

黒住真著

『近世日本社会と儒教』

(ペリかん社・二〇〇三年)

中村 春作

かねてより待ち望まれていた黒住真氏の近世日本思想史研究の単著である。氏の初期からの研究蓄積をこのようなかたちで味読できることを、何よりも喜びたい。評者自身、七〇年代に荻生徂徠への関心を出発点に近世思想研究に入っていた者の一人として、八王子での「徂徠シンポ」(一九八三年)以降、多くの領域で関心を交差させてきた黒住真氏の研究に総体として接することのできる嬉しさを、まずは実感として表明しておきたい。

全五六九頁にわたる大部な本書の内容は、氏の二十年來の思想史研究を集成したものであり、そこには氏自身も述べるように、問題関心の変化や新たな展開が表出されている。ほぼ初出のままの論考十六編からなる本書の内容について、個々に検討を加えることは評者の能力を超えており、長期にわたって書きつづられた論文群を限られた紙数で逐一批評することも難しい。

個々の論文の豊富な内容については、読者自らが本書を手にとってお読みいただくのが一番であろう(予め述べておけば、仁齋、徂徠をめぐる個別的論考の方向について、評者はほぼ同感している。それらをどう問題化するかという点での異なりは当然あるが、ここに示される仁齋理解、徂徠理解は、今日の研究の達成を示すものとなっている)。本稿ではむしろ、そうした細部の検討よりも、本書全体の大きな構成をめぐる問題から入り、氏の議論の立て方、近世思想史へのアプローチの仕方そのものについて、本書の議論を確認しつつ考えてみたい。

大きく三部構成(第一部 近世社会の儒教、第二部 伊藤仁齋、「第三部 荻生徂徠」)される本書は、さらに、思想史としての江戸社会論、「思想的テキストと対話しつつこれを哲学・倫理学的な次元から再把握しよう」とする前半部分と、仁齋、徂徠の思想の個別相を論じつつ「思想をいわば知識社会学的に相対化して複数的なありかたや流れのうちに位置づけよう」とする諸論考の後半部分とに分けられる。執筆時期としては、前者がほぼ九〇年代中頃から今日に至るものであり、後者が八〇年代を中心に書かれた議論である。ところで評者は、氏の議論に同時代的に接し続けてきた一人として、氏が仁齋や徂徠の個別相を論じていた時期のものとは最近の思想史的通論との間に、一種の視点の差が発生しているのではないかという感想を、これまで漠然とながら抱いてきた。そうした関心も有しつつ、今回本書を通読することで了解され見えてきた部分と、新たに生じ

てきた疑問、感想とがある。それらを記すことで本書の評に代えたいと思う。

前に、今回前半部に収められた議論と後半部に収載の議論との間に、一種段差があるように、当初（初出時）評者には見えていたと述べたが、氏自身今回語るところによれば、それは一貫した研究の視点から生じたものであったことが分かる。「まえがき」の中で氏は、伊藤仁齋や荻生徂徠といった研究対象に自ら接することで、従来のいわば過剰に意味づけされてきた江戸期儒教像とは「まったく異なるリアリティーに出会」い、それら諸思想との対峙のただ中から「対象そのものに導かれ」るように、前半部の諸論考に見られるような「思想の『社会性』」が思想史記述の課題として現われてきたことが述べられる。そしてこの氏自身の総括によりつつ全編を通読するとき、確かにそこに、氏の江戸思想への関心の所在の一貫性を見出すことができる。執筆時期を異にする以下の二つの文章を見比べることも、それは明らかである。

しかし、こうして各領域においてその内容をまとめ上げた儒教・朱子学の理論性は、決してそれ自体だけで發揮されたのではない。他方で、儒教前的な折衷的伝統の土壤と水脈からつよいエネルギーが供給されることよって始めて、それはありえた。またそれは、徳川の当初から強固な自立的体制をなしたわけではなかった。むしろ多元的・多様な土壤の力と儒教・朱子学の弁別純化力との間の徐々

なる相互作用のうちに、多様なものが練り上げられて形成され、また「理」が次第に受肉していったのである。こうして価値凝縮の諸様式が多様性・多元性の中から形成され、それが徳川の諸種の（生産）を押し出したのであった。（徳川前期儒教の性格、二六―二七頁、傍点、原文）

