

〔書評〕

朱淵清著『書写歴史（歴史をどう書くか）』

高木 智見

はじめに

昨年、朱淵清氏から、新著『書写歴史』（上海古籍出版社、二〇〇九年、全五八〇頁）の書評をするようにとの命を受けた。朱氏とは、かつてその著『中国出土文献与伝統学術』（華東師範大学出版社、二〇〇一年）を、『中国出土文献の世界－新発見と学術の歴史』（創文社、二〇〇六年）という邦題のもとに翻訳刊行させていただいて以来、何度も直接お目にかかり、あるいは頻繁にメールのやりとりをして、互いの意見や情報を交換する間柄となった。年齢的には私のほうが一回り以上も上であるため、彼は私を「老師」と呼んでくれているが、学問的には彼のほうこそ私の「老師」であり、学問のみにとどまらず、実に様々なことを教授いただいている。その私が書評を行うということは、自分より大きな「器」を評することにほかならず、誠におこがましい限りではある。しかしながら、新著の原稿を一読して、その真摯な叙述態度と高度な知的水準に心から魅了され、「犢不畏虎」（実際には、私は年をとりすぎた「犢」であり、朱氏は優しすぎる「虎」なのだが）の行いとなることは覚悟の上でお引き受けすることにした。書評とは名ばかりで、私が理解した限りでの本書の梗概と、些かの読後感を記すのみにとどまることを、ご了承願いたい。

本書は、『書写歴史』という書名が示すとおり、現時点における最新にして最良の史学概論であると同時に歴史研究法の指南書でもある。また、中国史学史、中国思想史、中国学術史としての性格をも有している。なおかつ現代中国に生きる一個の歴史研究者が、新石器時代から現在に至る中国の社会と文化を根底的に理解しようと試みた極めてすぐれた歴史叙述でもある。しかも、本書の至る所に、前人の未発を發する朱氏の新見解ならびに最新の知見がちりばめられており、質的にも量的にも、文字通りの大著となっている。

別言すれば、本書は、歴史研究の本質ならびにその方法論、さらに上古から現代に至る中国自体を叙述対象とし、執筆のために扱われた文献の種類と量は、まさに汗牛充棟の語を以て形容するしかない。中国書では史部の書に限らず、いわゆる経史子集の書が縦横に活用されている。なおかつ、台湾ならびに日本・欧米の膨大な研究成果が丹念に読破され、徹底的に消化・吸収したうえで引用されている。また欧米の研究では、分析哲学者ドナルド・デイビットソン、知識社会学者ピーター・バーグ、文化

人類学者クリフォード・ギアツ、哲学者ミッシェル・フーコーを始め、そのほか最先端の哲学、心理学、社会学などの知見が大量に援用されている。この点は、引用書一覧を作成すれば、一目瞭然であろう。

そのうち、哲学や社会学をはじめとする社会科学の知見が大量に援用されている理由は、かつて横溢する才能を十分に発揮せぬままに夭逝した天賦の学者、張蔭麟が、自らの歴史研究の予備作業として哲学、社会学を修得した理由について述べている所とほぼ一致していると考えられる。すなわち哲学により、「超放の博観（一切の先入観から解放された幅広い観察）」と「方法の自覚」を獲得し、社会学によって「人事の理法」に精通することを目的としたのである（『張蔭麟先生紀念文集』一七二頁、漢語大詞典出版社、二〇〇二年）。しかも指摘すべきは、古今東西を問わず引用されている先人の見解は、単なる参照や傍証のために引用されているのではなく、いずれも朱氏の頭脳をくぐって朱氏自身の学問体系の中に位置づけられ、いわば朱氏自身の見解に化したものとして語られていることである。

このように本書は、朱氏自らの「人類の思想や知的財産は人類全体に属し、政治的な意味での国境によって区分けすることはできない」（五七七頁）という主張をそのまま実践し、それぞれの論題にかかわる人類の古今東西における思想と知恵をまさに総動員したうえで、自らの知見を練り上げた成果なのである。このことに関連して、是非とも一つの感想を記しておきたい。

すなわち、「総動員」された文献の一部に、朱氏が台湾に訪問学者として招かれた期間を利用して、調査研究を行った中央研究院所蔵の顧頡剛ならびに傅斯年関連の檔案がある（三六七注）。私は、今から二年ほど前、本書の執筆過程にあった朱氏から、顧頡剛の人事案件に関する衝撃的な内容によって興奮のあまり眠れなかった、という主旨のメールを受け取ったことがある。その際、私も内容自体に大きな興味を覚えたことは確かであるが、しかし、それよりも、中国の青年学者が台湾の政府機関所蔵の一次史料を用いて研究をしているという事実、さらに史料を読んだ感想を日本人に直接メールで告げて来ているという事実に一層大きな感慨を覚えた。一九四九年以降における海峡兩岸の対立の歴史を、今ことさらに持ち出すつもりはない。しかし、一九七九年後半に中国に留学し、台湾のスパイが逮捕されたというニュースを聞き、街頭にそれらしき顔写真が張り出されているのを見た経験を有する評者としては、極めて大きな時の流れを感じざるをえない。さらに言えば、中国の多くの歴史研究者がマルクス主義的な発想から完全に自由になっていることは、もはや指摘するまでもない。しかし、本書の著者が貪欲なまでに台湾、日本、さらには欧米の研究を渉獵して、何らの先入観なく純粹に学問的な見地から、それらの価値を判断していることには、当然

のことではありながら、マルクス主義歴史学のみが歴史学であると唱えられていた時代の中国に身を置いたことがある私としては、やはり意義深いものを感じる。このような意味において、著者が自由に独自の思索を展開した結果である本書もまた、歴史の産物と言わねばならない。

要するに本書は、現代中国において学問の最前線に位置する青年学者が、自らの学的営為を集大成した大著であり、そこには中国史研究に関する中国・台湾・日本・欧米などにおける最新の研究、さらに史学研究に関する西洋社会科学の理論的到達点が盛り込まれているのである。敢えて言うならば、劉知幾『史通』、章学誠『文史通義』に続く書物としての内容を備え、なおかつ、劉・章二氏の著がいわば中国在来の「土法」の書であるのに対し、本書は、史学に関する世界的な視野における知見を網羅している。そのうえ、現代中国の社会と文化の現状が、新石器時代以来の中国史の流れの中に位置づけたうえで直書されており、結果として現在の中国が抱えている問題点を厳しく指弾する内容も含まれている。このように本書は、まさにグローバルな範囲で長く読み続けられるべき書物であると確信する。こうした私の紹介が、決して親しい友人としての偏った見方によるものでないことは、本書を通読しさえすれば理解していただけると思う。

以下、全三章の大筋と「批判の書」としての特徴について述べたのち、些か私見と読後感を記すことにしたい。

一 本書の概要

冒頭の第一章「歴史的書写（歴史を書くということ）」では、歴史学の本質が語られている。すなわち歴史が与える知恵とは、本質的には反省の知恵であり、過去の歴史を振り返ることは、未来へと立ち向かう勇気をおこさせ、それによって過去の足取りを修正して、新たな歴史の創造を可能にする。こうした観点に立つ歴史学の成立を、著者は「史学革命」の語を以て呼び、科学革命とともに、文明進歩の二大支柱であると位置づける。真に覚醒した史学革命なくして、科学革命の成就も、さらには真の現代化も不可能であるという（七三～四頁）。

