

戦中「東洋政治思想史」講義原稿

丸 山 眞 男

目 次

プラン	12	b、貝原益軒	42
〔序説〕	13	イ、益軒の思想概説	43
第一章 近世封建制の成立と儒教的世界観の形成	16	ロ、政治思想についての若干の補足	49
第一節 近世端初期に於ける思想界の一般的状況	16	四、古学派の形成	53
三、基督教（切支丹）	16	a、伊藤仁斎	54
第二節 近世儒教の隆起	16	b、山鹿素行	59
三、熊沢蕃山と貝原益軒	29	イ（i）、基本思想の概観	59
a、熊沢蕃山	30	ロ（ii）、哲學的基礎	61
イ、思想的特色	30	ロ（iii）、歴史観	64
ロ、政治の基礎理念	33	iv 政治の本質	69
ハ、政治機能論	33	ハ（v）、政治権能論	70
ニ、政治組織論	35	ニ（vi）、社会組織論	71
ホ、政治形態論	39	ホ（vii）、政治形態論	72
		ヘ（viii）、行政機構論	73
		ト（viii）、統治方法論	75

結 論 76

序説 徳川時代政治思想の一般的性格…………… 77

昭和〈十八〉〈九〉十八年度最終講義（昭19・1）における学生を送る

言葉…………… 80

注…………… 81

凡 例

利用資料番号一覧

プラン

第一章 近世封建制の確立と儒教的世界観の形成

第一節 近世初期に於ける主要思潮の状況

2

一、神道

二、仏教

三、クリスト教

四、儒教

第二節 近世儒教の隆起

一、封建社会構成と儒教、とくに朱子学^(カ)〈3〉2

二、初期朱子学者の政治思想（惺窩・羅山・闇斎・藤樹）

三、熊沢蕃山と貝原益軒

四、古学派の形成——伊藤仁斎と山鹿素行

（次年度の注意）

近世政治思想の一般的性格をはじめにのべる方よろし（停滞性）

近世初期の政治思想をはじめに概括的にのべる方よろし

第二章 封建社会転換期の政治思想

第一節 元禄——享保時代概観

第二節 徂徠学の成立と発展（徂徠——春台——周南）

第三節 朱子学派の状況（新井白石、室鳩巢、大阪懷徳堂朱子学）

第四節 心学の興起（石田梅巖）

第三章 封建社会下降期の政治思想

第一節 時代的概観

第二節 儒学の停滞（徂徠学のその後、折衷学派）

第三節 国学の勃興

一、荷田春満と賀茂真淵

二、本居宣長

第四節 反幕思潮と尊王論（安藤昌益・山県大弼）

第五節 洋学の興起と思想界の分化

本多利明、海保青陵、山片蟠桃、司馬江漢、平賀源内、三

浦梅園、長英・崋山

第四章（封建社会解体期）国民的統一国家形成期の政治思想

第一節 篤胤学

第二節 佐藤信淵

第三節 後期水戸学と尊王攘夷論

第四節 幕末思潮、大塩平八郎、佐藤一斎、佐久間象山・橋本左内・

吉田松陰、横井小楠、福沢諭吉、加藤弘之

〔序説〕

（第二回）

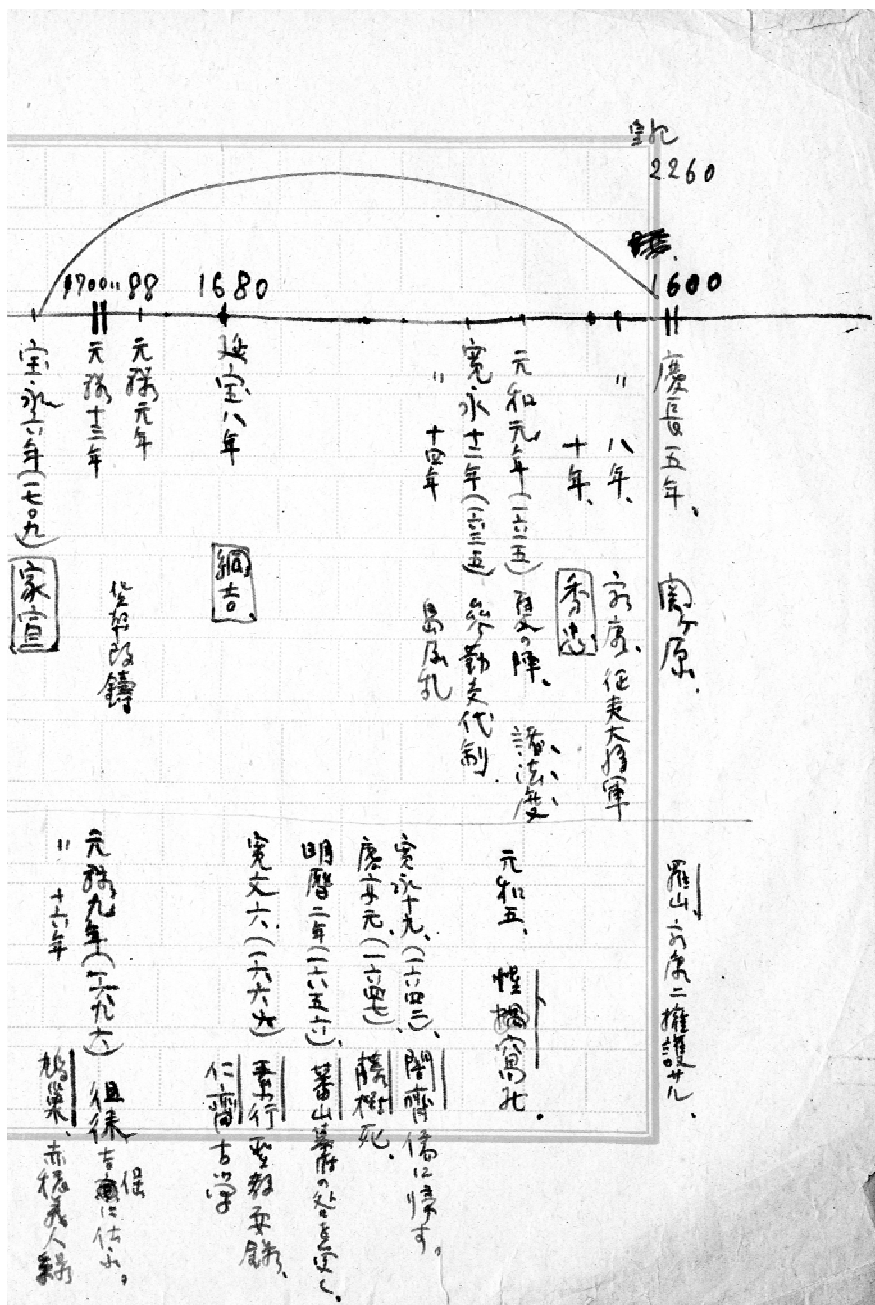
近世政治思想史の叙述に先立って、まづ「近世」と呼ばれる時代の歴史的発展についてのごく一通りの、例へば宝暦といふのは、いつ頃か、天明とどっちが先かといふ様な、概観を頭に収めて置くことが、今後の理解のために便宜であらう。それで今日はまづ、諸君の国史の既成知識の整理といふ様な意味で、徳川時代をクロノロジカルに概観し、近世の諸思想をその間に位置づけて見よう。それは自から本講義全体の輪廓^カを明かにすることにもなる。

近世を何時を以て始めるかについては色々の説があり、或は織豊^{シヨホ}時代まで遡らせる考へ方もあるが、ここではまづ普通の解釈に従つて江戸時代の開始と同時に置く。ところが、江戸時代の始期についても必ずしも見解一致せず、或は慶長三年、秀吉の薨去を以てし、或は同五年関ヶ原役を以てし、或は八年、家康征夷大將軍の宣下を受けた時を以てし、或は元和元年、大阪夏の陣^{マヤ}による豊臣氏の滅亡を以てする。その当否についての細い論議は止めて、慶長五年が恰度西暦一六〇〇年に当るから、一応関ヶ原説に據らう。終りは、まづ慶応三年、大政奉還とすることに問題はない。西暦一八六七年である。

この間約三百五十年^{マヤ}、これを政治思想史の発展から見ても、大体四つの時期に分つ事が出来る（○別表参照）。第一期は、慶長より、元和、

寛永、正保、慶安、承応、明暦、万治、寛文、延宝、天和、貞享を経て、元禄頃までの約一世紀（元禄十三年がB・C^{マヤ}一七〇〇年）、第二期が宝永・正徳・享保・元文・寛保を経て、延享二年（一七四五）八代吉宗引退、家重將軍となる頃までの約五十年、第三期は、それより、寛延・宝暦・明和・安永・天明・寛政・享和・文化・文政を経て、天保八年（一八三七年）、十二代家慶^{ヨシ}が家斉について將軍となる頃までの約九十年、それより後、大政奉還までの約三十年が第四期といふことになる。是は吾々の対象とするのが政治Ⅱ社会思想であるから、近世の政治的Ⅱ社会的体制たる封建的社会組織の推移といふことに注目して分けたのであつて、仮りに名前をつけるなら、第一期を、封建社会確立期（上昇期）、第二期を、封建社会転換期、第三期を、封建社会下降期、第四期を、封建社会崩壊期と呼ぶ事が出来よう。以下、夫々の時代の状況とその思想について簡単に述べよう。

別表



227

68-12657

1800

正統二年(一七二二) 丁巳

享保元年(一七二〇)
吉澤

七年

元大寬保十七年

正字二年(一七四五) 家重

寶曆八年

明和四年(一七六七) 大亂等五元

宣統元年（七七三）田頌志於死中

天明七年(一八七五) 日島三秀

光緒十一年
天州人

文政十自
松平定修死中
(書友以筆)

八通

十一日

庚子年
女政奉送

明治元年

正德二年(一七二) 白石讀史金鑑

四年、
益軒、
大猷錄、

享保二年(二七七)但馬 新道

十一年、
恢復學生

十四年 春

村の殿
心算を
電

五廿五

寶曆三年(一七五三) 日吉 天保道行

七、(一五五七) 真山

十三 (七六三) 梅園 歌詠

明和八年(一七七一)宣旨 直日

宣永八年(一七九一)中澤道二

[illegible]

宣統二年（一九一〇）

卷之十

和二年（一八〇三）
山形 利明 示

萬曆十年（一三）
青陵
登舟

文政八年(一八二五) 繪

五、

第一章 近世封建制の成立と儒教的世界観の形成^①

第一節 近世端初期に於ける思想界の一般的状況

三、基督教（切支丹）

近世初期に於ける日本思想史〔上〕画期的な事件は所謂切支丹の問題である。切支丹の伝来に関しては、その布教の態様とか、信長・秀吉の切支丹政策とか、その迫害史などについては、既に詳細な研究が進められて居り、優れた労作も出てゐるが、その思想的内容の方面に至つては比較的に関却されてゐる様に思はれる。寛永鎖国以後、基督教関係の書籍を徹底的に禁圧したため、近世思想史上に於ける基督教教義の影響は幕末（例へば篤胤）に至るまで殆ど見られなかつたけれども、戦国時代から近世初期にかけて盛に出版されたいはゆるキリシタン文学のうちにはかなり高度の理論性をもつたものがあり、その思想的意義は決して無視されない。われ／＼は、キリシタン文学に現はれた儒教・仏教・神道等既成思想の批判、及び、逆にこれら既成思想の立場から書かれた反キリシタン文献に於ける基督教批判のうちに近世初期の思想的動向を鳥瞰図的に読み取る事が出来る。そこで時代は戦国時代から、下つて明暦頃までのかなり長い期間に及ぶが、思想的に見た近世初期のキリシタン問題をここで一括してや、詳細に検

討して置かう。（天文——寛永 約五十年）

基督教が天文十八（西暦一五四九）年、耶穌会の聖僧フランシスコ・ザビエルによつてはじめて我国に伝へられたことは改めて説くまでもない。耶穌会は一五三四年（我が天文三年）、西班牙の貴族イグナシヨ・ロヨラがザヴィエール其他六人の同志と共に、新教に対抗してカトリック教会を擁護・発展せしめる目的を以て設立したものでいはゆるゲーゲン・レフォルマチオンの諸運動のうち最も戦闘的、進取的なるを特色とする（正名、Compañia de Jesu → 軍隊／Francisco Xavier／Ignatius Loyola）。我国に伝來した教団には、なほ、フランシスコ会、ドミニコ会、アゴスチノ会等があるが、これらの来朝はいづれもづつと後の慶長七年であり、その勢力も到底耶穌会には及ばない（フランシスコ派 1583年説 長崎殉教）。

耶穌会は、「耶穌の軍隊」といふ原名の示す如く、整然たる規律を持つた軍隊組織であつて、この軍隊の兵士たるには約十二年間の厳格なる鍛錬を経なければならぬ。その訓練を終了したものをイルマンといふ。イルマンになつたものは清浄・献身・服従・耐貧の四誓を立てる。イルマンのうち、一定の学を修得し、信仰特に堅固なるものをパアレといふ。これが訛つて伴天連と称されたのである。

イルマン Irman（同宿）
ケレリコ Clerigo
フラテ Frate

ハアテレ Padre (神父)

ノンチョ Nuncio (任常)

ビスホ Bispo (司教)

パトリアルカ (Patriarcha) 教父

アルセイスホ (Arcebispo) 大司教

ガルデアル (Cardeal)

パッパ (Papa)

(姉崎「正治『切支丹宗門の迫害と潜伏』同文館、一九二五年」
p.107)

ザビエルの渡来後、トルレス Torres、フェルナンデス、ガゴ Gago、アルメイダ Almeida、フロイス、ヴァリニアーニ Valignani、ヴィレラ Vilela 等によつて、九州から中部地方にかけてキリシタンは急激に普及し、やがて京都近畿に及び、(次頁)一五八二年には、コエリヨ宣教師の報告によると、信者総数十五万人に及んでゐる。その内訳は、都二万五千、豊後一万、下、十一万五千である。家康の禁止令の出る直前、慶長十七年(?)頃には、バーヂェスの推算によれば実に七十五万の信徒を数へた(一五七一年頃、三万人)。

キリシタンが喜ばれた原因(支配者・被支配者ともに普及した)^③

一、封建領主

九州大名、豊後大友義鎮(宗麟)、有馬義貞、その子晴信、大村純忠(最初)等。

「織田信長(フロイス)」、高山図書、その子右近、小西行長、

蒲生氏郷

→イ、貿易の利

ポルトガル船に対して宣教師のもつてゐる力(ザンゲを聞いてもらひ、ミサを行つてもらふ)。しかし当時のクリスト教を単に西・葡商業資本の手段、武器とのみ見てはならぬ。

ロ、仏教徒への対抗

ハ、宣教師人格の高潔

ニ、慈善、救貧事業(とくに民衆)^④

キリシタンの布教が進展するに従ひ、日本人を単に信徒となすにとどまらず、進んで日本人の間から布教に従事する専門的な教職を養成する事が次第に切実な問題となつた。もつとも、日本人がパードレとして適格なりや否やといふ事は、耶穌会宣教師の間でも議論があり、日本人は自負心が強いから、パードレになると外国人を侮蔑するに至るだらうといふ疑念から反対するものもあつた(例へば副管区長フランシスコ・カブラール Francisco Cabral)が、天正七年(一五七九)に来朝したヴァリニアーニ (Valignani 巡察師 なほしらべる)は断乎として優秀なる邦人信徒をパードレに叙する方針を採り、そのための教育機関の設置の必要を説いた。

かくて主として彼の努力により、天正九年(一五八一)有馬に日本

最初の神学校として、セミナリヨ (Seminario 修業所) が設けられた。かうした教育機関としてはセミナリオのほかになほ、コレジョ (collegio 学林)、ノビシヤド (noviciado 修練所) があつた。

さうしてここで本来の基督教義をはじめとし、広く当時のヨーロッパの学問芸術が教授された。「契利斯督記」(鳥島乱頃に大目付役の井上筑後守政重のキリシタン組問記録を材料として、その後任者北条安房守が編纂したもの)の中に宗門者が宗門の概要を述べたうち、「学文の事」と題して次の様な学科が挙げられてゐる。

姉崎、切支丹宗門の迫害と潜伏 一〇六頁

これを以て見ても、非常に高度な学問が教授された事を知りうる。

この教授が決して表面的、形式的のものでなかつた事は、かうした学校からやがて後述するファビアンの如き、ヨーロッパ哲学についてかなり深い理解をもつた邦人イルマンを出した事を以ても推察される。

註、コエリヨ副管区長が有馬セミナリヨの状況について報告した所によれば、生徒等の才智と記憶はヨーロッパの少年に比して優るとも劣らず、ラテン語のごときも驚くべき短時間で修得する。なほ聖歌の合唱隊があつて、正式のミサを易々として歌ふ。

キリスト教義の普及方法として、この様な学校のほかに最も重要なのはいふまでもなく、いはゆるキリシタン版の刊行である。是も学校と同じく、ワリニアニの創始にかかる。天正十八年(一五九〇年)彼は、九州のキリシタン大名の遣欧使節(天正十年派遣)と印度ゴアで落合つて共に第二回目の帰任した際、活字印刷機を持ち来り、加津

佐・天草・長崎のコレジョを本據として、キリスト教関係の出版を開始した(これは文禄二年の古文孝経にはじまる朝鮮系活字印刷と並んで我国の活字印刷の二大系統をなす)。

この耶蘇会の刊行書を通常キリシタン版といふ。その最初のものは、天正十九年刊行の「サントスの御作業の内抜書」(加津佐版)であり、その外現在発見されてゐるだけでも二十八種ある。その中には「ドチリナ・キリシタン」(聖教要理 文禄元年天草版/慶長五年版)、ぎやゝどいへかどる(善のすゝめ スペインのルイス・グラナダの翻訳)、「コンテンツス・ムンヂ contemptus mundi?」(トマス・ア・ケンピスの「イミタシヨ・クリステイ」 慶長元年版/慶長十五年版)、「サカラメント手引抄」の如き、本来の宗教書から、伊曾保物語、平家物語抄(ローマ字)、太平記抜書等の文学書乃至、日葡辞典や日本文典の如き語学書までを包括してゐる。

これらのキリシタン版は、翻訳物はもとより、其他の教義書も、キリスト教教義をそれ自体として述べてゐるものが多い。それはさしあたりここで取上げるには及ばない。日本思想史の上で重要なことは、この始めて伝はつた西洋思想と伝統的な神・儒・仏等の思想とが如何に交渉しあつたかといふ事である。この意味からして、以下には数多くのキリシタン文学の中から代表的文献として、「妙貞問答」をとりあげて、その内容を通じてまづキリシタンの立場を窺ひ、ついで、キリシタン反対の立場の検討に移らう。

何故に「妙貞問答」を以てキリシタン側の代表とするかといへば、

これは他の多くのキリシタン版の如くに、外人の、若くは外人と邦人との合作ではなく、純然たる邦人の論策であり、従って基督教教理がどこまで日本人に阻^阻爵されたかを知る好個の材料となること、またここには、基督教教理本来の解説と共に、神儒仏等伝来の日本思想の批判が典型的な形で叙べられて居り、従って吾々の上の様な見地を最もよく満足せしめると考へられるからである。

まづ本書の著者ファビアンについて一言しよう。ファビアンの伝記について詳細なことは知られてゐないが、大体、永禄八年頃に加賀の辺で生れ、元来は禅僧である。恵俊と称す。天正十一年頃キリシタンとなり、教名をファビアン (Fabian) といひ、不干斎と号した。不干ハビアンとか、巴鼻庵とか書く。長崎コレジョで修業七年にして、イルマンに叙せられた(略々文禄二年)。「妙貞問答」は慶長十年の著である。其他平家物語を口訳したり、仏教徒と論戦したりして大に活躍し、更に慶長十一年には、京都南蛮寺を訪れた林羅山と有名な儒教対キリスト教の論争をした(之については後述)。ところが、後、棄教して、奈良に身をひそめてゐたが、元和六(一六二〇)年に至つて、「破提字子」を著して、今度は積極的に排耶蘇論者として現はれた。転向の元祖である(転びイルマン)。転んだ理由については、なか／＼バテレンに昇格しない不平からだとか、本来の傲岸な性格(これは前記の羅山との論争によく現はれてゐる)が、外人宣教師の傲慢な態度と相容れなかったためとか、色々いはれてゐるが、もとよりキリシタン迫害(姉崎氏は否定。「キリシタンの人物と事蹟」)の尖鋭化が背景をな

してゐる事はいふまでもない。

妙貞問答は上、中、下三卷よりなり、上卷に於て仏教を破し、中卷で儒教・神道を批判し、下卷でキリシタンの教義を説くといふ構造になつてゐるが、現存の神宮文庫本(これが唯一である)には上卷を缺いてゐる。日本古典全集に収められた。妙貞問答といふ名は、内容が妙秀幽貞といふ二人の尼僧の問答から成つてゐる所から由來してゐる。ここで批判されてゐる儒教は、禅僧によつて輸入された最も新しい哲学としての宋学、やがて近世に入つて最も重要な役割を果す宋学であり、またそこで批判されてゐる神道は主として、同じく近世初期に最も支配的なりし吉田神道、別名唯一神道である(兼俱)。すなはち、この書は近世初期に於ける思想界の主流を圧縮的に映し出してゐる点に於て著しく重要な意味をもつのである。

以下、便宜上、下卷に展開されたキリスト教思想の方から先に検討し、然る後、他思想の叙述・批判を見ることにする。

著者はまづ下卷の冒頭に於て、「キリシタン之教(ノ)大綱」と題して、教義の根本を、第一、現世安穩、後生善所ノ主ナル真ノ扶手(神ヲ知り玉フベキコト、第二、其扶カルベキ者(人間靈魂)ハ何ゾト知り玉フベキ事、第三ニハ、扶ル者(↓Paraiso)ト扶カラヌ者(↓Inferno)トノ至リ所ヲ開玉フベキ事、第四ニハ、其扶ル道ハ何トシ、何トスレバ又扶カラヌゾト云フ事の四大問題に要約し、以下順次にそれを解明している。(まづ、このきはめて論理的な叙述方法に注目し

なければならぬ。キリシタンの整然たる教理の説き方が仏教などの無体系的な説法に馴れてゐた當時の人に少からざる驚きであつたことを示すために、著者はすぐその後に妙秀をして「先次第ヲ立テ」て、「ラチノア」ク様な談義^カを嘆賞せしめてゐる（『妙貞問答』（日本古典全集刊行会、一九二六年）P38）。

次に「現世安穩、後生善所ノ真ノ主」としてのキリスト教の造物主の説明に入る。一体ありとあらゆる者には初めがなくてはならぬ。何でもひとりで出来るといふものはない。そのうちにも複雑なものは、簡単なものよりもなほひとりでは出来にくい。果して然らば最も複雑膨大なこの大宇宙は当然、それを作る者がなくてはとも出来る筈がない。日月昼夜の交迭^カ、春夏秋冬の秩序整然として乱れない。これを天地の矩^カといふ。矩といふものは独り立つ物ではない。

下ニ万機ノ政ノ行ナハル、ハ、上ニ万乗ノ君ノ在マス故也。天地ノ間ニ四時八節ノ時ヲタガヘヌハ、天地ノ作者真ノ主^{マコト}一体在マ
スガ為ナリ（四一頁）

——（この比喩の重要性、ヨーロッパ近世初期に於ける役割。日本では国学に於けるアブソル्यूティズムに於て最もよく現はれる。篤胤の理論。）

しかし天地の作者がなくて叶はぬ道理は之でわかったが、それが複数ではなくて唯一でなければならぬ所以はと、妙秀が問ふに對し、幽貞は答へる、「天地万物の主君とあるからには諸善諸徳が兼備つてゐなければならぬ（所謂万能）。ところが、もし主が複数であるとして、

その主が他の主を亡さうと思つたとき、もし亡ぼすことが出来なければ、彼は「万事叶ヒ玉フ主」とはいへない。又もし亡ぼすことが出来れば、亡ぼされた方は主君ではない。従つて、天地の主君は唯一の外はあるわけではない。

見玉へ、日本ノ国國ノ政モ太守別ナレバ替リ、同ジ太守ノ下ナレバ五ヶ國モ六ヶ國モ成敗替ラズ。其如ク天地ノ主モ別チ別チナラバ、天地ノ間ナル四季ノ轉變モ同ジ如クニハ治マラズ、夜ヒルノ隔モ違侍ランナレドモ、是ニ乱ル、コトナケレバ、天地ニハ唯一
体ノ主ノミニテ在マス証據ニテサフラフ。（四四頁）

（ここにも政治とのアナロジーがある。小土地支配者としての土着せる地頭を中核とした中世封建制が次第に解体して、大地頭（多く守護）の土地兼併が進行し、公私未分の知行權が、公法的徵稅權と、私法的所有權（所持）に分解して行き、いはゆる大名制が形成されて行つた戦國の状態はたしかに絶対主義（↓貿易による商業資本の形成／秀吉、朝鮮征伐一徳川時代に封建制として固定す）への方向を辿りつゝ、あつた。その情勢を反映してゐる。）

しからば、その造物主はいかにして出来たかといへば、造物主たる君には初めがない。それはたゞ万物の初め手といふだけである。

総ジテ何モ其上ナキ所ニ至テ止ミ、尚其上ハトイハレヌ極メガ有事ニテサフラフ。喻ヘバ金ノ類ヒニ取テナラバ、鉄ヲ下ニシテ、其上ハト云ヘバ銅ト云ヒ、又其上ト云ヘバ銀、又其上ハト云ヘバ黄金ニシテ、尚其上ハト云フニ此上ナシ。人ニ取テモ、土民百姓

ヨリ次第二尋ネアガレバ上一人天子ニ帰シテ其上ナシ。其如ク極メ極メテ上ナキ万物ノ作者ヲ君ト申ト心得玉へ。〔四四頁〕

かくして次にこの造物主の本質の問題に入り、之を「スヒリツアルススタンシヤ（?） spiritual sustancia（西）」ト申テ、色形ヲ離レ玉ヘル実体ニテ在マス也」と定義する。この神は〔「都テ諸善万徳一ツトシテ缺ケ玉フコト無」き故に、是を経文の辞に〔「ヨムニホテンテ」（*omni potentia*）ト申テ、万事御自由ノ主トモ申也。〕

この創造神は、万能なる故に、天地を「無」より創造する。

君ハ此天地ヲ下地モナク、御手間モ入玉ハズ、アレト思召ス御一念ヨリ如レ此ニアラセ玉フハ、真ノ御作者トハ是也。天地ヲ作りアラセ玉フト共ニ、『マテリアビリマ（*materia prima*）』ト云コテ、万物ノ下地トナルベキ物ヲモ其天地ノ間ニ兼備ヘ玉ヘリ。〔四六頁〕

ところが——これは後の批判に入るが——仏教や儒教は、このマテリアビリマから自働的に万物が出来ると考へて、それを仏性といったり、渾沌ノ一氣といったり、陰陽といったりしてあがめてゐる。これが迷ひの根源だ。

以上が、創造神の説明であるが、とくに興味が深いのは、前述の、この章の題名からも知れる様に、この神を、「現世安穩、後生善所ノ真の主」と解してゐることである。著者は妙秀をして次の様に神の祈りを解釈せしめてゐる。

サテサテ、今マデハキリシタンの法ニハ、祈念祈禱ノ様ナル事ハ

曾テナキトノミ思ヒマキラセシニ、唯其頼ミノ掛所ヲ替ヘテ、現世ノ寿命福祿、後世ノ安樂善所ヲモイノリ玉フトアルヲバ知ラデ、キリシタンノ教ヘハ、何モカモ打破ラル、トノミ申ハ、云ハレヌコトニテ侍ル〔四二—三頁〕

妙秀は来世のみならず、現世の幸福の祈願の対象として神を解し、それによつてはじめてクリスト教に好意をもつに至つてゐる。これはコンテンツス・ムンヂの説と正反対に対立する。クリスト教は、罪の自覚とその救済の宗教としては日本人に入り難かつた事を示す。

（次頁）

（第五回）

（次）第二は救済される者は何かの問題であり、この章は「後世ニ生残ル物ヲバ『アニマラシヨナル（*anima rationalis*）』ト云フコト」と題される。ここでは靈魂と肉体の区別、靈魂の不滅などの、クリスト教人間論の根本問題が展開される。人間一人一人が各個に唯一絶対の神に對面し、この人格神に對し無限の責任を負ふといふクリスト教の基本理念にとつては、一方、宇宙に於ける人間存在の特殊性と他方に於て人間相互の間に於ける人格的個性の定立が前提となる。ここに於て、キリスト教は、万物のうちに等しき神性を見出す、没個性的万有一如的な東洋的汎神論と鋭く対決しなければならない。禪僧出身である著者はこの汎神論的思惟と人格神的思惟との絶対的相反をいはゞ身を以て体験した筈である。従つてこの章は本書に於て、思想的に最も深く、理論的に最も高度な個所を形成してゐる。

