

# 江湖・無縁・アゴラ

—もういちど「自由」の在処を探す—

中島 隆博

松方 冬子

内田 力

大木 康

石井 剛

科学研究費 基盤研究 (B)

「東京学派の研究」(代表 中島 隆博)



ブックレット東京学派

Vol. 1

2020年12月



# 江湖・無縁・アゴラ

## —もういちど「自由」の在処を探す—

---

本ブックレットは、2020年7月15日(水)にオンラインで開催されたワークショップ(共催:東アジア藝文書院)をもとに加筆・編集したものです。

本研究はJSPS科学研究費JP18H00618(基盤研究(B)「東京学派の研究」)の助成を受けたものです。

1	ワークショップ開催にあたって	1
	中島 隆博	
2	趣旨説明	4
	松方 冬子	
3	史学史のなかのアジールと無縁	9
	内田 力	
4	中国の「アゴラ」「アジール」「江湖」	19
	大木 康	
5	「江湖」的共同体における学問の楽しみについて	26
	石井 剛	
6	コメントに対するリプライ	37
	松方 冬子	
7	総合討論	46
8	ワークショップを終えて	60
	松方 冬子	
9	宮地正人氏との往復書簡	70
	松方 冬子	
	著者紹介	83

# 1

## ワークショップ開催にあたって

—— 中島 隆博（東京大学東洋文化研究所 教授  
・ 東アジア藝文書院 院長）

中島：本日は多くの方々にお集まりいただきまして、ありがとうございます。私は、科学研究費基盤研究（B）の「東京学派の研究」の代表を務めております中島隆博です。本日は本研究の一環として、松方冬子先生の企画によるワークショップ「江湖・無縁・アグラ——もういちど『自由』の在処を探す」を開催いたします。

初めに「東京学派の研究」とは何かをご説明します。「東京学派」とはその名前から推察されるように、京都学派を強く意識した呼び名です。もともとは戸坂潤が、西田幾多郎の「無の論理」に対して「そんなものは論理ではない」と強く批判し、その批判を込めて西田を中心とするグループを「京都学派」と称しました。それが京都学派の始まりですが、戦後のある時期からその批判的な含意が消えて、今では国際的にも大変知られた強い概念となつて、学術マーケットを形成しています。しかし、日本の近代を考え直すための重要なアプローチとして、京都学派という概念自体の歴史を忘れるわけにはいかないだろうと思います。

それに対して、東京大学を中心とする東京圏の大学がつくり上げてきた学知とはいったい何だったのでしょうか。これは、それほど意識的、明示的に探求されてきたわけではありません。もちろん東京学派などというネーミングはありませんでしたし、何よりも東京学派には、京都学派における西田幾多郎のような「中心」がありません。

とはいえ、東京においても、さまざまな学問が横断的に重なりながら展開されてきました。ところが、その学問的な探究の中で、過去と現在が、意図的に、もしくは無意図的に断絶させられてきた。これが東京学派の大きな特

徴だと思えます。それ自体が非常に特殊なあり方ですが、やはりこれもまた、日本の近代にとって重要な「アゴラ」であった場所なのです。それがどのようなものなのか、その構造を少しでも見てみたい。そのような思いでこの科研を始めました。

このワークショップは東アジア<sup>びいもんしよいん</sup>藝文書院というプログラムとの共催となっています。東アジア藝文書院は私が院長を務めています、北京大学と共同で研究・教育を行っています。日本の学術を単に日本の学術の中から見るだけでなく、より広い文脈から見直していこう、とりわけ東アジアの文脈をよく考えた上で見直していこう、という思いがあります。

また今日のコメンテーターとして、中国研究を長くなさってきたお二人の先生、大木康先生と石井剛先生をお招きしています。なお石井先生は東アジア藝文書院の副院長でいらっしゃいます。広い文脈で議論をするという点で、最適のお二人かと思えます。

そして今回、企画をしていただいた松方冬子先生は、最近、続々と著書をお出しになっていて、今、乗りに乗っている研究者と言ってよいのではないかと思います。今日は松方先生が東京大学出版会広報誌『UP』2020年2月号～5月号<sup>1</sup>の4号にわたって連載されたテキストをめぐって議論をしています。



1 松方冬子「普遍、アゴラ、グローバル・ヒストリー1 ヨーロッパというアゴラ」『UP』568号、2020年2月、同「同2 アゴラは必要か」『UP』569号、2020年3月、同「同3 英語を鍛えるとはどういうことか」『UP』570号、2020年4月、同「同4 グローバル・ヒストリアンは養成できるか」『UP』571号、2020年5月。

もう一人のコメンテーターは内田力さんで、内田さんはこの科研の特任研究員であると同時に、東洋文化研究所で展開しているGlobal Japan Studies<sup>2</sup>でも特任研究員をされています。日本の歴史学を広い文脈で見直そうというのが内田さんのプロジェクトで、今日は松方先生の出された論点に対して応答を試みてくださると思います。

このようなメンバーをお迎えし、今日はきっと素晴らしい会になるものと大変楽しみにしております。それでは、松方先生から趣旨説明をしていただければと思います。どうぞよろしく願いいたします。

---

2 国際総合日本学ネットワーク (GJS)。東大に関わる日本研究者の研究成果の発信や、新しい日本理解をめざした教育プログラムの開発を担当する東京大学内の部局横断型組織。研究者ネットワークの形成と研究情報の発信については東洋文化研究所が責任部局となっている。公式ホームページ：<http://gjs.ioc.u-tokyo.ac.jp/>

# 2

## 趣旨説明

—— 松方 冬子（東京大学史料編纂所 准教授）

今日のワークショップは人文学を横断できるようなテーマで考えようという趣旨で、普通の日本史の研究会とは相当ずれているかもしれませんが、日本史が踏まえてきた考え方や世界の見方の大本にさかのぼって考えていけたらと思います、このテーマを設定いたしました。

人文学は今までいろいろなテーマで研究を続けてきましたが、そのうち何度も取り上げられてきたものの一つが、束縛からの心の解放、あるいは「自由」ではないかと思います。日本語で「自由」というと、例えば『手が不自由である』というのは手が思いのままに動かないという意味であり、その『自由』はヨーロッパでいうところのfreedomやlibertyとは違う」といった方向の議論もありえますが、今日は「自由とは何か」はあえて問いません。問うのは、人間の心を束縛から解放する場、「自由」が得られる場として、何がイメージされてきたかということです。

私は今、東京大学東洋文化研究所・東京カレッジの世界史研究者、<sup>はねだまし</sup>羽田正先生が主導するグローバル・ヒストリーの運動<sup>3</sup>に参加して、海外、特に英語圏の研究者の議論に参加する機会が（さほど頻繁にはありませんが）あります。しかし、グローバル・ヒストリーが正しいか、間違っているか、いいか、悪いかではなく、海外の英語の議論に参加してみると、どうしても話が通じないと感じる場面がありまして、それはなぜだろうと考えたところから、東京大学出版会広報誌『UP』に「普遍、アグラ、グローバル・ヒストリー」

3 科学研究費基盤研究 (S) (2009~2013 年度)「ユーラシアの近代と新しい世界史叙述」日本学術振興会研究拠点形成事業「新しい世界史／グローバル・ヒストリー共同研究拠点の構築」(Global History Collaborative, <https://coretocore.tc.u-tokyo.ac.jp/>)。

というエッセイを連載で書かせていただきました。

エッセイでは、「相互依存<sup>4</sup>から自由な場としてのアゴラ（広場）<sup>5</sup>」のイメージが、小さいところでは法廷、議会、学会、中くらいだと学界、大きいものだとヨーロッパとか市民社会とかにまで共通して当てはめられていて、「アゴラ」が多くの“西洋近代”の制度や概念の根本にあるのではないか、という考えを提案しました。そのアイデアの基になっているのは、東京大学法学部名誉教授の木庭 顕先生による『新版ローマ法案内』<sup>6</sup>に書かれていたことです。そして、アゴラに対案があるとすれば、網野善彦が提唱した「無縁」であろうということをつけ加えました。

日本中世史家であり東大文学部の出身者でもある網野善彦は『無縁・公界・楽』<sup>7</sup>において、西欧の近代以降の自由とは違う日本独自の自由として、「無縁・公界・楽」という概念を示しました。この網野の無縁論は今までさまざまに読まれ、批判もされ、今なお議論の種を提供しています。

最近では、日本近現代史家であり現代思想家でもある與那覇潤さんが『歴史がおわるまえに』<sup>8</sup>および『荒れ野の六十年』<sup>9</sup>において、この無縁について強い思い入れをもって論じておられます。與那覇さんは東京大学のご出身です。

與那覇さんと『日本の起源』<sup>10</sup>という書籍で対談しているのが、同じく日本中世史家で私の後輩でもある東島誠さんです。東島さんは『〈つながり〉の精神史』<sup>11</sup>において「江湖」という言葉に注意を向け、南北朝、戦国あるいは幕末、明治という日本史の転換期において、フェアプレイの精神や討議する合理性の思想を指す「江湖」という漢語が史料中に見られることに注目

4 「相互依存」とは、極論すれば「上下関係の世界」だと言ってよいと思われる。

5 これをアゴラと総称するのは松方の言葉、用語である。そういうことを昔、誰かが言ったとか、みんなの合意であるということではない。

6 木庭顕『新版ローマ法案内——現代の法律家のために』（勁草書房、2017年）。

7 網野善彦『無縁・公界・楽——日本中世の自由と平和』（平凡社ライブラリー、1978年、増補版の刊行は1987年）。

8 與那覇潤『歴史がおわるまえに』（亜紀書房、2019年）。

9 與那覇潤『荒れ野の六十年——東アジア世界の歴史地政学』（勉誠出版、2020年）。

10（太田出版、2013年）。

11（講談社現代新書、2012年）

しています。

そこで本ワークショップでは、今までこのような東京大学の人文学者、あるいは東京大学出身の人文学者たちが繰り返し、そして近年特に注目してきたアゴラ、江湖、無縁という3つの言葉を比較し、同時に<sup>そじょう</sup>俎上に載せることにより、「東京学派」の特徴や目的を探るとともに、また現在、閉塞状況にあるかに見える（そんなことにはなっていないという方も大勢いらっしゃると思いますが）東京大学と日本の人文学にも新たな光を投げかけたいと思います。



図1

ここでもう少し、アゴラについてご説明させていただきます。私のイメージでは、アゴラとは石畳が敷き詰められて、周りを壁や建物が囲まれた広場です（図1）。つまり、「内側」を想起させる概念です。長所としては、人為的につく

られた、あるいは設定されたものであるから、「小さく」することができる。ゆえに、議会や裁判所のような「制度」として実現しやすく、必ずしも概念レベルを共有できない土地でも（例えば日本でも、アフリカでも）制度だけは移植できる。アゴラの空間は無機的ではあるが、ヨーロッパ人が誇りとする「対等」の世界である。アゴラの「外」（アミカケ部分）を表す概念はなく、「外」の表象は曖昧である。

それに対して「江湖」は、朝廷や官の支配するかっちりとした世界の「外側」を想起させる概念です。江湖は中国の概念なので、中国の歴史や社会のあり方（中国に「社会」があるという言い方は問題かもしれませんが）が実際どうであったかということを中心に大きく反映しています。

後でご紹介があると思いますが、「江湖」は、『水滸伝』の梁山泊などをイメージすればよいようです。と同時にアゴラと同じく江湖も、対等の場、あるいは自由の場といった説明もなされるとのことです。内側・外側という違

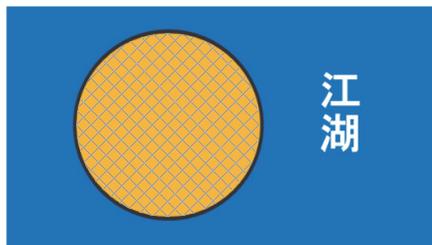


図2

いはあるけれど、アゴラのイメージと似ているだろうと思いました(図2)。ただ、江湖という言葉は人為的なアゴラと違って、自然を(自然という概念もヨーロッパ由来ですが)想起させます。人為的に「つくるもの」ではなくて、自然に

「あるもの」と考えられます。したがって、江湖のほうは小さくできず、制度として実現することはたぶんできない。そして無機的ではなく、むしろ有機的、人間的なものではないだろうか。だから移植も難しいだろうと考えられます。そして、アゴラに反対がないように、「江湖」には対義語がなく、「内側」(アミカケ部分)を指す言葉はないと考えられます。

これらに対して「無縁」とは、「有縁」という概念の対義語らしい。対概念を持つところがアゴラや江湖とは異なるんですね。アゴラや江湖が積極的にそれを表す言葉であるのに対して、無縁というのは縁が「ない」ことを表現しているという点が特徴的だと思います。

したがって、無縁の場は「つくる」とか「設定する」のは難しい。あるいはもしかすると「ある」ということすら難しいかもしれません。ただし、無縁の一番いいところは、有縁と等価の概念として、つまり対概念として理解できることにあるのではないかと思います。

この3つの概念の発見とそれらを巡る議論は、西洋、中国由来の人文学空間のはざまにあって、両者の概念を時に借り、利用しつつ、一方でそれらと対峙し、それらとは違う独自の概念構築、あるいは概念探しを模索する、東京大学と日本の人文学のある種の縮図ではないでしょうか。

この話は、議会でも裁判所でも、市場でも市民社会でも、「アゴラ」と呼ぶことが正しい説明かどうかはわかりませんが(われわれが翻訳された漢語で考えてきたことによって今まで見落としてきたことがあるのではないかと、漢語に翻訳した時点でヨーロッパ人が共有しているものを取りこぼし

てきたかもしれない、といった議論まで踏み込めるのではないかと、とも思っています。逆に言えば、これからもし、英語の議論に巻き込まれるようなことがあれば、こういうこととも対峙しなければならないのではないかと、という問題提起でもあります。

一方、私が今、江湖、無縁、アゴラを問うのは、東京大学の人文学あるいは日本の人文学にあるかもしれない閉塞感と向き合うためでもあります。本ワークショップは、歴史の中に「江湖」、「無縁」、「アゴラ」を探しつつ、同時に、もう一度自由の在処を探すために、我々が生きていくうえで「使える歴史学」を考える試みでもあります。「自由」で活発な議論を期待したいと思います。

中島：ありがとうございました。歴史学という学問の置かれている現在の位置は非常に複雑です。一方に、松方さんも積極的に加わっていらっしゃる一方で、私も端から拝見している「グローバル・ヒストリー」の展開があり、他方には、ではナショナルなヒストリーをどうするのか、あるいはローカルなヒストリーをどうするのか、このレイヤーの関係をどうするのかという問題があります。そうした難しい状況は、端にいる私からもよく見えるところです。

しかしその中でも、どういう形で「自由」を確保していくのかについて（学問にとって自由とは決定的なものだと思います）、その想像力をもう一回鍛え直したいと思うわけです。今回のワークショップのテーマはそこにもつながっていくのかもしれない。

それでは早速ですが、内田力さんからご発題いただければと思います。どうぞよろしくお願いいたします。

# 3

## 史学史のなかのアジールと無縁

—— 内田 力（東京大学東洋文化研究所 特任研究員）

私はコメントの一人目になりますので、まずは松方先生の『UP』誌上での連載エッセイ（以後「松方連載」）での問題提起をレビューするところから話を始めたいと思います。

松方先生ご自身からも先ほどご説明がありましたが、松方連載では、まず歴史学、特にグローバル・ヒストリーにとっての課題として、「なかなか克服されないヨーロッパ中心主義の正体とは何なのか」という点から思索を始められます。そしてその答えとして、「しみついた共同幻想である」と指摘しています。

複雑な人間関係のしがらみから、例えば支配従属関係から離脱したところに成立するアゴラという空間があり、そのアゴラの中では誰でも自由で平等である。そういう空間を、議会なり裁判所なり学会なり、市民社会なり市場経済なりがそろって前提とする。そういう近代的な空間がしみついていて、それがヨーロッパ中心主義の根っこになっているのではないか。木庭顕先生の『新版ローマ法案内』という本をヒントとしながら、松方先生はこうした投げかけを行っています。

この連載では、「ヨーロッパ」はアゴラの拡大解釈か過剰適用によって生じている、としています。アゴラを前提とした歴史理論に照らすと、日本は常にアゴラの外に置かれてしまう。日本はそれなりに近代化したはずなのに（だからアゴラの一員になったはずなのに）、この歴史理論で考えるとアゴラの外になってしまう。これはどういうことなんだろう、というのが日本語における日本史に長らく続いてきた逡巡であると説明するわけです。

そしてその時に問題なのは、アゴラの住人の自意識、すなわちアゴラの外

に対してどういう態度を取るかということだと言っています。全4回の連載のうち第3回では、ヨーロッパ言語が無意識にアゴラの内外を区別する、という話をしています。その具体例として、主体性、交換、社会、恋愛といった概念について、それぞれ説明しています。

そして最終回の第4回では「グローバル・ヒストリアンは養成できるか」というタイトルで、歴史研究者の態度と倫理に踏み込みます。先ほども学会はアゴラの一例であるという話がありましたが、研究者がアゴラの外に対して、学会の外に対してどういう態度を取るのかという、ある意味、倫理的な問題を具体的に説明したのがこの回でした。

松方連載は全4回を通じて、ヨーロッパ中心主義という問題の根深さを重層的に探り、えぐり出し、指摘しています。重層的というのは、世界と日本両方で、あるいは英語圏と日本語圏でそれぞれに別個の問題があるというのを指摘するし、非アカデミズムと学界のどちらかを理想視するわけではなくて、それぞれにそれぞれの課題がある。学界の中でも人文学にも課題があるし、その人文学の中の歴史学でもこういう課題があるということを、丁寧に説明していくわけです。

## 無縁はアゴラの対案か

さて、こうした松方連載に対し、史学史の立場からのコメントを求められている私としては本日、松方アゴラ論の（特に無縁論との関係に注意しながら）学術的な文脈を示すこと、そして、これを通して歴史学にとっての東京学派の系譜の一端を明らかにすることを目指したいと思います。

まず、無縁はアゴラの対案なのかという点について。松方連載では「網野善彦の無縁という概念も、複雑な人間関係の網の目から逃れたい人の居場所という意味で共通しているし、対案と言える」との示唆がありました。

『無縁・公界・楽』は初版が1978年の網野善彦の著作です。その中で「無縁」は、網野善彦が副題にある「日本中世の自由と平和」を考えるときに、中世史の中から史料語を3つ持ってきたうちの冒頭に出てくるために非常に象徴

的に取り上げられている事例です。

例えば近世でいうと江戸時代の縁切寺のように、女性がその寺（尼寺）に駆け込むことによって離婚、離縁が成立するとか、中世の駆込寺や無縁所などのように、ある場に駆け込むと世俗との縁が切れて、例えば罪の追及を逃れることができるといった「縁の切れる場所」として網野は無縁を紹介しています。

一方で、松方先生は連載の中で、「誤解を恐れずに簡単に言えば、『無縁』とは避難所である」と書いています。「避難所」というのは、災害時の避難所ではなく、「アジール」<sup>12</sup>のことだろうと思います。ここでもう一つ概念が出てきました。

