

思想圏としての日本政治思想研究ノート

楊 際 開

私は二〇一四年度の外国人研究者として日文研にいました。帰国する前に、伊東さんのご依頼を受けて、日文研の研究のスタンスについて、一回、お話しをさせていただきました。私の主張を簡単にいえば、日本研究は東アジア文明との共同性と連続性に立脚していなければ、その存在理由が無くなる恐れがあるということです。伊東さんの大作『思想としての近世中国』（東京大学出版会、二〇〇五年）を中国語に訳しているうち、朱子学を勉強するチャンスを得ました。其の時、生まれた疑問は朱子学がどのように日本に受け入れられたのか。私の本来の問題意識——東アジア文明は一つであり、その内部の政治理念が中国的な権原から日本的な法原の変遷過程を辿ってきました（拙論「近代中国の思想と革命研究覚書——日本からの思想的な要因を中心に」（国際日本文化研究センター『日本研究』第五一集、平成二七年三月）。「法原」という発想から出発して、徂徠研究を通じて、徐々に藤原惺窩以来の朱子学受容史に対する理解を深めました。惺窩は「在親民」という『大学』に出た言葉を「「在親民」トハ、「民」は土・農・工・商ノ四民ノ四業也。「親」ト云字ニ、親愛養育の心あり」（『大学要略』）、「親ト云字に親愛養育ノ心アリ。スナワチ養の義也」（『大学逐鹿評』）と理解し、新儒学の「新」の解釈と異なっています。日本の朱子学受容の関心は最初から政治秩序の再建にあったのではないか。つまり、伝統中国においては、朱子学の道德論が強調されました。対して、日本の朱子

学関心はむしろ共通の政治パラダイムの創出にあると言ってよいでしょう。朱子学の本来の朱子学理解と日本の朱子学受容との違いを考える問題は思想史の課題ではなく、むしろ政治史の課程でしょう。つまり、中国的な権原のもとで、朱子学の利用価値は心性道德の領域に限られて、日本的な法原のもとで、朱子学は戦国時代を経て幕府再建の政治道德の資源になりました。

藤原惺窩（一五六一〜一六一九）を始め、貝原益軒（一六三〇〜一七一四）、伊藤仁斎（一六二七〜一七〇七）、荻生徂徠（一六六六〜一七二八）、会沢安、吉田松陰、西周等を経て、朱子学の「内」的要素を「外」的に転換させ、新たな政治パラダイムの出現を根拠づけてきました。それによって、アヘン戦争以後、明清朝の代替モデルとしての明治維新が育まれたと考えてもよいでしょうか。日清戦争を経て、出現した浮田和民の「国民的国家」論、内藤湖南の「にがり」説（『日本文化史研究・日本文化とは何ぞや（其一）』）、西田幾太郎の国家論（「国家は統一した一の人格であって、国家の制度法律はかくの如き共同意識の意志の発現である（この説は古代ではプラトール、アリストテレース、近代ではヘーゲルの説である）」氏著『善の研究』岩波書店、一九五〇年、二一五頁）、橋樑のアジア思想、丸山真男の日本政治思想研究等はいずれも西洋並の近代国家の観念に立脚している故に、このような国家観による東洋文明の再生を図るといふ二律背反の命題を抱えています。江戸時代の「仁義」論は明治時代に入って、次第に井上哲次郎流の道德論にとってかわりました。近代日本の国家思想や行動に刺激を受けた現代中国も全く同じ問題を抱えながら、日本との利益的、領土的、主権論的な衝突を展開しています。

問題の解決はもう一度孔子や江戸時代の「仁義」論に立ち返っていく外に道がありません。近年、京都在法文学部に訪問学者として滞在しながら、思想圏としての日本政治思想研究の可

能性を考え始めています。

丸山真男は一九六五年の日本政治思想史講義録の中で、「東洋とは何か」という問題に対して、「東洋」は新しい文化圏として十九世紀中葉に成立した。それまでは東洋という地理的区別もなかったし、文化的に一つの特別のものという自覚もなかったから、この言葉は古くはなかったのである」と指摘します。彼は『日本政治思想史研究』に於いてもこういう見地に立脚し、「シナ帝国と同じくシナ学界も真の思想的対立を経験しなかった」と見、「徂徠学において絶頂に達するところの、朱子学に対する、より正確には朱子学的思惟方法に対する、アンチテーゼの成長を尋ねよう」とし、伝統中国の政治思想を「反面教師」とした形で日本政治思想史の枠組みを作ろうと考えていました。丸山の「東洋文明」不在論は津田左右吉に由来しています。また東洋文明を一つの思想圏として認めようとしないう姿勢は西洋中心の価値観に左右されているからでしょう。

