

日韓の「国学」から同時代の普遍的な知を図る

趙 寛子

中部大学人文学部

1. 植民地／帝国における「国学」の連環

私は、修士論文で本居宣長論を書いてから、近代以後の日本と韓国の文化ナショナリズムにたいする問題意識を同時に深めるようになった。戦後日本と解放後韓国のナショナルな知は、互いに背を向けたまま独自性を擬装してきたが、地政学的な差異をこえて、世界的、かつ相互に連環するものである。本発表では、日韓の「国学」から同時代の知の普遍的なあり方を探る。文化ナショナリズムの「持続低音」(Basso ostinato)から抜け出て、多数の他者たちの間で「不偏不党」に語り合える知、そのコミュニケーションの可能性を図ろうとするものである。

まず、本居宣長の思想からはじめよう。「皇国のまことの道」(やまごころ)は「自然の神道」であるという宣長は、「漢意」(からごころ)＝「人知」(さかしら)を排除して、歴史の起源から「自然に遊び和歌を楽しむ」という日本語話者の共同体を想像した。18世紀後半、町人・宣長は、漢文を中心とする支配秩序の規範的な文化に抗して登場したが、「実情」を擁護する歌論と歌人は、同時代の朝鮮の「平民文学」にも見られる。その例として、18世紀後半以降、伝来した「春香歌(伝)」について後述する。

『古事記』を注釈した宣長は、自国の古道における「言＝事＝意」の実証性を信仰して国学(古学び)を定礎した。ところが、「人知」を排撃して想像した「国学」(言＝事＝意の実体としての古道)を近代アカデミズムの知として体系化したのは、帝国日本の大学をはじめとした1930年代の文化ナショナリズムの潮流にある。帝国大学における文献学、日本浪漫派の情調、日本主義・国家神道の支配イデオロギーが普及するなかで、古代の遺跡や古典研究から国民精神と自民族の特殊な美を体系化する国学が繁栄した。

1932年満州国の建国がはじまってから、植民地帝国日本の言説空間では、欧米の帝国主義とヨーロッパ中心的な近代知の普遍主義、マル

クス主義の科学性に対抗して、郷土（民俗）文化・東洋文化・民族（日本）精神の言説が量産されていた。それならば、同時代の朝鮮の状況はどうであっただろうか。

日中戦争期の朝鮮で、思想・文化の統制や転向・同化政策が強化されたことはよく知られている。ところが、この「常識」を裏切るかのように、1930年代に「朝鮮学」が近代学問の系譜を形成していったことも事実である。当時、学術的な朝鮮研究が進むなかで、伝統と科学、古典復興の方法論や意義をめぐる論争も活発となった。ハングル研究を総括した朴炳采（パク・ビョンチェ）は、1930年代を「国学振興の時代」と呼んでいる。ちなみに、当時は「国学」という自国中心の言葉ではなく、「朝鮮学」あるいは「古典復興」という言葉が通用していたが、この「国学」という概念自体、日本から移植されたものである¹。

1997年、雑誌『創作と批評』の主催で、座談会「地球化時代の韓国学：民族主義と脱民族主義の緊張」が開かれた。「国学運動」の近代民族主義的な覚醒を重んじる漢文学研究者の林榮澤（イム・ヒョンテク）は、30年代の朝鮮学が1920年代中国の近代民族主義運動の一環である「国故学」に刺激を受けて始まったという²。漢学教養の伝統的淵源をいうまでもなく、民族運動の統一戦線組織であった「新幹会」をつうじて中国の亡命知識人らと深い交流を維持していた文一平・安在鴻・鄭寅普らの朝鮮学運動が中国の思想運動に連関していたことは、当然注目すべき事実である。

しかし、林榮澤の「ところで、日本は近代の道程で覇権国家に浮上し帝国主義の道を歩んだゆえに、国学意識を新たに持ち上げる必要まではなかったと見られます」という意見はどうだろう。「国学思想」の日本の影響をあえて否定するこの発言は、普遍主義を標榜する帝国の文明・文化論が自民族中心主義の発揚にもとづいていることを見逃している。帝国と植民地の国民主義・民族主義は、特殊性と普遍性を

