

## 「共同体論」と「儒教社会主義論」

### 谷川道雄と溝口雄三の「公」・「私」概念をめぐる

葭 森 健 介

はじめに――なぜ谷川と溝口なのか？

中国が改革開放に向かって進む中、中国で注目された日本の中国研究者として挙げられるのは谷川道雄と溝口雄三であろう。中国でも谷川の『隋唐帝国形成史論』・『中国中世社会と共同体』等主要著作は翻訳出版され、中国語版『溝口雄三著作集』が刊行されている。二人がなぜ中国の研究者たちから注目されたのか。それは文革の終焉を迎え、改革開放の進展と共に従来のマルクス・レーニン・毛沢東思想にのみ依存する歴史や思想の研究と現実の間の整合性に矛盾が生じたからであろう。その問いに新しい研究の方向性を指し示したのが二人の研究だった。ただ、谷川は魏晋南北朝隋唐史の歴史

研究、溝口は明末から近代にかけての思想研究から出発した研究者である。それぞれの分野でインパクトのある研究を開いてきたため日本の歴史と思想の研究者はそれぞれの立場で両者の研究を個別にとらえ、その関係や、研究の視点についての比較を行うことはなかった。

しかし、私は二人には類似したものを感じている。実は溝口は学部時代の恩師であり、溝口の強い勧めがあって、大学院で谷川に学ぶ事になった。その際に推薦状を書いてくれたのも溝口だった。二人の先生の学恩によって、私は今、研究を続けていられる。谷川は二〇一三年に、溝口は二〇一〇年に逝去し、自分自身の中国研究の立脚点を見つめ直す時に来た。

私は学部生の時、やがて『中国近代思想の屈折と展開』<sup>3)</sup>

「中国における公・私概念の展開」<sup>(4)</sup>にまとめられる内容の講義を聞いた。そして大学院に進学し、谷川から共同体論を直接学ぶ事となった。溝口から谷川へと学問の師はかわつたのだが、なぜか違和感を覚えなかつた。それは、二人の講義のキーワードには「公」「私」という言葉があつたからだらう。谷川は一九九四年中国社会学会文化学会のシンポジウム「欲望・規範・秩序——中国社会思想の『発展』再考」<sup>(5)</sup>に参加した。懇親会の後、溝口は自ら車を運転し、東大から谷川と私を泊まっていたお茶の水のガーデンパレスまで送ってくれた。私にとって二人の恩師と三人で話す機会を得たのはこれがはじめて最後である。その際に谷川と溝口の二人にかねて疑問に思っていたお二人の関係について質問した。その時初めて、溝口の修論の口頭試問に谷川が加わり、溝口の修論を読んでいたという事実を知つた。その時のことを詳しく聞きたかつたのだが、あつという間に車は東大からお茶の水のガーデンパレスに到着、今となつては話の続きを聞くことは出来ない。そこで、私なりに二人の「共同体論」と「儒教社会主義論」を手がかりに「公」「私」についてそれぞれどう考えておられたのか、なぜそうした問題にこだわっておられたのかを考えてみたい。

## 二 谷川道雄の「共同体論」

「共同体論」という言葉の響きから、それぞれの地域、時代の人々が日常生活を送る場の構造を分析する理論のように受け取られそうである。すなわち、各時代の共同体の構造を明らかにし、その変化を追うことによって中国史を解明することが主たる目的と理解されることが多いのではないだろうか。実際、一九六〇年代から七〇年代にかけて繰り広げられた谷川・川勝共同体論をめぐるいわゆる「共同体論争」もそうした理解の行き違いによるものだったと思われる。以前、私は谷川・川勝の共同体論は「あくまで中国史全体を見通し、構造よりも歴史の流れを意識して組み立てられた理論」と述べたことがある。この見解は今に至るまで変わつてはいない。<sup>(6)</sup>

「共同体論」の出発点は谷川の六〇年安保闘争の挫折の総括から始まつた。すなわち、単純な帝国主義对被抑圧人民、総資本対労働者といった機械論的な階級対立論では歴史の展開は説明できない、また、「人間」という存在を階級の視点からのみ定義することも出来ないという自覚より生み出され

たものである。私は東晋末の孫恩・盧循の乱、同級生の吉尾寛は明末華北の流賊の乱、井上徹は広東珠江デルタの社賊・土賊の乱をテーマに卒論を書いて一九七七年名古屋大学の大学院東洋史に進学し、一年前に進学していた高橋良和のテーマも中華革命同盟会に関するものであった。大学紛争の余燼がくすぶっていたという時代背景だったからであろう。そうした私たちに對し、谷川は君たちのいう民衆とは反乱を起すそれだけの存在なのかという質問を投げかけてきた。それは谷川自身の民衆反乱理解をふまえた「共同体論」からの問いでもあった。

谷川自身も六十年安保の頃に「龐勛の乱」という民衆反乱を研究していた。<sup>7)</sup>しかし、自己の研究が「歴史現象の機械論的把握におちいることを自ら戒めながらも、その枠を突破できない」というジレンマを感じる。それは、「国家」制度は、まったくア・プリオリに民衆の対極に置かれ、両者の外在的な対立関係があたかも帝国の総体であるかのように理解<sup>8)</sup>していたからだと反省する。つまり、単純な階級論で歴史は把握できないということはわかかっていても、国家と民衆という対立構造の中に歴史を位置づけ、その国家自体もア・プリオリ、つまり最初から存在するものとして位置づけてしまっ

いることに問題があるからだという認識に至る。そこで、隋唐帝国の淵源を探るべく、その出発点となる北魏末の城民の反乱に目を向ける。それが共同体論の学問的背景であり、我々の民衆反乱研究に対する問いかけもそこから生まれてきているのではなからうか。

一九六〇年をはさんで、日本は労働運動や学生運動が盛んな時代であった。総資本対総労働、資本主義対社会主義の対立が国内、国外の対立軸としてとられていた。従って、その対立を解く鍵は階級関係すなわち経済問題にあるというのが当然の結論であろう。しかし、谷川は北魏末の城民の反乱について経済的要因から来る階級矛盾によるものでないと考えた。つまり、国家が本来持つべき性格が変質したこと、その変質に対する不満とに起因した反乱ととらえる。彼はそもそも「北魏の城民制は發生史的に見ても機能上から言っても、諸地域と対立する王朝権力の具体的発現である」と、城民制自体が王朝権力によって地域に住む住民の意思に反して作られた制度と把握する。こうして「国家はその本来の性格を喪つて」しまい、「この逆転への抵抗」として反乱が起ころ。では、北魏国家がその本来の性格を喪つてしまったとはどういうことだったのであろうか。<sup>9)</sup>谷川は北魏の淵源は「日常的

戦闘共同体である塞外部族連合国家」であるとす。すなわち鮮卑族は塞外に在ったときには部族共同体によって「遊牧民大衆の自由的地位」にあった。しかし華北を統一する過程で、部族解散が行われ、軍事は国家の下に編成される。その胡族兵を主力とする軍事機構が機能することにより華北の支配が実現されたという。そして、この胡族部隊の駐屯地こそが鎮・戍であり、そこに所属するのが城民であった。しかし、結果として国家は部族連合の性格を失い、変質することで城民は「賤民化」してしまふ。かつての自由民だった城民は漢族の犯罪者からなる兵戸と同様の地位に落とされてしまった。つまり、谷川は城民の反乱とは「賤民化」された城民の「部族共同体」に由来する自由民としての地位回復の運動ととらえたのである。<sup>10)</sup>