そこには、中世神学の基調となったアリストテレス哲学がかなり正確な理解の下に叙べられてゐるのが注目される。すなはち、万物のうちで人間靈魂のみが彼岸に於て神の審判を受くべき理を説明するために、まづ天地万物をば、(一)セル(ser(葡、sein))の類、(二)アニマ・ベゼタイハ(anima vegetativa)の類、(三)アニマ・センシチハ(anima sensitiva)の類、(四)アニマ・ラシヨナル(anima rationalis)を具せる者の四類に分ける。「セル」の類とは今日の所謂無機物で、「体バカリ有テ生成スル性ノ備ハラヌ物」をいふ。アニマ・ベゼタイハの類といふのは「生成スル性バカリノ備リタル非情草木ナドノ類」、またアニマ・センシチイハの類とは、「知覚ヲ具セル物ノ事、但知覚ト申セドモ理ヲ知ニハ非ズ、飢テハ食ヲ求メ、渴シテハ飲ヲナシ、寒熱痛痒ヲ知リオボユル物、是即禽獸虫魚ノ類ニテ侍ル」。最後に、アニマ・ラシヨナルを具せる者といふのは、生成し、飢渴寒暑の感覺を持つ更にその上に、「物ノ理リヲ知り、是非ヲ論ズル智慧ヲ具セル物、是即人倫ニテ侍ル」。さうして、この四類のうち来世(後生)をもつのはアニマ・ラシヨナルを持つ人間だけである。なぜかといへば、第一のセルの類は單なる物体(色体)で、元来生命がないから、後生といふ事がある筈がない。第二、第三の植物及禽獸・虫・鳥等の類は知覚があるから後生をもつ様に思はれるが、この知覚の用——實際の働き——を見ると、飲食、睡眠、生殖等、終始彼等の身体(色体)に所屬してゐる。故に、彼等が死ねば、その身体は消えて地水火風の四大に還元するから、その身体に従屬せる知覚もまた消滅する。従つて彼等

にも後生はない。しかるに人間には動物と同じく、肉体に所屬した感覺をもつと共に、いかなる動物にも存しない一つの作用がある。すなはち、「物ノ理ヲ知り、仁義礼智信ノ理リヲ心ニ掛、ナカラン跡ノ名ヲ思フ」といふ如き。この作用の本体がアニマ・ラシヨナルにはかならずぬ。このアニマは決して肉体に繫縛されたものではない。その証據に、

身ノ望ムコトヲモ理ニ外レタル事ナレバ制シテ是ヲサセズ。喻ヘバ如何ニ飢ニ望ミテ身ノ方ヨリハ食ヲ望メドモ、服スマジキ所ハヅカシク思ヘバ食セズシテ、身ノ望ヲ止ル〔五四―五頁〕

といふ様な事は、アニマが肉体から出たものではないからこそ可能なのである。肉体から出たものなら肉体に制せられないではゐられない筈である。このアニマは〔「スヒリツアルススタンシヤ」トテ色形ヲ離レタル理性〕として造物神から各個人の肉体に賦与されたものであるが故に、肉体と共に滅びず、人の死後も永遠に生きて、現世の行為に對する審判を来世に於て受けるのである。――

かうしたキリスト教的人間論に對して、著者は、その過去の教養たる儒仏の立場を妙秀をして代表せしめて、兩者の対立を鮮明に描き出してゐる。儒教や仏教に内在する汎神論的思維に於ては理性的存在としての人間と他の生物との絶對的限界は徹し去られ、また人間相互間の個性的相異も類的同一性のうちに解消する。例へば仏教に於ては、天地同根、万物一体といひ、それを事理の論理によつて説明する。事とは柳は緑、花は紅といふ如き、現象の差別相をいひ、理とはその根

底にある性の同一性を指す。

事相ハ雪ヤ氷ト融ツレド、解レバ同ジ谷川ノ水ニテ侍ル、其如ク、
万法モカリニ、事相ハ隔、鳥ハ獸ニアラズ、草ハ木ニアラザレド
モ、事相滅スレバ同ジ理性ニ帰ス。此所ヲバ一如実相トモ申テ、
隔テハサフラハズ。〔四九頁〕

さらに、儒教に於ても、万物を性と気の二者の結合から成るとし、性——本然の性は万物に等しく先天的にそなはつてゐるが氣に正通偏塞の差があるによつて、或は人間となり、或は禽獸となり、或は虫鳥となる。人間でも氣質の差によつて聖賢善惡の差が生ずる。しかし堯舜の仁も跖蹻（盗跖、莊蹻）が欲も性に於てはかはりないとする。かういふ考へ方はハビアンによれば、結局、天地万物を自然に存在するものとして、それが唯一絶対の人格神の創造にかかる事を理解しない所から来る誤謬である。一体、物は作用の異なる事によつてその本体（性体）の異なる事を判別する。火は物をかはしたり水は物をうるほしたりする様に用の異なるのは、その性が異なるからであつて、仏教のいふ様に火も水も実体は同じで単にその事相が異なるから作用がちがつて来るのではない。たとへば

金ヲ以テ鳥ヲ作り魚ヲ作りテ水ニ入レンニ、姿形ハ替レドモ、其
性体同ジカネナルガ故ニ、魚モ沉ミ鳥モシヅンデ其用隔テナカル
ベシ〔五〇頁〕

ところが実際の万物を見ると、うろこのあるものは水に潜り、羽のあるものは空をとんでゐる。これは形の相異ではない。「ホルマ（for-

ミ（形相））として其性体ノ替ル故也。何ゾ理性ヲツトイハン。」

また一つ喩へをとれば正宗や吉光の名刀は白さやに入れてもこがねづくりのさやに入れても同じく名刀である。しかるに、儒教の様に、性は同一で、氣質の変化によつて物に尊卑の区別が生ずるといふのは、恰も、黄金作りのさやに入れば、鈍刀も名刀となり、正宗も白趙（マツ）に入れては鈍刀となるといふ様なものではないか。人間と他の万物との差異も性体そのものにあるので表面的な事相や氣質にあるのではない。作用によつて本体を知るといふロジックからいへば、人間には前述の如く、仁義礼智を知り、是非善惡を論ずるといふ、いかなる他の物にも存しない作用がある。これすなはち人間の性体のいかなる他の性体とも異なる証據であつて、この性体が前述せるアニマ、ラシヨナルである。これによつて人間は一切の他の動物から質的に区別されると同時に、それは神が一人の肉体に賦与したものであるから、そこに「我ハ人ニ非ズ、人ハ吾ニアラズ、各別」だといふ人間相互間の人格的個性が生ずるのである。

かくて各個人夫々独自の魂が来世に生残つて、「現世ノ善惡ニヨツテ」「神ノ賞罰」を受け、

善所ニ至りたる者は永劫不退ノ楽ミ極マリテ二度ビ此界ニ生レ来
ルト云事モナク、惡所ニ落タル者モ未来永永ニウカブ事ナキ苦ニ
クルシミヲ受、重（カサネテ）再来スルコト叶ハザレバ、流転ハシタクテモ
ナラヌコトニテサフラフ〔五六頁〕

この様に著者は、歴史的な一回性の立場から、仏教の流転輪廻の思想を

破して、この章を終つてゐる。

以上、や、詳細に過ぎるほどの章をのべたのは、当時の代表的な知識人が難解なスコラ哲学を、むしろ驚くべき程度によく理解し、これを自家薬籠中のものとしてゐるかを示さんがためにほかならぬ。そこに展開された諸々の思想、例へば、体と用に関する機能主義的な考へ方、「我ハ人ニアラス、人ハ我ニアラス」といふ人格的個性の自覚、さらに転廻^{マユ}の批判に見る歴史的・一回性の論理等は日本思想史全体を通じて見ても、稀に見る貴重な収穫である。ところがかうした成果は、キリシタンの弾圧と共に発展の道を失ひ、やがて徳川初期に於て、思想界が朱子学に塗りつぶされると共に一時全く消滅し、徳川中期以後、朱子学に内在する汎神論的思惟との滲^{マシ}惨たる戦ひを経て、漸くふた、び芽をふくに至るのである。しかし、それはもはやキリスト教と全く別箇の地盤の上に進展したとはいふまでもない。

第三の〈問題〉章は、このアニマ・ラシヨナルが後生に赴くべき善所、悪所とは何で、それはどこにあるかといふ問題を取扱ふ。ここではハラISOとインヘルノについて、聖書に従つて説明してゐる。格別注目に価する所もない。むしろ重要なのは次の「後生ヲバ何トスレバ扶り、何ト〔スレバ扶カラスト云事〕の章」

〔この間欠〕

それは次の様なものである（妙貞問答によつて引用 括弧内はとが除き規則）。

第一、御一体ノ君ヲ「天主ヲ」「万事ニ超テ深ク」大切ニ敬ヒ奉ル

ベシトノ事

第二、貴キ御名ニ掛テ空キ誓ヒスヘカラス

第三、ドミンコヲツトメ守ルヘシ（祝祭日「ドミニカ 8日目」を守れ）

第四、父母ニ孝行スヘシ

第五、人ヲ殺スヘカラス

第六、他犯ス^ゴヘカラス

第七、偷盗ス^{ヌス}ヘカラス

第八、人ニ讒言ヲナスヘカラス

第九、他ノ妻ヲ恋慕スヘカラス

第十、他ノ宝ヲミダリニ望ムヘカラス（六三頁）

そうして、この十条は、周知の如く、「君御一体ヲ大切ニ敬ヒ奉レ」と、「吾身ヲ思フ如ク人ヲモ思ヘ」（六四頁）の二ヶ条に総括される（to others）。

このうち吾々の観点からとくに注意すべき掟は、第一、第四、第七等である。それらの教がいかに具体化されたかを知るために、妙貞問答のほか、便宜「とかのぞき規則」（慶長五年頃）にある註釈を参照しつつ、二三の検討を加へて置かう。第一の掟はいふまでもなく最も重要であつて、これによつてキリシタンは既成宗教との一切の妥協を峻厳に拒否した。妙貞問答には、この下に、「キリシタンニ成テヨリハ、神仏已下ノ事はヲ用ヘカラス」とあり、とが除き規則には、

キリシタンに成てより神仏を拜みたるにや（下略）

神仏の罰を恐れたる事ありや〔下略〕

縦ひ心中にはキリシタンを捨てずとも、或は人より切支丹なる哉と問れたらん時、言葉を以陳じ、或は切支丹にあらずと顯わさんために、ゼンチヨ (gentio) の寺宮に行き、神仏を拝み数珠守杯をかけ、其外ゼンチヨの行ひをなしたりや否哉、是等之儀は真実よりせざればヒデスを失わせる儀にあらざれども、科なればコンピサン^(ザンゲ) (confissão (confession)) に申べし。

とある。

この信仰の純粹性の要求はキリスト教の特質から当然ではあるが、信仰の競合、思想形態の折衷に慣れた我が国人にとって、賛すると否とを問はず、強い衝撃を与へたことは事実で、これがキリシタン迫害をいよく苛酷ならしめたのである。マンダメントの第四の父母に孝行すべしといふ掟は、その下に親子関係のみならず当時の封建的主従乃至上下関係の倫理を一切包括させて説いた点に於て重要である。妙貞問答には、「此下ニハ総ジテ弟ハコノカミ (兄) ニ随ヒ、臣ハ君ニ心ナク忠ヲ致セト云様ナル事マデモ聞エサフラフ」とある。また、とかのぞき規則には、この条に、親子、夫婦の教へのほか、君臣関係の倫理として、「年貢上成^{うわなり}などを取立る時下作百姓を無理に責め非道に当りたることありや」(これは封建的支配者への誡め) 、「百姓など地頭に納めずして叶はぬ年貢或は何れの人にもあれ」(以下欠)

キリシタンは一切の既成思想に対しては飽までその宗教的純粹性を貫いたが、対社会関係に於ては反キリシタン文献のいふ如く反秩序的

革命的のものでは全くなかった。それは「人々上にある權威に従ふべし、すべての權威は神より来ればなり」といふパウロの訓へを忠実に反覆して(註、島原の乱) 支配層には民衆に対する過当の搾取をいましめ、被支配層には、支配層に対する義務の遵守を説き、かくして全体として、当時の社会関係の円滑化をはかったといふことである。日本に入つたキリシタンはヨーロッパ中世に於けるカトリックが然りし如く、封建的支配関係をば、むしろその政治的前提としてゐたのであった。

島原乱に於ける ↓ 捕えられた信徒の態度

一 揆の者共、吉利支丹宗旨を捨て、他宗に立帰〔欠損〕命を可助と云ひ聞かすれども、〔欠損〕誰一人として、他宗に可成覚悟なく、少も死を恐れず〔欠損〕笑ふて切らる (松平輝綱「島」〔以下欠損〕

↓

明治初年 浦上信^(カ)〔欠損〕各藩^(カ)〔以下欠損〕

禁⁽⁵⁾庄された理由

一、統一的政權の樹立期に於ける大名の分離主義的傾向 (↓ 仏教に苦い経験あり) 及民衆の反封建的傾向

一、領土的 政治的野心の問題——宣教師自体の心理にはない (シロートについて新井白石も認む)。もしあればあれば人に影響を与へぬであらう。たゞ大勢のポルトガル商人のなかには

あつたかも知れない。

一、オランダ人、イギリス人のザンソ、風せいかくれい。

(Léon Pagès, Histoire de la religion chrétienne au Japon depuis 1598 jusqu'à 1651.)

〈さて再び妙貞問答本来の検討にもどる。キリシタン教義の宣揚はこれで一応終つて、下巻の最後の章には、いはゞ附録としてキリシタンに対する当時の人の疑惑の主なものを取りあげて之を釈明してゐる。〉

(第 回 十二月十五日)
〔後 筆 力〕

以上が主として妙貞問答の下巻に展開された所に就て窺つた当時のキリシタン教義の主要であるが、かうしたキリシタンの立場からして、神・儒・仏・老等の諸固有思想の批判がほゞ如何なる方向に於て行はれるかといふ事も、これまでの論述のうちに自から明かにされてゐる。一言以て之を蔽へば、それら固有思想に共通する汎神論的思惟に対する批判すなはち是である。重複を出来るだけ避けつゝ、簡単にその批判の主要を窺つて見よう。まづ、仏教の批判は散佚せる本書の上巻が主としてそれに当てられて居る。しかし中・下巻にも断片的にはあるが叙べられて居り、また、姉崎博士は、寛政没収教書中にある「仏法〔之〕次第略拔書」がその上巻の一部に当ることを考証されたので、その内容は窺知するに難くない。要するに、仏教の教へは結局空に帰

する。仏といふも畢竟空であり無であるから、別に尊崇の対象となるものではない。また無為寂滅といふ事は結局現実の倫理を否定することになるといふので、この後の趣旨は儒者の仏教批判とも共通して居り、とくにこれといふ特色も見当らぬ。仏教は前述の如く既に思想的に凋落期に入つてゐるのであるから、大して重要ではない。むしろより注目すべきは中巻に於ける儒教及神道の批判である。ここに批判の対象となつた儒教は、急激に勃興しつゝある宋学である。そこには朱子哲学の実に要を尽した叙述がなされ、禪僧の宋学に対する理解の深さをよく示してゐる。まづ儒教の崇ぶのは天道であること、天道の根本を太極といふこと。太極はまた無極といつて、陰陽未分のところを指し、太極が分れて陰陽となり、その和合によつて万物が生ずる。故に、太極は万物の根源であると共に、また万物はすべて太極を具してゐること。之が人の性に具はつて仁義礼智信の五常となるので、天道に従ふとは結局人心に具せる五常を守るに帰すること。されば空とか無とかいつて現実の倫理を否定する仏教や道教に比して、

儒者ノ如キハ「ナツウラ」ノ教ヘト申テ、性得ノ人ノ心ニ生レ
ツキタル仁義礼智信ノ五常ヲ守ルヤウナル所ヲバ、キリシタンノ
教ヘニモ一段ホメラレサフラフ〔一七頁〕

と説き来つて、しかしこの儒教もキリシタンには及ばずとしてその批判に入る。

〔批判〕まづ太極よりして天地万物を説明するが、太極とは天地陰陽自体を指すのか、その奥にある形なきものか。形なきものは畢竟空虚

であり、虚無自然より天地が出来るとするのは結局仏老の説に陥る。もし天地陰陽を指すのなら、その陰陽は如何にして生じたか。

天地陰陽ト云フ者カラガ独リ有ベキ物ニ非ズ、万ツノ物、色形アルハ其初メナクテ叶ハズ、初メアレバ自ラ初マルコト能ハズ、他ノ力ニヨラザレバ生ジサフラハヌゾ。〔二一—三頁〕

結局、儒教で太極といひ、陰陽と称する者は、マテリアプリマで、天地の創造神が万物の地下に造ったものにほかならぬ。しかるに、儒教は陰陽の和合を以て天地万物を説明するから、究極のより所がなく〔「フミトムル所ナクシテ一途落居ナシ」〕、結局虚無に帰する。これ畢竟、その究極の根據としての創造神を知らぬためであると結論してゐる。この宇宙の根據に対する人格神的解釈と汎神論的解釈とは、いふまでもなく経験的には正否を証明しえぬ問題であるために、後に見るごとく、排キリシタン文献も専らこのテーマをとりあげて全く反対の論據から批判を展開して居り、その論争は結局水掛論に終つてゐる（羅山とハビアンハビアンの論争）。

神道の批判としてハビアンが対象としたのは主として、当時最も広く行はれた吉田神道である。そこでも儒教に対する批判を継承して、神道の神の非人格的性格が指摘される（神道教義の批判）。我国は国常立尊によって開かれたといふが、日本書紀によると、

天地ノ中ニ一物ナレリ。ヒトツモリ 葦芽ノ如シ。カチヤシカヒ 便神トナル。国常立尊

ト号ス〔二一頁〕

とあり、国常立尊が天地を開いたのではなく、

開ケタル天地ノ間ヨリ生ジタル国常立尊ナレバ、此開キ手ナクバアルベカラズ〔二一頁〕

として、その創造神的性格を否定する。著者によれば一物の一とは陽数、物は陰の形を指すので、国常立尊とは陰陽のことにほかならぬ。この様に著者は神話の神々を順次にとりあげて、詳細な解釈を加へ、結局神道に説かれてゐることは夫婦交懷ノ陰陽ノ道、すなはち生殖神話であると断定し、さうして、唯一神道がこの単純明白なる生殖の象徴を秘事として、いかにも深い理があるかのごとく説くのを嘲笑してゐるのである。この神道批判は後の国学との関聯に於て重要な思想的意義をもつてゐる。復古神道とくに平田神道は、まさにかくの如き生殖神話的解釈の上に立つて、他の神道に於ける合理主義的乃至道学的解釈を徹底的に否定し、何の道理もなく、一見浅はかなる単純な事実のうちにかへつて真実の価値を見出した点に於て、まさしく妙貞問答の論理を価値顛倒的に継承してゐるのである。

倅、キリシタン側のこの様な批判に対して逆に既成思想の立場から如何にキリシタンは批判されたであらうか。ここに漸く吾々の注意は反キリシタン文献へと向けられる。この場合ももとより汗牛充棟の反キリシタン文献を一々取上げる事は到底許されないから、ごく代表的なもの、三、四について見て行く事にする。

キリシタン側の文献として妙貞問答をとりあげたから、それと関聯あるものから挙げて見ると、まづ林羅山の「排耶蘇」（文集卷五十六）がある。これは妙貞問答の著者ハビアンとの論争記録である。慶長十

一年といへばハビアンが妙貞問答を著した翌年である。羅山は松永貞徳に案内されて京都南蛮寺にハビアンを訪れてここで儒教対キリスト教の歴史的な論戦を交したのである。

議論はまづ地球図に関する事からはじまる。ハビアンがヨーロッパ仕込の地球円体説を説くが之が羅山には全く了解されない。

此理不可なり、地下豈に天あらんや、万物を見るに皆上下あり、彼の上下なしといふが如きは、是れ理を知らざるなり

近世儒教の社会的機能！（上下の秩序を天地から演繹する。）

ついで、ハビアンの見せた万華鏡や凸面鏡を評した後、いよいよ、ハビアンに妙貞問答を読ませるのである。その儒教批判は大に羅山を憤らしたものの如く、蚊虻が前に飛んだ様なもので少しも意にかいしないといふ口の下から、

然りと雖も、聖人を侮るの罪、是をも忍ぶべくんば孰れか忍ぶ可らざらんや。若又是を以て下愚庸庸の者を惑さば罪又愈大なり。

如かず、其書を火かんに。若し存せば後世千歳の笑を遺さんといつてゐる（排耶蘇（羅山文集卷五十六））。

さうしてその後ハビアンとの間に交された教義論争を叙してゐる。もとより論争の一方の当事者「が」録したものであるから、その客観性について多少の割引を必要とするが、大体の模様は知られる。結局前に述べた有神論と汎神論の争である。

一、体の使用法がちがふ。一方は実体とし（ハビアン）、一方は現象とする（羅山）。

結局水掛論に終った。この時、ハビアンは四十二才、羅山は若冠二十四才であつた（卿曹若年知る所に非ず）。

しかるにこの論争後いくばくもなくしてハビアンは転向して奈良に隠れた。さうして、十四、五年の後、元和六年、「破提字子」を以て排キリシタン論者として再び世に現はれたのである。妙貞問答を以てキリシタン思想書の代表となしうる如く、同一著者によって書かれた破提字子は反キリシタン文献の中でも最も傑出した一篇であり、その攻撃材料はその後の数多くの類書の種本となつた。

彼はその序に於て、仏僧や神官がデウスの教へに無智だからその邪説を破ることが出来ない、自分のもとその教へに入つてゐたから、よくその宗旨を知つてゐると述べてゐる。

この書に於てハビアンはデウス教義を七段の法門に分つて、一々之を破する。ところがそれが恰度妙貞問答で撃破された論法をそのまゝ、逆用してゐるのが多く、いはゞ妙貞問答の内容をアクセントをつかへて繰り返したものと見ていい。（以下姉崎 P475）

例へば、①天地創造主Ⅱ国常立尊（本文 P6）

②柳は緑、花は紅、無、天地自然、P10

③事理、P12

アニマ、ヴェゼタチイハ 無差別

論点の精粗はくらべものにならぬ位で、ハビアンが果して真心からキリシタンを論破しようと思つてゐたや否や、疑はしい位である。（姉崎）

しかしこの書の意義は前述したごとく、他の多くの反キリシタン文献の模範となった攻撃をキリシタンに向けてゐることである。

大友の例、P8 向井元升 知耻篇上、P20

一、鎮護国家的立場からの批判

二、政治的野心の問題

第二節 近世儒教の隆起

三、熊沢蕃山と貝原益軒⁶⁾

徳川時代の思想界を概観すると、そこにいくすぢかの大きな学派の流れがあり、大部分の思想家はその学派の何れかに所属して、流れの何處かに於て一定の思想的役割を果してゐるのであるが、他方に於て、さうした学派の系統からはみ出た、多かれ少かれ独立的な思想家の一群があり、しかもそれらが思想内容の価値や、後世への影響やに於て決して無視出来ない重要性をもつてゐるといふ事実が見出される。かうした学派的拘束を受けないといふ意味でのいはゞ自由思想家は、儒教の思想的支配力が衰退しはじめる近世中期以後に自ら多く出るのであるが、朱子学が殆ど帝王的權威を以て学界に覇を唱へてゐた初期に於ても、思惟様式の類型化にあきたらず、ドグマと偏見の支配から逃れて事物そのものに即かうとした少数の思想家があつた。吾々は熊沢蕃山と貝原益軒をば、その数少い者のうちに数へる事が出来ると思ふ。形式的にいへば蕃山は陽明学派であり、益軒は朱子学派である。しかし、彼等とともに一定の学派を独断的に信奉せずして、包容的態度をとり、弟子を集めて門戸を張ることを極端に忌んだ。のみならず、彼等の思想の最も良きものはその陽明学乃至朱子学の立場となんら本質的牽聯はなかつたといつていい。これ、彼等を別箇に一項目として取上げる所以である。

a、熊沢蕃山

生涯

イ、思想的特色

蕃山の著作に接して何人も気付くことは、そこに一方には、当時の儒者の思惟水準を一步も出ない、いはゞ常套的な見解と、他方に既成觀念に捉はれない自由な思考と鋭利な洞察とが奇妙に併存してゐるといふことである。かうした矛盾は、一面で儒教の理論的範疇を動かすべからざる思惟前提としてその規準によつて現実を解釈して行かうとする行き方と、現実そのものを直視して、その經驗的「実証的考察から思考を組み立て、行かうとする態度との混交から生れるもので、徳川時代の様に儒教が一般的にほとんど固定的な思惟範型をなした處では、多少とも獨創的な思想家にかへつて屢々見出される現象である。

とくに蕃山に於ては、現実の自由な觀察と儒教的教養との乖離^{「ママ」}が甚だしく、ために彼の思想は著しく無方法的な感を呈してゐる。近世に於ける合理的「演繹的思惟方法に対する反逆の成長はやがて宋学一般に対する反逆として、儒教理論そのものを經驗的「実証主義的に転回せしめるのであるが、そこまで氣運が熟さず、宋学的思惟範型が未だ強く支配してゐた時代に、能ふ限り即物的な態度を取つた蕃山の思想が非体系的「断片的なものとなるのはけだし止むをえぬことであつた。むしろ、さうした無立場性を通して宋学的ドグマから人々を解き

放つたところに彼の思想史的役割があつたのである。彼自らは陽明学を藤樹より受けた。しかし、彼は陽明学とか朱子学とか称して、学問が党派化するのを極力排撃した。

朱学の鼻負をするものは晦庵をたふし、王学の鼻負をするものは、陽明をたふす。朱子王子共に名を好む的中人にあらず、徳を思ふの君子なり。たゞ時の弊を除きて聖人の道を明かにせんと思へり。しかるに朱学といひて一流とし、王学といひて一流とす。その学者を見れば、徳を好まず、業をなさず、たゞ同異の争のみありて、聖学起らず。先王の本心は聖人の道をあらはさんとせり。しかるにかへりて聖人の道を塞ぐなり。朱王の本心をたがへて朱王をかなしましむるは鼻負だふしに非ずや（集義外書卷八「大日本文庫 儒教篇 陽明学派」中卷（春陽堂、一九三五年）三六六頁）

として学問の党派性を排し、さうして

愚は朱子にも取らず、陽明にも取らず、唯々古の聖人に取て用ひ侍るなり。道統の伝のより来ること朱王共に同じ。其言は時によりて発するなるべし。其真に於ては符節を合せたるが如し。

（「集義」和書卷八「蕃山全集」第一冊一八八頁）

として、学派の別に拘泥せずして、その中の真実を汲まうとする。従つて彼はその師藤樹にも必ずしも盲従しない。江西の学には益もあるが害も少くないことを率直に指摘する（和書卷十一）。かうした態度は当然藤樹門下の非難を浴びた（西川季格「集義和書頭非」）。之に対し

て彼は集義和書(卷十三)に於て、

心友問、先生は先師中江氏の言を用ひずして自の是を立給へるは
高慢也と申者あり、『全集』第一冊三四〇頁)

といふ問に対し次の趣旨を答へてゐる。自分が先師に受けてたがはぬ
ものは実義である。學術言行が未熟であるのと、時處位に應ずるとい
ふ事は日々に熟達し、その時々的情勢に従つて變通すべきものである。

予が後の人も又予が学の未熟を補ひ、予が言行の後の時に不叶を
ばあらたむべし。大道の実義においては先師と予と一毛もたがふ
事あたはず。予が後の人も亦同じ。

もし、この実義をおろそかにするならば、たとへ云ふ所が悉く先師の
言にたがはぬとしても、もはや先師の門人ではない。自分より後世の
人も予が言を非とし用ひずとも、この実義を把握してゐる限り自分の
同志である。

先師本より凡情を愛せず、君子の志を尊べり。未熟の言を用て先
師を蟲負するものを悦ぶの凡心有べからず。先師存生の時、變ぜ
ざるものは志ばかりにて、學術は日々月々に進て一所に固滞せざ
りき。其至善を期するの志を繼て、日々に新にするの徳業を受た
る人あらば、真の門人たるべし

また集義外書卷二にも同様の問題を論じていふ。

來書略、人の申候は貴老は江西に学び給へども、江西の学にあ
らずといかゞ其故御座候哉。返書略、申所故御座候。諸子は極りあ
る所を学び、愚は極りなき所を学び候。……極りたる所は其時

の議論講明なり。極りなき所は、先生の志ここに止まらず、徳業
の昇り進むなり。日新の学者は、今日は昨日の非を知るといへり。
愚は先生の志と、徳業とを見て其時の学を常とせず、其時の学問
を常とする者は先生の非を認めて是とするなり。先生の志は本と
しからず(『全集』第二冊三二頁)

かくの如きは教へる学びの伝習的・固定的な学問觀念からはるかに
抜け出て、後の本居の近代的な学問觀に連なり、廻つては遠く、「プラ
トー愛すべし、真理は更に愛すべし」(amicus Plato, magis amica
veritas)となせるギリシヤ哲人の精神に接する考へ方であつて、封建
教學の真只中にかかる態度を持した蕃山の卓拔さは驚嘆に値する。」

この様に固定的・範疇的な見方を嫌ふ態度は自ら理論乃至思想の現
実への公式的適用を避ける方向へと導く。そこから彼の歴史的・風土
的要素の重視が生れる。それは、いはゞ理論の具体的妥当性の尊重で
あり、その限りに於て宋学の抽象的合理主義よりの背反である。例へ
ば

今の朱学格法はあまねく行はるべき流ならねば、日蓮宗の世にあ
るごとく、一流と成てあらんのみ。此流仏者をにくむこと甚しと
いへども、却て仏者を立べき所あり。仏者は戎狄の異端ながらも、
日本の水土時節に相応の處あり。朱学は理をいふ事はよくても、
水土に應ぜぬ事多し(集義外書卷十『全集』第二冊一七六―一七頁)
といふ如き、抽象的な正当性と具体的な適応性とを明白に辨別し、公
式主義を否定してゐる(公式主義批判)。そこから更に進で、彼は、※

