

戦後の近世思想史研究をふりかえる

田尻 祐一郎

『日本思想史講座』（ベリカン社、二〇一二―一五年）の近世の巻の「総論」で、戦前の研究にも最小限の言及をしながら、戦後の近世思想史研究を、代表的な研究者の名前を掲げて三期に分けて要約してみた。

〈近代〉を探る——丸山眞男

〈伝統〉と向き合う——相良亨と源了圓

〈近代〉を問い返す——安丸良夫と子安宣邦

これは、ある種の世代論であって、敗戦を三二歳で迎えた丸山、二四歳・二五歳で迎えた相良と源、一一歳と一二歳で迎えた安丸と子安ということになる。いわゆる戦後民主主義や戦前・戦後のマルクス主義との関係、伝統に対して否定的な戦後の風潮、あるいは「近代化」論との関係など

の論点をここから導くことも出来るだろう（ただしそこで論じたのは、例えば丸山について言えば『日本政治思想史研究』だけであり、その後の丸山の研究にはまったく触れていない。そういう意味でも、不十分さを免れていない）。

今回は敢えて別な視点から、できれば今日の研究状況に、より比重をかけながら、戦後の近世思想史研究を振り返ることで、思想史研究とは何かという課題に接近してみたい。別な視点というのは、〈主体〉と〈構造〉というキーワードから、戦後の近世思想史研究を整理してみようということである。様々な困難にぶつかりながらも、あるべき思想的な〈主体〉が歴史の中で形成されていく、それを（共感をもって）叙述するのが思想史だとする発想が一方にある。

と同時に、そういう発想への違和感——対象とする思想家に自らの思いを託しているだけではないか——をもって、ある思想的な〈構造〉が近世に（あるいは日本歴史を通じて）横たわっているのであり、その〈構造〉が個別の思想にいかにか刻印されているのかを解明し、あるいは思想の側から社会や秩序の〈構造〉を浮き彫りにさせていくのが思想史だという発想があるだろう（勿論、理念型としてその二つがあるということであり、実際の研究はそういう単純なものではない）。

一、〈主体〉論の系譜

(1) 丸山眞男（『日本政治思想史研究』）

丸山眞男『日本政治思想史研究』（一九五二年）は、近代的な思维様式／近代的な秩序観が、停滞的と見える封建社会の中でも、ある必然性をもって獲得されていく姿を描いた。これを〈主体〉という視点から見れば、政治と道徳が連続的に捉えられ、秩序は天地の自然に適ったものとしてあるとする朱子学が支配的であった近世の思想世界の中に、近代的な思维様式を持つ〈主体〉が成長する過程を追い、荻生徂徠において〈主体〉の確立を見届けるということになる。そしてそれが、宣長によって逆説的に受け継がれて、〈主体〉の発展・展開にある屈折が強いられることを論じ

た。

丸山が「思惟様式」に着目したのは、西洋の場合は、封建の思想が順調に発展して近代思想が生まれてくるが、日本では反封建の思想は散発的なもので、徂徠も宣長も封建論者であり、かつ朱子学的合理主義を否定して鬼神や神々の意義を強調する非合理主義者だった。そのように個別の議論では反近代的な思想家の中に、道徳からの政治の自立、公と私の分離という近代的な意識を体した〈主体〉を探るためである。丸山からすれば、世界史的な社会の発展法則の貫徹と特殊日本的な歪み（後進性）の絡み合いを解明するために、「思惟様式」に着目することが必要だったのである。

(2) 尾藤正英（『日本封建思想史研究』）

尾藤は『日本封建思想史研究』（一九六一年）で、近世社会と儒教の距離を論じて、江戸の儒教の中に、体制に適ったように儒教を変形させようとする傾向と、儒教が持つ自然法的な性格を擁護して体制からはみだすような傾向があることを明らかにした。さらに尾藤は「封建倫理」（一九六三年）の中で、倫理には「秩序に即応した生活規制の理法」という面と「個人の内面における生活原理として主体化され」た面があつて、思想史の見地からすれば、その

