

谷川道雄を読む

——共同体論、人間主体、そして日中の未来

李 済滄

はじめに

戦後日本を代表する京都学派の東洋史学者、谷川道雄（一九二五—二〇一三）は、日本の社会思想史領域において異色の存在と言つてよい。

鶴見俊輔（一九二二—二〇一五）はかつて谷川を次のように評している。「敗戦後に、マルクス主義のわくぐみの大流行が日本の史学にあつて、それに対するゆりもどしが、戦後の次の世代の流れをつくつた。日本の中国史にたいしても、おなじ傾向とその逆流があり、敗戦をはさんで京都大学で学んだ谷川道雄は、その分岐点に

たつた」と。^①その分岐点に立っていた谷川は、日中戦争、中華人民共和国の建国、そして文化大革命から改革・開放へといった、まさに生きて動いている中国社会の実態を、紀元三—九世紀の魏晋南北朝隋唐史を中心にした中国史全体から見通そうとしていた。一方、岡本隆司はその最近の研究において、谷川もその論敵の「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」でしまい、「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」ことがなかったと論じている。^②しかし、まさに階級社会という「全時代」によって生み出されている様々な矛盾を克服して、より高次元に人と人との連帯

を求める際、中国中世史研究を通して得られた、いわゆる谷川共同体論にはヒントが秘められているのであって、谷川史学の本質もそこに発見できるのではないかと思われる。

一 唯物論から共同体へ——谷川史学の本質を語る

熊本県水俣市の開業医の三男として生まれた谷川は、母方の祖父が当地で私塾を開いていた。学生の中に、のちに孫文の革命事業を支援した宮崎滔天がいた。長兄の民俗学者・作家の谷川健一（一九二一—二〇一三）、次兄の詩人・評論家の谷川雁（一九二三—一九九五）、弟の日本エディタースクール創設者の吉田公彦（一九三〇—二〇一五）とともに、谷川四兄弟と言われ、それぞれの分野に大きな足跡を残した。⁽³⁾

熊本県立熊本中学校から大阪府立浪速高等学校を経て、一九四五年四月に京都大学文学部史学科に入学したが、七月に応召して九州の福岡で入営し陸軍高射砲隊に属した。ひと月後の八月十五日に終戦を迎え、大学に戻り、一九四八年九月に同学科東洋史学専攻を卒業した。卒業論文は唐代史に関連する「府兵制とその基礎条件」であった。しかし、なぜ東洋史に入ったのか。当時の文学部にはたくさんさんの専攻があるが、これもだめあれもだめと消去していったところ、漢文はわりあい好きで、かろうじて東洋史が残ったという逸話

が、のちに谷川自身によつて語られている。⁽⁴⁾

大学卒業後、谷川は亀岡高校の講師と洛北高校の教諭を経て、一九五二年十一月に名古屋大学文学部助手として赴任した。当時名大東洋史学教授陣には、恩師として仰いだ宇都宮清吉（秦漢史、一九〇五—一九九四）のほか、波多野善大（中国近代史、一九〇八—一九九八）、その後にも京大から来た森正夫（明清史、一九三五—）といった顔ぶれがあつた。ちなみに、同じ名大史学科の同僚には、日本史の網野善彦（一九二八—二〇〇四）もいた。⁽⁵⁾一九七八年十一月、母校の京大に移り、盟友の川勝義雄（六朝史、一九二二—一九八四）と一緒に伝統のある京大東洋史学を牽引した。一九八九年四月より龍谷大学文学部に移り、一九九七年四月に定年を迎える。

谷川は主に中国史における魏晋南北朝隋唐時代を研究の中心としているが、古代あるいは現代社会にも関心を注ぎ、これまでに多くの論考を書き上げ、独自の視点と方法を打ち立てることによつて、日本と中国の学界に影響を与えている。⁽⁶⁾

その研究は、『唐の太宗』（人物往来社、一九六七年）、『隋唐帝国形成史論』（筑摩書房、一九七一年初版、一九九八年増補版）、『中国中世社会と共同体』（国書刊行会、一九七六年）、『世界帝国の形成』（講談社、一九七七年初版、のち『隋唐世界帝国の形成』に改題再版、二〇〇八年）、『中国中世の探求——歴史と人間』（日本エディタースクール出版部、一九八七年）、『谷川道雄中国史論集』上下（汲古書院、二

〇一七年^⑦）などの著作に結実している。一九九四年に河合文化教育研究所主任研究員として着任してのち、内藤湖南研究会を発足させ、二〇〇一年に『内藤湖南の世界』（河合文化教育研究所）を編者として纏めた。晩年には中国維権農民運動の動向に注目しつつ、二〇一年に『土地を奪われてゆく農民たち』（河合文化教育研究所）を監訳して、法律によって社会矛盾を解決しようとする新しい農民層の台頭を高く評価した。^⑧

研究者の生きる現実の世界と、研究対象となる歴史の世界との結合により、いかなる歴史像が作り上げられ、そしてその歴史像の持つ現代的意味とは何かを追い続けていたのが谷川の姿勢である。^⑨そのため、「中国の伝統文化が、世界の将来にはたす指導的な役割」（堀敏一の言葉）を凝視した京都学派の立役者内藤湖南（一八六六一一九三四）の学統を受け継ぎ、階級支配や生産関係を重視するマルクス主義に共感しつつも、唯物論の時代をくぐり抜けようとした。^⑩欧米の学者にしばしば停滞性を特質として指摘された中国史ではあつたが、その中国史に見られる「精神性」と「共同体」こそ新しい世界史把握の鍵であるとした。^⑪経済還元主義を超えて、人間の精神性を加えて「共同体」論を構築したことは、まさに、弁証法的理性批判と言えよう。

二 なぜ今京都学派か

一九三一年九月十四日、二人の中国入学者が興味深い会話を交わした。一人は一九六二年二月二十四日、台湾で急死し、そして蒋介石の日記に「その死は、革命事業と民族復興の建国思想にとつて確かな障害が取り除かれた」と書かれた胡適（一八九一—一九六二）、もう一人は一九五一年十一月、中華人民共和国建国後に毛沢東に「中国の国宝である」と称えられた陳垣（一八八〇—一九七二）であつた。^⑫胡適の日記によると、その日、陳垣はこのような質問をした。「漢学（中国学）の正統はただいま西京にあるのか、それともパリにあるのか。」二人は互いに見つめながら十年後に北京にあることを期待しようと嘆いたようである。^⑬西京は京都のことである。当時京都の中国研究と言えば、何と言つても内藤湖南をはじめ、考証学を尊んだ狩野直喜（一八六八—一九四七）と東西交渉史に優れた桑原隲蔵（一八七一—一九三二）によつて確立された東洋史学京都学派が挙げられる。^⑭

百年近く経っている今日では、胡適、陳垣の学殖を超える学者はおそらく中国にいない。^⑮彼らの賞賛あるいは嘆きからは、逆に京都学派をはじめとした日本の中国研究は高い水準に達していることが分かる。^⑯しかし、この高いレベルにある日本の中国研究は果たして

どれほど日本人一般に受容され認知されているのか、いささか疑問を覚える。一例を挙げよう。近年、両国の関係が決してよろしくない中、中国の動向を動もすれば拡張主義とか、中華思想の再来とかといった、やや偏った見方が日本のマスメディアにあるように思われる。しまいに中国イコール中華思想という奇妙な論理も展開されている。¹⁸ そのような考えの是非を論ずる前に、例えば京都学派の先学たちが打ち出した中国観・中国認識に耳を傾ける必要がある。¹⁹

内藤史学を見よう。後に学界を風靡した生産様式重視のマルクス主義唯物史観と違って、中国史を動かす内在的かつ固有な「潜流」を見出そうとした。時代を構成する「文化」の様式に注目して、いわゆる文化史観を創出した。²⁰ このような史観に依拠して、独創的な「中国史時代区分論」を展開し、「中世貴族論」や中世から近世への移行を主張した「唐宋変革論」など、これまでにない卓越した視点を提供し、日本をはじめ世界の中国史研究に計り知れない影響を与えた。²¹ しかし、湖南の研究は単に中国文化を称賛するだけではない。それは欧米や日本の文化との比較の上で中国史の本質を分析したものである。ごく簡単にまとめると、そこには三つの構造がある。

一つ目は、中国の歴史を上古（太古から後漢の中期まで）・中世（五胡十六国から唐の中期まで）・近世（宋から清朝まで）という三つの時代に区分して、ヨーロッパと同じように中国史にも独自の進歩発展性があることを初めて提唱した。²² 二つ目はそれによって、ヨー

ロッパ文化に対する中国をはじめとする東洋文化の順当性・優越性を強調する。三つ目は「自然征服」の特徴を持つ欧米近代文明に比べ、「世界の民族生活というものの将来を暗示」するものとして、「成熟」した中国文明の持つ世界性を見出したことである。

「東洋学の不世出の巨匠」、「世界史の未来を先取りした慧眼の学者」と言われた湖南の中国論・中国認識は、おそらく一般の日本人に共有される中国イメージとはすこぶる隔たっているのであろう。²³

その後、『東洋的近世』などを著し、「唐宋変革論」を發展させたのが宮崎市定（一九〇一―一九九五）である。宮崎はかつて「独創的なシナ学者内藤湖南博士」なる一文を草し、²⁴ 湖南が独創的な精神を具えた学者であり、日本の中国史研究の先頭に立つたとして、自らが行った中国近世史の研究が先師内藤博士を継承したものと言明した。²⁵ 一方、湖南の「中世貴族論」を發展させるために、「豪族共同体論」を打ち出し、中国史の固有性と世界性を発見しようとしたのが谷川道雄である。谷川も「わが国における中国史研究の最も傑出した先駆者内藤湖南へ回帰することが発想されるのは、理の当然といわなければならない。まことに、山中で道に迷った者は、もともと来た方へ戻らなければならない、のである」と、自分の研究が湖南を祖述したものであると語った。²⁷

そのためか、中国の学界では、内藤湖南、宮崎市定、谷川道雄を、京大東洋史学を代表する三世代の学者として位置付けている。²⁸ それ

は単に年齢あるいは時代の順序によるものではなく、内藤湖南によつて首唱された研究の方法と問題意識が宮崎と谷川によつて継承され、かつ京都学派として自覚しながら学問を修めたことにも起因する。特に近年、京都学派と自認する学者がほとんどいなくなり、京都学派と言われて逆に困惑してしまうような時代の中、内藤、宮崎、谷川の中国史研究とそこに込められた日中の未来への示唆を今一度読み直すことが決して無意味ではないように思われる。³⁰⁾

本稿では、主に内藤湖南の継承と発展との視角から、谷川史学の中核となる、中国史から日本へ、東洋から世界へ、歴史から現代へという思维の構造に着目して、日中の未来を考える手がかりを探つてみたい。

三 「平民の発展」という視座——内藤湖南の場合

内藤湖南は、一八八七年（明治二十）故郷の秋田を離れ上京し、言論界（政教社、万朝報、大阪朝日）で活躍したのち、一九〇七年（明治四十）に京都大学で東洋史学を講義し始める。帝大出身ではないため、講師として着任、二年後に教授になった。爾来、京大のみならず、日本東洋学の重鎮として学界をリードしていった。