儒道と申名も、聖学と云語も、被_レ仰間敷候。其ま、に日本の神道を崇め王法を尊て、廢れたるを明かにし、絶たるを興させ給て、二度神代の風かへり可_レ申候。からめいたる事は何もあるまじく候。国土によつて風俗ありといへども、天の神道は二なく候へば、儒といひ、仏といひ、道と云名を其国ならぬ国へ持来る事は、道をしらぬ者のしわざにて候（集義外書『全集』第二冊四九頁）とし、▽

日本の水土によるの神道はもうこしへも戎国へもかすこと能はず、かること能はず。唐土の水土によるの聖教も又日本にかること能はず、かすこと能はず。……学は儒をも学び、仏をも学び、理ゆたかに心広くなりて、かりかされざるの吾神道を立つべきなり（『集義外書』卷十六）水土解（『全集』第二冊二八〇—二八一頁）といふ徹底した見解に到達する。^⑤もとより是によつて彼は儒教とも仏教とも理論的に独立した神道の樹立を主張したのではない。教学の具体的存在形態としては日本は日本の歴史的伝統に従つたものを樹立すべきで、夫々特定の風土的・歴史的背景を背負つた他国の教へをそつくりその儘持来すことは出来ぬ、といふのである。だから、その神道の理論的内容に儒教の思想内容が取入れられる事は少しも妨げ_⑥なかつた。儒教——彼のいはゆる聖学——に内包されてゐる理念の普遍性乃至正当性については彼はいさ、かも疑問を持たなかつたのである。かうした規範の一方に於ける普遍性と他方に於ける歴史性とを、蕃山は道と法の區別によつて理論づけてゐる。

道と法とは別なるものにて候を心得ちがひて法を道と覺えたるあやまり多く候。法は中国の聖人といへども代々に替り候。況日本へ移しては、行がたき事多く候。道は三綱五常これなり。天地人に配し五行に配す。いまだ徳の名なく聖人の教なかりし時も、此道は既行はれたり。いまだ人生ぜざりし時も、天地に行はれ、いまだ天地わかれざりし時も太虚に行はる。人絶天地無に歸すと^⑦いへ共亡ることなし。況後世をや。法は聖人時處位に應じて、事の宜きを制作し給へり。故に其代にありては道に配す。時（去り人位かはりぬれば、聖法といへども用ひがたきものあり。（『集義外書』卷之三、『全集』第二冊六三—六四頁）

（道の永遠性と法の歴史性↓後者は前者の具体的を妥当せしめたもの。）

〔この間欠〕

を明にすることは、更に後の思想家の課題であつて、それは宋学的合理主義の全面的顛覆によつてはじめて可能となつた。蕃山の歴史的意識は宋学的合理主義の解体過程に於ける過渡的な産物であつた。ともあれ、この様な道と法との區別は、従来動もすると金科玉条視され來つた先王の制度を相対化し、その規範力を否定することによつて、政治社会の經驗的觀察と現實的批判とに道をひらいたものとして、彼の政治思想の上に決定的な重要性をもつてゐる。その直接の例示として、井田制に対する蕃山の見解を挙げて置かう。

聖人おこり給はゞ、井田復すべきや、云、聖人おこり給はゞ、

大道復すべきのみ。井田などの事は、聖人其一時の利によつて制し給へり。これその跡なり。いにしへと今と、時勢大に異なり。古法の今に行べからざること多し。井田其一也。ことに日本の地形に相応ぜず。よく学ぶ者は聖人の意を取て、あとによらず。聖人の意は仁政なり。仁政はいづれの国にも行べからざる時なし。今の時所位によりて仁政を行はゞ、大道の復せるなるべし（集義外書卷九〔『全集』第二冊一六四頁〕）

其他、彼の歴史意識乃至具體的妥当性尊重の立場がいかに彼の個々の見解に活かされてゐるかは彼の政治思想の検討を通じて自ら明にされるであらう。彼の政治思想もまた陳腐な常套的な見解と、特色あるそれとが共存してゐる。ここでは、前者、たとへば、仁政論とか、職分思想とか、愚民思想とか概ね近世初期思想に共通したものは特に取上げずに、主として多少とも特色あるものを素材とする（例）。それはめて断片的なものであるが、以下は便宜のため、彼の真意を歪曲せざる程度に於て数項目に分つて述べることにする。

口、政治の基礎理念

蕃山は最も屢々「易簡」といふ事を説いてゐる。

天地の道は易簡也。先王是に則りて易簡の善を得て天下を順にす

（孝経外伝或問二〔『全集』第三冊六七頁〕）

是は易の繫辭上伝にある、「易簡にして天下の理得。天下の理得て位を其中に成す」に依つたものである。易簡の政といふことが畢竟、蕃

山に於ける政治の基礎理念と見ることが出来る。先王の易簡とは何かといふ問に對して、

政易簡なれば事すくなく物儉也。事すくなきは天の易に則とる也。物儉なるは地の簡に則とる也……教易簡なれば知やすく随ひやすし（孝経外伝或問二〔『全集』第三冊六七頁〕）

といつてゐる。この易簡といふ原理から、法三章の主張とか、礼式の簡易化とか、奢侈品の製造禁止とか、更に進んで農兵制とかの提唱が生れる。これらについてはなほ後に触れよう。しかも蕃山は易簡といふことがとくに日本に適應した生活原理であることを強調してゐる。

近頃日本の水土により、山沢草木人物の情と勢とを見侍れば、易簡の善ならではあまねからず、長久ならざる道理あり（集義外書卷十〔『全集』第二冊一七四頁〕）

彼は儒教の繁鎖な儀礼格法が日本的ならざる事を見抜いてゐた。三年の喪とか厚葬とかの我国への適用を否定したのはさうした見地からである。道と法の区別の理論はここにも役立った。易に見出した易簡の概念を以て政治・教育其他一切の文化的営為の基礎にまで高めた蕃山は、日本の文化様式（彼の歴史的環境）の鋭い洞察者であつたといひうる。

ハ、政治機能論

治国平天下の条目は何かといふ問題に對して蕃山は「諸侯の宝に三あり、土地・人民・政事」といふ孟子の言葉を掲げて、

三の宝一もかけては国其国にあらず。土地ありても人民なければ居こと不能。人民有ても土地なければ養ふこと不能。土地人民ありても政事よからざれば長久ならず（集義外書卷九『全集』第二冊一五六頁）

として、この三者を以て政治（広義）の三要素となし、そのうちの政事をば更に次の様に敷衍してゐる。

後世君臣共にあしからざる時代有といへども道を不_レ学故に大法を不_レ知（中略）其器量ありても、大法を不_レ知者は、行事あたはず。細工に器用成者ありとても、規矩繩墨を得ざる時は屋を作り、方円を製する事能はざるがごとし。学で大法を知といへども、其器量なければ行事不能。拙工に繩墨をあたへたるがごとし。其器あり、其法を知とも、人情時変に達せざれば、ひろくほどこそ事不能。つかへとこほりて不_レ通ものなり。其器あり、大法をしり、人情時変に達しても時を得ざれば行（ふ）事あたはず。鑑_ヅ基_キ（くわ、農具の一種）ありといへども、時を待にはしかず。智恵有といへども、勢に乗ずるにしかずといへり、後世の人、政事の宝たる事を不_レ知にや。法度を出す事かろくしくあさはかなり（『全集』第二冊一五六頁）

つまり、良き統治の行はれる条件は、

一、統治者の政治的才能（器量）

二、統治が一定の規範（道）「自然法」に法ること。

——かかる意味で、統治者の学問が要求される。

三、具体的妥当性を考慮すること。（人情時変）

四、客観的情勢（時勢）にめぐまれること。

の四に帰する。一、二、三はいはゞ主体的条件であり四は客観的条件である。

（第 回）

之に反して、蕃山が大学或問の中で次の様に言つてゐるのは、良き統治に対する阻害的な条件を述べたものと解する事が出来よう。

大君諸侯の中を執（堯曰、允執_二其中_一）ことあたはざる心病あり。一には我を立て人の善を不_レ立（不_レ取）、二には下問を恥て、問事をこのまず。故に知ことせばくして、人情事変をしらず……三には、儒を好ミ、仏を好ミ、神を好む。此三は善なれどもかたよる時は政に害有。儒は王道の跡也といへ共、今の儒は己を是とし、彼を非とするのみ、……四には賞罰に倚り吟味つよく、罰多は、天地の生意を害す。人心安からず。好で賞するはよからず。（賞其功にあたらざる者有。必しも賞罰を好にはあらざれ共、賞罰を正しくするを治平の政と思へるは不可也。）賞罰は不_レ得已して用ゆ、必とするにあらず。三皇五帝は不_レ賞不_レ罰、民善を樂で惡をしらず、至徳至治の世也。夏后氏は罰して賞せず（この方がまだいゝ）、湯王は賞して罰せず、……（中略）（すぐれたるを賞する時は、無心の民に利心を生ず）（法家でも儒家でもなく道家に近い。（法三章↓易簡）五には貨を好ミ、色を好む。……仁君の貨を好むは大也、富有大

業（大学）或問 全集七頁、参照）をなす。天下君の貨を好むことをたのしめり、……色を好むにも道あり。一人を、愛して国を傾くる者あり、十人を愛しても国に害なき者あり。……「夫聖賢ならざれば天下を平治する事あたわざるにあらず、貨色を好の凡心ありといへども、人君に父母たる仁心ありて仁政を行ひ、其心（人）を得て造化を助くる時は、仁君也。……

六には人をえらぶことたぐひ二あり。類とは格定りたる中、数知たる中より撰ぶこと也。^{〔マ〕}せばければ好人有がたし。（大学或問下、全集三、三九頁）

之を更に整理すれば、

- 一、統治者の偏見乃至党派性（一、二、三、四、六）
二、統治者の個人的欲望（五）

の二者に帰する。第一のモメントは、人なり物なりを、捉はれぬ眼を以て、その真如の姿に於て把握しようとする蕃山の基本的な態度に根ざしており、それが宗派的偏見とか、派閥的人事とか、法家的^{〔マ〕}決断主義的統治に対する自らなる反情となって現はれたものである。之に對して統治者の個人的欲望については、蕃山は他の多くの儒者の様に決定的な重要性を置いてゐず、むしろ統治の善惡の判断を直ちにその点に係らしめる如き考へ方を排したといふことに注意せねばならぬ。聖賢ならざれば天下を平治する事が出来ぬのではない、貨色を好むといふ凡心があつても仁政を行へば仁君なのだといふ所論は、政治的価値の個人道徳的価値よりの独自化の方向を示して居り、後の徂徠学的

立場に接続してゐる。蕃山にとつては統治者の自然的欲望の充足それ自体ではなく、むしろ欲望の充足しかたが問題なのである。ある程度避け難いさうした自然的欲求に對して一概に否定せずに、統治者が主觀的個人的欲望を媒介として同時に客觀的^{〔マ〕}普遍的価値に到達する様に、換言すれば統治者の個人的欲求の満足が同時に満天下の福祉となる様に配慮することをば望ましいとするのである（ヘーゲル 理性の狡智）。茲に於て、彼のいはゆる大富有と小富有の区別が生ずる。

世間の富有は己を利すれば人を損じ、己よろこべば人うらむ、国君富有なれば國中うらみ、大君富有なれば天下恨む、小富有なればなり、大道の富有は、国君富有なれば一国悦び、大君富有なれば天下悦ぶ、大富有なればなり（大学或問〔全集〕第三冊七頁）さうしてこの様な大富有の方策を彼の置かれた現実の社会的環境に具體的に適用したのが「富有大業の政」と呼ばれるものである。それは、蕃山の時代——明暦頃——に早くも表面化した封建社会の諸々の矛盾に對する救済として彼が絶大の自信を以て提示した政治^{〔マ〕}社会制度の種々なる改造策である。かくて問題は政治機能論より自から政治組織論にまで發展する。

二、政治組織論^⑩

まづ蕃山は當時の社会状態をいかに觀察し批判したか。※彼によれば、「今の世の中は貴賤共に借金のおひ倒れ」の時代であり、「天下の困窮」せる時代であつた。就中彼が最も悲惨な社会現象と見たのは百

姓と牢人の窮迫状態である。前者についての彼の集義外書卷九に於ける描写は、封建社会の農民状態の例示として屢々引用される有名なものである。

百姓は年中辛苦して作出したるものを、のこらず年貢にとられ、其上にさへたらずして、未進となれば、催促をつけられ、妻子をうらせ、田畠山林牛馬までも、うらせてとらるれば、其百姓家をやぶりにて流浪し、行方なきものは乞食となり、たまたま村里には「さ」まり居といへども凶年には餓死をまぬかれず、(甚しきものは、有無の差別をもしらず。水ぜめ簀巻木馬などのせめをなす。これによりて病つきて死し、或は病者になりて用にたゝざるもあれども、いむ事なれば、うったへもならず。凶年にて百姓の迷惑する時には、よき田地山林屋敷等を下直に買得などして、富人はいよく身代よろしくなるものあり。……)『全集』第二冊一六七頁

牢人についても、「大学或問」に於て、

今の無告の至極は牢人也。度々の飢饉に餓死せる者数をしらず。豊年にして米下直にても、勝手つきはてぬれば益なし。毎年人しれず餓死する者多シ(『全集』第三冊六七頁)

といつてゐる。何故牢人が生ずるかといへば、結局

国主郡主不勝手にて、家中を扶持はなし、其上に家中の物成少くなれば、又家中の家来をも扶持はなす故也

で、つまり大名が財政難だからである。大名が財政難になれば自然そ

の家臣は困窮し、また貢租が過重されるから結局民衆が疲弊する。かくて天下の困窮となる。しからば何故諸侯をはじめ一般武士階級が財政難になるか。蕃山がその最も重大な原因と目したのは、一、参勤交替制、二、貨幣経済(一般的等価形態)(と)米遣ひ経済との間の矛盾といふ二大事実であつた。(徳川時代の初期にすでにここに着眼した蕃山^カの煥眼には真に驚くべきものがある。)かくて彼のメスは当然にこの二点に向つて集中する。まづ参勤交替について彼は、鎌倉時代の如く、三年一度の参勤、在府五十日に制限すべきことを提唱する。曰く

鎌倉の時代は器量ある大名あり、氣遣なる大身も多かりしに、人質もなく、三年に一度五十日の在府にて何事もなかりき。北条は九代までつゞき、足利家は十四代也。十代已後は名ばかりにて今の禁中のごとしといへ共、誰も公方に向て敵する人はなかりき。況御当家天下一同して江戸ニ諸大名の母儀奥方子達あり。其上氣遣なる人はなし、何を憚て天命の大吉を取給はで、居ながら大凶を待給はんや。其上公方より「在」江戸すくなくし給はゞ、御恩恵と成て忝思はれ、心服の本とならん。諸侯の勝手つまり、参府ならずして、下より申てゆるされなば、あしき事多かるべし。此の如の世間あまたの善行は、江戸詰をゆるくし給所、仁政の大本也。(大学或問『全集』第三冊二〇頁)

もし在府三年に一度五十日位に定めたなら、三十万石の大名は米五千石でなほ余饒が出るであらう。それを以て借金の返済にあて、また牢

人の救済にあてればよい、といふのである。徳川幕府の基本政策に対する大胆な批判であり、蕃山が幕府から禁錮を命ぜられたのも、かうした所論に依るといはれてゐる。しかし参勤交代の負担が諸大名に重圧となり、究極に於て諸大名と経済的基礎を同じうする幕府の弱体化を招くといふ事は否定すべからざる事実であり、やがてさうした事実が一般に意識され始めると共に室鳩巢や中井竹山等によって問題化されるに至つた。蕃山はその点驚くべき先駆者であつた。

第二の米遣ひ経済と貨幣経済の矛盾について、彼は

士は禄米を金銀錢にかへて諸物をかふ。米粟下直にして諸物高直なる時は用足らず。其上に事滋く物多きにますます貧乏困窮す。

……故に豊年には不足し、凶年には饑寒に及べり。士困窮する時は、工商の者粟にかふべき所を失ふ。たゞ大商のみますます富むになれり。是財用の権庶人の手にあればなり（集義和書卷十三）

『大日本文庫 儒教篇 陽明学派』上巻二八九頁）

と指摘し、結局、大商人をして漁夫の利をえしめるのは、武士が米を一旦売らなければ物が買へないといふ点にあり、しかも米は江戸大阪のごとき大都市に大量に集中した所に於て売買されるために自然米価が下落する事に基く。そこで蕃山は金銀錢と並んで米をも貨幣として通用させ、米で直接物を購買出来る制度を主張する。それによつて米価を維持し、また大都市への米の輸送による諸々の不経済を省き、地方（）での貯蔵によつて饑饉や兵乱（外患）に備へる事が出来る。さうして、もはや米の大量貯蔵による米価下落を恐れる必要がないから、

出来る限り、現在のすたり米をすたらせずに貯蔵する方策を講ずる。（かくの如きすたり米として蕃山が指摘してゐるのは、

川堤の「普請の仕様、其地理を不得してすたる米、日本国中にて、水年二は大凡高百万石は有べし。又池所あれ共せず、すれ共無功にて、用すくなきすたり、旱年に多シ。第二には、江戸の大廻舟、九芻四国西国北国より、大坂への米船、破損のすたり数しらず。第三には、昔の粟納^{モミ}變じて米納となり、蔵々にて虫に成てすたる米数しらず。第四には、酒屋昔に百倍して、水に成てすたる米数しらず。第五には、たばこ地のすたり。第六には、田に木わたを作るすたり。第七には、民力よはく、田に出来べき米のすくなきすたり。第八には、南蛮菓子、昔に百倍するすたり。如^レ此のすたり、此外に多かるべし。今は此すたりなくては、武家米をうりて、公義をつとむべき様なし。近年世中あしからで、売米多ければ、天下の困窮と成たるにて知べし。問、すたる米をすてずして、米は下直ならず、貴賤共に悦べき政は何ぞや。云、今は金銀錢の遣（通用）なる故に、米をうらでは、公役も何もと、のほらず。此故に大坂江戸の津には、売米のみみち（）て、買者すくなければ、下直に成て、諸人困窮す。根本国々の米は、思ひの外にすくなし。米の直段を、錢の直段のごとく定て、京大坂江戸諸国共に、諸色（を）米も（にて）売買し、呉服所をはじめて、米にて渡さば、其下の職人にも、米にて渡し、諸物米にてかふべし。東国衆の京の買物、西国衆と、江戸にて米かはせにも成べし。

少宛さしつかゆる事は可^レ有れども、それは時にあたりて、解くと易かるべし。米をうらでも、事のかけざる様にして、彼すたる米を取あげ、粟^{モミ}にて諸国に積置なば、飢饉にも飢ル者なく、北狄来るとも、兵糧に事欠べからず。問、金銀錢はすたるべきか。云、是も其ま、つかはるべし。米金銀錢きらひなく、取遣する時は、いづれも用^ニ立也。問、米の直段はいかゞ。云、壹石銀五十目、今の中なるべし。其後は勢次第に時の中あるべし」(全集第三冊、大學或問十頁)

この様にして、將軍はじめ諸侯の蔵に米がみち／＼つ様になれば、租税を減免しても、武士階級は財政を脅されず、かくて民衆の負担も軽減される。これが蕃山のいはゆる「富有大業の政」に於ける制度的改革の核心である。蕃山によればそれはあくまで現実の歴史的状态に即し、その情勢に適應した対策であり、その意味でそれは飽まで一回的妥当性をもつものと考へられた。曰く、

「今は今の時所位に應ずる仁政あるべし。いにしへなき窮民多ければ、又昔なき政を以て救はるべし」(歴史的) 問、いにしへなき政は何ぞや、云、富有大業なり。……富有大業の語は、いにしへの語にて、事は昔なき時中あり。今の時節過て又其世の時中有べし。(孝經外伝或問二「全集」第三冊七六頁)

ここに前述した蕃山の歴史意識が遺憾なく現はれてゐる。さうして蕃山はまさに現在こそ富有大業の実施さるべき客觀的情勢に最もめぐまれた時だといつてゐる。

今時富有大業の節にあたれり。賢君の日本を中興し給べき時也。事は古人の十が一にして、功は必十倍せん。右に云處の条々皆中興の事也(大學或問)

(optimistic 徂徠の言と比較せよ。)

つまり、いま一度総括するならば、「富有大業」とは政治的才能にめぐまれた賢君が先王の道を模範として、具体的情勢に即して統治するといふさきに述べた政治的機能の最良条件^{ベストコンディション}が現実の封建社会を対象として具象化された結果にほかならぬのである。

しかしそれは現実の歴史的情勢への適應をなによりも考慮したといふまさにそのことの故に、そこでの改革は当該社会構造による制約を受けて多く実行上の障害を伴ふ場合が多いことは否み難い。蕃山もそのことをある程度まで意識してゐた様である。米と金銀錢を貨幣として併用することについて、「少づつさしつかへる事はあれども……」とその技術的困難を認めてゐる如きその例である。そこでむしろ、さうした現実への顧慮を一応一切、遮断して改革論に含まれたイデーを純粹に貫徹して行くと、そこに一つの理想的社会組織が浮び上つて来る。蕃山はかかるものとして昔の農兵制度を提示してゐる。

¹²⁾ かく農兵制は彼の富有大業の完成形態であつたが、彼は他方そのユートピア性をも忘却しなかつた。農兵制へのあふれんばかりの傾倒にも拘らず、彼はその実現の可能性について極めて慎重な態度を持してゐる。この同じ態度は次に検討する政治形態論に於て一層鮮明にあらはれる。

ホ、政治形態論

¹³蕃山は王朝時代の讚美論者であつた。そこには彼が政治の究極理念としたところの易簡の政が実現されてゐた。

日本にても王代の昔は易簡なり。仲哀天皇応神天皇みづから大将となりて九州までくだりたまひ、甲冑を枕として山野を家としたまひたるにて、易簡なる事知れたり。……天氣くだりくだる事名もなき一草一木も造化のめぐみにもる、事なきが如く、奥山の賤男賤女までも王徳の仁政にあづからずと云事なし。上の下を見たまふ事子の如くなる故に、下の上を見奉る事父母の如し。(集義和書卷七『大日本文庫 儒教篇 陽明学派』上巻一三七―八頁)

またそこには彼の理想的社會制度たる農兵制が行はれてゐた。かくの如き王朝時代をば蕃山は徳治の世として、敢て武家政治時代の権力的統治と対照せしめたのである。

いにしへ王者の天下をたち給へる時は、王城といへども池堀なく要害せず、是民を保じて王たり、徳治の遺風を見べし、武家の代となりては、力を以て天下をとれり、故に力を以て有てり、城池をかたくして一家を守るの爲なり。民を外にして不保、是故に力衰る時は亡べり(同巻十五『大日本文庫 儒教篇 陽明学派』上巻三四四頁)。

¹⁴しかしながら蕃山の置かれた歴史的環境はまさに力を以て天下を取つた徳川氏の治下であり、しかも幕府が鉄の如き統制力を誇つた時代であつた。何人も幕府政權の安定性について寸毫も疑ふ余地はな

かつた。蕃山ももとよりこの政治的環境を否定する事は出来なかつたし、また彼の強い現実的感覚からしてそれを欲しもしなかつた。しかし彼は徳川時代の多くの尚古主義者の様に、一方に於ける抽象的な古代讚美と他方に於ける現実の肯定とを自己の内部に無媒介的に併存させて置く事には甘んじなかつた。かくて彼の思索は当然に、かかる政治的現実の發生の由来、いひかへるならば、理想的なりし王政が何故に武家政に推移せざるをえなかつたかの歴史的根據の探究に向けられたのである。¹⁵屢く彼の言に聴かう。

問。かくのごとくゆへある(万世一系を指す)帝王の天下、何として武家にわたり侍りきや。云。謙徳を失ひ給ひし故に天下の權威を失ひ給へるなり。むかしは日本国中一国のごとく、今の様なる国郡の大名なかりしなり、都より代官として受領をつかはし給ふ、国々は農兵也、其後王徳をとろへ、国々に我まゝなる者出来て、王命を用ひざれば、征伐につかはされし人則其國を治め、子孫はをのづから國王のごとくなれり、国々にては歴々大名なる者を官位なければ凡人と称し、官位卑ければ地下といひて、輕しめあなどらるれば、その心に王城をものうき事に思ひうとめり、故に王臣たらんことを願はず、其折節武臣の大家棟梁を取ぬる人あれば則したがひて主君とし、士の礼儀有事をよろこびぬ、是王者の武臣に威をうばはれ給ひし根本なり、もと武家公家とわかる、はひがこと也、むかしはなき事也、是も奢りゆへ出来たる也(集義和書卷八『日本倫理彙篇』第一卷(育成会、一九〇一年)三九

九頁)

ここでは蕃山は武士の発生を公家の奢りに原因を帰せしめつゝ、も、なほ「武家公家とわかる、はひがごと」としてはつきり彼の価値判断を表面に出してゐる。ところが同じく和書の卷一では、楠正成が現在出たとして天子の御依託に応じ奉るかといふ問を提出しつゝ、次の様に言つてゐる。

今の時ならば天子にもたのまれ申すまじく候。正成の時分は北条の代と後世よりは称すれども、京都より將軍を申し出し奉り、北条は諸大名と傍輩の礼儀にて交り、たゞ天下の權を握たるばかりに候。……この故に正成も北条と君臣の礼はなく候、……後白河院頼朝に天下をあづけ給ひてより、武家の世といへり。しかれども王威過半残りて、全く武家の天下ともいひがたし。されば後醍醐天皇まではいにしへの王徳をしたふ者もおほかりき。しかる処に北条の高時奢きはまり、天道にそむき人民をうとみたる時節、天下をとりかへし給ひしかば、公家に歸したり、しかれども天皇道をしろしめさず、賢良を用ひ給はず、昔と時勢のかはりたる事をしり給はざりし故に、うらみいきどを者おほく出来て、武家の權をしたはしく思ふおりふし、高氏おこりて天下をとりてより此かた、一向武家の世とはなれり。是より天下の諸大名、大樹を主君とし奉りて天子にはつかふまつらず、陪臣の国の君を主とすると同理なり、是を以て今ならばたのまれ申まじきと申事に候、

『日本倫理彙篇』第一卷(育成会、一九〇一年)二五七—八頁

つまり蕃山によれば、前の如き事情で武士なるものが公家と対抗する階級として発生し、頼朝によつて武家政治がはじめられたけれども、後醍醐天皇までは王政か武家政かといふ事は可變的、可折的な問題であつた。しかるに建武中興の失敗以後、武家政治が不可變的に確立しそれが今日に至つてゐる。更に進んでいへば、建武以前までは「ひがごと」といふ評價を許して来た(何故なら可變的だから)武家政治はそれ以後は一つのいはゞ氷の如き歴史的必然性として自らを確立したのである。さうして蕃山に於てかく必然性を帰属された武家政はやがてそのまゝ、必要性を承認される。今日の武家政は歴史的必然として公家政より転化したものであるが故に、もはや可逆的ではない。公家の天下に復歸する事は不可能である、のみならずそれは既に望ましくない。曰く、

問。時有て公家の天下にかへる事も可^レ有か。云。中^レかへるまじく候、此方よりあたへ給ふ其末つゞき申まじく候、昔は武家より御氣遣も有べき事なるが、今は何の用心もなき御事也、是をもつていよ^レ位を位に立て尊敬し給ふが日本の爲にて、又將軍家御冥加のため也。『日本倫理彙篇』第一卷四〇〇頁

……

問。かならず王者に天下のかへるまじきとは、如何なる道理侍るにや、もと日本の主なれば、本にかへりぬべきことにて候。云。代をかさねて天下をたもつは天の廢する所なりといへり、然れども王者は天神の御子孫にして地生にあらず、ことに日本におゐて

広大の功德をはしますゆへ、天下の權勢をばさり給ひてやわらかにして上におはしませば、いつまでも日本の主にてをはします道理にて侍り、武家もたとひ天威のゆるし有とも、みづから王と成てはむづかしき事也、臣として摂政などの心にて天下を知給ふは心易き事也、何たる無分別の人有て王とは成給ふべからん、又此方よりかへし奉られても末つゞき申まじきと申事は、後醍醐の帝の時さへ、公家は日本の人情時變うとく成給ひて、かへりたる天下を失ひ給へり、今はなほくうとくなり給へば、たとへかへし奉り給ふとも、やがて乱逆出来て本までもあやうかるべく候、武家の人の帝位に上り給はんと、王の天下をとり給はんとは、共に無分別たるべき也、(集義和書卷八『日本倫理彙篇』第一卷四〇二―三頁)

王朝時代の政治Ⅱ社会体制の熱烈な讃美者たる蕃山はこの様な論理的過程を経て、朝廷をば「やはらかにして上におはします」所の、君臨すれども統治せざる地位に置く封建制の肯定に到達したのであった。今日からその当らざる点を指摘するのは易い。しかしそれはなんら蕃山の矛盾とか、現実への止むなき屈服を以て目すべきではなく、近世勃興期の社会的現実が蕃山の如き豊かな歴史的感覺を濾過したときに生ずるであらう最も蓋然的な帰結であつた。

(なほ、排仏論、寺請制批判等)⁽¹⁵⁾

以上、蕃山の政治思想に於ける特徴的なものについて概観した。な

はこのほか断片的に注目すべき見解が多いが今はその一々を紹介することは省く。たゞ最後に蕃山の論述の少からざる部分を占めてゐる所の排仏論について一言して置かう。それは論述の広汎なることと論旨の鋭利な点に於て徳川時代を通じての排仏論の中でも代表的なものの一つである。まづ理論的部面に於ける仏教批判に於ては、それが畢竟出世間的な迷信で、人倫を破るといふ様な常套的な論述のほかに、仏教を以てキリシタンの思想的温床となした点が注目される。彼によればキリシタンの蔓延は一、思想的昏迷(人心のまよひ)と、二、民衆の経済的窮迫の二者に根據がある。仏教はまづ後生のすゝめを説くことによつて切支丹の先達となる。

