

九〇年代中国知識界と『俠』の発見

陳平原の俠文化研究から

花尻奈緒子

一 はじめに

武俠小説とは、武芸と義俠心を併せ持つ英雄の活躍を描く、中国独特の大衆娯楽小説の一形式である。『水滸伝』などの豪俠小説、『三俠五義』などの俠義小説を祖とし、中華民国時代に広く大衆の人気を博した。しかし五四新文化運動以降、瞿秋白「吉訶德的時代」（三一年）^①、鄭振鐸「論武俠小説」（三二年）^②、茅盾「封建的小市民文芸」（三三年）^③など、著名な五四新文学家の雑文により、大衆への啓蒙、社会の現代化を阻害する旧時代の遺物として、武俠小説への批判が展開された。内

容においては大衆の思想に悪影響を与えるとされ^④、また形式においては、文言文と章回体などが新白話文の普及を阻害するとされたのである。新文学が文壇において支配的地位を獲得していくにつれ、武俠小説は「文学」および「文学史」から排斥されていった。

さらに中華人民共和国成立後、一九五五年五月二〇日発令の『中共中央による、反動的・猥褻的・荒唐無稽な刊行物・図画の処理に関する問題、および私営文化事業と企業の管理と改造の強化に関する指示』により、政府によって公式に武俠小説の流通が禁止されたが、改革開放に伴い解禁された一九七九年に

は、大陸政府の法権が及ばない香港・台湾において五〇年代半ば以降に生産された「新派武俠小説」——民国時代の大陸の武俠小説と区別してこのように呼ばれる——が大陸に流入し、再び大衆に歓迎された。八〇年代にはいくつかの新派武俠小説に関する研究論文が発表され、著名な知識人による肯定的な手記も発表されたが^⑤、それ以降も金庸とその他の武俠小説は文学研究の対象としては否定的に扱われ続けた。

しかし、一九九四年、北京大学が武俠小説作家金庸^⑥に名誉教授の号を授与したことを契機に、金庸作品に現代文学としての価値を認めるという主旨での積極的評価が開始された。北京大学という権威が武俠小説評価に関わったことは、当時相当にセンセーショナルな出来事であり、賛否両論があったが、それ以降金庸作品を主題とする論文が続々と発表され、学術検討会が各地で開催されるに至り、かつて批判の対象であった武俠小説は、金庸以外の新派・旧派の作家を含め、現在では文学の殿堂に一定の地位を占めるに至っている。一九九四年以降の、学術界が関わる金庸評価の流れを、本稿では「金庸現象」とする。この金庸現象の背景は往々にして、王朝^⑦現象と一括りに、市場経済化に伴う通俗文学の復権という文脈で理解される。また日本においては、「雅／俗」は「譴責／発散」の対立構造、すなわち「知識人／大衆」の対立構造であり、金庸現象とは、

メディアの多様化に伴う文字知の価値低下によって起きた、知識人の拠り所の再定義の一環であったという評価もある^⑧。しかし二〇年代から約六十年間、学術研究および現代文学（史）から武俠小説が排斥されてきた状況で、それまでとは真逆の金庸現象が発生するに至ったことは、果たして改革開放と市場経済化に伴う文学商業化、或いはそれに伴う知識人の地位低下への抵抗のみを原因として起こり得た変化であろうか。

なぜ他の武俠小説家ではなく金庸であったのかについても当然議論が必要ではあるが、本稿ではまず、武俠小説を現代文学史が受け容れたという事態を、単純な社会経済状況の即時的な反映と見るのではなく、文化評論の立場から、長らく体制イデオロギーと対立していた中国伝統文化の一つである俠文化が、新たな文化要素として、文革以降いかにして発見され、金庸現象発生の土壌となったのか、陳平原^⑨の俠文化研究の分析を通して、「俠」の発見」という一つの文化現象として考察したい。これによって、文革以降の人文系知識人・知識界が辿った、自己認識および学術の方向性について、その性格を浮かび上げることができるのではないかとの見通しを持っている。なお、本稿では中国語における「現代」を近代と訳さず、そのまま「現代」とする。現代文学、現代文学史、現代化という場合も同様である。また、「俠」は一般に義俠の概念、或いは

「武芸によって義俠を行う人物」を指し、後者は他に俠客、遊俠、俠士などの呼称がある。本稿では通常いずれにも「俠」の語を使用するが、陳平原は人物像としての俠の呼称に「遊俠」を使用しているため、陳平原の言に言及、或いは引用する場合のみ原文のまま「遊俠」とする。

