

【書評】 田尻祐一郎著 『江戸の思想史』

人物・方法・連環

吉田 麻子

一

「江戸の思想史」全体を叙述するということは、はたして可能なのだろうか。言うまでもなく、答えは否である。著者が本書の「おわりに」で述べている通り、思想史を叙述するということは「無尽蔵の材料の中にあえて一本の太い糸を引く」ことであり、ある一つの文脈で「観念の歴史」を掴んだとたんに、その指の隙間からこぼれ落ちる無数の思想や、せっかくだてたストーリー自体の反証となる例が必ず出てくるはずだからである。たった一人の思想家に限ってその特徴をズバリと言い表そうとする場合にでさえ、一見矛盾するような多様な側面を孕

む人物像の前に立ち往生することもあるくらいである。ましてや、そんな人々が無尽蔵に存在する状況に対して単線をひき、「江戸の思想史とはこれこれである」と示すのはまったく不可能であるというべきであろう。

それならば、ある一つの文脈をもって思想史を叙述することに意味がないかというと、もちろんそうではない。そこで示されたものが全てを包括する絶対的なものではなく、たとえある一つの傾向にすぎないとしても、そのように研究者がそれぞれの手で大きく掴みとらえた傾向が何層にも重なっていくことで、江戸の思想史全体が少しずつ何らかの姿を現してることが期待されるからである。

では本書は、どのように思想史としての江戸を「掴

んだ」のであろうか。それは、かつて盛んにおこなわれてきたような「近代を用意した近世」という枠組みではない。また、近代を通過し現代に生きる我々自身をすべて捨て去って、江戸人になりきろうというのでもない（そんなことはまず不可能であるし、仮にもし渦中の当事者になりきった場合には、時代を見渡す大きなストーリーを掴むことなどできないであろう）。言うなれば、現代に生きる我々がそのままの地点から、近世の人々と響き合おうとする試みである。それは安易な普遍性をそこにしようというのではなく、あくまでも思想家が著した書物への内在的な接近と時代背景への眼差しの中で探らるべき文脈であった。

著者は、近世社会の特質を「世俗生活の意義が、それまでの時代と比べて飛躍的に高まった」ことであるとし、それゆえに「そこでなされる社会生活と自己自身（身心）の規律化が深く進行する社会であった」とする。本書における「江戸の思想史」は「この世俗的な秩序化の意味を人々がそれぞれの生の根拠において問い返し、よりよい生のありよう、人と人との繋がりを模索し希求した歴史」として大きく捉えられ、描かれている。

## 二

本書ならではの文脈としてとりわけ重要なのは、江戸に生きる人々が、封建的な圧力によって規律化されただけではなく、むしろ現実生活を保つ中で、自らが自らを律しながら思想を展開していく、という点である。たとえば「泰平の世の武士」たちは、戦功に代わる自分達の生の根拠をどこに求めるべきか苦悶し、道徳的指導者として生きること、あるいは主君に仕え家職を仕果たすことに、その意義を見いだす。「禅と儒教」は、現実を生きしていく中で「不自由で不確実な心」を、どうすれば自らの力で悟ったり修めたりできるのかを追求する。また「町人の思想・農民の思想」が、それぞれの職分を社会的な横の繋がりを意識しながら果たしていくことに、その意味と在りようを見いだしていく、といったように。それが「安定した世俗生活」を送るために、自らが自らを規律化していくという視点はたいへん興味深い。また、そのような自己規律化が深まってゆく中で、人と人との繋がりが、特に個我と他者の関係をどう捉えていったらいい

いのか、という非常に近代的な問題がここに立ち現れてくるとされるのである。

実は、このような「上からの抑圧」ではなく、「自分で自分を律する」という人々の意識のあり方や「個我と他者との関係性」といった問題は、同じく江戸時代の文学にも通底しており、それ以前の文学と比較した場合に、近世文学ならではの、ある一つの特徴的な傾向を示しているとは言えないだろうか。

