

り紙幅を割いて言及されているが、権力構造・海外交渉との関連については深く追求されていない。靈魂観が政治・経済といった社会構造とどう関連するのか、また、中世社会において禅宗の考え方は大きな影響を与えたと思われるが、死者供養のあり方や靈魂観にどのような影響を与えたのか、考察される必要があろう。

以上、浅学の私が書評するのも大変おこがましいが、これまで佐藤氏の論考から多くのことを教えていただいた者から、感謝の意にかけて書評を書かせていただいたことを記しておきたい。

最後に、本書は本体二八〇円＋税と、他の同一書と比べて非常に安価であり、読者にとって内容とともに非常に満足感の高い書籍となっていることに感謝したい。

(三重大学准教授)

荻生茂博著

## 『近代・アジア・陽明学』

(ベリかん社・二〇〇八年)

井上 厚史

本書は、二〇〇六年二月二六日に急逝した荻生茂博氏の遺稿集である。側聞した所では、著者生前の研究者仲間を中心とした荻生茂博論文集刊行会の方々によって、著者の全論文が読み返され、周到な配慮の下に取捨選択された上で編集されたようである。全部で十六本の論文が、「Ⅰ 幕藩体制の確立と藤樹・蕃山」「Ⅱ 大塩中斎と幕末思想」「Ⅲ アジアの近代と陽明学」の三つの章に整然と配置され、著者の研究範囲の広さと研究対象への徹底的な分析の跡が十分に窺える構成となっている。

通常であれば、この順序に従って読み進めるべきだろうが、本書は末尾に著者自身の手による研究業績一覧が収録されているため、今回はこの研究業績一覧を参考にしながら、執筆された順に論文を読み進めることにした。というのも、著者自身によって作成された研究業績一覧は驚くほど精緻に書き込まれており、一貫した問題意識の下に論文が制作されていた様子が

手に取るように理解できるからである。

著者は、よく知られているように、荻生徂徠の直系の子孫であった。生前、著者自身はこのことについて「父親はずいぶん意識しているけれども、僕はほとんど意識したことはない」と飄々と語っていた。しかし、この遺稿集を通読してみると、それは著者特有の照れ隠しであったことが了解される。荻生茂博氏は、どこまでも荻生徂徠にまっすぐ連なる自覚的な歴史家であった。

著者は徂徠の『答問書』を引用し、主観の拘束から逃れるために、「今ノ世ノ風俗」に埋没せず、「異国の事をも承」り、「見聞広く事実に行わた」ることこそ「学問者の任」と捉えていた（一三九頁）。そして、「学問は歴史に極まり候」という以上、学問者は当然のごとく歴史家でなければならない。この徂徠から受け継いだ先鋭な歴史意識は、E・H・カーの「歴史とは現在と過去との間の尽きることを知らぬ対話だ」（一〇頁）というテーゼを經由して、「歴史とは、本質的に、困難を抱えて生きる、また個体として生命に限りある人間が、未来に託す自己の『夢』や希望（悪夢や絶望）として表現される場合もある」を語り、叙述したものの積み重なりだ、とは言えまいか」（同）という感想につながっている。しかし、著者の近代日本に対する根本的懐疑は、安易な歴史叙述を決して許さない。「近代の歴史叙述は、民族ないし国民の歴史として叙述された。それは、言うまでもなく、民族・国民の国家が歴史の主体とし

て登場し、またそれが『夢見られた』からである。……私は、歴史叙述の眞の主体は、様々な集団を通して社会と交渉する無名の人々の現実存在だと思う」（二一頁）といわれるように、歴史家は「国家」を歴史の主体として描くのではなく、「様々な集団を通して社会と交渉する無名の人々の現実存在」こそを記述しなければならぬとされる。ここに、著者の学問者、あるいは歴史家としての基本的スタンスが表明されているといえるだろう。

