

14.5

275

14.5-375



1200501216665

國民精神文化  
研究第四卷第三冊  
自證過程とその歴史  
紀平正美著



始



262

14.5  
375

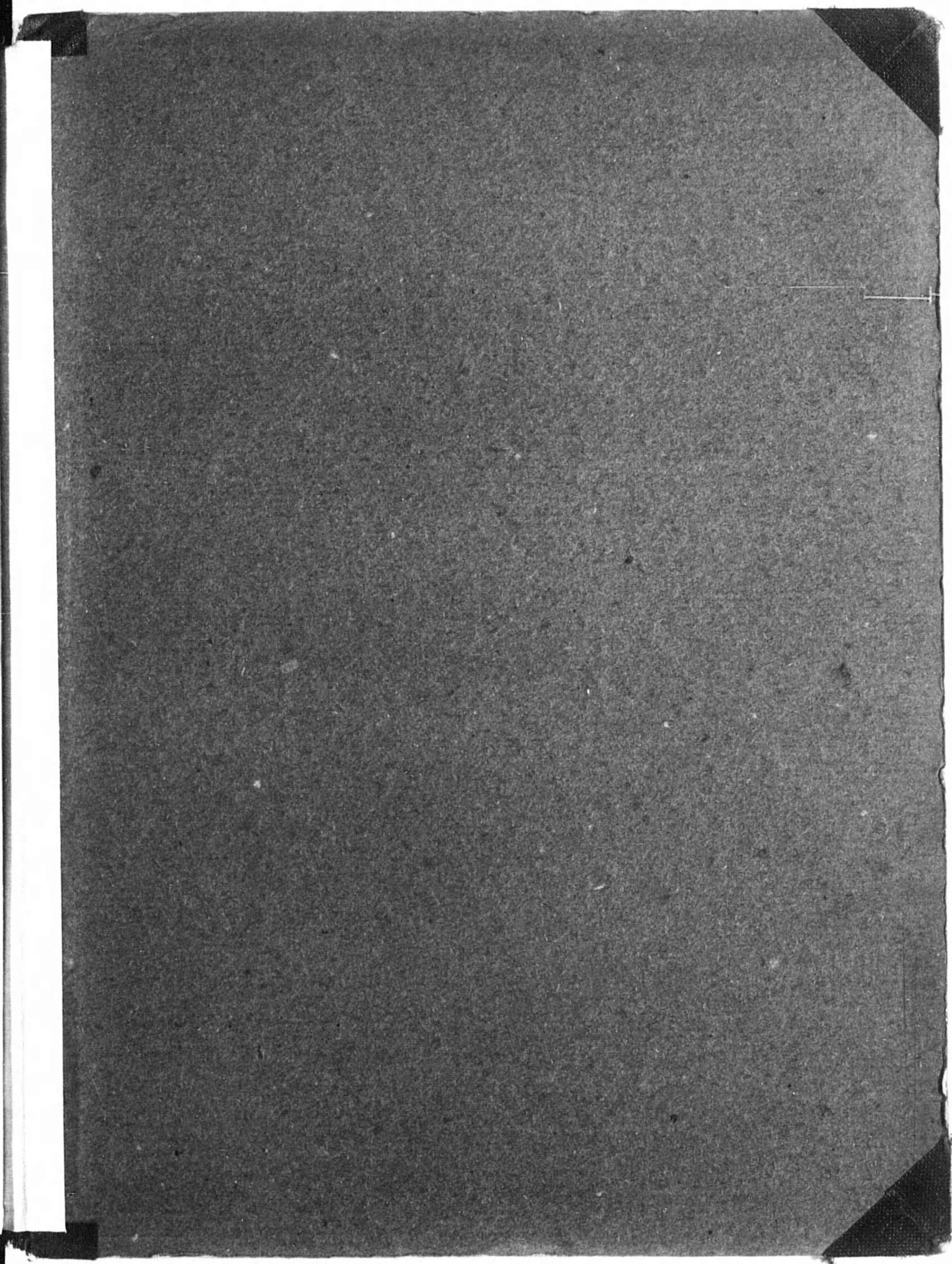
國民精神文化研究 第二十五冊(第四年第三冊)

自證過程としての歴史

本 納

所  
文學博士 員  
紀 平 正 美

國民精神文化研究所





としての歴史  
日本歴史の本質

所  
文學  
博士

紀

平

正

美



14.5  
375

自證過程としての歴史

(日本歴史の本質)

小引

第一章 知と行

第二章 日本歴史の本質

一 歴史として何が史されるのか

二 史す人はどんな人か

第三章 儒教と佛教とは何をしたか

第四章 中今

結言

小 引

余は本研究所發行の『類輯』として『修理固成の論理』『古事記の哲學』を今脱稿したばかりである、それで更に『研究』として此の書稿を起すのは、一面にはその續きを書かんとするのである。其の故は前者の結論に於て、『古事記』に神話として物語らるゝ所のものは、云はゞ胎藏界乃至金剛界を定めたことであつて、神武天皇以後のもの、即ち日本國としての歴史は、その内容の充實過程であると云うて置いたからである。

同時に他面に、本書は又獨立のものである。其の爲には、前書に用ゐし材料の多くを本書にも亦用ゐなくてはならなかつたことを、一般の讀者に斷り置く。併し同一材料にしても、論じ方用ゐ方には多少相違のあることを承知してもらはなければならぬ。蓋し余の信ずる所に従へば、日本の歴史こそ實に典型的のものであつて、所謂創造的進化の過程を、これほど明瞭に物語つたものはない。それでは本書の意圖は歴史とは何ぞやといふ問題に解答を與へんとするものでもある。

個人主義的、自然科學的従つて又心理主義的の立場に立つての學問は、分析をのみこととすることになり、その行詰りは當然懷疑に陥らなくてはならぬ。此のことを最も早く表明したものは英國のヒュームである。ヒュームは年少氣鋭の勢を以て、直率に此の事を表明した、そしてそれがカントをして『獨斷の眠り』より覺めしめた力となつたことは、思想上著名なる事實である。懷疑は懷疑にて止まるべきではない、ヒューム自身に於ても亦然りである。ヒュームは一七五二年齡四

十一)より英國史を書きかけた、そしてそれは、それまでに種々の困難に逢ひ、漸く某圖書館の管理者となり得た時からであつた。一七六一年(五十歳)に二卷の古代史を書いた、そして其の時には故郷エディンバラより再び出でざるべく決心した。然るに一七六三年(五十二歳)佛國大使館附の秘書官にせられた。此の年齢の關係といふことは、特に記憶して置いて欲しい。然るに當時に於ては一向に不評判であつた、三卷の大著英國史は後にはヒュームの思想史上の位置と共に、最も大事なものとなつた。一八四四年十二月の Foreign and Colonial Review 紙には、次の如き讚嘆の語が掲げられてある。――

平靜にして且つ哲學的なる敘述として之を見たとき、ヒュームの歴史こそは、未來永遠に標準的なる典型として残るならん。過ぎにしものに對しての正しき且つ深奥なる反省、英國を刺戟せる急迫せる時事問題、並に一般的なる單純性、一樣的なる明朗性といふ兩方面の、諸種の論議をばよく收拾せる手腕、即ち模倣を許さざる底の明朗性と公平性、及び彼の物語に於ける、時に應じての情熱とは、人類の讚嘆を永恒に命ずるものとなさざるを得ぬ。

歴史といふものの本質は、先づ斯るものではあるまいか。然るにヒュームに先だつ約千七十年前、我が天武天皇は修史の必要を感せられて其を命せられ、儼然と、斯乃邦家之經緯、王化之鴻基焉と、其の目標を示し給うた。彼は近世に於ける個人の自覺によりてのもの、此は古代而も天皇としての御聖慮である。それで余は此の比較を念頭に置いて、本書を起草せんとする。

昭和十一年十二月十四日

著者誌

## 自證過程としての歴史

(日本歴史の本質)

紀 平 正 美

### 第一章 知 と 行

毘廬の法身と其の兩脇士たる文殊菩薩知と普賢菩薩願行との關係に就ては、『華嚴經』の入法界品四十卷に、此の上もなく美しく敘述せられてある、そして其の要旨は既に『行の哲學』に述べて置いた。「言あげせぬ」<sup>カミナガシ</sup>「惟神の道」の國、日本とは、明治天皇が御聖歌に御示しになつた如くに、みちみちにつとめいそしむ國民、即ち普賢菩薩の莊嚴する國といふことである。而して其の普賢菩薩とは如何なる菩薩であるか、それを我が神話によつて代表せしむるならば、後にや、詳細に語らるであらうが、大國主神である、神の國土經營として語らるゝ所のもの、即ち普賢菩薩である。更に「言あげせぬ」<sup>カミナガシ</sup>「惟神の道」と之をつゞけて云ふとき、而して之を知的に表明すれば、かの辨證法の形式たる「否定即肯定」といふことになる。然り、而も知に即する學者は、やゝもすれば、即といふ語の容易さ、便利性の爲に、或は實際に何ものをも否定することなくして、或は之を抽象の、此項より彼項への、單なる推移に止まらしめて、少しも止揚する(aufheben)ことを爲さず、徒にどう／＼廻りを演ずるか、

或は又は虚無に捕へられるか、又は單なる妥協を以て、我獲たりと妄信するか等より以外に出でないのである、何れも否定すること、それは實際には三十年の悪戦苦闘をせなければならぬといふ、其の行を恐れるからのことである。實に我が日本の歴史は絶えざる失敗のくり返しであり、悪戦苦闘の跡である。而もかゝる故にこそ、我が歴史の成跡こそは又實に燦たる道の現出であると云ひ得るのである。それで余は茲にも復先づ知態と行態の相違の敘述から筆を始めなければならぬ。而も言説を用ひ、文字に之を書き顯さんとする限り、王陽明が「人をして一文字となして看過せしめん、無益なり」と言はしめた所以のものに逢著せざるを得ないが、さりとて、知的分析的に筆を進めるより外に途はないのである。

先づ茲には知的本能に目覺めた一個の「人」を想定する。而して其の本能が如何なる形態に現るかを、亦知的に區別するならば、それは「何か」と「何故に」と如何にして「と」の三方面になるであらう。先づ第一に、其の人が未知のものに逢うてそれは「何か」といふ疑問を發した時に、其れに答へる方法はどうか。其處でも亦其の人が只表象の世界に止まる人であるか、或は抽象的概念を交へて考へる人か、或は只それのみに止まるものか、既に具體的概念の域には到れるも、猶ほ未だ抽象的なるものを混合して居るものか、幾多の階段を認めなくてはならない。一般の論理學では、此等の諸段階を捨象して「何か」の間に對しての答へをば、一般に「ときあかす」といふ語で表すのである、そして其の方法としては、最も簡單なる、知れるものを以て知らざるものに代置する方法より、名稱を與へるもの、定義解釋、説明、記述、敘述、闡義等々が數へられるであらう。併し若し其の人が今想定しただけ

の人で、何等煩はさるゝものなく、純精的に突き込み來り、知的本能の満足を得んと要求するとしたならば、——而して實に以上の何れの方法も、或種の發達程度に應じてのものであつて、終局には常に何ものか説明し得られざるものが殘されるのである、——單に表象に止まるものならば、圖解するか、更に其れ以上のものなれば、それ相當の立場に應じての立證をするより外に途がない、而して圖解や立證は最早單なる言語文字の上のことではない、既に「行」の立場へ入つたものである。行する力量は既に「我」のものである、換言すれば其の圖解や立證は、單に受け入れられたる其の儘ではなくして、「我」を通じての概念の實現である、我を通じての實現、之を一般に藝術と云ふ。

次に、第一の疑問に満足したとする、而もそれは答者の行に關係したものであるが故に、問者は直ちに第二の「何故に」そんなことをする、のかとの間に移るであらう。ことの簡單なるもので、直ちにやつて見せる、或は圖解するなどにて満足せしめ得らるゝものならば、「何故に」といふ問は解消せられて、直ちに第三の問に移る。其處には猿猴にも既に其の本能が出て居る通り、直ちに自分もそれをやつて見る、即ち模倣である、而して自分ではどうもうまく往かないときには、直ちに教を乞ふ、國語の「まねる」「まなぶ」がそれである。然るに既に表象の世界より一步を出で、抽象的概念のものに關しては、さう簡單には往かぬ。例へば忠といひ、孝といふ如き抽象的概念を得て、何故に人は君には忠ならざるべからざるか、親には孝を行ふべきかとの如き疑問を發する場合には、最早所謂知的には解答し得ざるものとなる。蓋し此の第一と第二との中間に位する處の問は、人としての動作のよつて發する所の最奥究極的のものであるが故に、簡單なる分析的の知識では、其の本質

を失ひ去るからである。人間行の究極位として、之を權威 (Autorität) と名づく、即ち人として據るべき最後のものである。故に此は主として宗教が干與し來りし所のものである。

大凡人が自己意識的たる限り、自己保存の本能は率直に強き欲求となりて現るゝが故に、それに據りて以て、其の欲求が満足し得らるゝものと考へる。斯る心的の働きをば「信」と云ふことが出来る。商業に於ける、其の他一般社會的に「信用」といふことが成立するのは、其の人に據り居る限り、自己の欲求が満足し得らるゝと爲す所にある。故に之を宗教的に云ふも、神或は佛を信するといふも、それに據れば人間としての此の不完全性が補充せしめらるゝとなす所に、信するといふ意識が成立するのである。然らば其の最後の據處は果して如何なるものなるべきか。例へば其を思考の對象として考へるならば、多くの宗教が然るが如くに、其は全知全能者となるであらう。併し更に其を批評すれば、全知全能といふことが考へらるれば考へられる程に、遂にはそれは人間を超越し、彼岸に飛び去るのであつて、最早欲求の満足はそれによつては得られないことになる。それで茲では單にそれを中心として置くより外に致し方がない、即ち茲に歴史の世界が新たに開展するのであるが、其の議論は更に後になさるべきである。

併し又此の權威も、差當りの問題から、知的には種々のものが分類的に定められ得る。先づ第一に、ことの簡單なる場合に、或は圖解し、實現し、立證し、それで問者に満足を與へ得るならば、其が即ち藝術であることは上述の通りである。其は其の人の持つ所の力量に據るのである。一般にこれを人格の力といふ。然るに先生にして圖解が拙であり、立證が巧みに往かなかつたならば、生徒からは

所謂鼎の輕重が問はれることであつて、先生たるの權威が失はれたことである。併し其處に猶ほ残されたものは、少々の失敗によつて、直ちに先生たる權威が失はれるのではない。其處には第二のものがある、即ち社會的秩序即ち人倫關係に於ける先生、即ち親たり、或は君たりといふ如き其の人の位置或は立場があるのである。親として或は君として、は少々の失敗があつても、猶ほ人倫關係が保持せられて居る場合には、その權威は立つ、而して人倫關係の保持せらるゝ所、それは猶ほ一般に云ふ所の風俗習慣の權威が保持せられて居るといふことに外ならない。風俗習慣の保持といふことは、直ちに上記の歴史への移行を示すものであるが、それは後の論として置く。ともかく此等を一般的に纏めて權威をば「一般の一致 (Consensus gentium)」といふことに置くことが出来る。「一般の一致」といふことは、人には如何にも強い權威である。理としては當にしかあるべからずと爲し得らるゝ場合にも、衆人が皆な斯く爲すが故にとて、自分もそれに引き摺られる場合が實際に多い。併し更に一步を進めて、人が何と云はうとも、自分は自分なりとなし得るだけの決心のつけ得らるゝには、更にそれ以上に最後の據所がなくてはならぬ、而して實に斯る人にして又よく衆を率ゐるだけの權威があるので、宗教家や哲人などがそれである。さうなれば人にして最早人にあらずして神であるが故に、此を聖者と呼ぶ。理論は如何に巧妙であつても、理論を率ゐるものは理論に過ぎない、よく自ら(知より行へ)轉回したる力によつて、他をも轉回せしめ得るもの、換言すれば、理論の實現者にして、始めて一切の衆生を率ゐることが出来る、權威の此が終局者である。

分析的科學が求むる所のものは理論の組織であり、その要求する所のものは、所謂客觀性であ



る、更に進んでは客觀的妥當性といふことが權威として立てられる。併し科學的抽象といふことが、畢竟「我」に據る批判選擇即ち抽象である限り、其の要求せられる所のものも亦「我」を出でない。「我」を脱せんとする客觀的妥當性といふ要求も、亦自ら「我」に歸着する。若し茲に單なる論理的要求としての「矛盾なきこと」といふ如きことが、其の批判原理たるに止まるならば、それはどん栗の丈くらべである。無力である、即ちそれには最早權威はない。

何等かの立場に於て權威が認めらるゝならば、それは問題とはせられないで、直ちに模倣する、學ぶといふ第三の「如何にして」へ移行することは、既に上に述べた通りである。これは其の故に簡單に差當りの方法である、境に對して「我」は如何に善處すべきかの政策である。

歐洲にありては、自己意識の目覺めと共に、各國、又各民族が、各自ら據る所の權威を失ひ、遂に猶太民族に發生したる神の概念に、希臘的の知を加へて普遍化したるものを權威としなくてはならぬやうにせられたのであるが、更に其に對して、理論的の要素が加へらるゝことによつて、遂にその權威をも亦失墜せしめた、即ち此の動きが所謂文藝復興といふ時代であつて、更に新しき權威を見出さんとした、即ちそれが再轉しての近世的の自覺なのである。而して其處に動いたものは、定められた古き方法の打破といふことであつたが爲に、ペーコンを以て其の先達者となし、デカルト、ライブニッツ、又ロツク等、何れも方法論といふことから出發した、そして其れがたまたま發達した數及び數學の概念に據り、完全なる方程式を作り得ることを以て權威と認むることになつた。此が即ち近世科學である。與へられたる一切のものを其の成立項にまで分析し、そしてそれをば「我」の

用の爲に組織する、併し其の組織は方程式を作ることであるが故に、それは機械的の組織に外ならぬことは又當然である。併しともかくそれによつて、舊來の陋習を破つて、新しき方法を得たのであるから、それは非常に活潑に動いた、そして自由、平等、四海同胞といふ概念にまでそれが發達し、己が據る所の權威が機械觀であることを忘れ、權威とは己が既に脱ぎ捨てた所のもののみと限つた誤解から、方法さへ盡せば、如何なることでも爲し得られざるなしとの信念にまで到らしめられた。斯くて第二の「何故に」を、自己本來の力に奪ひ來り（スピノーザが第三認識により神を我に奪ひ來りしが如くに）、數學的に基礎付けられたる知識によりて、何かの問に答へる所以のものとなして、云はば定義を完全になし得ば、それにて事足るとなすに到つた、此が即ち科學的と云はるゝ所のものである。

道元は「證上に萬法あらしめ、出路に一如を行す」と云うたが、行が一如であるならば、知も亦一如であるべきである、従つて知と行とも亦一我の働き、即ち最初に云へるが如くに、毘廬の一法身の働きに過ぎないのである。一法身の働き、之を過程として見るならば、フイヒテが其をばカントの「人間の働きより形成化し、更にヘーゲルがそれをば具體的の概念、即ち觀念となした所の辨證法そのものに外ならぬ。其の故に之を働きとして見るならば、單に知的には便宜の爲、政策的方法の抽象による分類も、それを推し縮めるときは、辨證法的の三分法に終局する。それで今茲に「何か」「何故に」「如何にして」の三つも、實は知的の分類の如くに並立的のものでなくして、何れかの一が他の組合されたる二つを統一して居る。それで例へば、第三の「如何にして」が近世的の動向によつて、他の二者

を統一する。それが科學的といふことであつて、權威も亦分析し、分類せられ、第一の定義を完成すれば、それで自己の任務は終ると考へられる。斯くて權威の問題は、因果といふ概念の修正によりて、單なる機械的なる成立の問題とせられた。ダーウィン流の進化論が即ちそれである。第一が他の二者を統一するときは、此は一切のものを藝術的立場に還元することであつて、如何にしては藝術家の修養といふことの内に埋没せしめられる。茲では其の故に始に述べて置いた如くに、何故には特別に問題とはならずして、どうしてそんなことをするのかといふ問の内に包含せられて居るのである。併し今我等の直接問題は、第二の權威によつて、他の二者が統一せられる所のもの、即ち證上に萬法あらしめる所の一如の行の問題である。これには一應科學的なる立場の「何か」を更に反省して見なければならぬ。

科學本來の精神から云へば、所謂科學的知識として尊重せらるゝ所のものと雖、觀察と實驗と云ふ科學的の行によりて、所謂常識以上に、ある所の關係をば一層精密にしたまでである。例へば、蜂は他の蟲を捕へ來りて己が子とすると、常識では考へて居るのであるが、よく其の巢の内部を觀察し、捕へ來りし蟲は、子の食物たるに過ぎぬとなすのが、動物學者の仕事であり、電氣現象の關係を精密にして、電波にまでしたのが、物理學者の仕事である。併しそれはどこまでも機械觀を其の權威として居る所の分析であつて、決して從來なかりしものを、新たに創造して、あらしめたのではない。更に進んで言へば、獨逸の論理學者が既に注意し、更に英國の物理學者がそれを承認した如くに、科學的の法則は、あることの思惟經濟的の記述であつて、決して説明するものではないといふ

ことに歸着する。其の故に科學的の知識は、對象の機械化されたる範圍乃至機械化さるゝものと爲さるゝ範圍——而して其れが如何なる點迄進み得るかは問題でない——に於てのみ有效であつて、それ以上には及ばない。それで又例へば、醫學者が病氣を對象として分析するのは、如何程進め得ても、それは科學者としては當然の仕事であるが、醫者としては患者を忘れてはならぬ、如何に醫學が發達しても、治療といふことは別事である。醫患兩者が等しく人として接觸する點に、醫術は進歩し、患者は治癒し或は満足する。

科學的分析が長足の進歩をなし、機械的の方面に於て燦然たる効果を齎した所よりして、十九世紀の獨逸の唯物論者は、人がどんな人であるかは、其の人が何を食ふかであると云ひ、又腎臟が尿を製造すると同様に、大脳は意識を産出するというた。所謂唯物論一般の立場は、斯る分析の上に立つ、従つて又社會的にも自由と平等、茲には既に四海同胞の意識は捨てられて、とをば斯る分析の上にて決定せんとするのである。如何にも人は飲食せざれば生存することは出来ない、故に衣食住といふことの人の生活には大切な要素であることは云ふまでもない、唯心論者の如くに、「心さへ」というた所で、それで幽霊になつてしまつてはならないことは又當然のことである。併しことの有機的關係即ち生命の問題となれば、斯る機械的の關係のみでないことを當然認めなくてはならぬ。衣食住といふ様なことも亦單なる抽象的概念で定めるべきではないが、それは今しばらく措く。同じ飲食より得たる榮養物を、腎臟は何故に尿とするか、大脳は何故にそれを意識活動に變化せしむるか。又同じ食物を喰ひながら、余は今此の場所で此の原稿を書いて居るが、余の妻は何故

