において、中国人民は社会主義建設のために、大きな代価を支払ってきたにもかかわらず、貧しく立ち遅れている状況がまだ根本的に変更されていない。何が理由なのか。教訓はどこにあるのか。社会主義は命根であるとするれば、近代化を達成していなかったのは病根である。今日国内の様々な困難と弊害は、全てこの病根と密接に関わっている。人民は、このような局面を打開せよと切に望んでいる。近代化は既に中華民族の存続と滅亡に関わる大問題となっているのだ<sup>226</sup>。

以上の強い危機感が込められた言説は、当時の党内改革派だけでなく、恐らく文革期の抑圧から解放された国民の共通的な望みも代弁しているといえよう。

---

<sup>225</sup> 一九二三年一〇月二〇日、中国社会主義青年団の機関紙として上海に創刊された。執筆者には惲代英、蕭楚女、鄧中夏、張太雷、李求實、林育南などがいた。一九三九年、延安で復刊された際に毛沢東が書き記した誌名を現在でも使っている。文革期の停刊を経て一九七八年に復刊。

<sup>226</sup> 署名「特約評論員」『中国青年』、一九七九年第一号、二頁。

少なくとも言説のレベルでは、「近代化」は、官民を問わずに、非常に高い正当性を持つ目標となっていたのは事実である。

無論、「四つの近代化」は、八〇年代に入ってから新しい事柄ではなく、「資産階級化」、「修正主義化」という批判を受けながらも、一貫して中華人民共和国の歴史の中に浮沈する路線の一つであり続けてきた。一九五四年、「農業、工業、交通運輸業、国防の近代化」が早くも提起されたが、一九六四年一月二二日の第三期全国人民代表大会の第一回会議では、周恩来は毛沢東の提議を受け、「政府工作報告」の中で「近代的な農業、工業、国防、科学技術」という四つの近代化目標を公表し、一九七五年の第四期全国人民代表大会第一回会議においても、またそれを再提起した。鄧小平が一九七八年の第十一期中央委員会第三回全体会議（三中全会）で宣言した「四つの近代化」は、この系譜に繋がっているものである。ただ、一九八二年九月の共産党第十二回全国代表大会では、「中国の特色のある社会主義の建設」、「社会主義的な近代化」が強調され、「工業の近代化」が「農業の近代化」に先立ち、首位になったのである<sup>227</sup>。

他方、文化思想界でも、政府の公式宣伝とは距離こそあれ、「近代化」が一つの「ビッグ・アイデア」として、自明な権威性・正当性を持つようになっていた。たとえ「アカデミズム」を標榜した「文化：中国与世界」叢書編集委員会でも例外ではなかった。例えば当該叢書の最初の一冊に、次のような巻頭言が掲載されている。

中国が世界に向かって歩もうとすれば、中国文化も世界に向かって歩まなければならないのは当然の理である。中国が近代化を実現しようとするれば、「中国文化の近代化」も実現しなければならないのは当然の理である——これは八〇年代のあらゆる有識者の共通信念であり、偉大な現代中国の歴史的な飛躍の論理から来る必然なことである<sup>228</sup>。

---

<sup>227</sup> 胡偉「從「四個現代化」到「四位一體」——改革開放以來我國現代化的範式演進」（『上海交通大學學報（哲學社會科學版）』、二〇〇八年第六号、七～八頁）を参照。

<sup>228</sup> 同編集委員会編『文化：中国与世界』第一輯、北京：三聯書店、一九八六年、巻頭「開卷語」。

また、最も保守的な「中国文化書院」グループでさえ、伝統文化の近代化や創造的転化などを唱えていた。第二章で紹介した「走向未来」叢書や「二十世紀」文庫の作品をはじめ、近代化に関する理論書は、八〇年代に数多く刊行されていた。その中に、例えば代表として次のものが挙げられる。米国のプリンストン大学国際研究センターが編んだ『日本和俄国的現代化：一份進行比較的研究報告』<sup>229</sup>と論文集『中国的現代化』<sup>230</sup>、『人的現代化：心理・思想・態度・行為』<sup>231</sup>、米国経済学者ロバート・L・ハイルブローナー (Robert L. Heilbroner) らによる論文集『現代化理論研究』<sup>232</sup>、錢乘旦・陳意新の共著『走向現代国家之路』<sup>233</sup>等々。こうした出版企画の推進によって、近代化に関する探索は着実にスタートしたのである。

一九九〇年以後、五四時期から一九四九年までの「近代化」論争に関する資料集『從「西化」到現代化』<sup>234</sup> (羅榮渠編、一九八八年に編集完成、一九九〇年に出版)、『現代化新論：世界与中国的現代化進程』 (羅榮渠著、一九九三年)、『現代化新論続編——東亞与中国的現代化進程』 (羅榮渠著、一九九七年)、論文集『東亞現代化：新模式与新經驗』 (羅榮渠編、一九九八年) が北京大学出版社から刊行され、米国歴史学者シジル・E・ブラック (Cyril・E・Black) の編集した『比較現代化』 (一九九六年) などが相次いで刊行され、新たな近代化研究を引っ張っていった。その中に、日本の在野評論家である山本

---

229 周師銘ら訳、北京：商務印書館、一九八四年。原書は Cyril・E・Black and others. *The Modernization of Japan and Russia: A Comparative Study*. The Free Press, New York. 1975. である。

230 陶驊ら訳、上海人民出版社、一九八九年。原書は米国のプリンストン大学国際研究センターの研究成果、*The Modernization of China*. Edited by Gilbert Rozman と思われる。上記の『日本和俄国的現代化：一份進行比較的研究報告』も同研究センターによる。

231 殷陸君編訳、成都：四川人民出版社、一九八五年。「走向未来」叢書の収録作品。原書、原作者に関する情報が一切記載されていないため、特定し難いのだが、内容からみれば、米国社会学者アレックス・インケルス (Alex・Inkeles) による *Exploring Individual Modernity*. Columbia University Press (1983) の一部分が入っていると思われる。因みに、同書は初刷八二五〇〇部であり、読者の「近代化」に対する高い関心を示したほか、出版社に大きな利潤をもたらしたことも考えられる。

232 俞新天ら訳、北京：華夏出版社、一九八九年。原書タイトルは不明。この論文集には「世界システム」論の精力的な唱道者フランク (Andre Gunder Frank) の「世界体系中的危機与依附關係的轉變」も収録されていた。

233 錢乘旦・陳意新著、成都：四川人民出版社、一九八七年。「走向未来」叢書に収録。

234 例えば次のような論文が収録されている。張素民「中国現代化之前提与方式」(一九三三年)、董之学「中国現代化的基本問題」(一九三三年)、楊幸之「論中国現代化」(一九三三年)、鄭林莊「生産現代化与中国出路」(一九三三年)、馮友蘭「中国現代民族運動之總動向」(一九三三年) 等々。

七平の『日本資本主義精神』<sup>235</sup>（一九九五年）も、「文化：中国与世界」叢書に属していた「新知文庫」の一冊として三聯書店から出版された。

ここまでの叙述をまず整理しておこう。八〇年代の近代化思潮の水源は、次の三つの領域や伝統から提供されているのである。第一に、生産力の発達を無産階級解放の条件とするマルクス主義や富国強兵を目指してきた共産主義国家の伝統、第二に、「新啓蒙」知識人によって翻訳紹介された、一九六〇年代から発展してきた欧米の社会科学的近代化理論、第三に、清末と五四新文化運動以来の啓蒙思想である。

この三つの伝統には、近代化への方式や路徑、つまり政治体制や具体的な社会的課題についての認識上の違いがあり、分岐も存在していた。しかし、経済上の近代化＝工業化及び名義上の理性化や民主化を図る点では一致している。このような一致がうまく機能していた故に、八〇年代知識人の近代化言説と改革派官僚の近代化言説との蜜月期が現れていたのである。改革路線を支持するのは、知識界の圧倒的な主流であった。たとえ内部の不和音があっても、こうした普遍的で楽観的な信念は基本的には動揺しなかった。この点に関して、一九八八年末から起きた「新権威主義」論争を通して見れば、より明白になるのではないかと思われる。

一九六〇年代からの「アジア四小龍」（韓国・台湾・香港・シンガポール）の高速な経済成長、一九八五年頃からソ連のゴルバチョフ書記長が推進した「ペレストロイカ」という民主化改革、及び前に触れたハンティントンの『変革期社会の政治秩序』で唱えられた「自由より秩序を優先する」説、等々の刺激と影響によって、八〇年代改革派知識人の中には、「新権威主義」を主張した者が出てきた。「新権威主義」の名付け親でもある蕭功秦によれば、転換期にある後発国家では、近代化と民主化の順調な変革を実現するために、強い近代化意識とリーダーシップを持っているカリスマ型政治家が、政治的経済的な改革を強制的かつ穏当に遂行していかなければならないとされる権威的政治のことを、「新権威主義」と呼ぶという<sup>236</sup>。

<sup>235</sup> 原書は『日本資本主義の精神——なぜ、一生懸命働くのか』（光文社カッパブックス、一九七九年）である。

<sup>236</sup> 蕭功秦・朱偉「新権威主義：痛苦的兩難選択」上海：『文匯報』、一九八九年一月一七日。

しかし、こうした主張は、旧来の民主理念を持っている多くの知識人から「新専制主義」と見なされ、厳しい批判を浴びせられたのである。即ち、恣意的なカリスマ型政治家の「近代化意識」や「治国能力」などに全てを賭けることは民主主義の原理にまったく違反しているとして、中国の脆弱な民主化成果が却って権力者の墮落によって台無しにされてしまう可能性があるというふうに非難された。そのために、「新権威主義」は当時の知識界において、殆ど支持を得られなかった。その数少ない主張者の一人であった呉稼祥が列挙した批判者には、黄万盛、胡績偉、李沢厚、厉以寧、黎鳴、劉曉波、劉東、榮劍、邵燕祥、王若水、嚴家其、于浩成、張顯揚などの数十名の著名知識人が見られる<sup>237</sup>。

だが、「過渡期秩序の維持」を強調した「新権威主義」は、国民がまだ完全に政治的な参加権を獲得していない時期の次善策として打ち出された発想であり、市場経済・民主主義という最終目標において、民主派知識人の持論とは決して異なったものではない。呉稼祥が指摘したように、「新権威主義論争は、一つのイデオロギー闘争でも、改革派と保守派との論争でもなく、改革派陣営の内部における穏健派と急進派との論争であった。双方が激論していた核心的な問題は、中国にとって改革が必要か否かにあるのではなく、どう改革すべきかにあるのだ。即ち、政治的民主と経済的自由のどちらが優先されるべきかという問題であった。」<sup>238</sup>

以上の所論から、次のことが指摘できよう。改革や近代化の方策や速度のレベルでは、「新啓蒙」知識人の中に意見対立が顕在化したとしても、改革や近代化に向かう方向性と正当性を彼らは依然として共有していたのである。それが故にこそ、八〇年代の中国知識人は啓蒙主義に基づいた共同戦線を構築することができたわけである。

## 二 近代化擁護から近代性批判へ

しかし、一九九二年初頭の鄧小平南巡講話によって経済改革が再開し、急速

---

<sup>237</sup> 呉稼祥「從新權威到憲政民主」

<http://wujiaxiang.blog.ifeng.com/article/1991306.html>（二〇一四年一月一四日確認）原文は『SOHO 小報』（二〇〇八年第二号）に掲載。

<sup>238</sup> 呉稼祥、前掲文「從新權威到憲政民主」。

に進められた市場原理・商業主義が全面的に台頭し、九〇年代後半に現われた階層利益の分化、貧富の格差、拝金主義の蔓延、社会的道徳の退廃などが広がっていくとともに、近代化を目指す「改革」をめぐる評価の是非・差異によって、八〇年代知識人の共同戦線は徐々に内部から瓦解を迎えることになった。

具体的にいえば、九〇年代における中国思想文化界は、「急進主義と保守主義」論争、「人文精神」討論、「新左派と自由主義」論争などを経て、大きく分化していったのである。「急進主義と保守主義」論争は一九九〇年から香港の『二十一世紀』誌で展開され、五四時期の急進的な伝統批判の評価をめぐって様々な議論が交わされたことに始まる。天安門事件の惨事を意識して、急進的な知識人の責任と保守的な支配者の責任がこの論争において思想的に追究されたのである。そして、一九九三年頃から大陸で繰り広げられた「人文精神」討論では、社会的にも商業的にも中心的地位から排除された人文系知識人の社会の「世俗化」に対する焦燥感が際立ち、「人文精神」の退廃の理由などが問われていた。これらの論争の影響力は、基本的に人文領域に限定されていたが、九〇年代後期の「新左派と自由主義」論争に至っては、文革評価、市場経済、自由と平等の優先順位、新自由主義、改革の正当性などの政治的経済的な問題が改めて浮上して、知識人たちの歴史観の相違、思想的差異はイデオロギー的な対立にまで激化していった。言い換えれば、九〇年代後期の論争においては、もはや「改革」の路線についてのせめぎ合いではなく、理想社会の帰着点として予期された「改革」そのものがついに懐疑の対象となってしまったのである。

最初に「新啓蒙」思潮を批判の俎上に載せたのは、「新左派と自由主義」論争の発生因となった、第一章の第四節でも取り上げた汪暉の論文「当代中国的思想状況与現代性問題」（以下、「当代」論と略称）だと思われる。この論文は、国内の支配的体制のみを批判対象としていた中国知識界に、資本主義批判・グローバル化批判のベクトルを導入し、一九九一年から一九九二年までの間に党内イデオロギー部門で起きた、改革開放政策をめぐる「姓社姓資」（社会主義を名乗るのか、資本主義を名乗るのか）の論争をもう一度学問的な形で復活させたともいえる。汪暉は、一九九〇年代以降、①多くの腐敗が伝統によるものではなく、近代化の過程で発生している。②国有企業の占める割合が大幅に減少した今日、中国社会の問題を単純に社会主義の問題と見なしてはならない。③

中国の社会主義改革は世界市場の中に編入されている<sup>239</sup>、という三つの現状認識から、社会分析と政治批判の新たなパラダイム構築を呼びかけている。

なお、同論文は近代化という規定を中国の社会主義史の全体に当て嵌めようとする。その中で、中国のマルクス主義を三つ——毛沢東型マルクス主義、実用主義的マルクス主義（鄧小平型マルクス主義）、人道主義的マルクス主義——に類型化し、それらが八〇年代の「新啓蒙」思潮とともに、中国の「近代化イデオロギー」を構築したと捉え、グローバリゼーション批判と近代性批判の視角から、八〇年代と九〇年代における諸思潮の限界、及び毛沢東型マルクス主義の目標に内蔵されていた「反近代性」を鋭く指摘した。そして二〇〇一年、汪は前述した論文の続編「新自由主義」的歴史根源及其批判——再論当代中国的思想状況与現代性問題<sup>240</sup>を発表し、九〇年代を「新自由主義」の時代として位置づけし、その歴史的根源の一部を八〇年代の「新啓蒙」思潮に帰した。

勿論、汪暉の論文だけで九〇年代の中国知識界を括ってしまうのは単純すぎるが、彼の論評は賛否を問わず、その後の議論の土台、ひいては批判の原点となったため、ここではその論理の到達点を検討することを通して、九〇年代における八〇年代理解の特徴と限界を考えることとしたい。

汪暉によれば、八〇年代「新啓蒙」知識人は、欧米の資本主義型近代性をもっぱら追求し、中国社会主義の歴史や実践を「反近代的・封建的」なものとして葬り去ろうとしたが、中国社会主義の歴史や実践そのものが、統一な国民国家の建設、政党政治、工業化過程という意味で、本来極めて「近代的」であることに気付かなかった。彼らは、中国社会主義の実践を「反近代的・封建的」と片付けてしまい、独占も専制も不平等も「近代」の現象の一部であるという点を見過ごしてしまったという。こうした批判は次のような言葉に現れている。