\*

井原西鶴（一六四二〜一六九三）の浮世草子はなぜ同時代の人々にとって面白く、また西鶴はなぜあのような作品こそが読者に面白がられるだろうと思ったのであるうか。

西鶴研究の第一人者である谷脇理史は、現実や常識を前提としながら、それを飛び越えた存在を作品の中に虚構するところに、西鶴ならではの面白さがあるのだと述べている。

常識の枠内を抜け出しているからこそ読者も興味を惹かれ、それを必ずしも現実とは考えないにしても、その超常識の話によって自らの現実認識を拡げるこ

とに面白さを感得し得るのである。常識を前提としながらも、常識の中に収束する人間を登場させているのでは「慰み草」「笑い草」としての浮世草子になりえないことを知る西鶴は、いつも少しく奇談・珍談の趣を導入して、常識の枠をとり超えた人間を活躍させ、面白くおかしい話を作っているのである。

（『西鶴の思想』『西鶴事典』）

たとえば『好色五人女』や『好色一代女』は、恋愛や姦通は不義であるという当時の常識的な前提に立って、あえてそれを破るような「好色」な女をとりあげて、現実にはありえない女の生を描いた作品である。常識を越えた人間が生き生きと活動する様子を読者は虚構の中に面白く刺激的に味わうことができる、というわけである。

つまり西鶴の発想は、「常識」や「道徳」や「守るべき現実」が人々の中に深く根付き、人々を取り囲み、人々を縛るようになっていた時代だからこそ、生まれたものである、と言うことができよう。ここでいう「常識」は、上から抑圧的に押しつけられたものではなく（たとえそれが為政者にとって都合の良い道徳であったとしても）、あくまでも、近世社会の人々が、道徳と自己の欲求との

間でバランスを保ちながら現実生活を守り、安定的に生きていくための、自分たちの常識である。これは、本書『江戸の思想史』で指摘されていた「世俗生活の意義の飛躍的な高まり」とそれゆえの「自己規律化」という近世社会の特質と深く関わっている。

中世までの文学と比較したとき、近世文学はこの「世俗生活の意義の高まりによる自己規律化」の中で展開していくという側面が確かにあるのではないだろうか。つまり、現実生活や社会秩序を守って生活していくことに對する、人々が抱いていた実感としての「正しさ」と、「自分も他人もそれを正しいと思っているがゆえの息苦しさ」「正しいはずなのに、そこからはみ出てしまう人間らしさ」との間で、その双方を意識し自己の内部に併存させながら、作品が生み出される傾向があるということである。

\*

上田秋成（一七三四〜一八〇九）の『雨月物語』はまさにこの文脈上にある作品である。

『雨月』に繰り返し登場する、実生活に着実に則していない浮ついた主人公たちが、秋成自身を投影したもの

である、とはよく説かれることである。日野龍夫は、秋成が「商人という実業を捨てて文事という虚業にたずさわることになった我が身のありようについて」「後ろめたさ」を抱いていたと指摘している（『秋成の思想』、『日野達夫著作集』第二巻）。地に足をつけ日々の家職に励むという当時の常識（しかもそれは秋成自身が正しいと認識していることであつた）と、そこから外れてしまう自分自身との葛藤や矛盾こそが、秋成の抱えるテーマの一つであつた。

また、人間がその奥底に内在させている強いエネルギーは、ちよつとしたきっかけで一方向へと傾き常識を逸脱してしまうという人間認識は、『雨月』全体を貫く、もう一つの大きな主題である。この場合、たとえば朱子学的合理主義では裁断しきれない人間の心の神秘を、国学を学んだ秋成が発見したのだ、というだけでは、秋成がなぜ怪異という形で、そのような人間の過剰さを描いたのかについての説明が不足するであろう。

