

# 近世思想史に關する一考察

前 田 一 良

近世思想史上に於ける儒學及び國學の發展過程と、その内的聯關に就て一二の考察をして見やうとするのが、この小論の目的である。近世初頭以來の儒學の勃興とそれにつゞく國學の發展とは日本思想史上の偉觀であるが、これらのもつ思想内容また學問的態度と云ふものは、われわれ日本人の思考方法、學問的方法に新しき基礎を興へた點に於て極めて大なる意義をもつと考へる。近世初期のこの學問の興隆が、西洋のルネサンスに比して我國の文藝復興と呼ばれることは、充分に理由のあることである。ルネサンスが廣義に於ては、單なる古代文化の復興にとゞまらずして、新しき世界觀の形成を意味してゐるならば、我國のこの儒學も亦同じ意義を擔ふものであらう。勿論、啓蒙思想的粗素を多分に有したことは、その學問の性質上當然ではあつたが、彼に在ては、ルネサンスが激情の時代であつたに比し、此に於てはさうでなかつたところにも儒教思想のもつ特性と、當時の社會の機構とが顧みられねばならない。即ち、近世は社會の情勢としては中世から統一平和への推移であり、秩序的社會の建設、封建制度の確立でありこゝに

要求せられたものは自由ではなくして秩序であつたのである。思想が中世の權威をはなれて自由ならんとし始めた時が、その社會制度に於て反對の方向をとり始めた時であつたことは特に注意されねばならないし、又こゝに儒學が封建制度社會支持の理論となつた學的限界もある。然し尙儒學は世界觀の問題に於て人間性の根源からの新しき轉回を行はしめたのであつて、われわれは近世的精神としての儒學の價値をこゝに認めるであらう。則ち、合理主義といひ理性主義と呼ぶるゝ精神である。

## 二

もとゞ儒教の本質は合理主義また理性主義にある。これは一般的に云はゞ、人智を超越するものを斥けて、すべてを、われわれの理性の到達し得る範圍内に限るところにその立場があり、同時にまた、人間界を支配するものは人間であつて超人でも神でもないとの思想がその根柢にあることを示すものである。この思想は、わが朱子學者達によつて唱へられ、時代の指導的思想となつたのであつた。勿論、わが思想史上に於て、これ以前理性主義的傾向の認めらるゝものがなかつたわけではない。鎌倉時代の武士の精神生活を深めた禪宗の心理的基礎はいはゞ人類の理性的要求であり、これは從來の宗教の彼岸性と對立するものであつた。兀庵普寧の言辭に見るも、或は日蓮をして、「神も佛もなしなど申、物ぐるはしき惡法也」(上野殿御返事)と云はしめたことに徴するも明瞭であつて、この禪宗こそ實に、近世精神の先驅となつてゐることは疑ひない。而して、これと前後して渡來した宋學の理論が好學の徒や五山の僧侶の中

に理解されつゝあつたことは曾て指摘しておいた(史林廿一ノ四、森尙謙と護法資治論)。然しながら、中世に於ては、この宋學も何等神道、佛教と抗争した跡を見なかつたが、これは、宋學が先づ佛徒の手によつて學ばれたことにも因るであらう。が、近世の朱子學は佛教思想との抗争に於て新しき活動を起した。元和から寛文にかけての排佛は一時期を劃したるもので、所によつては、社寺の改革や神佛分離が行はれた程であつた。この儒學者の排佛の原因としては、中世以來増大しつゝあつた佛教界の墮落がその大なるものたりしは勿論であるが、切支丹の佛教批判こそは、儒者をして佛教思想から離脱せしめ、更に之を批判せしめることになつたのであり。また神道との提携も排佛の根據を與へることになつた。以上二方面からする佛教への攻撃は遂に佛教思想に完膚なきまでの打撃を與へて之を克服し、更に神道をまで理性神道的なものたらしめたのである。(史林廿一ノ四前掲文參照)