中国史研究において、前人未踏の境地に達し得た所以は、つまるところ二点にある。一つは「博」である。「四庫全書の化物」と言

われるように、中国史の多くの領域にその影響を及ぼしたことである。³¹⁾ 今一つは「通」である。つまり中国の現実社会に立脚しつつ、今日にまで至る歴史的展開の論理を追求したことである。『資治通鑑』、『史通』、『通典』、『通志』、『文献通考』、『文史通義』など中国を代表する歴史の名著には、揃つて「通」の文字が冠され、歴史の変遷における内在的つながりが宣揚されている。³²⁾ より根本的に言えば、これらの書物はすべて撰述者が現実の世界に強い関心をもつて書き上げられたものに他ならない。

古代中国の知識人は、本質的に「入世」すなわち学問をもつて社会管理者への道を最高目標とする儒家思想の持ち主であり、常に現実の政治と社会に熱い視線を向けていた「士」である。³³⁾ 「未だ生を知らず、焉んぞ死を知らん」（『論語』先進）という孔子の言葉に見られるように、彼らにとつて、歴史とは、過去の教訓と経験を現実の世界にどうプラスに働かせるかを教えてくれるものである。それ故に、死んだ後の世界とは無縁の存在である。しかし、古と今を一体化したものとは何であろうか。どのような論理で何千年も流れた歴史を捉え得るのか。この至難の業に立ち向かい、斬新な学説を作り上げたのが内藤湖南である。一九二一年（大正十）八月に「応仁の乱に就て」という題で講演を行った。³⁴⁾

大体今日の日本を知る為に日本の歴史を研究するには、古代の

歴史を研究する必要は殆どありませぬ、応仁の乱以後の歴史を知つて居つたらそれで沢山です。それ以前の事は外国の歴史と同じ位にしか感ぜられませぬが、応仁の乱以後は我々の真の身体骨肉に直接触れた歴史であつて、これを本当に知つて居れば、それで日本歴史は十分だと言つていいのであります。

上の一節はよく知られた文章であるが、果たして湖南は何を根拠にしてこのような論断をくだしたのか。そのポイントはほかでもなく「人民」にある。同じ文章の別の箇所に興味深い言葉が残されている。

大体歴史といふものは、或る一面から申しますと、いつでも下級人民がだんだん向上発展して行く記録であると言つていいのでありまして、日本の歴史も大部分此の下級人民がだんだん向上発展して行つた記録であります。

これを見れば分かるように、「人民」の向上あるいは発展は内藤史学における一番重要なキーワードとなっている。

湖南のこの「人民」の権利獲得論の歴史性に少し踏み込んでみよう。日本の立憲君主制（近代天皇制）下の「人民」は、タテマエとしては一律に法制下の平等を保障されていたが、資本制の浸透によ

り、農村共同体は再編を迫られ、自作農は農作物商品生産者に社会的位置を変え、小作農は労働者となつて、都市の工場地帯へ流れた。それを見た湖南は一九一四年に上梓した『支那論』において、

此の開国五十年来が近世と云うのではなくして、社会組織の根底が漸々變つて来た所の時代、即ち武家の勃興からして、それから平民の勢力が加つて来る時代までを近世と謂うべきものであつて、……^{③⑥}

と述べ、開国すなわち明治維新ではなく、足利の末期あるいは鎌倉時代からの歴史を日本の「近世」とみて、その特徴を「平民の勢力が加わつて来る」としたのである。

日本史に対してこのような視座を持つ湖南は、中国史に対しても、やはり「人民」の成長を指針として歴史の移り変わりを洞察した。^{③⑦}『支那論』は、まさにこのような視線で同時代の中国を考察したものである。この書物はもともと講演によるものであるため、厳密な考証を行っていない。しかしその後次々と刊行された代表的な視点・論点の端緒はすでにこの本に含まれている。清朝は一九一一年に起こつた辛亥革命のために崩壊したが、袁世凱の独裁政府は帝政復活を図つた。後の中国の帰趨について、君主制ではなく、共和制であるべきと語るのが、この書物の趣旨である。^{③⑧}湖南は言う。

支那の時局は、走馬灯の如く急転変化して居る。之に対して意見を立てる人々は、動もすれば其の推断の外づれ勝なるが為、いかに支那事情に通達した者でも、他の信用をも落し、自らも茫然たる事が多い有様である。……そうすれば今日支那を統治すべき最善の政策は、其の国情の情力、其の国土人民の自然発動力が、如何に傾いて居るか、ドチラへ向つて進んで居るかというところを見定めて、それによりて方針を立てるより他に道あるべしと思われぬ。此の情力、自然発動力の潜運黙移は、目下の如く眩しいまでに急転変化して居る際に在つても、其の表面の激しい順逆混雑の流水の底の底には、必ず一定の方向に向つて、緩く、重く、鈍く、強く、推し流れて居る……此の潜流」とは何か。

では、「一定の方向に向つて、緩く、重く、鈍く、強く、推し流れて居る……此の潜流」とは何か。

一方には人民の力が、漸々伸びる傾きになつて来て居る。其処へ共和政治の思想が入つたのであるから、実はまだ人民の政治上の知識の準備としては、共和政治を組織するには十分ではないけれども、兎に角元の貴族政治に復るよりか、新しい政治

に入る方が自然の勢ひなので、それで今度の革命と云ふものが、支那の状態から見ると突飛なやうであるけれども、新しい局面に向つて進んで来たのである。是は大体世界の大勢であると云つても宜いから、此の間に一時の変化で独裁君主のやうなものが又起つて、或は袁世凱のやうな人が帝王の位に即くとしても、それは大勢には背いて居るので、今の所では漸々民主的勢力と云ふものが伸びて行き、さうして貴族と云ふものの復興が到底出来ないと云ふ以上は、結局共和政治のやうなものに変わるより他の途があるまい。『支那論』一、君主制か共和制か

人民の力が伸びてきてからは、共和政治以外の政治は考えられない。問題は、この人民の力はいつ、どのように伸びてきたのか。湖南は、歴史の潜流としての「人民」成長の軌跡を追い、時代を千年以上遡つて、唐宋交替期まで辿りついたのである。有名な「唐宋変革論」である。その概要は次のようなものである。

魏晉南北朝時代（紀元三―六世紀）から続いていた「中世」と位置づけられる貴族政治の時代は、唐代中期に至り、貴族の没落にともない、君主による独裁政治がはじまった。これによつて、中世では貴族階層の「奴隸」のように見られ、隋唐期における均田制や租庸調制を通して、一旦国家の直轄となつた人民は、唐中期の両税法によつて、居住や土地所有の「自由」、さらに収獲物を「自由」に

処分できるようになった。湖南はこの「自由」を人民の成長をはかる指針として注目して、唐中期から宋にかけて、かかる人民の「自由」によって引き起こされた政治・経済・文化・社会などさまざまな面における大きな変革を、これまでの貴族的・形式的から平民的・自由的への変化としてとらえた。⁽³⁸⁾

湖南は、この変革を境に、中国における近世へのプロセスがスタートし、人民の「自由」への潮流もそこから脈脈と継がれ、現時点で共和制を選択することがまさにその到達点であると開陳したのである。

それで貴族時代が崩れて、そうして君主も貴族から解放されま
す。平民も貴族から解放される。丁度平民が解放された時代が
即ち君主も解放されて、そうして君主が政権を専有しておりま
したが、それに支配されるものは平民で、その間の貴族という
階級が取れましたから、それで君主専制時代が即ち平民発展時
代になります。（『支那論』一、君主制か共和制か）

同時代の中国社会を観察する際、現実を生み出した歴史的過程からその淵源を求め、「人民」の成長というキーワードをもつて千年以上にわたる中国史固有の潮流を論理的に捉えたことは、壮大な歴史絵巻を描くものであり、近代以降中国史研究の領域において画期

的な貢献と言わなければならない。⁽³⁹⁾

湖南に関する研究は夥しい数にのぼっているが、近年では伊東貴之の指摘に傾聴すべきものがある。すなわち、湖南の「唐宋変革論」や宮崎市定の「宋近世説」について、

それは、君主独裁政治の確立、官僚制の充実、庶民層の勃興、文芸復興的な世俗的文化の開花など、主に西欧ルネッサンスとの対比、それとの比擬的な理解にもとづき、古代・中世・近世・最近世（事実上の近・現代）というかたちでの世界史的な発展法則への確信を根柢とし、そのなかでの中国史の相対的な「先進」性への着目の特徴とするものである。だが……中国史もヨーロッパ史と同様の発展過程を辿るという前提や信憑を基調とするなど、問題点も多い。⁽⁴⁰⁾

と説き、中国にしても、ヨーロッパにしても、全ての文明に普遍的な「発展」のプロセスを求めると、一種の均質化された傾向が見え隠れして、そのことによつて、各文明の独自の価値を追求する志向が逆に減殺されてしまうのではないかと懸念するのである。

後述するように、「平民主義」という視座で独自の中国史論を構成する内藤湖南に対して、その門下生の宇都宮清吉、さらには谷川道雄においては、その歴史観がいわば内包していた「人間主体」へ

の関心を掘り起し、それに検討を加えることによって、湖南の史論のかかる欠陥を克服しようとする。とくに谷川の場合、湖南の歴史観とりわけ近代主義的な偏向に対する一定の批判的な修正を行い、固有性と世界性という側面から中国史における人間の主体性をよりその内実に即して、掘り下げたものと考えられる。

次節では湖南の系譜を引き、その学問を尊敬し、なおかつその影響を強く受けた谷川史学の場合、いかにこの「人民」の視座を継承して新しい地平を開いているのかに注目してみよう。

四 「人間主体」への眼差し——谷川史学の誕生

湖南の中国認識、とりわけ時代区分論については、門下生の宇都宮清吉にその時代設定の仕方に「完結の思想」が希薄であると批判されたふしがある。^⑫ 名大で十六年間にわたり、宇都宮のそばにいた谷川は、「完結の思想」とは「人間主体」（人格）の尊重というイデーに根付いたものであると説明している。明治三十八年に生まれ、いわゆる大正デモクラシーの余韻が残る時代に青春時代を送った宇都宮は、人間相互の支配関係を本質として歴史社会を観察し、階級支配の原理を以て歴史の展開を把握する「支配の歴史学」とも呼ぶべき傾向性を帯びる戦後の中国史学と異なり、支配の原理より、民衆をその存在の原理の上で人間主体としてとらえようとした。その

論理からすると、湖南の時代区分論が中国文化の周辺地域への影響と支配階層の消長という枠組みで東洋史の体系を把握しているのに対して、その影響と消長がそれぞれの時代において中国文化をいかに深化して発展させたかを人間存在の内面から考察しなければならぬというのである。^⑬

