

転型期知識人の価値指向三種に関する試論

陳 思和 著

(一橋大学) 坂井 洋史 訳・解題

二十世紀中国における知識人伝統の変遷は、古典的士大夫伝統から現代化された知識の在り方への転化という過程を辿った。この間、旧来の文化価値体系は旧制度と共に崩壊し民間に流出、一方で新たな文化価値体系は数度の集散を経ながら形を成さず、両者の間にある主流文化は、価値指向については覆い難く虚無性と蛻変性を露にした。かくして精神上の拠り所を失った知識人は、風雨に曝されつつ帰るべき家とて無く、苦難の探求を余儀なくされるに至った。本稿では、このような転型期における知識人の価値指向を三種の意識に概括しようと試みた。即ち、失われた古典的廟堂意識、虚構された現代的な広場意識、そして目下形成されつつある知識人の持場意識、である。これら概念は筆者の杜撰に係るとはいえ、それが包括する価値指向そのものは、二十世紀政治文化の変遷過程で一再ならず表面化してきたものである。

(一) 廟堂意識：古き夢の流出

本稿で述べる“廟堂意識”は、古代知識人が政治を通じて自ら奉ずる学術上の理想と価値を実現しようとしたことだけでなく、以下に述べる内容も含んでいる。そもそも古代知識人は自身からして国家の立法者だった。封建社会の“君臣モデル”政治メカニズムでは、君権は血縁或いは暴力によって獲得されたが、一方、士大夫は悠久の文化価値伝統を拠り所に国家建設に参与、実践を通じて君主を教育、改造したのである。従って、所謂封建君権専制の内実には、古代知識人が共同して樹立した、文化専制的要素が混入していたといえる⁽¹⁾。

余英時教授は古代“士”の特徴を分析していう。「中国知識人は初めて歴史舞台に登場した瞬間か

ら、所謂“道”と分ち難い関係にあった。諸家において“道”の意味する所は各々異なっていたけれども。“哲学上の突破”以前の士は封建的関係の内に固定されて職掌に就き、政治社会を批判し、王侯と拮抗すべく、拠り所として高次の精神を持たなかった。しかし、“突破”以後、士はこのような精神上の拠り所を発展させた。それが所謂“道”である。⁽²⁾」この時から、“知識人”という概念はその階級性、社会上の身分、経済上の地位を超越したのだが、知識人たる標識は、“道”を以て自ら任ずるか否かにあった。“道”に関しては、孔子の時代、既に様々な解釈があったが、大筋では、人類文明初期から進化発展して成立した文化伝統の反映であり、原始社会以来の人類発展の歴史的経験の結晶だったといえる。それが孔子の代における整理、発揚を経て、一種固定的な価値体系となったのだ。これら価値体系は、安定した古代農業社会の生産秩序と国家政権の下では、修身養生から治国平天下に至るまで、現実的有効性を具えた機能を持ち得たからこそ、血縁宗法制度に拠って政権を獲得した統治者たちは、いずれもこれを利用して中華民族の求心力を凝集したのである。同時に、それは極めて豊富、複雑で、生生不息の活力に満ちていたから、その研究、運用、更には監督に携わる、ある専門的な社会集団を必要とした。このようにして知識人と統治者が対峙拮抗する微妙な関係が形成されたのである。古代知識人は君権の前で、皮に対する毛といった依頼関係にあったのでは決してない。だからこそ孔子は「天下に道有らば見れ、道無くせば則ち隠れる」といったのだ。統治者が“道”の効用を重視すれば、知識人は世に出て天下を治めるし、重

視しないなら隠れる。彼らの背後に安身立命の本源としての“道”あればこそ、たとえ官位に就かずとも自信を保ち得たのである。裏返していえば、現在“道”が“失われている”からこそ、知識人は一層政治を議論すべき、ということにもなる。君権と道統の間が、互いに依存しあっているとは、両者の関係の主要な一面である。即ち、知識人は政治に頼って“道”の価値を実現するし、かたや統治者も知識人が定めた道統制度に頼って、玉座に落ち着けるという訳である。だから、君主専制が最も暴虐を揮い、“文字獄”が苛酷を極めた明代にして、知識人たる呂坤は「天地の間、ただ理と勢のみを最も尊しと為す。然ると雖も理もまた尊の尊なり。廟堂の上、理を言わば、則ち天子も勢を以て相奪うを得ず……故に勢は帝の権なり、理は吾人の権なり」とまでいい得たのだ。

古代知識人にとって“道”は、進みて政に従い、兼ねて天下を善くする“資本”としてのみならず、処世の基本原則としてあった。孟子に「恒産無くして恒心有るはただ士のみ能と為す。民の如きは、則ち恒産無くせば因りて恒心無し」とあるが、この対比は興味深い。今日の言葉では、知識人と一般民衆はいずれも決まった財産を持たぬが、両者の区別は、一般民衆が財産を有せぬ以上一定の価値観念を持たないのに対し、知識人は貧しいとはいえ一定の価値観念を持ち、無定見に動揺することなく、依然として自らの価値観念に従って歩み続ける点にある、ということになるだろうか。逆にいえば、経済的に他人に及ばぬなどという理由で、自らの価値観念（人格上の理想も含めて）を放棄するが如きは知識人と呼べぬということである。これこそ孟子の所謂「ただ士のみ能と為す」の意味である。そればかりか、古代知識人は貧に安んじ道を楽しむことのできぬ人間をも軽蔑した。孔子の所謂「士の道に志して悪衣悪食を恥じる者、未だ議に与するに足らざるなり」「士にして居を懐うは以て士と為すに足らざるなり」とは、いず

