

内藤湖南と谷川道雄

—岡本隆司『近代日本の中国観』の問題提起を踏まえて—

山田伸吾

はじめに

ここでは、岡本隆司の『近代日本の中国観 石橋湛山・内藤湖南から谷川道雄まで』（二〇一八年七月一〇日発行、講談社選書メチエ）の提起した問題を踏まえた上で、そこで論評されている内藤湖南と谷川道雄について、岡本とはやや異なった視点からこの二人の中国観を論じてみたい。最初に岡本の同書の提起した問題を概観し、その後内藤及び谷川についての岡本の論評を手がかりとして、両者の「中国観」に論及していきたい。

一、岡本隆司『近代日本の中国観』の提起するもの

私たちが、中国社会を分析したり観察したりする場合、その対象がたとえ過去の時点であり、文献資料や考古学的遺物を介在させたものであっても、常に「現在」の中国社会の在り方、もっと厳密に言えば日本と中国との関係の「現在」を前提としたものとなり、その前提にその分析や観察が深く規定されざるを得ないということはどんなに強調しても強調しすぎるといえることはないだろう。「現在」の中国社会と日本社会との関係が常に揺れ動いており、そうした変化が、国民同士の感情的な向き合い方に影響を与え、日中の政治的・経済的な在り方を大きく規定してしまっているということは見

やすい事実には他ならないが、実のところこうした規定性は、中国社会についての歴史的な見方や分析という学問の在り方にも及んでいるということをも確認できる。その例証として第二次世界大戦前後の日本における中国観の大きな変化を挙げることができるが、さらに20世紀後半の東西対立の解消、ソ連邦の解体後の変化にも言及してもよいだろう。こうした世界的「現在」の大きな変化は、日中の関係にも大きな影響を与え、それが、勿論両国の政治的・経済的関係性を規定し、国民感情をも左右するものとなっているわけだが、そのことが日本の中国社会に対する歴史分析や観察にも深甚な影響を与えてきたことは事実として認めなければならない。それは、私たちの視座が、如何に科学的・客観的な装いを求めようと「現在」という時の支配から逃れようもないことに由来する。私たちの「中国観」は、対象である中国社会自体の変化をも含めた日中の関係の「現在」に深く規定されざるを得ないということを実事として認めなければならない。

歴史観のみならず、ものの考え方や価値観・世界観に至るまで、私たちは自らの生きている時代に拘束され、それと切り離された位置には立ち得ないということを確認することは、しかし、私たちの行う社会分析や観察が「時代」の操り人形

のように他律的なものとなってしまい、主体性を持ち得ないなどということの意味しているわけではない。私たちの思考が深く「現在」という時代に拘束されているという事実を承認した上で、その時代の深部、奥行きに突き当たり、その拘束性の内実を可視化させていくことが社会や歴史分析の基本的な作業であり、主体的な行為であるといつてよいだろう。時代と切り結ぶなどといえば聞こえがよいが、実のところ生易しい作業ではない。その難しさに改めて気づかされたのが、外ならぬ岡本の『近代日本の中国観』という書であった。

岡本のこの書では、戦前戦後を通じて様々な中国学者やジャーナリストによって展開された「中国観」、まさしく「近代日本の中国観」が取り上げられ、それらすべてに対して批判的な検討が加えられているわけだが、基本的な批判視座として設定されているのがまさしく『「近代」日本』にまつわる「時代拘束性」に他ならず、その「時代拘束性」が戦前・戦後の「日本の中国観」のゆがみを形成していたことが言挙げされているのである。岡本によれば、日本の戦前・戦後を通して確認できる「中国観」の欠点は、「中国の政治・社会を無前提、無媒介に日本や西洋と同一視したうえで対比する認識法」が「定着し、あたかも抜きがたい習癖のように

なっていた」(岡本、同書一四七頁)こと、と捉えられており、ここで指摘されている「無前提、無媒介に日本や西洋と同一視」する中国社会の「認識法」とは、西欧文明、西欧思想、西欧的価値観の優位性に思考の基準を置いたまさしく「近代」日本にからみついた「時代拘束性」の問題と同値でさるだろう。

この「近代日本の中国観」の「習癖」が最も象徴的に表現されたものとして橋樑の「中国観」が取り上げられている。橋は、所謂「支那通」の「中国観」に対して「科学的」な社会分析の方法を対置したわけだが、この「科学的」とはマルクス主義の歴史観、唯物史観を指しており、この唯物史観とモース(Hosea Ballou Morse、一八五〇―一九三四)の『中国のギルド(The Guilds of China)』の内容とを融合させ、きわめて個人的な「中国観」を形成していった存在である。中国の「郷党社会」をイギリスの「ギルド」と同定し、この「中国のギルド＝郷党社会」(自治組織)を近代ブルジョワ革命の主体となる「中産階級」とみなし、この組織に来るべき中国革命の主体となる可能性があることを読み取るのである。そして中国の革命が挫折していく過程で、橋は「方向転換」を表明し、「王道」を掲げた「満州国」に積極的に加

担してゆくことになる。しかし、岡本が問題とするのは橋の思想の変移ではない。まさしくその変移を生んだ橋の「中国観」が根源のところで誤っていたということであり、その根源における誤りを、先述した「中国の政治・社会を無前提、無媒介に日本や西洋と同一視したうえで対比する認識」に求めるのである。ここで指摘されている根源的な誤認とは何であらうか。