1 『三国史記』新羅本紀に見られる「国学」は、唐の総合大学「国子監」、または新羅（神文王2年、682年）に設置された教育機関の名前を指しているが、その教育科目は儒学・律学などの文献である。朝鮮では王朝史の編纂や伝承文化を集成する個人文集、実学者の個別的な自国史・自文化研究があるにしても、自国の古典を正典とする「国学」の学派は形成されなかった。

2 座談「地球化時代の韓国学：民族主義と脱民族主義の緊張」『創作と批評』1997年夏号、17頁。

標榜する声や立場に差異があるにしても、互いに交錯しつつ連鎖する。近代以降の日本の「国学意識」は、日本語・日本文学・日本史・日本思想の諸研究において多彩に展開されており、近代以降の朝鮮の「国学運動」はそれと深く関わっていたのである。

また、植民地帝国日本における東洋民族の政治的・文化的主体化を図る動向は、同時代のヨーロッパの秩序に抗するファシズム運動とも交錯するものである。そして朝鮮・台湾に限っていえば、それは日本帝国主義に抗するものでもあった。

植民地帝国の文化は、一帝国または一民族をアイデンティファイする単一言語、すなわち「日本語／国語／韓国語／朝鮮語」のいずれかをを用いることでは正確に再現できない。植民地と帝国にまたがる歴史的空間が、「純粋な民族語」または「公式的な国語」が慣習的に表象する自己同一性をすでに超えてしまっているからである。植民地帝国の文化統合を試みること自体が、文化における模倣と差異、反復とずれを伴いながら、転覆的で混合的な文化をうみだす可能性に充ちていたのである。

私は、両大戦間期の植民地／帝国の文化が、帝国の普遍主義的な支配論理と植民地の民族主義的な抵抗論理といった二項対立をこえて、当時と今日の歴史的現実において持ちつづける意味を再考しようとする。ちなみに、本稿で「朝鮮文化」「日本文化」「世界文化」というとき、各々の文化に本質的な何かを想定しない。それらの「文化」概念に固有な認識論的共通性や文化的共同性があらかじめ存在するとは考えない。それと同様に「普遍」概念に、本質的に普遍的な何かを想定しない。普遍は、ある歴史的な文脈のなかである倫理的社会的価値をもとめて、パフォーマティブに行為・認識されるものだと考える。

個別的な文化のあいだで普遍概念が翻訳されることでもなければ、文化のあいだで究極的に融和する普遍概念があるわけでもない。J・バトラーは、「普遍が主張されるのは、つねに所与の文法のなかであり、認識可能な場所でなされる一連の文化慣習をつうじてである」と指摘する。彼女によれば、普遍の主張は、国際的な文化的コンセンサスを強要し、多様な修辭的・文化的文脈のなかに、それを継続して翻訳しなければならない。そのような文脈のなかで、普遍の意味や威力が形成されていくというのである。彼女は、「文化間の交流は、それらのあいだに同一性を構築していく」というホミ・ババ(Homi Bhabha)の見解を前提としながら、文化翻訳それ自体を構築的な行為

として再考している³。

2. 「朝鮮学」の諸相

もともと大韓帝国期（1897－1910）の危機状況下ではじまった「朝鮮学」は、日本人の朝鮮史研究に触発され、またそのコロニアリズム的な眼差しを批判する形で展開された。王朝史と断絶した近代民族史の叙述は、檀君（神話）起源の民族を「民主的構成体」として編纂した、申采浩『読史新論』（1908年）からはじまる⁴。ところが、朴殷植・申采浩らの知識人は「日韓併合」のときに亡命し、亡命地の中国における歴史研究がつづけられた。

