

四 新興の學者達

人には内に籠るたちの人と、外へ廣く伸びてゆくたちの人がある。學者では深く知つて洩らすことの至つて少い人がある。しかし、又多く知つて、表現することの豊かな人もある。日本では前者の方が傑いといふことになつてゐたやうである。易の方でも易經や朱子の易學くらゐでも精しく知つて、鴻儒然としてゐて、人の運でも占つてやつた方が評判がよかつたらう。

さういふ意味では淇園といふ人は評判のよくない方の人である。この人の繪を珍重する人はあるが、思想家としては世の中にあまり知られてない。淇園をめぐる近親の者や弟子の中には、近代日本の學術に貢献した人が多い。受業門人帖の中には、三浦修齡や帆足萬里の名が記されてゐる。修齡は三浦梅園の子である、梅園は思惟力に於て特に擢んでゐた哲學者であるが、この人の學問は易思想から出てゐる。修齡が梅園の死後、京都への遊學を志して大阪まで來たとき、或る人から京都には老野狐がゐるから警戒せよといはれたことがあつたが、老野狐とは易學者の淇園のことである。帆足萬里が初めて西洋の物理學を移植したことは餘りに有名である。

五 淇園の學風とその唯物論的範疇の發見

淇園に「四方机」といふ話がある。この人は自分の書齋の周圍に机を四つならべてゐた。恐ら

く形や大きさが違つて變化があつたのであらう。一つの机に飽けば次の机にといふやうに、轉々座を換へて、讀書し執筆した。經濟學者のマアシャルは陽當りの好い而も回轉する書齋を工夫して、研究に没頭したといふことだが、綿密な計畫をたてて仕事をする西洋人にはありさうなことである。

淇園のやうな人は日本人には珍しい方であらう。淇園は客と一緒に飲んで酒を飲んでも、後で酒を吐いて、平日の如くに勉強に夜を更かした。かういふ人は無風流な人といふことにきまつてゐる。かういふ一見日本型でない淇園によつて「易學開物」の思想が發展したのである。デアウインは、後半生に於てであるが研究時間の單位を三十分に定めてゐたといふことだが、さういふところは淇園はやはり日本的である。

事物を研究するには、文字が必要である。けれども、文字は符牒で概念（「名」）が大切である、名は聲音が本である。聲音は口から出る。口といつたところで、それは唇・舌・齒・喉などからできてゐる。これらが開閉され發收される物質的運動によつてはじめて聲音が出るのである。かういふ學說からみても、彼は唯物論思想の少いわが國では特に注目を惹く思想家である。ダラリとした物を見るときは、これらの物質的運動が、さういふ開閉發收をやるのである。淇園はかういふ觀察から物を開いて（entfalten）ゆく學問を唱へた。淇園の開物學や梅園の條理の學はいづれも易思想から育つたが、日本人はかういふ影響から、どんなにか思想のよき訓練をうけたこと

であつたらう。

日本の近世の學者たちは、卜筮の陰に隠れなくとも、易の思想的財産を發展させることができた。さういふ點では近世日本は學問の國だつたともいへる。わが國の近世科學の或るものは易思想から巢立つたと言つてもよいのである。だから今に、卵の殻をつけてゐる。わが現代科學の發生に一役をもつてゐる東京の帝國大學は、開成學校をもつて誕生したのであるが、これは易の開物成務であつたらう。それから今日の歴史科學や經濟學の用語である範疇の考へを、日本の學問の中へ持ち込んだのは、淇園の名著である『名疇』以後だと思へる。彼はカテゴリーのことを、「疇」といつてゐる。カテゴリーのことを「範」といつたのは、經濟論で聞えた海保青陵である。誰がこの「範」と「疇」とを結んだのであらうか。誰もそれを結んだ者はゐなくて、誰かが明治になつてから『書經』の「洪疇九疇」から取つて今の譯語を作つたかも知れない。それはどちらでもよいが、範疇の思想は「名疇」からはじまることは間違ひないであらう。今日、論理學者は Kopula のことを繫辭といつてゐるが、これは易の語であることいふまでもない。ここにも卵の殻がある。

さて、ここであういふことが考へられる。日本で、開物の學問であり條理の學問である易が研究されるにも、やはりその陰に隠れるべき卜筮に似たものがあつたのではあるまいか。私は漢字が卜筮の役を果したのであつたらうと思ふ。やはり科學性は裸ではゐられなかつた。同じ開物の

精神が蘭語で入つてくると、これは禁壓の憂目を何度かうけたのであつた。

近年文化の上で、頻りに復古が唱へられてゐるが、近世の學問的思想家が、大いに問題にされてよいのではあるまいか。勿論、明るく開け、遠く伸びゆく日本のためにである。

二 易とわが近世思想

一 思想受容の準備

私が近世思想といふのは、儒教に於ける古學派の勃興から明治維新までの間に起つたもので、現代の日本にある科學思想の發達の準備となつたところの學問的思想である。西洋の文化が潮のやうに入つたとき、これを力強く受容することのできる爲には、それへの準備がなければならなかつたのである。さういふ準備がその民族になくて、優れた異國の文化の吸収のできなかつた實例はいくらもあるのである。その點ではわれわれは、江戸時代中期以後に活動して眞理を探し求めるために努力した思想上の先行者のことを考へねばならない。さういふ先行者の思想や學問の中で、易學は閑却されてはならないものである。易學が貢獻したところのものは實に大であつた。易といへば直ぐに筮竹をとり八卦を見ることのやうに考へたのは俗見であること、いふまで

もない。易をかやうな運命判断の道具と見ないまでも、易は空論であるといふやうに解釋してこれを振り返り見ない人は多からうと思ふ。況や、これが日本の近世思想の中で少からず學問的意義のあるものであるといふ見解（かういふ意見は從來どの位まで論じられたことがあるか私は知らない、恐らく、江戸時代の易研究と近代日本の學問との關係を特に問題にした人は少かつたのではあるまいか。）を直ぐに承服する人は少からうと思ふ。

（一） どういふ譯で、易學が近世のわが學問思想の中でそんな位置を占めるか、（二） どういふ易の秀れた解釋がなされたか、（三） どういふやうに學術の新日本への準備をしたか、これらの問題をここで考察してみようと思ふ。

二 近世學問思想に於ける易の位置

（一） 佛教、神道、道教及び儒教を比較して考へるとき、學術の新日本への思想的準備をしたといふ點では儒教に及ぶものはない。今はこの論證を試みる暇がないが、この『日本哲學全書』のさういふ方面の文獻のそれぞれの解説を注意してもらへば、屢々觸れて置いたから參考になるであらうと思ふ。さて、その儒教であるが、儒教は「倫理道德の教」といふやうに一般にはとられてゐる。かういふ解釋は、朱子の「小學」などが書かれて以後一層廣まつたのであるらしい。さうなると『論語』や『孟子』が儒教一般を蔽うてしまふやうになる。『論語』すらも、個人の

道德修養といふ一部門に押し込まれて讀まれるやうになる。儒者は、個人の道德修養を説くのみでは學問として深遠でなさうなので、これに思辨を加へて哲學的穿鑿を重ねるやうになつた。宋學の性理の思想はそれである。日本では、（江戸時代を三期に分けると）、江戸時代の第二期に宋學批判が盛んに起つた。その批判といふのは、儒教はさういふ部門だけに狭められるやうなものではない。それは古の聖人が天地自然の状態を觀察し、その觀察にもとづいて人間生活の諸般の法則を立てたものであつて、決して日常の倫理道德及びその思索のみが儒教ではない、といふ見解が廣がつたのである。かういふ宋儒學に對する批判に於て、その發端をなしこれを普及したのは徂徠や春臺である。かういふ解釋は、なんの反對もなく發展したのではない。例へば或る點では古學派の思想とかなり一致してゐる太田錦城の如き徂徠や春臺を眞の儒教家とは見てゐない。（『九經談』参照）勿論、徂徠や春臺にも論難せられるところはあるけれども、わが國の儒教の中に好學的進取の傾向を注ぎ込んだ功績には想像の及ばないものがある。その學風を受けた學者の中から、孔子によつて編輯されたが然し決して孔子の時代に生れたのではない支那古代の學術に着目し、人間生活の全野に互つてゐる儒教を求める思想家が、簇出するやうになつたのである。易學は、それらの新興の儒教思想の中で、最も尊重されたのである。何故であらうか。易はなんとでも自然觀察にもとづいてゐる。「仰ぎては則ち象を天に觀、俯しては則ち法を地に觀」といふことが、易の起源をなすものとせねばならぬ。「鳥獸の文と、地の宜しきとを觀、近く

諸を身に取り、遠く諸を物に取る。是に於て初めて八卦を作り云々」といふ易思想が、自然と人間生活の全體を學問に於て把握しようとする當時の儒教家を捉へたことは、察するに難くない。かういふ易學が近世のわが學問思想の中に重要な位置を占めたのである。

三 皆川淇園

(一) 傑出した儒者で、「易」の解釋に手をつけたいものはないほどである。時代が少し下つて、天明年間の前後に活動した皆川淇園は先づ推さるべき易思想家である。

(二) 『日本哲學全書』に收めた『易學階梯』の解説にも述べて置いたやうに、彼が易學の中から開物成務の考へを發展せしめたことは特に注目し得る。彼は「易の開物の道の由つて起る所」を述べて次のやうに言つてゐる。それは、「聖人は己が利智を舍てて、天地日月の道の大規矩に當てて物の眞實を得て、それを執る所とせんと求め給ふこと」にあると。「天地日月の道の大規矩に當てて物の眞實を得る」といふことは、何も天文學を第一の學問とせよといふことではないのであつて、(尤もこの頃はすでに天文學を第一の學問と見ることは珍しくなかつた)むしろ自然を規準とし、自然を理論を立てるときの準據とせよといふ思想なのである。さうしてみると、易學開物の説は、日本人の自然觀の上にまことに顯著な發達を示したものと云はねばならない。殊に淇園が範疇論を己に唱へてゐることと相應して、日本人の論理的訓練に對して齎した功績は

大きいと私は考へるのである。彼はまだ範疇といふ語を用ひてはゐないが、疇といふ言葉を用ひてゐる。カテゴリーに範疇なる譯語を當てたのは明治哲學のあづかるところで、西周である。しかし、淇園はすでにざつと一世紀も前に、意味に於て十分に範疇を論じたのである。彼は「疇」を、ものを推しはかるときの「定範」だといつてゐる。この「定範」がないと、複雑したものを考へこれを知るに混亂を來たすといふのである。かういふ彼の主張は、彼の著書『名疇』の中に出てゐる。この書は、藏書家の間で「評判のよい本」となつてゐるのである。

四 海保青陵と東條一堂

範疇の考へは、ただ偶然に淇園の頭腦にのみ生れたのではない。少し時代は下るが、易研究家として秀れてゐる海保青陵が『洪範談』の中で「範」に就いて語り、「ウゴカシテ見ルコトナラネバ範トイフモノニアラズ」と説明し、尙、「範トハ一ツカタニテイクツモデキルトイフコトナリ。外ヘウツセバウツサルト云フ名ナリ」と適切な解釋を施してゐる。海保青陵は「自然」を「理」だとしてゐるほどに、自然認識のすすんでゐる學者であつたが、この青陵の思想と相俟つて、淇園の「疇」論は興味が多いものである。いづれも論理的思想を儒教の中に喚び起したのである。江戸時代の終りの第三期には易學者は外にもあるが、更にもう一人東條一堂を忘れてはならない。この人にも著述が多いが、『日本哲學全書』に收めた『繫辭答問』は易の解釋書として

卓越してゐる。彼は、易は「理」の認識に於て稱揚すべきものと考へてゐるが、その「理」は性理のいはゆる「理」や、儒教の一つの問題である「理氣」の「理」とも異なり、「理は形に就きての理なり、形なければ理なし」といふ風に、その「理」の理論には或る實證主義的な風がある。以上の考察は極めて簡單であるが、易思想の齎したものがなんであつたかといふことは、略々推察できるであらうと思ふ。

第六章 日本佛教の遺産

一 最澄論

一 鬭争的理論家

日本の思想史のなかで、最澄の如く科學的であつて醇正である思想家は、稀れだと思ふ。最澄といへば直ぐに、桓武天皇の延暦の政治を想ひ起す。延暦の政治は、形式化し固定化した奈良朝佛教によつて鬱積せしめられた舊文化の弊害から抜け出て、新たに人心を作興して實現された新政である。最澄は、この政治的改變に伴つて起つたイデオロギイ變革のための鬭争的理論家である。延暦二十一年（西・八〇二年）一月であるが、三十六歳の最澄の學殖と徳望は、彼をして奈良の高僧たちをも加へて開かれた高雄山寺の一大講筵の中心たらしめてゐた。その講筵では、いはゆる「天台三大部」が最澄によつて講ぜられるのであつた。最澄は、まさに支那佛教中の最大の哲學的産物をとらへて立つたのである。天台の三大部とは、支那隋代の智顛（天台大師）の著述、『法華文句』『法華玄義』『摩訶止觀』の三著のことであつて、佛教經典中の異彩として輝いてゐる。

る文獻『法華經』の解釋及び發展なのである。桓武天皇及び文教の府にあつた和氣家、最澄等をめぐつてゐる科學的精神の公正が、相敵視する諸宗の學僧をこの講筵に集め得たのである。この講筵が、最澄の入唐の動機となつたことは、偶然ではない。

二 嚴密な學問

講筵が終つて二ヶ月後の九月十二日には、最澄は「入唐請益天台法華宗還學生」として渡海入唐を差し許されてゐた。このとき最澄が奉つた表は、次の如くである。

「私は昌運の御世に遇つて、心を法筵に遊ばすことができました。けれどもわが國では、恨らくは法華の深旨はまだ詳細に解釋されて居りません。私は幸ひに天台の妙記を求め得て、披閱することすでに數年になります。字が謬つてゐたり行が脱けてゐたりして、まだ細かい趣きが解りません。實際に師事して法が傳へられるのではないと、確信がもてません。ここに願ひ奉りたいことは、留學生、還學生各一人を差し許されて、かの圓宗を學ばしめられ、師々相續され傳燈絶ゆることのないこととあります。この國に於て現在傳へられてゐる三論と法相の二家は、ただ印度及び支那の解釋書（論）をもつて宗とし、經典そのものを宗とすることをしてゐません。これらはいはば註にもとづく宗であります。しかし、ひとり吾々の天台のみは、論・註にもとづく宗つまり論宗を斥けて、經典にもとづく宗つまり經宗を立てます。そもそも論は末であつて、經は

本であります。上に背をむけ下に向つてゐるものであり、根を捨て葉を取るものであります。我聖皇の御代に於て圓宗の妙義を唐制から學びとることを、伏して願ひ奉りたいと思ひます。法華圓宗が日月と共に輝き、天台の妙記が乾坤と共に永く、百代の下、詠歌窮りなく、千載の外、瞻仰絶ゆことがないことが、希望にたへません。」（一）これで見ると、奈良朝の代表的佛敎である三論宗法相宗に對して、最澄が手酷く批判を加へてゐることがわかるのである。この表の中の言葉のみです。固定し切つた奈良の學僧たちを激怒せしめるに足るのである。

桓武天皇は最澄の願ひを直ぐに差し許されたうへ、更に最澄のいはゆる「區々たる」希望をも容れられたのであつた。彼の「區々たる」希望とは、通譯者同伴のことである。最澄の「求法譯語」の上表の文は、最澄の好學の熱情をよく傳へてゐる。曰く、「最澄は未だ漢音を學んでゐません。亦譯語に闇うございます。異國の同學の僧に會へば音緒を傳へることができません。忽ち困難いたします。普通のこととは遣唐使同道の場合とはかく、相分れて専門のことになりますと、忽ち不便を感じます。丁度少壯の僧侶で義真といふものが居ります。彼は漢音を學び、略々唐語をも習つてゐます。彼は至つて聰悟であつて經論にも涉つて居ります。天恩を蒙りまして、かの義真を譯語の者となして同伴し、兼ねて義理をも學ばせたいと思ひます」（大意）といふことが書かれてある。この「求法譯語」のことも直ぐに差し許された。これは延曆二十一年（西・八〇二年）のことである。

長く支那に滞在することを許されなかつた最澄は、八ヶ月の留學の後延暦二十四年（西・八〇五年）七月に歸朝した。この僅かな滞留の間に、道邃、行滿その他の當時の支那佛教界の偉器に會つて、傳法を成しとげ、彼が多年憧憬してゐた得難い夥しい文獻を持ち歸つた。彼が歸朝して内裏に奉進した廿四年の八月の上表の中に「獲るところの經並びに疏及び記等總べて二百三十部四百六十卷なり」と記してゐる。のみならず、後世日本に發展し得た後代の日本の佛教各宗の發端たるべきすべての思想と當代支那の新知識を殆んど網羅しつつして、歸朝したのであつた。このとき、延暦帝は和氣の弘世に命ぜられて「最澄が將來したところの天台の法文を、天下に流布して釋衆に習學せしめんと欲せられて」七大寺の爲めに七通を書寫せしめられた。それには「禁中の上紙」を給うて、圖書寮にてこれを寫せしめられたのであつた。書寫された天台の法文は京西野寺の天台院に於て展覽せしめられた。最澄を中心とする多くの法會が開かれた。勅によつて、法會の所用は、多少を論ぜず關梨（最澄）の言ふところに従つて、皆悉く叶へさせられた。諸寺の大徳も參集した。かやうにして新歸朝の最澄を中心として、新興の天台學が鬱然として佛教界を壓するといふ状態になつた。

三 公正な理論

かうしたとき、從來の形式佛教の殘骸を守つてゐる三論及法相の僧たちが、嚴密な學問を目指

して進んでゐる最澄に對して抱いた反感の程は、十分察せられるのである。延暦四年の桓武天皇の勅の中に「今衆僧を見るに多く法旨に乖き、或ひは私に檀趣を定めて閭巷に出入し、或は佛驗を誣稱して愚見を註誤す。（中略）嚴禁を加へずんば、何ぞ緇徒を整へん」（二）とあるのもつてみても、如何に當時の僧侶が宗教の形骸にかかはり、綱紀の紊亂を極めてゐたかがわかるのである。桓武天皇は、専ら嚴密な學問、公正の理論を指標として立つた最澄に對して、文教改新上の指導者として多くの期待をかけられたのである。しかし、既成の佛教教團の舊勢力は動もすればこの新興の科學的精神を覆はんとする風であつた。桓武天皇がこの革新的イデオログ最澄を用ひられることは、容易のことではなかつたらしいのである。廿四年八月廿七日内侍の宣は、頑迷なる舊教團の僧達との確執があつては、折角の佛法の興隆と文教の革新とが危ぶまれるので桓武天皇は、最澄に隱忍よく實力をもつて學界の中樞であれ、といふことを洩らされてゐる。

宣の中に、「我慢の執猶ほ深くして、師を尊ぶの志厚からず」といふ言葉が見られるが、これは南都僧侶に對する批判である。内侍の宣の中心は、今度最澄が歸つて來たが、彼は傳法の志をいだいてゐる。ところが石川・檀生といふ二禪師がかねてから、相結んで、朕が躬を守護してゐる。この二賢によつて佛法を盛んにしようと思ふ。相たすけ合つて、國家を守護し大衆を利益せしめよといふ天皇の御趣旨である。文に曰く、「方今、最澄關梨、遠涉演波、受無畏之貽訓、近畏無常、冀此法之有傳、然石川檀生二禪師者、宿結法緣、守護朕躬、憑此二賢、欲昌

佛法、宜^ク相^テ代^カ朕躬、屈^シ尊^ヲ捐^テ躬、率^テ弟子等、尋^ニ檢^シ經教、受^ニ傳^シ此法、以^テ守^ニ護^シ國家、利^ニ樂^シ衆生、可^レ不^レ憚^ル世間之誹謗也、自餘諸衆、唯取^ニ其進^ヲ、勿^レ遮^ル其退者、乞^フ照^ニ察^シ此趣、簡^ニ定^シ進退二衆曆名、各令^レ加^ニ其署^ヲ。」桓武天皇御自身が、頽廢しゆく教壇者の嫉視と頑迷と、新興の佛教者の純粹な理想とを調停せられ、平安の新政に相應した佛教の革新運動を助成されてゐるのである。

四 「願文」

最澄の理想は、彼が叡山に道場を確立したとき作製した「願文」の中に見えてゐる。其文の結末のところ、「遍く六道に入り、佛國土を淨め衆生を成就し、未來際を盡すまで、恒に佛事を作さんことを」とある。これを吾々の言葉でいふならば、あらゆる人間生活の醜惡の中に入り込んで、そこに理想の社會を建設し、大衆をしてその生活を全からしめる。このことを永久に實行して、佛事を成し遂げたいといふにある。もとより今から考へると最澄の宗教運動が當時の日本の全大衆、殊に百姓漁民の生活とは、直接になんのかかはりもなかつたと見られよう。けれども桓武天皇が政治の革新を遂行せられる直前、寶龜十一年に出てゐる勅の中にすでに、「この頃、無智の百姓が巫覡を構合し、妄りに淫祀を崇む。芻狗の設、符書の類、百方性をなす。街路に填溢し、事を求福に託し、還りて厭魅に渉る。唯朝憲を畏れざるに非ず。誠に亦長く妖雲を養ふ。」と

ある如く、當時として宗教が正當にその本來の機能を果すか否かは、大衆の生活には意想外の影響をもつてゐたに違ひない。してみると、一方、科學的精神で貫かれてゐる彼の天台の學說をもつて、他方、鎮護國家といふイデオロギイ的實踐力をもつて立ち上つたことは、やがては更に政治を通じて、百姓漁民の生活に影響をもつたに違ひない。況や、彼が地方を巡つて茶を植ゑ桑を扶植し、驛傳を設け、水利を整へ、旅宿の考案をたて、いはゆる國利民福を計つたことよりすれば、最澄の宗教運動は、これをその時代に於て見るとき、大きな意義をもつてゐる。彼の右の如き國利民福の實踐については、今日史實がその實際を論證しつつあるが、彼が學說の上で全く醇正で公明な理論を展開したことは、彼の歿後偉大なる影響をのこしつつ傳へられてゐる彼の著述が、明瞭に教へてゐるところである。彼ほど、日本の佛教僧の中で、科學的精神を徹底せしめてゐるものは少い。或る宗旨の開祖は、日本人の折れ易い性質若くは諦めの習癖に應じて、厭世と靜觀の宗旨を強ひ、或るものは家庭常事の瑣事（或る場合瑣事もとより重要事であるが）の中に宗教的思量を踞踏せしめた。鬱勃たる學問的精神を我が國民に注入したものを、最澄を措いて見出すことは困難である。彼の理論闘争は、日本哲學史中の偉觀である。

現代の日本から云へば、最澄の如き思想家こそ顯揚されねばならぬ。現代は、その資本主義的社會機構がまさに爛熟し、百害續出のときである。

わが思想史上稀に見る科學人としての最澄は、これまで決して正當に理解されてゐないのであ

る。文部省編纂の「尋常小學國史」が昭和九年四月から「弘法大師」といふ一項を改めて「最澄と空海」とし「小學國史」に最澄を取入れたことは、ほんの一つの右の事實の證左である。日本の俗間信仰の對象の筆頭である弘法大師に最澄を對立せしめるとき、科學的思想家である最澄は、最も明瞭にあらはれるのである。空海は單に高野山佛敎に限定されてゐるが、最澄は後世鎌倉に起つた佛敎、淨土宗・眞宗・日蓮宗・禪宗の教學の淵源をなしてゐる。この實質的な佛敎移植者が、科學的な人であつたことは、吾等に多くの關心をいだかせるのである。

五 理論鬭争

短い論文であるが、最澄に『依馮天台集』なるものがある。その序文も亦短いものであるが、日本宗敎史上貴重な文獻である。彼は、政治經濟の方面を儒敎にゆづり、佛敎を出世の道に限つてゐる。これは日本の佛敎にとつて重要な方向づけであつたといはねばならない。そして「日本天下、圓機已熟」として、わが天台の思想がまさに普及さるべき時代であることを説き、印度及び支那に於ける佛敎の發展を述べ、更に當時の日本佛敎の大勢を指摘してゐる。その短い一文の中に、時代の啓蒙家の明朗たる意志が歴然としてあらはれてゐる。過ぎ去つた時代を考へ、來るべき將來を見透すといふ（例へば荻生徂徠や福澤諭吉の）やうな型のイデオロオグの少いわが國に於て、最澄は注目さるべき思想家である。最澄の理論の立て方には、いつも歴史的敘述と嚴

密な批判が伴うてゐる。さういふ點では、彼とならび稱せられる弘法大師に對して、決然たる異色を示してゐる。

六 得一との論戰

最澄の二大著作として知られてゐるものは『守護國界章』と『顯戒論』とである。ところが、この二つとも揃つて全く理論鬭争から成つてゐるのである。そして二つとも奈良佛敎に對する批判である。『守護國界章』は、奈良佛敎の中で最も固定化した單なる思辨としての法相宗の教學に對する論戰である。論争の相手は得一である。得一は得溢とも言はれた人であるが、最澄や空海ほどに世に知られてゐない。けれども最澄が駁撃これ努めた相手は實に得一なのである。最澄は、『守護國界章』のみならず、『法華秀句』、『法華去惑』といふやうな相當な大著でも『照權實鏡』、『決權實論』といふやうな小著の中でも、この得一を批判してゐる。最澄は彼のことをつねに蠱食者と呼んでゐる。それは最澄が創めて日本に唱へた天台の教學を、蠱雜に受け取つてゐる者の意である。最澄は彼のことを溢公と呼んでゐることもある。空海は彼を溺派子と呼んでゐる。最澄、空海、得一の學問は相俟つて平安朝初期の哲學體系をなしてゐるといつてもよいほどのものである。何故に私が今、この餘り世に知られない得一批判をもち出すかといへば、現代の哲學思想に於て得一の學問思想とその軌を一にするものが餘りに多いからである。イデオロギイ變革

の時代といふ意味に於て、延暦の新佛敎の奈良佛敎に對する關係は、新興の唯物論的辯證法思想のブルジョア・イデオロギイとしての現代哲學に對する關係に酷似するものがある。得一は最澄や空海と執拗に戦つた頭腦力の傑出した理論家ではあつたけれども當時大衆の宗教とは全く隔絶した法相の唯識思想の單なる學究に過ぎなかつた。最澄の論争を通じてみると、得一は學究に禍された全く思辨の徒である。彼が牙城とする唯識論は、平面的分析に惑溺した固定せる觀念論である。その學説は、到るところ形式論理のために硬化せる立論であつて、到底時代の啓蒙の衝に當るべきものではない。このことは、根本的には佛敎に於ける唯識思想の地位から來るのであるが、歴史的には、わが國で法相宗はまだ國民生活の實際にまで浸下して普及されるほどに成熟する餘裕をもたなかつたからである。得一は貴族の出であるが、何故かその半生以上を關東(筑波)に過して、學界の中心からは地理的には隔絶してゐたのである。しかし、奈良朝のイデオロギイの一つの反映としての得一學は、反社會的、反歴史的であつて、従つて又反辯證法的であるために、最澄からは當然擊破されねばならぬものであつた。新時代の啓蒙家としての最澄の批判の相手は、單に關東僻遠の溢公のみではなかつた。最澄は南都にも論敵をもつた。遠く關東の得一と彼が交へた論戦は、比較的に純粹に理論的な問題であつた。かの(一切衆生悉く佛性ありといふ思想によつて廣く知られてゐる)佛性の問題、従つて人の心性の問題はその論争の中心問題であつた。この遠隔の地に於ける觀念論者との論争は、全く理論の範圍で行はれたが、ひとしく首都をめぐる南都の學僧との論争は實踐的闘争であつた。

七 南都學僧との論戦

糜爛した奈良文化の中心である學僧達は、最澄が歴史的達觀の上に立つて「レ利レ今、利レ後ヲ、レ歴レ劫、無レ窮」(山家學生式の文)といふ新佛敎の旗をかかげたとき、彼等はこぞつて嫉視抗争の態度に出たことは、言ふまでもない。當時いはば今日の宗教行政の監督に相當する數人の僧統があつたが、その地位は奈良の學僧たちでかためられてあつたことはいふまでもない。當時獨立の僧侶としての資格は、奈良の諸寺に於いて行はれた戒壇に赴いて、受戒の式を受けねばならなかつた。最澄が叡山に天台法華宗を起してその實を擧げるには、叡山にも戒壇を設け、大乘戒を始めねばならない。最澄はそのため學則若しくは宗則としての「山家學生式」を作つて朝廷に奉つた。しかし朝廷のそれに對する裁可は、一度は奈良の僧統らの手を通じなければならぬ。勿論、僧統らは勅問に答へて、最澄の奏請は理なきものとし、悉く叡山の佛敎に反對した。この僧統らの暴舉に對し駁撃を加へたものが、先きにあげた『顯戒論』の大著である。最澄は決して戦ひを好むものではなかつた。『顯戒論』の初めに「現今六人の僧統らが勢を振つて、佛戒を抑没して居ります。群釋が口辯のままにはびこり、對論を強慕しております。どうして口を緘してゐられませう。しばらく直筆して口に代へ、そして以て萬が一を陳べませう」といひ、又「在俗の君子

すら己が長を恃むことをしません。況んや沙門たるものが人の短を論じてはなりません。しかし玄を守りて黙せんと欲すれば、戒はまさに亡びんとする有様であります。世に順じて發言すれば、是非のつきることはありません。それでここに顯戒論を造つて、弘仁の君に進め奉るわけであります」(意譯)と言つてゐる。最澄の論戰の態度がよくうかがはれると思ふ。

八 民衆主義的傾向 (一)

ここで『守護國界章』や『顯戒論』の中の論争の内容を述べることは出来ないから、その一斑を擧げようと思ふ。イデオロギイ變革の思想家としての最澄のやうな場合には、思想態度が辯證法的であることは、東西共通の歴史的事實である。今吾々が、この點から最澄の論争の一端を知ることが、割合に自然だと思ふ。最澄が移植した天台の教學は、佛教中でも辯證法思想の顯著なる方面である。

最澄の偉業を助けた功勞者の一人である弟子の光定が、最澄を評した一文の中に「心無也利那而登ニ妙覺、心有也而滯ニ凡夫、有而不レ有、無而不レ無、智通無礙莫レ測、大レ之則無レ外小レ之則無レ内、積ニ之於無ニ成ニ之於有」といふ言葉があるが、これは決して單に最澄の博學や巧辯を稱揚したものではない。最澄の思想の辯證法的性質をよく語つてゐるのである。私は先づ、得一判としての『守護國界章』に見出されるものから考察して見ようと思ふ。

最澄が『守護國界章』と稱へる意味は、この著述の最後のところで「ねがはくは、今及びこれから後に於いて國の中に謗法の聲がきこえず、萬民その數を減ぜず、家々に經典を讀へるやうになつて、七難が退散せられんことを。守護國界とは其れこれを謂ふ歟」(意譯)といつてゐるところから察せられるやうに、この國土の人民の利福を願ふところの精神である。この著述冒頭に「五時三時、隨レ機而雷霆。三車四車比レ輪而運載。權實同レ韻守ニ護國界」と言つてゐる。その意は恐らく、佛教は人間の眞理を把握せしめるに當つて種々なる方法を驅使するが、そのためには三種や五種の時期や教への別があるが、それらがうまく機會を得て雷霆の如く激發し進みゆく。人間が性格を試煉してすすむにはいろいろの器があつて、その數は三四にとどまらないが、それらの種々の器が、相寄り相たすけて人間世界の全體を運載してゆくものである。權かのものとは眞實のものが、世の中にはあるがそれが異りつつも韻を同うして、守護國界の實踐が行はれてゆくものである。——最澄の意はかういふところにあらうと思はれる。ところがこの文に直ちにつづけて突然「奥州會津縣に溢和上(得一のこと)といふものあり」と記してゐる。してみれば、自分自分がこれから擊破せんとする得一もまた小器は小器ながら、守護國界の實をあげないのでないといふ思想をいだいてゐるのであり、この如き精神こそ佛教における天台思想なのである。それが實に最澄の佛教である。それがややもすれば哲學的觀念論に墮してしまふことは唯物史觀の明かにするところであるが、ともかく最澄は得一を擊破しつくして得一を救うてゐるところに、最

澄の辯證法的思想態度が見られるのである。このやうな最澄の立場からすれば、當然法相教學の得一の立場は是非とも批判されねばならないのである。

佛教、殊に法華經では、人間が努力精進して進むに當つて「内に智性があつて、佛世尊に従つて法を聞き信受して、慇懃精進する」者を最初の階段とし、これを聲聞乘（しやうもんじやう）と云ひ、更に聲聞乘にとどまらず自然の智慧を求めて「善寂」を樂（ねが）ひ、そしてこの現實の世界の聯關がよく認識できるやうなものを、辟支佛乘（びやくし）と云ひ、辟支佛乘にとどまらずすべての智見も進み開け一切の衆生を利益するほどのものを菩薩乘と言つてゐる。天台の教受では、かく三乘に分つが、これは決して固定的なものではない。截然たる區別はするが、畢竟は一つであるとする。それでよく人口に膾炙されてゐる如く、「唯有一乘法、無二亦無三」といふことは、天台法華經の確信なのである。然るに法相宗では、三乘の區別を何處までも嚴守して、一乘説をとらない。三乘眞實一乘方便といふことを固く宗義としてゐる。かくの如くに區別立てを押せば、法相の解釋では、人間の實生活に差別性を設け、引いては人間に階級的區別を強ひることになり、階級的社會生活を人心に刺戟する學説が優に成り立ち得るのである。かういふ考へはすでに大正十年の頃、つまりデモクラシイの盛んであつた時、天台學の専門家であつた島地大等氏によりて叱呼されたことを私は記憶してゐる。このことを今日一部の人々によつて佛教復興と呼ばれてゐる氣運と比較してみると、隔世の感は餘りにも甚だしいのである。

ここに最澄の得一に對する論駁を擧げる餘裕のないことを、遺憾とするが、どの論争を取り上げてみても得一が人生の差別相に形式論理的に執着するを、最澄は辯證法の見地から批判してゐる。得一の著書は殆んど現存するものがないから、最澄の著述による外ないのであるが、最澄がよく經典を研究してゐる點では、得一は最澄に對して一籌を輸するものがある。得一も文學學的に研究に意を注ぎ、語學的精密を期する點で從來の佛教學に對して大いなる自負を持つてゐたのであるが、最澄は得一よりも佛典涉獵の範圍の廣いこと、精確に佛典や註釋を讀むこと、解釋上理論と實踐の統一を狙つてゐること、これら三つの點で、秀拔なるイデオログたるの資格を示してゐる。

兩者の論戰は、互ひに堂々の陣を張り、どこまでも相手の誤謬を剝りとらねば止まないといふ風がある。得一が、自分の主張は單に法相唯識の正宗一派のみに通ずるといふものではなく、諸の論師も皆共に、證明するところである。「云何、汝偏嫌唯識論師」と肉薄すれば、最澄はこれを彈じて、わが山家（最澄は自分の方の佛教を、奈良の都會佛教の「宮中出家」なるに對して「山中出家」と呼んでゐる）の佛教は、「本師」を立てず、「擬然」をとらずと、逆襲してゐる。人の知る如く、理論をする場合、「何々を透うして」「何々に即けて」事物の眞理を洞察し取り論斷を下すことは、辯證法の遣り方の一つである。尙ほ又、擬然や固定を斥けることも辯證法の遣り方であることはいふまでもない。最澄は、「蠱食者の固執するところの擬然眞如は、偏眞を

つくるものである」と言ひ、さればこそ自分は、「今や偏眞の理を廢し、如幻の智を除き、三乘といふことに固執するのを破るのである。さうして、眞實の教へを傳へて、中眞の理を顯はさうとするものである」と言つて、その立場を闡明してゐる。

九 民衆主義的傾向 (二)

最澄の得一との論戦は、前にも言つたやうに、純粹に理論的である。けれども、最澄の奈良の學僧との論議は、政治的であつて、實踐的である。最澄の生涯は、五十六歳で終つたのであるが、五十歳のときに至つてもまだ新興の天台宗は獨立した一宗とはなつてゐなかつた。このときかの「山家學生式」を造つたのである。それは嵯峨天皇弘仁九年のことである。翌年弘仁十年には、前述せる如く大乘戒の戒壇を建立することを企て朝廷に請うたのである。これが確立すれば、天台宗ははじめて確固たる基礎をきびき得たことになるのである。最澄のこの舉に對して奈良の僧達は猛然として非難し、最澄の企てを妨害したのである。最澄が僧徒らの攻撃に備へ、自分の理想を闡明したかの『顯戒論』が、徹頭徹尾鬭争から成つてゐる所以である。最澄が直接に朝廷に上表して、彼の理想を實現せんとするに對して、敵は、「僧尼令の中に、僧尼は事あらば須く論ずべし。所司を経ないで、表啓をたてまつり、官司を攪亂し、妄りに相ひ囑請せば五十日苦使せられるべし。再犯せば百日苦使せらるべし、とあるではないか。直接に表をたてまつることがす

