

書評

柴田純著『思想史における近世』（思文閣出版・平成三年）

田 尻 祐一郎

柴田氏は、冒頭に次のように言う。「本書の主要な課題は、一つは、中世と比べて近世の思想的境位を明らかにすることである。二つめは、思想史からみたとき、近世とはいかなる社会なのかを明らかにすることである。…中世社会と対比して、近世社会の思想的到達点はどこに求められるのかということである。」（三頁）こうした氏の問題関心の在り方は、とりあえず歴史主義的な接近スタイルだと考えてよいだろう。

さて、この書は——殆んど全章にわたって那波活所を取り上げての考察であるにもかかわらず——敢えて『思想史における近世』と題されただけあって、多岐にわたる論点を提示しているが、私からみて核心的と思われる幾つかの問題に絞って、共に考えてみたい。

一 時代の課題と理気論・天人論

那波活所は、林羅山・松永尺五・堀杏庵と並ぶ藤原惺窩の高弟で、熊本藩主・加藤忠広に仕えながらも、近世大名としてのその無能のゆえにこれを去り、後に、紀州藩の初代藩主・徳川頼宣の下に儒臣として出仕、藩政の確立に尽力した。（ちなみに加藤氏は、寛永九

年、家光によって改易された。）この活所を論じようとして、柴田氏はまず、「幕藩制社会がどのような諸課題を負って成立したか」（一〇九頁）、ついで個別の領主階級の課題がどこにあったのかを問題にする。総領主階級にとつての課題は次の二つである。

一、私的領域・私的権力の、より上級権力への包摂。「公」的階層秩序の成立。

二、農民の「心」の直接的掌握

幕藩制社会成立期のこの二つの課題を、個別領主は各々の支配領域で遂行していくのであり（そこでの不適格者には現実に加藤氏の運命がまつている）、それは端的に、家臣団の統制・藩の吏僚層の養成、民衆の支配という具体的な課題として個別領主の前にあったといふのである。柴田氏は、近世前期の儒学、より広く言えば学問の問題を、ここから捉えようとする。研究のこうした視角を、氏自身の言葉で表現すれば、こうである。

当該期の社会構造との関わりで、彼ら（諸身分・諸階層……引用者）がどのような問題意識のもとで学文受容を行ない、いかなる自己形成を遂げていったのか（一七頁）

かかる諸課題を担いつつ現実の諸矛盾に鋭敏に対応していった支配階級の意識の具体化、体系化、まさしくそこにいわゆるイデオログなるものの役割が存在した（二〇九頁）

こうした視角の欠如が、旧来の研究水準を「思想家の思想内容をなぞるだけ」（九頁）のものにしていたとする氏の指摘は、それ自体として正當なものだと私は思う。その上で氏が特に強調するのは、読み書き算術の能力を体得し、村落の自主的運営能力を身につけるまでに成長した百姓身分の問題である。これを領主の側からいえば、兵農分離によって在地から撤退した領主が、百姓身分の成長に相応しい教化をいかに達成していくのかという問題である。ここにこそ、徳治主義的政策が——単なるスローガンや文飾ではなく——打ち出される必然性があり、「教化を通じての人間の向上可能性」（一二四頁）が追求される根拠があり、宋明学が受容される社会的基盤がある。この点、氏の最も力説するところである。紀州藩での例を具体的にみれば、万治三年（一六六〇）に「父母状」と呼ばれる教訓書が農村に下された。同書は、「正直」「孝」を強調し、法度の遵守、「分限」の維持、百姓としての「家職」の精勤を訴えているという。さて、領主階級のイデオログとしての活所の思想は、柴田氏によれば、一つには氏のいう「中人思想」に、他には活所の独自の理気論・天人論のうちにその特色を表わしている。

「中人思想」とは、「聖賢は過ち無く、大賢は過ちを改む。中人は過ちを改むるに吝にして、下愚は過ちを文る。至愚は過ちを知らず。」（『活所備忘録』巻二六）と言われるように、いわば賢愚の中間者、普通人にとつての修養を第一義とする思想の謂である。柴田

氏によれば、惺惺の時から既に「中人」への関心はみられ、活所においてそれが高められ、そして『活所備忘録』の末尾に「中人とは何ぞや、心に聖学を知り、躬ら五倫の類を行なう」（巻二八）と言われるに至った。活所自身、「中人」としての自己認識をもち、その学問も、「中人」に道德的修己上昇の道を示すことに主眼があったのだという。普通人の向上可能性のこうした宣揚が、上から言えば士民の撫育に、下から言えば「自己の生き方を主体的に模索しはじめた一般武士や一部の民衆に対して、それは一つの道しるべを与える思想だった」（二九五頁）ということになる。

