桂島宣弘「子安宣邦著『「事件」としての徂徠学』」『日本史研究』三五七号、一九九二年五月。

一

今からもう十数年前のことになるが、皇学館大学で開催された日本思想史学会（一九七九年一一月一七日開催）が、「本居宣長の思想」を主題としたシンポジウムを催し、相良亨氏、梅沢伊勢三氏、子安宣邦氏が主題報告を行った。この時、どうしても忘れられない問題提起を行ったのが、子安宣邦氏である。氏は、この時に「宣長の神観念の意味内容は『古事記伝』の中には探り得ないようになっている」旨の発言を行ったと記憶しているが、大方が伊勢という開催地や開催校に「遠慮」してか、宣長「賛辞」的議論に終始していた中で、ひとり子安氏の発言が「浮き上がり」、しかし何か新鮮な印象を与えたことを今も忘れることはできない。無論、氏の最初のまとまった著書である『宣長と篤胤の世界』は既に世に出ており（一九七七年、中央公論社）、氏の宣長と篤胤の世界像については、若干の「理解」があった（今から思うと、それは多くの誤読を含むものであった。氏は決してこの書で「世界像」提示しようとしたのではないことは、最近になってやっと理解できるようになったが、この点について気付かされた契機の一つも本書である）。しかしながら、氏が「言説」の表層から「意味」へと跳躍して、さまざまな「解釈」を再構成することの方法的問題について、他ならぬ「言説」の「文献学的」立場に禁欲的に止まるかに見える宣長を題材として、既にこの時痛烈な問題提起を行っていたことは新鮮な印象を与えたのであった。但し、このときの氏の問題提起は、宣長の「文献学的」立場が、後世のわれわれの「解釈」という立場を拒んでいることを指摘したことに止まらずに、「文献学」という「近代的方法」に支えられながら、したがってある「正統性」・「真正性」を主張しつつ、同時に「日本」へ向かっていくその「言説」の閉じた構造を問題としているということが判明したのは、最近のことであったことも告白しておかなければならない（「『直毘霊』と『宣長問題』」『鈴屋学会報』第八号、「宣長・自己のイマーゴ」『批評空間』一号等）。

前置きが長くなったが、氏の『「事件」としての徂徠学』の書評を始めるに際して、少なくとも次のことを確認しておきたかったのである。それは、この書は、決して氏の徂徠論ではない、ということである。いきなり、唐突なことと思われるかもしれないが、それは次のような意味においてである。すなわち、この書は、氏の理解の再構成としての徂徠「解釈」を述べたものでもなく、また氏自身の価値観・「言説」と徂徠の「言説」を無媒介に結びつけて徂徠像を一つのストーリーの中に定位するような「徂徠研究」の書ではないということである。しかしながら、それはわれわれにどのようなことを提起しているのであろうか。結論的に述べるならば、わたくしは少なくとも次の二点において、本書はこれまでの思想史研究の重大な間隙・急所を衝く書であると思う。第一は、序論や第一章で展開されていることであるので、比較的読み取りやすいことであるが、本書はこれまでの思想史研究の方法について再検討を迫っているということである。そして、日頃から方法的問題の論議の必要性を痛感している者にとって、限りなく魅力的議論が本書において展開されていることは容易に理解できるであろう。しかしながら、序論や第一章で展開されている方法的問題提起の持つ重さは、そこから先に存在している。すなわち、第二に、旧来の方法では、徂徠の「言説」のもたらした波紋が、それまでの「学知」を解体に追い込んだことの意味が見えてこないということである。そして、そのことが近代日本における「学知」の有する問題性にもつながっている、というのが恐らく著者が本書で訴えている根底的主張である。具体的には、宣長を近代的「文献学」の方法で評価しつつ、一方でその「言説」のもつ「罠」とでも言うべき構造に嵌まり込んでいた問題、あるいは本書第五章で展開されているように、津田左右吉氏の如く中国を否定的媒介としながら日本を肯定していく近代日本の学問姿勢を生み出した問題、更に第六章以下で指弾される吉川幸治郎氏の如く、徂徠の「言説」の「解釈」を現代語で行っていくことが「徂徠学」の解説として成立してしまう問題など。旧来の方法では、これらの問題を捉え得ないどころか、実に旧来の方法自体が、こうした方法でしかあり得なかったことを著者は瞠目しているのである。先に宣長について皇学館大学での氏の議論について紹介したのも、実はこのことを明らかにするためであった。つまり、子安氏は、本書で徂徠学の「言説」の波紋を「事件」として捉える必要性を述べているが、そこには、宣長への視座がそうであったように、紛れもなく近代日本の学問や「学知」に対する痛烈な批判が働いているということである。それは、無論ポストモダンの論調にしばしば見られる浅薄な一般的近代批判とは明確に異なる地平に立つものであることは、本書全体に流れる、およそ「言説」というものが、如何に距離のある「物」として存在するものなのかを、徂徠と同様に痛感している氏の姿勢からも窺える筈である。以下既述した点に留意しながら、本書の内容を概観し、提起されている問題について、能力の許す範囲で私見を述べて、書評の責を果たすこととしたい。