れも知識人に一種の道徳を要求したものだといえよう。即ち、苟も知識人たる以上、“道”に尽くし、献身する義務を負うのであり、過分に物質上の享楽を貪ってはならない、ということである。孟子は一層直截に“道義”と財富を対立させて見せる。「晋楚の富、及ぶべからざれば、彼は其の富を以てし、我は吾が仁を以てせん。彼は其の爵を以てし、我は吾が義を以てせん。吾、何ぞ嫌らざるか。」些か阿Qの風もあるが、しかし、これは事業に対する自信であり、この確信あってこそ、「富貴も淫する能わず」といった高らかな調べを現実化することができるのだ。とはいえ、知識人が当然貧に甘んずるべきというのでは無論ない。ただ中国知識人には、自分こそ生まれながらの精神財富の占有者である、自分は至高無上の“道”を擁している、という一種固執的な観念があることを説明したに過ぎない。この種の信念は後に通俗化し、“書中自ずから……有り”式の附会に堕ちたが、ただ古代知識人にとっては一種の凝集力として働いたのである。士農工商の中で、ただ士階層のみは具体的な生計問題に心を煩わす必要がなく、恰も灯火に投ずる蛾の如く、生まれながらに天下に関する責任をその肩に担ったのだ。

廟堂意識の対極にあるのが“民間”であろう。封建専制国家にあって、民間とは主流イデオロギーの外部にある文化世界をいう。一旦社会に大変動が発生して廟堂が廃墟となり、道統も崩壊するや、“道”の伝統は往々民間に流出し、その守護神たる民間知識人によって私かに蓄積されるが、次のサイクルで廟堂が再興されると、再び陽の目を見ることになる。民間は巨大な貯水池のようなもので、“道統”を内部に隠蔽しつつ、一度廟堂への水門が開かれるや、怒濤の如く奔騰して大きな役割を果たす。この価値体系を担う者として、知識人は文化行為から出处進退に至るまで、廟堂と民間の間を終始媒介してきた。進みては隆中で劉備に献策した諸葛亮の如き、退いては五斗米の為に

腰を折らなかった陶淵明の如き、いずれ価値体系の裡に心理上の均衡を求め得たのである。

しかし、二十世紀における封建帝政の終焉と共に“廟堂”は解体し、知識人の文化価値観念にも変化が生じた。彼らは“技術”を学び、今や勃興しつつある資本主義社会の商品経済の原則に依拠して、自己の擁する知識を商品へと転化させ始めたのだ。これは“技術型”の知識人にとっては問題ともならぬが、人文学科を修める知識人ですら、廟堂以外に新たに生計の道を求めざるを得なくなったのだ。彼らのある者は幕僚政客となり、政治舞台で画策を能としたし、ある者は教育事業を興し、講壇から人文理想の宣揚を継続した。またある者は現代的な出版形式を利用して書物を著し自説を展開、メディアを通じて自らの要求を伝達しようとした。いずれ、“恒心”と“恒心”の間で、両者の均衡をとる“廟堂”を失ったことにより、“恒心”は必ずや商品に転化して、“恒”といわぬまでも不可欠には違いない“産”と交換しなければならなくなったのである。代議制度、原稿料制度、現代教育、書籍雑誌等、新しいタイプの“媒介物”が時勢に応じて誕生したが、それは知識人に新たな環境における生存機会をもたらしたし、同様に、彼らが擁してきた文化価値体系が社会に対するプラグマティックな機能へと転換する際に、必然的に辿るべき道筋でもあった。この時に至って、伝統的な“道”は廟堂へ通ずる路を閉ざされていたから、それが如何なる様相を示すものやら、現代知識人にとってはかなり曖昧なものになってしまった。しかし、伝統思维の習慣の然らしむる所、ある種価値の喪失感が彼らの魂を苛むこととなったのである。“廟堂”が価値転換の媒介だった時には、民間から出た知識人であれ、統治者同様、南面して王たる栄耀を等しく享けることができたし、彼らの文化こそ社会に主流を占める文化だったのだ。しかし、零落した知識人は“車夫水売りの輩”と伍して、腹に才華を抱えつ

つ小心翼翼市場に向かい、資本家と顧客の顔色を伺わねばならなくなった。もっと屈辱的なのは、この時の“媒介”が彼らを市場に導くのみで、彼ら知識人が民間を出自とした為に、その赴く終点も依然民間に在るということだった。軍閥統治下の民主制度などは、精々新聞雑誌や講壇を通じて統治者に訴えるといった程度のもので、歴代読書人に誇りとされてきた姜子牙、諸葛亮らを“垂父”と慕う光榮は夢想となり果てた。この変化も、現代化の過程で、知識人が政治文化の中心から周縁へと移行していくという必然的趨勢の表れに他ならない。昨日まで聖人となる夢を見ていた知識人にとって、この趨勢は残酷に過ぎるものだった。