「新啓蒙主義者」が自覚すると否とを問わず、「新啓蒙」思想が追求したのはまさに西欧の資本主義的モダニティであった。別の表現をすれば、「新啓蒙

---

<sup>239</sup> 汪暉「現代中国の思想状況とモダニティの問題」、前掲書『思想空間としての現代中国』、七頁。

<sup>240</sup> 『台湾社会研究季刊』第四二号、二〇〇一年六月。前掲書『思想空間としての現代中国』に「一九八九年の社会運動と中国の「新自由主義」の歴史的根源」（小野寺史郎訳）として改名収録されている。

主義」の政治批判（国家批判）は、改革前の中国社会主義の近代実践を封建主義的伝統に喩えるという一種のメタファーの手法を採ることによって、この歴史実践に含まれていたモダニティの要素に目をつむったのである<sup>241</sup>。

このような認識上の盲点のために、「新啓蒙」思潮は結局、近代性の価値を確認するだけで終わってしまったと汪暉は語り続ける。「新啓蒙」思潮の課題は、経済・政治・法律・文化などの領域で自律性ないし主体の自由を樹立することにあるのだが、しかし、経済の面では、私的所有制度、独占形式への批判は影を潜め、政治の分野では、大衆による直接民主主義の意義が無視され、文化の領域では、個人の主体性と人類の主体性という「主—客」二元論の上に主体性が構築され、欧米型近代性に対する深い批判が脱落していたとされる。

既述したように、中国社会主義の実践が、当初から、既に西洋的近代性や国民国家の体系に内包されていたという観点が、汪論文の基本的な立脚点だと思われる。一部の党内理論家たちは、それを前近代的弊害への逆戻りとして「封建的」というふうに捉えた時、問題の核心を見落としてしまったという。それは確かに汪の指摘通りであろう。言い換えれば、近代化を究極的な目標と見なした八〇年代「新啓蒙」思潮には、二つの限界があるというわけである。一つは、問題を国民国家の一国内に限定してしまい、九〇年代以降の多国籍企業の進出とともに生じた貧富格差をはじめとする経済的社会的諸問題を、不平等な世界システムという角度から解釈しなかったこと。もう一つは、中国社会主義の歴史は本来、革命イデオロギーと抵抗的ナショナリズムの立場による「資本主義型近代性に反対する近代性」というパラドックスとして、別種の近代性にほかならなかったことを見過ごし、自らが理想化した欧米型近代に内在する負の側面や二律背反を反省できなかったことである。

八〇年代の中国思想界では、恐らく一九八八年以降の甘陽などに見られた文化的な近代性批判以外に、近代化——その内実に関する理解が同一なものではないにせよ——が殆ど完全なる「善」として強く信用されていたといっていよい<sup>242</sup>。しかし、九〇年代の新しい理論的また現実的な状況の急変に伴って、こう

<sup>241</sup> 汪暉「現代中国の思想状況とモダニティの問題」、前掲書、二〇頁。

<sup>242</sup> この点に関しては、坂井洋史「文化批評・近代論・文学史——八十年代の「現代化」

した楽観的な信頼は大きく揺さぶられるようになった。

勿論、それは、近現代中国の歴史における一連の思想的な出来事と同様に、同時代の欧米知識界による自己省察が与えた示唆を受け入れた結果にほかならなかった。陶東風によれば、九〇年代に入ってから、三つの新しい近代性批判の思潮——「ポストモダニズム」思潮<sup>243</sup>、「世界システム」論、「新左派」思潮——の衝撃を受けて、「近代化」の権威が色褪せることになったという<sup>244</sup>。だが、それらの思潮は八〇年代中後期から成長してきたものであった。

ここでは、「新左派」と見なされた汪論文の依拠する反近代性理論の知的背景を把握するために、ひとまず八〇年代から簡単に考察しておきたい。

### 三 八〇年代以来の反近代性言説

実は、文化理論としてのポストモダニズムは、八〇年代の半ば頃、既に中国に紹介されたものである。一九八五年の九月から一二月にかけて、米国文学理論家、文化批評家フレドリック・ジェイムソンは北京大学で集中講義を行い、その講義録『後現代主義と文化理論』<sup>245</sup>も翌年公刊した。それをきっかけに、ポストモダニズムは中国知識人の視野に突如に入り込み、後の張法、張頤武、陳曉明、王一川、王岳川などの「後学」研究者に大きな影響を与えた。ただ、それは主として生産様式、宗教、イデオロギー、物語論という四つのパースペクティブから文化を考察し、「晩期資本主義文化＝ポストモダニズム」における具体的な美的表象を分析するものであった。マルクス主義を（ポスト）構造主義、記号学、心理学、人類学などの最先端な理論と結びつけて、西洋美学や芸術に関する斬新な洞察を披露したジェイムソンの知的風采は、学术界の一部の知識人を魅了したが、西洋美学のモダニズム批判の内的文脈に止まっていた。楊念群が指摘したように、それは、「ポストモダニズム思潮を如何に中国の歴史と現実に対する批判的省察と効果的に関連付けさせるか、というより肝心な問

---

評価から」（『現代中国』、一九九八年一〇月、第七二号、二四～二六頁）を参照。

<sup>243</sup> 中国では、それに関する学説が「後学」と略称される場合もある。

<sup>244</sup> 陶東風「從呼喚現代化到反思現代性」（香港：『二十一世紀』、一九九九年六月号）を参照。

<sup>245</sup> 唐小兵訳、陝西師範大学出版社、一九八六年。

題」<sup>246</sup>への応答には至らなかった。

そして一九八六年頃になると、哲学者、評論家の甘陽は、近代化の「社会科学性」と両義性について次のように注意を促している。

文化討論の一大障害は、人々が「前近代」を純粹にネガティブな言葉と見なしがちで、そして「近代化」を完全にポジティブな言葉として捉えることである。それは大きな感情的な葛藤を引き起こし、理知的な分析を阻みかねない。実は、この両者の区別そのものは優劣を指示する価値的判断ではなく、価値中立的な社会学の分析なのである。近代化はなんでも良いというわけではなく、逆にそれ自身、内在的な難題と病弊を必然的に伴っている。前近代もすべてが悪いというのではなく、往々にして、近代化によって失った何らかの価値を有している。「文化衝突」の難しさと複雑さは、「文明と野蛮との衝突」にあるのではなく、まさに「文明と文明との衝突」にあるのだ。従って、それは、ヘーゲルがいう悲劇的で解決不可能な歴史的二律背反をより多く含んでいるものであり、近代的な文化系統を創設する困難のすべては、そこにあると思われる<sup>247</sup>。

ここには、近代化への全面的な礼賛ではなく、近代化の抱える複雑性やアンチノミーに対する躊躇いが感じられる。ただし、甘陽は近代化を価値中立的なカテゴリとして理解せよと呼びかけてはいたが、彼自身を含めて、八〇年代の中国知識人は、翻訳を除いて、中国の近代化の葛藤に関する社会科学的な研究を生み出さなかった。

翻訳書の中には、第二章で取り上げたトフラーの著名な『第三の波』も忘れるべきではない。トフラーは、資本主義と社会主義のイデオロギー的衝突を超えた近代化がもたらした産業社会は、必ずしもバラ色の現実であるとは限らないこと、及びその均一化・規格化された非情な運営原理を深い洞察で剔抉したのである。

---

<sup>246</sup> 楊念群「「後現代」思潮在中国——兼論其与 20 世紀 90 年代各種思潮的複雜關係」『開放時代』、二〇〇三年第三号。

<sup>247</sup> 甘陽「八十年代中国文化討論五題」『哲学研究』、一九八六年第五号、七五～七六頁。

そして、一九九一年、米国の中国学者ガイ・S・アリット<sup>248</sup>が中国語で著した『世界范围内的反現代化思潮——論文化守成主義』<sup>249</sup>が貴州人民出版社から刊行された。それは九〇年代の中国において、近代化批判の思潮に関する最初の系統的な論述であるかもしれない。翌年、香港の『二十一世紀』誌にも法学者梁治平による書評が掲載された<sup>250</sup>。この著作では、近代化の起源と変遷が紹介され、近代化の発生とほぼ同時に誕生した、西から東へと繰り広げられた世界的な反近代化思潮の共通点が描かれている。とりわけ西洋の近代化を批判したインド・中国・日本の代表的な文化的民族主義者<sup>251</sup>に通底する「体 vs 用」＝「精神 vs 物質」という二元論的な思惟パターン、及び近代化が人類に与えた幸と不幸について、簡潔ながら明晰で批判的な分析を施している。例えば、日本の反近代化思潮が高度な国家主義的色彩を帯びるのと対照的に、インドの宗教的な反近代思潮には殆ど国家主義的要素が存在しない。そして中国はこの対極的な両者の中間に位置している、という指摘は興味深い。

ここで注意したいのは、ガイ・S・アリットが指摘した、世界を覆っていく近代化の普遍性とその問題点である。集権化、官僚化、科学主義、国家主義、西洋化、工業化、都市化、機械化、物質主義、進歩的で直線的な時間観念、道具的理性の支配、そして近代化の最大なパラドックス——「人間生活と社会の分離した諸部分が理性化すればするほど、全体は益々非理性化になってしまう」<sup>252</sup>ことである。例えば、テクノクラートが輩出しているのだが、官僚システムの非理性化・非効率化が却って増大している。個人が家庭から解放されたと思うと、国家の無媒介の「合法的」管理へと直接に陥るようになった。民主・平

---

248 Guy・S・Alitto（一九四二～）は「艾愷」という中国語名で知られている梁漱溟研究者。シカゴ大学で鄒讜、ハーバード大学でジョン・K・フェアバンク、ベンヤミン・I・シュウォーツなどに師事。一九七五年にハーバード大学より哲学博士号取得。著書には、『最後の儒家』（*The Last Confucian: Liang Shu-ming and the Chinese Dilemma of Modernity*. (University of California Press, 1986)）などがある。

249 貴陽：貴州人民出版社。作者によれば、「文化守成主義」に対応する英文は、普通「文化保守主義」と訳される Cultural conservatism であるが、中国語における政治的・価値観的な先入見を避けるため、「守成主義」に変更したという。

250 「「現代化」的代価」香港：『二十一世紀』、一九九二年一二月号。梁治平は「文化：中国与世界」叢書の編集委員でもあった。

251 タゴール、ガンジ、辜鴻銘、梁啓超、梁漱溟、張君勱、岡倉天心、北一輝、大川周明、権藤成卿、橘幸三郎、和辻哲郎、西田幾多郎、柳田国男などが挙げられている。

252 艾愷（ガイ・S・アリット）『世界范围内的反現代化思潮——論文化守成主義』、貴陽：貴州人民出版社、一九九一年、二二八頁。

等・自由といった近代的観念の浸透に伴って、自分が平等的で自由に生きているという実感と幸福感は、それに正比例に高まってきたわけでもない。近代化のもたらした物質的豊かさ、快適性、政治的権利と経済的福祉は、絶え間なく膨らんでいく近代人の欲望に追いつけないからである。そのギャップが苦痛と不満を生み出し続けるのだ。「近代化の快樂を提供する能力は、不快を作る能力に永遠に及ばない」<sup>253</sup>と指摘し、ガイ・S・アリットはこのように近代化を定式化している——「近代化とは一つの古典的な悲劇である。それによって生み出されたあらゆる利益は、その代価として、人類に対してまだ価値のある他のものを支払うように要求している。」<sup>254</sup>

更に関心を引くのは、毛沢東について次のように言及している一箇所があったことである。「私は前文で、毛沢東も反近代化の思想家の一人であることを弁明した」<sup>255</sup>。だが、作者は具体的な展開を見せなかった。私的所有制を否定した人民公社運動、近代的な官僚制を破壊した文革、労働分業や知的不平等を抑止する「上山下郷」運動などを想起すれば、作者の示唆が分からなくもない。更に、作者は清末と民国初期の民族文化主義者を反近代化思潮の担い手と見なすことも、汪論文による「反近代の近代理論」とは毛沢東思想だけの特徴ではなく、清末以降の中国思想の主要な特徴の一つでもある」<sup>256</sup>という指摘にも通じている。

汪暉は「当代」論を執筆した一九九四年頃、「韋伯与中国的現代性問題」<sup>257</sup>という論文も発表した。この論文において、近代性に関する緻密な概念史的考察の他に、マックス・ヴェーバーの理性概念の非歴史的な普遍化、及び合理化＝近代化の度合いを以て非西洋的文化を価値優劣的に測定することの「不合理さ」などが問題にされている。それらの記述から、「当代」論にも援用されている理論的根拠を発見することができる。例えば、「マルクス自身の歴史観の基本的な面もまた、啓蒙の伝統とユダヤ教・キリスト教的な時間観念の中にあっただけであり、それ自体が「モダニティ」を批判するモダニティの理論体系であった。」

<sup>253</sup> 艾愷（ガイ・S・アリット）、前掲書、二三四頁。

<sup>254</sup> 艾愷（ガイ・S・アリット）、前掲書、二三一頁。

<sup>255</sup> 艾愷（ガイ・S・アリット）、前掲書、一六二頁の注釈一。

<sup>256</sup> 汪暉「現代中国の思想状況とモダニティの問題」、前掲書、一二頁。

<sup>257</sup> 「ヴェーバーと中国のモダニティ問題」、初出は『学人』一九九四年第六号、本章での引用は、前掲書『思想空間としての現代中国』に収録されている日本語訳による。

<sup>258</sup>ここでのマルクスに関する叙述と「当代」論における毛沢東に関する叙述との類似性は、「モダニティ」を批判するモダニティという言い方に現れている。

なお、フェルナン・ブローデルやイマニュエル・ウォーラーステインの「世界システム」という分析は、価値の通時的な序列化を意味する近代化論を相対化できるとして肯定的に言及されており、また資本主義そのものを個別の国家の内部に回収するのではなく、「超国家的な空間的關係」の中で共時的に捉えなければならないという主張も、「当代」論における八〇年代の「新啓蒙」思潮評価に援用されている。例えば、汪暉の次の言葉を見れば明らかである。「空間を中心的論点として発展の分析に導入したことの結果の一つは、近代化の目的論への懐疑である。世界システム論は、経済的・社会的・政治的単位のあいだの空間的關係を重視することによって、従来近代化論において理解されてきた先進と後進、近代と伝統という時間的な關係を、「中心」と「周辺」という空間的な關係へと解釈し直し、この二者は相互依存の關係にあるとした。」<sup>259</sup>

汪暉の後の諸論文に一貫している、グローバルな視点から現代中国の政治的・歴史的な問題に関係論的に見直すアプローチは、ここで既に萌芽していた。「近代化論に比べると、世界システム論は国家を自明の分析単位とは見なさない。なぜならこれらの分析単位はそれら相互の經濟關係によって決定され変化するからである<sup>260</sup>。」「中国のモダニティ問題は中国という単一のコンテクストにおいて研究することができないだけでなく、西洋文化を規範として排他的な分析を行うこともできない。なぜならそれは文化間のコミュニケーション活動に關係する過程だからである<sup>261</sup>。」「中国の「モダニティ」問題に関して言えば、問題の提示・形成の方法からその病理現象に及ぶまでのすべてが、中国社会内部だけの問題でも外来文化の移植だけの問題でもなく、異なった文化・言語共同体間の相互關係において形成された問題なのである。」<sup>262</sup>