本書は、もと『現代思想』（青土社）の一九八八年四月号から一九八九年四月号にかけて連載されたものをまと

めたものであり、以下の内容からなっている。

序論　「事件」としての徂徠学への方法

第一章　「思想史」の虚構

第二章　「事件」としての徂徠学

第三・四章　「有鬼」と「無鬼」の系譜一、二

第五章　荻生徂徠と津田左右吉の間

第六・七章　二つの『論語』あるいは二つの「古へ」一、二

第八章　命名と制作・「弁道」という作業

二

序論では、著者の徂徠への視座が述べられているが、それは徂徠学を「『言説』ととらえ、……言説空間にもたらす同調や抵抗の波動のうちに、それがもたらす特異な波立を見分けることで……その意味が問われる」（九、一五頁）立場であると述べられている。それが本書の表題である「事件として」徂徠学を捉えることであると言う。この立場は、著者によれば、「テキストの内側への読みの深化」によって「言説の本当の意味を確かめ」る「理解の立場」を斥け、かつまた「ある物語を構成し、その展開の筋道にその言説を位置づけることで、その言説の意味をとらえようとする」立場と対立するものであると説明されている（一一～一四頁）。前者が言外に吉川幸治郎氏の「徂徠学案」（『仁斎・徂徠・宣長』所収・岩波書店）を示し、後者が丸山真男氏の『日本政治思想史研究』（東大出版会）を示していることは察しがつくが、これだけでは未だ著者の立場が十分に伝わってこない。しかしながら、それは本書全体から判明する筈であるから、ここでは「言い出されたことが外部において、たとえば他の言説との関係においてもつ意味」を問うという著者の説明、及び少なくとも「言説」というものが、書いた主体を超え出た性格を有しており、著者の立場というものが、その主体の「内側」を問題とするのではなく、その「言説」の「事件性」を扱うものであるらしいことを確認して先に進むこととする（一一、一三頁）。

第一章では、これまで徂徠論、特に戦後の研究を領導してきたと言ってよい丸山真男氏の『日本政治思想史研究』が俎上に挙げられ、徹底的に批判される。その表題が「思想史の虚構」となっていることからも、それが何か穏やかではない、およそ思想史研究に携わっている者であるならば、極めて挑発的なものを感じることは間違いないが、そこに方法的議論の不毛であった状況に対する著者の意気込みが存在していることは言うまでもない。さて、ここで著者が丸山批判として挙げていることは次の三点である。まず第一に、丸山氏が徂徠の中に見た「公・私の分離」とは、決して丸山氏が述べるような政治的「公」と個人的内面的「私」の分離ではなく、幕藩体制の有する「公の道理」「私の道理」、すなわち「幕府権力による一元的な天下支配という公」と「各藩領主と伝統的主従関係に立つ私」の弁別を述べたものであり、何ら政治と個人道徳の分離を説いたものではないこと。それをそのように「読む」のは、丸山氏が有する「近代観」という「ストーリー」に徂徠を当てはめる恣意以外の何者でもないこと（二六～三三頁）。第二に、丸山氏が述べる徂徠の「聖人＝絶対神」論と、それに基づく絶対君主による作為的秩序の制作という政治思想の登場についても、丸山氏の「作為的秩序観」という「ストーリー」に徂徠を当てはめたものであり、前提となる「聖人＝絶対神」論からして成立し得ないこと。しかしながら、更に問題となるのは、この論理構成は、「何ら自然権を有する個人の析出を不可避の前提とする社会契約的な作為の論理ではなく、絶対的支配者の論理」を導出するに過ぎないこと（四七頁）。第三に、上述のことから明らかなように、丸山氏は、決して朱子学の「解体」を徂徠の学問によって析出しているのではなく、「分離過程」を描き出しているに過ぎないこと。そして、「分離過程」としての叙述こそが、「思想史」の成立を告げるものであるとするならば、子安氏は、こうした「思想史」とは訣別すること。以上が第一章で大略述べられていることである。