(二) 広場意識：虚構された自我価値指向

かくして“広場意識”が出現した。しかしそれは廟堂意識の亡霊が現代に蘇ったもの、或いは知識人の価値体系における虚妄の媒介物だった。この時代の知識人は、決然自己の伝統価値体系を擲つ一方で、飽くことなく西欧に新たな安身立命の道を捜し求めた。そして西欧の各種思想学説を治世の良法と見做す時代が訪れたのである。“広場意識”の形成とは、中国知識人がロンドンのハイドパークか何かを想定しつつ行なった、一種の実験だった。彼らは幻想した。広々とした広場に立てば、頭上は青空に麗らかな陽光、脚下には芸芸衆生が汚く愚かな顔つきで這いつくばり、驚きの眼差しで真理の偶像を仰ぎ見ている。彼らは民衆に向かって指し示す。光は何処か、火は何処か。すると、この世界に光も火もあるということになる。もしこのような“広場”が実在するなら、それは価値転換の媒介として、新たに知識人を民間から南面の王位に向かわせ得たに違いない。

この種の広場意識は明らかに西欧啓蒙主義知識人の伝統に淵源する。西欧近代において、文化発展の軌跡は、文芸復興→啓蒙運動→大革命、という順を辿った。文芸復興は中世教会文化に反対す

ると同時に、西欧文化の根本精神を継承し“復興”した。即ち古代ギリシャ、ローマ文化の価値伝統である。また文芸復興は新たな文化価値体系を開拓し、数百年の蓄積発展を経て、思想領域の啓蒙に進化し、更に進んで政治実践としての大革命へと、漸進的に発展していったのである。一方、中国の状況は対照的である。新文化運動は科学と哲学の上では文化伝統を継承することなく、政治革命の補足として文化上の依拠を探索したものであった。この軌跡は、辛亥革命→啓蒙任務→新文化運動、という経路を辿り、その順序は西欧とは逆である。その為、西欧の大革命に体现した民主精神と、啓蒙時期に提示された『民約論』等の思想を掘った後に、更に一步進んで文芸復興の精神まで遡り得なかったものであり、まして西欧文化の根本精神など獲得できるはずもなかった。新文化運動開始当初の意義は、破壊が建設に勝ったので、建設の面でいえば、中西いずれをとっても文化上の根本的価値を獲得することができなかったのである⁽³⁾。

中国の文化伝統は一貫して、天道の上ではなく人道の上に樹てられ、“廟堂——民間”のサイクルに遵って循環運動してきた。この文化伝統を、最後に民間から廟堂へと復帰させた代表人物は曾国藩だった。しかし、曾国藩の時代、西学が伝来し始めて、文化の閉鎖的運動パターンは既に打破されていたから、彼が晩年西学を重視し、『幾何原理』を翻訳させたりしても、遂に中西文化の融合は為し得なかった。この後、中国文化の赴く所は、“廟堂——民間——西欧”を貫通する開放型の大きなサイクルを描くことになった。康有為、梁啓超の変法運動から五四新文化運動まで、更にはその後の各種思潮に至るまで、基本的にはこのプロセスを歩んできた。中西文化の衝突、融合が現実の有効性を示す“新伝統”を形成し得たか否かについては、歴史が自ずと結論を下すであろう。ただ、近百年来、政治体制がしばしば変化し、主

流文化も幾度かの浮沈を繰り返してきたにもかかわらず、政治権力専制のみ存在して、文化価値の面では権威が生まれなかったし、中西文化に関する討論は次第に書齋の中の学問へと変化した。このような情勢にあって知識人が広場意識を樹立しようとしても、それは相当な困難を伴ったのである。筆者は友人とこのテーマを討論した時、このような広場意識を“空中広場”と呼ぼうとも考えた。なぜなら、それは、上は天に接する事無く、下は地に着くこともない、いわば幻想中の“広場”で、実現の可能性などなかったからである。その原因は、突き詰めれば知識人自身の価値の喪失にあった。古人の所謂「百年徳を積んで後礼学を興す」とは、一つの道徳が霧散した後に、再びこれを集めようとするならば、民間における長期（百年）の文化蓄積を経て次第に形成されねばならず、現実の必要に応じて、即時には建設すべくもないということである。現代知識人の多くは西欧からある種の思想学説を導入、或いは伝統の中から一種の理論を演繹抽出してきて、それを検証することもなく、少なくとも有効な検証を経ることなく、それを慌しく一種の文化価値基準にしているが、それでは政統に影響を及ぼし、かつそれを制約するに足る学術道統など形成すべくもないだろう。

例えば胡適などが最も典型的な人物である。彼はアメリカ留学時期にかなり整った自由主義的政治主張と学術思想を形成、帰国後は《新青年》同人同様、中国知識人が安定した学術価値体系を持たないため政統に参入し得ないと見て取った。そこで「二十年は政治を語らず、二十年は政治を行なわない」という“戒律”を示したが、それは、専ら思想学術領域で伝統を整理し直し、西欧の思潮を吸収した上で、二十世紀という新時代の“道統”を建設せよと知識人に求めたものであった。しかし彼自身が、数年を経ずして、功利追求に性急な政治思潮の統出に圧迫されて、遂に耐え切れなかったのだ。《努力週報》に拠った“好人政府”