「アゴラ」と「無縁」と「アジール」を登場した順に時系列で並び変えると、アジール、無縁、アゴラという順番になります。では、この3つの概念はどのような関係になっているのか。実は、「アジール」を巡って、これだけで東京学派の史学史が説明できるのではないかと考えています。その流れをざっくりとまとめると、人類学に始まり法制史を経由して、そして歴史学に行く、という流れになります。

日本のアジール論にとって出発点になっているのは、ロンドン大学の人類学者エドワード・ウェスターマーク<sup>13</sup>が1909年に『Encyclopedia of Religion and Ethics』という事典の項目で各人類社会でのアジールについてまとめた記事だと思われます。日本でのアジール論で言及されている文献を時系列順に追っていくと、最初に出てくるのがこの文献なのです。

そして日本でアジール概念を最初に紹介・導入したのは、法学者の穂積陳<sup>ほづみのぶ</sup>重<sup>しげ</sup>が最初ようです。穂積はロンドンに留学をしていましたので、おそらく上記のウェスターマークの議論を何らかの形で聞いたのでしょう。

12 英語 asylum、ドイツ語 Asyl。犯罪人や奴隷が復讐などの制裁から守られるように、法や慣習で認められた場所のこと。歴史上、教会・聖地・自治都市などがアジールになることが多かった。一般化して、統治権力の及ばない特殊な場のことを指す概念になった。ギリシャ語に由来。

13 Edvard Westermarck。フィンランド出身の人類学者・社会学者（1862～1939）。ロンドン大学等で活動。

ちなみに、東京学派との関係で言うと、穂積陳重は帝国大学法科大学長を歴任した、後の東京帝大の法学部の祖という存在です。そして初めてアジールに関して言及したのが1916年の講演でした。

穂積は法律とは進化していくものだという考え方を取っており（法律進化論）、進化の一形態の中で、野蛮から文明に到達する途中に出てくる現象として避難所（Asylum）があると言っています。避難所は私力制裁を収めて公権力に移す一つの方法であって、『旧約聖書』にもそういった事例が出てくるんだという話が出てきていて、このあたりもウェスターマークの文献通りの紹介をします。この1916年の講演の中で穂積は「本邦及支那においてこれに類似したものを強いて求めるならば、虚無僧寺の習俗及び移郷の制<sup>14</sup>がこれに類似しているということが出来ようか」と書いている<sup>15</sup>。実際、近世では虚無僧の寺に入ると幕府からの追及を逃れられるという習俗があったそうで、これが日本でのアジールの言及のおそらく最初であります。

この穂積の指摘からもうちょっと時代が下って関東大震災の頃、1923年前後に縁切寺とアジールに関する研究が東京で相次ぎます。その代表的人物として、穂積陳重の息子である穂積重遠<sup>しげとお</sup>、そして弁護士の沢田例外<sup>れいがい</sup>、そして東京帝国大学文学部の平泉澄<sup>きよし</sup>という3人がいます。

穂積陳重の息子の穂積重遠は（重遠も東京帝大の法学部の先生でした）、民法の中の家族法の中の一部として日本の離婚法の歴史を研究していました。離縁状（三行半）や縁切寺の慣習の調査を進め、1922年と23年には縁切寺の代表である鎌倉の東慶寺や群馬県の満徳寺の資料調査を行って、「縁切寺なるものもやはり世界的に一般的な逃避制度（asylum、refuge）の我国に於ける一現象である」と指摘をします。ある意味で、父親の研究を継いでいるような形です。文献の発表も、「離縁状と縁切寺」という連載論文を1922～23年に出しています。

これとほぼ同時期に縁切寺に関心を持って活動していたのが沢田例外で

14 律令上の制度。恩赦によって死罪を免れた殺人犯などを対象に、本籍地から他郷に移す措置のこと。  
15 穂積陳重『復讐と法律』岩波文庫、1982年、43頁。

す。沢田は日大の法律科の出身ですが、穂積重遠と交流がありました。穂積重遠が縁切寺そのものを研究していたので、重遠と沢田の共通の友人だった宮武外骨<sup>16</sup>が二人の研究がバッティングしないようにとりもって、沢田は縁切寺に関わる川柳の研究をすることになりました<sup>17</sup>。ちなみに宮武外骨は、自身が東京帝国大学の法学部に設置させた明治新聞雑誌文庫の管理者でもありました。

東大法学部にゆかりをもつこうした研究者たちに対して、文学部では、中世史家の平泉澄<sup>18</sup>は1926年に『中世に於ける社寺と社会との関係』の中で「アジールは中世と共に起り、中世と共に亡びた」と、日本中世史を特徴付けるためにアジール概念を利用しました。近世の縁切寺は例外的な現象であって、アジールの本場は中世なのだと言主張し、アジールと日本の中世を強く結び付けたのです。

このころ急に、こうして東京を中心にアジール研究や縁切寺研究が盛んに出てきました。その背景には、おそらく江戸時代や明治時代が歴史化されていったことがあると思います。鎌倉にある縁切寺の東慶寺は明治時代にいったん廃寺同然になり、運営形態も変わったことで調査が可能になった。さらに東慶寺の風習を保存・記録しようという考えも出てくる。それに外来の人類学知が加わり、この時期にアジールと縁切寺の研究が進んでいったわけです。

戦後もこうした研究が引き継がれます。東京帝国大学、東大法学部の教授だった石井良助が縁切寺の研究をしています。縁切寺を知ったきっかけは、穂積重遠先生の親族法の講義ではなかったかと思う、と言っています<sup>19</sup>。その石井の縁切寺研究をまとめたのが1977年の『日本婚姻法史』で、これを読んで中世史に応用しようと思ったのが網野善彦なのです。

16 著述家・文化史風俗史研究家（1867～1955）。

17 宮武外骨編、五猫庵主人（＝沢田例外の別名）『縁切寺：川柳松ヶ岡』半狂堂、1923年。

18 中世史家（1895～1984）。後年、皇国史観の代表的人物として有名になる。平泉は1923年に大学院に学位論文を提出した。その書籍版刊行を計画する途中で関東大震災が起り、書籍用原稿は焼失してしまった。そのため、学位論文の原本を使って、『中世に於ける社寺と社会との関係』を刊行したという。

19 石井良助『日本婚姻法史』創文社、1977年、380頁。

網野善彦は東大文学部出身ではあるのですが、『無縁・公界・楽』を発表した時は名古屋大学に勤めていて、当時、日本史研究者の中では網野の活動で名古屋の歴史学が面白くなってきているという評判があったそうです。この作品の意義は、アジールの観点によって日本史全体を分析・叙述する仮説を作ったことにあると言えます。ちなみに、1980年にブカレストで開催された国際歴史学会議<sup>20</sup>で、網野の『無縁・公界・楽』のエッセンスをまとめた英語要旨が代読されたそうです<sup>21</sup>。

こういうある意味、東京を拠点とした文学部系の歴史学と法学部系の歴史学が折り合いながら、そして1978年の無縁という概念、特にアジールという概念、世界的な概念であるアジールがちょっと後ろに引いて、代わりに日本独自の概念として無縁のほうが出てくるという形で、戦後、網野によって、この事例がフィーチャーされるわけです。

網野の『無縁・公界・楽』の発表後、80年代には歴史研究者を中心に、新興の社会史の代表作として大きな論争が巻き起こり、2000年代になると、東洋文化研究所の安富歩先生と、先ほど松方先生から言及のあった東島誠先生の間で、無縁の解釈を巡るちょっとした論争もありました。ここで確認しておきたいのは、アジールよりも網野の提起した無縁のほうにさまざまな解釈が付与されていく様子です。

## 松方アゴラ論の学術的文脈

では、松方アゴラ論はどういう位置付けになるかを考えてみたいと思います。

松方先生が参照したとおっしゃっていた東大法学部の名誉教授である木庭顕先生の『新版ローマ法案内』を私も読んでみました。松方先生が連載の中

---

20 英語 International Committee of Historical Sciences、フランス語 Comité International des Sciences Historiques。1900年に創設された5年に1回、各国の歴史家が集まり開催される学術会議。「歴史学のオリンピック」との異名をもつ。フランス語名の略称から CISH と呼ばれることも。参考：榊山紘一『歴史家たちのユートピアへ—国際歴史学会議の百年』刀水書房、2007年。

21 予稿集 *XVe Congrès International des Sciences Historiques, Bucarest, 10-17 août 1980* に要旨が収録されている。

で書いているようにたしかに非常に難解な本なのですが、人類学知、特に贈与・交換論をローマ法読解に援用しています。1997年の『政治の成立』という本では人類学の神話論をかなり積極的に使っていることから、木庭先生の方法をまとめると、贈与・交換論など人類学知を積極的に古代ギリシャ・ローマ法の解釈に援用するというスタイルを持っていると言えます。

その意味では、東大法学部の法制史の伝統を受け継ぐ先生であると同時に、1970年代・80年代の知を積極的に取り入れている先生である。ちょっと雑な言い方になってしまいますが、その木庭先生の議論を松方先生が取り入れて、「アゴラ」を考え出した。つまり、アゴラか無縁かというよりは、無縁も木庭先生の議論も、実は同じ分析枠組みでの2つの現れ、同じような知的伝統の中に属する2つの議論であって、その上に松方先生のアゴラ論が乗っている。だから、「無縁」は「アゴラ」の対案というより、翻訳に近いのではないか。実際、木庭先生のこの本の第1章は、網野無縁論の用語で翻訳可能だと私は読みました。

こういった流れを最後にもう一回まとめますと、アジールの史学史は、人類学に始まって法制史を経由して、歴史学あるいは本日の松方先生のアゴラ論に流れている。とりわけ東京学派の歴史学を考える際は、文学部系の歴史学と法学部系の歴史学（法制史）がより合わさっていて、後者が外来の知の受容・翻訳に果たした役割を確認する必要があると思います。

これは余談ですが、人類学から歴史学への影響関係ということで私が想起したのが、オランダのヨハン・ホイジンガ<sup>22</sup>がライデン大学での人類学知を吸収しながら、晩年の1938年に『ホモ・ルーデンス』を執筆し、遊び論を展開したことです。ホイジンガには『中世の秋』(1919年)という有名な本があり、西洋史の学者というイメージがありますが、もともとはインドのサンスクリット学からキャリアをはじめています。そして、かれはライデン大

---

22 ヨハン・ホイジンガ Johan Huizinga。オランダの歴史家 (1872~1945)。1942年にはナチス・ドイツにより強制収容所に収監され、まもなく釈放されるが、その後も軟禁状態に置かれた。オランダ解放の直前の1945年に亡くなる。

学という人類学の一大拠点だった大学に就職します。オランダが広大な植民地をもっていたために、それを研究する人類学が進展していたのです。これは「ライデン学派」と呼ばれて、フランス構造主義人類学の前史としてしばしば紹介されます。ホイジンガはそのライデン大学で1915年に教授、1932年に学長になります。かれはライデンに蓄積された人類学知に関心を寄せ、文明・未開を問わず、世界中の社会での「遊び」の位置づけに注目し、壮大な文明論として『ホモ・ルーデンス』を発表するわけです。この本では、アゴラと語源を同じくする「アゴーン（古代ギリシャ語の「闘技」）」という概念にも言及しています。このように、アジールにせよ遊びにせよ、研究上の着目点のやりとりがあるという意味で、歴史学と人類学の関係はかなり深いものであると思います。

最後に、松方アゴラ論の射程について手短にお話ししたいと思います。

まず課題として、ヨーロッパ中心主義がどれほどまで「ヨーロッパ」由来なのかは、今後、細かく見ていく必要があると思っております。つまり、ヨーロッパ中心主義が発生してしまったのはどこのだれのどのような態度に起因するのかということです。「ヨーロッパ」といってもそれがイギリスなのかオランダなのかフィンランドなのか、あるいは非ヨーロッパの側なのか。

また、松方アゴラ論の市民論・民主主義論としての側面は見逃せないと思います。グローバル・ヒストリーの社会的役割を考えると、「地球市民」や「民主主義論」に言及する先生がいらっしゃいます。例えば大阪大学の桃木至朗先生たちが『市民のための世界史』<sup>23</sup>という本を出しています。グローバル・ヒストリーの役割を考えることは自然と、市民や民主主義を考えることにつながっているわけです。グローバル・ヒストリーと市民論の関係には個人的に可能性を感じているのですが、松方アゴラ論もそういった思索の一つとして捉えられるでしょう。

それから、松方先生が連載内の随所で人類学由来の概念に触れているこ

---

23 大阪大学歴史教育研究会編、桃木至朗ほか著『市民のための世界史』大阪大学出版会、2014年。

とからすると、歴史学と人類学知の関係はどうなっているのだろうかという話も気になります。人類学者が作り上げた、他社会を俯瞰することで得られる知識というのがあってと思います。近代初期、それは人類学以外の研究者にとってかなりの衝撃だったはずで、歴史学の議論のなかにはそのときの議論がまだまだ残存しているのでしょうか。とくに世界史像の形成には想像以上に大きな役割を果たしたのかもしれませんが。松方先生の連載で交換（tradeとexchange、贈与交換論）や無縁（アジール論）に触れられているのを読んでそう感じました。

最後に東京学派との関係について。ちょっと挑発的な言い方になりますが、「東京学派は消える寸前に輝くのか?」。この科研での議論を踏まえての問いかけなんですけど、グローバル化や英語化のような現代的な課題が近代的な課題にかぶさったところに、現在の東京学派の特徴があるのではないかと、それを歴史学の分野で浮き彫りにしているのが松方連載だと考えています。この科研では、東京ローカルの学知の特色は現在、消滅後あるいは消滅寸前だという前提で議論してきているのですが、そういう状態だからこそ、近代的課題と現代的課題の両方が明瞭に見えるようになっていて、包括的な壮大な議論がしやすくなっているのではないかと。それはもし完全に研究がグローバル化・英語化してしまったら絶対に解決できませんので。だから消える寸前にこそ輝くのです。

以上です。どうもありがとうございました。

中島：ありがとうございました。われわれが学生の時は網野善彦さんの議論にずいぶん影響されました。なるほど、網野さんの議論がまさに東京学派の系譜の中にあっただということがよくわかりました。平泉澄まで出てきたかと思いましたが、当然そうなのでしょう。でも、そこから網野さんはどういう形で身を引き離していったのかですね。やはり私などはそこにも興味があります。

アゴラとは違う無縁のあり方を考えてみると、もともとアゴラはギリシャ

語ですからそこからの連想として、柄谷行人さんなどがよく使っていた「イソノミア」という概念を思い出します（これはあまり良くない概念ですけども）。そうすると、デモクラシーの手前の状態を表す言葉である「イソノミア」的なものとアジールとはどういう関係にあるのかということも気になるところではあります。

いずれにしても、内田さんには松方先生の論考を大変よく東京学派の系譜に位置付けていただけたかと思います。

続きまして、今度は大木先生にコメントをお願いいたします。

# 4

## 中国の 「アゴラ」「アジール」「江湖」

— 大木 康（東京大学東洋文化研究所教授）

ご紹介いただきました大木です。今回は貴重な勉強の機会をお与えいただき、大変ありがたく思っております。松方先生の文章を読ませていただき、私は中国文学が専門ですので、中国におけるアゴラ、アジール、それから江湖について考えてみたいと思います。

アゴラをひとまず「自由な言論空間」として捉え、中国にそういう空間があったのかということから考えていきたいと思います。

東京大学に、<sup>しよくもんしょう</sup>稷門賞という賞があります。ご寄付をいただいたり、東京大学のために貢献された方々に贈られる賞です。

稷門というのは、戦国時代、齊の国の都の門の一つですが、そこに諸子百家といわれる多くの学者たちが集まってきて議論を戦わせたということで、それを稷下の学と申します。そういったアゴラ的な場があったということになっております。

ところが、秦の始皇帝が全国を統一すると焚書坑儒があり、その後、漢代になると儒教が国教化されます。議論がすべてなくなったわけではないと思いますが、儒教国教化以後は、儒学以外の学問は正統から外れます。百花齊放・百家争鳴といわれるような自由な発言ができる時代の後には、決まって締め付けが来る。こうしたことが中国の歴史の中で繰り返されています。

私が専門としている明末という時代も、『金瓶梅』<sup>24</sup>のような小説が出てくる時代ですので、自由というか、ある意味だらけた時代であったかと思いま

24 明代の長編小説(16世紀末に成立)。作者不詳。全100回。『水滸伝』での一エピソードを題材にして、山東を舞台に、葉を商う新興商人・西門慶が大富豪に成り上がって破滅するまでを描く。西門慶をとりまく女性たちをめぐる赤裸々な性描写でも知られる。

す。それが清に入ると、少し引き締まった空気が支配的になります。

では、漢代の儒教国教化以後、中国における自由な言論空間はどこへ行ったのか。よくはわかりませんが、あるいは魏晋の時代のいわゆる「竹林の七賢」のような隠者の世界に行ったのではないかと思います。ただし、竹林七賢を含め、この時代の隠士は実は大貴族、大豪族であったという点も押さえておく必要があります。

時代は下って、元の時代の頃から、いわゆる「文人」と呼ばれる人が出てきます。文人とは立身出世のための科挙の試験に応じたり、あるいは政治の世界に足を踏み入れたりせず、純粹に文とか藝とかの世界に生きる人たちを指す言葉です。こういった人たちの集まりは「雅集」と呼ばれましたが、このあたりはちょっとアゴラ的です。

また、明王朝が滅んだ後の清初の時代に、「遺民」と呼ばれる人たちが数多くあらわれます。清の時代になっても清朝に仕えない人たちのこと（遺民はいつの時代にも、王朝交替期にはいたのですが）。

私が興味を持っている人の一人に冒襄<sup>ぼうじやう</sup>という人がいます。彼は水絵園<sup>すいかいえん</sup>という素晴らしい庭園を持っていて、そこにいろいろな人が集まってくる。その中には明の遺民たちもいます。一歩外へ出ればそこは清朝の天下なのですが、水絵園の中には明王朝の時間が流れている。これもちょっとアジールの空間のように思います。

ここで少し、「アジール」について考えてみます。中国で、古く『詩経』の中にも出てくる言葉に「溥天<sup>ふてん</sup>の下、王土<sup>もと</sup>に非ざるは莫<sup>な</sup>し」と、「率土<sup>そつど</sup>の濱、王臣<sup>ひん</sup>に非ざるは莫し」という表現があります（小雅・北山之什）。「土地はすべて王のもの、人はすべて王の臣下」いう意味で、理論上は王の支配の及ばないところはない、つまりアジールなどというものは存在しないことになっているわけです。

ただ実際には、「三不管<sup>さんふかん</sup>」とか不管の地などと呼ばれる、王の支配の及ばない場所があります。後でお話する『水滸伝』の梁山泊や、香港にかつてあった九龍城などが典型的な三不管の地です。

## 「江湖」の4つの語義

さて、次に「江湖」ですが、中国語の大きな辞典である『漢語大詞典』で江湖という言葉を引きみると、4つほどの意味に分類されています。まず一番目の語義は文字通り川と湖です。そこに、おそらく用例として一番古い『莊子』が掲げられておりますが、これから紹介する通り、これにもちょっと別の含みがあるようにも思います。

二番目の語義として「四方各地」とあります。このあたりの語義がおそらく、日本語でいうところの「世間」と近いのだらうと思います。日本で「公共圏」と「江湖」を結び付ける議論があるのは、このあたりから出てくるのではないかと思います。