に家において家事の處理をして居るのか、余の子は何故にそれを學校に於ける勉學に用ゐて居るのかは、食物其のものが決定するわけのものではないのである。醫學は強心劑には何が有効であるかを決定してくれるであらうが、心臓が弱つたからとて腎臓や其の他の諸器官との聯關を考へず、無法に其を用ゐるならば、それは衰弱せる馬に徒に鞭打つ如きもので、心臓を弱らすだけであらう、即ちそれは治療の術ではない。一個の身體に於ける諸器官は相互に聯關し、互に他を補助しつゝ、一個の中心に即ち生命を保持しつゝあること、我が國體に於て臣民が「みちみち」につとめいそしむつゝ、皇運の扶翼を爲しつゝあるが如きである。されば治療の術は此の生命を認めることによつての應急の處置方法を取ることである。諸器官が弱いからとて、其の人は必ずしも病氣とは云はれない、弱いながらもそれで「つとめ」が盡さるれば、それで一人前である。病氣とは全體的調和の破壊である、直接には其の器官の衰弱であるにしても、單に其の器官への機械的に止まる所の處置を爲しても、それで調和の回復が却つて出来なくなる場合があるであらう。更に醫者たるものは、其の病人が最早回復し得ざるものなるを知つた場合には、進んで家人を、看護人を、即ち周圍の人々をして、更に中心に奉仕せしむる様に仕向けるのが、所謂醫は仁術たる所以であらう。

此の比喻は直ちに之を國の成立といふことに用ゐられ得る。自然科学的見解の發達と共に上記の如くに、個人の自由平等といふことが考へられて、それが全く機械的の關係と爲され、其處には人々の衆合をば、單に「社會」といふ抽象概念によりて統一し、それには又種々の社會ありと分類せられた。併し斯る立場に於て考へられたる社會には、個人の利害を基とする關係即ち機械的關係よ

り外には何もものも認むることが出来なくなつたのが、即ち歐米の個人主義の起源であり、現在の狀態が其の終末である。茲には條件さへよくすれば、機械的に、無限に増加する各人の欲求の満足をも充すことが可能であるかの如き抽象的妄覺を生じた、各種の社會主義とは、即ちそれである。併しそれはユートピアの一種に過ぎない、宗教的にもそれは彼岸のことであつて、此岸に於ける各人の欲求の追及といふことは、萬人が萬人に對しての爭鬭〔Bellum omnium contra omnes〕、即ち修羅道の現出である、而して此が個人主義の現在の狀態である。而も此の現狀に對して、其の是正として、如何に學者が心血を注いでの理論と雖、それが一個の人間の考へに出でたるものなる限り、一個の主觀的——それはよし個我的の主觀でないにしても——理論組織に過ぎない、斯る理論は愈、多く出でて、愈、人を獨我論者たらしめるのみである。

斯る現狀に對して、獨り躍進しつゝある我が日本の有様を見よ、其處には無限の發展が約束せられてあるではないか。日本の國家は獨り單なる抽象的なる社會といふ概念によりて規定せられ得るが如きものではない、具體的存在である。單なる抽象的理論、其の實は前記の如く機械的なるものを權威とするのでなく、皇位と云ふ具體的存在者を中心とし、それを權威とし、各人は「みちみち」につとめいそしむ皇運扶翼の大行者として、一大和合の結成せられたる唯一の國家なのである。併し此の事の證明が本書の全篇を通じてのことであるから、茲には深入はなすまい。只茲に注意し置くべきことは、前にも既に言うて置いた如くに、單に知的に「否定即肯定」といふのではない、上下三千年を通じて深刻に否定し來りし肯定、明治時代をとつて云ふも、維新以來正に七十年、其の間に

は又多少の消長はあつたが、個人主義的のものを否定し來りし所の行によりて、茲に肯定せられるものは、論理的には「日本的なるもの」現實には皇位即ち日本人としての「我」である。更に換言すれば、第二の權威をば常に具體的に發展せしめて居るのが日本であつて、「言擧げせぬ」「惟神道」といふのが、即ちそれである故にそれは單なる理論ではない。

此の立場に立つて、更に以上の三項を考へ直して見る。先づ第一には「何かの間に對して、科學的には、それは定義を完全にすることであるとなさるゝことは、上既に述べた通りであるが、それは機械的方法より出でたるものであり、従つてそれによれば對象の特殊性が漸次捨象せらるゝが故に、愈、それは一般化せられて、愈、現實を離脱すること、神をば理知の對象とすることによりて、それを彼岸へ飛び去らしむると同様である。偶、それが自然科学的のものゝ範圍では機械的のものであるが故に、斯くして得たる抽象的普遍が其の儘で眞理なりと誤認せられる。更に論理的に云へば、辨證法的には普遍性と特殊性と個別性との三契機が明かに分たるゝが、抽象の爲に、その普遍性が抽象的一般性にせられる、同時に又個別性が解消せられて、特殊性とせらるゝ、此のことに關しては、カントの判斷の分類に於ける葛藤を看よ。然るに權威に據る行態に於ては、特殊性を通じ普遍が個別化してのみ、始めてそれは眞理である、即ち斯く個別化された眞理をば、大乘佛教では事々無礙法界と呼ぶ。斯くて眞言の空海は、「即事而眞當相是道」と説いた事に即せざるものは抽象の殘滓に過ぎず、それぞれの相に當つて始めて道が道たるの働きを爲して居る。更に之を日常の生活に移し來れる淨土眞宗の親鸞は、知的に考へられたる信解行證の四範疇より、喪身失命的の努力によ

りて、解を捨て去る(否定)ことによつて、之を教行信證と改めた、即ち知解を抜き去ることによつて、存するものは只教である、只行である、只信である、同時にそれは只證であり、覺である、即ち此の四者又一如であることが證せられるのである。此の日本に於ける傳教より弘法、道元、源空、親鸞、日蓮への移行は、又實に具體的なる權威の存在に基いて爲された、純日本的のものなることに就ては、更に後に語らるべきである。

次に第二の權威、それ自體の問題に移らう。權威は國語に示すごとく、祭ろはるべきもの、祭り置かるべきものである、プラトーンの愛知といふのも又それに外ならない。カントの無條件的命法「汝の爲さんとする意志の格率が如何なる場合にも普遍的立法の原理として値するやうに行せよ」に於ける意志の格率とは特殊性であり、普遍的立法の原理とは行態にありては、毘廬の法身であつて、其の儘に祭ろはるべき所のものである。然るに科學的分析により、己が領域をば奪はれたと誤認した哲學新カント學派が、それをば學の對象となし、又それをば「有」に對する「當爲」なりとし、それに何等かの規定を與へんとした、更に又それをば「存在」にまで擴大せんとした、その時既に哲學は科學に墮して抽象に陥つた、故にそれを論理的に如何に精巧に規定し得ても、それは抽象の殘滓に過ぎない。併しこのことも今はさし措く。權威のある所をば、上述の如くに科學的には分類して或は之を一人格の力とし、或は之を風俗習慣とし、或は之を「一般の一致」とした、而して此等は行態にありては終局一に歸すべきものであるが故に、其の何れから往くも、同じ結果となるのであるが、今は直接社會的問題と聯關するものなるが故に、「一般の一致」に就て、批評して見ることにする。

抽象的の知識は彼此の比較より成り立つ、従つて自己意識による抽象的の知識は、所謂啓蒙として働く、即ち風俗習慣のよつて存する原理への反省を爲し得ず、只當面の弊害を打破することに向けられる。斯くて廣く會議ヲ興シ萬機公論ニ決スベシとなされる。此の「公論」なるものが明治以來我國にては如何なる方向を取つて來たか、而して今日それが如何なる所へ歸着せんとしつゝあるか。其の批評はともかく、歐米の個人主義にありては、代議士なるものによりて爲さるゝ、議會によつて採決せる所のものをば、權威と認めんとしたのである。併しそれが個人の利害の妥協としてのものである限り、其處には當然黨派を生じ、そしてそれは多數決といふことにならざるを得ない。併し其の結果は果して何であつたか、代議士は民衆の代表者ではなく、會議の決議は、常に多數者が少數者を壓迫することとなつて、それは結局公論ではなくなる、而してこのことは、現在既に立證せられた所の事である。自由と平等とを指導原理とする個人主義の徹底といふことより生じたる、デモクラシーの思想が我國に輸入せられた時に、無反省の學者は、我國は本來デモクラシーの國であるとし、神話時代には、天の安河原に諸神が神議り給ひしことを以て、其の例證としたことがある。如何にも天照大御神でさへ、否なそれ以前の諸神でさへ、獨斷専行は爲し給はなかつた。併しそれは神漏岐神漏美のみこと、即ち形式的に云へば中心に、皇祖神も其の他一切の諸神も隨順し給うての上でのとである、即ち個我を捨ててのことであつて、我の利益を權利として主張してのとはないのである。憲法に於ける帝國議會又これであるのである。然るに我國明治以來ひたすら歐米個人主義制度を模倣して來た、従つて其の模倣といふ外形によつて著しく我が良風美

俗は害せられた。併し日本人である限り、決議としては常に日本的なるものを明かにして來たのである。——よしそれは模倣といふ外形からしては寧ろ無力にせられ、實行はそれに伴はなかつたといふ短所はあつたが。——併し其の決議は常に權威としては尊重せられざるを得なかつたことは、我國の健全性を表明したものと云はなくてはならぬ。而して今や個人主義の弊害の暴露によつて、單なる模倣の非なることを考へ得る様になつて、公論の意義が利害關係の妥協に留まるものでないことが、覺られ得る様になつたと考へられる。

最後に、所謂方法論の批評に移らう。近世の個人主義的の制度と聯關しての科學的思想と伴うて、著しく發達した所のものは、經濟といふ思想である。經濟とは出來得る限り勞力を節約して、出來得る限り最大量の效果を得んとする考へ方である。方法さへ盡せば如何なることでも爲し得られざるなしとの信念は、遂に今日に見るが如き統制或は計畫經濟といふ思考にまで推し進められて來た。併し既に述べたが如くに、それは機械的の關係に於てであり、直接生活の欲求の、而も量的範圍に於てのみの問題である。されば其の本質に於ては、決して然らざれども、其の實即ち結果に於ては、唯物論に外ならない。一個の有體たる個人は、決して機械的のものに止まるのではなく、更に國家人としては、更に量的にのみ規定し得らるゝものでない、統制とは自由平等の概念より出でて却つて自由をも平等をも奪ひ去るものであることは、既にソヴィエト・ロシアの今日迄の經過に於て實證せられた所のものである。

左足が左足に即して或は右足が或は互に妥協した立場に於て、歩行の方法を論じた所が、その

みで歩行が出来たものでない、たとひ出来得ても、それでは自由なる歩行ではあるまい。兩足が共に歩行せんとする中心 $\times$ たる「我」に奉仕し、相互は「とりやり」にあらずして「やりとり」の関係に立つてこそ、所謂方法論を解消し、且つ自由に、而して其處には左右兩足とも自覺といふことなしに、歩行が出来得る。これこそ眞の自由であらう、而して自覺なしにと云ふことは、之を高次の自己意識と名づける、自覺するのは疲勞せる場合か、何れかの足に病ある時のみに限られる。

此の事は直ちに國と臣民といふ場合に就いても云ひ得られることである。權利と義務との(此の兩者が又如何に關係する?)主體としての個人の集合たる社會にありては、各人は皆な自覺なくしてはならないであらう、一事でも、又寸時でもその自覺を弛めたならば、他に壓倒せられてしまふであらう。茲にはその自覺の保持の爲に、黨派を作ることが必要であり、従つて鬭争は常事となり、自由を得んとして却つて自由を失ふ。健全なる國家には、一權威が恒常に確立し居るべきである、そして臣民がそれに隨順し歸依し(信じ奉仕する、即ち斯くして善導の云ふが如くに、君民ともに念々に捨てざるの正定の業あるのみ、其處には時の久近は最早問題ではない、換言すれば、上記の經濟といふ概念は成立しないのである、否、時間といふ概念は後に説くであらう如くに、此の境地に於てのみ始めて、過去現在未來といふ時間の三契機が成立するのである。さても神武天皇が奠都の場合に御聖諭ありしが如くに、それは上は則ち乾靈授國の徳に答へるものであり、同時に下は則ち皇孫養正の心を弘められる所以である、而して天孫降臨以來、四代の間の養正の御努力は、實に一百七十九萬二百四十七十餘歳と計算せられてある所以がそれである。此の事は又後章、中今に詳説せ

らるべきである。

方法論といふことが、近世的影響よりして論理學の主題とせられたのは當然であるが、それが爲に、論理學こそは諸科學の基礎附けを爲す權利を有するものなりとの考へが一時學界に流行した、併しそれが如何に越權の沙汰であるか。自然科學に於ては、観察と實驗との科學的行は、念々不捨の正定之業に於て永續し發展する、自ら其の行を爲さざる机上の空論者が、何の基礎附けなどなし得る力あらんや、斯る空論は實際には當該行者には、嘲笑にも値しないのである。此の點に於ては、流石に辨證法の完成者たるヘーゲルは「自謙者であつた、曰く哲學とは追考である、(Philosophie ist Nachdenken)」と、而して彼は歴史それ自體を以て哲學とし、神の審判をも歴史の興廢なりと視たのである。方法とは、蓋し隨順歸依より自ら出る奉仕の仕方である、當面の處置であり、一時的の政策である。云々の場合に、云々の人は云々の方法を取つたと云ふことの分類や、更にそれを抽象し、その特殊性を捨象して、普遍的一般のものとなして、それを學とした所で、それは無力である。斯る學は日本の神話にある、足なくして天下の事を知るといふ山田の案山子である、又或は論語讀みの論語知らずである。勿論斯る純粹行なりとて、それで如何なる場合にても成效するとは云はれない、——茲では勿論成效不成就、其の他一切の是非を離れて居る、只殘る所のものには聖徳太子の御精神であつた歸依(南無)即行善のみであるが、——行じて後に其の非なるを知れば、——此の非を知るといふことが又他との比較によるといふ啓蒙的のものでなくして、己れ自らによつてのものである、——其處には本能的なる「試行失敗法」(Trial and error method)でなくして、自己意識的なる「失敗

試行法(Error and trial method)が働く、即ち失敗したることの意識によりて、更に力を改めてやつて見ることが強くなされる、而してその純なる繼續が、念々不捨者と云ふ正定の案なのである。茲に又ヘーゲルが辨證法を考へた所以がある、辨證法的の必然、これが非常時にありては、止むに止まれぬ大和魂であり、平常是道である、即ちそれは又偶然に對する必然ではない、眞の必然である、佛教ではそれをもつと和らかな概念で「自然法爾」と呼ぶ。茲には最早分類的抽象的の概念は無意義となる。

更に之を修徳といふ上に移して考へて見る。修徳といふことの根本は歸依則行善に外ならぬ、儒教ではそれを「誠」といふ。君に對して、或は親に對してのその働きをば抽象した時に、それを忠といひ、孝といふ。然るに斯るものをば又知の對象とするが故に、修徳といふ行が徳目の研究といふことになる。然るに徳目をば如何に定義し、その説明を完全にした所で、或は例へば「孝經」を千回讀んだ所で、それから孝子は決して出て來ない、故に儒教も徳目の敍説となつて其の力を失うた。故に又徳目の精細なる敍列は、やがて所謂方法論の組織と比ぶべきもので、それによつては、一定範圍の練習には役立つでもあらうが、創造の力はそれでは阻害せられるであらう。

「自然法爾」といふことから猶ほ考へ置くべきことがある。上述の如くに、方法をば前面へ出した近世の個人主義は、方法さへ盡せば如何なることでも爲し得られざるなしといふ信念に立つた此の思想で、一面には科學的に分析し、他面には自由とは我儘の出來得ることゝなされて、必然觀運命觀といふことをば、極度に嫌ふこととなつた。然るに行態に立つて、常に中心 $\alpha$ としての權威を確

立することは隨順歸依奉仕であるが故に、著しく個人主義特に自由主義とは對立するのである。併し中心 $\alpha$ をば知的に規定し、それに隨順し奉仕するとするならば、如何にも近世人には耐へ得ざることであらうが、自らの努力で常にそれが内容を新たにし、創造し進化せしめて往く、即ち一層それが具體化されて行くのであり、そしてその扶翼者として我が立つのであるから、運命といふことは恐るべものではない。否、これこそが眞の自由である。天を知り、命を知るといふことは、人が人としての行動の第一歩であるといはねばならぬ。此身浩蕩浮虛舟、丈夫落々動天地とは、陽明が人的行を歌うた句であるが、同時にこれは又カントが知より行へ轉回しての「實踐理性批判」を結ぶ精神でもあつた。

併し斯く云へばとて、それは決して無下に知を捨て去るのではない、カントが又明言したが如くに、正當には知を止揚するのである。三世諸佛の師は文殊菩薩である、それに指導せられて善財童子は一百一十の善知識を歴訪し、それを學ぶのであるが、終つて文殊へ還つた時に、文殊は直ちにそれを普賢菩薩へ交附する。義家はわれ兵法を學ばざれば蓋し危かりしならんというたと同様に、行じて後に、知は我がものとなり、始めて知は役立つ、一百一十の善知識、皆な我がものならざるはなし、茲に始めて從來學びしものが萬事に役立つのである。余は常に言うて居る、何等の信仰なくして、宗教的現象を組織したる宗教學、兵に將たらざるものゝ、兵學ほど無益のものはない。然るに個人を出發點となすものは、畢竟我より出でて我に還る組織である、此の間に知の組織が出來、更に功利的曲論によりて、其の組織は所謂客觀的妥當性といふことをば、その準據とする。然るに其

の内にも、西歐文化の源泉を爲す所の希臘に於ては、汝自を知れといふ形式に於ける自覺が本となつて居る。其の故に勿論長き経過の間には若干の取除けはあるが、常に汝に訴へて來た、云はゞ自己の修徳といふ様なことは御留守になつて來たのである。而して更に近世になつて、科學的分析といふことが其の内に入り込んで來ては、一切を條件に訴へることとなつた。併し如何に客觀的條件を敷へたてて、それを整然と組織した所が、他人が金儲けをやつた方法を知るのみであつて、それは自己のものとはならないのである。神學だの兵學だのと名づけられる方法論は、即ちそれである。之に反するものは、釋迦の建てた一切を、我の上へ持ち來す方法である。三界唯心向外別法、鬼を出さうと佛を出さうと、それは我が心一つである。そこには最早條件といふが如きことは、問題ではなくなる。併し斯くては、唯心に沈みて實證を失ひ、自らは幽靈と化し去らなくてはならぬ。親鸞は『教行信證』の信の序文に云ふ、然末代、道俗、近世、宗師沈、自性唯心、貶淨土、眞證、迷定散、自心昏、金剛眞信と。孔子の説く所は修身治國、平天下ではあつたが、修身にのみ墮する限りに於ては、又佛教と等しく幽靈の學である。佛教でも、儒教でも、共に治國平天下には、一步も踏み込んで居ないのである。此等は何れも知的組織である。個人を立場とする限り、其の知愈、精細であつて、而も愈、實行を離れ去る。只獨り、而も唯一つ我が日本のみは神より出で、神へ還るのである。其處に「我」は常に隨順歸依奉仕の行の内に止揚せられる。故にそれは知的の組織でなくして、國家といふ組織である。斯くて個人と全國民とが分つことの出来ない關係となり、一個人としての發展経路、即ち日本の歴史といふことになる。

併し此のことは、個人主義の立場に立つものには、甚だ了解に困難なことであるから、一應注意して置かねばならぬ。國家といふ上から國民の教育といふことは最も大切なことであるが、個人主義の上から云へば、教育の目的は國民を盡く立派なものに仕上げることである。併し若しそれが可能であつて、悉くが立派なものになつたとしても、それが國家を爲し得るであらうか、否實は此は不可能なことであるが故に、佛教では彼岸の淨土を説き、基督教では天國を説いて、自らの立場の氣休めをするより外に途はなかつたのである。『大學』には三綱領を説く、曰く明明徳、親民、此の親を朱子の如くに新と解してはならぬ。止於至善と、而して此は又希臘のプラトンの説く道でもあり、基督教でも佛教でも、少しく變容すれば、其の教説は亦此の三綱領に過ぎぬことを知り得られる。即ち佛教は「悟」を目的とするが故に、人の人たる明德即ち知慧を明かにすることは、止於至善まる所の人格者即ち佛陀を手本とすることであり、親民とは同信の人の集合たる教會を作ることである。理論として説かるゝ限りは、人事は實に此の三綱領に止まると云はねばならぬが、實はそれの實現したものは、只日本あるのみであることをよく注意すべきである。其の上に又個人の修養としては、後にも更に詳論する必要があると思ふが、實に三十年の努力を爲さざれば、一人前の人とはなり得ないのである。三十年間の努力を敢て安んじて爲し得るが如き生活組織は、如何なる形態なるべきか、個人の單なる結合としての社會では、それは不可能である、即ち其處に國家の組織が當然となり、而して更に其の組織が絶えず生長發展して、歴史となることによつて、始めてそれが可能であるこれを、よくよく承知すべきである。



## 第二章 日本歴史の本質

## 一 歴史として何が史されるのか

歴史の「史」とは古く支那に史官といふ記録係が置かれた其の史である。史官として何を記録するか、更に史官たり得るには、一般に如何なる人であるべきか、此のことが先づ第一に問はるべき事柄であらう。

歴史は自己意識を以て始まるとは、カントの明言であり、又名言である。更に其の精神を徹底せしめたのが、ヘーゲルの辨證法であり、彼の歴史、又特に哲學史は實に千古の手本であると云はるゝのである。そして彼は又歴史 (Geschichte) と歷程敘述 (Historia) とを明確に區別した。一切の事物が斯くあるには、かくあるべき因縁があるので、「何が」「如何なる理で」と問ふ必要のあつた場合に、其の後に答ふるものは、其の歷程の敘述である。「如何なる理で」は、上に既に述べた如くに、又二つに分たれ、單純なる「如何にして」と、權威としての「何故とであるが、自然科學の態度に於ては、因縁をば自然科學的の因果關係に限定して、それによつて敘述する、そしてそれは博物學 (Natural History) である。ダーウインの進化論は博物學の最頂點に立つものとなすべきである。それには事物の成立が他事物と如何なる因果關係によりてのことなるかを明確にすればよい、自己意識的なる働きは、その内には全く捨象されてあるのである。