でに法令に違ふではないか」(意譯)と迫つてゐる。最澄の方では、「所司の省察には別に屈滯はないけれども、年々多忙である。今私は令條に依つて直ちに、表をたてまつつて奏するのであつて、少しも法令に違はない」と戰つてゐる。最澄の奈良の僧統らとの戦ひは、かやうに實踐的なものであるが、しかし、その論戦の中の學說上の問題は、やはり奈良法相宗の根本の宗義から來てゐる。すべて理論に於ける固定的區別だとして、生活の階級思想に根をもつてゐるものである。奈良の僧統らは、既得の社會的地位とその固定化した思想とにもとづいて、理論の上での固定的分類を固執した。佛教には戒律を厳しく守ることを教へるが、大乘の方には僧侶でないものも共に受ける戒がある。それは大乘戒と云はれてゐるが、最澄の新興の天台が大乘戒を人に受けしめる限り僧も非僧も共に受戒するものが出て來るのである。この點を衝いて階級の別を固守する奈良の僧統らは、朝廷に對して次のやうに上奏して、最澄の事業を妨害しようとした。大乘戒は「出家在家、乃至は奴婢や畜生を通じて受くるものである。若し此戒を受くるをもつて、秀れた僧だといふことになれば、奴婢畜生も僧だといふことになる」と非難した。最澄はこの愚論に對して、「奴婢より以上、僧侶には段階がある。畜生以下は着衣のことを彼是言へない。若し受戒といふことを固定的に共通に受けるものと決定するならば、畜生も亦法衣を着すべきである。然るに畜生は着衣してゐない。有り得ぬことである。(中略)經にある如く老少を問はず、比丘比丘尼、貴人國王王子、乃至黃門奴婢、すべて先きに戒を受くる者は前にありて坐し、後に受くる

者は次第を追つて坐すべきである」(意譯)と答へて、彼の佛教の立場を明瞭にしてゐる。右の論議は、私が特に解り易いものを取つて説明したのであるが、階級的差別に固執する唯識の僧達が如何に、形式論理的に思想を押し通すが、はつきり知られるのである。

一〇 眞理思慕と濟民の志

以上で私は、科學的思想家としての最澄について、幾分語り得たと思ふ。先きにも言へる如く最澄はこれを空海に配することによつて判然と知られてくるのである。最澄は空海よりも七歳の年長者であるが、事ひと度學問や修行上の實踐に關するや、禮を厚うしてつねに教へを乞うたのである。學問的眞理のために謙虚と誠實を披瀝した點では、傳記作者の賞嘆敬服措かざるところのものである。空海が最澄よりも長く支那にとどまり且つ唐語漢音をよくしてゐたために、日本にまだ傳へられてゐなかつた眞言宗を紹介した。最澄はこの眞言の思想を知るためには、あらゆる禮とあらゆる誠實を盡したのである。しかし、自己獨創の教學を立てんとする意圖にのみ凝り固つてゐた空海は、つひに最澄の「同我の後哲」ではなかつた。のみならず、最澄が、懇請すれども、空海は書冊の貸與も斷り、最澄が眞言の祕密佛藏について教へを請うたが、終に斷然拒絕してしまつた。最澄は彼の愛する弟子すらも空海の方に奪はれてゐる。それは直接には空海の責任ではないにしても、最澄の寂寥には察すべきものがある。私は最澄の中に、科學的眞理の思慕と

燃ゆるが如き利生濟民の志を見ると共に、この理論的鬭争家の寂寞たる一面を想ひ起さざるを得ない。最澄の科學的努力は日本の宗教史上の異彩である。かの他宗派を駁撃すること最も鋭かつた日蓮が、その著述の到る處で、最澄の學風を襲用せるを示し、はるかに景慕の情を寄せてゐるのは、人の知る如くである。ひたすら靜觀思索の佛教を起した親鸞でさへ、「山家ノ傳教大師ハ、國土人民ヲアハレミテ」と唱はざるを得なかつた。その學統の中に念佛門の源信は言ふに及ばず、法然や榮西等が、最澄に負ふところは少くないのである。

今世の中に宗教復興、佛教復興の聲が喧しいときに、吾々は傳教の科學的態度を強調したいと思ふのである。天災凶作ならび起るといふときに、宗教家の中に最澄の如く濟生民利の實際を願ふものがあるか。最澄の如く科學的精進を敢てするものがあり得るか。それは個人的情弱よりも、時代が宗教家にゆだねぬところでもあらう。吾々は起つて、往昔の宗教家である傳教の存在に、今の科學者思想家の注意の向はんことを願ふものである。最後に、私は傳記はその方の權威仁忠撰の『叡山大師傳』により、教説は『傳教大師全集』によつた。最澄への概論は、島地大等氏の著の外に、三浦周行博士の『傳教大師』の好著のあることを記して置きたい。

二 佛教の日本化と源信

一 源信に於ける佛教日本化の問題

佛教は今や現代思想の一面として復活しようとしてゐるものと見做されてゐる。佛教が現代人の思想として登場するには、とにかくに然るべき社會的根據をもつてゐる。これに對する究明及び批判は、他の論說によつてなされるであらうと思ふ。吾々は復興せしめられんとするいはゆる日本佛教は、如何なるイデオロギイとして歴史的に形成されたものであるか、といふことに對しても多くの關心をいだくものである。しかし、千數百年の間發展し來つた佛教思想のイデオロギイ的成立を、科學的に認識しようとすることは、決して容易なことではない。私は日本佛教に對する認識のための最重要な問題の一つをここに取り擧げようと思ふ。それは、實質的に佛教の日本化を成し遂げたと見らるべき最も有力なる佛教僧のなかの一人、源信の思想を、考察することである。

現實の忌避（厭離穢土）と超現實世界の思慕（欣求淨土）とを強く示さんために書かれたかの地獄及び淨土についての描寫によつて通俗的となつてゐる『往生要集』へしばしばこの書はダン

テの『神曲』に比べようとされてゐるが）の著者は、源信である。日本天台學の一方の權威であつて而も、親鸞によつて淨土眞宗の法派の七祖の一人として慕はれたのは、源信である。眞僞の問題を擔つてゐるものが多いが、とにかく多くの國寶指定の繪畫や彫刻を最も夥しく遺してゐるものは、源信である。かやうな點から通俗的に一般に知られてゐるこの源信は、その哲學思想上、まさに佛教日本化の巨頭なのである。

源信は、恵心僧都として、廣く知られてゐる。日本佛教の形成といへば、直ぐに聖德太子、最澄、空海及び鎌倉新興佛教の開宗者達、法然、親鸞、日蓮、道元等が、いつも擧げられがちである。聖德太子が、佛教移入の第一の貢獻者として、擧げられることには問題はない。最澄と空海が、佛典及び論釋の文獻的移植と教團の創設とを成し遂げたことも、異論のないところであらう。更に又鎌倉の新興佛教の各派が、いはゆる日本佛教の實際的精神を確立した人々であることも、問題にはならないであらう。これらのことは日本佛教史家から吾々が聞くところの一般的説明であり、初・中等國史も亦傳へないではないところのものである。ところが吾々に問題になるのは、如何なる時代に如何やうにして佛教が思想的にいはゆる日本化をなしとげたかといふことである。

二 佛教日本化の問題

佛教の移入及び發展を通じて、三つの大きい段階があつた。推古時代（聖德太子）と平安の初期（最澄及び空海）と鎌倉時代とである。この中、移入は推古時代から奈良時代に、實質的移植は平安の初期に、その實際的成果は鎌倉時代に、充當せしめてもつて一應豫備的説明となり得るのである。さて如何やうにして佛教が思想的にはゆる日本的なものに形成されて行つたかといふ問題は、實質的移植期としての平安初期と實際的成果を示すに至つた鎌倉時代との中間に於て、如何に佛教思想が發展したかを明瞭にすることによつて、解かれるのである。佛教發展の歴史的事情はさうなつてゐるのである。それは何故であるか。私は、その點を先づはつきりさせて置かねばならない。

最澄及び空海は、佛教の實際の移植者としての大いなる功績をもつてゐる。佛教思想の紹介及び解釋の、更にはその運動上の態度の科學的であつたといふことに於て、最澄は日本佛教史上傑出した思想家である。彼の右に出づるものを見出し難いほどである。入唐僧最澄は、經典や論經疏の紹介及び解釋の上で學問的嚴密を期してゐた。叡山の傳燈法師最澄は、佛教研究上の師事及び論戰に於て、いつも眞理探求者としての學問的誠實を示してゐた。かやうにして最澄は佛教移植者として科學的に終始處置したのである。彼の論戰の相手である得一が稀れなる學究であつた

ことも挙げねばなるまい。尙ほ又俗間信仰にその領域をもつてゐる空海でさへも、文獻ならびに語學上に努力した移植的功績に於ては、科學的精神を示し得てゐるのである。かくの如くに、平安初期の佛教は、征服的で雄々しい佛教發展の首途を踏んだのである。そこには、後代に於ては見られない新鮮で潑刺とした理論が展開されたのである。かかる平安初期の佛教が、鎌倉時代に至つては厭世的な法然の淨土宗、靜觀思索的な親鸞の一向宗、個人的實際生活を思量する道元の禪宗、局限的偏黨的な日蓮の日蓮宗等の各宗の佛教となつて、あらはれてゐるのである。かやうな、平安初期から鎌倉時代への大いなる發展の過程の中に、佛教日本化の實質的變化が行はれてゐるのである。この實質的變化の中心勢力が、源信の佛教に存するのである。

十七憲法に示されてゐる聖德太子の佛教觀は、佛教日本化の基本であらう。叡山に鎮護國家の旗を擧げて天台教學を樹立した最澄の佛教解釋も、佛教日本化の方向づけを成し遂げたであらう。けれども、それではまだ佛教の日本化が、思想上、哲學上に積極的にやり遂げられたとは言へないのである。この教理上の思想的變化は、源信を中心とする及びその前後の佛教僧によつてなされたのである。もとより、平安初期の佛教の鎌倉佛教への發展の線は、すべて源信的思想を瀘過したのではない。例へば、日蓮の如きは源信を通じて（彼は専ら源信の先行者、圓仁や圓珍を攻撃の對象としたけれども）佛教を受けとることを、極度に非難攻撃したのである。かやうな例外はあるけれども、法然、親鸞及び榮西、道元（道元の法華轉法華の思想を見よ）等が、源信的思想

想の直接の影響を受けてゐる限り、日本佛教の發達の主脈としては、源信の教理は、日本佛教が通過せねばならなかつた思想であつた。

源信の思想は、平安朝中期から末期への歴史的、社會的事情に、つまり經濟的、政治的事情に根據してゐるのである。いつたいわが國の歴史の上で日本的なものを形成するに當つて、平安朝の文化は宿命的な大いなる規定を與へてゐる。吾々は、平安朝に對する科學的認識を甚だ不十分にしかもつてゐない。源信の研究の如きは、平安朝の人間生活の物質的諸條件を明瞭に知つてでなければ、科學的なものとはならない。私は、この不行届きにも拘はらず、源信の思想を究明することが、佛教思想流行の現代にあつて、或る意義をもつてゐると思ふのである。

平安朝の中期以後は、貴族、僧侶、國司、土豪等によつて支配せられた莊園經濟を通じて、大多數の大衆の生活は特殊階級としてのそれらの文化人のために完全に犠牲とせしめられた時代である。

三 法華經思想

最澄が叡山に起した佛教は、天台法華宗である。最澄が移植したこの佛教の傳統の下に立たない宗門は、平安朝以後一つもないといつてよいのである。それほどに、天台の教學及び思想は印度、支那を通じての佛教思想の體系の中で中心的地位をもつてゐる。天台法華宗とは、經典の中

特に法華經にもとづき、龍樹の大智度論、涅槃經（大智度論の原典である）、小品般若經等に依つてゐる佛教思想であつて、その組織者は、支那隋代の智顛（天台大師）である。智顛の思惟力の強大であつたことは、その著作である『法華文句』『法華玄義』『摩訶止觀』の三大著述が證明してゐる。これらの勞作は法華經の解釋及びその發展であるが、構想の雄大で分析の精緻であることは、支那の宋以後の學問思想の比ではない。大陸に成長した天台思想は、最澄によつて日本に移された。最澄は、哲學的思索の點では、智顛には到底及ばないが、よく日本の當時の社會的情勢に適合せしめて、日本の天台法華宗を創設したのである。その啓蒙的思想家としての態度は、日本佛教史の中で、稀に見られるほどに科學的であつた。大きい哲學的體系を立てることはなかつたけれども、天台學の正當の移植者としての功績が彼に歸せられる。最澄の佛教が傳統せられる過程に於てすでに、日本の法華思想は、甚だしく變化せしめられた。源信（西・九五——一〇一七年）と最澄（西・七六一——八二三年）との間には、叡山の座主の代を累ねることだけでも二十代に近くなつてゐる。この座主の中で、圓仁（慈覺大師）、圓珍（智證大師）、安然、良源等は、叡山の天台思想を發展せしめた代表的な人々である。最澄に直接に師事した圓仁、最澄の死後叡山に學んだ圓珍、この二人は、最澄の天台思想を著しく改變せしめたのである。この改變を天台法華の宗意を歪曲し邪説化したものとして、論難駁撃、決して痛撃の論調を緩めなかつた者が、日蓮である。「傳教大師〔最澄〕の御弟子慈覺大師〔圓仁〕、此宗を取立てて、叡山の天台を掠め落して、一向言

言宗になしし」と日蓮は言つてゐる。日蓮が主張した如く、圓仁、圓珍等は、叡山の天台佛教を標榜しながら眞言の教理を混入せしめて、天台思想を混濁せしめたといふ非難は、免れない。しかし、圓仁が、最澄の天台思想を變容せしめたのは、ただ天台本華宗を眞言宗化したといはれる方面のみではない。日本の淨土念佛の思想は、圓仁に於てその端を發するといふことは、一般に認められてゐる見解である。ここで、私は圓仁を分析することの是非必要であることを感ずるが、この小論ではその餘裕はない。圓仁の研究は日本佛教史家によつて十分に成し遂げられてはゐないと思ふ。試みに圓仁傳を『元亨釋書』にたづねてみても、他の高僧達の傳に比して、はるかに詳細に物語るにもかかはらず、その全傳が夢想の話でもつて充ちてゐる。それだけで見ると奇怪の學僧とさへ映つてくる。しかし『金剛頂大教王經疏』『蘇悉地羯羅經略疏』のやうな眞言密教に關する研究書や、『顯揚大戒論』その他の大著のあることよりして、決して假空の人物ではない。博學で多能な且つ精力的な學僧であつたことは、確實である。とにかく、この如き圓仁によりて、思想家たる最澄の天台醇正思想はその内容を豊富にせしめたと共にその純粹性を奪はれてしまつたことも、確實である。鎌倉の佛教僧の中で獨りよく歴史的敘述と他宗批判とを相兼ねて實行した日蓮が、天台の思想を日本の國から亡失せしめた罪を、専ら弘法や圓仁、圓珍に歸せしめてゐるのは、決して彼の排外的偏黨的傾向のためばかりではないのである。或る正しい批判を含んでゐる。「日本國は、慈覺、智證、弘法の流なり、一人として謗法ならざるはなし」(『報恩鈔』)とする

は甚だ強調に過ぎるけれども、一つの正しさをもつてゐるのである。最澄の天台思想の移植の事業がまだ本當には確立しない内に、すでに弟子の圓仁(最澄には義眞、圓澄、光定のやうな最澄の學問を發展せしめるに最も適當した弟子があつたけれどもこれら學徒の力は餘り發展しなかつた)に至るや、正當な發展はなくて、佛教の中の種々なる系統の思想が早く小規模に統一されるやうになつてしまつた。傳記作者は、叡山の座主であつた圓仁が、口に眞言を稱へ、同時に又(淨土教の)阿彌陀の號を念じつつ瞑目したことを、記してゐる。とにかく、圓仁に至つてもうすでに、天台法華宗の宗意のなかに、眞言も念佛も合成されつつあつたことは、認定され得るのである。

支那の智顛に起り、最澄によつて日本に傳へられた(もとより聖德太子の『法華義疏』の原流である支那の法雲の法華思想も同様であるが)法華思想は、その起源を法華經にもつてゐる。法華經は、吾々がこれを讀むとき、その前半が一つの統一的な思想内容をもつてゐるのである。このことはすでに、法華研究者の間に論争のあることである。前半、つまり「如來壽量品」までの内容によつてみるに、法華經は宗教的救済について何か積極的に説き示すといふ經典ではない。『佛道を行ずる』といふ「質直」な強い意向を惹き起さしめるといふことが、その本旨の如くに受けとられる。光宅系統の解釋でも智顛系統の解釋でも、人間がその偏見を動かして、佛教にいふところの正しい見解に覺醒すること(それを「動執生疑」といつてゐるが)を、法華經の究極、

の精神としてゐるやうに吾々には受けとれる。早くいふならば、「佛道を行する」方法の純粹な形式的方面のみが強調されてゐる。この純粹な形式が把握されることが、法華經では最も重大な意義をもつてゐるのである。これを個々の人間生活の種々なる具體的な形態に適當して、實現せしむることは、法華經のあづかり知らざることの如くに、解せられるのである。恰も、最澄が日本にもたらした佛教は、この法華經思想を中心としたものであつたのである。然るに、その移植の未だ確立せざる以前にすでに、小國的な小規模な統一化、渾融化がはじまつたのである。その先鞭をなしたものが、圓仁であつて、これを熟成せしめて平安文化に受け容れられ且つ又平安文化の思想的原理となる如き綜合化を實行したものが源信なのである。

四 法華思想と念佛思想

源信は、その代表的著述の一つであり、且つ彼の方向を決定した『一乗要決』の巻頭に於て、「經論の文義、賢哲の章疏、或は人をして尋ねしめ、或は自ら思擇して、全く自宗他宗の偏黨を捨て、専ら權實智の深奥を探る」(和文譯)と言つてゐる。日本への思想移入に於ていつの場合でも見られる混成化、統一化が、早くすでに遂行されんとしてゐる。

吾々はここでもう一度、最澄の場合に於ける佛教移植の科學的精神を、ふり返つて考へてみよう。延暦二十五年に最澄等に勅して下された文の中に、「今、佛法を興隆し、群生を利樂せん」と

欲するに、凡そ此諸業、一を廢するも不可なり。宜しく……業を分ち勸催して、共に競學せしむべし」(意譯)と記されてゐる。朝廷に於て見られるこの如き佛教指導の精神に對して、最澄の理論と實踐とはよくこれが實現を果したのである。少くとも實現に努力したのである、然るに、前述せる如く、圓仁に至つてはすでに早く、競學の精神は混入調和に變じてゐる。尤も、圓仁(西・七九四—八六四年)の後にあらはれた叡山の碩學、良源(西・九一二—九八二年)は、最澄の學風を強く保持してゐる。宏學であつて論議に通達し、詞鋒甚だ銳利であつたことは、『元亨釋書』も『本朝高僧傳』も共に傳へてゐる。島地大等氏は「良源は論議を以て宗教的行爲の最高最善たるものの如く思考したるが如く」であるとして述べてゐる。良源の學風は彼のみにとどまつてゐる。良源は源信の師である。時代と性格の相違のためであらうが源信は全くその師良源とは正反對の學問的傾向を發展せしめたのである。叡山からは、この後長く最澄、良源等の學風は絶つて、圓仁、惠心の如き宗風が支配したのである、と考へられる。しかし、良源とても、その天台法華宗の中に淨土念佛を輸入してゐるのであつて、叡山の天台學は、最澄の場合の如く、諸業の一をも廢せず、互に競學せしむるといふ學問的精神は凋落してしまつてゐたのである。

さうすると吾々の問題は、天台法華の思想と淨土念佛の思想とが、如何に混ぜしめられ融和せしめられたのであるかといふ事になければならない。吾々は、この問題を源信の教理につけて解かうとするのであるが、それに先立つて平安中期から末期に於て如何に法華と念佛とが一緒に佛

門歸依として取扱はれてゐたかの實際について見て置かねばならない。それは多くの小説、隨筆等に徴することができる。私は『源氏物語』、『梁塵秘抄』、『方丈記』、『徒然草』、『枕草子』等の文獻によつて、それらの事實を推測しようと思ふのである。

『源氏物語』に於てこれを見れば、貴族生活の中に、眞言はもとより、法華と念佛は組入れられてゐる。一例を挙げると夕顔の法事は叡山の法華寺で營まれてゐるが、死者は阿彌陀佛に助けられるものとなつてゐる。法華經讀誦の事は、度々出てゐる。源氏の君が、葵の君の亡くなつて哀愁にとざされてゐるとき、聲のよい僧を待らして、念佛を唱へさせてゐる。法華にも念佛にも、加持、祈禱や迷信がからみついてゐる事はいふまでもない。廣く多くの人々に愛誦されたであらうかの後白河法皇御撰の『梁塵秘抄』のなかには、法華思想と念佛思想とは雜居してゐる。その卷の二には、「生死の大海邊無し、佛性眞如岸遠し、妙法蓮花は船筏、來世の衆生渡すべし。」「有漏の此身を捨てうて、無漏の身にこそならむすれ、阿彌陀佛の誓あれば、彌陀に近づきぬぞかし。」とうたふかと思へば、同じ箇所「天台宗の畏しさは、般若や華嚴摩訶止觀、玄義や釋籤俱舍頌疏、法華經八卷か其の論義」とうたはれてゐる。『梁塵秘抄口傳集』卷の十には、「あしたには懺法をよみて六根を懺悔し、夕には阿彌陀經をよみて西方の九品往生を祈る事、五十日つとめて祈りき。一年が間、千部の法化經讀み畢りて、次の年二月十九日、やがて申あげし後に法花經一部をよみて後、歌をこそ經よりめでたしと思ひて……」と書かれてゐる。その卷の十一には、天

台思想の發展を敘して「もろこし天台大師、妙法の極意を究め、法華經の八卷ひもといひ一念三千の法門、圓頓十そふの悟を定。傳教大師の戒壇を和國にすすめ、南都六宗をば「破」して、一條「一乗？」の天台宗にきへ「歸依」し給。妙法一遍の和國なるにおそれむべし。今世に當つて、眞言の行ひのみしげくして、いかにもおそろしきことども多き。」これらで見ても、眞言と法華と念佛とが混成して當時の佛教趣味を形成してゐるのである。そして、その中最も流行を見、且つ人々の生活を支配したるは、眞言祕密教である。これは、加持祈禱は勿論、方よけ、まじなひ等の迷信の巢窟をなしたことは、言ふまでもない。右の『口傳集』のなかの「眞言の行ひのみしげくして、いかにもおそろしきことども多き」と言つてゐることは、「日本國中に數十萬の寺社あり、皆眞言宗なり」と日蓮が言つてゐることと合するものであつて、その意は、すべての宗教行爲が理論や思想を全く没却して、迷信、狂信に溺惑してゐることを言はんとするものである。『方丈記』は簡素なる方丈の室を處々に移し、災害ついで起る浮世に對して、遁世の靜寂の生活を敘してゐるものなのであるが、「障子をへだてて阿彌陀の繪像を安置し、そばに普賢をかけ、まへに法花經をおけり。」と書いてゐる。これも、法華佛教と念佛佛教とが、如何に聯關するか如何に區別せられるかといふことが、少しも思想せられてゐるのではなく、佛法は、風流韻事化せしめられてゐるのである。佛教はただ趣味化されてしまひ、感覺、氣分、情調の世界にのみ佛事は踏せしめられてゐる。『徒然草』の筆者の人生觀には、それがよく現はれてゐる。「佛道を願ふと

いふは別のことなし、暇ある身になりて、世のこと心にかげぬを第一の道とす。」といふを、心に銘じたものとして書きつけてゐる。「方丈記」、「徒然草」等は、紀元（西暦）千二百年代のものであるから、十世紀から十一世紀にかけて活動した源信の時代とは隔つてはゐるけれども、平安朝の佛教が一般の文化に浸潤した状態を、却つてこれらの文獻の中から知ることが出来る。「枕草子」のなかで、好ましきものを擧げる條で、「經」はといふ題で、「法華經はさらなり。千手經、普賢十願……」などとならべてゐる。「たふときものは」といふ題では「念佛の回向」を擧げてゐる。法華經と念佛は、どこでもありがたいものとして一緒に受けとられてゐるのである。

佛教は當時の文化のなかに織り込まれてゐるにしても、思想ぬき、理論ぬき、實踐ぬきの、現實逃避のための麻痺的手段の以外のものではなかつたことが、認識できるのである。その形骸を晒した佛教のなかで、法華思想と念佛思想とは、（理論や思想に縁のない人々には、單に「ありがたい」二つのものとして感ぜられてゐたのであらうが、）學僧たちにあつては、如何やうに解釋され信仰されてゐたのであらうか。このことは、最もよく源信の佛教教理に於て、検討し得られるのである。

五 源信の教學

源信の教學を敘述し、その佛教日本化の問題を明らかにすることは、源信の前後の天台學史を

はつきりさせることによつてでなくしては、不可能なことである。それは、讀み切りの小論文では企及しがたい。源信の先行者達及び源信の學徒の學問思想については他の機會にゆづり、今は源信の教理に即けてのみ、吾々の問題を明らかにしようと思ふ。しかし、又、それすらも簡単に敘述し得られるものでないこと、勿論である。だから吾々は、源信の教理の一端を通じて吾々の問題を多少とも明らかにしようとするのである。

源信の著述は、數十にも上るほどである。先きに私が擧げたところの『往生要集』、『一乗要決』は主著中の主著であつて、いづれも大著に屬する。『一乗要決』の根本問題は、法華一乗の主旨にもとづき、一切衆生悉有佛性クセスの奈良佛教以來の懸案にかかるものであつて、天台學史家は、この著述によりて根本疑問が解決されたとするところのものである。この書の成立の年次の考證は筆者の知らざるところであるが、『本朝高僧傳』では、宋から源信の述作を請ひ求められたときに、成立したものと傳へられてゐる。いづれにしても、『一乗要決』は、少壯學者たる源信の著述である。この書は、終始法華思想について理論を戦はしてゐる。すでに眞理を擲んだ以上、なんととして「夕死之恨を遺さん」やといふ氣概の勞作である。しかしこれに反して、『往生要集』は『一乗要決』よりもすつと後の述作であつて、彼の宗教的立場は全く變化してゐることが知れる。佛教の教法はなかなか簡單でない。事理の業目もその行は甚だ多い。利智であつて精進のできる人はよいが、自分の如き頑魯の者は到底企及し難い、——さういふことを序文で述べ、全卷

を通じて淨土念佛の立場の著述である。

成立年代からいつて、『一乗要決』と『往生要集』との間に屬した若しくは後者と前後した諸の著述に、法華思想から念佛思想への推移の看取せられるものが甚だ多い。源信の如何なる著述より以後が、念佛思想に漸次移つて行つたものであるかについて推測を下すことを、今は控へようと思ふ。しかし、たしかに彼の後半生の成作と思はれる、『往生要集』、『觀心往生論』、『阿彌陀觀心集』、『本尊觀』、『空觀』、『枕雙紙』等の著作は、瞭然と念佛思想に立脚してゐることが知られる。『觀心往生論』の如きは、淨土眞宗の根本經典とせられてゐる『大無量壽經』中の他力念佛思想の最後の論證とせられる、第十八願の文章を擧げてゐる。「彌陀の願に曰く、至心・信樂・欲生もつて我國に「缺字」云々。道理すでにしかり。實語何ぞ疑はんや。惡業を作ると雖も、懺悔によつて往生す、感染を具すと雖も、願力によつて得度す。ただ信と不信と、願と不願となり。」未だ必ずしも六度萬行をもつて多しとなさず、豈に一稱一念を以て、少しとせんや。故に具縛の凡夫、極樂に生ぜざるは、不信の學教の所執なり。」(意譯)これらの見解の如き他力念佛の思想以外のものであり得ない。殊に、不信の學者の所執を斥けんとする意向の如き、困難なる思索を避け、新鮮なる理論を省いて、手近な「信」に傾いて行つた源信の立場が、よくうかがはれると思ふのである。この書に於てのみならず、法華思想から念佛への過渡の點が、いづれも理解できない。本來空寂と説きながら、彌陀一佛に依憑せんとするその宗教的行爲が、全く學問を

外れ、理路を脱してゐる。支那の唐・宋の時代の詩文と交渉して豊富を加へた佛教用語の形容句をもつて、思想の本質的な聯關を亂雜にしてしまつてゐる。すでに、天台學研究の佛教専門家すら、専心の「唯心論的」なることを、指摘してゐる「空觀」を主張するけれども、それは到底、智顛の「摩訶止觀」の演習、訓練の理論的努力に比すべきでない。一例を示さう。「空觀」の中で、源信は、「罪障山高。以テ力不能截。煩惱海深。以テ手不可除。宜下以空觀傾罪障山。更依佛教可竭苦患海」と言つてゐる。觀念論的談義の極點である。更に又この「空觀」なる一文の中で、「夕に無常の道理を思ひ、空寂の觀念を存し、娑婆の穢土を厭ひ、極樂淨土を欣びて、南無阿彌陀佛・南無妙法蓮華經・南無觀世音菩薩と唱ふべし。」(和譯)念佛と法華との混成でなくはならない。日蓮の宗教的立場は外として、彼が「飯に糞を混ぜる」の類であると評したことは、當らないではないのである。

六 結 語

今日宗教の復興といふ或る氣運に乗つて、佛教思想を流布せしめようと努力してゐる人々は、佛教を源信的な立場でもつて取り擧げて、大衆に向つて説きつつあることは、確言して誤らないのである。佛教といふ(過去に於て指導原理であつた或は科學であつた)思想體系は、いつでも源信的解釋をもつてのみ評價されるべきものではない。況や吾々の時代に於て佛教をとりあげん

とするに於てをやである。然るに現在は佛教者は滔々として皆源信的なのである。そこには、現在の佛教復興の運動の社会的根拠があるのであるが、それと共に日本の現在の佛教のみでなく、日本の佛教思想がそれでもつて規定された歴史の根拠があるのである。

佛教の物識り達は、好んで「生死即涅槃」「煩惱即菩提」といふことを言つて、思想の安易を選ぶのである。そして無知の大衆にその態度を強ひるのである。そして、「煩惱即菩提之事」、「業即解脱之事」、「讀時即斷惑之事」、「生死即涅槃之事」などを力説してゐるのが、源信の『枕雙紙』である。しかもその敘述の仕方が、支那の詩文の技術でもつて理論を封じてゐる。いはゆる佛教辯證法に隨喜せんとするの徒はついで見るべく、感歎すべきであるが、たとへ「即」の解釋につけて、辯證法的なものがあらうとも、それは藤原時代のかの社會思想を背景にして、遁世せる僧侶が、天台學的思惟の一端をとつて安易の解決法を選んだその思慮であつて、たとへその辯じ方が辯證法的と名づけ得られようとも、すでに死屍累々としての枯渴せる一つの觀念論的思想である。佛教を復興せんとする人々は、實際の研究の努力もなく、ただ佛語を用ひて末梢的文辭を弄してゐる。過去の優れた佛教僧が、巧みな論辯、巧妙な會通を試みてゐるを、多くは認識しないのである。そこには、プラトンやアリストテレスに辯證法的な思想があつた又は中世の神學者に辯證法的な思想があつたと言ひ得る位な意味では言ひ得ないのではない。それを指摘するといふほどには、日本の佛教學者達は進歩的ではない。況や、佛教の發展を歴史的に認識し、佛教

がイデオロギイとして如何なる役割を果したか、といふことを明かにすることなど思ひもよらない。しかし、さうしてもつて、どうして過去の佛教思想を復興して現代にこれを活かすといふことが、企て得られるのであらうか。物語としての佛教のために日本人の讀書及び思想のエネルギーが費され、他方又大きな社會的役割を演じてゐるのみである。

註(一)『撰時鈔』上卷、日蓮の圓仁、圓珍批判は、『撰時鈔』『報恩鈔』等をはじめとして、諸所に見出される。(二)『元亨釋書』も『本朝高僧傳』も同じやうに、このことを記してゐる。

(三)『惠心僧都全集』第二卷一頁。

(四)『傳教大師全集』第一卷八頁。

(五)『天台教學史』三五六頁。

(六)『岩波文庫』九三五の四五頁、親鸞の「生死の苦海ホトリナシ、ヒサシク沈メルワレオハ、彌陀弘誓ノ船ノミツ、ノセテカナラズワタシケル」といふやうな『和讃』とはどう關係するのであらうか。吾々は、まだその方の専門の人から聞いたことがない。

(七)『岩波文庫』九三五の四五頁。

(八)同上、一〇六頁。

(九)同上、一三四頁。

(一〇)『本尊問答鈔』日蓮宗聖典二三五頁。

(一一)『岩波文庫』四一七の六〇頁。

(一二)友朋堂文庫『枕草子・方丈記・徒然草』三七二頁。

(一三) 源信の著述の年次を確定することはなかなか難事であらうと思はれる。私は、まだその考證について知るところがない。彼の著述の目録を示してゐるものは多いが、私は、謙順の撰になる『諸宗章疏録』の中に記されてゐる源信の著述年次に大體よつて、見當をつけて、諸勞作を讀んだのである。『往生要集』の、成作年代でも不明であるらしい。島地大等氏の『天台教學史』では晩年の作と記されてゐるが何かの間違ひであらう。傳によつては、三十何歳の作のやうに傳へるものすらある。

(一四) 『惠心僧都全集』第三卷五七二頁。

(一五) 島地大等氏『天台教學史』第四篇第十三章。

(一六) 『全集』第三卷五八九頁。

(一七) 同上五九一頁。

三 佛教の遺産とその論理化

一 二つの態度

佛教はこれらの文化形成に對して何を興へてくれるか？ といふ問題は、これまで佛教又は廣く宗教關係の雑誌や新聞で、折々論じられてゐたやうである。この疑問はこれから盛んに投げ出されて、論議されるものであらうと思ふ。さて、その場合に最初に問題となるのは、その取扱ひの根柢に「神佛弘まれかし」といふ根本態度を持つてゐる人々と、人類の福祉といふことを考へそして先づ各自が自分に最も近い生活範圍からそれを實現してゆくことを念頭に置く場合に佛教の遺産を生かさうとする人々、この二様の人々の問題提出の本質的相違である。

前者では何がなしただ佛教が問題なのである。後者では、佛教がその中で歴史的に發展した人間の社會が問題なのである。そのどちらの態度が善い悪いといふことはとにかくとして、何よりも先づ佛教の遺産及びその受容を問題にするときの根本的態度の區別を知つて置かねばならない。さうでないといふことは、佛教の遺産を再認識するといふことから、すでに、正しい問題となりにくいからである。佛教にのみ拘つてゐて却つて佛教が解らないといふことは、佛性といふことにのみ拘つてゐて却つて佛性がかめないといふこと(古い佛教の難問)と、少しも別の問題ではないのである。

先きの二つの根本態度の中で後者の方は、すなはち(もう一度他の言葉で言つてみると)佛教といふ一つの宗教又はその中の一つの宗派といふ立場でなく、佛教がその(民族の)過去の文化を形成することの大層多かつたさういふ國民の現在及び將來の文化形成の優秀を特に希求するといふ立場、さういふ立場は、言ふまでもないことであるが、直接佛教に關係ある人々からは理解されにくく、同情を得にくいのである。今日はたとへ無理解や無關心で濟んでゐてもいつまでさ

うあることはできない。その中で佛教が發展した社會は、その根本態度に立つて佛教の遺産を再び認識し直し且つその受容の方法を考案するといふ課題を、自分に課さないではゐないのである。私がかくいふと、佛教の人達はこの問題に對して眞面目に考へる資格を缺いてゐるものだと、私が主張してゐるものと、早考へをする人があるかも知れない。さう簡單に考へてゐたのが從來の宗教徒の癖であつたのである。尙ほ又一部の批評家の習慣であつたのである。吾々は、佛教そのものは直接に宗教としての佛教を生活した人々によつて實踐的に支持されて來たことを知つてゐる。江戸時代でも多少の差はあれ客觀的態度(すなはちはじめに擧げた二つの態度の後者の方)で佛教の爲によい批判を下した人は、佛教の局外に幾らもあつたのである。しかし、それらの傍觀的批判者によつて佛教が實踐的に保持されたのではない。一途に佛教弘まれかして通した人々の手によつて、或は又宗勢強まれかして頑固に動いて來た人々によつて、主として佛教はよくても悪くてもとにかく歴史的に運ばれて來たのである。

今日でも佛教文化は、主として佛教徒によつて(それは昔とはもう事情は決して同一ではないが)支持されてゐるのである。それ故、かかる佛教徒の中から、新に佛教の遺産を見直し、これからの知識大衆は如何やうにこれを受容するであらうかを問題にする人が、出て來ねばならない。僧侶は宗派争ひをしてゐてはならないとか、或は宗派の中で勢力争ひをしてゐてはいけなから、葬儀や佛事に甘んじてゐてはならないとかいふ佛教家たちの自試運動は、主として明治時代に

に意義のあつたことである。といつても、今は意義がないといふのではない、さういふ問題はむしろ今日では社會的になつてゐて、佛教自身にとつては深刻にすらなつてゐる。私が言はうとするのは、さういふいはゆる「佛教改革」的のものではない。言ひふるされた佛教改革の背後に、藏はれてゐた佛教の教理的若くは思想的內容の検討なのである。

二 「悟り」の妄執化

以上のやうな意見に對しては、隨分反對論があらうと思ふ。——佛教を問題にするにもかかはらず、社會だとか歴史的發展だとか彼是言ふが、佛教ではまさにこの「自分」こそが、當の問題なのである。「自分」の問題を放擲して何の佛教の思想內容の論などあらう——といふやうな非難が佛教のいはゆる大家達から起つてくるであらうと思ふ。さういふ考へをもつてゐる佛教家達の間でも、「自分」とか「自己」とかいふ問題が、今日ではもう昔の高僧が處理したやうには處理されにくくなつてゐはしないであらうか。