三番目として「隠士の居所（隠士が住む場所）」とあります。禅の世界でも江湖という言葉が出てきますが、これも「出家者の世界」を指しているようです。

四番目の語義が、「四方を流浪し、藝、薬、占いなどによって生活をする者」。いわゆる香具師やしのような世界です。

だいたい以上4つの語義が考えられるようです。

さて、一番目の語義として文字通りの「川と湖」の意味で挙げられた用例は、『莊子』の中の魚を使った譬え話です。

彼特以天為父，而身猶愛之，而況其卓乎！人特以有君為愈乎己，而身猶死之，而況其真乎！泉涸，魚相與處於陸，相呴以溼，相濡以沫，不如相忘於江湖。

（『莊子』大宗師）

人は父、君主を大切にす。まして「道」に従うのは当然。泉の水が涸れると、魚たちは、土の上に身を寄せ合って、たがいにあぶくで身を濡らしあう。そんな状態より、「江湖（川や湖）」で相手のことなど忘れて泳ぎまわっている方が快いではないか。

これを見ると、古く『莊子』の段階から既に、そもそも「江湖」とは父や君子に非ざるもの、あるいは父や君子を超える価値に結びつく比喻であると読めないことはないようです。先ほど松方先生が、江湖が権威の外にあるという図を示されましたが、実は一番古い『莊子』の時からそういう意味であったと取れなくはないような気がいたします。

## 「裏社会」を指す現代の江湖

次に、現在の中国で「江湖」という言葉がどう使われているかを考えてみたいと思います。『中国近代江湖社会史叢書』というシリーズものの書籍があるのですが、その中身は、販毒、賭博、緑林。要するに麻薬、ばくち、山賊です。いわゆる黒社会、裏の世界の話なのです。かつて香港の九龍城の中にあったようなものはみんな江湖と言っていいかもしれません。

先ほどの『漢語大詞典』では4番目の意味として「藝人や薬売り」などが出てきました。1938年に出た『江湖叢談』という本には、一冊まるごと、占いや売薬、手品、講談などについての話題が集められています。現在の中国ではこれらが「江湖」のイメージとしてかなり強いような気がいたします。

また、「江湖客<sup>こうこのきやく</sup>」という言葉もあります。この「江湖の人」は、金（易者のこと）、皮（薬売り）、彩（手品師）、掛（大道武藝）、平（講釈）、団（漫才）、調（パテン師）、柳（旅藝人）の8種類に分類されています。日本だと、いわゆる香具師や旅藝人などの世界とでも言えるでしょうか。

私は中国の通俗小説を研究しています。中国の通俗小説、いわゆる白話小説は、『三国志演義』にしても『水滸伝』にしても、もともとは講釈師が語ったお話で、それを後になって文字に定着させたものです。それで私たち通俗小説の研究者はみんな、白話小説が生まれる背景として、こうした江湖の藝人の問題に大変興味を持っているわけです。

白話小説の代表作『水滸伝』で好漢たちの拠点となる梁山泊は、文字通り「三不管」の地です。江蘇、安徽、山東、河南という4つの行政区画が交差している場所に位置し、それぞれの省城から一番遠い場所であるために誰も管理

しようとしなない地域ですから、実際は「四不管」ですね。

今回、その『水滸伝』の中で「江湖」という言葉の用例を調べ直してみても、一つなかなか面白いことに気がきました。『水滸伝』の中に出てくる「江湖」の多くが、登場人物のあだ名（『水滸伝』の好漢にはみんな何らかのあだ名が付いています）を紹介する場面が出てくる、ということなのです。

一つ、例をご紹介します。

俺這村中有個大財主，姓柴，名進，此間稱為柴大官人，江湖上都喚做小旋風。

（『水滸伝』第8回）

柴進という人についての記述です。われわれの村に大金持ちがいて、姓は柴、名前は進という。こちらでは（つまりわれわれのいる一般社会では、堅気の世界では）「柴大官人」と呼ばれているけれども、江湖の世界ではみんな「小旋風」と呼んでいる、と。この「小旋風」は一種のニックネームですね。

これがだいたい一つのパターンになっているんですね。面白いのは、「此間（こちら）」、つまり堅気の世界と、堅気ではない「江湖」が、こちら側とあちら側という形で対になっている。ある種の人たちが住むアウトローの世界があって、その世界で有名なあだ名が広く伝わっている。ここで言う「江湖」は、「堅気の人ではない世界」ということになります。

## 梁山泊はアジールか

梁山泊が一種のアジールであることは確かだろうと思います。殺人を犯したなどの理由で堅気の世界にいられなくなった人が梁山泊に行けば捕まらない。そういう意味ではアジールです。ただ、これは中国に限らないかもしれませんが、梁山泊にしても、あるいは九龍城にしても、堅気の世界にいられなくなった人が仕方なく逃げ込む、という性格が強いのではないかと思います。

中国語で「逼上梁山（迫られて梁山に上る）」という言葉があります。ど

うにもこうにもしようがなく、梁山泊に行くという意味です。日本の縁切寺にしても、どうしようもなくという側面がありますので、同じかもしれません。

それを考えると、中国語における「江湖」が、「自由」の問題に直接つながり得るか、あるいは「公共圏」という問題につながり得るかは、なお考えるべき点があるかと思います。

さらに、ひとたび梁山泊に入ると非常に厳しい序列があり、『水滸伝』の108人の好漢も、序列や座席の順番などが完全に決まっています。日本でもそういう社会では親分子分のきっちりした序列が存在しますので、ある意味では、これは当たり前のことなのかもしれませんが。

また、今日は『水滸伝』の話为例として挙げましたけれど、最近の例を出すなら、金庸が描いている武侠小说の世界は文字通り江湖の世界です。

東洋文化研究所におられた仁井田<sup>に いだ のぼる</sup>陸先生は、『中国法制史（増訂版）』<sup>25</sup>の中で「中国社会にはアジールはないが、アジールの役割を果たしたのもこの種の仲間的結合」であると書かれています。そして「この種の仲間的結合」の例として、水滸伝的仲間結合、それに加えて紅幫<sup>ホンバン</sup>、青幫<sup>チンバン</sup>を挙げています。紅幫、青幫は完全に黒社会ですね。

その後の研究をきちんとトレースしておらず、申し訳ないのですが、仁井田先生は少なくとも本書の中では「中国社会にアジールはない」と言い切っておられるわけです。しかし本当に『水滸伝』やそういうもの以外にないかどうか、あるいは中国にアジールがなかったら、それはいったいなぜなのかというあたりが、さらなる問題になるだろうと思います。

最後に付け足しになりますが、松方先生がエッセイに書かれているグローバル・ヒストリーについて一つだけ申しますと、文学研究の場合、研究対象は言語藝術なわけですが、「日本文学は日本人にしかわからない」とか、あるいは「フランス文学はフランス人にしかわからない」という言説もしくはは

---

25 (岩波書店、1963年)

考え方が依然として存在しているように思います。これもヨーロッパ中心主義の変種のひとつではないかと思えます。

英語を鍛えるという話が出ていましたが、外国文学を研究しようという場合、(もちろん外国語を徹底的に勉強して、対象のレベルにある程度肉薄しなければ話にならないのは当然ですが)「ネイティブにしかわからない」という考え方に抵抗すること、反対することがグローバル・ヒストリーの立場の重要な主張になるのではないかと思います。

事実、例えば外国人の日本研究にもなかなかすごいものがあるわけですし、私たち外国人が外国で発表するときも、松方先生の文章の中に「聴衆の輝く目を見ると元気が出る」とありましたけれど、俗な言い方をすれば結構「受ける」こともないわけではないので、外国人であっても外国研究はどんどんすればいい。そういう考え方が本当のグローバル・ヒストリーに結び付いていくのではないかと思います。

まとまりのない話になりまして恐縮ですが、後半の総合討論でまたお話しできればと思います。ありがとうございました。

中島：大木先生、ありがとうございます。中国の文脈における江湖という概念の豊かさといえましょうか、広がりをよく示していただいたかと思えます。また、仁井田先生のお話が出ましたが、そもそもご専門は日本法制史で、そこから中国法制史に移られた方なので、やはりそこにも内田さんが指摘してくださったような東京学派との連携があるのかもしれませんが。ありがとうございます。では続いて、石井先生にお願いいたします。

# 5

## 「江湖」的共同体における 学問の楽しみについて

——石井 剛（東京大学大学院総合文化研究科 教授  
・東アジア藝文書院 副院長）

松方先生の最初のお話、それから内田先生、大木先生のお話それぞれに私にとっては新鮮なことが多く、大変勉強になりました。私がこれからお話することは、あまりアカデミックではないかもしれませんが。ただ、私にとって「江湖」は非常に好きな概念で、あちこちで議論しております。

そもそも「江湖」は「こうこ」と発音するのか、「ごうこ」と発音するのが気になりますが、東島誠先生は、正しい読み方は「ごうこ」であるべきだとおっしゃっています。たしか日葡辞書<sup>26</sup>に「ごうこ」と書いてあるというようなことをおっしゃっていたと思います。いずれにしろ中国語では Jiānghú と言いますし、私も基本的に中国語から想像しております。

さて今回、江湖に関するこのようなワークショップが開かれるということで、私は学術的な議論ではなく、思っているところをそのまま皆さんにご披露して叱責を頂戴したいと思って来ました。

このワークショップのテーマは、江湖、無縁、アゴラという3つの概念を並べることによって、そこから私たちの、特に人文学における自由とは何なのかを考え直すということですが、私はもっぱら江湖という概念にこだわってお話をしたいと思っております。

先ほど大木先生から、現代中国語における江湖とは、基本的には黒社会、すなわち裏社会を指すというご説明がありました。おそらくマフィアと言ってもいいと思いますが、そういう人たちの世界を示す言葉として使われている。なぜそうなったかという大木先生がトレースしてくださった歴史的、

26 1603～1604年に長崎で刊行された、日本語をポルトガル語で解説した辞書。キリシタン版の一種。古い時代の日本語を知るために重要。

文化的な背景があるわけですが、私は今回、あくまでも現代的な意味での「裏社会を意味する江湖」にこだわりたいと思います。

江湖という言葉を想起する際に必ず言及されるのが、先ほど大木先生からご紹介のあった「唾液でお互いの体を濡らすことによって土の上で苦しみながら何とか生き永らえるよりは、江湖でお互いのことを忘れて生活しているほうがいい」という『莊子』の一節です。しかし、なぜこういう言葉が出てくるかを考えてみると、基本的にはお互いに助け合わなければ生命を維持できないほど、何かたいへん生きづらい問題が生じているという背景があるからだと思います。だからこそ「江湖」という想像が出てくるのでしょう。そうすると、「忘れる」といってもたやすいことではありません。おそらく、実は本当に完全に忘れてしまうわけではないのだと思います。非常に苦しい経験はトラウマ化しますが、トラウマというのは忘れることができないからこそトラウマなわけであって、お互いの傷を共有しながら、それをなだめ合うというようなことが、「江湖」のイメージの中には最初から入っているのだろうと感じています。

## 江湖で「自由」にはなれない

では、江湖とはいったい何なのか。それについても先ほど、大木先生から非常に明解なご説明がありました。江湖、例えば梁山泊のようなところに行っても、そこはむしろ、その中での規律でもって（特に上下関係で）厳しく律せられていて、とうてい自由な世界ではないのではないのか。一般社会の秩序から（主流の社会から）解放されるという意味ではフリーになったけれども、行った先はまったくフリーではない。日本のヤクザ映画で言うところの“仁義”やそれに類するものが支配する世界のような感じかも知れません。



出典：『長江哀歌（原題・三峡好人）』（賈樟柯監督、2006年）

こちらの2枚の写真は私が大好きな『長江哀歌ちやうこうエレジー（原題・三峡好人）』という映画で、私にとっては、典型的な江湖の映画なんです。二枚目の場面で左側に上半身裸で座っている彼は「人在江湖，身不由己（人は江湖にいて、いろいろなしがらみがあって思い通りにならない）」、という言葉もらしています。いわゆる裏社会に住んでいる人たちは、そういう言葉を自嘲気味に、もしくは自分が江湖の中で生き延びているというプライドの現れとして使うわけです。

彼は完全にニックネームで生きています。マークと自称して（ここでマークという英語の名前を持つところが面白いですね）、典型的な「思い通りにならない」ところで暮らしている。最終的には彼は死んでしまうんですが。

## 天円地方で生まれる隙間

東島誠先生は、特に明治の近代的な転換の中で、ある種の新しい公共空間として江湖という概念が再評価される可能性があったのではないかとおっしゃっていると思うんですが、私の理解による江湖とは、何らかの「非コミュニティ」、あるいは「反コミュニティ」であり、そもそも「何かから落ちてきてしまったもの」としてしか成り立たないので、それを積極的に構築していくことは難しいのではないかと思います。それについては松方先生が最初におっしゃった通りだと思います。



図3

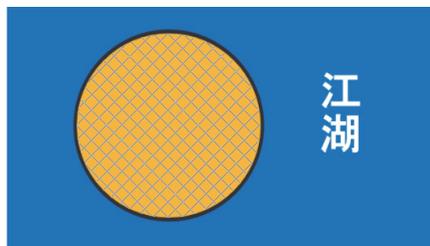


図4

冒頭で松方先生は、アゴラと江湖のイメージをこのように概念化されました（図3と4）。このイメージには強く同意しますし、江湖とは積極的に定義付けられるものではないという松方先生のご理解にもまったく賛同するのですが、ならば江湖はどこにあるのかという点がどうしても気になってしまうのです。

江湖とは、私たちのいる主流の社会（とあえて言うておきますが）からこぼれ落ちた、その外側にある存在のように私たちはイメージしていますし、実際そういう側面が大きいとは思いますが、私は最近、本当にそうなのかなと少し疑問に思っています。

ここ数年、中国でちょっとホットな哲学的な議論に「天下論」があります。国際関係論の方々もよく論じているようで、その辺が面白いので、私も少しかじっているんですけども、その中でこのようなイメージが出てくるんです（図5）。

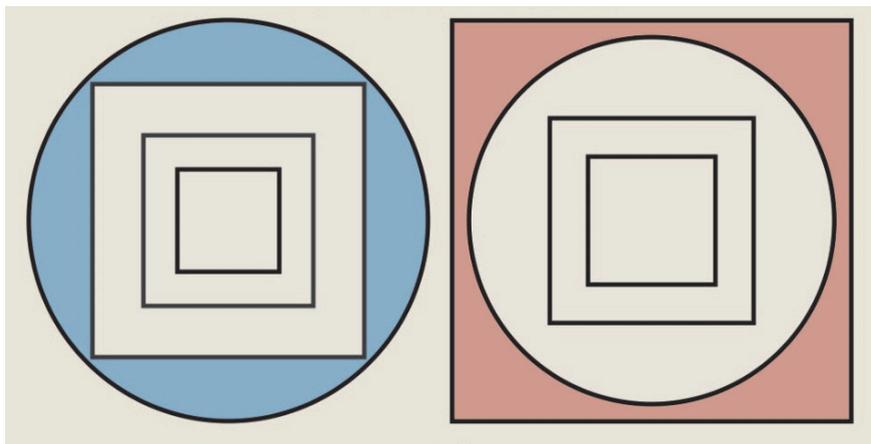


図5

中国古代の宇宙観「天門地方」

参考：葛兆光『中国再考』（岩波書店、2014年）pp.39-47

今、東京カレッジ<sup>27</sup>に中国の復旦大学から葛兆光先生という高名な歴史学者がいらしています。この方は天下論に対する批判として中国という概念を歴史的に考え直そうとしているのですが、その一方で、天下的な世界観を歴史的にたどっておられます。その方の著作にある中国古代の宇宙観を、わたしなりに加工して概念化したのがこれらのイメージです。

下に「天円地方」と書きましたけれども、その名の通りに、地（大地）が四角形（方形）をしているんです。この2つの図は、それぞれ中心から東西南北に向かって四角形が広がっていくようなイメージが描かれています。

一番中心にある四角が皇帝のいるところ、もしくは皇帝が住んでいる宮城であり、その外の枠が首都、さらに外がその周りの都市の郊外、さらに外側にはもっと広い国家、もしくは、一番外側には例えば匈奴のような遊牧の世界がある、というイメージです。そしてその大地の上に「天」が乗っかっている。しかし、「天」はお椀のような円形をしています。

四角形の大地の上にお椀のような丸い「天」がすっぽりと乗っかっているとすると、四角形と円とは絶対に重なり合わないの、図のように必ず隙間ができます。

今でもこのイメージは中国の社会を捉えるのに非常に重要で、図で示されるような把握できない部分、ずれている部分、もしくは余剰の部分、隙間の部分が必ず残るということを前提として、世界全体に対する抽象的な理論もしくは理論的な抽象像がつくられているんです。

例えば、統計上、中国の人口がいったい何人かを1桁まで確定するのは無理です。先ほど九龍城のお話がありましたが、香港にもその例があります。最近、私は重慶大廈チヨンキンマンションの文化人類学的考察を非常に面白く読んだのですが<sup>28</sup>、重慶大廈に暮らしている人たちがいったい誰なのか、何人なのかをしっかりと把握することも不可能です。そういうようなものというのが実は江湖をその

27 2019年に東京大学に設立された学内組織。世界の第一線で活躍する研究者や知識人を招き、一般市民とともに未来社会のさまざまな側面について考えることを使命とする。

28 小川さやか『チヨンキンマンションのボスは知っている』春秋社、2019年。

まま形成している人間たちであり、江湖的な社会のイメージであるというのが、非常に示唆的な感じが私はするんです。

これらの図は「水平的な」世界のモデルですが、社会構造の統治ヒエラルキーという視点で「垂直的に」考えてみることもできます。

中国には「天高皇帝遠（天高く皇帝は遠し）」ということわざがあります。天が高いのと同じように皇帝は遠いところにいて、自分たちは皇帝とは（皇帝がどのような統治をしているかとは）まったく無関係に暮らしているんだという言葉です。これは、それぐらい支配がうまく行き届いていて、みんなが平和に暮らしているという意味でもあるかもしれませんが、自然災害などによってその統治が揺らぎ始めたときに「皇帝がいないところでも私たちは幸せに暮らしているよ」というように逆の意味でも使われうる。

もともとはちゃんと生業をもっていた人たち（特に農民たち）が、例えば水害などによって生業を失い、急に「江湖」の人になっていく。文字通り、水のように流動する人になっていく。するとそれが社会を大きく覆すようなモメンタムを構成していってしまう。そういったことが、中国の歴史の中で繰り返し起こってきたのではないかと思います。

ゆえに、江湖というのは、ある意味では社会の外に排除されたものでありながら、同時に、実は中国という一つの文明システムそのものを構成している内部の存在ではないかと思うのです。内部にそのような隙間があることを最初から前提としたシステムだということが、私にとっては非常に面白く感じられます。

## 中間領域としての江湖

私が副院長を務めている東アジア藝文書院ではほぼ毎月のように座談会を行っていきまして、2019年12月に行われたその最初の回では、「世界人間学宣言」をテーマに据えました。そのときは、江湖の「中間領域的な意味」について論じました。その時のレジュメを引用します。

