

210.01-F66ㄅ



1200500729215

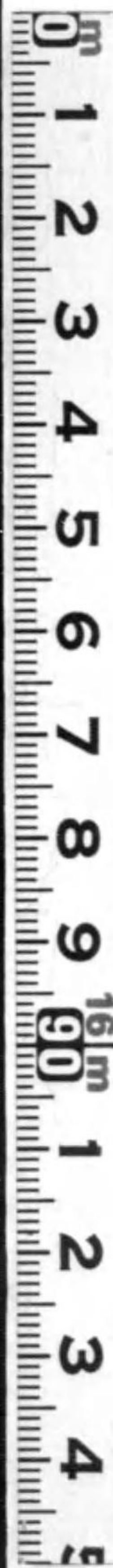
210.01
66

新
版

藤崎俊茂著

國史哲學入門

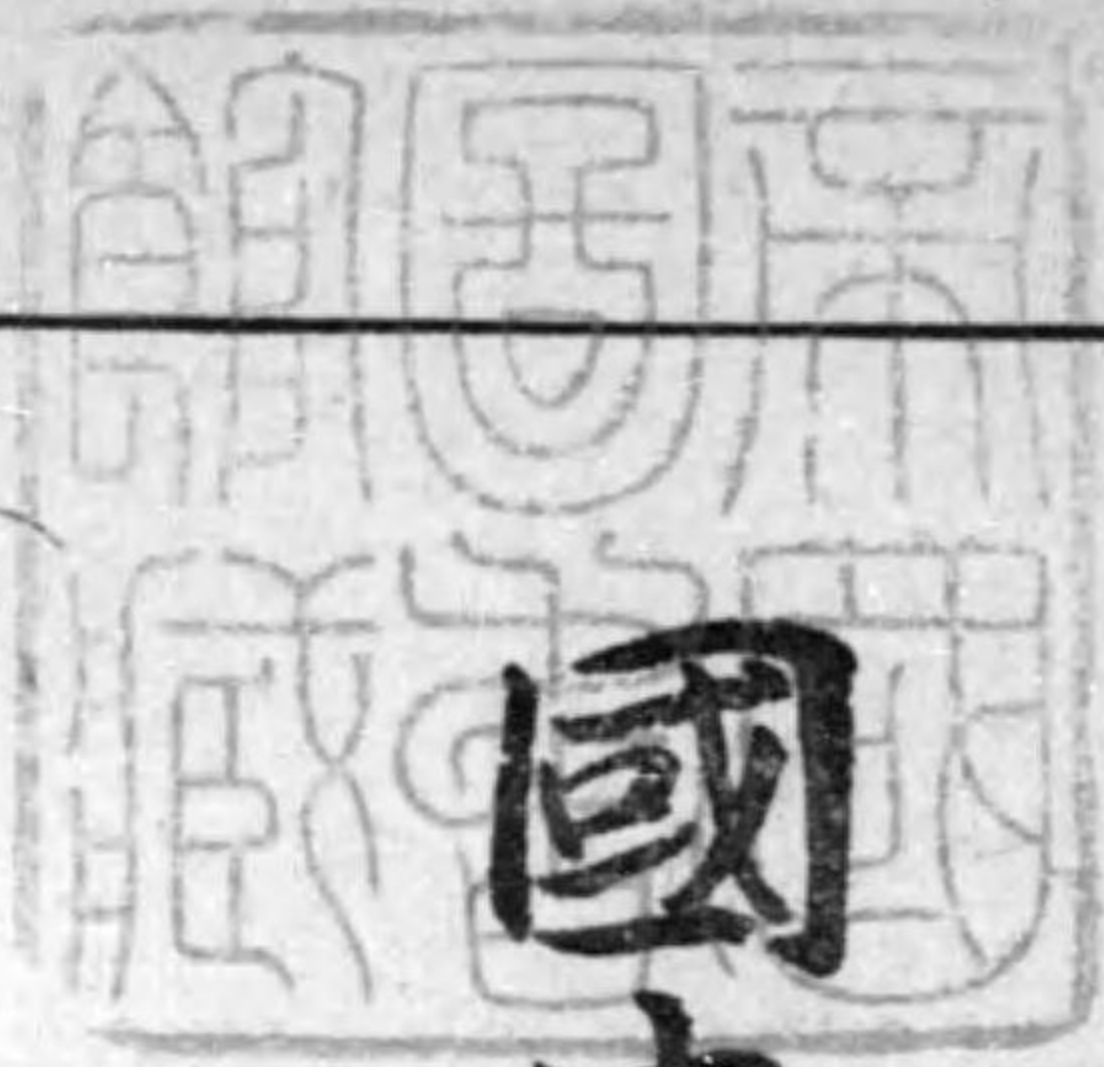
風間書房發行



始



210.01
F66



藤崎俊茂著

國史哲學入門

東京風間書房發行



984
152

目次

第一章	國史哲學の語	1
第二章	國史哲學の意義	37
第三章	國史の語について	83
第四章	國史と現實	89
第五章	國史と過去	113
第六章	國史と未來	132
第七章	國史と古代	143
第八章	國史と中世	156

第九章	國史と近代……………	168
第十章	國史と現代……………	190
第十一章	國史と時代觀……………	201
第十二章	支那人の史觀……………	219
第十三章	日本人の史觀……………	268
第十四章	國史と運命……………	296
第十五章	日本的性格……………	305
第十六章	神道……………	327
第十七章	哲學と國史の研究……………	385

はしがき

國史哲學といふのは、私の一試案であるが、これが許されるか否かは、學界の一問題であらう。國史における、何かしら根元的なものを考へることが國史哲學であるとして、國史哲學をかくのである。だけど、國史哲學が、そんな生やさしいものであるかどうか、哲學者の間に、批判を仰がなければならぬと思つてゐる。國史哲學といつたら、國史の認識論、國史における存在論、國史における價值論が取上げられねばならないであらう。國史における認識論であるが、國史學の方法論では「與へられたもの」を土臺として、歸納或は演繹し、結論を引出するのである。「與へられたもの」が心理的に、

或は論理的可能であるか否かは問はないのである。勿論その事實をのせてゐる「書きもの」「書物」の眞偽は、文獻的に、或は、筆者の人格などは考へてみるけれども、人間一般者として、なべてを相手としての可能、不可能は問はないのである。そこに、國史哲學と國史學とが、先づ認識論において、根本的に大へんな違ひがある。次に存在論の如きも、人間の存在とか非存在を問はないで、國史とは、いかなる事象を相手とするか、國家現象乃至社會現象そのものであるか、それが記された文獻であるかの如きことを問ふのである。その次に、價值論であるが、事柄の相互に依存する價值の世界を一般に取上げるのでなく、國史の事柄とその時代とのつながり、その時代の意味を尋ね、又前代へ或は後代へのつながりといったものを問ふのである。こんな風に、哲學と國史學との限界は、はつきりと分かれてゐるのであるが、國史學と國史哲學といへば、縁が深さうにみえ、又仲善しになりさうにもあ

り、又縁がなささうにもある。こんな問題を色々に取扱つてみたいと思ふ。所が、國史哲學を問題にするとき、勢ひ、國史學中にあるものを取上げてくるから、國史内容が材料にされてくる。或は、國史の考へ方そのものが問題となる。讀者に、それが分つて戴いてゐるとして論ずるのは、少し、大膽すぎるから、一應は、國史事實を取上げてくる場合もある。従つて哲學者の取扱ひ方のやうに、本質的だからと、簡単な若干事項のみを問題するのでなく、色々數多い様相が論じられるやうになるであらう。それは、試案としては、又止むをまざることでなければならぬ。まだ問題がどこにあるか、必ずしも判然しないのであるから、色々に當つてみなくてはならぬ。問題の所在がはつきりしてくるとき、更に筆を執ることになるであらう。恐らく「續國史哲學入門」の名を取るであらう。これは、いかなる學問でも同じことであつて、例へば、近頃流行の地政學の如きも、政治地理學から、段々に發達した

もので、「自然現象は政治を決定する」いはれたものから、もつと人間的國家的要素を大きくみて、「自然現象と政治現象とは、主従の関係にあるのでなく、相互に価値を決定しあふ関係にある」といふ所まで、漕ぎつけてきたのである。國史哲學においても、將來、色々問題が起るであらうことが豫想されてゐる。殊に、日本民族の性格が、これに關聯して、大きく表に現れてくるであらう。又日本精神が取上げられねばならない。日本と世界、日本の家族制度、戦争と國家等の色々な問題が興つてくるであらう。日本民族が、大東亞の共榮圏の生みの親であり、世界新秩序の創造を試みるのであるから、様々な問題がで、くるのは當然のことであつて、なか／＼容易なことではない。

昭和十七年十一月十日

藤崎 俊茂 記す。

第一章 國史哲學の語



國史哲學といふ、國史の哲學といふことである。日本語の習はしとして、上にある國史といふ形容詞が、下にくる名詞、哲學なる語を限定するのである。限定するとは、何々哲學と色々ある中で、何の哲學であるかといへば、國史の哲學であるといふのである。そこで、名詞哲學が主人であり、形容詞、國史が家來である。すると、それはいけない。國史哲學の四字は、そんな風に二つに切離さないで、四字として解釋して貰ひたい。國史哲學なる概念の中に、何か、はつきりとした意味が掴めないかと反問されるかもしれぬ。それも、一應の理窟であり、私も、さう考へたこともある。しかし、國史哲學な

る語は、生硬で、まだ、私どもの間に、さう、はつきりと掴めないではないかと自問自答を試みた。まだ、一般に、平易に受取れないのである。どうも、國史哲學の語は、生々しく又かた過ぎる。そこで、私は、解り易いやうに、國史哲學なる四字を、國史と哲學の二字づゝに分けて、議論を進めて行く。即ち、哲學といふのが、土臺であつて、この土臺の上に、國史といふ家が建て、ある。だから、土臺に着眼して戴けば、どこまでも哲學であるけれども、上の家に注目して戴くと國史であるやうにもみえる。こゝが六ヶ敷しい所であり、迷はされる點でもある。しかし、今は、迷つて戴いては、ならないであつて、これは、哲學の一種であり、國史では絶對にないと心得た上で、讀んで戴きたい。私が、この點に特に力を入れるのは、何故であらうか。世間で、これを誤解してゐる方が非常に多いからである。即ち、これを逆にとつて、國史の一部門であり、國史上の一番深い所を指してゐるやに考へたがる

のである。といふのは、無理もない話で、哲學といふ語は、女神の如く人間の心を魅きつける。そこに何か神秘なものがあるやうに思ふ。ドイツのゲーテといふ文學者が、ファウストなる、六ヶ敷しい本を書いて、その第二部の終りに、

「永遠の女性なる者が、私どもを、向ふの方に引いて行く。」

と記してゐるが、永遠の女性でなくとも、哲學の女神は、非常な魅力をもつて、私どもを引つ張つて行くのである。けれども、私は、これに引ずられてはならない。國史でないものを國史と考へ、これを追かけてはならないのである。こんな話をする、讀者は、前に述べた所の國史哲學の四字をそのまま解釋したらの問題にもつながらがあるし、自分はそんな積りの本を讀まうとしてゐるのであり、國史哲學の豊かなる内容を目あてとしてゐると仰るかもしれぬ。かゝる讀者の興味を、一概に斥けようとするのではないが、

もう少し辛抱して読んで戴きたい。この所に、こたはつてゐては、話が進められない。ともかくも、右の説明で、國史哲學とは、國史でなく、哲學の一部門であるとして、話を進めたいのである。もつと解りよくいへば、近頃はやりの歴史哲學の中で、西洋史や東洋史でなく、國史の哲學であるといつた意味である。それでは、歴史哲學とは何かと仰るかもしれない。だが、これは、今の所、世間の常識として、理解して戴き、しばらく預りに願ひたい。さう何もかも一べんに説くことはできない相談だからである。私は、この國史哲學の女神に心を惹かれ、これを追行く幾十萬幾千萬の方々を相手として話を進めてゐるのである。眼にみえないもの、何となく不思議さうに思はれるものに心が惹かれるのは、人情の常であるけれども、それが善い場合もあるし、悪い場合もある。女神の正體を、はつきりさせないで、誤つてこれに惹かれ行き、國史の正體を掴みえなかつたとしたらどうなるか。今日は、日本

の並々ならぬ非常時である。かゝるときに、人間が、物の本質を篤と考へ、何かしら根元的なものに、思を致すのは、人間が在り方として、又態度として、大變結構の事であり立派である。今までうか／＼とみてゐた物を、じつくりとみ極めようとするのは、大變に奥床しいことである。だが考へて戴きたいのは、國史哲學を國史と思込んで、哲學の悪い方面である概念の遊びに耽るとしたら、前途爲すある青年が、一體どんなことになるのであらうか。私はこれを、ひそかに心配して起つたのである。不東ではあるけれど、この本は、さうした使命を果さうとしてかくのである。もしこの使命がすめば、さつさと筆を折つてしまつてよい、何の憾みもない。そんなことは、哲學者がするから引込んでゐよと仰るかもしれないが、必ずしもさうはいかないと思ふ。現代は、科學することが大切な時代であるとも、宗教、哲學することが必要である。非常時が進めば、進む程心が沈潜しなくてはならぬ。又

世の動きは、きつとさうなるであらう。歴史はくりかへすといはうか、第一次世界大戦のときもさうであつた。現に、哲學者の方々が、哲學報國といふ考へからして、非當時認識の書物が街頭に溢れてゐるし又一方國史の書物も續々として現れる。しかるに、國史の書物が、どうも青少年學徒を餘り惹きつけず、國史上の議論した哲學的な書物の方が、惹きつける。眞の國史が彼等を惹きつけずして、國史の議論、つまり國史哲學といつた書物乃至これに類する書物が、大に歓迎され、國史を空つぽにしてしまふ嫌ひがないであらうか。國史の史論なら、まだよいが、さうでなくして國史を哲學した書物が、なか／＼に歓迎される。青少年學徒は、心からこれを喜んで迎へ、教室や廊下の所にまで持つてきて、しきりにむさばり讀んでゐる。國史の内容を、事實の羅列として退け、概念の遊びに耽つてゐるのである。かくして、**國體の精華**といつたものが、或は民族精神といつたものが、果して擱めるであら

うか。私は、これを歎きこれ憂ひ、ゆくりなくも筆を執るに至つたのである。私が乏しき國史學徒として、秃筆^{トクヒツ}を呵^カし、敢へてこれをかく所以のものは實にこゝにある。だが、私とても、物の根元に眼を向ける哲學が嫌ひといふのではない。前にいつたやうに、青少年學徒が、物の眞實とか物の根元とかを求めこゝに思ひを致すのは、決して悪いことではない。否むしろ善いことで、歓迎してよいと思ふ。しかし残念ながらこれを十分に教へる書物がないと考へる。國史の根元を探らんとして、國史哲學といつた書物をよむ。そこに、足を踏みこらして、落ちて行く哲學の深淵がある。こゝに一旦落込んだならば、容易にでくることができない。一般者を求める餘り祖國を忘れはしないか。私が一體どんなことになるだらうかと心配したのは、こゝである。一般者と國史とびたりと結びついてくれるだらうか。今から三百年ばかり前、江戸の初期、日本に宋學なる儒教が紹介されたことがある。惺窩^{セイワ}先生藤原肅^{フジノ}

といふ方がそれで、先生は、

「宋學はわが日月である、この學が萬物を照破する。」

と深く喜ばれた。宋學とは、天理と人性とを説き、なか／＼哲學的な所があつた。天理とは、今日の言葉で平たくいへば、「宇宙の本質は何ぞや」かを指し、人性とは、「人間とは何か」の問題を提出してゐるのである。宋學とは、南宋、經筵講官、朱子といふ方の唱へた所で、ドイツ國でいへば、十九世紀の始め、ナポレオン一世に對する民族解放戦役のとき、カントの流を汲ひつゝ（J. G. Fichte 1762—1814）なる哲學者が、ドイツ國民を精神的に勵まらうして、

「ドイツ國民に告ぐ Die Reden an die deutsche Nation 1808」

なる立派な演説をしたのに、よく似てゐる。朱子の場合は、滿洲族の一つ、新興金軍のため、北支那の過半を占領され、南宋となり、南支那、江南の地

に國家を保つてゐた際であるから、國民を精神的に勵まうとする意氣に燃えてゐた。だから、天理、人性の本質を問題になし、漢民族が、力強く生きようとしたのである。非常時になれば、なる程、人間は死に直面する事多く、物の眞實、心の奥に徹しようとする傾きがある。かゝる空氣の間から生れた宋學であるので、當然哲學的な所があり、宗教的な所もあつた。即ち禪がその底に流れてゐた。惺窩先生も、戰國時代に生れた方であり、少年時代、生國、播磨、細川莊で、武士の迫害を蒙り、一家がばら／＼になられた。この少年の不幸が一生の生活を支配した。身は、冷泉家なる歌道の名門に生れながら、かゝる悲惨事にあひ、彼をして、冥想的ならしめ、宋學に内的生活の満足を与られたのである。先生の心境は、かくみるときに、始めて、理解されるやうである。所が、わが國も、元和元年夏をもつて、豊臣家が亡ぼされ、戰國はいよ／＼終末に歸したから、國民生活も、次第に冥想的氣分から脱し

て、明朗性を帯び來り、迫害と貧苦と戦つた宋學、朱子の沈痛さは、段々とれて行く。支那人の二元的な考へ方、天理、人性の二本立では、治まらず、惺窩先生も、天理が物に具體的に現れない間を天道といひ、天理が人心に具つてをりまだ物に具體的に現れないとき、これを人性といふとされた。かうなると、天理と人性と同一根元から發するといひ、天人一如の境地に達して行かれる。かく追々二元的から一元的に變つてくるが、先生の後輩も宋學を修めてゐるうちに、日本的になり、四十五で朱子學に別を告げる者が多くなる。人間の思想は、時勢と環境と年齢によつて、色々に變つてくるであらうが、非常時において、哲學的、宗教的になつてくるのは、宋學移入の例によつても解るのである。そこで、現代における思想の動きをみるにも、かういつた心得が大切ではあるまいか。

私は、今まで哲學なる語を、不用意に使つてきた。哲學とは、一たい何で

あるか、これを説明しなければならぬ。哲といふ字は、支那では、才智明で、物の道理をよくわきまへる者を指し、従つて彼が口にいふ所極めて明白であると、折といふ字の下に、口がついてゐるのである。そこで、哲人、哲士といへば、わが國では、アキラカナルヒト、サトキモノと訓したが、支那も日本も智者と同じ意味で、獄をよく定める者を指したらしい、これは凡人には、できない業で、支那の古典、「詩經」小雅篇に

「維此哲人、謂我劬勞」

と、周の宣王が流民を勞はり、安心させしめた。王者の苦勞をよくみぬく者これこそ哲人であると、宣王の徳をたへた歌の中でいつてゐる。こゝでは、王者が世の中を治める苦勞は、並大抵のことでないが、これをよくするのは、社會生活をよく心得た哲人でなければできないとある。そして、「詩經」では、哲人に反對の言葉を愚人と使つてゐる。わが國の古典、「日本書紀」をよむと、

推古天皇の條に、聖徳太子の遺徳をほめ奉つた言葉の中に、

「哲人は已に逝ユかれた云々」

とある。それは、太子の佛教の先生であつた高麗の僧慧慈が、國に歸り、太子の亡くなられたのを遙に傳へきいたときの嘆いた言葉であつた。太子は、一度十人位の獄を定められたといふから、その意味で、「書紀」をかいた者が使つたのであらうか。それとも、太子が儒、佛教に深い御教養を持つてをられたからであらうか。何れにしても、哲人の語は、早くから使はれてゐるのである。では、もつと近い所で、南宋時代についてみるなら、南宋の忠臣である文天祥は、南下してくる元軍を防ぎ、(金軍の勢力はもう元軍に代つてしまつた)、力盡きて、捕へられ、北京の獄につながれたとき、感慨に堪へず、作つた詩に、すばらしい「正氣ノ歌」といふのがあつたのは、讀者がしつてをられるであらう。その一節に、

「哲人日已遠スラニ」

といふ句がある。次に「その手本は昔にある」と歌つてゐるから、この哲人といふは、イニシヘノヒト古人、聖人を指してゐる。つまり、古において、經書に明い人を指してゐるのである。經書といへば、支那では、昔より天地人生の理が記されてゐる大切な書物であるからで、これによく通じてゐる人を聖人とも哲人ともいつたとみえる。支那では、そんな風に、哲學の意味が理解され、今日までその意味上の變化は、餘りないやうに伺つてゐる。それだけ、支那の文化は流動しないで、固定してゐる傾きがある。しかし、西洋では、哲學の意味は、一定せず、時代によつて、随分と内容を異にした。では、どんな意味で、使はれてきたかといふと、まづギリシヤにおける使ひ方から考へてみよう。哲學なる言葉は、ギリシヤ語では、「愛知」を意味する事は、世間で人のよくしる所であらう。近頃の用法でいふ「哲學する」とは、私どもの智の

働きの中、深く物の根元を考へることである。これは、ラテン語で人間のことを、

ホモ・サーピエンス *homo sapiens*

といふが、即ち、知ある人間としての本領を發揮するにある。ホモ・サーピエンスとは、動物中の哺乳類中の一種、人類の名前であり、スウェーデンの博物學者で、分類學の大家、カール・フォン・リンネ *Carol von Linné* (1707—1778) の命名によるのである。つまり、人間を他の動物から區別してみ、一番の秀れてゐる所の仕事は、何であるかといへば、「知ある」といふ働きで、人間悟性即ち物を見て知る力の尊さを語つてゐるのである。そこで、哲學とは、「知ある」者の働きであり、聖なる仕事に携はるをいふ。だから人間の智慧の限を盡して、不思議な世界を究めて行くのである。これにおいてか、そこに、何か神祕の世界が開けてくるやうに思はれる。哲學の言葉は、

