

## 近世から近代へ——思想史研究を時代区分から救い出すには——

松田 宏一郎

### 一 複数の「近世」

この報告は、慣例的に近世思想史・近代思想史と呼ばれてきた領域を、研究関心の必要上またがって作業をする場合に、念頭に置いておかねばならない理論的問題と、時代区分に言及した論文の記述を意味あるものとして成立させるためのテクニカルな問題を整理し見通しを立てることを目的とする。

有名なマルク・ブロックの『封建社会』（1940）は、ヨーロッパの「封建社会」の特徴として①交流生活の沈滞と貨幣流通の萎縮、②系族・国家による庇護の弱体化、③感性

的・身近なものを中心の心性、を挙げた。ということはこの状態からの離脱が近代の開始（初期近代、early modern）ということになると考えてもよい。日本の場合、一四、五世紀には、人口増加、社会的交流の活性化、貨幣による交換の活性化は見られる。しかし、徳川政権の確立までは、国家は比較的弱い。また貨幣供給は徳川政権樹立後もかなりの間不安定であった。ブロックの「封建社会」モデルを標準として設定した場合、うまくあてはまらない事象が見られるというのは、日本だけでなく、ヨーロッパ諸国家でも同様である。

比較「近世」と共通モデルの試みというアプローチがどれだけ有効であるかについては、一九九〇年代から話題に

なっており、「近世」(early modern)がグローバルな現象であると同時に複数的な現象であったという主張が浮上している。「近世化」の概念については、本学会でも二〇一六年のパネルセッションでとりあげられていた。

中国史の研究者は、日本でも英語圏でも、グローバルな「近世」の定義に関心を示している。この問題について振り返っておくと、Joseph Fletcherのよく知られた論文、*“Integrative History: Parallels and Interconnections in the Early Modern Period, 1500-1800”*<sup>(1)</sup>は、一六一―一八世紀に起きた地球の北半球の「近世化」について、大胆なアイデアの提示を試みたもので、①人口増加、②社会変化の加速、③大都市の成長、④都市商業階級の成長、⑤宗教の再活性化、⑥農村の政治的社会的動揺、⑦遊牧のような非定住型集団の衰退、をその目安としている。これらの指標の有効性については、いまだ諸方面からの批判や見直しの要請がやまない。

また、early modernities とどう複数形の言い方をわざわざ使うことがある。複数形の early modernities を意識的に用いた成果の一つはアメリカの雑誌 *Daedalus* の一九九八年に出た *Early Modernities* 特集号である<sup>(2)</sup>。ただし、この *Daedalus* の「近世」特集は、「近世」概念そのものではなく「公共圏」の多様な存在形態が検討の中心になり、

その問題意識に即して、中国、日本、ヴェトナム、南アジア、ヨーロッパを対象とする研究が載っている。そこで扱われる「近世」の「公共圏」は、グローバルな現象として相互に類似性と実際の関連をもつと同時に、その表出のモードは多様で複数的である。

## 二 「近世化」と徳川日本について

一九九〇年代から二〇〇〇年代にかけて、英語圏では、近世日本思想研究の方法についての論争的なレビューがいくつか書かれた。そのうち、Yamashita, Boitko, McMullen, Oomsらの論文が代表的かと思われる<sup>(3)</sup>。これらは研究方法についての相互批判になっており、その焦点はYamashitaの論文である。Yamashitaが最も批判するのは、「近代化」の道程の中に徳川時代を位置づけて、その達成度を測定するという方法である。

このYamashitaの研究動向批評に対して、オックスフォード大学のJames McMullenが反論した。テクストをできるだけその時代に書かれた文脈に即して正確に読むという、歴史家にとって最も基本的かつ重要な実践の多様性を、Yamashitaはよく理解していないという。Yamashitaは、あまりに大まかに「近代化」の視線を非

難して結局自身もなにかの理論的達成をテキストの読解より優先している。<sup>5)</sup> 歴史家として、現在から三百年くらい前の思想家の考えていたことを実感を伴って知りたい(そして、努力すればそれを知りうると考えている)研究者にとつて、McMullen の議論は、共感できるものである。しかし、時に我々は、歴史が動いているという感覚やこれはどこに向かうのだろうかといった行き先への見通しによつて動機付けられることも否定できない。また McMullen 自身の研究もそういった要素をもたないわけでは決していない。

