

相異を認め、西洋の「新學問」は「かのルネッサンス時代の古學の復興を、先驅として、一方に、自由研究の精神に於いて、それを繼承しながら、しかも古學的範疇を離れた、全然新たな學問的意識の裡から、別途に成りいでた」ものであつたのに對して、日本の古學は「その對象範圍に於いては、舊來の學問と同じばかりでなく、舊學問のうちに^{出で、}後代學問の末濁れる水を、源の清めるにかへすべく、古學として現はれた」ものだ、と規定してゐる。だが「しかも、古學がわが國學問の發達上から之を考へて、その精神に於いて、むしろ歐洲近世の學問に比すべき新學問であることは、之を否定することが出來ぬ」といふのがその結論である（引用中の傍點は村岡氏のもの）。

すでに資本の原始的蓄積が力強く進行し、マニファクチュア時代が始まり、世界市場に向つての資本主義的商品生産が勃興してゐた十七世紀の西ヨーロッパと、漸く高利貸資本への依存による武家經濟の一般的窮乏化や農村の新たな階層分化が始まつた許りで、未だ士農工商的身分制の形式における封建制以外の社會體制については夢想だにしなかつた（モアアの「ユートピア」は十六世紀の所産であるのに）元祿前後の鎖國日本との間には、深刻な發展段階上および構造上の相異がある。それに關聯して、日本の古學はルネッサンス文化の内容、即ち、ヒューマニズムをも、コペルニクスやガリライの名に結びついてゐるが如き精密自然科学をも知らず、況んやベーコンやデカルトの哲學の如く自然哲學的問題を關心の主要對象としたものでもなく、ベーコンからホッブスが出、デカルトから機械的唯物論が出た場合のやうに、封建的イデオロギーとしての宗教に抗する唯物論的無神論的世界觀への發展傾向を含んだものでもなかつた。仁齋の自然觀が半ば迄唯物論的である（註）としても、この自然觀は元來觀念論的倫理學への短か

な序説に外ならず、自然科学の展開の基礎として意識的に（ベーコンやデカルトにおける如く）考察されたものでなく、宗教に對する彼の態度は多くの朱子學者（神道と習合しなかつた朱子學者）のそれと異なるものではなかつた。徂徠に至つては、宗教問題では朱子學者よりも反科學的、反動的であり、彼の見解における經驗論的要素はやがて唯物論へと發展しうる程に有力なものではなく、反對に彼の古學主義そのものは、古聖人の「法言」への盲信の故に、かかる發展を阻止する一大障礙であつた。蓋し徂徠が依據しえた限りの自然科学は、支那流の數學（その日本的展開としての和算）、天文學、醫學、本草學であつて、デカルトが取扱つたやうな精密な理論的構造を有する數學、物理學とは著しく異り、一方では理論的概括に付せられてゐない經驗の定規（routine）と、他方では粗雑な思辨から成り立つたものだつたのである。だからそれは唯物論に發展する程の自然哲學をも、古典を去つて直接に自然そのものについて學ばうとする程の經驗論をも生むことはできなかつた。

（註） 仁齋の自然觀の半唯物論的性格については、井上哲次郎「日本古學派全哲學」三〇五—三〇六頁および拙著「日本哲學史」七三—七八頁參照。

もちろん、古學、特に徂徠學が、學問は廣くあらゆる有用なものに涉らなければならないといふ主張によつて、當時生長しつゝあつた各種の經驗科學の進歩に刺戟を與へた點は公正に認める必要がある。それにも拘はらず、それをベーコンやデカルトの哲學に比較することは、すでに後の兩者とのその理論的内容、發展傾向の著しい相異の故に不

可能なことである。ルネッサンス時代の科學に當るものは日本ではやはり洋學であり、この洋學のために闘つた平賀源内、司馬江漢、本多利明、山片蟠桃の如き思想家の儒學乃至日本的イデオロギーに對する批判の方が、眞に「新學問」の發展に貢獻したものでなかつたらうか？ もちろんこれらの思想家は、ベーコンやデカルトが方法的問題の提起によつて思想上に演じたやうな巨大な役割を日本思想史において演じたものではなかつたし、また彼等の中の何人も東洋や徂徠の如く一時に廣汎な影響を持つたものはなかつた。だが彼等をその代表者としたところの潮流——單に實證科學としての洋學でなくて、洋學主義即ち自然科學主義の傾向——が當時思想界において革新的意義と、唯物論への傾向とを有してゐたこと、やがて資本主義的産業へと發展したところの「殖産興業」や軍需生産の必要に結びついたものであつたことは、この潮流を正に「新學問」の名に相應しいものたらしめるのである。それは古典への拘泥から解放された（主として自然觀の領域において）點でも、「古學」と異つた「新學問」たるの素質を持つてゐたといふことができる。だがもちろん、この潮流を十七世紀のヨーロッパの新哲學に比較することは、たゞ古學を後者に比較するよりはより合理的だと云ふ迄であつて、やはり極めて制限された範圍においてしか許されない。このことは洋學に結びついた自然科學主義の特質について語る際に、自ら明かにされるであらう。

(4)

特に徂徠學に固有な——即ち仁齋學派の古學からも別な——特質に關して云へば、それをイギリス流の功利主義

(Utilitarianism) と同一視する傾向は、古くは山路愛山や井上哲次郎博士から、近くは徂徠に關する最も詳細な勞作「徂徠研究」の著者岩橋遼成氏に至るまでの、強固な傳統となつてゐる。

(註) 徂徠の（本來的には荀子の）道は天地自然の道ではなくて、先王の作爲であるといふ思想も、イギリスの思想家ホッブスの國家論と對比されるのが常である。だがその場合には大抵兩者の根本的相異——徂徠における民約の觀念の缺如——が指示されてゐるから、今こゝで再吟味する必要はない。但し更に、先王が天の命を受けて道を立てたといふ徂徠の見解は、單に民約觀念の缺如のみでなく、またそれと對立する神授說的觀念であること、そしてこゝにホッブスの唯物論と徂徠學の社會的基礎、政治的性格の本質的差異があることを指摘すべきである。

徂徠學がかく功利主義と同一視されるのは、道とは「天下を安んずるの道」であつて、個人的な「治心」のためのものではないといふ、徂徠によつて朱子學、陽明學、仁齋學に反對して提起された根本命題が、功利主義の最大幸福原理 (Greatest Happiness Principle) と簡單に同一視されることによるものである。例へば岩橋氏は次の如く書いてゐる。

「徂徠の道德を説くや英國ベンサム氏の如く、最大幸福主義を主張するのである。彼れの眼中には唯天下國家の安寧あるのみ、所謂最大多數の最大幸福を以て道德の理想とするのである。詩書禮樂渾て是れ治國の要具なるのみ。彼に在つては個人は唯國家の爲めに生くる者のみ。個人は唯天下の泰平を補助すべく身を處すればよいのであると。かくして彼れは極端なる國家主義を標榜するに至つたのである」(前掲書、八六頁)。

こゝでブルジョア個人主義の哲學たる功利主義をナチスの全體主義に類した國家主義と混同したり、徂徠學をかゝる國家主義と見做すのは大きな混亂であるが、問題の要點はそうした混亂にあるのではなく、イギリス流の功利主義と徂徠學の同一視にある。

ところで功利主義とは、道徳上（および立法上）の目的を快樂（それが誰の快樂であるか、如何なる性質の快樂であるかについては、意見は區々に分れるとはいへ）に見出す快樂説の一種で、「最大多数者の最大快樂」(Greatest pleasure of the greatest number) 又は最大幸福を道徳上の目的と見做す學説である。ベンサムによつて明確に提起されたこの學説を完成し、それに初めて功利主義 (Utilitarianism) といふ名稱を與へた J・S・ミルの定義によれば、「道徳の基礎として功利 (Utility) 又は最大幸福原理を探るところの信條は、行爲は幸福を増進するに役立つのに比例して正であり、幸福の反對を生むに役立つのに比例して邪である、と主張するものである。幸福とは快樂および苦痛の缺如を意味するのである」(註一)。その際個人の幸福は「一般的幸福」に對立するのではなく、「各人物の幸福は該人物にとつて善であり、従つて一般的幸福はすべての人物の聚合 (aggregate) にとつて善である」(註二)。これは、社會は等質的な平等な個人の機械的集合であり、それ故に各個人の自利追求は社會の一般的福祉の増進に貢獻する、といふ原子論的社會觀、個人主義的、自由主義的世界觀の倫理學的定式化に外ならない。それで、この「一般的幸福」、「最大多数者の最大幸福」といふ、道徳上の目的、従つて標準は、決して各個人に強制されるものではなくて、反對に各個人の「主觀的感情」において裁可されるものであり、「強力な自然的情操の基礎」を持つものであり、「こ

の基礎は、一度び一般的幸福が倫理的標準として認められるや、功利主義的道徳の要害を構成するといふが如きものである。この確固たる基礎は人類の社會的感情のそれであり、「人間の天性における強力な原理」であり、文明の進歩と共に強化するところのものである(註三)。一口にいへば、功利主義によれば、道徳の標準、行爲の目的としての「一般的幸福」は、各個人の感情、「天性」において裁可されてゐるものであるが故に、かゝる標準、目的として役立つものであり、「最大幸福原理」とは元來あらゆる個人にとつて平等、共通な道徳原理(行爲の窮局目的)なのである。

(註一) ミル「功利主義」第二章

(註二) 同第四章

(註三) 同第三章

以上で明白なやうに、功利主義は、少くともその成熟した形態においては、單に政治や立法の目的としての全社會の利益、幸福の増進といふ意味の「功利」(即ち支那や日本で從來云はれた意味の功利)を主張する學説ではなく、同じくまた自利の追求が人間の行爲の動機であるといふだけの主張(この主張は、小人は専ら利を心とする、といふ形でなら、儒教では孔子以來行はれた)ではなくて、一般的幸福は各個人の幸福の「聚合」であるが故に各個人の行爲の目的であるといふ學説であり、この一般的幸福が道徳の原理として各個人の意識の裡に自生的に根ざしてゐる

といふ學説である。つまり功利主義は、個人間の自由競争が一般的福祉の増進に貢献するものと考へられたやうな段階におけるブルジョア社會のイデオロギーであり、典型的なブルジョア倫理學である。

翻つて徂徠學を見ると、それが天理を擴めて人欲を滅すといふやうな宋儒流の禁欲主義的倫理説を批判し、道は人情に悖るものではないし、またそうしたものであつてはならないと説いてゐる點では、確かに快樂説への傾向を持つてゐる。そして徂徠が、道とは「民を安んずるの道」、「天下を安んずるの道」であると云ひ、善とは「衆人の欲する所」のものであるから、「先王の道に非ずと雖も、凡そ以て人を利し民を救ふ可き者は、皆之を善と謂ふ」と述べ（「辨名」「善良三則」）、更に「相愛・相養・相輔・相成の心」は知愚・賢不尙の差別なく誰にも具はつて居り、人間の性は社會的なもので、「無人の郷に獨立する」ことに堪へないと説き、或は行爲に對する道德的評價は主觀的動機よりも外的結果の見地から爲さるべきだと考へるとき、功利主義と或る程度まで共通なものを持つてゐることは、これを認める必要がある。

併し乍ら、徂徠學は決して「徹頭徹尾功利主義」（井上哲次郎氏）でもなく、「結局功利主義」（岩橋氏）でもなく、「その本來の主義たる功利的見解」（岩橋氏）だといふのでもない。概して云へば徂徠學は認識論においても、倫理學においても、相反する要素の矛盾に悩んでゐる學説である。それは、正に儒學であり、聖人〓先王〓古典への極端な拘泥を特徴とする古學であつたといふ事情のために、その中に萌芽的に含まれてゐた合理的なもの——經驗論的要素や快樂説への傾向——は、他の儒學派に對してはその特徴を成すものであつたとしても、決して徂徠學全體におい

て主導的な契機となりえず、發展の可能性さへも失つてゐた。それらの契機は、その本來の意義においては、従つて明確な展開、發展においては、正に古典を絶對眞理視する古學主義としての徂徠學の没落に導かざるをえないものであつたのである。

それで、徂徠の「功利主義」についていへば、彼は「相愛……相成の心」の存在を認めても、單にこの心を人間の群居的本能として理解したに止まり、各人がこの本能によつて一般的幸福を自己の行爲の目的として裁可するものだと主張しなかつた。道を人間の天性〓本然の性から導き出す宋學を老莊の亞流となし、道は天地自然の道に非ずして先王〓聖人が作爲したものだといふ彼の根本的見解、——先王の立てた「禮」をもつて「心を制す」ことにおいて道德は成り立つといふ彼の根本思想は、客觀的な道德原理をアプリアリな理〓本然の性に求めなかつた點では、確かにイギリス人の功利主義と同じく一應經驗論的であつた。だがそれは、道德の客觀性を眞實に經驗論的に多數個人の欲望の錯綜から、この錯綜における一般的なものとして成立するもの、従つて根源的には各個人の「主觀的感情」に基礎を持つもの、と認める代りに、道は各個人の主觀（「性」）から自生的には生長せず、先王が民をしてそれに由らしめるために作爲したのだと斷定した。つまり、「禮」は「心」に對して外的なものであり、各人の「主觀的感情」の裡に裁可を見出すよりは、むしろ各人の「性に率つて」、即ち「性」に合致するやうに、外部から與へられるものである。「四端の心」を「擴充」することによつて客觀的な道德（この場合には仁義禮智）をわがものとなしうるといふ仁齋の學説に對する徂徠の反對は、正に各人の主觀の側からの、道への能動的指向を否定しようとする彼の根本

的傾向を意味するものであつた（もちろん、仁齋もこの問題を正しく解決したのではない）。「相愛……相成の心」の承認にも拘はらず、道は各個人（先王以外の）が外部から（正確には上から）受動的に與へられるものだといふ見解が、徂徠において根本的なものだつたことは疑はれない。彼が荀子と比較されるのは正にこれがためである。事實、各人は「性」を異にするが故に、自然のまゝではその行爲が互ひに勝手な方向に向つて歸する所を知らないとか、人の天性は「靜」であるが外界物に感應して節度を失ひ、「悖逆詐僞の心」、「淫佚作亂の事」を生じ、「強きは弱きを脅し、衆は寡を暴し、知なるは愚なるを詐り、勇なるは怯なるを苦し」めるに至るとかいふ事情（「辨名」「理氣人欲五則」）が、先王による禮樂の制作の理由だつたといふ主張は、一般的幸福の原理が人間の「自然的感情」において内的に裁可されてゐるといふ功利主義とは凡そ反對のものである。

人間はその自然的存在においては「各人に對する各人の戦ひの状態」にあるので、社會の安寧のために道德や法律が作成され、各人に對して強制力を賦與されたといふホッブスの見解は、屢々徂徠の右の見解と同一視されてゐるとはいへ、そのホッブスすら、功利主義を準備した學者であつた限り、道德や法律の最終の根源を各人の自己保存權、自利追求の自由、即ち「自然權」(Right of nature, Jus Naturale)に見出してゐる。ホッブスは、各人がこの「自然權」を勝手に發揮したのでは、互ひに安心して生を全うすることができないから、各自の「自然權」の確保のために平和を希求し、互ひにその無制限な權利を制限し合ふに至るものと考へ、かくて「自然權」から「自然法」(Law of nature, Lex Naturalis)を導き出してゐる。つまり、ホッブスは各人の平等な「自然權」、この權利實現のための

「契約」から道德や法律を導き出すことによつて、功利主義に先驅したのに、徂徠は人間の平等な權利の代りに「先王」の「仁」を道の根源と見たのである。個人主義とは反對な徂徠のこの見解こそ、それを功利主義から根本的に區分する所以のものである。

それで、道とは彼によれば、「民を安んずるの道」、「治國安民」の道に外ならず、元來「民」のものではなくて「治國安民」を仕事とする治者群のものである。それはだから先王¹聖人が作成し、孔子が傳へ、儒者が守り、君子²士大夫が學ぶところのものであつて（故にそれは先王の道、聖人の道、孔子の道、儒者の道、君子の道とも呼ばれる）、小人即ち民はたゞ「之に由る」又は由らしめられるだけである。だから彼は、先王の道でなくても「人を利し民を救ふ者」は善であると云ひ乍らも、それに續いて直ちに「先王の道は善の至れるものなり」と但し書きをし、また他の場所では「正は邪の反、先王の道に循ふ、これを正と謂ひ、先王の道に循はざる、これを邪と謂ふ」（「辨名」「公正直三則」）と云ひ、先王の道をもつて道德の標準と見做し、かゝる標準としての最大幸福原理に矛盾する立場に立つてゐる。たとへ岩橋氏の辯明する如く先王の道が最大幸福原理に外ならぬとしても、「治國安民」の仕事に與からぬ民にあつては一般的幸福は道德の標準として裁可されるものではないことになる。徂徠自身、「政談」では「百姓程取締り無キ埒モ無キモノハナン」と云ひ、また「辨名」では本來的には「民の稱」たるところの「小人」はその「務むる所、生を營むに在り、故に其の志す所、一己を成すに在りて、安民の心なし」とか（「君子小人二則」）、君子は「義を以てその道となす」のに對して民は「財利を以て心となす」とか（「義八則」）いふ見解を陳述し、最大幸福原理が王

侯士大夫の道に外ならぬことを主張してゐる。

これに關聯して、徂徠にあつては、徳にも身分に應じて上下の種別があることが結論される。それで「長人安民の徳」たる「仁」は「聖人の大徳」であり、「智も亦聖人の大徳」であつて、こゝに徳は通常人の獲得できぬものである。上下を通じて萬人に共通たりべき徳は孝・悌・忠・信だけである（「辨名」上）。「中庸解」では「貴賤を通じ皆これを行ひうる」ところの道（達道）として父子の親、君臣の義、夫婦の別、長幼の秩、朋友の信をあげ、「天に事へ鬼神に事ふるの道、臣を待つゝの道、民を治むるの道」の如きは「賤者」の行ひうるものではないと述べてゐる。ところで道とは本来「民を治むるの道」で孝悌、仁義、禮樂、刑政の類ひは道の内容なのであるから、徂徠によれば人民は道の初歩的な一端に與かるのみであり、全體としての道に對する「有權者」（井上博士の表現）でなく、たゞそれに「由らしめ」られるのみである。

このやうにして、徂徠學は功利主義とは全く異つた社會、封建的身分制が支配してゐる社會を背景として成立したものであつて、功利主義の原理たる最大幸福原理が道德の普遍的な（萬人に共通な）原理となりうるやうな、個人主義・自由主義の支配する社會を地盤に有せず、結局かの東洋的「仁政」の觀念に理論的内容を與へたものに外ならなかつた。蓋し仁政とは社會的福祉の増進を計る政治であつて、人民に禁欲の缺乏を強ひる筈のものではなかつたからである。

元來、徂徠は宋儒の嚴肅主義の批判において快樂説への傾向を示したとしても、他面では、外面的な「禮を以て心

を制す」との原則、「夫れ直情徑行は戎狄の道なり」（「辨道」）といふ命題、更に「政談」に見られる如き、「奢侈」の害悪と「儉約」の必要とに關する主張、奢侈禁止のために衣服や住居を身分別に法制的に規定せよとの提言等は、實際には彼が快樂の意義を評價しえず（そのための社會的條件が缺けてゐた）、結局克己説を克服しえなかつたことを示してゐる。すでに快樂を正當なもの、取上ぐべからざる平等な自然權と認める學説が確立されなかつたからには、快樂説の上に基礎づけられる功利主義が展開されなかつたのは當然である。

なる程、ウインデルバンドが、「個人の衝動の充足を倫理的機能の價值尺度」とする倫理説、即ち快樂説乃至幸福説一般を功利主義と呼んだ（「哲學史教科書」）やうに、功利主義といふ言葉に廣汎な内容を持たせ、ギリシャのソフィストの學説までそうした部類に入れるならば、徂徠の道德説も功利主義だと云へるだらう。だが功利主義といふ用語のこのやうな擴張的解釋は、歴史的にも論理的にも妥當性を缺いてゐる。功利主義は近代ブルジョアジーの倫理學であり、その限りその萌芽はすでにホッパスに見られ、またフランス唯物論者の快樂説にも大なり小なり功利主義的傾向は認められる。だがこれらすべての場合に、出發點は個人であり、その自然權であつて、彼等は最大幸福原理は直接に各人の「主觀的感情」において確認されてゐるといふ典型的な功利主義的見解にまで到達せず、この原理の實現のための外的強制の必要を強調した場合にでも、ホッパスがそうしたやうに、この強制の存在理由を各個人の自然權から導き出した。一言で云へば、彼等は人間をその「性」が「靜」なる白紙であるところの受動的客觀とは見做さず、道德や立法の根源たる尊嚴なる權利を含蓄する主體と認め、上から「安民」のために作成された道を否定した點

で、徂徠學と本質的に相異してゐた。

徂徠學を近代化する傾向は、更にその經驗論的契機をもイギリスの經驗論と同一視し、彼の認識論をこの經驗論の若干の代表者が陥つたところの不可知論として特徴づける（例へば前記岩橋氏）。だが「智も亦聖人の大徳」で、世界の祕密を知りうるものはただ聖人のみであるから、後世の人間は「私智」をもつて窮理をせず聖人の「法言」を信ぜよと云ひ、聖人は鬼神を信じたが故に鬼神の存在は疑つてはならぬと云ふ徂徠の見解は、不可知論ではなくて神祕主義、有神論であり、更に「理は定準なき」が故に、眞の知識は「理」によらずに「事」、「物」について獲得すべきだといふ彼の經驗論的見解も、「物」とは優れて「先王の法言」であるといふ古學主義のために經驗論そのものまで發展することを阻止された。

(5)

なほ、徂徠學の如く學問をひとえに「安民の道」として捉へ、社會的安寧維持のための政治論||經濟論に力を注いだ傾向が、未だ決してブルジョア功利主義でなく、本質的には封建的政治學に外ならないことを一層明白にするために、有用の學としての政治學||經濟學を強調し、それを展開した點で徂徠の影響を受けたらしく見える傑出した學者海保青陵の例を吟味しよう。青陵は徂徠門下宇佐美澁水に學んだが、自分の學問は「ワカキ時カラ何派ノ學問デモナシ」、自分「一家ノ學ナリ」と云ひ（「稽古談」卷五）、古書の「死語」に捉はれた「活智ナキ」儒者を罵倒し、「凡ソ儒

者ハ青表紙ニクラマサレテ、眼一向ニ見ヘヌ也、アホウバカリ云テ居ル也」（「萬屋談」）として先王を規範とする儒者の杓子定規の理論を斥け、また認識論的問題では徂徠が窮理を斥けたのに對して「天地ハ理ヅメナリ」と主張してゐる。それにも拘はらず、治心的乃至修身的倫理學や名分論的倫理學に對して「興利」の學を對置し、「凡ソ近來ノ儒者白石ト徂徠トハ、眞ノモノヲ前ニヲキテ論ジタル人、世ノ儒者ノ云コトトハ、ハルカニチガウテアルナリ」として、新井白石と徂徠の經濟論を推稱し、「儒者ハ利ヲキテフコトナリ、サレドモ白石モ徂徠モ先御勝手ヲナラシテ、利ヲ得ル仕方第一ナリ」と云つて（「稽古談」卷一）、經濟の學を眞に治世に必要な學問として強調してゐるのは、やはり學問は「治國安民」のためのものに外ならないと云つた徂徠學の精神を承け繼いだものと云へよう。

青陵は「利」の見地を徹底させて、「古ヘヨリ君臣ハ市道ナリト云ナリ、臣ヘ知行ヲヤリテ働カス、臣ハチカラヲ君ヘウリテ米ヲトル、君ハ臣ヲカイ、臣ハ君ヘウリテ、ウリカイナリ。……君臣ハウリカイデハナイトイヒタルヨリ、喰ツブシト骨折損ト澤山アリ、喰ツブシハ君ノ損ナリ、骨折損ハ臣ノ損ナリ、甚不算用ナルモノナリ、天地ノ利ニチガフテアルナリ」（同上）と云ひ、「理」と「利」を等置するが如き見地に立つて、儒教倫理學とは甚だしく異つた見解を展開し、商人や高利貸の「利」をも「理」として認めることによつて、封建制下の商業||高利貸の代辯者として立ちあらはれてゐる。

だがその商業||高利貸資本は、封建經濟に寄生しつゝ自己増殖して、封建經濟を頽廢せしめ、そうした條件の下でまた封建領主の經濟的没落阻止のための「興利」事業に結びつき、それと交互に支持し合ひながら益々封建經濟の基

礎——農村自然經濟——を崩壊に導いたのであつて、未だ決して封建権力からの独立性を示したものではなかつたら、かゝる資本の代辯者はまた封建権力の「興利」の辯護論者でもあり、獨立な階級的動向の表現としての市民的ブルジョアのイデオロギーを展開しえず、高々その萌芽を見せたに止まつた。だから青陵の儒者批判は實は徳治主義に對して「法術」主義を振りかざした韓非の影響であつて、「下民」、「愚民」に對する峻烈な法律的取締を以つて「仁政」とし、人權などは全く眼中に置かなかつた。「今大身ノ人政令ヲ出スニ、己ガ情ヲ以下民ヲ推ス故ニ、下民ヲ孝悌忠信ノ善人ニセント思ヘドモ、大無理ナルコト也、孝悌忠信ノ善人ニナラヌ故ニ下民也、……下民ヲ孝悌忠信ニシテ、盜ニモ入ラズ、人ヲモ殺サズ、喧嘩ヲモセヌ様ニシテ、法ヲ立テ刑ヲ嚴ニセズバ、不届ノ民、上ノ政ヲモラヌ民、ブタレタ、カレ首刎ラレ、民バカリ出來テ、ヨフ守ル民ハ十萬人ニ三人カ五人ナラデハアルマジ」〔前識談〕。「輕キ罪ヲ重ク刑スルハ仁政也、重キ罪ヲ輕クスルハ暴政也ト知ルベシ」〔海保儀平書〕。「今ノ仁者ト稱スル人ハ兎角民ヘ馳走ヲシテ悦セル仕方也、大愚ト云ベシ、民一度馳走ニナレバ、年中馳走ニナリタフ覺ユル也、イツソ馳走ニナリタルコトナケレバ、馳走ハ知ラヌ也、馳走ヲ知ラネバ不馳走モ知ラズ」云々〔萬屋談〕。——これらの主張の中には、人間の自然權に關する思想も、人間の「自然的感情」の尊重も、從つて個人主義も、功利主義も全く見出せない。それは、荀子の性惡説から出發して、申不害や商鞅を祖述した韓非の「法術」學の精神である。

徂徠と荀子はその世界觀において全く一致してゐるのではなく、特に認識論的方向においては著しい相異がある。(荀子には唯物論の傾向がある)とはいへ、治心的倫理學に反對して道を先王の作爲とし、「禮による外部からの人

間の規制の道具とした點では兩者は一致してゐる。そして荀子から韓非が影響をうけたのと相似的な關係が、徂徠と海保青陵との間に存在してゐる、と云へるやうである。それで、すでに儒學の範圍から脱出してしまつた青陵は、「安民の道」としての道に關する徂徠の見解を、その論理的歸結にまで導いたものだとも云ふことができる。

だから、青陵の學說の特徴を検討すれば、徂徠學のそれも理解されるし、その影響下に發展した徳川期における典型的な經濟學說の社會的性格をも知りうる譯である。

(6)

徂徠學についての場合のやうに、その學說體系に含まれてゐる合理的な、乃至近代的な萌芽、一要素、一契機を誇張し、それを體系そのものと見るが如き傾向は、國學の研究に當つても屢々現はれてゐる。そしてこゝでも國學の歴史的地盤とそれに對比されるヨーロッパの諸學說の社會的背景との差異の無視、もしくは同一視が不運の根本的原因を成してゐる。

國學の場合に最も屢々見受けられるのは、その歴史的意義がヨーロッパにおけるルネッサンスに擬せられてゐること、およびその世界觀が自然主義として規定されてゐることである。

國學がルネッサンスに對比されるのは、それが古學として(儒教の古學に續いて)、古典復興の形式をもつてあらはれた思潮であつたが故であつて、元來、國學とルネッサンス思想の觀念内容の嚴密な分析から出發したのではな

つた。この對比の問題を比較的理論的に取扱つてゐる伊東多三郎氏の著「國學の史的考察」では(三七五頁以降参照)、かゝる類推の危険が警告され乍らも、國學とルネッサンス文化との「底を流れる本質の同一なる點」としてヒューマニズムが挙げられ、結局「ルネッサンスが近代社會生誕の聲であるとすれば、國學は封建社會打倒の曉鐘であるとも云へよう」と結論されてゐる。この點については、反封建的な資本主義文化の逞ましい、偉大な生長能力をもつた幼児たるルネッサンスと、その一層の生長がそれ自身の畸形化、自身の中に含まれた合理的なもの、「變態」、歪曲に外ならなかつたところの國學思想、——即ち武家イデオロギーとしての儒學への批判においては或る程度まで人間天性の欲求を正しく評價し乍らも、それ自身の積極的展開においてはかの平田神道に到達せねばならなかつた復古國學——との「本質の同一」を斷定することの皮相なるは云ふ迄もない。十六―七世紀のヨーロッパと徳川後期の歴史的事情の差異は、マニファクチュアにおいて産業資本に移行し始めた商業資本と武家の消費經濟や農奴經濟に寄生する高利貸的な商業資本との差異程のものであり、世界商業とそれ自身の内部に多くの障壁をもつてゐた鎖國商業との差異と同程度である。それに照應して、ルネッサンスは近代自然科學および一般に資本主義文化の搖籃であり、唯物論哲學を準備した(註)とすれば、國學はブルジョア文化へと内在的に進化する代りに神學へと「變態」したものであつた。ヒューマニズムは宗教的ドグマに對抗して人間知能の無限な權利を主張したとすれば、國學は徂徠學に倣つて人間の窮理精神を「私智」として斥け、「神典」を信仰箇條として受容したものであつた。「ヒューマニズムの何たりルネッサンスの何たりしかを知らないものゝみが、かの……『知的認識の無限の前進』を説いたニコラウス・クザヌス

を先頭としたヒューマニズムと、知識に自ら限界を附し遂に知識を否定した宣長等の古道主義とを類似と見たり、古典及び古典的藝術によつて中世からの解放を徹底しその變革的解放に於いて近代乃至現代思想科學藝術の基礎を置くことを敢然遂行したヴィンチやコペルニクス……やのルネッサンスと、萬葉擬作や記紀尊信やに専心し封建的支配に對し自己の學問的良心を守ることにも確かであり得なかつた國學者等の尙古主義とを同じ様に見たりする無茶な事が出来るのであらう」(羽仁五郎氏、雑誌「思想」第一六九號所載「國學の限界」)。この批評は蓋し適切である。國學におけるヒューマニズムの要素が云爲されうるとすれば、それは、人間性のうちの一部分即ち感情的方面の權利を或る程度まで認めたとはいふ事情だけであり、これだけではヒューマニズムではなくて、單にその一側面、一契機にすぎず、しかもこの一側面の肯定は、ヒューマニズムの他の重要契機たる知性尊重、自由研究の精神に對する否定によつて不具にされ、人權肯定としてのヒューマニズムに到達すべくもない。

(註) ルネッサンス期の哲學は一般に汎神論として特徴づけられるが、それは中世的キリスト教の有神論から唯物論への移行形態である。かくて例へばこの汎神論の最大の代表者とされるジョルダノ・ブルーノの世界觀にはすでに唯物論の濃厚な血が流れてゐる。

次に國學が自然主義と規定されるのは、その「天地のまに／＼」の道の主張が自然主義と無雜作に見做されるのである。だがこの場合に使用される自然主義なる概念は、老莊的無爲自然の説からルソー的自然主義までの範圍を意味する漠然たるものであるが、概して云へば人爲道德に對して人間の自然の天性の權利を主張する倫理上の見解を意味

するものとして使はれてゐるやうである(註)。例へば村岡典嗣氏は儒教の「道德的文化主義」に對抗する「宣長の自然主義」について語り(前記著書、五三四頁)、竹岡勝也氏は「宣長の思想を自然主義、現實主義の世界に迄導いて来て居る」と述べ(「近世史の發展と國學者の運動」二八八頁)、伊東多三郎氏は「主情主義、自然主義」をもつて「國學の思想的基礎ともいふべきもの」となし、「人性論に於ける主情主義は、直に自然主義に通じ得る。何故なら、知的反省を斥けて、『情の自然』を尊重する意味に於て、主情主義は、自然主義的思想を基底に置くからである」として、結局、「國學は、自然主義を根本的思想内容として、その上に、主情主義、復古主義が具體的内容として、打ちたてられてゐると解する」と結論してゐる(前掲書三六二―三六三頁)。

(註) 老莊の無爲自然説と自然主義の相異については本書第一篇第二章で述べて置いた。

國學を自然主義とするこうした傾向が科學性を持ちえないことも、前記羽仁氏の論文で國學とルソーの思想との對照に基いて詳論されてゐるところであるが、こゝではもつと抽象理論的方面から、即ちヨーロッパ思潮のあれこれの傾向を云ひ表はす概念としての自然主義(Naturalism)の意味と、國學について云はれる際の自然主義の意味との吟味、對照によつて、國學を自然主義と云ふことの危険を明かにしよう。

元來、自然主義といふ言葉は甚だ多義的なものであり、それだけに哲學や倫理學においては嚴密な用語としては役立たない。それは、哲學的、認識論的領域においては自然科學的唯物論を意味し、倫理學上では快樂説を意味し、文

藝上では哲學上の自然科學的唯物論に基いた自然科學主義的な偏狹なリアリズムを意味するものであり、更にルソーの自然主義と云ふ如き場合には彼のヒューマニズム的方面を指してゐるものではないかと考へられる。そこで、國學の自然主義が問題とされるにしても、認識論上およびそれと密接な關係にある文藝上の自然主義が問題にならないことは云ふ迄もない。認識論的には國學は神學的觀念論に外ならず、またその文藝上の主張たる本居宣長の「ものゝあはれ」の概念は儒教の道學的世界觀のために不當にあしらはれてゐた文藝一般(文藝上の一イズムとしての自然主義でなく)の存在理由を表はすものに外ならなかつた。従つて残るのは快樂説の意味、およびヒューマニズムの意味の自然主義であるが、後者については人權一般および理性の權利を認めない國學をそれと同一視できないことはすでに見た通りである。

ところで快樂説に關していへば、「人欲も即ち天理ならずや」(「直隄靈」)といふ宣長の見解に、その傾向が示されてゐることは確實である。しかし乍ら倫理上の快樂説(フォイエルバッハ流の幸福説もこの範疇に入れてよいだらう)は哲學上の唯物論と密接な關係にあるもので、それを基礎として初めて徹底的に確立されることは云ふ迄もない(註)。だから國學において示された快樂説は、國學の神道への轉化と共に、その正常な健全な發展——人間の平等な自然的權利の主張、この自然權を抑壓する封建的身分制に對する批判への發展——を全く阻止され、性器こそは「人の眞情の凝結する處」だとして、原始宗教の性器崇拜に「幽ふかき契」を見出す淫祀的見地へと「變態」した(篤胤「印度藏志」卷之八稿)。性欲のこうした宗教的聖化は、人間の自然的權利——正確には、自然的權利と表象されるところの諸欲求

——の社會による肯定の放棄であり、そうした欲求を抑へる社會關係に對する抗争の斷念であり、抑壓された非人間的生活を止揚すべく努める代りに、それからのほけ口を夢想的に神祕化された恍惚境Ⅱ肉慾の世界に求めたものに外ならない。非人間的な生活を餘儀なくされる前資本主義社會の被壓人民の間に、往々にしてそうした性欲聖化の傾向あるセクト（例へば立川流）が現はれるのはかゝる理由によるのである。これに反し、封建的レヂームへの人民の反抗を代表したセクトが、——もちろん、セクトであつた限りその現實的利益を適應的に代表したのではないが、——むしろ禁欲主義的倫理觀を持つたこと（ドイツ農民戰爭、十七世紀のイギリス大革命等のイデオロギー的旗幟となつた宗派、また帝政ロシアにおいて異端とされたいはゆるセクト派の如きを見よ）は特徴的である。篤胤における性慾の宗教的聖化の如きは、本來唯物論に結びつくべき筈の自然主義的倫理説でもなければ、人間の自然の率直、健全な肯定でもなく、却つてその不健全化、歪曲に外ならない。

（註）快樂説を採つたイギリスの經驗論者（いはゆる「進化論的快樂説」を採つたスペンサーをも入れて）は、唯物論者であるか、さもなければ唯物論を名乗るべく怯懦だつた唯物論者、即ち不可知論者だつたことを想起すべきである。

以上によつて國學は自然主義でなく、單に自然主義的倫理説Ⅱ快樂説の契機を含むものにすぎず、しかもこの契機も國學の神道的世界觀としての完成と共に畸形化され、萎縮したといふことは明白になつたと思ふ。「知的反省を斥ける」主情主義なら、直觀主義、情意主義、反主知主義であり、生物學主義の哲學、「生哲學」にとつて特徴的なもの

のであつて、自然主義には拘はりなきものである許りでなく、むしろ自然科学的唯物論としての自然主義とは對立するものでさへある。

要するに羽仁氏の云ふ如く、「國學は、ルネッサンス主義でもなく、自然主義でもなく、デモクラチックでもなく、前科學でもなく、それは封建道學に反對せる近代的要求を一應反映した限りで此等の近代思想の萌芽を示し、その間に古典的文獻學的思想及び近代國文學國語學等の建設の緒に就いたが、……他方かの近代的要求の反映からその歪曲にうつり……何時か之を歪曲して封建的支配の新編成の道學の下に導く思想」となつたのである（前掲論文）。

國學に近代思想のレッテルを貼る傾向は、なほ、それが儒學と異つて町人や高利貸的地主の間に主要地盤を持つてゐたといふ事情にも少からず制約されてゐる。こゝでも、例の機械的類推の見地から、町人をブルジョアと同一視する（高利貸的地主を農業資本家だとして）ならば、國學にブルジョア・イデオロギーとしての自然主義のレッテルを附けたり、ブルジョア・イデオロギーの幼少期たるルネッサンス文化の名を與へたり、それを「デモクラチック」だとしてすることができるわけである。だが町人は、封建制に對する全人民的反對を一應代表しうる程に、發展した資本主義的生産を基礎に持つてゐたのでもなく、従つてイデオロギー的にも階級的獨立性を示す能力は殆んどなく、ブルジョア・イデオロギーの核心を成す人權觀念の如きは殆んど持ち合はせなかつた。しかも國學者は必ずしも町人身分の最も先進的な部分の代表者ではなかつたのである。だから賀茂眞淵は「益良武雄の荒魂」の讚美者であり、「嚴く雄雄しき」、「武く直き」古代精神への心酔者であり、「海行かば水漬く屍」の歌や實朝の「もののふの矢並つくらふ」云

云の歌の愛唱者であり（「賀茂翁家集」卷三参照）、「大和ノ國は大夫國にして、古は女も大夫に習へり。故、萬葉集の歌は、凡そ大夫の手振なり」（「にひまなび」）として「萬葉集」を推稱し、平安朝時代の歌や文學に對しては「手弱女の姿」として否定的態度をとつた。即ち彼の古代崇拜の動機には封建的尙武主義、武士的精神もあつたのである。その彼が武威をもつて輝ける建國時代の謳歌者だつたと同時に、「云はまくも尊き二荒の宮に領きます大神（徳川家康）に對して宗教的尊信の情を懷いたことは不思議でない。國學の發展における最高頂に位する宣長も「東照神御祖命の御勳功御成徳」の尊信者であり、その經濟論は「奢」を抑へて「身分相應」の「儉約」をすべしとの儒者の封建經濟擁護論の範圍を出るものではなかつた。

宣長の皇國至上主義や篤胤の「汎日本主義的思想」（これはもちろん適切な表現ではない）も、ブルジョア・イデオロギーとしてのナショナリズムの萌芽を含むものではあつたが、この萌芽が正常な生長をとげないで、このネーションの未成熟な現實の故に無稽な形態をとることができ、そしてこの無稽な空想的誇張をもつてかの現實の未成熟を補足したものに外ならなかつた。當時の「汎日本主義的思想」を、現實的力の横溢の結果と見做すのは誤謬である。

（註）この點については後進資本主義國のナショナリズムに附着してゐるイデオロギー的特質——例へば *Deutschland über Alles* といふドイツ的觀念、ギリシヤ正教の、即ち正統文化の擔當者としてスラヴ人の自負の如き——を吟味することが參考になるだらう。