提唱は“民国大使”就任にまで、また“治めずして議論する”主張は“総統選挙”参加にまで発展したが、その自由主義的政治理想は僅かなりと政統に影響することはなかった。もし胡適や傅斯年といった人々が奉じた「政府に入るは政党を組織するに如かず、政党組織は新聞発行に如かず」という理想が、幾らかなりと知識人の広場意識を代表していたというなら、事実として、この種の意識は現実の前で如何にも脆弱だった。晩年の胡適の台湾における名声は輝かしいものだったが、自由主義に反した“雷震事件”の発生を阻むことはできなかったのである。胡適にしてこの有様であれば、その他の人間についてはいうまでもない。結局、二十世紀知識人最大の悲哀は、政治的不遇などではなく、自ら安身立命の拠り所を失ったことなのだ。旧伝統は時代とともに崩壊したが、新伝統はすぐには勃興せず、一身を以て政統に参入して、たとえ恩典を被り、暫し廟堂へ上がることができたにせよ、所詮立派な飾り物というに過ぎない。これは一知識人の学力の不足云々の問題ではなく、一つの時代が知識人の為にはその大文化伝統の“徳”を顕してくれなかったということなのである。このような過渡期にあって、蓄積し、探求し、努力した知識人として、精々当代の研究者が指摘する、“歴史的中間物”としての使命を果たす他はなかったのである。

この知識人の失敗は一種の悲壯感を生んだ。筆者が広場意識の虚構性を描こうとする際、そこには啓蒙それ自体の価値についての評価は含めていない。一九一五年、陳独秀が何度にも及ぶ政治的失敗から思想革命の重要性を悟り、雑誌創刊を決心した時、彼は八年十年の時間さえ費やせば、必ずや効果を取めると信じていた。そして《新青年》を創刊、民主、科学、人権を提唱して、知識人が廟堂以外で政治活動に携わるべく、現代化された場所を提供したのである。これは現代知識人の価値指向変化の上の重要なメルクマールだ。五四新

文化運動は、中国の知識人が政治権力に頼ることなく、思想と知識人自身の力に拠って時代風気を改変すべく発動した、初めての思想運動だった。啓蒙の課題は、人生を直視し、社会に関与する知識人の現実戦闘精神を凝集させて、ここに所謂“五四”新文化伝統が形成されたのである。しかし、問題はこの啓蒙の基本的対象が、終始第一代知識人と同様の教育を受けた青年学生、即ち、第二、三……代の知識人だったということである。五四の伝統は二十世紀中国の大伝統ではなかったし、中国民間を覆う小伝統でもなかった。それは一部知識人の道徳的使命と社会上に負う責任という伝統の延長に過ぎず、そこに何等具体的内容を賦与しなかった。民主、科学の精神は、実践の中で思想体系、価値体系を形成することはなく、ただ曖昧で、しかし相当輝かしい概念というに止まったのだ。唯一普及した白話文と、それによって書かれた文芸作品にしても、その主要な読者層は依然一部の知識人に過ぎず、真の大衆には何の影響を及ぼさなかった。新文化と民間群衆の隔膜は、当時であっても一再ならず注意を惹いた。三十年代、魯迅や瞿秋白は一層急進的な態度で大衆文学を提唱したが、それは正にこのような現実から発したものである。一般的に言えば、現代知識人の知識の価値は、そのプラグマティックな面では社会から尊重されたが、人文的側面は等閑視されたのである。

現代知識人が歩んできた実際の道程から窺うに、広場意識が“廟堂”と“民間”のいずれにも通じていなかったことは明らかである。だから、それは一種の価値指向としては、古代知識人の廟堂意識に取って代ることなどできなかったのだ。“廟堂意識”は現代にあってもなお、微かな古き“夢”であり続けたが、他方“広場意識”となると、これは根本的に虚妄の幻想に過ぎなかった。知識人は廟堂へ復帰しようとして失意を味わい、政治権力に対する失望感を生じ、また民間に向かお

うとして阻まれたことで、自身の価値に対して失望した。五四以後も、伝統と西学の間の溝を埋めようと学問に励んだ人間は少なくなかったが、しかし、彼らの大半は新文化の圏外にいた。例えば新儒家一派は、張君勱、熊十力の一代から唐君毅、牟宗三へと伝承され、更に今日海外で称賛される新世代の学者へと引き継がれた。これなど“百年積徳”といわぬまでも、少なくとも三世代を経過して、それとして伝統を形成⁽⁴⁾、アジア太平洋地区の政治文化に影響を及ぼしているが、あくまで海外における例外に過ぎない。大陸においては、やはり広場意識が五四以後の知識人の価値指向を覆い続けてきたのである。五四第一代知識人は以前から引き継いだ責任を担っていたから、西欧文化を受容した際、既に十分に伝統文化による準備を済ませていた。この点を彼らは自覚していなかったかもしれないが、しかし、彼らの思想、学術は、確かに中西の学問を貫通する大きなスケールを具えていた。この点は、以後数代の知識人は及ぶべくもない。後の知識人は広場のイメージに刺激され、強い名誉欲と虚しいヒロイズムの中に耽溺、興奮し、自らの知識人としての価値が何処に在るか、考えようとしなかった。五四啓蒙精神の遺産は、次第に抽象的な道徳的責任と人格模範へと変わっていった。かくして知識人の救世活動における、情熱には事欠かぬが能力に乏しく、批判こそ激しいが建設は何一つなし得ぬ、といった局面を生むことになったのである。広場意識の価値指向におけるこのような虚妄こそが、情熱の最終的な不毛を決定づけたとはいってもない。

