

近世國史解釋に於ける神意識の問題

柏原祐泉

一、序

二、鬼神觀

三、神意識

四、結、排佛論

(此の拙文の成るに當り、平素一方ならぬ御指導を戴く恩師徳重先生から種々深き御教示を忝くした。こゝに感謝の意を記し篤く御禮申上げることである。)

一、序

45 (柏原)

近世に於ける歴史解釋は、その始めに於て、時代精神としての歴史的反省といふことが、儒教的性格を持つこととに於て意義づけられたのであつた。近世的統治精神としての儒教倫理には、歴史は鑑であり、政治を及び自己を規制する規範であるからである。既に羅山が「先生之學以經爲主以程朱之書爲輔翼而攷諸歷史」(羅山文集一、)とあ

る如く、朱子の綱目史學の遵奉者であつた所以である。こゝでは、歴史は時代自身の自己反省であり、同時に自己を意識することである。この時代の數多くの官私撰史學は、かゝる意味に於て成立するのである。従つて歴史は科學である以上に人間的反省と觀照の意味を持つものであつた。近世儒學に於ては、一般的にいつて史は經のための從屬者であつたが、また國學に於ても、春滿は學問的規範として、「六國史明則豈翹官家化民之小補乎、三代格起則抑亦國祚悠久之大益哉、萬葉集者國風純粹、學焉則無面牆之譏、古今集者詞詠精選、不知則有無言之誡、……悲哉先儒之無識、無一及皇國之學、痛矣後學之函莽、誰能歎古道之潰、……古語不通則古義不明焉、古義不明則古學不復焉、先王之風拂迹前賢之意近荒、一由不講語學、(荷田全集一、)創後學校啓六頁」といつて、歴史が有職故實、歌學、語學、等と共に主要

な科目に擧げられてゐるが、それは古道に従屬されるものである。外の三大人の史學はこれを敷衍發展せしめ、より古道の闡明を促すものに外ならない。かくの如く、史が經に或は古道に従屬することは、これを他の面からみれば、歴史の内に人間存在の意味を、或は規定し或は求めてゆくことを意味するものであるといへよう。歴史は人間存在の規範を或は意味を與へるものであつた。近世的な人間倫理はかゝる姿の中に成立するものである。

近世歴史解釋の最も大きな特質は古代への復歸であつた。むしろ、近世は古代を近世的な姿によつて再意識することにより、その理念を構成するといひうる。早く惺窩は、「堯舜の道として、不思議神變なる事はなし、たゞ明德新民至善誠敬五倫五常是道の極意高上なり、此道をもて我こゝろを正し、萬民をあはれみ給ふときは、天下を久しくたもち、權謀をもてをさむるときは、一代二代にてほろび五代六代をさむるといへども、合戦さらによむことなし、……日本の神道も我心をたゞしうして萬民をあはれみ、慈悲をほどこすを、極意とし、堯舜の道もこれを極意とするなり、もろこしにては儒道といひ、日本にては神道といふ、名はかはり心は一ツなり」(千代茂登草、續々群三六頁)といひ、羅山は本朝神社考序に神道王道儒道を同一のもの

のとしてゐる。これは古學派の思想にも共通するものであり、徂徠の先王之道への絶対依存もかゝる古代への再意識を意味するものと考へられよう。更に國學に於ては、全ての潤色を拂拭する態度によつて神道への復歸は最も強い。斯く古代を自己の世界に於て意識することは、自己に於て永遠なるものを古代の姿の中に求めることであり、自己の存在の規範或は意味を、古代の内に投影することである。勿論それは、所謂中世的に人間を否定した神聖の啓示を意味するものではなく、儒教の倫理性或は國學の主情性にみる如く、自己を意識し存在づけるための、自己内在としての絶対性を意味するものであつた。近世に於ける古代史解釋は、かゝる自己意識としての意味を持つものである。従つて近世史學は、此の古代史解釋の分野の究明に一面の本質を持つものと考へられ、特にその神意識の解釋の内に大きな問題を宿してゐると思はれるのである。

二、鬼神觀

(一)

鬼神の觀念は元來儒教的な死生論への解釋を意味するものであつて、神聖を云ふものではない。神聖としては天乃至は上帝后帝皇天などを考ふべきであらう。併し乍ら近世に於ては、この次元を異にせる鬼神と神聖とは、古代解釋を契機として同一次元に於て神なる概念の解釋の上に問題とせられてくるのであつて、神意識は、神、神聖、鬼神の交錯の種々相の間に成立の根據を持つものである。中世的な佛教の神聖の啓示を否定した近世思想が、古代を再意識することによつて、自己を觀察する形の内には、其處に再び神への再意識が伴ふのは當然であつて、儒教史學は此處にその神聖と鬼神とを再檢討する心然性を持つものであり、國學に於ける神の概念の強度なる追究も同じ史的意味を持つものと考へられるのである。

白石は一般に近世に於ける歴史の合理的解釋に於て最も優れるものとされるが、同時に彼の鬼神解釋は、「今試ニ三禮(周禮儀禮禮記)ヨリ始テ古ノ聖賢ノ遺ル言世々ノ儒先ノ格キ言ナド併セ見テイカニモシテ其名ヲダニモ辨ヘン」(白石全集六、鬼神論)といへる如く、三禮以下程子、張橫渠、邵康節、

謝上蔡、陳北溪等の宋儒の解釋に隨順するものとはいへ、近世儒者の神、靈魂、宗教に關する見解に對してその影響は最も大きいものであつて、以下少しくこれを概觀してみたい。

彼は先づ「天地ノ間ニ生レイヅルモノ何者カ天地ノ氣ノ生ジ出ス所ニアラザル」(同四頁)として、陰陽の氣が萬物の根源であるとする一般的命題から出發する^(一)。そして、「天神ト地祇ト人鬼ト」其名異レドモ誠ハ陰陽ニツノ氣靈ナレバ通ジテハ是ヲ鬼神トモ言也……但陰陽ヲ鬼神トハ云ベカラズ其屈ル伸ルトノ自ラ妙ナルヲ鬼神トハ云也扱コソ鬼ハ陰ノ靈神ハ陽ノ靈トハ言タレ」(同二頁)と、陰陽の屈伸の作用性を鬼神とするのであり、從つて「天地の間に生れ出づる者」たる人間も、この屈伸の妙合離散に從はねばならない。「彼是ヲ通ジテ考ルニ人ノ生ルト死ルトハ、陰陽ニツノ氣ノ集ルト散ルトノ二ツニシテ集レバ人ト成散テハ又鬼神トナル其魄ノ地ニ歸ルユヘニ鬼ト名附ケ其魂ハ天ニ升リユクハ神ノ謂ナレバ故ニ神ト名附ヌ」(同四頁)「凡ソ魂ハ氣ニ付テ氣又形ニツク形強ケレバ氣強ク形弱ケレバ氣モ亦弱シ故ニ魂ハ氣ヲ以テ強ク魄ハ形ヲ以テ強カルベシ」(同五頁)「唯死セルモノハ神永ク形ヲ去ル生ル物ハ神明アリテ其形ヲ出入スル事有也譬ニ形ハ是屋舎也神ハ是主人也」(同

九頁)。人間とはかゝる陽、神、魂、天の系列と、陰、鬼、魄、地の系列との統一に於て成立するものである。従つて人間性は鬼神の兩性を包むものであり、同時に神と鬼とは人間性を含むものである。従つて神はどこ迄も人間自體なるものであると共に、又肉體を離れた分身としてあるものであつた。こゝに神は、人間の陽性として、人間のなるものとしての靈的存在となるのである。そしてその靈性は「人貴ケレバソノ勢大ニシテソノ魂強ク富ヌレバ其養厚クテ其魂強ク魂魄既ニ強ケレバ自ラ精爽アリテ精トハ神ノイマ也、爽トハ明ノイマ 其鬼神明ニ至ルトナリソレ貴キ事天子トシダアラハレザル也 テ富四海ノ内ヲ保タセ給フ御事ハ、彼物ノ精ヲ用ヒサセ給フ事最モ多シトイヒ」(同五頁)得るのであつて、貴人に於て最も大きいものであり、神は貴人に於ける最も靈的なものである。尤も魂_二神とても氣であるから離合集散を免れず、従つて永久に不滅ではないが、富貴の者の魂ほど永續性と感應力が大であり、而も祭祀によつて魂の散逸は免れ得るとするのである。

