

講演会記録

「際」を自覚した者の苦悩——朝鮮思想史の再検討——

日時：2011年12月16日（金）15時～19時

場所：同志社大学寒梅館大会議室

主催：同志社大学言語文化教育研究センター朝鮮半島のことばと文化研究会

講演：宮嶋博史（成均館大学東アジア学術院）

パネル：中純夫（京都府立大学文学部）・板垣竜太（同志社大学社会学部）

司会：小川原宏幸（同志社大学言語文化教育研究センター）

趣旨説明：洪宗郁（同志社大学言語文化教育研究センター）

●開会にあたって

司会（小川原）：本日は、同志社大学言語文化教育研究センター「朝鮮半島のことばと文化」研究会が主催する講演会にご出席いただき、どうもありがとうございます。本日の司会を務めます言語文化教育センターの小川原です。よろしくお願ひします。

本日のスケジュールですが、まず、韓国・ソウルよりお招きした成均館大学の宮嶋博史さんに「「際」を自覚した者の苦悩—朝鮮思想史の再検討—」と題したご講演をいただきます。そして京都府立大学の中純夫さん、同志社大学社会学部の板垣竜太さんからコメントをいただき、その上で討論に移ってまいります。

※本記録は、講演会の録音データをおこしたものである。ただし、当日のレジュメを参照しつつ、史料について脚注をつけて補うなど、一部再構成を施した。本記録については、再構成した部分を含めて、主な参加者に目を通していただいた。録音おこしにおいては同志社大学嘱託講師の高永珍氏に協力していただいた。（洪）

開催に先立ち、シンポジウムを主催する私ども「朝鮮半島のことばと文化」研究会について簡単にご紹介いたします。私たちの研究会は、同志社大学言語文化教育センターに所属する5名のハンゲルパート教員——内訳は言語学3名、歴史学2名となっております——で構成されており、センターから補助金を得ながら、朝鮮半島におけることばと歴史・文化に関する学術研究を行うことを目的として活動しております。その活動に際し、学術研究をクローズドで行うのではなく、私たちが行っている研究活動を広く社会に還元するために、今まで数回のシンポジウムを行ってまいりました。これまでは、「近代朝鮮におけることばと「民族」」（2008年12月）、そして「韓日・日韓辞典と朝鮮語教育」（2010年12月）という国際シンポジウムを二回にわたって開催してまいりました。本日举行う三回目のシンポジウムは歴史学の観点から行います。本センターは2013年度から新学部へ改組される予定となっております、センターを母体とした活動は残すところあと1年となりましたけれど、今後も国際的な学術交流の窓口としての役割を果たしていきたいと思っております。どうぞよろしく申し上げます。

それでは、本日ご講演をいただく宮嶋博史さんの略歴を簡単にご紹介いたします。宮嶋さんは、1948年大阪生まれで、京都大学文学部卒業、そして同大学院文学研究科東洋史学専攻博士課程を修了されました。東海大学、東京都立大学、東京大学東洋文化研究所を経まして、現在は成均館大学校東アジア学術院教授でいらっしゃいます。ご専門は朝鮮社会史・経済史で、編著書、論文、翻訳多数ございますが、ご著書から有名なものを二つご紹介します。一つは、経済史的な側面からの研究からの『朝鮮土地調査事業史の研究』（汲古書院、1991）があります。もう一つは、朝鮮の社会経済的な観点に重点を置いたご研究として『両班』（中公新書、1995）をあげておきます。

その他の主要論文などについての詳細な内容については、次の洪宗郁さんの趣旨説明の中でご紹介いただくことにします。それでは洪宗郁さん、趣旨説明をよろしく申し上げます。

●趣旨説明

洪：こんにちは、同志社大学の洪宗郁です。今回の講演会を開催するに当たって、主催側というか私たちが考えている企画の狙いや趣旨について簡単にご説明したいと思います。

「初期近代」から「儒教的近代」へ

まず「儒教的近代」論に至るまでの「宮嶋史学」の軌跡を見てみますと、西欧モデルに準拠してアジアの歴史を語ることに對する違和感が一貫していることがわかります。そしてその延長線上で、中国・朝鮮との異質性および西欧との同質性を強調する日本史研究の「脱亜的」傾向に對する批判も行われております。宮嶋先生の研究の核は、一般的に「近世」といわれている時期をどう把握すべきかにあるのではないかと思います。宮嶋先生がお使いになってきたいくつかのキーワードを見てみますと、1984年の論文で「第三次アジア的生産様式」、1994年の「小農社会」、2004年の「初期近代」、そして最近の「儒教的近代」に至っておりますが、「アジア的生産様式」という言葉から見えるように、いわゆるアジア的特殊性と西欧的あるいは世界的普遍性との関係の問題にこだわっていらっしゃったと理解することができます。そのうえで最近の「儒教的近代」論は、戦争やアジア蔑視という暗い側面を持っている近代日本の歴史をどういうふうに批判的に見ることができるか、という問題意識から出発されており、そのために、小農社会という共通の基盤に立ちながらも朱子学モデルの受容をめぐる日本が見せていた異質性に焦点が当てられていると思います。

ただ「儒教的近代」論をめぐるのは、皆さんご存じのように、いくつかの批判なり反論が出ております。たとえば、岸本美緒氏の批判とか、深谷克己氏の反論などが出ています²。そして「儒教的近代」論は当然ながら韓国でも話題になっておまして、たとえば韓国の歴史問題研究所というところで、2011年6月に開かれた討論会では、重要な論点が提起されました。その内容は、今日の議論においても役に立つと思いますので、少し紹介したいと思います。

ます。当日はお二人からコメントがありましたけれども、まず裴克燮^{ペ・ハンソプ}という人からは「近代について現在と直接関連のある時期だと表現しながらも、儒教的近代を構成する内容には西欧的近代の要素が非常につよく結合されているという点で、近代に対する理解がもとの問題意識からややずれているのではないのでしょうか」という質問が挙がっております。次は趙亨根^{チョ・ヒョンゲン}さんのお話ですけれども、「『西欧的近代性』ではなく近代性そのものは、そうしたいくつかの西欧的屬性に矮小化することができず、空間的差異を時間的位階へと変える世界的次元の非対称的認知構造、政治的力学関係、あるいは社会的秩序などに付す一つの名前だと、私は個人的に理解しています。(中略)宮嶋先生の儒教的近代はそうした接触や遭遇とは別途に成立可能な固有な概念だと考えられます」という異議が唱えられました。

こうした日本そして韓国からの問題提起などをうけて考えてみますと、たとえば宮嶋先生が「朱熹思想の近代性」を語る際に、やはりその基準は「西欧的近代」から来ているのではないかという疑問がありうると思います。ただし宮嶋先生は、近代そのものを、西欧的近代から分離して「現在に直結する時代」と定義し、つまり脱地域化することで、裴克燮さんのような批判をかわしていると思います。しかし、東アジアの近代が儒教的近代として定義されますと、朱熹は近代的だという説明は、トートロジーになってしまうという側面があるのではないかと思います。

多様な近代概念が並存していることを認めるとしても、そうした多様な近代たちがそれぞれの前近代たちとどのような地点で区別できるのか、そして他の近代とは横的にどういう共通点をもっているのか、を考える必要があるのではないのでしょうか。もちろんそういう要素は宮嶋先生の研究にすでに入っていますが、それをもう少し概念化して具体化する必要があるのではないかと考えてみました。たとえば、人権と民主主義、人間と自然との結合のあり方などなどになるかと思います。ただ、共通の近代とは何かという問題にこだわり過ぎると、再び発展段階論や史的唯物論といった昔の構造に回収されてしまう恐れもあるでしょう。

一方、宮嶋先生の研究では、植民地近代性というか植民地近代論についてやや批判的な立場をとられています。個人的な考えでは儒教的近代と植民

地的近代とは必ずしも背馳するものではないと思います。たとえばウェスタン・インパクト以後、儒教的近代が見下され、その上に西歐的近代が入ってくるという構造自体を植民地近代として理解することができるのではないかと、要するに近代を属性とか様式として把握することも必要だが、それを一つの構造として見る観点も必要ではないかと思えます。こうした認識に立つと、儒教的近代の再評価は、まさに脱植民地主義のプロセスとして見ることができると思えます。宮嶋先生からも、今になってようやく儒教的近代と西歐的近代を対等に述べるできるようになったという認識が示されています。こういった問題については板垣さんのコメントを通して深く掘り下げられることを期待しております。

「実学」を読み直す

次は、こうした問題を踏まえて、今回の講演のテーマについて考えてみたいと思います。宮嶋先生の研究を見てみますと、やや抽象的な概念の話だけにとどまらず、朝鮮における「儒教的近代」の中身を明らかにする作業がさまざまな分野を対象に行われております。集約的稲作の確立過程、支配エリート（両班）の存在様態、科挙制の実態、家族・親族組織の変遷、「契」など社会組織の様態などが挙げられますが、そういう研究を積み重ねていくことで、儒教的近代あるいは近代そのものがどういうものだったのかといった、やや抽象的な概念の問題を考える上でもヒントが得られるのではないかと思います。

その中で今回の講演では、「実学」をとらえなおすことによって「思想」の領域を吟味することになるかと思えます。まず、「「際」への注目」を重視する内容になっておりますが、これは今まで宮嶋先生の研究では見当たらない新しい視点ではないかと思えます。とくに「現代における「際」の自覚」のように、現代の思想状況にまで分析が及んでいることがわかります。こういった「周辺の立場の固持」の伝統を「実学」にまで遡って明らかにしようとする試みは、韓国・朝鮮の近代の淵源を19世紀ではなく16世紀にまで引き上げようとする「宮嶋史学」といいますか、「儒教的近代論」の企画を裏付

けるものになっていると思います。そして「周辺」性に注目することによって、儒教的近代から植民地近代を経て現代にいたる朝鮮の「近代」を統一的に理解しうる可能性が開かれるのではないかと期待します。

「実学」の世界観の具体的な様相とその思想的に意味については、中純夫先生のコメントを踏まえて議論したいと思います。とくに宮嶋先生が2010年の論文で取り上げた「朱熹以降の中国思想史は、朱子学を批判することで実は朱熹が本来主張していたことを再確認していく過程であったとみることができよう」、そして木下鉄矢の研究に触れ「陽明は『大学』の「格物致知」という言葉について、この「物」は「事」の意味であるとしている朱熹の理解を無視したまま、朱熹を批判したが、その誤解のゆえにかえって朱熹の思索の継承者としての意味をもちえたのではないかとしている」という部分と関連しては、陽明学と朱子学の問題は中先生のご専門でもありますので、いろいろ教えていただければと思います。

最後になりますが、かつて梶村秀樹も「周辺性」について述べたことがあります。梶村の言う「二通りの危険」あるいは「二通りの陥穽」は、これから宮嶋先生が講演で取り上げられる「文明主義」と「民族主義」に相当し、梶村が評価した「第三の道」はまさに宮嶋先生がおっしゃる「周辺の立場の固持」と通じているのではないかと思います³。それから朝鮮を世界の「下水溝」に喩えた韓国の思想家咸錫憲ハム・ソコンさんの話も思い浮かびます⁴。梶村秀樹と咸錫憲については、宮嶋先生が着目していらっしゃる周辺性という問題を考える上で参考になればと思って、触れてみました。

少々長くなりましたが、これで趣旨説明に代えたいと思います。以上です。

司会（小川原）：ありがとうございます。ただいまの洪宗郁さんの趣旨説明をうけ、さっそく宮嶋さんに「〔際〕を自覚した者の苦悩—朝鮮思想史の再検討—」という題名で講演をいただきます。では、よろしくお願ひします。

注

- 1 宮嶋博史氏の著作については、板垣竜太氏作成の著作目録を参照していただきたい。
- 2 「中国を中心とする「先進—後進」論でその動きを説明しようとする場合、その歴史像は「儒教的近代化に成功したか失敗したか」で歴史の動きを裁断する、過度に単純化されたものになってしまうのではないだろうか」（岸本美緒「東アジア史の「パラダイム転換」をめぐる」国立歴史民俗博物館編『韓国併合100年を問う 2010年国際シンポジウム』岩波書店、2011年、237頁）。[「東アジア法文明」圏における「曖昧な同質性」を把握することが重要であると強調し、「日本史の東アジア史への組み込み可能な狭い入り口」として、東アジア政治文化論に「固執」したいと述べる」（深谷克己の最終講義「江戸時代という経験」レジュメ（2010年1月30日、早稲田大学）に対する若尾政希の評価。若尾政希「近世日本の思想史的位置」趙景達・須田努編前掲『比較史的にみた近世日本』125頁より）。
- 3 「周辺にいる者は、いやでも価値の基準としていわば物理的に措定された外なる文明を意識せざるをえず、自らの周辺性に対する懐疑の不安と価値の分裂にさいなまれつつ突破口を探し求める。そして、外なる文明に圧倒されて「追いつけ、追いこせ」となるか、周辺文明から脱して独立文明へ向かうという夢想到にひたるかという二通りの危険を回避しつつ剣の刃渡りをしなければならぬ。（中略）相対的により強い磁力にさらされてきた朝鮮の歴史は、周辺性を自分の問題として引き受けようとする者にとっては、引き出しうる多くの教訓をふくんでいる。（中略）二通りの陥穽に落ちない第三の道は、周辺性の中に居直ることから開けてこよう。中心が安定して独善的であるならば、周辺は不安定ゆえに謙虚である。」（梶村秀樹「“やぶにらみ”の周辺文明論」『山本新研究』7、1985年4月 [『梶村秀樹著作集 第2巻 朝鮮史の方法』明石書店、1993年、161～162頁]）。
- 4 「世界の人よ、この下水溝に感謝せよ。あなたたちを楽観の宮殿に遊ばせるのはこの下水溝ではないか。あなたたちの子どもを特別の運命の下にでも生まれたように、自尊心のうちに育てさせるのはこの下水溝ではないか。あなたたちに目障りなものはいつもこころよく引き受けて片づける下水溝、そして、あなたたちの肥え太った肉体と、その開花した頭脳を育てる穀物や野菜をつくることまでも、この下水溝がしているのではないか。ああ、なんじ、偉大なる世界の下水溝よ！」（咸錫憲著・金学鉉訳『苦難の韓国民衆史—意味から見た韓国歴史—』新教出版社、1980年、374～375頁）。

● 講演

「際」を自覚した者の苦悩——朝鮮思想史の再検討——

宮 嶋 博 史

ただいまご紹介にあずかりました宮嶋です。今日はこのような場を与えてくださったことに非常に感謝しております。私の理解するところでは、本日のこの集まりは最近私が発表した論文とかを素材にしてそれをいろんな角度から議論するということが一番大きい目的ではないかと思えます。そういう意味では私自身が長く話すよりは討論をしてくださるお二人の先生、あるいはこの場に参加して下さっている参加者の皆さんからのいろんな批判をいただきながらそれに対して私なりの応答をするという時間をできるだけ多く取ることがこの集まりの趣旨に相応しいのではないかというふうに思えます。それで私の話はできるだけ簡単に、プログラムのスケジュールとしては1時間少しという時間をいただいておりますが、そんなに長くかけないで簡単に申し上げたいと思えます。今まで発表してきた論文について再度まとめてここで話すということもあまり意味のないことですので、今日は主としてまた新しい話と言いましょか、これまでの私の議論を踏まえてそこからもう一歩踏み出そうという、そういう方向での話が中心になりますけれども、その前提としてこれまでの私の研究の歩みといいますか、それについてごく簡単に申し上げます。

朝鮮史研究における「近代」という呪縛

今洪宗郁先生から非常に要領よくまとめていただきましたので基本的にはその内容と重なるわけですが、最初に朝鮮史研究史における近代という呪縛、これは日本の朝鮮史研究に限らず、韓国の朝鮮史研究も共通していることだと思いますが、大きな研究史の流れでみると、植民地期のいわゆる朝鮮社会停滞論、それから解放後それを批判・克服しようとした内発的発展

論、それから1980年代くらいから出てくる内在的發展論に対する批判を踏まえて、現在はとくに近代史の分野を中心に植民地近代化論、あるいは植民地近代（性）論やコロニアル・モダニティ論、あるいは民衆運動論、こういういくつかの朝鮮近代史、あるいはさらに大きく言うと朝鮮史全体を捉える枠組みとして大きく見れば、三つくらいの傾向が並存している状況ではないかと思えます。

しかしながらこういうこれまでの大きな研究史の流れを一貫しているのは、やはり近代というものをどういうふうに捉えるか、朝鮮史における近代というものはどういうものであるのか、どのように理解すべきか、それが一貫した最大の関心ではなかったかと思えます。それは単に近代史の研究だけでなく前近代の研究においても基本的には、近代というものが非常に強く意識されていた。そういう状況は現在でも基本的には変わっていないんじゃないかと思えます。植民地近代化論にしても、コロニアル・モダニティにしても、あるいはそれを批判している民衆運動論という反近代といった時も、基本的には西欧的近代というものを基準として朝鮮史を捉えようとしたのではないかと思っております。

「近代」の呪縛からいかに抜け出るか？

そういう近代という呪縛、つまり西欧的近代を基準として朝鮮史を捉えようという、そういうところからどういうふうに抜け出すことができるのか、ということがこれまでの私の研究の最も大きなモチーフだったというふうにとまどめることができます。そのために、小農社会論、あるいは先ほど洪さんは「第三次アジア的生産様式」と、もっと昔に遡りましたが、そういう私自身の考えが小農社会論、初期近代論から最近儒教的近代論というふうに私自身の考え自体が発展しているとみるのか、それは皆さんが判断なさることですけれども、私なりには主観的には発展していると思っておりますけれども、とにかくそういった変化をしておりますけれども、そこでは一貫して問題意識としては先ほど申し上げたような立場から朝鮮史をどのように把握できるのかということが問題意識としてあったわけなんです。

一番新しい立場としては、岩波から出ました『講座 東アジア近現代通史』第一巻に書きました、「儒教的近代」という枠で東アジアの近世を捉える、「儒教的近代」という概念を東アジア全体を捉える枠として私は考えていて、その中心は中国にあるわけですが、その周辺地域の社会は、「儒教的近代」という概念だけでは捉えることはできない、「儒教的近代」を受け入れながら全面的に受け入れることもできない、そういう「儒教的近代」との関係の中で朝鮮社会とかベトナム社会、あるいは日本社会も存在していた、そういう時代として近世を捉えるべきだというふうに主張しているわけでありませうけれども。そういった「儒教的近代」という枠組みで東アジアの社会を、いわゆる伝統的な社会というふうに言われてきた近世の東アジア社会を「儒教的近代」という概念で捉えたとしたら、それは朝鮮史にとってどういう意味を持っているのか、というふうに考えますと、

