

脱中心／領有／土着化

——東アジアにおける新儒教の展開を理解するための方法論的試論——

澤 井 啓 一

1

思想ないし思想史の研究における〈方法〉とはいかなるものかと問われれば、それは基本的にはきわめて単純なものだと答えるしかない。特定の思想家あるいは思想家群を対象に選び、そのテキストをできるかぎり丹念に読んで分析し、思想家あるいは思想家群が生きた時代動向との対応を考えるというだけのものである。研究者は、そこにおいて過去のある時点に生きた人々の思想における歴史的限界と歴史を超えた可能性とを明らかにし、現代に生きる私たちにとってなにがしか役立つものとして、それらのことを社会に訴えかけようとする。いままでの思想研究ないし思想史研究と呼ばれるものは、多かれ少なかれ、そうした研究者の意図と手続きによる生産物である。もちろん私にしても、これらの生産物から多大な恩恵を被ってきたし、現在に至るまでこうした研究動向のなかに身を置いているのだから、いま述べたような〈方法〉をすべて否定するつもりはない。そこで明らかにされた研究成果のなかには現在でも役立つものが多いと思うし、と

りわけ私たちにとって有効な何かを見いだしたいという意図に基づいて生みだされた優れた議論のいくつかにはいまでも敬意を抱いているほどである。

ただ、実際には、さきに述べた〈方法〉にはさまざまな問題点が潜んでいる。第一にはテキストの問題である。これは、いくつかのテキストを整理・校訂して、もっとも信頼のおけるテキストを作成するといった実証的な手続きに関する問題ではなく、その解釈に関する問題である。言語論やコミュニケーション論などの成果といってよい最近の「テキスト論」によれば、テキストに意味を付与するのは著者ではなく読者である。解釈学の「実証的」な手続きにいかん忠実に則つていようとも、思想研究が「読む」という行為の一つである以上、そこで明らかになるのは、著者⇨送り手ではなく、読者⇨受け手の思考ということになる。第二には時代動向との対応という問題である。マルクス主義を持ちだすまでもなく、政治・経済的な社会基盤とそのなかで暮らす人々の意識とに何らかの対応があることは明白である。問題は、いままでのところ、私たちがそうした対応を十分に説き明かすための〈方法〉なるものをもちあわせていないということである。もちろん、人文科学や社会科学の領域において、これまで多くの優れた方法論が提出されてきたことは、私にしてもよく承知しているところで、それらがまったく無効だと主張するつもりもないが、その多くは、特定の分野においてのみ有効であったり、あまりにも全般的なことがらを説明しているにすぎないもののように思われる。つまり、ここでの私の議論において前提にしようとしていることは、中国の南宋期の朱熹、朝鮮中期の李滉、あるいは徳川日本中期の荻生徂徠における思想と社会動向との対応といった東アジアの思想史研究に固有のテーマであるが、そうしたテーマを研究するのに、マルクス主義やウェーバーの理論、ごく最近まで流行していた構造主義・ポスト構造主義などは、参考になるにしても、それがそのまま使用できるといったことはほとんどない、ということである。

このように述べると、〈方法〉というものを否定しているように聞こえるかもしれないが、そうではない。むしろ私は、逆に、新しい内容を語るためには新しい〈方法〉を模索する必要があるということを強調したのである。従来 of 思想史

研究を見直して新たなパースペクティヴを獲得するためには、同時にそれを可能とするような理論的な枠組みを作りだすこと、すなわち〈方法〉を見直すという作業が必要とされる。また、新しいパースペクティヴと〈方法〉とは相互に補完的な関係として考えられなければならない。ところが、従来のいわゆる「実証的」と称される手続きを重視した研究では、こうした〈方法〉上の探究は事実を歪曲するための装置と言わんばかりに排除されてきた。その結果、ここでは、研究者は価値中立的な立場をとることが可能だとされ、むしろそれが正しい研究態度として奨励されてきた。では、本当に価値中立的な立場が保証されているのかと言えば、さきほどの「テクスト論」をもちだすまでもなく、それが不可能なことは誰の目にも明らかであろう。かりに、ある研究者が自分の研究のなかで価値中立的な立場をとっていると考えるならば、実際には存在しているにもかかわらずその姿を見ることができない透明人間となるようなカモフラージュを行って——ないしは、そうしたカモフラージュを行うことができたと思ひ込んで——、同時代のコモンセンスを語っているにすぎない。つまりは、価値中立ということと同時代のコモンセンスとを取り違えることによって、「実証的」に明らかにされたことに研究者の介入がないと誤認しているだけのことである¹⁾。価値中立ということは、せいぜいのところ、同時代における特定のイデオロギー（狭義のイデオロギー）に荷担していないという意志表示にすぎず、時代そのもののもつイデオロギー性、すなわちコモンセンスを回避できたということではない。