人間の経験のうちで、差異性ないしは多様性の体験は、ある特異な地位を占めるものではないだろうか。人や事実が「様ざま」だと感じられる。物が或る在り方とは何か「違ったもの」としてあらわれる。——そこでは、以前の経験の自明さが壊れるとともに新たな経験の地盤が湧出しようとしている。また他者が侵入することによって、自分や人・物について何か発見が生じようとしている。そうした決定的な次元が、人・物が差異をもち個性的だということには含まれていると思える。ことに、事物や世界に対して連続性を投げ掛けがちである日本人にとって、あるいは人間存在一般の傾向にとつて、差異にいかに出会うかはとりわけ重要な課題だと考えられる。（荻生徂徠——差異の諸局面、三九九頁）

ここに表出されるのは、氏の思想研究の基盤にある独自の視点である。思想の多様性、複数性への観点とでも呼ぶべきものが、まさしく対象としての徂徠学理解から導かれるようにして、氏の江戸思想史研究の基軸となったことが、ここからは感得される。氏は本書刊行に際したインタビュー（『朝日新聞』「著者に

会いたい」、二〇〇三年六月八日)の中でも、「複数の宗教・思想が存在していたのが徳川期」であり、その「複数の宗教・思想の潮流を構造的・歴史的に位置づけることが今後の課題」だと語っている。この徳川期の思想を複数性において見る視点は、当初期の個別研究(徂徠学研究)の問題関心から連続するものとして、氏自身に意識されているのである。

そしてもう一つ、氏の議論の底流に初期から在るのが、思想を構成する「基底」への関心である。「伊藤仁斎の倫理——基底場面をめぐって」、「徂徠学の基底——学と主体の「大」「小」といった論文題目に端的に見出せる、思想を構成する基盤のごときものへの関心は、徂徠学の出自を南総流離体験の再検討から探求する議論から、近世社会の中で儒教の位置を定めようとする議論にまで一貫している。そしてそうした、思想の「基底」にあるものを氏は、徂徠や仁斎といった個別思想を成立させる、特定の時代に生きた個人の在り方の中に探り、規定しようとする。特定の時代の中に規定される特定の個人の「人の生」や精神のありようを、思想の「基底」として位置していこうとするのである。

明るみに出さねばならないのは、むしろ儒教の動きを可能にし押し出しているもの——儒教的概念に注がれ盛られてゆく実感的な内容である。そして体制や権力もまた、特定の誰かのもの(そうあれば簡単であるが)である前に、複合的なものであり、結局は我々の生の輻輳そのもののうち

からなりたっているはずである。これらのことが看過されてはならない。「徳川前期儒教の性格」、二八頁)

かくて、「複合的な生の輻輳」関係そのものの形成を、個々の時代の中で語り出すというかたちで、氏の思想史は展開される。このように、氏の議論には最初期から一貫するものとして、思想の複数性への関心、思想の「基底」的部分への関心があり、その連続線上に氏独自の思想史の構想もあるのである。伊藤仁斎の思想に関しても、氏は早くから次のように問題関心を提示していた。

しかし、たしかに数十年の太平を経たこのころ、徳川社会の学問は、初期の導入や応接を中心としたあいまいな内容のものから、徳川人のそれぞれの身丈にあったものへの変容——受肉・再生の時期にあった。外部にあらわれた思想が、人々の生活の内部に入り込み、意味づけや思考の具体的な用具となつていった。伊藤仁斎の思想はその初々しい生産の一つの盛んな典型だった。(「伊藤仁斎の倫理」、三〇一頁)

氏において仁斎の儒学説は、かく「徳川人のそれぞれの身丈にあったものへの変容」という視角から分析される対象としてあったのである。こうした問題関心の持続の中に近年の通史的 research が在ることが、今改めて確認されるのである。ただ言うまでもないが、「対象そのものに導かれ」るようにして「思想の「社会性」が問題化されてくる過程には、もちろんのことながら、新たな思想への観点の発生もあつたはずである。そしてそ