二 雅俗の対立

金庸現象発生後の議論は、当然ながら文学の側面からのものが大部分である。五四新文学家によって文学史から排斥されてきた武俠小説の、どの要素に「文学としての価値」を見出すかが議論の中心となったのである。しかし、金庸現象初期にまずキーワードとなったのは、「雅俗共賞」の語である。金庸評価においては「大衆娯楽小説でありながら知識人をも惹きつける文芸的魅力がある」との意味で使用された。金庸現象初期における、金庸作品への賛否両論は、主にこの「雅俗共賞」の語に武俠小説が値するか否か、すなわち通俗小説に文学的価値を認めることが誤りか否かが争点となったのである。

金庸現象はその過程において、大陸の文学（史）研究における、五四新文学伝統に基づいた雅俗の二項対立の解消を促し、文学の多元的共生への道を促したという成果によって、しばし

ば解釈される。李愛華は「金庸研究の直接的成果は、〔……〕ある社会に高雅文学だけが有り通俗文学が無い、或いは通俗文学だけが有り高雅文学が無い、そのどちらもが不完全な文学の形態だと認識させたことである」¹⁰と、金庸をきっかけに、新文学による現代文学史の一元的支配が終焉に向かったことを肯定的に評価している。

そもそも雅俗の対立という問題は、五四以来の中国文学史においては一貫して重要なテーマであり、度々論争が起きてきた。趙毅衡は、五四以来の通俗文学と主流文学の関係について、以下の概観を述べている。

五四以来、文学理論家は一貫して通俗文学を、主流文学から独立したものであり、主流文学と相反する価値観を持つものと考えてきた。鄭振鐸の見解は典型的である。「彼らはもう一つの社会、もう一つの人生、別の方面の中国を表現している。正統文学、貴族文学、帝王によって飼われていた多くの文人学士とは、書くことによって表現するものが異なるのだ。ただ、ここに真の中国人民の発展、生活と情緒を見出すことができる」(『中国俗文学史』上巻)。彼は「もう一つの文化」とは言わなかったが、事実上俗文学と主流文学が、二つのお互いに独立した文化に、別々に属することを認めている。¹¹

このように、雅俗はそれぞれ異なる価値観を持った相容れない文化とされてきた。また、鄭振鐸が新文学を牽引した文学研究会の発起人であり、雑文「論武俠小説」で武俠小説と作家を批判したことからも明白だが、鄭の言う「俗文学」は武俠小説・鴛鴦胡蝶派などを含む「通俗文学」ではなく、文学大衆化の目標から注目された、民間文化を反映した文学作品群——詞や雜劇、民歌といった民間文学である。鄭が『中国俗文学史』を著した理由は、その第一章で述べられている通り、「大雅の堂に登せず、学識ある士大夫が蔑視し、注意をはらわぬ文体は、すべて俗文学である。(……)『俗文学』は中国文学の主要な部分であるだけでなく、もはや中国文学史の中心となっているのである」¹²⁾と、従来の「雅(士大夫文学)」に対する「俗」、すなわち周縁であった民間文学が、「五四」を経て中心へと逆転するという、新たな雅俗の価値観に沿った文学史の建設を目的としていたことによる。ただし、その俗の分類に武俠小説は含まれず、そもそも啓蒙性を前提とした「文学」の範疇にすら無かったのである。

一九三四年を中心に論じられた「大衆語」論争においては、依然として新白話が大衆に普及しきらず、新白話によって書かれた文学が大衆を置き去りにしているという現状認識から、旧

白話によって書かれ、大衆の人気を得ている武俠小説などの通俗文学が、新白話普及を阻害するものとして、その封建的内容とともに批判された。一九四〇年代の民族形式論争においても、民間俗文学が民族形式の資源と目されたが、そこに内包される封建的イデオロギーと新文学伝統との対立が、再び問題となった。その後、四二年に毛沢東が『在延安文芸座談会上的講話』(以下『文芸講話』)¹³⁾によって明確な文芸路線を示したことで、この論争には幕が引かれた。『文芸講話』は、知識人らに労働者・農民・兵士を熟知した上で彼らのための作品を創作することを要求し、また政治的基準を芸術的基準より優位におくことを示したもので、新文学をブチブルジョア的と批判しつつも、反封建主義の点においては新文学と一致していた。文芸大衆化のために「俗」の部分は確保しつつも、革命の障害となる封建的思想は、やはり旧思想として排斥されたのである。このように、中華人民共和国建国後、『文芸講話』が文学の綱領として絶対化されると同時に、雅俗⇨新旧の対立がイデオロギー的に固定された。金庸現象は、九〇年代に再提起された雅俗の議論の一つともいえる。

以上のように、雅／俗、主流文化／通俗文化、新思想／旧思想の対立は、それぞれほぼ同義のものとしてとらえられ、俗・通俗文化・旧思想に属するとされた俠文化ならびに俠文学は、

