

いま、共同体／共同性を問い直す——思想伝達のをめぐって——

田中 友香理 長野 邦彦
伊故海 貴則 青木 一平
松川 雅信

趣旨説明

(田中友香理)

昨今のコロナ禍の状況下において、私たちはあらゆる面で他者との直接的なつながりを断絶させられている。一方で、SNSの急速な発達によって、常に他者とのつながることが可能である。このような断絶とつながりは、新たな「共同体」や「共同性」をはぐくむことになるのだろうか？ 振り返れば、「共同体」や「共同性」は、時代によってその意味内容を変化させており、おそらくそれは思想の在り方とも密接に関連しているはずである。今回の研究会では、各時代における「共同体」が思想形成―伝達の間とし

ていかに機能したのか、そして思想が「共同体」や「共同性」の結合と分解をいかに生み出したのか、つまり思想と「共同体」／「共同性」の関連を問い質したのである。

古くはK・マルクスやM・ウェーバーが論じた「共同体」論であるが、今回の研究会では若手研究者によって従来の枠組みを批判的に踏まえつつ、古代～近代の「共同体」／「共同性」と思想の在り方を議論するとともに、コロナ禍の下新たな「共同体」／「共同性」の行く末を見定めることとしたい。

道元思想における叢林と世俗共同体との差異

(長野邦彦)

本報告では、道元『正法眼蔵』「古鏡」巻の、特に世俗世界の「鏡」について言及される箇所を中心に取り上げ、叢林と世俗共同体との質的な差異をめぐる道元の思想を検討する。従来、この世俗世界の「鏡」は仏教的真理の象徴である「古鏡」と同じ水準のものとして解釈されてきたが、むしろ道元は両者を区別していることを明らかにする。そのような作業を通じて、道元が考える叢林という共同体の特質について、新たな観点から論じてみたい。

一 世俗共同体と叢林

まずは叢林の位置づけを確認しておこう。仏教では、世俗世界、すなわち固定的実体的な自己観や共同体観を前提とし、その維持存続を目的として、事物事象が意味や価値を与えられる世界から離脱し、自他の差別が無く、あらゆる存在同士が相互依存的にかかわりあう真理世界に目覚めることが目的とされる。そのためには、何らかの修行によって実体的に世界を捉えるあり方それ自体を変容させておく必要がある。このような、世俗世界の行為一般とは質的に区別された修行を可能にする場として、叢林や浄土などが想定されていた。叢林は修行者の集まりであり、ある種の「共同体」であるが、少なくとも理念上は修行し悟ることが目的なのであり、集団の維持存続や構成員の生存繁栄

が目指されるのではないという点で、世俗共同体とは本質的に異なる。

次に、この叢林で可能になる修行について、便宜的に二種類に分けて整理しておく。一般に修行と聞いてイメージされやすいのは、坐禅や作務といった主に身体に働きかけるものである。他方、道元においては、経典や祖師の公案に取り組むことや、真理を言語で表現すること（道得）といったのも、世界を分節し、固定的に実体化してゆく過程では言語が重要な役割を果たしており、それゆえ実体的な世界認識の仕方それ自体を克服するためには、個体レベルの身心のありようを変容させるだけでなく、共同的に形成され、その中にいる存在の認識や思考をあらかじめ規定してしている言語の層においても変革がなされなくてはならないからである。もし修行者が坐禅をするだけで、言語の修行をまったくなさないとしたら、坐禅によって得られた境地が、実質的に既成の言語による分節化の中にとらえられ、しかもそのことに気づかないという事態が生じかねない。身体における修行と言語における修行とは、道元の思想において相補的な関係にある。そして、『正法眼蔵』というテキストは、真理や境地を説明する書ではなく、漢文と和文で思考し世界を認識するその仕組み自体の変容を

目指す、これ自体が一種の修行なのである。

二 『正法眼蔵』「古鏡」巻①——世俗世界の「鏡」

前項で言及した、言語があらかじめ共同主観的に認識や経験を規定してしまうことの根深さが、とりわけ考察の対象とされているのが『正法眼蔵』「古鏡」巻である。この巻は、従来、差別（自他が区別され実的に立てられる迷いのありよう）と無差別（主客未分・能所不二の真理・悟りのありよう）との二項図式に基づいて解釈されてきた。そこでは「古鏡」が、主体と客体とが別れないような智慧や、差別相の諸法がそこから生じてくる根源、あるいは差別・無差別のどちらにも偏らない絶対的無差別などといった、端的に言語を絶したものとして捉えられる傾向がある。こうした読みの方性は一概に否定できないものの、しかし本報告の立場から見ると、道元はむしろ差別と無差別とのいわば「中間領域」の多層性に注目し、いかにその次元を捉え返し、組み換えて「脱落」させてゆくかを問題にしていたのではないかと考えられる。

そのような道元の思考がよく表れているのが、「古鏡」巻中で世俗世界の「鏡」について言及されている箇所である。古注以来、この世俗世界の「鏡」は、仏教的真理のレベルを比喩的に表すものとして位置づけられてきた。だ

