

文化としての人民

張承志から新左派へ

許司未

一 張承志とテリー・イーグルトンの共鳴…

マルクシストの「啓蒙」、「宗教」への転回

張承志において、宗教とマルクシズムの関係の問題で、歴史の決定的な審級が人民なのかそれとも神なのかという問いが本質的に不安定な位置づけにされたままだといえよう。ジャフリーヤへ帰依したあとの張承志は後者を決定的審級にしていることは疑いようがなく、神に従い、その意思の反映であるジャフリーヤの存在を人民の同義語にすることで矛盾を整理しているが、しかしそうなると、人民たるものの「主体性」は姿を潜め

なければならず、異教徒や無神論者の役割を配置する余地も喪失される恐れがある。当然そのような排他的な原理主義を拒否する張承志は自らがジャフリーヤに帰依する前の様々な人民的存在（紅衛兵たちがその代弁者と自認する「人民」やモンゴル草原に生きる、ひねくれ者の味方である朗らかな「人民」など）に、ジャフリーヤをその頂点として組み込み、民族、宗教を問わず「人民」の範疇を広範に設定して、大文字の人民（理想を体現した、すべての高潔な人々）と小文字の人民（ジャフリーヤ）の両方を共存させるが今度はイスラムの思想体系や特有な行為の意味が薄れてしまう。その不安定さの中で、張承志

はしばしば神の全能性を寛容さに換喩的に転換させ、宗教原理主義的な偏狭さに与さず、神と（人間の）宗教の関係を微妙に引き離すようなことをして、「曖昧」な姿勢を採りつづけてきたのである。

こうして張承志という一人の「特異」な左派／ムスリムが中国で頭角を現してから四半世紀後、イギリスの左派学者におけるリーダー的存在であるテリー・イーグルトンが『宗教とは何か』（二〇〇九年、邦訳は二〇一〇年）を発表し、敢えて宗教を弁護した。イーグルトンは今日の宗教への攻撃が、啓蒙主義の装い（「自由」、「平等」）を借り、それを蝕む新自由主義的イデオロギーに満ちあふれていることを看破し、「参加と連帯」の大衆運動、「自分がとらわれている恐るべき状況に変化をもたらしものに対する信仰」としての宗教に想いを馳せた。この本でイーグルトンは、古典的な意味の左翼としてよりも、他者愛や寛容さ、不正への抵抗といった啓蒙に通ずる宗教理解を用いている。彼の論理によって、中国において張承志に対する逆風が、九〇年代以降「啓蒙を装った」、新自由主義の台頭と同時進行する所以が説明できるし、そこから張承志の「真」の啓蒙的な姿（『心靈史』出版前後から張承志は過激化したと言われているが、彼が描く殉教でさえ、他者を生かし、連帯の自由を強権から守るためのもので、テロリズムとはまったく目的

が違い、彼の革命観や紅衛兵観もそうだが、八〇年代から詩的には何も変わっていない）が一層浮き彫りになってくるのである。イーグルトンの主張は張承志の八〇年代以来の主張と多くの点で相似しており、その意味で彼も啓蒙や宗教（の本来の意味）の原点に戻って、「曖昧」ではあるが、昨今の喫緊の課題として、一人のマルクシストとしてあえて後期資本主義言説の、幾重もの仮装の姿に挑むことを選んでいるのである。こうして偶然にもイーグルトンの議論によって想起される、張承志の啓蒙主義者・左派・宗教家の三者の顔を併せ持つことがもたらす思考の可能性を（だからこそ彼は人間の強調と同時に人間の尊大も革命のひずみも新自由主義も批判できた）、この論文で確認してみたい。

二 新左派が描く中国の今

啓蒙思想をマルクス主義や宗教に敷衍した張承志や啓蒙と宗教を再認識したイーグルトンと違い、中国の新左派はいかに啓蒙の意義すなわち八〇年代の意義を消し去ってきただろうか。「中国当代史」という言葉は一般に中華人民共和国の建国以降のいわゆる「新中国」の歴史を指し、これを一九七八年頃までの三〇年とその後の三〇年に分けて評価する見方がかつては強

かった。しかし、二〇〇〇年代の末頃から、この見方に対する反論が現れ、今もお議論が続いている。それまでの歴史叙述において、社会主義国家の大きな枠組みこそ変わっていないものの、文革終結（一九七七年）、第一期三中全会（一九七八年）、六中全会（一九八一年）など一連の重大事件を分水嶺に、ある根本的な変化が生じたとされ、しかもそれは何よりも「改革開放」という政治スローガンの下、鄧小平ら党中央指導部の意志とテキスト化した「決議」の数々によって、政治的にもたらされた。しかし、二〇〇〇年代、「社会主義の新伝統」^③と称される言説が出現した。この「社会主義の新伝統」はそれまでの社会主義の「老伝統」に比べて、次のような独特の認識の土台を有している。まず、革命イデオロギーが支配する時代は終わったので、もはや「伝統」として、社会に内面化し、思想、意識に内面化している。しかしそれは儒教などの伝統思想よりは新しいので、「新伝統」と称される。次に、前述の変化により、學術の脱々西洋追隨が進み、各流派の主張の乱戦からより高次的で総合的な検討への、學術界全体のポトムアップの条件が揃った。最後に、昨今の社会問題を解決するには自ずとこの新伝統を検討する以外にないという、現実への応答としての緊迫性も挙げられている。新伝統になったことで、中国社会の伝統文化との対立が大きく解消された。これらをすべて内包、融

