

日本思想史研究の歴史と課題

田原 嗣郎

1) はじめに

日本列島は5・6・7世紀から19世紀までは中国文化、その後は西欧文化の影響を受け、それらを摂取してきたので、日本の思想は外来思想の堆積のようにみえる。日本列島での文化の発達は大中国大陸より1000～1500年程も遅れており、列島に儒教・仏教および律令などの中国文化が朝鮮を経由し、または直接に伝えられた時期にはそれに匹敵する抽象度の高い理論をもった思想はまだ存在しなかったが、それらを主体的に受容できる程度の思想的基盤は形成されていた。外来の思想はその上に堆積し、この思想的基盤に影響を与えると同時に自らも変化しつつ存在した。しかし外見的には、日本に中国の思想がそのまま移ってきたかのように見えたのである。中国の思想は以後も流入を続け、19世紀半ばまで列島は中国文化の傘のなかにあったといっても過言ではない。この期間に中国から伝来した思想と日本の思想的基盤との相互作用が続けられ、後に西欧思想を受容する基盤が形成された。その頃まで日本で学問といえば漢学を意味し、思想的表現の過半は中国のそれを借りていた。

2) 学問としての日本思想史の成立

近代的な学問としての日本思想史学は村岡典嗣(1884～1946)および津田左右吉(1873～1961)によって始められた。村岡の著『本居宣長』(1911)は、ドイツの古典学者August Böckh (1785～1867)の「認識されたものの再認識」という文献学の方法が宣長の古典学の基底に横たわっているという想定の上にたって書かれたものである。日本思想史という学問が本居宣長のなかに西欧の学問的方法をみることで宣長を継承し、宣長を対象とする著作によって出発したことは象徴的である。本居宣長は古代以来、日本人の思想が中国思想＝漢意によって改変されてしまっていると考え、まだ漢意に毒されていなかった古代日本人の思想を明かにするために、日本で最も古く、漢字を用いてはいるが、和文で書かれた「古事記」を対象として、漢意に毒された後世の推理や解釈を一切排除して、先入見なしに「古事記」の記述をそのまま受け取るという方法を

自覚的に適用して『古事記伝』を著作した。日本における儒教や仏教の思想ではなく、それらを排除したところに日本固有の思想(宣長の意識に於ては“普遍的な思想”)を発見しようとした宣長の研究から村岡は出発したのである⁽¹⁾。

津田の登場はやや遅れるが、他からの影響が殆ど認められない独特の立場によって、『文学に現はれたる我が国民思想の研究』4冊を1916年から21年にかけて刊行した。これは古代から江戸時代までの日本思想史を概観したものであり、思想を実生活との関連の下に理解しようとするものである。彼は儒者や仏教思想家の教義・哲学は国民の実生活とは殆ど関係のない知識人の書物の上での知識や机上の思弁の産物であるとして、極めて低く評価し、それに対して庶民のための文芸などを広汎に材料として用いた⁽²⁾。

井上哲次郎(1855～1944)が西欧哲学のカテゴリーを用いて徳川儒教を研究した三部作、『日本朱子学派之哲学』(1905年)『日本陽明学派之哲学』(1900年)『日本古学派之哲学』(1902年)を刊行したのは1900～5年であり、それが村岡らの前史となるが、日本思想史学の創始者ともいえる村岡・津田はそれとは違う方向をとった。それは井上を代表者とする「国民道徳論」的な研究に対する反発でもあった。国民道徳論とは、「伝統」思想をもとに、それに欠けている道徳を西欧の倫理から混合して国民が遵守すべき新しい道徳を樹立すべしとする主張であり、伝統思想とは儒教・仏教・神道を意味し、儒教がその中核であった。井上の研究は徳川期儒教の歴史を思想史として扱った最初の業績であったが、それには「国民道徳」の振興という政治目的が先行していた。この流れが1930年代以後の「日本精神」論の源流となる。「日本精神」論とは、古今を貫通する「日本精神」というもの(実体)があって、それが歴史的にさまざまな様相で自己展開するという考え方である。従ってあらゆる外来文化も、元来、日本精神内に潜在していたとみられることになる。これは井上の業績にみられるように、西欧思想を排除しようとするものではなく、いわば無原則的に東西の思想を混合する志向をもっていたし、それはまた支配層の保守的政治傾向と底でつながっていた。日本思想史の学問的研究は、このような政治的な流れに反発して、非政治的な立場をとり、文化史的方法によって、そういう「伝統」とは違ったところに明かにすべき日本の思想が存在することを主張するものであった。この二人にやや遅れて、ドイツの文化史的方法の影響を受けて1926年に『日本精神史研究』を刊行した和辻哲郎(1889～1960)⁽³⁾も同じ列に属す

