

## 中國の日本讀み

溝口雄三

(一)

一般的に言つて、外國研究の一つの目的には、他者認識を育くむということがある。他者認識は自己認識を前提とし、また結果とする。例えば生まれて以來、箸だけを使って食事をしてきた人が、生まれて初めてスプーンとフォークで食事をする人を見たとき、どう反應するか。相手が箸を使つていないのを、これは食事のルール違反だと非難するか、あるいは自分達のように器用に箸を使えない相手を、文化が低いと輕蔑するか、もしそうなら、そこには他者認識はもちろん、他者認識の前提としての自己認識も存在しない。なぜなら、非難するも輕蔑するも、いずれも相手の獨自性を認めず、自分たちの習慣を絶對化し、自分を基準にして相手を測るものであつて、自分たちが相手と異なるという自己についての相對的認識がないため、相手の相對的な獨自性を認めることができない。そうではなく、もしスプーンとフォークでの食事から、逆に箸の食事の獨自性に氣づき、その獨自性からスプーンとフォークでの食事の獨自性に氣づくならば、そこには他者認識を媒介にした自己認識が生まれ、その自己認識は他者認識の前提となり、その他者認識は自己認識をいっそう明確にする。

つまり認識は多元的となる。

こういったことは、箸やスプーンのような物の世界では、人々は無意識のうちに自己認識や他者認識を働かせ、認識を多元化させているのだが、しかし、ここで問題にしたいのは、そういう目に見える物の世界についてでなく、概念や觀念の世界における自己・他者認識についてである。例えば「ゴッド」を日本語で「神」と譯したとき、そのゴッド＝神はまさか日本の伝統的な八百萬の神ではあるまい。一方、日本語の「神」を英語で「ゴッド」と譯したとき、その神＝ゴッドはまさか宇宙で唯一の絶対者あるいは創造主ではあるまい。日本のアニミズム的な「神」概念とヨーロッパの絶対神的な「ゴッド」觀念は非常に異なっており、兩者を簡単にイコール記號で結びつけることはできないのである。もっとも、日本とヨーロッパが社會關係や生活習慣、規範意識など社會や文化面で非常に大きな相違があるということは、意外に多くの人々の間で共通の認識となっており、神とゴッドをいきなり等號で結びつける人は實はさほど多くはない。つまりヨーロッパ文化についての他者認識は、多くの人々がすでに身につけているのである。

ところが、相手が中國となるとことはそれほどすっきりしていない。例えば中國語の「天」はそのまま外來語としての日本語の「天」になっている。ある日本人が、中國の文献の「天」という字を、そのまま日本語の「天」の意味で解釋したりしていないだろうか。このように、中國の概念が日本の概念で讀まれるという「中國の日本讀み」現象は、同じ漢字文化圏に屬する關係の中で殆んど不可避的に生ずる。ここではその「日本讀み」およびそれに附屬する「日本文脈の『近代』讀み」について、一、二の問題を提起しておきたい。

(一)

以下に、明代中期の王守仁・陽明の「自得」と、明末期の李贄・卓吾の「童心」の語とをあげて、それらがどのような他者不在の「日本讀み」をされてきたか、を見てみる。まず、「自得」から。

王陽明には、およそ陽明學に關心のある人なら誰でも知っているという、有名な一句がある。すなわち、『傳習錄』中卷の次の一節である。

「そもそも學は心に自得することを貴びます。心におしあてて非だと思つたら、たとえ孔子の言であろうと、決して是としたりはしない。まして孔子にも及ばぬものの言においてはなおさらです。心におしあてて是だと思つたら、たとえ凡庸の人の言であつたとしても、決して非だとはしない、ましてそれが孔子の言であればなおさらです」(答羅整庵少宰書)

この一節がこれまでどのように讀まれてきたかを見てみると、例えば倉石武四郎氏の

「王陽明は良知の説を唱え、傳統的な權威にたいしてもわが「心」からの批判を加え、孔子といえどもあえて是としないと揚言して、いわゆる「陽明學」をひらいたが、これをうけたのは王艮(心齋)らの「泰州學派」であり、個性をたのんで自由解放を主張し、封建的な舊思想と對立した」(『中國文學史』平凡社、一九五七年)

