

近世儒教研究史（七〇年代後半）

一、はじめに

思想史学の歩みを見ますと、甚だしく遅れておる方ではありませんが、運動場の駆けっこに譬えれば、農村などに比較すると、半周ほど遅れが目立つのではなからうか。……研究の方法とか、研究の水準、基本史料の刊行、研究者の人数と実績、一般の知識の普及度などから見て、思想史学は第二グループあたりを走っておると言えるのではないのでしょうか。伊東多三郎が、このように指摘してから、すでに三十年近くが経った。ちょうどその頃、日本思想史学会の機関紙（一九六九年創刊）と、学術的内容を平易な表現で伝

片岡 龍

えることを企図した日本思想史懇話会の季刊誌（一九七六年創刊）は、ともに一〇号の舞台を越え、また『日本の思想』（筑摩書房、一九六八―七二年）、『日本の名著』（中央公論社、一九六九―七九年）、『日本思想大系』（岩波書店、一九七〇―八二年）、『日本思想史講座』（雄山閣、一九七五―七八年）などの叢書が陸続として刊行されており、伊東は、半周遅れながらも、思想史学の「稔り多き将来」を後学に託して、五年後に下世した。

この前後の『日本思想史学』掲載の近世儒学関連論文のラインナップを眺めてみると、荻生徂徠（小島康敬・一九七七年、黒住真・一九七八年、高橋博巳・一九八一年、中村春作・一九八三年）、横井小楠（沖田行司・一九七九年）、海保青陵（八木清治・一九八〇年）、三浦梅園（五郎丸延・一九八一年）、

会沢正志斎（田尻祐一郎・一九八一年）、山鹿素行（前田勉・一九八二年）、皆川淇園（櫻井進・一九八二年）、中江藤樹（荻生茂博・一九八三年）など、まさに伊東の言う「若くして前途有望な人々」によって、徂徠を中心にした研究が進められている。

徂徠人気はこのあともひき続き、一九九一年の日本思想史学会の大会では、徂徠を主題としたパネルディスカッションが開かれた（報告者・緒方康、平石直昭、本郷隆盛）。しかし、コーディネーター役の黒住は、そのころ萌しの見えはじめていた「言説や生の様式に注目する徂徠論が、はたして「新しい主体性の地平を開く」取り組みなのか、それとも文字どおり「魂を失った」営みとなるのか」、警鐘を鳴らしている。はたして、八〇年代後半以降の「江戸ブーム」<sup>4</sup>に便乗する形で、一時徒花を咲かせたあと、近世儒教研究は座礁した。本稿の企図するところは、この七〇年代後半以降の近世儒教研究の死亡診断書——あるいは「遺産目録」——を作成し、そこから、この荒地に、いつか再び新たな芽を育くむための滋養を汲み取ろうとするものである。

なお、本稿があえて七〇年代後半以降（実際には、単行本を主とするため八〇年代以降）の研究史を対象を限定するのは、それを一個の個性をもった有機体的まとまりとし

て把握するからである。よって通常の研究史とはかなり性格を異にする。敗戦以降の研究史は、この七〇年代後半以降に登場した学者たちによって存分に整理されており、すでにそれが生命を失っていると見る以上、同じことを繰り返しても大した意味はないと考えるからである（ただし、戦前の研究史はまだ開拓の余地がある）。この有機体が、どのような経緯で誕生し、どのような原因で死んでいくのかを探る目的の範囲内で、先行の整理に従って（注20）で詳述、最小限の見取り図だけ示しておく。

〈第一期〉 敗戦〜一九五〇年代——「近代化」視角  
〈第二期〉 一九五〇年代後半〜六〇年代——「日本化」視角

〈第三期〉 一九六〇年代〜七〇年代——対象の拡散・実証性の進展

〈第四期〉 一九七〇年代——全体像の提示・実証性の深化・ポストモダン抬頭  
本稿が扱うのは、この第四期である。

## 二、本郷隆盛

第四期の研究が、著書の形で世に現れてくるのは、本郷隆盛（深谷克己）との編著『近世思想論』（有斐閣、一九八

一年)が最初のようなのである。『近世思想論』は『講座日本近世史』全一〇巻(有斐閣、一九八〇―八一年)の第八巻に当たる。本講座は、「国家史」と「民衆史」につよい関心を置きつつ実証性が深められながら、そのためかえて全体像が把握しにくくなっていった七〇年代の近世史研究をふまえ、またそれを乗り越えるために編まれたものである。また本巻では、同様に「研究の個別分散化傾向によって近世思想の全体像がみえにくくなって」いることと、「歴史的・社会的規定性を欠いた日本文化論が横行して」いることを克服課題として掲げている(「はしがき」)。本郷担当は、「1章 近世思想論序説」「6章 幕末思想論」であるが、こうした方針が濃厚に反映したものとなっている。