る。

1922年には東北帝国大学に法文学部が設置され、日本思想史を研究する講座が設けられて、村岡が教授となったが、それ以外には日本思想史を学術的に研究する場は存在しなかった。別な系統として、永田広志(1904～47)・三枝博音(1892～1963)・羽仁五郎(1901～83)らマルクス主義学者による日本思想史研究⁽⁴⁾があるが、その登場はあまりにも遅く1934年以後のことに属し、十分な業績をあげるには至らなかった。1931～45年は軍国主義・「日本精神」横行の時代である。「日本精神」が謳歌されたが、この流れは明治期の国民道徳論からの尾をひき、日本の固有なるものへの単純な復帰ではなく、英米中心の近代に対し、それを“超越”しようとする「世界新秩序」への参加をも意味した。

この時期の学術的な日本思想史研究は貧弱で儒学は支那哲学、仏教は印度哲学、和文で書かれたものは国文学の学者が行ったが、研究は個別に学者・思想家の見解についてばらばらに行われるのが一般であった。日本思想史の研究が発展しなかったのは、「日本精神」への反発もあるが、基本的にはアカデミーの関心事が西欧の学術・思想に占められてしまっていたことが最大の原因である。しかし、その研究自体にも問題があった。それは支配層のイデオロギーである儒教を中心とする「伝統」思想を回避したために、日本の思想を研究する意味がはっきりしなかったことである。しかし、この時期に、戦後の研究に決定的な影響を与えた丸山真男(1914～96)の論文「近世儒教の発展に於ける徂徠学の特質並に其の国学との関聯」(1940年)「近世日本思想史に於ける「自然」と「作為」—制度観の対立としての—」(1941年)が書かれている。戦後の日本思想史学界に古代から近代に至る広い分野で大きな業績を残す家永三郎(1913～)も『日本思想史に於ける否定の論理の発達』(1940年)『日本思想史に於ける宗教的自然観の発達』(1944年)を刊行した。

3) 日本思想史学の展開

1931年から45年まで、アカデミズムの世界も軍国主義と「日本精神」から圧迫を受けたが、その主流は一貫して正統的な西欧化路線を保持した。正統的な西欧化路線とは、明治以来の近代化を不徹底とみなし、市民社会・近代的個人の実現を指向する路線である。それはまた“政治的”な資本主義を育成する、前近代的な要素を多く含む過大な国家権力に抵抗する指向をもっていた。

丸山の研究は時流に抗したものではあったが、純粋な学術的研究で、

社会の現実を直接に批判するものではなく、それは東大法学部の研究紀要である『国家学会雑誌』に発表された。この種の研究は社会的に弘通しない範囲では存在が認められており、丸山の論文はアカデミズムの世界では共感をもって迎えられた。

戦後の日本思想史研究は、丸山論文の強い影響下に始まる。(但し、古代・中世の仏教思想を中心とする日本思想史の研究に対する影響はあまりない。)