同時代のコモンセンスが問題となるのは、それが研究者によって意識的に獲得されてきた主義主張ではなく、知らず知らずのうちに身につけてきた価値観だからである。そして、現在の思想史研究のなかでもっとも問題となるコモンセンスは、あらゆる事象に〈近代〉に向かう矢印が刻印されていると見なすような直線的な発展史観——その典型が社会進化論——であろう。そこでは、個々の事象が帯びていた、複数の方向を指し示していたはずの別の矢印が見落とされるばかりでなく、自分たちを到達点としての〈近代〉という高みに置き、そこからそれ以前の事象を〈近代〉への途上にあるものとして採点するような態度が生まれる。最初に述べた「歴史的限界」などという評価はその最たるものである。もちろん、こ

うした直線的な発展史観は最近しばしば批判されるようになってきたから、その安易な適用は減ってはいるものの、思想史研究における「史」というものが、個々の思想を分析した結果によって紡ぎあげられたものではなく、直線的な発展史観によってすでに作られてきた物語を応用したものにすぎないということは、よく目にするところである。つまり思想史研究は、依然として〈近代〉が生みだした歴史主義的なコモンセンスに従属させられているのである。

2

ところで、さきごろ私は、近代日本における日本思想研究の在り方について検証する機会を得たが、研究の動向そのもののなかに近代日本で生みだされた〈近代〉の幻影が色濃く投影されていることを痛感させられた。つまり、近代日本が東アジアのなかで最初に西欧の近代的な制度や文物を受け入れたことは事実かもしれないが、それを絶対的な価値基準として認定しようとするような意識によって作りだされた「物語」が個々の研究者を支配していたということである。こうした物語は、日本が東アジア世界に属することを連想させる何か、たとえば「儒教的」と解釈されるものについて、一方では、古代からそれを有するがゆえに日本はアジアの近代化において指導的役割（盟主）を果たすことができるという議論を生産し、他方では、日本はそれを有することがないゆえに西欧との親和性をもつという議論を生産した。前者は明治期から昭和戦前期にかけて日本のアジア侵略を支えるイデオロギーとしてさかんに主張された国家主義的な議論に見ることができ、また儒教を日本の「国民思想」とは無縁だとした津田左右吉や古代日本とギリシアとの親和性を追い求めた和辻哲郎などが後者の代表的な例である。いずれにしても、そこには日本を中心に発想することになんの疑いもさしはさむことのない〈閉止域（closure）〉が確立されていた。

残念なことに、戦後期の近世日本思想（日本儒学）研究においてもまた同じような〈閉止域〉が存在する。国家主義的な論調こそ水面下に押しやられたが——こうした論調が完全に消滅したわけではないことは、最近のいわゆる「教科書問題」

と呼ばれる歴史教育に関する議論を見ればよく分かる——、日本という〈閉止域〉のなかで議論を展開するという構図はそのまま継承されてきた。戦後期の日本思想研究を決定づけたともいえる丸山真男の研究は、西欧における「近代的思惟」の成立に関する、自然的秩序に依拠する意識の自己解体・公／私の分裂・個人の内面性の確立という指標を徳川中期の荻生徂徠の思想に読み込もうとしたものであったが、丸山は、本来、思想研究上の作業仮説にすぎない議論を、日本が明治維新によって近代化を推し進めたという〈事実〉とあまりにも簡単に接合してしまった。荻生徂徠の思想に西欧との同一性を探るといふ思想的な探究は、日本における現実の「歴史」——実際には近代日本で生産された物語ないしはコモンセンスにすぎない——のなかに納まることによって、日本においてのみ可能な出来事という〈閉止域〉を確立することになった。日本朱子学ではなく東アジア世界に共有された朱子学という問題設定から出発しながら、近世日本の荻生徂徠という限られた対象へと議論を限定して進めることによって、丸山は、東アジア世界において生産されてきた儒教のイデオロギー機能について探究する機会を逸したばかりでなく、実は荻生徂徠の思想がもっていた多様な可能性を探究する方途もまた失ったのである^③。

最近の日本では、こうした現状に対する反省から日本と他の東アジア諸地域との比較が行なわれるようになった。一九八〇年代のアメリカに始まった「儒教文化圏」という議論がこうした関心を呼び起こした面もあるが、他の地域における儒教と対比することによって日本儒教の特質を明らかにしようという試みである。ここで、「儒教文化圏」という議論について簡単に述べておく必要があるだろう。というのも、本稿は、私にとって、「儒教文化圏」という議論とは異なるペースペクティブを獲得するための試みという意味をもっているからである。「儒教文化圏」という議論は、もともと韓国・台湾・シンガポールなどの急速な経済成長をどのように理解するのかというきわめて同時代的な問題意識から出発している。そのため、これらの国々に共通する記号として「儒教」が選択されたにすぎない。そして、その議論の内実は、おもにアメリカで活躍している「新儒学」の系譜に繋がる研究者によって作りだされてきた。つまり、西欧近代の衝撃を受けなが

