

# 東京学派の研究

## —総合シンポジウム—

中島 隆博  
小野塚 知二  
大木 康  
園田 茂人  
松方 冬子  
鍾 以江  
馬場 紀寿  
内田 力  
科学研究費 基盤研究 (B)  
「東京学派の研究」(代表 中島 隆博)





# 東京学派の研究

## —総合シンポジウム—

---

本ブックレットは、2021年10月31日（日）に東京大学東洋文化研究所大会議室にて開催されたシンポジウムをもとに加筆・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」）の助成を受けた成果です。

1	イントロダクション	1
	中島 隆博	
2	共同体の有無と産業発展：欧州、ロシア、日本、中国	3
	小野塚 知二	
3	鹽谷温の中国戯曲小説研究	34
	大木 康	
4	実証主義社会学の萌芽と隆盛：「東京学派」の社会学に見る構造変容	56
	園田 茂人	
5	東京学派の史学史：史料編纂所海外史料室の視点から	72
	松方 冬子	
6	東京帝国大学における海法研究	91
	鍾 以江	
7	東京帝国大学の「原始仏教」研究：印哲がたどった道とたどらなかった道	119
	馬場 紀寿	
8	東京学派における哲学の問題系の変容	134
	中島 隆博	
9	総合討論	165
	著者紹介	179

# 1

## イントロダクション

—— 中島 隆博（東京大学東洋文化研究所 教授）

今日は休日にもかかわらず、また雨の中、お集まりいただきましてありがとうございます。科研費基盤研究（B）「東京学派の研究」の最終年度として、締めくくりの総合シンポジウムを開催いたします。

「東京学派」にはさまざまな定義があらうかと思いますが、非常に簡単に言うと、東京大学を中心とした東京の大学の学知のことで、それがどのような編成をされてきたのか、そして変容してきたのかを、さまざまな分野を横断しながら（それぞれのディシプリンに注目しながら）見ていくというのがこの科研の眼目でした。

今日は7名の方に、それぞれのディシプリンに応じて発表していただきます。一種のコンステラツィオン（Konstellation、星座配置）を描こうとしているわけです。すべての発表をしていただいた後にそれぞれをつなぐとどのような星座が見えるか。それが私たちの「東京学派の研究」の成果ということになるかと思います。

具体的には、20世紀の前半と後半に焦点を当てて見ていこうと考えています。発表者によって強調点の違いは多少あるでしょうが、戦前に東京学派の学知が編成されていく中に、見るべき独特の点があると思います。そして戦後、それがどのように変容していったのか。そして私たちはいまどういう地点に立っているのか。そうしたことをここで共有できれば幸いです。

将来的には、それが国際的な文脈で東京学派を理解する方向に行くのではないかと私は思っています。「国際的な」と申し上げたのは、京都学派はいま国際的なアカデミックマーケットで非常に重要な柱になっていますが、いずれ東京学派がそれに匹敵するようなものになるといい、という思いからです。

考えてみれば、そもそもの最初から東京学派は、東京、そして日本の中に閉じているわけではなく、海外との接触、交流、そして現地化といった学問の在り方を引き受けてきました。その上で、それぞれのディシプリンが特徴を出している。今日は、その一端が明らかになり、それらがコンステラツィオンとして配置されていけばいいなと思っております。

では、まずは小野塚先生からご発表をお願いいたします。

# 2

## 共同体の有無と産業発展： 欧州、ロシア、日本、中国

—— 小野塚 知二（東京大学経済学部 教授）

### はじめに

大塚久雄（1907-96）は戦前（1930年代）から戦時を経て、戦後の日本の経済史（より広くは社会科学）研究を牽引した人物の一人で、その基本的な問題関心は、なぜ西欧において、現在の世界を覆い尽くす近代資本主義が発生・展開したのかという点にあり、殊に、その主体的（もしくは人間的、精神的、倫理的）な基盤が何であったかを一貫して問い続けたところに特色がある。大塚はときに、「近代主義者」、「近代化の亡者」、「西欧近代なる虚構の賛美者」などと批判もしくは揶揄されることもあったのだが、その大塚はなにゆえ、前近代社会と共同体を真剣に論じ、しかも、それを単に歴史的諸事実の問題として叙述するのではなく、「基礎理論」として構造化して論じなければならなかったのだろうか。

### 1. 大塚久雄の学問の中での『共同体の基礎理論』

『共同体の基礎理論』とは、大塚の中ではいかなる位置を占め、またいかなる特徴を示しているのだろうか。著者自身の表現を借りるなら、『共同体の基礎理論』は前近代社会の理論的な見取り図を提示することを意図して書かれている。「錯雑をきわめた史実の森に分け入ろうとする」際に必要な「地図」(岩波文庫版『共同体の基礎理論 他6篇』17頁)ということになる。では、なぜ、前近代社会の地図を書かなければならなかったのか。

大塚の研究上の関心は戦時においても、当時（1950年代）も「依然として資本主義の発生と発展の歴史にむけられているが」、それは「他面からみれば、古い封建制の崩壊の過程であり、そのなかに『共同体の解体』という重要な

一節を含んでいる。したがって、資本主義の発展史を研究しようとするばあい、われわれはどうしてもこの『共同体の解体』の問題を避けてとおることはできない。このばあい、もちろん『共同体』とはさしあたって『封建的共同体』(すなわち『ゲルマン的共同体』)にほかならぬが、それにしてもそうした共同体の究極的な崩壊を論ずるためには、まえもって、どうしても一度ひろく、およそ『共同体』なるものの本質、成立と解体の諸条件を総体として少なくとも理論的に見とおしておく必要が生じてくる」。大塚はそうした意図から、従来の『『共同体』に関する諸理論』を整理しなおしてみたのである。したがって、この書物は、「顔はあくまで経済史の方を向いているが、本来どちらかといえば経済理論の研究序列に属せしめらるべきものである」と大塚は考えている [第一版はしがき、岩波文庫13-14頁。傍点はいずれも原文]。

資本主義社会の理論的見取り図は、いうまでもなく、経済理論であって、それは商品の生産と流通の論理を解明する。大塚による前近代社会の理論的見取り図は、これに対して、土地の占取に注目する。それは、資本主義社会の富の基礎形態が商品であるのに対して、前近代社会では土地(大地Erde)がその地位を占めると考えられているからである。ここで「土地」とは、生活手段・生活資料の天与の貯蔵庫であり、天与の労働の場所であり、原始的生産手段の天与の武器庫であり、さらに、「人間すらも大地の付属物として、家畜とならんで、客観的な自然物の系列のうちに埋没して現れる」のである(29-31頁)。

したがって、ヒトは「この生産力段階においては当然に多かれ少なかれ『自然』という性質をおびた『自然的諸個人』として立ち現れるほかな」く、共同体(Gemeinde)とは、このような自然的諸個人が「『自然』状態から『歴史』のなかへ直接にもちこんだ原生的集団性ないし血縁組織」、つまり「原始共同態」(ursprüngliche Gemeinschaft)の性格を強く帯び<sup>1</sup>、「共同組織」(Gemeinwesen)で特徴づけられることになる。こうした自然の共同組織を

---

1 共同体(Gemeinde)と共同態(Gemeinschaft)の相違を、大塚は古い共同体は解体されるのが歴史の進歩であるが、同時に近現代にあっても新しい共同態の形成が待望されていると説明した(岩波文庫262頁。ただしGemeinde(基礎自治体)はいまも解体されていない)。筆者は共同態を「共同性」という語に置き換えて用いる。

根底的な社会関係とする共同体を前提として、土地は共同態的に占取され利用されるというのが、大塚が前近代社会を見る際の理論的立脚点である。

土地はそれ自体が労働の場であり、生産手段であると同時に、そこで生産された労働要具も土地の付属物としてそこに埋め込まれている。それゆえ、共同体内部にはいやおうなしに、土地の共同占取と労働要具〔と農業共同体にあっては土地〕の私的占取という「固有の二元性」がはらまれることになる。この二元性は、「『共同体』の成員である諸個人のあいだに取り結ばれる生産関係に即していえば、『共同態』という原始的集団性と、そのまっ只中に、それに対抗して新たに形づくられてくる生産諸力の担い手であるところの私的諸個人相互の関係」であり、あるいは「『共同体』に固有な『内的矛盾』(=生産力と生産関係の矛盾)といいかえても差し支えない」(51頁)。

およそ以上のように、前近代の人間、土地、共同体に関する概念装置を用意した大塚は、土地私的占取の拡大〔と血縁関係の弛緩〕、およびそれに対応した共同体の形態と構造に注目して、アジア的、古典古代的、およびゲルマン的の三形態の農業共同体の継起的発展を想定し、各形態の特質を論ずる。そこでは、土地の私的占取度が生産力水準と照応されることにより、共同体の各形態は異なる生産力段階に位置づけられるのである。むしろ、『共同体の基礎理論』が意図した射程は、前近代の各生産様式の土台をなす共同体の各形態の理論を提示することであって、それらの生産様式やそこでの階級関係は、この基礎理論のうえで、より具体的かつ個別的に論じられるべきものとして、この書物の理論的解明の対象からは外されている。つまり、それは前近代社会の総体に関する総合的な理論ではなく、大塚が前近代社会の基礎をなすと考えた共同体をめぐる「基礎理論」なのである。

さて、以上のように大塚の言葉で『共同体の基礎理論』のねらいを概観するならば、そこからただちにいくつかの疑問が浮かぶであろう。

近代資本主義社会の富の基礎形態は商品であるから、その生産・流通の論理を解明する経済理論が近代社会を経済的に認識しようとする際の基礎理論



であるということは、とりあえずは承認しようとしても<sup>2</sup>、前近代社会は、そのさまざまな生産様式を通じて、土地（大地）が富の基礎形態であると、なぜ、ただちにいうのだろうか。大塚は、マルクス『資本論』に依拠して、前近代社会を支える生産関係が共同体にほかならず、そこでは労働も富も直接的に社会的な形態をとること、土地所有こそがあらゆる労働のための包括的な主要な生産条件をなしていることを指摘している（岩波文庫24-25頁）。つまり、マルクスの「共同組織」や「社会的」という概念を通して前近代社会を概括しようとするのが大塚の意図なのである。

ここに含まれているのは次のような単純化である。資本制的生産様式（＝資本主義経済）の基礎理論が経済理論なのであって、資本主義社会における人間の共同性の基礎理論が経済理論であるわけではない。それに対して、前近代の諸生産様式については、それぞれに照応する理論が個別に導出されるのではなく、前近代に通底する共同体（＝前近代社会の共同組織（Gemeinwesen））こそが前近代の多様な生産様式における生産関係として予め指定されている。なぜ、共同体が前近代の生産関係であるという命題が、多様な前近代のすべてに適用可能であると考えられたのだろうか<sup>3</sup>。近代については生産様式の基礎理論で、

---

2 市場社会においてすら商品形態をとらない財・サービスは膨大にあって、商品を遣り取りする場としての市場だけをいかに精緻に描いても、市場社会の全体を論じたことにはならない——殊に家事・介護・生殖など人の生に直接関わる領域の多くは相変わらず非市場的に処理されている——点については、拙著『経済史：いまを知り、未来を生きるために』有斐閣、2018年、第8章「市場経済と資本主義」第1節「市場経済」を参照されたい。むろん、大塚の活躍した時代には、まだ家事・介護・生殖やボランティア・セクターなどの非市場的な経済活動は充分には注目されていなかったから、彼が、同時代の多くの歴史家や経済学者とともに、近代社会の基礎理論は経済学（市場の科学）であると考えたことは了解できるであろう。

3 この問いに対するマルクス＝大塚の答は、「[共同体]をどう問題とするか」（1956年）の第2節で手際よく示されている。それに続いて大塚は、共同体が経済学の問題でもあることを確認する。「もし経済学が、ただ資本主義とよばれる生産諸関係だけを問題にするのではなく、資本主義以前の諸時代における生産諸関係、だから、その一つである封建制も問題にすることができるし、またすべきであるとするならば、こうして当然に「共同体」の問題も経済学の対照として取り扱わなければならないわけであります。しかしもちろん、経済学のばあいには、社会学が取扱うような仕方、共同体とよばれる生産関係をただ社会関係そのものとして整理していくのではなく、当然に、富の存在形態に即して、つまり共同体をつくっている農民諸個人の経済的利害のあり方に即して捉えていかなければならないわけです。たとえば、商品交換に基礎をおく社会を分析するばあいに、商品生産者をまず持ちだしてくるのではなくて、その経済的利害の対象化である商品からはじめるというぐあいに、富の存在形態からはじめて、諸土地所有者の経済的利害の内容を追究していくという形で、共同体や封建制を取扱わねばならないでしょう」（岩波文庫223-224頁）。

前近代については生産様式ではなく共同体（生産関係）の基礎理論で、複雑多様なものごとを整序しようという発想は何を意味しているのだろうか。

これらの、おそらく当然の問いに対して、筆者は必ずしも明晰に綺麗な答を提示できるわけではないが、およそ以下のように考えて大過あるまい。大塚の基本的な関心は、むしろ、悠久多様な前近代社会を総体として把握することではなく、前近代社会から近代社会への移行の条件と態様（「資本主義の発生と発展の歴史」とにあったがゆえに、大塚は前近代も、そこから近代への移行過程も、近代の側から逆照射して描いたからであるというのが、ここでのとりあえずの答である。「前近代から近代への移行」を理論的に記述するために、大塚は「近代から前近代に」光を当てて、前近代を認識しようとしたのである。

では、なぜ、前近代社会を整序して認識する道具は「共同体の基礎理論」となるのか。これも大塚が近代の側から、前近代と移行過程をとらえていたからにはほかならない。自由で自立・自律した諸個人から構成される近代社会の人的基礎は、大塚によるなら近代的人間類型<sup>4</sup>で特徴付けることができる。それは、大塚が随所で近代人の典型として示唆したロビンソン・クルーソーやベンジャミン・フランクリンのような雄々しく独りで立つ個人である。ところが、その「近代の目」から見ると、前近代の諸個人はまだ幼弱でとうてい自立できずに、土地・大地・自然と共同体の中に埋没している。つまり土地占取の共同体こそが、前近代社会を「近代の目」で概括的に認識するための鍵となったのである。

ここでの認識対象である前近代に内在した視点からではなく、近代の視点から外在的・後知恵的に前近代を単純化してとらえているとの批判はこれまでにもさんざんされてきた。しかし、「前近代から近代への移行」を記述するために、「近代から前近代」を見るという逆転があったからといって、

---

4 ロビンソンによって描き出されるのが、必ずしも大塚が意図したような「健全な近代人」ではなく、むしろ（病的な現代人）である可能性については、岩尾龍太郎『ロビンソンの砦』青土社、1994年、および、小野塚知二「近代資本主義とアソシエーション——永遠の希望と永遠の絶望」梅津・小野塚[2018]第2章、殊に58頁と注（5）を参照されたい。

大塚の方法を批判することはできないのである。

なぜならば、歴史研究にとってはごく当然のことだが、過去は、それを物語る者の知と技の体系によって規定されて物語られるほかないからである。物語られる対象としての過去そのものの知と技、認識方法、思想・宗教、感情、身体感覚で物語ることは、歴史という業の本質としてありえないのである。歴史という営みは、過去そのものに限りなく接近してそれを描こうとするが、既に過ぎ去った時をそのものとして、後の者がじかに感知し、認識することは不可能である。近代に生きたヒューム、スミス、マルサス、リカード、マルクスらが眼前の事実を緻密に観察し、推論と思索から近代社会の経済理論を紡ぎ上げたのと同じ仕方では過去は描けないのである。

『共同体の基礎理論』とはこのような意味で、近代（それを己の責任として引き受けた大塚という近代人）の目から見た前近代社会の理論的な見取り図の、それも序論のようなものにすぎない。これが当てはまらない前近代の事例をいくらあげつらっても、それ自体は、事実確認の修正という以上の意味はもたえない。

では、基礎理論は事実からの挑戦は一切受け付けずに済むのであろうか。

## 2. 大塚における理論と事実の関係

大塚の『共同体の基礎理論』に対しては、これまでにすでにさまざまな批判がなされている。それらは大別するなら、実証的批判、学説史的批判、理論的批判ということになるであろう。

『共同体の基礎理論』の冒頭で述べられているように、無限に多様な史実の森を地図なしにさまよい歩くのは愚かな業である。大塚はこの書物を「諸君が史実の森に分け入ろうとするばあいには携行すべき」地図だと語っているが、地図なしに過去の森を歩くのは無謀ですらある。いま、史料に基づいて追体験し、認識しようとしている、ある過去の「地形」が、どこにあり、いかなる傾斜を示し、道はどこに向かっているのかといったことを地図を参照しながら、一つずつ着実に確かめなければ、歴史研究者は道を失って遭難す

るであろう。大塚が地図の喩えで直接的に物語っているのは、『共同体の基礎理論』とは、歴史における「野外活動」(近現代の常識が通用しない悠久多様な前近代という森を踏査すること)の必須の道具としての地図の役目を果たすということである。

「地図は現実の地形にもとづいて作られたのであって、現実の地形が地図にしたがって作られたのではない。もし両者の間にくいちがいが見出されるならば、地図の読み方が正確である限り、もちろん訂正されねばならぬのはつねに地図の方であって、地形ではないはずである。この講義で説明される基礎的諸概念や理論は、いわば諸君が史実の森に分け入ろうとするばあいに携行すべき、そのような地図にすぎない」と、大塚は常識的に述べているから、基礎理論は事実からの挑戦に常に開かれているということになる。実際に、『共同体の基礎理論』に対する、こうした意味での実証的な批判は枚挙に暇がない。理論に合わない事実はいくらでもある。問題は、歴史研究にとってそうした理論は何の役に立つのかという形で歴史家の側に投げ掛けられてもいるのである。

すなわち、右で引用した箇所でも「地図の読み方が正確である限り」という重い限定が入っていることにも端的に表されているように、大塚が追求した理論とは、それほど軽々に随時・逐次、観察結果に合わせて変更され修正されてよいものではなかった。史料から確認する過去の事実はほとんど無限の多様性を示すであろう。それら多様な個々の事実に合わせて、理論をいちいち修正していたら、理論はいつまでも完成しない建物や船のように、あちこちに無規律な設計変更と思いつきの意匠が散りばめられた、常に未完成な寄せ木細工のようなものにしかならないであろう。大塚が理論に求めたのは、そのように無秩序な寄せ集めではなかった。諸事実の個性や相異を超えて通底する共通性と法則性への確信に裏付けられて、社会を変化させる原動力が何であり、時代の転換点に転轍手の役割を果たすのは何であるのかを、明晰に指し示すのが大塚の目指した理論であった。理論が一片の事実の挑戦を受けて訂正されるような、やわなものであっては、理論の役目を果たせな

いのである。この意味で、事実は容易には理論に挑戦できないのである。

本書所収の「いわゆる「封建的」の科学的反省」(1946年)で、大塚は早くも、以下のように範疇や類型構成の重要性を物語っていた。「歴史学方法論上の問題はたいてい史実のそれに解消するとして、ただ史実の観照のうちに問題がおのずから明らかになってくるのを、やはり消極的に待っているわけにはいかない。われわれを取り巻く厳しい歴史的現実がこれを迫るからである。もちろん、なんらか「発見的」な類型構成を積極的に行うことは、必ず何らかの誤謬を伴わざるをえないであろう。しかし、こうした誤謬とその絶えざる良心的訂正をいつまでも回避して、なんらの「発見的」類型構成も行わないならば、われわれが史実そのものにちかづくことすら実は不可能となり、われわれの歴史的認識の前進が阻まれてしまうことになるであろう」(191頁)。

大塚久雄の経済史研究は若き日より、常に理論的な問いに導かれて進み、理論仮説を立て、それを検証して、より堅固な理論を構築するという営みの連続であった。あれこれの事実を無秩序に並べ、それらのどれかをその場の思いつきで選んで「時代の特徴」であるとするような、理論に無自覚な(あるいは没理論的な)歴史と大塚は常に闘った。

こうした高度な理論指向の背後には、歴史の有用性の自覚が作用していた。いま、いかなる歴史(過去の叙述)が求められているのかを意識しながら、その「いま」を何と見て、その将来に何を展望するのかという、強烈な現状認識と未来への投企(Entwurf, project)の背後には、いうまでもなく思想闘争が作用していた。こうした思想闘争を経ない、のんびんだらりとした歴史に対して大塚は批判を隠そうとしなかった。また大塚久雄、高橋幸八郎、松田智雄、鈴木圭介ら日本の比較経済史学を開拓した第一世代に教えを受けた第二世代、特に岡田與好<sup>ともよし</sup>と吉岡昭彦は、第一世代と共同して開発した、そうした高度な理論を駆使して、激烈な批判の矢を諸方に放ち続けたから、彼らは常に論争の渦中にあった。

### 3. アジア的共同体の「虚構性」をめぐる問題

理論とは、しばしば、先行研究の誤読や曲解という捻れを通じて発展するものだから、先行研究を正確に踏まえていないという学説史的な批判は、理論的著作に対しては、その理論の地平でなされなければなるまい。すなわち、理論的に新しい何かを少しも生み出すことなく、ただ誤読や曲解だけしているのならそれは無駄であるが、新たな展開に道を開いている（そうする可能性がある）のなら誤読や曲解も意味のある学問的営為であろう。

本稿は『共同体の基礎理論』の成立過程やその背後の学統を解明するものではないから、学説史的な批判に深くは立ち入らない。ただし、以下の二様の学説史的批判については、若干触れておく必要があるだろう。第一はマルクス『資本制生産に先行する諸形態』の読み方に関する批判であり、第二は「アジア的共同体」概念の虚構性に関する批判である。

『諸形態』の読み方に関する批判はさらに、おそらくは以下の二とおり（ないしその複合）に分かれるであろう。ひとつは、『諸形態』を書いたマルクスの意図は前近代社会の見取り図を描き、共同体の終局的な解体の論理を明らかにすることではなく、資本主義以前の社会のさまざまなあり方に着目して共同所有や社会化された労働を復権する可能性を探ること——その一つの糸口が個人的所有の復権とアソシエーション——にあったのだという解釈である。むろん、すぐ上で述べたように、マルクスの意図がそこにあったのだとしても、『諸形態』にヒントを得て、大塚のように前近代社会の、その終焉まで射程に入れた基礎理論を構築することは大いにありうることなのである。もうひとつは、マルクスがそこで描こうとしたのは、確かに資本制以前の諸社会の見取り図ではあるが、それはあくまでも諸形態であって、大塚『基礎理論』のように、継起的に発展する形態として段階論的な含意までは意図していなかったという考え方である<sup>5</sup>。これは、これまでもしばしば論じられてきた歴史研究、なかんずく経済

5 ホブズボームは歴史家として、前近代社会の見取り図という解釈で『諸形態』を読み、また体制移行の論理など大塚と共通する関心も示すが、継起的という意味でも、生産力水準という意味でも、段階性については消極的である。E.J.Hobsbawm, *An Introduction to Karl Marx's Pre-Capitalist Economic Formations*, Lawrence & Wishart, 1964 (市川泰治郎訳『共同体の経済構造:マルクス『資本制生産に先行する諸形態』の研究序説』未来社、1969年)。



史における類型と段階の区別／関係の問題であって、過去についての認識を多少なりとも理論化しようとするのなら、避けて通ることのできない問題である。

「アジア的共同体」概念をめぐる批判は、南アジア史家の小谷汪之<sup>ひろゆき</sup>によるものが有名で、ほぼ定着しているといっても過言ではなからう<sup>6</sup>。大塚がアジア的共同体概念を形成する上で参考にしたのは、直接的にはマックス・ヴェーバーの『政界宗教の経済倫理』であるが、小谷は、そのヴェーバーが依拠した当時のアジア社会の経済的特質についての基本的文書であるペイドン＝パウエル（ボーイスカウトの創始者の異母兄）の『英領インドの土地制度』(Baden Henry Baden-Powell, *The land-systems of British India: being a manual of the land-tenures and of the systems of land-revenue administration prevalent in the several provinces*, Clarendon Press, 1892)をはじめ、ハインリヒ・クーノウ、ヘンリー・メインらの著作を渉猟精読して、土地の共同体的所有と実質的平等原則で特徴づけられる「アジア的共同体」は、これらの書物に描かれたアジアからは決して導き出せないことを示した。それは大塚の創造物だというのである。むろん、理論は創造的な営為だから、こうした学説史的な批判でただちに『共同体の基礎理論』の価値が下がるわけではないが、小谷の批判は、農業共同体の原型としてある種の普遍性を有するはずの「アジア的共同体」概念そのものに向けられているし、もっとも遅くまで共同体的な前近代が続いたと考えられている地域を研究する歴史家による批判だけに、軽視はできない。また、小谷の批判は、富の基礎形態が土地であると決めつける大塚に対して、それが牛であったアイルランドやアフリカのズールー族の例を挙げて実証的かつ理論的な批判にも踏み込んでいる。さらに、大塚の歴史認識が「近代追認の共同体論」(小谷『共同体と近代』191-194頁)であるとして、「横倒しにされた世界史」論の批判にも向い、一見「アジア的」に見える「前近代社会」が実は近代社会によって創出された「非近代社会」だったのだと、大塚とは異なる複合的で相

6 小谷汪之『マルクスとアジア アジア的生産様式論争批判』青木書店 1979年、小谷汪之『共同体と近代』青木書店、1982年、殊に第V章。

互規定的な世界史像を提示している。このように、小谷の批判は学説史的な検討から出発してはいるが、そこにはとどまらない理論的な内容を含むのである<sup>7</sup>。

とはいえ、小谷がアジア的共同体の虚構性を示す証拠として挙げたベイドン＝パウエル、ヘンリー・メインも、ハインリヒ・クーノウも19世紀末ないし20世紀初頭にインドを観察した結果を記しているにすぎず、そこからただちに、前近代のインドにアジア的共同体はなかったということにはならないであろう。また、先述の通り、歴史とは、「いま」の光を過去に当てて、過去を物語るという性格を免れない営みだから、ある概念が虚構であるか否かは、単純に過去の事実によって決まることではない。史料を通じて観察されるほとんどの事実が明白にその概念と背反するのでもない限り、その概念が、「いま」を生きる人々が歴史を通じて何を知り、考えたいのかということに資するのなら、その概念は有用だし、いま知りたいことを阻害するのなら、その概念は無用だということになるであろう。

なお、「土地」＝自然が、その時代の人口に比してあまりにも豊かであるならば、人間は土地を占取するまでもなく、広大な大地に散居することができるから、土地占取の共同組織は形成されないということはいくらでもありうる。そこでは土地占取のための共同性ではなく、人々の社会性の紐帯は血縁〔擬制〕的な関係に基づく氏族の形態をとる（が、その氏族は特定の土地と一義的に結びついているわけではない）ということもありうるだろう。いうまでもなく、人間は遺伝子的な多様性を確保するために、文化人類学が明らかにしてきたように、血縁関係の外側と人を交換しなければならない。ここで血縁関係や氏族というのは、単に血の紐帯によって同族意識で括られ、相互に保護し合い、互酬の関係を取り結ぶためにだけ存在するのではなく、「血縁の外側」＝多様な遺伝子の宝庫を明晰に指示するためにも存在してい

---

7 岩波現代文庫版『共同体の基礎理論』の解説を執筆した姜尚中は、「『アジアの共同体』というカテゴリーは、実際には大塚史学の西洋中心主義が創出したフィクションにほかならない」と断定しているが、そうであったとしても、虚構であることの問題性はまずは理論の地平で取り上げなければならないし、後述の肥前らのロシア史研究による実証的な補強がなされていることも忘れてはならない。



るのである。

『共同体の基礎理論』に対する理論的な批判はさまざまになされてきたし、またありうるが、大別すれば以下の四つの系列に分けられるであろう。第一は、自然（土地、水利）の稀少性（の有無）や、具体的な生産活動と共同組織のあり方についての大塚の想定（土地の共同占取に注目することで前近代の農業社会の基礎理論は通時的に記述しようという想定）が不充分・不適切であったとするもの、第二は、「家」（血縁関係と血縁擬制）の規定的な意味も含めた共同体認識が必要であるとするもの、第三は、身分制・階級関係や領主層・地主層の役割を、共同体という基底にとって外皮にすぎないと見るのではなく、前近代社会にとって、身分制や領主制自体が規定的な意味を有していたと主張するもの<sup>8</sup>、第四は前近代研究とはいえ市場との関係において共同体を認識する必要があるというものである<sup>9</sup>。

#### 4. 西欧と日本の封建制の相違：近代主義・マルクス主義の陰画

大塚が共同体を、また、封建制を繰り返し論じたのは、日本における前近代から近代への移行過程の特殊性を明らかにするという強烈な問題意識に支えられていた。『共同体の基礎理論』において、大塚は日本の江戸時代が封建制であり、そこでの共同体がゲルマン的なそれであったと明言しているわけではない。しかし、世界史的な比較のためには、マイツェンの説に依拠して、「[ゲルマン的] 共同体、したがってそれに特有な「耕地形態」を史実の

8 ここで重要なのは、封建制における領主の土地所有権（領主直管地や上級所有権）を明瞭に意識して、共同体が一方ではそれを補完し、他方ではそれに抵抗する基盤ともなりうる「共同体の二面性」（岩波文庫 254-256 頁）をより重視して、精緻化しなければならないという主張であろう。この点については渡辺尚志「日本近世村落史からみた大塚共同体論」（小野塚・沼尻編著、2007 年所収）を参照されたい。

9 速水佑次郎らは第三世界の「開発」において、市場とともに共同体の役割にも注目する独自の議論を展開している。そこでは、共同体とは「親密な個人的交流に基づいた相互信頼関係を紐帯とする集団であり」、「典型的には途上国において血縁や地縁で結びついた部族や村の紐帯のことを指して」おり、関心は、近代化の阻害要因としての共同体ではなく、経済発展の促進要因としての共同体に向けられている（Yujiro Hayami, “Community, Market and State”, A.Maunders & A.Valdes eds., *Agriculture and Government in the Interdependent World*, Gower, 1989）。澤田康幸・園部哲史編著『市場と経済発展』東洋経済新報社、2006 年、第一章も同様の観点から共同体に注目している。また、近年では、深尾京司・中村尚史・中林真幸編『岩波講座 日本経済の歴史』全 6 巻（2017 年）のうち第 1 巻と第 2 巻は、日本の前近代社会における市場と土地所有と共同体の関係を明瞭に主題化した共同研究の成果である。

うちに検出する鍵は、なによりもまず、「形式的平等」の原理を具現するところの「耕耘制」——たといそれが「有輪ゲルマン犁ではなく、低度な鋤の使用に照応する」「ラーゲモルゲン制」の姿をとっていても——が何らかの形で存在するか否かという問題となってくるからである」（本書155-156頁）と述べて、ゲルマン的共同体が日本にも検出しうることを暗示していた。

本書所収の「生産力おける東洋と西洋——西欧封建農民の特質」や「いわゆる『封建的』の科学的反省」（いずれも1946年執筆）では、大塚はより明瞭に、西欧の封建制と日本の封建制の比較対照に強い関心を示していた。そこでは、一方では、自然的条件にも規定された農法と生産力の質の相違——降水量の少ない畑作で畜力を用いて小麦を中心とした粗放な農耕牧畜を行ってきた西欧と、水田稲作を中心として労働集約的な農耕を行ってきた日本——に注目しながら、労働生産性の高さゆえに、「そこから流れ出る余剰生産物と農民の豊かさ」で特徴付けられる西欧の絶対王制はきわめて脆弱で、農民の独立自由に対して「開かれた」性格をもったのに対して、日本の絶対王制（大塚にあっては明治～戦時まで）は、構造的には恐ろしく頑強であり、ほとんど自生的に近代的＝民主的な社会に移行しうる可能性をもたなかった「閉じられた」性格とを対照する論点を示していた<sup>10</sup>。こうした西欧絶対王制の「開かれた」性格は、13世紀の荘園制にまで遡って、農民の富裕さによって基礎付けられるのである。

また、「封建的」なる語をあらゆる古いものに貼り付けてしまうと、西欧中世封建制の「個人主義的」で「自由な」性格が見えなくなってしまうことに、大塚は注意を促した。「あの西欧封建社会における中世都市およびギルドの経済的な繁栄と生産諸力の昂揚、その政治的独立と封建的ヒエラルキー内部における身分的上昇、すなわちいわゆる「封建的自由」の獲得は、まことに西欧封建社会の特徴といえるほど目覚ましいものであった。じっさい、イ

10 日本の封建制が特殊であったことは、いまま古い地層のように言葉遣いの中に残っている。それは、たとえば、「うち」、「身内」などの血縁（擬制）の強い影響を意味する語や、「まわり」、「世間（様）」といった共同体の内外二重道徳に関わる語が、いまま重いひびきをともなって用いられていることに表れている。

ギリス史上ピューリタン革命をさしはさんで、2つの陣営すなわち封建的アンシャン・レジームの側と近代的ピューリタニズムの側のどちらもがともに自己の「自由」をとって動かず、自己の基本的権利をあくまでも主張しているという、あの光景は、同じく封建的絶対主義の終焉といっても、やはりわれわれには想像できないほどの差があるように思われる」(199頁)。

ここでは、西欧封建制は、単に近代以前の古きものの代名詞でだけでなく、むしろ、近代への移行に道を開いた主要な条件がそこで用意されたゆりかごのようなものと理解されているのである。そして、まさに、この点において、日本の封建制は「ほとんど自生的に近代的＝民主的な社会を移行しうる可能性をもたなかった「閉じられた」性格」で特徴付けられて、西欧の封建制からは遠く隔たったところに区別されている。この区別を大塚は常に強調しながらも、たとえば、「マックス・ヴェーバーのアジア社会観」(1967年)においても、共同体内分業の展開度合いに注目しながら、「日本がアジア的な特性を色濃く残しながらも、ともかく西洋的な意味での「封建制」を自生的に発展させ、したがって、西洋からの資本主義経済の受容のために有利な条件をつくりだしていた点に〔ヴェーバーが〕触れていることも十分に記憶に止めておく」べきだと述べているように(本書329頁)、日本は前近代において封建制に到達していたことを認めていた。

大塚にとって、日本の封建制とは、このように、非常に両義的な判断を含むことがらだったのである。

## 5. 封建制・ゲルマン的共同体の有無という問題：近代主義・マルクス主義の陽画

大塚久雄が『共同体の基礎理論』やその他の著作で示した関心は、直接的には、前近代の共同体を最終的に解体して、近代社会が形成された条件にあるのだが、では、そのことは、前近代社会と近代社会との間に大きな分水嶺があったと大塚が考えていたことを意味するであろうか。分水嶺が前近代と近代との間にあるとするなら、それは、前近代社会が、ある朝目覚めたら近

代社会になっていたというような非現実的な想定をするような場合に限られている。大塚の関心は前近代から近代への移行過程にあったのだから、その移行過程を可能ならしめた前近代社会の諸条件の起点にこそ分水嶺は画されるべきであろう。

つまり、前近代から近世以降の資本主義発展への分岐ではなく、近世以降の資本主義発展へ連続しえた前近代社会（封建制）と、そうではなく共同体間分業や実質合理性などの点で「アジア的停滞性」を示した前近代社会との分岐にこそ、大塚の真の関心はあったはずだと想像したくなるのだが、残念ながら、それを示す証拠は前掲の「マックス・ヴェーバーのアジア社会観」などわずかしかないし、それも第4節で述べたような両義性ゆえに決して明晰ではない。

では、大塚にその機会がなかったのかというと、大塚の周囲には、日本の封建制と村落共同体をむしろ積極的に、西欧に類似したものと位置づけて、「アジア」とは区別しようとする者が少なからずいた。しかし、大塚はこれを明瞭には主題化しなかった。

たとえば、満鉄調査部・東亜研究所共同の華北農村調査（1940-44年）に従事した研究者の間では中国村落の性格をめぐって相異なるふた通りの見解が発表されていた。それを研究した三品英憲みしなによるなら、平野義太郎よし（1897-1980）は「大東亜共栄体の共通の社会的基盤として「郷土共同体」が存在するとした。日本社会と中国社会は、ともに社会の基底に共同体を持つという点で共通しており、そのことを「アジア」の紐帯の基礎としたのである。この平野の発想の枠組みは、「ヨーロッパ⇔アジア（日本・中国）」ということになろう」。他方、法社会学者の戒能通孝かいのうみちたか（1908-75）は、「中国村落は「高持本百姓意識」のない住民の集合に過ぎず、村落共同体としての内実を持っていないとした。その上で、近代国家は村落共同体などの地縁的団体意識を基盤とした社会（西欧や日本）に成立するとしたのである。戒能の発想の枠組みは「ヨーロッパ・日本⇔中国」であった」。戒能は「村落共同体を基盤に置く封建制の存在こそが近代市民社会・国民国家が成立するための前提条件

であったとしたのである」。まさに封建制に到達することこそが、近代化の必須の条件であるというわけである<sup>11</sup>。

三品は、「戒能の村落共同体理解の中で大きな位置を与えられていた「高持本百姓意識」、さらには共同体成員がこうした意識をもつことによって村落に付与される公的性格など、村落共同体の内実を大塚は特に説明を要する問題として取り上げていない。このことは、ゲルマン的共同体における結合そのものについては、「総有関係」によって説明したということと対照的である。大塚はゲルマン的共同体の形成と構造を説明する上で、そうした結合の契機以上の説明が必要であるとは考えていなかった。ここから、大塚には、自己の再生産のために他人と協同する個々人の結合のあり方について、ある特定の社会における結合のあり方、具体的に言うならば「高持本百姓意識」によって支えられていた前近代日本農村の姿が「無自覚のイメージとして念頭にあったのではないか」と指摘する。「戒能は、中国農村を知ることによって、日本の農村とドイツの農村を比較するときには気づかない無自覚の「前提」が存在したことを、初めて自覚しえたのであった。戒能の議論の深化の過程には、やはり中国農村の経験が大きな役割を果たしていたのである。[中略] 日本社会に生まれ育った大塚が、同じく「封建社会」を経験したヨーロッパを分析するということには、自らの持つ無自覚の前提を相対化する契機に乏しいという、大きな落とし穴が口を開けていたと言える」<sup>12</sup>。日本の封建制と共同体の特殊性を強調する大塚には、日本と西欧に共通する前提があることに気付かなかった可能性があるとの三品の指摘は重い意味をもつ。

同様にして、東亜研究所第五委員会の華北調査（1939-40年）に従事した山田盛太郎（1897-1980）は、「<sup>もり</sup>「封建」が資本主義化の足かせになったのでなく、むしろそれを準備する前提条件となったのでないか。中国旅行やウィットフォーゲルの著作を通じ、山田はこうした「封建」に対する評価の

11 三品英憲「大塚久雄と近代中国農村研究」（小野塚知二・沼尻晃伸編著『大塚久雄『共同体の基礎理論』を読み直す』日本経済評論社、2007年）132・135頁。

12 三品前掲論文 149・154頁。しかし、戒能は、中華人民共和国の成立を予見し、説明しえなかったとして、地縁的共同・公共組織を欠く中国村落という自説を戦後は放棄するにいたった。三品前掲論文 155-156頁。

見直しをなしつつあったと考えられる」。山田はかつて『日本資本主義分析』（1934年）において「ミゼラブルなほど遅れた日本農業」という評価をしたのだが、それはこの華北調査を経て転換を迫られたのである<sup>13</sup>。

大塚は、山田はもとより、戒能や平野とも、同じ時期に「極めて近い場所[東京帝国大学]にいた」<sup>14</sup>から、こうした議論をまったく知らなかったとは考えにくい。それどころか、ウィットフォーゲルの『解体過程にある支那の経済と社会：アジア的な一大農業社会に対する科学的分析の企図 特にその生産諸力・生産＝流通過程』上・下巻は平野の監訳によって1934年には訳出されていた<sup>15</sup>。

さらにいうならば、マルクスをはじめとした社会主義者たちは、「資本主義の一步先に社会主義を展望する中で、なにゆえ、自分たちは資本主義に到達したのかということを考えざるをえませんでしたし、植民地獲得とナショナリズムの鏡像的競争に狂奔する資本主義諸国の文化を相対化するためにも、資本主義を諸他の先行する生産様式と分かち要因は何かという問いを意識せざるをえなかったのです。ただし、マルクスにとって、その点で最大の関心事は、封建制と資本制を分かち要因ではなく、アジア的な貢納制の社会と、「封建制から資本制」という移行を経験した社会との相違であり、また、植民地・宗主国関係を理解するという実践的な課題からは、両社会が遭遇した場合に、前者が速やかに資本制に移行するほかに、いかなる関係が発生しうるのかということがらで」あった<sup>16</sup>。

こうした事情を肥前榮一は以下のように、きわめて簡潔に概括している。肥前がドイツとロシアの経済史的な比較を通じて「見えてきた最も重要なことは、ロシアに封建制を見出す日本の戦後史学のパラダイムとは異なり、ソ

13 武藤秀太郎「『封建』とは何か？——山田盛太郎がみた中国」（恒木健太郎・左近幸村編『歴史学の縁取り方：フレームワークの史学史』東京大学出版会、2020年）105頁。

14 三品前掲論文133頁。

15 Karl August Wittfogel, *Wirtschaft und Gesellschaft Chinas: Versuch der wissenschaftlichen Analyse einer grossen asiatischen Agrargesellschaft*, 1. Teil (C.L.Hirschfeld 1931 Schriften des Instituts für Sozialforschung an der Universität Frankfurt a.M., 3. Band, 1931), 平野義太郎監訳『解体過程にある支那の経済と社会：アジア的な一大農業社会に対する科学的分析の企図 特にその生産諸力・生産＝流通過程』上・下、中央公論社、1934年。