しかし、価値体系を失った知識人は、よりもよって、この種の虚妄の広場に恋々とした。なぜなら、広場の虚幻性の中では、誰一人彼の知識の真の価値を追究しようとはしないからだ。ロマンティックな激情の下、啓蒙者は理性の指導を失ったが、またそれは彼らの無知をも覆い隠した。一九八九年、筆者は五四伝統の限界を論ずる文章を

書いて、知識人は二種類の責任、即ち学術上の責任と社会的な責任を確立しなければならず、しかも前者への価値指向を以て後者をコントロールすべきだとした。近年来、広場意識に対する反省は、筆者に更なる疑いをもたらした。文化の廃墟の上で成長した我々一代の所謂知識者に、果たして知識などというものがあるのだろうか？我々の学術上の責任とは、結局どこで体现されるのか？我々は正義感や勇気を知識と混同して語りがちであるが、中国古代の学術価値体系は廟堂と民間に通じていたからこそ、知識人の著書立説、出处進退、いずれに出ても円満に完結していたので、さて現在はどうだろうか？知識は知識、政治は政治、民間は民間、このように分裂した伝統にあって、学術上の責任は社会的責任を促進し難いからこそ、“広場”はそれらの間に架けられた虚構の橋梁たり得たのである。

(三) 持場意識：今日我々に何ができるか

広場意識が我々の世代の所謂知識者の価値体系欠如と結び付いているからには、広場の虚妄性を暴くことは、即ち我々自身の知識価値の虚妄を暴くことになる。今日我々知識人の価値が結局何処に在るか、如何にして自らの持場を確立し、自己の作用を発揮するかを明確にすること、恐らくこれが虚構された広場意識から撤退した後に行し得る唯一の仕事であろう。筆者のここでいう持場意識とは、知識人の現代社会における自我の境界のことであり、また広場の激情から還元された本来的な自我のことである。我々は伝統の庇護を喪失した以上、唯一守ることのできるのは、我々自身の“持場”でしかあり得ない。

これもまた時勢の赴く所、市場経済の衝撃と共に、知識人が幻想した“広場”はとっくに存在しなくなった。“広場”はマーケットに変わり、大衆は商品崇拜に酔い痴れて、至る所喧騒を極めている。身振りを交えた説教に耳を傾ける者など最

早い。激情は手を貸すまでもなく自ら後退し、知識者はまたもや政治文化の中心から周縁に放り出される羽目になった。この“中心”自体虚構されたものではあったが、その失落感知識人が心理的に忍耐できる程度を超えていた。従って、持場意識の確立は、知識人がこの虚しい失落感の中から這い出て、再び出発点に立ち戻ることに、即ち、“士”の伝統が現代化された知識の在り方へと転化していく過程にあって、知識人の価値指向をどこに見定めるかを明確にすることの為にも有効であろう。

現代の学人はいつでも五四幻想に惑わされて、当時の知識人が如何にも颯爽としていたかのように思い込んで、今日のエリート文化の失落を嘆じて已まない。その実、そもそも存在しなかったものに失落があるはずもない。注意すべきは、二十世紀における真の学者が、大抵は主流文化の外に身を置き、民間に隠れて、ある者は大学で、またある者は別種の職に就いて、分に安んじながらも中西を貫通する偉大な学問に携わっていたということである。例えば五四以降に育った学者、錢鐘書は、学問は中西いずれにも精通し、時には創作を発表したりもしたが、その知識構造や学術源泉は、五四伝統及び主流文化から遠く離れていた。過去の文学史が錢氏の名前を挙げなかったのも誤りとはいえない。むしろ錢鐘書自らいうように「大抵の学問とはいずれも荒野の陋屋で二三の純粋な人士が切磋し、培うもので、朝市の顯学は必ず俗学に墮す」ものなのだ。これは錢氏が晩年に学問の心得を語ったものである。錢氏が世に出たばかりの生意気盛りだった頃、父親の錢基博氏が垂れた教訓は興味深い。今日まで保存された「児鐘書を論す札二通」には、次のような意味深長の言がある。「才華が時の賢者に勝ることを誇るな、学問修養が古の聖賢に及ばぬを恥とせよ。」「私は汝が諸葛公、陶淵明たることを望み、胡適之、徐志摩たるを喜ばぬ。」この価値指向は当時

の主流とは全く異なっていた。時勢の為せる業であろう、錢氏の学問は諸葛、陶潜のように進退無碍とはいかなかったが、ひたすら「荒野の陋屋」という“持場”を守ることで、後に大きな成就を遂げるようになったのだ。

商品経済の下知識人が、如何にして計画経済体制下の束縛から脱して、自由な出処進退の道を獲得するか、これは無論別の問題で、ここでは論じない。しかし、“持場”をいうなら、先ずは平静で自由な心態を回復すべきである。広場の虚妄をはっきりと認識することは、現代社会において知識人が、人より一段高級であるとするものの不確かさを認識することでもある。現代の知識人がある知識技能を有していることは、職人が手に技を備えているのと同じで、生計の手段に過ぎない。医者病気を治し、会計士は財産を管理する。編集者は書籍を出版し、外国語を解する者は翻訳に携わる。中国語しか喋れない者は子供を教えるのだ。筆墨を弄ぶ者は少し文章でもひねくり出して、この世を賑やかにすればよかろう。知恵や商才に長けた者は科学研究に従事し、特許を考案すればよい。“下海”して株をいじくるも結構。ただそれだけのことで、なにも知識人が他人に特別な配慮を求める元手を持っている訳ではないのだ。逆に、市場に面と向かい、汗水流して飯を食うというのは、過去の計画経済体制の下、鉄飯碗の為に様板戯を演じ、大批判を行なったりするのに比べれば、余程高尚には違いない。正当に労働して金を稼ぎ、まっとうに生命を論じ、普通の人間たる第一歩を回復してこそ、知識人の使命と責任の履行なども語ることができようというものだ。

