

## 東アジア論壇に向けて — 『共生への道と核心現場』 が誘う世界 —

Welcome to East Asian Forum

池上 善彦\*  
Yoshihiko Ikegami

### Abstract

Reading Prof. Baik Youngseo's book invites us to join East Asian Forum which does not exist now. To join this forum together with Prof. Baik Youngseo, I have tried to intervene in some of the arguments of Prof. Baik Youngseo. To step in the dialogue between Prof. Baik Youngseo and the Chinese scholar Ge Zhaoguang whose opinion Prof. Baik again and again takes up. By reading a book of Ge Zhaoguang, 'Revisiting China', I try to throw a new light on the arguments about the theory of "double periphery" which is a unique and profound one that Prof. Baik proposes everywhere in his book. Japanese Oriental Studies from the prewar era are introduced in this context. When we Japanese think about Asia, we cannot avoid and pass by them. They are great legacy for us and at the same time they are negative legacy. Some oriental scholars have meticulously examined these oriental studies and scholars such as Naito Konan, Tsuda Sokichi, Kuwabara Jitsuzo. Using these studies, I make a comparison among the Japanese perspective which views critically the pre war orientalist view, Korean perspective which Prof. Baik advocates and the Chinese perspective through Ge Zhaoguang. In this process, I explore the possibility of the points of contact which are the most important elements in the open discussion.

### I. 東アジア論壇は可能か

白永瑞さんの『共生への道と核心現場』（白、2016）がわれわれを誘っているのはどのような世界なのだろうか。つまり二重の周辺、核心現場、分断体制などの言葉は魅力的だ。とてもよく練られた概念、というよりはほとんど理論に近い言葉で、一つ一つについて深く考えてみたくなる。しかもこれ以上ないくらいシンプルな表現で示されているため、すぐ使ってみたくするような誘惑に駆られる。さらに実践的なのだ。中心と周縁という理論は文化人類学を始めとしてかなり以前からあるが、白永瑞さんの、たとえば二重の周辺という言い方は、単純だがそこに歴史的、空間的位階構造が埋め込まれているため、実践的になっている。常に現実とのフィー

---

\* 前『現代思想』編集長／亜際書院、Email: jikegami4@gmail.com

ドバックを強いられる理論、と言っていると思う。しかし、今回はそういった言葉をいったん忘れてしまおうと思う。白永瑞さんの議論には、そうしたいいわゆるキーワードに収斂させてしまうにはあまりにもったいない、様々な事例と豊富な考えるヒントがたくさん埋め込まれているからだ。

たとえば冒頭に置かれた「核心現場から問い直す『新しい普遍』」は、書物のプロローグの役割を果たすべきものであるが、最初になぜ普遍が問題なのかを明確にしている。ここ20年のあいだに登場した様々な東アジア論にもかかわらず、現在東アジアでは相互嫌悪感情が沸騰しているというのが出発点である。そうした中で多くの読者にとっては意外な、しかし中国を注視するものにとっては当然な中国の普遍をめぐる議論が検討される。それが許紀霖の「新天下主義」である。そしてそれを検討尽くした後に、自らが考える「分断体制論」、「分有」、「核心現場」という概念が提出され、読者の検討材料として提示される。

こうして紹介すると、ごく当たり前の論の進め方のように見えるかも知れないが、白永瑞さんの議論の一つの核心をなす方法、つまり様々な議論のあいだのコミュニケーションという課題を遂行している箇所が、最大の読みどころとなっていて、読んでみると、白永瑞さんがいともたやすく遂行しているように見える故にか、当たり前すぎてかえって気づかないのであるが、東アジアの様々な地域の議論を紹介しながら的確に批評を加えていく作業は、並大抵のことではない。博識といってすますこともあるいは可能なのかも知れないが、この情熱は明らかに別種のものである。そこに早くから東アジアの可能性について考察を重ね、2006年からは自らが主催する韓国の雑誌『創作と批評』をベースにして広く東アジア全体の雑誌編集者を組織した「東アジア批判的雑誌会議」を主催してきた経験がある。

ここ20年くらいのおあいだ、確かに東アジアの各地域のおあいだでの議論は、アカデミズムあるいは活動家のレベルを問わず、大きく進展してきた。何よりも実際に人が活発に行き来しながら、実際に顔を合わせながらの議論は、文書に現れる以上のコミュニケーションを可能にしている。また二地域間にまたがる思想的、実際的対話はこういう状況が生まれる以前から、最初は文面で、そして実際に相対しながら進んできていた。アジアの、いやもっと限定して、東アジア論壇は可能なのか。総論としては多くの人が賛成する課題設定であるが、いざ実践するとなると、言葉の問題などの理由によって限りなく困難なように思えてくる。しかし、可能でなくてはならない、というのが白永瑞さんのメッセージなのである。もっとも白永瑞さんはそのことを明言はしていない。それでも一つ一つの文章を通して読んだとき、それぞれの結論は別として、全体として、もっと多様な意見を、もっと多様な実践をと訴えていることが実感できる。自分の話だけしてはだめだ、もっと隣人の話をしよう。お互いにもっと首を突っ込もう。慎重さは確かに必要である、でもあまりの遠慮は寂しいじゃないか。私はこの白永瑞さんの、明言していない提案に賛同する。

白永瑞さんの大陸中国への言及に類出する「新天下主義」についての議論がある。中国の専門家、あるいはある程度中国の議論に親しんだ者はよく知っている議論であるが、多くの読者にとってなじみが薄い概念であるだろう。俗によく言われる中華中心主義をめぐる中国人自身の省察だと思えば、当たらずとも遠からずである。それだと俄然興味が出てくる人が出てくるだろう。しかし当たらずとも遠からずでは議論にならない。かく言う私自身にしても、その中身についてはほとんど知らず、きちんと読んだことすらなかった。わずかに白永瑞さんの議論を通じて、間接的におぼろげながら推測するものでしかなかった。これでは話にならないと思い、白永瑞さんに誘われて、励まされながら読んでみることにした。ただし許紀霖の議論ではなく、他の箇所ではしばしば言及され、かなり詳細に論評されている葛兆光の議論である。白永瑞さん

は巻末の対話でも述べている。「中国とは何かについては、たとえば『中国再考——その領域・民族・文化』等の本で内外でもよく知られている葛兆光も論じていることですが、そこに歴史経験を踏まえて介入していきたいのです」。白永瑞さんと一緒に歴史的経験も踏まえながら少し介入してみようと思う。幸いこの本は翻訳が出ている。

## II. 『中国再考』

葛兆光はこのわずか150ページ足らずの書物を始めるに当たって、現実の問題からこの本は書かれたことを強調して、その問題を次のように列挙する。韓国との高句麗問題、東シナ海（東中国海）と尖閣問題（釣魚島）、南沙問題、内外モンゴル、新疆の東トルキスタン運動とイスラム教、チベットおよびチベット問題、台湾問題、そして琉球問題、等である。この本は2014年に出版されているため、実際の執筆は2013年に行われたのであろう。現在ならばこのリストに香港問題、北朝鮮問題、さらには一带一路の問題が付け加えられるのかも知れない。以上は一見して分かるように、中国の隣国との摩擦、あるいは中国の周辺地域の問題に集中している。これは序文に書かれてあることであるが、読み進めるうちに、中国内部の問題として、近年の国学ブーム、伝統ブーム、そしてそれに付随する民族主義、国家主義の台頭といった現実の問題が葛兆光の頭にはあるようだ。