### 三

近世日本朱子學派の代表としての惺窩、羅山の二人の思想を顧るならば、二人とも道服を脱して儒家として獨立したものであるが、前者には尙、儒佛の調和的解釋の一面を含んでゐるに比し、後者には全然その傾向なく典型的朱子學者を見るであらう。これはまた、二人の日本思想史上に於ける地位を示すものである。「夫道者教<sub>二</sub>人倫<sub>一</sub>而已、倫理之外何別有<sub>レ</sub>道、彼云<sub>二</sub>出世間<sub>一</sub>、云<sub>レ</sub>遊<sub>二</sub>方外<sub>一</sub>。法則捨<sub>二</sub>人倫<sub>一</sub>而求<sub>二</sub>虛無寂滅<sub>一</sub>云々」とは羅山の言であるが、これは儒者すべてを通ずる態度でなければならぬ。日常人倫の教説のみが、われわれを規制するものであるとの思想はこゝに顯

はにされてゐる。聖人の學は專日用を事とす(論居童)とか、聖人の道は彝倫を以て本となし、學問は道德を以て本となす(語孟字義)従つて、人倫を外にして道は存在せず、我々の關心すべきは人事に限られこの常道、俗道こそ至善の道そのものである(童下)。これらの考方は更に進んで蕃山をして、「生を知るは人の人たる所なり」(和書)と云はしめたが、こゝにはこの人生の絶對價値を認めんとするものがあるので、現實回避とか、未來的思想は毫末も存在せず、むしろ現實に向つて突進して行く態度にまでなるであらう。佐藤直方の韞藏錄などには儒學のこの傾向を最も端的に表現した言葉が見られる。その人間尊重の立場からは、人間自身への信賴が、更に人間理性への信賴と誇負とが現はれてくるのが當然であつたし、また、この現實世界の肯定と自己理性への確信が彼岸界の否定に到るのは自明であつた。かくして、佛教思想、佛教的世界觀と云ふものは儒教的合理主義によつて克服され來つたのである。

われわれが今この小論に於て問題とし、考察をなさうと思ふのは宋學のこの哲學的方面―所謂理氣の説―が近世の學的研究に如何に作用し、いかにそれを發展せしめ、近世人の心にかなる思考方法を培つたかと云ふ點である。又むしろ結果として述ぶべきことではあらうが、近世に導き入れられた儒學の思想内容の中、(一)慕古思想 (二)理(三)性情 と云ふ三つの要素が、時の經過社會の推移と學問の進展につれ、種々の變容を加へられつゝ發展して行つた事實は極めて重要なものであることを考へねばならぬ。元來宋學の特色は漢唐の訓詁を斥けて、思索による哲學的方面を創造したところにあり、それは人性を論じ宇宙の實在たる理をとく。性理の學と云はるゝ所以である。これによれば、宇宙には天地萬物を創造して之を生々化々せしむる主宰力―理―があり、この力は創造されたる萬物の中に

も寓して、之等をして條理ある活動をなさしむるのであるが、更にまた、萬物には形體があり、この形體を組織せしむるものを氣とし、この二者の配合によりて、天地萬物は活動をなすとしたのである。然して、朱子は、この理氣論と宇宙理法たる象數の學—易—を發展せしめたのであつた。