一九七〇年は、三月三十一日に「よど号」ハイジャック事件が起こり、四月一〇日にビートルズ解散、一月二五日に三島由紀夫が割腹自殺した年であった。「七〇年安保」を控え一九六八ころ激化した大学闘争は、大学大衆化の流れの中で、それまでの自治会を拠点にした全学連から、クラスやサークルを中心にした全共闘運動へとシフトを移し、「自己否定」「自己変革」といった語を流行させたが、一九七二年の浅間山荘事件を契機に、事実上終焉する。七〇年代は、まさに「大衆」の時代であ

り、「教養」は衰退し、「思想」は沈潜した。

本郷が真正面から対峙するのは、七〇年代になって「大衆消費財」ともいうべき盛行を見せる、いわゆる「肯定的特殊性」の「日本文化論」である。本郷はこうした動向を反映した(あるいは、促進する可能性のある)近世思想研究を「現代的」近代化論(ペラー・ドーア・源了圓ら)と呼び、これをそれ以前の「近代主義」的研究(丸山眞男・奈良本辰也・衣笠安喜・石田一良ら)と区別する。本郷によれば、「近代主義」は、結局「外から」(「西洋基準によって」と「上から」(「超越的基準によって」)の啓蒙主義」であり、その結果「内から」(「ナショナルな立場から」と「下から」(「民衆意識の側から」)の批判)を受けることとなった(二七頁)。本郷は、基本的にこの「国家史」「民衆史」からの「近代主義」批判を継承する。ただそれが、六〇年代に入って加速する高度経済成長の事実(に居直り、「近代化」をすでに達成されたものとみなし、同年代後半から顕現化する高度成長のひずみから目を逸らし、「日本」の特殊性を肯定的に唱えるように流れる危険性をもつ点に、反省を促すのである。その意味では、本郷は「近代化」がまだ達成されてないとする「近代主義」と近い立場に立つ。ただ、「近代主義」が「近代」を到達可能な目標とするのに対し、本郷はそれ

を永遠の到達目標とする。こうした本郷の問題関心が、個別研究の形に濃縮したのが、6章の吉田松陰論である。

本郷の論考は、極めて強い現代的問題関心に立っている。しかし、この立場が本質的にもつ問題は、現代的課題というものは時々刻々と変化するという点である。季節は移り、現代的課題は地底深く潜行した。松陰論に比べ九〇年代の本郷の徂徠論が今ひとつ歯切れの悪いのは、こうした理由にもとづくだろう。

一方、本郷の「遺産目録」の第一に掲げるべきは、「自己の内面的信念以外のいかなる外的な権威・権力をも認めない」、その態度である。また、その批判意識が本質的に内省的なものである点にも留意しなければならぬ。松陰論ではそれは、松陰の「恥を知る」について、「和辻哲郎のことはをかりれば「世間が自分を臆病とみるからではなくして、自分が、おのれ自身を臆病者と感じたくないからである……おのれの面目は、おのれの命よりも、貴いといふことを、おのれ自身の前にはつきりと示したのである」と説くあたりに、よく表れている（三五〇～五一頁）。私はかつて本郷自身の口から「自分は過剰な人間だ」という言葉を耳にした。こうした精神のあり方をわれわれが失ってから、ずいぶん長い時間が経つ。第

三点は、こうした感受性が、文献の表面的な名辞にとらわれない、柔軟かつ深い読みを成功させている点である。たとえば「攘夷」という語は、松陰の場合は、「脅かされてる独立した国家としての体面を回復しようとする——内に敵愾心と対抗心を秘めた——「構え」と噛み砕かれる（四〇六頁）。「思想史の研究とは、大半は、言葉或いは概念の研究である。尊皇や攘夷という言葉が使われていても、その言葉に込められた意味は、使う人によつて微妙に異なり、又使われるコンテキストによつても、異なる意味を持ち、異なる機能を果たす。……思想家は、一見すれば通俗的にみえる言葉の中に、思想家の独自性を読み解くことに心血を注ぐ」という語は、思想史研究の鉄則である。

