

思想をより強化していくのかということではあるまいか。そしてそれこそが「近代とは何か」「近代の国民国家形成とは何か」を考えることになるのである。著者の再考を期待したい。単純なミスプリのほか、一つひとつ取り上げることはしなかつたが、歴史的事実に関する誤りも少なくないのは残念である。聊か、功を焦りすぎた観なしとしない。

（宮城教育大学教授）

中村春作著
『江戸儒教と近代の「知』』
(ペリカン社・二〇〇一)年

高坂 史朗

中国社会科学院哲学研究所の主催による中日国際シンポジウム「東アジアにおける近代日本哲学の意義」が、二〇〇〇年に北京で行われた。その時、中村春作氏は「『国民』形象化与儒教表象」というタイトルで報告を行った。本書『江戸儒教と近代の「知』』の第五章「国民」形象化と儒教表象」はその発表のちに書き改めたものである。報告のあと質疑に入つて同研究所の木崇道教授が研究の趣旨に賛意を表したのち、「中村先生のタイトルの言葉、儒教表象は到底中国語としては理解できない。もしこれを中国で翻訳するとすれば、その際には何か置き換えるか、あるいは、どう補足説明したらいいか」と発言した。その時、中村氏も中国で出版するとすれば何か考えなくてはと言ひながら、その議論はそれで終わつた。二〇〇一年に発行された『中日共同研究東亜近代哲学的意義』(沈阳出版社)での中国語の訳語は当時の「儒教表象」のままである。中村氏も中国語の翻訳者も処理しかねたのだろうか。
このことが意味するのは、中国人が「表象」というrepresent-

tation, Vorstellung の翻訳語が理解できないことよりも、そもそも中国人にとつて儒教（儒学）に、象徴的に指し示す「表」の心的姿があつたり、それに対しても概念的な本質的意義があつたりするといった二重構造が発想として成立していないのである。彼らにとつて儒教とはかつて孔子が述べたことや、「四書五經」に書いてある、という形で過去の文献の中に閉じこめられてある事柄ではなく、現在も続く中国人の思惟構造そのものといつてよいものである。引用する文献はその内容の真理性を自明のものとして、權威ある言葉として引用するのである。したがつて陰陽五行の自然現象も儒教的思惟がとらえた自然観といった外側からの観点ではなく、それ自体が実在なのである。漢の時代の注釈や唐の時代の注が異なるが、朱子の解釈と王陽明の意見が異なるが、それも儒教の「本體論」的展開の一部なのである。儒教は儒教であつて、儒教の衣をかぶつた「何か別のもの」など存在しないのである。

ところが、日本では、（そしておそらくは中国以外の他の儒教文化圏では）当初から状況が異なる。この表象と概念（本質）、古典の原意とその解釈の一重構造がつきまとつ。解釈者がたとえ古典（あるいは聖人の道）と一体となつていると主觀的に思いこんだとしても、すぐさまその思い込みははがれてしまう。もちろん、外来思想といつても仏教の場合「信仰」という主觀性を機軸にするため、あるいは「天竺の仏陀」は遙かなる理念であるために、この構造から免れ得る場合が多いのだが、儒教の場合、語り手の自己の歴史的体験による主觀的思想とそれを「儒教」という表象に仮託して客觀的に表出するあり方とは常に乖離を伴つてゐる。そして、こういつた二重構造の場合「本質はどこにあるのか」が問題となる。それゆえ、聖人の本質へ迫るために、漢の時代の注釈よりも唐の時代が、いや、朱子の注がより本質的だ、あるいは「否」原点に戻らないといけない」など、と本質へのアプローチの「方法」が常に問題となる。ひょっとすると江戸の思想を問題にする者は、二重構造より以上のものとなるかもしれない。孔子や孟子の言葉を解釈する荻生徂徠や伊藤仁斎、そしてそれを見つめる現代のわれわれ、という三点構造。こうなつてくると儒教の本質を見極めることができなくなる。とすると、そういつた解釈論議よりも、実は考察主体である「われわれ」そのものがその思想の本質を担つているという方がリアルとなつてくる。本質は対象にあるのではなく、考察主体そのものにある。むしろそこからアプローチすべきであるという形で、自己省察へ折り返すのである。この「解釈者を規定している認識地平を明らかにする」方法論を推し進めたのが子安宣邦の『方法としての江戸』『事件としての徂徠学』等一連の作品であろう。中村春作のこの作品も、子安方法論を駆使したものであり、江戸の儒者たちの思想（言説）そのもの、あるいはその思想の歴史的意義などではなく、儒者たちを語る近代知識人の主体の状況や、言説主体者としての意図、背景等の考察なのである。

