

今中寛司 著

徂徠学の基礎的研究

三宅 正彦

近世日本儒教の思想史的研究が、ひじょうに立ち遅れているのは、どこに原因があるのだろうか。それは、①分析方法の停滞、②史料分析の過少の二点に求めることができよう。

①については、丸山真男『日本政治思想史研究』のシューマ、自然と作為・合理と非合理に安易によりかかっていたためであるが、守本順一郎氏の朱子学の東洋的封建的評価からはじまって、尾藤正英氏の封建制と家産制の對抗概念の導入、田原嗣郎氏の民族的思惟の類型設定と、しだいに新しい分析方法が生まれつつあり、筆者も「同一の原理」と「弁証法的思惟」という視角を提出した。

これに反して、②は、また『日本倫理叢編』などに収められた、ポピュラーな一部史料だけを利用する傾向が、よく、社会経済史のエネルギッシュな史料開発にくらべて、いちぢるしく見劣りがする。もっとも、思想史の史料研究は、統計数理的な分析とはちがって、基本史料を綿密に読解していく必要がある、とくに儒教研究では、中国古典のほう大な伝統的註釈と対比しながら、一言一句の意義を確定していかなければならないから、史料分析

の多少は、第一義的問題とはならないかもしれない。しかし、現実には、基本史料の検討すら、じゅうぶんに行われているとはいえないのである。

徂徠学研究についてみると、丸山真男『日本政治思想史研究』では、つぎのような史料が使われている。

政談・太平策（以上『日本経済叢書』）・弁道・弁名・徂徠先生学則・徂徠先生答問書・同附録（以上『日本倫理叢編』）・蔽園雑話（『日本儒林叢書』）・詩文国字韻（『日本文庫』）・復安澹泊・復柳川内山生（以上『徂徠集』）・経子史要覧・訓訳示蒙

このリストには、徂徠のライフ・ワークである『論語微』をはじめ、『大学解』・『中庸解』など経学関係の書目が認められないし、その文集である『徂徠集』もじゅうぶん利用されていない。丸山氏のばあいは、漢学的研究にかわる、近代思想史学的方法による開拓者のアプローチだったから、やむをえないけれども、その後の徂徠研究は、ほとんど丸山氏の用いた史料以外に出ようとはしなかった。『日本倫理叢編』と『日本経済叢書』で、ほとんど史料研究を終わったのである。

だから、徂徠学の史料についての基本的分析は、研究を進展させるための緊急の課題であるが、これは、昭和九年の岩橋遵成『徂徠研究』から、一歩も進んでいなかった。今中寛司氏は、「徂徠の個々の業績を体系的に、また個別的に研究」しなければ、現状を打開できないことを痛感し、『徂徠学の基礎的研究』を公刊した。その構成はつぎのとおりである。

序 章 徂徠学研究と問題の所在
第一章 徂徠学形成の過程

第二章 徂徠学の成立
第三章 徂徠学の思想的評価

本書の特色は、㉔史料的研究、㉕徂徠学の特質の把握、㉖思想史的位置づけの方法、㉗社会的規定の四点に認められる。以下、順をおって批判しよう。

㉔史料的研究。これは伝記的研究と著作の研究にわかれる。伝記的研究に関しては、徂徠の前半生の部分は、ほとんど岩橋遵成『徂徠研究』・石崎又造『近世日本に於ける支那俗語文学史』によって再構成している。今中氏が新らしく指摘した点は、徂徠と後妻佐々木氏との結婚が宝永六年でなく正徳五年であること、石崎氏の著書の各項目にもとづき、徂徠集の記事を関係づけたことの二点である。後半生の部分は、一部岩橋氏の著書によりながらも、徂徠集その他の綿密な分析によって、幕府との関係・葦園社中の動静などに、かずかずの新らしい事実を提起している。

著作の研究については、『葦園隨筆』と『読荀子』が、はじめて本格的に分析された。結論的には問題があるが、後にゆずる。

『弁道』・『弁名』・『論語徴』・『大学解』・『中庸解』・『孟子識』・『学則』・『答問書』・『太平策』・『政談』・『明律国字解』・『詩文国字版』などの解説は、だいたいわ当だけれども、経学的・書誌学的な、つっこみがたりない。たとえば『論語徴』については、その序文を紹介するだけでなく、それが、『論語注疏(古注)』・『論語集注(新注)』あるいは仁斎の『論語古義』などに比較して、論語解釈上どのような特色があるかを、具体的実証的に分析すべきだったろう。