### 三、平石直昭

『近世思想論』が出た一九八一年には、安岡章太郎が自己の一族の歴史を辿った『流離譚』上・下（新潮社）を刊行した。一九七七年に、安岡はアーサー・ヘイリーの『ルーツ』（社会思想社、一九七七年）を共訳している。同じ年、色川大吉は『歴史の方法』（天和書房、一九七七年）で、「歴史というものは、如何に人間が善意を持つ

て思想的に正しく全力をあげて取り組んでも、その非情な力でそういう人物をも葬ってしまうことが多い。頭蓋骨を打ちくだいていってしまうことが多い。そういう歴史の非情性が書けなければ、歴史のもっている肅然たる感動というものは表現できない(一〇三頁)と述べている。地主や豪農の文化から、さらに「文字なき民の声」を聞こうと歩を進めた色川は、一九七五年には「自身史」という言葉を使って本を出している。一九七七年にはまた、死をめぐる宣長の孤独な思いをテーマにした小林秀雄『本居宣長』(新潮社)が出版されている。テレビでは、「ルーツ」が放映され、ユリ・ゲラーがスプーンを曲げ、ピンク・レディーが「ペッパー警部」を踊っていた。『流離譚』を読んだ小林は、色川とほぼ同旨の歴史観を述べている。<sup>15</sup>「思想」を普遍的な法則や出来合いの概念で切り取ることは難しくなった。その代わりに、「名状し難い」「本質的な暗さ」をもった「非情な力」が、明るく空虚な時代に時おり顔を覗かせるようになる。

思想史研究では、この問題は「鬼神論」として取り挙げられた(子安宣邦『鬼神論』は後述)。同時に、全体像の見えないまま、個別実証も精緻を極めていく。平石直昭『荻生徂徠年譜考』(平凡社、一九八四年)が世に出たのは、こうした時代だった。『徂徠集』という難解な一次資料

に即し、各地に散在する関連史料に幅広くあたった、まさに「足への歴史」<sup>16</sup>によって獲得したこの成果は、この時期の「遺産目録」の筆頭として掲げるべきものである。ただ、その実証研究が、平石の徂徠論にどう活かされているのかは、いまひとつ判然としない。「徂徠学の再構成」(『思想』七六号、一九八八年)の鬼神論は、子安宣邦の鬼神論がマイナスの意味での徂徠の近代性を主張する傾きがあることへの対抗であって(あえて明言されていない)、それは、これまで平石が横井小楠等を素材として論じてきた「主体性論」<sup>17</sup>の回護にはなり得ても、足で稼いだ成果によって、時代の課題にも応える新たな生命が吹き込まれたとは思えない。

「徂徠先生答問書 考—經典注釈と政策提言の間—」(『社会科学研究』四五—三、一九九三年)は、『荻生徂徠年譜考』刊行以後の調査をきっかけとして着想された「研究ノート」であるが、実証的研究と内在的分析が相俟った好論考である。この考証によれば、『答問書』は、徂徠の『弁名』等における理論的考察と、『政談』等における実際的政策提言とを止揚する形で、「日本全国に及ぶ根本的な制度改革」を推し進めていくために武士支配層の啓蒙を図った戦略的著作ということになる。今に至る日本の政治が、大局的に言って、「理念なき政治」(p. 31)

tics without Principles)』へと流れた歴史的趨勢ともあわせて、再考に値する問題である。

その後平石は、『一語の辞典 天』(三省堂、一九九六年)において、周の「天」(合理的宗教)と殷の「帝」(呪術的宗教)という二つの系譜によって、幕末日本の普遍主義(開かれた精神)・特殊主義(閉じられた精神)の対抗を想定し、近代以後衰退した儒教の「天」の理念を継承すべきことを主張するようになる。こうした用語は、ただちにウエーバーやポパー、ベルクソンなどを想起させるが、「教養主義」の死滅した今日、逆にそれらが「閉じられた」用語になっていることに注意せねばならない。<sup>10)</sup>

ただ平石が「天」「帝」の二つの系譜を想定したのは、丸山眞男以来の「朱子学中心」の徳川思想史像を「脱構築」するために、「東アジアにおける古代からの思想史全体」の流れのなかで、徳川思想史の全体像を再構成するという問題意識にもとづくものであった。<sup>20)</sup> また、この「東アジア」という視点は、平石も編者の一人である『アジアから考える』全七巻<sup>21)</sup>(東京大学出版会、一九九三―九四年)等の研究動向を受けたものであるが、全体像の提示と「東アジア」という視点については、次節以降で併せて論じる。

