

1. はじめに——東日本大震災を受けて

周知のように、2011年3月11日に勃発した東日本大震災とその後のフクシマ原発災害は、日本のみならず全世界に大きな衝撃を与えた。大地震・津波の巨大な力を前にわれわれはいかに無力なのかが示されるとともに、原発災害によって近代文明がもたらしたはずの輝かしい成果が実は向こう十万年という途方もない期間にわたり恐ろしい災禍を人類にもたらし続けるものであることが明らかになった。

近代文明と併走してきた近代学術に関していえば、いうまでもなく、それは人びとの生き方を実証的に照らしだし、科学的な分析を加えることで、何処から何処へ向かうべきかを客観的に指し示すものとしてあった筈であるが、(日本列島の)有史以来最大級といわれるかくなる大災害を眼前にして、その根底が揺さぶられることとなった。すなわち、自然や地球の圧倒的力を前に、所詮は人間の構築物に過ぎない近代学術の無力性がさらけ出されるとともに、その後が続いた原発災害は、想定を大きく超えた破壊的な力をわれわれは制御しえないにも拘わらず保持してしまったことをあらためて明らかにした。この近代学術の無力性と破壊性という両極が同時に開示されることで、近代学術もまたその両極に振られるいわば巨大な振動にさらされることとなったのである。

ひるがえって考えてみると、1990年代以降、近代文明・近代学術に対する批判が高まり、既にその解体・脱構築の途上にわれわれはあると考えられてきた。とりわけ、「言語論的転回」以後のポストモダンの視座の転換は、近代学術、そしてその一翼を担う思想史学にも大きな変容をもたらしつつあると受け止められてきた。たとえば、われわれのアンガージュマン(engagement)している日本思想史学に関していえば、戦後のそれが前提してきたグランドセオリー、とりわけ丸山真男との格闘が刻んできた近代化に関わる多くの議論が、急速に色あせたものになり、代わって言説研究や言語学の議論が日本思想史学においても必須のものとなった。また、文献自体から研究者がその思想家の思想を再構成する「内部的読み」が厳しく批判されるようになり、テクストとしての文献を、思想家の思想の結晶物として捉えるのではなく、それが置かれた言説空間における、思想家自体の思惑をも超えた地平で検討することが重視されるようになった。さらに、とりわけ21世紀以降にはナショナリズム批判が高まり、近代学術に深く埋め込まれたナショナリズムを摘出する作品も数多く現れた。こうした趨勢の中で、近代批判の方法と視座は、言説上は日本思想史学においても常識となったはずであった。

だが、それはわれわれが未だ囚われている近代世界との張りつめた緊張を有した現実的・実践的なものであったのか、3.11はあらためて原点に立ち返っての検討を要請することとなった。いうなれば、近代批判の方法と視座を、より現実的・実践的な地平で鍛え直

¹ 本稿は、「トランスナショナル・ヒストリーという視座」という題名で『新しい歴史学のために』277号(京都民科歴史部会、2010年)に発表した論文と「明清王朝交替と東アジアの思想史」という題名で『東アジアの思想と文化』4号(東アジア思想文化研究会、2012年)に発表した論文を、東日本大震災後の課題も射程に入れて大幅に改訂したものである。文中、史料などは全て現代日本語訳にしている。

す出発点にわれわれは引き戻されたのである。無論、われわれにとっての実践とは、何よりも過去の人びとの思惟の痕跡を土台に、それを反省的に分析し、次の世代の思惟に少しでも寄与しえる叙述をなすことであってみれば、結局は近代学術が蓄積してきた叙述に向き合い、同時に現在問われている問題群に立ち向かう視座と方法の上に脱構築していくことが主たる作業となることに変わりはない。とはいえ、ポストモダンは今やより現実的・実践的課題として、しかもより緊急性を有した課題として、われわれの眼前にある。3.11の衝撃を、むしろそうした出発点と受け止められるのか、そのことがわれわれに突きつけられているのだ。

2. トランスナショナル・ヒストリーという視座

さて、東日本大震災後の新たな出発点に立つために、わたくしが今もっとも注目しているのが、トランスナショナル・ヒストリーという概念である。トランスナショナル・ヒストリーといった場合、ここでいうトランスとは、across（横断）、beyond（超）、through（通）といった意味を包括する接頭語であり、トランスナショナルとは、横断国家的、超国家的、通国家的という意味になる。したがって、トランスナショナル・ヒストリーとは、「横断国家的・超国家的・通国家的」歴史のことであるといえる。トランスナショナル・ヒストリーの代表的提唱者である韓国近現代史研究者尹海東の説明を以下に掲げる。

「人類の歴史とりわけ近代世界体制の歴史は、一国を単位とするのを前提としてのみ理解されてきたし、それがまさしく近代歴史学の重要な属性であった。ところが、国家を乗り越え国家の間を横断できる視覚を持たない限り、人類の歴史を正しく把握することはできない、という自覚から提起されたのがトランスナショナル・ヒストリーの試みである。要するにトランスナショナル・ヒストリーとは、一国史を乗り越えようとする代案的歴史として提起されたのである。（中略）それは次のような問題意識を含んでいると思われる。第一に、ヨーロッパ中心主義を乗り越えようとする試み、第二に、中心に対する周辺の問題提起、第三に、国史（national history）の二分法的視座を乗り越えようとする試み、第四に、地域史（regional history）の閉鎖性に対する懸念などである。トランスナショナル・ヒストリーは、近代歴史学の基礎である一国史を乗り越えるとしても、ヨーロッパ中心主義を克服し周辺とマイノリティーを中心に全地球的な次元から歴史を新たに理解しようとする問題意識を含み込んでいるといえる。さらに、人間中心の歴史を相対化させることにより、生態史的問題意識を強化させる点においてもトランスナショナル・ヒストリーの意義を高く評価がすることができるだろう」²。