これは、より「思想の「社会性」」への傾斜というかたちで、氏の思想史研究に結実しつつあるように、評者には思われる。

徂徠学をめぐる議論の展開においても、氏の主題は、活物的世界の解明や徂徠学における人の多様な在り方への関心から、徂徠学の成立を社会的性格の中から意味づけようとする方向に転じたようだ。氏において議論の重心が移動してきたということである。近年の論考、「初期徂徠の位相——出自・流論・志向」や「訳文笠蹄」をめぐって」の中で氏は、徂徠学そのものの成立過程を、「歴史性と社会性」(五二六頁)、「時期・状況との関わり」(五五三頁)とともに把握しようとしてきている。徂徠の南総流離体験を論じて、「南総から江戸への移動によって、彼は江戸の(ある範囲での)古・今をつき合わせ、後者へと出会った。江戸の歴史——生活様式の生成を体験したのである」、と氏は述べる(五二六頁)。まさしく「徳川人それぞれの身丈」そのものの生成が、あらためて思想の社会性の問題として、氏において発見されるのである。こうした、いわば氏自身における問題関心の重心移動の経過を経つつ、氏の江戸期思想史が構成されようとしていると言えらるだろう。それは、もちろん旧来の社会還元論的なものではなく、江戸思想の複数性、輻輳する内実を、いわば「厚い記述」の内に語る思想論の様式として、氏に撰び取られたものなのであろう。

では、こうした氏における関心の重心移動の契機となったものは何か、改めてこの思想史記述への志向を発生させたものは

何か。思うに、そこに介在するのは、近年、我々に共有されてきた問題、すなわち近代そのものへの内省と並行した「日本思想史学」の成立過程への批判的自省の所在ではないだろうか。ここ数十年來、思想研究におけるポストモダンズムの観点や、国民国家論の影響下に、「近代知」そのものの見直しに運動して、近代に成立した学問としての「日本思想史」の見直しが発生し、あらためて「思想史」記述の在り方が問われるようになってきたのである。そしてその際に、やはり議論の契機となったのが、丸山思想史学をどう批判的に乗り越えるかということであった。それは、同時期の研究者に多かれ少なかれ共有される問題である。

二

ところでそもそも七〇年代後半の近世思想史研究は、それまでのイデオロギー的解釈の硬直を拒絶することから発生したものであった。冒頭に触れた八王子での「徂徠シンポ」の「案内」には、「荻生徂徠はその思想の深さと、それがはらむ問題の広がりにおいて、私たちを引きつけてやまない。しかしそれ故にまた、徂徠が時代を超えて私たちに語りかけているものを私たちが十分に聞きとどけているかは依然として課題でありつづけている」として、旧來の文学、歴史、倫理、政治等々の「各分野の枠組をとり払った共通の土俵の上で議論する」ことの重要性が語られている。ちなみにこの時の報告題目(及び報

告者)は、「荻生徂徠の思考の基礎」(黒住真、「通俗文学にあらわれた徂徠」(日野龍夫、「徂徠年譜——正徳年間を中心にして」(平石直昭)、「荻生徂徠の兵学」(前田勉)であった。このような細事をここにあって書き出したのは、当時の徂徠への関心の在処を、それが如実に示すからである。ここにはすでに丸山真男の主題は無い。もちろん、当時の参加者すべてが丸山真男徂徠論の洗礼を受けていたことは間違いないが、ここに示されたのは、丸山に代表されるようなイデオロギー的解釈とは離れた地点から、あらためて徂徠を、江戸思想を論じようとする姿勢だった。それはアンチ丸山真男というより、丸山の課題と最初からすれ違ふかたちでの徂徠への関心であったとも言えよう。この点は本書に採録される氏の議論、たとえば「注」(三七〇―三七二頁)における丸山への言及の在り方からも窺うことができる。これまでのイデオロギー的、政治思想的解釈からはみ出してしまふ徂徠や仁斎の学問自体のある種の「リアリティー」への驚きが、彼らは実のところ何をいかに語ろうと欲したのかという問題関心へと我々を誘い、そこから「活物」的世界の内実や、彼らにおける「思想」への視点)そのものが、新たな議論の対象として表面化してきたのであった。その意味で、丸山真男『日本政治思想史研究』の主題とはどこかすれ違う場面で、七〇年代後半以降(評者自身の場合も含めて)、徂徠や仁斎は論じられてきたと言えるのではないだろうか。