確かに、湖南には「人間主体」の言葉が見あたらない。だが「平民の発展」、「人民の力」、「人民」の自由という歴史の潮流を、「主権在民」をベースとする共和制に帰結させたこと自体は、「人間主体」の意識がすでに湖南の思想に内蔵されているように思われるのである。例えば、ジャーナリストとして明治日本のナショナリズムに同調し、積極的に対露開戦や日本の中国内部への経済進出などを主張した湖南の所説を検討しながら、それが中国侵略の正当化へと帰結していくという論理を立てて解釈した増淵龍夫（一九一六—一九八三）の場合でも、湖南の「唐宋変革論」について次のように評している。すなわち前代とは異なる宋以降の新しい動きを、ヨーロッパ的内容をもった「近世」という時代概念で規定し、その「近世」的平民主義の動きの連続の線の上に辛亥革命をおく、という解釈の仕方の中に、西洋史的時代区分——それが西洋近代思想の産物であるという意味で——、西洋思想が、湖南の中国史の内面的理解を制している一面があることは、否定することはできない、というのである。^⑭ 西洋思想が制しているかどうかは別として、宋以降

の歴史発展の流れとして平民主義の動きの連続を捉えた湖南には、「人間主体」の意識がまったくないとは言えないであろう。⁽¹⁵⁾ 少し別の角度から見てみよう。

いまでも谷川論の唯一の専著を撰した奥崎裕司は、内藤湖南、宇都宮、谷川について、「宇都宮氏は、少なくとも精神性において内藤の最高の継承者である。そのまた最高の継承者が谷川ということになる」と指摘している。⁽¹⁶⁾ この指摘を踏まえて、小林義広は谷川の研究の軌跡を辿りながら、宇都宮の媒介で「歴史学」を「人間学」として捉えるという志向性の覚醒が、谷川の共同体研究に深く影響を与えていることを明らかにした。⁽¹⁷⁾ 奥崎、小林の指摘を若干敷衍すると、この「人間学」あるいは「人間主体」の重視こそが、谷川の中国史研究において最も重要なモチーフをなしているのであって、「平民の発展」を主張した内藤史学を継承しながらも、それを補完する形になっていると思われる。ただ、湖南、谷川の考えは、「人間主体」をめぐって微妙に異なっている。それがそれぞれの生きる現実の社会に対する見方の違いである。より明確に言うならば、湖南は自分の生きる時代を高く評価したのに対して、谷川はそれに批判的な立場を取り続けてきたのである。

湖南の姿勢は、大陸文化の受容によって育成され発展し、近代国家としての自立に成功した日本列島の文化を肯定するものである。日本を優れた東洋文明の継承者として位置づけ、近代日本の「天

職」が東洋文化の発揚にあり、場合によっては中国を助ける責務があるとも主張した。⁽¹⁸⁾ しかし敗戦という大きな衝撃を経験した谷川は、日本の国家と社会体制に強い不信感を抱き、敗戦によって戦前の一方的な軍国主義支配から「真の民主主義」へという「未来志向」に託し、そこに「新生日本」の出現を強く期待していたが、その後自身も参加した国民運動については、その反体制組織の多くが「共有物をもたない諸個人の粒子的集合体」に過ぎないと気づいた。⁽¹⁹⁾

この方向（人びとの個体化——引用者）を日本社会の封建的体質から近代化へのプロセスだとして肯定的にとらえる向きもありましたが、私自身の気持はこの変化に対して、すっかり冷えて切つて否定的でした。国民大衆が自己の属する社会に対して、肯定的にせよ批判的にせよ主体として関わる契機は、日に日に弱くなつてゆきました。⁽²⁰⁾

このように、戦後の日本を大きく変え、アジアでは最も豊かな国に導いた民主主義・自由経済の原理にもたらされた負の一面とその本質を喝破したのである。

いわゆる「共有物をもたない諸個人の粒子的集合体」、「主体として関わる契機は、日に日に弱くなつて」いくなどの現象は、個人としての等身大の世界が得られない戦後日本の民主主義建設の限界で

あつて、結局のところ「人間主体」の未完結という問題に集約されるのである。しかし、より重大な問題がある。このような「人間存在の内部」に関わる深刻な問題に対して、解決の糸口はどこにあるのか。

そこで、谷川は人間の根元的な存在形態であつた「共同体」に注目した。「個」としての人間を「越えて新しい共同体社会を建設すること」を唱えたのである。がしかし、この「新しき共同体を未来に求めるといふ自分の気持は、いまの現実によつては検証され得ない」ため、中国の「歴史の中に、脈々たる共同体の存在を確認し」、人間社会の本源である「共同体」の実像と意義を再発見しようとしたのである。

周知のように、「共同体」という言葉自体は西洋史の研究における個人の自由と自立を阻害した近代化の対立物として用いられる概念である。さらにマルクスらに至つては、中国を含むアジア全体の歴史停滞性を論証する際、しばしば「共同体」を登場させていた^⑤。それに対して、谷川は、

ことばをかえていえば、共同体なる概念を、氏族共同体とかあるいは西洋中世のそれに典型化される村落共同体とかのイメージのみに固定してはならないということである。中国には中国的型態の共同体秩序が存在し、またそれが歴史の進歩とともに

展開と変容のあとを見せる。^⑥

と断言し、中国史の進歩性と固有性を掲げる内藤湖南の学問を継承し、「個」を重視するあまり、人間と人間の連帯感を希薄化させてしまふ、いわば西洋近代化の「影」の部分を批判し続け、「共同体」の存在を中国史固有のものとして発見し、そこに世界的意義を賦与させようとした。さらに言う。

わたくしは共同体が普遍的な人間の存在様式であるという命題に立つて始めて、階級・階級闘争・階級止揚等々の意義が理解されるとおもふ。階級闘争とは共同体の含む矛盾の両側面の闘争である。闘争が権力をもつ少数者と無権力の大衆という形で行われるのは、権力者の圧制によつて不利益を受ける個人の数が多いうだけではなく、圧制が共同体の具有する人間存在の普遍性を破壊するからである。民衆は自己に与えられる苦痛への抵抗を通じてこの普遍性を守る闘争に参加する。中国における民衆反乱が全面的な内乱をみちびいていく過程は、こうした個々の抵抗を出発点として新王朝樹立という共同体再生の志向を形成していく過程でもある。^⑦

中国史の特質を探求する過程において、民衆が与えられた「苦

痛」と「圧制」への抵抗を通じて「普遍的な人間の存在様式」を守るといふ中国の型態の共同体を考えたのは、谷川史学の持つ意義と言えよう。要するに、「平民の発展」という内藤湖南の中国史研究の視座を受けながら、それを「人間主体」への探求にまで推し進めたのが谷川の立場である。それは一面で、自分の生きる現実の社会からの一種の孤立感とでもいふべきものである。孤立した位置に自分を置くからこそ、全体に対する視野が開け、また中国の現況を単なる隣国・外国の時事と見ず、自分を含めて世界全体の問題として考えたのである。要するに、長い間「人間らしい世の中は今の日本や中国に見られない」と心の中で叫び続けた結果が、その共同体論になり、国家論になり、また現代中国論になったのである。

五 谷川共同体論——中国史の固有性と世界性を発見する

内藤湖南から受け継いだ、歴史と現実をつなげる論理の模索を、谷川は戦後六十年間ずっと持ち続けていた。実証主義に基づき、中国史の内部構造を克明に描き出したその研究は、中国の現状、たとえば現下の農民問題も射程におさめたのである。その特徴は単に時事問題としてこれらの現象を考えず、秦漢帝国以降二千年来の中国史の展開の最新部分として構造的に把握している点にある。そこに内包される官と民の問題を、中国的なものと限定せず、日本を含め

た世界全体にかかわる普遍的な問題としていたのである。結局、それは現代社会においても民衆が真に自己の所属する国家の主体たり得るかという問題に帰結する。しかし、なぜ中国がその実験の場となり得るか。それは、すでに内藤湖南に洞察されたように、中国は千年以上も前から人民が「自由」の地位を取りつつあったためである。官民の問題は後ほど触れることとしよう。ともかく民衆が真に自己の所属する社会の主体となる観点から現代中国を観察し、さらに同時代の中国を前近代という長大な歴史の流れの中に位置づける考え方は、世界の中国研究にはほとんど見られない視点である。

多岐にわたる谷川の研究において、「豪族共同体論」はその中核と言つてよい。つまり、魏晋南北朝時代の地域社会は豪族を中心とした一種の共同体と考えていたのである。唐宋変革の母胎となる隋唐帝国の形成過程を検討した際、政治中心の正史記録の底に私欲の抑制や災害時の救済など、周辺の自営農民との連携を重視する地方豪族の動きが大いに貢献した点に気付いた。そこで主体的に行動する豪族の道徳・人格の発揚が中核となる魏晋南北朝時代の地域社会を一種の共同体社会としてとらえ、その力がやがて隋唐帝国形成の原動力となつていくと主張した。いわゆる「豪族共同体論」の誕生である。¹⁴⁾ その骨子は次のように概括することができる。

後漢末、一部の豪族の露骨な私的収奪によつて、地方社会は崩壊に直面した。そこで、やはり豪族層の出身で清流派と呼ばれる人々

が、自営農民との間に形成した共同体関係を維持することにとめたのである。ここで留意したいのは、天災、戦乱、社会矛盾など混乱を極めた時代に新たに結成したこの共同体を維持、再生させていくものが、他でもなく豪族による道徳実践、すなわち人格と倫理精神であつたことが強調されていることである。それは儒家のモラルと道家の無私の思想を結合した倫理観念である。⁽³⁵⁾

この人格や倫理精神は地方社会において宗族や郷党に物資を施して救済した賑恤行為、農事の指導、紛争の調停、利殖の放棄などの形であられる。その一方で、地方社会の民衆はこのような人格や精神に対して敬慕の念を抱くようになっていく。こうした豪族と民衆の関係は土地などの生産手段の有無に基づく収奪被収奪の関係ではなく、一種の融和と連帯によって結ばれている。また、民衆の支持を受けた豪族は地方社会の場で形成された輿論、すなわち郷論の評価を受け、やがて中央政府に仕官するようになっていく。九品官人法という貴族的官僚制度はこのような構造を示すものに他ならない。⁽³⁶⁾

六朝の豪族は、人びとの救済の他、農事指導や争い事の調停、教育などにも当たったが、さらには地域防衛の中心ともなり、戦乱や匪賊の襲撃に際して、地域の人びとを指揮して、村落を防壁で固めて防戦した。また、豪族の親衛部隊にはその隷属民や郷里の民衆が充てられ、こうした地域防衛隊が国家の正規軍に編成されることも

あり、やがて隋唐帝国の基礎となっていく。⁽³⁷⁾

この豪族共同体論について、かねてから批判され、ひいては激しい論争にまで発展していたことは、よく知られた事柄である。その批判はおおよそ二点に集約できる。一つは、社会統合の力として人間の道徳や精神性を余りに強調し過ぎではないかというものである。共同体といつても、その再生産構造は第一義的には、水利事業あるいは共有地などといった生産面での協同によるのである。そこで人と人との連携や連帯を物質ではなく六朝時代の豪族たちの精神あるいは人格に求めた谷川の説は、この唯物史観の原則から逸脱しているものであるとしている。二つ目は、豪族と民衆もしくは自営農民との関係をこのような精神的な結び付きにおいて強調する立場は、階級闘争・階級支配といった階級間の対立をおろそかにしているのではないかという批判である。⁽³⁸⁾