#### 四

さて、この哲學の強調者として、先づ林羅山を推さねばならないであらう。彼は宋儒の説をそのまま引き、性即心之理也、天下無<sub>二</sub>性外之物<sub>一</sub>又無<sub>二</sub>理外之物<sub>一</sub>（文集七）と云ひ、又、聖人之心唯一理而已矣、然天下之物與<sub>レ</sub>事於<sub>レ</sub>時於<sub>レ</sub>處其理莫不<sub>レ</sub>貫<sub>レ</sub>之（文集三）と述べ、更に天人一體の思想を論じ（文集四）易の理論に傾倒した彼は、書紀の形式を易によつて解釋した（文集八）。然らばわれわれ人間に在て、この理とは何かと云へば、即ち理性に外ならない。そして理性は神に通じるものであると共に、理性に従つて行動することは常に天に適ふ正しきこととされた。彼がその神道説に於て「諸神と人の心の神と同理……人あつてこそ神を崇むれ、人なくば誰か神をあがむる」（神道傳授）と云ひたることも、理性が人に在て唯一なるものであることを述べたに過ぎない。けれども、こゝにいふ理なるものは、決して枯渴したる知的抽象物のみ意味してゐるのではない。「性者理也」、「理者性也」と云はるゝところには人性を重んずる精神がある。理とは自然的な人間の性情を含めたるものであつたのである。かくて、理性を重んずる態度は、宋儒一般更に心性學たる明儒の思想をうけたるものにも見られ蕃山も「昔のことを何れの書にもなきと云ふは愚かなること也……理

を以て推して知れば、萬歳の前、萬歳の後知られずと云ふことなし(三輪物語)と推理による認識の正しきことを主張し

た。けれども、儒學のかくの如き傾向は一面明かにその缺陷を包藏してゐる。即ち、その主理的傾向はその依據を理性にのみおくから、理性的認識以外のものを拒否する。しかも儒學が科學性を缺如してゐることから、かゝる傾向は結局、獨斷論、觀念論化せざるを得ないであらう。例へば、宋儒理氣の形而上學には天の觀念があつたが、然しこれは、人間と隔絶したる超越的なものを意味するのではなく、天即人であり、宇宙の現象は人事との密接なる關係に於て理解されねばならぬ。況んや人事に關する諸事象は人自ら之を起すものとされるのであつて、吉凶禍福の如き自ら之を招けるものであると同時に、それらはまた人力を以て左右し得るものであると考へる。福善禍淫説など即ち之であり、天體の現象すら人事を以て説明せらるゝことは、羅山が子靖の日蝕に關する文を肯定した一事にも見られる。

(文集十六) かやうな物の考方は社會の事象に向つてなされる時、事實の真相を把握することは遂には不可能であらう。儒學に於ては史が重んぜられ、史は實に據つて直書すべきものと考へられたのであるが、宋學の理性主義は、史の本質をも歪曲せしめ、事實の正しき理解をも妨げたのである。(史林廿一ノ四 前掲文) このことは特に朱子學派に著しい。試みに

羅山の史論や澹泊史論、倭史後編等を細く時直ちに了解せらるゝ事である。羅山が秦伯を以て我國の始祖とした論は國家意識の缺如せるものとして常に責めらるゝところであるけれども、これこそ宋學合理主義的解釋そのものものもつ缺陷の暴露に外ならない。史論に際して道德的規範、理性主義的規準を以て臨む以上、事實がこの規準に合せざる場合彼等には常に「天道焉在哉」「彼蒼者天吁」の如き嗟嘆があるばかりである。こゝに正しき歴史の理解が求められる。

あらうか。近世に於ける歴史學派として、新井白石に指を屈することは誰しも認めやうが、彼の學問的態度にも儒學的見解は深く横はつてゐた。史は實に據つて事を記して世の鑑戒を示すものであるとし、名教の事は義に由て斷ぜざる可らずとした如き之であるが、然し比較研究を重んじ、事實に立つて疑はしきを闕く立場は實證的態度を示し、常に道學的批判に墮する朱子學徒の弊に陥らざりしのみならず、地名と歌詞に由て事實を求めんとする研究法は後の古文辭學的方法とも通ずるものあり、朱子學徒に見る生命性の没却は、こゝでは救はれてゐたのである。

要するに朱子學の理論は、理性主義によつて中世の釋教的世界觀を打破し、現實的生活に基礎を置く新しき世界觀を樹てた點に思想史上不朽の功をもつが、その固型化、道學化は、終に、事象の澁刺たる生命を没却するに至つたのである。古學の出現は、當にこれへの反抗として見らるべきである。