佛教は、個々の人間が、自分で作つて自分が迷つてゐる「我」といふ觀念を、破らねばならぬことを何よりも厳しく教へたのである。さういふ方面では、日本にも隨分思想と行爲に訓練を加へた優れた佛教僧がゐたのである。今日でも或る程度までさういふ訓練を経た人があるだらう。けれども、現代に於ては、社會及び歴史から「自分」を孤立せしめるといふ全く別の迷妄が起つて

ゐる。この迷妄に對してはこれまで佛教は教へることが少かつたのである。佛教ではさういふ妄執は説かなかつた（全く説かなかつたのでない、何らかの形で説いてゐたには違ひないのであるが―三枝）と頑張る人たちがあつても知れないが、たとへ經論には明示してなくも、現代では人はさういふ新たな一つの妄執をいつか自分の中に結ぶやうになつてゐるのである。この「自分」の生死一大事がと自分で考へて作つてゐる。「自分」に迷つてゐてはならないといふ迷妄打破は主觀的に出來つつあつても、換言すれば、（そして禪宗の言葉で言へば）「見性」はできてゐても、それは畢竟はそれぞれの個人の「悟り」といふことに集中するのであつて、何處までも私的（ここにいふ私とは必ずしも個の意味でなくて公的の公に對立する意味のものである）なものである。それでは現實の歴史的社會といふものから隔絶した宗教的な知慧である。歴史的社會から離れて思惟されたり訓練されたりしたのは、それは一つの抽象態なのであつて迷妄である。歴史とか社會といふものから眼をつむつて隨意に宗教の世界の中で作りあげられたところの「悟り」は、すでに妄執である。迷妄とか迷執とかいふのは、なんでもかんでも悪い憎むべき下等のものといふよりも、先づ眞實を缺いたものを指すのである。

歴史的社會といふものを考へないやうにして宗教の内輪でできてゐる悟りは、どこまでも私的なものであることを免れない。わたしはさういふものを私智と呼ぶのである。この呼び方は福澤諭吉の用語を私が使用したのである。

三 私智的な「悟り」

歴史的社會といふ思想は、ほんたうには近代的なものである。時代精神とか歴史的役割とか社會機構とかいふ考へは、すべて近代になつて意義ある概念となつたのである。近代になつてからは漸次さういふ現實が出來上つたのである。法華經の中には、治産業といふことが言はれてゐるが、それは今日社會統制とか生産發展とかいふ概念に結びつけようとしても、ひどく隔つたものである。佛教では古くから細工や技藝の意味で「藝術」といふことも言つてゐるがその藝術は今日の「技術」の概念とはなんとしても同列に用ひることができない。近世になつて市民的社會が漸次に現實となつて來るに従つて、人間生活の構造そのものが變化して來、これまでなかつた相貌を呈するやうになつて來たのである。

今日では、技術とか生産とか統制といふやうな社會的な歴史的な概念を離れては、人間生活そのものを理解することができないのである。それで迷妄に落ちないやうにして人間生活を考へようとしても、できなくなつてゐるのである。若し、頑固に反對して無理をすれば、抽象に墮し、それは一つの妄執になつてしまふ。技術とか生産とか統制とかには、どこにも私的な内輪的な陰影すらも持つてゐない。公的なものである。社會的なものである。在來の宗教概念の中で出來上つてゐる私智的な「悟り」でもつては、なんとしても規定のできないものばかりである。

さういふと或は佛教の「悟り」には「血脈」とか「相承」といふことがあつて、決して「悟り」は私的なものでも個人的なものでもないといふ議論が出るかも知れない。それなら、吾々は「血脈」や「相承」といふやうな「悟り」に於ける歴史性を通じて、人間生活の歴史的發展といふ方へ佛教思想を向けてもらひたい。言ひ換へれば、さういふ遺産があれば論理化してもらひたい。さう言へば法華經といふ經典は、無心にこれを讀んでゐる人には、生成する歴史的事實もこれに對して、人間がもつ論理思想とを、いやでも對立させて考へさせるやうにできてゐるではないか。論を構へて次のやうにいふ人があるかも知れぬ、佛教は主觀的な「悟り」ばかり考へてゐたのではない。人の階級を無くし、區別を無くし、一切を擧げて「成佛」せしめようとするものである。といふやうな「大理想」が佛教である（かういふ意見は吾々が屢々聞くところのものである）。「世法」とか「俗諦」といふことが佛教では閑却されるどころではなく、一方の重要事である。

以上のやうな意見は絶えず吾々の耳にするところなのである。それは勿論、佛教は過去のそれだけの時代にそれぞれの仕方て人間指導の機能を十分にもつてゐたのであるから、佛教は人間の日常生活に對しても權威をもつてゐたであらう。けれども「眞諦に俗諦は從つて起つてくる」とか「佛法を得れば世法も得られる」といふやうなことが、今日では佛教徒の氣休めになつてゐはしないのであらうか。佛法を身に得た人々が、世法に於て、世法の中に没頭してゐる人々をどの位指導しつゝあるのであらうか。「悟り」から「はら」なるものが出來上り、それが社會的活動

の原泉になるといふことが、佛教の固有の力でもあるのであらうか。佛法から世法への連絡は、若し佛教教理の中に論理化を経て人間の社會生活指導の上に役立つものがあるときに、はじめて可能なのではあるまいか。

四 佛教の遺産

佛教がその遺産中にもつてゐる單に氣分的なもの、情緒的なもの、情感的なものを、大衆の感情的訓練の資とするやうな企て——ラヂオの讀經や盆踊の普及の如きはその一例——は佛教の遺産として誇るべきほどのものではあるまい。キリスト教が持つてゐないところのもの、神道が持つてゐなかつたもので、佛教が特に擁してゐた遺産はどういふものであらう。それは現實の問題として取り上げられず、考へられてゐなかつたのではあるまいか。

佛教は知的に優秀なものをその中に擁してゐることは、もうすでに内外の識者によつて言はれてゐることである。しかし、これの現代化がどのくらゐ實現されようと企てられたであらうか。高楠順次郎博士は佛教を知識の面から捉へようとされてゐるが、かやうな意圖はもつと佛教徒一般から注目を受くべきなものはあるまいか。知識が冷たいものであるとか、灰色のものであるとか考へてゐるのは、佛教が眞の知識のために戦つて集積してくれたその遺産を少しも知らないのである。知識は冷徹なもの、抽象的なもの、形式に流れ固定し易いものであることは、まこと

に明瞭なことでまぎれもないことである。さうであればこそ、この知識を本来の知識として働かせるために、どの位多数の經典や論釋があるかわからぬではないか。

それなら、型のはまつた認識論や論理學ができてゐたかといふと、佛教ではさうではなく、萬縁に従つてそれぞれ人間の叡智を動かせるやうに教へたのである。だから手頃の論理學はできなかった。因明は論争といふ論理學の中のたつた一部でしかないのである。佛教の遺産はひとり知にのみあると斷言するのではなくて、知的訓練といふことを等閑にしたならば佛教はどうなるであらうかといふ事を考へてみればよいのである。この頃天台の人々がその天台の教學の中から現代教養に資すべきものを取出して、これを大衆に開かうとしてゐる傾向の動いてゐるのを見て、愉快に思ふものである。

五 果肉が少く殻が堅すぎる

江戸時代の僧侶が佛教のために働いた仕事は、佛教の文獻の保存をあらゆる方法で守つてくれたことである。これに對して今の佛教徒の仕事は、佛教教理の新しい解釋である。その編成を變へることである。單に形式的に變へるのでなくて、佛教教理の中から永續的なものを取出し、更に時代の要求に應ずるものを強調することである。かういふ仕事は外國人が先きに手をつけないとも限らない。

以前から佛教研究の盛んなソヴェト・ロシアなど、時代的な且つ高い編輯眼をもつてこの種の仕事を企てるかも知れない。

實際にどういふやうに仕事になされるか、それは私が今解くべき課題ではない。私は論理化といふことに就いてもつと述べねばならない。私がここで論理化といふのは、假に使つてゐる言葉であつて間違ひられやすいと思ふから、決して適當な用語ではない。論理學教科書から受けるやうな形式的な整備などをいふのではない。理窟せめにせよといふのではない。おほよそ、さういふことは遠いのである。論理と言はれるものは一つの優れたよいものをもつてゐる。それは何かといふと、問題のなかの本質的なものを保存してゐるといふことである。思想の提出者が言はんとする中樞的なものを、その場合限りその時限りのものから守るといふことである。このことは現代人からいふと最も必要なことである。佛教は（一般に東洋の思想は）その中に思はせ振りの表現や誇張された形容を必要以上に持つてゐる。

一般に佛教書は果物にたとへていへば、その甘美な又は苦澁なよき少量の果肉にとどくまでの殻が堅すぎ厚すぎる。その上に、なんとしても現代人の趣向から言つて不相應な敘述で蔽はれてゐる。それらの中心は、色々の時代がくつつきたいはば水垢のやうなものがかかり多い。それらのものを洗滌することも要求せられる。

尙それ以上必要なことは、人間の思想生活上是非必要とする世界觀の形成や個人個人の性格の

訓練やに於て不可避のものが、佛教の中にあるかないかを見定めることである。あるならば、これを過去の人類が持つてゐた遺産として、高稱することである。この仕事が論理化の事業の中で困難であつて而も光輝ある仕事でなければならぬ。さういふ類の仕事は、江戸中期以後の儒者は支那の先秦の學問について幾分やつたのである。さて、私が論理化といつてゐるものをよく解つてもらふにはもつと丁寧に説明せねばならぬが、今日その餘裕はない。しかし、以上の敘述で多少解つてもらへると思ふ。

六 論理化

論理化といふと、佛教にとつて大變問題になるものがある。それは、先きに私が、一寸觸れた私智のことである。佛教の説くところは私智に關するものが多い。これは佛教が宗教だから仕方がないと言ふ人があるかも知れない。宗教といふと、今日では（昔の宗教の時代とは違つて）人は大變狭い意味をこれにもたせてゐる。さういふ今日いはゆる宗教の概念でのみ見て、佛教はそれ以外にはみ出るものはないといふことが言へるのであらうか。私は佛教思想又は佛教文化はもつと廣い且つ大きいものと思ふ。

さて、それにしたところで、佛教は政治學としても經濟學としても、社會指導理論としても育つたのではないから、佛教が私智的な點で豊富であることは、無理のないことだと思ふ。

それならばそれで、佛教がこれから活かされんには、佛教の中の私智的な要素と公智的要素とを區別することがなされねばならない。これは澤庵が『安心法門』の中に書いてゐることであるが、昔、後醍醐天皇が大燈（國師）に向つて次のやうにたづねられた。「朕位に即き、天下騷亂して、許多の人命を絶つ、罪朕に歸するや無しや」と。さうしたら大燈が答へて、「嵬崩れて魚死す。其嵬は無心にして罪を得ず。君若し無心の法を得ば日に千人を殺すも、纖毫の罪無かるべし、云々」と申し上げたといふのである。これらは一見すると佛教が人間生活の公智的な面に出てゐるのである。

しかし、叔明であつた後醍醐天皇は御領解になつたかも知れないが、しかし、一般的にいふと大燈の答へは理解し易いものであらうか。いつたい、大燈の答への中には自然現象と人間生活の意志的現象との區別が、十分に出來たやうでその統一を考へるといふやうには出來てゐない。自然に就いての考察の不充分は佛教の通弊である。それはそれとして、禪にいふ無心の法とは何であるか。吾々は多く語録の中でその敘述に接するが、主としてそれは私智的なものである。これを公智化するには佛教に對する深い理解を必要とする。

若し、佛教は私智的なものを澤山含んでゐるにせよ、一度それが論理化を経れば、公智的なものを獲得することができるのである。私は日頃考へてゐることを、唐突に述べたので簡單過ぎて解りにくいかも知れないが、私の意のあるところを汲んでもらへれば幸甚である。

四 佛教の私知的性格

一 佛教の知的訓練

佛教の書物を涉獵することが進めば進むほど、佛教は何よりも知的訓練といふことを心がけたものであることが、一層はつきり解つてくるやうに思へる。佛教の中でも優れてよい書物を読めば必ずこの感を深くする。しかし、今日佛教の中の人は、佛教をさういふやうに見ないのであるまいか、さう疑つてみたくなる位である。それは勿論、戒、定、慧といふことは佛教の三學なのであらう。けれども、私らに映つてくる佛教は、その戒でも定でもやはり知的訓練といふことを離れてゐないものやうに思へる。

三學の意義の歴史的発展を考へてみることは、大變意味のあることと思ふ。佛教に關心をもつ人たちに課せられてゐる大きい仕事である。私がここに指摘してゐる佛教の知的特質は、佛教が日本に移植されても、やはり失はれてはゐないと思ふのである。私は佛教がこれからの人間生活に提供するものは、知識的訓練といふことより大きいものはないと思ふ。佛教は現代の社會思想に面しては、危機にのぞんでゐるやうに思ふが、佛教の遺産の中の「生けるもの」に就いては、

どう考へられてゐるのであらうか。

二 佛教イデアリスムスの未發展

最近に『觀念論の危機』といふ書物が出た。著者はアルツウル・ライベルトといふ哲學者である。ドイツ語で書かれてゐるのであるが、ドイツ国内から出版されてゐない。この人は近く哲學的運動を起すのではないかと見られてゐるが、それも何してもドイツ国内ではないであらう。

それはとにかくとして觀念論さへも危機が叫ばれてゐることを注意したい。數年前、かういふ題名の書物が出たとすると、それは觀念論の無力といふ意味で書かれたものと(著者を知らねば)とれたが、今日はさうではなく、強力政治のために觀念論(イデアリスムス)危しといふ叫びが上つてゐるのである。

ライベルトといふ哲學者は、イデアリスムスと人道主義とは離るべからざるもので、兩者はそのいづれを缺いても成り立たないものと、考へてゐる。然るに、今日ドイツではそのヒュウマニズムが地上から掻き浚はれようとしてゐる。イデアリスムスの危機の叫ばれる所以である。しかし、佛教に於てもまたそれと同じ意味で、危機の到來せることは、認識せられてゐるではないか。

佛教では、ヒュウマニズムといつては少し調子が合はぬほどに、「人間」が問題なのである。

佛教では人道主義と共に強調せられるべき佛教イデアリスムスがどの位發展せしめられてゐるの

であらうか。ライベルトがイデアリスムスといふときは、ドイツのカント以来の哲學思想の傳統の下にいつてゐるので、これを觀念論と譯すよりも理想主義と譯す方が當つてゐるのである。イデアリスムスは、素朴に考へられた觀念論ではないことを、そしてこのイデアリスムスは何かに理解されねばならぬかといふことを、私はかつて歴史的に敘述したことがあつた。(拙著『日本に於ける哲學的觀念論の發達史』参照)イデアリスムスの貢獻は、人間生活に於ける知の優位を強調することにある。

佛教もこのイデアリスムスが果したと同じやうな役目を、成し遂ぐべきであつたと思ふが、日本の思想史上の特質もあつて、佛教は自分の知的特徴を體系的に發展せしめることをなし得なかつた。

三 私知的性格

何故佛教はその中に豊富に知的遺産をもちながら、近世に至つてそれを特に發展させなかつたのであらうか。或は人々は、それは佛教が宗教だからであると、答へるかも知れない。しかし、宗教であつてもかまはない。その中の知的遺産が優れてゐるものなら、それを發展さす人々が佛教の内外に出た筈である。これが出ないのが近世日本(江戸時代)に於ける思想家一般の無力のためなのである。そこまでくると、單に佛教家のみの罪ではない。

私は、ここではじめて、日本の過去の儒、佛、道等のイデオロギイがあまりに私知的であつたことを、言ひ出さねばならない。この中、特に佛教は私知的なのである。このことを、十分に認識して置かないと、佛教遺産の現代的發展といふことは、考へられはしないのである。

知に私知と公知とがあるといふことを初めて言つたのは、佛教に對して誰よりも鋭く批判をあげかけた山片蟠桃(延享から文政への人)である。

蟠桃は私知のことを虚知ともいひ、公知のことを實知ともいつてゐる。この人は、よく一般に通じないこと、一方に偏つて固まること、さういふことが、最も眞理から遠いものであるやうに、解してゐる。

すなはち佛教にいふ迷妄である。眞に迷妄を破るといふことは實に佛教に於ける極致なのである。然るに、どういふ運命であらう、佛教は私知的に豊富で公知的に稀薄であるために、現代に於て特に著しいところの、公知を見ないといふ迷妄を育ててすらゐるのである。宗旨の中で事やかましくいつてゐる知は、その多くが私知なのである。一步現實社會に出ると、その知が蟠桃のいはゆる「中風病」の如くに又は「血液の通ふことがない如く」に一般に通じないことが、私的なのである。通じるやうにもつてゆかないことが、私的なのである。「己の身内も他人の如し」と彼は言つてゐるが、さういふのが知の特徴である。

四 知的遺産の近代化

悟りとは安心とか無心とかいはれてゐるが、それらは悉く私知的なものである。さういふ私知を直ぐに公知とせよといふのでなく、まづ私知への批判を起さねばならない。私知の中に踞踏してゐる佛教本來の知的訓練を喚び起して、發展さすべきである。

空海でいふと、『十住心論』の如き、あれほど構造をもつた思想書は日本に少いと思ふが、何故眞言の學者は、彼が各住心に於て都合よく區別してゐる淺略と深祕との扱ひ方を問題にし、深祕的解釋に於ける知的なものを明徹にしないのであるか。

それは知的作業で不可能のではなく、知的作業は信仰の道みち、ふ、さ、ぎとは違つて、根氣を必要とし、手まがかかるだけのことである。

何故に、空海が深祕といふに喰ひ下り、そしてもつて空海の自然哲學的長所を發展さす人がなかつたのであるか。天台でいへば、何故最澄のあの秀でた理論性を眞直ぐに發展させる人が出ないのであるか。何故に、道元のあの無比な哲學的思索力を惠葬位な理解でとまつたままにしてゐるのであるか。親鸞の自然法爾でも、ヨオロッパの中世神學者であつたら、大きい哲學にしたかも知れない。哲學にしないのがよいのだといふ人がゐるなら、親鸞がたたみかけたたみかけ嚙んでふくめるやうにやつてゐる態度を見ないがよい。日蓮の歴史的批判の眼は日本の幾人かの宗祖

の中にも珍しい。それにもかかはらず、本尊の意味の形而上學的詮索すらも十分でなく、歴史的批判の日蓮の見識はそのまま祖廟の中にまつりこまれた觀がある。

佛教徒はその私知的性格を自覺して、知的遺産に光あらしめ、人間生活のよき向上と發展とに、努力すべきではないか。

第七章 日本儒教と其の思想

一 日本の市民社會的思想家

一 思想家の型

私はこの小さい論文で、たえず型の話をすることも知れない。思想及び思想家を取扱ふ場合には、型をいふことはやむを得ない。思想家は、人間の思想生活に型をつくつてゆくのであるともいへるのであるから。型をいふことは概念規定をすることなのであるが、この概念規定はややもすれば昔から日本では嫌はれたのである。今にまだその癖が残つてゐる。これは日本文化に於ける思想稀薄の證據である。ニイチエやジンメルが言つたやうに、人は概念規定といふことをよく知つて置かねばならない。概念がやる規定づけは、何も烙印を押しつけるのではないので、いつでも取りはづしができるのである。この自由のところ、思想のよいところなのである。思想の生命なのである。むしろ、概念規定は、他の未見のもの、未知のものを喚ぎ出す鍵にすればよいのである。概念を作ることや抽象をやることとはがらされる、要は少しもないので、固定する頭の不活

動と怠惰を警戒すればよいのである。行動に對する思想の優位はこの點にあるのである。日本人が昔から、「兵」や「禪」や「茶」に就いての技術を練つたやうに、思想の技術を鍛へてゐたら、産業の開發でも、もつと進んでゐたかも知れない。産業と思想の關係はこの逆なのであるが、その又逆も又考へられないことはない。さて、これから私が語らうとする思想家群は、むしろ思想上の型を考へはじめた人々なのである。さういふ人々は日本精神が問題になるとき、決してないがしろにされてはならないと思ふ。況んや、それらの思想家が明けゆく日本の、隠れたる先驅者であれば、尙ほ更である。

二 三つの型、其の第一と第二

いつの時代でも爲政者は、いはゆる社會人心を指導する爲に思想家を見つけたり、又は育てたりするものである。そして、其處にその時代に適したイデオロギイを作りあげる。秀でた理論家で後の人からいつでも尊敬されてゐた最澄（傳教大師）のやうな思想家は、さういふ型の思想家である。近世でいへば林羅山などこの型の代表的な思想家である。さて、さういふやうにその時代の政府とのなんの連繫もなく、いはゆる野にあつて、人々に思想的影響を廣く與へる型の思想家がある。そして彼らは主觀的には自由に思索した人々である。近世でその方のよい實例をあげると、中江藤樹（西・一六〇八—一六四八年）や石田梅巖（西・一六八五—一七八六年）や鎌田柳

泓(西・一七五四——一八二二年)のやうな人である。この型に屬する思想家の中には佛教家や神道家が少くない。この型の思想家の特徴は、政府から必ずしも直接に援助を與へられることもないが、壓迫を受けることもないといふことである。

第一の型に入る思想家は、外國文化の移入といふことを特徴としてゐるやうである。先きの例でいふと、最澄は天台佛教を、羅山は宋儒學を移入した如くである。明治中期までの或る一聯の思想家はこの第一の型に屬する。かういふやうに時の政府の後援をもつて立つてゐた思想家が、劃期的な業績を遺したといふことが、すでに日本文化の一つの特質を示してゐる。第二の型に入る思想家にも、第一の型と同じやうにはつきりしてゐたひとつの特質が、備はつてゐる。何かといふと、それは研究や宣傳の範圍を、心の領域に制限することである。だから、この型に心學の系統や佛教思想家が多いのは自然である。さういふ思想家の間には、素朴な觀念論ができ上つたことはいふまでもない。日本の過去の思想家が、大衆に影響を與へたといふ點では、この型の思想家は侮り難い勢力をもつてゐた。以上は、第一及び第二の型に就いて述べたのである。

三 第三の型の思想家

これまでの日本の思想家を見ると、ここに以上のどの型にも入らぬもう一つの型がある。特に野に叫ぶことを誇りともしないが、又、廟堂に立たされることを恥とも考へない。故意に政府の

方針に反對しようともしないが、その援助を乞はうともしない。では何に熱意をもつかといへば、人間の世の中をかくかくにあらせたいといふ理想の自然的根據を考へることにである。この型の人々にはこそつて社會(世の中)と自然(天地の理)とが何よりも問題であつた。その方の用語までも確定したわけではないが、自然といふ概念が日本に誕生したのは、この型の人々の手によつてはじめて仕遂げられたのである。社會といふ考へは、日本では容易に成立しなかつたのであるが、彼らによつて終に發見されたのである。私はここで讀者に考へてもらひたい。何をかといふと、俳句や茶や禪や能や歌舞伎や、僧侶神官の我説大專的の日本文化からのみ、今日の「躍進日本」が生れ出たのではなかつたといふことをである。

私は第一、第二、第三の型を羅列したが、この外に三つの型の薄弱な混合型もあれば、第一と第二の結合した微力なものもある。佛教の僧侶や神官や國學者で宗派的勢力の強かつた思想家は少くないが、これらは右の三つの型でもつて一應一般の思想家を観察してみようとするとき、注意を要することはいふまでもない。

四 第三の型の思想家への注目

さて、三つの型の思想が日本人の生活に對して提出してくれた問題で、いづれが最も現代人の生活の中で生きて働いてゐるのであらうか。たとへば、近頃よく佛教の遺産といふことが問題に

されてゐるが、私は佛教教理の指導的内容を整備することと佛教の中の人道主義の抽出と發表との外に、多くの期待をかけ得ぬのである。次に第二の型に見られる日本の「心學」は、過去の三つのイデオロギイ（神、儒、佛又は儒、佛、道の三つ）の調合を主なる特徴としてゐるが、この心學が明治以後の現代文化への寄與はどれほどのものであらうか。日本精神が語られるとき、第三の型の思想家があまりに閑却されてきたのではあるまいか。日本人は行動に強固で思想に脆弱であつた。しかし、正しい行動は、老人の頭が固定して却つて脆弱であるやうな思想を、合はせもつてゐることほど、國家にとつて社會にとつて不幸なことではない。

五 市民的社會の成立

市民的社會の成立は、日本ではいつ頃からであるかといふことは、かなり論のあるところであるが、私は以上三つの型の中の第三の型の思想家の誕生を考へてみて、その方から市民的社會の成立の時代を規定することも一つの方法だと思ふ。しかし、この短い文ではそこまでは書けないから、當面の問題である第三の型の思想家を考察することにする。

第二の型の思想家の代表的なものは心學系統の人たちであると定めてみると、時代からいふと第三の型の擡頭は第二の型のそれよりは遅れてゐる。心學者系統の思想家の中に入つてはゐるが、しかし、もう多分にはみ出てゐるものがある。そして、それは第三の型になりかけてゐる。心學

者の系統に入る人で前記の鎌田柳泓といふ思想家には『理學祕訣』といふ著述があるが、その中の「知識」の研究は幾分唯物論的ですからある。この人に「思想」のことを聞いてみると、實に驚くべき答へをもつてゐる。或る人が「思想分別は何より生ずるや」と聞いたに對して、彼は物にはすべて條理がある、この條理が分明であるために、知識がはつきりして來、知識がはつきりして來るので、思想がはつきりして來るのであると答へてゐる。彼はかう言つてゐる、「思想する時は、即ち舌端必ず暗に微動せり」と。かういふ解釋が、心學の系統から出るやうになつたといふことは、まさに刮目に値する。市民的社會思想家としての二宮尊徳などは、かなり心學者的に自由なる思索家のやうである。だから、第二の型に屬すとすべき思想家であつて、もう第三の型に入るべき特質を備へてゐるやうな人々が少からずある。しかし、この第二と第三の差は時代の推移の順であるかのやうであるが、さうではない。何故なら、今日でも第二の型の思想家は存在してゐる。さういふ「心」の問題にこだはる人は、案外心理學者の中でなくて、むしろ哲學者の中に多いのである。いつたい哲學者の中に心理學型と論理學型とがある。西洋では、心理主義と論理主義との對立が随分あつたが、論理主義だといつてゐる人達の間に随分いはゆる「心學者」がなかなか多いのである。この人たちは、いつも「心」を語る自由を楽しんでゐる。

六 社會と自然の發見

前述せる如く、市民社會的思想家は社會と自然を見出したといふのは、今日吾々が解釋してゐる意味の社會及び自然を漸次明瞭に理解するやうになつたことを、いふのである。儒者で（それは第一の型に入る思想家であるが）天下萬民といふことを頻りに言つた人は多いが、社會を發見し理解したとはいへなかつた。いろんな學者が、天地や森羅萬象について「談ずる」人は多かつたが、自然を理解するやうには頭が進まなかつた。さういふことは、市民社會的思想家を待たねばできなかつたのである。社會と自然、この二つのうちいづれが先きにそれらの思想家によつて理解されるやうになつたかといふと、自然の方が先きである。自然が自然として理解されるといふことは、自然が人間から引き離して考へられるやうになつたことである。良寛は人間の世の中をよく知つたであらうし、芭蕉は自然を生きたであらう。しかし、自然を理解することが開けて來ないでは、近代詩人は生れない。況や學問や思想に於ては、自然の理解、自然の認識なくては、一步も進めないのである。さて、自然を理解するやうになるにはもう已にその時代の人々の棲んでゐる世の中（つまり社會）が、自然を人間から引離してこれを理解するやうになつてゐなくてはならない。その意味では、自然が自然として理解されるよりは先きに、さういふ理解力を生み出すやうな世の中が、漸次出來てゐなければならぬ。しかし、さういふ世の中が成立して來てゐることと、さういふ「世の中」がさういふ「世の中」として理解されるやうになることは別である。

七 準第三型の思想家

文化が進むと、人は自然の中に含まれてゐるところの、人間生活の規準性を無視することができなくなる。自然及び自然の中の法則性を重んじないでは、社會生活が完成しなくなる。この時期になると、天地の間に條理のあることが自覺されてくる。自然界に於けるこの規準性に早く気づき、これを少しづつ學問の世界の中に入れた人は、貝原益軒や山鹿素行等の先覺者である。だから、これらの人々は第三の型の思想の或る意味の先驅である。益軒や素行のやうな人は、學問のことを考へると、「天地人物の間、唯自然の條理」のあることを直ぐ考へねばならない型の思想家である。しかし、實際に自然概念をつくりあげるやうな思想家が出てくるまでには、もう一つ準第三型の思想家が出て來ねばならなかつた。その代表的なものを、私は三浦梅園や安藤昌益に於て見出すのである。梅園が益軒のやうな思想家を尊敬したことは、確實である。昌益がどんな書物を読んだかが、今日はずきりわかつてゐないから、確言できない。この二人の思想家は、日本人が自然を發見する過程に於けるまさに開拓の時期の人で、その思索の苦心はまさに受難といつてもよいほどである。梅園も昌益も江戸時代で第一流の思想家であるが、一般の人には知ら

れてゐない。その理由は、一つは政府が特に表彰しなかつたに由るが、もう一つは、梅園も昌益もその説くところの學問思想が、一般人の心の糧にはまだならなかつたからである。それに比べると、第二の型に入るあの心學者たちは、その講説が至つて平易で大衆を感動させた。むしろ大衆の興味を「心」の問題にのみ向けさせて、「自然」や社會の問題の方へは向はせなかつたといつてよい。梅園や昌益の學風は、日本人の學問思想の中へ自然の問題を持ち込んだのである。昌益の系統からは、數學の人が出たことはわかつてゐるが、梅園の系統からは、西洋の物理學を移入した帆足萬里のやうな洋學の先驅者が出た。

八 代表的な市民社會的思想家

梅園や昌益の學問の根柢には、だいたいからいつて、支那の易思想が横たはつてゐることは、注意を要する。易といふと、占筮のことかと思はれがちであるが、さうでなく易が日本人の自然觀的思想を養つたことは、驚くばかりである。江戸時代の中期以後の秀れた思想家で易思想の影響を受けてゐない人は少ない。市民社會的思想家として秀でてゐるのは、皆川淇園、山片蟠桃、海保青陵等であるが、この中、淇園や青陵は易學に造詣が深く、よくこれを生かして、自然を理解する道を開拓した。社會の概念をはつきりさせたのも、これらの思想家であるが、この中、海保青陵は特に輝いてゐる。彼は地理的に世の中に明るかつた。而も歴史にもくはしかつた。彼は

大衆にいつも接してゐた。その點では、心學者たちに劣らなかつた。彼の最も優れてゐた點は、諸國の物品（商品）の動きを洞察するやうになつてゐたことである。人民の日々の生産と所得とに通じてゐたことである。更に、納税のことを注意してゐたことである。ひつくるめていふと、錢の動きをよく知つてゐたことである。物品と貨幣の流通については、先きの梅園は卓絶せる見解をもつてゐたが、青陵もこれに劣らない。この時代になると佛教や儒教の形而上學的思想に如何に通じ如何に精しくても、まだ頭腦の最高とはいへない。かつて思想家の頭を占めなかつた物品や貨幣の動きが、理解できねばならない。蟠桃が「今天下にかしこきものは米相場にしくはなし」といつたことがある。もとより、大阪の米相場にかかはつてゐる人が、天下の賢明者といふのでなく、國を越え都市を通じ、貴賤を貫いてそこにでき上る萬人共通の必須の「世の中」を理解することである。「天下萬民」とか「四民」といふ概念しかなかつたところへ、「公より乞食に至るまで皆人なり」といふ「人」の世界が漸次に理解されるやうになつてゐる。青陵には「まきあげの法」といふ國家財政論があるが、それでは、「世の中」を全く一つの機構と理解してゐる。興味あることは、機構としての世の中を發見した青陵には、自然の概念が思想的に確立してゐる。彼に至つてはじめて自然が無法則のものでなく、法則的なものであることが、解つてきてゐる。青陵のみならず、すべて市民社會的思想になると、「思想」が行き互るやうになりかけてゐる。必ずしも「民」を語り「人」を語るから思想的なのではなく、説くところの理想が、社會の中に

ある自然必然的なものを尺度としてゐて、如何にも着實な理論を諄々と發展させるからである。第三の型の思想家達が日本の現代文化の發生の主要な根源をなしたことは争はれない。彼等は日本文化又は日本精神の考察されるとき最も留意せられねばならぬ傑出せる思想群である。

二 中江藤樹論

中江藤樹は民間の學者である。と、かく、自由^とに振舞つた思想家である。好んで圖説を作つた觀念論的哲學者である。かく見ることは正しい。しかし「近江聖人」として傳へられてゐる藤樹は、偶像化されてゐる。私は、私に能ふだけ科學的認識のもとに、中江藤樹を把握し、そこに一つの日本の哲學の特質を掴まうとするのである。吾々は、單に在つて欲しい「聖人」でなく、在り得る必然のもとにあり、且つ在るべきであつた優れた人間を理解しようとしてゐる。これに對する正しい批判だけが、筆者の進んで受けんとするところのものである。

一 生涯

1 時代

中江藤樹の生涯は、慶長十三年（西・一六〇八年）三月七日から慶安元年（西・一六四八年）八月

廿五日の間にある。當時の政治的事情として、將軍は二代秀忠、三代家光であつて、徳川幕府の政權が漸次確立されてゆきつあつたときであるといふ極めて一般的なことを、先づ知つて置かねばならぬ。この時代の學問文化の中心は江戸と京都であることいふまでもない。然るに藤樹の學的生涯は近江國の一寒村で營まれたのである。彼は學界の中心とは直接な關係をもたなかつたのみならず彼の學問は、他の學派との折衝が少くて、むしろ孤立してゐた。當時の學問といへば、朱子學である。當時の朱子學は日本に於ける最盛時であつて、藤原惺窩（西・一五六一—一六一九年）の晩年であり、林羅山（西・一五八三—一六五七年）の活動期であつた。四十一歳で死んだ藤樹は、當時の儒學の統帥であつた羅山の生涯（七十五年間）の中に含まれるのである。藤樹自身が半生はすでに朱子學の學徒であつたのである。藤樹の晩年の頃に至つてもまだ、朱子批判によつて古學を開拓した伊藤仁齋（西・一六二八—一七〇五年）の學問はまだ確立してゐなかつた。さういふ時代であつた。だから、宋學批判によつて劃せられるかの江戸中期の古學派勃興の以前である。イデオロギイ的には（といふのは、朱子學は徳川の政權の保護を勝ち得、これと結びついてゐて、一つの政治的意義を獲得してゐたのであるから、朱子學は單なる純粹の一つの理論ではなかつたから。）朱子學思想變革の以前である。

そこで私は、朱子學と幕府政治との聯關を述べて置かねばならない。林羅山は家康より家綱に至る四代の將軍に歴事してゐるのであるが、當時の儒教、特に羅山の學問は、家康以後四代の將

軍の信頼をつなぎとめ得たものではない。政治との一層密接な関係をもつたものはむしろ佛教の僧侶であつて、羅山は家康に於ける天海、家光に於ける澤庵ほどの力をもたなかつたことはたしかである。けれども林羅山及び林家の諸儒の奉ずる朱子學が家康の定めた政策に適合するものであつたことは疑ひない。徳川時代に於て宋學は、江戸中期に於て儒學・及び醫學に於て根本的に批判されることによつてその本質を露呈した如く、つひに思辨の學となり、觀念論的成熟をきたしたものである。この哲學的觀念論としての宋學の中にあつては、儒教の實踐的な側面（すなはち政治經濟についての理論に互るところの側面）は、決して發展するものでない。それと共に自然科學として發展すべき醫學も、その中で成長し得るものでない。このことは古學派による學問變革の運動が、實證し得たものであつた。ここで轉じて、家康の政策について簡單に述べて置かねばならない。家康の政策は武家本位のそれであつて、決して綱吉の頃に至つて見るが如き文化本位のものではなかつた。家光に至るまでの幕府の政治方針は、武家主義によりてその幕府政治の基礎を確立することにあつた。朱子學はかやうな家康の政治に理論を提供するものでもなければ、またなし得るものでもない。家康は當時偶々起りつつあつた儒教を、士及びその他の僅少の知識階級を平穩のものたらしめるために、採用したのみのことである。儒教の政府との關係には積極的なものがなかつた所以である。