#### 四、渡辺浩・子安宣邦

一九八五年、近世思想研究史の上では画期的な二冊の本が出た。渡辺浩『政治思想Ⅱ』(放送大学教育振興会)と、同『近世日本社会と宋学』(東京大学出版会)である。前者は次のように書き出されている。「世の中は一体これでよいのであろうか。よくないとすれば、あるいは、よくない部分があるとすれば、どうあるべきなのだろうか。あるべき世の中に、どうすればできるのだろうか」(三頁)。近世儒教を扱った本で、これほど平易な語り口によるものはなかった。それは、緑と赤のカバーに金の帯の村上春樹『ノルウェイの森』上・下(講談社、一九八七年)が、初めて書店の店頭に積まれたときの衝撃と似ている。『近世日本社会と宋学』は、同じ儒教の用語を使いつながりも、それが近世の中国社会と日本社会では、いかに異なる内実をもっていたかを、膨大な史料に即しながら、しかもそれをコンパクトにまとめた労作である。これは、(一)儒教が外来思想である点、(二)徳川の最初から儒教が日本社会に親和的だったのではない点で、尾藤正英『日本封建思想史研究』(青木書店、一九六一年)を踏襲するかに見えるが、実は観点をまったく異にしている。

尾藤が「主体性」と「客観性」の相克を意識しつつ、なお前者にこだわるのに対して（「補論 歴史における思想」）、渡辺はそれをあっさり切り捨てて。

「主体性」といった言葉を、地から払拭させた渡辺の功績は大きい。それにこだわる限り、決して客観性が全体の中で保証されることはありえない（すなわち全体像は描けない）。なぜなら近代が「主体性」という言葉を手にした時点で、客観的な全体性からは手を切ったからである。平石はそれを「天」に求めたが、近世日本において「天」は果たして絶対者であったか。また、平石は「東アジア」の古代からの思想の流れを見渡すことで全体性の回復を図るが、同じ「東アジア」という視点をもちながら、渡辺が一九世紀前半の越南・中国・朝鮮・日本・琉球を相対的に見るのとは対照的である。

一方、渡辺の全体像の提示は成功しているだろうか。客観的であるという点では客観的である。しかし、そこにはバラバラに物が配列しているだけで、有機的な連関は見られない。たしかに、渡辺が近世前期の儒教史を「日本化」の過程として描き、それを富永伸基の「今」に開き直る姿勢に極まるとして、しかし、そこには「今」の大勢を越える契機はないと評し、だが当時の儒学の置かれた歴史的状况を説明することで、それは乗り

越えられるとする点などは、有機的全体像が提示されているかに見える。しかし、これは丸山の日本文化理解を借りて結論に貼り付けただけのものである。その意味では、本書に自己主張はない。「主体性」を重んじる立場から言わせれば、まさにウェーバーの予言した「精神なき専門人」の出現であった。

九〇年代に入って、子安宣邦『事件』としての徂徠学』（青土社、一九九〇年）、『鬼神論』（福武書店、一九九二年）が出る。子安は、本稿で主に取り上げる学者たちよりはやや前の世代に属するが、この時期の問題を考察するためには避けて通れないので、簡単にだけ言及しておく。子安の著書としては、これより先、儒教関係では『伊藤仁斎』（東京大学出版会、一九八二年）等があるが、子安が「鬼神論」を通じて「言説論的転回」を遂げたのは、この九〇年前後である。渡辺の本の出た一九八五年、柄谷行人が『群像』に「探求」の連載を開始している（一八八八年。「探求」は、小林秀雄が「日本」に回帰して放棄した（あるいは当初から「日本」の中に閉じ込められていた）「自意識」の問題を「探求」し続けるものであった。小林の『本居宣長』と同じ年に『宣長と篤胤の世界』（中央公論社、一九七七年）を出した子安の克服対象も、同様に小林の「日本」であった。彼らをポスト・モダニスト

と評することは当たらない。彼らの「近代」批判は、その中に「近代の超克」批判を含んだ入れ子構造になっている。また子安の「近代」批判の執拗性は「主体的」とさえ言える。閉じられた「日本」を開くために、「言説論」が選ばれたのである。<sup>25</sup>