らも、それを「伝統的」な思想の再評価によって受容しようとした「新儒学」の議論、より正確に言えば「伝統的」であると認定された儒教のなかに西欧の近代思想との共通点を読み込もうとした「新儒学」の議論を、今度は逆に、近代化ないし経済的成長という共通点の過程において、欧米社会とは異質であるような要素を説明するものとして再利用するというのが、「儒教文化圏」という議論の基本的な戦略だと考えられる。欧米の人々にとって異質なものとして理解されやすいことが強調されている点で、「儒教文化圏」という議論は、新たな「オリエンタリズム」の生産とも言えよう。このような理由から、私は、東アジア世界における新儒教をめぐる議論が「儒教文化圏」という理解に大きく拘束されている現状に懸念を抱いているばかりでなく、こうした現状を打開する必要があると考えている。

それはともかくとして、日本と他の東アジア諸地域との比較ないし対比それ自体は悪いことではない。しかし、こうした比較ないし対比という試みも、それが従来の方法論に従って行なわれるかぎり、そこで明らかにされる日本儒学の特質が、日本儒学の、あるいはそれを生みだした日本社会の特質性を強調したものでしかないということは十分に予想されよう。そして、このような研究が、「日本文化論」や「近代化論」といった、本来的には別の文脈に属する議論と結びつくと、ふたたび日本という〈閉止域〉を成立させるといふ危険性がある。こうした危険性を回避するためには、なによりも日本儒学の特質性を結論とはしないという研究者の意識が大切だと思われる。たしかに日本社会は特殊であるかもしれないが、各地域がもつ特殊性という点からいえば、中国や韓国の社会もそれぞれに特殊である。そうした独自に発展を遂げた社会に適合するようにそれぞれの儒教が生産されてきたということを考えることは必要であるにしても、それは東アジア世界における儒教のイデオロギー機能を探究するための前提でしかないことである。すなわち、東アジア世界の儒教を探究するためには、他の地域との異質性と同時に共通性をも把握しながら、そこから何を論じてゆくかというパススペクティブとそれを可能にする〈方法〉について問い直さなければならぬのである。

この点について、私はすでに一つの試論を発表してきた⁴⁾。それは、中国儒教の成立・変遷を基準として、そこから日本・

韓国における儒教の受容・変容を描くという従来の歴史的な理解とは異なり、それぞれの地域において一定のイデオロギー機能を果たした儒教の比較が可能となるための〈方法〉上の模索であった。もちろん私にしても、これが唯一の〈方法〉であると考えているわけではないが、いまのところ、とりあえずこの試論をより有効なものとすることを目指している。それと同時に、こうした試論に見合うような新しい東アジア世界における儒教の展開を描くことも必要であると考えている。それは、中国思想史を中心に語られてきた東アジア世界の儒教史を〈脱中心〉化することでもある。中国で儒教が成立したのは「事実」であるが、そうした「事実」をあまりにも特権化しすぎると、日本や韓国の儒教を不完全なものとするような中国儒教の中心化が成立することになる。つまり、中国における新儒教の成立は、その後の東アジア世界における新儒教の展開にとってあくまで出発点でしかないはずなのに、あたかもそこにおいて完結された形態が成立していると考え、それ以降の日本や韓国における展開はそれを十分に理解できなかったがゆえに生じた不完全なものとするような誤認が作りだされているということである。また、こうした理解には、新儒教を中国固有のものとするような見方があまりにも強く働きすぎていて、新儒教が日本や韓国などに広まるためには、それぞれの社会にその受け入れを可能にするような基盤があったことを不当にも無視しているといわざるをえない。新儒教が東アジア世界で広く受け入れられた理由として、新儒教そのものにそれを可能とする要因があったのはもちろんのことであるが、それは、その始まりにおいて完全無欠な思想が構築されていたからではない。ある思想が多くの人々を魅了することと、その思想の完全無欠性とは別の問題である。中国における新儒教の展開を語るのならばともかく、東アジア世界における新儒教の展開を語る場合に、ゆきすぎた中国の中心化は、優れた文明が野蛮な社会に受け入れられるのは当然だといった儒教言説の「華夷」論的な理解とほとんど異ならなくなるだろう。日本儒学研究における日本の中心化（日本という〈閉止域〉）も問題であるが、東アジア世界における儒教の展開を考えると、中国の中心化も同じようにパラダイムの転換が要請されている問題だと思われる。