朝鮮時代は中国によって成立した「儒教的近代」の周辺として存在していた時代。これまで近代と言われた時代は、儒教的近代の周辺部であった上に、西欧的あるいは日本的近代というものと出会って、それを受容しながら対抗していた、そういった西欧的あるいは日本的近代の周辺部として存在していたのが近代。現代とは、アメリカ的近代、米国的近代の周辺、あるいは北朝鮮を含めると、ソ連的近代の周辺として現代という時代が捉えられるのではないか、そういう意味では、朝鮮の歴史というのは、大文明世界の中心文明の周辺としての位置、その中心文明自体が変わりますけれども、中心文明の周辺部として存在してきたという点で共通しているのではないか。そうするとそういう共通性ということに着目して朝鮮史の流れをみると、どのように朝鮮史を新しく見ることができるとか、というようなことを最近考えているわけでありませう。もちろんこういう問題を考えるには、大きなテーマですし、歴史的に見てもどこまで遡ってみないといけないのか、というような問題もあります。

「実学」を手がかりに

けれども今日は一応そういった周辺の位置という立場から朝鮮史を見よ

うとする場合に、一つの手掛かりとして、いわゆる「実学思想」というものに見られる周辺的位置に対する自覚という問題について話してみたいと思います。これまでの「実学」研究というのはご承知のように、いわゆる内在的発展論という研究の中心的なまた核心的な部分として存在していた。ですから思想的に思想内容的に西欧近代を内在的に準備した思想として「実学思想」というものが捉えられてきたと思いますが、最近になってこれまでの「実学」研究に対する批判というものがさまざまに出されている。あるいは「実学」という存在そのものを疑うところまで来ていると思いますし、あるいは逆に最近ではポストモダンを見出そうというような立場まで出てきている¹。

朴趾源^{パクチウォン}と朴齊家^{パクチェガ}における「際」への注目

そういうことですが、私はその「実学」、これまで「実学思想」と言われていた思想を、先ほど申しました周辺の立場に対する自覚という問題からみると、これまで「実学」という概念、このことばをそのまま維持すべきかどうか、私自身はかなり疑問に思っておりますけれども、たとえばこれまで「実学思想家」とされてきた、朴齊家^{パクチェガ}とか朴趾源^{パクチウォン}という人たちの思想を、また別の立場から見ることができないのではないか。そういうふうに考えています。ここではとくに朴趾源、朴齊家、この二人はこれまでの「実学」研究では、「北学派」あるいは「利用厚生学派」として、とくに中国の清から学ぶ、とくに「利用厚生」面で清から学ぶことを主張した。そういう点で従来の清に対する「夷狄観」から抜け出た、そういう先駆的な思想家、あるいは朴齊家の場合は「海外通商論」であるとか貿易振興といったことを主張した非常に稀有の思想家として高く評価されてきた人物ですが、私は別の角度からこの二人に注目したわけですが、その場合のキーワードが「際」ということばです。「際」ということばはもともとの意味は、「はっこ」「縁」というような意味で、そこからあるものははっこにあるものとすれば他のものとの接点にも位置する意味にもなりますから、そういうマージナリティだとかも派生的に出てくるわけですが、この「際」ということばについて朴齊家も朴趾源もそれぞれに論じているわけです。

朴趾源の場合は、『熱河日記』の冒頭部分、「渡江録」というところに出てくる文章、これから鴨緑江を渡って清に入る、その船の中での出来事を記録しているのですが²、ここで洪命福、この人は通訳官として同行した人で、この洪命福という人も少し興味のある、調べてみたい人物ですけれど、朴趾源が洪命福に対して「君は道ということを知っているか」というふうに聞いているわけですね。で、洪命福は、朴趾源が突然そういう話を始めたので、またこの先生何を言い始めたのかと面喰っている様子ですけれども、その対話の中で、朴趾源は道というのはそんなに難しいものではないんだと。今見える川の水と丘の接しているところ、そこに道があるんだ。というようなことを言っているですね。つまり、その「際」、道というのは「際」にあるんだ。言わば「際＝道」論といえますかね、こういうことを言っております。これは今まで他の何人かの研究者に注目されているところですけど、これまでは「際」に道があるということの意味を交際・交友論、朴趾源を中心とした文人グループ、非常に多才な人たちがいましたけど、そういう交友論との関連で「際」が注目されてきたわけですけど、これまで普通儒教的には「道」というのは、中心部にあるといえますかね、中になければならない、儒教としては中というのは大事な概念でありますけれども、そういう立場からみると、「道」は「際」にあるんだということは、非常にある意味で破天荒なことを朴趾源が言っています。

それから朴齊家はまたそれと全く別の脈絡で、これは彼の友人、朴齊家の非常に親しい友人であった炯菴、ここの史料では李懋官と出てきますが³、李德懋のことですね、李德懋の詩集に寄せた序文の中で、詩を作る場合に最も重要なことは「際」というものを体得するかどうかで、この李德懋という人は「際」というのを体得しているので非常に素晴らしい詩を作ったということを言っています。これはまた朴趾源とはまた別の脈絡で詩を作る際の非常に核心的な問題として「際」に対する自覚、その「際」というのは、基本的には自然と人間の「際」といいますか、そういったところに優れた詩を作れる一番大きな鍵があるんだ、というようなことを言っています。このように朴趾源と朴齊家は、それぞれ「際」という言葉に注目しているわけですけども、では彼等が何故この「際」に注目するようになったのか。その意味な

どについて少し考えてみました。

朝鮮時代の詩における「際」

「際」というのは、例えば韓国古典翻訳院から提供されている李朝時代の文集のデータベースがありますが、そのデータベースで「際」という字を調べると非常にたくさん出てきますが、多くの場合その「際」というのは、「交際」という熟語で使われる。あるいは日本語でも使われるように何々の際という意味。その二つの用法が圧倒的に多いわけですが、朴齊家の場合には、そういう「際」も使っていますが、「天際」とか「無際」という、天のきわ、きわのない、きわまりない、あるいは「雲際」、雲のきわであるとか、煙のきわ、草のきわ、そういう際という文字を「きわ」とか「はしっこ」という意味で使っている詩を作っているのが、たくさん発見されます。(鄭日男「朴齊家の際」の詩論』『韓国漢文学研究』28、2001)

それで朴齊家と同じように「天際」とか「無際」というような言葉を詩でたくさん使っている人物は、どれぐらいいるのかなあとと思って、やはりデータベースで調べてみると、「天際」という言葉を非常にたくさん使っている人物として、李穡、洪世泰、趙泰億、李夏坤、兪泓、こういう人物たちが出てきます。それから「無際」という言葉でも李穡、李安訥、金昌翁、成海應、郭鍾錫、こういう人物たちがベスト5として出てきます。この人物たちを見てみますと、非常に興味深い現象が見て取れます。

このうち李穡は二度出てきますので、全部で9名の人物ですが、その中で5名が、中国あるいは日本に行った経験がある人たち。李穡という人物は、ご承知のように高麗末期、朝鮮初期の代表的な文人、官僚で、元の科挙試験にも合格し、元に長く滞在した経験を持っている人です。洪世泰という人は、もともとは奴婢の身分の出ですけれども、才能を買われて通訳官として抜擢されて1682年の通信使の随員として日本に来たことがあります。いわゆる委巷文学とか、閭巷文学と言われて最近文学の方で注目されている、非両班層を中心とした文学活動の担い手の中心で、当時の両班たちからも文才が非常に高く評価されている人物であります。それから趙泰億という人は1711年の

通信使として日本にやってきて、ちょうどその時が有名な新井白石がいて、いわゆる朝鮮通信使に対する待遇を変えることが問題になった、そういう時の通信使の正使としてやってきた人物で、後に国書問題でこの趙泰億は罰せられることとなります。それから兪泓という人は、明に派遣された経験を持っている人です。それから李安訥という人も、明に派遣された経験を持っている。以上のように中国体験、あるいは日本体験を持っている人がかなりたくさん出てくる。こういうことを偶然の結果と見ていいのかと。

それからもう一つ洪世泰という人は今紹介したように奴婢の出身、中人の身分に取り立てられた、そういった社会的に身分的に非常に差別された位置にあった人です。それから成海應という人、この人はお父さんが成大中、この人物は、朴齐家、朴趾源などと親交があった人物で1764年の通信使のメンバーとして日本にやってきて、大坂にあった木村蒹葭堂の文人たちと交際して日本でも名が広く知られた人物、その成大中の息子が成海應で、この成大中、成海應一族も両班庶子の一族ですね。そういう意味では、朴齐家と同じような社会的境遇にあった人物だといえます。

ですから、このように詩において「際」という文字を「はしっこ」とかそういう意味で、詩で多用している人物の経歴を見ますと、中国あるいは日本経験を持っていたり、あるいは中人とか両班庶子というような周辺のエリート、そういう地位にあたりする、という共通点を発見することができます。そういう意味では朴齐家というのは、そういう二つを兼ねている、中国経験を持ち、中国文人とも広く交際した人物であると同時に両班庶子という、彼の社会的存在そのものが、清と朝鮮の間の際といいたしめようか、そういう「際」的存在であったと同時に、社会的に見て両班エリートの周縁的存在、両班庶子としての社会的にやはり「際」的周縁的な位置にあった人物、というふうに考えることができるのではないだろうか。ですから朴齐家の詩においてそういう「天際」「無際」という言葉が多く使われている、これはもちろん意識的にそうしたと見ることはできないでしょうけど、そういう彼の「際」的な位置、周縁的な存在としての彼の存在そのものがこういう詩を作る際にこういう言葉として表れたのではないかと考えられます。

従来朴齐家などは北学、つまり清から学ぶということを先駆的に主張した

人物だということで評価されたわけですが、あるいは海外通商論を主張した存在として注目したわけですが、そういうものは、朴齊家が清から学んでどうしようとしたのか、朝鮮が清と同じようになろうとしたのか、あるいは朝鮮自身が中心になろうとした、そういうことを主張したのか、そういう問題、これまでの実学研究では、そういう北から清から学ぶということは、周辺的存在としてあった朝鮮が、清と同じ自ら中心に参入するのか、あるいは朝鮮自らがある意味中心そのものになろうとする、そういうことが暗黙の前提として存在しながら朴齊家の思想が評価されてきた、というふうに見ることができますが、朴齊家自身がそういうことを本当に主張したのかどうかということですね。

これは、多分に後世の研究者が朴齊家の著作にそういうことを読み取ったということで、朴齊家が自ら中心になろうと明確に主張したのかは、そう簡単にはいえない。あるいは海外通商論ということを彼は主張しているわけですが、そこでは例えば日本は積極的に貿易を行っているが、それに比べて朝鮮は積極的に貿易をやっていない、ということで朝鮮を批判しているわけですが、とくに日本がそんなに積極的に海外貿易をやっていたということ自体が、誤った認識といましようか、そういうことに立脚しながら朝鮮を批判しているわけなんですけれども、そういう彼流の海外通商論の主張ということも、その「際」的、周辺的な位置に対する自覚という問題として、もっと考えてみる必要があるんじゃないか。そういう意味で、これまでの朴齊家に対する、朴齊家の思想の位置づけというようなことを、その「際」、周辺的な存在、自らの周辺的存在としての自覚、という観点から捉え直すと、また別の見方ができるのではなからうか。それを恐らく実学とかという範囲を超えた朝鮮における思想そのもののあり方、一つのあり方として見るべき問題で、そういう問題は別に実際実学思想家であるかないかの問題は、別の次元の問題ではないかと思えます。

そういう観点から見ますと、では仮に朴齊家において「際」に対する自覚、周辺的存在に対する自覚というような観点から、彼の思想を理解することができるとしたら、じゃそういうふう朴齊家のような存在は、決して孤立した特別な存在であったとみることはできないはずで、なぜならば朝鮮という存

在そのものが、そういう周辺的存在としてあったということが、そういう朴齊家の思想というのは、そういう似たような立場・思想というのが一貫して存在していたのではないのかというふうに思います。

遡ると李穡、高麗末期元の科挙に合格して元の都「大都」で数年間生活した、当時の元の首都「大都」というのは言わば世界文明の最先進地といえましょうかね、そういうものを目の当たりに経験していたわけですね。オランダのライデン大学から出ている本で偶然読んで、今著者の名前忘れちゃいましたが、「元の支配を受けていた時期の高麗はコロニアル・モダニティという概念で理解しないとイケない」というようなことを言っている人がいましたけれど、これは私の「儒教的近代」という概念と非常に通じるわけなんですけれども、それはともかくとして、当時の高麗人が元に行ってそこで受けたカルチャーショックというのは、朴齊家とか朴趾源が清の北京でうけたカルチャーショック、あるいは19世紀、20世紀の東アジア人が米国とかヨーロッパに行って受けた時のカルチャーショックと比べて小さかったとは簡単にいえない、もっと大きかったのではなからうか。ともいえると思いますが、いづれにしてもそういう周辺的存在に対する強烈な自覚というのは、恐らくその高麗時代末期ぐらいから出てくるのではないかと思います。

さらに遡りますと、例えば新羅の崔致遠というような人物まで遡るかも知れませんが、私の儒教的近代というものは先ほどの洪さんのコメントと関連でいいますと、近代の基準を現代、現代社会の起点、現代社会に直接繋がる時代を近代と見る、それは各地域において違うわけで、例えば東アジアの地域ですと、唐代までの東アジア社会と宋代以降の東アジア社会と非常に大きな断絶があるといえましょうか、基本的に宋代以降形成されてくる社会というものが現在まで続いている、というふうに見ますので、そこに非常に近代とそれ以前の分岐があると思うんですが、例えばイスラム社会においては、やはりイスラムの成立以前と以後で近代と近代以前の分岐があるのか、あるいはもう少し後のイスラムが成立してスーフイズムと呼ばれるようなイスラム神秘主義が出てくるあたりで現代に直接繋がるか、その辺は、私は西アジア、イスラム社会は全く知らないのでもなんとも言えませんが、西アジア社会においてもやはり現代に直結するような時代はある時期に形成されてくる、

それからヨーロッパについても同じようなことが言えるだろうと思います。

ですから、そういう現代に直結するような社会が各地域でいつから形成されてくるのかというのが、時間差があります。けれども、全くそういうものが個々ばらばらに、独自に各地域毎に出てきたかという、それはまたいろいろ考えなければならないと思います。例えば儒教的近代、宋代以降形成されてくる儒教的近代というものが、なぜそういう時期に形成されてくるのかということを考える場合に、やはり仏教の存在というのは決定的な意味を持っていたと思いますし、あるいはひょっとするとイスラムが成立して以降、イスラム商人たちがたくさん東アジアにもやってきたわけですし、あるいは朱子、朱熹とその弟子たちは、当時の政府から弾圧されるんですけども、その弾圧の理由の一つが、あの朱子の一党はマニ教徒みたいだと、非常に熱狂的な集団だというようなことを口実に弾圧されるんですよ。そこでなぜマニ教というものが出てくるのか、というような問題を考えると、やはり儒教的近代が出てくる問題についても、そういう東アジアの内部でだけでは捉えることのできない、外の繋がりというものが、当然あったと思います。それは恐らくイスラム社会においてもとりわけヨーロッパ近代においても外との繋がり、外からの影響を抜きに考えられないのと同じことだと思います。

話が逸れましたけど、とにかく遡ると高麗末期くらいから周辺性、周辺的存在に対する自覚というものが出てきたのではないか。そこからいろいろそういう思想的繋がりというものがあって、その中に朴趾源とか朴斉家という者が存在している。ですから、そういう思想的流れは当然それ以降にも続いているはずで、そういう観点から中間をちょっと飛ばしまして現代の韓国社会を見ますと、やはりそういう「際」、周辺の、周辺部に対する注目といひましようか、自覚というものをいろんなところで発見することができます。

現代における「際」の自覚

たとえばイム・ドンファクという人は詩人でもあり詩の評論家、とくにキム・ジハの詩の評論家としても有名なわけですが、「詩はなぜ周辺部に注目するのか」という文章があります⁴。あるいは、イ・ギサン氏を中心にして

結成された「우리말로 학문하기 모임 [われわれのことばで学問する会]」という集まりがありますが、そのこの集まりの機関誌の名前が「사^ㅅ이 [あいだ]」で、その機関誌は三号までしか出ませんでした。なぜ機関誌の名前を「사^ㅅ이」にしたのかについても説明があります⁵。このイ・ギサンという方は、そこで「사^ㅅ이」という問題と関連して柳永模^{リュヨンモ}という方を挙げながら、柳永模という方が人間というのは「사^ㅅ이」的な存在といったことを、この柳永模という方は先ほど洪さんの趣旨説明の中で最後に出てきました咸錫憲の先生にあたるような人物ですから、咸錫憲の考えというのやはり周遍的存在に対する自覚という脈絡の中で出てきたものと理解されます。

このように現代の韓国社会においても「際」=周遍的な存在の自覚という現象はいろんなところで見られるわけですが、その中で私がとくに注目したいのは朴東煥という方の3表の哲学というものです。この朴東煥という方はあまり名前が知られていなく、延世大学校の哲学科の教授を長くやられた方で、哲学研究者の間ではよく知られた人物であるようですが、それ以外の学界にはあまり知られていない。今週の火曜日、今学期最後の大学院の授業があつて参加している院生に朴東煥という名前を聞いたことある人いるかと聞いたら30人ほど出席者がいますが一人も知っている人いなかったですね。あまり論文とか本を出していないので知られていないかもしれないが、私は韓国でも哲学研究者はたくさんいらっしゃいますが、哲学者と呼べるのは唯一この方じゃないかと思うくらいですけども。

この方の3表哲学は、後で少し説明しますが、この方を囲んだ座談会が延世大学の国学研究院の創立50周年を記念して何人か延世大出身の元老先生方との座談会を企画した、その企画の一つとして朴東煥を中心とした若い世代との座談会が『東方学志』の151号に載っています。『東方学志』の座談会のタイトルが、「가^ㅅ에로의 끝없는 탈주 [際への果てしなき脱走]」、가^ㅅというのは端っこ、周辺ですね、これが朴東煥氏の哲学のキーワードとして捉えられています。それで3表哲学というものが何かというのは簡単には説明しにくいし、必ずしもまだ3表の哲学というもの自体がはっきりした形として確立しているともいえないところがありますけれども、ここで3表哲学とは、1表哲学、2表哲学というものがあつて、そういうものと違う3表哲学とい

うもので、1表哲学というものは、正体争議というのが1表哲学の基本原理、ヨーロッパ哲学の基本原理で、そこでは唯一の真理というものが存在して、何がその唯一の真理であるのかをお互いに争って決定していく、ですから真理に合わないものはそれ自体が間違っただけの存在として否定されなければならないというような、非常に簡単に言えば、そういう精神がギリシャ哲学以来のヨーロッパ哲学の最も基本的な前提、そういう前提があったからこそ、ヨーロッパでは科学革命が起こることが可能であったし、他方では米国のイラク対虐戦争のように正義の戦争ということで、それに合わないものは抹殺されて当然である、そういう原理が第1表の哲学。