それ故、現在の視点に立脚する原則・モデルを過去に押しつけるような歴史観や歴史主義は、反省の学である歴史研究にとっては障碍でしかないとして拒絶される。たとえば史的唯物論の如く、人類の歴史における抗いがたい規律の存在を前提とすることは、「価値範疇と知識範疇を混同」していることにほかならない。また共産主義を含むあらゆるユートピア思想は、人間がその本性として抱える有限性を度外視してい

る。すなわち人間の道徳性や理性が脆弱なものであることを意識していない、とされる。歴史を創出する主人公はあくまで人間であって、「歴史」そのものではない、というのである。さらに、そのような歴史主義に制約されると、自分自身の問題を提起することが不可能となるばかりか、歴史の客観性を喪失し、同時にまた研究の主観的な動機をも見失い、最終的には歴史に基づいて反省するという知恵を完全に拒絶することになる、という。

おおよそ以上のような歴史の本質に関する表白がなされた後、著者は歴史家が遂行すべき理想的な歴史研究について次のように論ずる。

一人の優秀な歴史家は、厳密な思考と論理的な論証を駆使する科学的実証的な研究者であると同時に、豊かな感性に富み、美的世界を追究する芸術家でもあらねばならない。彼はまた正義感に溢れたヒューマニストであり、かつまた勇敢にして正直な人格の持ち主でもあらねばならない。そのような歴史家が、過去の世界のその時その場所へと、自らの身を置き自らの感性を没入させてこそ、はじめて生き生きとした真実の歴史を看取することができる。歴史家の心智は、人間が紡ぎだした意味の網の目、すなわちテキストとしての文化に対する理解を通して、過去の記録者のものの見方とつながることができ、それによって記録された事件を認識し、同時に過去の文化を理解することになる。

歴史家は、人類文明の知識の光を最大限に活用して、たゆまぬ自省と不断の修練によって埃一つない状態にした心の鏡を照らし出す。そのようにして彼が、自らに備わる一切の心智を動員し、精神を集中して一点に焦点を絞り、研究対象である過去の事件に全身全霊を傾ける時、彼の心の鏡は、複雑な歴史が留めてきた情報や、それらの情報が真実の歴史の中で結びついている遙かに複雑な文化の網をより正確に映し出すことになる（九四頁）。

要するに、歴史研究とは、実証的に解明された個々の具体的な歴史的事件を、当該文化の深層レベルにおいて理解することであり、そのために研究者は自覚的に自省と修練を自らに課し、過去の事件に全身全霊を没入する。そうであってこそ人類の知識を拡大・深化させることが可能となる。また、そのような作業を基礎として絶えず構築されていく新しい歴史叙述こそが、新たな知の体系を内容とする歴史認識を形づくる、と著者は述べている。つまり、歴史研究とは、「無限に異なるそれぞれの具体的な史実に対する実証的な研究に基づいて構築された文化解釈学的な研究」なのであり、それは第一段階である「実証的な研究」と、それに基づいて行われる第二段階としての「解釈・理解」によって構成される、というのである。

こうして、歴史学の本質および歴史研究のあり方について論じた第一章に対し、第

二章「文本考掘」では、テキストの実証的な解明作業に関する方法論が詳細に語られる。その内容を理解する前提として、本書における著者の主張を支える重要な概念の一つに、アメリカの文化人類学者クリフォード・ギアツが唱えた「ローカルナレッジ」があるということを確認しておく必要がある。「ローカルナレッジ」とは、従来の社会科学の姿勢が、しばしば人類文化の普遍的法則性を追究することに傾き、民族や歴史の個性・独自性が疎かにされてきたということに対する反省として誕生した考え方である。

つまり、文化は、その内側から観察することによってのみ、真の歴史的理解が可能となるのであって、中国文化の歴史を実証的に解明しようとするれば、中国文化に内在する論理・方法によって行われなければならない。かくて、中国文化というテキストを解説・理解するための中国固有の実証的研究法が考察の俎上にのぼることになる。

それが、すなわち第二章の主題であり、乾嘉学者が確立した校勘学、輯佚学、書籍学、訓詁学、文字学、音韻学といった諸分野について、経学的な背景を十分に認識・知悉したうえで、豊かな成果を吸収すべきであるとして、各分野の全体像を、その学問史とともに提示している。しかも、いずれの分野についても、最新の研究成果が、極めて興味深い具体的問題を取りあげつつ叙述されている。著者の学問の本領が、まさに遺憾なく発揮されており、本書の白眉は、ある意味では、この第二章に存するとも言え、熟読に値する。ただし残念ながら、それらについて詳論することは書評の範疇を逸脱することになり、ここでは私の目にとまった極めて興味深い記述を二例紹介しておきたい。

まず第三節の「書籍学」では、碩学胡適の『水経注』研究と胡氏の人間性を題材として、学問研究において真の理解に到達する困難さと自己省察の必要性とが唱えられている。すなわち戴震による『水経注』の校勘作業が、趙一清の成果を剽窃したものであるか否かという著名な懸案に対し、胡適が、いかなる研究姿勢によって、どのような判断を下したのかが詳しく紹介されている。胡適は、四十数種の版本を収集し、十数年の時間を費やしてあらゆる材料を検討・研究した結果、戴震に対する嫌疑は、純粹に学術的な検証を経たものではなく、戴震が朱子学をはじめとする既成秩序に公然と異を唱えたことに対して、保守的儒学者が懐いた主観的反感に基づくものである、と結論したという（二四五～六頁）。

著者は、こうした胡適の結論に対して、なお十全の説得力を認めることはできない、と述べる一方、段玉裁や梁啓超などによる主観的な戴震擁護論に比する時、先入観にとらわれず客観的に考察し、真理を求め公正を追究すべしという信念に基づく科学的な研究姿勢と論証方法は高く評価されねばならない、としている（二四六頁）。

このように生涯を通じて真理を追究し続けた胡適に対し、一般社会や友人達が懐いたイメージも極めて良好であった。後進や後学を導き、その困難や危急を救うばかりでなく、政敵・魯迅に対しても、常に「最誠意的敬意（心からの敬意）」を懐き、人格的には卑下していた郭沫若に対してすら、その甲骨学の業績を認め、自らを措いて、中央研究院院士として郭の名を推したと伝えられている。しかし著者は、さらに人間胡適に踏み込み、次のように指摘する。すなわち、この胡適にして、自分の弟子と同じような世代である馮友蘭が著した『中国哲学史』が、自らの学問を凌駕したと意識するや、「天下の蠢人、芝生（馮の字）の右に出る者無し」といった類の言葉を口にし、英文の書評をしたためて酷評するという挙に出ざるを得なかった。これが胡適の生涯で最も公正を欠く所業である、と評されているという（二四七頁）。

こうした記述によって著者が言わんとしていることは、戴震に対する批判であれ、擁護論であれ、胡適以前の諸学者の議論が等しく主観的であったということではない。また、戴震のいわゆる「冤罪事件」に対しては客観公正な立場を貫ぬこうとした胡適も、事柄が自分自身に関わると、驚くほど自己中心的な人物になり下がったということ暴露しているわけでもない。著者は、胡適について如上の記述を行った後、次の点を強調しているのである。

人が一生を通じて完璧に「正直公平」を貫くことは、なんと困難であるのだろうか（だからこそ不断の自省が求められる）。感情的な弱さや身勝手さを克服し、事実に基づいて事実を決する。これこそが理性的な進歩のために不可欠の事柄であり、科学研究の本質である（二四七頁）。

つまり、碩学の人格に関わる逸聞を面白おかしく取りあげているのではなく、一個のひ弱な人間である学者が真の理解に到達するという作業がいかに困難であるのかを述べようとしているのである。著者は言う。