岡本は、橋がモースの「ギルド論」を中国社会に援用する際に、明らかにモースが指摘していた西洋と中国社会との差異を「棚上げして」東西の「ギルド」を同値させ、清朝の中国社会を「中世」と規定したことを根源的な誤りと指摘している。この「差異」とは、両者の「法」との関わり方に関するものである。モースによれば、西洋・イギリスの「ギルド」が、一貫して政府の権力を代行し、その意味で「法律の下」に置かれていたのに対して、中国の「ギルド」(中国の「幫」「会館・公所」を指す)は、「曾て法律の下に入らなかつた」「法律の外に」(『The Guilds of China』の橋による和訳、岡本、一四二頁)成長したものであり、従って両者は同値でないものであり、この「相違」を「棚上げ」(岡本、一四三頁)することで橋はモースを誤読し、そのことで中国社会を

誤読することとなった、と岡本は指摘するのである。しかもこの橋の「誤読」は、以後の根岸佶、仁井田陞、今堀誠二などの中国の「ギルド研究」にもそのまま継承され、「ア・プリア」に西洋概念の『ギルド』を基準とする視角・観点」にそのまま立脚した研究が維持され、中国の「ギルド」が「組織の属性としていかに西洋と異同があるかを論点とし、『ギルド』組織を成り立たせた制度構造や歴史条件に、独自の関心・考察・理解が向かわ」ず、「橋以来、旧態依然の前提・視座」(岡本、一四六頁)がそのまま採用されていたとしている。

日本の中国「ギルド論」全体が中国社会の誤読を前提として展開されていったと判じて、「ギルド」という西洋社会に由来する「概念」を、構造的な相違があつたにも拘わらず、その相違を相違として認識しないまま強引に中国社会に適用したことを根源的な誤認として断罪しているのである。

岡本の、橋を筆頭とした中国「ギルド論」についてなした指摘は、実のところ「ギルド論」に限定される問題ではない。社会の細部に亘って西洋社会と中国社会の「相違」を見つけていくことは、現在の私たちにとってもそれ程難しい作業ではない。村落の構造、官僚の在り方、法と倫理の関係、さらには日々の生活習慣の在り方等々、私たちは、文献資料

からも、実際の体験からも、すべての点で西洋社会や日本社会と微妙な相違、あるいは大きな相違を発見できるはずである。岡本は、こうした相違が全体構造の相違とつながってゆくはずであり、こうした相違を相違として可視化していく作業を前提としてしか中国社会というものを理解することはできないと述べているのである。要するに、中国社会は、西洋社会とは異質な構造を有した社会であり、その歴史の在り方も異質であり、その異質な社会を西洋的基準で計ること自体の無効性を宣言していると言つてもよい。こうした相違は、例えば「アジア的生産様式」のように社会発展の段階の相違に還元されて理解されたり、橋のように西洋社会と近似的なものを見出して強引に「同一視」したりするような形で処理されたりしていったのが、戦前の「近代日本の中国観」であり、いずれも西洋社会の在り方を普遍的なものと思なし、それを社会を理解する基準としており、明らかな錯誤であると断定し、こうした発想に立つかぎり中国社会を理解することはできないと主張しているのである。しかも、この錯誤ともいふべき「中国観」は、そのまま戦後にも継承されてゆき、「京都学派」と「歴研派」との間で争われた所謂中国史を巡る「時代区分論争」も、両者ともこうした錯誤・「習癖」を

引きずり、そのためその錯誤の幅の中でしか「論争」が展開されなかったと見なすのである。つまり戦前・戦後を通じて「近代日本の中国観」は、「近代」日本の「近代化」＝西洋化という大きな時代の規定性を引きずり続けたことによつて長い錯誤の歴史を歩むことになったということなのである。

ただ、唯一「近代日本の中国観」の「習癖」から免れていた存在として挙げられているのが、加藤繁及びその学統に連なると見なされている柏祐賢と村松祐次で、「主観」排除・「客観」尊重という「主義」に立ち、「対象の個性に即して、中国社会をありのままに、そしてそれが由つて来るところから見つめようとするまなざし」（岡本、一六〇頁）があつたと評価されている。しかし、戦後の中国学の主流とはならなかつた点も指摘されていて、その指摘を彼らへの批判と見なすこともできる。岡本自身は、この学統の継承を自認しているのかも知れないが。

この書で取り上げられている学者やジャーナリストについての論評の可否は置くとして、加藤繁らの学統を除いて「近代日本の中国観」のほとんどが錯誤の連続であり、その錯誤の原因が西洋的歴史観・社会観・価値観を基準とした見方にあると、岡本は断言しているわけだが、では、こうした錯誤

の歴史を踏まえた上で彼はどのような「中国観」の組み直しを主張しているのか。この書の「むすび」で、織田萬の「不可解の支那民族」という論文の表題を引きつつ、この「不可解」に注目し、改めて「中国という対象はきわめて難解なのである」と述べた上で、さらに次のような提言をなしている。「中国とその社会、そのしくみと動きを、借り物の思想・概念で断ずるのではなく、自分の目でじっくり、しっかりとつめてゆくこと」（岡本、二二一頁）が必要である、と。何とも無邪気な言葉としか言いようがないが、この書で展開された内容を前提にして言い換えてみると、凡そ次のようになる。「中国社会は、西洋とは全く異質な社会であり、西洋的な歴史観・社会観・価値観などの「借り物の思想・概念」を基準として判断してはならず、あくまでも中国社会という個性的な社会の在り方に即して、現在という時代状況に足場を据えた「自分の目」で観察しなければならない」と。もちろん、「自分の目」とは、どのように「じっくり、しっかりとつめ」ようと対象を純粹に客観的に捉えることができるわけではなく、相変わらず「主観的視座」の一つでしかないわけだが、かつての「錯誤」を必然化した「主観的視座」（西洋的価値観や歴史観に強く拘束力された時代的条件）とは異なる