ところがここ数十年來、また改めて丸山日本思想史学をどう

捉えるかということが我々の視野に入ってきた。近代の「学知」再検討、「日本思想史学」をも包含する「近代的学知」の再検討のただ中で、丸山思想史学の成立そのものが、我々に直につながる「近代」の問題として意識されたのである。黒住氏もまた、本書においてそうした問題提起を投げ掛け、幾度と無く丸山日本思想史学の再検討、批判から議論を出発させるのである。

たとえば近世思想史研究における仏教の軽視に関し、氏は、その典型例として丸山『日本政治思想史研究』を挙げ、「近世日本思想を『近世の支配的な体制教学である朱子学を日本的儒学・国学等がつきくずして近代が準備される過程』として描く丸山日本思想史学は、これまで為されてきた「(朱子学≡儒学)の在り方を非中心化する」という方向」からの批判に加えて、それが仏教の存在感を無視することで、「近世的思想複合」の真相を見失わせてしまふ点で批判されねばならないとする(「近世日本思想史における仏教の位置」、一五〇―一五二頁)。さらに、近代日本における儒教の位置を論じた箇所ではより徹底して本格的な丸山学説批判がなされている(徳川儒教と明治におけるその再編、「漢学——その表記・生成・権威」)。「近代儒教に対する人々の見方のバイアスは、じつは近世儒教に対する見方のそれと互いに結びついている。人々は、近世像と近代像を連動させて儒教をめぐる歴史像をつくり、実践を形成していた」と明言する氏は、「丸山モデル」の問題点を、きわめて明快に五項

目にまとめて批判している(一六五―一七二頁)。すなわち、(1)「近代的なものメルクマールは何なのか」、丸山のする指摘はその一部に止まる、(2)近代化が「国民」形成の運動であり、思想の「社会的機能や、知や信の制度的在りかた」に連動するものである以上、「思想自体の構造からすぐ近代化を評価するのは、相当に飛躍を含むのではないか」、(3)思想の社会的機能から考えると、江戸期の諸思想は果たして丸山が思い描いたような「固定的」性格のものだったのだろうか、(4)諸思想の連関把握においても、丸山の言うような「学派的差異」は明確に存在したのだろうか、(5)つまるところ問題は、丸山の思想史を成立させた近代の問題に帰着し、「丸山の『思想史』それ自体が一つの思想的課題なのではないか、とする五点である。そして氏は「丸山の構図はそれ自身、近世後半から近代日本にいたる日本のネーション形成の思想の地平上にある」と断じる。その主旨は明確であり、評者にも強く共感されるところである。では、それに対し氏はどのような「もう一つの」思想史を提示するのか。実はそこが評者にとって、問題の起点を共有しつつも、若干の違和感を感じしめるところなのである。以下、そのことを問題提起的に述べたい。

三

黒住氏はすでに記したように、思想史を歴史的場面における「思想の『複数性』」や、「基底」的なるものの中から語ろうとす

るが、その際、氏において指摘されるのが、日本における諸思想(特に儒教)の「習合」的特質である。これは、思想をその「社会性」において把握しようとする氏の姿勢と呼応するものである。近世儒学思想もまた、「習合」的要素の優れたものとして氏に把握され、そのことが近代への連続につながったことが指摘される。「徳川儒教の歴史と社会的位置」と題された節(「徳川儒教と明治におけるその再編」)においても、「丸山の構図」が批判的に検証された後に、「そもそもあらゆる儒教を併せても、儒教は自身の政治的ヘゲモニーはもっておらず、仏教や神道など諸思想とのシンクレッティズムのうちに存在していた」ことが指摘され(二七一頁)、儒教は徳川社会に「きわめて深く定着した存在」たる仏教や神道に「習合」して、「特権的知を確立するよりも、むしろ人々や諸思想に対して一般的な用語の提供者になることによつて」その影響力を拡大させることが指摘される(二七二頁)。次いで、「徳川儒教の諸傾向」が「経験論と実用主義」、「個別的対人倫理、臣従の倫理」、「諸学・諸思想との習合の発展」という三要素において説明され、そこから「以上、見てきた諸傾向は、徳川後期の日本という歴史的条件のもとでは、すべて「国民」形成に向けて役立つものであった。……(むしろ機能主義的に作用した)徳川儒教は明治前夜には、潜在的な「国民」の統合とその動員に努めていたのである」(二七六頁)とする結論が導かれる。指摘される諸傾向それ自体に異議があるのでは無い。こうした事実認定が、「近