ギリシヤにおいても、相當魅力を持つてゐたのであり、ソクラテスの如きは、「哲學する」をもつて、人間の本領となし、青年をしてこゝに向はしめようと、街頭に立つて苦心したのである。故に、私が、もし國史哲學といふ語をだしたとしたら、國史研究において、人間の智慧の限りを盡した世界を對象として進んで行くやうに思つて戴くに相違ない。何かしら、最後の認識を眼ざして進む頼もしい研究のやうに考へたがる。そして、幾十萬幾百萬の青少年が、そこに殺倒するのは、既に述べた通りである。なべては、國史研究の本領をしつて戴かないから、事實に即した説明に満足できないで、事實を動かす根本の力とか、事實の奥に潜む力をば、問題にしようとする。例へば、人間の種族保存の本能、人間の製作の本能、人間の叡智といつたもの、或は物の背後にかくれてゐる精力とか神の攝理とか佛陀の絶對意志とか、或は物の本體とかを問題にしたがるのである。よし右に擧げたやうなはつきりとし

たものはないにしても、何物か事實の後ろに潜むもの、何ものか事實を超え
る世界に、憬れを感じてゐるのである。唯

「かゝる原因によりかゝる結果となつた。」

といふ、あつさりした國史説明では、とても満足しきれない。もつとはつきり
といふならば、私どもの五官の世界、認識、經驗の世界を飛越えようとする
離れ業である。十八世紀の批判哲學者イマニユエル・カント Immanuel Ka
nt (1724—1804) が、人間に向ひ、決して飛越えてはならないと嚴に戒めた
死線を犯さうといふのであり、誠にもつて危い話である。そして、國史に關
して、面白をかしく説きだす哲學者の意見の數々を國史の神髓と考へ、これ
に耳を傾け、その割れ切れた議論、その單純な綱目に分析された史實と構成
乃至構造簡易な取扱を金科玉條となし陶然として酔うてゐる現狀である。成
程これでこそよく解る、かう説いてこそうなづかれる、快哉快哉と拍手して

打喜び國史學の眞理に始めて出會つた、永遠なる心の戀人はこれである、百年
の迷夢が醒めたと思ひ、これを貪りよむことにより、青春の日を空しく消し
てしまふのであり、哀れといふも愚かである。一例をあげてみるなら、幕末
の尊王攘夷を説明するのに（幕末とは、嘉永六年夏アメリカ合衆國ペルリが
來朝してから、慶應三年冬第十五代將軍慶喜が大政奉還するまで、約十五年
間をいふ）幕末の非常時に、幕府を存して何とかこれを切抜けて行きたいと
いふ公武合體論と幕府を倒して、新しい政府によつて、これを切抜けようと
する倒幕論、この二つが、交代して現れ、一急一緩、一進一退、次第に王政
復古の大號令にまで進み行く日本であつた。かくして、封建なる徳川舊制度
に對し、郡縣なる明治新制度、將軍の專制政治に對し天皇親政といつた萬民
協力の政治、即ち、明治維新となつたのである。これを説明するのに、どう
するかといへば、國史性なる舊秩序と世界性なる新秩序の二本の原則をだし

てきて、國史性が公武合體論であり、世界性を倒幕論であるとなし、この兩性の争ひこそ、明治維新の混沌である、遂に、國史性が破れて、世界性が勝ち、開國和親の巨歩を踏みだして行く。ここな風に説明して、そこに、割切れた解決をえたと、心から喜ぶのである。そこで何となう、解つたやうな氣がする。しかし、國史性といつたら、一體何であらうか。國史的特色といふ意味であると、その中に、保守もあれば、進歩もある。傳統であると解すると、その中に、尊い明治維新の根本原理である天皇親政、一君萬民なる國體の精華も這入つてゐる。世界性といへば、十九世紀中葉の世界政策の歩みを考へるとすれば、列國の帝國主義から露骨なる世界政策移行を語るものであらうか。世界歴史の内容は、複雑多岐であり、その點は、國史においても、同様である。然るを、複雑なる代數式を解くとき、一團の式をラージAとかラージXとかYとして取扱ふやうなもので、結局これは、後にその答をださな

ければならぬのであるけれども、右の國史性とか世界性とかの括り方においては、代數式で、既知數と考へたラージA、ラージXとかYであり、それは、解り切つたものとして取扱はれてゐる。これが大きい缺陷であり、哲學者の概念的取扱ひにおいて、未解決のままに残された國史内容が多分にあることを忘れて戴いてはならない。そこで、一應満足してよんでみても、そこに、血のでる現實性に乏しく、空々漠々、次第に、ぼんやりして解らなくなる。段々月日が立つにつれ、茫然として消え行く蜃氣樓みたやうなものである。唯、これを読んで、満足するだけならばまだよいにしても、それによつて、念入りに原典に直接して調べて行く勞を厭ひ、念入りに事實に即した研究を止めるとしたならば、眞の國史學研究は、わが國、青年の間から影を没してしまひはしないだらうか。かゝる安易な勉強をもつて足れりとしたならば、國史學の權威は、一體どうなつてしまふであらうか。祖國の歴史はどんなこ

とになるか。泥土に委せられる日も遠くはあるまい。この點が、誠に心配に堪へぬのである。しかし、かゝる傾向の奥に何ものかと潜んでゐはしないだらうかと反省せしめられる。凡そ一つの傾向でも、唯理由なくして動いてゐるのではない。思ふに、青年は、スタンレー・ホール (Granville Stanley Hall 1846—1924) が、その名著「青年心理」Adolescence, its Psychology (1904) に諄々と教へてゐるやうに、十五六歳から二十五六歳までは、身體の發育著しく、一人前の男女になるのであるから、精神においても、自己意識がはつきりしてくる。人間個體としての欲望が強烈になり、色々な希望に輝き、心の中に何でも取入れなくなり空想と現實とが今にも切近するやうに誤り易く、熱情が奔放に動いてくる。過度の内省をするから宗教的乃至倫理的になり、無謀の野心から忽ち現實生活を否定し、懷疑的に陥り、概念と空想とを愛し、複雑多岐を厭ひ、空想的人間と化する。かゝる傾向を呈するの

であるから、哲學、宗教、倫理、文藝、音樂等を愛好し、概念、抽象、本質の問題に、大變に興味を持ち始める。こゝにおいてか、平板な事實を叙する國史の如きは、又よし變化多き國史であつても、事實それ自身と因果の系列の如きは、さつぱり興味を感じないらしい。尙青年心理は、動かない過去の事實を語る國史よりも、未來の世界を描きだす哲學的理想において、一段と魅力を感じるのである。もつと話を解りやすくするなら、

「これ〜である」

との命題よりも、

「かくあらねばならぬ」

の命題の方に、頼もしいやうな氣がする。現實の姿よりも、規範を求める未來の方に力強さを感じしめられる。こゝにおいてか、國史の現實を究めるよりも、國史哲學において、何々人生觀世界觀といった規範の學を好むのであ

る。そして、疑問を、

「何故に源氏は北條氏に滅ぼされたか。」

の命題は、

「源氏とは何ぞや」「北條氏とは何ぞや」

の問題より始まり、「人間盛衰興亡の形而上學とは何ぞや。」

に終る。そこで、國史事實可能の限界だの、英雄心理の究極だの、群集心理の動向だの、源頼朝の人間觀だの、北條義時の權力觀だのに、考が走り、源氏北條氏の交代する國史の必然性などが留守になつてくる。かくして、眞の國史の世界を脱してしまひ、究めれば究める程現實界を遠ざかり、深く考へれば考へる程人間界を離れて行くのである。右のやうな、方法論は、一つの前置をきめておき、史實の一、二を捕へ來り、これを土臺として、獨斷なる推論を試み、空中樓閣を描き、もつて自己認識能力の練習をなすのであり、

哲學の稽古としてよいかもしれないが、果して、國史學を高めることになるであらうか。これは恐らく、自分だけが悦に入る一種の獨善行爲である獨斷であるといはれても仕方がないではあるまいか。私どもは、この種の書物を讀むときに、零細なる國史事實の斷片を持つて、日本民族の運命を論じる大膽さに、驚かされるのであるが、その行文は、流石に思索をされる方だけあつて巧妙を極めてゐるけれども、色々に説き去り説き來られる具體的内容の乏しいのに、びつくりさせられる。「哲學する」とはかゝる事であらうかと疑なきをえないことも屢々である。私は、數百年の昔、曹洞宗の道元禪師が、

「今やつてゐる佛教なるものが、眞の佛教であるとしたならば、この世の中で一番悪いものは、佛教であるだらう。」

と嘆じたのであるが、今の國史哲學を國史と誤解したとしたならば、道元禪師と同じ嘆きを、國史の上に繰返さざるをえないではないか。

抑も國史において、取扱ふ事實は、萬人が認める人間經驗を對象としてゐるのであるから、その事實そのもの、可能、不可能といつた心理學上の問題や哲學における認識論や或は社會學の群集心理の法則それ自身は、餘り問題にしないのである。十數年前に、ドイツ、ライプツヒ大學教授、歴史學者、カール・ランプレヒト (Karl Lamprecht 1856—1915) は「近代歴史學」(Die Moderne Geschichtswissenschaft 1905) なる著述をなし、國史上における社會心理の問題を取上げ、文化段階の區分など、一時評判になつたけれども、かゝる社會心理の探究から、直に歴史學上の貢獻は、數十年前、コレエジ・ド・フランスの教授、社會學者タルド (G. Tarde: Les Lois Sociales, Les Lois de l'Imitation) が社會模倣性を説いたのと同様であり、さ程でもないといはれてゐる。私の國史哲學と國史學との分離に對する見解は、まさに右の如くであるけれども、私は、今一步を譲つて、もし、國史哲學といつたもの

があつたらしたならば、の問題に筆を進めてみよう。もし、國史上の所謂深い理解といつたものが假にあるとして考へるなら、まづ國史上に流れてゐる一般的思想、甚だぼんやりしてゐるけれども、國史思想とは何であるか日本民族の經驗とは何を指すか、日本民族の思想傾向とは、如何なるものであるかを問題にしよう。そして、そこに考へられる本質なり根元的なものをつねて行かう。三千年來、民族が考へてきた所の跡を事實として突留め、これを分析し、綜合し、そこに特色あるものを、見付けて行かうと思ふ。もし哲學上の語を借りるならば、日本民族が、長い間に、認識、經驗したものを、その生活の中から拾出し、これを取上げ、調べることにする。それは國史とつける以上、三千年といふ時間の規定は免れず、又、日本の國土においてなされる限り、空間的規定も避けられないであらう。故に、國史哲學とは、哲學である以上、考への上において、自由であつてよい筈であるけれども、

時間、空間の規定をうける所に、私の哲學は、多くの哲學者たちの議論と異なるものがあらう。時間は、一つの傳統として、大きい力を、哲學の上に與へるであらうし、空間は、政治地理的に又大きい影響を與へないではおかない。否、近頃流行してゐる地政學的影響として考へられねばならないであらう。しかし、私が時間、空間と二つに分けたけれども、その二つはびつたりと一になつた働きをなすものであり、離れ／＼であつてはならない。そこで、國史哲學は、時代的、國土的支配を免れないではあるまいか。何れの哲學でも、古來、その歴史性と地域性とは、多分にあり、唯の哲學といふものは、恐らくどこにもないであらう。或人は人類の哲學といつたものを假にきめて思索するかもしれないけれども、個體と普遍との關係をしつてゐる者は、人類といつたものは、存在しないで、國家なり、社會なりをもつて生活してゐる集團の合計であると解つて戴ける。そこで、私が、國史哲學といふ場合には、

日本民族の光輝ある國史から生れたものでなければならぬ。そして、三年の國史が、現代からみて、縮められた國史思索の下に流れてゐる精神とか理念とかを掴むべきである。だから、國史哲學といつても、それが、未だ形をなさない以前にあつては、ごく粗い形を取り、日本民族の思想史乃至精神史といつた方が、一層適してゐるかもしれない。しかし、思想史といへば、百般の思想を含んでゐねばならず、誠に複雑多岐に互ふことは、避けえられない數であらう。又精神史といへば、物質に對立する精神であり、形而下學に對する形而上學であるから、兩者の對立として、民族精神の現れ一切が、取扱はれねばならなくなる。かく一切を含みうることは、その代りに内容がぼんやりしてくるのは止むをえぬ。そこで、いかに魅力ある精神なる語も、この場合いかゞであらうかしらん。故に、つまる所、國史哲學は思想史といつた内容の中に、含まれるとみた方が妥當であらう。そして、普通の國史學の

方法では、一寸觸れにくいやうな方面を取扱つてみたらどうであらう。更に、いふと、國史學では、右に度々述べたやうに、觸れてならないやうな、問題をも、極めて自由な立場において論じることによらう。

哲學は十七世紀のイギリス思想家兼政治家フランシス・ベーコン (Francis Bacon) 以來、哲學なるものは、人間の理性を道具とし、普遍の問題を究め、これに反し、歴史にあつては、想像を武器となし、特殊の問題を對象として調べる。この見方は、細い所に、若干の非難があるけれども、大體、大erna所を擱んでゐる。自然科学に對し、文化科學の旗を高く掲げ、一世をして目を見張らせた哲學者、ウインデルバントやリツケルトにより、歴史の特殊性に力を入れる餘り、歴史事實の一回性が唱へられてきた。即ち、掛けがへのない一回の出來事に、無限の價值が藏せられてゐるといふのである。この點において、恐らく、異論はないであらう。しかし、それは、藏せられて

ゐるのであつて、物の價值は、相互關係に依存してをり、單獨では、絶對の存在であるけれども、無價值である事も明白である。だから、單なる特殊事實の集積から、一體何が生れてくるであらうか。その特殊は大きい力を背景として動き、前後に關係し、因果律の支配をうけてこそ、史實となりうるのである。更に、又、因果の系列を認識するに止らず、事實の間に、過去を顧み、未來を望み、そこに、一つの望溢れる法則といったものを、或は民族の性格といったものを、よしそれが、自然科学の如き、嚴めしいものでないにしろ、人間界に推定されうる類似現象、否表向き類似のやうにみえても、しかも、その本質をよくみると、兩者の間に、ほゞ等しい事柄を擱みうるのである。例へば、日本民族の長い國史の中に作られるものとして、明治時代、日清戦役の次に、日露戦役が起つた。それから、約三十年後、滿洲事變が起り、それから約十年して大東亞戦争が起つてきたではないか。説明は、何だ

か、誠にあつさりしたけれども、

「歴史は繰返す」

といふ命題は、鋭い直観と深い認識の前には、相當いみじきものとなるではなからうか。近き國史を振返つてみると、明治時代の先覺者天心、岡倉覺三先生が、鋭い直観と深い認識をもつて、何と叫ばれたか。

「アジアは一なり」

と日本國民に向ひ、否東亞の諸民族に向ひ、大に叫ばれたのである。今日、この言葉の意味は、既に、數十年前のことであるから、今急にその眞意を捕へることは、容易でないかもしれないけれども、又その釋き方が、學者によつて、一樣でないかもしれないけれども、この言葉の含む意味は、私の見方では、恐らく次の如くなるではなからうか。

この言葉は、先生により、明治三十五年に發せられたものであるが、これ

は、日露戦役の二年前である。日本に對し、ロシアの壓迫が、日本海に、滿洲の野に、北清事變以來、日増しに加はりつゝあつたときである。先生は、近く、インド、支那を廻つてこられ、アジア民族が、イギリス人、アメリカ人により壓迫されてゐる現状を目撃され、痛く憤られたのである。アジア人類の救世者と仰がれた釋尊を生んだインド、支那聖人と仰がれた孔子を生んだ支那が、何といふ憐れな状態におかれてあつたか。天心岡倉先生が、

「アジア民族の行くべき方向は一つである。」

と叫ばれたのであらう。その方向といふのは、諸民族が心から仲善くし、イギリス人やアメリカ人の勢力に當り、その壓迫から逃れなければならぬ。否、逃れるだけではいけない、アジア民族は、打つて一丸となり、立派な獨立の精神を取戻さなければならぬといふのである。形而下の獨立を欲するものは、まづ、形而上の獨立をえなければならぬ。それには、民族精神が立派な倫理

の上に立ち、諸民族が腹を割つて話合ひ、互に助合はなければならぬ。要は、アジアの諸民族が、東洋の理想天地の正氣に觸れ、大乘精神に徹しなければならぬ。顧みれば、明治十一年夏、スペイン系アメリカ人、エミール、フランススコ、フェノロッサ (Emil Francisco Fenollosa) が、當時の東京大學理科の御雇教師、エドワアード・モールス (Edward Morse) の紹介で、日本を訪れ、東京大學に來り、文科の哲學を講じた。その門下の一人に、岡倉天心先生がられた。哲學は、ヘーゲル G. W. F. Hegel (1770—1831) の「世界は一つの理念によつて動く。その理念は、單なる理想でなく、自己を實現し、發展する生命である。その生命が、色々な形態と契機によつて、自己を限定し、分化させる。而も人格の如く、常に自己同一性に歸つて行くのである。この生命が、世界創造の大業を成遂げる前に、自己の生命を内部から外部に向つて、放射し顯現させる。それが現在の自

然なるものであり、その顯現こそ、實に世界史の歩みである。その歩みは、色々な姿を呈するが、哲學にあつては、世界史上の諸時代とともに、新なる様相を示し登場し來る。そして、各時代における個々の民族精神は、世界理念の個々の一環であり、合すれば一つの立派な世界精神となる。こんな風にして、世界史の歩みは、世界精神の深化とともに、いよ／＼意義の深さを、増して行くであらう。」

といつた。この精神こそ宇宙の生命であり、何人と雖も、砥ぎ澄ました直觀と血ににじむ體驗によつて、必ず觸れえられる絶對精神である。この世界史的な見方に従つて動くとき、アジア諸民族の將來は、どんな風に考へられたであらうか。先生が、日本といふ絶對精神の把握者であられ、その他の民族を指導して行くことが、大きい使命であると、悟られたとき、果してどんな結論が生れてこられたであらうか。それは、アジアの天地において、いつまで

も、イギリス人やアメリカ人の支配の下に、苦しんでゐるのが、アジア諸民族の運命ではない、そんな腑甲斐ないことではいけない。世界精神の現れは、かゝる不合理をいつまでも放置しておく筈はない。必ずや、天壤無窮の御神勅を奉じてゐる、比類なき日本民族が起上つて、他の諸民族を糾合し、壓迫者を打破り、もつて、世界的經綸を行ふ日がくるのである。その日こそ、始めて、

「光が東方より」

輝くときである。そのときのアジア諸民族の高らかな叫びこそ、實に

「アジアは一なり」

であると考へられたのではあるまいか。

こんな風に考へると、國史上に、よし法則や原理とまで行かないにしろ、繰返し事とか類推とか色々に成され、心に思當る所があるであらう。だから、

大海の様にも似て、その表面は、幾多の大波が逆巻いても、時々刻々と變化する國史ではあるけれども、私どもが、心眼を開いてみると、その底にあるいつも變らぬ本質を掴まうとする試みが、必ずしも無駄であるとはいひ難い。この試みは、既に心眼といふ言葉をだす以上、國史研究と多少の關聯があるにもせよ、なか／＼、國史研究としては、國史を超える營みであるのは、明白であるから、もしかしたら、世間でいふ國史哲學であるといつてよいかもしれぬ。しひて國史の一部門である所の解釋學、否程度の高い解釋學と名付けてみても、それで國史學研究の嚴しさをもつてしたら、到底許しうるものではないであらう。きつと斷然排斥されねばならぬものである。而も尙且つ、この言を成す所以のものは、私が國史哲學の小やかな一試案を示つゝあるからである。かゝる一種の第六感ともいふべき、國史學者の越えてならない一線を越えて述べるのは、いかにも苦痛ではあるけれども、かゝる心眼は、禪

道の内外打通の契機ともいふべきいひ方より仕方のない勘の世界乃至體驗の世界で開ける。だから、これを説くのは、殆ど不可能に屬し、ウイールヘルム・

ディルタイ (Wilhelm Dilthey (1883—1911):—Schriften V. S. 319) の所謂

「自然現象は説明すべく、心靈生活は理解するより外はない。」

と教へてゐることを、しみじみと味はせられるのである。遂にかゝる世界に入つてしまふが故に、人間が研究し盡せる限りをなし終へた後にくる寂然でなければならぬ。

第二章 國史哲學の意義

私は、國史哲學なる語を説明して、哲學の一種であるとしたが、それでは、哲學とは一たいどんなことであるか、改めて考へてみなければならぬ。一通りの意味は、述べたやうであるが、今少し、常識以上に、説明しなければならぬときがきた。哲學といへば、人間が、この世の中にあつて、何かしら、根元的なものを求めたいといふ欲求であるといつたものゝ、哲學とは、始めからそんな意味であつたかどうかといふに、決してさうではない。凡そ、いかなる學問でもさうであるけれども、學問は時代の生んだ子供であつた、親である時代の心持、まあ、むづかしい言葉でいつたならば、時代精神のいき

がかゝつたものである。そこから生れる言葉であるから、時代の要求が、哲學の中に織込まれてゐるのである。つまり時代によつて哲學のもつてゐる内容がちがつてをり、それが又それで、相當の意味を持つてゐるので、素朴であるからといつて、不合理であるからといつて、むげに退けるわけにもいかない。哲學史の二三頁をめくつてゐると、誰でも、これに氣付かれるであらう。だが、私は、人間が、ものゝ根元を探らうとする欲求から、今一步進んで、人間が學問をするとき、「いかなる學問にもあれ、その學問の根本となつてゐるものが哲學である」といふ考へ方を取上げよう。もしさうであるとする、何學問を試みるにも、先づ哲學から出發しなければならぬことになる。それは、ほんとうであらうか。近頃でもどうかすると、さういつた不思議な考へ方をする者がないではなからう。萬づの學問のいろはが哲學であるとは、少しく各學問の本質をしつてゐる者は、をかしくなつてくるであらう。

こんなことになつたのは、世間で、餘り哲學、哲學と使ふからである、曰く結婚哲學、人生哲學云々と。結婚をするのに、うまい人があつたとしたら、その人は、結婚哲學を心得てゐるといひ、人生における成功者は、人生哲學を究めたやうに思ひたがるのである。もし結婚哲學なるものが、この世の中にあるとしたら、人間が種の保存の本能から、男女相求めて、種の永き生命を續けようとして、しかも、幾千萬人中二人の男女が、不思議にめぐりあひ、家庭を持つことになると、そこに神秘的な相性といつたものが、問題にならう。又人生哲學といつたら、人間の生活人間の生命とは一たいどんな意味を持つてゐるのであらうか。家族より社會へ、社會より國家へ、國家より世界へと擴つて行く人類の生活は、そもく、何の意味を有してゐるであらうか。こんな風に、樂々と哲學が生れてくるならば、哲學者の仕事は、大抵の者にてきさうである。しかし、今日哲學者が、苦しんでゐる問題は、もつと、深刻