る「自分の目」が、「現在」では可能になるはずだ、と岡本は考えているように思われる。確かに、戦後の「時代区分論争」は「人民中国」の成立という動かし難い「現実」を背景に争われており、この「人民中国」の成立は、「歴研派」はもとより「京都学派」にも大きな拘束力として作用したのであるが、社会主義・共産主義社会を資本主義を止揚した新しい歴史段階などと考える発想が消えつつある「現在」においては、こうした拘束力の及ばない位置に私たちは「自分の目」を据えることができるだろう。即ち私たちの「自分の目」は少なくとも「中国観」について「錯誤」を生む時代的条件から解放されているはずである、と岡本は考えているからこそ、先の無邪気な言葉が生み出たのであろう。結局のところ岡本のこの書は、こうした新しい時代状況を踏まえ、当面中国社会を「不可解」の領域に据えた上で、新しい「中国観」を組み直していくことを提起しているのである。この組み直しの過程で、中国社会の異質さは、また違った形で可視化されてゆくと考えているのだろう。

岡本のこの書には、中国社会を西欧基準で判定する「習癖」だけでなく、様々な批判の切り口が含まれていて、決して読みやすいものではない。また、湖南を扱ったところでは

明らかな誤読も認められるのだが、基本的な視座として「近代日本の中国観」の持たざるを得なかった「習癖」に焦点を当て、この「習癖」からの解放、新しい「中国観」の組み直しを提起している点はきわめて刺激的である。ただ、刺激のあることがそのまま個々の論評の正しさを意味するわけではない。とりわけ内藤湖南の評価の仕方には疑念を持たざるを得ない。こうした疑念も含めて、内藤湖南と、歴史観において湖南と深い関わりがあった谷川道雄について、岡本の論評を手がかりに、それぞれの「中国観」を検討してゆくことが次の課題である。

二、内藤湖南の「中国観」

岡本の湖南に対する評価は大きく揺れ動いている。湖南の「唐宋変革」における「近世論」について「湖南は決して中国社会の『近世』的發展と西洋・日本の近代を同一視してはいなかった。中国の歴史こそが『真に順当にもっとも自然に発達したものであって』（『支那上古史』緒言）、西洋や日本の方が『変則』であるから、日本や西洋を基準に中国をみてはならない。あくまで中国の史実とその文脈に即した立場な

のである」(岡本、一〇一頁)と評価しているが、これは、例えば加藤繁についてなされた「西洋理論・西洋思想という『主観』においそれと同調しない慎重な態度であり、対象の個性に即して、中国社会をありのままに、そしてそれが由って来るところから見つめようとするまなざしである」(岡本の加藤繁への評言)という評価と全く同じである。

湖南は、岡本の言うように「あくまで中国の史実とその文脈に即し」てその中国観を作り上げていったことは確かであり、その「唐宋変革」論も「中国の史実とその文脈に即し」て生まれたものである。それも湖南自身の着想というより中国人自身が歴史的に積み上げていった歴史の見方から汲み上げられていったものであったようである。ただ、この点について岡本は「湖南は清末の学界、とりわけ改革派の議論に傾倒し、『自ら認めた弊害を救済する方法として、自ら案出した議論』に『奪ふべからざる權威を感』じて、怠りなく自らの所説にとりいれていた」(岡本、一〇四頁)として、この「改革派」の代表として梁啓超を挙げ、湖南の「清国改革難」(一九〇一年『大阪朝日新聞』)などは「この論旨はおそらく当時、戊戌の政変で日本に亡命していた『改革』派・梁啓超の論文『支那人種の将来を論ず』に着想をえたものである

う」(同上)などと述べているが、この部分には明らかな誤読が含まれている。まず、湖南が「清末の学界、とりわけ改革派の議論に傾倒」したなどという事実はないし、とりわけ中国社会の捉え方について梁啓超の論文からその着想をえたなどと言うことはなかったと断言してよい。

梁啓超の改革論についての湖南の論評は、すでに「梁啓超が政変論を読む」(一八九八年十二月『萬朝報』、『全集』第二巻)で展開されているが、そこでは「其の所論往々吾輩従来の論旨に吻合す」(『全集』二巻、五三八頁)と述べられており、湖南の持論が梁氏の議論と重なっていることが確認されているに過ぎず、湖南が梁氏の議論から「着想をえた」などとは言い得ない。さらにまた大きな誤読として指摘しておかなければならないのは、岡本が湖南の言葉として引用した「自ら認めた弊害を救済する方法として、自ら案出した議論」に「奪ふべからざる權威を感」じたという点である。これらの言葉は、湖南の『支那論』「自叙」(『全集』五巻、二九四―二九五頁)から引用されているわけだが、これは「清末の学界」や「改革派の議論」に対して述べられたものではなく、明末清初の思想家である「たとへば顧炎武の郡県論とか、日知録とか、黄宗羲の明夷待訪録とかいふ者」に向けられた言

葉である。湖南は、中国人学者の発想を確かに「怠りなく自らの所説にとりいれていた」のであるが、それは顧炎武や黄宗羲などの明末清初思想家の発想であつて、清末の「改革派の議論」では決してなかった。「清末の学界」の中で湖南が唯一評価したのは「馮桂芬の校邠廬抗議」だけであり、「近來の変法論者」については「支那の宿弊を論じた処は、最も痛切であるが・・・外制模倣を主張した処は、徹底して居らぬ恨みがある」（同上）と述べ、所謂「変法論」にはほとんど否定的な評価しか下していない。岡本は『支那論』『自叙』の文脈を明らかに誤読しているのである。