篤胤が地動説を採用したり、一般に、西洋自然科学の優秀性を認めたとしても、それは儒・佛に對する反對のために、また當時の知識人の常識として、そうした迄であつて、何ら國學の科學性を立證するものではない。却つて、自然科學的精神の缺如こそは國學の特徴を成すものであつて、國學は西洋自然科学の極く大づかみな一般的常識程度の結論は知つてゐても、この自然科学の精密な論理的構造に對しては全く無關心であり、自然そのものについて自然法則を窮めようとする自然科学の精神は、古典の中に絶対眞理を見出した國學の古道主義にとつては無縁なものであつた。

(7)

初め町人の間に起り、後に農村地主および文化的に後れた地方（特に東北）の武士の間にも廣まつた心學に關しても、同じく近代化的解釋が行はれてゐる。この解釋は、從來町人學として規定された心學を、全國民的教化運動として捉へ、かくしてそれを現代の國民教化に生かそうとする目的から生じたものであるといふ點に、その特徴を有してゐる。徂徠學や國學の近代化的解釋は、これらの思潮をヨーロッパ思想史的範疇をもつて説明しようとする科學的要求から出發したものであり、國學の如きを特に現代に生かそうとする人達は却つてそうした近代化的解釋——又は特殊性の過小評價といふ點からいへば一般化的解釋——を斥けてゐるのに、心學に關しては反對にそれを現代生活に結びつけようとの意圖が、その近代化的解釋を生んでゐることは一見奇異に見える。だがこれは實は當然のことである。

蓋し、國學を現代に生かそうとする人達は、國學者の考證的な古典研究よりも、寧ろ彼等の國體論を生かそうとするのであり、その際この國體は萬邦無比で、比較、一般化的解明を許さぬものと規定されてゐるから、こゝでは近代化的解釋は有害無益視されるわけである。このやうに、國學が教へる道で、現代に生かすべく試みられてゐるものは、主として日本に特殊な君民關係、國家への人民の關係にかゝはるものであり、人間の國家的生活のモラルであるから、こゝでは日本國家の特殊性に關する見解が強調されることになる。

ところが心學において中心をなすものは、國家に關する思考ではなく、國體論ではなくて、個人の修身・齊家であり、人間の私的生活のモラルであつた。もちろん人間生活における公私の両面は機械的に分離できはしないから、心學にも國家への關係についての説教があり、そしてその權力への無條件的服従の説教の如きは、正に現代に生かすべく希求されてゐる要素である。だがこの種の説教も、心學にあつては個人の生活態度として提起されてゐて、特に日本國家の特殊性の強調によつて民族意識や尊王思想を高揚させようとしたものではなく、結局は如何なる政府でもへの服従といふことに歸着するものであつた。一言でいへば、心學は儒教の如く武士の「治國安民」の道でもなければ、國學の如く皇國の學でもなく、主として町人の「齊家」の學として發生した。だからそれは、却つて近代化的解釋を加へることによつて、現代民衆に向くやうに仕立て直されようとするのである。

心學のそうした近代化的解釋の代表者は、心學について最も詳しい研究を發表されてゐる石川謙氏である。氏の心學研究の目的は、「時と處とに處して、心の正しきを得しめんとするのが心學の道である。それ故に町人に向つては

町人の道を説き、武士に向つては武士の道を説く。とは言へ、武士の道と町人の道とが、否その他百般の道が、夫々に孤立した別箇のものとして説かれるのではない。人の人たる所以の本性が、武士の、町人の、その他百般のもの、地位と機構とに於いて、説き示されるまである」(『近世社會教育史の研究』二五七頁)とし、心學は特殊に即して普遍を説くものであるとして、心學のこの普遍的本質の現代的意義を明かにすることにあらうしい。

ところでその石川氏によれば、心學は徳川初期の「唯心論的人文主義」と、享保前後に起つた「唯物論的な道德觀・政治觀」とを止揚せる「新人文主義」であると規定される。この「唯物論的思想」は、精神修養を主とする「唯心論的人文主義」の對立物で、その教義は「(1)眼前當面の事實から議論を立てる實證論的な、ものゝ考へ方であつたこと、(2)經濟生活の安定を、精神安定の基礎なりとして立論してゐること、(3)最大多數の幸福を、道德並に政治の目標としたること」を特徴としたといふ。「心學はこれに對して、實證論的に一番確かなことを我々自身の心の存在であるとしたこと、精神安定こそ經濟安定の基礎なりと認めたこと、最大多數の幸福は精神生活の連帶性の上のみ求め得らるゝとしたことなどの諸點において唯心論的な人文主義に味方してゐる。然し、經驗的實在を肯定してその夢幻にあらざることを主張し、經濟生活の安定を精神安定の指標であり査證であると見て之を重んじ、最大多數の幸福を教化の目標として士庶一貫の道德を説き以て新思想を取入れた。殊に社會生活に於ける商活動の價値を正當に見積つて、その道德を高調したるが如きは、心學當然の歸結であるとは云へ、一大卓見であるとしなければならぬ。かくて心學は新舊兩思想を止揚した新人文主義と言ふことが出来る」(『心學教化の本質並發達』三一―三二頁)。こ

れが心學の本質についての石川氏の規定である。

右において、「一番確かなこと」から出發するのであれば、「心の存在」から出發するのでも實證論的であるとしたり、主として徂徠學派によつて代表される傾向を「唯物論的思想」としてゐることの不當なるは云ふ迄もない。特に身分制に基く社會における「治國安民」の道を、平等な自然權を有する個人の原子論的體系として捉へられた社會の世界觀たる最大幸福原理と同一視することの誤謬は、先きに説明したところである。「治國安民」の道は、元來上からのものであつて、個人の權利を窮極の源泉とするものではなかつたのである。

だがこれらの點や、朱子學や陽明學が現實を「夢幻」と見たといふやうな斷定（これらの學派は觀念論ではあつたが、佛敎が世界を幻影視するのをひどく攻撃した）に關して、石川氏を批評するのはいさゝか揚げ足取りに類した仕事であつて、氏の主張の要點はそこにあるのではない。問題は、心學が「新舊兩思想を止揚した新人文主義」だといふ點にある。

人文主義といふ語が、普通そうであるやうに、ヒューマニズムの譯語であるとしたら、徳川初期の儒學を「唯心論的人文主義」と呼ぶのも、心學を「新人文主義」と呼ぶのも、徂徠學を唯物論とすることより以上の理論的意味を有しえないことは明白である。徳川時代の儒學が、超現實的な來世乃至佛・神の觀念から人間生活を導き出さずに、現實世界における倫理綱常を「理」・「天理」といふが如き、やはり觀念論的な、だかもはや直接には宗教的性質を持つてゐない觀念に基いて設定しようと試みたことは、哲學的乃至倫理學的思想の宗教に對する或る程度の獨立を意味す

るものではあつたが、それは傳統的、精神の中、從來支配的であつた佛敎を攻撃して、儒敎を支配的ならしめたもの以外ならず、決して一切の傳統に對抗して人間性の權利を主張したのではなく、従つてあらゆる社會的・歴史的制約から解放された抽象的人間、人間一般の平等な自然權を設定するブルジョア個人主義の源泉となつたものではなかつた。儒敎は、人間を身分として把握する封建的原理の上に立脚したイデオロギーであつて、抽象的普遍的な自然的人間一般に關する觀念を準備したものではなかつた。それは「民」の知性を信用せず、權利を認めず、「民は由らしむべく、知らしむべからず」とか、「其位にあらざれば其政を謀らず」とかいふ「論語」の命題を信奉した。そうだとすれば、それを人文主義だしたり、心學を新人文主義とすることは、明かに不合理である。

だが心學を新人文主義と規定することの不當は明白だとしても、なほ石川氏がかゝる規定を與へた理由として、氏が心學を「國民敎」、「人間學」として理解してゐることを、一應吟味する必要がある。氏によれば、心學の本質は種種の社會階級の特異性に即して普遍的眞理を説いてゐる點にあり、中澤道二以來心學は「庶民敎から國民敎へ、町人學から人間學へ」移行し（『近世社會教育史の研究』、二九二頁）、「本心」の學たる心學において「本心發現の類型」としてあげられてゐる「六徳目」（忠・孝・知足安分と正直・堪忍・儉約）の中、前三者は「社會秩序において一定の地位關係に即する道徳であるが」、後の三者は「あらゆる場合に適用の出来る道徳」である（『心學教化の本質並發達』、四三―四六頁）。このやうに「あらゆる場合に適用の出来る道徳」を説いた點に心學の特徴を見出し、それを「人間學」、人間一般の道と規定することは、恐らくそれを「新人文主義」と呼ぶことに對して無縁ではないだらう。

もちろん、修身・齊家の道を説教して、治國・平天下の道には説き及ばないときには、その説教は一定の歴史的段階においては「あらゆる場合に」適用できるものを持ち得よう。士大夫の學たる儒教にしたところで、その修身・齊家論は庶民にも適用されるものである。例へば「孝」の如きはあらゆる階級に（すべての人間にではなくとも——蓋し両親のない人間もあるから。尤もこの場合にも親の靈魂を祭ることが「孝」とされてゐる）通用しうる徳目である。だがこのことは儒教が人間を自然的な人間一般といふ抽象において捉へてゐることを意味しない。あらゆる人間の本質を、「性」といふ普遍的なものに見出しはしても、この「性」（本然の性）を超自然的、先天的なものとし、現實の人間は「氣質」の清濁によつて不平等であると考へるのでは、平等な自然的人間の觀念に到達しないのは當然である。人間がそこにおいて互ひに平等なところの「本然の性」は、一切の自然的欲望を壓滅した超自然的「天理」に外ならないのだから、儒學においては人間の平等な自然権の肯定といふやうな思想は全く見出されないで、むしろ人性の自然的方面を「氣質」による「天理」の蔽遮、害悪と見る傾向が典型的であり、克己説が特徴的である。

心學もその思想内容においてはこの儒學的、特に宋學の見解と異なるものではない。だからその「あらゆる場合に適用の出来る」徳目なるものも、優れて封建的道學たる克己説の徳目である。心學者が「本心」や「性」について云爲するのは、全く宋學的精神においてであつて、「本心」や「性」とは「人欲」を滅することによつて實現される「天理」に外ならなかつた。たゞ心學が「正直」の道德を強調してゐるのは、等價交換の原則に依據する商人道德の説教と關聯したもので、心學の社會的地盤を示唆するものとして注目されるべきである。例へば心學の開祖石田梅巖が「我

物は我物、人の物は人の物、貸たる物はうけとり、借たる物は返し、毛すぢほども、私なくありべかゝりにするは正直たる所以なり」（齊家論下）と云つてゐる場合の如きは、心學の強調する「正直」のかゝる性格を指示したものである。ところで心學が強調してゐるといふ他のすべての徳目が、何れも封建的道德であつて、人間性肯定の思想たるヒューマニズムのそれでないことは、改めて論ずる迄もない。だから、心學の道德論は「都て農工商は下賤也、其賤者として歴々の武家方と同じやうに思はるゝこそ愚なれ」（同上）といふが如き身分觀念や、「天下の御政道に背かぬが、即民の心學なり。御高札の表に家業を專にし懈ることなく、萬事其分限にすぐべからざる事とあり。……萬事其分限に過べからずとあれば、家に結構をなし器物に珍奇を集め、衣服に美をつくし、食に美味をこのむは是皆奢りにして、我身を愛する私欲といふものなれば此欲は天下御法度の欲なり」（脇坂弘道編「やしなひぐさ」前編）といふ服従道德の説教をもつて貫かれてゐる。

庶民を「下賤」呼ばりし、「私欲」を「天下御法度の欲」として斥ける心學が、どうして「新人文主義」でありえよう。それは、封建社會においてすべての人間に通用する道德を強調したとしても、その道德は正に反人間的なものであり、人間の「性」の名において人間の自然を否定する中世的道學であつて、人間性肯定の「人間學」ではなかつた。

心學の歴史的地位も、先行する「新舊兩思想を止揚」したといった風なものではなくて、單に主として町人によつて要求された俗流儒學として規定されるべきである。だからいはゆる「武家心學」は、未だ儒學が武士の間に普及せぬ

文化的に低水準にあつた地方に、儒學の普及するまで暫時存続したにすぎなかつたやうである（石川氏もこれを認めてゐる）。心學は「侍は利徳を捨て、名を求め。町人は名を捨て、利徳を取り金銀をためる。是が道と申すもの。……死ぬるまで金銀を神佛と尊ぶ。是が町人の天の道」（近松門左衛門「山崎與次兵衛壽の門松」といつたやうな素朴な考へだけでは町人の渡世、「齊家」が出来かねるやうになつた段階において、町人の道として發生したものである。享保年間における貨幣改鑄によつて惹起された物價の甚だしい變動、中小町人の經濟の不安定、大町人に對する打毀しの鬭争の發生、商人を「遊民」として斥ける經濟論の擡頭等は、町人自身の文化的要求の生長と相俟つて、武士階級の間に行はれてゐた儒學を彼等に攝取せしめることゝなつた。だがこの攝取に際しては、もちろん、それ相應の變形が加へられ、特に庶民の間に普及してゐた佛教、神道の如き宗教と妥協させられた。そして、町人が社會的、政治的に創造力を充分に有しなかつたのと同様に、心學も新たな世界觀、近代的世界觀を生みうるやうな創造力に富んだものではなかつた。それは封建的イデオロギーの町人的變種に外ならなかつた。

心學は概していへば、徂徠や國學よりも一層近代思想の萌芽を含むことの少ないイデオロギーである。

以上、元祿以後に起つた種々の學派について、その社會的性格を、先學諸氏の見解の検討を通じて吟味したのは、それらの諸氏の研究が優れたものだからであつて、決して缺陷に富んだものであるが故に批評したのではない。特に國學に關する村岡典嗣氏の研究は、單に資料的方面においてでなく、理論的方面において、非常に優れた、深い洞察

に裏付けられたものを持つてゐるし、また伊東多三郎氏の勞作は國學の歴史を社會の經濟的發展の基礎から説明しようと試みた最初のまとまつた研究、しかも豊富な資料の具體的分析に依據せる研究として推稱さるべきものであることを附言して置く必要がある。

吾々が以上問題にした場合においては、日本思想史を思想史の一般的範疇をもつて説明しようとする科學的意圖が——尤も心學研究の場合には單に科學的意圖のみではないが、——特殊性に對する過小評價に導き、逸脫の原因となつたのである。だがこのことは、もちろん、特殊性を一般的範疇によつて説明してはならぬといふことを意味するものではない。特殊性はたゞ一般性の光の下でのみ、その論理的内容を明瞭にするものである。問題は、ヨーロッパ思想史から抽出された一般的範疇の適用に當つては、この範疇の歴史的地盤となつたヨーロッパ社會と、それを適用される日本の社會との構造上および段階上の差異を充分に考慮に入れなければならぬといふ點にある。そうでないと、部分を全體としたり、萌芽を完成物と間違へたり、現象と本質を見誤つたりすることになる。その際また、適用される一般的範疇、科學的概念についても、その論理的内容を正確にして置くことが必要である。だから思想史研究においては、哲學上の種々の用語——例へば功利主義、自然主義等の如き——に關する正確な智識が必要であることは、歴史研究において社會科學の一般理論的問題の正しい處理が必要であるのと同様である。ヨーロッパの哲學や社會科學において用ひられてゐる科學的用語——例へば社會科學上では自由主義、國家主義の如き——を甚だ非科學的に使用してゐるのは、日本思想史研究家の惡癖であるときへ云へる。これらの場合には使用さるべき一般的範疇が取り違

へられてゐることが多いのである。

(8)

最後に、日本思想史の特殊性の解明のために、徳川時代の洋學について一瞥しよう。これは、ヨーロッパのブルジョア文化が封建日本において如何なるモディフィケーションを受けたかを示す實例であり、それに相應したモディフィケーション付きでなければヨーロッパのブルジョア思想史の範疇乃至學說を日本封建時代のあれこれの思潮と等置できないといふ事情を示唆するものとして教訓的なものである。

さて、徳川時代の洋學は自然科學であつて、幕末に至るまで人々はヨーロッパの哲學や社會科學には餘り關心しなかつたやうである。このことの原因としては、封建日本にとつては封建道徳の不可分な哲學的基礎たる儒學や、儒教主義に基いた政治論、經濟論が最も適合せるものであつたこと、キリスト教から獨立な哲學を知らなかつたこと等を擧ぐべきである。ヨーロッパの社會狀態すら、地理學的智識の一部分として大抵は單なる智識慾の對象たるに止まつてゐるから、かゝる社會狀態の理論的表現たる社會科學には、幕府倒壞直前において政治制度改革の必要がヨーロッパの政治形態の研究を促すまでは注意が向けられなかつた。

それで、醫學、本草學、天文學、兵學等の順序で移入された洋學は、享保年間以來顯著になり初めた殖産興業政策に關聯して起り、富國策および後には強兵策のための手段として必要視されたもので、その際移入されるヨーロッパ

の自然科學は同じヨーロッパにおいてそれが不可分に結びついてゐたところの「形而上」の科學から切離され、そのことによつてその本來の社會的性格は著しいモディフィケーションを受けなければならなかつた。

寛永年間に至つて徹底的に強化されたキリスト教禁壓と共に、殆んど全く新たに移入されなかつたヨーロッパの自然科學(註)について、その優秀性を認めることによつて後の洋學移入を思想的に準備したのは、新井白石である。彼は、禁教後日本に潜入した最後の宣教師たるヨワン・シロウテ(正しくはジュアン・シドチ)との問答において、ヨーロッパに各種の科學があることを聞き、またシロウテについては「天文地理の事に至ては、企及ぶべしとも覺えず」と云つて、その自然科學的教養に敬服すると共に、「其教法を説くに至ては、一言の道にちかき所もあらず、智恵たちまちに地を易へて、二人の言を聞くに似たり」と批評して、キリスト教の迷妄を指摘し、そこからして「こゝに知りぬ、彼方の學のごときは、たゞ其形と器とに精しき事を、所謂形而下なるものゝみを知りて、形而上なるものは、いまだあづかり聞かず」と結論してゐる(「西洋紀聞」上卷)。

(註) 尤も主として外科醫術を意味した南蠻流とかオランダ流の醫術や、漢譯書を通して知られたプトレマイオスの天文學は傳はつてゐた。

このやうにヨーロッパの「形而下」の科學、自然科學の優秀さを認め、しかもそれをキリスト教と別箇のものとして識別したことは、キリスト教禁止の條件の下での洋學移入の可能性に關する思想を準備したものととして重要な意義

を有してゐる。ところでこのやうに「形而下」では西洋を採り、「形而上」の道では儒教を採るといふ態度は、維新直前に至るまでの洋學者を一貫してゐる特徴であると云ふことができる。これは、徳川時代における洋學の社會的役割、政治的意義を理解する上に是非とも念頭に置かるべき一大特徴である。

かくて例へば、胎生期における洋學の代表的思想家——單に洋學者でなく、洋學的智識を自己の世界觀に結びつけた人——であつた平賀源内も、「腐儒」や「屁ツびり儒者」をひどく罵倒しながらも、結局は「何れの國に至りても、君臣父子夫婦兄弟朋友の五の道にもるゝ事なし。……さればこそ天地の間を引くるめて、聖人の教に上こすものなし」(『風流志道軒傳』卷之五)といふ立場に止まり、寛政年間以降の地動説に基く天文學の活潑な移入に接觸して、それを源内流の唯物論的哲學に結びつけ、「わが日本人窮理を好まず」とか、「支那及わが日本窮理の學なし」と云つて日本における科學の未發達を嘆じた司馬江漢も、「貴賤上下共に學ぶべき者は聖人の道なり」(『春波樓筆記』)と云ひ、治國の道としては儒教を採るべしと考へた。江漢とは同時代の人で、やはり地動説を熱心に唱へ、「無鬼」論を強調して宗教的迷妄と闘つた山片蟠桃も、「歐羅巴ノ天學ニ精シキコト、古今萬國ニ類ナシ、殊ニ萬國ヲ廻視シテ、ミナ實見ヲ以テ發明スルコトニシテ、誰カコレニ敵セン。」「奇ナル哉西洋ノ説ヤ、天地ノ大論ココニ盡ス、梵・漢・和ノ管見ノ及ブ所ニアラザルナリ、拳々服膺シテヨク／＼思惟スベキコトナリ」として、西洋自然科學を尊信すると共に、「スベテ人ノ德行性質ノコトニ於テハ、古聖賢ヲ主トシテ是ヲ取ベシ、天文・地理・醫術ニオイテハ古ヘヲ主張シ、是ヲトルモノハ愚ナリト云ベシ」と主張して(『夢之代』卷之一)、倫理學においては儒教主義を固執した。ヨロ

ッパの數學、天文學、航海術を學ぶことの必要を強調した本多利明も、「西域は皆夷狄なれば、聖人の道はしるべからず」との問ひに對して「地球世界の事は廣大なる國々あれば、聖人は何程もあるべし、今現在なる聖人もあるべし」と答へ(『西域物語』卷上)、更に外國貿易の利益を説いた程、達識の士であつたに拘らず、結局は「四民ノ階級ヲ締保」つ(『經世秘策』卷上)ことをその經濟論の目標とせざるをえず、封建的社會觀から自由にはなりえなかつた。

自然科學としての洋學の實證的確實性と有用性に關する意識は、一方では、洋學者以外の儒者や國學者の間にも「形而下」の學問は西洋から學ぶべしとの見解を廣めると共に、他方では、洋學者自身も「形而上」の道においては東洋的イデオロギーで満足したといふのが、徳川時代の状態であつた。特に、攘夷思想の擡頭と共に、攘夷論者の側には西洋文化からはたゞ地理と軍事技術のみをとり容れ、その「窮理學」は斥くべしとする議論すら起り(水戸學、大橋訥菴等)、先進的な洋學者も「東洋の道德、西洋の藝術」(佐久間象山)とか、「器械藝術(技術——筆者)は彼に取り、仁義忠孝は我に存す」(橋本左内)といふスローガンより以上には出なかつた。

このやうに、新井白石以來、「形而下」の學問、「藝」||「藝術」、又は現代的にいへば物質文明においては西洋を採り、「形而上」の學問、「道」、又は精神文明においては東洋を固執すべしとする見方は、それ／＼のニュアンスをもつて、徳川時代の思想界を一貫してゐたと云ふことができる。洋學が比較的多く世界觀的思惟に影響したのは源内・江漢・蟠桃・利明の時代、即ち蘭學の初期のことであつて、天保の疑獄事件の後、特に攘夷思想の擡頭につれて、洋學をもつて必要なる害悪とさへ見る傾向も生れ、それは専ら國防上必要な範圍に限られようとした。すでに平賀源内

が「何卒日本の金銀を唐阿蘭陀へ引たくられぬ一ツ助にもならんかと」(「放屁論」後編)西洋窮理學に志したと云ひ、本多利明が富國を謀るには交易が必要であり、「交易は海洋涉渡するにあり、海洋涉渡は天文地理にあり、天文地理は算數にあり、是國家を興の大端なり」(「西域物語」卷下)と云つた場合のやうな、實用的見地は、次第に前面に現はれ、主として理論的關心から洋學を學ぶといふこと、従つて洋學的理論を哲學的思想に結びつけるといふことは、比較的稀薄となつたのである。従つて、徳川時代の洋學は、ルネッサンスの科學、天文學に結びついたジョルダン・ブルーノの哲學、十七世紀の自然科學に依據したデカルトやベーコンの哲學、それに續いたホッブスやスピノザの唯物論哲學のやうな革新的世界觀を生み、進んで十八世紀における啓蒙のやうな思潮を準備することはできなかった。一言で云へば、徳川時代の洋學は、封建制に對抗するブルジョアジエの精神的要具となりえず、ブルジョア・イデオロギーとならなかつた。

洋學がその初期に、平賀源内や司馬江漢において、町人的イデオロギーに結びつき、唯物論的傾向を助長し、山片蟠桃においてかなり徹底した無神論に結びついたことは、かのルネッサンス乃至それに直接に續く時代の自然科學と新哲學との結合に多少類似するものを示しはしたが、この類似も極く制限された範圍においてしか成立するものではなかつた。封建經濟に寄食する町人が近代ブルジョアでないのに照應して、町人的イデオロギーとしての資格を有してゐた源内や江漢の世界觀もすで見たとく儒教を全く否定するのではなく、封建制に對してラヂカルに對立するのでもなく、その合理的、反封建的萌芽は一層の強力な生長の能力を缺いてゐた(なほこの兩思想家については後に

別に述べるであらう)。蟠桃にあつては、その哲學的見解、特に「無鬼」論は、朱子學的合理主義、儒教的排佛論・淫祠排斥論の一層の論理的延長たるの一面をも有しており、その上に立てられた倫理學は儒學であり、經濟論は「農ヲス、メ、商ヲ退クベシ」との封建經濟擁護論に外ならず、彼の世界觀は町人的であるよりも先進武士的なものであつた。もちろん、彼等のこうした局限性は、彼等の罪ではなくて、正に當時の歴史的事情、社會狀態の反映であつて、彼等は何れも時代の最も先進的な思想家ではあつた。そしてその後の時代は、彼等の世界觀における合理的なものの展開、生長を妨げた。

かくして吾々は、ヨーロッパのブルジョア自然科學、——新しい哲學に結びついて中世的世界觀に對する鬭争の要具となつた自然科學——は、日本に移入される際には、封建治世に向くやうに、又は少くともそれと兩立するやうにヨーロッパの「形而上」の學問から切離され、そうしたブルジョア的性格を失つたといふことを知るのである。

西洋の「形而上」の學問が盛に移入されたのは明治初年であり、この時代にはそれは西洋自然科學と緊密に結合した實證論的世界觀として、大きな啓蒙的役割を演じ(福澤諭吉の「實學」主義、西周の實證哲學)、それはやがて唯物論を生んだ。

しかし乍ら明治十年代に昂揚した自由民權運動に對抗して、官府イデオロギーとしてヨーロッパの觀念論哲學が東洋哲學との折衷形態において受容され始め(井上哲次郎、井上圓了、清澤滿之)ると共に、儒教道德復興の試みが現はれ(西村茂樹)、爾來、今日に至るまで「東洋の道德、西洋の藝術」といふ思想は一定の社會層によつて唱道されてゐる

る。實際上でも、一方に講壇上でヨーロッパ的な哲學および科學が教へられてゐるのに對して、他方、より廣汎な多衆に向つては「東洋の道徳」が熱心に、大がかりに宣傳されることによつて、かの佐久間象山や橋本左内のスローガンは現實の事實となつてゐるのである。だが今日においては洋學がブルジョアの性格のものであり、「東洋の道徳」さへも必ずしも封建的とのみ規定できるものでなく、世界資本主義の今日的段階におけるイデオロギーの日本的變種（例へばドイツ的變種としての「國民社會主義」やイタリーのそれとしてのファシズムに對して）たるの特質をも備へてゐることは、徳川封建時代に比して大なる相異であると云はなければならない。

徳川時代に關する限りでは、洋學は、封建權力の「興利」政策や、後には中央集權國家の形成へと傾斜した「強兵」政策の必要に結びついたものであつて、たとへ町人的イデオロギーに結びついたとしても、その町人が正にかの「興利」政策と交互に支持し合ふが如き段階にあつたのに照應して、未だ封建思想からの大なる程度の獨立性、それに對する正面からの批判を示すまでには前途遼遠なるものがあつた。

徳川時代に起つた種々の思潮の中、最も將來性ある、その意味で最も先進的なイデオロギーであつた洋學にしてすでに然りとすれば、元祿文化をルネッサンス文化に擬したり、古學を十七世紀のブルジョア哲學に喩へたり、徂徠學にベンサムの功利主義のレッテルを貼つたり、國學をヒューマニズムとか、自然主義と呼び、その「デモクラチック」な本質を云爲することの不合理なるは全く明白である。

附記——本論文は「歴史」昭和十二年十二月號に掲載した同じ題名の論文を増補したもので、本論文中の第五分節と第七分節以降は新たに附加されたものであり、第四分節も多少補訂した。

第二章 日本儒教とその排佛論

(一)

徳川時代の儒教が室町時代に僧侶、特に禪僧によつて移入され、藤原惺窩に至つて獨立な思潮となつたといふことは、一般に知られてゐるところである。ところで儒學はこの獨立化の過程において、また獨立の後にも、佛教批判をその重要な課題に持つてゐた。元來、佛教の缺陷が儒教を獨立な、しかもやがて支配的となつた、思潮たらしめたのであるから、佛教のこの缺陷についての意識が儒學の展開を促し、後々までも儒學に附帶してゐたことは何ら偶然でない。そこで儒者の佛教批判の根本原因は、正に佛教の缺陷を缺陷として意識せしめた所以のもの——即ちまたこの缺陷を補つたイデオロギーとしての儒教を生長せしめた所以のもの、でなければならぬ。それは、外ならぬ當時の社會關係の變動である。

もちろん、鎌倉Ⅱ室町Ⅱ徳川時代は構成上からいへば封建的構成に外ならず、従つて徳川時代は前代に對して社會關係の質における根本的變化を示すものではない。だが封建制にも種々の段階があり、型がある。だから封建的構成の範圍内において、徳川時代が前代と異つた様相を呈し、社會關係の上で異つた型を持つことは不思議でないばかりか、一般に社會は不斷に發展し、變化するものである限り、當然のことでもある。

それで、徳川時代における佛教批判の開始、儒教の發展の根本原因は、前代と異なる當時の社會關係の特質の中に求めらるべきである。

徳川封建社會の特質は、いはゆる兵農分離ブイノリワキにありと認められてゐる。これを現象の上から見れば、徳川期の兵農分離は、次のやうな事實の中に表現された。即ち、大多數の武士の農村からの分離、西洋式城廓を中心とする城下町の形成、幕藩的巨大地所有の確立、この巨大地所有者への家臣團の強化せる依屬、尨大な封建的家臣團のヒエラルヒー的編成、等がそれである。これらの現象の基礎には、社會的分業の發展による農村からの手工業の分離、地方的商工中心地の形成による農村經濟の閉鎖的獨立性の或る程度の稀薄化、自足的經濟單位としてのより廣大なる地域の出現が横はつてゐることは云ふ迄もない。

鎌倉時代から室町時代にかけては、武家階級の基幹部隊は莊司・莊官的地主Ⅱ土豪として農村に土着し、家の子・郎黨がそれを圍繞し、農民は直接に彼等に人格的に隷屬した。鎌倉幕府はかゝる土豪Ⅱ御家人の頭部として存立したものであつた。だが幕府から諸國に派遣された守護は、同じく地方に派遣された地頭や、土豪を自己に臣屬させ、次第に公家領や寺社領を侵食することができたし、地頭や土豪の一部も兼併、押領によつて益々大きくなることができた。このやうにして地方に大なる勢力が生長すると共に、幕府の統制力は弛緩したが、その際守護の領土支配は多くは土豪との主從關係に基いたもので、土地の直接的所有の大部分は依然として後者の側にあつた。室町幕府はかゝる大なる守護的分子の勢力均衡の上に立脚してゐたと見て差支へないだらう。ところで依然として土地を占據し、實力

を有する土豪と守護との間には、獲物の分配をめぐる闘争が進行すると共に、有力な土豪は守護を倒すといふ下剋上の傾向が普遍的となつた。そしてこの武士身分内部の下剋上の基礎を成したものは、武家に對する農民の反抗であり、直接の土地所有から浮き上つた幕府や守護的分子と相互に養ひ合つた、商業に高利貸資本の苛求に惱まされた農民と都市貧民の反抗であつた（土一揆）。

こうした争亂の中に、無力な守護や小土豪は没落し、大土豪に領主の下に、没落土豪やルムベンが家臣として集團し、巨大な領地の中心に城下町が出現した。邊境地方で、或る程度まで自生的に形成されてゐた商工都市に依據しえなかつた所では、近畿の町人を移任させて城下町を建設した場合も少くなかつた。

かやうにして土豪的土地所有に代つて巨大な領主的に大名的土地所有が現はれると共に、農民は個人的に土豪に支配される代りに、連帯責任を負はされた團體（五人組、村）として領主に隷屬せしめられ、それだけに農民（および一般に平民）と武士との間の分界は、法制的に嚴重に規定され、武士階級内部では階位的秩序の下に置かれた龐大な家臣團は、その生活を自己の土地所有ではなくて領主からの支給に負ふこととなつて、全く藩主に領主に依存し、守護に對する土豪のやうな獨立性乃至半獨立性を持ちえなかつた。もちろん、土豪的土地所有は殘存したとはいへ、それはいはゆる郷士として、領主の絶對的優越の下に存続を許されたもので、徳川封建制の特質は、何といつても幕藩的土地所有にあつた。それと同時に、自身の領地を持たなかつた足利幕府と異つて、それ自身最大の領主であつた幕府の權威の強化も、徳川封建制の重要な特徴をなしてゐる。

要するに、新しい關係は、足利時代の、幕府↓守護・諸侯↓土豪↓家の子・郎黨の關係に對して、幕府↓諸侯↓家臣團の關係として表はされ、そこではもはや幕府からの諸侯の、また諸侯からの土豪の獨立、分離の可能性、武士階級内の下剋上の可能性は排除され、諸侯に對する家臣の關係は、家の子・郎黨の土豪に對する場合の如く自生的、盲目的服従ではありえなかつたと共に、土豪の守護に對する關係の如き半獨立性を持ちえなかつた。このやうにして名分觀念や忠の道德が武家社會に廣汎に植え付けらるべき基礎が造り出された。

民政上の方面においても、諸侯の直接的所有地が巨大となつた時代には、土豪的な小暴君の恣意や慣習では間に合はなくなり、より法律的に定式化された規程が要求され、農民に對しても單なる強壓や盲従の外に「教化」を施すことが必要となつた。

こゝにいふ事情のために、武士階級内部の關係の維持のためには、個人的な鍛練を主眼とする禪的武士道では不十分で、君道に臣道の武士道が要求され、平民統禦のためにも往生極樂の宗教で社會苦を忘れさせることばかりでなく、なほ士農工商的身分制の合理性を納得させ、それに心服させることが必要となり、このことに關聯して「仁政」の看板が必要となつた。

一口にいへば、徳川封建制は、儒教において特徴的な名分論や、五常五倫の倫理學や、經世論が廣汎に受容されるべき社會的基礎を造り出し、逆にこの社會的基礎の確保のためにはそうしたイデオロギーを必要としたのである。

もちろん、佛教といへども、人倫に關する限りでは、封建的倫理學を缺いてゐるわけではなかつた。しかし乍らこ

ういふ方面は佛教において本質的なものでもなく、儒教の場合のやうに體系化されてゐるものでもなかつた。だからすでに空海は佛教への儒教倫理の攝取を企て、五常五倫の觀念を強調してゐる。更に政治上の方策や理論も、王朝佛教の盛時にすら、専ら漢學的教養に俟たねばならなかつた。特に王朝時代には、中央政府の威力をもつて直接に全國を統治したのであるから、廷臣にとつては單に文學的教養のためのみならず、また政治的思想や法制に關する智識のためにも漢學は缺くべからざるものであつた。鎌倉・室町時代にも、幕府に重用された禪僧は漢學的智識の供給者として高く評價された。

庶民教化の領域においても、人倫關係の道を説く段になると、佛者が儒教倫理を借りなければならなかつたことは、僧侶の書いた「實語教」や「童子教」を見れば分る。これは徳川時代にも寺小屋で使はれたものである。

ところで徳川封建制は正に、かゝる儒教的倫理學および政治學を僧侶の手から解放し、主導的なイデオロギーたらしめることを必要とした。儒教の獨立的展開のこの必要が、とりも直さず佛教批判を制約した根本要因であつた。従つて徳川時代に先づ儒者によつて開始された排佛論は、儒教が武士身分のイデオロギーとなるための條件であり、またなつた結果であつて、基本的には日本封建制の再編成に原因してゐた。「高遠」な佛教に對抗する儒教の展開や、現世利益主義的な神道の信仰が日本人の現世主義的だといふところの民族精神から往々説明されるのは、何の科學的意味をも有しない。それはすべて社會構造の特質に制約されたのであり、徳川時代における儒教の異常な展開は、外ならぬ儒教的倫理學や政治學をその最も適應的なイデオロギーとして生長せしめるやうな社會關係によつて基本的に

は規定されたのである。

ところで傳統的な宗教的觀念に對する、より合理的な思想の生長は、經驗科學の發展に依據せざるをえないものであるから、足利時代以來活潑となつた明との交通の結果、新しい支那文化が齎され、醫學や天文學（利瑪竇らによつて紹介されたプトレマイオスの天文學）が移入され、更に戰國時代以來宣教師によつて直接にヨーロッパの醫學（主に外科）や天文、地理の智識が斷片的ながら紹介されたことは、智識人の間に科學的思想を生長させ、佛教の地獄極樂的觀念、その妄想的世界像に對する批判的意識を培養したにちがひない。林羅山がヤソ教排撃の論文の中で、地球説を排斥してゐるのでも分るやうに、儒者は必ずしもヨーロッパ人の科學を受け容れたのではなかつたとは云ひながら、そうした科學的智識との接觸が日本人の科學的思維の展開を刺戟したことは確かであらう。

しかし乍ら、徳川時代における儒學の勃興は、科學的智識の生長によつて制約されるよりは、遙かに強力に倫理的乃至政治的問題との聯關において行はれたものであつた。當時は、未だ、自然科學の力強い發展を促すまでに産業は生長してゐなかつたからである。儒學の勃興が主としてこの種の實踐的問題に制約されたことは、すでに述べたやうに（本書第一篇第三章參照）、儒學における認識論的方面の展開の無力さを制約し、世法の見地からの出世間主義の批判を佛教批判における根本的論據たらしめた。

羅山の「惺窩先生行狀」に「先生おもへらく、我久しく釋氏に従事す、然れども心に疑あり、聖賢の書を読みて信じて疑はず、道果して茲に在り、豈に人倫の外ならんや、釋氏既に仁種を絶ちて又義理を滅す、これ異端なる所以な

り」とか、「先生曰く、佛者より之を云へば眞諦有り、俗諦有り、世間有り、出世有り、若し我を以て之を觀れば則ち人倫皆眞なり、未だ君子を呼んで俗とすることを聞かず、我れ恐らくは、僧侶乃ち是俗ならんことを、聖人何ぞ人間世を廢せんや」等とあるのは、儒者の佛教批判の根本的な思想的動機を示してゐる。藤原惺窩や谷時中や山崎闇齋のやうな、儒學勃興期の學者が僧侶から還俗して、儒者といふ新しいインテリゲンチヤ群を形成したのは、新しい社會關係が、人倫外に道を求める佛教的出世間主義をもつて指導的イデオロギーとなしえなくなつたからである。だからこの新しいインテリゲンチヤが外ならぬ武家階級のイデオロギーとして養成され、彼等によつてこの階級が文化的創造の領域においても完全にヘゲモニーを握つた（鎌倉Ⅱ室町時代と異つて）ことは決して偶然でない。

(2)

だが儒者の排佛論は、單に佛教的世界觀を思想界における指導的な地位に置くことを不可能ならしめた當時の新たな倫理的乃至政治的關係によつてのみ制約されたものではない。従つて佛教は單にそのイデオロギー内容、世界觀の方面で批評されたのみではない。すべての宗教批判には、イデオロギー上の批判と關聯して教會批判があるといふ例に洩れず、佛教批判の場合にも、教團Ⅱ寺院に對する批判が少からず重要な意義を持つた。この種の批判の理由は、治者階級に對する教團の關係の中に見出される。従つてそれは、本來、佛教の本質には觸れずに、教團の状態により多く關係するものであり、それだけにより從屬的な理由に起因するものであつた。佛教批判における、主として教團