こうした批判が言わんとしていることを、直ちに理解することは難しい。と言うのも、少なくともわれわれ七〇年代以降にこの世界に入った者にとっては、丸山真男氏の『日本政治思想史研究』は徂徠論として眼前に立ちはだかるものではなく、戦中の軍国主義的論調の声高に叫ばれる中での、「近代的思惟」への丸山氏の希求を物語るものとして、その意味では「ストーリー」として、当初から史学史的に存在していたからである。無論、徂徠理解に隠然たる影響があったことは事実かもしれない。しかしながら、およそ思想史とは、こうした強烈な問題意識に裏打ちされた「ストーリー」であってよいのではないか。それは丸山氏の業績をいささかも損なうものではないのではないか。――これが当初のわたくしの感想であった。しかしながら、子安氏が言わんとするのは、どうも「分離」ではなく、「解体」のもつ問題なのだ、という点は、本書全体を読んでから気がついたことである。そして、「スト

ーリー」では抜け落ちる問題の重要性についても。先に進もう。

第二章から第四章では、具体的に子安氏の「事件としての徂徠学」が描き出される場面である。第二章では、序論で述べられていた「外側」からの徂徠学の波紋が、具体的に懐徳堂の五井蘭洲・中井竹山らの反論の中に探られ、それがスキャンダラスな相貌を帯びていることが示される。しかしながら、ここでの要点は、それが何故スキャンダラスなものになったのか、という点であろう。すなわち、それは「漢文訓読的解釈を成り立たしめているような、彼我の理解の暗黙の前提としての一般的な、了解的言説の安定を動揺させる」ものとして登場してきたからだと、氏は述べる（七九頁）。ここに既に近代日本の「学知」が（それには無論思想史学という学問も含まれている）、それとして継承してきた「一般的な、了解的言説」に対する氏自身の批判的視座が窺えるが、徂徠の「言説」はそうした位相にはないというのが、氏の捉え方である。この点が、もっとも良く描き出されているのが、つづく第三章・第四章における「鬼神」をめぐる「言説」の析出である。子安氏の最も得意とするジャンルの一つとあって、その問題構成はジャープである。すなわち、氏によれば、朱子における「鬼神論」の特色は、「鬼神祭祀・鬼神信仰のうちに存在する鬼神」に対して「自然哲学の解釈の網をかぶせたもの」である（一〇九頁）。と言うよりも、そもそも「鬼神論」という「言説」自体が、そうした「解釈」によって初めて成立し得るものである、と氏は捉える。「解釈」し得る、とうことは、朱子学というものが何よりも「鬼神」について「知る」ことができる「知」という性格を帯びているということである（この点については、子安氏は別に論じている。「朱子『鬼神論』の言説的構成」『思想』七九二号）。これに対して、まず対照されるのが、伊藤仁斎である。すなわち、恐らく近代のわれわれも継承したであろう仁斎の立場は、「鬼神をめぐる問いを括弧にくくりこむ」「有鬼か無鬼かの問いをもたない」立場・「無鬼論」の立場であると氏は述べる（一一九頁）。つまり、「鬼神」と関わる「人情の捨象」によって仁斎の「人倫的世界」は構成されているということであり、そこまで『論語』や孔子を描ききることで、仁斎学は朱子学的言説を揺さぶることになったと述べられている。それが可能になった背景には、仁斎なりの「古へ」の発見があったわけであるが、それは徂徠とともに第六章以下で取り上げられる課題である。それに対して、徂徠の場合はどうか。ここに第三の「言説」を子安氏は見ているわけであるが、結論的部分でそれは次のように捉えられている。「徂徠の言述とは、『聖人を信じ』、『聖人に本づく』ことで語られる鬼神の言述であり、『聖人』あるいは『六経』によらずして己の鬼神を語ることを億説として否定する言述だということである」（一五二頁）。したがって、徂徠の鬼神に関する「言説」は、「聖人」の立てた祭祀、及び「礼」の制作、命名といったことと離れて存在することはない。そして、そこから描き出される世界は「祭祀において臨在する鬼神のもとに、共同体の統一がなる」（一四一頁）世界ということになる。子安氏は、ここに国学の「神」の「言説」の「系譜的起源」も見ているが、それについての問題は後に述べる。ここでは徂徠の立場が、ともかく朱子とも、あるいは仁斎とも異なる、そしてこれらが形を変えて近代に継承されたとするならば（鬼神論に限れば、子安氏はそう考えているかのようである）、近代に継承されなかった第三の立場、「言説」の構成を取っていることが強調されているわけである。だが、それは一体どういう意味を持っているのか。