それに対して第2表の哲学は中国哲学、それが集体不爭。これは基本的に先秦時代以来の中国哲学の原理で、複数の個体が存在している場合、それぞれの個体の中に何か共通の普遍性というものを求めようとしない。それぞれの個別存在をそのまま認定する。例えば『論語』の中で、孔子の弟子たちが、仁というものは何か、道とは何か、というふうに孔子に尋ねても、孔子は仁というものはこうだ、道というものはこういうものだ、と仁とか道について一般的定義はしていないわけですね。あくまでもその時々の状況に応じて、こういう場合こういうふうに行動するのが仁だということとしてしか仁とか道について語っていない。ですから、そういう中から普遍的なものを抽出していこうというヨーロッパ的な思考とは全く違う原理を持っている。お互いにそういう個別的なものを認めて、その間で争わないというような、これが2表の哲学。

それに対して3表の哲学というのは、朴東煥は1表の哲学も2表の哲学も基本的には都市文明を基礎とした哲学であって、3表の哲学というのは都市でない周辺の人たちの哲学である、簡単に言うとそうで、それはどういう点で違うのかということについて、私が説明するより直接見ていただいた方がいいと思いますが、基本的に朴東煥教授は1表と2表の哲学どちらも人間社会、人間相互の矛盾についてはそれなりの答えを出しているわけですけど、人間と未知なるものとの矛盾については無視している。3表の哲学はその人間と未知なるものとの矛盾を解決しようとする哲学だ、というようなことを言われております。それ自体も私が十分に理解できないところもありますし、

また3表の哲学自体が十分体系化していないところもあって、まだ完成途上と言わざるを得ない。

例えばその座談会でこういう逸話が紹介されています。中国哲学の基本である集体不爭という原理は、中国語の構造そのものと非常に対応関係があるわけですね。中国語の一つ一つのことばは、それ単独では意味を持たない、文脈の中で初めて個々の単語がどういう意味であるかが理解できる。そういうあり方ですね。それに対して韓国語はどうであるか、3表哲学がどういうものであるかを考えるには、韓国語の構造に一番のヒントがあるというようなことを言っている。例えばその中で紹介されている話ですけれども、アイルランド出身の神父の方が、長らく韓国で生活して韓国語もよくできる方なのですが、エッセイを書かれてこういう話が紹介されているんですね。ある朝家事を手伝ってくれるアジュンマ〔おばさん〕がいらっしやるんですが、トイレに行ったらタオルがない、それでアジュンマにタオルがないよと聞いたたら、アジュンマは「그리네, 수건 어디갔지?〔タオル、何処行ったんだろう〕」というふうに答えたそうですね。別の日の朝、今度は食事に出されたスープが冷めたスープで暖かくない、それでアジュンマに聞くと、「스프가 왜 그리지?〔スープがどうしたんだろう〕」。最初はこの神父はアジュンマのことが非常にけしからん、アジュンマの責任でタオルがないんだし、スープが冷たいのに、アジュンマはタオルに自ら足があってどこかへ行ったように、スープが自ら暖かくならなかったように、自分の責任を回避しているのではないかと思ったわけですね。ところがしばらくよく考えているうちに、こういう答え方は非常に優れた責任の、自分に責任を負わせない非常に優れた話し方ではないかというふうに考えるようになったというようなことを、そのアイルランド人の人が書いているんです。

そこから朴東煥教授は、3表の哲学というのは、例えばヨーロッパのように個人責任を明確にして、だから文章も必ず主語というのがないといけな。ところが韓国語は主語が曖昧だ、主語を明示しない、というのはヨーロッパ人の立場からみると、非常に文章として不完全だというふうになるわけですが、それはもっと深い智慧といえますか、摂理が働いているのではないか。そういう主体を明確にしないというような韓国語の特徴と3表の哲学

の原理とがどこかで通じ合っている、まだその段階でどう通じ合っているのかについて朴東煥教授自身が明確に述べていないというふうにも思えますが、とにかく1表の哲学、2表の哲学とは別個の3表の哲学を考えて、その3表の哲学の立場から1表の哲学、2表の哲学の限界、問題点を指摘し克服するというふうな、そういうことを狙われているわけですね。ですから、周辺部、周辺的存在であることを自覚し、その周辺的存在から中心部をどのように批判し克服することができるのか、そういうことが朴東煥という方が自らの研究課題にされていることだと思います。

思想史における三つの流れ

そういう観点から見ますと、周辺的存在に対する自覚から、恐らく三つの方向性が出てくる。一つ目は周辺的存在を脱皮して自ら中心部に入ろうとする。いわば文明主義の立場というか、こういうものも朝鮮史においては一貫して存在していたんだろう。例えば李光洙、崔南善というような人は、日本に留学して自ら周辺的存在を自覚した後で、その中心部に自ら参入しようとしたと見ることはできないか。そしてもう一つは、自らを中心とした別の小さな中心というものを作ろうとする。これがいわゆる民族主義の立場であるとすれば、その二つの立場でない、周辺部であることを自覚しながら、先ほど洪さんが紹介された梶村秀樹さんの文章にもある、周辺部であることを自覚しながら周辺部に留まり続けてそこから中心部を批判し中心部を克服しようとするメッセージをどれほどに発することができるのか。恐らくそういう三つの方向から朝鮮の思想史を捉えなおすことができるのではないだろうか。これまでは基本的には、文明主義、あるいは民族主義というような立場からの思想史が描かれてきたと思いますが、第三の立場から朝鮮思想史を描くということがこれからの課題ではないか。

例えば近代においても兪吉濬の有名な「両截体制」論というのもの、これは旧来の朝貢システムを中心とした東アジアの国際秩序、近代ヨーロッパの条約体制、その間に、朝鮮自体がその両方の間に存在した。そこから金玉均とかはそういう立場を克服して条約体制に入らなければならないという立場

ですね。それに対して衛正斥邪とかはそういうものを拒否する、伝統的な東アジアの秩序を守ろうとする。その間であって愈吉濬はその二つそのどちらでもない、両方の原理の間で朝鮮は存在すべきだというようなことを主張する、こういう立場をどうみるか。あるいは安重根の「東洋平和論」に出てくる「仁弱」、朝鮮人は仁弱だというようなことを言っておりますが、仁であるけれども弱い、というような存在として、存在に対する自覚。こういういろんなことが考えられると思えますが、そういう周辺の存在に対する自覚と、そこに留まりながらそこで中心を批判するというような思想的営みがこれまでどのように行われてきている、現在どういう形で存在しているのかということを開くことが非常に重要な意味を持っているのではないかと思います。

結局一時間近く話してしまったので、以上で私の話はいったん終わらせていただきます。

注

- 1 高美淑^{コミスク}「燕岩思惟における‘脱近代的’ビジョンに対する探求」(宋載邵編『朴趾源・朴齊家 新たな道を求めて』2006年)。
- 2 「余謂洪君命福曰、君知道乎、洪拱曰、惡、是何言也、余曰、道不難知、惟在彼岸、洪曰、所謂 誕先登岸耶、余曰、非此之謂也、此江乃彼我交界處也、非岸則水、凡天下民彝物則、如水之際岸、道不他求、即在其際、洪曰、敢問何謂也、余曰、人心惟危、道心惟微、泰西人辨幾何一畫、以一線論之、不足以盡其微、則曰有光無光之際、乃佛氏臨之、曰不即不離、故善處其際、惟知道者能之。」(熱河日記、渡江録)。
- 3 「吾友炯菴先生李懋官詩若干首、予手抄訖、薰沐而後讀之、讀之、未嘗不歎歎而嘆也、客曰、奚取乎詩也、瞻彼山川、奔乎無極、靜水含清、孤雲舒潔、賡將子而南遷、蟬冷冷而欲絕、豈非懋官之詩乎、客曰、此秋朕也、詩固得而冒之乎、何傷乎、亦論其際而已矣、夫莫之然而然者天也、知其然而爲之者人也、天人之間、亦必有其分矣、則際也者分也、合内外之道也、固得其際、則萬物育、鬼神格、而不得其際、則芒芒乎不辨自己之與馬牛矣、而況於詩乎。」(楚亭 全書、炯菴先生詩集序)。
- 4 「再言すれば、詩が目する周辺性は、個人が生きているなかで出会う自然や社会、あるいは歴史的現実において、ある論理や理念によっては理解したり解消したりできない例外的事件または剰余の現象と関連している。言語と欲望のあいだ、無意識的アイデンティティとイデオロギーのあいだの小さな隙間にお

ずかに存在する主体性の領域が、まさに詩人が誕生する場である。自然を征服しながら創造されはじめた人間の文化と歴史、理念と実践のみによっては依然として解決したり解消したりできない未決定の世界、すなわち混同と障壁をそれ自体として自覚して受け止める者こそが詩人であるということが出来る。

そのある集合的な内面性に還元することができない個人のみの固有な内面性が、詩人の視線をほとんど本能的に中心よりも周辺世界へ導き、結局自身を中心的な価値や理念を否定して拒否する周辺者に仕立てていくということのできるのである。」(イム・トンファク「詩はなぜ周辺部に注目するのか」『韓国詩学研究』23、2008年)。

- 5 「私たちの心性と思惟の態度、生活方式のなかに知らず知らず深く刻まれている自然尊重と天地人の合一思想を振り返り、再確認して、私たちと人類の生を豊かにすることができる理論として作り出そうと思う。そして人と自然のあいだ、人と人のあいだ、人と文化のあいだが途方もなく壊れていきつつある危機の時代に「あいだ [사이]」を明らかにしうる希望の火をともしようと思う。」(われわれのことで学問する会『사이 [あいだ]』創刊号、2002年)。「人間は理性的な動物」という定義よりもはるかに奥深い人間に対する定義をした人は多夕・柳永模である。多夕・柳永模は人間を「あいだにいるあいだの存在」と規定する。純粋なわれわれのことで言えば「あいだにいるということ」である。この〈あいだ〉は、第一に、空間一の間にあるということであり、第二に、人一の間にあるということ、第三に、とき一の間にあるということ、そして第四に、天(あめ)―地(つち)一の間にあるということである。」(「グローバル時代の韓国知識人の役割」『사이 [あいだ]』創刊号、2002年)。

- 6 「西洋哲学についても東洋哲学についても、韓国人はただ観望して模倣するのみで、したがってみずから作り出すことができない周辺の第三者である。現在繰り広げられている現代哲学者間の論争は、周辺に置かれた者には見世物にすぎない。(中略) 周辺に置かれたものは、一時的に実現された覇権の真理ではなく、それがすべて倒れて散らばった後でも残っているはずの原子の真理を求める。覇権の真理を拒否する彼は、生命の原子、変わらないモナド (Monad: 単子)、すなわち生命個体の深さに刻まれた一億年の経験と記憶を感覚に近づく永遠の接点、つまり現在で再現する。

都市文明の網の外で、生命が、それ自身のもって生まれた機能によって自然に関係するところでは、都市公体の生のなかで起きる類の集体不爭であるとか正体争議であるとかいう還元を表、そしてそこで洗練された同一保存、矛盾排除、待対、無対のような論理は準拠の表となることができない。都市の網の外にある生命が、環境または自然と呼ぶが実はその果てを知りえない未知の世界 []に体当たりして縛りつけられる「関係」、それが、生が準拠する絶対的な表となる。だれでもその生命の出現から終了に至るまで拒否することできない

未知[]に絡み合って経験する屈折、分節、連合、変身または、変移、特化、入没という関係は、生命個体が遂行する[]を向いた絶対還元としての感覚と判断、思惟と行為に反映されるのである。生命はいつでも不確かな[]へ向かって模索し、決断する。」(朴東煥『アンチ ホモエレクトゥス』図書出版キル、2001年)。

●パネル①

実学思想と「際」——宮嶋博史先生の発表に寄せて——

中 純 夫

京都府立大学の中と申します。よろしくお願ひ致します。実学思想と「際」というタイトルを仮に付けましたけれども、これから申し上げることは主に二点、一つ目が実学者における「際」の自覚について、もう一つが「儒教的近代」についてです。この二点について、私が感じる疑問点をコメントさせていただきます。ただ最初にお断り致しますけれども、私自身こういう問題について平素から深く思索を傾けてきたわけではありません。ですからこれから申し上げることは、極めて素朴な、ある意味では極めて初歩的なレベルの疑問ということになります。従っていずれも、宮嶋先生にとっては先刻承知の論点、ということになるかと存じますが、そういった素朴な疑問に対する宮嶋先生のお考えをお聞かせ頂くことを通じて、宮嶋先生の問題提起の内容とその意図をより明確にすることができればと思います、お話しさせていただきます。

1. 実学者における「際」の自覚について

まず、一つ目の実学者における「際」の自覚についてですけれども、コメントの骨子は以下の通りです。——「際」を仮に「周辺者としての意識」というふうに規定し得るとするならば、「際」の自覚＝朝鮮を一隅偏邦とする意識は、もちろんいわゆる実学者にも見出されるが、それは実学者に限らず時代を超えて広く朝鮮人士一般に通底する意識であって、そうした中においてむしろ実学者には、地球説の認識に見られるように、中国を世界の中心とする中華思想を、従って華夷観念や小中華思想を、多少とも相対化できる立場を看取し得るのではあるまいか。実学者における「際」の自覚にことさら注目する理由は何か。——こういう点を問題にしたいということです。

ここで一言補足しなければいけないのは、実学者における「際」について、今日の宮嶋先生の資料に見える、朴趾源と朴齊家における「際」という文字そのものは、文脈的に考えて、必ずしも私がここで申し上げるような「周辺者としての自覚」と、直接つながる用例ではない、ということです。ただ宮嶋先生が今日の資料に引かれたハングル文献の中にも「周辺性」「周辺世界」「周辺者」「周辺の第三者」といった表現が見えますので、恐らく宮嶋先生もそういった概念に通底するものとしての「際」概念に注目されてのことと判断致しました。そこで私も以下では、宮嶋資料所引の朴趾源と朴齊家に見える「際」字の文脈的な意味用法に局限されることなく、仮に朝鮮思想史において「際」という概念をキーワードにした場合に、どういう問題が主に取り上げられることになるのか、という点について少しお話した上で、実学者における「際」という問題に触れてみたいと思います。

1—1 朝鮮思想史における「際」の問題圏

仮に朝鮮思想史において「際」をキーワードに据えた場合、どういう問題圏を扱うことになるのか。「際」という概念には少なくとも二つ、空間的な「際」と時間的な「際」とが有ると思います。一つ目の空間的な「際」とは、中華的世界の辺際としての意味です。これを中国側から言えば「東夷」としての位置づけになるでしょうし、それを自覚する朝鮮人士自身の表現を用いるならば、「偏邦」¹「一隅偏邦」²「區區一隅」³「一隅之土」⁴といった自己認識になります。そうしたところから所謂「小中華思想」が出てきたことは、皆さんご存じの通りだと思います。もう一つが時間的な意味での「際」で、ここで大きな意味を持つものとして「明清の際」ということが挙げられると思います。明清交替＝華夷変態という大きな事件によって、小中華思想が変容したとも言われております。この空間的な「際」と時間的な「際」とはお互いに大いに連関していると思われるし、これから申し上げる実学者における「際」ということを考える上でも、それぞれ大きなファクターになると思います。

1—2 小中華思想の変容

小中華思想の変容について申し上げるならば、明清交替以前の小中華思想は、基本的に「事大慕華」という四文字でそのメンタリティを表現することができるのではないか。「大に事え華を慕う」という意味で、中国を大中華、自らを小中華として位置づけ、中華文明の摂取体得によって中華世界への仲間入りを果たすことを目指すもの、とその基本的骨格を描写することができます⁵。それに対して、明清交替以降の小中華思想には、尊明排清という色彩が濃厚に付加されていく。つまり、清朝による中国支配を大中華の消滅と見なし、今や世界において我々朝鮮のみが中華文明の伝統を継承している、という強い自負心があるわけです。韓元震（1682～1751）の言葉の中に、「海内腥膻」という表現がありますが、「腥」も「膻」も生臭いという意味であって、清朝が支配している今の中国は夷狄の住む血なま臭い地域なのだという、ある種の生理的嫌悪感すらも伴うような、当代中国に対する蔑視の感情が顕わに表現されています⁶。

ですから、明清交替の前後を通じて「慕華」というメンタリティそのものは基本的に持続しているけれども、その内実を対比すれば、明清交替以前の場合、当代中国はまさに中華を体現している地であるのに対して、明清交替以降は、中華は既に現在の中国には存在しない、今は亡き明こそが中華の体現であったという、そういう認識に変化していたんではないかということです。そういった尊明排清の思想の中に登場してきたのが実学思想であった、と位置づけることができるだろうと思います。

1—3 実学思想の興起～北学派を例に～

私も宮嶋先生が言及された北学思想の事例を挙げます。一つ目は朴斉家の「北学議自序」です。これは正祖2年（1788）、陳奏使の一員として赴燕した朴斉家が、帰国後に自ら執筆した『北学議』に付した自序です。そこには「區區一隅」の自覚が見えるわけなのですが（既引）、その一方で、中国の地において、つまり清朝が支配している今の中国においても、古の風俗がなお存

続していることを目の当たりにし、朝鮮に導入可能で「利用厚生」⁷⁾に資するものを記録し、『孟子』に因んで『北学議』と命名した、と述べております⁸⁾。『孟子』に「陳良、楚産也。悦周公仲尼之道、北學於中國」とありますが⁹⁾、これが「北学」の語の出典になります。楚というのは今の湖北省あたりで、当時であっては南蛮になるわけですが、南蛮の地に当たる楚の陳良が中原の文明を学ぼうとしたという文脈で、ここでの中国は中原の意味であります。朴齊家が使ったのは文字通りの中国、即ち清朝支配下の当代中国からも学ぶべきものは学ぼうという、そういう自分たちのスタンスを明瞭に打ち出すのが北学という二文字であったと思います。

次に朴趾源の「北学議序」です。正祖4年に燕行使の一員として赴燕した時の記録が有名な『熱河日記』ですが、その翌年に朴齊家の『北学議』を手にして非常に感動共鳴して序を寄せたものが「北学議序」（正祖5年、1781）です。その中にも、「一隅之土」という表現は見えるわけですが（既引）、朝鮮で農工商が振るわず利用厚生が停滞している事実を挙げ、中国に学ぶべきことを主張し、そして一方で現下の中国を夷狄視しその山川を腥羶とする朝鮮人士一般の意識を厳しく批判しております¹⁰⁾。

このように、彼ら二名の対清観は、明清交替によって中華が滅亡し、従って朝鮮が清朝から学ぶべきものは何一つないといった、そういうステレオタイプで観念的な排清観を脱却し得ているというふうに、従来より評価されてきたわけです。