かやうな關係にある以上儒教が、天下の文化を支配するほどの力をもつことはあり得なかつた。

それには當時の學問的教養が如何に僧侶、公家や武士階級の一部の少數で且つ特殊なる範圍にとまつてゐたかを知ればよいのである。徳川幕府の武家本位の政策は、「侍は君の一命に替るもの也」、「大將敗軍の時は、諸侍一人も心替らず、同枕に討死をする様に、情を以てつかふべし」（本佐録）といふことにある。情に訴へてまづ封建の氣風を養成することにある。それ故、文教の根本方針を國家經營の大本から樹立しようといふほどの方針は立つてはゐない。「神にもあらず、佛にもあらず、天地の間のあるじにて、然も體なし」といつたやうな「天道」なるもの（「本佐録」）を一般の物識りに教へ込んで置けばよいのである。過去の歴史を考へ、將來を見透して一定の學問や思想の勃興を策しこれを奨励するといふやうなことはあり得なかつたのである。庶民殊に百姓の教化に關して、幕府のとつた方法は後世の學者が批判し追究したものである。「百姓は天下の根本也、不_レ飢、不_レ寒、困窮せぬごとく養ふべし」。「百姓は財の餘らぬ様に不足なき様に、治る事道なり」といふことが農業政策の基本なのであつた。従つて、庶民階級の學問的教化は絶無といつてよい。知識階級と稱すべきものに對しても、文教政策は「政に隙あるときは書物を見、又よませて可_レ聞」といふことにあつたのである。徳川幕府では積極的な文教の奨励といふことはなかつた。儒教は足利時代以後興りつつあつたのである。さて、幕府は、漫然と「天道」なるものを教へるには、從來の政權を掌握したものが屢々惱まされたところの佛教に據るよりも、思辨の學であり、典型的觀念論となりつつあつた宋學の行はれるをそのままにして置いた方が上策

であつたのである。かやうにして思辨の學である朱子學は、とにかく一時繁榮する機會を得たのである。そしてその朱子學の統帥は、林家である。その頭目林羅山の長い學問的の生涯の期間の中へ、今吾々が問題とする藤樹の生涯は落ちるのである。

2 社會的諸條件

家康が征夷大將軍となつたのは、藤樹が生れる年に先だつ五年すなはち慶長八年（西・一六〇三年）である。藤樹の死んだのは家光の政治の晩年である。藤樹の時代はあたかも徳川政權の確立時代である。戦亂の後に起つて、政權を固定せんとする家康の政策は、一言で云へば、頼朝に興つた封建の制度を立て、これを固定化するにある。將軍、大名、士分、庶民の上下の區別を規定し、嚴守し、人間の相互の自由の關係をば絶えて無からしめたのである。従つて自由競争は停止せられた。このことはつまり、自由競争を本質とする商業を抑へ、封建を傳統化するに適してゐる農業を重んじるに至つたことに外ならない。これが幕府の政策の根本であつた。更に、將軍に政治的權力の集中せられる徳川封建政治に於ては、將軍と大名との上下關係が確乎たる法則として樹立せられねばならなかつた。それは大名勢力の分散化となつてあらはれた。これと共に宗派の勢力の増長をも固く抑壓し得る策を考案した。中江藤樹の時代は、百姓が徹底的に文化の享受面から遠ざけられること、地方の大名の政權を分散化せしめること、宗派の勢力を殺ぐこと、これらの政策によつて、漸次に中央集權が最初の企圖の如く確立して行つた時期なのである。安定のためのでの生成の時代であるが故に、大名にも亦、いはゆる轉封や減封が盛んに行はれた時代である。藤樹の學問と實踐を知らんとするものは、以上の社會的諸事情の大體でもこれを認識して置かねばならない。

3 個人的事情

藤樹といふ名は、弟子の用ひたものである。藤樹の年譜としては三種あるがその中、川田剛の撰したる『藤樹先生年譜』に、「先生嘗講學於藤樹下。學者因稱藤樹先生」といふは、それである。少年の頃の名は原藏、後には與右衛門といふ名も用ひられてゐた。惟命といふは字である。彼の學問については、彼の父よりも祖父（吉長）が影響をもつた。父の吉次は百姓で終つてゐるが、祖父の吉長は士であつて、伯耆國米子の藩主加藤貞恭の家臣（祿百五十石）であつた。父の吉次は、いはゆる旦には鶏鳴を聞いて起ち夕には星を戴いて歸る醇朴着實の農夫であつたことは、どの傳もひとしく傳へてゐる。九歳のとき、祖父が米子からやつて來て、藤樹の才能を愛し連れて歸らうとした。父母鍾愛、遠離せしめることに忍びなかつた。吉長は父母の希望を聞き入れなかつた。藤樹も亦決然祖父に従つて行くことにきめた。この少年が醇朴で濃厚であつた父母の愛情から離れ、遠隔の土地伯耆に行き、嚴格な祖父のもとで修學したといふことは、藤樹の

個人的事情のうち最も重きをなすものである。翌年この少年は父母の國から尙ほ一層遠のいて伊豫の大洲に祖父の轉住に従つて移つたのである。それは藩主加藤貞恭が近江からここに轉封されたからであつた。伊豫にあつて、藤樹には江西にある母に對する敬慕の情が愈々つたのであつた。彼の母に對する思慕には尋常ならざるものがあつた。彼の學問が「孝」といふことに於て一つの原理をもつてゐるのは、主としてこの個人的事情からくる、といふことは言へる。

十五歳のとき祖父吉長が歿し、十八歳のとき父吉次が死んだ。彼の母への思慕は益々深まつて行つた。いつたい彼は、彼の天性、上下の關係を嚴守すべき官吏たることを好まなかつたやうに思へる。これは郷國に歸つてからのことであるが、二十八歳の元日のとき過去を顧み及び自分の個人的性能を考へて、次のやうにうたつてゐる。「郷黨元旦會ニ九族ニ和氣油然トシテ 相親睦ニ昔日雖トモ知非ニ眞知ニ舟ハ可レ行ル水車則陸」。いつたい舟は水に行くべく車は則ち陸にといふことは、彼の學問と實踐を貫いてゐる精神である。任を辭して、母の國へ戻らんとする熱望には歸心矢の如きものがあつた。彼の學問は、母への思慕といふ情意生活に貫かれて、成長して行つた。當時伊豫の大洲の風俗は、武を賞して文を卑んだ。どの「年譜」も傳へてゐるやうに、士どもが藤樹の好學を譏つた。藤樹は晝は諸士と應接し、武術を鍊り、毎夜深更に及んで燈下に誦讀した。しかし藤樹は「時勢を慮つて、日に代へて夜學んだ」のであつた。

伊豫大洲には二十七歳まで留つたのであるが、年譜の傳へるところによると、この地で彼の個

性を知るに足る或る注目すべき事件が起つてゐる。それは彼の氣質の剛毅なるものを語つてゐる。十三歳のとき（會津本のみは十二歳としてゐるが）夏、霖雨が續いてひどく不作であつた。彼のゐた風早郡は最も激しかつた。百姓で飢餓のために他國に逃避せんとするものが少くなかつた。吉長は男女の逃亡を禁じた。饑餓と貧困のために常軌を失はんとしてゐる百姓が、「牢人」者の須卜なるものに従へられてゐた。この須卜と吉長との争闘が必然に起つた。遂に吉長は須卜を槍でもつて斃した。そこで一層その徒黨と吉長との間は險惡になつた。須卜の徒黨は吉長の邸を焼き拂はうと策謀した。そのとき祖父吉長に命ぜられて、藤樹は毎夜獨り家の邊りを巡察したのであつた。このとき少年の藤樹は恐れる色がなく意氣安閑であつた。事にのぞんで決然たる態度に出るところが、藤樹の性格の一つであつたことは疑ひない。それは彼が同じところの大洲の土地で書いた林羅山及び林左門に加へた批判の峻烈なる點でもわかるのである。それは彼が二十三歳の時であつた。それについては、「學說」のところ述べるが、藤樹は後に至つて、林左門を駁撃したことを、「當時吾圭角ヲ未ダ渾化セ」と、語つてゐるのでもわかる。

藤樹が母を慕ふの餘り、二十六歳のとき母と大洲にて同居せんために、近江に母を連れに歸つたが、その意を得なかつたことや、二十六歳のとき廣く人に知られてゐる懷母詩を書いてゐることや、二十七歳のとき家老佃氏に官を辭して江西にある母のもとへ歸ることを幾度か願ひ出たことは、彼の性格を知るために、是非とも記さねばならない。その文の一部をここにあげる。

「私儀は養親共に四人まで御座候へども、三人には幼少にてはなれ申、今母一人残り申候。母一人子一人の事に御座候。其上母存生の内も今八九年の時に御座候條、御暇申請古郷へ罷歸母存命之間は如何様のわざを成とも仕養申し母相果候はば罷歸貴様を頼存めしかへされ被下候はば御奉公仕候覺悟に御座候。」

吾々は、多くの藤樹傳の作者や藤樹學の解釋者がするやうに、懷母詩や佃氏への嘆願の文を見て感傷的に、藤樹の老母思慕の情の厚いのもつて、藤樹の性格と彼の學問の全體を蔽はんとすることは、止めようと思ふ。彼が天性母を強く愛したといふことは認められる。けれども、藤樹をそれだけで理解してはならない。吾々は、かの佃氏への文の中に暇を乞ふ理由として擧げられてゐるもの、すなはち「一つには何れも如_ニ御存知_ニ、二三年前より病者に罷成候而次第に人なみの御奉公相つとめがたき體迷惑に奉_レ存候」といふ彼の思慮と、もう一つ彼が、江西に歸つてから後二十八歳のとき「遊宦在_ニ於他邦_ニ有_レ年_ニ千此_ニ矣、歸逢_ニ鄉黨_ニ乙亥之春_ニ、而和樂且耽_ニ、以足_レ知_ニ羈旅_ニ十有九年_ニ之非_ニ」と述べ且つ、歌つて曰く「鄉黨元旦會_ニ九族_ニ、和氣油然相親睦、昔日雖_レ知非_ニ眞知_ニ舟可_レ行水車則陸」といふ述懐とに、私は特に注意を惹きたいと思ふ。この郷土に歸つて九族の間で油然たる團樂を樂しんでゐる藤樹は、彼の心の底では、佃氏に對して、「母相果候はば……御奉公仕度覺悟に御座候」と言つたやうなことは考へてはゐないことは、確實である。「近江聖人」も、本然の欲求としては家庭の中の情愛を耽_レみ、思慮にふけることを願つてゐる

ことは、蔽ふことはできない。ここに藤樹の哲學の觀念論的性格の一つを見て取らねばならない。彼のああいつた願ひを、彼の性向に歸するのみで止まつてはいけない。家族和樂のうちには彼が最も好む儒教思想の思慮に耽_レることは、なんとしても藤樹の社會的歴史的環境が彼に要求したものである。彼が郷土にあつて思慮生活を好愛することは、彼が母につかへる方法とも一致したのである。大洲の殺伐な氣風は、彼をして江西小川村の閑居と思慮とを、戀ひ求めさせたに違ひない。彼は生來體質に虚弱のところがあつて、四十一歳で斃れる前に已に一度大患に悩まされたことがあつた。かういふ生理的條件も考へ合はせて見なければならぬ。以上のやうな種々なる角度から彼の學問と實踐とを考察してみると、彼の時代が彼を條件づけ、彼の個性が本然的に欲求したところのものに、彼の生命が赴いて行つたのであることを、認識できると思ふ。

かくて彼は民間の學者である。自由に思慮し得た（といふ意味は、書齋に閉ぢ籠つて思惟のみ耽つたといふことではない。後述する如く、彼は商賣もし、いはば通信教授もしてゐるのである。）學者である。かやうにして、彼が「近江聖人」として人から眺められればこそ、幕府の既定の文化政策の方針は邪魔されることもなく、藤樹は當時の政治方針に合したイデオロギイの形成者の一人になつてゐるのである。彼の學問は、以上述べ來つたやうな豫備的理解から、把握されねばならないであらうと思ふ。

二 學 說

1 彼の學問の系統

私は先きに、彼の學問は孤立的であることを述べた。その意味は、藤樹は或る一定の學派中の學者の弟子といふのでもなければ、藤樹の學問を繼いだ人々の中に藤樹の學問を専ら發展させるやうな優れた弟子もゐなかつたが故に、彼の學問が総合的で後に民衆に大いなる影響力のあつた割には、學者としては孤立的であつたといふことにある。彼の學問思想を繼いだものとして普通には熊澤蕃山が擧げられるが、蕃山の、殊に晩年の學問は藤樹學の發展ではない。勿論、藤樹が蕃山に得がたき知己を見出したことは事實である。藤樹の「送熊澤子」の文の中で、藤樹が「今吾於熊澤子。似以性命相友愛者。是以愚雖無不孤之德。往年辛巳之秋（西・一六四一年）謬與有隣之訪而推其所以相識之由。有同聲相應同機相求之機焉。人乎天乎也。故講習討論。心々相通融、而甚喜得輔仁之益莫逆之寄趣。」と言つてゐるのを見てわかる。しかし、學問の發展として藤樹に對して蕃山を見るときは、蕃山は藤樹の學の繼承者だといふことはできない。藤樹と蕃山の現實的な接觸は極く僅かであつた。實際の接觸はどうでもよいとして、蕃山は藤樹の學問に對して解釋又は紹介、或は批判若くは駁撃を、勞作的にやつてゐないのである。蕃山の藤樹に對する思想的關係は、蕃山の『集義和書』及び『集義外書』にて知られるが、それ

は決して藤樹學の發展を吾々に確認せしめるものではないのである。尙、又彼の弟子、淵岡山の學問が藤樹學の發展のやうに見える人もあるが、岡山の學問は學統をなしたといふほどのものではない。更に又、日本の陽明學者（例へば執齊、一齊、中齊等）も藤樹の影響下にあるが、藤樹學とは別のものである。藤樹の學問は（後述するやうに）「心學」だといつてもよいのであるが、これは後の石門（石田梅巖）の心學とは異つてゐる。

藤樹は、羅山のやうに大將軍家康の側にゐたり、蕃山のやうに大名に講説したのではなく、江西小川村に閑居した學者である。幕學の主流には縁がなかつた。孤立してゐたことは當然であつた。或は人は、吾々が學問の發展とか若くは認識の聯關とかいふを拒斥して、藤樹の「實學」（藤樹及び蕃山の用いた用語）と現代人の科學や認識の意義の甚だしく異なることを指摘し、藤樹の學問の孤高なるを主張しようとするかも知れない。吾々はかかる意圖を全然否定しようとはしない。それどころか藤樹のいはゆる「學」若くは「學問」の獨得の意義については、十分に考察しようと思つてゐるのである。藤樹は、蕃山がはるかに藤樹を訪ねて教へを乞うたとき、はじめは面接すらせず、固く辭して師となることを拒んでゐる。更に又、天性甚だしく愚鈍であつた弟子の大野了佐の醫家たらんとするを教育するために、遂に『捷徑醫筌』のやうな大部の醫書を作りあげてゐる。このやうな遣り方は、學問の發展や認識の聯關を問題とするヨオロッパの哲學者の中では見られないところのものである。してみると、藤樹の學問の孤立性は、藤樹の個人的人格に存するといふ

ことには問題はない。けれどもそれだけでは眞に科學的な解釋とはならない。彼の學問を孤立的なものにさせてゐるものは、彼がその中に生きた歴史的社會事情である。時間的に縦には一つの學統といつたものを、藤樹の前後に辿つて見ることはできても、藤樹の學問が當時の諸學者の學問と折衝し合ひ、相互に批判されて發展されるといふことは殆どなかつた。第一に、この時代には儒教の思想によつて知性と情操が磨かれてゆくといふやうに恵まれてゐる人はその數が少かつた。讀者は、先きに私が「時代」及び「社會的諸條件」の節で述べたことを、想ひ出して欲しい。藤樹の晩年の頃には、まだ文運隆盛に向つたとは云へない時代である。蕃山が、「宋明の書、周子、程子、朱子、王子などの註解發明の日本に渡り人の見候事は、わづかに五、六十年ばかりなり。しかれども、市井の中にとどまつて、士の學とならず、十年このかた武士の中にも志のある人は、しばし見え候間、後世には好人餘多出來候べし」と言つてゐるのを見ても、推しはかられる。或は人は、交通機關や印刷術の未發達を擧げて、各地の學者相互の影響や刺戟、學派と學派の對立論戰といふやうなことのあり得ないことを論證しようとするかも知れない。しかし、徳川時代の初期とは到底比較できないほどに交通の不便であつた奈良末期より平安朝初期に於て、比叡山（傳教）と高野山（空海）の間に論議が、叡山の傳教と關東筑波の得一との間に論争が、行はれたことを思へば、交通機關施設の不備や印刷術の未發達といふやうな個々の現象のみでは、解決できないのである。どうしても、徳川幕府の集中的封建制、地方の大名の勢力の分散化、武

家本位、學問の趣味化といふ當時の政治的事情に、根本的にはもどづいてゐるのである。淵岡山が次に記してゐることは、當時學問に對し志の篤かつた人々の嗟嘆を、よく言ひ表はしてゐる。「師曰く、日本國中、廣大なることなれば、野の末、山の奥にいたりても、聖賢の域に合ひたる人品可有之事必然也、左様の人品を求め得て、親炙ありたき事なれ共、聖賢の域に合ひたる人品は、難求道理也。如何となれば、其所々の風俗により、書籍なども不_レ翫。萬事無案内にして、其身も聖賢の域に合ひたる仔細を可_レ不_レ辭。まして他人より知ること不_レ能。是を以て難_レ求也。」（南山醫士の「近江聖人百話」）學者と學者が折衝し合ひ、そこに學問的知識の聯關が生れるといふやうなことは、藤樹の時代が、ゆるさなかつた。封建社會に於て學問の發達の困難なることを、右の一文はよく語つてゐると思ふ。

若し、藤樹のやうに正しい理論の追求を好む性格のみからいへば、他の學派との切磋琢磨、若くは對立に由る刺戟によつて、その學問を一層發展せしめたかも知れない。それについて想ひ起すのは、彼がまだ青年のとき、林羅山及びその子林左門を批判し駁撃したことである。左門を攻撃したのは二十三歳のとき、羅山に峻烈な論評を加へたのは二十四歳のときであつた。「安昌殺_二玄同_一論」の文は前者の批判、「林氏剃髮受位辨」の文は後者に對する批判である。事件はかうである。羅山の弟子に菅玄同なる人物がある、醫者であつて、彼は當時の李・朱醫者の大家曲直瀨玄朔の弟子でもあつた。しかし、「後に醫學を棄て、儒風を慕つた。」（羅山の「菅玄同碑銘」）或る

晩「盜潜かに來つて狙ひ、玄同を刺し」(碑銘)殺した。羅山は安昌を「鼠盜」と言つてゐるが、安昌は玄同の弟子であつた。だから弟子が師を殺したのである。左門は玄同を「醇儒」なりと稱し、安昌を逆理亂常の徒として罵つた。藤樹は羅山父子殊に左門が、玄同の如きを醇儒と言ひて儒者の何ものであるかを辨じてゐないことを、論難したのである。この幕學の寵兒らが徒に博物洽門を事として世を惑はし民を誣ひ、仁義を充塞することを、痛撃したのである。

「林氏剃髮受位辨」は、林氏兄弟が、性質の穎敏で博學であることをよいこととして、權勢におもねり、而も自ら眞儒であるとなし、沙門の位を受けて、剃髮して林氏の風を装うてゐることを論難したものである。林家の學問の如くであつては、「明德親民の實學」はその路を蔽塞されるものであるといふ論鋒の鋭い批判である。しかし藤樹のかかる痛撃はもとより、論争とはならなかつた。藤樹のこの論戰的な批判は二十三、四歳のときであつて、後には見られないことである。藤樹の學問は藤樹の學問として成長してゐる。かういふ學問の發展は、藤樹の時代が與へる制約によるのであるが、一つにはもつと一般的に日本の古來の學問に共通に備はつてゐる特性なのである。

藤樹の學問は殆んど獨學である。ただ少、青年の頃、誰でも受けた教養の第一歩としての詩文については佛教の僧侶から教へられてゐる。その僧侶については、誰であるかは考證せられてゐない。その中の一人若しくは二人が禪僧であつたことは確かである。彼の用語から見て、禪僧の

影響の大きいことは知られる。彼が佛教を分けて教門禪門といふが如き、(『翁問答』の卷頭)禪宗に對する關心が最も強かつたことを語つてゐる。藤樹のみならず、惺窩でも羅山でもその他當時の儒者が、年少の時悉く僧侶に頼つて修學してゐることは、注意に値する。

彼の儒學の出發はもとより朱子學である。三十三歳の頃に『王龍溪語錄』を得て王陽明の學問について知るところがあるやうになり、三十八歳の時『王陽明全集』を手に入れてからは、鮮明に陽明の學を容れ、日本陽明學の移入者となつた。(二三)しかし、伊藤東涯や殊に荻生徂徠などが宋學を排撃した如くに、宋學を斥けたのではなく、彼は朱・王兩學を用ひてゐる。このことは注意すべきことである。彼の著『大學考』の中で「程朱・陽明同ジク吾道ノ先覺ナレバ、其緒論雖レ如レ異、其道ハ惟同ジ」と言つてゐる。(二三)佛教の影響の如何については、まだ藤樹研究者にとつては困難の仕事として残つてゐる。天台の教學、殊に惠心僧都の影響、更に又景教のそれもあるやも知れぬといふ説があるが、それはまだ想像の程度である。藤樹は、日本の神道及び國學についての知識は、決して豊かでない。彼が神道といふは、勿論わが國の神道の意ではない。日本の神道について語ることは、殆んどないといつてよい。後述する如く、僅かに一回ぐらゐである。

2 學說内容の豊富と無方法

藤樹は陽明學の實質的な移植者である。彼は當時の新渡の書籍については注意を拂つてゐた。

彼の朱子學にもとづく教養も、専ら支那の儒家の説に依つてゐる。そして、日本の神道及び國學についてははしくなかつた。してみると、藤樹學は外來の學問によつて成つてゐる。彼の學問は外國の學問であつた、さう言ふことが出来る。彼は思ふ存分に外來の學問を吸収したのである。けれども、彼は一個の思想家として大きな影響力をもつたのである。而も「近江聖人」として、日本人のイデオロギイの要素の成立に對して少からず寄與してゐる。或る時代に於て外國の科學や思想を取入れこれが研究に没頭するものを非難せんとするならば、藤樹はまづ批判さるべき思想家である。現に彼は、時代に對する見識のない人々からその好學を譏られて、晝を夜に代へてひそかに苦學力行したのである。

藤樹の學説は外來のものにもとづいてゐるが、彼の中に成熟した藤樹學は多面的であり、豊富である。けれども彼の學問は、日本の學問の特徴として無方法である。科學についての意識もなければ、科學の體系に對する反省もない。このことは、宋學の批判が徹底された江戸時代中期のイデオログである荻生徂徠の學派の場合とは、全く事情を異にしてゐる。徂徠の「學則」に於ては、知識や學問に對する反省は深まつてゐる。それと同時に「歴史的」考察が學問の中樞にまで來てゐる。學問の歴史的発展に對する關心は、藤樹に於ては甚だ乏しいのである。

藤樹の學問は決して組織的ではないが、内容には種々なる方面の發展性を明瞭に示してゐる。今日の哲學の中の諸科目に現はれてゐる多面性と豊富とを含んでゐる。認識論、精神又は意識の

現象學、人間學といふやうな諸科目への萌芽をもつてゐる。私はかういふやうな今日のいはゆる「ブルジョア」哲學の中の諸科目が、正しい哲學の諸科學とは考へないが、これから反動學者は「近江聖人」の學問を現代に流行させるために、理論づけを試みるかも知れない。吾々は早く前以つて藤樹學の多面性について、以上のことを言つて置かねばならない。但し、藤樹學が、さういふ萌芽を備へてゐることは、彼の學問が彼の時代に一つのイデオロギイとしてその役目を果してゐることを語つてゐるものである。認識論的傾向については、さきで彼の知識論のところ述べる。現象學的傾向は、彼の「心學」の企ての中に明瞭に見えてゐる。今日のいはゆる人間學を、彼の心學に即けて發展させて、ブルジョア哲學の理論の一つの襞を加へることはやさしいことである。しかし私は、歴史の堆積物として見られる藤樹學でなくて、彼の時代と社會に於てその職能を果した藤樹學の特質を取出してみようと思ふ。

ここで尙もう一つ彼の學問の一般的特質として擧ぐべきは、(第一)の一般的特質は、彼の學問は主として外來の學問を素材として成立したことである。(彼の學問の多面性と豊かさとなつて現はれてゐる諸多の哲學的傾向が決して判然と出てゐないことである。尙その上に、素朴に無秩序に現はれてゐることである。さて、私は次の諸點を藤樹學の實質的な特徴として擧げようと思ふ。

(一) 自然必然性の理論 (二) 主知主義的傾向 (三) 辯證法理論 (四) 純化(カタルシス)の思想 (五) 精神の現象學 (六) 俗學的觀念論である。

註(一)「本佐録」『日本經濟叢書』第一卷八頁。「本佐録」が記すところのものは、徳川幕府創業の政策、方針に寄與したものであること、ここに述べるまでもなく。

(二) 同上、六頁。

(三) 同上、八頁。

(四) 同上、一九頁。

(五) 徳川幕府は宋學を盛んにするやうにしなければならぬのだ。それよりもむしろ儒學の中でも經濟や法學に關する方面のものを奨励すれば幕府のために有利であつたらうに、といふ見解を有するものがある。その見解の一例として、久保天隨のそれを擧げよう。「もし覇府の爲めに謀れば儒學殊に宋學よりも翻つて申商刑名の術を參酌すること、むしろ復かに利益ありしならむ」『日本儒學史』二七〇頁。かかる見解は當時の宋學の觀念論的特性を何ら理解しなかつた考へである。

(六) 中江藤樹の年譜には三種ある。岡本本、川田本、會津本である。『全集』の第四卷に収録されてゐる。彼の傳記の吟味については、筆者はしばらく全集の執筆者の見解に従つてゐる。

(七) 岡田氏編、藤樹先生年譜、二十七歳の條。「藤樹先生全集」第五卷一六頁。

(八) 志村編『藤樹全書』卷一〇、七三頁。この全書は信頼のできない全書である。

(九) 例へば「集義和書」でいふと、(私の讀んだものは、『友朋堂文庫』「集義和書」)五〇頁。三〇四頁。三八六頁。三八九頁。「集義外書」の方、今まで讀む機會をもたず。加藤仁平氏著『藤樹學の發展とその意義』には、「外書」の卷之六、卷之九より、興味ある藤樹評が引かれてゐる。

(一〇)「集義和書」卷一。「友朋堂文庫」九頁。

(一一)『羅山文集』五一頁。

(一二) 王陽明についてはすでに、足利時代の桂船が、支那に渡航して陽明に接してゐる。木宮泰彦『日支交通史』四二九頁。久保天隨『日本儒學史』一六二——一六五頁參照。

(一三)『藤樹先生全集』第二卷、一一頁。

(一四) 藤樹研究者柴田甚五郎氏の日本醫史學會に於ける談話。

(一五) 幾つかの「藤樹學道統譜」に傳へてゐるものは、『全集』第五卷四十五、四十六を參照)勿論であるが、藤樹書院が藏してゐる「日乘」と記せる書冊の中に、享保年間(十六年)に寄附を受けたときの人名が多く載つてゐるが、その中心に民間の學徒が少からず名をつらねてゐるやうに思はれる。

3 自然必然性の思想

日本でその發達の最も未熟であり遅々たるものは、自然必然性の思想であつた。かく言ふは、つまり自然科學が發達しなかつたことを、指摘することに外ならない。しかし、自然科學がなかつたからと言つて、自然必然性の思想が全くなかつたといふことはできない。いつたい今日自然科學といはれてゐる概念は、ヨオロッパに於てこの二三世紀の間に形成されたものである。カント(西・一七二四——一八〇四年)が、「ベエコンが人智を科學的發展へと導いたのは、たつた一世紀半ばかり前のことであつた」と言つたことは、眞理を含んでゐるのである。私はここで、自然科學的知識と自然科學についての思想とを一應分けて、後者について考へてみよう。ヨオロッパで

も近世のはじめに至るまで自然科学思想は、偏見、狂信、聖書、及びさういつたものと雑居して、ただ自然必然性の考へとして蟄居してゐたに過ぎない。この自然必然性の思想を、近世の市民的社會が自分のために抽象的に體系化したのである。その根もとを洗へば労働力を抽象化し労働力を××するやうにならしめることによつて、思惟が生活そのものから労働から引き離されるに至つて、はじめて自然科学が成立したのである。人間が漸次に意識し來つた自然必然性の思想を、自己の××の功利のためといふ一點から把へてゐるとき、それがブルジョア科學なのである。私の言はんとするところは、近世の自然科学とさへ言へば眞理の體系のやうに考へ、近世より以前の知識の組織を非眞理的で非科學的であると考へることは、間違つてゐるといふことである。何故といふに、自然科学的知識は、人間が生産しつつ生きてゆくとき、(それが原始的なものであらうと、現代のやうな様式のものであらうと)とにかく自然科学的知識は存在するのであるから、眞理であるか又は眞理でないかといふことの判別は、その時代の特殊の階級のイデオロギイを通じてやつてゐることが餘り多いのである。

人間が地上に生活するには、如何なる場合も少い勞力の労働で多くの成果を期待して、仕事を處理してゐる。そのときいつでも、人間のとりまく自然物の性能や自然界の現象を敏感に見てとる。自然必然性がかやうにして労働を通じて、意識にもたらされてくる。この自然必然性の思想を、各時代に據頭しその社會を支配した人間階級が、都合のよい様に着色し變容するのである。

日本の儒教を永い間支配した宋學は、かやうな着色と變容によつて生れた一つのイデオロギイ的産物なのである。

中江藤樹の學問のなかに自然必然性の思想があるが、それは日本の民族がやはり原始的にいつももつてゐた自然界の條理—三浦梅園(西・一七二三—一七八九年)は、條理といふことをいつも使用した。日本で自然必然性の思想を發展せしめた點で彼はその方の巨頭である—の考へ(この正しい考へは働く人間がもたざるを得ない自然科学的知識からくるのである)を、支那の宋學(朱子學)を通してしかと掴むに至つたのである。それだけに、彼の自然必然性の理論は、宋學的イデオロギイ化を濃くもつてゐるのである。例へば、陰陽論の如きそれである。

支那の儒教では、いふまでもなく、先秦以前の學問の中に自然必然性の思想は強く明確に出てゐるのである。私は、『大學』や『中庸』や『呂氏春秋』の思想内容は、もつとわが國の唯物論者によつて、検討し把握せられねばならぬものと思ふのである。藤樹は、『大學』や『中庸』の思想を、まづ朱子學を通じて受け取つたのである。彼の晩年(といつても三十五六歳頃より數年の間)に於ては、陽明の學問を通じて更に『大學』、『中庸』を把握してゐるのである。藤樹が儒教に養はれて掴んだ自然必然性の思想はなんとしても、『大學』及び『中庸』、『易』からであると思はれる。

『大學』のなかの物有ニ本末、事有ニ終始といふかの根本思想は、人間がその現實の生活を通じ

て自然から學びとつたところのものである。しかし、先きにも言つた如く、本末と終始の考へを早く支那で自己の階級の莊嚴化のために用ひてしまつたこと、ここにいふまでもない。しかし、『大學』思想を成立せしめた人々の意向は、自然必然性の洞破にあるものと考へられる。『中庸』では、天命之謂性。率性之謂道。といふかの（『中庸』といへば直ぐに話題に上りがちである）思想は、自然界の必然の條理を言ひあらはせるものである。

宋學の影響下の藤樹と、王明學の影響下の藤樹との思想傾向を區別して、彼の自然必然性の理論を知ることには必要ではあるが、この小論ではそれまでは企及できない。私はまづ彼の『大學解』のなかの見解から始める。彼は物有本末云々を解釋して、「自然ノ本末終始ヲ學テ務レ本ノ精義ヲ明シ工夫ノ本領ヲ示ス」といふやうに見てゐる。尤も、本とか大本といふものは、「聲モナク臭モナケレバ初學ノ分際ニテハ其明暗辨ヘ難シ」といふやうに曖昧化すけれども、とにかく『大學』の中の自然必然性の思想を、蔽ひかくすことはせず比較的これを明瞭にしようとしてゐる。『中庸解』に於てはもつとはつきり出てゐる。『中庸』そのものが、『大學』よりも自然必然性の思想を、一層強くもつてゐるからである。天命之謂性、率性之謂道といふ『中庸』の中心思想の「性」を解釋して、「性ハ心ノ生理、天地萬物ノ主宰ナリ」としてゐて、すべてを「心」に結ぶ唯心論を暴露してはゐるが、しかし、「率性ハ形色、天性合同シテ乖戾ナラザルヲ云フ」といふやうに必然的法則を離れまいとしてゐる。更に進んで、性がかくの如きものとすれば、ただ心の上で細工をしたのでは性はどうにもならない、といふことを強調してゐる。「自然ノ天機上ニ在テ講ズ。工夫力上ニ在テ講ズベカラズ。」このやうな見解は、『中庸』そのものが要求してゐる解釋であるが、他の解釋家に比して、「性」の自然性を擲んでゐる。藤樹は、「五性圖設」といふものを書いてゐるが、そこでは「性」を解して、「性者物之生理」とし、一應朱子の解釋に従ひ、更に自説を發展せしめてゐる。「物包天地人物一言」とし、物には「脈理」があると見てゐる。この脈理は最も密なものである。かやうに物を理解してもつて、『中庸』の「天命之謂性。率性之謂道」の道を解釋して「物之所共由之正理也」と見てゐる。或はまた、「誠者物之終始不誠無物」とし、物とは「形態」をいふとするが如き、或は又徳を修めるには性に逆らつてはならない、物の脈理の密なるが如く、脈理に逆らつてはならない、——といふ思想を、藤樹は根柢にもつてゐる。性の考へから自然哲學的思想に移ると、陰陽の理論をもち出すのである。彼の陰陽論は宋學の思辨辯の系統のものであつて、先秦時代の易の根本思想を直接に把握してはゐないのであると思ふ。私がかやうにして砂の中から金を拾ふやうに、藤樹學のなかに自然必然性の思想を見出さうとしてゐることを、讀者は笑ふかも知れない。しかし、それほどに日本の當時の學者の中には、自然法則についての理論はなかつたことを、逆に説明するものであることを、知つてもらひたい。

藤樹は、『翁問答』といふ假名書の通俗書を書いてゐる。この書は、慶安三年（西・一六五〇年）

の頃のものであつて、藤樹の著述中最も多く讀まれたものとされてゐる。この書の中で、或る程度まで唯物論的思想を見せてゐる。さういふ傾向は、やはり末よりも本を、偶然的なものよりは必然性を追求しようとする彼の理論の好愛から來るものである。「天道は純粹至善成りと承及候得ば、善き物は多く惡しき物は尠き管にてこそ候へ却て惡き物の澤山なるは何たる道理にて御座候や」といふ問ひに對して、藤樹は、次のやうに答へてゐる。「善き不審にて候。其れは易學を極めざれば合點行き兼る所にて候得共大方を語り可申候。賢人君子鳳凰麒麟などを善と定め小人惡人鳶鴉狐狸を惡と定め善惡の二字にさたして其れを其儘に押あてごう故に因て一しを疑増申候。先根本を能く考見て扱枝葉を能く吟味したるがよく候。天道を根本として生れ出たる萬物なれば、天道は人物の父母にして根本なり。人物は天道の子孫にして枝葉なり。根本の天道純粹至善にして毛頭の惡無しと得心すべし。瓜の蔓に茄子はならぬと云る諺の如し。然れ共其善にして惡無き枝葉の中に精粗の差別有り。其中の勝れたる極上を精と云。其中の屑を粗と云。精粗の二字にて君子小人鳳凰麒麟鳶鴉狐狸等の形の高下を定め、精粗の人物の行ふ所を天命の本然神理の鏡に寫して善惡のさたを極むるなり。本來惡といふ物は無き物なれ共粗なるかたちの用様にて因りて出來たる物なり。」これで見ると、善惡の倫理的な差別を、精粗の差別に翻譯しかへてゐるのである。かういふ思想は、ギリシアのエンペドクレスやデモクリトス等の中にある唯物論的思想と同じものである。とにかく、善惡の差別を、精粗の差別になほすといふことは、「近江聖人」をもち立

てようとする人々では、承服しかねることであらうと思ふ。藤樹には、一方で空虚な精神主義が働いてゐるが、他方には自然的性能を超えては何事も如何ともしがたいといふ思想が同様に働いてゐる。それは、ひとつは彼が職業的にはとにかく御用學者でなかつたためである。例へば、藤樹は、主君關係を論じ、「主君の臣下を差使ふを磁石の鐵を吸に假令へ」てゐる。そして、「磁石を差作るに鐵より外は吸はぬ物なり。其如く主君の心味ければ何程能き士を集め置きても其れを用ひず」と言つてゐる。彼の自然必然性思想は、認識論的には主知主義に結びつくのである。

4 主知主義的傾向

『大學』といふ書物に言つてゐることは、普通に考へられてゐるよりは、はるかに主知主義的である。かの致知格物の論は『大學』にとつて中心問題である。「古の、明德を天下に明かにせんと欲する者は、先づその國を治む。その國を治めんと欲する者は、先づその家を齊む。その家を齊めんと欲する者は、先づその身を修む。その身を治めんと欲する者は先づその心を正す、その心を正さんと欲する者は、先づその意を誠にす。その意を誠にせんと欲する者は、先づその知に致る。知に致るは、物を格すにあり。」次には、これを逆にして再び歸つて、「物格しくして、而して後に知至り。知至りて而して後に意誠なり。」といふ風にして、天下平なりといふに至つて終るのである。かくしてみると、『大學』思想に於ける知の位置は、要點を占めてゐるので