解したのは、いわゆる「通三統為一統」（古代、毛沢東時代、改革開放時代の内的統一性）^④である。実のところ、「批判的社会主義」の検討は汪暉『現代中国思想的興起』（二〇〇四年）に端を発したといえる。この大作の中で、汪は中国の思想史を考察する枠組みとして、もはや古代と近代の垣根は意味をなさないことを証明しようとした。近代中国の様々な思想觀念が、古代中国の経、法、理など諸学問から脱胎し、西洋との交渉の中で、自らが否定／突破の作用を繰り返して生じたものだという歴史叙述を汪は初めて系統的に提示した。そうすると、その過程の中で準閉鎖的体系としての「中国」の単独性は非常に重要で、近代性とは何かという問いは少なくとも枠組みとしては国家論にもう一度還元される可能性を付与されたことは看過できないだろう。

この「前史」を踏まえて「社会主義の新伝統」の討論を精査すると、興味深い意見があったことに改めて注目すべきだろう。例えば曹錦清は中国共産党の公式史観に引き伸ばし（「拉長」）のレトリックを見いだし、公式史観が、「社会主義」から「社会主義初級段階」、さらには「社会主義初級段階の初級段階」へと、社会諸制度の現状を許容するために順を追って展開された言説で叙述されていることを指摘した^⑤。鈍い「現在」の間進行、歴史叙述の特定段階での滞留は「現在」の是認に一役

買っている。昨今中国で最もヘゲモニーを握っている歴史叙述は「現在」の時間に拘って、「現在」を大きく敷衍することを特徴としており、常に一刻も早い共産主義社会の実現を目指した時代とは大きく異なっているのだ。

以上のような理論の枠組みは言語的な基礎を持っている。汪暉の「当代中国の思想状況と近代性の問題」(一九九七年)は「新自由主義」的社会的趨勢に対する、新左派の巻き返しを宣言したテキストで、その一年後の「近代性の問題をめぐる問答」という補足的な文章とともに、新左派における近代性理論の礎を築いただけでなく、一つの叙述パターン、即ち八〇年代の歴史詩学(形而上的なものやレトリックを柱とする歴史記述)に取って代わる歴史学の言語学的転換(パフォーマティヴな言語内行為としての歴史叙述)とも言うべき方向性を作り出した。この叙述パターンは物質世界の歴史のダイナミズムの停滞への応対/反映として(中国でそれをポストモダンと言うと多くの反論を招くだろう)、またそれ自体歴史叙述のプロトタイプとして、確立しつつある。たとえば、汪暉の上記論文によると、中国の社会主義運動はそれ自体「中国の近代化の主要な特徴」であり、「自己の社会实践をこの究極の目標(近代化)に到達する道筋と考える思考様式」、「自己の存在意義と所属する時代とを関連づける態度」とされ、外部の参照系(たとえば

西洋の近代即ち資本主義時代に内包される、相対性としての社会主義運動)を拒否し、西洋の状況を元に考えられてきた「近代」という概念さえも解体する。汪暉ら新左派によって中国の近代化は、「反近代性の近代化」として自己同定する一個のプロセスに分節化された。だから西洋に大きく影響された八〇年代以降にはこの中国独自の近代化のプロセスに様々な障害が出たという⁶⁶。そのため、文革の社会崩壊状態からの回復期および、中国的近代の、(本来同一でなければならぬ)「目的」と「手段」が著しく分離しはじめた九〇年代以降の時代は、この自己目的の近代性からはかけ離れており、中国的近代とは言えないというふうに分節される。この近代の再定義の行為によって、近代の概念は新左派の理論において実に言語遂行的になり、彼らが発する「近代」という言葉はほかの近代の枠組みを予めシャットアウトする機能を持ち、中国の現状に強く依存したプラグマチックな言説となった。中国の新左派の学者たちは、汪文が発表されて以降、彼の枠組みに沿って、新文化運動や「一七年」文学、文革や改革開放など、数々の歴史的出来事はこの「中国的近代」によって再記述することを試みてきた。その代表的な論者である倪偉、羅崗、賀桂梅らが、新民主主義革命、土地改革及び社会主義改造、そして八〇年代に関する歴史叙述を次々と書き換えていった。