が、注意深くテキストを辿ると、この「鏡」は絶対的な無差別として語られているわけではないことがわかる。以下、一節を引用しておく。

軒轅黄帝膝行進崆峒、問道乎広成子。于時広成子曰、鏡是陰陽本。治身長久、自有三鏡、云天、云地、云人。此鏡無視無聽。抱神以靜、形將自正。必靜必清、無勞汝形、無搖汝精、乃可以長生。むかしはこの三鏡をもちて、天下を治し、大道を治す。この大道にあきらかなるを天地の主とするなり。¹⁾（『古鏡』一七九頁）【軒轅黄帝が崆峒山にいざって進み、広成子に道を問い尋ねた。そのとき広成子は言った、「鏡は陰陽の根本である。身を治めることが長く久しければ、おのずから三つの鏡がそなわる。すなわち、天・地・人である。この鏡は見ることも聴くこともできない。精神をおさめて静かであれば、身体はおのずと正しくなる。必ず静かであり、必ず清らかであれば、お前の身体を疲れさせることなく、お前の精神を乱すことなく、よって長く生きることができるだろう」。昔は、この三鏡をもって天下を治め、正しい道を行った。この正しい道に明らかな者を天地の主とするのである。】

これは『莊子』在宥篇を踏まえた記述だが、『莊子』では広成子が「吾汝に至道を語らん。至道の精は、窈窈冥冥たり。至道の極は、昏昏黙黙たり」と述べてから、「無視

無聴。抱神以静、形将自正。必静必清、无劳汝形、无搔汝精、乃可以长生」と語っているのに対し、道元は傍線部分を「鏡是陰陽本。治身長久、自有三鏡、云天、云地、云人。此鏡」に入れ替えている。

この改変によって示唆されるのは、ここで語られている「天地人」の「鏡」が、仏法の立場から見れば「至道」とは呼べないということである。「天地人」は、あくまで世俗世界の一つである中国の文化伝統において、最も基礎的な世界の分節図式であるに過ぎない。たしかに「天地人」という枠組みは、さながらその中に像を映し出す鏡のように、それによって世界の事象をさらに細かく分節して、物事を見たり聞いたりという経験を作り立せる基盤となっている。そして、鏡が鏡自体を映すことができないように、「天地人」という基底的な枠組み自体を捉え返すことは原理的に難しい。よって「天地人」という「鏡」は「無視無聴」であると広成子は語る。こうして見ると、それはいかにも相対を絶した究極の根源のように思われるが、道元の立場からすると、「天地人」は無差別の仏教的真理そのものではなく、無数にありうる分節図式の一つでしかない。

「一水四見」の比喩の多用に見られるように、個体レベルでの主体のありように応じて世界の分節の仕方が異なると道元が考えていたことは比較的よく知られているが、彼

は他にも、文化のような共同主観的なレベルにおける分節の多様性をも考慮していた。道元は「国家みな鏡を伝持すること、あきらかなり。鏡をえたるは国をえたるなり」〔古鏡〕一八〇頁と述べる。例えば、日本では神代より三つの鏡を受け伝え、伊勢神宮・紀伊日前神宮・内裏内侍所の三か所に祀っているとされる。だが、これは日本の神話伝承に基づく特殊な世界の捉え方なのであり、中国における「天地人」という枠組みとは異なる。このように、文化ごとに基底的分節図式もまた異なるのであるが、しかしそれらは、その文化内で生きる者にとって認識や経験を可能にする条件であるから、それ自体を捉え返し、相対化することは困難であらざるをえない。そのため、しばしば仏教における究極的真理と混同されてしまうのであるが、道元は両者をはっきりと区別する。『莊子』では「至道」という究極の「一」であったものが、「古鏡」巻の引用では「天地人」という「三」に書き換えられ、そこに言語による分節が示唆されるのは、道元のこうした狙いによるものと考えられる。

三 『正法眼蔵』「古鏡」巻②——叢林における「鏡」

それでは、文化ごとの基底的分節図式としての「鏡」とは本質的に異なる、仏教的真理すなわち「古鏡」とは、ど

のようなもののだろうか。

雪峰真覺大師、あるとき衆にしめすにいはく、要会此事、我這裡如一面古鏡相似。胡來胡現、漢來漢現。

〔古鏡〕一七八頁〕【雪峰真覺大師が、あるとき門下の修行僧たちに示して言った、「真理を会得しようとするならば、私のところは一面の古鏡のようなものだ。胡人が来れば胡人の姿が現れ、漢人が来れば漢人の姿が現れる。」】

「古鏡」巻では、この雪峰の公案に関する解釈の途中に、前項で検討した世俗世界の鏡についての言及がある。そうした文脈を踏まえると、この雪峰の公案について、道元が次のような独自の解釈を施していることがわかる。すなわち、「古鏡」に映る「胡」「漢」とは、単なる個体の姿や在り様ではなく、文化や言語といった共同主観的な認識の枠組みのレベルを意味し、また他方、「古鏡」はそれらを相対化する営み自体を指す。つまり、世俗世界の内部で生活をしている限りは対象化することが困難であるような、自己の認識・思考を規定する文化的・言語的枠組み自体を、対象化・相対化することが可能となる場所が、雪峰の指導する叢林なのである。

