

## 読むことの快樂と思惟の悩ましさ

桂島宣弘<sup>『</sup>

』を読む

### 日本思想史学の新たな模索

尹海東

(鄭栄桓訳)

#### 1 「読むことの快樂」…思想史学の自己反省Ⅱ内破

韓国語で翻訳した桂島先生の学生たちから韓国語翻訳版を受け取った後、私はこの本をあたかもよく準備されたきちつとした韓食定食を食べるような気分で「美味しく」読んだ。韓食を食べるときに各々の特徴を持つ料理を選ぶ楽しみを味わうことができるように、この本に収録された論文はどれ一つとっても軽くは読み飛ばせないそれぞれの色を持っており、興味深く読むことができた。こうして点でこの本は特別な本を読むことの楽しさを私に与えてくれた。この本に掲載された論文は全一編であり、著者の主たる専攻分野たる江戸時代思想史をはじめ、一九世紀韓日思想史比較研究、近代日本のアジア主義、日本思想史学の成立、西洋思想受容と翻訳、概念史研究と民衆宗教史研究、国民国家論と日本の価値、歴史教科

書問題など広く多様な方面にわたっている。まさしく「定食として準備された料理」の如く、多彩で興味深い。

この本の多彩さは、日本思想史学の領域を江戸時代から現代日本の諸問題を、広い時間帯にわり、日本内部の自己反省から東アジア他者認識の問題まで拡大していこうとするところに由来している。にもかかわらず、そうした多方面にわたる問題意識は既存の方法論や安易な認識に対する根本的で深刻な批判と反省を伴っており、興味をかきたてる。こうした点は、一篇を除くすべての収録論文が、二〇〇五年以降に韓国で発表されたものであるということとも関連しているだろう。日本ナショナルリズムに抵抗するため、その制度的装置の一つとして機能してきた日本思想史学の本質と機能を問い直す作業を遂行しているのではないかと思う。この本は日本思想史学

の「東アジアの実践」であるといつても過言ではないだろう。

一方、この本で示された日本思想史学に対する様々な次元からの批判や反省は、日本思想史学の「論理的内破」に到達するほど、根源的で深刻である。私はこの本を、東アジアを外縁として設定した日本思想史学の自他認識の特徴、危機、克服のための反省と模索の思惟として読んだ。こうした点で私のこの本に対する批評、あるいは疑問は次の二つの志向へと絞られる。一つは、日本思想史学の危機は果たしてどこから由来するものであり、その深刻性はどの程度のものかということ。もう一つは、日本思想史学は深刻な危機を克服できるのか、できるならばいかなる方法でそれは可能なのかということである。

## 2 「東アジア自他認識」の論理構成

著者は日本思想史学を近代日本の国民形成のために構築されたものであり、内へと向かう学術、すなわち日本ナショナリズムの生成に寄与してきたものであって、そうした点で自己像<sup>11</sup>他者像を記述する装置として機能したという（韓国語版序文）。

こうした次元で著者の日本思想史学批判は、あえて分類するならば大きく二つの方法により遂行されているように思える。一つは日本思想史学の自他認識の基盤に対する批判であり（第一章 第六章）、もう一つは他者認識を妨害する近代的メカニズムに対する批判である（第七章・第十一章）。

第一、すなわち日本思想史学の自他認識の基盤に対する批判は、一國思想史学の成立及び対象と関連して広く、また深いものとなっ

ている。著者は日本思想史学、すなわち一國的思想史学は「徳川時代までの思想全体を、固有性と異質性という二つのメスによる外科的手術を施すことにより、中国から自覚的に日本を抽出する作業」を遂行してきたが、他方「こうした日本思想史学における中国文化（思想）との差異による固有性の発見は、同時に参照軸としてのヨーロッパ世界という視点により形成」（四七 四八頁）されたと批判する。すなわち「中国文化（思想）との差異性による固有性の発見は、実際には西洋との同一化という視角により作られたものであった」（一五五頁）と主張するのである。

あらゆる自己認識は他者認識、他者表象の産物であるにも関わらず、一國史的言説、すなわち日本思想史学により他者認識、他者表象が隠蔽され、自明なものとして固有性が主張されてきたというのである（一五九頁）。これはアジア主義言説も例外ではなかった。これまで、アジア主義言説はアジア連帯に関連づけられてきたが、東洋・西洋の認識のなかでの「閉鎖的自己言及」としてのみ遂行されてきたと批判する。

こうした批判の延長線上で、二つの他者認識を妨害する近代的メカニズムを分析する。それは主として翻訳と概念受容、そして一國史的学術技法などの問題と関連しているという。著者は、近代西洋文献の翻訳は「近世帝国が解体して以後、世界経済体制へ、具体的にはそれを媒介として西洋近代の言説的権力関係に全面的に投企する行為」（一六四頁）であるという。翻訳による学術誌の受容構築がヘゲモニー的行為であったという点は、宗教概念の受容と関連してより明白になる。宗教と神道概念が成立する過程は、宗教と信徒ではないものが設定されて差異化が図られ、それを抑圧し規制する

過程であつたという(一八三頁)。

要するに日本思想史学は西洋を参照軸として、西洋との同一化を通じてアジアという他者認識、表象を隠蔽し、それを通じて日本の固有性を自明のものとして作り出したことにより成立したというのである。ここでは翻訳と西欧概念受容過程での学術技法などが重要なメカニズムとして作用していたことが批判されている。