そして、上でも述べたように、この叙述戦略の集大成として、汪暉は七〇年代末からの中国の政治的変革の本質を「反近代性、近代化のマルクス主義イデオロギー」（中国的近代を堅持するマルクス主義）と近代化する、マルクス主義イデオロギー（西洋的近代化をしようとするマルクス主義）との闘争」（強調は筆者）とし、二種類のマルクス主義という言語ゲームを作り上げ、中国の七〇年代末からの一連の出来事のロジックを、「マルクス主義イデオロギー」の下位に従属させた。「近代化」という言葉は、無限に拡大する資本主義の貪欲とグローバルな搾取のプロセスに同一化し、今度は八〇年代の言説自体に対するアプリオリな批判と化する。しかし、実際中国における八〇年代の言説と九〇年代からの新自由主義の動きは直結させることはできず、八〇年代末の危機を富の拡大と分配で切り返すという「目的」と「手段」の分離はそもそも反八〇年代的な側面（八〇年代末の動きをその「分離」を止めようとしたものだと考えれば、張承志が運動に同情的であったことも説明できる）を持ち合わせており、南巡講話や国有企業の私有化など大きな政治力を要したようにも思えるが、「近代化」という類型化した言葉によって覆い隠された。今日、市場経済／グローバルリズムへの盲従はすでにイデオロギー上の熾烈な戦いを引き起こしているとしても、新しい富裕層の代弁者たちの振る舞いに比べ、正

解がそもそも誰にも分からないという状況において、知識人の批判精神と独立判断に基づき、その都度答えを探ることは、新啓蒙の無視できない性格だったはずだ。新啓蒙運動の貢献は汪暉も認めてはいるが、西洋的近代化にのみ目を向けていると、実に単純化した批判を展開した。

しかも、新左派の思想が成熟した今日の文脈で提唱された「社会主義新伝統」の主張に比べ、実は、汪暉は「当代中国の思想状況と近代性の問題」の発表当時、国家の力を批判的に再認識するよう、新啓蒙の流れを汲んだ知識人に促していたのだ。そのときの汪暉は、国家とはむしろ距離を置いているように見え、新左派思想の発端は、明らかに新啓蒙運動の一つの支流として、国家との距離を保ちつつ、新啓蒙そのものへの批判から生起したことが分かる⁵⁵。私たちは、新左派が新啓蒙から脱皮した重要な始原的テキストとして、汪暉のこの論文を捉えることができる。そして同時に、上記の分析にあるように、私たちは「社会主義新伝統」の起源を汪暉論文で使われたロジック、即ち言語における「近代」への戦略的な「誤読」に求めることもできる。

三 言語による抑圧

——シミュラークルとしての階級闘争

言語ゲームを作り、イデオロギーの優位性を温存するのは、文革後に党内知識人も用いた手法である。例えば、新啓蒙運動に関して、汪暉は『新啓蒙の思想家たち』が自覚したか否かに関わらず、『新啓蒙』思想が呼びかけるのは西洋の資本主義的な近代性であった^⑨。と、また周揚、王若水ら党内知識人の「マルクス主義の人道主義」（汪暉はそれを第三のマルクス主義、「空想的社会主義」といい、やはり「近代化するイデオロギー」と位置づけた）^⑩を「一方では『隠喩』的な方法で、中国の社会主義実践の問題を封建主義の問題だと解釈し、もう一方で、人道主義と疎外の概念の普遍的な特徴を利用^⑪」したとして、周、王らの主張は中国を個別性^⑫封建性に矮小化した一方、普遍を装った西洋的近代の価値観、とりわけ啓蒙運動の価値観に与したと批判した。当然、このような観点の端緒は八〇年代初期の党内論争からすでにあり、王若水の「人道主義のための弁護」（一九八一年一月）は当時の「人道主義は資産階級のイデオロギー」という批判を最初から意識しており、マルクスを援用して「（マルクスが）一切の人間を非人間に貶める現実の社会関係に反対」^⑬（強調は筆者）し、「現在は名詞

ではなく、実質を見るべきだと思う^⑭（同）と、何度も「人道主義」の実質を強調し、その効果がイデオロギーに解消されるのを警戒したのだ。「この社会主義の人道主義は既に私たちの実践にあり、日々発展しているのではないか。なぜそれを見知らぬ異質的な物事として捉えるのか^⑮（同）」という訴えは体制側の知識人が文革を教訓に発した痛切な言葉と受け止めるべきだろう。

ではどうして王若水が使う「マルクス主義の人道主義」という実践を指す言葉と、西洋の言説覇権に寄与したとされるイデオロギーとしての「人道主義」或いは「人道主義としてのマルクス主義」とが混同されるのだろうか。八〇年代において、それは、大衆を巻き込んだ階級闘争運動の終結後に階級闘争を生産し続ける政治の要求の現れに過ぎなかった。階級闘争の文法の継続の例として、胡喬木は「マルクス主義の人道主義」の議論をブルジョア的で、「帝国主義を粉飾」し、「人民革命と社会主義を攻撃」していると批判した一方で、「倫理道德」としての「社会主義の人道主義」は是認した^⑯。前者は「世界観と歴史観」^⑰で、イデオロギーの問題だが、「倫理道德」としてならイデオロギーの下に副次的に附属し、容認できるということである。王、周、胡の三人が行う原典の大量引用からなる冗長で抽象的な論述の裏には、一つの言葉を各自に解釈する戦略があ