また島田虔次氏の上の一節に對する次のコメント。

「ここに陽明は、孔子すらもなお最後究極の權威ではあり得ないことを揚言するに至つた。究極なるものは道を内在しているこの心、良知者なる我、のみである。あらゆるものは、この權威に照らして判斷批判されねばならぬ。……尺度としての良知的我的定立への發展、ここにこそ陽明心學の有する最大の精神的意義がある。……このような精神の傾向がいかなる社會基盤より生まれるものであるか、近代社會とはどのようなものであるか、何人もその豫測に苦しむことはないであろう。停滞の國にも近代はあつた」(『中國における近代思惟の挫折』P.52-3、筑摩書房、一九七〇年再刊)。

「停滞の國にも近代はあつた」とヘーゲルに對抗して述べられた「近代」の内實とは、氏によれば「個人理性の獨立

化、自律化」(『同上』P.3)あるいは「自我主義、個性主義」(『朱子學と陽明學』P.115、岩波新書、一九六七年)など、いわゆる「天理的『社會』」に對する「人欲的『個人』」(『挫折』P.54)という構圖でとらえられた「近代パトス」(『同上』P.101)である。「個人」が「社會」と對立的にとらえられ、「天理」VS.「人欲」が一義的に封建的規範 VS. 人間解放として構圖化されているのは、ここでの「近代」が實は「日本文脈」の中で概念形成されたものであることを示すのだが、詳細については今は省略する。

ここでは、そもそも「自得」とは、倉石氏や島田氏ら、そしてその見方を繼承した多くの研究者諸氏がイメージしてこられたような、反規範的なあるいは反權威的な精神を志向したものか、という字義上の問題が問われる。

この羅近順・整庵宛の書簡は、年譜によれば正徳一五年六月、江西省泰和縣から出されているが、ちょうどその頃、陽明はその泰和縣で、一人の口と耳の不自由な農民と筆談で會話を交わし、次のように述べている。

「きみはいま、父母にはただきみの心の孝を盡くし、兄長にはただきみの心の敬を盡くし、郷黨隣里や宗族親戚にはただきみの心の謙和恭順を盡くしなさい。人の怠慢を見ても文句を言いなざるな。人の財利を見ても貪ろうとしなざるな。ただその内側で、きみのその是の心を行い、非の心を行わないことです。たとい外側で、人がきみが是だといっても聴く必要はない。きみが非だといってもやはり聴く必要はない」

この對話の場面では、是非の判断はあくまで自分の心に従がってすればよく、決して他人の判断に従う必要はない、という陽明の考えが縷々語られている。ここで明らかにされるのは、そのいわゆる是非の内實が、父母への孝、兄長への敬などの倫理規範であり、それは朱子以來、以下のように連続して繼承されている郷村の規範倫理だ、ということである。

朱子「父母に孝順にし、長上を恭敬し、宗姻に和睦し、郷里に周恤し、各々本分に依り、本業を修め、姦盜をなすな

かれ」(『朱文公文集』卷一〇〇、「勸諭榜」)

明、太祖「父母に孝順にし、長上を尊敬し、郷里に和睦し、子孫を教訓し、各々生理に安んじ、非爲をなすなかれ」  
(「教民榜文」第四九條、六諭)

王陽明「爾の父母に孝にし、爾の敬長を敬い、爾の子孫を教訓し、爾の郷里に和睦し、死喪相助け、患難相恤み、……  
訟を息め争を罷め、講信修睦せよ」(『王文成公文集』別錄九、公移二、「南贛郷約」)

「自得」の一句は、人の道德本性(良知)は「自」らが生まれつき「得」ているものであり、その自得性に覺醒することが學の出發點であることを述べたものと解するべきである。それが民衆に對しては、自己の道德本性の覺醒と實行の呼びかけになっているのだが、その場合、肝要なことだが、その道德的本性とは、上に言う郷村や宗族間の共同體的な秩序規範であることは、言をまたない。この「自得」を「自由解放」とか「個人理性の獨立化、自律化」あるいは「自我主義、個性主義」などの「近代」文脈——正確に言えば、日本の知識人の間で「近代」と認識された「日本式近代の文脈」——で讀み取るのは、明という時代の中國という世界に對する他者認識が缺如していると言わざるを得ない。もし、明代以降の中國の歴史の文脈の中に無心に入って行けば、王陽明の「自得」の主張は、人々に自らの覺醒によって主體的に秩序の擔い手になるよう呼びかけるものであり、これは朱子學が官僚層の道德の學として、「主敬靜座」「格物窮理」などの修養を要請していたのに對し、民衆の學としての陽明學の特質を示すものであることが容易に理解できる。このような讀み違いがどうして生まれたかについては、後で述べる。

