

〔書評〕

松田宏一郎著『江戸の知識から明治の政治へ』
(ぺりかん社、2008)

井 上 厚 史

1

本書は、日本思想史の領域から発信された先鋭な知的刺激に富む著作である。一般的に、日本思想史の研究は、一人の思想家の内面を徹底的に掘り下げようとする内在的研究と、同時代性や通時性に配慮した時代思潮を分析しようとする外在的研究に大別される。

前者は、荻生徂徠や福沢諭吉などのいわゆる思想家を分析対象とし、その思想的構造や特徴的な思想が持つ意義あるいは現代性が追求される。しかし、このタイプの内在的日本思想史研究は、思想家の内面に沈潜するあまり、研究者自身の問題関心を思想家に読み込もうとする誘惑を断ち切りがたく、ともすれば溺愛的評価ということも珍しくない。後者の外在的分析も、丸山真男『日本政治思想史研究』の垂流、あるいはミッシェル・フーコー『言葉と物』の強引な当てはめなど、自己流のストーリーに都合の良い資料を羅列することに夢中になるあまり、個々のテキストを正確に読む作業が疎かになりがちである。

もちろん歴史を記述することは、現代的関心や政治的立場と切り離せない以上、あらゆる研究者が絶対的に公正なポジションを確保することなど不可能である。しかし、絶対的に公正なポジションが存在しないからと言って、肝心のテキストの正確な解釈が疎かにされていいはずはない。とくに、近代日本に関心を持つ者であれば、テキストの恣意的な読みがいかにか政治的に悪用され、近代アジアの歴史に甚大な影響を及ぼしたかに無頓着でいられるはずがない。したがって、日本思想史研究は、まずテキストの正確な読解に最大限の努力が払われなければならないのであり、それを疎かにした研究は、たとえ一時的な脚光を浴びようとも、時代の審判には耐えられないだろう。

こうした観点から、松田宏一郎著『江戸の知識から明治の政治へ』を見てみると、どの論文にも詳細な注が施され、細大漏らさぬ先行研究の実に冷静な検討が記述されており、それを見ただけでも、いかに本書が地道で誠実な研究成果の積み重ねであるかを物語っている。

また本書を特徴づけるもう一つの注目すべき点は、江戸から明治への時代の転換、すなわち「伝統と近代」を断絶と見なさず、あくまでも連続性に留意しながら、明治維新という近代日本における大きな思想の転換期を捉えようとしていること、さらに明治維新を同時代の西洋でも進行していた共時的現象の一環ととらえ、ことさらに日本の近代化を特別視していないこと、が挙げられる。それは、第一部「統治エリート観における伝統と近代」で立てられているテーマを見れば一目瞭然だが、第一部第二章「朱子学・正学・実学—佐久間象山」を除いて、欧米の統治論に造詣の深い著者ならではの問題設定であり、これま

で他の研究者があまり立てて来なかった視点からの分析であるように思われる。例えば第一部第一章『政事』と『吏事』—徳川期の統治と人材』や第一部第三章「エリート形成と能力主義の定義」における人材論、そして第一部第四章「福沢諭吉における知の『分権』」における政治権力論など、政治学に暗い私にとってはどれも新鮮な問題設定であり、当初に立てられた仮説を一つ一つ検証して行く記述方法は、数学の証明問題を読み解くような明快さとスリリングな解釈にあふれている。

それらの緻密な論証を可能にしているのは、著者の言葉に対する極めて敏感な感覚である。第一部で取り上げられているテーマは、どれも伝統的なコンテクストから生まれてきた概念＝「漢語」と、西洋的な概念を漢語概念の操作によって翻訳しようとしたいわゆる「翻訳語」における、概念のズレや共通性に対する非常に鋭敏な感覚があって初めてテーマとして浮上してくるようなものばかりである。政事と吏事、朱子学と正学と実学、智力と道徳、職分と分権など、近代日本の研究者であれば一度はそれらの概念の違いに気を止めたことがあるにせよ、それを本書ほど徹底的に比較考察したものはあまり類例がないだろう。