凡そ佛敎的世界觀を排撃することは、朱子學派に限らず、古學、陽明學何れに於ても相一致せるところであるが、それは又佛老は空虚を尙び聖人は實理を尙び(童子問)、聖人の道は彝倫を以て本とするからであり、仁齋は、「理を以て主となす時は必ず禪莊に歸す」(語孟字義)と云うた。道德的實踐を重んずる彼の立場からは、實際的ならざる理を斥けるのは當然であり、「理は死物也」とされるのである。そして、右に見た様な宋學の道學化、觀念論化に對しては、「宋儒は佛の後塵を拜するもの」と非難した(山鹿語類三十三)のを見る。この傾向は、徂徠、春臺に於ても更に深められる。徂徠の言稍矯激の嫌ひなしとしないが、宋儒の學が佛敎的であるとせられることは、その學の成立から云へば故なきことではない。然し、中世的思想の解放に力あつた宋學が、今佛老思想の混淆を以て責められることは極めて皮肉であつ

た。

## 五

古學派の主張は聖學道統の泯んだ時代の學を去つて洙泗の源流に溯り、以て聖學の真相を究めんとするにある。聖學の眞髓は理論に粉飾された形態ではなくして澁刺たる生命の學であると考へ、すべてを間斷なき活動的發展に於て見たのである。仁齋の語をかりて云へば「惟聖人能識天地之一大活動而不可<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>理盡」のであつて、一理字を以て天下の事を盡さんとする宋儒の考は誤謬も甚しい。仁齋も孟子の云ふ「條理」の意味に於ての「理」は承認したが、宋儒の理に對しては、「理本死字在<sub>レ</sub>物而不<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>宰<sub>レ</sub>物」(童子)と拒斥した。之等の立場は、勿論彼の氣一元論から導き出されたものであるが、古人を信するを以て進學の極則とし(仁齋)た信仰的態度や、學者當<sub>レ</sub>候<sub>ニ</sub>悟門自開<sub>ニ</sub>而勿<sub>ニ</sub>自<sub>レ</sub>我開<sub>ニ</sub>發<sub>ニ</sub>之<sub>ニ</sub>(童子)と、自己の思考力を抑止した態度は、その學の生々主義にも拘らず、極めて消極的なものであると言はざるを得ない。然しこのことは彼が學問は德行に在りとして、市井の間に、孜孜として道德の教授に終始したことから考ふるならば、むしろ當然であつたかも知れない、故にわれわれは、仁齋の古學に宋學理論打倒の力を汲むことは不可能であつて、更に素行、徂徠、春臺等を待たねばならなかつたのである。

仁齋に比するならば、これ等三人は、その生活環境が當時の政治、社會と極めて密接に關係してゐた點に於て注目値する。そしてまたこのことが、彼等の思想を規定し、一面宋儒の理論と抗しつゝ、新たななる内容をもつ思想を展



開せしめて行つたのである。政治に關心を持ち、或は政治的實踐を指導する學問は常に積極性と時代の變遷に就ての理解とを有してゐた。この意味で、山鹿素行の思想には頗る興深く多くの顧みるべきものが藏されてゐる。

彼は仁齋と同じく宋儒の理を排して自然の條理を認め、學問の標的を道統の聖人においた。そして「聖人之學在二日用卑近之間(語類三十四)」としても、それは正心修身の如きものではなく、學は博く古今に通ずるに在つた。(語類廿一)一言

にして蔽へば致知格物又博文約禮であり、これは彼に在ては、學と思との併行を意味してゐる様である。「思慮するところ詳ならざる故に見聞に泥み實を失脚す。思慮するところ正しくば無と不明白也。されども學ばずして思慮を事とすれば己れが心を師とする故に、皆私になることを知らざる也。故に古の文書を學び今の世事をならひて以て我心に思慮いたさば、善惡是非疑ひある可らざる也」(講居童問)と。極めて平明に記されたるこの文に、彼の學問の方法を語つて十分なるものがある。博く學んで古今に通じるとは則ち、時宜、風俗、人情を知ることであり、禮樂制度の詳細