仏法は後世といふ偽を信じ、其迷の心を本として吉利支丹も起り候へば、吉利支丹のひき入は、仏法にて侍り(外書卷二『全集』第二冊二六頁)

その際後生を説く理論と実践に於て切支丹は仏教よりも卓越してゐるから到底切支丹の浸入を仏教を以て防ぐことは出来ない。しかも仏教は人心を迷はせる事によつて直接にキリシタンの先達となるばかりでない。それは民衆の経済的窮迫を助長することによつて間接にもその温床となる。

ここからして彼の批判は仏教理論そのものよりも仏教の社会的なありかた、換言すれば社会的存在としての僧侶や教団の批判に移つて行く。彼の排仏論の重点はここにある。仏教の理論的批判に於て彼はさほど徹底もしなかつたし、むしろ禪宗などは、

むづかしき事なく易簡にをしへて、しかも悟りとて、さのみ後生の地獄にかゝはらず。これ文明の時にあへり

として容認しさへした。また彼の歴史意識は仏教が我国の思想界にもつた巨大な影響に対して目をそむけしめず、前述の如く、仏教がむしろ儒教よりも我が風土に適合してゐる事を認めた。しかし、さうした適合性にもかゝらず、いなまさにその適合性の故に仏教が勃大な世俗的勢力として発展し、田畠を潰して寺院を濫立し、そこにおびたゝしい数の僧侶がまぎれもなき遊民として腐敗墮落の生活を営むに至つた現実の情勢は無為徒食を排し農兵を理想とする彼の眼には堪え難いものと映じた。かうした意味での彼の僧侶＝教団の批判は痛烈を極めてゐる。

さうして彼のかうした社会的見地からの仏教批判は寺請制度の批判にまで熱して行つた。

今の寺請は何の用にもたず、事外成国々の費也。……其上此吉利支丹請にて、不義無道の出家^{ヘビコウ}浸、仏法の実は亡びたるといへり。(大学或問下『全集』第三冊三三—三四頁)

また、我国にキリシタン問題があり、支那にそれがない理由を以て、一に、支那にはキリシタン禁制の法がなくても、聖賢の国だから人心の迷ひがないためと、二に農兵制で民衆の困窮がさほど甚しくないため、に帰してゐる(集義外書卷八の終、同趣旨、大学或問下)。事実認識としては全く誤つてゐるが、ともかく、農兵制に対する蕃山の態度はここにも現はれてゐる。

b、貝原益軒

益軒 名は篤信、字名は子誠、損軒と号し又益軒と号した。寛永七年福岡に生れた。父利貞は黒田家の家臣で、医術の心得があり、また学を好んだ。又益軒の兄(次兄)存齋も医を修めに京都に遊学し傍ら經学についても一かどの教養を積んでゐた。益軒はかうした好学の家に育ち、早くから學問的雰囲気になつてゐることが出来た。彼の一生を通じて倦むことなかつた學問的精進は、この様な家庭的環境に負ふところが多い。しかし彼の少年時代は決して生活にめぐまれてゐたわけではなかつた。幼時に父利貞は一時禄を失つて浪人してゐたし(二才—八才)、彼自身も十九才にして黒田侯(忠之)に仕へたが、まもなく禄を取上げられ、貧窮の裡に人となつた。けれども是はかへつて彼の刻苦勉強への刺激となり、やがて二十六才にして江戸に上つて、そこで剃髪して、正式に医として立つ事になつた。その間、江戸の御家中と交つて、彼の学名は漸く藩にも広まり、翌年帰郷した時に黒田光之侯に召し出され、更にその翌年二十八才にして京都遊学を命ぜられた。それから三十七、八才に至るまで、数回上京して、木下順庵、山崎闇斎、松永尺五、伊藤仁齋等人材並び競ふ京都の学界の空氣に接し、この間ますく研鑽につとめ、三十九才にして、遂に医を廢して、純然たる儒臣として黒田家に仕へ、以後は、正徳四年、八十五才にして卒するまで、きはめて静謐な学者的生活を送つた。現今世に知られてゐる彼の著は、初学要、自娛集、大和本草、慎思録・大疑録、諸訓(十訓)

文訓武訓、神祇訓、初學訓、五常訓、家道訓、君子訓、樂訓、和俗童子訓、養生訓、大和俗訓）をはじめ、いづれもこの晩年の著である。幼年時代の困苦はあつたけれども、概していへば益軒の一生「は」平穩無事な学究のそれであり、この点、波瀾万丈の蕃山の生涯と対蹠的な地位を占めてゐる。性格からいっても、蕃山は柔和な外貌の中に激しい情熱を秘め、天下国家を救はずんば止まずといった烈々たる気概とよき意味での政治的野心を終始失はなかつたが、益軒はあくまで、温厚篤実、円満玲瓏（益軒の逸話）なる君子であり、その関心も政治的なものよりはむしろ、自己の周囲の日常的な社会と自然（本草学）により多く向けられてゐた。

イ、益軒の思想概観¹⁶

蕃山と並んで益軒を徳川初期の自由思想家に数へることは少からざる留保を必要とする。蕃山が朱王両家に対して取つたきはめて融通無碍な自主的態度に比すれば、益軒の朱子への依存ははるかに大である。益軒は初め京都遊学の頃陸王の学を好んだといふが、三十六七歳以後決定的に朱子学に帰した。周知の様に彼は晩年に「大疑録」を著して朱子学の哲學的基礎に対して重大な疑問を投ずるに至つたが、それは彼の意図ではあくまで朱子学の一局部への疑問にとゞまり、朱子学全体への彼の信憑は依然として変らな（か）つた。しかもその程度の問題提起すら彼にとっては絶大の思想的苦悩を要した。この意味で、大疑録自身が益軒の朱子への依存がいかに深かつたかを示すものであ

る。太宰春台が大疑録を評して、

損軒先生、程朱の道を信ずるや斯の如くそれ篤し。而して之を疑ふや斯の如くそれ大なり

と言つてゐるのは、よくこの逆説的真理を表現してゐる。¹⁷

にも拘らず、益軒は終始学問の党派化とドグマ化を強く排撃し、また異学に対する寛容を極力主張した点に於てまさに蕃山と軌を一にする。彼は京都遊学の際、学者が各々門戸を張つて徒党化し、互に他党を罵倒してゐる状況を眼のあたり見て甚しい厭惡を感じた。五井持軒に与へた手紙の一節には彼のさうした印象が典型的に示されて居り、彼の学風の特徴をよく窺ふことが出来る。曰く、

総て京都学者の風俗不好候。各比党候上、一己の見を立て候て……我を立てたるまでと見え申候、山崎氏傲慢驕誇の人にて候を、其徒其尤に憫ひ候て、誇高妄議^{（マ）}古人^{（マ）}且遍非^{（マ）}今世^{（マ）}、只我而已、自好自誇申候、伊藤氏門人、亦阿^{（マ）}其所^{（マ）}好、妄議^{（マ）}先正^{（マ）}、方不知^{（マ）}其量^{（マ）}と聞え申候。又別に一派朱学の徒は、是れ亦自からはとし、好^{（マ）}名譽^{（マ）}背^{（マ）}風俗^{（マ）}候て、人の耳目を驚かし申、至当の事色々之候。……山崎、伊藤其外當時の朱学者^{（マ）}などの学も皆訓詁の学、好名の徒にて、非^{（マ）}為^{（マ）}知^{（マ）}道候。……為^{（マ）}道^{（マ）}に仕候学には人我に私己と有^{（マ）}御座^{（マ）}間敷候、道理と申物は無偏無党にて平生公共の事にて候

（固陋拘迫^{（マ）} 闇齋派批判）

かやうにしてあらゆる種類の学派的拘束を忌み、異学に対する寛容

をす、め學問に於ける懷疑及學說の變化（慎思錄、瀧川〔政次郎解題『近世社會經濟學說大系 貝原益軒集』（誠文堂新光社、一九三六年）〕、二〇七頁）の意義を説く益軒の「朱子學」は、もはやかの偏狹にして狂信的な閹齋的朱子學とは同一に語りえない。と共にまさにこの同じ黨派化・ドグマ化に対する彼の強い反情、その反面自己の立場に対するあくまで謙虚な内省的態度こそ、彼が朱子學に対する疑惑を遂に最後まで疑惑としてとめて古學派の如く、独自の積極的體系を構成するに至らなかった内面的理由である。益軒を蕃山と共に自由思想家に属せしめる所以は、彼の思想内容よりもむしろかうした學問的態度にあるのである。

従つて思想内容の獨創性といふ点では、益軒は蕃山にはるかに及ばない。益軒の著作の大部分は朱子學體系の平俗な解説によつて占められてゐる（いはゆる・訓）。益軒は朱子學の哲學なり倫理學なり政治思想なりを、何人にも近づき安い和文で平易に解説することによつて、宋學の一般的普及に対し実に巨大な貢獻をした。彼は恐らく近世を通じての最大の影響力を持った民衆教育家の一人であらう。朱子學の考へ方が最大限にくだいた、現實化された形態で説かれてゐる限りに於て、そこには徳川封建社會の構造に対する朱子學的思維構成の適応性が最も鮮明に浮び出てゐる（吾々が初期朱子學の政治思想、例へば職分論とか仁政主義とかを彼の著作から引用したのはそのためである）。しかしながら、彼は儒教の現實化を極限まで押進めることによつて、儒教の基底に横はる支那的特殊性と日本の歴史的特殊性との蔽ふべか

らざるギャップに直面せざるをえなかった。この場合、自己の思想的持駒だけで無理にやりくりし、それで處理出来ない現實はネグレクトするといふ様な行き方は到底彼の鋭い學問的良心の許容するところではない。益軒は一方範疇的拘束を受けない虚心の觀察によつて我が國民、國土の特殊性の實証的研究をなすと共に、他方、その特殊性をばいかに、彼の普遍妥当的真理と見た儒教的範疇の中に包摂するかに苦慮せざるをえなかった。これまさに蕃山にも解決を迫つた問題にほかならぬ。さうして益軒はこの解決の方向を奇しくも蕃山と同じく、道と法の區別及關係のうちに見出したのである。例へば、大和俗訓卷之七にいふ。

五倫五常の道は、古今和漢同じ。若時により所によりてかはらば誠の道にあらず。法は時により所によりてよろしきと宜しからざることあるゆへに、古今和漢異なり。その國の礼法にそむくべからず。国法にそむきて、古の礼法を行ふは道にそむけり。但古の礼法の中に、国法に背かずして、今の世に行ひて宜しきことは行ふべし。もろこしの古の礼法ありとて今の世の時宜にかなはずば行ふべからず（大和俗訓卷之七〔益軒全集¹⁸卷之三、一三九頁〕）同様の論理を彼は慎思錄・神祇訓等各所で反覆展開してゐる。ここに於ても蕃山の場合と同じく五倫五常の自然法的性格は固く維持されてゐる。いな、益軒ほど儒教道德の自然法的性格をば不拔の信念をもつて反覆力説したものは少い（例天道）。しかし彼が儒教の基本道德に内在する普遍性を信ずれば信ずる程、ますます／＼彼は儒教の教説にまっ

はる歴史的特殊の側面をば道から区別された「法」として、厳密に取り除くことが重要になって来るのである。かうして彼はあれ程朱子学を尊崇し、まさに勃興しつゝ、あつた古学をあれ程厭悪しながら、宋学に潜在する公式的合理主義に対する闘争に於て蕃山・仁斎・徂徠と完全に共同の陣営に立つたのである。さうして時代的・風土的特殊性の重視は、益軒を盲目的な支那的風習の模倣の反省、従つて日本の歴史的现实に対する豊かな観察へと導き、それはまたやがて日本国民性の実証的比較史的考察へと発展して行く。次にさうした例を、二、三挙げよう。

まづ聖人の法乃至支那的風習の日本への公式的適用を排する例。

一、三年の喪（これは蕃山も共通）、其他冠婚喪祭、井田法

二、官地姓名の書き方。

綱常倫理は天下の常經なり。万世に亘り四夷に通じて変易すべからず。夫の礼法制度の如きは古今宜を異にし華夷俗を殊にし時に随ひ處に随て相同じからざるは自然の理なり。故に天下の事固より古に行ふべくして復た今に行ふべき者あり、又古に行ふべくして今に行ふべからざる者あり、中華に行ふべくして復た本邦に行ふべき者あり、中華に行ふべくして本邦に行ふべからざる者あり。古今華夷の宜を異にする此の如し。……苟も時俗土地の宜とする所を測らず妄りに中華の古礼を執て之を本邦の今世に行はんと欲するは、譬へば舟車の宜を水陸に異にし、裘葛の用を冬夏に殊に

するを知らざるが如し。固陋の甚しきなり。是れ道の行はれ難き所以なり（慎思錄卷三『近世社会経済学説大系 貝原益軒集』二二八頁）

五倫の道五常の理はからやまと古今同じ。若五常に背き、人倫をはなれては、天地人の道にあらず。凡天下古今の間、道有法有。道は五常の性に随ひて、五倫を厚くする、是道なり。此道は天下古今からやまとおなじ。法は冠婚葬祭の礼、進退坐立の則也。是古今の時宜により土地の俗に随ひておなじからず。からの法を日本に行ふを、聖人の道と思ふは愚なり。（神祇訓『全集』卷之三、六四四頁）

近來、我が国の官爵を書くのに本朝の官制に據らずに、中華の官号を用ひて書くものが少くないが、之は不可である。元來、中華の官制は時代に随て沿革があり、官名の如きも皆古制を用ひず時宜に随つて一王の法を立て、ゐるのである。

況や我邦古昔朝廷の官を立つるや、中華の制に法倣すと雖も、然も本朝別に自から官制ありて悉くは唐制に因らず、亦風俗土宜の中華と異なるあるを以てなり（自娛集卷三 本邦書「官地姓名」辨）

〔『全集』卷之二、一二九頁〕
然るに好んで異朝の官位を書いて典雅を誇るが如きは、徒らに奇異を好む者でむしろ卑陋と称すべきものである。姓氏地名等を支那流——しかも誤解された支那流——に変更して得々たる如きも同様である。（和州／加州と州をつける事（支那では漢以後）。また、丹波を丹陽と

いひ、長崎を岐陽といふ風に陽の字をつけるのもおかしい。陽は河北山南の謂で咸陽漢陽等である。)

日本国民性論としては自娛集中にある本邦七美説が代表的なものである。益軒の日本観が窺ひえて興味深いし、種々の問題を含んでゐるから、その概略をのべよう。

(本邦七美説(自娛集『全集』卷之二、二〇一頁以下))

第一は時氣正なること。外国は南北に偏してゐるものが多く、ために夏ばかりで冬がなかったり、冬ばかりで夏がなかったり、氣候不順である。我国と中華とは南北の中間に位して偏らないから、四季の運行が平衡をえてゐる。

第二は穀食の美なること。氣候にめぐまれてゐるから五穀悉く実り、其他野菜・果物・海藻鳥獸魚介の類、凡そ人の口に入るべきもので産しないものはない。自分は嘗て長崎で貿易商人から次の様な言を聞いた。

私は何度も諸外国に行つて色々見聞してゐるが、支那の様に四夷にぬきんで衆美を輯めた国でも米と酒の味だけは到底我国の濃厚芳美なるに及ばない。他の諸国に至つては論外である。

してみると日本の米と酒は宇宙第一といふことになる。

第三に器服備はれること。我国には桑麻棉漆松柏檜桐等、国民の衣住日用に供すべき資源が豊富であり、また古來器物工芸品の精巧なること諸夷に遙かに優つてゐる。しかも長崎港を通じて諸外国の名産は

悉く集つて来るので、衣服器械の備はらぬものはない。

第四は風俗の美なること。支那も唐虞三代の所謂聖人の世は、政教風化の美なること、到底外の国の及ぶべからざるものがあつたが、春秋戦国の時からして、臣子にして君父を弑する者が往々現はれ、況んや秦漢以後の時代は道全く失はれ、幾多残忍酷薄、大逆無道の事件が相繼いでゐる。其他の諸外国はいふに足らぬ。反之、我国の風俗は昔から礼あつて乱れず、忠臣節義の士相繼いで現れ、人情に篤い。之を君子国と称するのも宜ではないか。〔一〕かつ、皇統百世を経て上に絶えず、神器後代に至りて下に移らず。』是は我国の長ずる所以で華夏といへども及ばぬ点である。

第五は、法律の嚴なることである。外国の中には酋長のないものが多い。またあつても政令嚴ならず、従つて国の秩序が放漫で民衆が安居する事が出来ない。本邦の如きは法制嚴正で禁令はあくまで遂行されるので、庶民に争奪の患がない。

第六は、外侮を受けた事のないこと。古來、支那は蛮夷の侵略を絶えず蒙つて現在に至つてゐる。夏には鬼方があつた。殷には獯鬻があつた。周には玁狁が、漢には匈奴が、唐には突厥が、宋には契丹が、明には韃靼があつた。さうして今や清が中華を侵奪して明の皇胤は絶えてしまった。中華の如き強大国でもかくの如く外患がある。況や他の小国は全く弱肉強食の犠牲となつてゐる。本邦は古來国家に武備があり、士民は驍勇にして、その勢は異域にひゞき渡つてゐる。しかも島国で地勢が隔絶してゐるといふ有利さが加はつて、古來外国に冒され

た事がない。さきに蒙古が来襲して、我国を覬覦した時も結局失敗してゐる。

第七には文字に通じてゐること。諸夷の中中華の文字即ち漢字に通じてゐる国は非常に稀で、そのために経伝を知らず、名教にも浴さずに邪術に陥る国が多い。我国は古来中華と交通があつたので経伝群書が皆伝はつた。

以上の七点は皆本邦の諸蕃に優る所以であるとする。」

(第 回)

しかし他方益軒は最後に我国の欠点を附加して注意を喚起してゐる。それは我国が古から武事は習ふが文の方をとかくおろそかにするといふことである。そのため古道に暗いことを恥とせず、文章を書いても、文理をなさない様な事になる。古来文学の士はあるがその作は拙陋なるものが多い。しかし近時文明の化が既に兆し人文まさに開けんとしてゐるから、文教の興隆は将来に期して待つべきものがあらう、といつてゐる(自娛集卷之二、本邦七美説(五常訓卷一)『全集』卷之三、二四三頁)にも同趣旨あり)。

同じ自娛集の中の国俗論にもまた日本と支那を比較して、興味ある批判を展開してゐる。曰く、

本邦風俗本と自ら淳美にして華夏に超軼する者亦多し。節義驍勇廉恥の類の如きはなり。……恨むらくは中葉以降学校の教以て民俗を変易するなし。是故に其才行華夏に及ばざるもの甚だ多し。

其中最も及ばざる所の者は諫諍と文学とのみ。〔『全集』卷之二、二〇四頁〕

とし、文学については前述した所と大同小異の論をしてゐる。諫諍については

(蓋し中華の人臣、其君を諫むるに方り、刀鋸前にあり、鼎鑊後テイクワクにありと雖も懼れず、死を犯して諫諍し、人主の怒に触れ赤族に至ると雖も顧みず。此の如き者歴世勝けて記すべからず。)本邦の武人古来勇戦死を軽んずる者毎衆多枚挙すべからず。然れども臣の君に事ふるや、諫諍して其身を顧ざる者寥々として千歳数人に過ぎず。豈是剛健の中土に如かざるが為めならんや。抑々忠義の華夏に及ばざるか。学ばずして諫諍をなす所以の道を知らざるか。何ぞ其のある可くして有らざるや。〔『全集』卷之二、二〇四頁〕

と云ひ、結局、此二者は国俗の足らざる所であるが、その点に努力すれば決して中華に及ばぬのを憂へる事はない、として前の論と同じく、将来に対する樂觀的な見透しを以て結んでゐる。

この二つの日本観は益軒が、当時の儒者一般の公式的類型的な見方からいかなる程度まで自由であつたかをよく示してゐる。(――)

「益軒もまた支那を中華と呼び、支那とその周辺の国家といふ図式から世界を把握し、經書に描かれた支那上代の所謂聖人の世をそのまゝ、歴史的事実として盲信する儒者の思惟様式を脱してはゐない。にも拘らず、ここには同時に、儒教的範疇を以てどうしても律し切れない日

本の国家構造や国民生活の特殊性をそのままに認識しようとする実証的な精神が窺はれる。それは一方には皇統の一系や外侮を受けたことのないことを以て支那をも含めた一切の他の国家に見られざる日本独自の優秀性として称讃すると共に（天地の形勢、東を初とし、西を終とす……宇宙の形勢東を初とする故、日本は世界第一の最上の国なり。

（神祇訓『全集』卷之三、六七〇頁）、他方日本文化に於て、ともすれば武のみが偏重され文武の均衡がとれてゐないこと、また、武士の勇敢さが戦場でのみ発揮されて、平素の政治的職務の遂行に際しては、とくに自己の上司といふ如き権力者に対しては卑屈の傾きがあること、を率直に指摘する態度となつて現はれる。

（福沢諭吉↓日本の武人の権力はゴムの如く其相接する所の物に從て縮張の趣を異にし下に接すれば大に膨張し上に接すれば頓に収縮するの性あり。『文明論之概略』卷之五）

換言すれば日本の特殊性は益軒に於てそのまゝ、絶対的に美化されることもなく、一概に否定乃至蔑視されてゐない（特殊性の指摘は排外か排外かどちらかにより易い。両者とも自主的な科学的精神を欠いてゐる点では同一）。それは彼が自己の価値的範疇を、現実に対して押しつける天降りの観念論者であるよりも、より多く事物の具体的な相を尊重する着実な経験主義者であつたが故である（本草学の祖）。『この事実尊重といふことの関聯に於て特に注目すべきは彼の神道観である。彼もまた蕃山と同様に普遍妥当な道は一つであるとの見地から神儒の根本的一致を説き、道と法の関係の理論によつて、神道

をば我国に特殊化されたる聖人の道として把握してゐる。さうして蕃山が日本の特質と見た「易簡」は、奇しくも益軒に於ても、聖道の日本の特殊化の契機をなしてゐるのである。

聖道神道かはりなし。天地の間、道は唯一のみなればなり。唐土の聖經にて教ふとも、我國の俗にしたがひて、易簡なるべし。

易簡はたやすく事すくなきなり。事多くむつかしき事は我国人には宜しからず。礼記にも、教と政とは其俗にしたがひて、其宜をかへざる事をいへり。是国の政を行ひ、民の教を立る法也。（神祇訓『全集』卷之三、六四三頁）

しかも益軒は更に進んで神道を不言の教として規定したところから種々重大な帰結をひき出した。例へば旧事記・古事記・日本紀等は、經書のごとき教へを説いた書ではなくして、上古の事実をそのまゝ記したものにすぎぬ。しかるにその記載を牽強附会して道理を云ひ立てるのは神道の本質を冒瀆するものとなした（教へ↓事実↓二元論）。また、神道は本来不言の教へだから、我國の上代には五倫五常等の名目はないけれど、それは別に教へられなくても事実として行はれてゐたのだといふ見解を主張した。これは後の国学思想の注目すべき先驅である。こゝにも益軒の並々ならぬ現実直観力が表れてゐる。

神道は易簡の理、不言の教也。

旧事記、古事記、日本紀、此三部の本書などに上古の事をするせしを、世俗は神道に易簡の理、不言の教有て、道を記せし經典なき事をしらで、三部の書を、神の道を記せし經典のやうに心得て、

其書に本よりなき道理を、みだりにとりつけて、神の教の様にさまぐく云なして、道理を新しく云立るは、易簡の道不言の教にそむきて、神道の誠を本とする正直の理にあらず。神の御心にも、などかはかなふべきや（神祇訓『全集』卷之三、六四二頁）

なほ神祇訓には、「日本は偏地なれ共、天地の陽氣發生の初なれば、中華に勝れる事多し」として、「温和なる故に、仁慈有て情深し。武人ももろこしの如く人を殺す事を好む者すくな」き事などを挙げてゐる（『全集』卷之三、六七〇—一頁）。

□、政治思想についての若干の補足

益軒の朱子学への依存は就中政治思想に於て最も大である。朱子学の平易な解説者としての彼の姿はこの領域に於て最も鮮明に現はれてゐる。益軒は蕃山とちがって、どちらかといへば unpolitisch な性格であり、また蕃山の様に政治的経綸を振ふ様な環境にも置かれなかつた。従つて彼の最も得意とする論題は、天下国家の制度よりもむしろ、日常的な生活倫理であり、また彼の実証的「経験的精神も現実の具体的な政治現象に向けられずして、もっぱら前述した様な、歴史的「風土的な領域、乃至純自然觀察に發揮されたのである。かくて獨創性とか特異な觀察とかは彼の政治思想からは殆ど窺ふことが出来ない。いはゆる十訓のうち、政治を直接対象としたのは君子訓であるが、そこで反覆説かれてゐることは、支配者に対する道の学問のすゝめであり、仁政による民力涵養であり、賢臣登用であり、其他儒教政治思想の公

式的演繹ならざるはない（常識的穩健）。益軒が現実の政治に対する具体的意見を述べた殆ど唯一の著として注目されるのは、通常「諫諍録」の名を以て呼ばれてゐる所の、黒田家宰臣に与へた封事であるが、そこには蕃山に於て吾々が見た如き現実政治の鋭い分析と雄大な対策とは見るべくもなく、それに代つて前面に押出されるのは、

国家の治法、第一君相の仁心、第二用人、是は役人を撰申事、第三治財、是は米銀を用る事にて、民の施済と自用の儉約との事にて御座候（黒田重時（家老）へ送書『全集』卷之三、七二六頁）といひ、

凡国家の治乱は必政事の善惡により、政治の善惡は三綱五常の道の行はるゝと行はれざるとによれる事、和漢古今の通義（黒田一貫に贈る書（『全集』卷之三、七二四頁））といふ如きごく平凡かつ穩便な儒教的自然法の提示である。むしろこの一聯の封事は政治的秩序に内在する自然法に対する彼の信仰、その結果政治的秩序の自働的調節力に対する彼の信仰、がいかに強烈であつたかを示すものとして意義があるのである。政治に対する自然法の支配力を彼は「天道」の概念を以て強調する。

天道は人間の如く、言語は無御座候へども、道理と申す者立ち居り申候て、直に其人御口上に被仰付たると同事に候。民を御預り被成候へば、国家を預り申す人は天道の御代官にて民を治め申す役人にて御座候。然るに其治惡しく、天道に背き人望にも不叶申候ては、天道の御怒御座候間、禍出来申す事と漢古今同事に御

座候。……天道可恐事にて御座候（益軒先生与宰臣書 黒田重時

へ送書『全集』卷之三、七三二—三頁）

（天道↓自然法による君主の義務）

かうして天道の絶対的妥当力を説く益軒が天道から課せられた君主の職分を紊るものとして最も厳肅に否認するのは民衆の搾取である。それは一応すべての儒者の主張するところであるが、益軒ほど苛劔誅求に悩む封建治下の民衆に最も深い同情を寄せ、その非を執拗なまでに為政者に説いた者は多くない。（言論□とぶ）

民は皆我同胞の人、一夫もその處を得ざるは我憂なり。況国家の政を執る人、我力を尽して人を救はざるべけんや。政からく賦斂重ければ民そのつぐのひにたへず。親は子を責め、夫は婦をうり、奴婢を使ふ者は奴婢をうり、老たるものは自ら労にたへず。凡如此等国中幾千人と云ふ事を不知、あはれむべき事ならずや。今の政は理の当否と事の利害とを不撰、只當時上の利を専にして、臣民の憂を不顧（益軒先生与宰臣書、黒田重時へ送書『全集』卷之三、七二九—三〇頁）

さうして自然法の絶対的妥当に對する益軒の確信は自ら、政治の合法性則性への信頼、その半面、いはゆる例外的事態の否定に彼を導く。為政者が危機と称して一時自然法に反する非常措置を取る事は彼の絶対許容せざる處である（Norm——normal な事態（同一事態の反覆）Ausnahmezustand）。

人民の上たる人は、民の父母と申候て、万民を御救助被成との定

まりたる御職分にて成座候。近年の御政道は、唯一向下民の財を御奪ひ取り被成る御工夫迄にて、更に下民を御恵み被成候御事は無御座候。御国用不足に付、御自由にて万民に厚く御施与被成候事こそ不被為成候とも非道を不被成御仕置は何卒御工夫可有御座事の様に奉存候。……非道なる事をも被成候はでは、御急用達し不申との御僉議にて、近年御家中の痛も、民百姓の苦をも御構不被成、御仕置の由、末々の風聞仕候。是は乍憚御了簡違にても有御座間敷候哉。かやうに御難儀の時節に至る程、兎角道理に御順ひ、すぢめの如くに被成候てこそ、御儉約も行はれ、御勝手も御直可被成候。……万事に付道理に背きてよきと申す手立は御座有間敷候。道理に背き申したる事は、一旦利を得申候ても、やがて破申者にて、災を早く招き申すにて御座候。……人民痛み候ては国家の可立様無御座候。古語にも、民是国の本、本固邦安しとこそ見え申候」（黒田重時へ送書『全集』卷之三、七三一頁）

（危機のためと称して非常措置をとる事を排した。儒教的自然法の確信↑例外事態の否定）

もとより彼は彼の藩に於ても武士階級の財政的困窮の深まり行く事実から目をそむけはせず、その対策を種々考究してゐる。にも拘らず自然法の内在的作用を信ずる彼は根本に於て樂觀的である。