以上に述べてきたことを実現するために、私は「影響」や「理解」という言葉に代えて〈領有 (appropriate)〉という言葉を用いることを提唱したい。哲学用語としては「再我有」とも翻訳されてきたこの言葉は、すでに欧米の新歴史学などでもよく用いられるようになっていて、他人のものを自分に見合ったものに変えるといった意味を含んでいる。私の意図は、この〈領有〉という言葉を使用することによって、ある思想からの「影響」による展開として思想史を描くこと、あるいはある人物の思想を後の人々がどこまで「理解」できたのかという観点から思想史を描くことを回避したいという点にある。「理解」という言葉はともかく、「影響」という言葉はきわめて曖昧で、あることがらが他の「影響」によって成立していることを具体的に立証することはなかなか難しい。特有な用語を使用することが「影響」を受けたということなのか、思考の方法や構造が一致しているところまで到達しなければ「影響」を受けたとは言えないのかなど、「影響」ということの内実について共通の基準がいまだに確立されていないように思われる。もちろん、思想というものが形成されるときには、師弟関係によって直接的に思想の核心部分が伝達されるとか、ある書物によって発想が根底から転換させられるという場合が少なからず存在していることは確かであるが、その場合における「影響」の深度は、結局のところ、研究者の恣意的な判断に委ねられていると言えるのではないだろうか。ある思想家がみずから他の思想によって自分の思想が成立したことを宣言している場合においてすら、そう言わざるをえないように思われる。

ある思想がそれ以前の思想からまったく「影響」を受けずに成立するということは、無からの創造といった事態があれはともかく、一般的には考えにくい。したがって、私が強調したいことは、「影響」という現象が存在しないということではなく、「影響」という言葉が指し示す内容が曖昧であること、何がどうなれば「影響」と認定できるのかということに関する共通の基準がないにも関わらず、言葉だけが一人歩きして、分かったような気分になるということがもつ問題性である。

る。さらに「影響」という言葉を用いることの問題は、「影響」を与えた側を絶対的なものとするような発想がその前提にあるということである。欠陥だらけの不十分なものが大きな「影響」を与えたといった議論は、ほとんどされることがないだろう。かりにそうした事態が実際に存在したとしても、その場合には、「影響」という言葉の代わりに「発展」という言葉が選択されるにちがいない。つまり、後の者がそれ以前の思想を継承して「発展」させたという形式の議論になるということである。いずれにしても、「影響」という言葉が使用される場合には、さきに述べた始まりを完結した形態として捉えるような思想史の叙述になりやすいという問題がある。そして、これは、それ以前の思想について「理解」が十分であるかないかという形式をとって思想史が叙述される場合も同様である。いや、それ以上かもしれない。その始まりについては詳細な検討をしながらも、それを受け入れた人々についてはほとんど主体性を認めないといったことになりかねないからである。

それゆえに私は〈領有〉という言葉の使用を提唱するのだが、そうすることによって、ある思想を受け入れた人々の主体性をより積極的に評価するような新しい見方を可能にすることができるだろう。それ以前の思想に対する正しい「理解」ではなく、たとえ誤読や誤解であろうとも、それによって受け入れた人々が自分にもっともふさわしいものへと思想を変形させたという議論が可能になると考えるからである。すなわち、思想史のダイナミズムを、一つの思想が新たに提唱されたときにだけではなく、その思想が多くの人々によって〈領有〉されてゆくところにも認めるといった見方が、そこに成立するということである。そして、このことは、さきに紹介した「テキスト論」が提示した命題、テキストに意味を付与するのは著者ではなく読者であるという命題にも適った思想の捉え方だと思われる。むしろ、誤読や誤解は一つの主体的な「理解」であり、それを抜きにして自分に見合った思想が生産（再生産）されることはない。

東アジア世界における新儒教の展開を論ずるに際して、ことさら私がこのようなことを言うのは、儒教の言説そのものが始まりを完結した形態として捉えるような認識によって構成されているからである。そもそも孔子を「聖人」として崇

めることが、孔子の教説を完結した形態と捉えることであるし、それを正しく「理解」するためにはほとんど不可能といってよいほどの学習や修養が必要だとされていることもまた、始まりを完結した形態とする認識に基づくものである。儒教の言説のなかでは、朱子学の「道統論」をもちだすまでもなく、ごくわずかの人々だけが正しい「理解」を伝達できたとされ、それ以外の多くの人々は誤読や誤解をもたらす存在として非難されるか、無視されている。さらに、同じことが、朱子学や陽明学、性理学や徂徠学といった、新儒教における各学派内部の言説においても形成されていて、そこでは、学派の創始者の教説が継承者たちの「理解」を超えたもの、部分的には「理解」できても全体としては把握しがたいものであることが強調されている。新儒教の展開を論ずるときに、新儒教の言説を用いながら論じてゆくというのが常套手段であるが、そのとき、儒教の言説ないし各学派内部における言説がもっている、こうした強力な磁力に引かれてそのなかに絡めとられるということがないように留意する必要がある。