(三)

次に「童心」について。

「童心」については、李贄・卓吾の「童心説」（『焚書』卷三）が有名であるが、これも島田氏によって、こうコメントされる。

「卓吾は……言説においてのみでなく、實踐においても亦た……理論の歸結するところにあくまで忠實であり、徹底的にラショナルであった。われわれが卓吾において中國近代思惟のひとつの頂點をみとめようとするのは、何よりも先ずこのような點に着目するが故に他ならぬ。童心とは言わば良知の成年であり、そのひとり立ちであった」（『中國における近代思惟の挫折』P.183）「童心とはイドラに拘われざる判斷的自己の謂であり、この童心の權威によって彼は、古今の人物、政治、文藝、學術を、縦横に論評した」（『同上』P.184）と。

この童心は島田氏が「羅近溪の力説する『赤子之心』に頗る近い」（『同上』P.182）と言われるように、多くの人も童心を『孟子』の「大いなる人は赤子の心を失わない」（離婁下）における「赤子の心」に近似している、と見なしてきた。この「赤子の心」は、朱子によって「純一無偽」と注され（『孟子集注』）、儒家の間では人の生得の道德的本然とされ、特に明末の羅近溪はこれを良知の表象と見なして唱道した。實際、明末の特に陽明學派の儒家の間ではこの語は頻用されており、その「純一無偽」のイメージから、後世の人から、童心の語が「赤子の心」と同じく人の原點の意味で用いられていると見なされたのも無理からぬことであった。まして日本人の場合、童心といえば純粹、無邪氣、無作爲であり、まさに「イドラに拘われざる判斷的自己の謂」に他ならない。

しかし、實際には童心は赤子の心とは對極にある語であった。まずこの語は、赤子の心の語と異なり、儒家の間で用いられることが極めて稀な語である。私がそのことに氣づいて童心の語に注意するようになって以來、約二〇年の間に、用例は僅か一五〇六例しか見出せなかった。しかも、その意味は赤子の心と正反對で、とても純一無偽どころではない。その用例の一二を擧げてみる。

「童心は人たるものの一大病弊だ。童心を脱却してこそ大人君子。ある人がその意味を質問したのでこう答えた。およそ炎熱の念（富貴權勢に趨附する心）、驕矜の念、華美の念、欲速の念（功績にはやる心）、浮薄の念、聲名の念（名譽欲）は、すべて童心である、と」（呂坤『呻吟語』卷一、存心）

「飢えには飽食を、寒さには暖を、疲勞には休息を求め。これが人の情性だ。一方、飢えても長上を見れば決して先に食物に手をつけぬのは、譲るという心があるから、また疲れても先に休まないのは相手に代わろうという心があるからだ（『荀子』性惡篇）。このように譲るとか代わるとかは善であり、そうしないのは惡だ。しかし、譲る・代わるは本性ではない。いま、幼兒の場合、何か物を自分の腕の中に取り込んでしまうと、泣き叫び引張り合い奪い合うばかりで、人に分けるどころではない。これを童心という」（黃道周『黃漳甫集』卷三二、擬子順辨性）

結論から言うと、童心は集まった用例から判断して、欲するものをありのまま欲する赤裸々な心、と解するのが適當で、プラスの意味（眞率）にもマイナスの意味（粗野）にも轉ずるものである。中國の「童心」は、古來日本の「童心」とは異なつた陰影を帯びているのである。

詳しい論證は省くが、李卓吾の「童心說」の思想史的な位置づけは、「人欲」と總稱され道德的に否定されるべきものと觀念されてきた欲望一般について、肯定的な立場から検討を加えようとした、すなわち、人の生存欲、私的所有欲というものに初めて肯定的な評價を與え、否定されるべきとされた「人欲」から分別しようとしたところにある。