では近代化を自明の経路とする議論とは距離をとつて、日本の「近世」の特性を叙述する方法はどのようにして見出されるのか。

*Daedalus* から数年たつて、『歴史学研究』(二〇〇六年一月)が「近世化」を考える」という特集を組んだ。この号は、従来の日本史研究が日本固有の「近世」の肯定的特性を強調していたことに異議を唱えることを狙いとしている。その中で、宮嶋博史の「東アジア世界における日本の「近世化」——日本史研究批判」という論文は、日本史の専門研究者を痛烈に批判し、日本史研究者が「近世」を日本だけの特殊現象であるかのように扱い、近代化に成功した日本という物語によりかかりすぎていることが問題であると指摘する。この宮嶋の批判に報告者も共感するとこ

ろが多い。

しかしいくつか疑問も発生する。「近世」日本で朱子学が実践道徳として根付かなかつたのは、宮嶋のいうような「近世化」への対応の失敗のためであろうか? 徳川期の農業生産は小農に依存しており、封建領主は農村経営に直接関与していない。徳川国家は中国や朝鮮のように集権化した官僚国家を形成しなかった。これは「失敗」か欠陥なのだろうか。宮嶋の日本史学批判を受け入れた上で、日本の「近世」をより開かれた説明のモードにのせる方法はないのだろうか。

### 三 Lost Modernities?

——約束された時間軸の歴史学に抗して

最近ようやくやく翻訳がでた Hayden White, *Metahistory* (1973. 著者は二〇一八年五月に亡くなった)に、同じ史料を使つても歴史家によつて異なる結論を導けるのは、一九世紀の歴史家がフィールドを *prefigure* (「予示」とでも訳せるか。邦訳では、「あらかじめ形象化する」と、開いて訳している)からだといい指摘がある。<sup>6)</sup> 現在の歴史学も結局同じである。結論の見通し (*modality* の適切さの美感) を *prefigure* と考えるなら、「近世」と「近代」、あるいは「近世から近代へ」という捉え方そのものが、*prefigure* である。

それはしかたないとしても、注意すべき問題がある。そもそも、歴史叙述にとって「時間」という軸が「近世から近代へ」という物語の進行を支配しているのではなく、我々が依存している「時間」の概念自体が「近世から近代へ」という物語を成立させるためのまったくの約束事なのであり、「時間」の進行は叙述の自明な軸にはならないのではないか？ 「時間」の取扱に挑戦的な研究はもちろん存在する。ベトナムおよび中国近代化の比較研究で知られる Woodside は、*Lost Modernities* (2006、これも翻訳が出ている)という著作において、中・韓・越・日の中央集権的権力と官僚制の構築(日本については、それがなかなか達成されなかったこと)を比較検討し、単線的な時間軸の上に近代化達成度を査定するのは知的に建設的でないとし、特に西洋の経験を単純化し当然視しやすい西洋圏の研究者にとって(日本の研究者にその免疫があるともいえないが)有害であることを説いている。このような指摘を考慮にいれると、「近世から近代へ」という書き方はやめたほうがよい。しかしながら、時間軸を無限にパラレルなものに分裂させると、個別の社会の経験が人類の歴史の中でどのような意味をもつべきなのか、あるいはどのような像として描かれるべきなのかわからなくなる。

それでもとりあえず、どこかで modernity が開始され

たのではないか、その前と後と、あるいは初期的段階と成熟段階があるのではないか、たとえば徳川体制のもとであれば、徳川政権を主要な標識としたある時代の中で初期的 modernity が観察されるとすればよいのではないか、あるいはやはり modernity の決定的な指標は西洋化 Westernization にあるので、それを意図的に推進した明治国家の成立を「近代」の開始とすればよいのではないかといった作業上の手続きをまったく捨て去るのはなかなか困難である。

#### 四 暫定的まとめ

とりあえず、思想史に固有、あるいは特に思想史研究だからこそ特に問題とされる論点を書き上げてみたい。

- ① 魂の救済や神聖なるものについて
- ② 個人の体験を時間的、空間的に超えた真理への関心
- ③ 自己と他者との関係

④ より「遅れた」人々・社会に影響を与え、教化する意識(いわゆる「啓蒙」のプロジェクト)