り、生き残ろうとするイデオロギーと脱イデオロギー化しようとする言葉（「実質」、「実践」）のせめぎ合いが繰り広げられた。数十年後、新左派の論客である賀桂梅は、イデオロギーとその他の上部構造の間ヒエラルキー関係という枠組みを受け継ぎ、「人道主義」討論が終結した八四年以降の状況をこのように総括した——「戦略的にマルクス主義の言説資源の外へと離れていき、『主体論』と『人学』を主な表現語彙にした新啓蒙思潮を形成していった」¹⁷。その結果、「この主体をめぐる論争は」実際は中産階級の自我の構築を完成」させ、人道主義は「近代性のイデオロギーの再叙述と肯定」といった汪暉とそっくりの結論が出された¹⁸。従属物がイデオロギーに「質変」するのはまさに胡喬木が警戒したことで、このように胡から賀桂梅まで、イデオロギーは戦略的誤読を通じて、書き手の主体性を超えて、テキストの中で、シミュラクルとしての階級闘争を今日まで生き延びさせている。

では、もし八〇年代のテキストが完全にイデオロギーに従属させられ、還元させられるようなものでなければ、果たしてどのような読みが可能だろうか。張承志をはじめとする八〇年代のテキストから新左派の源流とも言え、今日消し去られようとしつつも、痕跡を残しているものを次に見てみることにしよう。

四 文化としての人民——張承志から新左派へ

この節は、張承志の作品が体现するイデオロギーとテキストの関係を、当代史の一つの余白として提示する。張承志の作品の中で左派の理想は啓蒙的な意味の「文化」に落とされ、「人民」は文化としての人民という形でテキストに表出した。この文化とは階級的な基礎を持つものではなく、経済的な要素があるにせよ、基本的に環境や伝統に固有のものである。それはある人たちのライフスタイルでもあり、八〇年代においては「脱政治化」の一つのシンボルで、尋根文学の出発点でもあり、「文明」、「野蠻」とともに八〇年代啓蒙の一つのキーワードであった¹⁹。

ここでは比較対象として八〇年代に張承志の創作を精力的に論評し今や新左派の旗手の一人となっている蔡翔がどのような原初的な軌跡をたどってきたかを見て、八〇年代における文化の意味と、そこから脱皮する理想の可能性を探ってみよう。

改革開放からすでに数年が経ち、急激に変化する都市部の社会と自分との距離を日に日に感じる蔡翔は八五年前後に「辺縁人」（周縁の人、追いやられた人）の苦境に着目する。「当代小説中的『辺縁人』形象」は、文革後、都市に戻った知識青年の言い表しにくい空虚な心境を当時の小説から読み取る。しかし、

実は問題の深刻さは、都市生活への違和感がある一方で、それをより所にするしかない自己同定との分裂にある。

都市文化は私たちの意識の深層に沈殿して、私たちの精神世界を支えている。「……」私たちの潜在意識には、一種の文化の同一化願望があるのではないか。この文化は都市に発し、近代文明の生活に発している。「……」この文化は農村生活の間にも同様に私たちに苦悩、困惑と孤独をもたらした。自然に抱かれてもお広大な荒野に身を置いたようだった。あのとき、都市（少年の生活）は過去のこととなり、私たちの心を慰め、未来への渴望を励ました。私たちは周囲の世界との不調和を同じように感じ、多くの矛盾や心の葛藤は今日では忘れ去られたに過ぎない²⁰〔強調は筆者〕。

そこで蔡は自らの「辺縁人」の定義を、「異なる文化の周縁」でもがき苦しむ、「異なる文化の衝突が心の中で展開」し、いろいろな文化の層に住まいながら、どれ一つ文化の精髓を体得できない人々のこととする²¹。蔡はこの「辺縁人」の形象を、王安憶における『本次列車終点』（一九八一年）の陳信²²などに代表させる一方、『黒駿馬』における張承志の独特性を指摘する。『黒駿馬』の白音宝力格（バイン・ボーリグ）も公社か

ら牧民の家に預けられ、近代文化と伝統文化の狭間にある「辺縁人」であり、草原文化の、とりわけ性の観念と風習に戸惑いを感じるが、彼が両方の文化を吸収して、未来への旅立ちを準備したことを蔡は評価する。「あらゆる文化の価値は相対的なもの」という蔡は、張承志の作品にある「人類の普遍的で恒久的な情感」を異なる文化の「共同性」と定め²³、「辺縁人」形象の「美学的価値」²⁴（辺縁人でないと乗り越えられないという特殊性の価値、存在そのものの価値）を評価する。

ここで「辺縁人」概念を少し抽象化するとこういうことだろう。つまり画一的な社会から差異が顕在化した八〇年代の中国において、差異に戸惑う人がこの差異を意識の一部に取り込んで上、差異の障壁を取り払い、「辺縁人」が所以の飛躍を遂げようと、蔡翔は呼びかけるのだ。

人間同士の差異の代名詞である文化という観点からすれば、八〇年代初めの蔡翔にとって張承志は差異を書く代表的な作家、差異に開放的な態度を採る作家として受容されていた。差異の出現とそれを乗り越える想像は蔡と張のテクストの「共同幻想」だったのかもしれない。ところが、「辺縁人」の存在が「美」でありつつも、差異を乗り越える方法としては、客観の深淵を主観が癒やすという、変化への内面的対応が強調された。