以上の論述から伺われるように、もし「韋伯与中国的現代性問題」が理論編であるとしたら、「当代」論は八〇年代中国の具体的な歴史的な分析を試みた実践

<sup>258</sup> 汪暉「ウェーバーと中国のモダニティ問題」、前掲書、二〇五頁。

<sup>259</sup> 汪暉「ウェーバーと中国のモダニティ問題」、前掲書、二三八頁。

<sup>260</sup> 汪暉「ウェーバーと中国のモダニティ問題」、前掲書、二三八頁。

<sup>261</sup> 汪暉「ウェーバーと中国のモダニティ問題」、前掲書、二四五頁。

<sup>262</sup> 汪暉「ウェーバーと中国のモダニティ問題」、前掲書、二四七頁。

編ともいえよう。後者は世界システム論の論理を中国の「新啓蒙」思潮に関する分析に最も早く応用した論文である。第一節で触れた論文集『現代化理論研究』（一九八九年）には、「世界システム」論は既に紹介されていたのだが、それが近代化の複数性を強調する意味で「新左派」思潮と結合されたのは、上記の汪暉論文が発表された九〇年代初期においてであった。

#### 四 汪暉による近代性批判

明らかに、汪暉論文は資本主義型近代化・近代性に対して、否定的な態度を持っている。だが、欧米（日本も含む）の反近代化・反近代性理論を以て学問的に武装している汪暉の批判は、八〇年代の官製マルクス主義による陳腐な資本主義批判とは一線を画していることも事実である。

形式面では、保守派イデオログの独断的なプロパガンダに対して、汪暉は西洋言語の長い構文を彷彿させるようなアカデミックな言説様式を駆使している。内容面では、汪暉の近代化批判は従来のマルクス主義の文脈を超えて、西洋近代性の歴史的な変遷の文脈に入り込んで、近代化の自己矛盾を剔抉し、その正当性を内部から掘り崩すように構築されている。しかも、八〇年代保守派の専制政治、及び名目上の計画経済を中核にする近代化路線も、彼の批判の射程に収められているのである。

西洋近代化の批判者は、中華人民共和国建国以前の、ガイ・S・アリットが指摘したような現象——非西洋国家における反近代的な知識人は、往々にして西洋で、ある程度の成功や名声を得てから、はじめてアジアで重要人物と目される<sup>263</sup>——に必ずしも符合するわけではないが、西洋知の造詣と近代的な学問制度による承認が必要条件であることに依然変わりはない。

なお、興味深いのは、対象の内部に潜り、対象の論理に従って対象の自己矛盾を暴き出すという汪暉の近代性批判の思惟様式は、奇しくも、八〇年代における改革派マルクス主義者が正統的社会主義に向けた批判の論理と構造的に類似していることである。

中国的社会主義を主張した保守派（例えば胡喬木の『關於人道主義和異化問

---

<sup>263</sup> 艾愷（ガイ・S・アリット）、前掲書、九五頁。

題』)は、自国内の腐敗・不正・人権蹂躪といった政治的・経済的・文化的な疎外現象は、外部の帝国主義や資産階級の腐朽した思想による侵蝕の産物であり、社会主義中国の実践そのものの内部から誕生したものであることを断じて是認しない。何故なら、社会主義制度は既に資本主義の諸問題を超克したと想定されているからである。それに対して、改革派マルクス主義は、疎外を人間社会の各領域における普遍的な存在として、社会主義中国という理念・実践とも不可分な関係にあり、しかも特殊な社会的歴史的要素と結合した様態を呈していると喝破した。例えば、王若水は、「社会主義社会においても、疎外が生じる条件はまだ存在しているために、それを完全に免れることは不可能であると私は思う。とはいえ、それは我々が疎外の現象や程度を減少する措置を取る必要がないということを意味しない」<sup>264</sup>とっている。

汪暉の「当代」論に戻ってみれば、上述の改革派マルクス主義者が主張した「疎外の普遍性」に、「近代性の普遍性」が取って代わっているのみで、「社会主義」と「資本主義」との間に明晰な境界線が存在することへの否定、という立論の前提は同じであることが発見されよう。ただ、「当代」論においては、社会主義社会は資本主義社会とともに「近代の悪」を共有していることを強調する時、その境界線の曖昧さを際立たせるのだが、他方で、社会主義社会が資本主義的近代性の欠陥・弊害への抵抗や修正を強調する場合、両者の相違はまた前面に出てくる。こうした「近代の悪」と「近代の超克」を都合よく兼備した「社会主義」に関する詳細な規定・描写がなされていないために、「当代」論の幾つかの論断は、時々読者を困惑させてしまうこともある。

例えば、毛沢東型社会主義を説明する際に、汪暉は、「反資本主義型近代性の近代性理論」(その後「反近代性の近代性」と簡略化され流行語にもなった感がある)という言い方をこの論文で最初に用いたのだが、毛沢東型社会主義に関する評価は非常に曖昧であった。ここでは概念の抽象的な空転を避けるために、毛沢東型社会主義を構成した、(汪暉の挙げた)具体的な近代的要素と反近代的要素、及びそれらの要素に対する(汪暉の)評価を羅列してみよう<sup>265</sup>。

---

<sup>264</sup> 王若水「社会主義社会没有異化嗎?——答復和商榷」『新啓蒙』、第四号、湖南教育出版社、一九八九年、六四頁。

<sup>265</sup> 以下の概括は汪暉「現代中国の思想状況とモダニティの問題」(前掲書、一〇～一三頁)から採ったものである。引用符は省く。

①近代的要素：富強の近代国民国家の樹立。都市化や工業化。歴史の不可逆的進歩への信仰。目的論的な歴史観や世界観。末期の清朝も中華民国政府も解決できなかった国家税収問題を解決しようとする政策。集権的な手段で近代国家体制を造り上げたこと。

②反（資本主義）近代的要素：近代国家体制に対する「文化大革命」式の破壊。労働者と農民・都市と農村・頭脳労働と肉体労働の「三大差別」の解消を目指す絶対的平等主義の称揚。官僚国家に対する危惧。法形式性に対する軽視。農村の公有制。

以上の例証は基本的に中立的な理論的描写の間に挿入されているものだが、僅かのネガティブな評価＝価値判断も次のように与えられている。「農村の公有制はより深刻な都市・農村の不平等を前提としていた。」<sup>266</sup>「毛は社会全体を近代化の国家目標の中に取り込むため、公有制によって社会全体を組織し、そのため個人から政治的自主権を奪った。」<sup>267</sup>つまり、毛沢東型社会主義の「反近代の近代理論」は、完全にポジティブな概念として使われているわけではない、ということである。

しかし、「当代」論の論述が進むにつれて、社会主義の「資本主義型近代性」への抵抗作用に光が当てられすぎ、上述の価値判断、即ち同じく「近代性の悪」に汚染されている社会主義の負の側面は、段々作者の視野から遠ざかっていったのである。

## 五 汪暉の「新啓蒙」思潮批判への疑念

汪暉の「当代」論は、西洋の普遍的な「合理性」ではなく、グローバリゼーションがもたらした普遍的な両義性やパラドックスを問題にするものであった。しかし、以上述べたように、汪の示唆に富む「新啓蒙」思潮批判は、西洋由来の近代性批判理論に基づいているものであり、当時極めて斬新だったが、時が立つにつれて、再検討を促すような問題点も徐々に露呈してきたと思われる。ここでは、汪暉の「新啓蒙」思潮批判に対する筆者の疑念を次の二点に分けて

<sup>266</sup> 汪暉「現代中国の思想状況とモダニティの問題」、前掲書、一一頁。

<sup>267</sup> 汪暉「現代中国の思想状況とモダニティの問題」、前掲書、一三頁。

述べてみたい。

(一) 多国籍企業に代表されているグローバル化現象については、経済的な相互浸透の側面のみをクローズアップし、軍事・司法・教育・出版・医療・人口・土地・通信・税務といった制度における現代中国の独立性、即ち国民国家の存立に関わる諸領域の独立性を過小評価する嫌いがあること。現代主権国家の安全保障や法と政治の心臓地帯、中核領域に近ければ近いほど、所謂外国勢力に対する開放度が低くなっていくのは、当然のことであろう。確かに八〇年代以来、多国籍企業の進出は既に現代中国の日常的風景となったのだが、国家経済の基幹と係る重大な産業への外国資本の自由な流入が、まだ禁止されているのである。例えば、ちょうど汪暉の「当代」論が大陸で発表された一九九七年に起きたアジア通貨危機では、中国は海外資本（国内資本も含めて）の自由移動に対する金融規制があった故にこそ、深刻な影響を受けずに済んだと誇らしげに宣伝されている<sup>268</sup>。この一例からも伺われるように、経済面での所謂グローバル化は、実は主権国家の利益闘争によって歓迎されたり拒否されたりするように、複雑な様相で重層化されているものであり、とりわけ中国の場合、土着の利益集団の存在もあり、一概にグローバル化の影響を過大評価してはまた問題になるように思われる。

経済面では自主的な防御が設置されているだけでなく、上述した軍事・司法・教育・出版・医療・人口・土地・通信・税務などの諸領域にも、主権の自主独立を掲げた排他的な要素は厳然と存在している。なお、宗教面では、中国のカトリック教会「中国天主教愛国会」もバチカン市国の管轄外にあることが象徴しているように、公的には「外国の宗教的政治的勢力」の介入を遮断しているのである（地下の「非合法的」な浸透は別として）。

従って、八〇年代の「新啓蒙」思潮が国内問題のみに囚われていた、という一国的な限界を批判する時、上述のように、軍事・司法・教育・出版・医療・人口・土地・通信・税務などにおける自国の権力者とエリート層の責任を、主

---

<sup>268</sup> 例えば中国社会科学院世界経済と政治研究所所長である余永定は、資本の自由流動化を規制する中国の金融制度について、このように評価している。「十分な証拠が示したように、中国の金融体系の脆弱性は危機に陥った諸外国と比べて、それに過ぎることも及ばないことはない。しかし、資本規制は中国を災難から守ったのである。」「中国応從亞洲金融危機中吸取的教訓」『金融研究』、二〇〇〇年第一二号、六頁。

権国家の外部に存在する世界システムの抑圧に転化し、現状維持に加担してしまうことはないだろうか。

なお、指摘しておかなければならないのは、グローバル化の悪影響への批判に固執しすぎれば、中国／西洋という二元対立構造の脱構築ではなく、ただその構造の中で価値的な反転を繰り返すのみになる、ということである。そうであれば、自国本位の無意味な尊大さを助長し、或いは日本の「新しい教科書を作る会」などが提起した「自虐史観」批判を彷彿させるような、他国への敵意と恐怖が入り混じった「陰謀論」による被害者意識を強化し、却って偏向的なナショナリズムの陥穽へと陥りかねない危険があるように思われる。

例えば賀桂梅の、汪暉論文の近代性批判の留保を見ずに資本主義批判のみに依拠する八〇年代文化論<sup>269</sup>は、こうしたナショナリズムに繋がりがねないものだと思われる。同書は、一九五〇～七〇年代の社会主義の歴史を、反資本主義型近代性として、今日的な文脈でもう一度肯定しようと試み、他方では、「中国」という一国範囲で問題を議論した八〇年代的な言説や思考法について、次のように批判している。

問題に関するあらゆる議論は、「中国」という国民国家の視野の中に回収されている。しかし、中国の問題を決定したものは、中国自身だけでなく、世界的な国家システムとも直接に関連していることが忘却され、或いは等閑視されたのである。更にいえば、こういう「内的」視野は問題を観察するに当たって、ある種の「自己憎悪」（傍点引用者）的な視角を形成してしまった。つまり、七〇～八〇年代の転換期に生じた全ての社会問題は、中国の内部だけに由来し、それに対して、全ての希望は中国の外部からやってくると言わんばかりであった<sup>270</sup>。

こうした八〇年代批判は、一国主義的な歴史観の閉鎖性を糾弾し、国民国家の神話性を外部から脱構築しようとしているように見える。しかし、「自己憎悪」史観は、身近な近代的専制政治への批判を主として含意しており、自国の歴史・

---

269 賀桂梅『「新啓蒙」知識档案：80年代中国文化研究』、北京大学出版社、二〇一〇年。

270 賀桂梅、前掲書、四八頁。

文化・道徳への批判を必ずしも指しているわけではない。逆に、賀桂梅の「自己憎悪」史観批判は、歴史を国家に独占させ、「国家イコール個人」というアイデンティティの同一性を想定しているのである。このような論述は、八〇年代の「新啓蒙」思潮の集権的政治批判の過激さに対する反動として、新しい国際秩序における自己肯定の欲求とともに生産されたものである。それは、「中国」という国民国家を脱構築したどころか、却って一九五〇～七〇年代の国民国家を補強した結果となっているように思われる。

賀桂梅は汪暉と同じく、イマニュエル・ウォーラーステインの世界システム論を援用して、八〇年代の「新啓蒙」知識人が政治的歴史的諸問題の病根や責任を追及する際の一国主義的な限界を暴くことに成功しているのだが、一つの社会主義国家で発生した挫折や災難の理由を探求するにあたって、自国の責任と外部世界の責任を同様の価値基準で追及するのではなく、問題の重点を外部にズラして内部の責任の所在を曖昧化する結果を導き出していると言わざるをえない。それは一国主義批判と言いつつも、スターリンの「一国社会主義」論と対置できるような国際主義とは程遠いものではないだろうか。近代化理論を西洋世界のイデオロギー的な戦略と見なす外部批判は、往時の冷戦構造における敵対意識、彼我の「虚偽意識」を摘発する手法と似通っている。言うまでもなく、それによってナショナリズム的な傾向が助長されていくことは明らかであろう。

(二) 汪暉が「新自由主義」と命名した八〇年代以来の諸現象——急進的な私有化、権力の市場化、制度的な汚職、不平等な市場拡大など<sup>271</sup>——は、元来後発的国民国家でよく見られるような、「縁故資本主義」・「官僚資本主義」・「密教的資本主義」という概念の下で有効に解釈されてきた現象である。それらの現象の内実は、一応民主主義を基礎とする、権力による不当な介入を警戒する「新自由主義」と重なる部分よりも、むしろ外れる部分が多いように思われる。しかも、一口「新自由主義」といっても、悪名高い「ネオリベリズム」と殆ど反対の意味合いを持つ、社会主義的な要素を持ち込み、政府による社会的保障を要請して福祉国家を目指す「ニューリベリズム」も別個にあるのである。

---

<sup>271</sup> 前掲汪暉論文「一九八九年の社会運動と中国の「新自由主義」の歴史的根源」を参照。

本来、貧富の格差を助長する九〇年代中国の「マイナス福祉状態」<sup>272</sup>は、殆ど「ニューリベラリズム」の主張とは相容れない。「ネオリベラリズム」と「ニューリベラリズム」という二つの異質な主義を同じ「新自由主義」という曖昧な漢字訳語にして、様々な不正や腐敗を大雑把に括ってしまうのは、問題の所在が却って不明瞭になるのだろう。

汪暉のいう「新自由主義」に関する内容規定は、次のような記述に見られる。

「新自由主義」（即ち「新保守主義」）が体現したのは、主として国家の推進する改革の過程で形成された社会集団の利益関係であり、その幾つかの原則はすでに行政権力と経済権力のネットワークを經由して国家の改革政策に内在化した。この市場急進主義は、国家の正当性の危機が現れた時には、「新権威主義」あるいは「新保守主義」（つまり国家の権威とエリートを利用して急進的な市場拡大を推進する）となり、また市場の超国家的運動の中では「新自由主義」という形式をとって現れた<sup>273</sup>。