筆者がいわんとする“持場”には二つの意味がある。第一は知識人が生計を立てる職業のことで、また知識人が理想を託することのできる仕事のことである。例えば人文科学の研究活動、教育活動、出版活動、文学芸術の創造等々である。商品社会では、如何なる仕事も生計維持という意味合いが

ら逃れ得ぬとは、敢えて否定するに及ばない。しかし、知識人の持場が一般的な仕事と異なるのは、それ自身が人文理想を宿しているからなのだ。前述のように、五四は知識人の為に道義の伝統を打ち樹てたのみだが、それは七十年来流伝して今に至るも減びてはいない。そこには実質的な内容は含まれぬとはいえ、何代にも及ぶ知識人の上であって、やはり貴重なものだ。道德信念と人格の力量とは、永遠に知識人の護持しなければならない精神伝統である。それは抽象的な代物ではなくて、平凡な仕事の“持場”の中に溶け込んでいるものなのだ。筆者は、現代社会において、教育と出版こそ知識人のための最も重要な領域だと考える。一人の教師は学生の前に在って、知識を授けるだけでなく、聳え立つ人格の手本でなければならない。学生が教師から人格上の影響を受けることの意味は、知識の獲得より遙かに重いのだ。出版はそもそもが市場経済と結び付いており、書籍を出版するからには当然利益を上げねばならない。しかし、理想を持った出版家は、商務印書館、開明書店、生活書店、文化生活出版社のような品格を具えた出版社を設立して、青年が成長するに当たっての知識と理想の宝庫とすることができるのだ。知識人として霞を食べて生きている訳ではないから、富裕と享楽を追求する正当な権利を有する。しかし、彼の追求は無条件ではない。利益獲得の為に基本的な道德規範に触れるのは、一般大衆もすべきでない。しかし、利益を得る為に人文理想に違反することは、ただ知識人のみに許されないことなのだ。

知識人の人文理想は、批評という職能の上にも現わされている。現代の多元化した社会で、遠く廟堂から離れた知識人は、「臂を奮いて一度呼べば、武人は倉皇として措くを失う」といったことは最早為し得ぬとはいえ、しかし、廟堂が自ら廃墟となったのであればこそ、知識人は依然社会におけるある種の輿論力量として存在し得たのだ。

彼の声は、或いは微弱かもしれぬが、社会のバランスを取る作用は為し得るだろう。商品経済社会では、財産と進歩とは人間の欲望に対する追求によって推進されてきたものだ。歴史に対する観念のみからいえば、悪の発展もまた一種の進歩なのだ。エンゲルスは早くに次のような精彩ある見解を示している。「このような基本的制度をもって、文明は、古い氏族社会にはとうていやる力のなかった事柄をなしとげた。しかし、文明がそれをなしとげたのは、人間の最もけがらわしい衝動と欲情をつきうごかし、人間の残りの資性全部を犠牲にしてそれらを発展させることによってであった。露骨な貪欲が、その最初の日から今日まで、文明を推進する精神であった。一にも富、二にも富、三にも富、社会の富ではなくて、この一人ひとりのみじめな個人の富、それが文明の唯一の決定的な目的であった。⁽⁵⁾」歴史が単純な反復を行なうことはあり得ない。我々は漸くユートピアの夢から歩み出ると、たちどころに商品経済市場の前に押し出されたのだが、この種“悪”の挺子入れ作用は免れ難いものである。歴史観と道德観——これらは社会“進歩”が必ず求める代償である一方、人類の良知を自己規定するものでもある——は永遠に統一し難いものだ。過去、中国知識人は素朴な進化論の影響を受け、今日は昔に勝ると思いを込めていた。歴史が突然変異的進展を見せた時、彼らは全力を尽くし、マイナス面まで含め新生事物を賛美したものである。これこそ中国現代知識人の思惟における一大欠陥だった。一九二七年、郁達夫は「広州事情」を発表、南方の腐敗現象を批判したが、たちまち南方で革命に参加していた郭沫若の、これは「無産派對有産派」の対立だとする指弾を受けた。郭の観念にあっては、南方は革命政府であり、歴史進歩の潮流を代表するものであるから、決して批判してはならない、批判は即ち反革命だ、と考えられたのだ。郭、郁の争いは、政治家の歴史観と知識人の人文伝統の衝突を

典型的に示したものである。この種の観念は必ずや正されねばならない。批判こそは知識者の神聖な権利である。現代社会では、政府権力の他、法律や輿論も社会に制約を加えるが、知識人はその間にあって、義として辞すべからざる職責を有する。これこそ、知識人の、自己本位の“持場”というべきである。