現実世界である限り、人々が安定した生活を営んでいく上でのモラルと、人間の主情や欲望、人間が内在させている過剰なエネルギーとはいつも矛盾する。そのバラ

ンスをうまくとることこそが、言ってみれば社会における「常識」なのであり、人と人との関係を円滑に保ち、安定した世俗生活を保障している。

よって、過剰なエネルギーを内包させているのは人間の真実であるのに、登場人物がそれをまるつきり現世において発動させてしまった場合、西鶴作品のように常識はずれによって読者に面白おかしい刺激を与える結果になるか、あるいは最終的には道徳認識や現実の秩序とのバランスをとる結末を用意するほかない。現実生活を送る限りは保たねばならないバランスを、大きく崩した状態に人間の本質を露呈させようとする（人間の本質をそのようにつかみ取ろうとする）には、怪異とか妖怪とか神とか死とか、現実の枠組みや規範を超えるようなある種の飛躍（超越性）が必要だったのだ、とは考えられないだろうか。

\*

現実生活を営む上での平衡感覚の必要性、またそれを逸脱させることで、読者の共感を得るといふ表現のあり方は、おそらく近世文学においてはじめて登場したもので、それ以前にはなかったものである。

本書『江戸の思想史』で描かれる伊藤仁斎は、卑近で緊密でそれゆえ息苦しい肉親との確執によって、個我と他者との関係性を見いだす。徂徠学派の太宰春台は「美女を見て其色を心に愛」さずにはいられない人情がそのまま溢れてしまわぬように（放逸無慙な状況になつてしまわぬように）、「礼法」を悪の防波堤とせよ、と説く。そこには自分たちが暮らす実感的な社会生活の中で「人と人との関係性」が問題となつている江戸特有の雰囲気を感じ取ることができる。

個我（あるいは人間らしさ）と他者（あるいは世俗社会・生活規範）とをどう考えていったらいいのかという江戸の思想史の中で生まれ展開してきた問題は、江戸の文学においては、そのバランスをとることの困難さにこそ、作品化して読者の共感を得るべき面白さがあるのだというそれまでにはなかった着想として、その底流に深く横たわることになるのではないだろうか。

### 三

さて、本書『江戸の思想史』には様々な思想家が取り

あげられているが、特に著者の筆に力が入っているのは伊藤仁斎・荻生徂徠・本居宣長についての章であるといえよう。「人と人との繋がり」というテーマはおそらくこの三人の思想家から想起されたものだろうとさえ推測されるほどに、これらの章は他章と比べてより一層、思想家たちに寄り添う著者の姿勢が私には感じられる。

だが、一見「人と人との繋がり」という同じ問題が通底しているかのようにみえるこれらの思想家ではあるが、仁斎・徂徠と、宣長との間には大きな質的な差があると言えよう。それは、本書を読む限り、仁斎と徂徠は「人と人との共存」をどう考えるかについて追求していたのに対して、宣長が主張する「ものあわれ論」は、「人と人との共鳴・共感」の仕方を述べたものだからである。

仁斎は、最初から分かり合える人間関係が前提とされていたそれまでの儒教に対し、自分から切れた（他者）とどのように繋がるのか、という問題に初めて向き合い、そして日常卑近な他者と「四端の心」によって繋がることを説いた。

徂徠については、

君子（エリート）はゆつたりと「礼楽」を実習し体

得することで個性的な才能を磨き、ゆくゆくは政治的役割を分担して「安民」（民を安んずる）ために能力を発揮する。それは画一的な道徳家を作るのではない。そして、個性的な才能を配置・活用し、それらの総和として「安民」を達成するのが、君主やそれを補佐する者の固有の職責である。小人（民衆）は、家族や地域の中で素朴な徳（例えば「孝」）を育みながら生活を営んでいく。あらゆる人が、相應しい場所にあつて、担うべきものを担い、その協同として社会が穏やかに営まれる。（197）