結果的に、子安の「知」は、田尻祐一郎が予言したとおり、狭い範囲のサークル内にしか共有されなかった。文芸批評の問題意識と、アカデミズムの「学知」が、「日本」「主体性」というところで接しながらも、結局相反し、「言説論」を共有の「知」に溶かし込むことはできなかった。また、子安が、近世の「鬼神」論を、近代「日本」の問題に、直ちにつなげることも、視野が狭い。それをつなげる回路となつたのが「言説論」であるが、「言説」は「鬼神」という特定の領域にだけ形成されたのではない。

## 五、おわりに

近世儒教研究の死亡原因は、いくつか推定されようが、まずは「主体性」といった言葉が、輝きを失ったことが挙げられる。また、それは「主体性論は、大正・昭和教養主義における人格主義や理想主義を引き継いだものと

みることができるといふように、八〇年代以降の「教養主義」の完全なる衰退と密接に絡みあっている。<sup>26</sup>しかし、これはなにも、わざわざ指摘するまでもなく、また近世儒教研究に限られたことでもない。ただ、時代の大きな流れから言えば、黒住の言う「かつて近代化や革命をめぐって構想された『主体性論』の『あらたな形』の『決算』である『新徂徠研究』は（注）<sup>3</sup>参照、すでに半周遅れに過ぎなかっただけである。

次に、個別研究の進展にもかかわらず、七〇年代以来の懸案だった全体像の提示に、結局のところ成功しなかったという点が挙げられる。全体像の提示を企図したものとしては外に、『大学』という書物を通しての知の全体像の解明<sup>29</sup>を指摘した源了圓編『江戸の儒学―『大学』受容の歴史―』（思文閣出版、一九八八年）がある。これは、平石の「天」と似た発想であるが、経書という存在に着目している点が面白い。しかし、経書に求心するため、「知」全体をどう把握するかの方針が明確でないため、結局は個別研究の寄せ集めに終わっている。<sup>30</sup>前田勉『近世日本の儒学と兵学』（ベリカン社、一九九六年）は、近世国家・社会の支配思想を兵学とし、それに対抗する「変革的原理」として朱子学を見よとする。『先哲叢談』各条の原典に遡及し、<sup>31</sup>豊かな近世の「知」の世界の広が



りの可能性を示した前田の意見には、耳を傾けるべき点があるが、前田自身指摘しているように、兵学を見る目と朱子学を見る目が分裂している(四七八頁)。また朱子学に「過度の思い入れ」があるせいか、逆に朱子学が歪小化され捉えられている。黒住真『近世日本社会と儒教』(ベリカン社、二〇〇三年)の全体像提示のキーワードは、「複数性」である。ここには「生」の豊かさ・複雑さを鋭敏に感受する黒住の資質がよく表れている。しかし、いったんその豊かさ・複雑さの全体を語ろうとする時、「シンクレティズム」「アニミズム」「アマルガム」「ヌミノーズ」といった語が出て終りになる。そう名付けた時点で「生」の豊穡は、一個の物体と化して死んでしまう。あるいは、自分自身が全体から切り離され「生」を失ってしまう。

そもそも全体像というのは、絶対的なものに対する信仰なくしては獲得し得ない。自己の内面の信念以外に信じるものがない。「近代」人に、本質的な意味での全体像は望めない。敗戦以降の「主体性」の議論に魅了されながら、高度経済成長のもたらした六〇年代以降の学術的洗練によって逆に全体像の見えにくくなってきた状況を、高度成長のひずみを克服するという新たな問題意識にもとづき、全体像の回復をめざした時点で、すでにその試

みは破産していたと言える。

全体像希求の欲望は、必然的に近世日本に限らず、近代やアジアへと目を向けさせることになる<sup>33)</sup>。これは避けられない流れだが、それらの全体を視野に入れて、なおかつ実証性、かつ主体性を追究するのは、個人の能力の限界を超えている(いずれは中世や西洋まで視野に入れることが要求されてこよう)<sup>33)</sup>。

一方、「日本」にこだわることも、それを否定的に見るにせよ、肯定的に見るにせよ、すでに不可能である。現代的課題は「日本」を越えて進行しつつある。それに伴って、「日本」という枠組みを、自明のものとして感じられる文化の伝統も途絶えかかっている。

それを加速したのは、「主体性」を手放して、「相対性」を「全体性」だとラベルを貼り替えて提出したポスト・モダニストたちである。しかし、彼らには「歴史」を捉えることはできない。「歴史」とは、特殊なものの「変化の性格を発見し説明する」ことだからである<sup>34)</sup>。