普通の仕事という持場で人文理想を堅持することは、知識人の持場意識中、最も表層に属するものに過ぎない。そこにも知識人の学術上の責任と社会的責任が含まれているとはいえ、しかし我々がいう知識人の持場とは、更に深く、内在的な意味を孕んでいる。即ち、知識人が如何にして文化伝統の精髓を繋ぎ留めるか、ということである。知識人とは、つまりは社会経済上の概念ではなく、文化価値体系における一種の象徴であり、人類社会の文化の最高水準を代表するものだ。それは未来永劫意味を持つだろう。社会がどれほど腐敗堕落しようと、真の知識人が存在する限り、文化の精髓が亡びることはない。筆者はルードヴィヒ『ドイツ人』を繰り返し読んだが、作者は十八世紀ドイツに突如出現した七つの輝かしい明星について、深い感情を込めて描いていた。「これは、新しい、一国の芸術家によって形成された芸術である。これより後、如何なる者も彼らの水準に達し、超えることはなかった。言葉にし難い一種の連続性が、七人の音楽の巨匠を結び付けたとは、ドイツの歴史にあって唯一無二の事態であった。それは、恰も一つの指輪が一代一代と伝えられていったようなものだ。ヘンデルは数度の闘争を経てこの指輪をロンドンのグルックに伝え、グルックはこれをハイドンに渡した。ハイドンは彼の学生モーツァルトを熱愛し、モーツァルトは自分の学生であるベートーベンの才能に驚異の目を見張った。そのベートーベンは最晩年にシューベルトを高く評価して、指輪を彼に伝えたのだった。どの国の歴史が、このような歴史に比肩し得るだろう？

一千年もの長きに及びばらばらで、各々の間に何等の紐帯も存在しなかった国家に、ある日かくも脆弱な伝統の連結が生まれたとは、なんと感動的なことか！⁽⁶⁾」ここまで読むたび、筆者は胸の高鳴りと涙を止めることができなくなる。この伝統とは、学術上の責任などが繋ぎ留めることのできるものでは到底ない。それは人類の思想精神と世俗権力の徹底的な訣別なのだ。これら七人の巨匠中、世俗の困難と屈辱に見舞われなかった者など一人もいない。しかし、彼らは精神の王国を縦横に駆け巡り、目も奪わんばかりの異彩を放った。彼らは、この無上の宝である“指輪”の存在を証明するために生まれたようなものである。この指輪こそ、伝統文化の精髓の存する所に他ならない。これから推すに、古代ギリシャ哲学の王者、中国東周の輝ける諸子、盛唐詩壇の巨人、イタリアルネッサンスの大芸術家、フランス啓蒙時代精神戦士、ドイツ哲学の巨匠の輩出にロシア文学伝統の継承……人類の歴史の最も光り輝く一章は知識人文化の歴史ということになるではないか？彼らは、人類社会の暴力と残虐に満ちた歴史進化の過程に、かぐわしい精神発展の王国を築き、冷酷な世俗と卑小な動物的本能に抗っては、殆ど絶滅の淵に臨み、それでも細々ながら火を絶やすことはなかった。かくあってこそ知識人、知識人の文化伝統と呼べるのだ。筆者は、真の伝統は我々から始めねばならない、我々こそ先端を開くのだと信ずる。それを意識し、始めさえすれば、よし我々の失敗が、帰るべき家を持たぬ精神的放浪者の悲劇を証明することになろうとも、せめて後世の教訓にはなろうというものだ。となれば、次の世紀における文化価値再建の希望も、或いは渺茫とはいえぬかもしれない。

[注]

- (1) 古代知識人の学統と君主の関係については「試論現代出版与知識分子的な人文理想」（《復

- 旦学報》1993年第3期)で論じたので繰り返さない。
- (2) 余英時『士与中国文化』(上海人民出版社版, 97~98頁)
- (3) 中国新文化運動とフランス啓蒙運動の比較については、拙文「五四与当代」(《復旦学報》1989年第3期掲載, 台湾業強出版社版『筆走龍蛇』所収)参照。
- (4) ヒルズ『論伝統』(上海人民出版社版, 18頁)の規定では、三世代持続された基本要素は伝統と呼び得るとされる。
- (5) 人民出版社版『馬克思恩格斯選集』第4巻173頁。※訳文は大月書店版『マルクス＝エンゲルス全集』第21巻所収「家族、私有財産および国家の起源」に拠った。
- (6) ルードヴィッヒ『徳国人』(三聯書店版, 188頁)

● 解題

ここに訳出したのは、復旦大学中文系教授の陳思和氏が《上海文化》創刊号(1993年9月)に発表した論文「試論知識分子轉型期的三種価値取向」の全文である。ただし、原注の一部は本文理解に影響しないと思われる範囲で省略した。従って訳文中の注釈通番は原文番号に一致していない。

陳思和氏は1954年上海生まれ。籍貫は広東番禺を称する。82年復旦大学中文系卒業後、同大の教壇に立ち、92年教授、中文系比較文学教研室主任を務める。賈植芳氏得意の門下生として、現代文学史研究、当代文学評論の分野に健筆を揮う気鋭の研究者である。著書として『中国新文学整体観』(上海文芸出版社, 1987年)『筆走龍蛇』(台湾業強出版社, 1991年)『馬蹄声声碎』(学林出版社, 1992年)『羊騷与猴騷』(上海人民出版社, 1994年)『人格的發展: 巴金伝』(上海人民出版社, 1992年)など多数がある。