理気論・天人論については、柴田氏の言うところは、こうである。活所の立場は、陽明学に接近した理気合一論、主氣的な合一論であり、それは直ちに知行合一の実践論に結びついていた。天理に対しては、勢・命の独自性を強調し、天についてはその人格的主宰性より理的側面を押し出し、天の報復などを承認しない。

ただし、このあたりの説明は分かりづらい。紹介された史料からは、「朱子の存在論における氣の理解とは大きな隔たりを示している」（五三頁）までは了解できても、それ以上、「理気合一」「つまり王陽明のいう「理者氣之条理」としての理気合一」「いわば主氣的な理気合一論」（五四―五頁）という結論は、ストレートには出てこないのではないだろうか。私が感じるのは、活所にとつて理気論の理論構成がどういう意味・リアリティーをもっていたのかという点での考察が不十分なために、このあたりの柴田氏の論旨が不明なものに終わっているのではないかとということである。（第七章において、一部の補正を試みているが、理気論に限れば問題は変わ

っていない。)領主階級の課題に沿って活所をみていくという視角も、ここでは生きていない。

天人論にも、やや分かりづらい所が残っている。活所の世界が、天理を一方に据えながら、他方で勢・命による世界の展開を説く二元的なものであり、「天理に対する命ないし勢のいわば相対的独立性の面が強く押し出され」(六八頁)ているという指摘は、正しいだろう。また、戦国期の人格的審判者の天道から、理法としての天に変容し、「かくして天の思想は、一方で統一政権にとり全く無害化されてしまうと共に、他方では儒学の内に育まれた天理Ⅱ公の論理に基づいて身分制支配の具として利用されていく」(七四頁)という筋道も理解しうる。しかし、例えば細川忠利の家臣が雷に撃たれた事件についての活所のコメント「撃つところの者数人。将に正人君子なるか。将に凶悪淫盗なるか。其れ臣は其れ主の腹心爪手足なり。天其れ意有りや。天其れ意無きや。」という一節から、

主君にとって家臣はかけがえのない存在だという、いわば人間界の論理を設定することで、天意の所在に不信を表明しているのである。言い換えれば、不条理な自然現象に対して、従来のごとく天意を想定し諦念してしまうのではなく、あくまで人間の立場でその意味を考えようとしているといってもよい。従って、この史料は、単に活所が天の人格的審判者の性格に不信を懐くにいたったことを示すにとどまらず、自然現象を人間的立場で改めてとらえかえそうという視点が設定されている。(二〇七頁)

のだといった大きな結論が、はたして導かれるものだろうか。少し、細部に立ち入りすぎたかもしれない。私が言いたいのは、

時代の課題Ⅱ領主階級の課題から、頼宣のブレーン、イデオログとしての活所を把握していくという柴田氏の視角の明快さにもかかわらず、理気論・天人論の分析には隔靴搔痒の感が否めないということである。そして私自身痛感するのは、社会構成や階級の視角に立ちながら、理気論や天人論を生き生きと分析していくという途が、いかに困難かということである。純粹に知的探求心からこうした問題に取り組んだ知識人ではない場合——活所も然り——には特に、その理気論や天人論を支えている具体的な関心、理論のリアリティーの所在に絞って考えていく必要があるのではないかと思う。活所の担った時代の課題については柴田氏なりの明確な理解があるのだから、徹底的にそこから読み込んでいくって欲しかった。

二 主体性・人間

領主的課題に立ち返って問題を考えていく——これが柴田氏の基本的立場(歴史主義的接近)であるが、柴田氏には他方、ロマンティックな分析視角も同居している。その典型的概念は、「主体性Ⅱ人間」である。氏の議論の中には、これらがキーワードとして瀬出する。曰く、

近世の主要な思想的課題が主体性の問題である(一一頁)
事実を重視する(百姓の…引用者)合理的・主体的な動向(四一頁)

「身持」を好くせよという教化は、百姓が…それを主体的に担うことによって自己形成を図っていくという役割をももっていた

(四一頁)