著者の問題の立て方の基本にある考えはこうだ。「中国はもはや自己完結的な歴史世界ではなく、すべての歴史的議論は世界やアジア少なくとも東アジアを背景とするものでなくてはならなくなった」。少し詳しくまず前半から見よう。中国はもはや自己完結的な世界ではなくなった、と彼は記す。ということは少なくともある時点までは中国は自己完結的な世界であったのだ。すべての地域がそうだったのではないかという疑問はひとまず脇に置いておく。彼はその歴史的時間を唐宋交代期に置いている。古代中国において成立した天円地方という世界図、中国のコスモスは中心から流出する文明の光被が次第に周辺へとその力を減少させながらおよび、ついには周辺ではその文明の光は徐々に力を失っていくが故に、華夷の区別が発生する。つまり文明の中心である中原と非文明である周辺という図式である。さらに古代から周辺の民族との抗争と流入は数限りなくあったにもかかわらず、この図式は崩れるどころか、中原を支配したものはことごとくこの図式に則って統治することになる。この作用は漢化あるいは華化、夏化と喚ばれることとなる。これは観念であるが、史上類を見ないほど強力な観念であって、その後の中国を今に至るまで拘束しており、それが故に中華中心主義という批判を近代になり幾度となく浴びてきている。

この強力な華夷秩序は、漢の時代にいたり儒教と結びつくことで強化されることになる。隋唐の時代は各種異民族が分け隔てなく官吏として登用され（余談だが、阿倍仲麻呂は決して例外ではなかった）、漢民族かどうかなど全く関わりなく、観念的つまり文化的華化の理念の下中華意識によって統治されていた。しかし、それが宋代に至って大きく変化することになる。つまり、唐崩壊の後、現在の北京のあたりは契丹（遼）によって支配され、宋はそれ以南を支配するにとどまることになる。このとき、契丹と宋とのあいだに国境線を定める条約が結ばれたことを葛兆光は重視する。それまでは唐のように民族の出自は重視されない社会であったが、次第に漢族であることが自覚的になり、漢族をはっきりと弁別し、異族とのあいだに境界を引き、さらにそれをきちんとした条約で異民族である隣国と確定したことは、ウェストファリア条約に先立ち、西洋の国民国家に遙かに先行する出来事であったと葛兆光は指摘している。

中国はさらにこのあとモンゴルの侵入により元朝となり、短い元朝を経て明の時代に再び漢族

の支配を取り戻すことになる。しかしそのあいだ、それまでかろうじて一体化を保っていた周辺諸国、つまり朝鮮、日本、ベトナム、琉球などが統一された独自の単位として自立の過程を歩んだと葛兆光は考えている。その時期朝鮮では李氏朝鮮が成立し、琉球では統一王朝が成り、日本では別種の政権が樹立され中国から相対的に自立傾向を見せる（万世一系の天皇制が確立されたと葛兆光は指摘している）。

こういったことは、中国はこの時代からそれまでとは別種の対外関係を考慮しなくてはならなくなったことを意味する。これが後半の「すべての歴史的議論は世界やアジア少なくとも東アジアを背景とするものでなくてはならなくなった」という文章の意味である。東アジアを背景とした世界というのは、歴史的にはたとえば白永瑞さんの次のような議論がそれに当たる。ちなみに7年戦争という表現は本書で初めて知った。「壬申倭乱、そしてそれから30年後に発生した丁卯胡乱、丙子胡乱において、朝鮮はその位置と役割の面で戦略的な重要性を持った。16世紀明朝の立場から見ると、東アジアにおける自らの秩序維持にとって朝鮮の役割は大きかった。常にモンゴルの脅威に苛まれていた明は、満州一帯の女真と日本を牽制するために朝鮮に大きく頼るほかはなかった。また朝鮮にとっても、女真と日本は国家安寧における大きな不安要素であったため、明と利害関係を共有することで東アジアを共同で維持しようとした。しかし、日本が朝鮮を侵略し『ほぼ最初の東アジア三国戦争』として解釈される7年戦争が勃発し、それと連動して、丁卯胡乱、丙子胡乱と続くと、その連鎖的な関係のなかで、明清交代という激変が生じた。（中略）清を認めようとしなかった朝鮮を丁卯胡乱と丙子胡乱で屈服させ、朝貢国とすることで、『帝国』へと進む障害物を除去することが出来た。このように二つの戦争は、朝鮮にとって決して別個の事件ではなく、その過程の中で、朝鮮は東アジアにおける戦略的要衝として位置づけられた」（「変わるものと変わらないもの」）。この状況は現在までも続いていると白永瑞さんは指摘している。

明末清初からはさらに大変化が生じる。漢族支配を回復し脱モンゴル化を果たした明だが、やがて満州族による清朝に取って代わられることになる。マテオ・リッチによる世界地図がもたらされ、もはや中国は世界の一部にしかすぎないことが認識され、日本では華夷変態と呼ばれる、儒教的東アジア秩序の最終的再編成が東アジアの規模で起こる。そしてそれに続く20世紀の大変動はすでにここで説明する必要はないだろう。要約して再説すれば、漢代に完成した中華世界が、隋唐時代に諸民族混融した国際社会へと発展し、宋代に至り内と外の境界が明快となった漢族中心国家となった。それが元により重層化され新文化が生まれたが、明で脱モンゴル化し、再び清代に文化の再融合が起こり、清末からは西洋を受け入れるようになった、ということだ。

こういった歴史の過程は、複数の文化が中国の歴史の中には併存していることを意味していると葛兆光は言う。さらに歴史上「中国」という一つの政治的、文化的同一性をもつ国家が存在するのかどうかという疑問にまでつながってくる。文化的同一性をもち一貫して連続性を持つ中国は確立しているのだが、それが歴史的に境界をもった国家との折り合いがつかないのが現在の中国だと言える。その結果、国家としての「中国」の性質はヨーロッパの伝統的な「帝国」やヨーロッパ近代の「民族国家」の定義や理論をもってしては簡単に理解できない存在となっている、というのが中国の現在であるとする。彼の言葉を引けばこういうことだ。「中国は（ヨーロッパとは違って）帝国から民族国家に至ったのではなく、果てしない『帝国』の意識の中に有限な『国家』があるという観念の中で、有限な『国家』という認識の中に果てしない『帝国』の心象を残している。つまりこの近代的民族国家は伝統的中央帝国から返信したもので、近代的民族国家として依然として伝統的中央帝国という意識を残している」。現在世界で中国を論じる際、中国は果たして帝国なのかどうかということが大きな話題となっているが、その問いと

答えがここに示されている。しかし果たして中国が帝国かどうかはそう大きな問題ではない。白永瑞さんも言うように、私も切に帝国なら帝国で、よき帝国となってほしいと願う者である。

肝要な点は、中国はヨーロッパの理論とか、ヨーロッパの事例をもって理解できるものではない、という点にある。中国をヨーロッパの理論と経験で解釈しようとする考えに対して葛兆光は次の三点の疑問をあげている。1) ヨーロッパと異なる中国史の歴史の特殊性を考慮しなくていいのか。2) 漢族文明のアイデンティティ、漢族の生活空間と王朝が一致し、伝統の連続性と政権のあいだのアイデンティティは偶然なものなのか、或いは議論すべきことなのか。3) 中国は近代になって初めて民族国家を形成したのかどうか。たとえば3) に関しては、すでに説明したように、宋代にその兆しが見えていたと葛兆光は考えている。