さて、〈領有〉という言葉を用いることによって、ある種のパラダイムの転換を図ったうえで、さらに私は、〈言説 (discourse)〉と〈プラクティス (practice)〉という概念を導入し、東アジア世界における新儒教の展開を、それらの相互作用に基づくイデオロギーの生産／再生産の過程として把握したいと考えている。つまり、新儒教は、社会を構成している諸集団によって形成され実践されてきたイデオロギー（これは「表象」として生産されたものと言換えてもよい^⑤）にはかならないのだが、それは、新儒教のテクストとそれぞれの社会で実践されてきた諸プラクティスとの関係を規定しようとする言説の生産／再生産であり（理論化）、そこで生産／再生産された言説によって修正されながら諸プラクティスが生産／再生産されること（プラクティス化）として現前する。私が〈プラクティス〉という概念を導入するのは、いままでの研究の方法が言説の分析に偏りすぎていることへの反省からであり、それに従うかぎりには東アジア世界の固有な文化のなかに沈潜されてきたイデオロギーとして儒教（新儒教）を捉えることができないと考えるからである。

〈プラクティス〉は、「慣習的实践」とも訳されているように、儀礼や日常的に繰り返される慣習として現われる人間の

行為のことであり、言語を媒介とした認知的な知識とは異なった原理に基づいて人間の身体に染みつくほどに慣習化された知識体系のことである⁶⁾。その意味から「プラクティス」は、個人の自由意志に基づく実践行為(Praxis)とは明確に区別される。プラクティスそのものは、反省的な認知行為を媒介させることなく、社会的・文化的なものとしてほとんど意識化されることなく習得されるものであるが、それに「合理的な説明」を付与しようとするところに、ある種の誤認によって導かれた理論が成立する。この理論は、当初プラクティスとかなり隔たっているのだが、それに対する異議申し立てや修正によってプラクティスとの隔たりが埋められ、やがて新たなプラクティスとして定着する。こうした理論化とプラクティス化との絶え間ない繰り返しだが、イデオロギーの生産／再生産ということのだが、思想と社会動向との対応という問題は、このレヴェルにまで掘り下げて考えないと、作業仮説としても成立しがたいと思われる。思想と社会動向との対応がはたして実際に存在するかどうかもよく分からないのだが、かりに実際にあったとしても、我々がそれをすべてあるがままに把握することは不可能である。両者の関係性は、あくまでも「方法」に基づいて、すなわち作業仮説として認識するしかないというのが、私の基本的な考えである。

4

こうした「方法」に関する考察に基づき、私は、東アジア世界で展開された新儒教という思想運動について、以下に述べるような見通しを立てているのだが、その前に強調しておかなければならないことがある。それは、新儒教を、古代儒教から連続する思想運動としてではなく、独自の思想運動として捉えるということである。もちろん新儒教では、古代儒教からの連続性が強く自覚されており、そのテキストも古代において生産されたものが中心であった。だが、新儒教は、新たに台頭してきた社会階層のためのイデオロギーであり、それを可能とするために古代儒教のテキストが解釈されなおし、再利用されていたことを忘れてはならない。たしかに新儒教の言説のあらゆるところで古代儒教との連続性は主張されて

いるのだが、それが、言説の構成を可能なものとし、思想運動としての磁力を獲得するためのイデオロギーであったことを認識しておく必要がある。東アジア世界に共通した「近世」像がどこまで正確に描けるかは分からないが、つぎの点を指摘することができるだろう。まず、旧来の支配階層に代わる新たな政治・経済の担い手が台頭してきたことが挙げられる。中国では「読書人」ないし「士大夫」と呼ばれた官僚層、朝鮮では「兩班」と呼ばれる土地所有者でもあった官僚層、徳川日本では「武士」「町人」と呼ばれた人々がそれに相当しよう。また中小の私的な土地所有者を中心にした村落共同体が形成され、さらに商品経済の発展にともなって市場経済圏も形成されており、新たな担い手たちはこうした経済的な基盤を確保したうえで政治的な支配権を確立していた。商品経済が発達するなかで、書籍などの文化的商品も大きな比重を占めていて、一定の文化圏が形成されただけでなく、新たな担い手たちの再生産の手段として重要な役割を果たしていた。新儒教は、こうした新興の支配層が自分たちの活動を自己同一化するためのイデオロギーとして中心的な役割を果たしていたのであり、それゆえ、古代儒教とは大きく異なる機能をもったイデオロギーとして見なければならぬのである。