ここでは、「市場の超国家的運動」という言葉が示しているように、市場が国家を支配していると汪暉は考えている。このような現状認識は、所謂新左派と自由主義者との決定的な違いだといえよう。第一章の第四節でも分析したように、汪暉論文における「国家」の無限定な使用は、党内の「専制的保守」派、「専制的改革」派、「民主的改革」派の三派を一緒くたにするために、時には相反する意味合いを帯びていることもある。

実際、汪暉が「新自由主義」を以て指示した「権力の市場化」などの現実には、経済学者何清漣が同じ時期に著した『現代化的陥穽』<sup>274</sup>の中でも、より詳細な統計的データと分析によって描かれている。この本は、権力者が政治的社会的

---

<sup>272</sup> 中国の歴史学者秦暉が近年来、各所で主張した概念規定である。つまり、現代中国では、九〇年代中期以前に比して、社会保障の範囲は農民層にも広まりつつあるのだが、福祉の享受が依然として特権に正比例している故に、本来社会的公正を矯正するための社会保障は、却って貧富格差の拡大に加担してしまったということである。秦暉「「負福利」的中国現象」（『中国老区建設』、二〇一三年第八号）を参照。

<sup>273</sup> 「一九八九年の社会運動と中国の「新自由主義」の歴史的根源」、前掲書、八一～八二頁。傍点引用者。

<sup>274</sup> 北京：今日中国出版社、一九九八年。日本語訳『中国現代化の落とし穴——噴火口上の中国』（坂井臣之助・中川友訳）は、二〇〇二年に草思社から刊行された。

資源を企業に売り出すことによって富を収奪するなどの制度的な腐敗を、「権力のレントシーキング」<sup>275</sup>というキーワードで犀利に解剖したベストセラー本だったのだが、二〇〇〇年以降発禁され、何清漣も当局の監視を逃れるために二〇〇一年に渡米した。

ほぼ同じ時期に書かれた汪暉、何清漣のテキストは、中国の近代化過程に生じた広汎かつ深刻な貧富格差、不平等現象に対して、同様な良心的批判精神を示したといえよう。だが、こうした現象の理由に関して、両者の間では異なる病因診断が出されている。何清漣は、それが資源の分配権を独占した政府部門によって操作される「擬似市場経済体制」に起因していると指摘したのに対して、汪暉は、それが「急進的な市場主義、新保守主義及び新権威主義などによって構成された」「新自由主義」の産物であるといった。

しかし、王思睿・何家棟が批判したように、市場経済派の吳敬璉、新保守主義の何新、新権威主義の蕭功秦といった代表的な学者は、誰も自らの理論を「新自由主義」と呼んだことはない。新保守主義者の何新は、民族主義の立場から西洋化やグローバル化に一貫して反対していたし、新権威主義者の蕭功秦は市場化がもたらす混乱・無秩序の状態を危惧しているために「権威」による秩序維持の機能を鼓吹してきたのである。そして、市場経済派の吳敬璉は、中国で最も早く「縁故資本主義（権貴資本主義）」の跋扈を強く批判した経済学者でもある<sup>276</sup>。

従って、このように誰も自認しない「新自由主義」という概念は、果たして八〇年代と九〇年代の現実を解釈する理論的な効力を持っているかどうかは、疑われざるをえない。もし腐敗した権力による国有資産の非民主的な私有化・市場化を批判しようとするれば、その批判の重点は「非民主的」な改革手段に置くべきではないだろうか<sup>277</sup>。

---

<sup>275</sup> レントシーキング (rent seeking) とは、先端国では企業が政府官庁に働きかけ、制度の変更を通して独占的利益を追求することを指すのだが、現代中国の場合、逆に政府官僚が主体となり、企業との積極的な結託を求めることが指摘されている。

<sup>276</sup> 王思睿・何家棟「新威権主義与新左派の歴史根源——評汪暉「『新自由主義』的歴史根源及批判」」(『台湾社会研究季刊』二〇〇二年三月、第四五号、二二〇～二二一頁)を参照。

<sup>277</sup> だが、二〇〇八年に出版された『去政治化的政治——短 20 世紀的終結与 90 年代』(北京：三聯書店)に収録された「中国『新自由主義』的歴史根源——再論当代中国大陆的思想狀況与現代性問題」は、日本語版の「一九八九年の社会運動と中国の『新自由主義』の

## 六 封建主義批判と近代性批判

八〇年代の「新啓蒙」思潮の特徴の一つは、反伝統主義である。それは思想界、文学界、芸術界などの文化領域で共通的に見られる「父殺し」的な現象であったが、思想界では、その反抗は二つの「伝統」に向けられていた。一つは前近代中国の政治・思想・文化・制度の「糟粕」に反対することであり、もう一つは三〇数年以来の社会主義の実践に生じた「糟粕」への批判である。ここでいう「糟粕」には、また往々にして「封建意識」、「封建道徳」、「封建主義」といった別名が付されている。九〇年代以降の近代性批判と対照的に、八〇年代の主流は封建主義批判であった。

現代中国人が誰でも「弁証法的に」使っている「精華を吸収し、糟粕を除去する」（取其精華、去其糟粕）という言い方の出典は、毛沢東の「新民主主義論」（一九四〇年一月）まで遡れる<sup>278</sup>。

毛沢東のお墨付きもあって、その後、伝統文化や外国文化に対して取るべき態度といえ、この決まり文句は必ず登場してくるものとなった。例えば、一九八五年六月に北京の孔廟で開催された第一回孔子思想学術討論会では、孔子研究所の所長、北京大学教授である張岱年は、「孔子学の中の民主的精華を發揚し、その封建的糟粕に反対しよう」と呼びかけた<sup>279</sup>。

周知の通り、反封建主義の言説を最も早くかつ大量に生産したのは、五四新文化運動である。五四新文化運動が勃發して六〇年目にあたる一九七九年において、發足して間もない新体制は「脱文革」の「撥乱反正」（混乱を沈めて正常

---

歴史的根源」における国有資産の非民主的な私有化批判の内容（『思想空間としての現代中国』、九九頁から一〇一頁まで）が削除されている。

<sup>278</sup> 「すべて外国のものは、我々が食物に対するのと同様に、それを体に有益なものとするためには、ぜひとも自分の口で咀嚼し、胃腸の運動を通じて、それに唾液、胃液、腸液を送り、それを粹（精華）と滓（糟粕）の二つに分解した上で、滓（糟粕）を排泄し粹（精華）を吸収しなければならず、決して生のまま鵜呑みにして無批判に吸収してはならない。……中国の長期にわたる封建社会では、輝かしい古代文化が創造された。古代文化の發展の過程を整理して、封建的な滓（糟粕）を除去し、民主主義的な粹（精華）を吸収することは、民族の新文化をのぼし、民族の自信を高める上での必要な条件である。だが、決して無批判に、なにもかも受け入れてはならない。」（『毛沢東選集』（第二巻）、北京：人民出版社、二〇〇三年版、七〇七～七〇八頁）。訳文は日本語訳の電子版 <http://www.geocities.jp/maotext001/maosen-2/maosen-2-522.html> による。

<sup>279</sup> 孫開太「中華孔子研究所成立大会在北京举行」『哲学研究』、一九八五年第八号、八一頁。

に戻す)を掲げて、朝野挙げて記念活動、学術討論会などを大々的に開いた<sup>280</sup>。五四運動の核心的精神が「反帝国主義、反封建主義、愛国主義、マルクス主義の指導」にあるという延安時代からの五四解釈が再強調され、一時、反封建主義論は、政権の掲げた方針（民主を發揚し、科学を繁榮させ、「四人組」の封建的専制政治に反対する）と合致して、五四時期の反封建主義思潮の再帰という様子を見せていた。

特に一九七九年一〇月に北京で行われた「封建主義を批判する学術討論会」は、河田悌一の紹介によれば、「(毛沢東に代表される)家父長的な指導方法は何千年来の封建的家父長制度に依拠したものだとする認識、また「四人組」による学術研究・マスコミ支配は中国の歴史に特有の「封建的文化専制主義」だとする認識を基に、中国歴史の持つ負の側面を剔出しようという意図に基づいて開かれたものであった。そこでは、①封建的専制主義の実質と内容、②封建的官僚政治、③封建的階級制と封建的特権、④中国封建社会が長期的に持続した原因、⑤明清時代に中国が西洋に遅れた基本的原因とその教訓、などが討論された」<sup>281</sup>という。

一九八六年九月二十八日に採択された「中共中央關於社會主義精神文明建設指導方針的決議」においても、このように「封建的道德」の内実に触れている。「封建的道德は我が国では深い影響を持っている。今日、我々の社会的關係に残存している宗法觀念、特権思想、専制的行為（「作風」）、派閥主義、男尊女卑などは、本質的には封建的毒素の反映である。」

こうした公式規定の他に、封建主義に関する定義や説明は、ほぼ下記のようなになっている。

例えば、塗宗涛・崔誌遠によれば、封建主義とは、主として「政治上の専制主義」、「法律上の人治主義」、「人間關係上の等級制」に體現されているもので

---

<sup>280</sup> 盛大に開催された「記念五四六十周年大会」に華国鋒、鄧小平などが出席し、華国鋒は長編講話を發表した。五月五日、『人民日報』に社説「開放思想、走自己的道路」が掲載され、民主科学の重要性が強調。中国社会科学院、北京大学、清華大学などをはじめ、全国各地で「五四六十周年学術討論会」が開催されていた。陳平原は、一九四九年から一九九九年までの五四六十周年記念会の中では、一九七九年のそれは、「最為天清氣爽、最讓人意氣風發的」（最も晴々しく、最も意欲に満ち溢れて気持ちが奮い立つようしてくれる）ものであったと述べている。陳平原「波詭雲譎的追憶、闡釈与重構——解讀“五四”言說史」、『讀書』、二〇〇九年第九号、一六三頁。

<sup>281</sup> 河田悌一『中国近代思想と現代——知的狀況を考える』、研文出版、一九八七年、二六八頁。

あるという<sup>282</sup>。韋少波は、一九七九年から一九八〇年まで掲載された百篇あまりの「封建主義」批判論の主要論点をまとめて、次のように伝えている。「封建主義は、政治的には専制主義、家父長制、官僚主義、等級的な特権と朋党の争いとして現れ」<sup>283</sup>、「経済的には牢固な自然経済の構造、超経済的な強制及び国家による経済への強い行政的な干渉として現れる。」<sup>284</sup>そして、思想文化においては、特に儒学を主体とする文化的専制主義は、「三綱五常」の倫理を以て君権の絶対的権威を維持し、また王権至上という原則の上に温情主義的なベールを被っている。天人合一によって君権と神権が一体化され、皇帝の神格化が招かれがちである。更に、文化的専制主義の最も直接的な特徴は、「焚書坑儒」、文字の獄にあるとされている<sup>285</sup>。

また、烏廷玉は、中国の封建主義の特徴は、君主専制主義の歴史が長いこと、ギリシャと違って民主的伝統が欠乏すること、封建的専制政府が直接に国民的経済を独占すること（手工業、塩、酒、茶、酢の官営専売）、封建主義と特務による監視支配との密接な結合、儒家思想と政治との結合による文化的専制と文字の獄にあると詳細に論述している<sup>286</sup>。

五四時期の学生運動と同様、八〇年代の封建主義批判は常に反帝国主義の言説と表裏一体的に生産されていたのである。魯迅は依然として、反封建主義・反帝国主義の民族的ヒーローとして祭り上げられ、このように描かれている。「資産階級右翼の人物と違って、魯迅は反封建主義の闘争を堅持すると同時に、反帝国主義も堅持した。胡適をはじめとする一部の者は、西洋文明の薫陶を受け、人民大衆の反封建闘争において一定の作用を果たし、一定の影響を及ぼしたが、彼らは帝国主義に依存し、反帝国主義をせず、単に反封建主義のみであった。」

287

更に、封建主義をファシズムと結びつけて論じる批判も多かった。例えば、「ドイツ、イタリア、日本、スペインのようなファシズムが支配的地位を獲得

282 塗宗涛・崔誌遠「略論封建主義遺毒的主要危害及其歴史淵源」『天津社会科学』、一九八七年第六号、二五～二六頁。

283 韋少波「封建主義批判學術綜述」『上海師範大学学報』、一九八一年第二号、七七頁。

284 韋少波、前掲論文、七九頁。

285 韋少波、前掲論文、八〇頁。

286 烏廷玉「中国封建主義的特徴」(『晋陽学刊』、一九八〇年第三号)を参照。

287 張恩和「魯迅——偉大的反对封建主義的戰士」『中国社会科学院研究生院学報』一九八五年第三号、一四頁。

した国家は、何れも資産階級民主的伝統が欠乏し、軍事的封建性を持つ帝国主義国家であった。……旧中国の蒋介石集団、ハンガリのホルティ・ミクローシュ集団、ルーマニアのイオン・アントネスク集団なども、ファシズム支配を実行したのである。……それらは、ファシズムは封建主義と密接な歴史的関連を持っていること、封建的勢力と封建的残余の深刻な存在は、ファシズムが跋扈できた重要な歴史的条件であることを更に裏付けている。」<sup>288</sup>

このように、枚挙に暇がないが、八〇年代、とりわけその初期の封建主義批判は、基本的には政治制度や政治文化に矛先を向けていることは間違いない。至る所に見当たる「専制主義、官僚主義、特権思想、家父長制、男尊女卑、文字の獄、ファシズム的専制」などは、言うまでもなく、歴史批判という仮面を被りながら、現実はまだ温存されている文革期の無政府状態、無法政治への強烈な批判を内包していたものである。毛沢東の独裁や神格化には言及することが許されなかったが、「「四人組」の封建的ファシズム的専制政治」<sup>289</sup>という中央指導部によって太鼓判を押されたフレーズの保護の下に、知識人たちはより具体的な腐敗現象に対して批判を展開していた。それは事実上、中国の伝統ある「影射史学」（諷諭史学）の効果を最大限に発揮したものだといえなくもない。

文革終息後から一九八一年の華国鋒の失脚にかけて、まだ権力の基盤を固めていなかった鄧小平にせよ、四人組逮捕によって政権を手に入れた華国鋒にせよ、支配の正統性を確保するために、文革の「封建的ファシズム的専制政治」への攻撃をむしろ奨励していたのである。それは、長い間抑圧されていた民間や知識界の解放感と告発の欲求と重なっており、起きつつあった思想解放運動と合流し、以上のような政治的批判を生み出していたと考えられる。しかし、学術文献データベース「中国知網（CNKI）」で検索してみても明らかだが、「精神汚染の除去」や「反資産階級自由化」などのキャンペーンの後、現政権の専

<sup>288</sup> 崔樹菊・君里「法西斯主義与封建主義的歴史關係」『歴史教学』一九八〇年第一〇号、二頁。

<sup>289</sup> 国家副主席であった葉劍英は、建国三十周年の記念講話で、このように述べている。「彼らは（林彪と「四人組——引用者」）口先では無産階級の専制（独裁）も語るのだが、実は最も腐朽的な、最も暗黒な封建的ファシズム専制政治であった。」「在慶祝中華人民共和國成立三十周年大会上的講話」、一九七九年九月二十九日、[http://news.xinhuanet.com/ziliao/2005-02/05/content\\_2549765.htm](http://news.xinhuanet.com/ziliao/2005-02/05/content_2549765.htm)（二〇一四年三月一日に確認）。

制批判に転化しかねないと危惧された封建主義批判は抑圧されて減少するようになったのである。当然、八〇年代にわたって、保守派と改革派とのせめぎ合いが反復していたために、封建主義批判の声は完全にはなくなることはなかった。例えば、一九八七年、陳剩勇が「封建主義を引き続き深く批判しよう」の中に書いた言葉は、八〇年代における封建主義批判の粘り強さを示しているといえよう。「四つの基本原則の堅持、資産階級自由化反対闘争の展開とともに、学术界での封建主義批判の声はしばらく沈黙したのである。ある者は封建主義批判の問題に対して殊更に隠し立てをし、ある者は意識的無意識的に封建主義の腐敗思想への批判を、資産階級自由化反対と対立させようとする。あたかも封建主義批判を強調すれば、たちまち民族虚無主義、資産階級自由化をもたらすことになるかのようである。」<sup>290</sup>