葛兆光はさらに西欧的民族的国民国家観に由来する、現在の中国に対する不適切な見方を五つに絞って列挙している。つまり、1) 地域へと解体しようとする意図を込めたアメリカ流の地域研究。2) 中国にとっての辺境を強調するアジア（東アジア）研究。ここではアジア主義、シノロジーが強調され、中国、日本、朝鮮のあいだに働く離心力と違いを希薄化させ、ひいてはアジアの中での中国を希薄化させる。3) 台湾の同心円理論。これは少しなじみのないものだが、簡単に言って、台湾アイデンティティを中国アイデンティティから救い出そうとする理論である。4) 本田実信、杉山正明などによるモンゴル時代史とアメリカからの新清史は、民族の二重性を強調、異族の漢族への反作用を強調、中国を過去に遡らせることを否定する。ここで言うモンゴル時代史とは特に杉山正明などに代表されるように、元史をより広くモンゴル史の一部として扱い、さらにモンゴル史を世界史として扱おうという試みである。新清史は、清朝が漢化されながらも、モンゴル文字を用いていた二重帝国だという研究である。そして5) アンダーソン風の想像の共同体論を軸としたポストモダン歴史学。「民族国家の中から歴史を救い出」そうとするインドの中国学者プラセジット・ドゥアラもそうであり、スピヴァク、ホミ・バーバ等のポストコロニアル理論もここに含まれる。つまり基本的には植民地経験を基にした理論は中国には適用できないということである。彼はインドのパキスタンとの分離、カシミール問題などを通して、インドでこうした理論が受け入れられることは認めるが、中国は一貫して続いてきたのであって、近代になって再建された民族国家とは一線を画すとしている。葛兆光はこのことを「歴史の中での民族国家の理解」と簡潔に説明する。

しかし彼は、こうした見方も複線的歴史の叙述に役立ち、複眼的視角の確保に役立つと、一方的に批判するだけではない。何よりも、中国の複雑性と叙述上の現実性を意識させるのである。彼は上記の五つの流れを批判するのであるが、学ぶべきところは大いに評価している。自らも学術と実際は区別すると述べているが、少なくとも理論、学術的には上記に列挙した五つの議論からかなり学んでいると思われる。もっともこの辺の具体的な個々の論述については一つ一つ吟味する力には私にはないのだが。要するに、行き過ぎた、極端な解釈を彼は嫌っているのである。最初に引用したように、葛兆光は東アジアについて、こう述べていた。「すべての歴史的議論は世界やアジア少なくとも東アジアを背景とするものでなくてはならなくなった」。この記述と本編の東アジアの議論を退ける論調とどう折り合いをつけているのかが気になるため、東アジア議論、あるいは世界史の議論を批判する理由を少し詳しく見てみよう。

東アジアという立て方はなぜまずいのか。彼は1) 共通のアイデンティティの欠如。2) 境界の安定。3) 19世紀以前に国家や民族を超えた、一体性を持った知的グループは欠如していた。4) 周辺諸国の自立。の四項目を挙げている。そしてもし、東アジアという概念に固執しようとするならば、少なくとも17世紀以来、ということは清朝成立以降の歴史の研究が必要であると提言している。さらには世界史という概念で、各国史を見下し、落伍したものと見る傾向を助長する

傾向は、民族国家の超克という西欧理論の影響があると断定している。何よりもこうした議論によって、中国という実体が相対化され希薄化されることを最も警戒しているのである。

そうした西洋の種々の理論に押されたためというわけでもないのだろうが、現在の中国は最初にあげた周辺、および隣国との関係による問題に加えて、内部の問題が大きくなっていると葛兆光は指摘する。それは国学ブーム、伝統文化ブームである。これが大きくなると極端な民族主義、国家主義に走ってしまう。そしてその原因は、「焦りである。清末民国初期からずっと精神的プレッシャーとなっており、富強を求める願望と記憶が絶えず流行を追わせる。これは落伍への恐怖である。だから、台頭が始まった現在、世界に冠たる地位を占めるべきだと躍起になっている。国学ブーム、伝統ブームはまさにこのプレッシャーを国家主義に、或いは民族主義に駆り立てるエネルギーとなっていることを憂慮する」と結論する。この焦りを静めるためにも、複数の視点、文化の多様性の追求は何よりも重要なのだ、というのが葛兆光の結論である。中国の独自性を維持しながらも、それと峻別しながらも、認識的には西洋の議論、あるいは東アジアをめぐる議論からも学ぼうというのが彼の一貫した態度のように思える。

以上が葛兆光の基本的立場だが、この葛兆光の主張も含めた許紀霖などに対する白永瑞さんの批評を見ていこう。まず朝貢体制である。実は葛兆光は許紀霖とは違い朝貢体制の見直しを提案してはいないし、あまり言及もしていない。許紀霖の「新天下主義」の議論で展開される朝貢体制の現代的見直しの議論に対して、白永瑞さんは二重の周辺の議論から、体制の外にある位階制度について注意を促しながら、そこに中国の議論への介入の契機を探っている。これは白永瑞さんがたびたび強調する歴史的経験の認識から来るものである。白永瑞さんと同じ批判的中国学を提唱し、現在は『創作と批評』の副編集長を務める李南柱さんを東京にお呼びして話を聞いたことがある。彼の話が終わったとき、最も集中した質問は、朝貢体制についてであった。彼は朝貢体制の位階制度について批判したからである。日本では、朝貢体制から早くから離脱したせいなのかどうか、かなりよきものとしてイメージされる場合が多い。日本語での研究はかなりあるが、有名なものとして濱下武志の研究がある。しかし彼の研究は明代に最盛期を迎える琉球王朝がモデルである。なぜ朝貢体制が朝鮮にとって圧迫であったのか、日本の中国研究者でもなかなかイメージしにくいものであり、その歴史的経験の認識ギャップが明らかになったところで、みんなは納得した。このように、根本的なところでもイメージの食い違いは至る所にあると痛感させられた。

白永瑞さんのもう一つの論点である、新天下主義が主張する中国文化の多様性について取り上げてみる。これは上記でみたように、葛兆光も主要な論点として取り上げている。一つの鏡よりは、歴史的蓄積された複数の多様な文化の鏡をもつことで、周辺に対して新たな認識を持つことが出来るという葛兆光の結論に関して、白永瑞さんはアリフ・ダーリクを援用しながら次のように反論している。「地球史（グローバル・ヒストリー）が代案的となり、複数の近代性を論じることに帰結してしまうと、あまり説得力を持たないであろう。なぜならば、アリフ・ダーリクが指摘するように、それらの代案は、『まさに資本のグローバル化と、それに結びついているヨーロッパ的（現在はアメリカ的）近代性のグローバル化による、一つのテーマ曲が伴う変奏曲にすぎないからである』。まさにこの点において、全地球的視点に変革的指向性を付与する『運動としての世界文学』言説が注目される。（中略）それは『各民族語・地域語で成し遂げた創造的成果を、国家の境界を越えて共有することによって、共同で近代性の弊害』、すなわち『世界資本主義の危機に立ち向かって』人類の生活をより人間らしく作っていくために、世界文学に期待する『一つの国際運動であると同時に、実践』を意味する」（「韓国における中国学の軌跡と批判的

中国学」<sup>1)</sup>。

確かに複数の多様な鏡をもつことが、外部との関係において、そのままよき認識につながるという保証はない。中国が複数の鏡を持つことに対して白永瑞さんは、そういった見方は西洋の変奏曲にすぎないと批判する。しかし葛兆光は、そうではなくあくまで中国歴史的経験から「複数」としているのだと反論するだろう。かみ合わない恐れがある議論になる可能性がある。ではこの議論に対して、どのような介入が可能なのだろうか。白永瑞さんはそのことを見越してか、さらに意外にも、「運動としての世界文学」を提案する。これはいったい何を意図し、何を意味しているのだろうか。すぐには理解できないし、また同時に非常に興味深い提案だと思う。少し迂回した議論をしてみたい。

### Ⅲ. 世界文学

周知のように中国では司馬遷の『史記』を始めとして、様々な歴史書が連綿と書かれ続けてきた。そして後代ではその史書に対する注が、これまた連綿と書かれ続けている。そうした歴史書の一つとして、というか傑作として宋代に司馬光が書いた『資治通鑑』がある(11世紀)。そして胡三省という人物が宋末元初にその注釈を書いた。『資治通鑑』の注としては最も優れたものとされている。それは13世紀のことであったが、それからおよそ700年後の1946年、中国の学者陳垣が『通鑑胡注表徴』という本を出版する。これは胡三省の注による『資治通鑑』に対してさらなる注を記した書物であった。