では、著者によって日本思想史はいかに叙述されたのだろうか。著者は方法論についても非常に自覚的であり、「(1)その形成を促した事情を外的要因と内的契機との両面から確定し、(2)その内的構造を分析し、(3)その思想史的位置を明らかにする事を課題とする。思想の形成史的観点を縦糸とし、内外両面からの分析を横糸とする斯かる考察の方法は、個別思想と幕藩制社会との内的関係を探る際に、有効な方法であると思われる」（七二頁）というように、きわめて分析的かつ構造的な歴史叙述の方法論を保持していた。採り取られた対象は、中江藤樹であり、大塩中斎であり、池田光政、熊沢蕃山、佐藤一斎、安積良斎、林述斎等々、日本思想史上の有名無名な思想家ばかりでなく、明清の中国儒学者（陽明学派や東林派）や、崔南善、朴殷植などの朝鮮儒学者など、日本思想史の研究領域をはるかに超えて、日本史、中国哲学史、朝鮮哲学史の領域にまで及ぶ膨大なものである。

こうした研究対象の飽くなき拡大は、著者が「学問者の任」をいかに真摯に受け止めていたかを物語るものである。著者は学問者＝歴史家として、つねに、誤った歴史解釈＝通説は是正されなければならないという厳格かつ論争的な任務を忠実に遂行していたように思われる。たとえば、本書に収録された最初期の論文、「近世初期における朱子学的思惟の自潰―中江藤樹の「心迹差別」論を中心として―」は、明らかに丸山真男の徂徠学による朱子学的思惟の解体という近代化論的シエーマに対する根本的懐疑を動機として書かれた論文である。そして、「修己と治人の統一」という朱子学的思惟は、修己の学たる藤樹学と治人の学たる素行学とを生み出した事をもって、徂徠学宣長学の出現を待たずして、先駆的に自潰していたといえる」（七七頁）と結論づけ、丸山のシエーマの修正を求めている。

また、著者の研究を代表する大塩中斎の叙述においても、中斎が陽明学の正統を継ぐものとして顕彰されてきた通説に対し、「中斎の「陽明学」が如何なる陽明学であり、朱子学と如何なる対応を持ったのか」（二〇〇頁）を明らかにするために、必要とあらば、膨大な数に上る明末清初の儒学者のテキストとの気の遠くなるような比較対照作業に倦むことなく従事し、その結果、中斎の儒学は「宋王一致の立場から、陽明学を基本とし乍らも朱子学を大中に肯定する」（一九九頁）ものであり、一般にいわれているような猖狂な王学左派に属するものではなく、東林派の系譜に連なるものであったことを論証している。

さらに、池田光政と熊沢蕃山の関係についても、光政を幕藩体制確立に向けた藩政改革の推進者に、蕃山を武士の伝統に固執することによって儒教の理想主義を貫き、故に挫折せざるを得なかった「体制に対する批判者」とする通説、および「外来思想たる儒教と幕藩制社会との乖離の論」が分析の俎上にのせられ、「儒教的思惟と武士の主体性との適合」（二一七頁）が光政の政治思想であり、「光政は主従制におけるパーソナルな忠誠心を梃子に家臣を組織化した」が、かかる武士の心主体を養成するのが蕃山心学であった」（二二五頁）として、「儒教（宋明学）が特殊日本の偏向を被りつつも大勢として幕藩体制の思想として受容されていた積極的意味」（二〇一頁）を明らかにしている。

この儒教と幕藩体制との関係は、江戸初期から寛政異学の禁へと分析対象が拡大され、寛政期朱子「正学」派である古賀精里と大塩中斎との思想的位置の問題として捉え直された。そして緻密な論証の結果、「寛政異学の禁は儒学を封建教学として再生させ、そこでは朱子学が自然的秩序思想の故に「正学」と政治的に認定された。精里における、修己に基づく治人としての政治の強調は、寛政期の朱子「正学」による儒教の政治化を、『大学』解釈において原理的に示している」（二六四頁）とする一方、「中斎の儒学は陽明学の系譜からいえば決して「過激」な思想ではなかったが、寛政異学の禁体制を間接的に、実はその思想母体にさかのぼって否定し去ろうとするものであった」