批判を制約したこれらの從屬的な原因としては、次の如き事情をあげうるであらう。

第一は、教團の社會的勢力である。寺院は徳川幕府によつて保護され、幕藩制のために庶民「教化」をもつて奉仕したと云つても、このことは寺院Ⅱ教團と政權との間に幾分の摩擦の可能性があることを排除しない。戰國時代には同一の武士階級内部で互ひに攻伐し合つたやうに、利得の配當高をめぐつて武家政權とその從屬物たる寺院とは互ひに馳引きすることができた。もちろん、寺院Ⅱ教團はもはや徳川時代には昔日の勢力を有しなかつた。東大寺が嘉祥元年（八四八年）の調査によれば、一萬町の寺田を領有し、應仁亂で寺社領が武家に奪掠された後にすら法隆寺が十萬石の領地を保持し、高野山が紀州一國を殆んど領有し、興福寺が徳川氏すら（元和三年、一六一七年）なほ二萬石餘を興へなければならなかつた程の大領主であり（竹越與三郎「日本經濟史」第一卷第八章による）、南都北嶺の大寺院が事ある毎に數千の僧兵を動員し、大阪石山本願寺を中心とした一向宗が戰國時代に永い間加賀一國を領し、越前を攻略し、能登に進出し、近畿の諸地方や三河でも一揆を催し、法華一揆が近畿で一役演じ、また近畿の大寺院が商業Ⅱ高利貸資本の基地となつた、等といったやうな事情は、信長による比叡山焼打、越前一向一揆の強力的な鎮壓、多年の戰爭の後における石山本願寺の接收、秀吉の根來寺取潰し、高野山威壓、家康の本願寺二分政策等によつて著しく變化した。徳川時代には寺院は完全に幕府に統制され、庶民「教化」の機關とされ、ヤソ教禁止のための寺請制度の確立によつて日本人は一人残らず何れかの寺院の檀徒たることを強制された。

徳川幕府は、佛教各派を嚴格な法度によつて統制し、宗論禁止によつて各派間の紛争を避け、更に徳川家の宗旨だ

つた浄土宗の地位を高めるためにその本山たる知恩院を宮門跡寺（宮様を住職とする寺）とし、江戸では知恩院に劣らぬ増上寺を取立て、同時に家康を天台神道（山王一實神道）によつて日光山に祭り、同じく天台宗の宮門跡寺（東叡山寛永寺）を江戸に設けて都城鎮護の寺院たらしめた。要するに幕府は、一方では寺院の社會的勢力の増大を阻止し、寺院を巧妙に統制すると共に、他方ではその本來的役割を全幅的に利用したのである。

それで、徳川時代における土地所有者としての寺院の地位は、天保十三年（一八四二年）に全國石高三千五十五萬八千九百七十七石の中、寺社御朱印地が二十九萬四千四百九十一石とあり、またほゞ同時代の他の數字によれば全國石高二千六百四十三萬三千九百七十七石の中、寺社御朱印地二十六萬五千九百六十四石、宮門跡領四萬六千二百六十六石、合計三十一萬二千二百三十石となつてゐる（本庄榮治郎「日本社會經濟史」による）ことから、大體の見當は付くだらう。高野山、寛永寺、増上寺、日光山等を初め、一萬石以上の寺院も少なくなつたが、寺社（社といつても殆んど全部寺院と混合し、僅かの例外を除けば社僧の支配下にあつた）御朱印地は大體全國地積の一パーセント強であつた、と規定できよう。

して見れば、封建的大土地所有者としての寺院の勢力はもはや恐るゝに足らないことが分らう。しかし乍ら、地方の寺院には御朱印地の外に各藩から給與された土地があつた筈であるし、それに寺院の収入は單に土地のみによるのではなく、幕府や藩や信徒から貨幣、現物、勞力の提供等を随時に受けたのだから、實際における寺院の經濟的勢力はその土地所有の比率で表はされるよりも遙かに大きかつたにちがひない。特に、最大の教團だつた眞宗は土地所有に

依存することは最も少ない宗派であつたに拘はらず、新井白石をして「尺寸の地を領せずして……猶國君の富に敵す」（讀史餘論）と云はしめ、正司考祺をしてその本山の収入「二年ニ凡十餘萬石、家老下津間及ビ二萬石ノ者二人ト聞ク」（經濟問答秘録）と云はしめた程であつた。

それに、教團の社會的勢力は、單にその經濟的力にあつたのではなく、またその精神的權威にあつた。教團が民衆に對して有するこの精神的權威の故にこそ、それは民衆「教化」に利用されたと共に、この同じ權威の故にまた教團は富を蓄積したり、政治的權力以上の精神的勢力を持つたのである。特にこのことは、政府による庇護から獨立に民衆を基礎として生長した浄土眞宗や日蓮宗について云へることである。眞宗の一向一揆に關する記憶は徳川時代の御用學者の腦裡から消えたことはなく、薩摩ではこの宗派は禁制であつたし（註）、日蓮宗の不受不施派は、他宗派、従つてまた他宗の徒たる爲政者に對する不服従の故に、キリスト教と共に禁制であつた。だからこの二宗派が鋭い排撃の對象となつたことは當然である。

（註）明治初年の廢佛毀釋の際にも、北陸や三河では眞宗の農民は護法の旗印の下に反政府的農民運動を展開したことを銘記すべきである。

第二に、貨幣經濟の發達につれて、特に大都市において、僧侶が道徳的に墮落し、その本來的使命たる民衆「教化」の仕事を必ずしも立派に遂行しなかつたといふ事實をあげなければならぬ。徳川時代に律宗が起つたのは、僧

侶の頽廢に對する内部反撥の結果であつた。僧侶の墮落は、主としてその戒律への違犯と、種々の淫祠をかまへて輕信的な愚民から金錢をまき上げた點にあつた。

「御定書百ヶ條」によれば、寺持の僧の女犯は遠島（元文四年、一七三九年、極）、所化僧の場合には「晒之上本寺觸頭え相渡寺法之通可爲致」（享保六年、一七二一年、極）、「密夫之僧」は寺持、所化僧の差別なく獄門を以つて罰せられた（寛保二年、一七四二年、極）。僧侶の女犯で典型的なものは、享和三年（一八〇三年）に暴露された谷中延命院の事件で、そこでは町家の女のみでなく、大奥の女中までが女犯の對象となつてゐる。太田南畝の「半日閑話」には、寛政年間に寺社役人が吉原の遊女屋に泊り込んだ僧侶を大勢檢舉し、住職は遠島に處し、所化僧は晒した上本寺觸頭に渡したといふ記録がある。

單に僧侶自身が戒律を守らなくなつたのみでなく、大都市においては大寺院の門前町は遊び場として繁昌し、茶屋や遊女屋が禁制にも拘はらず密集し、惡徳の培養所となつた。

僧侶はまた金儲けのためには、あらゆる種類の加持祈禱をやり、御札を賣り、地方大寺院の本尊を江戸で開帳し、最も罪の深い所では寛政年間に上總の日蓮宗僧侶は蓮華往生なるものを案出した。

僧侶のこうした墮落状態が、治者階級の側から叱責、警告を受けずには濟まされなかつたことは當然である。

儒者の教團批判を制約した第三の理由は、老大な數の寺院に僧侶の不經濟性といふことである。特にこれは、幕藩制衰頽期に武家經濟の窮迫が甚だしくなるに及んで問題となり、幕末には富國強兵の見地から寺院整理の必要が叫ば

れた。前述の如く、寺院の經濟的地位は單にその土地所有によつてのみ規定されるのではないから、人口に對する寺院や僧侶の數の比率を見ることが必要であるが、これについて確實な數字は殘されてゐない。前記「半日閑話」によれば享保八年（一七三三年）には江戸の人口（武家と吉原を除く）五十六萬六千九百九十人の中、出家二萬六千九百七十七人、山伏七千七十五人、彌宜九百三人であり、天明六年（一七八六年）には人口百二十八萬五千三百人で、外に出家五萬二千四百三十人、山伏七千二百三十餘人、神主三千五百八十餘人あり、寛政三年（一七九一年）には人口（武家を除く）五十七萬四千七百二十一人の中、出家二萬六千九百人、山伏三千八十一人、彌宜九百人となつてゐる。正司考祺は天保年間に、全國の寺院數三十三萬、その中二十萬は眞宗に屬し、僧侶は一寺に平均三人として百萬に上るとかなり主觀的に推算してゐる（「經濟問答秘録」）。慶應元年（一八六五年）に薩摩藩で、廢佛のために調査したところでは、領内の寺社領は一萬五千百十八石であるが、寺社の年々の所要經費は十萬餘石に上り、これはすべて藩および民衆の負擔であつた（「神佛分離史料」續上卷）。

これらの數字を見ても、寄食者としての僧侶の社會經濟に對する地位が判明しよう。幕末に、外國の侵略に備へる富國強兵策が強調され、軍需生産その他の新産業のためのマニファクチュアが、幕府を初め有力な藩の手で建設され、又は建設されようと企圖され、かくて幕藩權力によつて資本の原始的蓄積が強行され始めるに及んで、寺院が國內に不足してゐた軍需用金屬（佛具）の所有者として、或はまた途法もない浪費者として、問題にされたことは偶然でない。

儒者や、後には國學者の排佛論は、直接には儒教の傳統（朱子以來の）なり、國學的精神（佛・儒排斥）なりの然らしむるところであつたとはいへ、以上述べたやうな根本原因並びに附隨的原因を客觀的根據に持つてゐたことは疑へない（註）。

（註） 但し國學者の排佛には、儒者の場合に比して新らしい客觀的根據がある。

(3)

儒教各派の佛教批判を見るに當つて、第一に問題になるのは、云ふまでもなく朱子學派である。蓋しこの學派は徳川時代に最初に起り、従つて排佛論においても先鞭をつけたのみでなく、その理論的内容において佛教と最も對立するものであり、更に官學でもあつたことによつて、佛教批判においても最も影響力あるものだったからである。

ところで朱子學の確立者藤原惺窩は、林羅山の「惺窩先生行狀」にもあるやうに、佛教の出世間主義に對して批判的態度をとり、また「佛の本意」に添はぬ「今の世の出家だち」を批判したが、後の學者程の非妥協的な態度をとつてはゐない。禪僧出身の彼は陽明學に對しても、神道に對しても、佛教に對しても妥協的であり、佛教も「心を直にして、國を治め、萬民を安くおかん」とする限り「ありがたし」と考へた（「千代もと草」）。

佛教をば一層詳細に、批判の對象としたのは林羅山である。彼は「山河大地を以て假と爲し人倫を幻妄と爲し」、君臣父子の道の外に道を求める佛教の出世間主義を攻撃すると共に、國史上の事例によつてその害毒を論じ、佛教が國史上の不詳事件を誘致したこと（「林羅山文集」中の「蘇我馬子辯」、「光明皇后辯」、「還亡辯」等を参照せよ）、および寺院建立が甚だしい浪費であつたこと（同上「大佛殿」）を論證してゐる。羅山のこれらの論點は、後に殆んどすべての儒者や歴史家によつてくり返されたものである。だが彼は、佛教を民衆用の宗教として利用した徳川家の儒者であつただけに、當時の佛教や寺院に對しては餘り具體的な批判をやつてゐない。彼の佛教排斥は、要するに國家を治める道としては佛教は駄目だといふ點に歸着し、治者身分のイデオロギーとしての儒學の地位の確立のために展開されたものであつた。だから彼の儒學は、佛教に缺けてゐたもの、即ち五常五倫に關する學問としての儒學であつて、「高遠に赴く」佛教、老莊學、陽明學を排斥した彼は、認識論的問題には深入りせず、この領域では必ずしも朱子學を固執せず、陽明學にも接近してゐる。

彼はまた神道に對しては全く妥協的であつて、「神は乃ち王道なり」、「神道は即ち理なり」（「神道傳授」）として、「理當神地の神道」なるものを唱へ、神儒習合の端を開いた。

林家の朱子學とは別な有力な學派を形成した山崎闇齋の朱子學は、佛教に對しては一層否定的であつた。彼の「關異」や、門下佐藤直方の「排釋錄」は、先儒の佛教排斥論を抄録したものである。

闇齋も、多くの朱子學者の例に洩れず、哲學的方面では創意を示さず、彼の思想史的地位は、朱子に最も忠實な、それだけに偏屈な學派を創つたこと、垂加神道を創唱した點に見出され、就中、その神道は復古神道の興るまで神

道界において極めて有力であり、多大の影響を持った。儒教的見地から神道を基礎づけた種々の試みの中、一定の學派として發展したのは垂加神道だけである。

ところで崎門三傑と云はれた淺見綱齋、佐藤直方、三宅尙齋は闇齋の神道説には反對した。この三人もそれ〴〵ユアンスがあり、綱齋は朱子の大義名分論を尊信して尊皇論を唱へたのに反して、直方や尙齋は國體論上では闇齋學派に相應はしくない支那崇拜の見地に立つた。宗教問題では、最も強く排佛を唱へたのは直方であり、彼は朱子學的合理主義を前景に推し出して、「神佛の加護を頼み、惡事災難を拂ひ、富貴萬福を祝し、鬼神に求め冥加を願の類、淺間敷事に見ゆる也。我一心志の外に何も頼む事はなし」(學談雜錄)と云ひ、自分一個の願望達成のための祈禱の類をすべて淫祀なりと斷定し、たゞ「其心に私なき」祈禱だけが理論上是認されるものと見做し、「佛は事物を乘る故に空理」で、これに反し儒學は「實理實學」であると主張してゐる(同上)。

徳川時代中葉に江戸において朱子學を代表した、木下順菴門下の大物、新井白石と室鳩巢の見解も一應見て置く必要があらう。

白石は「鬼神論」で、鬼神の存在、感應を認め、積善、積不善の「家」への應報を説いたが、輪廻説に基く佛敎的因果應報論は否定し、佛敎の出世間主義について次の如く批評してゐる。「かの佛のをしへも、いかにもして惡俗を導きて、善を修せしめんとこのころざしにぞあれど、その敎もと夷敎にて、君臣もなく父子もなく、まして夫婦兄弟のをしへもなければ、たゞ身ひとつを利せんとのみ思ふころより善をおこなはんとすれば悪いよくやます。され

ばいにしへより佛に倣するの人、大惡ある人ならざれば必ず陰惡あるの人なり」。彼はまた「讀史餘論」では信長の殘虐な叡山征伐を功績と認め、戰國時代における一向宗(眞宗)の勢力について語つたのち、現在でもこの宗派に對しては「最も心得あるべき事」を強調してゐる。

鳩巢も朱子學者としては觀念論者でしかありえなかつたとはいへ、彼の佛敎論および一般に宗教論は、佐藤直方に似て、それよりも合理主義的である。彼は「三綱五常」無視の點で佛敎を攻撃するはもちろん、世人の佛法信仰については「いかなる心にやとあやしきまでに思ひ」「長太息」し、「この神かしの佛とて、漫に靈驗ありと稱しつゝ、いろ〴〵虚誕なる事を造作して、世を誣ひ民を欺く程に、人むらがりあつまりて市をなし、錢財積で山をなす、其人は國家の大賊、其事は天下の大弊といふべし」と斷じ、神道についても、それを「聖人の道より一等たかき」やうに云ふのは了解に苦しむ、と述べてゐる。彼は、「私欲」さへなく、「正直」であれば、「鬼神を制して鬼神に制せらるゝ事」はなく、吉凶禍福は天に任すの外はないと主張して、祈禱を認めなかつた(駿臺雜話)。これは、一つには、「赤子の心」、「世間の利慾を捨て」た(「不忘鈔」)心を道德的理想と見做す彼の老莊的傾向によつて制約されたと共に、一つには、「一向に内省」を事とし、「事物に即て良知を致す」ことを知らない陽明學に反對して、「只人を誣とするのみにあらず、天地萬物師たるに足れり」とか、農工商には各々「農桑の學」、「工人の學」、「商人の學」が必要だと云つた(「不忘鈔」)やうな科學的思想によつて制約されたものでもあつた。

こゝにいふ合理主義に關聯して、彼の政治學説も、民約説の萌芽を含有する注目すべきものであつた。

これを要するに、朱子學派は、排佛の點では、程度の差こそあれ、大體において一致し、神道に關しては意見は二つに分れた、と云ふことができる。

(4)

陽明學派の確立者中江藤樹も、佛教の出世間主義を非難する點では人後に落ちるものでなく、彼は「翁問答」で釋迦を「天竺の狂者」と呼んでゐる（だが彼はやがてこれを後悔したといふ）。しかし乍ら藤樹の佛教批判は要するに「人倫を外にし」、「種々の權教方便説をときて愚民を誑誘」したといふ點の批判にとゞまつた。

然るに彼の門下熊澤蕃山は、誰よりも先きに當時の寺院僧侶を鋭く批判したことによつて後の排佛論に多大の影響を與へた。陽明學は支那において遂に禪學に墮した位で、禪とは朱子學以上に近接點を有するものであるから、理論上では蕃山は朱子學者程にひどく佛教を攻撃しなかつた。彼はまた儒教をもつて日本人に最も適した指導的イデオロギーだとも斷定せず、當時の神道をも高く評價せず、日本人の精神を指導すべき眞の道は未だ生れてゐないと見做した。だが彼の意見は、儒教をもつて理論化された神道を眞の日本人の道と見做したらしく見える。

それで、佛教については、彼の議論の特徴は、佛教の「後生のすゝめ」がキリスト教と類似のもので、その先達となつてゐると（註認めながらも、禪は輪廻觀念に基く死の恐怖を前提としてゐる點では不徹底であるが「近く心法に付き要を得た」ものだとしてゐることである。彼は「近年文明にしたがつて地獄極樂等の説を信する事うすし。是よ

り後はいよ／＼さあるべし。禪宗はむづかしき事なく易簡にをしへて、しかも悟りとして、さのみ後生の地獄にかゝはらず。これ文明の時にあへり」と云ひ、愚夫愚婦相手の「今の禪」と異つた禪の本質には同情してゐる（「集義和書」卷第十一）。このやうに理論の領域では彼は佛教を朱子學派程強く非難してゐない。

（註）佛教とキリスト教の類似は後に新井白石も「西洋紀聞」で論じた。

ところが寺院僧團に對する批判においては彼は甚だ強硬であつた。彼は寺院僧侶への批判を寺請制度への批判にまで進めた點で、幕府の宗教政策の大膽な批判者であつた。彼が全國の寺社の一年の入費で二十ヶ國の武家屋敷を堅固にすることができ、六年分の入費で「天下の町人百姓の迷惑人の家のこらす修理可成候」とか（「集義外書」卷之十四）、今は昔とちがつて「知行とて高は多とらねども、國々所々にて靈地の山林は、十が九は寺内と成候。其外上田畠をつぶし、寺地といへば大にとり候へば、其つひえ古に十倍仕べく候」（同上）と云ひ、「今の僧は盜賊」で、その大多數は「皆渡世の爲に姦謀をなして、嬌欲肉食に飽たる事在家に勝れり、同宿諸化江湖杯とて、大寺に寄居者多くは惡人盜賊なりといへり」（「大學或問」）と云つてゐるのは、多少の誇張がないでもない。しかし乍ら、彼が、所化僧の如きは全く「渡世」化し、僧侶が俗人以上に酒食に飽き、老大な數の寺院が夥しい不經濟な存在であつた當時の事情を指摘してゐるのは正當であり、これは後期のすべての排佛家によつて受け繼がれた論據である。だが蕃山はそれに停止せず、僧侶の墮落の原因をキリスト教禁止のための佛教庇護に見出し、「今の寺請は何の用にも立たず、殊の外

なる國々の費也……其上此吉利支丹請にて、不義無道の出家漫り、佛法の實は亡びたるといへり」とて、寺請制度を批判してゐる（「大學或問」）。彼が幕閣から忌まれたのは、恐らくこの種の議論も無關係ではなかつたであらう。

何れにしても彼の排佛論は、理論の領域よりはむしろ教團の制度に對する批判、寺院批判であつた點では、必ずしも他の學者に比して徹底的だつたと云へない。だが彼の議論は經濟論の一環をなし、直接に宗教政策に關係を持つており、彼自身その藩主池田光政に排佛的淫祀征伐や、寺院の吉利支丹請の廢止（その代り神職に請狀を書かせた）を實行させたから、その影響は大きかつた。

蕃山は神道に關しても、神道そのものは否認せず、たゞ當時の偏狹な神道説を否定したにすぎなかつたが、彼自身の神道説は、「中庸」の三徳を三種の神器に配し（これは北畠親房が始めたことである）、神道を主として道德的乃至政治的原理として解釋してゐるものであつて、宗教としての神道の基礎づけには彼は特に立ち入らなかつたと云へよう。

(5)

最後に古學派の佛教論を見るに、山鹿素行は武士道の儒教的基礎づけを企てた學者であつただけに、佛教の出世間主義を批判したことは當然である。彼は一方では朱子學の「持敬靜坐の工夫」は「人品沈黙」ならしめるものだと評し、他方では「朱子學よりは老莊禪の作法は活達自由に候て、性心の作用、天地一扱の妙用、高妙なる様に」見えは

するが、「今日の日用事物」、「天下國家四民の事物」については何の役にも立たないことを指摘してゐる（「配所殘筆」）。

素行は主として兵學者として影響し、彼の儒學上の見解は大きな影響を與へず、朱子學や陽明學に對する批判的態度にも拘はらず、彼の古學は不徹底な、折衷主義的な點があつた。

これに反し彼と殆んど時を同じうして、獨立に古學を唱道した伊藤仁齋は、續いて起つた荻生徂徠と共に、それぞれ有力な學派を持ち、朱子學に對抗して新鮮な思潮として大きな勢力を占めた。

仁齋の古學は、「論語」と「孟子」を最高の典據とし、その立場から宋儒をも「猶ほ高遠を悦ぶの意」あるものとして斥け、儒學を主として倫理學に局限しようとする點で、中江藤樹と同じく比較的狭小な知識範圍を包括するものである。だが「高遠」を斥け、専ら「論語」や「孟子」の古義を闡明しようとした彼は、やはり哲學的思索には耽らなかつたとはいへ、當時としてはかなり科學的な哲學を唱へた。彼は「天」を「有心」とする説をも「無心」とする説をも斥け、天地を「一元氣」から成立する「一大活物」と見る一種の有機體論的自然觀を提起し、卜筮は義理に害ありとして排斥し（以上の見解については「語孟字義」、「童子問」参照）、人間精神は子孫に傳はるもので、「人は草木と同じく生じ亦常に草木と同じく腐すべし」（「仁齋日札」）と主張して、かなり宗教的偏見から自由な半ば迄唯物論に傾いた見解を展開した。

ところで仁齋の佛教批判は、「山川大地盡く是れ幻妄」とし、「高く空虚憑り難きの理を唱へ、好んで高遠及ぶべからざるの説をなす」佛教が、「慈悲を以て心と爲し、平等を以て道」となし、そのために「義を以て小道と爲し、之

を漫棄す」といふことの指摘に歸着し（「語孟字義」卷之上）、主として理論的領域に止まり、出世間主義の批判を中心とするものであつて、經世經濟論的見地からは問題は取扱はれてゐない。

仁齋の「送浮屠道香師序」なる一文は、佐藤直方から佞佛として攻撃されたものであるが、その論旨は、天地より見れば儒佛の差別はなく、「天下の公道」は一つであり、佛教における貪・嗔・癡の三戒の如きは儒教でも受容できるものといふ點にある。この場合彼が佛教から攝取してゐるものは、その道德的教義であつて、哲學的見解でないから、これを以て仁齋が佛教的迷妄に捉はれたと云ふことは勿論できない。

それにしても、哲學上では蕃山などよりずっと鋭く佛法と對立した見解を固執した仁齋が、實踐上ではそれに對して比較的寛容であつたのは一つの特徴である。

荻生徂徠の古學派も、排佛論を餘り強調してゐないことは注目すべきである。

徂徠は、享保時代にかけての經驗科學の勃興を背景としただけに、儒學を治心乃至修身の學とする「心學」に反對して、それを「天下を安んずるの道」と規定し、天下、國家に有用な學問の研鑽の必要を強調し、「論語」、「孟子」、「中庸」、「大學」よりも「六經」（「詩經」、「書經」、「易經」、「樂記」、「禮記」、「春秋」）を根本的典據とし、宋儒の「理」の見地に對して經驗論的命題を對置した。こゝにいふ主張によつて彼が儒者を道學から實利の學へと向はせ、儒學を狹隘な「心學」から解放して、それを廣汎な經驗的智識と接觸せしめる氣運を促進させたことは疑へない（註）。

（註）尤も、經驗科學の展開や、經驗的智識の側への儒者の轉向は、本來的には徂徠學から獨立に起つてゐた現象であり、當

時の學界の一般的傾向であつた。だから仁齋の後繼者東涯は制度故實に關する該博な智識をもつて仁齋の道學を補ひ、朱子學派からは新井白石の如き卓拔な歴史家、博學者が出、室鳩巢も「天地萬物」を師とする經驗的研究の必要を強調し、朱子學の認識論が經驗論の契機を含有してゐることを主張してゐる（これには徂徠の側からの宋學批判に對する反批判の意味もあつた）。

だが徂徠は「先王」＝聖人を盲信するの餘り、「易經」や「詩經」などの原始的神祕主義をそのまま受け容れ、「天」の「有心」、鬼神の存在、その神祕的作用、卜筮等を信じ、認識論および自然哲學において迷妄に陥つた。もちろん、儒者としての徂徠は佛教的世界像の如きものを信じたわけではなく、更に「夫れ佛には天下を安んずるの道なし。豈に以て仁とするに足らんや」（「辨道」）として、その出世間主義を批判してゐる。だが彼の神祕主義には、平田篤胤が「鬼神新論」で推稱したやうな、佛教的輪廻説に近い鬼神觀があるのでも分るやうに、こうした神祕主義は、「天下を安んずるの道」の見地から佛教を利用した治者階級の政治的立場と相俟つて、彼の佛教批判を尖鋭ならしめなかつた。彼が「政談」で「度牒再興」による佛法肅正を説いてゐるあたりは、僧侶が「錢取ノ爲ニ」「非法甚シ」といふことの指摘を含んでゐるでも、儒者の議論としては最も穩健な部類に屬してゐる。

因に、この神祕主義者徂徠が神道に關しては少しの神祕的幻想も抱かず、それに對しては白石などに近い合理主義を發揮したのは、彼の武家階級的、幕府最眞の立場の結果であつた。

徂徠の門下は彼の古文辭學を繼承した服部南郭一派の無理論な文學的學派と、「天下を安んずるの道」としての理

論的、特に經濟論的方面を展開した太宰春臺の一派に分れ、佛教論および一般に宗教論は春臺によつて一層具體化された。

春臺は一般儒者と同じく、佛教を個人救済主義、出世主義の故で非難し、更に徂徠と共に佛教や宋儒の「心學」における「心を以て心を制す」といふ道德原理に對して「禮を以て心を制す」といふテーゼを對置しながらも、人民のためには佛教も悪くはないと考へた。彼は、「僧は君臣なく、父子なく、夫婦無く、兄弟なく、朋友なく、國も無く、家もなき者にて候へば、獨身の外に望むべき物なく候。今獨身を治る道を先王の天下を治る道に並べて、同等に御心得候は大なる御誤にて候」とか、釋氏の道は乞食の道であると述べ、「心を以て心を制す」のは人情を矯めることで、到底不可能だと云つて佛學を非難すると同時に、他面では「天下の事を論ずるにも佛法を絶さずば、國家は治るまじくなど申す」「偏屈なる儒者」にも賛同しない。彼は、佛者は「國家に預らぬ者」だから「上の政」が正しいときには害にならないこと、従つて儒教に從屬して居さへすれば佛教も（神道や諸子百家も）政を妨げるものではないことを主張し（「辯道書」）、或はまた、僧道巫祝を批判しつゝも「カクイヘバトテ、祈禱祭祀ヲ一概ニ非トスルニハ非ズ、小民ヲ治ムル道ハ、祈禱祭祀ヲ捨ルコト能ハズ、是ニアラザレバ、衆心ヲ安クスルコト無キ故ナリ」（「聖學問答」卷之下）と云ひ、「祭祀ヲ僧ニ任セテ、一向ニ佛事ヲナスノミナルコトハ、庶人細民ノ貧賤ナル者ニハ、便利ナルコトモアリ」云々と述べて（「經濟錄」）、士大夫以上には儒教が必要であるが、民衆には佛教でよいといふ見解を明確に表現した。これは佛教に對する當時の支配者側の態度を最も適應的に定式化したものであらう。

だがその春臺も、極端な儒教主義の故に、神道に關しては種々の神祕的見解を斥け、たゞそれを聖人の道の一部分に含まれてゐるものとしてのみ認容した。即ち、儒教には祭祀があり、「天地、山川、社稷ヲ祭ルハ、天子諸侯ノ事也、父母先祖ヲ祭ルハ、天子ヨリ庶人迄同一也」（「經濟錄」とされてゐるので、さういふ意味の祭祀として神道を認め、「神道は本聖人の道の中に有之候」（「辯道書」）と云ひ、それは小さな道で、天下國家を治める道ではないと主張してゐる。これは、神道から最小限を、形だけを取り容れた神儒習合であると云はれよう。

ところで春臺は、徂徠から神祕主義的要素を承け継ぎ、また經世的見地から佛教をひどく非難せず、神道をも祭祀としては認めたといつても、彼自身、自身の宗教に對する態度は甚だ合理主義的であつた。「日本ノ佛者ノ中ニ、一向宗ノ門徒ハ、彌陀一佛ヲ信ズルコト專ニシテ、他ノ佛神ヲ信ゼズ、如何ナル事アリテモ、祈禱ナドスルコト無ク、病苦アリテモ呪術符水ヲ用ヒズ、愚ナル小民婦女、奴婢ノ類マデ、皆然ナリ、是親鸞氏ノ教ノ力ナリ、今純（春臺——筆者）ハ一向宗ニアラザレドモ、孔子ヲ信ズルコト、彼等ガ彌陀ヲ信ズル如ク、鬼神ニ遠ザカリテ祈禱祭祀セザルコト、全ク一向門徒ノ如シ、……更ニ神像佛像ヲ安置セズ、宅ニ方寸ノ護符ヲ貼セズ、身ニ一封ノ護符ヲ佩ズ、厄難ニ遭トイヘドモ、神呪ヲ誦シ、佛名ヲ念ズルコト無シ、念誦ノ恃ムニ足ラザルコトヲ知レル故ナリ」（「聖學問答」卷之下——傍點筆者）——かう春臺は自身の信仰について告白してゐる（註）。この場合一向宗の門徒は彌陀佛の絶對的救済力を信仰するの、春臺は孔子のそうした力を信じてゐるのではないから、彼の態度は事實上では無神論者の悟りである。

（註）春臺が「阿彌陀經」の修刪を試みたりした處を見ると、彼は淨土眞宗の信仰態度に少からず關心を持つてゐたと云へな

いことめなき。

仁齋學派や徂徠學派は、以上のやうなニュアンスの差異にも拘はらず、概していへば朱子學派程の排佛的でなかつたこと、だが同時に朱子學者の一部の如く緊密に神道と結びつきえなかつたこと、を以つて特徴としてゐる。

(6)

以上は大體徳川期中葉までの、即ち儒學の勃興および繁榮の時代における、有力な學派の佛敎論の概観である。

これらの理論、特に朱子學の排佛論は諸所で實行に移され、水戸では徳川光圀は儒敎的敬神觀念の見地から大がかりに「淫祠」破毀を企て、寺院の廢合、神社との分離をやり、會津藩主保科正之は山崎闇齋の神道を唱へる以前の朱子學や吉川惟足の神道の影響下に、また土佐藩の家老野中兼山は朱子學者として、同じく排佛政策を敢行し、紀州の徳川頼宣も儒敎主義の排佛を企てた。光圀や兼山らは葬式にも儒葬を採用してゐるから、以つて當時における儒敎の影響（特にこの方面では朱子の「家禮」）を見るべきである。これらの排佛も、それぞれ多少の差異を有してゐるとしても、大體においては「淫祠」清掃が目的であつて、時には佛敎そのものを「淫祠」視しても、必ずしも佛敎の絶滅を期したものではなかつた。しかし乍らその排佛論においては、經濟的理由も含まれはしたが、むしろ淫祠を惡む理論的動機が勝つており、支那の儒敎政治家を模倣した點がかなりあるやうである。

これと異つて熊澤蕃山の排佛論において、經濟論の見地が優越な地位を占めてゐることは特徴的である。

徳川期後半における儒者の排佛主義では、蕃山流の經濟論の見地が前面に推し出され、僧侶を「遊民」視する思想は儒者の間で普遍的となつた。もちろん、前期の儒者が提起したその他の論據もくり返されはした。だがそれにして、全體としては經濟論の見地が重要な地位を占めてきたこと、および單に佛敎一般でなく、特に眞宗に對する攻撃が具體的となつたことは注目されるべきであらう。

この時代の排佛論の中、代表的なものは朱子學派に屬する中井竹山の「草茅危言」（その卷七）と、正司考祺の「經濟問答祕録」（その卷之十七より二十まで）だと云はれてゐる。

竹山は「佛法ハ天下古今大害タル事云ヲ待ズ」とか、「佛氏世ヲ誣ヒ民ヲ惑スノ説、後世諸宗ヲ分色々ト云テ立レドモ、就中此害尤深キハ一向宗也」と云ひ、一向宗の「斯熾盛ヲ致ハ其本山ノ富饒ヨリ起ル、本山ニ差タル田祿モ無ニ斯富饒成ハ、全天下ノ愚民崇信シテ金銀ヲ抛テ、富豪ノ者貨寶ヲ施入スル事土芥ノ如スル故、富ハ萬乘ニ均キニ至也」と指摘し、僧侶の「放逸無慙ノ體タク言語ニ絶エタル事」を摘發し、「千有餘年立廣リタル寺院ノ數ハ、事モ夥キ事成可ドモ、……此ニ費ス所ノ良材美石幾バクゾヤ、其中ニ住ル者ヲ立養スル所ノ米蔬布帛又幾バクゾヤ」と云ひ、施主の亡くなつた寺院の廢止、度牒制度の勵行による僧侶數の制限、都會では家主、田舎では里長の手への宗旨證文發行權の移管による寺請制度の廢止、更に「神祠ノ巫祝妖言ヲ」なすことの取締り等を獻策してゐる（「草茅危言」は松平定信の諮問に對して書いたものである）。

だが朱子學者竹山は、「正祠」を立てざるをえず、従つて彼の佛教批判は未だ反宗教的ものではなかつた。しかし乍ら彼の合理主義的見解は、その門下山片蟠桃においては、西洋自然科学の影響と結合して、「無鬼」、無宗教の唯物論を産んだ。ところで蟠桃は倫理學や社會觀の方面では朱子を尊信しても、自然觀や認識論においてはすでに朱子學者、一般に儒者、の範疇を或る程度まで越え出てゐるから、こゝでは彼の無鬼論には立ち入らないことにする(註)。

(註) 蟠桃の世界觀については拙著「日本哲學史」の中で一應觸れてゐる。

正司考祺の排佛論は、佛教の出世間主義、人倫輕視、迷信的な行事から、僧侶の頹廢、惡徳、その不經濟性に至るまで、詳細に論じ、破戒僧の強制的還俗による寺院廢合を提唱したものである。彼は「多カルベキ民數ハ寡ク、寡カルベキ寺員多キハ、民難貧國ノ基也」といふ命題に立脚して、全國の百萬に及ぶ僧侶について、「是皆無職ニシテ、民ノ艱難セシ穀祿ヲ喰ヒ潰ス者ナリ、今門徒僅六百年ヲ歴テ、天下ニ彌蔓シテ七分ト爲ル、……放縱ニシテ置カバ、若シ後世一亂ニ及バ、疑ラクハ武將モ屈服センカ、千載社稷ヲ保タント欲セバ、其威ヲ挫キ置クニ如カズ」と云つて特に眞宗を攻撃し、「今時ノ農民ドモ、少シ凶年ニ及ベバ毛見ヲ願ヒ、未進ノミ多ク、或ハ人ニ財ヲ借テ返サズシテ御室ヲモトメ、寺ニ財穀ヲシマザルヲ信心ト思フハ、大ナル謬リナリ」として、武家經濟の困窮化に結びつけて教團批判をやつてゐる。正司考祺は肥前の富商であり、地主であつたが、彼の排佛論は武士階級擁護の理論に外ならなかつた。

だが徳川期後半の排佛論の中で、實踐との聯關といふ點から見て第一に重要なのは水戸學派のそれである。水戸學派と云つても、色々の系統の學者を含んでゐるし、光圀や安積澹泊によつて代表された「大日本史」編纂を中心とした時代と、藤田幽谷、東湖、會澤正志の時代とは相當異つた色合ひを持つてゐるにかゝはらず、大義名分を喧しく云つて、尊皇を説く點は共通であり、また彰考館の儒者には「護法資治論」をもつて佛教擁護をやつた森尙謙のやうな人も例外的には存在したが、全體としては佛教に對して輕視乃至排撃の態度をとつた。だが水戸の尊皇思想が「大日本史」の時代と幕末とは、その内容においても意義においても異つたものがあつたのと同様に、排佛思想においても幕末近くには別な色彩のものとなつた。

例へば藤田東湖は、佛教一般、特に眞宗を排撃して、「佛道もにくむべきが中にも、わきて一向門徒といへる者禍甚しく、東照宮の御靈にてすら一向門徒は容易くかたむけがたし」と云ひ(常陸帶)、水戸學の代表的理論家會澤正志は「下學邇言」の中で、佛教を全面的に批判し、その地獄極樂説、出世間主義、寂滅説、因果應報説等の迷妄性を暴露し、遠くは馬子、玄昉、道鏡の事跡を引いて名分上に及ぼせる佛教の害毒を論じ、空海をば「佛名を以て神明を瀆亂」せるものと斷じ、最澄の末流の僧兵としての暴惡を難詰し、眞宗の「兇悖」、日蓮宗の「驕傲暴戾」を指彈し、佛教の經濟的害惡について次の如く論斷してゐる。「天下佛寺の多き、遊手浮食、坐ながら土木金石の美を窮め、生民の膏血を糞土にす。破戒濫行にして政教を蠹害するや、國家は虚耗し、百姓は空乏す。」

水戸派のこゝいふ主張の中には理論的に特にこの學派特有の新しいものはない。それに正志が徂徠學から或る程度

承け繼いだらしい神祕主義的要素は、神道主義と結びつきうるものであり、更に攘夷主義的な洋學排斥にも結びついたものである。それにも拘はらず、天保年間における藩主烈公の排佛はこゝにいふ思想を背景として行はれ、光圀の場合の如く成功しなかつたとはいへ、寺院の銅佛と鐘（時報用のものは除いて）を取上げて大砲の鑄造に充てるといふその主旨は、慶應年間に着手された薩摩の排佛や維新後諸國で行はれた排佛の模範となつた。

幕末に近づくに及んで、排佛論は、「淫祠」排斥とか、異端としての佛教の排斥といふ動機よりも、より多く「遊民」たる僧侶を「歸正」せしめて藩經濟の冗費を省き、寺院の金具を武器の原料に（維新後には天保錢にもされた）しようといふやうな經濟的又は富國強兵の見地が有力な動機となつたところに、特色を持つてゐた。

平田篤胤らの排佛論は維新後の廢佛毀釋において指導的役割を演じたものであるが、その内容は儒者から多く繼承したものであり、排佛の實踐は水戸の例に倣つた場合が多かつた。

(7)

以上で明白なやうに、儒者の佛教批判は當時の治者階級の利益の見地から行はれたものであつて、民衆の聲ではなかつた。民衆の立場を代表した安藤昌益の如き思想家にあつては、その佛教批判は宗教一般に對する批判の一環でしなかつた。ところで儒者の立場は、當然にその批判に一定の限界を設定し、彼等は多く佛教を決定的には排斥しえず、主としてその中に幕藩政治の防害になりうる要素を見るときに手痛くそれを攻撃した。封建的壓制のために藁に

も摺まりたい輕信的な氣分にさせられた「愚民」は、「淫祠」のつけ込むところであり、一向宗の如きセクトを威壓的勢力たらしめ、治者グループをして往年の悪夢を回想せしめると共に、「淫祠」の中には嚴格な身分制に編成された封建秩序を道徳的に弛緩せしめる要素があり、そればかりでなく、次第に社會の總生産物の分配において武士階級に對する有力な競争者たるの性格を表はし、自己の窮乏化と逆比例にますます富國強兵策強行の必要に迫られた幕藩機構にとつて、見逃して置けない存在となつてあらはれた。こうした事情は、徳川時代における儒者の排佛論の客觀的根據を成すと共に、それ自身ではやはり徳川封建制の前提の上に發生したものであつた。一口にいへば、徳川封建制こそは、佛教を儒教のヘゲモニーの下に愚民制御の手段として治者層に利用せしめたと同時に、佛教の中に封建制維持のために警戒を要するやうな要素——但し封建制を積極的に打破するのに役立つ要素ではなくて、消極的に精神的に類廢せしめる要素——を醸酵させ、排佛論の發生を制約したのである。

幕末前後に始まる幕藩機構の富國強兵策が維新後實現された中央集權國家への動向の端初であつた限り、富國強兵の見地を陰に陽に含んでゐた排佛論も、そうした動向を反映したものであつた。だが、かゝる動向そのものは「愚民」の社會的動向を基礎には持つても、主導的なものとしては持たなかつたから、徳川時代の儒者（および國學者）の排佛論は終始一貫して下層社會から出たものでなかつたと云ひうる。