その第一論文は徳川期の儒教を主な対象として書かれた論文ではあるが、題名から予想されるような儒教思想の研究ではない。丸山はKarl Mannheim (1893~1947)やFranz Borkenau (1900-52)⁽⁵⁾から方法を学び取り、徳川期儒教の内容よりも思惟方法に着目し、徳川初期に支配的であった朱子学的思惟方法が分解していく過程が即ち近代意識が成長していく過程であることを論証したのである。これらの論文が戦後の研究に大きな影響力をもった理由の第一は西欧思想からは全く別な世界の思想である儒教を中心とする徳川時代の思想史を、西欧の学問的方法によって、西欧の思想史と同じように扱うことができるということをはっきりと見せたことであり、第二には徳川儒教の分解過程を歴史発展の方向=近代化の路に位置づけたことであろう。外来思想の顔をもちながら日本の伝統思想の中核をなしてきた儒教を正面からとりあげて分析の対象としたことも重要であった。「伝統」思想以外のところに日本思想史の本流を見いだそうとした、初期の偏向はここに是正され、以後、日本思想史の研究材料として儒教思想をとりあげることは普通となった。これらの論文は1952年12月には『日本政治思想史研究』として刊行され影響力を増した。

丸山論文の問題点は、徳川思想史の出発点に朱子学的思惟様式を置いたことである。その第一は徳川初期の朱子学が中国における「朱子学」と同じ思惟様式を保持したとしたことであり、第二はその朱子学が徳川初期の支配的イデオロギーであったとしたことである。第二点からいうと、正統的な朱子学を自称する山崎闇斎も、朱子学批判者の山鹿素行・伊藤仁斎も同時期の人であり、社会的イデオロギーとしての朱子学の普及と、朱子学の批判は同時に進行したのであり、朱子学を徳川初期の支配的イデオロギーとみなすことには問題があった。第一点では、徳川期の朱子学者および朱子学批判者が「朱子学」として理解していた思想は、朱子学の核心ともいえるべき「理気説」についてもとの朱子学とは異なった理解を示し、朱子学は徳川社会においては「修正主義的」に受容され

たことが指摘された。従って、徳川思想史の過程を朱子学的思惟様式の崩壊過程、即ち近代的思惟様式が潜在的に成長する過程とみる丸山論文の構想はそのままでは適用できないことになる。

丸山論文には、また中国と日本との思想の差異を説明する部分が欠けている(この論文が書かれた当時にはそれが常識であったが)。それを補うためには、一つには中国と日本では思想、例えば朱子学がどのように違うのかという比較研究が必要であり、二には思想の実態が違うという以上はそれを具体的に解明し直さなければならないことになり、徳川思想史の構成自体が違って来る筈である。丸山論文のあとに続く研究は丸山自身の研究をも含めて、これらの問題を視野に入れ、その研究を通じて徳川思想史を見直すという構想で行われたとあってよいであろう。

4) 現状

戦後25年、1970年代になると、現代的課題を果すための歴史的遺産になり得る思想の再評価が問題となり、研究者も多くなり、日本思想史の主要文献がいろいろな形で紹介・刊行されるようになった。(『日本思想大系』『近代日本思想大系』など)大学等でも日本思想史の講義はかなりに行われるようになった。が、日本思想史の研究を行い、研究者を養成する施設は少ない⁽⁶⁾。

丸山を先頭として進んできた戦後の日本思想史研究の基本姿勢は、西欧起源の合理主義を根拠地として、日本の思想の実際の在り方を解明するというものである。この研究の方向軸は戦前からの日本のアカデミズムの主流であり、西欧的の立場から他者としての日本思想を扱う姿勢である。「伝統」思想を評価してきたのは明治以来ほぼ一貫して権力の側であり、それは合理主義や個人の確立を阻む傾向を持続してもったから、アカデミズムの側がその基本姿勢を転換できないのは自然であろう。しかし、戦前の天皇制を支持してきた伝統的諸思想の中核をなした儒教思想は次第にはっきりした姿を失って拡散し、1970年頃になると新憲法体制が定着して、嘗ての天皇制の脅威が薄れてきた。それに対応して次第に思想史の研究対象も分散してきた。徳川思想史を一つの線で解するのではなく、諸思想の複合という見方も出てきたが、その全体を総合できる段階には達していない。