五四新文化運動以降、現代文学史から一貫して排斥され続け、また体制イデオロギーによっても否定されてきたのである。武侠小说は純文学のみならず、十七年文学の対立面でもあったのだ。

このような根深い雅俗の対立を抱える知識界が、俠文化を許容する状況へと急転する以前に、一九八九年夏から九〇年末に執筆され¹⁴⁾、一九九二年に出版された陳平原の『千古文人俠客夢』が、俠文化を切り口に中国の民族的「文化精神」の探求を行っていたことに注目したい。これ以降は、蔡翔『俠与義』（九三年）、曹正文『中国俠文化史』（九四年）、韓雲波『中国俠文化——積澱与承伝』（〇四年）など、俠文化を採り上げた学術書が多く出版されているが、それ以前には、単篇の論文或いは雑誌の特集があったほかは、王海林が武俠小説史をまとめた以外、目立った成果はなかった。また、『千古文人俠客夢』は、その後の武俠小説研究の中で、中国民族と俠文化という文脈において頻出の資料でもある。俠文化は、古来存在しているながら、陳平原によって現代的価値を持つものとして学術的に再発見され、学術界に提起されたのである。

三 陳平原の俠文化研究

陳平原が金庸現象以前に著した『千古文人俠客夢』は、歴史上の「俠」に関する記述および俠文化・俠文学——唐宋豪俠小説から新派武俠小説まで——を、数多くの作品を参照しつつ分析した研究書である。ただし、主題はあくまでも「遊俠の文化的精神」である。

陳平原は、「遊俠の文化的精神」を以下のように定義した。

遊俠の精神は、万古の荒野に物寂しく咲く数本の小さな赤い花だといえる。それのおかげで、生活が丸ごと無味乾燥なものにならずに済むのだ。(……) 現代社会において遊俠の精神は、挽回不可能なほど没落してしまったかもしれないが、遊俠文学はいつも人々に祖先の栄光の過去、そして現代人が苦渋する幻想について思い起こさせる¹⁵⁾。

ここで強調されているのは、遊俠は非日常的な憧れの存在であり、伝統的に大衆の心の中に生き続けているという点である。また「武俠小説の根本的観念は『救済』にある」¹⁶⁾と云うように、政府の管理や法に縛られず民衆に味方する正義の俠の英雄譚が、大衆に対し吸引力を持っていたとする。

しかし陳平原は武俠小説を、文学としては評価しない。「私はやはり現在までにある武俠小説は娯楽色が濃厚な通俗小説だ

と思うし、高雅小説より高雅だなどともんでもないことを論じる必要もない」¹⁷、「武俠小説は形式の制約を持つジャンルであり、それが可読性を獲得させると同時に、芸術の面では欠点となる」¹⁸、「武俠小説はあくまで文化的価値のみを持つ。今後発展の道を進むには、文学として価値を持つには新文学家の介入が必要となる」¹⁹と述べ、寧ろ低い評価を与えているといつてもよい。

そもそも陳平原の、「民族的文化精神」によって、古代俠文学から当代新派武俠小説までを一系列に包み込む見地は、武俠小説をあくまでも旧文学の類型とする文学観の現れにはかならない。かつて陳平原自身、「俗文学（民歌など）」の研究を批判して、「研究者が関心を持つのは、民族、宗教、言語の面など、文学とは基本的に離れたものばかりだ」²⁰と述べたが、彼自身も同様に、武俠小説を民俗、宗教、言語の面のみで評価する。作家の個性には踏み込まず、ジャンル研究に終始した陳平原の俠文化研究は、俠文学の再評価を導くものにはならなかった。『千古文人俠客夢』は、文学研究者の見地から行った「俠文化評論」であり、あくまで民族的文化精神の研究に主眼を置いたものだといえよう。

陳平原の俠文化評論には「中国的特色」という語が繰り返し現れる。しかしそれには、海外に向けてのオリエンタリズム強

調の意味合いはなく、寧ろ自国内への発信を目的とした、極めてドメスティックな方向性を持った言説といえる。まず、「武俠小説を読まねば中国文化を完全に理解することはできない」²¹と述べつつ、武俠小説は漢字文化圏以外には理解が難しいことも指摘する²²。また、「二〇世紀の文人の視野の中で失われた、民間の文化的精神としての遊俠は、現代中国思想史と文学史において、補いきれない損失である」²³と述べ、現代社会に失われた遊俠の精神を希求している。さらに、俠の行為——復讐目的の殺人などが、文学上の趣味性として成立する民族性について、残虐嗜好という民族的欠陥が原因だと分析する。陳によれば、文化大革命における虐待行為はその民族的残虐性ゆえであった²⁴。俠を賞賛しつつも、その再確認は民族への批判と反省を含むものであり、発信の対象として中国国内の人民大衆が想定されていると推測できる。