16 小野塚知二『経済史：いまを知り、未来を生きるために』有斐閣、2018年、270頁。



連史学が支配する以前には、有力な論者たちがこぞってロシアに封建制を見出してはいなかったということです。例えば19世紀前半にドイツ各地の農村調査をした農政論者ハックストハウゼンは、その後19世紀中葉にロシア農村を調査旅行して、フーフエ制のドイツ農村にはない、土地共有のミール共同体を「発見」したことで知られていますが、彼はドイツ＝ヨーロッパの「封建制」に退避して、ロシアの「家父長制」について語っています。さらに有名なのがマルクスで、彼はそのアジア的生産様式論をロシアに適用しました。マルクスはロシアに封建制ならぬ東洋的専制を見出したのです。そして晩年ヴェラ・ザスーリッチにあてた周知の手紙のなかでは、ミール共同体論を踏まえて、自著『資本論』はロシアには妥当しないと述べています。／このようなロシア封建制否定論はその後も、第一次ロシア革命の農民革命にともなう「アジア的復古」を怖れたプレハーノフ、同じく立憲民主党（カデット）に属しつつ、ロシアの封建的－資本主義的な発展を希求したヴィノグラードフ、ツァーリ政府の対外政策の「アジア的術策」を暴きつつ、カデット党の評価をめぐるレーニンと論争したウェーバー、『オリエンタル・デスポティズム』のウィットフォークルなどを通して、現代の、サンクト・ペテルブルクとトリエステを結ぶ線に封建的ヨーロッパの東限を見出したヘイナル＝ミッテラウアーに及んでいます<sup>17</sup>。／こうした大きな流れの中で見れば、ソ連史学の源流となったレーニンのロシア封建制論こそむしろ例外的であり、大革命家としてのレーニンが政治的必要性から唱えた、マルクスによるアジア的生産様式論の適用に対するロシア的異議申し立てであったとみるべきであろうと思われます。決定的に重要なのは、ほかでもないマルクスとレーニンとが、ロシアにおける封建制の有無をめぐる真っ向から対立しているという事実です<sup>18</sup>。

肥前の独露比較史研究は、大塚の共同体論をいったんは受容したうえで、そこでは十分に研究されていなかった20世紀初頭まで続くロシア帝国の共

17 ヘイナル線については、とりあえず、小野塚前掲書 202-205 頁を参照されたい。

18 肥前榮一「比較経済史の新しいパラダイムを求めて一歩んできた道一」東京大学経友会（経済学部同窓会誌）『経友』第 209 号、2021 年、43-44 頁。

同体の性格をめぐる研究として、多くの成果を残している<sup>19</sup>。それは19世紀のハクストハウゼンやマルクスから、20世紀のウィットフォーゲルを経て、21世紀の肥前やミッテラウアーにまで及ぶ、ロシアおよび中国の農村史・土地制度史の研究の伝統に支えられているだけに<sup>20</sup>、ヨーロッパ近代の帝国主義がヨーロッパの外側にさまざまな「非近代社会」を創出したということを否定はできないとはしても、アジア的共同体をそうして創出されたものに完全に回収してしまうことには、やはり大きな無理があるのではないだろうか。

しかし、それにもかかわらず、山田も戒能も、自分を取り巻く時代状況と、その中での課題意識に対応して、その主張は変転しているのである。ロシアで革命が成功し、スターリンの農業集団化によって、ミール共同体問題（実質的平等原理のゆえに農村に大量の人口が滞留して土地を付与されるから、農地も商工業労働力も不足するという、帝政期以来指摘されてきた事態）の「最終的解決」が図られている状況では、レーニンの『ロシアにおける資本主義の発達』論（それゆえロシアにも封建制があったとする説）がロシア理解の標準的地位を獲得し、前述の長い研究成果はおのずと無視ないし軽視されることとなった。同様に、中華人民共和国の成立と文化大革命の衝撃に接した者の多くは、毛沢東の「反封建闘争」の思想に影響を受けざるをえなかった。この点では、戒能も山田も大塚も例外ではなかったように思われる。1950~60年代の大塚久雄（および講座派経済学）には、レーニン主義＝スターリン主義（『弁証法的唯物論と史的唯物論』）的かつ毛沢東主義的な限界が影

---

19 『共同体の基礎理論』と共鳴関係にある実証的な歴史研究としてもっとも近年のものは、ミール共同体のアジアの性格に注目してロシアの「土地不足」問題を解明した肥前榮一『ドイツとロシア：比較社会経済史の一領域』（未来社、1986年）、佐藤芳行『帝政ロシアの農業問題：土地不足・村落共同体・農村工業』（未来社、2000年）、崔在東「ストゥイピン農業改革期ロシアにおける私的所有・共同所有および家族分割」（『歴史と経済』第45巻第2号、2003年）、肥前榮一『比較史のなかのドイツ農村社会：『ドイツとロシア』再考』（未来社、2008年）、肥前榮一『独露比較農民史論の射程：メーザーとハクストハウゼン』（未来社、2018年）など一連の研究である。

20 Karl August Wittfogel, *Oriental despotism: a comparative study of total power*, Yale University Press, 1957（井上照丸訳『東洋的専制：全体主義権力の比較研究』アジア経済研究所、1961年）、湯浅起男訳『オリエンタル・デスポティズム：専制官僚国家の生成と崩壊』新評論、1991年）、Michael Mitterauer, *Warum Europa? Mittelalterliche Grundlagen eine Sonderweges* [なぜヨーロッパか？ 資本主義・植民地主義にいたる特別な道の中世的起源]、C.H.Beck, 2003、湯浅起男『東洋的専制主義』論の今日性：還ってきたウィットフォーゲル』新評論、2007年。福本勝清『アジアの生産様式論争史：日本・中国・西欧における展開』社会評論社、2015年。



を落としていたのである。「横倒しの世界史」論にも、「1968年状況」への対応にもこの限界が作用していた。この限界を無視・軽視して、大塚はいまも活学活用できるとのみいうのは、マルクスを掲げて歩くよりも時代錯誤的な業ではないだろうか。

逆に大塚が強調して止まなかった日本の封建制の特殊性をめぐる論点、より広くは、講座派の明治維新理解（封建的絶対王制の成立）は、近年では後退して、むしろ、日本を市民革命（封建制から資本制への移行）の成功例とみなす三谷博や渡辺浩の明治維新論が歴史研究に新たな刺激を与えつつある<sup>21</sup>。

## 6. 「近代化と産業化の歴史的関連について」：近代を不要とする経済発展の可能性

『共同体の基礎理論』を発表してから10年後の大塚は、「近代化と産業化の歴史的関連について——とくに比較経済史学の視角から」<sup>22</sup>で、以下のよう  
に、近代化と産業発展と前近代社会・共同体との関係を論じていた。それは、いまの目で読むなら、封建制もブルジョワ的変革も欠き、自由や民主主義や人格などの近代的諸価値を必ずしも備えていない経済発展が現に可能であり、それどころか、その方が、近代的で民主的な体制よりも、単に産業発展や経済成長という点で見ると効率的ですらあるのではないかという思考に読者を誘う。些か長い引用をお許しいただきたい。

「近代化」modernizationという語は、ここでは伝統的社会の体制を支える諸制度が解体され、そこから近代社会（あるいは産業社会）が形成されていく過程というほどの意味に解したい。したがってそれは、も

21 三谷博『愛国・革命・民主：日本史から世界を考える』筑摩書房、2013年、三谷博『維新史再考：公議・王政から集権・脱身分化へ』NHK出版、2017年、三浦信孝・福井憲彦編著『フランス革命と明治維新』白水社、2018年、三谷博『日本史のなかの「普遍」：比較から考える「明治維新」= Searching for generalities in Japanese history』東京大学出版会、2020年、渡辺浩『明治革命・性・文明：政治思想史の冒険』東京大学出版会、2021年。

22 初出は東京大学『経済学論集』32-1、1966年、1-10頁。『大塚久雄著作集』第4巻、273-292頁に所収。なお、元は以下の英語論文であった。OTSUKA, Hisao, "Modernization Reconsidered", *The Developing Economies*, III/4, Institute of Asian Economic Affairs, pp. 387-403, 1965.

もちろん、伝統的社会を形づくる諸制度からの個人の単なる離脱（ないし部分的離脱）などではなくて、諸制度を含めて社会体制そのものの解体と再形成を意味する。が、そのばあい、次の二つの事は、どうしても付言しておかねばなるまい。（1）さきにも述べたように、伝統的社会というきわめて包括的な概念のなかには、およそ前近代的な社会体制のさまざまな形態（その諸段階と諸類型）が含まれているばかりではない。その終局的解体に踵を接して形成されることになる近代社会（あるいは産業社会）の体制の形態もまた、決して一様のものではありえない。したがって、ここでいう「近代化」は、西欧諸国の近代化過程にみられたような「封建制から資本主義への移行」をももちろん含みながらも、その意味内容のはるかに広い概念となっている。（2）およそ伝統的社会は、かならず、なんらかの形態の前近代的な共同体諸制度を土台として、その上にうちたてられているような社会体制であるから、ここでいう「近代化」のなかには、そうした共同体諸制度の終局的な解体の過程——前近代的な共同体の一つの形態から他の形態への移行ではなく——が、その基礎的な一局面として含まれることになってくる\*。この点は、念のため、とくに記憶に止めておいていただきたいと思う。

\* 伝統的社会の土台を形づくる前近代的な共同体の基本形態は、その伝統的社会の社会体制がどのような形態のものであるかによって、きわめてさまざまである。あるばあいは部族（あるいは氏族）、あるばあいは都市、あるばあいは村落などできわめて複雑だが、いずれのばあいにも、なんらかの前近代的な性格の土地保有関係がその経済的骨格を形づくっているのが通例である、といつてよい。詳しくは、拙著『共同体の基礎理論』岩波書店、一九五五年、本著作集第七巻を参照。なお、Bert F. Hoselitz & Wilbert E. Moore (eds), *Industrialization and Society*, Unesco-Mouton, 1963, Chapter I (by Hoselitz) にも、この問題がふれられている。

つぎに、「産業化」industrializationという語は、産業諸部門がしだいに営利企業（ビジネス）あるいは経営として営まれるようになっていく過程を意味する、と解したい。それは、さしあたっては、社会体制と直接にかかわりのある現象ではなく、個別的な生産活動が営利企業ある

いは経営の性格を帯び、その営みの規模を拡大するばかりでなく、そうした現象がさまざまな産業諸部門に広がっていく過程\*\*を意味する。なお、この語についても、次の二つのことを付言しておかなければならない。(1)「産業化」の過程では、周知のように、農業にとってかわって工業がしだいに優勢となっていく傾向がみられ、その意味では「工業化」といってもよいが、ここでいう「産業化」のばあいには、そのような傾向の存在を十分に重要視しながらも、さしあたっては、産業諸部門が工業部門を先頭としてしだいに営利企業（ビジネス）あるいは経営として営まれるようになっていく現象を指すことにする。したがって、農業のばあいにも、営利企業として営まれるようになれば、それは「産業化」だというわけである。(2)「産業化」は、いま述べたように、さまざまな生産活動がますます営利企業（ビジネス）あるいは経営の姿をとるようになることであるから、それは、当然に、なんらかの意味で貨幣経済ないし商品流通（あるいは商業）の存在を前提するばかりでなく、さしあたってはそれ自体貨幣経済ないし商品流通（あるいは商業）の拡充として現れてくるほかはないであろう。そこで、それが伝統的社会的自然経済に対して外側から関係する場合には、「産業化」はさしあたって「商業化」と同一の作用をおよぼすことになるであろう。[中略]

\*\*「産業化」を単に、伝統的社会的な離脱、と解する見解もある。しかし、そのばあい、もし伝統的社会的な離脱ということをも端的にその社会体制の解体という意味に解してしまうとすれば、「産業化」はさきに定義したような意味での「近代化」と同じものになってしまい、本稿における私の問題提起はまったく無意味なものになってくる。けれども、もし、伝統的社会的な離脱ということの意味を、その社会体制は維持されているが、なんらかの産業部門の営利企業（ビジネス）化によって、部分的な離脱（いわゆる二重経済！）がおこなわれる、というほどに解するとすれば、話はまったく変わってくるであろう。そして、「産業化」がこのような意味に使われていることも、かなり多いように思われる。なお、「一人あたり産出量」という概念は、「産業化」の度合いを計るためのきわめて有用な道具の一つに違なからうが、私が本稿で提起しようとする問題は、この概念からは直接には出てこない——なお、通常むしろ「工業化」と訳されている industrialization という原語をあえて「産業化」と訳することの意味も前述の点から明らかとなるであろう。

さて、以上のような用語を前提した上で、さきほど提起しておいた問

題をもう少し立ち入って考えてみることにしたい。「近代化」と「産業化」は、相互に、どのような関係に立っていると考えるべきであろうか。もちろん、両者は同一の現象の盾の両面だ、とするような考え方もありうる。西欧における近代社会が「産業社会」industrial societyと呼ばれていることからわかるように、世界史の上で、近代化をいち早く達成した西欧諸国がまた産業化をもっとも徹底した形で達成しているという事実を想起するならば、それは一見正しいように思われる。が、はたして、そう言い切れるであろうか。もう少し詳しくいうならば、こうである、西欧の諸国（とくにイギリス、フランス、オランダ、アメリカ合衆国）のばあいには、すでに「産業革命」——あるいは「離陸」take-offといってもよい——に先立って、はっきりと近代化を指向したといつてよいような社会体制の構造変化がおこなわれ、それによって、産業革命のための前提諸条件が準備されていたという事実を考えると、少なくとも、近代化はかならず産業化をよびおこし、それに支えられて進行する、ということはいちおう言えそうである。けれども、その逆ははたして真であるのか。私はこう問いたいのである。つまり、産業化はかならず近代化をよびおこし、それに支えられて進行する、などと言えるのだろうか、と。

いまも述べたことであるが、西欧の諸国で、はっきりと近代化を指向するような、社会体制の構造変化が行われた後の諸事情をさしあたって考えてみると、少なくとも、そのばあいには確かにそのとおりに言えそうである。けれども、この命題は、はたして、他の国やまた他の時代にまで一般化できるものなのであろうか。詳しくいうと、同じ西欧の諸国でも、いま述べたような時期より以前の、なお伝統的社会とよばれるべき時代や、またその他の国々にみられる伝統的社会の場合についても、産業化はかならず近代化を招来し、それと手を携えて進行する、などと言っているのであろうか。現在の私には、この問いに対する答えは、どうしても否であるように思われるのである。

大塚のこの文章が示唆しているのは、まずは、「封建制から資本主義への移行」以外の近代化の可能性という問題群である。封建制以外の生産様式から——大塚も『共同体の基礎理論』において、共同体類型とそれに照応する生産様式を継起的な類型として扱っているから、「封建制より前の生産様式から」と言い換えても差し支えないだろう——資本主義以外の近代的な生産様式（おそらくは何らかの社会主義）への移行の可能性を大塚はここでわざわざ明記して留保している。『共同体の基礎理論』で大塚が強調した要点の一つは、封建制に照応するゲルマン的共同体の解体とは原始以来の共同体自体の最終的な解体であるが、それ以前のアジア的共同体や古典古代的共同体の解体は、共同体それ自体の解体を意味しないということである。ならば、ゲルマン的共同体を経験せずに近代化する社会は、何らかの共同体を残存させたまま（つまり伝統的社会の体制を支える諸制度が解体しないまま）で「近代化」という、形式論理的に矛盾した事態を引き起こすのであろうか。

本稿第5節で概観したように、ロシア革命と社会主義体制の成立について大塚は、マルクス以来、注目され、正負両様に論じられてきたミール共同体から、ゲルマン的共同体も資本主義も飛び越して社会主義に移行するという説を陰に退けて、レーニン主義的な資本主義発達論の立場を選択することで、この矛盾を回避している。

では、現在の社会主義解体後のロシア、中国、インドなどの経済発展をどのように理解したらよいのであろうか。再び肥前榮一の展望を引用してみよう。

かつて独露の農村調査を行った封建主義者ハックストハウゼンは、プロイセン-ドイツにおける上からの近代化の進展の帰結に危惧の念を覚えました。そして、フーフエ制的なドイツ農村はプロレタリアートを生むが、ミール共同体を持つロシアはその弊害を免れているとし、この点でのロシアのヨーロッパに対する優位を指摘し、ロシアのスラブ主義的な復活の可能性を示唆しました。この議論に共感したのがナロードニキ

主義の始祖のゲルツェンです。その流れをくむヴェラ・ザスーリッチの質問に対して晩年のマルクスの与えた回答は、発達した世界資本主義の中で、ロシアの、ミール共同体を土台とする社会主義への飛び越しの移行の可能性を認めるものでした。

習近平の「中華民族の偉大な復興は（ウイグル族問題などを念頭におくならば「漢民族の」と言い換えたいほうが正確でしょうが）、ハックストハウゼンの予見したロシアのスラブ主義的復興の壮大なアジア版ともいべき「アジア的復古」であるように思われます。しかし、それはまたロシア・マルクス主義の父プレハーノフが怖れたものでもありました。

他方で、ヴェラ・ザスーリッチにあてた返書およびその草稿にみられたマルクスの資本主義飛び越し論が、成功した中国の現状を肯定する「東方社会理論」として現在中国でもてはやされているようです（福本勝清『論争史』第六章）。

確かに社会主義中国が20世紀末以来成し遂げた急速な経済的達成は驚嘆すべきです。長命の巨人が今眠りから覚めたのです。しかしながら、問題は「飛び越し」が経済や軍事などの分野にとどまる部分的跛行的なものであることです。すなわち、それは人民解放の証であるべき市民的諸権利を容認せず、逆にAI技術を駆使して人民管理を徹底させるものです（「デジタル・レーニン主義」）。このような市民権なき人民の経済的平等に立脚する現代社会主義は、マルクスの言う「飛び越し」はもとより、プレハーノフを批判しつつレーニンが目指した資本主義の「アメリカ型」を通ずる社会主義とも、似て非なるものといわねばなりません。市民的自由を求めた1989年の天安門事件に参加した劉曉波の痛切な文集『最後の審判を生き延びて』が想起されます。

（肥前前掲論文、50-51頁）

日本では、早くも2007年には安藤馨が、人格・自由・自律といった近代が達成した価値を軽々と超越した暁に、統治者の「功利主義リベラリズム」と

いう思想を正当化しようとした。この「人格亡きあとのリベラリズム」の構想は、統治者ですら従わざるをえない規範の体系であった前近代への回帰であると同時に、超近現代の一つの可能性——決して夢や希望に満ちあふれた耳心地よい可能性ではないが——を示しているように思われる<sup>23</sup>。さらに翌年、伊藤計劃は、この主題をSF小説として描いて、最終的には、意識の消失という原始仏教的な涅槃を想起させる「解」を模索していた。いま眼前にある中国の「産業化」の驀進は、「近代化」と、また、「あるべき人間像」を不要としているだけでなく、新たな技術的基盤をともなって人民個人々々人を即時監視・即時統御する一步手前にまで到達しているのである。

大塚久雄が残した、前近代から、共同体の最終的解体を経て、近代に移行するという「理想」は、いま、おそらくは大塚も予想しなかったであろう相貌をともなって、わたしたちの前にその問題性を現しつつある。「近代化と産業化の歴史的関連」、あるいは、人格・自由・自律・人権や民主主義を欠いた経済発展の可能性という問いは、現在の中国、インド、ロシアなどだけに突き付けられているわけではない。近代が達成した「同じ価値観を共有している」と称する現在の日本と欧米諸国に対しても同じ問いを発することは可能であろう。「近代人」という課題を達成しえたのかという問いである<sup>24</sup>。本稿が、こうしたことがらを、いまの自分の（＝アクチュアルな）問題として考える手がかりとなることを期待したい。

---

23 安藤馨『統治と功利:功利主義リベラリズムの擁護』勁草書房、2007年、伊藤計劃『ハーモニー』早川書房、2008年。

24 「近代人」という課題の達成如何については、小野塚前掲論文（梅津・小野塚編著 [2018] 56-57頁と注(4)を参照されたい。

- 参考文献**(『大塚久雄著作集』および注記のほか、以下の文献を特に参照した)
- 石崎津義男 [2006]『大塚久雄 人と学問 付 大塚久雄 『資本論講義』』みすず書房.
- 梅津順一・小野塚知二編著 [2018]『大塚久雄から資本主義と共同体を考える ―コモンウィール・結社・ネーション―』日本経済評論社.
- 大塚久雄著/小野塚知二編 [2021]『共同体の基礎理論 他6篇』岩波文庫.
- 小野塚知二・沼尻晃伸編著 [2007]『大塚久雄 『共同体の基礎理論』を読み直す』日本経済評論社.
- 小野塚知二 [2018]『経済史：いまを知り、未来を生きるために』有斐閣.
- 楠井俊郎 [2008]『大塚久雄論』日本経済評論社.
- 恒木健太郎 [2013]『「思想」としての大塚史学:戦後啓蒙と日本現代史』新泉社.



## 第2章 質疑応答

中島：ありがとうございました。大塚久雄を軸に、近代化論の問題をあぶり出していただきました。近代化論というのはある種の共同体論に基づいています。しかし大塚は非常に理論主導型の人だったので、中国の共同体の在り方に関しては自由な知見を持つとしなかった。あるいは持っていたにもかかわらず、それを使おうとしなかった。

実際、中国の論争を見ていくと、理論では把握し難い共同体の在り方があります。しかし、そもそもそれがはっきりしないと近代化論は成立しないわけですね。

ところが、近代化論が成立しようがしまいが、現実では、ある種の資本主義化、産業化が進んでしまう。大塚の理論の中ではその2つが結び合っているはずだったのに、実は結び合わなくてもかまわなかったかもしれない。非常に嫌な理論的帰結ですよ。それをお示しいただいたかと思います。

中国という場所が西洋や日本と異なる場所として認識され、それをどう理解するかによって、日本の共同体の在り方が規定されてきたように思われます。おそらく他の分野でもそういうことがあったのではないのでしょうか。もしどなたかコメント等ありましたらお願いします。

園田：小野塚先生は、大塚久雄という「個人」に焦点を当てて、彼が考えていた経済史に基づく近代化論のロジックと、それが孕んでいる問題に焦点を当ててお話をされていたかと思います。

お話を聞かせていただき、大塚の研究に係わる重要な研究者群が3つぐらいあるように思い、大塚がこれらの研究者群とどのような係わりを持っていたのかに関心を持ちました。

1つ目は、経済学部の中の、いわゆる「経済理論」を専門とされている方々。先ほどおっしゃったように、資本主義の理論と前近代資本主義の理論は違っているといたしながらも、大塚はどこかでピュアな資本主義を想起しているよ

うに思います。とすれば、そのピュアな資本主義を真正面から理論的に扱っている研究者と、大塚はどのように対峙していたのか。そのあたりをご説明いただけるとありがたいと思います。

2つ目は、歴史学者。大塚は土地の所有を巡る問題を扱っていますが、この所有という次元を超え、農村社会の性格を巡る問題になってくると、経済学のロジックだけでなく、権力や社会関係といった領域が係わってくることになります。この権力や社会関係を歴史的に扱っているのが歴史学者ですから、大塚はこうした歴史学者との種差をどう考え、自らの学問的位置取りをしていたのか、というのが第2点。

最後の1つは農学です。最近、藤原辰史さんの文章を読んで面白いなと思いましたけれども、農学は経済学のようにピュアな資本主義など想起しない。いまある土地やこれが置かれた自然環境を所与としているので、あまり「これが良い形だ」みたいな話がない。とすれば、農業経済学や農学の研究者と大塚はどんな関係にあったのか。

以上3点に言及があれば、『共同体の基礎理論』を作った大塚の営為がもっとビビッドにわかったかなと思いました。以上です。

**小野塚：**ありがとうございます。1番目の経済理論との角逐や格闘がどのようにあったかというご質問については、簡単に言うと、大塚は『共同体の基礎理論』を書くときも、その他の通常は経済史の研究とされているものを書くときも、自分は経済理論をやっていると、おそらく考えています。どうも、歴史研究をやっているとは考えていないようです。

もちろん歴史の事実を扱っています。でも、それを言うならマルクスも歴史の知識を使っているわけですから。

最終的には自分の理論を明らかにしなくちゃいけない。理論・仮説を立てて、事実で確かめて、理論をもっと研ぎ澄ましたものにする。それはマルクスもやったことでしょう、マックス・ウェーバーもやったことでしょう、というのが大塚の基本認識であって、大塚はいわゆる文学部的な歴史研究者で

あるという自己認識は持っていなかったんじゃないのかというのが私の答えです。

それから、当然のことながら、マルクス経済学の理論をものすごく大塚はよく使いますし、大学院でもマルクスの生誕150周年だからマルクスを読もうというような提案を大学院生にしたりもしているぐらい、マルクスのことはものすごくよく勉強しています。

いわゆるマルクス経済学の主流派と宇野派との対立みたいなことには大塚は関わりませんでした。基本的には自分はマルクス経済学の理論家だという自己認識はあったと思います。ただ、新古典派の理論との関係でどういう緊張関係があったか、大塚はあまりそこは明らかにしていないと思います。けれども、新古典派が前提にしている人間像である「ホモ・エコノミクス」と、大塚の言う「近代的人間類型」は、ほぼ同じことを言っています。大塚の近代的人間類型とは、合理的な計算に基づいて市場社会で一人で雄々しくたくましく行動する人で、彼らによって近代社会が成り立つんだという考え方は、実を言うと（あまり明瞭には語られないかもしれないけれども）新古典派経済学の基礎にある暗黙の社会観・人間観とほぼ同じなのです。つまり、大塚は比較的、新古典派に（哲学的には）親和的だったと私は考えています<sup>1</sup>。

2番目の、大塚は歴史家として権力や社会関係をどういうふうに扱ったのかというご質問ですが、実を言うと、大塚は扱っていません。

扱っていないということについて、例えば『共同体の基礎理論』についてどういう批判があったかは、お配りしたペーパーの第3節<sup>2</sup>に書いてありますが、特に権力に関する問題はかなりいろんな批判がありました。権力関係を捨象したところで、土地占取の共同体を最初に措定してしまうと、おかしいことになるんじゃないかという批判です。むしろ権力関係があってその中で共同体が生まれたと見ないといけないんじゃないのかというような批判は多くの人からなされています。特に日本近世史の研究者からは、この批判はか

1 シンポジウムではこれらの論点については時間の関係で割愛したが、本ブックレット所収の論文第1節(pp.3-8)で論じている。

2 同論文(pp.11-14)。

なりありました。

つまり日本近世での村落というのが、一方では幕藩体制の最末端の支配機構であり、他方ではその支配機構から農民たち自分自身を守るためのとりでにもなっていたという両面性がある。その両面性を見ない限り、日本の近世村落なんか分からないじゃないかということです。

大塚の『共同体の基礎理論』では、権力というものを組み込んで論ずる契機がほとんど欠けているということはかなり批判されてきました。これもペーパーの第3節で述べています。

3番目のご質問の農学については、大塚も意識はしているんですけども、『共同体の基礎理論』などが出た頃までは、例えば古島敏雄さんや加用信文さんなど、農学者と大塚との間にある種の協調関係というか親和的な関係がありました。

ところが、『「共同体の基礎理論」を読み直す』（小野塚・沼尻編、2007）という本を作ったときに農業経済学、つまり藤原辰史さんと同じような分野の研究者を2人ほどお呼びしたんですけども、そのときはまったく話がかみ合いませんでした。いまから14年前のことになりますが。

つまり、現在の農業経済学でやっている方たちにとっては、大塚の『共同体の基礎理論』は、農業経済を研究する上でほとんど導きの糸になっていないようなのです。『万葉集』とか『古今集』と同じように、共通の教養ではあるかもしれないけれども、それを使って何か商売ができるとは考えていないようです。

# 3

## 鹽谷温の中国戯曲小説研究

—— 大木 康（東京大学東洋文化研究所 教授）

### はじめに

いわゆる「東京学派」につき、専門の中国文学の立場より、明治の末から大正、昭和の前半にかけて、東京帝国大学の支那文学科を率いてきた鹽谷温しおのやおんを中心に考えてみることにしたい。鹽谷温は、わたし自身にとって、先生の先生の先生にあたる。今日から見ての鹽谷温の最大の功績は、中国戯曲小説研究の開拓にあるとあってよかろう。元曲、明曲などの戯曲、そして『三国志演義』『水滸伝』『紅樓夢』などの小説は、今日では歴とした中国文学の研究対象であるが、これらが江戸時代の昌平坂学問所や各藩の藩校などで講じられることは決してなかったし、明治に入って東京大学ができた当座も、これらのジャンルの作品が教室で講じられることはなかった。鹽谷温は、この中国戯曲小説を大学における学問的な研究の対象にした。そして、その研究成果は、やはり誰もがそれらを読みながら、学問的研究対象とはされていなかった、中国本国におけるこの領域の研究にも影響を与えた。伝統的な漢学の名家に生まれた鹽谷温は、いかなる経緯によって、俗文学の研究に打ち込むようになったのであろうか。

### 東京大学における初期の中国文学研究

現在の東京大学文学部中国語中国文学研究室の歴史は、明治10年（1877）東京大学創設時の和漢文学科にまでさかのぼることができる。明治19年（1886）、東京大学が帝国大学となり、文科大学が成立した翌年、文科大学漢文学科となる。当時の漢文学科の主任教授は島田重礼。島田重礼は、昌平坂学問所で学び、その師が鹽谷温の大叔父、鹽谷宕陰であった。島田は清朝

考証学を導入し、その学生に服部宇之吉、狩野直喜がある。

明治43年（1910）に文科大学の学科編成に大改革が行われ、

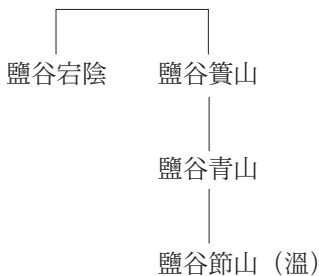
哲学科	哲学、支那哲学、印度哲学、心理学、倫理学、宗教学、美学、教育学、社会学
史学科	国史学、東洋史学、西洋史学
文学科	国文学、支那文学、梵文学、英吉利文学、独逸文学、仏蘭西文学、言語学

といった構成になる。大正8年（1919）に文科大学が廃され、東京帝国大学文学部となるが、文学部の中に哲学、史学、文学があるこの体制は、今日まで至っている。

この時に、それまでの「漢学科」が英文学、独文学、仏文学などと並ぶ「支那文学科」になったことの意味は大きい。端的に言えば、日本の伝統的漢学の延長上にあった「漢学科」から、世界文学の一つとしての「支那文学」になった。鹽谷温が活躍したのは、この「支那文学」時代のことである。

## 鹽谷温について

鹽谷家は、幕末以来の漢学の名家であった。



となるが、鹽谷宏陰（1809-1867）は昌平坂学問所の教授。その弟の鹽谷箕

山（1812-1874）もまた幕府の儒官であり、甲府徳典館の督学をつとめた。その息子、鹽谷青山（1855-1925）は、長年第一高等学校の教授をつとめた。鹽谷温は、その鹽谷家に生まれた。漢学の名門中の名門といってよい。鹽谷温の略年譜を以下に示す。

- 1878(明治11) 出生
- 1896(明治29) 学習院卒業
- 1896(明治29) 第一高等学校入学
- 1902(明治35) 東京帝国大学文科大学漢学科卒業
- 1905(明治38) 学習院教授
- 1906(明治39) 東京帝国大学文科大学助教授
- 1906(明治39) ドイツ・清国留学
- 1912(大正元) 帰国
- 1919(大正8) 文学博士
- 1919(大正8) 東京帝国大学教授、『支那文学概論講話』刊行
- 1939(昭和14) 退官
- 1962(昭和37) 逝世

学習院では、有島武郎と同期であったという。第一高等学校時代には、バンカラでならしたらしく、デカンショ節は、鹽谷温が一高に持ち込んだともいわれている。剣道、水泳にもすぐれていたようである。青江舜二郎『狩野亨吉の生涯』（中公文庫、1987）第3章「ああ玉杯」では、明治32年（1899）、野球部と柔道部の対二高戦の仙台遠征にあたり、

こうして明治三十二年四月七日、野球部と柔道部は六百の校友にかこまれ、徒歩で上野駅に向かう。池の端から公園に上り、西郷隆盛の銅像の下で、激励式が行われた。校友総代塩谷温が悲壮な演説をし、のどもさげよと全学生の万歳が三唱された。

とある。

一高から帝国大学文科大学の漢学科に進み、卒業後は学習院の教授となる。このときの教え子に武者小路実篤がある。後年鹽谷は、自伝ともいえる『天馬行空』(日本加除出版、1956)を刊行しているが、その序文を武者小路が書いている。

ほどなく帝国大学の助教授となる。当時は、助教授に採用されると、ただちに長期にわたって海外留学に派遣されることになっていたようで、文科大学の鹽谷も、はじめドイツ、後に清国に留学する。その足跡は次のようである。

明治39年(1906)～明治42年(1909)	ドイツ	ライプツィヒ大学
明治42年(1909)～明治43年(1910)	清国	北京
明治43年(1910)～大正元年(1912)	清国	長沙(湖南)

ライプツィヒは、ドイツ東部にあるが、森鷗外、井上哲次郎など日本からの留学生が多く訪れ、また上田萬年(1891-1893滞在)、服部宇之吉(1901-1902滞在)など、文科大学の教授たちでライプツィヒに滞在した経験をもつものは多かったようである。おそらくこうした縁によって、留学先としてライプツィヒが選ばれたのであろう。鹽谷と同時にライプツィヒにいた人に、深田康算(1907-1908滞在)、新村出(1908滞在)、桑木巖翼(1908-1909滞在)などがある。また、鹽谷温とほぼ同じ時期、帝国大学文学部の支那哲学科を率いた宇野哲人も、時を同じくしてドイツ、ミュンヘンに留学し(1908-1910滞在)、彼の地で行き来していたようである。

ライプツィヒを離れた後、清国の北京で一年あまりを過ごす。この当時のことについて鹽谷は、

私は北京に留学中、濱尾総長の御詞の通り、行くべき大学もなく、従ふべき先生もなかつた。(中略)北京は学問の地に非るを以て、思ひ切



つてその冬、笈を長沙に負ひ、水野師に投じ、榻を雲鶴軒に下した。

(〔水野梅暁和尚〕『天馬行空』)

と述べている。1920年代、30年代になると、北京大学を中心にして、北京は文化城、文化の町といわれるほど、多くの学者文学者が集まって活況を呈するのだが、鹽谷にとっての清末北京の状況は、少しちがっていたようである。

鹽谷は、旅行中の武漢で水野梅暁（1877-1949）と出会い、長沙への留学を勧められる。水野梅暁は、明治11年（1878）広島に生まれ、13歳で出家、その後上海の東亜同文書院に学び、明治37年（1904）長沙に僧学堂を作っていた。かくして、水野梅暁の紹介によって、長沙の葉徳輝に師事することになる。葉徳輝については、後に詳述する。1912年に辛亥革命の勃発により、慌ただしく帰国。ドイツ留学以来、六年間を海外留学していたことになる。当時の大学、日本政府が、若い優秀な学者を海外に派遣し、そこで学んだことを大学で伝授させることにいかに力を尽くしていたかを知ることができるだろう。

帰国後、大正8年（1919）「元曲之研究」によって文学博士、同年東京帝国大学教授になるとともに、主著といえる『支那文学概論講話』を刊行。その後、長く教壇に立ち、昭和14年（1939）に退官するまで、当時の東大の支那文学研究を率いるのである。

## 鹽谷温と中国戯曲小説の出会い

鹽谷温には、唐詩の研究（『唐詩三百首新釈』）、辞書の編纂（『新字鑑』）などさまざまな方面の仕事があるが、今日から見れば、はじめに述べたように、その中心的な仕事は、中国戯曲小説研究の開拓、というところに求められるであろう。鹽谷温は、そうした戯曲小説の本格的な研究をどうしてはじめることになったのか。鹽谷自身、次のように語っている。

私に支那戯曲の手繙きをして下されたのは森槐南先生であり、研究を大成せしめられたのは、葉徳輝先生と王国維君であった。

(「葉徳輝先生」『天馬行空』)

ここで、まずは日本国内において、当時、東大に講師として出講していた森槐南の教えを受けたと記している。森槐南(1863-1911)は、明治のはじめに漢詩人として名のあった森春濤の息子で、みずから詩を作り、中国語で戯曲まで作った、一種の天才だったようである。森槐南は明治32年(1899)年から明治42年(1909)年まで東大で講師をつとめた。ところが、1909年に伊藤博文がハルピンの駅頭で暗殺された時、いっしょにいて、その流れ弾にあたったのがもとで、亡くなってしまう。森槐南の没後、東大での講義ノートをまとめて『作詩法講話』(文会堂、1911)という本が出される。この本の構成は、

- 第一章 平仄の原理
- 第二章 古詩の音節
- 第三章 唐韻の区画
- 第四章 詩、詞の別
- 第五章 詞、曲並に雜劇、伝奇
- 第六章 小説概要

となっており、第五章「詞、曲、並びに雜劇、伝奇」、第六章「小説概要」は、当時としてたいへん目新しい内容であった。王国維の『宋元戯曲史』が出るのが、その2年後の1913年のことである。鹽谷はまた、

槐南先生より西廂記の講義を承って元曲の啓蒙を受けた。独逸留学中に英のチャイルズ及び独のグルーベの支那文学史を読んで、西洋学者の研究が戯曲小説に重きを置けるを知った。北京に留学中、主として中国

語を習ひ、長沙に転じて葉德輝先生に従ひ、元曲西廂と琵琶、明曲牡丹亭と燕子箋、清曲長生殿と桃花扇を学び、王君の曲録（北京で親しく贈られた）及び宋元戯曲史を参考して学位論文「元曲之研究」を完成した。

（「葉德輝先生」『天馬行空』）

と記している。ここに見えるチャイルズの文学史、Herbert Allen Giles, *A History of Chinese Literature* (1901) を見てみると、

Book The Six: The Mongol Dynasty

II The Drama

III The Novel

（羅貫中、施耐庵、『西遊記』など）

Book The Seven: The Ming Dynasty

II Novel and Plays

（『列国伝』『鏡花縁』『平山冷燕』など）

Book The Eight : The Manchu Dynasty

I The “Liao Chai” The “Hung Lou Mêng”

（『聊齋志異』『紅樓夢』）

のように、戯曲小説に多くの篇幅が割かれている。森槐南の講義を通して戯曲小説に目を開かれていた鹽谷がヨーロッパに留学し、ヨーロッパの当時の文学状況を見、ヨーロッパ人が書いた中国文学史を学ぶことで、中国の戯曲小説が、決して軽んぜられるべきものでなく、男子一生をかけて考究すべき対象であることを確信したのだと思われる。

しかしながら、当時の日本の大学、また漢学界の状況は、そのような新たな研究対象に対して、まだ抵抗があったことが知られる。鹽谷温が帰国し、いよいよ大学で中国の戯曲小説を講じようとした時、当時の主任教授であった星野恒（豊城）に叱られたエピソードが残っている。鹽谷自身の文章である。

私が支那文学研究の官命に依り、留学中に支那文学の未開拓地として戯曲小説の研究をして帰朝し、大学の講壇に立つて、新生面を開かうとしたところ、「伝家の業を襲がず、唐宋八家を捨てて金聖歎に走るとは何事です」と大目玉を頂戴した。長沙で王先謙先生からも同様の御意見を承はつた事もあつたが、老儒先生から見れば戯曲小説の如きは文学と認められなかつたのである。漢学科であつた時代は、唐宋八家文や、唐詩選で事足りてゐたのであるが、苟くも支那文学講座として英文学、独文学と対抗せんとするには、シェキスピーヤ、ゲーテ、シルレル以上のものを以てしなくてはならず、是に由つて旧態依然の漢文学ではすまされず、漢文、唐詩、宋詞、元曲より明清の小説まで一通り支那文学を概論した所以であつた。]

（『星野豊城先生』『天馬行空』）

星野恒もまた、鹽谷宕陰の薫陶を受けた人である。ここで、「支那文学の未開拓地として戯曲小説の研究」といったところに、その自負がうかがわれる次第であるが、「漢学科であつた時代は、唐宋八家文や、唐詩選で事足りてゐたのであるが、苟くも支那文学講座として英文学、独文学と対抗せんとするには、シェキスピーヤ、ゲーテ、シルレル以上のものを以てしなくてはならず、是に由つて旧態依然の漢文学ではすまされず、漢文、唐詩、宋詞、元曲より明清の小説まで一通り支那文学を概論した所以であつた」と述べるところは、先に触れた1910年の制度改革、すなわち、英文学、仏文学などと並ぶ中国文学という考え方をふまえた発言といふことができるだろう。

森槐南によって蒙を啓かれ、ドイツ留学を通じて確信を得た中国戯曲小説研究であるが、その大成にあたって重要な役割を果たしたのが、鹽谷が清国にあつて直接師事した葉德輝という人である。

葉德輝（1864-1927）は、原籍は蘇州呉県にあつたが、湖南長沙の人。光緒18年（1892）の進士。蔵書家、刻書家として知られ、『郎園讀書志』『書林清話』『双梅影閣叢書』などがある。伝統的な讀書人でありながら、いささ