☆そのような見方を代表するものとして、平石直昭「日本思想史の構想」(『アジアから考える』7(世界像の形成)1994年、所収)がある。但し、構想の部分は5ページしかなく、平石氏の見通しが

述べられているにとどまる。

最近は近代合理主義、西欧中心の思想・学術に対する批判的な方向が有力となり、西欧以外の各地域の独自性が尊重される傾向がみえ、日本の思想・文化を扱う姿勢にも変化が萌しており、丸山に代表される方向を近代主義として批判するものが現れているが、その傾向自体が西欧起源であるから、大枠は変わっていないともいえる。

5) 課題

日本思想史研究における最大の課題は通史を書くことである。日本の思想史では、主役となる思想が外来思想で、時代とともに変化・交替し、中核の座標軸に当る思想または意識がみえない(invisible)ために、継続的な発展の歴史として通史を書くことが困難である。始めに述べたように、中国の文化を受容しはじめた時期には抽象的な理論はまだなかったが、外来思想を主体的に受容・摂取するだけの基礎は存在していた。それは外来思想を受容する際には一定の傾向または角度をもって摂取していることから考えられる。例えば、外来思想が日本社会に受容される場合には、その思想がもつ形而上学・終末論は受け入れられない。その原因はさておき、結果の側からみると、外来思想は日本人の精神生活を根底から規定する領域までは達していないことになる。それは儒教や仏教などの名前をもつ思想のウェイトが軽いということをも意味する。それらの思想のために自ら死んだり、殺されたりした事実は日本では殆どない。

生活のうちから湧出するnative(土着)の思想は生活を共にする人間集団の生活を根底から律するが、別な人間集団に移入し、摂取された思想は有用な限りにおいてのみ機能する。外来思想の底は浅く、その底の底には別な古来固有の意識が控えていると思われる。表層の思想は底が浅いから他により有用な思想が現れれば切り換えが可能である。日本の思想史が外来思想の交替史のような外貌を呈するのはそのためである。通史はinvisibleな思想的基盤から頂点の思想までの全体を視野に入れなければ書くことができない。この思想的基盤そのものの構造と機能に関する問題を解明しようとしたのが丸山の「古層」論⁽⁷⁾であるが、それについてはまだ十分な検討が行われていない。

第二の課題は、日本における思想の機能を解明することである。普通、思想という言葉で表現されたものをいい、それが思想史の対象となるのが一般であるが、思想にはまたそれが社会においていかなる役割を演

ずるかという問題があり、それもまた思想史研究の重要な対象である。しかし、この問題について十分な研究が行われているとはいえない。江戸時代に儒教が支配的イデオロギーであったとはしばしばいわれることであるが、それがどの程度に支配的であったかは実はよく分っていないのである。ある思想がどの深さまで人心を支配したかについては、思想周辺の社会的現象から考えることが必要であり、また同じ思想が機能する別の人間集団における有様と比較することも必要であろう。思想の機能に関する研究を重ねることによって、日本の思想の性格はより明らかになると思われる。