同時に北魏の変質は門閥主義という形で漢族社会にも影を落とす。「門閥主義が門（家柄―馥森）と才の同義性を主張しているあいだは、まだそこに才を求めるといふ精神があった」という。しかし、家柄に重きを置く門閥化が進むと、「才の全面否定」となり、「門閥主義の自殺行為」になる。そこで、後漢末に生み出された郷論等によって保証されていた才能重視の豪族的伝統は、新たな「賢才主義によって生み

出され」た人事制度となつて、隋唐の国家の基礎になる。<sup>11)</sup> 一言で言えば、谷川は隋唐帝国とは胡族が持っていた「部族共同体」の自由さと後漢末に生み出された漢族の豪族共同体の伝統とも呼びうる「賢才主義」の再生によって形成されたものと位置づけていたように思える。

こうした、実証的研究は一九六一年に発表された「一東洋史研究者の現実と学問」で中国史全体を見通す理論としてまとめられる。ここで谷川は先述の六〇年安保の挫折という現実をふまえ、北朝史研究の中で発想した国家論が、共同制と階級制の対立という観点で理論化された。谷川は共同体とは「私有制と共有制、階級制と共同制、こうした矛盾を統一して存在する」ものと定義する。人間の日常生活は共同体の中で行われる。この共同体は私有制や階級制だけではなく、共有制、共同制という両側面を持っていた。しかし、生産力の向上等の要因により、階級制的側面が共同体的側面より強くなり、階級闘争が発生する。つまり「階級闘争とは共同体の両側面の闘争」であつて、中国の民衆反乱は「圧制が共同体の具有する人間の普遍的存在を破壊」したところから起こる。その広がりと共に、「新王朝樹立という共同体再生の志向」が形成されてゆくというのが歴史運動論としての共同

体論なのである。谷川は中国史だけでなく、同様の発想で一九六〇年代のアジア各地の民族解放運動も理解できると説明した<sup>12)</sup>。つまり、機械論的な階級闘争論で発想するのではなく、私有制の発展やそれを背景に起こった共同体や国家の変質、その結果起こる人間性の疎外と、疎外された人間が元々持っていた「共同体」の自由民としての地位復活の動きに歴史の原動力を求めようとしたのである。

言い換えると本来の国家は「共同制」（「公」的要素―葭森）と「階級制」（個々の利益を求める「私」的志向―葭森）の矛盾を統一して存在すべきものであった。しかし、その国家が「私権化」に向かう中で共同体を再生しようとする動きとして歴史をとらえるのが谷川共同体論の真意なのであるう。

### 三 溝口雄三の「儒教社会主義論」

溝口は座談等でも語っているようにはじめから中国思想研究を目指していたわけではない。彼の卒論のテーマは中国現代文学、趙樹理に關してだった。その後名古屋大学の大学院に入ってから、島田虔次が中国の近代的思维の明末清初の到

達点と位置づけた李卓吾を入義高の下で読むようになる<sup>13)</sup>。その中で溝口は李卓吾を通じ、日本の戦前・戦中の時期に学校で教えられていた「忠」を強調する儒教と中国儒教が全く異質なものであるということに気づく。そして、島田が「挫折」ととらえた「欲」の肯定を前提とした儒教思想が、戴震等を通して近代へと展開する過程を明らかにするという研究へと進む。さらには「個欲」の集積として理解される中国近代思想の「公」と日本の国家に集約される「公」（おおよけ）とは全く異なるものだという観点から、「公」「私」概念を用いて宋代以降近代に至るまでの思想の流れを整理した<sup>14)</sup>。

こうした研究を溝口が展開していった一九八〇年代後半、韓国・台湾・香港・シンガポールのいわゆるアジアNIEsの経済的台頭がめざましくなる。これら諸国の経済成長の文化的背景をレオン・ヴァンデルメルシュ等は儒教思想に求めた。ヴァンデルメルシュはマックス・ウエーバーが資本主義の発展の根本に位置づけたヨーロッパのプロテスタントの宗教倫理と同様のものを儒教倫理に見いだした。つまり、儒教倫理の中にあるこの勤勉さこそが日本・アジアNIEsの資本主義的成功の背景とした。余英時はさらにそれを宋代以降の近世儒教とを結びつけ商人の活動の活発化を説明す

る。この説は「儒教資本主義論」と呼ばれ、「儒教」「儒教文化圏」再評価、「儒教ルネッサンス」論が日本を含む東アジア各国に広まってゆく。そうした状況にあった一九八八年、中国において「国際朱子会議」が開かれる。だが、溝口はこの儒教ブームに便乗する日本の儒教研究者の動向に批判的な目を向けた。すなわち日本の儒教と中国の儒教は同質なのか、本来の儒教に資本主義への発展を促す要素はあるのだろうか。李卓吾に出会って以来中国における近代思想の流れを研究してきた溝口はこうした視点に立つて「儒教資本主義」論に対抗すべく、「儒教社会主義」論を提出した。

溝口は「朱子学についていえば、まず朱子学ありきで、なぜ中国にこれが生まれたのかの外からの疑問のないまま、その中に没入するため、客観実証も結局は朱子学の解析と祖述に終始するほかになく、日本朱子学も日本の思想として相対化されることはない」と日本の朱子学研究が結局のところ、朱子学を中国という外国の思想としてとらえることなく、無批判に日本人の論理で解釈していると根本的な問題を指摘する。そのような日本の中国哲学研究者が儒教資本主義論のブームに便乗するという帰結として『儒教文化圏』がいつしか『大東亜MICS文化圏』になりかわっていた、ということ

にならなければよいが」という危惧を表明し、「わが国の資本主義のやみくもな発展がもっている反道徳性（たとえば東南アジアの森林乱伐）などを、いかに正しく自己検討するか」という本来日本の儒教研究の果たすべき課題を指摘した。<sup>15)</sup>

そして、儒教資本主義論に対し、「ことを禁欲にしほり、しかも宋学を資本主義と結びつけるとなると、これはもう首をかしげざるをえない」と批判する。つまり血縁共同体に対する倫理的共同体の優越性、血縁に優位する職業人としての倫理的資質という側面を日本の江戸期にあてはめた場合、「前者は武士や町人の間に、家『職』をつぐというかたちで、中身はちがえて存在していたし、後者も、たとえば血縁関係よりも主従関係、あるいは人情よりは義理、わたくしの義理よりはおおよけの義理をそれぞれ第一義」とした。つまり「日本資本主義は、ウェーバーに沿って考えるかぎり、儒教にはなく、日本の前近代社会の特質に結びつけて考慮されるべきものなのだ」という。溝口は日本では禁欲、忠誠心という職業人としての倫理的資質は日本の前近代的特質にあるのであって、日本で資本主義が生み出された背景は儒教では無く、日本の前近代社会の特質にあると主張した。さらに中国についても「儒教が農業を本富、商工業を末富とし、功利

