

朱謙之の大同共產思想

はじめに

歴史が、何度も顧みられるのは、そこに無数の可能性がひしめいているからだ。ある時期、ある價值の下に構成された歴史が、やがて人々の興味を繋ぎえずに忘れ去られ、新たな關心や別の價值の下に再構成される、その繰り返しが、歴史學の歴史だろう。

さて、朱謙之（一八九九—一九七二）は、今日では『老子校釋』など古典研究で名を知られている學者だが、青年期には、無政府主義を唱え、時代思潮の最先端にいと自負していた。おりからの東洋の傳統思想の再評價の動きに、孫文「三民主義」内の大同思想の高唱などの影響から、みずから「大同共產」という概念を提示して、一九二七年から一九二八年のわずか二年間に『大同共產主義』『國民革命與世界大同』『到大同的路』三著作を發表していた。

その後、この三著作は、著者の朱謙之自身からも省みられず、また、中國近代思想史からも忘れさられていた。¹⁾小論では、その内容を明確にして、改めてその時代的意義と價值を検討してみようと思う。²⁾

竹内弘行

第一節、朱謙之の生涯と大同三部作の位置

初めに朱謙之の生涯における三著作の位置を見よう。朱謙之は、一八九九年に福建省福州に生まれた。四歳で母を、一一歳で父をなくし、一三才では妹をなくしている。爲に厭世的になって自殺をはかったともいうが、民國初年、福建省立第一中學校に入學、『左傳』『史記』『通鑑』などの史書を愛讀して、既に『民生報』に投稿するなど、早熟の文才をもっていた。一九一五年一七歳で北京高等師範學校に入學し、二年後に北京大學法科豫科に進學した。この間、圖書館にて藏書を讀み盡くすほど勉學し、翌年よりその成果を陸續と發表した。その矛先は、胡適らのプラグマティズムも、集産主義も共產主義（ボルシェビズム）も否定の俎上にのせられた。當時の朱謙之は、徹底的な無政府主義・虚無主義を主張し、一種の宇宙革命論者であったという。³⁾

しかし、彼は、一九一九年、五四運動の渦中にて活動し、一九二〇年、その過激な學生運動を咎められて逮捕され、百日餘の投獄を餘儀なくされた。そして、翌年二三歳で、突如、杭州に赴いて出家した。こうした極端から極端へ移る過激な行動は、朱謙之という人物の性格

の一端の表れでもあった。

朱謙之は、しかし、杭州にて出家したものの「僧界」に失望し、新たに郭沫若や鄭振鐸らの文學仲間をえて、「真情の流れ」を自覺し「唯情哲學」を説く。そして、ここで『革命哲學』（一九二二）、『無元哲學』（一九二二）、『周易哲學』（一九二三）を刊行した。

これらは、中國傳統の儒學や佛學を基調にしている、先輩の梁漱溟（一八九三〜一九八八）の『東西文化與其哲學』（一九二一）などと同様、五四文化運動時期における儒教批判への反動として「復古」の論調のひとつであった、といわれる。ともあれ、こうして自己の哲學的基礎を確立した朱謙之は、一九二四年二六歳にして、廈門大學に招かれるが、一年後には辭任し、杭州の西湖畔に隱居して著述に専念した。朱謙之は、この西湖畔の生活の中で『謙之文存』（一九二五序、一九二六刊）や『歷史哲學』（一九二六）を公刊している。

この前後に時代が大きく動いた。周知の通り、一九二五年三月に孫文が逝去し、翌年七月からは國民黨の北伐、所謂「國民革命」が始まるのだ。朱謙之も、この新たな政治的動向に對して、隱棲沈黙してはいられなかつたようだ。彼は、自己の過激な血潮につき動かされるように、一九二六年頃から、相次いで『大同共產主義』（一九二七年一月一日序、同年、上海泰東圖書局刊）、『國民革命與世界大同』（一九二七年六月五日完稿、同年、上海泰東圖書局刊）、『到大同的路』（一九二八年初に完稿。同年、上海泰東圖書局刊）の三著作を書き上げ、この國民革命の歴史的意義を鮮明にして、その目標に「大同共產」という思想目標を掲げたからだ。

また自身も、一九二七年夏ごろ、先輩の梁漱溟に招かれて廣州入りし、廣東國民政府が推進する國民革命の基盤とも言うべき「黃埔軍官

學校」の教官につく。翌一九二八年に完成した『到大同的路』は、この時の講義をもとにした著作であった。その内容は、以下に詳しく見るが、中國國民黨の北伐（國民革命）は、一九二八年六月に一應の國內統一を遂げておわるのである。

彼は、その翌一九二九年三一歳で、日本に留學し、新たに學者人生の基礎を築いた。この留學で朱謙之は、國民政府の中央研究院の資金援助をえている。二年後に歸國し、一九三一年、上海暨南大學に招かれるが、更に一九三二年三四歳からは廣東の中山大學に赴任して、ここで長らく歴史哲學・文化哲學などを講じた。この間、一九三五年に何絳雲と結婚し、共同で『文化哲學』（一九三五）、『ヘーゲルの歴史哲學』（一九三六）、『カントの歴史哲學』（一九四一）、などを公刊した。しかし、一九三八年に日本の侵略による廣州失陥に直面して、自己の信奉した「無政府主義」も「唯我主義」も放棄したという。日中戦争とその後の内戦の苦難をへて、朱謙之は、周知のとおり、革命後の一九五二年五四歳で北京大學に招かれ、東方哲學の研究に従事し、文革中の一九七二年七四歳にして腦溢血で逝去している。

以上の朱謙之の一生からみて、『大同共產主義』など大同三部作は、彼の人生において、若年の情熱的思想哲學生活の集大成的な位置にあり、それはまた彼の後半生の、學者生活へ飛躍すべく、決別を告げられるべき位置にあったと言える。ちなみに、朱謙之の大同三部作は、『大同共產主義』が、全五章立てで、原理論にあたる。所謂大同思想を中國傳統の平均主義思想とみて經書『禮記』禮運篇から孫文の「三民主義」までを視野に入れて、これが正統な共產主義を説いたものだとし、さらに朱謙之自身の大同社會の未來圖を描いている。續く『國民革命與世界大同』全五章は、大同共產の思想を、當時の中國社會へ

適應する合理性が展開される。とくに第三インターや中國共產黨との相違が、孫文の三民主義の儒教的解釋と併せて、詳しく論じられる。最後の『到大同的路』全七章は、前二著を總合して大同思想を「民族の根本精神」とし、改めて孫文三民主義の再解釋の上に、國民革命をその實現の機會ととらえて、その歴史的意義を鮮明にしているのだ。以上の概観で分るとおり、大同三部作の完成には、孫文の死（一九二五年三月）と國民黨の北伐開始（一九二六年七月一日「北伐宣言」）などの、激動する社會の外的要因が、大きな影響を與えていたと思われる。だが、朱謙之自身は、それまでの自己の虛無主義・無政府主義思想および「唯情哲學」の發揚の延長にあるものだった、と言っている。