本書の隠れたテーマが、最も露わになるのが第五章であるとわたくしは思う。と言うよりも、第五章での津田左右吉への批判構造を見て、初めてわたくしには、氏の徂徠の「言説」に対する「想念」が垣間見えたような気がする。すなわち、子安氏は、この章で、津田氏の膨大な中国研究・儒教研究は「他者否定の他者研究」「他者喪失の、肯定的自己主張の立場」であると述べる。ちなみに、津田氏における「日本の民族的な自己主張の言は、中国の文化と思想との否定的関連をいう言を必ず伴なう」ものであり、「彼我の異質性の強調」に終始するものであると捉えられている（一七二、六頁）。しかも、それが「豊かな学識」を有し、また近代的学問を代表する津田氏によってなされたところに、氏は「日本の近代の自己認識にもとづく、一つの徹底した中国研究のあり方」（一六九頁）を捉えるのである。この視座の根底には、氏が「宣長問題」と命名した問題、すなわち「異質な他者像を反射板として自己へと向かう認識」が近代日本で反復されるという問題が見据えられていることは間違いないが（前掲論文）、今は宣長や国学との関連は措いておこう。重要なことは、こうした認識構制が近代日本の「学知」として、実証的学問の中に埋め込まれていたことであろう。そして、それこそ氏が、徂徠の「他者」理解と対照させたい点なのである。つまり、徂徠には少なくとも「古へ」がそうであるように、中国を「他者」として捉える視座が存在していた。それは、「自と他、古へと今との乖離」を見据えるものであり、したがって、その乖離を無視してあたかも同一の「言説」が可能であるかのように思弁や解釈を連ねる「学知」とは明確に異なった地平に立つものであったのだ（一六二頁）。それが、徂徠をして「東方の民」としての自己認識を吐露させた形となっているのだ。子安氏の主張は明快である。ここに至ってわれわれは、徂徠の「言説」や方法について、氏が近代日本とは隔絶した