1-4 地球説の認識

そして彼らがステレオタイプな排清観を脱却し得た背景として、地球説の認識を挙げることができると思います。洪大容の有名な「医山問答」を例に挙げますが、彼は伝統的な天円地方説を否定し、地球説を主張しております。その中で、ロシア（鄂羅）とカンボジア（真臘）の人は、互いに自分たちこそが正界（＝中心世界）であり相手は横界（＝周辺世界）であるという。同じように中国人と西洋人も、互いに自分たちこそが正界であり相手は倒界（＝辺境世界）であると主張する。しかしこの天地には横界も倒界もなく、どれ

もが等しく正界なのだ、というようなことを述べております¹¹。天円地方説と地球説とを比喩的に対比してみるならば、それは四角の世界地図と地球儀の関係であって、どの国も四角の世界地図の真真中に自国を描くわけで、それがまさに中華思想なのでしょうが、地球儀は回せばどこもが中心であり得る。即ち地球説の認識は、中華的世界観を根底から揺るがすものとなり得るわけで、この地球説の認識が、華夷観念をある種相対化する上で大きな役割を果たしたのではないかと思われるわけです。因みにその他にも、朝鮮における地球説受容状況を示す文献が有ります¹²。

以上をまとめると、実学派と称される朴趾源や朴齐家にも中国との地理的關係から朝鮮を「一隅」とする認識、即ち「際」の認識はあったが、「際」の認識と不可分に結びついている中華思想、小中華思想、華夷観念といった問題において、彼らはむしろ一般の朝鮮人士に比較すれば、より自由な立場にあったのではないか。それにも関わらず宮嶋先生が実学者における「際」の自覚にことさら注目する理由は何か、ということです。以上が一つめの問題です。

2. 「儒教的近代」について

次に二つ目の問題は、「儒教的近代」についてです¹³。この問題は宮嶋先生が近年提起される概念で、私自身冒頭でも言いましたように、こういう問題について深く考えてきたものではないので、特にこのテーマについては、私の後でお話しされる板垣先生に主にはお任せしたいというのが正直なところです。

率直に申しますと私は「儒教的近代」という言葉や表現そのものに、ある種の形容矛盾のような違和感を覚えるわけです。それは恐らく私が、西欧的近代の概念から抜け出せていないからであり、宮嶋先生がおっしゃる「近代の呪縛」というものに、まさに絡めとられているからこそであるとは思いますが、そういう素朴な違和感を抱く人は私以外にも今なお少なからず存在するのではないかと思うので、敢えて自分の考えを提示し、それと宮嶋先生の考え方を対置して頂くことによって、宮嶋先生の問題提起の意図がよ

り明らかになることに、少しでも資することができればと考え、申し上げる次第です。

私のコメントの骨子は以下の通りです。——中国明清時代や朝鮮朝時代の社会・文化に現実に影響を及ぼしたのは、「朱熹思想」ではなく「朱子学」ではないか。「現代と直結する時代」として近代を規定するにせよ、仮に自由・平等・人権といった現代社会において普遍的価値を持つものとして定着ないし希求されているものとの連続性という観点で過去の儒教・朱子学の果たした役割を振り返るならば、むしろ儒教・朱子学はそれら諸価値を阻害するものとして存在し、それ故に儒教・朱子学を否定・克服する段階を経た上で、現代に至っていると考えるべきではないか。——以上のことを主に申し上げたいと思います。以下、順次具体的に申し上げます。

2—1 朱熹思想と朱子学

まず朱熹思想と朱子学について。宮嶋先生は、「儒教的近代」を提起する根拠として、朱熹思想の近代性に着目しておられます。因みに私が見るところ、2010年のご論考では朱熹思想という言葉を用いておられるのに対して、2011年のご論考¹⁴では直接朱子学という言葉を使っておられるようですが、ここでは2010年の論考の立場を前提として申し上げます。

確かに朱熹その人の思想と、朱熹の没後に成立した、完結した一つの思想大系としての朱子学とを区別すべきだという主張は、非常に重要なものです。同様のことは、北宋の周敦頤に始まるとされるいわゆる道学史に関して、朱熹のフィルターを通して北宋の思想史を見ることの危険性について、多くの研究者が指摘している所です¹⁵。

ただ現実に明清時代や朝鮮朝時代の社会や思想界を規定したのは朱熹その人の思想というよりは、むしろ朱熹の没後、朱熹から一人歩きした、完結した一思想大系としての朱子学の方ではなかったか。だから明清時代や朝鮮朝時代における儒教の位置づけを検討する場合には、むしろ朱熹その人の思想はいったん棚上げして、当時の社会や人々にとって朱子学が現実にどのような役割を果たし、またどのようなものとして受け止められていたかの方をこ

そ、検討すべきではないかと考えます。

2—2 「近代」の規定—現在に直接つながる時代—

次に「近代」の規定について。近代の規定として宮嶋先生がおっしゃっているのは、いわゆる西欧的近代という概念から離れて、近代を再定義する、そういう観点から、「現代に直接つながる時代」として近代を捉え直す、ということを考えられるのだと思います。この点について私が申し上げたいのは、その場合に、現代との類似性・連続性をどういう局面に見出そうとするのかによって、その見解も随分と違って来るのではないかということです。

宮嶋先生は、債権・法・土地所有といった、そういう社会経済的な側面に着目した上で論を提示しておられるわけですが、仮に、現代の社会において普遍的価値として定着している、あるいは希求されているもの、例えば自由、平等、人権といった価値観に着目し、そういった価値観との連続性あるいは非連続性という視点で眺めてみるならば、朱子学ないし儒教は、むしろそういう価値観を阻害するものとして認識され、克服の対象とされる時期を経て、現代に至っていると言えるのではないかと考えます。そのことを中国における儒教批判の歴史に即して、ある種教科書的で皆さんご存じのことばかりで恐縮なのですが、申し上げてみたいと思います。

2—3 中国における儒教批判

a. 洋務運動期

洋務運動から変法運動へという流れの中で、まず洋務運動の立場は「中体西用」という四文字によく表わされているわけですが、その場合、「体」には中学を、「用」には西学を、という主張が示されています。「体」は根本、「用」は末節、とさしあたり理解しておきます。つまり用のレベルでは西欧の近代的な科学技術、工業技術といったものを摂取すべしという考え方で、一方で「体」の部分では伝統的な中国の学術の価値がゆるぎなく存在し存続している、というのが恐らく当時の人たちの認識であって、儒教は「体」の

部分の中心に位置を占めていたわけで、この時代においては儒教的な価値に対する反省というものはまだ顕在化してはいなかった、ということだと思います。

b. 変法運動期

それに対して変法期になってくると、従来の中体西用的な考え方から脱却して、いわば用のみならず体にもメスを入れなければならない、という考え方になってくる。そして変法期の儒教批判・名教批判の代表的な人物として、譚嗣同（1865～1898）の『仁学』を少し取り上げたいと思います。

『仁学』の中で譚嗣同は、「仁」とは「共名」であり、「忠孝」とは「専名」であるというような規定をしております¹⁶。この場合の「共名」とは、たとえばAがBに対して仁であるべきならば、同じようにBもAに対して仁であるべきだというような、双務的な人倫というふうなもの。つまり「仁」というものは水平平等な人間関係を前提にしたものであると譚嗣同は把握するわけです。それに対して「忠孝」というのは、臣下は主君に対して忠であるべき、子供は親に対して孝であるべきだけれども、その逆ではない。即ち「専名」とはある種一方通行的な偏務的な人倫であり、それは垂直の上下の身分関係を前提としている。だから譚嗣同は「仁」を高く評価する一方で、「忠」や「孝」を厳しく批判する。それが譚嗣同の名教批判の内実を成していると思うのです。

ただし譚嗣同の段階では、名教批判は明確に打ち出すけれども、しかしそれはまだ儒教批判や孔子批判にまでは至らないところがあって、譚嗣同はむしろ佛・孔・耶（仏陀、孔子、耶蘇）を並べて、彼らを「仁」の主張者として非常に高く評価する¹⁷。そして彼ら三名がいずれも不平等を改めて平等を実現した人物であると言っております¹⁸。では、孔子に始まる儒教が、譚嗣同が言うように本来平等なものであるならば、なぜそこに「忠孝」といった上下の身分秩序、不平等が混入したのかということ、それは荀子がもたらしたのだと、そういう言い方をするわけです。つまり荀学およびその系譜に連なる程朱学こそが、不平等と君権強化を持ち込んだのだと、こういった言い方を譚嗣同は『仁学』の中でしております¹⁹。

私が思うに、この段階で譚嗣同が名教批判を、そして実質的には儒教批判

を行いながら、その批判の矛先を孔子にまで直接向け得なかったのは、ある種の時代の制約だったのではないのでしょうか。

c. 民国初期

やがて辛亥革命を経て1910年代になってくると、より直接的な、よりストレートでラディカルな批判の論陣が現れてくるわけです。いずれも有名なもので、二つとも『新青年』という雑誌で発表された論文ですけれども、一つが陳独秀（1879～1942）の「東西民族根本思想之差異」（1915）という論文です。この中で、陳独秀は、西洋民族は個人本位であり、東洋民族は家族本位である。西洋民族は平等・自由・人権といったものを尊重するけれど、一方の東洋民族が尊重するのは忠・孝であり、この忠孝こそは半開化東洋民族に一貫する精神である、というような言い方をして厳しく批判、これはある種の自己批判であって、自分たちの文明を厳しく批判しております²⁰。

また呉虞（1871～1939）は、「家族制度為専制主義之根拠論」（1917）という論文の中で、孝弟の二字こそが二千年來、専制政治と家族制度とを結びつけてきた元凶であるとしております。そして儒教における尊卑貴賤の不平等性は、優勝劣敗の原理によって淘汰されるべきものであるとする。これは、当時流行していた社会進化論の影響を受けた論調だと思えます。そして、盗跖の害は一過性のものだ、盗跖というのは、中国の有名な伝説的な大泥棒ですけれども、その害の及ぶ範囲は盗跖の同時代に限られるのに対して、盗丘の禍いは万世に及ぶと、つまり孔子のことを盗丘という呼び方で厳しく批判しているわけです²¹。

2-4 儒教と「近代」

このように清末期から中華民国期へかけて、儒教の不平等性に対する非常に厳しい批判が登場してきた。そしてそういった儒教を克服・打倒すべきものとして位置づける段階を経て、現代に至っているのではないかと、そういうふうには私は考えるわけです。

そうすると、近代を現代に直結する時代として位置付けるにしても、今私が申し上げたような観点からするならば、現代に直結する時代というのも、

宮嶋先生がおっしゃったように、明代以降と規定するのが妥当なのか、それとも通説に従ってウェスタインパクト以降くらいを近代と設定するのが妥当なのか、ということを考えて、私にとっては通説の方が違和感が少なくしっくりと受け入れられると、素朴に思うわけです。

最後にもう一言申し上げるならば、西欧的近代という概念からひとたび離れて近代を定義しなければならない、そして現代に直接つながるものとして近代を規定し直すべきである、という問題提起に関して思うことは、そもそも私たち東アジア（中国、韓国・朝鮮、日本を含む）の現代社会が多分に西欧的価値観を共有している以上、仮に現代に直接つながるものとして近代を規定するにせよ、どこまでが近代でどこまでが前近代か、前近代と近代を識別する指標はどこにあるのか、ということを考える場合に、そこに指標として西欧的な尺度・価値観が持ち込まれるのは、ある種不可避なことではないかと私は思う次第です。こういった点について、宮嶋先生のお考えを改めてお聞かせいただければと思います。

なお朝鮮において儒教あるいは朱子学が果たした役割についても少し考えてみましたけれども、時間も参りましたようなので、その部分は割愛させていただきます。

私のコメントは以上です。

注

- 1 李浚慶『東臯先生遺稿』巻2「辭領相仍授再筭」「我國雖曰偏邦、亦有朝廷焉、亦有禮貌焉。」奇大升『高峯先生論思録』巻上「丁卯十月二十三日宣宗朝」「我國偏邦、風氣亦不渾全、故少有知識。」
- 2 韓元震『南塘集拾遺』巻6「拙修齋説弁」「当此天地丕塞、海内腥膻之時、乃以一隅偏邦、獨能保中華之治、承前聖之統。」
- 3 朴齐家『貞蕤閣集』文集、巻1「北學議自序」「鴨水以東、千有餘年之間、有以區區一隅、欲一變而至中國者、惟此兩人而已。」
- 4 朴趾源『燕巖集』巻7「北學議序」「吾東之士、得偏氣於一隅之土。」
- 5 その典型は、例えば崔萬理による訓民正音制定批判の語に見られる（平木實「漢字文化圏におけるハングル文化の展開」同氏『朝鮮社会文化史研究』Ⅱ、阿吡社、

2001年、野間秀樹『ハングルの誕生』平凡社新書、2010年、参照）。『世宗実録』世宗26年（1444）2月庚子「我朝自祖宗以来、至誠事大、一遵華制。今当同文同軌之時、創作諺文、有駭觀聽。…若流中國、或有非議之者、豈不有愧於事大慕華。…今別作諺文、捨中國而自同於夷狄、是所謂棄蘇合之香、而取蜚蠊之丸也。豈非為文明之大累哉。」

6 『南塘集拾遺』卷6「拙修齋說弁」「当此天地丕塞、海内腥膻之時、乃以一隅偏邦、獨能保中華之治、承前聖之統、而殆與昔之閩越無相謙讓、則雖由此進於中國、行王道而有天下、亦無不可矣。信乎其行中國則中國、而無所繫於其地也。」山内弘一「夷と華の狭間で——韓元震に於ける夷狄と中華——」（東京大学東洋文化研究所『東洋文化研究所紀要』第132冊、1997年）参照。なお朝鮮朝による尊明姿勢の具体的表現として、大報壇における中国皇帝祭祀（神宗1704年、崇禎帝・洪武帝1749年）を挙げることができる。桑野栄治「朝鮮小中華意識の形成と展開——大報壇祭祀の整備過程を中心に——」（朴忠錫・渡辺浩編『国家理念と対外認識——十七～十九世紀——』慶應義塾大学出版会、2001年）参照。

7 『書経』「大禹謨」「正徳利用厚生惟和。」

8 朴齊家『貞蓀閣集』文集、卷1「北学議自序」「今年夏、有陳奏之使。余与青莊李君從焉、得以從觀乎燕薊之野、周旋于吳蜀之士。留連数月、益聞其所不聞、歎其古俗之猶存、而前人之不余欺也。輒隨其俗之可以行乎本国、便於日用者、筆之於書、並附其為之之利与不為之弊而為説也。取孟子陳良之語、命之曰北学議。…夫利用厚生一有不修、則上侵於正徳。」山内弘一「朴齊家における北学と慕華意識」（『上智史学』第43号、1998年）参照。

9 『孟子』「滕文公」上「陳良、楚産也。悦周公仲尼之道、北學於中國。北方之學者、未能或之先也。彼、所謂豪傑之士也。」

10 朴趾源『燕巖集』卷7「北学議序」「學問之道無他。有不識、執塗之人而問之、可也。僮僕多識我一字、姑學。汝恥己之不若人而不問勝己、則是終身自錮於固陋無術之地也。…吾東之士、得偏氣於一隅之土。足不蹈函夏之地、目未見中州之人、生老病死、不離疆域、則鶴長烏黑、各守其天。蛙井蚘田、獨信其地。謂禮寧野、認陋為儉。所謂四民、僅存名目。而至於利用厚生之具、日趨困窮。此無他。不知學問之過也。如將學問、舍中國而何。然其言曰。今之主中國者、夷狄也、恥學焉。并與中國之故常而鄙夷之。彼誠薙髮左衽、然其所據之地、豈非三代以來漢唐宋明之函夏乎。其生乎此土之中者、豈非三代以來漢唐宋明之遺黎乎。苟使法良而制美、則固將進夷狄而師之。況其規模之廣大、心法之精微、制作之宏遠、文章之煥爛、猶存三代以來漢唐宋明固有之故常哉。以我較彼、固無寸長。而獨以一撮之結、自賢於天下曰。今之中國、非古之中國也。其山川則罪之以腥膻、其人民則辱之以犬羊、其言語則誣之以侏離。并與其中國固有之良法美制而攘斥之、則亦將何所傲而行之耶。余自燕還、在先為示其北学議内外二編。盖在先、先余入燕者也。自農蠶畜牧、城郭宮室舟車、以至瓦筆箠尺之制、莫不

目數而心較。目有所未至、則必問焉。心有所未諳、則必學焉。試一開卷、與余日録、無所齟齬、如出一手。此固所以樂而示余、而余之所欣然讀之三日而不厭者也。」山内弘一「朴趾源に於ける北学と小中華」（『上智史学』第37号、1992年）参照。

- 11 洪大容『湛軒書』内集、補遺「医山問答」「実翁曰。…夫地者、水土之質也。其体正円、旋轉不休。滄浮空界、万物得以依附於其面也。虚子曰。古人云。天円而地方。今天子言地体正円、何也。実翁曰。甚矣、人之難曉也。万物之成形、有円而無方。況於地乎。月掩日而蝕於日、蝕体必圓、月体之圓也。地掩日而蝕於月、蝕体亦圓、地体之圓也。然則月蝕者、地之鑑也。見月蝕而不識地圓、是猶引鑑自照而不弃其面目也。不亦愚乎。…実翁曰。…今中国舟車之通、北有鄂羅、南有真臘。…兩地相為二万二千五百里。是以鄂羅之人、以鄂羅為正界、以真臘為橫界。真臘之人、以真臘為正界、以鄂羅為橫界。且中国之於西洋、經度之差、至于一百八十。中国之人、以中国為正界、以西洋為倒界、西洋之人、以西洋為正界、以中国為倒界。其实戴天履地、隨界皆然。無橫無倒、均是正界。」小川晴久「洪大容の宇宙無限論」（『東京女子大学附属比較文化研究所紀要』38卷、1977年）、山内弘一「洪大容の華夷観について」（『朝鮮学報』159輯、1996年）参照。
- 12 ①金萬重（号西浦、1637～1692）『西浦漫筆』下（未見）、②金錫文（号大谷、1658～1735）『燕巖集』卷12「熱河日記」「太学留館録」、卷14「熱河日記」「鶴汀筆談」、③李澗（1681～1736）『星湖全集』卷55「跋職方外紀」、『星湖僊説』卷2、天地門「地毯」、④李匡師（字道甫、号圓嶠、1705～1777）『圓嶠集』卷4「読法華経」、『斗南集』冊3「読朱子語類識疑」2条、⑤洪大容（号湛軒、1731～1783）『湛軒書』内集、補遺「医山問答」、⑥朴趾源（号燕巖、1735～1805）『燕巖集』卷12「熱河日記」「太学留館録」、⑦丁若鏞（1762～1836）『與猶堂全書』1集、卷10「地毯図説」。なお小川晴久「地転〔動〕説から宇宙無限論へ—金錫文と洪大容の世界—」（東京女子大学紀要『論集』30卷2号、1980年）参照。
- 13 宮嶋博史「儒教的近代としての東アジア「近世」」（岩波講座『東アジア近現代通史』第1巻、岩波書店、2010年）。
- 14 宮嶋博史「朝鮮史から見た「近世」日本——社会的結合をめぐる比較——」（趙景達・須田努編『比較史的にみた近世日本——「東アジア化」をめぐる——』東京堂出版、2011年）。
- 15 小島毅『宋学の形成と展開』（創文社、1999年）頁149～、土田健次郎『道学の形成』（創文社、2002年）頁115～参照。
- 16 『仁学』8条（『譚嗣同全集』下冊、中華書局、1990年）「如曰仁、則共名也。君父以責臣子、臣子亦可反之君父。於箝制之術不便、故不能不有忠孝廉節等一切分別等衰之名、乃得以責臣子曰。爾胡不忠、爾胡不孝、是當放逐也、是當誅