谷川共同体論への批判は主に東京学派、あるいは歴史派（歴史学研究会）と呼ばれる研究者によって行われていたのである。その特徴とは、唯物史観に基づいて「共同体」を想定する場合、中国史の各時代における基層社会の実際の生産構造や秩序を明らかにし、それによって中国史を説明しようとする点にある。そこで、構造よりも人間の存在、階級よりも人々の連帯を意識して中国史の固有性と世界性を追い求めた谷川共同体論との間に、理解の行き違いが生じて来る。言い換えれば、中国史を全体として、どのように系統的に

理解するかという視座で両者は一致しているものの、地主階級と自営農民、支配者と被支配者といった機械的階級対立論では歴史の展開は説明できず、「人間」という存在を階級の視点だけでは定義することが出来ないという反省から生み出されたのが谷川共同体論である。⁽⁵⁷⁾ただ、谷川は決して階級を否定していない。階級と共同体との関係について、

「共同体」論の趣旨は、階級関係を軸としながら、その個々の立場を超えて人びとが共生をはかること、この努力によって社会を維持してゆく、という点にあります。⁽⁵⁸⁾

と語り、「共同体」の中に階級関係もたえず存在し、共同体の本質が「階級共同体」にあることを明らかにしたのである。「階級」を「共同体」存続の基軸として、両者の相互関係を構築することも、両者を分断してとらえる従来の考え方に対する全く逆の構想である。また、公有地など物質を媒介とするヨーロッパ的生産共同体と異なり、人間の精神・人格による生存共同体の特徴を次のように説明している。

私が豪族共同体論で問題にしたのは、単なる社会構造としての共同体というだけでなく、民衆の生存を保証する社会体制およびその理念でした。⁽⁵⁹⁾

「階級」の差、あるいは「個人」の立場を超える内在的意志と精神こそ、「共存」、「共生」という人間としての基本課題を達成させる先決条件であることが、ここに示唆される。

一方、「豪族共同体論」でも明らかになったように、構成員としての豪族と周辺民衆との間には、ヨーロッパにおける奴隸主と奴隸、もしくは領主領民のような身分的差別が希薄であり、両者とも国家の「編戸」たる民である。その民から道徳的・能力的にすぐれたものが「士」と呼ばれる階層に属し、やがて国家の管理者たる官僚階級を形成していた。官と民による「国家共同体論」がここに構想されたのである。⁽⁶⁰⁾

先秦時代の氏族、秦漢帝国の能力主義に基づく官僚、中世の貴族（豪族）、そして近世の科挙官僚はこの「士」の系譜に入る。中国の歴史は総じて言えば、この官と民による「国家共同体」の移り変わりであるが、その維持と繁栄は、根本的に「士」の精神の発揚にかかっている。なぜなら、天下民衆の救済を責務として担うのが、ほかでもなく中国の「士」を「士」たらしめる所以であるからである。⁽⁶¹⁾しかし官というのは、権力の掌握者である。中国の場合、官と民との間に身分上における差別はないが、一種の「非身分的身分制」（谷川の造語）は存在した。「権力は腐敗する傾向を持つ。絶対的権

力は絶対的に腐敗する」というイギリスの歴史家ジョン・アクトン（一八三四—一九〇二）の名言に概括されるように、官として個人の欲望に駆り立てられ、公権力を乱用すれば、たちまち民衆の利益を侵犯し、その反発が共同体を動揺させたことは、中国の歴史において、再三証明されている。

谷川は、このような王朝倒壊のメカニズムとその原因を、「階級」と「共同体」との連動関係の角度から説明を試みたのである。

いかなる階級社会でも、民衆との共存なしに社会は成り立たないのです。さらに、階級制度が民衆生活の安定を保証することができなければ、階級制度は存在理由を失って崩壊するのです。⁽⁶⁵⁾

他方において、「このような、宗族・郷党から成る地域社会を指導する人格的な力が、彼らに王朝官人の地位を保証したのである」と指摘したように、⁽⁶⁶⁾ 他人との共存・共生に努めることは、官にとつて共同体の維持という責任を果たすものではなく、管理者としての地位と正当性をも保証することになる。つまり、私欲の抑制と他人への救助が確かに人間の精神と人格による内在的な発揚であるが、自他ともに益する行動でもあることが、谷川の共同体論によって揭示されている。⁽⁶⁷⁾

注目に値するのは、人格や道徳の発揚を力説する谷川共同体論に

共感し、⁽⁶⁸⁾ 中国明清時代の地域社会を一種の共同体的・自治的空間として認識する傾向が一部の研究者にあるようである。溝口雄三によれば、この自治もしくは共同性とは、地域の救荒事業を主導する社倉・義倉や郷村社会で発達した善会・善堂・善学あるいは宗族のつながり、ギルド、民間の自衛組織である団練、郷董制、学会など、様々な形での自発的な道徳行為や慈善的な公益活動によって展開されるものである。このような社会の特徴は、ある種の威信や功利もあるが、道徳的な共同体を志向するものが見て取れる。そして、このような共同体的な社会は、社会契約論を基調としつつ、個人や都市、ギルドなどによる法的な権利の獲得や保証を目指す近代西欧の市民社会もしくはヨーロッパ的な地方自治とは全く異質なものである、⁽⁶⁹⁾ というのである。

このように、明清時代の地域社会もしくは近代ヨーロッパ的な社会に見られる共同性は、自発的な道徳行為や慈善的な公益活動あるいは法的な権利の獲得などに反映されるのであり、ある面では一種の社会構造論にも見えるのである。そこで浮上してきた問題は、すなわち、伊東貴之がつとに指摘したように、国家権力なり、公権力に対しての民間社会といった構図が、とりわけ明清の中国社会においては、全くと言って良いほど当てはまらないことである。むしろ「個」と「共同性」や「公共性」といった問題を直ちに「アジア的価値」などに結び付けて、安易な「東洋」回帰とすることを警戒し

つつ、近代西洋や欧米自体に含まれる自己否定的な契機をも踏まえ、より高次の「普遍」の追求が必要である。⁽⁹⁾では、このような高次の「普遍」の追求が谷川共同体論において読み取ることができるのであるか。

すでに述べたように、「谷川共同体論」は単なる社会構造論ではなく、士―民が共に生きるための社会的結合として、国家経営にも適応させることが可能であるということである。中国古代社会と国家の構造を実際に見てみると、「士」という階層、「官―民」という構図、または「非身分的身分制」という現象が長期にわたって存在した理由と根拠は、まさに「共同体」に関わっているのである。

だが、谷川の史論が根拠としたのは「豪族共同体」における豪族層のモラルであり、それが辛亥革命後の共和制における「人民」ないし「民衆」のそれに継承されているかどうか、辛亥革命後、軍閥乱立期を経て、蒋介石国民政府の時期、そして日中戦争期を通じてそれが保持されていたかなど、検討すべき課題となろう。

この課題に対して、谷川は次のような考えを提示している。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中にあり、「家族共同体」の延長に「血縁性の宗族共同体」および「地縁性の郷党共同体」が据えられているが、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辛亥革命は、端的にいうならば、「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る。つまり、辛亥革命後の軍閥抗争期を通じて、自衛的に共同体秩序を守る組織がつくられてゆくようであるが、革命後の課題は、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 でなければならないと展望した。⁽¹⁰⁾そして、このような展望に基づいて、近代中国の将来を次のように着想している。

辛亥革命を契機に、二千余年に亘る帝政時代は終焉を告げ、共和制の新時代に入った。それでは、国家共同体の時代もここに終わったのであろうか。私はそうは考えない。私がこの小文で、国家共同体の語で表現してきたのは、民衆の安寧と福祉を目的とする一大共同体世界のことである。国家はその世界の実現のために存在し、国家の運営に当たる人びとは、そのための倫理と能力を具えた者でなければならない。これは中国古来の理想であり、この理想が後世の人びとに伝承されて来たがゆえに、中華民族はその長期にわたる歴史を存続させてきたと考えられるのである。⁽¹¹⁾

すなわち、内藤湖南が論述した、「平民の発展」という歴史潮流の到達点としての共和制に入っても、「民衆の安寧と福祉」を目的

とする中国社会の共同体世界がなお存続し続けると予言したのである。なぜなら、それは中国古来の理想として代々に亘って伝承されてきたからである。民衆が自由の地位にありながら、社会全体の調和を目指そうとする中国社会の固有性と普遍性、さらにその進歩性はここに示されたのである。

考えてみれば、古代・中世・近世といったそれぞれの歴史段階において、政治、経済、文化、科学技術など、さまざまな面でヨーロッパに遜色することなく、場合によってはそれを凌いだ中国の古代文明であるが、近代的立場から、それを「専制的」、「停滞的」、「特殊的」、「後進的」などの先入観で指弾することは、果たしてどれだけ中国史の潜流や本質を見ていたのかが甚だ疑問であると言わざるを得ない。

ヨーロッパの近代では、ギリシャの自由民、ローマの自然法と市民観、さらにキリスト教の平等権利などのいにしえの価値観を蘇らせることにより、近代文明が作り上げられている。そのことを見れば、「共同体」という中国史の固有性とそこに付随する普遍性を徹底的に追求することが、谷川の中国史研究が教えてくれた大きな示唆ではなからうか。⁽¹³⁾

六 日中両国の未来をどう考えるべきか

中国の学界では、近代化のプロセスにおいて、アジアより欧米、中国より日本が進んでいるという見方に同調して、自国の文化を批判し、欧米のそれを無条件に謳歌することが、これまでの一部の考えのようである。⁽¹⁴⁾ それとは逆に、欧米や日本よりむしろ中国史の展開が順当であると指摘したのは、内藤湖南であり、谷川道雄である。

無視してはならないことは、湖南にしても谷川にしても、決して西洋文化の価値を否定していない点である。湖南の場合、「平民の発展」、「古代・中世・近代」、「共和制」などの用語からも、ヨーロッパの近代思想を強く意識していたことは言うまでもない。⁽¹⁵⁾ 谷川の場合も同じことが言える。「真の民主主義」、「共同体」、「人間主体」という言葉自体は、西洋的近代思想に見られる概念である。ただ、欧米の文明と価値観の負の側面を鋭く洞察し、それを克服する方法を東洋文明に求めようとすることは、二人に共通した姿勢である。湖南は、西洋文明ではなく、中国の文明を「世界の民族生活」というものの将来を暗示⁽¹⁶⁾ するものとして位置づけた。谷川の「共同体論」も、現代社会への克服を二点に集約している。すなわち、「共生」という現代社会に共通する問題の解決と、個人主義を中核とする社会原理への批判である。

今の世界は、「経済の発展」、「経済至上主義」などの呪縛に絡め取られている。その結果、人と人、地域と地域、人間と自然とのつながりが日を追って希薄になっていることは、誰しも否定できない事実である。豊かさを求めるあまり、貧富の格差の拡大、家庭の崩壊、環境の破壊など、人間存在そのものを問い直すほど深刻な問題が次々と人類に襲いかかってくる。