原本・写本・版本についての史料批判も、欠けている。さらにもこれらの書は、『日本倫理叢編』・『日本名家四書註釈全書』・『日本経済叢書』・『日本文庫』などに収められ、『明律国字解』は昭和四一年に活版刊行)、比較的容易に見ることができるとは思われる。あまり流布せず、しかも重要な意義をもつと思われる著書、たとえば『徂徠集拾遺』・『読韓非子』・『読呂氏春秋』などを、詳細に紹介する必要があるのではないか。「基礎的研究」として、『徂徠集』自体の分析も必要だったろう。

二

㉕徂徠学の特質の把握。方法的特質と学説的特質にわかれる。前者について今中氏は、「徂徠の古文辞学とは華語による中国古典の語学的実証的研究」だと規定する。たんなる漢文的訓詁法でなく、中国語学の知識で古典に接したため、徂徠学は大きな成果をあげることができたというのである。しかし、残念なことに、徂徠や葦園社中が中国語を学習した記述はあっても、それが具体的に、経学解釈上どのような成果をあげるにいたったかという点については、まったくふれられていない。今中氏は、まずなによりも、漢文訓詁的研究法と中国語学的研究法との相異を、具体的実証的に明らかにすべきだったろう。

後者については、丸山氏によって徂徠学の特質だと指摘された作為思想は、「中国十二・三世紀に生まれた哲学」で、徂徠の独創ではなく、「徂徠の『氣質不変化』説こそ、中国・本朝何れの儒学史を通して見当らない徂徠の新説」であり、これを「中心にして考察を進めて行くことが、最も正しい研究の方向」だとい

う。

作為思想については①にゆずり、氣質不変化説が、はたして祖
徠の独創的思想であるかどうかを検討しよう。結論的にいえば、
氣質不変化説は祖徠以前に存在している。
たとえば司馬光は、つぎのようである。

それ性は、人の天に受けて以て生ずる所の者なり。善と悪とは必ず兼
ねて之れを有つ。是の故に聖人と雖も無悪たること能はず。愚人と雖
も無善たる能はず。其の受くる所の多少の間は、則ち殊なり。善は至
りて多く而も悪は至りて少なくば、則ち聖人爲り。悪は至りて多く善
は至りて少くば、則ち愚人爲り。善惡相半ばすれば、則ち中人爲り。
聖人の悪は其の善に勝つ能はず。愚人の善は其の惡に勝つ能はず。勝
たざれば則ち從ひて亡べり。〔善惡混弁〕、〔司馬公文集〕七二)

また、「丹朱・商均は幼より長に及ぶ、日に見る所の者は、堯
舜なり。悪は移す能はず。豈に人の性に不善無からんや」(疑孟
「性猶滯水」同七三)とも表現している。「唯上知と下愚とは移ら
ず」(「論語」陽貨)。「民は由らしむべく、知らしむべからず」(「論
語」泰伯)という思想が儒教の原点にあるのだから、司馬光的ある
いは祖徠的な氣質不変化説は、儒教學説の展開過程において当然、
発生する可能性があるといわなければならぬ。

氣質不変化説が祖徠の独創でないことは、明らかにした。つ
ぎに祖徠の氣質不変化説がどのような独自の性格をもつかを分析
しなければならぬ。今中氏は、祖徠が、①「儒教の伝統と正統
を脱逸する孔子紹述説」をとるために、②「儒教の理想主義的な
無限の陶冶性」を否定する氣質不変化説に発展していき、③祖徠
の氣質不変化説は、政治権力者だけが「個性的個体」である人を
動かすことができるという「時王」説につながるから、「原理的

には先王・孔子をさえ相対化」することになると断定する。

まず①について、今中氏は、孔子立法説が儒教の正統であるか
ら、「儒学の出発点を孔子ではなく堯・舜以来の『先王』たちの
政績に求める」祖徠の孔子紹述説は、儒教の正統でないというが、
今中氏が孔子立法説・孔子紹述説と呼ぶ二つの傾向は、經書觀・
聖人觀における、今文学Ⅱ孔子、古文学Ⅱ周公という、あくまで
も儒教とくに經学内部の固有の対立にもとづくものであつて、け
つして正統と異端の關係にあるのではない。たとえば、新唐書礼
樂志に、

