

川口浩・斎藤修・竹村英二・池尾愛子・石井寿美世・

岩井方男・魚住孝至・武藤秀太郎・来誠一郎

国際研究集会 日本の経済思想 —「全体討論」の記録—

2013年3月6・7日、国士舘大学町田キャンパス30号館30302教室、さらに、5月25日、早稲田大学早稲田キャンパス8号館501会議室において、国士舘大学21世紀アジア学会と早稲田大学現代政治経済研究所（以下、現政研）の共同開催により、「国際研究集会 日本の経済思想—近世・近代における経済思想の連続・非連続—」（以下、「集会」）が開催された。この「集会」は、現政研日本経済思想史部会「日本の経済思想：時間と空間の中で Japanese Economic Thought : Time and Space」（以下、JETTS）の活動の一環として開かれたものである。この「集会」のプログラムおよびレジュメを含む、JETTSの活動内容はウェブサイト〈<http://www.waseda.jp/prj-jetts/>〉に掲出されている。

なお、同じ「集会」が3月と5月の二度という変則的な形になってしまったのは、3月7日の最後に予定されていた「全体討論」の一部が、時間の関係で実施できなかったためである。従って、二度に分かれてはいるが、内容的には一体のものである。

さて、本「記録」は、「集会」で行われた「全体討論」を録音し、それを活字化したものである。この「全体討論」のテーマ・問題提起者・発言者は下記の通りであり、テーマはいずれも日本経済思想史研究の方法に関わるものである。このたび、現政研ウェブサイトに、この「記録」を公開するのは、比較的手薄な方法の領域に一石を投ずると共に、学界からのご批判を仰ぐためである。

◆テーマと問題提起者

①近世日本経済思想と近代日本経済思想における連続と非連続

川口 浩（早稲田大学、3月7日）

②日本経済思想史研究における日本国内外の研究水準ギャップと互惠

斎藤 修（一橋大学名誉教授、3月7日）

竹村英二（国士舘大学、5月25日）

◆発言者（五十音順）

池尾愛子（早稲田大学）、石井寿美世（大東文化大学）、岩井方男（早稲田大学）、魚住孝至（2013年、国際武道大学。現在、放送大学）、武藤秀太郎（新潟大学）、来誠一郎（早稲田大学大学院）

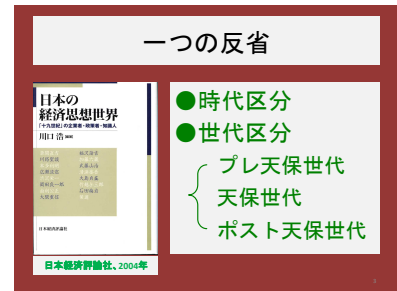
国際研究集会「全体討論」（2013年3月7日、国士舘大学町田キャンパス）

竹村英二（司会）：それではまず、テーマ「①近世日本経済思想と近代日本経済思想における連続と非連続」を中心に川口先生からお話を伺います。よろしくお願ひ致します。

川口浩：川口です。よろしくお願ひします。そんなに大げさな話があるわけではなくて、話の糸口ですから手短に私の考えてることを申し上げて、いろいろご意見を賜われればありがたいと思っています。

実は、近世の日本の経済思想史と近代の日本の経済思想史がどういう関係にあるのか。その連続と非連続という問題については、私は若い頃から一つの課題だと思っていました。それは、この領域では、今はそんなことはないのかもしれませんが、かつては明治維新のところで前と後に分けて、私は近世の専門家、私は近代の専門家ですというような研究がしばしばあり、お互いにどういう関係にあるのかということは余り問われないということがあったのではないかと思います。管見の限りではありますが、そんなことがありました。

ちょっと以前の話をしませんが、この連続・非連続という問題、そこをちゃんと接続させなきゃいけないという思いがあって、10年ぐらい前に、19世紀を、途中で、明治維新のところで切らないというか、政治史的な時代区分に寄りかからないで物を考えられないかというようなことを思って、何人かの方々と一緒に研究会を作って、こんなこと（当日掲示した PowerPoint : slide 2）をしました。しかし、「一つの反省」と書いてありますが、これをやっていた時から自分自身の中で引っかかっていたというか、これでいいのかなという、当時はそれでやっていたわけですが、自分の中では100%釈然としないというか、やや、ここは問題だというふうに思っていたことがありました。

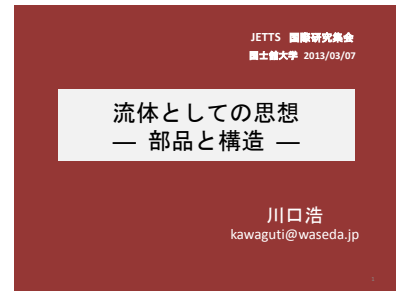


それは今でもそう思っているわけですが、それは何かと言うと、19世紀を一括りにするというのはなぜなんだ、と。その時の根拠は、先程申し上げたように、1868年のところで前と後に分けないということですが、そうだとすると、なぜ19世紀なのかという思い、なぜ19世紀を一体として考えるのか、その発想。

それは、政治史的な時代区分に寄りかからないというふうに考えたわけですが、じゃあ、何が根拠かと言うと、実は、むしろ経済史的な時代区分に寄りかかっているところがある。このあたりは斎藤先生のご専門なので、斎藤先生のお仕事や皆さんのお仕事に寄りかかりながら、18世紀的な江戸時代経済がある種の展開を示してくるんだという形で考えて、その明治維新の過程を過ぎて、それが最終的に20世紀の初めぐらいの工業化が終わるといような時代まで一区切りというふうに考えるような、経済史に寄りかかった時代区分をした。それはそれで意味があるとは思っていますが、つまり、何を申し上げたいかと言うと、思想それ自体になぜ依拠しないのか、ということです。

例えば、これは一つの思いつきですけれども、ある時代区分の最初を 19 世紀の初めとしないで、江戸時代の思想史に即したら、荻生徂徠が死んだ時という時代区分は十分にあり得ると思うんです。ところが、そういう 18 世紀の真ん中というふうに考えないで 19 世紀にしたのは、思想史それ自体と言うよりは、経済史に寄りかかった時代区分をした。その点が当時から引っかかかっていて、自分の中ではちょっと変だなと内心思っていたんですけども、その時はそれでやったということです。そのちょっと変だなと思っていたのが、反省と言えれば反省ということになります。

さて、思想史上の連続・非連続を考える場合、まずこれ (slide 1) をご覧頂きたい思います。「流体としての思想— 部品と構造—」と書きましたが、これはいつも私が思っていることであります。と言うか、これからお話することは、実は私が考えたことではありませんで、私が大学院生の時に、ほとんど全て、当時、東京教育大学にいらっしや



った松本三之介先生から教えてもらったことです。それ以来、自分なりにそのことを考え続けてきて、今こういうふうに思っているということなので、これからお話することには出典があるということをお話してあげておきます。但し、今ここでお話することの全ての責任が私にあることは言うまでもございません。

さて、「流体」というのは何だと言うと、思想は物ではなくて、人間の脳の機能として生み出されてくる観念の全体だ、と。だからそれは、物として見ることはできない。けれども、人間の脳の中に必ずあって、それはいつも動いている。だから、そういう意味で流体だというふうに考えています。その脳の機能は、外側から何か情報が入ってくる。それに対して反応しながら、意識する・しないに関わらず、脳の中に様々な観念が次から次へと流れているようなものではないかと思えます。従って、それを具体的に見ることはできないので、思想を分析しようとする我々が、その流れている物は何なんだというふうに把握しなければいけない。しかもそれは流れているので、実はこうなんですというふうに具体的な物として見せられないんですけれども、その流れている物の中から、様々な観念の一つ一つを引っこ抜いてみるというか、取り出してきて、これはどういう意味だというふうに自分で確定しなければいけない。それを部品と呼びます。

その部品もいつも流れているわけですが、しかし、その当事者の頭の中ではある種の整合性をもって流れている、多分。だから、今度はその部品相互がどういうふうに整合しているのかという、その人の頭の中ではどう整合しているのかということ、その整合のあり方が構造ということですが、一つ一つの部品はどのようなものかを確定し、かつ、それが構造的にどう関連しているか、ある一人の人の思想を成しているかということを実験的に理解しなければいけないというのが、基本的な思いというか、考えていることであります。

ちょっと話は飛びますが、今の部品と構造という話を前提にして、もう少し具体的な話

で、連続・非連続ということを申し上げたいと思います。

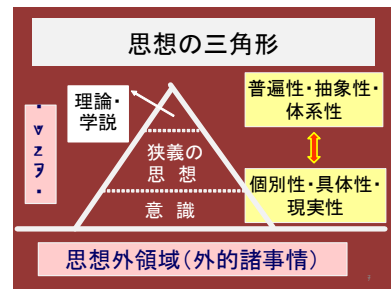
これ (slide 3) は、たまたま、持ってきたんですけども、掛川の「大日本報徳社」の入口の門で、左側に「経済門」と書いてあるのはお分かり頂けるとと思います。右側に「道徳門」と書いてあって、道徳と経済が並んでいる門だというふうになっています。これを見て、この門自体は 1909 年に作られておりますが、例えば、道徳と経済はくっつくと



と言ったら、すぐに思い出すのは渋沢栄一だろうと思います。しかし、道徳と経済をくっつけるのは、何も渋沢の専売特許ではなくて、こういうものを探してこようと思えば、17 世紀以降、恐らく幾らでもあるだろうと思います。それが、20 世紀の渋沢まで、つながっているということは明らかだと思えます。そういう意味で、ある種の連続性があるとは思いますが、しかし、私はそういうものを連続性とは言わないと思っています。

つまり、結論だけを見て似ているとか似ていないとかということを出したら、それはどこにでもあるかもしれない。違うものを探してくることも簡単。これとこれとは、言葉、語り出された言葉だけを見れば似ているものは幾らでもある。そこで連続性を言えるかということ、そういうものではない。語り出された言葉が一見違うけれども、実はそれがあつた種の連関を持っているかもしれない。そここのところを見分けないと本当の連続とか非連続とかは言えないだろうということです。そのことをちゃんとするのが、思想に内在しながら、つまり部品と構造を分析的に理解しながら、連続・非連続を考えるということではないかと思っています。

話を流体としての思想に戻しますが、それは一体どういうものかと考えて、それがこれ (slide 4) です。この線から下は、「思想外的領域」と書きましたが、様々な、言わば人間の脳の外側にある情報で、それが脳の中に入ってきた時に、そこに、意識する・しないは別にして、思想が作られる。これは脳の機能なので、自然にそうなっているん



だろうと思います。現実という言い方も私は好きではなくて、現実が脳の中に入ってくるわけではなくて、神経とか何かを通して情報として入ってくる。しかも、昨日もちょっと言いましたが、好きな物だけを取るという部分もあって、外側にあるものが自動的に脳の中に反映されているわけではないと思いますけれども、とにかく脳の中に入ってきた時に、まず最初に外側の世界との強い関係を持った観念ができてくるのだと思います。

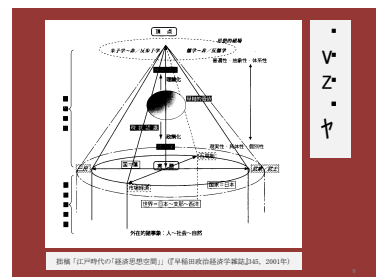
しかし、人間の脳の特別なところは、現実対応の中で出てきた諸観念を脳の中で精製していく機能を持っている。例えば、お腹がすいたから何か食べたいと思うのは、非常に分かりやすい。何か食べたいと思うのも一つの観念だと思えます。しかし、そこに止まらず、栄養を摂るだけなら、無意味な行為を人間はする。例えば、食事をする時に食べない食器にこだわるというようなことがある。食べない食器にこだわるというのは、食事とは何だ

ということ、単なる栄養摂取ではないところで考えるようになるということ。これは分かりやすい例ですけど、そういう形で、初めは具体的な事柄を考えるようにするけれども、そこから、思想自体を緻密化していく、観念を精製していくと言いますか、反面、その分だけ現実離れしてくるということもあります。そういう観念を生み出して、最終的には非常に論理的なものを作りあげていく。この絵では上にいけばいくほど細くなっている、三角形になっているのは、事実がそぎ落とされて、その分現実離れして、論理が生成してくるという、狭くなっていくという意味で、尖っていくというイメージです。

一番尖っているものは何か、例えば数学の理論なんかは、ほとんど数学者の頭の中にしかないものが最終的にはできてくる。しかし、社会科学の対象としては、それは余りにも尖りすぎていて現実味がないというか。狭義の思想と書いたのは、ここは、はっきり区切りを定められるわけではありませんけれども、経済思想史が問題にするようなのはここじゃないかと思っています。これに対して、経済学の理論というのは、てっぺんにある。従って、学史というものと思想史は違うだろうと思います。厳密に分けられるわけではありませんけれども、違うだろうと思います。特に日本の場合、経済学というものは西洋から入ってきたものなので、明治以前の日本の経済思想史には経済学史というものはないだろうと思っています。似たものがあるというのは、昨日の、三浦梅園の中にもアダム・スミスと似たようなものがあるという言い方はされますけれども、それは経済学ではないだろうと思います。