この陳垣の本に関しては葛兆光も言及している。「陳垣は徹底した漢民族主義者で、彼の著作『通鑑胡注表徴』や『南宋初河北道教考』はいずれも抗戦時期の民族存亡の危機に際して書かれたもので、どちらも民族自尊の意図を含んでいる」。葛兆光は、陳垣は別の著書で、蒙古が中国を占領した後、異民族は漢化されたと述べているが、筆者(葛兆光)はいわゆる「漢化」という論法を堅持する必要はないと強調し、続けてモンゴル族が漢化されただけでなく、漢族もまたモンゴル化したと続けるのであるが、ここでとりあえず重要なのは、この書物が抗戦時期に書かれたものであるということである。この辺の事情と『通鑑胡注表徴』の中身について、この本について書かれた増淵龍夫の『歴史家の同時代史的考察について』所収の「歴史のいわゆる内面的理解について」をなぞってみようと思う。

陳垣が「胡三省自身が生きた宋末元初の当時の現実の何を暗に批判し、その何に共感を感じて書かれたのか、ということ、同時代の文献を博捜することによって、実証的手法で追求し、それを胡三省の注に対する注釈という形式で——中国の伝統的な形式である『注』に対する『疏』という形式をとって——これまた簡潔に記した」ものが『通鑑胡注表徴』であった。胡三省の時代は葛兆光が記しているように、モンゴルの侵入時期に当たっていて、滅び行く漢族の宋を体験しながら書かれたものであった。「胡三省も、蒙古人という異民族の中国侵略とその占領統治の下において、抵抗の決意をうちにひめて、山中に隠れすみ、身を体制の外に置くことによって、するどい批判の目をもって現実を見つめ、それとの関連で、歴史の中から何物かを、自覚的に意識したのである。そして、それを、『資治通鑑』に記載されている戦国時代から五代にいたる長い歴史的期間に生起したさまざまな歴史的事件に対する、胡三省の歴史理解を、きわめて簡潔な形で、示しているものであった」。そして、陳垣もまた「日本軍の占領統治下の北京において、

<sup>1)</sup> 白(2016)

抗日の意思を内にひめて（中略）、現実と歴史をみつめる洞察と批判の目を深め、そこに、自己の生き方を含めたこの現実の背後にある歴史的厚みともいうべきものを、身をもって実感したのである。それは、自国の歴史から、この現実につながる何物かを、自覚的に意識した、といってもよい。そして、それを、13世紀に生きた胡三省という一史学者の従来知られなかった一面の発掘という形で、集中的に表現した」ということになる。陳垣は現実批判と歴史理解を胡三省の注に託すことによって表現し、また逆に胡三省の現実批判から歴史を明らかにしたのである。陳垣の著作の出版が1946年であることに注意していただきたい。

では実際に陳垣はどのような注を記しているのだろうか。宋と北方の異民族である契丹の関係は、先に葛兆光が記したことを述べた。契丹と結ばれた条約を葛兆光は高く評価するわけであるが、胡三省は別の側面に目を向けた。契丹が中国に侵入してきた際、契丹の主は降伏してきた中国の将軍に対して、甘言を弄して中国侵入の手先となし、ついには中国人をして中国人を慰撫するための傀儡として利用する。やがて契丹は兵を河南の地へと広げていく。そのとき農民反乱が起り、この大攻勢に契丹の王は周りのものに向かって、「我知らざりき、中国の人の制し難きこと、かくのごとくなるを」と語った。以上のことは『資治通鑑』に出てくる描写である。契丹の主は傀儡として利用された将軍たちが死に至るまで悟らなかったのは、私欲が深かったからだ、胡三省は注をつける。「嗜欲深き者は天機（生まれつきの性質）浅きなり」と将軍たちをきびしく批判する。しかしながらその一方で、中国の民を欺くことは出来ず、農民反乱の必然性に触れ、これを支持する意の注が付されている、と増淵はさらに指摘する。

そして陳垣は上記の胡三省の注にさらに注釈を加えている。話は込み入ってくるが、胡三省が生きた時代、すなわち宋末元初の時代に、異民族が宋に侵入したとき、統治のためにそうした異民族の王朝の一つである金朝が立てた傀儡政権の王である張邦昌・劉豫という人物がいて、彼等中国人に中国人を統治せしめた。そのことを前段にして、胡三省は「嗚呼、金人の劉豫を立てるの本心かくの如し、（中略）蓋し利用の時期すでに過ぎれば、すなわち獵狗烹らるべし、しかるに劉豫父子は、なほ醉生夢死し、徒らに目前を顧みるのみにして、自ら抜く能はず、身之（湖三省）の所謂『嗜欲深き者は天機浅き』者とは、其れ劉豫父子の謂か」と記し、最後に、劉豫の孫の劉濟川の墓碑銘に「伝はざるに非ざる也、道う可らざる也、之を言へば醜なれば也、一時の富貴を貪りて、子孫百世の羞称するところとなる、人亦何ぞ此に楽しまんや」と激したことばでむすんでいます。さらに、農民蜂起について記した『資治通鑑』に触れた湖三省の注に対して陳垣は「湖三省は、（彼の生きた）元初のおびただしい数の叛乱にかんずるところがあって、この注を書いたのであらう」という注を書いている。さらに、清朝期の万季野という学者が、『宋季忠義録』という著書で元代の民衆叛乱についた書いた記述に触れ、「宋室既に移り、（元の支配に抗して）四方より兵を称する者蜂起す、大体皆宋の遺民である。（中略）所謂周の元民は、とりもなほさず商の義士ではないか。元史では、これを書して『盜』となしてある。それは、忠臣の体制としてだけのことであつて、それでは、諸人の心は天下万世にあきらかにならない。よつて、今悉く採つて之を録した」と付け加えている。要するに、中国人の民衆反乱をたたえた胡三省にならって、陳垣も民衆蜂起をクローズアップしているのである。

注の形式とは禁欲的なものであつて、陳垣は自分がつけた注が、陳垣自身のどのような体験に根ざしたものなのか、当然のことながら記していない。しかしもう既にここまでくれば大方の読者は推測がつくだろう。増淵龍夫はそこにさらに注を、注の注の注を、付す。それは日本軍の中国侵略とその占領の手先となった傀儡政権への批判、そして、全国で澎湃として起こる抗日戦線への陳垣の共感と支持である。そして、歴史家の役割として、「歴史の中に現実を発見し、歴史によって現実を確かめるといふ、内面的相互作用によって、現実と歴史をささえ又はそれと対決

もする主体的力の持続を自覚することであった」と結論する。

以上、長々と『資治通鑑』の注をめぐる歴史家の話を紹介したが、要するに言いたいのは、この陳垣の『通鑑湖注表徴』は世界文学ではないか、ということである。たしかに陳垣の、また増淵龍夫の自己規定としては彼らは歴史家であろう。しかし読者として歴史家の文章を世界文学とみなして、なんの不都合もないと思われる。実際、増淵はこの陳垣の説明に続いて、魯迅のことについてさらに言及までしている。それはまさに白永瑞さんが「各民族語・地域語で成し遂げた創造的成果」と指摘しているものそのものである。練りに練られた中国固有の叙述形式と、中国でしかない歴史的体験と現実への省察が、全くそのままの形で、共感という道を通して共有されるという普遍を獲得するのである。

白永瑞さんのこの世界文学という概念は、白永瑞さんの『創作と批評』グループが近年活発に展開しているものであることは、本書に記されている。しかしこの世界文学という概念はその歴史として韓国の主に70年代からの民族文学論という長い議論の積み重ねの上に成り立っている。そこに白楽晴さんの第三世界文学論、あるいは民衆文学論が重なり、地域の民族文学が既に東アジア文学として、さらには世界文学として成立できるのではないかという議論が重なっている。まさにこの議論自体が韓国発の、韓国に根を持つ練り上げられた概念であったのだ。多少余談になるが、この民族文学論にヒントを得て、台湾の郷土文学論、さらには日本の国民文学論争などの総合的比較研究が我々の手で別に進められているが、時代も違えば、状況も違うものを簡単に比較することはできない。これからの進展を待とう。