蔡翔『一個理想主義者的精神漫遊』に収録された三篇の張承

志論「一個理想主義者の精神漫遊——読張承志『北方的河』」、
「在生活的表象背後——張承志近期小説概評」、「尋求的痛苦——
張承志一九八五年小説概評」は一九八四年—一九八六年にかけて
で完成した評論で、最初的一篇で、蔡は客観と主観の間の分裂
をいわば「治療」する方法として、自己否定することを夢見る。
本節の議論で分かるように、この否定は実は「辺縁人」の社会
での違和感、自らの差異の認知による「分裂症」を治療するた
め、つまり主観の安定と一個の全体性を保つために出された
「処方箋」でもあったという側面が重要である。

一種の深刻な自己否定の背後に、明確な肯定が隠れている。
不断の否定の中で、過去と将来、理想と現実、個人と社会
……それらはお互いに近づき、徐々に一つに接続される。こ
れが堅実な大地になる³⁵。

八〇年代的自己否定の危機を前に、ああでもないこうでもな
いという不断の自己否定のうちに、肯定は隠されている(『黒
駿馬』や『北方的河』は基本的にはこのプロットになってい
る)。これは蔡翔の読みであり、正に彼の、新しい時代の「辺
縁人」の苦悩を解決する希望を表出している。八〇年代初期の
張承志論者の中で、蔡は張承志と同世代で、ともに文革の経験

者である。蔡と張は、六〇、七〇年代の恐怖と八〇年代のひず
みの両方を知る者として、それぞれが小説と批評をもって、二
つの時代の切れ目を主体的に乗り越えようとした点では一致し
ている。

当然、蔡翔は現実的にますます深まる「孤独」に気がついて
いた。「人民」のために身を投じるのになぜ「孤独」を深めて
いったのか。三篇の評論を通して、彼の解釈とは①張にとって
強大で、精神上対抗できるライバルの不在、②現実を過去の目
で見ている、かといっていわゆる過去の理想も現実の情緒の屈
折を受けるといふジレンマ、③現実への関心と精神面での追求
との矛盾、といったものである。これは八〇年代の現実につい
ての、通常のリアリティクな理解であり、つまり、理想は
崇高だが、實際歴史のただ中にある人間は、現実の制約を受け、
理想がなかなか成就できず、だから「孤独」だというものであ
る。この理想と現実の関係についての、合理的な理解を持つ蔡
翔は、八〇年代の矛盾と可能性を、彼なりに飲み込み、許容
したので。『黒駿馬』で草原の習俗(暴行事件が起きてエジ
とソミヤはひたすら我慢する。その態度は我慢しているという
より自然と受け入れているよう)の描写を取り上げ、「文明と
野蛮」の衝突が描かれていると指摘する蔡は、矛盾への「対処
法」をこのように思い描く。

重要なのは野蛮な習慣そのものではなく、その習慣の背後にある人類の感情であり、環境や知性の制約で、この感情は一種の（今日の目から見て）奇形な形で表現されている。これはもちろん寛容せよというわけではなく、生活へのさらなる高次のな理解である。一つの深く広い歴史意識が必要で、その意識は個人の自我の超越の上に築かれる。対象を超越するにはまず自己を超越しなければならない²⁶⁾。

対象の超越（社会改造）ではなく自己超越（自己改造）の必要性は歴史の文明と野蛮——それは明らかに、革命の光と影の隠喩だとしても——に同じでも同じで、挫折があっても意識の中でそれを飲み込み、すべて主体の糧にしていく。その結果『北方的河』では以下のように成就する。

『北方的河』で過去の）恋しきは（……）自責と自省を伴い、それによって未来へ躍進する態度を明らかにする。これは成熟した過去への顧みである。個人は生活の上を凌駕するのではない。逆に、個人は歴史の産物として生活のあらゆる評価、制約と助けを受ける。黄河を父親に例えるのは、きわめて大胆且つ斬新な比喻で、歴史が力の連続であることを暗示する

と同時に、張承志の成人としてのすべての独立性を表している²⁷⁾。

文化の差異の下に設定する合理性は共通の「感情」でも、万人が営む「生活」でも、平等な「自然」でも、一個人の「成長」でもよく、さほど重要なことではないが、その合理性への理解が歴史の「深い認識」に位置づけられている点と、「承受〔耐える〕中創造〔作る〕」²⁸⁾で纏められる方法論の方が興味深い。寛容しなくてもよいが理解して、理想を持つには生活を握り所にしながら、意識として高次なものを発見せよ（当時ももう革命とは言えなくなっている）という要請に他ならない。

一方の張承志にも確かに同様な意識があった。七〇年代末から八〇年代半ばまでの張の作品に描かれた情景は、表向きは一人の自然人としての少年の、思春期の目と心を通して受け止められた世界であった。梅村坦はこの風景は一種の貧困の「原像」²⁹⁾になっていると述べている。これはのちにさらに赤貧状態の黄土高原の表象まで一続きを成し、それまで北京暮らしだった張承志の底層の人民への共感に不可欠な現実の基礎となつたと見えよう。しかし実際にこれらの小説を書いたのは十年後の青年になった作家だし、作品によっては、自らの革命の激動に満ちた青春時代を抑圧するような、意図的に作られた牧歌的