又假令自己意識的なる人間に於てでさへも、日常の生活に追はれ、又それで満足して居る間は、日

日の出來事を記録して置く日記といふものも必要としない、單なる記憶で現在の處理は間に合ふのである。故に日記を書くには、單なる記憶では間に合はなくなつた程に、生活が複雑になり、同時に前後統一的なる生活が必要となつて來たことを意味する、そして又其處には、日記を書くだけの時間即ち生活の餘裕のあるといふことも、亦大切な要件である。

更に之を社會生活の上に移して考へて見る。晝間狩獵や田耕や牧畜に忙はしき間は、人は過去のことを思ひ出して居る暇はないが、夜間の閑談や、雪に埋もれ、木實を炙りつゝあるときは、そして當面の諺話などが一互りすんだ後に於て、自己の爲した過去の自慢話から始まつて、祖先のことや、英雄の物語が出て、それが又度々くり返されるであらう、而してそれのもつ意義は、各人の心情の上に著しく自己存在の意義を強めることであり、同時に各人をして又利害を離れての和合を意識せしむることである。その爲には、其處に「かたりべ」といふ様な特殊の位置をもつ人も又自ら生じて來るであらう。即ち物語を樂み合ふと云ふ内には、自ら自己意識の確立といふことがあり、更に其が他の民族や部落との對立關係といふ場合に於て、著しく其の自己意識はこれによつて強められるのである。

次にはやゝ進んで社會に一定の形態が出来る、即ち政治の機構が出来た場合、即ち一般的に國といふ様なものにまでそれが進んだ場合に、考を移して見る。此が特に我が國の様に、云はゞ自然的の發達を爲したものにありては、比較的長く物語によりて横と縦との統一も出來得ようが、特に他國を征服し、新附の人々をば自己化し、或は政治的に其等を統一せんと意圖する場合には、最早單な

る物語であつてはならない、かたりべの物語は、更に記録せられなくてはならないであらう。日本に於てそれが記録せられる様になつたのも同じ關係であるから、此の事は大陸に於ける場合を考へることがよき参考となるであらう。又それには漢字の「國」と云ふ文字の構成を考へることが興味のあることである。先づ口の内の一は、地平線即ち土地を意味し、口は其の區割を示し、弋は其の區割の境界を示す、匕、杙である。然るに、弋は直ちに、戈となる、即ち兵器をとりて其の區域を守らなくてはならず、或は更に自己の慾望を充す爲には、他の弋をも犯さなくてはならなくなつて、或が出來、其等の國は又並立關係に於て、互に相争ふに到るのである。即ち此の場合に、孔子が魯の國の歴史を書いた、即ち『春秋』を著したことは、意義あること、考へなくてはならぬ。斯る諸、或の對立關係に於て今有つ、或の意義が生じ、何故に己の身を盡しても其を守らなくてはならぬか、即ち權威の缺けた場合には、其は心の動搖である、即ち、惑の字が出来る。斯くてくに其のものを表示する爲に、始の區割を表示する口は、所謂國構へといふものとなり、外廓として附けられて國の字が出來たのである。傳に云ふ、則天武后は國といふ字を製作したが、それでは自己が一定範圍に限定せられる恐れがあるといふので、威を八方に輝かすといふ意義にて、囿の字を作つたと。此より比喩的に、國の字も出來、中華民國では國の字をも作つたのである。

英語の State —— 其の他此と聯關する他の獨佛等の國語に表さるゝ所の意義は、人が相集まりて一定の形態を保持するといふ意味である、而して其の意義に於ては、若し強ひて其の内容を入れるとなれば、風俗習慣等をも入れることが出来るであらうが、主としては、政治形態を意味する、故に分

析的に土地と人民と主權とが定めれば、國たるを得ると云ふ、即ち個人主義的の國の定義もなされ得るのであるが、其は全く人爲的に、—— 其の方法には又種々あり得ようが、—— 例へば或一英雄がそれを定め作ることも出来るのであるが、故に、永恆性といふものはない。只日本の如く神より出でて神に還るといふ、自然法爾的の形態に於てのみ、その内容が大切となり、従つて國の意義が完成する。而して上述の如く個人と國人との區別なく、而も自然的にそれを訓練するものは家であるが故に、特に國家といふ、従つて正當に國家といふ語に該當するものは、只日本のみである。序に國語の「くに」とは恐らく木土であらう、草木の生ひ茂れる土地を云ふのである、而も日本は農を以て其の本とする限り、武の國に止まつたもの、自然的發達と考へることが出来る、即ち其の意味からも日本は和を本とした國である。和を本としたものが、何故に尙武の國といふか、それは『易』に示すが如くに、剛健なる陽氣中心也、即ち日本のなるものとしての批判、裁判の力を内核に有するからである。内に此の陽氣を有すること、此が祭ろふといふとであるが故に、祭ろはぬものに對しては、和の結合力は強き戰鬪力となつて發揮する、神武天皇の御東征の如きは、斯る意味として考へなくてはならぬ、即ち歐洲や支那に於けるが如くに、我慾満足の爲に用ゐた、又用ゐらるゝ、戈ではない。それはさて置き、攻むるにも、守るにも、國と國とが相争ふ場合には、武將は總てを自らすることが出来ない、是非右筆を置いて、戰狀の詳細なる記録を作らしめなくてはならない、そしてそれは論功行賞に必要なことであり、やがては士卒の心を安堵せしめ、終始を一貫せしめ、將としての信を得るに最も重要なことである、そしてそれ等の爲には、右筆は實に公平なる立場に立たざるべから

す其の記録は絶対に信賴し得る處のものでなくてはならぬ。やがて攻防の武事が終つて國內の組織を完成せんとする場合には、先の右筆は其儘に史官となるであらう、そしてその史官に要求せらるゝ所のことは、更に一層公平無私であるといふことである。刑政を明かにし、權威を保持する爲には、記録による先例に據ることが一層便宜でもあり又大切ともなる、如何なる條件のもとに、如何なる處置が執られたかの關係を、明確に記録し置くことは、新しく起る出來事に對する處置には、大切なる材料となる、而してそれには、云々の條件といふことが一層強く要求せられるものなる故、記録すべきことは、客觀的なる事象、曆日のことから、天災地妖、其の他氣象一般の事にも及ばざれなく、てはならない。此等一々を今茲に擧げ居る必要もあるまいが、人事一切の出來事、即ち茲には單なる歷程の記述でなしに、歴史——自己意識の加はりたる人事として起り來る (geschehen) もの、記録といふことが始まる、而して茲に要求せらるゝことは、其等の記録は公平無私であり、所謂客觀的に眞なりといふことであることであるが、其の間に自ら又生じ來る所のものは、事實の單なる敘記ではなく、其の論述といふことである。併し斯くなりては最早史官といふ立場を離れる。

三年経てば赤子も三歳になる、國の組織の始に於ては、其の儘の記録といふ要求によつて、よく當面の處理は出來得るのであるが、生長し發展するものをば、時の間に自ら定まり來りし一定型によりて律せんとすることは無理である、若しそれを強ひて爲さんとするならば、過去も死滅し、現在も亦死滅する、所謂型式化し、それに對しては否定作用が働いて、遂には外に對しても其の權力を失ひ、内に對しては權威を失墜して、遂には革命といふことにもなる。斯くて記録せらるべきことは、當

局者からは客觀的に眞なりとすることも、差當りの新しき動きに對しては、最早それをどうすることも出來ない、それは史官が、云はゞ其の國、而も固定せるもの爲といふ規定に倣まつて居て、自由性がなければである。斯くて史官は國の官吏でなくして、もつと自由なる人へと移行し、書かるべきものとして要求せらるゝことは、史官が爲し來りし以上に、新事件を處理し批判し得るだけの權威あるものでなくてはならぬといふことになる。更に換言すれば、史官の記録し來りし所のものは、個人に於ける日誌の如きものであつて、それだけでは、今の場合無力である、其の記録に通ずる處の一貫の精神、所謂概念でなくてはならぬ。斯くて役目を離れて、自由に概念し得る人が要求せられ、而して書かるゝ處のものは、個々の感性的直接的のものでなしに、批判原理たるに足る所の概念であるべきである。

されば斯る概念は如何なる特性を有すべしとなすべきか。知的活動といふのは、先づ表象を概念化することなりと言ひ得。表象の特性は個別的時間的空間的に並存的のものであつて、そしてそれは、我が頭腦内のものである。それで概念する第一歩は、此等の表象を分類し抽象したる一般的东西を作るのであるが、それは未だ「我のもの」といふ規定を脱して居らない、故に斯る抽象的概念を如何に組織しても、既に第一章に述べて置いた如くに、それは猶ほ主觀的なる、我を本としたる、即ち是非の對立を脱して居ない所の組織である、故に猶ほ主觀的である。此の主觀性を脱し、我のものとの規定を脱したるものは、第二の形式(概念)で彼我是非等々一切の對立を攝しつゝ、又自ら對立に陥りつゝ、同時に又自己を終局統一へ導きつゝ、ある所の働きそのものである、即ちそれは思惟

が終局肯定と否定とに、自己を分割する働きの當事而動く働きを示す。そして形式と内容といふ對立は、それ自ら形式なるが故に、抽象的には對立するが、内容的には形式は内容へ、内容は形式へと轉化し得る、而してそれは行によらなくてはならぬ處のものであつて、單なる抽象知の事ではない、即ちそこに所謂經驗を積むといふことが最も大切なこととなる。『唯識論』では、此の順序をば資糧位、加行位、通達位、修習位、究竟位の五位階段となす。即ち内と外との形式の合一したのが、通達位であつて、修習位とは更に形式と内容とを一にして進む位階で眞の經驗である、而して究竟位とは、一面から云へば理想の境地であるが、事實は、日常の生活に於ける思惟の主體即ち具體的概念である、知と行との完全なる一致である、即ちヘーゲルの云ふ「觀念」といふのは又それである、故にヘーゲルの「觀念論」をば單に唯心論と同一に見るのは誤認である。斯くて抽象的概念を表象化するには、未だ思惟に慣れざる幼稚人であり、形式をば抽象的概念で見るとは、論理的の誤謬であり、具體的概念を形式化し、或は抽象的概念化するには、哲學上多くは不識に陥る形而上學である。上述によつても明かなるが如くに、行を加へずしての知は、形式に止まりて、具體的概念には到達し得ない。具體的概念は之を表象の上に實現することが出来る、之を一般に藝術と云ふ。最も指導を嚴にし、批判を明瞭にしなくてはならぬのは、抽象的概念の取扱ひに關してである、其の内に含まるゝ所の形式が未だ「我のもの」たる規定を脱し得ざる範圍のものをも、普遍的なるものなりとの誤解を起すといふのが、最も一般的の誤謬である。

表象の範圍に彷徨するものは夢幻の世界に止まるものである、そしてそれに少しの統一を與へ

たるものが、個人に於ても、又民族に於ても、怪異なる物語である、而も既に衆人と其の物語を樂む間には、自らそれに統一性を得て來る、そしてそこには自ら主觀性を離れたる大切な物語が発生し且つ固定する。更に一層抽象性が發達し、愈、我の力を強め來るときは、自己に都合のよい世界を想像する、即ちそれがユートピアである。更に一層進んで抽象的概念の組織を完成するときには、それが即ち科學である。形式を出でて具體的概念に到達し、而も上記の如くに自由性を得たる人の概念は、紫式部が云うた如くに後に全文を引く、世に經る人の有様の、見るにも飽かず、聞くにもあまる性質のものとなる、而してそれは心に籠めがたく言ひ置かなくてはならぬものとなる、即ちこれが歴史を作る具體的概念である。抽象的思考を事とする知的組織の地に於ては、其處に哲學を生ずる。更に詳言すれば、例へば火といふ抽象的概念を如何に精細に規定しても、それは消えかゝりのマツチの火ほどの熱もない。形式に止まる限り、それには猶ほ行する力がない、只規定する働きである。具體的概念に到りて、始めてそれは實現せんとする即ち造火の力となるのである、何となればそれは一切の抽象を離脱し、統一し、人境兩俱に奪ひ去つて、同時に人と境とを立てたのであるが故に、而して又その實現には、藝術にありては表象の縁を必要とし、其の材料も亦表象である。然るにそれが更に「人」としての行とするならば、それは過去の事實を縁とし、それを材料としたものでなくてはならぬ。即ち是れが歴史である。若し更に過去の事實をも離れて、概念が概念によりて自己を實現するものがありとすれば、それが眞の哲學である。此の哲學を以て、具體的概念をば抽象的概念にて取扱ふが如き、論理的誤謬を犯せる所の所謂形而上學と混同してはならない。

其の故に史官の書いたもの、客觀的に妥當なるものは、歴史には最もよき材料であること、哲學に科學がよき材料であると等しい、併し過去をば只過去とするのが歴史ではない、過去に即して而もそれが現實の基礎であり、權威であり、未來を生せしむる力が歴史である。斯くて歴史は一面には藝術であり、他面には哲學である、歴史は人が無所得に住して行ずる場合の静けき、甘き、安き、住家である。

『源氏物語』の螢の卷に次の様な記事がある。長雨が例年になく長くつゞいて、無慮の爲に女等が繪物語を弄び、又その物語を繪などにして樂み合うて居る。西の對に居る玉鬘は田舎育ちであり、又多少人生の苦勞をした經歷から、物語を讀んで、しみじみと感せさせられ、それを繪にして居る。その爲に室内はそれ等の用具で取亂されて居る。そこへ源氏がやつて來る、そして云ふ、

あなむづかし。女こそ物うるさならず、人に欺かれむと生まれたるものなれ。許多の中に實はいと少なからむを、且知る、斯かるすゞる事に心を移し、はかられ給ひて、暑かはしきに、さみだれの、髮の亂るゝも知らず書き給ふよ。

と笑ひ、而も斯く言ひしことに就いて反省しつゝ、語をつゞける、

斯かる世の古言ならではげに何をか紛るゝ事なき徒然を慰めまし。さてもこの偽りどもものなかに、げにさもあらむとあはれを見せ、つき／＼しう續けたる、はた、はかなし事と知りながら、徒らに心動き、らうたげなる姫君の物思へる見るに、かた心つくかし。又いとあるまじき事かなと見る／＼おどろ／＼しく取り成したるが目驚きて、靜かに又聞く度ぞ惜けれど、ふとをかじき節、あ

らはなるなどもあるべし。この頃幼き人の、女房などに時々讀まするを立ち聞けば、物よく言ふ者の世にあべきかな。空言をよくし馴れたる口つきよりぞ言ひ出すらむと覺ゆれど、あらじや。源氏は古き物語につれづれの慰み得る所以を許し、猶ほ且つその中に、或者の存在をも許したのであるが、猶ほそれを空言とけなし終つた。併し猶ほ純なる乙女心の玉鬘はそれを許さない、そして言ふ、あなた様の様な偽りに馴れたる人はさうは思ふであらうが、我等はそれを實事と思ふと、繪を書いて居た硯をそばにおしやり、一とすねすねて、源氏に大鐵槌を下すのである。大人氣なくも、自分の娘にも當る年輩、又實際娘分として取扱ひ居る女、そして半ば戀して居る女に、斯くもやりつけられては、源氏は更に言ひわけをしなくてはならぬ。

骨なくも聞え、貶してけるかな。神代より世にある事を、記し置きけるななり。日本紀などは唯片そばぞかし。これらにこそ道々しく委しき事はあらめ。

歴史として正々堂々と書かれたるものも、實事であるかも知らぬが、片そばである、即ち猶ほ一方に偏したものである、自由なる藝術としての物語の内にこそ、却て具體的の眞理は存在せん。源氏は笑ひつゝ、語りつゞける。

その人の上とて、有りのまゝに言ひ出づる事こそ無けれ、善きも悪しきも、世に經る人の有様の、見るにも飽かず、聞くにも餘る事を、後の世にも言ひ傳へさせまほしき節々を、心に籠め難くて、言ひ置き始めたるなり。善き様に言ふとては、善き事の限りをえり出で、人に隨はむとては、又悪しき様の珍らしき事を取り集めたる、皆かた／＼に付けて、この世の外の事ならずかし。他の朝廷の

さへつくりやは變れる。同じ大和の國の事なれど、昔今のに變るなるべし。深き事淺き事のけちめこそあらぬ、ひたぶるに虚事と言ひ果てむも、事の心違ひてなむありける。佛の、いとうるはしき心にて説き置き給へる御法も、方便と言ふ事ありて、さとりなき者は、こゝかしこ違ふ疑ひを置きつべくなむ。方等經の中に多かれど、言ひもて行けば、一つ旨に當りて、菩提と煩惱との隔たりなむ、この人の善き悪しきばかりの事は變りける。よく言へば、すべて何事も空しからずなりぬや。

事々無礙法界、一切是真、斯くて源氏は鷹が如き實法なる痴者の物語はあるかと話を轉じて、それを玉鬘と自分との關係として、物語中のものとなし行く、——如何にもそれは繪になる場面である、而して我等は今歴史を作り歴史の内に自己を流し込まんとするのである——そして舞臺は轉じて紫の上の室となる。此處にも多くの物語本がある、それで若き自分の娘には、斯るものを讀まするには、多くの注意を要すとて、親としての態度を示す。

「日本紀局」と云はるゝ作者の斯る非凡なる手腕——今日では『源氏物語』をも亦實事即ち歴史とさへ見られる様になつた、——之に就いては、今彼此批評することは措く、茲には一切のもの皆な——歴史の材料としては——其の意義ありとする、日本の立場と、抽象せざるを得ざる個人主義、科學主義に於ける、所謂 Positive history、積極的即ち經驗的或は實證的歴史の始を爲すものとしてのヒュームの立場をそれと比較して置くこととする。

余は小引に於てヒュームを引合ひに出すことを約束して置いた。個人主義と相互に聯關して

發達した自然科學的方法は、對象たる自然を分析し、物理學は之を原子とし、化學は之を元素とする、そして此の方法を内精神の働きの向け、又それを分析して觀念に至らしめた。斯くては此等の分析項を綜合するもの、科學的に云へば因果法も、内には我自身も又分析せられたが爲に、一切は單なる「我」の習慣に基けなくてはならない。此がヒュームの懷疑論である。カントは此の懷疑論によりて獨斷の眠より覺まされて、先天綜合の働きのば所謂論理的分析によりて求めた。實は以上論じ來れるが如く、具體的なる綜合の働きのば歴史である、勿論それは書かれたるものであつても、書かれないものでもよい、それが書かれなくてはならぬ處のものは、時代が特に具體的概念を明徴にしなくてはならぬ立場にあつたが爲である。

ヒュームが此の關係を十分に意識して居たか否かに就ては、余は未だ明確にはして居ない。彼は學者としての學者ではあつたが、寧ろ世間からは歓迎せられなかつた、彼が彼の立場に於て『人間本性の研究』を書いたのが二十七歳であつて、一向に世間から顧みられなかつた、三十八歳『道徳の原理』を書いたが、此の時期から、多少の讀者を得、一七五一年、齡四十一歳で圖書館長となつて、英國史を書かんと企て、其の後十ヶ年の勞苦によつてそれを完成したのである。之を論理的に云うても、懷疑は懷疑で止まるべきものではない、それで綜合の働きのば、四十一歳の通達しかけた力によつて、具體的に歴史に求めたことは、彼が意識して居たと、居ざるとに論なく、彼一個人としても、亦其の時代の英國の國情よりするも、當然の事と認めなくてはならぬ、即ち彼の云ふ習慣なるもの、必然化に外ならない。併し最早抽象的科學の將に盛にならんとする時代である、其の故に、彼は

『英國史』の書始めに、又次の如く書かざるを得なかつた。

なべての文明國民に樂まるゝ所の祖先の行蹟や冒險に就ての研究といふ好奇心は、遼遠なる時代の歴史は、常に闇黒と不確實と矛盾とに包まるゝことの多いといふ、失望を起すが普通である。有閑のつれづれにまかせての巧みさを有つ人は、文獻が作られ又保存せられたる時代をも越えて、其の探求を進め得る。併しそれには次のやうな反省が缺けて居る、即ち過去の出來事たる歴史は、記憶やかたりべに委せられる時には、失はれ若くは歪まされること、又蠻人の冒險行爲は、それがよく記録せられたる時代のものでさへ、一層文化の進んだ時代に生れたる人には、一向享け樂まれ得るものでないといふことである。文化的状態の急變といふことが、一般にその歴史の最も教訓的であり且つ興味のある部分である、併し蠻民の内に起り易き、急激なる暴力的なる且つ無用意なる革命は、多くは恣心によりて起り、又残忍なるものに終ること屢であつて、その千遍一律であることは、寧ろ我等をして嫌氣を起さしむる程である。寧ろそれ等は黙と滅との内に葬らしむることが學者には幸ひである。國民がその古き古き源泉の研究といふことに、其の好奇心を耽らさんとする場合に、確かなる唯一の方法は、祖先の言語風俗習慣を考察し、且つそれをば近接國民のもの、と比較するといふことである。一般には本當の歴史の代りに使はるる所の、寓話(Fables)の如きは、全く顧みないこととする。若し此の一般法則に除外を置くとするなれば、それは古代希臘の虛事(Fictions—小説)の爲のみである、其等は實に人のよく知る、又愉快なるものであつて、其の爲に、常に人類の注意の對象たり得るものである。其の故にブリテンの一

層古き歴史に關しては、傳説や若くは寧ろ物語といふ様なものは、一切度外視する、我等は只ローマ人が此の國に侵入した時に、彼等に見られた住民の状態を考ふべきである。我等は又此の帝國が獲たる勝利に伴うて起りし出來事に關しては、至極簡單に經過すべきである、それは寧ろ英國の物語ではなくして、ローマ人のものなれば。我等はサクソン編年史の不明瞭であつて、且つ興味のない時代をば、急いで通らなくてはならぬ、そして眞理が確められたものであつて、猶ほ且つ其れが讀者に樂みと教へとを約束し得るが如き時代に關して、一層十分なる敘述をなすべきである。