とあるように、「礼楽」によって身心を涵養し、それぞれの個性に相應しい役割を発揮することによる「共存」を説いた。つまり、両者に共通するのは「現実生活・現実社会における人々の共存のあり方」を追求した理念である、という点である。

ところが宣長についてはどうであろうか。

『源氏物語』を読むということは、「ものあわれ」を「知る」ことで、作者や作中の人物、連綿とそれを読み継いできた人々と共感して深く繋がることなのである。人と人は、理知の力などではどうにもな

らない、なすすべのないその弱さ・愚かさにおいて  
もつとも深く繋がる。(pp. 140～141)

著者は、宣長が「もののあわれ」論によって人々の間の繋がりを考えたとするが、この場合の「繋がりは」、現実を問題としない単なる「共鳴」である。また「あとがき」には次のようにある。

宣長は、儒教に反発しながら、人間を超えた力(神々)に包まれた人々の生、神々を媒介とする人々の繋がりを考え、女々しさや愚かさ、弱さにおいてこそ人は他者と共感できるとした。(p.234)

そもそも、著者が「人々の繋がりを宣長が考えた」といったとき、それは「人と人が繋がりながら、いかに生きるべきかについて宣長が考えた」という意味なのであるのか、それとも「人間同士の繋がりの実相(共通してもっているもの)を見据えた」といった意味にすぎないのであるのか。仮に後者であれば、本書を貫く文脈には当たらないといえよう。なぜならその「繋がりに」はいつも「どう生きるか」という問いが前提としてあったはずだからである。

しかし前者の意味であるとする、現実と関係のない

ところで歌を詠み、『源氏物語』を鑑賞することで「人と繋がる」のは、神々に包まれて生きる人間にとつてどういった意味をもつのであろうか。仁斎や徂徠が持っていた問題意識と同じ重みで、人と人とが繋がって生きることと関係があるのであろうか。

はたして「もののあわれ」論は「文芸と人間の価値判断の基準」(源了圓『徳川思想小史』)というだけでなく、あくまで著者のいうように「人と人との繋がりの」あり方を示すものだと言えるのであろうか。またそれは「心のうちに忍びがたいことは、自分に共感し、感動してくれる人に語り聞かせることによつて心が晴れる」「一種のカタルシス」(同書)以上の意味をもっていたのだろうか。カタルシスではなく、宣長の宗教感覚(自分を取り巻く世界観)に関わる「人と人との繋がりを示すというのであれば、神と「もののあわれ」(人々の共鳴・共感)との関係は一体どういふことになるのだろうか。その点について分かりやすい言葉を添えない限り、ここでは「人と人との繋がりに」という枠組みだけがやや先行しているような印象を受ける。

#### 四

本書における平田篤胤は、生者と死者の交わりという側面に重点が置かれ、「生者と死者を繋いだ心の共同体としてのイエスを守り繁栄させたいという人々の願い」をくみ取り理念化させた点に大きな特徴があるとされている。

これまで篤胤といえば、文献実証主義者の宣長に対し、非合理主義的な誇大妄想を語る思想家とされるのがほとんどであった。一般読者にむけて思想史を語る本書において、従来の枠組みを完全に取り払ったところで、新たな観点からその思想を位置づけたことは非常に意義深いことであるといえよう。

ただしそれを「公共的秩序」という上からみおろすような言葉にあてはめた場合には、やはり平田篤胤の実態からは外れてしまう。

私は、人々の「心」の繋がりとという課題が、それまでとはまったく違った重みでもって登場し、その課題との関わりにおいて、どのような公共的秩序が構築されるべきかが問われる、ここにこの時代を貫く

思想史の主題を見た。(pp. 181~182)

篤胤の神学、後期水戸学や幕末の思想家たち、民衆宗教、これらは互いに交わることのないバラバラのものに映るかもしれない。しかし振り返ってみれば、彼らはそれぞれの立場から、公共的な秩序とはどういうものであるべきかを問いかけているのではないだろうか。(p.230)