このようなテーマの分析方法は、著者自身の言葉を借りれば、「硬直した発想自体が、むしろこの研究での対象として選んだ思想作品の著者達（の一部）がつくりだそうとしていた、思考を誘導する枠組みであり、いかに自分がそれにかからめとられて思想作品を読まされているかということに気づかざるを得なくなった」（1頁）というように、それまで当然視されていた研究の前提を「硬直した発想」「思考を誘導する枠組み」としてとらえ、いかにしてそれから自由になって研究を進めるかという、従来の研究に対する根本的な異議申し立てから導かれたものであり、ここに著者の基本的な研究態度が表出されている。そして、「近代化が要請する課題は西洋の諸社会にとって重く困難で複雑であり、同じように日本にとっても重く困難で複雑であったというあたりまえのことを、思想作品の中から具体的な論点に即してつかみ、必要な比較研究も踏まえなければ、研究を進める意味はないと考えるようになった」（同）という著者の言葉に、私は日本近代政治思想に対するきわめて健全な研究態度を見出す。ともすれば、日本近代の評価が、西洋思想をいかに理解したか理解しなかったか、または伝統的思想に縛られて西洋近代思想を曲解したか、にばかり研究者の関心が集まる傾向の中であって、著者のこの「あたりまえのこと」に対する健全な感覚こそが、この著作を一貫して貫ぬいている。

そして、西洋と日本における思想課題の同時代性への強い関心は、第二部「アジア認識と伝統の再構成」では、比較対象が東アジア、すなわち中国、朝鮮、日本における同時代性への関心へと導かれ、東アジア内部での比較考察が行われている。第一部では、西洋統治論との比較が大きな柱としてあったが、第二部では、「亜細亜」という呼称の持つ問題、文明と儒学の問題、そして封建と自治の問題など、東アジアの近代化過程で大きな問題として浮上してきた代表的なテーマが、批判的考察の対象となっている。ここでも著者の健全な研究態度は、「西洋の衝撃に対処することになった明治期の思想家にとって、徳川期の思想は古めかしい教養がただ目録的に保存されていた倉庫ではなく、右記のような具体的な論点に関する、意識的に参照するにたる思考の蓄積であり、また特に一九世紀の世界の動きの中で自分たちの社会が生き延びるための不可欠の手がかりであった」（6頁）という言葉に生きている。

言うまでもなく、これまでの日本近代思想の研究は、丸山真男の『日本政治思想史研究』に導かれて、儒教を始めとする伝統的思想を敵対視し、それこそが近代日本の民主化を阻害してきた要因と認識されてきた。しかし、明治維新を生き抜いた同時代人にとって、徳川期の思想を「自分たちの社会が生き延びるための不可欠の手がかり」と考えるのは当然のことであっただろうし、それを当然と見なして初めて、「ここで起きたことは、伝統思想と近代思想との衝突や、東洋思想と西洋思想との衝突などといった表現ではくくることのできない、言語や文明や政治制度についての長い思考の蓄積をふまえた再検討であり論争であった。そのような議論の中から、日本固有の歴史的条件について一定のまとまりをもった像と理論とが構築されてきたのである」（7頁）という同時代に寄り添った著者の鋭利な言説が生み出されたのであり、それを支えているのが、前述した著者の言葉に対する鋭敏な感覚であることは明白である。

2

以上のような、著者の極めて興味深い分析方法や問題意識、そして確かな分析視覚を確認した上で、私が本書によって教えられた点を四点ほど挙げておきたい。

第一は、朱子学の役割に関するものである。佐久間象山を取り上げた第一部第二章「朱子学・正学・実学」において、象山の有名な「東洋道德、西洋芸術」が検討材料として取り上げられ、「伝統的価値観と外来の新しい技術との折衷主義」（61頁）という一般的な評価に対して、著者は象山の朱子学者としての自負の表明や知的努力の痕跡を見れば、それは単なる「折衷」ではなく、「徹底した朱子学への執着を通じて、西洋との接触を思想体験として自覚化する過程、また逆に西洋科学の学習によっていっそう朱子学を正当な（それゆえ正統でもあるべき）知の方法として再確認」（62-3頁）すべきであると主張される。すなわち、象山にとっての朱子学とは「朱子学は道德領域に撤退するのではなく、『西洋芸術』との邂逅を得て『方』（=方法）として高められていった。また朱子学によってこそ『西洋芸術』との邂逅という歴史的体験に普遍的意義を与えることが可能となった」（72頁）と結論づけられるように、東洋道德も西洋芸術も同等に評価できる思想的基盤であり、朱子学こそが象山に普遍的方法を与えていたことへの注意が喚起されているのである。著者による『象山全集』の丁寧な読解と、丸山真男以来定説化していた幕末儒学へ否定的評価に対する根本的な再検討を敢行することによって、初めて明らかにされた新鮮な象山像であり、幕末朱子学の再評価といえよう。「象山においては、自己の知的変貌が普遍的意味を持つはずであると考え、その過程を自覚化し方法化することに朱子学が役立った。そして、その結果朱子学が知の方法論としてますます確信的なものとなった」（70頁）と著者が指摘する朱子学的方法論の再評価は、佐久間象山だけでなく明治啓蒙思想家の分析においても重要な分析視覚を提供するはずである。