以上の考察から、文化討論における反伝統主義の政治的な側面は封建専制主義批判であったことが分かる。文革期の伝統文化に対する熱狂的な破壊が生み出した廃墟は、まだありありと知識人の目に映っていたが故に、一般的な意味での伝統文化への再批判はまず考えられないだろう<sup>291</sup>。そうであれば、杜維明が指摘したような、五四新文化運動以降、往々にして当面の腐敗政治（儒教中国）と歴史上の悠久な文化伝統（儒家伝統）を混同させてきた所謂反伝統主義は、その真の意図が腐り果てた専制政治への批判にあったということが出来る。

なお、注意すべきなのは、中国では、「プロレタリアート独裁」が「無産階級専政」と訳されているように、「専制政治」と「独裁政治」は常に同義語として使われ、ほぼ同一視されているということである<sup>292</sup>。

---

<sup>290</sup> 陳剩勇「継続深入批判封建主義」『浙江学刊』、一九八七年第五号、四五頁。

<sup>291</sup> 一九六六年八月一八日以降、扇動された紅衛兵（一三歳～一九歳の中高生）による「破四旧」運動（旧思想、旧文化、旧風俗、旧習慣の打破）が堰を切ったように始まり、やがて公安の黙認の下で、文物破壊や私宅搜索へとエスカレートしていった。曲阜の孔廟は壊滅的に破壊されただけでなく、多くの寺院、道観、皇陵、壁画、彫刻、蔵書楼、古代有名人の墓、文化人が私蔵した文物書画など、「封建文化」として壊され、焼かれてしまった。「破四旧」の嵐の中で、杭州にある六〇〇寺は二、三日の間に、全て甚大な被害を受けた。（王革新「杭州靈隱寺縁何免遭「破四旧」一劫」『百年潮』、二〇〇七年第二号、四四頁）紅衛兵運動は一九六八年から「上山下郷」運動に変わり、次第に収束していったが、イデオロギーにおける反伝統の色彩が、その後の「批林批孔」キャンペーンが示したように、むしろ強化されるようになった。

<sup>292</sup> 清末以来、日本経由の近代的「専制」概念は、中国人学者（嚴復、黄遵憲、梁啓超ら）の翻訳・異なった文脈での使用によって、既に概念認識の混乱の種を撒いた。従来、両者の間に共通しているのは、支配者の権力が何らかの形で制限されていない、ということである。同一視されてきたのだが、近年、古代中国の政治に西洋の「専制政治」概念が適用できる

しかし、一九九〇年代以降、西洋言語に由来する「封建主義」という概念の成立と誤用に関する学問的な反省が行われ始めると、八〇年代の封建主義批判は、誤った知識の上に形作られた蜃気楼であるかのように、その合理性が懷疑されることとなった。後に検討する汪暉の「新啓蒙」思潮批判はこうした背景にあるものにほかならない。

中世西欧の契約関係に基づく領主自治的な支配形態を指示するフューダリズム (Feudalism) が、最初に嚴復の『社会通詮』<sup>293</sup>によって「封建制」と誤訳された。だが、一九四〇年代までの中国哲学史や歴史著作は、西周時代の血縁関係を基礎にする「分封建国」を意味する「封建制」とフューダリズムを別物として使い、秦漢以降の集権的専制主義的な社会に「封建制」が適用できないことを堅持していた<sup>294</sup>。しかしその後、マルクス主義史学が優勢を占めるようになるにつれて、原始社会、奴隷制社会、封建制社会、資本主義社会、社会主義社会という（ソビエト社会主義理論を経て郭沫若などの権威によって確立された）五段階発展論或いは五つの生産様式論、五つの社会形態論が普遍的な定説として、社会主義中国で不動の教科書的な地位を得たのである。こうした現政権の歴史的な進歩性を顕彰するための社会形態論の支配的な解釈の下では、秦から清までの中国の歴史は一貫して「封建主義社会」となってしまう、歴史学の研究にも認識上の混乱をもたらしたのである。このような混乱について、侯建新は次のように指摘している。

この百年とりわけここ半世紀以来、「封建」という一語は頻繁に使われてきた。各種の著述、政府文書においてであれ、外来語の訳文においてであれ、随所に見られ、しかも広く誤読されている。例えば「封建専制」という言い方があるが、事実、封建的であれば、専制的でなくなるのだ。なぜなら封建は専制的権力の一種の分散とそれに対する抑制であるから。また「封建迷信」

---

か否か、という反省も増えている。宋洪兵「二十世紀中国学界对「専制」概念的理解与法家思想研究」(『清華大学学報』、二〇〇九年第四号)、王海明「専制主義概念弁難」(『山東大学学報』、二〇〇七年第二号)を参照。

<sup>293</sup> 一九〇四年に刊行。一九〇〇年に発表された Edward Jenks の *A History of Politics* は原書である。

<sup>294</sup> 胡適『中国哲学史大綱』、鄭振鐸『插图本中国文学史』、張蔭麟『中国史綱』、錢穆『国史大綱』、侯外廬『中国思想通史』などはそれである。侯建新「「封建主義」概念弁析」(『中国社会科学』、二〇〇五年第六号、一七七頁)を参照。

というのもある。迷信は人類古来のものであり、永遠にあるものであるため、封建とは必然的な関連はないのに、どうして今日の迷信を「封建迷信」と呼ぶことはできるのだろうか。ジョン・キング・フェアバンクが言ったように、中国では、「封建」は人を非難する言葉となっているが、明確の定義を持っていない<sup>①</sup>。」フランス学者の謝和奈 (Jacques Gernet) もこのように言っている。「人々は「封建」という言葉を、その言葉のあらゆる意義を失わせたほど濫用していた<sup>②</sup>。」<sup>295</sup>

勿論、教条的なマルクス主義史学の束縛下にあった八〇年代の学术界は、同じく封建主義の概念的誤用を踏襲していた。しかし、学術概念としての「封建主義」と政治概念としての「封建主義」は、同じレベルで論じてはならないことにも注意すべきであろう。確かに、上述した概念史の考察を見れば、この概念の一人歩きが判明したが、しかし、それを八〇年代の思想空間において、中国知識人によって新しく「創造」された共通記号として捉えることはできないだろうか。専制政治、官僚主義、特権思想、家父長制度、等級制、文字の獄などは、当時の知識人の共通体験として存在し、それを総括するために「封建主義」という（社会主義史的な）伝統のある概念が借用されたわけである。ソシュールのいう「記号の恣意性」ではないが<sup>296</sup>、政治的批判を背負っていた「封建主義」という名詞が、八〇年代の政治的・思想的力関係の中に、ある意味では偶然に形成され、広く共有されていたものといってもよい。もし「封建主義」以外に、知識界に共有され得る適切な言葉があったら、恐らくそれでも構わなかったのだろう。語用論的にいえば、一つの言語共同体にとっては、言葉の誤用が問題ではなく、如何なる意味で「誤用」されているのかが問題なのだ。つまり、概念の出自、由来、起源を追求することは学問的な作業として必要ではあるが、概念の使用を言語共同体から切除せずに、それが一つの文化システム

---

<sup>295</sup> 侯建新「「封建主義」概念弁析」『中国社会科学』、二〇〇五年第六号、一八八頁。①と②は引用文にあった原注である。①は『偉大的中国革命』（世界知識出版社、二〇〇〇年、二六四頁）、②は『中国社会科学』（江蘇人民出版社、一九九五年、五〇頁）。

<sup>296</sup> 中国の伝統哲学における「名・実」論は、ソシュールのシニフィアン・シニフィエ論とは同様のものではない。前者では、「実」は現実や事実などを指すのであり、シニフィエとシニフィアンはむしろ「名」の方に属する。そして、同じ概念を異なった言葉で表現することはありふれた現象として認識されている。王寅「対「名実」与「能指所指」対応説的思考」（『外語与外語教学』、二〇〇六年第六号）を参照。

において如何に変形し、如何なる意味を新たに獲得したかを追跡するのも重要である。

従って、前述した八〇年代の封建主義批判の内実を見れば、その現実的な効力と政治的意味は、概念の誤用という形式上の問題により抹消することはできないと思われる。しかも注意しなければならないのは、上に指摘した「封建的専制主義」は、「封建」概念として間違っているのだが、「専制」概念としては間違っていないことである。「封建」概念の濫用を批判した侯建新も、「専制」概念を認め、秦漢以降の伝統中国の政治形態を「王権専制制度」と呼ぶように提案している<sup>297</sup>。

だが、汪暉は前述した「当代」論で、次のように八〇年代の封建主義批判の限界を婉曲に批判している。

中国の「新啓蒙主義」はもはや社会主義の基本原理に訴えようとはしなかった。むしろ初期フランス啓蒙思想や英米自由主義の中から直接インスピレーションを汲み取り、また現実の中国社会主義に対する批判を伝統と封建主義に対する批判と認識していた。「新啓蒙主義者」が自覚すると否とを問わず、「新啓蒙」思想が追求したのはまさに西欧の資本主義的モダニティであった。別の表現をすれば、「新啓蒙主義」の政治批判（国家批判）は、改革前の中国社会主義の近代化実践を封建主義的伝統に喩えるという一種のメタファーの手法を採ることによって、この歴史実践に含まれていたモダニティの要素に目をつむったのである。……一九八〇年代の思想解放運動では、中国の知識人による社会主義への反省は「反封建」のスローガンの下で行われたため、中国社会主義の難局もまた「モダニティの危機」全体の一部であるということが見えなくなってしまったのである<sup>298</sup>。

既述したように、八〇年代の封建主義批判は、ファシズム批判も含めているために、必ずしも「モダニティの要素に目をつむった」とは言い切れないと思われる。当時の新聞雑誌をめくって見れば分かるが、文革や「四人組」の修飾

<sup>297</sup> 侯建新、前掲論文、一八八頁。

<sup>298</sup> 汪暉「現代中国の思想状況とモダニティの問題」、前掲書、二〇頁。傍点引用者。

語として、必ず「封建的ファシズム」という言葉が出てくる。それは文革期に発生した残酷な出来事を形容する情緒的な表現であるかもしれないが、そこには西洋近代性の負の産物である全体主義との類似を意識しつつ、毛沢東体制と社会主義の挫折を説明しようとする態度も窺われるのだ。最終的にははっきりと理論化されることがなかったものの、ファシズムや全体主義を西洋近代性が生み出した最大の弊害と捉え、それを克服する解決案を、同じ西洋近代性の提供した民主主義や憲法政治の枠内で探求したのは、まさに「新啓蒙」知識人であった。

そして以上の考察が示したように、見逃してはならないのは、「反封建」の実質は「反専制」であったということである。

確かに、封建主義批判の知識人は、近代性批判という西洋の理論的言説の文脈にはいなかったのである。だが、封建主義批判の内実は「専制政治、官僚主義、家父長制度、特権思想、文字の獄」にあることを念頭に置けば、社会主義中国の政治形態と伝統中国の政治形態との共通点も浮かび上がってくるのではないだろうか。特に官僚主義が毛沢東本人の痛恨の対象でもあることを考え合わせれば、この事実はより明瞭になってくる。

勿論、近代的な専制政治と古典的な専制政治とでは、大きな違いが存在する。それは大きくいえば二点になる。一つは、近代的専制政治は、大量動員のために、社会の中間組織を崩壊させ、国民を均質的で剥き出しの個人に改造するのみならず、国民全体の私的生活、内面世界、更に身体（出産から死亡まで）のコントロールまで支配することである。もう一つは、以上のような全面的な国民管理は、科学技術の発展により可能となり、また未来に向けて、より細密で不可視に進化していくことである。フーコー、ハンナ・アーレント、アガンベンなどの理論家によって指摘され続けた近代的な専制政治は、資本主義社会にせよ、社会主義社会にせよ、同様に発達してきたのである。汪暉のいう「モダニティの危機」は、あまりこのような側面に触れなかったのだが、歴史を振り返ってみれば、「反近代の近代主義」としての社会主義国家も、実はこうした近代的な専制政治＝全体主義の一面を免れなかったことが判明されている（例えば、文革前の工業化を推進するための国民大製鉄・製鋼運動、文革中の百万人規模の紅衛兵動員、文革後の一人っ子政策などは、端的にこのような専制政治

の「近代性」を現している)。

この意味では、組織的な近代化・合理化を目指す社会主義中国を、技術的には高度に組織化できないような「封建社会」と喩えるのは、正しいとはいえない。だが、『紅宝書』(毛沢東語録)を熱狂的に崇拝する現象にも、太平天国のような前近代的な宗教的専制政治を思わせる部分があることは否めない。こうした錯綜した状況を細分できなかったために、八〇年代の封建主義批判、伝統文化批判は、知る人ぞ知るというような曖昧さのままで終わってしまい、更に九〇年代の八〇年代解釈の曖昧さをもたらしたと考えられる。

近代性に対する批判的省察は、「新啓蒙」知識人の急進的な西洋中心主義を相対化するには有意義だが、「新啓蒙」思潮が中国の政治的・経済的・文化的諸問題にもはや対応できなくなったことを自明の結論として前提化し、これを「新自由主義」の歴史的根源として総括するならば、八〇年代の歴史的状況の複雑さ、そしてその可能性がまた隠蔽されてしまうことになりかねないだろう。汪暉論文は、スターリン体制、毛沢東体制は、「近代性」の変種としての「全体主義」、つまり近代性と諸国の特殊な歴史文化に根差す専制的政治との未曾有の結合体である、という解釈を正面から批判し脱構築するのではなく、それとの思想的な格闘を避けて新たな解釈の枠組みを提出したにすぎなかったように思われる。

## おわりに

本章では、八〇年代の近代化思潮の構成、発展及び近代化思潮が如何なる論理で反近代性思潮によって相対化されてきたかという史的過程を批評的に考察した。ポストモダニズムや世界システム論がそうであったように、八〇年代において近代性批判の思想的な資源が既に若干用意されていたのであるが、その受容と拡大は、やはり九〇年代まで待たなければならなかった。特に汪暉を始めとする新左派知識人の浮上と活躍が、平等の価値的関心から民主主義を放棄した市場原理主義的な近代化を批判し、八〇年代の「新啓蒙」思潮の近代化信仰を大きく動揺させてしまったことは前述した通りであろう。

しかし、新左派の叙述には問題がなかったわけではない。例えば、ナショナ

リズムとの親和性、「新啓蒙」思潮に責任を負わせるような新自由主義概念の汎用化、そして八〇年代の封建主義批判への誤解と軽視などはそれであった。

陶東風は「從呼喚現代化到反思現代性」において、八〇年代の「近代化」志向が九〇年代の「近代性」批判に取って代わられた中国思想界の趨向について、次のように述べている。「もし八〇年代の中国思想界の主流は、社会主義を近代性の範疇から性急に放逐してしまったとすれば、九〇年代において、社会主義の立場に立つ一部の人々は、ただ社会主義型近代性の資本主義型近代性に対する「批判的意義」や「拮抗の意義」を理由に、それを全般的に肯定するあまり、両者が多くの面において同根同源の関係にあることをまた忘れていた。」<sup>299</sup>