テキストに基づく真理の探究は決して容易なことではない。研究者自身の価値的背景や先入観が、様々な記述を判断する際に影響を与えることがある。それ故、真実を叙述した記録者の目線を通して、より深いレベルへと入り込み、より多くの情報を読み取るということができなくなる。したがってまた、事実それ自体、すなわち叙述を生み出した背景としての事実そのものに少しずつ接近し、その背景に照らして事件の真相を理解するということが不可能になる。かくて、研究者自らの現時点における社会的、文化的な背景が、その判断を左右するという事態が、しばしば見られることになる。たゆまずに自らを顧みる理性だけが、自らの価値観に基づく予見・予断を克服する手助けとなり、それこそが科学が不断に進歩することを可能ならしめる原動力なのである（二四五頁）。

このように学問研究にたずさわる者であれば、誰もが肅然として耳を傾け、常に自戒すべき内容が極めて具体的説得的に、かつまた直接的に語られているのである。

第二章において、私の目にとまった記述をいま一つ挙げるならば、第二節の「考拠学の分野」において、清代考拠学の大勢を明確に論じている個所である。著者は、清代考拠学を皖派と呉派に大きく分け、前者は言語学に重きを置き、後者は文献学を重視したと論じている。そのうちの皖派を代表する戴震が、古訓に基づき義理を追究したのは、言語学から哲学へと進んだということである。彼が追究したのは、万物をその背後から統一している「道」であった。一方、呉派の王鳴盛や錢大昕が、テキストに基づき事実を確定しようとしたということは、文献学から歴史学へと至ったということであり、彼らが求めたのは、各種各様に異なる歴史事実そのものである。両者は本来、互いに異なる二つの学術路線だったのである（二一二頁）。

わずか数行の極めて簡潔な記述ではあるが、これによって、清代考拠学（テキストに対する実証的研究）の特徴がくっきりと浮かびあがってくる。しかも朱氏の真骨頂は、こうした清代考拠学を、さらに中国學術史の展開のなかに位置づけようとする点に見ることができる。著者は言う。文献学と言語学という明確に異なる二つの分野からなる考拠の学を専門的な学術として確立したのは、漢の經学時代を経た北朝の顔之推であり、彼が中国の知識体系發展史上に占める重要な位置は、十分に認識されねばならない、と。その根拠として、『顔氏家訓』の「書証篇」が、文字訓詁の学やテキスト校勘を主な内容とし、また「音辞篇」が、音韻の時代的・地理的変化などを念頭に置いて行なう語言・音韻研究を内容としていることを挙げている（二〇九～二一一頁）。

さらに著者によれば、顔之推の名物解釈の特色として、具体的な実物に即して考察するという点を指摘でき、それは陸機、張華、郭璞などの博物学的な研究の伝統を踏襲するものであり、同時にまた魏晋の際に見られた内在的な知的探求の飛躍をも意味するという。しかも、この「博物実証精神」は時代を越えて脈々と受け継がれ、とりわけ清代の文献考拠学者・程瑤田に顕著に見られる。程氏の一字一句を忽せにしない厳密精緻な論証と、観察や実践を重視する学風は、かの王念孫によって絶賛され、よく知られる王国維の名物・典章制度の研究もまた、本人自ら認めるように、程氏の学問を継承・發展させたものであるという（二一〇頁）。

清代考拠学に対する以上のような記述以外にも、第二章には、「字」（二七〇頁）、「文化」（二八五頁）、「制度」（三〇一頁）といった語の字義を中国文化の本質と関連させて論ずる部分など、きらめく創見が満ち満ちており、まことに充実した内容となっている。あらゆる中国研究者にとって、必読の一章であるということを再度強調しておきたい。

以上の如く、第二章で中国固有の実証的研究法について論じた後、第三章「文化的理解（文化を理解するということ）」では、文化をいかに理解すべきかという問題、すなわち文化理解の理想的なあり方が俎上にのせられる。

著者の考えによれば、歴史学とは、「阐释性的実証科学」（四一三頁）、つまり解釈をその本質とする実証科学であり、この点において、異文化理解を旨とする文化人類学と共通する性格を有する。

今日の歴史研究者は、異文化世界に参入する人類学者とほぼ同様の位置を占める。というのは、歴史は永遠に過ぎ去り、過去の文化を生きた状態で観察することは不可能であり、事柄の真相を理解するためには文字や言葉を通して事件の意味を理解しなければならない。しかも、記録された事件に対する理解は、やはり当該文化の意味の網に位置づけて行うことが求められるからである。研究者は、精神を集中し心を静め全霊を傾け、開かれた心を以て、文化をその内側から見る視点によってテキストに記録されている過去の事件を共感的に理解する必要がある。そうすることによって、過去の事件に対する真の理解を達成し、ひいては文化そのものを理解するのである（四六〇頁）。

著者が理想とする歴史学における真の理解とは、ギアツが人類学の理解について指摘したのと同じく、研究者の視点を、文化を保持している人自身の視点すなわち文化内部からの視点に重ね合わせた上で共感的に理解する、ということである。そのような理解を可能にするためには、テキストを解読する際における二重の背景を考慮する必要がある。

一つは、テキストが生成された時点の文化的背景、いま一つは、テキストを解読しようとする現代人の文化的背景である。解釈者は自らの興味・感情といった価値的な背景をもってテキストに臨むため、その解釈は、解釈者自身の様々な価値観がまとわりついたものとなる。それ故、過去の真実を追究する歴史研究においては、研究者が絶えず理性を働かせて自らを顧み、自己に絡みついた興味・感情などの価値的背景から自由になることが求められる。また、そのテキストに保存されているテキスト生成時の各種情報を徹底的に追究して、絶え間なく自己の解釈に修正・批判を加えることによって、さらにはテキスト自体に対する解読を通して、テキストを生み出した真実の歴史文化を理解することが求められる（二四七頁）。

わけても、テキスト生成時の背景を考慮することが理解にいたる不可欠の要件であるという点について、次のように述べている。

事件の真相を探求する歴史研究からすれば、文字テキストは過去の歴史の情報

を豊かに内包しており、研究者の発掘を待っている。テキストに随伴する情報は、テキスト自体の文脈の中や、テキスト生成過程にかかわってのみ存在したわけではない。研究者は、当該事件が過去の具体的な文化や歴史の中において関係した事実や事物さらには天文・気候・生態といった自然的な環境についての情報にも注意する必要がある。記録者が記録を行った時点における当該文化の当該の状況、ないしは記録者自身の当時の心境に位置づけて、彼が目撃した事実の過程をそのように記録した真の意味を究明する作業は、尽きることのない試みであると言うことができる。さらに過去の事実の発生・発展過程が環境の中に留めた情報もまた、無限に存在する。それ故、歴史研究における真理の探求には果てが無く、文化についての情報を追究することにも際限がない。我々はただ、たゆまずに自己の理解を検討・批判し続け、来源や性格を異にする資料を互いにつき合わせ、古い課題を解決して新たな問題を提起しつづけ、そうした過程の中から、さらに多くの情報を無限に発掘し続ける。そのようであって始めて、歴史認識を継続的に深化させることが可能となるのである（四三二頁）。