結局、「主体性」にこだわることも、「全体性」を追い求めることも、「日本」にこだわることも、「日本」を越えようとすることも、すべて八方塞がりとなり、「思想」は沈潜し、「教養」は減んで、かくて近世儒教研究は死亡した。

この自殺とも、他殺ともいえる近世儒教研究の終りを  
見て、果たして奮起する者は出てくるだろうか。

注

(1) 伊東多三郎「近世思想史研究に思う」(『中央史学』  
二、一九七九年。のち伊東多三郎『近世史の研究 第三  
冊』吉川弘文館、一九八三年所収)。

(2) 江戸時代以来の儒学関係の主な叢書(三五種)の子  
目(著者名含む)を一覧するには、林慶彰等編『日本  
儒学研究書目 下冊』第六編叢書(台湾学生書局、  
一九九八年)が簡便(ただし、『日本経済叢書』『日本  
経済大典』などは収められていない)。また、汲古書院  
の『日本漢詩』シリーズ・『漢語文典叢書』和刻本シ  
リーズの子目(点校者名など含む)は、『汲古』三三三号  
(一九九八年六月)、二八〇三頁、六三〇七六頁にま  
とまっている(近藤春雄『日本漢文学大事典』明治書  
院、一九八五年にも一部載せる)。

(3) 黒住真「テーマの設定をめぐって」(『日本思想史  
学』二四、一九九二年)。なお、この中で、平石直昭・  
本郷隆盛に代表される二つの「主体性」論を整理した  
箇所は、七〇〇八〇年代の近世思想研究の大きな見取  
り図として有益である。

(4) 小谷野敦『江戸幻想批判』、七〇八頁(新曜社、一

九九九年)は、江戸ブーム・江戸幻想の始まりを、田  
中優子『江戸の想像力』(筑摩書房、佐伯順子『遊女  
の文化史』(中公新書)の刊行された一九八七ころに  
置く。ちなみに大石慎三郎・中根千枝が世話人となり  
日本アイ・ビー・エム社主催で行なわれたシンポジウ  
ム「江戸時代と近代化」が行なわれたのが一九八三  
八五年(『江戸時代と近代化』筑摩書房、一九八六年)、  
『現代のエスプリ』別冊として「江戸とは何か」155  
(至文堂)の刊行が一九八五〇八六年である。なお、そ  
の第3冊(頼惟勤・高島元洋篇「江戸の思想と心情」  
には「日本の思想―研究の手引き(近世編)―」を収  
める。

(5) 久野収・鶴見俊輔『現代日本の思想―その五つの渦  
―』「まえがき」(岩波新書、一九五三年)中の言葉。  
「死亡診断書」の方は、ダグラス・ラミスが『菊と刀』  
を評した言葉だと思っていたが、確認してみたら「墓  
碑銘」だった(C・ダグラス・ラミス『内なる外国―  
『菊と刀』再考―』第二部 日本文化への墓碑銘」時事  
通信社、一九八一年)。

(6) 本郷隆盛「支配の論理と思想」IⅢ(『日本史を  
学ぶ3 近世』有斐閣、一九七六年)、同「儒学思想研  
究の意義と方法」(『日本近世史研究事典』東京堂出版、  
一九八九年)、平石直昭「新しい徳川思想史像の可能性

「近代化」と「日本化」の統一をめざして」（平成六—七年度科学研究費補助金（総合研究A）研究成果報告書06301006 『徳川思想史像の総合的構成—「日本化」と「近代化」の統一をめざして— 一九九六年、黒住真「日本思想とその研究—中国認識をめぐる—」（同「複数の日本思想」ペリカン社、二〇〇六年所収）など。また彼らよりも前の世代のものが、『シンポジウム日本歴史12 近代思想の源流』（学生社、一九七四年）も一種の研究史として利用できる。またこれは時代区分だけだが、注（一）前掲伊東論文が、明治三十年代以降の日本思想の研究史を六期に分けているのも、大きな見取り図の提示として有効。

(7) 「講座日本近世史」を読まれる方へ」（『近世思想論』巻頭）、津田秀夫「期待される日本近世史全体像の構築」（『近世思想論』カバー見返し）。

(8) 青木保『日本文化論』の変容』、一一五、一二二頁（中公文庫、一九九九年）。

(9) これが鹿野政直・藤田省三らの松陰における永遠の変革の精神、「異議申立て」の精神の別出に強い示唆を得たものであることは、本郷自身明記するところである（四一七頁）。しかし、いわゆる近代の論理を「一方では、自己の内的信念以外のいかなる外的な権威・権力をも認めない個人の自律性をその思想的核」とし、