加速主義的現実の底でこぼれ落ちるもの(=「文」と「野」の間隙において蠢くもの)は何か。「文」の対義語は「野」、すなわち手つかずの(飼いや馴らされていない)カオス(渾沌)としての「非-領域」。しかし、ある種の領域は誤って「野」であると認識されてきた。例えば、「野蛮」と表象される「民」(農民、流民、異民族など)は「野」とは区別されるべき別の「文」であり、「文の間隙」において、別のtemporalityやcosmic orderに従属する異質な存在と考えられるべき。=「江湖」的領域

(「文」「理」以前でかつ「野」ではない、捕捉困難な流動的中間領域、「文」「理」に回収されない領域であることによって、「文」「理」の変容を起こすインパクトになりうる)

「文」と「野」は、文明と野蛮とも言い換えられるような対概念です。それに対して、おそらく江湖とは「文」でないのはもちろん、しかしいっぽうで、「野」であるかという、必ずしもそうではなさそうな、何か不思議な領域です。あえて言えば「文」として認識されうるポテンシャルは持っているんだけど、それはあくまでもポテンシャルでしかない。なぜかと言うと、あくまでも先ほどお見せしたような図でいうところの「隙間」なんですね。しかし実はその概念と現実との間とのずれそのものが、江湖を形づくっている。江湖とはそのような中間的な領域なんです。

ですから、「文」そのものを、ある意味、克服している、もしくは、覆している、そして新しい別の「文」をつくっていくポテンシャルをうちに含んでいるというようなことにもなりますし、一方では、完全な「野」というのは、おそらく天下的な世界では一番外側にあるような、漢の時代における匈奴みたいなものかもしれませんけれども、そちらのほうに流れていく可能性もあるというようなものなのではないかと思われます。この辺はもう少し深い議論ができると思うので、後半の総合討論でここに戻ってくることができればと思っております。

次に、中国の近代化と自由の話をしたと思います。中国近代においては、

いかにして主体となるべき個人が自由を獲得していくのか、自由が天賦の人権として、社会契約によって、より良く発揮されていくのが新しい市民社会であり、近代国家であるというような考え方は限定的、もしくは副次的であったように思います。

むしろ逆に、例えば孫文などは苦虫を嘔み潰したかのように、人民を「ばらばらの砂」などと表現しています。中国人というのはみんな勝手気ままにやっていて、ある意味では自由だらけであって、それをどう統治していけばいいのかとかなり苦労したわけです。

したがって、近代中国は国家として国際社会の中に、まさにヨーロッパ中心的な国際秩序体系としてのアゴラに入る権利を獲得し、民族としての権利を獲得するために、新しい国民国家をつくらなくてはならない、と考えた。そのためにはむしろ、人々の自由を制限・規制して、野蛮で野卑で裏社会のようなものとは異なる、より洗練された、啓蒙された道徳的な個人をつくらなくては、というのが中国の目指していた変革の方向だと思います。しかし、実は江湖もその中で利用されていく部分はあって、孫文もまた会党と呼ばれる結社との関係が強かったと言われていますね。

## 『老子』とブレヒト

最後に、唐突ながらブレヒト<sup>29</sup>の詩を引用します。

あの水というのは、いったい何なのですか、老師よ？

(『老師出関の途上における「道徳経」成立の由来』)

これは私が大好きな詩の一部で、『老子』というテキストがどのように出来上がったのかを司馬遷の『史記』によりながら、ブレヒトなりに書いたも

---

29 ベルトルト・ブレヒト Bertolt Brecht。ドイツ・アウクスブルク出身の劇作家・詩人・演出家(1898~1956)。『老師出関の途上における「道徳経」成立の由来』(Legende von der Entstehung des Buches Taoteking auf dem Weg des Laotse in die Emigration)は1938年の作品。

のです。そこで中心となるのは水の話です。『老子』(『道徳経』)では、水のメタファーがあちこちで使われていますが、その中に次のような非常に有名な一節があります。ご存じの方も多いはずです。

天下莫柔弱於水。  
而攻堅強者莫之能先。  
以其無易之也。  
故柔之勝剛、弱之勝強、  
天下莫不知、莫能行。

水というのは一番柔らかくて弱いものだ。しかし、堅くて強いものを打ち破るには、実は水の力が一番強い。水は弱いからこそ、どんなに堅いものでも、それに勝っていく力を持っている、と老子は言いました。ブレヒトはその言葉に反応したのです。

この詩を持って帰ってフランスに伝えたのがベンヤミン<sup>30</sup>です。ベンヤミンは「ブレヒトの詩への註釈」<sup>31</sup>で、老子の『道徳経』が友情に関するテキストだというのは無理かもしれないけれども、『道徳経』というテキストが今日まで伝わっているのはまさに友情の力に負うものだと言っても間違いではないだろうと言っています。

何が言いたいかというと、江湖というのは、どこからかこぼれ落ちていくものなのですが、こぼれ落ちていったところのこぼれ落ちた人々による「つながりとも言えないような緩いつながり」だとわたしは思うのです。

ベンヤミンはブレヒトの詩に関する評論を書きますが、アーレント<sup>32</sup>もまた、『暗い時代の人々』という著作の中で、このブレヒトの詩について触れ

30 ヴァルター・ベンヤミン Walter Benjamin。ドイツの文芸批評家・哲学者・思想家 (1892~1940)。ユダヤ系実業家の子として生まれる。ブレヒトを高く評価した。

31 ヴァルター・ベンヤミン著、浅井健二郎編訳『ベンヤミン・コレクション 4』筑摩書房、2007年所収。

32 ハンナ・アーレント Hannah Arendt。ドイツ出身のユダヤ人、哲学者・思想家 (1906~1975)。『暗い時代の人々』(Men in the Dark Times) は1965年の作品。

ています。

すなわち、テキストというのは、何らかの形で人の手、人の口、人の目、人の耳を介して、あたかも「水のように」広がっていくのです。伝える媒体は決して「秩序」ではありません。「組織」でもありません。それを必要とする人同士が、『荘子』の大宗師篇にあったように唾液を使ってお互いの生命を何とか維持し合うような関係の下でテキストが伝わっていく、それ自体が実は学問の歴史ではないかということ、ベンヤミンは言いたかったのではないか、それが彼のいう「友情」ではないかと思います。

ベンヤミン自身は友情について先ほど述べた以上の説明はしていないので今言ったことは私の勝手な推測なんですけれども、そのようなテキストを通じた読書の共同体のようなものがあって、私たちはその中で生かされていて学問をしているという意味において、これはもしかすると、松方先生がおっしゃっている、人文学がもう一度命を取り戻すこと、そして自由であることを考える場合に非常に示唆的な言葉ではないかと思います。

論語の中にも皆さんご存じの「朋あり遠方より来る、また楽しからずや」という言葉がありますが、これはまさに学問の楽しみのことを言っているわけで、学問の楽しみというのはそのように、何者かの手によって届けられるテキストを私たちが受け止めることによって実現される楽しみではないかと思います。

時間も来ましたので私の話はここまでにしたいと思います。どうもありがとうございました。

中島：石井先生、ありがとうございました。中国の文脈をもう一回たどっていただいて、さらにブレヒト、ベンヤミン、アーレント、あるいは、トルストイなどもそうかもしれませんが、重ね合わせていただきました。東アジアの外でも、この江湖的なあり方がある共感を持って受け入れられている。非常に広い文脈を提示していただきまして、ありがとうございました。

# 6

## コメントに対するリプライ

—— 松方 冬子（東京大学史料編纂所 准教授）

コメントをお寄せくださった皆様、ありがとうございました。「学術的側面」と「実際の側面」の二つの側面に分けてリプライをしたいと思います。まずは学術的側面から。

内田さんが「アゴラとアジールは同じものか」ということを問題にされていましたが、私はこの二つは違うものだと考えたほうが良いと思っています。アジールが実際のところ、どう運営されているのかわからないので確言はできませんが、同じかどうかは立場によると思います。例えば、親が殺された人が裁判所に駆け込むとしましょう。駆け込んで訴え出た人にとって裁判所はアジールかもしれないけれど、裁判官にとってそこはアジールではなく、みんなを討議させて事態を解決しようとする「討議の場」、すなわちアゴラである。アゴラの一側面に、アジールの要素があるということかもしれません。

結局のところ、私はどうも網野無縁論があまりわかっていなかったように思いますし、（今もわかっていないのですが）、『UP』掲載のエッセイの段階では、アゴラの対案としてピカと思いついたのが無縁だったというだけで、アゴラとアジールの関係をきちんと説明できていませんでした。

かつて日本が大韓帝国を併合した時に「ハーグ密使事件」<sup>33</sup>が起きました。その時、韓国の人がハーグに（ヨーロッパに）行って「日本がおかしなことをしている」と訴え出た。そうした「訴え出る場所」、そこではきっと正

33 隆熙1（1907）年6月、オランダのハーグで開かれた第2回ハーグ平和会議に朝鮮（大韓帝国）の高宗皇帝が密使を派遣し、光武9（05）年の第2次日韓協約（保護条約）が日本の強圧によるもので無効であることを訴えた事件。『ブリタニカ国際大百科事典 小項目事典』の解説による（<https://kotobank.jp/word/ハーグ密使事件-113870>）。

義が行われているに違いないという幻想が持てる場所として、「ヨーロッパ」の「会議」が想起されたと思います。

でも、そのヨーロッパが現実の力を持っていないとそういう場は維持できない。あるいは裁判官がちゃんと知識や権力を持ってないとそういう場は維持できないわけです。ゆえに、そうした場を運営する人は最も力ある者であってほしい、あらねばその場はアゴラたり得ないという意味において、「アゴラ」は「戦いのアリーナ」(「闘技場」「アゴーン」という言葉も先ほど出てきました) でもあるだろうと思います。

### アゴラと江湖を無縁がつなく？



図6

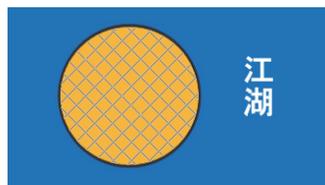


図7

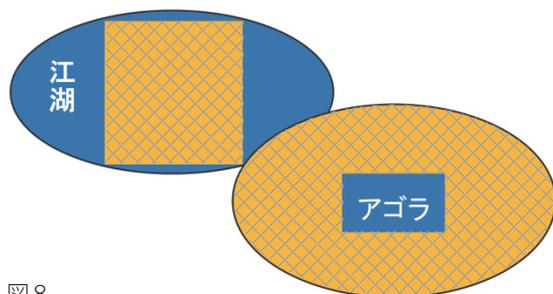


図8

アゴラと江湖の概念図についても少しお話をさせていただきます。冒頭の趣旨説明でお見せした図が図6と7なのですが、石井先生のコメントを伺って、「ああ、そうか」と思うところが

ありました。アゴラは「広場」なのでイメージとして四角くして、外側が丸いほうがいいなと思い、作り直してみました(図8)。四角が大きい小さいかについてもまた議論があるところかと思います。石井先生の天円地方(お椀と隙間)の話をお伺って、隙間がスキマに見えるように、江湖のほうの

四角は最大限大きくしてみました。

さらに、ここからが私としては、今日の主たる悩みなのですが、後でも申しますように、日本の人文学は欧米言語、横文字を漢語に翻訳することで成り立っています。しかし、欧米言語と漢語では、世界観が異なるので、簡単に翻訳できないこともあります。もし、societyとかmarketなどの欧米言語がこの図8の右側を前提にできているとすると、それを図8の左側の言語で「社会」や「市場」と置きかえることができるのだろうか？

しかし、今の日本の学術を考えると、欧文脈も漢文脈も捨てることはできそうにない。むしろ、2つを持っていることが強みなのであって、どちらかを捨てることはもったいない。では、どうするのか？

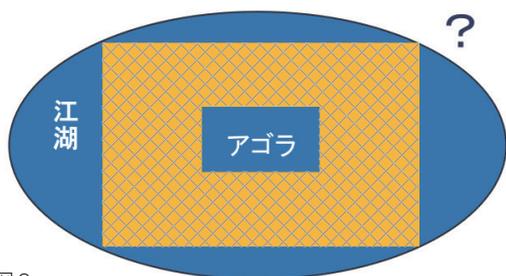


図9

そうすると、この図8の右側と左側をどう両立できるかという話にもなってきます。単純に合体させれば、図9のような入れ子構造になると思います。

一番内側がアゴラで、その外側（アマカケ部分）があって、さらにその外に江湖があるみたいにするということです。たしかに、これも一つの可能性だと思います。けれども、果たしてこれでいいのでしょうか？

最初に無縁という言葉が2つをつなぐんじゃないかと言ったのは、これと関わっていて、平面でなく1つの球体みたいなものをイメージしてみたらどうだろう、と（図10）。地球の中で、太陽の光が当たっている昼間の部分と、当たっていない夜の部分があるように、

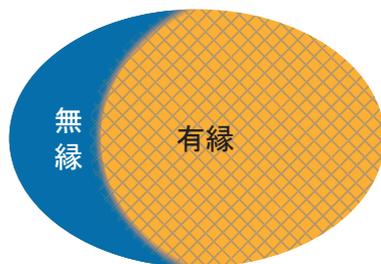


図10

半分が無縁で、半分が有縁。しかも、それが動いていくようなイメージで考

えることも可能かなと思います。これであれば、どちらが外か、という問題をクリアできますが、ちょっと今日はここにはあんまり踏み込めません。

## 大学「南校」から東京大学へ

私がこだわっているのは、漢語（漢文脈）と欧文脈はどう共存できて、どう利用できるのか、どうわれわれの役に立つかという話でもあります。

最初に「大学」ができたのは明治維新のとき、すなわち慶応の瓦解の後でした。大学の「本校」は漢学者、「南校」が洋学者の集まりでしたが、おそらく両者の間に覇権争いがあって洋学の南校が勝った。そして南校が後の東京大学へ、という流れがあります。その背景には、明治政府が前の政権にできなかったことをしてみせる必要があったのではないかと思います。もちろん客観的な国際情勢もありますが<sup>34</sup>。

このような経緯からして「翻訳」が私たち（東京大学）の学問を形づくっているわけですが、やはり翻訳可能なものと不可能なものがある。より突き詰めていくと、翻訳したいものとしたくないものがある。翻訳したくないものとは、たとえば、自分たちは差別されている、価値がない、倫理的に劣っている、主体（世界の学界の主流、中心であるヨーロッパの仲間）ではなくて客体（研究の対象）である、とする言説です。

結局、さっき内田さんがおっしゃった人類学から出発して法制史を経て文学部へという経緯は、ここがまさに肝なのではないかと思います。人類学は、本来文明ではなく、野蛮な人たち、「アゴラたるヨーロッパ」の「外」を扱う学問です。自分たちを見る時にその方法論や見方に立脚するということは、自分たちが野蛮だと認めたようなものですが、しかし、人類学は理想論や「べき」論に走りがち（文明を扱う）社会学とは違う、冷静な人間観察の契機も持っている。当時の法制史家たちは、自分たちが学問にとってはあ

---

34 京都大学はどうだろうと気になって調べてみたら、前身は長崎養生所だとなっていた (<https://ja.wikipedia.org/wiki/京都大学>)。何でもいから洋学者の集団を探し出して自分たちのルーツにしようとしたのかもしれない。ちなみに大阪大学の前身は適塾らしい。

くまで客体であるという冷めた他者的な観察から出発して、その観察結果を認めたくて、何とか自分たちの将来構想に結びつけた。

本来、人類学の対象であることと、自分たちの将来構想を考えることは両立しないはずですが、当時の法学部としては何とか現実と向き合わなくてはなりませんから、日本人を客体だとする外の世界と将来構想を考えたい自分たちの間に折り合いをつけようとした。

そして最後に、文学部が、その成果を、私たちは「主体」である、文明の側にいる、ヨーロッパ並みであるという語りに転化させる。まさに文学部の歴史学っていうのは、「私たちにも歴史はあります」、「われわれは文明です」、「われわれはヨーロッパの仲間です」とも主張しているわけですけども、その語りの中に人類学や法制史の成果を取り込んでいく。取り込んでいく過程は自己中心的なごまかしっぽくもあるけれども、そこの過程ですごく豊かに、本家のヨーロッパよりも普遍的になる可能性を孕んでいる、つまり差別構造を無にするような力が働いているような気もするんです。

その普遍への可能性、差別構造を無にする力を大切に、世界人類のために活かせればよいけれども、そうではなくて、「ヨーロッパと似ているが、少し劣る、独特の『日本』の創出」に終わってはつまらないんじゃないか。

今、気が付いたのですが、私の言いたいことは、その差別構造を無にするために、私たちが努力してきたものを他の人にも広く応用したら、それってすごいんじゃないの、みたいなことですね、たぶん。それこそが、もしかしたら、世界中の歴史学が探しているグローバル・ヒストリーの、現実にある、そしてあるべきコンテンツなのではないか。

で、そのグローバル・ヒストリーの現実のあり方、ビジネスとしての運営のされ方がこのコンテンツとどう関わってくるか。まだやっている途中なので何とも言えませんが、場の一体化の動き、つまり歴史をヨーロッパ人、欧米人、白人だけで考えないで、アジア人を含めて話し合ひましょう、という動きはたしかにあると思います。けれども、私としては、この動きの中で少し経験をさせていただいて、「通詞体制」のカベは厚いと思っています。

「通詞体制」というのは日本近世史の対外関係の用語<sup>35</sup>で、ごく限られた数の日本人オランダ通詞がオランダ語と日本語の通訳や翻訳を独占する体制のことです<sup>36</sup>。オランダ人には日本語を話させないことによって、オランダ人は日本社会で何が起きているかわからない仕組みになっているんです。オランダ人からすると、通詞とは話ができるけれどもその向こうがどうなっているかまったくわからず、話したこともなく、自分の言ったことが通じたのか通じないのかもわからない、という体制です。通詞以外の日本人にとっても、オランダ人に対して同じ「わからなさ」が残ります。

これと同様に、今の世界と日本史との関係においても、Japanology（日本学）やEast Asian Studies（東アジア研究）の研究者たちが巨大な“通詞集団”を形成していて、日本人の研究者も欧米の研究者も、多くの人は互いに相手方がどうなっているのかはわからない。今、グローバル・ヒストリーの動きの中で、だんだんこの体制が多くの人に知られるようになってきて、だんだん“翻訳マジック”の効力が弱まっているようにも思いますが、「通詞体制」は相変わらず強固であり、今後も強固かもしれません。

今、私が海外に行って“通詞”を通さず直接に（ヨーロッパ言語だけで研究している欧米の）研究者たちの議論を聞くと、「ああ、私（日本人）は差別されているし、排除されているし、彼らにとっては客体にすぎない」ということがはっきり分かるんです。ここで黙っているわけにはいきません。黙っていると、「こちらはわざわざあなたをこの場に招いて、あなたの意見を聞いてやったのに、あなたが意見を言わなかったのだから、このままの歴史の見方を変えなくてもいいね」みたいな感じになる可能性が高いと思います。なので、そこをどう突破するか。一応、日本でトップの大学ということになっている東京大学にずっとお世話になっている人間の沽券にかけて、頑張ったほうがいいんじゃないか、といった気持ちが、『UP』連載の動機の一

35 鳥井裕美子「安政二年の長崎一通詞体制の崩壊？—」日蘭交流四百年記念シンポジウム報告書『江戸時代の日本とオランダ』（洋学史学会会長 栗原福也発行、2001年）。