次に、陳平原が遊俠を「民間の文化的精神」と定義したことに注目したい。陳は人類学者レッドフィールド²⁵の概念「大伝統／小伝統」を用いて、俠文化を儒教・仏教・道教などの「大伝統」に相對する「小伝統」とし、小伝統と「民間文化」を等号で結ぶ²⁶。大伝統／小伝統を、精銳文化／民間文化の代替語とする傾向は、陳平原以外にも中国研究においてしばしば見られる²⁷。しかし、これはレッドフィールドの定義と同一ではな

い。

レッドフィールドの大伝統／小伝統の理論は、複合的文化形成、地域の多様性の承認が前提となったものであり、大伝統が地方へと伝達され、各地域独自の解釈を経て土着の習俗・儀礼として定着し、小伝統を形成するという、主に宗教的知識の交流と特殊化に着目したものである²³。しかし、『千古文人俠客夢』において、金庸・梁羽生ら香港作家の作品が数多く引用されていることから、俠文化という「広域的」民間文化から、中国民族全体を代表する文化的精神を窺うという陳の構想には、レッドフィールドには無かった小伝統の「広域性」が措定されていることは明白である。以上のことから、陳平原の俠文化評論は、現代に失われた民族伝統文化——広域的小伝統たる「民族の文化的精神」への、中国国内に向けた再提起であったと解釈できる。

四 九〇年代知識人と民間文化

では、陳平原が俠文化とその受容の分析を通して、どのような統一された民族の文化的精神を明らかにしようとするか、試みるに至った思惟は、どのように導かれたのか。それには、九〇年代のポストモダンの状況および文革収束後の中国知識界における

「民族文化」言説が密接に関わっている。

陳平原の民族伝統文化回帰の意識は、『千古文人俠客夢』以前、一九八五年の陳平原・錢理群・黃子平による『二十世紀中國文學三人談』（以下『三人談』）の鼎談にすでに表れていた。ただし、当初陳平原の民族文化への関心は、前に述べたドメスティックな方向性を持つものではなかった。

『三人談』は、『二十世紀中國文學』の問題を提起した談話録である。二〇世紀は人類が共同で担う「世界文學」が形成される時代であり、また「二十世紀中國文學」を古代文學から現代文學への過渡状態と定義した上で、中国に流入した世界文化の衝突・調和の過程に、西洋および各国の文學思潮の盛衰を観察する一種の参照系としての可能性を見出したほか、中國文學と世界文學との共通性・類似性から、世界に普遍的な藝術体験と哲學の把握、すなわち総体としての世界文學の創造が可能であるなど、ややナショナルイズムの自己賛美すら感じられる。さらにこの中で陳平原は、二〇世紀の文學發展のプロセスを以下のように説明している。

「……二十世紀中國文學の「世界化」（「現代化」）と「民族文化」の対立物の統一²⁴は、二十世紀世界文學の角度から見れば、すなわち世界文學一体化と、各民族文學の多様化方向へ

の発展という対立物の統一である。世界の潮流を追いつつ、また民族の特色を発揚する、これはほとんど、二十世紀各国文学発展における共同の課題である³⁰⁾。

「世界化」については、二〇年代に北京語言学院教授の盛成がフランス語で執筆した『我的母親』、五〇年代にエスペラント語・イタリア語による詩集・評論を国外で発表した蘇阿芒など、中国人の手による外国語作品が海外で反響を得たことによって、すでに果たされつつある、という認識が示されているが³¹⁾、その一方で中国入学者としては、本土文化を注視しその特色を発揚することが、世界的普遍性の獲得と文学現代化への道であると確信していたのだ。

『三人談』の同時期に起こった「文化熱（八〇年代新啓蒙運動）」は、未完に終わった五四新文化運動の啓蒙運動の再開であり、また新たな「現代化」言説の建設が議論された。許紀霖の概観によると、文化熱の議論に共通する目標は、西側のような現代化された国家を樹立し、市場経済、民主政治、個人主義を実現することであり、共通の敵は、毛沢東が残した伝統的社會主義の制度と思想であった³²⁾。陳平原は、西洋の理論と伝統文化の双方を取り込み現代化することを提唱した「文化・中国与世界」派に属し、八七年にはジュネットの物語論を中国文学