ともあれ岡本は湖南の『支那論』に展開された「中国観」・中国の「近世論」を「中国の史実とその文脈に即した立論」と高く評価したのだが、この一〇年後に書かれた『新支那論』については、「この『新支那論』で、ジャーナリストとしての湖南は、いわば評価が確定した。戦前は日本の立場を代弁する『支那通』、戦後は中国ナショナリズムを理解しない侵略主義者。とりわけ戦後の批判は著しい。そうした点に關するかぎり、たとえば、矢野仁一とかかわるところはなく、まぎれもなく石橋湛山が批判した『支那通』の典型だったといえよう」と述べ、いわば他者の湖南批判を援用して

「ジャーナリストとしての湖南」の「評価が確定した」としている。この「評価」を「確定した」のは岡本自身であるかないかを判定できないような微妙な表現がこの部分ではとらわれているわけだが、おそらく岡本は、自らは湖南を「侵略主義者」とする戦後の批判に完全に同調するわけではないが、そう批判されるだけの理由が湖南には確かに存在していたと見なし、それを間接的に証明しようとしたのではないか。戦後「侵略主義者」として批判されたという事実は重い、と考へたのかも知れないが、このような評価を『新支那論』に対して下すことは、岡本のこの書で展開した西洋的価値観に立脚した「近代日本の中国観」のゆがみを断罪するという基本的視座から脱輪することになり、批判の焦点を曖昧化させてしまったように思われる。

もとより、戦前の思想に対して「侵略主義」というレッテルを貼ること自体は、戦後の価値観に立脚した位置からは比較的容易になしうる作業であり、これは戦前的価値に対して戦後的価値の優位性を確認する意味を持つことは確かだとしても、批判視座としては決して公平なものではないし、有意味なものとは言えないだろう。公平性を欠いているのは、自己の批判視座そのものの時代性に無自覚なまま、「過去」の

時代性を断罪している点にある。それに「侵略主義」の規定もきわめて不明瞭なものである。湖南が、台湾領有や朝鮮半島の領有に対して積極的ではないにしろ賛意を表していたことは確かであるし、また朝鮮経営についての発言を見る限り、朝鮮における民族運動や独立運動に対して高圧的姿勢を採るべきことを主張していたことも確かである。しかし、湖南は、中国領有をも視野に入れるような膨脹主義的ナショナリズムの持ち主だったわけではない。『支那論』・『新支那論』の両著とも、中国を日本の領土になどという主張は一切書かれてはいない。ただ、『新支那論』では、「若し極めて簡単に支那の従来の政治組織を破壊して、新しい民衆的政治に導くべき原動力は何かということになれば、それは日本国民の支那経済界に於ける運動だといつてもよい」（『全集』五巻、五〇七頁）、あるいは「支那の革新に対して日本の力が加わるといふことは、単に一時の事情から来た問題ではない。これは東洋文化の發展上、歴史的の關係から来た当然の約束といつてもよろしい」（同上、五〇八頁）とか、「東洋文化の進歩發展からいふと、国民の区別といふ様なことは小さな問題である」（同上、五〇九頁）などと述べられており、『支那論』の時以上に日本の文化力によって東洋世界の民族の区別

を滅ぼして、一つの東洋文化を形作ることが日本の使命であるなどという考え方が強調されており、こうした文言が、民族国家、国民国家を前提とした戦後の政治思想からは無際限な日本の中国侵略を推奨したかように見なされたのである。ただ、仔細に湖南の論理を辿ってみれば、日本の経済活動によって中国の「郷団自治」組織に活力を与え、この「郷団自治」組織の拡大によって従来の民政に干与しない政治組織が一掃されて新しい政治組織が組み上がっていくというプランが構想されていたにすぎない。

戦後の湖南批判では、岡本が指摘しているように『支那論』よりも『新支那論』により厳しい批判が集中しているわけだが、しかし、両著における湖南の「中国観」が変わっているなどということはない。変わったのは中国自身の国情及びそれを取り巻く国際環境に他ならないだろう。一つの国としての姿を維持することが益々困難となり、「国際管理」というような方策さえ議論されるような状況の中で、東洋文化の新たな中心となるであろう日本の役割が『新支那論』では強調されているのである。しかし、この湖南の日本の「文化」力には、中国を軍事的に制圧することや、領有化は含まれてはいない。この点については、一九一八年五月の「支那

の現状」という時評を参照すればよい。そこでは「日本には支那侵略論者があつて、支那の如き厄介な国は、速かに占領して属国にしてしまへ」と云ふ過激論者もあり、軍人等は殊に然りであるが、自国の経済を破壊し、自国を滅亡に導くがために、支那を占領するが如きは深慮ある政治家の能く為し能はざる所である」（『全集』五卷、二四頁）と述べられており、中国への侵略の無謀性が説かれている。いずれにしろ、『支那論』では、中国社会の自力による改革が、『新支那論』では、日本の文化力という刺激による中国の改革が焦点になつていたことは確かであるが、この違いは、中国の内情及びそれを取り巻く国際情勢の変化に由来するもので、湖南自身の「中国観」に変更が加えられたからではない。