具体的な歴史学的実践の困難性をおくとすれば、概念に関わってはきわめて明快な説明でこれ以上付け加える必要はないが、とくにわたくしが注目しているのは、トランスの意

²以上は尹海東「トランスナショナル・ヒストリーの可能性」（『季刊日本思想史』76号、ペリカン社、2010年、裴貴得訳）。尹海東は韓国漢陽大学校教授。植民地近代性論の論客として韓国のみならず日本でも著名である。トランスナショナル・ヒストリーという概念は、21世紀に入ってから、韓国において『トランストリアー（transtoria）』『사이 trans間』などの雑誌が刊行されたことから注目されるようになった概念といわれている（さらに遡れば、1990年代の欧米人文学界における「越境史」「越国史」など、サバルタン研究の影響が韓国の歴史研究に及び始める中で登場した概念といわれているが、ここではおく）。

味の中でも through (通) = 「互換性」「共時性」という部分である。すなわち、グローバルヒストリーやワールドヒストリーという概念では、(元来の意図は別のものであったとしても) どうしても付着しがちな国民史の総合という誤解を回避し、今やさまざまな国民国家に分岐したものの、かつては共有されていた共時的構造から帝国＝領域の歴史にアプローチし、近代に至る互換的歴史構造を捉える概念として、このトランスナショナル・ヒストリーはきわめて有効な概念であると思われるのだ。尹はこの概念を具体的には帝国日本の植民地支配の時代を捉える視座として提示しているが、尹の問題提起は無論近現代史にとどまるものではない。事実、こうしたトランスナショナルな視点からの新しい東アジア研究が、韓国において前近代史研究においても開始されているように思われる。たとえば、豊臣秀吉の朝鮮侵略に関わって、近年韓国では従来の視点とは全く異なる新しい研究が登場している。いうまでもなく、秀吉の朝鮮侵略(文禄・慶長の役)は、韓国では「壬辰倭乱」「丁酉倭乱」として文字どおり帝国日本の侵略に先んじる日本国(場合によっては日本人)の歴史的暴力性(野蛮性)を証明する事象として捉えられてきた。つまり、韓国では過去の「遠い」事件として捉えられていないことは無論のこと、それを近代日本と結びつけて捉える見方が長い間支配的であったのである(この意味では植民地支配の問題以上に日韓間の認識差の大きい事件といえよう)。だが、鄭杜熙、李璟珣、キム・ジャヒョンら「東アジア戦争史研究会」のメンバーは、この朝鮮侵略を敢えて「壬辰戦争」とよび、それを16世紀末の東アジアの動乱、女真族(のちの満州族)の台頭にも象徴される東アジア秩序の大きな動乱の中に位置づけようとしている。とりわけ注目されるのは金翰奎の研究で、それによれば「20世紀初めに伝統国家が消滅するまで、10世紀以後の東アジア世界では遼東で出現した一連の統合国家が東アジア世界秩序を主導」したと捉えられ、明代に遼東に「力の空白状態」が発生したことこそが、女真族や秀吉らがそこに侵入してくる事象を生み出した背景とされている³。まさしく、秀吉の侵略を日韓関係という二国間関係のみの事件として捉えない、「国家の境界を越えて東アジアの国際舞台の中で新たに省察」するトランスナショナルな研究が登場してきたと受けとめられよう。

このように、トランスナショナル・ヒストリーは、かつてはむしろ民族主義的歴史学が圧倒的影響力を有していた韓国から主として発信されている観がある。それは何故なのか。さまざまな要因が考えられるが、わたくしとしてはポストコロニアル問題に関わる1990年代後半以降の議論から、日韓二国間関係にとどまらない視点が提示され、それをめぐって激しい論争が起きていることに注目している。すなわち、ポストモダニズム研究、アンナール派歴史学をはじめとする新しい歴史方法論が1990年代以降に韓国では顕著となり、ことに「植民地近代」「近代性」に関しては日韓二国関係にとどまらない問題が次々と提示されるようになったことが、韓国歴史学の状況を変えていくこととなったのである⁴。こうした動向に対して、われわれはどのように応えていくべきなのか。〈国民史からトラン

³ 以上は鄭杜熙、李璟珣編『壬申戦争』(金文子監訳、小幡倫裕訳、明石書店、2008年)。金翰奎は「第10章 壬辰倭乱の国際的環境」を執筆している。なお、こうした研究の背景には、中韓間での高句麗や遼東をめぐるきわめて政治的な歴史認識問題も存在していると推察される。

⁴ 韓国における歴史研究の劇的変動、ことに植民地期朝鮮史研究のそれについては、庵途由香「植民地期朝鮮史像をめぐって」(『歴史学研究』868号、2010年)を参照。

スナショナル・ヒストリーへ」という課題は、理論的作業にとどまらず、こうした実践的課題と関わらせて初めて意義を有するものであろう⁵。韓国（朝鮮）の人びと、さらには中国・台湾、東アジアの人びとと歴史学（思想史学）を媒介として共同の研究活動を発展させていくためにこそ、トランスナショナル・ヒストリーへの転換は緊要かつ必至の課題として突きつけられている問題なのである。このことは、銘記しておかなければならない。