神は集合しては人間そのものであり、離散しては人間を離れて人間性を保つものであり、こゝに神は顯露界と

幽冥界とに共存する人間の魂の靈性に外ならない。白石の神の解釋はかくして現實的な人間の人格性そのものと共に、人間を分離した人格神的なる魂をも指す二面性を持つものである。彼は鬼神論の初めに、「鬼神ノ事誠ニ言難シ……サレバヨク信ジテ後ニ能聞トスヨク知テ後ニヨク信ズルトス」(同一頁)と鬼神への信仰を披瀝してゐるが、その鬼神觀は、かゝる人間性を媒介として現實的な主知主義によるものであつた。「ヨク人ニツカフルコトヲエテ後鬼ニツカフルコトヲ能シリナン生ヲダニ知リナン後ハ死ヲモ知ベキモノニヤ」(同一頁)とあるに明らかな如く、神は人間そのもの乃至はその延長であり、従つて神は合理的なる人格性として解釋せられる可能性をも充分に持つものであつた。そしてその人格性は儒學的倫理規範により成立するものである限り、神はその倫理性の内に包まれてあるものに外ならなかつたのである。(二)

白石のかゝる鬼神觀は近世儒學の有神論者に共通するものであつて、古學派の鬼神の解釋もかゝる觀念形式を脱するものではない。併し乍ら、先王の言に絶對性を求めんとする立場に於ては、素行や徂徠が、「聖人之教以修

道、道者百姓日用之間、有_レ其_レ不_レ得_レ已_レ之_レ則_レ也、古之聖人大學小學之說、亦_レ不_レ出_レ焉、「聖人之道、更_レ不_レ別_レ於_レ世、若有_レ人之可_レ稱、則_レ不_レ至_レ德、而有_レ不_レ可_レ之_レ言乎、是唯能盡_レ人_レ之_レ道_レ耳、故無_レ可_レ無_レ不_レ可_レ也、」(國書刊行會、本山)「道者統名也、以_レ有_レ所_レ由_レ言之、蓋古先聖王所_レ立_レ焉、使_レ天下後世之人由_レ此_レ以_レ行、而已亦由_レ此_レ以_レ行也、……自_レ孝悌仁義、以_レ至_レ於_レ禮樂刑政、合_レ以_レ名_レ之、故曰統名也、先王聖人也、故或謂_レ之_レ先王_レ之_レ道、或謂_レ之_レ聖人_レ之_レ道、」(辨名、日本倫理)「教に古今なく、道にも古今なく候、聖人の道にて、今日の國天下も治り候事に候、……聖人の教にて今日の人も才徳を成就候事に候、是れ又外に仕方無_レ之_レ候、古今通貫不_レ申候ては古聖人の道とも教とも不被_レ申候」(徂徠先生答一〇頁)といへる如く、先王の言はやがてそのまゝ、神聖なる道であり、我々に於て體得さるべき實踐性を持つものであつた。従つてその鬼神觀も、やはり先王聖人之道として私意の解釋を離れ、絶對的なる信仰的對象として把握さるべきものであつた。素行に於ても徂徠に於ても、その鬼神觀は「凡鬼屬陰、神屬陽、天地既是陰陽、而天地之間陰陽無_レ所_レ不_レ在、陰陽無_レ所_レ不_レ在、則鬼神亦無_レ所_レ不_レ在、自_レ天地_レ言_レ之、天是屬_レ陽、其靈者神也、地是屬_レ陰、其靈者鬼也、」(語類、同前)「氣之精是爲_レ人物、人物者既形氣之發見底也、未_レ

發見之間、造化之妙流行、是游魂也、是鬼神之說也、人物既形、是鬼神之見_レ于_レ物也、人物不_レ形、亦鬼神流行、而爲_レ造化之變、是游魂爲_レ變也、人物者形之可_レ見、游魂者無_レ形之可_レ見、共有_レ鬼神之情狀也、」(同二二頁)或は「夫人死、體魂歸_レ於_レ地、魂氣歸_レ于_レ天、夫神也者不_レ可_レ測者也、」(辨名、同前)「鬼神者、天神人鬼也、天神地示人鬼、見_レ周禮、古言也、」(同八四頁)「鬼神之情狀祭則聚、聚則可_レ見、不_レ祭則散、散則不_レ可_レ見、不_レ可_レ見則幾乎_レ亡矣、精氣爲_レ物、謂_レ聚若_レ有_レ物也、游魂爲_レ變、謂_レ魂氣游行爲_レ厲也、云々」(同八六頁)とある如く、白石の場合と大差はない。従つて、白石的な鬼神の人間論的解釋に於ても共通するものである。併し、かゝる同形式を持ちつゝ、而もそれをより完全なる實在に迄高め、より絶對化するによつて、白石的な主知的傾向は主情的なる信仰性へと發展しつゝあるを見るのである。素行は、「鬼神有_レ無_レ之_レ說、先儒(コ、テヘニ程子、上蔡)之所_レ論非_レ分明、是唯以_レ私見臆說斷_レ之_レ也、竊按、鬼神之爲_レ言、聖人既論_レ焉、……唯愚暗而燭_レ理不明、故他_レ以_レ不_レ見聞_レ或曰_レ無_レ、其以_レ有_レ所_レ疑或曰_レ有_レ、其非_レ公論、鬼神者陰陽之精靈、天地人物悉是鬼神之流行也、近體_レ身窮_レ之、」(語類、同前)「體_レ窮_レ其_レ理、乃鬼神者陰陽造化之妙、一箇微亦有_レ鬼神之理也、」(同二二六頁)と宋學

的な主知的解釋を否定し、私意を離れ我々の身を以て體究さるべき神聖として解釋されてゐる。従つて彼に於て神は、鬼神論の範疇以内に於てではあるが、論理を超えて現實に實在するものである。彼は屢々その不可測性を強調し、不得已之誠よりするその祭祀を詳述する。元來鬼神は氣に屬するものであるが、宇宙論に於て、天地開闢説を否定し、「天地者陰陽之總管、而陰陽者天地、所以爲天地也。」(同二六一頁)として、氣(陰陽)を萬物の窮極に認め、理を事物間の條理として朱子的な理の形而上學を否定した(語類、聖學 第八參照)彼が、先王への絶對的隨順なる形に於て、古代の素朴的な鬼神觀念を信奉するに於ては、神は漸く絶對者としての神祕な信仰的對象に至つたわけである。

徂徠は徹底した古學の提唱者であつた。従つて彼に至つて古聖への隨順は最高潮に達するのであり、古聖は信仰的對象に迄高められてゐる。その鬼神觀に於ても、「夫鬼神者聖人所立焉、豈容疑乎、故謂無鬼者、不信聖人者也、其所以不信之故、則以不可見也、以不可見而疑之、豈翹鬼乎、天與命皆然、故學者以信聖人爲本、苟不

信聖人、而用其私智、則無所不至己、(辨名、同前 八四頁)とある如く聖人の教として實在するものとする。併し乍ら私智を排斥し私意を否定することによつて古聖を信ずるとは、そのまゝ、古典を現實の事實に迄高め、鬼神をそのまゝの姿に於て現行する神祕として信仰することを意味してゐるのである。彼の古文辭學の主張は、唯に古典の事實の合理的解釋を意味するものではなく、かゝる信仰のより一層の事實化のためとしてあるものである。彼に於て鬼神は不可見なるが故により實在するものであり、不合理なるが故により信すべきものである。これは彼の