また文化を内部から理解するという点に関しても、著者の主張は明快である。

歴史家が記録者の視点を通して、歴史事件を文化の網のなかに位置づけて真に理解しようとするならば、自らの心智を記録者の視点へと融合させる必要がある。歴史を批判の学としてとらえる歴史哲学者コリングウッドは、歴史家は自らの心智のなかに過去を蘇らせねばならない、と述べている。まさしく「神遊冥想」、すなわち過去の世界のその時その場へと、自らの身を置き、自らの感性を没入させてこそ、始めて真の了解が可能になる。歴史家はその心理の深層において古人の世界へ参入しなければならない。これは、もはや科学的実証を越えた事柄であり、だからこそ歴史家には芸術的な感性の鋭さと悟性が求められる。・・・バターフィールドも次の如く記している。いずれにしても歴史家は自己を歴史上の人物に重ねて、その境遇を実感し、その人物と同じように考え感じなければならない。このような技芸を行うことができなければ、正確に歴史を語ることができなればかりか、歴史が依って立つ文献を読み解くこともできない。古来、歴史を書くに当たっては、共感的な想像力の重要性が強調されるが、その目的は過去の人々の内面世界に参入することである、と（九四頁）。

以上のような歴史学における真の理解を為し得た研究者として、著者が挙げるのは、王国維と陳寅恪である。

王国維が真に追究したのは、テキストの校訂や互証ではなく、・・・現在まで残されている各種の情報を最大限に捉え、文献テキストの制約を超えて、過去に

発生した事実の解明に光を投げかけることであった。二重証拠法とは、伝統的な古典学者としてではなく、近代的な歴史研究者としての王国維が提起したものであった。その本領は、研究者が自らの心を過去の具体的な状況に没入させることにある。そうした過去のリアルな状況とは、事実が記録されたテキスト、ならびに、テキストにかかわる過去のあらゆる事実に関連する情報を、記録者の知的背景に位置づけながら、たゆまず収集・総合することによって、研究者の脳裡に無限に構成されていくものである（五四八頁）。

著者によれば、王国維より、さらに「冥思懸想、曲折推測（過去に想いを馳せ、様々に想像力を巡らせること）」を行うことによって、史学の能事を尽くし、より一層深く、古人の精神世界に入り込むことができたのが陳寅恪である。陳氏の如く、「テキストの文字表現から歴史的事件へと入り込み、事件の過程を経ていくなかで、過去の人々の精神世界を追究することができる史学こそ、真の意味での現代史学なのである」（五四八頁）。著者は別の個所で、歴史を理解する要諦について陳寅恪自らの言葉を引用している。

我々が今日依拠することができる材料は、過去の歴史の最小の一部分にすぎない。この残余の断片に基づいて、過去の歴史の全体構造を見るためには、古代絵画や彫刻を鑑賞する芸術家の眼光や精神を備える必要がある。そうあってこそ過去の人々の言説の意図やそれが対象とするものを真に理解することができる。ここでいう真に理解するとは、「神游冥想」すなわち精神を古代世界に没入させ、言説を発している古人と同一の境界に身を置き、古人がそのように立説せざるを得なかった心持ちや境地に対して、一種の同情を示すことが不可欠であるということであり、そうしてこそ古人の学説の是非・得失を批評する際に、見当違いや拡大解釈を免れることができるのである（一〇八頁）。

著者が理想とする歴史学における真の理解とは、研究者が自らの想像力を最大限に発揮して過去の人々の精神世界を過去の文脈のなかで共感的に理解することである。しかし、そうして得られた理解に対しては、研究者自身のたゆまぬ自己省察によって、たえず修正と批判が加えられ続けていかねばならないのである。

私に理解しえた本書の大筋は以上の如くである。しかし本書を概括する場合、この書が徹頭徹尾、「批判の書」であるという顕著な特徴について触れずにはいられない。以下、この点について述べておきたい。

上述の如く、著者が歴史学の目的について、過去を教訓として、自分自身の現在を内省し、将来を生き抜く知恵とすることであると考えている以上、本書が「批判の書」であることは当然であるとも言える。しかし現在、中国であれ日本であれ、研究の深

化の名のもとに、多くの研究者が個別的なテーマの追究に終始して、自らの研究の存在意義や社会的意味についてはほぼ等閑視するという状態に陥っていること、すなわち自省の観点を欠いた研究が横行している現状を鑑みると、著者の数々の言葉が肅然として重く胸にひびく。

批判の矛先は、まず著者自身に、さらに学界の現状を含む現代中国社会に向けられ、鋭く厳しい指摘が為されている。自己批判の姿勢は、次の一文に凝集している。

自分自身の文化に対しては、たとえそれが異文化に属する人の眼にいかにか麗しく映るものであったとしても、我々はやはり不断に自己批判・自己反省をしなければならない。特定の文化に属する個人は、他の文化との比較によって、より麗しい理想を懐くものであるが故に、自らの文化に対しては自覚的にたゆまず反省・批評しなければならない。それこそが、新たな文化を生み出す活力となるのである。異文化に属する人が我々の文化を批判する場合、我々は積極的に理解する態度を示し、自らを振り返って反省すべきである。フランクリンは、我々を批判する人は、我々の友である。なぜなら彼らは、我々の過ちを指摘してくれたからである、と述べている。自由にして独立した個人であれば、その具体的な行動を他者に侵害されるようなことがあっても、思想的にまで侵略されるということは有り得ない。理性に対する隠蔽や拒絶は、それがいかなるものであれ、必ず自文化に属する人々を強制的にコントロールしようとする支配欲を常に増加させ、異文化に対しては、これを敵視する度合いを高めるという結果を導く。内省して自らを顧みることこそ、歴史を認識する理性であり、また科学が進歩するための理性でもある。さらにまた、文化を絶えず刷新していく原動力でもある。かりに異文化が、我々の価値観のなかで、いかにデタラメなものに映ろうとも、やはり同じく積極的に理解しようとする寛容さをもちあわせねばならない。異文化を天与の敵であると決めつけて消滅させる道理は無いし、野蛮であると断定することにより、強制的に彼らを訓導することが可能になるという理屈も立たない。自文化の存続のため、我々は誰もが、異文化から学び参考にすべき所は、謙虚に学ぶ必要があるのである（五二六頁）。

とりわけ歴史研究において、自己批判がいかなる位置を占めるかということについては、以下の二つの記載が明かに述べている。

曰く、科学的な懐疑精神とは、自らが立てた仮説に対して確かな反証が提出された時に、その仮説にこだわり続けるのではなく、自らの観点および立脚点まで含めて、これを懐疑し勇気を以て放棄する心構えである。歴史家はさらに、疑問を疑問として残す冷静かつ客観的な精神を持たなければならない。・・・疑問

を疑問として残すことは、歴史家が必ず持つべき、自己を認識するための知恵である（一二六頁）

また曰く、徹底的な真理の追究によってこそ、科学的にして批判的な理性の成長が可能となる。しかるに中国文化の「痼疾」は、歴史的な観点から批判し真理を追究する精神が欠如していることであり、これこそ科学的な歴史研究が今なお大いに成長しているとは言えない文化的要因である。理性的に自らを振り返ることができなければ、歴史学は常に現実政治が求める道具でしかなく、人類が自らの経験を回顧・反省することによって得られる貴重な理性を提供することもできない（一七八頁）。

以上の如く、歴史研究とは、徹底的な自己省察と自己批判を通して、過去に対する真の理解を追究し、それを以て将来を生き抜く知恵とすることである、と著者は断ずる。

このように著者自らを含む歴史研究者ならびに歴史研究自体に対して厳しく冷徹な眼を向けるのは、著者が信奉している次のような「勇」の処世哲学に基づくと考えられる。

（研究においては）、困難を懼れず真理を求め続け、無限の新たな知識を追究し、勇気を以て自己の内面と向き合い、力の限り実行に移す。人と接するには、信頼された責任を勇気を持って引き受ける。見ず知らずの人であっても、自分が与えられたいと願うのと同じような心からの敬意と思いやりを持って接する。権力者の威嚇、とりわけ利益による誘導に屈服しない。いかなる虚偽であれ、そのために辻褃をあわせるようなものを書くことは決然と拒絶し、力を尽くして社会正義を守る（一九〇頁）。