葛兆光もこのような介入にはある程度納得してくれると思うのだが、どうだろうか。世界文学という概念は、言語も含めてローカルなものが全くそのまま世界性を獲得するという議論である。その裏には、第三世界論とか、民衆論とかが前提とされなければならないのだが、その辺りの議論が中国でどうなっているのかということも重要であるのかも知れない。もちろん、上記に示したように、葛兆光は陳垣を漢民族主義者と規定したすぐ後で、漢化一辺倒から歴史を見る見方を批判し、すぐにモンゴル化も同時に起こったのだと続けていた。それは陳垣が『通鑑湖注表徴』を書いた1946年とも、また延々と紹介した増淵龍夫の文章が書かれた時代（1972年）とも違う、まさに現在の中国が直面する課題に応えようとする、世界文学とは少し次元を異とするレベルで、彼の意図があることもまた確かである。しかしこの議論はまたあとで少し触れることになるので、ここでやめておこう。それよりも今問題にしたいことは、増淵龍夫の『歴史家の同時代史的考察について』という本そのものについてである。

#### IV. 同時代史的考察

上原専禄を師とし、西洋史学者として出発したが後に東洋史家となる増淵龍夫の『歴史家の同時代史的考察について』は1983年に出版されているが、そこに収められた文章は1960年代初頭からのものが多い。内容はそう多岐にわたるものではなく、津田左右吉と内藤湖南についてはほぼ絞られている。この2人は言うまでもなく、戦前あるいは戦前からの東洋学の泰斗である。白永瑞さんも東洋学については『東洋史学』の誕生と衰退』でかなり詳細に論じている。日本でアジアについて語るとき、この東洋学の遺産は貴重なものであると同時に、巨大な負の遺産としてもある。これをどう処理して、現在につなげ、一貫したものとして理解するのかということは、ただに東洋史家だけの問題ではない。増淵龍夫はかなり早くからこの問題を取り上げ、考察を加えてきた歴史家の一人であった。

増淵龍夫はすでに陳垣の議論で紹介したように、歴史を内面から理解すること、民族主体への尊敬、そして研究者としての主体の確立を重視する。そうした側面から、戦前の東洋史学を批判的に検討している。そこで選ばれたのは、津田左右吉と内藤湖南という対照的なそして代表的な東洋史家であった。彼等を検討材料にして、日本の東洋史研究の典型的な型を問題にしている。

まず津田左右吉であるが、増淵によると、彼の基本的な中国に対する姿勢は、日本とは異なる世界である、ということになる。すでに紹介した増淵の『通鑑胡注表徴』をめぐる議論は、津田左右吉を評する文章の中で行われたものである。中国の歴史は単なる王朝史の繰り返しであって、停滞しているという津田の文章に対して、戦後の中国史研究はこの種の停滞史の克服を目指して励んできたが、それは本当に克服されたのだろうか、というのが増淵の出発点にある問題意識である。津田左右吉の場合、中国は日本の外にあるものとして、共感を欠いたものであったというのが、増淵の津田に対する不満である。さらにその克服の主流をなしてきたマルクス主義も含めて、中国の内面的理解が不足しているのではないかというのが、増淵の状況判断であった。では、その場合の内面的理解、主体的理解というのはどういうものでなくてはならないのか。

増淵は津田左右吉ともう一人の日本における東洋史学の創始者である内藤湖南を取り上げる。増淵によれば、内藤湖南は津田と対極にある中国研究者で、彼は津田とは逆に中国の内面的理解を追求した研究者であったことになる。では増淵は津田に比して内面的理解を遂行した内藤をよしとしているのだろうか。必ずしもそうではない。内藤における内面的理解もまた、盲点があったのではないかというのが増淵の指摘するところである。内藤湖南は周知のように、ロシアとの戦争を鼓舞し、日本が中国大陸に進出することを大いに後押しした人物である。しかし増淵の批判はこの内藤の政治的姿勢そのものを問題にするものではなく、あくまで中国を内面から理解することのロジックからこの問題に迫ろうとする。少し具体的にたどってみよう（以下「日本の近代史学における中国と日本——内藤湖南の場合」「歴史家の同時代史的考察について——再び内藤湖南の場合」から引用する）。

増淵はまず清末の人々がどのような歴史を発見していったのかから始める。陳垣のところで紹介した歴史意識が同じように問題にされるのである。ここに出てくる黄宗羲は反清復明を主張した明末清初の思想家である。「黄宗羲の『明夷待訪録』の中に、中国のルソーを見出したのは、清末の改革派・革命派の人々であるが、彼らの伝統批判を自覚的なものにした契機には、民権・共和の外来思想との直接間接の接触があり、そのような自覚にもとづく伝統との対決が、同時に、彼等をして、伝統の中から、黄宗羲の原始儒教的専制君主批判の思想を、自己をささえる民主・平等思想として、発掘させたのである。黄宗羲の『明夷待訪録』が、それ自体として、無媒介に、清末の革命運動につながるのではない。両者のつながりの仕方を理解するためには、伝統思想を、それを継承する歴史主体の内面的契機との関連で追及する、そのような視野から前提されなければならないのである。ところで、湖南の歴史理解においては、宋以降の伝統的な歴史的潜流と辛亥革命とは無媒介にむすびつけられる。（中略）湖南の場合には、伝統的文化に対する否定的媒介の契機を提供しない。そこには、東洋文化と西洋文化とのきびしい対決の内面的対決はない」。中国人がいかにして歴史主体を内面的契機を通して発見していったのかが簡潔に記述され、それが内藤湖南のと対比されている。しかし、増淵によれば内藤湖南は清末からの（馮桂芬からだどと19世紀中頃から）中国の改革派の内面的思想の動きをよく理解していた。だからこそ辛亥革命は共感を持って理解できたのだ、ということになる。

しかし、内藤湖南は続く五四運動は理解できなかった。それはなぜか、ということになる。「五四以降の民族主義的反帝運動に先行する清末の排満興漢運動、さらには、明末清初の満州族の侵入と清朝支配に対する顧炎武・黄宗羲・王夫之等の抵抗は、それぞれに区別されなくてはならない

異なった歴史的性格をもつものであるが、後者は前者によって回顧され、発掘されて、民族遺産として継承されてきたことも事実である。そしてそれらに共通することは、清朝的中華思想の文化主義、あの民族的主体の対立をそれによって解消しようとする文化主義に対するきびしい拒否である。それは単なる種族意識だけではなく、文化というものを民族と不可分な固有の歴史的生命と考える別種の中華意識であったのである。そしてこの種の中華的民族主義が、西洋文化と接触するとき、それによって伝統とのきびしい対決の内的体験を媒介として、伝統を否定する力を、伝統の中から発掘して行ったのである。それは、東西文明の融合を考える湖南の文化的ナショナリズムとは、異なった性格のものであった。湖南の文化的ナショナリズムが、この系列の中華的民族主義とよりはむしろ、清朝的中華思想の文化主義とむすびついて行くことの底には、彼に対してもった、いや、近代日本に対してもった、大陸進出の要請のはかり知れない重さがあったのである。「別種の中華意識」と、増淵は五四運動を規定する。それは内的体験を媒介として、伝統を否定する力、つまりは否定的媒介とする力の発露が五四運動だった。つまり内藤は清朝的中華思想は理解できてもそれ以後の、否定的媒介を経た五四運動は理解できなかったことになる。ここで増淵によって「清朝的中華思想の文化主義」と呼ばれているものは、満州族である清朝皇帝雍正帝が書いた『大義覚迷録』に端的に表されている思想である。18世紀初頭、漢民族復興を唱えて異民族である満州族を批判した学者に対して、雍正帝は自分でこの本を書き、この学者を殺すのではなく、あくまで思想で圧倒しようとして発刊された本である。そこで雍正帝は、たとえ血は夷であってもそれとは全く関係なく華の徳は身につくものであって、現在はその徳をもったものが統治しているのであり、中華文明を担うにふさわしいと主張した。このように、種族の論理ではなく、あくまで徳という中華の精神と文化を担うにふさわしいものは誰かということが重要だという思想である。増淵は内藤湖南はまさにこの思想を受け継いでいて、それが日本の大陸進出の思想的根拠となったと指摘している。