「内面的主体性」「内面性に立脚した理性的・主体的な生きかた」がどこまで貫かれたかが問題だと主張した。それはまた、政治的には「臣下の側の主体的な自由」がどこまで確保されているのかが重要だということでもある。この時点での尾藤は、近世社会の〈構造〉が簡単に「内面的主体性」を容認するものではないことを指摘しながらも、儒教の自然的側面に普遍的な価値を認めて、惺窩や藤樹の〈主体〉性を高く評価する。

(3) 安丸良夫

もつとも鮮烈に〈主体〉の問題を押し出したのは、安丸良夫『日本の近代化と民衆思想』（一九七四年）である。安丸は、丸山の分析視角は言うに及ばず、「経験的合理的認識の発展」や「自我の確立」などの視角からする近世思想史の叙述もまた、「理念化された近代思想像に固執してそこから歴史的对象を裁断」するものだと批判して、それらは「モダニズムのドグマ」だと切つて捨てた。かわつて安丸が押し出すのは、勤勉・儉約・謙讓・孝行というよな通俗道徳の実践を通じての民衆の自己形成であり、その「社会的人間的なエネルギーが日本近代化の原動力（生産力の人間的基礎）となった」と論じた。ここで描かれる〈主体〉としての民衆は、呪術や怪しげなもの・猥雑なものから解放された禁欲的な〈主体〉である。「生産力の人間的基礎」という捉え方や禁欲の倫理の強調に、大塚久雄の影響が強く感じられる。同時に安丸は、こうした禁欲的な通俗道徳が、その後、天皇制の下支えをするように取り込まれていく事実にも目を向けている。

安丸は、なぜ近代日本が天皇制国家としてしかありえなかったのかという丸山の問題を正面から受け継ぎながら、まったく逆の方向からその解答を求めようとした。

(4) 平石直昭

平石は、小楠・青陵・徂徠などを論じながら、自己の見方の偏り（惑濤）を自覚し、世界を対象化し、より開かれた認識を獲得すべき〈主体〉の成立を論じた。平石は、対象とする思想家の中心的概念の相互連関を明らかにして、それを平石の関心に沿って再構成しながら論じていく手法をとる。「主体・天理・天帝」（一九七四年）で平石は、小楠について、「このように「驚き」や「懷疑」を媒介として、自己自身の通念を突き放し客観化しうる精神こそ、厳密な意味での主体（その一つの表現形態）にはかならない」と述べ、「少なくとも朱子学者小楠の「理」は、……自己の「所見」があくまで一個の「私見」にすぎないことを自己確認する武器として、つまり自己の「究理」＝認識視点を

不断に相対化させる方法原理として把握されている」と論じている。

こういう〈主体〉の捉え方には、安丸が押し出すような〈主体〉像への批判という意味が込められている。おそらく平石からすれば、安丸は〈主体〉を特定の社会階層に固着させすぎているし、狭義の(道徳的・政治的)実践に結び付けすぎている。そうではなくて、認識の獲得、自己革新、そのための方法的自覚というような次元においてなされた〈主体〉の獲得こそが、思想史がとりあげるべき〈主体〉だと言いたいのではないだろうか。

二、〈構造〉論の系譜

(1) 丸山眞男 (歴史意識の古層)

六〇年代の丸山の関心は、「歴史意識の古層」「倫理意識の古層」「政治意識の古層」といった問題に向かう。「歴史意識の古層」(一九七二年)についていえば、「宗教的な超越者にも自然的普遍者にもなじみにくい日本のカルチュア」においては、「つぎつぎになりゆくいきほい」に価値を認める「歴史意識の古層」が執拗な持続低音として響き続けて、旋律全体の響きを「日本的」に変容させてしまうと丸山は指摘する。その上で、「江戸時代の歴史的ダイナ

ミズムが、「近代化」の一方通行ではなく、むしろ近代化と「古層」の隆起との二つの契機が相剋しながら相乗するという複雑な多声進行であった」と論じた(丸山の中で、宣長の位置づけが大きく変わった?)。こうして『日本政治思想史研究』を一方から支えていた社会の法則的な発展という見地は完全に姿を消し、かわって丸山は、日本思想史を貫く岩盤のような〈構造〉を浮かび上がらせた。