2. 「鎖国」日本像からの脱却と近世帝国論

ところで、日本史・日本思想史を東アジアに「開いていく」試みは、（近現代史は無論のこと）古代史・中世史研究においてはこれまでも何度も行われてきた⁶。この意味では、それがもっとも阻まれていたのが、「鎖国」像にたった日本近世史研究（以下、徳川日本と表記する）の分野であったのではなからうか。だが、周知のように、朝尾直弘、荒野泰典、藤田覚、ロナルド・トビ、池内敏らの政治史・外交史研究の進展によって、1990年代以降ようやくして徳川日本の「鎖国」像的理解は打破されつつあるとあってよいだろう⁷。もっとも、このことに関わっては、「鎖国」がたとえば志筑忠雄が1801年にケンペル『日本史』の抄訳において用いた概念であることが明らかにされた、いわば一つのエピソードとしてのみ理解し、あるいは徳川幕府が18世紀以降に用いた「海禁」という用語への転換として、つまり「鎖国」的実態を所与のものとしつつ「海禁」という用語にスライドする問題として受けとめる傾向も依然として強いようである。しかしながら、端的に言って「鎖国」像で徳川日本を捉えることの問題性は、何よりも「近代世界システム」「世界＝経済」（いうまでもなくウォーラーステインの概念だ）に統合されて以降の、ヨーロッパからする日本像で徳川日本を理解してしまう問題である。つまり、近代日本の脱亜的な眼差しで徳川日本を捉えることで、中華帝国の周縁・外縁に存在していた徳川日本の当該期の国際性が後景に退き、もっぱらオランダ・イギリス・ポルトガル・スペインなどヨーロッパとの関係において「閉ざされた」徳川日本の一国性・孤立性が語られてしまうことが問題なのである。

しかも、そのことが自然に定着する上では、近代国史学（国史教育）が大きく預かってきたことも明らかである。すなわち、近代日本における国史学が、経験科学としてのドイ

⁵ こうした作業の一つの試みとして、立命館大学と韓国高麗大学校日本研究センターとの間で朝鮮総督府が編纂した『朝鮮史』を再検討する共同研究を行ってきた。その成果については、尹海東の論考も含めた前掲『季刊日本思想史』76号の特集号（「植民地朝鮮における歴史編纂」）として公刊されている。参照されたい。

⁶ 無論わたくしは門外漢であるが、中世史では網野善彦、田中健夫、村井章介らの仕事が挙げられよう。また、1990年代における『アジアのなかの日本史』シリーズ（I～VI、東大出版会）、『アジアから考える』シリーズ（1～7、東大出版会）は、アジア史と日本史を一体的に捉える視点を切り開く研究としては、画期的なものであったといえる。

⁷ 荒野泰典『近世日本と東アジア』（東大出版会、1988年）、ロナルド・トビ『近世日本の国家形成と外交』（速水融・永積洋子・川勝平太訳、創文社、1990年）、『朝尾直弘著作集5』（岩波書店、2004年）、藤田覚『近世後期政治史と対外関係』（東大出版会、2005年）、池内敏『大君外交と「武威」』（名古屋大出版会、2006年）、ロナルド・トビ『「鎖国」という外交』（小学館、2008年）など。

ツ文献学の影響下で成立したことはよく知られているとおりが⁸、文献学＝近代実証主義という「無思想」的に見える方法（それをそのように見たのは、正確には戦後歴史学とすべきだが）を学問的方法として採用した時期に、国民史（民族史）、社会進化論的發展史観に基づく時期区分、西洋中心史観（オリエンタリズム）、さらには政治史的な事件を中心に制度・社会・経済・文化・風俗などを記述する様式が同時に「密輸」されたことが、徳川日本の「鎖国」像を決定的なものとしたのであった。詳述することはできないが、一国思想史学としての日本思想史学確立の立役者の一人といえる和辻哲郎の『鎖国』が、長い間定説の位置を占めてきたことも、この意味では偶然とはいえない⁹。

いずれにしても、近年の「鎖国」日本像からの脱却とは、こうした近代国史学のまさに脱亜的歴史像を相対化・対自化する上で、さらには先にのべたトランスナショナルな徳川日本の捉え返しの上で重要な意味を有するものなのだといえよう。こうした視点に立ったときに参考になる議論の一つとして、山下範久の近世帝国論がある。ウォーラーステインの「世界＝帝国から資本主義世界・経済」へと見通されている近代世界システムの形成過程（「長期の16世紀」以降の展開）を世界史的な視点から再検討している山下は、「長期の十六世紀」の後半期以降に世界的な近世帝国（ヨーロッパ、ロシア帝国、オスマン帝国、ムガル帝国、清帝国）の時代を迎えたとしている。すなわち、13～15世紀のグローバルな規模での帝国の収縮・解体を経たのちに、16世紀の前半期、一般的には「大航海時代」として知られる空間的拡大の時代をへて、16世紀の後半期にはそれらを管理・制度化する段階、「世界＝帝国と世界・経済の中間的過渡的段階」としての近世帝国の時代を迎えたというのである。そこでは、「(かつての——引用者) 帝国は、各地域で空間秩序の凝集の求心力として作用し、理念的な『世界』がパラレルに形成されることとなった」。いわば、実態的というよりも理念的な「帝国」の求心性を共有しつつも、域内ではその求心力の普遍性を争う在地性が登場し、帝國的＝在地的ダブルスタンダードが確立するのが近世帝国であったということとなる。山下自身の説明を以下に掲げる。