(二六八頁)とし、寛政異学の禁体制を挟んだ朱子学と陽明学の関係を、具体的な思想的跡づけをもって理路整然と腑分けすることに成功している。

これら他の研究者の追隨を許さないような徹底的な資料批判と実証的分析は、「歴史家の任は、やはり、我々が現在所有している論理の内であれ、対象となる事象の全体を矛盾なく説明し得る可能な限りでの「実証」的な追求と、その「実証」を背後から支えている価値観の由来を史的検討の俎上に上せることでなければならぬ」と考えられる(二三三六頁)という、「歴史家の任」の強烈な自覚によって初めて可能であったことは改めていうまでもないだろう。

## 二

「歴史家の任」の強い自覚によって、十分な実証を経ないままに通説化している歴史研究のあり方を批判・修正する作業に勤しむ中で、著者の研究態度に一つの転機が訪れた。それは、寛政異学の禁をめぐる考察の過程で浮上してきた荻生徂徠の思想分析に関わる問題である。

寛政異学の禁体制と儒教(朱子正学派と陽明学)との関係を分析していた著者は、寛政異学の禁で異端として批判の対象にされた徂徠学派(徂徠後学)が持つ特性に注目することになる。そのきっかけになったのは、一九八七年に開催された「懷徳堂と近世後期の儒学」シンポジウムにおける平石直昭氏による荻

生徂徠の「自得」論であった(二四八頁)。この自得論に啓発されて、著者は「なぜ徂徠の経学から折衷学による学界の四分五裂が生み出されたか(一三三六頁)」という思想課題に取り組みとともに、「徂徠学の成立をもって江戸時代における儒教の知の発展は終焉したとする通説への反論」(同)が開始された。

考察の結果、著者は、徂徠のいわゆる聖人信仰は通常言われるような「人間の主体性の放棄」ではなく、「人間の限られた知を拡大し、閉じた円環を開いて普遍に繋らんとする方途」(二三八頁)であり、「博学によって「臆見」を脱した人間の知は、先王の「行事」への習熟を通して普遍的な定準を得、更にその歴史主義的把握によって、それを各自の気質や力量に応じた形で今日に生かすことができる」(一三三九頁)という展望を著者にもたらず。徂徠によって発見された「自得」という伝統的な儒教における新たな認識論が、幕末儒学の可能性を切り開くものであったことが確信されたのである。

論文「異学の禁から幕末陽明学へ——自得」、知の在り方をめぐって——は、この自得と幕末儒学の可能性の検証を試みたものであった。「自得」という認識論を共有していたからこそ、井上金峨は「一定の学説を権衡とせず己れを「六経」と直に向い合わせることを為学の根本とし(二四二頁)、尾藤二洲は「朱子の理気論を我がものとすることによって、様々な「異学」を総体として乗り越える契機を得た」(二四四頁)のであり、佐藤一斎は、「学のあらゆる外的な要素を無化し」(二四六



頁)、「自己の「心」を世界を取り捌く主体として内省的に打ち鍛え、その人格的完成円熟を計る実践的な工夫論」(二四七頁)を生み出したと捉えられた。

こうして「自得」という認識論の発見を契機にして、著者は封建的な体制教学として捉えられていた儒教そのものの再評価に着手したのである。いわば可能性としての儒教(あるいは陽明学)の追求が、ここから開始される。まず、論文「安積良斎の思想―幕末官学派における俗と超俗―」において、「日本における近代的自我の形態を歴史的に探る」(二二七頁)作業として具体化し、幕末官学派儒者であった安積良斎における俗と超俗の原理の探求が、幕末官学派儒教の可能性として掘り起こされるのである。

この可能性としての儒教の検証は、論文「江戸後期の対外認識と林述斎」では、〈洋学対儒学〉という対立的図式への疑問として取り上げられている。著者は、現在の洋学研究の問題点として、「儒学(朱子学)を封建的為政者、特にその守旧派のイデオロギーと無条件にみなし、それとの距離で洋学の位置を計るという分析視覚をもつ」(二五一頁)ことの誤りを指摘する。と同時に、この論文において、著者はもう一つの重要な視点を提起している。それは、「近隣東アジア域圏における日本という視点」(同)である。後年著者の大きな研究テーマとなるアジアへの視線と日本型華夷秩序との関係がここで分析され、官学派儒学思想の中に、「近代日本が歩んだ途とは異なる、普