第二は、第一の幕末朱子学の再評価を踏まえた上で、ではなぜ明治期になると普遍性を志向していた朱子学（儒学）的方法論が陳腐な道德論へと退化してしまうのかという問題が提示される。すなわち第一部第三章「エリート形成と能力主義の定義」において、「徳川期の議論の蓄積にもかかわらず、明治期になぜ人材論が道德論にスライドしていったのか、より正確には、徳川期には道德論が人材論に事実上読み替えられる知的工夫が相当程度なされたのかにもかかわらず、明治期にはなぜそれが十分には継承されず、あたかも徳目を

注入すれば必要な人材が得られるような洗練度の低いものに退行したのか」（99頁）という問題の立て方自体に、江戸から明治への移行を単線的な変化として捉えてはいけないという著者の強い自制心をうかがうことができる。そして、この問題への留意は、自ずと明治啓蒙思想家の評価へとつながっていく。すなわち、「明治期の人材論は、皮肉なことに、旧体制哲学の残存によってではなく、同時代の西洋思想の輸入によって、『道徳』化され、ある意味で『儒教』化された」（100頁）という通説とは真反対の主張がなされるとともに、「かつてはその存在が実感されていた道徳の核が『失われた』という物語が、広く受け入れられ共有されることになった」（同）中で、そうした議論に「違和感」（同）を表明した福沢の同時代における特異性を決して見逃していない。こうした所にも、著者のテキストの丁寧な読解と鋭敏な注意力が遺憾なく発揮されている。

第三は、その福沢の特異性について論じた第一部第四章「福沢論吉における知の『分権』」における福沢の捉え方、すなわち福沢を「徳川期の思想的蓄積を十分に活用しながら、西洋の議論を咀嚼し」（106頁）つつ「自分の頭で考えた」（同）思想家として捉えるその視点の卓抜さである。おそらく本書中白眉の章と推察されるが、これまでさんざん議論されてきた福沢の職分論や分権論が白紙の状態から再検討され、ギゾーやトクヴィルなど同時代の欧米思想家との緻密な比較作業や、福沢における公・私概念の比較検討を通じて、最終的に「福沢の中で生きていた『公・私』観、『職分』観、またそれらに支えられた統治の仕組みについての理解と構想は、西洋の思想作品との共鳴を通じて、いわば再発見されたものである」（162頁）という、定説とは反対の結論を導き出す論証過程は見事という他ない。私の個人的関心からとくに興味を引かれたのは、福沢が主張する「治権分布の慣習」の養成を、福沢は「無から有を創り出すことではなく、日本の社会領域にある『元素』を発掘する」（157頁）ことにあると見なし、それを『通俗道徳論』の中から「人心結合して競争の念を起すは報国心の源なり」（158頁）という割り注の記述を見逃さずに指摘している著者の細心の注意力、およびその論証の鮮やかさである。著者はあえて指摘していないが、この報国心の「元素」である競争の念が、「人類の天性に属するもの」（同）、あるいは「其際に当ては唯利を貪るの一方のみならず、面目を重んじ正理を守」（同）るという福沢の言説には、佐久間象山と同様の朱子学に由来する普遍性への志向が感じられるように思う。

膨大な同時代の東西のテキストを扱いながら、福沢において「日本社会の経験から抽出された概念」（162頁）と西洋の思想作品とが共鳴するさまが一つ一つ検証され、その積み重ねによって従来の定説に修正を求めて行く本章は、著者の長年の福沢に対する飽くなき関心がもたらした一つの達成であるといえよう。