著者が理想とする自省的な歴史研究を実践した人物として、やはりまた陳寅恪が挙げられている。

科学とは理性的な批判活動であり、人間関係が淡白でクールなことは、学術を一生の生業とすることを志す人間にとって、この上もない慶事である。・・・学術を生業として志すことは、学術を神聖な事業であると見なし、そのために自己の一切を擲つことにほかならない。陳寅恪は、いかなる環境のもとにあっても終始、毅然として揺るがずに学術に対する志を固く守った特筆に値する孤高の学者である。彼という人間は、学者としての職業道徳だけでなく、自身の内面世界を護持する勇気を備えていた。・・・陳寅恪によれば、学術を研究するために最も必要なことは、自由な意志と独立精神を持つことであり、それ故に、「士の書を読み学を治むるは、蓋し將に以て心志を俗諦の桎あしかせより脱せんとす」と主張した

のである（五六二頁）。

著者はまた、嚴耕望についても以下のように賞賛している。嚴氏は、傅斯年以來、純粹な學術研究を第一義としてきた歴史語言研究所の精神を體現する研究者である。香港中文大學に転任した後も、歴史語言研究所の三つの原則（授業は兼担しない、シンポジウムや講演活動には一切参加しない、一般向けの文章を書くことで原稿料を稼がない）を堅持して、研究に全精力を傾けた。行政的な仕事をともなう教授ポストは、學術研究に対する「殺傷力」が大であると判断し、最後まで高級講師の地位に甘んじ、畢生の大作『唐代交通図考』を完成した（五五八頁）。

このように、常に歴史研究の本来的なあり方に立ち返って、理想的な方法論を追究し、その実現を企図している著者からすれば、中国で現在、盛行しているプロジェクト方式の研究は、根底からその存在意義が疑われることになり、激烈な指弾が加えられている。

そもそも科学とは常に、仮説の提出およびその証明、あるいはそれらに対する批判といった作業過程のなかでのみ前進するものであり、それが宗教やイデオロギーと根本的に異なる点である。真に科学的で進歩的な意義を有する問題の発見や提起は、間違いなく科学研究自体に内在している。したがって具体的なテーマの設定は、研究を進める過程において可能になるのであって、外側から与えられたり、事前に設計されたりするものではない。しかし、研究がプロジェクトとして遂行されることになると、計画終了後の成果が、計画を立て青写真を描く時点で明確に把握され、生産ライン同様に「學術産品」が生み出されねばならない。それ故、申請テーマは、しばしば既定の申請要領や指針に基づき、あるいは過去の採択事例を参考にして、それらに準拠するように調整されたものとなる。そうしたプロジェクト研究の中に、先行研究の過ちや見落としを批判することを通して、あるいは不断に真理を追究することを通して、個々の研究者が主体的に発見したり設定したテーマが、一体どれほどあるというのか、問いたずねてみたい。採択されたテーマの多くは、常識に基づく知識の平面的拡大をもたらすものにすぎず、知識の深化を促進する発明や創造につながるものではない（五七六～八頁大意）。

全く同様の状況が日本においても見られ、まさに頂門の一針と言うべき著者の批判には、我々も真摯に耳を傾けなければならない。計画を完遂するためだけの、いわば予定調和型の研究プロジェクトが蔓延している究極的な原因は、研究者が自らの研究の意味と自分自身の社会的責務の何たるかを自覚することを放擲し、資金の獲得と自己保身のためのノルマの達成に汲々としていること、すなわち勇気をもって自省する

という研究者としての根本を見失っていることにある。プロジェクト方式の研究に対する著者の痛烈な批判に、心の底からの賛意を表したい。

真理と理想を追求する著者の目には、現代中国社会が抱える歴史的な欠陥も明白に映り、やはり極めて厳しい批判がなされている。そのうちのいくつかを抄出してみよう。

中国の人々の外部世界を恐怖する心性は、いわば習性となって、内に閉じこもる保守的な民族心理を形成することになった。外部世界をあまねく懼れるがため、現実生活における家族や宗族といった小共同体に度を超えて依存することとなり、また共同体内部の穏やかな固有秩序を守ることに専心するあまり、対外的な交流を閉ざし、外部世界を敵とみなすようになる。度を越えた恐怖心は、外部世界を知りたいと考える自分の心に正直であることを不可能にする。かくて中国人は、自己の内面世界を直視することなく、また自分の頭を働かせることもなく共同体に安住するようになる。さらに外部世界に対する渴望や知識を刷新する希望を棄て去り、自己の内側に閉じこもって、小心翼翼と聖人が規定した礼の規範を守るだけとなるのである（七三頁大意）。

また曰く、親から子へ、子から孫へと、上の世代が一生をかけて下の世代を訓導し、無限の報恩を要求するような社会倫理道德のもとでは、社会的上位者は共同体の等級秩序による庇護に依存するのみで、自己を抑制して自立自尊することはできない。平等な契約としての法律が出現することもなく、公平な知力の競争が許されることもない。かくて文化の創造力は、等級秩序の枠によって制限され、伝統中国の社会は長期にわたり停滞してきた。加えて老人政治、個人崇拜、権力に対する盲信が因習と化し、人々の「奴隸根性」を醸成してきたのである（三五七頁）。

またまた曰く、中国の伝統社会では、政治は権力の奪取と維持、すなわち統治を目的とし、政治の合法性や政治責任、あるいは政治的理想といった原則的な問題は回避されてきた。そのような統治を維持するために宣揚される道德は、人間をコントロールして権力に服従させることだけを目的とする、いわば外側からの強制的な「義務道德」であり、個人の内心から発して社会の信頼を得ようとする「責任道德」ではない。このような道德の外在化こそ、理性が欲望に屈して進歩せず、知識が新たな価値を創出できない原因であり、また責任道德の欠如こそが、腐敗をもたらす真の原因である（一七二頁大意）。

さらに曰く、今日の知識エリートは、急速に既得権益の保持者となり、社会的責任を自ら引き受けたり、自己批判を行ったりするための内省的道德的な勇気を

甚だしく欠如している。文革当時のいわゆる知識青年は、あまねく精神のバランスを欠いていたが、彼らのうち現在に至るまで権力を掌握している人々は、過去の損失を社会から取り戻そうとする一種の復讐的な心理状態のもと、高位で危険な腐敗集団を形成している（五二八頁注）。

以上のように、著者は自己に対する批判と同様の厳しさを以て、自らが愛する中国の現実を直視して問題を剔抉している。言わずもがなではあるが、朱氏が現代中国の抱える問題を厳しく指弾するのは、中国社会の現状を正確に把握して、よりよい未来を創造するためにほかならない。まさしく、「もし知識分子がいつせいに賛歌をととなえたり、またいつせいに沈黙するようになれば、そのような状態こそ、真の意味での社会文化の悲哀である」（五八〇頁）。中国に親しみを持つ一人の外国人として、その勇氣とひたむきさに対して、頭の下がる思いである。本書冒頭に掲げられている題詞「命運」には、そのような朱氏の気持ちがこもっている。