である。私は、よくはしらないけれども、哲學者になるには、どうしても、ドイツ語に通じ、イマニユエル・カントの「クリティク・デア・ライネン・フエマインスト純粹哲理批判」を一生懸命によまなければならぬ。ドイツ語の中でも、これは、最もむづかしい本の一つであるといふことである。これが分りにくかつたならば、同じくカントの著はした「プロレゴメーナ」なる「純粹哲理批判」をやさしくした本によまなければならぬ。こゝから哲學が出發するといふことである。だから、哲學云々を口にする者は、退いて、この一巻を心讀してから、出直さなければならぬわけである。この用意なくして何々哲學を口にしてはならないものである。こんなには、哲學研究は、苦しいものであるから、私どもは、何々哲學の語を、みだりに發してはならないのであつて、そこらのジャーナリズムにある安價な何々哲學の語に迷はされては、思はぬ不覺を取ることになるであらう。だから、哲學が、あらゆる學問の土臺であるといふ考へ方が間違つ

てゐることも、分つて戴けると思ふ。所が、そんな風になつてしまつたのは、「哲學者は深い所を探るものである」といふのも、一原因であるが又、ギリシアの昔、哲學者達が、哲學を研究するとき、宇宙とか自然とかの根本をしりたい、人生の本質を究めたいと思つたからである。人間が、大昔の神々の神秘時代にさよならを告げて、人間の知慧で、自然の奥を解釋し始めたのである。そのときの強い意欲は、神秘の世界では、人間の知慧も無力であるが故に、こんどはどんな人間でも時と處とを異にしても、眞理である所のものを掴みたいと考へた、こゝに哲學が太古の神秘宗教的なものから、生れで、きたのである。これを自然哲學時代といひ、ついで人生問題を取上げる人生哲學時代に這入つて行く。例へてみると、哲學者の一人が海岸に立つて、どこまで行つても、果てのない満々たる水を眺め、だうたふとよせてはかへす大波をみて、

「こんなに水が澤山あるのであるから、萬物の根元はきつと水であるに
違ひない。」

と思ひ、又その曲線美を示しつつ、流れてやまぬ水的作用から、

「萬物といふものは、水のやうに流れ流れて止まぬものである、この流
轉の姿こそ萬物の根元である。」

と思ひ、中には、一つでなく、

「地、水、火、風の四つが萬物の本である。」

と思つた。段々進むと、「宇宙の元は、原子といふ微粒子からなる。」となし、
或は何物も皆數へられる數であるから、「萬物は數である」とも論じた。そし
て又もう宇宙萬物一切は、解つてしまつたのだから、この世の中において、

「何故に」

といふ言葉は意味をなさない、全く不用であるとまでいつた。かうなると、

少々焼きがまはつてきたのであり、ギリシアの自然哲學も終りに近づいてく
る。さうなれば、「哲學する」とは、哲學しないことになつて行詰るのである
けれども、ともかくも、哲學が、宇宙の根元を目ざしてゐるのは、明白であ
る。それは、なぜかといふに、人間生活が、苦勞とぶつかるそこに、し
んみりとしてくる、物事を考へさせられるのである。ちやうど、ギリシア國
民の非常時であつて、ペルシア戰役といふ大きい試練があり、幾萬といふ人
間が戰死し、戦後の生活難に直面した。そこで、物の根元を探らうとする氣
持になつた、どんなに二つの手で働いても、一つの口を養つて行くことがで
きない。人間といふ者は、二本の足で立つてゐるのに、暮しが立つて行かぬ
のは、なぜだらう。食物は、何から生れてくるだらう。土地とは一たい何で
あらうか。金錢は、何故に物が買へるだらうか等の問を發してくる。そして、
物の本質に向つて、段々に近寄らうとするのである。所が、餘り色々に研究

して行くと、正しい道を外れ、をかきな所に行つてしまふ。そして、こんな哲學者は駄目であると、社會から信用を失つてくる。その手始めは、運命とか必然とかに、餘りに早く頼りすぎて、人間の努力の價値を輕んじようとする所から起り、やがて行詰つて終ふのである。これが、駄目になつてから現れたのが、ソフィスト (Sophist) 詭辯學派といふ一團の哲學者であつた。それは、右のやうな、取留めもない、宇宙の根元を探ることをしないで、

「人間とは何ぞや」

の問題から、自然、人生、政治、道德を對象とし、しかもそれが深い考へと研究とから進りたものでなく、世の中をうまく渡らうとする處世方便術であつた。そこで、青年をしてより早く出世をさせ、又自分の意見をよりよく表はす術、或は、難題をうまく切抜ける術、他人の意見をらくに打破する方法といつたものが問題にされ、それが、眞實であるかどうかは、餘り問題にさ

れなかつた。眞理をどこまでも研究するといふ、しほらしい考へは失せてゐた。だから、青年一般の常識を養ふのに役立つたけれども、哲學の權威を増すことにはならなかつた。尤も、ソフィストの學科内容は、雄辯、文法、修辭、道德、政治に互つたから、學問の進歩に貢獻することも相當にあつたけれども、青年の教養に對し、大ぶ、害にもなつた。さうしてゐると面白いので、唯にアテネの青年に、歓迎されたのみでなく、ギリシアの町々でも喜ばれ、お禮をだして教を受けたものである。そこで、ソフィストは、一つの職業となり、學問を賣ることになつた。學問を授けるが故に、これに對する感謝の氣持から、お禮がくるのでなく、お禮を貰ひたいための學問となつた。自然學問の品位が下つてきた。すると、「賣らんかな」で、面白をかしくする必要から、飛んでもない學問が現れてきた。尤も學問のヴァラエティだけは、富むことになつた。それがせめての貢獻である。中に、ギリシアの大政治家へ

リクレスの友人、プロタゴラス (*Πρωταγόρας* 前 480—411) とする者は、その「真理論」中に

「私ども人間の各自が持つ知覚が、一番大切なもので、これが、人間の人間たる所以である。この知覚によつて、外界の萬物を認めるのであるが、知覚は萬人により、萬種あるが、何ともはつきりしたことはない。こののである。知覚が根本であるから、必ずしも萬物の真相を現してゐない。一定の人間と一定の時間によつて、現れる知覚内容つまり認識は異つてゐる。だから、物が有るのも、無いのも、物がどんな形をしてゐるかも、どんな現象が起つてくるのも、何れも人間によつてきまるのである。物その物の方で極つてゐるわけではない。萬物の判定は、一に見る側の人間によるのであり、げに——人間こそ萬物の尺度である。」
といひ、この世の中に一定の物現象とか一定不變の真理はないといつた。そ

して、真理は、各人が持つてゐると、權威者に對し、弱者の味方にもなつたが、どうも大衆にもねつたやうである。かう説くとすれば、一たいどんなことになるか。真理は、萬物がそれごとく自分で持つて歩いてゐるとすれば、勝手な真似をしても構はない。自分がやることなすこと、すべて真理であるから、誰からも文句をいはれる筈がない。文句は、餘計な世話であるとなる。こんな風に、何でも、單獨に真理を認めないで、物や現象の價値は、相對的であり、絶對的のものは、一つもあることなく、何れも、ある程度の差に歸するといふのは、確に一面の真理はあらうけれども、これに力瘤を入れたときは、飛んでもないことになつてきはしないか。人間が、何物にも絶對的な權威を認めないから、社會生活に必要な規範尊重の念慮、即ち服從精神は地を拂ひ、人間共同生活の秩序は破壊される恐れがある。團體生活には、治者と被治者の二つがあるのは、世の中の道理であるのに、皆が思上り、治

者になつた氣持になつて、他人のいふことをきかなくなるのである。これが、今一步進んで、當時の修辭學者、ゾルギアス (Zopyrus 前 427—ca400) になると、一層虚無的になり、その著、「自然論」中に

「右の如くであるから、この世の中に、何も存在しないわけである。といふのは、各自の認識が違ふし、又一步を譲つて存在してゐるにしろ、人間の力で物の存在は、到底わかりつこない。又更に一步を譲つて存在してゐるにしろ、私どもは、これを認めるに由ないから、それも人間に縁のない存在である。従つて私どもは、これを何人にも傳へえないのである。故に、この世の中には、何も存在しないも同様である。」と説いた。かうなると人生に何の希望もない許りでなく、全く言葉の遊戲であり、どうもをかしいことになる。こゝにおいてか、アテネの思想界は危機に在つたといへよう。誰か現れて、この混沌と迷妄とを救つてやらなければ

ならぬ。このとき、現れたのが、人の知る有名なソクラテース (Σωκράτης 前 400—360) なる人物であつた。彼は、ソフィストによつて、アテネ人の道徳がすつかり、壞はされてしまつたのを嘆き、十字街頭に立つて或は市場を訪れ、これを救はうとし、しかも、まづ青年の心からたゞき直して掛からうと考へ、「自ら青年の戀人である」といひ、青年を擱へては、三十年間も道を説き老の到るをしらなかつた。それについては、皆萬人が各自の立派な認識を持つてゐるかのやうに、ソフィストから、おだてられてゐた際であつたから、まづ、皆を無知に還して眞智を與へてやらねばならないと思ひ、アテネ神殿に掲げてある

「汝自ら知れ」

を標語となし、問答法をもつて、巧に答を誘ひだし段々に、問ひ詰め、遂に、「私は無知である」

とのへり下つた氣持を白狀させ、心の中で、他人の説く眞理へ、耳を傾けだしたとき、始めて、これに道を説いた。彼の主張は、はつきり、神とはいはなかつたけれども、

「この世の中に私どもを主宰してゐる、いと高き存在がある、その思召に従ふことが人間の義務である。」

といふに在り、今一つは、

「徳は、智であり、不徳は無智である。」

といふのであつて、いと高き存在を説いては、アテネ市民の魂を淨めようとし、「徳は智である」と語つては、低下した市民道德の水準レヴェルを高めようとした。ソフィストのやうに、人間であることが、既に、智者であると餘りにも、あまやかされられ態度に反對し、反省と自覺によつて、不斷の修養に力むべきを教へた。「徳は智である」とは、彼の信念で、眞理と眞智を最上のものと考

へたから、これを十分心得てゐる以上、學を行とは、相離れる筈のものでないので、常然徳にいたることができると考へた。そして、人生のこよなき幸福は、徳の達すること、これを善人といひ「善人は、この世においても、あの世においても、幸福である」と、堅く信じてゐた。彼においても、又、

「いと高き存在」

「徳は智である」

といつた、神的なものと、人間生活中の根元的なものを求めてやまなかつた「哲學する」ときには、こんな風に、何ものかのその奥へ奥へと、突詰めたものを求める傾向がある。彼の弟子、プラトーン (*Platon* 前 427—347) に至り、「いと高き存在」はイデア (*Idea*) となり、その又弟子のアリストテレース (*Aristoteles* 前 384—322) に至ると、イデアの如きものを永久不變のものともみないで、「發展するもの」つまり變化して行くものとした。か

ういふ風に、時代によつて異つてゐるけれども、何れにしても、世の中の根元的なものを求めてゐるのである。そこで、國史哲學にしても、國史上の根本となるもの、追究を對象としなければならぬと考へられる。それでは國史上、根元的なものとは、一たい何であるか。私ども國家生活の跡が、國史となるのであるから、Ⅰ日本國家の本質を究明しなければならぬ。次に、Ⅱ日本民族の性格が問題となるであらう。その次には、Ⅲ日本國土が取上げられるであらう。この三點について、追々に述べてみよう。

Ⅰ日本國家の本質を語るのは他に比類ない優秀なものであるから、さう樂々とできるものではない。又今までの國家學をもつてしては、到底理解しえられない特別のものであるだけ、面倒である。わが國家は、畏き極みであるけれども、一天萬乘の天皇の本質を語り奉るのでなければ、所詮理解しうべくもないのである。

萬世一系の天皇は日本の最も高き存在に渡らせられ、日本に君として臨みたまふ方であり、一君萬民の關係において、この國土に國を作つてをられるのである。かの天壤無窮の神勅によつて、天孫このかたとしへに、この國の御主人たるべき方である。その地位は絶対に在らせられ、神や佛よりも上に在るのであり、天地の神々も、山川もこれにお仕へしてゐるのである。天皇は、日本のすべてを持つてをられる故に、國民は皆

「陛下の赤子」

である。こんな他國に全くない國柄であるから、外國においてでき上つた國家學を當てはめ、

「日本國家とは、天皇と人民と國土であり、天皇は、最高元首に渡らせらる。」

では、どうも不十分である。日本といふ國家は、天皇が、土地、人民一切を

持つてをられ、必ずしも三要素から成るのでなく、天皇と土地・人民の二要素の不即不離なる姿から成るのである。神や佛さへも又山川さへも、天皇にお仕へし、忠義を盡すといふのが、日本國民の信念である。これを國家學の上から、「統治權は支配の權力である」とか「國家に固有の權力である」とか分けないうで、天皇は、國家の中にをられながら、國家を超える權力をお持ちであられる。天皇は、國家自身であられながら、しかも國家を治めてをられるのである。かく普通の論理を超へる方であられるから、天皇に對立する何物もなく、土地、人民も何もかも一切が天皇に從屬してゐるのである。國家三要素説は、西洋にあつても新しく、十九世紀の始めに、クルューベル(Krüger)當りからであるといふが、天皇の本質を述べ奉るとき、ザヴィニー(H. Savigny 1779—1861)が、ローマ法體系中に説へた法人説、即ち、

「法人とは法により作成された抽象の個人である。」

といふ如きは、もつての外の議論であり、天皇は、肉體を持ち給ふと同時に、神性を持ち給ふ特別の存在に渡らせられ、外國流の國家學、法人擬制などもつて解し奉ることは到底できないもので、特殊の説明によつてこそ始めて、本質を髣髴し奉ることができらう。思ふに「大日本帝國憲法」と「皇室典範」とは、實にわが國體の精華を、文章にお書きになられたものでありその草案者、伊藤博文は、「憲法義解」九頁に

「憲法に、天皇大權を掲げて、これを條章に明記してゐるのは、憲法によつて新設の義を表するものではない云々」とあり、又「憲法の告文」を拜するに

「皇祖、皇宗ノ遺訓ヲ明徴ニシ、典憲ヲ成立シ、條章ヲ昭示シ、内ハ以テ子孫ノ率由スル所ト爲シ、外ハ以テ臣民翼贊ノ道ヲ廣メ、永遠ニ遵行セシメ茲ニ皇室典範及憲法ヲ制定ス、惟フニ此レ皆皇祖皇宗ノ後裔ニ貽シタマ

ヘル統治ノ諸範ヲ紹述スルニ外ナラズ云々」

と仰せられてゐる。そこで、天皇の本質を奉戴するには、國史の成跡により、これを理解し奉る方がよいのである。例へば、「萬葉集」をみても、

「大君は神にしませば」

或は、

「あまつ神」

或は、

「神ながら」

の語が、あちらこちらにみえてゐる。天皇が神社に向ひ、叙位あらせられたことも、國史の示す所である。天皇の御身分が、神聖に渡らせられる事が、

「大日本帝國憲法」第三條に、

「天皇ハ神聖ニシテ侵スベカラズ」

と述べてあるが、これを、「憲法義解」一三頁によると、

「天皇の位は、わが國天地が開けられたときから、ちやんと定まつてゐる。思ふに、天皇は、天の許し給ふ所の、最も高貴の御方に在しますのであり、天下萬民の上にあられ、臣民は皆これを欽仰すべくして、決して干犯し奉ることはできないのである。故に天皇は、固より法律を敬重遊ばすべきであるけれども、しかも、法律は、何等、天皇を責問し奉る力を持つてゐない。又ひとり不敬をもつて、天皇のお身を瀆し奉ることができないのは、勿論のこと、同時に天皇のやられることに對し奉り、かれこれ、言議を申上げることにはできないのである。」

との意味が説明されてゐる。誠にその通りであつて、天皇は、國民がこれを鑽仰しつゝ、全力を盡し、御政治を翼賛し奉るのであり、その外に何ものもないのである。神聖なる語は、外國にもないことはない。例へば、ローマ共和

國において、貴族と平民との争が盛であつた頃、平民から、護民官 (tribuni plebis) なる者が、數名設置され、貴族のほしいまゝなる行ひを止めることになつた。その身分の一つに、

身分の保障 (神聖) 權 (sacrosancti)

なるものがあり、その後、フランク國家の一王朝カロリング家の、チャールズ大帝が、西暦八世紀の終りに、ローマ法王レオ三世から、王冠を戴いたといふので、神の思召による王なる故

神聖である

といはれ、これより約百五十年後、ドイツのサクソニア王、オットー一世 (Otto I) が、ローマ法王ジョン十二世に、皇帝の冠をかぶせて戴き、

神聖ローマ帝國

の再現であると考へてゐたし、その後も、ドイツ皇帝の多くがこれを信じ、

近くは、ナポレオン一世の如きもこの考を抱き、又、ドイツ、ホーヘンツォルンレン家のガイザー・ウイルヘルム二世の如きも、この理想を持つてゐたやうにある。最近でもこの理想は、ヨーロッパでは、有力である。尙イギリス當りにも、

「王に何の咎もなし」 (King can do no wrong.)

といふ思想があつた。それは、君主に威嚴を加へようとする試であつたらしい。ドイツにホーヘンツォルンレン家の帝政時代に、皇帝の權威を大にするため、色々に苦心されたやうであるが、その頃ドイツでは、

「國家は統治權の主體であり、君主國における統治權の主體及び淵源は、君主である。故に國家と君主とは、統治權の主體である點において、同一である。」

と説いてゐた。これは、ヨーロッパで、統治權の主體は、國民に、否、國家

にある又國民と君主にある等の説があつたから、君主の權威を大にし、國家の權力を盛にするために、かう説いたのであり、わが國の如きは、肇國以來三千年の國史からいつて、明らかに、天皇が國家で在します故に、こんなに二つに分ける必要は、少しもないのである。天皇の本質は、國家學とも、宗教の立場から又大家族制度の上から、理解し奉るのであり、一つの見方だけでは、所詮不十分であることを免れない。次に、

Ⅱ日本民族の性格を問題にしなければならぬが、日本民族の性格については、別に、第十五章において、詳しく述べる積であるから、今一つの問題、Ⅲ日本の國土について、論じてみたいと思ふ。

わが日本列島は、大八洲國といふのは、澤山の島々から成る國とのいひである。千島から北海道にかけて、一彎曲、本州から九州に掛けて一彎曲九州から臺灣にかけて一彎曲があり、三つのゆるやかな曲線を描いて、大陸をに

らみ、太平洋上に國をなしてゐるのである。緯度は千島の北緯五十度邊から臺灣の二十幾度にまたがり、大體、溫帶の三十度の間に位してゐる。だから、まづ溫帶國民である。けれども、北は寒帶に近く、南は熱帶に近く、氣候の變化に富んでゐる。そこで、日本民族は、溫帶的に發展しなければならぬとは、西洋地理學の教へる所であつて、日本民族の發展は、同緯度の地方、支那の黃河、楊子江の流域であると唱へられてきた。そして、世界の氣候を大陸性氣候と海洋性氣候の二つに分け、日本は、海洋性氣候即ち寒暑の差が甚だしくないのであるから、寒暑の差の甚だしい大陸性氣候の所へ、植民が向かないとさへいはれてきたのである。但し、イギリスは日本の勢力の南下を恐れ、アメリカは、太平洋への發展を嫌ひ、ロシアは、北のオホーツク海方面への出稼を好まなかつた。この謀略の一つとして、西洋地理學では、同緯度發展を唱へてきたといつてもよいのである。大陸性氣候の地方とか熱帶方面

は、一つは氣候變化が甚しいから、他は、流行病が一ぱいであるから、到底日本人の住居として適しないと宣傳してきたのである。所が、今日、大東亞廣域に出掛けてみると、熱帯地方といへども海洋の影響たる微風のため、案外に涼しく、大陸方面でも、防寒設備を十分にすれば、思つたよりも暮しよといふことである。大陸の廣大なる土地の資源、大海原の盡きることなき資源、熱帯地方は、熱帯であることそれだけが、光と熱との無限の資源で、植物がぐんぐん育つて行くのである。これを、長い間忘れてゐたのは残念であつた。話が、少しわき道にそれたが、元に歸つて、日本の國土が清秀であるのは、世界萬國の人々が認める所で、火山のすりばちを伏せたやうな美しい形、平野に百草が咲き亂れ、河水の清いこと、花崗岩が多くて、その細片が河底に沈み、或は河岸を飾り、枝振りのよい松がこれに趣きを添へてゐる。その他、自然景觀の美は一々説明することもいらぬ程で、全島が一つの公園

に比せられてゐる。氣候は、温帯であり、寒暑の差は大してない。そこで、日本人の中に、一年中ひと衣で過したといふ者もゐるし、又、一年中火に當らないで暮したといふ者もゐる位である。生産物も米を始め作物がよくでき、自然の鑛産も豊であつたけれども、何分土地が狭いのであるから、長い間に堀り盡してしまつた。石炭だけは、まだ十分であるけれども、銅の如きは、つい明治時代まで、世界指折りの銅産國であつたのに、今日では、その産額が少いので軍需品製産上多少困つてゐる。これは、江戸時代三百年間に、清國と交通し、日本の銅を輸出してゐたことも、大きい原因であらう。又金産國として、日本が世界に名高かつたのは、マルコ・ポーロ (Marco Polo) 以來のことであるが、戦國百年間に、英雄達が、軍用金として、盛に鑛山を開發したが、このときの金が、ヨーロッパから、戦國の武器、鐵砲を買ふために、どしどし持つて行かれ、又、江戸時代三百年間にオランダとの貿易で、

どし／＼海外にで、いつた。オランダの如きは、この金の力をもつて蘭領インドを開いたのであり、日本の黄金なしには、これができなかつたのである。黄金のでた例は、甲斐の國で、水晶のでる金峰山キンフサンの如きは、大へんに金がでたものであるのに掘り盡してしまつた。又伊豆國のは、いたる所に金があつたが、これも今日では、殆どでなくなつてゐる。大東亞の盟主たる地位に、國家が發展してくると、大規模の鑛山でなければ、駄目であつて、永久の鑛山が欲しいのである。