ところで、本書の主題である「国民国家の発現と、そこにおける「儒学知」の変容・再構成の姿を明らかにする」という事柄は、よく考えるとさほど新奇なものではない。「近代日本の國家、すなわち天皇制国家の国民倫理の内実は儒教によつて支えられている」という近似的な言葉に置き換えると、すでに言い古された主題であり、近年喧しいテーマとも取られかねないテーマでもある。もちろん、それとは一線を画している。上述したように「儒教」によって倫理的内実が形成されてきたのではなく、「儒教」という表象に仮託して国民国家の自己像を形成してきたのであり、しかも、近代日本の国家という客観的歴史用語ではなく、「国民国家」という国家を導いていった知識人たちの主体的意図をその言葉に内含し、さらに重要なことはそれらを解釈する著者自らもその中に引きずり込まれているという「自ら」の内省的課題として、読み解かれていることである。

「私たち」主体者を問題として提出している以上、当然「いま」「ここ」が第一章の問題となる。著者が規定する「いま」とは、近世の江戸の個別的な思想を扱ってきたあり方から、近代の「知」を問い合わせることを迫る一九八九年の支配的イデオロギー崩壊と「国民国家」の問い合わせを迫られる「いま」であり、今まで研究してきた近世江戸儒教の研究姿勢そのものを問いかれている「いま」なのである。そして、「ここ」とは、日本思想史研究者としての「日本」ではなく、新たな思想史を構想する場合に「中国、日本あるいは東アジアの地域のなかで」という地域を拡大した「ここ」なのである。これは「東アジア」という地域限定をしたのではなく、思想的安寧が保証されている暗黙の了解の「日本」という支え、あるいは日本を中心にして自己拡大することによって得られる「東アジア」という安逸性を自ら取り扱つての、東アジアないしは日本思想史の試みなのである。

- 本書は五章により成り立つていて、
- *
第一章 いま、「儒教」を論じるということ
 - 第二章 「知識人」論の視界
 - 第三章 「均質な知」と江戸の儒教
 - 第四章 変容する「儒学知」・「国民」像の模索
 - 第五章 「国民」形象化と儒教表象
- ところがそこから、ややもすれば唐突に「知識人」論が登場
- るものだが、その場合、渡辺浩『東アジアの王権と思想』と子安宣邦『江戸思想史講義』を引き合いに出し、渡辺の東アジア思想世界全体の中において、「江戸の文法」への沈潜、内在化による、追体験的な江戸思想の描写に対しても、子安の「言説の生成史としてしか思想史の記述はあり得ない」という意志表明の立場を対置させ、むしろ後者を支持するのである。

する。私などからすれば、「知識人」などという代物は七〇年代に死滅したと思っており、また議論の俎上に載せることがど

の形成へと組み替えられるというものである。

ここまで生産的なものを生み出すかという思いもした。しかし、この「言説の生成史」の場合、その語り手の認識地平そのものが研究対象となる。その語り手とは国民国家を形成する創出主体としての「近代知識人」である。つまり、ここで議論展開

は明治の「啓蒙知識人」が自らの「知識人」像の仮託として

「十八世紀末から十九世紀にかけての東アジア諸地域に共通する課題であった」はずの知識人、読書人や両班などのような江戸の儒者という「教養的社會身分」を存在させたという点にあつて、いわば近代が生み出す表象としての「江戸知識人」である。