3 「思惟の営まじけ」：『はどに行  
くべきか？』

これはいわば、日本思想史学の基盤と存在理由に対する全方位的な批判であるといえよう。日本思想史学は果たして生き残ることができるのか。そして新たな自己像<sup>11</sup>他者像を作り出していけるのか？これと関連して上の二つの側面それぞれに照らして、著者の思惟をもう少し具体的に覗いてみよう。著者の反省と批判は新たな思想史学を模索する過程でもあるからだ。

まず第一の面、すなわち一国的思想史学の成立に関わる、日本型華夷思想あるいは日本中華主義と賀茂真淵、本居宣長思想との関連の問題である。著者は日本型華夷思想あるいは日本中華主義が比較的前提である中華文明自体を否定するものではなく、一八世紀には日本では学派を超越した影響力を持っていたことを正当にも指摘する(二二三-二四頁)。しかし賀茂真淵が中華文明圏の外へと出て行ったことは、文明否定論へと帰結したと主張し(三〇三-三二頁)、宣長の思想は中華文明圏の価値基準に立脚しない反中国としての皇国像であつたと評価する(三三六-三七頁)。

しかし上の一連の問題は、日本のみならず、一七世紀以降の朝鮮、

ベトナムのような中華文明圏周辺の王朝国家が直面していたことを認識する必要があるだろう。こうした点でいくつかの疑問を拭きたい。まず日本型華夷思想あるいは日本中華主義という概念についてである。清の周辺王朝に共通して存在した「小中華」という観念は、中華秩序の観念的拡大と同時に起こった現実的弛緩という奇妙な二重性、両面性を持っている。しかし日本型華夷思想(あるいは朝鮮型華夷思想)、日本中華主義(あるいは朝鮮中華主義)という特殊性の慣用的表現では、その現実的両面性を適切に示すことが難しい。また、賀茂の人性論は一八世紀初頭の朝鮮の人物性同異論争の人物性同論と類似している。しかし朝鮮の人物性同論は、文明否定論ではなく清文明肯定論である。また、宣長の思想を反中国としての皇国像であつたと評価することは、清文明を参照軸とする自己規制的役割を無視するものではないかと思う。著者は、いまだに自身の時代は宣長の時代であると呼んでいるが、ナショナルイズムの預言者としての宣長の役割にあまりに緊縛されているは一国型思想史学の困境を脱することはできないのではないだろうか？

著者は他者認識、他者表象を隠蔽する構造を明快に説明しようとするが、他者認識の隠蔽が他者認識の不在へとつながらないためには、より根本的な批判が必要ではないかと思う。こつした「安易さ」は日本の儒学・朱子学と朝鮮の朱子学が理の普遍的立場を堅持しているという点からも明るみになる(一一二-一一三頁)。むしろ理の普遍性を主張したのではなく、小中華の特殊性を共有していたといつところから、東アジアの共同性を模索できるのではないか。東アジアの共同性は西洋を参照軸とするのではなく、東アジアの普遍性を周辺の特異性のなかで模索していた小中華の苦悩のなかで確保で

きるのではないか？

次に二つ目の側面、すなわち一國史的學術技法のメカニズムと関連する問題である。著者は自身の専攻分野である民衆宗教史研究と関連して痛烈な自己批判を行う。「伝統的、土着的だとみなされる民衆を、民衆宗教史の眞実の担当者として強調する言説は、結果として近代日本が「伝統的土着的」であると云々することにより表象した国民＝日本人一般を、過去へと遡って構成させることとなり、日本人・日本文化を近代以前からのものとしてより強力に構成する言説」になってしまふというのだ（一八七頁）。下からの革命的な歴史を構築する可能性を内包しているように見えた民衆宗教史研究が、国民文化を構成する強力な言説になってしまふという逆説に直面しているのである。そして、民衆という概念の背景には学知という政治文化の醜い権力性が潜在しているという批判にまで至る（一八八頁）。このように著者の民衆、民衆宗教史研究に対する批判は、極めて根本的な次元にまで至っている。にもかかわらず「他者としての過去、他者としての民衆との対話に基づいた民衆宗教史の記述がいまだに可能である」という岐路に立つ考え」（一九四頁）を捨てはしない。ここでも著者は日本思想史学の現況に対する急進的な診断とは異なり、自身の態度をそれ以上前に引っ張っていいこうとはしない。困難な問題ではないはずがない。

韓国でも一九八〇年代に盛んだったいわゆる「民衆史学」の有効性をめぐる論争が続いている。民衆という概念もまた一九一〇年代の大正大衆社会の産物として植民地朝鮮に受容され、一九七〇年代以後、運動的概念として専有されたものである。こうした点で韓国でも民衆、民衆史学は日本の民衆宗教史研究が直面した現実と大き

く異なるとは思えない。むしろ民衆宗教史、民衆史学研究を刷新する道は、こうした日韓両国の共同性、ひいては東アジア的共同性のなかで探ることができないだろうか？

著者の指摘するように、あらゆる自己認識は他者認識の産物である。であるならば、日本思想史学が直面した自己認識の危機は他者認識を刷新するところから脱出への道を探しうるだろう。新たな他者認識は自己認識の基盤を否定するところから出発する。そうした点で日本思想史学の自己反省的思惟が苦悩を伴わざるをえないことは間違いない。私たちは、こうした自己否定の苦悩を通して、新たな道を模索できるのではないだろうか？

（ノンヒョン、二〇〇九年、二四八頁、一八〇〇ウォン、ソウル）

（韓国成均館大学教授）

（明治学院大学専任講師）