よりも道徳を第一義とすることを一つの大きな特質としたものであることは、ほとんど周知のことではあるまいか」と儒教には商工業を發展させ、道徳より功利を優先するという思想は存在しない。さらに、洋務運動を担った馮桂芬の「蓋し君民は人合（義理・人為の結合）であるのに対し、宗族は（血縁・自然の結合）」という発言をふまえるならば「孝倫理（血縁）を超えたところにもう一つ別の忠倫理（義理）があるなど、およそありえない」と考えられ、「中国儒教はむしろ中国社会主義に結びつけられる」と結論される。そして『天下は天下人の天下』の『公』天下主義、および『均しからざるを憂える』の『均』主義を背景として、「社会主義的な全体主義思想や土地共有論が出てき、やがてそれが毛沢東革命によって人民公社運動に展開されていった」と説明する。すなわち、宋学を禁欲に絞りウエーバーに結びつけるのには無理がある。日本の資本主義は「おおよけ」の義理を第一義とする日本の前近代社会の特質があり、中国の儒教は功利より道徳を第一義とするところに大きな特徴がある。本来儒教の禁欲主義は職業人としての個人倫理も帰属集団への没私的な忠誠も醸成してこなかった。中国の儒教の「公」「均」といった禁欲思想はむしろ中国の社会主義と結びつくという

のが溝口の儒教社会主義論である。<sup>16)</sup>

谷川の共同体論は六十年安保の結果を総括した上で、北朝から隋唐帝国の形成をふまえて発想されたものである。一方、溝口の儒教社会主義論は八十年代後半の時代状況を背景とし、日本の儒教研究が日本と中国という異なる国家の歴史的背景を無視し、儒教というだけで安易に結びつけようという姿勢を批判するところから出発した。その上で、宋学から毛沢東思想への展開を示そうとしたものである。一見両者の説は全く別個のもののように見える。しかし、谷川は「階級」より「共同体」、溝口も「私」より「公」の理念を基本と考へ、それが現代に通じる中国社会の根本原理を考へた。すなわち、経済發展に伴う階級闘争の結果としての近代、あるいは自我の發達によって達成される近代的思惟という西洋から導き出された歴史、思想の發展概念を物差しにするのではなく、「共同制」、「公」という、どちらかといえば近代への流れを阻害する要因に注目する。中国から中国を見ることにより、中国独自の歴史、思想の發展を導きだし、西洋と異なる中国独自の近代への流れを考へたという点で両者は共通する。とすると谷川及び溝口の「階級制」と「私」、「共同制」と「公」・「均」の関係性についてまずは確認しておく必要が

ある。

#### 四 「公」と「私」について

谷川自身も「公」「私」を使って「共同体」とは何かを述べている。谷川によれば「公」と「私」は共存するものであって「私」を否定するのが「公」ではない。「『私』を認め、『私』を制限することが『公』」である。自己なる「私」の限界を超えて、自己ならざる「私」との共存へ向かってゆく行為、それが豪族共同体の共同体たる理由である。つまり「公」とは「私」を否定するのではない。「私」を認める、それは自分自身の「私」だけでなく他者の「私」も認め、お互いの共存を考え自分の「私」を抑制する、これが「公」なのである。こうした「公」によって支えられているのが共同体である。そして「『天』道に合致する人間の行為という倫理想」によって当時の名望家支配が成立し、その名望家によって秩序が維持されるのが豪族共同体だとする。そして「公」理念は「公権力」、「国家」にもつながる。国家はそれを制度化する、それが均田制等の国家の制度であるという<sup>17)</sup>。

また、共同体にあつては「『私』的性格を自ら抑えて制限

していかなければ、地域の人々との共存の体制を形づくるこ  
とが出来ない」、そこで「『公』『私』関係を倫理として受け  
止める主体」が必要となる。その主体が士大夫階級であり、  
その倫理も「単なる社会倫理でなく、『天道』と表現される  
ような超人的な世界の観念によって支えられる倫理」である  
と述べる。人間史として中国史を描くという時の人間とは  
「中国社会において、『公』と『私』、『個』と『全体』という  
ダイレンマの中に生きる中国人の具体的あり方」だと言う<sup>18)</sup>。  
谷川が経済基盤より倫理性、民衆より士大夫・知識人の役割  
を重視したとして、共同体論を観念論と批判する動きもあつ  
たが、それは理解不足と言えよう。つまり、谷川は経済性を  
追求する「私」、民衆を排除したのでなく、それらをふまえ  
つつ、「公」の理念、「全体」を考える倫理性の担い手として  
士大夫・知識人を重視したのである。

谷川の「公」「私」の考え方においては、「公」を「共同  
制」、「私」を「階級制」と置き換えることも可能であり、  
「一東洋史における現実と学問」で提示された「共同体論」  
の内容を言い換えたものと理解できる。これを歴史の運動論  
として理解するならば、「公」の理念に支えられた「公権力」、  
国家が門閥主義によって「私権化」し、豪族が土地兼併など



によって共同体の秩序を破壊したとき、調和していた「公」と「私」の関係が対立関係に陥る。その「公」「私」の矛盾を克服するためには、新たな「公」理念（共同制）を生みだし、時代に適合した「公」権力を打ち立てねばならない。それが天道に合致したあり方だという。谷川はこのような「公」と「私」という人間存在の両義性が六朝だけでなく中国史全体を貫徹していると見通していた。<sup>19)</sup>それはまさに共同体論の歴史観に合致するものである。

谷川はまた「公」の担い手として扱われる知識人（士）と民衆（民）の関係の変化を論じている。その上で「士・民」の関係も時代と共に変化し、現在に至ると考え、「公」・「私」の概念で文革をとらえ、「公」が庶民の所まで下降してゆくことを予測している。<sup>20)</sup>晩年谷川は維権農民運動に注目する。<sup>21)</sup>魏晋南北朝隋唐史で大きな業績を残した谷川がなぜ現代の維権農民運動に注目したのか、両者をどう結びつけることが出来るのか、理解に苦しむという声を聞く。ただ、谷川の「公」「私」の矛盾と克服によって歴史が展開してきたという中国史理解に立つならばその理由が推測される。人民の利益をはかる（「为人民服務」という「公」に立って建国したはずの人民中国は、改革開放へ向かう中で、官僚の腐敗、経済格差

を生みだし、農民の共同的世界も変化してくる。これは「公」と「私」の矛盾に他ならない。経済開発によって「私」（個人的）利益を得る腐敗官僚のために農地を失う農民が、法によって保証された自らの権利に基づいて、現実には立ち向かう姿に、谷川は「公」「私」の矛盾を克服し、新たな「公」（共同制）への方向性を見いだそうとしたのではないだろうか。亡くなる一年半ほど前のことであるが、中国の若い研究者と谷川の自宅を訪れたとき、彼は谷川に維権農民運動の可能性について、厳しい見通しを示して質問した。谷川は「そんなに簡単にゆくものではない、しかし、そこにしか可能性を求め得ないのではないか。日本では農村は完全に解体され、人と人のつながりは都会でも失われてきている。社会の矛盾を克服し、未来へとつながるものがあるとすればやはり中国の農民なのではないか」と語った。谷川はよく、現代日本社会において本来の「公」的關係が失われてきていることを危惧していた。中国の維権農民運動への期待は、谷川的「公」の世界が現代中国で機能すれば、それが日本の再生の手がかりになるとの希望でもあった。