1904年、大韓帝国の皇室留学生に選ばれ日本に留学した崔南善は、1910年から「朝鮮光文会」を設立し、実学の文献・「六錢小説」など古典の刊行に努めてきた。1922年に彼は、「自己を護持する精神・自己を発揮する思想・自己を究明する学術」として「朝鮮学」の樹立を提唱する⁵。さらに1926年には、「朝鮮国民文学としての時調」の復興運動を強調するが、それは、日本の国民文学である「俳句」「和歌」に対称的な朝鮮の詩歌である。

1930年代に入ると、「朝鮮学」のジャンルは多様に細分化され、思想的・方法論的にも世代的にも、多様な研究主体が朝鮮学の舞台に登場した。「朝鮮学」が近代学術の言語として成長するための基礎を提供したのは、1933年、「朝鮮語学会」による「ハングル綴り法の統一案」の制定である。さらに「朝鮮語文学会」が、金台俊『朝鮮漢文学史』『朝鮮小説史』、金在喆『朝鮮演劇史』などの叢書を刊行したことも、古典研究に実証的な方法を導入した模範的な前例と評価されている⁶。1934年、実学思想を代表する丁若鏞（1762－1836）や朴趾源（1735－1805）の文集、および野史全集など、古典の刊行が活発になっ

3 ジュディス・バトラー「普遍なるものの再演：形式主義の限界とヘゲモニー」（ジュディス・バトラー、エルネスト・ラクラウ、スラヴォイ・ジジェク『偶発性・ヘゲモニー・普遍性：新しい対抗政治への対話』竹村和子＋村山敏勝訳、青土社、2002年）35、55頁。

4 Henry H. Em, “Minjok as a Modern and Democratic Construct: Sin Ch'aeho's Historiography,” *Colonial Modernity in Korea* (Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 1999) pp. 339–345.

5 崔南善「朝鮮歴史通俗講話解題」『東明』第6号、1922年10月8日。

6 朴炳采「日帝下の国語運動研究」『日帝下の文化運動史』453–455頁。

た。民俗学の領域では、1932年、朝鮮民俗学会が成立し、「朝鮮心」や「朝鮮色」といった民族的・民俗的な表象が各種の言論媒体をとおりて広がった⁷。

1934年に成立した朝鮮人の学会「震檀学会」は、京城帝大の法文学部と総督府の朝鮮史編修会が1930年に設立した「青丘学会」と競合するものである。「満鮮研究」を目的とする青丘学会には、崔南善、李能和、李丙燾などの朝鮮人も参加していた。解放後にソウル大学校で韓国史学の基礎を築くことになる李丙燾は、双方の学会に属している。「朝鮮及び近隣文化研究」をかかげて出発したこの震檀学会は、解放後も文献・実証研究を行う人文学・歴史学のメッカになるのである。その機関紙である『震檀学報』は、「郷土文化の国家的研究を持たないにしても、それをいつまでも未干拓地とはしておけない」という一念で、1934年11月から1942年6月まで刊行され、通巻14輯を生み出した⁸。

1935年から、言論・評論界で一斉に朝鮮研究が議論され、その成果が盛んに掲載されることになる。文学においては、西洋の近代的なものを追い求めてきた「新文学」から「朝鮮文学・郷土文学」へと回帰する傾向が現れた。

3. 朝鮮学運動における民族的主体性、および普遍性をどうみるか

朝鮮学研究のメイン・ストリームを形成したのは、日本と京城帝大で修学した朝鮮人である。中国通であった文一平・安在鴻も1910年代に早稲田大学に留学したことがある。とりわけ震檀学会のメンバーには、京城帝大の卒業生が圧倒的に多い。

「帝国モデル」を移植した京城帝大は、朝鮮人による私立大学建設運動を退けて、植民地を経営する知的なインフラを拡充するために、1924年に設立された⁹。法文学部の朝鮮人の学生は医学部のそれよりも多く、金在喆・金台俊・崔載瑞・申南澈が入学した1927年の法文学部

7 孫晋泰ほか「朝鮮心と朝鮮色」『東亜日報』（1934年10月10日-11月22日）などの記事が連載された。印権煥「1930年代の民俗学振興運動」（『民族文化研究』第12号、1977年）参照。