『支那論』、『新支那論』に表現されている湖南の「中国観」を概観すれば、およそ次のようになる。辛亥革命以降、中国社会は政治的・経済的な混乱した状況に置かれていたわけだが、そうした混乱の淵源は、唐宋変革期に求められ、宋に始まる君主独裁政治は、六朝以来の貴族政治を崩潰させ、君主と人民との距離が縮まったという意味で中国の「近世・近代」の始まりであり、こうした大きな中国社会の「潜運黙移」から考えて辛亥革命以降の混乱は「共和制」に向かい、

中国の「近世・近代」の最終章を形成するだろうということである。しかし、これは政治制度に限つての将来予測であり、決して湖南の「中国観」の中心をなすものではない。この両者は、中国の時事を扱つており、それ故、政治的な動向や経済的情况の分析とその展望に力点が置かれているが、こうした分析の背景には、中国社会を進みすぎた社会、老成した社会とみなす湖南固有の中国歴史観・社会観が存在している。『新支那論』の第五章「支那の国民生活とその経済的変化」や第六章の「支那の文化問題」で述べられているように、中国の「国民年齢」は高く、「日本が今政治軍事に於いて全盛を極めて居るのは、国民の年齢として尚ほ幼稚な時代にあるからであ」り、「日本とか欧米諸国などの如き、其の民族生活に於いて、支那より自ら進歩して居るなどと考へるのは、大なる間違ひの沙汰」（『全集』五卷、五二八頁）なのである。中国社会は、文化生活においてはすでに「近世・近代」の極相（総合的文化生活）Ⅱ『紅樓夢』で描かれたような貴族的生活）にたどり着いており、そのことが反面では政治・軍事・経済の遅れを生んだ原因であり、この遅れた面について進んだ国々との調整をとる期間として辛亥革命以降の混乱が位置づけられていたということなのである。即ち湖

南にあっては、宋から始まる中国の「近世・近代」は、例えば政治体制として「郷団自治」を基礎とした「共和制」が可能になったとしても、そのことで中国「近世・近代」の質的転換が生まれるなどは考えられていなかった。もちろん、中国が自力で統一国家としての体裁を維持していけるならば、それに越したことはなく、それを一つの動機として『支那論』は書かれたのではあるが、一方では、たとえ国として中国が亡びたとしてもその築き上げてきた文化は残ると確信していたようでもあり、その意味では、『新支那論』はやや「亡び」に近づいたと見なされた中国を視野に収めて書かれていたと言ってもよいのかも知れない。

『支那論』で素描された宋代以降「近世」論は、後に「概括的唐宋時代観」（大正二年五月）で詳細に論じられることになるが、この宋代以降を「近世」と位置づける発想自体はすでに明治四十二年度の「近世史」講義で発表されていたようである（『全集』一〇巻「あとがき」）。また、『新支那論』で展開された中国「近世」文化の内容に関しては後に『東洋文化史研究』に収録された論文で詳述されていくことになる。このように湖南の「中国観」の大枠は、この両著の中に極めてシンプルな形で表現されているわけだが、その特徴は、中国社会を

「進みすぎた社会」「老成した社会」と捉えていることと、彼の「近世」が辛亥革命以降の中国社会をも包含しているという点である。宮崎市定は、湖南の「近世」の無制限さに対して産業革命以後を「最近世」と規定して西洋「近代」との調整を図ろうとしたのだが、湖南の「近世」の無制限さの方が、「中華人民共和国」の「現在」を読み解く上で有効性を持つように思われる。社会主義＝無階級社会への道筋＝資本主義社会を超克した社会＝「近代」を止揚した社会、という理念的設定が崩れ落ちた「今」、現在の「人民中国」を、辛亥革命以降の新しい体制と把握するよりも、宋代以降の社会との連続性で捉えることの方が魅力的のように思われるからである。しかし、「進みすぎた社会」は進みすぎたことによって、様々な負荷を背負うことになり、「現在」の中国も、そのような負荷と闘い続けているのではないかと。とりわけ政治制度についてその負荷はなお大きなもののように見える。このような視点を、湖南の「中国観」は私たちに提供している。

こうした意味においても、岡本は、まさしく湖南にこそ、「対象の個性に即して、中国社会のありのままに、そしてそれが由って来るところから見つめようとするまなざし」（加藤繁への評言、一六〇頁）を認めるべきであったように思われる。

三、谷川道雄の「中国観」

戦後の中国史研究は、岡本が描いているように「歴研派」と「京都学派」との「時代区分論争」及び「共同体論争」を中心に展開されたと言ってよい。その詳細は、岡本の書でも紹介されているし、この二つの論争の一方の当事者であった谷川道雄の様々な論考で何度も触れられているから、ここで詳述していく必要はない。ただ、問題は、岡本が指摘したように、「時代区分論争」も「共同体論争」も争い合う両者の中に西欧型歴史発展の図式が暗黙の前提として存在していたことであろう。

「歴研派」にとっては、戦前の「停滞史観」を克服するところが課題であり、階級闘争という中心軸を崩さないまま中国史の発展を跡づけていくこと、つまりかつて「停滞」と規定された中国の特殊な社会の在り方を西欧的發展段階の中に如何に据え直すかを当面する課題とした。一方「京都学派」は、その始祖とも言える内藤湖南の所謂「宋代以降近世」論の立場、すなわち中国社会には固有の歴史的發展があり、「唐宋変革」を中国における「中世」と「近世（近代）」の画