例えば、朱謙之の自傳の中で、厦門大學辭職の理由を述べ、そこでの宗教教育と國家主義教育の方針に對して、自分が國家の消滅と大同世界の實現という歴史的方向を信奉していたから、どうしても抵觸してしまう、と言っている。ここから、朱謙之が國家主義を否定し、その果てに無政府大同社會を幻想していたことがわかるのであるが、その「大同社會」の概要については、次のように續けている。

私の歴史哲學は、理想の大同社會に歸結するものだった。この（大同）社會は、政府もない、法律もない、金錢もない、賣買もない、しかもなんと資本家も居ないもので、こうした自由思想を傳播せんとする以上、またどうして（國家主義の教育など）長く相いれようか？^①

この文は、一九二四年の厦門大學就任から一年後の辭任、西湖畔で

の隱居に至る理由を述べているものであるが、書かれたのは「一九二七年八月二〇日在西湖」とあり、廣東に赴く直前で、既に『共產大同主義』『國民革命與世界大同』の發表に至るとの言葉もみえる。

朱謙之の大同思想は、上記引用文中に端的に現れている通り、「政府もない、法律もない、金錢もない、賣買もない、しかもなんと資本家も居ない」ものだった。これが、彼が理想とし、また歴史的に行き着くであろう「大同社會」の青寫眞であった。彼は、そこへ至るには人間の情性の充分な發達さえあれば、「今の國の境界を撤去して、人類全體の大同世界が實現できる」といい、そうして實現した「理想的大同社會」が政府も法律も金錢も賣買も資本家もない以上、近代資本主義社會ではなく、彼の理想だった「無政府共產主義社會」であったことは、明白であろう。

しかし、朱謙之が、大同三部作で主張しているのは、それだけではない。この三部作で主張されたのは、彼の描いたこの無政府主義大同社會こそ、「①」確かな孔子の理想であり、「②」眞の共產主義思想であり、「③」孫文三民主義思想の本質だった、と言っているのである。次に、この三點について章を改めてみてみよう。

第二節、孔子の思想としての大同共產思想

朱謙之の大同三部作は、前記の通り、彼の無政府主義思想が、民國一九二〇年代の思想的激動の末にたどり着き花開いたものである。その内容は、無政府共產の思想だったが、朱謙之がそれを「①」孔子の教えだとする根據を見よう。

孔子の教えというのは、言うまでもなく儒教經典に根據を持つということである。周知の通り、大同思想と言えば、まずは『禮記』禮運

篇大同章の文言をさすが、朱謙之もそこに見える「天下爲公」を中國政治の最高の理想であり傳統的精神であるという。ただ『大同共產主義』第一章「釋大同主義」において、彼は、それが『禮記』禮運篇に保存されてきたとは認めるものの、その文言中に「大同・小康の別」がある点には疑念があるという。それが「殘缺錯亂」でなければ、本文の價值を疑わざるを得ない、とまでいうのである。

この點は、從來から、例えば、呂東萊や朱子らから疑われていたが、元の陳澧『禮記集說』で、はっきりと「大同小康の説は、夫子の言に非ず」と決め付けられ、近くは儒教批判で有名な吳虞が「儒家大同の義は、老子の説に本づく」というなど、武斷的な見解がまかり通っていると見られたからだ。⁸⁾

これに對して朱謙之は、禮運篇の大同思想を、あくまでも孔子の作だとする。なぜか。朱謙之は、同文が『孔子家語』禮運篇にもみえ、これと現行の『禮記』禮運篇とを比較せよ、という。

いま私は大同の一節を、校勘の方法を用いて『孔子家語』第七卷禮運第三十二との對照表を作るので、どちらが『禮運』の本文であるか、どちらが錯簡であるか、どちらが後から加筆であるかを見よう。⁹⁾

ここでは、『孔子家語』と『禮記』との「對照表」は省略するが(詳しくは注(9)を参照されたい)、この「對照表」で分るもっとも大きな違いは、『家語』には「小康」の二字がないことである。だとすると大同・小康の區別は、一體どこからきたのか？朱謙之は、「これは、ハッキリと後人が添加したものだ」と判る」というのである。

こうしたテキストの比較考察(校勘)は、朱謙之によれば、既に清代に詳しく考察されていて、「これらは、すべて『家語』で原文を參定して、根本から「小康」を取り消せという説を主張している」といい、「この一節の誤りを直せば、則ち通篇スッキリして疵なし」と斷言するのである。

さて、朱謙之は、この大同の説、すなわちそれ自體は孔子の眞傳だが、「小康」云々だけが老莊思想を高尚とみる漢代人による付會であるとして、同時代の大同思想を批判した。その矛先は、『大同書』を書いた康有爲にも向けられた。康有爲が「小康の世」「大同の世」を提示して『大同書』を書いているのは、眞に淺薄であると、以下のよう

に批判するのである。

今人康長素は、全く『禮運』の原文が依據できるかどうかを問わずに、「大同」と「小康」とかに分けて、一面で「大同」の一段を孔子が理想とした社會制度とし、一面では又甘んじて偽りをした古代人の欺瞞を受け入れ、「小康」の一段を利用して、自分の極右的復辟派の論調を完成した。彼は中國三千年來、漢・唐・宋・明の閒もずーっと「小康」の世だと知りながら、しかし二千年來腐儒が根據としてきた「小康」の道が、根本的に偽りで人を欺くもの、すなわち孔子名義をかかげた出鱈目な物だった事を知らなかったのだ。彼は「小康」の偽りを看破できなかったばかりか、また「大同」の眞實をも認識できなかった。試みに看よ、彼の『大同書』甲乙部に「こちゃこちゃ」と「世界に入りて聚苦を觀る」などといっているが、彼の淺薄でだらだらした内容の、どこに聖人の道が讀み取れようか。¹⁰⁾

朱謙之は、自己の禮運大同説を、中華人民共和國成立後の一九六二年に發表した論文「孔子の大同思想について（關於孔子的大同思想）」でも、ほぼ同じような主張をしている。彼は、冒頭に以下のように言う。

現在、孔子を研究するには、先ずその封建性の糟粕を除き、その民主性の精華を吸収する必要がある。孔子の思想の民主性の精華は、『禮運』大同章に表現されている。この一段の字數は多くないが、民族の快いユートピアを描き出している。たとえこれが一種の空想にすぎないとしても、人類進歩の彼方を想像する材料を提供していた。だから太平天國で旨准頒行された『太平詔書』の中にこれが引用され、孫中山が革命的三民主義を講演した時にこれが提唱され、毛澤東同志が『民主主義獨裁を論ず』の中でもまた「階級の消滅と世界の大同」の問題を語って、「康有爲は『大同書』を書いたが、彼には大同に到達する路がなかったし、それを採し出すことも出来なかつた」と指摘したのである。⁽¹²⁾