武徳七年高祖積奠す。周公を以て先聖と爲し孔子を配す。貞觀二年左
僕射房玄齡・博士朱子奢建言す……大業以前は皆孔子を先聖と爲す……
……と。乃ち周公を罷めて、孔子を升せて先聖と爲す。

唐学令の規定では、

貞觀令 孔子を以て先聖と爲す。

永徽令 改めて周公を用ひて先聖と爲し、遂に孔子を黜けて先師と爲
す。

開元二十五年令 先聖孔宣父を太学に積奠す。

つまり、太学の積奠の対象となる最高の聖人は、孔子(隋大業年
間以前)―周公(唐武徳年間)―孔子(唐貞觀)―周公(唐永徽)―孔子
(唐開元)とうつりかわっているのである。開元二五年以降は、孔
子が固定するけれども、宋学になると、今文・古文の対文という
經学的立場をこえて、いわば哲学的立場から発想するから、二つ
の傾向の対立は、あまり問題にならない。根本經典である四書の
設定にしても、論語は今古文の折衷でできあがったものだし、大
学・中庸は今文である礼記の一篇、孟子はもとと諸子で今古文
の対立と關係がなく、今文・古文という立場だけで宋学の四書中

心主義を説明することはできない。

② ②について、「学は以て聖人に至るの道なり。聖人は学んで至るべきか、曰く然り」(「顔子好む所は何の学ぞの論」という程伊川のことは、宋学の最高の命題であった。これなくして理一分殊の理論は成立しない。しかし、それだけでは、「儒教の理想主義的な無限の陶冶性」は、抽象的可能性にすぎない。どうすれば、「無限の陶冶」が実在的可能性であることができるだろうか。朱子は、聖人孔子がなぜ貧賤だったかという問いに対して、「便ち是れ稟け得來たる足らざる有り。……夫子は清明なる者を得て以て聖人為りと雖も、然れども那の低きもの薄きものを稟け得たり。所以に貧賤なり」(『朱子語類』四)と、孔子のもって生まれた氣質に不足があったからだと答えている。また、夏・殷・周三代以降聖人が出ないのは、「氣日に薄きに緣る」(同九三)ためだと判断している。最高・絶対・完全をあらわすキリスト教の神概念とはことなつて、儒教では、聖人概念すら所与の氣の制約をまぬがれることはできないのである。王陽明は、堯舜『万鎰』文王・孔子『九千鎰』禹・湯・武王『七八千鎰』伯夷・伊尹『四五千鎰』と聖人に差別を設けながら、聖人たる理由は分量ではなくその精純さに求めるべきだと主張した。だから、「学者の聖人を学ぶは、是れ人欲を去りて天理を存するに過ぎざるのみ。猶ほ金を鍊りて其の足色を求むるがごとし。金の成色争ふ所多からざれば、則ち煅鍊の工省けて功成り易し。成色愈下らば、則ち煅鍊愈難し」(『伝習録』上)と、所与の分量を鍊磨することが強調され、「聖人は知らざる所無く、能はざる所無し。我須らく是れ聖人の許多の知識才能を將て逐一理解して始めて得べし」(同)と聖人と同一の

分量を獲得しようとすることは否定される。「分量懸絶すと雖も、而も其の足色の処に到りては、以て愧ずること無かるべき」(同)だからである。「滿街是れ聖人」(同下)と人の自然性の意義を強調する志向は、ここから發生する。

徂徠は、道と聖人と仁人を区分した。道は実定的な客観規範であつて、「數千年を更、教聖人の心力知巧を更て成れる者、亦一聖人一生の力の能く弁ずる所の者に非ず」(『弁道』)と聖人たちによる歴史的製作の集積にほかならない。聖人は、道の制作に参加したからこそ聖人なのであつて、道の本質を「一言に於て瞭然たらしむ」ることは、「聖人の言ふ能はざる」(『弁名』下)ことであり、個人としては「聖人と雖も亦及ぶ能はざる者有り」(同上)と考えられる。道は永遠不変の客観的な所与であるから、後世の人は、もうその制作に参加することはできず、したがつて聖人になることはできない。「聖人は学んで至るべからず」(『弁道』)。しかし「先王の道を学んで、徳を我に成す者」である「仁人」(同)になることはできる。聖人と仁人とを峻別したのは、歴史的創造物である道の絶対性を確立するためであつて、けつして「無限の陶冶性」を否定するのではない。この点を今中氏は混同していると思う。