これに対し、溝口の「公」「私」理解はいかなるものであろうか。溝口の「公」「私」概念は研究の当初からみられる。

溝口は初期の論文「明末を生きた李卓吾」で、日本人には中国と異なる特殊な「公」（おおよけ）にたいする理解があったと指摘する。これは、ヘーゲルのアジア観を脱して、真のアジア発見を目指す戦後の研究にも影響していたという。すなわち島田虔次、丸山真男、竹内好の研究は、「日本における私が概念発生の当初より公に対して二律背反とされてきたことと無縁ではなく、詰まるところは日本の公の特殊性に起因するもの」だったと指摘する。つまり、日本では「私」は「公」に内包されるのではなく、対立概念として位置づけられている。具体的には「日本の公は官家・朝廷・政府・国家・天皇・為政者を指してきたこととともに自家以外の共同性を指し、公的奉仕とはつまるところ為政者をヒエラルヒーの頂点とする共同体維持への献身を意味してきた」という。つまり、日本の「公」（おおよけ）とは公権力、その維持者としての為政者、個人以外の共同体を指し、そうしたもののへの献身を求めてきたと指摘する。そして、「この公倫理が国家的規模で緻密かつ壮大に政治的かつ教育的に国民の自発的昂揚を求めて実施されたのは、何といっても前大戦中のことであり、この運命共同体的な社会・規範の中でヒューマンな理念をもった個我を守るということは、いわば非道徳・非

政治・非規範・非倫理的に生きることの意味し」たと振り返る。彼は自分の体験を踏まえ、第二次大戦中の「公」「私」の理解に日本の「公」概念の特殊性の典型的な表現を見た。そして「この原体験が戦後のアジアのあるいは日本の『近代』的自我に及ぼした影は決して軽視できず、むしろかかる意味での『近代』の確立はファッシズム体制を再び許さぬ思想的保証ですらあった」と述べる。<sup>22</sup> 島田虔次の明末清初の近代的思惟の研究もこれから逃れることが出来なかつたと指摘した。つまり、島田は戦争へとつながった個を社会に埋没させた戦前の日本儒教の反省の上に中国思想を研究した。それ故、近代的思惟を個我の自覚ととらえ、宋学から明末清初に向かう思想の流れにその萌芽を見いだした。それは、「滅私奉公」のスローガンに代表される戦争遂行のための個我を押しつぶし国家に奉仕するという精神を否定し、民主主義へと向かう戦後日本の精神を中国思想研究に反映させたものと理解したのである。それはまたこれまで支配的であったヘーゲルのアジア観、つまり、アジア専制国家論、停滞論を打破しようという意図だったといえよう。

李卓吾が欲望肯定を述べたとされる「穿衣吃飯」「童心説」について、島田虔次は個と社会、人間と規範を二律背反であ

るとの前提に立つて、前者の後者への勝利だったとする。しかし、そうした明末清初の近代思维の萌芽は清朝の成立により挫折したと考えた。溝口はこの考え方に異を唱え、「公」「私」の調整を探る動きの結果とし、その流れは清朝を経て近代中国へとつながると考えた。島田が「近代思维の挫折」と明末清初の思想をとらえたのは、日本が「公」と「私」とを二律背反的にとらえてきたという考えに縛られてきたからだと言う。つまり溝口は研究を始めた初期段階から、日本の儒教が「公」を「おおやけ」と「私」を「わたくし」と言い換え、「わたくし」の「おおやけ」に対する奉仕、「滅私奉公」を強調するするものと理解していた。そして、日本の儒教思想と、「公」「私」を葛藤とする関係と位置づける中国の「公」「私」概念が全く別物であるという事を出発点として研究を進めていったと思われる。そして「公」「私」の葛藤の中で中国の近代思想が展開してゆく過程を『中国前近代思想の屈折と展開』、「中国における公・私概念の展開」で具体的に述べてゆく。<sup>23)</sup>

すなわち、朱子学では人間の性に人欲の存在することを認めながらも、「理」によって「人欲」を抑えてゆくべきことを説いていた。「天理の公、人欲の私」というのはその表現

であり、「私」を超えたところに「公」があると考えられていた。しかし、明末になると「性即理」の立場に立つ陽明学の中から「私的所有欲」を肯定する思想も生まれてくる。「穿衣吃飯」も「理」ととらえた李卓吾は「欲」をふまえつつも、その「欲」を「一」なる「公」に平面化あるいは一斉化しようとする。すなわち個人の社会的欲を押し広げて公を実現しようという。また呂坤は社会欲相互の「私」(エゴイズム)を否定しあう疑似コモンウェル的な「公」を創出する。さらに進んで陳確は天理を人欲の中正なありようと定義し、戴震は欲の自然なあり方、その必然に帰すことが天理だと説く。こうした「私」(欲)をふまえ、その「欲」を正しい状態に持ってゆくことを「公」とする考え方は、孫文の「天下為公」のスローガンへと受け継がれ、中国革命の理念となる。<sup>24)</sup>

溝口は日本と中国の「公」「私」理解の差異に注目するところが原点となっていた。すなわち、日本では「公」を「おやけ」と読み為政者を頂点とする共同体と理解し、「私」を「わたくし」と読み個人、個別の家のこととした。そして、「私」の「公」への奉仕を強調することが、第二次大戦中の戦争遂行のイデオロギーにもなった。これに対し、中国

では「私」を肯定し、その「私」をいかに調和させ、「公」を実現させるかという方向で、「公」「私」概念が展開し、中国革命へとつながっていったというのが溝口の考え方である。

谷川と溝口の「公」「私」概念を比較すると、その発想の原点は異なっているが、「公」のなかに「私」が包摂されているという考え方は一致しており、その葛藤の中で、中国の歴史や思想が展開し、現代へとつながっているという理解でも共通する。一九九五年の中国社会学会シンポジウム『欲望・規範・秩序』の討論の中で溝口は「谷川先生とは違った経路から、ある共同性の中で人間が存在する存在形態、その共同性の中にむしろ人間の本質がある、共同性から析出された個人の中に近代を見るのではなしに、共同性の質を問う形で、近代は問われていいのではないかと考えることになりました」と発言している。つまり、溝口自身、谷川共同体論と自分の中国思想史の理解は根底のところまで同じであると認めている。

谷川が溝口の「公」「私」の概念の展開をどう考えていたのかと言うことはどこにも書かれていない。はじめにでも述べたが、先に溝口の発言を引用した一九九五年の中国社会学

化学会のシンポジウムの帰りに、私は二人から谷川が溝口の修論を読んだという事を聞いた。さらに「お二人の『公』『私』についての理解にどういう関連性があるのでしょうか」という私の質問に、谷川は溝口の内容に自分と考えが共通するのではないかと思ひ、自分の抜き刷りを渡したと答えた。溝口もその話を受け「大変面白く読ませて頂き、参考になりました」と返事をした。谷川がどの抜き刷りを渡し、溝口がどう読んだのかについては質問し損ない、今となっては探る手立てもない。ただ、谷川も溝口の修論を読みどこかに共通点を感じていたことは間違いない。

確かに、現代に至る「公」「私」の展開の仕方には異なるところも見られる。谷川は「公」（共同制）はそこに内包される「私」の要素により、「公」権力の「私」権化、「公」理念の変質を生むと考える。そこで、「公」と「私」の葛藤が始まる、この矛盾を克服して新たな「公」が生まれる。この様に谷川は「公」（共同制）と「私」（階級制）の矛盾の中で、新たな「公」に基づく共同体が生み出されると「公」「私」の発展を弁証法的にとらえている。しかし、溝口は経済等の発展により、「私」欲が生み出され、それにつれて「私」をふまえた「公」概念の発展を生んだと、「公」と「私」