朱謙之は、この文に續き「大同思想の精華とは何か？」と設問して、『禮記』禮運篇大同章の原文を提示し、上述の錯簡説を清代におけるその考證史實をも含めて、ほぼそのまま踏襲して引用している。そして、末尾に毛澤東の指導だけが、正確に「人類を大同の境域に進ませるものだ」と結んでいる。

ともあれ、朱謙之は『禮記』禮運篇に述べられている大同と小康の差異を、『孔子家語』をもとに「小康」の語を排除して、古代の理想

社會を大同の「天下爲公」一本にして示した。どうして「小康」を避けたのか？大同は「天下爲公」であるが、小康は「天下爲家」であり、君主が國家を私有して、國民の從屬をよしとするもので、まさしく封建社會そのものと見られたからであろう。康有爲は、さきに批判されているとおり、大同社會に至る前には小康社會を経過する必要があるとして、辛亥革命後にもまだ共和制は早すぎるという、一九二三年にも博儀を擔いだ復辟事件を計畫するなど、この小康社會（君主制）の價值に拘っていたのである。⁽¹³⁾無政府大同主義を目指す朱謙之には、小康社會が無價値なものとみて當然だつたと思われる。

共產革命後にも朱謙之が、大同思想を高く評價したことは、恐らく、毛澤東の指導した共產思想實現の試みが「天下爲公」的な人民公社を導いたことと無關係ではなからう。⁽¹⁴⁾朱謙之は、そうした言及はしていないが。ここでは、朱謙之が革命後にも、孔子の大同思想を傳統思想の中の「民主性のある精華」として評價していたことを、確認して先に進もう。

第三節、大同共產思想と孫文三民主義思想

大同思想は、前述のとおり、傳統思想の中でも『禮記』『孔子家語』の記載を基に孔子思想の眞傳であるとされた。次に、それが(2)眞の共產主義思想であり、且つまた(3)孫文三民主義思想の本質だつたという理由を見てみよう。

まず、「眞の共產主義」というのは、「ニセの共產主義」を意識的に批判したものである。その「ニセの共產主義」とは、一九二四年以來、國民黨との第一次合作下にあった中國共產黨の信奉するもので、一九一七年のロシア十月革命の「ボルシヴィズム」やレーニンによって解

釋された「マルクス主義」などであり、朱謙之はこれらを「集産主義であって、共産主義ではない」といつていた。他方、彼の言う「眞の共産主義」は、舊來の無政府主義に孫文の「三民主義」と孔子の「大同思想」と結びつけたものであった。¹⁵⁾

朱謙之の眞のマルクス主義とニセのそれとの違いは、彼の『國民革命與世界大同』に詳しく述べられている。今その要點を言えば、ロシアの「ボルシヴィズム」や「マルクス主義」が、政治革命に留まるのに、眞の「大同共産主義」は、その先の社會革命にまで行きつく、そこでは階級闘争の「憎人革命」でなく、萬人融和の「愛人革命」が目指される、という。これを、目前の國民革命に當てはめれば、中國共産黨の進める「資本家」と「労働者」の階級闘争は、中國の實情に合わないばかりか、世界大同にも行き着けないことになるという。こうした朱謙之のマルクス主義批判は、當時の中國共産黨の基本文獻『中國革命問題論文集』やブーハーリン『共産主義的ABC』『共産黨的計畫』などを俎上にあげていて、論證にはそれなりに實證性があつた。¹⁶⁾

なお、この朱謙之のマルクス共産主義批判は、孫文の依據したアメリカ人のモウリス・ウィリアム(Maurice William、威廉)の著作『マルクス主義と社會史觀』を基にしていて、歴史の根源はマルクス唯物史觀の言う「物質」よりも「心理」であるとか、歴史の進化は「物質」よりも「生存への意欲」によるという觀方をふまえたものだった。朱謙之自身、後にこれを「大きな錯誤だった」といつている。¹⁷⁾

次に、朱謙之は、自己の(無政府大同)共産主義こそが、(3)孫文三民主義の本質だったと言う點をみよう。孫文は、確かに自己の『三民主義』民族主義にて以下のように中國の理想は「大同の治」を

實現するものだと、宣言していた。

われわれが將來うまく國を治め天下を平和にしよとすれば、まづ民族主義と民族地位を恢復する必要がある。固有の道德と平和を基礎にして、世界を統一し、大同の治を完成する、これがつまりわれわれ四億人の大責任なのである。¹⁸⁾

朱謙之は、この孫文の『三民主義』の思想について、學者らしい慎重さで詳しい検討を加えている。その結果、三民主義の生成史を、①胚胎期(一八八五)、②形成期(一九〇五)、③發展期(一九一九)、④完成期(一九二四)に分け、上記の「大同の治」を求める説が、完成期の孫文の定説であると認定し、これをマルクスの學説と比較して以下のように言うのである。

私は以前からこう言ってきた、マルクスは、ただ社會の發展は必ず無産階級の獨裁に行き着くことを見つけたのだが、孫中山の三民主義は、人類の發展は必ず世界大同、即ち孔子の所謂『大同の行や、天下を公と爲す』に行き着くことを見つけた。彼が晩年に残したものの、書きおいた多くの墨蹟は、『天下爲公』の四字である。これから、『天下爲公』が他でもない孫先生の晩年定論だったことがわかる。また『北上宣言』では「全力を以て人民の自由を保障し、農工實業團體の發展を補助する」といい、神戸高等女學校での講演では、王道を以て基礎と爲し、全世界の被壓迫民族の大同團結を完成すると主張し、遺囑では、世界中の平等の立場でわが民族とかかわる國家と連合して、共に奮闘しよう、と主張

して、呼吸がとだえようとするその時に臨んでも、孫文が口にしていたのはただ「平和」をということであつた。これはもはや大同主義がまさしく三民主義の終局の目的であることを明白にしているものではなかつたか？^⑧

朱謙之は、孫文晩年の定論として三民主義が大同主義であることを、一九二四年の『北上宣言』と神戸での講演および翌年の逝去時の遺囑とを挙げて明言したのである。だが、ここには、孫文思想の解釋をめぐるもう一つの問題があつた。それはマルクス主義と孫文思想との差異表明がもつ意味である。

