

によって、自己とは異なる他の信仰を妨げる結果になることを懸念していると解するべきであろう。これに続く部分が、仏教の信仰のあり方が多様であることを述べていることも、参照すべきだろう。この部分は、一文の解釈だけの問題であるが、明恵の信仰のあり方全体にかかわっていることであり、思想に即した理解により配慮するべきなのだろう（指摘した部分の解釈は、あるいは、わたしの読みに見落としがあるかもしれない。その際は、ご教示、ご寛恕をお願いしたい）。

ただ、この明恵に関する論文以外においてもいえることだが、さまざまに困難な問題につきつぎと挑んでいく著者の知的な活力は高く評価できるし、さらなる展開への期待を抱かせるものである。

（神田外語大学教授）

宮城公子著

『幕末期の思想と習俗』

（ベリカン社・二〇〇四年）

吉田 公平

日本の思想史を研究しようとする者が、最も興味を覚えるのは、どの時代の、どんなテーマなのだろうか。偶然に目に触れた著書との邂逅が契機となって、分かることの醍醐味を味わい、それに嵌っている内に、気がついてみたら研究者になってしまっていたということも、あるかもしれない。

わたしの場合、漠然と日本思想史に関心を覚えた頃、先に中国哲学を学んでおくことが一つの道かもしれないね、という助言を素直に受けて、中国哲学講座に進学し、古典学の訓練を受ける中で、中国の新儒教を陽明学を中心に学んできた。王陽明を卒業論文の主題に選んだので、勢い、日本における陽明学理解についても渉獵するようになり、その流れで江戸時代から明治大正期にわたる儒者の遺著遺言を読み解く始末になった。それが奇縁となつてか、宮城公子氏の『幕末期の思想と習俗』を書評することになった。歴史学としての思想史に疎いので適任ではないことは承知している。全体を取り上げなくともよいということを前提にした依頼であつたので、承諾したものの、本

書を手にして引き受けたことを実は後悔している。それは、次に掲げる目次を一瞥すれば歴然とする。

序文

I 1 幕末儒学史の視点

2 「誠意」のゆくえ——大橋訥庵と幕末儒学

3 山田方谷の世界

4 一つの兆民像——日本における近代的 세계観の形成

5 日本の近代化と儒教的主体

II 1 平田篤胤と民俗的世界——『玉繹』をめぐる

2 幕末国学の性格——六人部是香の場合

3 幕末国学の幽冥観と御霊信仰

4 宗教史のためのノート——尾藤正英『江戸時代とは

なにか』に寄せて

III 1 民権志士の政治文化

2 明治革命のフェミニズム

初出一覧

あとがき

索引

著者がほぼ二十年の間に書き上げられた一つ一つの論考を三部門仕立てに構成したのが本書である。一覽して印象深いのは、冒頭の「序文」及び最後に取められた「明治革命のフェミニズム」で開陳されている「フェミニズム」論に立脚した、自己批判の立論である。丸山真男の「人類（マンカインド）」とは男

(マン)性の世界だ。……女の悲劇は逆に人間になろうとするところにある」という発言。それに対する上野千鶴子の「男たちは人間を僭称し人間性を独占してきた」という反撃。この両文を枕にして、著者は「私はフェミニズム・ジェンダー史の登場によってはじめて自分の出発点を相対化することができるようになった」と告白する。この発言は女性である著者の自己発見の言葉ではあるが、この言葉をより一層かみしめるべきは、むしろ男性たちであろう。男性の方が男性性に無自覚なことが濃厚なのではないだろうか。自戒と反省を込めてのコメントである。

「六〇年代後半に日本思想史の研究を始めた」著者たちの出発点は丸山真男の『日本政治思想史研究』であったという。「自然から作為へ」というシエーマのもと、荻生徂徠に近代的思维の誕生を析出するその叙述は読者を魅惑した。それだけに「人間」Ⅱ「男性」になろうとした(自らの)「悲劇」に苦笑する、と吐露した上で、「フェミニズムやジェンダー研究が思想史研究に提起した問題」を三条に総括して、思想史を読み直す際の視点を提案している。この序文は短い文章ながらジェンダーの視点に立つ丸山批判の発言として貴重である。