他方ではそれを普遍的原理との相互の点検作業によってより普遍的なるものを探求していく永続的な精神」（四〇九頁）とする本郷は、それをそのまま松陰に投影することはしない。「個人の独立」と「国家の独立」を短絡的に結びつけた松陰は、「民衆」を発見できず、「国家支配」の論理を対象化することもできなかった。よって、後にそれがアジア侵略の論理に利用されていくことにもなる。

(10) 本郷隆盛「荻生徂徠の公私観と政治思想」（『日本思想史学』二二号、一九九〇年）、「荻生徂徠の思想構成」（『日本思想史学』二四号、一九九二年）。

(11) 本郷隆盛「書評 星山京子著『徳川後期の攘夷思想と「西洋」』」（『日本思想史学』三三三号、二〇〇三年）。

(12) また「歴史には百年経ってはじめて見えてくるその時代特有の「枠組」というものがあつて、しばしば個人の期待を裏切つて進む。同時代に生きる人間は、ある種の巨大な暗箱の中に在つて、時に悲しい声をあげ、愛惜し、悪戦苦闘している生き物に似ている。その枠組を、いくらか認識できるのは後世の史家の特権であるが、その当の歴史家＝私自身もまた現代という暗箱の中にとらえられていて、見えない四隅の不安におびえているのである」（二六頁）。

(13) 色川大吉『明治の文化』、一六〇頁、岩波書店、一

九七〇年。

(14) 色川大吉『ある昭和史―自分史の試み―』中央公論社、一九七五年。

(15) 「歴史とは何か」という難題は、永い間、私を苦しめて来た。今も変わりはない。何故かと言われるなら、人生無常という言葉は、歴史家にとつては死んだ言葉かも知れないが、歴史の中に生き、歴史に養われている私たちの尋常な歴史感情の裡には生きている。これを否定する事はできないからだ……その解り易い整理に飽き足らぬ者は、歴史の蔵する、名状し難いが、言わば本質的な暗さと考えざるを得ないものを、進んで容認する道を行こうと、心を決める他はない。」(小林秀雄「『流離譚』を読む」、『新潮』一九八二年一月号。岡章太郎『流離譚』上「資料」より引用)。

(16) 同書一四頁に引く石井進(『中世武士団』小学館、一九七四年)の語。

(17) 子安宣邦「有鬼と無鬼と―鬼神と徂徠のアーキオロジー」(『季刊日本学』五、一九八四年。のち同『鬼神論』福武書店、一九九二年所収)。

(18) 平石直昭「主体・天理・天帝―横井小楠の政治思想―」(一)(二)『社会科学研究』二五―五―六、一九七四年)、同「横井小楠―その『儒教』思想―」(『江戸の思想家たち』下、研究社出版社、一九七九年所収)。

(19) その「閉じられた」言葉を再び「開かれた」ものにするために、平石は「古典」「カノン」がもつ意味に注意を喚起するようになるが(『古典教育と講義の自己点検』『日本思想史学』三〇号、一九九八年、「座談会…日本における日本政治思想研究の現状と課題」『政治思想研究』二、二〇〇二年)、まだ明確な分析が提示されているわけではないので、ここでは「遺産目録」に算定しておく。

(20) 注(6)前掲平石報告。なお、この報告は、敗戦から五十年間の近世思想研究史の大きな見取り図として有益である(必要な限りで戦前の研究動向や、時代動向にも触れる)。平石はそれを、第一期(敗戦―一九五〇年代)・第二期(一九五〇年代後半―六〇年代)・第三期(一九六〇年代―七〇年代)・第四期(一九七〇年代―)に分ける。

第一期は、対西洋を意識する「近代化」視角(丸山眞男『日本政治思想史研究』・奈良本辰也「近世における近代的思惟の発展」・石田一良「裁成輔相」論)、第二期は、対中国・アジアを比較軸とする「日本化」視角(尾藤正英『日本封建思想史研究』・田原嗣郎「徳川思想史研究」・相良亨「近世の儒教思想」)を特色とするが、ともにある統一観点から「日本」を批判的に見る点、また朱子学(儒学)を重視している点で共通