註

- (1) August Böckhはドイツの古典学者、19世紀前半を代表する学者として、G.J.Hermannと併称される。ベルリン大学教授1811年から50年間。「認識されたものの再認識」(村岡『本居宣長』p343)。知られたることを知ること、とは古人の意識を再現することである、即ち、古人の意識したことをそのままに理解するということが文献学の目的である。文献学の目的とする認識は単なる認識ではなく、認識されたこと、つまり所与の知識を前提とした上での認識であることを説明して、その認識がもっている客観性または歴史性を明かにすることである。同p302. 宣長によれば、古道とは、天地万国を通じてのまことの道で、わが国にのみ正しく伝わり、外国には伝来を失っている。道は人間が窮理・作為の結果になった道理・道徳でなく、わが古典に伝えられた神代の事実である。
- (2) 『文学に現はれたる我が国民思想の研究』は「貴族文学の時代」「武士文学の時代」「平民文学の時代」上・中から成る。また津田には、この他に「古事記」・「日本書紀」などの日本の古典に鋭い文献批判を加えて、記紀の神代神話や神武天皇以下の皇室系譜と説話をもつ史料としての価値を全面的に否定した『神代史の研究』『古事記及日本書紀の研究』『日本上代史研究』『上代日本の社会及び思想』(1913~33年)などの著書があり、また『道家の思想と其の展開』『左伝の思想史的研究』『論語と孔子の思想』など、中国古代思想史についての文献批判に立脚した独自の学説などがある。津田は戦時中、蓑田胸喜ら原理日本社一派から大逆思想として非難され、不敬罪として告発された。1940年、上記の日本古代史に関する津田の著作は発売禁止の処分を受け、皇室の尊厳を冒瀆したとの理由で起訴された。
- (3) 和辻哲郎(1889-1960)：1923年、京都帝国大学文学部助教授(倫理学)、『日本精神史研究』『原始基督教の文化史的意義』『原始仏教の実践哲学』『続日本精神史研究』、1934年、東京帝国大学文学部教授(倫理学)、『風土-人間学的考察』『人間の学としての倫理学』『倫理学』『尊皇思想とその伝統』『鎖国』『日本倫理思想史』『日本芸術史研究』など。『和辻哲郎全集』25巻、別巻2。
 ほぼ同時期に日本思想史を専攻した学者として西田直二郎(1886-1964)があることを付記する。西田は1919年、京都帝国大学助教授(国史学近世史担当)となり、『日本文化史序説』1932年、戦後1988年再刊が主著、ディルタイ・トレルチの影響を受けたが、日本が全体主義的風潮に押され、国民精神文化研究所の所員ともなり、日本精神を説くようになった。
- (4) 永田広志の著書は『日本哲学思想史』『日本封建制イデオロギー』『日本唯物論史』・三枝博音は『日本哲学全書』『日本科学古典全書』を編纂した。著書は『三浦梅園の哲学』他・羽仁五郎の著書は『白石・論吉』『明治維新史研究』他。

- (5) Borkenau: “Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode”. Paris 1934.
Manheim: “Ideologie und Utopie” 1929.
- (6) 現在でも日本思想史の講座をもつ大学は政治思想史・経済思想史を加えても10以下であろう。日本思想史の講義を行っている大学はその何倍かはあろうが、西洋哲学の講座をもたない大学は殆どなく、大規模の大学では複数の講座があり、中国哲学・インド哲学の講座もその殆どの大学に設置されているのと比べれば、極めて貧弱というべきであろう。
- (7) この問題に関する丸山の論文は、「歴史意識の古層」(1972年 丸山真男集10所収)・「原型・古層・執拗低音」(1984年 同12所収)・「政事の構造—政治意識の執拗低音」(1985年 同12所収)である。

「終」

付。日本列島へは、古来、外からまとまったかたちの思想が伝来して定着したので、日本の思想は外来思想の外貌を取り、特に外側からは外来思想の二番煎じとみられる傾向が強い。そこで「日本」の思想ということをナショナリストに強く意識する者は、「外国」から来た思想に対抗できる思想的なものか、もともと存在したといたい欲望に駆られるようである。日本精神論はその一例である。しかし、日本精神論者でなくても、徳川時代までの日本の思想文化が外見的には中国に存在したそれらと同様にみえるからといって、日本の思想が即ち中国の思想であるとする者はあるまい。それでは日本の思想や文化を外国人に対して説明しようとした場合、どのように云えば理解が得られるのだろうか。“BUSHIDO, THE SOUL OF JAPAN”は1899年新渡戸稲造がアメリカにあって、日本人の道德観念を説明するために英文で著した著書で、ひろく世界に知られたものであるが、その一部、矢内原忠雄氏の翻訳によるものを以下に示す。