朱謙之の三民主義解釋による當面の政策は、マルクスが豫言しロシア革命で實現した「無産階級の獨裁」の實施でも、當時の第三インターナショナルが中國共產黨に指令した「資産階級國民革命」の實現でもなかつた。當時の世界情勢では、帝國主義諸國から植民地化や半植民地化されていた發展途上諸國の被壓迫民族や少數民族・人民の自治獨立を實現することが、課題だといふ。それは、「反共」と「反帝」の兩面を併せ持ち、國民革命の實行者に「北伐」の意義と目標を示すものだった。換言すれば、そうした政治判斷が朱謙之の三民主義解釋に託されていたのである。

孫文死後、國民黨と共產黨との合作下での北伐（國內統一）が、孫文の遺志だつたとしても、第三インターナショナルの指導下にあつた中國共產黨を、孫文思想の同伴者と見るべきかどうかは大きな問題だつた。既に合作よりむしろ舊來の孫文思想である三民主義こそが中國の獨立を保つ道であるとする「清黨」運動が起きていた。それは、一九二六年三月、北伐直前の廣東にて蒋介石が起こした「中山艦事件」に

て顯在化し、さらに一九二七年四月二日の上海クーデターでの共產黨員とそのシンパの肅清事件で決定的になり、同年七月一五日、國民黨の「分共決議」が行われ、第一次國共合作は、事實上崩壊していた。朱謙之の三民主義解釋は、この反共清黨派の活動に理論的根據を提供する狙いもあつたと言えるのではなからうか。

因みに、この點を、彼の行動から見よう。朱謙之が一九六八年に書いた『世界觀的轉變——七十自述』では、一九二五年五月に西湖に隱居したが、實際は政治を忘れたわけではなく、同棲中の愛人・沒累は「婦女革命宣言」を書き、朱謙之は「烏托邦的政治著作」として、『大同共產主義』を書き、「中國政治の傳統精神を宣傳」し、また「大同共產こそが民族の快樂となる烏托邦だ」と見ていたといふ。^⑨

そして、一九二六年中に『大同共產主義』を書き上げた朱謙之は、翌年に廣東へ行った。それは、一九二七年夏から秋のことで、その間に蒋介石の四・一二クーデターと七・一五「分共決議」を挟む時期である。この廣東行きは、朱謙之の『七十自述』によれば、生活のためともいふが、當時「後方總司令」だつた李濟深とも會つて、黄埔軍官學校の教員を依頼された（因みに革命前の『奮闘廿年』では「蔣（介石）校長の信義で、黄埔軍官學校の政治教官を委任された」と誇らしくいふが）。當時、北伐の進行中での國民政府も南京と漢口の兩政府が立つという微妙な時期にあり、しかも廣東は「どっちつかず」の状態であつたが、以下のような回想をしている。

私の『大同共產主義』が出版されたところであつたが、李濟深が私のこの古い著作をみていて私を招いてしばらく黄埔軍校に留まるようにした。：私は、黄埔軍校で一か月もしないうちに、革命

的三民主義の立場から、自然に勞働者農民群衆に同情した。しかも農民はわれわれ中國人民の中の最大多数であり、もし農民が革命に参加しなければ、われわれの革命の基盤を失うのだ。…この時は、私はただただ革命のために忠誠を盡くすだけで、革命以外には、もう何もなかった。あの文學風流（吟風弄月）はとつくと頭にはなかった。²¹⁾

この革命後の回憶を、そのまま信じるかどうか、しばらく置こう。

ただ、文中に言及のある李濟深（一八八五—一九五九、廣西蒼梧縣の出身）は、軍人で、解放後には國家副主席にもなるが、この當時はまだ反共派に屬し蒋介石の片腕だった人物である。當時の朱謙之の著作に共感し、彼を黃埔軍校に招き、その生活を支えたひとりといえる。だが、一か月もたたない一月一七日（舊曆一〇月二四日）「廣州コミニューン」と呼ばれる共産黨員の廣州起義に出くわし、朱謙之は、即座に香港經由で上海に向い杭州に歸った。

杭州で、朱謙之は、以前から病氣療養中だった愛人・沒累の死にあう。一九二八年四月の事だった。その葬儀や遺著の整理を終えると、朱謙之はまた廣州に出かけたが、友人の思想問題での逮捕に憤って、ふたたび上海に歸っている。

後、この上海で、新たに丁玲・沈從文らの文學者と交流して新しい國際的な文學運動（寫實派に對抗する未來派表現派）にのめり込んだという。こうして、朱謙之の興味は三民主義・大同思想の宣傳から遠ざかる。國民革命は、周知のとおり、一九二八年六月に一應の目的を達していたからでもある。そして、統一國民政府は、儒教本位の三民主義思想を打ち出してゆき、朱謙之の大同共産思想の三部作は、もは

朱謙之の大同共産思想

や顧みられなくなった。朱謙之自身は、上記の回憶『七十自述』にて、それらの著作は當時の「國民黨革命派」に寄託した所産であったが、マルクス主義・毛澤東思想を理解して誤りに氣付いた、という。²²⁾實際は、國民革命の成功とともに反故になっていたように思われるが、朱謙之の大同共産主義には、別の意味で注目すべき内容があった。その點を最後に見てみよう。

第四節、朱謙之の大同共産ユートピア社會の眞諦

朱謙之の大同思想は、無政府共産主義を標榜して、上記のとおり、極めて時事的な論争的な一面があったが、最後に、その内容の學術史的な位置付けを試みよう。

まず朱謙之本人の言葉を見てみよう。朱謙之の自傳『世界觀的轉變——七十自述』で、彼は「烏托邦的政治著作」として、『大同共産主義』を書いたといい、その梗概を「人性を基礎とし、大同を門戸とし、美しき社會組織を匡廓とし、禮樂を妙用とし、遊藝を依歸としていて、意圖は撥亂反正する事によって、この世界を永遠の太平の世に立ち至らせることであつた」と説明している。²³⁾

平明に言えば、①基礎を人の本性に置いて②大同を進むべき門戸にして③美しき社會組織を枠組に④儒學の傳統の禮樂をうまく利用し⑤音樂などの遊藝を依據するべき技術にして、社會秩序を保ち、太平大同の社會を實現するというのである。

この五項を具體的に見ると、①基礎を人の性に置いているというのは、朱謙之の唯情哲學の「眞情の流れ」で詳しく説く通り、人の本性を善とみ、その善は、「性」であるばかりか、「情」の面において

も同様であるとされた。周知の通り、傳統朱子學は、性を善とし、情を惡に偏る危険性の高いものとするが、朱謙之の哲學は、善を徹底させている。この人の善性については、既に彼の「人性問題研究——性善説の歴史的根據」(一九二五)なる論文で詳説されている。²⁵⁾