36 同じように、ごく少数の蝦夷通詞がアイヌ語の使用を独占し、アイヌが公的に日本語を話すことは禁じた。

つになっています<sup>37</sup>。

## 「理解する」とはどういうことか

こちらもまた私の研究テーマなのですが、「理解するとはどういうことか」について考えてみたいと思います。

私の暫定的な答えは、見たことや聞いたことがないものを理解するとは、見たことや聞いたことがあるものとの比較や連関が認識できるということです。そうできた時に、「わかった」という感じがするのだと思います。

今日のお話で言うと、「天」と言った瞬間に「お椀」をイメージできるか。まずは、「お椀」を見たことがあるか。次に、見たことがある「お椀」と今ひとつわからない「天」というものを比較して関連付けられるか。最後に、「天」と言えば、お椀だよ」という、そこの共通認識を持っている人と、持っていない人とをどうつなぐかということも問題になります。私も今まであんまりわかっていなくて、石井先生のお話で「ああ」と思ったので、次の写真をお見せします。

この写真<sup>38</sup>は、19世紀末のアムステルダムのだム広場です。彼ら（西洋人）はたぶんいろんなものをここうした「広場」のイメージとのアナロジーで捉えているけれど、そういうアナロジーで捉えているということがわかってない人、あるいは広場を見たことはない人がそれ



37 「だから、グローバル・ヒストリーの学会や研究会には参加しない、つきあうのは日本学者や東アジア研究者だけでよい」という考え方もあるのだが、それはつまり「われわれは通詞を介在させなくては交流できない（野蛮な）相手だ」と認めたことにもなりかねない。それでもよいという考え方もあるが、厳然としてある差別構造に気づく契機を持たないことも、問題であろうと思う。

38 <https://ja.wikipedia.org/wiki/ダム広場>より取得。パブリック・ドメイン。

を「わかる」ことは非常に難しいと思うのです。

石井先生のお話との関係で言うと、システムとその外の「江湖」というふうにおっしゃっているのに、たぶん二重の意味があります。一つには、欧文脈だとシステム（社会や市場、裁判所や議会）そのものが自由の場なんじゃないかということです。欧文脈では、自分たちが作ったシステムだから維持しなければならない、と思える。先ほど出していただいたエピソードで言えば中国が国際社会に入るかどうかという局面で、気が付いたら国際社会があった人（中国）と、国際社会をつくった人（ヨーロッパ）の差でもある<sup>39</sup>。

もう一つには、自己犠牲を重んじるキリスト教のせいなのか、それとも厳しい気候条件のせいなのか、そもそも不自由な状態が与件だと思っていたヨーロッパ人と、石井先生が紹介された、孫文の認識のように「いや、もともとみんな好き勝手にやっているでしょう」という状態を与件とした中国人との理解をどうつないでいくか、というか、それをどう説明するかということでもあるかなと思います。

## Be Water!

実際の側面のリプライに移ります。最初に挙げるのは、今流行の“I can't breathe.”という言葉です。これは単にジョージ・フロイドさん<sup>40</sup>が発した言葉としてだけではなく、「どうも私たちは息苦しい、生きづらい」という共感を呼んで広がっていると聞いています。たしかに、私自身もちょっと息苦しい気がするな、何となく「居場所がない」感じがすると思うのです。でも、今回の内田さんの話を聞いて「縦のつながり」をあらためて発見し、懐かしさを感じるというか「ふるさと」としての「東京学派」を感じることができました。この「ふるさと」を「国家」と言い換えられると私は猛烈に

---

39 この部分、当日の発言が錯綜していて、自分で読んでもよくわからなかったうえに、今でもあまり整理できていない。

40 George Floyd. アフリカ系アメリカ人の黒人男性（1973～2020）。2020年5月25日、アメリカ合衆国ミネソタ州ミネアポリスで、偽札使用の疑いで逮捕される途中に警官に首を圧迫され死亡。その後のBlack Lives Matter（「黒人の命は大切だ」）運動の発端となった。死の直前に、I can't breathe. と言っている姿がスマートフォンで撮影され、その映像が全世界に広まったことから、2020年に世界的に広がった人種差別に対する抗議運動のスローガンとして用いられた。

反発しますが、ともかく、そういうものはあるような気がします。

一方で「横のつながり」は今、おそらく見えにくくなっている。イギリス首相のボリス・ジョンソン氏がコロナ禍の中で「社会はある (there really is such a thing as society)」<sup>41</sup>と国民に語りかけました。私自身や日本人にとってのみならず、地球に生きる多くの人々、つまり、私たちにとって、自分にとって、困ったときに頼りになる社会はあるかどうかが見えにくくなっているからこそ、この言葉が際立って人々の印象に残ったのだと思います。

一応エッセイの中では、今、アゴラとしての社会が見えにくくなって、息苦しくなっているとすると、解決策としては別のアゴラを探すか、江湖を探すか、アゴラを再構築するかみたいな話にしておきました。けれども、今日のワークショップは一つの解答であって、月並みですけど、できることからやろうということでもあるかなと思います。

最後の石井先生のコメントを伺って、それはつまり場としての江湖を探すのでも、つくるのでもなく、水になる、もうちょっと自分の発想を自由にするみたいな、そういうことでもよいのかなと思ったりしました。この「水になる」を英語で言えばBe Waterというのも、私の乏しい知識によると、昨今話題の香港デモ<sup>42</sup>のスローガンだと聞いています。

今まで海外のデモのスローガンを、自分自身が生きていく上での課題と結びつけて考えたことはあまりなかったので、今や本当にグローバル時代になったのだな、と感じます。それは、「ああ、私はたしかに21世紀を、2020年を生きてるな」「2020年を生きる多くの人々と問題を共有しているな」という感覚でもありますが、同時に、自分自身が3つ挙げた今話題の言葉が全部英語であるという驚きでもあります。

私からのリプライは以上です。

---

41 1987年にマーガレット・サッチャーが雑誌で「社会なんてものは存在しない (there is no such thing as society)」と発言を否定したことを受けている。

42 2019年3月から香港で継続して行われている一連のデモ活動。このデモは「逃亡犯条例改正案の完全撤回」や「普通選挙の実現」などを含む五つの目標「五大要求」の達成を目的としている。参考：<https://ja.wikipedia.org/wiki/2019年-2020年香港民主化デモ>。

# 7

## 総合討論

中島：まずは、松方先生のリプライを受けて、お三方のご発表者に一言ずついただきましょう。その後、もう少し広げて議論していきたいと思います。

内田：松方先生のリプライに「アジールはどういう運営をしているか」という話がありましたが、実は江湖に関して大木先生と石井先生のご指摘でちょっと驚いたことがありました。というのも、網野善彦が無縁という概念を出した時にも、「結局、迫られてどうしようもなくて行った人たちじゃないか」「縁切寺に行った人たちには、寺内でより強い抑圧があったではないか」という反論があったんですね。実際にそのアジールの中では、貧困だったり、外の世界よりもさらに強い階層があったりしたので、たしかにユートピアではないんです。

ではなぜ網野はそういう事例を出してきたのか。松方先生のリプライに寄せながら回答すると、アゴラを探そうとしても、アゴラ自体は日本社会の中になかなか見つからない。だけど、アゴラが生まれる瞬間、アゴラの成立する瞬間に近いものはあるのではないか。しかもそちらのほうがアゴラの精神を、実は純粹に保存していると言えるんじゃないかと網野は考えるわけです。つまり、「自由を求めて移動する」ところにアゴラの本質があるのであって、確立されシステム化したアゴラは、実はアゴラの抜け殻じゃないか、というようなことを言うのです。

そのようなアゴラ理解は、木庭先生の議論とも重なります。木庭先生によると、古代ギリシャでは、政治がなかった状況から、言論によって人の平等や自由を生み出す政治というシステムを初めて作り出した。それを「政治

の成立」と表現して、その時にどういう事態が生じたのかに問題関心をもっていました。できあがったアゴラよりも、アゴラの生み出される瞬間や強く希求された瞬間に注目したほうがアゴラの本質がつかみとれるということです。リプライに対する直接的なコメントにはなっていないかもしれませんが、私からは以上です。

中島：では、大木先生いかがでしょうか。

大木：私のコメントは、はなはだとんちんかんな話で申し訳なかったのですが、今回おかげでいろいろと考えるヒントを頂きました。先ほど「中国にアジールはない」と言っておられた仁井田陸先生の話が出たので、少し東京学派の話に寄せてコメントしますと、その仁井田先生と、最初に内田さんがお名前を出された石井良助先生はどちらも、中田薫という法制史の先生のお弟子さんですね。

そして石井先生は縁切寺の研究をされ、仁井田先生は「中国にアジールはない」とおっしゃるわけですが、お二人の研究を並べてみて、はなはだ鈍根ながら、やっと今、その「中国にはアジールはない」という言葉の意味がわかったように思います。

たぶん仁井田先生は、中国には松ヶ岡の東慶寺のように「ここへ行けばはつきり縁が切れる」というような、目に見える場所、場合によっては誰にでも逃げ込める場所としてのアジールはない、という意味でおっしゃられたのではないかという気がします。しかし、間間的結合、つまり場所ではなくて、機能としての一環のアジール、あるいは人間関係としてのアジールはあった、とおっしゃられたのではないかと思うわけですね。

江湖という言葉にまた戻りますと、江湖とは本来は江（川）であり湖である。つまり場所を示す言葉なのですが、たしかに「場所」も示しているけれど、いわゆる裏社会的な人間関係に見られるような「結合の仕方」という面からも捉えることができるのではないかと思います。

最近、岩波新書で「中国の歴史」という新しいシリーズが出ていまして、その第2冊目として丸橋充拓さんという方が『江南の発展』という本を書かれています。その中で「中国的な原理」とでも言うべきものについて述べておられます。

先ほど私も「溥天の下、王土に非ざるは莫し」という言葉を紹介しましたが、中国は建前としてはいわゆる一君万民体制いっくんばんみんですから、皇帝がいて、その皇帝がすべての土地、すべての民を上から下まで支配していることになっています。これは縦の支配関係、人間関係です。それに対して横の人間関係があるという説明をしておられるのです。

中国的な徳目で言えば、「忠」に対して「義」がある。「忠義」という言葉がありますけれども、例えば『水滸伝』で、「忠」ではなくて、「義」のほうが重んじられるような横のつながりがあるというわけです。

そして、実は縦の支配関係からこぼれ落ちた江湖の人々の世界だけではなく、例えば官僚の世界にあっても、「横の原理」は働いている。同郷の出身であるとか、あるいは同じ年に科挙の試験に受かったとか。つまり「横の原理」は、中国世界の中ではどこにでも必ずあるものなのではないかというわけです。

中島：ありがとうございます。では、石井先生、いかがでしょうか。

石井：今日のお話は大変面白く伺いました。非常に楽しいです。

まず、内田先生がおっしゃったアゴラについてコメントします。これは松方先生に対する応答にもなると思うんですけど、「どこかにアゴラがある」ということはたぶんなくて、アゴラはアゴラである以上、きっとそれは、「アゴラを追求するような態度」だと思うんです。理念としてアゴラはあるだろうけれども、現実にはアゴラがどこかにあるとか、何がアゴラであるというようなことは言えなくて、その「アゴラと言われているところ」に集まっている人たちが、自分たちがそこにいる空間自体をアゴラにしていこうという努

力によって、辛うじてアゴラたり得ている。アゴラそのものと、現実に人々が集まっている空間には常に乖離があるということではないかと思えます。

そして同時にそれは、大木先生が先ほどおっしゃられた仁井田先生の「アジールはない」という言葉にもつながってくると思えます。

「中国にアジールはない」という言い方は、正しいと思うのです。先ほどの大木先生のコメントで十分に説明し尽くされていると思えますが、「どこかに江湖がある」という話ではなく、江湖とは世界全体——伝統的な中国文明の社会においては天下的世界観というふうに言ってしまいますけれども——のどこにでも出現しうる一種の関係を表しているというべきでしょう。

ただし「天下的世界」も、あくまでも理念として存在するものであり、例の天円地方の形が大変象徴的に示していますけれども、実際にそれが実現するということはあり得ないんですね。つまりシステムの中に最初から「ほころび」が内包されている。江湖とは、その「ほころび」のような存在ではないかと私は思っています。

最後に、「江湖」はなぜ「江湖（川と湖）」と言うのか？水であれば別に何か別のものであってもいいはずですが。これは大変面白い問題だと思ひまして、私なりに考えてみました。

あくまで直感で物を言っているのです、学術的な答えではないんですが、たぶんそれは「動くから」だと思うんです。「固定した場所ではない」ことを表しているのではないか。川も湖も固定されていません。中国語でも「三十年は川の東、三十年は川の西」という言い方を今もよくしますけれども、川の流れは常に変わっている、湖の場所や大きさも不変ではない、という認識は生活実感の中にありそうです。そうすると、「江湖」という言葉は「動く水」をイメージさせるようになります。「水の中で動く」のではなく、「水自体が動く」というイメージを表す場合に、「江湖」というのは、おそらくぴったり当てはまる表現なのではないかと思えます。

中島：ありがとうございます。今、お三方がそれぞれフィードバックを返

していただきましたが、それを受けて、松方先生はいかがでしょうか。

松方：ありがとうございます。今の石井先生のお言葉できれいに締められているような気もしますが、ちょっと話を揺り戻すと、理念としてのアゴラであってもおそらく江湖であっても、努力をして、初めてアゴラたり得るといふ側面があるかと思えます。リプライの、「大学『南校』から東京大学へ」のところで、われわれの東京学派が長年してきた努力は、実は日本人だけではなくて、世界を平らかに見るためのすごく重要な方法論を提示できるんじゃないかと申しました。

けれども、それとは別に、ちょっとまずいシナリオもあります。それは、われわれ日本人の中に漢文脈と欧文脈の両方あって、アゴラを作ろう、維持しようという方向性と、江湖を大事にしようとする方向性が相反する方向に引っ張り合い、まったく動きが取れなくなるという可能性です。実は同じ不満なり不安なり欲求から出発しているんだけど、進む方向がまったく逆になってしまって、ボタンが掛け違う時が、最も悲劇を生むだろうと思うんですね。

たとえば、という例になるかどうかわかりませんが、日本では、「自由」とか「平等」とか、いわゆる西洋的価値、あるいは国際社会、国際秩序、さらにはそれを構成するルールを大切にしたいと言いながら、一方でそれを守るために頑張らない、頑張れない、という傾向があるように思います（頑張るべきだ、と言っているわけではありません）。国際社会は「作った」ものではなく、「ある」はずもの。その意味で、国際社会は「アゴラ」ではなく「江湖」として認識されているのではないのでしょうか<sup>43</sup>。中華人民共和国は強権的だと言って嫌いはするが、香港デモは、図8右側のアミカケ部分（中国）のな

---

43 奈良勝司「明治維新における自他認識の展開と国際秩序の展開」山下範久ほか編『ウェストファリア史観を脱構築する——歴史記述としての国際関係論』（ナカニシヤ出版、2016年）によれば、「日本史においては近代日本が西洋秩序に参入したことは認めるものの、そこでの秩序は本当の意味での秩序と考えられ（中略）たわけではなかった。実は、彼らはそこに、秩序の不在こそを見出していたのである。」

かの小さな広場つまり「アゴラ」としてではなく、図8左側のアミカケ部分(中国)の外の「江湖」としてイメージされているようにも思います。

アゴラを作ろう、維持しようとする人は、江湖派からみると、体制やシステムを強化しているように見えかねない。逆に、江湖派は、アゴラ派からみると、アゴラを顧みないで、私利私欲に走っているように見えるかもしれない。うまくいえませんが、同じ問題を抱えて、同じように対処しようとしているのに、世界イメージが違って、向かう方向が内か外かの違いがあるために、結局「アゴラ」も作れず「江湖」も見つからず、自由になれないようにも思います。

たとえば大学内の会議がうまく機能していないな、という時に、なんとしても会議でちゃんと議論をしようと努力するのか、それとも会議自体をあきらめて、SNSで発信しようとするのか、そういうことかもしれません。どちらがいい悪いではなく、2つの可能性があるがゆえに、どちらかを突き詰められない不安やもどかしさを感じているということかもしれません<sup>44</sup>。

そうしたことについて、特に石井先生や中島先生のように英語と漢語を使いこなしながら暮らしていらっしゃる方にはどう見えていますか？私は中国語はできないので、そこはちょっとわからないのですが。

中島：石井先生、いかがですか。

石井：私は英語ができなくて苦勞しているのですが、英語を使って生活なさってる方々とまれにコミュニケーションを取ると、もしかすると全然わかり合えない、別の星に住んでいる人たちかもしれない、という感覚を持つ時はありますので、松方先生がおっしゃることは、たぶんそれに近いものなのかなという感じがします。

ただし、『UP』連載でもそうした言語の問題に触れていらっしゃいますし

---

44 この部分については本書に収録した「ワークショップを終えて」いう小文もあわせて読んでいただければ幸いである。

たが、英語は英語として、歴史的にずっと純粹に存在してきたわけではないですよ。それぞれの言語はそれぞれの言語であるけれども、いろんな言語と混交しながら自分たちの言語を鍛え上げてきたというのが実情だと思うので、グローバル・ヒストリーでも何でもいいから、今のグローバル化における学術の中でいろんな言語がぶつかり合うことで、お互いの言語が新しい概念を獲得していくべきだろうと思います。

実は昨日の東アジア藝文書院の座談会でも似通った話題が出たのですが、「国際的な学術会議を英語だけでやってしまっているということは、英語自体をとて貧困なものにしてしまっているのではないか」という意見がありました。そういう意味では、私たちは非英語圏で生活している人間として、自分たちの言語を豊かにするチャンスをより多く得ていると言えるのかもしれません。一方、共通のプラットフォームとしての英語を考えると、英語自身が多言語的な交流の中で豊かになっていく契機がもっとあってもいいだろうということにもなるかと思います。

中島：アゴラにせよ、アジールにせよ、江湖にせよ、いずれもある仕方では人々が集まる「場」ですよ。それが具体的・物理的な場所なのか、あるいは想像的な場所なのかについては議論があるにしてもです。私は、そうした「場」に集まることで、人々がある言葉を獲得するのではないかという気がしています。

アゴラはたしかにギリシャ的な「デモクラシー」の基礎ではありますが、おそらくみんながいろんな言葉を持ち寄って、ああでもないこうでもないとお互いに彫琢<sup>ちようたく</sup>し合っていて、自らの言説を人々が鍛え上げていくのではないのでしょうか。

アジールにしても江湖にしても同様です。アゴラのようなタイプではないけれども、やはりそこには言葉を巡る彫琢があったのではないかと気がするんです。おそらく人間の社会には、そうしたいくつかのタイプがあるでしょう。さらには、複数のタイプが重なり合うこともよくあるのだろうと思

います。

私は、松方さんがなさってきたグローバル・ヒストリーの研究を大変面白く拝見しています。というのは、私は今、世界哲学とか世界哲学史の研究を展開しているのですが、それと重なる議論があるんです。あらかじめ「グローバル」とか「世界」とかいう大きな文脈があって、その中で大きな話をすればいい、ということには絶対にならないんですね。なぜならそんな「世界」などありませんし、そんな「グローバル的なもの」なんてないわけです。それは、アジールがない以上はないのだと思います。でも、ないからといって議論ができないわけではなくて、そうした「場」をつくりながら、同時に言葉が交わされ、つくられていく。グローバル・ヒストリーと世界哲学史はそんなイメージととても重なるんです。