こゝにその理論的限界の根據があつた。それは決してブルジョア的なfree thinking（自由思想）にまで發展しえなかつた。このことは、儒者の排佛思想が與へたイデオロギー的影響を、その進歩的意義とこの進歩性の限界を一瞥すれ

ば、容易に納得される。

排佛論が思想界に與へた影響として歴史的に第一に擧ぐべきは、神佛習合的の神道の衰退、神儒習合の擡頭である。儒教の神道との習合の可能性は、儒教思想における「鬼神を敬す」といふ傳統にある。神道は神道で、發展の途中にあり、種々の理論の攝取を必要としたから、儒教が優勢となれば、その影響を受けたことは當り前である。とはいつても、神道のこの發展は、佛教や儒教とは一應別箇な潮流としての發展であつた限り、太宰春臺の如くそれを「聖人の道」の一部に編入するやうな見地とはもちろん融合しえなかつた。また神儒の折衷物を主として經世上の原理たらしめようとした熊澤蕃山や、神道の神學の儒學的基礎づけを與へながらも根本的には儒者として止まり、獨自な宗派を立てなかつた林羅山、徳川義直（尾張藩祖）などは、新しい宗教としての神道派を造り出しはしなかつた。しかし乍らこれらの學説が神道に影響し、佛教との習合から解放された新しい神道の勃興に貢獻したことは多大であつた。垂加神道は全く新しい宗派として、朱子學と結合して生れた神道であつたが、吉川惟足によつて再建された唯一神道も、從來と異つてかなり佛教臭味を脱し、宋學的理論を濃厚に浸透させたものであつた。こうした神儒習合は神道と佛教との混合から淨めたことによつて一步前進させ、やがて復古國學において儒教からも分離した神道が出現する段階へと一步接近した。

第二に、當時の科學思想に對する排佛論の影響は如何なるものであつたか？ それは確かに、佛教的世界像の迷妄を暴露した點で、科學思想の發展に助力した。特に朱子學的合理主義は自然科學と結びついて無鬼論をさへ生んだ。

歴史研究にしても、例へば「愚管抄」の佛教的歴史觀に比して新井白石の「理」の見地からの歴史觀は非常な進歩であつた。

それに、儒者の佛教批判は、もはや儒學の見地からも離れた富永仲基の佛典の考證的批判的研究を、科學的な佛教學の端緒を準備した點でも、科學的貢獻を持つたと云ふことができる。

さり乍ら、前にも述べたやうに、儒教の勃興そのものは、従つてその佛教批判も、經驗科學の發展に依據するよりは、優れて封建的社會構成の徳川期的特質によつて制約されたものであるから、儒教的排佛論は、ブルジョア科學の生誕、發展の媒介となる程のものではありえず、高々封建レヂームのための科學の展開に貢獻したといふところに、その科學的意義を持つてゐた。これは、當時の社會構成の特質に制約されて、儒教そのものが優れて道學的な世界觀であつて、認識論的乃至自然哲學的方面を主要内容とするものでなかつたといふ事情と關聯してゐる。

そこで、第三に、儒教が、従つてその排佛論が傳統的な倫理思想に與へた變化を見る必要が起つてくる。これについては、儒教は觀念論的であり、「鬼神を敬す」ものであるとしても、それ自身では宗教たるよりはむしろ道學乃至經世論であり、従つて宗教を造作しようとするれば神道と結びつかなければならなかつたといふことを考慮すべきである。つまり、儒教それ自身は宗教としての性質を稀薄にししか持つてゐなかつたから、士人の間における儒教の流行は、宗教から或る程度まで獨立な生活原則、倫理學を可能ならしめ、宗教から獨立した道德を可能ならしめた。これは、福澤諭吉も認めたやうに、儒教の貢獻の一つである。道德は神の律法であり、されば宗教がなくては社會の道德

的秩序は成立しないと考へた中世ヨーロッパ人と異つて、儒學を奉じた日本の士人にとつては、特に神道とも習合しなかつた儒者にとつては、道德は人間の「性」に根ざすもの若しくは社會生活の規範であり、宗教なしに存立するものであつた。道德と宗教のかゝる分離は、人間の日常行爲の規範まで設定し、かくて日常生活に深く廣く喰ひ入らうとする宗教の影響力を弱めると共に、多様な宗教や宗派の存在してゐる日本において、人々がその信仰の相異の故に社會生活において摩擦を生じるといふことを少なくした（但し現代的無神論の場合には少し話が違ふ。蓋しこの場合にはその奉ずる道德が一般と違ふのだから）。

これは専ら、儒教が主として道學的イデオロギーであり、かゝるものとして佛教に代つて指導的役割を演じたといふ歴史的事實の結果である。だが先きにも再三觸れたやうに儒教のこの道學主義こそは、人々の理論的關心を廣汎な哲學的問題に向はせず、思惟を狭小な枠の内に閉ぢ込めたものであつた。學者の思惟を道學への膠着から引き離す上において積極的意味を有した徂徠學も儒教における經世的方面を強調し、經世のために有用な科學の意義を認識させはしたが、それ自身は至つて非哲學的な古典盲信の誤謬から自由でなかつた。これらの事實は、儒教およびその排佛論が依據しえたところの科學の幼稚性の結果である。

第四に——最後に——儒者の排佛論の最後の歴史的影響は、明治初年の廢佛毀釋である。廢佛毀釋は、神道國教化の試みと密接に關聯しており、その指導精神は主として國學Ⅱ復古神道であつたといひ乍ら、儒者流の排佛主義も有力な動機であり、且つ國學の排佛論は儒者に少なからず影響されたものであつて、廢佛毀釋においては儒教排斥の

國學者も水戸學の末流と完全に提携した。それで、この廢佛毀釋が、神佛の分離を遂行し、神道の興隆を促し、同時に福澤諭吉の指摘したやうに、民衆に信仰を失はしめて、科學的、無宗教的思潮の醸成にも役立つたといふこと、このやうに矛盾した諸結果を與へたといふことは、その思想的動機となつた排佛論の進歩性とその限界とを亦も示すものである（註）。

（註） 廢佛毀釋の意義については拙著「日本唯物論史」参照。

*

*

*

明治十年代における民權運動の擡頭以來、儒教の佛教批判も、神道の儒佛批判も熄み、この三教は一致共同して外來「危険思想」の防壁たるの役割を演じてゐる。もちろん、そのためには儒教も佛教も徳川時代とは異つた面貌を呈し、佛教は西洋觀念論をかりてより精巧に理論づけられ、儒教は支那崇拜の迷夢や禪讓放伐論を棄て、甚だしい男尊女卑、父權主義、身分觀念等を幾分改めると共に、佐藤直方、室鳩巢乃至中井竹山等に見られる合理主義の精神をも葬つた。つまり、儒教や佛教は、復古神道の國體觀念を中核として、若干資本主義社會に適應するやうな改装を施された後に、初めて三教一致の觀念の下に共同しうるものとなつたわけである。そして儒教や佛教のこの謂はゞ日本主義化は、明治時代に起つたことである。

附記——本章は雑誌「佛教」昭和十年十月號所載の小論「徳川時代に於ける儒者の排佛思想」を書き直したものである。

第三章 復古神道の特質

(1)

復古國學の世界觀における特異なものは、佛教や儒教に對して日本の古道なるものを提起してゐることであり、その際この古道の核心を、皇威の下に統一された超人爲的な（人爲以上の）社會生活のうちに見出したことである。ところで、古道の超人爲性といふことは、加茂眞淵にあつては、老莊學の影響と彼の萬葉心醉のために、「天地のまにまに」の道、自然に人智の技巧をからずに生成せる道として把握された。然るに本居宣長に至つて、古道は超人爲的なものとしては自然的であるとはいへ、基本的には神々の立てられた道であるが故に人爲以上の崇高なるものであると主張された。それで、宣長以來、復古國學の尊皇思想は一種の神道説と不可分に結合し、皇國の尊嚴や皇室の神聖に關する主張は、著しく神學の見地から強調されるやうになり、平田篤胤においてはこの傾向は一層強化した。

元來、尊皇思想は「神國」觀念と關聯し、神道思想は皇室の御祖神に對する崇敬を含むものであるから、尊皇思想と神道思想は、少なくとも神々に關する理解が佛・菩薩の垂迹といふ觀念から脱却して以來、相互に密接な關聯において展開されてきた。だがこの兩思想は、一應は相對的に區別される二つの契機であつて、全く一つのものではなかつた。だから淺見綱齋の如く、神道を排斥しながらも、朱子學の名分論の見地から熱烈な尊皇觀念を抱懷した人もあ

つたし、國學者でも、眞淵の如きは、尊皇觀念の強調によつて復古國學の世界觀を樹立しながらも、神道思想家ではなく、むしろ尊皇の道は彼にあつては天地自然の古道として理解された。水戸學の尊皇思想も、根本においては朱子學の見地から出發したもので、その「神國」觀念は未だ優れて倫理的であつて、「魂」の救濟とか「安心」といった類ひの問題に解答を與へるやうな宗教的なものではなかつた。他面では、神道思想は、人間の苦惱に對する鎮靜劑としての宗教として完成され、いはゆる教派神道として展開された限りでは、尊皇思想の一方的強調が示すやうな政治的性格を鋭化せしめず、例へば尊皇思想に含まれた武家政權反對の動向は、神道においてはその蔽はれざる直接性において顯現しなかつた。

だから復古國學において、尊皇思想が宗教的形式の中に表現され、その熱烈な宣傳が神道思想の昂揚、展開を媒介として行はれたといふことは、政治思想としての尊皇思想の提起においては復古國學は水戸學の前段階にあつたといふことを意味してゐる。それで、維新以後には、國學における尊皇思想は、神學的形式から或る程度まで解放されて、儒教的尊皇論や佛教的王法思想との合一において、ヨーロッパ的な政治的および倫理的思想に對抗することができ、また國學における神學的世界觀は、直接の政治思想から特立して教派神道へと發展することができた。だから國學における政治的乃至國民道德的觀念としての尊皇思想を現代に生かすには、宣長や篤胤の神道的宗教思想を受け容れることは必ずしも必要とされてゐない。然るにこの宗教思想は、幕末以來活潑化した教派神道——本來的意味における宗教としての神道——の展開の強力な刺衝となつたものである。このことは、宣長以後の復古國學においては尊

皇思想と神道思想といふ相互聯關にある二つの觀念の中、後者も本質的なものであり、前者は後者の形式をかりて定式づけられた、といふことを意味する。

ところで宗教は超自然的なものに關する表象なしには成立しないから、神道としての國學の展開を見るには、神々に關するその觀念を検討しなければならないことは勿論であり、特に「安心」の問題への解答としての宗教思想の検討のためには、幽冥——死後の、彼岸の、乃至は超現實的世界——に關する觀念を検討する必要がある。そこで先づ、宣長から篤胤への幽冥觀の發展について概觀を試みる。

(2)

宣長の神道思想は、最初に先づ「直毘靈」(明和八年、一七七一年)で包括的に敘述され、「玉くしげ」(天明六年、一七八六年、稿)において一層完結した綜合的敘述を與へられてゐる。「玉くしげ」には、「直毘靈」には論じられてゐないで、「古事記傳」や「答問錄」の中に散在してゐる見解が附加されて、「直毘靈」より一層綜合的となつてゐるのである。

「直毘靈」には、第一に、萬物の生成、創造の根本原理としての「高御産巢日神の御靈」、この原理によつて世界・萬物を創造し給へる伊邪那岐・伊邪那美大神およびこの二神の道を傳へ給へる天照大御神に關する觀念が提起されてゐる。第二に、天照大御神は「今世を照します天津日ノ神」、従つて「古事記傳」七之卷に云ふ如く、「世に

無上至尊カミナククワト」神におはしまし、皇國の優越は皇統がこの大御神から出てゐるが故であると、主張されてゐる。第三に、世の中の出來事はすべて、自然現象から人事の吉凶禍福に至るまで神の所業である中にも、惡事、凶事は神の御心の致すところであり、この惡事を是正されるのは直毘神(神直毘神・大直毘神)である、といふ思想が注目されるべきである。

ところで「古事記傳」六之卷(「直毘靈」の直後に書かれたもの)では、伊邪那美神の神去りませる「黄泉國」(又はヨミノクニ)に關する解釋において、宣長の神道思想にとつて特徴的な見解が與へられてゐる。彼によれば、黄泉國とは地の「下方に在ル國」で光なき「暗處」であり、「死人の往て住國」であつて、「貴きも賤きも善も惡も、死ぬればみな此ノ夜見ノ國に往こと」である。その場合吾々の肉體はこの世で腐敗するのだから、黄泉國へ行くのは「魂」であると考へられる。

この見解は「答問錄」(安永六年——一七七七年から安永八年頃までの手紙の一部)では、一層確定的に、宗教上の「安心」の問題に結びつけて展開された。「神道の安心は、人は死候へば善人も惡人もおしなべて、皆よみの國へゆくことに候。善人とてよき所へ生れ候ことはなく候。……さて其よみの國は、きたなくあしき所に候へども、死ぬれば必ずゆかねばならぬことに候故に、此世に死する程悲しきことは候はぬ也」。これが、いはゆる無安心の安心の理論である。

「古事記傳」十四之卷(安永六年、一七七七年、稿)にも、彼の幽冥觀における重要な見解が見出される。そこでは、

大國主神が國讓りの際に云はれたといふ「僕者於百不足八十堀手隱而侍」といふ語句の解釋において、注目すべき見解が展開されてゐる。「百不足」は「八十」の枕詞で、「八十堀手」とは黄泉國の謂ひであり、「隱而」は「顯國を去て、黄泉國に」行くことであり、「侍」とは「仰せ賜ふ事などあらば奉らむと、伺ひ居る意」であるから、「さて今此神の如是白したまふは、遠き黄泉ノ國に隠れながらも、なほ天神ノ御子の御前に伺候居る心ばへにて、遂に守衛奉らむの意」である、といふのである。そこで彼は、「日本書紀」中の一書の説から「吾所治顯露事者、皇孫當治、吾將退治幽事」といふ語句を引用して、「顯露事」と「幽事」（又は「神事」）についてかう云つてゐる。「さて今より皇孫の所治食すべき顯露事とは、即ち朝廷の萬の御政にて、現人の顯に行ふ事なり、幽事はそれに對ひて、顯に目に見えず、誰爲すともなく、神の爲したまふ政なり、凡て此の世にあらゆる事は皆、神の御心もて爲たまふなれども、其中にも、姑く現人の爲す事に對へて、分て神事とはいふなり。」大國主神はかくて「幽事」を、幽冥を主宰されるのだ、と宣長は主張してゐる。それで、世界の種々の出來事は「顯と幽と相交りて、幽より顯を助け」て出來せるものである。その際、宣長にあつて重要なことは、神についても「現御身」（身體）と「御靈」（靈魂）を區別し、黄泉國に行くのは大國主神の「現御身」であつて、その「御靈」は出雲神社に止まつて「幽事」を主宰されるといふ主張である。

（註） 同様に、「天津日」は天照大御神の「現御身」であり、伊勢神宮には「御鏡に取り託けて、其御體としまへ」る「御靈」が鎮座されてゐる、と宣長は考へた。しかし乍ら「現身」から「御靈」の「體」（實體）は離れても、「御靈」の「用」（働き、機能）は「現身」に残るといふ（「古事記傳」十五之卷、——因に「體」と「用」の概念は佛教哲學に發し、徳川時代には儒學によつて普及された哲學的範疇であることを指摘して置かう）。

復古國學における宗教的内容の展開において、この幽冥觀の發展が最重要な意義を有してゐることは明白である。ところで宣長にあつては、大國主神の主宰される「幽事」の世界と、人間が死後に行く「黄泉國」との關係ははつきりしてゐない。

以上あげた特徴的な見解、即ち——創造の原理としての「産靈大神の御靈」、この「みたまと申す物によりて」萬物を創出された伊邪那岐・伊邪那美二神に關する觀念および伊邪那岐大神の御委囑によつて「天津日神」として高天原を支配される皇祖神天照大御神に關する見解、善神と惡神に關する觀念、人間の死後に往く「きたなくあしき」黄泉國に關する見解、および最後に、幽冥の支配者としての大國主命に關する觀念は、「玉くしげ」において悉くくり返され、總括されてゐる。「さかしら」や「理」を排斥した宣長は、これらの神々を明確な統一へと體系づけはしなかつたとはいへ、一方に天高原を支配される最高神としての天照大御神の尊嚴を強調すると共に（註）、他方において「幽事」の主宰者としての大國主神の役割を強調してゐることは銘記さるべきである。

（註） 宣長は神々の尊卑をその發生順序によつて決定し、かくて國常立神又は天御中主神を最高神とする從來の見解を反駁し、皇統との關係および皇室による御崇敬の如何をもつて神々の尊卑を決定してゐる（詳しくは「伊勢二宮さき竹の辨」參

照)。これは彼の神道論と尊皇思想の密接な聯關を示すものである。

「古事記傳」では、「顯と幽と相交りて、幽より顯を助ける」のだといふやうな表現が用ひられたとすれば、「玉くしげ」では「さて世ノ中の事はみな、神の御はからひによることなれば、顯事とても、畢竟は幽事の外ならねども、なほ差別あることにて、其ノ差別は譬へば、神は人にて、幽事は、人のはたらくが如く、世ノ中の人は人形にて、顯事は、其ノ人形の首手足など有りて、はたらくが如し」として「幽事」は「神事」であり、人事^{カミコト}「顯事」はそれに全く支配されるといふ思想が明白にされてゐる。そこで、「さてかの大國主命と申すは、出雲の大社の御神にして、はじめに此天下を經營し給ひ、又八百萬神たちを帥^{ヒキキ}て、右の御約束のごとく、世ノ中の幽事を掌り行ひ玉ふ御神にましませば、天下上下の人の、恐れ敬ひ尊奉し奉らでかなはぬ御神ぞかし」といふことになる。こゝで、天上^{アマノ}高天原を支配される天照大御神に對して、現實世界の幽事のみを支配された大國主神の役割が語られてゐることは、篤胤における幽冥觀への關係において、重要な意義を持つてゐる。

宣長のこうした神道思想の基底を成してゐる信仰態度は、全く運命論的な態度である。それは就中、すべての出來事は神の仕事であり、従つて禍津日神の働きが旺であれば、如何にしても凶事を避けることはできないとか、死後黄泉國へ行くのは悲しいにしても、強ひて死後の極樂や安樂に關する觀念を造り出して「安心」を求むべきでなく、運命に對して従順でなければならぬとかいふ主張の中に表白されてゐる。村岡典嗣氏によれば、これは神の「惠みの觀

念と絶對的の信頼の安心」に外ならず、「彼が、眞淵から一面學び得た老莊ぶりの自然の道てふ觀念の内容として有した、この絶對的の信頼が、彼が閑歷上淺からず養ひ得てゐた淨土宗ぶりの敬虔な絶對他力の信仰に根ざしてゐたことは、頗る注意するに足りる」(村岡氏「日本思想史研究」二六八頁)。道とは元來神の道で、「天地のおのづからなる道にもあらず」(「直毘靈」)として、道は「天地のまにまに」出來たものだといふ眞淵の老莊的見解に反對した宣長も、その徹底した無爲自然の運命論において老莊思想の影響を免れなかつた(註)。この運命論のために、彼にあつては、死後の魂の救済や祈禱による現世利益の獲得に關する觀念は蔭影の中に没し(神々、特に善神への奉仕の思想は一應主張されてゐるとしても)、救済、恩寵、御利益を求める宗教的感情は満足を與へられないことになる。この點を補つて、宣長の神道思想を二層宗教的教義として完成させようと試みたのが、平田篤胤であつた。

(註) 村岡氏はしかし、宣長の信仰態度に對しては、淨土宗の影響を根本的と見做してゐるやうである。氏は論文「本居宣長の古傳説信仰の態度」(前掲書所收)では、宣長の信仰の「内在的の理由、もしくは要素」として、第一に淨土宗的な「宗教的情操」、第二に垂加神道、第三に徂徠學、特に太宰春臺のそれ、第四に「本居の實證主義的、不可知論的、神祕主義的の認識論」をあげ、これらの要素の「統一的根本義」として「彼の人格の敬虔性を認める」と云ひ、結局かの「宗教的情操」(それは彼の家庭の宗教だつた淨土宗によつて養はれたといふ)を根本的なものと規定してゐる。宣長を淨土宗に結びつけるあたりは流石に卓見であるが、これを認めつつも、なほ眞淵の老莊的見解の影響を強調する必要があると思ふ。眞淵は道を「天地のまにまに」のものとして唱へたとき、老莊的無爲自然の思想に立脚しながらも、道に對してやはり敬虔な氣持を懷き、彼の古代崇拜の熱情は宗教的情操を想はせるものがあり、また彼は徂徠的「理」思想の見地から、神々のわざは人間の私智をもつては

測り難いといふ命題を提起した。

(3)

ところで神道の發展において重要な意義を有してゐた宣長の「顯事」と「幽事」についての解釋、又は幽冥觀は、如何なる思想の影響下に形成されただらうか？ この問題は、全體としての本居學一般に對する老莊的運命論や徂徠學における文獻學的方法および神祕主義の影響の問題とは一應別箇に提起することができる。蓋し顯・幽の問題は一つの特異な問題であるから、宣長によるこの問題の取扱においては、右のやうな諸思潮の一般的影响の素地の上で、なほこの特殊問題についての在來の見解も示唆を與へたはづだからである。

先づこの問題に關聯して想起されるのは、眞言密教によつて提起された「顯」と「密」の觀念——「若し淺を以て深に望むれば、深は則ち祕密、淺略は則ち顯なり」(空海「辨顯密二教論」といふ觀念である。密教の特徴は、自らを神祕的なもの、他の教義を淺薄なものと規定する點にあるが(註)、これは容易に、現實世界を「顯」とし、その本體として想定される神祕の世界を「密」とする見解に轉化する。

(註) 卜部兼俱の作とされる「唯一神道名法要集」では、顯と密に關する眞言密教的概念が轉用されて、神道は密教で、佛法は顯教だとの思想の基礎づけに利用されてゐる。

例へば慈鎮和尚慈圓の著「愚管抄」における「顯」と「冥」の概念では、明かに前者は神佛の世界、後者は、人事の領域を意味するものとなつてゐる。そこでは神武天皇から十三代までは「冥顯和合」の「道理」が行はれた時代、仲哀天皇から欽明天皇までは「冥の道理のゆく／＼とうつり行を、顯の人はえ心得ぬ道理」の時代、敏達天皇から藤原道長までは「顯には道理かなと、みな人ゆるしてあれど、冥衆の御心にはかなはぬ道理」の時代であるとか、「怨靈」とは現世の意趣を「冥」の世界で果たすもので、「顯にそのむくひをはたさねば、冥になるばかり也」とか、「冥に天道の御沙汰の外に、顯に汝等(武士—筆者註)をにくくも疑ひもをばしめすことはなき也」とかいふ命題が展開されてゐる(卷七)。この場合、「顯」が人事、「冥」が神佛の世界として理解され、「冥」なる神佛の沙汰の「顯」なる人間業に對する優越の思想が語られてゐることは疑ひを容れない。

一條兼良が「日本書紀纂疏」で、先きに引用した「日本書紀」の語句中の「顯露事」と「幽事」について、「顯露の事は人道なり、幽冥の事は神道なり。……人惡を顯明の地に爲せば、則ち帝皇これを誅し、惡を幽冥の中に爲せば、則ち鬼神これを罰す。善を爲して福を獲るも、亦これに同じ。神事は則ち冥府の事なり」(卷六)と云つたのは、「顯」と「冥」についての慈圓的理解を適用したものと云ふことができる。兼良はもちろん「愚管抄」を讀んでゐたし、彼の「權談治要」に通俗的に述べられてゐる世界觀の中には「愚管抄」の影響を想はせるものがあるやうである。例へば敬神を強調しながら崇佛をも説く神佛折衷の見地、佛法王法一致の思想(但し時代の條件の故に、彼にあつては王法は政治一般の意味に解されてはゐるが)、慈圓における程複雑な意味のものではないが「道理」に關する見解、「冥

慮、「冥の照鑒」の人事に對する根源的支配力に關する見解などがそれである。してみれば、「纂疏」では神道的見地が前面に押し出され、宋學の影響も顯著であるとはいへ、兼良の顯事・幽事觀には慈圓の顯・冥觀の直接的影響があるのかもしれない。

顯事と幽事に關する宣長の解釋は、右のやうな兼良の解釋に少からず示唆されたものと見做せないこともない。宣長は「纂疏」を「古事記傳」の所々であげてゐるのに、顯事・幽事の問題においては平田篤胤の如くこれを引用してゐないとしても、このことは必ずしも彼が「纂疏」の解釋を排斥してゐることを意味しない。少なくとも顯事を人事とし、幽事を神事として、後者に根源性を、人間生活に干渉する力を認める點で、兩者は同様である。相異は、宣長にあつては積善、積不善に對する「冥府」からの神の應報、審判の觀念が缺けてゐるといふことである。宣長が、人間は死後にはすべてヨミに行くことと斷定したのも、この應報觀念の缺除に關聯してゐる。もし彼が應報觀念に捕はれてゐたならば、死後の魂は忌むべきヨミに行くとは考へずに、幽事の世界に行つて、生前の善惡に對する應報を受けると主張することもできたであらう。だが何れにしても、彼が顯と幽の問題を取扱ひ、前者を「人道」、後者を神道とする兼良の規定を採用するために、彼が餘り信用しなかつた「日本書紀」のしかも「一書」の説を援用したことは、注目されてよい。

これに關聯して、宣長において黄泉國と吉凶禍福の一切を包括する幽事とは別箇のものなることに注意すべきである。黄泉國（「豫美國」）とは「きたなくあしき」所で、この世の凶事の窮極の源泉であり、そして大國主命の「現

身」は黄泉國に居られるとはいへ、幽事を支配するのはこの神の「現身」（身體）ではなくて出雲に御坐す「御靈」であるといふのだから、幽事の根源が黄泉國だとか、幽事とはむしろ凶事の謂ひであると考へることはできない。宣長自身、凶事は禍津日神の御心によるのだと云ひ、幽事とは吉凶禍福、すべて人力以上の力によつて起る出來事であると定義してゐることは、すでに見た通りである。幾分は陰陽思想の影響もあつて、顯事は陽、幽事は陰に該當するといふやうな考へ方もなかつたとは云へないが、しかし彼はそこから顯事は正善に屬し、幽事は邪惡に起源する扱とは推論してゐない。

従つて村岡典嗣氏が、「この神事の源、即ち幽冥とは、やがて、豫、美國に外ならない」とか、「彼の豫美てふ觀念には、死者の國、凶事の源てふ悪性と、幽事即ち加微碁登の本てふ神性と、論理上相互に相容るべからざる矛盾的性質が、そのまゝに共存するを如何ともし得なかつた」（『日本思想史研究』所收「復古神道に於ける幽冥觀の變遷」）と斷定されたのは、宣長における「現身」と「御靈」の二元論的分離を無視した結果のやうに思はれる。宣長は、この二元論的分離によつて、即ち「神事の源」をヨミの國には行かぬ「御靈」の中に見出すことによつて、「論理上相互に相容るべからざる」「凶事の源てふ悪性」と「幽事の本てふ神性」との「共存」を避けたのである。

だから、宣長におけるそうした「矛盾的性質」の「共存」を強調して、その原因として文獻學乃至「淨土宗ぶりの敬虔な絶對他力の信仰」を指摘するのは不正確に見える。實際にはこの矛盾は必ずしも「共存」してゐないし、しかも「共存」を避けるためには「現身」と「御靈」の分離に關するスコラ的な——すでに文獻學の限界を超えた——操

作がなされてゐることは、右に見た通りである。宣長がかゝる思考上の操作によつて黄泉國から幽事を切りはなし、かくてかの「共存」を避けたのは、「纂疏」の見解と同様に、「幽事」を「神道」、顯事を「人道」と規定したことに關聯してゐると云ふことができる。

單に文獻學的解釋に訴へるならば、幽事を黄泉國に歸屬させることも可能であり、そのときには現實世界の事柄をすべて——單に人事のみではなく自然の事象をも——顯界に入れることができる。特に、幽事の主宰者ならぬ伊邪那岐・伊邪那美二神に國土萬物の發生を歸し、「天津日神」の自然現象としての大地に對する恩寵を強調した宣長にとつては、そうした解釋は困難でない。神の道は幽であり、冥であり、密であるといふ一般の見解に従つて、幽事とは「神道」であると規定しえても、天神の住する高天原を幽事と別視する彼にあつては、幽事を凶事とし、その源泉をヨミに置き、その代りに人事に對する幽事の支配の絶對性を否認することは不可能でなかつたらう。

然るに宣長が幽事を「神道」、顯事を「人道」とする「纂疏」の見地に立つたことは、決して偶然の一致ではなくて、やはりその示唆を受けたのだと云へないだらうか？ そしてすでに幽事をば「人道」を絶對的に支配するところの「神道」、神の仕事としたからには、神には善惡吉凶のすべてが歸せられる以上、幽事の根源を「きたなくあしき」黄泉國に見出し、幽事と凶事を混同することを、避けることが必要とされたのは當然である。

(4)

篤胤の神學が宣長のそれに比して神學として前進した所以の最重要な點の一つは、人は死後に黄泉國に行くとの見解を誤謬として斥け、「凡人も如此生て現世に在るほどは、顯明事にて、天皇命の御民とあるを、死ては、その魂やがて神にて、かの幽靈・冥魂などといふ如く、すでにいはゆる幽冥に歸けるなれば、さては、その冥府を掌り治めす大神は、大國主ノ神に坐せば、彼ノ神に歸命奉り、その御制を承賜はることなり」(「靈能眞柱」下)とて、死後の靈魂は、大國主命の主宰される幽冥の世界に行くことと主張してゐることである。これによつて、死を無上の悲しみとする無安心の安心の理論は棄てられ、死後の冥福に關する安心の觀念が基礎づけられた。篤胤は、ヨミとは月であるといふ服部中庸の「三大考」の説を採り、更にそれは伊邪那美神、須佐之男神の鎮座する「きたなくあしき」所だとの宣長の見解を承けつぐと同時に、大國主命は(「現御身」も)そこへは行かれずに、出雲神社に隠れながら「幽事」を主宰し、人の死後はこの「幽事」の世界へ歸るのだ、と主張するのである。

こゝから出發して、篤胤は、大國主神は「此の世界に有ゆる鬼神の、首渠神と坐て、治め給ひ、幽より世人の善惡を見行して、死後に其の當罰を糾判し給ふ」(「印度藏志」卷之五稿および「古史傳」二十三之卷)といふ來世の審判の思想や、産土神は西洋人のいはゆる「エムゲル」(アンゲル——天使)の如く正善の人間を守護するといふやうな現世利益の觀念を提起し、かくて宣長の幽冥觀に一層神學的内容を賦與し、神道的世界觀の完成に向つて一步前進した。

このやうに篤胤の幽冥觀が宣長のよりも一層宗教的であつたのは、主として死後の應報觀念の見地から靈魂の無差別な黄泉行きを否定し、幽事の主宰神による審判の觀念を提起した點であつて、幽事を「神道」とする點では彼は宣

長の繼承者である。だから、宣長は幽事をヨミに、「悪性」に結びつけ、それに關聯して顯事に對する幽事の根源性を絶對視しなかつたのに、篤胤はそれをヨミから全く分離することによつて、吉凶禍福の一切の人事に對する幽事の絶對的支配力の觀念を確立したといつた風な差別があるのではない。

篤胤にあつても黄泉國と幽事とは全然無縁なわけではない。彼は例へば「印度藏志」(卷之五稿)で、夜見國は「甚闇く汚き處」であり、地獄とは夜見國の古傳の「訛説」であると主張すると共に、幽事の主宰者大國主神は夜見國を支配される須佐之男命(篤胤にあつては月讀命と同一神)の御稜威の下にあるのだと云つてゐる。即ち彼は、大國主命は「速須佐之男大神の最愛み給へる御末子の神にて、彼ノ大神の坐す、夜見ノ國へも往坐て、彼ノ神の稜威の御靈を蒙り賜ひ、其ノ後に、彼ノ大神の治着すべき、天下に有ゆる國の幽事を所治看す大物主神と成り給へれば」云々と述べてゐる。だからといつて、篤胤は幽事の源泉を夜見國に見出したのではない。それと同様に、宣長にあつても、大國主命の「現身」と「御靈」が分離したからには、この神の「御靈」の主宰される幽事の源泉をその「現身」に見出す必要はないと云へる。

そこで、村岡氏が「かくて、宣長にては、寧ろ凶事の源と解された豫美、それを司どる神とされた大國主神は、これに(篤胤において——筆者註)性質を一變して、現世に比して本つ世、それを司どる神となつた」(前掲論文)として、幽事の理解における宣長と篤胤を對立させ、兩者間の溝渠を深められたのは、かなり迄意味を失ふことになる。豫美の穢れから成り出でた禍津日神が「凶事の源」であることについては、宣長も篤胤も一致してゐるし、すでに述べた

やうに、宣長にあつても大國主命は凶事乃至豫美の主宰神ではなかつたし、又「顯事とても、畢竟は幽事の外ならずと云ひ、顯事を人形の動きに、幽事を人形使ひの動作に譬へた宣長にあつても、幽事の世界は神々の世界として「現世に比して本つ世」であつた。たゞ幽界を魂の住所としなかつた彼にあつては、それは、現世を「寓世」とする意味で、この「寓世」に對する「本つ世」ではなかつた。

要するに、顯事と幽事に關する篤胤の理解と宣長のそれとの相異の核心は、篤胤が幽事の世界、幽界を死後靈魂の住居と規定し、「抑此世は、吾人の善惡きを試み定メ賜はむ爲に、しばらく生しめ給へる寓世にて、幽世ぞ吾人の本つ世」だとした(「古史傳」二十三之卷)一事にある。この一事によつて幽冥觀に著しく宗教的内容が盛り込まれた。

然らば、篤胤をして死後靈魂の行く先を幽界なりと斷定せしめた所以のものは、何であつただらうか? 當時、佛教の形骸化に乗じて神道が勃興の氣運にあつたといふ一般的事情が、死後の「安心」に關する宗教的觀念を提起せしめた根本要因であつたことは云ふ迄もない。ところでその際、かゝる「安心」に關する従來の宗教の見解が意識的又は無意識裡に影響したと見るのは不當でないだらう。

この點について、想ひ出されることは、篤胤が、冥府、幽冥とは「顯國」と離れた場所にあるのではなく、従つて死後靈魂は墓所の邊で大國主命の支配を受けるといふ見地から、佛法の地獄・極樂説を斥けながらも、死後の「安心」、後生の問題は「人とあるものゝ、遁れがたき情」に根ざしてゐるものと指摘し、夜見國へ行くといふことは「常に憂はしく、心にかゝる」ことで、「安心」を與へないと主張してゐることである。そこで彼は、「うはべこそは、大倭

魂がほに、佛法をばつれなくもてなし、屎クツまり散せるが如く」こきおろす「世の古へ學トモとする徒」(國學者)も、「その若く壯サカなるほどこそ、佛の法などをば、態ツヤとつれなくも云ひけるため、或は年老トシオ、または、いみじく煩ウツひなどもして、その際サキにも及びたらむには、大概は、心のうちにて、佛が名號をば、稱へやすらむと、篤胤はあやふみ思ふぞかし」と云ひ、「世の古學者と名告る徒」よりも、却つて陰陽五行説や佛法を採り入れて、後生を説く「妄作神道」の神道者の方が、「其の心の安定シヤウテイは、かへりていさぎよし」と批評してゐる(「靈能眞柱」下)。このやうに、篤胤の來世説は佛教的「安心」觀念を、若干の變形付きで攝取することによつて、「安心」の問題で民心を誘惑してゐる佛法に對抗する神道的宗教を建設しようとする意圖の所産である。彼は、積善、積不善はその「家」(親族および子孫)に報ひられるといふ儒教的應報觀を斥けて、本人に對する來世での應報に關する佛教的見解の中に、死後の「安心」の問題の合理的解決の鍵を見出し、地獄極樂的世界像の代りに「冥府」の觀念をそれに結びつけ、かくてこの「冥府」を魂の住居としたのである。この場合、佛教的應報觀の影響は、彼が佛教に對抗する新宗教の樹立のために、佛教において最も衆愚を魅惑する要素たる應報觀を、地獄極樂的形像から洗ひ淨めて採用したといふ事情の中に表白されてゐる。

篤胤が「鬼神新論」で、「佛者の謂ゆる、輪廻やうの事も、希々には實に有る事なり」として、一方ではこの稀な場合を常にある場合とする佛説を非難しつつも、他方では輪廻を否定する儒者を攻撃してゐることなども、彼が佛教からその靈魂論において借用する所があつたことを示してゐる。

かくして、「佛意」を排撃した宣長が、その「幽事」論では佛教乃至佛教的神道における「顯」と「冥」の觀念に制約されたと同様に、猛烈な排佛論を唱へた篤胤も、「安心」の問題や靈魂觀では佛教の見解を採り容れたといふことが分る。

なほ篤胤の來世觀に關しては、キリスト教の影響の問題が残つてゐるが、これについては、宣長から篤胤への神道の發展一般に對するキリスト教の影響を考察する際に言及しよう。

(5)

平田神道を宣長のそれに比して宗教として一步前進せしめた、もう一つの重要な契機は、天御中主神の造化神としての意義を、一層明白にした點である。

「古事記」では、高天原における最初の神は天御中主神、次に高御産巢日神、次に神産巢日神であり、それから更に三番目が國之常立神となつてゐる。ところが「日本書紀」では國常立神が最初の神とされ、「一書に曰く」の説の中のひとつとして「古事記」の説が記載され、その際高御産巢日神は高皇産靈尊、神産巢日神は神皇産靈尊と書かれてゐる。

それで宣長はこの「ムスビ」といふ語を「書紀」に従つて「産靈」と書き、造化の原理としての産靈神の意義を強調し、「さて世間ヨナカに有りとあることは、此ノ天地を始めて、萬ツの物も事業コトも悉に皆、此ノ二柱の産巢日ノ大御神の

産靈ムスヒに資ツクて成り出るものなり、……されば世に神はしも多サバに坐せども、此の神は殊に尊く坐々して、産靈の御徳申すも更なれば、有ルが中にも仰ぎ奉るべく、崇ウツき奉るべき神になむ坐ける」(「古事記傳」三之卷)とて、産靈神の御徳、恩寵について語り、さればこの神は「殊に重く祭らせ給ふ、皇祖神にまします」(「伊勢二宮さき竹の辨」)のだと云つてゐる(註)。ところが天御中主神については、「古事記傳」で一應「天ノ真中に坐々て、世ノ中の宇斯ウツシたる神」と解釋しながらも、「然るに天ノ御中主ノ尊國ノ常立ノ尊などを、皇祖とも大祖とも申せることは、古くはいづれの書にも見えたることなく」といふ理由から、「たゞ上もなく尊きは、天ノ御中主ノ尊とこゝろえ、又近代國ノ常立ノ尊を、さやうに心得たるも、ともにつたなき後世の俗意にぞ有ける」と斷定してゐる(「さき竹の辨」)。

(註) 但し彼にあつては「高天原をしらしめしめて、其君となられ」たのは天照大御神であるといふことに變りはない。

然るに、篤胤は、宣長に従つて、産靈神の意義を強調すると共に、「世ノ中の宇斯」即ち主宰神としての天御中主神を前面に持ち出し、「抑々この全世界の始まりは、本朝の古傳に昭々として、天之御中主ノ神、無始より天上に坐々て、成立造化の原を主宰し給ひ」、「五百綱千綱イホノツチノツチノツチを引延ヒキハて、編成せる如く、宇宙ウツホの萬物を、悉く主宰ツカサり」、「此の神、造化の本つ神に御坐して、其徳至大なる」ことを語つてゐる(「印度藏志」卷之八稿および「古史傳」一之卷)。彼は、天御中主神が「無始より」、即ち天地に先立つて存在した造化神たることを明かにするために、「古事記」に「天地のはじめの時、高天原に成りませる神の名は、天之御中主神」とあるのを、「靈能真柱」や「古史成文」で「古天地未だ生

らざりし時、天アマツ御虚空ミツクラに成り坐イせる神の御名は、天之御中主神」と改作してゐる。この改作の意義は、未だ高天原も出來ない無始(虚空)の中に天之御中主神が存在されてゐるといふことを明かにした點にある。