「夫神者聰明正直者也、而無知、安能知人之所命乎、故或以爲神爲仙、或以爲佛爲菩薩、爲羅漢明王、爲魃魅罔兩、人名徂其所見、建立名稱、惟人有知、安能知神之所自命乎、(徂徠集一 六、一三丁)といへるをみればより分明であつて、神はこゝに於て汎神論的なる性格を持つに至つてゐる。彼のかゝる儒學の古典への絶對依存は、「神道と云ふことは卜部兼俱が作れることにて、上代に其沙汰なきことなり」(太平策、日本經濟叢書三、五三四頁)と神道への否定にまで發展する性格をも持つものであつて、やがては神道への合理的解釋に迄進むものではある

が、然しそれは、「神道はなきことなれども、鬼神は崇むべし
 まして吾國に生れては、吾國の神を敬ふこと聖人の道の意なり、
 努々疎にすまじきことなり、」(同五三五頁)といふ鬼神へのよ
 り強い肯定の爲であり。そこには又、ありのまゝなる古
 神道への強い復歸の要求のある事も注意されねばならな
 い。これ、彼が復古國學の先驅者としてその地位を大に
 されるところである。これをみれば、鬼神はその從來の
 範疇から將に古神道的なる神そのものへと移行せんとし
 てゐるのである。とはいへ、彼が古學に徹底し、鬼神を
 餘りにも絶對化せんとする意識は、古神道との間に抜き
 難い一線を畫するものであつて、やがてはその歴史觀に
 分裂を示す素因ともなるものであつた。國學はかゝる分
 裂をより強い統一に迄高め發展せしめたものに外ならぬ
 のである。

(一)

鬼神觀に對する國學の解釋に於て最も徹底した者は篤
 胤である。國學はその學問的方法論として、神典に於け
 る儒佛の附會の完全な除去を主張し、神典そのものから
 出發した古道の現實化を期するものであるから、儒教的

論理による神の解釋は「さかしら」以外ではないが、然も
 鬼神の解釋に於ては古道的なる神の概念の内に抱擁され
 てゐる。國學に於て、古道を現實化することは、神その
 ものへの復歸とそれへの信仰を意味するものであつて、
 鬼神も神なる限り、儒教的範疇にあり乍ら而もそのまゝ
 信仰されべき絶對性を持つものだからである。宣長の
 鬼神に對する解釋は、玉勝間の内に「殷人は鬼神をたふと
 めりて、かの代には、神を尊むことの過たるごとくいへるは、
 周の人の言にてそは殷の過たるにはあらず、周の神を尊む事の
 たらざるにこそあれ、まことの道より見れば、殷の代も猶たら
 ざりけむを、過たりとしもいへるは、聖人のさかしらの増長⁴て、
 神をかるしめたる也けり、」(宣長全集四)「さて又おのがみといふ
 ことは、もと漢文の鬼神といふより出たることにて、その鬼神
 は二字ながら神の事にて、云々」(同二三〇頁)等とあるより見
 うるが、鬼神は神として、而も「さかしら」なる私知を離
 れた信仰的對象として解決されてゐるを知りうるであら
 う。篤胤の鬼神觀は、かゝる性格を最も積極的に發展せ
 したものである。彼は先づ、「しか陰陽聚りて人と生れ、
 氣魂魄といふ三つの奇物を生じてかく活動き、また陰陽消散て

死る時は、其の魂は天に登揚り、魄は土に歸る事は何の理に因て然るや、……死れば其の靈永く幽界に歸き居るを人これを祭れば來り歿る事と在の儘に心得居りて、強に其上を穿鑿でも有るべきなり、(鬼神新論、篤胤)「また新井君美主の論に、……鑿へば形は屋舎なり云々(以下白石前出)……此は宋儒の説などに依りて論らはれしにて、例の推慮説なれば如何あらむ、(同四一頁)と白石的な儒教論理による鬼神觀を否定し、人智の極限として、死後に於ける靈魂の穿鑿を排斥する。(こ)れはやがて、靈能眞柱に於て代表される現世的な死生觀と、仙境異聞、古今妖魅考、幽郷眞語にみる如き幽玄な幽冥觀へと發展するものである。」そして、「世の中の事はすべて天神地祇の奇妙なる御所行に洩たる事なく、別に迅雷風烈などは神の荒びにして、いとも可畏く、何の故なにの理に依て、かゝるとも測り難きに依て、畏れ敬ひたるなるべし、然るを儒者の云ふは、天は精氣にして、雷は陰陽の相轉て激する聲、風は陰陽の動靜なりなど云ひて、只に陰陽といふをのみ事々しく説とも、その陰陽といふ物を死物とせむか活物とせむか、……其自然に動靜さす事は何物ぞや、死物なる陰陽を動靜あら合るは決めて活物の神在て然ること疑ひなし」(同一二頁)と神の實在性を古道の立場から主張するのであるが、鬼神そのものに付

ては、やはり宣長的な解釋に従つてゐる。「さてまた誰も天と鬼神をば、別に論ふ事にて、こは實に然すべきわざなれど、其靈威ありて奇異なるは同じ事にて。其を相ひ通はして、廣く鬼神と云へる事、云々……是(中庸、鬼神之德其盛矣乎。左傳、)みな天地の神を廣く鬼神と云へり、よし然らでも此には天も鬼神も實物なる事を曉さむとの業なれば、一ツに云ふなり、(同八頁)(張橫渠、程子)「實には二氣者鬼神之良能、また造化者鬼神之迹なるをや、かく奇妙なるは天地の神の御所行なるから、赤縣も古へは、實に鬼神を敬ひたるゆへ、其禮をいみじき事にせる也」(同十三頁)とあつて、鬼神が天地創造者としてその實在性をより積極化しある。これは篤胤が宣長に發した古道の普遍化を更に世界的なものにまで發展せしめることより來る當然の歸結である。即ち此の引文に知られる如く、鬼神即天であつて、一律に神であり、古道的な天神の位置に律せられてゐるが、これは此の著の冒頭に當り、先づ「赤縣の古書どもに、上帝后帝皇天など云ひ、また唯に天とばかりも云ひて、甚く可畏き物にいへるは、天津神の天上に坐まして、世中の事を主宰り給ふことを、彼國人も且々推察れるおもむきなり、……此等すべて古意に稱へる云ひざまにて、天神の産靈の妙なる御靈によりて人も物も生り出で、また其ほど

／＼に道をもて生るゝものなる事をよく悟れるさまなり」(同一頁)と規定する彼の古道思想の世界的普遍性に出づるものであつて、鬼神はも早儒教的陰陽思想の範疇を完全に脱して、本來の意味から位置を換え、古道の神性としての解釋に迄發展し來たるを見うるのである。彼は屢々儒教的鬼神觀の游魂論に對して、強て其旨を究めず鬼神の所爲として知り難きまゝに受取るべし(同四七頁)とその不可知性を強調するが、これは彼の「此天地の大にあやしき物なるを始めて、己が身の大に奇異く、云へば云ふまに／＼思へば思ふまに／＼彌益大に奇く異くて」凡人の少知の及ぶ所ではないから、赤縣人の如く空理に頼らず「大直毘神の直く正き心もて、神代の正き傳説ツツメトを熟々學びたらむには、鬼神の上の事のみならず、萬の心得に違誤るふしは有らじ、天津御神地津御神の大御所爲こそ阿那奇異く甚も／＼奇靈クシレイなりけれ」(同四九頁)と結論する古道への全き復歸と、それへの絶對的信仰とに歸結されるものなることを知らねばならないのである。