古今時宜の變を究めることである。(語類卅四)時宜を知らなければ古に泥んで上古の聖言を以て末世の政道に合せんとし、事成らずして却つて敗るゝであらう(語類卅一)、故に素行はまた聖人之教唯在二禮樂(聖教要錄)とも學者知二

時變、考二土地、察二人情、とも云つた。かくて、この時宜、禮樂等古今の事迹一切はあげて文書に載せられたるを以て、文書に博通することは又學問の本領でなければならぬ。實に不<sub>レ</sub>因<sub>レ</sub>文何以明乎なのである。素行の政治論、治道論は驚くべき程保守的であり、祖法墨守的である。澆季の觀念をも有して、「遂には國亡び家絶えて、又中興の君相起也」と宿命觀的言辭を吐き、聖人の偶然の出現に期待して居るが、その學問の方法には、實證的な、歴史理解の態度

を持ち來つたものと云ふべきである。かゝる方法に加へて、更に彼が「讀<sub>レ</sub>史評<sub>レ</sub>事以期<sub>レ</sub>自處<sub>ニ</sub>其時<sub>ニ</sub>遇<sub>ニ</sub>其事<sub>ニ</sub>是格物致知之要也(語類<sub>卅五</sub>)」と云へるを思ふ時、徂徠一派の古文辭學的方法是既にこゝに形成せられつゝあつたことを知り得るであらう。

## 六

然らば徂徠に於ける古文辭學とは如何にして生成せられ、如何なる意義を思想史上に持つものであらうか。徂徠派も亦宋儒の理説を排したることに變りはないが、聖人の道に就ては「先王之道先王所造也、非天地自然之道矣(辨道)」と喝破した。彼によれば、聖人とは作者の謂である。聖人は天地の道を通じ人物の性を盡して制作するところあり、堯舜の世初めて禮樂が成立した。即ち道とは禮樂刑政凡そ先王の立つるところのものを總稱して云ふ。禮樂刑政を離れて道はない。然もこれは、先王が民を治めん爲に作つたのであるから、どこまでも、平治天下安民の道なのである。然しながら、この禮樂なるものは決して固型化したる規範ではない。道は人情に基いて建てられ人性によつて制作せられたものである。人情とは人間の内面性に關係して普遍性をもつが故に、一方に不變的性質を有すると同時に時代の古今に於て變化されてくるものであり、従つて禮樂は萬代不易の制ではない(讓園<sub>五筆</sub>)。勿論聖人は百世を洞見して禮樂を制したる以上一定期間中は妥當性をもつであらうが、數百年後には必ず弊を生じて、世は亂るゝものであると禮樂衰亡の必然を説く。そして、かゝる時、從來よりの禮樂の長短を損益して新しき禮樂を作る制作者―聖人―が

要求されるのであつて、この時期を彼は革命の秋(太平策)と呼ぶのである。かゝる政治論が當時の社會經濟的情況の現實から導かれたものであることは云ふ迄もない。

學問とは、彼によれば、この聖人の道を學ぶことである。「學先王之道者、謂順先王詩書禮樂之教……學焉者必以身、措於詩書禮樂之中、而陶冶造鑄焉爾乎」(五筆)と。即ち禮樂の中に入つて感じ體認せよと云ふことである。

禮樂とは先王の道の文章に記されたものであり、之を體認することこそ聖人の道の生命をくむことである。「理は定準なきもの」である。知的判斷は事物の眞を理解し得ない。たゞ一意先王の教に従ひ、知力を用ひずして、其の油然として生ずるを俟たねばならぬ。(八筆) (護園)