か変わった好みを持ち、戯曲小説にも深く関わっていた。葉徳輝が編纂刊行した叢書に『双梅影闇叢書』があるが、これには、『素女経』『玉房秘訣』のような房中術の書物、『青楼集』『板橋雜記』『呉門画舫録』などの青楼・妓女に関する書物、また『燕蘭小譜』『観劇絶句』など演劇に関する書物も含まれている。『双梅影闇叢書』に収める賈鳧西『木皮散人鼓詞』は、中国の歴史を歌いもの藝能のスタイルで描いた通俗文学作品であるし、舒位の『乾嘉詩壇点将録』は、清の乾隆、嘉慶年間に活躍した詩人を、「托塔天王沈帰愚」(沈徳潜を序列一位の晁蓋になぞらえる)、「及時雨袁簡斎」(袁枚を宋江になぞらえる)などのように、『水滸伝』百八人の好漢の序列によってランク付けしたものである。また『唐開元小説六種』として玄宗、楊貴妃に関わる『楊太真外伝』『梅妃外伝』などの小説六種を刊行しているし、繆荃孫が白話小説『京本通俗小説』を刊行すると、それを承けて『金虜海陵王荒淫』を刊行している。

清末時点の中国で、戯曲小説について学ぼうと思った場合、おそらくこれ以上ふさわしい師はいなかったのではないかと思われる。「葉徳輝先生に従ひ、元曲西廂と琵琶、明曲牡丹亭と燕子箋、清曲長生殿と桃花扇を学び」と記していたが、鹽谷は後年、これら『西廂記』『琵琶記』『燕子扇』『長生殿』『桃花扇』の翻訳を刊行している。

葉徳輝の詩文集を見ると、以下のように鹽谷や鹽谷家の人々に関わる詩文が収められる。

『観古堂詩集・歳寒集』

「日本三君詠」竹添光鴻、鹽谷時敏（青山）、永井久一郎

「乱後重回長沙、喜晤鹽谷節山温」

『観古堂詩集・南遊集』

鹽谷時敏「書南遊集後」

『観古堂詩集・書空集』

「日本鹽谷節山温由湘回国、道経上海、寄懷松崎鶴雄七律二首」

永井久一郎は、永井荷風の父親である。鹽谷は長沙にあって、父親である鹽谷青山の文集『青山文鈔』を刊行している。それには、瞿鴻禨の題簽、王闓運の題字、王先謙の序、葉德輝の序が附されており、長沙の名士、大学者たちのそろう踏みである。明治44年（1911）7月の鹽谷温の跋を附す。

ここで葉德輝の詩「乱後重回長沙、喜晤鹽谷節山温」を見よう。乱とは、辛亥革命のことである。

三年聚首日論文	三年 聚首して 日々 文を論ず
兩世交情紀与群	兩世の交情 紀して群と与にす
經苑儒林承旧徳	經苑儒林に旧徳を承け
詞山曲海拓新聞	詞山曲海に新聞を拓く
載書且喜帰装富	載書 且つは喜ぶ 帰装の富めるを
問字時將秘笈分	字を問へば 時に秘笈を將て分つ
欲向晩香窺典冊	晩香に向ひて典冊を窺はんと欲し
蓬萊相望隔重雲	蓬萊相望むも重雲に隔てらる

鹽谷温とともに過ごした読書の日々を懐かしむ内容であるが、家学としての伝統的な学問を継承しつつ、「詞山曲海に新聞を拓く」と、その戯曲小説研究への志に声援を送っている。末尾の晩香は、鹽谷箕山の齋号が晩香堂であり、日本に行って見たいが、なかなか行けないことをいう。

葉德輝は1927年、革命派によって銃殺されてしまう。このとき、鹽谷温は日本において、その追悼会を開催し、みづから「葉郎園先生追悼記」を含む『葉郎園先生追悼録』を刊行している。

## 鹽谷温の戯曲研究

鹽谷温の戯曲の研究の一端を示すと、次のようになる。

### 論文

- 「西廂記考 (一)(続)」『東亜研究』 1-11、12 大正元 (1912) 年11、12月  
「支那歌曲の沿革」(一)(二)『東亜研究』 3-5、6 大正2(1913) 年5、6月  
「南北曲私言」(一)～(四)『東亜研究』 3-7、9、10、11 大正2(1913) 年7、  
9、10、11月  
「梧桐雨」『東亜研究』 4-1 大正3(1914) 年4月  
「伍員吹簫」『東亜研究』 4-4、5 大正3(1914) 年10月  
博士論文『元曲之研究』 大正8年 (1919)

### 単行書

- 『支那文学概論講話』大日本雄辯会 大正 8(1919) 年5月  
『国訳琵琶記』(国訳漢文大成第九卷) 国民文庫刊行会 大正10(1921) 年2月  
『国訳桃花扇』(国訳漢文大成第十一卷) 同刊行会 大正11(1922) 年12月  
『国訳長生殿・燕子箋』(国訳漢文大成第十七卷) 同刊行会 大正12(1923)  
年7月  
『元曲選』 目黒書店 昭和15(1940) 年4月  
『西廂記 (歌訳)』 昌平堂 昭和22(1947) 年9月  
『歌訳西廂記』 養徳社 昭和33(1958) 年10月

このほか、当時の啓明会の資金援助を得て、明の臧懋循編『元曲選』百種全部の日本語訳を完成していた。これは刊行されはしなかったが、その稿本が鹽谷家に伝わり、それが東京大学東洋文化研究所に寄贈された。

この当時の中国戯曲に関する著作を並べてみると以下のようなになる。

- 1911 森槐南『作詩法講話』  
1913 王国維『宋元戲曲史』  
1919 鹽谷温『支那文学概論講話』  
1930 青木正児『支那近世戲曲史』  
1940 鹽谷温『元曲選』  
1948 吉川幸次郎『元雜劇研究』  
1951 『元曲選釈』(京都大学人文科学研究所)

鹽谷温の戲曲研究が、早い時期の成果に属するものであることがわかって  
来よう。未刊の学位論文などを別とすれば、鹽谷温の名著といえるのが、『支那文  
学概論講話』(1919)であろう。この内容は、

#### 上篇

##### 第一章 音韻

##### 第二章 文体

##### 第三章 詩式

##### 第四章 楽府及填詞

#### 下篇

##### 第五章 戲曲

##### 第六章 小説

となっている。とりわけ下篇の戲曲と小説については、早いものである。戲  
曲については、

#### 第五章 戲曲

##### 第一節 叙説

##### 第二節 唐宋の古劇

##### 第三節 金の雜劇 搦弾詞 連廂詞



#### 第四節 元の北曲

#### 第五節 明の南曲

小説については、以下のような細目になっている。

### 第六章 小説

#### 第一節 神話伝説

#### 第二節 兩漢六朝小説

#### 第三節 唐代小説

#### 第四節 譚詞小説

これまで時代ごとの文学史はあったが、ジャンルごとの概論というのは、新しい書物のスタイルである。譚正璧『国学概論講話』(光明書局、1935)などは、この書の影響であろう。『支那文学概論講話』は、中国語にも翻訳されており、以下数種類の翻訳がある。

郭希汾(紹虞)『中国小説史略』(上海中国書局 1921「小説」部分の翻訳)

陳彬龢『中国文学概論』(樸社 1926)

君左「中国小説概論」(『小説月報』第17巻号外 1927「小説」部分の翻訳)

孫俚工『中国文学概論講話』(開明書店 1929)

鹽谷温の『支那文学概論講話』、とりわけその小説部分が、いかに大きな驚きをもって中国の学界に迎えられたかをうかがうことができるだろう。なお、『支那文学概論講話』は、『中国文学概論』と題を改め、1983年に講談社学術文庫の一つとして刊行されている。

鹽谷温の小説研究の上での貢献、まずは馮夢龍「三言」の版本の再発見とその紹介である。魯迅は1920年、北京大学において、中国で最初に「中国小説史」を講ずる。1923年から24年にかけて北京大学の新潮社から、この

講義をもとにした『中国小説史略』が刊行されるが、この時点では、いまだ「三言」の全貌は知られていなかった。鹽谷温は、内閣文庫所蔵の小説を調査することによって、「三言」の『古今小説』（『喻世明言』）『警世通言』『醒世恒言』の古い版本を発見し、1926年に論文として発表する。鹽谷温の小説に関する著作を挙げると、次のようになる。

### 論文

「明の小説「三言」に就て（一）（二）（三）」『斯文』8-5、6、7 大正15（1926）年5・6・7月（汪馥泉翻訳『中国文学研究訳叢』北新書局 1930）

「明代の通俗短篇小説」『改造』8-8 大正15年（1926）7月（馬廉訳『孔徳月刊』第一期 1927）

「全相平話三国志に就て」『狩野教授還暦記念支那学論叢』昭和3年（1928）2月

### 単行書

『中国小説の研究』養徳社 昭和24（1949）年10月

『国訳晋唐小説』（国訳漢文大成第十二巻）国民文庫刊行会 昭和9年（1920）

『国訳剪燈新話・国訳剪燈餘話・国訳宣和遺事』（国訳漢文大成第十三巻）同刊行会 昭和11年（1922）

また戯曲小説善本の影印という貢献もある。

『至治新刊全相平話三国志三巻』（至治刊本）自家 大正15年（1926）3月

『雜劇西游記六巻』（楊東来先生批評万曆刊本）斯文会 昭和3年（1928）2月

『新編金童玉女嬌紅記二巻』（宣徳刊本）九阜会 昭和3年（1928）12月

『橘浦記二巻』（万曆刊本）九阜会 昭和4年（1929）4月

この当時、中国でも次第に戯曲小説が文学研究の対象として取り扱われる

ようになっており、鹽谷温の著作は、中国語に翻訳され、中国での研究に影響を与えたのである。1930年に日本における中国通俗文学の研究論文を集めて、汪馥泉訳『中国文学研究叢書』が刊行されるが、その冒頭を飾るのが、鹽谷温の「明の小説「三言」に就て」である。これには、長澤規矩也、久保天随、狩野直喜、青木正兒、倉石武四郎ほかの論文が収められるが、いずれも戯曲小説など通俗文学に関するものであり、日本におけるこの分野の研究が、中国でいかに関心呼んでいたかを示すものといえよう。

魯迅は、1923年、最初に『中国小説史略』を刊行した後、1931年に北新書局から訂正版を刊行するが、1930年11月25日の日付を持つ「題記」において、

思い起こせば、小説史を講じたのは、もう今から十年も前のことであり、この梗概（『中国小説史略』）を印刷したのでさえ、七年も前のことになってしまった。その後、研究は大いに盛んになり、これまで見られなかった材料が見いだされたことなども、時に耳にする。たとえば鹽谷節山教授が元刊の「全相平話」残本や「三言」を発見し、それらに考察を加えたことなどは、小説史上において、まことに大事である。

として、鹽谷温の業績に説き及んでいる。鹽谷温旧蔵の書物は、いま天理図書館に蔵されているが、そこに魯迅の『中国小説史略』もある。そこには、「敬呈 節山先生教正 魯迅 五月十七日」の献辞がある。鹽谷は、魯迅の『中国小説史略』を東大における講読の材料にもしていた（これらについては、伊藤漱平「鹽谷温博士の書き入れ本『中国小説史略』をめぐって—『中国小説史略』邦訳史話断章」『伊藤漱平著作集Ⅴ』汲古書院が詳しい）。魯迅の『中国小説史略』は、鹽谷温の業績を剽窃したものだ、とって陳源が魯迅を攻撃する事件があった（1926年）。剽窃とは、まったくの濡れ衣であるが、影響があったことはまちがいない。

## 中国文学「東京学派」のその後

以上見たように、明治の末から大正、昭和のはじめにかけて、東京帝国大学の中国文学研究をリードしてきたのが鹽谷温であり、その影響は、同時代の中国の学界にも及んでいた。文字通り中国文学研究「東京学派」の中央に君臨していたのが鹽谷温であった。増田渉、松枝茂夫、竹内好、竹田泰淳ら、この時代の東大支那文学科出身者は、いずれも鹽谷の受業生であった。また、芥川龍之介、川端康成は、東京帝国大学における鹽谷温の講義の熱心な聴講者であったという（芥川の聴講ノートが残っている）。

昭和14年（1939）に鹽谷温は、東京帝国大学を退官するが、その後を襲ったのが、倉石武四郎である。倉石武四郎は、1897（明治30）年の生まれ、第一高等学校を経て、東京帝国大学文学部支那文学科に進み、鹽谷の教えを受ける。鹽谷は、倉石に大いに期待をかけるものの、大学院に進んでほどなく、倉石は京都の狩野直喜のもとに行ってしまう。その後、京都で研鑽をつみ、京都大学の助教授、教授となる。倉石は、広義の「京都学派」に属したといっ

てよい。

倉石は昭和14年（1939）京都帝国大学の教授となるが、その年に退官した鹽谷の後任として、翌昭和15年（1940）京都帝国大学教授のまま、東京帝国大学の教授を併任する。倉石は、戦後の昭和24年（1949）から東京大学の専任となるが、鹽谷の後を倉石が襲ったことによって、「東京学派」は途絶え、東大の中国文学研究室は「京都学派」を継承したことになる。

だがその一方で、東京大学には、前野直彬（『聊齋志異』研究など）、伊藤漱平（『紅樓夢』研究ほか）、尾上兼英（小説研究）、竹田晃（文言小説研究）、田仲一成（演劇研究）、伝田章（元曲研究）ほか、中国戯曲小説研究者が続いていることは、鹽谷温が開拓した世界が脈々と受け継がれてきたことを示しているといえるのである。

### 第3章 質疑応答

**中島：**ありがとうございました。鹽谷温先生の戯曲研究を可能にしたのは、日本での出会いというよりは海外での出会いだったということですね。大木さんの発表の中にハーバート・アレン・ジャイルズが出てきましたが、彼はケンブリッジの先生ですか。

**大木：**はい、ケンブリッジ大学の教授です。

**中島：**鹽谷温先生はケンブリッジにいらっしゃっているんですか。

**大木：**ええ、ドイツにいた間に、いろいろな所に行っていたみたいで、ケンブリッジにジャイルズ教授を訪ねています。大英図書館で若い頃の胡適と一緒に本を見ていたという話があります。

**中島：**ということは、ヨーロッパでの戯曲研究が先行していたわけですか。

**大木：**そうだと思います。研究といえば、文学史の一部で取り上げられているという程度で、専著や論文は多分それほどないと思いますが、中国戯曲については、例えば元曲の「趙氏孤児」が18世紀にフランス語に翻訳されていたり、早くから紹介されていたのですね。鹽谷先生がそこに新しい研究対象を発見されたことは間違いないと思います。たしかに森槐南の戯曲小説の講義を聞いたということもありましたが、おそらく日本にいたらこれほど本格的に研究をしたかどうかはわかりません。本国である中国ですら、本格的な研究はかえって遅く始まるぐらいですから。

**中島：**そうすると、皮肉なことですけれども、支那文学史——もしくは中国文学史という近代的なジャンルが成立して、「そこでヨーロッパの文学に匹

敵するものは何だ」という目で見ていったら、戯曲や小説があるじゃないか、ということだったというわけですね。

**大木：**そうですね。先ほどの引用にあった「シェクスピーヤ、ゲーテ、シルレル」に負けないものが中国文学の中にもあるのだ、それから、中国の戯曲が、すでに西洋人によって翻訳されているのに、日本にそれがないというのは問題だ、という発言もあります。このあたりの意気込みが、鹽谷先生が中国戯曲小説研究を本格的にはじめられる重要な動機になっていたのではないかと思います。

**中島：**小野塚先生から何かいかがでしょうか。

**小野塚：**東京帝国大学の国文学科は、この頃、何を研究していたんでしょうか。日本にも近世以来、世話物とか人情物のような戯曲小説の伝統はあるわけですね。一方で、「そんなのは文学じゃない」みたいな雰囲気もあったでしょうが。そういう中で坪内逍遙や長谷川二葉亭、尾崎紅葉のような人間の恋愛や日常生活の中から何かを文学で描く、「恋愛も人生の一大事だ」みたいな流れも出てくるんだけども。

僕のこれまでの知識だと、そういう研究は早稲田大学とか東京外国語学校とかが中心であって、帝国大学で研究されていたという感じはあまりしないのです。ならばこの時期、帝大の国文学科は、一体何を研究していたんでしょうか。

独文学や英文学だったらシェークスピアやゲーテやシラーも文学の範疇かもしれないが、国文学や支那文学の研究では、もともと支那文学といえば漢文や漢詩といった漢学だったと思います。そこに戯曲や小説の研究が入ってきたのだとすると、それは帝国大学の国文学研究にも影響を及ぼしているんですか。

**大木：**先ほどの発表で、1935年の東京帝国大学文学部の顔ぶれとして国文学の守随憲治先生の名前を出しましたが、守随先生の専門は歌舞伎や江戸文学でした。つまり、その時代になると江戸文学の専門家が国文学にもいたことは間違いないと思います。

実は国文学の研究にもドイツが関わっています。東大の国文学の基礎を作った芳賀矢一という方が、ドイツに留学されて、当時のドイツ文献学を学んでくる。ドイツ文献学の「ドイツ語で書かれたものが、ドイツ人の精神を明らかにする。そのために文学研究をするんだ」という発想を、国文学の研究にも導入した。

例えば、『万葉集』などの日本語で書かれたものを通じて日本人の精神を明らかにするために文学研究をやるんだという発想自体がドイツ文献学から来ているというわけです。

そして、日本語で書かれたものが、日本文学ということになるわけですから、日本人が漢文で書いていたものが国文科で扱われなくなったのはどうもそれが背景にあるらしいとの見方があります。

**小野塚：**品田悦一さんが例えば『万葉集』の「発見」なんて言っているじゃないですか。あるいは、巖谷小波みたいな詩人が『桃太郎』の話を一生懸命書き付けたりして。そういうことが1880年代から90年代ぐらいに日本でも進んでいる中で、鹽谷温は中国の戯曲研究をしていた。そこには同時代的なものがあったということなのでしょう。

**大木：**それはあるかもしれません。大正時代ぐらいに『国訳漢文大成』という中国文学のさまざまなジャンルの作品を網羅した、漢文訓読による全集が出るんですけども、この全集の中で鹽谷先生が大活躍されています。そして例えば、清代の戯曲『桃花扇』などは、鹽谷先生による漢文訓読訳をもとに、こんとうこう 仏文出身の今東光さんが、現代日本語訳を作ったりもしています（『支那文学大観 桃花扇』）。国文学の山口剛さんの日本語訳もあります。

帝大での授業については、芥川龍之介が鹽谷先生の元曲の授業に出ている、その詳細な講義ノートが残っているようです。芥川にも、中国種の小説がありますね。また、川端康成も鹽谷先生の講義の熱心な受講者だったそうです。もちろん、戦後に活躍する竹内好とか武田泰淳など、支那文学科の出身者たちが、鹽谷先生の授業に出ていたことはまちがいありません。

ただ、鹽谷先生は、もちろん西洋の文学研究の影響を受けているんだけど、ある意味「漢文のしっぽ」を残しているところがあって。その次の世代ぐらいで本格的な、外国文学としての中国文学研究に入っていくという流れになっているんじゃないかと思います。

**馬場：**まさか中国文学もドイツ文献学の影響を受けているとは、本当に驚きました。この後の僕の発表にも関係しますが、ドイツは18世紀初頭のインド・ヨーロッパ語族の発見に非常に大きな影響を受けて、それを機にドイツ語史の研究が始まっていくんです。そう考えると、中国文学には印哲の影響があったと言えなくもない（笑）。

そこでお伺いしたいのは、清朝考証学のような高度な文献学が伝統的に存在するなかで、ドイツ文献学との関係はどのようになっていたのか、ということなんですが。

**大木：**どうでしょうね、中島さん。

**中島：**2通りの対応があったと思います。例えば武内義雄という東北大学で活躍した人は、その2つをマージしました。一方、津田左右吉は清朝考証学を断固として排除した。でも、津田はヨーロッパの近代的な philology（文献学）をベースとすると同時に、疑いもある程度持っているんです。その2人が、例えば『老子』というテキストを巡って火花を散らしていました。清朝考証学的なものを残している武内を津田が批判したわけです。



**馬場**：思想解釈にもそれが反映されているんですか。

**中島**：反映されています。

**馬場**：面白いですね。

**大木**：文学研究の分野で言えば、鹽谷先生は漢学から入って中国戯曲に研究対象としての新しさを開拓しました。それが当時の中国で、ものすごく受けたんだけど、方法論的にはあまり考えていなかったかもしれません。狩野君山先生になると、フランスシノロジー（sinology：中国学）との関連が取り上げられたりするわけですが。

僕が一つ気になっているのは、鹽谷先生の主著といわれる『支那文学概論講話』という本です。時代順に作者作品を取り上げていく文学史は、随分前からあったんですが、鹽谷先生の『支那文学概論講話』は、詩や散文、戯曲、小説といったジャンルごとの解説になっている。こういうスタイルの書物はそれまでにはなかったのではないかと思います。

鹽谷先生のこの本が出てから、中国でも『国学概論』とか、ジャンル別の解説が出るようになりました。最近中国では、文学史そのものの研究がものすごくはやっていますけれども、「概論」についても見てみると面白いと思っています。

**内田**：質問していいでしょうか。鹽谷先生は学習院卒で、有島武郎と同期ということでしたが、有島武郎は学習院時代、歴史やヨーロッパ中世が好きだったとか。そのあたりの学習院ネットワークはつながっているんでしょうか。

**大木**：鹽谷先生は東京帝国大学文科大学を卒業した後に、1年だけ学習院の先生をしていました。そのときの学生が武者小路実篤。鹽谷先生が晩年に著

した自伝『天馬行空』の序文は、武者小路が書いているんです。

**内田**：つながっているんですね。

**大木**：はい、つながっています。鹽谷先生という方は、なかなかいい人縁を持っておられた方のようにです。

# 4

## 実証主義社会学の萌芽と隆盛： 「東京学派」の社会学に見る構造変容

—— 園田 茂人（東京大学東洋文化研究所 教授）

### はじめに

本科研プロジェクトでは、社会学班は5回の研究会をもち、その総括シンポジウムを2020年9月26日に実施した。その成果は『ブックレット東京学派 Vol.2「社会学の中の東京学派」』としてまとめられている。このシンポジウムでは、「東京学派」の社会学者58名に言及しつつ<sup>1</sup>、福武直、M・ヴェーバー受容、封建遺制、アジアコネクションをキーワードに、中筋直哉（法政大学教授）、矢野善郎（中央大学教授）、米野千代（千葉大学教授）、それに筆者という4名の社会学研究室助手経験者が報告を行い、現在の社会学研究室を支える佐藤健二教授と出口剛司教授がコメントを行った。

それぞれの報告・討論の中で社会学に見られる「東京学派」の特徴が論じられているが、本報告では、佐藤健二教授がコメントの際に触れた、戦後の社会学に見られる「ディシプリンとしての独立」(園田他,2021: 106) を導きの糸として、1920年代と1960年代の「東京学派」に見られる社会学の特徴、とりわけその連続性と変容を、研究内部の問題とその環境を射程に入れつつ、議論してみたい。

### 1. 1920年代の光景

1920年代の「東京学派」に見られる最大の特徴は、従来の思弁的・抽象的な社会学から、より個別的・実証的な社会学へ移行しつつあり、ほぼ10年後にその花を咲かせる日本社会を対象とした実証研究を主導する研究者を

1 社会学班では、東京学派のメンバーの定義を「東京大学の学部や大学院で社会学者としての基礎的な訓練を受けた、あるいは東京大学で教壇に立った」者としている（園田他,2021: 67）。

輩出していた点にある。

輸入学問としての特徴を色濃く残す社会学研究は、東京学派にあって、主任教授が建部遯吾（1871-1945）から戸田貞三（1887-1955）へと代替わりするのが1922年。それまで普通社会学を提唱していた建部から（川合,1999）、シカゴ学派の影響を受け、日本最初の国勢調査データを利用した家族研究を行った戸田へと主任教授のポストが移行したことは、東京学派の実証主義への移行を象徴する事象だった。

1920年前後の卒業生に、蔵内数太（20年卒）、秋葉隆（1888-1954：21年卒）、新明正道（1898-1984：21年法卒）、林恵海（1895-1985：21年卒）といった研究者の名前が見られるように、この時期は実証研究にシフトしていくための準備段階であったことがわかる。大正デモクラシーによる（一時的ではありながらも）開放的な政治環境と徐々に増える日本理解をめぐる統計的資料の充実、社会改良・社会事業への関心の増加<sup>2</sup>とセツルメント運動の展開など（中筋,1998）、実証研究を促す環境は着実に「東京学派」に影響を与えていた。

とはいえ、体制批判的な理論研究ばかりか実証研究も政府批判に繋がるものと理解されやすく（あるいはそのように曲解されやすく）、「東京学派」の研究者は、こうした批判に敏感に対応していた。林恵海が建部の功績を「わが国の超国家的な国体思想が高まり、ために大学における社会学研究、ならびにその教育は政府の圧迫をうける危険があったが、その間にあっていわゆる建部社会学は官辺に安心感を与え、ひいては一般に社会学への圧迫を脱せしめたこと」(林,1953: 25)としているように、その政治的主張は保守的だった（川合,1999）。また戸田も「社会主義と社会学の混同はめずらしいことではない」(庄司,2020: 79) 状況にあって、「社会学は、社会の改革や、世の中を良くすることなどは何の関係もない」(庄司,2020: 79) と述べるなど、社会学者を批判勢力と見られることに強い警戒感を抱いていた。

---

2 戸田は卒業後、一時大原社会問題研究所で所員をしており、そこで「生活調査に就いて」（1919年）といった論考を発表している（川合,1996: 5）。

経済学部で生じた森戸事件（1920年）に相当する事件が社会学近辺で生じなかったのは、極論すれば、そうした内紛が起こる（ほどの）人員・スタッフを抱えていなかったからであり、「東京学派」の「門番」たちが、ポストが拡大しない状況にあって研究室維持を念頭に置いた継承者選抜を行っていたからでもある。事実、「如何なる学生に対しても総てに公平であり、又如何なる学生に対してもその端緒をあげつろうことなく、その長所のみをよく見出し、之を善導、育成し、卒業生を適材適所に就かせしめてつねにその活動を援助した」(林,1953: 27) 戸田も、講座派の主要論客となった服部之総（1901-1950）やマルクス主義的視点から社会学批判を展開した清水幾太郎（1907-1980）を副手のポストから外している（庄司,2020: 102）。

東京大学の次に社会学の講座を立ち上げた官立大学は京都帝大（1907年）だが、京都帝大では第一世代の米田庄太郎から第二世代の高田保馬へと移り、その理論指向（形式社会学への傾斜）は強化される。東北帝大で社会学研究室が成立するのは新明正道が着任する1925年だが、これら二校にあって実証研究を主導する社会学者が輩出されるようになるのは、戦後になってからのことである。

他方で、私学では京都帝大よりも早く社会学は教授されていた。東京専門学校では1882年に社会学が講じられるようになり、高田早苗、坪内逍遙、岸本能武太といった、現在では必ずしも社会学者としては認知されていない人々が社会学を講じている。慶應義塾では、1904年に田中一貞が最初の社会学教授となるが、20年代は田中から福谷益三にいでたまさくにや新館正国への世代移行期にあり、三田社会学会が1920年に設立されるなど、独自の研究者再生産様式を作り出していた<sup>3</sup>。田中や福谷は文学科哲学専攻を拠点に社会学を講じたが、

---

3 研究者の再生産様式が独自であることと、研究の内容・方向性が独自であることは、必ずしも同じではない。三田社会学会に集う社会学者に共属感情はあっても、「東京学派」同様に、「学派」としての明示的な特徴を見出すことはできない。川合隆男は建部遜吾の思想を福沢諭吉の個人主義と対置させているが（川合,1999: 32）、慶應義塾大学でも加田哲二のような東亞協同体論者や新館正国や若宮卯之助のような超国家主義者もあり、福沢の思想的特徴を三田社会学会のメンバーが共有していたとは到底思えない。

加田哲二や奥井復太郎、若宮卯之助<sup>ゆうのすけ</sup>といった社会学者は学生時代には理財科で学んでいる（川合,1990；藤田,2009）。

このように、東京の私学にあって社会学は講じられてはいたものの、哲学・思想の一環として取り上げられ、独自の方法論やデータに基づく学問領域として独立していたとは言い難い。建部が主導して作った日本社会学院（1911-1925）にあって、その活動は社会学者以外の研究者も多く含んだものだった（宮永,2007: 186-123）。

第一世代の社会学者と異なり、1920年代の研究者の多くは学部生時代に国内の大学で社会学に接し、アメリカやフランス、ドイツへの留学を機に社会学への理解を深めている。1930年代に入り、日本の社会学に圧倒的な影響力をもつようになるドイツで形式社会学から文化社会学への構造転換が起こる中で、日本でもマルクス主義哲学者も含めた「日本主義社会学」の主張が強くなり（河村,1975: 212-282）、社会学を日本の現実に合った研究へと転換させていこうとする動きが活発になる。奥井復太郎の都市調査や鈴木栄太郎（1894-1966：22年卒）の農村調査が本格化するのには1930年代であり、日本独自の社会調査が多く実施されていくが、1920年代の「東京学派」は、そうした時代を主導する準備をしていたといっよい。

## 2. 1960年代の光景

40年後、「東京学派」の社会学は大きな変貌を遂げる。

第一に講座数が2となり、教授ポストと助教授ポストをそれぞれ2つ確保するようになる。1960年段階で教授ポストに福武直（1917-1989）と尾高邦雄（1908-1993）が、助教授ポストに高橋徹（1926-2004）、専任講師に綿貫譲治（1931-2015）、助手に富永健一（1931-2019）が、それぞれ就いている。新聞研究所には日高六郎（1917-2018）がおり、社会学研究室で講義を担当していた。新制大学になって増設された教養学部では泉靖一（1915-1970）が教授として文化人類学を、松島静雄（1921-2007）が助教授として産業社会学をそれぞれ講じ、農村社会学の高橋明善（1934-）が

助手ポストに就いていた。また教育学部には中国家族研究の牧野巽（1905-1974）が教授として教育社会学を講じていた。

このようにスタッフの数は急激に増え、従来のような1講座を墨守することに汲々とする体制ではなくなっていた。本郷の社会学研究室以外にも社会学関係のポストが増え、後に社会科学研究所や医学部にも社会学関係のポストが置かれることになる。

第二に、ほとんどのスタッフが理論研究と同時に実証研究に着手し、日本社会が抱える問題や特徴をテーマに、各種調査を実施するようになっていく。福武は華中農村調査から農村研究に着手するようになり、戦後、日本農村の近代化をテーマに、多くの農村調査を手掛けるようになる。社会調査法の重要性を説き、1958年には『社会調査』（岩波全書）を刊行している。尾高もまた海南島黎族の調査を通じて産業（職業）社会学に実証主義的にアプローチするようになり、多くの労働調査を主導して労働者の「二重帰属意識」など興味深い知見を提示するようになる。高橋は社会意識論や知識社会学を開拓し、社会的実践に強い関心を抱きつつ、社会学関連の講座（講座社会学）や辞典（社会学辞典）の出版を通じて、社会学の普及を図った。綿貫と富永は、それぞれ「政治」と「経済」をキーワードに研究を進め、後に大規模な社会調査を主導した。

このように、1920年代には萌芽でしかなかった実証主義は、1960年代に隆盛を迎える。社会学研究室の学部の卒業生を眺めてみると、見田宗介（1937-：60年卒）、元島邦夫（1936-：60年卒）、梅澤正（1935-：60年卒）、新崎盛暉（1936-2018：61年卒）、石川晃弘（1938-：61年卒）といった名前が見られるが、その多くは後に労働社会学の領域で指導的役割を果たすようになる。

第三に、日本全国で社会学を専門とする学生・研究者が増加していた。

この40年の間で、すべての旧帝国大学で社会学関連の講座が開設された。九州帝大で1933年に社会学の講座が開設され、北海道大学（1947年）、大阪大学（1948年）、名古屋大学（1948年）がこれに続いた。ミッション系

の私立大学は福祉や社会事業に強い関心を持ち、明治学院大学（1949年）や関西学院大学（1960年）、立教大学（1958年）では社会学科や社会学部が設立された。非ミッション系私学でも、駒沢大学（1949年）や東洋大学（1959年）、佛教大学（1967年）で社会学科や社会学部が設立され、1925年時点で社会学関係の授業が展開していた日本大学、法政大学、日本女子大学、東京女子大学、中央大学、専修大学、明治大学、龍谷大学、同志社大学でも（宮永,2007: 193-186）、社会学関係の講座が本格的に設けられ、一部は社会学者を内製化することを試みるようになった。

もっとも研究者の内製化には時間がかかる。それまでの間を埋めたのは、すでに内製化を完了していた「東京学派」を含む研究者であった<sup>4</sup>。1920年代であれば学卒で十分に教授資格を持っていたのが60年代には大学院修士課程修了へと条件は上がったものの、供給以上に需要が大きかったこともあり、博士課程に進学しないで（あるいは中退して）大学の専任ポストを得ることが一般的だった。

### 3. 「東京学派」を取り巻く構造とその変動

1920年代から1960年代の間に生じた変化が、こうした「東京学派」の変容を促すことになったのだが、これには以下に指摘するいくつかの要因が関係していた。

第一に、社会問題をめぐる議論への禁忌がなくなる中で、社会学へのニーズが広まっていった。「輸入学問」としての社会学の特性は急激に変化することはなかったが（早瀬,1977: 8）、その研究の内容は日本社会のあり方にほぼ直結するものとなった。

第二に、大学教育の大衆化とともに、研究者養成機関としての大学院教育が重視されるようになり、そこが社会学者の生産基地となった。「東京学派」の社会学者は、短期間海外の研究機関を訪問することはあっても、基

---

4 1920年代時点で、すでに建部や松本潤一郎（1893-1947）などが私学や高等師範などで社会学を講じていたが、あくまでも非常勤講師としてで、社会学者の再生産には関与していなかった。



本的には内部で研究者を生産するようになり、研究環境の現地化も充実したことが、「東京学派」の研究者供給源としての地位を確実なものとした。もっとも、他大学から大学院に入学して研究者になるルートができ、また他大学で大学院教育が開始されると、研究者供給源としての「東京学派」の絶対的な優位性は徐々に失われていくことになるのだが、これは1970年代以降に顕著なものとなる<sup>5</sup>。

第三に、社会学へのニーズは、日本社会への理解と不可分なものであったことから、社会学が急速に「日本研究化」していった。1925年に誕生した日本社会学会は、戦後、社会学ブームに対応すべく様々な企画を実施するが、その多くは社会学研究の「日本研究化」といってよい。講座類の充実や辞典の編纂など、外国語ができないと社会学が研究できない環境は過去のものとなり、大学院入試の際に外国語は必要とされたものの、そこまで外国語能力に頼らないでも研究ができる環境が出来上がった<sup>6</sup>。

第四に、とはいえ冷戦体制下にあってはマルクス主義と近代化論という両陣営が標榜する大きな「普遍の物語」が強い影響を持っていた<sup>7</sup>。そのため社会学内部では、この「普遍の物語」をどう理解するかがイデオロギー対立を生むとともに、日本社会のあり方を基準に、こうした「普遍の物語」へのカウンター・ナラティブも実証研究を通じて提示されるようになった。社会主義に対する親近感をもちながらも、日本社会の現実を踏まえ、必ずしもマルクス主義や近代化論に全面的に与しなかった福武と尾高の「折衷主義的な」姿勢は<sup>8</sup>、1960年代の「東京学派」の輪郭を作り上げていたといえる。

第五に、そうであったがゆえに、日本社会を社会学のツールで捉えるという課題が大きなものと認識されていた。福武も尾高も（ドイツの）理論研究

5 東京大学の学部ないし大学院で教育を受けていないで社会学研究室の専任教員になったのは、京都大学出身の吉田民人（1931-2009）が1975年に着任したのが最初である。

6 のちにこれが、日本の社会学で「ガラパゴス現象」を生み出す原因となる（Sonoda, 2018a）。

7 東京学派の社会学者の一人である厚東洋輔（1945-）は、1920年代を共産主義からの攻撃と理性への拒絶による挟撃の時代、1960年代を社会主義対資本主義という二項対立を克服するための試みの時代と特徴づけている。厚東の論述には日本の社会学、とりわけ「東京学派」は出てこないが、こうした時代精神は「東京学派」の変質を理解する際の助けとなる（厚東, 2020）。

8 そのため福武も尾高も、理論指向が強いマルクス主義社会学者から激しい批判を受け、他方で富永のような一世代後の社会学者からは、安易に社会主義に許容的だったとして批判されることになる。

に始まり、中国での実地調査を経験して戦後、日本の農村や労働のあり方を昇華して日本農村や日本的労務関係のモデルを提示するようになる。この次の世代になると、いわゆる連字符社会学の視点から日本社会の実相を明らかにしようとするようになり、研究の細分化・専門家が急速に進行するのだが、日本社会の特性を概観するような研究群は、1960年代の「東京学派」によって例外的に生み出されることになる<sup>9</sup>。

ロナルド・ドーアやエズラ・ヴォーゲルは1950年代から60年代にかけて調査をする際、「東京学派」の社会学者と交流をもち<sup>10</sup>、その成果をもって英米の社会学研究を牽引するようになるが、2人とも社会学を学ぶためではなく、日本社会を理解するために来日している。すでにこの時点で、この2人の研究者が学ぶに値する日本社会研究が日本人研究者の手によってなされていたことが、彼らの研究環境を保証するものであったことは言うまでもない。

## おわりに

1960年代に「東京学派」の社会学が実証主義的傾向を開花させ、社会学の「日本研究化」を成し遂げたことにより、海外（とりわけ欧米）における理論研究の動向をフォローしながらも、研究対象は日本社会という組み合わせが出来上がることになる。そのため、日本研究から理論を海外に示すベクトルは生じにくく、日本社会に関心のある者が結果的に日本の社会学に関心を示す傾向が強まるようになった。「東京学派」の社会学は、社会学理論の精緻化・豊饒化を通じて世界と結びつく方向には進まず、日本（社会）研究の充実を志向するようになったのである。

冒頭で指摘した戦後の社会学に見られる「ディシプリンとしての独立」は、日本社会の理解・変革を望む人々が全国に増える中で専攻学生を増やし、

---

9 たとえば福武には『日本社会の構造』や『日本の農村』『現代日本社会論』、尾高には『日本の経営』や『日本の経営』といった著作がある。このように1960年代の「東京学派」は日本社会を大きく捉え、これを広く一般読者に提供する姿勢を有していた。

10 海外の研究者が特定の社会を理解しようとする場合、その社会の中ですでに行われている研究が大きな助けとなる。ドーアやヴォーゲルが、日本での実地調査を行う際に日本の研究者と詳細な意見交換をしていた点を忘れてはならない（ドーア,2014）。

専門家集団としての社会学者を多く抱えるようになることで実質化した。また「政治」や「経済」「意識」「宗教」「家族」「教育」などをキーワードとする、いわゆる連字符社会学への特化が進む中で、社会学者内部の分化も同時に生じていくようになる<sup>11</sup>。旧帝国大学ばかりか、広く国立大学、私立大学で社会学関係の講座が増え、一部研究者の内製化が進む中で、これらの連字符社会学の専門家がポストを得るようになるが、その過程で、「東京学派」として共有すべきテーマや価値は意識されることはなく、研究者の再生産構造も揺らぐ中で、そのメンバーシップもぼんやりとしたものとなっていく。

戦後、福武と尾高は政治学や経済学とは異なる「専門的視点を確立した上での総合的社会科学」として、独立したディシプリンとしての社会学を構築しようとするものの（山崎,2007）<sup>12</sup>、その「総合」の対象が肥大化し、しかも関心の対象となる事象が時々刻々変化していく中で、結果的に「東京学派」の学的指向は分散・多極化していく。その結果、「東京学派」の社会学は「学派」としての特徴を明示的に示せないまま一というより意図的に「学派」としての特徴を示さないまま一、研究者養成の卓越性を継続するという今日のスタイルを生み出すことになる。筆者は、そこに「東京学派」の社会学に見る強さと弱さを見るのだが、その点については本報告では踏み込まない<sup>13</sup>。

---

11 もっとも、こうした日本社会学会内部では、こうした分化は1960年代以前にすでに進んでいた（斎藤,2015）。

12 福武と尾高は、戦前に展開された高田保馬の「形式社会学」と新明正道の「総合社会学」の論争を受けた形で、高田の主張する社会学の固有性と新明が主張する社会学の総合性を折衷しようとした。

13 筆者はすでに、日本における社会学の発展を「機会主義的(opportunistic)」と評しつつ、「東京学派」に見られる特徴の一部を論じている（Sonoda, 2018b）。

## 文献

- 川合隆男, 1990, 「慶應義塾初代社会学教授 田中一貞」『近代日本研究』第7号, 1-44 ページ.
- 川合隆男, 1996, 「戸田貞三による社会調査論の展開」『法学研究』第69巻第10号, 1-44 ページ.
- 川合隆男, 1999, 「建部遜吾の社会学構想: 近代日本社会学のひとつの底流」『法学研究』第72巻第5号, 1-35 ページ.
- 河村望, 1975, 『日本社会学史研究 下』人間の科学社.
- 厚東洋輔, 2020, 『<社会的なもの>の歴史: 社会学の興亡 1848-2000』東京大学出版会.
- 斎藤圭介, 2015, 「戦後日本の社会学者の専攻分野の変遷—日本社会学会を対象にした定量的手法に基づく社会学史の試み—」『年報社会学論集』28号, 172-183 ページ.
- 庄司武史, 2020, 『清水幾太郎: 経験、この人間的なるもの』ミネルヴァ書房.
- 園田茂人・中筋直哉・矢野善郎・米村千代・出口剛司・佐藤健二, 2021, 『社会学の中の東京学派』ブックレット東京学派 vol.2.
- Sonoda, Shigeto, 2018a, “Galápagos Syndrome as a New Challenge under Globalization: The Case of “Paradox of Localization” of Sociology in Japan,” *Japan in the Global 21st Century: Retrospectives and Challenges on the 150th Year Anniversary of the Meiji Restoration* (Rectronate Conference Hall, Boğaziçi University)
- Sonoda, Shigeto, 2018b, “Opportunistic Localization is a Good Thing: An Exploration of Resilience of Sociology in Japan,” *International Symposium Global Asia in Interdisciplinary Perspectives: Sustainability, Security and Governance* (Nanyang Technological University)
- ドーア, ロナルド, 2014, 『幻滅: 外国人社会学者が見た戦後日本 70 年』藤原書店.
- 中筋直哉, 1998, 「磯村都市社会学の揺籃—東京帝大セツルメントと戸田社

- 会学一」『日本都市社会学年報』第 16 号，29-47 ページ.
- 林恵海，1953，『東京大学文学部社会学科沿革七十五年史記要』.
- 早瀬利雄，1977，「戦前の日本社会学：大正デモクラシーと理論社会学を中心として」『社会学評論』第 28 卷第 2 号，2-28 ページ.
- 藤田弘夫，2009，「三田社会学会のこれまでとこれから：慶應社会学の起源、形成、展開」『三田社会学』第 14 号，34-47 ページ.
- 宮永孝，2007，「社会学伝来考—大正の社会学 [3]」『社会志林』第 54 卷第 1 号，288-148 ページ.
- 山崎達彦，2007，「『社会学とは何か』問題の焦点と盲点 (下)—日本社会学史の落穂拾い—」『現代行動科学会誌』第 23 号，22-46 ページ.