また、明治になって、経済学がヨーロッパから入ってくる、入ってくるのは一番てっぺんに入ってくる。ですけど、てっぺんに入ってきた学説・理論そのものが問題なのではなくて、てっぺんに入ってきたものが、その下方にどういう影響を及ぼしてくるのかということが問題だと思います。これは明治だけの問題ではなくて、例えば、近世の初頭に朱子学というものが入ってきた、と言うより、台頭してきた時に、それはてっぺんに入ってくるわけですけども、朱子学説を受け入れたこと自体ではなくて、その朱子学説が当時の17世紀の日本人の思考にどういう影響を及ぼしたのかというのが、思想史上の問題だろうと思うわけです。こここのところの部品と構造を考えた時に初めて、これとこれは連続しているとか非連続であるとか、どここの部分が連続していて、どこが非連続かということが言える。出てきた結論なのではなくて、その結論がどうやって生み出されてくるかという、その部品と構造が問題だと思います。

これをもう少し具体化すると、これ (slide 5) は江戸時代について、こういうもんじゃないかなというふうに思っている私の絵です。これの見方は、ここに丸い円がありますが、そこから下は現実の世界の様々な事象。江戸時代の場合、これは本当に私のイメージなんですけど、市場経済と石高制というもの。それからもう一つは、武士と三民という関係。さらに、日本というものと日本の外(世界)、そこまでを土台として、その上に江戸時代人の諸々の観念を想定することがで



きるのではないかとこのように思っています。

何が部品かと言うと、いろいろなものがあるんですが、部品の中で、私は思想の決定的な要件というのは、この真ん中にある、と言うより、これをどこに描いたらいいかが分からないので、とりあえず真ん中に描き入れているんですけども、それを私は「基軸的価値」と呼んで、その人にとって一番大事なもの。それはなぜ大事かということは多分証明できなくて、言わば直観的な確信かもしれないです。しかし、その人にとってはそれが大事な価値であれば、人はそこから物事を発想する。外側から情報が入ってきた時も自分の価値が先にあって、それに合うものを取るとか、合わないものに対しては極端な反応を示すということが起こるのではないかと思います。

だから、これを見出すことが最終的な思想の研究かと。この人は何なんだということを考える時の最後の拠り所は、その人本人にとって何が一番大事なのかということではないかと思います。それは何でもいいんだと思うんですが、例えば、金儲けというのもその人の基軸的価値かもしれないし、立身出世、殿様への忠義、家業の継承というものもあるかもしれない。それは分からないですけど、何らかの基軸的価値、その人の最終的な拠り所は何なんだということが思想の本質ではないかというふうに思うのです。

外から入ってきた情報と、この基軸的価値が混ざった時に、後は、「政策化」と「理論化」と書いていますけど、政策化というのは、要するに、じゃあ具体的にどうしたらいいのかという。これは政府がやる政策ということもありますし、企業家が自分の経営をどうしようかということもあると思います。理論化というのは、人によっては頭がよくて変わった人は、そこから、言わば何かの理論を作っていこうという、思想自体を先鋭化させていくようなことが好きだという人もいます。政策化と理論化という両方の方向があると思いますけれども、外側から入ってきた情報が基軸的価値とある種の間接的な関係を取り結んだ時、どちらかの方向に行くのではないかと考えています。

いずれにしても、政策化の方に行くにしても、理論化の方に行くにしても、最終的な結論としては、何か語り出されたものになると思います。どちらの方向に行くにしても、最終的には何か語り出されてきて、後世の我々は、その語り出された結果しか見ない、と言うか、そこしか見えないので、そこを比べがちですけども、実はその結果自体を比べるというよりは、なぜその結果が出てくるんだという、頭の中の、まさに流体なんですけど、頭の中で起こっている思想生成の過程ということですかね。それは何かということ把握した時に、その思想の本質は何かということが分かるのではないかと。そのところを比べないと、単に言葉が似ているとか似ていないとかということを幾ら言っても、それは表面的な話になってしまうのではないかと思います。

それから最後に、先程の武藤さんのお話、直前の話だったので分かりやすいと思うので例に挙げるんですけども、例えば、高橋誠一郎という人が、個人というものが完成した時に、温かい人間関係ができると言っているけれども、それはなぜかということの説明がない。と言うのは、彼にとっては説明する必要がないと思っているからです。つまり、本

人にとっては当たり前だと思っている。あるいは、説明しなくても言えば分かるだろう、聞いている人が分かっていることだろうと思うような節があるのかもしれない。そういうのは、実は、学説とか学派とか、どこからか、偉い人の本を読んでどうこうというよりは、皆が当たり前だと思ってることなんです。むしろそのことの方が大事なのではないかと私は思ってるんです。特別な偉い人の思想というよりは、皆が口に出さなくても当たり前だと思ってるのが、本人も自覚しないうちに、その人の思想の根底を成しているようなものがあるのではないかと。

それをこの絵のどこに描いたらいいかよく分からないから、一番上のところに描いたんですけど、無意識のうちに全体を覆っているもの。それは、常識とか通念とか、そういうものなのかもしれませんが、それは当たり前なので、語られない場合が多い。

しかし、例えば、経済思想というふうに考えると、知識人も政治家も企業家も労働者も商店主も農民もアルバイト学生もいるわけですけど、そういうものの全体が当たり前だと思ってるのが、実は一番社会の中で機能するので、経済思想史的にはそういうものを見出すことが大事なのではないかと考えています。

そのところが分かった時に、それもしか、固定的なものではなくて、時代というのは多分変化していくので、この全体を把握した時に、初めて連続・非連続ということが分かるのではないかと。要するに、繰り返しになりますけれど、出てきた結果だけ比べて、似てる・似てないを言っても余り意味はないのではないかなというふうに思ってます。

但し、じゃあ、お前それができるのかと言われても、これはできないので、こうありたいという話であります。すみません、以上です。

竹村：それでは質疑応答に移りたいと思います。抽象的な次元のことも含め、非常に重要な話ですが、いかがでしょうか。

川口：すみません。そんなに難しいことを言っているわけではなくて、例えば、思想史と学説史は違いますということは、例えば、丸山眞男氏が『日本政治思想史研究』（東京大学出版会、1952年）の中で言っていることです。朱子学派というものじゃなくて、朱子学的な思惟様式だと繰り返し言います。だから、学説史・儒学説史と思想史・儒学思想史は違うということは別に新しいことではなくて、当たり前で、そんな難しいことではないというふうに感じています。

竹村：魚住先生。

魚住孝至：先程の学史と思想史の違いというのは、和辻哲郎も『日本倫理思想史』（岩波書店、1952年）の緒論で、西洋には倫理学があるので、それを迎えば倫理学的な形になる。けれども日本ではそのような倫理学がないので、我々が問題にするのは、日本倫理思想史、学史にはなっていないけど、それを支えている倫理思想を問題にしなければいけない。思想を形成してきた主体とか、あるいは時代思潮とか時代背景とか、先程おっしゃいましたけど、観念と、情報として入るといふ部分ですね。それぞれの人が基軸となる信念なり価値観というようなものの濾過を経ながら、その時代をどういうふうに認識してい

るか、その時代の課題というのをどういうふうを考えているかというのが、問題として入ってきます。そのあたりが先程の図でいくと、下のところで非常に影響してくると同時に、その一番上にある全体を覆っている理念体系というか、価値体系というか、無意識に思っているものも出てくるので、そのダイナミズムの中でできてくる思想というものを問題にしなければいけない。多分そういうご趣旨だと思いますし、非常に重要な話だと私も思います。

竹村：「倫理思想史」という言葉は、なぜ倫理思想という言葉に収斂させたんでしょうかね。意識としては、先程おっしゃってたように、学史とか学説史とか、あるいは哲学史ではなくて、何か、日本における需要等々もありますでしょうし、それこそ和辻の『人間の学としての倫理学』（岩波書店、1934年）、『風土』（岩波書店、1935年）あたりの「底流」にあるものにも関連するような、何らかの意識みたいな部分にもつながってくる話だと思いますが。

魚住：和辻の意識としては、倫理学史というのは要するに、西洋の思想ですね、理論的なものを翻訳的に捉える形になってくると、日本人が古来考えてきたものは十分入ってこない。日本人は、倫理学という形ではなかったけども、倫理思想的なものは常に表現しているわけですから、例えば、仏教的な形で表現してきたり、あるいは儒教思想を媒介しながら表現してきたり、あるいは国学であったり、そういうものを倫理思想として捉えようとして、日本倫理思想史という言い方をして、あえて学史というのとは別の形で展開しようとしてきた。学問の進展のレベルというのもありますから、翻訳の形でやってきたものに対して、もっと日本思想、日本の主体的な伝統思想も含めたものを展開したいという意識からだと思います。和辻の話だと、それが多分、風土論とか、伝統的な意識がそれぞれ培われてきた歴史的なものも合わせて、風土的、歴史的なものとして展開するという形にはなると思いますけど。

川口：日本は、ヨーロッパや中国と違って、この絵（slide 4）で言えばこのところを、経済学もそうですし、儒教にしても仏教にしてもそうですけど、てっぺんのところを自分たちで作ってこなかった。ここの部分はヤマト言葉では語れないんです。だから何か語ろうとすると、例えば、儒教的なロジックとかタームを使ってくる。つまり、自分の言葉で何か言おうとするとヤマト言葉で語りだせない。だから、何かの偉そうな学説を使わざるを得ない。それは、本人は、例えば朱子学に依拠している、自分はまともな朱子学者だと思ってるんですけど、言ってることの内実は違う、だけど自分の言葉でそれを語りだせるかということ、語りだすことができない。あるいは、そういうことを歴史的にしたことがないので、そこが中国や西洋と違うところだと思うんです。西洋なら思想史と学説史は実は同じなんだという話になるかもしれませんが、日本の場合、そこはやっぱりそうならないんだと思うんです。

竹村：ですから、先程、魚住先生の指摘した部分の哲学と、さらには、和辻が問題にしようとした部分、あるいは理論と狭義の思想、あるいは意識についてなど、そこらへんにつ

いてもう少し議論ができればなと思います。

魚住：ヨーロッパはやっぱり「ロゴス」という共通の地盤があるので、歴史的にも学問が形成されてきている。それに対して日本の場合は、もっと違う場を常に意識している思想です。日本は常に中国の思想・文化を取り入れる時に、中国は日本とは違うという意識を非常に持っていますし、近代になって西洋思想が入ってきたら、やはり、日本の現実と違うという意識がものすごく強い。そうするとやっぱり思想の土台にあるものに焦点を合わせざるを得ない。と同時に、実は日本の思想自体にも理論学説が独立してあるということに対して極めて懐疑的だと思います。常に実践的な意味を問題にしている。例えば、朱子学的な理論体系に対して、現実ではどうなのかって、徂徠学派のような形になって、形而上学を崩してくるわけです。そういう意識の背景には、多分、意味ある思想は実践的なものでなければならないとする。経済というのは、儒教的な言い方だったら、「経世済民」ですから、「済民」の部分というようなものを常に持っている。だから理気論ではなく、実学を展開させるというのがあるんじゃないかなという気はします。

竹村：「道学」受容にあたって、それが「日本」という"基盤"との邂逅のプロセスを経てどう変化したか。あるいは川口先生のタームで言えば、特に 17 世紀以降の「日本社会」の思惟の"構造"的要因の中で朱子学という"部品"がどう変容せられたのか、なども重要だと思います。

魚住：日本の場合は、時間認識では、＜現在＞が中心になっている。そして「時処位」ですね、時と場所と位によってそれぞれ違いがあるから、その思想の時処位をどういうふうに位置づけるのかというふうな議論につながってくる。そのあたりが現実に対する感覚が核にあり、理論で捉えられるものに対する懐疑的であることとパラレルにある。そういう文化的背景がある気がします。

竹村：和辻の『人間の学としての倫理学』『風土』の根底といったことに鑑みると、いかがでしょうか。

魚住：和辻が言う風土的規定性は、川口先生の図で言えば、slide 4 の下の「思想外領域」に当たると思います。また slide 5 では、頂点部に点々で書かれたところに、「朱子学～反／非朱子学」という形でありましたけれども、この背景の、いわば形而上学の部分です。思想的な大きな枠組みになっている、軸になるような部分というのが、何かちょっと違う。となれば、その間にある基軸となる価値のところはまだ大きく変わってくる。そういう位置づけになるのかなと思います。

川口：善し悪しとかいう問題ではありませんが、例えば天理というものは、多分、本で読めば、こういうのもあるんだなというふうに理解できるんだと思うんですけど、それでは本当に天理の实在を体感的に納得できるか、腑に落ちるかというふうに考えると、多分ほとんどの、江戸時代人は腑に落ちなかったんじゃないかというような気がするんです。だからやっぱり、古学派の方が日本にとっては説得力がある。説得力があるというより、もともと古学派的に考えているので。考えていると言うよりか、感じているので、それを

知識人が言葉に表せば、伊藤仁斎や荻生徂徠みたいになっちゃうのではないかというふうに私は思っています。

その、日本的な、日本的という言い方は好きじゃありませんが、少なくとも 17 世紀以来のある資質とか傾向というのは、今でもそうじゃないかなというふうに。だから、明治以降になっても基本的に日本人は古学派的な思惟様式の中で物を考えてると言いますか。但し、てっぺんに入ってくるのは西洋思想になるので、表現の仕方としては、19 世紀半ば以前とかなり違うものになると思います。本音のところでは、依然として古学派的かなというのが私の感覚です。

魚住：朱子学的な、例えば理気論ですとか、形而上学というのは、やっぱり駄目で、そういうものに対して「神妙不可測」とか、捉えられないというその部分を非常に強調しながら、かえって、今、現実の道を問題にするような意識ですね、それは同時に実践的にある面で、みずから参与しながら、その一隅に触れるという意識で持っていつているので、理論的な形で世界を体系的に捉えようとする哲学に対しては、非常に懐疑的な形になってくるのかなという気がします。