陳氏は今年の春から《読書》誌上に連載されて、

学术界に反響を呼んでいる“人文精神討論”(第3期から連載中)の主要なメンバーの一である。そもそも訳者は陳氏との間で討論を巡る質疑応答を交わす内に、討論の経過及び意義の理解を通じて、妙な事態とはいえ天安門事件以降一層加速しつつある中国の脱イデオロギー化傾向に、文革世代を中心とする知識人(陳氏は「老三届」後の所謂「六九級初中生」)が如何に対応しようとしているか、端的に看取できるのではないかと思うようになり、更には討論が上海より発動されたことから、我が国の些か不可解とも思える“重慶輕海”の傾向に一石を投じようとの山気も蠢いて、いかなれば“上海中堅研究者近年の動向”を紹介すべくやや気負って稿を起こしたことであった。どうやら当初の見込みは事態を簡単に捉え過ぎていたと気付いたのが時すでに遅く、このような体裁に落ち着かせたのは苦肉の策といえなくもないが、陳氏自身、人文精神討論の発言中しばしば“廟堂”や“広場”という自前の概念を駆使しており、その定義は討論に参加した仲間内では既に議論の前提として認知されているようにも見受けられ、となればその原典というべき本論文を紹介することは、とりわけ掲載誌(陳氏が88年に「重写文学史」專欄を主宰して反響を呼んだ《上海文論》の後継誌。93年創刊、翌年から隔月刊化し、95年からは日本にも入荷されるという)が日本国内未入荷であったことに鑑みても、討論理解の穏当な手続きたるを失わないと考えた次第である。

果たして本論文は、人文精神討論開始に先立つ基調報告と見做して差し支えなかろう。陳氏がここに見られる歴史的鳥瞰を志した当初の動機は、八十年代“文化熱”の相対化にあったと推測されるが、道政学三統一体の廟堂文化が主流であった時代の、意識の形骸のみを受け継いで、現実社会の多元化との間には“脱節”現象を起こした知識人の、一種自己回復の試みとして虚構された広場意識、という概念に拠って所謂五四伝統を理解す

る立場からは、五四伝統の継承と復権を自認した“文化熱”の危うさは痛烈な批判の対象たらざるを得ない。進んで五四自体を相対化する視点すら、原注で挙げられる89年の論文「五四与当代」で既に明確に打ち出されており、そこで示された学術衰落の起点としての五四、という評価は、今日では当代学人にほぼ共通する認識といえようが、そこからせめて精神価値的側面を掬い上げて、現代知識人の主体性の拠り所としての持場意識（原文「崗位意識」）の核心に設定した“主張”ともなると、これは本論文を皮切りに人文精神討論にかけて際立ってきた陳氏の恣意性と見える。八十年代“文化熱”を文革後の対外開放、体制改革に続く文化面での補完とする立場は、新文化運動の発端にあって陳独秀が、学術、政治に続く倫理道德面の補完として五四を捉えた立場にちょうど見合っていて、そこで五四伝統の魅りが喧伝されたのも、当時としては理解し得る事態だったが、しかし、89年を境に精英意識の失落こそ日々重く実感されるのに対し、社会全体は商品経済が猖獗を極める中でいよいよ脱イデオロギー化の様相を濃くしていく趨勢を見れば、八十年代中国が実は上述のような段階発展を遂げてこなかったとは、否定すべくもないことで、そこで俄に“五四再評価”の再評価が意識され始めたということではないか。もっとも、本論文及び人文精神討論においては、現時社会状態の認識の透徹より、むしろ意図的に知識人の主体性問題に議論の比重を置いているようで、世評はその点にある種の空疎を感じて、冷ややかな目を向けているらしい。最早旧聞に属するが、訳者は今年の四月、北京で開催された“巴金与二十世纪”学会に参加、これには陳思和氏も駆け付けた。計画経済体制が人間の主体性や能動性を一掃した後の空白に雪崩込んできた商品経済の荒波は、ある意味では知識人の生活方式の多様化を可能にしてくれたのであり、多様な選択の可能性から、真の理想、道德を主体的に掘り取っていくこ

とこそ、現在の知識人に望まれる生き方である、人格と良心を以て社会に投じてみよ、その意味で巴金こそ我等の模範である、という陳氏の発言は、実際、一場の演説というのが相応しい程に熱のもったものだった（この時も氏は本論文中的概念を援用、しかもそれは参加者のかなりの部分に抵抗なく受け入れられていて、当時は論文の存在すら知らなかった訳者は、その反響の大きさに注目させられた記憶がある）。いずれ陳氏の巴金に対する偏愛（ついでに元大胡風分子の恩師、賈植芳氏に対する敬愛を含めてよいだろう）をよく知る訳者には、その“演説”には“空疎”を感じるところか、掛け値なしの感銘を受けたものであり、結局、氏にとって人格といい良心といい、知識人の主体性に関わる一切の議論には、現実裡に体现者を想定した強味があるといえ、討論の展開の今後を見縊ったことになろうか。ともあれ紙幅の都合もあり、贅言もこれまでにし、“人文精神討論”についての詳述は他の機会に譲ることとしたい。末尾ながら翻訳を快諾された陳思和氏には心から感謝したい。