著者は尾藤正英『日本封建思想史研究』・島田虔次『中国における近代思维の挫折』に分析の手がかりを示唆されたという。中国・日本の近世近代の思想史研究を志したものが共通に経験してきた道程である。

Ⅰ部1の「幕末儒学史の視点」では、所謂寛政異学の禁前後の儒学思想を尾藤・二州の朱子学理解を中心に解析し、山田方谷の無善無惡説・氣一元論、中江兆民の「心神ノ自由」論を引き合いに出して、それぞれの特色を開示する。Ⅰ部の序論的論文。これに對置するのがⅠ部5の「日本の近代化と儒教的主体」である。Ⅰ部の総括的論文。その中で佐藤一斎の「状況の理」が横井小楠や植木枝盛に「転回」されて「日本型の近代思想」が形成されたという。Ⅰ部2の「誠意のゆくえ」——大橋訥庵と幕末儒学」、Ⅰ部3「山田方谷の世界」、一部4「一つの兆民像——日本における近代的 세계観の形成」三篇は、それぞれ大橋訥庵・山田方谷・中江兆民を主座にすえて、幕末から明治期に至る儒学思想の推移を主体性論に焦点を当てて論究したものである。

Ⅱ部1・2・3は平田篤胤・六人部是香・中瑞雲の神観念を幽冥観・御霊信仰に焦点を当てて解析した論考である。このⅡ部が取り上げた国学については、宣長も篤胤も丹念に読んでいないので、著者の所論を批評する力がない。いずれ適格者が然るべき論評をなさることを期待して、わたしは退散することにする。著者には誠に申し訳ないが、力量不足なのであるから、お許しいただきたい。勢い、Ⅰの幕末儒学史の視点を中心に述べることを許された。

とはいっても、本書を読んで、わたしは思想「史」研究者ではないということを痛感させられた。著者が挙げておられる

丸山真男・尾藤正英・島田慶次はみな「思想の歴史」の研究者である。いったい歴史主義に偏して進歩の跡を検証しようとする、思想それ自体をそこにとどめて理解することに熱量を注ぐことが出来なく成りはしないか。わたしが丸山真男につまづいたのは、シェーマや評価の問題ではなかった。例えば朱子学を語る場合、そこに引用された原文とそれを踏まえた説明文との齟齬をかき分けることが出来なかったことによる。丸山は朱子学を理解しないままに論述しているのだと気がついた後は、もう読まなくなった。日本近世史研究のグループが「日本政治思想史研究」に挑戦し読書会を重ねるたびに挫折したということとを直に聞いたときには、「あまりにも痛ましい」と思った。

道元の『正法眼蔵』は和文の文脈とそこに中国禅籍から引用されている漢語の文脈とが齟齬するという。道元を鼻から引いたがたいと思って『正法眼蔵』を読む人は、この齟齬には目もくれず、腕力で読み切るらしい。今も「丸山を乗り越える」などという若い人の宣言を聞くと、小さな声で「乗るな」ということになっている。わたしは著者とは異なった丸山体験をしたことになる。

古典学といっても大げさなことではない。書誌を確認し一字一字を丁寧に読み解くだけである。今以て未熟だが、この手順を踏まないと落ち着かないのだから致し方ない。そのようなわたしが、気がついたことを二三述べて、責めを果たしたい。思想「史」研究者ではないものの妄言であるから、軽く受け流