以上はわづかに、二三について近世鬼神觀の變遷を辿つたに過ぎないが、右により鬼神とその神聖への發展の

一面はほゞ窺ひ得ることゝ思はれる。これよりみれば、鬼神は神の世界に攝受されることにより、より強くその絶對性を高め信仰の對象となりゆく過程をみうるのであるが、尙こゝで一般に通觀して云ひ得ることは、その人間主義乃至は現世主義的性格である。白石の主知的な鬼神の解決は偕て置き、素行、徂徠の鬼神觀に於ても、その人間的解決は掩ふべくもない。國學に於ける極端な主知的なる神の解釋の否定と、まことの道としての主情的なる神への信仰とも、同じ意味に於て人間への強い肯定に出發してゐるものに外ならない。國學に於ける人間觀は、儒教的、佛教的なる規範を脱することによつて、直接に人間を求めらるることに最も強く徹底することにあつた。その神を求めらるる姿は、かゝる人間希求と同意味を持つものであり、神は人間存在により強い根底を與へるものであつたのである。われ／＼は、こゝに近世的な神希求の姿の過程を知るのであり、こゝから古代を近世的な形によつて再意識する意味を認めねばならないのである。これは次の古代解決の發展の中に於て、より具體的に把握されると思はれるのである。如上の鬼神觀の變遷

はかゝる神意識の一面を例證するものに外ならない。

三、神 意 識

(一)

近世儒學に於ける史學が人間倫理に對する鑑戒的意味を持つことについては、朱子學派は當然乍ら、陽明學派に於ても古學派に於ても大體には云ひ得るところである。大日本史以下多くの史書に論贊を掲げ、昌平齋の歴史試験に問目が課せられる如く、此の時代に史論が發達するのしかゝる理由による。従つて白石に於てもこの域を脱するものではない。即ち「凡經史おのゝ其體を異にす史は實に據て事を記して世の鑑戒を示すものなり」(古史通讀法全集三、二二二頁)と云へるのがそれであるが、これによりみれば彼の歴史解釋は、事實を記載することゝ、鑑戒的意味を持つことの二面に於て成立してゐることが分る。讀史餘論と藩翰譜、及び史論とは後者の意味に於て最も秀れてゐるが、其處には隨所に、倫理的批判の要素と政治的手腕の優劣に對する批判と、徳川氏制覇に對する禮讚及び封建社會に於ける、道德律の遵法の強調等をみるのであ

(四) 此に反し前者の事實主義を最も強く表明したものが古史通に外ならない。尤も「(古典ノ佛老的解釋ニ對シ)名

教におゐてなにの教とし鑑戒におゐてなにの戒とする所かあるべき」(前同二二六頁)とか、「本朝正史のごときもなほ日星の如く明らけき世の鑑とぞ成ぬる今の古を稽む是らの書を信ぜずして闕門假借之言を徴となし其棧行を得たりといはむは我しれる所にあらず」(古史通或問、全集三、三二五頁)と、古代の佛老的解釋に對立した鑑戒主義を標榜はするが、實際は内容をみれば殆ど影を潜めてゐる。この原因としては、一に倫理的規範を強調する近世を離れる事の遠い古代を對象とし、然もその古典を「舊事記古事記日本紀のごときもまた事を記せし所のにて道を論ずる所のものにあらず」(同三九五頁)と解した事と、更には記紀、舊事記、拾遺、風土記等の正史實錄を用ひて「異端曲學の偽説を除き」(興佐久間洞巖書、去らんとする公家側の解釋に對立して、事實を強く再檢討せんとする彼の武家意識との與つて力あることが考へられる。が、その意味は且く置き、其は少くとも古代解釋に一步を進めたものであつて、われ／＼はかゝる事實主義の内に彼の歴史解釋に於ける神への意識の新たなる意味

を認めることが出来るのである。

彼の言語學的著作としての東雅は、日本語の歴史、語源に對する研究を示すものであり、記紀、舊事記、姓氏錄、古語拾遺、風土記、萬葉などを素材として、爾雅の法を踏襲することに依つて古今言、方言、雅俗言の別を究明せるものであるが、古史通讀法凡例の卷頭には、「本朝上古の事を記せし書をみるには其義を語言の間に求めて其記せし所の文字に拘はるべからず、(全三、二)とあつて、これは古史通の方法論に共通するものでもある。東雅總論の卷頭に古史通讀法凡例の言語解釋の方法論をそのまま掲げ引用してゐるところをみれば、むしろ古史通よりの發展であり、その再組織であると云ひ得よう。我々が先にみた如き彼の鬼神論は、かゝる關係をもつ古史通と東雅とを介することによつて、彼の神解釋の本質とその歴史觀に於ける展開とをより詳しくするものと考へられるのである。

東雅の神の定義をみれば、

神カミ 上古の時、神といひしは人也。日本紀に神聖神人等の字、讀てカミといひし即此也。我國の語凡稱じてカミと

いふは、尊尙之義也ければ、君上の如き、官長の如き、皆是をカミといひ、近く身に取りても頭髮の如きをいひ、遠く物に於ても上なる所をさしてカミといふ、ましてや斯人の神聖なる。これを尊び稱じてはカミといひまた大神とも大御神ともいひける也(全四、七五頁)

とあるが、これは古史通開卷の初にいへる「神とは人也我國の俗風其尊ぶ所の人を稱して加美といふ古今の語相同じこれ尊尙の義と聞えたり今字を假用ふるに至りて神としるし^{カミ}上等の別は出來れり」(全三、二)の定義と同一の解釋を示すものである。これに従へば、神は先づ第一に人間的なるものであり、次にその人間は限定されて尊崇さるべき尊貴なるものをいふのである。ところで、その人間なるものゝ定義をみれば、

人ヒト 義不詳。上古の語にヒといひしは靈也亦善也。ト

といひしは止也所也。ヒトとは靈の止る所といふが如し。さらば惟人萬物之靈などいふ事に其義自ら合ひぬるにぞあるべき、其神聖の徳あるをば、尊び尙てカミといひし事は前にしるせり。總言へばカミといひヒトといふ、共にこれ等其善を極言ふの極なるべし(同九一頁)

とあるから、人間は靈的存在であり、従つて神とは人間の靈性を指すものである。そして「靈の止る所」といへる

よりみれば、その靈性は同時に人間を離れ得るものであつて、神はかゝる靈的な人間を指すと共に、人間から離れた靈性を指すものである。こゝに、古史通に於ける「神とは人也」との命題は、單なる人間そのもののみを云はず、かゝる尊貴なる人のその靈性を指して云ふものと考へられるであらう。我々は先に彼の鬼神觀に於て、彼の云ふ神とは顯露界と幽冥界とに共存する人間の魂の靈性を指すものであり、現實的な人間の人格性それ自らと共に、人間を分離した人格神的なる魂をも示すものなることを、更に、その靈性は貴人に於て最も強く、永續性と感應力が大であり、祭祀はかゝる靈的なものを永く守るものなることをみたのであつたが、これをみれば東雅、古史通に於ける神の解釋も亦、かゝる彼の鬼神觀と同系列の内にあることを知るのである。東雅の宮、社幣帛、麻、木綿等の解釋の中には、明らかに神は祭の對象と考へられてゐるが、神籬の項をみれば、

神籬の字借用ひてヒモロキと讀まれしによらむには、神は即靈也。古語に靈をばヒといひけり。籬は内外を守り限るなれば、其字を讀てモロキとはなされし也。さればヒモロキは猶神を守る所といふが如し。(同七九頁)

とあつて、これは人間そのものから離れ、靈性に於てある人格神を守り祭ることを示してゐるものである。更に先に引用せる神の定義に續き、神に鬼を含めてその陰に屈することを論じ、「以上神鬼」と類別してゐるのをみれば、全く、古史通に於ける神は彼の鬼神觀の解釋に含めて考へられるであらう。その著祭祀考は、鬼神論的解釋による禮の祭法を我古代に於て考へんとしたものであるが、それには、

謹て禮の祭法を按ずるに……又古の用法を以て民に施せしと死を以て事を勤めしと勞を以て國を定しと大なる菑を禦ぎしと大なる患をよく捍ぎしとを祭らる。本朝のいにしへ人を祭りて神とされし事これらの巧徳ありし(全六、四)人々也、云々(八二頁)

と明らかに神の人なる事を儒教的論理により表現し、

これら祭祀の典(禮ノ樂記ニヨル)ひとり異朝の先王の法のみならず我朝いにしへ朝家に行れしところ悉くみなこれに同じ……さればみづから我國を神國とも申せしとや。(同四八五頁)