しかしこの相対化の力は、この時点では雪峰の力量に大きく依存している。ここに安住してしまつては、かえって雪峰という存在自体が弟子にとってそこから抜け出せない

新たな呪縛となりかねない。「一面古鏡」という表現には、雪峰が体現する力の大きさを示すと同時に、その大きさゆえにそこから抜け出せなくなる危険性が示唆されている。それゆえ、雪峰の表現も固定化されることなく、直ちに弟子（玄沙師備）によって相対化され、さらにそれをまた道元が「古鏡」巻の中で相対化してゆくことになる。道元は基本的に、ある修行・悟りは全時空の修行・悟りと相互相依的に成り立つという立場をとるが、仏教的真理の言語表現の局面においても、複数の表現同士が互いを相対化し合うこと（師弟の問答が典型）によって、そのつど仏教的真理の表現として成立すると考える²⁾。このように、師弟関係をはじめとする修行者同士のやり取りによって、自己を規定する枠組み自体を繰り返し問い直し、変容させ続ける運動こそが、道元の想定する「古鏡」のイメージなのである。

おわりに

従来の解釈では、「古鏡」はむしろ、個々の修行や言語表現以前にある同一的な基盤のイメージで捉えられてきた。しかし、そのような発想は、仏教的真理を世俗世界における基底的分節図式のレベルで固定的に捉え、実体化させてしまう危険性ははらんでいる。だが、本報告で検討したように、道元が「伝達」しようとしたのは、このような実体

的同一性を、複数の修行者同士の双方向的な共同性によって克服し、変容させてゆく運動と言うべきものである。

道元が、世俗世界の鏡という形で表現したような文化的・言語的な制約の次元が存在し、自己がいかにそれに囚われているのかという問題への反省的視点（古鏡）を失うということは、修行者にとって、いづれ自己の思考や言動が実質的に世俗世界の実体化の論理に呑み込まれ、また叢林と世俗共同体との質差が見失われてゆくことにつながるのではないだろうか。

注

(1) 以下、『正法眼蔵』からの引用は大久保道舟編『古本校定 正法眼蔵全』に拠り、引用箇所を巻名と頁数で示す。なお私見により適宜表記や句読点等を改めてある。また、【】内は現代語訳である。

(2) このような言語表現における相互性の問題については、長野邦彦「道元における道徳について」(『倫理学紀要』第二十六輯、二〇一九年) 五一〜七五頁を参照のこと。

近代日本社会形成期の「村」

(伊故海貴則)

——三新法体制下における「共同性」の再編

はじめに

本報告は、明治十年代の地租改正と三新法の施行を契機とした村請制の解体Ⅱ村における近代社会の形成過程において、村や村内小集団である組の「共同性」(生産や生活維持のために人々が取り結ぶ様々な行為・関係性、という広義の意味で使用)がいかに再編されたのかを検討するものである。

近代日本社会形成の特質把握に関わって、村とその構成員としての「個人」はいかに議論されてきたのか。戦後の講座派と丸山政治学派らは、寄生地主が「村共同体」を支配し、そこに国家が依存することで天皇制支配が安定するとしたうえで、かかる天皇制国家支配を末端まで貫徹させるべく制度化されたのが明治地方自治制と評価した。このように、天皇制国家支配を下支えする封建的秩序の残存として想定された「村共同体」は、自我を持つ近代的主体としての個人Ⅱ「市民」の形成を防げるものであり、近代化のために解体すべき対象とされた。しかし、一九七〇〜一九八〇年代になると、高度経済成長による村の解体や個人の孤立が問題化されるに至り、個人の解放による近代化論への懐疑が生じ、「村共同体」における「共同性」を再評価する動きも生じた。

一方で、近代社会の主体として想定された個人については、一九九〇年代より国民国家批判論が、個人Ⅱ「市民」は近代国家権力によって規律化させられた主体として形成

されたにすぎないとして、その近代性と男性性を批判した。

こうした潮流をふまえて、重要となるのは、社会を構成する「個人」と村の秩序の関係性である。一九世紀における「個人」形成について、三村昌司『日本近代社会形成史』（東京大学出版会、二〇二一年）は、日本社会における「個人」で構成される近代社会形成の特質を、具体的な政治の場（地方民会などの議場・政党組織）に注目して検証した。しかし三村においては、地租改正により村請制が解体されたことで「個人」が成立したと同書の終章で概括しているように、社会を構成する「個人」は町村から浮上するものとされた。それでは、「個人」の存在を前提とする村の秩序はいかに形成されるのか。この点に関わり、松沢裕作「日本近代形成期の集団と個人」（『歴史学研究』二〇二二年三月）は、村請制の解体による村社会の変化と資本主義化の進展のなかで、人々の取り結ぶ共同関係が個人に抑圧的に働くことを提起し、「孤立」ではなく、人々の関係性のなかで「生きづらさ」が生成されることを提起した。この議論は、多分に抑圧性を伴いながらも、近代以降も村で人々のつながりを築き続けるということをいかに評価するのか、という問いを投げかけたものと考ええる。本報告では、この議論を引き受けたうえで、近世社会から近代社会への転換期に村において「個人」が取り結ぶ「共同性」について考