新左派知識人には社会主義型近代性を「全般的に肯定する」人はいないようであるが、陶東風がいった「同根同源」という二つの社会体制の連続関係は注目に値するのだろう。汪暉は、中国の社会主義は反近代性の近代性の歴史であると再三に強調したが、実証的には論拠を殆ど挙げていないのである。むしろ、汪暉にとって重要なのは、中国社会主義の歴史や実践ではなく、一つの批判的理念として現実の彼方に存在し続けている社会主義のかつての承諾ではないかと推測される。もしそうであれば、それは、思惟様式では八〇年代の「新啓蒙」思潮が「近代化」に自らの希望を投射していた理想主義とは構造的に類似してくるのだ。汪暉を代表とする八〇年代「新啓蒙」思潮の批判者も八〇年代が生み出した知識人であることを、我々は見落としてはならないだろう。

---

<sup>299</sup> 陶東風「從呼喚現代化到反思現代性」香港：『二十一世紀』、一九九九年六月号、二〇頁。

## 終章 未完の「新啓蒙」思潮の貧困

八〇年代はあたかも歴史の巨大な影が伸びてきたかのように、依然として現代中国の思想文化界を覆っていることが、これまでの論述からも知ることができたと思われる。現在議論している種々の思想的問題は、実は八〇年代の議論の延長線上にあり、本論の第四章で扱った新儒学のように、海外で一回りして、また大陸に戻ってきたものもある。

だが、序章に触れた李零の言葉、即ち「八〇年代には花が咲き、九〇年代に実を結ぶ」という経験談が語ったように、八〇年代は華々しい表面と違って、その内実がかなり貧困である時代だった。何故なら、李沢厚が指摘した「救亡は啓蒙を圧倒（抑制）した」だけでなく、八〇年代において、「啓蒙は学術を圧倒（抑制）した」という現象も生じたからである。

本論は九〇年代以降の思想的政治的状況を意識しつつ、八〇年代において発生した思想解放運動と文化討論、即ち現在「新啓蒙」思潮とやや曖昧に呼ばれている一つの歴史過程を辿ってきた。こうして、八〇年代の政治史・マルクス主義思想史（第一章）、出版史・読書史（第二章）、文化史・文学史（第三章）、儒学史（第四章）、近代化論・近代性批判（第五章）に内蔵されている幾つかの問題に関する多角な再考を通して、八〇年代の歴史像の輪郭を浮き彫りにすることを目指してきた。つまり、社会主義民主化の要求、精神的飢饉の解消、文化的アイデンティティの再建、近代化に対する信頼と躊躇いの併存的感情がそれであった。だが、八〇年代の思想史的定位がまだ明瞭になっていないようで

ある。

序章で述べた五四・文革・現代中国・八〇年代という四角関係の中で、八〇年代は他のどれに最も親密であるかという点、やはり九〇年代以降の現代中国とであった。文革の発動が「四人組」と林彪集団、及び「四人組」に騙された毛沢東の「過ち」に帰せられ、公式に否定された後、八〇年代における文革言説は徐々に減少し、リアリティーのあるものは殆ど一部の文学作品にしか残されず、党と政府の公式評価を超えてはならないような禁区となってしまった。その状況の中で、一九七八年から一九八六年にかけて、香港の『大公報』に文革の惨憺なる記憶を書き続けていたのは、老作家巴金一人ぐらいであった。つまり、八〇年代にとって、最も近かった文革は、表面上逆に最も遠い「背景」へと化せられてしまっていたのである。

そして、八〇年代と九〇年代の現代中国思想におけるそれについての反省的思惟については、汪暉などのテキストとの比較によって、十分に示したと思っただが、五四新文化運動との比較といえ、まだ若干補足しなければならない内容がある。

八〇年代の文化討論の思想史的位置を定めるには、五四新文化運動は必ず必要とされる参照軸であり、アルキメデス的な足場であった。何故なら、五四新文化運動は民主・科学という価値の起源であり、「救国」のシンボルと見なされ、国共両党にも承認されている現代の正統性の源泉でもあるからだ。

歴史的に見れば、五四新文化運動から一九四九年にかけての中国思想文化界を覆っていた最も基本的な三つの思潮——反伝統・西洋化を主張する自由主義、伝統文化に心を寄せ擁護する国粹的文化保守主義、私的所有制度を否定し理想主義に走る日本やロシア経由のマルクス主義<sup>300</sup>——は、一九四九年以降、それまで枝分かれした様々な亜種が何であれ、厳しい思想統制が進むとともに、中国化されたマルクス主義しか許容されないことになったのである。八〇年代初期、思想解放運動はマルクス主義という支配的枠組の中に展開されていたが、

---

<sup>300</sup> 俞祖華・趙慧峰は、論文「戊戌思潮：中国三大現代性思潮の共同源頭」で、自由主義、急進主義、保守主義を清末以来の中国における三大近代性思潮と規定し、社会主義が急進主義の最も重要な代表としているが、本論では、急進主義を自由主義も社会主義も包括できる用語と考える故に、それを採用せず直接に「社会主義」と呼ぶことにした。俞祖華・趙慧峰論文は、『戊戌変法与晚清思想文化転型』（鄭大華、黃興濤、鄒小站主編、北京：社会科学文献出版社、2010年）に所収。

中期頃になると、言論環境の緩和の中で、文学・哲学・歴史学・社会科学を横断する文化ブームが到来した。そこで、一九四九年以前と同じような思想的構図が再度出現したのである。つまり、自由主義（「文化：中国与世界」編集委員会、「走向未来」編集委員会、「二十世纪」編集委員会、「新启蒙」派、モダニズム派の文人作家たち）、文化保守主義（「中国文化書院」）、マルクス主義（「四つの基本原則」を堅持する党内理論家）という三派鼎立の状況となった。

文化討論と五四新文化運動との関係は、その類似点より、相違点がまず目に付く。例えば、陳奎徳が指摘したように、かつての帝国主義の軍事的侵略による国家存亡の危機が殆どなくなった故に、八〇年代の文化討論には、五四時期のような排外的なナショナリズムと自由主義との並立・対立構図（つまり李沢厚のいう「救亡と啓蒙」の対立）はあまり見当たらない。その重心は国内の諸問題に向けられていたという<sup>301</sup>。なお、国際環境の違い以外に、北洋政府の無力な支配と人民共和国における農村末端まで組織された権威主義的体制との違い、教育システムの多様性と教育制度の政党管理との違い、なども考慮すべきだろうが、最も重要な違いは、下記のような汪暉の五四論に明らかに示されている。

「五四」文化運動は政治の範囲を大きく拡大しただけでなく、政治の意味も変えたのである——家庭、ジェンダー、階級、言語、文学、労働等々、全ては新しい政治の内包すべき問題となった。流行りの言葉でいえば、ミクロの政治が誕生したわけである。それは国家政治の否定でも、政党政治の否定でもなく、家庭、個人、階級、婚姻、労働（者）、人口、教育などの議論を通して、新しい政治の地盤を再定位することになる。これらは全て新文化運動の内容である。故に、「文化」とは抽象的な問題ではなく、政治を再確認し、政治に介入し、政治と相互に浸透し合い、新しい政治問題を創出し、新しい政治価値を提起する方式なのである<sup>302</sup>。

---

301 陳奎徳「文化熱：背景、思潮及兩種傾向」、前掲書、五〇頁。

302 汪暉「什麼是「五四」文化運動的政治？——關於「五四」的答問」『現代中文学刊』、二〇〇九年一号、七頁。

「新啓蒙」思潮と五四新文化運動との重大な区別は、ここにこそ現れている。つまり、六〇余年にわたる集権的政治による衝撃を経て、八〇年代の中国思想文化界は、また逆戻りして、社会全体を包み込んだ大きな政治としての国家政治に立ち向かわなければならなかった。汪暉のいうミクロの政治に属する諸課題は、九〇年代以降、西洋の左翼文化理論や現代思想の更なる導入と消化と相まって、初めて表面化され、広範な研究や議論を促すようになった。

総じていえば、「新啓蒙」思潮の社会的成果については、過大評価してはならないと思われる。八〇年代から九〇年代にかけて、言論・結社の自由が一定程度拡大されたにもかかわらず、政治体制の根本的な変化はついに実現しなかった。例えば、「新聞出版法」が未だに存在しない中国では、如何なる基準で言論の合法性を判断するかは曖昧のままであり、これは「理性の公共的使用」というカントの啓蒙理念とだけでなく、マルクスの主張ともまったく相反するものである。思想解放運動は、党内闘争を通じて、一時当時の公的言論の限界をある程度突破し、その後の文化討論と合流して「新啓蒙」思潮を形成していったのだが、しかし、それは一九八九年の民主化運動の失敗に躓き衰退してしまった。その後、抑圧的な政策が遂行される中で改革の内実からは、政治改革が排除され、改革は偏向した不公平な経済改革に矮小化されていった。文化討論の時期に翻訳された多くの近代化擁護と近代化批判を含む社会科学著作は、ブームの最中であっては広範に討論され、消化される社会的条件が具備しなかった故に、九〇年代後期になって初めてそれらの内容を理解し議論の中に組み込むようになった<sup>303</sup>。

この意味では、可能性としての八〇年代思想は、過剰な近代化意識によって活力を喪失したのではなく、受容される地盤がまだ用意されていなかったが故に、一時的に封印されていたと見るべきであろう。八〇年代は不幸にも未完の時代なのだ。

---

<sup>303</sup> 例えば米国政治学の巨擘ロールズの『正義論』は一九八八年に中訳されたのだが（中国社会科学出版社、何懐宏ら訳）、ロールズ研究が盛んになったのは一九九六年以降であった。

## 主要参考文献：

秋山洋子「80年代中国文学にみる性と愛」、『季刊中国研究』第一九号、一九九一年四月

天児慧「文化大革命への問い——北京で読む日本の文革論」、『季刊中国研究』第六号、一九八七年三月

天児慧「脱冷戦体制と中国の行方」、『中国研究月報』五二四号、一九九一年一〇月

安藤正士・加々美光行・小島朋之「座談会：文化大革命再考」、『季刊中国研究』第六号、一九八七年三月

安藤正士『現代中国年表 1941-2008』、岩波書店、二〇一〇年

岩佐昌暲「朦朧詩以後の中国現代詩——〈第三代詩人〉について」、『季刊中国研究』第八号、一九八七年九月

稲子恒夫『現代中国の法と政治』、日中出版、一九七五年

石塚迅『中国における言論の自由——その法思想、法理論および法制度』、明石書店、二〇〇四年

上野忠治「地方からみた現代中国の社会・思想状況——1987～1989」、『中国研究月報』五〇六号、一九九〇年四月

上原一慶『中国社会主義の研究』、日中出版、一九七八年

宇野木洋『克服・拮抗・模索——文革後中国の文学理論領域』、世界思想社、二〇〇六年

梅村卓「ブルジョア精神汚染批判とメディア——「党性」「人民性」論争をめぐる」、『中国研究月報』七八二号、二〇一三年四月

梅本克己『唯物史観と道德』、三一書房、一九九五年（一九四九年刊の増補）

梅本克己『唯物論と主体性』、現代思潮社、一九六一年

梅本克己・佐藤昇・丸山真男『現代日本の革新思想』、河出書房新社、一九六六年

梅本克己『革命と人間』、三一書房、一九七七年

梅本克己『主体性論』、三一書房、一九七七年

梅本克己『宗教・文学・人間』、三一書房、一九七八年

遠藤佳代子「「先鋒文学」の技法」、『中国研究月報』七四四号、二〇一〇年二月

「王若水向劉再復提出質疑」、『文芸争鳴』、一九八八年第四号

王若水「文芸与人的異化問題」、『上海文学』、一九八〇年第九号

王若水「完整準確地掌握馬克思主義」、『学習与思考』、一九八三年第二号

王若水「關於反映論、主体性、人道主義的一些看法」、『文芸理論研究』、一九八八年第四号

王若水「現實主義和反映論問題」、『文芸理論研究』、一九八八年第五号

王若水「異化——这个訳名」、『読書』、二〇〇〇年第七号

王前『中国が読んだ現代思想：サルトルからデリダ、シュミット、ロールズまで』、講談社、二〇一一年

王徳領「80年代对西方現代派文学的訳介与接受」、『海南師範大学学報(社会科学版)』、二〇一一年第六号

王曉明「人文精神による苦境からの脱出」、坂井洋史訳、『世界』、一九九六年一〇月号

王曉明編『人文精神尋思録』、上海：文匯出版社、一九九六年

加々美光行『逆説としての中国革命——<反近代>精神の敗北』、田畑書店、一九八六年

加々美光行『現代中国の黎明——天安門事件と新しい知性の台頭』、学陽書房、一九九〇年

加々美光行「現代中国の政治社会と社会学——中国における社会学の存立可能性」、『中国研究月報』四二六号、一九八三年八月

- 河田悌一『中国近代思想と現代——知的状況を考える』、研文出版、一九八七年
- 夏中義『新潮学案』、上海三聯書店、一九九六年
- 夏中義「民族精神系譜的個案追問——論劉小楓『拯救与逍遙』」、『浙江社会科学』、一九九六年第五号
- 何光滬「1978-1999 年的中国宗教研究及其与政治和社会環境的關連」、『北京大学研究生学志』、一九九九年第四号
- 賀照田『当代中国的知識感觉与觀念感觉』、桂林：廣西師範大学出版社、二〇〇六年
- 賀照田「從潘曉討論看当代中国大陸虛無主義的歷史与觀念成因」、『開放時代』、二〇一〇年第七号
- 郭羅基『新啓蒙：歷史的見証与省思』、香港：晨鐘書局、二〇一〇年
- 賀桂梅『「新啓蒙」知識檔案：80年代中国文化研究』、北京：北京大学出版社、二〇一〇年
- 甘陽「中国自由左派的由来」、『政治理論在中国』、香港：オックスフォード大学出版社、二〇〇一年
- 甘陽編『中国当代文化意識』、香港：三聯書店、一九八九年
- 許紀霖、羅崗『啓蒙的自我瓦解』、吉林出版社集团、二〇〇七年
- 許紀霖「啓蒙的命運——二十年来的中国思想界」、『二十一世紀』（香港）一九九八年第一二月号
- 許紀霖「啓蒙如何雖死猶生？」、『知識分子論叢』第九輯、南京：江蘇人民出版社、二〇一〇年
- 許子東『為了忘却的集体記憶』、北京：三聯書店、二〇〇〇年
- 翟業軍「啓蒙就是一段試錯的旅程——從『晚霞消失的時候』到『啓蒙時代』」、『上海文化』、二〇一〇年第二号
- 『共和国文学 50 年』（楊匡漢・孟繁華編）、北京：中国社会科学出版社、一九九九年
- 桑島由美子「中国知識界は西欧ポストモダニズムをどう見るか——批判的受容から「日常生活の審美化まで」」、『言語と文化』第二一号、愛知大学語学教育研究室紀要、二〇〇九年七月。
- 黃旭「文学政治与二十世紀八〇年代激進主義」、上海：復旦大学博士論文、二〇