水中の魚類についてみると、その種類は、ざつと一千五百種に及び、これを取りに行く漁師と船舶とエンジンのギヤソリンがある限り大丈夫であらう。日本人程魚類を食べる民族は世界になく、海の王者鯛と川の王者鮎とは、日本全國、海岸を持ち河川を持つてゐる所なら、殆ど全國的にとれるのである。唯毎年夏、六、七月の頃梅雨といひ、じめ／＼する蒸し暑い雨の日が續

く。色々な道具にかびが生え、蒸し／＼するので、頭が重くなり、著物に汗がにじみ、全くもつて不愉快である。この間日本人の精神生活は、ともすれば、不活潑になる。これは、困ることであるけれども、これがないと、大變である。この間に、作物がぐん／＼と伸びて行く。尙、一年、三百六十五日の中、二百十日か二百二十日目に、颱風といふひどい風が吹きまくる。これには、米作が心配であつて、この來工合で、米收が大變に違ふ。又家屋、人畜にも被害がある。この梅雨と颱風の二つを除けば、大體において、夏冬の季節風が發達し、風媒花植物によいし、又船運を助ける。地形上三つの彎曲なす、日本列島は太平洋の波が打寄せてゐるが、その中をよくみると日本海流、一名黒潮といふ暖流が南から臺灣を洗ひ、東支那海と琉球諸島の間を縫ひ、日本海にで、は、對馬海流となつて、本州の海岸を流れて、北海道の西岸に現れ更に樺太にまで行つてゐる。そこで、小樽港の如きは、大ぶりに

あるけれども、暖かである。黒潮が、九州、四國の南岸を洗ひ、本州に向つて進ひ、千葉縣銚子附近で、千島海流とて、千島方面から南西に流れてくる寒流即ち親潮にであふのである。そこで銚子附近九十九里濱は、魚類が澤山に集つてくるし又北海道近海も、魚類が一ぱい取れる。といふのは、黒龍江口から流れてくる間宮海流が、滿洲沿岸を洗ひ、朝鮮半島東北岸を流れ、曲線を描いて、北陸から出羽の海岸に現れる。これが、昔、奈良、平安の頃、日本と渤海國との交通に力を與へた海流であるが、今日でも浦鹽方面にあつた〇〇の機雷が、次第に流され、わが敦賀と清津の連絡船、氣比丸を襲うたのは、實にこの寒流のためであつた。この中で、特に大切なのは、黒潮の影響であつて、この流によつて日本南部に、何れからか、明白ではないけれども植民が行はれ、日本文化は、これが流れる地方から開けてきた。しかし、それよりもずつと以前に、シベリア方面から、沿海州方面に現れたと思はれる

アイヌ種族が、前に述べた間宮海流と樺太の東海岸を南へ向ひ洗つてゐる寒流の一つ、樺太海流とによつて、樺太、北海道、本州方面に、移住してきたのであらうと考へられる。そのわけは、一つに奥羽地方、シベリア沿海州地方より、ずつと暖かであり、且つ温泉に富んでゐたからであらう。

右に述べた氣候、海流が日本民族の性格に色々影響を與へてゐる。颱風は、毎年平均一回大きいものが吹き、風速毎秒六十米に及ぶことがあり、どうかすると鐵の塔でも、高い箇所にあるレールでも、飴のやうに曲げてしまふから、日本民族の性格の中に、ときありては、暴風の烈しい所があり、夏冬の季節風が、規則正しく吹く故に、これに似て、規則正しい溫和さがみられると説く學者もある。日本民族に大切な米食は、もと南方から紹介されてきた物であり、夏の平均溫度が、つまり氣温が攝氏二十度以上の月があるとこの米を作ることができが、これ以下ではできないのである。始め紹介され

た稻は、インド系統のもので、小粒であり、かわき易く、耐久性が強かつたらしいが、日本種の稻となつては、脂が多く、ねばり氣があり、舌ざはりがいけれども、その代り腐り易い缺點がある。それが、大東亞共榮圈となつて、又大昔のインド系統の米に接することになつたのは、誠に不思議な因縁である。

かゝる國土であることを、頭に入れて、日本民族の發展の跡を眺めてみると、暖い黒潮の流と平行してゐることに氣付かれるに違ひない。これに對して、間宮海流と親潮の二つの寒い流に沿うて、アイヌ種族とツングース種族が發展してゐたのである。間宮海流は、沿海州と朝鮮方面からツングース種族を乗せて、出雲方面に來り、親潮と樺太海流がアイヌ種族を乗せて、北海道、千島、本州に來つたことは、前に述べた通りである。しかし、黒潮によつて活動した日本民族の方が、優勢であり、他のアイヌ種族とツングース種

族とを融合同化して、一つの大きい日本民族を作つてしまつた。ツングース種族とは、シベリア、(Siberia) イェニセイ (Yenisei) 河の上流で、ツングースカヤといふ地名から起つてゐる、今日でもこの種族がこゝで魚類を採つたり獸を捕へたり、トナカヒや馬を養ひ、遊牧の生活を續けてゐる。そこから、黒龍江の上流に來り、この流に従つて下り、沿海州に現れ、それから、鴨綠江を渡り、朝鮮に移り、その東海岸から、間宮海流が作つてゐる環流を利用し、日本山陰道、出雲地方に來り、早くから金屬、つまり鐵器を使用したといはれてゐる。これは、釜の川、上流地にある砂鐵を木炭で熔かし、打つて刀劍や矛を作つたであらうと推定されるが、今日でも尙この地方は、刀劍製造において、有名である所から考へても、さうらしいのである。

神武天皇は、悠遠の昔、日向の高千穂の峯から、海岸にでられ、東方平定の大業を起されたのであるが、天皇が大和盆地にお這りになられてからの大

八紘爲宇

のお言葉を胸に描いてをられたのであつた。それは、御先祖の日の神、天照大神の

天壤無窮の御神勅

をさういふお言葉で示されたもので、天皇の理想であられると、日本民族永遠の理想でもあつた。このお言葉をそれから二千六百一年後の大東亞戦争において拜するとき、その意義が、まことに、深大であるといはなければならぬ。天皇は、九州の東海岸を平定せられ、恐らく、隼人ヒノトとか熊襲といつた先住未開の原始種族を従へたまひ、關門海峡を越えて、中國の地に入らせられ、こゝにおいて、山陰山陽二道に跨るツングース種族の勢力を撃破遊ばしたのである。この頃、きつと鐵器の使用も知りたまうたものと拜察する

のである。それから、山陽道を海陸兩軍を率ゐて、御進撃あらせられ、大和平定に努力遊ばした事は、人の知る所であり、天皇の御進撃は、文化史上、當時、その方面の土地が、金石併用をしてゐたのに、更に優秀であらせられる鐵器使用といつた新兵器の威力をお示しになられたのみならず、亦南九州と北九州の優秀なる生活様式が、天皇の御稜威の下に、次第に四方を光被ホウキされたものと考へられのである。「日本書紀」天皇の條に

「天業を恢弘ホウワウする」

の御言葉を拜するし、大和の橿原の地は、天皇のお氣に召した大八洲國の中心である故に、御即位の大禮を擧げさせたまうたものである。それに、東南伊勢の地は、後に、天照大神のお氣に召された所として、伊勢神宮の鎮座があつてゐる聖地である。神武天皇の御代に、黒潮によつて洗はれる九州、四國、中國、近畿地方が、日本民族の勢力圏に入つたのである。これから御歴

代の天皇は、九州の西海岸地方における熊襲種族と本州中部に住んでゐたアイヌ種族打倒に力を盡され、奈良時代の頃までに、本州中部と九州の薩南諸島を平定したまもうた。日本民族は、神武天皇以前から、九州海岸に、有力なる艦隊を持つてをられ、この海軍の勢力をもつて、遂に、ツングース種族の勢力範囲である大和の奥地を御平定にられたのである。その根據地は、瀬戸内海と南紀、伊勢方面にあられ、瀬戸内海では、今日の廣島、岡山縣の海岸で造船せられ、南紀、伊勢方面の海岸でも造船が盛んであつたらしい。そこで、今日では、この方面の人々は、漁業に秀でゝゐる許りでなく、海軍思想が發達し、海外移民が大變盛で、例へば、ハワイ諸島にゐる日本人の多くは、廣島の南方に當る大島といふ島からの移民であり、こゝは、今日では、山口縣に屬してゐる。この島の人が、洋行して、ハワイのホノル、などを訪れてびつくりするのは、言葉が大島方言であるから、

「故郷大島に歸つた氣持がする。」

といふことである。神武天皇の海軍によつて大和御平定はなか／＼の御苦心であり、この際、天皇の御兄上、御二方五瀬命と稻米命イヌヒとが、壯烈な戦死を遂げてをられる。わが皇室が、天業恢弘の大業に、かくも先に立ち、闘つてをられるのは、まことに畏き極みである。わが皇紀二千六百數年間のその半分、約一千三百數十年は、九州、四國、本州の大部分の御平定に費されたのであり、黒潮の流に沿うて、日本民族がゆる／＼活動をつゞけたのであつた。奈良時代に、アイヌ種族の奥羽地方中、出羽方面の進出はめざましかつたけれども、陸奥方面は、どうも進出が困難であつた。このとき、坂上田村麿なる將軍が現れ、この困難なる戦線を突破し、出羽方面の進出線とほゞ一線になるやうに進出せしめたのである。かくして、平安時代の初期において、今日青森縣方面と北海道と樺太だけをアイヌ種族が持つてをり、他は、悉く日

本民族の所有に歸したのであつた。かうなると、後の平定は、時間の問題で、平安時代約四百年間に、いつともなく、青森地方は、平定されたのである。今までの日本民族進出の跡を、今少しく地勢的にみると、九州において、霧島火山脈の東部地方に、日向朝廷の勢力があられ、そこから、中國地方の白山火山脈地帯の山地を占領せられ、次に瀬戸内火山脈地帯に進撃遊ばされ、近畿地方の大阪平野と大和盆地を占領すべく努力されたのであるが、正面攻撃は、防備が嚴重であつたから、南紀の山岳地帯と地勢海岸地方より攻撃を行ひ、遂に大和を平定されたから、自然大阪平野もその手中に這入つてきたのである。それから發展は、大和盆地を中心とした所謂大和朝廷が、本州の富士火山脈地帯まで進出しようとする努力されたが、奈良時代には、これを突破され、關東平野にでられ、那須火山脈の兩側から、アイヌ種族に向ひ、進撃を開始されたのである。アイヌ種族への進撃は、長年月を要されたので、こ

こを征伐する將軍即ち、征夷大將軍は、日本民族の武力的指導者として仰がれるに至つた。この進撃は、固より一天萬乘の天皇の天命によることであり、御稜威の輝く所、平定されたのであるのに、國民のある者は、これを十分に理解しないで、將軍が指導者であるかの如く誤解するものが多かつた。殊に關東方面にかゝる誤解者が多かつた。それで、これから約七百年の間、日本民族の政治状態が、關東を中心として、寒い親潮の方向を取り、暖い黒潮の流れに逆ふことになつた。これが、關東御委任の武家政治であつた。しかし、武家政治といつても、それは天皇がちゃんと上にをられるのであるから、國體の根本においては何の變りもないのである。しかしこの間、東西兩勢力の争ひがみられた。例へば、鎌倉の頃、承久之變なる事件が、(第82代)後鳥羽上皇が

奥山のおどろが下も踏み分けて道ある世ぞと人に知らせむ

の御意氣込から、關東北條氏打倒の運動を起されたことがある。このとき、北條氏が攻勢にで、二十數萬騎の關東武士は、不破の關方面を打破り、京都に進入してきたから、上皇方がお負けになられた。又第96代後醍醐天皇とき、足利高氏、足利直義が叛いて、鎌倉方面から京都に進出を試みたとき、北畠顯家は、結城宗廣とともに、奥羽、關東の勢力をもつて、京都附近で、賊軍に致命的打撃を加へ、これを九州方面に追拂つた。まもなく高氏、直義兄弟は、海陸から九州の兵力を率ゐて、東上し來り、遂に、關西軍を撃破し、京都を占領してゐる。これを考へてみると、顯家、宗廣に従つた奥羽、關東の兵士は、アイヌ種族との争闘戦で、長い間、武道の練成を試みたからであり、高氏、直義が率ゐてきた九州武士は、北九州方面において、新羅、高麗の侵寇はては蒙古の襲來などで、練武の機会が多かつたからである。源頼朝の頃までは、關東を制する者は日本を制する、といはれたのは、關東八州の

地形と資源とによると、又兵士の勇武に負ふ所が大である。しかるに、足利の勢力が強大になるにつれ、九州武士の兵力が、物をいふことになつた。それが、應仁之亂以後、政治權力の中心が關東、關西の中間部、三河、美濃、尾張、近江方面に移り、こゝから英雄が多く現れ、豊臣秀吉のとき、關西二十數萬の兵力は、關東八州の中心地小田原城數萬の軍勢を討破り、關西が勝ち、關東が負けた。それから間もなく、關ヶ原の戦では、關西方が破れて、關東方が勝つた。約三百年後、江戸幕府が倒れた後に、江戸城進撃があつたとき、關西の勢力は、關東方を壓へ、これを奥羽の戦線から、北海道にまで追詰め、遂に降参させてしまつた。こんな風に、色々、地政學的な見方を加へることも國史哲學の一つとしてよいではあるまいか。尤も歴史地理學なる部門もあるけれども、その解き方をもつと深く堀下げて行くことにおいて、哲學的考察ともなりうるであらう。

右の外に、國史中に現れてくる時代の中心思想を掴むことが、一つの課題となることは、既に觸れた所であるが、「哲學する」ことは、一つの結論をだすといふに、その色々に説いてゐる道中それ自身が大切であるから、その要約した結論に、左程重きを置かないでよいかもしれない。これは、私が哲學の先生から伺つたのであるから、よく解らないけれども、「哲學する」とは、それを論理的にはつきりと説きあかすといふに、これを體驗することであるらしく、無暗に結論を急いではいらないやうである。この思想の主なもの或は、この思想の奥に流れてゐるものを段々に取扱つて行かうと思つてゐる。更に又、國史上に現れてくる史觀の問題も取上げる積りである。凡そ一つの時代には、一つの史觀なるものが存してゐるやうである。これを究めて行くことも、國史哲學の任務の一つであらう。所が、こゝに妙なことがある。

「先生は、何史觀で在るか」

と尋ね、

「一體史觀のない國史はないであらう」

とつぶやく生徒がある。それは、一先生の國史學の内容を段々と調べて行く、史觀はこんな風であらうかといへぬこともあるまいけれども、

「私は唯心史觀である」とか

「私は何々史觀である」

と銘を打つたら、その方は、それで、抜きさしならぬことになる。その史觀以外に何もいへないのであるから、その國史の進歩は止まつてしまふであらう。だから、勿論史觀といふのは、一應研究上、必要であらうが、凡そ史觀などは、本人の見識が進むにつれ、段々に向上し、限りのないもので、國史は縦横、自由に考へられねばならぬ故に、一個半個の史觀を打立て、それに

よつて動きがとれなくなる如きは、大に注意すべきことであり、生徒にせよ、誰にもせよ、そんな困つた問は發しないやうにすべきであらう。高階順治といふ方は、「日本精神の哲學的解釋」の中に、日本精神の特色として、

- 一、生命尊重
 - 二、精神尊重
 - 三、献身
 - 四、物質愛護
 - 五、復古的
 - 六、矛盾者の統一
 - 七、顯幽兩事の統一
- などを舉げてをられるのは、從來の説き方と違ひ、新しい味があり、その形態として、本居宣長が説かれる所の、

- a、絶對性
- b、清明心
- c、直毘靈ナホビイ

を示され、従つて右から引出される特性として、

- (イ) 全體的 → 統一的 → 同化的
- (ロ) 溯源的 → 傳統的
- (ハ) 自然的 → 現實的
- (ニ) 創造的 → 活動的
- (ホ) 超理的 → 直觀的

などを暗示してをられる。とにかく、私は出色の文字として、これをよませ
て戴いた。これに、私の説明を加へるなら、(イ)全體的であるから、國家の意
識が強いのであり、(ロ)溯源的であるから、祖先を重んじ、(ハ)自然的であるか

ら、人情の自然に任せて交り、(ニ)創造的であるから、日に日に新なる生活を
打開して行き、(ホ)超理的であるから、直観的に物事を悟る感覚を持つてゐる。
かゝる方面への研究も、國史哲學の一部に入れてよいであらう。しかしこれ
は、日本民族の性格學の中に入れてよいのかもしれない。大體かゝる方向に
論じて行くことがよいではあるまいか。

第三章 國史の語について

「國史とは何ぞや」の命題は、國史學におけると國史哲學におけると、その
解答を異にする。前者においては、日本民族が、一天萬乗の天皇を戴き奉り、
國家生活を営んできた過去の成跡を述べる學であるが、後者、國史哲學にお
いては、國史なる語は、日本民族の思想の上に如何なる意義を持つつかの解答
でなければならぬ。日本民族生活に當嵌まる國家生活の内容を拔出しきた
り、一つの原理に近い内容を、盛らなければならぬ。私は、何よりも先に、
國史の語義を、歴史的に觀察してみよう。

國史とは、一國の歴史といふ意味であるが、國といへば、國家即ち、國土

人民、主權、の三要素を持つたもの、わが國でいふと 主權、國土、人民といふ順序の三要素の有機體がいかにして生活してきたか、その生命の記録を指してもよからうし、又その生活自身を指すといつてもよいであらう。しかし、既に過去となつた生活であるから、それを完全に復活させる事は、至つて六ヶ敷い話ながら、材料の許す限り、できるだけ復活させるのであり、材料如何によつては、不可能なケ所もある位である故に、これを記録するといつた方が穩當であらう。支那において、晉時代に杜預なる「春秋」學者があつた。彼は「春秋左氏傳序」の中に、

「諸侯亦各有國史云々」

といつてゐるのは、古い用法であらう。従つて、國史といへば、封建時代に於ける諸侯の歴史、今日でいふと、

列國史

といふ複数の語中に含まれてゐる封建一ヶ國の歴史を指してゐるとみてよいであらう。更によい證據には、「春秋」といふ年代記を詳しくした一書、「春秋左氏傳」と略ぼ、同じ頃できたとされてゐる

「國語」二十一卷

なる春秋時代八箇國の歴史があり、一名「春秋外傳」とも呼ばれてゐるが、これが又、國史と同意語である。かゝる所からも眺めて、國史が、諸侯の歴史である事は、明白で、暗に天子、周の國の記録「春秋」に對立してゐるとも考へられる。これが、更に大きい生命を持ち、今日の如き大きい一ヶ國の歴史となるとき、國史の意義は、擴大強化されるであらう。國史といへば、ギリシア語で解釋すると、ポリス *polis* のグラマア *gramma* 即ち町の記録であり、國語といへば、ポリス *polis* のロホス *logos* 即ち町の言葉であらう。

さて、國史よりもつと広い意味を持つた歴史なる語は、これを、ギリシアの古イニシに求めるなら、所謂、

ヒストリーア *Historia*

とて、「尋ねる者」なる語からきたり、物事の次第、順序を吟味する者を指し、たらしく、つまり物の眞實を求めてゐた。わが國において、國史の前身は、

語部の傳承

であつたらう。國史を口から口へ傳へてきたのである。國史は、長くもやんごとなき皇室の歴史より出發してゐるから、

天語

といふ語もあつた。これは、天語部の略とも推定されるが、語部は、職名であり、天語とは、語る客觀的内容を指したものが、次第に職名にも使はれるやうになつたのであらう。そして日本民族が、支那、朝鮮大陸と交はり、文

字をしるに及んで、これを録するやうになつた。この方面の専門家によると、日本民族にも、太古に特別の文字があつたやうに傳へるけれども、今は亡んでしまつたとみる方が正しいであらう。恰も、西洋文明を語るときに、地中海のクレータ (Crete) 島やミケーネ (Mycenae) 町のことを傳へた文字と思はれるものがあるけれども、今日その斷片に接し、エジプト文字を解くロセッタ (Rosetta, = Rashid) 石のやうなものがないのであるから、如何に骨折つても、とても解くことはできないのである。だから、支那民族の持つてきた漢字によつて、國史を記すに至り、

史官又は 史

なる官職が設けられてゐる。それが、「太寶令」時代になると、今でいふ内閣、その頃の太政官中に、

外記

なる職がふかれ、その日、その日の出来事を記し、これを材料として、三公サンコウ（太政大臣、左、右大臣）が總裁つまり主任となり、適當な時期に、國史編纂が行はれ、神代から平安時代の初期まで續けられ、これが、世間でいふ「六國史」である。しかし、國家財政の不如意から、惜しいことに、この事が中絶された。ギリシアの歴史家ツキデース（*Herodotus* 460—305 前）

「自分は一時賞讃を博しようと思つて「ペロポネス戰役史」をかいた

本、スバルタ爾國の戰である

「ペロポネス戰役史」はアテ

といふ意味を述べてゐるのに、國史がかゝれなくなつたのは、惜しいことであつた。尤も明治になつて、この後を嗣ぐ史料編纂所の事業が起された。

第四章 國史と現實

私どもに、何といつても一番大切なのは、血のせる現實である。だから現實を尊重する。この現實尊重は、日本民族の特性の一つである。光と熱とに恵まれた日本國土に住んでゐるのであるから、現實を肯定し、現實に力強く生きようとする。そこで、明朗即ち、ほがらかである。これは、人間生活にとつて、大切な側面であり、ほがらかでない國民には、生命の味ひが、十分でない。ほがらかであるから、生命の流れに従つて、大に進まうとする。ここに、常に新たな創造ができるのである。日本民族の創造は、現實肯定に出發してゐるのである。しかし、現實を大切にすることからといつて、現在の世

界のみに力を入れてゐては、生活に十分の力を致すことができないし、生活の意味が薄いのである。何となれば、現在の心理學でいふと、現在の世界は、一瞬づゝ消えて行く存在なるが故である。尤も現實の内容を十分に解つて戴ければ、これを十分に活用することもできるであらうが、現在を中心とした刹那主義、その日暮し、に陥るのを心配してゐるのである。私は、現實を一應堅苦しくとつてみたが、さう瞬間的にとらなくても、もつと大きくみて、人間が變らざる自分を持つてゐる間を考へ、そこに安定して動かない自分の時間を見出して行く方法もないでもあるまい。國史上の現實といふのは、心理學上の瞬間瞬間ではなくて、かういふ現在の状態を指してゐるのである。しかし、何れにしても、現實とは、さう長い間を指してゐるのでなく、長い長い過去と永遠の未來との中間にある存在であることは、萬人が許してくれる所であらう。そこで、私どもが、現實に捕はれるとは、現在々々に、一日