ただし、これをもって丸山が〈主体〉への関心を放棄して〈構造〉論者に転身したかのように受け取るのは間違っている。同じ時期に重なる『講義録』を見れば、丸山は、〈構造〉を突破する〈主体〉の問題を執拗に追求している。それは、聖徳太子・親鸞・キリシタンなどへの驚くべき共感的な評価によく示されている。例えば、「十七条憲法においては、第一に、地上の権威が普遍的真理・規範に従属すべきであるという意識、第二に、自然的・直接的人間関係と公的な組織とを区別する意識、第三に、政策の決定および施行過程における普遍的な正義の理念の強調、という点において、「原型」から飛躍的に高度な政治理念へと到達した」と述べられる。親鸞については、「在家主義が Entzaunderung (反呪術主義) によって随伴されるときは、自他の生活態度を合理的に改造してゆく力となる」とされて、「プロテスタンティズムの開放的連帯意識の形成

と、世俗内職業倫理の確立の論理に接近する」と述べられる。ここでは、ヴェーバーに立脚した大塚久雄の議論が踏まえられているが、それはともかく、丸山は、「主体」の形成をより深いところから捉えるために〈構造〉を論じている、私はそう解釈する。

(2) 尾藤正英（「江戸時代とは何か」）

尾藤は、『江戸時代とは何か』（一九九二年）において〈構造〉論的な思想史のアプローチを試みた。尾藤は、近世社会を「役の体系」として性格づけた上で、仁斎・徂徠・宣長について以下のように説明する。仁斎にとって、朱子学が説くような「普遍的な人間性」には何の手ごたえもなく、仁斎は「具体的に社会の人間関係の中で分担している役割に即して」人としての生き方を求めるべきものと考えた。徂徠は、「すべての人は、君主が天下を安らかに治める仕事を助ける「役人」であり、そのことを自覚することこそが、人々の生き方の基本である」と論じた。宣長は、「『ほどほどに有べき限りのわざ』（『直毘霊』）、すなわち身分や職業に応じた個別的な社会的役割が与えられたならば、……その役割を自発的に遂行してゆく」のが人の本性であるから、儒教（漢意）によって汚される以前の日本では、「人々はそれぞれの「わざ」（役割）を果たしつつ、穏

やかに楽しく」暮らしていたと主張したのだとする。宣長も、「現実存在する「役」の体系についての自覚的な認識を促（した）」のだと尾藤は捉える。つまり、ここで描かれる思想史は、偉大な思想家は自分たちの生きている社会や秩序の本質を深く洞察して、その中で生き方に自覚と指針を与えるものだということである。

儒教が外来のもので、近世社会とは必ずしも適合しないという論点から丸山批判をスタートさせた尾藤は、儒教が「役の体系」によって変形する、その変形に積極的な意義を認める。また尾藤によれば、近世社会は「ほとんど外来文化の影響なしに、……自生的に形成された」「日本における近代的な国民国家の原型」でもあるから、仁斎・徂徠・宣長は儒教や国学の言葉を借りて、（尾藤はそういう言葉を用いていないが）日本的な近代思想（国民思想？）の原型を作った思想家ということになるのだろうか。

(3) 子安宣邦

子安は『宣長と篤胤の世界』（一九七七年）において、丸山（および丸山門下）を意識しながら、宣長と篤胤についての早急な性格規定を避けて、それぞれのテキスト世界に深く内在して問題を考えようとした。丸山が論じない篤胤を主題として据えたことにも、篤胤の不思議な世界には、丸

山らの方法によっては汲み尽くせない知の枠組みがあるという予感があったのだろう。その後の子安は、「言説」をキーワードとしながら、旧来の日本思想史研究——近代知を疑わない研究、問題を日本に回収させる研究、思想家の主張をなぞるような（再構成的）研究など——を批判して目覚しい活躍をする。子安は自らの立場を「方法としての江戸」という言い方で表現して、こう述べている。「『実体としての江戸』の主張とは、徳川日本を西欧的近代ならぬ日本の近代として見出すような江戸の再構成的なナラティブでしかない。「方法としての江戸」とは近代日本への対抗的な江戸の主張ではない。それは日本の近代史の外部に構成される、歴史批判のための方法的視座の主張である」（『方法としての江戸』二〇〇〇年）。