山室信一が『思想課題としてのアジア』（岩波書店、二〇〇一年）の中で提出した思想連鎖の問題も結局は西洋由来の近代概念が日本の漢訳化を通じて漢字文化圏に受容された話になります。漢字文化圏の存在があるからこそ、西洋の衝撃に対応できませんでした。我々は東アジア政治史を語る時、ほとんど漢字文化圏そのものの存続原理を意識していません。溝口雄三は「文明圏」について、こう述べています。「文明圏というのは、実体的なある圏域として存在しているものではなく、単にある一つの関係構造にすぎない」。確かに我々は漢字文化圏を「ある一つの関係構造」としてしか把握することができませんが、「ある圏域」こそ、「ある一つの関係構造」を可能たらしめているのではないか。「ある圏域」への自覚は存在構造に関わるものです。明治維新後、漢字文化圏における「関係構造」の中身たる政治的関係や文化的基体に変

化が発生しており、明治維新に対して、伝統中国はその文明の内部から衝撃を受け、近代に向かって再建の道を歩み始めました。

近代東アジア “文明” 圏の形成については、狭間直樹はこう指摘します。「西洋近代文明を容するにあたっての、中華 “世界” における多くの和製漢語の作成、その中国への移入とその後展の展開は、まさに東アジア “文明” 圏の誕生を示すもつとも端的な証明なのである」。実は、このような近代用語や西洋由来の思考様式に結ばれた東アジアの “文明圏” は、ある意味においては、漢字文化圏を一文明としてまとめ上げた内的結合関係を崩壊させました。

幕末日本でも知られた清代の史学家、趙翼（一七二七～一八一四）は一九世紀の初め出版した『二十二史劄記』卷三四「天主教」の中で、こう記しています。「儒教は中国の地だけできなく、南においてはベトナム、東においては琉球、日本、朝鮮に至っている」。これは一種「儒教」なる文化を文明概念の判断基準とし、西洋文明からの圧力の下で、清代中後期の知識人たちが東アジア文明の存在を意識し出したということを示しています。渡辺浩は「東アジア」について、次のように指摘しています。江戸時代において使われている「異国」という言葉は、中国、朝鮮、琉球、蝦夷、韃靼、ベトナムのような国や地域を指すもので、その「外」たる西洋や他の国々と違い一定の文化を共有し、何よりも漢字を知り食事に箸を使う、ということ。いわば、漢字文化圏、箸文化圏という意識が根底にあります。それは、現代日本語でいう「東アジア」に、おおむね合致します。東アジアの文明地図は漢字文化圏として、他の文化圏と異なる「共通」の文化的特色を持っています。それと同時に、「外」から見れば、東アジア文明に独特の文字体系、独特の思想体系があるにもかかわらず、その内部にも、一枚岩のような存在ではなく、文明触変の仕方によって、バリエーションを作り出しながら、ある種の生命

力を呈しています。近代東アジア政治史も漢字文明圏の中で展開しているので、それを裏付けるような思想史の研究も必要でしょう。

東アジア政治思想史に共通のテーマは、政治的「私」による社会的「公」への抑圧という点とであり、君主制との朱子学的な連帯関係の解除は近代東アジア文明圏を形成させた社会契約的な絆となっていたと考えられます。そういう転換のなかで中江兆民の説いた天皇の役割（天の説）が憲法理念として浮かび上がってきました。魏源の提起した憲法的な問題（万事莫備於六官、而朝廷為出治之原）は政治的「私」から社会的「公」への憲法理念の転換を目指しています。それは、アヘン戦争、太平天国の衝撃を受けて明治維新の最大な政治課題となりました。瀧井先生の明治維新研究班に参加し、斉藤拙堂による『経世文編抄』及び、それが吉田松陰へのインパクトについて、ご報告をさせていただきました。清朝経世思潮——明治維新——辛亥革命を東アジア政治思想の展開という枠組みで捉えることが可能ではないでしょうか。

中村久四郎は曾て中国文化と日本文化を本流と支流、緯線と経線、偶然と必然に譬え、両者の関係を論じて、こう指摘します。「支流が何程数多くあつても、本流の源遠く流れ長くして河道の又大なるには及ばない。緯線は短い距離に於て忽ち左にゆき、忽ち右にゆき、其色も亦変化錯雑するのが常である。到底経線の一定貫通する長きに及ばない。併し、文彩錯綜して、美しく織りなすには、緯線の力を要する。又必然は一定確実であるが、不変単調といふ長所もあり短所もある。偶然是不確定であるが、事物を変化複調ならしむる作用がある。」私はこのように自分の帰属している文明を共变的に複眼的に捉える姿勢に共鳴を覚えています。

（杭州師範大学国学院教授）