の概念は直線的に発達したものと考えているようにも思われる。その背景には、谷川は歴史を溝口が思想を基盤にして中国を考えたという学問の手法によるところが大きいように思える。

とはいえ、一見関わりのない谷川の「共同体論」と溝口の「儒教社会主義論」ではあるが、以上「公」「私」の理解を通じて比較してみると、両者には共通点も多い。そして両者の研究上の出会いは、溝口が修論を書いた一九六七年に遡る。その後も、両者の接点が多い。溝口は谷川の関わりのあるシンポジウムに参加し、谷川も溝口が立ち上げた中国社会文化学会（当初は東大中国学会）の会長も勤めた。溝口に調査書の推薦欄を書いてもらい、谷川の門を敲いたという経緯もあり、私自身も溝口から谷川への伝言を頼まれることも何度かあった。両者の関係は修論を審査した、されたというよりもっと深い研究の発想レベルでの関係があったのではないかと推察してゐる。次章ではそうした点について私なりの考えを述べておきたい。

## 五 谷川と溝口の学問姿勢と接点

溝口は先にも引用した一九九五年のシンポジウムの席で谷川の学問をこの様に評価している。「私は谷川先生の御著書を拝読していて、島田先生のご本から感じるような情熱を、常に感じるわけです。その情熱というのは、頭の中だけで考えるような狭い知の世界ではなくて、全人格で考えるような社会性といえますか、社会に向かってある種の訴えかけと言いますか、そういうものを感じるわけです。……谷川先生や島田先生から学ぶべきこととしては、日本社会にその研究を持ち帰って、中国史を通して、日本社会でのその時点での問題に訴えかけておられるということであります」と<sup>26</sup>。つまり、島田虔次、谷川の著書からは情熱を感じる。その情熱とは頭の中だけで考える狭い知の世界でなく、全人格で考え、社会に訴えかけようとする思いであろう。言い換えると、中国を研究しつつも、その成果を日本社会に投影し、その時々々の問題に対して、自分の考えを訴えようという姿勢なのである。

かつて小島毅と私が勤務していた当時の徳島大学に溝口が

集中講義に来てくれた。その時ある学生が「先生の書いたものを読むと、先生は中国のことが好きで、日本のことが嫌いなように感じるのですが……」と質問した。これに対し溝口は「その様に受け取られることがあるが、それは私にとつて一番心外なことです」と即答した。すなわち、溝口は中国思想を研究した成果でもって日本の問題点を指摘し、日本社会の問題点を正そうという気持ちが進められていたのである。中国研究者は中国を研究していても常に自らの立脚点は現代の日本にあるのであって、その想いを持ち続けるべきという事である。谷川は「一東洋史研究者の現実と学問」を書いて以来、『中国史は私たちにとつて何か』（二〇〇三）、『戦後日本から現代中国』（二〇〇六）<sup>27</sup>と常に中国史研究をする意味を社会に問うてきた。そして、亡くなる前年の二〇一三年七月シンポジウム「現代中国農民運動の意義―前近代史からの考察―」を中心になって企画し、主催した。<sup>28</sup>溝口が島田や谷川から学んだのはこうした学問態度であり、溝口自身もそうした学問を実践しようとしていたのである。実際、溝口は一九九一年に谷川が主催した「戦後日本の中国史論争」のシンポジウムに参加し、九四年の河合文化教育研究所主催の戦後50年シンポジウム「東アジア史を問い直す『戦後50年』を

超えて」<sup>29</sup>では報告と谷川と共に討論のパネラーをつとめている。このことから溝口が谷川の研究動向に関心を払っていたことがうかがえる。

溝口は一九九六年から九八年にかけて北京外国語大学の日本文化研究センターで中国の学生を教えていた。帰国後溝口は「日中知の共同体」を構想する。後にインタビューでその発想の原点について聞かれた溝口はこう言っている。「それまで儒学をテーマにした国際会議は多かったのですが、それはほぼ全てが実証的な研究発表で、主体の問題が討議された例は見当たらなかった。…韓国なり日本なりで、今王陽明を研究する意味は何なのか、あるいは現代という歴史空間で、東アジア三国の儒教研究者が討議すべき歴史使命は何か、という会議を成り立たせる根拠としての主体の問題が討議されたことはほとんどない。そこで、その研究の主体について討論しよう、というのが僕の当初の意図でした」<sup>30</sup>。溝口は「主体」という言葉を使い、研究者自身の学問に取り組む姿勢を問うている。すなわち、日中韓の儒教研究者はなぜ儒教を研究をするのか、それはどういう意味を持っているのかと言うことを自身に問うことなく研究をしている、それではないのかという学界に対する問いかけなのである。この問いは

研究者だけではなく、学生に向けられている。溝口がこの問いを發した一九九八年三月に私は北京の溝口の宿舍を訪ねた。その時、溝口は日本文化センターの中国人学生の論文のテーマに『源氏物語』等の難しい古典文学作品が選ばれていることに疑問を呈した。今の日本を理解するために必要な昭和の思想家たとえば丸山真男や竹内好の名前も知られていない、同じように孫歌のような中国の最近の思想家の著作を日本の研究者は読まない、これはおかしいと翌日の未明まで語り続けた。そして手渡されたのが「日中知の共同体」の趣意書である。溝口は私に帰国したらこれを谷川に届けるようにと依頼した。溝口は谷川ならこの趣旨を理解してくれるだろうと考えたのだらうと思う。

溝口にとって「主体」原点とは何だったのだろうか。溝口は自身に主体の原点についてこう語る。「セピア色の小さな写真ですが、非常に鮮明な記憶です。一人の農民らしい男が、後ろ手に縛られ、目隠しをされて跪いている後に、日本兵が軍刀をかざして今にも首をはねようとしているのを、何人かの日本兵が取り巻いて立って見ている、という場面です。……僕が中国研究のその後のなかで、『主体』の問題に非常にこだわるのは、そこにあるのだらうなあ、と。自分で

は自分をそう理解しているのですがね」と。つまり、溝口にとって日中戦争が中国と向き合ってゆく上での原点となっているのである。それはおそらく戦争へ向かった日本をどうとらえるかと言うことに重なってくる。溝口は先に述べたように日本の特殊な「公」を「おおやけ」とし、「私」を「公」に奉仕させようとする思想が「国家的規模で緻密かつ壮大に政治的かつ教育的に国民の自発的昂揚を求めて実施されたのは、なんといっても前大戦中のこと」と言っている。一九三二年生まれの溝口はその大戦へと向かう時代に小学校に入った。この日本的な「公」倫理の自発的昂揚を教育を通じて求められていたのは、他でもない溝口自身である。おそらく、溝口の「主体」は戦中の体験への疑問から形作られたであろう。それ故、「主体」を自覚せず、儒教を研究し、儒教資本主義論に便乗する研究動向に対し、厳しい矛先を向けるざるを得なかったのではなからうか。

戦争を体験したという面では谷川も同じである。谷川は徴兵され昭和二〇年七月一五日から同年九月一六日にかけて高射砲一三三連隊に配属されていた。谷川は国家というものに非常にこだわっている。谷川の共同体論も国家や制度が「まったくア・プリアオリに民衆の対極に置かれ、両者の外在