戮也。忠孝既為臣子之專名、則終必不能以此反之。」

- 17 『仁学』自序「能為仁之元神於无者有三。曰佛、曰孔、曰耶。」
- 18 『仁学』27条「三教…佛生最先、孔次之、耶又次之。…其差如此、而其變不平等教為平等、則同。」
- 19 『仁学』29条「孔學衍為兩大支、一為曾子傳子思而至孟子、孟故暢宣民主之理、以竟孔之志。一由子夏傳田子方而至莊子、莊故痛詆君主、自堯舜以上、莫或免焉。不幸此兩支皆絕不傳、苟乃乘間冒孔之名、以敗孔之道。曰法後王、尊君統、以傾孔學也。』『仁学』30条「方孔之初立教也、黜古學、改今制、廢君統、倡民主、變不平等為平等、亦汲汲然動矣。豈謂為苟學者、乃盡亡其精意、而泥其粗跡、反授君主以莫大無限之權、使得挾持一孔教以制天下。彼為苟學者、必以倫常二字、誣為孔教之精詣。…其積重之弊、將不可計矣。況又妄益之以三綱、明創不平等之法、軒輊鑿柄、以苦父天母地之人。』『仁学』31条「程朱則苟之雲祢也、君統而已。」
- 20 『独秀文存』卷1「東西民族根本思想之差異」(2)「西洋民族以個人為本位、東洋民族以家族為本位」「西洋民族、自古迄今、徹頭徹尾、個人主義之民族也。…舉一切倫理・道德・政治・法律、社会之所嚮往、国家之所祈求、擁護個人之自由權利与幸福而已。思想言論之自由、謀個性之發展也。法律之前、個人平等也。個人之自由權利、載諸憲章、国法不得而剝奪之、所謂人權、是也。人權者、成人以往、自非奴隸、悉享此權、無有差別。是純粹個人主義之大精神也。…東洋民族、…宗法社会、以家族為本位、而個人無權利。一家之人、聽命家長。…宗法社会、尊家長重階級、故教孝。宗法社会之政治、…尊元首重階級、故教忠。忠孝者、宗法社会封建時代之道德、半開化東洋民族一貫之精神也。…律以今日文明社会之組織、宗法制度之惡果、蓋有四焉。一曰、損壞個人獨立自尊之人格。一曰、窒礙個人意思之自由。一曰、剝奪個人法律上平等之權利。一曰、養成依賴性、戕賊個人之生產力。」
- 21 『吳虞文錄』卷上「家族制度為專制主義之根柢論」「儒家以孝弟二字為二千年來專制政治与家族制度聯結之根幹、而不可動搖。…夫為人父止於慈、為人子止於孝、似平等矣。然為人子而不孝、則五刑之属三千、罪莫大於不孝。於父之不慈者、固無制裁也。君使臣以礼、臣事君以忠、似平等矣。然為人臣而不忠、則人臣無將、將而必誅。於君之無礼者、固無制裁也。…儒教尊卑貴賤不平等之義、当然劣敗而歸於淘汰。…故余謂盜跖之害為一時、盜丘之遺禍及万世。」なお文中の「人臣無將、將而必誅」は、『春秋公羊伝』莊公32年「君親無將、將而誅焉。」を踏まえる（「將」は逆乱の意）。

●パネル②

宮嶋史学の展開と儒教論

板垣竜太

こういう機会を与えていただきまして光栄です。年末の結構忙しい時期でもあり、普通は依頼を断るところですが、今回は洪宗郁さんからのお誘いがあったとき、最近では珍しく即答しました。それは僕が宮嶋さんの研究に私淑してきたと自己認識しているからです。僕が学部生・大学院生の頃に宮嶋さんも東京大学でまだ教鞭をとっておられたのですが、今から考えると全く愚かなことにも、一度も授業に出たことがありませんでした。僕自身が怠け者だったというのもありますし、当時僕がまだ朝鮮史にちゃんと足を踏み込んでおらず、宮嶋博史という存在があまりにも恐れ多かったというのもあります。博士課程のときに韓国で長期滞在し、帰ってきて、さてそろそろ宮嶋さんの授業に出ようかなと思っていたところ、ソウルへ行ってしまわれたのです。そんな経緯がある一方で、宮嶋さんが書かれてきたものに関しては僕なりに大切に読んできたつもりで、拙著『朝鮮近代の歴史民族誌』（明石書店、2008年）を含め、その著述からは非常に大きな影響を受けてきました。

今回コメントを引き受けたのは、今日の講演主題が興味深いというのもあるのですが、最近宮嶋さんが書いておられることに関していろいろ聞きたいことが山積みになっており、この際それを直接うかがいたいと考えたからです。今日のために、宮嶋さんの論考を可能な限り網羅的に集めました。リスト化したら100本近くありました(文末付録参照。以下、宮嶋氏の文献を参照するときには[]内に発行年を記す)。さすがに全部は精読できませんでした。今回できるだけ目を通しました。まず、そうした作業にもとづいて「宮嶋史学」——これは僕がそう呼んでいるということですが——の展開を追います。その流れのなかで現在の研究・視点がどのように出てきたかを明らかにし、その上で僕が考えていることをお話しします。ちなみに「宮嶋さん」と呼びしておりますが、これは朝鮮史研究会や歴史学研究会の「さん付け」

の美風に従っています。最近そういう「伝統」が廃れているかもしれませんが、「儒教的近代」の文化からすると怒られるかもしれませんが（笑）、そのように呼ばせていただきます。

1. 宮嶋史学の形成と展開

誰でも長年歴史研究をやっているれば自然と「～史学」になるわけではありません。「～史学」と呼びうるものは、①歴史像の描き直し、②「全体」を見ようとする視野と体系、③それらを裏付けるオリジナルな実証があつてはじめて成立し得ます。歴史学者・宮嶋博史の研究はまさにそのようなものと僕は思います。すなわち、①常に朝鮮史—東アジア史—世界史の描き直しを求めています。最近の研究では隙間を埋めたり、ちょっと解釈を変更したりして「新しさ」を誇るようなものがありますが、そういうことでは全くなく、歴史像の描き直しを試みておられます。描き直しの要請は、場合によっては、宮嶋さん自身がかつて提出した歴史像にも向けられる形で進んでいます。次に、②16～20世紀前半の社会経済史（特に農業史）を中心に研究しておられますが、そこから導き出された体系をもとに、時代・分野をこえて広く刺激的な議論を展開しておられます。そして、③それらが漢文等で書かれた膨大な史料を基礎に論じられる点で、まさに「宮嶋史学」というにふさわしいものであると思っております。

僕は、宮嶋歴史学の中心には「近代とは何か」、とくに「東アジアの近代とは何か」、そのなかで「日本の朝鮮植民地支配とは何だったのか」、そして「いま東アジアはなぜこのようになっているのか」という問題意識があつたと思います。それに対する回答は、新たな史料や事実との出会いなどと向き合うなかで、時期を追って変化・深化してきたと思います。宮嶋さんの研究は多岐にわたるのですが、これを僕なりにまとめてみると図1のようになります。

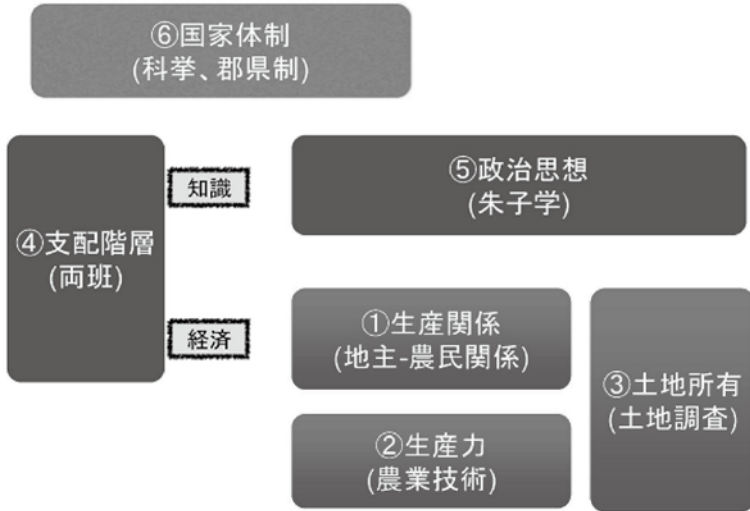


図1 宮嶋史学の構図

もともとは図の下の3つの領域、マルクス主義的な議論でいえば下部構造にあたる部分が研究の中心だったと思います。まず①生産関係論、特に地主と農民の関係に関する研究[1982, 1986a, 1988a, 1993a]、それから②生産力論といいますが、物質的生産活動に関連して農業史・農業技術に関わるような研究があります[1977a, 1980b, 1981, 1983a, 1987]。その両者が合わさった領域、マルクス主義的にいえば③生産様式論になりますが、これが最も力を入れてこられた土地所有論、具体的には土地調査事業史の研究となります[主著1991aを中心に多数]。次に図の左側にいきますと、下部構造と上部構造のどちらにも足を突っ込んでいる④支配階層論があります[1995を中心に1994a, 2003, 2004a, 2008b, 2008c]。朝鮮では両班、中国の士大夫、日本では武士になります。東アジアの支配階層を考えると宮嶋さんが常に言及しておられるのは、かれらがいわゆる土地貴族ではなく、むしろ知識階層であったという点です。その知識面で基礎になってきたのが朱子学であったということで、その⑤政治思想論が研究対象となっています[1984c, 1986e, 2006e, 2008d, 2009ab, 2009c, 2009d, 2010a, 2010e]。そしてそれとの関係で、⑥国家

体制論があります[1986c, 1990b, 1990c, 2007a]。そこでは、支配階層よりは国家にむしろ土地の所有関係の把握が集中されているといった国家—支配階層—農民の関係が論じられます。そして支配階層の貴族化を防ぐ中央集権的な装置としての科挙や郡県制が研究対象となります。

このように膨大な研究はバラバラなものではなく、体系的に結びついていると僕は思います。ただ、宮嶋さんがこれまで出された単著は『朝鮮土地調査事業史の研究』と『両班』の2冊ですが、実はそこではこうした宮嶋史学の体系を明示していないと思うのですね。そのかわりに何年かに1度総合化をはかる論文が出ていて、その度に体系がアップデートされてきたと思います。所有論に即した理論的総括にあたる[1984a]と独自の朝鮮儒教思想史観を提示した[1986e]が1980年代、東アジア小農社会論の構想を描いた[1994b]が1990年代、そして初期近代論[2004d]を経て儒教的近代論としてまとめられた[2010d]が最新のパラダイムをそれぞれ代表しています。以下、それに従って整理してみたいと思います。

1—1. 朝鮮史研究への道

まず、1960年代末から80年代初頭までの模索期です。回顧録[1979b, 2002]によれば、宮嶋さんが朝鮮史をはじめたのには、①父母ももっていた在日朝鮮人への差別観念、②大学入学後の部落問題研究会への入会、③許南麒^{ホナムギ}『火繩銃のうた』を読んだ感動、という3つのきっかけがあったといいます。卒業論文は「1923～25年朝鮮労働運動の歴史的意義」という労働運動史だったわけですが、日本史研究会近代史部会での発表で「労働運動より農民問題が大事だ」とのコメントを受けたことをきっかけに、大学院では農民問題に関心を向けていきます。宮嶋さんはその頃にあった3つの出会いを重要視しています。一つはマルクス主義や経済史の研究方法を学んだ中村哲との出会い、二つ目は農業史の分野で内在的発展論を構築していた韓国^{キムヨンソプ}の金容燮の研究との「衝撃的」な出会い[1976a]、そして中国農書研究会で『齐民要術』を講読したことです。韓末の農村経済の変動を修論の主題としますが[1974]、その研究の過程で土地調査事業への関心が芽生えました。

1978年に書かれた土地調査事業についての論文で最初のスタンスが提示さ

れます。それは「内在的發展論」の批判的継承」と要約されます。その問題意識は、「日本帝国主義による植民地支配自体が朝鮮内部の階級関係にどのように規定されざるをえなかったのか」[1978:42]や、「事業」はこのように、18世紀後半から成長してきた新しい地主制を、日本資本主義の従属的一環として公認・育成していくことを意図した」[1978:55]との指摘にあらわれています。すなわちこの時点でのスタンスは、植民地期を論ずる際に、それに先行する時代に形成された歴史条件を重視するという点において内在的發展論を継承するが、その際に、先行する階級矛盾に焦点を当てる点で内在的發展論とは異なる視点を提示する、というものでした。

1—2. 1980年代半ばの総合

その後研究を積み重ね、僕がみるところ、1980年代半ばまでに宮嶋史学の第一段階の体系化がなされたと考えます。1980年代半ばに所有論、儒教思想史、方法としての東アジアという3つの観点からの重要な論文が出されました。

まず「朝鮮史研究と所有論」[1984a]です。これは、(中村哲の再解釈にもとづき)マルクスの所有論の枠組を受け継ぎつつ、朝鮮史の展開に即して史的唯物論のヨーロッパ中心主義的な段階論を批判するという論文です。その骨子は、まず①植民地権力による本源的蓄積過程が極めて速やかに進行した前提が、自生的な源蓄過程の存在にあることを論じ、②生産関係と物質的生産活動の相互規定性を前提に、土地所有に着目して、統一新羅期から朝鮮時代までを3区分し、③それがマルクス主義の「アジア的—古典古代的—封建的」生産様式の段階論には当てはまらないとし、④さしあたり「アジア的、第二次アジア的、第三次アジア的」生産様式と呼んで、マルクスの呪縛から逃れた世界史像を構想する、というものでした。ここで「第三次アジア的」(農民の私的所有)とよばれている部分が、のちに小農社会論とか儒教的近代論へと展開していったと思われます。

次に「朝鮮社会と儒教」[1986c]です(原型は1984c)。これは今日の儒教論、儒教的近代論の原型ともいえる壮大な問題提起です。この論文の骨子は、①まず丸山眞男的な朱子学観、すなわち朱子学を桎梏とみなし、朱子学批判を

展開した儒学者の営みから西欧基準の近代政治思想の萌芽を読み取るような観点からの実学論を批判しつつ、②16世紀以降の朝鮮社会が、士大夫のみならず民衆レベルまで朱子学を全面受容していくプロセスを社会経済的に概観し、③^{チョンギギョン}丁若鏞の儒教思想を、朝鮮儒学が抱え込んだ「民は仁の実践主体である」という朱子学の本来主義の課題への取り組みという観点から読み込むとともに、④その思想が、19世紀後半の開化派のみならず、東学の民衆思想（人乃天）にも継承されたものと論ずる、というものです。思想の普及と社会経済史とを組み合わせるという点において、後の小農社会論の原型ともなっています。

最後に「方法としての東アジア」[1984b]です。この論文では、まず①日本・韓国・台湾・香港の高度経済成長、文化大革命の中国、北朝鮮の個人崇拜強化などの東アジア構造変動が、戦後の第2の視座転換を要求しているとします。にもかかわらず、②その視座転換をひとり近代化論者が対応している状況を打破すべきと主張します。その際に、③東アジア比較近代化論にとどまらず、中心-周辺からなる近代世界システムを視野に入れるべきだとします。そのうえで、④資本主義的近代化への志向と、それに代る新しい世界システムへの志向という2つの側面の統一として東アジア近代史を捉えるべきだと述べます。前近代における日本の「後進性」が近代世界システムでの適応性に結びついたが、現代からみればその適応は望ましいとはいえないし、新たな世界システムで適応できるとも限らない、という議論は、近年の「儒教的近代」論の萌芽ともいえます。ただしこの頃には、「後進性」ということばを積極的には使いたくないのだが、日本の近代化論者が「日本は先進的だった」と強調するから、あえて「後進的」と表現するというような消極的スタンスでした。

1—3. 土地調査事業史の体系化

宮嶋さんは、1987年に初めて韓国に留学し、そこで初めて量案（土地台帳）を見ました。その様式・内容の変化を追うことで、朝鮮土地調査事業史の構想がまとまります。そして土地調査事業史の研究計画の「前半」として、政策的な分析をおこなった著書が大著『朝鮮土地調査事業史の研究』[1991a]

でした。

そこでの基本的な議論をおおざっぱにまとめれば次のとおりです。まず本書の視点の中心は、①日本の植民地下の土地調査事業を、朝鮮の土地制度・地稅制度の歴史的展開に内在して位置づける、という点にあります。その際、②朝鮮時代の量案の基本性格は、収租権分与のための基礎帳簿であった、と位置づけます。そして、③朝鮮時代の量案の変化は、収租権分与のための結負制が解体しつつ、實際面積を把握する方向への発展であった、と規定します。そのうえで、④土地調査事業は、その量案の発展の延長において、最終的に近代的土地所有制度を確立したものであった、と位置づけるわけです。公刊当時は韓国の歴史学界からはかなりの反発がありました。特に④の議論を近代化論だと解釈して、「新たな植民地史観」だといった書評が相次いだこともあります。

1-4. 東アジア小農社会論と兩班論

1980年代にはまだ名付けられていなかったオルタナティブな東アジアの内在的發展像を、宮嶋さんは1990年代になって「東アジア小農社会論」として定式化しました[1994b, 2003d]。その議論の骨子は4つに整理されます。まず、①中国の明代前期、朝鮮・日本の17世紀に成立した小農社会が、朱子学受容にふさわしい社会構造である、という点です。次に②農業が集約化の方向に向かうとともに、士大夫・兩班・武士は農業経営から遊離していく、ということです。三番目に、③小農社会の成立は東アジア社会の分水嶺であり、集落や家族・親族制度が今日あるような形態へと大きく変化した、ということ。そして最後に、④今日「伝統」とされるものは14～17世紀にかけて形成され、近代以降も再生・強化されたのであって、「伝統と近代」の二分法は根本的に再検討される必要がある、という主張です。ここにおいて土地所有史、農業史、思想史、集落史、家族史などを総合した問題提起がなされたのです。