天道は満るをかくと易にも見申候。満ては必かけ申道理と見え申候。……御財用の不足は即其かけ申たる所にて、他事の御わざはひ出来申間敷候間、御吉事にて可有御座候。（立花勘左衛門へ贈

書『全集』卷之三、六九五頁)

財政難といふマイナスはどこかの所でプラスになつてゐるのだから憂へるに当らない。むしろ一時の困難を救ふために、民衆を搾取し、天道から与へられた君主の職分を冒すことの方がどの位危険か分らないといふのである。この様に政治的秩序の自動的調節を信ずるならば、制度の人為的な改革に対しては自から消極的ならざるをえない。そこからして、「凡て古きを改候事は十倍の好事にて無御座候ては、改替不申もの、由見え申候」といひ、

凡国家は其国家を始めて興し申したる人の法式仕置を其儘にて守り、其法式を替不申候へば、いつ迄も国家は長久仕るもの、由相見え申候。其故は国家を初めて保ち申す程の人は、拔群に人に勝れたる才智無御座候はでは、大国家を始めて起し申す事は成不申候故、其先祖の仕置きたる事は、其身若年より艱難を経候て、よく／＼鍛錬工夫仕りたる法式を立て置き候故、後代に子孫其先祖の法式の儘に行ひ候て背き不_レ申候へば、いつ迄も国家は乱亡仕る事は無御座候、其子孫に至り其先祖の法式に背き、新法を出し候へば、必国家乱亡仕候。(黒田重時へ送書『全集』卷之三、七三四頁)

(益軒の保守主義↕藩山)

といふ益軒の保守主義が生れる。ここに於て益軒は、同じく統治の自然法に法るべきを説きつゝ、その自然法をきはめてルーズに規定し、時處位に応じた臨機の處置を重視した藩山と殆ど対蹠的地位に立つの

である。それは同じく自由思想家でありながら、一方の本質は政治的であり、他方のそれはむしろ非政治的であることの当然の帰結でもある。たゞ時勢がまだそれ程窮迫してゐなかつたこと。

益軒が「封事」に於て民衆の搾取と並んでしきりに戒めてゐるのは言論の圧迫である。下から御政道を云々することをなによりもまして嫌惡し禁圧する封建政治の下にあつて、益軒「が」ともかくも政治的批判の持つ意義を説いたことは注目されていゝ。いかなる根據から政治的批判は是認されるかを知るために、二三の例を挙げて見よう。

誹をやめ申道は、申者の口をとぢ候てもやみ不_レ申候。又誹り不_レ申様にとて、外の見物^{（ト）}を繕候ては勿論財と力を費したる迄にて、却て誹はまし申候。……古書にも、民の口をふせぐ事は水をふせぐよりも甚し。水ふさがつて潰^{（ツ）}れば、人をそこなふ事必多し。此故に水を治る者は是をひらいて導き、民を治る者は是をのべて云はしむと御座候。(益軒先生与宰臣書 延宝七年八月 立花勘左衛門『全集』卷之三、六九四頁)

(「広く諸人の誹をとりあげ」る事を主張)

古人の語に国の治乱は言路の開くるとふさがるとによれり。言路開くれば治り、言路塞れば乱ると御座候。言路開と申は、下の人の存寄を有体に能申させ、上に能々聞届用申事にて御座候。人の身も元氣能めぐり候て、無滯候得ば無病に御座候。血氣ふさがれば病に成申如く、国家も言路のふさがらずして、上下の心通じ候「得」ば、治り申由に御座候。下の人々存寄所を上達不申様に

仕なし候得ば、下の人は漸く口をとどて直言せず、瘡くずの如く〔に成、上の人は下の直言を不聞して、譬ば聾の如くになれり。聾と瘡とあつまり合て、国家を治めん事を求とも不可得、古人の語に御座候。〔全集〕卷之三、七〇七―八頁〕

我意を立自らはとし、我を賢成として過無と存候事は、あやまりの上の大きな過失（マヤ）にて可^レ有^二御座^一候。……然ば世間の誹謗は信るに足ず候得共、衆人の申事は又公道も有之物にて御座候間、其内に若は理に当りたる儀も可^レ有^二御座^一候間、誹^レ我而^レ当^ル者^ハ吾師也と被思召、〔……〕一筋に御身の上に御過を御うたがひ、省察克治の御工夫を御用ひ被成候事、諸事の御かため可然事と奉存候。

〔全上 延宝八年、重種贈書〔『全集』卷之三、七〇四頁〕

すなはち、言論圧迫が非とされるのは、

一、為政者必ずしも万能ならざる故に、民衆の声を自己批判（ミ）の料とする要あること、

二、上下の意思が相互に流通し合ふ所に秩序の健全な存続が保たれること、

の二点が主たる根據とされる。果して然らば、右の一は、学説上のトランスの考へ方を政治に適用したものであり、二は、政治的秩序の自動的調節を尊重する立場の現はれであり、ともに益軒の基本的な見解に連なつてゐることが知られる。

〔この間欠〕

故に排さるべきは利そのものではなくしてたゞ利を私にすることであ

る。利は天下の人が同じく之を得る事を欲してゐるのであるから決して専らにすべきではない。之を公にするのが即ち義の利となる所以である。

利とは民の生養を遂ぐる所以にして無かるべからざる者なり。

易に曰く、利は義の和なりと。是れ、義に従へば自から利あるをいふなり。義の外に利あるに非ざるなり。今の学者往々利とは君子の欲する所に非ずと謂ふ。是れ則ち名を好み高を誇るの言にして君子の真情に非ず、惟偽のみ。蓋し士の禄仕、農の耕稼、工の器を製し、商の交易するが如きも亦体を養ふの計にして是利のみ。苟も貪汚の行を為さずんば豈義に非ずとなすべけんや。（自娛集

卷之四、義利説〔『全集』卷之二、二四五頁〕

〔この間欠〕

天下国家の主はいふにも及ばず、其事ふる長臣、又は時の權をとる輩に、才智ある人も多かりしと聞ゆれども、よく下の情に通じ、農業を道びき治る事などをば、極ていやしきわざとし、小士下官の勤る役とす。しかればかりそめにも天下国家の長臣などの心を用ひ取計るべき事にあらずと心得ぬるも多かりしとかや。是ひとへに文盲にして古今にうとく道理にくらきゆゑなり。〔『農業全書』卷之十一、『全集』卷之八、八二二頁〕

とし人間生養の本たる五穀を貴ぶことはとりもなほさず堯舜の治であり、またわが天照大神以来御歴代の御方針であつた。〔以下欠〕

四 (d)、古学派の形成 (古学或は反朱子宋学派の抬頭)⁽¹⁹⁾

（一）、総論

（第 回）

熊沢蕃山や貝原益軒の如き思想家の出現は既に思想界に於ける朱子学の独占的地位が動搖の兆を示しつゝ、ある証佐とも考へられる。しかし益軒はもとより蕃山にしても単に朱子学に捉はれなかったといふにとゞまり、積極的に朱子学に対抗する思想体系を打樹てたわけではなく、自らも全体としての朱子学に対する対立的意識は毫も有しなかった。また——これと結局関聯した事であるが、彼等は共に門戸を張つて弟子を集め、講説しなかつたから、その思想はいはゞ一代限りであつて、それが集団的に受継がれる様なこともなかつた。そこにむしろ自由思想家としての彼等の面目があつたのである。朱子学の学派としての覇権的地位は毫も彼等によつて脅かされる事はなかつた。このことは、藤樹・蕃山を初期の代表者とするいはゆる陽明学派全体についても妥当するのであつて、我国に於ける陽明学は近世を通じて多分に個立的・分散的であつて、朱子学に対抗するだけの纏つた社会的勢力を構成するに至つてゐない。結局、朱子学の思想界に於ける圧倒的・排他的な勢力が真に効果的な挑戦を受けたのはいはゆる古学派の登場によつてである。寛文五・六年の頃、山鹿素行と伊藤仁斎は江戸と京都に於て殆ど時を同じうし、しかし各々全く独自に、宋学による聖道の

歪曲化を排して、原始儒教への復帰を唱へた。素行の聖教要録に據つての宋学批判は官学の膝下に於て為されただけに、忽ち反響を惹起して彼の赤穂流滴となり、爾後彼自身も力を兵学に注いだので、その古学は直接の継承者を持たなかつたが、仁斎のいはゆる古義学は京都に於て漸次大をなし、仁斎とその子東涯によつて、まさに堀河学として一個の巨大な学派にまで大成され、京都を中心としてうつ然たる勢力を築き上げ、ここにはじめて朱子学は容易ならぬ脅威を蒙ることとなつた。その全盛期に於ては、那波魯堂の学問源流が伝ふる如く、

元禄の中比より宝永を経て、正徳の末に至るまで其学盛んに行はれ、世界を以て是れを計らば、十分の七といふ程に行はれ、元和寛永の風なるは甚だ稀なり。

といふ驚くべき影響を与へた。さうして、この学統からは更に荻生徂徠出でて、近世儒教のいはゞ思想的革命が行はれるに至るのである。徂徠学は近世儒教の理論的最高峰であると同時に、そこには儒教の恐るべき自己否定の因子がはらまれて居り、徂徠学の没落以後、思想界は儒学の内部的分裂と反儒学的立場の興起とにより、多元化の一路を辿り、封建社会の思想的統一は遂に再び還らなかつた。この意味に於て、儒教に於ける古学思潮の興起は近世思想史上まさにエポックを画する事件であつたのである。古学派はいづれも宋学や陽明学等後世理学の媒介を排して、直接儒教の原典に遡つてその根本精神を汲まうとする主張で、その主観的意図としてはまさしく一の復古運動であるが、その客観的意味は決して単なる古きものへの還帰ではなく、むしろ本

質的に新たなるものの提示であった。この点、朱子学者尾藤二洲が

仁齋徂徠の徒、皆自ら古学と称す、所謂古とは程朱に従はざるの名のみ、其説皆新奇にして謂無し。何の古か之有らん（素餐録）

といつてゐるのは、古学派を否定乃至貶下せんとする立場からの言であるが、よくその核心を衝いてゐると考へられる。

（二）a、伊藤仁斎

（寛永四年（一六二七）—宝永二年（一七〇五））

名は維禎^{フレイダ}、字は源佐、仁齋・古義堂と号す。寛永四年、京都材木商の家に生る。純然たる商家より出た儒者なること注目。十五六の時、聖学に志したが、親戚知友みな反対。儒では食へないから医をやれとす、めた。きかず（片岡宗純、柳川に還るを送るの序、文集卷之一、八頁参照）。

そのまゝ、業をつづけた。寛文二年の頃から宋学に疑をさしはさみ、数年の沈吟^{シユイン}を経て、ほゞ自説に確信をえた（自然的秩序の理論の破壊^カ／一、天道と人道の区別／二、道德の人性よりの超越化／三、合理主義の否定による道の歴史的相対化）。それから門戸を開き、古義堂と称する塾を開いて教授した。時に三十七、八才。名声追々^{シユシユ}あがり、徳大寺藤公の逸話、延元三年肥後侯禄千石を以て招いたが孝養のためと称して辞し、一生、母に侍養しつゝ、民間の儒者で終った。来り学ぶもの三千余人、清貧。――逸話

風格すこぶる高く、徳高きこと一世に鳴る（――徂徠の言）。自己の説に火の如き確信をもつてゐたが決して人と争はぬ（大高坂清介の逸話）。だから、益軒の批評は充分^{ブフン}あてはまらぬ。己と説を同じくするを喜ぶは学者の通弊（井上「哲次郎『日本古学派之哲学』富山房、一九〇二年」、二六八頁）。

古学派の創立者としての伊藤仁斎と山鹿素行は恰も貝原益軒と熊沢

蕃山にも似た対立を示してゐる。素行の父は医を業としたが、武士の出であり、素行またその兵学と経学とによつて主として交を諸侯に求め、天下国家に蓋然たる大志を抱いてゐたから、その思想も著しく政治的の社会的性格を身につけてゐる。之に反し、仁斎は商家に人と為り、一生禄仕せず、民間にあつて、ひたすら経書を講じて、それによつて生活した純然たる儒者であつた。故にその関心ももっぱら経書の解釈を通じての儒教の実践道德の鼓吹といふ事に集中され、法制や経済組織等には興味を持たず（制度論）、為めにその政治論は抽象的な治國平天下の論議を出でずして、現実の政治的社会を対象とした考察は全く窺ふ事が出来ない。要するに固有の政治思想といふ点からは殆ど仁斎から聞くべきものがないのである。例へば、

治平の要に三大秘策あり。之を用ふれば治まり、之を捨れば乱る。

百発百中毫も差爽（たがふ）せず（『古学先生文集』卷之五）

と称して掲げてゐるのは、一、賢才を用ふ、二、言路を開く、三、鰥寡（やもめ）を憫む、の三者であつて、べつに秘事といふ程のこともない平凡の真理にすぎぬ。彼は政治には、なんら特別の才能を要せず、制度を要せず、為政者の徳あれば足りるとする、すこぶる単純なる確信を抱いてゐた。

古より治道を論ずる者或は以為へらく、智巧材力を以て之を致すべしと、或は以為へらく、良法善政を以て之を致すべしと。皆浅近の言にして、濫く論するに足らず。夫れ政は徳を以て本と為し、誠を以て輔となす。要するに材力智巧を以て之を致すべきに

非ざるなり。苟も有徳の士、経術に濫き者に非んば識る事能はず。

（古学先生文集卷五 同旨、三十二、三十四）

（筆記→寛文→延宝）

いかに仁斎が政治を樂觀的に考へたかは左の言葉からも窺ひうる。

家を治むるは難く、天下を治むるは易し。諸を火を然らずに譬ふ。薪多ければ火然し易し、薪少ければ火然し難し。何となれば家の接する所、妻子婢僕に過ぎずして、恩に馴れ愛を待みて勸懲する所無し。猶ほ火を然して薪少きがごとし。故に難といふ。天下の広き、其任重しと雖も、其政繁なりと雖も、然れども必ず賢あり能あり、之をして位に在り職に居らしむれば、化を承け、風を伝へて、教化頓に行はる。猶火を然して薪多きがごとし。故に易といふ。（古学先生文集卷之五 廿七頁）

かくて仁斎の思想の獨創性はもっぱら純哲學的乃至倫理的な領域に限られた。仁斎の思想的役割は、朱子学の哲學的構造の批判を通じて、朱子学の自然的秩序思想のよつて立つ理論的地盤を掘り崩したことにあるのである。

仁斎の一生を通じての根本的関心は儒教の実踐道德の鼓吹にあつた。学問が日常生活の實踐を離れて、徒らに抽象高遠なる思弁に陥ることを彼は何にもまして排撃した。彼をして宋学より離反せしめた所以もまたここにあつた。宋学は宇宙論より道德論を経て政治論に至る整然たる思想体系であるが、そのあまりの体系性の故に学者をして非實踐的の觀照的ならしめ易い。しかも宋学の理論構造そのものが靜態

的である。窮理の重視、復性復初の説、持敬静坐の教等。かくて仁斎は儒教道德の實踐性の強調の前提として、宋学の理論構造の根本的改造（転回）を迫られたのである。

④道德盛なれば議論卑く、道德衰ふれば議論高し。（童子問卷之上）
学問は卑近を厭ふなし。卑近を忽にする者は道を識るものに非るなり（同）

苟も窮理を以て先と為せば……、『童子問』卷之上、『大日本文庫』〔儒学篇 古学派〕上卷（春陽堂、一九三六年）、一五〇頁
蓋し古人の学は、大日本、一四九頁 及、一三八頁

〔凡そ天地の間は皆一理のみ。動有りて静無く、善有りて悪無し。蓋し〕静は動の止、悪は善の変、善は生の類、悪は死の類。両者相對して並び生ずるに非ず、皆生に一なる故なり。凡そ生者は動かざる能はず（童子問卷之中）『大日本文庫儒学篇 古学派』上卷（二二五頁）

といひ、

天地は一大活物なり。物を生じて物に生ぜられず、悠久極りなし（同上（二二三頁））

といふ如き、仁斎の哲学の基底に流れる動態観は、この様な實踐的動機に裏付けられてゐる。

かくの如く宇宙を生成止まざる活動の姿に於て捉へる立場からは、天地万物をば、超越的な理＝太極に窮極的に根據づけ、それに一義的

に統轄する考へ方が許容されぬのはいふ迄もない。さうした考へ方は生ける現実の多様性と豊饒性とを死せる抽象性のうちに吸収することである。

理は本死字、物に在りて物を宰る能はず……物には物の理あり、然れども一元氣^{（一）}之が本^{（二）}を為し、理は氣^{（三）}の後^{（四）}にあり、故に理は以て万化の枢紐^{（五）}たるに足らざるなり（童子問卷中）『大日本文庫儒学篇 古学派』上卷（二二四頁）

かくして朱子学に於ける理の超越的統一者としての性格は否定された。しかるに朱子学の理からさうした究極者としての地位を奪ふならば、それは実は、朱子学自然法の根本的構成を破壊するに等しい。蓋し儒教規範の一方自然法則との、他方人間内面性との連続を保証してゐるものは、いひかへれば、五倫五常＝天道＝本然の性といふ等式を成立せしめてゐるものは、まさに理のかうした性格にほかならぬからである。仁斎は自らその巨大な歴史的意義を意識せずしてこの等式の破壊に全思索を傾けたのである。

まづ人倫的秩序は次の様に宇宙的秩序から独自化する。

説卦明かに説く、『一』天の道を立つる曰く陰と陽と、地の道を立つる曰く柔と剛と、人の道を立つる曰く仁と義と』と。混じて之をひとすべからず。其陰陽を以て人の道となすべからざるは、なほ仁義を以て天の道となすべからざるがごとし。……凡そ聖人の所謂道とは皆人道を以て之を言ふ。（語孟字義卷上）『大日本文庫儒学篇 古学派』上卷（一五頁）

かくして仁義といふ倫理的範疇は陰陽といふ自然的範疇と明確に区別された。しかしより重要なのはさうした人倫的秩序と人間内面性との分化である。仁義礼智は仁斎に於てそれ自身人間の本性ではなくて、むしろそれから超越した客観的規範とされる（仁義礼智の四者は皆道徳の名にして性の名に非ず。……（論文、二二頁）。さればこそ、さうした規範が人間に対して「当為」としての意味をもち、それへ向つての人間の道徳的努力が必要となるのである（ここにも仁斎の行動主義が窺はれる）。むしろこの客観的規範は人間性と全く無関係なものではなく、さうしたイデーに到達すべき素地は四端（惻隱の心・羞惡の心・辭讓の心・是非の心）として、人間性の中に備はつてゐる。孟子の性善とはこの事を意味する。それは決して人間が未発の性に於て既に五倫を具へてゐると解さるべきではない。善惡は行為に於てこそ現はれるので、動靜以前の狀態には善も惡もない——といふのが仁斎の考へである。飽まで道徳的実践を重んずる立場がここに最もよく現はれてゐる。ところが、かうした規範の人性よりの超越は、他面人性の規範よりの解放として現はれてゐることに注意しなければならぬ。けだし規範が人間内在から立ち出で、客観化されるに従つて、その公共性Ⅱ社会性が強まると同時に、純粹な個人的内面的領域への浸潤力はそれだけ弱まるからである。朱子学に於ては規範は即本然の性であるから、それは個人的内面性の全領域をくまなく占據しうるし、またしなければならぬ。その反面は人欲の完全な滅尽の要求となる。ところが仁斎はいふ、

苟も礼義の以て之を裁く有れば、情は即ち是れ道、欲は即ち是れ義、何の惡きことか之有らん。苟も礼義の以て之を裁くなくして、特に愛を斷ち欲を滅さんと欲すれば、是れ枉を矯め直に過ぎ、……將に形骸を亡ひ、耳目を塞ぎて後止まんとす。此れ人々の能く為す所に非ずして通天下の道に非ず。故に聖人は為さざるなり（童子問卷中〔『大日本文庫儒學篇 古学派』上卷一七一頁〕）
聖人の天下を治むるや、天下大同の道を以て、天下大同の人を治め、大中の道を建て、過高の行ひを為さず。……蓋し天理の極を尽すは人人の能くする所に非ず。〔……〕聖人は此を以て自ら治めず、亦此を以て人に強ひず。仁義に由りて行ひ、仁義を行ふに非ず（同上〔一六九—七〇頁〕）

最後の言葉はよく仁斎に於ける規範の客観性、社会性を表現してゐる（規範と人性の分離に伴ふ、公共性と個人性、外面性と内面性、政治と個人道徳の分化）。かうした規範の個人的内面性よりの昇化、その客観化は、素行に於てより鮮明に現はれ、徂徠・春台に至つて窮まるのであつて、仁斎に於てはいまだ不徹底を免れない。しかしそれは天下国家の論よりも儒教の倫理思想的純化をひたすら念とした仁斎にとつては当然のことである。むしろ、純道学者に終始した仁斎に於て、かへつてこれほどまでに自然的心情が容認され、——その反面、儒教規範の規制力に限界が置かれてゐるといふ事実こそ注目すべきなのである。

規範の無制約的浸潤力は朱子学合理主義の必然の帰結である。かく

て理の優位の否定はさうした帰結の諸々の発現形態を組上に載せずんば止まない（例へば宋学のイントレランスの如き）。

凡そ事、専ら理に依つて断決すれば、残忍刻薄の心勝ちて寛裕仁厚の心寡し。〔『童子問』巻之中、『大日本文庫儒学篇 古学派』上巻二二頁）

予、通鑑纂要等の書を観るに、其の人物を評隲する、善を善とし悪を悪として一毫も仮借せず、厳なりと謂ふべし。然れども断決深刻にして古今に全人無し。殆ど申韓刑名の氣象ありて聖人涵養の意味無し。己を持する甚だ堅く、人を責むる甚だ深し。……専ら理の字を主張するの弊、一に此に至る、悲しいかな（『童子問巻之中』〔『大日本文庫儒学篇 古学派』上巻二二頁）

これは先に見た蕃山や益軒の山崎派などの学風に対する批判とまさに共通してゐる。たゞ益軒や蕃山に於て直覺的になされて来たさうした批判は仁斎の古学に於て一応方法的自覚の上に立たせられたまでである。同じことが歴史的個性の認識についてもいはれる。朱子学の合理主義は歴史的條件を無視して、その理念を現実に押付けるため、屢々「三代以前は尽く天理に出づ、三代以後は総て之れ人欲」といふ如き、末世觀として現はれるが、これに対して仁斎は、「後世に君子無き能はざるは猶ほ古に小人なき能はざるがごとし」（『童子問中』〔『大日本文庫儒学篇 古学派』上巻一八一頁）とし、「若し聖人をして今の世に生れ使むれば亦必ず今の俗に因りて今の法を用ひん」（同上（一七八頁））といつてゐる（『古学先生文集、肉刑の廃止』。抽象的合理主義の批判が

歴史意識の抬頭を伴ふことは洋の東西を問はぬ思想史的事実である（十八世紀 Rationalism / 十九世紀 Romanik）。たゞこの点でも仁斎はいまだ根本的に宋学的思惟を脱してはゐない（通鑑綱目流の史觀にいまだ據つてゐる）。そのヨリ徹底的な克服は後の古学派の課題である。

結局、仁斎の思想史的役割は先にも述べた様に、朱子学自然法の理論的基礎の崩りくずしにあつたのであつて、その限りに於て彼の理論は斬新な着意と、鋭利な批判に満ちて居たが（独創的哲学者）、いまだ朱子学的思惟方法を根底より変革する積極的体系を樹立するまでには到らなかつた。また彼の思索があまりに純然たる経書の範圍に限られたことは、彼のなした思想的革命の巨大さにも拘らず、その直接の社会的意義を著しく制約することとなつた。もつとも、仁斎が彼と殆ど同時に全く別個に古学を提唱し、彼と反対に主として政治的・社会的観点から宋学を批判した素行の運命を免れえた所以もまたそこにあるかもしれない。

b(d)⁽²⁾、山鹿素行（元和八年（一六二二）—貞享二年（一六八五））

生涯 名、高興（高祐）、字は子敬、素行と号す 通称、甚五左衛門

元和八年八月、奥州の会津に生る。

父貞以は関一政に仕へたが、同輩を殺して会津に奔り、蒲生秀行の老臣町野幸仍を頼った。幸仍の子幸和は寛永四年蒲生家の地没収と共に江戸に出て幕府に仕へた。貞以を引続き扶持せんとしたが辞して医を以て立ち修玄庵と号した。

素行は、早くから学問を受けた。

九才、林羅山の門に入る。驚くべき早熟児で、十五才には大学、十六才には論孟を講じた。十五才にして甲州流軍学の祖尾畑景憲とその高弟北条氏長に入門し、二十才で景憲の御免状をえた。また十八才の時、広田坦斎に忌部神道を学び、高野按察院光有法印から真言神道の秘伝を伝授された。他方和学习をも学び、二十才の頃の彼は当時の学問的分野の大部分を修得してゐたといへる。

かうして、素行の学名高まると共に彼を招へい（聘）せんとする諸侯が漸次多くなつた。軍学と経学とを兼ね備へた新進気鋭の学者が注目を惹かぬ筈はない。正保三年二十五才にして、桑名城主松平定綱の入門あり、またこの頃紀州頼宜と老中阿部豊後守忠秋から同時に招聘された。阿部忠秋に対しては紀州の先約の故を以て辞したが、紀州で

も豊後守の召抱の意志を知つて之に譲らうとしたので、結局素行の方から双方辞退する事とした（配所残筆）。が結局双方辞退した。翌四年前田利常から招かれたが、先方は七百石までといふに對し、素行の親は千石くれなくてはといひ折合はず。親のかうした態度の裏には、その頃、幸和に嫁した祖心尼が春日局の近親であるところから、素行を幕府にとりもつて、家光に召出される可能性があつたのだ。松平伊豆もこのことに関与。ところが慶安四年（素行三十才）にして、家光と松平越中守相ついで病没してさたやみとなつた。翌承応元年（三十一才）、かねて入門してゐた浅野内匠頭長直（長矩の祖父）より千石で聘せられ、素行も遂に之に應じた。長直は素行を遇すること頗る厚く、素行は、万治三年（三十九才）九月まで、長直と嗣子采女正に兵学を講じた。この時、彼は存寄の子細があるとて、浅野家の加増による留任希望にも拘らず、「当分永之浪人と覚悟仕候て」（『山鹿素行全集』思想篇第十二卷五八三頁）致仕した。その後は遂に特定の大名に仕へることなか（以下欠）

イ(i)⁽²⁾、《基本思想の概観》素行の思想的発展

素行はその独自の立場を確立した四十五、六才に至るまで、種々の思想的遍歴を経て居る。しかもさうした転回の内面的動機を探つて見ると、そこにまぎれもなくある共通性が看取され、素行の思想の基底に絶えず流れてゐた傾向を窺ひ知る事が出来るのである。まづ最初は記誦時代ともいふべき時期で、大体素行の三十才位迄に相当する。こ

の間に素行は羅山から漢学の基礎的知識を、尾畑景憲と北条氏長より軍学を学び、其他、神道・歌学等広く一般的教養を身につけたが、それは専ら与へられた知識をひたすら吸収するのみで、いまだ内面的反省を伴ったものではなかった。それにつゞく第二期が三教一致時代である。素行は羅山の単に百科辞書的な学問にあきたらずして、老荘や釈迦への関心を示しはじめた。彼は兵学を益々深めて行くに従つて、兵学は単なる戦術の考究ではなく、戦場に臨む精神的態度の養成なりとする考へから、単なる記誦を超えた内面的学問を求めて儒仏道の三教一致説に到達したのである。二十代―三十の頃で、修身受用抄、兵法神武雄備集等がこの時期の代表的著作。しかるに三十五、六才頃より、専ら朱子学に帰依するに至った。しかしそれはもはや幼時の記章的なそれではなく、日用実践の学としてのそれであつた。かうした三教一致より朱子学への思想的推移は、この時期の代表的著述「修教要録」の自序がよく物語つてゐる。

予少にして父の命に従ひて強めて書を読み、中ごろ、記誦詞章を好む。壮にして理を謂ふを嗜み、禪を好み、老荘を楽みて殆ど三教を以て一致と為す。……近來竊かに思ふ、学とはは何ぞ。修身のみ。此を以て身上に体認すれば、父子の間、君臣の際も始めて覚る、知の致らず、行の力めざるを。茲に於て意見を去り、高遠を棄てて近く思へば、向の為せる所皆放僻邪異にして、向の言へる所皆天に背き人を惑すの言なり。（修教要録自序『全集』第二卷九―一〇頁）

即ちさきに老荘への関心も結局具体的行為への心構への問題であつたのであるが、いまやその老荘が抽象的思弁的傾向の故に排されて、「意見を去り高遠を捨て、近く思ふ」ところの朱子学がもつぱら説かれたのである。この時代の朱子学研究は実に徹底的であつた。彼の後年の古学唱導にしてもこの朱子学の徹底的研鑽を通して、そのなから生れ出たものである。謫居童問の中で彼はそのことを語つてゐる。

予昔し程朱の説を尊信し、其文義を深く味 此を身にこゝろみ人に試むること久しくして初めて、程朱の学 聖道に不同ことを知る。是全く程朱の教によつて今此宗を得。故に程朱の学を毀排せんことは更に本意に非ず（中末『続々群書類従』第十（国書刊行会、一九〇七年）、三四一頁）