な物語にもなっていたから、ここにもう一つの近代人としての主体が存在することは明らかなのだ。自然と超自然／神獣のような馬、牛、羊／黒、白、緑、黄、赤が織りなす荒涼尚も極彩色の風景／そのような天地の中を生きる漢族、モンゴル人、回族／男女の純粋な愛、その時代の張承志の作品における生活世界は、近代もプリミティヴも関係なく、そのような時間的な進歩のテーマはまったく姿を見せないことが特徴だ。まるで時間概念を、わざと無くしたかのよう。時間の概念はなく、一繋がりとして、黄砂、草原が続く限り、空間も渾然一体である。一方で、小説以外の世界で、張承志は自然と人間に隔たりはなく、あくまでも融合して前進し、発展するものであると科学的に考えていたようだ。経済活動を含む人間の活動はすべて環境に順応した究極に合理的なものであるべきということは『モンゴル大草原遊牧誌』（一九八六年）の基本的な観点であり、モンゴル人の神がかりな放牧能力も大草原が生み出した能力で、そこに物質を超えられる神秘的なものはない。科学的な考え方がゆえに、張承志が人間と自然との関係については即物的で、遊牧経済はいずれ生産様式の変化を迎えるだろうと述べており³⁰、内モンゴルの緩やかな近代化、そして中国西北部における「退耕還林」の状況がある一方、北京のような劇的な近代化の最中にある都市があり、作品のなかでしばしば対置される。

同じ中国において、そもそも近代化のまったく異なる段階を、「文化」の違う人々は生きていたことを張承志は知っていた。

二つの主体がそれぞれ呼応する、張承志の合理的な進化を迎える近代の時間と、小説の中の時間を排した風景とは、作者の間ではどう処理されるだろうか。実はこれこそ人民と文化のアナロジーを生み出した方法である。初期の代表作『緑夜』（一九八二年）は「探風」（作家が都市を出て創作のために素材集めをする活動）のためにモンゴルの草原を八年ぶりに訪れた元知識青年で作家の「彼」が、別れたときにまだ八歳だった草原の愛しい「妹」奥雲娜（オユンナ）と再会し、それまでの美しい思い出や想像とは裏腹に、彼女は生活の色に染まり一人の「普通」なモンゴル人女性になっていったという話を展開する。この小説で明かされるのは夢や想像に対峙する「真実」、「現実」であり、現実には「従兄弟の予言よりは美しく、ウ・バヤル（主人公のモンゴル人の知人）の紹介よりは真実であり、彼自身の想像よりは複雑で合理的」³¹なものだと悟った主人公は、その「足はすでに深々と、この真実の無限なき青い草に踏み入れ、二度とあのような幼稚な詩（オユンナを題材とした詩）を書かないだろう」³²という結論に達する。「彼」は彼女を邪魔しないで、自分を苦しめることもやめ、オユンナと「仲良くいる」（和睦相处）ことを決心する³³。

「緑夜」が示す作者に起こった変化を引き起こした、自発的な側面を考えてみると、オუნナという「他者」は、実は主人公自身の鏡像である点が興味深い。なぜなら都市に戻った八年間、「彼」もまた同じく泥臭く多忙な生活に追われ、いつしか青春は過ぎ去り、「生活は（……）詩を溺れさせた」というのだ³⁵。その結果、「夜中に心に一筋の星の光がよぎったことがあるものの、彼にはもはやあの心を震わせる一瞬を捉えることが難しかったのだ」³⁶。それでも、彼は草原の記憶を単なる想像や金稼ぎのための手段とする人の意見に反発を覚え、妻の支持も得たことで、再び草原に赴く。小説の後半になって分かるのは、オუნナは変わってないなかったということだ。そしてこれはそのまま作者自身が変わっていないことを示唆する。彼女／作者の一番本質的なところはそのままだし、奇妙な緑色の夜は、実は単に、作者の過去と一変した意識の風景である。揺るぎない核心とそれを包み込むプラグマチックな意識（テキストでは緑の夜と、その深きに閃いた「一粒の星」³⁷という風に描かれる）、これが張承志の八〇年代初期という「転換期」の時代における、主体のあり方であった。

緑の夜には「斬新で奇抜な旋律が生まれつつあり、彼に呼びかけている」³⁸。その新たに開かれた表現の道、そこから湧き出る「歌」が、張承志の、その後のスタイルを暗示する。この

小説は主体の意識の変化とともに、それに伴う形式の変化をも予言し、八〇年代における作家としての最初のマニフェストとなる。「斬新で奇抜な旋律」とはどんなものか、この小説にはっきりした答えはない。しかし、総論として、張承志は八〇年代の初頭にそれまでの強いイデオロギー性を捨て、平凡を受け入れ、そこから理想の精髓を発見すること、手法的には西洋現代の小説技法を取り入れて、入り組んだ『緑夜』は一種のメタ小説であり、張承志は八〇年代とりわけ前半に難解なエッセイや小説を多く書いた）を選択すること、そういう八〇年代のプラグマチックで骨太なスタイルを選択することをここで宣言したといえる。現実と理想の関係について、張承志は八〇年代初頭にすでにそれが単純な対立関係ではないことを、理解していたことになる。季紅真によれば、張承志は文明と野蛮のテーマに関して、それを二分法的に単純化せず、歴史的に文化的に見ているから、社会的人間性の外部形式（物質）と内容（精神）に分け、いわゆる古いものと新しいものの弁証法的な関係に着目したという³⁹。しかし、蔡翔の要請にもあるように、この態度はむしろ生活と理想を同時に存続させ、物質面と精神面を同時に取り繕って、八〇年代知識人としてなんとか生きていく術として見るべきではないか。そのために生まれた手法とし