徂徠はまた、「徳は得なり。人の各道に於て得る所有るを謂ふなり。或は語を性に得、或は語を学にて得、皆性を以て殊なり。性は人人殊なる、故に徳も亦人人殊なり」(同)と性(氣質)の多様性を主張し、「人の性は万品、剛柔輕重、遲速動靜、得て変すべからず。然れど皆善く移るを以て其の性と為す。善を習はば則ち善、惡を習はば則ち惡なり。故に聖人は人の性に率ひて以て教を

建て、学以て之れを習はしめ、其の徳を成すに及ぶなり」(同下)と性(氣質)の不可変性を主張しながら、固有の性(氣質)の領域における徳の達成を強調した。徂徠の氣質不変化説は、性理学の展開過程において、「無限の陶冶性」を實在の可能性とするための、一つの方法的帰結だと見るべきだろう。

③については、儒教の原理論と現実論とが混同されているように思える。丸山真男氏のつぎのことばが、鋭い反論になるだろう。

「先王の作為」の論理の一切の時代へのアナロジーによって、はじめてイデーに対するベルゾーンの優位は徹底され、かくて政治的支配者の危機克服のための——未来に向っての——作為が可能となるのである。徂徠に於て聖人の道は時代と場所を超越した普遍的妥当性を持っている。しかしそれは決して自づから実現されるイデーではなく、各時代の開闢の君主による、その度ごとの作為を媒介として実現さるべきものである。ここではイデーの実現は自然的秩序観の様に内在的運統的でなく、時代の替るごとに、新たな主体化を経験するという意味に於て非運統的である。徂徠が政談、太平策、鈴録等で提示した「上からの」大規模な制度的変革は外ならぬこの論理の上に構築されているのである。(『日本政治思想史研究』二一九ページ)

儒教の自然法には「規範と現実的事態との間隙を規範の側からたえず埋めて行かうとする衝動が内在」(同二〇三ページ)する。いわば現実支配秩序は、儒教によってたえず合理化・絶対化されるのである。これは儒教が前近代政治権力のイデオロギーであるかぎり、当然のことであって、「原理的に先王・孔子を相対化」するとは、けっしていえない。

以上のような今中氏の徂徠学観は、氏の儒教観の特性に、ふかく根ざしている。今中氏は、「孔孟の伝統と血脈は宋学であり理

気哲学である」と断定し、宋学の完成形態である朱子学を「理一元論」として理解する。だから、宋学の孔子中心主義に反する周公中心主義を否定しようとする志向が屈折して、孔子紹述説・異端の主張(①)になり、朱子学理気説のもつ氣一元論の発展の方向性を否定しようとする志向が、氣質不変化説・反儒教の主張(②)になり、理一元論に「朱子哲学の絶対者を指向する態度」を認めようとする志向が、原理論と現実論の混同(③)を生むのである。だが、朱子学は儒教思想史上の一形態であって、けっして朱子学≠儒教ではない。今中氏は儒教の多様な展開を捨象しているのであり、これは、「徂徠学を東洋思想史のスケールで見ようとする、氏の主体的意図に反するものといわなければならぬ。また、朱子学を理一元論だとする見解は、論証なしで提出されている。理を意味・氣を實在とした安田二郎氏の「朱子の存在論に於ける『理』の性質について」(『中国近世思想研究』)や、それを発展させた市川安司氏の「朱晦菴哲学における理の性格」(『程伊川哲学の研究』付録)を、今中氏はどう批判されるのだろうか。現在、侯外廬氏は朱子学を理一元論としてとらえ(『中国思想通史』文化大革命では批判された)、筆者も理一元論の方向で朱子学の特性を把握すべきだと考えているが(島田虔次著『朱子学と陽明学』に対する筆者の「書評」、『大安』一四二号)参照)、それは、朱子学における氣一元論的展開の方向を無視し、氣一元論・異端と考えるものではない。朱子学の展開過程に主理派と主氣派の対立を認める阿部吉雄氏の見解(『日本朱子学と朝鮮』)は、研究史上、重要な位置を占めているのである。儒教≠朱子学≠理一元論という今中氏の視点の再検討を望みたい。