ヒュームの此の本文の書出しを見、歐洲や支那の即ち大陸に於ける蠻民の舉動を思ふとき、——そして特に Civilization (文明開化)とは、文字が示すが如くに都會化といふことであり、そして其の内容は個人の利害を最も妥協的に調へ進歩せしめたことであるが故に、——それは寧ろ千遍一律であつて如何にも嫌氣を催すべき性質のものなりと彼が斷じたことに、寧ろ同意を表しなくてはならぬ。殊に又科學的事實といふことを重んずる上からは、實事といふことが大切であつて、そらごとたりと見らるゝ Fables や Fictions 等は、歴史から除外せらるべきであらう。そして此の際又特に思ふべきである。——希臘には既にそれ以前の各民族が現したものをば、彼の特有性によつて綜合した文化がある、——其の故にその神話が又面白いのであつて、それが爲にヒュームも其の名譽の爲に、それは除外して置いた。——ローマはそれを引き繼いだ、ローマには又その特有性がある。次にローマに代つての基督教團には、その特有性がある、それに代つたもの、古きラテン系と、ゲル

マン民族系のものには、又それぞれの特有性がある。其の故に歐洲に於て歴史を書くとするならば、一切此等の特有性を捨象して、古今一筋道として立て得らるゝ所の實事を基としなくてはならぬ、併し同時にそれは畢竟人類學的に抽象せられた「人間性」といふことより外になかつたことを。更に此の方向に於て、科學的といふことを標準にすることは、歴史の對象とする處は、只過去の忠實なる記録といふことになる。併し斯くなり終つては、其の歴史は現在にも未來にも無關係となつてしまふ、即ち閑人の仕事となり、同時にそれは歴史なき人となる、又従つて過去のことには好奇心を有つ閑人も亦無くなるであらう。そこで新カント學派に於て見らるるが如き無用の葛藤、歴史とは何ぞやといふ如き、單なる抽象的問題が問題とせられて、或は歴史は偶然と必然との組合せであるとか、必然の内に於ける自由とか、或は過去と現在との關係如何と云ふ如き、問題の諸議論、又其の分類とかが爲される様になる。それが現在歴史に關する諸問題である。

又更に思ふべし。ヒュームの積極的經驗的英國史が出たと同時代に、大陸には具體的概念なるものが注意せられかけ、更にそれを形式化するといふ論理的誤謬を犯して、歴史の階段といふ様なことが考へられた、そしてそれが丁度獨逸の統一といふ氣運と合流して、獨逸にては「世界史」といふ様な企てが爲されたのである。此の立場は獨逸を中心として、一切の民族及びその歴史は、自己に朝宗し來るものと考へる如き、甚だしく自負的なるものとなり終つた。其處には「止揚」と云ふ語が意義深く動いたのである。斯くて東洋歴史の如きは既に古き昔に其の使命を終つたものとなされるのであるが、其の東洋の一角に於て、日本といふ特殊の國が擡頭しては、此の自負は破壊せら

れなくてはならぬ、更に進んで云へば、自ら其の使命を終つた以上に、逆に日本に其の頭を下げなくてはならぬ様になるかも知れない。

此等に反して「ことあげせぬ」「惟神の國たる日本にありては、絶えず權威を立て、一切の抽象をばその具體的なる一權威に奉仕せしむるのであるから、本居宣長、次で平田篤胤等が強く主張するが如く、歴史は神話から始めなくてはならぬ、如何にそれが「そらごと」と思はるゝものでも、其の意義をよく考へるときは、源氏が許さなくてはならなかつた如くに、皆それぞれに意義がある、歴史としては何れも大切な資糧である。之を要するに、日本は「むすび」といふ働きを以て其の中心とする、故にその經路をば余は『修理固成の論理』に示して置いた如くに、最も抽象的なる「むすび」の作用より、一層廣汎に且つ具體的なるものへと進展し、而してその終局として神武天皇の建國が説かれて居るのである。斯くて日本の歴史は抽象的なるものの統一でなくして、人の人たる道の最も具體的なる發展進化である。そしてそれは知態としてのものでなく、行態としてのものであるが故に、時には踏み外し、失敗もあるのであるが、それも逆には、一貫の道を立てる消極的の條件ともなり得た、換言すれば、絶へず試行の力を新たにしてい進むことが出来たのである。

更に歴史としてそれが書かれなくてはならなかつた場合を考へて見よう。昔ローマのユスチニヤヌス帝は異種の諸民族を統一することの苦心の餘りに、『羅馬法學提要』を親ら主となりて編纂せしめた(五三三年、一九三三年、其の後若干年にして、聖德太子は憲法を定められた)、そしてそれが云はゞ個人主義的の横の統一たる、法治の精神を明かにし、所謂帝國主義といふ概念の基礎



となつたのであつた。そしてそれより年は約百五十年後れては居るが、此の時代には兩ローマ帝國は既に亡び、東ローマはサラセン人に困らされて居た。直接には壬申の變、そしてそのよつて來る氏族間に御苦心になつて、其等に對して内外の統制を立てらるゝことの爲に、我が天武天皇は、斯乃邦家之經緯、王化之鴻基焉といふ、大目的の爲に、日本歴史の編纂を御下命になつた。そして約三十年後に出來上つたのが、『古事記』であり、それより後れて八年、『日本書紀』が出來上つたのである。前者は、『修理固成の論理』に示して置いた如くに、日本の一筋道を明かにせんとする爲に、特に日本語に忠實に、而して最も簡素な書き方をした、其處には人間葛藤としての史實は寧ろ捨て去つてある、併し實によくむすびの論理を明徹にした。之に反して後者は捨て去ることの出來ない史實は、寧ろ其の儘に、否、出來得る限り詳細に敘述しながら、外國人が之を見るも、感心しなくてはならぬ様な書きぶりを以て、特に日本の建國精神を明かにし、所謂歴史といふ體裁を最も明かにしたものである。我等は斯る二種の歴史を有つことを、無限の誇りと感ずる。

## 二、史す人はどんな人か

『大學』の三綱領は其の儘にプラトーンの哲學であつたことは、上に一寸觸れて置いたが、孔子とプラトーンとは、實によく似た運命にある。孔子が實際どれだけの事を生前に爲し得たのかは問題であるが、前者から推論して、『詩經』の編纂に手をつけたことだけは、許してよいであらう。併し前者には神話を大切とした思想はあるが、自ら歴史を書いてはゐない、それから推すと、孔子の『春秋』即ち魯の國の歴史を書いたといふ傳説は、果して如何にやとの疑問も起るが、併し此のことは、

孔子が既に聖人として尊崇せられる様になつた時代に、例へば孟子が孔子春秋を作つて亂臣賊子之を懼ると云うた事を、其の儘に承認して置くこととする。即ち周の權威が衰へて、春秋戰國の時代となつたので、其を統一に導かんとして、孔子は文武周公等のやつたことを深く考へ、其を基として所謂治國平天下の道を説いたのである。それで孔子は周の史官の書き残して置いた所の『尙書』や周の民謠や禮や樂やをも尙び、其の遺風の猶ほ最も多く残つて居る魯の國の歴史を書いたのである。ともかく孟子の言の如くにすれば、歴史を書き得る人は聖人でなくてはならぬ、今日の云ふ哲學者では出來ぬが、プラトーンの意味する哲學者即ち哲人でなくてはならぬことになる。而してともかくそれは亂臣賊子が之を觀て懼れる底のものでなくてはならないのである。併し『春秋』は率直に見れば、只事件の列記であるのみ、只それだけのものである。其の故に亂臣賊子をして懼れしむる爲には、更に其の註解書即ち『傳』が必要なのであつて、其の爲に茲に左丘明、公羊高、穀梁赤の三氏の傳が出來た。そして此の三氏には又それぞれの概念がある筈で、そこに三氏の特色がそれぞれ歴史を書く人を決定して居るわけである。併し余には其等を論評するだけの力がない。漢の武帝の時に司馬遷が『史記』を書いたのも、實に止むを得ずして書いたのであらう。降つて司馬遷公が『資治通鑑』を書いて居るが、それは天武天皇の御詔を漢譯したと見るべく、丁度此の時代に日本にも歴史に『鑑』或は『鏡』の字が用ゐられて居た。更に興味あることは、司馬遷も司馬溫公も、司馬とは本は史官としての官名であつたが、後に姓となつたもので、上述の史官が自由人へ進展した、經路を茲に見ることが出来るのである。

然るに日本の歴史は、只に亂臣賊子をして懼れしむるといふ如き、消極的のものではない、同時に左、公毅の如き、特別の傳をも必要としない(宣長の『古事記傳』は少しく意味が違ふ)率直に其の儘に、日本人をして積極的の力を得しむる底のものであること、そしてそれが根本には權威の確立にあるといふことは、特に我等の注意し置かねばならぬ點である。

書かれたる歴史の最初のものとして、『古事記』と『日本書紀』といふが如き二つの典型的のものを有つことは、我等の誇りとする所であると言つて置いたが、そこで我等は其を書いた作者の二種の典型を茲では考へて見ることにする。そしてそれが何れも天武天皇——日本に於ては歴代の天皇が、プラトーンの云ふ哲學者であることを思ひ浮べよ、——の御聖示を奉じての仕事であつたのである。

『古事記』は、其の序文(表文)によれば、太安萬侶が和銅四年九月十八日に元明天皇の勅を奉じ、稗田阿禮の誦む所のものを記録したものであつて、翌五年正月二十八日に奉つて居るのであるから、用語文には、多大の苦心を拂つたのであるが、いかにも短日月のことであるから、其の内容は全く阿禮のものとしなくてはなるまい。阿禮が天武天皇の勅を奉じて帝皇の日繼及び先代の舊辭を誦み習ひ始めたのが正に二十八歳とある、それが何年であつたかの記録を缺くから、正確には判らぬが、以來約三十年の努力によつて、『古事記』は出來上がつたのであるといふべきである。後に本居宣長は又約三十年の努力によつて、『古事記傳』を完成したのである。孔子は十有五にして學に志し、三十年の努力によつて、始めて内外、主客等の對立的のものを調和し得、五十にして、易を學ば

は始めて過なからんと云ひ、そして五十をば知命の齡として居る。阿禮の約五十八歳といふのは、知命に加ふるに、更に耳順の齡に近づき、眞の具體的概念、批判の根本原理に到達せんとする時期なのである。斯くて、自らは漢學者であり、また淨土宗の信者であつた本居宣長が、漢意を捨て、佛心を離れて、日本を明かにしたと等しく、阿禮はまた此の境地に入り得、其の爲に一切の出來事の内での雜件を去つて、一筋道の日本道、換言すれば修理固成の論理を明かにすることになり得たと考へられるのである。

プラトーンは建國の論理的意義を説くと共に、其の姉妹篇に於て、其の意義を補助する爲に、彼特有の組織による神話を説き、そしてそれは論理的論述の如くに正確ではないことを斷つて居る。然るに我が『古事記』の神話は、修理固成の論理の如何にも自然的であり、而も適確であることに就いて、よく心付けなくてはならぬ。聖德太子の憲法は、國家として、其の時代の枉れるを正し、諸人の精神を統一するに、如何に重要な性質のものであつたか、而して其の後百十數年にして、『古事記』と『日本書紀』とが編纂せられるのであるから、『修理固成の論理』と、茲にも亦重複する嫌はあるが、それに就いて一應の回顧を試み置かねばならぬ。

蘇我物部兩氏によつて代表せられたる當時の氏族の鬭争は、實に其の時代の狀勢であつた。内に其の統一を缺くとき、外に其の威を失ふは、何時の時代でも同様である。聖德太子は隋の煬帝との間によく對當の立場にて文書の交換をなされたが、實力の劣れるは、どうにも致し方がない、近江朝廷の時代には、神功皇后以後の、半島に於ける主權を放棄しなくてはならなくなつた、それだけ内

部の統一といふことに、専念しなくてはならなかつたのである。隋は推古天皇の時代に滅んだが、新興の唐は、更に勢力を加へて來たのであるから、政治的の大化の新政は復古の精神であつたが、取るべき形態は主として唐の模倣によることとなつて、文武天皇の大寶元年になつて大寶律令が定めらるゝに至つた。律令格式を定める事は、支那の如く一權力で爲し得らるゝ處なればともかく、傳統を重んずる日本に於ては、一寸考へ得らるゝが如くに、容易の事業ではなかつたのである。故に格式の如き主として内面的のものは、平安朝初期迄もかゝつたのであり、同時に模倣的のものは、永久的のものでない、却つて強ひてなされたものは、弊害の助長になつたかも知れないのである。

内精神的の統一は、儒教と大乘佛教の理論によるべきであり、又實際それによつたことは、聖徳太子の憲法が如實に之を示して居る。是れの經過は、日本歴史の上に重大なる關係を有つが故に、其は章を改めて書くこととする。神別皇別の諸氏族は各地に散在して、それぞれに榮え且つ分離して來た、斯くて此の方面をも統一するの必要を生じ、弘仁六年、嵯峨天皇時代に、『新撰姓氏錄』が出來た。而して此等の諸氏族は各其の場所にありて、人心を統一する爲の物語を有つたであらう、而もそれは其の土地に應じて、それぞれ變容追加を來したであらうことは、今殘存の『風土記』を見ても明かである。然るに其等が閥を作るやうになつては、そして其の時代には各相當に朝鮮や支那の影響を受けたのであるから、單に物語らるゝ程度以上に、未だ一定の文字はなかりしにせよ、何等かの工夫をこらして作つた文字、古代文字の有無論は大方此の程度のものに關してと思ふによつて、記録せられるに至つたであらうし、更に又自ら他に勝れることを示さんとして、種々の――

主として漢意による、――潤色がそれに施されるやうにもなつて居たであらう。それで大化の新政と共に、此等の統一を計るといふことが、又主要なることとなつた。即ち天武天皇が特に、朕聞く、諸家のもたる所の帝紀及本辭は既に正實に違ひ多く虚偽を加ふと、今の時に當りて其の失を改めずば、未だ幾ばくの年を経ずして、其旨滅びんとすと宣はせられし意義は之によつてよく了解することが出來ると考へる。

併し茲に考へて置かねばならぬ重要な點がある、それは何かと云へば、日本といふ土地柄である。四面海を繞らす、如何にも地圖上には狭き島國ではあるが、南北にのび、寒温熱の三帯に亘り、濕氣の豊富なるが爲に、植物が十分に生育することである。斯くて山と水との關係により、大小無數の區割が出来る、故に山脈、小内海一つ越えても、風土氣候が非常に相違する、そして其處の住民の風俗習慣思想を異ならしめられて居る。斯くて此等の多種多様を統一することは困難であるが、同時に其れが大同の上に立つものであるが故に、決して不可能でなく、而して其が成就せられた場合には、大なる力を有する、即ち易に云ふ大和の保合といふことが可能であると云ふことは、之を支那大陸の興亡治亂といふことと比較して、特に目を附けなくてはならぬ點であり、而も又此の時代の事と比較して、現在日本が世界に對して有つ力をもそれによつて考へなくてはならぬのである。所謂萬葉時代が特に著しく、日本といふ強き意識を増長せしめたこと、又戰國の末期に日本人が個人として深く徹底したこと、更に明治の維新といふ様なことも、斯る觀點から考ふべきである。それはさて置き、今當面の時代に關して、そのよき一例を擧げて置きたいと思ふ。今日も猶ほ三殿の御

祭等最も重きものに用ゐらるゝ所の祕曲は、先づ第一に東歌であるが、其の歌詞の内容が如何にも『詩經』のものと同様であり、人と人との和合、人と自然との和合といふことが、人と神との和合の爲の御祭に用ゐられて居ることを知るのである。而してそれは或は儒教により、又特に『詩經』を本としての意識的のものでないかとも、疑はざるを得ない程である。萬葉集の内にあるよき歌が、東人のものに多い。斯く云はゞ、東人のものが、此の時代のものの内に取り入れられて居ることは、興味あることと云はねばならぬ。更に後には又關東が武士道の發祥地でもあり、やがて封建時代よりの轉換の場合に、都が江戸に遷さるゝに到つたのも考へ合はすべきである。ともかく奈良朝前後の此の國家的統一の爲に取り入れられたるものは、必ずしも東國のもののみではなく、九州のものも、北陸のものも、其の他各地のものが綜合せられたのである。斯く考へ來るとき、稗田阿禮の三十年の努力は、實に上下乃至横的關係に於ける異をばよくむすび合せて、むすび即ち修理固成の論理を、日本といふ概念に大成したものとすべきである。

併し阿禮の獨力によつての『古事記』では、恐らく天武天皇の御心を満足せしむることが出来なかつたであらうと思ふ、何となれば其は特に内に向うてのものであり、又特に日本語で書かれたるもので、未だ對外的のものと云ふことが出来ないからである。今日の我等が切に困難するものも實に此の點である。日本の國體や日本の精神を説くのは、それは對内的のものである、而して又それに深く入り込めば、所謂ことあげせぬこと、即ちそれは個人我を本としての理論構成である所の主義や主張を撥無することになる、即ち日本人が日本人の仕事に、念々不捨の正定の業といふ形式

で没入する時は、誠に宣傳下手となることである。日本人の宣傳に抽なることは、今に始まつたこととでなく、全く此の國民性によるのである。イズム、主義といふのは、つまり一種の自己宣傳に過ぎない、個人主義的に訓練せられたものは、實に之を上手にやるのである。日本精神は其の故に個人主義のものには、宣傳せんと欲しても、了解せられ得ない。同様に『古事記』は即ち他に向うて宣傳の出来ないもの、云はゞ以心傳心的のものである。これでは朝鮮人や支那人に示したとて解らない、何だこれだけのものかと、恐らく輕蔑の對象とさへなるであらう。斯くて彼等にも正々堂々と其の偉さを示す爲には、成るべく支那の理論を取り入れ、而も彼等の文字文章で書かるべきである。我等が今日『日本書紀』を読むとき、如何に深く其の筆者等が漢學漢文に精通して居たかに、いたく驚かされざるを得ない、これではそれが中々容易に出來上らなかつたことをも、又會得出來るのである。

斯くて堂々たる『日本書紀』は『古事記』に後るゝこと八年、天武天皇の勅命ありてより約三十八年を経て、元正天皇の養老四年五月に出來上つた。而してそれは單に一人の手によつたものでなく、實に十八人の手によつて作られたのである。斯く多人數によつて成されたものといふことは、何を意味するか。明治天皇の御聖旨を奉戴して、多くの人々が集まりて、帝國憲法と教育勅語とが出來たことを思へば、今更に茲に其の事の詳述するを要しないであらう。人々はそれぞれの氏族として有つ利害もあつたであらう、——『古語拾遺』が其の事を證明する、——意見の相違もあつたであらう、併し時代の影響を受け、而も天武天皇の嚴命を受けての事であるが故に、云はゞ國體

の明徴といふことに於ては、何人も一致したことであらう。併し同時に、特に神代卷に於て見るが如くに、「書に曰く」として、それぞれ捨て難きものは其の儘に残して、後世の批判を待つが如くにし、又出来得る限り、歴史的事件を詳細に記述したのであるから、歴史としての價値は非常に高いものとなつた。此の點に關して茲に若し特に此の書に載せられなかつた歴史的事件があるなれば、我等は其の何故なるかを十分に考察しなければならぬと考へる。そして此の事を考へると同時に、時代は更に新しく、世相は更に複雑になつては居るが、大義名分といふことに目覺めた水戸光圀が『大日本史』の編纂を思ひ立ち、多くの學者を集めてその事に従事せしめた、而して其處には『古事記』の作者といふ態度も加はつて居るのであるから、光圀が學者の書ける草稿に、自ら多くの朱點を加へて居る、其の努力に我等は尊敬の意を拂はなくてはならぬ。此の努力はやがて明治維新の原動力となつて現れたが、『大日本史』の完成は實に明治三十九年であつた、多くの年月を費したことは、恐らく世界第一であらう。

『日本書紀』を繼いだものに『續日本紀』『日本後紀』『續日本後紀』『文徳實錄』『三代實錄』の五つがあつて、『日本書紀』を加へて所謂六國史なるものを我等は有つのであるが、何れも史官の作である、そして後の五つは、始めのものを只ついでだけであるから、茲に特に述べる必要はない。同じ史官として書いたものには、世が移つて權力が謙倉にあつた時のものに、『吾妻鏡』がある、更に後には徳川時代となつて、『徳川實記』等がある。しかし此等は史官として書いたもので、敢へておもねると云ふ點はないにしても、自由人として有ち得る概念はないと云ふべきである。眼を自

由人に移さう。

藤原道長が個人として現した雄渾の氣魄と其の生活とに就いては、或は讚美しなくてはならぬ點があるかも知れないが、何にせよ彼によつて其の極に達した一門の専横は遂に人心をして不安に陥らしめた。大乘教理としての形而上學は、恐らく此の時代としては世界に其の比を見ざる程に、發達した、併し理論は却つて具體的の權威を失はしめた、實際に政治は院政となり、藤原氏自身は藝術的墮落の生活に陥つてしまつた。そしてそれにつゞいて源平の私闘は遂に最大權威の朝廷をも、暴してしまふ様になつたのである。此れと前後する時期に有閑者として生活し、自ら藝術的墮落を爲しつゝ、而も其の不安を感ずると云ふ處から、其等の人は多く『日記』或は『隨筆』を書くと云ふことに自己を慰めなくてはならなかつた。そして又此れと聯關しては、特に有閑の女子が、物語を讀んでつれづれを慰むるといふ行き方は、遂に『物語』を書くといふ積極的のものともなる、而して其の高潮に達したものが、『源氏物語』である。物語は差當り虚事ウソコトであり、稗史小説であり、Fiction であるが、『源氏物語』は其の時代さうした人々の生活に徹したる點に於て、人生といふ概念の動きである、即ち實事であるのである、即ち紫式部が『日本紀の局』と云はるゝ、所以は、實に此點に存在する、式部は恐らく實際『日本書紀』にも精通して居たであらう、佛敎的素養、否一般に當時の教學には精通して居たであらう、而も其等のものは全く奥に秘められてしまつたことは、稗田阿禮の『古事記』と同様である。それで若し抽象的分類と云ふ立場で云ふならば、『源氏物語』は全く藝術的作品と云はねばならぬが、上既に論理的に明かにして置いた如くに、歴史は藝術