「『長期の16世紀』の後半期においては、交通空間の整理と序列化が進んで、抽象的な次元での『中華』理念を共有しつつ、実体的なレベルでは、それぞれに地域的な普遍性の中心としての求心力を追求する諸王朝間の相互依存的（ないしは共謀的）緊張関係が、交通関係を域内で閉じさせる傾向を生ぜしめた」¹⁰。

この山下の議論と並んでわたくしが注目しているのは、岸本美緒の東アジア論である。すなわち、岸本はジョセフ・フレッチャーの議論に従ってその共時的特徴を、「(1)人口の増加、(2)歴史的テンポの加速化、(3)経済活動の中心としての『地方』都市の成長、(4)都市商業階層の勃興、(5)宗教の再興と宣教活動、(6)農村の騒擾、(7)遊牧民の没落」にあ

⁸ ランケ・リースらのドイツ近代歴史学の日本移入については、小島亮「歴史学の終焉——制度的歴史学の崩壊によせて」(『Chubu Institute for Advanced Studies Forum Series 80』中部大学中部高等学術研究所、2010年)が、ドイツ哲学（ヘーゲル、ヘーゲル左派、経験論など）との関連できわめて明快に整理している。もっとも、小島はドイツ近代実証主義の日本への移入という通説的理解には二重三重の意味で疑問を呈し、それはイデオロギーであったとしている。

⁹ こうした点については、拙著『自他認識の思想史』(有志舎、2008年)を参照されたい。

¹⁰ 以上『世界システム論で読む日本』(講談社メチエ、2003年)。

るとしている。そして、この時代を「今日にも繋がる国家の地理的・民族的枠組をつくり出した」画期として、「それぞれの国の特徴をもつ制度や慣行の成立が、近代ナショナリズムとは違う形であれ、他国との対比における自意識の強化を伴い、「華夷観の多元化」とも交錯しながら、いわば後の近代が克服の対象とした「伝統社会」が形成された時代なのだ、としている。徳川日本に関しても、その統一政権の成立をこうした「多文化状況への危機感と表裏して進行していった」ものと捉えられており、東アジアから東南アジアに至る広域圏の動態と共時的に捉える視座を提示している¹¹。私見では、この岸本の指摘は、まさしく山下のいう近世帝国概念と符合するものであり、両者はトランスナショナル・ヒストリーとしての「東アジアの思想史」を考える上でも多くの刺激に富んだ指摘であるといえよう。

3. トランスナショナルな思想史のために

山下のいう「理想的な『帝国』の求心性」とは、東アジア近世帝国では儒学的「礼・文中華主義」を意味している¹²。いうまでもなく、「理」や「天」の彼我の普遍性の宣揚と、「礼・文」を基準とする中華を基軸とする波状的文化論が、この思想の要点であるが、徳川日本では、17世紀（特に前半）の儒者はほぼこの認識の表明者であった。そして、儒者とは、何よりもそのような礼・文の精神の保持者として存在しているものであったことを想起すれば、無論徳川時代を通じての儒者の最も基本的な思想であったといえる。藤原惺窩（1561～1619）が「理のあることは、天の覆わない所、地の載せない所がないのと同様である。この邦もまたそうだ。朝鮮もまたそうだ。安南もまたそうだ。中国もまたそうだ」と「理」の普遍性をのべ、幕末に佐藤一斎（1772～1859）が「悠久なる宇宙において、この道は一貫している。人から見れば、中国や夷狄がある。だが天より見れば、中国や夷狄はない」（『言志録』¹³）と、共通の「天」の下での「華夷」について言及していることなど。なお、この思想について注目すべきは、荻生徂徠（1666～1728）の「中華・夷狄の国があるが、これは地理的に決まっているのではない。中華・夷狄の姓があるが、これは血縁で決まっているのではない。夷狄とは、礼樂を知らないものをいうのだ。夷狄も、中華文明を知れば中華となり、中華も、その文明を失えば夷狄となるのだ」（『護園二筆』¹⁴）という言説に典型的に見られるような、「礼樂」「風俗」＝「文化」の華夷を貫く相対主義がこれらの思想の根底にあったことである。換言するならば、「天」の下での共通の「文化」を前提とした自他認識の枠組みとして、これらの思想は存在しており、そこには「地理」や「血縁」による固定的かつ不換的な華夷という意識は基本的には存在していなかったといわなければならない。つまり、「礼・文中華主義」的な東アジア思想圏とは、殊に「夷」たる徳川日本の儒者にとっては（そしておそらく中華周辺部の儒者にとっても）、「地理」や「血縁」によらない、＜礼・文の精神＞を要請するものであったといえよう。

¹¹ 岸本美緒「東アジア・東南アジア伝統社会の形成」（『岩波講座世界歴史 13』岩波書店、1998年）。

¹² 拙著『思想史の十九世紀』（ペリカン社、1999年）、『自他認識の思想史』（前掲）などを参照のこと。以下の叙述は、これらの論考と一部重複している部分があることを、お断りしておきたい。