「厳密なる意味においての道德的教義に関しては、孔子の教訓は武士道の最も豊富なる淵源であった。君臣、父子、夫婦、長幼、ならびに朋友間における五倫の道は、経書が中国から輸入される以前からわが民族的本能の認めていたところであって、孔子の教えはこれを確認したに過ぎない。」(新渡戸稲造『武士道』岩波文庫p34-5)

これは日本精神論とみまがうばかりの文章ではないか。新渡戸稲造のやうな人がなぜこのようなことをいうのであろうか。これは日本の精神的文化が、その外貌のために実態に即して極めて説明し難いことをあらわしていることの証明でもあろう。日本には元来は教義がないのだから、道德もなかったのだとすれば、どうであろうか。そういう発言をした人に江戸時代の著名な儒者太宰春台がある。彼はその著書『弁道書』で次のように云っている。

「日本には元来道といふこと無く候。近き頃神道を説く者いかめしく我国の道とて高妙なる様に申候へ共、皆後世にいひ出したる虚談妄説にて候。日本に道といふこと無き証拠は、仁義礼楽孝悌の字に和訓なく候。(略)礼儀といふこと無かりし故に、神代より人皇四十代の頃までは、天子も兄弟叔姪夫婦になり給ひ候。其間に異国と通路して中華の聖人の道此国に行はれて、天下の万事皆中華を学び候。それより此国の人礼儀を知り、人倫の道を覚悟して、禽獣の行

ひをなさず、今の世の賤き事までも、礼儀に背く者を見ては畜類の如くに思ひ候は、聖人の教の及べるにて候。」(日本倫理彙篇・古学派の部下)

このような考えに対して反発する者も多く、またこれでは日本の文化や思想の説明にならないということもできるが、これに類する考え方は、江戸時代にとどまるものではなく、現代にも存在する。例えば竹内好氏は次のようにしている。

「日本の社会には、その(中国の)ような思想的対立をうむべき地盤がない。ということは、思想がないということであって、思想は観念の借り着として通用しているだけだ。日本では、既成の観念を外から借りてくるだけで、自分で思想をうむための地盤を作ろうとする運動は起らなかった。」(p7)

「中国における近代意識の形成過程を、伝統との対決の面で眺めるならば、過去の権威—儒教的なもの—の否定を深める方向に一貫して流れてきている。」(p10-11)

「なぜ、中国が近代化に成功し、日本が失敗したかという理由について、デュローイは、究極的には、固有の文化をもつものと、そうでないものの差に帰している。(略)中国の文明は、作り出したものであって、日本のように、他から借りることが習癖化されていない。したがって、制度にしる思想にしる、ヨオロッパ文明がうみ出した結果だけを借りてくることができない。」(p14) (以上「日本人の中国観」(1949年)全集4所収)

また、中江兆民には、よく知られていることだが、日本に哲学なしの説がある。次にその部分を引用する。

「わが日本古より今に至るまで哲学なし。本居篤胤の徒は古陵を探り、古辞を修むる一種の考古家に過ぎず、天地性命の理に至ては曹焉たり。仁斎徂徠の徒、経説につき新意を出せしことあるも、要、経学者たるのみ。ただ仏教僧中創意を発して、開山作仏の功を遂げたるものなきにあらざるも、これ終に宗教家範圍の事にて、純然たる哲学にあらず。近日は加藤某、井上某、自ら標榜して哲學家と為し、世人もまたあるいはこれを許すといへども、その実は己れが学習せし所の泰西某々の論説をそのままに輸入し、いはゆる崑崙に箇の棗を呑めるもの、哲學者と称するに足らず。それ哲学の効いまだ必ずしも人耳目に較著なるものにあらず、即ち貿易の順逆、金融の緩慢、工商業の振不振等、哲学において何の関係なきに似たるも、そもそも国に哲学なき、あたかも床の間に懸物なきが如く、その国の品位を劣にするは免るべからず。カントやデカルトや実に独仏の誇なり、二国人民の品位において自ら関係なきを得ず、これ閑是非にして閑是非にあらず。哲学なき人民は、何事を為すも深遠の意なくして、浅薄を免れず。」(『一年有半』(1901)岩波文庫、p31-2)