て、張承志は革命というものの時間的屬性を剥がし、一つしか無く行き詰まった時間から中国や世界に点在する空間（コミュニティ、マルチチュード）に視座を変えた。大文字の人民という理想を小文字の文化としての人民でしか語らなくなった彼は、その後も人民を文化や宗教などの特殊性から切り離すことはなかった。

それに加えて、張承志にとって、「辺縁人」であり排除される側であるが故の止揚の可能性、理想を追い求める可能性が根底にあり、彼自身は『奔馳の美神』（一九八八年）の後書きでこのように記した——「私たちの世代の若い（？）作家は歴史の作為によって、みな深く辛い底層体験を持っている。この点によって形成された私たちの人民意識と自由意識は、おそらく私たちが自分の文学的審美と判断の重要な基礎である」^⑧。人民意識と自由意識を併せ持つ立場は、張承志が少数民族とともに／として生きた経験や追いやられた老紅衛兵としての経験から来ており、彼にとって「文化としての人民」は「辺縁人」であり、他者でありつつも、理想のために抵抗することのシンボルとなっていく。張承志が文化として追いやられ、「近代」に淘汰されようとした人々を代弁する時、彼にとっての、八〇年代の意義即ち啓蒙の意義は、様々な少数文化の鮮烈な発見とマイノリティの、マジョリティに抗う自由への尊重にある。

したがって、張承志が八〇年代に様々な少数文化の発見の途中にジャフリーヤに出会い、自らの回族アイデンティティの宗教面の再発見につながったが、私たちは回族自身の中国における他者性だけでなく、ジャフリーヤが実践するスーフイズムが、中国当時のイスラム「原理主義」（『回族から見た中国』で使われる意味で、中国回教界を牛耳る主流教派の教義を指す）に対する他者であるという入り組んだ構図を見逃してはいけない。

つまり張承志における宗教は、「辺縁人」としての人間の生き方へのアプローチであり、その意味で文字通りヒューマニズム＝人間主義である。一方で、近年の張は様々な作品で自らのジャフリーヤとしてのアイデンティティを相対化しはじめ、少しばかり身動きのとれていた八〇年代的なものを取り戻している。その時に彼が使う新たな信仰の作法は「真主（神）の道」（イスラムへの視点を世界に広めた『鮮花の廃墟』（二〇〇五年）や『越過死海』（二〇一五年）でしばしば言及されている）であり、それは明確に、教派の垣根を解消するものになって、そこには世界中のムスリムないしは人類の結束を夢見るインターナショナルリストの姿があった。こうして張承志は宗教と啓蒙、そして左派思想の複合的な理想像を模索し続け、その最良の接点を見つげるため、その思想の表象も、常に更新され続けている。

張承志をイデオロギーの人とする見方は、今も多いだろう。しかし、八〇年代の張はイデオロギーと美の関係性に、むしろ重きを置いて考えていた（この点は別稿に託したい）。たとえ蔡翔が新左派、張承志が「新左翼」⁴⁰の作家と呼ばれようと、八〇年代においては決して反近代の近代性に基づいた、中国の社会主義革命をひたすら夢見る人たちではなく、またその堅持や動揺も、いわゆる近代化するマルクス主義や新自由主義との戦いの中でもがき苦しみ、際立つ輝きを放った訳ではない。反近代的な近代化とって、「目的」と「手段」、ましてや「結果」が一致したこともない。「理想」は実は「理想」の破滅が生み出したものであった。理想の内容は、破滅から出た新たな課題への応答として、再構成された意識であった。九〇年代の理想（イデオロギー）は八〇年代の理想（イデオロギー）の破滅を前提とし、八〇年代の理想もまた、七〇年代の理想の破滅を前提としている（文革の失敗がなければ、理想は引き続き直接に表象できた）。九〇年代の新左派思想の台頭は、皮肉なことに、理想の破滅の象徴である。それにもかかわらず、新左派

思想の誕生後は、理想は理想の破滅が生み出したものであるということを無視した。左の言説が相手を批判するとき、実は自らの一部、その来た道を抑圧しており、それはつまり、八九によって切断された八〇年代の知識人の共同記憶なのかもしれない。これこそ九〇年代以降の中国の近代性議論の教訓である。「理想主義」を生み出す土壌は常に「自由」であった。九〇年代以降、『心霊史』が現れ、また同時に階級闘争を生き延びさせる新左派の理論も現れた。それらはちょうどイデオロギーとテキスト、理想と現実がまだ激しくぶつかり合い、その関係自体を思い悩んだ原初の記憶を抑圧した。「過激化」した『心霊史』やイデオロギーの復権としての新左派の誕生までの変化をメタ当代史と見たとき、私たちは、八〇年代から九〇年代へと、言説が変化した過程で捨象されたものを発掘できるのではないか。そうすると、張承志が啓蒙主義者・宗教家・左派の顔を併せ持つことが出来たように、東西のあらゆる文化から再出発することが新左派の批判の新たな可能性を開くかもしれない。問われるのはそれらを止揚する方法だけだから。