して頂ければ幸甚である。

寛政異学の禁前後の儒学者を扱いながら、彼らの儒学理解が日本という国政内で完結する形で展開されているわけではないということ、著者はほとんど考慮していない。そのために叙述に滞りが見られるのは残念である。嘗て荻生茂博氏が「古賀精里——異学の禁体制における『大学』の解釈」（源了圓編『江戸の儒学——『大学』受容の歴史』思文閣出版、一九八八年）で、明末清初の特に陸隴其とその亜流の所産が深く浸透していたことを明らかにしている。わたしも「江戸後期の朱陸論——その由来を論じて一斎・中斎に及ぶ」（『日本における陽明学』ペリカン社、一九九九年）で論究したことがある。尾藤二州の朱子学理解、それに基づく陽明学・禅学・徂徠学批判は、陸隴其一派に負うものであり、彼に独創性はない。それは尾藤二州ばかりではない。また佐藤一斎や大塩中斎の朱子学批判は陸隴其批判であると見ると理解しやすい。江戸期の儒学者の立論は、東アジア漢字文化圏の中に投げ込んで読み込むと明晰になることがある。

中国の学術情報が日本の思想界に与えた影響は、明治の開国後は江戸期とは事情を同じくしないが（中国の歴代政権は同時代の政治状況を伝える文書は国外持ち出しを禁止した。これを「書禁」という。そのためにその種の書籍は、相当の年月を経てから日本に輸入された。「禁書」とは国内向けの用語）、しかし、中江兆民のキリスト教批判という場合も西洋近代のキリスト教だけでなく

く、明末清初に來華した耶蘇会士の漢語布教書とそれに反論した排耶書の世界（鵜飼徹定などが和刻した）と中江兆民の『一年有半』、『続一年有半』とを比較再考すると、理解が深まるのではないだろうか。

著者は書誌にはあまり関心がないのかもしれない。書誌に拘るのも考えもので、これはこれで手間ひまがかかり、内容理解にすぐに入れないことがある。しかし、手間ひまかけている内に見えてくることもある。好尚の問題。一例だけあげる。山田方谷の『師門問辨録』。詳細は別稿にゆずるしかないが、この書は明治三十五年に編纂された。昭和二十六年に山田準が『山田方谷全集』を編修した際に『師門問辨録附録』と『師門問辨録訳文』を付け加えた。『師門問辨録訳文』は山田準の文章であり、山田方谷のものではない。この「訳文」は所謂書き下し文であるが、原意を移し損ねているところがある。著者はこの「訳文」を方谷発言の出典としてあげているのは、正直ではあるが、不適切である。岩波書店の日本思想大系の場合も書き下し文で解釈すると文意を取り損ねることがある。当時の儒者は訓むときは書き下し文方式でよんだが、書くときは文言（漢語書き言葉、「漢文」とはこの意味）を書いたのであるから、目は原漢文に注いで理解することが肝心。書き下し文は語順を転倒させるので意味を取り違えることがある。中で門人の質問を方谷の解答として解釈しているが、うっかりミスか。この『師門問辨録』は著者が解析した岡本魏との問答もさることながら、

村上作夫との問答が緊迫感に満ちている。『師門問辨録』の成り立ちに関心を注いだら、この機微が見えたはずである。

さて、なかなか言いにくいことながら、やはり述べることにする。多分、書評の任を仰せつかったのは、取り上げた対象・シエーマや評価の適否について発言することを期待されたからではあるまいと理解するからである。そのような書評は適任者にまかせたい。問題は原文理解の適否である。

どのような切り口でせまり、その結果をどのように評価するかは、その人の問題意識に委ねられて当然である。もちろん、だからといって他者の批判を遮断することではない。異なった問題関心の人の研究成果は自分の蒙を開いてくれるので大歓迎ということであろう。著者がフェミニズム・ジェンダー史の登場によって自らを相対化できたのは、それまでの自分と異なるものと出会えたからである。