有誰能够	一体誰であれば耐えられるというのか
承担焦急無奈的等待	あがいてもどうすることもできない、この忍耐と
和理智掙脱的緊張	あらがう理性の緊張に
但正是一次次的窘迫	しかし、次々と迫り来るこの苦しみこそがまさに
添注我們存在的力量	生き続ける力を我々に与えてくれるのだ

二 若干のコメント

ここまで、いくらかの感想を交えながら概要を辿ってきたように、本書は、現代中国に生きる優秀な青年史学者が、自己と社会と世界に対する責任を、勇氣をもって果たした書物である。本書を手にする誰もが、歴史研究にたずさわるといことは、自分は如何にあるべきか、歴史学とはいかなる学問であるべきか、という根源的な問題と常に向き合い、真摯な自己反省のもとに学びかつ生きることにはほかならない、ということ改めて考えさせられるであろう。つまり、歴史学とは、自己認識と自己批判の学であるという冷徹な事実を改めて再認識させられるのである。所与の世界で生きることのみに汲々とし、学問とは、また学者とはいかにあるべきかという問題を忘れて去っている職業的研究者を厳しく指弾する書となっている。

文字通りの大著である本書には学ぶべき点・論ずべき点が数多く存在し、それ故、コメントすべき対象も数多あるが、以下には、歴史の内在的理解にしぼって私見を述べたのち、二、三の読後感を記すことにしたい。

上述の如く著者は、歴史研究における真の理解とは、事実の実証的な解明を踏まえ

たうえで、文化の内側から行われる内在的な理解であり、それが歴史研究の最終的な目的であると主張する。この点については、私も全く異存なく満腔の賛意を示したい。しかしながら、そうした理解の唱道者として著者が挙げているのは、コリングウッドやバターフィールドといった西洋の研究者であり、またそのような内在的理解を実現しえた中国の研究者として評価されているのは、西欧の思想を受容した王国維と陳寅恪である。こうした著者の主張に従う限り、かりに西欧思想の影響がなかったとすれば、中国史研究において著者の理想とする内在的理解が実現することはなかった、ということになってしまう。果たして、「内在的理解」なるものは、中国固有の学術のなかには存在しなかったのであろうか。この点について考えてみたい。

そこで今一度、王氏、陳氏の研究に関する著者の記述を振り返っておきたい。上述の如く著者によれば、自らの心を過去の状況に没入させて理解することを以てその真骨頂とする王国維の二重証拠法は、清代考拠学の実証研究を継承・発展させたものであり、同時にまた、西洋の現代的な科学理念を受容したうえで試みられた新しいタイプの研究である（五四二頁）。

陳寅恪の学問については、「神気靈動」、すなわち超人的な感性の絶妙な働きが成し遂げたもので、他者には真似ができないということを述べたうえで、その優れた特徴として柔軟な史料論と大胆な着想とを指摘している。すなわち陳氏によれば、史料の「真偽」は相対的な問題であるにすぎず、成立年代と作者に考慮を致せば、「偽」なる史料も十分に活用可能である。詩文や小説からは、正史などには窺えぬ真の歴史を発掘することができ、その史料価値は極めて大きい。さらに陳氏の歴史考証における特徴として、長期の西欧滞在と卓越した言語学の知識とを背景とする比較言語学的観点から大胆に着想し、しかも文字考証にとどまらず、文化現象の説明に意を用いた、という点を指摘する。陳氏は、こうした特徴を生かし、大量の資料を動員して委曲を尽くし隠れた意味を追究し、微に入り細を穿った研究によって生き生きとした歴史を再現することに成功したという（一〇八頁）。

しばしば二〇世紀中国における最高レベルとの語を以て形容され、また著者によって歴史の真の理解に到達したとも評価される王、陳両氏の学問は、清代考拠学の成果を吸収したうえで、西洋の学問を受容したことによって成し遂げられたのである。この指摘に対しては、確かにその通りであると納得できる。しかし私の考えでは、中国には、その「土法」として、朱氏が歴史理解の真の方法であるとする内在的理解が確かに存在していた。

私は、最近発表した拙稿「湖南史学の特徴と形成」（関西大学文化交渉学教育研究拠点『東アジア文化交渉研究』別冊三号、二〇〇八年）において、日本の歴史家・内

藤湖南の歴史研究の特徴を、対象論、史料論、認識論、表現論に分けて論じた際、その認識論における特徴の一つとして内在的理解を指摘し、そこには伝統的な中国史学・中国文化の影響が濃厚に見られると述べた。すなわち、湖南は「自らその時に処して、而して目の当たりに其の人に接するが如くする」（『近世文学史論』序）という語に象徴されるように、生涯にわたって内在的な歴史理解の姿勢を貫いた。しかも、自らを歴史的世界へと没入させ、そこで得た実感を歴史理解の核に据えるという認識方法は、伝統中国における歴史学の最高到達点であり、湖南はまさに、それを自家業籠中のものにしてきた、と述べた。その際、中国史学における内在的理解については、羅炳良『一八世紀中国史学的理論成就』（北京師範大学出版社、二〇〇〇年）に依拠して次のように論じた。

羅氏の書は、従来ともすれば訓詁考証の学としての側面だけが評価されてきた清代考据学が、実際には歴史の客観的理解に関する理論面においても長足の進歩を遂げ、大きな成果を挙げていることを明らかにした好著であり、歴史展開の動因に関する理論、歴史展開の法則に関する理論、歴史と現実（過去と現在）の関係に関する理論、さらに歴史認識の原則に関する理論について、それぞれ一章を設け、具体的な成果を明らかにしている。

そのうち歴史認識の原則に関する理論について、羅氏は、杭世駿、王鳴盛、趙翼、錢大昕、崔述、洪亮吉、章学誠などの歴史認識のあり方を検討して、それらの乾嘉学者には、先人の説に盲従せず、史実に対する客観的な考証を踏まえ歴史的な文脈に照らして評価するという態度が、普遍的に見られたとする。さらに羅氏によれば、対象を歴史的な文脈に照らして理解するという原則は、古くは『孟子』萬章下篇に見える「古人を尚論（古代に溯り真に理解）」するための方法にまで溯る。すなわち『孟子』には、「其の詩を頌し、其の書を読むも、其の人を知らずして可ならんや。ここを以て其の世を論ず。是れ尚友なり（古人の詩を朗唱し、古人の書物を読んだからといって、その人物の如何を知らずして良いわけがない。それ故、古人の生きた時代状況を理解する必要があるものであり、これが古人を友とするということである）」とある。以降、「知人論世」の語によって象徴される孟子の歴史理解の方法が、後世の史学者により、意識的あるいは無意識的にのっとられ、如上の清代乾嘉期に至り普遍的に受け入れられることになる。そうして最後に、それを総括して極めて高い理論水準へと引き上げたのが章学誠であったという。章学誠は、歴史認識に際しての不可欠の態度として「恕」を挙げ、「古を論ずるに必ず恕なるとは、寛容の謂にはあらずして、能く古人の為に身を設けて地に処するなり（古を論ずる場合の恕とは寛容を意味するのではなく、古人を理解するに際し、その時、その場所へと我が身を没入させ、当事者の立場で理解

するということである)。・・・古人の世を知らずして、妄りに古人の文辞を論ずるべからず。其の世を知るも、古人の身処を知らざれば、亦た遽かに其の文を論ずるべからず」(『文史通義』文徳)と述べている。