遍的な「道」に基づいた開かれた国際秩序意識の萌芽があったが、それが近代日本では継承されなかった」(四八九頁)ことが論じられている。

可能性としての儒教をアジアへの視線の中で検証する方法は、論文「江戸幕府儒者林家の位置―將軍家と林家―」ではさらに先鋭化し、「近年、東アジア域圏という研究視角が定着しつつある。また西洋基準に拠らない東アジアの独自の近代化が議論され、その共通項として儒教が取り上げられることが多い。しかし日本と中国、さらに朝鮮、ベトナムとでは、その存在形態とそれを規定する社会の制度は大きく異なる。……本稿の第三の目的は、かかる研究動向の一端に、日本思想史の側から寄与することである」(二二〇頁)と捉え返されることになった。

初代の林羅山(信勝)から八代の述斎(衡)までのおよそ二百年間にわたる林家と將軍家との関わりの系譜学的な整理は、おそらく日本史研究者さえも驚かせるに足る徹底ぶりである。その根気を要する綿密な研究が明らかにしたことは、儒教を幕藩体制のイデオロギーとしてのみ評価してきた従来の説や、経済史中心の歴史学では顧みられることのなかった「身分制社会における儀式儀礼」(六三頁)の重要性であり、そこにこそ林家の役割があったという興味深い指摘である。林家に見られるような幕藩体制と儒教の特異な結びつきのあり方は、中国や韓国とは異なる日本的儒教のあり方を明らかにする作業の一環でもあった。

こうしてアジアへの視線の中で日本的な儒教のあり方を検討していた最中に、著者は中国の学会での儒教再評価のあり方、とくに「幕末日本の陽明学に明治維新への密接な関連を認め、その日本の「近代化」に果たした役割を肯定的にとらえる主張傾向」（二三五頁）に大きな衝撃を受けることになる。なぜなら、日本における誤った陽明学（ひいては大塩中齋）の解釈＝再評価が、こともあろうに、中国の学界でも支持されているという考えられないような逆説が、目の前で繰り広げられていたからである。そこで執筆されたのが、論文「幕末・明治の陽明学と明清思想史」である。

著者はここで、「陽明学＝明治維新の原動力」論は、近代日本の井上哲次郎によって構成された虚構であり、「中国を侵略するまでに「成長」した時期に成立した日本の独尊的国家主義のイデオロギーであった」（三六一頁）ことを明らかにしようとした。「陽明学」にせよ東林学にせよ、それを東洋における市民的「革新」思想と見做すのは、明治期の在野のナショナリストが作り出した同時代的な政治言説であり、それが清末から民国初期の中国の改革者たちに輸出された結果、中国・日本に共通する近代「国民史学」的歴史像と歴史研究の枠組みができあがり、これが今日の我々の歴史意識を拘束している」（四九〇頁）のであり、この歪んだ構造は徹底的に脱構築されなければ

ならない。そのために必要であれば、著者は全力を賭して、日本と中国の思想史研究者に両国の陽明学研究の実態を知らしめるべく、情報交換のために必要と思われた百十四箇所にもよる膨大な補注を論文に付すことさえ厭わなかった。

この労作は島田慶次氏によって激賞され、単行本として発表することを薦められる。その結果、あらためて構想を練り直して着手された論文が、「日本における〈近代陽明学〉の成立——東アジアの〈近代陽明学〉(I)」と「崔南善の日本体験と『少年』の出版——東アジアの〈近代陽明学〉(II)——」である。