一日に、生活の意義を限つて生きて行くことになるから、遠大とか永遠とかの要素が減つてくるのは、又止むをえないことであらう。もし、さうであるとしたら、長い過去を顧み、悠久の未來を夢みる希望に満ちた生活がでさずに、小成に安んじ勝ちに成る。早い話が、會社や官廳に勤めてゐても、明日轉任するときまれば、そこに座つてゐても、何となくそはして落著かないし、他人のみる眼も遠つてくる。遠大な計畫の一日を残して、明日轉任するやうなことは、餘程偉くないと、できない相談であらう。これと同じで、人間生活において、悠々として迫らず、遠大な計畫を立て、悠久の理想を抱いて進んで行くのは、偉大な過去を持ち、悠久の未來を持つてゐるからである。人間以外の生物でも、未來の用意を十分に試みてゐるものもあるけれども、それは、多く本能的活動であつて、自分がさうと解つてやつてゐるのではない。人間なればこそ、意識的に、計畫を立て、ちやんと前もつて解

つて、偉大な過去を仰ぎ、悠久の未來に希望をつないで、活動してゐるのではないか。六ヶ敷しい言葉ではあるが、萬物の靈長といはれる所以の一つは、實にこゝにあるといへるであらう。もとゞ、その言葉は、人間世界に禮といふすばらしい行爲がある故に、支那人がつけた言葉であるけれども、私は、人間進化の過程において、これを適用してみるのである。又、フランスの數學者であり哲人であるパスカル (Pascal) といふ方が、人間のことを「考へる葦」(le roseau pensant) とした^{パッサール}が、それは、正しくさういつた意味を指してゐるといつて差支へないであらう。これは、人間の考へる尊ぶさを賞めた言葉であるけれども、移してもつて過去、現在、未來を考へることに當めは、めても構はないであらう。更に先輩を求めるなら、フランスの哲學者デカルト (Descartes 1650) は、

「思ふ力がある故に、私が生活してゐるのは事實である。」

と、人間の考へることをもつて、人間存在の最後の證據としたのであつた。人間が人類數千年の過去の生活を振返つては、何十億、何百億といふ人間の手柄を賞めたゞへ、その經驗や發明、發見の世話になり、永遠のあなたにある未來を望見しては、次の時代の人間活動を加へ、その價値を高めて行かうとする。これが團體活動となつては、國家の永遠性を生んでくるに至るのである。もしそれがなかつたならば、人間は、もう滅んでゐたかもしれないのである。そこで、私の尊敬する或る哲人は、

「未來に對する力を持つ者のみが、過去に對して、眞の評価を下しうる。」と教へてくれた。といふのは、人間永遠の生命を豫想し、未來を忘れない企劃の下に、過去を取上げ、これにふさはしい意義と價値とを與へようとするのである。つまり過去の價値に、眞の生命を與へうる者は、未來性のある人間、未來のすばらしい創造を豫想してこそ、過去の價値が決定され、意義が

深まるのであつて、過去を過去だけとして眺めるのでは、十分な判断なり批判を下されないといふのである。勿論過去は過去として一つの時代を區切ることもできるのであるけれども、過去を現在否未來とのつながりにおいてみるときに、そこに始めて燦爛たる生命の輝きをみるのである。かくしてこそ過去は、現在に生きてゐるのみならず、又未來に生きてくるであらう。この時間の経緯をフランスの天才兒、アンリー・ベルグソン (Henri Bergson) は、巧みな説明を加へてゐる。『從來イギリスのダルウインは「生物の進化の現象中に、各生物の一つ一つのもの、種といふ語を使つてゐるが、これが現れるのは、どんな原因によるか解らむけれども突然に起つてくる、そしてこの變化は、一番外界に適し、更に長く／＼生き伸びるのに適する」といひ、フランスの進化論者、ラマルク (J. B. de Lamarck 1744—1829) は、「自動的に外界に適するのが、生物進化を決定する要因であり、一番適した物が、

長く生き伸び、他は死んでしまふ」といつた。しかし、なぜそれでは、突然に變化するのであるか、なぜ外界に適しようとするのであるか、或物は、適するやうに變化し、或ものは、變化しないで死んで行くかの説明を與へてくれなかつた。』と、これを説明するのに、一つの哲學的假説をだしてきたのであり、それを彼は信じてをり、ダルウインとラマルクは生物進化を機械論的に説明した。機械論といへば眼にみえ手に觸りうる形、即ち現前する姿の變化においてみたのであるが、ベルグソンは、これを、一つの生命の流れの中にみたのである。この世の中に、物理學者は、エーテルといふ充滿してゐる物質を假定し、その波動として、光や熱などを説明してゐるやうに、人間の生命の中に、意識の流れが、過去から現在に、現在から未來に脈々として流れてゐるとみたのである。この流れの續いてゐる有様を、純粋持續 (In duration pure) と名づけ、普通に私どもが考へてゐる時の流れに平行して

今一つこれが流れてゐるとした。この流れこそ恐らく神の意志であるであらう、常に新なるものを創造して止まない進化である。こゝに始めて、ダルウインの進化論もラマルクの適應説も、その哲學的根據をえたやうである。この流によつて過去と現在と未來とが、一つの生命の流れとなつたともいへる。普通に考へると、過去自身は、

「もう事既に過去となつた」

とよく世間でいはれ、もう過ぎ去つて、どうにもしやうのないことを意味するから、これをいひ換へると、一種の必然であり、もしさうであるとするならば、現在の私どもは、唯未來に向つてのみ、希望をつなぎ、そこに自分の完成を求めて行かなければならない。けれども、未來なるものは、よし一瞬後に現れるにもせよ、運命の神の手中にあるのであるから、果してどんなことになるのか、不安であり、セウザウ焦燥を感じないではをられない。昨日の一

日のやうに、未來の一日が、廻り来るやうにもあるが、又廻つて來ないやうにもある。唯、私どもは、大海原中に網を打つて、(陸上に網を打つのでないから)何か魚がとれる可能性を待つやうに、何かしら、未知の事件が起るであらうといふ可能性だけは、何人も疑ふ者はないであらう。私どもは、日常生活において、當てが、自分の方からでなく先方から外れてくる運命の果なさを、餘りにもよくしつてゐるけれども、未知をヒツ姪む未來あればこそ、又生命の尊さをしるのである。といふのは、神に托された未來に開けてくる運命を信賴してゐるからである。かくして、うつし世の果なきもの、中にも、希望をツツ繋ぐと、もに、人間として、必然の過去を未來に向ひ、希望をもつて送り出すとき、私どもは、現實の任務が、重くして且つ大きいことを忘れてはならない。といふのは、現實に流れ入り、流れ去る過去であるから、これを媒介として、或程度、必然つまりどうにもしやうのない過去までが動きう

るのであり、或程度、自由にまで轉化されるのである。かういふと、なかなか六ヶ敷しいことであるが、その意味は、過去の事柄でも、それは、現實に於いて、取上げられるのであるから、現實の脚光を浴びて、始めて、人生の舞臺を踏むことになるので、この舞臺において、その意義と價值とが動いてくる。尤も、過去の事柄が過去において絶対的の意義と價值とを持つことを認めなければならぬけれども、高い見地においては、過去と現實と交流してゐる生命の流れであつてみれば、又、そこに、意義と價值との變化が認められなければならぬのである。尙この問題は、極めて大切であるから、更に歴史の現實を深く洞察してみたい。大ぶ前のことであるけれどもかのセント・オーガスタン Saint Augustine (854—430) の「懺悔録」十一卷廿章³²⁰から³²¹にある時間觀察を思ひだすのである、曰はく、その大意は、

「私どもの認識は、現在を離れえないもので、過去と思つたものは、私

どもの眞の認識はなく、それは、現在から見た所の記憶 (memoria) に過ぎず、未來を望みえたと思つても、それは、私どもの期待 (expectatio) に過ぎず、右の二者は、私どもに觸れえない世界であり、唯現在ののみが私どもの認識の中に在る。」

と。全くその通りで、私どもは、現在において現在を認識しうるに留り、私どもが過去を如何に認識しようとしても、それは、現在から見た記憶に過ぎないのである。故に、現實を尊重し、この問題を第一義として考へてみなければならぬと感するのである。如何に立派な過去であつても、それは、現在のフィルムに映る過去であつて、これ以外の何物でもないのである。かく現在を中心として考へると、過去も未來も一應は、人間意識中にある頼りないものになつてしまふが、これは考へやうによつては、過去を中心としても、未來を中心としても考へられる。現在といつても、私どもが、現在と感じて

ゐるのは、近い過去であつて、一瞬一瞬過ぎ去りつゝある現在を掴まうとするのでなく、一瞬一瞬過ぎ去る過去を、現在と考へて、これを認識し、今日の自分を世に處してゐるともみられる。又別に、これを過去として、その必然性と過去性を強調烙印^{クワンイン}し、その時効を取上げ、かこつて許りはゐないのである。未來と過去との關係も、未來なる希望も現在になつたとき、今述べたやうに、一瞬後直に過去となる運命にあるから、同様に考へられる五十歩百歩の差ではあるまいか。セント・オーガスティンは、記憶といふ言葉で、頼りないやうにいつてゐるけれども、僧院に何も記録しないで、神の爲に働き神のみを念じて敬虔な生活を送つた聖者には、過去の記憶よりも、現實の修業キリストに倣つた生活の方が大切であつたらうけれども、もし彼にして手記 (manuscripts) を澤山正確に残したとすれば、その言葉 (λογος) は、人間を媒介として精神となり、生き／＼とした人間の行爲の表現、場合によ

つては、聖なる神の言葉として復活し來り、永く人間界の道しるべと光となるのではあるまいか。又未來を中心として考へるとき、人間生活の目的は、未來にあり、過去の自分を改善し、過去の文明に、自分によるアルファ (α) を加へ、よりよき未來を創造する事になり、人間生活の意義と價值とを増すであらう。かるが故に、過去、現在、未來何れも大切であつて、もし、熊澤蕃山の言葉を借りてみるなら、私どもは、何事にもあれ、時、處、位の立場から批判しなければならぬのである。即ち、時間的規定、空間的規定と自己の地位の三つから、批判して行かねばならず、そこから、價值決定がなされるのである。私どもが、過去、現在、未來の何れにも著^{ヒキ}するとき、そこに、教訓的に或は清涼劑的に、右の如き蕃山の警告を受けて然るべきであると思ふ。而して、理想と現實の二面を持つ人生に、理想の中に、現實を入れるか、現實の中に、理想を入れるマルチン・ハイデゲル (Martin Heidegger 1889—)

の如き見方をするかの二者があらうが、何れが勝つてゐるとも、俄に軍扇を擧げるのは、困難であらう。要は、理想を高く掲げるとき、現實行動性の大切なるを忘れず、現實に没頭するとき、これに捕はれないで、高く遠き理想を望んで、現實行動の淨化を忽ニルガサにしてはならない。而して、この高く遠き理想内容を盛り、天を仰ぎ、地を離れない、民族永遠の生命を與へるものは、實に國史の歴史性 (Geschichtlichkeit, 1 頁) ではあるまいか。

更に又、國史と感激とを考へてみたい。國史を讀んだ場合、祖先の功業を讚へ、同じ民族であつて、かくも優れた事業を残したか、又かくも犠牲的精神に富んでゐたか、又更に進んで、かくも天皇陛下に對し奉り、忠勤を挺トキんでたかなどにより、感嘆これを久しうする。これは、小我なる個人が、君國なる大我に對し、滅私奉公の精神を傾けたもので、ランケの所謂

「個人は亡んでも、民族は亡びなす。」

永遠性を示してゐる。かゝる偉大な行爲は、これを支那流に説明すると、天地の正氣が、人間生活に現れたもので、天人合一否鬼神を泣かしめる行爲である。これの過去の偉大な行爲に感激するのは、感激者の小我が、宇宙の大我に合することであり、正氣の漲る中に融合し、亡我の境地に達するのである。故に、その感激する間は、偉大な行爲者の感激に等しいものがあり、少くとも、その考へ方において、同一水平線上に立つてゐる。而してその人格は、淨化され、教養は増大する。ゲーテが、

「歴史が持つ最善なものは、それが與へる感激である。」
と喝破カッパしたのは、これを指すのであらう。某氏の言に、

「先づ自ら燃えよ、然らば、その火は他人を焼かむ。」

とある。國史は過去の事物であるけれども、現實と人間性とを媒介として、現代人に感激を盛るのである。これは、國史が主動者となる場合と讀者が主

動者となる場合とがある。普通に前者であるけれども、感激が、後者に屬し、讀者の生活が中心となり、國史上の事件乃至人物が、身近に感じられる親近性乃至類似性から、深き感激を覚えるのである。單なる喜怒哀樂の人間性以外に、自分が國史の中に影を投げ、その映像をみて驚異の感を抱くのである。かくなると、私どもは、國史の中に、自分を見出さうとする。よし、時と所を異にしてゐても、そこに、自分の現實生活が映されてゐるとみる。つまり「國史は繰返す」といふ見方の一種であらう。たとへ國史事件は、圓周のやうに、同じ曲線上を走るのでなく、螺旋的に上下して行くにもせよ、そこに、本質的に等しいものと観じてみる。單に過去の事件の中に、自分を没入させるのでなく、自分の生活中に、過去が再現したとみるのである。感激性において、同一程度のことであらうけれども、又、更に、しみじみと自分に準へてみて、深き同情同感を催すのである。さうなると、過去を第一段の祖先の

遺産として衷心より感激することより第二段の現實生活の感激を盛る道具として、過去を生かすことである。故に、歴史精神中、

第一段 過去事實を究める

第二段 過去事實を現實の生命化すること

が、大切であるやうに考へられる。例へば、水戸光圀が、十八歳のとき、「史記」
伯夷、叔齊傳

伯夷、叔齊、孤竹君之二子也、父欲立叔齊、及父卒、叔齊讓伯夷、曰
父命也、遂逃去、叔齊亦不肯立而逃之、國人立其仲子、

僅に四十六字の文章に痛く感激し、「歴史でなければ、人を感激させえない。」と、「大日本史」編纂を思立ち、この難事業に當つたのであるが、それは自分が、父頼房の命のまゝに、兄頼重を差措いて、水戸家三十五萬石と天下の副將軍を嗣ぎ、兄は讃岐國高松、十二萬石の養子となつた事が、非常に愧し

に堪へなかつたのである。歴史が切實なる類似性をもつて、光陰の胸中をゆすぶつたから、彼は奮然として、修史事業を企て、日本國民をして、永く正しい方向に、歩ましめようとしたのであつた。人間生活において、感激は、全人的な魂をゐすぶるから、誠に尊いものである。こゝに、人生の一轉期を來すことが屢々あるであらう。

しかし、私どもは、この感激について、今少しく研究する必要がある。成程、右の如くして、過^ぎは現實生活と一しよになり、生命を興へられたのであるが、この感激と人間生活との關係は、果して、そんなに簡単に解決できる問題であらうかしら。

私どもの感激は、長い平板な文章の合間々々に、その瞬間が、時ありて訪れるのである。もしそれ、文章總べてが感激であつたとしたならば、私どもの感情の損失はどんなに大きいものであらうか。意味少なく尊い感情生活乃

至情緒といつたものを續けることになり、神經衰弱を惹き起さないとも限るまい。私どもの生活曲線^{カガ}は、かゝる緊張と興奮丈けを續けるには、堪へえられないであらう。巻を措く能はず書見した夜あかしの數日間の如きは、なる程一時の愉快には、相違ないが、悠久な人生からみてどんなものであらうか。試みに、夢中になつてきいた連續講談が、家に歸つたとき、どの位、私どもの頭の中に残つてゐるであらうか。多人數集る濁つた空氣中に、身體を動かさないで、耳を傾けた寄席生活^{ヨシヤ}が、果して健康によいものを、齎したであらうか、疑ひなきをえない。私どもの現實生活は、適度の緊張と興奮を要求し、餘りに續く緊張と興奮の後には、大なる疲勞と放心が訪れてくるのである。故に、過度の感激は、必ずしも、皆がよいものとはいひえない。感激は、私どもに、これを行爲にまで移すものでなければならぬ。行爲は、長續きのするものでなくてはならず、やがては習慣となり、それによつて、人間の感情が

陶冶され、情操となるものでなければならぬ。單なる興味とか有頂天は、私どもの感激を一時的のものとなし、案外、消え行くもの、過ぎ行くものとして、國史をさくことになるであらう。従つて、注意が向けられてゐるに似て、却つて散慢になり、私どもの精神財産とはなり難い。そこで、昔、或る有名な大學教授が、

「教授法は、スベカラ 須く拙セツなるべきである。」

と叫んだが、この意味において、この苦言は、理解されうべく、よし拙であつても、十分の研究を積んだ上の拙でなければならぬ。私が昔、國民學校に職を奉じてゐたとき、或る先生が、

「教授するには、研究が大切である。いかに拙い教授法であつても、こつちがよく調べて、解つてさへぬれば、子供は、どこかで、ちゃんと、解つてゐてくれる。子供は實に神様である。」

といつたが、誠に立派な言葉であると、二十數年前の記憶ではあるけれども深く心に銘じてゐる。感激は、人生に尊いものであり、これにより翻然として悟り、新なる出發をなし、或は一つの靈インスピレーション 感に打たれて人間が變化し、或は、俄に心眼を開いて、眞の人生をみぬく者も多いけれども、一面に、私が、右にいつたやうな、不都合なことになる場合も、少しとしないのである。そこで、私が考へてゐるに、國史上の感激なるものは、ほたる（螢）の光のやうな、冷かな感激であり、美しい理想を伴つた感激であつて、

かみしめる程味のするめ哉

といつたものが善くはあるまいか。感激は、時とともに、日月とともに、深化されるものであつて欲しい。而して、日常生活の行爲を規定するものであるべく、風の如く、吹いては去り、或はばつと光つては、消える線香花火の如きものであつてはならない。それでは、白金冷光のやうな或は螢の光のや

うな感激は、一體、どこからでくくるであらうか。それは、疑もなく冷厳な
る事實からくるであり、事實からくる人間生活の味識であり、人生の深奥に
ある動きへの洞察である。立派な悟に入つた人間が詐らざる人生嚴肅なる事
實、欺かざる人間記録に、對したときの感激である。全身全靈をゆすぶる底
の感激である。だから、私は、特に敬愛を捧げてゐる老人の方々が、

「事實がはつきり書いてある國史物を讀んでゐる。」

と告白されるのを聞き、自らも人生五十知命の齡に近づきつゝ、なるほどと
無限の教訓に接しつゝある。明治の頃文學博士高山林次郎といふ早熟の天才
が、

「理窟と羽織の緒とはどこにでも著く。」

と冗談交りにいつたが、青年時代には、空中樓閣理念構造を喜び、概念のか
すみ網に魅せられてゐるけれども、人生の荒波と戦ふにつれ、

「この頃は、過去の事實をはつきりと知りたいと思ふ。」

と洩らしてをられる色々な道の大家の聲を洩れきし、自分が主張しようして
ゐる國史上の立場を、その方々にいつて戴いてゐるやうな、氣がしてならぬ。

つまり、人生の現實は、幽玄の夢を追ひ、

「かうなるであらう、かう考へられる。」

でなくて、實に、

「かうである、あゝではなす。」

によつて、動いて行くのである。私ども一切の考へは、或る嚴肅な實有から
出發してくるのであるから、その土臺となる事實に還つて、人生を再認識し
ようとするのであらう。これに對し、老人の冷水とか、枯淡トシヨロビヤ既に人生に用な
き者の言葉として排斥してはならぬのである。私どもは、決して、青春の情
熱を退けようとは思はないし、夢は現實とさしてやりたいし、情熱は、生か

してやらなければならぬと思ふ。しかし、人生の深さは無限であり、人間悟の無限に對應し、或は人格向上の無限に相應じ、ますます意味じきものとなつて行くであらう。青春の情熱も、人生の嚴肅な事實に向つては、活眼を開いて熟視し、更に、これを、できる丈け味識し、

「何だ單なる事實ではないか、意義と價値なくして何の事實ぞや。」

と輕視し直はならぬのである。意義と價値は、永遠性を持つてゐるやうにみえても、時代ともにもに、動搖する所の過ぎ行くものである。これに反して、人生嚴肅な事實は、無限の時間を冷笑しつゝいつ迄も地上の空間に存在するピラミッドのやうなものである。(よし過去の事實となつても)これこそ、永劫の存在である。

第五章 國史と過去

國史と過去について、一應は、考へてみたけれども、こんどは、今少し過における國史の姿といつたものを語つてみよう。元來、私ども人間生活中に、傳統と改新との二つが考へられる。人間として過去傳統のきづなの強さを感じるなれども、新しい運命の開拓にいそしむことに迫られると、改新が表に現れてくる。この二つは、車の兩輪となつて、人間生活を廻轉させて行くのである。そして、この兩輪が、いかにうまく廻轉するか、生活の課題となつてくる。イタリア近代の歴史家クロッチェ(B. Croce 1866—)は、

「眞の進歩の概念は、二つの正反對の状態を一しよに満たして行かぬけ

ればならぬ。即ち、絶えず、眞と善とを達成すること、今日まで達成された所のものを失ふことなく、而も絶えず、新しい疑問を投げ掛けこの新問題の解決に當ることである。」

といつた。これはよく、この間の消息を物語つてゐる。傳統を考へるに、人間は一面過去の所産であつて、これに引きずられ勝ちである。といふのは、一番安全な方法であるから、ついこれに頼りたくなり、うつかりしてゐると、いつの間にか私どもは、傳統によつて抜きさしならぬ鐵のくさりにしぼられ、古くなり、時代にあはぬ枯木と化して行く、藤原氏の政治が四百年の間に先例と追ふ年中行事化して、國民生活の實際と離れてしまつたのは、餘りにも有名である。藤原氏でなくても、國史の悠久の流れの中に、時代と英雄とか支配者とかの關係をみると、先覺の士或は、憂國者は、時代がまだ變化を十分に認めてゐない中に、この變化を眼さしく見付ける人である。例へば、明