えてみたい。

その際、明治十年代に一人一票の「多数決」を備えた「議会」が町村にまで導入されたように、当該期に「多数決」による意思決定が規範化するという状況に着目する。具体的には、静岡県東郡中内田村を主な検討対象として、明治十年代に地租改正や三新法などを経て「多数決」を備えた町村会Ⅱ「議会」が生まれ、村内において「公共」という一般的な利害の領域としての「政治社会」と、私的な利害の領域としての「市民社会」が分離を始めること。そのなかで、「市民社会」で「個人」が「共同性」を再構築し、「政治社会」を通じた村内統合を補完していく過程を検討したい。

一 町村における近代社会形成——「政治社会」の萌芽

まず中内田村の特質として村内小集団としての六組の存在を指摘する。幕末の中内田村は旗本井上家の知行所と寺社領であり、村内を御門組、森組、杉森組、政所組、平尾西組・平尾東組の六組で構成された。各組は、年貢割賦帳・皆済目録の作成・発給のほか、五人組の設定や年貢米収納・備荒貯蓄用の郷藏設置の単位となるなど、生産・生活の単位として相互に独自の運営を行っていた。これらは三新法施行後も、地方税と協議費の割り付けと取りまとめ

の単位や近郊を流れる小笠川の堤防修繕に関わる負担の単位となるなど、各組が生産・生活維持のために相互に連帯している状態が中内田村の特徴である。

こうしたなか、地租改正によって、家の土地所有（排他性を持つ近代的所有権）を公的に保証することにより、村が年貢納入単位となる村請制が解体された。その結果、租税負担は村に土地を所有する「個人」（家の男性戸主）の責任となり、村は身分集団から、領域内における構成員＝「個人」の多様な利害関係の存在と、「個人」相互の同質性を認めた地域団体へ変容した。こうして利害を異にする「個人」らに、村の政策の実行、財政支出の同意を得る必要性が生まれ、一人一票の「多数決」を備えた「議会」＝町村会が導入された。

中内田村では、明治一二年（一八七九）三月二八日の静岡県布達「甲第六十一号」（町村会規則）を受けて、村会が設置された。これは、翌年四月八日の「太政官布告第十八号」（区町村会法）に基づく町村会の前提となった。かくして、町村は住民の公的な共通利害と私的な特殊利害が分離した団体として制度的に把握された。一方で、三新法施行にあたり同日に布達された「太政官無号達」（郡区町村編制府県会地方税両規則施行順序）において、町村行政を担う戸長は行政官吏と町村の「理事者」（惣代的性格）の「二

様ノ性質ノ者」として位置づけられたほか、地方税戸数割の各戸賦課額の決定などは町村で差配されるなど、依然として村や組は利害共有の単位とされた。つまり、「個人」の生活維持を図るために各々がまとまり、紐帯を築くことで、地租改正後の村は地域団体化した。

二 村・組における「共同性」の創出と郡長岡田良一郎

こうした町村会を基軸とした新しい質の町村が生まれつつあるなかで、地域の指導者層は町村の秩序をどのように維持、あるいは再構築しようとしたのか。遠江国報徳社社長で中内田村が位置する城東郡の郡長を務めた岡田良一郎は、人々の精神的な「一致」により村が治まるとし、村を起点とした「一致」形成の重要性を説いた。その具体策として、「多数決」を備えた「議会」と異なり、村民一同が団欒し、人心を「一致」するための議論の場として「勸農会」の設置を唱えた。

岡田の構想をふまえ、中内田村では明治一六年（一八八三）に、中内田村農事集談会の設立が企図された。この構想では、中内田村は六組に分かれているが、平尾西・東組と他四組の間に小山が存在するため、人心の「一致」が形成されておらず、村内の「公共」に関する事業の遂行に支障をきたしていると村政の問題が指摘される。そこで解決

策として、各組単位と一村単位の農事集談会を設けて、村内住民の強制参加によって「一致」を構築するべきとした。このように、強制参加を前提とする農事集談会は、村・組における「共同性」を築くことで「一致」を形成し、村政（公共に関する問題の施行）を安定させて、村政を補完することに寄与する「共同性」を創出するための機構といえる。

三 松方デフレ期における村・組の「共同性」

その後、明治一七年（一八八四）の地方制度改革による官選戸長役場制導入に伴い、中内田村は月岡村、耳川村、下内田村と中内田村組を構成し、中内田村御門に戸長役場を置いた。官選戸長は当初、中内田村の堀内信吉が務めていたが、明治一九年九月より村外から赴任の士族である池田義正。明治二〇年から町村制施行までは前佐野郡南西郷村組戸長の村松新八郎が務めた。このように明治一七年以降、戸長が行政従事者となり、複数の町村を一元的に「管轄」することになった結果、個別町村に利害関係が存在しない管轄外の居住者や士族が戸長に就任するようになるなど、町村の「公共団体」化が進行した。

その一方、当時は松方デフレにより農村が荒廃し、負債騒擾が多発していた。こうした状況への対応として、明治一八年五月三〇日に農商務省が各戸で「勤労・節儉・貯

蓄」の実施を促す「済急趣意書」を公布した。この「済急趣意書」を受けて、静岡県庁は県令関口隆吉と県勸業課長大塚義一郎を中心に、勤勉・節儉・貯蓄の推進を決定し、各村に「済急規約書」作成を指示した。