8 金台俊「震檀学報第三巻を読んで」『朝鮮中央日報』1935年11月15日。

9 馬越徹『韓国近代大学の成立と展開：大学モデルの伝播研究』名古屋大学出版会、1995年、100-132頁。

の入学生は、日本人40名、朝鮮人30名である¹⁰。1930年、1938年の法学部の朝鮮人卒業生は、それぞれ25名と29名である¹¹。地域研究に関わる講座をみると、「内地朝鮮支那の相関的研究」が目的となっている¹²。京城帝大において朝鮮研究は、東洋研究の一部であり、帝国文化の宣揚を担うものとして位置づけられたのである。

実証科学の手法を身につけた京城帝大の卒業生が少数とはいえ供給されることにより、学術的な朝鮮学が出現する。その勃興は当然の成りゆきであり、それ自体が植民地における知の歴史や文化ヘゲモニーのダイナミズムを構成する。そして、「朝鮮及び近隣文化研究」という震檀学会の趣旨は、通常解釈されるように、朝鮮学がおのずから「普遍性」を志向した結果ではない。普遍性を保有する自文化研究の主張は、学問の常識的なレトリックであるが、学会員の多くが「東洋」のカテゴリーで修学したことが、研究範囲の拡大をもたらしたともいえよう。しかも当時には、中国研究の必要性が高くなり、東洋精神をキーワードにして帝国の文化が語られていたのである。

植民地的な状況に拘束されざるを得なかった朝鮮学は、帝国のアカデミズムの洗礼を受けて、近代学問の知として確立する。朝鮮学は、帝国の政策と一直線で対峙するというよりは、むしろそれに絡み合いながら複数の交線を持って編み出されたものである。したがって、日本帝国主義と真正面から対立した「国学運動」のイメージは、「暗黒」から解放された後の歴史による「発見」にすぎない。

とはいえやはり、いかに優秀な朝鮮人であっても京城帝大の教授となることは不可能に近く、その学問も帝国の政策的な要求を代弁しないかぎり、国家的な保護を受けられなかったとの事実を見過ごすことはできない¹³。その意味で「主権」を持たないアカデミズム「朝鮮学」は、帝国大学のアウト・サイダー、ジャーナリズムや私立の専門学

10 『京城帝国大学一覧』（以下、『一覧』と略記）1930年、186頁。

11 『一覧』1941年、392頁。

12 『一覧』（1941年）をみると、国史学・朝鮮史学・東洋史学、国語学国文学・朝鮮語学朝鮮文学・外国語学外国文学がそれぞれ二講座、西洋史学、支那語学支那文学、支那哲学、印度哲学史が一講座ずつ設けられている。

13 朝鮮人が京城帝大の教授になることは禁止されてはいなかったが、朝鮮人の教員は、朝鮮礼俗史や朝鮮語のような科目に一人・二人が加わる程度のものであった（『一覧』1926年、32頁）。なお、京城帝大の出版物に掲載された朝鮮人の論文はきわめて少なかった（『一覧』1941年、178頁）。

校、民間の学会を中心にして展開された。帝国主義の知の支配を受けつつ、それと競合しながら、「東洋文化・帝国文化」に回収されないように、朝鮮学はみずからの活路を開かざるをえなかったのである。

ただしそれが、朝鮮独自の文化運動として展開されたわけではない。「国学の振興」は、マルクス主義が抑圧された朝鮮と日本で同時に起こった現象である。1930年代の植民地帝国日本では、伝統・古典研究のロマン的精神と文献学的実証主義や「精神史」の解釈学が結合した歴史・文化研究が盛んになっていた。古典の文章を日本主義に置き換える「国史」は、皇国史観の精神史を代表する平泉澄や東洋倫理論を展開する西晋一郎のみならず、自由主義・審美的文学主義を日本主義へと転化して、「文献学からの人間学の演繹」を行った和辻哲郎によっても編み出されていた。