ある。これは『大學』の主知主義であるといはねばならない。尤も、『大學』がかやうに知を重く見ることは、儒者たちがこれに安んじて自分の學問を觀念論的哲學に凝固せしめる理由ともなるのであることは閑却されてはならない。しかし、藤樹は、『大學』の主知的思想に比較的に正しく傾倒したことは、十分に言へるのである。

右の致知格物に於て「その意を誠にせんと欲する者は、先づその知に致る」といつてゐるその意と知との意義の解釋につけて、藤樹は、意念と知識、意志と思惟、政治と學問、實踐と理論などといふ問題にぶつかつてゐるのである。「學問と政とは各別なるものか」どうか、「正眞の學問」とは何か、といふやうなことを、頻りと問題にしてゐる。これらの問題は、科學に従事するものにとつていつでも不可避の重大な問題である。藤樹は、「學問の功、惑を辨へて本體を立てるより外なし」とし、この惑（つまり偏見、固定觀念）の根源をなすものを意又は意念であると見てゐる。意念の何ものであるかの論及には、彼は苦心し努力してゐる。人間の精神上的病症もとより多端であるが、「意念の執滯」といふことより恐るべきものはないといふのが、彼の主張である。かかる意念こそ、人間にとつて「好悪の執滯」、「是非の素定」であるとし、この意念を正しくすることが、學問の本領であるといふ考へである。この意を誠にするものは知なのである。この意味での知に對して優位を主張してゐるのである。彼の主知主義的傾向は、藤樹の他の著書でも十分にうかがへる。彼は、多くの圖説を作つてゐるが、それに徴しても明かである。先きに

あげたかの『翁問答』には、彼の學問の主知主義な點が到る處に見えてゐる。「惣じて世間に學問にはづれたる物は一つも無候」といふやうに、學問が人間生活の全領域に於て職能を果すべきものであることを強調してゐる。

藤樹は、主知主義的であるほどに、學問的知識をいつも問題にし、且つ學問の眞實、正眞、不正眞を、好んで問題にしてゐるのである。さて、かかる傾向は彼に於て或る辯證法的思想を發達せしめてゐるのである。

5 辯證法思想

吾々が過去のイデオログをとらへて、その思想に辯證法的なものがある、若くは無いといふことを論ずるには、十分なる注意のもとになされねばならない。いつたい、頭腦力の硬化し易い老人のもの考へ方と、生活のために精力的に活動せる青年のもの考へ方とに於て、後者の方に、固定的思想方法に妨害されず、よく理路を踏み分けて、矛盾せる事物の中に却つて事物の本質を掴むといふ弾力性のあるのは、言ふまでもないことである。歴史に於て、民族や國家の興亡盛衰の跡を考察するとき、勃興の時期の個人や社會の思想が、隆盛時及び廢頽期のそれらの思想よりも、はるかに鬭争的であつて、その動的思想の中に（一人の頭腦中の諸矛盾又は多くの人々の相互の矛盾對立的訓練によつて）正しい科學的認識を把握せることの多いことは、言ふまでも

ないことである。してみれば、或る場合は個人に於ける或る場合は民族や國家に於ける思想につけて考ふるとき、それが青年時代のものであり又は勃興期のものである場合、その學問や思想に辯證法的なるものを見出すことは、十分にあり得ることである。さうすれば、辯證法を過去に見つけることは、個人に於て青・壯年時代、社會的なものに於て勃興時代を選べば、まづ所期の功を収めることができる、言はねばならない。それでは併し、辯證法は、どこでもいつでも（顯著又は不明の區別はあれとなく）見出され得るものであるといふことが、論證し得られるまでなことである。しかし、それとて具體的に一つ一つの場合に當つてみるときは、容易な仕事であるといふべきものではない。吾々にとつてもつと有意義なことは、次のことに存するのである。如何なる時代の思想闘争も、かならず社會的な政治的、經濟的諸事情の規定を受けつつ成し遂げられてゐる。さうすると、その思想闘争裡の、又は事實間の辯證法も、それらの諸事情に應じてそれぞれ特殊の性格をそなへてあらはれてゐるのである。吾々が現に見るが如き二つの階級の對立に於ては、現代の思想闘争及び現代の社會事實の内に働いてゐ且つ吾々が把へんとしてゐる辯證法は、唯物論的であることをその本質としてゐるのである。だから、以上の考慮のもとに行はれる過去の辯證法思想の検討は、或る一つの觀點に結びつくのである。かくしてこそはじめて意義をもつのである。

彼の辯證法思想も、彼の著述、『大學解』や『大學考』等に見出される。『翁問答』や種々なる

「圖説」の中にも、彼が或る型の辯證法論者であることもうかがはれる。『大學』に對する彼の諸解釋の中では、先きに2のところを示した致知格物論の中に出てゐる、意念と彼が解してゐるものは、純粹な知とは眞反對のものである。人が偏見に陥るのはこの意念のためである。それならば、意念は取除くに工夫すべきであるかの如くであるが、意念を離れては、人間の人間たるものは無くなつてしまふものと考へられてゐる。「天下や國や身や家や物や、五ノ者ハ意ノ窠窟ナリ」といふのであるから、意念を離れて人間生活は考へられない。ところが、意念の本質は偏倚するところにある。かかる意念を誠にするには、まさしく一つの不可避の矛盾に衝突せねばならぬ。藤樹は、そこに工夫工程を通じて「倚ルハ亦倚ラザルノ理」なるものを論じてゐる。偏倚を避けるのでなくて、偏倚の働きに偏倚を驅使する工程の中に、倚るも倚らざるものであるといふ辯證法的なものを見出してゐる。倚不倚の論も好い加減のところまで止めてゐるから、斷片的なもので終つてゐるのである。しかし、更に致知格物論につけて、もつと明瞭に運動中の論理を擱へてゐる。これもやはり意念論に關するものである。彼はそこで意念を次のやうに説明してゐる。「明德ヲクラマス病症多端ナリトイヘドモ、畢竟其病根ハ意ナリ。故ニ明德ヲ明ラカニスル工夫、意ヲ誠ニスル外ナシ。蓋シ、天下や國や、家や、大小衆寡異ナリトイヘドモ、皆已ナリ。人ト己ト相交テ五事發見ス所謂物ナリ。」彼が、五事といふのは、貌・言・視・聽・思の五つの事である。「五事ハ形象アツテ見易ク、心ハ形象ナクシテアキラメ難シ」『大學解』と言つてゐるから、貌・

言・視・聽・思を有形なもので事件であると解してゐることは確實である。「意ヲ誠ニスル」といつたところで、抽象的なものはどうすることもできない。「懸空ニカヲ用ヒテハ知ニ致ルコト能ハズ」である。だから「五事ノ上ニ就テ心上ノ邪正ヲ辨ズレバ、良知愈開發シ、工夫實ニ手ヲ下ス」ことができるのである。その五事はどうして生じたかといへば、先きの引用文にある如く、人間と人間との交通によつて起つたものである。天下・國・家等を構成する人間と、身や心のやうな自己とが、相交つて五事が思ひ出されるやうになるのである。その五事が物なのである。

以上の藤樹の理解は、王陽明の學統をひくといへども、とにかく優れた見解である。更に藤樹が「天下ヤ國ヤ家ヤ身ヤ物ヤ、五者ハ意ノ窠窟ナリ。而良知其中ニ昭々タリ」(同上・返)といふやうに洞見し得てゐるところは、單に常識的でもなく、形式論理的な理窟でもない。病症多端のもつとしての意の窠窟の中に良知が昭々たりと解するは、まづ辯證法的だといはねばならない。而も意の窠窟の鏡に良知が昭々たりと言つても、良知なるものが、靜的なものであつてそれが端然として(あたかも良心の如く)意念の邪惡の中にあるといふやうには決して解釋しないのであつて、良知そのものをいつも動態と考へてゐるのであるから、彼の解釋は、かかる意味で辯證法的である。

前にも言へる如く、彼に於て或る意味で辯證法的なところがあるといふのは、彼が規定されてゐる歴史的な且つ社會的な諸條件を考へ合はせての上のことである。(一)に於て記述したとこ

ろの彼の學問の物質的基礎と共に、今考察した如き彼の工夫・工程論を考へ合はせて見るとき、彼の辯證法が如何なるかたちのものであるかは、誰にも理解できるのである。

彼には尙、「權」なる概念が、考へられてゐて、これもこの項で問題になるべきものであるが、今は省略する。

6 及び 7 純化の思想及び精神の現象學

哲學に於て、正しい意味の主知主義及び辯證法理論のあるところには必ず純化の思想が見出されることは、言ふまでもないことである。偏見を洗滌し、固定觀念を掃蕩することは、善き主知主義や辯證法思想の重要な役割なのである。ヨオロッパ思想では、プラトン、カント、ヘーゲルにカタルシスの考へは根深いものと言はねばならない。しかし、藤樹の場合はこちらでも同じく科學論や知識學となつて發達してゐるのではなく、諸處に斷片的な意見として、出てゐるのである。それらを拾ひあげることが甚だ容易なことである。それほどに、純化の考へは彼の主知主義と共に彼の著述の到る處に見出されるのである。その代表的なものを挙げよう。「學者洗濯氣習・名利之舊染。而克慎^レ獨。則貌言視聽思。每率^レ性。而無^レ入而不^レ自得。而無^レ倒懸之苦。若毫髮願^レ外之念。舊染之心。未^レ淨盡。則長戚々之患。猶^レ涸魚^ニ噫^ニ。」かくの如き表言を見るとき、誰でも彼の佛敎的教養や(足利から徳川時代にかけて見られる)支那詩文の教養やを推定するのである。

それらの教養の中から、彼が主知主義によるカタルシスの思想群を作りあげてゐることを、注意しなければならぬと思ふのである。私は彼の純化思想を語るよりも、彼の學問の俗學的觀念論の傾向のあるを、指摘せねばならない。がそれに先きだつて、俗學的觀念論の理論的基礎となつてゐる精神の（むしろ意識の）現象學について、考察して置かねばならない。

藤樹の時代に於ては、日本では他學派の學者と相觸れて訓練されるといふことが至つて少かつた。のみならず、彼の學問は江西の一寒村で營まれた。自然必然性の思想は芽ぐんでゐても、これを發展せしめる外的條件は社會に缺けてゐた。彼には思索することが全體であるといつてもよいほどの境遇に置かれてあつた。もとより今日のブルジョア學者の書齋生活とは異り、彼は米貸しや酒屋を營んだこともあり、通信教授としての手紙の往復に多くの努力も拂つてゐる。けれどもそれらの生活を通じて、儒書の解釋をするに當つても、思索工夫が彼の生活の大半を占めてゐたと思はれる。

彼には「心學」が發達した。特に心學のための著述が出來上りはしなかつたけれども、「心學」については到る處で述べてゐる。私が意識の現象學と言ふは、彼のこの心學の謂ひである。この心學は、石田梅巖の唱へた心學とは、直接の系統をもつてゐない。藤樹の「心學」は、「儒教の心學」と彼自身で言つてゐるところからもわかるやうに、宋學の性理の學からの影響によるものである。（二五）王陽明の學を受容した以前にも、心學といふことは、弟子に向つて説いてゐたのである。

彼の「心學」は、「心」についての抽象的説明を試みるものではない。それ故、今日の心理學とは違ふ。多少の意識（意識といふ語はまだ彼に於て見出されないが）の分析を試みつつ、道徳的行爲に伴うてゐる精神の動きについて語つてゐるのである。従つて、具體的な人間の生活面を衝いて學問することの本領を、明かにしようとする。そのために、「體認」、「體驗」、「體察」、「觀察」といふやうな言葉を驅使して、彼としては抽象に墮ちまいとしてゐる。「默識體驗」とか「見解對算」とか「本體呈露」といふやうな言葉を用ひて、具體的な事實をいつも問題にしようとしてゐる。彼のさういふ努力からして、彼が心學と稱するものは、ディルタイの創唱した記述的心理學や、今日その言葉のみ盛んに用ひられてゐる「人間學」なぞへの或る發展能力を含んでゐる。もとより、宋學の性理學、従つて佛教の「識」の思想等の影響から來てゐるのであるが、彼は彼の體認を通じて心學を語つてゐるのである。けれども、たとへ「心の位」、「心根」、「心源」などといふ諸概念をたてて工夫に努めてゐるが、心學を學問として樹立せしめたのではない。心學について最も多く語るものは、『翁問答』や『鑑草』である。この二つは相當大著であつて、和文で綴られた通俗書である。普通にこの二書は、『倭文心學成書』と呼ばれてゐる。しかし、『翁問答』の方は理論的であつて、藤樹思想の研究には不可缺のものである。

『翁問答』の中に、「迹」といふ注目すべき概念が諸處に工夫されてゐる。（二五）迹とは、カント哲學で云へば、差當つてアプリアリとは反對のものである。時間的に生起消滅する事件のことである。

歴史的にその跡を實證し得られる事實なのである。早い話が、範疇の如きは如何にしても事件としては取扱はれないことは言ふまでもない。範疇のやうなものは、藤樹では「迹」に對立せしめられる「心」に歸せられることにならう。藤樹は、迹と心を次のやうに説明してゐる。「聖賢の口に述給ふ辭と、身に行ひ給ふ事の二を迹と云。其口に演べ身に行ひ給ふ處の本意の至善を心と云なり。」「心迹の差別御入候。周禮などに驗し定めたる事は聖人天時・地利・人情の至善を圖りて定給ふ法度の迹なり。其掟を定め給所の本意を心と云。」心と迹とがかやうなものとすれば、迹が明瞭でない心は全然成り立たず空なものとなつてしまふ。吾々は迹を通じてでなくては、事物の眞理を掴むことができない。「其迹に因て立法の本意を能く悟りて當代の法度を定て師匠・鏡と爲し其事の迹に沈まず聖人の心に能く叶ふに至善の活法と云也。」マルクスが『經濟學批判』の序論のなかで、嚴しく範疇と歴史的實存との合致如何を問題にしてゐる。ヘゲルに於ても、この問題は辯證法にかかはる重大な問題であつた。藤樹が、迹と心との關係を追求して「權」といふ或る辯證法に觸れてゐることは、藤樹の學問が一つの眞摯なものをもつてゐることを、示してゐるのである。「聖人天下の爲めに禮法を定め給ふ此禮法も即ち權の道なれ共既に法に定めれば迹ありて變通の活潑無きに由て權といはずして禮法と云也正意を知らず徒らに禮法の迹を眞實の道なりと心得て聖人立法の本意權道の妙を悟らずして禮法に泥で専らに取行ひ時中の神理に背くは非禮の禮と名附て君子のせざる所也。」この中で、法に定つてしまへば迹となりて變通の

活潑さが無いから、權といはずして禮法と呼んでゐることは、興味ある點でなければならぬ。かやうに *beschehen* するものとさうでないもの（例へば範疇の如き）との關係を、彼が心學の中で問題にしてゐることより見ても、彼の心學は今日の實驗心理學のいふところの心理學ではない。その意味で彼の心學は萌芽としては、デイルタイの心理學や解釋學への發展の或る可能性を、含んでゐると言へるのである。かやうにいふものの、吾々は日本の過去の多くの思想家の中に、ヨオロッパに於て哲學の歴史と稱するものが、如何ほどの程度に見出し得るかを、關心の一つとしてゐるが故に、以上のやうに比較的細かい穿鑿を試みたのであつて、藤樹に組織ある心學が成立してゐるのでは、決してないのである。彼の學問思想は、實に雑多なものとの綜合である。かくして、その綜合は、彼の物質的諸條件から規定されて、科學的發展性のもとはならず、結局は一つの俗學的觀念論を形成してゐるのである。

8 俗學的觀念論

藤樹學がとにかくに豊富な内容もちながら、彼の時代、彼の社會的諸條件が、その全體を科學的認識にまで高めず、却つて多分に俗學的觀念論的なものとしてしまつたことは、已むを得ないことである。しかし吾々は、藤樹にまで傳襲し來つてゐる日本に於ける學問の發達を見失うてはならない。萌芽としての自然科學や哲學は、見出し得るのである、吾々はもはやこの論文の終

結に近づいてゐるから彼の醫學上の大著『捷徑醫筌』や『神方奇術』の内容の検討には這入れないが、とにかく醫學知識の收得に努力してゐるのである。哲學、否一般學問への發展性も決してないのではない。

彼の學問若くは知識論

いつたい科學や理論は、土地や民族の如何にかかはらず、一般に通用し妥當する性質をもつてゐる。藤樹は先きに言へる如く、迹と心とを分つが、彼はこの「心」の一般的通用性、普遍的妥當性を強調する。彼の「心」とは、さういふ場合法則や範疇の世界を指してゐるのである。「先づあとに泥すして心をよく觀察する理をあきらめらるべし。國所世界の差別いろいろ様々ありといへ共、本來みな大虚神道のうちに開闢したる國土なれば、神道は十六世界みなひとつなり。しかるによりて、國隔りぬればことば風俗はかはるといへども、その心のくらゐは本來同一體の神道なるによりて、唐土も天竺も我朝もまたその外あるとあらゆる國土のうち毛頭ちがふことなし。かくあるゆゑに本心の眼あきらかなる哲人は、所によりて品かはる迹をすて何國もかはらず同一體なる心をもて評判するなり。」これは『翁問答』の中の彼の見識であるが、かういふ學問論は、彼の著書を通じて見られる見解である。右の引用に於て、彼が神道といつてゐるのは、いはゆる神ながらの道としての神道のことではない。彼は、「天地の神道は唐日本共にかはりなし。儒道のいきの神の教のとて別に思ふは、道を知らざるもの言也」とすら言つてゐる。若し右のやう

な見解を徹底せしめ且つ學問を支那先秦の儒教に全く復古せしめて、藤樹學が立てられたなら、大きい思想體系が出来上つたかも知れないのである。知識についても十分に分別し思索してゐる。「愚按朱子所謂知則心之神明。妙衆理。而宰萬物者也。蓋此解致知之知。此知之字。是知識之知。而屬氣。非解性中之智也。知覺之知與禮智之智自有分辨。是知覺其事。智是就其中。分別是非之理也。」すでに、事をただ表面的に知ることとその事の中に就てその是非の理を分別する智とを、區別してゐる。知識そのものに對して反省がなされることは、藤樹では珍らしくない。先きに「主知主義的傾向」について述べた如く、藤樹に於ては學問や知識についての自覺は、相當に發展せるものと見なくてはならない。

かくの如き性質を背負つてゐる藤樹學も、遂には俗學的觀念論となつて多くの宗徒をもつに至つたのであることを、吾々は充分に考察せねばならない。

俗學的觀念論

朱子學、陽明學、佛教各宗の教理等の諸思想を綜合して、「眞儒」、「心學」又は「神道」等の名をもつて呼び得る一つの學問思想を成した藤樹學が、俗學的觀念論として受け取られ、利用されるに至つた諸々の理由については、簡單な斷案は下し難い。根本的には、「個人的事情」及び「時代と社會的諸條件」が、藤樹をして一人の優秀な民衆に對する説教者に仕上げたものと言はねばなるまい。これについての細かい研究は、重要なことである。私は、それについて幾分解

決の資料及び手がかりを、この論文でもつて提供したつもりであるが、まだ不十分である。諸の理由はもつと分明にされねばならない。

私は最後に、その諸の理由の中の一つとして、次のことを付け加へて置かうと思ふ。すなはち、藤樹の解するか明^{カニスル}明德^{カニスル}といふ重要關心事が畢竟は私の思辨思索の中に蟄居し、従つて歴史的認識を辨へず、更に徒らに種々なる思想を取り入れてこれの觀念的處理に傾倒し、それを却つて「眞樂」として享受し、その享受の愉樂の上にあつて、學問のない民衆に自由自在に講學し説教したこと。まさにこのことは、彼の學問をして俗學的觀念論となさしめた有力のもの一つと、考へられるのである。

杜撰の譏りある『藤樹全書』は、註の一八に言へる如きもので、「神道大義」、「春風」といふ文章を収録してゐる。この中に次のやうな考へが見出される。「天地萬物皆心中にあり。我に不在と云ふ事なし。故に我なし無欲にして靜かなり。」（「神道大義」）。「明德明らかなれば、人間の八苦忽ち除き其心常にたのし何事も思ひのままならざるなし富貴貧賤順逆の二境すべて此たのしさを奪ふ事能はず、しかのみならず衆人はれを愛敬し天道是れを助け神明是れを加護し給ふによりて天災地妖もわざわいをなさず、雷地震も損ふこと能はず、烈風家を碎け共損すること能はず、猛火も焚くことを得ず、洪水も溺らす事を得ず、惡魔も之れを恐れ疫神も惱ますこと能はず、惡靈怨靈も近付くこと能はず、狐狸もたぶらかす事能はず、虎狼毒虫も害する事能はず、盜賊も其

毒を加ふる事を得ず、兵戈も刃を入るる事能はず、七難を消滅し七福を來たして現世には無比の生樂をうけ當來必ず天に生ず、如此種々の功德無量なる故に天下第一の寶とは云ふ也。」

この如き説教は、俗學的觀念論の最たるものである。もとより、「神道大義」や「春風」が藤樹のものではないかも知れない。これは藤樹を近江聖人に仕立て來つた人々の思想かも知れない。しかし、例へば『倭文心學成書』の中には、この如き俗學的觀念論を民衆の中に（藤樹のものとして）普及するに足る觀念論哲學は充溢してゐるのである。私が、彼の學問を俗學的觀念論だと言はんとするところは、ここにあるのである。けれども、彼が日本思想史の中で占めてゐる主知主義論者としての功績は、忘失されてはならない。實踐の方面に於ても、陽明學の發展の上で彼は一つの巨歩をのこしてゐるのであるから。

尙、藤樹の佛教批判、「孝」の形而上學化、大虚の思想等をも論すべきであるが、それはこの小論の外に置かざるを得なかつた。

註(一)『玄語』及び『贅語』を参照。『梅園全集』上卷

(二)『全集』第二卷、二九頁。

(三)同上第二卷、五六頁。

(四)同上第一卷、六四二頁。

(五)『藤樹全書』第四卷、七六頁。『全集』では第三卷にあり。『翁問答』は筆者がはじめ『全書』にて

讀んだがため、それより引用したものである。「翁問答」の異本その他の考證は『全集』第三卷に詳しく述べられてゐる。

- (六) 同上、六四頁。
 (七) 『全集』第三卷、一三九頁。
 (八) 同上第三卷、一〇四頁。
 (九) 同上第四卷(卷ノ八)七一頁。
 (一〇) 同上第三卷、一三頁。
 (一一) 同上第五卷三一—三八頁参照。
 (一二) 「心學文集序」を参照。『全集』第五卷、四六三頁。

(一三) 陽明學を取入れるやうになつてから、藤樹の學問は根本的に變革されたのではない。それ以前の藤樹の學問思想は、朱子學に従ひながら、すでに一個の藤樹學といつてよいものを立ててゐた。彼の學問の特徴は比較的豊富な知識内容を、彼の人格のもとに綜合してゐた點にある。王陽明の思想を受容したことについては、まだ記す機會を得なかつたから、ここに、それに關する彼の手紙を次に擧げておかう。池田といふ門人に送つたものである。(『全集』二卷四四〇頁。)
 「道學の御志今ほど如何。定^め日日にあつく可^レ罷成^一と奉^レ察候。私事ふかく朱學を信じ年久、工を用申候へども入徳の効おぼつかなく御座候て學術に疑出來、憤ひらけ難きおりふし、天道のめぐみにや陽明全集と申書わたり買物熟讀仕候へば、拙子疑の如く發明ども御座候て憤ひらけあ^と入徳の欄柄手入用様覺、一生の大幸言語道斷に候。此一助無御座候はば此生をむなく可^レ仕に^と有難奉^レ存候。面上委御物仕度とのみ存基候。百年已前に王陽明と申先覺出世朱子學の非を指點し孔脚嫡派の學術を發明めされ候。

大學古本を信じ致知の知を良知と解しめされ候此發明によつて開悟の様に覺へ申候。」

- (一四) 中村重に答ふ書簡参照。『全集』第二卷四二四頁。この書簡は、藤樹の學の何たるかを見るに恰好のものである。その他、三八七頁。四〇六頁。四〇七頁。四一三頁等参照。總じて彼の書簡は、藤樹研究の好資料である。
- (一五) 私は、『翁問答』は、はじめ『全書』について讀んだためその引用の個所を、これにて示す。讀者はなるべく『全集』第三卷について見らるべし。迹の思想については、『全書』では第四卷(卷ノ八)四五頁。六七頁。第五卷(卷の九)一八頁。三二頁。三八頁を参照。
- (一六) 日本の醫學は、徳川の元祿から安永に至る頃までに生きてゐた吉益東洞が、宋醫學を排斥して、支那古代の張仲景の醫學を復興し、日本の醫學が自然科學としての西洋醫學を受容するやうに、準備作業を完成するに至るまでは、すべて醫學的宋學の思辨哲學の系統のものであつた。従つて藤樹がをさめた醫學もそれであつて、この二著の如き、その知識内容上のこと、つまり醫方^のことは直ちには評價し難いが、醫論又は醫學思想として受けとるべきものは、まことに乏しいのである。
- (一七) 『全集』の第三卷、二二三頁。
- (一八) 『全書』の第三卷(卷ノ六)八九頁。全書は卷の六に、「神道大義」なるものを収録してゐる。この一文は、そこから引用せるものである。この「神道大義」は藤樹自身の書いたものか否かは私は知らない。その云ふところは、多少大膽のところがあるやうであるが、藤樹の思想の布衍として優に受けとれるものである。「神道大義」の中の、藤樹の日本觀は、決して今日思想指導の役を果すべきものではなく、むしろその反對のものですらある。
- (一九) 『全集』第一卷、六五五頁。

三 思想家貝原益軒に就いて

一 思想家としての益軒

貝原益軒は優れた儒學者として一般に知られてゐます。けれども、日本の多くの儒學者の中で特に優れた思想家として普く知られてゐるではありません。儒教をその頃の知識階級の間に普及させたとか、陽明學を移入したとか、朱子學に反對して古學を起したとか、時に經學や詩文を重んじたとか、などといふ點で偉い儒學者と言はれた人は少くありません。けれども、儒學思想にくはしい上に、尙ほ人間生活の萬般のことにゆき互つてよく考へよく人を導き、人間生活といふことを偏頗のないやうに而も徹底的に考へ、しつかりした主張を立ててこれを實行して行つたといふやうな人は、さう澤山見出されないであります。むしろ、稀です。その點からすると、貝原益軒といふ人は偉大な思想家であります。私が思想家と云ひますのは、硬まつた儒教道徳を頭からつぎ込まうとするやうな學者でなくて、よく人間生活の實際を見て、その上でどういふ人間にも奨めることのできるやうな學問や思想を樹てた人をいふのであります。

貝原益軒の書き遺してゐますもので、名著といふべきものが、八十一歳若くは八十五歳の頃に

書かれてゐることを知つただけでも、益軒といふ人は、日本が生んだ數々の思想家の中でも、まことに優れた人であることは、誰にもすぐなづけると思ひます。八十幾歳になつてもなほ嬰傑として書物を書いたといふことが、偉大だとは必ずしも言へません。勿論それだけでもなみ大抵のことではありません。しかし、私が驚嘆しますのは、その八十幾歳になつて書いてゐる書物が、今日本の頭のよい青年をもうなづかせるほどに、思想が硬化しないで、尙ほ着々と研究して、自分のなかに出てくる疑問をごまかさないうでまつすぐに生かし育ててゆく、その雄々しい態度であります。八十一歳に書いた書物が、かの『樂訓』と『和俗童子訓』であります。特に前者を私は賞揚したいと思ひます。『樂訓』は三卷ありますが、この書物は一つの人生觀の書物であります。同時にまた立派な隨筆風ないところがあります。日本では、隨筆といふとまづ『徒然草』を追ひ越すものはありません。『徒然草』も人生觀を吐露したもので、愛讀される書物であります。けれども、鋭い批判を含んでは居りますが、何かかう消極的で隱遁的なところがあります。それに比べますと、『樂訓』は積極的に建設的であります。

二 彼の學風

八十五歳のときに書いた著述は、『慎思錄』六卷と『大疑錄』二卷であります。この二書は彼が死ぬる年に出來上つたものでありますが、貝原益軒の主著であります。『近世畸人傳』を見ま

すと、益軒の思想的見解は、「慎思録と自娛集に見ゆ」と書いてあります。この『自娛集』といふのは八十三歳のときの著述であります。晩年になつてはじめて、かやうな名著を書きあげた益軒といふ人は、單なる學究の徒ではないのであります。

益軒は部屋に閉ぢこもつて書物を読んだために博學でもあつたのですが、彼は十三四歳までは佛教信者の日課をきちつと追うた人であります。益軒のやうに博大な思想家となる天性をもつてゐた人を、當時の日本佛教は満足せしめることができなかつた。これは佛教が至つて振はず偉い僧侶がゐなかつたためでありませう。益軒は、十三四歳の頃から、經書の素讀をはじめたのですが（この大儒にして十三四歳から素讀がはじめられたとは嘘のやうです。まことに遅いと言はねばなりません）、その頃から漸次、佛教から離れました。益軒は醫學を修め醫者になり、又儒者になつたのであります。益軒が他の儒者と違ふところは、醫學を修め本草學を研究して、いはば今日の自然科学的知識を獲得することを努めた點にあります。尙ほもう一つ重要な特質が彼にはあります。それは彼が旅行家であつたことです。承應から明暦の頃、二度も長崎に旅行してゐます。當時長崎といへばたつた一つの貿易港で圖書が舶載されて入つたところで、若い學者たちをひきつけたところでありませう。二度目の長崎行き年には、同じ年（明暦元年）に大阪や奈良を経て江戸に上つてゐます。青年の頃から、かういふ調子であつて、彼の旅行記だけでも大量の書冊となる位であります。

ここで、益軒はどういふ時代に生きてゐたかを、述べて置ませう。寛永七年十一月四日、福岡に生れました。父は、寛齋といふ人で、名は利貞といひました。寛齋は晩年祝髪してつけた名であります。父も福岡城主（黒田侯）に仕へたのであります。貝原家の黒田侯の臣たるに至つたのは、黒田如水が豊前の中津を領した頃からであります。益軒が生れたのは、今から三百六年前であります。長命でありますから、年號では、寛永（二十年）、正保（四年）、慶安（三年）、承應（三年）、明暦（三年）、萬治（三年）、寛文（十二年）、延寶（八年）、天和（三年）、貞享（四年）、元祿（十六年）、寶永（七年）、正徳（四年迄）に跨がつて生きてゐた人であります。この八十五年の年代の中に、江戸時代の名の聞えた儒者の生涯が入るのが随分澤山あります。中江藤樹とか、山崎闇齋とか、山鹿素行とか、伊藤仁齋とか、中村惕齋とかいふやうな人なぞ皆さうであります。つまりかういふ儒者が出て江戸時代の儒學思想が盛んになつたのでありますから、益軒も又自分で開拓した一人であります。儒教の中では、はじめは陸王二氏の學説を學びこれを奉じたのであります。その思想に固定することをしないで、朱子學に轉じたのであります。中江藤樹のやうに朱子學から轉じて陽明學に移つた學者や、伊藤仁齋なぞのやうに朱子學から古學の復興へと向つた學者もありますが、益軒はその反對で朱子學つまり宋學へと轉じたのであります。けれども、宋哲學の中にはまり込んでしまつたのではなく、晩年も、實に死没の年『大疑録』を著して、宋學に大疑問を投じたのであります。

彼の墓誌は、門人の竹田定直の書いたものであるとのことですが、次のやうに記されてあります。

恭默思道、極精造微、愛物及務、事天不欺、韜藏增顯、謙遜愈輝、遺訓存策、後學永存。これはまことによく、貝原益軒の學風と思想を言ひ表はしたものと思ひます。彼が恭默にして道を修めたことは、類を見ないではないでせうが、精を極め微を造すといふ點で、物を愛するを務めとしたといふ點で、彼に優に匹儔し得る思想家は少いのであります。江戸時代でも享保以後になりますと、サイエンスといつた風の學問が勃興して來はじめましたが、元祿寶永の頃までに彼のやうな極精造微の學者は他にありません。

西洋には十八世紀の頃から、百科全書家なる學者の群が生れて大いに啓蒙のために貢獻したのであります。日本にはさういふ思想家が少いのであります。今の若い人達は勿論、今日五六十の人でも、二、三十年又は三、四十年前には、頭のコチコチの漢學者は御免だと隨分考へたものであります。このコチコチなるものは何處から來たのでありませうか。延いては、醇厚の美風を嫌ふといふ傾向は何處から來たのでせうか。その主因は、過去の儒學者の獨善にあつたと思はれます。人間全體の自然性といふものをあまり輕視したのであります。この大きな弊害から少からず免れ得たのは、益軒の偉大なる點であります。

四 安藤昌益の醫學

一 自然哲學的思想家

安藤昌益に就いてはもう大正の頃から少しづつあちらこちらで紹介的に論ぜられてゐたのである。或はわが國空前の「破格的な大人物」として、或は「日本の國土が生んだ最大思想家」として、珍しがられた學者である。時には安藤昌益は、社會科學的な思想家であるとか、共產主義を唱へた人であるといふ風にも評價された。これらの評言の當不當はとにかくとして、昌益が學者であることは間違ひない。彼は百卷九十二冊の名著『自然眞營道』を書いてゐる。尤も、今日残つてゐるものは、右のうちで十五冊しかない。その他に別の著書や若干の日記が残つてはゐる。私は現存してゐるこれらの著述の大部分を讀むことができたが、その上で昌益なる學者を考へてみるに、なんとしても寶曆前後に於ける一流の學者であることは、動かない。優れた學者であるとして、それではどういふ學者なのであらうか。私は、日本の思想史の中に置いて見ると安藤昌益はわが國の自然哲學の發生を擔ふべき一人であると思ふ。そして彼は單なる學究ではない。彼は自然哲學的思想家であつた。

安藤昌益は醫を業としてゐたとはいはれてゐる。それは狩能亨吉博士が発見された昌益の書簡の断片によつて知られたのである。それほど彼の傳については僅かしか知られてゐない。彼が醫を業とし醫道を修めたであらうことは、その著『自然眞營道』の序文で知られる。彼の著の到る處で醫道について語られてゐる。昌益はどういふ醫論をもつてゐたのであらうか、昌益の醫論を詳しく述べるには、彼の唱道する自然眞營道を明らかにしてみることからはじめねばならない。私はそれは他の機會に譲つて、簡単にこの日本に珍しい思想家の醫論を叩いてみようと思ふ。昌益に就いて述べた論著は二三あるが、(狩野亨吉博士の論文「安藤昌益」、渡邊大濤著「安藤昌益と自然眞營道」等)、彼の醫論に就いて述べられたものはあまりないやうである。彼の著述の中から、「抄」として彼の勞作を、私は『日本哲學全書』第九卷の中に、「解説」と共に收容して置いた。

二 日本醫學史に於ける位置

私は昌益を日本に珍しい思想家だと言つたが、彼は神、儒、佛その他のどの學問の流派にも屬しない。それどころか、彼は從來の日本の學問を、のみならず、支那の學問をも併せて、批判してゐる。その批判は、彼の根本思想から出てゐるから、決して奇を好む論ではない。人間のやることはなんでもすべてが、大抵自然(これを彼は場合によつては自然と讀んでゐる)といふも

のに逆らつてゐる。自然に背いてゐる。學問や思想は殊にそれが甚だしい。古來の學問はその意味で眞の自然になつてゐない。いけないとなると皆いけない。古來の學問は、悉く私の妄言である。「養ひ難き者は小人と學者なり」である。昌益が學問をこのやうに批判するのは、よく考へてみると、決して奇矯の言を弄してゐるのでないことは、誰にもわかる筈である。

學問そのものは自然のものでないといふことは、西洋では認識論や論理學の中で幾度か先哲によつて繰返されたのである。東洋でも佛教は最も鋭くそれを衝いたのであることは周知の如くである。法然が、「學問は魔障なり」と言つたことは、知れ互つてゐる。學問が、自然から遠く、自然に背いてゐるといふは彼の説であるが、彼のいふ自然とはどういふことなのであるか。彼は、從來の學問は本當に自然のままに行はれてゐる自然を知らない、昔の書物に書いてあることのみを傳へて繰返してゐる、それでは自然に背くばかりである、常に目前に見るものをよく見なければならぬ——と言つてゐる。彼のこの主張は自然を觀察することをやらなかつた日本の從來の學問の風に對する頂門の一針となる批判である。ところが、彼のやつた自然觀察といふのはまだ甚だ狭いものであつて、徹底しないことが夥しい。それで彼のいふ「自然」といふのは、どうしても自然そのものよりも、自然といふ思想的な意味のものになつてくるのである。自然觀察の必要を自覺してゐながら、それができてゐない。むしろ、自然ものとしての天地のことのみを思索してゐるから、却つて自然觀察を妨げられることになる。さういふ意味では、彼は彼の時代の