最近よく「三点測量」ということをいわれます。もともと文化人類学などで重視されてきたことですが、19世紀的な学問はどうしても、AとBとの一対一の関係、つまりバイの関係が軸になります。日本と中国、あるいは日本とフランスなど、バイの関係で二点測量する。その二点だけで、比較してしまうのです。二点で比較すると、つい、それを支えるプロト的なものがあるのではないかという幻想に取りつかれたり、あるいは日本と中国を比較したりすると、そのどちらかがよりよいのではないかという思考をさせられたりしてしまいます。

しかし、おそらく私たちが今必要とするのはそういうタイプの思考ではなくて、三点測量ではないでしょうか。木の枝を三本使って立たせたらちょっと安定しますね。それぐらいの安定です。そういう仕方で問いの中に置くことによって、ある程度の安定を保ったものが出てくると思います。グローバル・ヒストリーにしても、世界哲学や世界哲学史にしても、そういうアプローチを意識したほうがいいのだと思うのです。

実はこの三点で測量されていく場所、これ自体がひょっとしたら、松方さんやみなさんがおっしゃっていた、アゴラ、アジール、あるいは江湖から出てくるものではないのか。それは複数の言語が混交し合わないといけないよ

うに思います。単一の言語だけでは、そういうのはたぶん成立をしないと思うのです。

松方さんはオランダを手掛かりにして国書というアプローチでいろいろなことを見ていらっしゃるわけですが、私はそれが三点測量の一つの具体例なのではないかと思っています。バイの關係に収まらないような問題が顔をのぞかせている気がします。

ですから、今日のテーマは、学問の一種の方法論を洗練しなくていけないという議論と同時に、その学問がよって立つ場所のあり方に対する想像力を喚起してくださったと思います。いささか抽象的な話になりまして申し訳ありません。

ほかに、これだけは話しておきたいといったことはありますでしょうか。

大木：松方先生のリプライの中で、明治の日本でいわゆる漢学対洋学の争いがあったというお話がありました。

たしかに、新しい「大学」をどういう形につくっていくかということでは、間違いなく洋学派の勝利でした。しかしその時代のいわゆる“洋学者”は、実はほとんど漢学者であったと思います。つまり、彼らは漢学の素養がある上で洋学をしていた人たちなんですね。英語などの西洋語を漢語で翻訳できたわけです。

これが果たして良かったかどうかということが今問題になっているのかもしれないですが、今は、そもそも翻訳ができなくなっています。だから、日本語の中に英語が氾濫している。しかし英語をそのまま使っているからといって本当にわかって使っているかということ、それはおおいに疑問ではないかと思っています。

松方：大木先生がおっしゃったことに全面的に賛成です。

もう一つ、内田さんにお聞きしたいことがあります。グローバル・ヒストリーでも世界哲学でも同じ問題を抱えていると思うんですが、以前、内田さ

んが「グローバル・ヒストリーにとって市民論はアポリア<sup>45</sup>である」とおっしゃったことがありましたよね。それについて一言お願いできますか。

内田：そこまで深い意味があって言ったことではないんですが。松方先生も私も非常に影響を受けている羽田正先生は『新しい世界史へ』<sup>46</sup>で、グローバル・ヒストリーを議論する意義として、これまで国民国家の国民をつくるためにナショナル・ヒストリーがあったのと同じように、“地球市民”をつくり上げるということが一つの目標になると書いていました。

ただ、後に羽田先生ご自身が、その議論が少し生硬だったということで「地球市民」という言葉は使わなくなり、最近は「地球に住む人々」のような柔らかい表現に変えているんです。今から考えれば、アゴラを想定してしまうので「地球市民」という表現を避けたんでしょうね。このことがまず念頭にありました。

もう一つは、大阪大学でグローバル・ヒストリーの研究・教育を推進している桃木至朗先生が『市民のための世界史』という本（書名は桃木先生が阪大で行われた授業名がそのままつけられたそうですが）を書いていらして、やはり「市民にとって世界史認識はどう必要なのか」という議論を打ち出していました。

このように、グローバル・ヒストリーに関わる研究者は、グローバルな市民性や市民権・住民権のようなものが学問の基礎付けになると考えかけるものの、そこから先は現状、グローバル・ヒストリアンの側からの発信が止まっているところなんですね。たしかにそういうグローバルな市民性・市民権に関する問題は歴史研究の守備範囲を越えているのかもしれませんが。ただ、避けて通れない課題であるように感じています。これを考えないと歴史学が現状の社会に追従するだけになってしまいますので。

今回、松方先生が連載の中で「アゴラ」という民主主義と非常に関わりの

45 ギリシャ語で「行き詰まり」の意。ここでは「哲学的困難・難題」。

46 羽田正『新しい世界史へ——地球市民のための構想』（岩波新書、2011年）。

深い概念を提示していらっしゃるのを見て、私は「松方先生もそうなのか！」と思ったんです。松方先生も、「グローバルな”が”付くかどうかは別として）“市民”という考え方を持ち出してきたな、日本のグローバル・ヒストリアンが提示してきた問題系に着手したな、と。そこで、「グローバル・ヒストリーにとっての“市民”というアポリア」という表現を使ったのです。

それがアポリアなのか、これから突破されることなのか、これから解決されるべきことなのかわかりませんが、個人的にもその論点には関心を持っています。なにより、歴史研究にとどまらない課題になりそうな予感がしているからです。

松方：今の内田さんに対するリプライとして、そのアポリアについて、私なりの出口をどこに探すかは、先ほど、漢文脈と欧文脈で逆方向に行ってしまう可能性があると言った話とたぶん関わりがあると思います。

石井先生が提示されたような、テキストで結び合わされた文の共同体をイメージして、自分はその一員でありたいとか、あると思ったとしましょう。それは、最初に石井先生が写真で提示された、テーブルをはさんで何か食べているような人として自分を意識するのか、あるいは大木先生が出されたような竹林七賢みたいな、自分は豊かで別に普通に食べていけるから、官と関わりがなくても、みんなのために働く自分をイメージするのか。

前者なら、無理やりそこに行かされたんだから、迫られてここに逃げ込んでいるんだから、私たちは私たちでいい、すべて自分のためでもいいみたいな方向へ行くのかと思いますし、後者なら、社会とかアゴラとかが前提として想定してきたような奉仕、強制されたものじゃなくて、高い理念としての、みんなのためのものを想定することになると思います。あるいはそれを周りはどう見るかということかもしれません。

それは私が描いた図9または図10のアミカケの部分、アゴラでも江湖でもない部分（有縁世界）との関わりをどう取るかでもあると思うのですが、そこについて、たとえば石井先生とか中島先生から、もしご意見あればお願

いします。

中島：石井先生、いかがでしょうか。

石井：松方先生の問いに直接お答えする術は持っていないのですが、私は、大学は江湖的な場であってほしいなと思っています。

ある意味で、私たち大学の教員と研究者は、迫られて、アジールの大学を使っている部分もありそうですが、私はそれでいいと思うのです。でも同時に、大学はさまざまな背景を持つ人びとが学問という共通の目的のもとで集まり、結果として、松方先生がおっしゃるように「みんなのため」に機能しているというのが大学としてあるべき姿なのではないか。

しかも、そこで「みんな」というのは、大学の中の人たちのことだけを指すのではなく、大学を存在せしめている社会全体のことを指すはずなのです。江湖はこぼれ落ちたものであると申しましたが、あの天円地方の図からもわかるように、そうした余剰的な存在なくして、社会というシステムは完結しないとわたしは思うのです。

大学が余剰であるというのは極端な言い方ですが、短期的な有用性や限定的な専門性、または時局の必要などから半歩下がったところでそれらの実利から離れることで、人類の智慧を養う場としての大学の価値を考える場合、敢えて余剰たることの積極的な意味を再認識することも有益だと思います。

繰り返しになりますが、江湖というのは「どこかにある場所」ではなく、人と人とのつながり方の形ですよね。大学というのはこれも一つのシステムですけれども、その中でも江湖的なつながりをつむぎだしていくことも、これだけ専門が分化した状況の中では必要なことだと思います。

松方：ありがとうございました。

中島：今、「パンデミック」という言葉をよく耳にしますが、パンデミック

という言葉は「pan (すべて)」 + 「demos (民衆)」ですよね。すべての人に関わることを意味しています。デモクラシーも、「demos」 + 「kratia」ですから、デモスに関わる言葉です。

私たちはこの21世紀において、特にこのコロナのパンデミックにおいて、いったい「すべての人」をどう考えればよいのでしょうか。歴史上、「みんな」のためにと言った場合、逆説的ですが、だいたいデモスは消えます。それを「アデミア」と言います。民衆不在の「みんな」というのはよくある話です。

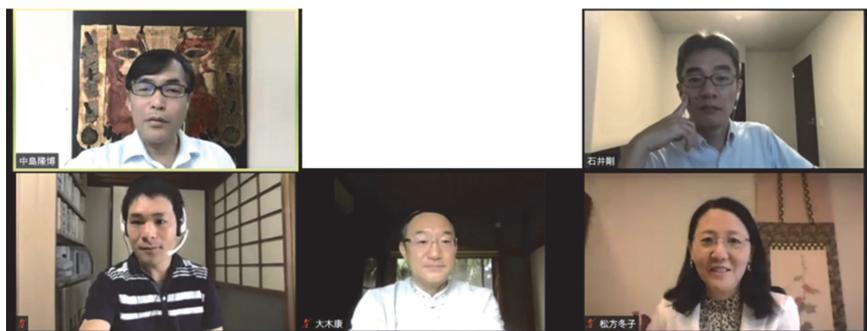
東京学派の特に歴史研究においても「民衆に注目しよう」という試みはなされてきましたが、案外それが民衆不在だったということもあったのかもしれない。ただ、これからも同じようにはやっていけないでしょう。

私たち自身が含まれるデモスは、おそらくかなり複雑なものなのではないかという気がしています。もし歴史学や哲学そして文学が、われわれが思っていたよりもはるかに複雑なデモスに、しかも「パン」 + 「デモス」、「パンデミック」な仕方に関わっていくのだとすれば、私たちの想像力を相当変えていかなければなりません。たぶん大学のあり方も、相当変わらないと届かないのではないかと思います。

松方さんがいろいろ問いを立てて苦しめられているのは、今まで東京大学ほか近代の大学の仕組みの中でつくられてきた制度（目に見える制度も目に見えない制度もありますが）の中で、私たちの問いが縛られてしまって自由にならない、届かないという感覚がどこかであるからではないかと思うんです。それが松方さんに今日お話しいただいたような形で表れているのだろうと思います。

しかし、おそらくそれは松方さんだけではなく、私たちそれぞれに問われていることでしょう。パンデミックな、すべての民衆に関わるものとして学問は今どういう形で可能なのか。今日はそのためのヒントを、皆さまに本当にいい形で出していただきました。今日のこのワークショップがアングラなのか江湖なのかよくわかりませんが、不思議な空間と時間だったと思います。

さて、本日は朝早くからお集まりいただきまして、ありがとうございました。ウェビナーというシステムを使って催行しましたので、視聴者の皆様が十分に参加できなかった部分もあったかもしれませんが、ずっと皆様の気配を感じながら議論をしておりました。本日は長い間、本当にありがとうございました。



# 8

## ワークショップを終えて

—— 松方 冬子（東京大学史料編纂所 准教授）

2020年7月18日

今回のワークショップでは話が完全にかみ合うとか、この先に向けた積極的な提言ができるとか、そういうところにまでは至ることができなかった。かなり新しい試みであったので、当然のことだと思う。

今回のワークショップの流れからすると、アゴラにしろ江湖にしろ、自由な言論空間は「現実にあるのではなく理念としてある」、「プロセスから出てくる」、「機能として人間同士の信頼関係を土台に生まれ出る」のだということになる。私にできることは、そういった信頼関係とその上に立つ言論空間をちょっとずつでも紡いでいくことなのだろう。そういう意味でも今回のような機会は貴重な一歩なのであって、非常に有難い。

とはいえ、私はアゴラと江湖を簡単に一括りにしてしまうことには反対である。私の理解では、議会、裁判所、学会などはアゴラとして構想され、制度化され、法的な特権をも認められたものである。それが機能不全になっていることは、それがアゴラの外皮をまとっているがゆえになおさらゆゆしきことである。アゴラを支えてきた人々からすれば、大いなる裏切りである。（大学をアゴラあるいは江湖の一種と捉えるかどうかについてはちょっと留保したい。）

石井氏はワークショップで「大学がシステムである以上その余剰（＝江湖）があるはず」とおっしゃっていた。石井氏がそもそもアゴラに期待しておられないのか、無視しておられるのか、このご発言からはわからないが、私はなんとなく、やはり「漢文脈」のなかにアゴラを見出すことはできないのではないかと感じる。漢文脈の世界にとって議会も裁判所も学会もどこか「官に近い」ものであり、もし息苦しくなって「自由」を探すなら、あつという

間にアゴラをあきらめて（そもそもアゴラに頼ることをせず／アゴラの再構築というのは選択肢として考えず）、江湖<sup>47</sup>に探し始める。言い換えれば、江湖を持っている人々はアゴラをあきらめることができちゃう、ともいえるかもしれない。江湖のイメージがなければ、あきらめられずに頑張るかもしれないのに。

私がギリシア語を使ったのが悪いのかもしれないが、議論のなかで、「アゴラ」が比較的簡単に「ギリシア」や「民主主義」といったよくある言葉に還元されてしまうとしたらやや残念である。私がギリシア語を使ったのは単に他の言葉の中に埋没させないためと欧文脈のなかに位置づけることを表現するためであり、それ以外ではない。古代ギリシアではなく、むしろ近代「ヨーロッパ」の共同幻想とそれに支えられた制度だと思っていた方がいいと思う。「主義」のような（合意や制度のニュアンスを含まない）個人の考え方や態度や雰囲気などを表す翻訳語のなかに解消されてしまうのはさらに残念である。私は「アゴラの拡大解釈や過剰適用には問題がある」と言ったけれども、小さなアゴラには大きな可能性と現実的な力があると考えている。

欧文脈のアゴラと漢文脈の江湖の折り合いをどうつけるかが今回のワークショップのテーマでもあったのだが、結局そこが見えないままであったのは残念であり、少し不安でもある。欧文脈と漢文脈の併存が近代日本の（東京学派の）特徴であるならば（あると私は思うのだが）、アゴラと江湖のような、双方の文脈に位置づく概念の併存から、より良いものを生み出さなければ、東京学派自体の存在意義が問われかねない。けれども、実際には難しいだろうと思う。

ワークショップの最後のほうで私は「同じ不満から出発して別々の解決方法を探すとまずい」と言ったが、それはアゴラを探す努力と江湖を探す努力が同時に行われると、どちらにも行けなくなるだろう、という懸念である。半分の人はアゴラを、もう半分の人は江湖を探すならそれでもよいけれども、

---

47 たとえば、SNS か。某私立大学の学生さんに UP の拙稿を読んでもらった時も、複数の学生さんから、自由な言論空間を SNS に求めたい、という反応を得た。

日本社会（というものがあるとすれば）では同調圧力が強く作用するため、すり合わせも決裂もできずに迷走してどうにもならなくなる可能性も考えておかねばならない。

アゴラの再構築は「アリーナ」の再構築でもあり、そこに痛みが伴うであろうことも、それが日本社会（というものがあるとすれば）にとって耐えがたいであろうことも当然予想される。

後で述べる輸入学問から輸出学問への転換も、論理的に可能である（それなりのやり方をすれば十分可能であると思う）という意味であって簡単にできるとは言っていない。多くの人がそれを実現する苦勞に耐えられるか、覚悟を持てるかについては私はまったくわからない。

いずれにせよ、前から考えていることでも、話してみるとより明確に自覚されることはよくある。今回もそうであって、議論はまさにそのためにするのだ、と感じる。この貴重で贅沢な機会を与えてくださった皆さまに深く感謝するとともに、今の時点で考えていることをいくつか挙げておきたい。

## 「わからない」ことの再評価

はっきりしてきた自分の考えの一つは、明治以来日本の学術が西洋の学問を採り入れようとして採り入れられなかった、あるいは採り入れようとしなかったこと、いろいろごまかしてきたこと、それは日本人の能力が不足していたのではなく、理由があって自ら選んでそうしてきたのであるから、そのノウハウや生み出された結果を大切にしたいということである。それはウソとごまかしのように見えてじつは自分たちと世界（の大勢）との折り合いをつけようという叡智でもあるから（もちろんその叡智は完全無欠ではないが）、簡単に捨て去ることはないのではないか。むしろ、その叡智を日本以外の他の皆さんにわかるように説明し、日本だけでなく世界の皆さんに役立ててもらおうことのほうが重要なのではないか。

「自分は主体ではなく客体である（価値がない、倫理的に劣っている、等々）」という知識体系に接して、そうなっている理由を考えても、わかる

はずはない。なぜなら、考えたりわかろうとしたりしたとたんに、主体となっているからである。自分が今「考えている」「わかろうとしている」という主体性そのものが、その知識体系を裏切り、その知識体系の有力かつ絶対的な反証になっている。

アメリカの若い研究者に、グローバル・ヒストリーの文脈で「どうして日本では世界システム論があまり流行しないのですか？」と、聞かれたことがある。そこで『私が主役、あなたは脇役』と言っておいて、『あなた』に興味を持ってもらうのは難しくないですか？」と問い返してみたところ、ごく素直に「なるほど～!!」と感心された（ように見えた）。もしかして、この程度のことすらわかっていなかったのかしらん、と心配になる一方、グローバル・ヒストリーに必要なのはこのレベルの知識（!?）なのではないだろうか？と自信も持つ。そういうことを言えばウケルのであれば、そんなに難しくなさそうである。ただしこれには前提があって、話をする相手との間に、人間としての信頼関係が必要である。初対面の人にこれと同じことを言っても通じないだろう。まずは一緒にご飯を食べるとか、結婚のお祝いを言うとか、病気になれば見舞いに行くとか、そういう関係が土台として必要である。

逆に、欧米の人たちがやっているグローバル・ヒストリーの学会や研究会に行くと、「アジア人を主体的に参加させるにはどうしたらよいか」などと聞かれることがあって、かちん、とくる。「参加させよう」とした時点ですでに客体として扱っているのである。

このことをより大きな文脈に置き換えるなら、たいていの場合、わからないことはわかりたくないこと（あるいは、わかる必要がないこと）なのではないか、ということになると思う。

もっと積極的に言うなら、「わからないことを積極的に評価しよう」となる。しかし、この問題にはあまり踏み込みたくないのだが、入学試験や定期試験などの大学というシステムを成り立たせている制度は「わからないこと」を積極的に評価するようにはできていない。「わからない」ことは、「排除される」ことを意味しかねず（意味してしまい）、こういう制度をくぐり抜けて

ある程度（何十年か）たつと、「わからない」と発言することを忘れてしまいかねない。試験は皆で同じものを受けるわけだからその意味で同じ経験を共有するとしても、お互いが協力してはいけないことになっているから、どうしても「同して和せず」という方向に行ってしまう。なんとかうまいこと「和して同せず」を導入できないものだろうか。