欧米や日本のような先進国入りを目指している中国も、同じような問題に直面していると指摘した谷川は、問題の本質を次のように語る。

日本と中国という二つの世界に、薦のように巻きつかれながら、私はそこに人類としての課題が共通に横たわっていることを感じます。それは、人びとがまだ自分の属する世界の主人公になり得ていないのではないかという印象です。⁷⁶

言ってみれば、「人間主体」の未完成という問題は日本、中国を含む人類共通の課題として現代社会に突きつけているのである。⁷⁷

二〇〇六年に亡くなったアメリカの経済学者ガルブレイス (John Kenneth Galbraith, 一九〇八―二〇〇六) が、利益ばかりを追求するあまり「公共心」を喪失したことがアメリカ企業暴走の原因であると再三警告したことは、まだ記憶に新しい。⁷⁸ いわゆる「公共心」とは、

つまり谷川の言う他者との「共存」であろう。ただ、谷川から見れば、「公共心」の喪失は企業だけに留まらず、個々の人間内部まで深く侵入しているほど深刻である。

では、どのように克服すればよいのか。「非封建的中世——六朝時代の世界史的意義」という論文を見よう。

近代市民社会は、純粹に対等な個人と個人との関係を原則として成り立っている。しかし、その個人間の結合が、相互の共存を保証するものでない限り、個人と個人とは離反し、場合によつては敵対的關係に立つことさえある。今日全世界を風靡している市場原理は、この共存の思想を欠いているために、さまざまの人間の危機を生んでいる。これを克服するために、個々人はある種の徳を具えるべきであることを、中国の歴史は私たちに教えてくれる。⁷⁹

いうまでもなく、「公共心」の喪失、「共存」思想の欠如というのは、あくまでも近代文明に齎される負の一面であり影の部分である。「個人」の自由と権利の尊重、そしてそれに基づく民主主義の建設は人類文明を飛躍的に発展させた近代ヨーロッパ文明の中において、最も重要な思想である。上掲した文章を見れば分るように、谷川は「個」を否定せず、問題が個と個を連結するはずの共存思想の欠如

にあり、それを克服するために、個人の自由と権利を保証しながら、個々を超える「徳」を共有しなければならないと指摘している。

だが、「人間主体」を谷川の言う「中国的型態の共同体」に求める場合、たとえば清朝三百年の間、支配階級を占めた満州族は旗の組織、蒙古族、チベット族、回族も漢族とは異なる生活組織を保っていたことも考慮に入れなければならないであろう。袁世凱が「五族共和」の旗を北京に翻したのに対して、内藤湖南は、辛亥革命が漢族中心の運動となっていて、統合の論理がない以上、「満州の朝廷と云うものが倒れると同時に、各種族の領土と云うものは、解体してしまうのが当然の事である」と提案した。⁽⁸¹⁾しかし、儒教的倫理的な徳治共同体を考える谷川は胡族と漢族の世界を超えた新しい共同体社会を隋唐帝国の成立に発見したのである。

わたくし自身の隋唐帝国に対する理解は、胡漢両族の共同体社会が相互浸透によって合体し、新貴族主義の国家を建設したのだという点に帰着する。それは中世的共同体の結晶したすがたであり、その意味において中世国家の完成とよぶにふさわしい。⁽⁸²⁾

谷川の北朝史研究によれば、新貴族主義が制度的実体を取るようになる北朝後期では、胡族と漢族の民衆同士が一つの共通な立場に存在しつつあった。つまり、それぞれ軍事と生産という中原国家の

二大機能を担っている。軍事なしには生産の安全は保証されず、生産なくして軍隊の維持は不可能である。軍事と生産のこのような協同関係こそは、北朝後期から隋唐帝国に至る時代における人間存在の基本条件なのであって、これらの円滑な運営を欠いては、人々の生は全うされない。この意味において、この協同の世界はすぐれて公共的な性質を帯びている。胡漢の民衆は、この公共的世界を根柢から担う存在にはかならなかったと、いうのである。⁽⁸³⁾要するに、漢族中心主義ではなく、貴族・豪族と民衆、異民族と漢族との協力・合作に基づく隋唐帝国の性格はその実証研究によって明らかにされている。そこに感銘を受けた奥崎裕司は「天下は諸民族のひしめきあう世界であった。風俗・習慣・言語を異にする諸民族が争闘する世界であった。その世界を調和させるためには、それこそ至公無私が求められた」と、隋唐帝国の意義とその本質を捉えたのである。⁽⁸⁴⁾

小林義広は、個人の段階から「家」や地域社会（郷党）へ向けて、人間の連帯組織の範囲が拡大してゆくどの段階においても、「公」（すなわち「徳」）が、「私」（すなわち「個」）を超え止揚する過程と捉えている谷川共同体論に理解を示しつつも、その考えの背景には、飢饉や戦争という極限状態にある特殊六朝的な時代環境が前提とされているとする。そして、「私」を超え「公」に生きようとする谷川の捉え方に対して、これでは恰も、個人あるいは家庭が中世ヨーロッパの修道院の如くで、人びとはそこで信仰生活をおくる

修道士や修道女のように禁欲的ですからあるといえないかと疑義を呈しながら、家族員相互の相手に対する思いやり、きわめて自然的・人間的な感情から発するモラルによつて家族や秩序を維持していくと主張する宇都宮の所説との相違を論じている。⁸⁵⁾

共同体論の東西比較において、精神性の問題を論ずる限り、宗教の問題も欠かせないのである。谷川が豪族共同体論を主張する際、儒学と道教思想を取り上げていたが、ヨーロッパの場合、キリスト教会と皇帝と封建領主、地域共同体の關係が地域によつてかなり違う。それが市民社会の違いにも影響する。中国の場合、共同体の問題を考える際に、近代では国民国家内の民族構成、つまり権力と宗教・民族の問題が不可避に關係する。日本の場合は国家神道の組織化とそれへのリアクションが見られるが、谷川はそれをどのように考えていたのだろうか。かつて六朝時代の宗教について、次のように語っている。

千数百年前の六朝時代に、個人とか自己とかを考えるのは時代錯誤だという考えもありうるであろう。しかし、いかに原始的な時代にも個人は存在し、自己意識もあつた。ましてや六朝時代は、たとえば普遍宗教の時代である。普遍宗教の使命は個人を救済することであつた。その個人とは、いかなる個人であつたか。近代の個人が社会から自立したところに存在するとすれ

ば、六朝の個人は、社会とどのようなかわりをもっていたのだろうか。豪族の宗族・郷党に対する友義は、当時における個人のあり方の一例を示すものではなからうか。⁸⁶⁾

豪族と民衆の精神的な連帯關係を重視するのが谷川共同体論の特色であるが、豪族による救済の思想には、当時盛行した儒教や道教や仏教などの利他の精神が影響していると見ている。たとえば、現実を否定する「無」の思想が契機となつて、そこから「私」を超えると同時に、永遠の生を願う超俗の宗教である道教と、この「無」の思想を前提として、「諸法皆空」という「空」を中心にした仏教思想が展開したのである。そこで、人と自分との対立の中で、その關係を止揚し、人間社会の連帯というものを生み出していく。谷川は、これを「無私」あるいは「抑私」の思想と理解して、「利己心を殺し、全体につくすことが、共同体を支えるもの」としながら、集団の指導者は、「私」から超越することが、まず要求された。「私」から抜け出ることのできる人間でなければ、集団の長となることができなかつたと、六朝時代における豪族共同体と宗教、そして地域と国家権力との關係の一斑を示唆している。⁸⁷⁾

このように見れば、確かに谷川には私欲の抑制や「個」の超越などを強調しすぎる嫌いがあるかもしれない。問題は、共同体なり国家などの公権力にあつては、「私」的性格を自ら抑えて制限してい

かなければ、社会や地域の人々との共存の体制を形づくることが出来ないと歴史事実が存在する。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が、その主体が士大夫階級であり、公権力の担い手でもある。このような「公」「私」もしくは官と民との関係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「個」や「私」の拡大化によって破壊したとき、調和していた「公」と「私」の関係がしばしば対立関係に陥っていく。このように指摘した谷川は、「公」「私」の矛盾を克服するためには、官と民の関係をどのような形で構築したらよいのかということについて、次のように述べている。

対立的官民関係をのりこえるためには、官が真に民衆の福祉のために献身する存在とならなければなりません。そのような官は、この社会における真の主体化を目指す民衆の運動の中からしか生まれないでしょう。⁽⁸⁸⁾

官、すなわち権力側が民衆のために献身することは、つまり「徳」であり、他者との共存をはかる具体的な現れである。ただ、その前提となつているのは、やはり「真の主体化」を備える民衆の存在でなければならない、というのである。

かつてヘーゲルは、ヨーロッパ人が持つ「主体的自由」を自然の

太陽よりさらに輝いている「心の太陽」と例えていた。⁽⁸⁹⁾ 東洋文化の価値を顕彰し、それを世界の将来に期した内藤湖南の学問と思想意識を継承した谷川が中国史の固有性・世界性として探求してきた「共同体」の意義は、個人を照らすだけではなく、個他ともに照らす太陽をもつことが中国の歴史にあったことを揭示したところにある。個を超え、他者と共存する「徳」を具え、それによつて完成してゆく「人間主体」とは、日本と中国、そして人類を未来へ向かわせる確かな原動力になるに違いない。

結びにかえて

最近の日本の学界では、総じていえば、九〇年代以降の中国の政治的・経済的状况に対する批判的な見解が顕在化してきている。そのため、実証的にも、必ずしも精査されることなく、過去の歴史を見る場合にも、そのままそれが投影されるような傾向が一般的になっているのである。⁽⁹⁰⁾ その一方で、中国史の研究がより専門化・細分化してしまつた上に、実証主義や文献史学もしくは史料批判の名の下に、研究者自身の問題意識や価値観を不問に付するような、研究対象に対する些か懐疑的で、シニカルな考え方や感覚が浸透し、支配的になつてしまつた。そこから、中国史の発展からその世界性を追い求めようとした、どちらかと言えば、理想主義的な見方とし

ととらえられがちな谷川の所説に対して、批判的もしくは否定的な見方が台頭している。

近年、谷川共同体論に対して、別の角度から疑念を表明しているのが山田伸吾である。すなわち、谷川は、「人民中国」にその「共同体」の最終形態を夢見ているようである。すでに文化大革命の実態などが伝えられており、ベルリンの壁崩壊、ソ連邦解体という世界的な状況の変化が進行した時代は、唯物史観そのものへの疑義を生じさせ、欧米や日本の社会では、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、谷川はこのような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。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と述べている。^⑪

晩年の谷川は自らの長い年月での思惟過程を次のように総括している。

わたしのなすべきことは、過去の歴史のなかに運動の原理をとらえ、歴史運動のギリギリの先端に位置する現代にそれがどうはたっているかを明らかにすることです。それが結局において未来をとらえるもつとも確かな方法であろうと思います。^⑫