このように、日本の思想というものに関しては、両極端が議論があるのだが、それというのも日本の思想が外見的に外来思想の堆積の観を呈しているというのが両者ともに原因となっている。竹内好氏はこれらのなかでは最近年の思想家、日本の思想のあり方というものについて、中国のそれを鏡として考え続けた思想家というべきで存在であるが、彼は思想というものは自ら作り出した、自生のものでないと価値がないと考えているようである。しかし、これには反対の考えもある。桑原武夫氏は上記の中江兆民の言葉に関連して次のような意見を述べている。

「日本には古代から哲学がない、と兆民はいうのです。(中略)日本には、古来、文学にはたいへん微妙な、そしてすぐれたものがあるのですが、理論書というもの、哲学といわれるものはたいへん少ない。人間は生きている以上理論は必要なのですが、それはどうしていたかという、明治から大正にかけて日本は工業を興していくのに、自分で考え出さずにパテントを沢山買った。理論についても同じだったのではないのでしょうか。日本は古代から孔子、孟子、老子、荘子、諸子百家、それから明治になると、誰を出していいのかわかりませぬけれども、スペンサーとか、やがてカントとかマルクスとかをよりどころにした。日本人が自分で練り出して、それが何々主義といって中国にも西洋にも光被したという理論は、将来は知らず、いままではなかった。(略)そういうことをふまえて中江兆民がつぎのようなことを書いている。これは私が日本文化を考えるときの一つの基本になっているものです。(この部分に中江兆民の言葉(上記)が、現代語に直して引用されている。)ずいぶん手きびしい指摘ですが、これを反駁するのはほんとうはなかなかむづかしいと思うのです。私は相当以上これに賛成している。私が戦後のよくも悪しくもラディカルな文化改革論みたいなものを唱えたのは、これとつながっているわけなのです。この兆民の言葉は手きびしいけれども、日本文化を考えると、基本的なテーゼの一つと言っているのではないかと思っています。」(桑原武夫『明治維新と近代化』1984・小学館p166)

桑原氏はここで日本がなぜ西洋以外の地域において近代化に成功したか、しかも、どうしてあのように速やかに行われたかの要件として11をあげた。(p 129)「日本に哲学なし」はそのなかの一つである。11の全体は1) 地理的条件(地理的に世界征服の本源地から遠いところにあった。このことは1983年10月の国連大学のシンポジウムでも中国代表が力説、インドや中国はいわば日本の犠牲になったという)、2) 独立国であったこと、3) 同族的封鎖安定社会(これ以後は全部鎖国という条件との連関から生れた項目である。同族的とは単一民族ということ。これには最近反発が多いが、室町から徳川になると長頭の人種も短頭の人種と同じようなものを食って、同じような耕作をして、同じ日本語を使っている、これは単一民族、同一民族であると考えべきだという。応仁の乱以後。鎖国とはそういう単一民族社会が封鎖されるという大変な特色で、そうするとそこでは国としてのナショナル・ユニティーとが形成される。)、4) 封建社会のみごとな成立、5) 徳川時代の250年の平和、6) 教育の普及、7) 高度のnational unity、8) 「日本に哲学なし」、9) 適応性、10) 宗教の無力化、11) 身分制の徹底的廃止である。