## 第4章 質疑応答

**中島**：ありがとうございました。1960年代の東京学派の社会学は、実証研究にシフトしていく中で対象が日本になり、つまり「日本研究化」していく。その過程で中国の農村研究は大きなインパクトがあったということですね。

**園田**：福武も尾高も、自分から何かをやりたいというよりは、むしろ国策に合わせるように研究をしていました。お金がもらえるからという理由ももちろんあったし、尾高は「今までのような、ドイツを中心にした抽象的な社会学には飽きた」と、過激なことを言っている。それで海南島に行ってみたらものすごく面白かった、というわけです。それ以前はマックス・ウェーバーなどの研究を中心にした学問論を展開したものの、黎族の生業を聞き取る調査をしているうちに職業社会学をより意味ある学問にできると考え、後に日本企業における労働者のあり方や職業をめぐる社会学的な調査に注力するようになる。

福武と尾高は2人とも「蒙が啓かれる」——外地に行き、インタビューと観察によって、現地の人々が今までの自分たちの観念と違う世界を持っていることが分かったと告白しています。そして彼らは、こうした感覚に支えながら戦後日本の社会学を牽引していくことになります。

**中島**：彼らの次の世代は、中国農村調査をしないのですよね。いきなり日本を対象にする。となると、「蒙が啓かれる」経験はなかなかできないんじゃないですか。

**園田**：尾高や福武にとって、日本を理解することが研究の主目的ではそもそもなかった。ところが60年代になってくると、むしろ日本理解を前提に学会に入ってくる研究者が増えてくる。そこに「蒙が啓かれる」契機はありません。

例えば尾高に職業社会学を学んだ石川晃弘も元島邦夫も、マルクス主義の影響を受けていたこともあり、労働問題などの具体的な問題に対する関心は強かった。「日本は共産化するのか」「労働者はどんな意識を持っているのか」といった具体的な問題意識を持っていたので、尾高たちのように既存の抽象理論から抜け出るための刺激は必要なかったのです。

**中島：**つまり、初期段階はヨーロッパから輸入した理論的な社会学、次が中国農村調査の経験によって「蒙が啓かれた」段階。そして、日本研究に特化して日本の諸問題をそこで解決する段階。社会学は大体こういう構造であると理解できるわけですね。

**園田：**はい、そうです。尾高や福武は、『日本の農村社会』や『日本社会の構造』といったタイトルの本を書きましたが、次の世代になると、同じテーマでもそこまで大きなくくりでは書けなくなる。連字符社会学への変容が進んだからです。

**小野塚：**一つお伺いしたいことがあります。大塚史学や講座派経済学と東京学派の社会学は、完全にすみ分けているような感じがしますね。

**園田：**はい、します。

**小野塚：**例えばゲオルク・ジンメル、フェルディナント・テンニース、カール・マンハイムなどは大塚史学や講座派にとってはダーティーネームで、基本的に「駄目な学問」なんです。大塚は一貫して、マルクスとウェーバーを支持している（とはいえ大塚は「隠れマンハイム」なところがあるとも指摘されますが）。

今日、私がお紹介した（大塚史学や講座派経済学の）文献は、常に社会学に批判的です。「社会学は人間関係しか見ていない。人間関係なんていうふ

わふわしたものは、『富』や『所有』などを媒介にしない限り、描けるものではない」という強烈な社会学批判を繰り広げる。大塚は『共同体の基礎理論』で、あんないいかげんな学問とは違うんだ、経済学なんだ、という話をさんざん書くわけです。

園田先生のご発表に出てきた人たちは当然、大塚たちの本をどこかで読んでいると思います。それに対する反論はどういう形で出てくるのでしょうか。

**園田**：社会学本質論争において一番厳しい発言をしたのは高田保馬です。社会学者だけでなく経済学者としてのアイデンティティーも持っていた分、高田は社会学を厳しく批判しました。面白いのは、彼が社会学者として振る舞うときには「人間関係に係わる形式を徹底的に深掘りすればよい」と主張するなど、経済学者としての顔と社会学者としての顔を作り上げたことです。そしてそれを批判したのが総合社会学を立ち上げた新明正道です。

戦後になって「高田・新明論争は不毛だった」と言われます。その最大の理由は、形式と内容という話に終始して、結局「何を」しなくてはいけないのかという具体的なアイデアが開示されなかったからです。

社会学の専門性はどこにあるのかと一番悩んだのは尾高と福武の世代で、彼らは、社会学にはぼんやりとした専門性はあるものの、総合的な学問だから何でもやると考えていた。もっとも、こうした姿勢も問題を解決したように見えただけで、私の先生だった富永健一は「問題を隠蔽しただけだ」と言っていました。その問題が解決できなかったために自分たちも社会学とは何なのかと悩み続けている、というのが富永の尾高批判です。

何をもって社会関係を実体化するのかといった議論をしないうちに、「宗教から社会を見ればいい」「教育から見ればいい」というように各アスペクトが重視される連字符社会学が発展してしまった。それは福武と尾高の、ある種の戦略的曖昧性戦略の結果だと思います。



**小野塚**：経済学だと、19世紀末か20世紀初頭ぐらいに、ドイツから社会統計学や国家統計学が入ってきます。東大だったら高野岩三郎ですよ、ILO問題で東大を辞めることになって大原社会問題研究所に行きますけれども。

高野はブレンターノの社会統計学やエンゲルの国家統計学を持ち込んで、統計的に数字を調べることで初めて客観的に社会や経済が把握できるという議論をしていましたが、こうした動きは日本の社会学にはずっと影響を与えてこなかったということですか。

**園田**：影響はありました。戸田貞三も大原社研に行っていますから。「隠微な影響があった」と申し上げたほうがいいかもしれません（笑）。

戸田は「社会学を実証的な学問にしなければならない」とばかり、建部の社会学を否定するためにもすごいエネルギーを使いました。しかしいろいろな統計、データがある中で、どれを中心に据えたらよいか、特段配慮をしたように思えません。自らは家族・親族を扱ったデータを中心に据えますが、その弟子筋になると、イロイロな方向性に向かい、戸田はこれを制御しなかった。清水幾太郎や服部之総のように、マルクス主義に「かぶれた」研究者が出ると、「中庸の道を踏み外した」とばかり社会学研究室から追い出すのですが、だからといって特定の統計データを利用するよう学生を誘導した形跡はありません。

**松方**：社会学は主に日本研究になっていったとのことですが、戦後のバブル時代には、東南アジアなど海外を対象とした研究はどれくらいなされていたのでしょうか。

もう一つ、素人質問なんですけれども、社会学と文化人類学のすみ分けは、どう説明されるものなのでしょうか。

**園田**：マックス・ウェーバーの比較社会学を扱うことによって、結果的に海外の社会を論じることはあっても、海外事情研究は戦後日本の主流にはあり

ませんでした。

これは2番目の質問に関係すると思いますが、基本的に社会学者は自分が所属している社会の認識や理解に特化する傾向がある。他方で、人類学者は文化のバウンダリー（境界）の外に行きたがる。「民俗学者は自分がその中にある社会に行きたがるが、人類学者は自分の社会の外に行きたがる」と言われることがありますが、社会学と人類学の関係もそれに近いところがあります。

社会学のツールを使って海外を研究する試みも、例外的ながらありました。例えばインド研究の山口博一や中東研究の加納弘勝のように、東大の社会学を出て地域研究をする方がいたのですが、そういう人が大学のポストを得られるようになるのは1980年代後半になってから。大学にはポストがないから、アジア経済研究所やJETROに行って研究者として素養を積まざるをえない。60年代70年代には、海外事情に関心のある研究者は社会学の講座の中にはほとんどいなかった。これが80年代後半になって、大学に呼び戻されるので、80年代後半だけを見ると、日本の社会学も海外を対象に様々な研究をしているように見えてしまいますが。

**中島**：ありがとうございます。他によろしいですか。園田先生、ありがとうございました。

# 5

## 東京学派の史学史：史料編纂所 海外史料室の視点から

—— 松方 冬子（東京大学史料編纂所 教授）

### はじめに：東京学派は存続できるか

この科研にお誘いいただいた時から、私のなかで「東京学派」というテーマは、「英語化の波の中で東京（＝日本）学派は存続できるか？」という問いを意味していた<sup>1</sup>。「東京（＝日本）学派とは何か？」と問われれば、私の答えはただ一つで、「西洋言語の、漢語を多用する日本語への翻訳」である<sup>2</sup>。日本語は、韓国語やトルコ語と同じく、いわゆるウラル・アルタイ語の一種であるから、2種類の全く違う外国語（漢語、西洋言語）を使いこなさないと、東京学派の学徒にはなれない。漢語と日本語だけなら昌平黌<sup>しやうへいこう</sup>でもやっていただろうし、西洋言語だけでよいなら、オックスフォードでもやっていることである。

しかしこのことは、東京学派の学徒に、2つの二律背反を背負い続けるバランス感覚を要求する。中国に憧れ、中国に認めてもらおうとするという意味で、本質的に親中国であるが、中国との違いを気にし、中国からの独立を維持しようとし続け、中国からバカにされることを恐れるという意味で、本質的に反中国である。同じように、親欧米であるとともに、反欧米である。もちろん、全員が4つのなかで完全にバランスをとっているということもなく、人によってはどちらかの軸が強いと思われるけれども、全体としてはこのバランスをとり続けることが、宿命である。

そして、全体としては、（対中国の漢学であれ、対欧米の洋学であれ、）矢

1 以下、申し訳ないことに、エッセイ（風の文章）である。研究論文ではないので、ご了承ください。  
2 なお、本シンポジウムの総合討論において小野塚氏より、類似のことが19世紀から20世紀のドイツでラテン語からゲルマン語への翻訳という形で起き、それがその時期のドイツの学問の発展に寄与したのではないかとのご指摘をいただいた。

印が内向きの輸入学問であることは否めず、それが今、最も課題視されている点だろうと思う。(つまり、輸出することが期待されているということだろう。)

## 史学史瞥見

以下、独断と偏見により、駆け足で、東京学派の史学史を見ていく。

まず、今回のテーマの一つである1920年代は「帝国主義の時代」「講座派の時代」と言えるだろう。この時代に講座派が生まれたということは、つまり慶応の瓦解（いわゆる明治維新）以降、ヨーロッパ由来の近代歴史学についての勉強を重ねてきた日本人が、この時代にマルクス主義史学の日本的な理解、もっと踏み込むならば、日本的な近代歴史学の語りを定着させたということではないだろうか（同時に、ヨーロッパの歴史学がこのころ「文明史」から「国民史」へシフトしつつあったことと、軌を一にしていたのかもしれない）。講座派については、私はまだまだ不勉強なのであるが、1930年代の大陸進出を準備したものの一つだと考えている。現在の日蘭関係史の立場から言えば、1928年に台北帝国大学が設立され、南洋史講座が置かれたことが特筆される。

しかし同時に、1920年代は国際主義の時代でもあった。国際学士院連合（Union Académique Internationale/UAI）が1919年に設立され、日本は最初の加盟11か国の一つであった。1922年には、帝国学士院のUAI関連事業「在外未刊行日本関係史料」が開始された。国際歴史学会議（Comité International des Sciences Historiques/CISH）が創設されたのは1926年である。

国内に目を転ざると、1920年代は民藝運動が起きた時代でもある。1926年、「日本民藝美術館設立趣意書」が発刊された。来るべき大量生産・大量消費の時代を前に、すたれつつある手仕事の良さを再評価すると同時に、それを新しい時代のグラフィックデザインやインダストリアルデザインに生かすことを考えた人たちがいたということでもある。

1930年代は、「皇国史観の時代」ということになるだろうと思う。皇国史観の内容については、私自身、丁寧に研究したわけではないが、結局のところ、後期水戸学と同じ類のように感じられる。私の暫定的な評価は、「日本の民族主義運動」というものであって、国民に語りかける歴史学という意味では（逆説的に聞こえるかもしれないが）戦後史学の始まりのようにも思われる。

一方で、「変わらぬ歩みも続けられていた」と言うことも可能だろう。台北帝国大学南洋史講座には、村上直次郎、岩生成一、小葉田淳、箭内健次、中村孝志らが集まり、オランダ語史料を読み続けていた。一方、維新史料編纂事務局『維新史料綱要』が出版されたのは、1937年から1943年のことである。維新史料編纂事業は、1949年に当時の文部省から東京大学史料編纂所に移管された。史料編纂所では、2019年から維新史料研究国際ハブ拠点事業を開始し、『維新史料綱要』綱文の英訳を始めているから、現在でも同書はまさに現役の書物である。もちろん、南洋史研究も維新史料編纂事業も、当時の国家のあり方や帝国主義といったものと無関係であろうはずがない。しかし、平泉澄の皇国史観に対する批判ほど激しく批判されることは、聞いたことがない。

1950年代は、講座派の復活、農民闘争史の隆盛という見方がされることが多いような気がするが、戦後の歴史学にとって最も大きな変化は、中等教育の拡大に伴う「パイ」の急拡大であろうと考えられる。また、農地解放に伴い、農村史料調査が本格的に開始され、研究者が使える日本近世史料の量が飛躍的に増えた時代でもあった。

1960年代は、今回のもう一つのテーマであり、日本史学の黄金期と言ってよいだろう。家永三郎ほか編『岩波講座日本歴史』全23巻（岩波書店、1962～1964年）、井上光貞ほか編『日本の歴史』全26巻、別巻5巻（中央公論社、1965～1967年）、和歌森太郎監修『学習漫画 日本の歴史』全18巻（集英社、1968年）が相次いで世に出た。今でも、これらの後継出版物は刊行され続けており、基本的なデザインに大きな変化は見られない。同時に、1968

年を一つの画期として、日本近世史は、「幕藩体制論」(武家領主と農民闘争の対抗関係で歴史を見る)から、「幕藩制国家論」へと移行していくことになる。一言で言えば、武士と農民だけでなく、都市、被差別民、公家、対外関係など、幅広い分野での実証面の進展で、もはや空白を埋め尽くした感さえある。

1980年代から研究活動を開始した私の直感的な評価で言えば、どういう論なのかよくわからない「幕藩制国家論」は、たぶん(アメリカ由来の?)ポスト・コロニアル的であり、「金持ち批判」「偉い人批判」の要素を持っていたように思われる。対外関係史に限れば、アメリカ型地域史研究(比較文明史観)の影響としての「海禁・日本型華夷秩序」論の登場は、大きな変化であった。しかし、一方で、「鎖国」派も根強く存在し、おそらく背景には日本史のグランド・ナラティブが講座派から完全に脱却していないことがあるのではないだろうか<sup>3</sup>。

## 現在の到達点

飛んで、2010年代、2020年代を見てみると、「歴史修正主義」の登場が見逃せない問題となっていると思う。その内容は、ポスト・コロニアル的な歴史観を「自虐史観」として批判しようとしているように思われ<sup>4</sup>、講座派を飛び越えて、水戸学、皇国史観的な見方に戻ろうとしているかのようである。

現在の地点に立ってみると、歴史学のために伝統的に立てられてきた問い「日本はなぜ植民地にならなかったのか?」<sup>5</sup>は、問いの時点ですでに「欧米列強」の優越性を認めたくらんで、その「侵略」に対して独立を守った「素晴らしい国」として日本を位置づけようとするものであって、講座派であれ、水戸学であれ、その意味ではあまり変わらないようにさえ思われる。

3 このころ、「東アジア」が研究上のキーワードとして魅力を放っていた。1970年代の日中国交回復と、その後のバブル景気を受けて、東京学派によるある種の「知の帝国」の再編の機運があったということなのかもしれない。ひきつづき考えたい。

4 私の知識は、おもに伊藤昌亮『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)に基づいている。一方で、反ポスト・コロニアルの歴史観が日本にのみあるわけではなく、欧米でも見られることには注意をむける必要があると思っている。

5 たとえば、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)。

(帝国学士院から改名した)日本学士院UAI関連事業「在外未刊行日本関係史料」は、2022年に100周年を迎える。おそらく、今問われるべきは、「蒐集して、どうなったのか?」「日本関係海外史料を蒐集すると、世界の歴史学にどう貢献できるのか?」ということである。もちろん、『日本関係海外史料』の編纂は史料編纂所で続けられており、UAIにも報告され続けているのだが、それだけでよいのだろうか?

2020年夏、同事業で最初に蒐集が開始され、今でも大きな部分を占めるオランダ東インド会社文書、日本商館文書などの高精細デジタル画像が、所蔵者であるオランダ国立中央文書館のサーバーから全世界に向けて、オンライン公開を開始した。とりあえず、利用が格段にやすくなった状況を受けて、少しでも多くの方に読んでいただくべく、拙編『オランダ語史料入門』を執筆中であるが、今まで100年間かけて蒐集してきたマイクロフィルムの山を思うと、感無量である。

以上をまとめてみると、帝国主義とかマルクス主義(講座派とは、つまりマルクス主義史学の理解がそれだけ進み、日本的な解釈として定着した状態ともいえるだろう)、国際主義、民族主義運動、パイの拡大、農村史料調査、ポスト・コロニアリズムなど、(東京学派の)外からの影響を多分に受けつつも、東京学派は着実に(その時々で入手可能な)史料を読み続けてきたと言えるだろう。一方で、底流としての、もしかしたら水戸学以来の「日本史」

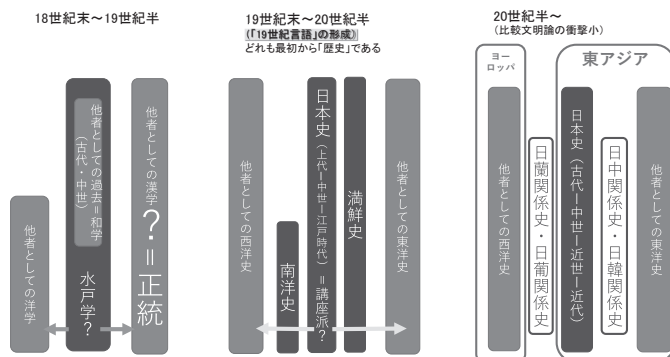


図 日本の歴史学の変遷のモデル(左から右へ)

とそれをめぐる世界観には、大きな変化なく、東京学派の学徒は深刻なアイデンティティ・クライシスに陥ることなく来たと言えるかもしれない。

もう一つ受け継がれているものとして「世界はコワイ」という世界観の問題も考えておきたい。これは、講座派の特徴として指摘されたことがある<sup>6</sup>が、じつは（後期）水戸学由来のようでもあり<sup>7</sup>、現在にも残っているように思う。それこそが「日本」「日本人」の自意識の外縁を作り出してきたように思えてならない。

もちろん、おしなべて自意識には外縁が必要なのだろう。水戸学なり講座派なりの担い手が、19世紀半ばから20世紀初めごろに海外を見たときには、たしかに、外は帝国主義の時代でもあり、欧米の学問潮流は社会ダーウィニズム的なものであったのかもしれない。しかし、仮にその時代には必要な境界、「壁」であったのだとしても、今でもその世界観は有効なのだろうか。今までその世界観が維持されてきた理由は何だろうか。

## 東京学派の可能性

もう一度、最初の問いに戻ろう。「東京学派は存続できるか？」という問いよりも、「東京学派を存続させる努力をすべきか？」という問いのほうが正確かもしれない。

インプットも英語、アウトプットも英語なら、そんなに大きな負担でもないはずである。（現在われわれが日本語の研究史を読み、日本語で論文を書いているのと、本質的にはさほど違わない。）そのかわり、今までの日本語での研究蓄積は読まれなくなり、忘れられてしまう可能性もある。

「西洋言語の漢語を多用する日本語への翻訳」という作業は、膨大な時間

---

6 奈良勝司「明治維新における自我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）、「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（中略）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。」（同書、152頁）。

7 もっとさかのぼれば、大槻玄沢ら洋学者の言説にも影響を受けているように思われる。現在でも、日本近世史の対外関係は、18世紀以降「対外的危機」とか「外圧」とかの言葉で説明されるが、本当に「対外的危機」「外圧」だったのかを問い直すことはあまりないように思われる。個人的には、大槻玄沢に騙されているような気がする。



と労力を要求する。さらに、これによって、欧文脈と漢文脈の双方に目配りし、「2つの二律背反を背負い続けるバランス感覚」を持ち続け、実際にバランスを取り続けることは、非常に難しい。これは東京学派の学徒にとって当たり前すぎて、もはや誰も愚痴も自慢も言わないが、客観的には銘記すべきことではないだろうか。

それだけの労をとってきたのには、それなりの理由がある。だからこそ誇りがあるし、そう簡単には放棄できない。

一つには、複数の世界観に架橋すること。それだけ豊富な内容を持っているということでもあり、うまくいけば大きな成果が出る可能性を持っていると言えるだろう。

二つ目には、その稀少性。タイでもインドネシアでも、学部教育まではタイ語、インドネシア語でやっているようであるが、大学院の博士課程となると、ほぼ英語に頼る向きもあるように思われる。つまり、学問をヨーロッパ語以外の言語で完全に賄えているところは、寡聞にして知らないが、東京学派（中国、韓国、台湾などが東京学派に属するののかについては、議論の余地がある）だけなのではないだろうか。東京学派がなくなったら、世界の学術の多様性が失われてしまうのではないだろうか。

## 東京学派の弱点

一方で、東京学派は、本質的な弱点を抱えるとともに、失敗する危険性も大きい。簡単に言えば、バランスを崩しやすい。

弱点の第1は、世界の中で、ガラパゴス化しやすいことである。つまり、独自の発展が外から見えにくく、孤立しがちである。

第2に、東京学派内に、「欧文脈派」と「漢文脈派」があり、かならずしも両者の存在が顕在化していない。そのため、議論がかみ合わないことが多いうえに、その理由がわかりにくい。そのせいか、議論がかみ合わないことに慣れているらしく、議論が嫌いで一人一人、内にこもる傾向がある。

第3に、「欧文脈」と「漢文脈」の「いいとこどり」をしようとして、「あ

ぶはち取らず」になる可能性があるということである。これは、学問内在的に第1、第2の点より難しい問題だと思う。

個人的な感覚だが、ヨーロッパ言語（たとえば英語）には、「アゴラ」とその外を区別する「壁」が感じられる。私は、「壁」が必ずしも悪いとは思わないし、「壁」は、おそらく「啓蒙」(古典古代や、中国など「他者」との出会いによる学び)を経て19世紀に形成された(概念としての、近代の)「ヨーロッパ」にとって必要な境界、ある種の自己防衛だったのだらうと思う<sup>8</sup>。そしてこの壁を構成しているのは、言葉(とくに私が言う「19世紀言語」)であり、別の表現を使えば「二項対立」(文明と自然、ヨーロッパとアジア、など)だらうと思う。ヨーロッパ言語に内在する「壁」を、ヨーロッパ言語によって崩すのは至難であり、現在の欧米のグローバル・ヒストリーが苦勞している点であるように見受けられる<sup>9</sup>。

東京学派が駆使する訳語は、その「壁」——とくに「ヨーロッパ」という「アゴラ」にある「市壁」あるいは「差別」——をあまり感じさせない。その点は大きなメリットである。一方で、東京学派は、「アゴラ」を本当の価値、秩序だとは思っていない節がある。現在の国際政治でも、日本人の政治家がヨーロッパ的な価値を「普遍的な価値」と言っているのを耳にするが、彼らの行動を見る限り、本当にそう思っているかどうかは疑わしい。ヨーロッパ言語における「アゴラ」は、少なくとも人文学——経済学や政治学や社会学や——の全体を成り立たせる共通の価値観のようなものであるように思う。ところが、東京学派の言葉に置き換わると、「そうだといいよね」「そういうものもあるよね」というようなものになってしまうように思われてならない。それは、日本がどの程度近代化しているかとか、東京学派がどの程度予算に恵まれているかとか、そういう外側の事実とはまた次元の違う問題である。

8 このあたりは、心理学でいう「境界」が参考になるかもしれない。ご教示を乞う。

9 拙稿「普遍、アゴラ、グローバル・ヒストリー」(『UP』568-571号、2020年)参照。

では、別の価値観を持って泰然自若としているかということ、そうでもなく、欧文脈と漢文脈に挟まれて身動きが取れなくなっていることもあるように感じる。その辺りを問うてみたのが、東京学派科研の「江湖・無縁・アグラーもういちど『自由』の在処を探す―」というワークショップであった<sup>10</sup>。

## 「世界史的使命」という誘惑

そこまでくると、第4の、弱点というよりも、もはや危険性が見えてくる。

私は「ヨーロッパ言語に内在する『壁』を、ヨーロッパ言語によって崩すのは至難であり、現在の欧米のグローバル・ヒストリーが苦勞している点である」<sup>11</sup>ということは、確かにその通りであると思っているし、「漢語を多用する日本語」が、外から「壁」を崩すための武器としての可能性を持っていることも事実で、だからこそ簡単に「漢語を多用する日本語」を放棄することもできない。

けれども、それらのことから、「ヨーロッパの行き詰まりを打開するのは日本だ！」という言説が生み出される可能性もあって、さらにそれが孤立性、ガラパゴス化、議論の軽視、(じつはこれといった価値観もないのか)口先では何を言っても良いという感覚、などと相まって、非常に安易に、「日本人は世界一素晴らしい」という言説に陥りかねない。「日本人は素晴らしい」は間違っていないが、「世界一」とまでは言えない。(どうしてそんなに順位を競おうとするのだろう。)

「東京学派がなくなったら、世界の学術の多様性が失われてしまうのではないだろうか」と書いたけれども、それは「世界の多様性を担保するのは東京学派の『世界史的使命』である」と言い換えられそうである。私は決して

---

10 2020年7月15日開催。内容は、『ブックレット東京学派Vol.1「江湖・無縁・アグラーもういちど『自由』の在処を探す―」(2020年12月)で知ることができる。下記URLを参照のこと。  
<http://gjs.ioc.u-tokyo.ac.jp/data/essays/uploads/TokyoSchool-01.pdf>

11 拙編『国書がむすぶ外交』(東京大学出版会、2019年)は、『国書』という非ヨーロッパ言語によって「壁」に挑んだものである。Lauren Benton, Adam Clulow, Bain Attwood eds., *Protection and Empire: A Global History*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2017)は、Protectionという「壁」の「外」の言葉を使って世界史を書くことで、「壁」を相対化しようとしているように思われるが、それでもまだ「壁」を想起させてしまうように思う。引き続き、検討したい。

日本中心主義者ではないつもりなのだが、言葉に出してしまうと、どうもそう聞こえるような気がしてならない。学生さんを励まそうとして、「東京学派は、西洋言語の漢語を多用する日本語への翻訳という大変なことを日常的にやっているのです」というような話をするのだが、あまりにもあっけなく(?) 顔を輝かせる学生さんたちを見るたび、マズイことを言ってしまったのではないかと不安になる。

東京学派には、「世界史的使命」という誘惑がツキモノということは自覚したほうが良いかもしれない。自覚したうえで、軍事権力、経済権力にそれを悪用されないように気をつけたい。本当に、コワイコワイ、要注意である。

仮に「世界史的使命」があったとしても、それは多様な世界をつなぐ使命であって、間違っても世界に君臨する使命ではない。それに、私の言う「東京学派」は言語の使い方を指す言葉であるから、かならずしも担い手が「日本人」である必要もない。

## 「世界はコワイ」世界観とロジスティクスの弱体

2017年、国際学士院連合(UAI)の総会が日本で初めて開催された。UAI創設時の加盟11か国中の一つなのに、「ヨーロッパに追いつき追い越せ」だったはずなのに、長い間世界第2位の経済大国だったのに、なぜ100年も総会を開催しなかつたのか?あるいは、開催できなかったのか。これでは、せっかく国際的な組織に参加しても、諸外国から白い目で見られてしまい、もともとコワくない世界もコワくなってしまわないだろうか。

これはおそらく、会議を開くとか、議論をするということに対する軽視から来るのだらうと思う。また、チームワークが弱く、力をなかなか糾合できない。

けれどもそれ以上に、会議を開催することに伴う、ホテルや飛行機、エクスカーション、食事などの手配、予稿集の印刷や種々の連絡などを行う、ロジスティクス(兵糧輸送、輜重、兵站、後方支援)がいかにも弱体なことが原因の一つなのではないだろうか。

私の意見では、このロジスティクスの弱さは、「世界はコワイ」世界観が温存される原因となっている（ロジスティクスが弱いから会議も開けなくて国際社会から白眼視される）だけでなく、「世界はコワイ」世界観の結果でもある（世界がコワイからドンパチばかりが評価される）。「国際社会はコワイところ」「頑張らないと国際社会の仲間に入れてもらえない（逆に言えば、頑張れば国際社会の仲間に入れてもらえる）」という言説は、「お父さんはコワイ敵と戦っているんだよ、だから、お母さんも子供たちも、お父さんに従いなさい」という言説の前提として使われてしまっているような気がする。なぜ、お父さんがお母さんや子供たちを従わせなければならないかというと、ロジスティクスを担っているのが、お母さんや子供たちだからである。ロジスティクスは、「女子供の仕事」だと思われているらしい。話は堂々巡りである。

人文学の分野でロジスティクスは、研究室づきの（多くは女性の）短時間有期雇用職員——上のたとえで言えば「お母さん」——や、院生——上の譬えで言えば「子供たち」——のタダ働きによって賄われていることが多い。しかし、このような散発的で個別的なロジスティクスでは、伝統化して今さら工夫がいらぬ国内のものや小規模なものならともかく、新しい企画の大規模なイベントは開催したくとも開催できない。しかも、「ロジスティクスが個別的な人間関係、上下関係、あるいは好意、親切によって（のみ）担われている」という事実すらあまり自覚されておらず、「オレがやると言えば、周辺のこと自動的はどうにかなるものだ」と思われているのではないかと感じることもある。「どうにかなる」のではない、誰かが「どうにかしている」のである<sup>12</sup>。

---

12 日本近世史の研究者にこの話をすると、「だって、江戸時代にロジスティクスを担っていたのは百姓で、武士に見下されていたんだもの」という返答が返ってくることもあるが、江戸時代はもう150年以上前に終わっているのだ。これからもロジスティクスを軽視し続ける理由にはならないように思う。

## 東京学派の歴史学を存続させ、発展させるために

私のとりあえずの方針は、「史料を読み続ける」というものである。東京学派が最も愛し、誇りとする翻訳も続ける。翻訳により複数の世界観に架橋することには、意味があると思う。また、翻訳することで「きちんと」読むことも事実である。史料を読むことは、一朝一夕にできることではなく、一度途絶えたら、復活するのは至難である。無数の先人たちの重厚な蓄積は、そう簡単に放棄できない。

将来の夢（あくまでも夢である）は、グローバル・ヒストリーを支える史料学の構築と史料を読む力の継承、読める人材の育成を行う、世界レベルにして市井に開かれた研究所を設立し、「読めない史料があったらTOKYOへ行け」と言われるようになることである。世界中の歴史研究者が論文を英語で書かなければならないとすると、同じヨーロッパ言語でも英語以外の史料は（論文を書くのに不利であるから）世界中で読まれなくなっていくのではないだろうか。各国のナショナル・ヒストリーに直結するものは各国で読まれるだろうが、それ以外の史料は顧慮されなくなるのではないかと危惧する。そういったものを読み続けていきたい。

私は何の権力も持ち合わせないので画餅に帰す可能性は高いが、理解を得るとか資金を集めるという意味では無理であっても、現状の東京学派の力量からすれば、実行能力や人材の確保という点では決して無理ではないと思っている。

多様な言語の史料を読んでいけば、自ずと良いアイデアも生まれるというものである。多様な言語の史料から切り口を探していけば、「壁」を相対化することも容易になるだろう。すでに日本の歴史学には、英語ワールドから見れば「未知の」「未紹介の」実証研究が膨大に蓄積されているのである。分析用語も「漢語を多用した日本語」なのであるからオリジナルである。楽ではないが、発信（輸出）の余地は多分にある。それに、無理に英語で発信しなくても、日本語でもよいから楽しく議論をしていけば、外国からも「どれどれ」と様子を見に来る人もいるかもしれない。……などと言っているう

ちに、我々の英語力も上がっていくのではないだろうか。実際、若い世代の英語力にはあまり不安を感じない。ただ、日本人だけでやってはいけない。韓国人でもタイ人でもブラジル人でもアメリカ人でも、巻き込んでやろう。押しつけではなく、品位と礼節をもって。

一方で、「世界はコワイ」世界観は、できれば克服していきたい。「ヨーロッパ」にしても「日本」にしても、形成されたときには、他者と自分を区別する自己防衛が必要であった。しかし、大人になれば(?)その自己防衛が邪魔になることもあるだろう。うまいぐあいに、それが外れてくれることを願う。そして、間違ってもその過程で、自分を破滅させる方向にはいかないでほしい。講座派と国際主義の1920年代の次に来たのは、皇国史観と分断の1930年代である。願わくば、二の舞になりませんように。

「世界はコワイ」の「壁」を崩すために一番必要なのは、人間力の強化であるが、より具体的には、ロジスティクスを今よりも重視することであるような気がする。研究者だけでなく、ライターとかデザイナーとかIT技術者とか出版社とか、多くの職種の人たちが協力して、新しい道を切り開けばよいのではないだろうか。

そういう意味で、民藝運動の経験は参考になるような気がする。草の根からのボトムアップ(をつないでいく)、国際発信(孤立しない)、安価(史料画像のオンライン公開により「原材料」の「価格破壊」が進行中である)、過去を大事にするだけでなく現在の肯定と未来への展望も大切にする、敵を作らない、自分を肯定する(他人の評価に惑わされない)、「見せ方」を工夫する、その辺りがコツだろうか。

私は、より大規模なロジスティクスを構築するために今よりも強い権力を志向するのではなく、むしろ分散的で柔軟なロジスティクスの構築とそれに見合う中身を目指すことをイメージしている。

## おわりに

いろいろと考えてきたが「英語化の波の中で東京（＝日本）学派は存続できるか？」という問いに対する私の答えは「存続できる」である。が、簡単ではないことも確かである。私自身、実際にオランダ語を日本語に訳す傍らで英語の論文を書こうとすると、頭が割れそうになる。まだまだ道は遠そうである。休み休み行くしかない。その間に東京学派が誘惑に負けて、世界一とか言い出して、孤立する道に向かわないことを祈るばかりである。

東京学派の史学史は、結局あいかわらずのあまりぱっとしない自意識のもとに、外からの影響で右往左往を繰り返しつつ、それでも一步一步史料を読み続ける、というものだったような気がする。先人の積み重ねの上に、また一つ石を積む。歴史とはそういうものだと考えることは、過去と未来の中に自分を定置することによって一人一人の人間に安心感をもたらすであろう。

あれこれ考えてこんな文章を書いてはみたけれど、あまり意味もなかったのかもしれない。「東京学派は存続できるか？」という問い自体、もう、どうでもよいような気持ちさえしてきた。ああ、早く史料を読みたい。



## 第5章 質疑応答

**中島：**ありがとうございました。いろんな論点が盛り込まれていたかと思いますが、講座派がずっと続いているのはどういう理由なんですか。

**松方：**おそらく、日本社会の根幹を支える役に立っている、ということではないでしょうか。世界は怖いところで、日本は頑張れば世界に伍していくことができるけれども頑張らないと難しい、というような微妙な立ち位置にいる。最初から諦めるという気もなければ、安心して中にいられるわけでもない。だから僕たちは頑張らなくてはいけない、みんなで協力するべきだ、という講座派の思想が社会から支持されているように思います。

**中島：**松方さんが所属している史料編纂所の海外史料室は、講座派と相性が悪いわけですね。

**松方：**そうですね。悪いと言っていいと思います。

**中島：**対話や論争はないんですか。

**松方：**あまりないです。私が講座派の流れで最も良質な研究者だと思うのは（と言うのも失礼なのですが）、史料編纂所の先輩にあたる維新史料室にいらした宮地正人先生です。宮地先生はご自分で「私の世代以上の読者は、(中略)1930年代初頭の講座派の歴史把握と天皇制的国家論的においをかぎとることだろう」(宮地正人『通史の方法』名著刊行会、2010年、312頁)と書いておられるので、自覚的でいらっしゃる。一方、世界という怖い場所で俺たちは頑張ってきたのだという趣旨のことも書いておられます。ただ、宮地先生に最近、オランダ商館長日記の翻訳(松方冬子ほか編、日蘭交渉史研究会訳『一九世紀のオランダ商館』上・下、東京大学出版会、2021年)ができ

ましたといってお送りしたら、「歴史学を歴史思想の変遷ととらえるのとらえ方もありますが、私など先人たちの労苦の上に今の自分の仕事になりたっていると考える方が自然だと思い」ますというお葉書をいただいて、じつはあまり対立していないのかもしれないとも思いました。思想は対立(?)しているけれども、方法論は理解し合えるといえいいでしょうか。

**中島**：……それは「いいこと」なんですか。

**松方**：私としては、いいことのような気がしますけれども。

**中島**：日本史学は世界の歴史学にとって、独特な位置を占めているというお話でしたね。

**松方**：世界の中では、日本史は「日本研究の一部」という位置付けですから。「日本史」という学問はなく、「歴史学」では日本史を扱わないのが普通です。CISH（国際歴史学会議）は日本史が歴史学として参加できるほぼ唯一の学会なのだけでも、CISHで頑張る日本人研究者はほとんどない。これはなぜか分からない。

**中島**：では、小野塚先生はいかがですか。

**小野塚**：大変刺激的なご発表でした。そうか、こういうふうに見えるのか、私が見えていないところが全部見えているんだというのがよく分かりました。「社会ダーウィニズムとしての講座派」という観点には目を開かされました。

1つお伺いしたいのは、「明治維新は封建制の支配を続けるためのクーデターにすぎず、その後には絶対王政ができた。だから明治維新は革命でも何でもない」というのが、講座派の少なくとも表向きの理解です。ただ、講座派

には、どうも顕教の部分と密教の部分があって（笑）、密教の部分で「明治維新万歳」みたいなところがある。

最近、東大の三谷博先生や渡辺浩先生などの「あれは明治革命だった」と公然と言い放つ本が次々に出ていますね。もはや明治維新だとか封建的絶対王政だとかの議論ではなく、あれは「革命」だったんだと。さらに、辛亥革命もその文脈で捉えたほうがいとまで言いだしている（笑）。そういう風潮を松方さんはどういうふうに見ていますか。

2つめの質問として、僕もずっと、日本では古代史・中世史と近世史との間にすごく大きな溝があると感じてきたんです。それは東京学派の特徴だと思います。

ただ、もっと僕が気になっているのは、東京学派からスピニアウトしてアメリカに行った朝河貫一という人物がいますが、朝河貫一の『入来文書』の読み方を、永原慶二も宮地先生も一切無視している、というより拒否していることです。

「日本の封建制とは何か」という解釈について、朝河貫一やマルク・ブロックなどの欧米型と、日本の講座派ないしは戦後史学との間に非常に大きな溝がある。東京学派が朝河貫一を無視し続けてきたことを松方先生はどうお考えでしょうか。ごめんなさい、異端審問みたいな質問になっちゃって（笑）。

**松方：**最初のご質問について、三谷先生などの明治革命うんぬんについては、この期に及んで、ヨーロッパの歴史を普遍的なものとして、明治維新がそれのどの段階に当てはまるかを議論するというのは、失礼ながらアナクロニズムのように思えます。

2つめのご質問の、朝河貫一を無視した話は、私も具体的には分かりません。ただ、さっき日本の学問の文脈において、「日本はヨーロッパ並みであるというために日本史は存在している」と申しましたが、アメリカ人はそこを頑張る気はまったくないので、アメリカで研究をしていた朝河貫一も、そこを頑張る気はなくて、その断絶は埋められないものがあつたのではないで