惺窩は：現実の實踐的課題を解決しうるような主体性をみづから確立させていった（一七五頁）

（惺窩にとつて「至善」とは：引用者）いかなる事態にも動揺せずに対処しうるような、主体的自我を確立すること（一七六頁）

近世初頭の治者は、宋明性理学の受容を通じて、自己の主体的自我を確立させねばならなかった（一七八頁）

「為す有るの君」でなければ仕えるべきでない：そこに活所の主体的なあり方を窺いみる（一八二頁）

近世初頭における儒者や治者の宋明性理学の受容が、それぞれの立場における主体的な選択の結果であり（一八三頁）

活所が自己の主体的な思想的営為を通じて、いかなる思想的地平を切り拓いていったのか（一八五頁）

自己の主体性において君主を選びとり（二二二頁）

「人間」についても同じである。代表的な例を二つ挙げる。

活所は：他方で人間の力への信頼、人間の可能性への信頼という時代精神のなかで思想的営為を行ない、個としての人間の価値を追求する倫理的人間観を構想した：そこには、出自や身分、地位によって人間の価値を決定する立場とは全く異なった基準で、個としての人間の価値そのものが問題にされている：この方向を思想的に深めていくことは、封建的な人間観の相対化につながる可能性をもっていた（一九三頁）

近世社会では、人間が人間としての自覚を深め、自己の力を信頼して、人間的諸課題を人間の力で解決していく傾向が顕著になってきた（二〇三頁）

そして、活所の思想・学問は全体として「人間学」だと、柴田氏は規定する。

私も、思想史叙述において、「主体性」や「人間」の問題は核心的なテーマだと考えるが、それだけに、叙述する側が安易にこれらの語にもたれかかることの危険を言わないわけにはいかない。儒者が一般的には仏者の超越性・出世間性を批判して人倫の学を標榜する限り、そこに「主体性」や「人間」を見て取ることは容易であるが、より立ち入って、何が思想家の主体性であるのか、何がより人間の立場であるのかは、簡単ではない。晩年、市井に隠れた惺窩が主体的であれば、僧形を強いらながらも敢えて何かを引き受けようとした羅山もまた主体的であったとはいえないのだろうか。幕府への見方が甘い（一七二頁）ということでも一方を切り捨ててしまえば、予めこちらで用意した主体性にしか焦点が合わないのではないだろうか。或いは、身の処し方や狭義の實踐についてだけ主体性は考えられてよいのだろうか。世界の秩序や文化の全体性についての知の獲得、その上での参加といった距離のとり方、それを可能にさせるような認識的態度——获生徂徠にとつての「礼楽」の発見のよう——は、主体性の確立ではないのだろうか。話を幕末に求めれば、同じ陽明学で自らの主体性を養いながら、あの大塩平八郎と、学問世界にいわば沈潜していった吉村秋陽の、いずれがより主体的であったのかは、それほど自明のことだろうか。柴田氏の場合、既に引用しておいたように、思想家自身の身の処し方、思想の内容として目標とされた人間像、近世の各身分・階級の実践性などについて、それぞれに「主体性」「主体的」の語が何の定義もないまま

に用いられている。そこが、何よりも問題だと思う。

人間についても同様である。人間学といわれても、例えば中江藤樹の思想が人間学ではなく、活所のそれが固有の人間学だということとは、どう考えても出来ないだろう。敢えて仏者の鈴木正三をとってみても、問題は同じではないのか。私は、揚げ足取りをしているのだろうか。

柴田氏は、伊藤仁斎や懷徳堂に連なるものとして、近世の「人間的的思想」(二四〇頁)の発展を考えている。この脈絡からする、活所と仁斎との方法・内容の双方にわたる連続性の指摘(第八章第一節「活所と仁斎」)はたいへんに興味深く、十八世紀の文人社会や京都の知識人世界の共通のエトスの問題につながっていく貴重な視点だと思ふのだが、排他的にそれらだけを一つの系譜として「人間学」と規定されても、私にはついていけない。

三 日本型中華意識

柴田氏のこの本の収獲の一つは、第八章「宋明学の受容と日本型中華意識」である。近年、従来の鎖国論の枠を越えて、明清交代の(前後の日本に固有の国家意識(民族意識)の在り方を、東アジア世界の中で考えていこうとする研究動向があり、豊かな成果をもたらしつつある。これを、周知の宋明学の受容⇨変容という問題と結合させて、その上で近世全体に一つの見通しを立てたという点で、この章は評価されると思う。氏の見通しは、以下の通りである。

近世的な自国認識のあり方が、宋明の儒学受容の方向を強く規定していた(二四九頁)

中国といわば対等な自国意識をもつことにより、中国それ自体が相対化されるようになった(二五九頁)