治のはじめ、招魂社即ち今日の靖國神社ができたとき、ときの兵部大輔であつた大村益次郎といふ方が、

「日本はこれから大きい戦争が澤山あるであらうから、招魂社は、牛込見付から九段までずつと續いた、否もつとずつと大きい社としなければならぬ。」

といはれた所、多くの者が反對し、今日の程度となつたらしいが、私は、九段坂上に、遙に上野の戦争を指揮してゐる、彼の英姿を、仰ぐ度に、この先覺の言葉が、ひし／＼と身に答へるのを、止めることができない。今日の大東亞戦争と、大村益次郎の先見とを思ひ比べ、國家の發展と祖國に殉ずる者ます／＼多きを加へるであらうを心中に描いてゐたことを思つて、轉た感激に堪へざるものがある。靖國神社の邊に渦巻く國民の數を、遙に牛込見付から眺めやり、心から護國の英靈に默禱を捧げるとき、二度彼の雄姿が眼の中に

映じてくるのである。かく、英雄や先覺は、數十年の先を見越してゐるのであり、國家百年の大計とはこんな事を指すのであらう。かのアメリカ合衆國が、日本移民を次第に制限したとき、日本政治家の中に、日本民族の人口問題を考へてくれた者が、果して何人あられたであらうか。政治家中滿洲事變の必然性といつたものを誰が豫見してをられたであらうか。こんなことが考へられてならぬのである。もし、政治家にして、大村益次郎の如き方と反對に、時代に平行して行かないで、少し後れてゐるとしたならば、飛んでもないことになるのであつて、かゝる者は、後覺乃至近眼の士であり、従つて、國民はますます後れを取り、國家の運命は危くなるのである。却つて、國民から時勢後れを罵られ、遂に廢物になつてしまふ。つまり人間は、自分に當嵌まつた役目を果すと、おきには、惡魔が足をすくひにやつてくるのである、いかなる場合も、型ができなかつた人物に、明治維新の英傑、大久保利通

があつた。彼許りは、こんどどんなにするか、他人に決して解らなかつた、さる人の殘された言葉に、

その存する所に存し、その行く所に行く

人物であつた。多くの者は、傳統のよさに眼がくれ、時勢の移り行くのをしらないのである。時勢とはいかなるものかといへば、一時代の移り行く姿で、人間が作り行くものであらうけれども、それは、意識される場合と意識されない場合と二つある。時勢の大きい波は、意識されない場合の方が、むしろ多いといはねばならぬ。小さい波は、誰でも氣が付くけれども、大きい波長を持つた、うねりうねつてくる波は、凡人の眼には映つてこないのは、私ども親しく經驗する所である。その大きい波の原因は社會學上色々に説明されるであらうけれども、原因は複雑であらう。氣が付かない間に、遠くの方から、じり／＼と大きな波のうねりが打寄せてくるのである。かうなると、これ

をかはすことは、不可能であり、又少々の努力では、とてもこれを支へうるものでなく、況んやこれに向ふの方へ追ひやることにおいておやである。この波はゆつくりと打寄せてくる場合であるが又卒然として津波の如く山なす大きい波が襲つてくることもある。いづれにしても大變であり、これに對する心構へが大切である。勝安房なる人物は、明治維新のとき、幕府方にあつて約三百年も續いた徳川將軍家と江戸百數十萬の市民を救つたのであるが、彼は慶應三年冬いよ／＼幕府が太政奉還をしなければならなくなつたときに、あわてふためくときの老中板倉勝靜カキヤシなどを、尻眼にかけていつた、

「わしは、かうなるのは二三十年前からしつてゐたのである、幕府の役人達の眼先のみえないのは、今日に始まつたのではない、これで、どうして幕府が持つて行けるかと心配してゐた、わしは、今日あるを見越してその方策をちやんと考へてゐたのである。」

と。多少の大言はあるにしても、幕府に人物がないの聲が、大きかつたときに大した人物であつた。彼は、人間運命の去來をば、

無事澄然

得意平然

失意泰然

といつて眺めてゐた。所で國史上、文化の流は、躍進を許さないのであるから、この轉換期の姿こそ、不思議といはなければならぬ。しかし、この問題は第十一章國史と時代觀において、更に詳しく論じるから、こゝはこの位で、話を先へ進めて行かう。世の中の移變りは、思想の上からくることもあるし機械の上からくることもある。人間の發明、發見が、社會生活の上に、或は國家生活の上に應用されると俄然大きい力となつて、時勢が一變してしまふ。例へば、火藥の發明はヨーロッパ約一千年の中世封建制度を打破し、近世を

呼び覺した。このことは、日本封建制度においても、同じことであつた。又近代蒸氣機關の發明は、世界に産業革命を起さしめ、次に電氣の應用は、現代生活を一變せしめた。中でも、電氣を内燃機に應用してから、自動車、航空機ができて、世界の姿がすっかり變つてしまつた。現代は、強度國防國家の時代であるから、自動車、航空機、軍艦、船舶、タンクが一番大切になつてきた。資源でいへば、輕金屬、鐵、銅、ギャソリンが是非必要である。これを十分に持つことが、世界を支配することにもなるのである。こんな風の時勢の動きに眼を著けることが、大事であり、また世界で、十分に眼を著けない中に、十年二十年の先をば見越し、用意して置くことこそ、價值判斷が動搖する所謂轉換期に處する道である。

話は、つい現代に及んだけれども、過去の傳統に捕はれ、國家社會の機構において、もう廢物同様になつてゐるのに、古池に水絶えずなどいつて、い

つまでも、これを守つて行かうとする所に、保守主義者の無理がある。私は國史専門であるが、どうもかゝる事は、歴史の信奉者に多いやうであるから注意しなければならぬことである。頑冥不靈なんどの言葉が、よくこの種の人達に適用され、何といつても、この主義は曲げられないといひ、時勢がすつかり變つても、尙且つそこに止り、初一念など唱へて、動くことをしらずその傳統と機構とが大きければ、大きい程その犠牲者が多いと信じて、改新に慎重であるが、それだけ又多くの者が迷惑をし、進むべき筈の線に進みえず、世界の文明に取殘されてしまひ、眞の意味の犠牲が、國家に要求されるのであり、民族の發展がそれによつて止められ、子孫が永くその禍を承けることになる。例へば、國史上における鎖國の如きは、色々意見も立つには立つが、さうでなかつたか。幕府の役人達は、外國との交際に對して何といつたか、

「祖法容易に變ずべからず」

とある。凡そ、これ程よく傳統への捕はれを示した言葉はあるまい、その爲め數百年後に、更に、南進論を叫び、南進論を實行しなければならなかつたのはこれを讀んで戴く方のよく身をもつてしつていらつしやる所である。もし數百年前に、南洋方面にゐた、同胞十萬を保護する政策を、とつてゐたとしたら南洋方面における日本人の勢力は、どんなに大きくなつてゐたであらうか。それに又、江戸幕府のことを考へても、嘆ずべきことは、幕末即ちペルリの來朝から約十五年で江戸幕府は果なく亡びるのであるけれども、この亡びに近い状態にあつて、幕府の官僚つまり役人達は、その必然の運命をもしらず永久に存すべき機構と考へてゐたのであり、太政奉還ときいて、老中板倉勝靜以下、氣が狂ふ許りに驚いた。これが太政奉還の前日慶應三年十月十三日の京都、二條城における會議の状態である。「君子豹變」君子はよく順應する

といふ語もあるけれども、なか／＼昔からの惡習を破ることは、六ヶ敷しいとみえるのである。私は、今から三十年も前のことであるけれども、中學の頃に、岳淺次郎理學博士の「進化論講話」といふ書物をよんだことがある。その中に、生物の進化について、痒い所に手の届くやうな説明をしてをられたのを覚えてゐるが、

「生物といふものは、適者生存の理法によつて環境つまり外界に應じて生長する。時間の立つにつれ、自分の特色をますます發揮し、段々と一ヶ所か二ヶ所が大きくなり、遂に巨大、不具に陥り、全體としての運動に障りができてくる。そこで、部分的に外界に適してゐても、全體として不適者になり、その種は地上から亡んで行くのである。今日化石として巨大な怪物が、折々掘出されるのは、この種に屬してゐる。」
とあつた。これは、生物についてあるけれども、社會、國家の機構につい

同じことがいへるであらう。部分的に新陳代謝していつても、常に眼を全體に注がなければ、いつの間にか、時勢の不適者となつてしまふ恐れがあるのである。例へば、政友會といふ政黨があつたが、絶対多數を占めたとき崩壊した。だから、この全體への關聯が、時勢をしる眼目でなければならぬ。所が段々世の中が進歩してくると、昔と違ひ、案外進歩主義者も多くなり、色々に案をだしてくるから、保守主義が、古い機構のまにまに、明哲保身の道を講じ、すましてをれなくなつた。國運の推移とも、進歩主義者と保守主義者の群が、あざなふ繩のやうになつて、相剋をつゞけ、政治界にあつては、政黨なる形をとつて、相争つたこともある。これが、互に眞理を眼ざして進んでゐる間は、相剋といつても、立派な所があつたけれども、私利我欲をほしいままにするとなると、國家の蒙る禍も大きかつたことは、今更めて、私に語る要もない程であり、ポーランドの如きは、確にこの弊害の爲に、亡ん

で行つたのであり、その現状も皆さまの御存知の通りである。

所が、こんどは、進歩主義者の禍なるものもないではない。所謂新しがり屋先走りの害である。これは、日本人の如き進取の氣象に富んだ者が、往々犯す所の過であるが、外來の有力な思想をば、直に受入れて、これが無上の眞理でもあるかのやうに觸れまはすことである。これは明治以來歐米の文物近代自然科学文明、立憲政治、資本主義の機構等を取入れてから、さういふ風が國民の間にできあがつてしまつたであらうと考へられる。特にこの風の甚しいのはフランスであつて、世界流行の源はフランス、パリにあるといはれてゐる程であつた。二十世紀になつてからは、アメリカのニューヨーク、ウオシントン當りがこれであつたやうであり、甚だしきは、アメリカの映畫町ホーリーウッドが、流行の中心となつたなどは、不思議の現象といはなければならぬ。歴史を顧るに、十八世紀末、理性中心の時代、フランス革命が

起つて、人類の歴史の總決算といはれ、なか／＼大變な出來事であつたが、このときの政府の變り方は、眼まぐるしい程であつた。或る立法部が憲法を作つたときに、自分達の役目はすんだから解散しよう、政權に戀々たるは心苦しいとあつて、互に別れていつたことがある。その心事の清いのはよいにしても、次に集つた立法部の人達は、皆新しい人達であつたから、憲法の精神が分らず、運用に、支障をきたしたといふことである。その他フランス革命の改變は、飛んでもない新奇な方までいつて、パリーのノートル・ダムの寺院の殿堂に、一番美しい女優を立たしておいて、理性の權化であるト拜ませたといふが、感情の權化である女性を理性の權化とした代用品には、苦笑せざるをえないのである。進歩主義者が、徒に新しいものを追ひ求め、社會機構が十分に、これを受入れるだけに備はつてゐないときに、新しいものを採用しようとするゝと混亂を來してくる。そこで、保守主義者が、これを遮ぎ

り、この二つが揉み合ひ、押しつ、押されつ、少しづつ、新しい方向に二つとも進んで行くのが、よい進み方で、世間でこれを漸進主義を名づけてゐる。ときによつては、進歩主義者がぐつと先にで、しまふこともあり、少し進み過ぎる。これを名づけて急進主義といふ。しかし、少し進み過ぎるのは、不都合であるから、すぐ保守主義者が現れて、又元へ引戻す。そこで、ちやうどよい程度になり、所謂中庸の道を辿ることになるのである。所が、時勢の大波に乗ることが行はれ、新舊二つの争ひが烈しくなると保守主義者が、すつかり斥けられ、進歩主義者の天下となり、保守主義者は、まるで國賊でもあるかのやうにいはれ、心ある者をして嘆かshめて止まないものである。支那の歴史にある宋朝、朋黨の争ひの如きは、まさに、これで、新法黨と舊法黨とが二十數年に互り相争ひ、新法黨の天下のとき「資治通鑑」の著者司馬光（温公）の如き人物すら、奸黨の一員として石にその名を彫られたことがあつ

た。急進主義の後には、多くその反対に、強い保守主義が現れてくる。これを歴史の上では、反動時代と唱へ、進歩主義者の受難時代がやつてくる。これも、餘りよいことではない。そこで、イギリスの學者のトーマス・カーライル (Thomas Carlyle—1881) が「衣装哲學」(Sartor resartus 1835) とする書物をかいて、「人間が新しい衣装ができないうちに、古い衣装を脱ぎすてると、人間は裸でゐなくてはならない」と警告してゐるのである。所で、私ども國史家の態度は、當然傳統を重んじると思はれ勝ちであり、過去の教訓を手本にして生きるべく、十年の過去は、十年の未來を語る、といふ考へ方は一應うなづかれるけれども、これのみで、進むのは、過去に捕はれたものであり、よし或る時代に善くても、或る時代には悪いのである。そこで、歴史主義に立つ國史家にしろ、過去を向ひ、反逆を試みる位の勇氣をださねばならぬ場合もでゝくる。しかし、多く發展的解消が適してゐるであらう。これ

は、進歩主義者でも保守主義者でもなく、この二つを含む新しい主義者の態度である。この立場において新しい創造の天地が開けるのである。この新しい創造に關し、思ひ當るのは、人間と運命との問題である。もつと解りよくいへば、人間の使命如何といふことである。人間には、それ／＼の個性があり、その特技を備へてゐる。それ、一人にもせよ、多數にもせよ、その本領なるものがある。これに氣付くことが大切であり、こゝに微妙な神々の攝理といったものがある。ベルグソンに従へば、人間が、脈々として流れる創造的進化の方向において、如何に参加するかの問題である。これを、いつ、いかなる場所で、いかなる方法で行ふかといふことである。これはやさしいやうで、人間が、生成して行く途上にあつて掴む、チャンスは、なか／＼に六ヶ敷しいやうである。でも大切な事である。ニーチエ (F. Nietzsche 1844—1900) は、

「然らば、過去の紀念物的觀察、即ち前代の古典的な、世に稀なる人間の研究が、果して現代人に必要であるか。然り現代人は、その中から、嘗て存在した偉大なものが、確かに一度は可能であつた、だからきつと今一度將來可能であるだらうといふ事項を、取出してみるのである。」
といつたが、古典的な、珍しい人間の行爲が、熊澤蕃山の所謂「時、處、位」觀を超えて可能であるやうに、考へればこそ、國史研究に、大きい悦びを感じるのである。過去の人間の行爲であるけれども、現代の人間にとつて、暗示に富む故に過去の生活に規範を求め、民族に常に妥當する不變の原理を探るのであり、人間が、大に爲す有らんとするとき、自分の經驗を姑く忘れて先づ、過去の先輩の遺教を仰がうとし、そこから、出發點の土臺を引出さうとするのは、人間の弱點でもあり、又、美點でもあらう。何となれば、眞に偉大な行爲は、往々危険性もあるけれども、過去を超えて、現代に生命を持

ち續けてゐるからである。恐らくそれは更に未來にも生き續けるであらう。それに、現代といつても、現代の中には、幾萬年の過去が折疊まれてゐる。俗眼にはみえないけれども、現在色に塗りつぶされてゐるけれども、やはり壓縮された過去が力強く動いて物を言つてゐるのである。勿論、現在はどこまでも現在であるけれども、その中に幾萬年の過去がなく、果して現在の姿がありえたであらうか。この點を無視し、現在のみを基點を置き「盲蛇に怖じず」進む者の未來は、頗る危険であるといはなければならぬ。

第六章 國史と未來

132

時は、無限の過去から、現在を通り、更に無限の未來へ向つて、流れてゐるものである。所が、西田幾多郎博士は、この時を説明されるのに、前にいつたやうに、物理學者が假定したエーテル (Aether, H.) の如きものが、時を包むもの考へられる。そして、それが、過去、現在、未來を限定して行くから、現在に中心をおくとき、無限の過去も現在において消失せ、無限の未來も現在から出發して行くのである。而して、何か一つの、別の時が、時を包み、時を、限定するものを考へ、そこに、現在の自分が、自覺されてくると説かれる。しかし自分一人の自覺が、時を決定するのではなく、國家生活の

中に、國家の生命が流れつゝ、過去から現在に、現在から、更に未來に、進んで行く。單なる個人は、存在しないから、この自覺は、國家的自覺の中に再生しなければならぬ。だが、場合によつては、個人として潔く死し、國家生命の中に永く生きて行かなければならぬ。そこで、自分自身の中に、時を包み、時間的に自分を限定して行く者が行動する、これが國史の姿であるとされる。かく、時が自分を限定するのではなく、逆に、自分の自覺が、時を持つてをり、時間的に自分を限定する者が、國家活動を試みるとき、國史が生れると説かれる。かういふ考へ方では、過去によつて、現在と未來とが決定されるのでなく、却つて、現在が現在自身を決定し、この現在が、更に過去と未來とを限定して行くのである。何故かといへば、時を包むといふことは、いひ換へれば、永遠の時をもつて裏づけるといふ意味であり、時間的に自分を限定して行くのである。そして、永遠の今が、自分を、限定する所に

133

國史の意義深いものがあるといはれる。この永遠の今が、非連続の連続をもつて、いつまでも進んで行く。この今は瞬間であるけれども、私どもに統覚される永遠でなければならぬ。一見必然の流れとみえる國史の流れが、向ふに在るのでなく、却つて、自分の自覺的限定であるとする所に、人格的自由が生んだ國史が生れてくるであらうと述べられる。しかし、餘りに、國史的イデアの世界を強調するとき、人間の人格活動が停止してきよう。そこで國史の生成に、人間の自覺を考へ、現在において、常に新なる未來を創造するをもつて任務とする。この創造は、絶えず變化して止まない發展の眞理と、いつてよい故に、一つの時代は、國家生活において、一つの絶對をもつて、時代が時代を限定する自覺がある筈であり、これが、國史家が呼ぶ時代精神といつたものである。一つの時代は、自分を、特色づけることにおいて死し更に次の新しい時代、未來が生れてくるのである。國史の認識は、その材料

となる物が、皆、十分に自分を表現し、自分の意味を語つてゐるものでなければならぬ。瞬間と永遠とをもつて、時を包み時を限定する國家生活を考へるとき、現在と未來とのつながりがあり、未來を失ひ、單に過去とのつながりだけを考へるならば、デルタイの所謂理解の世界が開け、現在が現在を限定するといふセント・オーガスティンの立場に立つとき體驗の世界に這入つて行くであらう。そして、未來も、過去と現在とがあることによりいよゝゝ光を放ち、生長が豫想されてくる。故に、西田幾多郎博士は、ゲーテの歴史觀を紹介して、

「眞の歴史とは未來から過去に向つて、動くものゝ逆流でなければならぬ。歴史は、永遠の今の中に廻轉しつゝあるのである。歴史が永遠の過去に消されてしまつてはならないのである。」

といはれる。ゲーテの歴史嫌ひは有名でありヘロドトスやツキデイデスを讀

んでも、「その形式は面白かつたが内容は、さつぱり面白くない」といひ、或は「宗教改革」の歴史をよんだときも、「これは洋である、唯ルーテルの人物が興味があつたよ。」と語つてゐたゲーテであつた。けれども晩年には、歴史観が一變してきて、歴史をば、深大なる人生體驗であると考へるやうになつてきてゐる。

國史における未來観は、佛教によつて、教へられたやうである。佛教傳來は第29代欽明天皇の頃であつたが、始めは、佛教を神道的に考へ、齋神と稱してをり、その他の神々と、別に、區別しなかつたのであるけれども、次第に死といふ問題を媒介として、第二の世界、未來観が生れたやうである。それは、大ぶ後れて、第33代推古天皇の御代、聖德太子佛教運動の頃からではあるまいか。わが國民が現實的であり、現實生活の延長として考へてゐた死の世界が、次元を異にした世界であるとするに至つた驚異は、どんなであつた

らう。これは、西ヨーロッパにおいて、キリスト教が、紹介され、中世において、現世をば罪業に充ちた穢土となし、あの世に對し、限りなき憧憬を持ちその生活が、この反省の中に行はれたのと、同じであらう。未來の幸福は、私どもの認識の外にあるけれども、人間罪業觀とキリスト教救濟觀とから、第二の世界が要請され、そこに安心立命の地を求めようとする、これは、宗教的人間 (homo religiosus) としての本能である。佛教において、死の苦痛の原因を過去の行爲に求め、これを消す方法として、強い反省を試み、未來に對し、かゝる苦痛が絶対にない淨土とか天國とかを期待する。これは、個人の場合であるが、これが國家となると、ユダヤ種族が、

「救世主現る」

と *メシア* (Messiah, *Ἰουδαικός*) の思想を生み、ユダヤ種族の地上において、國初から打續く苦難が報いられる日、即ち「泰安の到來」を望む事にも

なる。日本民族には、ユダヤ種族のやうに、苦難の日がさほど多くなかつたから、かゝる思想の發生はみなかつたが、人間生活における現實と理想との矛盾は、何れの人間、はた民族にもあるけれども、國史では、藤原氏の古代文化の没落を契機としてひし／＼と感じられ、鎌倉時代初期の日本新佛教の展開となつて現れた、このとき、人間生活における釋尊の三法印の一つ、

諸行無常

のほんとうの姿が、その頃の人間の胸に深く喰入つた。榮枯盛衰は、天地人生の定めではあるけれども、末、遂に逝くべき人間の運命ではあるけれども「平氏でなければ、尼も法印も人間ではない。」

といはれた、あの從一位太政大臣、平清盛入道の六波羅から西八條にかけての堂々たる邸宅、善美を盡した調度、奇羅星のやうに美しい公達の装ひ、女性の五色に匂ふ衣装など、何れも、人間永遠のものともみえたのに、平氏壇浦

の滅亡は、餘りにもあわたしさを感ぜしめた。奢る者久しからず、滿は損を招くとは、國史必然の歩みではあるが、その原因を今少しく根元的なものに求めようとした。そこで、佛教の中にある正、像、末三時の歩みと觀じるやうになり、世間で、ぼつ／＼謂つてゐた末法思想を、強く問題に شدした。正、像、末三時の法とは、釋尊が生きてをられるときを、頂點とした。佛法がその入滅にあひ、段々に衰へることをいふのであり、ほんとうのものが、隠れ、唯、その面影のみ残つてゐるのが、像法の世であり、こんどは、面影さへも、追々に薄くなり、唯その命のない骸丈けが、ごろ／＼残つてゐる世をば、末法といふのである。