(二百年も昔の寶曆前後に活動した)思想家としては、決して進歩的でなかつたのである。今現存してゐる彼の著書は、寶曆三年、同五年の頃に書かれたものであるが、寶曆四年には山脇東洋が屍を解いて、圖志を作つてゐる。(『藏志』)。富士川博士はその事を記して、「視ル所ヲ記述シテ二千年來ノ誣妄ヲ辨ズ」と言つてゐられる。これが進んだ自然觀察でなくてなんであらうか。「倭國羽州秋田城都ノ住」であつたといふ昌益は京都や江戸の當時の醫學界を知らなかつたのであらうか。恐らく、昌益の頭の中に自然眞營道の思想が盛んに育ち發展してゐたのであらうか、延享四年の頃には、わが吉益東洞は「醫斷」の中で、何よりも實證が先だといふことを、もう盛んに主張しはじめてゐた。かやうな時代にありながら、自然觀察が徹底せず、ひとりしかする自然ことを主として考へてゐた昌益は、わが國の醫學の歴史からいふと、決して進歩的でない。勿論保守的とはいへないが、醫學史上貢獻したとは決して言へないのである。このことを先づはつきりして置かねばならない。

さて、しかし昌益の醫論は、當時吉益東洞その他の先覺者たちが、頻りに批判し排斥した當の保守的な反動的な醫學者の醫論であらうか。若し、さう斷じてしまふと、それは歴史の中の昌益を正しく認識したのではないことになる。東洞などの醫學運動は、昔の宋儒的解釋でなされた從來の徒らに思辨的、な醫學に對して、先秦の古醫方の簡明率直な醫學を唱道したのである。そして「親試實驗」を強調したのである。だから、昌益と東洞とは、從來の妄昧の學問に捉はれるこ

とを止めて目前の自然のままに忠實に従つてゆかうとする意圖に於ては、同じことであつて、少しも變りはないのである。斷然異なるところは、昌益が自然觀察に徹底せず徒らに自分の頭の中の(たとへ先人のやらなかつた彼自身の考へにせよ)思索ばかりに耽つたに對して、東洞は古代の張仲景の醫方はこれを重んじ、且つ親試實驗を重んじたのである。學問の發達史からいふと、昌益は單なる解釋者であつて、東洞は偉大な貢獻者であつたのである。折角、昌益は從來の學問の誤つたのを指摘し、且つ學問そのものが陥り易い弊を匡めんとしながら、徒らに「自然」といふことの意味ばかり思索してゐたといふことは、どういふわけなのであらうか。人々は冷靜一番、東洞のやうな進歩的な學者が續出して、經驗的科學が勃興しにくかつたといふ日本の學問史上の事情を考へてみねばならぬのである。さう考へて來るとき、昌益の醫論を考察するのは、一つの意義をもつのである。

三 彼の「自然」の説

尙もう一つ。昌益の「自然」ひとりしかするといふ思想が醫學にあらはれると、ここに興味ある問題を生み出すのである。それは何かといふと、醫者は患者を自分の作爲で治療するのではなくて、患者の自然的生命力が自然に自分の病氣を治してゆくのであるといふことである。かういふ考へは、何も昌益に限つたことではなくて、今日でも到る處で、醫者たると醫者外の人たるとを問はず、言つてゐることである。ところが、昌益は自然ひとりしかするとてころの自然の眞營道を哲學とするだけに、醫療につ

いては大いに論すべきことがある筈である。況や彼は自然眞營道の創設者であつて醫者ではないか。むしろ家業たる醫業の實際から自然ひとりしかするといふ哲學を立てるに至つたかも知れない。(この推察は史實的に今のところ證明してくれるものはないのであることを、附記して置く)。とにかく、醫者の治病と自然の營みといふ問題は、醫論上、考察し甲斐のある問題であると思ふ。

昌益によると、一切のことは人間が考へてその力でどうかうなるのでなくて、悉くがひとりしかすることなのである。昌益が『自然眞營道』といふ書物を書くのも自然である。

「自然知トコト自然トコト又即自然矣」と言つてゐる。尙ほ又、自然眞營道を言ふのでも、「爲ニ身ヲ求レ之ヲ非レ知レ之ヲ。非レ利シ己ヲ顯シ名ヲ好シ榮貴ニ欲シ他ヲ敬シ而以テ謂ト之ヲ。惟ニ自然ト謂フ自然ト耳ニ」。

かやうな思想であるから、凡そ事物すべて自然ひとりしかするのである。自然なるものは無始無終のもので進退、退進して發展してゐるものである。これは少しも作つた考へではない。眼前のことみなさうではないか。これが彼の考へである。

そこで、昌益は、内經をはじめ古來のすべての醫書や本草等を、「私の妄失」であるとなして、これを斥けてゐる。醫學についての最も詳しい批判は、寶曆三年に刊行されてゐる三卷三冊の『自然眞營道』の中第三卷に出てゐる。

四 古醫書の批判

寶曆三年の『自然眞營道』の自序の中で、彼はこの書物をすべての人が讀むべきであることを言はんとために、「醫業に限らず、天下の人皆此書を視るべし。いはゆる此書は自然を明すなり」と述べてゐる。これで見ると、彼の「自然眞營道」の主張には醫學及び醫業への顧慮が、相當強かつたものと言はねばならない。彼は又、「醫道諸道第一論也。失ハ是則所ト論ス悉皆妄僞也」と言つてゐるのを見ても、このことは十分に察せられる。けれども、支那の『内經』以下のあらゆる醫書に説くところは悉く、彼の自説——自然眞營道に反するもので、「私の妄失」であるとしてこれを斥けてゐる。あらゆる醫書の私的に妄失なるは『内經』にもとづくがためであるとするのである。彼によれば、『内經』は「運氣を論じ、之を以て、藏府經絡の十二制を論じ、之を以て疾病を論じ、鍼灸を論ずるもので」、その中運氣論が内經の大本であると、いふのである。かくて、「内經は皆妄僞の大害なり」と斷じてゐる。それでは『内經』は、いつ頃出來たものであるかを昌益の意見に徴すると、「内經は後世、拙知の徒者の妄作」であるといふのである。『内經』はかくて根本的によくない書物なのである。「微すしも自然眞道に契ス所無し。之を知らずして妄造を本據と爲して、編む所の書なれば、一句一章、自然の妙行に合ふ所なし」とも言つてゐる。かうなると、むしろ吾々は、昌益が驗學の古典も否定し、すべての文獻を悉く「自然の妙行」に合は

ぬと斥けることを、注意せねばならぬ。

次に彼は『内經』がもととなつてそれ以後の醫書はすべて誤つてゐると言つてゐる。「醫書數千卷作者數百人と雖も、皆内經の妄失を貴び、内經の中を出づる能はず。梘の中の鱗の如し」と。さて彼が、醫書として擧げてゐるものは、李東垣の『蘭室秘藏』や、明の徐君春甫のつくるところの『古今醫統』や、同じく明の王肯堂の『證治準繩』といふやうな醫書である。これで見ると、『内經』以後、特に優れた醫書が擧げられてゐる譯ではない。彼によればこれらの醫書はいづれも『内經』の妄を受け繼いでゐるので、すべて妄説だといふのである。ところで、「内經」が妄失なる理由は、前述せるやうに、運氣論を論ずるからといふのである。さて、昌益がかやうに『内經』を解釋してそれを排斥することは正しいのであらうか。勿論、古典を全體的に排斥しようとする態度が正しいといふ譯にはゆかない。昌益が、かかる古醫書の評價をしつつあつた頃、又はそれ以前に日本では『内經』はどう評價されつつあつたかを見、これと比較してみよう。さうすれば、昌益の論を批判するにも役立つのである。

安藤昌益が右のやうな説を述べたのは寶曆二年（西・一七五二年）の頃であるが、それより七十年ばかりも前、延寶九年の頃に、名古屋玄醫は『内經』の中の「陰陽應象大論」の註疏を作つてゐる。そして、その中で『内經』の中の「陰陽大論」は五運六氣の説とは別箇のものであるに違ひないといふことに、考へ及んでゐる。昌益は運氣論が『内經』の妄失の大本であると見てゐる

のであるが、玄醫は、運氣論はその「理趣」からいつても如何にしても『内經』の「陰陽應象大論」と合致しないと、洞察してゐる。玄醫は『内經』の或る部分を批判しつつ『内經』の中で信すべきものを取り擧げようとしてゐる。かういふ遣り方は、とにかく醫學の歴史を考へ且つ同時に臨牀の實際をも重んじるものと言はねばならない。このやうな學的態度が、吉益東洞になると全く徹底せしめられて、「親試實驗」を重んじて、『内經』そのものの權威など顧慮することをせず、「内經は後世の偽作にて、取るべき古語は少なり」とまで痛言してゐる。かういふ説を東洞が抱懐したのもすでに、安藤昌益の『自然眞營道』が成りつつあつた頃と前後してゐたのである。さうしてみると、昌益が『内經』に對する態度は學問的でないといはねばならない。學問一般に對する否定が根柢にあるがためであつて、學術の上からは暴論といはねばならない。

五 昌益の醫學說

昌益が、かやうにして醫道の傳統を根本的に覆すといつたやうな主張を持つてゐるとすれば、誰しも、では昌益自身はどんな積極的主張をしようとするのであるか？ どんな醫論を唱へようとしてゐるのであるか？ といふことを聞き訊したくなるのである。寶曆三年のこの『自然眞營道』の中では、自説を述べてゐない。ただかういふことが、書かれてゐる。「儒醫又問うて曰く、世に行はるる諸道悉く失りにして、正事なし。何者か失りの本と爲るやと。答へて曰く、汝能く

了知せよ。自然は轉定（昌益はこの二字をてんちと讀ませてゐる。天地といふと、天はただ天、地はただ地といふやうに解せられて、別物となる。しかし、本當をいふと、天をはなれて地の地たることはなく、地をはなれて天の天たることはない、天も地もその自然の妙行に於て見ると別のものではない。一つは「轉」なるものであり、他は「定」なるものであると、いふのである）にして、一體に成るを、轉は上尊、定は下卑と二つに分つて立上する者の失りの始めなり。このところで、失りの始めを四つ擧げてゐるが、彼の醫説と見られるものは一つもない。尤も、この『自然眞營道』の後篇を彼は書いたらしいのである。文中、「後篇に在り」といふことが、所々に見えてゐる。或は後篇に於て自説を述べたかも知れない。しかし、『自然眞營道後篇』なるものは、同書（この書は京都の小川源兵衛といふ書林から刊行されてゐる）の終りに未刻として廣告が出てゐる。尤も、寶曆四年に出た『新增書籍の目錄』には出てゐない。とにかく、後篇を見ることができないとすれば、後篇のうちに自説があるかないか、それはなんとも言へない。

ところが、この文の初めのところで私は、昌益は百卷九十二冊の『自然眞營道』を書いたことを述べ、尙そのうち十五冊しかないと附け加へて置いた。この十五冊のうち三冊は、第三十五、三十六、三十七巻に相當するもので、その前後が闕であるため、三冊相つづいて残存してゐながら、結局は断片的なものたるを免れない。しかし、この三冊は『人相視表知裏通察卷』上・中・下三冊となつてゐて、これはこれで一應完結してゐる譯ではある。そしてこの書は生理、病

理、心理、倫理にもゆき互つてゐるものであるから、昌益の醫學上の自説を徴すべき文獻が他にないとすれば、この三冊の『人相視表知裏通察卷』は當然注目される譯である。

さて、この三冊の書物の内容はどういふものであるか。これで見ると、昌益の醫論は全く思辨的なものであることがわかるのである。ここには詳しく敘述する暇がないが、彼は運氣論に基く醫説を斥けながら、結局、又自分も思辨に溺没してゐるのである。但し、彼の説の特徴は、自然界の一切の現象は、人體の中に本質的に表現されてゐると考へることと、更にもう一つ學問的抽象（學問の中でやられる知的處置はすべて抽象的處置であることいふまでもなく）を避けようとして却つて非學問的になつてゐることである。先づ第一の特徴であるが、彼は人體の形状や姿勢（それも併し解剖的知識によらぬものである）を観察することから、内部殊に内臟諸機關の構造や習性を推定し、そこから病理を引き出し、尙ほ心理の習性や個人的性格をも繙き出さうとするのである。更に個人の道德的性能をも斷定せんとするのである。「身形の八序を以て府藏の情行を察する」とか「面部八序を以て府藏八附着序を辨する」とかその他これに類する推定を夥しく細かく且つ多く書き記してゐる。その根氣驚くばかりである。次に、第二の特徴であるが、學的知識を根本的に否定することは、昌益の思想を評價するときには、輕視できないことである。しかし、昌益のやうな學問否定が、日本の思想家の中にあることは不思議ではないのである。西洋にもかうした試みはなくはない。説明的心理學に對して記述的心理學が唱へられたり、形態學が出て諸科學にあまり實質のない期待をもたせたりしたのである。かういふ試みは成功し

たであらうか。決して積極的な意義をもたらさないのである。昌益の場合も同様である。私は昌益の醫説を、ただ非學的であるとしてのみ取扱はうとしてゐるのではない。日本の醫學史の中に置いてみると、決して進歩的でないが、私は次の諸點を擧げて彼の努力を尊敬したいと思ふ。(一)あの時代では日本の學者たちは相互に觸れ合ひ、學的協同を期待することができない。彼の學問が、誠意にみちてゐながら成果を結ばなかつたのはこのためである。けれども彼の學問的努力は大きかつた。(二)日本にあつた學問は支那の學問を註解することがすべてであつた。この宿命的な規定の中で、自分の學問を立てようとした彼の意圖はむしろ悲壯であつた。この點にも大いに注意が拂はねばならない。知識の固定と抽象に陥ちまいとした努力は極めて大であつたのである。

五 日本思想史と儒教

一 儒教とは何か

儒教とは何であるか？ このやうな問ひ方は一見奇態に聞えるかも知れない。しかし、儒教なるものは解つてゐるやうで又解つてゐないのであるまいか。儒教とはどういふ學問であるか？

といふ問ひ方は言ひ足らないところがある。儒教とはどんな道徳であるか？ といふ問ひ方も言ひ足らないところがある。やはり、儒教とはどういふイデオロギイであるかと聞いた方が、最もよくたづね盡くしてゐるやうに思ふ。それは何故であるか。それに就いては後で解つて來ると思ふ。

儒教は「孔子を祖とする倫理道徳を説く教である」といふやうに、普通言はれてゐるのである。或は人は、儒教に對するかういふやうな説明は正しいではないかと云ふかも知れない。この説明は要領を得てゐるが、聞く人々は直ぐ不審が起り、且つ理解できないところがある。すぐに不審が起るといふのは、孔子より以前の古代支那の思想であつて、儒教思想の概念で把へられてゐるものが多いとすれば、孔子を祖とする教へを儒教としては困るといふ不審が出ようと思はれる。尙ほ又、倫理道徳の「教」といふ概念が、今日でははつきりしないで理解されにくい。以上のやうな理由で、儒教について簡単な定義めいた説明では、今日となつてみれば、儒教がなんであつたかは理解されにくいと思ふ。況や、儒教といへば直ぐに孔子又は孔子以前の道徳思想と同じものを考へたりする説を、全く誤つたものとしてどしどし批判した思想家が、もう江戸時代の中頃から澤山出て來たのである。それにもかかはらず、明治以後になつて儒教を説く人々は、孔孟を一括し、これに基く儒教を個人的倫理の教へであるとして大衆に教へたのである。

二 三教について

儒教とはなんであるか。これをはつきりさせるには、日本的イデオロギイの中に儒教を置いて眺めてみるのが、重要なものではあるまいか。さて、日本的イデオロギイといふことから始めて敘述するのは、ここでは困難であるから私はひとつ便法を取らうと思ふのである。それは外でもなく、日本では昔から三教といふことがよく言はれてゐたから、この三教の中で儒教はどういふやうに理解されてゐるかを先づ見ることである。三教といつても、空海の『三教指歸』に於ては儒・道・佛の三つを指してゐる。しかし、道教の勢力は日本には微々たるものであつたために、(日本人は老莊思想を積極的に押し立てようとはしなかつたが、しかし、老莊思想の批判は熱心にやつたのである。私は、これは日本人の思想の内面には、却つて老莊的思想が強く働いてゐる證據ではないかと考へた。別項「わが國に於ける自然解釋史」を参照。)いつか三教は神・儒・佛の三つに變つてしまつた。神・儒・佛三教といふ概念は、勿論江戸時代になつて頻繁に用ひられるやうになつたのである。それもしかし、殊に中期より後である。空海は、佛教をば「義益最も幽深なり」といひ、道教をば「變轉」といふことを授けるものといふやうに見るに對して、儒教は「綱常」を説くものと規定してゐる。綱常とは三綱五常をいふのであらうが、さうだとすれば、大體儒教は道德倫理の教へを説くものといふことになる。この空海の綱常といふのは、もう少し

意味が廣く、混沌とした人間生活の中に於ける大綱となるもの、定規となるものといふ意味があるのではなからうか。さうすれば政治的、經濟的生活の規矩をも含むことになる。それはしかし、私の解釋であつて、空海の儒教觀と確言する譯にはゆかない。空海に比すると、傳教の儒教觀ははつきりしてゐる。孔門は「治世の經」である(『依憑天台集』)と見てゐる。これは非常に正しい見方である。孔子の教へが治世の經であるに對して佛教は「出世の道」であると規定してゐる。この傳教の儒・佛解釋は、その後の日本の思想史が辿つた分化過程に違^{ちが}うてはゐないと思ふ。尤も、日本では、少くとも江戸時代以前では、「治世の經」としての儒教が、日本の治世の根本とはならなかつた。『神皇正統記』の作者は、「古には詩書禮樂を以て國を治むる四術とす、本朝は四術の學を立てられること難し。」(一本には、「難し」を「慥ならざれども」とせり。)と言つてゐる。(『日本哲學全書』第十卷、二八五頁)傳教、空海の後では、佛教家で儒教をはつきり評價してゐるのは日蓮であるが、日蓮は儒教を目して、次のやうに言つてゐる。儒教は外の「玄」しか知らない。玄とは黒又は「幽」の意味である。日蓮の言はんとするところを早くいへば、玄とは哲學の意味である。そこで、彼は儒教を外的な哲學であると思ふと理解してよい。日蓮は、儒教は「現在ばかり知れるに似たり」と言つてゐる。過去や未來を見ないから儒教は「盲目」だといふのである。(『開目鈔』)佛教は過去・現在・未來をすべて問題にすると、彼は誇示してゐる。しかし、その未來たるや歴史的未來でなくて、個人の精神生活の中の心理的な宗

教的未來のことである。歴史的未來ならば、儒教こそ三教の中で最もよく問題にしたのである。但し、さういふ儒教が日本に興つたのは古學派勃興の後である。

三 三教の批判

三教は江戸時代では神・儒・佛の三つであること、前述の通りである。今私が取扱つてゐる問題は随分大きい問題であるから、詳しい考察は他の機会に譲つて、私はここでは、次のやうな三教批評書を取上げて見よう。本居宣長は三教批判を熱心に（但し、復古神道の立場に立つてである）やつた一人であるが、これは『日本哲學全書』の第五卷に収録の宣長の諸著で見てもらふことにしよう。私が今挙げようとするのは、松宮觀山の『三教要論』（寶曆十年）、富永仲基の『翁の文』（元文三年）、加藤賢梁の『聖學知津』（寛政四年）、安藤昌益の『自然眞營道』である。ここに列擧したものは、ひろく讀まれてゐるものではない。これらの著者は、悉く比較的自由な思想家である。『三教要論』も『翁の文』も『自然眞營道』も打揃つて三教を批判し、且つこれを斥け、別に一個の學問思想を樹てんとするものである。その意味で、思想史上意義がある。これらはすべて『日本哲學全書』の中に收容してあるから、ここでは一つ一つの紹介はやめる。『三教要論』の著者は、神道は「天道に據つて人地に及ばず」、「佛教は専ら地道による」と規定し、これに對して「儒教は大概人道を本とする」と言つてゐる。『日本哲學全書』第十二卷。地は物の歸滅する

ところといふ義より佛教に當つたものである。とにかく、「儒道は人に本づく」といふのが彼の見解である。その批評は漠然としてゐるが、要領を逸してゐない。『翁の文』の著者も、痛烈に三教を撃破する。「三教の道は、皆誠の道にかなはざる道也とするべし。いかにとなれば、佛は天竺の道、儒は漢の道、國ことなれば、日本の道にあらず。神は日本の道なれども、時ことなれば、今の世の道にあらず。國ことなりとて、時ことなりとて、道は道にあるべきなれども、道の道といふ言の本は、行はるるより出たることにて、行はざる道は誠の道にあざれば、此三教の道は、皆今の世の日本に行はれざる道といふべきなり。」（『日本哲學全書』第十二卷）實にはつきりした論述である。富永仲基は、「佛道のくせは、幻術なり」とし、「神道のくせは、神祕・祕傳・傳授にて、凡て物をかくすがそのくせなり」とするに對して、儒教をば、「儒道のくせは、文辭なり」と評價してゐる。讀者はここに儒教が他の二教に比して高く評價されてゐることを見られるであらう。儒教は治世の教へといはれ、綱常にかかはるといはれ、外の玄といはれ人間の教へであるといはれ、悪口されても「文辭」をくせとするといはれてゐることを、今知られるであらう。安藤昌益の『自然眞營道』はもつと徹底した三教批判を成し遂げたのである。今は詳説を避け、佛儒ともに只觀念論的言辭を弄するに過ぎない。人はすべて「耕」を本義とすべきである。今日でいへば、勞働しないでは人間を語ることも、況や考へることもできぬ。それ故、儒教も亦「耕せずして祿を食む」ものである。儒教はここに至つて最も手痛い批判を受けたのである。孔

子が、よく道を説くものには自然に祿が與へられると言つたことが、根本的に批判されたのである。

私は最後に、江戸時代になつて三教批判をした人々（『聖學知津』については終ひに敘述することが出来なかつた）は、すべて儒教の教養の下にある人々であることを注意して置きたいと思ふ。昌益の如き、秀れた思想家であるが、儒教の教養が最も深かつたやうである。儒教は如何なるイデオロギイであるかといふことが、以上でもつて略々推察できると思ふ。

第八章 神道と宗教論の問題

一 神道の歴史的形態と本質

一 形態と本質の問題

神道の歴史的形態を描いてその外には、何處にも神道の本質なぞあるものではないといふ意見があらうと思ふ。さういふ疑問は、らつまつ薤の皮以外に薤はないではないかといふ疑問と似てゐないではない。それはもうその通りで、皮を剥いで見たら皮以外に何もあるわけではない。ところが、それなくては薤が成り立たない皮そのものを精密にしらべてゆけばゆく程、薤そのものの全體的意味を一層はつきりさせて置かねばなくなる。問題が薤だけの物なら薤の皮だけの穿鑿でよいけれど、薤の薤たる所以は、やはり韭だの葱だの人蔘だのといふ他の野菜と相ならぶときにはじめて出てくるものである。

神道も亦さうであつて、本質としての神道がどこにも裸でゐたことはなく、必ず歴史的形態をもつて、現れてゐたのである。さうすれば、佛教や儒教や道教などと相並ぶ時に、神道そのもの

の意義が出てくる。何れかと言へば、私は思想の研究には歴史的形態を調べることを重んじたい。私は現象學や純粹論理學にも關心をもつてゐて、本質觀にも興味をもつてゐる。しかし、今日では私はむしろ歴史的形態の研究に努力してゐる。さういふ譯だから、或る時代に、或る社會様式の中にそれぞれ榮えた歴史的形態としての神道に最も注意を拂つてゐる。讀者が『日本哲學全書』の第四卷と第五卷の中に出てゐる神道書を見られるならば、神道が如何にそれぞれ特殊な歴史的形態を取つて現はれ出てゐるかはつきり知られるであらうと思ふ。

足利時代から戰國時代の終りまでに書かれた神道書（例へば『類聚神祇本源』や『唯一神道名法要集』）と復古神道の諸論とを比べて見られるならば、同じ神道といつてもその形態がひどく相違してゐることに、讀者は直ぐに氣づかれるであらう。更に水戸學を持ち來つて合せ考へてみても同様である。

神道の歴史的形態といふことを考へる上では、何よりも神道學が何らかの組織化を経るまでの原始神道思想を、つまり『古事記』や『日本書紀』その他のものの中の思想を注意せねばならない。しかし實はそこでは、神道の歴史的形態でもあるが、神道の本質を思惟し得る原始的資料を汲みとらねばならない。神道の文獻としては、『古事記』や『日本書紀』が眞つ先きに尊重されねばならぬわけである。これらの古典はいろいろの形式で出版されてゐるので、はじめから『日本哲學全書』には入れなかつたのである。

二 佛教家の組織下にあつた神道

神道の歴史的形態の考察で、最初に擧げねばならぬものは、佛教がその組織化の端緒をつくつた神道である。佛教といふと、佛教は平安朝の初めに民衆への接近の第一歩を踏出した。その宗旨は天台宗と眞言宗とである。天台の方は、一心三觀、又は一念三千などの教理思想がその特色であるから、日本の神祇思想に結びついたものである。その神道を三權一實神道といふ。山王一實神道ともいふが、それは比叡山（日枝）の麓にある山王權現（又は日吉神社）を中心とし、ひいてわが國の一切の神祇を天台の教理で説明するからである。一實神道とは、諸佛・諸神あれど畢竟は一實なる神道に歸入するとする思想である。一實神道は傳教に始まるとせられてゐるが、傳教の撰と傳へられる『山王略式』は典據にはならない。これは傳教より後の人の撰である。尤もその中には「垂迹一乘實相云々」といふ言葉は見えてゐる。とにかく、一實神道の思想が傳教に始まり得ることは、彼の宗教の政治思想性から十分に肯定できる。傳教の後、叡山の慈覺や智證については、私は釋慈本の『一實神道記』の外まだ讀んだことがない。源信には『山王權現和讃』や『山王讚釋』などが（眞偽はとにかくとして）あると傳へられ、その全集に收まつてゐる。いつたい一實神道の思想の研究はあまり出來てゐないやうである。『山王一實神道原』や『一實神道趣意』や『一實神道血脈譜』といふやうなものがあると聞いてゐるが、いづれも私には未見

の書である。

一實神道に比すれば、眞言の宗旨から起つた兩部神道の方には、『麗氣記』のやうな、その思想のまとまつてゐる文獻がある。『麗氣記』は空海の作となつてゐるが、偽作たることは定説である。辻善之助博士は、室町時代にできたものではなからうかと云はれてゐる。

眞言では、その大日思想を説くに兩部の説を立てるが、その金剛界・胎藏界の兩部を伊勢の内外兩宮の説明に當てることから、その根本思想がはじまつてゐる。「法性は如々、同じく一所。兩宮兩部不二にして、三世常住の神座なり。」「理智に應じて形はる。天照大神豐受大神座なり。是の兩部は元祖にて、佛法の本源なり」と述べてある。眞言がわが國の從來の神祇思想を攝取して、そこに兩部神道を起したのと、天台が一實神道を起したのとはその遣り方が違つてゐる。天台では前述の如く、その教理の一念三千、一心三觀、本迹等の思想をもつて、佛本神迹、又は神本佛迹の説を成立せしめたのであるが、眞言の方はさういふ所謂哲學的な遣り方ではない。「即身成佛を以て宗旨とする」眞言は、神祇思想の攝取の仕方がもつと直接的である。「天玉如來、衆生を度せんために上去下來し、上飛宮天より、下は大八洲大日本伊勢度會郡宇治郷五十餘河上御鎮座に至る。」(『麗氣記』)といふやうな考へ方である。

大衆の間にひろまるといふ意味では、天台の一實神道よりは、兩部神道の方がはるかによく出來上つてゐる。しかし、一實神道の發達には日蓮による發展があるのであるが、私はそれに就いては

はまだ斷定する資格をもつてゐない。兩部神道で逸してならないことは、大工、左官、鍛工等の實技に關する口傳を含んでゐたことである。かういふことも兩部神道の一實神道に對する特質である。兩部神道はむしろ、長い間の生活處理の方法としての意味や素朴な世界觀をも人に與へたものと見ることが出来る。それには天海や慈雲などの僧が特に注目を受けねばならない。

三 神道學の獨立

それより先き、鎌倉時代の末から足利時代にかけて、神道は佛教家の組織及びその傳統から離れて、主として伊勢神宮の神官によつて、神道そのものの發達が企圖せられるやうになつた。

『日本哲學全書』に收め得た文獻はこの時期より以後のものである。『類聚神祇本源』と『唯一神道名法要集』とがこの時代のものである。唯一神道が鼓吹されてゐることはもとよりであるが、その全體は全く佛教の雰圍氣の中にある。殊に右のうち、後者にその點が著しい。

佛教思想のうちで發達した神道を、全く佛教から外す運動の發端をなしたものは林羅山である。江戸時代になつては神道はその歴史的形態を一層明確にし始めた。吉川神道(吉川神道に關する文獻を擧げることができなかつたのは遺憾であつた。)や垂加神道が起り、更に、復古神道(國學思想)が生れ、尙ほ又、水戸學的形態となつても神道は發展した。神道の歴史的形態に就いて、ここで十分に述べられないのは残念であるが、神道學に就いて初歩の人には多少の手引にはなら

うと思ふ。

四 本質の問題

残つた問題は神道の本質であるが、本質といふことはとり方では、むしろ神道の國家思想的特色から考察したものでこそ、その本質に當るといふ考へも成立しないではないが、私は、神道が色の時代に色々の形態で取り上げられたには、その根柢に人間の世界觀や自然觀を何ほどか満足せしめるものがあつたに違ひないといふ根本假定を置き、この假定から見ると、神道が如何に形態を變へても何らかの思想性を保持し得たものと考へるのである。この思想性のあるところを本質と呼んでゐるのである。その本質に觸れてゐるので、宣長の學說が多くの人を信服せしめたのであつたと考へられる。さういふ意味で、私は富士谷御杖の『神人辨』には深い興味を寄せてゐるのである。高い見識をもつてゐた或る大名（伊達吉村）が神道そのものは清淨に過ぎる、陣中部下の士卒に教へるには、これに兩部神道を加へて説くことが必要だと言つてゐるが、このやうな見解は神道の本質に觸れてゐると思ふ。本質論に就いては、別の機會に考察してみたい。

二 宗教論前史

一 宗教論の不毛

歐米の宗教論の内容及び宗教論の仕方が移入される迄は、わが國ではどういふ宗教論がなされてゐたか。この問題を明らかにすることは容易ではないが、その研究に従つてみると何よりも次の二つの事柄に氣づくのである。一つは、少ばかり宗教論らしいものが出かかると思ふと、直ぐに消えてしまつて發展しないことである。もう一つは、宗教を對象にして論ずるといふことが、自然界の認識を要求しはじめた人によつてはじめられたことである。いづれにしても、宗教論の不毛は精神科學並びに自然科學の發達がなかつたことを語るものである。

或は人は、何々學、何々科學といつたやうな格式張つた學問がなかつたからといつてもそれによいではないか、といふ人があるかも知れない。さういふ事を考へてゐる人に私はかう答へたい。それぞれの専門の學問の有無はとにかくとして、どういふ問題についてでもよいが、考へなり意見なりを伸び伸びと發展して置いて欲しかつた。何かよい思想が出はじめたと思ふと、話が續出して來て、筋の通つた統一した思想は途切れてしまふ。そしてつひに立ち消えになるのである。

どの文化の方面でも、世々代々色々な事件や事柄を無連続に語り傳へるだけで終つたのである。師匠のやつた仕事を弟子がやるときは、また師匠とほぼ似た仕事をもう一度似た遣り方ではじめて、繰返さねばならない。すべてが學問でなく隨筆である。無駄の多いこと限りがない。どんなに雑多にどんなに無統一に日本人の精力が放散されたか知れない。以上の多くの遺憾を簡単に要約して、組織だつた學問がなかつたのは不幸であつたといふのである。

二 明治時代以前の宗教論

組織だつた學問が漸くはじめられ出したのは、自然や社會が知識的に問題になりはじめてからである。私は新井白石の『鬼神論』と山片蟠桃の『無鬼』とが、何よりも問題になる書であると思ふ。更にこれに加へて司馬江漢の『春帆樓筆記』の中の若干の思想が注目されるべきだと考へる。さて、この三人はそれぞれ、その時代にあつて實に能ふ限りの範圍で西洋の學問に觸れ若くは取り入れた人々である。これは偶然ではあるまい。注意すべきことである。けれども、まだ宗教を論じた書物が輸入されてゐた譯ではないから、この三人の宗教論の論述のための資料は、いはゆる漢籍、佛敎書、和書によつてゐるのである。

江漢の『春帆樓筆記』は私の『日本哲學全書』には入つてゐない。ここでわづかばかり紹介して置かうと思ふ。この書は隨筆である。さうでなくても、組織的に、發展的には述べないのが日

本人の癖であつたのであるから、折角よい思想が出かけて又退いてしまふのである。例へば「神と佛とを論ず」といふやうな節があるが、一つの隨想的斷片に過ぎない。「窮極(すれば)則ち神・佛同じ。後世の僧徒、己の私の爲に不動・藍染・大日・藥師、神と佛とを混じ、各々人の貌となして愚人を誑す方便とす」といふ様な名論に想到しながら、これで名論は終るのである。それから又、「人間感」といふ節がある。書きはじめに、「予、七十有餘に及びて始めて人間と云ふ事を知れり」とある。文中、まさに想の順々と進展しさうな處がありながら、腰が折れてしまつてゐる、他の節には、「人間の起りは天地より湧き出でたる虫なり」とある。しかしこの good idea はこれ切りである。右は、日本人の思想的遺産を調べようと、古い書物の中へ入る人は、必ず嘗めるであらう經驗の一つである。

三 山片蟠桃の無鬼論

明治以前の宗教論として輝いてゐるのはひとり蟠桃の『無鬼』である。無鬼思想の文獻の涉獵の廣いに驚かされるのは勿論、當時の世態人情はもとより、神社諸寺又は小祠淫祠に至るまでつねづね調査を怠つてゐなかつたらしいことに、敬服せざるを得ない。記述し來り、論評し來り論難攻撃至れり盡せりである。『夢之代』の中のこの二卷(十・十一之卷)は『無鬼辨論』といふ獨立の書として讀まれてゐたのである。『日本哲學全書』には收容することができなかつたが、『夢

之代』の九之卷の「異端」も又宗教論である。けれども、『無鬼』には及ばない。『異端』は殆ど全體が佛教に加へられた論難である。

蟠桃の宗教論とならんで注意すべきは、海保青陵の宗教論である。『善中談』や『萬民談』その他の諸談（『日本經濟叢書』第十八卷所收）の中に見えてゐる。青陵は、自然及び社會の概念を殆ど確立したといつてもよいほど、見識が時代をはるかに越えてゐた秀れた思想家である。人は蟠桃や青陵に至つて、あの日本人の断片的・隨筆的な習癖が漸次ただされ、「學問」に近づいて行つてゐるのを、發見せられるであらう。青陵は、蟠桃と違つて、佛教を非難するよりも、大衆の中に行き互つてゐる宗旨や、宗祖がもつてゐた大衆性に眼をつけて、これを問題にしてゐる。大衆の中にあつて、經濟の學問を立てた人として、ありさうなことであるが、思想家としての彼に推服せざるを得ない。

四 その他の宗教論

西洋の思想に觸れるより以前の人々で、人の宗教信仰の現象に就いて考へ且つ發表してゐる人としては、澤庵と藤樹とに注目したいと思ふ。澤庵の『結繩集』の中には面白い見解がいくつかある。この書は『澤庵和尚全集』の第五卷に入つてゐる。澤庵自筆の『結繩集』は東海寺の所藏であるが、嚴祕の状態である。禪僧であるから、佛教批判のやれる譯はないが、しかし、この人

は蟠桃に言はせれば、「佛教の眞偽を明らかに知つて在りながら、踊狂して富貴を貪る」人に數へられるくらいで、無類に頭のよい人である。従つて宗教論とみるべきものがないではない。藤樹の『翁問答』は相當大きい著述であるが、隨筆的である。澤庵とは比較にならぬ程に、信仰のことについて豊富な敘述がある。右の外に、蕃山、東涯、錦城などにも注意さるべき論がある。その他、宗教論の資料は、事情前述の如くであるから、實に無際限である。

第九章 經濟論其の他

一 經濟論史に於ける海保青陵

一 經濟論史の意味

先づ經濟論史といふ言葉が問題にならうと思ふ。日本の經濟論史は、江戸時代もその半ば頃から始まるものとしても、すでに經濟といふ意味が一樣でないとするれば、ここに次のやうな疑問が、すなはち一口に經濟論史といふやうなことは言へないではないか？ といふ疑問が起るだらうと思ふ。これは至極當然な疑問である。だがしかし、經濟といふ意味が時代の變遷と共に違つて來てゐるとしても、やはり大體に似通つた意味をもつてゐるのであるから、一應經濟といふことを廣い意味にとつて、わが國の經濟論史といふものが成立すると考へて置いて、その經濟の概念が如何に變つて行つたかといふことを歴史的に考察するとすれば、それこそわが國の經濟の學問の發達史がでさる譯である。

さて併し、ここで私が、前記の標題のもとに少しばかり書いて見るに當つては、今述べたやうな嚴密な經濟論史を記してみることは到底できないのはいふまでもない。ただ併し、江戸時代のどのあたりから、今日吾々がいふところの經濟理論が生れるやうになつたかを考へてみたいと思ふ。然るに、經濟の概念が漸次改變されてゆくまさにその轉換の時代に、海保青陵の經濟論は生れてゐるのである。さう考へるのが誤つてゐないとすれば、私のこの小論の題「經濟論史に於ける海保青陵」は、意義がなくはないのである。