宋明の儒学を相対化しながら受容できた一つの背景には、日本の側に：自国意識の高まりがあったからなのである(二六三―四頁) 近世的な自国意識は、日本があらためて「聖賢の国」として自己規定されることで、新しい視点が提示されることになった。この視点は、日本を「聖賢の国」として自己規定し、自前の文化を自覚的に中国文化の水準に高めていくことで実現されるとして提起されたのである。そうした課題意識のなかで、宋明の儒学が：受容され「日本化」されていったのである(二七九頁)

そして、

十八世紀後半以降、「外圧」が強まるなかで、：伝統的な記紀神話と「種姓」観念が結びあわされ、万世一系の天皇を象徴におく「神国」規定が急速に浮上していった(二七六―七頁) ポイントは、日本⇨「聖賢の国」規定が中国を相対化させ、伝統的な対中国コンプレックスを払拭させ、一層の文化的上昇を目指したということと、それが宋明学の「日本化」の一因だということである。

ただ問題は余りにも複雑であり、氏の見通しにも、私には巨細さまざまな疑問が残った。アトランダムにそれらを並べてみる。

○日本を「聖賢の国」と規定して、自前の文化を中国の水準に高めていくといった考え方が、この時代の自国意識の核に据えられるのだろうか。私には、そうは思えない。柴田氏は「外圧」の時から急浮上するものとして捉えるが、むしろ「神国」意識が、様々な説

み変え・付会・転換をもちながらも一貫して主流であって、やはりその核心部には「万世一系」を尊貴とするような価値が秘められていたのではないだろうか。ただし「万世一系」は実に多様な方向から価値づけられるのであって、それを皇国史観風に一律に考えてはならないこと、勿論である。「神国」意識が、日本に「聖賢の国」規定よりも、より構造的に深く近世社会に浸透していると思うのである。（近世思想史のなかで、「万世一系」的な価値観念をどう捉えるべきかという古くからの問題に対して、新しい問題意識・方法・スタイルをもって大胆に接近しなければならないと思う。）

③ 例えば、神儒の習合ならぬ「妙契」を信じた山崎闇斎などの場合、問題はどうかなるのだろうか。朱子学を絶対なものとして信奉することとそのナショナリズムとは補完的なものであって、国家意識の高まりが朱子学なら朱子学の受容をより自覚的に相対化させるというだけでは、闇斎の問題は解けないと思う。結果として朱子学からズレていくということは闇斎の場合に明らかなのだが、ナショナリズムの高揚がそのズレの自覚化を妨げ隠蔽するようなところが闇斎にはあると思うのである。

④ 日本型中華意識のもつ「脆弱性」ということが何度か言われるが、そのまともった説明がなされていない。私も、日本型中華意識——日本型華夷意識と言うにしても日本型中華意識にしても、何かもう一つビッタリした感じがしない、そのこと自体が「脆弱性」の一つの所産でもあるのだが——は、脆弱なものだと思う。それは、中国や朝鮮の王朝国家がそれなりに体现している東アジア世界の普遍的な原理からみて、日本にその中心性を保証させるものがないか

ら、具体的には文化・礼楽・制度の問題としてそれがいいからだと思うのだが、どうだろうか。日本中心の意識は、それ故に、いよいよ一人よがりのものにならざるをえず、そこに脆弱性があると思う。

④ 佐藤直方「中国論集」の一節を、「学問によって日本の文化水準を高めていく立場」（二八五頁）の論拠としているが、私には、直方のこの一節から（或いは「中国論集」を通じて）そうした結論を導くことは出来ない。「我々日本ニ生レタレドモ、実ニ学問ニ志ヲ立テバ聖賢ニモ至ルベシ。其時ハ唐中国デモハズ入ルベシト心得ベシ」というこの一節は、「我々」学問する人間の、いわば一身の独立、生国のいかに関わらない学問者としての矜持を言っているものであり、「日本の文化水準」を問題にしているのではないと思う。

既に与えられたスペースは尽きてしまった。批判がましい点ばかりが表に出てしまったし、私の勘違いや読み落とし、思い込みによる誤読も多いことと思う。ともあれ私は（繰り返すが）氏が『思想史における近世』と題して一書を問われたことの重みを素直に受けとめていきたい。「支配思想」と民衆との関わりを方法的にどう捉えるべきか、惺窩と活所の国際秩序、その中で日本の位置をめぐめる考え方の大きな（と私には思える）相違を思想的に的にみていけばどうなるのか等々、他にも論じたかったのだが次の機会を俟つことにしたい。

安言多謝

（東海大学助教授）