羅氏の言うように、章学誠が「為古人設身而処地」の語を以て表現した内在的理解は、はるか孟子の「知人論世」に源し、以後、中国の文史を通ずる古代認識の態度の一つであり続けた。たとえば、章学誠のこの表現の典拠として、嚴傑・武秀成『文史通義全訳』(三三五頁、貴州人民出版社、一九九七年)は、朱子が『中庸章句』二〇章の「群臣を体する(群臣を理解するの意)」に施した注の「体とは、設くるに身を以てし、其の地に処らしめて、其の心を察するを謂うなり」を挙げている。また中国史学史研究者、杜維運は、こうした認識態度を「歴史想像(historical imagination)」なる語によって表し、中国史学における例として、章学誠の他、王船山『読通鑑論』巻末・積資治通鑑論の「身を古の時勢に設け、己の躬から逢う所と為し、慮を古の謀為に研き、己の身から任ずる所と為し、古人の宗社の安危を取りて、代わりて之が憂患を為し・・・」、さらに戴名世「史論」(『戴名世集』巻一四)の「其の身を設け以て其の地に処らしめ、其の情を揣^{はか}り以て其の変を度る」といった記述を挙げている(『史学方法論』一五一頁、北京大学出版社、二〇〇六年)。このほか山口久和『章学誠の知識論』(三五六～三五七頁、創文社、一九九八年)は、「設身処地」なる語の由来について、「本来、俚言に近かったこの言葉を文学作品創作の方法概念として洗練使用したのは、清初の戯曲家・李漁あたりであろう。・・・どうやら元明以降の戯曲の盛行の中から生まれてきた概念であるように思われる」と述べている。

ここで改めて、中国史学史を振り返ると、たとえば司馬遷が、『史記』屈原賈生列伝の讚において、自らの述作が内在的理解に基づくものであると表白しているのを挙げることができる。すなわち、屈原の賦を読んで「其の志を悲しみ」、長沙に赴き自沈場所に臨み、「涕を垂れ、其の人となりを想見」した、と記している。さらにまた、賈誼の賦を読み、その生死・去就を達観した生き様に対し、「爽然として自失」した、とも記している。このように司馬遷自らが、テキストや事件現場に臨み、「神游冥想」して、崇仰すべき二人の先人を内在的共感的に理解しようとしたことを表白している。

また司馬遷は、「五帝本紀」の讚においても、史料価値の最終的な弁別法として内在的理解を挙げている。すなわち、当時一般には史料価値を認められなかった『宰予問五帝徳』や『帝繫姓』といった「古文を離れざる」書物の記載が、実際には真の事実に近いと判断できる論拠として、各地の長者や父老の口承と符合すること、『春秋』や『国語』の記事と発明することを挙げている。さらにそのうえで、こうした点は、「学を好み思いを深め、心に其の意を知るにあらざれば、固より浅見寡聞のために道^いいが

たし」と述べている。つまり、口承や他の文献との対照といった客観的論拠に加え、「深思」して「心知」する、すなわち想像力を駆使して感得しうる者にしか理解できないという史料選択の方法を明言しているのである。

中国史学における内在的理解の新しい例としては、柳詒徴『国史要義』史術篇が、包世臣と曾国藩の読書の方法を「大儒の学」と評価して挙げている。包世臣によれば、『通鑑』をその叙述スタイルに即して読めば、一日一巻の読書でも、一月後には、自分の考えが常に、十のうち四、五までは古人の考えと合致するようになるという。すなわち『通鑑』は、まず発生した事実を記し、ついでそれに関する朝廷の衆議を、さらに、衆議がどのように決して廷議となったか、それが最終的にいかなる結果に終わったのかを詳記している。そのため読者が事実を読んだ時点で、自分自身で実際に事実に対する方策を立ててみたり、衆議のうち、いずれを選択すべきかなどを考えたりして読み進むなら、大いに読書の効果があがる。こうして「身を当時の朝端に置くが如く」読めば、かりに将来、自分が実際にそのような事態に遭遇しても十分対応ができる、という。また曾国藩は、弟に史書の読法を教えて、「読史の法、身を設け地に処り、一処を見るごとに、我すなわち当時の人とその間に酬酢笑語するが如くするより妙なるはなし」と述べている。そうした読み方ができれば、必ずしも過去の人物や事件を網羅的に記憶する必要はなく、一人を記憶するだけでも、「恍として、その人に接するが如く」、一事件を記憶するだけでも、「恍として、その事を親しくするが如し」となる、という。

このように内在的理解は、中国史学が本来、その固有の特徴として備える歴史理解の姿勢であったと言えよう。しかもそれは、上述の如く章学誠の「文徳篇」によれば、古人を論ずる際の不可欠の態度としての「恕」を、すなわち「己の欲せざる所を人に施すことなかれ」という仁の処世態度を、歴史認識という学問のうえで実行することを意味した。つまり、歴史の内在的理解とは、儒家が人としての最も基本的な処世態度であると認める恕を、古人に適用するというところにほかならないのである。

また既述の如く羅氏によれば、歴史の内在的理解は、孟子の「尚友」にまで溯る。「尚友」は、時代を越えて古人を友とするという意味であるが、孟子にとって「友」とは、「其の徳を友とする」（萬章下篇）あるいは「善を責むるは、朋友の道なり」（離婁下）といった語に表れているように、身分や年齢といった世俗的な秩序にとらわれず、ただ徳だけによって結ばれる対等平等な関係で、互いに励まして善行を求めあう相手を指す。したがって孟子の言う「尚友」とは、自らの人格完成に資する友とすべき対象を、同時代の一郷、一国の「善士」から、天下の「善士」へと広げ、さらに時代を越えて「古人」すなわち歴史上の聖人、賢人にまで及ぼす、ということである。つまり、

過去の聖賢に対し、その歴史的な文脈に位置づけて内在的理解を行ったうえで、人格完成のために互いに切磋琢磨しあう「友」として扱うということなのである。

このように考えると、孟子の「尚友」以来、伝統的に見られた内在的な歴史理解とは、古人を互いに「責善」する対等な友と位置づけて自らの人格完成の媒介とするということであり、著者の主張する歴史の知恵、すなわち過去の足取りを修正して、新たな歴史の創造へと立ち向かうための反省の知恵と、それほど遠いものではなくってくる。これ以上の論述は控えるが、少なくとも、中国にはこうした古い思想史的背景を有する内在的理解が存在し続けたということではできよう。

つぎに、本書の書評としては、ぜひとも正面から取りあげるべきでありながら、私の能力ならびに知識の不足により、本格的な議論を展開することができない重要な問題に触れねばならない。というのは、中国社会の共同体に対する評価の問題である。

朱氏は、魏晉以降の中国社会を、日本の歴史家谷川道雄氏が主張した「道德共同体」の概念によって理解できるとしている。すなわち、儒家の倫理道德が六朝期における共同体の凝集を可能にし、最終的には隋唐帝国の形成をも可能にしたという谷川説を、「極めて正確な判断」として評価する（三七二頁）。しかしながら、谷川氏の共同体論は、「六朝豪族共同体社会」という言葉が示すように、漢から隋唐に至る時代における固有の歴史展開を理解するための議論であるのに対し、朱氏は、宋代以降、清朝の滅亡に至るまでの中華帝国のすべてが道德共同体社会であったという。しかも、とりわけ明清以降における科挙制度と理学と官学システムという三者の結合が、道德価値の固定化と制度や秩序の衰退縮小をもたらし、儒家の倫理道德は、外部社会との交流を閉ざし、新たな知識の創出を阻むようになるとする。「批判の書」としての本書の特徴を紹介した箇所でも述べたように、朱氏が剔抉した伝統中国社会の「保守的な民族心理」、「奴隷根性」、「責任道德の欠如」といった否定的側面は、すべてこの閉鎖的な共同体が必然的に生み出すものとして説明される。しかも、その余波は、現代中国にも重くのしかかっているという。このように中華帝国を支えてきた群小の道德共同体は、もはや否定克服すべき桎梏として位置づけられてしまっているのである。