さて、江戸時代の知の成立の特徴的な形式は「素読」である。第三章は素読という身体的読書が学的正統性に位置づけられていることと、「音読」による共同性の感覚の醸成がなされ、その伝統的形式が近代日本知識人の「連帶感情」を形成するものとされる。「日常のことばとは次元を異にする精神のことば」を身体的、規律＝訓練的に熟することを通じて、地域性や出身階層の差異を超えた精神的同質性を確認することは、「国民的自己同一性の確認に、底のところで通じるものである」とされる。議論は、身体的了解が国民同一へと展開され、「均質な知」といった教養という知的共通性へと進むのである。つまり、近世の思想形成の仕方が、近代の知に読み替えられ、江戸の素読自体ではなく、国民国家の形成のための「均質な知」

第四章へ進む前にこの第三章の素読の問題と同時に第二章の方法論を重ねて私の疑問を呈しておきたい。

「素読」の問題は身体と言語の関係性を呈示するものである。

*
*

日本語という言語はその特色として、目で見て理解する方がたやすい傾向をもつ。いわゆる「視覚言語」である。これに対して、たとえばドイツ語などヨーロッパ言語は圧倒的に聴覚によつて理解する方が楽である。(もちろん私たち日本人が文献でのみ学習し、音の訓練なしに当地で当惑している様は例外である)とすると視覚言語をあえて発声し、身体化する「素読」は言語を知的作用の枠から解き放つ意味を持つている。仏教の「お経」も「声明」や「念佛」などのように、文献の知的受容から、いわゆる土着化、あるいは日本仏教化するときそういう身体的言語機能をもつた。これは別段日本に限らないことで、キリスト教の神父が教会で聖書をラテン語で朗々とまるで音楽のように読み、その神の言葉が信徒の身体にしみこんでくるあり方や、ヨーロッパのサロンで詩人ができあがった詩を朗読(Vortrag)するあり方と同様である。ともあれ身体的言語「素読」法とは、視覚による知的理解から言葉を解き放つて、内容と自己とを一體となす主体的作用なのである。あるいは「知」と「経験」を一体化する努力といつてもよいかもしだれない。「四書五経」と

いう歴史的・社会的に隔たつた風土で語られた「聖典」を批判的に読むのではなく、そこに真理があると確信して、暗誦し、個々の人生の経験をその言葉に一体化するのである。

このことは方法論とも通じる問題である。方法とは対象にいかに迫るか、対象と自己とをいかに一体化するかである。著者の方法は対象と距離を保つたまま論じてゐる。近世と近代との、あるいは中国古代と「いまここ」との隔たりを保つたまま論じることを維持している。とすると、その考察領域は常に自己省察となる。自己省察が誤つてゐるのではない。内省作用は重要であり、自己の研究の地平が何であるかに無自覚な態度は批判されるべきものである。しかし、学問を研究するというよりも、何かを人から学ぶということ、あるいは論文を書くためではなく、興味深く本を読むという行為は、まさに虚心坦懐にその著者の発言に耳を傾ける作業である。どこまでも自己を無にして、「他」の立場に立つことである。決して「自己」の立場で「他」を解釈すること、脱構築することではない。その時には、「どのように読むか」などといふことは自分では分からぬものである。あとの反省として「どのように読んだか」があつても、著者が「他」と一体にならない限り、理解そのもの、認識の地平そのものが成立しないのである。そして反省の時に対象と距離を置いてみて、そこで反省する。そのとき、「どのように読んだか」を初めて語ることができるのである。中村の方方法論は対象へ迫るあり方の方法ではなく、対象と距離を置くことを目指