篤胤の神学は、産霊むすびの神の大きな力に包まれながら、生者は死者の「心」とも交わることで人間らしい共同性をもつことができる<sup>と説いた</sup>。つまり、公共的な秩序は、生者だけのものではない。(p.230)

そもそも「公共的な秩序」とは、具体的にどういふことなのであろうか。この言葉はあまりにも抽象的である。あえて別の言葉で言い換えてみると、「社会のみんなが安定するために、広く共通に持つべきなんらかの体系・きまり・観念の形」といったところであらうか。しかしこの「公共的秩序」は、幕藩体制を支えている現実の秩序とどのような関係にあるのであろうか。現実の秩序を絶対的前提とした上でくり広げられるべきものなのか。それとも現実の秩序を相対化するたぐいのものなのか。

彼ら篤胤門人は、篤胤がそうであったように、い



ずれも徳川体制の心からの支持者であつた。公儀（將軍）の權威は、疑いようもない不動の前提である（p192）

とあるところからみると、篤胤は「徳川体制と矛盾しない形で（現世秩序を大前提として）、公共的秩序を構想した」ということになるのであろう。

このようなとらえ方は、安丸良夫がかつて築いた篤胤の位置づけとそのイメージが大きく影響しているのではないだろうか。安丸は、篤胤の神觀念を、秩序化された社会大系の中枢部から外れていた民俗的な神々を包摂したものとし、そのような構想の背景には、社会秩序の再建こそが中心的な課題としてあつたとするのである。そしてこの場合の秩序も「幕藩体制国家の支配を自明の前提とし」た現世秩序であり、篤胤は「そのものとして実現される安穩と幸福を擁護しようとした」ととらえられる（安丸良夫『近代天皇像の形成』）。だが、私は、篤胤の思想が、現世秩序を不動の前提とし、その維持を目的としていたとは考えていない。

もちろん篤胤には明確な反幕思想があつたというわけではない。政治的な要求を掲げた文書を著したこともな

い。また著書の中にはたびたび徳川政權を寿ぐような言辭もみえる。ただしそれをそのまま篤胤の意識そのものとみるのは、あまりに単純なとらえ方である。

然ルニソレト古道トハウラウヘナル故ニ、元より公儀にては禁句のワケ也、サレバ我等タトヘ書物ニナリトモ口を開クマジキコトナレドモ、神のカク我を生れつけ玉へることを何とせん、我と我心の転ず可らぬにはホト／＼困ル、其我をコマラシ玉ふは誰ソ、三柱の天つ神ナラデ誰かアラム（天保十三年十一月二日、篤胤差出 鍊胤宛書簡）

【しかし、それ（林家の学問）と古道とはまったく相反するので、元より公儀においては古道は禁句なのである。それならば私はたとえ書物であっても自分の考えを述べるべきではないのだが、神が私をこのように生まれつけなされたことはどうしようもない。私と私の心が一転できない（古道学を唱道せずにはいられない）のにはホトホト困っている。その私を困らせなさいているのは誰だ、三柱の天つ神（アメノミナカヌシノカミ、タカカミムスビノカミ、カミムスビノカミ）でなくて、他に誰だというのだ。】

これは、篤胤が晩年に幕府からその思想を咎められて筆禍に遭い、国元の秋田に退去させられた際に、江戸に残した養子の鉄胤に送った書簡の一部である。ここでは「公儀においては自分の唱える古道は禁句」だとはっきり述べている。自分の思想が公儀に反し、現世秩序を相対化する危険な側面を孕んでいることに、篤胤は十分自覚的であった。にも関わらず、神から知らされた真実を書物に著さずにはいられない宗教的な苦しみをここでは語っているのである。篤胤の唱えていたのは、現世を相対化する契機を孕む「神の世界の秩序」である。徳川体制を不動の前提とした「公共的な秩序」ではあるまい。さらに「公共的な秩序とはどういうものであるべきか」などという、すこぶる曖昧な問いが、理念的に超えるべき問題として篤胤の眼前に立ちはだかつていたのかどうかも疑問である。