思想「史」研究を行う前に、古典学を踏まえることに拘るものの発言としてお許しいただきたい。その前に古典学の陥穽について一言贅言を弄しておきたい。われわれ中国学の分野では所謂京都支那学と呼称される学风がある。清朝考証学と仏蘭西シノロジーを融合した学风である。わたしが学んだ仙台の大学は京都支那学の草創期に薫陶を受けた気鋭の若手が最初に講座を担当したこともあって、平たく言えば、ちゃんと読んでから議論すること、が学风であった。師弟はちゃんと読むことに情熱を傾注する。難解な文章も読めると云うことは賞賛に値する

が、この学风を自己目的化すると読むだけに終わって意味を考えない結果になることがある。願わくば読めた素材を資源にしてそこにかなる豊かさを見いだすのか。「述べて作らず」を本領とするから、「古きを温めて新しきを知る」ものを新奇を銜うものと白眼視する。この陥穽はあるものの、「ちゃんと読む」ということはやはり、手続きとしては大事なことであろう。

かくいうわたしが、「ちゃんと読む」ことで苦勞し、恥をかいて、他人様に教えてもらい、今日まで来たのである。偉そうなことを言える立場ではないことを重々承知の上で、気がついたことを、ちよつと述べることにしたい。本来、書評する場合には、著者が使用した資料を全部当たり直すことが基礎作業である。時間的な制約と小生が持ち合わせる図書が貧弱なこと、国学・近代思想に関してはど素人なので、今回は読み進むうちに気がついたことを二三指摘して見ることにする。

著者は一二三頁に山田方谷の『古本大学講義』の次の一文を引用する。

此知（良知の知―筆者註）は万物一体の知にて、此知覚に本づかずして、一身一国の知覚を以てすれば誠意格物も一身一国のみの私意私物となる。之を妄と謂う。

これについて次のように説明する。

ここで、「一身一国」とは自分一己、あるいは自国一己という特殊な利害関係より他者に接することであって、心は虚でない。その時、他者は「妄」、道理にもとり、混乱する。

「妄」の主体が何故「他者」なのか。『古本大学』は王陽明が朱子の『大学章句』が杜撰であることを鮮明にするために『礼記』所収の原文のままが良いことを宣言した時に命名し、自らも「大学古本序」を推し、「大学古本傍注」を著した。「大学古本序」は朱子の『大学』解釈の誤りを三点に指摘してそれを「支」「虚」「妄」と表現した。その「妄」に対する山田方谷の解説である。王陽明が指摘した三点は主体そのもののあり方であるのであって「他者」のことを言うのではない。

古学を主張した伊藤仁斎・荻生徂徠は「論語」を尊重したが、儒学理解が進むと、個人と社会を包括して社会哲学を説く『大学』に議論が集注する。明末の余波を受けたともいえる。豊坊の『石経大学』も話題になったが、『古本大学』に議論が集注した。そのなかでの『古本大学講義』である。この『古本大学』は所謂四句説あるいは四句教、つまり無善無悪説論争に直結する。四句説とは『大学』八条目の内、格物・致知・誠意・正心という前の四条に関わるからである。この扱いは一筋縄ではいかないのだが、王龍溪・錢緒山・鄒東郭・聶双江・劉念台などの理解があり、大塩平八郎などはそれをよく承知していた。また王龍溪などは様々な言い方をしているので一義的に決めることは難しい。むしろ当事者がいかに理解していたかを把握して評価することが鍵になる。著者の陽明学に関する叙述を読んでいると、「漢文」文脈に即して内容を理解することがいかに容易でないことを痛感する。紙幅に余裕がないので、「妄」の