竹村：これまでの議論と一部かみ合わない可能性があることを少し危惧しながら言いますが、川口先生のご報告の初めの方にありました、思想「外」領域と思想「内」、あるいは脳による「知覚」、「意識」の仕方に関する話、とりわけ脳の"精製してゆく機能"の話は重要かと思います。これに関しては、エドムンド・フッサールの「現象学」、そしてモーリス・メルロ＝ポンティの『知覚の現象学』に呈出されている議論が、その分析視角、視点の拡幅に有用ではないかと考えます。例えば 17 世紀江戸の人間の「基軸的価値」と"外から入ってきた情報"、あるいは異なる文化圏からの情報の問題の"精製のされ方"の過程分析には、思考、知覚の現象学的知見の有用性は高いのではないかと。

それと、「基軸」と"外から"の問題も、ある時点での「基軸」も、既に外在的なものにより社会的に構築されている面もあるので、このへんを観察するのも大事だと思います。

川口：私自身はできないですけど、例えば、明治になって西洋の経済学というものが入ってきた時に、今私がずっと言ってきたことは、むしろ連続性、日本の思想は変わらないんだみたいなことを言ってきましたけれど、それだけを思っているわけではなくて、何が変わったのかということ、例えば、江戸時代後期の思想と明治初期の思想の中で何が、西洋の思想や経済学が入ってきたことによって変わったのか。単に西洋を受け入れたとか何とかという話ではなくて、その人の基軸的価値とか、思惟様式とか、あるいは例えば「消費」と言うならば、consumption が入ってきたら、それは江戸時代人が使っていた言葉と何が同じで何が違うのかという、そこのところを、19 世紀の後半から 20 世紀にかけて研究している人には示してもらいたいなというふうに思います。

だから、例えば、西洋思想を受け入れたら、がらっと変わっちゃったという話は嘘だと私は思うんですけど、だからと言って江戸時代の思想がそのままずっとあるというふうに思っているわけではないので、端境期みたいなことを研究されてる人は、そこのところを

きちんと示して欲しい。出てきた結論、文字面だけを比べてここが違いますと言うんじゃなくて、その結論が出てくる頭の中の部品と構造を示して欲しいということです。

そして、この関係は、明治期だけの話でなくて、今だって続いていると思います。その終点はなくて、この二重構造というか、理論・学説とその下方の思想の二重構造は今でもあるのではないか。つまり、例えば、大学の講義でミクロ・マクロの経済学を教えていて、それはそれである種の影響を持っているのかもしれませんが、例えば、石井さんがやられているような地場の経営者のところにいったら、そのミクロ・マクロ的な議論よりは、依然として渋沢栄一の方が説得力を持つというか、引き合いに出されるので。経済の現場にいる人たちは何を考えてるんだろうかということとは、多分、大学で何かを教えているかということとは、違うとは言いませんが、だからそこは何が変わったのかということを知りたいんです。今の時代になったら、もう二重構造は過去のことでいいというふうにはならないと思います。そこは20世紀をやっている方に示して頂きたいと思いますね。

魚住：やっぱり翻訳ということはすごく重要な問題だと思うんですね。日本の場合は西洋語を、どういう漢語でもって訳してきたのか、それを導入することでどう変わってきたのかが問題になると思います。

今日のご発表だと、「消費」という言葉がいつからどういう意味で使われてきたのか。それがどういう変化をしてきたのかという問題がある。そうした言葉はどういうふうになるかと言うと、今度は世代の問題です。漢語で育ってきた世代なのか、近代教育の学校で育ってきた世代なのかということがかかなり大きな問題になりますから、先程、19世紀の中でおっしゃってた天保世代とポスト天保というのはものすごく大きな意識の差があると思います。それから、慶応までぐらいの世代、大学校に入ってくる第一世代で夏目漱石なんかの世代ですけど、そのあたりが持ってくる意識というのは、また大きく変わってくる。日本の経済思想云々と言う時には、日本の社会自体の変化がものすごく早いですから、近代的な学校制度を入れてくることによって、また大きく変わってくる。そのあたりの世代論みたいなものも同時に組み込みながら考えなきゃいけないのかなという気はします。

川口：私は思い出そうとして思い出せないことがあって、天保世代とか何とかということ考えた時に、昔若い頃に読んだ本で、「世代としての思想」とかいう論文が、誰が書かれたのか思い出せないんですけど、そのことは非常に大きな意味があるというふうに思っていて、それでさっき、画面 (slide 2) にお示ししたように、明治維新をやったのは天保世代、その前と後ということは、かなり、そこに連続・非連続があるかなというふうに思っていて、ああいう世代分けをしたんです。

魚住：加藤周一も『日本文学史序説』(筑摩書房、1975年)の中で、天保世代ということ強調して言っていますね。

池尾愛子：最近、二宮尊徳をやっているのですが、二宮尊徳あたりは天保世代に入るものですか、そう考えいいんでしょうか。二宮尊徳はどのような位置づけになるのか、ちょっと、川口さんに教えて欲しいんですけど。

川口：天保世代に入るといというのは、世代は生まれた年がいつかという意味ですけど、尊徳はその前じゃないですか。明治維新の時に 30 歳前後だったというのが天保世代です。

池尾：分かりました。

竹村：話が非常に広範なレベルになってるのを逆に絞ってしまうかもしれませんが、先程の「消費」という言葉、それと斎藤先生のコメントの中であった、消費と言っても全然違う次元のことについてですが…。

斎藤修：ストックからの使用という点での消費。

竹村：これはだから、同じ消費と言っても、どういう、意識とか気持ちでの消費と考えるべきでしょうか。

斎藤：実態はあっても、経済学が何を問題にするかは時代によって違う。非常に狭い意味での学説史、例えば根岸隆という経済学説史家——根岸先生は第一級の理論家ですが——が言うところの学説史は、多分、川口さんがおっしゃってるよりもずっと狭くて、理論研究の役に立つような分析をするのが学説史であるということになります。

マルクス経済学者の学説史もそうです。どうやって労働価値説に正しくたどり着くかという発想になる。ただ、それだと、ここでは余り関係ない。

川口：最初にちょっと申し上げたように、例えば、数学の理屈というのは、社会科学の対象にならないだろう、と。だから、例えば、朱子学という訳の分からん哲学が入ってきた時に、それが変化をもたらしているのか、もたらさないのか、ということを考えなければいけない。全く、絵空事みたいなことならば、それは社会科学としての思想史の対象にはならないかなと。

池尾：根岸隆さんの研究に誘われて経済学史研究を続けることにしました。やはり、研究に数学を使いますけれども、20 世紀半ば以降、数学を使って経済学を研究するというよりは、数学に経済学をかぶせるようなところがあるわけです。でも、数学を使うことによって発想・表現がいろいろと共通してきました。言い換えれば、言葉だけに頼ってるといういろいろと勘違いが起こってました。つまり、文化・伝統が違えば、違うことを考えてる可能性がありました。でも、数学を使うとかなり共通したものにたどり着くというメリットがあるのです。根岸さんは理論研究をして、理論家として活躍して、その後、経済学史分野に入られたわけですけども、スミスのところは非常に大変だったんですね。言葉に勿論頼るところがあります。日本語の翻訳が何通りか出ています。そして、その日本語の翻訳を見て、必要なところを英文原典でチェックして、研究論文にすると、だいぶ、ネイティブの人たちとは解釈とか理解が違ったわけです。でも、仕方ないじゃないか、そういうことになったようでした。

斎藤：根岸先生が書いたスミスのところ、私のスミス理解に役に立ちました。とても現代の理論家によってモデル化された古典派経済学の体系も古典派経済がどういうものかを理解するうえで意味があると思いますが、でもそれは歴史的に意味があるわけではなくて、我々の古典派経済学の理解が増すという意味ですね。だからちょっと違うように思います。

池尾：そうですね。少なくとも、日本のマルクス経済学者はヨーロッパ的な古典派経済学の理解とは違うといえますか、それは分かるんですね。

竹村：他にいかがでしょうか。

来誠一郎：川口先生が先程、上は理論で、狭義の思想が思想史で、この二つは違うっておっしゃられたんですけども、私は、思想も理論に迫っていくものがないと、思想史をやってる人以外への影響というのはないと思っていて、思想と理論が違うと言い切るのはまずいんじゃないかなと思ったんですけど。

川口：影響というのはどういう意味ですか。

来：具体的に言えば、思想史以外の人が見てくれたりとか、もうちょっと多くの研究者が見てくれるみたいな。

川口：違うというのは、研究対象の性質が違うという意味なので、学問としてどうかということではないですけど。私のイメージで言えば、狭い意味での思想史領域以外の人が見てくれるか、関心を持ってくれるかというふうに考えると、日本の場合、どうしても経済史に対してどう影響力を持つかということの方が、関心を持ってくれる人は多いんじゃないかなと思いますけどね。

来：ただ、経済史の場合も、ある程度理論なり何なりそういうのが。

川口：はい。だからこう、例えば、理論がどういうものが出てくるかということ。研究の対象にならないとかという意味ではないんですけど。何て言ったらいいかな。要するに、研究対象の性質が学説と狭義の思想というのは、ちょっと違うでしょう。特に日本の場合、学説とかというのは外側から、中国から入ってきたり西洋から入ってきたりするもので、そこで一種の断絶があり得る、狭義の思想と学説というものの断絶があり得る。それは、しかし、どういうふうに、融合するのか、あるいは、融合しないで、理解されないで捨てられてしまうということも勿論あるんですけど、そういう変化というか、歴史的な変化が起こるので、それが対象にならないということ言ってるわけではないんですけどね。

石井寿美世：それと関連しているか分かりませんが、学説と思想は別とされることもあります。例えば、学説でも人とはどういう性質を持つものなのかというところがまず前提にあって経済学というものが発想されているはず。ですから、経済思想と学説は、人とは何かということ扱う点では密接に関係しているながら、学問的な研究対象自体の区別はあるものと思っています。

それから先程、語り出されたものだけを見るのではなく、その結論が出てくる頭の中の構造を示すべきというお話がありましたけれども、明治時代を扱っていると、当時の人は言葉自体は欧米から入ってきた新しい言葉を使う傾向にあるように思います。例えば、独立しなければならないというような言葉を使うパターンがありますが、ではなぜ独立しなければならないのかというロジックは、近世のものを使っていることが多いような気がします。ロジックとしては昔からあるようなものを使っているけれども、時代状況としては、新しい言葉を借りてくるということがあるので、やはり経済思想史の連続と非連続を見て

いくにあたっては、言葉がどういうふうに精製されているのかというのを探していかなければいけないので、非常に難しいなど。

昨日の矢森小映子さん（2013年、一橋大学大学院。現在、日本学術振興会特別研究員〔RPD〕・東京大学史料編纂所国内研究員）のご報告も、ヨーロッパという言葉を使っているけれども、それが具体的に何を指しているのかをきちんと調べていかないと、その人が考えている本当のことは分からないというところだったと思います。

川口：今のお話、私の言ったことの弱点というか、到達できないところは、私の場合、知識人を対象とすると、こういうふうに部品と構造ということはある程度できると思います。本人がよく考えてるから。典型的には、徂徠なんて自分でこの言葉はこうだって定義して、そこから発言しているようなことになっているので、読む方もその意味では分かりやすく、これはこういう意味ねと。部品 A と部品 B はどうつながってるんだねということが比較的分かりやすいんですけど、知識人ではない人はそういうことをしないので、本人も何を言っているか、突きつめていくと分からないというか、そんなにきちっと考えて物を言ってるわけでは多分ないので、一つ一つの部品の意味がよく分からないし、それをつなぎ合わせた時に構造として全て整合するなどということは、むしろ珍しくて矛盾だらけみたいな。こことここは合わないよみたいなことはいっぱい出てくる方が普通なので、私が申し上げているようなことが、例えば石井さんがやっている起業家などにどこまで適応できるかということは、私自身もよく分かりません。これは、知識人を対象としてやっていることの弱点だろうと自覚しています。ただ、弁解ではないですけど、そうすると、例えば、この人はこういうことをやった、こういう事実を残した、だからこう考えてるんだらうという話が多いですよ。

石井：はい、そうですね。

川口：それは思想史の方法としては、嘘かなと思います。

石井：その手法ですと、経営史研究のように、企業経営がうまくいった結果から考えて、成功の要因はこれでした、と成功談のようになってしまう。

川口：よくありがちな経済思想史と称する研究は、この人は立派な経営者でしたとか何とかという、私はそれを「ファンクラブ」と言うんですけど、この人は偉い人だみたいなことばかりを言う。時々そういうのがありますが、あんなったら思想史としては自殺行為だと、ああいう類のものは。研究と顕彰は違うという方法的自覚がないのです。

魚住：結局そのあたりのものはどういう資料を扱うかによるんだと思います。今日の石井さんのご発表の萩原鎌太郎でも、彼が残した、あるいは彼の周辺の文献ですから、それが第三者的に見てどうなのかを問題にしなければならない。そういう視点から、距離を置く形で時代の中に置き直して考える必要があります。もう一つ、方法論としては、ああいう人物がいれば、極めて似たような形であるけれども、ちょっと違う人物を対照させながら、その時代におけるその人物の独自性というのはどうなのかを考えてみる。例えば、「共同主義」という言い方にしても、どういうふうに彼らは受け取ったのか、同じ言葉を別の人