#### (四)

「自得」や「童心」の語に對する上のような読み違いは、われわれのいわゆる「中國の日本讀み」または「日本文脈の近代讀み」どこから生ずるか。

陽明の「自得」については、そもそも日本における陽明學の存在様態というものが問題になる。それについては、「大東フォーラム」第一一號に「今、儒教研究に期待されていること——陽明學を中心に」と題した講演草稿の中で指摘したので、そちらをご参照いただきたい。ここでは、江戸時代以來、日本では陽明學と言えどもっぱら『傳習錄』が讀まれ、これには和刻本もあるが、全集すなわち上奏文などが収録されている『王文成公文集』の方は、餘り讀まれず、翻刻もされなかった、という事情を擧げておきたい。つまり、王陽明は哲學思想の對象とだけされて、政治、經濟、社會方面からの關心對象にはされてこなかった。なぜなら、江戸時代の儒者や知識青年たちは、中國を研究するために漢籍を讀んだのではなく、自分たちが生存している日本社會における治世や人生の指針を求めて讀んだのであるから、中國の政治、經濟、社會への關心を喚起する『王文成公文集』を讀む必要は感じなかった。例えば「郷約」がどういうもので、中國の明清社會の中でそれがどういう機能を果たし、王陽明がそれにどう関わったか、などの中國社會の事情は關心の外にあった。こういった傾向は明治以降も繼承されたが、漢學が哲・史・文の三學科に分化されることによって、いっそう分業化が進み、王陽明は哲學の範疇に入れられ、歴史學や社會學などの視點で王陽明をその生きた時代や歴史の中において考察するという研究がほとんど存在しなかった。つまり、陽明學を中國の歴史・社會の文脈から切り離し、日本の文脈に取り込んで研究するという「日本讀み」の傾向が江戸時代以來、根強く存在し續けてきた、ということである。端的に言えば、陽明研究において、他者意識が基本的に缺如していた。

同じことは違ったかたちで「童心」にも言えるであろう。李卓吾の場合は、一九三〇年代以後、中國や日本で明末清初が「近代」の擬似的な萌芽期とみなされるようになった思潮にのって、その「童心說」が個人主義の萌芽と目され、それが戦後の日本の李卓吾研究に影響を與えた、と言う事情がある。

ここには、「自得」の問題點とは違って、「近代」の押し付け、という問題が存在する。すなわち、島田氏によって



「停滯の國にも近代はあった」とされた「近代」とは、日本の文脈の中にヨーロッパの「近代」価値として受容され突  
起させられた諸價值概念（個人、自由、理性）であり、それはヨーロッパの近代の一部であって全體ではなく、まして  
もともと中國の歴史産物ではない。私は中國に個人、自由、理性などの觀念が存在しなかった、と言っているのではな  
い。それらは確かに断片的には存在し、ド・バリイ氏や島田氏が發掘されたとおりである。しかしそれらが歴史産物で  
はないと言うのは、中國の歴史的文脈の流れは、ヨーロッパのように資本主義を生み出す脈絡とは異なっており、それ  
は天の統治觀念でもある、「均貧富」「萬物得其所」「民以食爲天」の近代形態でもあるところの「大同」主義、「民生」  
主義など、資本主義とは異質の思想文化に向かって脈絡付けられている、からである。例えば上の李卓吾の私的所有欲  
の肯定も、ヨーロッパ型の私有財産權の絶對化に趨向するのではなく、私的所有權の共同的保證（宗族の共有財産に見  
られる）に向かうものであり、それぞれの文脈は全く趨向を異にしている。

ここでも中國は他者として認識されていない。ただ問題はやや複雑で、中國を「停滯の國」と呼んだヘーゲルの（そ  
の對中國觀に他者認識を缺如させた）ヨーロッパ一元主義的な觀點に對して「近代があった」とされているという差異  
はあるのだが、實はそれはヘーゲルの觀點をただ裏返しただけで、同じくヨーロッパ一元の觀點に立っているというこ  
とに變わりはない。

「自得」が自國の歴史的な文脈の中に没入することによって他者を認識できない事例とすれば、「童心」の場合は、國  
家や民族の枠を超えて普遍と信じられたイデオロギー、科學、眞理、法則性、時には宗教などが、容易に他者をその認  
識から缺落させることがあるという、格好の事例となるだろう。

歴史を研究する場合、また外國を研究する場合、もっとも自戒すべきことは、他者認識がどのように自己認識の問題  
として自己に深められているか、であろう。

歴史研究にせよ外國研究にせよ、他者認識をもたないかぎり対象を対象化することはできない。対象を対象化するには、対象の内部に入りその内部から対象を観察することを必須とするが、その場合その内部というのは決して具體的な人物や事件のことではなく、時間の流れ、社會構造の繼續體、あるいは事物の連續する展開態などのいわゆる文脈である。

歴史や外國の研究者の究極の目標は、自らが対象について語るのではなく、対象自らに語らせ、その聲を聞き取ることにある。他者認識はこのときに全うされる、であろう。

平成十四年十一月十六日 退休記念講演要旨