## 輸入学問から輸出学問へ

ところでワークショップ中、私は「『東京学派』の融解？」というタイトルのスライドを飛ばしてしまったが、そこで言いたかったのは、今我々にのしかかっているのは「東京大学の人文が世界に通用するところを見せろ」という圧力だろう、ということである。この圧力は世界中の人文にかかっている、ひとり東京大学だけが苦しんでいるわけではない。東南アジアでもヨーロッパでも、アメリカでさえ、人文には逆風が吹いている。「世界に通用するところを見せろ」と言われても人文にはオリンピックもノーベル賞もないから、世界に通用する自負はあってもどうすればそれを見せられるのかわからず、皆、困っている。

東京大学の場合、今や世界の共通語は英語なのだから英語で発信しようとする、我々が明治以降続けてきた西洋言語からの翻訳という「技」は学問として通用しない。けれども、発信すべき「コンテンツ」がないわけではないのである。歴史学で言えば、世界に冠たる実証と、今まで積み重ねてきた苦勞（つまり、翻訳の過程で否応なく生まれてしまった独自性）がある。ただし、見せ方のノウハウは開発する必要がある、これはかなり難しい。西洋と違うからダメだと今まで思われてきたことをプラスに評価して、我々以外の人々にもわかるように説明する必要がある。一言で言えば、輸入産業から輸出産業への転換が必要になる<sup>48</sup>。

---

48 一方で、私は別の問題として、英語がそれ自体として持っている差別性とどう戦うかは考えておかなくてはならないと考えており、それについては拙稿「アゴラ、グローバル・ヒストリー③ 英語を鍛えるとはどういうことか」（『UP』570号、2020年4月）を参照されたい。

ワークショップで私は、東京大学が徳川政権下で洋学の拠点であった蕃書調所・開成所の系譜をひく「大学南校」にルーツを持つという話をした。誤解があったかもしれないが、私は、漢学（儒学等々）や和学（国学）の伝統に意味がないとか、すべて翻訳だからオリジナリティがないと言っているのではない。オリジナリティがないのではなく、むしろ、ない「フリ」をしてきたと感じる。なぜオリジナリティがない「フリ」をするかといえば、責任を負いたくないからではなかったか。

[なお、もう一つの理由は、明治政府には徳川政権ができなかったことをして見せる必要があったからではないかと思う。明治漢学についての研究も進んできていると認識しているし、実際のところ、明治維新は「郡県制」「一君万民」といったような漢学者が好きそうなことを実現した。「市民平等」も「富国強兵」も漢学的なスローガンである。ただ、現在の東京大学の公式見解では、前身は大学南校であって洋学の系列であり、今でも法学部や経済学部では欧米の学問輸入に努めていると私は理解している。京都（帝国）大学の前身が長崎養生所だというのも、実態としてそうだというよりも、ともかく洋学の系列に自らのルーツを探したからではないか。

そして、ワークショップの全体討論で大木氏が指摘された、「漢語に翻訳できなくなる」という現象がいつ起きたのかということも、これから考えるべきかもしれない。少なくとも明治時代にはまだ中国風の文人趣味が生きていて、漢詩を詠める知識人や政治家がいたのだから、早く見積もれば1920年代ごろ（?）、遅く見積もれば戦後なのではないかと思う。ただ、一度訳した「世界的流行」を「パンデミック」、「感染爆発」を「オーバーシュート」とカタカナに戻すのはごく最近の現象といったほうがよいのではないだろうか。付言すれば、厳密には、漢語に翻訳できなくなったのではなく漢語に翻訳しなくなっただのではないかと思う。なぜそうなのかは問うべき価値があるだろう。]

結局、国際競争力（または貢献力）があるかどうかを見せるために必要なものは、知力よりは、覚悟（気力・体力）ではないかと思う。一人が頑張っただうにかなるものではないので、お互いに協力するしかない。それに、仮に万が一、国際競争力・貢献力を見せられなかったとしても、失われる（かもしれない）ものは国家の権威であって、我々の学問ではない。そういう意味では、恐れることはない。かつて、徳川政権が倒れて昌平坂学問所や蕃書調所がなくなった時、学者たちは帝国大学に雇われて糊口をしのいだのである。

そしてじつは、この世界の知にはオリジナリティというものほとんどないのだろうと思う。知とは、今回の議論にもあったような友情や「水」などを頼りに、やり取りしていく中で作り上げられていくものなのではないだろうか。たとえば、「19世紀の学問は二項対立」ということが指摘された。文明—野蛮、人間—自然、男—女などが有名な西洋近代の二項対立である。しかし、今回あらためて思ったのだが、二項対立で考える物の見方は「ヨーロッパ」が啓蒙の時代に中国から学んだものではなかったか<sup>49</sup>。陰と陽、理と気などの二項対立は中国のお家芸である。石井氏のお話に出てきたブレヒトやベンヤミンの営為も、「ヨーロッパ」が中国からいかに多くを学んだかを示していたように思われる。

このようなことに思いが至るから、今回のような異分野同士の対話の機会は本当に貴重であると感じる。知識が増えるだけでなく自分の考えがだんだん明確になってくるし、繰り返しているうちに説明のしかたもうまくなる。こうやってコンテンツを練り上げておけば、それを英語に翻訳するのは、黙っていて突然英語で書くよりもずいぶん易しいことだろう。

## 信頼と信用

ワークショップの成果として、もう一つ、私は「権威主義者」だ、という自覚も得た。私は自分に自信がないから権威にすがりたい弱い人間で、そういう人間からすると、「反権威」というのはどうもつねに胡散臭く見える。幕府が権威だから反権威主義のボクは尊王攘夷、とか、東大が権威だから海外の学位を持っていることをテコに反抗しようとか、サヨク知識人が権威で気に入らないからボクは保守<sup>50</sup>とか、そういうのは、個人的にどうもあまり好きになれない。こちらの権威が嫌だから、あちらの権威が好きと言ってい

---

49 「ヨーロッパ」がキリスト教から脱却する際、つまり啓蒙の時代に、中国思想からイエズス会経由で多くを学び、影響を受けたことについては、井川義次『宋学の西遷—近代啓蒙への道—』（人文書院、2009年）など。

50 私自身、十分理解できているとは言えないが、伊藤昌亮『ネット右派の歴史社会学—アンダーグラウンド平成史1990~2000年代—』（青弓社、2019年）の知識によっている。

るように聞こえる。葵の御紋より菊の御紋、東京大学より海外の大学、サヨクよりウヨク。「より」を挟んで並列される二つはとても良く似ていて、そんなに違うのだろうか、とってしまう。

私のような権威にすがりたい弱い人間にとって望ましいのは、権威が権威と感じられないような、盤石な権威が存在する状態なのだろう。今回学んだ言葉で言えば「天高皇帝遠」であり、昔学んだ川柳で言えば「御奉行の名さえ覚えぬ年の暮れ」である。

「権威」というと悪いようだが、たぶん、「信頼」とか「信用」の一類型である。この人が言うんだから確かだろう、という感覚は、悪く言えば権威であろうが、良く言えば信頼であり信用である。この感覚は人間の安心感と結びついているから、そう簡単に手放すことはできない。必要なのは、強い人（政府・大学）や偉い人（政府・大学）ではなく、信頼に足る人（政府・大学）である。

私は、まさにそういう人間だからこそ、権威にホコロビがあったりキズがついていたりすることには人一倍敏感なようである。アヤシイと思うと、すぐに息苦しくなってくる。

何とかしてほしい、あるいは何とかしたいわけだが、江湖（無縁）の人間同士の間信頼関係が築けたとして、それが必ず結果として有縁の世界へと還元される（有縁の世界に資する）はずであると私は断言できない。

やはり、日本社会のためとか「地球に生きる人々」のためとか、そういうふうに思う必要がある気がする。ウソくさいのであまり大っぴらに言う必要はないが、心の底ではそう思っていたい。そしてそれは同時に、日本社会とは何か、「地球に生きる人々」はどういう人たちか、どのように生きているのかをつねに注視し、問い続けることにもつながる。誰も、自分のために頑張ってくれる人を潰そうとはしないだろう。日本社会のために頑張っていれば日本社会が、地球に生きる人々のためであれば地球に生きる人々が支えてくれるのではないだろうか。もちろんこれは、滅私奉公でも自己犠牲でもない。むしろ生き延びるための方策、つまりは自分のためである。

そういう意味で、「史料の偏在」に続くグローバル・ヒストリーの大きな

問題は「エリート論」だろうと思う。エリート論は、少なくとも私の周辺ではある種のタブーであって、人の口の端に上らない。「(地球) 市民」論と言っても良いかもしれない。簡単なアプローチとしては、「地球に生きる人々のために働く人」を「地球市民」と定義できるかもしれない。

[なお、“noblesse oblige”は「貴族には貴族の義務がある」とも翻訳できるが、「義務を果たす人(自分を貴族だと思っていて、その義務だと思つことを実行している人)が貴族である」とも解釈できる。けれども、この定義にはおそらく猛反発が来るだろう。どうしてそうなるのかについては考えてみる余地があるだろう。]

東京大学の教育で不足しているものがあつたとしたら、たぶん良い意味のエリート教育(あなた方は恵まれているのだから、恵まれない人たちのために尽くさなければならない、というメッセージ)である。じつは、私が30年以上前に東京大学に入った時の入学式の総長訓示は記憶によればたしかそういう内容であつたから、そういう教育がまったくないわけではなかつたとはいえ、どうも構造的にうまくいっていない。入学試験の問題から直結できるのか、そうでもないのか、定かではない。ちなみに、私は世襲制を称揚しているわけではないので、誤解のないようにお願いします。]

一方で、アカデミアは外とのつながり方にもう少し工夫の余地があるように思われる。研究費をもらつたら成果を出す、人に働いてもらつたら対価を払うといったことはきつととても大切で、そしてアカデミアの外では当たり前のことである。もちろんいろいろな事情があつてのことではあるが、アカデミアとくに人文学の世界では、必ずしもその当たり前のことが励行されているとは言えなかつたのではないか。広い意味での「信用」は「ウソをつかない」だが、狭い意味での「信用」は「借りた金は返す」である。借金は利子付きでちゃんと残っていて、そのツケは次世代に回るのである。

少なくとも、私が育つてきた人文学のアカデミア世界は、「悪い子キャラ」「できない子キャラ」「貧しい子キャラ」を「演じる」風潮<sup>51</sup>があつて、「自分は恵まれている」という意識は持たない方向に向いていたように思う。今から見れば当時はずいぶん恵まれていたにもかかわらず、自分が「庶民」であることを自慢する風潮は、お金の心配をせずに(金儲けに関係ないふりをし

51 伊藤前掲書によれば、ネット右派(いわゆるネトウヨ)にも、同様の傾向が見いだされるそうである。

て) 学問できる人=大学の先生=特権的な人=学者という前提があったからこそである。

その前提が、2020年現在は崩れかけている。あるいは、もう崩れてしまった。幸か不幸か(もちろん不幸なのだが、自分が「恵まれない庶民」であることが本当に自慢なら幸のはずだろう)、大学の先生は学問する暇がなく、特権的でもない。今や、大学教員=ルンペン・プロレタリアートになりつつある。言ってみれば、ずっと描いてきた自画像の通りになったのである。

たまったツケを次世代に払えとは言えない。誰か一人を犠牲にしてどうにかなるほど、世の中は甘くない。誰かの自己犠牲をアテにはしないでほしい。だから、次世代が抱えきれなくてアカデミアを放棄しても、良い思いをしてきた(あるいはしている)上の世代に文句を言う資格はない。それでも、人間にとってテキストを読むことは必要だと私は思うし、人間はテキストを読み続けるだろう。そういう意味で、心配はいらないのである。

# 9

## 宮地正人氏との往復書簡

—— 松方 冬子（東京大学史料編纂所 准教授）

以下は、私にとっては東京大学史料編纂所の大先輩である宮地正人先生から『UP』連載の謹呈時にいただいた手書きのお葉書と、それに対する私の郵便による返信を、宮地氏のご了承を得てここに収録するものである。とくに松方のほうは、時候の挨拶等が冗長であったので削除したほか、直接関連がない話題についても省略した。活字化に際し、宮地氏のご了承のもとで助詞や語尾等を若干調整させていただいた。

本文中にもあるが、就職した当時は、まさか宮地氏と文通するような栄誉が与えられるとは想像もしていなかった。日本史の碩学が、世界史に対するご自身なりの確固たるご意見を持ったうえで、ご自分なりの日本通史のなかに位置づけつつ、ご自身の専門である維新史を論じてこられたことがよくわかる。本ブックレットの読者のなかに、これから日本列島を舞台にした実証史学を志す若者がいるなら、ぜひともその姿勢を参考にさせていただきたいと思う。

同時に、私の考え方とどこまで同じで、どこでどう違うのか、「日本史」分野のなかで何が議論を阻害しているのか（言葉のニュアンスがどう変わってきているのか）が、比較的わかりやすく表れていると思う。

### 宮地氏から松方へ

拝復 近作2点<sup>52</sup>御送り下さり、両著共面白く、また教えられながら拝読。新しく、globalな研究テーマをみい出した意気高揚の雰囲気のみなぎって

52 松方冬子「約条と契約—徳川政権の外交とオランダ東インド会社—」『東洋史研究』78-3、2019年12月、松方冬子「普遍、アゴラ、グローバル・ヒストリー① ヨーロッパというアゴラ」『UP』568号、2020年2月。

る好論と拝読。(中略) UP論文もgood. しかし、欧米の知識人が松方さんの議論の方向に単純にはいかないのでしょうか。非キリスト教世界は異質というみかたは根ぶかいものでしょう。

またローマ法とアゴラはすこしちがうのでは？アゴラはギリシアのポリスの広場、ポリス間の戦争ではまけたポリスの人々はスレイブにされます。ローマではローマ市民か蛮族の二分法、ローマ市民権は文明世界そのものをつくりだしました。ギリシアは結局その世界をつくれなかったのは何故か？これもヨーロッパ古代史のおもしろいテーマ。新たに発見したモチーフがひろがりをつくっていくこと、期待しています。 早々

2/20

宮地 拝

[松方より宮地氏に『UP』569号を送付]

## 宮地氏から松方へ

拝復 『UP』2020年3月号拝受。貴女の考えが良く出ている好論のNo.2<sup>53</sup>、アゴラの特徴を8点に指摘したもの、正に現代的学会・学界状況をよく描き出しています。私など年をとった者からの考えは、通史の視座の欠如した分野史が横行しているからとの意見。国民の要求に応えられない学問なるものは、江戸時代に権力によって特権的地位のあった漢学が維新後見事に崩壊したと同様の運命をたどるものではありませんか？

個々人の研究者が自分の研究がこれまでの通史のどこが欠如しているのかとの自覚をもっていれば、国民はそれを支持する。なぜなら、学問はその国々の市民社会のために、その必要性のためにあるのだという姿勢が貫かれているかぎり、それは生きのこれるというのが私の信念。

53 松方冬子「普遍、アゴラ、グローバル・ヒストリー② アゴラは必要か」『UP』569号、2020年3月

p.11の「外交の世界史を書きかえる試み」なるものも、17世紀の国際法の形成、19世紀の欧米列強の世界制覇、1919年の国際連盟の成立、1945年の国連への発展、1970年代の新しい海洋法という国際法の出現、そして1990年代に姿をあらわしてくるEU法といった国と国との関係での「通史」の筋が貫かれていないかぎり、好事家の議論になりかねず、国民の支持を獲得できないのではないのでしょうか？

No.3を楽しみにしています。 早々

3/15

宮地 拝

## 松方から宮地氏へ

『UP』3月号掲載の拙論に、わざわざご丁寧なお葉書を有難うございました。4月号に続きが掲載されましたので、お恥ずかしながら同封させていただきます。

先生のおっしゃることの少なくとも半分はとてもよくわかりますし、賛成です。アカデミアの中（どこか、もっと狭い範囲）しか見えていないような話をよく聞き、非常に強い危機感を持っております。「特権的地位があった漢学が……崩壊したのと同様の運命をたどる」というのは、まさにそうなりうるだろうと思います。どうかしたいと、できる限りの発言はしていますし、『UP』4回連載もその一環です。

ただ、そこから先、必要なのは「通史」なのか、「国民の」要求に応えるべきなのか、学問は「市民社会」のためにあるのか、というあたりが、私にとっては信念ではなく、疑問点です。先生の世代はまさに「市民社会」のため「国民の」要求に応える「通史」を求めてこられたと思うのですが、上記のような学界状況は、その「市民社会」「国民の」「通史」が、今や目標としてさえ魅力を持ちえないことから来ているのではないかとも思います。

とくに若者は、もう、日本の「市民社会」がアゴラだとは信じていないでしょう。学界一つをとってみても、そこが実力や努力や実績が認められる活

躍のための場所、真剣勝負の土俵とはもはや思えず、年功序列と村度の場だとしか感じられないのではないのでしょうか。

私の世代は、まだ東京に代表される日本という単位のアゴラを想定できるのですが、若い世代にとって、実力や努力や実績が認められる活躍のための場所、真剣勝負の土俵、アゴラというものは「世界」レベルでこそあるはずのものであって、日本という単位は「なつかしい郷土」になりつつあると思えます。近年のいわゆる「若い者の右傾化」も、そのように考えればある程度納得がいきます。そして、かつてのアゴラを「年功序列と村度の場」にしたのは、若者ではなくシニアなのです。若者を責めるわけにはいきません。

まだ、なんとも結論は出ていませんが、良し悪しは別として、今回の新型コロナウイルス騒ぎからもわかるように、世界は現実にはグローバル化しており、「国民の」「市民社会」(従来最大規模のアゴラ)ではどうしようもない問題が次々と起きていていると思います。かといって、地球単位のアゴラはまだなく、もし作ろうとしても現状の人文学はむしろ抵抗勢力となるでしょう。今までの「通史」は、どうしてもヨーロッパ中心であり、なんだかんだ一国単位、しかも19世紀をゴールにしがちでありました。先生は、EUまでを視野に入れていらっしゃるようですが、そういう研究者はごく少数だと思います。

もちろん、「外交の世界史を書き換える試み」が「好事家の議論になりかねない」というご指摘は、まさにその通りで、真摯に受け止めます。どこまでできるかは別として、21世紀にも資するようなものにしていけたら、と思います。私としては、17~19世紀の歴史でも、きちんと書けば21世紀を描けると思っております。

できることは、とにかく、無理せず、うまずたゆまず、自分が納得できる仕事をする、ということだと思っております。

2020年3月30日

## 宮地氏から松方へ

拝復 『UP』2020年4月号<sup>54</sup>及び御手紙拝受。

p.36の「グローバルヒストリーは、ヨーロッパ中心主義を超えることはできていない」「ヨーロッパを囲む市壁を維持したまま外へ出ようとするようなものではないか」との御指摘は同感。私の立場は、従って欧米との比較によって日本通史を考えるという方法をとらず、世界史の形成を古代から考え、山口先生<sup>55</sup>のいった「地球的規模での世界史」の形成期16世紀を日本通史の一つの核にして、次に19世紀の欧米世界の「全世界制覇」を考えてきています。

この21世紀、欧米で作り出された「人権と生存権」が全世界的規模での社会的基準にされるべき（されてはいませんが）ものになっており、その市民社会を維持・成立させるために国民国家が存在しているので、国家のために国民と社会がある訳ではありません。