私たちはどういう形で考えてたのか、そのように複数の例を持ってくることによって相対化するという方法があるかと思います。知識人ではない人の場合には、表現はされないけど、その人たちが現実に生きてる世界の中で、多分、旧来の枠組みみたいなものに拠って考えて行動している。彼らは当たり前にしてるから表現はしないようなこと、そういうあたりの「時代風潮」という言い方でされるあたりをどういう形で研究で浮かび上げていくのか、研究方法論とか、資料の選び方や組み立てが問題になってくると思います。

石井：企業家の場合は、労働者がいるので、労働者が理解できないようなというか、理解というか、同感できないようなことは多分言わないと思うんです。ですから、皆が共感できるようなことを多分発言している。但し、これもある種、前提を置いてしまっているのはいけないのかもしれないというふうには考えています。とは言え、啓蒙という形ではなくて、共感させる、共感できる範囲で発言しているとすれば、その意味では、その当時の常識的なことを言っていると考えられると思います。

竹村：例えば田尻祐一郎さんの山崎闇齋研究ですとか、そのあたりへの意識がしっかりしていると思いますが、大部分の思想史研究では、思想する主体の言葉だけをやってというのが圧倒的に多いというのが現実ではないかという気はします。企業家の話から戻ってしまいましたが。そういう面でも、思想史でも経済思想史でも、とにかく非常に大きな問題ではないかと思いますが、どうでしょう、最後に川口先生に一言お願いします。

川口：いやいや、もう時間ですから。

竹村：多分これは、このあたりにしておいて、ぜひ少し各自考えてまた議論するというプロセスが一番いいのではないかなという気が個人的には致しますが、いかがでしょうか。基本的にはそうやって深めていくということをしないと、私自身、私の頭がついていけない部分もあると思いますので、個人的にもそれを提案したいのですが。では、ありがとうございました。

川口：どうもありがとうございました。

(休憩)

竹村：それではセッション第2部に移りたいと思います。テーマ「②日本経済思想史研究における日本国内外の研究水準ギャップと互惠」に関して、斎藤修先生にご登壇頂きます。

斎藤：私は、どう見ても思想史の専門家とは言えないものですので、こういうところで話をさせて頂くことを大変光栄に思っています。もともと経済史で、データを使わないと気が済まない経済史家ですので、やっていることは縁遠いのですが、竹村さんからの要請でしたのでお引き受けした次第です。ただ、お引き受けしたのが間際だったものですから、余り準備のいることはできませんので、また竹村さんが外国の日本研究について話をさせて頂きますので、私は自分自身のこと、自分の海外発信について話をし、日本研究を外国へ持ってゆく時にどうすればいいだろうかということを考えてみたいと思います。

二つの事例を持ってきました。1980年代の初め、まだ駆けだしの頃のもの、最近のもので。

いずれも、国際的な論争が行われているテーマに関して、日本を素材に話をしなければいけない時にどうするか、どうやって日本の研究実績を売るかという話になります。こういう切り口で話をするのは初めてですが、この機会に考えてみました。ゴールは皆様への若干の提言ですが、非常にプラクティカルなことを最後に言って話を終わりにしたいと思います。私の全く個人的な提言で、賛同して頂きたいということではありません。こう考えている人間もいるということをお分かり頂ければ十分と思います。

最初の実例は1982年。国際経済史協会（The International Economic History Association）という国際学会が4年に1回コンGRESを世界のあちこちで開いています。82年のコンGRESではセッションが階層づけされていて、大テーマ、中テーマ、小テーマがありました。大テーマというのは三つぐらいしかなく、その一つが「プロト工業化」でした。そこへ日本からもペーパーを出して欲しいということで、提出論文を書きました。従って、テーマは決まっていたわけです。そこへ、日本のそのテーマとは限らないいろいろなところで積み重ねられてきた研究成果をまとめて提出することが求められて、どうしようかなというのが正直なところでした。

その時に考えたことは、いわゆる研究史は書かないということでした。研究史というのは、その頃ようやく自分でも分かったんですが、二つある。一つがサーベイ・オブ・リテラチュアで、どういう研究がこれまでに成されてきたかというもの。二つ目はサーベイ・オブ・エビデンスで、具体的な命題に関して実証できている事例がどれだけあるかというサーベイです。私は、前者はどちらかというとなんとも無視をしました。これは実際には農村工業の話が主なのですが、農村工業研究の来歴は一切書きませんでした。そうではなくて、フランクリン・メンデルスという私よりちょっと年上の、その頃大家ではなかった人が言いだした説の中で重要と思われる命題を幾つか取り上げて、日本でこれに当てはまる事例はあるか、当てはまるように見える事例でも重要な違いはないか、そういうことをサーベイしました。具体的に言いますと、農村工業が発展すると人口が増えると言っているけども、結婚年齢が下がって出生率が上昇するというメカニズムは働いていなかったとか、そういう話です。こういうことをサーベイする。これは私にとって新鮮でした。その最後には、データを使って自分で検証もしました。この論文は私にとっては大きな遺産となりました。その後もほぼこのスタイルでやっています。従って、論文を編年体の研究の歴史で始めることはない。検討しようと思う命題に関係なければ、山田盛太郎だって出てこない。逆に、余り有名じゃないけど関係のある事例だったら出てくる。こういうスタイルをとるようになりました。

スタイルだけではなく、重要な教訓も学びました。プロト工業化論というのはベルギーの地域研究から始まって、ヨーロッパ全体を見据え、若いのに一般化したものでした。それは多くの研究者から叩かれました。うちではこんなの当てはまらないとか、セッション

ンではほとんどそう言われたと思います。私が言ったことも日本では全く当てはまらないということでした。

ただ、一般論としては駄目と言っておしまいにするのではなくて、なぜ駄目かを考えることが重要だと思いました。例えば、背後にあるものが違うのかもしれない。具体的には、家族のあり方が考えられます。これは、文化論というよりも、家族そのものがどう成り立っているかを考えることです。日本のシステムはステム・ファミリーという、直系家族です。大家族制と一般的には言われてきましたが、大というのには二つあって、横に広がる大家族と、縦につながる大家族になります。日本の場合、典型的に縦につながる大家族でした。決して中国とかロシアとか、あるいはインドみたいな横につながる大家族とはなりません。こういうところでどういうメカニズムが働くかを考えると、ヨーロッパにある直系家族と日本の直系家族のどこが違うのかが言えるようになりました。これは国際的な場に持ってゆく時の、大きな論点となりました。例えば、家族システムと経済発展というようなテーマにも発言できるようになるからです。

以上は、向こうからテーマを与えられた場合で、ある意味では大変だけれども、逆に言うと単純で、それに答えるために工夫をこらせばいいという面はありました。

それが一点目。二点目の個人的な経験は、ごく最近、2009年のオーストラリア・ニュージーランド経済史学会におけるノエル・バトリン講演です。バトリンという人はオーストラリアの戦後すぐの経済史家です。その人の名前を冠したレクチャーをやりました。

そのレクチャーでは何をやってもよろしいというので、ちょっと迷いました。相手はオーストラリアとニュージーランドの経済史家が主ですが、アメリカからも来ていたり、日本人も発表したり、韓国からも参加があったりと多様でした。

そこで私が考えたのは、その頃世界的に議論されてることを二つぐらい取り出して両方を絡めてやろうということでした。その時メイン・テーマにしたのが **industrious revolution** で、これは多分日本の方は速水融先生の勤勉革命論を思い浮かべると思うのですが、これはそれと違うけれども、しかし無関係でもなくて、オランダ系アメリカ人の経済史家のヤン・デ・フリースという人が言っていることです。家計上の革命である勤勉革命が生産上の変革である産業革命に先立って起こったという説です。

取り上げた理由の一つは、先程のフランクリン・メンデルスとは異なって、デ・フリースは、自分の勤勉革命論は西欧的な家族制度のあるところでないと言っているのです。逆に言うと、これが東アジアでなぜ産業革命が自生的に起こらなかったのかという説明になっているわけです。それをまともに取り上げようというのが、私が取り上げた主な理由でした。これを、その頃大きな議論の的となっていた「大分岐 (**The Great Divergence**)」論争に絡めて論じようと考えました。ケン・ポメラantzという、アメリカの中国専門家の議論です。彼のは西欧中心主義を批判するような形で展開されていて、18世紀までだったら、中国の生活水準はこれまで考えられてきたよりずっと高い、市場経済の発展もすごく高いということを主張しています。デ・フリースの勤勉革命論に絡めてそ

れにコメントをするというふうな形にしようと思ったわけです。これはちょっと話が込み入ってしまって、最終的にテーマを二つ取り上げたのは失敗であったと、今は思っています。

デ・フリースの考え方からすると、日本の場合、家族世帯のあり方が違うので家計上の革命ということは起こらなかった、しかも日本の家族システムの下に成り立つ農民世帯にも革命は起こらず、しかも分解もしない。農民層分解もない。分解しないと賃金労働者が出てこないで、労働市場が発達しないし、工業化へのスタートが遅れたのだという含意を持った議論をしているのです。一見したところ確かなように見えるけれども、だからと言って労働市場が機能していなかったという理由はない。マーケットは小さかったかもしれないけれども、機能していたのではないか。こういう趣旨のことを可能な限り実証的に論じたのが、このペーパーの基本的なポイントです。

この論文では他にも、先程言ったポメラントの批判もやり、名前だけ借りてこられた速水先生の批判もちょこっとやり、いろいろなところで横道に入っていて、欲張りすぎているために、先程言いましたように余りうまく書いてないんですけども、それでも基本的には最初の論文と余り変わってないなと思います。問題となる命題についてのサーベイ・オブ・エビデンス、これを基本にしてきたということでもあります。

以上、わずかな経験でしかありませんが、それを受けて、日本の学会が積み重ねてきた研究成果を国際的な場へ持ってゆく時の、私なりの提言というのはこういうことになります。いわゆる狭い意味での研究史を国内に限定してやるのは、多分、やめた方がいい。これをやると、戦前は何々学派と何々学派があって、戦後にはこういう研究が始まり、何々先生と何々先生がこう言った、そういう話になってしまいますから、これでは分かってもらえない。分かってもらえないし、もし分かってもらえるようにしゃべるためにはすごい時間がかかって、しかも余り面白くない。

そこで、私みたいにやらないのも一つの手なのですが、恐らく一番いいのは、それを向こうでやられていることとフュージョンしてしまうということ、ごちゃ混ぜにして整理し直すことだと思います。但し、これは非常に難しい。日本で行われている研究には借り物がいっぱいあります。だけど、そうだからと言って向こうでの論争とつながっていたわけではないので、とってもやりにくいのです。それをうまく論点整理し、構成し直して持っていければ一番いいとは思いますが。しかし私自身はそうしませんでした。これがよかったのかどうかは分かりません。私の場合はそれをやらないで、エビデンス重視というアプローチをしました。その場合でも、勿論ロジックは必要ですが、そのロジックから導き出される命題が事実に照らして言えているのかどうかとサーベイして、それを研究史に代えたのです。

これが、思想史の場合にはなかなか難しいことはよく分かります。もっとも、思想史でも部品に関する命題があればいいわけです。個々の部品に関して、史料にある言葉で語るのではなく、一般化された概念を使って論ずることができればよい。日本で言えばこうだ

と。そこから、何か論点が沢山出てくればいいのですが、多分容易ではないのだと思います。言葉自体の翻訳でまず内容が変わりますし、かなり難しいとは思いますが。

とは言え、日本の古典語で表現された、外国語に訳しにくい概念や命題を外国語で表現することは重要です。日本についての研究成果を持ってるわけですから、それを整理して国際語のペーパーにして持っていけば、これはすごく喜ばれます。日本語で書かれているので読めないというのは決定的ですので、それを整理して出して読めるようにしてあげるといのは大変に喜ばれます。彼らのサーベイ・オブ・エビデンスの一事例になるということかもしれませんが、日本の研究から出てきた論点が新鮮だと思ってもらえることがあればなおよいと思います。

今日、竹村さんが設定したテーマ②との関連で言いますと、互恵は間違いなくあると思います。今や内外で研究水準のギャップがあるかと言われると、少なくとも私がやっている領域では大きくない。あるかもしれないけども、それほど大きな違いではないでしょう。タイプの違いということはあるんですが、日本のレベルがひどく低いということはないでしょう。

このように水準差がない、あるいは水準差が小さいということは、互恵のポテンシャルが存在するというところに他なりません。ただ、ポテンシャルを現実のコントリビューションに変えるためには、日本語で書いたペーパーをそのまま翻訳するだけではだめでしょう。何か工夫が必要です。私のプロト工業化ペーパーがそうであったように、世界的な議論の場に出てゆく場合は、いやおうなしに工夫をせざるを得ないし、その工夫をすることから学ぶことができます。そういう共通の土俵が設定されていない場合は大変ですが、うまく自分なりの構図が描ければ、日本の事例がストレートに議論の対象になるでしょう。互恵の可能性は大いにあるということをおの結論としたいと思います。