○八年

洪子誠『中国当代文学概説』、香港：青文書屋、一九九七年

高行健『現代小説技巧初探』、広州：花城出版社、一九八一年

国分良成『現代中国の政治と官僚制』、慶應義塾大学出版会、二〇〇四年

小山三郎・許青娟編『中国現代文学——台湾からみる中国大陸の文学現象』、晃洋書房、二〇一〇年

查建英編『八〇年代訪談録』、北京：三聯書店、二〇〇六年

蔡翔『革命／叙事：中国社会主义文学—文化創造（1949—1966）』、北京：北京大学出版社、二〇一〇年

坂井洋史『懺悔と越境——中国現代文学史研究』、汲古書院、二〇〇五年

坂井洋史「面对差異性——關於中日文学研究者進行學術対話的断想」、『文学評論』、一九九六年第二号

坂井洋史「文化批評・近代論・文学史～八十年代の「現代化」評価から」、『現代中国』、一九九八年第七二号

朱学勤『道德理想国的覆滅』、上海：三聯書店、二〇〇三年

朱学勤「五四思潮与八十年代、九十年代」、『現代与伝統』、一九九五年第六号

簫功秦『与政治浪漫主義告別』、武漢：湖北教育出版社、二〇〇一年

公羊編『思潮：中国「新左派」及其影響』、北京：中国社会科学出版社、二〇〇三年

杉山太郎「中国における日本文学の翻訳と研究」、『中国研究月報』三九四号、一九八〇年一二月

瀬戸宏「劉心武試論——《班主任》まで」、『中国研究月報』三九七号、一九八一年三月

千野拓政「「創作の自由」と現在の中国文学——中国作家協会第四次会員代表大会の意味とその影響」、『中国研究月報』四五〇号、一九八五年八月

テツオ・ナジタ、前田愛、神島二郎編『戦後日本の精神史』、岩波書店、二〇〇一年

曹維勁、魏承思編『中国 80 年代人文思潮』、上海：学林出版社、一九九二年

曹惠英『中国知識青年題材小説研究——從文革時期到 90 年代』、台湾：学生書局、二〇一〇年

- 曹文軒『中国八十年代文学現象研究』、北京：北京大学出版社、一九八八年
- 蘇紹智『十年風雨：文革後的大陸理論界』、台湾：時報文化出版有限公司、一九九六年
- 蘇紹智、張頌揚編『十一届三中全会以来馬克思主義在中国的發展』、北京：人民出版社、一九八八年
- 蘇曉康・王魯湘編『河殤』、辻康吾・橋本南都子訳、弘文堂、一九八九年
- 大里浩秋「詩人・作家の白樺氏に聞く」、『中国研究月報』四六五号、一九八六年十一月
- 武田清子「近代化と伝統分化——日本と中国」、『季刊中国研究』第九号、一九八八年二月
- 田畑佐和子「発売中止・回収となった『人民文学』1・2月合併号」、『中国研究月報』四六九号、一九八七年三月
- 趙黎波「新時期文学批評的啓蒙話語研究」、上海：復旦大学博士論文、二〇〇七年
- 陳思和「文化的失落感に陥った中国知識人——私はどこへいくのか」（坂井洋史訳）、『世界』、一九九六年六月号
- 陳来「思想出路的三動向」、台湾：『当代』、一九八八年一月第二十一号
- 陳子明「關於八〇年代文化思想派別等的通信」、『領導者』、二〇〇九年六月号
- 『中国青年』編集部編『潘曉討論：一代中国青年的思想初恋』、天津：南開大学出版社、二〇〇〇年
- 鄭潤良「反現代的現代性」——新左派文学史觀萌發的語境及其問題、『福建論壇・人文社会科学版』、二〇一〇年第四号
- 唐翼明『大陸新時期文学（1978—1989）：理論与批評』、台湾：東大圖書公司、一九九五年
- 唐小兵「歴史与闡釈之間的五四話語」『思想』（台北：聯經出版）、第一三号、二〇〇九年一〇月
- 唐小兵編『再解讀——大衆文芸与意識形態』、香港：牛津大学出版社、一九九三年
- 富永健一「社会学理論と中国および日本の近代化」、『季刊中国研究』第一五号、一九八九年七月

特集：「80年代の中国詩——朦朧詩の誕生と挫折」、『季刊中国研究』第二〇号、一九九一年五月

特集：「五四運動」をめぐる学術論争——五四運動研究シンポジウムの記録」、『季刊中国研究』第一三号、一九八八年十月

特集：「70年代中国」（王紹光・黄万盛・単世聯・蔡翔・金大陸・徐俊忠・老田・郭春林・賀照田・羅崗 など）、『開放時代』、二〇一三年第一号

特集：「文学・批判・人間」、『中国研究月報』四〇二号、一九八一年八月

中野実『宗教と政治』、新評論株式会社、一九九八年

中屋敷宏『中国イデオロギー論』、勁草書房、一九八三年

任劍涛『中国現代思想脈絡中的自由主義』、北京：北京大学出版社、二〇〇四年

根橋正一「上海における新型知識人の形成」、『季刊中国研究』第二七号、一九九三年三月

野村浩一「80年代・中国の政治——社会主義と「開発独裁」の間」、『季刊中国研究』第一号、一九八五年十月

萩野脩二「「緑色」への挑戦——張潔から阿城そして莫言へ」、『季刊中国研究』第八号、一九八七年九月原島春雄「近代化と中国の思想風土」、『季刊中国研究』第一号、一九八五年十月藤井省三『中国語圏文学史』、東京大学出版会、二〇一一年

潘鳴嘯（Michel Bonnin）『失落的一代——中国の上山下郷運動：1968～1980』、欧陽因訳、北京：中国大百科全書出版社、二〇〇九年

平野正『中国の知識人と民主主義思想』、研文出版、一九八七年

廣松渉『〈近代の超克〉論』、講談社、一九八九年

ピーター・パーク『文化史とは何か』（増補改訂版、長谷川貴彦訳）、法政大学出版局、二〇一〇年

『ヒューマニズムの史的展開』（山室静・池島重信・藤原定編）、宝文館、一九五六年

福岡愛子『文化大革命の記憶と忘却：回想録の出版にみる記憶の個人化と共同化』、新曜社、二〇〇八年

福本勝清「疎外論の歴史諸相——中国における疎外論の展開によせて」、『中国研究月報』四〇〇号、一九八一年六月

- 藤井省三『中国語圏文学史』、東京大学出版会、二〇一一年
- 藤井満洲「中国最近の政治思想動向について」、『中国研究月報』三九四号、一九八〇年一二月
- 北島・李陀編『七十年代』、香港：オックスフォード大学出版社、二〇〇八年
- 洪彬編『劉曉波面面觀——2010年諾貝爾和平獎獲得者』、香港：珀斯出版公司、二〇一〇年
- 丸山昇『中国社会主義を検証する』、大月書店、一九九一年
- 丸山昇『現代中国文学の理論と思想 文化大革命と中国文学覚え書』、日中出版、一九七四年
- 丸川哲史『魯迅と毛沢東——中国革命とモダニティ』、以文社、二〇一〇年
- 馬立誠『当代中国八種社会思潮』、北京：社会科学文献出版社、二〇一二年
- 米歇尔·福柯 (Michel Foucault) 『什么是啓蒙？』(汪暉訳)、『文化与公共性』北京：三聯書店、一九九八年
- 李劫『中国八〇年代文学歴史備忘』、台湾：秀威資訊、二〇〇九年
- 李潔非『典型年度——当代中国的思想軌跡』、北京十月文芸出版社、二〇一三年
- 李洪林『中国思想運動史』、香港：天地圖書有限公司、一九九九年
- 李世涛編『知識分子的立場：激進与保守之間的動蕩』、長春：時代文芸出版社、二〇〇〇年
- 李世涛編『知識分子的立場：民族主義与轉型期中国的命運』、長春：時代文芸出版社、二〇〇〇年
- 李世涛編『知識分子的立場：自由主義之爭与中国思想界的分化』、長春：時代文芸出版社、二〇〇〇年
- 李沢厚「啓蒙与救亡的双重変奏」、『中国現代思想史論』、北京：東方出版社、一九八七年
- 劉曉波『選扞的批判——与思想領袖李沢厚對話』、台湾：風雲時代出版公司、一九八九年
- 劉曉波『末日幸存者的独白』、台湾：時報文化出版有限公司、一九九二年
- 劉小楓『現代性社会理論緒論——現代性与現代中国』、上海：三聯書店、一九九八年
- 呂新雨「魯迅之「罪」、反啓蒙与中国的現代性——对劉小楓「基督神学」的批判」、

『天涯』、二〇〇九年第三号

盧之超「80年代那场關於人道主義和異化問題的爭論」、『当代中国史研究』、一九九九年第四号

林毓生『中国傳統的創造性轉化』、北京：三聯書店、一九八八年

矢吹晋編著『天安門事件の真相』上・下卷、蒼蒼社、一九九〇年

矢吹晋『中国のペレストロイカ [民主改革の旗手たち]』、蒼蒼社、一九八八年

姚剛「中国における近代化の社会学的分析——意識改革の勧め」、『季刊中国研究』第一〇号、一九八八年二月

吉田富夫「「十年」を見る視点——「中国新時期文学十年學術討論会」ノート」、『季刊中国研究』第八号、一九八七年九月

興梠一郎「現代中国の思想的底流」、『中国研究月報』五三六号、一九九二年一〇月

闫月珍「20世紀80年代以来中国文学批評研究的進程」、広州：暨南大学博士論文、二〇〇二年

徐友漁「相互糾錯以求真——徐友漁回復陳子明」、『領導者』、二〇〇九年六月号

蘇煒「八〇年代北京知識界的文化圈子」、『中国之春』、一九九二年一月号

辻康吾「『河殤』との出会い」、『中国研究月報』四九二号、一九八九年二月

ホルクハイマー・アドルノ『啓蒙の弁証法——哲学的断想』（徳永恂訳）、岩波書店、一九九〇年（原著は一九四七年）

崔衛平「「人道主義和异化問題」討論始末」、『炎黄春秋』、二〇〇八年第二号

馬立誠「民主社会主義在中国——民主社会主義思潮」、『文史月刊』、二〇一二年第九号

雷永生「討論「人道主義」和「異化」為何成了「精神污染」？——「人道主義和異化」大討論始末」、『社会科学論壇』、二〇一二年第七号

山田坂仁『八〇年代の世界危機と社会主義』、三一書房、一九八〇年

段徳知「關於「宗教鴉片論」的「南北戦争」及其學術貢獻」、『復旦學報（社会科学版）』、二〇〇八年第五号

#### 同時代中国語文献：

『人民日報』、『文芸報』、『世界經濟導報』、雜誌『中国青年』、雜誌『紅旗』、雜

誌『人民文学』、雑誌『上海文学』、雑誌『七〇年代』（香港、その後『九〇年代』に改名）、同人雑誌『新啓蒙』（王元化・王若水ら編）、「走向未来」叢書、「文化：中国与世界」叢書、「二十世紀」文庫

### 現代中国年表（1976～1989）

年号	文芸・思想	政治・社会
1976	<p><b>1.20</b>『人民文学』復刊。蔣子龍「機電局長的一天」が掲載、後に「修正主義」作品として批判される。<b>2.1</b> 江青は「走資派と戦う作品を書こう」という指示を出す。<b>3.1</b>「堅持文芸革命、反撃右傾翻案風」が『紅旗』に掲載。<b>6.4</b> 伍兵「巖峻的日子」が『北京文芸』に掲載。鄧小平を批判し、四五天安門事件を否定。</p>	<p><b>1.8</b> 周恩来首相死去。<b>2.6</b> 鄧小平を標的とする「走資派批判」が強まる。<b>4.5</b> 天安門事件。<b>4.7</b> 華国鋒は党第一副主席・首相就任、鄧小平の全職務解任を決定。<b>7.28</b> 河北省唐山大地震、死者 24 万人。<b>9.9</b> 毛沢東死去。<b>10.6</b> 江青ら「四人組」逮捕。</p>
1977	<p><b>2.26</b> 穆旦逝去。<b>5.7</b> 中国社会科学院、中国科学院より分離独立。<b>6.17</b> 阿英（錢杏邨）逝去。<b>7.24</b> 何其芳逝去。<b>9.20</b> 何其芳「毛沢東之歌」が『人民文学』第 9 号に掲載。階級間の共同の美を語る。<b>11.20</b> 『人民日報』編集部、「文芸黒線專政」論を批判する座談会を開催。</p>	<p><b>2.7</b> 『人民日報』『紅旗』『解放軍報』共同社説が「二つのすべて」を主張。<b>5.24</b> 鄧小平、「二つのすべて」の堅持を批判。<b>7</b> 上海でミニスカートが大流行。<b>7.16</b> 鄧小平全職務回復。<b>8.12～18</b> 共産党第 11 回全国代表大会、華国鋒は文革終了宣言、但し階級闘争と継</p>

	<p>茅盾・劉白羽ら参加。11. 劉心武の短編小説「班主任」が『人民文学』第 11 号に掲載。</p>	<p>続革命を肯定。華国鋒は党主席に就任。10. 1 全国の職員・労働者の 46%を対象に賃金引き上げが実施。12. 25 全国統一大学学科試験終わる。全国で 570 万人が受験、21 万人余が合格。</p>
<p>1978</p>	<p>2. 『文学評論』復刊。3. 11 中国社会科学院、「兩個估計」論批判の座談会を開催。評論員文章「一定要讓社会科学研究空前反映起来」が『人民日報』に掲載。5. 27～6. 5 文聯第 3 期全国委員会第 3 回会議を開く。『文芸報』復刊。6. 12 郭沫若逝去。6. 13 柳青が逝去。8. 11 復旦大学中文学科の学生盧新華、短編小説「傷痕」を上海『文匯報』に発表、大きな反響を呼び起こす。10. 黄翔ら貴州出身の詩人たち、北京で詩歌大字報を張り出す。12. 1～1986. 8. 20 巴金、香港『大公報』の「随想録」コラムに執筆開始。八年間で『随想録』『探索集』『真話集』『病中集』『無題集』が単行本化され、1987 年 8 月に北京三聯書店から合併版が出版。12. 10 陶鑄の娘陶斯亮による「一封終于發出的信」が『人民日報』に掲載。12. 23 北島・芒克らの同人誌『今天』が創刊。</p>	<p>3. 18 全国科学大会で鄧小平は「科学技術は生産力」、知識人は「労働者階級の一部」と指摘。5. 11 『光明日報』特約評論員論文「実践が真理検証の唯一の基準である」を提起、以後「真理基準」論争が始まる。8. 12 日中平和友好条約が調印。11. 10～12. 15 党中央工作会議開催。文革の「遺留問題」を是正。名誉回復。10 壁新聞が盛ん。人権・自由・民主を要求。11. 14 北京市党委常務委拡大會議、天安門事件を「革命的行動」として逆転評価を発表。11. 17 『人民日報』、「右派分子」のレッテルを取り消す決定を公表。12 民主人權運動が盛ん。『四五論壇』などの民間刊行物が多数出現。12. 18～22 党第 11 期 3 中全会、党の活動重点を思想解放、対外開放などに移すことを決定。</p>

1979	<p>1.25 『収穫』復刊。上海『戯劇芸術』第1号に陳恭敏の文章「工具論還是反映論——關於文芸与政治的關係」が掲載。3.10 北島の「回答」が『詩刊』第3号に発表。3.25 従維熙の中編小説「大墻下的紅玉蘭」が『収穫』第2号に発表。その後、『文芸報』で議論特集。王若望「談文芸的「無為而治」」『紅旗』第九号。4.20 評論員文章「為文芸正名——駁「文芸是階級鬭争的工具」說」が『上海文学』第4号に掲載。5.2~9 社会科学院、五四運動60周年記念シンポジウムが開催。周揚は「三次偉大的思想解放運動」と題して報告。5.3 中共中央が1966年2月に公布された江青による「部隊文芸工作座談会紀要」を撤廢。10.30~11.16 文学芸術工作者第4回代表大会が開催。周揚が報告し、鄧小平も「祝詞」を発表。10. 白樺の映画脚本「苦恋」が『十月』に掲載。1980年に「太陽和人」と改名映画化されたが、上映禁止。この年に李沢厚『美学論集』、『批判哲學的批判』、『中国近代思想史論』が上梓。</p>	<p>1. 魏京生「第五の現代化」(民主化)を「民主の壁」に張り出す。1.28 地主・富農分子のレッテル除去の決定が公表。2.2 1966~69年の間に、文革のため40万人以上が殺害、1億人が被害を受けたと党中央が公表。2.17 「対ベトナム自衛反撃戦争」開始。3.30 鄧小平、「四つの基本原則」の堅持を指示。7.15 広東・福建に對外經濟自主權を与え、經濟特区の設置を決定。10.16 魏京生、スパイ容疑で懲役15年の判決。12.15 「一人っ子政策」が提唱。</p>
1980	<p>2.15 『文芸評論』第1号に「文芸和政治關係問題」に関する特集</p>	<p>2.23~29 党第11期5中全会開催。劉少奇の名誉回復、「四大自</p>