と哲學とを兼ねたるもの否その兩者の中間に立つものであり、更に日本の如くに「我」を本とする抽象概念の解消をば其の落着とする國民性の内にありては、哲學は書かれない、歴史を書くのである。従つて斯る歴史がより多く藝術的要素の上に立つことは當然である。故に更に之を大きく云へば、日本の國體といふも、日本人全體の作つた一大藝術であるといふべきほどの國に於ては、歴史は實に又大藝術でなくてはならぬのである。それで若し抽象的概念といふことを働かしめて之を観る、而して其の當時の概念とし云へば儒教と佛教との混合であるが故に、其れによつて「日記」「隨筆」「物語を書くといふ方面を展開せしめて見るならば、其の作者等は藤原道長の豪華な生活振りを見たとき、それを讚美すると共に、一種の哀愁をそれによつて感せしめられたであらう。斯くて『源氏物語』と殆ど同時には『榮花物語』が書かれて居る。「祇園精舎の鐘の音、諸行無常の響あり、娑羅雙樹の花の色、盛者必衰の理を表す云々」といふ概念により、明日をも知らぬ運命のうちに、小我を主張し、此處を先途と骨肉相食む修羅の戦を演じて居るのを、物語としたのが『平家物語』『保元物語』『平治物語』『源平盛衰記』等の所謂軍記物である。此の系統が後には『太平記』となつて現れて居る、そして其等軍記物は琵琶によりて唱誦せられ、日本人の心情を深く弾き出したことは、今更茲に云ふまでもない。此の方面に對立すると云ふべきか、否單に支那流のもの、即ち唐の太宗が云うた三鑑中の一鑑史を以て鏡とすれば、以て我が得失を知るべしとの概念を以て書いたものに、『大鏡』『水鏡』がある。「吾妻鑑」といふのも、その一つであり、更に降つて『太平記』や『神皇正統記』と時代を同じくするものに『増鏡』がある。

佛教の歴史觀に——其は正に獨逸に於ける歴史思想の起つた時代の考へ方に相應する、——佛滅後の時代の経過をば正像末の三期とする考へ方がある。其の各期をば或は五百年と見、或は千年と見る等の諸説があるが、そんな年數に意味のあるのではない、此は概念的の區別である。正法といふのは、釋迦の思想が其の儘に存続して居る時代であつて、教と行と、證とが三つ揃うて居るのである、證とはさととりであり、證據の證でもある。像法の時代といふのは、其の遺像が残つて居るといふことで、教と行とがあるが、最早證がなくなつて居る。末法といふのは、只教のみあつて、行も證も缺けて居るといふのである。此の區別は如何にも興味のあるもので、何故に先づ證が缺け、次に行が缺けて行くかを考へて見るのは、面白いことである、併しそれは後に譲ることとして置く。ともかく此の時代には、前述の如く南都北嶺、高野や東寺は更に其の別動隊となつて、教即ち理論の花を咲かせたが、世の人に慾を捨てよと教へつゝ、あとより拾ふ寺の住職どころではない、僧兵と云ふ無頼ものが我儘勝手をやつて居るのである。藤原氏の藝術的墮落は後に源平骨肉の争となり、諸行無常の實相を來し、鎌倉幕府は創設せられたが、源氏の演せる父子兄弟の喰合ひ、それがしきりに來た所の天災地妖に助けられて、人心が極度に不安ならしめられた。斯くて末法時代が正しく來たといふことを、如實に感せざるを得なかつたので、五百年或は千年といふことを、其の當時の計算によつて、其の時代に當蔽め、又百王説をも其の時代にあてて、最早世の破滅時代と考へた。故に今を末法第五の五百年の状態として、世相を眺めたのである。そこで此の思想によつて出來たものが『愚管抄』である。此れは「道理」と云ふ概念で、日本の歴史を見、神武天皇より成務天皇に至るま

でを道理が道理で通る時代であり、それより降つて現在即ち順徳天皇以後は據るべき何の道理もなく、その時々々の境によつて動き、遂には滅亡に陥るべきであるとして居るのである。末法思想に執はれ、只滅亡を嘆じて居るのは、消極的な佛教によつたからのことである。否、事實は此れによつて、日本では佛教が佛教そのものとしては滅亡したのである。道元や親鸞や日蓮によつて、所謂宗教の極致が示され、同時にそれが「日本的なるもの」に止揚せられて居る。換言すれば、其の考へられた滅後に何が来るかを考へたならば、其處に「日本が正視せられ、道理といふ抽象的の概念が捨てられて、具體的の概念が明かになつたであらうが、それは時代に動ける人にはいつでも望まらるべきことではない。併し道理を以て歴史を一貫せんとした企てに於ては、獨逸のヘーゲルに先だつ約五百年であつたことも亦日本の誇の一つである。

「日記の作者はわかつて居る。『源氏物語』が紫式部のものであることは著名であるが、上記の如くに、それが歴史への推移を表す「モメント」である限り、一人の作ではあるまいとの批評の起るのも當然となすべきか。然るに明かに歴史の内に分類的に計へ入れらるべき以上舉げしものは皆其の筆者が不明である。此の事は、日本人の仕事として、實に興味ある事であると云はねばならぬ。日本人の有する概念は「日本」である、よしそれが儒教の概念に據り、或は佛教の概念に執はれ居るにしても、根本は隨順歸依奉仕であるが故に、云はゞ歴史として表さんとする概念に隨順歸依奉仕する、其處には最早主張せらるべき個我は解消せられて往くのである。故に今此の場合の作者から云へば、時代の波に動かされつゝ、只それを書くことに於て己を樂しんだのである、即ち藝術家が製

作に没入した状態と同様であつたのである。端的に云へば、それを書いて、特に他人に誇稱しようとか、何等かの爲にしようなどの意志はなかつたのである。——其れの極端になつた場合が、はばかり事あつて、特に自分の名を秘したのも或はあるであらう。——それで今日の歴史家が、知的組織の科學といふ見方からして、此等の歴史の作者をせんさくせんとする例へば『愚管抄』の作者をば慈鎮(慈圓)であると決定するが如き、其の歴史研究的勞作には、敬意を表する、又其の事は一種の歴史的好奇心の満足といふことからしても、決して否定するのではないが、歴史ある國民、そこらを散歩するにしても、その有つ歴史を考へることによつて、個我よりの遊離状態に入り得る如き、日本人にとつては、個人としての作者の如きは問題ではない、逆を云へば、作者がそれに署名しなかつた事その事に於て、日本の歴史そのものの特性を見なくてはならぬ。ともかく此の時代から、日本人は一層深く自己を掘り下げなければならなかつた。それで鎌倉期に於けるそれぞれの立場に於ける偉人に就いては、例へば畏かれども花園天皇の如くに偉大なる學匠でもいらせられた事や、北條泰時のやうな人や、諸學僧や、藝術家等に就いて、歴史的研究といふことは實に重大なる意義を有つのである、併しそれは今の問題ではない。それで茲には最後に署名のある『古事記』とない『日本書紀』との兩型に屬するものとして、『神皇正統記』と『太平記』とに觸れ置くこととする。又花園天皇のやうな御方がいらせられて、しかも何故に南北朝といふ様な分裂が出来たかと云ふ様なことも茲では陳べないこととする。

余は既にしばしば述べて居る、兼好法師の『徒然草』の「つれづれといふことは、簡單に人の云ふ

が如くに「たいくつ」といふ意味のものではない、「たいくつ」なれば筆執ることさへもものういことであらう。それで眞の意義は書中にある芋喰の上人によつてよく示されて居るが如くに何ものかが其處にあるに相違ないが、而もそれを明白に捕捉し得ぬといふ場合の心情を云ふのである。佛教の教理は其の極に達し、其の實は一般民衆化し、佛教家は墮落して、最早全體の統一力とはならない、宋學は漸次に新しき抽象的概念を輸入して來たが、それにも統一力はない、漢學の有つ藝術味は捨てられ、理論化せられて居るからである。政治的に見ても、鎌倉幕府は又其の力を失うて、地方の豪族は自己の權力を漸次擴大しつゝあつた、そして其處にも新しき力と、古き名門といふ間に葛藤があつて、「下剋上」と後に云はるゝ處の状態が、そろそろ現出しかけて居るのである。英邁豪毅の後醍醐天皇の御功業、古の興廢を改めて、今の例は昔の新義なり、朕が新儀は未來の先例たるべしとて、新なる勅裁漸くきこへけり。——梅松論も突如として爲されたが、其の完成といふことは覺束ない有様であつた。退いて一休のやうな態度を取るならばまだしも、それは一般人に望めることではない。即ち如何なる概念でも、それが抽象的であれば、只心情をいらさせるのみであつて、進むことが出来ない、それが「つれづれ」である。斯くて此の抽象的なものを、具體的のものとして、即ち明白に「日本的なるもの」として把握せられたのが、「神皇正統記」と「太平記」とである。

日にせばまり往く南朝の勢力を挽回せんとしての北畠親房等の計畫は、遠州灘の颱風に逢うて全く挫折せしめられた、孤城落日の小田の城に沈思する親房卿を、我等は容易に眼に浮べることが出来る。其の身の責任を考へ御幼時より御保導申上げて來た、遠くいます若き天皇の事を思うた

とき、卿は只有閑者のつれづれに浸り居るわけには往かなかつた。斯くて心中に強く動いた概念は、「大日本は神國なり」といふことであつて、兵馬倥傯の間にも、此の概念は筆にしないでならなかつた、此の書は其の故に實に一字一涙の作であると言はねばならぬ。「神國」といふ概念は、古き祭の形式を絶えず保持して來た日本人には、敢て新しいものではなく、時々の書物に既に用ゐられて來たものである、併しそれは折に觸れ機に應じての只の閃きに過ぎない。然るに「神皇正統記」によつて此が普遍的具體的概念とせられたことに、深く注意を向けなくてはならぬ。元來「神道」といふ語は、孝徳天皇紀に始めて用ゐられたものであることは何人も知る處であるが、此の語の出典は「周易」「觀」の卦によるものなることも亦明かなることであらう。而して「觀」の卦は祭を意味し、祭は蒙、以、養正の第一歩としての化の仕事である、換言すれば、未だ教にも學にも到らざる所の根本的のもの、即ち化しての後に教があり、教の方法として學があるのである。従つて日本のものはどこまでも教化にあらずして、化教と心得なくてはならぬ。故に又それをば特に今日の如くに抽象的概念化して所謂科學としては其の力を失ふ。然るに佛教理論の影響を受けて、本來のものに理論が用ゐられた、又多少佛教に對抗する意義にて、それが組織立てられて所謂神道學説が出て來た、理論は「我」のものである、故にこれは又各派神道となつて發達するのであるが、神道としては枝葉に走れるものである、具體的のものを抽象化する一種の論理的誤謬であるとも見なくてはならぬ。親房も勿論此の方面の理論に刺戟せられ、又實際に教を受けたらしいのであるが、彼の生活は、所謂神道學者の如き、のん氣千萬のものではなかつた、故に彼が「神國」といふ所以のものは、日本とい



ふ國家である、上下を通ずる國體そのものである、即ち歴史其のものである、一面的のものではない、萬葉時代のものは云はゞ藝術的のものであつたのであるが、彼はそれを具體的概念化したのである。更に換言すれば、彼によつて單に神に奉仕するものでも其の力を得た、而してそれは單に宗教的個人的ものでなく、國家的のものにせられたのである。そしてそれは又後に徳川時代の儒者の上にも強く影響し、光圀の『大日本史』や、山陽の『日本外史』や『政記』ともなつて明治維新の『日本』といふ大統一の基礎を置くことになつたのである。

「太平記」といふ語が、或場面を限つての歴史といふ意義のものとなつたのは、何の理由によるか、余は知らない、『太平記』がともかく其の始を爲したのではあるまいか。『太平記』といふ書名のつけられたのは、天皇親政の當然なることの意識からして、北條氏が滅んで、太平の御世が現出したことを喜び、其の事件の経緯を『平家物語』等に習うて書き出したのではあるまいかと想像せられる。然るにことは豫想をうらざり、更に甚だしき戦亂の世となつたので、記者は其のつれづれの心情をば佛教的批判の眼で、更に書きつづけなくてはならなかつたのではあるまいか。涅槃寂靜といふ、消極的概念から云へば眼前に見る鬭争はまことに淺間しき次第であつて、彼岸のあなた、涅槃の相を少しでも考へれば、天下は太平なるべきにと、記者は考へたであらう。斯くて記者は結城宗廣を地獄へ落とし、楠正成をも、修羅道へ入れた、佛教の立場からは法體のものをばさうすることも出来なかつたと見え、護良親王や、其他の高位の僧侶などは、天狗魔道へ入れしめて居る。併しこれが一應佛教者としての心は安んじたであらうが、日本人として安んじ得なかつたものは、楠氏一族の

行動に對してのものであつた。義を重んじ知謀を盡した公生涯、それは僅かに六年ではあつたがそれは其のまゝでは置けない。正行の戦死を敘述するあたり、記者は毎度も紙面を涙で穢したであらう。内に閨房の非難もなく、幾歳の間難局にあつて一族郎黨の内一人も幼主に叛くものなからしめた。南吉野の花に對する風塚風、あの孤城千早をば、無道不義に荒れ狂ふ北の朔風も吹き荒すことが出来なかつた所以のものは、史的事實としては何の據り所もないのであるが、大楠公夫人の日本婦人としての偉大性を如實に示すものではあるまいか。斯くて『太平記』概念は、楠氏一族に集注して居るとも云ふべく、そしてそれは又、家とは帝國臣民のよき自然的訓練の道場であつて、それはやがて國であること、即ち只日本のみ、國家といひ得らるゝ、所以のものを、茲に如實に示したのであるとも云ひ得られる。我國は佛教や其の他の宗教や又哲學の如くに、抽象的理論の爲に根本原理をば彼岸へ飛び去らせない、換言すれば天孫は常に降臨しまして、地上に神國を實現する。それで記者は正成の最後の場面に於て、遂に佛教を消し飛ばさなくてはならなかつた。諸本中古き本と認めらるゝ、『西源院本』には、斯くある。

楠ノ一族宗徒ノ物共十六人、手者五十餘人、思々ニ竝居テ、押膚脱テ念佛申、一度に腹ヲゾ切ニケル。正成正氏兄弟モ、已に腹ヲ切ケルガ、正成舍弟正氏ガ顔ヲ打見テ、抑最後ノ一念ニ依テ、善惡ノ生ヲ得ト云リ、九界ノ中ニハ、何處ヲバ御邊ノ願イナルト問ケレハ、正氏打笑テ、七生マデモ只同人界同所ニ託生シテ、遂ニ朝敵ヲ我手ニ懸テ亡サバヤトコソ存候ヘト申ケレバ、正成ヨニモ快ゲナル顔色ニテ、罪障ハモトヨリ膚ニ受ク、惡念モ機縁ノ催ニヨル、生死ハ念力ノ曳ニ順フ、尤欣ブ處也。イ

ザ、ラバ須叟ノ一生ヲ替へ、忽ニ同生ニ歸テ、此本分ヲ達セント契テ、兄弟手ニ手ヲ取組、指違テ同枕ニ臥ニケリ。

そして、菊地七郎武朝は、兄の使の爲に其の場に來りしが、此の狀を見て、自分も其處にて自殺する。記者はそこで批評する。

抑モ元弘已來恭ク此君ニ憑レ奉テ、致忠誇功輩幾千萬ノ人哉。然而又此亂出來テ後、仁ヲ知ヌ者ハ、朝恩ヲ棄テ忽ニ敵ニ屬シ、勇ヲ得ザル輩ハ、苟クモ死ヲ遁ムトテ、還テ刑戮ニ遭フ、智ナキモノハ時ノ變ヲ不辨シテ、自迷ヒ、進ミ退ク處ニ、智仁勇ノ三徳ヲ兼テ、死ヲ善道ニ守リ、功ヲ天朝ニ播事ハ、自古至今、正成程ノ者ハ、未有、就中國ノ興廢時ノ機分ヲ兼テハカリ、遁ヌベキ處ヲ遁レズシテ、兄弟共ニ失ケルコソ、誠ニ王威武徳ヲ傾クヘキ端ナレト、眉ヲ顰ヌ人ハ無リケリ。

正成に對する讚辭は、これ以上無駄事であらう。されば頼山陽は楠氏一族の讚嘆に彼が才筆の精を盡し、そして後の志士の魂に喰ひ入つた。我等日本人は茲に只七生人間平國賊の意義が那邊にあるかを、しつかり把握すればそれでよいのである。

### 第三章 儒教と佛教とは何をしたか

『日本書紀』の出來上がつたのは紀元一三八〇年で、西暦では七二〇年であつた、そして又其の翌年五月には、詔して『風土記』を編ましめられた。此の時期には、西ローマは既に滅んで、東ローマは絶えずサラセンにいちめられて居る、七二六年には、ローマ帝レオ三世は偶像崇拜禁止令を發して居るが、日本では盛に佛像が作られ、聖武天皇は一四〇三年(西七四三)に大佛を建立し、七年に大佛が鑄られて、開眼の大法會が營まれた。丁度其の前、即ち一四〇一年(西七四二)には、羅馬法王はローマ帝國より分離して、地上に於ける俗權をも執るに至つたのである、然るに我國に於ては、逆に佛教は鎮護國家のつとめを盡すことゝなつた。此の相違は抑も何によるのであるか。佛像は基督教者が一般に云ふが如くに、果して偶像であらうか、若しそれをば偶像といふものがあるならば、それは日本の「行的」立場を知らず、徒に知的分析の立場にてのみ、ものを見ろといふ、偏見であらう。ともかく抽象的の理論は、其を組織する人から云へば、主義である、主張のよつて起る根源であるが故に、其の人には、最高のものであらうが、他より見れば、最高といふ價値は與へられないであらう。其故に基督教者でも、單に天にましますとなす所の全知全能の神にのみ據り居ることは出來ない、即ち地上に於ける、その代理者としての法王によつて、基督教團教會は成立して居るのである。併し法王は神の代理者である、其の委任が解かれたならば、もうそれは何の力もないものとならなければならぬ。それで茲には宗教なるものの有つ本質を、我が神話によつて説明してから、更に論述

を進めるであらう。而も此亦『修理固成の論理』の内に書いたことを、此處に又再びしなくてはならぬのである。

人生に於ける根元的對立者たる所の惡と善とのむすび合せは、唯心轉廻善成門を其の儘に實現遊ばされた、天照大御神の御神徳である、而してそれは即ち靈としての働きであるが故に、それは又靈と肉と、天上と地上との概念的分離を意味する。斯くて更に此の兩對立をむすび合す爲には、即ち天孫降臨を待つ爲には、地上に於ける國土の經營者としての大國主神の御努力に據らなくてはならなかつた。故に我が神話は、大國主神の御一生に於て、人の人たる即ち日本に於ては神たる働きを如實に示し盡して居るのである。

さて神命に關しての物語はつままぎ求妻と深刻なる試練とを以て始められる。さて茲に我等はそれを表現するに苦しまざるを得ない、試練（それと等しく犠牲といふ語も）といふ語を用ゐるときは猶太人的基督教的となる、或は之を儒教的に云ふならば、天の將に大任を降さんとするや先づ身心を苦しめ云々となるであらうが、それも可ならぬ。神は兄弟諸神にあの大きな囊を負はさせられて、而も何の苦情も云はずに、ここにこと歩いて行かれる。今日日本人が七福神の一位大國様（即ち幽事として神が司られ給ふもの）尊信し歸依する所以のものは、皆な此のここにこしてやられた御經驗によつて得られた御徳に外ならない、俵の上に坐し給ふは、其の成果を示すのである。求妻の物語は人が地上に於ける仕事に對しては、よき補助者を必要とすることを意味する。さてかう内助者が定まつた時に、更に必要なものは知である。鶴の羽に乗りてより來らるゝ、少

名彦命は何人も其の本地を知らない、谷間の蛙は云ふ、山田の案山子こそはよく之を知らんと、案山子とは足なくして天下の事を知るものである。足なくして知るものは、働きとしての知ではなく、頭惱の内（組織せられたる抽象的の知識である）併し其の知でも少名彦命の本地だけは知つて居た、それで云ふ、その神は神産巢日神（或は高御産巢日神とも云ふ）の御子なりと。神産巢日神は、高御産巢日神が主として高天原にてむすびの働きを爲し給ひしに對して、地上に於てむすびの働を司り給ひし神である。大國主神の御問に對して神のらせ給ふ、それは如何にも我が子である、我が指の股より落ち去りて行方を失ひしもの、よろしく、彼と力を合せて地上の經營を爲すべしと。斯くて神は少名彦命の補助によつて國土の經營を爲され、大に進捗の功を致されたのである。やがて高きに上りて國見せられた時に、神には慢氣が起つた、そして云はれた、我等が造れる國は如何にも立派に成れるにはあらずやと。知の終局の形式は、肯定と否定とである、斯くて少名彦命は知の最後の御任務を盡される、曰く成れる處と、成らざる處ありと。斯くて大國主神の慢氣に大鐵槌を下され、自らは粟の穀に乘られ、波にはちかれて常世の國に去つてしまはれた。三世十方の諸佛は一切に文珠を師とするので、『華嚴經』では入法界品として、四十卷を費して此の關係を説いて居るが、我が神話はそれをばいとも簡單に且つ面白く物語るのである。而して少名彦に捨てられ給ひし大國主神の孤獨感、否日本人は未だ成らざる處に突進せんとする無限の展望の内に自己を置くのであるが、何によつてか其の大行を果し得らるゝとせん。單に孤獨絶望の上に彌陀召喚の聲を聽くのは、善導の説く有名なる二河白道の喩へである。斯くて神が困迷し居らるゝときに、海を光し