朱謙之によれば、大同社會では、人間の善性が完全に發揮されるので「自由と自治」のもと、法律に代わってFree Agreement(自由契約)が、權力に代わってFree Cooperation(自由合作)がとって代わり、犯罪者には「愛」による警告で足ると言うのである。ここには、朱謙之自身がいうように、クロポトキン(一八四二—一九二一、克魯泡特金)相互扶助論や「工團主義」(サンジカリズム)、ギルド社會主義の主張に、同調するものであった。²⁶⁾客觀的にみれば、これはもはや傳統儒教思想の範圍とは言えないが、朱謙之の大同思想の本質という意味では重要なポイントである。

次に、(2)大同を門戸にしているというのは、内容上は、上記の三民主義・大同共產思想、すなわち無政府主義思想を含蓄するものであるが、そこへの門戸は「大同」を掲げると言うのである。(3)美しい社會組織を粹組にしているのは、後述のとおり「大同主義の政治組織」で詳説されている。

それと、注目すべきは(4)禮樂を妙用にし、(5)遊藝を依るべき技術にする、とある點である。禮樂と遊藝を併せてみると、傳統儒教が人間陶冶の手段としてきた禮樂を認め、そうした藝術的労働による人間の純粹な情性の上に、美しい理論的な無政府社會が形成できると、朱謙之は確信していたようだ。そして、この點が極めてユニークであるが、その陶冶の方法が、實は「音樂」であり、孔子が「禮樂」を重んじた理由はここにあるというのである。そうした藝能や工

藝による陶冶によって生まれた君子たちが、改めて組織する大同社會(無論、國家ではない)の政治組織として、おもに教育と相互扶助を擔う以下の六院を置くという。

- 1、事務院 萬事の按配をする機關
- 2、教育院 文字通り教育する機關
- 3、音樂院 音樂による全民感化を擔う機關
- 4、平和院 平和維持のための最低限度の軍事機關
- 5、禮制院 禮徳政治の徹底をはかる機關
- 6、工藝院 社會労働をになう藝能集團の共產機關。²⁸⁾

以上のように朱謙之の大同思想の眼目は、性善説による教育により、「働かざるもの食うべからず(不做工、不配吃飯)」が原則で、その實際は藝術活動(労働)とされた。それが、上記の教育院、音樂院、禮制院を一貫する。

朱謙之は、別に自己の大同思想として、三大原理を提起している。すなわち、「第一原理 労働藝術、第二原理 藝能組織、第三原理 自由自治」である。²⁷⁾

この中の「第三原理 自由自治」は、既に性善なる人間の集合である限り十分理解できよう。問題は、「第一原理 労働藝術」と「第二原理 藝能組織」である。朱謙之は、自由自治を可能にする人性の陶冶を音樂などの藝術によるといい、社會全般にも音樂家などの藝能團體を中心とした社會組織をおく。その點を、朱謙之は、彼のそのアイデアのヒントとなった書物を交えて次のように言っている。

大同社會での勞働は、ほかでもない藝術、つまり自己の表現活動である。この點に關して、最もよく大同原理と相契合しているのは、モーリス(穆列斯、William Morris)である。彼は自ら手本を示し、大聲で世界が速やかに失ひ損なつた人性を回復し、もう一度あの至高の生活にいたる勞働に戻るべきだと叫び、極力藝術と勞働との結合を主張した。彼が著した『理想郷の消息(News From Nowhere)』の一書は、まさに彼の有力な大同主義の快樂に満ちた烏托邦を描いたものである。²⁸⁾

ここに見えるW. Morris(穆列斯、William Morris 一八三四—一八九六)は、イギリス人の詩人・工藝家の社會主義者である。その小説(News from Nowhere 一八九〇、邦譯『ユートピアだより』)は、あくまで流血の暴動によるユートピア社會主義國の實現を描いているが、もう一つ、重要な點は、機械工業社會の勞働を否定して、詩人や工藝家の作る中世ギルドの自由社會に戻り、それを理想として描いたことである。²⁹⁾

朱謙之の大同思想は、このモーリスなどの一種のギルド社會主義の影響を受けて、ここに中國傳統の儒教の禮樂思想をもとに、音樂を中心にした人性陶冶と音樂家たちの職能團體を理想の社會組織として構想され、その名も「工團主義」にならない「藝團主義」と命名して提唱されているのである。朱謙之は、かくすれば「調和的勞働 Harmonized Labour」が可能であり、かつまた、人間の能力を藝術の差異として明確化できる合理的な社會が構成できる。そして、ここにこそ「天下爲公」の大同思想の「選賢與能」の本意があるとした。その點を、朱謙之は、以下のように言う。

朱謙之の大同共產思想

『禮運』冒頭に「選賢與能」とあり賢者能者(を選ぶ)とは、つまりは「才藝の多い者」のこと、換言すれば、藝能團體の中で最も藝術の本領を備えた人たちをいうのである。われわれの理解では、大同社會があらゆる「藝能團體」を包み込んで、社會組織の基礎としているので、「藝能團體」から選出された「連合藝能代表會」が、実際にはわれわれの大同社會のキーストーンであり、藝人たちの意思表示の最高の場所であった。この一點において、結局、大同主義社會は、藝能團體の連合統治を理想とする組織だということができるのである。³⁰⁾

朱謙之によれば、先に述べたとおり、大同思想は、傳統思想の中でも、孔子思想の眞傳であると見られていた。しかし、實際は、上記の通り、ギルド社會主義的な内容を、經書解釋に盛り込んだもので、儒學者からみても意想外であつたらう。世界の平和を實現するというのは、何時の時代でもユートピア論であるが、その理論構成を、孔子の思想に基づいて提起した點で、まさしく傳統儒學者の系譜には連なる可能性があつた。しかし、その内容からは、「工團主義」「ギルド社會主義」を本質とする空想的社會主義の流れにあり、これでは、國民黨の資本主義をめざす統一政權からも共產黨の共產主義をめざす勞農政權からも懸離れた、一種の孤立した思想だつたといつてよいものであつた。³¹⁾

ただし、勞働者農民を持ち上げ、「勞働神聖」などと言いながら、勞働者が獨裁政治の桎梏からのがれることは、今もって實現していない。今日でも勞働が人間疎外と裏腹の關係にあるのは、周知の事實で

ある。その勞働自體を「藝術活動」として、萬民の從事すべきものだとしたのは、機械化文明が失つたものを氣付かせてくれるのではなからうか。この一點において、朱謙之の大同共產思想の眞諦は、モリスからの影響とはいへ、顧みるにふさわしい思想價值を有していないだろうか。

おわりに

朱謙之の大同共產思想は、一九二六年から一九二八年のほぼ三年間にわたって書かれた『大同共產主義』『國民革命與世界大同』『到大同的路』にて述べられた、一種の無政府主義思想であった。しかし、彼自身は、それが、明らかに康有爲の大同思想とは、異質な、(1) 確かな孔子の理想であり、(2) 眞の共產主義思想であり、(3) 孫文三民主義思想の本質だった、と言っているのであるが、實際の内容は、無政府主義のなかでも、「工團主義」「ギルド社會主義」的な空想社會主義思想であった。