第四に、第二部第一章「『亜細亜』の『他称』性」において、再び福沢の同時代への「違和感」が検討されるが、脱亜論において福沢が「なぜ日本が『亜細亜』に含まれねばならないか、という点についての疑問を徳川期の思想的蓄積から継承している」（202頁）という指摘、そしてそれだけでなく「福沢の議論は、徳川知識人の議論を継承し、『亜細亜』という他称への違和感が、『自由』と『文明』の原理を日本の歴史の中を探ろうとする努力に結びついている」（204頁）という論証も、これまであまり指摘されていない問題であり、著者の江戸から明治への思想の変容に対する一貫した問題関心があったからこそ明らかにできた重要な研究成果である。それは、第二部第三章「『封建』と『自治』、そし

て『公共心』というイデオロギー」において、「福沢にとっては、『報国の心』と『自由の精神』および『競争』の心性を組み合わせとして称揚するにあたって『封建』は有用な伝統的概念であった。『封建』の再評価により、西洋型国民国家の確立と伝統的権威主義からの個人の解放という二つの理想を、不自然な制度輸入や利己的な利益追求主義という非難から自由にすることができるからである」（256頁）という見解が示され、福沢の持つ「日本を除く『アジア』に対する日本特殊論的な歴史観」（254頁）を「封建」という用語に則して行われた検証にもうかがうことができる。すなわち、江戸から明治への移行において、朱子学的普遍主義が西洋的知識の相対化に役立った反面、「封建」という江戸時代の統治制度が、逆に中国や朝鮮との差別化を図る基準として機能するさまが克明に分析され、『『封建』の記憶が、公共的関心を重層的に編成し『報国』へ結びつけると同時に、国民国家レベルの統治にあたって中央政府に過度な負担がかからず、国民の自発性を引き出すことのできる効率的な仕掛けに結びつき得ること、そしてそれがアジアでは（少なくとも伝説上の中国古代を除けば）日本にだけ特有の歴史的蓄積であるといった主張は、明治前半期においてある程度流通していた論理であった」（260頁）という指摘は、福沢といえども、同時代の思想潮流の中にあつて日本特殊論から自由でなかったありようを示すと同時に、なぜ福沢が悪名高い日本特殊論を喧伝したかというメカニズムを明らかにするものであり、同時代の韓国や中国の思想状況に関心を持つ者にとって教えられることが多い。

3

日本と西洋、そして日本と中国や韓国との同時代における思想形成の比較作業の鮮やかな分析に感嘆しながらも、私の研究領域における問題関心からすると、一点だけ疑問を感じる部分がある。それは、第二部第二章「『文明』『儒学』『ダーウィニズム』」に関する問題である。

この章では、「文明」という概念をめぐる、日本人が西洋の文明論と出会う以前の理解、および明治以降における西洋から導入された社会理論の理解と説明の中でどのように利用されたか、すなわち日本人自身が「野蛮」と「文明」そして「社会」をどのように説明してきたか、が考察されている。

その際、著者が採った方法は、まず前近代思想を代表する儒教において「人間の本质」がどう定義されているかへの注目であった。すなわち、人間の本质は善なのか悪なのか、それを「性」という概念に注目して考察し、その結果、「人の『性』をめぐる議論において、人間の内部になんら社会的秩序を引き受ける資質が元来存在しないという前提は、回避か隠蔽するのがいずれにせよ儒学者にとって得策であった。さらには、非常に危険で非道徳的な『禽獣』的ありかたこそが、人間存在とそれを前提とする社会秩序が発生あるいは構築されるためのそもそもの条件を示している、といった発想は、かりに論理的にありうることを認めたとしても肯定しにくい。むしろ人間の行動にあらわれるそのような『禽獣』的傾向を抑制する『礼』という文明的装置が十全に行き渡ることが重要である」（219頁）と推論されている。

ここで疑問なのは、人の「性」について、はたして本当に儒学が「人間の内部になんら社会的秩序を引き受ける資質が元来存在しないという前提」を回避するか隠蔽したのかという疑問であり、そしてそのために導かれた「『禽獣』的傾向を抑制する『礼』という文

明的装置」をどこまで重視するかという問題である。後者の議論が、荻生徂徠の「性」や「礼」の理解にもとづいたものであることは明白である。著者の論証に沿いながら、私の感想を述べてみる。