中内田村では官選戸長役場の指示により、村とは別に組単位でも規約が作成された。このうち、杉森組の規約は組内に本籍を定め、不動産を所持する「個人」（戸主）を強制的に組合員とみなし、労働や生活に対する取り決めを遵守させた。また、貯蓄は明治一八年一〇月から二三年一〇月までの五年間にわたり、各戸で毎月三銭以上貯蓄することとされた。

こうした「済急規約書」による運動は公権力による秩序回復策であり、「自己帰責」により人々の生を規制するものと評価されてきた。しかし、以上の評価は当該期における村の一面のみを強調したものと思われる。

杉森組では、組の貯蓄帳簿を作成し、世話係の管理とした。帳簿には各戸の毎月の積立額と組の積立総額を記載し、積立金は掛川会社へ組単位で預け入れた。その結果、杉森組では各戸単位で困窮状況を脱却するべく貯蓄を実施し、当初規約で定めた五年を超える八年間（明治二六年一月まで）にわたり、組ぐるみで貯蓄活動を続けた。また帳簿には、「済急規約書」に連印した人物全員が記載されたが、貯蓄

額未記載者（何らかの理由で貯蓄しない者）や途中中断者（赤貧）により中断）が存在しており、個々の事情を前提とした組共同での貯蓄活動となっている。なお、現時点で貯蓄非実施者や中断者への制裁は確認されていない。

組内の戸主を強制的に加入させることを「済急規約書」は説くが、実際の運用において貯蓄は個々の任意であった。「個人」の「自助」的な貯蓄行為は組の活動として共同で展開されることによって実施されたのである。ここからは、公権力の強制のみでは測れない、家の生産・生活維持を目的とした組共同の貯蓄実践が確認できる。村や組の「共同性」が発揮されることを通じて、「個人」の「自己帰責」の論理が強化されたともいえよう。

そして、こうした「個人」で構成される村内の安定的な運営のために、町村会とは別に共有物や文書の管理、官庁からの布告物の受領・伝達といった村内事務を審議する場として「多数決」を規定した「会議」が導入された。

明治一九年二月一〇日、官選戸長の池田義正は「中内田村明治規約」を作成した。「明治規約」は村内居住者・不動産所有者全員に適用するとされた。そのうえで、村内事務の処理のために「村総代」（村内から三名）、「組総代」（六組から各一名）、「拾戸総代」（各組内を八戸以上一五戸以内に分けた「拾戸組」から各一名）を選出し、彼らで構成される

「総代会議」（総代総会議、村総代会議、組総代会議、拾戸総代会議）と「組合会議」（組内会議と拾戸組内会議。ともに毎月一回開催）を設置し、一人一票の「多数決」に基づく「会議」で村内事務を協議し、運営することなどを明記した。

村と組が利害の異なる同質な「個人」で構成されていることを前提に、「多数決」を備えた「会議」による村と組の運営が想定されていることがわかるだろう。「明治規約」は「会議」を基軸とした村運営・組運営を企図したものであり、村の「公共」に関わる諸事項を補完する「共同性」創出の試みと考えられるのである（ただし、あくまでも制度理念の問題として重視している）。

おわりに

明治十年代、村請制解体への対応のなかで、農事集談会や規約作成などを通じて村民Ⅱ「個人」相互で村や組の「共同性」の構築と、一人一票の「多数決」を備えた「議会」と「会議」を基軸とした村・組の運営体制が創出された。ここに、利害の異なる同質な「個人」で構成され、「個人」相互の精神的結合Ⅱ「一致」の形成を理念としつつも、「多数決」での政策決定を規範化させた新しい性質の村・組が成立した。こうして成立した近代の村・村内小集団である組において、「個人」が生産や生活維持のために

取り結ぶ村や組の「共同性」は、村の「公共」的な諸機能を補完しながら、「個人」の生活維持・家経営の再生産に寄与していくことになる。かかる「村共同体」とは、村請制のそれを直接引き継いだ「前近代」のものではなく、地租改正による村請制解体を経て、「個人」の存在を前提として、「個人」の間で取り結び直された「近代社会」なのである。

付記 当日の討論では、非常に有意義な意見を頂戴した。質問をお寄せいただいた参加者の方々には、厚く御礼申し上げます。

安倍能成と帝国日本

——植民地朝鮮における「共同性」の模索 (青木一平)

はじめに

本報告では、近代日本の知識人が「共同体／共同性」とどのように向き合ったのかについて報告を行なった。その際、中心的に取り上げたのが安倍能成(一八八三—一九六六)である。彼は、大正十三年(一九二四)に京城帝国大学予科の講師として洋行し、京城帝国大学が大正十五年(一九二六)に開設されてからは、昭和十五年(一九四〇)まで哲学・哲学史講座を担当し、昭和三年(一九二八)から昭和五年(一九三〇)までの間は法文学部長を務めた。学問共同体としての京城帝大法文学部(以下、京城大法文学部)に

おいて、安倍がどのような思索をめぐらせたのか。また、大日本帝国という共同体の周縁で、日本と朝鮮という異なる共同体の結びつきをどのように捉えていたのかについて考察した。