す「方法論」なのである。

その方法論「語り手の言説の生成史」は袋小路に陥るだろう。たとえば、荻生徂徠が「先王の道」を述べる、そのことを考える場合、先王の道を語る「徂徠の語り」の地平が問題になるとすると、同時にそのことがそれを語る「自己の認識地平」を問題化する、ということになる。しかしその自己省察は認識論的限界を述べているだけで、袋小路から抜け出せないのである。いつまでたつても荻生徂徎や孔子と語り合えないのである。そして徂徎や孔子を語る地平とはならないのである。そして、結局は自己を語るのみとなるのである。それが眞に「思想」史を超えることが可能になるとは私には思えないのである。私は「思想」には歴史的・社会的限定を「超える」機能がなければ成立しないものであると考える。

*

*

*

とはいゝ、この書の目的はそれら枝葉の議論を振り払つて、国民国家形成における儒学知の方向に定められている。「第四章 変容する「儒学知」・「国民」像の模索」が導く議論は「徂徎問題」を一種触媒としつつ、儒学知が全般的な変容を見せる過程の中で、日本における「知識人」発生の母胎とも言うべき、いわば大衆的な儒学知が発生したのではないか。それを帆足万里から、懷德堂へと展開することによつて「公共性」ないしは「国民」という共同体議論を展開する。

「第五章「國民」形象化と儒教表象」は表題通り「國民」という共同体の倫理形成に儒教知が動員されるが、その際に重要なことは儒教という made in China の形成物ではなく中国を超えた普遍主義思想としての表象を担った「東洋」の国民道德論として現れることである。著者は一九三〇年代の日本の思想的言説を西晋一郎と橋樸の二人から導き出す。

一九三〇年代日本のナショナリズムは漢学（儒教）を媒介にしながら、儒教という中国古来の思想を仮託して「アジア」という普遍主義を生み出してゆく。それは、西洋への対抗的言説として、「東洋」の中にある「支那的特殊性」を脱した日本的アジアの普遍性であった。そういった思想的流れの中にあって橋樸の「王道論」は著者によると、眼前の中国社会の現実を深く観察し、また中国内部の混乱する「國家」創出運動を、自身体験的に理解しようとした。そして結果、中国の自発的「自治能力」「國家」創造力を伝統的農村共同体のありかたから抽出し、そこから「可能性」としての理念を構築しようと試みた。

そして結局は、西晋一郎の倫理学「國民道德論」が「内地」に向けての「國民」化であるに対して、橋樸の「王道論」とは、「外地」を新たに内部化する「國民」化という方向の違いはあるものの、「共に」一九三〇年代日本の思想的・政治的背景下に、西洋リ近代資本主義社会批判を契機として、「國民」化が儒教表象を動員しつつどのように語られ得たかを明らかにするものなのである」とする。

* * * *

この書は西晋一郎と橋樸で結論を迎える。先に引用した言葉がその結語である。しかし語り手としての中村春作は橋の「王道論」という表象に仮託して何を語ろうとしているのであろう。このことは西や橋の言説が儒教という言葉を借りて日本的アジアの普遍性を語っていることは明らかにし得ても、中村自身の言説を明らかにしていない、ともいえる。しかし、彼の意図は、一九三〇年代言説で終章を迎えること、読者を、そして自己を「いま」に突き返すのである。それが第一章の「いま、『儒教』を論じるということ」であり、「序」に掲げられた「今あらためて『東アジア思想史』というものを語り得るとしたら、それはどのようななかたちで可能となるであろうか」「そうした問題設定を構想する際、十九世紀東アジアの思想世界が、『國民國家』論を経た今日の『近代』批判の視座からあらためて主題化され得る可能性が見出される」という言葉である。

著者の力強い文章がある。第一章の最後の言葉である。「今日、日本思想史研究者にとって、『儒教』を語ると言なことは、一体何を語ることなのか。新たな「アジア論」的話柄に問題を解消させるのではなく、また「中國」対「日本」といった往復運動に収束させるのではないたちで、まさしく、そうした諸主題がなぜ近代に発生してきたのかということ 자체を問題とするかたちで、思想史研究がなされるべきなのである」。評者はこれら

の課題を担う中村春作氏が「あらためていかに江戸思想そのものに立ち向かう」ことを期待する。

(大阪市立大学教授)