（ローマ法によつてローマ法を超えた。）

彼の程朱排撃が決して場あたりのものではなく、かうした深いグルントがあつたればこそ、彼の学問的確信はいかなる外部的圧迫にも揺ぐことがなかつたのである。

しかし朱子学より古学への転回は突如として行はれたのではなく、その間にかかなり長い思想的懷疑時代が介在してゐた。一時は全く捨てたかに見えた老荘禪も新たな考慮に入り来つて、あちこちと思想的彷徨を続けたらしい。この時の心境を配所残筆は次の様に詳細に伝へてゐる。

（配所残筆 全集（第十二卷）、五九三頁）

素行の思想的動揺が何を問題としてゐたかは一見明瞭である。日常

的「具体的実践を求めて朱子学に入つたもの」、やがて素行は持敬靜坐のごとき靜態的觀照的な教説に不満を感じる。むしろ老莊の方がより活動的ではないかとすら考へる。さうして最後に周公孔子の説いた原始儒教はさうした觀念的なものではなく、最も具体的であり最も日常的な実践の教であるとの確信をえてはじめて安住する。かくて「道統の伝、宋に至つて竟に混没す」〔『全集』第十一卷一五頁〕と斷じた聖教要録の刊行となるのである。

かうした素行の思想的転変を通觀すると、その変移の基底にあつて絶えざる推進力をなしてゐたものは、実践的「即物的志向だといひうる。一たび包壞した思想の中に觀念化「高踏化」の傾向を看取する如に彼の転向は行はれたのである。彼はその後最後に到達した立場をいみじくも「実学」と呼んだ。まことに彼の思想的偏歴はひたすらこの実学を求めての彷徨といつていい。素行の実学とは決して單なる便宜的な實用主義の謂ではない。それは素行の哲学、倫理学、政治学を共通に貫く一つの方法論的特徴の表現にほかならぬ。之によつて素行は近世思想史の上に燦然と輝くりアリズムの一大体系を打樹てたのである。

なほ素行の思想的發展を叙するに當り、間々、この実学（或は古学）時代のなほ後に、最後の立場として、中朝事實等によつて代表される日本主義時代を置くものもあるが、この最晩年期は素行学の関心の対象の推移を示すにはせよ、そこになら基本的な思维方法の転回が行はれたわけではなく、後述する如く、その日本主義はまさに「実学」の方法論の当然の結果にすぎないから、ここではとくに獨立した時期

と看做さずに置く。

口(ii)、哲學的基礎

素行の実学の主張はまさに抽象的「觀念的思弁を排して、事物そのものへ向ふことにあり、従つて彼の主たる関心は本体論や認識論よりはむしろ人間論であり、人間論よりはむしろ政治学であつた。最も具体的な現実としての政治的社会こそ彼にとつての具体的な中にも最も具体的な現実であり、その考察に彼の大半のエネルギーは注がれた。かうした素行に仁齋に於ける如き宋学の理論構造についての精細な解剖を期待しえないのはむしろ当然である。

学者の失、是れ格物致知を棄て、性心の自証自悟を事とするゆゑに、事物にあふときは更にこれ（是）をわきまへず。儒の教は事物を以て本とす。治国平天下の用、是れ也（謫居童問 全集〔第十二卷〕、281）

とは素行の反覆力説したところであつた（例全集等）。にも拘らずさういふ即物主義を單なる実証的立場にとゞめないためには、やはり宋学の哲學的基礎にメスを入れざるをえない。かくて素行は仁齋と同じく、理「太極の超越性を否定して、是（理）を専ら客觀的事物に内在する条理に限定する。

条理ある、之を理と謂ふ。事物の間必ず条理あり。条理紊るれば先後本末正しからず。性及び天を皆理と訓ずるは最も差謬なり。

（聖教要録〔『全集』第十一卷四二頁〕）

かく理と人性との連続が絶たれるならば、本然の性なるものは当然存在の余地がない。

先儒氣質の性、天命の性を立て、論ず、甚だたがへり。性は形気の間に在り。氣質の外に性あると云ふべからず（童〈問〉『全集』第十二卷一四四頁）

従つて、性善説もまた維持されない。性の善悪は、先天的には論じられないことで、性の発動の態様によつて善とも惡ともなる。氣質の性の発動の態様は氣質の性自体によつて計ることは出来ない。かくて人性のよつて以て規準とすべき規範は人間性の外部に客觀的に存在することになる。この様にして、素行に於ても結局、仁斎に於けると同じく、規範との人性分裂が見られるのである。この客觀的規範は素行に於て礼樂刑政とされることによつて仁斎よりもはるかに濃厚な公的・政治的意義を帯び、それだけ宋学のリゴリズムよりの人間性の解放となつて現はれる。例へば

聖人の教は礼に在り。礼行はるゝときは乃ち敬存す。敬を専らとすれば、乃ち礼全からず。宋儒敬を以て学問の本と為す……。

この説によつて主一靜坐もつぱらすれば、乃ち謹厚沈黙迫塞狭浅なり。聖人の敬を説くは多くは戒慎恐懼に属す。其の戒懼礼を以てすれば寛裕從容なり。唯だ敬のみを言へば乃ち其の心逼塞にして通ぜざるのみ（聖教要録『全集』第十一卷二二頁）

また個人的内面的領域より規範的なものを能ふ限り排除しようとする意図は次の様な言葉にも窺はれる。

或る人曰ふ、「今日の学、敬を以て主と為さざれば則ち取りどころなくばつとすること多し。如何。〔一〕」

予云はく、甚だ誤れり。学は只だ今日の学のみ。何をとりどころとし、何をばつとすると云ふや。これ内に一物を主とするの心ある故なり。内に一物の主ある時は、その主則ち泥著して万事の自由ならず。（語□全集、十一卷五三二頁）

（内面性より規範的なものの除去）

（第 回）

しかしながら、人間の私的內面性の、固定的規準からの解放は、素行に於て単に「毛を吹て疵を求め、すみからすみまで一筋の塵なき如くせん」（適居童問）とするリゴリズムの拒否のみにはとまらぬ。人間性がひとへに氣質の性として自然的性情のままに把握され、そこに於ける規範の内在性が自明的ではなくなった以上、さうした規範は、かく把握された人間性に依存し、それを媒介としてのみ自らを実現しうることとなる（朱子学批判／語類、卷三十三、『全集』第九卷）七八頁／私の論文）。かくして人間の諸欲望は朱子学に於ける様にそれ自体「惡」たる事を止めて

欲は性の発して感ズル外ニわざなり。この心なき時は人に非ず。凡そ知識あるもの皆欲心あり（『全集』第十二卷五三頁）とし、

人心皆好ミ利ヲ惡ム害の二つあり、是れを好惡の心といふ。……この利害の心あらざれば死灰槁木にして人にあらず。……當時の学者

ややもすれば利害の心なりとて、この心を絶せんとすること尤もあやまれり。(童問『全集』第十二卷五三—四頁)

(同旨、山鹿語類卷三十三、『全集』第九卷)六五頁以下／七八頁以下)

として、価値中立的なものとして消極的に容認されるのみでなく、「此の欲心あるより聖人にも至るべし」「此の心にたよりて教を立てつひに聖人の極をのべ玉ふ」といふ如く、むしろ価値実現の不可欠的契機として積極的に承認されるのである(ヘーゲル／蕃山)。一たび人間内在性から立ち出で、外面化され、公共的Ⅱ政治的性格を帯びた規範が、かへってそれによって人間の自然性と積極的索聯^カに立ち、それを自己実現の媒介とする具体的体様^カは例へば礼の一部としての賞罰の法に最もよく現はれる。

謫居童問、全集〔第十二卷〕、四八二頁 勸懲。

〔問 人をすすむるに欲を以てし、人をこ(懲)らすに死を以てするは、俗の自ら薄きにいたらんか。

答 人心欲あるがゆゑに知あり、この欲によつて聖人の道行はる。これを察して以てこの賞罰あり。故に君子賢者は賞罰を以て礼として、以^テ勸^ヲ懲^ヲ。小人悪人は賞罰を以て利害として、以^テ勸^ヲ懲^ヲ。ここにおいて天下国家の政おこなはれて、其の俗正しく、其の道つひに行はるる也。

凡そ聖賢の治、下民を以て君子とせず、君子を以て小人とせず、各々其の分によつて其の政あり。今人を以て(欲に)いざなふと

云ふは、天下を以て悉く君子の品質なりと思ふいひ也。豈それ然らんや。賤は貴がためにつかはれ、小は大に服して、奴婢僕従各々その利を利とするは、彼れ皆利にあそぶがゆゑに、利^ニ其^ノ利^ヲとしてその政立つのいひなりと可^キ心得^キ也。唯その利する處礼にあるときは、賞罰その用をなすと云ふべき也。(『全集』第十二卷四八二—三頁)

「其の利を利として其の政を立つ」といふ言葉に素行思想の基底に横はる考へ方が最も集約的に表現^マしてゐる。治国平天下といふも素行にあつては結局民衆個人個人の利(小利)を媒介として天下の利を図ること以外にないのである。

万民の為に可^レ成ことを致すを政令と云なり。政は正也と云へる時は、その法を公にして正しく、天下の利をなすことなり(『山鹿』語類第一〔『国書刊行会、一九一〇年〕卷十一、君道十二〕、四六七(頁)

そこには著しい社会的功利主義の色彩が窺はれる。さうして、ペンサムやミルの功利主義が、啓蒙的自然法の抽象的人間観に對立して人間の経験的觀察を地盤とした如く、素行のかうした考へ方は、天理Ⅱ本然の性の普遍的内在を否定し、個別的な氣質の性に於て人間を把握する経験主義的傾向と密接に索聯^カしてゐる(実学)。利害心に訴へることを非難するのは、「天下を以て悉く君子の品質なりと思ふいひ也」〔前出〕と断じてゐるところに、彼のリヤリストイックな立場がよく露呈してゐる(人間の自然的性向に對するこの様な評価がなほ政治思

想をいかに規定するかは後述されるであらう。

ロ (iii)、歴史観

素行の実学——人間の抽象的普遍化に反対、

それを個別的・経験的に見る

←

この態度が歴史にも現はれると、それは当然非歴史的な合理主義に対する反対となる。それはまづ歴史に於ける事実性の重視、主観的価値判断の排除となって現はれる。

かうした実証的な眼で現実の歴史を見ると、それは自ら歴史的個別性の重視に導き、時代的Ⅱ場所的公式主義と激しく対立する（武家事紀 全集、十三卷、五九四頁）。

凡そ実学にあらざれば、文書却つて日用の害となる。其のゆゑは古今相隔り風俗大に違ひ、大概百年に世間大変し、五十年・三十年に中変す。是れを不_レ考、数千年以前のことを取つて、今日に合せんとすること、大なる誤なり。……次に文字の学者は以_二異国_一為_レ師、大唐と日本と同じく一天下なりといへども、国の大小有り、處・人品・万物の次第不_レ同、必ず異国の風俗になさんことを云ひ、大唐を以て日本を評し、本朝に居て異国を願ふゆゑ、日本の風俗に不_レ可_二相_一應（『謫居童問 全集（第十二卷）、二三頁（時代的Ⅱ場所的公式主義の批判。↓歴史性Ⅱ風土性／復古主義否定／武家政↓治平要録／王霸論、『全集』第十四卷）五九二頁／農、兵論、

四一二頁／同旨！ 童問（『全集』第十二卷）三〇三頁／井田、童問三八三頁、三九二頁）

言_レ湯武之兵、賤_二兵法_一。是れ又反_二古之道_一として不_レ通_二時宜_一也。……

古は文臣武臣不_レ分、宰相軍將の權唯だ一人なり。中古より王道稍や衰へて文を崇び武を卑_レじ、將軍の任と云へども、其の相当は五位に不_レ出。然るに武臣天下の權を執りて四海に政を布くの後、其の官職大臣大將を歴て位一品を極め、是れを公方衆と号して万機の政務ここに決せり。此の時に至りて、しひて王者の兵を談じ、湯武の古を慕つて武を賤しんじ、文を專にせんとらば、天下を王朝に譲り政道を公家にかへして、元弘・建武のふるき跡をたづぬるの外なし。しかば天下の乱、数_レ日_一で待つべく、四民の困窮前車の覆るためし不_レ言_レ可_レ知。（治平要録（『全集』第十四卷）五九二頁）

史を撰するの徒、唯実事を以て之を説き、意見を以て断裁を見ざるは乃ち可也。（『山鹿語類』第四（国書刊行会、一九〇一年）、卷三十五、聖学三、一二〇頁）

後の史を記するや、多く作者の意見を以て評議増減す、故に其の記すところ正しからず。（『山鹿』語類（『第四、卷三十五、聖学三、一一八頁）

（日本政治的段階、治平要録（『全集』第十四卷）六六二頁、童問（『全集』第十二卷）三〇七頁／支那、童問三一〇頁）

さうした歴史意識は朱子学的合理主義よりの離反が多少とも行はれるところ、多かれ少かれ存在してゐたこと、は既に我々の見た如くであるが、素行は史的な見方を徹底させ、そこから一つの歴史的段階の理論ともいふべきものを構成した点ですこぶる異彩を放つてゐる。

彼はまづ礼楽刑政が歴史的に変化して居り、また変化すべきことをみとめた。がそれだけなら、益軒、蕃山、仁斎いづれも然らざるはない。素行は進んで、さうした統治制度の変化は、畢竟、統治の客体たる国民の生活様式の変遷によつて制約されるといふ重要な認識に到達してゐる。彼は謫居童間に於て、「天下の政道、古今同異あるや」といふ問を提出して次の様にのべてゐる（全集「第十二巻」、三〇三頁）。

時代によつて損益あることは聖人の教也。故に古の明君賢將の政事を師として、今日の人情事変を考へて礼楽刑政をなすを聖人の教と云ふ。只だ古來のためしを必とし、又當時の作法を事とするは、共に聖人の道にあらず。凡そ人物の体、事業の品、古に様かはりて或は是れを損し、或はこれをますこと多し。……されば衣服・飲食・家宅・用具の制、又古に事かはりてけり。ここを以て政事を出すにも品々を不_レ尽ば、其事しれがたきことあつて、上より出す處の令、下に用ひがたきこと出で来る。事物の俗礼多くして一挙仕りがたし。然れば古來の礼楽刑政と云へども、時宜を不_レ詳_{（ニ）}ときは難_{（ニ）}決定_{（ト）}可_{（レ）}知也。（謫居童間「全集」第十二

卷「三〇二頁」

結局、生活乃至文化様式が漸次複雑化して来ることが旧來からの統

治様式の固守を困難にするのである（生活）。しからば、かうした複雑化は古への道よりの墮落として排すべきか。蕃山はその易簡の理想からしてこの立場をとつた。しかるに素行は断乎として文化的發展を肯定したのである（參照、武家事紀、全集「第十三巻」、五九五頁）。

問 器物諸事多くは古より文飾多くして巧なることあり。是れ皆道の衰へて智ずぐるゆゑなるべし。

答 今の器物は古より却つて文飾すくなく粗草なる也。是れ礼不_レ行_{（ハ）}ゆゑとしるべし。礼行はるる時は、位禄によつて其制文飾不_レ備_{（ハ）}あらず。……（謫居童間、全集「第十二巻」、一三六頁）

次に物の巧なることは、久しく承平なるゆゑ、初はかたばかりありといへども、今是れを備らしむ。是れを道の衰へたと云ふは異端の見にして、質朴を事とし、自然を貴ぶゆゑにこの沙汰あり。全く是れあやまり也。たとへば古は穴居野處し、犬羊の皮を衣とし、土をくぼめてなべとし、手をくぼめて物をくらふの器とす。是れを次第々に制作して、家宅・衣服・食物・用器にいたるまで、人の巧ならざることなし。是れ皆巧なりとしてすすべしや。殊に異国の制法は本朝に用ひがたきこと多く、異朝にても古とかはりて、今是れを用ひて利とすること多し。たとへば車戦乗車の制、古は良法にして今是れを用ふるに不_レ足。井田の制は三代の良法たりといへども、今これを用ふるによしなし。……

凡そ衣服・飲食・家具の制まで、古來あらざりしこと、近代是れを巧み用ひて甚だ便利の多く、近_{（レ）}道こと一々不_レ違_{（ハ）}枚_{（ニ）}擧_{（ト）}。其の

制作たくみならずと云ふことなし。たとへば古は用^ヒ「火炬」……
今は油をしほり蠟を取りて燭とす。古来は人自ら汲^ミ水、今は桔^ハ
槔^コを用ふ。古は弓弩の外に武器の用なし。近代は鳥銃火器を用
ふ。是れ等の器物さらに可^キ棄^ツゆゑんに非ず。……下愚の末儒、
時宜の礼たることを不^レ知^ラ。古法に泥む時は、必ず人をあやまる
道たるべし。(又世俗佞奸のもの時宜に不^レ過^キと云ひて、不^レ師^{トセ}古^コ
時は、必ず小人の利に愈^ニに至る。共に君子の道を失ふべし。(全
集〔第十二卷〕、一三八頁)

(文明／文化的進化の肯定／生活様式の進歩)

本質的に尚古的傾向によつて浸透されてゐる儒学を絶対視した素行
が、かくも歴史的発展と進歩に対して肯定的であつたことは驚くべき
ことである。この点、素行は徳川封建社会に於ける福沢諭吉の地位を
占めてゐる。(参照(武家事紀)『全集』第十三卷)五九五頁／事物草
創↓諸品修練／(語類卷十一、君道、『全集』第五卷)三四九頁)
それは、目のあたりの現実を重視するといふ実学から來てゐる。
さうして彼の日本主義もしかり。

(第 回)

素行は上述の如き文化様式の推移に制約された政治形態の変遷に着
目して、我国の政治史のいはゞ段階的把握を各所に試みてゐる。例へ
ば「治平要録」に於て太古の治、上古の治、中古の治、末代の治、武
家の治と分ち、武家の治を更に鎌倉家、室町家、織田家、豊臣家に分つ
て論じてゐる如き、また「謫居隨筆」に於て、

天下の治に時勢あり。王に王の治あり、武に武の治あり、古に古
の治あり。今も亦然り。古今王武其の本を一にす。而して其の時
勢異なるなり。時勢同じからざれば、又混一すべからざるなり。

〔『全集』第十二卷五〇八頁〕

として王政より武家政への展開過程を論じてゐる如き、又謫居童間に
於て、「本朝代々の治平、其の大概いかん」として述べてゐる如き、是
である。その最も詳細な、いはゞ素行歴史哲学の集大成とも称すべき
ものが、かの有名な中朝事実とその続編としての武家事紀にほかなら
ない。これらに於ける具体的な叙述は時代的特徴の適確な把握と、歴
史的事象の生々した再現によつて素行の史家としての才能の凡ならざ
るを思はしめるが、そこでなにより重要なことは素行の上述した様な
歴史観が終始貫かれてゐる事である。治平要録で太古の治下に於ける
民衆の生活状態を叙べた後に、

竊に按ずるに、神代の治は五徳(木火土金水)自ら備はる。今議
する所の五徳の神治は、某末だ旧紀を考見せず、唯だこれを推論
す、恐らくは意見に陥らんか、尤も後覺を俟つ〔『全集』第十四卷
六六二—三頁〕

としてゐるのは、まさに先に見た様な「^ト実事を以て歴史を説き意見を
以て断裁せざるを可とする実証的態度の現はれである。また、「中朝
事実」の附録に於て、日本の皇祖神はその自在の力で以て何故始め
から諸々の文化を遺漏なく具備させなかつたのかといふ疑問に対し、
事物の生成には必ず時あり、勢あり。……凡そ卯仁は既に時夜棟

梁の機^きを備ふ。而して卯仁に向つてこれを求むるの太だ早計なるは、時勢の然ればなり。卯仁も未だ嘗てその機なくんばあらず。蓋し神聖の知や徳や、既に太極より含蓄し来るも、草昧未だ遠からず、時勢屯蒙にして、未だ微を發すべからず、皇統連綿の後、人情の恒^{つね}、事物の感掩ふべからずして、而して品節修飾してこの道致めずといふことなし。……故に穴居野處して棟宇閣樓に至り、汗尊杯飲^{ほう}（地を掘り水を入れ、手ですくつてのむ）して、簠簋疊爵^{はきわいしやく}（神にそなへる食器）に訖り、結繩鳥跡（古代文字）は科斗（同前 おたまじゃくし）篆隸（篆隸^{てんれい}）に届る。皆その初め太だ疎にして経歴の漸、飾文潤色竟に善尽き美尽くるに及ぶなり。然らば乃ち太上は素樸^{かな}以て称ふ。若し修飾を求めば太だ早計のみ（全集〔第十三卷〕、二二三頁）

と答へて、文化は必ず時間の相の下に観るべきを説き、後世の技巧的「修飾」を太古に期待したり、太古の素樸を後世に押付けたりする事の誤謬を指摘してゐるのは、これまた上述した発展的見方の典型的な表現たることいふまでもない。

さうして素行が中朝事実に於て、恒に蒼海の窮りなきを観る者は、其の大なるを知らず。常に原野の畦なきに居る者はその広きを識らず。是れ久しうして狃るればなり。豈唯だ海野のみならんや。愚中華文明の土に生れて未だその美なるを知らず。専ら外朝の經典を嗜み、嚶嚶としてその人物を慕ふ。何ぞその心を放^{はし}にせるや、何ぞその志を喪へるや。

抑も奇を好むか、將^{はた}た異を尚ぶか。（自序）

（夫れ中国の水士は万物に卓爾として、人物は八紘に精秀たり。故に神明の洋洋たる、聖治の縣々^{めん}たる、煥乎たる文物、赫乎たる武徳、以て天壤に比すべきなり。）

今歳謹んで皇統と武家の実事を紀さんと欲すれども、睡課の煩しく、繙閱^{えん}の乏しきを奈せん。冬十一月小寒の後八日、先づ皇統の小冊を編み、兒童をしてこれを誦みてその本を忘れざらしむ。武家の実紀はその成ること爰^{こゝ}の日に在るやを知らず。

（中朝事実〔『全集』第十三卷七頁〕、寛文九年 四十八才）

といふ有名な宣言を發して、日本をこそ中華とよぶべき事を主張したのもまさに全く同一の方法的根底から生れたものであり、彼の日本主義はその歴史主義と切離して理解する事は出来ぬのである。それは「いま」の歴史的特殊性を無視して古を慕ふのを非とする考へ方から、ここ（日本）を忘れてかしこ（支那）を崇ぶ態度への反撃となつて現はれたものにほかならぬ。従つてそれはなんら抽象的な日本主義の主張ではなくして、現実の歴史的發展の相に於ける日本の肯定であり、従つてそれは現実には、政治形態の現段階としての、武家政治の讚美と一にして二ではなかった。そのことはなにより中朝事実がその自序に明かな様に本来、武家事紀と統一的体系をなすものとして、まづその前編として書かれてあるといふ事実が最もよく物語つてゐる。

治平要録に

竊に惟ふに、朝廷には朝廷の治あり、武家には武家の治あり。

況や中朝自ら中朝の治あるをや。外国も亦然り。古今は同じくすべからず、中朝と外国とは混ぜべからざる也。朝廷・武家の治相雜へ、中朝・外国相混ぜれば則ち治の体を失ふ。(治平要録『全集』第十四卷、六五九頁)

(武家政治)

と言つてゐる様に、素行に於ては支那に対して日本を肯定すること、上古の王政に対して現実の武家政を肯定することは同一の思惟過程として意識されてゐたのである(今ここにの尊重)。その二つの肯定を可能ならしめるものは所与の現実をば歴史的発展の到達点として肯定しようとする志向であり、いはゞ「ここにバラあり、ここに踊れ」といふヘーゲルの意味に於けるリアリズムにほかならなかつた。

彼は「中朝事実」に於て日本と支那とを比較し、(一)我が国の皇統連綿にして弑逆の乱の殆どないに反し、支那は易姓革命相繼ぐこと、(二)支那は領土が広すぎて国防に多くの人員を要すること、(三)そのため、地方の守備軍が屢々夷狄と通じて統制が困難なこと、(四)四夷と直接境を接してゐるので侵入を蒙り易く、また国防費に多額を要して民衆の負担が大であること、(五)我国とちがつて河海に遠いので食物・運送の利が少いこと等々を挙げて、我国の優秀性を称へてゐるが、それも素行としては一々経験的・実証的な觀察から得られた結論であり、決して日本的なるもののアプリオリな普遍化ではなかつた。さればこそ彼は他方に於て儒教に内在する原理の普遍妥当性を確く信じ、「本朝の制、異朝大聖の立て玉ふにことならず」(謫居童問『全集』

第十二卷二八三頁)とし、

本朝往古の神勅、是れ乃ち聖人繼天而建極之道也……しかれば儒と云名はあらざれども、本朝往古より乎天下治國、皆是れ儒の教也(『全集』第十二卷二八六頁)

といふ神儒一致の立場に立つた。さうして、支那が日本から何も文物を受けずに、日本が支那に多くの文化を仰いでゐるのは、支那が日本より優れてゐる事にあるのではないかとの疑問に対し、次の様に答へて盲目的狂熱的な排外主義を強く斥けたのである。

或は疑ふ、外朝は我れに通ぜずして而も文物明かなり。我れは外朝に因りてその用を広くするときは、外朝我より優れるかと。愚按ずるに否。開闢より神聖の德行明教兼備はらざるなく、漢籍を知らずと雖も亦、更に一介の闕くることなし。幸に外朝の事に通じ、その長ずるところを取りて以て王化を輔くること、亦寛容ならずや。何ぞ唯だ外朝のみならん。凡そ天下の間、詳に知り并び蓄へて短を校べ長を考へ、用を待ちて遺すことなく、事に従つてこれ適ふは量の大なるなり。内外相持して人物以て成る。短を護りて外を拒ぐが如きは君子の為すところにあらず。(『中朝事実』全集(第十三卷)、六四頁)

かうした点に彼の素行のいはゞ歴史的な日本主義と幕末に昂揚した攘夷論の規範的な日本主義との著しい相違が見られるのである。

iv 政治の本質（治体）

竊に惟ふに、天下の治は大治を以て体と為す。大治は大綱を存し大政を施行するの義也。〔『治平要録』全集第十四卷六五頁〕大綱とは三綱五倫といふ万代不易の自然法をいふ。政治の本質に一つの超歴史的な規準を認めた素行は、現実から遊離した観念的道学論にはげしい反情を示したけれども、その時代的特殊性の重視は決して、歴史的相対主義には陥らず、やはり儒者として五倫五常の自然法的性格を確く信じてゐた（参照、語類卷八、君道八、全集五、七一頁！）。一方、当時の道の公式的固定的把握と、他方なんらの規準なき機會主義、人々の陥りやすいこの両極から「政治的なもの」を擁護することが素行の最も心を勞した課題であつた。

古義を牽き、以て變ぜざる者は俗儒の偏説也。専ら時宜に趨り、以て経ならざる者は世人の利口也。聖人の大経を本とし、衆賢の諸れを世に用ひ、諸れを民に徴みて、其の補あるに因れば、則ち国家の事業立るに成るべし（『治平要録』卷四〔全集第十四卷〕P.654）政治の理念をこの様な「大治」に求めた素行は、さうした大治より背反墮落せる政治様式を俗治・雑治・凡治・利治として論じてゐる。それらはいづれも自然法的統治の喪失態である。

俗治とは政治が己れの則るべき価値的規準を失つて、自己目的となり、「統治のための統治」に墮したものをいふ。

唯だ治を以て宗と為す、故に礼義立たず、道德存せず、詭遇して獲を貪り、之がために範とするを知らず。……是れ成功を以て君

子と為すものにして其の論卑し。〔『全集』第十四卷六六頁〕雑治とは、則るべき規範が多様で、一貫性を欠いてゐるもの。

老莊儒釈の説相雜へて純一ならざる也。其の治雜なれば則ち道德の基同じからずして、其の俗必ず異なる

凡治は「己れの意に任せて道德を知らず、或は旧例に依り、或は俗説に従ひ、人々諂媚を事とする也。」

利治は「専ら利口を尚び、事々詳に窮めず、速に成るを貴び、所謂世智辨聰を以て真知と為す也。其の俗尤も偷し。」（『治平要録』P.657）（第 回）

この様に素行は政治が如何なる場合に於ても五倫五常の自然法を究極的規範とすべきことを嚴に要請し、

其道正しきときは、一国の民皆せしむと云ふとも、これによつて改むべからず。天下の人そしむと云ふとも、これによつて變ぜずべからざる也（『全集』第十二卷四七五頁）

といふ強い確信を持ったが、そのことは政治を倫理に解消せしめる事では決してなく、さうした政治の究極的制約としての倫理は他方に於てあくまで政治的なものを媒介としてのみ実現さるべきものとされた。素行は政治的統一の特異性を「異なるものをあはせて一つにいたせるもの」として、本来背反的なものの権力的統合に見出してゐる。〔政治発生論、語類卷五、君道五、全集（第四卷）、二九〇頁〕

自然法の実現される場としての政治的社会はなんら本源の共同体ではなく、むしろ本来的には背反的なものの権力的統合である。従つて

自然法は自然的内在的には実現されない。自然法は自らを統治者の決断を通じてのみ表現する。〈ここに決断といふ〉モメントが登場する。自然法による統治はすなはちいひかへるならば自然法に則る決断にほかならない。「順^{ツテ}道^ニ而^ニ貴^ニ克^ツ断^{コトヲ}」といふ事になるのである。