一 「対話」の共同体としての京城帝国大学

京城帝国大学の創設に際して、安倍は、次のような「希望と理想」を語っている。

唯こ、に我々の考へるべきことは、対話がその準備として必然的に独語を予想することである。……独語とは実に自分が自分に対してする対話に外ならない。よく自問自答するものにして始めてよく他と対話することが出来るのである。これを大学教育に移して考へればよく研究するものにして始めてよく講義し、よく研究するものにして始めてよく講義に反応し、講義を受け容れる事ができるのである。大学が単に講義する所ではなくして研究するところであること、……学生の本分も亦聴講するのみに止まらずして自ら研究するにある……固よりかくの如き大学は理想的の大学であり、かくの如き教授は理想的の教授であり、かくの如きの学生は理想的な学生である。けれども我々は我々の大学の創設に当つて我々の希望と理想とを語るに躊躇す

べきではない。¹⁾

安倍は、京城帝大を「理想的の大学」にするためには「対話」を重視する必要があるとしている。自己内対話（「独語」としての研究と教授と学生の「対話」（講義と聴講）。これこそが、「理想的の大学」にとつて必要不可欠のものであり、だからこそ、京城帝大を「対話」の学問共同体にしようというのである。

では、実際の京城大法文学部には、安倍が理想としたような「対話」があつたのだろうか。その実態に迫るために以下の回想を引用したい。

我々の時代には、新進気鋭の、洋行帰りの教授、助教として、我々とは学友の様につき合い、又、仲間にとけ込んで共に議論し、教えをうけることが出来たのが楽しかった。²⁾

また、次の追想も手がかりになる。

高木（市之助）先生、麻生（磯次）先生、時枝（誠記）先生が学生指導に御熱心だったので、毎月の研究会や輪講や春秋の懇親会も賑やかで、グループ活動も盛んだった。³⁾

いずれも昭和九年（一九三四）に入学した学生の回想であり、前者は法科、後者は文科に属していた。彼らの証言からは、法文学部内において、安倍が希望し理想としてい

たような教授と学生との活発な「対話」が行われていたことが推察できる。

自己内対話としての研究についても同様である。経済学講座を担当した鈴木武雄は、「家族的に仲よくて、全く勉強をするにはよかつた」⁴⁾と回想しているし、心理学講座の天野利武も、「京城帝国大学時代は、私の学究生活の中でも最良の時代であつた」⁵⁾と述べている。このことから京城大法文学部において旺盛な研究活動が行われていたことが窺い知れる。

以上のことから、法文学部には、安倍が理想としたような「対話」が生まれており、そのような意味で、同学部は「対話」の共同体であつたといえる。そして、このような「対話」の共同体では、「世界的な大学」を目指し、「ほかの大学と違う一番良い大学」を築こうという高い志⁶⁾、学者としての自負が共有されること⁷⁾。そして「家族的に仲よく」交際するという教員間の人格的結びつきによって、強い帰属意識も生み出されていた。

しかしながら、京城大法文学部という共同体を成り立たしめていたものはそれだけではない。国語学・国文学講座を担当していた時枝誠記は、「朝鮮に在るといふこと、そして朝鮮について考へなければならぬ義務を負はされているといふことは、我々の同僚の誰もが恐らくさうであつ

たのであらうが、非常な重圧であつたのである⁽⁸⁾と述べている。このような意識は、安倍の日記にも見られ、植民地大学の教員という帝国日本の植民地政策の一翼を担わされる「憂鬱」を記している。

三月十五日(月)好晴

予科の卒業式に列する、朝鮮人も一緒に「君か代」を歌ふのをきいては変な憂鬱な感じがした、かちほこつた様な気分などにはなれつこはない、……式後の茶話会にも出たが憂鬱な気分は一向まぎれなかつた⁽⁹⁾

つまり、京城大法文学部という「対話」の共同体は、一種の共犯意識に基づく「憂鬱」の共同体でもあり、「対話」と「憂鬱」という二面性こそが、京城大法文学部という学問共同体の特質であつたといえるのである。

二 思想形成・伝達の間としての「対話」の共同体

先に述べたように、京城大法文学部では、旺盛な研究活動が行われていた。支那哲学講座の加藤常賢は、「私の学問のスタート⁽¹⁰⁾」としているが、加藤だけでなく国語学・国文学講座を担当した麻生磯次や先述の鈴木武雄・天野利武も同様のことを述べている。そのため、新進気鋭の若手研究者にとって、その学問的基礎を築き、思索を深める場が京城大法文学部であつたといえるのである。

このことは安倍も例外ではない。自伝では「京城の十数年が自分にとつてむだでなかつた⁽¹¹⁾」と述べ、思索を深める場として京城帝大があつたことを述べている。また、その日記からは、「独語」すなわち自己内対話としての研究に励む姿を垣間見ることができると以下のようになる。