兩班論[1994a, 1995ほか]は、以上の東アジア小農社会論の一環として描かれたといえます。兩班の非-土地貴族性、兩班の成長(15-17c頃)と衰退・守勢(17c以降)、兩班の開放性と「兩班化」などが論じられました。

1—5. 儒教的近代論へ

さて、ここから「儒教的近代論」の話になります。2002年に東京大学東洋文化研究所から成均館大学校東アジア学院へ転職されますが、時期的には転職後に展開したパラダイムということになります。

東アジア小農社会論においては中国・朝鮮・日本社会の共通性に重きが置かれていました。それは西欧の物差し、とりわけ西欧の「feudalism」の訳語としての「封建制」の有無によって東アジアの近代化をとらえようとしてきた、20世紀社会科学の病理とでもいえるものに対し、東アジアに内在的な歴史像を描き出そうという目論みがあったと思います。それは<日本は西欧と同様に封建制があったから近代化に成功した>/<朝鮮・中国には封建制がなかったから失敗した>という福田徳三に端を発する発展論が、姿形を変えつつも、日本や朝鮮半島の歴史学界を呪縛しつづけてきたということに対しての批判でした。そうした史学史については、早い時期に提起されていましたが[1980a]、最近になって詳細に検討しておられます[2001a, 2005a]。そういう意味では「封建制」論にベースを置いた「脱亜」的な歴史観への代案として小農社会論があったと思います。

ところが、宮嶋さんによれば、歴史教科書や靖国問題などの歴史認識の問題に直面する中で、「日本の歴史を東アジアとの共通性という面だけでとらえることの一面性を反省するようになった」、そこで「小農社会という共通の基盤の上での異質性として把握することが必要と考え」、「朱子学モデルの非受容が〔…〕逆に近代日本の侵略性を生み出す歴史的要因になったものとしてとらえ直すことによって、近代日本を批判する立場を確保することができた」といいます[2011b:67-68]。実際、2003年頃の論文からは、小農社会としての東アジアのなかで朱子学的なものを半端にしか受け入れなかった日本の異質性が強調されるようになります。たとえば、「朱子学という強固な理念的基礎に基づく国家・社会体制が十分に確立しなかった」日本[2011b:67-68]、「朱子学的理念の落第生」としての徳川日本[2004d:190]、さらに「東アジア規模での「近世化」という変動に日本は対応できなかった」[2006c:22]という評価になります。だからこそ明治日本は「中国・朝鮮よりも欧米に対する危機意識が速やかに造成されることに」なったが、その後の国民国家体

制の確立は「朱子学的国家体制を日本においてはじめて本格的に確立する過程でもあった」[2004d:191]とも評価されます。

と同時に、こうした政治体制・思想面における明代以降の中国の「中心性」を軸に議論が組み立てられていきます。ただし、2004年に公表された「初期近代」論[2004d]においては、必ずしも朱熹の思想の近代性に根拠を置くのではなく、世界史的観点から「初期近代」が語られていました。つまり、「近代は何よりも世界史のレベルではじめて語ることのできるもの」としたうえで、16世紀を世界経済の一期期とし、そのなかで東アジアを「世界経済発達の起点」ととらえていました[2004d:180]。そこでは、新しい経済的・社会的変化とそれに相応しい国家体制を支える思想として朱子学があると位置づけられていました。僕は当時これを東アジア小農社会論の世界史的展開と理解し、拙著でもその観点を取り入れました。

それに対して、「初期近代論に対する自己批判」として提起されたのが儒教的近代論でした[2010d]。その要点は、ご自身が5つに整理しています。①近代という概念は本来、現在に直結する時代という意味である。②これまでのパラダイムでは中国の歴史と現在をとらえることは不可能で、儒教的近代というパラダイムが必要だ。③儒教的近代の核心にある中国的近代を典型的に示すものとして、朱熹の思想の近代性を理解すべきである。また、朱熹の思想と中国社会の諸現実が見事な対応関係を有している。④中国的近代は明代に確立するが、それが現在にまで維持されている。⑤中国的近代の周辺の東アジア諸地域の歴史も儒教的近代という概念にもとづいて根本的に再検討しなければいけない。そういう内容です。

「朱熹の思想の近代性」に関して、宮嶋さんは木下鉄矢さんの朱熹論をベースにしていますが、そのエッセンスは「「債権」的な感覚を基礎に民間に「公共空間」を生み出すことを志向するものであり、社会の動的ダイナミズムを受け入れた上で秩序形成を行おうとするもの」だといいます。さらに、西欧の近代は「むしろ共同体を基礎に構築されたもの」であるのに対し、中国は「宋代以来、共同体に依拠することなしに社会をいかに構成しようかという課題に千年以上取り組んで来た経験を有して」いると比較しています。また、「現在に直結する時代」として近代をとらえた場合、儒教的近代の他にも「西

欧的近代」、「イスラム的近代」、「米国的近代」、「ソ連的近代」、「インド的近代」というのがありうるとし、「そうした多様な近代概念が併存しているのが現在の状況である」と述べています。僕のみるところ、初期近代論との相違は、一つは世界史的に同時代的に存在するような時空間としての近代は想定されなくなり、時代も空間も異にする多元的な近代像が提示されていること、また社会経済史的側面よりは思想の「近代性」に重点が置かれていること、などがあげられます。

2. 宮嶋史学の諸特徴

ここまで40年ほどの歩みを、僕なりの視点から大雑把に整理してきました。その間にさまざまな変化はあるのですが、時代を通じて一貫している宮嶋史学の特徴として、3点ほどを挙げることができます。

一つ目は、東アジアの歴史的経験に立脚した近代像への探求です。それはまず、西欧的物差しによる歴史叙述への批判としてあらわれます。‘feudalism’に対応する「封建制」がアジアにあるのかなのかといった「封建制論」への批判はその議論の中心にあります。また、単純に19世紀を画期として東アジアを「前近代」と「近代」に区分することへの批判もあります。そうした視点へのオルタナティブとして、東アジアの歴史的経験に立脚した発展像・歴史像を描こうとしてこられました。アジアの生産様式論、小農社会論、初期近代論、儒教的近代論という議論の展開は、まさにその探求の軌跡です。またそれは「伝統」と「近代」の二分法への批判にもつながります。初期近代論では、今まで「伝統」と言われてきていたものも、東アジアにとっては「初期近代」であって、これまでの「近代」は「後期近代」と位置づけられました。本日の表現では「後期近代」は、「西欧的近代」の周辺とか「米国的近代」の周辺という言い方になるでしょう。こうした近代論とも関わるのが植民地権力万能論への批判です。つまり植民地支配が社会全体を根こそぎ変えてしまったというように、思うがままにやっていたイメージで捉えられがちなところを、そこまで植民地権力を万能のものとして想定しているのかと批判し、歴史的に展開してきた朝鮮社会のあり方が植民地権力の作用を規定し

ていたと捉えるべきではないのか、ということを一貫して主張してこられたと思います。

次は比較史という方法です。宮嶋さんは、常に朝鮮史を他の地域、特に中国、日本との比較において論じています。それは、これまでの「一国史的観点」への批判と不可分です[2004d]。曰く、日本研究は「封建制」論と脱亜的歴史研究のために「一国史的観点」にとどまっていた。また朝鮮研究は、内在的發展論の結果としての「研究の鎖国化」を招いてしまった。中国研究は、専制国家論に代表されるように、中国文明が古代からほとんど変わらないかのような視点が維持されてきてしまった。そのように批判し、それを克服する方法として比較が試みられます。様々なトピックで様々な地域が比較されています。たとえば土地調査であれば、朝鮮・台湾・日本[1978]、朝鮮・エジプト[1990a]、さらに日本「本土」・北海道・伊豆七島・台湾・沖縄・朝鮮・「満洲国」[1994c]が比較の対象となりました。農業史では朝鮮とタイ[1986d]、死亡の季節分布では朝鮮・日本・中国・イングランド[宮嶋2003a]、科挙では朝鮮と中国[2007a]が比較されます。そして近年になって、方法としての東アジア比較史とでもよびましょうか、朝鮮・中国・日本のあいだでの比較が増加しています。小農社会論[1994b]において既に朱子学・支配階層・人口・農業史・集落・親族が比較されていましたが、その他、身分制[2003c]、土地台帳[2006d]、家族・親族 [2004b]、社会的結合[2011b]、朱子学受容[2006c, 2010a, 2010d]などが比較のトピックとなってきました。

最後に指摘できる特徴は、現在と歴史の緊張関係です。宮嶋さんの多くの論文が、現代の問題から出発するという形をとり、それを宮嶋さんが近年おっしゃる意味での「近代」以来の歴史的経験から説明しようとしています。歴史と現在に関しては、「方法としての東アジア」論において、既に「現状を無視した歴史研究と、歴史を視野に収めない現状研究との交差なき併存、これが我々が打ち破らなければならない第一の状況である」と宣言しておられます[1984b:14]。たとえばどういう現在の歴史的課題を宮嶋さんが掲げてこられたかという、南北統一[1979b]、韓国の新興工業化国化および「新しい世界システム」[1984b]、天皇制[1986c]、現代の歴史認識[2001a, 2003b]、平和[2006c]、それからこれが儒教的近代論における中心的な現代の問題に

つながりますが、日本が再周辺化し中国が再台頭するという現状[2010a]です。最後の点だけは引用しておきましょう。「冷戦の終結と中国の復活の中で〔日本が〕再度、東アジアの周辺国になるであろうことが確実であると思われる」というのが解き明かすべき現在の課題だとすると、それに対する宮嶋さんの解答が「一九世紀なかばまでの日本が東アジアで周辺のな地位にあったというとき、その最大の根拠は、日本における儒教モデルの拒否にあったこと、そして一九世紀後半以降日本が東アジアの中心に駆けあがることができたのも儒教モデルから日本が相対的に事由であったことが決定的に作用したこと、さらに今日、グローバリズムが席捲する中で、儒教モデル受容の歴史的経験の不在という条件が日本の進路を大きく制約していると考えられること」という儒教的近代論だというわけです。

コメントに入る前に、本日の講演の位置づけを述べておきたいと思います。今日の話は、宮嶋史学からすれば次のような三点に整理されます。まずこれは儒教的近代論のさらなる展開と位置づけられます。朝鮮半島の歴史的展開について、朝鮮時代＝儒教的近代の周辺、「近代」を西欧的（日本的）近代の周辺、「現代」を米国的近代の周辺ととらえ、その周辺性＝「際」を自覚した思想史を辿るという試みです。2つ目に、朝鮮儒学思想史のさらなる展開でもあります。先ほどの丁若鏞の議論でもありましたが、朴趾源・朴齐家のような実学者を、朱子学から脱皮した西欧近代的な人たちだと捉えるのではなく、むしろ朱子学を深く内面化した思想家とみた上で、その観点からの「中国」との関係において朝鮮の周辺性を自覚した思想であると位置づけていると考えられます。最後に、現代的な問題意識という観点からしますと、そうした周辺性の思想が、20世紀を経て現在までも姿形をかえて展開してきたと主張しています。そして、今日はおっしゃいませんでしたけれども、おそらく周辺のな位置にあることを自覚しないで「中心主義的パラダイムに安住している」日本社会への批判も念頭に置かれていると思います。

3. 若干の疑問

最後に若干の疑問を提示させていただきます。

宮嶋さんの諸論考はどれも刺激的なもので、僕自身も常に啓発されてきました。拙著『朝鮮近代の歴史民族誌』を構想する際に、小農社会論・初期近代論から受けた影響は多大なものがあります。僕自身は、初期近代論に一定程度に共鳴しつつ、あえて“early modern”を直訳したように見えた「初期近代」という表現に違和感を覚え、既に使われている「近世」を再定義して用いる方がマシではないかと思い、用語としてはそちらを採用しました。その場合、重要視したのは世界史的な同時代性でした。また、この点においても宮嶋さんから学ぶものが多かったのですが、時代区分という考え方自体は大事である一方で、「近世」と「近代」といつってしまったとたんに、この間に大きな断絶があるかのように思ってしまうのを避けたいと考えました。そこで、社会文化がそう簡単には変わるものではなく、一定の持続性をもつという観点から、「近世的なもの」という意味で<近世>、「近代的なもの」という意味で<近代>というカッコ付きの表現の導入を試みました。それは時代によって一掃・更新される歴史観ではなく、折り重なっていく歴史観から来ています。僕の場合、時代区分は「近代」で終わりではなく、東アジアの歴史について<近世—近代—冷戦—グローバル化>という折り重なる歴史観を持っており、そういう観点から現在を考えるべきであると思っています（図2は授業でよく見せるスライドです）。

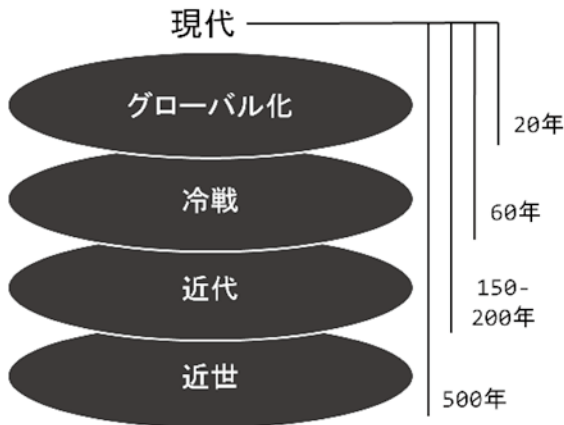


図2 折り重なる歴史と現代

宮嶋さんは、「現在に直接つながる時代」として「近代」をとらえるとき、「現在の課題の中で何がもっとも重要であるかについて複数の考え方がありうる」とすれば、近代の捉え方も複数ありうることになる」とおっしゃっています。僕はその中心部分、すなわち現代の課題に対し歴史的にとりくむことに歴史学の存在意義を見いだすという点について非常に納得しています。ただし、ここ2～3年の儒教的近代論については納得のいかない部分があるのかあるので、この際、それらについて質問してみたいと思います。

まず、今引用したように、「現在の課題」に「直接つながる時代」を「近代」とよぶのであれば、同一の社会においても複数の「近代」があり得ることになると思います。たとえば朝鮮半島の南北分断の克服を大きな課題ととらえれば、その「近代」は19世紀以前に遡ることはありませんし——逆に19世紀以前に南北対立の根拠や起源を見いだしたとすれば、それはむしろ問題だと思えますが——分断国家の樹立と朝鮮戦争という歴史的経験を画期として外すことは不可能だと思います。とすれば、東アジア全域の問題全般に共通する「近代」という問題の立て方があり得ないことにならないでしょうか。

ところが儒教的近代論は、朱熹の思想（朱子学の思想ではない）がグローバル化・流動化する今日の社会への視座をも提供しているという観点から、朱子学的なものが中国社会で全面化する明代を東アジアの「近代」の画期としてとらえ、さらに「明清代中国社会のポストモダン的な状況」[2010d:69]とまでいい切っています。ここでは「西欧的モダン」の観点からすれば「ポストモダンの」という意味かなと思うのですが、いずれにしても中国社会が世界の現代的問題を先取りしていたように論じています。さらに宮嶋さんは、「歴史研究においてもっとも重要なのは、近代と近代以前を区別することである」[2010d:59]とも断言しておられます。そうなった場合、東アジアにおける「儒教的近代」の成立以後にあった巨大な社会変動、たとえば分断問題というのはどのように位置づけられるのだろうかということを知りたいと思います。今回の講演でいえば、「儒教的近代」成立後の「西欧的近代」と「米国的近代」というのは一体どのような位置づけになっているのでしょうか。特に宮嶋さんの論文などをみると、朝鮮時代と現代の韓国とがすぐ直結するような議論が両班論・親族論などがありますし、今日の講

演でも、敢えてかもしれませんが、18世紀の思想と現代の思想とをつなげています。それも北朝鮮ではなく、在日朝鮮人でもなく、現代「韓国」の思想を直結するというところからみたときに、その間の歴史、とくに日本の植民地支配と分断体制がどこへ行ってしまったかと思うことがあります。それについて考えておられないとは思えませんので、答えていただければと存じます。

それから現在の課題をどう設定しているのかということもうかがいたいと思います。かつて「方法としての東アジア」[1984b]を提起したときには、「資本主義的近代化」を軸とする「近代世界システム」を乗り越える必要性が提起され、また「資本主義的近代化」への抵抗の系譜を辿ることが「今日緊急を要する課題である」と主張しておられました。そして最近の研究でも、現代アジアの経済発展の歴史的背景として16～18世紀の東アジア経済を再評価するという研究動向（A.G.Frank、Pomerantz、杉原薫等）、すなわちその時期には東アジアが世界経済の一大中心だったというようなグローバル・ヒストリー系の議論に対して一面賛意を表明しつつも、「これら新しい研究動向の最大の欠陥は、21世紀の東アジア像を過度に楽観的に描写している点だ」[2003b:275]と、今日のアジア経済発展論を牽制しておられます。ところが、それに対して「儒教的近代」論では、グローバル化に適合的な中国・韓国社会と、それに対応しきれていない日本社会、という対比が論じられていると思われまます[2010a・d]。宮嶋さん自身が現在のグローバル化の流れを楽観視し、それへの適応をよいことだと考えているとは思えないですけれども、だとすれば、今日の「資本主義的近代化」に対するオルタナティブという視点は今どうなっているのでしょうか。現代資本主義批判の視座が見えてこない、本日お話しいただいた「際」の思想史も、たとえば「ハブとしての仁川国際空港」のような議論と相即的になりかねないし（そうになっているとは言っておりません）、日本社会の「周辺性」が資本主義的近代化に関連してポジティブに語られてきたことを宮嶋さん自身が批判されたこととの整合性も分かりにくくなると思います。

そのことは新たな近代論における資本主義の位置づけの不明明さとも関連していると思います。「～的近代」という表現が用いられるとき、資本主義

は一体どこに位置しているのでしょうか。西欧的近代の産物だとか、各国資本主義があるというような国民経済論のような議論ではないだろうと思いますが、そうなったときに資本主義はどのように位置づけられるのでしょうか。冒頭で洪宗郁さんが趙亨根さんの議論を紹介して、接触と遭遇に近代はあるのではないかというようなことを言っておりましたけれど、ひょっとすると多少つながる話かもしれません。