最近の研究状況からいえば、私は「キリスト教に対峙した日本において、靈魂の行方や世界の創世記をどのように考えるか」という宗教的な希求こそが、篤胤の学問の根底にあるのだ」という宮地正人の説の方が説得力があると考える。宮地は、篤胤が収集していたロシア情報の

史料からそのような説を立てるのだが、なぜそちらの方が説得力を持つのかといえば、「自分自身を納得させずには生きていけない問題として間違いなくそこにあつた」という当時の事実がこちらに迫ってくるからである。つまり篤胤自身に深く寄り添っているからである。

本書『江戸の思想史』の最大の特徴は、誰にも真似できない思想家への深い寄り添い方にあると思う。特に仁斎・徂徠へのまなざしは秀逸であろう。先述の宣長についても、分らない部分は残されているものの、それは十分に感じとることができるといえる。しかし最後になって突如現れるこの「公共的秩序」という言葉にいたっては、そのような著者の真骨頂である「寄り添い」が薄れてしまうように思われる。

## 五

本書で示された大きな文脈「世俗的な秩序化の意味を人々がそれぞれの生の根拠において問い返し、よりよい生のありよう、人と人との繋がりを模索し希求した歴史」はたいへん魅力的であり、それは確かに江戸のもつ、一

つの大きな特徴だといえるものであった。このような描かれ方に触れたことにより、私は、江戸文学を読む際にも、思想史を考える際にも、ジャンルを越境し互いのフィールドに踏み込んでいくことが必須であり、きつとその方が面白いに違いない、ということを実感するに至った。日野龍夫や渡辺浩はすでに幅広い対象を視野に入れて扱っているといえるが、今後そのような方法によって、何らかの普遍性をもった視野の広い研究ができれば、現在のように研究対象が細分化する状況下での、ある種の行き詰まり感、閉塞感はなくなるのではないだろうか。本書は、そのような可能性を示唆するものであった。

大きな文脈が大変刺激的であった一方で、ひとつのストーリーとして（ひとつの傾向をもって）歴史をまとめようとするベクトルは、著者の最大の特徴である。「対象とする思想家とゆっくり、じっくり対話」する方向に相反するものではなかっただろうか。全体を貫き流れるストーリーは、せっかくの個々の思想家へのしつこいまでの寄り添いと響きあいを邪魔してしまっている側面があるように思う。つまり、枠組みが先にできてしまうと、それが実相への接近を阻む、ということである。私は平

田篤胤を専門の研究対象としているので、特に篤胤についてその点を指摘した（ようするに他の思想家についてきちんと指摘することはできないのである）が、しかし、すべての思想家に寄り添った上で何らかのストーリーをもって思想史を描ききることは可能なのだろうか、私には分からない。ただし、繰り返しになるが、やはり思想史の大きな傾向を示すことに意味がないとは思わないし、実際、本書からは多くの刺激を受けた。

最後に、「書評」にあるまじきまったく個人的な感想を述べるならば、私が本書を読了した時点で最初に得た率直な感想は「江戸の思想家たちは、なんと健気でいじらしいのか」ということであった。こんなにも、生きることそのものに向かい合わずにいられない知性と純粹さ。そしてそのこと自体は、私が、自分の研究対象である平田篤胤関係の一次史料を扱っている中でも常々実感することである。江戸の思想家たちそれぞれが抱えている生きることへの切実さが、分かりやすい言葉で生き生きと描かれる本書は、現代を生きる読者が「江戸の思想史」をいつそう身近に感じ、その内奥へと深くいざなわれてゆく大きなきっかけとなるものであることは間違いない

であらう。

(中公新書、二〇一一年二月刊)