竹村：斎藤先生はずっとこれまで海外でご活躍されてこられて、そのご経験に基づきながら、今回、非常に重要なご指摘を頂いたなと思っております。

翻って、先生のお話にも鑑みながら、「思想史研究」の分野のことを考えてみると、例えば、日本思想史の“シカゴ学派”のような事例があります。彼らの研究の特徴は、最初から、史料を読み解くための「装置」としての「理論」があり、そこに「当てはめる」、あるいは「埋め込む」ようなかたちでエビデンスなり史実なりを「恣意的に」利用しながら展開するような研究がある。勿論、理論主導型の研究の価値というものを認めないのではないのですが、余りにも「史料」自体の位置づけや扱いが粗雑であることが多い。結果、非常に重大な齟齬があったり、思想の根本的などところにおける理解が足りなかったりということをお露呈して終わる、というような研究が多いような印象があります。こうなると、これは、先程の「内外」の水準の「ギャップ」の露呈にもつながりますし、結局、研究の「互恵性」というところにゆく前に、研究者同士が互いに敬遠してしまう、という事態になってしまいます。マクマレンが強く批判するナジタなど、その典型なんですが、結局、取り上げられてでもすぐに棄却されてしまう、重要な方法を呈示していながらも、基本的

なところが余りに粗雑で、すぐに忘れ去れてしまう、みたいなところというのがあるのではないかと。

斎藤：最初の論文は確かにそういうスタンスで書いてあります。プロト工業化論を本にした時に、すいぶん異なったコメント、必ずしも書評とは限らないのですが、をもらいました。わりと多かったのが、メンデルスのプロト工業化論というものがどんなものかよく分かったというもの。単なる紹介ではなく、まして向こうのものの旗ふりをしようとしたわけではなかったのですけれども、外国生まれの理論について書くと頭から紹介とってしまうのでしょうか。もう一つは、お前はわざわざ本を書いて批判ばかりしているというものでした。恐らく、うまく書けていなかったということも多分あるのだと思うのですが、やっぱり、批判のための批判ではなくて、何かプラスαを見つけられないかという気分がありました。

メンデルスの理論は、人口と経済のロジック二つを一緒にしたようなモデルでした。それを検討していて気づいたのは、経済のメカニズムは西欧でも日本でも余り変わらないらしいということでした。けれども、人口サイドのメカニズムは違う。これは面白いと思いました。メンデルスという人は世帯のモデルから出発するのですが、その経済には意外にも普遍的なメカニズムがあったのかもしれない。ただ、農民は経済だけを切り離して営んでいたわけではなくて、異なった家族制度の下にあって、異なった人口行動をしていた人間たちでもあって、それが同じような農村工業の発展という経済的刺激に対して反応していたわけです。逆に言えば、違いはそこで出ると考えればいいのではないかと思って、その本は拵えたつもりだったのですが。

竹村：研究対象としての地域が全く違いますが、でも、研究方法としては、もしかしたら好対照かもしれない、フランドルなんかというのは。

斎藤：そうですね。ですから、さっきの第二の反応の人たちは、そんなことだったらプロト工業化理論などと言わなければいいと、恐らく思っていたのだと思います。

竹村：そういうような受け取られ方をするわけでしょうか。

斎藤：それはそれで確かにその通りだと思いました。執筆しながら、そういう方向へ変わったのかなとも思います。なるべく自分自身のものを出そうということですが、ただ、余りうまくいってないということはありますけれども。

竹村：T.C.スミスは例外だというふうな、向こうの学会のモードみたい流れにすると、やっぱり余り受け入れられないみたいな状況でしょうか。

斎藤：そうですね。初めから日本のものが部品として入ってるので、出てくる一般化が少し違う、そうすると向こうの人には分かりにくいということもありますね。だから、分かりやすくするためには徹底した批判をする方がいいのかもしれないかもしれません。その方がストレートに読んでもらえたのかもしれないと思わないでもありません。

竹村：ある面これは、テーマ①での川口先生のお話とつながってるところもあると思うんですが、いかがでしょうか。

武藤秀太郎：確かに、サーベイ・オブ・リテラチャーに足をすくわれるという面があるかもしれませんが。今回、斎藤先生の話をついて頭に浮かんだのが朝河貫一です。彼は、イエール大学で日本の封建制研究の枠組にとらわれずに研究できたように思います。

竹村：でも、あれは『入来文書』ということですか。

武藤：『入来文書』は一種の史料集です。彼は日本のアカデミズムの外側にいたことで、独創的な研究ができたように思います。

斎藤：時代ですね。マルク・ブロックの Feudal Society が書かれる前なんです。だからマルク・ブロックに引用してもらえたわけです。そういう意味で巡り合わせがよかったというところはちょっとあります。もう一つは、日本の研究が進んでいない時代だったので、サーベイする必要がなかった。『入来文書』だけを一生懸命やればよかったというところもあったかと思っています。

竹村：朝河の『入来文書』は私自身余り理解してないのですが、どういうものでしょうか。

武藤：戦後の欧米における日本の封建制研究には、朝河の大きな影響が見てとれます。朝河は日欧封建制の類似性を指摘しました。ライシャワーの近代化論の基礎にも朝河の封建論があるように思います。

竹村：朝河の議論を下敷きにした研究なのでしょうか。

ドイツなんか、それこそ、逆にフランス人は硬いせいか、ドイツ人はものすごい硬い、それこそ。ランケとか。ランケよりも、例えばアルフォンス・ドープシュなどはどうか。あるいはエルスナー、マイヤーなど。彼らの研究は非常に実証的なものがあると同時に、レトリカルなこともやるというところもあります。

斎藤：ある特定の地域の事例研究に基づいて新しい議論が出ると、日本だと、多くの研究者が別の地域の史料を使って同じことをやろうとします。同じような深掘りの事例研究が沢山出てきますよね。ところが、アングロ・アメリカンの雑誌だと、それはたいてい落とされちゃうんです。

竹村：落とされちゃうのですか？

斎藤：すでに言われていることを確認しただけの論文なら、うちでは要らないということでしょう。実際、そういう目で向こうの大学院生を見ていると、縦に掘るのは止めて、横に広げて事例を沢山集めようとしています。そうするとかなり数量的になるけれども、要は一般化できるかどうかで勝負しようとしているのです。日本は対照的で深堀、縦穴がものすごい長い。それは必ずしも悪いことではなく、日本の良さかもしれません。ただ、意識してやった方がいいとは思いません。

竹村：そこがまさに意識すべき大変重要な点ですね。ところで、もう既に 50 分過ぎていきます。

魚住：長くなって恐縮ですが、エッセンス的な話をして頂きたいと思います。先程の斎藤先生のお話で、私思うのは、日本の学会って、たこつぼ型になっていて、非常に深くやるけど、それが他と比較してどうなのかという、普遍性のある理論を余り考えていない。そ

ういうあたりが、ヨーロッパの人たちは、初めから日本の研究をしても、すでに比較文化論的な研究だと思います。

斎藤：それは確かにそうです。

魚住：ですから、その理論は他ではどうなのかという、問題意識を持ちつつやっているところが日本人は日本だけを見てると、つい他に対する問題意識が外れてしまう。そういうところで、どうもたこつぼ型の形になってしまう、そのところかと思います。

ヨーロッパの理論のサーベイ・オブ・エビデンスとおっしゃいましたけれども、要するに、ヨーロッパの理論の普遍性はどうか、他の事例でもって検証をしなければならない。

斎藤：ヨーロッパ生まれと言っても実はいろいろです。先程のプロト工業化論というのは、ベルギーの、要するに低地地方の事例が出発点でした。そこからの一般化を、イングランドやフランスやドイツをやっている人たちが、ウチでは当てはまらないと批判したのです。そういうことを分かっていた方がいいです。ただ、しっかりした事例研究から発想するのは悪いことではない。日本の研究をしっかりやって、そこから何か一般的なことを言うと、当然くせが出るでしょう。それを他の国の研究者に叩いてもらった方がいいわけですが。こういうことは、歴史の分野では大事なことではないかと思います。それを我々はどうしても、西洋生まれだから、西洋って一括りにして、何となく普遍的だろうと思ってしまいます。でも、それがイングランドのハイランドから出てきた話なのか、低地地方なのか、南ドイツなのか、そこは意識してみた方がいい。

魚住：多分、マージナルな視点というのは非常に重要です。やっぱり、ヨーロッパでもフランスだとか、あるいは中国だとか、伝統的にセントリズムのところと、そうではなくて、マージナルな地域では違って来る。そういう視点から、比較文化論的なところが展開するのかなという気はします。

竹村：「西洋」で一括りにできない研究というところと深くつながると思うんですが、マクマレンなんていうのは非常に日本思想史でもテキスト自体の緻密な読み込みというのをしっかりやる研究者です。マクマレンが批判しているナジタというのは逆で、理論をもって読みといていくタイプの研究者です。マクマレンは、テキストの読みの間違い等々も強烈に批判します。テキスト自体のしっかりした読み込みを基盤とした研究を重視します。日本思想史をやる限りにおいて不可欠なことですが、これが経済思想史でもかなり当てはまると僕は考えます。川口先生のご指摘のところ、石井さんとかが個別具体的にやっていることというのを考える時でも、そのへんの、テキスト自体の特性とか、そのあたりをしっかりとやっていく。地道に、テキストあるいは言説、あるいは言葉をよく考えていくということがベースにならざるを得ないというのは、ある意味では、日本研究を国際的な舞台に載せるうえで非常に重要です。

斎藤：思想史でエビデンスをサーベイするのは確かに難しい。解釈は沢山ありますが。思想史の素人が言うのですが、例えば、ベラーの本をエビデンスとして堂々と挙げる気には

なりません。あれは彼の解釈であって、本当にあのような因果関係が働いていたかどうか、その確率はすごく低いと、私なんかでも思います。ところが、本当にきちっと考証してあるものだったら、それは使えるかもしれない。そういう使えるものが沢山あればよい。従って、その学界で積み重ねられたものの厚さ、成熟度がやはり大事だと思うのです。日本流が必ずしも悪いとは言えない。たこつぼであっても、たことつぼとたこつぼの間が狭くなってゆけば、それはそれなりの効果があるのではないのでしょうか。

竹村：すみません。ひとえに司会の不手際で、このように時間的に足りない状況になってしまいました。私自身も「報告者」の一人でしたが、報告をする時間がなくなってしまいました。お詫び申し上げます。勿論、このまま続けさせて頂くのもやぶさかではございませんが、今日のところはお開きということによろしいのでしょうか。それでは川口先生から最後に一言、お願い致します。

川口：いまさら申し上げることはありませんが、皆さんお忙しい中、特に斎藤先生にはわざわざおこし頂きまして、ありがとうございます。私は勉強になりました。最後は先程の皆さんの話を聞いて、一つだけ感じたことをちょこっとだけ。どんな分野でもあると思いますけれども、時代区分という時間をどこで区切るかという問題が一つ、もう一つは、地球の地面をどこで区切るかという、その地域の問題があって、日本人は何で西洋にこだわるのかというのは、それ自体が一つの歴史的な問題だと思いますし、時間と空間をどう区切るかということ、それ自体が思想的な営みであり、また学問的な方法に関わるかなというふうに思っていました。その程度です。

竹村さんのご報告は時間の関係で残念でございますけど、また別の機会を設けてお話しを頂ければありがたいと思っています。本当にどうもありがとうございました。

竹村：ありがとうございました。

国際研究集会「全体討論」（2013年5月25日、早稲田大学早稲田キャンパス）

川口：本日は、3月7日に時間がなくなり途中で終わってしまった「全体討論」の続きです。テーマは「②日本経済思想史研究における日本国内外の研究水準ギャップと互惠」です。3月7日は、これについて斎藤修先生に問題提起をして頂きました。今日の問題提起者は竹村さんです。よろしくお願い致します。

竹村：日本経済思想史の研究手法に関する国内外の性質の違い、これについては恐らく、皆さん多かれ少なかれ関心をお持ちではないかと思えます。それを、何となく抱いている印象の大雑把な呈示ではなく、具体的な研究手法の事例の比較を通じて考えてみるのが重要ではないかと思えます。

今回レジュメ <<http://www.waseda.jp/prj-jetts/>: 活動記録> で用意させて頂いたのは、

(1) ‘Ogyu Sorai and the definition of terms’ (*Japan Forum* 13, 2001)です。これは、日本思想史研究のいわゆる“シカゴ学派”の代表人物の一人である Najita Tetsuo の編・訳・著書 (*Tokugawa Political Writings, Cambridge Texts in Modern Politics, CUP, 1998*) に対する、オックスフォード大学名誉教授 James McMullen 氏による書評論文であります。

そして二つ目は、

(2) マクマレン氏の講義、Ogyû Sorai, Matsudaira Sadanobu and the Kansei Worship of Confucius (2011) であります。これは、2009年11月に報告者の本務校である国土大学にて開催された研究会でご講義頂き、その時の講義原稿を改訂の上、『アジア・日本研究センター紀要』第六号(2011年3月)に「講義録」として掲載されたものです。

それではまず、(1)の書評論文についてお話致します。この、Tokugawa Political Writings 掲載のものは、ナジタが、『弁道』、『弁名』を英訳したものでありますが、これに対して、ジェームズ・マクマレンがかなり批判的な考察を試みております。*Japan Forum*、すなわち、国際交流基金の定期刊行物に載ったものですが、今回この書評論文を取り上げた理由は、この作品が、原典の忠実な読み込みと精微な解釈を研究遂行の枢要に据えた日本思想史研究を継承する、主に日本にいる先端的知性による研究をある意味で代表するもので、翻っては、理論主導型の研究の欠点、それが陥りがちな傾向を端的に摘発するものであるからです。つまり、今回の議論のテーマにかかげた「日本国内外の研究水準ギャップと互惠」を勘案する好題材の一つを提供するものと考えたからであります。

マクマレンは元オックスフォード大学教授、すなわち地理的には国「外」の研究者であります。が、(日本)国(内)の緻密なテキスト研究の水準を体現する、そのみではないですが、研究者であり、本報告では、こちらの面での代表者として取り上げるつもりです。

さて、この書評論文において、マクマレンはナジタに対してかなり批判的なことを論じております。例えば、マクマレン曰く、Najita perceives Sorai as ‘a romantic and optimistic thinker’ (with) ‘a recognition of the diversity of all men’, a ‘universalist’ thinker who was communitarian and open ended (p.250).