十一月一日 火曜

八時 八時 起、十時 登校、勉強四時間半ばかり……

十一月三日 木曜

八時 八時 起、十時 三時から明治節の式、それから研究室にこもりて三時 過まで倫理学史の講義の準備……

十一月四日 金曜

九時 九時 半起、講演の準備、午後も、三時 登校、講義、又準備……

十一月五日 土曜

八時 八時 起、十時 登校、四時間 余り研究室にて哲学史の準備……

十一月六日 日曜

八時 八時 半起、入浴、鉄塔へ送る文章をかく、午後 登校、研究室であすの講義を作る……

十一月七日 月曜

……十二時 半 登校、講義、六時半 まで居残る、……尾

高君の所でヘーゲル会、後で酒四五杯¹³⁾

このように、毎日のように研究室で勉強をする様子が綴られている。引用中にある「ヘーゲル会」は、文科の安倍と法科の尾高朝雄（法理学講座）が中心となって開催していたヘーゲルの勉強会のことである。ヘーゲル会は、安倍や宮本和吉のような先生級の学者が参加する一方で、尾高や清宮のような新進気鋭の若手研究者が集う会であった。安倍の日記を見る限りでは、昭和七年から昭和十二年（一九三七）までに計一二九回開催され、「大論理学」や「法の哲学」がテキストとされたようである。そして、会の後には必ずと言ってよい程、酒席が設けられており、哲学・大学・社会情勢など様々なことが語り合われていた。同様の研究会・勉強会は、日記に登場するものだけでも「朝鮮語」「フッサール」「論語正義」がある。つまり、安倍の思索は、研究室での「独語」だけではなく、研究会・勉強会における「対話」においても深められていたといえるのである。

また安倍は、佐藤得二や加藤常賢など法文学部の若手研究者を岩波書店に紹介し、出版させている。また、朝鮮の学生からも出版社への紹介を頼まれることがあった。このことから、安倍を中心として、速水滉・宮本和吉・上野直昭などの岩波書店と関係の深い人々が、法文学部での学

問的成果を岩波文化へと伝達する回路になっていたことが推測される。¹⁴⁾

三 植民地朝鮮との「対話」——「共同性」の模索

映画「大学は出たけれど」が公開された昭和四年（一九二九）。京城帝国大学にとって初めての卒業生が出る。同時代の安倍の日記からは、「方々へ用件の手紙を四五通かく、太抵朝鮮人学生の就職二つについてである」と朝鮮人学生の就職のために奔走する安倍の姿が窺える。また、朝鮮時代の安倍の日記からは、朝鮮の景色や芸術を愛し、朝鮮の人々と親しむ様子も見て取れる。

では、そのような安倍は、朝鮮半島における帝国日本植民地統治をどのように眺めていたのだろうか。

我々は朝鮮における日本人の生活を見て、日本の生活様式の特異性を著しく感ずると共に、その地方的限界に強くぶつからざるを得ない。……徳川の若しくは明治初年式日本の生活そのままを、朝鮮や中国に強ひたことは、日本人の繰返した失敗であるにも拘らず、將來も又繰返さうとするところである。¹⁵⁾

これは、満州国の建国が宣言された直後に執筆されたものであるが、この中で安倍は、日本の植民地統治は「日本の生活様式の特異性」を強制するところにあると指摘して

いる。そのうえで、日本と朝鮮の「特殊的要素」はお互いに尊重し、「普遍的要素」における結びつきを探る必要性を唱えるのである。

このような認識は、宇垣一成朝鮮総督のもと「内鮮融和」が強化されていくなかで、より一層深められていく。安倍は「問題に充ちた朝鮮」（『東洋』昭和十年二月号）という論説の中で、朝鮮の実情に合わない教育を実行し、「小日本の特異性」を強制することが、「内鮮融和の反対に内鮮乖離を招致」すると、朝鮮統治における問題点を指摘している。そして、日本と朝鮮という異なる共同体が帝国日本の中で共存する、すなわち「内鮮の合一」ためには、「内鮮文化の研究」という「対話」による「共同」作業こそが必要であると主張するのである。

おわりに

以上のように、京城帝国大学法文学部という学問共同体は、研究に基づく多様な「対話」によって構成される「対話」の共同体であったといえる。そこにおける「対話」的行為は、京城帝大への強い帰属意識を生み出すと同時に、そこに集った研究者の学問的成果の基礎を形成する思想形成の場でもあった。また、教員間の人格的結びつきと「対話」的行為は、研究の成果を岩波文化へ伝達する回路とし

ても機能していた。その一方で、「対話」は植民地統治の一翼を担うものでもあり、そこから生じる「憂鬱」な共犯意識も京城帝大法文学部という学問共同体には存在していた。

また、京城帝大法文学部の中心的人物でもあった安倍能成は、帝国日本の植民地統治の問題点を、「小日本の特異性」の強制と考えており、「内鮮文化の研究」という「対話」による「共同」作業によって日本と朝鮮という異なる共同体の結びつきが可能になると主張していたのである。