このように見えてくると、谷川共同体論において重要な地位を占めている「人民中国」が確かに長い中国史において一つの到着点ではあるが、それは決して「共同体」の最終形態として夢見ているのではなく、共同体発展の終点も意味しない。むしろ「人民中国」の建国精神から共同体的な理念構造と一致したところを見出したが、その後、様々な矛盾や相違が出てきて、そこで生じた問題点を共同体的理念に照らし合わせてゆくと、例えば官民関係を歴史上に残された問題の延長とみなして、それを克服してゆくところに、新しい共同体の再発見を主張したことが、谷川共同体論の内実ではなかろうか。^⑬

中国史研究を通して、「平民の発展」という視座を打ち出したのが内藤湖南である。そしてこれを継承して、「人間主体」の完成という未来への方向を見定めたのが谷川道雄である。「人間主体」とは、「個」だけではなく、「個」を超え、他者との共存を図り、さらに実践してゆく「徳」を具有する人間本来の共同体的精神に他ならない。このように、谷川共同体論は、人と人との連帯を重視する人間存在の様式を中国史上に再発見して、そこに一種の普遍性を賦与したのである。

共同体の鍵は何よりもまず「共生」、「共存」ということにある。ヨーロッパの近代化はよく共同体の打破によって生まれたとされている。しかし、人間とは、結局社会的、集団的に生きるものである。

共同体には人間の個性を喪失させ、あるいは人間の自由を束縛する一面があるかもしれないが、それを克服し、新しい「共生」、「共存」の道を発見することこそ、人類をより高次元へ進化させていく。

二十一世紀の今日、東アジア地域の二つの大国、中国と日本の関係がさまざまな困難に直面している。しかし一方、両国がかつてないほど緊密な関係でむすばれていることも否定できない事実である。それ故に、両国を中心とする東アジア共同体の構築に向け、さまざまな提言がなされている。共同体のような共生・共存の場を想定する場合、単に経済交流にとどまらず、その前提として両国の深い相互理解・相互認識が必要不可欠であろう。たとえば、日本の研究者をはじめ、一般の国民が中国の歴史をどのように理解しているのかについては、中国にとって重要な問題の一つであろう。それが結局相互の価値観と歴史認識に深くかわつていく。

先に谷川の思想と学問が中国の学界に大きく影響を与えたと述べたが、その受容の過程は順風満帆ではなかった。一九八三年、初めて訪中した谷川は武漢大学で「豪族共同体論」を中国の学界に紹介した。まさしくその場で一人の若い研究者が立ち上がつて、マルクス主義の階級論から逸脱したものと厳しく批判した。しかし、三十年後の二〇一一年、すでに斯界の著名なる学者となつたこの研究者は、次のような言葉で谷川史学を評価した。

中国史の全過程に内在する矛盾、及びそれを克服する力の構造を提示することを通して、かつて階級原理を一面的に強調することによつて意識的、あるいは無意識的に覆い隠して来た歴史の真相や特殊な様相が豁然と姿を現し、新しい問題意識が生まれるのを促した。……豪族共同体の問題が引き起こした論争は、一筋の春風にとどまらず、新たな理論が起るように活力を注ぎ込んだのである。⁹¹

内藤湖南と谷川道雄の学問は、「唐宋変革論」や「豪族共同体論」に見られるように、日本人による造語にもかかわらず、今はもう当たり前のように中国の学界で使われている。しかし、決して平坦ではなかつた道のりからすれば、学術思想とは、それこそ「緩く、重く、鈍く、強く、推し流れて居る」文化交流を通して、はじめて地域と国を越えて共通した知識と思惟として成り立つていくものである。谷川が生涯をかけて唱え続けていた、「個」を重視しながら、他者との共存を「徳」として具現し、真の「人間主体」として国家や民族・地域を越える共同体の実現が、間違いなく日本と中国の未来となるのであろう。

- (1) 谷川道雄・鶴見俊輔『シリーズ 鶴見俊輔と考える④ 歴史の中を人間はどう生きてきたか——私たちの場所から中国中世を見る』(編集グループSURE) 二〇〇八年、二頁。
- (2) 岡本隆司『近代日本の中国観 石橋湛山・内藤湖南から谷川道雄まで』(講談社選書メチエ、二〇一八年、二〇五頁)。
- (3) 谷川兄弟のそれぞれの業績、または谷川家と孫文や辛亥革命を支えた宮崎滔天(一八七一—一九二二)との関係などは、中国でも一般的に高い関心が寄せられているようである。例えば、作家として名高い張承志は『詩と遊撃隊の讖語』(『読書』二〇一四年第九期)なる文章を書き、このことを詳細に紹介している。
- (4) 谷川道雄『中国史とは私たちにとって何か——歴史との対話の記録』(河合文化教育研究所、二〇〇三年)。
- (5) 一九八六年、谷川と網野は中国と日本の中世について対談を行ない、日本列島史、中国中世史の視点から「アジア史像」を再考した(網野善彦、谷川道雄『交感する中世 日本史と中国史の対話』洋泉社、一九八八年)。
- (6) 日中の学界では谷川に関する研究と紹介は、管見の限り、奥崎裕司『中国史から世界史へ——谷川道雄論』(汲古書院、一九九九年)、馬彪『狷介書生谷川道雄——一位日本学者对中国中世の探索』(『文史知識』二〇〇〇年第十二期)、王大健『谷川道雄先生与魏晋南北朝史研究』(『文史哲』二〇〇三年第一期)、侯旭東『評谷川道雄著『中国中世社会与共同体』』(『唐研究』第九卷、北京大学出版社、二〇〇三年、のち『北朝村民的生活世界』に再録、商務印書館、二〇〇五年)、李文瀾『共同体理論——解釈中国『人』の歴史——試論谷川道雄先生の歴史観』(『魏晋南北朝隋唐史資料』第二輯、武漢大学中国三至九世紀研究所、二〇〇四年、のち『文瀾存稿』に再録、湖北人民出版社、二〇一三年)、拙稿『論谷川道雄の中国史研究』(『中国史研究』二〇〇五年第二期、のち『東晋貴族政治史論』に再録、江蘇人民出版社、二〇一五年)、山田伸吾「解説 谷川道雄という磁場」(谷川道雄『戦後日本から現代中国へ——中国史研究は世界の未来を語り得るか』所収、河合ブックレット三四、河合文化教育研究所、二〇〇六年)、胡宝華「内藤史学の継承と発展についての初步的考察——谷川道雄を中心として」(『研究論集』第一集、河合文化教育研究所、二〇一四年)、葭森健介「『共同体論』と『儒教社会主義論』——谷川道雄と溝口雄三の「公」・「私」概念をめぐって」(『名古屋大学東洋史研究報告』三九、二〇一五年)、岡本隆司『近代日本の中国観 石橋湛山・内藤湖南から谷川道雄まで』(前掲)、山田伸吾「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」(『名古屋大学東洋史研究報告』四三、二〇一九年)、李磊「谷川道雄的中国史研究之路」(『許昌学院学报』二〇一九年第三期)、小林義広「谷川共同体論と家族・宗族」(『研究論集』第一四集、河合文化教育研究所、二〇一九年)、童嶺「天可汗的光与影——費子智、谷川道雄撰唐太宗伝記兩種之研究」(『復旦学报』二〇一九年第五期)、王在建「日本京都学派的代表性人物谷川道雄」(『許昌学院学报』二〇一九年第四期)などが挙げられる。
- (7) この論文集は、谷川の没後、門下生たちによって、谷川の生前に出版された前掲の研究著作から外れた論文を収録するものである。
- (8) 谷川の学問的軌跡が前掲小林義広の論文「谷川共同体論と家族・宗族」に簡潔にまとめられている。
- (9) 森正夫「序に代えて——『谷川道雄中国史論集』上下巻所収の四十篇を読む」(前掲『谷川道雄中国史論集』)を参照。
- (10) 谷川の思想宮為と先人との関係は、谷川自身が書いた「歴史家の本棚第Ⅱ架(十七) 不世出の歴史家たちとの出会い・司馬光・マルクス・内藤湖南」(『日本古書通信』七七巻五号、二〇一二年)が参考になる。
- (11) 前掲奥崎裕司『中国史から世界史へ——谷川道雄論』を参照。
- (12) 陳紅民・段智峰「差異何其大——台湾時代蔣介石与胡適対彼此間交往的

- 記録『近代史研究』二〇一〇年第二期）を参照。それによれば、一九六二年三月三日の日記に書かれた「先週の反省記録」には、蒋介石は「胡適之死、在革命事業与民族復興的建国思想言、乃除了障礙也」と記している。ちなみに、胡適が亡くなったその日の蒋介石の日記には「晩、聞胡適心臟病暴卒」と記されている。なお、陳紅民は上の論文の続編である「台灣時期蒋介石与胡適關係補正」、『近代史研究』二〇一一年第五期）において、三十年にわたる付き合いの中、蔣・胡二氏の間交錯・共通認識・友情が対立・相違・衝突より多いと評価している。
- (13) 張榮芳・曾慶瑛『陳垣』（金城出版社、二〇〇八年）を参照。
- (14) 曹伯言整理『胡適日記（一九三一—一九三七）全編（六）』（安徽教育出版社、二〇〇一年、六〇四頁）。
- (15) 礪波護・藤井謙治編『京大東洋学の百年』（京都大学学術出版会、二〇〇二年）を参照。
- (16) 二十世紀二十年代、胡適、陳垣、陳寅恪を代表とする中国史学界の動向などについては、姜萌『把漢學中心奪回中國——二十世紀二十年代中國現代文史之學的形成歷程』（『史學月刊』二〇一七年第一期）を参照。
- (17) 日本の中国史研究のレベルと現状を、中国の日本史研究との比較といった視点からとらえて評価するものとして、周一良『日本學者研究中國史論著選訳』序（劉俊文主編、黃約瑟訳『日本學者研究中國史論著選訳』第一卷『通論』、中華書局、一九九二年）が挙げられる。九〇年代に書かれたのであるが、今日でも参照に値すべきと思われる。
- (18) 日本の学界における「中華思想」の系譜については、王柯『在歷史與歷史學論述之間……二十世紀日本的『中華思想』說』（『民族主義與近代中日關係——「民族國家」、「辺疆」、歴史認識』所収、香港中文大学出版社、二〇一五年）を参照。
- (19) 中国の西洋史研究を代表する学者の一人である孟広林は、最近「世界史研究『中国学派』建構的反思与展望」（『新疆師範大學學報』哲学社会科学版、二〇一七年第六期）なる論文を公表し、これから世界史研究領域における「中国学派」を構築していくに当たり、世界の中国史研究によく知られている二つの学派、すなわち内藤湖南・宮崎市定・谷川道雄を主とする「日本学派」と、ジョン・キング・フェアバンク（John King Fairbank）・ベンジャミン・イサドア・シュウォルツ（Benjamin Isadore Schwartz）・ジョゼフ・リッチモンド・レベンソン（Joseph Richmond Levenson）に代表される「アメリカ学派」を見本として学ばなければならないと主張する。孟広林によれば、かかる二つの「学派」は、学説や理論、そして研究趣旨に独自色を持ちながら、世界的にも有名な学者を輩出し、学界に絶大な影響力を与える成果を生み出しているというのである。言うまでもないが、ここに見られる「日本学派」は、京都学派のことを指している。
- (20) この「文化の様式」については、谷川が詳細に解説した上で、次のように述べている。「湖南のいう『文化の様式』なるもの、今日という人間の生き方、あるいは社会に共通する *life style* といったものに近いのではないかと考えられる。それを『文化』とよぶのは、社会を単なる個別事象の寄せ集めとしてではなく、政治・経済・社会・文化を貫通する時代原理として把握するからに他ならない」と。（内藤湖南の歴史方法——『文化の様式』と『民族的自覚』、『研究論集』第五集、河合文化教育研究所、二〇〇八年）
- (21) 内藤湖南研究会編『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）、張広達『内藤湖南の唐宋変革説及其影響』（『唐研究』第一卷、北京大学出版社、二〇〇五年）、のち『史家・史學与現代學術』に再録、広西師範大学出版社、二〇〇八年）、高木智見『内藤湖南——近代人文学の原点』（筑摩書房、二〇一六年）などを参照。
- (22) 伊東貴之は、湖南の時代区分論もしくは「唐宋変革論」について、ヨーロッパ世界などに対比しての中国史の相対的な「先進」性を認め、そこには一種の世界史的な発展法則への確信を根柢としている側面があると指摘