マクマレンは、ナジタの訳は ‘represents Sorai as a less authoritarian or elitist thinker than he actually is (p.250) と批判しております。そして、‘Najita’s translation is unreliable’, and ‘(i)t distorts the tenor of Sorai’s views in a liberal direction (p.251) と述べられ、さらに’ This distortion is systemic, though often subtle and a matter of rhetorical emphasis’ と前置きした上で、ナジタによる誤訳、恣意的な「自由主義的」翻訳が批判されております。

実はマクマレンのナジタ批判には“長い歴史”がございます。そしてそれは、ナジタへの誹謗中傷といった性質のものではなく、テキストの忠実な「読み」を蔑ろにしたままで、特定の「理論」をもって、史実、あるいは史料を勝手に都合のよいように「つけかえる」研究のやり方に対する批判であります。

さて、今回取り上げる書評論文での批判の前提として、マクマレン自身の荻生徂徠理解

を開陳した論文に触れておく必要があります。刊行年は当該書評論文の後になりますが、彼の ‘Reinterpreting the Analects: History and Utility in the Thought of Ogyu Sorai’, James C. Baxter and Joshua A. Fogel (eds.), *Writing Histories in Japan*, 日文研, 2007 がそれであります。この論文では、徂徠が ‘elitist’ で ‘authoritarian’ であるとマクマレンが断定する理由が周到に議論されております。そして、そのことを集約的に象徴する文言として引用されているのは、『論語』陽貨第十七の「子曰く、「性相ひ近し。習ひ相ひ遠し」と。子曰く、「唯だ上知と下愚とは移らず」とに対する『論語徴』の、「「下愚」は民を謂ふなり。下愚の人は移ること能はざれば、則ち以て民と為して、諸れを士に升さざるなり」との注、それから、同泰伯第八の「民は之れに由らしむべし、之れを知らしむべからず」に対する、これは、「学習の移すこと能はざる所なるを以てなり」、「愚の学ぶべからざるを言ふ耳」との注であります。(‘(T)he people - that is, peasants, artisans, and merchants - were identified as “the stupid of the lowest class” (下愚) . “Since the stupid of the lowest class cannot change, they are regarded as the people (民) who do not ascend to gentlemen (士)” (p.145 に引用)。

さらには、徂徠の ‘elite managerial utilitarianism’ (p.154, etc.) は、マクマレンが「儒学の伝統」と考える ‘universal individual moral subjectivity’ に悖るもの (‘against’) であったとしております(p.152)。

このような、別の論文においてマクマレン自身が示した彼の徂徠理解、徂徠の思想の基本的な性格はどのようなものであったかという点をまず踏まえながら、さきの書評論文におけるナジタ批判を考えることが重要であります。マクマレンは、ナジタによる恣意的に誤った翻訳の具体的事例が挙げられております。

(1) ‘The way of the Sages resides with the many virtues of the people in their interaction with one another’

これは『弁名』「仁」第一則の有名な、「聖人之道は、衆美の会萃する所」の訳であり、’ the way of the Sages is where many excellencies gather together’ と訳されるべきものであります。この文言、ナジタは、「聖人之道」が、「人々の（多くの／大いなる）徳」に「居る」あるいは「備わる」と訳してあります。あきらかに、これは、徂徠の「小人 観と全く逆であります。かような誤訳は、’ imposes a populist nuance on Sorai’ s text absent from the original’、すなわち、徂徠の書いたものにはない“民主的”ニュアンスを与え、徂徠を「権威主義」とは無縁の「平等主義者」「普遍主義者」に仕立て上げていると、マクマレンはナジタを批判しているのであります。

次に、ナジタの訳における微妙な操作の事例を挙げてあります。

(2) ‘By identifying with their personal virtue and by relying on Benevolence, *human beings* realize their specific talents. By grasping (the) essential principle (of identifying with their own virtues and relying on Benevolence) *all can certainly* become benevolent human beings’ .

これは、『弁道』第十四則の「徳に拠り、仁に拠り、おのおのその性の近き所に随ひて、以てその徳を成す。いやしくも能くその大なる者を得ば、みな以て仁人となるに足る」の

訳であります。

マクマレンは、イタリックで記した箇所、すなわち (a) human beings は原文にはないこと、(b) *all* は、「みな」の訳であるが、しかしながら、徂徠が『弁道』『弁名』『論語徴』といった主著を含め、多くの場面でとりわけ強調しているのは、「身を修め」て「仁人」「徳人」となるのは「君子」あるいは社会的に上層部にある人物であり、「みな」が無限定に人間「全体」を指すものではないという点です (p.253)。Certainly との表現も、ナジタの ‘rhetorical flourish’ であるとしております。他の個所でも、「君子」(‘princely men’)、*仁人* (‘benevolent men’) といった語が、ナジタの訳ではしばしば ‘human beings’ と訳される事実が詳細に指摘されております。

総じて、ナジタの訳は ‘over-liberal paraphrasing’ (p.251) に溢れており、(translate words towards) ‘a liberal direction’ (p.251) が顕著であるというのが、マクマレンのナジタの誤訳理解であります。結果として、あるいは「意図」された結果として、‘Najita’ s translation manipulates Sorai’ s text to universalize values that Sorai identified in practice almost exclusively with an elite minority.’ であることを指摘、‘Najita’ s attempts to establish Sorai as some sort of moral universalist are unpersuasive’ (p.257) であると結論しております。

周知のごとく、徂徠は基本、「聖人」「君子」「小人」を厳然と区別、聖人とその設定する「道」を規矩に君子が小人を統治する、との基本認識を持っております。(‘The ‘princely men’ ’ ... were ‘capable of study and of intellectual and moral understanding’, and ‘(t)heir office was to administer the people’ ... while ‘small men’, by contrast, were identified with the people, the object of rule. They were numerous, stupid, of small capacity’ (p.252).)

マクマレンは、‘Najita’ s revisionist challenge to Maruyama and his claims for Sorai’ s continuing importance, together with his own authority and that of his publisher (CUP), require that his interpretation be carefully evaluated. Najita’ s book fails this test’ (p.250)と批判しております。

これは、実に辛辣な表現をもって、ナジタが意図したことの不成功を糾弾しているものと言えます。しかし、マクマレンの目的は、不適格な訳語の摘発を自己目的とするものではなく、ナジタの訳語が単なる「誤り」であるだけでなく、荻生徂徠という近世日本の最高の知性の思想を、Cambridge Texts in Modern Politics という、西洋の学術世界、とりわけ思想史、政治思想史、哲学といった分野への日本思想の伝達において極めて重要な位置を占める（であろう）テキストをもって、西洋世界に知らしめる役割を担っているにも関わらず、徂徠の思想の最も枢要な部分を完全に誤訳するという、高度な学術の担い手としてあってはならないことをしているからであると言えます。

また、批判の前提として、明らかにナジタの前著（邦題：子安宣邦訳『懐徳堂』、岩波書店、1992年）への批判、さらには米国のある学統における学問傾向への警鐘の意図もあると言えると思います。

マクマレンにおける、徂徠を ‘elite managerial utilitarian’ と捉える姿勢は、この書評

論文 (2001)、前掲、‘Reinterpreting the Analects (2007)、そして下に取り上げる’ Ogyû Sorai, Matsudaira Sadanobu and the Kansei Worship of Confucius (2011) に一貫するところでありませす。そしてこれは、「東アジア史全般に長く支配的な思想傾向」の、徂徠における「反映」であるとしております。‘Reinterpreting... (2007) に曰く、

‘Utilitarian thought had an ancient provenance in East Asia ... Sorai’ s historicism, brilliantly realized in his *Rongocho*, and the utilitarianism that complemented it were among the great creative intellectual and scholarly achievements of Japanese Confucianism. None the less, the roots of Japan’ s early intellectual modernization and the influences behind its formation in Sorai’ s thought may lie deeper in East Asian history than is ordinarily assumed. Moreover, Sorai’ s particular form of “elite political utiritarianism” was linked to a radically elitist and manipulative concept of the exercise of political authority. It left a troubled legacy.

この議論の可否については、今回は敢えて等閑に付したいと考えますが、ここで議論したいのは、マクマレンが、「東アジア思想史」の観点から徂徠の思想を再検討することにベクトルを向けていること、さらには、「東アジアのなかで〜」云々は現在の日本思想史、東アジア交流史などの学問分野の「常套句」になってはいますが、「功利主義」「権威主義」をあぶり出そうとする観点／視座は、明らかに「東アジア」をさらに超えた宗教／思想の比較対象の存在を前提としているであろうこと。

次に、マクマレンの講義録でございますが、これは、Ogyû Sorai, Matsudaira Sadanobu and the Kansei Worship of Confucius (2011)、日本語に訳すと、「荻生徂徠、松平定信と寛政期の孔子崇拜」というタイトルのものです。

これは、徂徠、定信、それから寛政の改革を題材としたもので、時代的にも 80 年ぐらいの時差があるものです。徂徠は 1666 年の生まれで 1728 年没。寛政の改革というのは 1790 年代の初めですので時間的にかなり差があります。マクマレン講義の主な論点は、この徂徠の思想の松平定信の施策への影響というもので、特に定信が大々的に実施した孔子祭、すなわち「釈奠」の「やり方」が、内容的に本来の孔子祭とかけ離れた、かなり「権威主義的」に脚色されたものに変容せられたということです。そしてその理由が、定信が徳川の権威の発揚を意図したためであり、さらに氏は、それが徂徠の思想の影響によるものであったとしております。定信は、徳川将軍家の「権威」の再興のために釋奠を変容せしめた上で利用、と結論的に述べておられます。

マクマレン氏は、朱子学の「オリジナルな」考え方というのは、これは常識的な朱子学理解ですが、全人民が修養して聖人に至れる、少なくともそうなる可能性を包含するのが朱子学である、という考えをお持ちです。それに対して徂徠はそうではない。権威主義的に一部の人間が「民衆」をコントロールすることによってのみ、社会は成り立つとの基本的認識があるというのが、マクマレン氏の徂徠理解です。

さて、定信主導の「寛政の改革」は「朱子学」を中心に据えたものでありますが、逆に、これは常識的なことですが、徂徠は極めて反朱子学的な儒者でありました。では、徂徠の

定信への影響とはどのようなものだったのでしょうか。

マクマレン氏によれば、徂徠はもともと‘elitist’であり、その思想の枢要は‘authoritarian elite’ ‘managerial utilitarianism’、すなわち、「権威主義的エリート主義」、「管理主義的功利主義」と形容されるべきものであったとしております。これは、言うまでもなく、前掲‘Reinterpreting the Analects: History and Utility in the Thought of Ogyu Sorai’、2007に集約されているマクマレンの徂徠論と論調を同じくするものであります。

翻っては、この講義では、自身がすすめてきた徂徠の「権威主義的」思想に関する思想次元の見解の、「実践」面での動向の事例の提示を、定信における釋奠の権威主義的利用の中に読み込もう、例示しようとの意図もあろうかとも考えられます。

マクマレンは、松平定信の施策、とりわけ釋奠の実施においては、徂徠の思想のこの面での影響が色濃く見られると論じております。以下は、権威主義、功利主義に関するマクマレンの講義原稿の引用です。

‘(T)he general character of Sorai’ s thought and more particularly his attitude to the religious aspect of Confucianism ... might be called an ‘authoritarian (elite)’ , ‘managerial utilitarian’ . He consolidated a view of morality found elsewhere in East Asian moral thought: Sorai, it can be argued, took what philosophers call a ‘consequentialist’ view of ethics. That is to say that actions were good not because they were intrinsically so, but because they produced good consequences. This led him to the view that acts are moral that bring benefit, or contentment, or at least an absence of anxiety, to people; and the more people so benefited, the more effective, morally speaking, the action. This is recognisable as the view of morality characteristic of those philosophers in the west commonly called ‘utilitarians’ . They believe in the ‘greatest happiness of the greatest number’ . This might at first seem an attractive and persuasive view of morality, but there is of course a downside. If acts have no moral status in themselves, any act, even an apparently destructive one by conventional standards, as long as it produces appropriate happiness, is ‘good’ .’ (前掲『アジア・日本研究センター紀要』、p.62.)

‘Sorai was, as is generally known, highly critical of the Neo-Confucianist doctrines of the relationship of morality to the natural order; its soteriology or imperative to self cultivation. Its goal of self realization through self cultivation was, he believed, impracticable and mistaken ... (the) concept of the individual as capable of making his own subjective judgements was a misunderstanding of the true nature of the tradition ... The true Confucian way, he proclaimed, consisted not of self-cultivation in pursuit of an illusory goal, but of objective institutions enforced by political authority ... Upon them fell the charge of implementing effective administration, if necessary by coercion, and achieving the utilitarian goal of contentment ... Here lay the origin of the elite and authoritarian aspect of Sorai’ s political theory.’ (同上、p.63.)