として鬼神祭典の法を以て我古代を解釋し、その故にこそ神國なりと規定するのである。彼の「其事を神にしてこれを祕するは天統を尊ぶ義也といふべけれど、其民を惡にして自

ら尊大にするは秦の二世にして滅びし所也……我國の皇統の天地と共に悠久におはします故も又神にして祕する事により給ふべきにはあらず」(古史通讀法凡例、前同、二一五頁)といふ古代への神祕化の剝奪は、その神即人の規定と共に古代研究をよく象徴するものであつて、その合理主義は屢々注目される所であるが、かゝる解釋の底には如上の鬼神觀的な神の解釋のある事を注意すべきものであらう。従つて彼に於ける神は單なる人間自體たる以上に先にみた如き靈異なるものとして意味を持つものであり、その古代解釋の姿には、かゝる人間的なると共に而も靈性を持つ神聖の意識されてゐた事を考へねばならぬのである。彼の古代史觀に於ける神解釋の合理性と實證性とは、如上の鬼神觀から出發した人間主義的な基盤に立つものであるが、その人間と神とはかゝる靈性に於て連るものであつて、歴史は、神の世界から白石によつて人間の内にまで引き降ろされると共に、再びその人間の内に於て神は別なる生命を見出したといへるのである。

古學派はかゝる神への解釋をより高く絶對化することによつて、歴史をその絶對性の内に把握することに於て

より一步を進めたものである。素行の歴史觀とても「凡史所載、惟以國之興亡、世之治亂、帝王將相之賢否、后妃世子之廢立、土地之分併、制度之沿革、災祥之驗於人事、與夫行事之善可爲法、惡可爲戒者、則備之」(語類、同前)といふ鑑戒主義に於ては相共通するものであるが、「人皆有是非之心、故古來史斷評論不二決、讀史者多惑之、詳稽考其事迹、校量其人品時勢、期聖人之本意、而後施初定也、前人稽考之未悉、評論之未定者、問出己意、不足信用也、」(同)「故撰史之徒、唯以實事說之、以意見不見斷裁、乃可也」(同一二〇頁)として、あくまで事實に忠實を期し、歴史を先王の聖意によつて稽考せんとするに於ては、歴史は先王之道と意味を同じくするものであり、その鑑戒と褒貶とは、私意を離れた聖意により判斷さるべきであつた。従つて歴史と古道、及び聖意に順應する自己、更にその自己の社會治道的役割とは一體をなすものであり、歴史は社會的自己と古道との連結の間に介在することに意味をもつものに外ならぬのである。即ち彼の「讀史評事、以期自處其時遇其事、是格物致之要也……學者之所要、在修身治人之間」(同一三三頁)と史學爲格致論を説く所以であるが、右にみる如く、彼の歴史の事實尊

重は、かかる自己の存在基盤としての古典への復歸を意味するものであり、自己の存在は古典的事實の姿にのみ歴史の意味を持つものとされたのである。そして彼が、かゝる自己を強く意識する時、我古典への復歸の中に自己を自覺するに至るは當然であつて、彼の著中朝事實は、既成史學に對する「本朝太乏文書、又祕家記、故古來紀傳多滅却、無可補闕、且聖學泯沒、而人々多信異端喜奇說、學者當詩文、無明經之實、史傳皆不詳其綱目、是不知其義、不盡春秋之說也、況史斷史論無可見、何涉褒貶嚴戒哉、」(同一二八頁)といふ反駁と、かゝる古學的歴史學建設の意企とに基き、序文に

愚生中華文明之主、未知其美、專嗜外朝之經典、嚶々慕其人物、何其放心乎、……夫中國之水土、卓爾於萬邦、而人物精秀于八紘、故神明之洋洋、聖治之赫赫、煥乎文物、赫乎武德、以可比天壤也、今歲(寛文八)冬十有一月編皇統之事實、(皇學叢書十二、一頁)

といへる如く、歴史的自覺者としての彼が我古典事實に歸る事によつて自己を意識せる姿を縷述したものに外ならぬのである。今それをみれば、先づ第一に天先章を設けて「天先成、而後地定、然後神明生其中焉」(同三頁)と天地

神の連結を以て歴史の初めを説く。處でその天地と神との關係をみれば、「天地者陰陽之大極也……然乃天地者人倫之大原、而神聖者天地之性心也、……或疑、天地有心乎、愚謂既有其形氣、則未嘗無其性心、天地以無息爲心、故消長往來、終而復初、神聖以常中爲心、故常靈則其德、是天地神聖所以一其原也」(同四一五頁)であつて、天地即神であり、然も天地を人倫の大原とする故、人倫は神に出發することとに歸結するのである。「神乃天也、天以授之、人以與之、」(同九六頁)と説く所以である。その人倫とは五倫をいふに外ならず、中でも君臣關係を以てその大なるものとするのであるから、こゝに「天神生生悠久之間、因天地之實、以建此皇極也、此間不容庸愚之舌頭」(同四頁)と神聖なる天地、神明、皇統の三位一體觀が成立するのであつた。處でその天地とは、彼の鬼神觀に於て少しく觸れた如く、陰陽の總管であり、その氣は萬物の根源であつたが、今改めてこれをみれば、

天地者萬物之宗源、道體之至極也、聖人立極設教、效法於天地也、天地所以爲天地、不待造作安排、唯不己自然而已、故能長久、能不傾頽、能無始終、……這陰陽有自然之形象、而爲天爲地、……這裏安排計數、乃非

天地自然底、故曆家乃術數之論天地、窺天之形迹、建數般之說、亦有不可盡處、是陰陽不測之神也、(語類、同前)

とあつて天地は無終無始であり、不測之神である。此に神明も亦同意味に於て不可測な絶対者であり、歴史はかかる永遠絶対なるものの顯現に外ならないのである。かかる解釋は彼の説く諸冊二神の性格をみれば、

二神者是天地也、生此明暗柔猛、以主萬物、萬物各盡其性、其道不亦偉乎……生此四神(姪兒、素戔鳴尊)而天下始安、萬民得所、二神所共議、無俗學可以疑焉、(同一六頁)

と最もよく現れてゐるをみるであらう。これによれば天下萬民が天地の絶対性から生れ、歴史の永遠性と無限性が神の絶対性により裏づけられてゐる事をしるのである。従つて天下之政はかかる神と一なる姿より出發し、神の聖意の實現に俟つべきであるは當然であつて、その法たる祭祀に對し、彼が「天下之政事莫大於郊社宋廟之祭祀、夫人君以天地爲父母、況帝承乾靈天孫之統、以臨於四海乎、蓋交神之道在誠、至誠以祭祀、則鬼神之幽冥亦可格思矣、(同五七頁)」と最も重んずる所以である。我々は先に彼の鬼神觀が、鬼神を古典的事實として私意を離れ體究

すべき信仰的對象として、又不得已之誠より祭るべき絕對的對象として把握されてゐることをみたのであるが、こゝに我々は彼のかゝる鬼神觀が、彼の自己への自覺を通じて、歴史の上に顯現し意識されてゐるを知るであらう。彼に於ては、古典的な鬼神の論理はそのまゝ、我古典への事實であり、鬼神への信仰はそのまゝ、我歴史への聖なる意識であつた。後に徂徠にみる如く、元來古學派に於ける支那古典への絶対的依存及びその方法としての寫實主義と我古典解釋とは必ずしも一致し得るものとは思へないが、素行に於ては、右の如くこの三者が彼の日本觀の上に最も強い統一と融合とを示してゐるのであつて、彼の神道に對する、「或問、本朝者神國也、故以神道治之乎、師曰(素行)、天下皆神國也、何必限本朝、易觀象曰、觀天之神道、而四時不忒、聖人以神道設教、而天下服矣、是聖人之神道也、以神道治天下、是聖人之道也、而今巫祝者流立神道之說、是因司神祕之事、有其說、彼何知聖人之神道乎、彼專以誠敬底爲言、豈實體認來乎、不可信用、(語類同前、二)」といふ言葉をみれば、その古學的な鬼神觀と我古典解釋との融合は將に飽和の頂點に達してゐるといつ