さらに増淵は続ける。「彼（内藤湖南）にあっては、西洋文化は、中国文化に対してはその意味で否定的作用はしないのであって、むしろ、中国文化に対する高い評価を外側からささえる作用をし、価値の対決という形をとらない。そのような西洋文化のうけとり方が、中国文化の中に、西洋文化との現象的類似を見出すことを可能にさせ、両者を無媒介にむすびつける、融合の仕方を生むことになるのだと思う。しかし、そのような形での融合によって中国文化は普遍化されるが、それと同時に、中国文化の、それを担い或は継承する主体にはたらきかける独自の価値は捨象される。（中略）そして、そこに、彼の中国文化に対する高い評価がそれにもかかわらず、それを担う民族主体の尊重を伴わず、またそれを継承した日本の中国に対する行動を制約する程の重さをもった倫理的価値として作用することが少なかった所以である」。

辛亥革命から五四運動へと推移する過程で、中国は否定的媒介による転換を経て、別種の中華意識を獲得した。内藤湖南が五四運動を理解できなかったのは、そのような否定的媒介による価値転換の過程を経なかったからだ。これが増淵が描き出す内藤湖南の内的ロジックの結末である。増淵はまた、内的理解は「その要因に対抗して底流する、もう一つの他の要因の提出する問題は、理解できない。そこに湖南の晩年の中国理解のつまずきがある」とも言っている。それは観察者の生きる社会と中国との社会構造の違いなのか。こうした問いをもって内藤湖南論は閉じられている。時代の要求に応えるということと時代に迎合するということはまさに紙一重である。

増淵龍夫の論文が書かれたほぼ同じ時期の、今度は朝鮮史からの戦前の東洋史学の振り返り方をみてみよう。ここでは旗田巍（1969）を取り上げる。ここに収められた文章の多くは60年代前半に書かれている。旗田もやはり朝鮮史研究が戦前、やはり朝鮮人・朝鮮民族の発展や解放運

動への無関心、あるいは軽視に、つまり朝鮮の歴史の主体性を無視していたことを批判し、戦後はその克服に努めたが、それは十分に果たされたのかという問題を指摘しながら、記述を始めている。

この本で、日本における東洋史は明治20、30年代に始まるが、それはまず朝鮮史から始まったと言っている。そしてやがてこの朝鮮史は「満鮮史」という当時の研究では無前提に無数に出てくるが、戦後は消えてしまった研究へと受け継がれたという。これは、旗田によれば、朝鮮の主体をつぶそうとする意図で書かれたものであるという。こうしたことは全く知らないことであった。旗田(1969)にそのことが詳述されている。

以上のことも重要な指摘であるが、旗田の指摘で興味深いのは、次の点である。日本の東洋史学は西洋の歴史学かを受け入れることから始まった故に、きわめて近代的なものであった。したがって、近代歴史学の合理的な文献学などを駆使して、中国のそして朝鮮の神話は、虚偽であることを指摘することになった。特に朝鮮では、「三・一運動のあとで、朝鮮人知識人層のあいだで檀君神話が強調された。檀君は朝鮮固有の建国神話である。その神話の強調は民族意識のあらわれであった。これに対して「満鮮史」の最も強い主張者の稲葉岩吉は満鮮不可分論をとなえて批判した」(旗田、1969)。檀君神話の架空性を科学的に批判し、満州とのあいだには歴史上には国境がなく、朝鮮の独自の存在があり得ないことを論証したのである。

朝鮮史の問題では、「日鮮同祖論」が有名であり、戦後はこれはかなり徹底的に批判された。旗田の指摘によれば、日鮮同祖論を唱えたのは主に日本史の学者で、東洋史の多くはこれを単なる妄想であると批判した学者が多かったという。こうした東洋学者、特に旗田巍が詳細に言及している津田左右吉は、さらに日本の神話の虚偽性も指摘したことは有名である。それはその時代の日本には必要なことであった。しかし、上記に引用したように、朝鮮の場合の檀君神話は三・一独立運動の直後に現れたものであって、それが主張される状況は日本で神話が強調される状況と、全く違ったものであったが、それは全く考慮されなかった。旗田は、こうした態度に日本の近代の受容に潜んでいる問題点を指摘しているのは、全く正当であろう。こうしたアジアを近代の目から見る視点は、現在では、多少のニュアンスの違いはあるのかも知れないが、オリエンタリズムという名前で批判が続くことになるが、こうした批判の観点は、すでに60年代に始まっていたのである。

ところが、旗田はこうした近代的視線による批判の問題点を指摘したあとで、こう続ける。「漢学者はそれなりに中国文明への愛着を持っていた。今やそれ(筆者注：中国の古典漢籍の真偽)も否定された。日鮮同祖論も同様であって、朝鮮への親近感もともに否定された(筆者注：旗田は特に江戸時代初期、儒者、漢学者は李退溪等を始めとする李朝の儒学者へ深い尊敬を抱き、積極的に彼等の説を取り入れ、さらに朝鮮通信使と漢文を通じて交流したことの歴史的伝統と記憶について語っている)。日本の戦前の朝鮮・中国研究者、とくに東洋史系統の研究者のうちで、朝鮮や中国への愛着をもって研究したものが何人いたであろうか。研究するほど嫌いになるという傾向があったのは否定できない事実である」。日鮮同祖論のもつイデオロギー的要素の問題点を知り抜いた旗田がこう言うのである。彼が何よりも批判するのは、イデオロギーもさることながら、愛着抜き、つまらない研究は無意味である、ということだ。そして旗田(1969)の末尾はこうくくられている。「研究すればするほどつまらなくなるような研究は、どこかに重大な欠陥をもっていたと言わねばならないと思う。上原専禄は・・・『明治以来、太平洋戦争まで、愛というものに根ざした朝鮮認識がなかったという点で一括できる』のではないかといった。また『愛が生まれてくるためには、朝鮮民族と日本民族が両方同じ問題にぶつかっているという認識が大きなウェイトをしめると思う』と述べた。この言葉がふくむ意味を、われわれは深

く考えねばならないと思う」。

「つまらない研究」は重大な欠陥をもっている、というところが重要で、旗田にとって欠陥があるからつまらない、のではない。上原専祿の独特の言葉にあるように、愛に根ざした認識というのは（つまり面白い研究）、「朝鮮民族と日本民族が両方向同じ問題にぶつかっているという認識」のことである。このような認識は、言葉は違うが内在的理解を説く、増淵の中国研究認識とほぼ同じところにあるものである。