に応用した『中国小説叙事模式的転変』を著している³³⁾。無論、五四の啓蒙運動の再開とはいえ、全く同様の啓蒙運動が展開されたわけではない。寧ろ、文革の再来を恐れる知識人たちによる、明確な反イデオロギー統治の構想から、学術分野において徐々に脱政治志向が生まれたことは、想像に難くない。「文化熱」の啓蒙運動は八八年のドキュメンタリー『河殤』による中国伝統文化否定、それに続く八九年の六四天安門事件の衝撃によって急激に沈静化し未完に終わったが、筆者が注目したいのは、このような文化熱の幕引き以降、五四伝統および体制イデオロギーが脱構築されると同時に、それらが方向づけていた西洋基準の「現代化」言説も脱構築され、本土文化への関心がより強まった点である。

これについて陳平原は、渡辺浩との対談「九〇年代中国の『知識界』」で「私たちの世代は（伝統文化の）批判が継承かという問題だけでなく、この一〇〇年来西洋の思想や原理を批評の基準として中国文化と歴史を裁断してきたというその思考方法自体に対する反省を強く持っています³⁴⁾」と述べ、また二〇〇六年には『三人談』を回顧して「我々は現代化の過程および世界文学の背景によって、百年來の中国文学を思考し位置づけようとしていた。当初はすこぶる新しかったが、今日から見れば大きな問題がある³⁵⁾」と述べた。九〇年代のポストモダンの

状況下において、陳平原がかつて現代文学発展の方向とした「世界文学」への指向も失われ、西洋と対比しない民族文化の注視へと転換したのである。これこそが、陳の俠文化評論がドメスティック方向となった原因ではないか。

また、九〇年代に入ると、北京大学が後押しした金庸現象と同年の一九九四年、上海知識人の間で、民族形式論争に続いて、再び「民間」問題が提起された。陳思和の二篇の論文「民間的浮沈」³⁷ならびに「民間的還原」³⁸は、民間を「体制を中心とした場合の周縁にあたり、体制のコントロールを受けないもの」³⁹と定義し、抗戦時期から新時期までの、知識人と民間文化の関わりについて、歴史的視野によって考察したものである。これによると、延安解放文学期に重視された「民間」は、農村・地方の要素に限定され、農民を中心とする大衆の思想を新思想に改造し、政治的方針へと動員する手段として、革命文学が民間文学形式である通俗文学に接近し、改造・利用した歴史があった（新秧歌運動など）。この「改造―動員」の構造について分析した蔡翔によれば、当時は教育対象且つ政治的合法性を保証する大衆「読者」の存在が、終始作家の創作を制約する重要な概念であり、その読書趣味・習慣を尊重するために民間文学の通俗性が利用されたのである⁴⁰。

陳思和は、九〇年代に文学が再び民間の概念に回帰したこと

について、その源泉は八三年頃に生まれた、下放経験を持つ知識青年らが民間文化伝統に接近して創作した「尋根文学」にあるとする。その後、新时期文学によって民間の概念に接近した文学は脱政治化を遂げ、新たな言説空間を生み出した⁴¹。当時の知識人たちが啓蒙対象としてではなく向き合った民間は、未知の、かつ可能性に満ちた魅力的な言説空間であり、また新たな文学潮流の精神的資源でもあった⁴²。この再発見は、民間文化に正面から対峙してこなかった知識人の歴史への反省と、新たな言説空間発見への感動に満ちたものとなったのである（民間についての議論は、中国知識人を考察する上で重要な意義を持つ議論ではあるが、紙幅の関係上本稿ではこれ以上の考察はしない）。

五四伝統および体制イデオロギーが脱構築されるにつれ、陳思和らは周縁から中央側へと引き込まれ利用された歴史を持つ農村に関心を寄せ、陳平原は民間文化の中でも、一貫して中央政治からの距離を保ち周縁にあり続けた俠文化に注目し、金庸評価の論陣に加わった。同様に民間文化へと向き合いながらも、それぞれ異なる層に関心を寄せたのである。このような陳平原・陳思和の分岐は、「人文精神討論」においても現れていた。人文精神討論は、王曉明の主宰した座談会「曠野上的廢墟——文学和人文精神的危機」に始まり、九三年から九五五年にか

けて議論されたもので、主要なテーマは知識人の「人文精神」とは何か、そしてそれをいかに建設するかであった。王曉明は、討論開始以前の八〇年代末を、以下のように振り返っている。

現代中国の知識人の精神史において、一九八九年の「六・四」天安門事件が明白な分岐点となったことは疑いない。それ以前、八〇年代を通じて、大多数の知識人は、歴史は絶えず進歩するとの「法則」が存在して、その現代中国における現実化こそ「現代化」だと信じていたものである。〔……〕しかし、八九年の春から夏にかけての一連の事件は、彼らを激しく震撼させた。社会、歴史、政府、大衆、知識人から實際情勢に至るまで、それまでの認識が幻想に過ぎず、社会を理解していなかったのはむろん、自分自身をすら理解していなかったと分かったからである。⁴³⁾