的な対立関係があたかも帝国の総体であるかのように理解される」ことに対する疑問から生まれている。<sup>(33)</sup> すなわち、中央集権専制国家を大前提に設定し、それに対置させる形で民衆を描くと言うことを肯定しなかった。私は「孫恩・盧循の乱について」という題名で、その反乱が階級闘争と言うより国家に対する地域住民の反乱と位置づける内容の卒論を書き大学院の試験を受けた。その時の口述試験で谷川は私の国家という言葉の定義について問いただした。答えに窮すると谷川は自身の国家論を話し、私にどう思うかと尋ねた。口述試験であったが受験生の私より谷川が話す時間の方がずっと長かったと記憶している。谷川にとって、国家という言葉は軽い言葉ではない。それを安易に使った私を戒めたのだと思っている。

その後、京都大学の人文科学研究所の「中国貴族制の研究」班の討論で私の何気ない発言から、上山春平、川勝義雄、谷川の間で国家についての議論に発展したことがあった。その時感じたのは兵士として戦争を体験した世代の国家に対するこだわりは深いものがあるということである。すなわち、自分たちを戦争に駆り立てた国家とは何かという問いかけであったのだろう。それは階級とか、経済的理由では説

明できない国家イデオロギーだったのだろう。谷川の「主体」の根底にも溝口と同じく戦争体験があるように思われる。谷川の研究には、一貫して国家の側からの支配構造を分析するという視点は無い。共同体論もその典型であるが、谷川が歴史を説くとき、常に社会の側から発想する。従って、中国史を専制国家体制を大前提とする研究にも批判的であった。溝口も先に述べたように、ヘーゲル的アジア論、専制国家論を覆そうという戦後の思想研究を踏み台にして研究を始めている。その延長線上に谷川の内藤湖南研究、あるいは溝口の津田左右吉再評価があったと思われる。

谷川は一九九四年に内藤湖南研究会を立ち上げ、私もその立ち上げから現在に至るまでずっと関わり続けている。なぜ内藤湖南なのか、そこに谷川の中国史認識の一端がある。湖南も谷川と同じく国家の側から中国史を分析するという姿勢を見せなかった。湖南研究会が始まった年に放映されたNHK「ETV特集 日本を作った日本人―内藤湖南」で谷川は湖南は庶民の視点で中国史を見ていたという事を発言している。谷川は民衆の側から国家を考えるという日本の中国史研究の原点は内藤湖南にあったのだと考えたのであろう。溝口も同じ番組に出演し、近代とは何かが問われている中



で、西洋型近代をモデルとする近代論に対して中国独自の近世への発展を説いた湖南を評価しなければならぬとの発言を行っている。<sup>34</sup> 湖南が中国独自の近世への発展を説いたことの意味を溝口はどう評価していたのであろうか。谷川を中心に始められた内藤湖南研究会はその成果として『内藤湖南の世界—アジア再生の思想』を出版した。<sup>35</sup> この本については十分内容を理解せずに批判する研究者も多い。しかし、溝口はこの書の書評を書き「内藤湖南の世界とは、一つには、湖南の目によってとらえられた中国という世界である。……ここで注目すべきは、アヘン戦争期から中国近代の開幕とす

るヨーロッパ視点の眼では見えない、一七世紀から一九世紀にかけての中国の『民主』の潜流を、彼は見事に視野に入れていたということである」と述べる。<sup>36</sup> 湖南は近世から近代への中国の民主、共和制への潜流を見いだし、『内藤湖南の世界』はそうした湖南の学問や思想の再評価を試みた著作と位置づけたのである。

溝口はまた津田左右吉の再評価も試みている。戦後になって津田左右吉は「日本文化の独自性を、シナ文化との異別化を通して明らかにする、そういうシナ異別化、実際は蔑視、のためのシナ学」として批判されてきた。溝口はこのシナ文

化の異別化という津田の意図の根本を探って、それが「シナ思想・文化をシナの思想・文化として、日本のそれとは異別としてとらえようとした」からだと考えた。つまり、日本人からみたシナではなく、シナとしてシナを見るという学問関心に基づくものと認識する。それはまた、中国という個別の外側に西洋という普遍を設定し、個別を見るという見方に対する反発ではないかととらえている。また、「中国の異別化は、当初から日本の異別化をあわせもつ、相互往還的なもの」ともいう。つまり、津田は日本の儒教を中国の儒教と切り離すという面で継承すべきものがあるとする。<sup>37</sup> それは中国の儒教と日本の儒教を切り離して考え、戦争へと向かった日本のあり方を問うという溝口の研究の原点ともつながる。そしてそれは儒教社会主義論や内藤湖南の評価の起点ともなる。内藤湖南と津田左右吉は戦後になって増淵龍夫により、戦前の中国理解の限界を示している研究という批判がされてから、多くの研究者は二人の著作を批判的に扱ってきた。<sup>38</sup> しかし、内藤も津田も戦前の日本の超国家主義的な動きに批判的な態度をとってきた研究者である。国家をア・プリオリに設定せず、民間の側から、あるいは国家とは何かを問いつけた研究者でもある。それは溝口にとって、自らが経験した戦

前の日本教育の背景となった「公」を「おおよけ」と読み、強制的に「私」を「公」に奉仕させようとした、日本という国家を考える手がかかりになったのではないだろうか。

そうした内藤湖南や津田左右吉をとらえ直すことはまさに、現代の日本にとっても重要である。溝口は「実は本書は、深層的には、湖南の世界の解析を通して、なぜ今湖南か、を自らに問おうとしている書である」と『内藤湖南の世界』を位置づけた。それはこの書の意図が『今日の歴史研究が、ともすれば現実の課題と無縁なところで営まれている』（谷川道雄『序説』）とも思われる現在、われわれはどのように研究の足元を見据え、『歴史的なアイデンティティの確認しにくい「今」という時間の「座標軸」を主体的に策定するか』（山田伸吾『あとがき』）を問おう」というところにあると見抜いたからである。この書は単に内藤湖南を分析するのではなく、「湖南の『今』をわれわれの『今』にどうつなげるか、を読者に自問させ」るものである。そして、「その問いの根底には、さらに、今なぜ中国か、日本人である自分が中国の『今』とどう向き合うのか、中国を研究する自己の『今』の主眼的要因は何か、への自問が、自明の前提としてあることは言を待たない」と述べている。<sup>39</sup>つまり、溝口は

内藤湖南研究会の活動に今を生きる研究者達の「主体」を見ていたのである。なぜ研究をするのか。なぜ中国なのか。谷川も溝口も中国が好きだから、興味があるからという答えでは満足していない。溝口・谷川は戦争体験をへて、現在の日本をふまえて中国の歴史、思想を、中国を通して日本を見ようとした。そうした想いで戦前の研究者の研究姿勢や研究成果を再検討したのである。両者は研究する自分に問いかけつつ、研究者としての「主体」を見つめるといふことで共鳴するところも多かったのではないだろうか。それは二人に続く我々次世代の研究者へのメッセージを含んでいたのかもしれない。

### 結びに代えて

前章まで私は自分の二人の恩師、谷川・溝口両先生について敬称を略して論じてきた。ずっと以前のことであるが、私の論文が掲載された『名古屋大学東洋史研究報告』を読んだ宇都宮清吉先生は私にこう言った。「最近の若い人は歴史を論じているようですね。歴史は論じるものでなく、語るものですよ」と。<sup>40</sup>両先生の研究を論じることは容易いかもしれない