	<p>が組まれた。4.18『人民日報』に評論員文章「对待知識分子的馬克思主義方針」が掲載。5. 青年「潘曉」の長文手紙が雑誌『中国青年』第5号に掲載。全国範囲で人生観に関する大討論を引き起こす。5. 7 謝冕「在新的崛起面前」を『光明日報』に発表。「朦朧詩」論争が開始。7.26「文芸為人民服務、為社会主义服務」『人民日報』。10.8『人民日報』文芸に対する党の干渉廃止を訴えた俳優趙丹の「遺言」「管得太具体、文芸没希望」が掲載。「文芸講話」の絶対的權威の否定と検閲制廃止を訴える。11. 戴厚英の長編小説『人啊、人！』が出版。金庸の武俠小説『射雕英雄傳』が広州の『武林』誌で連載され始める。</p>	<p>由」の憲法条項が削除。8.『新聞戦線』に王若水「關於異化問題」。8.21 鄧小平、毛沢東は功績第一、誤り第二と語る。8.30 華国鋒は首相辞任。趙紫陽が就任。10.25 廖蓋隆、党・国家指導体制の改革案を詳述（庚申改革方案）。</p>
1981	<p>1. 礼平の中編小説「晚霞消失的時侯」が『十月』誌に掲載。論争を引き起こす。3.27 茅盾逝去。3. 高行健『現代小説技巧初探』、李沢厚『美的歷程』が刊行。4.20『解放軍報』特約評論員、「苦恋」を批判。7.17 鄧小平、党宣伝部責任者との談話で「苦恋」批判について具体的指示。11. 25 白樺、自己批判を表明。12.27 胡耀邦は「苦恋」</p>	<p>2.28「五講四美」の新道德運動が提唱。3.27 鄧小平は軍に「關於反对錯誤思想傾向問題」講話。「左」にも反对するが、右にも反对する」と指摘。6.27 共産党第11回中央委員会第6次全体会議で、華国鋒は党主席を辞任。胡耀邦が党主席に、鄧小平が中央軍委主席に就任。「關於建国以来党的若干歷史問題的決議」を採択。</p>

	批判の終結を宣言。	8.8 全国思想戦線問題座談会、胡喬木はブルジョア自由化反対の演説。9.25 魯迅生誕 100 周年記念大会で、胡耀邦はブルジョア自由化傾向を批判。
1982	3.12『文学評論』編集部が人性・人道主義問題座談会を開く。5. 路遥の中編小説「人生」が『收穫』第3号に発表。8.1『上海文学』第8号に「關於「現代派」的通信」フォーラムが開設。「現代派」論争が始まる。11.16『紅旗』第22号にレーニンの「党的組織和党的出版物」の新しい訳文、及び中共中央編訳局の「「党的組織和党的出版物」的中訳文為什麼需要修改？」を掲載。	8.28『解放軍報』、趙易亜論文を掲載（鄧小平、胡耀邦を間接批判する「ブルジョア自由化」批判を展開）9.1～11 党第12回全国大会、党主席制廃止され胡耀邦が総書記に就任。
1983	1.15 徐敬亜の「蹶起的詩群——評我国詩歌的現代傾向」が『当代文芸思潮』第1号に発表。「朦朧詩」を弁護。10.7 社会科学院文学研究所当代文学研究室が『挑戰』『離離原上草』『妙清』『人啊，人』などにおける人性と人道主義の創作傾向を批判。# 「走向未来」叢書は刊行開始。	3.7 マルクス逝去 100 周年記念大会で、周揚は「關於馬克思主義的幾個問題的探討」と題して講演し、社会主義下の疎外の存在を指摘。8.25『人民日報』、請負契約の20年延長に同意。10.23「精神汚染除去」キャンペーン。11.14 胡績偉『人民日報』社長、王若水同副編集長が疎外論問題の責任をとって辞職。12.31 中共中央が「關於在清除精神汚染中正確对待宗教問題的指示」を出し、「精

		神汚染除去」キャンペーンは事実停止。
1984	<p>1. 3 中央党校で胡喬木、「關於人道主義和異化問題」と題して演説（『人民日報』1. 27 に公表。『紅旗』第 2 号）。3. 5 徐敬亜の『蹶起』に関する自己批判を『人民日報』に掲載。7. 阿城の『棋王』が『上海文学』第 7 号に掲載。12. 29～85. 1. 5 中国作家協会第 4 回全国代表大会、胡啓立は党中央を代表して「創作の自由」を主張。12. 『上海文学』『西湖』及び浙江文芸出版社が共催する「杭州會議」にて、「民族文化」を提唱。</p>	<p>1. 7～16 趙紫陽首相訪米。3. 23～26 中曾根首相訪中。4. 26～5. 1 レーガン大統領訪中。9. 24～10. 8 日中青年友好交流。日本青年 3 千人訪中。10. 20 第十二期三中全会で「中共中央關於經濟体制改革的決定」が採択。商品經濟を目指す經濟改革が全面的に開始。12. 19 中英兩國、香港返還問題についての重要決定。</p>
1985	<p>2. 1 馬原の先鋒小説「岡底斯的誘惑」が『上海文学』第 2 号に発表。3. 20 劉索拉の小説「你別無選擇」が『人民文学』第 3 号に発表。3. 20—25 「通俗文学討論会」が広西省南寧市で行われる。4. 1 韓少功の「文学的「根」」が『作家』第 4 号に掲載。4. 11 莫言「透明的紅蘿卜」、王安憶「小鮑莊」が『中国作家』第 2 号に発表。6. 6 胡風が逝去。6. 20 韓少功「爸爸」が『人民文学』第 6 号に発表。9. 15 黄子平・陳平原・錢理群の対談「論「二十世紀中国文学」」が『文学評論』</p>	<p>1. 1 鄧小平の論文集「建設有中国特色的社会主义」発売。2. 1 趙紫陽首相、85 年から農産物価格に対する統制緩和、農産物統一買い付け・販売制廃止方針を表明。4. 22 文革中山西へ下放の若者、帰京求め北京に座り込み。6. 4 人民公社解体・郷鎮政府設立完了。7. 鄧力群党中央宣伝部長解任。12. 25 27 年ぶりに北京の教会でクリスマスミサ。</p>

	第 5 号に掲載。11. 15 劉再復の「論文学的主体性」(上編)が『文芸評論』第 6 号に発表。下編は同誌の 86 年第 1 号に掲載。	
1986	<p>3. 丁玲、朱光潜、聶紺弩が逝去。4. 26 韓少功「關於文学「尋根」的對話」が『文芸報』に掲載。4. 30 唐弢「一思而行——關於「尋根」」が『人民日報』に掲載。尋根意識に異議を提起。5. 5—10 新時期文学討論会が上海で開催。十年新時期文学と、1985 年の文学の評価について議論。7. 17 上海『文匯報』に王若水の論文「マルクス主義の人間哲学について」掲載。7. 18 韓東の詩「有関大雁塔」が『中国』第 7 号に発表。9. 7—12 新時期文学十年學術討論会が北京社会科学院文学研究所で開催。劉再復、劉曉波らが報告・発言。10. 18 魯枢元「論新時期文学的「向內轉」」が『文芸報』に掲載。11. 『文芸評論』第 6 号に「中国新時期文学十年學術討論会」欄が開設。11. 丁玲が主宰した『中国』誌が停刊。12. 「公劉和韓少功共同探討「尋根」的得与失」が『文学報』に掲載。12. 『北島詩選』が出版。12. ニーチェ『悲劇的誕生』(周国平訳)が</p>	<p>3. 25~4. 12 第 6 期全人代第 4 回會議、政治体制改革問題を議題に。4. 28~29 『社会科学』誌など主催の政治体制改革座談会が開催。7. 12 政治体制改革研究討論会、北京で閉幕。8. 30 『人民日報』に評論員論文「政治問題可以討論」が掲載。11. 15 方励之、「中国で三権分立は可能」と講演。12. 5 安徽省合肥市、科学技術大学などで学生デモ勃発、各地に波及。12. 19~22 上海で学生 1 万人以上が民主化・報道の自由・生活改善などを求めるデモを行う。12. 23 北京で学生 4 千人余がデモ。12. 25 『人民日報』、評論員論文「政治体制改革只能在党的領導下進行」掲載。12. 30 党中央 1 号文件、鄧小平「旗幟鮮明地反对資產階級自由化」を党内通達</p>

	出版。	
1987	<p><b>2.20</b> 劉心武『人民文学』編集長、チベット民族侮辱小説掲載と避難され停職処分受ける。<b>3.20</b> 張承志「金牧場」が『崑崙』第2号に発表。<b>3.</b> サルトル『存在与虚無』（陳宣良ら訳）が出版。<b>5.10</b> 「延安文芸講話」発表45周年記念討論会開催。<b>6.15</b> 巴金、「文革」博物館の建設を提案<b>8.1</b> 池莉の小市民を書く小説「煩惱人生」が『上海文学』第8号に発表。<b>9.</b> 張抗抗の小説「永不懺悔」が『小説界』第5号に発表。<b>11.25</b> 余華の小説「一九八六年」、王朔の小説「頑主」が『收穫』第6号に掲載。# 歴史観と道徳観との衝突を巡る論争が起きる。</p>	<p><b>1.1</b>『人民日報』元旦社説で「四つの基本原則」の堅持、「ブルジョア自由化反対」を呼びかける。学生数千名、深夜から翌朝にかけてデモ、天安門に座り込み。<b>1.13</b> 作家協会理事王若望を除名。<b>1.16</b> 胡耀邦は総書記辞任、趙紫陽が総書記代行に選出。<b>1.22</b> 胡喬木政治局員、全国的規模でのブルジョア自由化反対闘争を呼びかける。<b>1.23</b> 人民日報記者、作家協会副主席の劉賓雁の党除名を決定。<b>1.29</b> 趙紫陽首相、「ブルジョア反対」は党内に限定し政治運動をやらぬと言明。<b>3.5</b> 中央宣伝部・軍総政治部・共青団、「雷鋒に学ぶ座談会」開催。<b>5.4</b> 薄一波「五四精神・雷鋒精神を学び共産主義の信念を打ち立てよう」と強調。<b>5.13</b> 趙紫陽、宣伝・理論・報道・党学校幹部会議で「ブルジョア自由化反対」闘争の終結を宣言。<b>9.27</b> チベットのラサ暴動。<b>10.25</b> ~<b>11.1</b> 党第13期全大会開催。趙紫陽、「社会主義の初級段階」論を提起。<b>11.2</b> 趙紫陽は党総書記に就任。<b>11.12</b> 趙紫陽首相は辞任、李鵬副首相が首相代行に選</p>

		出。
1988	<p><b>1.25</b> 余秋雨が「文化苦旅」を『收穫』第1号に連載開始。<b>1.30</b> 陽雨(王蒙)「文学: 失去轟動効応以後」が『文芸報』に発表。純文学の周辺化を指摘。<b>2.10</b> 黄子平「關於「偽現代派」及其批評」が『北京文学』第2号に掲載。論争を引き起こす。<b>6.8</b> テレビ・ドキュメンタリー『河殤』が放映され、大反響。<b>6.30</b> 『文芸報』芸術部が『河殤』討論会を開催。<b>7.20</b> 王曉明・陳思和が『上海文論』第4号に「重写文学史」欄を開設し、1989年第6号まで9号を刊行。<b>9.</b> 西川らが「知識人態度、理想主義、秩序原則」をモットにする詩刊『傾向』を創刊。<b>10.11-16</b> 『文学評論』『鐘山』編集部が現実主義と先鋒文学シンポジウムを開催。商品経済の衝撃を前にする先鋒文学の行きづまり状態を議論。</p>	<p><b>2.6</b> 大都市への農民の流入現象が顕著。<b>2.27</b> 政治体制改革研究室(鮑彤主任)の設置を公表。<b>3.6</b> ラサで再び暴動。<b>3.25</b> 李鵬が正式に首相に選出。<b>5.4</b> 北京大学創立90周年の青空集会で、方励之は民主化を再主張。<b>6.3</b> 鄧小平、価格改革の早期断行を再提起。<b>8.30</b> 価格改革を凍結。<b>12.</b> 治安悪化に対応して、武装警察機動部隊が新設。</p>
1989	<p><b>2.15</b> 『鐘山』第2号に、「文革文学」の研究を呼びかける論文が三つ掲載。<b>2.17</b> 中共中央が「關於進一步繁荣文芸的若干意見」を公布。<b>2.24</b> 北京で「新権威主義」シンポジウムが開催。<b>3.26</b> 詩人海子が山海関で鉄道自殺。享年25歳。<b>5.</b></p>	<p><b>1.8</b> 于光遠、文革への「揺れ戻し潮流」を批判。<b>2.26</b> 趙紫陽、ブッシュ大統領との会見で過去への「揺れ戻し」と多党制・議会制への急進的改革の潮流をいざれも否定。<b>3.83</b> 月5日に発生したラサでの独立や自治拡大を求</p>

<p>『鐘山』第3号から「新写実主義」作品を掲載しはじめる。6.『作家』第6号に、莫言・余華・劉震雲・遲子建・海男・鄧九鋼・劉毅然・洪峰ら17名の青年作家による同じ「愛情故事」と題する短編が掲載。やがて「性の氾濫」と批判される。7.17易家言の文章「『河殤』宣言了什麼？」が『人民日報』に発表。『河殤』批判を展開。7.30周揚、逝去。蘇童の中編小説「妻妾成群」が『收穫』第6号に発表。#雑誌『新觀察』、『文匯月刊』が停刊処分。</p>	<p>める騒乱に、建国以来はじめて戒嚴令を公布。4.15前総書記の胡耀邦が死去。北京大学に多数の追悼壁新聞。4.18北京大学生3千人が天安門までデモ。4.21天安門広場デモ。10万人に。4.22胡耀邦の追悼大会。天安門広場に20万人の学生。4.26『人民日報』社説、学生運動を「計画的陰謀・動乱」と非難。5.4五四運動70周年で学生5万人がデモ。5.13天安門広場で学生3千人が無期限ハンストに突入。5.16鄧小平、ゴルバチョフ会談、中ソ正常化を宣言。5.17天安門広場に100万人規模のデモ、デモは全国約30都市に広がる。5.20建国以来はじめて首都に戒嚴令を公布。5.21～24天安門広場へのデモは200万人規模に拡大。6.4未明、戒嚴部隊が天安門広場に突入、広場を制圧。6.13公安部、柴玲ら学生リーダー21人を指名手配。6.23中共第13回4中全会開催、趙紫陽、全職務解任。江沢民が新総書記に就任。「一つの中心（経済建設）、二つの基本点（「四つの基本原則」と「改革開放」）」の堅持を再強調。</p>
---	---

本年表は、陳文新編『中国文学編年史』（当代卷、中国：湖南人民出版社、

二〇〇六年)、及び小島朋之『模索する中国——改革と開放の軌跡』(岩波書店、一九八九年)、天児慧『中国改革最前線——鄧小平政治のゆくえ』(岩波書店、一九八八年)の付録年表を参照して作ったものである。