以上のことから、先王の道は文章に誌されたること、及び批判的態度をすて、身をおきて體認すべしとする二つが導かれるであらう。遠き過去に於て存在した先王の道は現存しない。我々に殘されたるものは文章のみであり、聖人の生命はこゝから汲まれるのである。茲に徂徠の古文辭學的態度、文獻學的態度が見られると共に、情感を重んずる傾向を認めることが出来る。「聖人の道に還れ」と標榜した彼は、東漢以後の書を讀むことを拒んだが、然し彼の學問の方法としての叙上の態度はなほ一般的なものをもつてゐた。答問書には詩文章の益に就て述べてゐるが、その言ふところは、詩文章は各時代の風俗人情のありのままの現はれであるが故に、詩文章を理解することは時代の特殊なる精神を理解するに外ならぬとするにある。彼にはこの特殊性の意識が深く横はつてゐた。學則四には「古今殊なるが、その殊を見るには必ず之を志に徴せねばならぬ。志に徴して後初めてその世を論ずるに足る。古なければ

今はない。故に今を知らんとせば必ず古に通ぜねばならぬし、古に通ぜんとするものは必ず志によらねばならない。」との意味を述べてゐる。彼のこれらの言葉を通じて、われわれは彼が現在と過去との結合に對する強き意識があること、又自己の時代が歴史的生成の結果であるとの意識を有したことを見るであらう。「學問は詩文より入りて歴史に極まり候」との言葉が彼の口に出でたのも當然であつた。従つて佛教の理性は斥けられけれども、日本儒教が近世迄佛徒の手によつて維持されてきた我文化發展の上における功を彼は大いに讃へたのであつた。(徂徠集)十一

要約すれば、彼の態度は一つの内在的な感情を以て、總てをそのもの自身から理解せんとしたにある。この意味に於て彼には鮮やかなる歴史的意识が存した。

徂徠のこの方面は大宰春臺によつて繼承されたが、彼に於ける理の拒斥は理を越えてくる「命」を認めしめ(聖學)終には天地間の凡ゆること皆神の所爲也と云はしめた。又評論は主觀的判斷の價值しか有せずとして批判を拋棄し「是非の心は智也」とする立場からは知的判斷を拒否した。かくて彼の學問に於ては、佛法と同じく「信」が最も必要とされるに至つたのである。然し此の如き「信」は既に學問を遠ざかるものと云はねばならぬ。客觀的事實の認識を旨指したこの派の學問的精神が茲に於て再び失はるゝことになつたのは惜しむべきことであつた。たゞ人間性情を重んずる精神が強く示されてゐることは注意すべきである。性情重視はもと儒學の根本思想であつたが、宋學の哲學的方面の發展と共に失はれてきた。従つて古學には、その復興がある。そして、徂徠、春臺に在つては一層深められたのであつて、「食色卽先王之道也」(紫芝園)と喝破し去つた徂徠から、「聖人之道本於人情」(中)人而無情何以爲人」

と論じ、聖人の心を渾然たる天理となす宋學は、聖人を以て木偶人となすものである」と述べた春臺の思想にはこの傾向が著しい。

別の方面を見れば、禮樂制度を中心とする徂徠の政治論は春臺に至つて、經濟を論ずる者の知るべき四事として、時、理、勢、情が掲げられたが(經濟錄)、徂徠が禮樂制度衰亡の必然を述べたのに比すると、「國家ノ治亂興廢存亡皆自然ノ數アリ人力ノナス所ニ非ズ治マラントスル國ハ誰治メズトモ治マル亂レントスル國ハ聖賢アリテモ是ヲ治メテ亂レザシムルコト能ハズ」と云ひ、「治窮マレバ亂レ、亂窮マレバ治マル」(經濟錄)と云ふ如き論を敢てしてゐる。

これ、當時貨幣經濟の躍進に伴ふ町人階級の勃興奢侈の流行武士階級の貧困等々不可能の異常なる社會情勢の推移を面り經驗したることから述べられたものであつた。

## 七

かく觀來るならば、國學なるものが、その研究方法、學問的性格を、いかに古文辭學に負へるものであるかと理解されやう。國學の研究態度を闡明したと云はれるかの眞淵の名文「かけまくもかしこけれど、すめらみことをたふとみまつるによりては世の中のたひらかならむことを思ふ。これを思ふによりてはいにしへのふみをなむ見る。いにしへのふみを見るときはいにしへのこゝろことばをしらんことを思ふ。いにしへのこゝろことばを知らんと思ふには、いにしへの歌になれなんとす。いにしへの歌になれなんには、先づ萬葉をよむ。萬葉をおほよそよみとくに至りてい