が、語るのは難しい。なぜなら研究成果を論じるだけなら、「主体」について触れずに研究の手法や実証の結果について客観的に批評すればよいからである。しかし語るとなると、お二人が研究する上で現実に向き合い、研究を通じ何を訴えかけようとしたかをしっかりと把握しなければならぬ。それは同時に語る者の「主体」も問われることにもなる。私にその覚悟があるかといえれば心許ない。しかし、両先生に出会わなかったら今の私もない。唯一私にできるのは、私自身の恩師に対する想いを語ることである。それをもって、結びに代えたい。

私は六朝史研究を専門としている。従って、私の直接の恩師は谷川先生である。学部生の時、溝口先生にお昼をごちそうになり、思想研究をやらなかつたかと誘われた。東大ではこれを「溝口オルグ」と呼ばれているそうである。川勝先生の書かれた講談社の『中国の歴史』三巻の魏晋南北朝史に惹かれていた私は誘いを断り、六朝の民衆反乱を卒論のテーマに選んだ。従って、学問的に溝口先生の研究を継承することはなかった。ただ、先生からは研究するとはどういうことか、中国に向かい合うと言うことはどういうことかと言うことを教えられた。それに対し、生意気にも議論をふっかけてたが、先

生は丁寧に応じて下さった。その中から多くのことを学び、それが基礎ともなった。

川勝先生の著書の内容の一部が、谷川先生の発想をふまえたものであるということを知り、谷川先生の本を読み、名古屋大学の大学院に進学しようと考えた。その話を溝口先生にしたのは四年生の秋頃のことである。調書の推薦欄の文書を書いて頂こうと先生にお願いしたとき、先生は「君の前途は名古屋大学への進学しかない」と断言された。受験から帰ると、先生から「谷川先生はどうでしたか」と聞かれた。先生に、谷川先生が卒論を丁寧に読み、引用の間違い、漢文の読み間違いまで書き込みを入れて下さったこと、口述試験では国家論を講義して下さったことを話すと「それが谷川先生です、試験の結果に拘わらず、谷川先生について行きなさい」と強く言われた。そして、合格が決まると、「君はすぐに自分の説を立てようとする、名古屋に行ったらそれを改めなさい、谷川先生は研究者としても、教育者としてもすばらしい人だ、先ず谷川先生のまねをして、谷川先生のあらゆるものを吸収しなさい、その上で自分にはまねできないと思うところがあつたら、そこが君の研究の出発点となるはずだ」と言って送り出して下さった。それがその後の私の研究人生の

基本姿勢となった。

名古屋に行き、私は溝口先生に言われた通り谷川先生の背中を追って、その学問を吸収しようとした。しかし、谷川先生の学問は奥深く、背中が見えたと思ったら、すぐに見失うという連続で、結局今日まで来てしまった。とても学問の出発点を定めるところではない。谷川先生は晩年の著書で「私の指導した学生たちは、世間の水準からすれば格段に常識をそなえていて、何ら非難すべきものではありませんでした。それにもかかわらず私の感じたのは、彼らとの間に世代の交替という歴史の機制がはたっているかどうかというような不安でした。簡単に言えば一個の教師として後続部隊の存在を実感できないという空虚なおもいです」と書いておられる<sup>(41)</sup>。つまり、私は勿論、先生の後続部隊となった教え子はいないという事である。先生は同じ著書で「問題は研究内容です。その内容において、現代を生きる人間の存在証明にならないとすれば、その研究人生とは一体何なのでしょう」と問いかけています。つまり、溝口先生の言う研究者としての「主体」を確立しているのか、谷川先生の研究の「主体」性を教え子達は引き継ぎ、発展させているのかという空虚感を先生は感じておられたのだと思う。確かにこれは教え子とし

て情けないところではあるが、この想いを私たちは背負ってゆく必要があると思う。先生は「私がこれほど極言するのは、現今の日本の社会に、ほとんど絶望的な人間の解体を見るからです」と語っている<sup>(42)</sup>。最近の大学を、社会を、研究をめぐる情況は先生が指摘される通りである。谷川先生は「一東洋史研究者の現実と学問」の中で、六〇年安保の情況を総括し、「文化は一義的に政治に従属し、文化の仕事にたずさわる自己が『非文化的』情況に置かれている」と憤慨されていた<sup>(43)</sup>。今や文化及び学問は、経済活動に従属し、目先の利益、目先の成果を追っている。研究が時代から切り離された浮き世離れたものであつてはならない。しかし、人文科学（ヒューマニティーズ）とは、人間と人間を結びつけ、人間と社会を結びつけるはずの学問である。「人間の解体」をいかに防ぐのか、これに研究を通じてどう関わってゆくのか、私たち自身の研究者としての「主体」が問われているのである。

溝口先生や谷川先生が我々に残して下さったもの、それは研究成果ではない。なぜ研究するのか、なぜ中国なのか、それは自身にとって、社会にとつてどういう意味があるのかと言う問いである。北京で中国の研究者と酒を酌み交わし雑談

していたとき、以前は日本の中国史研究者には歴史家といえる様な人もいた、でも最近はいないのではないかとという質問をされた。溝口先生、谷川先生は研究者というより、思想家、歴史家という色彩がある。それは「主体」を追い求めていたからであろう。それ故中国からも評価され、影響を及ぼし続けているのである。それをどう継承し、次代へとつなぐのか、日暮れて途遠しの思いがあるが、両先生の想いを背負い前に進むしかない。

## 註

- (1) 谷川道雄『隋唐帝国形成史論』、上海古籍出版社、二〇〇四年、『中国中世社会与共同体』、中華書局、二〇〇四年
- (2) 溝口雄三『溝口雄三著作集』、生活・読書・新知三聯書店、二〇一一年から二〇一四年四月までに八冊が刊行されている。
- (3) 溝口『中国前近代思想の屈折と展開』、東京大学出版会、一九八〇年
- (4) 溝口「中国における公・私概念の展開」、『思想』六六、一九八〇年、『中国の公と私』研文出版、一九九五年、再録
- (5) 『中国―社会と文化』一〇号 一九九五年
- (6) 拙稿「中国史研究における「社会」と「人間」の把握をめぐって」、『中国―社会と文化』七、一九九二年。ちなみにこの論稿は溝口の依頼によって執筆したものである。
- (7) 谷川「龐勛の乱について」、『名古屋大学文学部研究論集』XI、

史学四、一九五五年

- (8) 谷川『隋唐帝国形成史論』「序説 隋唐帝国の本源について」、筑摩書房、一九七一年

- (9) 谷川「北魏末の内乱と城民」、『史林』四一―三・五、一九五八年、『隋唐帝国形成史論』前掲、再録

- (10) 谷川『隋唐帝国形成史論』「序説 隋唐帝国の本源について」、前掲

- (11) 谷川「北魏官界における門閥主義と賢才主義」、『名古屋大学文学部十周年記念論集』、一九五九年、『隋唐帝国形成史論』前掲、再録

- (12) 谷川「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』六八、一九六一年、『中国中世社会と共同体』、国書刊行会、一九七六年再録