しょうか。

**内田**：いまの話にいくつか補足をさせてください。三谷先生が明治革命論を言い始めた最初期の例はCISHの中国の済南で行われた大会です。中国での初開催だったので、全体会合のテーマが中国らしく「革命」だったんです。

三谷先生の趣旨は、国際比較を実現するためには明治維新の「維新」を「revolution」と訳すことに躊躇してはならないという議論でした。三谷先生にとっては、CISHのような国際的な歴史研究の動向との提携をかなり意識した提言だったと私は思っています。

もう1つ、松方先生のご発表やさきほどのお話ではすこしCISHを絶対視し過ぎかな、という気がしました。CISHは1920年代に設立されたあと、経済史のようなお金や人気のあるジャンルの学会がどんどん脱退・独立しました。そういった流れから取り残されたヨーロッパの学統がCISHとして残ってしまった面があります。その結果として、なかなかヨーロッパの外で大会を開くことができず、2000年のオーストラリアでの大会がようやく南半球での初開催だったはずですよ。

その意味で、CISHをあまり北極星みたいに考えないほうがいい気になっています。それはアメリカのAAS（Association for Asian Studies、アジア研究協会）が日本史研究の主要学会になっているのも含めて考えるほうがいいのかなと思います。

あともう1つ、『入来文書』の件ですが、永原慶二は「入来院という鹿児島の一荘園の話を日本全体の荘園に適用していいのか？」という論点で、多少は言及しています。永原慶二は入来院の荘園を西南型という区分の一つに位置付けているのです。日本国内での荘園研究が精緻化・細分化した結果を踏まえて、「いろいろある荘園のこの分類の一例が入来院だよな」という紹介のしかたをするのです。

それに対して網野善彦は、荘園や封建制の日欧比較を意識するという、朝河貫一のとときの荘園の位置付けに立ち返るべきだと主張している。荘園の日

欧比較にはロマンがありますが（グローバルな中世研究！）、日本の荘園の多様性を捨象しているくらいはあります。ただ、これも網野の立場からすれば、日本での荘園研究が個別細分化するばかりで研究の行き詰まりを呈している、だから朝河のような日欧比較が必要なのだ、という認識になります。このあたりは永原慶二と網野善彦のライバル関係がうかがえると思います。

**松方：** CISHは別にそんなに北極星だと思っているわけではありませんが、やはりAASは、歴史学ではなく、アジア研究の学会です。また、アメリカの国内学会であって、日本の日本史研究者が個人として参加できるというだけです（それが悪いということではありませんが）。それを「国際学会」と呼ぶなら、日本の学会も外国人を受け入れれば、すぐに「国際学会」になるでしょう。それに対して、「歴史学」の中に、日本の日本史が参加できる場は少ないと思います。良いか悪いかは別として、CISHは「国際」学会です。もちろん世界経済史学会とかも確かにあって、そういうのに参加している先生もたくさんいらっしゃいますから、私は、CISHを神聖視しているわけではないし、すごく昔風の学界だということは分かっているつもりです。

あと、間違えないでおきたいのは「大会」と「総会」がありまして、「大会」のほうが大きいですね。「総会」というのは、加盟国の理事などが集まる会でもっと小規模なものです。日本で「大会」を開く力はないでしょう。

**内田：** 前は東欧のポーランドのポズナニでしたね。

**松方：** そうです。総会は開いたばかりかな。コロナで開催が延びたんですね。総会と同時開催予定であった大会のほうは2022年夏に延期されました。

**中島：** 他にいかがでしょうか。よろしいですか。松方先生、ありがとうございます。

# 6

## 東京帝国大学における海法研究

—— 鍾以江（東京大学東洋文化研究所 准教授）

### はじめに

本論文は、東京帝国大学における海法研究をテーマとし、その学知の国民国家による世界的競存体制との関係を考察するものである。東京帝国大学の海法研究は、近代国民国家日本の歴史の一部というだけでなく、20世紀にグローバルに形成された近代的専門知でもあり、その近代知は、諸帝国間の競争と協調の中で構築され、近代国民国家システム（i.e., 国際社会 international society）の形成に寄与したものである。この近代国民国家の競存体制と日本の参入について、山室信一は次のように指摘している。

開国から一九四五年に至る日本近代の歩みは、その空間的障害を越え、国民国家形成の途上において同時に帝国を形成していくという過程に他ならなかった。（…）それは（…）一面で欧米と同盟しつつ、他面で欧米列強と対抗しながらアジアへ帝国として拡張することによってのみ国民国家形成が可能になった（…）。この国民国家と帝国との同時形成過程のなかで現れてきた（…）『主権国家体系の下で国民国家の形態を採る本国と異民族・遠隔支配地域から成る複数の政治空間を統合していく統治形態』としての複数の国民帝国が、相互に争いながらも植民地体制維持のためには手を結ぶという競存体制を形成することになる。

（山室信一「国民帝国・日本の形成と空間知」

『「帝国」日本の学知』2006、岩波書店、20-21頁）

この「国民帝国」の競存体制の形成は、近代学知の共同的な生産とグロー

バルな流通によって行われる。山室は、日本の万国測地会議 (International Meridian Conference) 参加 (1884年) やグリニッジ子午線の国内採用を例に挙げ、「このような国際協定への対応が行われたのは、海図が単に海軍による軍用目的に作製されただけではなく、海上交通安全のための『国際公共財』としての機能を併せ持っていたためであった」と、海に関する近代知(海図)と「国民帝国」の競存体制形成の関係を分析している。そして、1930年代末まで日本がイギリスなど欧米諸国との間で海図交換を続けたことについて、「植民地を領有する国民帝国で行われたことは、国民帝国が競存体制として存続していたことを意味するものでもあった」と指摘している<sup>1</sup>。

山室の分析からうかがえるように、この競存体制において、海に関する学知を国際的に共有することは必要不可欠であり、この学知の生産と流通に日本は参入したわけである。そして、日本においては東京帝国大学が海に関する国際的学知の生産と運用に中心的な役割を果たしてきた。前述の万国測地会議に日本を代表して参加したのが、当時の東京大学理学部長菊池大麓であったことはその役割を示していると言えよう。

海に関する近代知のひとつに、海法がある。海法 (maritime law) は、海のない船舶の航行に関する法規であり、その形成と流通は、「国民帝国」の競存体制の不可欠な条件であった。しかし、海法にはひとつ、根本的な矛盾があった。それは、海をめぐる西洋諸国の長い争いの歴史、つまり国家が海を占有し私有化しようとする政治的ベクトルと、それと反対向きの「海は

1 山室信一「国民帝国・日本の形成と空間知」27頁。近年の英語圏でも、帝国間の競争と協調の関係の中での近代知の形成に関する研究が行われている。

Jeremy Adelman, ed. *Empire and the Social Sciences: Global Histories of Knowledge*. Bloomsbury, 2019.

Brett M. Bennett, and Joseph M. Hodge, eds. *Science and empire: Knowledge and networks of science across the British Empire, 1800–1970*. Palgrave Macmillan, 2011.

Boomgaard, Peter, ed. *Empire and science in the making: Dutch colonial scholarship in comparative global perspective, 1760–1830*. New York ; Houndmills; Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013.

Ballantyne, Tony, & Antoinette Burton. *Empires and the reach of the global, 1870–1945*. Harvard University Press, 2014.

Heidi Tworek and Simone Muller. “Introduction,” *Journal of policy history* 27, Special Issue 3 (July 2015): 405–415.

Axel Jansen, John Krige & Jessica Wang. “Empires of Knowledge: Introduction” *History and Technology* 35, No.3 (January 2020): 195–202.

世界的な公共財である」というイデオロギー的言説のあいだの矛盾である。キリスト教をベースにした普遍的な言説を通して海を占有しようとする動きは西ヨーロッパ諸国の歴史的特徴であり、特に15世紀から西欧諸国が世界的に拡張していく中、「海は公共のものである」というのはしばしば動員されるイデオロギーであった。

19世紀に入り、西ヨーロッパ諸国が海を公共のものとする言説をさらに強めて非西洋社会に押し付け、グローバルに適用できるものに変えていき、それによって近代国民国家の競争的仕組みが形成されていく。その過程でキリスト教の影響が弱まるものの、その言説の持つ普遍性がヘゲモニーに変形していく。このように、西洋の海でのグローバルな拡張には、言説的な普遍性と政治的な排他性との矛盾が伴っていたといえる。その矛盾は、海や船に関する法的研究とその知識の流通にも表れている。

形成されつつあった海法の持つ普遍性と排他性の両面性が、「つなげる」と「分ける」という2つの役割を果たしたと理解できる。その言説的普遍性(heterogeneityをhomogenizeするパワー)は、山室の言う国民帝国のグローバルな拡張の前提として、国境を越える組織や活動をつなげ、それを標準化するリベラルな法的レジームであった。と同時に海法のもつ政治的排他性は、国家主権をベースにして国民国家で構成される世界システムの形成にも寄与したと理解できる。言い換えれば、協働と競争の場である海は、海法の存在をもって、国民国家に内在したりベラルな理念と帝国主義的暴力性を反映するトポスとなったと言える。国際的な競争に参入していく日本は、いち早く海に関する法的言説が孕んだ矛盾を見通し、海の法的言説構築に加わり、海を法的に可視化して、協働しながら競争する場に変えて、西洋の諸帝国と手を結ぶ「国民帝国」の競争体制の形成に参入したのである。

本論文は、東京帝国大学の海法の研究と教育を牽引した法科大学教授松波仁一郎(1868-1945)の明治30年代から大正10年代の活動を追ひ、国際的競争体制での近代知の形成の一部としての海法を考察する。まず、第1節では、西洋史の中での海に関する議論を、第2節では、松波仁一郎と日本海法



会を紹介する。そして第3節は、海と海法の両面性に対する松波の理解を考察し、第4節では、松波がどのようにその両面性を持った海法言説に携わり、その言説をベースにして海洋に関する政策を提言し、日本の海洋への進出と「国民帝国」への形成に貢献したかを分析する。具体的に、松波の国旗と日本海に関する言説を取り上げて、海法研究とその知識の流通による日本の国際的競存体制への参入とともに国民国家の形成の歴史を検討する。

## 1. 西洋史の中の「海」

ヨーロッパでは早くから海を利用した貿易が行われていたことから各国の国内で海や船に関するルールが作られたが、国家間でルールに相違やずれが生じ、紛争が絶えなかった。安全かつ安定した海上運輸と貿易が行えるよう、統一したルールが必要とされ、12世紀末に各国の協働でできた「the Rules of Oleron」がその初めての法的成果だった<sup>2</sup>。しかし、17世紀に入り西欧諸国が世界的に拡張していくにつれ、海、とりわけ海上運輸をめぐる頻りに衝突が起こるようになり、それを調停するなかで海に関しては2つの法的理論が発展した。

一つは、オランダの弁護士フーゴー・グロティウス (Hugo Grotius) が提唱した、海は誰もが自由に利用でき、占有できないという理論である。グロティウスは、東南アジアにおいて植民地獲得競争で競合したポルトガルから商船を奪ったオランダ東インド会社 (VOC) の立場を正当化するため、1609年にラテン語で『自由海論』(*Mare liberum*, 英訳 *The Free Sea*) を書いた。海は自由な空間、国際的な領域であり、どの国も所有または占有できない、全ての国家は貿易のために自由に使うことができるという理論を展開した。『自由海論』における自由論の言説的前提は、キリスト教的な普遍性であった。つまり海は神が人間のために作った自然 (nature) であり、そのように作られた全体としての自然の中に、人間が占有し使うことができる部

2 Reynardson, W. R. A. Birch. 1984. "C.M.I.- Its Past Achievements and Expectations." <https://comitemaritime.org/wp-content/uploads/2018/06/past-achievements.pdf>. Accessed Nov. 19, 2021. 2.

分もあれば、私的に占有できない、すべての人間に共有される部分もあるという。しかも、私有できない共有のものを使う際には互いに侵害することなく、それぞれにとって必要な分が使用できれば満足すべきであるとグロティウスは定義した。『自由海論』の冒頭では、まず下記のように2種類の自然を語っている。

(…) as in man himself there are some things which are common with all, and other some whereby everyone is to be distinguished from other, so of those things which nature had brought forth for the use of man she would that some of them should remain common and others through every one's labor and industry to become proper. But laws were set down for both, that all surely might use common things without the damage of all and, for the rest, every man contented with his portion should abstain from another's.

(Hugo Grotius. *The Free Sea*. Edited and with an introduction by David Armitage.

Translated by Richard Hakluyt. Indianapolis: Liberty Fund, 2004. 6)

それから、全体としての海、そして航海権 (right of navigation) と通過の自由 (liberty of traffic) は全人類共通のものだと宣言する。

To both these judgments places we bring a new case. Not truly of sinks or gutters or joining one rafter in another (as private men's cases are wont to be), nor yet of that kind which is usual among the people, of the right of field bordering upon us or of the possession of a river or island, but almost of the whole sea, of the right of navigation and the liberty of traffic.

(Hugo Grotius. *The Free Sea*. 7)

航海権の理由は明白であり不変である。それは神が自然を通してその意思を表明したもの (speaketh this in nature) だからである。

By the law of nations navigation is free for any to whomsoever  
We will lay this certain rule of the law of nations (which they call primary) as the foundation, the reason whereof is clear and immutable: that it is lawful for any nation to go to any other and to trade with it.

God himself speaketh this in nature, seeing he will not have all those things, whereof the life of man standeth in need, to be sufficiently ministered by nature in all places and also vouchsafeth some nations to excel others in arts. (同、10頁)

さらに、「海は交換できないもの、つまり所有できないものである。人が川を占有できるとしても海を占有することはできない」とグロティウスは言う。

The sea therefore is in the number of those things which are not in merchandise and trading, that is to say, which cannot be made proper. (….) The people of a country might possess a river as included within their bounds, but so could they not the sea. (同、30頁)

もう一つの海に関する法理論は、グロティウスの「自由海論 (*Mare liberum*)」に反対してイギリスの法律家ジョン・セルデン (John Selden) が打ち出した『閉鎖海論』(*Mare clausum*, 1635) である。この時期、イギリスは自国の沖合で操業するオランダ漁船を締め出すために自国に近接する

海域の領有を唱えていたが、グロティウスの自由海論が登場したことでイギリス側の反発は激化した。セルデンは『閉鎖海論』で自然法および慣行に基づいて海の領有が許されることを説いてイギリスの立場を正当化し、ここにいわゆる海洋権論争が展開された<sup>3</sup>。しかし、その後、第一級の海洋国家に成長したイギリスがその態度を改めたことや、航海技術の進歩、国際貿易の進展などによって、自由海論のほうが一般に認められるに至った<sup>4</sup>。とは言え、18～19世紀に国家単位で海法の形成が促進されると、かえって国家間の衝突が問題として顕在化した。

19世紀後半、そうした衝突を減らし、国家間の貿易や交流の自由と安定を確保するため、海法を統一しようという動きがヨーロッパで興る。1896年、ベルギーでは政府、弁護士、経済界がイニシアティブを取り、24年前の1874年に設立された国際法協会 (International Law Association) からのサポートと設立の許可を得て、ベルギー海法会 (Belgian Association of Maritime Law) が創設された<sup>5</sup>。西欧各国においても類似の海法会が設立され、1897年、各国国内海法会がブリュッセルで集まり、万国海法会 (Comité Maritime International, International Maritime Association) を設立した<sup>6</sup>。当時、ベルギー、イギリス、フランス、デンマーク、ドイツ、オランダ、ノルウェー、スウェーデン、アメリカで海法会が設立されていた<sup>7</sup>。国際的な非政府組織として万国海法会は年次総会を開催し、会員である各国の海法会からの意見や要望を収斂させて条約案を起草し、その批准や国内法整備を各国の海法会が政府に働きかけ、もって海法の国際的

3 Reynardson, W. R. A. Birch. 1984. "C.M.I.- Its Past Achievements and Expectations." <https://comitemaritime.org/wp-content/uploads/2018/06/past-achievenemts.pdf>. Accessed Nov. 19, 2021. 2-3.

4 《閉鎖海論》『世界大百科事典』、2021年11月20日アクセス。 <https://kotobank.jp/word/%E3%80%8A%E9%96%89%E9%8E%96%E6%B5%B7%E8%AB%96%E3%80%8B-1410674>

5 Albert Lilar & Carlo van den Bosch. *Le Comite Maritime International*. International Maritime Committee, 1972. 10.

6 Albert Lilar & Carlo van den Bosch. *Le Comite Maritime International*. International Maritime Committee, 1972. 12.

7 Reynardson, W. R. A. Birch. 1984. "C.M.I.- Its Past Achievements and Expectations." <https://comitemaritime.org/wp-content/uploads/2018/06/past-achievenemts.pdf>. Accessed Nov. 19, 2021. 6.

統一を図るという方式であった。その3回目の年度大会に松波仁一郎が参加し、それがきっかけとなって日本が万国海法会に加入することになる。

## 2. 松波仁一郎(1868-1945)と日本海法会

松波仁一郎は、摂州岸和田藩士松波仁右衛門の長男として慶應4年(1868)に誕生、明治14年(1881)に同志社英学校普通科に入学した。その後、帝国大学予備門を経て帝国大学法科大学英法科に進学して海法を学び、明治26年(1893)に卒業した。卒業後は法典調査会起草委員の補助として民法編纂に携わり、明治30~33年(1897-1900)に文部省の命令によりイギリス、フランス、ドイツに留学し、海法を学ぶ<sup>8</sup>。明治33年(1900)に東京帝国大学法科大学(1919年より法学部)の教授に就任し、大正11年(1922)の退官まで商法・海法講座などを担当した。大正12年(1923)には日本大学初代商学部長を兼任し、昭和3年(1928)、日本大学教授に就任して商経学部長・法文学部長などを歴任した。日本の海法の調査研究と教育をリードし、多くの著書を著して、海法の専門的人材を育てた<sup>9</sup>。

ヨーロッパ留学中の松波は、明治32年(1899)7月に開かれた第3回万国海法会ロンドン会議に日本人として初めて出席し、副議長を務めた。日本も海法会を設立して万国海法会に加盟した結果、海法に関する議論に参加できるようになったために、会議への参加が勧められたのである。松波自身も欧米諸国と対等なステータスに立つために日本が万国海法会の一員になるべきだと確信していたことが、そのあとの大正5年(1916)に書かれた海法会の歴史記述からうかがえる。

我日本モ海國タル位地ヨリシテ又文化ノ進歩セル點ヨリシテ優ニ本會ニ  
加入シ得ルモノタリ又加入スヘキモノタルヲ信シ、恰モ改正条約ヲ実施  
シテ欧米諸國ト対等ノ位地ニ立タントスル際ナリシヲ以テ此ノ如キ會議

8 庄司邦昭「松波仁一郎小伝」『航海』第91号、1987.3、108頁。

9 庄司邦昭「松波仁一郎小伝」、38-39頁。

ニハ成ヘク加入シテ其進運ニ應セサルヘカラストシ。

(松波仁一郎「日本海法會小史」『海法會誌』第一号、4頁)

この年の万国海法会に参加した松波は、帰国後の明治34年(1901)3月、学者、政治家、実業家等を集め、海事法規の発達と整備または海法一般の調査研究を目的とする日本海法会(Japanese Maritime Law Association)を創立し、理事に就任した。万国海法会(英語:International Maritime Committee;フランス語:Comité Maritime International)に加入したのはそのすぐ後のことであった。大正5年(1916)には機関誌「海法會誌」を発刊しはじめる。編集者の松波の亡くなる直前に昭和19年(1944)第29号で一時休刊したが、昭和15年(1953)に復刊、現在に至るまで刊行が続いている。

日本が主要な海上運輸国になっていくにつれて、日本海法会は積極的に万国海法会の海法統一化の活動に参加し、グローバルな海上運輸に関する法的レジームの成立を通して国際社会の形成に貢献した<sup>10</sup>。その例として、日本海法会は、万国海法会の2つの条約の作成と批准に重要な役割を果たしている。1910年に起草された「船舶衝突ニ付テノ規定ノ統一ニ関スル条約」(International Convention for the Unification of certain Rules relating to Collisions between Vessels)と「海難ニ於ケル救援救助ニ付テノ規定ノ統一ニ関スル条約」(International Convention for the unification of certain Rules relating to Assistance and Salvage at Sea)である<sup>11</sup>。

### 3. 海の自由とはいかなるものか?

松波は海法の研究に取り掛かった当初から海の近代的な性質に注目し、それに対して疑問を持っていた。1895年、日清戦争後に清国の賠償金による

10 第一次世界大戦が終わった時点で、世界の商船隊の総数は約54百万総トンで、イギリス、フランス、イタリア、日本、オランダ、ノルウェー、アメリカの7か国が80%を占めた。Reynardson 1984, 7.

11 根田正樹「日本大学初代商学部長松波仁一郎と海法研究の足跡」、『商学集志』第82巻第1号、2000.8、38頁。

海軍擴張が議論される中、松波は12月に東京帝国大学法学部の『法學協會雜誌』に「海の法理」を寄稿して、列強同士が争いあう国際情勢を念頭に、海の「法理」はなにかという問いを發し、海の法的性質に関して議論を展開している。まず、海の「法理」にたいする問いの重要性を主張する。

海軍擴張ノ聲ハ戦争以来全國ニ囂々タリ（…）海運ノ因テ起リ海軍ノ因テ基トスル海ノ性質ニ關シテハ未ター一言ノ之ニ及フ者アルヲ聞カス地理学上海ヲ説明スルコトハ形而下學ニ属シ社會學ノ研究ニ直接ノ關係ヲ有セス社会ノ法制上海ヲ觀察スルトキハ海ノ性質ハ果シテ如何ナルモノナリヤ。（…）其如何ニ因リテ海事制度ノ大本定マリ従テ航海條約ノ主義モ軍艦運動ノ方針モ大ニ頼ル所ヲ發見スヘク。

（松波仁一郎「海の法理」『法學協會雜誌』第13卷第12号、1895.12、1038頁）

欧米列強は長らく海をめぐって競争してきた結果、領海と公海という区分を設け、沿海3カイリを領海に定めることで一応争いを解決したように見える。国際法においても3カイリ領海が法的な基準になっている。が、これには問題が残っていると松波は考える。つまり、国際法でのそのような区分が独自の法的基礎に由来することか、それともただ列強の争いの延長線上にあるものかという問題が残るのであった。

国際法上海ノ性質ヲ説キ而モ概子沿海三哩ノ領海若クハ彈丸到達ノ區域ヲ祖述スルニ止リ陳々腐々更ニ眼ヲ爽快ニスルニ足ルモノナシ（…）國際法家ノ議論ニ至リテハ概子其大體ヲ同ウシ敢テ目覚シキ激戦ヲ為サザルハ海ニ關スル國際法ノ基礎既ニ一定シ最早討論スルノ餘地ナキニ因る乎抑又國際法ハ一ノ空理ニ過スキシテ實地ノ國争ニハ全ク關係ナキニ因ル乎。（同、1038-1039頁）

この問いは、松波の海法理解がグロティウスのような、キリスト教的または自然法的な普遍的前提を全く想定していなかったことに由来すると考えられる<sup>12</sup>。松波が書いた海法の歴史の文章では、キリスト教や自然法理論（「正義」(justice) 概念など）に言及していない。松波の指摘によれば、国際法では「海の自由」が共通認識となっているものの、なぜ海が自由なのかについてその理由が明確となっておらず、欧米列強の認める「海の自由」は、表面上の平等にすぎない。結局、海の「法理」つまり自由の理論的基礎は、ただ欧米列強の中にすべての海を私有できる実力を持つ国が一つもないという事実のみだったという還元的な結論に松波はたどりつく。

公海ハ萬國ノ共有ニシテ一國ノ私スヘキ所ニアラス因テ自由海ト称スト  
ハ國際法學者ノ等シク唱導スル所ニシテ現今何レノ國モ之ニ對シテ公然  
ノ異議ヲ主張スルモノナシ余輩モ亦敢テ好テ之ニ異議ヲ唱フルモノニ  
アラス然レトモ其理由ヲ説明スルノ方法ニ至リテハ歐米ノ學者ト異ナル  
所アリ余輩ノ公海ヲ萬國ノ共有ナリト言フハ之ヲ共有ト為スハ現今萬國  
ノ表面上等シク認ムル所ナルニ因レハナリ他ニ獨立ノ理由アリテ然ルニ  
アラス強テ之ヲ解スレハ現今歐米諸強國ノ間ニ權力ノ平均其宜シキヲ得  
テ何レノ一國モ天下ノ合同ヲ敵トシテ海洋ヲ私スルノ實力ヲ有セサルニ  
因ルト言フトニアリ理論ノ上ニ於テハ價值ノ尤モ少キ説明タルニ相違ナ  
キモ活世界ノ國際關係ヲ議論ノ囊中ニ入レ本論ヲシテ能ク實際ノ事情ニ

---

12 20世紀前半まで、海自体ではないが、「国際法」という概念は、まだ明確に神との関係で定義されていた。国際法の成立に大きな役割を果たした、1836年に出版された *Elements of International Law* の冒頭に、著者のアメリカの弁護士と外交官 Henry Wheaton が国際法 (the Law of Nations) の由来 (sources) としての自然法 (Natural Law) について下記のように指摘している。“The term Natural Law is here evidently used for those rules of justice which ought to govern the conduct of men, as moral and accountable beings, living in a social state, independently of positive human institutions, (...) which may more properly be called the law of God, of the divine law, being the rule of conduct prescribed by him to his rational creatures, and revealed by the light of reason, or the sacred Scriptures. As independent communities acknowledge no common superior, they may be considered as living in a state of nature with respect to each other (...) that the disputes arising among these independent communities must be determined by what they called the Law of Nature. This gave rise to a new and separate branch of the science, called the Law of Nations, *ius gentium*.” Henry Wheaton. *Elements of International Law*. London: B. Fellowes. 35.



適應セシメンニハ此外ニ最早良好ノ説明ナキナリ。(同、1040-1041頁)

次に松波は、3つの理由(①〈自然法的〉自然の情勢より、②無尽蔵であるから、③事実上占有できないから)を挙げ、西洋国際法学者の議論は「哲学道義上」の「ユトピア」的議論であり、政略には通用しないものとして退ける。ただし、松波はここでの「自然」をただ物理的な自然と理解したため、形而上の分析に全く立ち入らなかった。それから、

由是觀之公海ハ決シテ其性質上一國ノ占有シ得サルモノニアラス唯古昔ヨリ全ク之ヲ占有シタルノ國ナク又十九世紀ノ今日ニ於テ之ヲ占有スルノ實カヲ有スル國ナキノミ。(同、1046頁)

つまり、日清戦争後の時点で、松波は、「海の自由論」に対して形而上的な問いを発したが、その問いを西洋列強中心の優勝劣敗という世界の現状を念頭に置いて考察した結果、一種の還元論的な結論にたどりついたと言える。海が自由だと語られているのは、ただどの国も海全体を独占できる力がなかったからだという理解であった。自然法的普遍性に基づいて発展してきた海に関する言説の歴史や海の自由論の形而上的な前提はここになく、この形而上の歴史に依らない海への理解は、主要な「国民帝国」を実体化する結果につながった。この形而上不在の考えをベースにして、松波は日本の取るべき現実主義的な方針を提案する。すなわち、それは日英同盟をもってロシアの海洋進出を抑えることだった。ここに早くも日本海が松波の戦略的視野に入っている。しかも彼は日本海の「占有」にとどまらず、インド洋と太平洋も「私有」すべきと訴える。

我日本帝國ニ就テ言フモ亦然リ若シ何レモ獨カヲ以テ能ハスト信セハ日英同盟シテ日本海ヲ占有シ北海ヲ風靡シテ魯國ノ海洋ヲ威壓シ南ハ支那海ヨリシテ印度太平ノ両洋ニ及ヒ佛獨ヲ排除シテ之ヲ私有トスルモ誰カ

敢テ有力ノ非ヲ唱フルモノアラン。(同、1047頁)

しかし、松波にとって「占有」と「私有」は軍事的意味を含意していない。海の自由論に形而上の理由がなかったとしても、海は世界で共有されるべきであり、武力によってコントロールすべきではないというのが松波の立場であった。「海の法理」を著してから7年後の1902年に、日露関係の悪化する中、松波は大衆雑誌『太陽』の臨時増刊号「海の日本」に「世界的な海の日本」を寄稿して、海法研究の視点から「世界的なもの」である海において「航海権」を手に入れ、「太平洋覇権を握る」ことを提唱する。ここで「覇権」という言葉が出てきているのも、軍事的占領ではなく、「世界的な海の日本」になることを意味している。

我輩は海の日本を世界的のものと為さんことを欲し殊更に世界的なる海の日本と題してお話をするのである、日本を凡ての點に於て世界的のものにせねばならないが、先づ海を以て之を十分にし海事に關しては日本をして世界に卒先しめんことを希望致します。

(松波仁一郎「世界的な海の日本」『太陽』第8巻第8号、1902.6、32頁)

「世界的な海の日本」とは、松波にとって二つの意味をもつ。海運と救助である。海運については松波が「海商」として説明している。

是等の會社を總て纏めて我日本が盟主となり、進んで太平洋の主となることを務めよと言ふのである如くなるときには、是れ即ち海商を以て日本を世界の日本たらしむるもので、海の日本としての最も面白い仕事ならうと思ふ。

もう一つは慈善事業としての救助である。無報酬の海難救助を通して、日本を模範として世界に示し、「太平洋の盟主」になることを指す。おそらく

この時点で松波が海上救助を語った時、「海難ニ於ケル救援救助ニ付テノ規定ノ統一ニ関スル条約」を念頭に置いていたのだろう。この国際法は、2年前の1900年に万国海法会でその作成に日本がかかわったものであった。

海軍海商に於て世界の盟主となったとして進んで博愛慈善の事に就ても第一になりたいと思ふ。(…) 救済會が昨年中に救助した回数は三百餘回、人間は約二千人、西洋形船は約一萬噸日本形船は約三萬石、其価額は約二百萬圓弱である、而して是等のものに毫も救助料を取って居ない、何等の報酬も取って居ない。(…) 實に我輩も其事に感して、三千六百人の聴衆に向つて諸君の力に依り是程誇るべき事柄が日本に出来たのであるから、尚ほ一層諸君が力を盡して、益々慈善に於て海事に於て日本をして世界の日本たらしめよ、卒先者とならしむる覚悟を以て一層の奮勵あらんことを希望す(…) 斯の如く海商に於ては少なくとも太平洋の盟主となり、又慈善に於ては世界に模範を示すことになれば海の日本は世界的なる海の日本になるであろう。(同、37頁)

海商と慈善救助との2つの事業を推進することで日本は「世界的な海の日本」になる。海軍は重要であるが、軍事的、帝国主義的な拡張よりも、日本が海上において貿易や運輸、さらには、博愛慈善の立場をとって人と貨物の救助を通して世界的な存在になるべきだと松波は語る。キリスト教や自然法の普遍性がなくても、松波が、海の自由論と関連したある種の普遍的な人道主義に基づいて新しい「国際」ビジョンを語り、「世界的な日本」を提案したわけだ。新しい普遍を追求したとも言える。

大正期に入ると、第一次世界大戦中の敵対関係への反発なのか、松波が海自由や共有などの普遍的な特徴を明確に認めるようになる。松波の主導で大正5年(1916)に発刊された『海法會誌』は、(海を共有するための)海法統一という目的を発刊趣旨に掲げ、以降も毎号掲載された。

日本海法會ハ明治三十四年ノ創立ニカ、リ（…）本會ノ目的トスル所ハ海法ヲ調査シ且萬國海法ノ統一ヲ期スルニ在リ。

（松波仁一郎「発刊ノ趣旨」『海法會誌』第一号、1916.5、1頁）

さらに、第4号に掲載されている万国海法会加入についての紹介記事で、海の共有、つまり海は自由かつ平等であることを法理上の事実として明言している。そのうえで、海に対して他国と同等の権利を使用するために万国海法会に加入し、もって日本帝國の国益を確保するのだと主張する。

海ハ萬國ノ共有ニシテ敢テ一國ノ私スヘキニ非サルハ、國際法理ノ上ニ於テ將タ又數百年來ノ歴史上争フヘカラサル事實ナリ。果シテ萬國ノ共有ナリトスレハ何國モ海上ニ同等ノ權利ヲ有シテ之ヲ使用収益スルヲ得ヘク（…）我帝國ノ四面環海ナルハ何人モ知ル所又我ハ太平洋上海ニ最大ノ關係ヲ有スル（…）若シ世界ノ文明國民ニシテ海事ニ關スル協議ヲ開クトセハ我日本帝國ハ慥カニ之ニ一個ノ投票權ヲ有ス而シテ今ヤ實際ニ此種ノ協議團體カ歐洲ノ地ニ創設セラレタリトスレハ吾人ハ進ンテ之ニ加盟シ以テ我國益ノ度外視セラレサランコト盡瘁セサルヘカラス此種ノ協議團體トハ何ソ曰ク萬國海法會即チ此レナリ。

（松波仁一郎「日本ノ萬國海法會加入ノ由来及ヒ其情況」  
『海法會誌』第四号、130-131頁）

とは言え、第一次世界大戦直後、アメリカのウィルソン大統領が航海の自由 (absolute freedom of navigation) などを含む14カ条の平和原則を提唱し、イギリスがそれに反対すると、松波の立場はふたたび曖昧になっていく。松波は大正8年（1919）1月号の『法學協會雜誌』に「海洋自由論」を寄稿し、ここで海の自由について新たな議論を展開する。まず、すでに自明でなくなった海の自由を、ここで問題とする。この問題への対応は国民国家日本にとっては重大だからである。

海洋自由ノ問題ノ解釋及ヒ之ニ關スル議決ノ如何ハ海国ノ國是ノ定マル所ニシテ其存亡ノ岐ルル所ナリ海ヲ以テ國ヲ建テ海軍ヲ以テ國土ヲ衛ル國ニテハ本問ヨリ重大ナルハナシ。

(松波仁一郎「海洋自由ニ關スル學說」『法學協會雜誌』  
第37卷第2号、1919.2、4頁)

ところが、重大であるにもかかわらず、その自由の意義は曖昧であるとされる。

海洋自由ノ意義ハ曖昧ナリ昔ニ於テ曖昧ナリシ如ク今モ尚曖昧ナリ。  
(…) 海洋自由ニハ明確ナル定義ハ無論明確ニ近キ定義ヲモ附スルコトヲ得ス。(同、18-19頁)

その曖昧さの理由は西欧各国間の争いの歴史に還元されている。国際法の学者は海洋の自由を議論するが、この議論も西欧諸国の争いの歴史の延長線上にあるのだと松波は指摘する。

海洋自由論争ノ起原ヲ為シタルハ實ニ第十六世末ヨリ第十七世紀ノ初トシ其端ヲ西班牙及ヒ葡萄牙カ世界ノ海洋ヲ二分シテ私有セントシタルニ發ス此兩國ノ私有ニ對シテ和蘭ハ海洋ノ自由ヲ唱ヘ又英國カ和蘭ニ對シテ海洋ノ私有殊ニ英國近海ノ私有ヲ主張シタルニヨリテ論争忽チ激烈ト為リタルナリ爾後如何ナル學者モ苟クモ國際法若クハ海法ヲ説ク者ハ必ス海洋ノ自由ニ論及セサルナシ。(同、27頁)

今日になって国際法学者は、昨今の政治状況と正義や人道などの今現在流行している価値に合わせようとしてその歴史的变化に左右されているから、海の自由の議論に曖昧さが残っているのだと松波は指摘する。

歐洲大陸及ヒ米國ノ學者ノ多數ハ海洋ノ自由ヲ維持スル多クノ理由ヲ示シテ自由說ヲ辯護セントシ而モ成ヘクハ社會ノ變遷又ハ一國實力ノ變動ニ依リテ變更セス又世界何レノ所ニテモ共鳴者ノ多カルヘキ理由ノ下ニ其基礎ヲ作ラントシ暗ニ現在彼等ノ本國ノ政治家カ正義人道人類一般ノ利益等ヲ標榜シテ海洋ノ自由ヲ高唱スルコトニ符合スル所アリ。(同、122頁)

このような政治的要素に左右される海の自由論は、海の本質より生まれた理論ではない。歴史上、海が私有されたことがあるように、未来においても海は私有されうると、松波は断言する。

之ニ反シ英國ノ學者ハ現代ニハ海洋ノ自由ヲ認メサルコトヲ得サルヲ以テ陽ニ海洋ハ自由ナリトイフモ必中服セサル所アリテ論シテ海洋ノ自由ナルハ海洋ノ自然ノ性質又ハ國家若クハ人類ノ性質ヨリ来ルニ非スシテ現代人力通航ノ自由ヲ欲スルヨリ来ルナリ海洋ハ性質上自由ニ非スシテ昔ハ私有セラレタルコトアリトイヒテ将来亦或ハ私有セラルルカモ計ラレストイフ意ヲ示セリ。(同、122頁)

これまで検討した通り、松波は海法研究をリードする中で、海の自由という理念を問いなおし続けていた。海が自由となる理由は、排他的な政治闘争の力関係（または人類の性質）に還元されるべきか、それとも海という自然の普遍的本質によるとすべきか。多くの場合、松波は前者に傾くが、法研究者としてそのような還元論で問いを終えてよいのかという躊躇もうかがえる（参照した史料によれば松波は実定法と自然法について議論していない）。

この躊躇はまさに国際法や海法の曖昧な性質を表しているように思われる。その曖昧さは海法が持つ普遍性と排他性の両面性の矛盾から生まれるものであり、松波がその矛盾を越えようとしたが、結局その矛盾を抱きながら、海に関する国際法的レジームの構築に関わった。それによって日本は列

強と協働しながら競争するという競存体制の形成に関与したのである。松波の「海の自由」に関する言説はその形成過程の一部であった。次の第4節では、松波による海法議論が国際的な競存体制への参入と国民国家の形成に果たした役割を、2つの例を通してもう少し詳しく検討する。

## 4. つなげる海と分ける海、国旗、日本海

### 国旗

松波は海法が専門であったが、国旗は海法研究の一部だと考えて、講演や著書を通して国旗の意義を語り、その普及に努めていた。松波の国旗に関する言説を考察するために、まずは近代的国旗の歴史を紹介する。

近代的国旗の起源はアメリカとフランス革命に遡る。かつてのアンシャンレジームと区別できるよう、新しく生まれたフランス共和国では赤、白、青という簡潔な配色だけを用いて、王権統治でなく市民の共同体という政治的な意味を表象する旗を作った<sup>13</sup>。これまで西洋諸国はグローバルな海上拡張にあたって身分確認と連絡のために船に旗を掲げたが、19世紀になると政治的共同体の表象である国旗が船で掲げられるようになり、やがて海上と陸上において国旗の使用が広がり、国民国家の中心的なシンボルとなった<sup>14</sup>。

日本では、明治3年（1870）正月27日にいち早く、太政官布告第57号として『郵船商船規則』が公布された。そこには「御國旗之事」という規定が含まれ、国旗のデザイン（つまり「日章旗」）、船における国旗の「引揚」と「引卸」、その時間帯と注意事項などについて定めた<sup>15</sup>。しかしこの時点では、国旗を揚げる目的は政治的共同体を表象することではなく、海上運輸における船籍の確認や船同士の連絡のためであった。また、29年後の明治32年（1899）に、日本の船舶に対する行政的保護と取締りを目的として、日本船舶の国籍要件とその法的効果、船舶登記、船舶登録、船舶国籍証書などについて定め

13 Ben Nadler. "Where Do Flags Come From?" *The Atlantic*. June 14, 2016. Accessed Nov. 14, 2021. <https://www.theatlantic.com/health/archive/2016/06/happy-flag-day/486866/>

14 Ben Nadler. "Where Do Flags Come From?" *The Atlantic*. June 14, 2016.

15 『郵船商船規則』Wikisource. Accessed Nov. 2, 2021. <https://ja.wikisource.org/wiki/%E9%83%B5%E8%88%B9%E5%95%86%E8%88%B9%E8%A6%8F%E5%89%87>

た『船舶法』が、法律第46号として公布され、その第2条「日本船舶ニ非サレハ日本ノ国旗ヲ掲クルコトヲ得ス」ほか複数条項に国旗に関する規定が登場する。ここでも国旗の役割は国籍の表示であり、政治的共同体の表象ではなく、また明確な政治的イデオロギーの意味は込められていなかった。

海上において国旗のもつイデオロギー的含意は、松波によって語られ、広がることとなる。松波は国旗への着目を通して、国民国家の境界線を船と一体化し、世界各国に共有される海での主権的排他性を持つ国民国家の存在を具体化させた。松波は、明治34年（1901）に自身の講義をまとめて『国旗』というタイトルで出版し、海法における国旗のイデオロギー的含意を語った。それは、国旗が一国の国体と国権の拡張に繋がっているからだと指摘している。

海法を講ずるには軍艦及び商船の性質を熟知せざるべからず。(…) 同時に之に掲揚すべき國旗及び軍艦旗の意義を研究せざるべからず。(…) 國旗の一國の國體と國權の伸長に關係することの大なるを覚りたる(…)

(松波仁一郎『教授資料 国旗』育成会、1901、序)

このように国旗が国体の「伸長」と繋がっている点を、松波は「国境」概念を用いて説明する。

國民の國境に對する觀念の厚薄は、また、密接に國旗に對する觀念に關係するものなり。即ち國境に對する國民の觀念、淺薄なる時は、從ひて、國旗の必要を感ずること少なく、また、國旗に對するすべての觀念も淺薄なるべきは、理の見易き所なり。(…) 蓋し國境は國と國とを分かちて一國を成立せしむる所以のもの、而して國旗は一國を代表する目印なり。國境に對する國民の觀念と國旗に對する國民の觀念との密に相關すること、問はずして知るべし。(同、15-16頁)