まず、「人間の内部になんら社会的秩序を引き受ける資質が元来存在しないという前提」について、著者がフランソワ・ジュリアン『道徳を基礎づける』（中島隆弘・志野好伸訳、講談社現代新書、2002）を注6（240頁）で引用していることが注目される。ジュリアンは同書で、「一般的に中国思想では、『性』は、最初から定められた気質としてではなく、成熟という観点から、可能性の進展として考えられていた。たとえば告子は、『（人間の）性とは、生である（生之謂性）』と言う。これは、古代末期の新しいスローガンであった（告子上3）。人間の本性は、何よりも、もっとも基本的な生の欲望である『食欲と性欲』[食色、性也]なのだ（同、4）。こうして、自然主義が激動の時代に登場したのである」（82頁）、「中国思想は、人間の本性を、あらかじめ与えられた絶対的な基準で定義することはないし、道徳心を実体としての『魂』に基礎づけることもない。だからこそ、孟子が最も重視したのは、道徳心を、羞恥や憐れみといった反応から見だし、その上で、道徳性を唯一の基盤として人間の本性を定義することだったのだ」（89-90頁）と述べているが、これは孟子に限って言えば大変興味深い指摘であるとしても、明らかに朱子学や陽明学の「性」の理解には当てはまらない。マックス・ウェーバーの『儒教と道教』にしても、一般的に欧米の儒教研究書は古代儒教を対象にしたものが多く、朱子学や陽明学等の宋明哲学までを分析対象としているものが極めて少ない。ジュリアンのテキストも、朱子学の「性」理解にまでは明らかに考察が及んでいない。

一般的に朱子学では、『中庸』第一章「天の命ずるを之れ性と謂ひ、性に率ふを之れ道と謂ふ」というテーゼを敷衍して、「人と物との生、各々其の賦する所の理を得るに因りて、以て健順五常の徳を為す。所謂る性なり」、あるいは「蓋し人の人たる所以、道の道たる所以、聖人の教へを為せし所以は、其の自る所を原ぬるに、一として天に本づき我に備はらざるは無し」などの中庸章句の補足説明によって、人間が物と異なるのは天から仁義礼智信という「五常の徳」である「性」を賦与されているからであると説明される。とすれば、人間は内部に「社会的秩序を引き受ける資質」を保持していると考えらるべきであり、それがすなわち「五常」であり、「性」であると理解すべきであろう。

おそらく、著者は、朱子学の「性」の定義を無視したのではなく、荻生徂徠による朱子学的な「性」の否定の系譜を重視し、そのために「礼楽」を重視しすぎているのではないかと思われる。その証拠に、「朱子学への批判的見解を發展させた議論の中に、人間の社会性に対する根本的な疑いの視線が見られる」（220頁）として、山鹿素行、熊沢蕃山、太宰春台、荻生徂徠などの礼楽や制度を重んじた儒学者、そして賀茂真淵、本居宣長、平田篤胤など「自然」を重んじた国学者が取り上げられ、日本の近世思想界において朱子学的な「性」が否定されたことが強調されている。

しかし、もう一度朱子学の基本テーゼに戻れば、人間を物や禽獣と分つものは、五常という「徳」、ないし天命という「性」＝理である。後者について言えば、近世の儒学者全てが反朱子学であったとはいえないし、また陽明学では天から賦与された性が「心」と置き換えられたにせよ、やはり人間の存在根拠として「社会的秩序を引き受ける資質」を保有していると考えられていた。また、前者についても、伊藤仁斎など「徳」を人間の存在

根拠とした儒学者を忘れてはならないだろう。仁齋も朱子学の「性」について「『性は即ち理なり』の説は、畢竟善無く不善無きの説に落つ」（『語孟字義』「性」）としてきっぱりと否定するが、一方「盜賊の至不善といえども、しかれどもたちまち孺子のまさに井に入らんとするを見れば必ず怵惕惻隱の心有り」（同）として、人間であれば盜賊であっても怵惕惻隱という「四端の心」があると繰り返し主張される。すなわち、仁齋にとって人間の存在根拠は、この仁義礼智の端本であり、社会生活の中で拡充すべき「四端の心」の保有によって保証されていると考えるのが自然である。