こゝにおいて、産靈二神の上に、天御中主神が加へられ、主宰神たるの意義を賦與されたわけである。後の教派神道において大きな役割を與へられた造化三神に関する觀念は、篤胤によつて最も明確に提起されたと云ふべきであらう。

だが、天御中主神を主宰神とするのも、篤胤の創見だつたのではない。古くから、伊勢神道は、造化神としての國常立神の尊貴を説き、その際この神は天御中主神と同一神であると解釋した。宣長以前には、神道家は「古事記」よりも「日本書紀」をより多く典據としたから、彼等は造化神としての國常立神を尊信し、そして多くの場合、伊勢神道に従つてこの神を天御中主神と同一視した。

徳川時代の有力な神道家では、吉川惟足は、國常立尊とは「天地に先ちて天地を定め」る神、「陰陽不測の神理にして、無量無邊無始無終不變常住の神」であり、「萬古不易の本體」であり、人間の心の本體である、と云つてゐる(「神道大意講談」)。

山崎闇齋の「垂加社語」には「天御中主尊は天地一氣の神體(國常立尊の尊號)。高皇産靈尊は其の命じ玉ふ所也。神皇産靈尊は其の命を得たる所」とあり、同時に「天神七代は造化の神也」と述べられてゐる。天神七代とは「日本書紀」に見える國常立尊、國狹槌尊、豐斟停尊、渥土養尊・沙土養尊、大戸之道尊・大苦邊尊、面足尊・惶根尊、伊

伊弉冉尊・伊弉冉尊であり、闇齋は伊勢神道以來の傳統に従つて右の中二代から六代までを五行に配當し（註、國常立神はその根源たる「天地一氣の神」であると定義してゐる。

（註）佛教とも習合した伊勢神道や唯一神道には、右の五行に配せられる神々の外に、佛教の五輪（地、水、火、風、空）に配せられる神々がある。

例へばまた垂加神道派の佐々木高成が太宰純の「辯道書」の反駁のために書いた「辨辯道書」（元文二年、一七三七）で、「吾國の教、天地人物自然の道有り、自然の教あり、自然の神性有り、今天地開闢より人物に至るまで、天御中主の道あること」を論じ、「吾自己の神明は天御中主の分靈なり」として、造化神・主宰神としての天御中主神の意義を解明してゐるのも、注意すべきことである。こゝでは、宣長が産靈二神に歸したと同じ役割が、天御中主神に歸せられてゐる。

伊勢貞丈の「神道獨語」（天明二年、一七八二年）にも「古より今に至るまで、天地の間に造化する所の萬物萬事、皆天御中主尊也。我身も亦即是天御中主尊也」といふ命題が見出される。

このやうに、國常立神乃至天御中主神を「上もなく尊き」と心得る傳統はかなり強固に存続したものである。宣長が産靈神の意義を強調したのは、この傳統に對抗するためであつたと考へられないこともない。

篤胤は、産靈神の造化者的意義に關する宣長の主張を、天御中主神に關する舊來の見解と綜合した（但し宣長に従

つてこの神を國常立神と區別した上で）と云ふことができる。大體、宣長が産靈神の觀念を前面に押し出したのは、古代においてこの神が生産の神として廣く崇拜されたからである。古代に生産の神が種々の部族によつて信仰されたことは、「産靈」といふ字の付いた神が高皇産靈・神皇産靈二神の外にも若干あることによつて知られる。ところで高天原では高皇産靈神が盛に活動されることになつてゐるので、宣長は時には造化神として右二神をあげ、時には高皇産靈神だけをあげるといふ不徹底に陥つてゐる。太田亮氏によれば、天御中主神は日本人の固有思想の所産ではなくて、「産靈」と云ふ丈では満足出來ず、更に天地主宰の神と云ふのを後に考へたので「あらうと云ふことである（太田氏「神道史」六四頁）。このやうに天御中主神が、すでに古典において、造化の根源を産靈二神にでなく、一神に求めようとする理論的意識の所産だつたとすれば、後世の學者が造化をこの神乃至國常立神から一元的に説明したのも、篤胤が産靈二神の上に天御中主神を立て、造化三神の三位一體的理解を提起したのも、同じく造化の二元的説明に對する理論的意識の不満から發したものである。それで篤胤は、神學的、世界觀の體系化の必要から、産靈二神を天御中主神に包攝することによつて、開闢・造化を一元的に説明する舊來の神道と同じ見地に立つたわけである。

(6)

以上によつて、宣長や篤胤が儒教のみならず、佛教や「俗神道」を排撃し、「古道」を標榜しながらも、その神學においては、佛教的觀念や「俗神道」と全く無縁ではありえなかつたことは明白である。吾々はこのことを幽世や造

化神の問題において観取したのであるが、なほ、例へば高天原に關する復古神道の表象の中にも佛教的世界像の餘映を見ることが出来る。即ち、宣長が、高天原とは天であり、「まづ天は、天ツ神の坐シます御國なるが故に、山川木草のたぐひ、官殿そのほか萬ツの物も事も、全御孫命の所知看此ノ御國土の如くにして、なほすぐれたる處」(「古事記傳」三之卷)だとして、高天原を地上の何處かに見出さうとする解釋を排撃したのは、單に古典の文獻學的解釋に依據したのみでなく、實に天界に關する佛教的表象にも暗々裡に支持されたものであらう。現に、天^ニ高天原は天照大御神の主宰される太陽であると主張した(因に、この主張も、太陽を即ち大御神の「現御身」とした宣長と異つてゐる)篤胤は、種々の天界に關する佛教の觀念を「妄想」としつゝも、この「妄想」の基礎となつたところの大梵天界は高天原の「訛傳」だと考へてゐる。

篤胤の理論的活動を見ると、彼が單に古典の文獻學的解明に満足せず、また眞淵や宣長の如く古典に依據した獨自な世界觀の單なる樹立に満足せず、進んでこの獨自な世界觀を普遍的眞理として強調しようと努力したことが分る。眞淵は萬葉精神にあらはれた皇國の道を読み、宣長は「古事記」に示された古道を、特に神道の信仰を説き、何れもそれらが外國文化より優秀なものであることを主張した。篤胤は更に進んで、古道なる神道的世界觀は單に皇國の道たるのみでなく、また全人類文化の根源でもあり、従つて本質上全人類的な普遍的眞理たることを證明しようと努力した。こゝからして神道を儒教、佛教、キリスト教より優れた世界宗教に高めようとする彼の試みが生れ、それに関聯してこれらの宗教と神道の本質上の同一性に關する理論や、これらの宗教の個々の要素の攝取が行はれることゝな

つた。

だから、佛教その他の既成宗教の種々の思想は、宣長においては未だ必ずしも意識的に、又は體系樹立の意圖の下に、攝取されたのでなかつたとすれば、篤胤についてはかなりまで意識的な攝取を云爲することが出来る。彼が當時知識人の間に廣まつてゐた地動説を好んで振りまはしたのも、正に神道的世界像の形成のためであり、一應科學と一致するかのやうな世界像をもつて舊宗教と闘はんがためであつた。彼の「古道」は實は新興宗教であり、それだけに既成宗教や流行中の西歐思想やを古典解釋に附會できる範圍で取り混ぜた新見解であつた。

だから彼が、當時進んだ文化の國として認められたヨーロッパ諸國の宗教たるキリスト教に對しても無關心でありえなかつたことは當然である。彼が漢語で書かれた「畸人十編」、「天主實義」、「七克七書」等の如き、當時禁制とされたキリスト教文獻を深く研究し、それに影響されたことについては、疾くに村岡典嗣氏の有益な研究がある(村岡氏「日本思想史研究」所收「平田篤胤の神學に於ける耶蘇教の影響」)。

篤胤のキリスト教研究は、村岡氏の指摘される如く、彼の未定稿「本教外編」(文化三年、一八〇六年)に示されてゐるもので、彼の神學的著作は、その前年に書かれた「鬼神新論」を除けば、すべてその後のものである。こゝいふ事情の故に、村岡氏は、來世觀や主宰神の觀念における篤胤の、宣長に比して特徴的な見解は「實に、耶蘇教の影響に由來する」と斷定され(前出論文)、また一般に平田神道には「儒教や佛教特に又耶蘇教の思想が多大の影響したことは著しい」(前出書所收「南里有鄰の神道思想」として、平田神道に影響した宗教の中ではキリスト教が第一のものである

ることを力説されてゐる。だが同時に、この影響は單なる模倣や剽窃ではなくて、「彼の思想的發展に内在的理由を有したものであつた」こと、且つこの影響にも限界があつて、例へば彼には未だキリスト教的な「愛の神」による「信仰的救済」の觀念もなく（幽冥の主宰神は賞罰の神であつた）、造化神と幽冥神を「絶對的一神格に歸一させることも」なかつたことは、村岡氏も指摘されるところである。

篤胤が如何なる動機からキリスト教の研究を始めたかは、淺學なる筆者の知らないことである。だがそれを信仰するために研究したのでないことは明かである。恐らく、進んだ文化の國の宗教であるから、攝取すべき點もあるだらうと考へて研究に入つたのかもしれない。恰かも當時洋學が新説として尊敬されたのを目撃した彼は、キリスト教の密輸入——神道的形式をもつてする——によつて新宗教を建立しようと意圖したのかしれない。これは彼の性格から推して、必ずしも有りうべからざることではない。だがそれにしては、彼の神學に對するキリスト教の影響は餘りに小さ過ぎるやうである。村岡氏も指摘されるやうに、幽冥神と造化神の二元的分離は、キリスト教的一神論の知らざる所であり、従つて死後靈魂が幽冥神の下へ行くといふ思想が、どの點でキリスト教の影響を受けたかも決定し難い問題である。こう考へてくると、彼のキリスト教研究は、單にそれから何もかを攝取せんがためではなくて、むしろ世界宗教として神道の推し出すために、神道とキリスト教を對照し、後者において神道的に解釋されうるものを別抉し、それによつて神道の眞理の普遍性を確證せんがためではなかつたかと推測される。儒教や佛教についての彼の研究も、正に神道の普遍性を確證せんとの意圖の下に遂行されたものであり、この仕事において儒・佛のあれこれの觀

念が一定の變形づきで攝取されてゐるのに徴しても、この推測は無根據ではないだらう。篤胤の活動の一半は實に普遍的眞理としての神道を顯彰せんがための比較宗教學的研究であつた、とさへ云ふことができる。

すでに「鬼神新論」は、皇國の「古傳」は唯一の正しいものであるといふ、宣長も強調した見解から出發して、支那やインドの古傳にもこの正しいものゝ殘片はあるといふ思想を提起し、例へば上帝に對する古代支那人の觀念は天津神の古傳のおぼろげな斷片だといった風な主張を掲げてゐる。彼は後に、外國の古傳は日本の古傳の「訛説」であるとし、例へばアダム、イヴは伊邪那岐・伊邪那美二神に當り、支那の盤古氏やインドの大梵天王は「天地萬物の本祖主宰たる、大徳を語り傳へたる古説」の殘存物で、大梵天王は産靈大神と伊邪那岐神の故事を一つに混同して傳へられたものであり、天堂は天津國、地獄は夜見國、閻摩王は須佐之男神の訛傳であり、須彌山およびその頂上なる切利天は日本に關する古代インド人の漠然たる表象である、等々と斷定して（註）、世界のすべての宗教の根本觀念は皇國の古傳に起源してゐると主張し、それによつて彼の神道の普遍的眞理性を確證しようとした。そしてこゝに傾向は、すでに「鬼神新論」に見えるのである。すでに儒教や佛教については一應の知識を持つてゐた彼は、このやうな比較研究の見地からキリスト教に立入つたのではあるまいか？

（註）篤胤は狄生徂徠に従つて、上帝を「理」に解消した後儒を非難して、古代支那人の鬼神觀念や開闢神話に正しさを認め、インドについては、佛教をバラモン教から派生したとする富永仲基に従つて、梵天に關するバラモンの觀念を日本の古傳の轉化と見做し、佛教はそれに「妄想」を附加したものであると批判してゐる。

「鬼神新論」には、なほ後儒の合理主義を斥けて、古代的鬼神觀を擁護した徂徠の影響が顯著であることも見逃せない。篤胤は宣長と同じく、徂徠から單に文獻學的方法や、神祕主義を學んだのみでなく、更に汎神論的な性理學に對抗して「天」を人間に對して超越的な人格神と見做す有神論的見解をも攝取したに違ひない。復古神道が、宣長以來、從來の神道哲學が大なり小なり汎神論的傾向を示した（理氣、陰陽、五行を神々に配當するが如き神學は結局汎神論たらざるをえない）のに、神々の超越性の觀念を提起しえたのは、徂徠以來儒學界で有力となつた超越神觀の影響も與かつて力あるものであつて、單に古典の文獻學的解釋の結果だとは思はれない。（宋儒も、「天」は「主宰」を以つてこれを云へば「帝」であるとは云つたが、萬物を「主宰」する「天」を「理」として汎神論的に把握した。）それで、篤胤が徂徠學からそうした影響を受けており、また天御中主神を最高造化神とする從來の神道説を知つてゐたからには、彼が「本教外編」で天地萬物の創造神＝主宰神としての天御中主神について語つてゐるとしても、これをもつて専らキリスト教の影響だと見做せないことは自明である。

他方において、來世觀念や主宰神の觀念の改訂による篤胤における神學の發展が、宗教としての神道の發展の内在的論理を持ち、その際佛教や「俗神道」だけでもこの内在的發展を助長する契機となりえたことは、先きに見た通りである。

だから篤胤が佛教や「俗神道」以上にキリスト教から影響されたと云ふことは、多少誇張ではないだらうか？ 彼がキリスト教文獻から攝取したものは、主として佛教や「俗神道」とキリスト教において共通な契機であつて、キリ

スト教を特徴づけるところの一神論や愛の福音は、村岡氏も云はれる如く、遂に彼の與かり知らざる所であつた。

だがこゝで重要なことは、篤胤に對するキリスト教の影響の程度如何の問題よりも、むしろ彼が獨特な比較宗教學によつて、日本古典に見出されるものと共通らしい原始的な觀念や古代傳説を支那、インド、ヨーロッパの古典から拾ひ出し、それを皇國の古傳の「訛説」なりと附會することによつて、神道を世界宗教として推し出さうとした彼の態度である。

(7)

だが彼の神道は、單に世界宗教としてのみでなく、一般に宗教としても、一定の限界にぶつかつた。これは、村岡氏も指摘したやうに、キリスト教の影響も突破しえなかつたところの限界であり、儒・佛・キリスト教の影響にも拘はらず、平田神學を正に日本的な宗教＝神道として止まらしめた所以のものである。この限界は、何よりまづ、彼の多神教が一つの最高神の下に統一された神々の體系を與へなかつたこと、即ち一神教の要素を含まなかつたことにある。同じ多神教でも、佛教では如來が最高神とされ、諸佛、天神、鬼神はそれに包攝、從屬せしめられており、特に阿彌陀如來の絶對的救濟力を信仰する淨土宗にあつては一神教的傾向は顯著である。然るに篤胤の神學にはそうした一神教への傾向は頑固な障壁によつて阻止されてゐる。この點では根源的な造化神たる天御中主神乃至國常立神を最高神とする傾向にあつた、從來の儒・佛と習合した神道よりも、神學としては不徹底であると云へる。

然らばこの限界は何によつて規定されたか？ 平田神道が結局は文獻學に依據したものであつたといふことによつてだ、と村岡氏はこの疑問に答辯された。確かに古典の文獻學的研究は古代人の多神教的信仰を、そのまゝに再生産することを要求し、「理」の見地からの神々の統一を妨げたに違ひない。體系的見地からみての宣長や篤胤の神學の不完全性、不徹底性が、彼等の神學建設の方法となつた文獻學に制約されたことには疑問はない。文獻學こそは彼等の古道主義の方法論的武器であり、それによつて彼等は儒・佛等の外來思想およびそれと習合した「俗神道」と戰つたのだから、篤胤が神學の體系化を企てながらも、文獻學から全く脱却した「自由な」思惟の立場に立ちえず、高々文獻學的方法が容易に爲しうる言語上のこじつけ、附會に基いて理論を構成したにとどまつたことは當然である。従つて宣長や篤胤の神學の特質を制約した内在的契機が問題である限りでは、文獻學をかゝるものと斷定するのは正當でなければならぬ。

だが、第一に、すべてのイデオロギーを規定する最も基本的な要素が、イデオロギーにとつて謂はゞ外在的な——もちろん内在・外在といつても相對的である——社會的動向であるとするならば、何が篤胤の神學の不徹底性を規定した根本的要因であるか、といふ問題はまた残つてゐるわけである。この問題はやがて、何が篤胤をして文獻學を、文獻學に依據する古道主義を固執せしめたかといふ問題であり、これを云ひかへれば、篤胤をして外來思想の崇拜を排撃せしめた所以のものは何であつたか、といふ問題である。

この問題は復古國學の社會的基礎に關する一大問題に外ならないので、こゝで簡単に盡すことはできない。だが一般に認められてゐるやうに、その社會的基礎が國民主義的および尊皇主義的動向であつたといふことは間違ひない事實である。ところでこの國民主義と尊皇主義の結合は、日本封建制の解體期における國民主義が復古國學へは上層からの國民的統一の動向として反映したことを意味してゐる。と同時に、復古國學においては國民主義が、未だ政治的明確さを獲得せず、政治的には幕藩制と兩立しうるが如き形態をとり、主として宗教的形式の中に反映せしめられ、現實的行動のプログラムを與へる代りに神祕主義の雲霧の中に停滯してゐたことは、この國民主義が復古國學においては未だ端初的段階にあるものであつたことを示してゐる。それにも拘はらず、復古神道に含まれてゐたこの政治的核心を念頭に置くことなしには、この神道の特質——長所と短所——を理解することはできない。

そこで、一口に云へば、平田神道の神學としての不徹底性を規定した根本的要因は、それに含まれてゐた右のやうな政治的内容であつた、と考へることが出来る。

この政治的内容は、單に文獻學を固執せしめ、古道主義を標榜せしめたのみでなく、同時に神々の地位や役割に關する解釋に影響することによつて、篤胤の神道の特質を制約した。

篤胤にあつては、相互に従屬關係に置かれぬ尊貴な神々としては、造化三神（これは結局、天御中主命に歸一する）と、高天原を主宰される最高神と、夜見國を主宰される須佐之男神と、幽界を支配される大國主命がある。

この場合、天照大御神の絶對的尊嚴の思想は、平田神學の政治的内容と不可分な聯關にあるものである。「こゝに

吾が皇大御國は、殊に、伊邪那岐伊邪那美二柱の大神の、生成賜へる御國、天照大御神の生坐る御國、皇御孫命の、天地とともに、遠長に所知看御國にして、萬ノ國に秀で勝れて、四海の宗國たる」ことを「靈能眞柱」上、宣長と共に確信した篤胤にあつては、國民主義は、日本および皇室の尊貴に關する觀念の中に表現され、この觀念は觀念で、日本は天照大御神の御出生の地であり、日本の皇室はこの大御神の御子孫であられるといふことにより當然基礎づけられた。従つて高天原の主宰神としての天照大御神の最高神性は絶対的事實でなければならぬ。であればこそ、「我が天皇命はしも……この國土に有りとある百八十の國々を、悉に所知看すべき大君に坐す」と云へるのである。

ところで天照大御神は偉大にして最高の神に坐すが、造化神に坐すのではないから、神學にとつて必要な造化神は別に立てられることとなり、しかも造化神としては最高神たるの性格を賦與されなければならない。

同時に、高天原（天ニ太陽）を主宰される天照大御神に對して、夜見國（月）の支配神たる須佐之男神が坐しますこととなり、更に天照大御神の御子孫が地上の顯界に君臨されるのに對しては、その臣下ではあるが、地上の幽冥を主宰される大國主神がある。神々の主宰される世界に關するこゝにふ表象は、服部中庸以來の宇宙論・世界像と深く聯關してゐる。

そこで吾々は、篤胤の神道の限界を制約した第二の外在的要因に關する問題、即ち彼の自然科学的知識乃至世界像に關する問題に當面せざるをえない。神學といへども、一定の世界像を包含する以上は、自然科学的知識によつて制約されるからである。ところで篤胤の自然科学的知識は、漢方に多少の蘭方を取りませた醫學の知識と、地動説をも

つて特徴としたものゝ如くであり、彼の神學的世界像に關係あるのは後者である。だがこの地動説は次の如き見解の限界内にあるものであつた。即ち、天ニ太陽は天地分離の際に清明なる成分が萌え上つて出來たもので、日本は丁度太陽が萌え上る際の柱となつた場所、即ち天と地の間の臍帯を成した場所なるが故に、風土、人情萬國に秀で、夜見國ニ月は重く濁つた成分が沈澱し、やがて地から分離したものである、と。かやうにして篤胤の世界像は、天・地・泉をもつて構成されてゐて、地動説はこの世界像において本質的なものではない。そこで、篤胤の地動説をもつて、彼が西洋自然科学を積極的に攝取した科學的精神の持ち主だつたと見たり、この點に日本の精神文化と西洋の物質的（科學的）文化との抱合の端初形態を見たりするのは正當でない。こゝにふ抱合の端初形態は、むしろ、山片蟠桃の「スベテ人ノ德行性質ノコトニ於テハ、古聖賢ヲ主トシテ是ヲ取ベシ、天文・地理・醫術ニオイテハ古ヘラ主張シ、是ヲトルモノハ愚ナリト云ベシ」（「夢之代」卷之二）とか、進んでは佐久間象山の「東洋の道德、西洋の藝術」、或は橋本左内の「器械藝術は彼に取り、仁義忠孝は我に存す」等といふ命題の中に表現されてゐるのであつて、宗教的、世界觀にとつてはその自然觀を科學に任せてしまふことは無理な話である。だから篤胤は地動説を採用しても、星の神は「微き神」だから、「日月とならべて、ことごとくしくさたすべき物」でなく、星の研究は「道の學問には、尠しも要なき事」であり、星についての西洋人の學説は「實は空論」であると片付け（「靈能眞柱」下）、宇宙における無數の太陽系の存在を考へた蟠桃などとは全く異つた態度を示した。このやうに、篤胤による西歐科學の攝取は、神學的、世界像の中への攝取であつて、進歩的儒者や洋學者の場合のやうに富國強兵乃至それと關聯した窮理の見地からの攝取

ではなかつたから、當然に大きな制限にぶつかつた。それにも拘はらず、高天原を太陽に配する見解は、古代的太陽崇拜の繼續であつたのみでなく、實に太陽中心説^{II}地動説からも影響されたと云ふことができる。宣長が、太陽を日神の「現御身」として崇拜したとはいへ、高天原の形状について一定の表象を構成しなかつたのは、彼が大地の球なることを確認せず、従つて球状の世界を表象しえなかつたことに制約された。然るに大地が圓いとすれば、高天原も圓くて差支へなく、しかも地球に對しては太陽が優位を持ち、中心をなしてゐるとすれば、太陽を高天原とすることは極めて自然のことである。

ところでこのやうにして天・地・泉の三大世界の表象が形成されるとすれば、これらの世界の主宰者を唯一神^{II}造化神としない限り、各々にその主宰者を振り當てるが必要となる。そこで天については天照大御神、泉については須佐之男神（篤胤によれば月讀神と同じ）が主宰神とされ、地についてはその顯事を主宰される皇室の外に、幽事を主宰される大國主命が考へられる（蓋し皇孫命は現人神^{III}であられるが故に、人間界を支配され、幽冥の世界は冥なる、即ち現人ならぬ神に委囑されるのだから）わけである。

更にもう一つ、平田神道の多神教的性質を制約した第三の外在的要因として、一般の神道の信仰そのものにおける多神教を指示すべきであらう。一般人の神道の信仰は神祇崇拜において表現されたが、傳統的な神祇には全能の神はなく、神祇は多くの場合一定の現世利益を分擔するものと見做された。こゝにいふ事情の下では、新しい神道學説が多神教であつたことは怪しむに足りない。彼の宗教が唯一神の愛による魂の救濟の觀念にまで到達しなかつたことも、

現世利益を主眼とする多神教的神祇崇拜に制約されてゐた。

要するに、内在的には文獻學によつて制約された平田神道の多神教的性質は、より深い根底においては、その政治的内容と、世界像と、傳統的な神祇崇拜との獨自な絡み合ひによつて規定された、と云ふことができよう。

中にも、かの政治的内容は、それ自體としては、當時の日本人の國民主義の萌芽であつた限り、甚だ尊重すべきものではあつたが、造化神を最高神として指定することを阻止した點で、神學にとつては或る程度まで不整合な要素であつた。もし彼が神學を政治から或る程度まで分離したならば、その多神教において唯一最高神を立て、統一を與へることは不可能ではなかつたであらう。

(8)

ところで、封建末期に、日本人の國民主義の一層の成長が水戸學的攘夷主義において一定の政治的形態をとり、轉じて討幕運動となり、維新政府樹立、地租改正による中央集權國家の確立となつて現はれた過程と並行して、篤胤から直接間接に影響された神道および神道學説が力強く展開されたのは注目すべきことである。國民主義およびそれと結びついてゐる尊皇主義が明確に政治的潮流へと結晶すると共に、復古神道は、その漠然たる政治的内容の故に、政治的生活においては先導的思想たることを止め、その代りにます／＼宗教としての發展の途を辿り、單に政治的潮流としての國民主義のイデオロギー的後光たる神社神道として展開されたばかりでなく、また實に教派神道の發展を著

しく助長した。そして復古神道のエビゴーンが教派神道——即ち特に宗教としての神道——の樹立へと動向したこの過程において、最高神としての造化神の觀念が次第に明るみに出され、それだけに教派神道乃至教派神道的性質をもつた神道説においては、その政治的内容は平田學における程本質的なものではなくなつた。それらの教派神道は、宗教の衣をかりた政治思想たるの性質を一應洗ひ落して、本格的な宗教——もちろんそれはあらゆるイデオロギーと同じくあれこれの政治的動向に結びついてはゐるが——として出て來たものであつた。

それで篤胤の影響をうけた神道家の中には、佐藤信淵の如く、造化神としての天御中主神の至上性を説き乍らも、この神を「六合の外」にあるものとし、結局宇宙間においては天照大御神を最高神とする人もあつたが、全體としての發展は造化神の至上無比を強調する方向へと進んだ。この點では、天御中主神は造化神であり、幽冥をも天をも主宰する絶對的、全能的唯一神であるとした鈴木雅之、同じく天御中主神の全能性、絶對性を説いて、天御中主神は總ての神達の「仕へ奉り給ふ大神」だと規定した南里有鄰の如きは最も典型的である。

次に幕末Ⅱ維新前後に生誕乃至發展した教派神道を見ると、天御中主神の一神に包攝される造化三神を主要祭神としない、又は主神に入れてゐないものは、黒住教、金光教、天理教、御嶽教、大社教などが主なものであるが、大社教は大國主命を主神とし、これに造化三神、天照大御神、産土神を配し、天理教は天理王尊（こういう神は古典にはないので、これは國常立神以下十柱の神の總稱だといふ理論？が案出された）、御嶽教は國常立・大國主・少彦名命を祭神とし、金光教は金神（これは漢神）崇拜に起源してゐるのだから、教派神道は伊勢大神宮の尊信を以つて第一

とする國教的な——乃至は國民道德的意味の——神社神道とはかなり異つたものであることが分る。そして僅かの例外を除けば、すべての教派神道において造化神（御中主以下の三神、又は國常立尊）に重要な位置が配當されてゐるのは、宗教としては當然のことながら、やはり日本の思想上では興味ある事柄である。

平田神道は、いはゆる神社神道と教派神道に分化すべき二つの、必ずしも相互に全くは整合しない契機の統一である。現在では平田神道におけるそうした二つの契機は、一應分化して、それ／＼の固有な展開を示してゐると見ることが出来る。

*

*

*

ところで教派神道は國教ではなく、國家への關係においては佛教やキリスト教と法律的には同様のものであり、人はそれを信じようと信じまいと自由であるのに、神社神道Ⅱ神社崇拜は國民的行事であり、宗派を超越した謂はゞ國民道德であり、國民的義務でさへあるのだから、復古神道の國民精神に對する遺産は主として神社神道に求めらるべきである。神社神道——神社崇拜といふ意味の——こそは、實際に、現代日本人が宗派に關係なく肯定してゐるものである。

この場合、伊勢大神宮を最高神社として崇拜する神社神道が皇室に對する崇敬と不可分であること、つまり神社崇拜が復古神道の政治的内容をなしてゐた尊皇思想と不可分であることは自明である。

そしてこの政治的内容そのものは、復古神道における教派神道的要素から分離すると、國粹主義、日本主義等の名

で呼ばれる政治的、倫理的思想へと結晶し、儒教や佛教の政治的、倫理的思想と合一することができ、同時に尊皇觀念を中核とした限り、神社神道と不可分なものであつた。

そこで、復古國學における神道（復古神道）は教派神道と神社神道へと分化する傾向を含んでおり、その政治的、倫理の見解は神道と一應區別される要素であると同時に、特に神社神道に密接に結びつく性質のものであつた、と規定することができる。要するに、復古國學の神道的世界觀は、その政治的内容から或る程度まで分離すると共に、教派神道と神社神道へと分化する性質のものであり、その際、神社神道の方面は國學の政治的核心との密接なつながりを失はない部分として殘留したものであつた。

但しここで、神社と教派神道の分離は神社崇拜を國教的なものとする政治的必要に著しく制約されたもので、もし神道の宗教の自生的發展に任せておいたとしたら、結局は神社は教派神道に對して從屬的となつただらうといふことを顧慮する必要がある。だがそれでは、佛教やキリスト教を教派神道が克服しえない限り、神社を國家的教化機關とする政策に矛盾するし、また同じ神社崇拜の中でも皇祖神崇拜を最第一とする國家的大政策とも必ずしも整合しないことはすでに見たところである。

明治政府が神道を國教とする意圖の下に、造化三神と天照大御神を祭神とする大教院を設置し（明治六年）、佛教をもその支配下に置かうとしながら、不徹底に終つた（同八年）ことは、以後、政府をして神社と教派神道の分離の政策を採らしめたものであつた。しかし乍ら、佛教その他の宗教との關係を外にしても、尊皇主義を眼目とする神社崇拜

と、本質上より多く造化神信仰に依據する宗教的意識とは、一應分化すべき性質のものであつたのである。蓋し、單なる民間信仰的な神祇信仰ならば、教派神道に包括されうるとはいへ、國家的必要たるところの神社崇拜はそうした民間信仰よりももつと直接に國家的政治的思想との結合を要求したからである。

何れにしても今日の神道の理解のためには、教派神道（これは多分にいはゆる民間信仰^(註)の性質をもつてゐる）と、國家的神社崇拜と、國體觀念^{||}尊皇主義との三つの契機を念頭に置くことが必要であるが、今日の國家的神社崇拜は、徳川時代の神道、特に復古神道における本來の宗教的内容と政治的内容との分離の際に、後者に密着して前者の發展形態たる教派神道とは別箇なものとして出現したものである。

（註）民間信仰とは民間で行はれてゐる原始的信仰を指して云つたもので、その特徴は多神教と現世利益主義である。教派神道はかういふ信仰に著しく依據してゐると共に、多くは唯一最高神を表象することによつて一神論への傾向を示してゐる。

第四章 徳川時代における新世界觀の萌芽——平賀源内と司馬江漢

(一)

徳川時代における無神論者と云へば、直ちに山片蟠桃が聯想される。當時において公然と「無鬼」(無靈魂)を唱へ、宗教否定の態度を明かにした點では彼の右に出るものはない。ところで彼が「夢之代」を起稿したのは享和二年(一八〇二年)であるが、事實上無神論的な世界觀は、それより約半世紀前に平賀源内によつて展開されてゐる。源内は「志道軒傳」(寶曆十三年、一七六三年)や「放屁論」(後編、安永六年、一七七七年)の如き戯作の中で、そうした觀念を陳述してゐるのである。蟠桃と同時代の人で、源内と實際のあつた司馬江漢の「春波樓筆記」(文化九年、一八一二年)および「天地理談」(文化十一年、一八一四年頃)にも、源内の自然哲學と同じものが一層明確に表現されてゐる。蟠桃に對して、源内と江漢が特殊なニュアンスを持つてゐる點も注目されるべきである。

源内は元來本草學者田村元雄の高弟であり、本草學者、物産學者として知られ、「物産品鑑」、「火洗布略説」その他の博物學上の書の著者であり、或は人參の栽培を試み、甘蔗栽培や製糖法を論じ、或は鑛石の鑑定を試み、石筆、朴消等を發見し、或は石綿(「火洗布」)を作り、或は發電器を作る等、當時にあつては極めて多面的な自然科學的知識の持主であつた。彼は蘭學にも深く關心したとはいへ、當時はオランダ語學は未發達で、「解體新書」も彼の獄死

(安永八年、一七七九年)の五年前(安永三年)に漸く完成された位であるから、彼が通詞を介して、又は杉田玄伯等の交際によつて得た知識も斷片的なものでしかありえなかつた。それにも拘はらず、彼の世界觀における自然科學主義的傾向は、單に支那流の本草學や醫學の勃興のみでなく、また明かにヨーロッパ人の進んだ自然科學的知識との接觸にも負ふものである。彼が「書を讀む計を學問と思ひ、紙上の空論を以て格物窮理と思ふ」儒者の愚を批判した(「放屁論後編」)のは、ヨーロッパ人の經驗的、實驗的自然研究の優越を認めたからであらう。このことは、「解體新書」の翻譯以前の狀態について、杉田玄白が「和蘭は醫術並びに諸々の技藝にも精しき事と世にも漸く知り、人氣何となく化せられ來り」と云ひ、「扱、毎々平賀源内などに出會し時に語り合しは、逐々見聞する所、和蘭實測究理の事共は驚入りし事ばかりなり、若し直に彼國書を和解し見るならば、格別の利益を得る事は必せり、されども是まで其所に志を發する人のなきは口惜き事なり、何とぞ此道を開くの道はあるまじきや、迎も江戸杯にては及ばぬ事なり、長崎の通詞に託して讀み分けさせ度事なり、一書にても其業成らば大なる國益とも成るべしと、只其及びがたきを嘆息せしは、毎度の事なりき」と回顧してゐる(「蘭學事始」)ことから推測されよう。もちろん、當時流行を極めてゐた吉益東洞一派の古方醫學が、理論より實踐、經驗を重んじ、經驗主義を強調した點も、多少は源内に影響しただらう。だが同時に、源内がちよいと「古方家と稱する文盲醫者ども」(「天狗髑髏鑿定緣起跋」)を罵倒し、「……近年の醫者どもは、切つぎ普請の詩文章でも書きおぼえ、所まだらに傷寒論の會が一べん通り、濟むやすまずに自ら古方家或は儒醫などとは名乗れども、病は見えず藥は覺えず、漫に石膏芒消の類を用ひて殺す」云々、と批評してゐる

〔根南志具佐〕前編一之巻）ことも考慮に入れる必要がある。右の「蘭學事始」に、源内が江戸参府のオランダの甲比丹（商館長）から『ヨンストンス』禽獸譜、『ドトニュース』生植本草、『アンボイス』貝譜などいへる物産家に益ある書物共を贈られたとあり、また後に長崎から「蘭書、蘭器なども求め來り、且つ『エレキテル』といへる奇器を手に入れ歸府し、其機用の事をも漸く工夫して、遍く人を驚せり」とあることを見ても、彼に對する西歐科學の影響を想像することができる。といつても、彼の時代は未だ蘭學の勃興の開始期にすぎず、西歐科學の内容は、「解體新書」による解剖學の紹介以外には、何一つとして系統立つた形では紹介されてゐなかつた。

然るに司馬江漢は、一層進んだ段階の空氣を吸ふことができた。寛政年間には西洋天文學が活潑に移入され、官命による本木榮之進の「天球地球用法記」の譯が完了し、志筑忠雄の「曆象新書」が出され（中編まで）、長崎の通詞の間では安永年間にすでに知られてゐた地動説が學者の間にかなり知られてきたので、江漢はその信奉者となつたのみでなく、又その熱心な宣傳家となつた。彼には「地毯全圖略説」、「和蘭天説」、「和蘭通船」、「地轉儀略圖解」、「刻白爾天文圖解」の如き天文學の通俗解説書がある。こゝにいふ新知識の獲得が、古い儒教的自然觀から彼を脱却させたことは不思議でない。この點では江漢は、同じく地動説を熱心に説いた山片蟠桃と同じ段階における洋學を呼吸したと云へる。尤も、彼はその上に日本における油繪や銅版畫の先驅者として、一層廣く西洋文化に接觸した。これに反し蟠桃は、懷徳堂で中井竹山・履軒兄弟から儒學を學び、自ら朱子學の徒を以つて任ずる程に深い儒學的教養の持主であつた。

それで、彼等三人は等しく唯物論的傾向にあり乍らも、そのニュアンスに相異があり、蟠桃は合理主義的な窮理の見地から、神の存在や靈魂不滅に關する觀念の非合理性を詳細に論じ、宗教的惑溺の害毒を痛論してゐるのに反し、源内や江漢にあつては唯物論的、無神論的主張はそれ程確定的に現はれもせず、詳細にも展開されないで、むしろ特殊な自然哲學、特殊な物質論によつて靈魂不滅が否定されてゐる。後の兩者は、蟠桃の如く冷徹な思想家であるよりも、むしろ文人的性格に富み、その思想を理論的な仕方では展開することには興味を持たなかつた。彼等は元來、四角張つた儒者的議論を嫌惡したのである。一方、蟠桃と、他方、源内および江漢の、學風もしくは性格のそうした相異は、その世界觀の社會的基礎の相異を暗示するものである。

身分から云へば、蟠桃は辛苦して家を成した大阪の大町人であり、源内は高松藩士（後浪人）であり、江漢は江戸の町人の子であつた。ところがそのイデオロギー上の特色からいへば、蟠桃は、封建經濟に寄食する富裕な高利貸的町人に相應はしく、封建制そのもの、現存秩序に對して全く肯定的であり、自らは町人なのに、「農ラス、メ商ヲ退クベシ……夫百姓ハ國ノ本也、生民ノ首タリ、百姓ナクバアルベカラズ、工商ハナクテモスムベシ……農人ハ一人ニテモ増スコトヲハカルベシ、商人ハ一人ニテモ減ント欲スベシ、マタ百姓ニ工商ヲ禁ズベシ、コレ國ヲ富スノ要法」〔「夢之代」卷之五〕といふ反商工的儒者的經濟論の主張者であり、武家イデオロギーとしての儒學の信奉者であつた。彼の唯物論は、論理的には、朱子學派の多くの儒者の神・佛排斥論の一層の延長であるとも云へる。もちろん、たとへば儒學思想の論理的延長であつても、この延長を制約したものは明かに洋學であるし、またすでに唯物論であつてみ

れば、觀念論としての儒教に對して無批判的であることはできなかった。しかし乍らこのことは、彼が儒教をそのやうに唯物論的に解釋した上で固執するのを妨げはしなかつた。その限り、彼の世界觀は町人的であるよりはむしろ武士的な性格を帯びたものであつた。

當時にあつては、誰も封建制に代はる新構成を豫想したものはなく、従つて政治や經濟の理論は何れも封建制の基礎の擁護策を考へるの外はなかつたから、蟠桃の經濟論も必ずしも反動的とはいふことはできない。それに彼の自然科学主義は、客觀的には、封建制を崩壊せしめる資本主義的産業の利益に沿ふものであつたから、それは、その唯物論的内容と共に、進歩的な現象であつた。この進歩的な哲學が、封建武士的政治經濟論と結びついてゐたといふことは、徳川期中葉以來の産業上の進歩が著しく幕府や藩の政策に依存し、更に幕末から明治初年にかけての一應進歩的な歴史の歩みが直接には武士の手で最も有力に遂行されたといふ、日本歴史の特殊性との聯關において理解されなければならぬ。

しかし他面において、農民一揆が當時において必然的な不斷の現象であつたのも分るやうに、すべての階級が決して満足してゐたのではなかつた。たゞこの不満は、一定の反封建的な政治的綱領や社會改革案を仕上げるやうな社會的條件に恵まれてゐなかつただけである。だから「法世」に對して「自然世」を、自由平等の農民社會を考へた安藤昌益においても、「自然世」はその實現のための具體的方策を缺いた單なる理想として表象されるより外はなかつた。農民や都市貧民のみでなく、町人も必ずしも治世を謳歌するもの許りではなかつた。しかし乍らこゝでも、町