それから次に、僕自身は朝鮮社会が儒教社会であるという前提についてもずっと気になっていることがあります。日本よりも（場合によっては中国よりも）相対的に朱子学的なものが朝鮮に浸透したということは理解できる部分です。日本の「祭り」などに表れる文化が東アジアにおける日本の周辺性の表れだというのは、わが指導教員・伊藤亞人先生の特論でもあります。だからこの中心・周辺論はそれほど新鮮な議論ではありませんが、そうなったとき、たとえば朝鮮半島人口の半分を占める女性にとっての朱子学とは何だったのでしょうか。たとえば、僕がある両班の家庭に行った際に、その奥さんが熱心な仏教徒だったことを思い出したとき（また、今の韓国でも仏教徒はサイレント・マジョリティである）、あるいはシャーマニズムの世界に強く惹かれる人々の姿を考えたとき、朱子学的なもの一色に塗られた朝鮮社会像というものには、どうしても違和感を覚える部分です。

そのことは比較史の方法とも関連しているようにも思われます。なぜある社会的・文化的特質を、「中国的」「西欧的」「米国的」「ソ連的」…といったように、地政学的カテゴリーで表現しなければならないのでしょうか。地政学的カテゴリーで表現したとたんに、それぞれの地域内部の多様性、動態性、分裂が急に色あせてみえるように思えます。これはおそらく「文明史」という枠組に淵源する問題ではないかと思われます。講演の中でもそのような中国やアメリカといった大文明ないし中心文明とその周辺という表現をされたと思います。しかし、19世紀的な帝国主義史観であれ、それ以前からある中華史観であれ、「文明史」という枠組み自体がもつ権力性を考えたとき、大きな勢力に名辞を与え、それらとの関係において歴史を語るということは、「未開」「伝統」と名づけられた諸文化を採求する人類学の薫陶を受けた者としては、どうしても違和感を覚えます。「際」の思想があるとして、それは

国対国や文明対文明という枠組だけで構想すべきものではないと思います。本日、史料の読みとも関わって、人間と自然の「際」というようなこともあるんだということをおっしゃったように、必ずしもそういう枠組みだけで構想すべきものではないように思われます。

最後に講演をお聞きしながらちょっと感じたことが一つあります。果たして思想というのは、「流れ」とか「底流」のようなメタファーで捉えられるものだろうか、ということです。たとえば影響関係のなかで思想を捉えるやり方はごく一般的な思想史の方法ですし、学統のような考え方自体も儒教のなかではあると思いますが、にもかかわらず思想というのはそういう連続性において捉えられるものなのかということです。むしろある時期、突然昔のものを読んで再発見され、新しく再発明されることもいっぱいあります。おそらく朱熹の思想の現代性を読み取る木下鉄矢の解釈は、歴代の朱子学者は誰もやってこなかったことを、現代において試みたということです。本日の宮嶋さんの講演も、今日の視点から思想史を発明したということであり、それを思想の「流れ」として捉えていいののだろうかとも思ったりもしました。

これで終わりますが、最後に一言。宮嶋さんはいろんな歴史研究者に批判の矢を向けておられて、ただ、その際に批判のみならず、必ず提案としての歴史像を同時に提起しておられます。その意味で、宮嶋史学への批判は常に新たな歴史像を要求されると自覚しつつ、終わりたいと思います。

〈付録〉宮嶋博史著作目録（作成：板垣竜太）

※暫定的なものであり網羅的ではない。単著（著書、論文）に限って、同一年発行のものは1991a、1991bなどと区別する。日韓両言語で同一内容が公表されている場合には、原則として日本語の方を記載した。

【単著】

- 1991a 『朝鮮土地調査事業史の研究』東京大学東洋文化研究所（汲古書院）
 1995 『両班（ヤンバン）：李朝社会の特権階層』中央公論社（中公新書）〔韓国語版1996年〕

【共著】

- 1992 宮嶋博史・松本武祝・李榮薫・張矢遠『近代朝鮮水利組合の研究』日本評論社
 1993 武田幸男・宮嶋博史・馬淵貞利『地域からの世界史1 朝鮮』朝日新聞社

1998 岸本美緒・宮嶋博史『明清と李朝の時代』世界の歴史12, 中央公論社〔韓国語版2003年〕

【共編著】

1993-1994 溝口雄三・浜下武志・平石直昭・宮嶋博史編『アジアから考える』1～7, 東京大学出版会

1996 河合和男・飛田雄一・水野直樹・宮嶋博史編『論集朝鮮近現代史：姜在彦先生古稀記念論文集』

2001 宮嶋博史・金容徳編『近代交流史と相互認識』日韓共同研究叢書2, 慶應義塾大学出版会〔韓国語版2001年〕

2004 宮嶋博史・李成市・尹海東・林志弦編『植民地近代の視座：朝鮮と日本』岩波書店〔韓国語版2004年〕

2005 宮嶋博史・金容徳編『近代交流史と相互認識2 日帝支配期』日韓共同研究叢書12, 慶應義塾大学出版会〔韓国語版2007年〕

2006 宮嶋博史・金容徳編『近代交流史と相互認識3 一九四五年を前後して』日韓共同研究叢書17, 慶應義塾大学出版会〔韓国語版2008年〕

2009 백영서, 박훈, 미야지마 히로시『동아시아 근대이행의 세 갈래』창비

2011 趙景達・宮嶋博史・李成市・和田春樹編『「韓国併合」100年を問う：『思想』特集・関係資料』岩波書店〔韓国語版2011年〕

【翻訳書】

1984 姜万吉『分断時代の歴史認識』学生社

1986 安秉直『日本帝国主義と朝鮮民衆』御茶の水書房

2007 李勛相『朝鮮後期の郷吏』法政大学出版局

【論文（単著）】

年	タイトル	所収	号
1974	朝鮮甲午改革以後の商業的農業—三南地方を中心に	史林〈京都大〉	57(6)
1975	「土地調査事業」の歴史的前提条件の形成	朝鮮史研究会論文集	12
1976a	金容燮著『朝鮮後期農学の発達』	東洋史研究	34(4)
1976b	韓国における「民族史学」	歴史学研究	439
1977a	李朝後期農書の研究—商業的農業の発展と農奴制的小経営の解体をめぐって—	人文学報〈京都大・人文研〉	43
1977b	安秉珪氏の歴史学—『朝鮮近代経済史研究』を中心に—	年報〈龍谷大・社会科学研〉	8

年	タイトル	所収	号
1977c	「朝鮮土地調査事業」研究の新たな前進のために	東洋史研究	36(2)
1978	朝鮮「土地調査事業」研究序説	アジア経済	19-9
1979a	1978年の歴史学界：回顧と展望—朝鮮3	史学雑誌	88(5)
1979b	私にとっての朝鮮史	季刊三千里	20
1980a	日本人の朝鮮史研究と「停滞論」	季刊三千里	21
1980b	朝鮮農業史における15世紀	朝鮮史叢	3
1981	李朝後期における朝鮮農法の発展	朝鮮史研究会論文集	18
1982	植民地下朝鮮人大地主の存在形態に関する試論	飯沼二郎、姜在彦編『植民地期朝鮮の社会と抵抗』（未来社）	
1983a	李朝後期の農業水利—堤堰（溜池）灌漑を中心に—	東洋史研究	41(4)
1983b	朝鮮（後期）、近代（1）	『アジア歴史研究入門2（中国2・朝鮮）』（同朋舎出版）	
1984a	朝鮮史研究と所有論—時代区分についての一提言—	人文学報〈東京都立大〉	167
1984b	方法としての東アジア—東アジア三国における近代への移行をめぐる—	歴史評論	412
1984c	開化派研究の今日的意味	季刊三千里	40
1986a	植民地期朝鮮の小作契約文書	東京大学東洋文化研究所東アジア部門編『中国朝鮮文書史料研究』（東京大・東洋文化研）	
1986b	近代克服志向型ナショナリズムと新しい朝鮮史像	歴史批判	3
1986c	近代アジアの政治変革と君主制—日本・朝鮮・タイ—	歴史評論	438
1986d	朝鮮史から見たタイ	原洋之介編著『東南アジアからの知的冒険』（リプロボート）	
1986e	朝鮮社会と儒教—朝鮮儒教思想史の一解釈—	思想	750
1987	朝鮮半島の稲作展開—農書資料を中心に—	渡部忠世編『稲のアジア史2（アジア稲作文化の展開）』（小学館）	

年	タイトル	所収	号
1988a	開港前後期地主制研究の現状と課題	中村哲, 堀和生, 安秉直, 金泳鎬編『朝鮮近代の歴史像』(日本評論社)	
1988b	光武改革論	歴史学研究(増刊号)	586
1988c	量案から「土地台帳」へ—朝鮮土地調査事業における帳簿体系の変革—	朝鮮民族運動史研究	5
1989	이영훈(著) 조선후기 사회경제사	경제사학(경제사학회)	Vol.13
1990a	比較史的視点からみた朝鮮土地調査事業—エジプトとの比較—	中村哲, 梶村秀樹, 安秉直, 李大根編『朝鮮近代の経済構造』(日本評論社)	
1990b	朝鮮における公・私田問題の展開	思想	792
1990c	植民地朝鮮	『シリーズ世界史への問い8(歴史のなかの地域)』(岩波書店)	
1991b	심포지움: 토지조사사업과 근대적 토지소유권의 성립	법사학연구(한국법사학회)	Vol.12
1992	朝鮮における水利組合事業の新たな展開(1937年~1945年8.15)	紀要〈東京大・東洋文化研〉	116
1993a	朝鮮における植民地地主制の展開	『近代日本と植民地3(植民地化と産業化)』(岩波書店)	
1993b	동아시아에서의 근대적 토지변혁 - 구일본제국의 지배지역을 중심으로 -	경제사학(경제사학회)	Vol.17
1994a	朝鮮両班社会の形成	溝口雄三, 浜下武志, 平石直昭, 宮嶋博史編『アジアから考える4(社会と国家)』(東京大学出版会)	
1994b	東アジア小農社会の形成	溝口雄三, 浜下武志, 平石直昭, 宮嶋博史編『アジアから考える6(長期社会変動)』(東京大学出版会)	
1994c	東アジアにおける近代的土地改革—旧日本帝国支配地域を中心に—	中村哲編『東アジア資本主義の形成』(青木書店)	
1996a	朝鮮におけるアジア認識の不在	国際交流	71
1996b	量案における“主”の性格—慶尚道彦陽県量案の事例—	河合和男, 飛田雄一, 水野直樹, 宮嶋博史編『論集 朝鮮近現代史—姜在彦先生古稀記念論文集』(明石書店)	

年	タイトル	所収	号
1997	光武量案과 土地臺帳의 比較分析: 忠南 論山郡의 事例	李榮薰他著『조선토지조사사업의 연구』민음사	
1999a	第11回研究会から(平成11年3月12日) 韓国社会を考える—長期的視点より—	アジアと日本〈アジア社会問題研〉	303
1999b	書評: 趙景達『異端の民衆反乱—東学と甲午農民戦争—』	思想	901
1999c	朝鮮における「固定化」のシステム	高谷好一編著『「地域間研究」の試み—世界の中で地域をとらえる下』(京都大学学術出版会)	
1999d	書評: 松本武祝著『植民地権力と朝鮮農民』	日本史研究	444
1999e	東アジア史の展望—朝鮮史の立場から—	大航海	31
2000	朝鮮におけるアジア認識の不在	石井米雄編『アジアのアイデンティティー』(山川出版社)	
2001a	日本における「国史」の成立と韓国史認識—封建制論を中心に—	宮嶋博史, 金容徳編著『日韓共同研究叢書2(近代交流史と相互認識1)』(慶応義塾大学出版会)	
2001b	名前と国家—朝鮮史からの展望—	東京大学東洋文化研究所編『アジアを知れば世界が見える』(小学館)	
2002	내가 보는 조선후기상과 토지조사사업	역사비평	60호
2003a	「渚上日記」死亡記事の分析—韓国における死亡の季節的分析とその時期変化—	東京大学東洋文化研究所編『アジア学の将来像』(東京大学出版会)	
2003b	근대를 다시 본다	창작과비평	120호
2003c	조선시대의 신분, 신분제 개념에 대하여	대동문화연구 (성균관대학교 대동문화연구원)	Vol.42
2003d	동아시아 소농사회론과 사상사 연구	한국실학연구 (한국실학학회)	Vol.5
2004a	안동지역의 양반공동체 형성의 현대적 의의	안동학연구 (한국국학진흥원)	제3집
2004b	家族、親族制度からみた東アジア三国社会	아시아문화연구 (경원대학교 아시아문화연구소)	제8집

年	タイトル	所収	号
2004c	황석영의 『심정』 과 19세기 동아시아	역사비평	67호
2004d	東アジアにおける近代化、植民地化をどう捉えるか	宮嶋博史, 李成市, 尹海東, 林志弦編 『植民地近代の視座』 (岩波書店)	
2004e	한국 인구사연구의 현황과 과제	대동문화연구 (성균관대학교 대동문화연구원)	Vol.46
2005a	日本史・朝鮮史研究における「封建制」論: 一九一〇～四五年	宮嶋博史, 金容徳編著 『日韓共同研究叢書12 (近代交流史と相互認識II)』 (慶応義塾大学出版会)	
2005b	일본 동아시아 공동체론의 현주소	역사비평	72호
2006a	現在をも規定する土地調査事業—「土地調査事業の実態」および「朝鮮の土地調査事業」解説—	東洋文化研究 (学習院大・東洋文化研)	8
2006b	高校の歴史教育における世界史認識と「封建制」論	宮嶋博史, 金容徳編 『近代交流史と相互認識Ⅲ—一九四五年を前後して』 (慶応義塾大学出版会)	
2006c	東アジア世界における日本の「近世化」	歴史学研究	821
2006d	土地臺帳の比較史 - 量案・檢地帳・魚鱗圖冊	한국고문서학회 『동아시아 근세사회의 비교 - 신분・촌락・토지소유관계』 혜안	
2006e	최부 『표해록 (漂海錄)』 의 일역 (日譯) 『당토행정기 (唐土行程記)』 에 대하여 - 강호시대 (江戶時代) 일본 유학자의 동아시아관과 그 딜레마-	대동문화연구 (성균관대학교 대동문화연구원)	Vol.56
2007a	朝鮮時代の科擧—全体像とその特徴	中国—社会と文化	22
2007b	평화의 시각에서 다시 보는 일본의 '근세화'	창작과비평	136호
2007c	일본이 기록한 임진왜란	플랫폼 (인천문화재단)	4호
2008a	와그너 조선사 연구의 문제성	플랫폼 (인천문화재단)	10호
2008b	조선 후기 지배 계층의 재생산 구조	한국사학보 (고려사학회)	제32호

年	タイトル	所収	号
2008c	일본 역사학계에 있어서 동아시아론의 현재	아시아 평화와 역사연구소 편 『한중일 동아시아사 교육의 현황과 과제』 선인	
2008d	일본의 국학과 한국의 조선학 -비교를 위한 서론적 고찰-	동방학지 (연세대학교 국학연구원)	Vol.143
2008e	『안동권씨성화보』를 통해서 본 한국 족보의 구조적 특성	대동문화연구 (성균관대학교 대동문화연구원)	Vol.62
2008f	21세기 동아시아 연구와 대학의 역할	대동문화연구 (성균관대학교 대동문화연구원)	Vol.63
2008g	‘화혼양재’와 ‘중체서용’ 재고: 일본·중국과 구미와의 만남	백영서 외 『동아시아 근대이행의 세 갈래』 창비	
2009a	분배와 제민: 유교의 제민사상과 소농사회론	국학연구 (한국국학진흥원)	제14집
2009b	儒教における齊民思想と小農社会論	국학연구 (한국국학진흥원)	제14집
2009c	민족주의와 문명주의 -3·1운동에 대한 새로운 이해를 위하여-	大東文化研究	제66집
2009d	근세 일본의 조선 인식 -임진왜란의 기억을 중심으로-	동북아역사재단 편 『동아시아의 지식교류와 역사기억』 동북아역사재단	
2010a	日本史認識のパラダイム転換のために-「韓国併合」100年にあたって-	思想	1029
2010b	朝鮮の族譜と「創られる伝統」-安東・権氏の族譜編纂史-	久留島浩・趙景達編 『国民国家の比較史』 (有志舎)	
2010c	コメント日本の朝鮮認識の転換を目指して	安田常雄・趙景達編 『近代日本のなかの「韓国併合」』 (東京堂出版)	
2010d	儒教的近代としての東アジア「近世」	和田春樹他編 『岩波講座東アジア近現代通史 (1): 東アジア世界の近代-19世紀』 (岩波書店)	
2011a	方法としての東アジア再考	歴史評論	729号
2011b	朝鮮史からみた「近世」日本: 社会的結合をめぐる比較	趙景達・須田努編 『比較史的にみた近世日本: 「東アジア化」をめぐる』 東京堂出版	

● 討論

司会（小川原）：宮嶋さん、どうもありがとうございました。周辺性という立場から見ると、いままでの歴史がどういうふうに見えてくるのかということ強く意識されたご報告でした。冒頭でも歴史学とおっしゃっていましたが、現代の詩であるとか文学、ことば、文化全般にわたるご報告で、「ことばと文化」という私たちの研究会にふさわしい内容のご講演でした。

お二人のコメント、ありがとうございました。中さんも板垣さんもどちらも多岐にわたるコメント・内容でしたけれども、私なりに簡単に整理してみると、中さんのご批判は、朝鮮史における中華の概念から見たとき、宮嶋さんのおっしゃる周辺性という位置づけが果たして妥当なのかどうか、という点にあったと思います。そしてもう一つは、儒教的近代に関わる評価にありました。板垣さんのコメントにもありましたけれども、近代というのをどういう形で明示していくのかという点、それが時代区分論ということになれば、時代区分のメルクマールをどこに求めるのか。中さんであれば、人権とか自由という近代のイメージというものと、宮嶋さんがおっしゃる近代のイメージとの関係がどのようになっているのかという点が論点だったろうと思います。板垣さんのコメントの中で出されたいくつかの疑問点については、ここで私が下手にまとめることはせずに、宮嶋さんのお考えをお答えいただき、その上で、フロア全体で議論をしまいいりましょう。ではまず、コメントに対する応答からまいりましょう。宮嶋さん、よろしくお願いします。

宮嶋：お二人の方、私の書いたものをよく読んでくださって、その上で批判してくださったことについて非常に感謝しております。お二人のお話聞きながら、私自身の至っていないところとか不十分なところがたくさんあるということ、改めて自覚いたしました。それでさまざまな疑問あるいは批判が提起されていて、それに一つ一つお応えしていたら恐らく時間がまた一時間以上かかるのではないかとおもいますので、どうしましょね、お二人の疑問・批判を聞きながら、ちょっと私自信が考えていることが、十分伝わっていないことによる誤解といいますかね、あるいはそれに基づく批判というの