てよいであらう。この飽和性の故にこそ、彼の學問が強い實踐性を持つたのであるが、又國史解釋の上でいへば、儒學的立場に立つて、その底に最も強く神聖を意識せる事を示すものであるに外ならない。

徂徠の歴史の著述としては南留別志五卷を推さねばならないが、それとて和漢の制度地名文章詩歌文學訓詁等に對する考證解釋の斷片的收録に過ぎないから、一貫した大系をもつ史書はないわけである。併しこの乏しい歴史著作にも拘らず彼の歴史への關心は古學派の中最も熾烈であり、又より純粹なのである。彼の「人才を生ずるは學問に越ゆることなし、學問は文字を知るを入路とし、歴史を學ぶを作用とすべし。」(太平策、同前)及び「學問之要、卑求諸辭與事、而不高求諸性命之微、議論之精」(對西肥水秀才問書、一三頁)といふ言葉を彼の立場から分析すると、其の學問とは先王之道即ち詩書禮樂への絶對的信奉をさし、文字を知るとは辭即ち古文辭學への提唱を意味するのであり、歴史は事に屬して古典に於ける聖道の事實探求を云ふのであつて、辭と共に聖學への階梯をなすものであるから「されば見聞廣く事實に行わたり候を學問と申事に候故學

問は歴史に極まり候事(答問書、同集編、一五三頁)といへる如く、歴史の彼に於て持つ役割は最も大きい。彼の「通鑑綱目を御覽被_レ成候由、同じ事にて資治通鑑よく御座候、……されば(綱目ハ)資治通鑑と別に替候事も無_レ御座候へども、綱の書様目錄と違候て、一字之褒貶と申ことを立候て書申候故、被_レ成_レ御覽候内早く理窟たちて、御學問の風朱子流の理窟に罷成可_レ申候。

……事實計の資治通鑑はるかに勝り申候(同一五二頁)と通鑑の事實主義を取つて、朱子學的な綱目史學の褒貶に反對するのを見れば、議論の精を求めずあく迄寫實主義を期する上に於て、素行や仁齋が未だ抜け切らなかつた鑑戒主義を離れて、歴史をより純粹なる形に於て把握せんとしてゐることが分るであらう。併し乍ら、かゝる寫實性は經に強く從屬することに於てのみ可能なるものに外ならぬから、彼の歴史の底には古典への絶對的な信仰の定在することはいふ迄もない。従つて彼の歴史解釋が、先にみた如き古典事實としての鬼神への強い信仰を宿してゐる事も亦當然といはなければならぬ。かゝる鬼神信仰への強靱性がその歴史の事實性を通して、現れて來たものが彼の我古神道への解釋に外ならぬのである。

彼が鬼神への信仰から出でて、我國神道へ歸らうとする強い要求を持つてゐたことは、先述の通りであるが、南留別志をみれば、「神道といふは巫祝が神にかふる道なり……神道すなはち王道なりといふは、道をしらぬものゝいへる」(日本隨筆大成、二期八、一二頁)ことだとあつて、神道と彼の最も遵奉する王道とは全然意味を異にしてゐる。これには先述の上代には其沙汰なきことと、神道の否定さるべき根底があつたからである。道は人間の天賦や自然に存しなくて、先王の作爲だとしその先王の道に絶対價値を認める彼の主張が徹底すれば、彼の弟子春臺の「昔聖人の出たまはぬ前、禮儀の教の立ざるほどは、人皆禽獸の行をなせしこと、日本の昔に替ること無し」(聖學問答、前巻編)といへる如き、先王以前に道の存在を否定するに至るは當然であつて、彼の神道否定もかゝる根據に立つものに外ならぬ。彼の、「神社に地をさかひて、こゝまでは此神の氏子なりといふは神封の地なるべし、……亂世には人も神も心のまゝに地を欲せるなるべし」(南留別志、同前一三頁)といふ解釋の内には、明らかに先王出現以前の世としての神代が意識されてゐると考へねばならない。春臺は聖學問答に於て、徂徠の鬼神觀をそのま

ゝ敷衍してゐるが、神道を巫祝の傳ふる道とする見解に於ても同様であり、其著辨道書は、徂徠的なかゝる神道觀を最も強く發展せしめ體系化したものであつて、篤胤がそれへの反駁呵妄書を以て著述の發端とせし如く、神道側から痛撃されたものである。徂徠の神道觀はかゝる性格をも宿してゐるものである。「神代といふことは死たる人を神にまつりたれば、今は神にまつりたる人の代といふことなるべし」(同三二頁)、といへるをみれば、神代は人代と同性格を持つものであつて、少しの神祕も持たないが、これは彼の歴史解釋に於ける事實主義の實證性と批判性に據るとはいへ、然もそれを可能ならしめるものに先王之道たる鬼神絶対感がある事を思はねばならぬのである。一應は「唯々吾國の神道とも云べきことは、祖考を祭りて天に配し、天と祖考とを一つにして何事も鬼神の命を以て取り行ふこと、文字傳はらざる以前のことなれども、是れ又唐虞三代の古道なり」(太平策、同前)と神道と鬼神觀との融合をも試み、「吾國に生れては吾國の神を敬ふ事聖人の道の意なり」(前出)と強く古神道への復歸を要求するにも拘らず、これが矛盾を示すものでしかない所以は、かゝる彼の先王主義と

しての鬼神觀とその古文辭學的事實主義とによるのである。彼に於ては、神をより強く希求すればそれだけ神からより遠ざからねばならなかつたといつてよい。こゝにその歴史觀は神との間に疎隔の一線を畫するものであり、彼はかゝる矛盾の形に於てその歴史に神を意識せなければならなかつたといへよう。併し一面からいへば、正徳前後の同時代者としての白石や東涯と共に卓越せる經驗科學の持主として、その業績は大なるものがあるが、同時に、かゝる神意識の矛盾は既に次の時代への落伍を示してゐるものであつて、これは、歴史とその神への把握とを根本的に相違した立場から出發する國學が、同時代に眞淵によつて強く叫ばれてゐたことを思へば充分なものがある。

(二)

國學が歴史を方法論的な素材としてゐることは、序文に觸れた如く既に春滿の創倭學校啓にみられる通りであつたが、眞淵のひまなび、宣長の初山ぶみ、篤胤の入學問答に云へる所も同じである。此等の書は大概的に云つて全て國學入門書であつて、その方法論を規定し國學

の構造を概念づけるものであるから、これによつて歴史が學問的に重要な位置を占めてゐる事は窺えるわけである。併し國學の歴史解釋が史學史的意味に於て重んぜられるのは此の故だけからではない。それは國學が傳統として持つ所の我凡ゆる古典に對する儒佛的附會を除き去したありのまゝなる解釋と、それへの強い復歸の要求とによつて、古典の歴史性を把握せる點にあるのである。こゝで、ありのまゝなる解釋とは、彼等が屢々述べる如く全ての「さかしら」私意を離れ古典のみを絶對的な根底とすることであり、復歸を要求することは、その古典の世界に自己を没入せしめることに外ならぬ。従つて彼等に於ては、古典に意味を求めんことは事實を生むこととであり、古典を解釋することはそれを信仰することである。従つて歴史を持つことは宗教を持つことを意味してゐるのである。かくて國學の歴史解釋は、神を求め神を意識し、神と一なる姿に於て可能であつたといつてよい。彼等が復古的に新しく神を意識せんとしてゐることは既に春滿の創倭學校啓に見られるところであり、眞淵の國意考はその大膽なる表白であつて、宣長の直毘靈は