また、朱謙之の大同思想が、(1) 確かな孔子の理想だったとの説には問題がある。というのは、學術的に言えば、彼が依據した『孔子家語』禮運篇そのものが、魏の王肅の僞作であった。この點から考えれば、前漢には編纂されたであろう『禮記』禮運篇の小康・大同が信用できないとするのは、無理がある。

朱謙之が、依據したもう一つの思想、孫文の三民主義は、一九二〇年代にロシア革命による共產主義思想を受け入れて、政治的には第一次國共合作(一九二四)を推進し、三民主義の解釋にもさまざまな思想が交差し、複雑な展開をした。朱謙之の大同思想も三民主義解釋のひとつであった。三民主義は、大きく分ければ、中國共產黨の「新三

民主義」解釋と國民黨右派の戴季陶『孫文(三民)主義的哲學的基礎』などにみえる儒教的解釋があるが、朱謙之の「大同共產主義」は、その中間にあったといえよう。⁽²⁾

だが、朱謙之の大同共產思想の眞諦は、孫文思想の解釋を越えて、「工團主義」「ギルド社會主義」的な空想社會主義をもとにモリスの影響と自己の「音樂史研究」⁽³⁾とを結び付けた、禮樂藝術社會主義ともいえる「藝術主義」を提唱し、萬民が藝術勞働に從事する理想社會の構想に尖鋭化した點にあった。この思想は、當時の時流には乗れなかったが、人間に必須の「勞働」の本質的價值とそのあり方を考察する面では、今日でも十分に顧みる價值を有するものであり、まだまだ歴史の闇に捨て去るには早いのではないかと思われる。これが、本稿の結論である。

注

(1) 近年、ようやく森紀子氏が「泰州學派の再發見——虛無主義から唯情主義へ——」で、朱謙之の傳統文化再評價の動きを考察している(同氏「轉換期における中國儒教運動」、二〇〇五、京都大學學術出版會、第七章)。

(2) 朱謙之の著作については、黃夏年編『朱謙之文集』全一〇卷、二〇〇二、福建教育出版社を用いた。以下の引用は、「謙之文集、〇卷〇〇頁」と略記する。

(3) 黃心川「朱謙之文集」序、謙之文集、一卷一頁。また、森紀子前著、二六頁以下、參照。なお、朱謙之の自傳は、『回憶』(一九一八)、『奮闘二十年』(一九四六)、『一個哲學者的自我檢討』(五十自述)(一九五二)、『世界觀的轉變』(七十自述)(一九六八)寫、發表は一九八〇、

一九八一)がある。

- (4) 國民革命は、共產革命に先立つ民主革命をいうもので、とくにロシア革命後の「第三インターナショナル」が、中華民國の孫文ら國民黨の目指すべき方向として中國共產黨に指示して實現させんとしたもの。一九二四年の「國共合作」の成立により、中國共產黨員が國民黨に加入してこの革命を遂行せんとした。だが、孫文の死とその後「五三〇運動」の盛り上がりなどから、南北統一への軍事行動である「北伐」が動きだした。狹義では、北伐の開始から成功までをいう。

- (5) 朱謙之『奮闘廿年』。謙之文集、一卷八二―八五頁。

- (6) 朱謙之『回憶』(我的講學時代)。謙之文集、一卷六二―六三頁。

- (7) 我的歴史哲學歸結於理想的大同社會、這個社會是沒有政府、沒有法律、沒有金錢、沒有買賣、並且沒有什麼資本家、這樣自由思想的傳播、又怎能長久相容呢?(同前。謙之文集、一卷六三頁)。

- (8) 元・陳澹『禮記集說』第四卷三八丁(四庫全書會要、五七冊、一二五)。
吳虞『儒家大同之義本于老子說』、『新青年』三卷五號、一九一七。

- (9) 現在我就把大同一節、用校勘的方法、把他和『孔子家語・禮運』第三十二(七卷)作一個對照表、看那些是『禮運』的本文?那些是錯簡?那些是後來人增上去的?(朱謙之『大同共產主義』。謙之文集、一卷五一―五五―五六頁)。

引用文にみえる『禮記』禮運篇と『孔子家語』禮運篇との「對照表」は、その結論を一つにまとめると、以下のようになる。『孔子家語』で變えられている文字は、ゴシックにし、元の文字あるいは省略された文字を()に入れた。棒線部分が、朱謙之のいう「後人の書き加えた」もので、波線の二二文字が『家語』にあつて『禮記』で「抜け落ちた」ものだという。

孔子曰、昔大道之行(也)、與三代之英、吾(丘)未之逮(也)、而有記(志)焉、大道之行(也)、天下爲公、選賢與能、講信修(脩)睦、故人

朱謙之の大同共產思想

不獨親其親、不獨子其子、(使)老有所終、壯有所用、(幼有所長)、矜寡孤(獨廢)疾(者)、皆有所養、(男有分、女有歸、)貨惡其棄於地(也)、不必藏於己、力惡其不出於身(也)、不必爲人(己)、是以(故)姦謀閉而不興、盜竊亂賊(而)不作、故外戶而不閉、(是)謂之大同、今大道既隱、天下爲家、各親其親、各子其子、貨(力)則爲己、力則爲人、大人世及以爲常(禮)、城郭溝池以爲固、(禮義以爲紀、以正君臣、以篤父子、以睦兄弟、以和夫婦、以設制度、以立田里、以賢勇智、以功爲己、故謀用是作、而兵由此起)、禹湯文武成王周公、由此而(其)選(也)、此六君子者、未有不謹於禮(者也、以著其義、以考其信、著有過、形仁講讓、示民有常)、禮之所興、與天地並、如有不由禮(此者、而在位(勢)者、則(去)麥、以爲殃、(是謂小康)

- (10) 朱謙之が擧げる書は、清聖祖仁皇帝御定『日講禮記解義』、清高宗欽定『禮記義疏』、姜兆錫『禮記章句』(これは、未確認、或いは『禮記章義』か、『孔子家語正義』の誤りか?)、任啓運『禮記章句』、杭世駿『續禮記集說』。これらは、諸説を収載しているだけで、特に王肅『家語』が真で、『禮記』が偽との説を主張しているとはいえない。

- (11) 乃今人康長素全不問『禮運』原文是否靠、還要分別什麼「大同」「小康」、一面把「大同」一段認爲孔子理想的社會制度、一面又甘心受古代作偽之人的欺瞞、拿「小康」一段、以完成他極右的復辟派的論潮。他知道中國二千年來、凡漢・唐・宋・明總都是小康之世、却不知道二千年來腐儒所根據的「小康」之道、根本就是作偽欺人、就是假冒孔子名義杜撰出來的!他既不能看破「小康」的偽、也自不能認識「大同」的真、試看他『大同書』甲乙部夾七夾八說什麼「入世界觀聚苦」、便知道他的淺薄無聊、那里算得聖人之道?(朱謙之『大同共產主義』。謙之文集、一卷五一―五七頁)。