てより來る神があつた、何神なると神が問はせ給へば、其の神は答へて云はれた。汝の幸魂奇魂である。大三輪へ祭り置き、しかせば、汝の永恒の仕事は成就せんと。幸魂とは文字通り、其の人を幸福にする所以のもの、即ち住於無所得といふ無條件的命法は之れ至高善(Bonum superum)であるが、更にそれに加ふるに、幸福を以てしたる、止於至善(Bonum consumatum)が幸魂である。而してその働きは、「とりやり」を轉じて「やりとり」とすること、遠離一切顛倒夢想、即ち百八十度の轉回であり、理論的に對しては、義なきを義とする所のもの、それが奇魂である。そしてそれは祭り置くべきものである。降して之を知的分析の對象とすべきものではない。獨逸のカントがコペルニクスの百八十度の轉回によつて、知を止揚して信樂に其の地位を興へた、そして格率に對して祭り置くべきものとして、普遍的立法の原理を立てた。然るに後の新カント學派はそれを引き降ろして、知識の對象とした、それは實はカントの捨てた「古き形而上學」に再び墮在したことであつて、知の誤謬であることは、既に述べた處である。之を「當爲」といひ或は「存在」といひ、或は「純粹なるもの」とした所で、我による知的組織に過ぎない、理論多く、主義の争ひは、人心をして常に不安ならしむるのみ、何等統一の力はない。理知では往けない、現實の存在を主となすとすも、個人を立脚地とするも、之を主義とする限り一面の抽象である、更に之に對立する全體を取るも、それが對立的であり抽象的たる限り畢竟同じことである。階級といふことも人の生活には當然の現象であるが、それを本とすれば、階級闘争といふ修羅道の現出である。それで華嚴哲學では、四法界を説く、曰く理法界、事法界、理事無礙法界、事々無礙法界と。そして此の最後こそは、萬物其の儘で、而も大調和を保つことを意味する。今之

を自己意識的のものに移すときは、己が己に歸依することによつて、自己は自由であり、獨尊である、そして人と人との和合が其處に成立する、自ら何等の疑なくして、みちみちにつとめいそむことの出來る、これが日本の國體ではあるまいか。未だ成らざるものを成らすと云ふ永恒の仕事の爲に、己が己に歸依する、これは即ち宗教の眞髓である、親鸞はそれ故に阿彌陀佛の本質を南無阿彌陀佛となし得た。斯くて大國主神の物語は宗教の眞髓を示して居るのである、故に次に來るものは、所謂宗教の如くに彼岸へ行くのではなしに、逆に天孫の降臨である、即ち日本國土の成就である。次で更に西と東とのむすび合せは、神倭伊波禮毘古尊の御修徳による、御東征であつて、其の成就が、日本の建國であつて、尊はそれによつて、すべらみこと、天皇となられ、大國主神の幸魂奇魂の女は、其の時に皇后となられたのである。即ち斯る基礎の上に立つ日本であるが故に、佛教は其の爲に奉仕することにならざるを得なかつたのである、蓋し一切の衆生を救ふのが其の目的であるからである。更にもう少し此の事を詳論しなくてはならない。

余は幼時老人から斯く聽かされた、神は現在のことを守り給ひ、佛は死後のことを、そして孔子の教は日常のつとめを教へたものであると。此はまことにさつぱりとした言ひ方で、如何にも日本的の考へである、又實際はそれでよいのである。徒に我のさかしらのはからひ(知)を以て、抽象的に之を規定するが故に、作法即宗旨といふ、その作法にもこだはりが出来、即ち各宗各派が分離し、而も互に其の我を立てて又争はねばならぬのである。死後の事が心配になるならば、佛教によるもよい、それは人々各自のことであつて、互に干涉する必要はない。日常人倫上の關係に於ての實生

活を指導し行くには、儒教の徳目、否、本来は日本のものであるが、更に儒教によりて意義が深められ、美しく且つ嚴肅に規定せられたものをば、指導原理とすればそれでよいのである。獨逸の觀念論者の間に「實現」といふ考が出た、そしてそれを英國に輸入して「自己實現」としたのであるが、個人主義の立場を取る悲しさには、其を直接に個人の上へ持つて来たのであるから、無媒介となつて、何もかも具體的にすることが出来なかつた人倫關係を通してのみ、始めて具體的となる。儒教が我國に役立つたのは、實に此の「分」即ち人倫關係を媒介としたからである。斯くて日本のは一切のものを理論の組織でなくして、國家組織に奉仕することになる、即ち儒教も佛法も共に抽象への方向へでなしに、具體的の方向に動いたのである。作法の相違から、一時は一向宗と日蓮宗とは甚だしく相争うたが、それも明治以來は全く其の跡を無くして居るのである。基督教にしても、亦同じ運命にあることを彼自ら喜ぶであらう。

儒教の我國に入つたのは、歴史上應仁天皇の御代であつたといふが、ともかく日本の「和」を以て貴と爲す「精神」隨順、歸依奉仕といふことの爲には、儒教は何等の障害とならなかつた、否、上述の如く、其の徳目論は、却て日本人としての其の儘の實踐に力を與へた、而してそれは後に武士道の養成といふことにも、同様の關係であつた、即ち儒教を奉じつゝ、而も其れを出でて日本を明かにしたのである。各徳目も窮むれば、『中庸』に云ふ「誠」に到り、而して誠の實行は、歸依即行善に、具體的の形式を見るのである。勿論儒教は個人主義的の所産であり、例へば孟子の如きは至つて詭辯的要素も多い。——詭辯は「我」を立てる處に必ず起る。——併し日本人はさる議論に捕へられるのではない、故に

日本に合はない様なものがあつても、敢て捨て去るのではなくて、よくそれを止揚し得て居るのである。又時には平重盛の如くに「忠ならんと欲すれば孝ならず、孝ならんと欲すれば忠ならず」といふが如く、抽象概念の葛藤に困迷したことは、個人の上にも於ても、歴史的にも甚だ多くあつたことである。併し斯る迷ひも、日本人としての己を盡すことの上に、立派に止揚せられて往く。前述の如く「誠」が發して、それぞれの場合に動く所のものを、抽象知は抽象的の概念とする、即ち人生論の上からは、之を徳目とするのである、而して若しそれに執すれば「我」を立てることで、遂には其の爲に争はねばならぬのであるが、行態から云へば、それは無益の末事に過ぎない、而も猶ほ斯る闘争がよしあつたとしても、それは却て消極的には一貫の道を立てる力ともなるのである。斯くて古き場合に、日本人が儒教乃至漢學一般を習修したことは、『日本書紀』を書くことに全く用ゐる盡されたと云うてよいと思ふ。

宋學が禪宗と共に鎌倉期に於て日本へ流れ込んだ、そして宋學は漢字漢文の本來有する所の藝術的意義を多分失うて、——それは佛敎に壓された支那思想の自己への還歸として立つたもので、佛敎理論に對立しての理論であつた、——自ら抽象的となつた、朱子の理と氣との對立などは、云はば既に西洋の形而上學に墮落したものと云ふべきである。此の影響を受けての抽象的の考への支配は、又徳目尊重となり、親房の如きも、三種の神器を三徳目に配して説明して居る、又上記『太平記』の記者が正成を評するに、智仁勇の三徳目に據つて居るのである。又史實としてはよく判らないが、補正成が義によつて動いたのも、或は宋學に據つたことでもあらう。併し宋學は禪と共に

入つたのであり、其の禪は始より行態のものであるが故に、互に相補うて歸依即行善の内容を、豊富にしたと云はねばならぬ。此の關係は、時代は餘程後の事であるが、山鹿素行の『配所殘筆』がよく明瞭にして居ると思ふ。禪も、又禪の影響を受けた儒教の敬の工夫といふことも、素より個人主義的のものである、而して其の弊は却て孔子の説く人倫五常、しかも其れを單に徳目とせず、日常生活の事とすることによりて、日本では十分に補はれるのである。併し此等抽象的の概念に迷はされることは、又山鹿素行の云ふが如くに、日本の學者の古今の通病かも知れない。虎關師鍊も又其の一人であつたが、一山一寧によつて、其の否を覺つて書いたのが、『元亨釋書』三十卷であつて、それは後醍醐天皇の乙夜の覽に供せられて居る。而してこれ等は間接ではあるが、大日本は神國なりとの概念を記さしめた所以の一である。

茲で論述を佛教の方へ轉ずるのが便利である。基督教と佛教とは本來其の建前が違ふ（そしてそれは民族と歴史とによる）故に之を同一視してはならぬのではあるが、共に理論的構成から、それを普遍的のものたらしめて居ることに於ては同一であること云はねばならぬ。さて歐洲に於てゲルマン民族が移動した場合に、英國人は、普遍なるものを、我がものとすることによりて榮え、其の一部の南下したコックス人は、それに頭を下げた爲に、一時は非常に榮えたのであるが、次の歴史の頁には消失してしまつた。佛教の理によりて國を組織せんとせるものには、既に古く印度に阿育王あり迦膩色伽王あり、何れも共に滅亡し、支那には梁の武帝の如き全く我が聖德太子の爲されたと同様に、寺を建て多くの僧尼を渡したが、達磨が批評したが如くに、無功德であつた。日本に於てのみ

何故にそれが有功德であり得たのか。

日本の神は始めから知的に規定せられたものではなくして、人と人との和合、即ち「むすび」といふ働きが神の本質である、簡単に云へば和合を得たとき、其處に直接に神を観るのである。又人と自然との和合の上に、「和合力」その居住處として、宮殿を建てて其の内に其の神を祭り置く、斯くて惡靈と雖、又其の和合といふ力によりて鎮められて善へと轉回する。斯くの如くなるが故に、日本に於ける佛像は、最早單なる藝術品ではない、從つて其れは又佛の象徴でもない、佛それ自體なのである。此の事は上記偶像打破といふことと比較して考ふべき重要點なのである。歐米個人主義殊に近世科學的の抽象的概念より觀れば、宗教は宗教であつて藝術とは相違するであらう、其處で宗教の藝術的表現といふ如きことは、ヘーゲルから云うても、進化段階を異にするものであるが故に、失敗であるべきである。然るに日本に於ては、鼓教授が指摘せられたが如くに、「無限界」である、藝術の世界と實生活とは連續する、其の間に限界の附けやうがない、即ち其處にも亦「むすび」の働きが表現せられ居るのを觀る。之を要するに、奈良に建立せられた大佛は國家それ自らである、其他此の時代の作品たる佛像も、作者のみならず、一切の和合の力それ自らである、即ち斯くて作られたものは、火も焼くことを得ず、時も消滅せしむるを得ず、單なる時の（狹義の）經濟關係によつて、其を破壊するなどいふことは、猶ほ更ら出来ない性質のものである。

氏族間がなべての人心を腐蝕せしめ、孝德天皇が佛教を尊び神道を輕りたまつた如きは、蓋し神に仕ふる人までが腐敗を極めたからのことである。それで聖德太子が篤敬三寶と憲法の第三に

規定せられたのも、之によらずには、枉がれるを直す方法なしと考へられた爲である。遠離一切顛倒夢想とは、『般若心經』の説く所、人心の安らかならざる時代に、其に安定を與へ、枉がれる心を直すのは、實に宗教の有つ任務である。宗教はそれ以上のものではない。枉がれるを直し得たときに、更に其を那邊に赴かしめるかが最も大切な問題である。其處で、救ふべからざる程に個人主義に陥れるものに對しては、其の終局の始末をば彼岸の世界へ持つて行くより外に致し方があるまい。さて斯く考へて更に此の時代のことを觀る、佛教は直ちに一般の不安の民衆に喰ひ入つた、即ち一般の民衆は現世の利益、來世の安樂といふことに據りて佛教を受け入れたのである。併し上に立つてのものは、聖德太子を始となし、多くの識者皆それをば國家の爲にと考へたのであつた。此の事は明治時代と比較すれば直ちに會得せられ得るであらう。明治初期の多くの外國模倣、又歐米文化の輸入の爲に、外國に學ぶ多くのもの、其等には一點の私はなかつた、只すら日本の爲を計つたものであつた。併し其の無自覺の模倣といふ惡弊風は、今之を刈り取るに多くの勞力を要することとなつて居る。其と同様に、其の當時の人々は多く入唐して、彼に學んだが、それは皆日本の爲との考へであつた、即ちそれが爲に、支那の文化が非常な勢を以て我が國に入つて來た。實際其が爲に、篤敬三寶の弊害も亦多く、一切の文化と共に、其れを我がものとする迄には、實に永き年代を要することともなつたが、今はそれを佛教の範圍に限り、斯る意識で入唐した傳教と弘法との二大師の歸國後の働きに就てのみ、述べ置くこととする。

叡山に根本中堂を建て、空假中三諦を中に統一し、それを以て鎮護國家の原理としたのは、傳教で

ある。一體宗教は個人主義の産物である、故に大乘佛教が如何に大乘を説いても、よく自利するが故に利他すといふ、菩薩道に過ぎない。(之を西洋近世の個人主義の如くに、自利と他利を結合せんとするときは、其は形式論理學での推理の第二圖式である、利によりて、自と他とを結合せんとするもので、其處に、最大数の最大幸福といふ功利説が出る、併し思ふべし、其の圖式より出る正當なる結論は、自と他とを分離に終らしむるより外にない、然るに、自利と他利とは、第一圖式であつて、よく自と他とを結合せしむることが出来ることに注意せよ。併し個人を主とする限り、大乘佛教と雖、猶ほ自利を先として居る。然るに傳教は云ふ、大乘の菩薩の道には、すべて自利なし、利他を以て即ち自利となすが故に、『顯戒論』と。此は明かに日本精神によつて、佛教を解したものであつて、中が日本にのみ、單にその理論のみならず、よく實現することを示したものである。又曰く、惡事を己に向け、好事を他に與へ、己を忘れて他を利するは慈悲の極なり、『山家學生式』と。慈悲といふ抽象的の徳目は之を知らない、併し、むすびの働きを主とし、それを神とする日本人は、とりやりにあらず「やりとり」の働きを、既に十分知つて居たのであるから、六ヶ敷い理論はともかく、傳教の教へる本質はよく解し、實行する、故に傳教は實際には日本人に日本人たれと、教へたのみと云ふべきであらう。それで彼の仕事は、國寶、國師、國用を作るにあつた。國寶とは道心あること、道心とは之を以上述べた語で譯するならば、未成のものへと不斷の努力を以て進み行くといふ根本動力といふことである、故にそれを、よく言ひてよく行ふものと、傳教は云ふのである。よく言うて行ふ能はざるは、之を國師といひ、よく行うて言ふ能はざるを國用と云ふ。故に此れ皆國家の爲のものであつて、言ふこ

と能はず、行ふこと能はざるものは國賊とする。そして又道心ある佛子を、西にては菩薩と稱し、東には君子となすと。さて又此の國寶、國師、國用を訓練する爲に、前後十二年山に入つて外に出づることを得ざらしめる、内初の六年は、聞と慧即ち知を開くことを主とし、思と修を傍とし、後の六年は、思と修を正とし、聞と慧を傍となすと云ふのが、傳教の教へであつた。十二年と定めたのは、『蘇悉地羯羅經』に、最下鈍の者と雖、十二年を経れば、必ず一驗を得るとあるにより、それに自己の經驗をも加へての事であらう。

一體佛敎の如き、一個人の「覺」成佛を主眼とするものには、國家といふ如きことに干與する資格はない、據るべき國が滅んで宗教が起つた事は、歴史の示す所である、基督教然り。釋迦は王位に生れたとはいふが、固より弱少の國であり、其が爲に簡單に其の地位を去ることも出來て、菩提樹下の正覺を得た、そしてそれは國家を超越したのであり、云はば斯くて彼は抽象的なる、迷へる、凡夫としての「人」の教導者たるを得たのである、故に佛者は國家を組織する資格はない、即ち出家なのである。それで戰國時代には出家の多くは武將の參謀となつて居るのみである、換言すれば、上記の如くに、只枉がれるを直すのが宗教家の職分であつて、それを更に積極的に進ましむるのは、最早宗教家の職分ではない。併しともかく佛敎殊に大乘佛敎では、其の理論が非常に廣汎に互つて居り、其の内には、佛敎により國家が守護せらるることを論じたものもある、而して幸に日本にはそれが最初に取り入れられた、即ち『金光明經』と『仁王般若經』の如き經典である。更に一切衆生悉具佛性といふことを如實に説明するものが『法華經』である、これも亦みちみちにつとめいそしむこと

を本質とする日本にはよき力を與ふるものであつた。斯くて斯經に對する獨特の解釋を爲され支那に逆輸入せられて尊重せられたといふ程の聖德太子の御精神を繼ぐものと、自任したる傳教が、法華一乘の道を明かにするのを一生の仕事としたのは、亦當然である、一乘といふのは、又同時に日本の如く、一天萬乘の君の現在することを豫想しての事である、若し此なくば、大乘といふも、亦既述の如く形式に陥り、二乘以下に墮せざるを得ない筈である。

併し『法華經』が一切衆生の成佛といふことを説き、且つ約束したとするも、而して傳教また其の理論を祖述したとするも、今現前に其の證據がなくてはならぬ。傳教と弘法とは僅かの年齢の相違であるが、前者は叡山に根本中堂を開き、中<sub>レ</sub>の理論を闡明し、後の各宗派は大方それに據つて開かれるのであり、後者は即身成佛を證し、今も猶ほ高野の山頂に、幾年ごとに衣換へをなしつゝ、現存して居る。故に叡山へは人は理論を學びに往くのであり、高野へは即身成佛に直參する爲に雲集するのである。斯くて前者を觀念論の極致とすれば、後者は唯物論の極致を示すものと云ふべきであらう。それは恰も後に獨逸に於て、ヘーゲルの哲學がフョイヘルバツハへ轉じたのと、同じ思想の動きであると云ふべく、而も又此の兩者の相違をば、後になされたが如くに、更に抽象に墮して唯心論、唯物論と云ふ對立形式で見らるべき性質のものではないのと同様に、傳教と弘法とをも、復觀念論、唯物論といふ様に區別してはならないのは、勿論である。それで此の區別は、眞言宗といふも、眞言をば日本語となし、マコトと讀み、其れをば更に漢字に譯して、誠とするのが傳教であつて、字とするのが弘法であると見るべきであらう。更に換言すれば、華嚴哲學では四法界を説き、其の最



後をば、事々無礙法界となすのであるが、斯く無礙の關係にあるものをば、一は一層觀念的と見他は一層物的と觀たるに過ぎない。地水火風空識の六大(エレメント)をば、相互に無礙なりとするのが、弘法の教説組織である。抽象的理論の立場より云へば、眞理は其の理論の上にあるのであるが、弘法に於ては、即事而眞、當相是道である。故に亦其の教學に於ても、弘法は學ばるべきものとして存在する限り、何ものをも之を捨てずに學ぶべきことを勸める、故にそれは一層俗的に進出したものであると云ふべく、即ち弘法の教法では十二年間山籠りを必要とするのではない。

一切の事物に其の意義を認めること、従つて理論、教學よりは事物、行を弘法は大切とする。それで修業は先づ一般人としてのものより始め、次いで出家としての、一層困難なる修業を爲さねばならぬ。斯くて一定の修業の出来上りたる時に、儀式を整へ、自己の本尊を定める、例へば弘法は入唐して、此の方法によつて自己の本尊として大日如來を得たとの傳説である。斯く自己の本尊を得た以上は、自己はそれに合一しなくてはならぬ、それが眞言宗の行である、而して其の行は手には大日の印を結び、口には大日の眞言陀羅尼を唱へ、意を大日の上に向け、我が身と大日とが同一なる事を觀るのである。之を身口意の三密といふ。敢て密などいふが故に、事は面倒となり、それは摩訶不思議ともなるのであるが、實は道元の云うた、威儀即佛法といふのと何の相違もないのである。例へば日本人たる以上は身には日本人たる威儀を整へ、口には日本語を語り、意は日本人としての皇運扶翼を念せよ、そしてそれには天皇といふ本尊を置けといへば、これほど明確にして顯事はなわけである。そして又眞言宗では、加持といふことを云ふ、加持とは、如來の大悲と衆生の信心と

を表す、佛日の影、衆生の心水に影現するを加と云ひ、行者の心水能く佛日を感じるを持と名づく。此の事も、何も面倒なことではない、神倭伊波禮毘古命が、御年四十五歳にして東征の御意志を發表せられた時、諸皇子等は、理當に灼然我等も然りと思ふ、いざ早く御實行遊ばせと御奉答あつたが如くに、上の御心を其の儘に奉戴し、下の心を上が御心となし給ふのである、斯く上下和合、神人合一を本質とする日本に於ては、其故此も亦何の密事でもない、顯中の顯であると云はねばならぬ。併しともかく、それには只理論を言うて居るだけでは、何にもならない、實際に行じなくてはならぬ。此の行事として、眞言宗には種々の作法がある、而して此の作法の内には、或は印度の古き神祭りの方法もあり、或は支那の要素もあるであらうが、日本本來の神祭の作法が多く用ゐられて居るのである、本尊を招する爲の作法、更に其の本尊と合一する作法、後其を送り出す作法、皆な神祭の方法である。同時に神祭の方法も亦眞言宗によつて發明したものが、多く取り入れられたであらう。それで茲に一言し置くべきことは、無反省なる佛教者は、日本の祭式は佛教を取り入れたものであると云ふが、祖先を神として祭るといふ、日本本來のものと合流しなくては、佛教如何に高遠の理を説くとも、今日迄其の命脈を保ち得たとは考へられないと同様に、本來の祭式なくば、眞言宗の行事も、又其の意義を得なかつたであらう。教相よりは事相を重しとすることよりして、和合といふ根本的のもの、をば、西藏に於ける眞言宗の探つた如くに、觀喜天を本尊とするやうな、立川流の眞言の如きは、御藏念佛と稱して、多人數が密室にて念佛を高唱しつゝ、一種の恍惚陶醉の状態に入ることをば、念佛の極地となすのと等しく、何れも墮落の極である、祖師共の精神ではない。

斯くの如く傳教も弘法も皆な佛教をば國家の爲のものとなさんとして活動したのである、特に後者は種々の傳説が其に加はつて居るが如くに、足跡天下に遍く、山を開き野を拓き、川を渡し道を通じて、大に大衆の生活を安からしめた、そして其等の仕事は、皆な自己の本尊と合一せんとする修行の結果より出でたるものであつたのである。實に此の行法の力は、今日の抽象的なる科學的規定によつては律し得べからざるものである、如法の修業は六神道を得しむる、神通力と云ふも、決して無稽のことではないのである。併し傳教が既に信じて居た正像末三時の思考は、藤原氏の専横の爲に、前に説けるが如くに、如何にも實證せられたるが如き時代となつた眞言の「行」の如き困難なることを實修するものもなくなる、よしや漸く何かの一神通力を獲たるものありとするも、其の力は權門の爲に悪用せらるる様になつた、斯くては行に證はなく、更に行も證もなき、教のみの佛教とならざるを得なかつたのである。