……天地の変をきき、人の説を信じて、我が心に思ふ處に疑惑出来るは、我が心の物に屈する也。屈するは是れ氣のよわくなりて負くる所なり。道を立て義に順ひて政を行ふときは、更に可^キ疑惑^スことなし。これに因りて危^ル乱の難しはらくありとも、却つて是れ長久の基たるべしと、其の志氣一定して不^ル動^カ、これを克^ツ断^ツと云ふ也。事物の用、其の法其の品、幾通りにもいはれ、理もつけらるるものなるときに、是れも尤なり、彼れも一道ありと難^キ棄^チときは、必ず惑出来る。ここにおいて其の克^ツ断^ツの決定心あらざれば、事遂に不^ル成^セ就^セなり。(治平要録 全集、十四卷 六五一頁)

(臨時の處置について、童問、『全集』第十二卷) 四三九頁

しかもこの場合政治的なものの決定的契機はすなはち決断にある以上、さうして政治的統一が一切の倫理の実現される前提である以上、無秩序を秩序にもたすべき決断はそれ自体、形式性に於て既に価値づけられる。それは自然的秩序の轉換の前提とも見られる。

但し其の決断決定の心、道義を本とし、有道について是れを不^レ正^シして、自らの思ひによって断つは私に入りやすし。それ、も無^キ決断^ハにはまされり。

八 (V)、政治機能論

しからば自然法による大治は具体的にはいかに発現するか。素行は語類や童問、武家事紀、治平要録等で、統治の具体的態様について詳細を極めた論述をしてゐる。それは日本に於ける儒教的政治学の恐らく最も詳細な解説であらう。それは到底一々述べられないが、謫居童問に、「政の品万機と云ふともそのつづまる處いづれにあるや」(『全集』第十二卷四二六頁)といふ問の下に述べてあることが最も要約してゐると考へられるから、主としてそれによると良き統治とは、

一、聖人の道を準繩とし、礼楽刑賞を器(手段)とすること

これはいふまでもなく生命的条件。礼楽をいかに建てるかは素行が最も力をそ、いで説いた。士・農・工・商の四民の秩序づけ、その生活様式の規制(全集五、語類卷七、六七、頁五九)。(欲望の規制)それから例へば人君はいたづらに儉約すべからずといふ如き主張が生れる(童問『全集』第十二卷) 三九四頁。

二、時勢を知ること(政治に於ける非合理性)

童問(『全集』第十二卷) 四二七頁

朱子学的合理主義のアンチテーゼである。歴史意識と関聯

三、人情に従つて風俗を正すこと

ここでも朱子学的合理主義と抵触する。人間自然性の尊重と關聯政治に於けるクライニヒカイトへの干渉の排撃

臣下↓語類卷十二、全集五、四一七頁

人民↓童問、『全集』第十二卷) 四三五頁

事政は人情に通ずれば、則ち事政人情合一して其の政令長久なり。唯だ事政を論じて人情に戻れば則ち政令久遠に及ばざるなり。君子能く人情を推して之れに応ず。（原源發機諺解下『全集』第十四卷四九七頁）

人君広識の道、其の実を不_レ得ば、大小の事を自ら為し自ら知りて事物を糺さんことを欲するになれり。是れ広識の実に不_レ通_セがゆゑなり。若し人君好んで小事に通じ、小義をなし、利口にわたりなば、害_シ大道_ヲ失_{スル}大義_ヲに至るなり。小事小義は天下国家人物の用に広くわたらずして、或は一人のわざに利あり、一人の知におちて一己の心をたのしめ、自身の利口をたすくる、是れ皆知識の弊なり。〔『治平要録』『全集』第十四卷五七六―七七頁（Kleinigkeitに）_レこだはる事）

これに反して、良き統治の阻害される条件を童問に、人君三弊三失の心得として、

- 一、畏の弊 ↓ その反対の極 一、奸人を近づける
三弊 二、遠きの弊 三失 二、過察
三、安きの弊 三、怒りの失

二（vi）、社会組織論（士・農・工・商

政治がいかに機能すべきかは一応一般的には、上の如くでわかったが、統治が国民の生活様式によって制約されるといふ素行的見解に従へば、結局政治が国民個人／＼の生活と実際に接触する面に於ては、

当該個人が如何なる社会的編成の下にあるかに従って、統治様式も異ならねばならない。そこでまづ当該社会構成の分析が必要となる。素行はこの点でも最も精細_{（ミツカ）}な考察を残した。彼は士・農・工・商の身分的區別を明白に社会的分業と交換の原理から説明した（別紙）。それは儒教の職分思想の最も極端な形をとった表現で、殆んど近代的職能_{（ツカ）}理論に近いものがある（海保青陵の先駆）。その語類の民政に現はれた市民の制に関する論のごときは近世に於ける町人社会の最初の具体的分析である。すなはち、

天地之間の生民男女・大小・貴賤・貧富・内外いづれも各其職業_{（ギヤク）}にあらずして世を渡ることなし（語類、民政〔『全集』第四卷二九五頁）

といふ見地から、

謫居随筆〔『全集』第十二卷〕五一五頁

にある如く、農工商の分業を説明し、さらに、語類には、士対庶民をも交換関係として把握する。

三民各己が業をつとめて其所_レ有のものを以て其所_レ無に易て食を足し衣をと、のへ居をかまへ用器を利す。士はその道徳を教へ非常を制し文武の政法こ、に正しきを以て三民これがために衣食居をそなへて是を敬恭す。是又道徳を以てして其三民の業に交易すとも可_レ謂〔『全集』第五卷二三三頁〕

素行のかうした把握の仕方が前述した彼の文化的進歩観と密接に関連してゐるのはいふまでもない。

かうした社会的身分に応じて統治上の取扱ひ方も自ら異つて来る。まづ武士は純粹に「道」を守り教へる事をもつて職分とされたから、一切の庶民的經濟行為から遮断されねばならぬ。武士階級が財政難のために営むところの種々の商的活動のごときは素行によれば以ての外

の現象となるのである。
農・工・商に対する取扱（政治的指導）も各々異らねばならぬ。まづ農民は至つて無知だからひたすら之を愛撫する（童問『全集』第十二卷）三八一頁！）。——
之に対して工商は

市町……「のある所にこれあり、故に都城国用通会の地、人の多く往来する所に居住せずして不^ハ叶^ハ。以^テ是^{コレヲ}はおほくの人々にもまれ巧言令色を事とし、偽を以て真とし、にせものをこしらへてまことの物とす。真偽をまがへ曲を直とすることは、辯才を以てたぶらかさざれば不^ル能^ハがゆゑ、その人品悉く違つて、偽を以て俗とす。されば法令政事出づといへども、己れが偽の心を以てこれをはかるゆゑ、上を偽り奉行をたぶらかすこと必ず多し。故に工商を治むること、尤も心を不^レ尽^サば不^ハ叶^ハ。風俗を一にして淳朴に帰することありにくきもの也。況や都城繁榮の地においては、日々にその俗うすく偽をこととするに至る。古来より市町の制、左京・右京の職にあつて、彈正使^{だんしょうし}の職尤もこれを重しとす。武家に及んで所司・奉行職と号するは皆この官職也。是れ農民を治むると事かはつて、制法もさまざま品々あること也。その富人必

ず武家に相交つて豪俠を企て結構をなすことあり。専ら礼を詳にして其の分をみだらざることを要とすべき也。」（『全集』第十二卷）三八四頁）

従つて政治的指導の重要性の順序からいへば第一はいふまでもなく領主及御家人、つぎに工商、つぎに農民となる。「士工商をかるんじて農民を先とすること、聖人の政にあらずと可^レ知」（『全集』第十二卷三八七頁）。町人の重要性の認識。しかしこれはむしろ支配階級としての武士の立場からの議論、町人の危険性の警告であつてその尊重ではない。

ホ (vii)、政治形態論 (Macht の所在がどこか)

前にも触れた様に素行は歴史的現実としての武家政治を絶対的に肯定し、「王朝の政儀は信に美なりと雖も、今日の用に非ず」（謫居隨筆『全集』第十二卷五〇九頁）、「朝家の勢万牛を以て挽^ハ之とも古にかへり難し」（童問『全集』第十二卷三二〇頁）となした。しかし素行にとっては元來政治形態の可否は第一義的な問題ではなかった。

凡そ天下の治乱は公家武家によらず、唯だ道を行ひ乱を定むるの人に天くみす。

公家治^レ之とも治平の道ことなるべからず。優劣是非一定すべからざるなり（童問『全集』第十二卷）320）。

素行は抽象的に王政と武家政との可否を問題にしないで、蕃山にも見た様に武家政を一つの歴史的必然として承認しようとするのである。

王政が武家政に移行したのは何故かといへば結局朝廷政治が墮落したからである。

政道日々におこたりまし／＼、君臣皆逸楽を事として天下の苦楽つひに不_レ通、故に武臣これを受けて、億兆の民を安んじ四海を静謐せしむ。……武臣上をなみして世を政するに非ず、上に君道不_レ明^{ナラ}がゆえに武臣これを承けて天下を安んずる也。保元よりこのかた建武の乱に至るまで、朝廷の礼楽政道正しきに武臣己れが私をほしいまに致す事あらず、全く天下困窮するゆゑに、武臣日々に盛にして是れを静謐せしむる也（武家事紀、中、皇統要略、全集、十三卷三九九頁）

（参照）謫居隨筆『全集』第十二卷）五〇六―七頁、◎五〇八頁！）かく素行は武家政を肯定し、王政への復帰を以て徒らに乱を招くものとして否認したけれども、それはあくまで歴史的現実の問題としてであつて、武家政の正統性といふ点では素行は明白に之を朝廷よりの委任によつて基礎づけ、そこから勤王を幕府の政治的義務として説いた。

朝廷は禁裏也、辱くも天照大神の御苗裔として、万々世の垂統たり。この故に武將権を握りて、四海の政務文事武事を司ると云へども、なほ朝廷にかはりて万機の事を管領せしむることわりなり。（Legitimacy）……時殊に世衰へて、君の威天下に施行いたすに不_レ足事既に久しといへども、臣は臣の道を守りて武將代々京都を守護し、朝廷を尊び官位を重んじて、朝廷を以て朝廷たら

しめ、君臣上下の儀則を存する事、是れ武家大礼大義を存し、本朝の風俗人物異域にまさる要道なり（武家事紀卷四十五（武本）全集（第十三卷）、五六四頁）

本朝天下の正統は開闢より今日に至るまで、一日の廢するなし。其の大義中華も亦企て望むべからず。……是れ武臣権を握り威を専らにするも、亦正統を立てて命を天子に稟け、爵位を王朝に拝するの余治なり。其の風俗自然に敦化して、父子君臣の倫正し、是れ本朝の大義なり。（語類卷三十五、大一統・正統を論ず 全集九、三二六頁）

素行は家康が天下を統一して、まづ公家諸法度を制定したことを以て、「これ乃ち勤王し玉ふの本たるべし」となし、徳川幕府の治を「武家の治平、鎌倉・京両家を鑑て今日に及び文質彬彬として礼楽そなはると可_レ言也。」（謫居童問『全集』第十二卷）三〇九頁）と称へてゐる。

へ（Ⅷ）、行政機構論（封建・郡県論）

古来の行政機構はマックス・ウェーバーのいふ様に、行政手段と行政職^カが結合してゐるか分離してゐるかによつて二大別される。

支那や徳川時代の日本でいふ封建Ⅱ郡県論はかかる行政組織の様式の議論で、封建とは必ずしも今日いふ社会的経済的範疇ではない。

素行の定義、全集五、頁一二五

◎謫居童問『全集』第十二卷）頁三五五

これについても素行は抽象的に封建Ⅱ郡県の可否を一挙に決するの態

度をとらず、むしろその運用の仕方によって必ずしも一様でないとした。

封建・郡県は天下の治法なり。聖人の天下を治むるや、その勢を量りてその制を立て、その義に随つてその礼を詳にす。封建も亦得、郡県も亦得。暗主の天下に於けるやこれに反す、故に封建も亦失し、郡県も亦失す。然してその法は未だ嘗て可不可なくんばあらず。(中朝事實の封建・郡県論、全集〔第十三卷〕、七四頁以下)

(同旨、謫居童問、全集〔第十二卷〕三二〇頁、◎全集、三五五頁!! 必見!)

儒者は三代以前が封建で秦漢以後が郡県であるところから、多く封建を是とする。ところが素行は意外にも封建を一概に郡県にまさるとせず、各々得失ありとし、むしろ郡県により長所をみとめるが如くである(童問〔『全集』第十二卷〕三五六頁/中朝)。

愚謂へらく、封建は天下を公にするが如くにして天下を私す。王侯を世にするが如くにして王侯を害す。百姓を利するが如くにして百姓を毒す。王室を護るが如くにして王室に敵す。上に政令の正ありと雖も下必ず跋扈の志を存す。是れ悉くその人を得べからざると、一たびこれを封ずるときは天子も速にこれを変ずることを得ず、執政も直ちにこれを規すことを得ざるとなればなり。郡県の如きはこれに異なり、任限あり、交替あり、黜陟あり、輔佐あり、監察あり、その任を移し易く、その過を規し易し。上に政

教の化なしと雖も、下に尾大にして掉はざるの失なし。故に人を撰んで以て任ず、是れ天下を公にするなり。〔……〕罪を恐れ欲を逞しくせず、遷ることを志して吏務を励ます、是れ百姓を利するなり。土地辟け人民庶きは、是れ王室を護るなり。二の者の不可此の如くにして、而もこれを行ふことは、天下の勢に在り。」中国草昧の時は民各々聚結陵蹠して、或はその勇悍を恐れ或はその姦計に服し、或はその恵施に懷きて以てこれに属してその党を立て、自ら封境を定めて相屯すること既に久し。天孫降臨(のとき)も亦、民を易へずして治む。故に八十萬神を封建す。是れ已むことを得ざるの勢なり。その後子孫漸く微にして、帝郡県の制を行ふを得たり。是れ乃ち天下の勢なり。凡そ封建一たび行はるときは郡県とすること難し。当時郡県大に行はれて王統連綿し、公室絶えず、併せ按ずべし。(中朝事實〔『全集』第十三卷、七五—六頁])

しかも、これは一応の優劣で結局封建か郡県かは歴史的情勢によって決定されるのである。素行の見解では日本では古へ封建であり、なかごろ郡県となり、頼朝以後また封建となった。さうして素行にとつての歴史的現実としての徳川時代は郡県・封建混合時代であり、それは理想的な形態とされた(童問〔『全集』第十二卷〕三三七頁)。徳川封建社会は集権的な要素が大いから素行の混合論は決して誤といへない。恐らく心理的順序としては素行は実証的觀察から封建・郡県混合と見、しかる後、その現実肯定の立場から、それを理想的と見、封建

を一概に是とする見解を斥けたのである。

ト (viii)、統治方法 (技術) 論 (王覇・文武)

素行はその実学の立場から、宋儒の陥り易い政治に於ける精神万能主義を極力排撃し、政治に於ける技術的契機を重視した。

精神主義の排撃 (統治方法 (技術) の項)

山鹿随筆一〇一、落馬の教訓、全集十一卷、三三九頁 (寛文元年頃)

精神 (心) と技術 (形) と兼備すれば最もよい。技術なくして精神のみで統治しようとするのは最も悪い。むしろ精神的条件は充分とはいへないでも「心は整はざれども」『全集』第十一卷三四〇頁)、技術的客観的条件が具はれば、どうにか統治出来るものである。

古より明君賢將ばかり国家をたまたねども、国家は型にをさまる。これ御馬の法に異ならず

(第二にさらに文治か武治かといふ問題に対し、)

聖人今世に出でば必ず武を以て天下を治むべし。文武の重き、天下人民を治むるの用なり。故に文武は唯だ時に (よつ) て先後す。清盛より已来皆武を以て天下を治む。故に後世皆武治をなす。武治を忘れて文教を以てすれば則ち亡敗す。必文の説は皆古人の説に順ふなり。文武は賞罰と威愛となり。唯だ時と場とを見てその先後をなすなり。文武何ぞ必ずしも先後を定めんや。(随

筆、全集、十一、五六四頁)

天下の草業は天孫にあつて、人王の最初は神武帝にして、天下の静謐は垂仁・景行の朝にあり。共に武を以て先とし玉ふこと、是れ本朝の例也。天下久しく平なるを以て朝廷に武備衰へ、つひに武臣威を盛にす。……況や近代俗悉、武威に化し、服は戎服を宗とし、居は武家の宅を本とし、食は武家の礼をこととす。動静進退皆在^レ備^レ武。この時文を右とし武を退けんとせば、人心の傾覆不^レ可^レ疑 (謫居童問『全集』第十二卷三四頁)

(むしろ、武を先とせよ)

かくて素行の特色ある王道霸道論が生れる。殆んど多くの儒者が霸道を一概に非とする態度に彼は与さない。王覇はやはりその時々 of 歴史的情勢でさまる。

道に王覇なく、時に王覇あり。……二者時とともに損益す。時異なれば則ち政亦同じからず。……王道は王者 (夏の禹王 殷の湯王 周の文武) の道なり。霸道は方伯 (大諸侯、五覇、齊の桓公 晋の文公 秦の穆公 宋の襄公 楚の莊王) の道なり。王道は文物盛に綱紀立ちて、無為の化を要し、方伯はこれを受けてその政を布き、刑政賞罰を立て、勸善懲惡武服して不庭を討つ。これ其の道なり。「王伯併び立つて天下化する。凡そ刑政賞罰を用ひて、武服して不庭を討つのは、未だ嘗て権謀なくんばあらず。豈唯だ権謀なきを以て湯武の兵と為さんや」(山鹿随筆 全集〔第十一卷〕、五七八頁)

(◎謫居童問、二五五頁参照、◎治平要録、五八八頁)

異朝の古、三皇五帝の遠き跡は不_レ及_レ論なり。それより夏殷周三代に及びては、既に三皇五帝の上世の治にしかず。……三王の世既に終りて天下秦に定まり、秦専ら暴逆を以て放逸なる政を行ひ、四海悉く昏乱せり。ここにおいて王道沈淪す。王道の非_レ不_レ明、時久しく乱れ、世すでに澆季になりて、古今その時不_レ同_{ジカラ}がゆゑに、其の用又ことなればなり。於_レ此_ニ漢興りて周に次ぐと云へども、衰周・逆秦の弊、天下皆漸染して俗を變じ民を改むるに便なし。ここにおいて時宜に従つて其の政令制度を立つ。

然れども本_ニ仁義_ヲして忠孝を先にし、權謀奇巧_功を以て事を立て用を辨ずるの道は、終に不_レ可_{カラム}已_{スル}。……是れ三代の所_ル因_二損益_一なり。俗儒の説を用ひば、無_レ所_二損益_一、専ら古の道を守りて時變に不_レ通_セ也。……錦は上品の服たりといへども暑夏に至りては草麻の単服におとれり。今夫れ王道は錦のごとしといへども、時ことなれば不_レ足_{トスルニ}先_ラ。しかればとて王道を棄損せよと云ふにはあらず。……されば聖人は王霸両つながら用ひて時宜に従つて損_二益_一之_ヲ。(治平要録卷一 全集〔第十四卷〕、五八八頁 王霸)

(この様に日本の武家政治に覇道を適用してこれを合理化す。)
權謀術策の重視→リアリズム

さうして覇道の肯定は一方、既にのべた王政に対する武家政治の肯定に連なると共に、他方統治手段としての文に対する武の肯定へと導かれる。文に対する武の肯定といふことは武家政治の肯定と同じことの様であるが、武家政治でも文治主義をとりうるので、多くの儒者は

武家政治を肯定しつゝ、文治主義をとった。ところが素行は徹底して武家政治の肯定を全面的な武の肯定にまで導いた。政治に於ける権力的技術的契機の尊重は後に徂徠学や青陵学の展開したところである。リアリズムはここに最もせんえいな形態をとつてあらはれるのである。

結 論

封建政治学の集大成、その典型とみなしうる。徂徠になると危機政治学。

素行の政治思想は徳川時代を通じて最も包括的かつ体系(系統)的なものの一つであるといひうる。ここにわれ／＼(へは)封建政治学の模範的形態を見出して大過ないであらう。徳川期に於ける政治学の大成者の地位は屢々荻生徂徠乃至太宰春台に与へられる。しかし後に見る如く彼等護國学派の思想には既にある陰影がさし込んでゐる。そこには封建社会の不安と動揺の表情がありありと浮び出てゐる。それは厳密には既に正常的な封建社会を前提とした思想とは看做し難い。かかるものとして素行は徳川社会がかうした安定性をどうにか持続したほゞ最後の時代に出た思想家であつた。封建政治学を典型的な形態に纏め上げたのである。近世初期以来の思想的な流れはここに一大湖水として集積したのである。

序説 徳川時代政治思想の一般的性格

支配・被支配の固定性

治者の理論としてのみある。被治者には服従の道徳あるのみ。福沢、文明論〔之概略〕、「福沢」全集〔第四卷（国民図書、一九二五年）二〇八

被治者が政治的世界から追放され、政治的主体性が認められないところから、その政治批判はきはめて不健全となる。やゆ、皮肉、茶化し〔川柳、狂歌〕

福沢諭吉、文明論の概略、「岩波」文庫〔一九三一年〕、一七〇頁、（幕末長州藩の出来事）〇（一七七頁）全集、一八五頁

（農は納なりといはれ、収税の対象としてのみ見られ、「死なぬ様生きぬ様に合点致し収納仰付け」られてあかし、商人は利を貪る事のみを知って一切の道義性から無縁な存在とされた。）

社会的秩序の固定から、

一、現世主義的傾向（宗教性の稀薄）

合理主義精神→儒教／西鶴、近松

世俗主義

悲劇性、深刻なる矛盾はない。

← 世の中はさ様で御座る御尤も何とござるかしかと存ぜず。

現実肯定主義（国学者の復古主義が否定面をもたなかったこと）

排仏論→朱子学→古学→国学

（理想主義の欠除→尊王論の政治的性格に現れる。）

（分を守る）

そこから、政治思想の停滞性が生ずる。

モンテスキューやヘーゲルによって指摘されてゐる東洋的専制と国民精神の奴隸化が徳川封建政治の強い内在的傾向であった事は否定すべくもなく（学問の性格 文明論之概略、〔文庫一八九頁〕全集一九四頁）、そこに「政治的な凝固を以て安定と」する考へ方が根強かったが、他方、そこに発展の契機が全くなかったと見るのも誤りで、国民精神の自由な展開に於て、日本が他の東洋的社会から異なるものを持つてゐたればこそ、明治の新しい社会を招来しえたのである。

政治思想に於て、この自由（主）精神の可能ならしめられた地盤は朝幕関係に於ける権威と権力との分裂であり、そこに両者の関係、その統一をいかに構成して行くか、その矛盾より生ずるダイナミックが政治思想の内面的推進力の一つとなった（自ら決断する精神／上層的支配者の性格の内部での）。尊王論が果した多様の役割を見よ。この点につき福沢諭吉の、日本支那比較論は示唆に富む（文明論の概略巻之一、岩波〔文庫〕三〇頁（至強／至尊）

慶長（一六〇〇）——元禄（一七〇〇 十三年） 封建制確立期

1、儒学の思想的ヘゲモニーの成立（仏教・キリスト教に対する）

とくに朱子学の隆盛

2、反朱子学的思潮の勃興（蕃山・益軒・仁斎・素行等）

とくに古学派の興起

元禄——宝暦（一七六三（十三年）） 封建制動揺（転換）期

1、徂徠学派の成立と発展

2、朱子学の変貌（新井白石、懷徳堂）

3、心学の興起とその変質

4、国学の勃興（契沖、荷田春満、賀茂真淵）

5、水戸学

宝暦（一七六三）——文政（一八二九（文政十二年最後）） 封建

制下降期

1、国学の完成（本居宣長）

2、折衷学派の登場と寛政異学の禁（儒教の最後の様相）

3、独立思想家の興起（蘭学の影響）

（三浦梅園、山片蟠桃、司馬江漢、海保青陵

4、反封建及反幕府思潮の表面化（安藤昌益、竹内式部、山県大弼）

文政（天保 一八六八）——明治元年（一八六八） 幕末動乱期

1、反対派的動向の激化

イ、（儒） 大塩中斎

ロ、（蘭） 高野長英、渡辺崋山

2、国学及水戸学の新展開

篤胤、会沢正志斎

3、新秩序の構想（佐藤信淵、横井小楠

4、幕末思想

佐久間象山、吉田松陰、橋本左内

参考文献

一、一般思想史（通史のみ掲ぐ）

村岡典嗣 日本思想史研究

続日本思想史研究

岩波

和辻哲郎 日本精神史研究

続々々々 岩波

※津田左右吉 文学に現はれたる吾が国民思想の研究

貴族文学の時代

武家文学の時代

平民文学の時代、上、中

清原貞雄 国体論史 内務省神社局

日本思想史 地人書館（最新）

日本思想史 近世国民の精神生活（第五卷） 中文館

河野省三 日本精神発達史 大岡山書店（昭和七年）

鈴木重雄 日本精神生成史論（三冊） 理想社

肥後和男 日本国家思想 弘文堂

永田広志 日本哲学思想史 三笠書房

(教育科学)

三宅雄二郎 明治思想小史 (丙午出版社)

清原貞雄 明治時代思想史 (大鑑閣)

麻生義輝 近世日本哲学史 近藤書店

世界精神史講座中「日本精神」 理想社

特殊なれど徳川時代思想史上^(カ)とくに重要

井上哲次郎 日本朱子学派之哲学

〃 陽明学派 〃 富山房

〃 古学派 〃

山本信哉 日本思想史 (日本精神文化、昭九、二月)

本多辰次郎 日本思想史 (大日本史講座□)

二、倫理思想史

岩橋遵成 大日本倫理思想発達史上下 目黒書店

三浦藤作 日本倫理学史 中興館

湯本武比古／石川岩吉 日本倫理史要

三、政治社会経済思想史

内田繁隆 日本^(松)政治思想史 巖正堂

〃 日本政治思想研究 南郊社

(政治については殆どい、ものなし)

野村兼太郎 概観日本経済思想史 慶応出版社

〃 徳川時代の経済思想 日本評論社

本庄栄治郎 日本経済思想史概説 有斐閣

加田哲二 明治初期社会経済思想史 岩波

〈石浜知行 日本経済史〉

原典 (これも総括的に史料を集めたものだけに限る)

日本経済大典 (叢書)

近世社会経済学説大系 十八冊 誠文堂

日本精神文献叢書

日本倫理彙編 一〇巻

大日本文庫

明治文化全集

昭和〈十八〉〈九〉十八年度最終講義（昭19・1）における 学生を送る言葉

（性急な結論と粗大な議論 昭和十九年講義結語）

（〈学制改革〉 国内体制の強化に因んで）

「真に今日の時の重大なるを思ひ、身を以て国を憂ふるものは、決して大言壮語」

今日ではや徒らなる大言壮語の時代ではない。吾々に迫りつゝ、ある問題が深刻かつ重大であればある程、吾々は益々深く内に沈潜し吾々自身の存在の内面的根據をほりさげて行かねばならぬ。嘗ていかなる危機の時代も、虚ろなる怒号や度を失った叱咤（マツ）の声によつて救はれたためしはないのである。

幕末に於ける真の偉大な人物はいはゆる空疎（ウツ）な志士気取りの型からは最も遠かった。久坂玄瑞が米国の使節（ハリス）を断乎斬るべしと論じた文に対して、師の松陰は次の様な痛烈な批評を下してゐる。

議論（ハ）浮泛（ハ）にして思慮粗浅、至誠中（ウチ）よりするの言に非ず。世の慷慨（ヨソハ）を装ひ氣節を扮（オシ）ひて以て名利を要むる者と何ぞ異らん。僕深

く此の種の文を惡み、最も此の種の人を惡む。……天下為すべからざるの地なく、為すべからざるの身なし。但（タ）だ事を論ずるには当に己れの地、己れの身より見を起すべし、乃ち着実と為す。故に身將軍の地に居らば當に將軍より起すべし、身大名の地に居らば當に大名より起すべし、百姓は百姓より起し、乞食は乞食より

起す、豈に地を離れ身を離れて之れを論ぜんや。今吾兄は医者なり、當に医者より起すべし。寅二は囚徒なり、當に囚徒より起すべし。必ずや利害心に絶ち、死生念に忘れ、国のみ君のみ父のみ。家と身とを忘れ、然る後家族之れに化し、朋友之れに化し、郷党之れに化し、上は君に孚（まじ）とせられ、下は民に信ぜらる。ここに於てか將軍為すべきなり大名為すべきなり、百姓乞食も為すべきなり。乃ち医者囚徒に至るまで為すべからざる者あるなし。是れを之れ論ぜずして傲然天下の大計を以て言を為す、口焦げ唇爛（カ）とも吾れ其の裨益あるを知らざるなり（丙辰幽室文稿〔吉田松陰〕全集、四（岩波書店、一九三八年）、一四一頁）

諸君は学生である限りは最後まで学生として為すべき事がある筈である。国家が諸君を戦線に要求する日が来たら、その日こそいさぎよくペンを剣にかへよ。愈々その日までは、あくまで学徒らしい生活態度をとられる事を希望する（福沢諭吉の上野の戦争の際の態度。足が地につかず騒（カ）ぎ出でてゐると足をさらはれて倒れる。