期と見なすという立場に立っており、もとより「停滞史観」ではない。従って戦後は大手を振って湖南の設定した中国の發展史を跡づけていくという作業に向き合えばよかったのだが、事はそう上手くは運ばなかったようである。湖南の「中国観」には、確かに中国の歴史を進歩・發展の相で捉えるという視座があったのだが、もう一方では「進みすぎた社会」＝「老成した社会」という認識もあり、この老大国を活性化させるには日本の力が有効であるというような考え方も包含されており、その点で日本の中国侵略の後押しをしたというような湖南批判が、戦後展開されることになったのである。帝国主義イデオロギーの持ち主、日本の中国侵略に加担した学者というわけである。こうした批判の影響かもしれないが、湖南の「近世」論の特異性、つまり湖南の「近世」とは「近代」でもあり、また「現代」をも意味していたこと、さらには歴史の終着点としても発想されていたことなどはあまり大きな問題とされず、「京都学派」の主張した「近世・近代」も、「歴研派」の前提とした西欧的「近代」と融け合っていたように思われる。そもそも「歴研派」と「京都学派」は、歴史段階をどう規定するかということ以上に、湖南の中国史について想定した發展の原理と唯物史観の原理との異質さをめぐっ

て論争すべきであったのだが、現実の世界での「人民中国」の成立は、ある意味では唯物史観の「正しさ」を証明することになったのだろう。湖南の「近世」論も微妙な形で西洋「近代」と接ぎ木されてゆくことになる。その典型を、湖南の継承者と目されている宮崎市定の「最近世」という発想に見てとることができる。宮崎は、湖南の「近世」に修正を加えて、産業革命以降を「最近世」と呼び、中国固有の歴史展開と西洋「近代」とを融合させたのである。この「最近世」の設定によって、湖南の「近世」は中国の旧体制を説明する論理と受け取られ、辛亥革命以降「人民中国」成立に至る過程は、湖南の「近世」とは別の歴史段階の如く見なされるようになる。つまり「京都学派」にしる「歴史派」にしる、辛亥革命以降の動乱が「人民中国」成立につながり、この「人民中国」を「近代」の矛盾を止揚した新しい質を持った社会とみなす点では共通の歴史認識に立っていたように思われる。

元来、湖南の中国の「近世・近代」は、そのまま「現代」と接続する歴史の最終段階として設定されており、この点で西洋「近代」＝資本主義社会の克服＝「近代」の超克を課題とした唯物史観とはまったく異質の発想であり、相容れるような考え方はなかったはずなのだが、事実としての「人民

中国」の成立が、ある意味ではこの対立にはつきりとした決着をつけたのである。歴史の最終局面として中国の「近世・近代」を設定する湖南の考え方は、歴史事実としての「人民中国」の成立によって完全に否定されたと意識されたのである。「京都学派」の「唐宋変革論」も、湖南の「近世」論から切り離されて唯物史観的な西洋「近代」との融合を余儀なくされたのである。宮崎市定が、「最近世」という歴史段階を設定しただけではなく、中国「近世」に西洋資本主義的要素を見出そうとしたのも、西洋「近代」との摺り合わせを企図したからであろう。それ程に中国における「人民中国」の成立という現実、歴史学一般はもちろんのこと、とりわけ中国史学には大きな衝撃を与えたのである。このことが、戦後の中国史を巡る「時代区分論争」及び「共同体論争」が、岡本が分析したように西洋的価値観・歴史観を基準とし、その範囲内でしか展開されなかった大きな要因である。

ともあれ「人民中国」の成立という厳然たる事実、歴史派の所謂「階級闘争史観」を後押しするものであったのだろうが、中国社会の固有な発展段階を想定する「京都学派」にとっては大きな足かせの如きものとなっていたようである。唐宋間に大きな時代画期を設定するのはよいとして、

その後の歴史を「人民中国」（共産主義社会に向かう過渡的な社会）の成立に結びつけていかなないと整合性を持ち得ないと考えられたからである。こうした背景の中で登場してきたのが谷川道雄である。谷川は、戦後の「時代区分論争」「共同体論争」において「京都学派」の中核的存在であったわけだが、宮崎市定が湖南の歴史観を引きずりつつそれを西洋「近代」にそのまま接ぎ木しようとしたのに対して、谷川は唯物史観に立脚しつつそれを湖南の歴史観と融合させようとしたのであり、その点でまさしく「歴研派」と「京都学派」の論争全体の幅の中を生きた希有な学者として注目すべき存在である。岡本が『近代日本の中国観』で谷川を最後に登場させたのもこのような意味からであろう。

谷川の中国史研究の出発点は、自身が語っているように「歴研派」の立場からであった。一九五四年度の歴史学研究会大会報告の「中国古代末期の農民闘争」では、隋唐時代を古代とする考え方が表明されていた。ただ、翌年には隋唐古代説への疑念が表明され、以後は隋唐から六朝へと研究対象を変えて行くと同時に、六朝、隋唐を中国の「中世」期とする「京都学派」の時代区分に近づいていったようである。ただ、谷川の特徴は、この「中世」社会の内実を規定するにあ

たって「共同体」という概念を導入した点にある。谷川の「共同体」が何に由来しているのかは定かではないが、階級闘争史観で中国史を裁断していくことへの疑念と彼の関わった政治闘争での挫折とが混じり合った行き詰まりの中から生み出てきたことだけは確かなようである。一九六一年当時の心境を語った文章で、彼は次のように述べている。