にしへの心ことばを知り、いにしへの人の心まことにみやびたることをぞ知る。ことを知りてこそ、いにしへの御代みよの事はあきらかなれ」は、まさに徂徠が學則四に示したるものを、そのまま繼承したるものであつた。佛老の排斥を漢意の排斥におきかへ、聖人の世を我が上世におきかへ、聖人の道を天地自然の道に、詩文章を和歌におきかへるならば、それは直ちに以て國學の態度となし得るであらう。しかもこの置換は、國學をしてわが古道鮮明の偉大なる業績をなさしめたと同時に、その學的態度を偏狹なるものとした一面をもつ。更に春臺に於て見られたる「神の所爲」が宣長に至つて如何に深められたるかを思へ。平田篤胤の國學の中には、新しき外國的思想もみられ、彼の言に聽くも、事實の學を重んじ、外國文化の模倣、攝取を強調し、推理の必要を論じ、實證的なるものを尊重すべきを云ひ、恰も學問としての全面を蔽へる如き感を抱かしめるが、その極端なる國粹主義、「外國の教は古學の奴に使ふべき」態度から、新しき外國の思想が正しく理解され得るであらうか。こゝには、古文辭學に於て獲得されたるかの客觀主義的精神歴史主義的精神は却つて歪められたと云はざるを得ない。

## 八

宋學から古文辭學への發展を以上のように見る時、そこにはかなり重要な點が考へられねばならぬのではないかと思ふ。少しそれに立入つて考察して見度い。

一體、儒學のもつ内容を述べるならば、いろいろの點が列擧されるであらうけれども、當面の問題と關係あるもの

のみを見ても、初めに述べた慕古思想、理、性情、と云ふ諸點は直ちに感ぜられるであらう。慕古思想とは古代を追慕する念である、これは堯舜を理想とする儒學に横はる基礎的觀念である、儒學たる限り如何なる學派に於ても、この慕古思想の存在することに變りはない。これは古代に理想社會の存在したことを信ずるものであつて、この思想は我國近世儒教にも導き入れられたが、我國に在ては、儒學の勃興が佛教思想との抗争に於て現はれたゞけ、この慕古思想は中世否定の思想として強く働きかけたことを忘れてはならぬと思ふ。惺窩が中華に生れざりしことを悲しんだり日本の上世に生れざりしことを嘆いたことや、羅山が「嗚呼我其思誰哉、古之人古之人」と嘆じたのも、この現はれであるが、この儒教本具の「古代の理念」は當然聖人の世、聖人の道を現代指導の規矩としたこと云ふ迄もない、更に之が國學に繼承されると我古代社會へのひたぶるの讚美となり「古へのまさかりなりし御代」の思想は儒佛渡來後の中世を否定する觀念となつてゐる。かくて、この理念はわが近世思想の根本的要素となつたのである。又我國史に於て「復古」の理念が常に大なる意義を持つてゐる所以でもあらう。然し、儒學はまた本來政治と關係して發生成立した學問であるが故に、政治的實踐を考ふるときそこに時代性の意識が生じるのは之また當然のことではなければならぬ。則ち一面に於て古代の道が永久的規矩であるとされると共に、また、これも時代の推移に伴つて損益更改せらるべしとする考であつて、この事も、わが儒學の各派の中に見得るのである。これは生ニ于ニ今ニ之ニ世ニ反ニ古ニ之ニ道ニ者ニ裁ニ必ニ及ニ其ニ身ニとカ生ニ于ニ今ニ之ニ世ニ反ニ古ニ之ニ道ニ者ニ聖ニ人ニ所ニ戒ニ也、故ニ學ニ者ニ貴ニ知ニ時ニ（羅山文集）とする時、時勢、事勢の觀念である。だから、初から社會政治を支持する者にとつてはこれはたゞ觀念的なものとして終始するであらうし、現實の社會、政治