『河殤』、六四天安門事件、市場経済化方針の打ち出し、「下海」ブームなど、八〇年代末からわずか五年ほどの間に、知識人のエリート意識を破産させアイデンティティ喪失へと陥らせるに足る事件が立て続けに起こり、体制内の地位を失ったことによる知識人の周縁化は、彼らに學術の自由をもたらずと同時に、知識人アイデンティティの崩壊も生んでいた。

王曉明と同様、討論の発起人であった陳思和は、知識人の社会的機能は現実批判にあるとし、人文精神を知識人が持つべき精神的規範と定義してその建設の必要性を主張した。彼はこれを知識人周縁化への抵抗、或いは再び地位を獲得する意図ではない、とことわった上で、「人文精神の提唱とは、〔……〕知識人が少なくとも社会的習慣のレベルにおいて、人の権利と尊厳を守って闘争することを提唱するものだ」⁴⁴⁾と述べた。

一方、上海に続き北京で行われた人文精神討論座談会「人文学者的命运及選択」⁴⁵⁾においては、陳平原が司会をつとめ、學術を束縛する主体が、体制イデオロギーからマーケットへ推移しつつあるという現状認識を前提として議論された。陳平原はここで、今後の学問の專業化、知識人の脱政治・脱イデオロギーという展望を語り、改革開放が招いた比較的自由的な學術研究の環境に樂觀的な見通しを示したほか、今後の発展方向に「学問の專業化」を提示した。この学問の專業化という意識について、「九〇年代中国の『知識界』ではさらに、「〔……〕私自身は、むしろこの学問の独立性と自主性を強調する考え方に賛成します。〔……〕自己の見解が研究に影響をあたえていることは否定しませんが、できるかぎり研究対象を主観的意図で歪めないように、自己の主張に流しこんでしまわぬようにと務めているということす」⁴⁶⁾と述べている。

陳思和が「社会的機能」としての知識人を重視し、精神的規範の確立を求めたのに対し、陳平原らは「学者」という意味で知識人の語を使用し、政治と歴史に左右されない、学術環境を保護しようと考えたのである。このような彼らの分岐は、民間文化のどの部分に注目したかに、明確に現れたのだと言えよう。つまり、主に文革期知識人の民間文化に対する視座を批判的に検討し、知識人／政治の二項対立を解消する言説空間として民間を発見するか、或いは政治性から遠い距離を保ち続けた俠文化の受容形態（俠文学の創作も一つの受容である）から、政治性を排除した民族文化理解を示すか、という分岐である。

最近では、民衆側からのアプローチともいえる民間文化の理解が張煉紅『歴煉精魂・新中国戯曲改造考論』で示された⁴⁷。左翼思想や五四啓蒙運動が、民間文化に溶け込んだ過程を、五・六〇年代の「戯曲改革運動」の過程を分析することで、受容側の民間・民衆に密着した研究である。啓蒙においては一貫して客体であった「民間」にこのような一定の自律性を見出したことで、文学の脱政治／反政治の文脈において、体制イデオロギーの傀儡の如く描かれてきた民衆像に、異議を唱えたのである。張煉紅の民衆理解は、民間文化研究への新たな視点の提唱と言え、また知識人と民間文化・通俗文化の間にある関係性の変化を示唆するものである。

五 結語

文革収束後、九〇年代までの知識人による文化に関わる議論は、いずれも未完に終わった「現代化」をいかに決着づけるか、そして中国という国家の文化を担う立場にある「知識人」として、いかに任務を遂行するかという問題を意識したものであった。しかし九〇年代初に知識人を直撃した存在意義の揺らぎは、知識人と民間の啓蒙／被啓蒙の関係が失われつつあることと同時に、彼らが社会的に民間と接近したことの認識を強める体験でもあったであろう。八〇年代における陳平原の「世界文学」に参与するために本土民族文化を注視するという思考も、そもそも従来の西洋中心主義的な「現代化」言説をベースにしたものであったが、「現代化」言説が脱構築された九〇年代のポストモダンの状況下において、陳平原の本土民族文化への関心は「発揚」から「回帰」へ、グローバルからドメスティックへと方向性の転換を遂げたのである。そして民間文化の中でも、最も周縁に位置し、体制イデオロギーの関与を受けなかった俠文化から、中国民族全体の伝統的な文化的精神への理解を深めようとした。但し、そこには社会的啓蒙に転じるような要素——自民族の文化的精神改造の提案など——は見られず、徹底して

ジャンル分析のみを行っている。このような、知識人の社会的機能をほぼ学術研究に絞った「学問のための学問」という姿勢、すなわち非政治的姿勢が、脱政治を志向した学術研究の方向性として表出したのだといえよう。