国境と同様に国旗は重要である。国旗は一国の目印であり、国旗があればその国の領域がそこまで及んでいることを示し、同時にその国の限界として国境を示すことになるので、国旗は国境と密接に関連していることになる。言い換えれば、国旗を掲げる船の存在するところが、国の国境となる。日本の船が及ぶところは「日本」が存在することになり、その際、日本の海上での拡張が国旗で示される。このような理由から国旗と国境に対する観念を国民が持つことは重要であると松波が考えた。さらに日本の国旗は天皇の存在ゆえに特別であると宣言する。

太陽は實に吾人の生命のかゝる所世界の運命のかゝる所のものなり。之を選びて徽章としたる我が日章旗は、(…)他の國々の國旗に比すれば、其の意匠の優劣、品格の高下、威嚴の有無、豈にただ天壤の差のみならんや、(…)先づ、我が皇祖天照大神及び歴聖の御徳のふかきことを思ひ、皇統の千萬世に傳はりて天地と共に窮りなきを思ひ (…。(同、58頁)

国旗が一国の国体と国権の拡張と繋がっているというのは、国旗がその国の国体を表しているからである。日本の場合、日章旗は万世一系の天皇を象徴するものにほかならない。日章旗に表象される優れた日本の国体と国権は、海上に巡遊する日本の船によって、世界に拡張していく。

大正期に入ると、松波は「海冠」、「国威」、「国光」、「国富」などの新たな言葉で、「萬里の共有」の海上で国民国家を表象する国旗の意味を語るようになる。

國旗ノ響フ所國權之二伴ヒ、國運ノ隆ナルニ應ジテ、旗色癒々鮮明ト為ル。國旗ハ國權ノ表彰ニシテ、國民ノ頭上ニ冠スル海冠ナリ。夫レ之ヲ海冠トイフハ、蓋シ萬國ノ船舶海上ニ相會スル際、各其國旗ヲ示シテ國籍ヲ表彰シ、以テ天下公有ノ海上ニ、國威國光及び國富を顯表スルニ因ル。(…)海ハ萬國ノ公有ナルヲ以テ、之ニ浮遊スル船舶亦萬種ノ國性

ヲ有シ (…)

(松波仁一郎『日章國旗論』國是會、1925、1頁)

海は共有されるべき、共有されているところだが、同時に (航海によって) 「占有」されるべきところでもあった。海が存在は、つなげる契機として「國際」の形成を促すとともに、排他的な国民国家の形成にも寄与することとなる。

## 日本海

松波の国旗言説で語られた国体と国権の拡張は、日露戦争後に日本海をめぐるマスメディア言説でも現れる。前述の通り、日清戦争後すぐの明治28年(1895)12月に松波は『法學協會雜誌』に寄稿して、「我日本帝國 (…)  
日英同盟シテ日本海ヲ占有シ北海ヲ風靡シテ魯國ノ海洋ヲ威壓シ南ハ支那海ヨリシテ印度太平ノ兩洋ニ及ヒ佛獨ヲ排除シテ之ヲ私有ト」しようと日本海を視野に入れ、海上進出を鼓吹し始めたが、10年後の日露戦争でナショナリズムが高揚する中で、松波はさらに高揚した口調で日本海への進出を促す。しかも、その進出は、日本国内の発展の問題と大陸での拡張とを繋げるものであった。その内実を以下で具体的に見てみよう。

明治38年(1905)夏に日露戦争が終わったが、対露強硬派の人々は全国で集会を行い、ロシアとの講和に反対し、戦争の継続を呼びかけた。新潟で講和を反対する記者や実業者や市議員などが、6月に雑誌『東北評論』を立ち上げ、ロシアに関する「問題」を地域の視点から議論し始める。地元の有力者だけではなく、東京帝国大学の教授たちも寄稿していた。そのような中で、松波は1906年に「日本海に對する邦人の活動」を寄稿し、日本海を日本海側地域の經濟發展の遅れの問題と関連させて議論を展開している。

松波はまず、ある「新地方」への注目を呼びかけ、人々の注意を陸地から海に向けさせる。

世上戦後の経営と云へば必ず満韓の経営を説く。然れども、(…)吾人は更に眼を轉じて近く日本の中にあるもの、若しくは満韓に譲らざるべき密接の關係を有する新地方に對する施設の調査攻究を必要とし、進で之が實行の急を感ずる切なり。(…)

(松波仁一郎「日本海に對する邦人の活動」

『東北評論』1906年3月第8号、12頁)

この「新地方」は、日本海沿岸地域を指す。この地域には、一つ大きな問題があった。それは「裏日本」と呼ばれるほどの発展の遅れであった。

所謂新地方とは日本海を中心とせる沿岸各地を云ふ。本土の中日本海に面するもの十有一縣、人口亦之に伴ふて本邦の要部を占む、土地と云い人口と云い將に大に活動すべき資質を有するものなり。而も過去及び現在に於ける同地の發達は如何。從來久しく裏日本と稱せられ太平洋沿岸の諸地に比すれば進歩の程度殆ど同日の談にあらざるなり。農業は尚幼稚なるを免れず、工業に至ては福井石川に於ける一の羽二重業を外にして見るべきものを求むべからず。漁業尚開けず航海は表日本の航路縦横錯綜するの比にあらず。従て官設の事業も亦表日本を主として裏日本に及ばず。金澤に一ケの師団設けられありと雖も実業学校の高等なるものなく、特に鉄道交通は最も不完備にして、換言すれば日本海に面する地方は全国中にて殆ど繼児扱せられつつあるが如し。

この「裏日本」と呼ばれる地域の深刻な停滞を解決する糸口は日本海にある、と松波は述べる。

然れども裏日本は永く睡眠的狀態にあるべきものか、日本は永く其本土を半身不隨の狀態に放任すべきものなるか。裏日本は氣候に於て表日本の温暖平和なるが如くならずと雖も、其土地は産物を蔵し富源を収めて

人の大に開発するを待ちつつあり、今日の裏日本人は退嬰謙讓、進で中央に覇を争はんとするの勇気を缺けるが如しと雖も、是れ必ずしも彼等の先天的資質として目すべきにあらずなり。

(…) 此等日本海に沿ふたる地方は水陸共に天産物に富み、之を開発すれば利源は蓋し尠なからざるものあり、従来は之を他国の領土として遂に之を経営するを不便としたるものありしも、而も尚水産物の豊穰は本邦人の早く着目する所となり、其大半は殆ど邦人の手に属するに至れり。(…) 海上の利益を以て甘ずるのみならず、進で陸上の富源を開発すべきは實に邦人の双肩に懸れる重大責任にして、日露戦争の終を完ふする一事実たらずんばあらず。(同、12-13頁)

「裏日本」の問題は、日本海を通して、つまりロシア沿海州、満州と朝鮮半島を含んだ日本海沿岸地方の中で考えるべきだと松波は説いている。ここで海と陸の資源の開発によってその経営から利益を手に入れることで、裏日本の発展が実現できると言う。国民国家に内在した地域不均衡や差別を帝国主義的な拡張によって解消しようとする、20世紀の発展観に基づく帝国主義的な拡張のロジックが言語化されるなかで、松波は日本海の使用を可視化する。「裏日本」と日本海に関する松波の近代学制的言説は、日本が「国民帝国」のグローバルな競存体制に参入していく中での重要な一エピソードだったと言えよう。

## 参考文献

松波仁一郎「海の法理」『法學協會雜誌』第13巻第12号(1895.12) 1037-1071頁.

松波仁一郎『教授資料 國旗』育成会、1901.

松波仁一郎「世界的な海の日本」『太陽』第8巻第8号(1902.6) 31-38頁.

松波仁一郎「日本海に對する邦人の活動」『東北評論』第8号(1906.3)

12-15 頁.

松波仁一郎「発刊ノ趣旨」『海法會誌』第 1 号 (1916.9) 1-2 頁.

松波仁一郎「日本海法會小史」『海法會誌』第 1 号 (1916.9) 3-56 頁.

松波仁一郎「日本ノ萬国海法會加入ノ由来及ヒ其情況」『海法會誌』第 4 号 (1919.9) 129-153 頁.

松波仁一郎「海洋自由論」『法學協會雜誌』第 37 卷第 1 号 (1919.1) 1-41 頁.

松波仁一郎「海洋自由ニ關スル學說」『法學協會雜誌』第 37 卷第 2 号 (1919.2) 227-289 頁.

松波仁一郎『日章國旗論』國是會、1925.

山室信一「国民帝国・日本の形成と空間知」『「帝国」日本の学知』岩波書店、2006.

庄司邦昭「松波仁一郎小伝」『航海』第 91 号 (1987.3) 107-115 頁

根田正樹「日本大学初代商学部長松波仁一郎と海法研究の足跡」『商学集志』第 82 卷第 1 号 (2000.8) 34-43 頁

Hugo Grotius. *The Free Sea*. Edited and with an introduction by David Armitage. Translated by Richard Hakluyt. Indianapolis: Liberty Fund, 2004.

Ben Nadler. "Where Do Flags Come From?" *The Atlantic*. June 14, 2016. Accessed Nov. 14, 2021. <https://www.theatlantic.com/health/archive/2016/06/happy-flag-day/486866/>

Albert Lilar & Carlo van den Bosch. *Le Comite Maritime International*. International Maritime Committee, 1972.

Reynardson, W. R. A. Birch. 1984. "C.M.I.- Its Past Achievements and Expectations." <https://comitemaritime.org/wp-content/uploads/2018/06/past-achievenemts.pdf>. Accessed Nov. 19, 2021.

## 第6章 質疑応答

**中島：**ご発表をありがとうございました。海法を研究している松波さんならもっとリベラルに傾斜していても不思議はないのに、非常に国家主義的な面がある、ということでした。その理由に、私は2つの可能性があるかと推察します。

1つは海法という近代的な国際条約そのものに内在している問題。もう1つは松波仁一郎という個人に関わる問題です。例えば「裏日本」というのは、歴史的に見ると非常に偏った認識です。19世紀の初頭まであのあたりは実に豊かな地域だった。それが近代化のプロセスによって「裏日本」になっていったに過ぎないわけですよ。その点において、松波には歴史的な視線が欠落しているように思いました。

私が鍾先生に伺いたいのは、この2つの可能性についてです。海法という国際条約そのものに国家主義的なものが潜んでいたのか。松波さん自身の思想ゆえに国家主義的なものに傾斜することになったのか。どのように思われますか。

**鍾：**どちらともはっきりとは言えません。松波個人の思想かどうか、という点だけをとっても、松波は国と非常に密接な関係があり、今日挙げた史料もほぼすべてがパブリックな史料なので、本人が学者としての信念で書いているのかどうかは断定できないのです。

私はおそらく2つの面が混ざっていたのではないかと思います。国際法は国家を前提にしていますので、松波がリベラルな方向に傾倒するのは限界があって難しいでしょう。戦前の日本だからというだけではなく、1945年まで、国際法は基本的に帝国の間で作ったルール——妥協でしたので。

**小野塚：**中島さんが指摘された2つの可能性の他にもう1つ僕が大事だと思うのは、松波仁一郎という人が生きた時代です。20世紀初頭から第一次大戦

まで——私は「第一次グローバル経済の時代」と言っているんですが——の世界情勢をこの人が体現している。

その時代、一方には、極めてインターナショナルでグローバルで互恵的な国際海洋法の世界があって、松波は海洋法に慈善という要素を盛り込むべきだと説いていた。1890年のエルトゥール号遭難事件は、日本国家としてではなく地元の漁民が漂着した船員を救助したというだけの話だったけれども、当時のオスマン帝国から大変感謝された。日本はそういう経験も積みつつあった時代です。

他方で、七博士事件のような、日本の国権・国益をいかに堅持するか——先ほどの松方さんの話でいうと社会ダーウィニズム的な世界観の中で、どうやって日本は生き残るべきなのか——という議論も当然あり得たと思うんです。

だとすると、リベラルな面と排他的な面とが両方出てくるのは、この時代に生きて海洋法をやった人間としてはごく当然であった気がします。だとすると、松波仁一郎は、第一次大戦後はどうなっていくんですか。

**鍾：**第一次大戦後については史料をまだ読み終わっていないのですが、海法関係の会報や会誌への寄稿を読んだ限りでは1920年代～30年代になるとテクニカルな文章が多くなります。単著は見当たらないのですが、まだ見つかってないだけかもしれません。

**小野塚：**世界的に、20年代は一生懸命「もう一度、グローバルな方向に戻そう」と試みた時代で、30年代は反対にブロック化していきますよね。おそらく海においてもブロック化の動きがあっただろうと想像できます。松波はその時、海のブロック化を正当化する言説を唱えていたのではないかなと思うんですが。

**鍾：**はい。まさにおっしゃるとおりだろうと私も思っています。30年代以降

のブロック化の動きの中で松波はどのようなことを言っていたかは、関係史料が見つかっていないのではっきりわかりませんが、満州事変以降、日本海を内海化しようという言説が盛り上がって、政府も民間も雑誌などを使って宣伝していました。海のブロック化と言えると思います。これは「日満支経済ブロック」構想と政策の一環でした。その中で、内海化された日本海は重要な役割を果たすと期待されたわけです。とりわけ、日本海を通して、「裏日本」は帝国の「表玄関」に変わり、地域の経済が発展していくという構想でした。しかし、周知のとおりそれは実現できませんでした。

**中島**：他の方からはいかがでしょうか。

**内田**：2点、質問があります。1つめは、松波は1897年から1900年の3年間、イギリス、フランス、ドイツで留学生活を送ったとのことですが、どのような大学に留学していたのでしょうか、そこでどんな人間関係があったのでしょうか。

2つめは、今日は「東京学派」のシンポジウムですので、東京帝国大学法科大学での同僚との付き合いや、東京周辺のどのような研究者と付き合いがあったのか教えてください。

**鍾**：まだ十分に調べていないのですが、ヨーロッパ留学については井上哲次郎の『懐旧録』のような回顧録などを書いておらず、留學生活について情報は少ないです。

帝国大学、それから日本大学で教えていたときの同僚との付き合いについてもまだ多くの史料は見つかりません。ただ、1933年の京都帝国大学の滝川事件には松波が直接関わっていたという記録があります。松波は政府側に立ち、滝川幸辰を糾弾しました。

松波の大学外のネットワークは非常に広いと思います。海法会創設時のメンバー40人はみな、近代日本を作った人です。東京商業会議所会頭渋沢栄一



や三菱合資会社社長岩崎久弥、東京帝国大学の教授、貴族院議長近衛篤磨などの政治家も含まれています。日本海法会は民間組織でしたが、国をつくる力を持った組織でした。これからより詳しく調べたいと思います。

# 7

## 東京帝国大学の「原始仏教」研究： 印哲がたどった道とたどらなかった道

—— 馬場 紀寿（東京大学東洋文化研究所 教授）

### はじめに<sup>1</sup>

近代の仏教研究は、西欧で始まった。イギリスの保護国だったネパールや植民地だったスリランカで集められた、サンスクリット語やパーリ語という古代インドの言語で書かれた仏典写本に基づいて仏教の思想や歴史を研究する、という手法が研究の基礎となったのである。1904(明治37)年、東京帝国大学の哲学科に「印度哲学専修学科」が設置されると、その卒業生たちは西欧の文献学を中心とする仏教学を吸収した上で、世界的な水準の新たな研究を次々と日本語で発表した。

本稿で焦点を当てる研究テーマは、その中でも「原始仏教」である。「原始仏教」の研究では、何が「原始仏教」かという問いそのものが議論の中心となるため、その包括的な定義は困難だが、たとえば代表的仏教学者、木村泰賢の定義によれば、「原始仏教」とはおおよそ紀元前3世紀に仏教教団が部派と呼ばれる諸派に分裂する前の仏教、いわば最古の仏教を指す。20世紀初頭、とくに1920年代に東京帝国大学出身の研究者たちが打ち立てた「原始仏教」の研究方法は、1950年代以降の研究の方向性を定めることになる。その輝かしい成果の一端を、西欧における近代仏教学の状況を踏まえて論じたい。

### 1. 西欧における近代仏教学の成立

19世紀初頭までヨーロッパに「仏教」という概念は存在せず、イエズス会の宣教師たちにも、アジアに広がる諸信仰が古代インドで始まった同一の宗

<sup>1</sup> 本稿は拙著『仏教の正統と異端：パーリ・コスモポリスの成立』第8章（東京大学出版会、2021年）に大きく依っており、文献情報や先行研究、詳細な説明については本書を参照していただきたい。

教(religion)であるという認識はなかった。1820年前後に、ようやくヨーロッパで「仏教」(Buddhism) という概念が生まれ、アジアに多様に拡散していた宗教現象が「仏教」という一つの宗教である、という認識がヨーロッパに広まったのである。

突如ユーラシア大陸に出現した巨大な宗教に対する関心は、ヨーロッパで高まった。1822年から1831年に歴史哲学を講義したヘーゲルは、当時、仏教が人々の注目をひいており、仏教の思想が広く明らかになることが期待されていると述べている。

この時期、パリ仏典写本の研究を開始したのが、若きフランス人インド学者ウジェーヌ・ビュルヌフ (Eugène Burnouf) である。彼こそ後に近代仏教学の祖とされる人物に他ならない。

イギリスでヴィクトリア朝が始まる1837年、イギリスの外交官ブライアン・ホジソンは、ネパールで入手したサンスクリット仏典写本88本をアジア協会へ送った。当時コレージュ・ド・フランスでサンスクリット学教授の地位にあったビュルヌフは、これら仏典写本の解読をすぐさま開始した。

ビュルヌフは、パリ仏典とサンスクリット仏典写本との調査を踏まえて、1844年に、『インド仏教史序説』(*Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*) という記念碑的著作を発表した。現代に比べはるかに資料が限られていたにも関わらず、写本の読解という緻密な作業と仏教史全体を論じるという大局的な仕事の両方を遂行した彼の業績は、驚嘆に値する。複数言語の資料を用いた文献学によって歴史研究を進めるという、今日に続く近代仏教学の基本的手法は、彼によって方向づけられたと言えよう。インド仏教の近代的な研究は、アジアではなく、西欧で始まったのである。

『インド仏教史序説』で、ビュルヌフは、原典の言語に基づき、世界の仏教を俯瞰するヴィジョンを提供している。すなわち、アジア各地の仏教を、サンスクリット仏典、あるいはその漢語やチベット語への翻訳を用いる「北方仏教」(Bouddhisme septentrional) とパリ語の仏典を用いる「南方仏教」(Bouddhisme méridional) とに二分したのである。それ以降、英語でも「北

方仏教」(North(ern) Buddhism) と「南方仏教」(South(ern) Buddhism) という分類が定着した。

ビュルヌフによる伝播範囲の区分は、資料の限られた19世紀半ばの西欧で設定されたものであって、現代では、そのような地理的区分そのものが成り立たない（たとえばサンスクリット仏典は東南アジアにもスリランカにも伝播していたから、サンスクリット仏典の広まった地域を「北方」と地理的に位置づけることはできない）。

## 2. パーリ語原理主義と近代仏教学の変容

サンスクリット仏典とパーリ仏典の新古についてビュルヌフ自身は慎重な態度を維持していたが、彼の没後、サンスクリット仏典をもたらしたブライアン・ホジソン自身がパーリ仏典の方が古いと認めるに及んで、1870年代前半には、論争に決着がつく。サンスクリット仏典よりもスリランカや東南アジア大陸部に伝承されるパーリ仏典が古く、本来の仏典であるという考えが学界で共有されるようになったのである。

スリランカでパーリ語を学んだロバート・シーザー・チルダース (Robert Caesar Childers) は、帰国後に出版した、西欧で最初のパーリ語辞典 (*Dictionary of the Pali Language*, 1872-1875) の序文で「パーリ語の、すなわち南方の仏教聖典は、唯一の真正な、本来のものである」と表明した。

そして、かつてはサンスクリット仏典が最古形だと考えられていたが、そのような見解は学界で支持されていないと続けた。ここで注意しなければならないのだが、サンスクリット仏典よりパーリ仏典が古いという認識は、必ずしも両者の文献学的な比較研究に基づくものではなかった。というのは、イギリスにより全島が植民地化されていたセイロンのパーリ仏典は、ビュルヌフ以外にも文献研究が着実に進められていたのに対し、サンスクリット仏典写本の研究は、ビュルヌフが没した1852年以降、しばらく停滞していたからである。

さらに、チルダースは、「ラテン語との関係におけるイタリア語とサンス

クリット語との関係におけるパーリ語の対応は際立っており、とくに注目に値する」と強調する。13世紀の書き言葉だったラテン語ではなく、中部イタリアの話し言葉だったトスカナ語（イタリア語の標準となる）で『神曲』を書いたダンテを引き合いに出して、サンスクリット語をラテン語に、マガダ語をトスカナ語に、ゴータマ・ブッダをダンテに、三蔵を『神曲』になぞらえて、「対応は完璧だ」と言う。

サンスクリット語が南アジアと東南アジアで政治の言語となったのが4世紀頃であることを考えれば、紀元前5世紀のインドにおけるサンスクリット語を13世紀のイタリアにおけるラテン語になぞらえるのは比喩としてふさわしくない。

しかし、こうしたチルダースの主張は、今日の知見から糾弾すべきものではなく、国民国家が成立しつつあった当時の世界状況から理解すべきものだろう。彼がイギリスからセイロンへ行き辞書を出版する間には、イタリア統一戦争(1859)、南北戦争(1861-1865)、普墺戦争(1866)、明治維新(1867)、普仏戦争(1870-1871)が続いた。イタリア、ドイツ、日本が国民国家として成立し、世界でナショナリズムが高まった時代である。

ベネディクト・アンダーソンが論じたとおり、国民国家という「想像の共同体」は、古典語や聖典語ではなく、印刷物を通じて大衆が共有する自国語(vernacular)に依拠する。イタリアをはじめとして、国民国家が古典語ではなく国語による言語的統一をしていた時期に、チルダースは、最初のイタリア語作品であるダンテの『新曲』にブッダのパーリ語の三蔵をなぞらえたのである。

チルダースは、辞書の出版後まもなく世を去ったが、その遺志を継ぐ後継者に恵まれた。セイロンに植民地官僚として赴任してパーリ語を学ぶという、チルダースとよく似た経歴のリス＝デイヴィッツ(T. W. Rhys Davids)である。チルダースから指導を受け、事実上の弟子だった彼は、ロンドンに戻ると、1881年にパーリ文献協会(Pali Text Society)を設立した。この協会こそ、今日に至るまで、パーリ文献の校訂テキストや英訳、論文集やジャー

ナルなどを出版し、世界のパーリ文献研究の中心となっている組織である。

日本が西欧の仏教学にはじめて接触するのが、このようにパーリ仏典こそが本来の仏教聖典であるという主張が確立した直後——1870年代後半——だったことは、日本の仏教学を考察する上で極めて重要である。

### 3. 東京帝国大学の「原始仏教」研究

ジュールヌフの下で学び、オックスフォード大学教授となって比較宗教学を創始したマックス・ミュラー(Max Müller)は、チルダースやリス＝デイヴィッツと同じ見解を共有し、南方仏教の仏典が本来のものであり、北方仏教の仏典は後代の悪質な変形物だと考えていた。1876(明治9)年にサンスクリット語を学ぶためにイギリスへ留学した南条文雄と笠原研寿が師事したマックス・ミュラーは、『阿弥陀経』についてこう書いた。

この経は、疑いなく、ブツダの本来の教えととても異なると我々には思われる。……阿弥陀仏のこの教理と全ての大乘の教理は仏教の二次的形態であり、[ゴータマ]王子の純粋な教理の改悪である。

この文章を収録したマックス・ミュラーの論文集が1881年に出版されると、その翌年、おそらくそれを読んだ宣教師が、マックス・ミュラーをプロパガンダに利用して、日本の仏教は偽物だという主張を展開し始めた。こうして西欧仏教学の言説は、日本仏教を否定する「大乘非仏説」に形を変えて、廃仏毀釈後の復興過程にあった明治仏教界に激しい反発を巻き起こしたのである。

こうして西欧仏教学の言説が日本の仏教界に多大な反発を生んでいた最中に、東京大学でサンスクリット語科目が開講された。1877(明治10)年に東京大学が設立された後、文学部には1881(明治14)年に科目「印度及支那哲学」、1882(明治15)年に「東洋哲学」が増設されていたのだが、1885(明治18)年、渦中にあった南条文雄を講師として「梵語学」が開講されたのである。

南條が仏跡巡拝のためにインドへ行ってしまったこともあり、東京大学でのサンスクリット語講義は10年以上中絶してしまうが、20世紀初頭に本格的な仏教学の拠点が作られることになる。

1897(明治30)年、東京帝国大学となり、文科大学9学科で再編されると、ちょうどこの年に帰国した高楠順次郎(南條同様、オックスフォード大学で学位を取った)が「梵語学」の講師として採用され、1901(明治34)年、「梵文学」講座が設立される。さらに、ドイツで聖書学や仏教学の動向を学んだ姉崎正治が、帰国後、1898(明治31)年に東京帝国大学の講師となり、1905(明治38)年に「宗教学」講座が設立された。

高楠と姉崎が中心となって、1904(明治37)年に哲学科に「印度哲学専修学科」が設置され、1907(明治40)年には第1回卒業生を輩出した(「印度哲学講座」の創設は1917年)。高楠と姉崎は、パーリ語仏典と漢語仏典を比較して研究するという指針を立てていたことが、この時期の2人の著述から明白である。

高楠は、日本最初のパーリ語の教科書である『巴利語仏教文学講本』(1900)でパーリ文に対応する漢文を提示し、漢文のみで残るアビダルマ文献の研究を英語で発表して注目を浴びた(“The Abhidharma Literature of the Sarvāstivādins,” *Journal of Pali Text Society* 14, 1905–1906)。

姉崎は『佛教聖典史論』(1899)、『現身佛と法身佛』(1904)、『根本佛教』(1910)を発表して、日本で伝統的に小乗とされていた経典(阿含)こそがパーリ仏典に対応し、大乘経典よりも古いことを論じ、パーリ仏典と漢訳阿含を対照させた *The Four Buddhist Āgamas in Chinese: a Concordance of Their Parts and of the Corresponding Counterparts in the Pāli Nikāyas* (1908) を出版した。

高楠と姉崎は、西欧仏教学で真正の仏教聖典とされたパーリ仏典を重視しつつも、それまでの西欧仏教学で扱われていなかった漢訳にその対応を見出し、両方を比較するという研究方法を打ち立てた。西欧から見ても画期的なこの研究方法は、その後、日本の仏教学の指針となる。

高楠と姉崎の下で学び、印度哲学専修学科を卒業した木村泰賢(1881–

1930)は、1912(大正元)年、東京帝国大学文科大学講師となり、1916(大正5)年には『印度六派哲学』に対して帝国学士院から恩賜賞を授与されて、1917(大正6)年に助教授に昇進、1919(大正8)年から1921(大正11)年にイギリスとドイツに満2年間留学して帰国した。そして帰国直前の同年4月に『原始仏教思想論』、帰国直後の同年11月に『阿毘達磨論の研究』を出版した。

木村の両書は、高楠と姉崎が先鞭をつけた研究テーマを取り上げ、たんにパーリ仏典と漢訳仏典との対応を同定するという水準から、鋭い文献学的分析に基づく思想の考察に成功している。すなわち、パーリ仏典と漢訳仏典の共通部分を古層として設定し、そこから原始仏教の思想を論じたのである。今日の視点に立てば彼の論述に問題がないわけではないが、当時の研究状況において木村の研究方法は卓越している。高楠と姉崎が始めた漢パ仏典の比較研究は、木村により高度な高等批評に結実したと言えよう。

木村の同級生であり、1913(大正2)年からドイツとイギリスで留学した宇井伯寿(1882-1963)は、木村泰賢の『原始仏教思想論』を受けて、1925から27年にかけて、「原始仏教資料論」「十二因縁の解釈」(『印度哲学研究1』、1925)、「阿含の成立にかんする考察」「八聖道の原意およびその変遷」(『印度哲学研究2』、1926)、「阿含にあらわれたる仏陀観」「阿含研究の後に」(『印度哲学研究3』、1927)を発表した。木村が主にパーリ仏典と漢訳仏典の共通部分を原始仏教聖典の古層として想定していたのに対して、宇井は「九分教」「十二分教」といった語への言及などに基づき、共通部分すら最古層ではなく、より古い層への探求が可能であることを強調する。それが的確かどうかは別として、宇井はパーリ仏典と漢訳仏典の対応部分の中にさらに古層があると考え、それを追求したのである。

宇井の「原始仏教資料論」を踏まえて、1927年、和辻哲郎(1889-1960)は『原始仏教の実践哲学』(岩波書店)を出版した(本書により、1932年に京都大学で文学博士号を取得)。本書は木村の『原始仏教思想論』を激しく批判するものであり、木村と和辻による論争は、大きな注目を浴びた。

和辻による達意の文章は、古代の仏教思想が現代思想(現象学)を先取り



していたかのような斬新な印象を与える、それ自体、興味深い思想書である。しかしながら、サンスクリット語とパーリ語に習熟していなかった和辻は、ドイツ語のサンスクリット語辞典や英語のパーリ語辞典を参照していたにしても、各所で無理のある原語解釈を展開する上に、木村や宇井のような高等批評を事実上放棄して、古層を特定する方法を確立しないまま、結果として恣意的な資料選択により原始仏教を論じている。この点で、和辻の原始仏教論は、自らの思想解釈のために、文献学の実証性を犠牲にするものであったと言わざるを得ない。

## まとめ

西欧の近代仏教学では、1870年代にパーリ仏典こそが本来の仏教聖典であるという見解が共有されるようになっていた。この見解は「大乘非仏説」という形で日本に紹介され、日本の仏教界から激しい反発を引き起こした。19世紀末には高楠や姉崎がパーリ仏典とそれに対応する漢訳仏典を見出して同定する研究を開始し、1904（明治37）年に東京帝国大学に設置された「印度哲学専修学科」の卒業生たち（本稿で取り上げられなかったが、木村泰賢、宇井伯寿以外にも、長井真琴など）が第一次世界大戦（1914-1918）の前後に次々と西欧留学して——戦後はとくに日本の好景気を背景として——、国際的に見ても極めて高い水準で独自の研究成果を発表し、議論を展開した。

木村泰賢と宇井伯寿が打ち立てた高等批評は、第二次世界大戦後の仏教研究に大きな影響を与えた。水野弘元（1901-2006）、平川彰（1915-2002）、中村元（1912-1999）は、1920年代に確立した高等批評を応用して、新たな「原始仏教」研究を展開したのである。平川彰『律蔵の研究』（1960）、『原始仏教の研究』（1964）、前田恵学『原始仏教聖典の成立史研究』（1964）、水野弘元『パーリ仏教を中心とした仏教の心識論』（1964）など、木村泰賢からの影響が強い研究方法により、仏教学史上に記念すべき研究成果の発表が相次いだ。

これに対して、宇井と和辻の薫陶を受けた中村元は、平川、水野、前田

とは異なる研究方法を採用した。パーリ仏典と漢訳仏典の共通部分ではなく、さらに最古層を追求するという方針で、一部の韻文仏典 (*Atthakavagga*, *Pārāyanavagga*) がこそが全ての仏典の最古層であるという仮説を立てたのである。中村による最古層の特定は、現代の視点から見て成り立たないが<sup>2</sup>、岩波文庫『ブツダのことば』の解説に掲載されたこともあって、あたかも定説であるかのような誤解が広まっている。

1920年代と1960年代に花開いた東京大学の「原始仏教」研究では、パーリ仏典とサンスクリット・漢訳・チベット訳といった他系統の資料とを比較対照して、共通する諸伝承を抜き出し、初期仏教時代の伝承の大枠が想定された。主に日本語で発表されたこれらの研究は、世界的に見て極めて高い水準で実現した。

しかし、1990年代に発見されたガンダーラ写本の研究が進んだ結果、研究状況は一変した。紀元前後のガンダーラ写本からは、従来の「原始仏教」研究の正しさを証明する証拠が見出されず、仏教聖典は紀元後に編纂されていた可能性さえ論じられ始めている。もはやこれまでのように、パーリ仏典と漢訳仏典——経であれ、律であれ——との共通部分を「原始仏教」(紀元前3世紀以前、部派分裂以前の最古の仏教)の聖典だとする想定は、証明されていない仮説であることが判明したのである。

今後は、「原始仏教」から「初期仏教」——紀元前の仏教を指す——に問題設定を変更し、何が紀元前に由来すると断定できるものであり、何がそうではないのかを判別していく作業が必要になるだろう<sup>3</sup>。20世紀初頭に研究方法が成立した「原始仏教」研究は、およそ百年の時を経て「初期仏教」研究に取って代わられる段階に至ったのである。

---

2 中村説の問題点については、『初期仏教』第2章参照。この問題に関連する韻文仏典伝承の詳細は、『仏教の正統と異端』第2章参照。

3 その一端を拙著『初期仏教』第3章で示した。古代インドにおける仏典伝承については、『仏教の正統と異端』第2章および第3章参照。

## 第7章 質疑応答

中島：ありがとうございました。比較言語学を主題としてお話しいただきました。

インド・ヨーロッパ語族において祖語を発見していくアプローチはさまざまな言語学に応用されていき、同時に、こうした仏典の研究にも応用されていきました。東京学派は、言語学では祖語にあたるような、原始仏教の仏典を探究する努力を営々とやってきた。そのように私は理解しました。

一つ伺いたいのは、仏典の成立する手前の問題です。馬場先生の発表で挙げていただいた先生方はインド哲学に対する関心も軒並み高かったと思うんです。どこかの時点で、ウパニシャッドから仏典が成立する変わり目を意識していたんじゃないか。

中村元先生は最初ヴェーダ哲学で研究をされていますよね。原始仏典よりも古いものに対する視点があると、どういう風景が見えるようになるんですか。

馬場：非常に重要なポイントだと思います。いまでこそ「インド哲学仏教学」という名がついていますが、もともとの名称は「印度哲学」でした。国立大学で「仏教」と言いにくいから「印度哲学」にしたという説もありますが、たんに仏教を研究するのではなく、インドを学ばなければならないという認識は確かにありました。ヨーロッパでは、まずインド・ヨーロッパ語族の発見があり、サンスクリット語を中心としたインド学が成立した上で、仏教研究が始まったという経緯は、当時の仏教学者はみな知っていましたから、当然、草創期の印度哲学専修学科にはインド学をどう日本へ導入するのかという課題はありました。

例えば第3期卒業生に当たる木村泰賢は、『原始仏教思想論』を出す前に『印度六派哲学』という研究で学位を取り、日本学士院から第8回（大正7年）恩賜賞を受賞しています。明らかに彼はバラモン教の研究を進めることによ

り、インドでどのように仏教が成立したのかという問題意識でやっていました。このようなインドへの関心も東京学派の一つの特徴だと思います。

**中島**：そうですね。ありがとうございます。

**松方**：2つ質問があります。Buddhismの訳語として「仏教」という語が生まれる前は、日本人はどう理解していたのでしょうか。

**馬場**：漢訳の仏典にも「仏教」という言葉がたくさん出てくるんですが、多くは「仏の教え」とか「仏の言葉」いった意味です。それから、「仏道」などの言い方もしますが、たとえば「仏教徒」という言い方は決してしないですね。なぜなら、一宗教 (religion) としての「仏教」(Buddhism) という概念や、それに基づく「仏教徒」(Buddhist) という表現はヨーロッパから来ているからです。後者は、明らかに伝統的な用法ではありません。

**松方**：ありがとうございます。もう一つ、ヨーロッパの学問からすれば、「インドにも哲学がある」というのはすごくオリジナルな発想かと思うのですが、そのあたりはどうなのでしょう。

**馬場**：ここで言う「哲学」とは「思想」という意味ですね。19世紀にヨーロッパのインド学者が、「インディアンフィロソフィー」という言い方をしたということもあって——現在はほとんどこの表現は使わないんですけども——、明治期に「印度哲学」という訳語が用いられたのだと思います。

**松方**：そうなんです。ありがとうございました。

**園田**：社会学の歴史も似ているなと思って、ご発表を伺っていました。戸田貞三以前の、例えば建部遯吾などは、日本社会を知ることなどには関心がな

く、国際的な知的コミュニティの一員として、同時代的な感覚から研究をしていたはずで、仏教学者が碑文に関心がなかったというのは、多分、自らにとって重要な他者＝研究者がそれに関心を持っていなかったからで、そういうコミュニティの中にいたから碑文に関心がなかったのではないかと。

逆に、原始仏教を学ぶとか、そこからオリジナルな探究をしようというドライブは、「既に誰かが研究しているから」以外にあったのかとも思います。先ほどのお話だと、例えばミショナリー〔宣教師〕がやって来て「あなたたちの大乘仏教はうそだよ」と言う。そういう行為に対する反発が木村泰賢の行動の背後にあったような感じがします。（似たような研究をすることで）追いつきたいけれども、自分たちは独自だといった心理機制が働いていたのではないかと。この点の馬場さんの見解をお聞かせいただければと思います。

質問はもう1つあって、20年代と60年代の間に空白がありますよね。この間、原始仏教に対する関心が低下したのか、あるいはある種の革新のようなものが起こったのか。この40年の空白をどう理解すればいいか、教えていただければありがたいと思います。

**馬場：**1つ目のご質問については、大乘非仏説に対する反応という動機はあったと思います。ヨーロッパで成立した言説により日本の信じる仏教が偽物だという見解が広まったからこそ、ヨーロッパではなされていない独自の手法により「原始仏教」を明らかにして、原始仏教と大乘思想との関係を論じ、ありていに言う大乘の正統性を見いだしたいという動機があったと思います。それは、『原始仏教思想論』の副題が「特に大乘思想の淵源に注意して」になっていることから分かります。

2つ目のご質問については、1920年代に活躍している仏教学者——木村泰賢、宇井伯寿、長井真琴ら——は、東京大学の印度哲学専修学科を卒業して仏教学界をつくった自国生産型の第1世代でもあり、また留学してヨーロッパの学界事情を目の当たりにしている人たちでもある。

一方、60年代に活躍した人たちは、同じく東京大学の印度哲学を卒業して

いますが、学生時代は戦争中なのでみんな留学していない。中村元も平川彰も水野弘元も第二次大戦後に国外に招かれるまで雑誌でしかヨーロッパを知らない。東京大学の「原始仏教」研究の黄金期を作った20年代と60年代の間のブランクは何なのかというのは、私もいまだによく分かっていません（中村元や平川彰は30年代、40年代に学んでいるから、日中戦争や第二次大戦は研究者が現れなかったという十分な理由にならないように思われる）。他の領域にも並行関係が見いだせるので、僕もそれは問いとして持っているんです。

**園田：**馬場さんとしては、40年のブランクを理解しているわけではない。

**馬場：**よく分からないですね。もっと早く出ていてもおかしくないと思うんですが。

**園田：**そうですね。例えば、本当はずっと関心を持っていたんだけど、戦時の動員体制に引っ張られてしまったために本当はやりたかったことをできずにいた期間なのか、あるいは世代が変わるときに違う領域にたまたま人が取られていただけということなのか……分からないですね。

**馬場：**平川彰に関しては、彼が最初に研究したのは、当時ほとんど誰も手を付けなかった領域（出家教団の規則や運営方法）でした。20年代の人たちは思想に集中するので、教団には関心がなかったんです。

**園田：**60年代の人は、20年代の研究を相当強く意識していますか。

**馬場：**はい、継承し、発展させているという意識はありますね。

**園田：**そのブランクが生じたからもう一回何かをやらうとか、そういうような動機はありえますか。

**馬場:** 実を言いますと、私は、一回だけ平川彰先生に会ったことがあるんです。どうして律の研究を選んだのですかとうかがったら、「本当は思想を研究したかったんだけど、自分の先生から『まだ誰もやっていないから律をやりなさい』と言われたから始めたんだ」という回答でびっくりしました（笑）。

**中島:** ありがとうございます。ほかに何かありましたら。

**松方:** 日本のお寺にいるお坊さんと、この分野の研究者たちはどれくらい距離があるのでしょうか。

**馬場:** この分野の研究者にはお寺のご出身が少なくありませんし、啓蒙書を数多く出版された中村元の読者にはお坊さんや仏教信者が多かったと思います。そういった点では、両者の関係は断絶してはいません。他方、国立大学であるからこそその自制心かもしれませんが、信仰を学問にもちこまないよう、時に文献学の偏重と評されるほど「あくまで資料に語らせる」という学風が強くあります。また近年は、国際性の高い先端的な英語論文を書く研究者が増えつつありますが、こうした論文を解するお坊さんは数が限られていると思いますね。

**松方:** 社会学や歴史学のような、戦後の爆発的なパイの拡大みたいなものはあったのでしょうか。

**馬場:** ありました。1960年代以降は、地方の国立大学や私立大学に次々とポストができて、印度哲学研究室出身の研究者が育っていきました。

**内田:** 京都では原始仏教研究は行われていなかったのですか。

**馬場:** 興味深いことに、原始仏教研究はもっぱら東京大学で行われました。

京都大学には早くも1926年に仏教学講座ができたのですが、原始仏教を研究する人は現れませんでした。戦後はとくに、チベット仏典を利用して5世紀以降のインド仏教を研究するという手法が京都大学における仏教研究の主流になっていきます。

**大木：**すみません、「高等批評」について伺いたいんですが、要するに哲学とか思想と言い換えていいのでしょうか。

**馬場：**違います。

**大木：**あるいはいわゆる実証的文献学と対になるような概念として出てきているのか。

**馬場：**これはもともと聖書研究から出てきた研究方法です。広義の文献学なのですが、写本研究とは異なる水準で行われる文献批評だということで「高等批評」と呼ばれます。

例えば4つある福音書のうち、3つある共観福音書を比較した際に、一番古いのがマルコであり、それに基づいて再度編纂されている福音書がルカとマタイだという発見があるんです。こうした文献の批判的研究を「高等批評」と言います。