また、陽明学派に属するとされる大塩中齋も、「礼は講究せざるべからずなり。然れども徒らに講究して経伝に精通すと雖も、心性の理を明らかにし、天人の義を知らざれば、則ち是れ源無きの学にして、而して章句訓詁の陋に終らん」（『洗心洞割記』上九二）というように、「礼」だけでは片手落ちであり、「心性の理」を同時に明らかにすることが説かれる一方で、「齊家・治国・平天下は、一として心中の善を存せざるは無く、一として心中の悪を去らざるは無し」として、太虚に帰すべき「心」が大塩中齋にあっては「社会的秩序を引き受ける資質」として想定されているように思われる。

とすれば、日本の近世儒学においては、仁齋学派や陽明学派などの儒学者は、たとえ「性」という概念を批判したとしても、「人間の内部になんら社会的秩序を引き受ける資質が元来存在しないという前提」を回避するか隠蔽した、という理解は当てはまらないことになる。彼らの理解が儒教的な社会関係に限定されていることは言うまでもないが、その範囲内で、彼らは「社会的秩序を引き受ける資質」を探求していたと考えるべきであろう。

徳川期の儒学をこのように理解すると、著者の想定する「近世日本思想において考えられていた問題、すなわち、人間にsocialな動機が内在しているという考え方への疑いの視線、人間が社会をつくり『文明』化したのはほとんど奇跡のようなものではないか、という見方」（233頁）は、江戸期の思想家の傾向を総括するものと考えするには、やや一面的にすぎると思われる。さらに、その想定が、明治期において、西周や福沢諭吉が「人性」をsocialなものであると考えた底流をなしていたと考えることも、やはりためらわれてくる。むしろ、西も福沢も、江戸期の仁齋学派の「四端の心」や大塩中齋の「帰太虚」、さらには朱子学派の「本然の性」の議論の延長線上で、「社会」を理解しようとしたと考えるべきではないだろうか。福沢はチェンバース版『経済論』の翻訳において、“Society is, therefore, entitled by all means consistent with humanity to discourage, and even to punish the idle.”を「故に人間交際の道を全うせんには、懶惰を制して之を止めざる可らず。或は之を罰するも亦仁の術と云ふ可し」と記述しているが（柳父章『翻訳語成立事情』岩波新書、1982、7頁）、societyを「人間交際」と訳していることには、「性」や「四端の心」を人間一般の資質として認めた上で、「道」や「仁」という儒教的人間関係への信頼があったからこそもたらされた訳語のように思われる。

4

本書を改めて概観してみると、「徳川後期から明治初期にかけての日本の政治思想にある連続性と変化」（9頁）を探求した日本思想史研究における重要なテキストであることを再確認できるが、その上で、著者があえて触れようとしていない問題があるように思われる。それは、近代日本国家がもつ暴力性や侵略性への言及である。

第二部第三章『『封建』と『自治』、そして『公共心』というイデオロギー』において、著者の言葉を借りれば、「人々を自発的にかつ有機的に国家レベルにまで統合する伝統が欠如している、あるいは喪失したので、計画化・組織化の思想を注入することで危機を乗り切ろうという発想は、このあたりで大体体裁が整い、戦後の政治思想に継承されることになった」（275頁）とあるが、近代日本国家がアジア諸国や日本国内に及ぼした甚大な戦禍や惨状を思い起こせば、伝統の「欠如」や「喪失」では済まされない大きな問題が横たわっていることは言うまでもない。いささか挑発的に書くことが許されるならば、著者の関心は、「思想家たちが経験した大きな知的衝撃と変動の中身を理解」（9頁）することにある、福沢のような「知的能力」をそなえた「統治エリート」がいながら、なぜ近代日本がアジア諸国を蹂躪するようなファシズム国家へと転落していくのかという問題に対しては、あえて目を向けようとしていないように見える。もちろん、それは著者の意図する所ではないと思われるが、私自身はこの問題は近代日本政治思想史研究が明らかにすべき大きな課題であると考えており、もし可能であれば、著者のこの問題への見解をうかがってみたいと思う。

ともあれ、江戸期から明治への移行期の思想史研究において、自らの先入見や従来の定説を分析過程に極力差し挟まないように自制しながら、本書ほど江戸期や明治期の思想家のテキストを丹念に読み込み、テキスト中の言説自身に時代の変化を語らせた本は極めて少ない。これまで読んだことのないような爽快さと痛快さを感じさせる著者の力量に感服するとともに、次回作に大いに期待したいと思わせる快著である。

(INOUE Atsushi)