する。(伊東貴之「伝統中国をどう捉えるか?——研究史上のボレミックに見る儒教の影」、『現代思想』二〇一四年三月号「特集・いまなぜ儒教か」、青土社)

- (23) 高木智見は「湖南の著述が今に至るまで生命力を保っている理由は何か」という問いに対して、「学問的に、より真理に近い所説として、継承し研究するに足る内容を備え、また政治や社会、さらには文化に関する言説が、現在の東アジア世界における種々の課題解決に当たり、さらには人類社会の将来を考えるに当たり、有効な観点や発想を豊かに含んでいる」と分析している。首肯すべき見解であると思われる。(前掲「内藤湖南——近代人文学の原点」、二九頁)

- (24) 『宮崎市定全集』第二巻『東洋史』所収(岩波書店、一九九二年)。

- (25) 『宮崎市定全集』第二四巻『隨筆』所収(岩波書店、一九九四年)。

- (26) 宮崎市定による内藤湖南の継承については、谷川道雄「日本京都学派的中国史論——以内藤湖南和宮崎市定為中心」(『史学理論与史学史学刊』二〇〇三年巻、北京師範大学史学理論与史学史研究中心、李濟滄訳)を参照。
- (27) 前掲内藤湖南研究会編『内藤湖南の世界——アジア再生の思想』まえがき、二頁。

- (28) 例えば、若い世代に属する林暁光が最近に公表した「比較視域下的回顧与批判——日本六朝貴族制研究平議」(『文史哲』二〇一七年第五期)はこのような立場を取っている。

- (29) 例えば、池田秀三「日本京都市の春秋学研究之伝統」(石立善訳、『台湾東亞文明研究学刊』第二巻第二期「総第四期」、台湾大學人文社会高等研究院、二〇〇五年)はその事柄を端的に表している。

- (30) 宮崎市定と谷川道雄の中国史研究における継続性と共通性については、拙稿「宮崎市定の時代区分論について——特に『宋以降近世論』と関連付けて」(『東洋史苑』第七八号、二〇一一年)を参照。

- (31) この評価は狩野直喜によってなされたものである。(「内藤君を偲んで」、

『支那学』七巻三号、一九三四年)

- (32) 前掲宮崎市定「独創的なシナ学者内藤湖南博士」を参照。

- (33) 士と現実社会の関係に関する研究は、余英時『士与中国文化』(上海人民出版社、一九八四年)、閻步克『士大夫政治演生史稿』(北京大学出版社、二〇〇三年)が挙げられる。

- (34) 内藤湖南「応仁の乱に就て」(『増訂日本文化史研究』弘文堂、一九三〇年、のち『内藤湖南全集』第九巻に再録、筑摩書房、一九六九年)。

- (35) 内藤湖南「支那論」一、君主制か共和制か(文会堂書店、一九一四年、のち『内藤湖南全集』第五巻に再録、筑摩書房、一九六九年)。

- (36) 葭森健介は、湖南の学問は日本文化史をめぐる講義で確立されていたという側面を持ち、日本史に対する関心が中国(東洋)史への時代区分へと展開していったと言えると指摘している。(葭森健介「内藤湖南と京都文化史学」、前掲内藤湖南研究会編『内藤湖南の世界——アジア再生の思想』所収、二七二頁)

- (37) 内藤史学における『支那論』の位置については、谷川道雄『唐宋変革』的世界史意義——内藤湖南的中国史構想(『魏晋南北朝隋唐史資料』第二輯、武漢大学中国三至九世紀研究所、二〇〇六年、李濟滄訳)を参照。

- (38) 内藤湖南「概括的唐宋時代観」(『東洋文化史研究』弘文堂、一九三六年、のち『内藤湖南全集』第八巻に再録、筑摩書房、一九六九年)、『中国近世史』(弘文堂、一九四七年、のち『内藤湖南全集』第一〇巻所収「支那近世史」として改題再録、一九六九年)。

- (39) 前掲谷川道雄『唐宋変革』的世界史意義——内藤湖南的中国史構想」を参照。

- (40) 前掲内藤湖南研究会編『内藤湖南の世界——アジア再生の思想』および山田智・黒川みどり共編『内藤湖南とアジア認識——日本近代思想史からみる』(勉誠出版、二〇一三年)所収諸論考を参照。

- (41) 伊東貴之「思想としての中国近世」第一章「中国思想史上の近世」(東

京大学出版会、二〇〇五年、四頁）。

- (42) 宇都宮清吉「東洋中世史の領域」(『漢代社会経済史研究』所収、弘文堂、一九五五年)。

- (43) 谷川道雄「中国古代中世史と人間——宇都宮学の世界」(『中国中世の探求——歴史と人間』所収、日本エディタースクール出版部、一九八七年)を参照。

- (44) 増淵龍夫『歴史家の同時代史的考察について』(岩波書店、一九八三年、七三—七四頁)。ただ、湖南自身がこの点を明確にしていないことも確かであろう。宇都宮の不满の原因はおそらくここにあるかと思われる。

- (45) 吉尾寛は湖南の平等主義との関係をもっとも率直に語っている「清国の立憲政治」(『大阪朝日新聞』一九一一年六月二十五日)に注目して、「湖南の平民主義は、皇帝に対する官僚、官僚に対する士大夫を含む在野の人々のあり方について述べられたものであり、主として、官の権力、官軍の軍事力に依拠しない自立的志向、さらには、そこに内在する対等的な人間関係を表すものと理解されよう」と概括している。(吉尾寛「内藤湖南の中国共和制論」、前掲内藤湖南研究会編『内藤湖南の世界——アジア再生の思想』所収、一九九頁)

- (46) 前掲奥崎裕司『中国史から世界史へ——谷川道雄論』、六一頁。

- (47) 前掲小林義広「谷川共同体論と家族・宗族」。

- (48) 湖南没後、その業績に対する評価は洋の東西を問わずおおむね高いのであるが、日本の場合、前掲した増淵龍夫の『歴史家の同時代的考察について』のように、湖南の思想の本質は中国侵略の正当化へ帰結していく論理を見出そうとしたものであるという厳しい批判も見られる。それはともかくとして、私は、むしろ二人の中国人学者による湖南評価を紹介したい。一九五三年、ハーバード大学の中国史家楊聯陞(一九一四—一九九〇)は、アメリカで最も権威のある学術誌『遠東季刊』(第一二巻、米国アジア学会)に「内藤湖南・『中国近世史』と『中国史学史』」という文章を寄稿し、

その中に「日本のもっとも偉大な漢学者内藤湖南教授」と最大級の賛辞を贈った。二〇〇五年、北京大学歴史系の教授である張広達は五万字にも及ぶ長文「内藤湖南的唐宋变革説及其影響」(前掲)を書き、「内藤の唐宋变革説は、示唆に富む学説として、今日も依然として学術研究を推進し得るのである」と高く評価した。

- (49) 森正夫・葭森健介・伊東貴之「谷川道雄・自述蹣跚六十年——階級・共同体・国家」(『中国——社会と文化』第二二号、中国社会科学学会、二〇〇七年)を参照。

- (50) 前掲谷川道雄『戦後日本から現代中国へ——中国史研究は世界の未来を語り得るか』第四章「未来なき時代」、五〇頁。

- (51) 例えば、秋沢修二はマルクス主義の「アジア的生産様式」論を受け入れながら、「農村共同体」が中国社会の基本的特徴であり、中国社会の「停滞性」をもたらしただ要因でもあると指摘する(『支那社会構成』白揚社、一九三九年)。その他、清水盛光『支那社会の研究——社会学の考察』(岩波書店、一九三九年)も参考になる。周知のように、マルクスは『経済学批判』の序文で、古代・封建制・資本主義のほか、「アジア的生産様式」という概念を提出した。「アジア的生産様式」とは、概して言えば、土地私有の欠如や大規模な公共事業、農業共同体の存在、永続的専制政治などの特徴を有するものとされている。一方、日本の歴史学者一般は西洋の共同体論については、市民社会への再編の構図で考えている。いまでもドイツのフェルディナント・テンニースの社会進化論による『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト』(*Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887, F・テンニース『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト』、杉上原寿一訳、岩波書店、一九五七年)などが指標とされているようである。ただ、テンニースのいうゲマインシャフトは、実際は中世の教会を中心にした農村共同体であり、その再編過程は、イギリス、フランス、ドイツ、中央ヨーロッパで相当異なる。とくに中央ヨーロッパやロシアの場合、オーソドックスの下で地域共同体

がかなり長く強く残存していた。要するに、理念化された西洋中世の村落共同体もまた、ある種の歴史的な所産であつて、様々なタイプの共同体が各国・各地域に見られるのである。これもよく知られた事実であるが、テンニースがマルクスあるいは唯物史観に対して一定の理解を示しつつも、「道德の力」と「道德の意志」を無視したのがマルクス思想の内在的特徴であると指摘したうえ、「ゲマインシャフトの理論は本来的あるいは自然的状态としての人々の意志の完全な統一から始まる」と述べ、「意志の統一」、「人格的依存」がゲマインシャフトの人間関係のあらわれにほかならないと特徴づけている。支配者と従属者による連帯精神を重視する谷川共同体論とこのテンニースの理論との関係については、今後の課題として検討すべきであろう。