1935年に出版された『日本イデオロギー論』において戸坂潤は、「文献学主義が愈々日本主義の完全な用具となるのは、之が国史（それ自身初めから日本主義的である処の「認識」）に適用される時なのである」という。戸坂によると、もと文献学の使命は古典の翻訳によって文化を紹介することにあり、翻訳こそが現在の問題の解決に寄与する古典研究の唯一の方法であるが、その翻訳は原物ではない¹⁴。ところが、日本の文献学は、みずからの翻訳によって再現された過去を日本主義の原物として実体化したのである。

「日本文化」「朝鮮文化」「東洋文化」が前景化する時代に、それぞれの民族や地域単位で伝統化される「文化共同性」は、やがて、「東亜協同体／共栄圏」といった、広域的な歴史共同体を表象することになる。もちろん朝鮮学は、「東洋文化」「内鮮一体」を立ち上げる日本ファシズムの文化主義には統合しきれない必然性を持っている。

しかも「満州事変」以降、帝国の国策としての学術研究は、満洲から中国大陆全土、さらに南アジア研究へと移り、朝鮮研究の独自の重要性は、相対的に下落していった。青丘学会の機関紙『青丘学叢』（季刊）にしても、『震檀学報』より2年早く1939年10月に、第30号を出して廃刊となる。一方、当時の知識人・朴致祐は、1939年の朝鮮の学界が『震檀学報』の活躍を中心に「朝鮮学の独舞台」を形成したと評価する¹⁵。逆にいうと、帝国における「朝鮮研究」の緊迫性が薄れ

14 戸坂潤『日本イデオロギー論：現代日本に於ける日本主義・ファシズム・自由主義思想の批判』（1935年初版）岩波書店、1977年）28、50－59頁。

15 朴致祐「学界一年報告」『朝鮮日報』1939年12月15-16日。

た政治文化の余白に、朝鮮人による自発的な「朝鮮学の独舞台」が作られたのである。

4. 植民地帝国における「文化=普遍」の不／可能性

1939年前後の植民地帝国では、「内鮮一体」「東亜協同体」の政治的スローガンを防波堤にして、多民族の協同できる文化の創造が期待された。1939年10月、植民地の芸術団体まで網羅して組織を一元化した日本文芸中央会が結成されたとき、参加者たちはたんに皇道翼賛や国防文芸だけを唱えたわけではない。その国民的文芸運動の使命は、「最高の水準にまで達する国民文化創造」を先導することにあった（日本学芸新聞、1941年3月10日）。

新たな国民文化は、「東亜共栄圏」の内実を具現化し、「公共的文化財」を構成しなければならない。革新の志を潜めていた文学界のなかで、国民文学と世界文学、そして翻訳の問題が浮き彫りにされた。国民文学の建設が帝国の文化統合を証明するものならば、翻訳はアジア諸民族の協和と世界文化の開花にいたる方途であると認識されたのであろう。

北朝鮮と韓国の国民文化財ともいうべき『春香伝』は、日本人の資本と朝鮮人の演技が結ばれ初めて映画化されて以来、日本語の演劇が日本とソウルで上演されることもあった。春香の忠節の理念を普遍的価値として称賛して、「日本精神」の系譜に位置づけようとしたのも、社会主義から天皇制民族主義に転向した林房雄であった¹⁶。しかし、1930年代に朝鮮の古典文学研究者・金台俊は、春香伝が上流社会に承認してもらえない「艶情小説」であったからこそ、傑作でありえたと評価した。

「春香伝/歌」は、「男女相悦の詞」（男女が互いに喜ぶ内容の通俗文学）を排斥する儒教の支配文化のなかで、忠節の名分や儒教經典の教養をパロディ化したものである¹⁷。当時の朝鮮の知識人にとって、復興

16 「朝鮮文化の将来」『文学界』1939年1月号、275頁。

17 18世紀の庶民文化のなかに近代性を見いだそうとする朝鮮の文化人たちは、民衆が春香伝を享受するとき、ある社会的な解放の可能性をも共有することに注目した。妓女の娘・春香が体現したのは、実はごく少数の両班（文官・武官）が専有していた地位と倫理である。春香は、両班の息子に出会って恋するが、彼と別れることになる。そして地方官僚の誘惑や弾圧に屈服せずに、結局は立身出世した恋人の正夫人になる。このハッピーエンディングの物語は、