陳平原による『俠』の発見」自体には、未完のまま終焉を迎えた欧米由来の「現代化」言説および「知識人による大衆への啓蒙／大衆の代弁」といった、「大きな物語（リオータルによる概念）」に束縛されない学術研究のモデルケースという側面があったのだ。実はこれこそが、金庸現象発生の土壌となつたと筆者は考える。

紙幅の関係上、本稿では触れなかったが、陳平原の言う「中国民族」とは何か、という問題もある。俠文化を享受する中国民族とは、「漢民族」とほぼ同義ではないか。渡辺浩との対談において、同様の質問を投げかけられた陳平原は「中国が外国に対抗するために民族主義を宣伝するのは表面上有効だとしても、実は別の危険が隠されている、つまり、各民族が中国政府と同じ論理を用い始めたなら、政府は頭を抱えることになってしまう。そういうわけでこの問題は語ってはいけないことになっ

ているのです」⁴⁸と答えている。元來、新派武俠小説とは大陸では武俠小説が禁止されていた「十七年」時期に、香港・台湾で書かれた文学である。民族、そしてこのような香港・台湾、さらに東南アジア華文文化圏も加えての、中国大陸との文学史上の地域的区分に関わる問題は、香港・マカオ返還後の二〇〇二年頃からすでに提起され、議論が続いている⁴⁹。脱政治的思惟によって導き出された俠文化研究ではあるが、視点を変えれば極めて政治的な問題を内包しているのである。

本稿では、金庸現象発生以前の俠の発見ならびにその背景にあった議論を採り上げたため、金庸現象そのものには触れなかった。しかし、金庸現象自体、多くの問題を含むテーマであり、一九九四年以降、多くの知識人が金庸について論じている。金庸を切り口として新文学伝統を相対化し、九〇年代までの現代文学（史）言説を脱構築して新たな現代文学（史）を模索した例、また一九九三年の激進主義批判討論にも関連して、金庸文体に関わる文学言語への関心についても、今後の課題として意識されている。

- (1) 瞿秋白『瞿秋白文集・文学編』第一卷（人民文学出版社、北京、一九八八年）、三七六一—三七七頁。
- (2) 鄭振鐸『鄭振鐸文集』第六卷（北京大学出版社、一九八八年五月）、三三六頁。
- (3) 茅盾『茅盾文艺雜論集・上』（上海文艺出版社、一九八一年六月）、三五一—三六一頁。
- (4) 鄭振鐸「論武俠小説」によると、当時武俠小説に影響を受けた青少年が虚構と現実を混同し、武俠小説の登場人物のように道士修行を試みた事件がいくつか報道されていた。
- (5) 馮其庸「読金庸の小説」（『明報月刊』一九八六年四月号）、章培恒「金庸武俠小説与姚雪垠的『李自成』」（『書林』一九八八年第一期）など。
- (6) 金庸（一九二四—）浙江省海寧県出身、本名・查良鏞。作家、政治評論家、実業家。一九四八年『大公報』香港支社へ出向し、五年から武俠小説の紙上連載を開始した。七二年『鹿鼎記』を最後に断筆。
- (7) 王朔（一九五八—）北京出身、作家。新时期文学に属する。一九八八年と九二年に二度のブームが起きた。作品の多くが映像化され、商業的にも成功をおさめている。
- (8) 西村伸宏「中国社会における「雅」譴責」／「俗」発散」構造の終焉——一九九〇年代の〈金庸〉をめぐる知識人の議論を通して」（『国際文化研究紀要』一三号、二〇〇六年二月、九三—一七頁）。
- (9) 陳平原（一九五四—）広東省潮州市出身、北京大学教授。著作に『中国小説叙事模式的転変』『中国散文小説史』など。
- (10) 李愛華「関于金庸研究的思考」（『三峡大学学报』二〇〇一年第二期）、三八頁。
- (11) 趙毅衡「無邪の虚偽…俗文学的亞文化式道德悖論」（『二十一世紀』第八期、一九九一年二月）、一一三頁。
- (12) 鄭振鐸『中国俗文学史』（民国學術經典文庫・文学史類、東方出版社、北京、二〇一二年七月、一一二頁）。
- (13) 毛沢東『毛沢東選集・第三卷』（人民出版社、北京、一九五三年五月、第二版、八四九—八八〇頁）。
- (14) 丁進「金庸小説研究史略」（『南京社会科学』二〇〇三年第四期）、七四頁。
- (15) 陳平原「作為一種小説類型的武俠小説」（『千古文人俠客夢（増訂本）』、北京大学出版社、二〇一〇年一月、一八〇頁—一八一頁）。
- (16) 『千古文人俠客夢（増訂本）』、一七七頁。
- (17) 『千古文人俠客夢（増訂本）』、一頁。
- (18) 『千古文人俠客夢（増訂本）』、一九五頁。
- (19) 『千古文人俠客夢（増訂本）』、二二三頁。
- (20) 陳平原「俗文学研究縁何走入低谷——論俗文学研究的精神性、文学性与当代性」（『中華讀書報』二〇〇四年一月一日）。
- (21) 『千古文人俠客夢（増訂本）』、一八三頁。
- (22) 『千古文人俠客夢（増訂本）』、二三〇頁。
- (23) 『千古文人俠客夢（増訂本）』、二二二頁。
- (24) 『千古文人俠客夢（増訂本）』、一五頁。
- (25) ロバート・レッドフィールド（一八九七—一九五八）アメリカの人類学者。訳書に『未開世界の変貌』など。