白永瑞さんも白(2016)の「共感と批評の歴史学」で、韓国の学生と一緒に加藤陽子の『それでも、日本人は「戦争」を選んだ』(朝日出版社、2009年)を読んだ体験について詳細に書いている。そこで、共感の歴史という事例を検討しながら、読む過程でぶつかった、お互いに共感することの素晴らしさ、そして同時に困難さについて論じている。「共感の歴史学」という言葉を使いながら、白永瑞さんはこう言う。「共感が単純な感情移入にとどまるならば、真の歴史の和解を実現することはできないことがここでわかる。他人の心を深く推し量る真正さを持つと同時に、そうした理解には限界があるという点も認めねばならない。したがって他人の境遇に共感しながら、同時にお互いの差異を分別する能力が必要である」。そしてこの「差異を分別する能力」から、「批評としての歴史学」が必要であると論を進めている。批評としての歴史学とは、生の批評、つまり生の経験からする価値判断のことであると白永瑞さんは言う。ここで興味深いのは、この価値判断を「史評」つまり、司馬遷の『史記』、『春秋左伝』の論贊（君子曰く、あるいは太史公曰く、というなじみの叙述である）——それは歴史そのものに対する批評と同時に、その叙述に対する批評という二重の意味を持つ——からこの発想のヒントを得ているということだ。この東アジアの伝統的ともいえる歴史叙述の方法を、そのままに回帰するのではなく、新しく科学的長所を生かしながら継承、発展させようという提案である。この一連の白永瑞さんの提案と、旗田巍の「つまらない研究」についての言及は、ベクトルは異なっているかも知れないが、並べてもっと考えてみたいと思わせるものとなっているのではないだろうか。

白永瑞さんは続けて、この批評としての歴史学は「事実内に内在する人間的可能性を表現することに繋がり、実践的には現実世界を生きていく多数の大衆の生に内在する可能性を信頼することに通じる」とさらに可能性を広げていく。そして、こうした主張はポストモダンの時代にそぐわないかも知れないがと、一呼吸おきながら、まさに1980年代のリアリズム論そのものであると告白している。ちなみにリアリズム論とは次のようなものである。「客観的現実の写実的再現という意味の写実主義（模写論または反映論の凡俗化）と距離をおくだけでなく、典型性・相対性・党派性・弁証法的な認識などの重要概念を内面的に統合しながら発展してきた文学理論であり、マルクス主義リアリズムとも一定程度区別される」。そして最後に白楽晴さんの言葉を引用する。「近代世界の科学と実証の精神を受け入れる一方、現存する世界に対する実証主義的な認識を超えてその核心的な矛盾を把握し、変革の展望を開くこと」。これは本書を貫く「二重の近代」という課題、つまり近代を受け入れつつ同時にそれを乗り越える、という主調音のテーマであると同時に、韓国の文脈ではほぼ同じことを意味するのであろうが、すでに確認しておいたように、世界文学に通じる民族文学論のテーマでもある。

## V. 対話へ

以上、東洋学について述べてきたわけだが、ここで旗田、増淵よりはずっと若い世代による東洋学についての意見を検討する。それは吉澤（2006）である。これは非常に有益かつ学ぶと

ころ多い論文で、事実増淵龍夫の『歴史家の同時代史的考察』と旗田巍の『日本人の朝鮮観』の二冊は、私はこの論文で初めて知った。この論文を読みながら、以下少し長めのメモ風に、いくつかの点を指摘してみたい。

(1) 吉澤のこの論文は東洋史学の、とりわけ京都大学の東洋史の創生期の学者である桑原隲蔵に焦点を絞ったものであるが、その創生期に当たって、中国史の相対化が起こっていたと指摘している。それは、中国史そのものというよりは、塞外史つまり中国の辺境地域・民族の歴史、東西交渉史を記述することを通してであった、と彼は言う。人物でたどれば、桑原隲蔵、それに先立つ京都大学の東洋史を創設した内藤湖南、そして富岡謙蔵、羽田亨などである。京都大学とは少し系統が違うのかも知れないが、松田壽夫等もそこに含めてもいいのかも知れない。こういった研究には、「中国史をあまり重んじず、中国近辺の諸民族の歴史と東西交流に特別な関心を向けるという東洋史学のありかたは、かなりの程度、近代日本の自己意識の定立という意味も込められてた。また欧州シノロジーでも中国近辺の交渉史への関心が顕著であり、日本の東洋史学はその問題への模範解答を目指すという意識も濃厚にあった」といった特徴とその背景があったと吉澤は指摘する。とりわけそこで展開されたモンゴル学は、戦後になって世界的レベルの研究となった、と続ける。これは最初の方で記した、葛兆光が現在の中国にとって、警戒すべき点として上げられた五つの要素の内、「2) 中国にとっての辺境を強調するアジア（東アジア）研究。ここではアジア主義、シノロジーが強調され、中国、日本、朝鮮のあいだに働く離心力と違いを希薄化させ、ひいてはアジアの中での中国を希薄化させる」という論点と、「4) 本田実信、杉山正明などによるモンゴル時代史とアメリカからの新清史は、民族の二重性を強調、異族の漢族への反作用を強調し、中国を過去に遡らせることを否定する」研究に繋がっている。事実吉澤も戦後の研究者の代表的な人物として、杉山正明の名前を挙げている。葛兆光はそのように警戒するのであるが、相対化しようとする意思は確かにあった。

しかし、たとえば今年中国の三聯書店から発売された、張志強編集の『アジア現代思想』という雑誌というか、日本風にムックと呼んでよい雑誌は、「モンゴル・元史再考」という特集を組んでいる。今や中国を代表する思想家と言っていい王暉も参加したこの特集では、元王朝の正統性、元朝とモンゴル史との関連等がさまざまに議論されている。そして杉山正明の仕事に対しても、あからさまに批判する論文もあれば、微妙なニュアンスで語る論文もあり、多彩である。また繰り返しになるかも知れないが、葛兆光も学問的にはこうした研究は積極的に取り入れているように思える。興味深いのは、この特集の巻頭言に、現在中国が世界に向けてアピールし、中国の世界戦略の要と言っていいコンセプトとなっている「一帯一路」の時代であるからこそ、このような特集が大切なのだという文言が見えることである。いうまでもなく、一帯一路とは西域に、そしてそれをはるかに超えて出て行こうという戦略である。別名をシルクロード戦略とも呼ばれる、中国が自ら作ろうとしている時代にあつて、こうした研究が今後どういう絡みを見せるのかは、これからの課題であるだろう。また白永瑞さんの本を貫くテーマの一つである「二重の周辺」というときの「周辺」は、少し違ったニュアンスで提案されているが、それが将来的に接点をもちうる視点なのかどうか、ということは一帯一路が十分に成功したとするならその後という意味だが、検討すべきことになるのかも知れない。ちなみに、吉澤によれば桑原隲蔵の代表作である『蒲寿庚の事跡』は、南宋末期に泉州で活躍したムスリム商人を軸にした、唐から宋にかけてのアラブ商人の活動についての研究なのだそうである。

(2) すでに紹介した増淵龍夫の議論であるが、増淵の本に対して、吉澤はこの書の意義を十分に評価した後、こう付け加える。「桑原は、中国の文献にみえる政治的含意を敢えて捨象した冷徹な姿勢をよしとした。しかし、それは戦後の歴史学において懐疑される態度ともなつてゆ

くのである。顧炎武をひきつつ中国史における内面的理解を唱えた増淵龍夫の議論は、中国ナショナリズムの系譜を重んじるものである。このような傾向は、おそらく中国ナショナリズムへの強い共感を前提とした、古き良き戦後の東洋史学研究の基本精神と言える。今日では、はるかに複雑な姿勢をとらなければならない。政治現象への冷静な分析と内面的理解・共感とは、いかにして両立しうるのか。その緊張を忘れたとき、中国ナショナリズムへの「冷徹な」分析が、自らの愛国心に無自覚なまま表出される恐れは多分にある」。

これは大いに興味をひかれる指摘である。白永瑞さんは「韓国における中国学の軌跡と批判的中国研究」で韓国における中国研究の第二世代の代表者として、李泳禧を上げている。彼は学者ではないが、書物の中の中国ではなく、現実の中国認識に注目し、韓国の現実を批判するという内在批判を通して中国に接近していった姿勢を高く評価している。しかしその李泳禧も、中国中心主義に対して若干感度が低かった点を指摘して、その限界を、慎重な態度ではあるが、検討している。つまり第三世界論などの隆盛と被圧迫民族との連帯が世界的に模索されていた時代という背景がありながらも、中長期的展望にその批判をつなぐことに李泳禧は失敗したと指摘されるのである。