もう少し具体的に述べるならば、中国で新たな階層が台頭してくるのは十世紀以降のことであり、かれらによって新しい生活慣習（プラクティス）が形成され、それと同時にそうしたプラクティスに関する「合理的な説明」が模索されはじめた。この「合理的な説明」では、これまで受け入れられていた仏教言説を中心とする説明の代わりに、周縁に退けられていた儒教言説の再解釈によって説明を得ようとする試みがなされた。これは新しいプラクティスに見合った理論を探究することであったが、十二世紀の朱熹によって、その集大成ともいえるべき理論化が達成された。朱熹の理論化は、これ以降、新たに台頭した社会階層のためのイデオロギーを生産／再生産することにおいて新儒教が中心的な地位を占めるうえで画期的であったと言えるのだが、プラクティス化の問題は、その後の新儒教の展開に委ねられていた。すなわち、テキスト解釈という方法によって、朱熹によって提示された理論とそれぞれの社会におけるプラクティスとの間隙を埋めようとする活動が、朱熹の後継者を始めとして、明・清の朱子学、朝鮮の性理学、そして徳川日本の朱子学に属する人々によ

って実践されてゆく。それと同時に、朱熹の理論では実際のプラクティスを説明できないとする立場から、朱熹の理論に対する異議申し立てがなされ、新たな「合理的な説明」が提起されるといふ事態も生じた。陽明学や朝鮮の実学、徳川日本の古学などがその代表といふことになるが、それは、理論のプラクティス化がある程度進行した事態を背景に、さらにプラクティス化を促進させるための再理論化だと言ふこともできる。そして私は、こうした東アジア世界で展開されたプラクティス化と理論化の繰り返しを、とりあえず「土着化 (nativization)」と呼ぶことにしている。

話が少し先走りすぎたようなので、朱熹の理論化ということに話題を戻そう。朱熹が構想した理論は、新しく台頭してきた階層の社会活動を是認するために、宇宙論的な説明と人間の認識活動に関わる説明とを連続させるといふスケールの大きなものであった。その理由として、古代儒教や諸子の言説とは比較にならないほどの深まりをもった仏教の存在論や認識論を取り込みながら、新たな世界観を提示しなければならぬというその時点での思想的な要請があったことが考えられる。つまり、朱熹は、現象界を虚象とし、真の世界(実相)は「心の修養」によってのみ捉えられるといふ仏教の認識論的配置を逆転させ、現象界そのもののなかに真理が存在するとしらうえて、それを「心の修養」によって把握するといった、古代儒教における「心の修養」論の脱構築を可能とするための理論を構想したのである。

朱熹の理論の根幹は、「理気論」と呼ばれる言説を確立したことにあったが、「理」といふ用語そのものは、すでに指摘されているように、朱熹以前の儒教が形成されはじめた時期に仏教の言説を「領有」することによってもち込まれたものである。重要な点は、仏教言説からの「領有」といふことだけにあるのではなく、それによって、それ以前にあらゆる現象を説明する際に用いられていた「気」といふ用語の専有が可能になったといふことにある。たとえば、宇宙論的な説明の中心となる宇宙の生成に関して、「気」といふ概念を展開させながら説明を試みたのは、古代儒教というよりも他の学派の系譜に連なる人々であった。新儒教がこうした宇宙論的な説明を「領有」できたのは、それ以前は「気」のレベルで考えられていた「天」を、「理気論」によって「天理」と置き換えることに成功したからにはかならない。「理気論」は、

こうした存在論に関する理論というだけでなく、いままで「氣」のレベルで説明されていたあらゆる現象を、それとは別の次元に属する「理」に還元させたいと認識するという認識論上の〈方法〉でもあった。このように朱熹の理論化によって、新儒教は、仏教の言説に匹敵するだけの論理をもち、しかも仏教とは異なり現実の問題に対処するための方法論を獲得したのである。

朱熹の理論では、プラクティスもまた「理気論」に還元させて説明されていた。政治的プラクティスに密接に関わる社会の秩序性が「天理」に根拠づけて説明されていたこと、社会構成のなかで中心的な役割を果たした宗族の団結性や「孝」という倫理の実践と結びつけられていた祖先祭祀というプラクティスが「理気論」を根拠とする「氣」の感応として説明されていたことなどは、そのもともよい例であろう。ただ、それは、あくまでも説明可能性という言説上のレベルにとどまっていたと思われる。朱熹の理論は、仏教への対抗言説という面から、かなり抽象度の高い、それゆえに東アジアの異なる社会にも広がるような普遍性をもちえたのだが、プラクティスに関して言えば、「理気論」という言説装置によって、プラクティスの発生と実践に関する「場」の構造を説明するというところに力点が置かれていた。宗族のプラクティスに関する『文公家礼』が、朱熹の理論すなわち朱子学が受け入れられると同時に実践されたわけではないということを見ても分かることである⁸⁰。