- (26) 陳平原「晚清志士の遊俠心懸」(許紀霖編『二十世紀中国知識分子史論』新星出版社、北京、二〇〇五年四月)、一九四頁。
- (27) これは余英時の文化評論「中国文化の大伝統与小伝統」(『士与中国文学』)の影響だと推測できる。余はその中で「五十年代以降、人類学者レッドフィールドの大伝統と小伝統の説がかつて流行してのち、今に至っても完全に消失していない。しかし、最近の西洋史学界において、精英文化と通俗文化の観念がすでに大きく取って代わっている。名は異なるにしろ、実質の違いはそう大きくない。〔……〕中国文化は早くから「雅」と「俗」の二つの層が出現していた、ちょうど上述の大、小伝統或いは二種類の文化の分野に相当する。」と述べており、また陳思和も『民間的浮沈』にこの余英時の文を「大伝統/小伝統」の定義として引用している。
- (28) レッドフィールド『文明の文化人類学』安藤慶一郎訳、誠信書房、一九六五年二月、七七―八二頁。
- (29) 唯物論的弁証法における自然の変化・発展の法則の一つ。
- (30) 銭理群・黄子平・陳平原『二十世紀中国文学三人談・漫説文化』(『文学史研究叢書』、北京大学出版社、二〇〇四年八月)、五〇頁。
- (31) 『二十世紀中国文学三人談・漫説文化』、四一―四二頁。
- (32) 許紀霖「中国知識人論——八〇年代から二〇〇〇年代へ」『愛知大学国際問題研究所紀要』一三七号、二〇一一年三月、四頁。
- (33) 張旭東『改革時代の中国現代主義——作為精神史的八〇年代』(北京大学出版社、二〇一四年二月)、三七―七二頁。
- (34) 「中国知識人論——八〇年代から二〇〇〇年代へ」、三一―四頁。
- (35) 陳平原・渡辺浩「対談・九〇年代中国の『知識界』」『思想』一九九五年七月、五八頁。
- (36) 查建英『八十年代訪談録』(三聯書店、北京、二〇〇六年五月)、一一八頁。
- (37) 陳思和「民間的浮沈——對抗戦到文革文学史的一個嘗試性解釈」(『上海文学』一九九四年第一期)。
- (38) 陳思和「民間的還原——文革後文学史某種走向的解釈」(『文芸争鳴』一九九四年第一期)。
- (39) 「民間的浮沈——對抗戦到文革文学史的一個嘗試性解釈」、六八頁。
- (40) 蔡翔「重述革命歴史…從英雄到傳奇」(『革命/叙述 中国社会主義文学——文化想像(一九四九—一九六六)』(北京大学出版社、二〇一〇年八月)、二〇一頁。
- (41) 「民間的還原——文革後文学史某種走向的解釈」、五六頁。
- (42) 王光東「民間的当代價值——重説『九月寓言』」(陳思和・楊揚編『九〇年代批評文選』漢語大詞典出版社、上海、二〇〇一年一月)、二二六頁。
- (43) 王晓明「『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、二七〇頁。
- (44) 陳思和「関于『人文精神』討論的兩封信——致坂井洋史」(王晓明編『人文精神尋思録』文匯出版社、上海、一九九六年二月)、一四六頁。
- (45) 陳平原・銭理群・五福輝・趙園「人文学者の命運及選択」(『上海文学』一九九三年九期)。
- (46) 「九〇年代中国の『知識界』」、六〇頁。
- (47) 張煉紅『歷煉精英·新中国戲曲改造考論』(上海人民出版社、二〇一三年八月)。
- (48) 「九〇年代中国の『知識界』」、七四頁。
- (49) 荒井茂夫「華文文学研究の理論的課題と争点——中華の共感世

界の歴史的二元性」『中国二』第一七号、二〇〇三年一月。

(はなじり なおこ／博士後期課程)