これを最もよく體系化してゐるが、篤胤の靈能眞柱に至つて、その宗教的性格は最も強い。かゝる神意識は唯に復古國學派に限らず、その形體こそ異なれ、國學一般に通じて云はれる事柄である。が、今は先節との都合上篤胤を中心としてその神意識を論じ、以て歴史解釋の本質を求めることゝしよう。

彼の鬼神觀では、鬼神は即ち一般を云ふのであり、一律に古道に含まれてあつたが、その天神についての説明をみれば、

先以て世の初め神々からの言傳へに此天地のなきことは本より申すに及ばず、日月も何もなく只虚空といふて大空ばかり有たが、その大虚空といふものは更に、極みなく大きいこととて實は口にては何ともかとも云ひやうなく限らないことと、其限りのない大虚空の中に天御中主神と申す神おはし坐し、次に高皇產靈神また神皇產靈神と申上る二柱のいともく、奇く尊く妙なる神様が在せられた(古道大意、全、二三頁)

とあつて天御中主神を究極の主宰神と考へる。その在すべき大虚空中とは、高天原を意味するのであるが、古史傳に至ると「大虚の上方謂ゆる北極の上空紫微垣の内」(三七)

とし、天御中主神は「天の最中のいと高く、寂寞にして動き徒

らざる處、即ち謂ゆる北辰」(同一二頁)中と改められてゐる。

これには春秋元命苞、同合誠圖等による影響が考へられるが、淮南子の太微者太一之庭也紫宮者太一之居也とある太一を以て天御中主神と解することによつて知られる如く、これは宣長が高天原を大虚空とし、産靈二神を萬物生成の究極をなす造化神と解せるのを更に進めて唯一主宰神の觀念を強調し、こゝに宇宙創造説を完成せることを示すものである。尤も宣長のな産靈造化説を否定するものではないが、天御中主神は「二柱ノ皇產靈神より前に始めなく御坐し、女男の御徳を兼有ち、爲こと無くて産靈の根原を司給ひて、寂然に坐ます」(同四二頁)ごとき神であるから、産靈即ち創造原理の主體性をなすもので在し、寂然たる無爲の徳を強調することによつて、一神教的により宗教化せられてゐるのである。従つて寂然たる太一的な天御中主神と、「神等のみならず、諸の物類は更なり、……また生とし生る物ども、人は更にも云はず、其神魂性情靈智も悉く産靈神の賦物なる」(同二〇頁)如き産靈二神とは創造の事理相關の原理であつて、此の造化三神への信仰はその門下に於ては重要な神觀となり、信淵の天地銛造化育論と渡邊重

石丸の天御中主神考に於てその極度を示すのであるが、こゝに三神は永遠性と發展性とを無限に有し、人間存在に意味と價値を與へるものとして、倫理的色彩と宗教的性質とを深める事によつて、彼の信仰を形づくるものとなるのである。先にみた如く、上帝后帝皇天等は一樣に天神と解されてゐるのも、かゝる三神の無限性に含まれるものとしてであり、鬼神が天地の神として造化者鬼神之迹とされた所以もこゝにある。宣長はかゝる、神の現行する事實性を強調し、「天地は死物にして、心もしわざもある物にはあらぬを、心もありて、しわざもあるが如く思はるはみな神の御心にて、神の御しわざなり」(葛花、宣長全集)「抑世中の萬の事はことごとく神の御心より出て、その御しわざなればよきもあしきも人力にてやすく止べきにあらず」(呵刈謨、金)とその神祕性への絶對的信仰を以て現實を解釋してゐるが、篤胤に於ても、「とにかく神の御上は猥りに測り知るべき物ではないで、況して善も悪いも、いと尊く殊れたる神等の御上に至りては、最も靈々奇々妙々に坐ますに依て、更に人の小さき智慧を以て、其理などは、千重の一重も測り知るべきことではない。唯その尊きを尊び、かしこきを畏み、恐るべきを恐れて有るべきもの」(古道大意、金)「一、三三頁」だと云つて、其師説を敷衍

してゐて、その信仰の益々他力的なるをみうるのである。

篤胤の上代解釋は、「上代ノ人ハ全テ神ナリ」といふ命題により、白石の「神ハ人ナリ」との解釋と對蹠的なものとして注意さるべきであるが、その意味は「神代と申すことは、人の代と別て申す様で、夫はいと上つ代の人は凡て皆神で有たる故に其代をさして神代と云た物で……夫から段々年立ち、御代替るに隨て、今の姿に成たことで御座る。扨かやうに凡人と成果たる、今の心を以て思へば、いかう神世の人の神なる所業があやしく疑はしく思はれるなれ共、更に疑ふべきことではない。……其奇しく異しく神なる事の有たと云を、皆寓言の作りごとゝして見る時は、今の人間に異りも無ければ、さして神と云べき物でもなく、又有がたいこともない」と申すものでござる」(同四七頁)といふ如上の信仰的對象としての神代を意味するからである。上代史を研究することは神を讚美することであり、歴史は神の意味を求めることであつたといへよう。彼に於て歴史は神への奉仕であり、神から自己を意識する行爲に他ならない。これが彼の云ふ「我が神史學の秘決」(玉たすき、金)「四、二四七頁」であり、こゝに又彼の歴史意識の強さとその神意識の大さとをみるべきである。これは

國學者の内、考證史家としてその科學性を注目される篤胤の對立者信友に於ても同様であつて、矢張り歴史の推移を神々の御仕業として理解し、其の著中外經緯傳草稿には、上代の神々の徳を讃へ、「今ぞまことに正しき神たちの本つ御心のあらはれそめたる」(信友全集、三)世と、現實と神との統一の中に歴史の意味を求めてゐる。宣長の古典への絶對信仰に對し難古事記傳を以て批判的解釋を主張した守部が、稜威道別で主調する所は、やはり神の嚴肅性に徹底することであつて、廣大崇高な神性をその信仰内容とすることによつて、より強く上代に歸らうと意識することには變りがない。従つて國學は、通じて云へば、神と一なることにのみ學的生命を持つものであり、神に歸ることによつて歴史へのより強い意識を高めるものといひ得よう。國學の神意識については從來屢々論じられるところであるから、今は只その歴史意識としての意味をのみ求めたに過ぎないのであるが、從來管見せる如く、儒學史家が歴史の底に求めてゐた神への意識を、國學は神を意識する強さの内に歴史を意識したといつてよいであらう。

以上は儒學國學に互つてその歴史解釋に於ける神意識の姿とその變遷とを、わづかに特徴づける二三について瞥見したに留まるが、これによりその過程は概観し得ると思ふ。一般に江戸時代は最も歴史學の研究の盛な時代としての特徴を有つが、それは只に學問の隆盛のみ意味するのではない。時代とそこに於ける自己とが、新しく自覺を持つ時、それが現在創造の形に於て過去未來を創造し意識するのは當然であつて、過去に自己が歸る時、歴史は新しく創造され、過去の神を現實に體現する時、未來を永遠に包む自己への自覺を持つものとしたならば、近世の歴史解釋は、かゝる意味を持つべきその近世的自覺としてより強い過去への復歸を求めるところを意味するものであり、こゝに神は近世的創造者として顯現し、意識されてくるのは當然といはなければならぬ。儒學的にも國學的にも復古へと發展する所以である。國學はかゝる復古を最も完全なる形に於て成し遂げたものであり、やがては維新の指導精神として、より大きく未來の創造へ飛躍するものであるが、復古が現在的なる意味

を持つことは儒學の場合と同様であつて、それは宣長や篤胤に於て、強い幕府謳歌の状をみすることによつて頷ける所である。

四、結、排佛論

近世の排佛論が剔抉の對象とする處はその非人間性或は彼岸性に對してであつて、これは儒教、國學に通じて云ひ得る所である。儒教はその倫理的規範による人間性と社會性とを尊重するものに外ならず、従つてその排佛の根據も主として教理に對してよりも社會的害毒を指適することに過ぎるものである。そこには勿論僧界の底調の影響する處の大なるものあることを思はねばならないのであるが、より以上にあく迄五倫五常を經とする儒學的道義觀念の根本的なる此岸性に出發するものなることが考へられるのである。經と一なる關係にあり、經に従屬してあつた儒教史學が、概ねかゝる立場から佛教の史的事實への批判に終らうとするのも亦當然といはなければならぬ。國學は古代のありのまゝなる姿に歸らうとすることに於て、より強く人間を卒直に肯定せんとするも