③思想史的位づけの方法。すでに制限紙数にちかづいたので、以下、簡略に問題点を指摘するだけにとどめる。今中氏は、ヨーロッパ中世の自然法概念を分析基準にして、各思想が儒教であるかないかを判断しようとする。しかし、ここでも、なぜ自然法を儒教の分析基準にするのかという理由が、提示されていない。また、自然法の内容は、歴史的に大きく変動したが、本書の分析基準としての、内包と外延が不明確である。

作為思想は、中国宋代の永嘉・永康学にすでに認められ、徂徠は、とくに葉水心の思想を「下敷きにして作り上げたか、或いは復古学説を構成したのちこれを水心学と比較して見てあまりの酷似に驚き且つ当惑したか」どちらかだと、今中氏は推定する。だが、論証上、現象形態の類似点がひろいあげられているだけで、それらがどのような思惟構造を基礎として成立しているかは、分析されない。思想的影響や思想の同一性を考えるときは、知識の撰取の有無だけでなく、一方の思惟が他方の思惟構造へどのように介入していったかを明らかにする必要があるのではないか。これは、一つには「思想史にあつてはその思想が構造の如何にかかわらず、歴史上に果たした史的役割を何よりも重要視しなければならない」という、今中氏の立場を反映しているのだろうが、それにしては、水心学と徂徠学の「史的役割」の異同が、分析されていないのは、なぜだろうか。

書評
 護國隨筆において、徂徠が朱子学的立場から仁齋学を攻撃したことについても、徂徠は仁齋に対する私怨のために朱子学をよそ

おったのだという見地をとっているが、「仁齋学を朱子学との同質性においてとらえている……ここにこそ後年における仁齋学の批判に連る真の批判の論点が存在する」(田原嗣郎『徳川思想史研究』四八四ページ)という視点を検討する必要があるのではないか。

以上の二つの指摘からうかがえるように、思想の意義を、個人の主観的領域に限定して、社会的客観的に把握しようとする傾向が、本書の底流にあると考える。朱子学の理解において、仁齋が「過誤を犯している」、徂徠が「充分理解していない」などという表現があるのは、その傾向を示すものであろう。しかし、外来思想を撰取するさいに生ずる屈折のうちに、思想の歴史的社会的条件の差異を認識する分析方法が必要なのではないだろうか。今中氏が丸山説を克服しようとしながらも、本書の基本的構成が、「自然」と「作為」を指標とする丸山氏の構成にとどまっていたのは、このあたりに原因があるように思われる。

さらに、ヨーロッパ思想史との比較において、仁齋学・徂徠学をホッブスの経験哲学に、朱子学をカント的な先験哲学に比定し、「近代的な意味における科学的合理主義は先験的普遍の保障をまけて始めて法則定立に成功し得るのであって、単なる経験的实用哲学のよくする所ではない」と断定している。近世儒教をヨーロッパ近世哲学に比定すること自体、果斷だと思われるが、朱子学を仁齋学・徂徠学より、いっそう近代合理主義に近いものとして把握するのは、思惟の発展の諸段階が混同されているからではないだろうか。

朱子学における理の同一性は、「稟くる所の気のかならず善悪の異なる有る所以の者は、また性の理なり。……性中にもと二物

有りて相對するに非ざるなり」(『明道論性説』朱子文集六七)と無矛盾の論理のうゑに成立している。惡も「もとはみな善にして惡に流るるのみ」(同)にすぎない。直接的に実在する理「善は、格物致知あるいは存心持敬によって、主観的確信として獲得されるのである。これはヘーゲルのいう、「思惟の自己にたいするおおよび自己内における対立をまだ意識せず、追思惟によって真理が認識され、客観の眞の姿が意識にもたらされると信じているところの素朴な態度」(『小論理学』二六・松村一人訳)である。