① 徳川国家において、寺社はその特権的地位を保証される反面、人事も財産も把握され、その活動をモニターされていた。ただし徳川政権は、宗教組織が人々の魂の救済に

役立っているかどうかについてそれほど積極的にはコミットしない。知識人が墮落した宗教組織を揶揄しても処罰されることはあまりない。もちろんキリシタン信仰や承認された宗教組織に組み込まれない宗教的活動は厳しく罰せられる(薩摩藩では一向宗を禁じていた)が、これは魂の救済問題というよりは、行政管理の攪乱に対する処罰に近い。死者への宗教的儀礼についても、死者の魂への関心よりも、生きている人々の心と社会生活上の態度にもたらす儀礼の効果の方を重視する見解は、仁斎、徂徠や中井竹山、山片蟠桃など、見つけるのは難しくない。徳川期の儒学者に見られる、キリスト教の教理をあまりにも人々の常識に反した迷信とし、ただ愚民を騙す手段でしかないという論法は、そういった態度と表裏の関係にある。ただしこれは、徳川国家や、その下で暮らす人々の心性がまったく世俗主義的だったということではない。むしろ統治階級も一般の人々も、目に見えない神秘的な力を信じ、あるいは怯えるのが通常であった。その意味で天皇家も畏怖の対象であった。

久米邦武が「神道の話」(一九〇八年)で岩倉使節団の頃の岩倉、大久保、木戸のキリスト教を迷信の一種と見なし、ていたことを指摘し、日本には西洋人のような固い真実への信仰はなかったといったことを述べている。だが、西洋諸国でのキリスト教の強さを思い知ったために、信仰とい

うものの力を認めるようになったという。このためもあって、明治国家を動かしたエリートは、天皇が神に誓ったことで国家権力は正当化されるという立場を一応は守ろうとした。これを「近代」的と呼ぶべきか。

②物事のあるべきあり方に不動の真理があるというのではなく、「勢」こそが人と事物のあり方の決定因であるという考えは徳川期にも明治期にも見られる。西洋の歴史学を学び、文明の発展法則といったいかにも進歩主義的な物語に影響を受けた歴史家も、結局それは「勢」であると頭の中で翻訳している。福澤諭吉は『学問ノス、メ』、『文明論之概略』で「時勢」を多用している。田口卯吉は『時勢論』(一八八四年)で頼山陽の『通義』(論勢)を引用する。「勢」が普遍的な法則というよりは、どうしようもない成り行きであると同時に、利用すべきではあっても逆らうべきではないという意味である種の規範力を示している点では、中国古典の引照だけではなく、中国「近世」(明清)思想との符合も否定できない。いずれにしても、「勢」の思想については、「日本固有」という解釈は適切ではない。また、それが「近代」を先取りしたものだといえるべきかどうかは、研究者側の都合によるのかもしれない。なお、創造神のような絶対者に「理性」で対抗しなければ「近代」思想といえないといった問題のたてかたは、報

告者は疑問に思う。たとえばヴォルテールがリスボン地震で受けたようなショックは、一八世紀的であつて、一九世紀には歴史主義（これも「勢」の思想といえるのでは）に凌駕されてしまったのではないだろうか。

③自己と他者との関係については、徳川体制崩壊が明らかに大きな意味をもっている。理由は、人はあらかじめその社会的位置と役割が決められたイエに所属し、公権力が認めた理由がなければイエのあるムラからの移動やイエが担っている職業の変更ができないという制度が、徳川体制の崩壊とともに放棄されたことにある。それが個人に幸福をもたらしたか否かという判断は別にして、徳川体制の崩壊はそれに伴う大きな社会的変化を生み、個人の生き方に大きく影響した。とはいえ、これも人々の生活のミクロな次元にまで浸透するには時間がかかる。また人と人との委任・依頼関係が契約的にとらえられ、証拠として文書化される傾向は、徳川体制の下で見られたので、そもそも体制の崩壊の方が社会的変化の後追いだつたという（トクヴィル『アンシャンレジームと革命』のような）見立てもできる。一七世紀あたりから村の内部で、一八世紀には村対村、一九世紀には個人対個人の業務委任関係の証拠として「頼み証文」とでも呼ぶべき形式が整つていったという指摘がある。「頼み証文」による委任と「国訴」の展開を結びつけ、「近