之を藝術の方面から説明して見る。これまでは殿堂でも、又其の内に安置せられる佛像でも、日本國そのものであり、又決して偶像ではなかつたのであるが、藤原氏の民族的専横は、先づ其の殿堂を私し、其の豪華な建造物も私の別荘と化した、同時に其の内に安置せられる佛像も、藝術品となつて了つたのである。基督教に於て基督の像が尼僧の戀の對象となつた如くに、觀音像は僧や尼の實際的戀人ともなつた、即ち此の事が藝術的墮落の最もよい標本である。それで例へば上記の眞言の祕法にありては、病氣平癒、其の他私利私慾の祈禱の爲に、先づ其の本尊を定めなくてはならぬ、そして其の像を作らなくてはならぬ、——これは權勢家、資産家でなくては出來得ないことであり、

僧侶が如何に其等のものに頭を下げたかを想像すべきである、——斯くて簡素豪健なる殿堂は華美精細なるものとなり、事實大佛は小佛となりて玩弄物となり、觀音像は肉感的のものとなつた、それが爲に、鎌倉の大佛や、同じく鎌倉の辨才天の如く、全く美男美女とまで低落するのである。斯くて低落しては最早致し方がない、曹洞禪に於ては威儀即佛法、即ち座禪の威儀を整へたる釋迦一尊を相手とすることとなり、淨土眞宗に於ては、更に極端に茲では事實偶像打破となつて、「南無阿彌陀佛」の名號のみを相手とすることとならざるを得なかつた。

今其の進み行きをば、もう少し詳細にして見る。末法といふ概念が實に現實の状態であることを認めた眞面目の佛教者は、實際に立たざるを得なかつた、そして立つて躍つた處の其の作法は實に日本的作法であつたのである。即ち日本人は佛を知的抽象の爲に彼岸に飛び去らせ終らなかつた、而してそれは天孫降臨の思想によりて古くから運命づけられたものである。先づそれを惠心の葛藤に見よ。彼はあくまで遠離穢土、欣求西方——諸惡莫作、衆善奉行——をば、其の出發點とするのであるが、其の心行は、遂に彼をして藝術的の大宗匠——自淨其意——たらしめた、少くとも彼を中心とする、又したりしと思はるゝ所の、來迎佛や山越の彌陀の繪は、最も日本の藝術の精華を極めたものである、文字としては彼の作『往生要集』がそれを示すのである。末法思想に最も適應したものは、此の彌陀來迎の思想であつて、それが爲に出來た佛像は、三千院に於て見るが如くに、兩脇士たる菩薩の一を座らせ、他を立たせたといふ様な、日本獨特のやり方である。本尊たる彌陀は、只來迎の印を結びて、跏趺し、觀音と勢至の二菩薩は、脇士即ち行者たるの故に立つて居るといふ

のが一般であるが、三千院のは其の中間に位するもので、更に次に進んでは、其の本尊たる彌陀が兩脇士を己に攝して自ら立たなくてはならなくなつた、即ち兩脇士は消失する。此が一般に淨土眞宗の佛像である。恰も結跏趺座の釋迦が曹洞禪の本尊であるのと相應じて居る。然るに此の畫像も又消失して、自己が自己に歸依する行願の菩薩を表示する「南無阿彌陀佛」の六字の名號にまで轉じ、其處に完全に、阿彌陀佛は表象せられざる、即ち藝術化されざる、具體的概念となつたのである。それで來迎佛を迎へる態度即ち自淨其意の相を人は取らなくてはならぬ、更に換言すれば、天孫降臨の用意の爲の天地を位せしめ且つ和合せしむる大國主神が、茲に表れなくてはならぬ。此の用意の爲には、否定即肯定の三十年の努力を要する。十有五にて志を立て、御年四十五歳迄の御修徳によりて、神倭伊波禮毘古命は上下の和合力を得られて、東征の大業を成就し給うた、そして始終只一すちに皇祖皇宗に御隨順御歸依遊ばされたが、今此の修業をば此の場合の佛者によりて代表せしむるならば、それは源空である。彼が四十二(三)歳にして始めて得たるものは善導の「一心專念彌陀名號、行住坐臥、不問時節、久近、念々、不捨者、是名、正定之業、願彼、佛願、故」であつた、佛願にひたすら隨順し歸依するといふのが、正定之業、即ち大信大行である、茲に日本の佛者があり、同時に皇運扶翼の帝國臣民が存立する。親鸞は此の作法を更に一步進めて、阿彌陀如來の(身口意)三業と、念佛行者の三業と、彼此金剛の信なれば、定聚の位に定まりぬ」と決定し、佛と我とを完全に道友たらしめた。此は畏かれども、教育勅語の末尾の御句と同義である。斯くて佛敎は日本のものとなつて、古き神武天皇の御徳をば、現代に具體化する中繼者即ち媒介となりて、其の任務を終つたのである。

教外別傳不立文字を標榜する禪が、特に又此の時代に榮西によつて將來せられたが、道元は又入宋し、身心脱落といふ六ヶ敷いことをば、苟も坐禪するならば居眠して居てはならぬと會得して歸つた。彼は又等しく四十五歳前後には、都に近き住居を捨て、越の山奥永平寺に、どつかと坐禪をくんだ、そして云ふ、わが身をも心をも放ち忘れ、佛の家になげ入れて、佛のかたよりおこなはれ云々、而して又威儀即佛法、作法即宗旨と喝破して。茲にも最早自力修行或は他力修業といふ區別はない、ひとへに佛に隨順する、其處に坐禪もあれば念佛もある、否平常の行住坐臥、喫飯飲茶、農夫が田を耕すも、余が斯く此の原稿を書くも、皆佛業である、而してそれは皆な佛を扶翼することであり、皇運翼參であり、大行である。斯くて年齢の順より云へば、道元親鸞に次ぐ最も年少氣鋭の日蓮は、關東人の性格を本有して、叡山に學び、『法華經』を獲て、其の大行者たることを自任した。念佛無間、禪天魔眞言亡國律國賊——我、大衆の爲の大船たらん、我國家の柱石たらんと大活動を演じたのであつた。既に述べた様に、大國主神が祭り置けと云はれた、幸魂と奇魂——そして奇魂とは親鸞が三願轉入の論理によつて明確にした様に、百八十度轉回しての事々無礙法界、義なきを義とすである、而して之又個人を主とする「とりやり」を日本精神たる「やりとり」にすることに外ならぬ、即ち日本人としての平常是道である。而して幸魂とは單に轉回し善を爲す力の獲得に止まらずして、更にそれを一步を進める所の進歩的創造作用である。故に源空も親鸞も又日蓮も急進派であつて、時の保守派に憎まれ、所謂法難に逢うて居る。併し此の急進の爲に、抽象的普遍的なる佛敎は、具體性を得て、更に一般民衆のものとなつて、平常是道にまで進んだ、換言すれば、佛敎といふ宗教は、其の極に達し

て、遂に宗教を止揚したのである。親鸞宗も日蓮宗も、強く一般の民衆の内に喰ひ入つた、そして其の内最も傳導には不便なる教理を有つもの、教外別傳の道元宗、曹洞宗は、時代を経るに従うて、最も多くの實行者を得、民衆を救ひ、墮落僧の爲に廢寺となつて居たものを再興し、などして、最大多数の末寺を有つやうになつた。殊に日本海に面しては、太平洋方面にての徳川幕府と相對するが如き、一大勢力を爲し得た。簡単に云へば、此等の各派は、相共に一家を和合せしめ、村邑を和合せしむる實際力となつた。村には觀音堂があり、辻には六道能化の地藏尊が立つて居る、邑には祖師堂の大建築を眺めることが出来るし、街には藥師佛がある。古き神嚴なる森には神居ましまし、景勝の地には寺院がよくそれと調和して建つて居る。此等が如何に日日のつとめに従ふものに慰安と希望とを與へ得たであらうか。更にもう一度簡単に云へば、各人各個がまつり置くべき本尊を得て、みちみちにつとめいそしむことを得しめたのである。ことに禪が武士道を作る根源ともなつた、即ち眞の教外別傳を實現した。勿論斯くなり得た所以のものは、古くは天武天皇が二三四五年勅して各家に佛像經卷を置かしめ給ひしに基くのであるが、更に煎じ詰むれば、日本人の本質即ち神話に語らるる所のものに基くものと云ふべきである。祭り置くべき本尊をば若し日本人が知的に考察したならば、日本の歴史も中斷したであらうことは、他國の諸歴史の證明する所である、而して道元でも親鸞でも、日蓮でも、よく斯點迄も徹し得たのは、彼等は自識して居なかつたであらうが、(自覺、自識せざる所に、高次の自己意識があり、歴史の内に歴史を作る作用がある、其によりて日本人たることを自證し、又實際皇位あるが故に、此の自證を得たのである。此の事は特に我等の知り置

かねばならぬ點である。即ち又此の事の反面的證明は、此等の佛教各派が知的教理の組織といふことの運命によつて爲され得る。

親鸞は「よき人の教を蒙りて」と、偏に其の師源空に隨順したのであるが、其の結果たる作法に於ては、源空のは「惡人なほもて往生す、況んや善人をや」とであるが、親鸞のは「善人なほもて往生す、況んや惡人をや」とである。若し之を理論的に展開するならば、非常の相違となる。坐禪と念佛、一は寂靜の相であり、他は行することの困難を嫌うての、消極の又消極的な主觀の只の安心に過ぎない。此等に對しては、實に若々しくて元氣に充滿せるものは、日蓮の積極主義である、——それで斯く我を立てる方面と、否定的なる淨土教とは、明治時代迄は自ら對抗的にならざるを得なかつた。——併し此等は民衆の内に入り込んで、何も別に争闘も起さなかつた時には一家でありながら、父系は眞宗で、母系は禪宗で、寺院を二つにし居たのも、近世迄は現にあつたのである、而も其の一家は何も争ひはなかつた。今之を他に於ける宗教的争闘、ことに歐洲に於ける宗教戦争等と、比較したならば、思ひ半ばに過ぎるものがあらう。然るに宗派者は、それとは逆行した、少くとも己を立てる爲には、祖師の教をば理論的に組織する、而して其の爲には、最早他をば許すことは出来ない。親鸞の後に蓮如は實に兵を動かした、法弟共が互に相争ふの醜をも演ずるに到つた。己を立てんが爲めの學問と、佛教とが同一視せられては、絶えず異安心の糺問となり、再び僧侶は墮落する。即ち僧侶は『太平記』が運命づけた如くに、魔道に陥つたのである。佛教は何ものかを示唆しつつ、遂には何ものでもないことを自證して、つれづれの思想の源流となつた。斯のことは、大凡宗教といふものを考

へる人の深く心すべきことである。宗教は文字通り、宗とすべき教へである。而してそれは個人を本とするものである。故に宗教の作法は、『般若心經』に云ふが如くに、「とらん」とするが爲に迷ひ苦む個人々々をして、「やりとり」に轉化せしめる方便である。それ以上のものではない。其の本質は教理に存在せずして、其の手段方法に存する。然るに教理をば其の本質と見例へば、佛敎の教理を闡明することが、佛敎を盛ならしむるとなすが如き見解あらば、其は己を立てんとするもの、宗教の本旨とは逆である。此の事に就ては、特に日本の歴史を正視すべきである。

之に反して、一般の民衆に入りたるもの、或は僧侶がその本分を辨へて、化導の先達となつたり、或は例へば武將のやり方のよき忠告者となつた如きは、實に尊敬すべき功績である。余は茲に二例を擧げて、其の活用路を示し、以て佛敎に關する議論を止めることとする。恐らくは此の如きは、他にも多くあつたであらうが、茲には只其の大なるもの、而も此の兩例を比較するとき、興味を感じ得るものであるが故に、毛利元就と、徳川家康とを擧げることとする。

毛利家に最近迄秘められて居た、元就の訓誡狀なるものがある。それは隆元、元春、隆景の三子に、毛利家を尊び、兄弟和合すべきを教へたものである。而して其の最後は自分は嚴島明神を大切としたが爲に、戰勝を得たのであるから、皆々御信仰肝要本望たるべく候と示し、そして其の前條には斯く示す。

一。我等十一之年、土居に候つるに、井上古河内守所へ、客僧一人來候て、念佛之大事を受候とて、催候。然間、大方殿御出候而、御保候我等も同前にて十一歳にて傳授候。而、是も當年之今に至候て、念佛

十篇つゝとなへ候は、後生之儀者不及申、今生之祈禱此事たるべきよし受候つる。又我々故實に今生之ねがひをも御日へ申候、もし、かやうの事、一身之守と成候やとあまりの事に思ひ候。左候間、御三人之事も毎朝是を御行候へかしと存候、日月いづれも同前たるべく候哉。

此の條は、自分はいかにもつまらぬものであるが、今日斯くなり得たのは、自己に反省を加へた上での、筆のつゞきである。又人は自分も今は年老ひたれば、今生の業をも仕、心靜かに後生之ねがひをも仕度候へ、其、其段も先ならず候て、不及申候、と述懐しての後の言である。是即ち、まつり置くべき或ものを有つことの大事を示したものである。而して此の日々の實行、其れは實に行ひ易く、至極簡單なることである。——此の實行によつて毛就といふ人は實際心やさしき人であつた。武將としては死ぬまで彼は戰爭を止めることの出来なかつたことは彼の述懐の通りで、如何にも戰國時代の精神をよく表現して居るが、他面に武將としての彼がよく臣下を心服せしめたのは、此の實例は甚だ多いのである。實に此の行によつたものである。而して又此の文を見るに、其の子等に對してすらも、實にもものやはらかである。其の狀の初めに、更に書き副がある——「尙々忘候事候は、重而可申候、又此狀字など落候て、てにはちがひ候事もあるべく候、御推量めさるべく候」と。

次は徳川家康の『御遺狀御寶藏入百箇條』『遺訓百箇條』である。此は元就のとは少し相違し、最初に擧げられてある二ヶ條が其の眼目である。

一。我小時、征伐敵國、父祖の讐を報とする願のみなりき。逢西譽之誨、救民安國の心ざし、天理なる事を知てより、一途に今日にいたる、子孫永く此意を續くべし。於致違背は、我子孫にあらず、民は國

の本たれば也。

一。憶我一代の戰場、始終八九十合なるべし、出萬死得一生者、十八箇度都而厭離欣求の法文を得而得免故、今開關東十八壇林而謝之、子孫永々淨土宗門たるべき事。

西譽といふは、今の増上寺、始は牛込にあつたの開山である、厭離欣求の法文とは、念佛である。我等は之を讀んで、此の遺訓なるものが悉く家康のものか否か、或は多少は後に加へられたものがあるかも知れぬ、其の精神を考へるとき、家康一生の行動を、始めて會讀することが出来るのである。個人としてまつり置くべきもの、操守すべきものは、それは何でもよい、それを祭りての不斷の行こそ、それは幸魂であり奇魂である、そしてその歸着する所は、大乘の救民安國である。

佛教の根本的意義は斯く日本人各個に滲透した、そして教理の争ひ、問答等を事とするものは、最早權威を失うた、それについて宋學による統一精神も、亦神國といふ概念に入らしめたのみで、其の理論には統一力はなかつた。それと同時に『太平記』も『正統記』も亦深く民衆の内に喰ひ入つた。斯くて外面は戰國といふことになつたが、それに際して日本人は各自に深く自己を堀り下げなくてはならなくなつたのである。そして此の結果としての實現が、各種文化の方面に於て、草薙御劍を祭る處の熱田神宮を中心とする地方であつたことは、我等の注意しなくてはならぬことである。清洲城からは、豪氣の信長を出し、平和なる農村中村よりは、心小膽大、豪放磊落、しかも美を解し、道をわきまへた野人にして、貴族たる秀吉と、南無妙法蓮華經を高唱しつゝ、忠誠無二、而も衆と共に活くることに安住した加藤清正とを出したことは、實に興味あることである。實に秀吉によ

つて爲されたる桃山時代といふのは、己に徹した日本を代表するものである、一般に其の住居、其の衣服、其の他一切の文化は、此の時代に定型を得たもので、徳川時代は、只その守成に過ぎない。而して其の守成には猶ほ其の地方の三河武士、而も救民安國を宗とする家康を要したのであつた。

斯く日本人として自己を堀り下げ得た人々は、眞俗二諦を抽象的に區別し、眞諦を事とするものなりと自負して、しかも、我を出でず、只彼岸を説く如き佛教には最早満足し得べきではなかつた、即ち斯る巧妙なる教理より脱出して、學者は儒教と神道とへ還歸する。そして家康の天下統一には先づ以て直接に儒教の徳目たる、忠と孝とを要求したのである。更に換言すれば、家康によりて制定せられた封建制度、一種の軍國主義は、家を保持するに孝を要し、君を守るに忠を必要とした。即ち此の要求に應じ得たものは、朱子學の再興といふことであつたのである。併し現實への目醒といふ新興の力には、單なる徳目の考察のみでは満足とはなり得なかつた。徳目的に考へられた義理と、其處に目醒めた人情とは、直ちに衝突した、而して其處に元祿文學と名づけられる、獨得の藝術を生み、義といふ概念を自由に働かせ得たことは、一の偉觀である。此の義概念と、丁度時を同じくして英國に起つた、*Fitted* 概念とを比較することや、此の時代のもの、と藤原氏末期の文藝とを比較し見ることは、實に興味ある問題であるが、茲に爲し居るべき事ではない。ともかく斯る動向の間に、更に古に遡つての儒教の本質への究明に、學者は突進せしめられ、更にそれが轉じては、直接に行態への移行、即ち王陽明の學へも進出した。儒教更に古き周時代の禮樂といふ外的文化にあこれがれを有つた徂徠にしても、日本のものを正視しては、神と人との未剖状態を本質とするものに觸

れ、若し後來聖人が支那に出でなば、斯るものをば則とするならんと云はざるを得なかつた。併しともかく此の時代の再興の儒學も華夷論や日本は泰伯の後なりなど云ふ論議のむし返しや實に多忙であつたが、其の間に漸次に日本へ還歸しなくてはならなかつたのであるが、此の轉機を表明したものが、山鹿素行の『中朝事實』といふ書かれたる歴史である。即ち此が媒介となつて、儒學は追々に日本化された。武士道の如きは儒教の徳目に隨順しつつ、遂にそれを出でたものとして確立する。猶ほ徳目論は京坂の地に於ては梅園の己へ還れる力によりて活かされて、市井の教化に大に役立つたのであるが、これも又直ちに其の力を消失し、諸種の訓令即ち法度に隨順することを勸めるだけのことになつて、強き日本的なるもの目醒に其の力を譲らなくてはならなかつた。

神道は寧ろ只祭事としてののみ残されたが、我等は、日本的なるもの、の根本の底力を讃へなくてはならない。あれだけの佛教の隆盛に出逢ひ、全國を佛教色に塗りつぶされた間にあつても、猶ほ神を祭る古式を日本人は失はなかつた。佛教はそれを佛法守護の役に立たせんとしたのであるが、よくそれに隨順しつつ、而も猶ほ自己を反撥せしむるだけの力を保有して居た。神道は其故に其の始は、佛教や儒教の理論を借りて、己を組織せんとした、併し其は既述の如くに各種の神道學派を生せしめたが、言擧げせぬ、惟神國にとつては斯ることは寧ろ無用の事である。斯くて儒教より、又同時に佛教より轉向しての、日本への復歸こそは、眞に力ある神道への動向であつたのである。併し猶ほそれだけでは、儒教的佛教的の嗅氣が残つて居る、それを脱却しなくては、清明心には達し得られない。斯くて之を引き受けたものは國學の復興である、而して特にそれを代表するものは眞

淵に其の示唆を得、阿禮と等しく三十年の努力によりて、一切の漢意と佛意を打ち捨てた、本居宣長の歴史的國學であつたのである。自らは漢學の大家であり、淨土宗の信者であつた本居氏、温厚篤實の好々爺たる宣長大人、而して斯る師よりは、才學非凡豪氣不屈の平田篤胤が出て來る、實際的活動家が又多く出て居る。否定即肯定といふ行より出づる日本精神は一方には隨順、依奉仕ではあるが、他面には恐るべき氣鋭の進展的創造の力である、而してそれが明治維新の原動力となり、進んでは明治文化の組織となつたのである。明治を建設したものは上御一人より、下輔翼の臣に到るまで、實に年少氣鋭の人々であつて、而も日本といふものに隨順和合した其の力であつたのである。茲に其の推進力は更に舊來の陋習を破るといふ否定となり、直ちに神佛の分離が命令せられ、一二六四年、推古天皇十二年四月の、篤敬三寶より、二五二八年、明治元年三月に至るまで、年を経ること一二六四年、佛教は國家といふ立場よりは打破せられ、排佛棄釋といふ厄に出逢ふに至つた。斯くて日本の爲になつたといふ教理の方面は、全く古典的のものとなり、宗教としての方面は、己が當然の道を得て、各個人的のものとなつた。同時に漢學も亦骨董品となり、漢字は全く國字となつた。

## 第四章 中 今

國學者としての山田孝雄博士は國語の上に國體を端的に表明する語なきやと尋ね、十數年苦心の結果やつと落付き得られたと云ふのが、文武天皇御即位の宣命にある「中今」といふ語であつたと云ふ。今その宣命全文を引用し置く。

現御神と大八島國所知天皇が大命らまと詔る大命を、集侍れる皇子等王臣百官人等天下の公民諸聞食さへと詔る。高天原に事始めて、遠天皇祖の御世、中今に至るまでに、天皇が御子のあれ坐さむ彌繼ぎ繼ぎに、大八島國知らさむ次と、天つ神の御子隨も、天に坐す神の依し奉りし隨此の天津日嗣高御座の業と、現御神と大八島國所知倭根子天皇命の授け賜ひ負せ賜ふ貴き高き廣き厚き大命を受け賜はり恐み坐して、此の食國天下を調へ賜ひ平け賜ひ天下の公民を惠み賜ひ、撫で賜はむとなも、隨神所思行さくと詔りたまふ天皇が大命を諸聞食さへと詔る。是を以て百官人等、四方の食國を治め奉れと、任し賜へる國々の宰等に至るまでに、天皇が朝廷の敷き賜ひ、行ひ賜へる國法を過ち犯す事無く、明き淨き直き誠の心以て、御稱り稱りて緩み怠る事無く、務め結りて仕へ奉れと詔りたまふ大命を、諸聞食さへと詔る。故に如此の狀を聞食し悟りて、歎しく仕へ奉れらむ狀の隨、品々讚め賜ひ上げ賜ひ治め賜はむ物ぞと、詔りたまふ天皇が大命を諸聞食さへと詔る。