¹³ 『日本思想大系』46巻（岩波書店、1980年）。

¹⁴ 『荻生徂徠全集』17巻（みすず書房、1976年）。

そして、こうした「礼・文中華主義」が辺境の徳川日本にまで到達した背景には、いうまでもなく、明末清初期、朝鮮王朝中期の儒学・朱子学の影響が波状的に及んだことが挙げられよう。この点について、ここでは藤原惺窩に限って見てみよう。周知のように惺窩が儒学・朱子学に触れたのは、仁如集堯（1483-1574）や文鳳宗韶（生没年不詳）といった禅僧を通じてであったが¹⁵、儒学・朱子学に大きく傾斜するに至ったのは、1590年（天正18）に朝鮮信使として来日した黄允吉（1536-?）、金誠一（1538-1593）、許箴之（1548-1612）らと大徳寺で出会ったことに契機があると考えられる¹⁶。さらに、秀吉の朝鮮侵略（文禄の役=壬辰倭乱）をはさみ、その講和のために来日していた明国国使謝用梓（生没年不詳）、徐一貫（生没年不詳）と肥前名護屋で会っているが、そこでは、「大明は昔聖賢の出た国である。思うに、文武兼備し、智勇双全しているに違いない。朝鮮も亦其風を慕い、其命を奉ずる国である」とする「質疑草稿」を著し、さらに「四海は一家であり、決して遠方ではない。大明の高客も忽ち梯航するのだから」という七言絶句を詠んでいる¹⁷。こののち惺窩は渡明を試みて失敗するが（1596-97年）、これらからは惺窩の儒学への志は、明・朝鮮への強い憧憬と不可分のことであったことが分かる。換言するならば、惺窩を儒学・朱子学へと引きつけたのは、戦乱の日本への強い嫌悪ともあいまっての（秀吉は、「小恥を悪まず、小節を守らず、人の諫を聴かず、心の欲する所のままの小人」と捉えられ厳しく批判されている¹⁸）、明中華主義の「文化力」であったとあってよいだろう。姜沆とは、伏見軟禁中の一五九八年に、医師理安（生没年不詳）、そしてその師である吉田意安（?-1600）を介して出会い、その後一年半余り親交を深めることとなる。この間に惺窩は、姜沆に四書五経その他の筆写を依頼し、『文章達徳録綱領』などの序跋・識語も執筆してもらっている¹⁹。何よりも大きかったことは、この姜沆が書写した四書五経に、惺窩は「宋儒学之意」をもって訓点を加え、それがやがて「惺窩加点本」として徳川日本における朱子学興隆の一つの基礎となっていくのである²⁰。

なお、姜沆であるが、周知のように畿湖学派（西人派）の重鎮である牛溪・成渾（1535-1598）に師事したが、畿湖学派は李珥（号は栗谷）（1536-1584）の流れをくむ一派で、16世紀後半には李滉（号は退溪）（1501-1570）の流れをくむ嶺南学派（東人派）と対立していた。16世紀前半に士林派は王朝中枢の掌握に成功し、朱子学は朝鮮王朝の体制教学としての地位を確立するに至ったが、それと同時に現実的な政治路線に規定された党争が激化しており、畿湖学派と嶺南学派の対立はその最初のものであった²¹。成渾に関してい

¹⁵ 太田青丘『人物叢書 藤原惺窩』吉川弘文館、1985年。

¹⁶ 今中寛司『近世日本政治思想の成立』創文社、1972年。

¹⁷ 『藤原惺窩集』下（前掲）、367頁、及び63頁、原漢文。

¹⁸ 同前 367頁。

¹⁹ この点は阿部吉雄『日本朱子学と朝鮮』（東大出版会、1965年）に詳しい。

²⁰ 「手簡問姜沆」（『惺窩先生文集』卷之十、『藤原惺窩集』上〔前掲〕、136頁、原漢文）。ただし、「惺窩点」については、四書のものとは確かなものは存在せず、五経についても不明な点が多い。また、「宋儒之意」としながらも、五山禅儒の系譜を引く惺窩には、古点との混交も認められるという。これらについては、村上雅孝『近世初期漢字文化の世界』（明治書院、1998年）に詳しい。

²¹ 李泰鎮がのべるように（『朝鮮王朝社会と儒教』法政大学出版局、2000年）、こうした党争を不毛なものとして、それが朝鮮朱子学の特長、あげくは朝鮮王朝の属性であるかのように描き出すことには、植民地時代の日本側の史観が大きく作用しているといわなけれ

えば、学派内部で李珥と六年間に及ぶ理気をめぐる論争をしており（「四七理気論争」²²）、李珥の「気発理乗」とする主氣的立場に対しては、主理的立場であった。姜沆がこれに対して、どのような立場であったのかは管見のかぎりでは知りえないが、帰国後は党争を嫌って在野で教育活動に専念したと伝えられていることを加味するならば、形而上学的論争については積極的ではなかったと思われる。