しかし、周知のように、この構想は二回の連載をもつて中断し、以後書き継がれることはなかった。生前、著者は崔南善の『少年』の分析によってそれ以上書けなくなったことを何度も口にしてきた。徂徠の自得論に啓発され、林述斎の外交戦略に「国家を超えた人間の普遍性への信頼」（三三三頁）を読み取り、近代に継承されることのなかった「江戸時代儒学における「実学」の伝統」（三一―一頁）を、「二十一世紀に向けて注目すべき、東アジア世界の共有財産」（三二―二頁）ととらえ、儒教の可能性の探求に勤しんでいた著者の思考に何が起こったのだろうか。著者は、論文「方法としての東アジア「実学」」において、陽明学をめぐる様々な言説を分析する中で、中国や日本の思想史研究者すべてが「近代」というイデオロギーから自由ではなく、しかも中国思想史研究の原型が井上哲次郎に収斂する近代日本の「侵略の思想的尖兵になっていった国家主義イデオロ

ギーであった」（八頁）ことに失望し、「私は、歴史叙述のバラダイムを失った」ことを告白している。自覚的な歴史家であった著者にとって、歴史叙述のパラダイム喪失は、研究活動の終焉を意味していただろう。そのとき、再び歴史叙述を再開するきっかけとなったのが、当時の韓国実学研究会会長であった李佑成氏の「今日、「実学」研究は実践性と断絶した単なる「研究」となってしまう。そこで今日的な課題に対する新たな「実学」を、新たに三国で作らなければならない」（九頁）という発言であった。

そして著者はさらに韓国の崔南善の発言にも触発されながら、「実学」とは具体的な教義教条ではない、現実に立ち向かう「誠」（道義）と「力」（雄略）をもった全ての人間（真の社会人）が真の「実学」の継承者（「実学」者）」（二五頁）であることを再確認し、改めて「過去の「事実」（史Ⅱ資料の森）と格闘」（二六頁）することの再開を誓うのである。

日本の植民地支配を乗り越えてきた韓国からの「実学」の提唱は、「近代」というイデオロギーから自由ではない中国思想史研究や日本思想史研究に失望していた著者に、東アジア儒教の新たな可能性と展望を切り開く方法論の開示として映っただろう。韓国「実学」研究に対するこの篤い信頼があったからこそ、著者はゼロからハンゲルの勉強を開始し、ソウル大学校研究員・招聘講師として一年間の韓国滞在を執行するのである。

単行本化が予定されていた『東アジアの〈近代陽明学〉』は、

「朱子学的思惟の解体」というシェーマが、実は、日本のみならず中国・韓国に共有された東アジア（儒教文化圏）の近代の〈ひとつの物語〉、すなわち一九世紀末から二〇世紀初の世紀転換期に作られた共通の〈物語〉であることを示し、その作られ方を、日本を起点とした近代東アジアの思想上の問題として対象化して、解き明かすこと」（四一四頁）を主題として構想されていた。それは同時に、「日本思想史学という近代知の出生の秘密を探る」（同）作業でもあり、かつまた澤井啓一氏のいう「日本という〈閉止域〉」（同）を超え出る作業としても認識されていた。

この作業が「自らが扱って立つところを掘り崩す」（同）困難な作業になることを予想していた著者は、研究者としての原点に立ち返り、荻生徂徠に言及している。「荻生徂徠は、学問とは自らの住む「クルワ」（曲輪）を出ることだとしたが、我々は「近代」という「クルワ」を出ていない。では、そのことによる「私知浅見」を、我々はどのようにしたら超え得るのか？」（四一七頁）と自問し、その答えを「近代」という「クルワ」を出る、ということとは、国民国家の成立によって一旦は分断され、排他的に語られた各々の「国学」を、再び東アジア世界（それは前近代より格段に一体化されている）の思想史の中に還元すること、各々が自らの「近代」だとして語ってきたものが、実は東アジアの〈ひとつの近代〉の一端であったと知ることによって導き出される」（四一九頁）という回答にたど