土着・自生の思想はその人間集団の生活を根底から規制するといったが、そうならば時には因習ともなって生活や政治の合理的な運営を妨害するであろう。その実例は東洋諸国では容易にみつけることができる。「哲学」がなければ、有用な思想・哲学を他から輸入して有用な限りで使用することができる。桑原氏はそこで日本が近代化に成功した因の一つとして「日本に哲学なし」をあげたのである。はっきりとした輪郭をもつ固有の思想がないということは、national identityを示すものがないということでもあるから、民族および民族国家として存立していくときの柱がみつからないということにもなる。それは他の民族や国家に伍していく表象を欠いているということであるから、不安で

あり、また劣等感にさいなまれる可能性が高い。しかし、日本の思想がはっきりとした独自性をもたないというのは事実なのであるから、その事実を踏まえた上で、不安や劣等感を克服していかなくてはならない。その努力のあらわれの一つが日本精神論的傾向である。日本にも外来思想に対抗し得るだけでなく、それらのすべてを包含し得るなにものが存在してきた、外来のもののようにはっきりした輪郭はないが、そういうものが必ずあったという願望から生じたものでもあろうが、所詮はないものをあったといい、しかもすべてが内容的には具わっていたとするだけに、有害な結果を生むものであった。桑原氏の考えは自生・独自の思想がないことを逆手にとったもので、それなりに真実性をもっている。しかし、それではこの人間集団は自らの精神文化を外にむけて発信することはできない。この主張にはそのような問題が残っている。もっとも、いかなる思想の根底にも普遍的な人間性が存在し、普遍的に弘通する思想が将来されることを展望する姿勢をとれば、無闇に悲観したり、強がってみたりする必要はないと思われる。

*上記のうち「終」と書いたところまでが、本来の報告、中国の国際儒学聯合会が主催するかたちをとり、国際交流基金が支持して、1997年8月はじめに北京で開催された「東亜儒学・思想文化国際会議」（東アジア思想文化国際フォーラム）に提出した報告原稿です。この原稿は中国語（漢語）に翻訳して配布され、それを要約したものが通訳によって中国語で読まれました。会議は中国・韓国・日本の思想史研究者が集合して中国語で（通訳つきで）行われました。私の報告は、日本側の主催者から、「中国人は日本に固有の思想があるとは思っておらず、ただ儒教の伝播とそれの日本化があっただけだと認識しているのが実情なのだから、日本で日本思想というものがどのようにあって、それがどのような視角から誰によってどのように問題にされてきたのかということの説明する内容で報告してほしい。」といわれて、その積りで書いたものです。日本の思想に関わる国際的な集会では、儒教や仏教などの外来思想のほかに、武士道とか、自立の思想などといったものがあつたというふうに、固有の思想らしいものを挙げる傾向があるようですが、私はそれには賛成できません。日本の固有の思想というものが、姿はみえないのに実はあるらしいというのが正直のところですから、中国人が上記のように思うのも無理はないのです。これが日本固有の思想ですよという風に示すわけにはいきません。中国と同じような思想はないとしかいえないし、竹内好氏などは日本の思想はなにもないのだからすべて借り物だといっています。その一方では桑原武夫氏のように、幕末・明治の開国とともに見事に方向転換ができたのは、中国のように固有の思想があつて、それで方向軸が固定していなかったためだ、つまり自生＝固有の“頑固”な思想がなかったからともいえるでしょう。私はそもそも思想とは何のためにあるのかという最も基礎的な問題にまで降りていかなければ、日本の思想の問題は扱い難いと思っていたものですから、「付」以下の部分は私の感想と感想の底にある資料に過ぎませんが、この資料をメモとして用意し、討論になったら持ち出す積りでいたのですが、討論らしいものは殆ど行われませんでした。

北京での会議の後に出版された注目すべき研究として、中国・朝鮮の思想をも視野に入れて考察したものとして、渡辺浩『東アジアの王権と思想』（東京大学出版会、1997年）があることを付記します。

なお、この内容は1998年10月7日の敬和フォーラムでも報告いたしました。
その際、参加された方々から種々貴重な御意見・御感想を戴きました。

1998年10月25日