もう一つ、惺窩の思想に明末の思想家林兆恩（1517-1598）の影響があることにも言及しておかなければならない。周知のように、惺窩晩年の主著と目される『大学要略』（1619年頃成立）には、林兆恩の解釈の引用が多く見られる。惺窩が林兆恩の解釈を誤読していたとする議論もあるが²³、三教一致論者で知られる林兆恩²⁴の影響があったことは二つの意味で興味深い。すなわち、惺窩の思想が折衷的、容仏的であることはよく知られているが、その傾向は惺窩の独自のものであったというよりも、明末思想の趨勢に影響された結果であったと考えられること、第二に、したがって徳川日本に「上陸」した儒学・朱子学とは、厳密な意味で明末清初期・朝鮮王朝中期のそれであったことを考慮しなければならない、ということである。この点からすると、山崎闇斎学派への李退溪学派の影響、貝原益軒への羅整庵『困知記』の影響、中江藤樹への鐘人傑『性理会通』、王竜溪の影響なども、広くは当該期東アジア思想界の動向に強く制約を受けていた問題として総合的に捉えていく必要があるだろう。恐らくは、しばしば17世紀以降の東アジア思想圏に共有されていた趨勢とされる「理」の実体化への疑問、「本然の性」「氣質の性」の区分の揺らぎ、「道」を実践的・具体的に捉える傾向、経書などへの復帰なども、こうした視点に立つと、むしろトランスナショナルな東アジア思想圏内部の相互浸透の結果と考えることができるのではなかろうか。

ところで、トランスナショナルな思想史が注目されるようになって、実は17世紀の前面に躍り出てきたのが、明清王朝交替＝「華夷変態」（1612年後金建国、1644年明滅亡、1662年清による統一）である。それまでの「鎖国」的的日本像では、寛永期を中心としたイギリス・オランダ・ポルトガル・イスパニアとの「鎖国令」を軸にこの時期の国際環境・外交史は捉えられるのが一般的であった。だが、東アジア交流圏に徳川日本を押し戻して

ばならない。李はまた、士林派が古代的な貴族層と鋭く対立しながら成長してきた中小地主層の利害を体現し、権力の掌握に成功したことは、朝鮮王朝が近世的社会として確立したことを示しており、そこで正統教学として確立した朱子学＝性理学とは、権力の偏在を否定し、道学的政治を目ざすものとしてあったこと、内部の形而上学的な論争にも、確かに弊害はあったものの基底には現実の政治路線をめぐる分岐（門閥的な貴族層との関連でいえば、もっとも強く気排斥を主張した東人派の南冥学がそれと対決的で、間に李滉をはさみ、理通気局論の李珥、理気一発論の成渾が現状妥結的だったという）が存在しており、むしろ相互補完的なものであったことを明らかにしている。

²² この論争は、李滉と奇大升（1527-1577）の間での「四端七情論争」を直接引き継ぐもので、両者とも現在の韓国でも歴史知識としてよく知られている論争である。李滉は「四端理発而気随之」「七情気発而理乗之」として理気二元論の上で主理的立場をとった。これらの論争については、裴宗鎬『朝鮮儒学史』（知泉社、2007年）に詳しい。

²³ 中村安宏「藤原惺窩と林兆恩」（『文藝研究』第138集、1995年）。

²⁴ 林兆恩の思想については、小柳司気太「明末の三教関係」（『高瀬博士還暦記念支那学論集』弘文堂、1928年）、間野潜龍「明代の三教思想」（『東洋史研究』12-1号、1952年）、荒木見悟「明末における二人の三教一致論者」（『東洋学術研究』17-5号、1978年）を参照。

みると、そこには一世紀に及ぶ明清王朝交替の動乱の痕がくっきりと刻印され、山下のいう「普遍性を争う在地性」が登場してくることが明らかとなったのである。以下、明滅亡後の動向に限ってみても、その動乱が（「鎖国」以上に）徳川日本に深刻な影響を与えていたことが理解される。

「1645年、鄭芝竜の配下林高と崔芝が日本乞師／1646年、鄭芝竜が清に降伏。以後も鄭成功の貿易船がしばしば長崎に来航。幕府援軍の「風聞」／1655年、清琉関係を黙認することに決定。家綱襲職の賀のための明暦度朝鮮通信使／1661年、清、遷海令を出す。康熙帝即位／1669年、寛文の蝦夷蜂起（ジャクシャインの乱）。幕府側はアイヌと韃靼・清の連合を警戒／1673年、清で三藩の乱。幕府は琉球に硫黄を福建省に送るように指示。／1682年、清への警戒からアイヌの「和人地」への自由往来禁止。綱吉襲職の賀のための天和度朝鮮通信使。／1684年、清が中国人の海外渡航を認める（展海令）。清による華夷秩序再編の動向活発化へ。貞享長崎貿易令、定高仕法へ。／1699年 この頃から、清内務府商人船も長崎に来航（日本銅輸入のため）」²⁵。

この間、数多くの明の遺臣が徳川日本に亡命し、かれらがもたらした「明風」文化がいかに大きなものであったのかも、近年の研究が明らかにしているとおりで²⁶。そして、徳川思想史の最初の転回とは、むしろこの明清交替と連動していたものであったことも次第に明らかとなってきている。

たとえば、山鹿素行（1622～1685）・熊沢蕃山（1619～1691）・山崎闇斎（1618～1682）・浅見綱斎（1652～1711）などの思想、ことにその「日本型華夷思想」は、明清王朝交替を抜きには検討しえないものといえよう。よく知られている史料であるが、以下に熊沢蕃山のものを掲げておく。

「中夏（華）は天地の中国にして四海の中にある。南に六つの国があり、西に七つの国があり、北に八つの国があり、東に九つの国がある。これを四海という。南を蛮というが、虫にかたどったものだ。西を戎というが、いぬにかたどったものだ。北を狄というが、けものにかたどったものだ。東を夷というが、人にかたどったものだ。したがって、東夷は天地の内では優れている。九夷の内では朝鮮・琉球・日本が優れているが、三国の内では日本が最も優れている。このように考えると、中夏を除くならば、天地の内では、日本に及ぶべき国はないのだ」（熊沢蕃山『集義和書』巻八²⁷）。