次に、定信への徂徠の影響についてであります。マクマレンは以下のごとく述べております。

‘By his own confession, Sorai’ s *Taiheisaku* was favourite reading. This text may have bolstered his strong sense of mission as a reformer ... together with a sense of this intervention as properly based on political ‘techniques’. Basic to Sadanobu’ s thinking, as to Sorai’ s, was, a utilitarian approach to learning ... Like Sorai, Sadanobu believed in the efficacy of institutional controls; law, and the fear that it should arouse among ‘the lower people’ , was a necessary element in political control ... (and) a conviction that control over intellectual life must remain with the political elite.’

ここでは、定信は、『太平策』を好み、朱子学の説く修身云々ではなく政治の「技量」「方策」を重視し、「功利主義」と「組織をもつての統制・統御」を信奉しており、そして何より、政治的エリートのみが、知性獲得と修身の実践の主体であるとの立場をとっていたとしております。

さらに曰く、

‘His (定信 ‘s) homilies drew on Neo-Confucian metaphysics, but are marked by an authoritarian tone. It is clear that his authoritarianism took the form of a desire to dominate and control men’ s minds (rather than allowing individual capacity and will to cultivate themselves -報告者)’ (同上、p.68)

‘... (T)he most profound influence on his ‘public’ thinking has been recognized as the political thought of Ogyu Sorai.’ (同上、p.70)

つまりは、定信が実施した釋奠の「本質」は、’ ... the Kansei sekiten was an intramural and inward-looking ritte. It kept political power at arm’ s length.’ であり、’ sense of communitas’ を生成する装置としての機能を全く欠くものであったというのが、マクマレンの「寛政釋奠」論の枢要であります。(pp.78-79)

この講義録、本人が冒頭に ‘The argument put forward here is cautious; it might perhaps better be described as an exploration than a claim’ と宣言(同上、61頁)しているように、確かに、exploratory な側面があるのは否めません。とりわけ徂徠の「思想」の定信への「影響」に関する実証の度合が、本講義録はまだまだ十分ではないことを認識しており、極めて慎重な姿勢を、‘Intellectual influence, unless openly and explicitly acknowledged, is hard to demonstrate’ (同上)との注記に込めておられます。

この点の解決、あるいは議論の敷衍には、例えば、集合心性、社会的‘norm’に焦点をあてる何らかの社会学の理論などの援用なども有効ではないかと報告者は考えます。すなわち、権威主義を体現、助長した大きな要素としての徂徠の思想を読み込み、その‘norm’、集合心性の浸潤の中での定信の思想形成、といったことを論じる方が説得的であった可能性もあると言えます。具体的には、例えば Foucault あるいは Bourdieu’ s *habitus, pratique* などの援用も有効だったと思います。

しかし、(1) 徂徠学と朱子学(定信)を最初から相容れないものとし、その思想連関を問題にすらしめない先行研究とは異なり、「権威主義的エリート主義」、「管理主義的功利

主義」といった視点での影響からこの問題を照射したこと、(2) そもそも 100 年ほどの時の隔たりが存在する「徂徠」と「定信」の間の思想連関の考察を想定し、試論を試みたこと、(3) 「釋奠」の本来の姿と、定信による「変換」を緻密に検証し、そこに存在する権威主義、管理主義等についての論証を試みたこと、などにおいて、上のマクマレンの講義は、重要な一石を投じたものと考えられましょう。

これに鑑みると、定信と徂徠の“思想的”関連、さらには釋奠の「やり方」の中にそれを読み込むといった研究は、日本人研究者は余りやっていないような気がします。なぜでしょうか。これについて、三点ほどその理由が考えられると思います。すなわち、〈1〉定信、徂徠、釋奠、特に二人の人物に関する研究は枚挙にいとまがありませんが、しかし、これらの研究対象を連関させた研究は、テーマとして広汎に過ぎる、あるいは“冒険的”と考えられるきらいがあること、〈2〉徂徠の研究者の間では、恐らく本郷隆盛氏は例外でしょうが、徂徠を権威主義、功利主義、管理主義に近似すると見なす立場が嫌われているようです。これは、徂徠研究の一番手で、マクマレンもしばしば言及する研究者においても見られる傾向で、定信の研究者も、例えば大川真氏のように、適切な為政者として、ある程度の「仁君」としての素質を持った人物としての彼を描く傾向が強いと言えます、〈3〉また、今述べた〈2〉とも関連しましょうが、どのレベルの思想、為政の様相を、「権威主義的」と考えるか、この点も含め、観点に微妙な一と同時に極めて根源的な一差異があるのではないかと考えます。

そして、これは印象論でしかありませんが、もっと根源的な次元の理由として、例えば「権威主義的」というのはどのようなことか、どの次元でどう考えるべきことかといったことに関して、マクマレン氏と日本の徂徠、定信の研究者の基本的な立場、前提とする学問環境的な意味で根本的な差があるような気が致します。

マクマレン氏は、「日本鼻眞」「日本ずき」といった学者ではなく、かつてはギリシャ語・ラテン語とその文明に関する研究をされておられた、これらに関する深い知見をお持ちの、比較対象として日本の研究者のほとんどが有していない素養をお持ちの研究者です。そしてこれも含めた、基盤となっている知性の根本的な相違が、「権威主義」の認識、それへの視座に極めて微妙な差異をもたらしているのではないかという印象を持っております。

最後に挙げたいのは、ヘルマン・オームスによる日本の思想研究『徳川イデオロギー』（ペリカン社、1990年）について、特に同書に対する日本人研究者の諸見解です。周知のごとく、この本は、山崎闇斎、鈴木正三らの思想、『東照宮御遺訓』『井上主計覚書』といったテキスト、さらには神道など様々な次元の思想家、書物を、「イデオロギー」とその支配者の正当性確立のための「操作」といった視点から批判的に検証する研究であります。日本の研究者からは、この「イデオロギー分析」を主旨とする書に対し、実証的な批判が様々な角度から浴びせられております。『シンポジウム 徳川イデオロギー』（ペリカン社、1996年）にそれがまとめられております。

同書の中で、例えば前田一郎氏は、オームスは「徳川イデオロギー」構築過程の記述において諸理論を採用、さらには諸理論の自由選択を可能せしめる理論を採用するが、採用されている「理論」はアルチュセール、ハーバーマスの「利害の抑圧というモデル」であり、様々な歴史的「言説」「事実」をこれらの概念に従属させ、「モデル化」を図ることが最優先されていると述べ、その上で、この「モデル化」に執着するあまり捨象される言説・事象が余りにも多いと批判するに至っております。宇野田尚哉氏はさらに、「モデル化と現実の取り違え」も見られると批判、石黒衛氏は、オームスの闇齋分析においては、「イデオロギー的完結」が最初から前提されており、よって、この概念の「あてはめ」に終始し、結果、闇齋学の「多様性」が棄却されていると批判しております。総じて、特に、史料の蒐集・検討そのものを重視する思想史、あるいは「歴史的」思想史研究の立場からの、理論主導型研究にしばしば見られる粗雑さに対する批判が多くございます。

考えるに、この、「大ワク」をもって物事を考えるやり方、主に西洋の研究者、と緻密な検証を基盤とする研究、主に日本の研究者、との対立はずっと続いており、双方の対話は時として試みられることがあるものの、総じて、双方は“棲み分け”を保持することで満足していることが多いと言えましょう。「日本の近代化」論ばかり、宗教・思想研究ばかり、であります。例えば、思い返すに、「日本の近代化」を主題とする大きな国際学会開催にむけ 1960 年に開かれた箱根での予備会議では、のちにイェール大学教授となるジョン・W・ホール氏から、「社会の近代化過程を包括的に説明する中性的な指標」が発題され、これに対しては伊東俊太郎氏、遠山茂樹氏からその余りに抽象的なさまに対し痛烈な批判がなされました。源了圓氏による『徳川合理思想の系譜』（中央公論社、1972年）、『近世初期実学思想の研究』（創文社、1980年）等の著作は、少なくとも当時の研究水準に鑑みると、底流に確と日本と近代化に関する大きな問題意識を保持しながら、しかも具体的で綿密な思想、そして思想家についての研究を行なうにはどうすればよいかを明確に例示し体现する研究であり、ホールの発題などに見られる「最初に理論・指標ありき」の学問姿勢に反省を促すものであったと言えらると思います。

総じて、1960年代ぐらいまでの、当時全盛であった社会学の影響下にもあったこの時代の外国人研究者による日本史研究は、誠に荒削りなものであったという印象があります。

上述の『徳川イデオロギー』合評シンポジウムに話を戻しますが、山崎闇齋、鈴木正三らの思想研究の第一人者、徳川体制の正当性と『御遺訓』等のテキストとの相関の緻密な関係の研究を継続する学者、さらには神道研究者らが、理論主導型の研究を正面から検討した数少ない有用な試みであります。このような事例自体、余り類を見ないものであります。

結論から言えば、オームス『徳川イデオロギー』に代表される理論主導型の研究には齟齬が多い。しかし一方では、この研究の功績も正当に評価され、実証研究に活かされねばならないことも指摘しておきたいと思っております。すなわち、オームスの業績に触発されるかたちで、新たな視角からの提言がなされた面もあり、オームスによる方法論の提示、イデ

オロジー分析の一形態の提案という「一石」が投じられなかったら、闇齋学派、国学、さらには東照宮を研究する日本人研究者から、それまでには示されなかった角度から議論が噴出することもなかったのは、確かなことではないでしょうか。

石黒氏の緻密なテキスト研究、曾根原氏をリーダーとする地道な史料発掘の継続を基盤とする緻密な東照宮関連の実証研究などは、それら自体、歴史的・思想史的に極めて有意義であり、とりもなおさずこれは、江戸時代中期以来の日本の学問の特徴の現代における顕現であり、日本の学問の「伝統的」な「長所」と言えます。しかし、「新史料」の「発見」以外に意味を創出する研究も、特に思想史の探究には必要であり、オームスの研究、それに対する日本人研究者による批判はまさに、日本の「伝統的」な研究の性向と、その長所・短所を端的に表出させるものであるとも言えましょう。

海外では、アジアスタディーズとかオリエンタルスタディーズが、東アジア、あるいはユーラシア、時には西アジアまで含んだ東洋研究の一つとして位置づけられており、少し大雑把な議論になる可能性があると同時に、非常に広い比較史的、文明史的、あるいは比較宗教史的な基盤を持った研究というものもあるため、その工程で創出される方法的特殊性があると思います。あるいは同じ資料を見ても、やはり根本的な視座、関心の違いというのは日本人にはまれなことが多いというふうに考えます。この点に注意しながら海外と日本という、それぞれの有意性というものを活用することが重要ではないかというのが、簡単ですが結論でございます。

以上で報告は終わらせて頂いて、後は議論をしたいと思っておりますのでよろしくお願い致します。

川口：ちょっと、教えて頂きたいことなんですが、最後におっしゃったことはその通りだと思います。そういう大きな話じゃなくて、ちょっと細かいことを、私の理解が少し曖昧なので、教えて頂きたいんですけど、レジュメ 6 ページの真ん中に「(1) 徂徠学と朱子学 (定信) を最初から相容れないものとして、その思想関連を問題にすらしめない先行研究」と書かれてますが、今、こんな二分法が日本思想史研究史で通用するのでしょうか。

竹村：「(1) 徂徠学と朱子学 (定信)」を、「最初から相容れないもの」としたのは、私の、マクマレンにおける双方の立場の相違に関する見解であります。そして、「相容れない」とする根本的な理由は、これはマクマレンのみならず、例えば吉田公平氏、土田健次郎氏や田尻祐一郎氏など日本人の朱子学研究者、あるいは日本思想史研究者においても共有されていることだと思いますが、朱子学は、その根源においては、「身を修めて聖人となる」行為は万人に可能であるとしていること。これの「原理」次元におけることと「現実」でのこととはまた別の問題で、「現実」においては「万人が至れる」というのは幻想でしかないとも言え、また、何と云っても、宋代、あるいは明代中国においてかような「平等性」があり得たかと言うと、私個人は「なかった」と考えております。ただ、とにかくにも、朱子学は、徂徠の言うごとくの、「下愚」は「移ること能はざり」とか、「民」は「士に升さざるなり」といった考えとは根本的に異なる思想だということなのです。

それと、私も基本的には、朱子学の枢要は、上に挙げたある種の「平等性」も含め、徳川日本に受容されることはなかったとの立場ですが、しかしながら、これを全面的に承認することは、朱子学の最も根源的な次元のことが日本に根づかなかったことを承認することだと思います。まあ、私はそう思っているクチですが…… (!?)