末法に入つては、人間が往生しようと思つても、即ち、悟を開かうと志しても、自力聖道門では、とても駄目であるからと、他力易行門を唱へたのが、天台宗の一僧侶、その頃、知慧第一の法然房といはれた人であつた。ではな

ぜ、彼の説く浄土宗が、社會の大きい問題となつたであらうか。念佛を唱へることは、平安末において、大ぶあつたにも拘らず、餘り問題にされず、法然に至つて、社會の人達がびつくりして眼を見張つたのは、一體どういふわけであらうか。念佛丈けでよく、他の業は、一切要らぬといつたからである。それで各方面から反對の叫びが揚げられた。又念佛宗の運動は、大變な人氣であり、全國津々浦々に及び、或僧侶の如きは、

「かうなつたからには、勅令を仰がなければ、とても止めることはできない。」

と訴へた。このとき、念佛による往生は、恐らく、浄土宗といはれる如く、あの世に極樂を求めたことであらう。未來に對し、眞の望みを持つに至つた。法然の弟子、親鸞は、法然が、自力で念佛をなし彌陀の他力で救はれる、と教へたのを、更に一步を進め念佛までも彌陀の他力で、いはせて戴くと説い

た。そこで、信者は、ふえる許りであり、今日、日本の佛教徒の中で、その約八割は念佛宗に屬してゐる。教界に向つて、法然が投じた一石は、大きい波紋を描き、禪宗の榮西が著はした、

一、「興禪護國論」三卷、

法華宗日蓮が、蒙古が攻めてくるのを心配し、「邪法を捨て、正法を立てよ」と鎌倉幕府に警告を與へた、

一、「立正安國論」一卷

も、法然が唱へた念佛宗即ち浄土宗を相手にしたものだつた。日蓮は、「法華經」を説いて「靈山浄土へまゐらせ給ふときとか女人成佛とか」いつてゐるが往生が、果して極樂を指してゐたかは、稍疑問である。榮西は、禪宗の中の臨濟宗において、「禪は護國の寶である」と、現實に力を入れ、彼の弟子、道元も、曹洞宗を紹介し「禪宗とは現實生活を立派にする爲のものである」と

説き、「正法眼藏」九十五卷に於て、

「大乘の教においては、正、像、末法の三時に分けず、人間は修行によつて、いつだつて悟を開くことができるのである。」

と教へた。そこで、指方立相、即ち、極樂をはつきり説いたのは、念佛宗の僧侶丈けであつたやうであるが、これにより、日本人の、幽明觀といつたものを一層深めることになつたのは争はれない。

第七章 國史と古代

國史上の古代といへば、神代の次に大和朝廷の時代約一千數百年をへ、中に奈良平安の約五百年間の年月が含まれてゐる。大まかにいへば、國史から、明治以後凡そ七十年間と武家時代七百年間を除いた残りの全部で、所謂王朝の時代である。古代文化の中に日本的ものが多くあるかそれとも中世以後の中に却つて多くあるかは、問題であらう。大化改新が隋唐國家に對する日本人の自覺によつて決行されたのは、人のよくしる所であるが、青丹よし奈良の都の文化も、同じやうな意味合ひから、生れてきた。そこで、奈良時代人の性格は、心理學的にみて、現代日本人のそれと大差ないといはれる程であり

奈良の國史「續日本紀」の中は、勿論のこと、「記」「紀」「萬葉」の世界觀乃至人生觀の中にも、それが、多分にでゝゐるであらう。この時代の國民が、忠君愛國の心持に燃え、勇ましく海の子であつたのは、遣唐使の有様をみても、よく解るのである。平安時代に入ると、初期においては、平安新都建造の意氣込みが盛であり、東北アイヌ戦線における活潑なる動きがみられ、元氣に溢れてゐるのであるが、都會文化が固まつてくると、形式的になり、元氣を失つてきた。殊に、第64代、圓融天皇頃から、藤原氏一門の勢力が強くと、攝關政治となつてからは、勇ましさ、逞くましさは、失はれ、都會文化即ち大宮人の生活が人間生活の手本でもあるかのやうに思はれ、隋唐文明が、日本的なものに、うまく攝取されだすとゝもに、野性的な生活力が段々減つて行つたのではないかと考へられる。それにしても平安時代に現れた「源氏」「うつば」「今昔」^{コジヤク}など色々な物語を讀んでみると、支那的教養であるさ(才)

が尊ばれてゐるとゝもに日本的な心、たましひの教養(魂)が取上げられてゐる。それは、日本的教養が失はれてはいけなと心配した作者ゾツレン Sollen (あらねばならぬ) 世界からくるのであるか、それとも、世間で流行してゐた心境であるか、即ちプラスかマイナスか何れか二つに解されるのであらうけれども、人間批判の目^{インツツクス}安として「他に色々な性格があるにしてもこのたましひがないとしたならば」といつた表現からは、人間規範の一要求として、これが問題にされ、これを練成して行かうとする心持が流れてゐたとみてよいであらう。例へば「大鏡」の中に、現れてくる太政大臣藤原道長の青少年時代の描寫を讀んでも、そこに、要求されてゐるのは、人間としてしつかりした點、即ちたましひの教養が、取上げられてゐるのである。そこで平安時代の中心である藤原時代は一應文弱に流れ、なまめかしい戀愛とか「今めかしき」見榮とか、世の中の關心であつたやうに述べられてゐるけれ

ども日本人として、たましひ（魂）の教養がなくては、人間的存在として、
價値が低いとみてゐるのである。それでは、たましひとは、一體、いかなる
ことであるか、これを掘下げて行くと、前にいつた、

「人間がしつかりしてゐる、」

といふ全人的教養が、がつちりしてゐることであつたけれども、そこに、情
操的部分が含まれてゐたことを忘れてはならないのである。平安朝の人々の
教養の中に、日本人的情操、審美感といつたものが宿されてゐたのである。
話が一寸六ヶ敷しくなつたけれど、もつと碎いていふと、自分で考へてみて
しみぐと感ずる氣持、或は情趣、即ちおもむき、平安朝語の

あはれの世界

つまり、「あゝ、われこの世にあつて、こんな物を見る、さく」といつた心境
であり肯定にも否定にも用ゐられる。主觀的にみて心の中で深い趣き外の世

界と自分が一緒になることである。もしそれ、外の世界のすみぐまで究め
盡さうとする氣持ならば、それは、物の心、客觀界が、自分へ投げた影なる

をかしき世界

であらう。これを漢字をもつて、述べるならば、「大學」の中にある、格物致
知の世界觀である即ち人の力の及ぶ限り、天地人生の果てまでも調べて行か
うとする、客觀的に捕へようとする世界である。この二つのものは説くとき
は、二つになるけれども、二つは一如の境地であり、何れに力を入れるかに
よつて、「あはれなもの」と「をかしきもの」との二元の境地が現れてくる。
これを、一にした言葉としては、過去を振り返る、價値判断の世界、

いみじき境地、或はゆゆしき傳統尊重、

や、

うたてとかあさましきなる時間的に過ぎゆくもの、流轉の世界

があつた。これは、その頃の人間の認識を越える天地であると思つたのであらう。いみじきものから即ちほめる感激から今一步踏みだすとあさましき世界、餘りにも情ない世界に這入つて行く。平安朝の人々の、忍びうる限界をで、しまつたのである。かうなると、悪い方向へ行つてゐる、すさまじきもの、即ち、悪趣味として、退けらるのも又止むをえない。何といふ馬鹿々々しいことであるかと、匙を投げるのである。これを、ぢつと耐へてゐるならばそこに怨み辛らみをいひたくなり、

つれなき世界

を観ることにならう。平安朝の人々はこの辛抱がなか／＼に出来かねたやうだつた。かく現實と理想とが、どうもしつくり行かなくなると、そこにはこれを實用的に、さばいて行くなる、院政時代の人生觀が生れてくる。それは、一つの都合主義とか、便宜主義とかであり、理想から遠ざかつて行くに

違ひない。これが段々に進んで行くとき、武家時代の朴訥な世界觀乃至人生觀が生れてくるであらう。そして、中世に這入つて行くのである。支那的教養のざえといつた支那文明から、追々に離れて行つたのは、第5代宇多天皇の遣唐使の廢止であつたが、そこに、日本独自の世界が、一入力強く開けてきた。あはれなもの、をかしきものは、自然と人間との一致であるから、自然が限りなきやうに、人間の考へが果てしないやうに、永遠に伸び行く筈であつたけれども、過去に捕はれる形式主義、都會文化、故事先例を追ふ生活により、自分から、この限りなき世界を狭ばめて行つたのである。あはれなもの、をかしきものは、日本人の性格によつて、統一される客觀の世界であり色とり／＼の美はしい自然が、靈臺方寸のカメラ即ち、心に映つたものでありつて、そこに、日本民族審美の觀念が、いと秀れてゐることが解るのであり日本藝術の裝飾性として取上げられるであらう。前に述べた實用性は、日常

生活を樂にしようとする社會生活の要求から來り、そこには政治性を多分に持つてゐることも、否むことはできないであらう。たましひ(魂)の世界觀は、全人的教養にまで、伸びて行つたけれども、生活規範の狭苦しさ、都會生活の面倒さに、身も心も疲れてしまひ、今一步進んで、行くことができなかつた。これは、生理的にみると同族結婚の弊に堪へず、遺傳的に退化して行つたのではなからうか。アイヌ種族がジフテリア (Syphilis) とツベルクルーゼ (Tuberculose) 乃至デメンチア・プレコックス (Dementia Praecox) で亡んで行つたやうに、これに似たある病もいくらあつたのかもしれない。故事、先例を追求めることが、日常生活であつたとしたら、同じことを繰返すのであるから、創造性に乏しく、知性においても行詰らざるをえないであらう。大乘佛教である天台、眞言が、煩惱即菩提ボンナラフクボダイと即身成佛ソクシニレキワツクの救濟觀、もつと解り易くいふならば、人生におけるなやみ、即ち煩惱があることが、人間

が悟へ向ふたよりとなるといふ見方、又この現實生活を營みつゝ、心の持方によつては、しかも宗教生活でありうると、いふのである。だが、この教理はやさしいやうでもあるが、又六ヶ敷くもあつた。そこで、現實生活において救濟されるのは、福、祿、壽であると思ふやうになり、宗教生活は「源氏物語」によくみえる(桐壺、夕顔、葵、須磨)巧利的な加持祈禱となつた。このにも、宗教生活の行詰りがあつた。といふのは、現實、必ずしも加持祈禱のやうにはならない。人間の運命は、計りしるべからざるものである。かくして、天台、眞宗の宗教が、再吟味され、極樂を求め浄土教がそろ／＼頭をだしてくる。たましひ(魂)の生活も、今一べん吟味を要する。かゝる清いたましひを持つた者が、何故に、父子、兄弟相争はねばならぬであらうか。あはれなもの、をかきもの、の世界觀が、更に力強く、直に自然を乗越えようとするのはあつばれの世界觀であつた。又人生をみつめることによつてた

ましひは一ぺんこなみじんに打碎かれねばならなかつた、心靈の淨化である。その大役は、わが神々の御心と一致するものであり、禪を修めることによつて、悟の境地に達しようとするのであつた。こゝに、

心なき人生であつたもの

が花も實もある、生命力の一ぱいになつた人生を求めた。これが武家の人生觀である。奈良の頃、自分の救済に専念し、この世がちやんと存在すると認める小乗佛教の間には、唯識論ユキシキロンが盛であり、意識の方面から、何でもみようとすし、人生も、沙彌シヤミ、滿誓マンシが歌に、

世の中を何にたとへむアサ日ヒびらヒきキ漕ソウぎギゆユきキしシ舟フネの跡アトなきがごとアサヒナトツツル

「萬葉」卷三第三五一

のやうな無常觀を抱いた者もあつたが、この教をやんごとなき國體の姿と仰いで感激した者も勿論多かつたらうし又釋尊の慈悲にすがつた者も大ぶあつ

たであらう。平安時代に入つて國家生活によつて導かれる宗教生活となつた。救済觀は、大乘佛教による他人救済と一切空の立場であり、天台、眞言が或程度この役割を果したのである。例へば、紫式部の如きは、天台の惠心僧都の説く淨土教の感化が大きく、藤原道長のかいた「御堂關白日記」の中にも、彼が、念佛宗の信者であり、一日に何萬遍も念佛を唱へたとある。又「大鏡」の終の方をみても、著者が、道長の宿運の強いのに、びつくりして「道長をととも普通の人間とは思はれない、これは、神佛の權化である」といふのでこの世に現れた權者ゴンザ

と賞めちぎつてゐる。果ては、この世の親であり、佛である、とまで感心してゐる。さういはれた道長が、いとしい女子を失つては、ぼんやりなつてしまひ「お前は一體どこに行くのであるか、この老いたる父も、一しよに連れてつてくれ。」と嘆くのは人間道長の姿であらうけれども、人生の限りなく深く

且つ大きい意味は、なかくに解りかね、鎌倉の武家の世に移つて行かねばならなかつた。未來も、勿論大切であるけれども、かの曹洞宗、道元禪師の

「正法眼藏」行持の巻、示衆、仁法三、四、五、

「かの行持を見成する行持は、これ實に今私どもがやつてゐる行持である。」

といふ、目下の問題に力を打込むやうになつた。指方立相、果して、地獄があるか、極樂があるか知らないけれども、血のでるやうな現實に行動しなければならぬ。この心持こそは大昔の日本人の現世觀と一脈通ふのであるから復古的であるといつてよい。鎌倉の藝術をみても、亂暴な平清盛が、奈良の諸大寺を焼拂ひ、その遺物が、大ぶ失はれたのを、將軍源賴朝が復興したのであり、このとき、何を手本にしたかといへば、その頃、あちらこちらに残つてゐた奈良の見事な作品であつて、元氣のない平安の作品ではなかつた。

こゝにおいてか、慈悲溢れる奈良の立派な藝術が、鎌倉武士の力強い精神を現實とし武士の健康的な體をモデルに借りて、立派に再生されてきたのである。歌道においても、將軍、源實朝の復古萬葉調は、人のしる所であり、又鎌倉にゐた僧仙覺が、心を碎いて、

「萬葉集抄」二十卷、一名「仙覺抄」

とて「萬葉」の研究を試み、後嵯峨上皇に上つて、お賞めの言葉を戴いてゐる。因にいふ、近代「萬葉」の研究は多く彼から出發するのである。實朝の箱根路を吾が越え來れば、伊豆の海や沖の小島に波のよるみゆ「金槐」「萬葉」卷十三雜歌中の一反歌の

逢坂を打出で、見れば、近江の海、白木綿花に浪たち渡る
に暗示を受けたのであらう。

第八章 國史と中世

中世とは國史でいふなら形式に捕はれた平氏の榮華約三十年が去り、源賴朝によつて、心の誠を求めた幕府が鎌倉に開かれてから、平氏をまねた室町の世をへ、戰國百年のしめくくりである建設的な、安土、桃山の約三十年までざつと四百年間を、指すのである。その間、武家の世、昔の言葉でいへば

武者の世

があつた。だから、思想を摺むとすれば、武士道の消長がみられ、これを目安として、時代の動きを計ることもできよう。武士といふ語は、元來、御所を守りしてゐた士サムライ即ち衛士エジをほめて、公家がいつた言葉らしいが、士サ

ムラヒムラヒといへば、公家に仕へてゐた武士を指し、日夜、攝關家に伺ひ、その出入にお伴をしたのである。解りやすいいへば、彼等の文化生活を守つてやつた。そこに、人間生活の價値と意義とを認め、彼等に心からなる奉仕を捧げてきた。源賴朝も十三歳まで京都に育つたのであるけれども、子供實朝の如く、古典を讀んではゐなかつた。故にこの主従關係をば高く尊き一君萬民にまで向上させるのが、日本民族の解かなければならぬ大きい課題であつた。建武中興において、大ぶ解きえたのであるけれども、足利高氏が誤つて大衆の心に、おもねつたことから、世の中は、滔々たる武家思想の瀾漫ビシとなり、戰國に入つてからやつと皇室と國民との間に暗雲が取れ、天日は輝きだしたのであるけれども、江戸三百年間の暗雲が又もや天日を遮ぎり奉つたのであり、惜みても餘りある次第である。この課題は、明治維新によつて、いよく見事に解かれたのは、人のしる所である。

武家の世が、家族、朋友間道德のやかましかつたのは、「吾妻鏡」「十訓抄」などの作品によつても知られるのであり、平安の中頃、盛であつた大家族制度が、(藤原時代の如く)政權と結ぶ氏の長者チウジキによるに非ずして、總領による武家大家族文化の一方を、擔いで助けてやつたのであるが、そのほんとうの姿を究めるにつれ、段々嫌になりだした。今まで、とても立派な者と思つてゐた主人が、追々に變貌して、尊敬に値しなくなつたのである。そこで、今度は、自分の生活の中に、意義と價値とを認めなければならなくなつた。さればこそ、征夷大將軍、源頼朝は、家人ケムシに對し、武士道を説いて、

「武士は戴いてゐる土地が百町であらうと、錐を立てる程の狭い土地あらうと、何れにしても、等しく、命イナヂを主人に捧げるものである。」

といひ、主人と家人の間は、恩地の量によるのでなく、絶對關係であつた。だが、惜しいことに彼は、これを子供の將軍、源實朝が、「金襴雜」

山はさけ、海はあせなむ世なりとも、君に二心、わが、あらめやも

のやうに、一君萬民の姿が、十分解つてゐなかつた。彼は封建新道德によつて救はれた。保元、平治の亂は、大家族の爲でなく、小家族中心の功利主義から起つてきた。古い傳統はこゝに權威を失つた。武家の主従關係は、社會における警察力の微弱と土地生活の不安とを救ふべく便宜上、莊園といふ無税の土地を媒介として結ばれたものである。家來が名簿(ミヤウブ)、入門書(入門書)を捧げて、大將から戴く土地を、封土といふから、封建の語をもつて呼ばれ主従互に満足して立派な制度が生れてきたのである。中央の權力が行互らなゝい世に生活の便宜より結ばれ、大將から、家來の生活を安定させて貰ふ代りに大將即ち主人の爲に働き、これに對して忠義を盡したのである。然るに、主従が戰陣において生死の間に出入すると、便宜であるなど生やさしいものでなく、血のであるやうな戰陣的緊張が現れ、主従の全身全靈がびたりと觸れあ

ふ、元來は物質生活の満足から出發したものであるけれども、段々と精神的なつなかりとなつてくる。即ち、物質生活に始まつたなれども、物質を超える精神生活に這入りこむ。こゝにおいてか、武士道の名が付けられうるのである。これに、こまやかな理論を與へたのは、江戸時代の儒教であり、所謂武士道學者が現れてくる。

中世における武士の生活は、日本人であることにおいて、變りはないけれども、人間生活として、立派なものであつた。語る時代でなく行ふ時代となつた。この頃、多數の者は、學問に恵まれなかつたが、これに、恵まれた者は公家にもあれ、武士にもあれ、平安時代のたましひ（魂）の生活が、認識と體驗によつて一層深められて行つた。それは、大乘佛教からもきたであらうが、主として禪（臨濟、曹洞宗）によつて育まれたやうに思はれる。單純性は、清淨とか潔白とかの氣持から持つたむたけれども、それはそれとして生

かすつゝ、他の面において、幽玄なものを愛した。糸をたぐつてみるなら、平安時代のあはれなもの、をかしきものに辿り著くであらうなれども、かゝるやゝ感傷的センチメンタル (Sentimentalism, n.) なものとは別に、生死を超えた悟に近い面において、人生の限りなき匂ひを味つてみようとするのであつた。幽玄の語は、漢字であるが、「臨濟錄」といふ禪宗の僧侶の語録に、佛教哲學を語り、

「佛法は幽玄である」

とみえてゐる。その意味は、佛教の悟は、なか／＼奥深い所があるとのことである。又老子がかゝれたとされてゐる「老子道德經」の中にも、

「天地自然の道は、玄の又玄である」

と同じやうな表現がみえるが、これは、天地人生の道は、天帝の御心のまにまに行はれ、甚だ不思議であるといつてをられるのであらう。もし佛教にお

いて、幽玄といつたならば、幽界即ち彼岸^{ヒコ}、或はあの世を指すであらう。右は、何れにしても、この現實の生活中において、うつかりしてゐては、又普通では、容易にみることができない世界を指してをり、奥深い餘韻のある一面を示してゐるのである。唐代の詩中に、折々、

「幽玄を慕ふ」

の句があるが、これは、老子莊子の流を汲む道教のことで、仙人になつて霞を吸ひ、憂を忘れ、人間以上の生活をしようとしたことをいつてゐる。又これに近い言葉に、風流といふのがあるけれども、その初めの用法は、必ずしも幽玄でなく、教化、風流と並べてあり儒教の徳化が風の如く流れ、人間を化して行く姿を指してゐる。わが國においても、平安時代の中頃にできた「古今和歌集」の漢文の序中に、幽玄と風流の二語が使はれてゐるが、幽玄とは神祕、風流とは詩文の才^{サイ}を指してをり、後に段々幽玄と風流とが、接近

して行つた。鎌倉時代に公家意識が豊であつた橘成季は、「古今著聞集」の中に、詩、歌、管絃の三つを風流の中に數へた。しかし、風流の意味は、段々に廣められ、建築、繪畫、彫刻その他一切に、幽玄と風流とがありうるやうになつた。もし大宮人の生活が普通としたならば、田舎生活が、却つて風流とされ、田舎生活では、宮びは風流に思はれた。風流は十分に解つた趣味であるが、幽玄になると、人間の認識から、何となう残つてくる物がある趣きである。どこまで、踏込んで行つても、行けば行く程遠りなり、どうしても解らないものがある世界である、さればこそ憧憬の對象となるのである。これを、平安時代の詩歌、管絃と比べると、魂の沈潜とか心から浸るとかの語によつて現される境地であつて、漢字を當るなら、神應道交の姿である。さういふと大ぶ六ヶ敷しくなるけれども、美の標準を従來のものとなし、何ものも、それ相當の形において、愛し賞でるのである。つまり、形而上的意