わたくしには残念ながら、現在の反体制運動の多くは、共有物を持たない諸個人の粒子的集合体であるように感じられる。それは当然資本主義社会の生活様式の反映である。しかし反体制運動がその反映そのものに止まるとすれば、それはきわめて非歴史的といわざるをえないだろう。なぜなら反体制運動とは、古代いらい階級制度に辱められていた共同体の復讐であり、共同体の全面的開化を目指すものだからである。

一九六一年四月「一東洋史研究者における現実と学問」
〔新しい歴史学のために〕六十八、『中国中世社会と共同体』所収

ここでは、六〇年安保闘争についての谷川なりの反省が述べられているわけだが、「古代いらい階級制度に辱められて

いた共同体の復讐」として「反体制運動」を捉える視座に、その後展開されていった彼の歴史観の原型を読み取ることができる。注目すべきことは、谷川の「共同体」が常に「階級制度」とセットで発想されていることである。「階級制度」、「階級対立」、「階級闘争」などの唯物史観の概念、これは「歴研派」などの歴史分析の中心的視座を構成するものであるが、谷川の「共同体」は、こうしたものから遠く離れた地点で発想されたものではなく、それとの対概念として設定されておき、ある意味では唯物史観の捉え直しとして生みだされたものと理解できる。このことは、六朝隋唐を中国の「中世」とはつきり認定した『中国中世史研究』（一九七〇年三月、東海大学出版会）の「総論」で述べられている「共同体」の定義を見れば、より明確となるだろう。

我々の考える共同体とは、以上述べたように、階級関係を生みだし、それを支え、またそれを否定し、超克することができるものの、歴史の主体的要因たるものである。階級は共同体のなかから、その内部矛盾によって生みだされるがゆえに、共同体の方が階級より歴史的かつ論理的に、より本源的である。共同体の自己発展の結果、そこに本来の共同体原

理と異なった階級の原理が生まれる。一定の歴史的共同体（国家もこれに含まれる）は、この矛盾した二つの原理を必然的に内包することによって成立する矛盾的統一体である。矛盾を必然的に含むゆえに、自己発展するのであり、それにおいて歴史の主体的要因となりうるのである。（谷川と川勝義雄の共同執筆、一一〜一二頁）

この文章の実質的な執筆者は川勝であったらしいが、そのせいかもしれないが谷川の考え方が却ってくつきりと浮かび上がっているように思われる。階級闘争の歴史を「共同体の自己発展」史と読み替えることで唯物史観の広がりが生まれ、かつて中国社会を「停滞」と捉えたような硬直した発想から解放され、中国をも「発展」の歴史と見なす視座が可能になると谷川（及び川勝）は考えたのであろう。岡本も指摘しているように、谷川は「自身としては決して『階級関係の存在と規定性を否定したことはな』く、『階級史観』から『離脱』したわけでもなかった」（一九六頁）のである。谷川（及び川勝）は、唯物史観に「歴研派」とは異なる解釈を加え、「階級関係」を「共同体」の内部に取り込むことで「共同体」の本源性を主張する。つまり同じく唯物史観に依拠し

つつ「階級闘争」に歴史発展の主要因を見る「歴研派」の視座を一面的と批判したこととなり、「時代区分論争」は言わば唯物史観の「内部闘争」・「近親間の争い」となり、「異端審問」（これは、川勝が評したもの）のごとき言葉さえ飛び出すことになったのである。

もとより唯物史観とは、近代資本主義社会、これは私的所
有制度の最高段階と見なされているのであるが、その最後の
階級社会を止揚して共產主義社会という階級の消滅した「共
同体」を生みだすことを課題とした歴史観である。従って階
級闘争の歴史を、最後の無階級社会という「共同体」に向か
う「共同体の自己発展」の歴史として読み替えることは論理
的に見て決して誤った解釈とは言えない。ただ、資本主義社
会のただ中であって、その止揚・革命を標榜する立場にとつ
ては、こうした「共同体」という発想は、ある種の調和的世
界を現実に設定することになり、資本主義社会の階級矛盾を
覆い隠し、資本主義体制の維持・存続を図るイデオロギーで
しかないというような拒絶反応を引き起こしたのである。そ
れがたとえ「中世」社会の分析であったとしても、「中世」
社会の階級矛盾を隠蔽し、真の歴史発展の主体となる勢力を
過小評価することになる、というわけである。これは、学問

的な論争と言うよりも政争と言った方がよい。この論争がど
う結着していったのかは別として、谷川の「共同体」という
発想は、「歴研派」が納得しなかったとしても「京都学派」
の時代区分論を唯物史観の発想に融合させる役割を果たした
ことは確かであり、彼の意図もそこにあつたように思われ
る。だが、「京都学派」のそもそもの始祖である内藤湖南の
歴史観とは大きく距たつていったことも確かである。とりわ
け湖南の特異な「近世・近代」論は忘却され、谷川自身も
「人民中国」の成立を時代の画期とするような方向へ向かっ
て行くことになる。つまり「共同体の自己発展」の過程の中
で「人民中国」はどう位置づけられるのかという問題に向き
合うこととなる。

二〇〇二年に執筆された「中国前近代社会の基本構造試
論」（『名古屋大学東洋史研究報告』二六、『谷川道雄中国史
論集』（上）所収）では、谷川の「共同体の自己発展」とい
う原則に従つて中国の「前近代社会」の発展が跡付けられ、
さらに「人民中国」の課題にも言及されている。中国社会の
基本構造として「家族共同体」と「国家共同体」とが同心円
的構造のなかにあることが指摘され、「家族共同体」の延長
に「血縁性の宗族共同体」及び「地縁性の郷党共同体」が据