性をもつ。それらに対して、第三期は、朱子学（儒学）以外の諸要素やイデオロギー連合に着目する点、また『日本思想大系』の刊行が本格化したことに伴う実証的・微視的分析を特色とする（石井紫郎「近世の武家と武士」・北島正元「徳川家康の〈神格化〉について」・石田一良「前期幕藩体制のイデオロギーと朱子学派の思想」・丸山眞男「東大法学部一九六七年度講義録」）。第四期は、第三期の実証性をさらに推し進めると同時に（平石『荻生徂徠年譜考』）、第二期以降の問題関心、また隣接分野の動向等を踏まえた新たな全体像の提示（渡辺浩『近世日本社会と宋学』）、またポストモダンへの関心の高まりが特色とされる。

こう整理した上で、おそらく平石は、この第四期に、時代的動向として顕著となる「近代化主義」批判、「日本的」なるものの再評価に対して、第一期の問題関心を継承し、同時に「東アジアにおける古代からの思想史全体の流れ」を見ることで朱子学中心の視点を「脱構築」しようとするのであろう。その成果が『一語の辞典 天』である。また、あえて「頂上史」に拘った全体像の提示は『日本政治思想史—近世を中心に—』（放送大学教育振興会、一九九七年）に結実する。

なお、徂徠を中心にした研究史の詳細は、平石「戦中・戦後徂徠論批判—初期丸山・吉川両学説の検討を

中心に—」（『社会科学研究』三九—一、一九八七年）。

(21) この第七巻の巻末には「文献目録—戦後のアジア論・アジア研究—」を付す。

(22) 渡辺浩「東アジアにおける儒学関連事項対照表—十九世紀前半—」（同『東アジアの王権と思想』東京大学出版会、一九九七年所収）。

(23) 『近世日本社会と宋学』第三章「儒学史の一解釈」。

(24) 子安宣邦『新版』鬼神論—神と祭祀のディスクリュー—、二二八頁（白澤社、二〇〇二年）。

(25) 澤井啓一『記号』としての儒学（光世社、二〇〇〇年）も同じ（ただし澤井は「日本」だけでなく、「東アジア」「儒教文化圏」も「閉止域」とする）。

(26) 田尻祐一郎「書評 子安宣邦『事件』としての徂徠学」（『思想』七九五号、一九九〇年）。

(27) 竹内洋『教養主義の没落』、六四頁（中公新書、二〇〇三年）。

(28) 網羅的に挙げることは不可能なので、稿者が目撃し定見をもちえた研究書の中から、感銘を受けた三点のみ挙げる。近藤啓吾『山崎闇斎の研究（正）』（神道史学会、一九八六年）、横山俊夫編『貝原益軒—天地和楽の文明学—』（平凡社、一九九五年）、小堀一正『近世大阪と知識人社会』（清文堂、一九九六年）。

(29) 藤本雅彦「書評 江戸の儒学—『大学』受容の歴史

―」（『日本思想史学』二二号、一九八九年）。

(30) なお、この論集の母体となった東北大における講読会の成果である田尻祐一郎・前田勉「山崎闇斎『文会筆録』巻一「小学」积稿」(一)〜(四)（『季刊日本思想史』一七〜二〇号、一九八一〜八三年）も同様の問題意識にもとづくであろう（『小学』の場合は、そこに身近な日常の実践という問題意識が加わる）。

(31) 源了圓・前田勉『先哲叢談』東洋文庫、一九九四年。

(32) これも網羅的に挙げる事はできないので各一点のみ挙げる。「近代」へのつながり（ただし、近代から近世を見るのではなく、その逆）で儒学の「教育」思想に着目した辻本雅史『近世教育思想史の研究―日本における「公教育」思想の源流―』（思文閣出版、一九九〇年）。「書物」研究の端緒を開く役割も果たした大庭脩『江戸時代における中国文化受容の研究』（同朋社出版、一九八四年）。

(33) また最近は、近代やアジアにシフトを移したまま、近世に興味を失った研究者が増えているように見える。これも結局、彼らの時計の針が八〇年代初頭でストップしたからである。近代に行けば、より現代に近いので自分が時代からそう離れていないと錯覚し、アジアに行けば、そこにかつての青春を取り戻したような錯覚を抱く。

(34) この立場の「遺産目録」としても一点だけ。田尻祐一郎の闇斎学派研究（『儒学の日本化―闇斎学派の論争から―』『日本の近世13 儒学・国学・洋学』中央公論社、一九九三年所収など）。

(35) E・H・ローマン『クリオの顔』、一〇頁（岩波文庫、一九八六年）。

（東北大学助教授）