されるべき「春香伝」の価値は、忠節の名分ではなく、身分秩序を解体し快楽をとまなう恋物語という性格にあった。ところが、国民の母たる「良妻賢母」の女性像と天皇制の家族主義的な忠節の情念を符合させる「日本精神」のコードが、春香伝の「転覆の快楽」を「立派な精神」に再配置したのである。

とはいえ、春香伝の日本語公演を演出した村山知義が言うように、「いろいろの「春香傳」が作り試みられて然るべき」である¹⁸。帝国に翻訳されるプロセスを通して、春香伝は、自由を求める民衆精神の普遍的な典型、あるいは朝鮮の文化的・倫理的伝統としての地位を確保することになる。こうした「伝統」や「普遍」の創造を否定する必要もなく、新たに文化を構成する翻訳を排斥する理由もまったくない。満州文学と朝鮮文学の日本語翻訳は、たんに帝国の文化統合に貢献するだけではなく、日本文学に新鮮な刺激をあたえる可能性としても歓迎された。

ところが、天皇制ファシズムの文化統制は、翻訳によって可能になる文化的共栄を裏切る方向に傾いていく。朝鮮学運動が持続され、朝鮮文学の翻訳が政策的に要求された時期は、日本で左派知識人が戦時改革を主導した時期とほぼ一致していた。朝鮮の小学校では1938年3月から日本語教育だけが義務化された。1940年7月に決定された南進政策により帝国日本の領土が東南アジアへと拡大されると、日本語を「東洋の国際語」として確立させる動向が強まった。

1940年8月、『朝鮮日報』『東亜日報』が強制的に廃刊され、1941年4月、文芸誌『文章』（1939年2月創刊）と『人文評論』（1939年10月創刊）は、同時に廃刊された。植民地帝国に翼賛政治の新体制を建設しようとした結果、民族的・地方的境界をこえて疎通する、トランス・ナショナル、トランス・ローカル文化の可能性は狭められた。しかし、日本語＝国語の全一的な支配によって沈黙と暗黒に陥ったのは、朝鮮語文化だけではなかった。「日本精神」の無限の増殖を欲して、「文化＝普遍＝翻訳」の放水路を防いだ結果、帝国日本の国語文化もみずから暗黒を迎えたのである。

帝国主義の世界史的な競争のなか、日本の文化統合は、西洋中心の普遍主義に対抗できるように文化の多中心性を意識的に擁護しながら

すでに亀裂を生じはじめた社会のヒエラルキーを確認させ、民衆の身分向上欲とその成就の可能性を社会的に承認させるものであった。

18 村山知義「春香伝」『文学界』1939年1月号、139頁。

も、通底には天皇制民族主義（日本精神）を強制した。欧米帝国からアジアの解放をかかげる日本型の「抵抗ナショナリズム」の文化は、アジアの被差別民族の同化や抵抗を招いた。ところで、植民地帝国の文化をめぐる緊張と交錯、その「文化＝普遍」をめぐる拮抗は、日本の脱帝国化と朝鮮半島の民族文化論によって、長い間、忘却されていたのである。

以上、植民地／帝国の歴史・文化が、その可能性や不可能性までをふくめて互いに連環し、その問題を同時代のものとして普遍化していたことに注目した。植民地／帝国の不均質な空間では、一国史や一国語に回収しきれない、ある普遍に向かって拮抗する文化運動が起きていたことについても確認した。文化的な拮抗は、知識人の言説のみならず、大衆文化の成長とともに活発になっていくが、帝国の文化政策と交錯しながら形成される朝鮮の大衆文化については、今後より詳細な研究が期待される。

（本発表の原稿は、拙著『植民地朝鮮／帝国日本の文化連環』（有志舎、2007年）の第3、4、5章で触れた内容を再編集した上で、書き直したものである）