さきに述べたように、朱熹の理論化は、東アジア世界における新儒教の展開の始まりとして位置づけることができる。これ以降、朱熹によって理論的に提示されたプラクティスの実践（プラクティス化）が進行してゆくことになる。それと同時に、それぞれの社会に根づいていた固有のプラクティスとの調停も課題として浮上するようになる。明代の陽明学が、朱子学の「理気論」を空疎な言説として批判し、地縁的な共同体（郷村）の主体たる「民」（実際には「民」のなかの富裕な「郷紳」層であったが）のエトスの回復に照準を合わせていたことは、その当時に実践されていたプラクティスの方向から朱子学の理論を修正しようとする動き（再理論化）として見なすことができる。それは、朱子学の宗族に関するプラクテ

イスが理論化の過程で稀薄なものにしていた中国固有のコードを回復する作業と見ることもでき、その意味から、こうした動向をへ土着化と呼ぶことができると、私は考えている。

朝鮮の性理学や実学にしても、また徳川日本の儒学におけるさまざまな活動にしても、ともにこうしたへ土着化の側面を強くもっていたと考えてよい。朝鮮における性理学の展開は、従来考えられていたように朱熹の理論の観念的な発展であるにとどまらず、「兩班」と呼ばれた新興勢力がそれを自分たちのものとして実践するための理論的な修正であり、さらにはプラクティス化をめぐる議論であったと見ることができ⁹⁾。徳川日本の儒学についても同様である。徳川日本において『文公家礼』が実践されなかったのは事実であるが、このことは徳川日本の儒学がプラクティスの生産に失敗したことを意味するわけではない。むしろ私は、徳川日本の儒学が生産したものは、血縁原理よりも「家職」を紐帯としたイエ社会に適合した政治的・経済的なプラクティスであったと考えている。このようにそれぞれの社会の固有なコードに基づいたプラクティスが生産され、またそれを可能とするような理論が探究された点にこそ、それぞれの地域に特有な新儒教を、現在において「儒教」「儒学」という言葉の定義を困難にさせるほどに多様な東アジア世界の新儒教を生みだす原動力があったと言える。

もちろん、以上に述べてきたことは、近代以前の東アジア世界における思想運動の展開を、新儒教を基軸にして構想したものにすぎない。新儒教のへ土着化の活動は、さらに儒教言説以外にもそれを可能とするような原理ないし言説の発見を呼びおこしている。明代における儒・仏・道の三教一致といった思想や仏教と習合された「土着的」な宗教活動、朝鮮における「東学」運動、あるいは徳川日本における「国学」ないし「復古神道」の運動などは、こうしたプラクティス化をめぐる問題という観点から捉えなおす必要があると思われる。東アジア世界におけるイデオロギー生産の問題は、こうした宗教的な色彩を帯びた民衆反乱にまで拡張して考えなければならぬだろう。したがって、私は、なにも新儒教だけが東アジア世界における思想運動を語るにふさわしい特権をもっていたと主張したいわけではない。新儒教とは異なる

ものを中心とした別の説明も可能であろう。私は、ただ東アジア世界におけるイデオロギー生産の問題を捉えるための一つの作業仮説として、以上に述べた着想を提示しただけであり、このことによって、従来の儒教研究につきまっていた問題性を迂回するための一つの方途を発見したいと望んだのである。

注

(1) 「実証的」研究におけるコモンセンスの問題については、H. D. Harootunian, *Things Seen and Unseen, Discourse and Ideology in Tokugawa Nativism, The University of Chicago Press, 1988.* とりわけそのプロローグのHistorian's Discours and the Problem of Nativismを参照のこと。なお、ハルトゥニアンがその著書で扱っている「徳川ネイティヴィズム」とは「国学」と呼ばれる特定の思想家群だけを指したものであり、東アジア世界における新儒教の展開を想定した本稿の趣旨とは異なるが、イデオロギーの問題に関するかれの議論は刺激に富んでいる。

(2) 1997年8月22～23日に梨花女子大学で開催された韓国中国学会・第17次中国学国際学術大会における口頭発表「〈日本〉という閉止域——「日本儒学」研究の回顧と展望」で論じた。なお、この時のリーディングペーパーに修正を加えたものを「〈日本〉という閉止域——近現代日本における「日本儒学」研究」（『東洋の思想と宗教』16号、早稲田大学東洋哲学会、1999）として発表している。

(3) 荻生徂徠の思想における多様な可能性という点については、その一つにすぎないが、「古文辞学」に関する論文ですでに私は発表している。「〈方法〉としての古文辞学」（『思想』766号、1988）や「十八世紀日本における〈認識論〉の探究」（百川・澤井ほか『江戸文化の変容』、平凡社、1994）がそれであるが、これは、徂徠において、言語に関する問題関心が認識論的な議論にまで発展していたという点を明らかにしたものである。また丸山の徂徠論が自然と作為の問題を扱いながらも、作為という点にのみ議論を集中させていたことへの批判として、「荻生徂徠に