康有爲『大同書』は、一九三五年に全書が公刊された。朱謙之がみたのは、一九一九年長興書局刊の甲乙二部本であった。朱謙之による康有爲

への批判は、この他に『到大同的路』（謙之文集、一巻六〇六頁・六二四頁・六二五頁）等にもみえる。

- (12) 現在研究孔子、首先必須剔除其封建性的糟粕、吸收其民主性的精華。孔子思想の民主性精華、表現於『禮運』大同章、這一段字數不多、却描繪出一個民族快樂的烏托邦、盡管只是一種空想、却給人類進步遠景提供了材料。因此、太平天國旨准頒行的『太平詔書』中引用它、孫中山在講革命的三民主義時提唱它、毛澤東同志在『論民主主義專政』中也談「階級的消滅和世界的大同」問題、而指出於「康有爲爲了『大同書』、他沒有也不可能搜到一條到達大同的路」。(朱謙之「關於孔子的大同思想」一九六二、『學術月刊』七、未見。謙之文集、一巻二八一—二八二頁)。
- 太平天國の旨准頒行『太平詔書』とは、太平天國の公認刊行書のこと。その中の洪秀全『原道醒世訓』に見える。『太平天國印書』、一九七九、江蘇人民出版社、一六頁。
- 孫文の三民主義講義中での大同思想言及は、「民族主義」第六講・「民生主義」第二講などに見える。『孫中山全集』、第九巻。一九八六、中華書局、二五三頁、三九四頁。
- 毛澤東の『論民主主義專政』は、『毛澤東選集』第四巻、一九六九、北京人民出版社、一三六〇頁。
- (13) 康有爲の第二次復辟事件については、拙稿「康有爲と吳佩孚——國民革命時期の康有爲試論」(狹間直樹編『中國國民革命の研究』、一九九二、京都大學人文科學研究所)を参照されたい。
- (14) 毛澤東とマルクス主義および大同思想については、「人民公社」との関係など論ずべきことは多いが、筆者にはまだ準備不足である。ただ、増村保信「康有爲の大同思想と人民公社」(一九六三、『アジア研究』一〇—一)、李銳『李銳反左文選』(一九九七、中央編譯出版社、金鵬壽・劉青峰『中國現代思想的起源』(二〇〇〇、中文大學出版社)などには、一九五八年の人民公社の設立時に康有爲『大同書』が學習資料として利

用されていた事を論じているので、参考されたい。

- (15) 共產主義と集産主義の違いは、「共產主義では能力に應じて働き、必要に應じて取るのに對し、能力に應じて働き、働きに應じて取るのは集産主義である。」(袁振英の回想、嵯峨隆・坂井洋史・玉川信明編譯『中國アナキズム運動の回想』、一九九二、總和社、三〇六頁)ともいわれるが、朱謙之の「共產主義」は、無政府主義と大同思想とを結び付けたものである。この結びつきは、清末の無政府主義者・李煜瀛や吳敬恆らの言論に登場する。彼らは、しかし、孫文に共鳴し、現實的な民主政府の實現に協力するが、國共合作には反對して、三民主義の儒教繼承説をとり、共產主義容認派と新たな分化をきたしていた。朱謙之の大同共產とも微妙に相違していた。
- (16) 『中國革命問題論文集』(一九二六、新青年社)、ブハーリン著・鄭超麟譯『共產主義的ABC』、『共產黨的計畫』(一九二四、新青年社)。譯者の鄭超麟の回憶に據れば、『共產主義的ABC』は、當時、『三民主義』につぐベストセラーだったという(『鄭超麟回憶錄』。長堀祐造・三好伸清・緒方康共譯『初期中國共產黨群像——トロッキスト鄭超麟回憶錄』、二〇〇三、平凡社、二一六頁)。
- (17) 朱謙之『到大同的路』。謙之文集、一巻六二九—六三〇頁。 Maurice William (威廉)『マルクス主義と社會史觀』については、未詳。安藤彦太郎譯『三民主義』注(下巻九四頁)に、彼には、マルクスを批判した『The Social Interpretation of history』一九二一や Sun Yat-sen versus Communism、一九三二の著がある、という。なお、アメリカでは、モウリス・ウイリアム(一八八一—一九七三)は、八歳でロシアからアメリカへ渡り、醫師兼社會評論家として活躍、孫文のマルクス主義批判に理論的根據を提供した人物として再評價されている。
- (18) 我們要將來能夠治國平天下、便先要恢復民族主義和民族地位。用固有的道德和平做基礎、去統一世界、成一個大同之治、這便是我們四萬萬人

の大責任。(孫文『三民主義』民族主義。注(12)、二五三頁)。

- (19) 我從前說過、馬克思只看出社會發展、必然要達到無產階級專政、而孫中山的三民主義、則看到人類發展必然要達到世界大同、即孔子所謂「大同之行也、天下爲公」。他晚年留遺的東西、寫得最多的筆墨、就是「天下爲公」四個大字。這就可見、「天下爲公」就是孫先生的晚年定論。還有「北上宣言」主張「以全力保障人民之自由、輔助農工實業團體之發展」、在神戶高等女學校的講演主張、以王道爲基礎、聯成全世界被壓迫民族的大同團結、在遺囑上主張、「聯合世界上以平等待我之民族、共同奮闘」、臨到一息奄奄的時候、反來復去的只念着「和平」、這不是已經明白大同主義就是三民主義的終結目的嗎？(朱謙之『到大同的路』。謙之文集、一卷六四七頁)。

『北上宣言』(一九二四年一月一日發表)は『孫中山全集』、第一卷二九五頁。神戶高等女學校での講演は、一九二四年一月二八日の「神戶商業會議所等の團體への演説」、通稱「大アジア主義講演」のこと。『孫中山全集』、第一卷、四〇一〜四〇九頁。なお、同日、孫文夫人の宋慶齡が神戶高等女學校に赴いて「婦女解放問題」の講演をしているので、朱謙之はこれと混同したもの。遺囑は、『孫中山全集』、第一卷、六三九〜六四〇頁。一九二五年三月一日に署名して、翌日孫文が逝去している。なお、朱謙之には、別に「大同共產主義の孫文」(一九二七、三、一〇)なる專論があるので参照されたい(謙之文集、一卷五六七〜五六九頁)。