地平に置く「意図」の一端について、しかもそれが従来の思想史研究の方法の批判とセットで提出されている「意図」の一端について示されることになるわけである。

第六章以下では、仁斎及び徂徠の「古へ」への視座が検討される。ここで、まず述べられているのは、徂徠もさることながら、仁斎の「古へ」の発見も一つの「事件性」を帯びていたということである。仁斎における『論語』・孔子は「みずからをそこから演繹する典拠として」存在していたものではなく、そうした「思弁的体系を『虚』としてしまう」ものとして存在していたこと、仁斎が『論語』を「『仁のみ』ととらえられる『人の道』」として捉えたことは、同時に「経書解釈をおおう思弁的言説を解体」するものであったこと、ここに氏は仁斎学もまた、一個の「事件」として存在したものであったと述べる（一九五頁以下、尚、この視点からする氏の仁斎論については、『伊藤仁斎』・東大出版会を参照）。ところで、ここでも氏が力説しているのは、この仁斎学の「事件性」については、徂徠が認識し、そうであればこそ厳しく反発したことと対比して、近代の「思想史的解説家」（辛辣な言葉であるが、氏の思想史学への批判のこめられた言葉である）は、その「言説」の事件性」に気付かなかったということである（一九六頁）。逆に言うと、徂徠学の「事件性」は、仁斎学の「事件性」を衝撃として成立したものなのであり、仁斎学の「事件性」を理解出来ない「思想史的解説家」は、かくて徂徠学の「事件性」をも理解し得ないというのが、子安氏の主張である。この点は、続く徂徠の「道」をめぐっても同様である。すなわち氏は徂徠の「道」の捉え方、「道」をその「多義性・多様性」において捉える「言説」を検討し、それは「言語的な解説によって」は「常に一端」の理解にしかならないという「道」の性格を捉えたものであると述べる（二三八頁等）。「道」は、「解説」した途端に自己の「解釈」の中に取り込まれ、かくて自己の中に閉じ込められる。それを超え出ることを自覚すればこそ、徂徠は「道」を「文」というメタファーで語るのであり、「先王の礼楽の道」＝「事」として提示したのである。だが、このことを「思想史的解説家」は捉え得ていない、と氏は述べる。それは、徂徠学の「解説」の名において、「道」を「解説」「解釈」し、近代的概念に置き換えようとする。かくて「解説的言述のうちに書き連ねることで解説者のうちに徂徠学が構成される」ことになるわけであり（二六四頁）、それは徂徠が批判しようとした「道の概念規定的言辞」の近代における再生産以外のものではない、というのが子安氏の結論である。われわれは、あらためて、子安氏が、徂徠学を「事件」として捉えなければならないと述べた意味が、近代思想史学の「解説的言辞」の世界への批判を込めた方法的提起であったことを思い知らされるのである。

三

以上、本書で批判されている「解釈」的方法も多少駆使して、内容を概観してみた。以下では、力量の許す範囲で本書について二、三気付いた点について指摘しておきたい。第一に、本書のキーワードは、既に再三引用したことに明らかにように、「言説」という言葉である。この「言説」という言葉がM・フーコー、ことにその『知の考古学』からヒントを得たものであることは比較的見やすいが、それをここで検討する力量は今のわたしくにはない（こうした問題にわたって、本書を書評したものが、既に緒方康氏によって発表されているので参照されたい。「生成と考古学」『愛知大学法経論集』一二四号）。こうしたわたしくの力量の問題も関係しているからであろうが、「言説」という表現にわたくしが強く感じたのは、M・フーコー以上にむしろ徂徠の「古文辞学」の影であった。何故なら、本書全体が徂徠の学問を「祖述」するためには徂徠の方法をもって徂徠に接する以外にない、と述べているかの如くであることに強い衝撃を受けたからである。したがって、ここで捉えられている「言説」とは、奇しくも徂徠が「古文」に接するに際して用いた方法が含意された表現であるとわたくしには思えてならなかったのである。つまり、子安氏が「思想」というものをまず「言説」として捉える、と述べているのは、「後世儒家者流」（「思想史的解釈家」!）の如くに累々と「解釈」の言を「古文」（「原典」「経典」）に対して積み上げていくことを拒否し、「学者はまさに古言を識るを以て要となすべし。古言を識らんと欲せば、古文辞を学ぶに非ずんば能はざるなり」（「弁道」）と述べた徂徠の方法でもって、「近世の思想」と向き合うことを宣言したものと思われるのである。しかもそれは、あたかも徂徠において「古へ」が発見され、かくて朱子学的「学知」が解体されていった如くに、まさしく子安氏において「徂徠」（あるいは「仁斎」）が発見され、かくて近代思想史学が解体せしめられるものとして存在しているのではないか。

だが、徂徠学をこのように捉えることには、限りなく魅力を感じるとしても、そもそもこの理解の中に、「言説的世界」という名において、徂徠の対決した「近世儒家者流」や朱子学と近代的「学知」が一括されているかの如くであることに、わたくしはやはり疑問を感じる。近世思想史学の「炙り出し」に徂徠学的方法が有効であることは納得し得るとしても、それもやはり「一端」にすぎないのではないか。そもそも、批判さるべき近代思想史学自