おける『天』と『人情』（『東洋の思想と宗教』5号、早稲田大学東洋哲学会、1988）を發表している。

- (4) この問題について論じたのは、「東アジア世界における儒教——言説・プラクティス・イデオロギー——」（中村元監修『講座比較思想1 比較思想の現在』、北樹出版、1993）が最初であるが、そのほかに「ディシプリンからプラクティスへ——尹拯における修養論の位置——」（『歴史と理論』3・4合併号、歴史と理論研究会、1997）に
おいても触れている。

- (5) ここにおけるイデオロギーは、「虚偽意識」という一般的に流通している意味ではなく、むしろ記号論における「意味作用」に近いものである。イデオロギーという語をこうした意味として最初に使用したのはルイ・アルチュセールであるが、それによれば、イデオロギーとは人々とその現実の諸関係との表象であり、それによって人々に呼びかけ、主体として構成させるものである。したがってイデオロギーは、人々が経験において矛盾するものを排除し、すでに知っているもの・信じているものの新たな「再認＝誤認」へと導く機能を果たしている。なお、アルチュセールに関しては、文化科学高等研究院『アルチュセールの「イデオロギー」論』（三交社、1993）を参考にした。

- (6) プラクティスという術語については、Pierre Bourdieu, *Outline of Practice*, Cambridge University Press, 1977. と田辺繁治編著『人類学的認識の冒険——イデオロギーとプラクティス——』（同文社、1989）に多くを依っている。ただし、ブルデューがプラクティスの生産に関して重視している「ハビトゥス (Habitus)」についてはその採用を留保している。たしかにプラクティスが生産される「場」を設定することは必要であるが、それをブルデューのように「ハビトゥス」と呼んでしまうと、その内実がかえって不明瞭なままに放置されかねないと考えられるからである。またブルデューに先行するルイ・アルチュセールによれば、理論（あるいは言説）の生産もまたプラクティスの一つということになり、そして現代文化についてブルデューが論じる場合も言説とプラクティスを区別しているわけではない。しかし、私は、経典解釈が重要な位置を占める儒教について論じるとき、言説に基づく行為を他の実践行為と等しく

扱うことはできないと考えている。そこで私の方法論的考察では、理論（あるいは言説）の生産に、特権的と言わな
いまでも、特別な地位を与えることにした。

(7) 私的な土地所有者の出現という点は、徳川日本の社会に当てはまらないかもしれない。しかし、現在の日本史の時
代区分では中世後期に当たる時期に、こうした私的な土地所有者が台頭し、かれらは近世日本社会における支配階層
である「武士」の前身となった。たしかに「幕藩体制」と呼ばれる社会制度では、一般の「武士」身分に属する人々
と土地との結びつきを極力押さえる政策が進められた結果、主君に従属し、それに絶対的な服従を誓う者というイメー
ジが定着したが、それは、武装した土地所有者（土豪）という「武士」の本来の出自を反映したものではない。

(8) 『文公家礼』が朱熹の著述ではないとする議論もあるが、ここではその問題には触れないことにする。中国で『文
公家礼』が一般に実践されるようになるのは、明代の丘濬が『家礼儀節』を著わしてから、すなわち十五世紀以降の
ことである。また朝鮮でも朱子学は高麗後期（十三世紀）にもたらされていたが、『文公家礼』が朝鮮社会で広く実
践されるようになったのは、やはり十五世紀以降のことである。また中国や朝鮮のような宗族が存在しなかった徳川
日本では、朱子学がもたらされても『文公家礼』が実践されることはほとんどなかった。なお、朱熹の「礼」に関す
る構想は、未完に終わった『儀礼経伝通解』を見ると、家に始まり、郷・邦国（州県）・天下（王朝）にまで連続し
て展開されるものであった。実践レヴェルにおける議論が、こうした「礼」秩序の始まりに相当する「家礼」だけで
あった点も、結果としてではあるにしても、朱熹の議論がプラクティスよりも理論に傾斜していたことを示している
と思われる。

(9) この点については、前掲論文「ディシプリンからプラクティスへ——尹拯における修養論の位置——」のなかで簡
単ではあるが指摘しておいた。併せて参照していただければ幸いである。

付記 筆者は海外研修の機会を得て1997年4月から98年3月まで韓国に滞在したが、その間に、慶尚大学校・南冥

学研究所に勤める知人から東アジアの思想史研究に関する方法論について発表するように依頼された（97年11月7日、同研究所主催の学術発表会において発表）。その折用意したリーディングペーパー（韓国語訳が同研究所発行の『南冥学研究』第7輯に掲載されている）には不十分な点があったので、帰国後に修正を加え、本誌に掲載させてもらうことになった。