代」や「国民」の成立に無媒介に結合されるその仕方に、評者などは少しく違和感を抱くのである。丸山思想史学を丸山独自の「近代」観に色濃く規定されたものとして批判的に検討した後には提示されるのが、こうした近代発生論であるとしたら、氏自身、「日本のネーション形成の思想の地平上にある」とした、丸山の近代化論との間の距離が、不分明なるおそれはないだろうか。そうしたことがらを改めて聞きたい思いが残る。氏は近世日本における儒学思想の位置に関し、「近世日本社会の儒学では、道徳は誰もがあずかりおこなう当為として、種々の階層の人々がひろく動員される一般的装置となった。日本儒学は、エリート主義の制度と精神を構築することが総じてできないまま、近世後期の知識の大衆化・公教育化の動きに結合していき、やがては「国民道徳」に流れ込んだのである」（一一八頁）とするが、こうした歴史記述には性急に過ぎる部分もあるのではないだろうか。これもまた自明的「近代」に依拠した歴史的説明と云えないだろうか。評者などは、こうした局面にあえて「切断」を投入することによって初めて見えてくる問題こそが、我々の内なる「近代知」の自明性を解体する契機になると考えているのだが、丸山思想史学を絶えず批判的に引用しつつそれを乗り越えようとして為される本書においては、そうした問題はどう認識されるのだろうか。もちろん、こうしたこともまた見方の相違ということになるのかもしれない。あるいはまた、江戸期の思想世界を「複数性」、「複数的過程としての進行」とし

て語ろうとする魅力的な課題設定と、思想の社会性をその「習合」的性格において認知しようとする方向との接点の先に、氏の近代把握がなされている、と言いつ得るのかもしれない。しかし、我々の内なる「近代知」を批判的に検証しつつ、かつ、近代化や国民化を主題として背負うことで成立した「日本思想史学」への批判的内省に立脚しつつ、今あらためて「思想史」を語り出そうとするとき、どういう可能性が開かれているのか、これは評者自身も含めて我々に共有の喫緊の課題だと感じられが故に、共通の理解の場を求めたいと切に願うのである。

四

以上、あるいは著者の意図から外れた地点からの、身勝手な感想になつてしまったかもしれない点について、また紙数の都合上、本書の豊富な内容を十分に伝えきれない書評になつてしまった点について、なにとぞ著者のご海容を賜りたい。徂徠や近世思想を研究している評者にとつて、本書の内容から得られた示唆が多大なものであったことはさらに言うまでもないが、それに加えて、氏の議論の中に常在る、思想への接近の仕方、思想に向かい合う姿勢の中に、評者自身たえず敬服し触発され続けていることを付記して、この小文を終えることにしたい。それはたとえば、次のような行文に示される、氏の「思想」への対峙の仕方の中に、評者が感得するところのものである。

以上のような物との関与は、そのように人が方向づけら

れるとき、「智」を生じ「物の心に付」かせるものであったが、これはたんに狭い意味での知的認識だけに留まらな
い問題だと思われる。「物」に出あうことは、「身親しく践
む」まさに主体的・実践的な次元にまでふみこむことであ
り、その意味でこれは感情や追体験の力にかかわり、そし
て彼の内の「徳」の生成にもかかわるであろう。「初期徂
徕の位相」、五三一頁)

(広島大学教授)

鈴木暎一著

『国学思想の史的研究』

(吉川弘文館・二〇〇二年)

表 智 之

『国学思想の史的研究』——この表題から人は、どのような
対象がどのような視点からそこで論じられていると想像するだ
ろうか。

「国学」という言葉が指し示す対象の範囲は決して一定では
ない。そもそも用語の問題として「国学」は適当なのかどうか
という問題すらそこには存在する。代表的な「国学者」として
は、例えば本居宣長や平田篤胤などが挙げられることになろう
が、彼ら自身のみならずからの学問的立場を表す場合用いる言葉と
いうのは、「国学」ではなく「古学」や「古道」なのであって、
あるいはもう少し字面的に近い例としては「御国学」^{みくにまなび}が見ら
れるという程度である。つまるところ、「国学」という言葉は
「史料用語」ではない。近世の同時代人の意識を示す言葉であ
るよりはむしろ、歴史記述者——特に、近代以降の——が対象
をカテゴリー化する際の概念規定を示す言葉、すなわち「史学