白永瑞さんも、また吉澤も指摘するように、この時代の日本の中国研究者も、大きく動揺したことは事実である。そういうことも背景の一つとして、吉澤の文章には表れていると同時に、90年代以降のナショナリズムに対する批判等が背景にあるのかも知れない。この辺は私は断片的に恣意的に文章を切り取って引用しているため、緊張感に満ちた吉澤の文章は伝わりにくくなっている恐れが多分にある。興味のある人はぜひ論文全体を読んでいただきたいと思う。また葛兆光もこの問題に敏感に反応していることは、すでに指摘しておいたとおりである。

「政治現象への冷静な分析と内面的理解・共感とは、いかにして両立しうるのか」という問いは、増淵の内藤湖南論を反復しながら、全体的にはその問いの更新を目指している。この問いは重要ではあるが、その回答は定式化した形ではおそらく不可能だろう。しかし、「今日では、はるかに複雑な姿勢をとらなければならない」というところには大いに共感するものの、やや性急めいた感じも受ける。「古き良き戦後の東洋史学研究の基本精神」と吉澤が指摘するとき、少なくとも吉澤が戦前の東洋史学の桑原隲蔵の分析に対して見せたような、時代に即した研究が、ということは戦後の歴史学の研究が必要となるのではないだろうか。事実、すでにみたように、増淵も旗田も焦点は戦前の東洋学にあったわけだが、その出発点はすでに十数年を経た戦後歴史学の反省、たとえば停滞史観の克服は本当になされたのかどうか、にあったからだ。しかし、社会、政治状況も含めてある程度研究が固まりつつある戦前の研究全体に比べて、戦後は改めて政治、社会研究そのものから始めなくてはならず、ことは東洋史だけではなく、歴史学全体、もっと言えば戦後史全体ということになって、大変な作業になるだろう。もちろんこの作業は、共同研究かどうかは問わず、いずれ誰かがやらなければならない作業である。

(3) 吉澤の論文の最も面白いところは、日本の東洋学者と中国の知識人、学者とのあいだの対話、そして同時に対話の不成立という問題意識が貫かれている点である。一カ所だけ引けばこうである。「桑原の発想には、人間性の普遍性という前提や、状況に規定・翻弄される人間のありようについての洞察が、やや欠けていている。現象を国民性論という形で示すことはそれを意味している」。そして、中国では古来平和を尊ぶ気質があることを指摘し、軍人精神を日中で比較したりもしている。「桑原は梁啓超と見解を意にする点がある。とはいえ『中国魂』なるものの重要性を意識しているのは、全く同じである。梁啓超も国民精神というような議論の枠組みを共有していると言えるだろう。国民性論は決して桑原隲蔵だけの特徴ではなく、中国の識者にも共通する論点だった。ただし、桑原とやや異なり、中国の論者は、中国社会の革新

のために奮起を促すという姿勢に基づいていたのである」。「一方で先に言及した桑原の『支那の孝道 殊に法律上より観たる支那の孝道』は、桑原が新しい観点に進んだことを示している。ここでは儒教の家族主義が特に法規に反映されたことを追求しているが、中国と日本を必ずしも峻別せず議論を進めている。また儒教に共感を示している点で、それまでの桑原の論調とやや異なる傾向を示していることに留意しなければならない。このような桑原の変化は、大正期を経て個人主義が社会に浸透するとともに、儒教の知的影響力がもはや真剣に対峙すべきものでなくなったことが背景にあるのだろう。ここには、桑原なりの問題意識に基づく研究姿勢がみられるといえるし、中国と日本を同次元で論ずる視点を獲得した。しかし、それは儒教をめぐる中国で展開する思潮とは接点をもたず、かえって同時代の中国との対話を欠いたものになってしまったのである」。

さらに吉澤によれば、桑原隲蔵は梁啓超をかなり丁寧に読んでいた形跡があるという。このように、桑原は同時代の中国知識人の問題意識をずれながらも共有していたことがわかる。しかし、双方の社会構造と思想のありよう、そして何よりもその目指す方向がなかなかみ合わなかった。したがって中国での思想と接点をもたなかったというのだ。問題意識を共有しようとする意思が全くなかったわけでもないにもかかわらず、この当該地域、自らが研究する、あるいは言及する当地との接点を欠くということは、当時においては甚だしい乖離があったであろうし、現在でもしばしば、いやことによっては頻繁に起きることである。これは研究の、あるいは思想の普遍性の問題にも繋がっていく問題でもあるが、非常に厳しい問題であり、現在のように、たやすく移動できてコミュニケーションも発達した時代にあつては、直接対面しての会話が容易なだけに、したがって問題意識の共有が比較的楽にできる可能性が大いに増大しているが故に、いっそう厳しさを増しているのかも知れない。桑原が結局は同時代の中国との対話を欠いていた。それを乗り越えるにはどうしたらいいのか。吉澤は論文の最後をこう締めている。「積極的に対話と交際を展開するほかないし、その道程では過ちをあらかじめ完全に回避するすべもない」。

葛兆光が、東アジアという問題の立て方は偽の問題だと言うときの一つの理由として、「19世紀以前に国家や民族を超えた、一体性を持った知的グループは欠如していた」という理由を上げていた。曲がりなりにも漢字が共通の文字であったことはよく知られているが、確かに葛兆光の言うように、一体性を持ったグループは存在していなかった。しかし彼は「19世紀以前」と限定している。逆に言えば、20世紀以後は、そのようなグループが形成されたことになる。

戦後はどうだろうか。もちろんこれはどのレベルで知的グループをとらえるかによって見方はかなり変わってくる。しかし、常識的に言って、そのようなものは中国が本格的に改革開放を開始したとき、つまり1990年代以降ということになるだろう。それ以降、言うまでもないことだが、交通の格段の拡大、インターネットの発達などによって、今やさまざまな団体、グループが東アジアで交流を非常に活発に行うようになっている。お互いの意見の交換、議論はかつてないほど広がっている。だが、と白永瑞さんは言う。私たちは本当に突っ込んだ、深い議論をしているのだろうか、私たちはこの各種のコミュニケーションツールが発達し、様々な集いが行なわれている現在、お互いのことをどれほど知っているのだろうか、そしてその成果はいかに蓄積され、いかに共有されているのだろうか、それはまだまだまったく不十分なのではないか、と。対話が容易だと思われている時代だからこそ、われわれはそのことに対して怠惰になっているのではないだろうか。われわれはもっと平和について、政治について、制度について、思想について、もっと自由に、しかし共通の目標を持って、活発に意見を述べあうべきではな

いのか、と。われわれはお互いの意見を聞きながら、自らの意見を不断に修正、発展させていく義務があるのではないかと。

そのような東アジア論壇へと白永瑞さんは誘っているのである。皮肉にも19世紀まであった漢字文化圏なるものは、現在ほとんど崩壊しかけている。言語の壁はいかんともしがたいものがある。白永瑞さんの言い方にならえば、それでもなおお互いに欲するならば、共通の論壇形成のために邁進するのも、やりがいのあることではないだろうか。

## 参考文献

- 葛兆光 2014年『中国再考——その領域・民族・文化』東京：岩波書店。  
増淵龍夫 1983年、『歴史家の同時代史的考察について』東京：岩波書店。  
旗田巍 1969年、『日本人の朝鮮観』東京：勁草書房。  
白永瑞（趙慶喜監訳） 2016年『共生への道と核心現場』東京：法政大学出版局。  
吉澤誠一郎 2006年、「東洋史学の形成と中国——桑原隲蔵のばあい」岸本美緒編『「帝国」日本の学知 第3巻 東洋学の磁場』東京：岩波書店：55-97。