がいくつかあったのかと思いますので、その点だけを少し補足・説明するという形で一応簡単なお答えという形にしたいと思います。

中先生のご批判については、私の考えはこういうものです。たとえば有名な竹内好が中国の近代は回心、つまりもとに戻っていく、自分本来のものをまた高い段階で復活して維持するという、そういう回心の近代に対して、日本の近代は転向の近代、今までのものを捨てて新しいものに変えるという、こういう形で中国の近代と日本の近代を比較したものがありますけれども、では朝鮮の近代は何なのか、回心なのか、転向なのか、私はそのどちらでもなかったと思っているわけなんですけれども、今日の「際」の自覚ということも、こういう朝鮮の近代、あるいは朝鮮思想の流れをどのような観点から捉えるべきかという問題・関心に関わった話でした。

その中国において儒教というのは確かに近代以降いろいろ批判はされますけれども、それは大きく見ると、朱熹の思想と朱子学の問題とも関わってくると思います。私は中国においては、ちょっと乱暴に言いますと、儒教を批判するのに儒教をもってするといいますか、だから儒教を常に新しく解釈しなおすことによって、それ以前の、あるいは現実の儒教を批判していく。だから近代以降の中国でも、儒教というものは今ここで紹介されている譚嗣同とかという例がありますけれど、ではそれで中国社会では儒教というものが完全に必要がない、捨て去ったとは見ることはできないと思いますね、現在にいたるまで儒教あるいは儒教的なものの見方というものが脈々と続いていますし、常に儒教に対する新しい解釈をもって儒教を批判し克服しようとする、そういうところがあって、そういう私が考えているイメージと、中さんがおっしゃったようなイメージとのズレが、そういうところからあるのではないかというふうに思います。

そしてもう一つは、私は儒教的近代とかといって、人からは儒教的近代を非常に肯定的にみているとか、儒教を肯定的にみているとか、そういう誤解をうけることもあるんですけれども、私が儒教的近代ということをいうのは、現代がその儒教的近代の枠の中に東アジア社会はあってそれが自覚されていないといいますか、それを克服、どのように抜け出すことができるのか、ということを考えるために儒教的近代というものを言っているのであって、儒

教的近代は西欧的近代に代わりうるものだとかと思っているわけでは決してありません。儒教というのは、たとえば先ほど中さんのご指摘の中に出てきた、仁は共名であって、忠孝は専名である、儒教思想のこわさといえますかね、君主と臣下の間の関係はどうすべきか、君臣義ありといいますが、君と臣の関係を考えるときに、儒教は基本的に君が臣に対してどういう関係をもつべきか、臣は君に対して何を望んでいるのか、それを君が考えた上で行動するというのが基本的な儒教の原理です。だから相手の立場を考えて、相手が自分に何を求めているのか、それに則して自分が行動すべきだ、ただこれは単純な上下関係ではなくて、力の強いもの・上にいるものが弱いもの・下のものの立場を考えて、強いもの・上にいるものはどうふるまうべきか、それを考えるのが、人間関係を考える上で最も重要なことだ、これが儒教の特徴的な教えで、だからこそ非常に強いですね。それが強いものと弱いもの、上のものと下のもの、一方的な関係だったらそんなに長続きするはずがなく、そこに儒教思想の非常に強靱な強かな面があって、それがあらゆる人間関係に共通した捉え方で、だから儒教の本来の教えと現実の儒者、あるいは儒教のあり方との間で常に乖離が生じて、先ほど言ったように、儒教をもって儒教を批判するということが、繰り返されてきた歴史だと思いますね。そのあたりが、見方が違うかなと感じました。

それで、そういう場合、先ほどでは簡単にしか紹介しませんでした。朴東煥という方はそういう中国的思考パターン、原理にある捉え方を、原型にあって、それが時代によって変わっていくことはあるけれども、基本的な構造はなかなか変わらないといえますかね、ヨーロッパも中国も、そこまですぐ下りていって批判しないとダメだというふうに言われているわけで、だから儒教的近代というもののイメージも、その原型は孔子とかそういう古い時代にその原型が出てきたけれども、儒教的近代というのはそういう孔子とか孟子の思想が、広く社会性をもつようになって、一般の人たちまで巻き込んで、そういう問題が提起され、社会問題として登場するような段階、そういうものを近代と捉えていて、それをどのように克服するのかというのが現代の問題であって、それはそう簡単には克服できないのではないかと。

その上で西欧的近代ということは、だから東アジアにとっては、そういう

儒教的近代の経験を踏まえた上で、西欧の近代が入ってきたわけで、たとえば自由とか人権とか平等というような概念が入ってきた場合、それをその東アジアに生きる人間は、やはりヨーロッパの人たちが、そういう人権とか平等とか自由ということばに対して持ち得る感覚と、どうしても同じ感覚では経験・実感できないのではないかと思いますね。実感できないから、そういうのが必要ないというわけではなくて、なぜ実感できないのかというところまでおいていって、じゃそれはヨーロッパでいう自由とか平等という概念は、東アジアのことばでどう捉えなおすべきなのかとか、そういうところまでいかなないと本当の意味で自由とか平等という普遍的な原理を受け入れたことにはならないわけで、現代もそういうことがやられていないといえますか、そうするとどうしても不十分だとか、そういうことにしかならないわけですが、やはり思考の基本的なパターン自体が違いますし、社会のあり方自体が非常に根本的に異なっている場合に、そのヨーロッパ的、ヨーロッパ社会で生まれた概念が東アジアに入ってきたときにどういう形で本当の意味で受容できるのかというところを真剣に考えないといけない。その場合に儒教的近代の経験というのが土台としてあって、その上でヨーロッパ的近代をどのように受け入れるのか、あるいは受け入れることができなかったのか、というふうに問題を考えなければならないのではないかと思います。

朝鮮史の場合、儒教的近代そのものに対する違和感を持たざるを得ないわけで、だから儒教的近代の土台そのものも、やはり中国の人たちが感じたものと、朝鮮の人たちが感じた考え方は違っていただけで、その上にヨーロッパ的近代が入り、米国的近代といいますと西欧的近代の亜流といいますかね、新しい段階といいますか、基本的に米国的近代は西欧的近代の範疇に含むと考えています。いずれにしても朝鮮の場合、儒教的近代そのものに対して全面的には受け入れられない。それに対して違和感を感じざるを得ない、ではその違和感の正体は何なのか、というような問題で、その上に西欧的近代が入ってきた場合、さらにまた違和感が出てくる、そういう違和感というものを見つめて、そこから何か不十分であると考えてのではなくて、その違和感の正体は何によっているのか。あるいはそれは儒教的近代とか西欧的近代の原理そのものもっている否定的な側面に対する違和感の可能性も十分ある

のではないのか。その違和感自体をきっちり考える必要があるのではないのかと考えています。

それから儒教的近代とかいろいろ言っていて、要するに現代の社会がいろいろ問題があるというのは全ての人々が感じていることだと思うのですが、ではどこにその一番根本的な問題があってどのようにしたら克服できるのかということがわからないわけなんですね。多分まだ誰も。だからその儒教的近代とか、私がこれまでいろいろ言ってきたことも、結局よくわからないところは、やはりそこから抜け出す出口がまだ見えていないといえますか、そこに一番大きな原因があって、私自信もその方向・出口を求めて彷徨っている、そこでいろな人の、いろな主張の中で、その可能性がどこにあるのか模索している段階で、おそらく私が使っている概念が、そこで言う近代というのがあいまいなのも、そこから抜けていく方向がおそらくまだ見えていないことが一番大きな原因ではないか、自己弁護・弁明めいていますけど、こういうのは、これまででもそうでしたけれど常に新しく考えなおすこともできるもので、私が書いているものは現段階で私が考えているもので、極端に言えば毎日のように変わっている、そういう過渡的といいますか、いい加減といいますか、そういうふうに読んでいただいたらいいと思います。とりあえずそのあたりで。

司会（小川原）：そうですね、おそらく宮嶋さんが力点を置かれているのは、仮説的な概念として儒教的近代を提示している、そうした試みなのだと思います。むしろ、私たちがその提示された概念を引き受けて、これからどのような形で応答あるいは提示していかなければならないのかが問われてくるのだらうと思います。

まだ時間がございますので、ここからは自由にフロアの方からいろいろ質問あるいは意見など出していただき、議論を展開できればと思いますので、どなたかいらっしゃいますでしょうか。あるいはコメントをいただいたお二人の方から、さらに質問等があればよろしくお願いします。

板垣：今のお答えを聞いて、そんなに誤解してなかったとは思いましたし、

大体こういったことを考えておられるだろうなあという内容でした。そのうえで、先ほどの質問のなかで、できれば答えていただきたいということが二つあります。一つは、オルタナティブな方向性はまだ考え中ということではなかったのですが、朝鮮社会が儒教社会なのかという点についてお答えいただきたいと思います。それから韓国にすぐ直結する議論という点について、今日もアジュンマの話それ自体は面白かったのですが、ただやはり朝鮮時代と現代韓国の間にある時代の規定性がどうも見えてきません。とくに今韓国におられることもあってか、最近書かれているのを見ますと、韓国という国のない時代にも「韓国」ということばを使っておられたりします。1980年代までは分断の克服という課題をよく書いておられたのですが、最近あまり見えなくなっていることもあって、とくに植民地期というよりは冷戦の規定性という点に関して、どういうお考えをお持ちなのかを聞いてみたいと思います。

宮嶋：二つ目の問題ですけれども、朝鮮時代から現代に直接結び付けているという、それは多くの場合その通りですけれども、たとえば分断というような問題で、もちろんこの分断が生じたのは第二次世界大戦以後の問題ですけれども、じゃそういう分断の問題はそういう時期の問題だけで見られるのかというと、おそらくそうはならないんじゃないでしょうかね。社会主義理念、朝鮮社会においてそういう理念というものが持っている意味の問題とか、なぜ社会主義陣営と自由主義陣営というか民族主義陣営—その呼び方は別として—二つの体制・理念の間で非常に激しく対決する、もちろんそこにいろんな国際的原因とか作用したというのはその通りですけれども、分断問題を単純にその45年、あるいはもう少し遡って植民地期の民族運動とか、それだけで捉えられるのかというと、私は必ずしもそうは言えないんじゃないかと、だからといって分断が歴史的に遡るから当然のものだとかという話では全くないんですけれども、分断という問題を朝鮮史の中で位置付ける場合には、やはりかなり長いスパンで見る必要があるのではないかと思います。それからその朝鮮社会・韓国社会が儒教社会か、もちろん仏教だとかシャマニズムの影響というのがありますけれども、女性の位置とか、板垣さんがおっしゃっ

た両班の家庭の奥さんが仏教徒だったという場合に、その方は儒教的なエートスは全くないのかといいますと、おそらくそんなことは決してないんですね。だからそういう宗教的な仏教とかシャマニズム自体も儒教との関係の中で、儒教によって非常に大きく規定されている面があるのではないかと私は思います。ですから、たとえば大伝統と小伝統ととかね、そういう形で二つを切り離してはみられないのではないかと思います。

それから板垣さんが最後におっしゃったその中国的とか、朝鮮的とか、地政学的カテゴリーの問題ですが、たしかにおっしゃった通りで、私もどう言ったらいいのか私もあまりよくない言葉づかいだと思いますけれど、どうしても便宜的になってしまうんですね、だからこの辺もう少し厳密に言葉づかいを考えた方がいいんだと思いますけど、私自身そういうところに神経をつかわない、わりあい不用意につかってしまう方で、じゃどのように神経を使えばいいかというところが今一つよくわからないですね、じゃどう表現すればいいのかとか、朝鮮半島とか日本列島とかというような言葉づかいをすることもあるんですけども、現代の国家を前提にその歴史を語ることはよくなくて、じゃそれに代わる、結局非常に記述が面倒になってしまいますね、いちいちそれを書くとなると非常に、（それで）まあいいかというふうに妥協してしまう。私自身こだわらないところがありますね、それはよくないところですけど。

司会（小川原）：ほかにはいかがでしょうか。とくに今日の宮嶋さんのご講演の中で最も主軸であった周辺性の問題についていかがでしょうか。周辺性への着目という提起をしてみることで今までの歴史像を書き変え得るのか、といった興味深い問題が提示できると思います。

宮嶋：板垣さんが最後におっしゃったのは全く誤解で、私は思想史で個人的な影響、誰から学んだとか、そういうふうに思想史を全く捉えていないですね。たまたま咸錫憲という人が柳永模の弟子だったということが一つのたまたまの例で、むしろそういう個人的な先生と弟子の関係は、全く無視しているわけですね。むしろ「際」というような朝鮮が置かれている状況そのも

のに規定されて、時代も異にして相互に全く影響もないような人の中でなぜ共通してこういう問題関心が出てくるのかというふうに見ているわけですから、そういう学問・思想の継承関係とか、そういうものでは全く見ていないわけですね。

板垣：必ずしも昔からの「学統」という意味で申し上げたのではなくて、単純な話です。本日の講演は宮嶋さんが作った哲学だろうと僕は思ったのですね。作りあげた哲学の系譜をたどった、それはもちろん悪いことではないと思うのですが、そういうことが本当にあったというふうに言ってしまうと陳腐な議論になりかねないということです。つまりこういうことが今日重要だという点について、過去に遡ってその系譜を発明ないし発見されたのだと思うんですけど、これを「底流」とか「流れ」と位置づけると問題が起きるのではないかと、そういう意味です。

洪：今日のお話しの前提として、朝鮮を含めて東アジアを儒教的近代として捉えられる枠組みを提示されていて、それをうけて儒教的近代論が正しいかどうかについて議論が行われている、という状況があるかと思いますが、一方今日の講演の内容を見ますと、朝鮮に限っていえば、必ずしも儒教的近代そのものでもないということになります。儒教的近代の周辺というところがむしろ強調されて、そこからまた今は西欧的近代というよりは西欧的近代の周辺だと。やや抽象的な問題になってしまいますが、朝鮮に限っていえば、儒教的近代ではなく、あえてことばを作ると「周辺の近代」と言えるということにはならないでしょうか。たとえば16世紀から周辺の近代であって、中国の周辺から欧米の周辺へと。そういうことでしたら、ある意味、最近までの宮嶋先生の儒教的近代論ともまた違う、通じるところもありますが、やはりもう一步違うところに踏み出した議論になっているような気がしますけれども、私のこのような理解はいかがでしょうか。

宮嶋：ちょっと私自身もあいまいなところはあると思うのですが、その岩波の儒教的近代の論文にも書きましたけれども、たとえば朝鮮時代の

朝鮮社会を捉えるのに、一方では儒教的近代を受容しようとするけれども受容できない側面が一方にあるけれども、にもかかわらず儒教的近代も西欧的近代もある意味で共通していると思います。その理念自体は非常に抗いがたい魅力を持っていると思うんですね。それを受け入れる中でその影響がいろんな側面で必然的に出てこざるを得ない。受け入れる面と受け入れることのできないその二つの側面から捉えないといけない、と言ったと思うんですけども、それは多分朝鮮社会だけじゃなくて今までの多くの社会が、非常に強烈なオーラを発揮する文明の周辺部として存在してきたんだと思います。むしろそちらの方が一般であって、ただ朝鮮の場合にその周辺部であるんだけれども、非常に中心部に近いところにいるといいましょうかね、中心部からの影響を受けざるを得ない。周辺社会の中でもやはりいろいろ影響が違って現れると思うんですけども、おそらく私のイメージでは、朝鮮社会は長く中国社会のすぐ横にいて、中国社会のオーラを非常に長く浴びる中で、やはり文明とかそういうものに対する非常に強い肯定的な見方といえますかね、そういうものが培われて、たとえば西欧近代と直面した場合またそれに非常に強いオーラを感じるといえますかね、そういうところで周辺の中でもかなり中心志向の強い周辺だったんじゃないのかと思いますけども。そういう朝鮮社会でいったい何が起きたかが私の関心なんですね。

太田：太田です。今日はどうもありがとうございました。いろんなことを学びました。宮嶋さんの講演の最後のところでですけども、まとめてみると思想史においてどうも三つの流れがあるようだと、文明主義、民族主義、周辺の立場の固持のようなものがどうもあるようだと、こういうことですね。やはり最後に言われたことばは、今後周辺の立場を固持した人々あるいは思想の流れ、そういうものに注目してみていく必要があるのではないかというようなことを言われたように理解したんですが。それでそこに例として今日の話では朝鮮時代実学者というふうに理解されてきた学者だとか、また高麗末期から朝鮮時代の人々を例として挙げられた。近代に入っては兪吉濬とか安重根というような人々を例として挙げられたわけですけど、安重根以降の歴史の中ではたとえばどのような人たちを、周辺の立場を固持した人々、あ

るいは思想的な流れというように考えておられるでしょうか。今日においては朴東煥という哲学者を挙げられておりますけれども、今日においてそういう周辺のというようなことを強調しているような人々、あるいは思想の流れはどのようなものが、解放直後だと「際」というものがほとんどみたいなものかなあとも思いもしたんですが、もし考えておられたらその安重根以降ですね、お話しいただければなあ。

宮嶋：それはこれからの私自身勉強しないといけないところで、周辺とか間という場合、何の周辺なのかとか、何と何の間なのかによって、大分いろいろありうるのですね。自然と人間の間とか、中心文明の周辺文明だとか、こういう周辺の立場の自覚ということ自体がいろんなバリエーションで現れ得ると思いますね。そういう点からみると、たとえば東学思想などはこういう観点からみるとどう捉えられるのかというような問題だとか、そういう観点でみていくといろんな流れの中でいろんな現れ方をしながらも、今までの理解とは違う理解が可能な人物だとか思想だとかが結構たくさんあるんじゃないか、とも思いますね。ちょっとそれ以上近代においてどういう人物がそうだったのかとか、あるいは解放後だったりいわゆる中道勢力とかね、いわゆるこういう中道というのはいったい何なのか、社会主義と民族主義の間だというふうなことですけれども、どうなのでしょう。そういう部分は私は全くの素人で主に他の人の研究に依拠しているわけですけれども、実は今小川原さんも関係している朝鮮近代の思想史の史料集を出す計画があって、それとの関係でもう少し近代におけるこういう思想の脈絡といいますかね、そういうものをちょっと意識的に見つけようとしている、まだそういう段階です。

司会（小川原）：今の二人のやりとり、私は朝鮮における小国主義の流れとどう関わってくるのかということに関心がありまして、文明主義的な方向で中心にいくという流れではなく、自らが大国化していくのではなく、小国であることを自処しながらそこでその存在意義を見出していく、形でいうと安重根以降でも朝鮮の中でも小国主義の伝統というのはかなり強くありますの

で、そういうところは周辺性というところと何らかの関係があるのではないのかなというように感じました。

それでは予定の時間も参りましたので、本日のシンポジウムはこのぐらいにしたいと思います。本日は、宮嶋さん、中さん、板垣さん、ありがとうございました。