二 「經濟」といふ言葉

日本で、(その意味はとにかく)經濟論といへば、まづ荻生徂徠が問題にされる。その著述としては『政談』がある。徂徠以前で大きく且つ廣い思想家といへば貝原益軒であるが、百科辭典に相當するやうな彼の『萬寶鄙事記』のやうなものに、經濟に關する何ものも出てゐない。同じく益軒の『大和事始』の中では、『寶貨門』なる部があつてそこで貨幣のことを述べてゐるが、貨幣と物品とを論じ、物品の生産されることを論じ、その分配を考へるといふやうな論説が、さすがのこの大きい思想家にも生れてゐない。自分では「米貸し」なぞの商賣をした中江藤樹も、經濟に關する事柄を特に(たとへ短くでも)論じたことはないやうである。伊藤仁齋や伊藤東涯も同様である。經濟にも詳しい室鳩巢も、經濟に就いて論じたもののあるを知らない。さうしてみると、やはり經濟に就いて論説したのは、徂徠の頃をもつて最初とせねばならない。その著『政

談』は、もともと「政務」に關する諸問題なのである。政治が中心である。「政談」は四卷から成つてゐるが、徂徠がいつてゐるやうに、「國ノ締リ財ノ賑ヒノ仕方ハ、第一第二ノ卷ニ是ヲ記シ」てゐるのである。殊に第二卷には、政治の物質的な基礎、すなはち今日いふところの經濟の論が書かれてゐる。「金銀の通用」のことも「手形」のことも「利潤」のことも記されてゐるが、やはり主なる問題は、武家對商人の對立である。國全體が擧げて町人的生活へと近づいて行きつつあることを、彼の敘述が十分に示してゐる。「數百萬ノ商人一枚ニナリタル勢ニハ勝タレヌ事」であると言つてゐる。かういふやうに市民的社會の擡頭が漸次始まつたのは、いつ頃からであらうか。經濟史の専門家は、まづ慶長（西・一五九六—一七〇三年）はなんとしても、百姓武士の商人化の愈々盛んになつた時代のやうに考へられる。徂徠は、「元祿ノ比ヨリ、田舎ヘモ錢行渡リテ、錢ニテ物ヲ買フ事ニナリタリ」と言つてゐる。徂徠が活動したのは、元祿から享保十三年の頃にかけて（西・一六八八—一七二八年）である。彼に次いで起つた太宰春臺には、「經濟錄」といふ大著がある。春臺は、大體徂徠の死後より延享四年（西・一七二八—一七四七年）の頃迄に活動した人である。かやうにして、元祿から享保の頃にかけての社會情勢、一般に武家の窮迫と町人の社會的實力の進行との對立が顯著になつた時期に、「政談」や「經濟錄」のイデオロギイが育つたものとせねばならぬ。春臺は、「凡天下國家ヲ治ムルヲ經濟ト云フ、世ヲ經メ民ヲ濟フト云フ義也」と言つてゐる。この如き經濟の概念は徂徠、春臺をはじめ、その後永く幕末に至る

まで襲用されてゐたのである。ずつと下り、天保年間（西・一八二〇—一八四三年）に書かれた正司考棋の大著『經濟問答秘録』の如き、依然として春臺がここに語つてゐるところの經濟の概念で押し通されてゐる。さて、このやうな經濟論がわが國に起るやうになつたのは（儒教といへば孔孟の教へのやうに通俗化してゐるあの通俗概念に背いて、孔孟より以前の支那の古い學問に歸つて、そこから本當の學問をはじめるといふひとつの學問運動を起した）いはゆる日本の古學派の貢獻である。この古學派運動の先進者としては伊藤仁齋や貝原益軒を擧げねばならぬから、さういふ意味では、古學派の儒者とわが國の經濟論者とは緊密な關係をもつてゐるのである。吾々が問題にしてゐる海保青陵も、この古學派の影響を最も深く受けてゐる學者である。

三 梅園の『價原』出現の頃まで

さて、今日大學の講壇やジャナリズムで一般に行はれてゐる意味とは違つて、經濟とは天下國家を治むることを基本としての學問であるやうに、徂徠や春臺から考へられてゐたことは、今日から思へば、やはり經濟の本義にかなつたものと云へる。今日、誰の爲でもないやうに見えてゐる經濟學は、實はひとりブルジョアジイの爲の學問であるとすれば、ブルジョアジイのみでなく、否、大衆のための、あらゆる人間のための經濟學が起らねばならぬのであらう。西洋でも、經濟の意味が、單に家計的なものから國家（又は國民）經營へ、更にそれが社會といふ新しい概

念をその中から發展せしめるやうになつて、今日いふところのブルジョア經濟の概念にまで發達したことは、西洋の經濟學の發展を考ふるもの不可避の徑路である。更に今、「政治的經濟學」を本當の意味の經濟學と解する立場よりすれば、經濟の理論はもともと政治的なものを骨子とするといふことは當然なことである。

さて、徂徠の『政談』は享保十二年（西・一七二七年）に書かれ、春臺の『經濟錄』は享保十四年（西・一七二九年）に書かれたのである。さてここで吾々が、少し年代が遠ざかるが、安永二年（西・一七七三年）に書かれた三浦梅園の『價原』に注意してみると、今日の經濟學に於ける重要な理論問題が展開されてゐる。そこでは、「金銀と物價の關係」が問題にされるやうになつてゐる。この時代は、「田舎へも錢、行渡りたる」元祿時代を隔たること七十年である。この時代になると、もう物品は物品、金銀は金銀といふやうに別々に論じることが不可能になつて來てゐる。『價原』が物價關係を論じてゐることは、この書のこの時代の比類のない意義である。『價原』が書かれて十三、四年後であるが、日本の古學復興の最有力者、國學者の本居宣長も又經濟のことに関して論じてゐる。『秘本玉くしげ』の中で、宣長は、「一等學問に深く身を入れて、經書のみならず歴史諸子などもあつかひ、その意味をも思ひ、古今にひろくわたりて何事もよく辨へ、經濟の筋をもよく吞込みたる人の料簡は、本をも末をもよく照し考へること故、誠にあつばれと聞えて俗人の及びがたき事多し。なほ世にしられたるほどの學者の經濟の心がけあるは、いよいよ學問も厚く廣ければ、猶さら宜しきことは多き也」と言つてゐる。この宣長の言葉はよく注意するに價すると思ふ。

四 青陵の『稽古談』

私が問題にしたい海保青陵の『稽古談』は、宣長の右の著述年代から隔たること十一年の、文化十年（西・一八一三年）に書かれたのである。青陵の經濟論もその多くは又、梅園の『價原』と同じく大名や武家の質問に答へることが動機となつて成立してゐるのである。けれども『稽古談』の論述内容は、筆者は意識せずとも、今日の經濟諸問題中の主要なものと同様のものを取扱つてゐるのである。この書くらゐ、わが國の封建社會的なものと市民的社會との對立をはつきり描いたものは少いであらう。『周禮』の中のイデオロギイに基き、「卷きあげの法」なるものを論じてゐるが、これは人間の住むこの世界を、社會機構と概念した上でなければ成立しないところの經濟の概念を發展せしめてゐるのである。この『稽古談』はわが國に於て恐らくはじめて見られるところの秀れた自然概念を發展させてゐる。これは、彼の他の著述『洪範談』の中の優れた知識論と相俟つて彼の經濟論の優秀を語ることになつてゐる。『稽古談』の詳しいことに就いては讀者の閲讀に譲つて、その經濟論史に於ける位置を少しでも指示してみたいつもりである。

わが經濟論史としては、少くともまだ中井積善の『草茅危言』や佐藤信淵の『經濟要録』に就

いて記さねばならぬが、この小稿では省略せざるを得なかつた。諒察を乞ふ。

二 科學とイデオロギイ

一 イデオロギイ概念の成立と變革

今日觀念論と稱せられてゐるものを嚴密にとると、ドイツに起つたイデアリスムスに歸せられる。尙ほ又近頃わが國でイデオロギイと呼ばれてゐるものを仔細に點檢して受取ると、フランスに生れたイデオロギイに溯らねばならない。ドイツに起つたイデアリスムスもフランスに生れたイデオロギイも、實は同一の社會的、歴史的條件にもとづいて出て來たものである。この二つの思想形態の成立も大體に於て同時代であつて、十九世紀初頭と見てよい。近世に於ける市民的社會の擡頭は、科學に導かれ同時に科學を勃興させたものであるが、更に一つの固有の思想形態をそれぞれの民族に於て造りあげた。ドイツでは、市民的社會の進出は特に困難な途を切りぬけて進んだ。これに比すれば、フランスは早く先進國英國の勝利的躍進に追行して進んだ。英國のブルジョアジイが産業革命をなし遂げ全世界を商業上隸屬せしめてゐた頃、フランスのブルジョアジイが未曾有の革命を惹き起すことによつて支配的地位に進んだ頃、ドイツ人は一途に經濟的政

治的發展をなしとげることができなかつた。ドイツ人は哲學の上で思惟の上の革命を成し遂げるといふ運命をもつた。従つて、市民的社會の擡頭がヨーロッパ全體に生ぜしめた共通の思想形態は、ドイツに於ては特に入念なる發展をとげ、思想そのものの思索が強力に行はれた。かくして起つたものがドイツの哲學的イデアリスムスである。

フランスに於ては、市民的社會の勃興と不可分離に相伴うて齎らされた市民的社會思想は、哲學として特に遊離されて發展したのではなかつた。フランスでは、ドイツとは異つて、學問や思想は何らかの或る政治的運動といつても相連繫しつつ發展した。ドイツに於てイデアリスムスを高唱したフィヒテやヘゲルは、哲學のプロフェッサアであつたが、フランスにあつてはイデオロギイを創唱したド・トラシは革命期の思想家であつて且つ政治家であつた。同じ近世の市民的社會思想が、ドイツでは體系的哲學に結成されたが、フランスでは一科の學としてではなく社會思想として發展した。かやうにして、ドイツ人は純粹思惟の學を發展させた(フィヒテ、ヘゲル)が、フランス人は感覺及び知覺の外に思惟を認めなかつた(コンディヤック、ド・トラシ)。ドイツ人は思惟法の革命(カント)を考へ、科學の革新(ヘゲル)を企圖したが、フランス人は科學の政治的性格を絶えず問題にした。ドイツ人は思惟を思索し、科學の科學を發達させた。フランス人は、人間の思惟の實體は感覺にありとし(コンディヤック)、かくの如き思惟の學問が政治及び經濟の問題を處理し得るものである(ド・トラシ)と考へるところに、フランスに於けるイデオ

ロジイが成立したのである。

ド・トラシ（西・一七五四—一八三六年）にはじまつたイデオロジイ *ideologie* なる言葉は、*idée* を考察する科學といふ意味をもつてゐた。まづ人間の知力、人間の思惟から究明してゆくといふ點では、フランスのイデオロオグもドイツのそれも別に變りはない。併し、エルヴェシウス（西・一七一五—一七七一年）やドルバック（西・一七二二—一七八九年）の唯物論思想の影響の下にあつたド・トラシは、思惟を唯物論的に取り上げた。彼は思惟を生物學的研究から引き離さなかつた。イデオロジイは動物學の一部であるといふ解釋は彼らにとつて奇矯でもなんでもなかつた。極めて自然のことであつた。思惟も亦感覺の一種であると主張した。

右のやうなイデオロジイの根本的理論に基いて、ド・トラシは意志論から更に道德及び經濟の諸問題をも論究したのであつた。彼のイデオロジイ論は彼の政治的活動の中にあつて發展したのであつて、大學の哲學教授の講壇及び書齋の理論ではなかつた。さうではあるが、併し、つひに彼のイデオロジイは、フランスの社會的勢力となつたとは言へないのである。考へてみれば、ド・トラシはフランスに於けるひとりのドイツ・イデアリスムスの哲學者であつたにすぎぬのはなからうか。さう吾々に考へさせるものは、フランスに起つたイデオロジイ思想の一大變革なのである。フランスのブルジョア革命の騷擾の中から、中古ロオマの封建的帝政を謳歌し、ロオマの文化に憧憬した英雄が現はれ出た。この英雄はド・トラシや彼の同伴者であるカバニス等の

イデオロジイ主唱者達の立場を、現實には全く無力なものであると批評してしまつた。イデオロジイは書齋の理論であるに過ぎないとし、その主唱者達を「イデオロオグ」と呼んだ。この英雄、ナポレオンの批評は嘲笑的であつた。

一七八九年、ナポレオンが、エジプト遠征軍の幹部の中にド・トラシを算へ、彼を伴はんと勧めたのであつたが、ド・トラシはこの戦争といふ實踐に入らなかつた。しかし彼は一七九八年の公共教育會議の委員に選ばれたときは、これを承諾した。彼は僅かにこの地位にあつて、イデオロジイにもとづく彼の主張を實行に移すことができた。當時すでに、ロオマのシイザア同様の權力を握つてゐたナポレオンは、共和主義者を彈壓し盡くさうとした。このとき共和主義的思想に立つてゐる故をもつて、かのド・トラシの據れる教育會議は廢止されてしまつた。かやうにして、ド・トラシの活動は、全くイデオロギイ研究の世界に入つたのである。かくて、彼は真正のイデオロオグとなつたのである。

ロオマの皇帝政治に憧れたナポレオンの夢は、もとより長くは續かなかつた。而もフランス國內の反ナポレオンの氣運が却つて、ド・トラシの學徒ではないが今日謂ふところのイデオロオグ（ステェル婦人及びシャトオリヤン）によつて激成されたことは、特に注意しなければならぬ。併し、とにかく當面のところド・トラシのイデオロジイは、フランスに於て政治的勢力に打ち勝てないで、政治的力としての實踐から遠のいたのである。

フランスの中で起りフランスの中で變革されたイデオロジイ概念は、國境を越えてドイツに於て發展するに至つた。この國境越えの役目を果たしたのもナポレオンであつた。何故といふに、ナポレオンは思辨思索を好むドイツ人をとらへて「イデオログ」と呼んでゐたからである。私は先きに、ドイツのイデアリスムもフランスのイデオロジイも同一の歴史的、社會的條件にもとづいて生じたところの、近代の市民的社會が持つてゐる思想形態であることを言つて置いた。ドイツ人はこの思想を特に意識的に取り上げ、思惟の科學を作り、終には形而上學を結成させたのである。このやうな觀念論的哲學の國の中に、今や變革された第二のイデオロジイ概念が移入されたのである。哲學の國に於てイデオロギイが問題になり始めたのである。言ふまでもなくナポレオンが否定した當のド・トラシ的イデオロギイは否定されたのである。だから、イデオロギイは再度否定されたのである。この否定の役割を強大にも演じたものは、マルクス及びエンゲルスである。かくて、『ドイツ古典哲學の終結』が書かれ、大部の『ドイツ・イデオロギイ』が書かれたのである。

今日「イデオロギイ」といふとき、それが多分に現實に對しての無力、實踐に對して無能であることを、意味してゐる。そのとき、「イデオロギイ」とは「現實から遊離されたる思想の世界」、又は「獨立に發展し自分の法則にのみ従つてゐる諸思想態 (Wesenheiten)」としての思想に従事すること」(エンゲルス)であるといふやうにとられてゐるのである。

しかし、再度否定されて發展し、そして社會科學的意味に於て取り上げられたイデオロギイは單に現實遊離、反實踐的なものとしてのみ解せられるものではない。イデオロギイ概念はドイツに於て却つてひとつの積極性をもつてくるやうになつたのである。つまり揚棄されたのである。唯物史觀によれば、現實社會の構成には必ず實在的な土臺がある。法律的及び政治的なものは、例へば、この上に立つ建築物である。更にこの土臺にはそれに對應して一定の意識諸形態が存してゐる。この意識諸形態とは個々の心理としての意識ではなく、宗教、藝術、哲學等の精神的文化態のことである。若しイデオロギイを單に思想組織又は思想界といふ意味にとるならば、右に意識諸形態として示されてゐる哲學の如きは、差當つてイデオロギイである。それと共に又、宗教、藝術、法律、政治も亦思索せられ科學の對象にもなるから、然るときはそれらの宗教的、藝術的、政治思想は、イデオロギイである。かうしたとき、イデオロギイはイデエ(觀念)及びイデエから成るものを考察する學問として、肯定的意義をもつてゐる。

併し、唯物史觀に於ては、かの實在的な土臺即ち生産諸關係の總體を歴史推移の根本的基礎と見るが故に、かの法律的政治的上層建築やかの意識諸形態は、必ずしも根本的なもの基礎的なものとは考へられない。だとすると、現實社會の構成の條件ではあつても、土臺であるとは言へない。さうしたとき、法律的、政治的上層建築や意識諸形態は、實在的な土臺に比して觀念的であるが故に、觀念諸形態即ちイデオロギイと呼ぶことができる。かうしたとき、イデオロギイは一種の否

定的意義をもたされる。

次に、社會が如何に指導され、如何に變革的運用を受けるかといふことが問題になると、イデオロギイ概念は一層はつきりしてくる。唯物史觀によれば、社會指導或は變革的運用に於ては、生産上の物質的諸條件が直接に人力の干渉によらないで變化しゆくものたることが、認識されてゐる。さてその場合、その自然的變化と人力でもつて改變してゆくこととは、はつきり區別されるべきものである。この人力によるといふ方面は、イデオロギイ的諸形態なのである。生産條件の物質的な機械的な従つて非人間的な方面に對して、意志による人間的作爲の方面をイデオロギイ的側面と呼ばれてゐるのである。ここからイデオロギイの積極的意義が出てくる。

二 山陽の「勢論」と徂徠其の他のイデオロギイ

私は右のイデオロギイ的側面を明かにするには、歴史哲學家としての頼山陽の史觀を考察することが、大層必要であると考へる。山陽の獨得の史觀は、彼の『通議』について見るべきである。『通議』劈頭の「勢」の論が關心の的である。「天下の分合し治亂し安危する所以のものは勢なり。勢は漸を以て成る。人力の能く爲る所に非ず。其の將に變ぜんとして未だ成らざるに及んで、因つて而して之を制するは、則ち人にあり。人、勢に違ふ能はず。勢は亦或は人に由つて成る。」ここで勢といふ概念は重要さをもつてゐる。勢と人とは對立してゐる。山陽は「勢は論ぜざるべ

からず」と言つてゐる。勢といふものは、人力の如何にかする側面ではなく、むしろ自然的、機械的變化の側のものである。従つて「自然科学的に忠實に確定され得る」ものの變化である。勢は科學的に認識され得るのである。ところが、勢に對立せしめられてゐる人間的作爲即ちイデオロギイ的運動は、これを忠實に科學的に確定することは到底困難なのである。

ドイツに於て把握され變革されたイデオロギイ概念に従へば、イデオロギイはもはや科學そのものではなくて、むしろそれぞれの時代の一定の歴史的な人間的立場である。従つてイデオロギイは、人力による社會指導若くは社會の變革的處理といふことについて言へば、科學的に忠實に確定され得べき方面ではなく、人間の意志的情熱的強力の立場である。かかる意味のイデオロギイは決して、反實踐的な現實的力と見做さるべきものではない。イデオロギイは人間生活上の傳統的強力ですらある。「傳統的なるものは、イデオロギイの一切の領域に於て、ひとつの大いなる保守的力である」(エンゲルス)。

山陽は、「勢」論の中で、「勢を制す」といふことを屢々言つてゐるが、「制す」とは正しくイデオロギイの傳統的力によるものである。山陽の『通議』はこの傳統的力とかの自然的なる勢とを合せて論じてゐるものである。山陽の學問は政治的實踐に對して影響力をもつたことは周知の如くである。同時に山陽の『通議』の内容は一つの學問であつて、山陽は天下を支配する政治家でも將軍でもなくて、一人の文人ですらあつたのである。彼に於て、イデオロギイは肯定されて

否定されてゐる。「通議」は單に科學ではないのである。さうすれば科學とはなんであるか。これが吾々の他方の問題である。これについて論議する前に、吾々は更に、日本に於けるもう一人のイデオログである物徂徠を考察せねばならない。

物徂徠は、一方科學論を立てた哲學者であり、他方爲政者（綱吉、吉宗）に獻策し、文教にたづさはつた政論家である。彼の『學則』及び『辨名』は我が國に於ては珍らしい且つ優れた科學論を含んでゐる。徳川時代にあつて彼は科學の意義を明瞭にした主要な思想家の一人である。今日のわが國の哲學者には、フッサアルの「科學としての哲學」やハイデッガーの存在學的哲學に、私淑する者が甚だ多い。若しこれを物徂徠の立場をもつて言へば、今日の哲學者の科學は決して科學の名に値しない。彼等は「後儒醉理」の徒である。分析の「精微」のみを誇つて、却つて「學之益陋」である。徂徠にとつて「學問の要」は、高踏自ら潔しとして、「性命の微、議論の精」を企てるところにはないのである。彼は當時の數學者が「數萬微塵の孤の算に入らざる」ものについて種々の奇巧を設け、その精微を誇つてゐることに對して、それが必ずしも科學の要點ではないことを、指摘してゐるが（『對西肥水秀才問』）、分化してその果てを知らない今の數學者の研究に對しても、徂徠の批判は一つの頂門の一針であらう。徂徠の科學論は、朱子學に硬直せる當時の性理の學に惑溺せる學者を痛撃したところに最もよく現はれてゐる。彼の門弟春臺は、孔子の學は今日まで二つの大きな危機を経てゐる、その一つは秦の始皇帝の焚書である、第

二は朱熹にもとづく宋儒の學であると言つた。この危機を脱することを得たものが徂徠派の學であるとするのである。徂徠及びその學徒が舊い形而上學を排撃することは、極めて峻烈である。彼等には新しいイデオロギイが生れてゐる。春臺は宋儒が「心法を談じ精微を誇つてゐること」を、佛教の唯識の教學に比してゐる。（『聖學問答』）奈良朝の唯識宗の徒が「識」の分析に惑溺せることを痛く指摘し、形而上學的固定を排撃し廣く日本佛教を樹立したものは、傳教である。彼は平安初期の新社會に相應したイデオロギイを確立したのであつた。

吾々は更に鎌倉の新興佛教の中に新しいイデオロギイの生起したことを知つてゐる。當時の社會事情からすれば、日蓮や道元の宗教的運動は單に學問や思想による運動ではなかつた。少くとも、その運動のイデオロギイ的形態について、その比較的無力が反省されることはなかつた。しかし、徳川時代に至つては、學問思想にのみよる社會への働きかけは、有効であるか否かといふことは、反省されるやうになつてゐる。つまり、觀念形態が反省されるに至つたのである。イデオロギイ概念が、フランス及びドイツに於て受けたやうな變革を受けるやうになつたのである。その立證として天保八年（西・一八三七年）大鹽中齋の學は暫く措くとしても、問題になるのは、かの徂徠學派のイデオロギイの弱點である。イデオロギイのみが、社會を指導し、若くは社會の變革を成就せしめるものではないといふ自覺は、徳川時代に於てその他に於ても漸次顯著に現はれてゐる。佐藤信淵の『經濟要録』の序言（文政十年、西・一八一七年）のはじめには、「矛盾父不

昧軒翁に至り、饑饉屢行れて萬民流散し、餓殍する者の甚多を觀て、窃に歎息して思らく、醫業事小く、廣く衆を救に足らず、願ば國家困窮して萬民飢寒に迫の大患を濟べき道あらんと、於是乎始て經濟之學に志し」と言つてゐる。醫業は一應はイデオロギイではないが、「醫業事小く」とはすでに醫學やその他精神的工作の法が、國家の困窮や萬民の貧困を救ふものとは、考へないことであつて、イデオロギイ的社會施設の否定が示されてゐる。熊澤蕃山が「實に道を求めて學ぶ人は、貴殿我等をはじめて、今の世の愚なる人と可^レ被^レ思召^レ候。此世に生れて、神の智を開くにしたがひて、世間に入る人は、利發なる故なり。……しかる所に、貴殿我等ごとき、この世に生れながら、世間に入るべき知識もさとらず、しかも流俗には習ひながら、中流にただよひ居り候處に、幸に道を聞てよろこび候。其愚なる下地故に難き事をば知らずして、古の法を以て今を治めんと思へるなり。我せんと思ふ學者に仕置をさせ候はば、亂に及び候べし。」(『集義和書』巻第一)と言つてゐるが、其處にインテリゲンチアの社會指導の力量についての反省もうかがはれるが、イデオロギイの現實的意義についての自覺が明かにされてゐるやうに思はれる。

徂徠及びその學説は、自らイデオログ的な特性をはつきり示してゐる。徂徠の學説は、その基礎的理論のみを取り上げるときは、學問の時弊を指摘し、幕府の學問の觀のある宋儒の學を駁撃することに於て、果敢なる啓蒙家の科學である。その學説は唯物論的ですからある。徂徠は屢々「物」について語る。勿論、物とは物質ではない。彼が物に與へた意味は多様であるが、「物」を

もつて、禮樂等の俗、若くは人倫の必然性、或は歴史の必然的聯關を、言ひ表はさうとしてゐる。世代と世代との聯關を詳にすることを力説するは、徂徠の學の骨子である。「知^レ今^レ以^レ體^レ之^レ。差^ニ世^ヲ以^テ觀^ニ其^ノ來^ヲ。其^ノ於^ニ民^ノ俗^ノ人情^ニ。猶^レ昧^ニ諸^ノ掌^ニ邪。夫^レ古^ノ今^ノ殊^{ナリ}矣。何^ヲ以^テ見^ニ其^ノ殊^ヲ。唯^ニ其^ノ物^ヲ。物^ヲ以^テ世^ヲ殊^{ナリ}。世^ヲ以^テ物^ヲ殊^{ナリ}。……以^レ殊^ヲ相^レ映^シ。而^レ後^ニ足^リ以^テ論^ニ其^ノ世^ヲ。」(『學則』)と言つてゐる。或は又、「古言相傳。存^ニ於^ニ宇宙^ノ間^ニ。人記^ニ憶^ニ古^ノ言^ヲ。而^レ在^ニ其^ノ胸^ノ中^ニ。猶^レ如^レ有^レ物^ノ然^リ。故^ニ謂^ニ之^ヲ物^ト。」(『辨道』)更に又徂徠が、「道」として尊崇してゐるものは、「先王の道」であるが、それが自然界のものでなく、歴史の堆積したものであることを力説する。「是更^ニ數^ニ千^ニ年^ヲ。更^ニ數^ニ聖^ニ人^ノ之^ノ心^ノ力^ノ知^ノ巧^ヲ。而^レ成^ル焉者。亦^レ非^レ一^ノ聖^ノ人^ノ一^ノ生^ノ之^ノ力^ノ所^ニ能^レ辨^ニ焉^者也。」(『辨道』)と言ひ、更に「故^ノ人^ノ之^ノ道^ヲ。非^レ以^ニ一^ノ人^ノ一^ノ言^ト也。必^ニ合^ニ億^ニ萬^ノ人^ノ而^レ爲^レ言^者也。」(同上)と言へる如くに、歴史的聯關の認識の必要を説いてゐる。かやうに、徂徠は學問を語るや必ずそれと共に「利用厚生之道」を説いた。従つて宋儒の徒が理學にのみ耽溺することを、鋭く批判し排撃したのである。

彼は舊い朱子學の形而上學に對して新しいイデオロギイを確立したのであるが、彼の爲政家に對する獻策は、決して成功しなかつた。彼はその學説に於てフランスのイデオログであり、その實踐に於てナポレオンのイデオログ無力の評價に甘んじなければならぬ。當時町人階級の進出に反して武士階級の貧困と没落はその底を知らぬ有様であつた。然るに徂徠は、封建の制を稱揚した。彼は「勢」を知らなかつた。彼の獻策は武士の土着説として廣く知られてゐる。彼は

市民的階級の勃興の勢を知ることができなかつた。彼は舊いイデオロギイに對して新しいイデオロギイを立てて、自分でイデオログの立場を立證したのであつた。新興の町人階級を代表する山片蟠桃や草間直方の論說に對してすらも、敗亡せざるを得ざる時代に向つて行つたのである。徳川時代の中期以後に於て、觀念形態の意義は反省されるに至つた。イデオロギイはその第一の否定の段階に達したのである。しかし、まだ今日に於てもイデオロギイの積極的意義は、まだ闡明されてゐるとは考へられない。わが國に於ては、殊に、イデオロギイの再度の否定の上に立つ積極的意義が、十分に認識せられねばならぬのではなからうか。何故なれば、日本はまことにイデオロギイ重疊の國であるからである。イデオロギイの現實的無力といふやうなことは、簡單にとられてはならぬのではなからうか。

五 科學の運動性

イデオロギイがなんであるかについては、以上で明瞭にしたつもりである。それと共に科學の本質が幾分判明になつたかと思ふ。科學はいつでもイデオロギイ的性格を備へてゐる。歴史が明示するやうに、科學は或る社會、或る階級の繁榮したところにいつでも開花してゐる。さうした場合の科學は必ず一つの組織體となつてゐ、若くは體系を構成してゐる。その場合最もよくイデオロギイの名に價する。

併し、科學の本領は、その時代の眞理を把握せしめるといふことにある。發見され把握された諸眞理の組織はすでに、その社會若くは階級の捺印を受けてゐるが、科學的認識そのものは、この捺印を受けない自由を持つてゐる。ここに科學の運動性が考へられる。科學の運動性は、ヘエゲルの縷説せるところであるが、日本の思想家によつても昔から隨分洞察されてゐる。福澤諭吉の『文明論の概略』は興味ある科學論を含んでゐる。その要點を示せば、彼は學問を固定的なものにと考へ、「天下の議論を直線の如くならしめんとする」者を痛く批判してゐる。「昔年の異端妄説は今世の通論なり、昨日の奇説は今日の常談なり。然ば則ち今日の異端妄説も亦必ず後年の通論常談なる可し。學者宜しく世論の喧しきを憚らず、異端妄説の譏を恐ることなく勇を振て我思ふ所の説を吐く可し。或は又他人の説を聞て我持論に適せざることあるも、よく其意の在る所を察して容る可きものは之を容れ、容る可らざるものは暫く其向ふ所に任して、他日双方歸する所を一にするの時を待つ可し。即是議論の本位を同ふするの日なり。必ずしも他人の説を我範圍の内に籠絡して天下の議論を劃一ならしめんと欲する勿れ。」(第一章)彼の主張するところは、學論論説は天下の議論を劃一することにあるのでなくて、却つて「妄説」(と呼ばれてゐる)處からそれが妥當性をもつに至るの過程の上に處せ、といふにある。同じく明治初期の理論家西周も、科學の運動性をよく洞見してゐる。彼は、學を戦ひであるとしてゐる。「知ノ戰ヲ學ト云フ」と言つてゐる。(『知説』)徳川時代に溯つて、山鹿素行の『聖教要録』は、學者が學問を固定せ

しめ、學問に泥むことを、排することに特色をもつてゐる。「學は必ず問に在り、問は必ず審に在り、問はざれば則ち新ならず。學は必らず習に在り、學んで時に習ふなり。學は必ず思ふに在り、思はざれば其知至らず。學は必ず蔽有り。心學理學は、心を甘んじ性を嗜む、其蔽や過ぐ。書を讀み事に泥むは其蔽や及ばず。共に學の蔽なり。」(「聖學」の節)素行が、學には必らず蔽の伴ふことを、看破せるは、運動性をもつて生命とすべき科學が、その半面にいつでも形而上學の暗い陰を隨へてゐることを、言ひ表はせるものである。科學のイデオロギイ的性格を擱んでゐる。併し、それと共によく科學的認識の運動性を理解してゐると、言はねばならない。

科學の本領は運動性にあるといふことは、普通ではあまり主張せられぬことである。科學の本質は、それが含んでゐるすべての諸認識が客觀的妥當性をもつてゐるといふことにある、と普通考へられてゐるのに、科學の運動性といふことを主張することは或は一見奇異に思へるかも知れない。併しイデオロギイなるものの本性を明瞭に擱むときは、はじめて科學の本質が理解されると思ふ。普通には、イデオロギイの本性を擱んでゐないために、科學に對する理解が、判然としてゐないのである。科學は如何なる場合も、イデオロギイ的性格を具へてゐるのである。ハイデッガーが、「科學の客觀性を言つただけでは科學の本質はわからない、科學は人間といふ存在者の仕方をいつでも持つてゐる」(『存在と時間』序説)と言ふのは、科學の本質をとにかくに把へてゐる。しかし、人は眞理を把握しようとするとき、固定した偏つた認識を獲得しようとは考へて

ゐない。いつでも客觀的な眞理を狙つてゐる。それでも併し、彼はそれでもつて何らかの人間生活の實踐を行動してゐるのである。純粹な思惟でなく、人間の思惟を實行してゐるのである。従つてイデオロギイ的に振舞うてゐるのである。かやうに考察し來ると、若し科學の客觀的性質が考へられるとするとその動的性質のうちに成立すると考へねばならぬ。先きに擧げた福澤諭吉の見解は、よくその眞意を把へてゐる。眞に科學と言はるべきものは、ヘゲルの言ふ如く、辯證法的運動としてのみ、その意義をもつのである。

三 農學の鼻祖としての宮崎安貞

一 農學の創唱

宮崎安貞は、藝州の藩士官崎儀右衛門の第二子として、元和九年、だから三百十一年前、廣島に生れた。私は彼の生涯について殆んど知るところがない(安貞の傳記は一般に詳しくは知られてゐないやうに思へる)が、慶安四年(といふと彼が二十八歳の頃になるが)藝州を出て筑前福岡に移り、藩主の黒田忠元に仕へたといふことである。とにかく、彼の生涯の主な活動は九州でなされたのである。彼がわが文化史上不朽の業績として遺したものは、彼の『農業全書』の大著

である。彼の傳記及びその業績の細かい研究は、私にはまだできない。私は『農業全書』の意義について次に考察したいと思ふ。

宮崎安貞の生涯は、元和九年にはじまり元禄十年七月二十三日筑前國志摩郡女原村で亡くなつたまでの七十六年の間である。だから、江戸文化の發展に力を注いだ將軍綱吉が治權について間もないときであつて、彼の生涯は大體徳川幕府の治世の方針が徐々に確立し後代の輝しい文化の前段階の時期であつたのである。朱子學の全盛すでに傾き、林羅山逝き、古學派の開拓者伊藤仁齋の學問が漸く樹立されんとし、一世の思想家荻生徂徠が鬱勃たる大志を懷いて成長しつつあつた頃である。つまり元禄の文化搖籃の時代である。すでに儒者の中でも實踐家としての中江藤樹がその生涯の活動を終へ、貝原益軒のやうな篤學で且つ實行家が現存してゐたけれども、それは要するに百姓の農耕の實際に比すれば思索の業である。安貞のいはゆる「人倫の道は、……其書を講ずる道多し」である。「無用の辯を談じ、不急の察を語る」學者は多かつたらう。しかし、農業の實際についての全知識を集成せんとした安貞の實證的な學問からいへば、世はまだまだ實學の發達から甚だ遠い時代である。農業、鑛業、牧畜業、林産業、漁業、手藝等についての學問が漸く學者を捉へるやうになつたのは、すつと下つて幕末に近く文化文政の頃、例へば佐藤信淵祖父子の學問が成立した頃でなければならなかつた。宮崎安貞の『農業全書』の價値を理解するには、以上のやうな時期に安貞の學問が成立したことを、知つて置かねばならない。

儒學つまり哲學の方面でも、江戸時代の全盛期には先きだつてゐて、自然や人間の實際の經驗を學問にするといふやうなことはまだ望めもしないやうな時代に、とにかくに農學をうち立てたのであるから、實に卓越した人物だといはねばならない。自序中の「古、本朝の賢君、多くは農業を重くし給ふといへども、農術を教ふるの書は世に傳はらず」といふ彼の慨嘆は、まことに當然のことと肯かれる。自然科学の皆無といつてもよいほどの日本の國である時代に、農術の實際を吟味し、これを比較し、土地を考へ風土を思ひ、百般の經驗を一つ一つ記録してこれを一書(十卷)にまとめるといふ熱意と努力は、英雄の廻天の業よりも、まことに惰夫を立たしめるものがあるといはねばならない。

この書を光圀卿が「嗚呼是れ人生一日も無かるべからざるの書なり」と言つたことは當然であり、貝原篤信(益軒)が「此書於本邦一也、古來絶無而初有」と言つたのも當然である。百姓多く文盲といへども、その中には「田畠野翁爭相求之以熟農桑之術」たるものも少くなかつたであらう。

二 『農業全書』に就いて (一)

この書第一卷の初めに、貝原篤信の序があり、終り第十一卷に貝原樂軒の跋がある。安貞が樂軒に跋文を乞うたとき、辭したに對して、安貞は次のやうに自序に書いてゐる。曰く。「我故人

貝原樂軒翁に、此書を改正せん事をこふといへども、彼翁ただ聖學をたのしみ、道義を樂むを以てわざとするゆへに、此書を修潤することを、未作鄙事とし、老境の樂を妨げん事をおそれ、あへてうけがはず、予が曰、吾子あやまれり、よろづの事、たすけなくては成がたし、吾子が、力を以て予が功を助なして、もし天のさいはいありて、此書世にあまねく行はれ、農功の益となりなば、おそらくは參贊の功の萬が一の神とならん事、いまだ知るべからず、これわが願ふ所にして、吾子が志も亦しからずやといふ、翁辭することあたはずして、わが求に應じぬ」と。

右の一文は、その時代では儒者の學究はあれども、農學の如き實學を志すものはなく、儒者はただ聖學を樂しみ、爲政者は「心のままに財を費し奢をなし下を苦しめ民を貪り、情欲にまかせて不義を行ふ」（樂軒の跋文より）てゐて、百姓は「國の本なり」と言はれるのみで、農術一つを教へ導くといふ人士はなかつたのであることをよく語つてゐる。