えられている。谷川の専門とする魏晋南北朝時代の「共同体」の在り方も含めて殷・周から明清に至るまでの歴史が「共同体の自己発展」史として叙述されているが、いささか図式的にすぎ、様々な点で疑念が生ずる内容となっているのだが、その点はさておき、問題は、辛亥革命の捉え方を次のように述べている点である。

辛亥革命はこの義軍に端を発する新軍と会党との二つの力によって達成された。これを端的に言うならば、それは「家族共同体」による革命であり、「国家共同体」と「家族共同体」とに分裂した二千年来の帝政は、ここに終止符が打たれたのである。とすれば、辛亥革命後における中国国家の課題は、この二つの共同体を一致させ、管理と生産、官僚と人民の階級的分業関係を解消して、専制と自由の矛盾から人民を解放することではなければならないであろう。

〔『谷川道雄中国史論集』上、一九九頁〕

辛亥革命をその軍事勢力の構成だけから性格づけるといってきわめて杜撰な分析であるが、それ以上に問題であるのは、谷川自身が「家族」と「国家」について、「この二つの共同

体は、互いに次元を異にする共同体」（同書、二〇一頁）と位置づけながら、「二つの共同体が次元を異にしつつ共存するのは、とくに帝政時代特有の現象」（同書、二〇二頁）と見なし「帝政終了後の近代社会において、『国家共同体』は人民にとって内なる共同体（谷川は、人民にとっては「家族」は内なる共同体、「国家」は外なる共同体と規定している）として建設しなければならない」（同上）などとしている点である。ここでの谷川の説明はやや込み入っていて、その込み入った論理についてはここでは詳述できないが、しかし、そもそも次元を異にする「家族」と「国家」とを同じ次元に融合させようとすること自体に大きな矛盾があると言わねばならない。「家族」と「国家」の「一致」した状態というものを具体的に思い浮かべることなどほとんど不可能である。恐らく谷川は、無理を承知で、「歴史派」などの階級闘争史観が最後に到達すべきものとして「国家の死滅」や「政治の死滅」が実現した「無階級社会」という理念を掲げているのに対応して、「共同体の自己発展」史の最終段階にあたる社会の姿を、このような理念として提示しようとしたのだろう。それによって谷川なりに自己の歴史理論を完結させるという責任を果たしたのである。つまり谷川は、「人民中国」

に彼の「共同体」の最終形態を夢みているのである。

この文章が、「人民中国」の成立時に書かれたものであれば納得できるが、すでに文化革命の実態、天安門の悲劇も伝えられており、ベルリンの壁崩潰、ソ連邦解体という世界的な状況の変化が進行した時代を経てのことなのである。一般的に、歴史事実としての社会主義陣営の解体は、唯物史観そのもののへの疑義を生じ、資本主義から社会主義・共産主義へという歴史的進歩の図式は崩れ去り、社会主義・共産主義も「遅れた社会」の「近代化」の形態の一つと捉えられるようになったのだが、谷川は、こうした思想状況の変化に背を向けて、なお中国を「新しい共同体」の実現された、あるいは実現されるであろう社会と評価しているのである。もちろん、この評価が本当に錯誤なのかどうかは、にわかには判断できない問題である。しかし、「人民中国」の実態をかなり正確に知りながら、こうした理念的な中国の未来像を語ること自体に、谷川の歴史感覚、現実感覚の衰退を嗅ぎ取らねばならないだろう。ある意味では谷川は彼の出発点であった「歴研派」的な硬直した唯物史観の信奉者に回帰してしまったとさえ言えるのではないか。それ程に「人民中国」成立に大きな衝撃を受け、それを自らの時代性として引きずり続け

たのである。

岡本が述べているように、谷川も「歴研派」と同様に「近代日本の中国観」にこびりついた「習癖」から自由ではなく、その歴史観も結局は「『中世共同体』の理論化で『終わらせ』てしまい、『生きて動いている中国社会』の実態を、いつそう長いタイムスパンの『全時代』で『見とおす』ことがなかった」（岡本、二〇五頁）のである。しかし、ここで強調したいのは、谷川の歴史観がこのような戦後的な時代性に強く拘束されていたと言うことではない。問題は、岡本の「近代日本の中国観」を批判する視座はむしろんのこと、本論者自体もより強く「戦後・後」というきわめて狭隘な時代性としての「現在」に規定されてしまっていることに他ならない。「現代中国」を冷徹に眺めやることも、唯物史観にいささかの思いやりも持ち得ないことも、西洋的価値観のみならず「未開社会」の意味にすら特段の思い入れを持ち得ないことも、すべて自分の「主観」を排除した冷徹な目の然らしめたものではないということを自覚せざるを得ないのである。私たちもまた「戦後・後」という時代状況に深く囚われているのである。ただ、そうした囚われているという自覚をどのような形で社会の観察や分析に取り込んでゆくのかとい

うことが大きな課題である。「現実」の強い拘束力に思いをはせる時に想起されてくるのは、辛亥革命の動乱期にその淵源を唐宋変革期に求め、明治維新以降の所謂「文明開化」のまっただ中でその淵源を応仁の乱に求めた内藤湖南のような歴史意識である。湖南にとつての「現実」とは何であつたのか、さらに彼の「淵源を求める」作業がどうしてあのような長い時間スパンを持ち得たのか、と言うような疑問が立ち上がってくるのである。当面は、湖南の歴史意識と向き合い、その「文化」科学としての在り方を通して、言わば湖南を介して私自身の「中国観」を形成していくことが課題となる。

(やまだ しんご 河合文化教育研究所研究員)