り着く。

日本、中国、韓国が〈ひとつの近代〉の物語を共有していたこと、とくに「陽明学が明治維新を先導した」という日本発の近代国民国家建設のために作為された誤った陽明学解釈である〈近代陽明学〉を近代東アジア各国が共有していたことを丹念に跡づけることによって、日本発の東アジア近代イデオロギーを脱構築することは、東アジア近代政治思想史研究において是非とも問い直さなければならぬ大きな問題である。しかし、この極めて先鋭的かつデリケートな問題意識が、現状において、中国人研究者や韓国人研究者とどこまで共有できるかは別問題である。近代の歴史的経験を十分に相対化できるほどには、日本帝国主義がもたらした東アジアにおける傷跡や憤怒は解消されていない。近代東アジアにおけるいわゆる「日本問題」が解消しないうちは、〈ひとつの近代〉という物語も、〈近代陽明学〉という物語も、容易に解き難いアポリアとして存在し続けるだろう。著者の長年にわたる緻密な実証と入念に練り直された構想の下に計画されていた『東アジアの〈近代陽明学〉』は、東アジア各国における近代イデオロギーの脱構築の困難さによって、行く手を阻まれ、中断せざるを得なかったと思われる。

#### 四

著者は、大塩中斎に導かれて「日本という〈閉止域〉」を超えて近代から近代に至る儒学思想史を考察の対象と（四一

七頁）することができたことを吐露している。しかし、その最も初期の中斎論において、著者は「中斎は苛税に苦しむ農民に情を寄せたが」（二一八頁）、「復古主義者中斎は、地主層こそが農民の商品生産の発展に支えられた反封建的勢力の主体である事に無自覚」（同）であり、「社会の吹き溜りで喘ぐ細民の現実よりも、先験的な天理の高みから「救民」を行った」（二一九頁）人物として、中斎学の反動的要素を厳しく糾弾していた。著者のこの「細民」に対する関心は、その後も一貫して「民衆」への配慮という形で論文のここかしこに登場している。「光政は「民もおなじく人なれば」という際立った民衆観を持った」（二一四頁）、「仁政」を高唱しながらも、民衆の自律的發展の阻止、政治の武士階級での独占を目的するものであった。ここに精里（朱子「正学」派）における儒教的理想主義の主張の、看過すべからざる一面が存した」（一六七頁）、「熊沢蕃山は、將軍大名以下為政者の任は、万民を恵む中でもまず兄弟でありながら便りを失っている窮民の救恤にあり、さなくば親たる天地は「そのゆづりをとりかへさん事を思ふべし」と、革命の可能性さえもが説かれる」（二二〇頁）など、取り上げられる思想家が誰であれ、必ずと言っていいほどどこかに民衆への言及があった。

荻生徂徠の菩提寺である長松寺で親族の方にお会いしたとき、著者が中学生の頃から三里塚闘争にコミットしていたことをお聞きした。また、生前に「僕は、研究者なんかになるつもりは

全くなくて、革命家になりたかった」という話を聞いたこともある。著者が残した膨大な研究業績の一つ一つは、荻生徂徠によつて示された「クルワ」を抜け出すこと、しかも国家や近代という脱出困難な「クルワ」を抜け出し、国家に蹂躪されてきた細民を救恤することを夢見た革命家による見事な「心迹」であったと思われてならない。

著者が残した課題は、日本思想史研究の根幹に関わり、かつ東アジア儒教研究の中心に位置する問題でもある。残された私たちは、著者と同じ誠実さをもって、困難な問題に取り組むことから逃げてはならない。そのことを強く自覚させる著作である。

(島根県立大学教授)

阪本是丸著

### 『近世・近代神道論考』

(弘文堂・二〇〇七年)

藤田大誠著

### 『近代国学の研究』

(弘文堂・二〇〇七年)

前田 勉

—

『近世・近代神道論考』はこれまで国家神道の形成過程を力的に解明してきた阪本是丸の論文集である。ここに収められている一九本の論考は、一九八一年三月の「吉見幸和論序説」から二〇〇五年三月の「神仏分離研究の課題と展望」まで、二十有余年間に発表されたものである。この間に、阪本は『明治維新と国学者』（大明堂、一九九三年）と『国家神道形成過程の研究』（岩波書店、一九九四年）を上梓している。本書はこの二冊に収録されていなかった史料紹介や研究史的な論考を中心に、五編にまとめられている。編名は以下の通りである。