しかし、多国籍企業（＝無国籍企業）は国民国家の枠組みを最大限、私利のために使い尽くしながら、自らは国家の規制をのがれており、この矛盾をいかに克服するのが今問われているのであって、国民国家・主権国家の国際的連携をもって global tax をどのように実現するかが、それぞれの国民と市民社会に今日課せられているというのが、私のとらえ方。通史（一国史的な）ではなく global history といわれると私には論理の飛躍とみえるのです。

そして国家の枠をこえた地域世界はEUによって実現されはじめているものの、日本・韓国・北朝鮮・中国・ベトナムは、いまだに排他的で非歴史的な民族中心主義のレヴェル（竹島問題一つとっても）にとどまっており、これをいかに突破するのが、日本の歴史家に今日つきつけられている。それを、ちがいはちがいとして相互に学問的知見を交換していくレヴェルが今な

---

54 松方冬子「アゴラ、グローバル・ヒストリー③ 英語を鍛えるとはどういうことか」『UP』570号、2020年4月

55 山口啓二（1920～2013）。日本近世史家。東京大学史料編纂所教授、のち名古屋大学文学部教授。16世紀を「地球的世界の形成」の時期とする（山口『鎖国と開国』岩波書店、1993年、など）。

のであって、これをとびこえて世界レベルは果たして求められるのでしょうか？

4/4

宮地 拝

## 松方から宮地氏へ

少し遅くなってしまいました。『UP』5月号に拙稿連載の続きが掲載されましたので、同封させていただきます。

いつもいつもご懇切なお葉書を有難うございます。宮地先生とやりとりするなどという貴重かつ贅沢な機会が与えられるなどとは、昔は想像もしておりませんでした。

仰せのことは、よくわかります。「他国籍企業（＝無国籍企業）は国民国家の枠組みを最大限、私利のために使い尽くしながら、自らは国家の規制をのがれており」というお考えは、まさにその通りだと思います。

個人的には、なぜそうなっているかと言えば、すくなくとも今の日本では「国民国家」そのものが、そういう構造にあるからのように感じます。「市民社会」は、日本には、もはや（いえ、もしかすると、最初から）ないようにも感じます。そして、中国などでも同じかもしれません。つまり、拙稿は、「市民社会は、共同幻想としてアゴラを想像できる人々（街の真ん中の広場を見て育った人）にのみ可能かもしれない」という問題提起でもあります。

もちろん、『『人権と生存権』が全世界的規模での社会的基準にされるべき（されてはいませんが）ものになっており」というのは、おっしゃる通りであり、そのための仕組みは必要だと私も考えます。けれども、そのための仕組みは、世界中で、単一の形ではない（市民社会とは限らない）かもしれないと愚考します。

今回の新型コロナの様相を見ても、欧米での死者が多く、ベトナムの死者はゼロ、中国から医療チームがヨーロッパ救援に派遣されました。「西洋中

心)「先進国／後進国」という図式がもはや成り立たない(とは言わないまでも、かなり疑わしい)ことが、明らかになってまいりました。「言論の自由」はなくてもよいから、早めに新型コロナを鎮圧してもらって、好きなように外出したい、という人は、日本にも多いのではないのでしょうか？ 会議の場で発言権を与えられても言いたいことを言わない人はたくさんいます(というより、たいていそうです)。であれば、「人権」とは何でしょうか？

「国民国家・主権国家の国際的連携を以て、Global Taxをどのように実現するか」という課題設定は、恐れながら、やや語義矛盾のように感じられます。「Global Tax」を実現できるものは、Global Governmentではないのでしょうか？(私がそれを望んでいるというわけではありません。)

実際に世界の頂点1%に属するような人は「我々から税金を取れ」と言っているようですが、その税金は誰が取るのでしょうか。そして、万が一、誰かが大金持ちから税金をとっても、それを「Global底辺(という言い方は良くないと言われましたが、たとえばシリア難民とか……)」に還元する(届ける)仕組みが十分にあるようには思えません。新型コロナ対策の10万円が、日本国内で技能実習生に届けられることすら、かなり厳しいのではないのでしょうか？「国民国家・主権国家」の限界が、このあたりにあるように思います。

未来を切り拓いていくのは、もちろん、市民(?)一人ひとりであり、実務家であり、社会学者でしようが、人文学者も、その大本の理念を支えることぐらいはできるのではないのでしょうか？ その理念とは、世界中のすべての人を、自分と同じ(だが、違ってもある)「人」と認識すること、かなと思います。その「人間の歴史」をglobal historyと呼んでみました。

「日本・韓国・北朝鮮・ベトナムはいまだに排他的で非歴史的な民族中心主義のレヴェルにとどまっており、これをいかに突破するのが日本の歴史家に今日つけつけられている。それを、ちがいはちがいとして、相互に学問的知見を交換していくレヴェルが今なのであって」とおっしゃるのは、まさしくその通りだろうと全面的に賛同いたします。

その「いかに突破するのか」の自分なりの答え、あるいは、私として「学問的知見を交換」したい内容こそが、global historyです。

べつに、ポメラantz<sup>56</sup>について話したいわけではなく（そういうふうに聞こえるから、global historyという言い方はよせ、と言われることもあり、とくにアメリカではあまり良くない語感のようです）、「19世紀的な西洋中心主義を前提にしない世界史の語りかた」を、私はglobal historyと呼んでいます（もっと良い言い方があれば変えてもよいと思っています）。

たとえば、下記の試みでは、タイと韓国から2人ずつの研究者を招聘し、国書外交について議論し、大きな成果を上げたと思います。これが「タイの通史」と「韓国の通史」と「日本の通史」の対話なら、相当難しかったでしょう。「みんなで世界史を語ろう」といって呼びかけるから、仮に事例が、タイ、朝鮮、日本に偏っていても、話が通じるのだらうと思いますし、実際、拍子抜けするぐらい、なんの問題もなく通じました。私の仮説は、Japan-biasedだと言われましたが、そういう批判は望むところです。

---

○東京大学ヒューマニティーズセンター オープンセミナー特別回“Royal Letters, Imperial Documents: A Japanese, Korean and Thai Triologue for a Global History of Inter-State Relations”（「王の手紙、皇帝の文書—外交の世界史に向けた韓国、タイ、日本の鼎話の試み—」）(<https://hmc.u-tokyo.ac.jp/ja/open-seminar/2019/royal-letters-imperial-documents/>)

---

ちなみに、三谷博先生が「国史たちの対話」という企画をされており、私は参加させていただいたことがないですが大きな成果をあげられているようです。もちろん、それを否定するものではありません。

---

56 ケネス・ポメラantz。グローバル・ヒストリーの代表的論者の一人として知られる。主著は、Kenneth Pomerantz, *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*. (Princeton, N. J. : Princeton University Press, 2000.) (邦訳は、川北稔訳『大分岐—中国、ヨーロッパ、そして近代世界経済の形成—』名古屋大学出版会、2015年)。

そして、もっと根源的に、「通史（一国史的な）ではなく global history」となってしまうのは、現状の日本史学、あるいは日本通史への絶望からのように思います。正確には、通史そのものに限界があるというより、通史を発表する場に限界があると言ってもよいかもしれません。

この絶望が、私だけのものならまだ良いのですが、若い世代においてはもっと深刻で、そもそも「アゴラ」を期待してさえいないかのように見受けられる時もあります。日本史の郷土史化とでも呼ぶべきかもしれません。「郷土史」なのであれば、織田信長とか坂本龍馬とかを「郷土の偉人」としてもてはやしたとしても、微笑ましいだけで、何の問題もないかと思います。そのように開き直ってしまえば、「平泉澄<sup>57</sup>まであと一歩」な気がして、それだけは避けたいと危機感を募らせております。

アゴラがアゴラでなくなったのであれば、別のアゴラを探して参加するか、別のアゴラを作るか、アゴラ以外の方策を考えだすしかないように思います。

そこをどうにかするために、まず第一歩として、少しずつですが、史学史の研究も始めました。私の立場では、岩生成一<sup>58</sup>を自分なりに位置づける必要があるのですが、今のところ「ひたすら実証的」という以上のことがわからず、難航しております。

関連して、平川新氏の『戦国日本と大航海時代』<sup>59</sup>の書評(?)<sup>60</sup>も同封させていただきました。(中略) 実際のところ「講座派」<sup>61</sup>をどう乗り越えるのか、というところが、現在の(日本の?日本史の前提としての?)世界史の課題と考えます。私自身、講座派の世界史観<sup>62</sup>についてはまだまだ勉強不

---

57 平泉澄 (1895~1984)。日本中世史家。東京帝国大学文学部教授。皇国史観の代表的な担い手として知られる。

58 岩生成一 (1900~1988)。南洋史家、日本近世史家。東京帝国大学文学部史料編纂掛を経て、台北帝国大学文学部教授、のち東京大学文学部教授、法政大学文学部教授などを歴任。

59 平川新『戦国日本と大航海時代—秀吉・家康・政宗の外交戦略—』中公新書、2018年4月。

60 松方冬子「世界の中の近世日本史をどう描くか—平川新『戦国日本と大航海時代』に寄せて—」『洋学』27号、2020年5月。

61 講座派(こうざは)とは、日本資本主義論争において労農派と対抗したマルクス主義者の一派。岩波書店から1930年代前半に出版された、『日本資本主義発達史講座』を執筆したグループが中心となったのでこう呼ばれる。(以上、フリー百科事典『ウィキペディア』より引用)

62 現時点での松方の理解によれば、講座派史観とは、日本人が初めて自分たちなりにマルクス主義を咀嚼し理解した結果、形成された世界史観である。必ずしもヨーロッパで理解されているマルクス主義と同じではないと考えられる。

足ではありますが、思い切って書かせていただきました。ご批判いただければ、幸いです。

おそらくもう、主たる争点は「左か右か」ではなく、「リアルか、ヴァーチャルか」「truthかpost-truthか」であって、段々どうしてよいのかもわからなくなりつつあります。

けれども、世がどう転変しようとも、先生のような広い視野に支えられた地道で着実な研究成果が色あせることは決してなく、どんな新しいものでも、その蓄積の上にもみ可能なのだと考えております。

かしこ

2020年5月17日

## 宮地氏から松方へ

拝復 玉稿2本<sup>63</sup>と御書状 拝受、それぞれ考えさせられて拝読。その上でまず具体的な点で<sup>64</sup>。

1. Global taxではEUがそれを試みているのではないのでしょうか？航空機の自国領土上を通過する際の課税などです。地域世界の形成なしに世界史は不可能というのが私の立場です。
2. オランダに植民地化されていた台湾を成功が征服、鄭王朝を屈服させるために清国が断行したのが遷界令。これほどの強引な政策を出来たのは、清帝国という封建国家のよかれあしかれ力量、この力を以て台湾をほぼ対外的に閉鎖、広東一港にまでしぼりこみ、それをこじあける力をヨーロッパ勢力がもつようになったのが1839-42年のアヘン戦争、しかし東南アジアの小首長国は、一つ一つ、17世紀からヨーロッパ勢力の支配下におかれていきました。これが私の理解です。17世紀の日本も中国もベトナムも朝鮮も他の非キ

63 松方冬子「世界の中の近世日本史をどう描くか—平川新『戦国日本と大航海時代』に寄せて—」『洋学』27号、2020年5月、松方冬子「普遍、アゴラ、グローバル・ヒストリー④ グローバル・ヒストリアンは養成できるか」『UP』571号、2020年5月

64 下記の箇条書きのうち、2.～5.は、前掲拙稿「世界の中の近世日本史をどう描くか」に関わるものである。本WSとは直接関係しないが、維新史の碩学が日本近世を取り巻く世界をどのように理解されてきたかを端的に示す貴重なご発言ととらえ、あえて掲載した。詳しくは、拙稿をご参照いただければ幸甚である。

リスト教地域とくらべての国家的支配は強力だったと私は見えています。

3. 近世国家は地球的規模の世界に対峙する中で形成され、その対峙する国際政治のありかたが鎖国であり、その眼目は神国意識を以て宗教的国家のあり方を規定するため、徹底したキリシタン弾圧をとったというのが私の理解。東アジアの明清交代の日本への影響は二次的な重要性しかもちえなかったのではないのでしょうか？

4. 秀吉の侵略は山口先生のいわれる際限なき軍役動員の手段としておこなわれたと私は理解しています。

5. 平川氏のお仕事については第一に18世紀中葉よりの日口関係の研究・翻訳には大変お世話になり学恩を感じています。また在村剣術の研究ではいいお仕事をしていますから、彼の侵略論については、どのように論争が展開するのか注目しています。

6. 20代、30代ならともかく、松方さんの年代なら、日本通史への自分なりの筋道を問う責任があるのでは？ 絶望は墓場に入ってからでけっこうでしょう。

6/2

宮地 拝

## 松方から宮地氏へ

重ね重ねご懇切なお葉書と玉稿を有難うございました。

「絶望は墓場に入ってからでよい」というのは、まさに仰せの通りです。精進いたしたいと思います。

2020年6月6日

## 宮地氏から松方へ

拝復

進行中のコロナ騒動が、今後の世界史の方向に変化を与えるのか、あるいは米中両国の20世紀的で時代遅れの大国主義の対立に今後もふりまわされ

るのか？第二次大戦で勝利した国々が、日本・ドイツ・イタリアよりも国民意識で劣化しているのは、中々面白い現象ですね。

1970年代に入ってからUNのスローガン“Only One Earth”に沿わないものは、いかなるナショナリズムも他の民族にとってはもはや説得力を持ち得なくなったと私などは見えています。中国国民の最近の異様な民族主義は、日清戦後の日本の状況によく似ています。ナショナリズムが世界的な共感をよびおこしたのは、1975年のベトナム解放でピリオドが打たれたのではないのでしょうか？

6/13

宮地 拝

[松方より宮地氏に、一連の書簡を本冊子へ収載することへの許諾を依頼]

## 宮地氏から松方へ

拝復

小生の拙文、ご自由にご利用ください。貴女の国書共同研究は、様々の研究者が関心を各人の枠組みの中でいただき、注目している筈。小生の枠組みでは、ポルトガル・スペイン・オランダ・フランス・イギリスの各国が自国からの産業輸出商品は所有できず、もっぱら仲介貿易の形で本国に金か銀を入手しようとした重商主義段階において、非ヨーロッパ世界が如何にそれに対応し、対峙したかの形式を国書の中によみとりたいという関心からです。対応する自力のなかったアズテク、インカの部族、朝貢・貢納国家や国家的形成の無いかその途中の地域（フィリピン、チモール諸島、アフリカのギニア・ビサウ、アンゴラ、モザンビークなど）は、植民地か従属地域に転化されますが、16～17世紀の銃器・大砲技術を修得した非ヨーロッパ世界のエチオピア、オスマン、ペルシャ、ムガル、ビルマ、清国などの異民族を領域内に多くかかえた「帝国」がどのような国書を作成し、相互に国書を交換し、

そして、その中に自分の帝国がその浸透を排除したヨーロッパ・キリスト教世界を如何なる形で組み込んでいくのか、という角度で御研究の成果を学びたいと思っています。1689年ネルチンスク条約ではじめて国境がつくられることになった清帝国がロシアをどのように冊封体制とその国書作成の中であらわすのかといったテーマ一つとっても極めて興味深いものが出てくるはず。貴女の共同研究がどの方向をとるのか、私にはよくわかりませんが、いずれにせよ、可能性をゆたかに内包したインターナショナルな新テーマであることは客観的に事実。共同研究の進展、みまもらせて下さい。早々

6/26

宮地 拝

P.S. 帝国体制をとらなかった近世幕藩制国家が、その対外関係と国書をどのようにつくったのかというテーマも、当然貴女の研究課題になるでしょう。

## 著者紹介

### ■ 進行

---



#### 中島隆博（なかじま・たかひろ）

東京大学東洋文化研究所・教授。2020年度より東アジア藝文書院の院長も務める。専門は中国哲学、比較哲学。現在の研究関心は、近代的な概念（文明、啓蒙、世界、普遍等）の循環の歴史である。著書に和辻哲郎文化賞を受賞した『共生のプラクシス』（東京大学出版会、2011年）、『悪の哲学』（筑摩書房、2012年）、『思想としての言語』（岩波書店、2017年）、『ことばを紡ぐための哲学—東大駒場・現代思想講義』（石井剛との共著、白水社、2019年）ほか。

### ■ オーガナイザー

---



#### 松方冬子（まつかた・ふゆこ）

東京大学史料編纂所・准教授。オランダ語史料と日本語史料を併用し、日本の近世を中心に世界の外交史を研究している。著書に『オランダ風説書と近世日本』（東京大学出版会、2007年、角川源義賞歴史研究部門受賞）、『オランダ風説書—「鎖国」日本に語られた「世界」』（中央公論新社、2010年）、編著書に『日蘭関係史をよみとく（上）つなぐ人々』（臨川書店、2015年）、『国書がむすぶ外交』（東京大学出版会、2019年）などがある。

## ■ コメンテーター

---



### 内田力（うちだ・ちから）

東京大学東洋文化研究所・特任研究員。近現代日本の史学史、特に1980年代の社会史研究ブームを中心に研究している。近年はメディア史についても発表論文がある。著書には『輪切りで見える！パノラマ世界史』2巻（共著、大月書店、2015年）がある。最近の発表論文は「日本中世史家網野善彦による歴史の視覚化—1980年代の出版メディアと歴史研究者」『マス・コミュニケーション研究』97号（2020年）。



### 大木康（おおき・やすし）

東京大学東洋文化研究所・教授。中国明清時代の江南地方における通俗文藝、出版文化、科举制度と知識人、妓女などを研究対象としている。『明清江南社会文化史研究』（汲古書院、2020年）を始め著書多数。『山の郵便配達』（集英社文庫、2007年）、『現代語訳 史記』（ちくま新書、2011年）ほか中国文学の翻訳も手がける。2000年に「黄牡丹詩会—明末清初江南文人点描」（『東方学』第99輯、2000年）で東方学会賞を受賞。



### 石井剛（いしい・つよし）

東京大学大学院総合文化研究科・教授。東アジア藝文書院の副院長も務める。専門は中国近現代思想史で、著書に『ことばを紡ぐための哲学—東大駒場・現代思想講義』（中島隆博との共著、白水社、2019年）、『戴震と中国近代哲学—漢学から哲学へ』（知泉書館、2014年）など。中国語でも『齋物的哲学—章太炎与中国現代思想的の東亞経験』（華東師範大学出版社、2016年）などを刊行している。

ブックレット東京学派 Vol. 1  
江湖・無縁・アゴラ  
—もういちど「自由」の在処を探す—

---

2020年12月11日発行

発行者 東京大学東洋文化研究所

東京都文京区本郷7-3-1 (東京大学本郷キャンパス内)

編集 内田力

編集協力 江口絵理

印刷所 株式会社サンワ

ISSN 2436-0201



# INDEX

---

- 1 ワークショップ開催にあたって**  
中島 隆博
  - 2 趣旨説明**  
松方 冬子
  - 3 史学史のなかのアジールと無縁**  
内田 力
  - 4 中国の「アゴラ」「アジール」「江湖」**  
大木 康
  - 5 「江湖」的共同体における学問の楽しみについて**  
石井 剛
  - 6 コメントに対するリプライ**  
松方 冬子
  - 7 総合討論**
  - 8 ワークショップを終えて**  
松方 冬子
  - 9 宮地正人氏との往復書簡**  
松方 冬子
- 著者紹介**