注

(1) 一九四四年度の講義原稿では、下記のように、章題が改められ、その後には総論的記述が挿入されている。

「第一章 近世封建制度の確立と儒教的世界観」

徳川幕府の成立によって、室町末期以来一世紀に汎る社会的動揺と混乱は漸く鎮定し、茲に莊園と地頭を基軸とする中世封建社会より分国と大名制に基く近世封建制への編成替の過程が完了するに至ったのである。〔この間『講義録』二〇頁一二行—二二頁九行「中世社会に於ては……かちえたのである。』秀吉の行った検地や刀狩はまさしく彼の全国統一が国民的地盤に於てではなく、むしろ武士と庶民との階級的分離を明確ならしめ、前者の絶対的支配を確立するといふ歴史的課題を担つてゐることの象徴であつた。徳川幕府は織豊政権のかかる歴史的課題を継承し、之を完成せるものにはかならない。従つて、徳川幕府は一方に於て貨幣鑄造権を独占し、多くの鉱山を直轄とし、大名に対する統制を著しく強化する等、著しい集権的色彩を身につけながら、他方自らは飽くまで一個の封建領主にとまり (primus inter pares)、『自己の経済的地盤を専ら「天領」に置き、大名領に対してはなんら直接的な支配権を及ぼさなかつた。さうして幕府はその鎖国政策によつて、大名制の経済的地盤の崩壊、それによる国民的統一の条件の成熟を人為的に阻止せんとしたのである。織豊政権、徳川幕府によつて成し遂げられた中世社会より近世社会へのかくの如き転換を人呼んで封建制の再編成過程と呼ぶ所以は爾上の経過によつて明かとなるであらう。〕

徳川封建社会機構

一、幕府機構 (漸次に整備さる)

イ、中央機関 (家格主義 ↔ 側用人政治)

評定所 (最高審)

大老 (貞享頃より、臨時、井伊・酒井両家が主)

老中 最高執政機関、定員五—六人、中一人月番 (主として大名統御)

若年寄 (年寄) 定員三—五人、中一人月番 (旗本統御)

留守居番、奏者番、高家

(Espionage)

大目付——老中に属す 定員四名

目付——若年寄に属す 定員十名—二十余名

寺社奉行——寺社領の警察権、司法権、関八州以外の天領の訴訟

江戸町奉行——南／北 ——与力、同心

勘定奉行——財政及関八州の訴訟 定員五—四 (享保) ——公事方2／

勝手方2

ロ、地方行政

所司代 (京都) 朝廷・公家・西国大名の監視

京都町奉行、奈良・伏見奉行の統御

二条定番

城代 (大阪) ——大阪町奉行—東／西

堺奉行

城代 (駿府)

遠国奉行 (宗教、商業、鉱山)

日光奉行、奈良奉行、長崎奉行、佐渡奉行、下田奉行等々

郡代、代官

二、武士階級の階層的秩序

將軍 大名 (一万石以上) ——家老……足輕——武家奉公人

旗本／御家人 (一万石以下) (福沢諭吉、百余級！)

△武家諸法度、諸士法度、参勤交替、夫役賦課、所替、取締

三、对朝廷・公家

公家諸法度 (京都所司代)

四、庶民支配体系

都市

町奉行——与力、同心

町年寄「大阪では総年寄——町年寄」

← 政治的自治は全く剥奪

町名主

△農村に比すると統制はゆるい

「利を知って義を知らず」

← 五人組

農村（天領）

勘定奉行……郡代（代官）——手附、手代

← 村方三役 名主（庄屋）／百姓代／組頭

← 五人組（納税及刑罰の連帯責任

△農村統治精神——慶安御触書（吉村二七頁）

主従関係の拡大（客観的モラルの必要。將軍と大名の間殊にしかり^カ）

「妾と云者は無くて叶はざる物也」（政談）

妻の姦通に対する夫の私的制裁（殺害）権

子に対する父の懲戒権（座敷牢、久離勘当

長子の他の兄弟（冷飯）への優越——長子相続

家族の連座制

番頭——手代——丁稚

（武士の遊民化↓義を教ふ。）

（はじめから乖離してゐたのが次第に意識されて来る。）

偕、かくの如き整然たる支配体系に組入れられた封建社会の各階層はその生活様式を中世封建制から如何様に変容せしめたであらうか。まづ一般武士は嘗ては原則として悉く現実の土地の知行者であった。彼等は彼等の領地に居住し、多くの場合、その土地の直接耕作者であった。従つて彼等は主君の居城から多かれ少かれ分散的に生活し、一旦緩急あれば主君の下に馳参したのである。しかるに

火器の発達、足輕の成長

兵農分離（刀狩）——城下町に集中

その間同時に土地集中が行はれ、独立的小武士の居城が大名居城に吸収される。土地の直接的使用収益から離れて、年貢徴収権（公権）となる。と共に大土地（大名領）の知行権がますます（一円知行化し完全となつて行くのと反比例して、その家臣の知行権は公権としても次第に制限され、遂には土地との関聯を全く失ひ、扶持米を給せられる一種のサラリーマン的存在となる。（第四回）

次に全国民の八割以上を占め、封建社会の支柱をなす農民の生活は如何。兵農分離はとりもなほさず、農民の被支配階級としての固定化を意味する。武士が土着性を失つて専門的武士として城下町へ集中して行く過程は同時に他方に於て農民が消費生活者と化した武士を扶養すべき義務を与へられて、土地に緊縛せられて行く過程であつた（移封の際の心得「武士は全部連れて行け」「百姓は一人も連れて行くな」。秀吉の刀狩や検地はこの武士と農民との専門的分化を決定的に促進した。農民は武器を奪はれ、農兵的性格を喪失した。村の自治的組織はその自主性を完全に剥奪され、上に見た如く村方三役及五人組制を通じて支配体制の中に織込まれた。さうして土地永代売買の禁止、とくに欠落逃散の嚴重な禁止によつて土地への緊縛性は決定的となり、貢租能力を確保するためのあらゆる生活上の制限に服さねばならなくなつた（職業移転の制限、衣食住の制限（慶安の御触書）。貢租の中核たる田租が四公六民乃至五公五民とされた事は必ずしもそれ自体前時代よりとくに加重されたとはいひえないが、村が組織立てられ納税単位となつた結果、連帯責任制が確立した事はやはり近世農民の大きなくびきとなつた。なほ武士の離村は、年貢運搬に伴ふ種々の負担を農民の上に新たに加へたといふ点も看過してはならない（蔵屋敷まで運ぶ。運賃は大名が出したが、長い道中のため生じた不良米・破損米は改めて金納せねばならぬ。それの請負を運送屋がやる様になつたが、結局請負料を負担せねばならぬ）。さらに近世に於て幕府が大名統御のためにとつた政策としての参勤交代や土木事業賦課は、農民への夫役、とくに助郷を著しく強化し、そのための苦痛

は一通りでなかった。しかも農民の負担は、近世社会の進展による武士階級の窮乏化と共にひたすら加重の一途を辿ったのである。かくて比較的初期に於てすら、百姓の生活は

百姓は年中辛苦して作出したるものを残らず年貢にとられ、其上にさへたらずして、未進となれば催促をつけられ、妻子をうらせ、田畠山林牛馬までも売らせて、取らるれば、其の百姓、家をやぶりて流浪し、行方なきものは乞食となり、たま／＼村里にはさまり居といへども凶年には餓死をまぬかれず（蕃山、集義外書「蕃山全集」第二冊（蕃山全集刊行会、一九四一年）、一六七頁）

といふ状態であった。この悲惨な農民生活はやがて徳川中期以後の間引や餓饉への抵抗力の薄弱さから来る農業労働力の相対的乃至絶対的減少となつて、封建支配体制に逆作用することとなるのである。嘗て室町時代には、一国の農民が自ら代表者を選んで会議を組織し、その決議により一切の武士を放逐して完全な自治を布いたことすらあった（山城一揆、文明十七年）。いまや武器を奪はれ、厳重な統制下に置かれた農民には、最後の手段としては農具と竹槍によつて絶望的な反抗を試みるか、或はひそかに土地を離散するよりほか、残された道はなかったのである。

近世社会の被支配階層のうち最も特色ある存在を示してゐるのは商・工階級とくに前者である。武士の城下町への集中は、既に商品経済のある程度の発展を背景として、換言すれば商人階級のある程度の社会的成熟を背景として始めて可能であったのであるが、また城下町で消費生活を営むこと自体商品経済をますます発展させたことはいふまでもない。とくに参勤交替で江戸と諸大名領地との交通が緊密化したことはこの形勢を一層促進した。さうして商人は今や武士と共に城下町に集中していはゆる町人を形成する。

この町人こそ近世社会の花形であり、近世文化の温床である。戦国時代にはこの町人は堺の場合の如く自治組織を作つて封建領主に対抗する如き傾向をも見せたが、やがて徳川封建体制の確立とともに、もとよりかかる政治力は全く粉細され、完全に封建的統制に服して、士・農・工・商として価値秩序として四民の最下位に置かれるに至つた。それは商人がもつぱら商品

移転する事によつて利潤を得て居り、農民と異つてなんら価値を創造しないからであつた。しかし他面、そのことは幕府及封建領主をして町人に対する干渉を農民よりはるかに緩和せしめた。ここに町人の活動が比較的広範囲に可能となり、その商業資本乃至高利貸資本としての発展は武士及農民を窮地に陥れることにより、次第に封建体制を内部から侵蝕して行くのである（元禄時代。後述）。かくて町人は最初は無意味ではあるが無害な存在として、封建支配者の関心をさまで惹かなかつたものが、時代の進むと共に次第に「問題」的存在となり、有害な存在として呪詛的となるのである。その問題性が著しく表面化したのは元禄以後であるから、町人の性格、そのイデオロギーについてはその折に述べる。」

(2) 以下一七頁上段一七行までは、『講義録』六二頁八行―六三頁一〇行に対応する。

(3) 以下一七頁下段一〇行までは、『講義録』六三頁一行―六四頁四行に対応する。

(4) 以下二五頁下段八行までは、『講義録』六八頁一五行―七〇頁一四行に対応する。

(5) 以下二六頁上段二行までは、『講義録』七一頁二一―二七行に対応する。

(6) 一九四四年度講義で本項の原稿を再使用する際に、総論として新たに執筆されたと推定される、濃茶罽線のコクヨ原稿用紙に太字で書かれた原稿を以下に翻刻する。この文中に、「朱子学的世界観と近世封建社会の照応関係については前節に述べた如くである」という一文があるが、「プラン」の記述によるかぎり、「前節」は第一章第一節にあたる。しかし、内容から判断すれば、第一章第二節一および二を指しているように思われる。また、注(1)に翻刻した四四年度講義の序説で示されている時代区分において、「封建制確立期」は、「1、儒学の思想的ヘゲモニーの成立……／＼とくに朱子学の隆盛」と「2、反朱子学的思潮の勃興（蕃山・益軒・仁斎・素行等）……」とに分節されている。以上のことから、四四年度講義では、本項にあたる部分は節が改められたことも考えられる。

「（この前欠）た意図から出たものであること既述の如くである。家光末期

から家網時代へかけて幕府政治はいはゆる文治主義へと決定的な歩をふみ出した。戦国風風の転換の最も重要な対象となるのは、当然に最も深くその浸潤を蒙つてゐるところの武士階級である。家光時代に於ける武家諸法度、諸士法度等の基本法令の整備を受けて、慶安四年（この年四月家光歿）七月、由此正雪事件）十一月には幕府は末期養子の禁を緩和して、大名取潰しの条件発生の減少をはかり、寛文三年には殉死を禁止した〔殉死 二君に仕へずといふ純粹な封建的イデオロギー／家光死去の際、老中堀田正盛／全阿部重次／御側出頭内田信州正信／（阿部一族 寛永年間）。もとよりなほ粗野武断の雰囲気は容易には消えず、それは町人階級にも種々の形で残存したので、喧嘩辻斬や異様な風態の禁止など武士、町人を問はず嚴重に勵行された。かの旗本奴と町奴の問題とその結末の如きは、この時代精神の過渡的性格を典型的に示すものである。かうした時代的背景の下に学芸の振興がますます／＼要請されたことはいふをまたない。とくに注目すべきは、（以下『講義録』一一六頁七一〇行）「諸藩も漸く……いうまでもない。」

従つてこの時代の思想界はなによりまづ、朱子学の圧倒的隆盛によつて特色づけられる。徳川封建社会の固定化の一応の完成は朱子学的思惟様式の普及のこよなき地盤となつたのである。近世初頭京師と海南にさゝやかな発足を開始した近世儒教としての宋学は忽ちにして全国に蔓延浸潤し、殆ど思想界を一色に塗りつぶしてしまつた。しかし宋学の普及は単にその量的勢力の増大にとゞまつたのではなかつた。それは内容的にヨリ豊富になり、ヨリ深化された。惺窩・羅山の段階に於ける朱子学はなんといつても未だ經典解説的な範圍を多く出でず、従つて多分に抽象的であつた。偶々その具體的適用を示したのも未だ生硬を脱しなかつた。しかるにこの時代まで下ると、朱子学的教養の生活面への具体化といふことが意識されるに至つた。その具体化は概ね二つの方向に於て遂行された。一は国民の私的日常生活の隅々にまで宋学的規範を浸透せしめることに於て、他は、日本国家構造の歴史的特殊性をヨリよく考慮するといふ方向に於て。是によつて朱子学は国民生活の上に一層深く根を下すこととなつたのである。しかしながら、このことは同時にまた新たな問題を胎むこととなつた。朱子学が單に抽象的

段階にとゞまつてゐたときには意識に上らなかつた国民の実生活との微妙な乖離がいまや敏感な思想家によつて感知されるに至つた。（以下『講義録』一一八頁四行―一九頁一行）「朱子学的世界観と近世封建社会の照応関係については前節に述べた如くである。……ほかならない。」

(7) 『蕃山全集』（全六冊、蕃山全集刊行会、一九四〇―四三年）は、以下『全集』と略記する。

(8) この記号は、実際にはセーニヨマークに近いが、「※」で代用する（以下同じ）。この「※」と、三二頁上段七行の「▽」は、太字で書き加えられており、一九四四年度講義では、この二つの記号の間は、同じインク字体で濃茶野線のコクヨ原稿用紙に書かれた次の原稿に差しかえられたと思われる。

「※儒教それ自体をもその発生せる支那の風土性（水土）に根本的に規定された一つの国民的教理と解して、その超国家的妥当性を認めず、日本は日本の風土に適應した国民的教理として神道を奉ずべしといふ見解をも表明した。▽」

(9) この「▽」は太字で書き加えられており、一九四四年度講義では、同じインク字体で濃茶野線のコクヨ原稿用紙に書かれた次の原稿が、ここに挿入されたとと思われる。

「▽ここでは蕃山はもはや儒者たる地位を逸脱して、一人の国粹主義者として立つてゐるが如くである。しかし蕃山の神道国教説は、その意図に於てもまたその内容に於ても鬨齖的な或は後の国学者の或者に於ける如き、狂信的『排他的なものとは全く異なつてゐる。むしろ逆に、彼は儒教とか仏教とかの教理の党派的排他性を嫌ひ「理ゆたかに心広く」といふトレランスの立場から、諸派の学問の綜合を企図したのである。」

(10) 以下三五頁下段二行まで、三六頁上段二行―下段八行、三七頁上段八行―下段一行、三八頁上段九―一四行、三八頁下段九―一七行は、『講義録』一二二頁四行―一二三頁一四行に対応する。

(11) この「※」は太字で書き加えられており、一九四四年度講義では、同じインク字体で濃茶野線のコクヨ原稿用紙に書かれた次の原稿が挿入されたとと思われる。

「二、政治組織論

以上は政治が正しく機能するための前提条件であるが、之だけでは未だ抽象的なるを免れない。かうした条件が満たされた現実の結果はどの様な形となつて現はれるであらうか。蕃山は前述の如く、時處位といふ客觀的情勢の考慮を最も重視した。現実の社会的環境に対して政治は具体的にいかに働きかけるべきかの問題が彼を捉へざるをえない。政治の現実への働きかけは組織を媒介としてのみ可能である。組織論なき政治原理は畢竟空虚である。蕃山は具体的な組織論を正面から取上げた近世最初思想家であつた。

蕃山は、近世封建社会に内在する諸々の構造的矛盾を早くも看破した。
※

(12) 以下三八頁下段二三行までは、一九四四年度の講義では、次のように改訂されている。

「『講義録』一四一頁一三一—一九行「彼の『富有大業』……機会と見ている」が、〔以下欠〕

これは彼の豊かな現実的感覚が農兵制のユートピア性を感知せしめたのでもあらうか。ともあれ、蕃山の表象に於て農兵制は王政時代と離れ難く結びつけられて居り、従つて、この問題は次に検討する政治形態論と関聯して考察されねばならない。」

(13) 以下三九頁上段一八行までは、『講義録』一四〇頁一四行—一四一頁五行に対応する。

(14) 以下三九頁下段二三行まで、四〇頁下段一三行—四一頁上段一行は、『講義録』一四二頁一行—一四三頁九行に対応する。

(15) 一九四四年度の講義において、この後に続けて用いられたと推定される、濃茶野線のコクヨ原稿用紙に太字で書かれた原稿を以下に翻刻する。

「後年幕末の内外情勢緊迫の際に於ける尊王論も殆ど敬幕論と結合してゐた事を考へるならば、近世勃興期に生を受けた蕃山の（かう）した帰結はむしろ当然とさるべきであらう。しかも忘れてならないのは、それが決して単なる時代的制約ではなく、蕃山の内面的な思惟傾向にどこまでも根ざしてゐる。

たことである。彼は夜会記卷一に、

世に少才知あり学力ある者は、天下国家の政道をいきどをり、己が才知を用ひたきこゝろあり。其言は是なるがごとくなりとも政道には行ひがたき事十にして七八なるべし。事の勢ひはなれざればしらぬものなり。……理を以て天下に下知したまふこと、下にいたりてたがふ事多しと見えたり。（夜会記卷一「全集」第五冊一〇頁）

といつてゐる様に、政治に於ける勢ひといふ如き非合理的な契機を深く認識した所から、己れのゾルレンを振りかざして現実に立ち向ふといふ態度に自から反撥を感じたのである。この点に於て蕃山は朱子学の抽象的な合理主義に対する闘争に於て既に素行や徂徠と完全に共同の戦線に立つてゐるのである。

政は衆を富しめて後教ゆる也。その教は六芸なり。したがはざるをも不^レ討、したがふを賞するのみ。直をあげてまがれるをすて置。是を鼓^カし是を舞す。衆日々に善にうつりて自不^レ知、まがれる者をのづから直くなれり（孝経外伝或問二「全集」第三冊七二頁）

(16) 以下四七頁下段一八一—一九行の欄外よりの線と鉤括弧（いづれも太字で書き加えられている）までは、一九四四年度講義では、濃茶野線のコクヨ原稿用紙に太字で書かれた以下の原稿に差しかわれたと推定される。

「イ、基本思想

蕃山がその巨大な視野と端倪^⑤すべからざる風格を以て、朱王両家、いな儒学そのものに対してすら、どこまでも捉はれぬ自主的態度を以て臨んだのに比べると、益軒はその生涯を通じてむしろ小心翼翼たる一儒者としてとま^⑥まつた。益軒は初め京都遊学の頃陸王の学に関心を持ったこともあつたが、三十六七歳以後は決定的に朱子学に帰した。彼はその最晩年、八十歳を越えて遂に「大疑録」の著を以て朱子学の哲学的基礎に対する重大な懷疑を表白するに至つたが――（この間は本文四三頁上段一七一—下段四行「それは彼の意図では……表現してゐる。」が再使用されている）

益軒の著作に現はれた思想の大部分は、かくして忠実な朱子学の立場に

立つたものである。この領域に於ける彼のたゆまざる努力は、朱子学の哲学なり倫理なりを、平易な言葉で解説することによって、儒教的教養を單なる講壇⁷的な局限性から解放して一般国民の日常生活の中に溶け込ませることに注がれた。かの益軒十訓（初学訓、大和俗訓、和俗童子訓、文訓、武訓、五常訓、君子訓、家道訓、樂訓、養生訓）はその輝かしい結晶であり、何人にも理解される暢達な和文でものされた此等の著作の持つた啓蒙的意義は測り知る事が出来ない。之によつて益軒は、近世初期の社会的情勢に棹して宋学の国民的普及に最大の貢献をなした。従つて、朱子学が能ふ限り、くだかれ日常化された形態に於て説かれてある此等の書に於て、我々は屢々、徳川封建社会と朱子学的思维様式との照応性が鮮明に浮び出てゐる事例を見出すのである。

しかし、彼自らはどこまでも程朱の学統に忠実を期したにも拘らず、他方学派的偏執や党争を固く斥け、寛容を尊び、生々とした現実を捉はれざる眼を以て、さながらに視ようとする態度をある程度まで發揮したことに於て、やはり蕃山と共通する面を持ち、むしろ、固定的「演繹的」「正統主義的な朱子学者の系列からは逸脱してゐた。彼が山崎闇斎一門の固陋にして偏信的な学風に対して強い反情を抱いたのはそのためである。益軒にとっては己れの立場或は学派を絶対視し、妄りに他を異端呼はりするのは、学問の公共性の破壊である（Privatisierung）。従つてこの学問の公共性からいへば、先儒の説と雖もそのまゝ、盲信すべきでない（慎思録、「近世社会経済学説」大系本、二七六頁／二一九頁）。また同じく自己の見解に対しても絶えず批判的反省を加ふべきで、日々に学問的進歩に志し旧見に泥んではならぬ。かうした点に於て益軒の学問観は著しく近代적である。この強い内省的な自己批判こそ、益軒をしてあれ程篤い尊敬を注いだ朱子の学説に対して遂に血を吐く「ごとき悲痛な懷疑を表白するに到らしめた所以であり、またこの開放的な学問的関心こそ、彼をして單なる經典解説者にとゞまらず、歴史、地理、国文学等の研究に駆り立て、就中、その周到なる自然觀察は彼をして、周知の様に本邦本草学の祖たらしめたのである（大和本草）。

従つて彼の朱子学の理解の仕方にも闇斎派などのそれとは自から異なる色

彩を始めから帯びてゐた。一言にしていふならばそこには人間及人生の惡に対して苛烈峻厳な處理を急ぐよりもむしろ、人生をやはらかく包んで、その明るい面を育て上げて行かうとする様な樂天的な態度が絶えず基底をなしてゐた。決してエビクロスの意味ではなく、どちらかといへばストアに近い意味に於てではあるが、生の享樂といふ事が畢竟彼の倫理の最大の狙ひであった。本来朱子学には一方本然の性を善とし、人皆聖人たるべしといふ樂觀主義的理論構成と、他方持敬靜坐して、人欲を滅尽するといふ如き、嚴肅主義のモラルとの正反對の性格を一身に具へてゐるのであるが、後者の最も忠実な実践的表現を闇斎に見出すとすれば、益軒はまさに朱子学の理論構成のなかにひそむオプティミズムの契機を特に強調した思想家だといひうる。さうして、彼が朱子哲学に遂に安住しえなかつた内面的根據もまたここに胚胎してゐるのである。彼が慎思録や大疑録で述べてゐる朱子学への批判は主要するに、理と氣とは決して二物ではなくして理は氣の屬性に過ぎぬといふ氣一元説の主張、並びに、それに相應して本然の性―氣質の性の対立性の否定とに尽きる。これは即ち、朱子学の中にある二元主義的契機――それが朱子学のリゴリズムの母胎である――に対する彼の上述した快樂主義の反逆にはかならぬのである。彼のかうしたオプティミズムは、益軒の政治「経済思想の基底にも絶えず流れてゐる（義理）。例へば彼が義と利の關係を説いて、両者を相互否定的に対立させる考へ方を排し、

今の学者往々利は君子の欲する所に非ずと謂ふは是則ち名を好み高を夸るの言にして君子の真情に非ず、惟だ偽のみ（自娛集卷四「益軒全集」卷之二、二四五頁）、原漢文

と喝破し、義に依れば自ら利有りといふ両者の本源的一致を主張してゐる如き、明白に一元論的なオプティミズムの表現形態にはかならぬ。其他政治思想に於ける事例はなほ後述に明かとならう。朱子学の二元的な嚴肅主義への反逆は山鹿素行・伊藤仁斎ら所謂古学派に於て共通に見られる現象であり、それは获生徂徠に於て頂点を形づくる一つの大きな思想的底流であった。それは平和の續くと共に、商品經濟の進展によつて国民の生活欲望が増大して行つたといふ社会的「文化的現実の思想的反映なのである（文化的社

会的背景)。たゞ益軒と古学派の決定的な相違は、後者は(後に述べる様に)

朱子学的理論構成によつて疏外された人間自然性を逆に己れの立脚点とし真向から朱子学に挑戦したのに対し、益軒はどこまでも朱子学に内在する、樂觀主義的要素を守り育てることによつて、その現実との溝を出来るだけ埋めて行かうとした点にある。そこに、飽まで慎重な円満な益軒の性格が現はれてゐるが、他面それだけに彼の思想は妥協的で不徹底たるを免れなかつた。

ところで、固定的「範疇的な見方のみに提はれず、素直な眼で現実を見る」といふ蕃山の態度が上述の如く益軒にも見られる以上、益軒が蕃山と同じく我国土の歴史的「風土的特殊性に少からぬ理解を示したとしても敢て不思議ではない。たゞこゝでもその特殊性をいかにして普遍的真理としての儒教の道に包摂するかが大きな問題として迫つて来る。蕃山よりもはるかに純粹な儒者であつた益軒にとつて、これがいかに切実な意味をもつてゐるかは云ふを俟たぬ。しかもこの問題の解決にあたつて益軒は蕃山と殆ど同じ方式に依つた。即ちかの道と法の理論がこゝでも説かれるのである。曰く、

〔以下欠〕

かくてこの立場からして、彼は支那の俗の——たとへそれが先王の制定にかゝるものでも——それと時代を異にし、また場所を異にする日本への無批判的適用を強く排した。

具体的な例として彼が挙げてゐるのは、

一、三年の喪、井田法(蕃山と同じ)、其他冠婚喪祭⁽²⁰⁾

二、官地姓名の書き方を支那流にする。

かくて又彼は本邦七美説をつくつて日本固有の国民性を讚美すると共に、支那と日本の氣風の実証的な比較の上に、日本の警戒すべき短所をも指摘を怠らなかつた。むろん——

この鉤括弧は太字で書き加えられている。

(18) 『益軒全集』(全八巻、益軒全集刊行部、一九一〇—一九一一年)は、以下『全集』と略記する。

(19) 一九四四年度講義で本項の原稿を再利用する際に、総論として新たに執筆されたと推定される、濃茶野線のコクヨ原稿用紙に太字で書かれた原稿を以

下に翻刻する。

「(この前欠) ルネッサンス的精神の活動にほかならなかつた。一言以て蔽ふならば、それこそ、一切の新儀を抑圧し、生活様式を一定の規矩によつて固定化し、類型化しようとする封建権力の本来的傾向に対する国民精神の最初の——むろん無意識的な——反撥であり抗議であつたのである。朱子学がその靜態的思惟、さらに具体的にはその自然的秩序思想を以て、さうした固定化に適応してゐた限り、古学派の勃興は、ごく一般的に言つて、近世封建社会の固定性の弛緩、逆にいへばその内部的動揺のイデオロギー的な反映といふ事が出来る。しかしその動揺が著しく表面化(した)のはいはゆる元禄—享保期であり、従つてその時代を背景とした徂徠学への登場については之を次節に譲ることとし、ここではまづ仁齋と素行による古学派の形成を述べよう。」とそれ以前の古学との間には、一つの質的飛躍が存する。古学の形成者たる伊藤仁齋と山鹿素行の学問は全体的にはやはり近世初期の思想としての性格を帯びてゐるので、これを本章に於て取扱ふこととする。」

(20) 『山鹿素行全集』思想篇(全一五巻、岩波書店、一九四〇—四二年)は、以下『全集』と略記する。

(21) この番号は欄外に太字で書き加えられており、一九四四年度のものと思われる(ii以降も同じ)。

凡 例

- ・かなづかい、傍点、ルビ等はすべて原稿のままとした。ただし、促音は小書きで統一した。
- ・漢字は原則として新字体で統一した。
- ・判読できない文字は□で示した。
- ・長い引用は改行して鉤括弧をとり、二字下げにした。
- ・段落の先頭は一字下げで統一した。
- ・欄外の注記等は文中に（ ）で示した。
- ・原資料中の（ ）の前と中にある句点は、適宜削除・移動した。
- ・編者による補足等は「」で示した。
- ・丸山によって抹消されているが、当時の丸山の考えを知る上で重要と思われる部分はへゝ内に復元した。
- ・推敲の際に削除し忘れたために残ったと考えられる部分は、編者の判断で削除した。
- ・文章の挿入やつながりを示す記号は、対応関係が明らかな場合は削除した。
- ・本文中に翻刻し、一九四六年度講義第七章と四八年度講義で再使用された四三年度講義の原稿は、『丸山眞男講義録』第一冊（東京大学出版会、一九九八年。文中では『講義録』と略記）の対応箇所を注で示した。注で翻刻した四四年度講義の原稿で再使用されている部分は、該当箇所を示した。

利用資料番号一覧

- プラン…三四七、三七八
 [序説]…三四七、五〇二
 第一章〔総論〕…五〇〇—一、五〇五
 第一章第一節三…三七八、三三五、三二三
 第一章第二節二c…五〇九
 第一章第二節三〔総論〕…三〇七、三五五、五〇九
 第一章第二節三a…三〇七、三七八、三三四、九六三—一二、五〇
 九
 第一章第二節三b…三〇七、三三四、三七八、五〇四—三、八二
 第一章第二節四総論…三三四、三四七
 第一章第二節四a…三〇七、三七八
 第一章第二節四b…三〇七、三三四、八二、五〇四—一、五〇四—三
 序 説…四一九—二、三七八、三四七、三五五、一七四、一八二—
 四—六
 学生を送る言葉…八〇