代」的政治的代表制を準備したものと読み込もうとする研究もあったが、むしろ「近世的」百姓の権利関係を表現する形式が成熟したのではないかとする反論もある<sup>9</sup>。結局、この事態の推移の途中で、どこまでが「近世」で、どこから「近代」と決めることには、何か歴史学内在的な意味があるとは思われない。

④開国よりも相当前の時点で、西洋列強の植民地支配について、それは「道德的感化」を一つの要素としているのではないかという理解があつた。たとえば、本多利明『西域物語』は、「欧羅巴諸国の治道を探索するに、武を用て治る事をせず、只徳を用て治るのみ也」という。文明（国）の道德的ミツシオンという発想は、西洋諸国の間で多様かつ長く複雑な歴史をもっていたが、日本でも様々な形をとつて現れた。日本の政權も、その考え方自体には反対できなかった。この結果、文明国は非文明国に対して自国民の保護に関する特別な（非対称的な）要求をする「権利」があるという主張への対抗にも苦勞した。

梁啓超のような中国の知識人にも、同様の反応が見られる。彼は「文明国而統治野蛮國之土地、此天演上應享之權利也」という。「権利」というものが人間の存在に関する原則というよりも、啓蒙の（文明化の）プロジェクトの恩恵であるという考え方をこれは示している。しかし、文明

が野蠻を支配するのは「天演」（進化の法則）が認める権利だというのは、果たして近代的なのだろうか？

以上の諸点の先、あるいは外におお残る問題は、いづれでも考えうるが、いずれにせよ、すべてが出揃った「近代」の出発点などという都合の良いものはない。思想史家としては、問題の絡まり具合をできるだけ明確に描く以外、賢い選択はないように思われる。

## 注

- (1) Joseph Fletcher, "Integrative History: Parallels and Interconnections in the Early Modern Period, 1500-1800," *Journal of Turkish Studies*, 9, 1985, pp. 37-57.
- (2) Shmuel N. Eisenstadt, "Multiple Modernities," *Daedalus*, Vol. 129, No. 1 (2000): 1-29; Ralph Weber, "What is 'Modernities' a Plural of?: A Rhetorical Analysis of Some Recent Uses," in *Delimiting Modernities*, ed. Sven Trakulhan and Ralph Weber (Lexington Books, 2015).
- (3) *Daedalus*, Vol. 127, No. 3, Early Modernities (1998).
- (4) Samuel Yamashita, "Reading the New Tokugawa Intellectual Histories," *Journal of Japanese Studies*, Vol. 22, No. 1 (Winter, 1996), pp. 1-48; Samuel Yamashita, "Response to John Tucker's Response to 'Reading the

New Tokugawa Intellectual Histories," *Journal of Japanese Studies*, Vol. 23, No. 2 (Summer, 1997), pp. 536-541

- (5) James McMullen, "Tokugawa Intellectual History: State of the Field," *Early Modern Japan: An Interdisciplinary Journal*, Issue Date: 2002 (Spring 2002), pp. 22-38.

(6) ヘイドン・ホワイト『メタヒストリー——一九世紀ヨーロッパにおける歴史的想像力』（岩崎稔監訳、作品社、二〇一七年）。

(7) アレクサンダー・ウッドサイド『ロスト・モダン・エピソード——中国・ベトナム・朝鮮の科挙官僚制と現代世界』（秦玲子・古田元夫監訳、NTT出版、二〇一三年）。

(8) 中国では、王夫之（一六一九—一六九二）の「理勢」不可分論がある。しかし、これを根拠に、明末清初的は「近代」の始まりであったと規定するのは、思想史的に理由ではなく、発展段階説を当てはめようとする政治的理由に（もとづ）くことになる。

(9) 藪田貫『国訴と百姓一揆の研究 新版』（清文堂出版、二〇一六年）、白川部達夫『日本近世の自立と連帯——百姓的世界の展開と頼み証文』（東京大学出版会、二〇一〇年）。

（立教大学教授）