一例のみを象徴的にあげて、その外については一々指摘しない。

この四条目の中で「誠意は大学の要」とされた。朱子学も同案である。本書Ⅰの2が「誠意のゆくえ——大橋訥庵と幕末儒学」と表題されている。一瞥して心躍った。核心のテーマが論究されると。ところが著者は誠意について「内面の道德意識」「個人の心情倫理」という概括的説明で終えている。この説明が全く的はずれとまではいえないが、所謂新儒教の世界では、「誠意」とは主体を立ち上げる工夫論の要であったから、『大学』解釈は「格物」という表現が他出しないこと、朱子が格別の解釈をしたがために、この「格物」解釈に目を奪われがちであるが、実はこの「誠意」をめぐる議論こそが沸騰したのである。特に幕末期に著しかった。それは劉念台論争とも意識された（実は中江藤樹論争と自覚されても良かったのであるが、その当時の儒学者たちは、中江藤樹が劉念台と同案の誠意説を開拓していたことを知らなかった）。この議論に参加したのは大橋訥庵・春日潜庵・山田方谷・林良斎・池田草庵・吉村秋陽など。著者は劉念台の名前を挙げておられるが（七一頁）、この人の誠意説が幕末から明治期にかけての儒学史を解明する鍵概念であることに気がつかなかったようである。大局的にみれば「内面の道德意識」「個人の心情倫理」と括することも可能かもしれない。しかし、「誠意」とは意識や倫理ではない。現代日本語の「誠意・正心」で『大学』のそれを読むと意味を取り損ねてしまう。この誠意説論争を組み込んで幕末から近代に亘る「儒教的

体」を解析していただけなかったことは、誠に残念でならない。

I部の中で心性論を深追いしなかった大橋訥庵論が楽しく読めたのは、わたしに訥庵の出処進退についてあまりにも知らなかったこと、日頃心性論がらみの議論に耽溺する性癖があるからかもしれない。おそらく日本の儒学思想の中では幕末明治期が最も豊かな成果を残したのではあるまいか。多彩な人材が輩出した。それは著者がいう「儒学の大衆化」がもたらした遺産である。藩校や私塾の盛行、国際情勢の変化が彼らを族生させたともいえる。縷々蕪辞を連ねたけれども、本書の滋味を味読したという自信がない。批評者としては不適格ではなかったかという思いを最後まで払拭できなかった。その点では著者に対してはお詫びの言葉を知らない。ただただご寛恕を乞うばかりである。

最後に気がついたことを一言述べておきたい。著者は公刊された資料を利用しておられる。なるほど、基礎資料の公刊が研究を進める意味では大事なのだなと日頃の思いを再確認した。この時期の儒学者の遺著遺言は未だなお未刊のままに死蔵されているものが極めて多い。成り上がりのにわか儒者が慌ただしい政変の中でなぐり書きしたものもあり、一筋縄では読めない代物が多いのだが、読み解いてみると、その内容のレベルが意外と高いことに一驚することが、しばしばある。幕末明治期の儒学思想の研究を一步先に進める基礎作業が待たれる所以である。

(東洋大学教授)

末木文美士著

『明治思想家論——近代日本の思想・再考Ⅰ』
『近代日本と仏教——近代日本の思想・再考Ⅱ』

(トランスビュー・二〇〇四年)

大桑 斉

鎌倉仏教を中心として日本仏教思想史全般への思索を進めてきた著者が、ついに日本近代仏教思想史を問題化した。鎌倉と近代、仏教と近代の距離感からすれば驚異といつていい出来事である。中世末・近世の仏教思想を研究テーマとしている評者にしても、近代・仏教は、いつか行き着かねばならぬ課題としてあるが、はるかに遠い。それが評論のスタイルで登場したことも新鮮である。著者にとつて必然であったのであろう。すでに佐藤弘夫が、既存の研究方法を破壊しかねない著者の問題意識と情念の表出と本書を評している(『思想』九七二号、二〇〇五年四月) ことにも関わる。

著者が近代・仏教思想に至りついたのは、鎌倉新仏教を中心とする日本仏教史観は、仏教が近代に耐えうる宗教であることを示そうとして(Ⅱ—一七三頁) 近代に成立したとみなすところに出発している。近代的自立的個の形成を課題とした日本近代が、その先駆者として親鸞や道元・日蓮の像を構築した、と