**大木：**そういう意味なんですね。

**馬場：**それを仏教学に応用してそう呼んでいるわけです。

**大木：**なるほど。わかりました。

**中島：**馬場先生、どうもありがとうございました。



# 8

## 東京学派における哲学の問題系の変容

—— 中島 隆博（東京大学東洋文化研究所 教授）

### はじめに

ここでは、1920年代から30年代にかけての東京学派における哲学の問題系と戦後の1970年代を中心とする問題系を並列してみたい。具体的には、前者では桑木厳翼を取り上げ、後者では大森荘蔵と廣松渉を取り上げる。

### 1. 桑木厳翼——新カント学派とリベラリズム

東京帝国大学で井上哲次郎たちの第一世代の後、次の第二世代を代表したのは桑木厳翼である(1874-1946)。桑木はアカデミズムとしての哲学が成立していくなかで教育を受けた世代で、西田幾多郎より年齢はやや若い。ラファエル・フォン・ケーベルが1914年に退任すると、桑木はその後継として、京都帝国大学から東京帝国大学の教授に転じた。同年、西田幾多郎が京都帝国大学宗教学の教授から、桑木の抜けた哲学科の教授になった。「東の桑木、西の西田」と称されたのにはこうした背景がある。とはいえ、現在では、桑木は西田の盛名には比べるべくもない。少なくない著作を出していたにもかかわらず、桑木の全集が第一巻を出した後頓挫していることが、そのことを物語っている。とはいえ、1935年まで20年余りにわたって教鞭を取り続けていたことが示すように（西田は1928年退官）、1920年代と30年代におけるその影響力は決して小さいものではなかったし、当時の最も人気のある哲学者のひとりにも選ばれるほどであった。

では、桑木の哲学的な問題系は何であったのか。桑木は新カント学派の影響を強く受けたと言われている。それは、大正デモクラシーを彩った自由主義、理想主義、そして文化主義の背後にあったものだ。また桑木は、大正デ

モクラシーの象徴でもあった黎明会のメンバーでもあり、軍国主義ではなく文化主義に向かうべきだと考えていた。この限りで、桑木は井上哲次郎のような国家主義からはやや隔たっている。ただ、桑木が新カント学派に入り込んだのは1907～1909年の留学時代であって、当時の現代思想として新カント学派を受け入れたのである。

新カント学派の哲学者としての桑木に関しては、大橋容一郎による詳細な研究がある。大橋の見るところ、井上哲次郎たちの第一世代が主に依拠していたのは、実験心理学で知られるヴィルヘルム・ヴントの「新」カント主義である<sup>1</sup>。ヴントの前史として、グスタフ・フェヒナー（1801-1887）の「精神物理学」という試みが挙げられる。フェヒナーは、西田幾多郎が『善の研究』の第三の序（1936年）で言及される人物であった。フェヒナーに影響を受けた西田は、「早くから実在は現実そのままのものでなければならない、いわゆる物質の世界という如きものはこれから考えられたものに過ぎないという考を有っていた」と述懐している。それは、まるで井上哲次郎の「現象即実在論」を彷彿とさせるものだ。ただし、フェヒナーやヴントそしてウィリアム・ジェームズといった一連の心理学を東京大学で紹介していたのは元良勇次郎（1858-1912）であった。元良は井上哲次郎と同世代であるが、ジョンズ・ホプキンス大学でジョン・デューイに実験心理学を学び、その後帝国大学で精神物理学を講じていた。西田も少なからざる影響を受けていた。

フェヒナーの「精神物理学」は、精神と物質の間には、定量化しうる関係（ヴェーバー-フェヒナーの法則にまとめられる）が存在するという主張である。とはいえ、悩ましいのはカントで、『自然科学の形而上学的原理』（1786年）において、経験的心理論は科学になりえないと主張していた。フェヒナーは、それを乗り越えるように、数学的に精神を記述しようとしたのである。では、ヴントはどうであったのか。大橋が述べるように、「新」カント主義

1 明治期の日本に移入された最初の認識論哲学は、ヴントの心理主義的実在性に基づいた「新」カント主義であった。第二世代の桑木や『自覚に於ける直観と反省』期の西田は、そうした心理主義に対峙し、カントのテキストを読み込んだり当時の新しい科学哲学の見方を研究したり、あるいは形而上学的な世界観に移行することなどによって、心理主義を超克した宗教的、あるいは科学的「実在論」的な認識理解をもつことになった。（「桑木厳翼における「新」カント主義と「新カント学派」、123頁）。

としてヴントを理解するとすれば、一方で、精神と物質を根本的に区別し、精神を経験から切り離さなければならないが、他方で、まさに精神を経験において記述する方法を編み出さなければならない。そのためには、フリードリッヒ・ランゲが述べていた「魂なき心理学」のように、従来の形而上学的な精神（魂）を変更し、心理学が扱うことのできる精神（心、意識）にすることと、経験のあり方を精神における「直接経験」にする必要があった。そこで取られたのが、意識を観察する内観という方法であった。

このような「新」カント主義を背景に、第一世代のヴント主義は「知覚感覚の心理経験が発達して論理のカテゴリーや統覚の認識が成立するという見解」<sup>2</sup>となり、それは後述するように、若き桑木に影響を与える「論理学」を支えることになった。

とはいえ、その後ドイツでも実験心理学への批判が起きようになる。それが、桑木がドイツ留学時の現代思想としての「新カント学派」であった。その焦点は、精神と物質の再度の分離にあり、精神科学を自然科学とは独立した学として再構築することにあった。とはいえ、それは精神を神秘化する方向に戻るわけではなく、精神科学の基礎づけをやり直し、その上に自然科学をも包含しようという試みであった。桑木が唱えた「文化主義」は、このような背景で成立していたのである。大橋のまとめはこうである。

朝永三十郎などとともに日本を代表するカント学者であった桑木は、自然必然性に対してこのようなカント的「自由」を重視し、本能や欲望の強制ではなく自由な人為的活動を生活の中心におくことをもって「文化主義」と呼んでいる。この点では、「自然と文化」というよりも「自然と自由」との対立、そして「自由」に基づいた人間の営為としての「文化」を重要視するという「リベラリズム」が、桑木の「文化主義」の根本的特徴だと言えよう。

しかし桑木の「文化主義」はそれにとどまるものではない。第一次世

---

2 大橋容一郎「桑木厳翼における「新」カント主義と「新カント学派」、108頁。

界大戦がもたらした思想動乱は、自国の文化のみを得意で至高なものと思われ、独善的な「文化」の態度から生じた対立にもよる。諸国の文化はいまや「文化批判」、すなわち自らの文化価値に対する批判的吟味を受け、その価値はアприオリで普遍的なものでなければならない。「文化」の根本的要素が自由な人格的価値にあるのなら、普遍的な自由と人格価値にもとづいた自由は、原理主義的な独立主義とはならず、融和的な普遍性をもつものとなるはずである。

(「文化主義の帰趨」、227-228頁)

桑木は、「文化」すなわち精神の根底にある「自由な人格的価値」が「融和的な普遍性」を開くことを構想していたのである。とはいえ、こうした「リベラリズム」は、1930年代半ばになると、国家主義もしくは超国家主義の前では、「非難が生じた」と述べられるような状況になったのである。

## 2. プラグマティズム論争

とはいえ、こうした桑木の「リベラリズム」にも限界がなかったわけではない。そのためにも、桑木のドイツ留学直前の出来事である「プラグマティズム論争」(1906年)を見ておきたい。これは、桑木巖翼と田中喜一(王堂)の間の論争で、1906年の『哲学雑誌』に掲載された桑木の「『プラグマティズム』に就て」という論文が、プラグマティズムはヘーゲル後の哲学の衰退期の産物だと紹介したことからはじまった。それに対して、田中は「桑木博士の『プラグマティズム』に就て」を讀む」と題して前後篇2回にわたって批判をした。そのポイントは、桑木の紹介が没歴史的であって、プラグマティズムの精神が発生した機運を無視しているという点にある。桑木はそれに対して、「田中君に答ふ」という論考において、プラグマティズムは「哲学の趣味を解せざる哲学研究者の唱道した偽哲学」(桑木巖翼「田中君に答ふ」、『哲学雑誌』237号、明治39年11月、932頁)であると述べた。煮え切らない

論争ではあったが、その後、戦前の日本の哲学においてプラグマティズムが大きな影響を与えることはなくなったのである。

これはドイツ観念論こそを「純哲」と考える東京帝国大学に対して、当時のアメリカ哲学であるプラグマティズムを掲げた早稲田大学の教授が挑んだ論争として理解されてはいるが、それほど単純な構図ではなさそうである。というのも、桑木の「文化主義」とプラグマティズムの距離は思ったほど遠くないように見えるからである。その証拠に、1919年のジョン・デューイの日本への招聘に尽力し、東京帝国大学での講演を主催したのは桑木であったし、また後年1940年に明治の哲学界を回想しながら、「それに就いては批評もありましたが、多少どんな人にも影響を与えていった。私は初め多少プラグマチズムに反対の点を唱えてその紹介と批評とを試みましたが、やはり影響されても居ました」(「明治哲学界の傾向」、桑木巖翼『日本哲学の黎明期—西周の『百一新論』と明治の哲学界』、書肆心水、2008年、109頁)と述べていたからである。

そのように考えるのは、やはり心理学という問題である。ウィリアム・ジェームズ(1842-1910)は1875年にアメリカで世界に先駆けて心理学の研究所を作った人物で、それはヴントが1879年にライプツィヒ大学で心理学の実験室を構えるよりも早かった。『プラグマティズム』を書いたのは、1907年であった。また、ジョン・デューイ(1859-1952)もミシガン大学時代はヘーゲル研究を行っていたが、その後シカゴ大学に移ると、心理学研究や実験学校といったプロジェクトを行っていた。田中が学んだのは、こうしたシカゴ大学時代のデューイであった。プラグマティズムもまた、世界的な文脈での心理学の興隆と切り離すことはできなかったのである。

### 3. 桑木巖翼と論理学

桑木に関してもうひとつ触れておきたいのが、彼の「論理学」への強い傾斜である。実は桑木は中国哲学についても関心を寄せていた<sup>3</sup>。それは、当時の東京大学の哲学をめぐる状況を考えれば不思議ではない。井上哲次郎がそうであったように、ヨーロッパ哲学とりわけドイツ哲学をどう組み込んでいくのかと同時に、中国と日本の思想をどう哲学的に論じ直すのかが喫緊の課題だったからである。

桑木が中国哲学に関して論じたものに、「荀子の論理説」(初出は『早稲田学報』、1898年、後に『哲学概論』東京専門学校出版部、1900年、『哲学史筋記』、小山書店、1943年所収)や「支那古代論理思想発達の概説」(初出は『哲学雑誌』、1900年、後に『哲学概論』東京専門学校出版部、1900年、『哲学史筋記』、小山書店、1943年所収)がある。時期は、プラグマティズム論争の前で、「新」カント主義と格闘していた頃である。

「荀子の論理説」は『荀子』正名篇を扱ったもので、「論理学」ではなく「論理説」といったところに桑木の苦心があり、アリストテレスとそれ以後の「論理学」とまでは言えないにしてもそれに近い論理に関する議論を行っているというものだ。桑木は『荀子』をギリシアに重ね、その「論理説」を「ソクラテースとアリストテレーースとの間にあり」(『哲学史筋記』、321頁)とした上で、ソクラテースが「当時の道德思想を確定し、善悪正邪の意義を明にして人をして其拠を知らしめん」(同上)としたのと同様に、「實際的目的」(同上)のためであったと論じている。その上で、正名篇を分析していき、たとえば「実名」に対しては、「荀子の実験を重ざるや必ず其名の対象の空虚なるを嫌ひしならん」(同、326頁)と解釈する。当時の「実験」はおそらく「経験」のことであろう。

このような「論理説」を『荀子』にみる考えはどこに由来したのか。それは第一高等中学以来の友人であった蟹江義丸(1872-1904)の『荀子』論であっ

3 桑木巖翼と中国哲学に関する詳論は、中島隆博「桑木巖翼と中国哲学」(廖欽彬・伊東貴之・河合一樹・山村奨編『東アジアにおける哲学の生成と発展：間文化の視点から』、2022年)所収を参照のこと。

た。すなわち蟹江義丸「荀子の学を論ず」(第3巻第8号、1897年)、「荀子の学を論ず」(第3巻第9号、1897年)、「荀子の学を論ず」(第3巻第10号、1897年)の3本である。順に節題を示すと、「儒教汎論、荀子の事蹟」(第3巻第8号)、「荀子汎論、荀子の心理学」(第3巻第9号)、「荀子の倫理学、荀子の政治学、荀子の文章、結論」(第3巻第10号)である。

蟹江自身は一方で西洋哲学研究に大きく寄与していた。「荀子の学を論ず」(1897年)の後に、蟹江は『西洋哲学史』(博文館、1899年)を出版する。同年、パウルゼン『倫理学』(博文館、1899年)も翻訳しているが、フリードリッヒ・パウルゼン(1846-1908)はグスタフ・フェヒナーやヴィルヘルム・ヴントに影響を受けており、心霊主義の継承者として知られた人物であった。その後、蟹江は『ヴント氏倫理学』(育成会、1901年)や『日本倫理彙編』(井上哲次郎と共編、育成会、1901-1903年)を立て続けに出し、最後に『孔子研究』(金港堂、1904年)を死去の直後に出版した。

では蟹江と桑木は『荀子』の何に着目したのだろうか。それは、論理学すなわちロゴスの学がそこにあるというものであった。つまり、古代中国を古代ギリシアと比較し、ギリシアに匹敵する思惟が中国にあることを論証するためであった。

桑木は「荀子の論理説」の冒頭部分で、「其他孟荀諸家の論弁また理を構ふる事整然として乱れず、其論理的精神に富める事を證し得て余りあり」(『哲学史筭記』、319頁)と述べ、蟹江を継承し、蟹江の途中で終わった『荀子』解釈を完成させようとしたのである。

もう一つの、「支那古代論理思想発達の概説」では、桑木は荀子に加えて、孟子、老子、莊子、恵施そして墨子の論理思想まで取り上げ、中国の倫理思想の発達を、ギリシアとインドの論理学に匹敵するものとして示そうとしたのである。

ここで『墨子』に注目しておきたい。『墨子』も長らく忘れられていたテキストで、孫詒讓(1848-1908)の手によって整理されて、『墨子問詁』として定本になったのはその死の前年1907年であった。したがって、桑木が

『墨子』に着目したのは、ちょうど孫詒讓の仕事と重なる時期であった。ただ、桑木は『墨子』に関しては、孫詒讓ではなく、小柳司氣太<sup>おやなぎしげた</sup>（1870-1940）や、梁啓超（1873-1929）、胡適（1891-1962）、馮友蘭（1895-1990）に言及していた。

小柳司氣太（1870-1940）は桑木の先輩にあたる中国哲学の研究者で、墨子に関しては、「墨子論」（1911年）を著している。それを見てみると、墨子の思想として「第一 論理学に関するもの」（「墨子論」、小柳司氣太『東洋思想の研究』、1938年、関書院、158頁）と題して論理学を論じているが、その中にこうある。

墨子の論理学に関することは、哲学雑誌第十五卷一六三及一六四両号所載の桑木博士「支那古代論理想発達の概況」及び支那発刊の新民叢報第三年四九一五一号に論究せられたるものあり。今私見を加へて之を補綴す。

（同、160頁）

つまり、小柳は桑木の論文の「補綴」としてこの墨子の論理学を書いたというのである。ちなみに、ここで言及されている「新民叢報第三年四九一五一号」とは、梁啓超の論文で「子墨子学説」（1904年）のことである。その中で、小柳は梁啓超の「附 墨子之論理学」を念頭においている。梁啓超がLogicの訳語として、嚴復が用いた「名学」ではなく「論理学」を用いたのは、「われわれ中国の将来の学界は、必ず日本の学界と密接な関係があるから」（張品興主編『梁啓超全集』第六冊、北京出版社、1999年、3186頁）であった。つまり、梁啓超は最初から日本の学界を想定して、墨子研究とその論理学における理解を進めていたのである。



桑木は、この梁啓超にも言及しているが、墨子の論理学に関して、もう2人の中国の哲学者の名前を挙げている<sup>4</sup>。胡適と馮友蘭である。胡適の『中国哲学史大綱 上』(1919年)のもとになったのは、コロンビア大学留学時に書いていた『先秦名学史』(1915-1917年)であった。英語の原題は、*The Development of the Logical Method in Ancient China*であるので、ロゴスの学である論理学の方法が古代中国でどのように進展したかを論じようとしたものだ。胡適はロジックを「名学」そして音写である「邏輯」として捉えていて、梁啓超のように日本由来の「論理」ではなかった。そのイントロダクション(1922年)は「ロジックと哲学」と題されていて、冒頭は次の通りである。

哲学はその方法による制約を受ける。つまり、哲学の発展は論理の方法の発展によって規定される。このことは東洋と西洋の哲学史のどちらにおいても多くの例証を見つけることができる。欧州大陸とイングランドの近代哲学は「方法論」[デカルト]と「新工具」[ベーコン「ノヴム・オルガヌム」]によって始まったのである。

(季羨林主編『胡適全集』第5巻、安徽教育出版社、2003年、6頁)

ベーコンに関しては、桑木や蟹江も言及していたものだ。第一編「歴史背景」、第二編「孔子のロジック」に続いて、第三編「墨翟及びその学派のロジック」、第四編「進化とロジック」からなることを考えると、『墨子』とその論理への注目が突出していることがわかる。『中国哲学史大綱 上』となると、「第一篇 イントロダクション」、「第二篇 中国哲学発生の時代」、「第三篇 老子」、「第四篇 孔子」、「第五篇 孔子門の弟子」、「第六篇 墨子」、「第七篇

---

4 桑木自身は挙げていないが、京都に留学していた王国維もまた桑木の影響を受けている。楊冰「王国維の哲学思想の出発点「正名説」における桑木嚴翼の「哲学概論」(1900)の影響：王国維の『哲学弁惑』(1903)を中心に」、「人文学論集」32、大阪府立大学人文学会、2014-03、楊冰「王国維の哲学美学思想における日本の明治期の哲学心理学思想の影響：桑木嚴翼の哲学用語、「正名篇」(荀子)解釈と元良勇次郎の「心物相関論」を中心に」、「人文学論集」33、大阪府立大学人文学会、2015-03を参照のこと。

楊朱]、「第八篇 別墨」、「第九篇 莊子」、「第十篇 荀子以前の儒家」、「第十一篇 荀子」、「第十二篇 古代哲学の終わり」となっている。ここでも墨子、楊朱、荀子が突出して扱われているのがわかる。

とはいえ、『先秦名学史』にせよ、『中国哲学史大綱 上』にせよ、本文中に日本の学者が出てくることはほとんどない<sup>5</sup>。オーギュスト・コントやジョン・スチュアート・ミル、そしてインドの因明が言及されるのだが、これが日本からの影響かどうかはわからない。それでも近代の中国哲学史が胡適によってロジックから始まっていることは、実に興味深い。

以上からわかることは何か。坂出祥伸「明治哲学における中国古代論理学の理解—桑木巖翼を中心として」(坂出祥伸『東西シノロジー事情』、東方書店、1994年)によると、桑木巖翼以前には、中国古代論理学を積極的に評価し、それを研究しようとするものはいなかった<sup>6</sup>。ところが、「明治三〇年前後の論理学の盛行と、その認識論的傾斜」(『東西シノロジー事情』、96頁)があったために、西洋哲学出身者の側で論理学への関心が高まったという。その中で、『荀子』の論理学に注目した蟹江義丸を高く評価している(同、99頁)。そして、桑木こそが中国論理学を開いた人だと考えたのである。それは桑木の「論理学一般に関する理解と並行している」(同、102頁)として、その『哲学概論』(1900年)について触れていくのである(同、100-102頁)。そして、桑木の影響にも触れた上で<sup>7</sup>、結論としてこう述べる。

桑木の荀子・墨子に対する論理学的評価は、以上のように「支那哲学」研究の中でしだいに一般的傾向となると共に、論理学的研究はいつそう深められていった。しかし、桑木の見解を無視ないし軽視する立場がな

5 英語版の *The Development of the Logical Method in Ancient China* では鈴木大拙の *A Brief History of Early Chinese Philosophy* (1914) が(季羨林主編『胡適全集』第35巻、安徽教育出版社、2003年、520-521頁)、中国語版の『先秦名学史』では「孔子学説及其対立派」(1916年)を著したH. 海托利(Hattoi)が言及されている(『胡適全集』第5巻、133頁)ぐらいである。

6 坂出は、その例として、鈴木唯一、西周、藤田豊八、萩原裕、服部宇之吉、遠藤隆吉、松本文三郎に言及している(『東西シノロジー事情』、95-99頁)。

7 坂出は、桑木が影響を与えた例として、高瀬武次郎、西脇玉峯、牧野謙次郎、小柳司気太、服部宇之吉、千原円一などを分析している(同、111-116頁)。

かったわけではないし、また、桑木の中国論理学に対する強い問題意識——非組織的論理から組織的論理へという構想も、個別的研究の深化と共に、しだいに忘れられていったのである。

(同、116頁)

桑木の試みは忘却されていったというのである。

なるほど、中国哲学に対してその非論理性をあげつらうようなオリエンタリズムに対して、桑木が論理学的研究によって中国哲学を読み直そうとした試みは、ある程度の批判的な意義があったであろう。しかし、そのギリシア哲学との比較はやはり19世紀的な東洋学を出るものではなかった。それこそが、桑木の試みが忘れられていく要因であったのではないだろうか。さらに加えるならば、桑木が作り上げた西洋哲学理解の枠組みもまた問い直されていったのではないだろうか。

それでも、桑木がロジックとしての論理学を古代中国の哲学に求めていること、それが同時代の中国の学者と問題意識を共有していたこと、また日本の中国哲学研究とも接続していたことはあらためて指摘しておきたい。

#### 4. 戦後から1970年代の東京学派

東京学派の戦後における主要な問題は、いかにして京都学派的なるものを乗り越えるかであった。その象徴的な哲学者の一人が大森荘蔵(1921-1997)である。大森は戦前に東京帝国大学の物理学科を出た後、戦後になってあらためて哲学科に入学し1949年に卒業している。その後、米国に留学し、ウィトゲンシュタインや分析哲学を学んだ。

京都学派が主客二元論を乗り越えようとして、「場」のようなより深い深さを追究したのに対して、大森はそのような哲学的な構えを徹底的に退け、哲学に日常的な経験を取り戻そうとした。例えば、このような言い方をしている。

人の真実はどこか奥深くかくされているのではない。かくそうにもかくし場所がないのである。その真実の断片は否応なく表面にむきだしにさらされている。そしてそれらを集めて取りまとめれば百面相の真実ができあがるのである。人の真実は水深ゼロメートルにある。

(「真実の百面相」、『大森荘蔵セレクション』、31頁)

では、具体的にはどのように主客二元論を乗り越えようとしたのか。それは、「立ち現われ一元論」と呼ばれる思索を通じてであった。

## 5. 立ち現われ一元論

「ことだま論」(1973年)にはこのようにあった。

本物の賀茂川は二つの仕方であたしにじかに「立ち現れる」。「表象」なるものを「通して」ではなく、じかにである。一つの立ち現われ方は、知覚的に立ち現われる仕方である。賀茂がその立ち現れ方をするのはわたしが賀茂のほとりに居り、肉眼で眺め、あるいは手を入れてその水に触れる場合である。それに対して今一つの立ち現われ方は、今のようにわたしが遠く離れて賀茂を「思う」ときの立ち現われ方で、その場合は見たり触れたりできない、つまり知覚できない。知覚的立ち現われに対して、この思いの立ち現われの根本的性格は今述べたように、知覚できない、知覚していない、という所にある。(246頁)

ここで大森は二元論を徹底的に退けている。つまり、「対象」として本物の賀茂川があり、それを「思う」わたしは賀茂川の「表象」を認知しているにすぎないという二元論である。大森は「思う」時にも、賀茂川は「じかに」立ち現われているとする。それは、まさに今立ち現れて、存在しているのだ。「表象」のような「仲介者」は不要なのだ。

大森の思索はここで、二元論自体を一元論に持っていくようになる。それ

は「対象」の知覚それ自体がすでに「表象」にすぎないのではないか、というものだ。

ここに至って二元論は奇妙な図柄を呈示することになる。すなわち、知覚も思いもすべてこれ「表象」となり、「対象」はそのすべてを蔽う「表象」の幕の向う側に押しやられる。そこで不可知論や懐疑論におち入るまいとすれば、「対象」を何らかの仕方で「表象」から再構成せざるをえなくなる。するとその結果、「対象」と「表象」の、本物対写しという当初の関係が変質を受けざるをえなくなる。こうして、二元論の構図はみずから変態して焦点のぼけた構図になるのである。(247頁)

「対象」も「表象」から再構成されるのであれば、これは一種の一元論になってしまう。ただし、大森の「立ち現われ一元論」と異なるのは、二元論は「表象」という仲介者を抜きには成立しないのに対して、「立ち現われ一元論」では「対象」は「じかに」立ち現われるという点である。

この大森の「立ち現われ一元論」にとって難所となりそうなのが、同一性と時間性そして他我認識である。

## 6. 同一性

まず同一性であるが、知覚であれ「思い」であれ、その都度ある「対象」が「じかに」立ち現われるのだとすれば、その「対象」を同一だとする同一性を措定せざるをえないのではないか。もし措定するとすれば、何らかの「実体」を考えることになり、一元論が崩れるのではないかと、いうものだ。

それに対して大森は、「同一性」に代えて「同一体制」という概念を提示してこう述べている。

「もの」が時間を通して持続し同一であるのは、その刻々の状態でのその「もの」、その刻々の「現われ」が「同一体制の下」にあるものとし

て現われる、それ以上でも以下でもない。その刻々の状態や現われが絶えず変化しても不変にとどまってもかまわない。しかし、刻々の状態での「もの」や刻々の「現われ」の他に、何か「同一不変」なものがなければ「同一体制」は不可能だと考えるのは全くの誤りであると思う。その考えこそ、「同一不変」の「意味」、「同一不変」の「対象」、の想定に誘うのである。(269頁)

この「同一体制」にはさまざまな種類があり、きついもの、ゆるいもの、ためらい迷うもの、物質的、現象的、感覚的とあるが(270頁)、大森はそれらが「どれが根本的で他は派生的であるなどということとはできない」(270頁)と述べる。ところが、「ことだま論」の最後の方で、「長続きのする」物の同一体制が「実在」の幹線であると大森は述べる(291頁)。この箇所を取り上げて、黒田亘がつとに次のように批判していた。

この指摘は、それまで大森氏の議論の貴重になっていた平等思想と、うまく折合うであろうか。物の同一体制こそ基礎的で、他の同一体制はこのネット・ワークに接続されてはじめて実在性を分与される、という認識は「立ち現われ」の一元論を根抵から揺がすことにならないであろうか。それとも氏の本当の意図〔原文ママ〕は、この一元論を追いつめて自爆させることにあったのであろうか。

(黒田亘「かくされた二元論」、『科学基礎論研究』vol.11 no.4、  
1974年2月、152-153頁)

大森は「同一体制」を慣習的に組織されたものだと考えていたのだが、その慣習のなかに実在に関して軽重が区別されて入りこんでいるとすれば、一元論が揺らいでしまうのではないか。黒田はそれ以外にも、「同一体制」には「共同主観的な事態」が欠落していること、また大森の言う「同一体制」は「志向的同一体制」であって、もうひとつの「事象的同一体制」を見過ぎてい

ることを指摘している（同上）。

## 7. 時間性

もうひとつの難所にみえるところは時間性である。過去や未来が「じかに」「立ち現われる」というのはいかなる事態であるのか。「時は流れず」(1996年)において、大森は驚くべき区別を行う。すなわち、過去と未来の系列と現在の系列を截然と区別することによって、この問いに答えようとするのである。「現在は過去・未来とは本質的に異質である」(436頁)。というのも、過去と未来は時間順序を静態的に示す軸であって、それに対して現在は「生命に溢れる現在ただいまの経験」であって、そこには「知覚内運動と身体運動の二種類の運動に満ちあふれている」(435頁)のだ。

そうすると、過去を想起するというのは、「過去として想起される現在経験」ということになる。大森はこう述べる。

ある現在経験が過去形の言語命題として経験される、それが想起経験なのである。その過去形の言語命題は現在経験の再生や再現といった二番煎じではないのだから、私にとっては初体験であるはずである。想起において人は過去を過去形の命題として初めて経験するのである。例えば夢の想起とは、前夜ベッドのなかで見た夢を再び見ることという常識に逆らって、朝目覚めてからある過去形の物語を生まれて初めて経験することだと考えねばならない。(431頁)

しかし、過去は「言語命題」もしくは「物語」に還元され尽くすものではなさそうである。想起しえない過去を考えてみればどうだろうか。「言語命題」もしくは「物語」を介して、過去が現在の経験に変換されるとすると、大森の言説においては現在がかなり肥大化したものにならざるをえない。

## 8. 他我認識

このことは、大森にとっての他我認識にも同様の構造を予感させるものだ。野家啓一は「他我認識の問題は、大森にとって喉に突き刺さった棘のようなアポリアであった」(飯田隆・丹治信春・野家啓一・野矢茂樹編『大森荘蔵セレクション』、平凡社、2011年、360頁)と述べている。それはどのようなアポリアであり、それをどう乗り越えようとしたのか。

「ホーリズムと他我問題」(1988年)を見ると、全盲の子どもが他の子どもは「目が見える」という事態を了解することを例に挙げて、そのことを体験的に理解しているのではなく、「体験的に了解可能な諸命題をベースにし、それらと当の命題との意味連関を了解することから、やがて「目が見える」という命題の意味を文脈的に了解するに至る」(398頁)と述べる。つまり、他我というコギトが経験することを、自我というコギトがそのまま体験的に想像したり理解はできないにしても、意味連関を通して理解することができる、というのである(403頁)。この意味連関に「物語」が大きく関与するであろうことは当然であろう。

大森は「物語」を通して、過去や未来そして他我への接続をなんとしても試みたということができただろう。その点で、大森の哲学は独我論の閉域を破ろうとしたものでもあった。ただし、それがいかなるタイプの独我論であるのかについては議論が分かれてはいるが、それが「生命に溢れる現在ただいまの経験」に基づくものであることは揺らぐことはない。

## 9. 廣松渉——共同主観

廣松渉(1933-1994年)は『世界の共同主観的存在構造』(1972年)を「実質上の主著」(『廣松渉著作集』第1巻、6頁)とも考えていた。そこにおいて、廣松もまた主客二元論とそれに基づく認識論を突破しようとしていたのである。ただし、大森と異なり、廣松が向かったのは、「共同主観」の方向であった。

廣松が挙げた具体例を参照しておこう。それは私と友人が田舎道を散歩し



ていて、落ちている縄を友人が蛇と錯覚して、その錯覚に気づいた私に友人が気づいてテレクサそうにしたという場面である。(187-188頁)

ここには「彼〔友人〕が私が彼の錯覚を察知したことに気付いている」(190頁)という入子状の構造があるが、廣松はそこから、超越論的な私を飛び越えて、共同主観的な構造に向かおうとする。共同主観的な構造を有した存在者を廣松は「ヒト」と呼び、その「ヒト」を超越論的な私の手前に設定したのである。

それによって、他我問題もしくは他者意識に関する問題は次のように整理されることになる。

われわれは、ここで、前節から持越したかの厄介な“難問”をとりあえず前段だけ解消すべく、次のように云っておくことができる。——前節では、他者意識に関する一切を「私の思い込みにすぎない」と論壇する論者たちを慮って、「たとえそれが私の思い込みにすぎないとしても、私の意識においては、私は当事他者と相互主体的に出会うのであり、主体としての他者と協働する」云々と述べるにとどめておいた。だが、いまや本項での立言を踏んでいえば、謂うところの「思い込む私」はかの“ヒトとしての私”とでもいうべき相で変樣的に自己形成をとげた過程的所産なのであり、「私の思い込み」という「私の意識」の現実態は、よしんば思い込みの埒内においてにもせよ、実はすでに、“他者”たちとの“出会い”と“協働”の関与によって規定されているのである。(195-196頁)

つまり、廣松は「ヒトとしての私」が形成される過程に共同主観がすでに入りこんでいることを指摘することで、主客二元論と他我問題を乗り越えようとしたのである。その際に、マルクス主義の知見が参照されており、この共同主観は単に抽象的に設定されるものではなく、「当該能知が捲き込まれる協働の歴史的・社会的な現実態とその広袤において規定される」(195頁)と強調している。

そうであれば、廣松が日本の具体的な「歴史的・社会的な現実態とその広袤」に目を向けるのは自然なことである。それが最も発揮されたのが「近代の超克」をめぐる戦前の議論に対してであった。廣松は『〈近代の超克〉論——昭和思想史への一断思』（1980年）を書き、1942年に『文学界』の特集として行われた〈近代の超克〉シンポジウムをわざわざ取り上げる。廣松はこの負の遺産に哲学的に対峙しようとしたのである。

## 10. 近代の超克

廣松自身、「近代知の地平の超克」（『〈近代の超克〉論——昭和思想史への一断思』、『廣松渉著作集』第14巻、9頁）を唱えている以上、1942年の〈近代の超克〉論の轍を踏むわけにはいかない。とりわけ、京都学派の哲学的遺産については対決をしなければならないと考えたのである。西田幾多郎、西谷啓治、高坂正顕、高山岩男、三木清などを取り上げながら、その核心には西田の思想があると述べる。

昭和十年代における三木清をも含めて、西田門下の哲学者たちが説いた“近代の超克”論、さかのぼってはそれを支えた彼らの歴史哲学や社会・国家観の大宗は、まさしく御大西田幾多郎その人の思想の裡に既在していたのである。（158頁）

それは、すなわち、「西洋哲学を突き抜けた」という自負（157頁）にほかならない。それが結果として、国体原理の肯定につながっていく。廣松はこう述べる。

先に引用した西欧近代流の「個人主義と全体主義」「リベラリズムとファシズム」これらは双方とも「過去のもの」であるという発言、これら双方を超える国体原理云々という思想は、西田本人においては「西洋哲学を突き抜けた」ところに定位されていたものと理解しなければな

るまい。(157頁)

そうすると、〈近代の超克〉を真に乗り越えるためには、その負の遺産の正体を正視しなければならない。廣松の見るところ、西田哲学は「早い時期から“主客分離”以前の相に定位するものであったし、その意味で、古典的な近代哲学の構図からは脱却する姿勢になっていたと言うことが許される」(181頁)が、しかし、「西田的無の原理」(182頁)をあまりにも早く立てすぎたために、「西洋的有の原理なるものの歴史的・社会的性格の分析を欠」(182頁)いてしまい、何を超克すべきかを見定めることができなかったのである。それに加えて、京都学派の哲学は哲学的人間学を対置していたのだが、それは決して近代を超克するものではなく、「典型的な近代イデオロギーの一形態」(187頁)にすぎなかったのである。

そもそも哲学的人間学は所詮人間主義の埒に根差すものであり、それは俗に言う“人間中心主義の時代”たる近代の地平に照応するところの、典型的な近代哲学、典型的な近代イデオロギーの一形態であると言わざるを得ない。(187頁)

結論として、廣松は、〈近代の超克〉論を、「誰しもそれが近代知の地平をシステムティックに踰越する所以のものであったとは認め難いであろう」(187頁)と結んでいる。

そうであるならば、西田や京都学派が行った以上に徹底して、主客二元論に代表される二元主義を乗り越えなければならない。「京都学派に対するアンビヴァレンツ」(小林敏明『廣松渉——近代の超克』、講談社学術文庫、2015年、161頁)があるからこそ、それ以上に徹底しなければならなかったのだ。そして、それこそが廣松の核心的課題であったのである。

## 11. 事的世界観

すでに「共同主観」については見てきた。その後廣松は、そのもう一つの名著である『存在と意味』(1983年)に精力を集中させていた。ここで展開していたのは、「物的世界像」から「事的世界観」への転換であった。前者は「実体主義的世界観と相即する」(『存在と意味』、『廣松渉著作集』第15巻、xii頁)もので、「まずは独立自存する存在体(実体)が在って、それら実体が諸々の性質を具備し、相互に関係し合うものと了解されている」(xii頁)に対して、後者は「一種の関係主義的存在観」(xii頁)であって、「実体が自存して第二次的に関係し合うのではなく、関係規定態こそが第一次的存在であると了解される」(xiii頁)ものだ。もちろん廣松は、戦前の関係主義の陥穽を承知しているので、すぐに、「事的世界観が単なる関係主義ではなく実は「実体主義vs関係主義」の旧来的対立地平を超えるものである」(xiv頁)と述べていることには注意をしておきたい。

この本では、「物的世界像」がどのように構成されていくのかが縷々論じられていく。一挙に「東洋的無」に入って議論を終わらせるのではなく、この現実の機制がどうなっているのかを「事的世界観」から明らかにしていかなければならないと考えたのである。もともとは第1巻「認識的世界の存在構造」、第2巻「実践的世界の存在構造」、第3巻「文化的世界の存在構造」という3部作として予定されていたものだが、第2巻は途中までで、第3巻は未完のままであった。それでも廣松が、認識論を徹底した上で、世界の歴史的・社会的性格の分析を行わなければならないと考えていたことは、題名からも推察できる。「近代の超克」を自らの哲学の徹底として遂行しようとしたのである。

## 12. 「東亜」の新体制

その廣松が逝去直前の1994年3月16日に朝日新聞に発表し、話題になったのが「東北アジアが歴史の主役に——日中を軸に「東亜」の新体制を」という論文であった。

単純にアジアの時代だと言うのではない。全世界が一体化している。しかし、歴史には主役もいれば脇役もいる。将来はいざ知らず、近い未来には、東北アジアが主役をつとめざるをえないのではないか。

アメリカが、ドルのタレ流しと裏腹に世界のアブソーバー（需要吸収者）としての役を演じる時代は去りつつある。日本経済は軸足をアジアにかけざるをえない。

東亜共栄圏の思想はかつては右翼の専売特許であった。日本の帝国主義はそのままにして、欧米との対立のみが強調された。だが、今では歴史の舞台が大きく回転している。

日中を軸とした東亜の新体制を！それを前梯にした世界の新秩序を！これが今では、日本資本主義そのものの抜本的な問い直しを含むかたちで、反体制左翼のスローガンになってもよい時期であろう。（廣松渉「東北アジアが歴史の主役に——日中を軸に「東亜」の新体制を」、『廣松渉著作集』第14巻、499頁）

ここでも廣松は、「東亜共栄圏の思想」を「日本資本主義そのものの抜本的な問い直しを含むかたちで、反体制左翼のスローガン」とする必要を述べている<sup>8</sup>。

この廣松の主張は、「センセーションを呼び、誤解、反発、戸惑いを招いた」（同、527頁）。しかし、事柄の真相は、おそらく今村仁司が次のように指摘するものであったのであろう。

「近代の超克」論を右翼から取り戻すべく廣松が『〈近代の超克〉

---

8 この原稿の第一稿には、次のように記されている。

日中を軸とした東亜の新体制を！それを前梯にした世界の新秩序を！これはかつて日本帝国主義をそのままにして右翼思想家の唱えたスローガンであるが、今では、日本資本主義そのものの抜本的な問い直しを含むかたちで、これが左翼のスローガンになってよい時期だと思う。

（小林昌人「解題」、『廣松渉著作集』第14巻、527-528頁）

ここに明らかなように、廣松は「東亜共栄圏の思想」を換骨奪胎して「東亜の新体制」を構想しようとしていた。

論』を書いたように、東亜共栄圏の着想も右翼から左翼に取り戻すべきだと本気で確信していたところが、まさに壮士廣松にふさわしい態度である。バクトルを変えただけで、中味は同じではないかと批判するむきもあろう。しかしかつてマルクスがフランスのブルジョワ歴史学者たちから「階級闘争」の着想を左翼的に奪い取った故知に学んで、廣松が東アジアの連帯のために「共栄圏」構想を逆手にとって論じても少しも不思議ではない。廣松がこの文章を書いて「右旋回」したという印象をもつひとが意外に多いのだが、それは誤解と言うべきである。

(今村仁司「解説」、『廣松渉著作集』第14巻、511頁)

では、廣松の言う「東亜の新体制」が「東亜共栄圏」の「バクトルを変えただけ」ではないゆえんは何であるのだろうか。その鍵は二つあると思われる。一つは、「日本資本主義そのものの抜本的な問い直し」であり、もう一つはこの「東亜の新体制」が「新しい世界観や価値観」に基づくことである。廣松は、「新しい世界観や価値観は結局のところアジアから生まれ、それが世界を席卷することになるだろう」、「それはヨーロッパの、否、大乘仏教の一部など極く少数の例外を除いて、これまで主流であった「実体主義」に代わって「関係主義」が基調になることである」と述べている（廣松渉「東北アジアが歴史の主演に——日中を軸に「東亜」の新体制を」、『廣松渉著作集』第14巻、498頁）。

廣松はその最晩年まで、自らの哲学に徹していたのである。

## おわりに

以上、桑木厳翼、大森荘蔵、廣松渉とみてきたが、それぞれの問題系において、当時の世界的な哲学の状況と連動しながら、京都学派とは異なる哲学的な議論をしていたことがわかる。桑木の「新カント派」やプラグマティズムの理解が、その国際的な目配りから生じていたこと、大森もまた米国留学を糧にして、その立ち現れ一元論を洗練していったこと、廣松は常にマルクス主義の国際的な展開に対して大きな視野を持っていたことがわかる。