味を加へて行くから、又宗教的意味も加はるから、一種の價值が置換へられた。人のしるやうに、價值は、相對的に生じてくるので、これを批判する立場が變れば、違つてくるのは、止むをえない。いかなる形態も、自然の姿として許して行く所に、宗教者の心ばへがでゝゐるし、又その姿を、人生何らかの投影として眺め、必ずしも、客觀的な形に、捕はれず、主觀をもつて、これを生かさうとする。かるが故に月をみるなら、春、夏、秋、冬何れも趣きがあり、満月も新月も見所があるとする。佛陀の氣持になつて、あらゆる物を生かさうとするから、缺けた所は、心で補ふのである。だから、所謂美の上の完全性を要求しないで、足らなさを、缺けたるもの、幽かなるもの、淋しきもの、素朴なものにそれ／＼の風情を發見した、この意味では、不完全性の美といつてよいかもしれぬ。(この傾向は、後世、江戸、元祿の頃、松尾芭蕉において著しいものがある)

院政の頃、藤原基俊が、

「この歌は、古い素朴なやうすをまねてゐるけれども、意味は幽玄の境地に通じてゐる」

と評したことがある。幽玄の氣持は、古歌の卒直大膽に對立したゐた。これより少し後れた藤原重家の歌、

うちよする磯邊の波の白ゆふは、花ちる里のとほめなりけり

を、歌道の大家、藤原俊成シユンセイが評するに、幽玄論を持出し、

「この歌は、やうすが幽玄で、意味合ひが、普通と違つてゐる。」

といひ、又天台の慈鎮クワシヤウ和尚の歌に向つては、(主張が稍ぼんやりしてくるが)

「歌は唯あつさりよんだ物の中にも、なんとなく艶エビにも幽玄にもきこえることがある。」

ともいつた。幽玄の歌といふのは、遠近關係がよくでゝをり、何となくぼか

されたやうな霞がかゝつてゐるやうな所を狙つてゐる。彼の子供定家も同じ意見であり、幽玄を唱へたが、世間では、これを新儀とか達磨歌タマノカ(禪歌)とか批難した。しかし俊成はなか／＼よく解つてをり、その著「毎月抄」群類六に

「よろしい歌といふものは、歌ごとに心深きを申しまする。」

とか、(歌の個性を尊重し、十種に分け、それ／＼の立場で眺める)

「歌を作るにも、まづ心を澄すのが、第一の練習である。」

とかいつた。定家は又その著「近代秀歌」群類拾の中に、亡父俊成から、教はつたことを、涙ながらに物語り、

「歌は廣く色々な歌をみたり、遠い昔の歌をきくことではない、心より出で、自ら悟るものとばかり、きいてきてをりまする。」

と、心術悟道の問題であるとなし、方法論に至つては、

「言葉は古きを慕ひ、心は新しきを求め、及ばぬ高き姿を慕ひ、寛平

(第59代宇多天皇)以後の歌を習つたら、自らよくなるであらう。」

と、「古今和歌集」に理想を置いてゐたのである。彼は、大體において源實朝一派の「萬葉」運動に、反對の立場にあるといふべく、「新古今和歌集」にはこの一派の歌は、入れられてないのである。この頃から、段々と國民思想の中に幽玄味が取入れられ、室町の世には「花傳書」クラハシシヨの如き立派な作品ができ東山時代の色々な心にくい藝道が生れてくる。もし中世の深みといつたものを掴まうとしたならば、かういふ所に、目を著ければよいであらう。芭蕉は、「わびとは、至極である、理に盡きた境地である。」といつた。しかし、いつまでも幽玄でもありえず、近代の現實が、これに力強く迫りつゝあつた。即ち中世の暗を照らす者は、まさに近代の光である。

第九章 國史と近代

國史で近代約三百年間は安土・桃山時代約三十年間から數へるか、それとも江戸時代初期約二三十年間から數へるか、の二つであらう。そこに近代精神を擱んでみようとするのが普通である。近代とは、中世を終るといふ意識の下に、新しい人間尊重の時代が始まることを指すのである。中世とは何といつても宗教生活本位、神佛へ人間が仕へた時代であり、近代とは人間本位の時代であるから、新しい人間知性の閃きヒラメキがみられる。神佛の信仰直觀の時代から、人間理性の時代に、這入つて行く。又中世とは、封建制度の時代であり、近代とは、郡縣制度の時代で、前のは、地方分權であり、後のは中央集權で

ある。先づ、こんな風に考へる。これは西洋史學によつて教へられた近代觀であるが、近代といふ原語、

モーダーン modern (英)

とは、ラティン語の副詞

モード modo 丁度今 (羅)

なる語より來ると考へるなら理解を助けるであらう。丁度今なる世界の流行とか姿とかに、類型を求めうる時代を指すといへる。故に、近代に、さういつた六ヶ敷しい意味があるのでなく、現代とか今と同じ程度の意味に過ぎない。けれども、現代とは、筆者が生活してゐる現實を對象とするのであるから、これと區別すべく、今少し以前にさかのぼり、現代精神の曙アサガヒが現れた時代を指して、近代といつてゐるやにある。近代を規定するのに、中世と異なる要素を探し求めることにより、これを理解するのが、常であるけれども

わが國にあつては、近代は、安土・桃山時代にしろ、江戸時代にしろ、未だやつぱり封建制度の時代であるから、西洋史のやうに、びつたりと當はまらない憾がある。尤も、江戸時代に、將軍の權威が強大であり、同じ封建といつても、中央集權的の封建時代であり、諸大名の統制は思想上、政治上、經濟上、著しいものがあつた。故に、近代國家の生活は、中央集權的であると、わが國史の上からも、いひうるであらう。西洋史における近代が、ローマ舊教の不合理を指摘して起つたマルチン・ルーテルの宗教改革に始まるのは、中世に於ける宗教の權威が搖るぎだしてからである。わが國においても、中世の神祕的宗教觀と傳統の中から、自分の個性を生かし、今までと違つた創造を試みようとする所に、近世の臭ひがほのかに漂うてくる。夢のやうな過去から目覺めて、はつきりとみえる現實の大地に力強く立つたのである。江戸幕府の朱子學運動、民間の古義學、古文辭學、陽明學、考證學運動は、

この一面を示してゐる。武家中心のやかましい儒學に對し、町人中心の自由さを持つた國學、近松門左衛門の淨瑠璃、井原西鶴の小説、又松尾芭蕉の俳諧があつた。藝術において、公家の土佐派、武家の狩野派、儒者國學者の文人畫、蘭學者の油畫があり、町人には、浮世繪があり、それ／＼特色を現してゐるのである。所が、かゝる文化活動を始めた者は、なか／＼苦心をしてをり、僧契沖、下河邊長流、荷田春滿等は、何れもいひしれぬ生活の困難と戦ひ、文字通り、いばらの道を進まれたのである。契沖が、長流を讀まれた歌に、孤軍奮闘のやうすを、

われを知る人は君のみ、きみを知る人も多くはあらじとぞ思ふ

とある。本居宣長の學風が、支那清朝の所謂考證學であられたことは、「うひ山ぶみ」「玉勝間」をひもとけばすぐ解るが、その没後の門人、平田篤胤は、一面、何となく獨斷的にみえるけれども、他面甚だ考證學的であり、伊勢國

白子シラコの人、村田橋彦にあてられた手紙に、

「日本の學問においては、秘事口傳など申すことは、露ツユほどもない。

さやうなことを申すのは、皆邪道である。一人でも多く道を説きさかせるのが本意であるから、よし弟子でなくても、隠し立てすることは、さらさない筈である。」

とかき、又、「靈能眞柱」下巻に、

「何事も、神代の傳へと事實に徴アカシを考へて、理のはつきりしたことは、黙ゴつてゐないで、考への及ばん限りは、いはうとするのである。」

と事實と合理性に力を入れられてゐる。唯、神代の傳へ即ち傳承をすなほに受取る氣持は忘れないやうに注意してゐるのである。芭蕉は精神に、町人の自由さを持つてをられたが、格を離れた自由さでなく、格に内ウチつて格を出デられた自由さであつた。だから、邪道に這入られない。彼が使はれた言葉の中

に、少し六ヶ敷しいなれども、

主一無適ムシムトク

といふことがある。孔子は「論語」第四の中に、「君子に適オクなく莫ムなし」といつてをられ、道を求めるには、求めるが無理をしないと仰る積りであらう。芭蕉が「てにをは」を大切にせよ、いはれた所は古文辭學コブンジの精神を汲まれたのであつて、又、

「俳諧は「萬葉」の精神を汲んでゐる。」

と述べられたのは、復古國學の流ナリに棹ササしてをられるのであつた。

近代において、大切な問題の一つは、古典の復興による日本精神である。山田孝雄博士は、

「古とは、十人の口による皇室の御系譜と國民古事の相傳であり、典とは、一に、支那でいふ所の經である、經とは縦糸であつて、始から終り

まで貫いてゐる、日本民族の道である。だから古典といへば、古典にして、傳統大精神を宿してゐるものである、それは、何かといへば、「記」^キ「紀」^キ「古語拾遺」^{コゴゴシユキ}「延喜式」^{エンキシキ}の「祝詞」^{イハヒ}等である。そして、古典は、

- (イ) 文字
- (ロ) 言葉
- (ハ) 事柄
- (ニ) 精神

の四段階を順々に研究しなければならぬ。」

といつてをられる。仰る如く、民族の古典とは民族と切つても切り離すことのできない、聖典であり、民族生活の何れの時代にも、深く心奥に流れてゐる根元的なものを、民族の心の故郷^{フナサト}を含んでゐなければならぬ。

そもくわが國において、國學が復興してきたのは、京都における伊藤仁

齋の古義學的方法論が、同じ京都にゐた伏見稻荷の神官荷田春滿^{フシマツナ}によつて取上げられたのであらう。彼は獨學で研究されたから、どんなにやつてよいか色々迷はれたのであるけれども、國學とは、

- (イ) 國史
- (ロ) 律令
- (ハ) 有職故實
- (ニ) 國文
- (ホ) 和歌

を試みればよいと思はれた。すると、この中に(イ)國史學、(ロ)古代法律學、(ハ)有職故實學、(ニ)國文學、(ホ)歌學等を含み、纏めるなら、

- (a) 國史學
- (d) 國文學

(c) 法律學

の三つになる。この間、何をやればよいかに忙しかつたせいか、その内容に向ひ、十分突進んではをられない。弟子の賀茂真淵に至り、國學とは、

(一) 古典を調べ

(二) 古歌を讀み

(三) 古代精神を摺む

ことゝされた。古典と古歌を讀んで、古代精神を摺むのを目的とされたのである。それなら、(一)は、方法論であり、(二)が目的論であるかといへば必ずしもさうでなく、これを身に體して味はなければならぬ。要は、古代人として生活することである。その弟子、本居宣長になると、目的がはつきり示されてゐたから、今度は、漢學者、僧侶が、日本精神を誤まりはしないかと心配された爲であらう、

(い) 漢意を去り
(ろ) 佛沙汰を去れ

と呼ばれたが、方法論においては、同じだつた。漢學者に對する反對は、既に春滿のときからで、彼は「春葉集」中に、

ふみわけよ大和にあらぬ唐鳥の跡を見るのみ人の道かは

と歌つてをられる。かく道の觀念を持つてをられ、「日本書紀神代卷捌記」卷一に、

「日本の道は、日本書紀の神代上下二卷に盡してある。」
といはれ、又同書中に、

「日本の道の根本は、天壤無窮の御神勅の中にあり、君臣の大義がそれ、支那では、父子の道が大切であり、これは、動物的本能に由來し、日本の道は、萬物靈長たる人間だけにある、尊い道である。」

と説かれた。國學者の研究は、大きい民族的信念に、基く所があると、もに古義學乃至古文辭學の方法論からくる古語尊重が相當にみられ、彼の「國學啓文」中に、(この文獻を最近否定される方もあるらしいけれども)

「古語に通じないと、古義が明らかでなく、古義が明らかでない」と、

古學が復しない。先王の風が地を拂ひ、前賢の意が、殆ど荒んでゐる

のは、一に古語を研究しないからである。」

と述べられ、古典に直接し、今一度そのほんとうの意味を掴まうとされるのであり、大體において、「萬葉」を何度も讀返し、奈良の古語を研究してその力で、「記」「紀」に到り、古代精神を心行くばかり掴まうとするのが、國學の四大人の考へてをられたことであり、契沖に「萬葉代匠記」、春滿に「萬葉集童蒙抄」、萬葉集辭案抄、眞淵に「萬葉考」「冠辭考」の作品が數へられる。眞淵と宣長は、「記」の方に、古代精神が盛られてゐると堅く信じ、これ

が研究に直接、間接に身命を捧げられたのである。而も中心は神代の巻にあり、こゝに深いさぐりを入れてみられた。眞淵は、「國意考」の中に、

「日本の道は、天地の運行の如く、圓く平たきすなほの道であり、強ひて、これを求めなくても、民族生活中にちやんと存してゐる。」

といった意味の説明をされたのは、道の自然である側面に着眼されたのであつて、考莊流でも、儒教流でもないのである。道の存在學的立場からいへばさう説明されるといふのであらう。しかし彼が、儒教流の徳目に餘りに拘らふ所に、却つて不自然さがでくるとの見解を持たれたのは「縣アガタ書簡」の中に、

「唯孔子の言などを、その儘に信じようとするから、なか／＼古代精

神は掴み難い。老莊の本などを讀むと、多少暗示を受けるかもしれぬ。」

とあるのも分る。日本の道は、支那のやうに、かれこれ、やかましくいは

なくとも、日本人が、誠をもつてすなほに行ふ道であるといへるであらう。だから、西洋哲學のやうに、論理的に體系を作つてこれ／＼であると、うまく説明することは、困難であり、直觀力とか悟とかを働かすことが、大切である。さうすると、では、宗教であるかと反問されるかもしれないけれども人物ができてくると、實踐道徳は、さういふ性質を持つてくるのは、止むをえないことであらう。宣長は、古代精神なり日本精神なりは、いつわらざる人間の姿、或は物の姿を擱んだときに自然と現れてゐると信じてをられたから、「直毘靈」の中において、この面に力を入れ、

「それは、たゞ物に行く道である。」

と、支那、儒教でいふ「格物致知」といつたことを唱へてをられるのは、近代的の句が強いやうである。これは、客觀的認識を十分にしなければいけない科學することであらうけれども、同時に、主觀が、客觀の道を包んで

ゐる世界であり、内外打貫くものをしつかりと擱んでをられると考へられる。日本精神は現に客觀的表現として、色々指示できる場合と、こんな風に心眼を開き始めて自分の心の中に突留める、程度の高い主觀的理解の場合と二つが語られうる。さうすれば、違つた面からすれば、他國と違つてゐるけれども、眞實なるものを愛する面においては、人間一般の道徳と矛盾しないものである。又日本精神を發展するものとして擱へるとき、時代の殻を破るものあり、過去と通じ、未來に應じる非歴史的な性格を持つてゐる。もつと解りやすいいへば、日本精神は、それ／＼の時代に、それ／＼の姿において現れてゐるけれども、同時に、それ／＼の時代を超えて、日本民族のある所、常に歩みを等しうする底のものでなければならぬ。これは、時代についていつたのであるが、空間的にみて、日本精神を宣揚した個人においても、同様なことがいはれ、個人の擱んだものであるけれども、同時に、個人を超えて、民

族の所有に屬する精神財産でなければならぬ。かく考へるとき、日本精神の永久性が思浮べられる。又、日本精神が個人或は民族の教養によつて、段々に、廣く且つ深くなりうることも、理の當然である。

江戸時代における精神的統制は、神道における魂の淨化、儒教における義理であつた。神道は、家々に神棚を作り、毎日、朝日を拜むことにより、儒教は、四書や心學といふ儒教の平易化により、佛教は、夕方、先祖とともに祀つてある佛壇に、念佛とか題目とかを唱へることにより、行ぜられてきたのである。幕府の目的は、教學の意味もあつたけれども、人心が靜に日日の仕事に勤むやうになり、世の中に變化などを求めないやう、武家中心四民これに従ふ現状を維持しようとするのであつた。これは、ともかくとして、社會教化における右三教の力は、随分と大きいものがあつたのであり、江戸時代人の性格は、實に、こゝから生れてゐる。だから、なか／＼しつかりして

をり幕末における活動者が、色々な主義を持つて奔走したにしろ、何かしら心に堅く持するものがあつたのである。彼等が、天皇の御稜威を心の奥底から、はつきりと仰ぎ奉るに至り、いよ／＼日本人として、完成されて行く。江戸三百年間義理人情といふのが問題であり、私どもの心の中にある一種の社會意識とか社會我といふもの、聲が義理であり、これを個人我即ち自我に比べると一層普遍的な意味を持つてゐるのである。つまり、社會を立てるか個人を立てるかの場合には、個人我を殺して社會我を立て、行くべきであるといふのであつた。我どもは、理によつて連る社會の聲をきき、義理に従ふことが、一人の生活でない限り、要求されるのである。人情といふのは自分、家族、親戚、姻戚といつた一團の意志、つまり血によつて連り、或は、情によつて連るもの、意志を重んじなければならぬ。義理は、個人を間接に生かすことであり、人情は、個人を直接に生かすことであらう。だから

義理人情、何れも立派ではあるが、人間生活の上からみれば、義理を第一とし人情を第二とする方が、より大きい道徳的価値を持つのであり、主従関係は義理であり、親子、夫婦関係は、人情である。江戸幕府は、主従の義理の上に立つてゐるのであるから、これを第一にした。人間の幸福は、直接と間接とが考へられるが、直接なものを犠牲にして、間接なものに、生きようとする悲劇が生れてくる。これを取扱つたのが、所謂義理人情の文藝であつた。義理といへば、正しいこと、道理に叶つたことを意味し、どれが正義であるかは、社會通念が決するにしても、最後はその人の見解によらねばならぬ。人情にしる、人間自然のいつわらざる感情の現れであつて、人情は必ずしも單數でなく、複數の場合も多いから、色とりどりの姿であり、無限の意義を持つた人生と交錯してゐる。されば、理窟でいへば、右のやうに、簡單になるけれども、實際には、理外の理とか不用の用とか、逆説的な所もあつて

なか／＼六ヶ敷しい。義理といふのは、一に道なる觀念をもつて、いひ表される。即ち人間の道であり、教ゆべく、學びえられる。さうなると、この道は、人情をどの程度に生かし、どの程度に義理に従ふかに懸つてきよう。つまりは、義理人情の交錯を決定するにある。もし解決しかねるときは、一すじに死ねばよい。鍋島論語、即ち「葉隠」^{ハカケレ}第一卷一七頁に、

「武士道とは潔く死ぬことである。」

と教へ、解決を與へてゐるが、勿論義理に殉じることである。しかし江戸の義理人情は、實は二つに分れないで、義理が大きい人情であつた所に、理想があるとみねばならぬ。稍々特殊であるかもしれないが、「假手本忠臣藏」^{カナデホン}にある、赤穂義士四十餘人が、主人の仇を討ちえた喜びは、義理を超えた人情でなければ解釋がつかないやうに思はれる。前に義理人情を社會と個人の對立においてみたが、これは家と個人との對立にも考へられるし、後妻に對す

る、先妻の子と夫との関係においても、又養子先と實家との間柄にも、當嵌まるのである。義理人情は、かく頻に小さい範圍に求められるが、これをもつと、大きなものに求めることが、缺けてゐたのである。悲しいかな、今から二百年前の義理人情はたかく、對將軍對大名位で、更に一段と上に行きにくかつた所に、時代の嘆はしい空氣があつた。日本民族が、この低調をば、やんごとなき上御一人にまで、清淨化して行く所に、大きい課題がありこれは、一日も早く果されねばないものであつた。

江戸幕府の現状維持に大切なもの、一つは、義理人情の積極性に對し、消極的な安分知足であつた。これは、諸大名以下四民が皆生活上の格式カクシキを守りこれを越えないやうに注意した。従つて質素儉約をなし生活が張らぬやうに氣を付けた。この「分に安んじ、足を知る」といふことは、義理とも關係が少く。即ち、分を守ることは義であり、足を知るのは、理であるともいへよ

う。かく、義理人情と安分知足は、人間の道として、結構なもので、心に誠があるから、自然神佛の加護も豊になり、(儒教風にいへば、天道がこれを助け)、人間生活が、完成されると説いたのである。

カール・ラムブレヒトの「近代歴史學」一、によれば、近代歴史學を社會心理學的にみて、

「文化發達とは、結局人間の心の進み行く微分(分化)と積分(變化)して行く因子の總合」とに他ならぬからである。」

といふ。社會心理學的に、國史を眺めたとき、近代とは、ラムブレヒトが語るやうな文化發達を指すともいへるであらうが、私は、かゝる異質者間に行はれる相互の影響を考へると、もに、太古人の持つてゐた素朴平等觀でなく、個人的自覺を持つてをり、人格の平等面に立つた社會構造が近代でなければならぬと考へる。それは、人間として「彼も人間である、我も人間であ

る」との自覺に基き、謂れなき服従を肯んじない時代であり、同時に、自分が屬する社會への責任觀も、大ぶ強くなつてきてゐる。この見方は、人間が中世において他律的に、神々の御心のまゝに、佛陀の慈悲のまゝに動いた世の中から、救はれることであり、社會各方面に互り、人文的發達を遂げてきた業績は立派なものであつた。殊に自然科学方面において、實證と實驗との二點が特色を示してゐる。しかし、餘り個人に力を入れた結果、個人主義の弊害が大きくなり、文化生活が向上すればする程社會生活の悲劇、貧富の懸隔ができ、社會問題が取上げられてくる。だから、國家間においても、個人經濟のかゝる要求から、帝國主義の時代となつたと、世界史では説いてゐる。個人の自覺が血によつてなされるとき民族自決が叫ばれ、地によつて動けば生活圏が叫ばれる。個人々々といつて、國家全體への奉仕を、忘れた人類には全體主義の眞理が反動的に教へられてゐる。わが國においても、近代は、江

戸封建の世であり、各個人は、安分知足の生活をなし、ヨーロッパ流の個人主義の弊を受けないで、つゝましく近代の光を浴びながら、心の眼を開きつゝあつたことは、却つて幸福ではなかつたらうか。