いかにも此の宣命全文が、最もよく日本の國體を表現したもので、『古事記』や『日本書紀』を書

いた人々たちの精神が茲にも亦十分に明かさ給うてあるから、其の中に於て見出さるる所の「中今」の語は、又十分に活躍し居ることを承知せしめられるのである。併し余は茲には山田博士よりは自由に、余の考へを展開せしめるであらう。

先づ之を我等が日常の會話に就て觀察する。人が何等のわだかまりなくて話し居る場合には、何時のひまにか、文法で云ふ現在動詞を以て話し居るのではあるまいか、そしてそれは「今」に「中」して居る形態ではあるまいか。上にも觸れて置いた如く歴史ある國民ほど一層強く歴史を愛好する、——それを前記ヒュームの歴史觀と比較せよ、——我等はどんな平凡なる地を歩んで居ても、それが傳説の地であり、昔の武將が活動した地であつたとするならば、其の地に無限の親しみを感せさせられ、従つて永恒の内に自己を溶け入れしむる。我等が現在形で會話するのは、正に斯る土地を踏んで居るときの氣持ちと同様に、無限の過去を負うて、今を樂んで居る形態である。換言すれば話す日本語が歴史的に發展したる無限の内容を以て、今の當面のことにそれを即せしめて居るのである。恰もそれは望遠鏡が空間的距離を縮少せしむるが如くに、否それ以上に長き過去をば「今」に「中」せしめて居る形なのである。斯くて始めにも觸れて置いた如くに、古人が、——而して今も猶ほ日本人が、——物語る場合には、主として現在形にて話す所以である。

併し只これだけで、未だ此の働きを始末することは出来ない。即ち此の働きと關係して考ふべき大切な事は、日本人のもつ「清明心」——ヘーゲルはシルレルの「美魂」をば「人倫態」の説明に用ゐて、此の心境を表明したが、それは佛教に所謂住於無所得底の行の心境を云ふのである。——即ち此



の心境と聯關して、日本語に濁音が少なきこと、又北歐人の如く子音を五つも重ねた様なものなく、子と母との平均的配列による、極くすみ渡れる天空の如き言語が日本語であるといふことである。現代に於ける支那人の言語と比較せよ。碧巖録第六則に云ふ。

舉、雲門垂語云、十五日已前不問汝、十五日已後、道將一句來、自代言、日日是好日。

只過去のみを問ひ、云々の條件の下に、云々の事件起れりと云ふことのみを事とするものは、所謂方法論の知的組織である。猶ほ過去を現在の條件となすものも、其の域を脱したものではない。同様に未來を描くものは、イデオロギイであり、ユートピアであり、癡人の夢（ヘーゲルは之を人間悟性の當爲の醉夢と云うた）である。悪日をも好日とならしむる力のみ、自己意識的なる、そしてそれは失敗試行法をなし得るものの特權である、其處に日々是好日がある、即ち清明心があるわけである。併し既に説けるが如くに、日々是好日たらしむる力は、我ではない、大國主神のなし給ひし如くに、それは幸魂奇魂として祭り置くべき中心の力であつて、それに隨順し歸依し奉仕しての我のみこそ始めてそれが出來得る。換言すれば斯る働きの中心が即ち神であり、而して其の内容は歴史なのである。

余は「中今」をば「今」に總てを「中」せしむる働きとして見て來た。羅旬語の Verbum が本來何を意味するかを知らない、單に今日文典上に云ふが如き抽象的の意義にての動詞といふ意義でないことは明瞭である、日本語の如きは現に形容詞であつても働く國語もある。そはともかく、何時頃又如何なる因縁によつてか、獨逸語にては、其の一般に云はるゝ動詞をば Zeitwort (時の語) とする様にな

つたことには、多大の注意を拂はなくてはならない。一般人間的行、働きあつてのみ、其處に時間の過去、現在、未來の區別が出來るので、そしてそれは Moment (契機と瞬間との二義に分れた) である。

然るに過去、現在、未來をば抽象的概念とし、名目とし、そして其を知の對象として考へるとき、其處には既に述べた如くに、抽象的概念遊戯のみが残る。例へば現在に過去と未來との接觸點なりとか、現在は過去を負うて未來へ進むものなりとか、而して斯く言へばとて、其が果して何の時間説明となり得るとなすべきか。スピノーザも云ふ、神は永恆の内にあらずして、神の存在、働きの即ち永恆なりと。自己意識の働く其の經過の内に此の三モメントが出來、更に過去をば、其のモメントによりて又三に區別し得、未來は只一つなれども、其處には可能不可能の範疇が入るが故に、二段となる。其處で動詞が「時の語」となるのである、併し其によりて、斯る抽象に執はれたる限り、即ち、我を主とする働きを爲す限り、我等は又過去のものとして、現在のものと、更に未來のものによりて束縛せられなくてはならぬ。獨逸人は斯く規定することによつて、物の記述を正確にし、其によりて客觀的妥當性を得たことと思ふのであらう。然るに隨順歸依奉仕を事とし、「我」を容易に解消する所の日本人は、——日本人だとして、必要に應じては斯る區別を語法の上に爲し得られないのではない、——此等の區別を、常に純行の内に解消せしめる、純行とは屢々述べた如くに、念々不捨者、是名正定之業である。時間を斷絶の繼續なりと云ふのはそれであるが、併し斯く云ふとも、それは時間の形式に過ぎない無内容である、現實的の人間的行として、一心専念、行住坐臥不問時節之久近といふことになつて始めて内容のある時間がある。逆を云へば、形式的、及び抽象的の時間は之を抽象したものに

Nietzsche

過ぎぬ、純粹持續」と云ふも猶ほ形式たるを免れない。此の行に於て、我が神話は神倭伊波禮毘古命の聖業を説明して居る。前掲の如くに日向に於ける命迄の三代をば、一百七十九萬二千四百七十餘年となし、それをば、更に内容的に上、則答乾靈授國之徳下、則弘皇孫養正之心と定めて居る、而して命の行は、其の中に位し、常に皇祖皇宗を敬ひ、下士卒乃至國民を親撫し給うて居る。此は實に善導の「念々相續」の語にて現したものであるが、曇鸞は「純一相續」と云ひ、ベルグソンは「純粹持續」と云うた、而して「大學」では物有本末、事有終始、知所先後、則近道矣と表明した。見よ、希臘の思想を追ふものが如何に抽象的形式的であり、東洋的のものが如何に内容的であるかを。形式の形式をたどり、自己保存に出發したるスピノーザは之を「永恒の相」というた。そして又我が道元は之を坐禪三昧の上から、而今というた、而今即ち、中今である。

スピノーザより流れて、我を中心とし、其に隨順し歸依し奉仕する方面の系統が、カントの無條件的命法といふ形式となり、更にそれが轉じてフイヒテ、シェリング、ヘーゲルに到つて、始めて行の形式としての辨證法が明かにせられたのである。それ故に思ふべきである、辨證法的三段法をば、只形式的に知り、其の形式を以て萬事に當嵌めんとするが如きは、易の筮法を以てのみ身を處せんとするが如きもの、即ち具體的なものを形式化せんとする、論理的誤謬であつて、抽象知の最も陥り易き所のものである。それでヘーゲルは悟性(Verstand)に理性(Vernunft)とを區別し、カントに従ひ悟性の働きをば判斷に認め、理性の働きをば推理となし、一切は推理なり、一切は理性的なりと斷じ、アリストテレスの推理を説明した本義に還歸し、形式論理學學校論理學の三段推理式を訂正して、

第一、第二、第三圖式を次の如くにした。

個↓特↓全

全↓個↓特

特↓全↓個

斯くて、推理によりて、各モメントは互に媒介し、媒介の媒介によりて媒介を止揚し、一圓融和の世界、即ち事々無礙法界——「一切の理性的なるものは現實的なり、現實的なるものは理性的なり」——を現成せしめた。

併し思ふべし、猶ほ此れは横空間的であり、表象化である、即ち尙ほ個人が主であることを。若し希臘の本來の立場、乃至日本の如くに、我を全體に奉仕し、全體を祭り置く立場に立つときは、更に次の如き形式に之を訂正しなくてはならぬ。

全↓特↓個

個↓全↓特

特↓個↓全

併し此れは又他の抽象である、此に「大學」の「近道矣」を入れて考へれば、此の兩形式を重ね合はさねばならぬ、すれば一貫の道の働き、即ち歴史の世界を表象することが出来る。

全↓特↓個

即ち其の中を爲すものが立體的、六合の中心となり、それが又第一圖式に還元せられたる特殊態を

媒介とし全態と個態との「時」の充實したる絶えざる流れが観られる、即ち此れが古今一筋道の實現過程である。斯くて自己意識的なるものの行は、道元の喝破したるが如くに、「證」上に萬法あらしめ、出路に一如を行することであり、空海の即身成佛、即ち『阿彌陀經』の「六方嘆」に於ける阿彌陀佛即釋迦牟尼佛の位置である、即ちそれをば佛教では又形式化し、至心—信樂—欲生となし、カントは普遍的立法の原理—格率—意志とし、日本は神を祭るに、荒魂—和魂—參拜人とした。此が即ち「中今」の「中」を動詞とせず表象としての「中」の意義である。中とは之を表象的に云へば、兩端の中であるが、之を『中庸』に云ふ「誠」とし、「道」とするときは、中孚「即信」となる、而してそれは又抽象的の空と假との二諦を止揚する「中」となる、即ち傳教の立場がそれである。併し斯く論ずる限り、それは猶ほ只の形式である、内容的には念々にして捨てざる正定の業である。そしてそれは日本の歴史である。

神倭伊波禮毘古命は御年四十五歳までの御修行によつて、東征の御意志を發表させ給ひし時に、理まさに灼然たり、我等もしか思ふ、いざ一日も早く御實行あれと、諸皇子等は御奉答になつて皇運扶翼の積極的の行を御示しになつて居るのである。斯くて命の御生涯は、上皇祖皇宗の御遺訓を奉せられ、下は民と共に住まはんと、御聖業ファウスト劇に於けるファウストが最後の満足を得る場面を參照であつた。故に檀原に於ての御冥都は六合を兼ね八紘を掩ふものであり、高御座は「國」のなかり、命は天皇とならせられた。聖業の時間的「中今」は同時に場所的の中でもある。此の御冥都の「中」は其の儘教育勅語となつて居ることは、今更云ふまでもないことであるが、上唱下和の所謂啐啄の機は、實に我が歴史の内に漂うて居る特異性であつて、父子、夫婦兄弟の和合を

形造るものなることも、今更例を擧げて云ふまでもないことである。

民と共にとの御心は我等は之を聖徳太子の上に見る、同様に我等は又之を武將加藤清正の上にも見る。天下の形勢は日々に豊臣氏に對しては非となつて來た、そしてそれは誰がさうさせたのか、清正の苦心は實に一通りではない。武士道の意氣地から云へば、どうであつても、家康に對して一戦を交へるべきであるが、彼の南無妙法蓮華經は、遂に彼をして民と共に住まはんと、行に入らしめた、此の精神、而も其によつて彼が衆の爲に實際になした所の治績は、遂に彼をして清正公として祭らるゝに到らしめられたものである。

君が代も我が代もともに長濱の

眞砂の數のつきやらぬまで

これは秀吉のものであるか、どうかは知らないが、彼が從來の武功により羽柴筑前守として、始めて天正二年近江今濱の城主とせられた、其の時が三十九歳であつた。戰國の武將としては、一城の主となり、更に出來得るなれば其を大きくすると云ふのが直接の目的であつたが、秀吉が此の目的の一段を成遂げた時に、只其の儘では置かれなかつた。先づ取敢へず其處に新城を築くこととなり、而して其の爲に彼の得た新しい力は「民と共に」と云ふ心掛けであつた。故に其の翌年城が出來上り、それに移つた時に、今濱を改めて長濱とした、そして上の歌は其の時のものであると云ふのである。斯くて長濱の民は彼を徳とした、故に彼が死すると共に、長濱市民は直ちに豊國神社を建てて彼を祭り、今日も猶ほその偉徳を慕うて居る。即ち彼は此處に於て獲得したる和合の徳によつて、

よく緩急を辨じ變に處して誤まらざる力を、年四十七歳にして現したのである、即ち光秀を伐つて天下の大勢を定め得たのである。

此の事を考へるとき、前に掲げて置いた毛利元就と徳川家康とを茲に再び思ひ出して、其等を比較し見ることを必要とする、彼等各自が何を祭り置くものとして定めたか。何を幸魂としたかは、其の進んでとり得た幸さいによつて現される、更に奇魂として、どれだけの「義なきを義とする」といふ奇きき行を爲したか。其處には彼等が各日本歴史の上に何を演じたかで自ら明白となるであらう。逆を云へば、此等の行爲は只一つ皇運扶翼といふ上に止揚せられるのである。それは只に武人或は政治家の仕事の上のみのことではない、之を藝術の方面に於ても、産業の上にも、其の他何れの方面に於ても、皆各自の「分」に於て各自の内容を發展豊富にするが、歸一する處は日本の唯一存在たる皇位である。これを藝術的表現として見るならば、芭蕉を其の代表とすることで出来る、彼は〔四十七、八歳か〕『笈の小文』に云ふ

西行の和歌、宗祇の連歌、雪舟の繪、利休の茶における、其の貫通するものは一也。しかも風雅に於けるもの、造化に隨ひ四時を友とす。見る所花にあらずといふことなし、思ふ所月にあらずといふ事なし。像花さかにあらざるときは、夷狄えいてきにひとし。心花こころはなにあらざるときは、鳥獸ちうぶつに類す。夷狄を出鳥獸を離れて、造化にしたがひ造化にかへれとなり。

神より出でて神に還るといふ藝術家の藝術的表現として、これほど日本的なものはない。斯く純粹の行單に抽象せられたる純粹性、即ち單なる即自態(At-sich)或は「先天」でなしに、内容のあるものに

於て、上既に述べて來たが如くに、人は絶えず「我」と云ふ轉倒夢想の原理を解消して行く、即ち高次の自己意識として動くのであるから、個人を高調したる意義に於ての英雄といふ概念も日本に於ては又解消する、正當の眞義に於ける英雄は上御一人のみであるが、而も上御一人も亦自らに對して敬語を御使用になるが如くに、上は皇祖皇宗の御遺訓に隨順し歸依し奉仕せらるゝのであるから、「我」は解消せられる、即ち亦英雄ではない、即ち神なのである。従つて又我等臣民も上御一人のみこともち「幸」としては神である、分に應じての八百萬神等である。

## 結 言

ヘーゲルは「自然法爾」といふ立場に立ち得て、哲學者や歴史家は可能態不可能態といふ如き範疇を用ゐてはならぬと警告した。而して其の基く所は、カントが『實踐理性批判』の「かの莊嚴なる結末の句に於て、道德的の働きに於てのみ眞の必然性あり」と云うた所にあると云はねばならぬ。然るに、一には、歐洲又東洋諸國に於ては何れにあつても、一民族が一國家として發展したのではなく、其の歴史は始めより各民族の争闘であつた故に、ヒュームの云ふが如く、其の國の原始状態を顧みるときは、寧ろ文明人には不快の種となる如きものより外には出て來ないのである。斯くて歴史としての一筋道を貫きんとする時は、其は抽象せられて人類學的の人間性となり終るか、或は更に上に論じたる如くに、只人の人たる所以の形式例へば『大學』の三綱領の如きものにならざるを得ぬ、而してその最も徹底したものは、藝術的には華嚴哲學であり、論理的にはヘーゲルの辨證法である。而して何れも其の内容を失うて居るのである。他には、特に歐洲にありては、近世科學の影響によりて、必然性といふことが因果等量といふ考へに押されて、全く機械的のものとして考へられるに至つたが爲に、斯る必然性に對しては、各民族性や、更に自由意志の權化者としての英雄の如きは、皆偶然的突發的のものと見られるのである。斯くてヘーゲルの忠告にも關せず、ヘーゲル派の學者と自任するものと雖、歴史は偶然と必然との組合せによりて動いて居るものと見なければならぬ様になつた。古今一筋道の確立、その進化發展といふ様なことを、單に形式的にでな

く、内容的に考へられ得るのは、只日本のみである、而して其は必然と偶然の組合せではなく、只一筋道の動きのみである。斯くて西洋の學者が考へ出した所の如何なる形式で以ても、日本の歴史は律し得られない、又さうしてはならぬ、それは只我の一面の開示のみである。上下三千年の歴史を有する具體的のもの、而も物を尊重するもの、之に唯物史觀を當筈めれば當筈められるのは、勿論當然である、併しそれは全部ではない。學者の得たる範疇で當筈めんと試みつつある間に、歴史の動きは絶えず一步を前進しつつあるであらう。

若しそれ書かれたる歴史を、抽象的知識の對象とし、之を又分類的に見るならば、種々のものが其の前面に現はれ來るであらう。自己の立場を辨護する爲に、歴史的事實を集録する様な主觀的のものもあらう、併し此等は云はば「こけおどし」に過ぎない。次には自己の立場で史實を批評するもの、所謂史論と稱せらるる如きものもあらう。併し此は可能不可能の範疇によつたもので、歴史的事實そのものではない。以上何れも主觀性を脱し得ない所のものであるが故に、茲に科學と聯關して客觀的妥當性といふことを其の標準とする立場が出て來る。斯くて歴史的事實の尊重といふことになる、而して其の史料として尊いものは日記の如きものとなる。併し此の方面を推し進めるならば、歴史とは過去の忠實なる記録に過ぎないこと、恰も自然科學が單に與へられたるものとしての自然界の忠實なる、但し思惟經濟的なる記録といふことに歸着するのと等しい。斯る立場は歴史をば現在とも又未來とも絶縁せしむること、歴史家とは、只一種の好奇心の満足に過ぎないもの、云はば人の跡を拾ふ乞食者と墮するであらう。其の上史料なるものが抑も又主觀

を通じてのものであることを、此の立場は忘却して居る。

日本の書かれたる歴史をも、斯る分類より見れば、此等の内の何れかに入れられるであらう、殊に最後のものは、自然科学の發達といふことが、西歐近世の意義にてのものが我にあつては甚だ弱かつたが爲に、或はなしとも云はれ得るが故に従つて日本の歴史は、未だ幼稚なりとも批評しなくてはなるまい、否、實は此の批評の爲に、今の歴史家は動かされて居るのではあるまいか。併し我等は斯る分類的、抽象的、自然科学的立場を離れなくてはならない、換言すれば其等が歴史の經過の内に何を演じたかを見るべきである。簡単に云へば、それも一の史的、事實である、其の必然性を把握すべきである。故に歴史は時代時代によりて絶えず書き直されなくてはならぬ。平田篤胤が自白するが如くに、忠實に其の師本居宣長に隨順しつつ、而も其の師意を得たる以上は、其に反逆するものも又止むを得ない、そして其の結果、更に「古史」を書かんとする非凡な努力となつた。それにはよ

し多少の行過ぎはあつたとしても、寧ろ尊重すべき態度と見なくてはならぬ。前にも言うて置いた如くに、一時獨逸人は自國統一といふ動向によつて、——而して其の概念的表現は「獨逸文化」といふ語であつた、——「世界史」といふ概念の下に、從來の各民族が演じ來りし處のものをば、自國の現實のものに朝宗せしめんと努力した。併し此が自負自慢となつては、それは又歴史によつて打破せられなくてはならない。若し其に反して、所謂「學的」といふ立場にて爲すならば、それは「純粹性」といふ如き形式に墮して、無内容とならなくてはならぬ、博物學がダーウィンの進化論となつた如くに、「世界歴史」は、抽象的なる分類の綜合であり、只材料の羅列となるのである。

歴史は内容あるものである、希臘の歴史はあくまで希臘に始終すべく、そしてそれは、既に過去に出て過去に去つたこと、古代生物の如くであるべきである。獨逸の歴史は獨逸の歴史、英國の歴史は英國の歴史であるべきである。斯くて日本の歴史は又日本の歴史である。他の民族の獲得し得たる原理に頭を下げた時には、其は其の民族の滅亡である、他のものを己れのものとする即ちモメントとすることによりて、永恒の進化がある、即ち眞の歴史がある。

余は上にそれぞれの學に於て、觀察し實驗の行に従事するものは尊重すべき行者である、他より容喙すべきものでないと言つて來た。されば余は歴史家でない以上、その行に容喙し批評すべき限りでないと云はるゝかも知れない。併し余は日本人であり、日本の歴史を創造すべき分擔者の一人である。書き直されんとする歴史的行には、容喙するつとめはないが、其の行者に日本人たれと警告し得るだけのつとめを有つ。(二二、三三)

昭和十二年三月十九日印刷  
昭和十二年三月二十三日發行

(非賣品)

東京市品川區上大崎長者九二八四

國民精神文化研究所

電話高輪(44)二二九〇一  
二六〇八

國民精神文化研究 (既刊)

第一冊	古事記の成立	松本彦次郎	第十冊	政治指導原理としての皇道	藤澤親雄
第二冊	眞理とは何ぞや	小紀平正彦	第十一冊	經濟生活に於ける創造者としての國家	作田莊一
第三冊	教育勅語發以前に於ける小學校修身教授の變遷	吉田熊次 海後宗臣	第十二冊	思想左傾の原因及び其の經濟	岡田恒輔
第四冊	國民科學の成立	作田莊一	第十三冊	運華王座	紀平正美
第五冊	古代詩歌に於ける神の概念	久松潜一 志田延義	第十四冊	我が國體觀念の發達	河野省三
第六冊	我が國上代の國體觀念	河野省三	第十五冊	計劃經濟の試行	山本勝市
第七冊	天地開闢即國家建立	西晉一郎	第十六冊	國體觀念の試行	山本勝市
第八冊	詩教と皇道	加藤虎之亮	第十七冊	國體觀念の試行	川合貞一
第九冊	共產治下に於ける生活	山本勝市	第十八冊	法治主義の問題	大串鬼代夫
第十冊	ロシアに於ける統制經濟の研究其一	小野正康	第十九冊	地理辯證法のデザイン	小島成彦
第十一冊	日本學としての學問教育	川合貞一	第二十冊	社會主義的制度的の批判其一	山本勝市
第十二冊	日本精神と社會の本質構造との關係に関する研究序説	吉田熊次	第二十一冊	禮の意義と構造	西晉一郎 小糸夏次郎
第十三冊	教育勅語發以後に於ける小學校修身教授の變遷	海後宗臣 吉田熊次	第二十二冊	自證過程としての歴史	紀平正美
第十四冊	家族の起源	河村只雄	第二十三冊	近世の國體論	川合貞一 河野省三



14.5  
375

終