子安の言う「言説」とは何なのか。それは、〈主体〉と〈構造〉という二分法からすると、どのような位置にあるのだろうか。私はそれを〈構造〉論の一種、言説の構造とその変化を明らかにすることで、近代の知的言説を批判的に相対化させるという戦略的な〈構造〉論だと考えた。例えば『事件としての徂徠学』（一九九〇年）で子安は、徂徠の登場によって言説の編成がどう揺らいだのか、それまでの支配的な言説の何が暴露され、それによって言説の〈構造〉（配置）がどう変わったのかを問い掛けた。『鬼神

論』（一九九二年）は、篤胤にも注意しながら、「鬼神についての儒家の言説」がどう変容し、それによってどのような知的空間が開かれて（隠されて）いったのかを論じている。

(4) 渡辺浩

渡辺浩『近世日本社会と宋学』（一九八五年）は、尾藤が何人かの思想家の著作から示唆した近世社会の現実と朱子学の落差を、「士農工商」「封建」「華夷」をはじめとする基本的な概念に即して、膨大・多様な史料の検証によって寸分の余地なく明らかにした。

さらに渡辺は『日本政治思想史「十七〜十九世紀」』（二〇一〇年）でもって、近世の政治秩序の安定と崩壊の全容を描いた。渡辺は、まず江戸時代の秩序の〈構造〉を、同時代の中国や朝鮮とは違って、超越的な権威や観念を動員しての権力のイデオロギーの正当化などではなく、「最強者」による「御威光」の支配として理解する。ここでは、儒教は（ある意味では）危険思想でさえあつたとされる。その「御威光」の支配は、長い泰平の持統で、ゆっくり揺らいでいき、そして一気に崩壊したと渡辺は捉える。「御威光」の支配を終わらせたものは、「御威光」の支配の持統だということになる。泰平の持統は、武士から「武」を発揮させる機会を奪い、人々に（男には）儒教的教養と（女に

は)和歌的教養をもたらし、「雅び」に憧れる美意識を浸透させ、武士の社会的威信を薄れさせた。渡辺は、ここに「御威光」の支配の根底の衰弱」を見て取る。そして知識人の間には、貧院・病院・幼院などを備え、世襲のない公共的な政治を行なう西洋を、儒教の理想に近い文明世界として理解するような見方も生まれてくる。体制としての「御威光」の支配の長い安定は、持続・伝統こそ権威だという意識を拡大させ、禁裏の権威が上昇するとも渡辺は指摘する。こうして、後は政治情勢の急変で「御威光」の支配は「瓦解」して、文明が開ける世が到来し、学問(学歴)によって社会的身分が定まる世の中になるが、それもまた儒教の価値観に適合するものと見なされただろうと渡辺は言う。

渡辺は秩序の〈構造〉を、人々の生活感覚や美意識、性の意識といった、普通の政治思想史では取り上げないような次元から考える。一見すれば秩序の〈構造〉から遠いものが実は秩序を支えていることを、硬軟自在の驚くべき史料の博搜によって描き出す。とくに宣長について、漢心を醜悪なものとして(美的な次元からも)斥け、歌学びによって「雅び」を体得し、古代人の偽らざる心情世界に浸ることを強調して、禁裏が持つて公儀(幕府)の持ち得ない美的な強みを浮上させたものとする。

渡辺は、〈構造〉の変容・崩解を〈構造〉の中から説明した。これは、従来の〈構造〉論への批判として理解することができる。多くの場合、〈構造〉論はどうしても静態的な見方になってしまおうという欠点をもつが、渡辺はそこを乗り越えた。