- (52) 前掲谷川道雄『中国中世社会と共同体』、一四六頁。
- (53) 前掲谷川道雄『中国中世社会と共同体』、一三三頁。
- (54) 前掲拙稿「論谷川道雄的中国史研究」を参照。
- (55) 前掲谷川道雄『中国中世社会と共同体』所収諸論考を参照。
- (56) 九品官人法における郷論の役割について、拙稿「魏晋貴族体制的形成與郷論」(『江海學刊』二〇一四年第六期、のち前掲『東晋貴族政治史論』に再録)は、谷川の指摘を具体的に実証している。
- (57) 谷川道雄「六朝名望家社会の理念構造」(前掲『中国中世の探求——歴史と人間』所収)を参照。
- (58) 谷川道雄「共同体論争について」(前掲『中国中世の探求——歴史と人間』所収)、佐竹靖彦「中国古代的共同体与共同体論——以谷川道雄的研究為線索」(『佐竹靖彦史学論集』所収、中華書局、二〇〇六年)などを参照。
- (59) 前掲葭森健介『「共同体論」と「儒教社会主義論」——谷川道雄と溝口雄三の「公」・「私」概念をめぐって』を参照。
- (60) 『戦後日本から現代中国へ——中国史研究は世界の未来を語り得るか』

第四章「未来なき時代」、五五—五六頁。

- (61) 『戦後日本から現代中国へ——中国史研究は世界の未来を語り得るか』第四章「未来なき時代」、五八頁。

- (62) 官と民による国家共同体の実態について、谷川道雄「中国国家論序説——階級と共同体」(『名古屋大学東洋史研究報告』三三、二〇〇九年)を参照。

- (63) 谷川道雄「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、二〇〇二年)。

- (64) 佐々木毅は、アクトンのこの警句は歴史の中で行使された権力とその担い手についての判断をめぐる議論にその源を持つてしていると指摘したうえで、歴史学は道德的基準という公平な立場に立つて個々の人物を判断すべきだというアクトンの主張は、「弁護的歴史」に対する「良心的歴史」の擁護という形をとり、良心の観点から権力の担い手たちを鋭く裁く歴史学の性格を強めることになると解説している。(佐々木毅「アクトンと良心の自由主義」、『政治思想研究』Inaugural 卷、二〇〇〇年)

- (65) 『戦後日本から現代中国へ——中国史研究は世界の未来を語り得るか』第三章「人間存在の内部へ」、四四頁。

- (66) 『戦後日本から現代中国へ——中国史研究は世界の未来を語り得るか』第三章「人間存在の内部へ」、四〇頁。

- (67) 都築晶子は、谷川豪族共同体論における社会と国家との関係について、「他の所説が貴族制成立の契機を国家権力という第三者的存在に求めたのに対して、ここでは郷里社会の統合のあり方自体に求めているのである。その意味では社会の支配層が国家の官僚制を構成するという論理が設定されているのであり、国家を社会から内在的に説明しようとする試みでもあると言えよう」と、的確に分析している。(都築晶子「六朝貴族研究の現況——豪族・貴族・国家」『名古屋大学東洋史研究報告』七、一九八一年)
- (68) 一例を挙げよう。溝口雄三はかつて谷川共同体論に対し次のような思い

- を寄せている。「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す」と。(『シンポジウム』『欲望・規範・秩序——中国社会思想の「発展」再考』、『中国社会と文化』第一〇号、一九九五年)
- (69) 溝口雄三「辛亥革命の歴史的個性」(『思想』九八九号、二〇〇六年九月のち『中国思想のエッセンスⅡ——東往西来』に再録、岩波書店、二〇一一年)および前掲伊東貴之「伝統中国をどう捉えるか?——研究史上のボレミックに見る儒教の影」を参照。
- (70) 伊東貴之「中国近世思想史における個と共同性・公共性」(『中国哲学研究』第二四号、二〇〇九年十一月)を参照。なお、歴史における理想主義的な見方への反撥や懐疑という、近年の一般的な傾向として、明清時代の士大夫や紳層の地域社会での活動に対する評価に関して、溝口雄三や大谷敏夫などとは異なり、岸本美緒や山本英史など、もう一世代後継の研究者的場合には、地域社会論といった枠組みの中で、その功利性あるいは威信を求めている政治性など、彼らの行動が、よりプラグマティックなものとして、理解される傾向が強いように思われる。この点について、やはり伊東貴之「清朝史研究の現在」(『日本十八世紀学会年報』第二六号、二〇一一年六月)が参照に値する。
- (71) 前掲谷川道雄「中国前近代社会の基本構造試論」。
- (72) 前掲谷川道雄「中国国家論序説——階級と共同体」。
- (73) ここに附言するが、日本における中国史研究は一九八〇年代以降、研究者の関心はいわゆる個別化・細分化に移り、そこには、中国の歴史を発展的なものとして捉えることにより、より深層的な行動パターンを通して、人々の行動を理解しようとする背景があったと言われている(岸本美緒「時代区分論」、岩波講座世界歴史Ⅰ『世界史へのアプローチ』岩波書店、一九九八年)。一方、近年脚光を浴びつつあるアメリカの中国史研究では、いわゆる帝政後期の中国社会の内在的・長期的変化を解明しようとする「中国自身に即した」アプローチが主流となってきたようである(中島榮章「宋元明移行期論をめぐって」、『中国——社会と文化』第二〇号、中国社会文化学会、二〇〇五年)。この二つの潮流を見れば、「平民の発展」と「人間主体」に視点を置き、中国史の固有性と世界性を追求した内藤・谷川の研究が貴重な先学の経験として依然として異彩を放っていると言わなければならない。
- (74) 特に九〇年代以降「自由主義」と呼ばれた学者たちはそのように主張している。その詳細については、拙稿「現代中国と京都学派の近世論——中国における『近代』の問題をめぐって」(『龍谷史壇』一三四号、二〇一一年)を参照。
- (75) 湖南をはじめとする東洋史学京都学派が欧米の文明に対してどのように見ていたのかについては、前掲「現代中国と京都学派の近世論——中国における『近代』の問題をめぐって」が詳しく論じている。
- (76) 「戦後日本から現代中国へ——中国史研究は世界の未来を語り得るか」序章「個人と国家の未来」、一三頁。
- (77) 日本の戦後の高度経済成長は政府主導で、レッセ・フェールではないことが一般に認識されている。中国の改革開放政策も、政府主導によって行われているのである。その意味では、日本も中国も共通した課題に直面していると言える。
- (78) 王曙光「加爾布雷斯…作為另類經濟学家和公共知識分子的一生」(『北大商業評論』二〇〇六年第七期)を参照。なお、ガルブレイスの業績と思想については、根井雅弘『ガルブレイス——異端派經濟学者の肖像』(白水社、二〇一六年、初版は一九九五年)、伊東光晴『ガルブレイス——アメリカ資本主義との格闘』(岩波書店、二〇一六年)などを挙げておきたい。
- (79) この論文は私のパソコンに保存されているものである。日付は二〇〇四

年五月二十五日である。当時、学界発表や研究会などのため、谷川はいつも自筆で論文を書き上げ、そして私に渡してパソコンでの原稿作成を依頼した。これらの論文はほとんど前掲『谷川道雄中国史論集』に収録されているが、本論文は未発表のままである。しかし、翌年に上海にある華東師範大学編集発行の学術誌『歴史教学問題』（二〇〇五年第一期）に谷川へのインタビュー記事として「把握中国史内在邏輯 重建中国史研究模式——訪（日）谷川道雄教授」という題目の論文が掲載された。この論文で、谷川は「非封建的中世」という自らの造語について詳しく語っている。

- (80) 「五族共和」が出された背景については、楊天宏「清帝遜位与『五族共和』——関于中華民國主權承統的『合法性』問題」（『近代史研究』二〇一四年第二期）を参照。

- (81) 山田伸吾「内藤湖南と辛亥革命——もう一つの『近代』（前掲内藤湖南研究会編『内藤湖南の世界——アジア再生の思想』所収、一五八頁）を参照。

- (82) 前掲谷川道雄『中国中世社会と共同体』、一一六頁。

- (83) 前掲谷川道雄『隋唐帝国形成史論』、一二二頁。

- (84) 前掲奥崎裕司『中国史から世界史へ——谷川道雄論』、一二九頁。

- (85) 前掲小林義広「谷川共同体論と家族・宗族」。

- (86) 谷川道雄「日本における魏晋南北朝史研究の問題」（『中国史学』第二巻、一九九二年）。

- (87) 前掲谷川道雄『中国中世の探求——歴史と人間』、三六—三九頁。

- (88) 『戦後日本から現代中国へ——中国史研究は世界の未来を語り得るか』あとがき、一〇二頁。

- (89) ヘーゲル『歴史哲学』（王造時訳、上海書店出版社、一九九九年、一一頁）。

- (90) 前掲伊東貴之「伝統中国をどう捉えるか——研究史上のポレミックスに見る儒教の影」を参照。

- (91) 前掲山田伸吾「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」。

- (92) 『戦後日本から現代中国へ——中国史研究は世界の未来を語り得るか』あとがき、一〇二頁。

- (93) 二〇〇四年九月に、「和諧社会」というスローガンが中国政府によって正式に提出された。改革・開放に伴う貧富の格差を是正するため、官と民、都会と農村との矛盾を調和して、公平と公正、そして友愛に満ち、人と自然が共生する社会を目指すとするものである。そこに谷川の所説に一致する部分も見取れるように、「豪族共同体論」をはじめとした谷川の中国史研究およびその史論が、中国社会の抱える問題点を見越した、ある意味で「和諧社会」論にも先駆けるような、透徹したものであった点が認められよう。

- (94) 前掲胡宝華「内藤史学の継承と発展についての初步的考察——谷川道雄を中心として」を参照。

【附記】

二〇一六年九月、私は国際日本文化研究センター（日文研）の外国人研究員として一年間の研究生活を送らせて頂くことになった。日文研では、世界各地から来日し、それぞれの「日本」論を国内外の学界に発信しようとする研究者は、その成果を研究報告の形で紹介することになっている。二〇一七年七月四日、私は「谷川道雄の中国史研究から日中の未来を考える——文化交流と学術思想」という題で、東京都港区の国際文化会館講堂にて報告を行った。日文研と公益財団法人国際文化会館（アイハウス）が共同で開催するこのフォーラムは、二〇一四年度から始まり、私の報告はそのシリーズの十一回目となるものである。国際文化会館館長（当時）である明石康先生のご挨拶から始まった報告は一時間半に及び、コメンテーターになって頂いた日文研の伊東貴之先生と東京工業大学の劉岸偉先生は最後に登壇され、溝口雄三先生の中国観、または

中国における内藤湖南の受容といった角度から谷川史学を捉えられ、私の報告に多角的・重層的な視点を加えられた。会場からは、名古屋からお越しになった森正夫先生と、東海大学の小林義広先生、榎本あゆみ先生（現在は名古屋大学）から御助言と御指摘も頂いた。本稿は、当日の報告に基づいて、上記の諸先生から寄せられた御教示のほか、執筆にあたって、さまざまな先生方から頂戴した御助言を参考としつつ、新たに作成したものである。未熟なものではあるが、丁度、谷川先生の七回忌にあたる今年に先生にご報告申し上げたく思う。あわせて、上記の諸先生方、また一年間お世話になった日文研の関係者の方々に改めて心からの謝意を申し上げる。なお、本稿が中国国家社会科学基金「三一九世紀中国与東北亚各国關係研究」（15BZ038）による成果の一部であることを、最後に記しておく。