かかる時代に、「村里に住すること四十年」（自序の言葉）にも互り、自ら艱難辛苦種植を試み、實驗を重ね、「心力を盡し、手足を勞して、農事を勞み」（同上）てもつて、從來「農夫が口頭に傳へた」覺束なげな記憶の集積を、とにかく一つの學問の形にしたのである。

安貞は自序の中にかうも記してゐる。曰く、「我久しく民間にありて、農夫の日々に勤る所をはかり見るに、其術悉しからずして、其法にたがふ事のみ多し、然るゆへに身を勞し、心を苦しめて、勤めいとなむといへ共、效を得る事すくなくして、ややもすれば秋のなりはひの、不足を見ることしばしばなり、是土地のあしくして、且其勤めいとなみのたらざるにはあらず、唯ひとへに民皆農術をしらずして、稼穡の道明かならざるゆへなり、是誠に憐むべく、惜むべき事の甚だしきなり。」

『農業全書』は十卷から成り、これに貝原樂軒のものせる跋文が加はり、それは優に又一卷をなして、都合十一卷になつてゐる。樂軒の弟益軒が序文を書いてゐる。更に第十一卷の終りには、樂軒（樂軒は貝原利貞の第三子であつて、益軒は第四子である）の息好古が「後序」を書いてゐる。かやうにして、この全書の出版及び普及は貝原一家と深い關係をもつてゐるのである。このことは、安貞が如何にその一生を「聖學をたのしむ」ことに耽らないで、自ら農耕に従事し農學といふ一つの實學に努力したかを、語るものである。實學といふ言葉は、中江藤樹や熊澤蕃山が幕學林一家の儒教の高踏徒らに文辭の端に走つてゐるに對して、眞の儒教をかく呼ぶことによつて普及されてゐたのであるが、今宮崎安貞こそは、實學中の實學を樹立するに至つたのである。安貞は、彼自ら序文及び「凡例」に言へる如く、「村里に住すること四十年」であり、「山陽道より、畿内、伊勢、紀州を遊歴し、所々老農の說を聞、皆其要を取つて記」したものである。（彼が九州の各地を巡つてゐることは言ふまでもなからう。「郷國の郡郷村落をめぐり」と言つてゐるのは、或は安藝の國のことであらう。さうだとすれば、當時としてはすでにわが國の大半はこれを踏査したといつてよい。安貞が「猶天下を普くせず」と言つてゐるのは、決して誇張の言で

はない。だから、彼は「文辭」を飾ることのできる學者ではないけれども、日本及び支那の從來多少農學に關係のあつた書物はこれを涉獵することに努めてゐる。「農政全書を始め、唐の農書を考へ且つ本草を窺ひ、凡そ中華の農法の我國に用ひて益あるべきを語らひて、是をとれり」(凡例)と記してゐる。學究と實驗はならび進められたのである。而もこの全書は七十五歳の時に出來上つたのであるから、この書は決して「よりよりの口遊一座の話談」と目せらるべきものではないのである。

三 『農業全書』に就いて (二)

安貞は、この『農業全書』を農業についての客觀的知識を提供するもの、すなはち農業科學であるといふやうなことを明言してはゐない。科學に對する自覺は、どうしても文化、文政の頃まで下つて來なければ、これを文化史の中に探することは困難である。けれども、安貞は實質的には、この全書の知識は決して主觀的な臆見ではなく、客觀的知識であるところの強い自覺をもつてゐる。彼は『農業全書』の内容を指して「是皆平生、農家のいとなむわざにして、よの常の事なれば、彼の放下幻術の雜事、これを習ふ事久しくして後その事に熟し、奇異の巧をなして、人の目を驚しむる類よりは、その効を得る事甚だ以てたやすかるべし」と言つてゐる。平生人間生活に必要なものであつて、而もその事に習熟するに幻術や奇異の巧みを必要としないで、勤勉で

あれば効をたやすく收められるやうなものこそ、科學の内容でなければならぬ。安貞はたしかに「聖學」のやうな思辨の學でなくて、日本でポジティブなサイエンスを打ち立てる先驅をなしたものである。仔細に熟讀してみると、彼は自序の中で、知識論又は學問論をもやつてゐるのである。知識若くは認識が、思ひつきや思はく、臆見や一家言と異つてゐるところは、その考へが、何處へいつても通じ、普通の知力をもつて受容できるものであるか否かにあるのである。村落の古老は、或はその郡郷のみについて、又は自分が營んでゐる仕事の一事一種においていくら經驗を積んでゐても、耕すところを移動するならば、其の經驗は役に立たぬことが多く出てくる。それでは學問にはならない。安貞はかう言つてゐる。「億兆の農家なれば、其間に必らず功を積んで、種藝の法、其一事其一種において、極めて其事に熟したる人有るべし。けれども自分は多年ひろく此事を求め、多く唐の事を考へ、又東西に遊歴し、諸國の老農にばかり問ひ、且つみづから農事の勞を以て得たる所を交ゆれば、」この全書は意義を有してゐるであらう、と。更に又曰く、「或國により所により、氣運たがひ、地味ことなりといふとも、必らず十にして七八はあたらすといふことなからん」と。これらの安貞の所見を考へてみると、安貞はすでに實質的には知識論をやつてゐるものである。それどころではなく、安貞は知識や學問は如何にして發達するかといふことさへも述べてゐる。

曰く、「それ天下の事しぜんと成事すくなし、必感によりて情おこり、あるはいざなふ所あり

て其端をひらき、又其機にふれて心にさとり、あるは見聞によつて其智熟することあり、皆是其うごく所にふれて、事始て萌し、事業漸く起る、必らず是によつて、つねにひろく世に行はる事あるものなり、是則和漢古今の通義なり。」と。安貞のかくの如き見解の如き、卓越せるものである。これはひとへに、彼が辛酸をなめつつ経験を集積したこと、廣く彼の知り得たことが弘まつて、「民は是によつて心付き、ますます農事の工夫を篤くし」「農術のあまねく萬國に熟」することを願つたこととの、賜物である。眞正の學問はかやうにして起るものであることを、吾々は知つて置かねばならない。政學經學を唱へるやうになつたかの仁齋、東涯、殊に徂徠の如き學者が出づるに先んじ、或はまた東洞の如きが日本に自然科學發達の端を開いたに先んじて、安貞のかかる所論のあるは、吾々の嘆稱せねばならぬところである。

第一卷は總論であつて、その他は各論に當てられてゐる。その總目錄を擧げて見れば、第一卷農事總論（凡十ヶ條）、第二卷五穀之類（凡十九種）、第三卷菜之類（凡十六種）、第四卷菜之類（凡二十三種）、第五卷山野菜之類（凡十八種）、第六卷三草之類（凡十一種）、第七卷四木之類（凡四種）、第八卷菓木之類（凡十七種）、第九卷諸木之類（凡十五種）、第十卷生類養法（凡三種）、菜種類（凡二十二種）である。

農事總論は、耕作、種子、土地、時節、鋤藝、糞、水利、穫收、蓄積、山林之説の十ヶ條を含んでゐる。各論中の第十卷は殖魚、養魚、牧畜を論じ、藥草栽培を取扱つてゐる。だから殆ど今

日の農業科學の全科目を網羅してゐるのである。第六卷の三草之類の如き、木棉、磨苧、麻、藍、紅花、茜根、蘭、煙草その他につけて記述せるものであるが、生産の事に論及し、單なる農學の外にも互つて産業上の知識を展開してゐる。さすがに化學に及ぶことはできないけれど、地質學、氣象學等の實質的知識をも收得してゐるのである。吾々は、安貞のやうな學者の徳川時代の初期より中期にかけて存在したのを、見出して喜びとするものである。

執筆年次

昭和九年

科學とイデオロギイ
農學の鼻祖としての宮崎安貞
佛教の日本化と源信

昭和十年

「日本哲學」の發達
思想の日本的と獨逸的
最澄論
中江藤樹論

昭和十一年

日本文化の特質(其一)
わが古典の思想性
日本人と論理的訓練
論理思想の誕生
わが國自然哲學の曙光

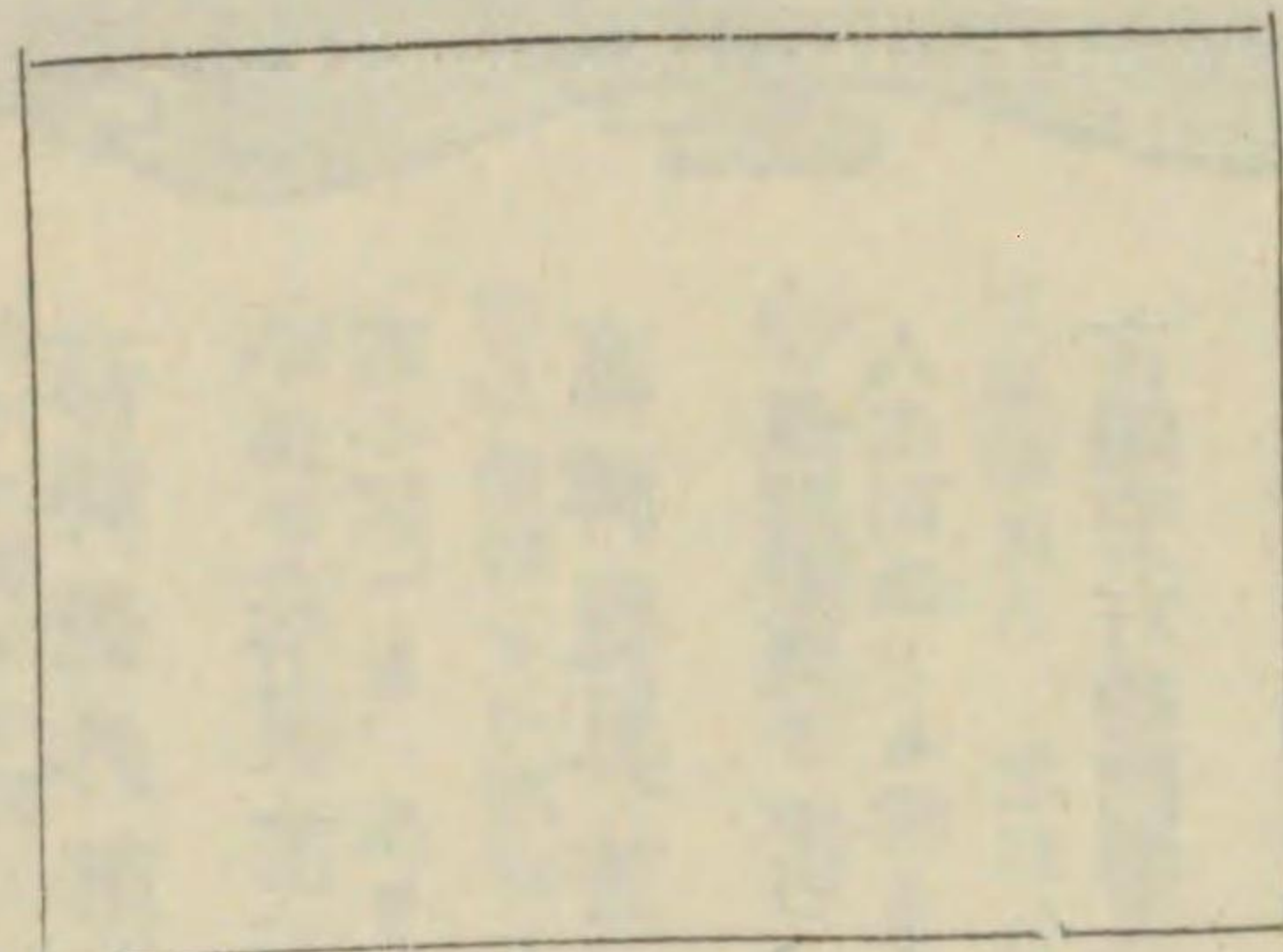
昭和十二年

日本文化の特質(其二)
知の日本的性格
思想性の分析
俳句に於ける思想性
易に就いて
日本の市民社會的思想家

日本に於ける自然主義
わが國に於ける自然解釋の歴史
南畫と論理
易とわが近世思想
佛教の遺産とその論理化
佛教の私知的性格
思想家貝原益軒に就いて
安藤昌益の醫學
日本思想史と儒教
神道の歴史の形態と本質
宗教論前史
經濟史に於ける海保青陵

本日思想の文化

初刷五千五百部



昭和十二年七月十五日印刷
昭和十二年七月二十日發行

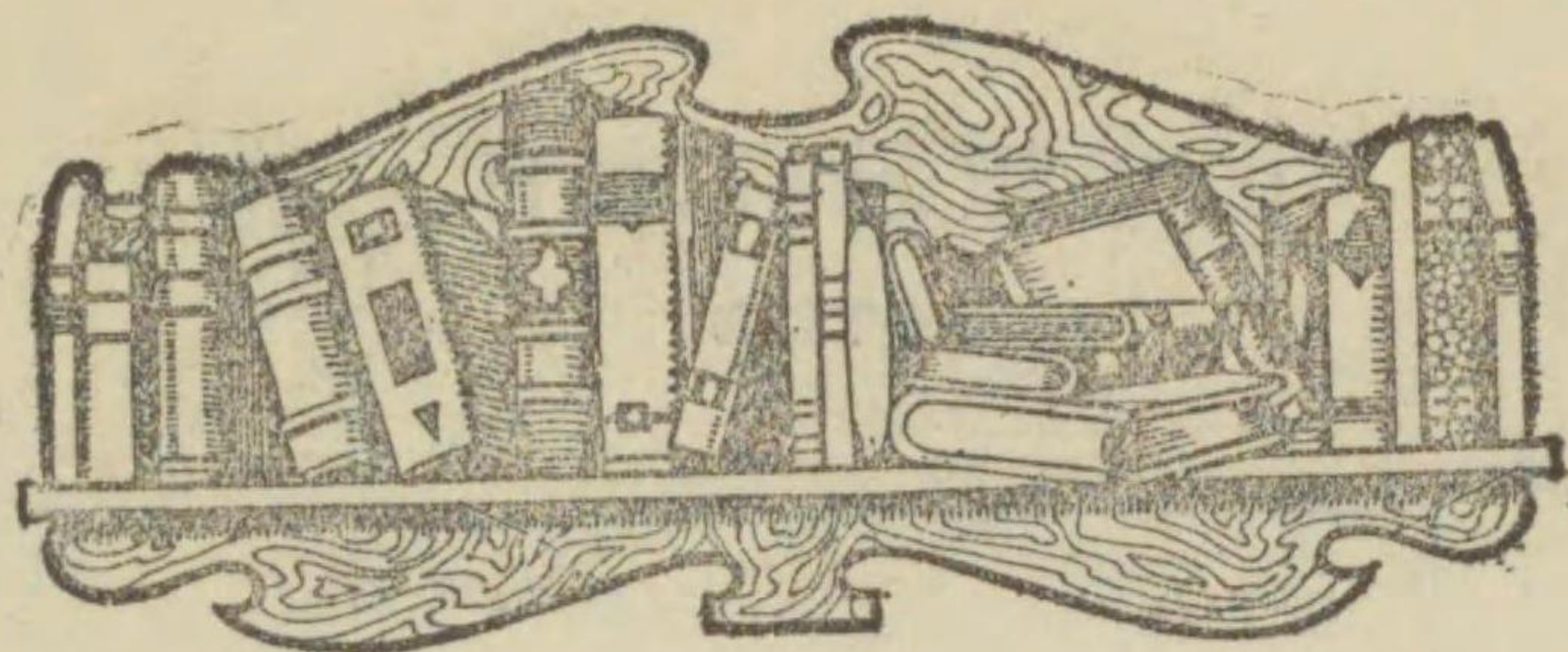
定價一圓八十錢

著者 三枝博音

東京市麹町區三番町一
刊行者 長谷川巳之吉

東京市麹町區三番町一
刊行所 第一書房
振替東京六四二二三
電話九段一三四四五

東京市神田區三崎町二ノ二二
印刷者 堀内文治郎



高神覺昇著 密教概論

四六判三一四頁
定價一圓八十錢

宗教と哲學と藝術との永遠の寶庫たる密教の深厚なる扉はここに初めて開かれた。極めて實踐的宗教の方法を示して人は如何に生くべきかを教えた名著。

高神覺昇著 般若心經講義

四六判三二〇頁
定價一圓五十錢

僅か二百六十二字の中に、深遠な佛教が巧に織り込まれてゐる佛教聖典「般若心經」を、生きた佛教として取扱つた新しい佛教概論が、即ち本書である。

高神覺昇著 眞理を歩む

四六判四〇二頁
定價一圓五十錢

佛教を語りつつ、道を修めつつ、眞劍に人生を歩まれる高神覺昇師の多年の人生記録とも稱さるべき、眞理の光りに満ち溢れた明朗にして嚴肅な隨筆集。

宮崎安右衛門著 信仰生活の書

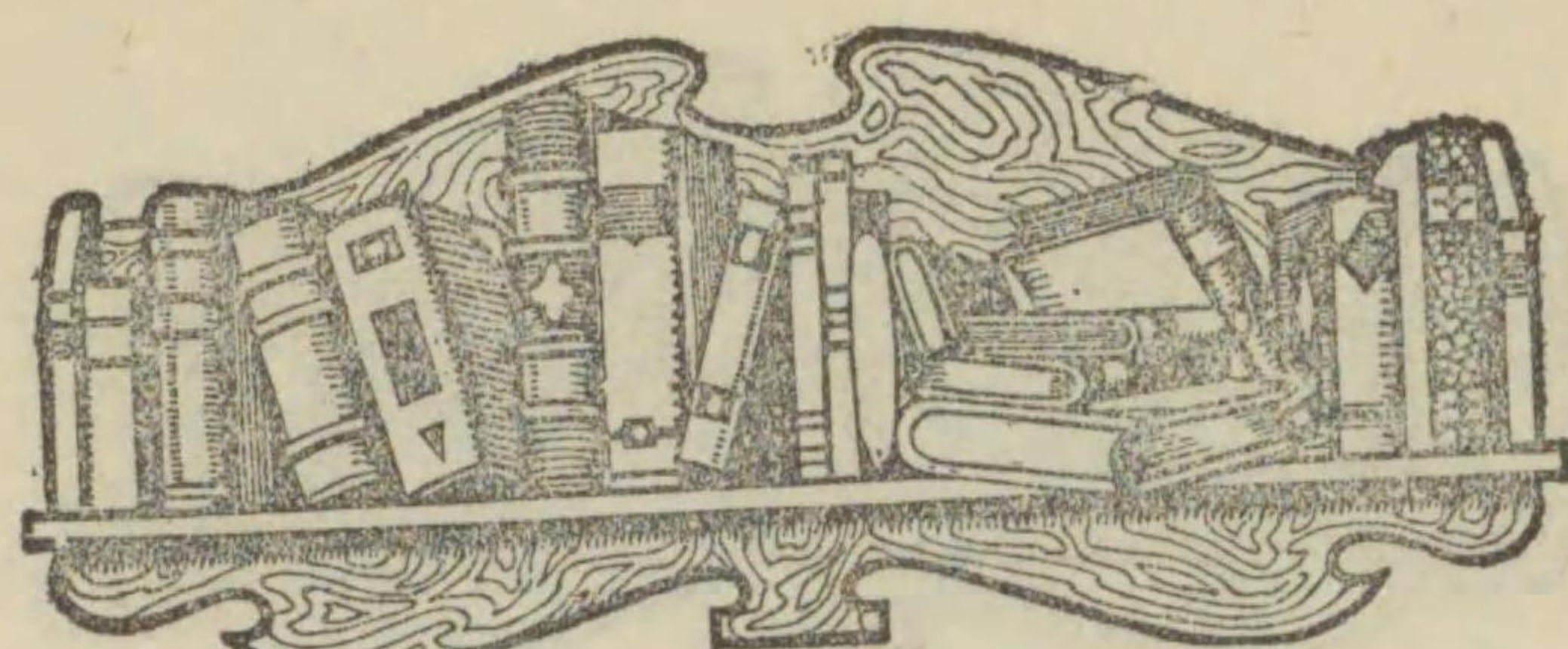
四六判四一二頁
定價一圓五十錢

本書は、嘗て「乞食桃水」を著して、氏一流の快筆をうたはれた宮崎氏の隨筆集で、これは赤裸な求道生活の手記であり、眞摯なる信仰生活の記録である。

木村善之著 人間不滅

四六判四二〇頁
定價一圓五十錢

これは著者最初の隨筆集で、文學、宗教、教育、史傳に關するものを集めたもの。「野人一茶」、「芭蕉とてころどころ」其他、いづれも純情高雅な佳品のみ。



中村辨康著 法然聖語讀本

四六判三九八頁
定價一圓五十錢

法然上人の聖語百餘を選び、それを求道、立宗、知機、擇法、宗義、入信、修道、生活、體現の九章に分類して判り易く現代的解釋を施した求道の書。

寺田彌吉著 親鸞聖語讀本

四六判五七〇頁
定價一圓八十錢

本書は、親鸞聖人の教へを全面に亙つて、抜挿ならぬ聖語百四十を拾ひ、或は隨筆風に、或は小説風に、戯曲的に、興趣の湧く解説が加へられた快著だ。

寺田彌吉著 蓮如聖語讀本

四六判三四七頁
定價一圓五十錢

對話、短篇小説、告白文、書翰、小論文等の形式により最も面白く又最も適切に解釋され表現された蓮如の聖語中の聖語。修養と安心の萬人の必讀書。

増谷文雄著 宗教的生活者

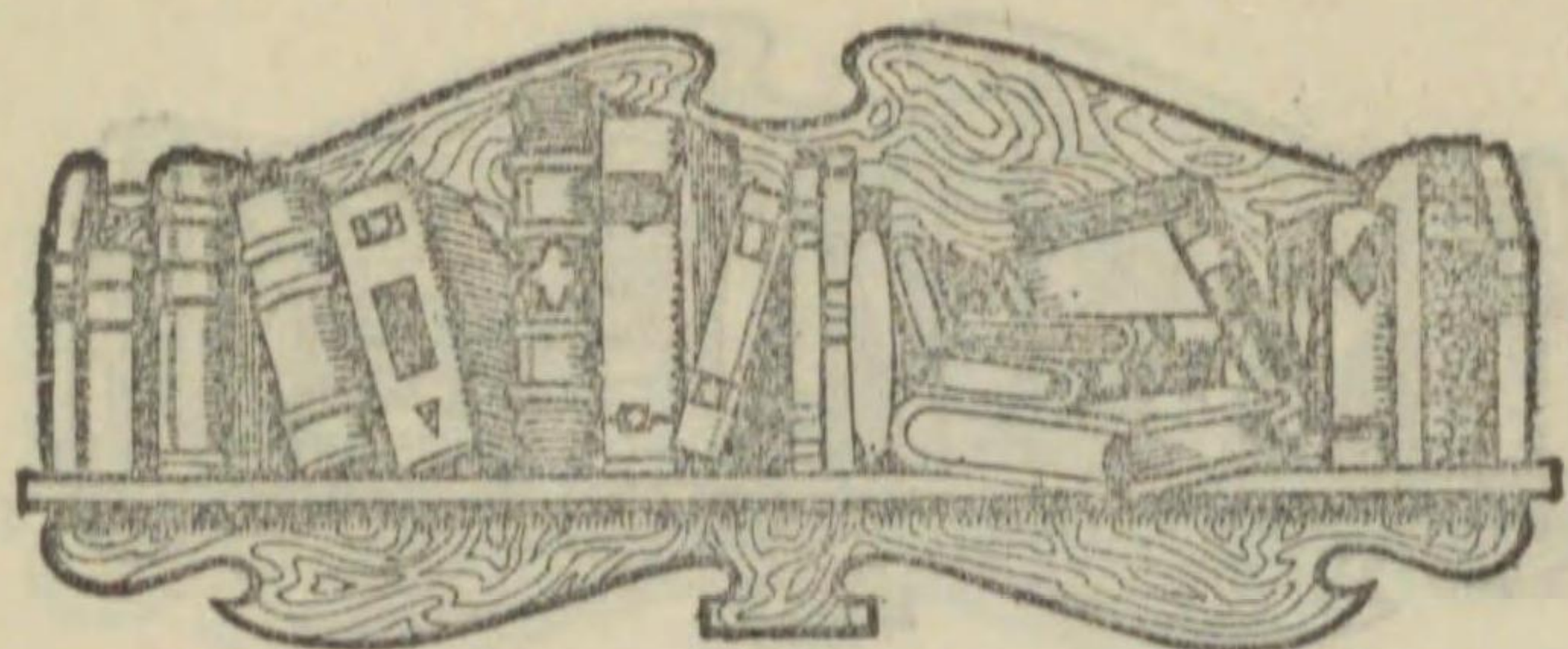
四六判四二二頁
定價一圓五十錢

明治、大正、昭和三代にわたる、佛教、基督教、神道界の大宗教育家の生活を語るに從來の傳記の臭みをぬき、語録を引き來つてその思想を述べた快著だ。

岡田正三著 無門關の構造研究

四六判二八〇頁
定價一圓五十錢

無門關も從來種々研究されてゐるが、始めて岡田氏の獨特な新しい方法によつて極めて平易に興味深く説かれた。初めて無門關の精神に觸れる事が出来る。



文藝博士 茅野蕭々著 **ゲヨ エテ研究** 菊判一二〇〇頁 定價二圓八十錢

茅野蕭々著 **ゲヨ エテと哲學** 四六倍判一六〇頁 定價一圓八十錢

本書は同時代の哲學者とゲヨエテの「深く靜かなる直觀性」との關係を明かにし、不屈の努力を以てつひに完成せられた全ゲヨエテの偉大な精神史である。

田中萃一郎共譯 **ヘルデル 歴史哲學** 四六倍判一二〇〇頁 定價七圓五十錢

歴史に現はれる人類の文明が自然的必然性の所産であると確信し、一切をこの見地から論究し、眞の意味で歴史哲學を建設した第一人者はヘルデルである。

飯田忠純共譯 **現代獨逸の 精神的社會的潮流** 四六倍判九三〇頁 定價七圓五十錢

世界大戰にまで回轉し變遷し來つて、そこに産み出される精神生活の諸相を雄辯に物語りつつ、著者の特異の天分を發揮し面目風格を具現した快著。

ヘンディング **鳥井博郎譯 哲學者 キエルケゴール** 四六判二一三頁 定價一圓五十錢

キエルケゴールの思想内容を批判解説せる本書は讀者をして新たな思索へと驅り立てずには措かない。キエルケゴール復興を意義あらしめる最良入門書。

シユライエルマヘル **陶山 務譯 獨り想ふ** 新四六判二五二頁 定價一圓

優れた哲學者だけが然も全生涯を通じて唯一冊、世に残す事を得る内省の書があるとはせば、バスカルの『パンセ』や本書は第一に選ばるべき不朽の名著だ。

ヘルデルリン **陶山 務譯 思想 ヒュペリオン** 四六判四〇七頁 定價一圓八十錢

『ヒュペリオン』は、その名のみ高くして、いまだ本邦文壇で眞の位置を與へられたことを聞かない。この流麗なる新譯は讀者の渴望を満たすであらう。

キエルケゴール **陶山 務譯 キエルケゴールの言葉** 新四六判三七二頁 定價一圓二十錢

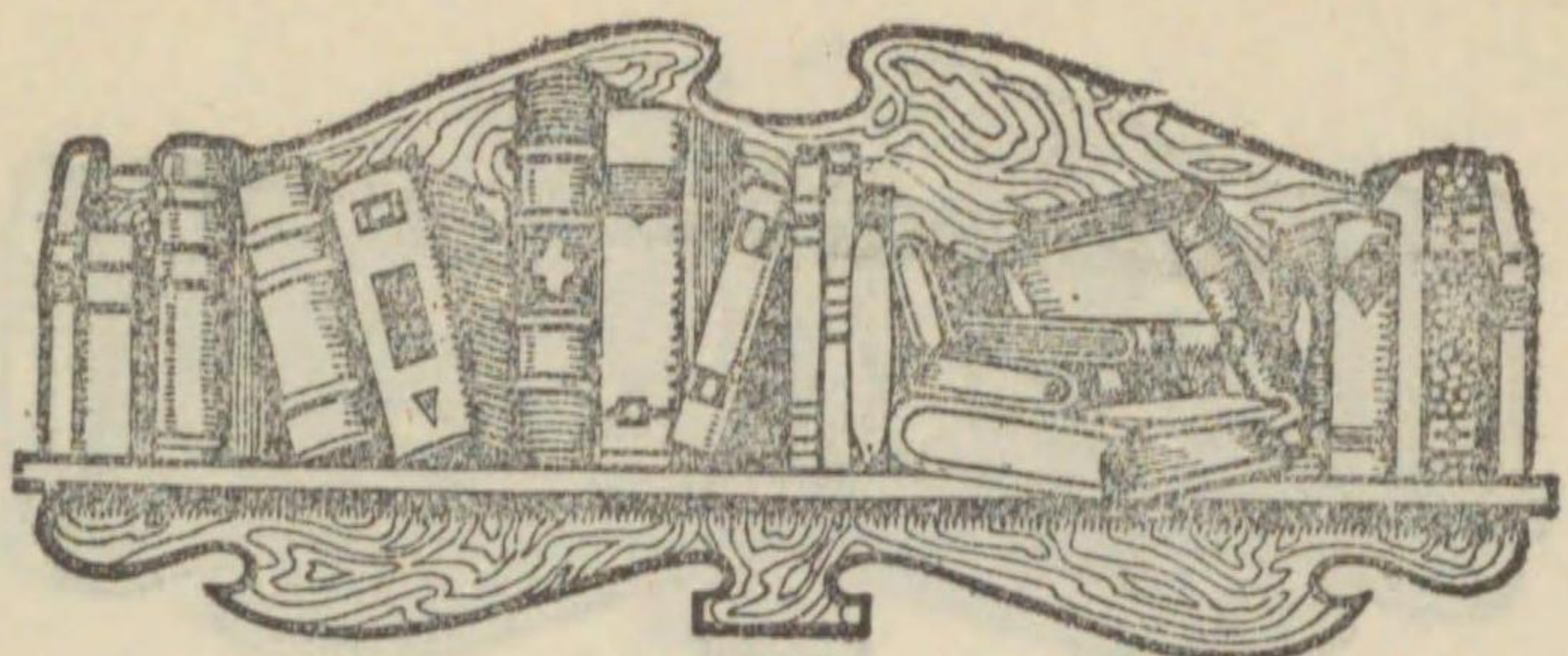
餘りにも詩人であり、餘りにも哲學者であつたキエルケゴールの語録は、定評ある陶山氏に依つて初めて完譯された。憂愁の哲人を單的に知る好著だ。

ヘンディング **鳥井博郎譯 哲學者 キエルケゴール** 四六判二一三頁 定價一圓五十錢

キエルケゴールの思想内容を批判解説せる本書は讀者をして新たな思索へと驅り立てずには措かない。キエルケゴール復興を意義あらしめる最良入門書。

シエリイ **阿部知二譯 詩と戀愛** 新四六判三〇〇頁 定價一圓二十錢

あまりにも純粹であり、あまりにも貴族的な詩人シエリイの、美しき情感に充てる彼の魂より溢れ出た、多くの覺書と純情なる愛の手紙を一巻に編む。



フイヒテ
陶山 務 譯 **懷疑・知識・信仰** 四六判三五頁
定價一圓五十錢

ロマン主義の先驅者フイヒテの深遠なる哲學が最も具體化されたものであつて、切實な人生問題に對して根本的解決を與へるべく書かれた解決書である。

シユライエルマヘル
陶山 務 譯 **獨り想ふ** 四六判三五二頁
定價一圓

プロテスタント教會の偉人、神學者で實際家でもあつたシユライエルマヘルの百年忌紀念出版。之は獨語録又は瞑想録で、道德思想の根本を究めたものだ。

キエルケゴール
陶山 務 譯 **キエルケゴールの言葉** 新四六判三七二頁
定價一圓二十錢

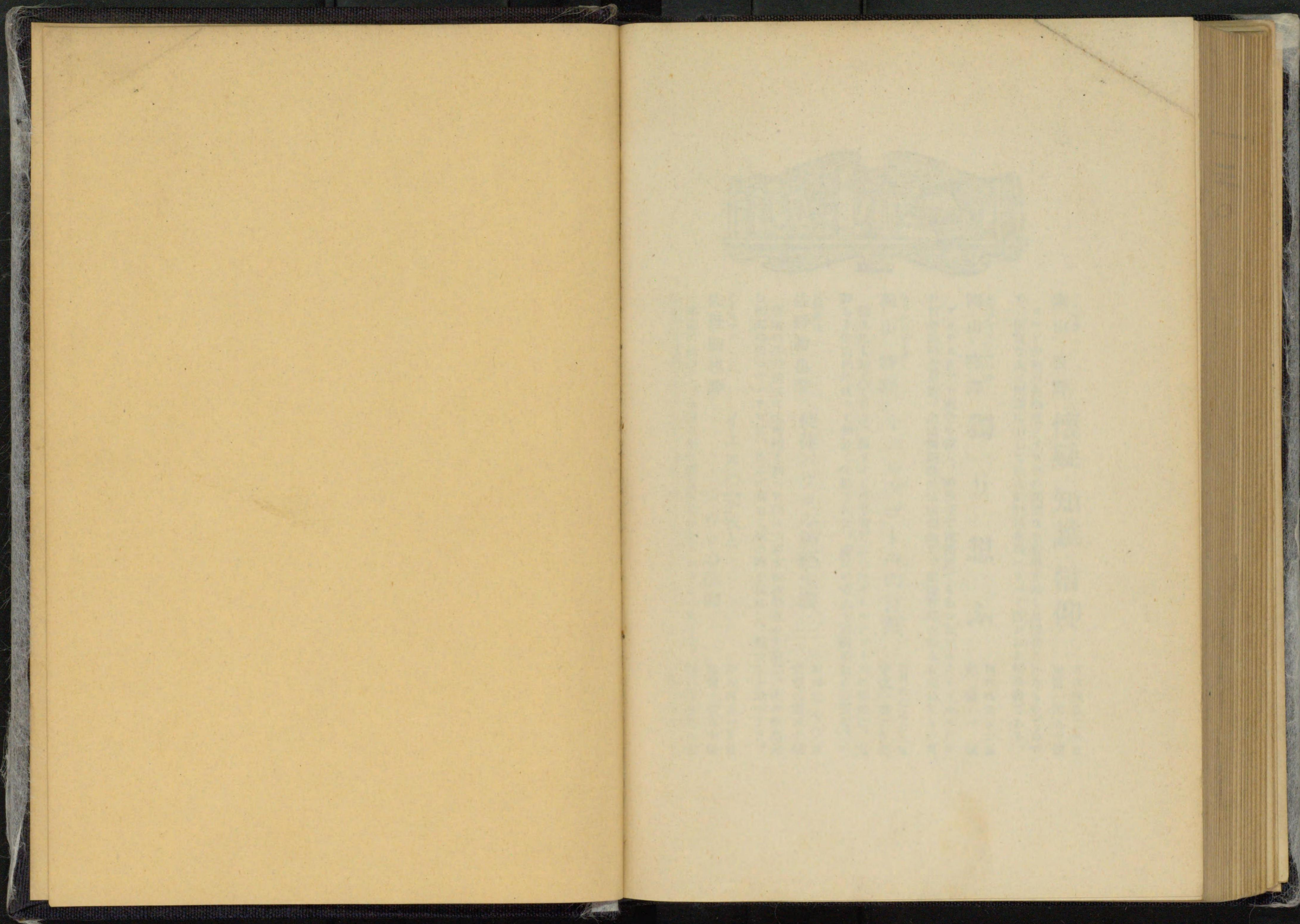
餘りにも詩人であり、餘りにも哲學者であつたキエルケゴールの語録は、定評ある陶山氏に依つて初めて完譯された。憂愁の哲人を單的に知る好著だ。

文學博士
佐野勝也 著 **使徒パウロの神秘主義** 菊判三七〇頁
定價二圓五十錢

著者の學位論文に大増補を加へた堂々六百有餘枚畢生の大著述。此の劃期的な研究に依つてパウロは、ここに初めて眞の姿を現はし、甦つたと云へよう。

ダイスマン
佐野勝也 譯 **イエスの宗教とパウロの信仰** 四六判三一三頁
定價一圓五十錢

本書に依つて、永遠の墓に葬られてゐたイエスとパウロは、再び潑刺たる生命を得て現代に復活した。親しい友としてのイエスとパウロに面接し得よう。



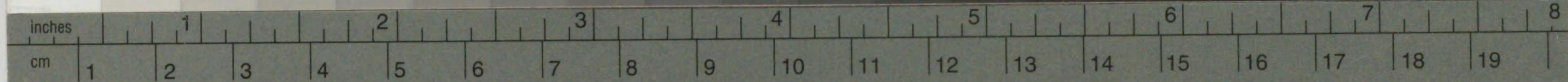


Kodak Gray Scale



© Kodak, 2007 TM: Kodak

A 1 2 3 4 5 6 **M** 8 9 10 11 12 13 14 15 **B** 17 18 19



Kodak Color Control Patches

© Kodak, 2007 TM: Kodak

Blue Cyan Green Yellow Red Magenta White 3/Color Black