既述の如く私は、中国社会の否定的側面に対して敢然と立ち向かう朱氏の勇氣に、心からの畏敬の念を覚える。しかしながら、清朝の滅亡に至るまで帝国支配下の中国伝統社会は、常にバラバラの同質の共同体の集積でしかなく、自らの力で現代社会へと進む方途はついに持たなかったと朱氏が述べる時（四〇二頁）、大きな違和感を覚える。確かに朱氏の指摘する諸々の否定的側面は歴史的事実として存在し、今なお存在し続けているのであろう。しかし千年にわたって存在し続けた社会には、当然、その存続を可能ならしめた肯定的側面があったはずである。この側面への言及・考察が

行われず、否定的側面のみが取りあげられているという点において、朱氏の所説はバランスを欠いている。さらに言えば、歴史の真の理解は文化の内部における人間の視点を自らのものとして内在的に理解することであるという朱氏の観点が、宋代以降の共同体の評価に関しては、なお十分に尽くされていないのではなかろうか。前述の如く、その内在的理解そのものが、実は中国史学に「土法」として備わる歴史理解の方法であった。それと同様に、宋代以降の中国社会には、現代中国社会における朱氏の如く、社会存続のために真理と理想を追求し続けた数多くの人々が存在したことは言うまでもない。そのような人々の立場に立って、宋代以降の中国社会を見直す必要があると考える。

谷川道雄氏は近年、内藤湖南の中国史に関する総体的把握を基軸として、先秦から現在に至る中国通史を「国家共同体(民衆の安寧と福祉を目的とする一大共同体世界)」の変遷・展開の歴史として捉えようとしている。それによれば、宋代以降は、それ以前の儒教倫理を核とする豪族共同体に代わり、歴史の表舞台に登場した民衆が、自らの自覚と主体的意志を契機として新たな共同体の創出を模索する時代と位置づけられる。この谷川氏の説によれば、外来文化の侵入を待たずとも、中国には宋代以降の歴史を通じて独自の自生的内発的な覚醒が醸成されていたことになる。これ以上の論及は、私の能力を超え、無知を羞ずるしかない。しかし、矛盾する両氏の主張が、ふたつながらともに真実であるところに、宋代以降、とりわけ近現代以降の中国史を認識する困難が存在しているのであろう。研究者に残された課題は極めて大きい。ある意味では、本書もまた、そうした課題解決の試みであるとすることもでき、そこには解決へと至る手掛かりが数多く蔵されていると確信する。

それにしても言及すべきでありながら、全く言及できなかつたことが多く残ってしまっている。いかにも残念なので、最後に些か羅列的になることを承知で、そのうちのいくつかを挙げておきたい。

まず、本書全体を貫く特徴として、前著『中国出土文献与伝統学術』と同様、いかなる事柄であれ、常に、より大きな全体に明確な輪郭を与えつつ、その中に位置づけて理解、記述しようとしている点を指摘しておきたい。それはつまり、著者にとっての歴史研究が自己認識、世界認識の営みであるということに帰因する。この点において、著者は、人の為にする「今の学者」ではなく、己の為にする「古の学者」であつて、学問のあるべき姿を体現している。

つぎに、本書では欄外に記された注の文章においても、著者独自の思索が展開され、重要な事柄が論じられている場合が少なくなく、本文同様に緊張感を以て臨む必要があるという点を指摘したい。たとえば一〇七頁の注には、詩文や小説の類を史料とし

て自覚的かつ組織的に利用した陳寅恪に先んじ、清末の文人、楊鍾羲がその点に着目していたことが記されている。特定の歴史的目的や意図を以て書かれた史部の書に較べ、集部の書物の方がかえって真実の歴史を反映しているという観点は、朱氏自身も与する所であり、実際に本書第三章では魏晋期の歴史的展開を叙述するために古詩類を効果的に利用している。楊鍾羲の著『雪橋詩話』については、かつて日本の歴史家、田中萃一郎が、詩話の体裁によって書かれた野史ではあるが、「学術文芸に関する記事は勿論多く、朝儀制度、有識故実、百般のことにもわたつて論述してあつて、実上一篇是れ清朝の文化史である」と述べて高く評価したことがある（『田中萃一郎史学文集』一一六頁、三田史学会、一九三二年）。田中氏はさらに、歴史の本質は「鑑賞的記述」であり、科学的記述ではない。「科学研究の結果を韻語にて表現する」ことが、中国の学問研究上の一特色である（同書一二五頁）の如く、本書における朱氏の主張とも通ずる議論をしている。それはともかく、このわずか一行の注によって、朱氏の志向する歴史学のあり方が明確に示されているのである。ちなみに言えば、本書の各所において、文化大革命中に発生した種々の現象を、中国文化の特質が象徴的に実体化した姿であると捉え、極めて説得力ある議論が展開されている。いちいちの指摘ができないことが誠に残念である。

以上は本書全体に関わることであるが、最後に個別的な事柄について、以下の二点を述べておきたい。第一は顧頡剛に関する檔案史料を用いて、新事実が明らかにされているということである。すなわち青年時代には互いに莫逆の友として認めていた顧頡剛と傅斯年の関係に、顧頡剛の世俗的な欲望が原因となってひびが入り、その後、決裂に至るまでの過程が描かれている。しかも、この過程と直接的に連動して、顧頡剛の学問内容が変化したというのである。すなわち決裂以前は、王国維の二重証挾法に倣い、文献史料と甲骨文とを互証することによって積極的に研究を進めていた。しかし傅と決裂した後は、卜辞史料を扱うことに消極的となり、専ら故事伝承について従来の疑古派的観点からの研究を進めるように変わったのである。このように顧頡剛の学者としての真価に関わる極めて興味深い論点が提示されている。

第二は、中国における近代史学の成立に向けて重要な役割を果たした歴史学者朱希祖に関することであり、彼が日本留学の経験を有し、その日本において「歴史とは社会心理の科学である」とするランプレヒトの主張を受容した、さらに日本の歴史家内藤湖南から少なからぬ学問的影響を受けた可能性があることなどが論じられている。内藤学説の影響の有無に関しては、なお検証の必要があると考えるが、これまた二〇世紀の中国史学史の枠組み全体に関わる議論である。

以上、甚だ長々しい書評になってしまった。それでもなお論ずべき事柄は、泉の如

く次々と湧き出してくるが、自己を省みる勇気をふりしぼり、このあたりで擱筆しなければならない。冒頭でもお断りしたように、この書評は、あくまで私が理解しえた朱氏の書物に対する読後感でしかない。いみじくも著者が次のように述べている。歴史家が研究対象として何を選ぶのか、どの程度深く研究できるのかといったことは、結局は歴史家自身の美に対する感性、知識の広さ、思想の深さなどの総合的な反映であり、歴史家の文化に対する理解の程度を象徴している、と（九一頁）。つまり、物事は見る者の能力に応じて異なって見えるのであり、それ故、以上に記したこともまた当然、私の能力に規定された理解でしかない。本書の実際の内容が、私の理解したそれより遙かに豊饒なことは言うまでもない。ぜひ本書を直接手に取って朱氏の学問の全貌に触れていただきたい。