- (13) 溝口雄三氏インタビュー(二〇〇七年四月二八日、於東京大学駒場キャンパス)(ネット上 [raecid.tw/interview%20with%20Prof.%20Mizoguchi.doc](http://raecid.tw/interview%20with%20Prof.%20Mizoguchi.doc) で公開)で中国文学から中国思想に研究方向が変わった契機と、入矢義高との出会いについて以下の様に語っている。「実際は、家業が軌道に乗ってきたので、週に1〜2回大学院に行かせてもらってもよいだろう、ということの内緒で大学院に入ったのですが、大学院が新設された初年度でしたから、学生の数が少なく、2人しかいなくて、予習をやっていたいかなとついていたのいけませんね。最初の一年はこっちもいかなとやっていたのですけど、当時の指導教官であった入矢義高先生から、『こんなことでは見放しますよ』と言われて、これが非常にこたえましてね。というのは、入矢先生の授業は面白く、東大で受けていた授業とは大違いでした。東大の授業は主体の問題を欠如させていましたので。入矢さんは主体むき出しの人なんですよね。毎時間、そういう雰囲気です。

自分の眼で作品を選んで、なぜこの人が自分にとって問題になるのか、自分のなかで燃えているのがわかる人で、非常に共鳴することが多かった。……もともと大学院に入るときは、魯迅を研究するつもりでした。だけど、魯迅より面白そうだと前日に思っ、口頭試問の時に『李卓吾なんかも読みたいと思います』なんて言ってしまったのですね。それを入矢先生ははまにも受けとめられたので、それで李卓吾を始めたのですけれど、当時既に島田慶次さんが李卓吾についての本を出しておられたなどの情報はまったく知らないでいました。入矢先生にまず何から読めばよいでしょうかと聞いたたら、『李卓吾を研究するなら、まず李卓吾を読むべきでしょう』と正論を言われ、神田で『焚書』『蔵書』など計6冊を買って、まず『焚書』を第一ページから読みはじめました。読んでいくと難解な反面、行間に豊かな屈折が感覚出来て、とても面白かった。『焚書』を全部読み終わったら、島田さんの『中国における近代思维の挫折』を読んだら、島田さんは李卓吾を内部まで入って読んでいない、自分の近代観に都合のいいところだけ切り貼りしているという感じを持ちました。そのときに『近代』という問題に出会ったのですね。

(14) 溝口注3, 4著作・論文参照

(15) 溝口「いま儒教ルネッサンスをどう考えるか」、『空潭』一、一九八八年(『方法としての中国』東京大学出版会、一九八九年、再録)

(16) 溝口「儒教資本主義と儒教社会主義」、『UP』、一九八九年一月号、(『方法としての中国』東京大学出版会、一九八九年、再録)

(17) 谷川「六朝名望家社会の理念的構造」、『中国中世の探求』の書き下ろし、日本エディタースクール、一九八七年所収

(18) 一九九五年中国社会学会文化学会のシンポジウム『欲望・規範・秩序』での谷川の発言。『中国—社会と文化』一〇号 一九九五年

(19) 同前

(20) 谷川「中国社会の特質と知識人の問題」、『思想』、一九七二年、十二月号、『中国中世社会と共同体』、前掲、再録

(21) 谷川他訳・解説、王国林著『土地を奪われゆく農民たち 中国農村における官民の闘い』、河合文化教育研究所刊、二〇一〇年、谷川「現代中国農民運動の特質—趣旨説明を兼ねて—」シンポジウム「現代中国農民運動の特質—前近代史からの考察—」の基調報告、『研究論集 河合文化教育研究所』一〇号、二〇一二年他

(22) 溝口「明末を生きた李卓吾」、『東京大学東洋文化研究所紀要』五五、一九七一年

(23) 溝口注3, 4著作・論文

(24) 溝口注4論文

(25) 一九九五年中国社会学会文化学会のシンポジウム『欲望・規範・秩序』での溝口の発言。『中国—社会と文化』一〇号 一九九五年

(26) 同前

(27) 谷川「中国史は私たちにとって何か」、二〇〇三年、『戦後日本から現代中国』二〇〇六年、共に河合文化教育研究所刊

(28) 谷川「現代中国農民運動の特質 趣旨説明を兼ねて—」前掲

(29) 谷川編『戦後日本の中国史論争』、河合文化教育研究所、一九九三年、参照

(30) 河合文化教育研究所編『戦後50年シンポジウム 東アジア史を問い直す—「戦後50年」を超えて—』河合文化教育研究所、一九九六年

(31) 「溝口雄三氏インタビュー」前掲

(32) 同前

(33) 『隋唐帝国形成史論』序説 隋唐帝国の本源について」前掲

(34) NHK「E・T・V特集 日本を作った日本人―内藤湖南

一九九四年での発言

(35) 内藤湖南研究会『内藤湖南の世界 アジア再生の思想』、河

合文化教育研究所、二〇〇一年

(36) 溝口『図書新聞』二五三七、二〇〇一年、六月一六日

(37) 溝口「津田シナ学とこれからの中国学」(『津田左右吉全集』

(第二次) 十八巻、十九巻月報、岩波書店、一九八八年

(38) 増淵龍夫『歴史家の同時代的考察について』、岩波書店、

一九八三年

(39) 溝口『図書新聞』前掲

(40) 宇都宮は谷川の大学時代の恩師であり、名古屋大学の助手時

代の主任教授であった。葭森は川勝、谷川と一緒の席(他には

一人ぐらいだった)で、川勝から次のような話を聞いた。二人

は学部生の時授業に出るのがおっくうだったが、宇都宮先生の

授業だけは二人とも欠かさず出た。これに対し、谷川は領き、

宇都宮先生の授業は面白かったと話していた。その二人が宇都

宮の提案で二人だけの中国中世史研究会を始めたとするのは川

勝・谷川の連名で発表された「中国中世史研究における立場と

方法」(『中国中世史研究』、東海大学出版会一九七〇所収)で

書かれている。また、助手時代に研究対象を六朝史に転換した

きっかけが宇都宮との交流にあったことを以下の様に述べてい

る。「当時、名古屋大学の東洋史研究室の主任教授は、宇都宮

清吉先生。漢・六朝史の大家です。私のような生意気な助手に

対しても、とても暖かく指導して下さいました。宇都宮先生が、

ある時僕に言われた言葉ですが、『六軍俱進(六軍俱に進む)』。

天子は軍隊を六つ並べて、一緒に進めていく。これが正統な戦

いの方法だということなんですが、先生は『谷川君、「六軍俱

進」という言葉があるでしょう』と。私は民衆という一軍しか

進めていなかったわけだから、あつと思つたわけです。…六

朝史にどうして転換したかというのは、ひとつは宇都宮先生の

ご提案で、研究室で『晋書』を読んでいたんですね。中文助手

の小守都子さんらも一緒に読んでいました。そういう契機も

あったんですけど、それよりも私が六朝史に本格的に転換し

ていこうとしたのは、唐代の民衆を考えるためには、抽象的な

民衆や非歴史的な民衆、それから「はじめに民衆ありき」とい

うようなことではなくて、民衆の歴史的な性格を考えなければ

ならないと思うようになったからです」(「人と学問・谷川道雄」

『中国―社会と文化』二二、二〇〇七年)。宇都宮は谷川の学問

を考える上で欠かせない存在である。

(41) 谷川『戦後日本から現代中国』前掲

(42) 同前

(43) 谷川「一東洋史研究者における現実と学問」前掲

(よしもり けんすけ 徳島大学総合科学部教授)