- (20) 朱謙之『世界觀的轉變——七十自述』。謙之文集、一卷一三三頁。

(21) 我的『大同共產主義』剛出版、李濟深看了我一些舊作便約我暫時留在黃埔軍校。：我在黃埔軍校不過一箇月、因革命的三民主義立場、自然而然地表同情於工農羣衆、而且農民是我們中國人民之中的最大多數、如果農民不參加革命、就是我們革命沒有基礎。：這時只知爲革命盡忠。革命以外更有何事、什麼「吟風弄月」早已置之腦後了。(朱謙之『世界觀的

朱謙之の大同共產思想

轉變——七十自述』。謙之文集、一卷一三三〜一三四頁)。

李濟深は、保定軍官學校在校中に孫文の辛亥革命に呼應して革命軍に投じ、以來民主思想に基づき軍事面から革命を擁護した。この北伐時期には、まだ蒋介石との對立は顯在化していないが、一九三三年には「福建事變」にて反蔣聯共をとり、その後も蒋介石の強權に對抗し、民主黨派として中共革命を支援し、一九四九年後は、國家副主席や全人代副委員長に任じた(姜平『李濟深全傳』、二〇〇二、團結出版社、參照)。

- (22) 朱謙之『世界觀的轉變——七十自述』。謙之文集、一卷一三三〜一三四頁。朱謙之は、ここで自分が「革命的三民主義」に傾いていたが、無産階級指導のブルジョア民主革命も毛澤東思想も知らない、プチブル知識人の立場にいたという。しかし、當時の三民主義の解釋では、一方に中國共產黨の「聯ソ・容共・勞農扶助」の三大政策を入れた「新三民主義」があり、他方に國民黨右派の戴季陶『孫文(三民主義)』(三民主義的哲學的基礎) (一九二五)を始めとする三民主義を儒教思想として論じるものがあった。朱謙之は、戴季陶には、反論と同調(朱謙之『到大同的路』、六五三〜六五四頁)の両面がある。共產黨の「反戴季陶的國民革命觀」には、反論して戴季陶側に立ち、中國國內には闘争すべき資産階級もその黨も存在しないと階級闘争を否定し、むしろ帝國主義國內の無産階級も、植民地や半植民地の收奪の恩恵を受けているので反帝民族闘争こそ推進せよと主張していた(朱謙之『國民革命與世界大同』、五九九〜六〇〇頁)。

- (23) 朱謙之『世界觀的轉變——七十自述』。謙之文集、一卷一三三頁。

(24) 朱謙之「人性問題研究——性善說之歷史的根據」。『謙之文存』所收一九二五。謙之文集、二卷二四〜四一頁。

(25) 朱謙之『到大同的路』。謙之文集、一卷六六四頁。ここには、「克魯泡特金的原理、也是我們大同社會的原理」と、簡単に結び付けている。

(26) 朱謙之『大同共產主義』第三章「大同主義的社會組織」。謙之文集、

一卷五二二—五三一頁。また同第四章「大同主義的政治組織」、謙之文集、一卷五三二—五五七頁。

(27) 朱謙之『到大同的路』。謙之文集、一卷六五九—六六一頁。朱謙之の「自由自治」の實現については、傳統思想の性善説ばかりではなく、西歐の無政府主義やサンジカリスムなどが、道德の完全性を前提にした倫理優先主義をとなえていたことと關連しよう。

(28) 大同的社會里勞動就是藝術、就是自我的表現。關於這點、最能和大同原理相契合的、莫過於穆列斯 (William Morris) :。他以身作則、大聲疾呼、世界應速恢復所失敗的人性、重登那至高生活的勞動、因此極力主張藝術和勞動相結合、他所著的『理想鄉的消息 (News From Nowhere)』一書、就是他的有力的大同主義之快樂的烏托邦。(朱謙之『到大同的路』。謙之文集、一卷六五九頁)。

モリス著『理想鄉的消息』は、北京圖書館編『民國時期總書目』(外國文學)、一九八七、書目文獻出版社、七三頁には「虛無鄉消息」林徽音譯、一九三〇、上海 水沫書店、がみえる。ただし、この出版は朱謙之のこの論文の發表後である。朱はこの一書を日本語譯で見たらしい。日本では、この書が早くから社會主義や無政府主義思想としてのみならず、武者小路實篤の「新しい村」や柳宗悅らの「民藝」運動まで大きな影響を持った。戦前の日本では、以下の三種の譯本がある。すなわち、A、堺利彦譯『理想郷』、一九〇四、平民社。B、布施延雄譯『無何有郷だより』、一九二五、至上社。一九二九、平凡社。C、村上勇三譯『無何有郷通信記』、一九二九、春秋社。

(29) 『ユートピアだより』村松達雄氏の解説、一九六八、岩波書店、三八六頁。また、同、川端康雄氏の解説、二〇〇三、晶文社、三六三頁。

(30) 『禮運』開頭便説「選賢與能」、能就是「多才藝者」、換句話説、就說藝團中的最有藝術本領的人們。我們知道大同社會是包羅所有的「藝團」做組織的基礎的、所以由「藝團」選出來的「聯藝代表會」、實際就是我

們大同社會的鎖鑰石、是藝人意思的最高表示、這一點竟可以說大同主義社會就是以藝能團體的聯合統治為理想的組織。(朱謙之『到大同的路』。謙之文集、一卷六六二—六六三頁)。

(31) こうした朱謙之の理想社會論は、當時の社會にどのような影響を及ぼしたのだろうか？實際のところ、モリスが日本の社會に與えたような大きな影響は生まなかつたようだ。中國共產黨の指導者の瞿秋白が、一九三一年に書いた「論文學革命及言語文學問題」の中で、以下のように言うのは、朱謙之ら文學者知識人への批判かと思われる。

「而且在一九二七年夏天之後、正是國民革命軍清共的開始、這班高等無賴之中、有些人在文藝上發明了一個動搖主義。這對於民族有很大的功績。動搖主義和退癱虛無『鼎足而三』、埋伏在反動派陣營裏面、來響應正動——而且是用着很巧妙的戰術。：：」(瞿秋白文集、第三卷、一九五四、中華書局、六一一頁)。

(32) 吳義雄『孫中山與近代大同學說的終焉』(『孫中山與辛亥革命史研究』、二〇〇一、中山大學出版社、五七七頁以下)は、大同思想が孫文「三民主義」で終局を迎えたと言い、その後の分裂發展には説き及んでいない。

(33) 朱謙之の音楽研究は、ここでは深く触れないが、當時の彼には「音楽的文学小史」、その通篇「再論中国文学与音楽之關係」(一九二五、『謙之文存』所収)があり、その後「音楽文学運動」(一九四九、『謙之文存』二集所収)、さらに大著『中国音楽文学史』(一九三五、商務印書館)があり、ともに謙之文集、第二巻に収められている。これらの中で音楽を儒教の根本義とみてその歴史を精力的に解明している。