人の階級としての未成熟、その固有の生産的基礎の未發達、封建經濟の流通部面への彼等のより多くの依存は、町人の不満を甚だ漠然とした、畸形的なものたらしめた。富裕町人の享樂生活そのものは、あらゆる社會の都市における貨幣所有者の生活様式であつて、未だ封建制に對する批判的意識の表現といふ程のものではありえない。従つてさういふ生活意識から、封建的禁欲道德が多少批判されたところで、それも未だ反封建的な理論的意識を前提とするものではなかつた。だが窮屈な封建的身分制の下で、被治者身分たる町人のすべてが全然満足してゐたと思ふのは誤りであらう。こゝでは不満は、やはり正常に生長しえないで、町人の知識分子を種々の反儒教的イデオロギーに導いた。國學の如きはその典型的なものであつた。だがこの反儒教的イデオロギーは、必ずしも反封建的批判の表現としてあらはれたのではなく、むしろ反對派的な自生的動向の反映として形成されたのだから、その政治的見解は封建制そのもの、批判を表明するものではなかつた。それにしても、そうした思想上の潮流が存在したことは、徳川期中葉以後の思想史における重要な特徴である。

ところで平賀源内や司馬江漢の世界觀は、山片蟠桃のそれと異つて、右のやうな町人的動向を反映したものと云へるやうである。そこでこの點を、彼等自身の言説について吟味してみよう。

(2)

源内は、封建制の矛盾を激しく經驗し、それに滿腔の不满を懷いた人であつた。彼の意識した社會的矛盾は、むしろ

ん、封建制の根本矛盾ではなくて、むしろ派生的、副次的な矛盾ではあつたが、やはり矛盾であるには違ひなかつた。多面的な才能を持ち、功名心に驅られ、田沼意次に寵遇された彼は、小藩の小祿に愛想を盡かし、より有利な仕官を望んで致仕を願つたのに、願意聞届けの條件として他藩への仕官を禁ぜられたので、本意なくも浪人となり、また彼の新しい學問や創意に富んだ事業は世人から何ら理解されず、不満と懊惱は彼をして世を白眼視する戯作者たらしめた。後に福澤諭吉も、その父が有爲の人物であり乍ら武士身分内の固定的な階位制のために一小吏として埋れたのに憤慨し、封建制は親の仇であると觀念し、その打倒を心に誓つたと述懐してゐる。平賀源内も、祿高や職務の世襲的固定によつて自由競争による人材淘汰を不可能ならしめる厳格な身分制の矛盾を體驗せねばならなかつた。こうした體驗は、一般に被壓人民や浪人や下層武士の知識分子にも大なり小なり共通だつたとはいへ、その本質はギルド的統制に對する自由な商品生産の側からの不満と同じく、自由競争の社會の豫感たり、反封建的萌芽たりうるものである。個々の個人の不満は、彼が出世の機會に恵まれ、ば解消するし、また彼が現存秩序によつて與へられるそうした出世の機會を掴むことにあくせくしてゐる間は、不満は決して現存秩序に對する不満ではなくて、自身の個人的境遇に對する不満たるにとどまる。然るに仕官に望を無くした源内は、正にこの現存制度、秩序に對する深い不満を表白した限り、反封建的萌芽——よしそれは極めて小さな萌芽であつたにせよ——を示した人として、注目されてよいだらう。尤もこういふ萌芽は、一般に當時の戯作や川柳の中によつて見られたものであり、その生長能力は薄弱で、非常に屢々悟りや諦めや人間愚弄へと歪められたものであることも銘記されなければならぬ。

「用ひれば鼠の子も上尖竿をおぼえ、用ひざれば虎皮禪も地獄の古着店に釣さるとは、とつと昔の唐人の寢語。眞實で呵らるゝより、座なりに譽めらるゝが快きは人情なれば、輕薄をいはねば、人當世を知らぬといふ。……我も此當世を知らざるにはあらねども、萬人の盲より一人有眼の人を思つて、假にも追從輕薄をいはざれば、時にはあはぬは持前なり。されども人と生れし冥加の爲、國恩を報ぜん事を思つて心を盡せば、世人稱して山師といふ。……又造化の理を知らんが爲、産物に心を盡せば、人我を本草者と號け、草澤醫人の下細工人の様に心得、己むに賢るのむだ書に、淨瑠璃や小説が當れば、近松門左衛門自笑其積が類と心得、火浣布を煮るの奇物を工めば、竹田近江や藤助と十把一とからげの思ひをなして、變化龍の如き事を知らず。我は只及ばずながら日本の益をなさん事を思ふのみ。或は適大諸侯の爲に謀りし事も、國家の大益なきにしもあらざれども、狡兎死して良狗烹られ、高鳥盡きて良弓藏る、細工貧乏人寶、嗚呼薄いかな我耳垂珠と悟を開き」云々（「放屁論」追加）。

「今時の醫者といふは、武士の子なれば惰弱者、百姓なれば疎懶者、町人なれば商を爲得ず、職人なれば無器用者にて、糊口を爲兼るもの、醫者にでもならうといふ。……されども浮世は盲千人、はくらんの藥ははくらん病が買ふ習なれば、是を賣るもの家藏を建て、これを用ふるもの四枚肩に乗り、これを吞む者往生の素懷をとげながら、恨もせねば氣の毒なとも思はず。嗚呼悲しきかな文盲なるかな。予これを憂へて藥物の眞偽を正し、世上の醫者の目を明けんとて千辛萬苦すれば、うぬらが心に引當て、山などゝの取沙汰」云々（「天狗齋鑿定縁起」）。

このやうに不遇をかこつた源内は、「浪人の心易さは、一簞のぶっかけ一瓢の小半酒、恒の産なき代には、主人と

いふ贅ぜいもなく、知行といふ飯粒が足の裏にひつ付かず、行き度所たきを駆けめぐり、否いなな所は茶にして仕舞ふ。せめては一生我體を自由にするがまうけなり」として浪人生活の中に封建的束縛からの自由を見出し、自慰するかと思へば、「斯く隙ひまなるを幸ひに、種々の工夫をめぐらして、何卒日本の金銀を唐阿蘭陀へ引たくられぬ一ツ助にもならんかと、思ふもいらざる佐平次にて、せめては寸志の國恩を報ずるといふもしやらくさし。其任にあらざれば其政まつりごとを謀らず、身の程知らぬ大呆おぼたけと、已うぬも知つては居るさうなれど、蓼食りよくふ蟲も好々と生れ付きたる不物好ぶぶつこう、わる塊かたまりにかたまつて、椽えんの下の力持、むだ骨だらけの其中に、ゑれきてるせゑりていとゝいへる、人の體より火を出し病を治する器を作り出せり」といつて、半ば自嘲の形式で社會に對する鬱憤うつげんをもらし、半ば自讃してゐる〔放屁論〕後編〕。彼の才能を思ふまゝに振るはせなかつた當時の時世に對しては、彼は名を鎌倉時代の批判にかりて、次の如く批判してゐる。

「つらく／＼世上を窺ふに、平家西海に沈しづみて後、上下太平の化にほこり、賢者あれども登庸あがりもちことを知らず、北條梶原に傳つたなきものは位に進む事あたはず、大江秩父などの賢諸侯ありといへども、近寄らんとすれば左右の俗士賢をいむこと甚しく、其餘和田佐々木土肥千葉以下は、自ら紅白粉べにしろこをぬりて狂言綺語たはふれの戯……讒詔面諛の者にあらざれば左右に近付く事なく、種々のおごり日々に長じ、内證はいすかの嘴くちばし、悔いて返らぬ家老用人、興も明日もさめるに早い藥罐あたま天窓あたまを打ちふつて、三人寄れば文珠の智慧、百人寄つても出ぬは金なり」〔風流志道軒傳〕卷之一〕。

このやうに、自ら時代の先覺者を以つて任じ、先覺者なるが故に不遇なりと諦め、時世に絶望した源内は、大隱は

市中に隠るとして市井にあつて浮世を茶にしながらも、「知行といふ飯粒」や「主人といふ贅」から離れた境涯に悶々とし、最後に殺人事件のために牢死（尤もこれには異説もある）をもつてその生涯を終へた。彼のこうした煩悶や不満は、單に個人的功名心が遂げられなかつたことのみよるものではない。もちろん彼は、名君を得て政治的經綸を行ひうる儒者ではなくて、當時にあつては低く見られた自然科学者であつたから、彼の不満の原因を、遂げられなかつた個人的野心に見出すのも一應の理由はある。だが同時に彼が、區々たる地方的に藩國的利害や、武士階級の利害から超越して、「日本の益」のために苦心したと言つてゐる言葉は、單なる馱法螺たはらではなくて、進んだヨーロッパの文化に接觸した彼の腦裡に萌した國民意識の萌芽を表現してゐるものではないだらうか？ 彼が「井戸で育つた蛙學者が、めつたに唐最眞に成つて、我生れた日本を東夷と稱し」たり、太伯説を振りまはしてゐるのを非難し、「唐の風俗は日本と違つて、天子が渡り者も同然にて、氣に入らねば取替へて、天下は一人の天下にあらず、天下の天下なりとへらす口をいひちらして、主の天下をひつたくる不埒千萬な國」なるに對して、「日本は自然に仁義を守る國故、聖人出ずしても太平をなす。……日本で天子を疎略にすると、慮外ながら三尺の童子もだまつて居ぬ氣に成るといふは、忠義正しき國ゆゑなり。夫故にこそ天子の天子たるものは世界中に雙ぶ國なし」〔風流志道軒傳〕卷之五〕として日本の優越性と尊皇觀念を説いてゐるのは、丁度この頃江戸で新思潮として文人の間に勢力を占めた賀茂眞淵の國學の主張と同一であり、それは國學と同様に國民意識の萌芽を示すものであつたと云へよう。源内がこれを書いた寶曆十二年（一七六三年）の前後には、すでに反幕に尊皇論者竹内式部や山縣大貳らの疑獄が起つてゐる（寶曆八年および明

和四年、一七六七年)。従つて封建的治世に不満だつた源内が、そうした國民主義的動向へと傾いたことは少しも不思議でない。成る程、同じ國民意識の芽生えといつても、源内のそれは國學者の如く古代崇拜の形式をとりもせず、山縣大貳の如く抽象的名分論を特に特徴とするものでなかつた。それはむしろ、「殖産興業」的性格を帯びてゐたこと、云ひかへれば、富國策のための産業開發に關する觀念に結びついてゐたことを特徴とした。富國策といつても單に幕府や藩の財政強化のためのそれであれば、何ら國民的なものではない。然るに彼にあつては、それは唐やオランダへ日本の金銀を取られまいとすることを目的とし、國民産業の發展を、萌芽的にはあるが、目ざしたものであつたと見られないだらうか？ して見れば、彼の不満は、彼が「日本の益」のために種々の考究を重ねてゐるのにそれを理解しえぬ「盲千人」の世の中に對する不満でもあつたのである。だから彼は例へば、「我は綿羊を見て、日本にて……毛織を織らせ、外國の渡りを待たず用に給せんと心を」碎くのに、この「國家の益にもなる物」を見せ物にして金を儲ける位より智慧のない世人を罵倒してゐる（「放屁論」後編）。

儒者に對する源内の批判は、本質上、封建的秩序の指導的イデオログとしての彼等に對する批判であるから、右のやうな、封建制への不満感の觀念的延長であると云ふことができる。それは、封建的な道學的イデオロギーへの反對として、興味深い。この批判は、次の如き文章において表現された。

「只人の學ぶべきは學問と詩歌と書畫の外に出でず、是さへ教あしき時は迂儒學究とて、上下を着て井戸をさらへ、火打箱で甘藷を焼き、唐の反古にしばられて、我身が我自由にならぬ、具足の虫に見るごとく、四角八面に喰ひ

しばつても、ない智慧は出でざれば、却つて世間なみの者にもおとれり。是を名付けて腐儒といひ、また屁ッぶり儒者ともいふ。……又是を見破りたる先生たち、宋儒の頭巾氣となへ出だせし卓見も、角を直さんとて牛を殺す。其末流の木の葉儒者には、猪牙に乗つてひちりきを吹き、三絃に唐音を乘せ、甚しきに至つては、天下を運す掌の内にお花とやらをめぐらす、言語道斷の學者も有るよし」（「風流志道軒傳」卷之一）。このやうにして、朱子學派のみならず、徂徠學派までが攻撃の對象となつた（源内は徂徠の高弟服部南郭に學んだと云はれるが、南郭自身は風流詩人であつて理論家ではなかつた）。

それで彼は、「唐は唐、日本は日本、昔は昔、今は今」であるから、今時に「聖人の政なりとて、井田の法を行はば、百姓どもには安本丹の親玉にせられなん」（「風流志道軒傳」卷之一）と云ひ、「經濟の道は、風俗を正し足らざるを補ひしげきをはぶく事、時に隨ひ變に應ず。柱に膠し酌子を以て定木とはしがたし。然るに近世の先生達、畑で水練を習ふ様な經濟の書を作りて俗人を驚かすこと、かたはら痛き事なり」（同上、卷之五）として、儒者の迂愚を嘲つてゐる。これらの主張は、前に引用した、「紙上の空論」を格物窮理と心得る儒者への批判と結びつけて理解されなければならぬ。

天理は「活物」、「聖語」は「死物」であり、「死物ヲ活シテ使フガ儒者ノ業」であるのに、今の儒者は「活智」なく、徒らにこの「死物」に捉はれてゐるといふ意味の儒者批判は、後に海保青陵なども強調したところである（「善中談」）。だが源内の儒者批判は、單にその經世論の迂遠を非難してゐるばかりでなく、一般に道學、經學、經世論とし

ての儒學に對する經驗的、自然認識の側からの抗議であつた點に、特殊な意義がある。元來、儒者は道學や經學をもつて學問の根幹と考へ、道學的史學や經世論をその直接の應用部門と見做したのであつて、産業や技術に關係する學問や醫學、即ち一口にいへば自然科学を賤しむ風があり、人間を評價するにも才よりも徳に重きを置き、同じ才でも科學的乃至工藝的才能よりも文學的才能を尊重するといふ偏見を持つてゐた。學問はすべて天下に有用なものを學ぶべきだと云つた徂徠にしても、學問の眼目は治國安民にあり、その方法は「六經」から學ぶべきだと考へ、伊藤仁齋や太宰春臺は儒者の醫師兼業（儒醫）に反對した。源内はこゝに風潮に對して、自然科学者として抗議したのだと見ることが出来る。彼の「放屁論」後編は、彼の工夫した「ゑれきてる」を「陰陽の理を盡せし物」とし、「凡天地の間に火程尊き物なく、その火の道理を目前に喩す故、ゑれきてるほど尊き器なし」として、實驗主義を振りかざし、科學的發明を奇技淫工視する儒者的見解、「紙上の空論」を擲擧したものである。

もちろん彼は、儒學の自然科学輕蔑に對しては、彼自身こゝした風潮の被害者だつただけに、抗議するにはしても、無道徳主義者ではなかつた限り、當時の事情の下では、「聖人の教」を受容せざるをえなかつた。「何れの國に至りても、君臣父子夫婦兄弟朋友の五の道にもるゝ事なし。……さればこそ天地の間を引くるめて、聖人の教に上こすものなし」（『風流志道軒傳』卷之五）。たゞ彼は、この教を活用しえない儒者を批判するのである。彼はだから封建的イデオロギー、就中それによつて正當化される社會的關係に對するラヂカルな批判者ではありえなかつた。

彼がその處世論において、「盜、博奕、密夫」の三箇條を犯しなへなければ善に入ることではできると説き、「只々

遠きを慮かつて首の落ちざる用心すべし」として法に觸れぬことを行爲の標準なりとし、大石良雄でも遊里に在つては「面白き事、世の風流の士とさのみ替る事」はなかつたのだから、人間は惑溺しない限りの享樂を樂しむも可なりと論じてゐる（『飛だ噺の話』）のは、禁欲、克己を唱へる儒教道徳からはかけ離れてゐる。それは都市的、道徳的の說法であり、快樂説である。しかし乍らこの快樂説は、専ら個人が現存の歴史的條件の下で奉すべきものであつて、人間の多面的な快樂、欲望の満足を妨げる制度への批判にまで發展せず、かの「聖人の教」によつて辯護される社會的關係と兩立するものであつた。それにも拘はらず、こゝした道徳觀は、源内の世界觀が武士階級のイデオロギーの表現ではなくて、むしろそれに對して反對派的傾向を示しはじめた町人層のイデオロギーの一變種であつたことを立證するものとして注意さるべきであらう。

(3)

司馬江漢は源内の如く失意の人でも不平家でもなかつた。彼も源内と同様に、青年時代から功名心に驅られたことは、晩年の隨筆「春波樓筆記」で告白してゐるところである。ところで彼は、晩年に至つて却つて名を得たことに後悔を感じてゐる。

「今西洋の天學、萬造の窮理を以て考ふるに、天地の中一ツとして靜まる者更になし、日輪、五星、地球、月皆動き旋り、一刻も留まらず、元より生類人間走り動き、惑ひ迷ふ事、天と一物の機なり、目に物の移り、耳に音のひゞ

き、神經以て之を知り、物欲、色欲、飲食欲、貴も賤も此欲の爲に靜まる事能はず、然るに此三欲に迷ひ惑ふは活きたる者の性質なり、我名利と云ふ大欲に奔走し、名を需め利を求め、此二の者に迷ふ事數十年、今考ふるに、名ある者は躬に少しの謬ちある時は、其あやまちを世人忽に知る者多し、名のなき者誤ると雖も知る者なし、是名を得たるの後悔今にして初めて知れり、愚なる事にあらずや、夫天地は限りなし、名千歳に残るといへど、十萬歳に至るべからず」。

元來、彼は、名利を渴望した他面において、虚無、恬淡を貴しとする老莊的、禪的觀念に強く支配されてゐたのである。彼は「ある時考へ思ふに、生涯妻を求めずして、母歿しぬる後に至りては日本諸國を遊歴して、而後には京攝の間に住居して」、且丹といふ俳諧師が送つたやうな淡々たる生活をもつて生涯を終らうと思ひ、「さらば家を捨てて、獨歩して諸國名山を遊覽せん」と決心したことを述懐してゐる。ところが親族の者に諫止されて、妻子を持つに至つたが、「是も量見違」であるとし、子を持つて子のために生涯心を痛めなければならぬから「持つまじきものは子なり」と洩らしてゐる。

こゝにいふ悟りは、老莊的乃至佛教的諦觀と共通のもので、彼は「天地の間に生るゝ者皆虚なり、無情之を實とす」と主張し、「人間は如何なる者と知り、此根本を知りぬくと、無と云ふ者になるなり。無といふ事を知れば則佛なり」といふ禪的觀念を抱懐し、「寢るは樂起きて地獄の夢を見る、寢續にする是ぞごくらく」として、死後の虚無を極樂とし、「一生は一睡の夢覺むる時は亦夢」と考へた。

だが、彼は決して厭世論者ではなかつた。すでに強い生活意欲を無くし、閑寂を求める老人の心境から見ると、青壯年期のことが馬鹿々々しく見えたり、過去の生活が夢に見えたりすることは、特に佛教の感化が強い日本人にあつては普通のことである。それで、江漢も、自分一個の氣持としては著しく老・佛的でありながら、「常人は悟るに及ばず」と云ひ、「貴賤上下共に學ぶべき者は聖人の道なり、只論語、大學を幾遍もくりかへし讀むべし」として儒教を推稱し、「佛の教は學ぶべからず、異端の教なり、八宗、九宗共に本源の起は西洋の天主教なり、……又禪宗の悟と云ふも基く處は同じことにて、只譬喩方便を打ち貫き、天地の虚空より人間萬造現れ、亦本の虚無に歸ると云ふ究理を知り饒す事なり、寔に異端の教なれば、常人はかつて學ぶべからず、若し此悟を學ばんとならば、六十餘にして學ぶべし、壯年の者學ぶときは天壤の廢物となるべし」と述べ、佛は「上たる者の信仰する者にあらず、下の愚民に布き忽ち善心とする謀事也」と主張してゐる。老子についても、「老子は佛法の道に似て、天下を治むる道に非ず、己一人を安居する法なり」と批評してゐる。彼は人間が「己一人を安居する法」に心がけるのは、老年になつてからがよい、と考へたらしい。「人此世界へ産れ出でしより長となりて、世の中の事皆珍らしく、是迷ふ様にした者なり、中年から其迷ひがだん／＼と覺め、老年になりてはさつぱり覺め、爰において未生以前の人にかへり、虚無自然たる事を悟り、安樂にして死すこそ本道の人とはいはれぬ」といふのが彼の意見であつて、「若き時から悟りては」困りものだとは考へた。

従つて彼の道德説は、必ずしも禁欲や寂靜を普遍的標準に立てるものではない。「予考ふるに、何事も耽けるより

して躬を損ふに至る、度量過ぎず中庸が宜し。……ならぬ事はならぬと知れ、金も儲けられるならば儲ける、名もあがるならあがる、只己の量を知りて出来ぬ事をするな、何事も身のをさまる様に工夫して過度するな——これが彼の道徳論である。中庸主義は儒教において重要な觀念であるが、江漢のそれは儒教の如く天理をもつて人欲を滅せよとか、禮を以つて心を制せよと命令するものではない。それはもつと常識的な處世論であり、人間の生活意欲を迷ひと云ひながらも、この迷ひを、人間の自然的欲望を肯定してゐるものである。

江漢の見解における右のやうな矛盾、即ち一方では人間の欲望を肯定しながら、他方ではそれを迷ひだとする矛盾は、金があつても買へるものは感覺的快樂位で、政權も社會的權威も買ふことはできず、しかも致富の途すら種々の條件によつて制限されてゐた町人層の多くのインテリゲンツが、そうした卑俗な享樂と俳諧的文學乃至老・佛的趣味との間を彷徨したのと同様の矛盾である。

彼は源内の如く不平家ではなく、自分を失意の人とも考へず、却つて有名になつたことを後悔してゐるとはいへ、決して自分の事業が正しく世間から評價されてゐると思はなかつたやうである。彼が「吾國の人は萬物を窮理する事を好まず、天文、地理の事をも好まず、淺慮短智なり、予此日本に居て、吾國の人に差ふは甚しき謬なり」杯と云ひ、或る公家衆が「江漢は西洋おらんだの事を能く知れり、おらんだは人類にあらず、獸の類なりと云ふ、然れども細工は妙なる事をする事なりと被仰ける」のに對して、「人は獸に及ばず」と答へたと自ら傳へ、また到る所で日本人の知慧の淺薄さを指摘し、「世には貴賤はあれど、智者は少き者なり、愚人のみ多し」と述べてゐるが如きは、や

はりその時代に對して不滿を持つてゐたことを示すものであらう。もちろん時代の水準の低さに對する不滿は大なり小なり先覺者に特徴的なものである。だがそれが、時代を導かうとする熱意に結びつく代りに、むしろ自嘲や揶揄に結びつき、佛・老的悟道の中にその解消が見出されてゐる所に、江漢の立場が表白されてゐないだらうか？ 平賀源内にあつてはかゝる不滿は、多少の自嘲的調子を伴ひはしても、悟りには導かないで、社會に對して積極的にぶちまけられたといふ差別はあつた。だがこの差異は、兩人とも社會を指導する、又は指導に助力するやうな立場、治者の立場に居なかつたといふ共通性の基礎の上での、謂はゞ性格的な差異であると云へないだらうか？

江漢が決して武家階級のイデオログでなかつたことは、彼が莊子に倣つて賀茂眞淵と同じく人間を虫とし、「人間の起りは天地より涌き出でたる虫なり」と云ひ、「〇〇〇將軍より下士農工商非人乞食に至るまで皆以て人間なり」と主張し、また「天地理談」では尊卑貴賤の別なくすべての人間は「喰ふてひり〇〇んで迷ふ世界虫」だとの觀念を強調してゐることからも推定される。もちろんこれは多分に佛教的色彩を帯びた平等觀であつて、政治上の平等主義とは多大の距離がある。だが佛教においては人間の平等性が云爲されるとしても、それは人間の共通な生活意欲を本來虚無、空なもの、否定されるべきものとして云爲してゐるものに外ならないが、江漢にあつてはこの生活意欲は佛教的に否定されてゐるのでなく、むしろそれに對しては儒教倫理學以上にさへ寛容な態度がとられてゐるのだから、彼の平等觀の中には合理的な現世的萌芽があると云ふことができる。諸侯の前に出て、それを「視る事同僚に遭ふが如く」、少しも懼れなかつたと云ひ、「人の臣」たることを好まず、「己を養ふに己の力を以て」するを善と見做し、

その上悟を開くには出家するに及ばすと云ひ、當時の僧侶を「無用の」「遊民」だとした(註)江漢は、封建的身分制、この身分制において上位を占めてゐる武士身分、の謳歌者でもなければ、僧侶的出世間主義者でもなく、本來的には市井の自由人たることを理想としたのであつた。だが自由人といつても、こゝでは社會的、政治的に自由な人間の意味でなく、むしろ單に主觀的氣分の上で自由な人間を意味したのは、當時の町人における反封建的動向の消極性を表明するものであらう。

(註) 江漢は釋迦の本來の教は禪宗や老莊説と同じの悟の教であつて、かゝる悟の獲得のためには出家の要はないと考へ、後世の佛教の意義は地獄極樂の虚説をもつて愚民を善に向はせる點にあると主張し、かうした教化事業に専心せぬ點では今の僧侶——眞宗以外の——は遊民にすぎないと斷定してゐる。

江漢はまた「近來米穀安く武家に益なし、今に方りて魯西亞と交易を爲ざるを思ふはなんぞ愚ならずや」として鎖國策固守の愚を笑ひ、ロシアの使節レザノットに對する松平定信の扱ひ方について、その「失敬不遜」、「非禮」を指摘し、「レザノットは彼の國の王の使者なり、……………、夫禮は人道教示の肇とす、之を譬へば位官正しきに、裸になりて立つが如し、必や吾國の人を彼等禽獸の如く思ふなるべし、嗚呼慨哉」と嘆息してゐる。これは、彼が政治の道としては儒教を採り乍らも、こゝではすでに儒教的な華夷觀念を脱却し、國際的平等の觀念に立脚してゐることを示してゐる。

何れにしても彼は武士階級のイデオログであるよりは、より多く最も先進的な町人的思想家であつたと云へるだらう(以上の引用文はすべて「春波樓筆記」による)。

(4)

以上によつて、平賀源内と司馬江漢の世界觀の社會的本質が一應判明したと思ふ。ところでこの兩者は、その世界觀における哲學的方面においても著しい相似がある。この領域では、江漢は恐らく源内に著しく影響されたに違ひない。彼等の哲學の特徴は、火を自然の力の源泉と見做し、人間精神をも火と考へ、その際この火は人間の死と共に消失するものとして無鬼論を唱へ、無神無靈魂の唯物論的觀念に到達してゐることである。

源内は云ふ。「夫佛法に地水火風空五輪といへども、空と風とは體用にて、つまる所は四大なり。……あるが中にも、火といへるが萬物造化の座元にて、その本を太陽と號づけ、その末を火と號づく」(「放屁論」後編)。「それ佛法は寂滅を教とし、地獄極樂など名を付けて、愚痴無智の姥驥を教ふる方便にして、智ある人を導くべき教にはあらず。人は陰陽の二つを以て體をなす。譬へば石と金ときしり合ひて火を生ずるがごとし。火の薪ある内は人の一生のごとし、火消ゆる時跡に残る所の炭は即ち死骸なり。其時消えたる火地獄へ行くや極樂へ行くや」(「風流志道軒傳」卷之一)。それで、全精力を一圖に金銀計りに凝つて、義理も絲瓜もなく、我利我利になつて金を貯めたところで、「死んだ所で残る物は骨と證文ばかり」だ、といふのである(「放屁論」後編)。

江漢においては、こういふ思想は一層屢々くり返されてゐる。先づ「春波樓筆記」では、物質から離れた心靈的實體としての鬼神の存在が否定され、鬼神とは自然現象の謂ひに外ならぬことが主張されてゐる。

「支那我國に鬼神を論ずる者あり、誠に愚論と云ふべし、鬼神とは火水の二氣を云ふ、天の火氣地に徹し地の水氣と相混同して升降す、是を鬼神とは云ふなり。」「神とは何者を云ふか、佛とは何者を云ふか、それ神はわが日本國の祖人の靈を祭れる者なり、靈とは何を云ふか、鬼となり、鬼は何を云ふか、氣なり、氣とは天地の中間に充てる虚空なり、虚空に物なしとす、然らず、大地は球にして天中に麗り上下なし、大氣之を揚ぐ、……人氣中に居て氣を見ず、天氣は地氣と感じて神變不思議をなす事、森羅萬象皆此の氣の爲に生ず、人間禽獸及草木は天地の大機にして恒に靜動變化をなす、是妙と云ざらんや、故に神は氣なり、鬼神と云ふ、人および萬象、氣中より出で、氣中に歸る、氣の根元太陽日輪とす、故に天照神明の名あり、神道の傳書譬喩を以てし、實事を云はず、視る者能く考へ察せよ」。

元來人間の靈魂を氣の凝れるものと見做すのは、支那思想であつて、そこでは人間の靈魂は天の氣で、死後には天に歸り、これに反し身體的要素は死後には地に歸る、といつたやうな見方が支配的であつた。だが氣とは元來空氣のことであり、また物質の窮極要素たる五行（火、水、木、金、土）も陰と陽の氣から出たものであると考へられたから、一方では物質は物活論的に表象され、他方では靈魂は一定の空間的延長を占めうる物質的實體と見做された。ところで、唯物論者以外の者は、すべて、「靈魂は變をなす」といふ「易」の命題を信奉し、アニミズム的表象に捕はれ、死後に身體から離れて空中を浮游する靈魂の怪異な作用を認め、眞に天と合致せる聖人、君子の魂はかゝる怪異

を爲さず、却つて祈願に感應して恵みを垂れるものと考へた。その際、多くの學者は、死後の靈魂は氣であるから、放置すれば結局散逸するが、これを祭るときは散逸せず、よく人心に感應するものであると見做してゐる（註）。こゝにいふ原始的靈魂觀念から脱脚しなかつた限り、唯物論者たりえなかつたのである。

（註）この種の支那流の靈魂論は新井白石の「鬼神論」で詳細に論及されてゐる。朱子の如き大學者すら、そうしたアニミズム的觀念を清算しえなかつた。

ところが江漢は氣を神祕化せず、それに「變をなす」が如き能力や意識性を認めない。彼は、死後に成佛せざる小人の魂は「滯結して散せず、甚しき時は厲たり」と考へるアニミズム的表象を否定して、「夫人は水なり、水に火の入る時は湯となる、故に活物たり、氣は則天火なり、是太陽の氣水と雜はりて地氣となる……其の氣人の體中の火を保つに食を以てす、薪の如し、是人の活きて居る所以なり、死するや薪盡き火消ゆ、火は天に歸す、其の機何ぞ君子小人の別あらんや」と云ひ、他方では、「天地の間に生るゝ者皆虚なり、無情之を實とす、日輪天に麗りて無心、大地旋りて無心、氣昇降して無心、又曰く岩石鐵金以て實とす、草木以て虚とす、……故に實なる者萬古亡びず、虚なる者際あり、人の存在之を虚とす」と断定して、人間の死後には靈魂はその成分たる物質的な氣に還元されることを主張してゐる。

「天地理談」においても全く同じ言説が見られるが、重複するから引用は省略する。

以上見たやうな、源内や江漢の唯物論的自然哲學はもちろん當時の西洋思想の影響ではない。當時の日本人は織田豊臣時代および特に慶長年間前後にキリスト教の流入に伴つてスコラ哲學に接觸したに止まり(註)、キリスト教禁止の徹底と共にその影響はなくなり、維新直前までヨーロッパの哲學を知らなかつたから、源内や江漢が西洋哲學を知らなかつたことは當然である。源内の云ふ四大(本來的には佛教の説)はエムペドクレスによつて提唱された四元素と同じであり、またヘラクリトスは火を萬物の本質と見做した。この點で、徳川時代の新哲學はソクラテス以前のギリシヤの唯物論的な自然哲學と類似した理論的内容を持つてゐると云ふことができる。だがそれは後者から影響されたものではないであらう。吾々はこの種の見解を、すでに東洋においても、例へば漢の唯物論者王充に見出すのである。

(註) キリスト教と共にスコラ哲學が移入されたが、それはアリストテレスの哲學に基いてトマス・アキナスによつて完成されたものである。その大要は、物を「ホルマ」(形相)と「マテリア」(質料)から成立するものとし、「マテリア」は受動的可能性にすぎぬが故に世界は結局純粹な形相たる神の被造物であると主張し、植物の靈魂と、動物の靈魂と、理性的靈魂を區別し、人間の靈魂は前二者を質料とする理性的靈魂であり、そして理性的靈魂こそが不滅なものであると説くのである。この自然哲學は慶長年間に出た「妙貞問答」において明白に展開されてゐる。

王充の「論衡」には、「凡そ世間いはゆる妖祥、いはゆる鬼神は、皆太陽の氣これを爲すなり。……夫れ人の生くる所以は、陰陽の氣なり。陰氣は主として骨肉をなし、陽氣は主として精神をなす」(訂鬼篇)こと、「夫れ日は火

の精なり。月は水の精なり」、「夫れ日は天の火なり、地の火と似て異なる無きなり」(説日篇)といふこと、「陽氣は火」である(雷虚篇)ことが語られてゐる。王充は「論死篇」では「人の生るゝ所以は精氣なり。死して精氣滅す。能く精氣をなすものは血脉なり。人死すれば血脉竭む。竭みて精氣滅す」と述べてゐるが、そのすぐ後で「人死すれば、精神は天に昇り、骸骨は土に歸る。故に之を鬼と謂ふ。鬼は歸なり」と云つてゐるから、やはり天に昇る精神の本體は「天の氣」即ち「太陽の氣」であるといふことになる。朱子も「心は火に屬し」、「光明發動」する物だと云つてゐるから、王充が採用してゐる鬼神即陰陽論、即ち「陰氣は物に逆つて歸る、故に之を鬼と謂ふ。陽氣は物を導いて生ず、故に之を神と謂ふ。神は伸なり」(論死篇)といふが如き見解と共に、心を火とする觀念も、單に唯物論哲學の獨占ではなかつたことが分る。この場合唯物論者の特徴は、昇天せる「精神」の獨立的存在、人格性、感覺および思惟の能力等をすべて否定すること、云ひかへれば物質へのその完き還元を主張することにある。

要するに平賀源内や司馬江漢の唯物論は、王充のそれと甚だ似たものである。だが源内も王充については口にしてゐないし、江漢の「天地理談」には莊子、淮南子、荀子、韓非子等の種々の書からの引用があるのに、王充はあげられてゐない——筆者の見落しでないとするべから、こゝで彼等への王充の直接的影響を云爲することはできないかもしれない。しかし乍ら徳川時代には「論衡」は決して珍らしいものではなく、特に源内の儒學上の師匠だつたと云はれる服部南郭と共に徂徠門下の二代代表者だつた太宰春臺は「論衡」の愛讀者であり、その「刺孟篇」を殊の外推稱したといふから、或は源内や江漢もそれを讀んでゐたのかもしれない。そうでないとするれば、精神は火だといふ

觀念を支那の他の學者から取つてきた上で、それからアニミズム的な表象を除去して、唯物論に到達したのかもしれない。

だがこの王充的唯物論がわが徳川後半期に新世界觀として再生したのは、當時の社會的事情から理解されなくてはならない。即ち、封建社會の基礎における解體的傾向が現はれ、反對派的動向がおぼろげ乍ら動き始めると共に、イデオロギー方面では自然科学が——特に西歐科學との接觸を機縁として——勃興し始めた、といふやうな當時の事情が、儒教や佛教から外れた、しかも國學など、異つて科學的精神に立脚せる哲學思想を産出せしめたのである。

山片蟠桃には、反對派的調子は見られないが、やはり當時勃興し始めた自然科学の精神を表現した點では、源内や江漢と同様である。後の二者の世界觀は、源内において蟠桃のそれよりもずつと早くに基礎を置かれてゐたこと、およびその階級的基礎が反對派的分子——未だ胎生期乃至幼少期にあつたものにせよ——にあつたことで注目されるべきである。彼等の自然科学主義的、實證主義的世界觀は、蟠桃において強力に展開されたのも、攘夷思想の擡頭に伴ふ洋學排斥論のおかげで、一時無力化したものゝやうであつたが、やがて維新を機會として物凄く復活し、福澤諭吉の實學主義、西周の實證主義哲學によつて代表され、次いで津田眞道、加藤弘之、中江兆民の唯物論となつて、明治前半期の思想界で指導的な意義を獲得した。但し、明治の新日本の實證主義乃至唯物論は、倫理學や一般に社會認識の領域にも貫徹せしめられ、もはや徳川時代のそれの如く儒學に捉はれたものではなかつた。

第五章 農兵論と尊王思想

(一)

徳川時代における尊王思想の展開は、普通に、儒教、特に朱子學の勃興による王霸の觀念(尊王斥霸の論)や、神道思想の發展——最初は神佛習合からの、次には神儒習合からの神道の獨立、復古神道の勃興——による古道の闡明に負ふものと見做されてゐる。そしてかゝる展開の社會的基礎は幕藩制下における反封建的要素の生長である、と一般に考へられてゐる。ところでこの斥霸論乃至古道説は決してかの *liberté, égalité, fraternité* のスローガンによつて表現されたが如き近代的(ブルジョア的)内容を適應的に、充分に反映したものでないことは明白であるから、そこに反映されてゐる反封建的要素なるものはむしろ反幕的——この言葉に複雑なニュアンスを持たせた上で——と云ふべきもので、ブルジョア的といふ意味においては未成熟な幼弱なものであつた。換言すれば、徳川時代におけるブルジョア的要素の一定の生長、しかも未だ獨自なブルジョア的な社會上および政治上の要求を明確にかゝげて闘ふまでには到らないやうな生長段階、を觀念的に反映したものが、尊王思想の展開であつた。かういふ見解も、こゝに云はれてゐる生長段階なるものゝ高低、生長の程度については種々の意見があるとしても、一應は論證濟みのものと見て差支へないだらう。

それならば、徳川初期において、未だ反幕的傾向、乃至はかゝる傾向の中に含まれてゐる反封建的傾向（註）が勃興しなかつた頃に、すでに尊王斥霸の思想や、未だ儒教とは習合してゐたにせよ日本の古道を讚美する點で重要な特徴を有してゐた神道（特に垂加神道）が興つたのは、どう説明すべきであらうか？ もちろんイデオロギーの發展にはその内在的論理もあるのだから、そうした現象を儒教勃興の餘波又は論理的結果として理解することも不可能ではない。しかし乍ら事態は決して、初め武士階級のイデオロギーとして發展した儒教の副産物として論理的に産出された尊王思想や神道説が、後に反封建的内容を含有する反幕的傾向の發生と共に、それに結びついて發展したといふが如きものではなかつた。

（註） 單に反幕的といへば、反徳川のな外様大名の如きも含まれるが、一般に徳川時代における反幕的勢力なるものは、それ自身においては封建的なこうした分離主義的動向をも、反封建的要素をも包含する複雑なニュアンスを持つたものである。

尊王思想が、必然的に、武家政治以前および更に進んでは蘇我氏や藤原氏の如き權臣跋扈以前の王朝時代や、更には神代の讚美に結びついたものであることは云ふまでもない。蓋しその時代には君臣の分が正しく、尊王の事實が行はれ、神道Ⅱ古道が支配してゐた、と見做されたからである。

ところで徳川時代の思想史を一瞥するならば、王代乃至神代の理想化、それへの憧憬は、單に朱子學的名分論や神道思想の方面から生れてゐるのみでなく、又もつと現實的利害に結びついた經濟論の方面からも起つてゐることが判

明するだらう。その經濟論といふのは、封建經濟に寄生してそれを腐敗せしめる商人Ⅱ高利貸資本の抑制、一層純粹な自然經濟への復歸を主張する封建的、反動的理論であり、この種の資本への依屬から武家經濟を獨立せしめようといふ武士の夢想の表現に外ならなかつた。その際、武士の土着による、一層未發展な、即ち商品交換を含むことの一層少ない、より純粹な自然經濟の確立、又はそれへの後退が理想として提唱された限り、未だ商人資本を知らなかつたやうな王代的自然經濟が理想としてあらはれ、かくて王代謳歌の傾向が起つてきたことは當然である。このやうにして起つた王代謳歌が、尊王觀念と密接な聯關を持つものとするれば、それによつて、第一に、この觀念の發生にも一定の現實的地盤があつたこと、第二に、この觀念が初め全く封建的な動因から起つたこと——従つて後に至るもこの觀念がブルジョアの動向の適應的表現たりえなかつた所以——が理解されるであらう。