東京学派の哲学における最大の特徴は、その世界的な同時性にあるということができよう。

## 第8章 質疑応答

**園田：**大森荘蔵も廣松渉も、京都学派を通じて、日本の理想に一生懸命「立ち向かった」。一方で社会学の人間は完全に「忘却と看過をし」、節操なく思潮と方法を外部から貪欲に吸収し続ける。どうも、社会学者と哲学者とでは、過去への向き合い方が違うようにも思えます。

ここからが質問なのですが、大森と廣松以外の哲学者は、思潮に関心のある社会学者と同じような節操のなさを示していたのでしょうか。

**中島：**そうした節操のない思想家はもちろん、山のようにいました（笑）。フランス現代思想が流行ればそれに飛び付きますし、日本の過去のことなんて気にもしないようなこともしばしばありました。

京都学派が日本の哲学にもたらした影響は、正の面でも負の面でも極めて大きかったと思います。京都学派の哲学的な水準は決して低いものではありませんでした。当時の世界の中でも大変ユニークな位置を占めていたと思います。しかし、あれだけ戦争にコミットしてしまったことが、ずっと影のように取り憑いているのです。京都学派のなかで、それとは異なる批判的なスタンスを取りえたのは九鬼周造ぐらいではないのでしょうか。

ひとたび哲学研究をし始めてそこで立ち止まってみると、そういった伝統が黒々と横たわっている。それにけりを付けないと、哲学的な問題を解くこともできないジレンマに陥るわけです。

だから、非常に良質な東京学派の哲学者たち、例えば、今日の発表では触れられませんが、坂部恵先生はこの問題をもものすごくよくお考えになっていました。坂部先生は、和辻哲郎をどうやって再評価するのか、和辻の限界をどのようにすり抜けて、新たに理論を組み立てていったらいいのかを意識的に考えていらしかったと思うのです。

でも残念ながら、坂部恵はそういうふうには読まれていない。それ以前の文脈から切り離して坂部さんを読みますから、「そうそう、日本語で哲学した



人ね」というような軽いイメージで理解されることがあります。でも、実はそうではない。坂部さんは東京大学文学部の哲学でずっとカントを読んでいたのです。ということは、桑木以来の新カント派の流れにどうやって落とし前をつけていくのか、あるいは日本近代の哲学にどう落とし前をつけるかを意識せざるをえなかったと思うのです。

**園田：**さきほど慶應義塾大学の話をしましたけれども、駒場の川島真さんと「日本の中国研究はどのように仮説や方法を作ってきたか」という研究会をしているのですが、そこでは慶應の人たちは自分たちの系譜をうまく描けなかった。

でも、坂部さんしかり、東大の人たちは系譜をどこか重たいものだと感じつつも、格闘している感じがします。慶應が悪いというわけではないのですが、「われわれは、ああいう系譜から……」「わたしはこの流れに対してこのように……」というようなことを慶應の中国研究者に言っても、あまり伝わらない。彼らにとっては、すべての始まりに石川忠雄がいて、「いや、その前にも研究者はいたでしょう」と問うても、「???」という反応で、その先に話が進んでいかない。

これに対して、あまり表面に見えないものの、なんとか落とし前をつけようとしていたことこそ、東京学派の特徴だったと言えるのかもしれない。

**中島：**そうだと思います。廣松と大森は明示的に書いていますけれども、そこまで明らかではない形で、伝統に対する「父親殺し」をしている研究者はたくさんいます。慶應のことはよくわかりませんが、よくよくベールを剥いでみればそういうケースもあるんじゃないでしょうか。ただ、慶應は井筒俊彦をうまく組み込めなかった歴史がありますから、系譜化が苦手なのかもしれないですね。——小野塚先生、どうぞ。

**小野塚：**今日お話を伺って、中島さんがなぜ東京学派を研究しようと思った

のかがようやく分かりました。要するに、京都学派の存在が決定的に大きかったと考えるわけですね。

僕は駒場に入って最初の哲学の授業の先生が大森荘蔵先生で、がっかりしました（笑）。僕は三木清を読んでいたので、それと比べると薄っぺらく感じてしまったんです。

しかも「表象を抜きに」なんて言われても、歴史研究は史料を媒介にしなかったら過去を直につかめません。だから歴史研究をする場合にはどうしても媒介が必要です。大森先生の話は、歴史研究では全然役に立たないわけです。

**中島**：たしかに無理ですね。

**小野塚**：一方で、経済学のことを考えてみると、東大の経済学はフェノロサ以来、古典派経済学の直輸入で始まった。ところが1890年代になって、ドイツ歴史学、ドイツ社会政策学、それからドイツ講壇社会主義の極めて思弁的で主意主義的な学問にあっという間に乗っ取られます。

1919年に経済学部ができたときは、経済学部の教員21人のうち19人が桑木巖翼のようなスタイルの学問に飲み込まれていた。その延長上にマルクス経済学や行動経済学が現れる。実を言うと東京大学経済学部は、京都学派の役割も果たしたわけです。歴史学でも、講座派を生み出すけれど平泉澄も生み出しているわけで、東京大学は両方の役割を果たしてしまっている。

だから戦後、京都学派と戦うというときに、東京大学で経済学や歴史学をやっていた人たちは、東京大学のかつての経済学者や歴史学者の誰を乗り越えるか、誰を抹殺するかを考えざるを得ない。経済学部は、まさに内ゲバの歴史でした。それがついに終わって、いわゆる主流派経済学に一元化されつつある。逆に園田さんが言及された慶應義塾大学の経済学部は、マルクス経済学もあれば非主流派の財政学もあり、多様性を維持することで生き残っている。

だから東京大学の学問の在り方というのは、出発点は桑木厳翼であることは非常によく分かったんだけど。その後が、戦後の在り方というのが違うのかな。中島さんがなぜ東京学派にこだわるのか僕にはなかなかわからなかった最大の理由は、東京大学の歴史の中に京都学派的なものが存在していたからかもしれません。

**中島：**哲学上の京都学派も東京大学が生み出したものですから、ある意味で双子みたいなもので、つまり双子の愛憎劇を見ることになります。経済学なら東大の中で完結してしまうから、たしかに内ゲバですね。それはそれで、悲惨な歴史が容易に想像できますね。

**内田：**この「東京学派」科研を貫く軸の一つとして、内ゲバであると同時に、「国際的な知的コミュニティへの帰属意識」があると思います。この言葉は先ほどの園田先生の質問に出てきた言葉ですが。

松方先生の発表には、日本の歴史学には国際的な知的コミュニティへの帰属意識がない、というお話もありましたが、それでは1970年代の大森荘蔵や廣松渉には、国際的な知的コミュニティに帰属している意識はどれくらいあったのでしょうか。

**中島：**どうでしょう。廣松さんは自分がマルキストだという認識で一貫しています。国際的なマルクス主義運動に身を投じていて、その運動の一環としてたまたま東大の先生をやっているという自己認識だったと思います。

ただ、実際に国際的に活躍したかという、していないと思います。大森さんは、先ほどの私の発表にあるように、アメリカの留学が大きいと思います。アメリカの分析哲学とかウィトゲンシュタインの流れを日本に入れてきて、それとの対話をずっとなさり続けたと思います。ただ、お弟子さんたちを見ていると、海外に打って出るという感じではない。

それに比べると、桑木厳翼のほうがはるかに国際派です。彼は、World

Congress of Philosophy（世界哲学会議）にしょっちゅう参加して、そのリポートも書いているんです。そこが京都学派とはだいぶ違います。京都学派は、九鬼周造を除けば、内に内にこもりますから。やはり、国際的な文脈から切り離されると、思考は先鋭化するんだけど、危険になりますよね。

**内田**：まさに内ゲバ…。

**中島**：だから、内に向かうのではなく国際的な文脈にきちんと開かれていくことが必要で、どれだけ国際的に開かれているかが、東京学派の健全さを測るテストにもなるんじゃないでしょうか。

**園田**：でも、そんなに簡単ではないのでは。京都学派がそれだけ海外でもてはやされているのは、まさに「内に内に」向かっていったからでしょう。外の人たちに「何か自分たちと違うぞ」という関心を持たれたがゆえの注目ではないでしょうか。

例えば、海外の研究者は中国の社会学者と言えば費孝通を想起し、費について研究したがる。というのも、費はLSEで人類学を学び、外の世界を知りながらも、「中国にはユニークなものがある」という特殊主義的スタンスを見せるからです。中国の社会学者で同時代を生きた人物に孫本文がいるのですが、誰も彼の研究をしようとはしない。孫は、費のような特殊主義的スタンスを見せないため、外部からすれば「自分たちに似た」研究者の一人にしは見られないからです。

**中島**：桑木厳翼はそれにあたりますね。でも、九鬼周造はそこから抜けている感じがします。彼の国際性、それから当時の哲学的な問題系に対する洞察の広さと深さ、そしてオリジナリティー。特に「偶然性」という概念をあれだけ洗練した存在は他にいません。

西田も九鬼も世界から関心を寄せられていますが、私は、この2人は明ら

かに異質な存在だと感じます。九鬼は、たとえ同時代の対話相手であっても対話できる存在。西田はある種、宗教的なグルみたいな存在として消費されているように思います。

一口に京都学派といっても、あるいは桑木を入れた東京学派を含めても、国際性においては違いがあり、消費されない国際性というものもあるんじゃないか。鍾さんはいかがですか。

**鍾**：お話を伺っていて、哲学って歴史として見える気がすると思います。つまり哲学というものの中に一つの基準があって、思想、哲学的な考えの深さ。どんな基準で東京学派をみるか。

あるいは、フーコーみたいな考え方で、言説の一部としての歴史的な役割を重視する見方もありますよね。

それで、例えば国際性とか当時の問題を見るとか、そういうことをふまえて哲学の概念をどう定義するかという問題もあるんじゃないかと感じていますが、どうですか。

**中島**：哲学をどう定義するかというのは、絶えず付きまとう問題です。大森さんの新しい哲学の定義は若き日の小野塚先生を、退屈の極み、失望の極みに追いやるほどのものだったわけですが（笑）、でもそれは、深さを探究するタイプの哲学から日常経験を重視する哲学へ、という戦略の大きな転換だった。どの哲学にも必ず、このような再定義の運動が付きまとうものだと私は思います。だから、それを抜きに哲学の系譜学をフーコー的にきれいに書いたところであまり意味を持たないような気がしています。

**松方**：素朴過ぎる質問で申し訳ないんですが、京都学派がいまの国際的なマーケットでどのように注目されているのか教えていただけませんか。

**中島**：京大に日本哲学史講座ができたのは藤田正勝先生の力が大きいと思い

ます。京都学派は戦後に鳴りを潜めていましたけれども、しばらく経って「もうほとぼりも冷めたんじゃないか」ということで再興されたのです。西田の戦争責任の問題もないわけではないが、西田哲学の全体から見れば微々たるものである、という評価です。

そしていま、海外の研究者が京都学派に対して関心を強く持つようになってきている。日本の研究者よりも、いま海外で京都学派を研究している人数のほうが圧倒的に多いのです。英語圏だけでなく、さまざまな言語圏で京都学派は哲学的なリソースになってしまったと言っていいと思います。

これには戦後のアメリカの日本政策にも深く関わっています。「ソフトな日本」をどうやって演出するかを考えるなら、哲学は一つの候補になる。もちろん京都学派が戦争に対してどういう態度を取ったかはわかっていたので、すぐには使えませんでしたけれども。

しかし「ソフトな日本」を仕上げるためには、近代哲学を何らかの形でピースとして組み込まないといけない。そのとき、東京学派の桑木厳翼では駄目で、京都学派だった、ということだと思います。特に西田たちの宗教的な側面は、いまでも非常に刺激的だと思いますね。

**松方:**先ほども話題になっていた、東京学派の桑木は国際的なコミュニティーに開かれているんだけれども、逆に売りがなくなってしまう、という話ですね。

**中島:**そうです。桑木は極めて優秀な優等生だから、独自性があるようではないんです。当時の哲学の議論を引き受けて、それを日本で展開していく。「都合のいい人」ですよ。

**松方:**「都合のいい人」というのは？

**中島:**間違ったことは言っていないけれども、自分が原理的に考えて突破す

ることはできない人、ということです。同じく国際的だった九鬼周造は原理的なところから考えることができたので、そういう罠に陥らなかったのだと思います。

**松方**：国際的な文脈があっても、売りがある人となくなってしまう人がいる、ということですね。

**中島**：その通りです。ご質問をありがとうございました。

# 9

## 総合討論

中島：今日は本当にありがとうございました。先生方の発表によって見えてきたコンステラツィオン（Konstellation、星座配置）をあらためて語り直してみたいと思います。まずは発表順に感想を言っていただいて、そこから話を広げましょうか。では、小野塚先生から。

小野塚：われわれが過去を振り返って今後を考えようとするならば、大切なことの1つは国際性あるいはグローバル性。もう1つは、中島さんがおっしゃった学問の深さ。それからもう1つは、他分野や異なるバックグラウンドを持った人に対してどれほど開かれた議論であるか。幾つか求める方向があって、それらを同時に満たす新しい東京学派——スコラ・ディ・トーキョー・ノヴァをつくることになるのだろうと。

それを考えるとき、僕は第一次世界大戦前の法科大学法学科の実定法研究の方はよく分からないけれど、法科大学のなかでもローレンツ・フォン・シュタインらの社会主義・共産主義研究の影響を受けた憲法学や、政治学科、経済学科の雰囲気は、国際的であり、開かれている状態を一時的には実現していたような気がします。高野岩三郎とか金井延とか、戸水寛人とか小野塚喜平次とか、いまとなっては忘れ去られてしまった人たちですね。弟子を育てたりはしているでしょうが、いまの学問に影響を及ぼしているかというところちょっと怪しいです。ですから、国際性、深さ、開かれた性格はあくまで一時的にしか実現していないと思うけれども、そういう時代が東京大学にもあったことは覚えていてもいいのではないかと思います。

第一次大戦後の東京大学は、諸学の基礎もほぼ固まって、ある意味で世界



に同期化はするのだけれども、その後は、日本の内向き指向に加担せざるをえなかったと思います。第二次大戦後はアメリカに支配され従属する中で、どうやって日本の官僚と技術者を生み出し続けるか、原子力政策を進めるかという方向で生きていかざるをえなかったわけです。

東京大学が第一次大戦前に持っていたある種の良さはその後100年以上たって回復できていないけれども、いまからそれを回復することを、多分野で——いまここにいるのは人文社会科学系の人だけかもしれないけれども本来なら自然科学系の人も含めて——意図的に考えないと、現在の日本の文教政策や科学技術にかけるお金の水準、博士課程の進学者数を考えると、東京大学を含めて日本の学術全体の地盤沈下は押しとどめようもなく進んでいくだろうと思います。

それに何とか歯止めをかけるためにも、何か志の高いことを考えてみたい、というのが私の感想です。

**中島：**ありがとうございます。大木先生、いかがでしょうか。

**大木：**私の発表の際、申し上げるのもどうかと思って言わなかったことがあるんですが、実は鹽谷温さんも戦争協力的な側面があって、戦後はあまり表に出ませんでした。ページにはかからなかったのですが。鹽谷先生が昭和14年に東大を辞め、その後任となった倉石武四郎先生は、「考証学左派」という言葉がありますけれども）バリバリの考証学者なのですが、中国語教育に熱心だったこともあって、現代中国に対して親近感を抱いていた。そういうところが僕たちの先生たちの世代——戦後に学生だった人たちに大変慕われました。おそらくそれがいまの中文〔中国語中国文学研究室〕や中哲〔現在の中国思想文化学研究室〕の歴史にもつながっている。だから、戦前の東京学派なるものが途切れてしまった問題について、やはり戦争は忘れられない要素だろうと思います。

それから、昭和10(1935)年ごろの東大文学部の研究室は、フランス文学

では辰野隆や鈴木信太郎の時代で、小林秀雄らを輩出している。かたや中文は鹽谷先生。関係があるかないか非常に微妙なところです。文学部はそれぞれの研究室がいわゆる独立王国になっていて、よそと切磋琢磨をしなくても市場として成り立ってしまっているという世界が背景にある。同じ中国農村の調査をしていても、経済学の世界、歴史の世界、社会学の世界と、相互に連絡がないまま続いている。

今回、東京学派というものをひとくくりにはできるかを考える場合にも、そうした大きな背景を見落としてはいけないと思います。まあ、この科研においては「それを言ったらおしまいよ」となってしまいますが、改めて、研究室の枠、あるいは学科の枠というものはあるんだなと思いました。もちろん同時代性はあるとは思いますが、むしろ私はそちらの方を意識させられました。

**中島：**ありがとうございます。では園田先生。

**園田：**先生方がそれぞれに置かれている状況によって、東京学派を語る意味がずいぶん違うのだなと感じました。例えば中島さんのお話は、1970年代の駒場を中心にした東京学派の哲学者たちが、思想の持つ力に敏感でいなくてはならない状況下でどのように格闘したかという歴史ですよ。

重要なポイントは、誰がそうしたことを知らなければいけないのか、誰にとってこうした知識が必要だったのか、だと思います。こうした文脈とは関係ないところで哲学を理解したい人にとって、東京学派の話は日本における局地的な知の格闘であって、それを哲学が引き受けるべきなのかどうか。おそらく哲学プロパーの中からは、「引き受けよう」という動機は出てこないのではないか。

ただ、思想のつくられ方や、思想がどういうインパクトを持っているのかという中島さんのお話は、すごく大きな問題にフィットするテーマだと思います。

私個人の東京学派に対する思い入れは、日本と中国以外のアジア世界に

とって、社会学が戦後欧米、とりわけアメリカから来た学問であるのに対して、戦前に社会学を受け入れていた地域は日本と中国に限られており、日本は第二次世界大戦に負けることによって、また中国は社会主義化することによって、戦前との知的断絶が存在している点にあります。

多くのアジアの社会学者は、自分たちの社会学の歴史を戦前にさかのぼって議論できない。「歴史がない」という点で、アジアの社会学者は連携できる状態にあるといってもいい。しかしよくよく見ると、中国にも日本にも、戦前から社会学は存在していた。その歴史を、そこで獲得された経験を、今のアジアや世界の人たちとどう共有できるかという問いがありつつも、日本や中国の研究者は胸を張って、こうした課題を引き受けられない。

京都学派の話というのは、ある意味、非常に分かりやすく、そこにいろいろな出発点があるということを哲学の人たちが理解しているために、日本以外で京都学派を研究する人が増えていると思います。

いまの社会学を考えるうえで重要かつ普遍的な問題機制が戦前の中国や日本にあるとは、多分誰も考えていない。でも私には面白いことがたくさんある。

大木先生が専門とする文学研究や、馬場先生が専門とされる仏教学には、社会学と異なる機制が働いていると思いますが、社会学は、近代的な学知と対峙する中で自分たちをどう表現するかという問題を本質的に抱えてきました。社会学を研究している人はみな、「社会学は西洋のもので、もともと自分たちにはなかった」と思い続けている。そういう中で自分たちの学知をつくっていることの意味を問い返すために、東京学派という言葉は——少なくとも社会学にとっては——大きな意味があるのではないかと考えています。

**中島：**ありがとうございました。では、松方先生。

**松方：**先ほど大木先生から「文学部では一つ一つの研究者が独立王国で仕事している」というお話がありましたが、おっしゃるとおりだと思います。多くの分野で同じことが起きていますよね。園田先生の今のお話と反するよう

ですが、同じ課題を持っていることが分かったように思います。

また、気になっていることが2つあります。

1つ目は、仮に欧米言語の漢語を多用する日本語、漢語といってもいいと思いますけれども、翻訳が共通の要素としてあると考えた場合に、それが日本に閉じているかどうかは疑問です。例えば中国とか韓国とか、東アジアといわれる地域には、いわゆる「知的な植民地」があるような気もしています。明治時代に日本で作られた翻訳語を日清戦争後に中国の人たちがたくさん逆輸入しますよね。あのときに一回（植民地の形成が）起きたと思います。そして、もしかすると1980年代以降に「知の帝国」の再編があったかもしれない。そのとき、「東アジアの海域交流と日本伝統文化の形成—寧波を焦点とする学際的創生—（略称：にんぷろ、2005～2009年）」で巨大な科学研究費補助金がついたりしました。そのことをこれからの時代にどう考えるかという点です。一口に「国際化」と言っても、アメリカに行き発表するのと中国に行き発表するのでは、相当違う。

もう一つは京都学派の話です。私は主客二元論のような抽象議論にはあまりついていけません、「近代の超克」という概念はちょっと分かる。1930年代から1940年代の前半に歴史学では「世界史的使命」みたいなことを言った人がたくさんいましたが、彼らは戦前型の帝国主義の行き詰まりを何となく肌で感じて、いわゆる植民帝国の影響力が下がってきたときに「次は日本（が世界を率いる番）だ！」と思ったのだらうと思います。そういう誘惑は東京学派にとって常にあるのではないかと思います。

欧米の近代的な学問（から疎外され、差別されていること）に対しての納得のいかなさ、劣等感みたいなものが形を変えて、「近代の超克」「世界史的使命」みたいなものとしてパッと現れてしまう可能性は、東京学派の学徒はみんな潜在的に持っている。それは、欧米言語と漢語の世界観を2つ持っていることによる、日本独特の特徴なのか。それとも世界に開かれた共時的なものなのか、という疑問を持ちました。

小野塚：私も、西洋言語の漢語翻訳文化圏としての日本の近代の学知がかって重要性をもっていたのは間違いないと思っています。今後も何らかの必要性や生命力はあると思っています。

それが他の地域になかったかという点、19世紀末のドイツの学問がそれに近い状況だったのではないかと。というのは、ドイツ語は基本的にゲルマン系の単語を使っています。ところが、学問的な言葉はほとんどラテン語かギリシャ語から入ってきている。それをもう一遍ドイツ語に翻訳し直すので、「economy」という言葉がギリシャ語から入ってきたり、あるいはフランス語や英語から入ってきた単語を「Wirtschaft」と言い換えたりしている。

そのようにラテン語・ギリシャ語文化圏の中にありながらドイツ語ですべてを表現し、なおかつ「そういうことができる自分たちは世界史的にどんな位置を占めているのか」と、ドイツ民族の世界史的な使命みたいなことを考えたりもして——僕は音楽学にすごく関心があるんですけども——世界中の音楽を調べる「民族音楽学」はドイツで始まるわけです。言語学、比較文学もそうかな。

つまり、19世紀末から20世紀初頭のドイツは、日本が果たしたのと似たような役割を少し前に経験していた。ただ、それはあくまでインド・ヨーロッパ語族の中での話であって、日本が、西洋言語から学んだ概念をいったん理解した上で、今度は漢語に置き換える、すなわち3つの言語体系をまたがる複雑さに比べるなら大したことはないかもしれないけれども、この時期のドイツのさまざまな学問分野での活性の度合いを見ると、そういう努力をしてきたことが背後ですごく大きな役割を果たしているのではないかと思うんです。

京都学派だって、あるいは戦前の東京大学だって、やっぱりそういう格闘をしているわけです。異なる言語をまたいでなんとか自国民に伝えなければならぬという使命の一方で、自分たちの「世界史的使命」は何なのかという壮大なことも考えている。その後、ドイツも日本も「世界史的使命」という方面では、現実の政治や軍事の問題としては、失敗しましたが、僕は、もう一遍やり直す可能性はありうるのではないかと思います。そうは思いませんか。別に「大東亜共栄圏をもう一度」と言いたいわけではなくて。

**松方：**わかります。自分自身の中にも「世界史的使命」への誘惑はおそらく常にある、これは絶対に悪用されないようにせねばならないと思っています。新たな「世界史的使命」をどう表現するかが難しい。すでに80年くらい前に失敗例があるわけですから。

私が思い描く夢の歴史研究所は、英語名をHistoriographical Institute for Non English Sources、略称HINES(ハインес)と言います。英語以外のできるだけ多くの言語の史料を日本語に訳して公開する。今まで、グローバル・ヒストリーの必要性は提唱されてきたけれども、それを支える史料学、史料研究、史料集編纂については、まだ誰も真剣に議論していないと思います。今や論文は英語で書け、と言われていきますから、何もしなくても英語の史料は読み続けられるでしょうが、それ以外の言語は、たとえフランス語、オランダ語のようなものであっても、真剣に読み続けられるかわからない。とくに、ナショナル・ヒストリーの守備範囲以外のところについては、そうです。だから、HINESが必要なのです。HINESは、「史料を日本語に翻訳するが、英語のサマリーも作る」という構想です。英語圏は、翻訳を業績として評価しませんから、サマリーで十分です。これができれば、歴史学を研究する上では、日本人が世界で一番有利になる(笑)。

史料の翻訳はたぶん、すごく重要になってくると思います。結局、史料を読むことこそが歴史学のディシプリンの根幹なので。論の部分じゃなくて、材料の部分は担保したいなと思っています。

オランダ史の史料はオランダ人が読むけれども、オランダ人がアジアで残した史料を読み続けている研究者の層は、実は日本が一番厚いと思います。おそらく西洋史でも似たようなことがあるのではないのでしょうか。海外に出たヨーロッパ人の残した史料はすごく豊富にあるけれども、読んでいる人は日本にしかない、という分野はあると思う。そういうところは東京学派の売りになるのではないのでしょうか。

**小野塚：**まったく同感です。日本には空海以来、言語的な才能を示しているような言語を扱う人たちが常に現れてきた。僕は2年前にローマのイエズス会の文書館へ行って、ポルトガル語やスペイン語やラテン語やフランス語の文書に日本や中国やインドのことがどう書いてあるかを調べてきたのですが、考えてみれば、そういう作業ができる人たちはいま世界中で日本にしかいないだろうと思うんです。そういう人を集めようと思ったら、日本なら、いまでもたちどころに10人～20人は集まります。

**松方：**そうなんですよね。

**小野塚：**もちろんアメリカやイギリスなどの英語圏を合わせれば、世界中の言語ができる人は多少はいるかもしれないけれど、日本ぐらいの人口規模で、これほど学術予算の少ない国でここまでの達成をした国は、おそらく他にない。僕はそれをもっと生かしたい。宣伝したい。世界に誇るべき、われわれの達成だと思うんです。

ところがいまの英語帝国主義の中で、それが急速に擦り切れつつある。東大の進学振り分けで仏文科は英文科よりはるかに成績のハードルが低く、西洋史でも、イギリス史には人が行くけれどもフランス史とか、ましてやロシア史などはもうほとんど見向きもされない。日本の西洋史学という伝統芸能はいま、イギリス史や羽田正先生のおっしゃっているグローバル・ヒストリーを除くと、崩壊の危機にあると思います（グローバル・ヒストリーは、私は今ひとつよく分からないのですが）。

松方さんのおっしゃることには私は非常に共感します。われわれは海外の史料を読むことをずっと要請されてきたから、われわれはそうなっているわけです。かつては中国の漢文を読んできたわけだし。何とかしたいなと僕も思うんだけど、どうしたらいいんでしょう。

**馬場：**ドイツと日本を比べると、19世紀はそれぞれ国民国家の形成期であり、

独自の学知を自国につくったという共通性があったと思うんですが、それはどちらも周縁だったからということが大きかったのではないのでしょうか？つまり「知の中心」はそこにはなく、輸入しなければいけないけれども、たんに情報を写し取るのではなく「知の編集作業」が行われている。その過程で、周縁としてのドイツや日本に、個としてキラキラと輝く知的活動が生まれたと言えるのではないのでしょうか。あえて希望的観測を言えば、これから英語帝国主義が強まれば強まるほど、そうした周縁の可能性は出てくるように思います。

**小野塚：**イタリアも同じ時期に国民国家を造ったけれど、ラテン系言語の国だったので周縁性を発揮できなかったんですね。常に世界の言語の中心で学問ができちゃったから。

でも実を言うと、イタリア人も19世紀末にはかなりドイツに留学して、ドイツ語やドイツの学問を勉強するんです。そういう点では、19世紀末にドイツが持っていた力や、20世紀の前半に日本が持っていた力は侮れないと思います。

**中島：**ありがとうございます。鍾さんはいかがですか。

**鍾：**たくさんのお話を伺って勉強になっています。私は不勉強で、東京大学や東京帝国大学の長い歴史に何か話を付け足すことはできないのですが、先ほど小野塚先生がおっしゃった、第一次世界大戦までの東京大学・東京帝国大学の国際性に非常に関心があります。

19世紀後半に資本主義と国民国家の理念や制度がヨーロッパから世界中に広がり、日本はそれらを導入することによって近代化を実現しました。東京帝国大学の成立はその近代化の一部でした。日本はその後、大学などを通じて科学や法律などの国際的な近代知の生産と流通に参加するだけでなく、「国民帝国」の世界的競存体制の形成に深く関わっていくことになります。



東京帝国大学は、近代知、そして国際的な制度としての海法の形成に主要な役割を果たしたと言えるのではないかと思います。

そのような歴史的な条件がいまはあるのかどうかを考えてみたいです。グローバルな資本主義はこれからも続くだろうと考えると、こうした歴史を再現することは可能ではないかと思います。

近現代の知識の共有には、国民国家のための知識と、全世界が共有する知識との二つの面があります。たとえば、高齢化の問題は日本においてだけでなく世界が共有する問題です。一方、日本文学の場合、「日本独自のもの」という見方が強い。日本文学は国民国家的な考え方がまだ強いですね。でも、「文学」である限り、日本文学も普遍的なものがあると言えます。知識は両面がある存在として見ていくべきだと思います。

東京学派を大きな枠でとらえると日本研究といえますが、今後、中国や韓国からも日本研究が成長していくと思いますので、東京学派もその中の一部として将来性は十分あると思います。

**中島：**ありがとうございます。では馬場さん、どうぞ。

**馬場：**第一には、大木先生や松方先生もおっしゃっていたとおり、1920年代と60年代に各分野ですぐれた業績があげられているということは注目すべきことで、今後さらに検討すべきことだと思います。それはやはり組織の形成とリンクしているのではないだろうか。

個人として海外に留学して日本に戻ってきた第1世代。それから研究室あるいは講座ができて、東大の中で研究者を生産するようになった第2世代。印度哲学、梵文学、中国哲学、中国文学はだいたい並行して設立されて、1920年代にすぐれた研究が出てきますね。それから60年代に、第二次大戦後の新しい問題意識で再編していく段階。その時期、高度経済成長の下で大学のポストが増えて、研究者の数が増えたことと関係しているのではないかと思います。

第二には、中島先生の発表に触発されて、いま思いついたんですけれども、私の分野でも京都学派と東京学派の関係はもっと考えなければいけないかもしれませんね。たとえば、1920年代と1960年代のブランクには、インド大乘思想の研究が盛んになります。けれども、早くも1910年には、大乘の、とくに禅宗の思想的影響を受けた西田幾多郎が『善の研究』を出版して広く愛読されていた。木村泰賢も、宇井伯寿も、その後の仏教学者たちも、『善の研究』を読んでいたはずで、多くの仏教学者が思想的な問題意識として西田の哲学を共有していた可能性は高いと思います。言わば、京都学派からの影響でインド大乘思想の研究が活性化したのかもしれません。

**中島：**ありがとうございます。内田さんお願いします。

**内田：**冒頭で小野塚先生が、「国際性（あるいはグローバル性）」「学問の深さ」「開かれた議論」とおっしゃっていました。この3つは分野横断的に東京学派の特徴を考える際には重要なものさしになるように思いました。これを「東京学派を考えるための小野塚3要件」と名付けるとして、論点になりうる要件を2つ付け加えさせてください。

1つは「多様性」です。「多様性が大切だ」と言うこと自体は簡単なのですが、多様性は学派内での議論の健全さの結果なのか、それとも原因なのか。この点は意外に意見が分かれるでしょう。現在、東京学派にかぎらず世界的に大学で多様性が叫ばれている今だからこそ、20世紀の東京学派にとっての多様性の意味・意義はもっと議論を詰める必要があると感じました。

もう1つ、今日のシンポジウムの中で絶えず意識されていたのは、「後に残るかどうか」ということです。良い議論であっても後に残らない可能性があるのです。

とはいえ、「後に残る」にはいくつか条件があって、1つはお弟子さんに尊重されること、すなわち父親殺しをされないこと。2つめに国際的に知られ続けること。3つめに、侵略戦争や植民地支配を推進する政治的活動に関与

しないだけの倫理観を備えていること。そこにもう1つ加えるならば、ガンダーラ写本によって否定されないこと（笑）。つまり先見性です。馬場先生のお話にありましたとおり、どんなに緻密で魅力的な学問的議論を展開していても、その後に写本の新発見で覆されてしまったらなかなか後に残れません。むしろ、写本の新発見で議論の正しさが確認されるくらいでありたい。

ここまで来ると、要件をすべて満たせるのは超人的な所業に思えますが、考えるべきは、いま挙げた要件のうち、なにを研究者として目指すのか、どれとどれを学史の評価基準として考えるのかだと思います。

それから、分野横断的な特色を考えるうえで、東京学派が時間の経過とともにどうなるかというプロセスのほうを意識する考察のしかたもあります。さきほどの要件の話の言い換えにも近いですが、1つは国民国家のためにどういうふうに学問的議論が移り変わっていくのかという論点がありました。くわえて、連字符社会学のように1つのディシプリンを分裂に向かわせる遠心力があって、それをどうやって食い止めるのか、それとも食い止める必要がないのかという論点。それから、国際化（グローバル化）という流れを研究者として意識するかしないかという論点があるんだと思います。いずれも研究者のスタンスや学問観が色濃く表れるリトマス試験紙のような問いなので取り扱い注意ですが。

最後に、今日は農村研究の話がよく出てきました。ただ、農業と漁業、陸と海はよく対比されるので、「じゃあ、漁村や海洋の研究はどうだったんだ」ということが気になってきています。そこにアプローチしたのが鍾先生の論文でしたね。戦間期の日本はワシントン条約下でも世界第3位の海軍国だったわけで、海を巡って、日本が知的にも軍事的にも期待されるところが大きかったはずですが。東京学派は、そこにどうコミットしていたのだろうか。マルクス主義はどうしても注目が農業に寄ってしまいがちですが、漁業のほうはどうだったのだろうか。わたし自身が最近、漁村や漁業をめぐる学知に関心をもっているせいですが、松方先生は南洋史研究に関する学史研究もされていますので、農村に関する学知と漁村・海洋に関する学知それぞれについて

て表を作りながら思考を整理しないといけないと思いました。

**中島：**ありがとうございます。皆様にはこの総合討論でも非常に充実した議論をしていただきました。心より感謝申し上げます。

あらためまして、「東京学派の研究」という科研を数年にわたってご一緒させていただき、今日の総合シンポジウムにたどり着けたことを大変感謝しております。

京都学派は、もともとはペジョラティブ (péjoratif、侮蔑的) な名称として提出されましたが、いまや国際的な学問のマーケットの中でさんぜんと輝きを放っている。それに対して「東京学派」という表現は、ペジョラティブとまでは言いませんが、違和感をまもって登場したと思うんです。私はこの違和感がすごく大事だと思っています。

東京大学、あるいは東京大学を中心とした東京圏の大学の「正史」を書きたいわけではありません。でもそこには、実現しなかったものも含めて、さまざまな学問的な可能性があった。東京学派という概念を通じて、その可能性に注目しながら自分たちの遺産を見直していくことができないかと強く思っておりました。

今日は先生方のそれぞれのディシプリンからの発表を伺って、いままで見えていなかったいろいろな可能性のラインが見えてきました。そのラインは日本社会の中に引かれる線であると同時に、(20年代の帝国の問題がありますから) 日本を越えて植民地とのあいだに引かれる線であったかもしれないし、もっと国際的な環境の中で引かれる線であったかもしれない。そうした錯綜する線が見えてきたと思います。

ラインは真っすぐ伸びているわけではなく、断ち切られたりゆがんだりしている。戦後、それをもう一度手繰り寄せて自分たちの思想資源として鍛え直す努力をしてきたわけです。

こういったことを、私は「東京学派」という仮設的な名称を立てることで問い直せないかと、この数年間ずっと思っておりました。おかげさまでさまざまな分野で研究を深めていただき、ある程度、東京学派の特徴のようなも

のが見えたのではないのでしょうか。それを今日、小野塚先生がうまくまとめてくださったように思います。今度は、私たちがそれをどのように引き受けていくのかが問われています。

普段のわれわれは東京学派なんて意識せず、それぞれのディシプリンで研究を進めています。将来、いまの私たちが学問的な責任をどのように負おうとしているのかを後世の人達から問われる局面もあろうかと思えます。そのときに、「私たちは東京学派という仮設的な概念を立てることによって、こういう可能性としての問いを引き出したんだ」と言えると非常に面白いのではないかと思います。

今ここにいるわれわれだけではディシプリンも限られていますが、他のディシプリンにも応用していけば、もっといろんな網目が見えてくるかもしれません。またチャンスがあればさらに議論を深め、広げて、東京学派を使える概念にしていきたいと思っております。

科研「東京学派の研究」にご参加いただき、刺激的な議論を展開していただきまして、大変ありがとうございました。

## 著者紹介

### ■ 発表者



#### 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、東アジア藝文書院院長。研究分野は中国哲学、世界哲学。著書に『残響の中国哲学：言語と政治』（東京大学出版会、2007年）、『莊子：鶏となって時を告げよ』（岩波書店、2019年）、『共生のプラクシス：国家と宗教』（東京大学出版会、2011年）、『悪の哲学：中国哲学の想像力』（筑摩書房、2012年）、『思想としての言語』（岩波書店、2017年）、『中国哲学史』（中公新書、2022年）、共著に『日本を解き放つ』（東京大学出版会、2019年）、『世界哲学史』全8巻＋別巻（ちくま新書、2020年）などがある。



#### 小野塚知二（おのづか・ともじ）

東京大学大学院経済学研究科教授。主な研究テーマは、近現代イギリス社会経済史とイギリス労務管理史・労使関係史で、そのほか、機械産業史、音楽社会史、食文化史、兵器産業・武器移転史、ヨーロッパ統合史、などの諸分野でも仕事をしている。主な著書に、『経済史：いまを知り、未来を生きるために』（有斐閣、2018年）、『大塚久雄から資本主義と共同体を考える』（梅津順一と共編著、日本経済評論社、2018年）、『第一次世界大戦開戦原因の再検討：国際分業と民衆心理』（岩波書店、2014年）などがある。



#### 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「黃牡丹詩会：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。



#### 園田茂人（そのだ・しげと）

東京大学東洋文化研究所教授。専門は比較社会学、アジア文化変容論、中国社会論。質問票調査による数量データを使用し、中国を中心にアジア各国の社会を研究している。著書に『中国人の心理と行動』（NHKブックス、2001年）、『不平等国家中国：自己否定した社会主義のゆくえ』（中公新書、2008年、第20回アジア・太平洋賞特別賞受賞）、『アジアの国民感情：データが明かす人々の対外認識』（中公新書、2020年）などがある。



## 松方冬子（まつかた・ふゆこ）

東京大学史料編纂所教授。主にオランダ語史料により、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）、編著に、『国書がむすぶ外交』（東京大学出版会、2019年）、共編著に『19世紀のオランダ商館（上・下）』（東京大学出版会、2021年）、『洋学史研究事典』（思文閣出版、2021年）などがある。



## 鍾以江（しょう・いこう）

東京大学東洋文化研究所准教授。専門は近現代日本の宗教。とくに、日本での宗教問題について東アジア全体にとっての意義を考察する。近年は、近代日本における「裏日本」という空間言説の歴史の解明に取り組む。著書に『The Origin of Modern Shinto in Japan: the Vanquished Gods of Izumo(日本における近代神道の起源：征服された出雲の神)』(Bloomsbury Publishing、2016年)がある。



## 馬場紀寿（ばば・のりひさ）

東京大学東洋文化研究所教授。研究領域は古代インド仏教と上座部仏教。パーリ文献とサンスクリット文献・漢訳文献・チベット訳文献とを比較して、インド仏教史を解明することを目指している。とくに、スリランカと東南アジア大陸部に広まる上座部仏教が成立する過程を研究している。日本南アジア学会賞、日本印度学仏教学会賞、東方学会賞、日本学術振興会賞などを受賞。著書に『上座部仏教の思想形成：ブッダからブッダゴーサへ』（春秋社）、『初期仏教：ブッダの思想をたどる』（岩波新書）など。

## ■ コメンテーター



## 内田力（うちだ・ちから）

東洋大学国際共生社会研究センター研究助手、東京大学農学部特任研究員。近現代日本の思想史、特に歴史叙述と自然環境の関わりを中心に研究している。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）。

ブックレット東京学派 Vol. 4  
東京学派の研究  
—総合シンポジウム—

---

2022年3月25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 インTRODククション

中島 隆博

## 2 共同体の有無と産業発展：欧州、ロシア、日本、中国

小野塚 知二

## 3 鹽谷温の中国戯曲小説研究

大木 康

## 4 実証主義社会学の萌芽と隆盛：「東京学派」の社会学に見る構造変容

園田 茂人

## 5 東京学派の史学史：史料編纂所海外史料室の視点から

松方 冬子

## 6 東京帝国大学における海法研究

鍾 以江

## 7 東京帝国大学の「原始仏教」研究：印哲がたどった道とたどらなかった道

馬場 紀寿

## 8 東京学派における哲学の問題系の変容

中島 隆博

## 9 総合討論

コメンテーター 内田 力

## 著者紹介