小 括

戦後の近世思想史研究について、〈主体〉と〈構造〉という視点から振り返ったわけであるが、古代や中世、あるいは近代についても、基本的に同じようなことが言えるのではないだろうか。大雑把な印象として言えば、思想史研究に限らず、戦後の人文学を主導した枠組みは近代的な〈主体〉の形成という大きな軸を持っていたが(いわゆる戦後啓蒙、大塚史学、主体性唯物論)、六〇年代Ⅱ高度経済成長の時代に、それが急速に古く感じられて、〈主体〉論的な発想から〈構造〉論的なそれへと力点が移ったのではないだろうか。そういう関心からの研究が、成果としてまとまった形で共有されるのは七〇年代である(社会史の流行)。

最後に、まさに今日の状況について、最小限の言及をしてまともに代えたい。まず、ペリカン社版の『日本思想史講座』近世の巻について見てみれば、〈主体〉論的な発想

を前面に押し出して書かれた論文は見当たらない。講座という書物の性質によるという面もあるだろうが、根本的には、かつての〈主体〉論的な発想を支えてきたところの近代主義的な枠組み、あるいは社会発展の担い手を探るといふような問題意識が、その歴史的な使命を果たし終わった後、それを乗り越えるような〈主体〉を研究者の側が構想しえていないことの反映であろう。これについては、〈主体〉なるものを構想する必要をそもそも認めないという立場もあるだろうし、構想したくてもそれを形象化できていないということもあるだろう。単純化して言えば、思想史研究から〈主体〉という発想が消えてしまつてよいのかという問題に私たちは直面しているように思われる。

私が思うには、思想史研究の原点には、ある人物の思想的な営みへの共感・畏敬といったようなものがあつて、その人物、偉大な思想家と言つてもよいが、その人物の思想的世界に深く分け入つていくというような仕事が据えられていなければならない。私自身の反省も込めて言うのだが、こういう素朴な姿勢が、全体として明らかに弱まつているのではないだろうか。偉大な思想家との対話が思想史研究の原点だと言えば、あまりにナイーブすぎるものとして冷笑されそうだが、実はここに〈主体〉論的な発想を再生させるヒントがあるのではないかと思う。〈主体〉という概

念自体が近代主義の産物だからであろうが、かつての〈主体〉論的な発想においては、近代的な自立した個人（健康で、理性的で、自己規律的な男）をゴールに置いて、そこから歴史を見るといふ性格を免れなかった。〈主体〉という言葉にこだわるつもりはないが、もっと広い普遍的な人間としての問いを投げ掛け、思想家からの応答を求め、さらに問いを重ねるといふ思想的な対話を深めていく中から、かつての社会発展の担い手的な〈主体〉ではない、人間としての普遍的な課題に向き合った〈主体〉像を作ることには望めないだろうか。

他方、〈構造〉論的な発想について言えば、東アジアの近世世界全体の中で、近世日本の秩序や言説、文化や思想の在りかたの特質を探るといふ方向は今後ますます強まるだろうし、それは望ましいことだと思う。しかし、ここにも落とし穴があるのでないだろうか。それは、〈構造〉が日本という単位で考えられる時に、ともすれば一国的な発想に傾斜してしまうことである。一国的な把握を克服するために東アジアという舞台を設定しながら、皮肉にも、意図に反する結果に終わってしまうことになりかねない。この落とし穴にはまらないためには何が必要か、そのための方法的な吟味がなされなければならない。かつて島田虔次が、儒教の内面化の極に王陽明を、外面化

の極に荻生徂徠を置く、そういうスケールの東アジア儒教史が書かれるべきだと提言したのは、一九六七年であった〔『朱子学と陽明学』〕。内面化・外面化という枠組みの当否は別にして、それから半世紀を経て、島田の期待に答えるような仕事はまだ現れていない。〈構造〉の単位を、大きく東アジアにとつてみることも重要であろう。最近議論になっている、東アジア的な近世とは何なのか、そういうものが果たしてあるのかというような問題とも、それは直結する。〈構造〉の単位は、もっと小さくも、あるいは周辺や辺境から〈構造〉を吟味することも必要であろう。いずれにせよ、〈構造〉の単位は、常に揺さぶられることが必要である。

以上、戦後の研究史を踏まえながら、今日の状況への私
なりの反省・注文を述べて報告を終わることにする。

（東海大学教授）