川口：徂徠後というのは、昔からの言い方をすれば、折衷学の時代ということになります。今は折衷学という言い方はしないかもしれませんが。

竹村：徂徠以降の 18 世紀日本の儒学の状況は、まちがいなく諸学統の林立であったと思います。朱子学が「主流」では全くなかったし、恐らくは井上哲次郎に始まる「折衷」との表現も、18 世紀日本の儒学者の多様性、個性を表現し切れていないと感じます。それはそれとして、私がマクマレンの主張を敷衍して言いたかったのは、「定信において」、であります。あくまで「朱子学の再振興」を主唱した定信において、しかれども徂徠の極めて「権威主義的」で「エリートイスト」な側面が、定信の「釋奠」施策において前面に押し出されている、というマクマレンの主張は、定信の釋奠の「やり方」を見る限り、うなずける面があるということです。

川口：定信の研究にどういうものがあるのかよく知りませんが、直感的に考えても、政治手法って非常に徂徠的ですよね。と言うか、徂徠的と言うより、むしろそれが徳川の武家権力の普通の姿だったんじゃないかというふうに私自身は思っているんで、こういう研究があるのかなというのは、ちょっと、やや不思議に思ったことです。

あと、もう一つ不思議に思ったところは、3 ページのところの、これはマクマレン氏の解釈なんでしょう。『弁道』のところ、「徂徠が強調するのは、「身を修め」て「仁人」「徳人」となるのは「君子」或は社会に上層部にある人物」のみだというふうに書かれている、これはマクマレン氏の主張ということですか。

竹村：マクマレンの主張であります。

川口：この場合、伺いたいのは、仁とか徳ということの解釈なんですけど、徂徠は道德性ということを意識的に問題の外に置いて、仁とか徳という言葉にいわゆる朱子学的な意味での道德性をもともと持たせていないんじゃないでしょうか。むしろ、仁も朱子学的な意味での仁じゃないでしょう。徳という言葉も朱子学的な徳ではなくて、先天的な気質と後天的な一種の学習によって、もともとの気質が発展してある種の資質を得るという発想が徂徠にはあるんじゃないかなと思うんですけど。勿論その場合、朱子学とは意味が違うので、道德的な完成者になるという意味は初めからないわけですけども。

竹村：確かに、徂徠は朱子学的な意味での道德性に関しては棄却しながらも、先天的な気質を後天的な学習で発展させることに関しては肯定的な面があると思います。しかし、発展して、どうなると徂徠は考えているのか。基本的には、さきに引用した「下愚」は「移ること能はざ」りとか、「民」は「士に升さざるなり」といった主張に集約される考えを持っていたという面は否めないと思うのですが…。

それから、ちょっと確認ですが、朱子学的な道德性というのはどういうものでしょうか。

川口：要するに、普遍的な天理そのものを体現する。そこで道徳性、人間が生得的に本性として持つてゐる道徳性が全面的に顕現している人をいわゆる聖人と称するわけですね。徂徠の場合、気質不変化論なので、そういう意味での徳性を備えた人になるということは、最初から想定されていないのではないのでしょうか。

竹村：はい。

川口：徂徠も、気質というものが天命によって与えられているということは考えているわけですね。それは、本質的には不変化、変わらないけれども、豆は豆なりに、米は米なりに改良されるというのかな、より美味しい米になると言いますか、それはあり得るというふうに考えていて、それを徳と呼んでるんじゃないのでしょうか。

竹村：そこがまさに一番、議論のポイントだと思うのですが、恐らく、平石先生なども含めて、マクマレンの言うような朱子学的平等主義なんてものは徂徠の思想にはなかったというのが基本的な立場ではないかと思います。では、さきほど「豆は豆なりに」云々との例えをお示し頂きましたが、その線での「気質の変化」なりを云々する限りにおいては、結局は社会の「固定性」を裏打ちするものでしかない、というのがマクマレンの立場ではないかと思います。

川口：はい。それはそうです。

竹村：要するに、徂徠の考えるところの社会と個々人の関係は、非常に「固定された」ものであったということです。

川口：勿論そうです。だから、私は平等主義なんて初めから思っていない。そういう文脈で徂徠を捉えようとする事自体が問題なんじゃないかなというふうに思うんですけど。

竹村：そうすると、先生の解釈としては？

川口：つまり、ナジタはそういう文脈で捉えているということですよ。それをマクマレン氏が批判しているとすれば、私から見ると同じ土俵の中でやっていて、その土俵自体が徂徠に即していない、その意味でおかしいんじゃないかという気がするんですけど。

竹村：先生のおっしゃるところを分かっているつもりですが、しかし、少なくともマクマレンとしては、そもそもこの議論を始める前提として、「平等主義なんて初めからない」というのは受け入れ難いと感じておられるかもしれない。と言うのも、今回取り上げた「徂徠一定信一釋奠」講義においても、基本的に、「祭事における平等性」を、定信が「壊した」という線が軸で、その批判が主題となっているからです。

川口：例えば、朱子学は平等主義だというふうに理解されるわけですか。

竹村：これに関しましては、さきほども申し上げました通り、マクマレンのみならず、日本人の朱子学研究者、あるいは日本思想史研究者においても、朱子学は、その根源においては、「万人が至れる」との考え方に立っている思想だとの理解が一般的だと思います。繰り返しますが、「現実」はまた別問題ですが…。

海外の中国学研究者、とりわけ中国思想・哲学の研究者なんかの間でも、やっぱり宋代の朱子学とはそのようなものであったと考えられているようです。「現実の」社会的な階

層とはちょっと別のフェーズでの平等性みたいなものを体現していたのが朱子学だと。

石井：今年の3月に出版された、川口先生とベティーナ・グラムリヒ=オカ先生（上智大学）が編集された論文集（『日米欧からみた近世日本の経済思想』、岩田書院、2013年）の注を見ると、マクマレン先生の著書はほとんど出てこなくて、ナジタ先生の著書はかなり引用されている印象があります。マクマレン先生の著書は政治思想がメインなのかもしれませんが。

竹村：はい、これは重要な点だと思いますが、私の持っている印象を言いますと、ナジタのような「理論」に「史実」「史料」を埋め込んでいくようなアプローチは、少なくとも、しっかりした文献研究を基盤とする一流の海外の研究者の間では「過去のもの」となりつつあるのではないのでしょうか。

もう一つ気になるのは、例えば *Readings in Tokugawa thought*, (University of Chicago, 1994) で太宰春台の『経済録』が取り上げられています。これを取り上げることは、何ら問題はないのですが、とにかく、春台なら春台の思想の「全体像」、あるいは思想の枢要といったものに注意を払うことなく、偏ったかたちで『経済録』のみを取り上げたりしている。『経済録』という著書は、やっぱり春台の思想の中の非常に部分的なものではない。やはり、思想的な研究としては問題が多いような気がしますね。

岩井：皆さんと違って、私はドイツ文学が専門です。この分野ですと、国ごとの研究の比較、今までのお話の流れで言うと、日本と海外の研究の比較という発想がないですね。例えば、ドイツ人の研究とスイス人の研究は、まず比べようがない。個人的感想としては存在するでしょうが、ドイツ文学研究の分野では、ドイツ人の研究とイギリス人やアメリカ人の研究を組織的に比較する試みは存在しないような気がします。国内と国外という区別を、そもそもしないのではないのでしょうか。

竹村：でも、例えば、マルクス研究などでも、ドイツのマルクス研究と日本人研究者によるマルクス研究には大きな差があったりする。翻ってはいわゆる「現代思想」の諸研究であってもそうであり、フーコー研究にしろ、日本人の研究者は非常にみっちりとした詳細な実証研究を基盤とするものが多い。パリあたりで開催される学会では、日本人研究者の「専用ブース」すら設けられている(!)。まあ、逆に当地の研究者は、そのあたりで書誌的な情報とか、思想家の思想形成の要因をきれいに整理したような、細かい実証的知見を「いいとこどり」的に盗んで、それを栄養にしながらやろうなどという輩も多く、決して好感が持てる状況ではないのですが…。ともあれ、そこにはやはり、明らかに研究のやり方の傾向の大きな違いというのがあるのではないかというのが私の見解です。勿論、日本人全員がそうだとか、そんな極端なことはいいませんが、やはり大きな傾向としてそういうのはあるのではないかと考えます。

マクマレンさんは、逆に、最初にちょっとお話しましたように、若干、日本の研究者の実証研究を体現しているところがある方です。

岩井：先生のお話を伺っていて分かったのですが、思想史研究では、日本には日本らしい

ものがある、と。確かに思想は、ちょっと別かもしれない。しかし話を戻して、ゲルマニスティク（ドイツ文学・語学研究）の分野では、ドイツ人研究者は日本人の研究に何か特徴があるとは、余り考えないのじゃないか。別の言葉で言うと容赦がない。ある文献を読み間違っただとしても、日本人だから仕方がない、とは決して言わない。読みの下手と読み手の国籍とは関係ない、と考えているような気がしますね。

竹村：ただ、日本研究、とりわけ日本思想史研究や国史研究においては、勿論、一次史料へのアクセスの問題が非常に大きいですが、国内外の研究者間における「差」というのが明らかにあるような気がします。

岩井：うん。それは絶対ありますね。これはドイツ文学・語学研究の分野だって同じです。何しろ、向こうに写本や原本があるのですから、私はそれを手に取って見るわけにはいきません。そういうことは日本人研究者には困難です。幾ら写本の写真が存在していても、そしてそれがネットで見られても、史料へのアクセスの違いはやはりあるでしょうな。

竹村：もう一つ言えば、要するに、日本には最初から、かなり高水準な文献研究、考証学的研究の伝統が、近代「以前」の儒学テキスト研究、「経学」研究においてすでに存在していたこと。日本の歴史学はリースを通じてもたらされたランケ史学が基盤だという定説がいまだに闊歩していますが、全然違う。久米邦武も重野安繹も、幕末までに確立された「清代考証学」が基盤だと、講演などで公言してます。もっと厳密に言うと、「清代考証学」でもなく、「幕末漢学」、原典批判なんかも公然とやる、実証的学問です。

で、これは、さる3月7日の会合での討論の折の、川口先生からの「明治以降になっても基本的に日本人は古学派的な思惟様式の中で物を考えてる」とのご発言とも根底的につながっており、さらには内藤湖南のいう“親験実試主義”的な江戸の学者の性向に関する指摘とも合致します。かような学問的伝統の中から、儒学、経学研究だけでなく、歴史学その他の分野でも高水準の実証研究が発展し、上原専禄のような学者に結実するといった流れがあったと思います。

どうも、戦後の日本思想史研究の分野での儒学研究は、このあたりの‘intellectual assets’がいかに重要であったかを等閑に付しているくらいがある気がします。

その学問体系があって、その中に「ドイツ史学」が「接ぎ木」される。ですから、例えばランケ史学からずっと時代が下って、「経済史」なども興隆し、アルフォンス・ドープシュとか、エルスナー、マイヤーといった研究者らによる「カール大帝御領地研究」なんてのがはやりますが、彼らのやり方というのは、逆に、非常に日本の伝統的な実証研究に近かったりする。

その流れの中で、上原専禄なんていうのは、エルスナーやマイヤー以上にさらに細かく、史料的な属性みたいなことなどもさらに突き詰めていって、日本人のドイツ中世史研究として相当な業績を残している。このあたりというのは、もっと注目されてしかるべきだという気がします。

岩井：私は中世の歴史が専門じゃないですけど、上原専禄の研究は、どうもたいへんな

ものみたいですね。

竹村：そうですね。川口先生のポイント、ちょっとずらしてしまったような気がして申し訳ないんですが、何か最後に。

川口：私は、確かに国籍は関係ないということはその通りだと思いますが、国籍ではなくて、国籍という意味ではなくて、やっぱり、それぞれの地域にはそれぞれの研究の歴史というものがあって、日本人の特に思想史研究者はその中で育ってきてるので、そこに、善し悪しは別にして、日本の学界の中で育まれてきた特性、例えば問題の立て方やそれを見る視角などがあるということは事実だと思います。例えば、こういうものを今日も、先程もちょっと言いましたけど、発想自体が違うなと思います。それが「ギャップ」ですし、ギャップがあるから悪いんじゃないで、だから、どうやったら一緒に生産的にできるかというふうに考えるべきでしょう。それが「互惠」。だから、今日のご報告は、そういう意味では、最後に書かれていることは、ある意味で当たり前と言えれば当たり前なんですけど、再認識していいんじゃないかなというふうに思いました。

岩井：いや、こう言うと誤解を招いてしまうかもしれませんが、お話を聞いているうちに、こういう考え方もあるのかと分かり、私には新鮮な驚きで、ああそうかな、と思いましたがね。

川口：これは私の思い出話になるんですけど、先程、平等主義云々ということをやちょっと言いましたが、これに関しても松本三之介先生に教えて頂いたことがありました。私が院生の頃に、平等という言葉を使って、修論を書いた頃ですけど、そうしたら、平等とはそういう意味ではない、と。つまり、人間とはこういうものだ、社会的にはいろいろな区別があるけれども、社会的属性とは無関係に、人間とはこういうものだと言えれば、それは社会的属性ではなくて、人間の本質は何かということになるので、そういうふうに考えれば全ての人間は同じ。つまり、人間とはこういうものだとさえ同じことになる。最終的に同じことだ、と。但し、それを平等と言っては駄目だ。それは「等質」と言うのだと教えられました。人間はこれこれだと定義すれば、それはもう社会的属性とは関係なく、普遍的に妥当することになるので、それは平等じゃない、それは等質と言うべきだと教えられたことがありました。それで、私は平等主義という言葉はそもそも使わない。平等主義というのは、ある、ヨーロッパの近代的な理念だと思うんです。人間が平等だというのは、ましてや主義と言えればそうなので。

竹村：「等質」という表現は、英語とかドイツ語だと何でしょうか。'equivalent' とか、「イコール」ではなくて。'qualitative equivalences (within status groups)' とでもいいでしょうか。

川口：それも、だから、等質と言えというの、日本的な学問文化の中での思想史の研究の一つのあり方、当時ですよ、私が若かった頃の。そういう学問的な土壌というものは、どこにでもそれぞれあるのではないのでしょうか。国籍というレベルではありません。

国際研究集会 日本の経済思想 —「全体討論」の記録—

2014年4月24日

編集 早稲田大学現代政治経済研究所日本経済思想史部会

(連絡先: 川口 浩 kawaguti@waseda.jp)

発言者 (五十音順) 池尾愛子、石井寿美世、岩井方男、魚住孝至、川口浩、
斎藤修、竹村英二、武藤秀太郎、来誠一郎

© WASEDA University, 2014