注

(1) 安倍能成「京城帝国大学に寄する希望」、『文教の朝鮮』京城帝国大学開学記念号、一九二六年六月、一四―一五頁。

(2) 池尾勝巳「九七会」〔紺碧遙かに〕—京城帝国大学創立五十年記念誌、京城帝国大学同窓会、一九七四年、六六一頁（以下「紺碧遙かに」）。

(3) 豊福哲夫「T・M達を憶う」〔紺碧遙かに〕、六六三頁。

(4) 内は引用者。

(5) 鈴木武雄口述『鈴木武雄——経済学の年』（鈴木洋子、一九八〇年）五三頁。

(6) 天野利武「心理学と教育の間を往復半世紀」〔暹明録 天野利武先生——その人と業績〕天野利武先生追悼出版会、一九八二年）二二―三六頁。

- (6) 「法文学部教授を囲む座談会——あのととき・そのことを語る」
〔紺碧遙かに〕 七一五頁。発言は清宮四郎。
- (7) 青柳英夫「天野利武先生と安倍能成先生のこと」(前掲注
5) 二七一頁。
- (8) 時枝誠記「朝鮮の思い出(一)」「国語研究法」三省堂、一
九四七年) 四八―四九頁。
- (9) 「安倍能成日記 大正一五年」(愛媛県生涯学習センター所
蔵)。
- (10) 深津胤房編『維軒 加藤常賢——学問とその思い出』(加藤さ
だ、一九八〇年) 二〇二―二〇三頁。
- (11) 麻生磯次「私の履歴書」(私の履歴書 第三集、日本経済
新聞社、一九六八年) 四二―四三頁。
- (12) 安倍能成「我が生ひ立ち」(岩波書店、一九六六年) 五五八
頁。
- (13) 「安倍能成日記 昭和七年」(愛媛県生涯学習センター所蔵)。
- (14) 任文桓『日本帝国と大韓民国に仕えた官僚の回想』(草思
社、二〇一二年) 一八五頁。
- (15) 「安倍能成日記 昭和四年」二月十八日条(愛媛県立生涯学
習センター所蔵)。
- (16) 安倍能成「京城街頭所見——朝鮮で見る日本の生活」(東京
朝日新聞 第一六四九九号、昭和七年四月三日付九面)。

全体を振り返って

(松川雅信)

第七回「思想史の対話」研究会は二〇二一年一月七日(日)、昨年引き続きZOOMを用いたオンライン形式で開催された。当日は長尾宗典氏に司会をご担当いただき、まず運営委員の田中友香理氏が簡単な趣旨説明を行ったうえで、次いで三名の若手研究者による研究報告がなされた。中世の仏教思想、近世・近代移行期の村、植民地朝鮮の日本知識人という、それぞれに時代・分野の異なる観点から「共同体」／「共同性」を論じた大変刺激的な報告であった。その後、休憩を挟んで約一時間にわたり活発な質疑が交わされた。質疑で議論された事柄は多数かつ多岐にわたっており、従ってとてもではないがそのすべてを洩れなくここに紹介することは難しい。ただ、誤解を恐れずあえてまとめるとするならば、専門とする時代・分野や着眼点を各々異にしつつも、質疑のなかで通底していたのは、「共同体」／「共同性」をそれに対置されるべき「個人」との関わりにおいていかに捉えるか、といった論点だったのでないかと思う。

具体的にいうと、まず長野報告をめぐっては、世俗共同体や、それを成り立たせる認識枠組の絶えざる相対化を説

く道元における成仏の理論が、「個人」のみならず「共同体」の次元においても成り立つ点等につき、実態としての叢林共同体といった問題との関連で様々な質疑が交わされた。また伊故海報告に対しては、明治期には、「個人」が一票を投ずる多数決よりも全会一致の方が「共同体」の意思決定方式として実は優れている、とする考えも強固に伏流していたのではないのか、あるいはそもそも当時、多数決は「個人」の意思を正しく反映していたのか、といった質問が出された。そして青木報告に関する質疑では、日本の朝鮮支配という現状に対する安倍能成「個人」の考えと、京城帝大という「共同体」の成員としての彼の考えとの間に見られる、齟齬・矛盾をどう捉えればよいかといった問題や、帝国内部における「個人」間ネットワークの問題が焦点となった。このように質疑では、期せずして「共同体」／「共同性」と「個人」という、三報告に通底する論点をめぐって議論が展開された。無論、これは全くの偶然ではないが、とはいえ「共同体」／「共同性」という問題を考える際、それとは異なるものとの対比といった視点がさしあたり重要になってくるということは、少なくともいえるのかもしれない。また、今回は偶々「個人」との関わりが主たる論点となったが、最後に司会からも提言があったように、例えば「国家」というような別の大きな「共同

体」をあえて参照軸として措定してみることや、あるいはそこからの「排除」といった論点も重要になってこよう。

もつとも、本研究会が目指すところはあくまでも文字通りの「思想史の対話」にほかならず、今後のテーマ設定に即していえば、「共同体」／「共同性」をめぐる議論の惹起こそがその基本的な目的であった。決して一つの答えを出すことを求めていたわけではない。その意味では、専門領域を越えて活発な質疑がなされたという点において、今次の目的は概ね達せられたものと考えて差支えなからう。いづれにせよ、趣旨文にも記されていたように、現下の状況が続く以上、「共同体」／「共同性」が今後も思想史研究のなかで問われ続けていく（問われ続けねばならない）だろうことは、容易に推して測られる。このたびの成果が何らかの形でそれに資するものとなれば幸いである。

（田中友香理・筑波大学助教）

（長野邦彦・東京大学助教）

（伊故海貴則・立命館大学専門研究員）

（青木一平・江戸川学園取手中・高等学校教員）

（松川雅信・立命館大学専門研究員）