体が「理解の立場」「物語の立場」の二者として纏められていることも気にかかることである。民族学や心理学、言語学、文化人類学等の影響を受けて裾野を広げつつある観のする思想史学のもつ方法的問題は、他に別個の議論が必要ではないか。あるいは、マルクス主義や構造主義の問題は……。しかしながら、こうしたことを子安氏に要求するのは不当というものであろう。そもそも「誤読」に基づく議論になっている恐れなしとは言えないのだから。いずれにしても、本書にはこうした議論を喚起する気迫が漲っている。あたかも、そこから先はわれわれが考えなければならないということを挑発するかのように。

さて、本書で気にかかることは、やはり「宣長問題」である。既に述べたように、本書のベースとなる議論は、徂徠である以上に、この「宣長問題」であるとの観をわたくしは有した。しかしながら、かなり鮮明に伝わってくる「宣長問題」とは対照的に、徂徠となると子安氏はその位相をためらっているかの如くである。と言うのも、第五章での津田氏の「他者否定のための他者研究」と徂徠の「他者理解」の対照が、本書全体の布陣として一貫していない感じがするからである。ちなみに、徂徠はしばしば宣長の「先駆者」としても登場しているのである。宣長の「神の言説の系譜的な起源」と徂徠の「道の多様性」との類似性（二三六頁）等。繰り返しになるが、子安氏は「異質な他者像を反射板として自己へと向う認識作業」としての宣長の「自己言及的な言説」を「宣長問題」と捉え、それが津田氏等に見られるように近代日本で繰り返される事態を問題視した。それと明らかに対照的に「他者」との距離を徂徠はまず自覚しているのだ、とも。だが、その徂徠が宣長の「系譜的起源」であるというのは、どのように理解したらいいのであろうか。読む者を戸惑わせるところである。一つ考えられるのは、「系譜的起源」であったとしても、やはり中国（他者）の「先王」と日本（自己）の「神々」との間に子安氏が決定的な隔絶を見ているということであろう。だが、それはそもそも「意味」と関わらない「言説」の立場と矛盾するのではないか。宣長と徂徠が、「言説的構成」において同様の構造を有していたとするならば、それは同じく「自己言及的な言説」であったと言うべきではないのか。だが、結論を急ぐ前に、検討しなければならない問題が確かにそこには存在している。例えば、徂徠が「古へ」との距離を前提にしていたことに、どのように「民族」的問題が入り込むのか。「古へ」の「中国語」と、「古へ」の「日本語」に向き合った者の位相の相違はどのようなものであったのか。歴史学の問題として、これを考えるならば、近代日本における儒教のありようという興味深い問題も、ここから生じてこよう。近代天皇制国家と原理的には相剋する筈の儒教が何故に近代天皇制国家の原理に「包摂」された観を呈するのか、それをわれわれは徂徠と宣長の問題として、今一度根本的に検討していかなければならないことを本書は告げている。その際に、歴史学の世界では、文字通り「思想史」として、すなわち徂徠−宣長−幕末国学−水戸学という「物語」として構成するに急であったことも、子安氏の批判する如く十分に再検討してみる必要がある。それらの相互関係や影響関係を論じるだけでは、知らずわれわれ自身も「儒教」的用語を用い、「日本語」の「言説空間」を生きていることに孕まれている問題を逃してしまうからだ。そして本書が一貫して主張しているのは、そうした「言説」を対象化していくのでなければ、再びわれわれの学問が「自己の閉じた空間」を徘徊することになりかねないということなのである。

以上、恐らく数々の誤読の上での書評になっていることは、深く自覚しているつもりである。日頃、著者に御世話になりつつ、そこでの「余談」や「雑談」を、盗み聞きしながら、やっとこの書評を書き上げたことを告白すると共に、重大な誤読については、著者の御寛恕を心から乞うものである。尚、この書評については、子安氏が中心となって組織された近世日本思想史研究会での議論が参考になっており、そこでの数多くの方々の「発言」の賜物に負っていることを申し添えておきたい。