そこで、簡單に、王代謳歌を制約したところの經濟論の一瞥を試みる。

(2)

徳川封建制が、大多數の武士の都市居住と參觀交替制をもつて、鎌倉Ⅱ室町時代の封建制から區別されることは、周知の事柄である。ところでこの二つの事情は、都市および交通の發達、従つてまた商業の發達と相互に制約し合ふものであるから、鎖國による外國貿易の極度の制限や、商品生産の立法的制限（商業の制限や「奢侈」禁止や「新規」の「器物織物之類」の生産禁止等）にも拘はらず、商業資本は或る程度まで發達し、第一番に武家經濟に寄生す

る高利貸資本に轉化し、かゝるものとして一層の生長をとげ、次に農民經濟に侵入し、高利貸的地主の層を生長せしめ、農業生産力の發展を阻止する契機として働いた。もちろん、武士の城下都市への集中や參觀交替制がなくとも、封建的自然經濟の條件の下で社會的分業の發展に従つて交換關係が發展し、商品生産、従つてまた商業資本が生長し、後者が資本主義的、商品生産の未發展な段階においては高利貸資本として封建的農業およびそれへの寄食者に寄食して、この兩者を頽廢せしめつゝ自己増殖を遂げるといふことは、避け難き歴史的必然性である。しかし乍ら、武士の都市集中や參觀交替制が、かゝる必然性を更に推進せしめる契機であつたことは云ふまでもない。

そこで、商業Ⅱ高利貸資本への依存による自己の窮乏化の事實を認知せざるを得なかつた武士階級のイデオログが、この窮乏化の事實、それに關聯してまたかの資本の生長の事實に對して、その原因を右の二つの要因——武士の都市居住と參觀交替——に求めたことは極めて自然である。これらの謂はゞ副次的な原因から、更に進んで商人Ⅱ高利貸資本の生長を封建制一般にとつて必然的なものとして捉へ、かくて封建レヂームそのもの、武家支配そのものを批判することは、武士階級のイデオログにとつては思ひも及ばぬことであつた。

ところで右のやうな原因が確認され、しかもそれに對する對策が問題にされた限りでは、當時の經濟論（政治論と未分離な）は、單に儉約による武家經濟の破綻の防止とか、都市における遊民的生活の結果頽廢する武士道の振興のための尙武主義の鼓吹とかをもつて止めないで、更に武士の土着（知行地への居住）や參觀交替の負擔軽減の要求をもつて立ちあらはれた。この場合參觀交替は地方武士の定期的江戸居住を意味するもので、結局は武士の都市居住の

特殊な場合とも云へるものであるから、右のやうな要求をかゝげた經濟論も武士土着論（又は農兵論）の部類に一括して差支へないだらう。

(3)

徳川時代における農兵論の注目すべき創唱者は熊澤蕃山である。彼は「諸大名諸家中身上不相應の借金」のために「つよきと思ひながらも、民に取事年々に多」くなるといふ事情のおかげで、百姓も困窮し、「今の世の中は貴賤共に借金のおひ倒れ」となつたことを指摘し、それに對する對策として參觀交替の簡易化——三年に一度、五十日乃至六十日の在府——と、武士の土着とを提唱してゐる（「大學或問」）。彼は更に遊民としての僧侶の不生産的、寄食的存在に對して激しい否定的態度をとつてゐるが、これは儒者に共通な排佛論の典型に外ならないから、彼の經濟論における特殊なものはやはり農兵論であり、そしてこの理論の提唱において彼はいはゆる兵農分離を貨幣資本の發達、それへの武家經濟の依存、従つてまた農民の窮乏化の原因と見た、と云ふことができる。

彼は「生民よりこのかた、唐土にも本邦にも、近來ほど年貢多く取事なし、昔農兵の時は、本邦も異國も年貢十一なりき」と云ひ、「鎌倉の時代の如く、諸大名三年に一度の參觀、在府五十日六十日に定給ふ式あらば、三十萬石の國守米五千石にては餘りあらん」と計算し、そこから生ずる「餘米」を家中の者や百姓の借金の支拂に當て、更に百姓の質地取戻し、賣地買戻しの資金に當て、「其上に士を民間に入さまに成て、民に免一寸ゆるし給ふべし、如此自

然に高免に成て、民の悴^{カシケ}たるは、士とはなれたる故也、士の在々に在付やうにすべし」と提唱してゐる（『大學或問』）。蕃山のかうした提唱は、武家經濟およびその依據する農民經濟を安定せしめると共に、質實剛健な武士氣質の保存、確保を計り、それによつて「北狄」に備へることを目的としたものであつた。そこで、彼は農兵制の結果について次の如く述べてゐる。「四海の困窮くつろぎ、萬事調て已後は餘財用なければ、農兵の昔に返り十一の貢に成つて、財散じ人心あつまり、足る事を知て富有淳厚の風俗と成て、人民足らざる事を知らず、農兵とならば、本邦の武勇格別つよく、眞の武國の名に叶ふべし、武士農を別れてよりこのかた、身病氣に手足弱く成ぬ、……其上若黨小者共も一年居にて主をおもはず、是は軍用の損也、平生も農兵ならざれば風俗あしく成て長久ならず、農兵の昔に返すべきは此時也」（前掲書）。

蕃山はもちろん武家政治を霸道として排斥したのではない。却つて彼は、もはや武家政治以外の制度、即ち公家政治への復歸は不可能であると考へた。だから彼の楠正成論について、幕府制度を霸道視した淺見綱齋が、名分の學を知らざる淺間しき議論だと批評した（『讖刺録』）のは偶然なことではない。

しかし乍ら農兵制への復歸については、彼は單に鎌倉時代への復歸をもつて究極の理想とした、と斷定することはできない。彼の謂ふところの「十一の貢」とは王朝時代の税制を指すものかどうかは充分明白でないといへ、一むかしは士たるものも農を本とし、在所を持って住居せり。才あり徳有ものゝみえらばれて、京師にも國都にもよび出され、其官職に付たる祿を受けて仕るなり。子孫はそのまゝ在所にをれば、官職を辭すれば、本の農に引込なり。故に牢

入といふもの有べき様なし」とか、「日本王代ときは、三年に一度の上洛といへり。小國にて近き故なり。京に三十日より多は居ざりしなり。尤人じちなし。徳治の遺風なり」とかいふ言葉（『集義外書』卷之十一）から推測すれば、王代的農兵制——但し幕府の下での——が蕃山にとつて理想として表象された、と結論することができ。元來社會的分業の未發展によつて制約された、純粹な自然經濟の社會——云ひかへれば、商業都市もなく、高利貸資本による収取をも知らず、優勢な武力の故に社會的權威を享受しながらも生産力未發展の故に「驕り」のできなかつた治者層を戴いたやうな社會——が理想であつた限り、古代、しかも佛教渡來後の堂寺濫造以前の時代、更にさかのぼつては神世的上代が、最も理想に近いもの、乃至理想そのものと見做されたことは不思議でない。

従つて、熊澤蕃山が「天照皇の御代は徳治なり、今其徳治を述て、文明の國となし給はゞ、神道の再興なるべし」とか（『大學或問』）、「それ日本は小國なれども地福よし。國のひろさよりは人多し。此のゑに驕れば長久ならず。是を以て天照皇の御宮は、黒木作茅葺にして、儉節をしめし給ひ」云々とか（『集義外書』卷之十四、同じく「三輪物語」卷第一参照）云つてゐるのは、單に唐虞三代を理想化する儒者の上代謳歌の日本的變種たるのみでなく、實にかの農兵論とも關聯してゐるものである。正確に云へば、封建時代の儒者の上代謳歌も、上代における純粹型自然經濟や、それに依據する神話化された——聖人として——牧民者に對する心酔に外ならず、かゝる心酔の現實的基礎は封建制の矛盾そのものであつた。

右の引用句において云はれてゐる「神道」なるものは、此の場合は必らずしも日本固有の道ではなく、支那の聖人

の道とも同一のものであつて、「道は天地の神道なり、唐土の聖人の道、本邦の神人の道、皆天地の神道なり」(「大學或問」)といふのだから、蕃山の王代乃至神代謳歌は神道家や後の國學者や尊王論者のそれとは著しく理由を異にしてゐる。彼はこれらの人々と異つてかの吳太伯説を主張し、中國たる支那に對して日本を東夷と呼んだ。そして「天地の間に、中國の外に、日本と並ぶべき國はなし、たとひ中國の聖人渡り給ふとも、日本にてはおのづから日本の徳あれば、神道にしたがひ給ふべし」(「三輪物語」卷第一)として、日本の「水土」には佛教も儒教もそのまゝの形では受容すべからざるものであると隨所で繰り返し乍らも、日本の「神道」を「聖人の道」と同じ「天地の神道」の特殊な場合としてより以外には認めず、従つてそれを特に「聖人の道」より以上のものとは見做さなかつた。そればかりか、「今世間に神道といへる」「昔の社家の法」、即ち神道家の謂ふところの神道は眞の神道ではないと斷定し、日本の神書と云ふべきものは「唯神器のみ」であつて、後者は「心の智仁勇を三種の象によりて示し給へ」るものであるが、この三種の象によつて示された達徳の「注解は中庸」に外ならず、「三種の象は孔門傳授の心法」に外ならないから、神道は「四海の師國」たる唐土の儒教によつて理論的に解明されなければならない、と主張した(「大學或問」)。しかし乍ら、日本の上代に「聖人の道」が行はれたとの見解も、農兵論と結びついて、彼の古代日本の崇拜を規定したことは云ふ迄もない。

このやうにして、彼が一方において支那崇拜に捉はれ乍らも、他方においては王代的に神代的日本を尊んだのは、この日本においては神道が行はれたといふ思想のみでなく、實にそれが農兵日本であつたといふ見解に少なからず關したことは云ふ迄もない。

(4)

聯してゐると結論することができる。少なくとも彼の上代謳歌が、單なる尊王斥覇の名分論や、外國文明とは質を異にした「古道」の讚美に起因するものでなく、彼の經濟論に結びついたものであることは容易に理解される。

菽生徂徠が甚だ得意とした農兵論も、實は蕃山から借りて來たものである。

彼の「政談」は幕府権力と武士階級の地位の強化を直接の目的として書いたもので、彼は幕府擁護の露骨なイデオログであつただけに、ここでは百姓に對しては蕃山に見られる如き仁政の觀念の代りに「取締」の觀念が前景に押し出され、「百姓ハ愚ナル者」だとか、「百姓程取締リ無キ埒モ無キ者ハナシ、米秋ニハ米ヲメツタニ食シ、麥秋ニハ麥ヲメツタニ食シ、年貢ニ納メ種ニ殘スベキ了簡ハ會テ無レ之者也」として、百姓を全く愚民視する見地が展開され、百姓の困窮は専らその「我儘」、「奢り」によるものとされ、領主による收納の比重といふことは否定されてゐる。「昔八年貢ヲ強ク取レドモ百姓潰レズ、今ハ物體年貢易ナリ、其易キ處常ト成テ、少シ高ケレバ早身上潰ル、モ、百姓ノ暮シ總體奢テ、其奢今ハ常ト成、是ラノコトガナラネバ、百姓一分トテ門ヲ張リテハ居ラレヌト思故也、是亦元來制度無キ世界ニテ、金サヘアレバ如何様ノコトモ成ト云所ヨリ、世界ノ風俗段々ニ奢ニ成タル故也」(卷二)。そこで彼は、「制度」を立てて百姓町人の「風俗」を立法的に取締り、その「奢り」を禁止せよと提唱する。

ところでこのやうに「金サヘアレバ」何でもできるやうになつたのは、徂徠によれば、單に「制度」が無かつたこ

とによるのみでなく、更に根本的には、武士が知行所から離れて「旅宿」の境遇に置かれ、消費資料はすべて金で買はねばならなくなつたために、その知行をすべて町人に吸収されるやうになつたことによるのである。かくて單に武士が尨大な商品を必要とする許りでなく、更に「少モ能町人ハ、衣服食事家居器物迄モ、金サヘ有バ大名ト同ジコトニテ、誰制スル者モ」なく、「田舎ノ者モ江戸ノ御城下ヲ見習ヒテ、是亦金次第ニ、何事モ江戸ノ町人ニ負ジ劣ジト奢ラスル事ニ今ハナリ」(卷二)たるがために商品に對する需要が過大となつて物價昂騰を來たし、上下共に困窮するに至つた、と徂徠は主張する。そこで彼は、「制度」を立てて風俗取締を嚴重にすると共に、武士を知行地に置いて「旅宿」の境遇から、貨幣資本への依存から解放するならば、武家の貧困も救はれ、又「田舎ノ締リ」もよくなるに違ひないと考へた。「先第一武家御城下ニ集居バ旅宿也、……其子細ハ、衣食住ヲ初メ、第一本モ買調ヘネバ成ラヌ故旅宿也、故ニ武家ヲ御城下ニ差置トキハ、一年ノ知行米ヲ賣拂テ、夫ニテ物ヲ買調ヘ、一年中ニ遣切ユヘ、精ヲ出シテ上ヘスル奉公ハ、皆御城下ノ町人ノ爲ニナル也、依レ之御城下ノ町人盛ニナリ、世界次第ニ縮リ、物ノ直段次第ニ高直ニ成テ武家ノ困窮當時ニ至テハ最早スベキヤフモ無ナリタリ。」「扱又田舎ノ締リ無ナリタルヨリ甚惡シ、田舎ノ締リト云ハ、昔ハ在々ニ武家滿々タレバ、百姓モ我儘ナラズ、百年以來地頭知行所ニ不レ在ユヘ、頭ヲ押ル者無テ、百姓殊ノ外ニ我儘ニ成タリ」(卷一)。——かういつた類ひの理由から、徂徠は農兵制への復歸を主張した。その際、武士の土着によつて單に武家經濟が安定するのみでなく、また武士の心身も鍛鍊され、士道が興起し、百姓に對する恩義もよく施されるに至るといふが如き効果を列擧した點でも、彼は蕃山の見解を繰り返してゐる。

彼の兵學の書「鈴録」第一卷においては、「土着ノ古ニ返サマルトキハ軍兵日ヲ逐テ減少シテ武道滅却スルコト明カナリ」といふ見地、即ち蕃山と同じく武道振興の見地から、農兵論が具體的に陳述されてゐる。

徂徠はかやうに蕃山と同じく専ら幕府および武士階級の地位の確保のために農兵論を唱へたのであつて、その農兵論は決して王代謳歌から出發したものではなかつた。彼は王霸の別に關する議論を聖人の教に非ずとして否定した程に名分論的な論者でなかつた。またその哲學の有神論的神祕主義にも拘はらず、國學者と異つて日本の上古に關しては神祕的表象を有せず、「神代ト云コトハ、死タル人ヲ、神ニマツリタレバ、今ハ神ニマツリタル人ノ代ト云コトナルヘシ」とか、「大日本國ヲキリテ、大日ノ本國ト云ハ、物ワラヘナル滑稽ナリ」として(「可成談」卷中)これを片付けた。それで、彼の尊王思想を云爲することは不可能である。

それにも拘はらず、農兵論が提起される限り、「土着ノ古」が善き社會とされ、この社會では綱紀亂れず、人民負擔の度も輕少だつたと考へられて來ることは自然である。だから徂徠も、藤原氏は唐朝の仕方に則つて制度を立てた故に三百年の天下を保つたと云ひ、それを百年で亡びた鎌倉や百年で大いに亂れた室町の時代より善きものと考へ(「政談」卷二)、「吾邦古ノ租稅十分一ナルヲ武家ノ代ニナリテ兵農分レ武士ト云モノ出來テ朝家ノ租稅ヲ押領シテ地頭四分百姓六分ニ租稅ヲトル」云々(「鈴録」第一卷)と述べて、「土着ノ古」が人民の樂土であつたかの如くに表象してゐる。この種の表象は、往古と武家時代との、土地生産物の形態における貢租(封建經濟の範疇で表現すれば生産物地代)の量の比較によつて支持されたものであつて、その際古代における尨大な量の勞働力の直接的收得(封建經

濟の範疇で表現すれば労働地代)は考慮の外に置かれてゐる。この種の一面的な觀察に支持された表象が徳川時代に通用したのは、とりも直さず農兵論から来る古代讚美の結果であらう。かくて吾々は、武家レヂームのイデオログ荻生徂徠にあつてもその農兵論は古代心酔(それ自身は未だ尊王觀念ならざる)への傾向を含み、その限りにおいてまた彼の意圖からは獨立に尊王思想を準備してゐるのを見る。

彼の高弟、太宰春臺も「民ヲ治ムル道ハ、土着ヲ本トス、……吾國モ古ハ民皆土着也、當代ニ及デ、土着スル者ハ農人バカリニテ、其他ハ皆土ヲ離レ、旅客ノ如クナル者也、是ニ因テ亡命ノ者世ニ多クナリテ、姦惡ヲナス者絶ルコトナシ」(「經濟錄」卷九)といふ理由から、また「武道ヲ古ニ復ス術」、「又今ノ武夫ノ貧窮ヲ救フ道」(同上卷七)として、農兵制を主張してゐることは、徂徠と同様である。彼もまた「當代ハ田租ヲ取ル、十分ノ四ヲ通法トス、……古ノ井田ノ法ノ什一トイフヨリ觀レバ、厚斂ニ似タレドモ、今ノ世ハ是ニテ民ノ痛ミモナシ、凡テ稅斂ヲ薄クスルハ、王者ノ仁政ナレバ、租稅ヲバ少ク取ルヲ美トスルコト勿論也、……近世以來、少ク取テ民ノ害トナル程ノコトハ未ダ不聞、……民ヨリ非道ニ取ルヲ暴斂トイフ、暴斂ハ虐政也、虐政ヲ行ヘバ、踵ヲ旋ラサズシテ國ノ禍ヲ起ス、近世ノ例、吾人ノ見聞スル所枚舉スルニ暇アラズ」(同上卷五)と述べて、一方では收納は寛に過ぎても悪く、當代の稅は過重でないと云ひ乍らも、他方では當時「暴斂」の弊があり、一般的には稅を少くするのが「仁政」であることを認め、そして日本の古代にはかゝる「仁政」が行はれたとしてゐる。つまり徂徠と同じく、農兵制の昔を「仁政」の行はれた時代として推稱してゐるのである。

(5)

轉じて、獨自な世界觀としての國學——復古國學——の建設者賀茂眞淵を見るに、尊王思想の發展に著しく貢獻したこの學派においても、古代崇拜が單に「道」に關する抽象的理論——儒佛の道に對する日本の「古道」の優越に關する理論——から來たものでなく、一定の社會思想に結びついており、客觀的にはこの後者のイデオロギー的反映がかの「古道」論であると云ふことができる。

眞淵の謂ふところの「天地のまに〜」の道が、人爲的な「むづかしき教」、人間の天性を拘束する封建的規範に對する反對の萌芽を持つてゐたことは、一應肯定されてよいだらう。

だが彼は政治的見解においては封建的武士的支配の謳歌者であり、武威をもつて愚民を平服せしめる「ものゝぶの道」の讚美者であつた。だから彼は「上つ大御代には天つ神祖の道のまにまに、皇尊、嚴く雄々しきを表とし給ひ、臣達は武く直きを専らとして、治め賜ひ仕へまつりけるを、中つ代より言さやぐ國人の作れる細かなる政を多く取り唱へ、臣達にも、文の司、武の司と分ち、文を貴く武を賤しとせしよりぞ、吾が皇神の道衰へて、人の心ひたぶるならず成りにたる」(「賀茂翁家集」卷三)と云ひ、「文」に對して「武」を撰び、文章や歌にも女性的なものと男性的なものを區別して、後者(例へば「萬葉」や實朝の歌の如き)を推稱し、治者が「貴をしめす」ために「たゞ宮殿衣服をのみよろしく」するのは亂世のもつとであると考へた(「國意考」)。そこで彼は、「たゞ其國の、天地のなしのまに

まに、古へよりなし來るがごとく、板のやね、土の垣、ゆふのあさの衣、黒葛卷の太刀とやうにして、すべらぎ御みづから弓矢を携へて、獵したまふ程ならば、などか、かくうつりゆかむ」(同上)として、農兵的古代——眞淵の場合には平安朝の以前まで——を讚美した。

かくて眞淵の政治思想乃至經濟論は、低度な自然經濟の社會、「農兵ノ古」をユートピア化する蕃山や徂徠のそれと全然無縁なものではないことが分る。従つて彼の「天地のまに／＼」の道も、一方では「人のつくりしこと」と異つた「直き心」の現はれ、人間性の現はれとして理解されながらも、他方ではそれは同時に「ものゝふの道」、「雄々しき心」の現はれとして、「武」の道として理解された。「古の天皇、事と有る時は大御手に弓取りしばり、大御背に鞆かき帯ばして、嚴く雄々しき御稜威をもて千早振る荒ぶる人を服へ給ひ、強ひず教へず、見直し聞き直し給ひつゝ、天地のまにまに治めまししかば、人草は天の如天皇を尊み、地の如我が世々を平かに經れば、各雄々しく直き心をぞ持たりける」(賀茂翁家集)卷三)。このやうにして、眞淵の古代崇拜は、反自然的なものとして表象された徳川封建制に對する町人的——およびそれと共に土着地主的——反對の萌芽を全く遮蔽するところの觀念、即ち封建的土着武士農奴主農兵に關する夢想をも(註)、支柱としたものであつた。

(註) 徳川時代においては、古代の農兵制が云爲された限り、その農兵制は正に封建的なものとして表象された、即ち土地は封土として、租税は土地用益料として表象された。これは封建的土地關係のモデルに基いて、古代が解釋されたからである。

そこで吾々は、眞淵において古代崇拜と密接に結びついてゐる尊王觀念が、少なからず農兵論的經濟論の影響の下にあることを知るのである。すでに定説となつてゐる、眞淵に對する徂徠の影響は、單に古文辭學乃至古學において認められるのみでなく、またこの「嚴く雄々しき」、質朴な「農兵ノ古」、農村的國家に對する愛着の中にも認められはしないだらうか？

眞淵の後繼者であり、且つ經濟についても論じた本居宣長は、土着論を徂徠や春臺の如く強調してゐる譯ではないが、當時の經濟的矛盾——武士および農民の高利貸資本への依存の強化——の原因を「今の世の人々の身分の持様は上中下共におしなべて分際よりは殊の外重々しきに過たり」(祕本玉くしげ)上)といふ點、即ちかの「奢り」に見出し、それに對する對策として例の「儉約」と「御仁政」を提唱してゐるのだから、この場合にも古代の質素や「仁政」が理想として表象されることは當然である。元來、農兵論は儉約論の一層徹底したものでもあり、従つて農兵制の實現を不可能と考へた後の學者達も、儉約論を唱へた限り、やはり古代的質朴を經濟的乃至社會的理想とする傾きを示さざるをえなかつた。

それで、宣長も、出来る限りは武士の農耕生活を勧めることが、經濟上にも武道振興のためにも有益であると考へた點では、やはり農兵論の影響を受けてゐたと云へる。彼は云ふ。「武士奢れば、金銀のほしきまゝに、おのづから非義をも行ひ、又至りて困窮する時は、おのづから肝心の武備をも闕くことあり。……それに付て思ふに、當時役用のしげくもなき家中衆は、大小上下共に隨分多く農作をさせ、家内婦人は女工を出精せられて宜しかるべきにや。其

中に輕き人々は、随分なるべきだけは、自身鋤鎌をとりて働き、又自身はさすがそれほどにはたらく事も成がたきほどの人々も、随分かけまはりて指圖手傳等をなして、總體多くつくりをせらるゝやうにあらまほしき也。さやうにするときは、さし當りてまづ内證用脚の助けにもなるべく、又武士の筋骨體つよくなりて、第一武事の働きのためにも宜しかるべき也」(「秘本玉くしげ」上)。

宣長はまた百姓の困窮の原因として、奢侈と並んではつきり年貢の過重を擧げ、この後者について次の如く論じてゐる。大寶令によれば表面上は二十分の一、實際上でも精々十分の一位であつたのに、鎌倉以後「領主と地頭と兩方へ年貢を上る事になりて、此時より年貢よほど多く」なり、亂世になると共に「面面武威を盛んにし、兵力を強くせんために、段々人數を多く扶持するから、年貢をも過分に」取らざるをえなくなり、「大かた此戰國の時のもやうは、田畑の物成の内、わづかに農民の命をつづけて飢に及ばぬほどを、百姓の手にのこして、其餘は皆年貢に取るくらの事」となり、徳川氏の時代となつて「此時世中治平に歸して、軍事は止むといへども、かの戰國の時のもやう、年貢を經て久しく其ならひに成ぬることなれば、俄に天下の武士を減少し玉ふべきやうもなければ、……年貢も俄に減じ玉ふことはなりがたき自然の勢」となつた、といふのである(同上)。ところで、武士の都市居住では一軍兵日ヲ逐テ減少」(徂徠)するといふこと、換言すれば、當時の武士の數は社會的生産力の水準に比して過大であるといふことが、多數の武士の維持のための方策としての農兵制の主張を生んだものであるから、武士數の過剰が戰國時代以後の苛斂誅求の原因であるといふ宣長の議論は、結局は兵農分離を武士および農民の經濟の崩壞の原因と見做す農兵論と軌を一つにしてゐる。

たゞ宣長は、武士數過剰といふことが農耕から游離して徒食する武士數の尨大さに他ならず、兵農分離の結果であるといふことを明白に指示してゐない、従つて農兵論を原則として提起してゐない。しかしながら武士が同時に農民の乃至郷土的なものであつた古代に比して、兵農分離以後は社會的矛盾が激化したといふ見解は、かゝる矛盾の解消状態として古代をユートピア化する傾向を生むことができる。尊王思想家蒲生君平において、このことは明白に觀取される。

(6)

君平は、當時の農民の負擔過重が、その怨嗟する所であることを指摘し、「然り而して天下の城府に冗兵多く、坐して其許多の祿俸を費し、而して市に游惰文作の民多く、其固より田に無事なるを以て、終身復た尺寸の賦役を知らざるなり。然らば則ち天下の困苦する所以の者は、獨り農に集まるのみ」と云ひ、戰國時代においてすら「兵」はなほ「農」より出、平時には農耕に従事し、自ら生計を計つたから、「城府に冗兵多く、坐して其許多の祿俸を費す」こと今日の如く甚しくはなかつた、と指摘してゐる(「今書」)。そこで君平は、農民經濟、引いては封建經濟一般を崩壞の危機から救ふために、「冗兵」と「閑民」を「田に入れ」て、農業生産力の上昇をはかるべしと提唱してゐる。「夫れ物極まれば則ち反り、數窮まれば則ち變ず、此れ理の常なり。今の時は窮極と謂ふべし。其の機に乗じて爲す

有り、以て反りて之を變すべきこと、難からざるなり。故に臣、冗兵と閑民とを驅つて、之を田に入れ、游手無く、曠土無く、其の獲る所を増益し、以て農の賦役を緩めんと欲するなり」(同上)。

これは、武士を土着させ、都市の遊民を田舎に返すべきだといふ徂徠流の議論の延長であつて、君平にあつては同時に、直接に王朝時代の田制に對する謳歌に結びつき、田令や賦役令によつて規定された古代の制度が模範とされてゐる。

何れにしても農民經濟の破綻、即ち封建經濟の土臺としての農業の荒廢が、商業並高利貸資本の生長の結果として意識され、そして武士の城下居住が、かゝる資本の生長の契機であることが意識されると共に、農兵の古代や、古代の田制が理想化され、古代社會が「道」の行はれた社會として表象されるに至つたことは、殆んど一般的な傾向となつたと云ふことができる。

君平より少し先きに出た勤王家山縣大貳が、「柳子新論」の中で、「政の關東に移るや、鄙人其の威を奪ひ、陪臣其の權を専らにすること、爾來五百有餘年、人唯だ武を尙ぶことを知りて、文を尙ぶことを知らず。文を尙ばざるの弊、禮樂並び壞れ、士其の鄙俗に勝へず。武を尙ぶの弊、刑罰孤り行はれ、民其の苛刻に勝へず」として、武家政治確立以來、「先王」の道が汎没し、禮樂はすたれ、刑政は亂れ、當今に至つては士氣は衰へ、武士は専ら「商賈と利を爭ひ、農を妨げ工を傷り、殘害して以て威と稱し、飲食・煖衣・逸居して以て徳と稱す」が如き有様となり、その苛斂誅求の禍を蒙むる者は「獨り農を甚しとなす」状態であると述べて、農民の困窮を指示し、農民收取の緩和の必

要を強調し、「吏の貪戾」を攻撃すると共に「天下の賤民」たる商人の抑制を提言してゐる場合の如きも、そうした一般的傾向の一つの現はれであつた。こゝでも、封建經濟の矛盾の生長が、かゝる矛盾を知らなかつた時代として表象された古代的自然經濟の嘆美、古代崇拜を生んでゐるのである。

もちろん、山縣大貳は山崎闇齋の系統を引いてゐるだけに、彼の議論においては抽象的な名分論が強調され、武士を「鄙人」と呼ぶやうな見地から武家政治が非難されてゐることは不思議でない。しかし乍らその場合にも、聖人並先王の道は禮樂刑政に在りといふ徂徠流の古學の影響の下に、禮樂刑政の紊亂を以つて武家政治の弊害と見做し、この弊害として當時の商人の不當な繁榮、武道の衰微、農民の困窮、工人の商人への隸屬等をあげ、「土着の俗」(彼の場合では土地への人民の緊縛)の振興を提唱してゐるのは、やはり特徴的なことである。彼にあつては、當時における社會的矛盾の生長の事實が、名分の紊亂に結びつけられることによつて、かゝる矛盾——商人資本の生長、武士の「飽食・煖衣・逸居」、過重な生産物地代——を知らなかつた王代は、名分も正しく、唐虞三代にも劣らぬ善政が行はれたと考へられたわけである。

つまり、封建的農本主義——奢侈の排斥、商業活動並商品生産の抑制、農村における階層分化および土地からの農民の游離の阻止——は、必然的に王代謳歌へと傾斜するものであり、かゝる農本主義の徹底したものがとりも直さず農兵論であつた。大貳の場合にしても、武士の「煖衣・逸居」に對する非難とか、藤原秀郷や坂上田村麿の驍勇は彼等が「山野海島の間」に育つたからだといふ類ひの議論とか、「今や天下の士たる者、列位己に廣く、冗負倍多す」

との主張は、農兵論と共通のものである。また實際、「軍國の制」(武家政治)に對する彼の非難、「軍國の諸將」が「上は兵部の制を奉じ下は郡國の令を承く」るが如き王朝的兵制の謳歌、「科擧の制」の提唱は、武士の「冗員」を歸農させ、その他の有能分子を中央政府および「郡國」の官吏にせよとの主張に外ならず、王代的農兵制の理想化に外ならないと見做すことができる。

(7)

すでに判明したやうに、農兵論の前提は、兵農分離の條件の下では、封建經濟の土臺たる農業の生産力は現存する武士數を維持しうるまでに高くない、といふ見解であつた。明治六年現在の調査で、士族の戸數四十萬八千八百二十三戸、人員百八十九萬二千四百四十九人であり、これに對し平民の方は、戸數六百五十六萬一千九百四十四戸、人口三千百十萬六千五百四十四人であつて、この比率は大體舊幕府時代にも適用されるとすれば、この老大な武家人口の扶養は、確かに當時の農業生産力にとつては堪へがたい負擔であつたに違ひない。ここからして、武家經濟の支柱たる農業の荒廢防止のためにも、武士の經濟的並びに軍事的健全性の確保のためにも、武士の大部分、又は少くともその「冗員」たる部分を土着せしめよ、といふ結論が導き出されたのは論理的必然であつた。

ところで幕末になると、對外問題が國にとつて生死の重大問題となり、攘夷思想が擡頭し、海防論が喧しく論議されるやうになつて、農兵論も主として國防的見地から提唱されるに至つた。幕末の攘夷的政治論をリードした水戸派

の代表的理論家會澤正志は、外敵に備へるための強兵政策として、農兵制を出来る限り實施すべきことを提唱して、次の如く論じてゐる。「兵皆都城に聚り、坐ながらにして穀祿を鎖す、多く養ふことを得ざる所以なり。故に善く古今兵制の沿革を察し、兼ねて土着の制を用ひて、兵數をして衆多ならしめ、之を用ひて竭きざらしむるときは、則ち以て無窮の變に應ずべし」(「新論」卷之三)。彼は「外虜」の變に呼應するかもしれない國內の「流賊」(長脇差の徒)の鎮壓のためにも「土に兵あり、地に守りある」のが最上の方策であると云つてゐる。同時に、彼は、軍事的に樞要な農村地區に兵を入れるにも、百姓の田を取上げて與へることは不可であるし、そうかと云つて耕作しうべき空地も多くはないといふので、農兵制實施の困難を認めざるを得なかつた。それにも拘はらず、「濱海之地」には「田の廢する者」や「地の空間なる者」「亦未だ往々これ有らずんばあらず」と云ひ、「兵卒をして就いて之に佃せしめ、税重き者は、或は其税を除き、利少き者は或は之に田器及び他の什器を授く。もし其土民の募に應じて伍に入る者あらば、其田に就いて畝を量つて其租を除く。是の如くするときは、則ち屯田の意用ゆべきなり」(同上)として、屯田兵農兵制の可能なる所以を論じてゐる。海岸は外艦の來る所でもあり、また平時には兵に漁業をさせるのも海上訓練の一助になるといふ理由からも、正志は特に海濱への屯田兵設置を唱へたのである。

こゝにいふ農兵論も、その前提とするところは、多くの兵員を扶持するには、武士が生産から游離してゐるでは不可能だといふ事情の理解であつた。しかし會澤正志の場合には、特に經濟論として農兵制を主張してゐるのではない。従つて彼が勤王思想家であり、彼の農兵論が古代の軍防令を援用したものだとしても、この農兵論は直接に王代の政治

の謳歌と結びついてはゐない。

だが主として國防論の一環として提起された農兵論は、「土民」からの募兵をも必要と考へた限り、すでに武士の不耕徒食をもつて特徴づけられる幕藩封建制が、歐米資本主義に對抗しての日本の民族的獨立の確保のために役立たないことを暗々裡に承認したものととして、注目されるべきである。

國學者矢野玄道は、慶應三年十二月に、即ち幕府の大政奉還の直後に、維新政府に奉つた「獻芹簞語」において、「今世の如く戸位素餐無用の冗兵多きは古來未曾有の事に御坐候」と云ひ、無能なる武士の家祿世襲の不可を論じ、「尙相成るべくは冗兵を汰候祿を以て、多く農兵を生じ至る處兵卒有る事水の地中に在るが如く仕候が、則無用を轉じて有用と仕り弱情を化して精壯と仕候治療の第一方にて、醫國の急務と奉存候」とか、政府が軍務、軍事訓練に専心するならば、「とかくに上を學候下に候へば、天下の人民は號令を俟たずして武備に勉勵鍛錬し、士風も隨て相興り、海内舉て兵士と相成候はば、神州は必ず宇内に獨立して夷狄を御統馭被遊候事、龜蔡秦鏡よりも明著に奉存候」と述べて、すでに著しく國民皆兵の主張に接近してゐる。

然るに強力な中央集權の下における國民皆兵は、もはや武士階級の止揚を意味した。だから幕藩制の倒壊は、著しくわが國の民族的獨立確保のための軍事的必要によつて促進されたものであつて、農兵論は幕末に維新時代にはさうした強兵策として提唱された點で、従前のやうな武家支配確保のための理論とは異つた性質を獲得したと云はなければならぬ。かくて、農兵論は初めはその古代理想化の傾向によつて尊王思想の生長に參與したとすれば、今やそれ

は幕府制度の前提たる武家身分の存在の確保の理論から一轉して、強兵國家論の一構成部分に轉化し、矢野玄道においてはずでに直接に皇道政治論の一環となつたのである。

農兵論の政治的意義のこの轉化は、ひとえに社會情勢の變遷によつて制約されてゐる。だが何れにしても、それは尊王思想と無縁なものではなかつた。

〔附録〕

日本封建思想史年表

— 大化改新より明治維新迄

註記——次の年表は本書における歴史的敘述の缺如を補足する意味で作つたものであるから、年代も大化改新から明治元年までに限り（厳密にはこの起點も終點も社會構成上の變化を伴つたものでないから、かうした區切り方は科學的でないが）、採録した事項も本書の内容に關聯してゐるものに重きを置いた。従つて社會史の見地から思想史の見地からも左程重要ならざる事柄を拾ひ上げ、より重要な事項を逸してゐる場合も少なしとしない。しかし乍ら思想發展の極く一般的な鳥瞰圖として役立つやうに心がけた。因に括弧中の年齢を示す數字は西洋人の場合にも日本流の算へ方によつた（即ち算へ年）。

西曆	年號	思想的 事件	本	ヨ	ロ	ツ	パ
六四五	大化元	慧灌僧正勅を奉じて三論を講ず（三論宗の端初。成實宗は天武朝の時代より三論宗に附隨して行はる）	蘇我氏滅亡。 改新の詔を宣す。				
六四六	大化二	この年間に道昭唐より歸りて法相宗を傳へ（第一傳）、同じく智通（第二傳）同じく智通（第二傳）同じく智通（第二傳）同じく智通（第二傳）					
六五〇	齊明天皇	附隨的に具舍宗をも傳ふ。以上の法相宗を南寺傳又は元興寺傳とす。亦六六〇年には仁王般若の會開かる。	藤原鎌足薨す。 壬申の亂。				
六六九	天智天皇八	藤原氏興福寺を建立。					
六七二	弘文天皇元						
六七六	天武天皇四	諸國に金光明經、仁王經を説かしむ。					

六八〇	天武天皇八	金光明經を宮中及諸寺に講ず。藥師寺建立。
六八五	天武天皇一三	諸國に詔して家毎に佛舎を作り佛像及經を置きて禮拜せしむ。置初めて僧尼を宮中に入る。
六九九	文武天皇三	役ノ小角(修驗道の元祖)を伊豆に流す。
七〇一	大寶元	大寶律令成る。
七一一	和銅三	平城奠都。
七一一	和銅四	
七一二	和銅五	古事記成る。
七一七	養老元	僧徒取締令出づ。行基罰せらる。日本書紀成る。
七二〇	養老四	
七三二	天平四	
七三六	天平八	唐僧道璿華嚴宗を傳ふ。國毎に法華經十部を寫し七重塔を建てしむ。睿祥東大寺にて華嚴經
七四〇	天平一二	

藤原廣嗣反す。

西ゴート(スペイン)サラセン人に征服さる。フランク王國の將帥、チャールズ・マルテル、サラセン人のガリア侵入を撃退す。

七四一	天平一三	の講義を開始し、良辨にこれを傳ふ(睿祥は華嚴宗第一祖、良辨は第二祖)。國毎に國分寺を設けしむ。行基大僧正となる。宮廷に權勢ありし僧玄昉筑紫に貶さる。
七四五	天平一七	
七五一	天平勝寶三	東大寺大佛開眼。
七五二	天平勝寶四	
七五三	天平勝寶五	
七五四	天平勝寶六	唐僧鑑眞、律宗を傳ふ。道鏡を大臣禪師とす。
七六四	天平寶字八	道鏡に法王の位を授く。
七六六	天平神護二	
七七〇	寶龜元	天皇三重小塔百萬基を諸寺に分置さる。道鏡下野藥師寺別當に左遷さる。
七七四	寶龜五	
七八四	延暦三	東北の蝦夷亂る。長岡遷都。

惠美ノ押勝反逆を謀り誅せらる。

ドイツにおけるキリスト教の布教に貢献せる聖ボニファチウスの死。この頃を以て西歐のキリスト教文化は完成。

チャールズ・マルテルの子ピピン、メロヴィング朝を廢してフランク國王朝の始め(カロリング朝の始め)。

ロムバルヂヤ王國、フランク王國に征服さる。

七八八	延暦	七	最澄比叡山に堂宇を設く。
七九四	延暦	一三	
七九七	延暦	一六	空海「三教指歸」を書
八〇〇	延暦	一九	
八〇一	延暦	二〇	
八〇四	延暦	二三	最澄、空海入唐。
八〇六	大同	元	最澄天台宗を開宗す。空海歸朝し眞言宗を布教す。
八一〇	弘仁	元	
八一四	弘仁	五	
八一六	弘仁	七	空海高野山に金剛峰寺を開く。最澄叡山に大乘戒壇を設く。この年間に最澄の主要諸著作(山家學生式、顯戒論、守護國界章、法華秀句、等)成る。亦この頃僧景戒一日本
八一八	弘仁	九	
八二二	弘仁	一三	