- (1) テリー・イーグルトン『宗教とは何か』大橋洋一／小林久美子訳、青土社、二〇一〇年、五五頁。
- (2) 同上、五六頁。
- (3) 「作為學術視角的社會主義新傳統」(『開放時代』、二〇〇七年第一期)、五一—四八頁。
- (4) 甘陽「自序」『通三統』(三聯書店、二〇〇七年)、二頁。甘陽においては「すべての後統の時代は先代の文化伝統を自覚的に継承し、融会すること」を意味する。この本に先立って、甘陽による二〇〇五年五月に清華大学での講演「新時代の『通三統』」(後に『通三統』に収録)がこの主張の最初にして体系的な披露であった。
- (5) 『開放時代』、二〇〇七年第一期、九頁。
- (6) 汪暉「當代中國的思想狀況與現代性問題」(『天涯』、一九九七年五期)、一三五—一三六頁。
- (7) 同上、一三七頁。
- (8) 「近代性的問題をめぐる問答」で汪暉は「国家という形式で現れた社会主義もまた独占の形式の一種であり、反市場的な力」であり、「だからこそ我々はこの二つの歴史の形式(資本主義と国家の形をとった社会主義)を超えて「……」真に創造的な仕事を進めていくことが必要」(『現代思想』vol.二九—四、二〇〇一年三月号、五九頁)だと述べている。
- (9) 汪暉「當代中國的思想狀況與現代性問題」、一三八頁。
- (10) 同上、一三七—一三八頁。
- (11) 香港中文大学中国研究服務中心のデータベースにある「當代中國的思想狀況與現代性問題」のフルテキスト、註9を参照のこと。
- (12) <http://paper.uscuhk.edu.hk/Details.aspx?id=130>
- (13) 若水「為人道主義弁護」『中国新文学大系・第71集 理論卷1』(上海文艺出版社、二〇〇九年)、六一頁。
- (14) 同上、六五頁。
- (15) 同上、六七頁。
- (16) 胡喬木「關於人道主義和異化問題」同上、一〇九—一一〇頁(初出は『理論月刊』一九八四年第二期)。この文章は階級闘争を持続しようとする典型的なテキストである。しかしそのときの階級闘争はすでにテキストにだけ存在するものと化していた。
- (17) 同上、一一五頁。
- (18) 賀桂梅『人文學的想像力』(河南大学出版社、二〇〇五年)、八〇頁。
- (19) 同上、九八—九九頁。
- (20) 譚仁岸「八〇年代中國における「文化」の意味——文化討論と「尋根」文學の文脈から」(『言語社會』第八号、二〇一四年)を参照のこと。
- (21) 蔡翔「當代小說中的『邊緣人』形象」『一個理想主義者的精神漫遊』(浙江文艺出版社、一九八七年)、一六六頁。
- (22) 同上。
- (23) 『本次列車終點』(『上海文學』、一九八一年一〇期)で母親の仕事を引き継ぐことになって北方から上海に戻った元教員の陳信は、無職の弟への不満と自分は弟が引き継ぐべきポジションを奪って申し訳ないという気持ちに苛まれつつ、日々忙しく働いている都市で忙しさと裏腹に永遠に満たされない欲望にやるせなさを感じ、家族内の対立(兄弟夫婦と家の所有権を巡るいざ

(23) 蔡翔前掲書、一六八頁。
(24) 同上、一七〇頁。
(25) 「一個理想主義者的精神漫遊——讀張承志『北方的河』」蔡翔前掲書、五六頁。
(26) 「在生活的表象背後——張承志近期小說概評」、蔡翔前掲書、九頁。
(27) 同上、七三頁。
(28) 同上、六九頁。
(29) 梅村坦「張承志——回族作家、その人道主義とムスリム意識」『中国のムスリムを知るための六〇章』（明石書店、二〇一二年）、八三頁。

(30) 張承志『モンゴル大草原遊牧誌』（朝日新聞社、一九八六年）、一二八頁。

(31) 「緑夜」『老橋』、二四九—二五〇頁。

(32) 同上、二五四頁。

(33) 同上、二四九頁。

(34) 同上、二三八頁。

(35) 同上。

(36) 同上、二五四頁。

(37) 同上、二五二頁。

(38) 季紅真「沉睡蒼涼的崇高感——論張承志小說的美學風格」『當代作家評論』（一九八四年六期）。

(39) 張承志『奔馳的美神』（四川文芸出版社、一九八八年）、四三五頁。

(40) 何言宏「當代中国的『新左翼文學』」（『南方文壇』二〇〇八年一期）を参照のこと。「新左翼文學」の代表作家として曹征路、陳心松など新世代の作家とともに、張承志を「革命記憶の精神のな再訪」（八頁）を書く作家として挙げている。

（きょ しみ／博士後期課程満期修了）