この立場は、「經驗の分析のうちに見出されるところの、感性的素材とその普遍的な諸關係という二つの要素の區別から出發」(同四〇)して、「經驗と呼ばれるものの中には、普遍性および必然性が同様に本質的な規定として見出されるといふ事實」(同)を主張し、「この要素は經驗そのものからは生じないから、それは思惟の自発性に属する」(同)と考えるカント哲学の立場とは、明らかに相違する。「古い形而上学」は、「具体的な内容」と「確かな抛りどころ」とを要求する思想の發展にみちびかれて、「真理を思想そのものうちに求めないで、真理を經驗から、すなわち、われわれの内および外に現前しているものから取り出そうとする立場」(同三七)『經驗論を媒介としてのみ、先驗哲学に到達する。つまり、朱子学の即自的な理の同一性は、けつして無媒介に近代科学的合理主義に發展するのではなく、否定的媒介を必要とするのである。近代經驗論とはことなるけれども、仁齋学・徂徠学の經驗的傾向は、朱存学よりも近代合理主義に近いものとして、位置づけられなければならない。

四

① 社会的規定。徂徠学は「西洋近代の思想に甚だしく接近したものである」とあり、「封建的なものと市民社会的なものの矛盾の併存」であるという。その社会的基礎は、「江戸時代が經濟史的には前期資本主義の段階にあり、文化史的には近代化の方向にあった」ことに求められる。前期資本主義とは何か。大塚史学の概念である前期的資本は近代産業資本に対立する商業高利貸資本を意味するのであり、固有の生産様式を形成しないから、前期的資本主義とは、けつして呼ばれない(大塚久雄『近代歐洲經濟史序説』上二七〇—一七一ページ)。初期資本主義という概念は、しばしば使用されるけれども、それは、産業資本の形成が「すでに当該經濟社会の構成上必然的な意味(全機構的意義)をもつに至つてゐる」(同二六七ページ)場合をさすのであつて、マニファクチュアが、全機構的に成立していなければならない。しかし、享保期にマニが全機構的に成立していたという学説は、研究史の現段階では認められないし、今中氏もマニの問題を関心外にしている。具体的な記述をたどると、本書でいう前期資本主義は、貨幣經濟と同義語なのではないかと思われる。だが、貨幣經濟の展開は、資本主義成立の必要条件だけれども、逆に、資本主義形成を貨幣經濟の展開に帰着させることは、できない。貨幣經濟は、「人類の歴史とともに古い」からである。封建的土地所有の解体および資本の原始的蓄積の問題との関連において貨幣經濟をとらえなければ、享保期の「經濟史的」意義は、明らかにできないだろう。この点、『政談』

や『太平策』を分析しながら、近世経済史研究の成果を捨象しているのは、うなずけない。

「文化史的には近代化の方向」「市民社会的」ということの内容は、「都市住民」化であるらしい。とくに社中の意義について、つぎのように主張する。

文化現象をともなった文藝社中の盛行は、その内部構造に関する限り、超群落的であり、超階級的であって、それは市民社会の雛型であった。このような文藝のサロンはそれ自身社会革命に行くことではないが、その数が圧倒的多数となった時に、わが国近世封建社会が細胞的に體質を改善され、ついに人間革命を通じて維新の改革に行き得る素地を作ったのではなからうか。

しかし、藪園社中の内部構造は、本書ではほとんど明らかにされていない。かりに藪園社中が、「自由主義的・市民社会的小世界」と今中氏に把握されるような実体をもつリアルな社交グループであったにせよ、その数的拡大が、封建的生産関係の「體質を改善」という論旨は、あまりに飛躍的である。また、明治維新への媒介項としておかれている「人間革命」とは、どのようなことを意味するのであろうか。生産関係を抜いて社交次元だけで人間関係をとらえようという考えかたには賛成できないが、おそらく、生産様式や上部構造の差異を捨象し、都市化現象や読み書き能力の普及などを指標として近代化概念を構成しようとする、J・W・ホルの近代化論（日本の近代化にかんする概念の変遷）『日本における近代化の問題』所収）が、今中氏の発想の基礎にあるのではないかと思われる。徂徠と幕藩権力の交渉を細密に指摘し、徂徠の経済論を分析しながらも、徂徠が幕藩権力の基礎づけに

果たした「史的役割」が総括されていないのは、このためだろう。

以上、本書の多彩な内容にみちびかれながら、種々な所感を述べたけれども、本書が岩橋遵成『徂徠研究』の段階にとどまっていた徂徠学の基本的実証的研究を、大きく前進させた業績であることは衆目の一致する点である。研究史の発展のために、今中氏が後学の疑問に答えてくださることを願って、ペンをおきたい。

(A5版五六八頁 昭和四一年九月 吉川弘文館発行 定価二八〇〇円)