の推移に深き關心をもつものにとつては、不<sub>レ</sub>可<sub>ニ</sub>必<sub>ス</sub>是<sub>レ</sub>古<sub>ニ</sub>非<sub>ハ</sub>今<sub>ノ</sub>思想は、現實の事態に適應する文物制度の樹立と云ふ實際的なものとなるであらう。また思想的には、前者は時代謳歌となり、後者は時代理解、歴史理解の態度ともなるであらう。さきに述べた慕古思想は、古代を理想化するところから、古代と現代との間に横はる中世を否定し、復古による新しき時代を創始せんと思想となるのであるが、時代理解の態度の發生は、結局に於て、古代聖世の觀念を打破するものとなつてきたことは、古文辭學派に認められるところである、これは内面的發展よりする必然の徑路なのである。然しこれは古代理念の單なる破壊ではなくてむしろその止揚であつた。たゞ、この學派には、かゝる理解にも拘らず、「聖人絶對信仰」の態度の存したところに不徹底さがあるであらう。國學は、この古文辭學の學的傾向を繼承したけれども、現實の政治經濟からは全然遊離する方向をとつたが爲に、その古道論なるものも結局上世文學の價値發見としての實功しかもたなかつた。「律令格式を學ぶべき必要」を説き(縣居書翰、國家論臆説)或は、「舊きをのみとりて新しきを捨るは漫りなることで御座る」と時代認識をいへども、それは、却つて現代政治の謳歌としかなつてゐない。或は古道論が、儒學の聖人の道の代りに天地自然の道をおき、儒學の中世否定の代りに漢意の時世否定をおいたことから、徳川社會否定の思想と見る人もあるであらう。が事實に於ては、その反對のものとなりおぼせたところに、われわれは國學の學的方法が儒學發展の中に進められつゝあつたものを失ひ去つたと見るものである。このことは、性情の問題についても云ひ得られるであらう。既に見た如く、宋學以來理、性、の問題は常に論ぜられてきた。古學、古文辭學の性情重視の立場は宋學の道學化的傾向に對する反撥であつたけれども、宋學者とても性情を輕視したわけ



はない。惺窩維山が和歌研究の必要を述べて、「倭歌本出<sub>レ</sub>自<sub>二</sub>性情之正<sub>一</sub>、既爲<sub>二</sub>人倫之教<sub>一</sub>、則是治世之聲<sub>三</sub>洋々哉<sub>一</sub>」(羅山文集)と云つたところには、後の古文辭學、國學の精神に通じる一面を有したことを證するが、主理的傾向の發展せしめられるに従つて、この面は閑却されたのであつた。國學の性情觀はつまり「物のあはれ」の思想に具現してゐる、然し、その感性の尊重は、國學勃興期の感性的世界の發展に相應するものであるとは云へ、古學、古文辭學派が性情を常に社會、政治と關聯せしめて禮樂制度の中に理解しやうとしたのとは大なる相違がある。文獻學的業績に於て、優れたものを殘しながら、終に時代的理解を促進せしめなかつたことは國學のもつ缺陷であつたと云はねばならぬであらう。

近世儒學から國學への發展は一面かゝる思想史的意義に於て理解されなければなるまい。

何れの思想にも、その限界はあるであらう。殊に東洋の思想に在ては、科學性の缺如、あるひは論理的性格の缺如は常に指摘せられてゐる。然しこの限界の裡に在つてもわれわれは、常に思想の內的發展、發展的聯關を見逃してはならないし、また、それらの思想に横はる人間精神の普遍的なるものを沒却してはならないであらう。いはば、合理主義より非合理主義への發展が、近世思想史のもつ一面であつたのであつて、かゝる思想の内容を日本人は儒學、國學に於て經驗したのである。