これは「明中華主義」から脱却しての、「日本的内部」の＜文化的優位性＞を主張しようとしたものと捉えられるが、こうした思想は中華であった明が夷狄と捉えられた清に滅ぼされたという衝撃がもたらしたものと捉えられる。ただし、蕃山は、上に見るようにあくまで「九夷」の中での「日本」の優位性をのべるに止まり、「防衛」「安民」「易姓革命」などの点で「中国」よりも「日本」が優位であるとした素行も、同時に「本朝の人物は殆ど中華に近い。その風俗は淳で聖人の化を見ることが出来る」（『山鹿語類』巻第三三²⁸）としているように、「中華（夏）」を軸とする視点を失っていない。この意味では、こうした「日本型華夷思想」は、東アジア思想圏の「礼・文中華主義」を基底にした思想である

²⁵ 『対外関係史総合年表』（吉川弘文館、1999年）から抜粋。

²⁶ 中野三敏『十八世紀の江戸文芸』（岩波書店、1999年）など。

²⁷ 『日本思想大系』30巻（岩波書店、1971年）。

²⁸ 前掲『山鹿素行全集』9巻。

といえる。

このような「日本型華夷思想」は、実は 18 世紀になると、学派を超えた影響力を有していくと考えられる。すなわち、太宰春台（1680～1747）の『弁道書』をめぐる論争を始め、18 世紀知識人の言説の随所には、何らかの「日本型華夷思想」の痕跡を窺うことができる。また、「国際人」「朝鮮との『誠信外交』の推進者」として称揚されることの多い雨森芳洲も、「日本型華夷思想」論者であったといえる²⁹。すなわち、芳洲は、清を「中華の体態」を失った「夷が華に取って代わった」ものと見なし（『続縞紵風雅集』卷之十四³⁰）、他方で日本については、次のように称揚している。

「日本は、太陽の昇る所で地の東に位置している。従って君子の国ともいわれるが、これはその仁を称賛したものだ。また東方の寿域ともいわれるが、これはその齢を称賛したものだ。…わが国は地の東に位置して、春に当るが、これこそ仁の国である理由である」（『橋窓文集』卷一³¹）。

「日本は人の心が素直で、夏商（中華）の風俗に近い」（『たはれぐさ』卷一³²）。

「日本の政治制度は、周の封建制に近く、国々の士大夫、みな其禄を世襲し、老若ともに、朝夕親しくむつみ合い、人がらのよしあしを、互いによく理解しているので、それぞれふさわしい人物を役職に選んでいる。これは科举制度で人を登用するよりは、はるかに優れている」（『たはれぐさ』卷二³³）。

芳洲が、日本をこのように称揚するのは、「天壤無窮」なる「神胤聖孫」（＝天皇）への賛美に基づく「天皇＝国王」論、さらに三教一致論が存在しているからであるが、新井白石（1657～1725）による朝鮮通信使宛国書における日本国王号「復号」に反発したのも、「天を体し日と並び称されるべき聖統」たる天皇こそが「国王」であって、将軍がそれを名のすることは「無稽のこと」であり「恭順の義を失い」「祖上の法に悖る」ものであるとされたからであった（『橋窓文集』卷二³⁴）。この天皇論や日本論は、学派は異なるとはいっても、崎門派・垂加派を彷彿させるものといえる。

ところで、明清王朝交替は、いうまでもなく徳川日本よりも朝鮮王朝の思想により深甚な影響を与えていたといわなければならない。周知のように、朝鮮王朝中期、李退溪（前掲）や李珥（栗谷）（前掲）の登場と共に、朝鮮性理学が確立するといわれるが、これとともに「礼・文中華主義」的な思惟もまた、朝鮮の士人層を中軸に定着したと考えられる³⁵。しかも、明との朝貢関係や対明事大がこれに伴われることに従って、明＝中華、朝鮮＝小中華とする意識が広がっていったことが朝鮮側の特質である。ところが、1627 年の丁卯胡乱、1636 年の丙子胡乱、さらにそれに続く「華夷変態」によって、この朝鮮小中華思想は、

²⁹ この点については、拙稿「雨森芳洲再考」『立命館文学』551 号、1998 年で詳細に論じた。

³⁰ 『関西大学東西学術研究所資料集刊 11-1 雨森芳洲全書二』1980 年。

³¹ 同前。

³² 前掲『日本随筆大成』第二期 13 卷。

³³ 同前。

³⁴ 前掲『関西大学東西学術研究所資料集刊 11-1 雨森芳洲全書二』。

³⁵ 朝鮮王朝後期朱子学については、玄相允『朝鮮儒学史』（玄音社（韓国）、1982 年）、崔錫起『韓国経学家事典』（成均館大学校大東文化研究院、1998 年）、姜在彦『朝鮮儒教の二千年』（朝日新聞社、2001 年）などを参照した。