ピピンの子チャールス大帝ローマ法皇の許にて戴冠式を行ふ。

チャールス大帝の死。

平安奠都。
坂上田村麿蝦夷征伐のため征夷大將軍となる。

田村麿蝦夷を平定す。

藤原薬子の事變。

靈異記」を書く。弘仁三年に最澄死す(五六)。
空海に東寺を賜はり、鎮護國家の道場とす。
空海「十住心論」を獻す。
空海寂す(六二)。
廢太子の變。
この前後諸國に盜賊、海賊横行す。
人臣攝政の始め。

八二三	弘仁	一四	
八二七	天長	四	
八三〇	天長	七	
八三五	承和	二	
八四二	承和	九	
八四三	承和	一〇	
八六二	貞觀	四	台密の創唱者圓仁(慈覺)寂す(七一)。
八六四	貞觀	六	
八六六	貞觀	八	
八七〇	貞觀	一二	
八八〇	元慶	四	

この頃(年代不確定)中世哲學の最初の組織

ウエセツクス王エグバドトによりイングランド統一さる。

封建的關係の強化に制約されてフランク王國三分さる(ヴェルダン條約)。
ノルマン人ロシヤに侵入す。

メルセン條約により中部フランク王國、東西の分界)。
この頃(年代不確定)中世哲學の最初の組織

八八四	元慶	八	藤原基經の廢立。 菅原道眞左遷さる。	者スコトウス・エリ ゲナ歿す(七一位)。
九〇一	延喜	元		
九一四	延喜	一四	延喜格及同式完成す。	東フランク(ドイツ)に カロリンガ王朝斷え、 皇帝選舉制となる。 ノルマン人西フランク にノルマンディー公國を 建つ。
九二七	延長	五		
九三八	天慶	元	平將門東國に於て謀反 し、續いて藤原純友南 海に反し、將門は翌年 純友は翌々年伏誅。	ドイツ皇帝オットー一 世イタリヤに侵入し、 ローマ法皇によりて戴 冠式を執行し、神聖ロ マ帝國を宣揚す。
九三九	天慶	二		
九六二	應和	二		
九六三	應和	三	朝廷諸宗の僧を召して 宗論を行はしむ。 東大寺と興福寺の僧戰	
九六八	安和	元		

九六九	安和	二	ふ(僧徒の武装闘争の 始め)。	
九八五	寛和	元	源信「往生要集」成る。	
九八六	寛和	二	慶滋保胤「日本往生極 樂記」成る。	
九八七	永延	元		
九九三	正暦	四	叡山僧侶分裂し反對派 は三井園城寺に據る。 平安朝文學の代表者紫 式部、清少納言、和泉式 部等この前後に輩出す 道長法成寺を建立す。	藤原道長の女彰子中宮 となる。この頃より道 長の全盛時代始まる。
一〇〇〇	長保	二		
一〇二二	治安	二		
一〇二七	萬壽	四		
一〇二八	長元	元		
一〇三七	長暦	元		
一〇三八	長暦	二		
一〇五一	永承	六		
一〇六六	治暦	二		

安和の變。

道長薨す。

平忠常東國に反す(長
元四年捕はれて病死)。

前九年の役起る。

アラビヤの醫師、哲學
者イブン・シナ(アッ
イセナ)歿す(五八)。
アラビヤの數學者、光
學者アルハゼン歿す
(七四)。

西フランクにカロリン
ガ王朝斷えフランシス侯
ユイグ・カベト王位に
つく。

ノルマンディー侯ウイリ

一一一三	一一〇九	一一〇一	一〇九六	一〇八五	一〇八三	一〇七六	一〇七四
永久元	天仁二	康和三	永長元	應徳二	永保三	承保三	承保元

延暦寺の僧徒園城寺を焼く(僧徒の園城寺を焼く)の始めこれより園城寺焼打は再三くり返さる

京師の淫祠を毀たしむ

後三年の役起る。

源義親九州にて謀反す(一一〇八年伏誅)

延暦寺の僧徒法皇の御所を迫り源平二氏の武力をもつて漸く之を支

カンタベリイのアンセルム(中世の哲學家)の心問たる論の代表者とおける神念論の存在を論ず(七七)。

アム、イングランドを征服し、王となる。

法皇グレゴリイ七世の権力を殺がんと企てハインリッヒ四世と企て突す(叙任闘争)の發端。

前年のクレルモン會議に基き第一回十字軍動員さる。

一一二四	一一四二	一一四三	一一五四	一一五六	一一五九	一一六七	一一七五	一一八〇	一一八五	一一八九
天治元	康治元	康治二	久壽元	保元元	平治元	仁安二	安元元	治承四	文治元	文治五

良忍京都に出でて融通念佛宗を廣む。

根來寺の創立者、新義眞言派の創始者、覺鑒寂す(四九)

源空(法然)淨土宗を開く。

ふ。延暦、興福二寺の僧徒はんとして京都に騷擾す。僧兵の勢力漸く強大となる。

哲學者アベラルド死す(六四)。

イングランドにノルマン王朝絶え、ブランタチネット王朝起る。

保元の亂。

平治の亂。

平清盛太政大臣となる

宇治平等院の戦(源頼政の敗死)。

福原遷都。

頼朝、義仲の擧兵。

平氏滅亡。頼朝諸國に守護、地頭を置く(封建制の確立)。

頼朝奥羽を鎮定す。

一一九一	建久	二	榮西歸朝し臨濟禪を弘む。源空「選擇集」、榮西「興禪護國論」成る。
一一九八	建久	九	
一一九九	正治	元	榮西、建仁寺を建設。
一二〇二	建仁	二	
一二〇三	建仁	三	
一二〇四	元久	元	
一二〇七	建永	二	専修念佛を唱道せる廉により源空を土佐に流す。
一二〇九	承元	三	
一二一一	建曆	二	源空寂す(八〇)。高辨「權邪論」莊嚴記」をもつて源空を駁す。
一二一三	建保	元	鳴長明逝く(五〇)。

頼朝薨す。
北條時政執權となる
(北條氏執權の始め)。

アラビヤ哲學の完成者
イブン・ロシド(アヴ
エロニス)死す(七三)。

中世最大のユダヤ人哲
學者マイモニデス死す
(七〇)。

この年より約二十年間
に亘つてアルビゲンゼ
ル派に對する「十字軍」
強行さる(宗教裁判の
始め)。

第四回十字軍に参加せ
るフランスの騎士イタ
リヤ商人の利益のため
にコンスタンチノール
ルを占據し、東ローマ
帝國の存在有名無實と
なる。

一一一五	建保	三	
一一一九	承久	元	
一一二〇	承久	二	慈鎮「愚管抄」を書く (但し年代不確定にて、 より後年の作なりとの 説も有力)。
一一二二	承久	三	
一一二四	元仁	元	親鸞淨土眞宗を確立す (「教行信證」成る)。
一一二六	嘉祿	二	
一一二七	安貞	元	道元宋より歸り曹洞宗 を傳ふ。
一一二九	寛喜	元	道元「正法眼藏」起稿。
一一三二	貞永	元	
一一三三	貞永	元	
一一三七	嘉禎	元	
一一四〇	仁治	元	
一一四一	仁治	二	
一一四三	寛元	元	道元永平寺を建立。
一一四五	寛元	三	

實朝弑せられ、源氏の
正統絶ゆ。

承久の役。武家権力の
強化。

貞永式目を公布す。

この頃行はれたるアマ
テラクク派の汎神論ラ
テラン會議により異端
と認定さる。

ドミニコ教團の創始者
聖ドミニコ死す(五一)。

フランシスコ教團の創
始者聖フランチェスコ
死す(四六)。

フランシスコ派の哲學

イギリスに大憲章(マ
グナ・カルタ)發布さ
れ、王權制限さる。

蒙古の將軍バツのロシ
ヤ侵略。この頃迄にロ
シヤの封建制確立にバ
ツ、リンド及びドイツ
軍を破る。

一二五四	建長	六	鎌倉大地震。 打續く飢饉のため諸國に疫病、餓卒多し。	者、固有のスコラ的方のアレクサンダー逝く。	ドイツに於てシュタウアーに於てシユタウアーの間に空位し、以後二十年の間空位なし。
一二五六	建長	八			リオンに於てシユタウアーの間に空位なし。
一二五七	正嘉	元			諸侯の間に空位なし。
一二五九	正元	元			この頃よりパリにいはゆるラテン・アヴェロエス主義起る(一二七〇年及七七年に教會により異端と認定さる)。
一二六〇	文應	元	日蓮「守護國家論」を著す。「立正安國論」を著す。	フランススコ派の哲學	ハプスブルグ家より初めてドイツ皇帝を出す(空位時代の終焉)。
一二六一	弘長	元	日蓮伊豆に流さる。		イギリスに最初の議會召集さる。
一二六五	文永	二			ギリシヤ人十字軍の手よりコンスタンチノールを回復す。
一二七一	文永	八	日蓮佐渡に流さる。これより日蓮「佛の使」なりと自負するに至る。		
一二七三	文永	一〇			
一二七四	文永	一一	日蓮赦されて身延山に		

一二七七	建治	三	隠遁す。	永の役)。	者ボナヴェンツィラ死す(五四)。
一二八〇	弘安	三			スコラ哲學の完成者トマス・アキナス(ドミニコ派)死す(五〇又は四八)。
一二八一	弘安	四		弘安の役。	ドミニコ派の哲學者アルベルトウス・マグヌス死す。
一二八七	弘安	一〇		持明院、大覺寺兩統更立の始め。	
一二八九	正應	二	時宗の開祖一遍寂す(五一)。		
一二九四	永仁	二	治承以後この頃までに神道五部書成る(吉見幸和の説)。		この頃(年代不確定)反スコラ主義の先驅者ロドリヂャー・ベロコン死す。
一三〇二	乾元	元	一向宗(眞宗)の徒諸國を横行し、幕府之を彈壓す。		トマス・アキナス反對派の代表的學者(フラスコトウス死す(三九)。
一三〇八	延慶	元			アヴェロエス主義の有カなる論敵ライムンドウス(一)。
一三一五	正和	四			
一三一八	文保	二	「三輪大明神縁起」書かる(三輪神道の始め)またこの頃迄には眞言		

一三二〇	元應	二
一三二一	元享	元
一三二二	元享	二
一三二四	正中	元
一三二七	萬曆	二
一三三一	元弘	元
一三三三	元弘	三
一三三六	延元	元
一三三七	延元	二

の兩部神道も天台の山王一貫神道も形成さる(何れも文獻が偽書なるため年代不確定)度會家行「類聚神祇本源」を書く(伊勢神道の大成)

朝廷、圓觀、文觀等に幕府を調伏せしむ

津輕に安藤又太郎反し幕府之を鎮定せず。反し安田大和の邊、紀伊の土豪離反し、楠正成等これを討伐す。楠正成等これにより幕府の無力暴露さる。幕府の無力朝廷の討幕計畫洩る(正中の變)

元弘の亂起る。

鎌倉幕府壊滅。

南北朝時代の開始。尊氏「建武式目」を制定せしむ

ダンテ死す。(六七)

ドイツ神祕主義の代表者マイステル・エックハルト死す(凡そ六八)

ミラノにおいて時を打つ時計初めて作らる。當時のマニユファクチ

一三三九	延元	四
一三四二	興國(康永)	三
一三五〇	正平	五
一三五五	正平	一〇
一三五六	正平	一一
一三五八	正平	一三
一三八一	弘和	元

北畠親房「神皇正統記」を作る。夢窓(尊氏を説いて天龍寺を建立せしむ)

夢窓「夢中間答」刊行さる。吉田兼好寂す(六九)。

尊氏歿す。

唯名論の典型的代表者ウイリアム・オツカム

ユア中心地(羊毛工業)たるフランスをめぐる英佛の戦争(百年戦争)起る(一四五三年までつづく)。この戦争において火炮現はる。

エチアン・マルセルの指導下にパリの市民蜂起す(一三五八年迄)。

金印勅書(ゴールデネ・ブレ)によりドイツ諸侯の権力確認さる(ドイツに於る小國割據制の確認)

フランスの農民蜂起。

イギリスにワット・タイルの指導下に農民蜂起す。イギリスの農奴制は十四世紀末迄に事實

一三九二	元中	九
一四一五	應永	二二
一四一六	應永	二三
一四一九	應永	二六
一四二八	正長	元
一四三九	永享	一一

南北朝和合。
この頃、多年の戦亂下、火
となり、足利幕府の威
令最もよく行はる。

上杉氏憲、關東管領を攻
む。關東動搖の始め。

近畿に始めて大なる土
一揆起る。關東管領持氏父子幕府
と戦つて敗死す。

上消滅。

ポヘミヤに於ける國民
運の對するに
動搖の對するに
主義的反對の對するに
指教的異端の對するに
處する最後の勝
利。

ポヘミヤに於ける國民運の對するに
三起り、翌年より一
して十年まで五年の對
して十字軍組織の對
東ローマ帝國オスマ
ントルコ法皇の援助
て十字軍を乞はんと
がために、東方教會を
リシヤ正教の宗主權を
認む。この中心はギリ
シヤ正教の中心はギリ
スタ正教の中心はギリ
ずして、十字軍の非

一四四一	嘉吉	元
一四五三	享徳	二
一四五五	康正	元
一四五六	康正	二
一四五七	長祿	元
一四六四	寛正	五
一四六五	寛正	六
一四六七	應仁	元

叡山衆徒大谷本願寺を
焼く。

赤松滿祐父子將軍義教
を弒す。

應仁の亂起る(關東は
これより先きすでに内
亂状態)。

ヒューマンイズムの哲學
者ロレンツォ・ヴァラ
死す(五二)。

ドイツにおけるルネサ
ンスの哲學者ニコラ
ウス・クザヌス逝く(六
四)。

の思想ロシアに生長し
始む。

トルコの侵略により東
ローマ帝國全滅。東
部の年終に於ては百
年の戦争結果、諸侯
フランシスに於て王
に強化す。

イギリスに王位をめぐ
る戦争(薔薇戦争)起
る。

グーテンベルク活版術
を發明(この頃すでに
製紙マニユファクチュ
アも諸處にあり)。

一四七一	文明	三	蓮如北國に下り、越前吉崎に坊を建つ。これより漸く越前、加賀に一向一揆の氣運動
一四七二	文明	四	
一四七六	文明	八	
一四七七	文明	九	
一四七九	文明	一一	蓮如山科に本願寺を建立す(翌年完成)
一四八〇	文明	一二	
一四八一	文明	一三	一條兼良薨す(八〇)。
一四八五	文明	一七	
一四八八	長享	二	
一四九一	延徳	三	

應仁の亂終結。

土一揆山城に於て勝利す(數年間權力を維持)。なほこの時代には他にも「百姓持」となれる國あり(例へば紀伊)。加賀の一向一揆守護富樫政親を亡ぼす。次いで能登、越中に侵入す。北條早雲伊豆に起る

「キリストの模倣」の著者トマス・フオン・ケムピス(ドイツ神祕主義の亞流)死す(九二)。

モスクワ公國ノゴロツドを降す。この前後モスクワ公國次第に諸都市を服屬せしめ、漸く國家の體裁を整ふ。

イワン三世東ローマ帝國の公女と結婚し、同帝國の後繼者、ギリシヤ正教の中心としてのロシヤ國家に關する觀念漸く強化す。

ハンヌス・ベハイムの指導下にドイツに農民蜂起。

モスクワ公國蒙古人の支配より獨立す。

薔薇戰爭終り、チュエドル王朝始まる。百年戰爭以來の戰亂によりイギリスに於ても諸侯没落し、王權強化す。

オランダに農民蜂起す

一四九二	明應	元	
一四九六	明應	五	蓮如石山本願寺を建立す。
一四九八	明應	七	
一四九九	明應	八	蓮如寂す(八五)。
一五〇〇	明應	九	
一五〇六	永正	三	
一五一一	永正	八	唯一神道の大成者卜部(吉田)兼俱死す(七七)。
一五一四	永正	一	

(諸國戰國狀態)。

加賀一向一揆の第一回越前進撃。これよりたへず一向一揆と越前の守護朝倉氏との間に戰闘あり。

この頃よりドイツの諸處に農民反亂再び擡頭す。

イベリア半島よりサラセン人を驅逐し、スペイン統一さる。

コロムブスのアメリカ發見。

ヴァスコ・ダ・ガマのインド航路發見。

この頃レオナルド・ダ・ヴィンチ、オランダ式風車を作る。

ゲオルグ・ドザの指導下にハンガリー農民六萬人蜂起す。

この前後ドイツ、オーストリア、スイスに於ても農民闘争漸く活氣を帯ぶ。

一五二六	一五一七	一五一八	一五二二	一五二三	一五二四	一五二五	一五二七	一五三〇	一五三二	一五三三	一五三四
永正	永正	永正	大永	大永	大永	大永	大永	享祿	天文	天文	天文
一三	一四	一五	三	四	五	七	三	元	二	三	三

本願寺に光教の
依りて、山崎闇斎、
破生、山崎闇斎、
一、生、山崎闇斎、
山科、山崎闇斎、
光教、山崎闇斎、
晴光、山崎闇斎、

トマス・モリア「ユー
トビヤ」を著す。
ルイ・ブランの「諸
ツウイングリ、スイス
に於て反ローマ教會運
動を起す。

マリア・ヴェリ死す（五
九）。
コペルニクス地動説を
仕上ぐ。

ローマ教會よりのイギ

ドイツにおける騎士の
反亂。
フランスに大農民戦争起
る。
春、農民戦争最高頂に
達す。
ツエルの指導せる農民
軍、ミュールハウゼン市
に都立し、諸侯の
合権を樹つて、諸侯聯
合軍と戦つて破れ、ミ
ューンツエル處刑さる。

ミュンステルに農民、

一五三六	一五四〇	一五四三	一五四六	一五四七	一五四九	一五五三	一五五五	一五五七
天文	天文	天文	天文	天文	天文	天文	弘治	弘治
五	九	一二	一六	一五	一八	二二	元	三

叡山衆徒、京都の法華宗
徒を襲ひ、其の寺院を
焼く。

將軍義晴、光教と和睦
す。

ヤソ會宣教師サビエル
鹿兒島に來り布教す。

ポルトガル船種子島に
來り、鐵砲を傳ふ。
スペイン船平戸に來
る。

川中島の役始まる。
嚴島の戰。

リス教會の分離。
カルヴァイン、ゼネバに
於て新宗派の政權を確
立す。
カンカニ、地動説の
最初の著書を著す。

コペルニクス死（七一）。
著作は死後に公刊。

カルヴァイン、自然科學
者セルヴェツを異端
として火刑に處す。

イタリーの數學者タル

都市平民蜂起し、翌年
までコンミュニオンを維
持す。

スペイン王にしてドイ
ツ皇帝を兼ねたるハブイ
スブルグ家のカール五
世に對する新教諸侯の
戦争（シムマルカール
デ戦争）。

アウグスブルグの宗教
権確立。
アウグスブルグの宗教
権確立。
アウグスブルグの宗教
権確立。

一五六〇	永祿 三	ガスパル・グイレラ京都に教會堂を建つ。九州の諸侯、大村純忠、島津貴久等ヤソ教徒となる。	桶狭間の戦。	タリヤ死す(五九)。	フランスにユグノー(新教派)戦争起る。
一五六二	永祿 五				
一五六三	永祿 六				
一五六四	永祿 七				
一五七〇	永祿 一二	ルイス・フロイス信長に謁し、京都布教を許さる。	三河に有力なる一向一揆起り、家康無條件に和議す。		サンジエルクマン講和(ユグノー戦争の終結)。
一五七二	元龜 三	信長比叡山を焼き僧侶を殺戮す。	信長と石山本願寺の確執始まる。		聖バートロミウの殺戮(フランス新教徒の大量的殺戮)。
一五七四	天正 二	醫師曲直瀬正盛「啓迪集」を撰す。	信長、本願寺に動員されたる伊勢長島の一揆と戦ふ。		
一五七五	天正 三		上杉謙信富山の一向宗徒を攻略す。		
			前年越前の守護朝倉義景、信長と戦つて敗死せる際、長に乘じ、一向一揆蜂起し、加賀の一向一揆と共同して越前を占領す。		
			信長長島において勝利す。		
			信長越前の一向一揆を討滅す。		

一五七六	天正 四		信長自ら石山本願寺を攻略す。加賀の一向宗徒上杉信と同盟して、信長の背後を衝かんとす。計り、信長柴田勝家等を加賀を鎮定せしむ。	イタリーの數學者、醫師、天文學者カルダノ死す(七六)。	オランダ、スペインより獨立(ユトレヒト同盟を形成)し、ブルジョア共和國を作る。
一五七九	天正 七	信長日蓮宗と浄土宗の僧に宗論を行はしめ、日蓮(法華)宗徒を挫く(安土宗論)。	信長本願寺に呼應せる紀州雜賀の一揆を平定す。	ウバルデイ「力學書」を著はす。ボーダン「國家論」を著はす。	
一五八〇	天正 八		信長本願寺光佐(顯如)と和し、光佐石山を明渡す。		
一五八二	天正 一〇	九州の諸侯ローマ法皇に使節を送る。	本能寺の變。山崎合戦。所謂太閤檢地の開始。		
一五八三	天正 一一		小牧、長久手の戦。	ジョルダノ・ブルジョノ「無限、宇宙及び世界について」を出す。	
一五八四	天正 一二				
一五八五	天正 一三	秀吉根來寺を焼く。	秀吉の覇權時代始まる。	ステヴァイン静力學に關	
一五八六	天正 一四				

一五八七	天正 一五	秀吉ヤツ宣教師追放令を出す。	秀吉九州を征服す。	する勞作を公表す。	スペインのアルマダ艦隊イギリスに破らる。
一五八八	天正 一六		秀吉刀狩りを遂行す。		
一五九〇	天正 一八		秀吉北條氏を討ち、全國を統一す。家康江戸に移る。	オランダにおいて顕微鏡發明さる。	
一五九二	文祿 元	「どちりな・きりしたん」初めて刊行さる。	朝鮮征伐開始。	フランス懷疑論者モンテーニュ死す(六〇)。	
一五九三	文祿 二	藤原惺窩江戸に於て家康に謁し、後明に渡らんとして鬼界ヶ島に漂着す。			
一五九八	慶長 三		秀吉薨す。		
一五九九	慶長 四		關ヶ原の役。		
一六〇〇	慶長 五	「ざや・ど・べかどる」刊行。		この頃ギルバート磁氣に關する研究を發表す	ナント勅令(フランスにおける信教の自由)を創立。
一六〇一	慶長 六	林羅山朱註論語を講じ、明經博士清原秀賢之を勅許なき故を以て非とし、家康羅山を擁護す。		天動説の最後の有力なる學者チコ・ブラへ死す(五六)。	イギリス東インド商會を設立。
一六〇二	慶長 七				オランダ東インド商會を設立。
一六〇四	慶長 九	家康東本願寺を立てしめ、之により本願寺東西に兩分さる。			デイミートリー・イワ

一六〇五	慶長 一〇	林羅山家康に仕ふ。不于齊ハビアン「妙貞問答」をもつてキリスト教神學の見地より儒・佛・神道の哲學を批判す。		フランシス・ベーコン「科學の進歩」を著はす。	ノウイツチの指導下にコサツク(逃亡農奴)および農民反亂(ロシヤに於ては十六世紀に農奴制確立)。
一六〇六	慶長 一一	羅山ハビアンと論争す。			
一六〇八	慶長 一三	家康、崇傳、天海を召す。		オランダで望遠鏡發明さる。	モスクワの皇帝ポリス・ゴドノフ死し、デライミートリー一時政權を掌握せるも、ワシにリイ・シユイスキ等により暗殺され、シユイスキ皇帝となり、反亂農民およびポーランドと戦ふ。
一六〇九	慶長 一四				
一六一一	慶長 一六	ヤツ教禁止令下る。			
一六一二	慶長 一七	京都の天主堂を毀つ。			
一六一三	慶長 一八	伊達正宗ローマ法皇へ			シユイスキー没落(一)

一六二九	寛永	六	澤庵出羽上山に流さる(僧侶に對する朝廷の統制權を幕府が拒否せる事件)。	武家法度改定。
一六三〇	寛永	七	永田徳本歿す(一一八)。不受不施派の日奥等流罪に處せらる。これより不受不施派禁止となる。	
一六三三	寛永	一〇	崇傳死す(六五)。	
一六三五	寛永	一二	ヤソ教の禁を嚴令す。	參勤交替の制確立す。
一六三六	寛永	一三		海外渡航を禁止す。
一六三七	寛永	一四		五人組制度を嚴重にす
一六三九	寛永	一六		島原亂起る(翌年鎮定)。
一六四〇	寛永	一七		南蠻船來航禁止(鎖國體制の完成)。
一六四二	寛永	一九		
一六一四	慶長	一九	使節を送る。ヤソ教徒弾壓の強行始まる。	六二〇)の後をうけて ロマンフ王朝樹立さ る。
一六一五	元和	元		フランスにおける大革 命時代前の最後の三部 會(絶對主義の徹底的 確立)。
一六一六	元和	二	大坂夏の陣。 武家法度を公布。 禁中並公家法度を頒 家康廢す。	ドイツに三十年戦争始 まる。
一六一七	元和	三	家康を日光山に改葬す (東照權現の起源)。	シベリヤにエニセイ クを開く(ロシアのシ ベリヤ侵略活潑とな る)。
一六一八	元和	四		
一六一九	元和	五	藤原惺高死す(五九)。	
一六二〇	元和	六		
一六二四	寛永	元	天海寛永寺を建つ。	
一六二五	寛永	二		
一六二九	寛永	六		
一六三〇	寛永	七		
一六三三	寛永	一〇		
一六三五	寛永	一二		
一六三六	寛永	一三		
一六三七	寛永	一四		
一六三九	寛永	一六		
一六四〇	寛永	一七		
一六四二	寛永	一九		

一六二九	寛永	六	澤庵出羽上山に流さる(僧侶に對する朝廷の統制權を幕府が拒否せる事件)。	武家法度改定。
一六三〇	寛永	七	永田徳本歿す(一一八)。不受不施派の日奥等流罪に處せらる。これより不受不施派禁止となる。	
一六三三	寛永	一〇	崇傳死す(六五)。	
一六三五	寛永	一二	ヤソ教の禁を嚴令す。	參勤交替の制確立す。
一六三六	寛永	一三		海外渡航を禁止す。
一六三七	寛永	一四		五人組制度を嚴重にす
一六三九	寛永	一六		島原亂起る(翌年鎮定)。
一六四〇	寛永	一七		南蠻船來航禁止(鎖國體制の完成)。
一六四二	寛永	一九		
一六一四	慶長	一九	使節を送る。ヤソ教徒弾壓の強行始まる。	六二〇)の後をうけて ロマンフ王朝樹立さ る。
一六一五	元和	元	大坂夏の陣。 武家法度を公布。 禁中並公家法度を頒 家康廢す。	フランスにおける大革 命時代前の最後の三部 會(絶對主義の徹底的 確立)。
一六一六	元和	二	家康を日光山に改葬す (東照權現の起源)。	ドイツに三十年戦争始 まる。
一六一七	元和	三	家康を日光山に改葬す (東照權現の起源)。	シベリヤにエニセイ クを開く(ロシアのシ ベリヤ侵略活潑とな る)。
一六一八	元和	四		
一六一九	元和	五	藤原惺高死す(五九)。	
一六二〇	元和	六		
一六二四	寛永	元	天海寛永寺を建つ。	
一六二五	寛永	二		
一六二九	寛永	六		
一六三〇	寛永	七		
一六三三	寛永	一〇		
一六三五	寛永	一二		
一六三六	寛永	一三		
一六三七	寛永	一四		
一六三九	寛永	一六		
一六四〇	寛永	一七		
一六四二	寛永	一九		
一六一四	慶長	一九	使節を送る。ヤソ教徒弾壓の強行始まる。	六二〇)の後をうけて ロマンフ王朝樹立さ る。
一六一五	元和	元	大坂夏の陣。 武家法度を公布。 禁中並公家法度を頒 家康廢す。	フランスにおける大革 命時代前の最後の三部 會(絶對主義の徹底的 確立)。
一六一六	元和	二	家康を日光山に改葬す (東照權現の起源)。	ドイツに三十年戦争始 まる。
一六一七	元和	三	家康を日光山に改葬す (東照權現の起源)。	シベリヤにエニセイ クを開く(ロシアのシ ベリヤ侵略活潑とな る)。
一六一八	元和	四		
一六一九	元和	五	藤原惺高死す(五九)。	
一六二〇	元和	六		
一六二四	寛永	元	天海寛永寺を建つ。	
一六二五	寛永	二		
一六二九	寛永	六		
一六三〇	寛永	七		
一六三三	寛永	一〇		
一六三五	寛永	一二		
一六三六	寛永	一三		
一六三七	寛永	一四		
一六三九	寛永	一六		
一六四〇	寛永	一七		
一六四二	寛永	一九		

一六四三	寛永二〇	二	天海寂す(一〇八)。	田畑永代賣禁止。	トリチエリ寒暖計を作	ウエストリアン戦争
一六四四	正保元	元	中江藤樹陽明學に轉向す。		國際法の創唱者グロチウス死す(六三)。	和結ばる(三十年)
一六四五	保正二	二	澤庵寂す(七三)。			終結はる(三十年)
一六四八	慶安元	元	中江藤樹死(四一)。			態はなれ(三十年)
一六五〇	慶安三	三	尾張藩祖徳川義直(神道思想家)歿す(五二)。	農民の鐵砲所持を禁す。		農は七紀初より
一六五一	慶安四	四	度會延任「陽復記」刊行さる。	由井正雪の謀反發覺す。		シヤの確立せしむる
一六五四	承應三	三	支那の僧隱元來る(黄檗宗の開祖)。		オットー・フォン・ゲリケ空氣ポンプを發明す。	イギリスの共和政

一六五五	明暦元	元	熊澤蕃山引退、以後幕府の監視下に置かる。	商工業者の組合に關する禁令公布さる。	ホッブズ「物體論」を著す。	前年クロムウェル死し
一六五七	明暦三	三	林羅山歿す(七五)。		エビクロス主義の復興者ガツサンデ死す(六四)。	王政復古す。
一六五九	萬治二	二	向井元升「乾坤辨説」を書く。			フランスにルイ十四世
一六六〇	萬治三	三				の親政時代(フランス
一六六一	寛文元	元				期)に於ける絶対主義の繁榮
一六六二	寛文二	二	野中兼山死す(四九)。			イギリスに名譽革命
一六六三	寛文三	三	この頃伊藤仁齋古學に轉向す。			(アルジョア王政の確立)。
一六六四	寛文四	四	山鹿素行「聖教要録」(前年より刊行)を以て古學を唱へ、赤穂に配			ハンザ同盟最後の大会
一六六六	寛文六	六	吉川惟足幕府の神道方となる。			
一六六八	寛文八	八				
一六六九	寛文九	九	吉川惟足「神道大意講談」を講す。			

一六七〇	寛文 一〇	幕府「本朝通鑑」を朝廷に獻す。
一六七二	寛文 一一	この頃山崎闇齋の神道説確立さる。
一六七六	寛文 一二	保科正之の死す(六二)。徳川光圀彰考館を開く。
一六七七	延寶 四	
一六七九	延寶 五	
一六八一	天和 元	鐵眼一切經の出版を完成す。
一六八二	天和 二	山崎闇齋歿す(六六)。
一六八五	貞享 二	
一六八六	貞享 三	國學者下河邊長流死す(六三)。
一六八七	貞享 四	
一六八九	元祿 二	保井算哲幕府の天文臺を創設す。
一六九〇	元祿 三	林邸に在りし聖廟を湯島に移す。

柳澤吉保寵用さる。

スピンザ「神學」政治論考」を著はす。	ライプニッツ微分法を發見す。	スピンザ死し(四六)死後「エチカ」出版さる。	マリオット氣體壓力の法則を發見す。	ピョートル大帝即位。	ルイ十四世ナント勅令を廢棄す(これによりフランスの新教徒五萬家族以上亡命す)。	イギリス人の殖地化に土地收奪(一六〇〇年開始)徹底的に強行
--------------------	----------------	------------------------	-------------------	------------	---	-------------------------------

一六九一	元祿 四	熊澤蕃山古河の幽居にて歿す(七三)。
一六九三	元祿 六	井原西鶴歿す(五三)。
一六九四	元祿 七	松尾芭蕉歿す(五三)。
一六九五	元祿 八	西川如見「華夷通商考」成る。
一六九六	元祿 九	古方醫學の創唱者名古屋玄醫歿す(六九)。
一六九七	元祿 一〇	宮崎安貞「農業全書」を刊行。
一六九八	元祿 一一	戸田茂睡「梨本集」を出す。
一七〇〇	元祿 一三	木下順庵歿す(七八)。
一七〇一	元祿 一四	光圀歿す(七三)。
一七〇二	元祿 一五	契沖寂す(六二)。
		朱子學者中村惕齋歿す(七四)。
		新井白石「藩翰譜」成る

金貨改鑄令を出す。

化學の創始者ボイル死す(六六)。	物理學者ホイヘンス死す(六七)。	ベイル「歴史的批評的辭典」完結(一六九五)年より出版開始)。	イギリスに出版の自由確立さる。	北方戰爭起り、スエーデン王チャールズ十二世の軍を破る(次いでポランドに侵入)でブランデンブルグの選帝侯プロシヤにおける王の稱號を獲得す(スベイン繼承戰爭起る(英佛の角逐))
------------------	------------------	--------------------------------	-----------------	--

一七〇三	元祿 一六		關東大地震、死傷多し。次いで江戸に大火あり。
一七〇四	寶永 元		トイランド「セレナ」の「手紙」を著す。
一七〇五	寶永 二	伊藤仁齋歿す(七九)。	
一七〇六	寶永 三	歌學者戸田茂睡歿す(七)。	
一七〇七	寶永 四	水戸派の儒者栗山潛鋒歿す(三八)。	
		森尚謙「護法資治論」を著す。	
一七〇八	寶永 五	對馬の朱子學者雨森芳洲歿す(八八)。	
一七〇九	寶永 六	關孝和歿す(五五)。	
		貝原益軒「大和本草」を出す。	
一七一〇	寶永 七		將軍綱吉薨じ柳澤吉保失脚す。
			甲府侯家宣將軍となり新井白石樞機に參するに至る。
			「パークリ」人智の原理」を著す。
			ビョートル、ベテルブチングを建設す(スエーデン)。
			スウェーデンのイギリスとフランスの間に、スウェーデンがフランスに敗れ、フランスがイギリスに勝利し、北方戦争に終る。
			スウェーデンとフランスの間に、スウェーデンがフランスに敗れ、フランスがイギリスに勝利し、北方戦争に終る。

一七一四	正徳 四	貝原益軒「大疑録」を著す。	
一七一五	正徳 五	荻生徂徠「讀史餘論」を著す。	
一七一六	享保 元	白石「西洋紀聞」成る。	
一七一七	享保 二	徂徠「辨道」を以て古文辭學を唱道す。	
一七八	享保 三	並河天民(四〇)、谷重遠(五六)及び水戸派の三宅觀瀾(四五)歿す。	
一七一九	享保 四	佐藤直方歿す(七〇)。	
			七代將軍家繼死し、吉宗將軍となり、新井白石斥けらる。
			元祿金の通用停止令。
			新金銀引替法を定む。この頃より物價暴騰し、庶民困窮す。
			「マンドゥイユ」蜜蜂物語」を著す。
			ライプニッツ死す(七一)。
			スペイン継承戦争終り。
			フランスとイギリスの間に、フランスがイギリスに勝利し、北方戦争に終る。

一七二〇	享保 五	稻生若水遺著「庶物類纂」を幕府に獻す。將軍西川如見を召して天文を講ぜしむ。
一七二二	享保 六	水戸家「大日本史」を幕府に獻す。禁書の一部輸入解禁さる。
一七二二	享保 七	森尚謙(六九)及び大阪における儒學の確立者五井持軒(八一)歿す。
一七二四	享保 九	西川如見(七七)、近松門左衛門(七二)歿す。
一七二五	享保 一〇	新井白石歿す(六九)。室鳩巢西丸奥儒となる。
一七二六	享保 一一	三宅石菴、中井菴菴、尼崎に學問所(懷徳堂)を建つ。
一七二七	享保 一二	古方家後藤良山歿す(七五)。徂徠「政談」を書く(但し正確なる年代は不明なるも、享保六年以後なることは確實)。
		小石川に藥園を設く。新規の商品(書物をも含む)の生産に對する禁令公布さる。
		儉約を令す。大名に税米を課す。
		物價取締令出づ。
		モンテスキュー「ペルシャ人の手紙」を著はす(「フランス」における自由主義の宣傳の發端)。
		トーランド「パンセイステイコン」を著はす。

一七二八	享保 一三	荻生徂徠歿す(六三)。荷田春滿京都に國學校を設けんとして啓文を書く。
一七二九	享保 一四	石田梅巖京都にて心學を開講す。太宰春臺「經濟録」を著はす。
一七三〇	享保 一五	林信篤(鳳岡)歿す(八九)。鳩巢「駿臺雜話」成る。
一七三二	享保 一七	中根玄圭に「曆算全書」を譯せしむ。室鳩巢歿す(七七)。
一七三三	享保 一八	國學者壺井義知歿す(七九)。「辯道書」を著はす。
一七三四	享保 一九	荷田春滿(六九)、伊藤東涯(六七)歿す。春臺「聖學問答」刊行。
一七三五	享保 二〇	安積澹泊歿す(八一)。これより水戸派の學一時沈滞す。
一七三六	元文 元	
一七三七	元文 二	
		西國地方大凶作。江戸に初めて打毀あり(享保の頃より農民も漸く不斷的現象となる)。
		ヴォルテール「イギリヤ人に關する手紙」を著はす。これよりその死まで五十年間啓蒙活動を展開す。
		ジャン・メリエ死(六七)。
		飛梭の發明あり。
		イギリスに石炭を燃料とする製鐵法發明さる(従來は木材を使用)。

一七三八	元文 三	佐々木高成「辨辯道書」を以て太宰春臺を反駁す。
一七三九	元文 四	北島見信「紅毛天地二圖贅説」完成。加茂眞淵江戸に出てて國學を講ず。上島鬼貫歿す(七八)。
一七四〇	元文 五	青木昆陽幕府に召さる。露船房州沖に来る。
一七四一	寛保 元	三宅尙齋歿す(八〇)。
一七四二	寛保 二	陽明學者三輪執齋(七六)及び石田梅巖(六〇)歿す。
一七四四	延享 元	御定書百ヶ條を定む。
		ヒューム「人性論」出づ。
		イタリーの歴史哲學者ヴィッコ歿す(七七)。
		イギリスとスペイン間に殖民地をめぐる戦争起り。オーストリーに合流す。
		プロシヤにフリードリッヒ大王即位す。この頃までにプロシヤの絶対主義確立。
		オーストリー及バイエルンに對するバグアリアの戦争起る。スベインの戦争起る。スベインにプロシヤ火事泥式にシレジャを占領す。

一七四五	延享 二	富永仲基「出定後語」を著す。
一七四六	延享 三	本草家松岡恕庵(玄達)歿す。
一七四七	延享 四	太宰純(春臺)歿す(六八)。
一七四八	寛延 元	國學者多田義俊歿す(五三)。
一七四九	寛延 二	この頃野呂元丈「和蘭本草和解」成る(西洋本草學紹介の始め)。
一七五〇	寛延 三	國學者荷田在滿歿す(四六)。
一七五一	寶暦 元	白隠「遠羅天笠」正續全篇出版さる。徂徠學派の山縣周南歿す(六六)。
一七五二	寶暦 二	安藤昌益「自然眞營道」刊行(彼の稿本「自然眞營道」も寶暦年間のも
一七五三	寶暦 三	
		百姓の強訴を禁止す。
		モンテスキュー「法の精神」ラメトリー「人間機械論」現はる。
		デイドロ「盲人に關する手紙」を著はし、唯物論に轉向す。
		ビユツフオン「一般及び特殊自然史」を刊行し(一七八九年迄に四三卷を出す)。
		デイドロ、ダラムベイルの編輯せる百科全書刊行され始め(一七八〇年迄に三五卷を出す)。
		スコットランドに反亂起る(翌年鎮定)。
		オーストリー繼承戦争終り、マリア・テレサの王位確定し、プロシヤはシレジャを領有す。