ほぼ 17 世紀を通じて学派を超えた一般的意識となっていく。たとえば、1623 年の仁祖反正によって政権を掌握した西人派老論系の代表的知識人宋時烈(1607～1688)の北伐論は、こうした「華夷変態」後の小中華思想を代表するもので、明の嫡統を嗣ぐ小中華、礼儀の国として、清を伐つことは「春秋の大義」と主張される(『宋子大全』)。ここでは、中華は地域に関係なく成立するもので、ことに箕子以来の伝統に立つ朝鮮は礼・文の上で中華であるという意識が注目される。ところで、清の現実的打破が困難であることが明らかになった 18 世紀になると、朝鮮こそが唯一の中華であるという「朝鮮中華主義」が登場してくる。ことに、西人派に属する少論系の金若行(生没年未詳)や李鍾徽(1731～1786)にそれは顕著に認められるといわれる。朝鮮王朝の廟堂に大きな影響を与え続けていたのは、紆余曲折はあるもののこうした老論・少論系の「朝鮮中華主義」であり、ことに西欧に対する危機意識が顕著となる 19 世紀になると、老論系の言説は再度強化されていくこととなる³⁶。

トランスナショナルな思想史という視点から見ると、この「日本型華夷思想」「朝鮮型華夷思想」は、いずれも明清王朝交替を受けた衝撃波によって成立したものと捉えられ、そこに共時的構造を認めることができる。とりわけ、豊臣秀吉の侵略を受けた朝鮮側には、日本よりも文化的に優位な朝鮮という主張が見られることはよく知られているところであるが、一方ここでも看過されてはならないのは、「礼・文」主義的な華夷思想が根底にある以上は、(ことに李退溪学派にあっては)徳川日本における儒者が、称揚されることもあったことである。たとえば、『黒齒列伝』を著した許穆(1595～1682)は、徳川幕府が儒書を求めた事態を「蛮夷の盛事」と称揚し、また『東史綱目』を著したことで知られる安鼎福(1712～1791)も、その儒学的言行から山崎闇斎学派や伊藤仁斎を称賛している³⁷。徳川日本側でも、日本を朝鮮よりも優位におく言説が見られる。だが、ここでもその認識枠自体を捉えるならば、たとえば「日本型華夷思想」の影響下にあった雨森芳洲には、「国境」や「人種」に捕らわれない「文化」普遍主義の発想が存在していたこと、あるいは、殊に朝鮮人との「交隣」の任に当たった芳洲が、例えば「朝鮮交接の儀は第一に人情事勢を知ることが肝要である」として、具体的な「日本と朝鮮」との「諸事風義」の違いに留意していたことなども注目されることである(『交隣提醒』³⁸)。

以上、トランスナショナルな思想史という視点から徳川思想前中期の諸問題について一瞥してきた。19 世紀前後にさしかかると、世界経済としての西洋資本主義・帝国主義との遭遇によって、国民ナショナリズムともいべき思想が東アジアの各地域で生まれてくることになる。そこで生起してくる問題をトランスナショナルな視点から考えるためにも、上述した東アジア思想の動態分析は有効な視点を与えるものとなるはずである。

4. おわりに

³⁶ 以上の点については、河宇鳳「朝鮮後期対外認識の推移」(『歴史学研究』678号、1995年、のち『朝鮮実学者の見た近世日本』(井上厚史訳)ペリカン社、2001年)による。

³⁷ 李豪潤「近世における日韓思想の比較研究—明清交替後の東アジアにおける自他認識の展開と転回—」2003年度立命館大学提出博士論文。

³⁸ 前掲『関西大学東西学術研究所資料集刊 11-3 雨森芳洲全書三』。

以上、トランスナショナル・ヒストリーの可能性について考えてきた。だが、近代歴史学に慣れ親しんできたものにとって、トランスナショナルな視点から歴史記述を行うことは決して容易なことではない。近代歴史学とは「史料蒐集→選択→観察→注釈・記号化・配列・解説」の一連の作業、すなわち近代実証主義とよばれる方法に基づいての国民史＝一国史の記述様式を指しているが、実証主義的方法が前景化・対自化されることはあっても、後者すなわち「国民史の記述様式」が対自化されることはなかなか困難なことなのだ。というよりも、民族的・国家的・政治的フレーム、発展史的時期区分などは、史料の配置される「下敷き」＝フレームとなって後景化しつつ、前者の実証性がそれらのフレームを「歴史資料のなかに固定」することで自明化し、かくて対自化されることはほとんど困難なものとなっていくのである³⁹。トランスナショナルな歴史記述を行っていくためには、したがってこのメタレベルでのフレームを問い直す作業を同時に行っていくほかはないのである⁴⁰。

この問い直しのためには、韓国・中国・台湾などの東アジアの人びと、研究者と共同研究を積極的に積み上げていくべきだ、というのがここでのべたかったことである。無論、既にさまざまな場面でそれは開始され、幾つかの重要な成果も上がっている。だが、さらに一步それを前に進めていくためには、自国史同士の突き合わせにはとどまらないトランスナショナルな視点への転換が必至の課題となりつつある。東日本大震災後に突きつけられているのは、そうしたことだとわたくしは考えている。

³⁹ 酒井直樹『死産される日本語・日本人』（新曜社、1996年）。

⁴⁰ ついでながら、戦後歴史学のグランドセオリーとして影響力を誇示した諸種のマルクス主義は、無論このメタレベルのフレームとして存在していたということである。近代実証主義と緊密な連合を組んでいたマルクス主義は、実証的であることはフレームを自明化することを逆手にとって自らのフレームの優位性を主張していた時期もあったが、今では実証主義がメタレベルでのフレームを問いにくくすることを示す好例となっているといえよう。もっとも、ここで指摘していることはマルクス主義の妥当性を問うこととは全く別の問題である。念のため申し添えておく。