のであつて、その主情性は儒教の主知的な倫理性とは相容れないものであり、佛教は儒教と共に人間の「さかしら」なる思想的産物にすぎず、超思惟的な古への道に反するものであつた。従つてその排佛論は主としてその人間感情の不曲への指摘と、篤胤の出定笑語、神敵二宗論、古今妖魅考に露骨に表現せられてゐる如きその矛盾への反駁として現れるものである。こゝに儒學と國學とに於ける歴史的意味の相違をみるべきであるが、國學は超思惟性を標榜することに於てより人間性を強調するものに外ならない。宣長の物のあはれ論はかゝる超思惟性と人間感情とを最も具體化したといふべきであらう。處で、排佛論のかゝる儒教的論理性と國學的至情性とが、先述せる如きそれらの神への意識からは如何なる形を以て現れるべきであつたか、こゝにその本質をなす一面の問題があるであらう。

鬼神觀に於て、鬼に屬する思想の中に厲がある。厲とは鬼の歸する所なく遊魂として人間界に惡行をなすことであるが、白石に従へば、(尤も朱子の解釋の遵奉に過ぎぬが)それは異常の人、即ち長壽、長病、刑戮、自刎

冤罪、強死、或は「務メテ精神ヲヤシナヘル人」に多く、其等の人は「悉ク死シテ其氣散ズルコトヲ得ズシテ沈魂滯魄尙天地ノ間ニ有リテ或ハ妖ヲナシ怪ヲナシ或ハ厲ヲナシ疫ヲナス」(鬼神論、全六、八頁)のである。(禮之祭法はかゝる鬼の歸する處あらしむる爲に成立するといふのである。)またこの異常の人は現實に於て「其性ウチニ凝テソノ神外ニ馳」せ外なる鬼に通じて妖厲をなすといひ、そして正心の者はかゝる厲なしとするのである。随つて厲はかゝる異常人の生死に關らず持つべき人間的惡を云ひ、異常人の非倫理性より出發せる行爲を云ふに外ならぬ。即ち、鬼神が人間と合一して倫理的規範を持つのであるが、こゝに佛教の非倫理性別決の鬼神觀の根據が成立するわけである。即ち「僧道士ナドノタケヒ久シク精神ヲ養ヘバ氣凝アツマリテ忽ニ散ゼヌ」(同)から、僧侶はこの異常人の範疇に入るわけであり、佛教の盛なるはかゝる「身既ニ鬼教ヲ行ハン人ノ鬼ノ爲ニ攝セラ」(同一六頁)れる故であるといふ。彼の佛教論に従へば、「彼佛ノ教ハ家ヲ出ルノ法也父母ヲモハナレ妻子ヲモ捨テ求ムベキ道也故ニ凡ノコト皆オノガ身一ツヲ利セントスル也」(同二三頁)とあり、單なる利己性を出づるものでは

なく、印度の「忍ブ」性質から出たものに外ならない。性忍なるものは「父母ノナサケヲモシラズ……父祖ヲモ辱メ子孫ヲモ禍セン」(同)如き非倫理的人間であるからである。こゝより「サレバ古ヨリ佛ニ倣スル人大惡アル人ニ非ザレバ必ズ陰惡アルノ人也しからざれば所謂賢知の過タルニテカクレタルヲ求メアヤフキヲ行フモノ也是等ハ知ノ過ギ行ノスギテ常ノ道ヲイトヒシモノ也……聖人ノ教ハシカラズ菽粟布帛ノ日々ニ用ユベキガゴトク孝悌忠信ノ外ニ求メズ」(同二三頁)といふ結論が出て來るわけであつて、佛教は鬼神の持つべき倫理性を逸脱し、五倫五常の常道から乖違する非人間的行爲と解されねばならなかつたのである。かゝる見解は素行も大體に於て同じである。即ち聖學が「噓ニ於義」すものであるに對し佛教は「噓ニ於利」すものであり(語類、同前)「不信人道而信鬼神、不行正術而行邪術」(同二二八頁)ふものであつて、同様に人倫に相即してあるべき鬼神から、倫理性に於て乖逆する鬼魅教異とするのである。徂徠が「佛老之道滿天下而莫之能廢者一先王鬼神之教壞故也」(辨名、同前、八八頁)と指摘するのも同じ立場からである。これをみれば儒教的排佛論が鬼神觀の論理と不可分の

關係にあることが了解出来るのである。佛教の彼岸性否定も亦かゝる所にその根據を持つと云へよう。彼等にあつて、生死問題は當然鬼神の理に従ふべきであり鬼神は聖なるものとして絶対なるものであつた。そしてその鬼神が人間自體と分身的靈性とに共存するものなることは前に述べし如くである。従つてそれはあく迄現實の倫理的規範を含むものであり、人間の世界に包まれてあるべきものである。所謂此岸的たる所以である。彼等の聖なる神への意識は、かゝる此岸性に出發する自己の人間主義的自覺から出づるものであり、更に云へば、神は倫理的人間の理想的人格者であると云へるであらう。生と死とはかゝる神、人間、倫理の集約に於て解せらるべきであり、彼岸希求は彼等に於ける人間性の破壊を意味するものに他ならない。儒教排佛論に於ける二面の本質たる彼岸性への否定と、非社會性非倫理性への打破とは、かゝる神への意識に連るものであり、そこには近世が自己をあらしむる歴史と神とを求めたる姿の現れてゐることを思はねばならないのである。^(九)併し乍ら、こゝで逆説を用ひてみれば、儒教排佛論がこの二面性に究極されてゐる

ことは、他の面に於て空白を残してゐることを示すものであつて、即ちそこに數多くの排佛論者がその心性論を佛教的基盤の上に成立せしめつゝある事實を物語る所以であらう。^(十)

國學の佛教觀をその初期春滿の創倭學校啓に求めてみれば、「今之談神道者、是皆陰陽五行家之說、世之講詠詩者、大率圍鈍四教儀之解、非唐宋諸儒之糲粕、則胎金兩部之余瀝、非鑿空鑽穴之妄說、則無證不稽之私言」^(全一)とあつて、既に佛教は儒教と併せ、復古的な新しい神觀への復歸の當初に於て、絶對的に相許されぬものとなつてゐる。宣長はかゝる立場を取ることに最も徹底し、従つて古道への復歸に於て最も完全であつた。彼に従へば、古典解釋は先づ儒佛的附會を離れて、「いさゝかも私のさかしらるばまじへず神典の見えたるまゝ」^(玉勝間、全四)からなさるべきであり、「まことの神道は儒佛の教など、はいたく趣の異なる物にして、さらに一致すること」^(うひ山國又、全四、六六頁)のないものである。佛教は單なる「方便の作事」^(答問錄、全四、六二八頁)であり「もてあそび」^(玉勝間、全四、一七一—二二頁)に過ぎない。これが、「古への大御世には道といふ言擧もさらになか」^(直毘靈、全一、六三頁)つた古

代に於ける天地萬物の自然の道、「齋菓日神も天地のはじめより今も現に高天原にましまして、天地にあらゆる四海萬國に成出る物は、ことごとく此神の御靈によ」(蒲花、全四)る如き過去と將來とを包攝して、現在的なる絶對的な古への道への強い復歸の希求に出づるものであることはいふ迄もない。彼の古道説は、この道を原理として人生、社會、宗教、道徳、政治等文化一般へと押し擴げらるべき性格を持つものであるからである。彼の思想を繼承發展せしめた篤胤が同じ立場に立つことも亦當然であつた。彼が古道に對し、「抑も古道と申候は何の事もなく古の道と申すことにて、其は天皇祖神ニギハヤヒノミコのこの天地を御造りなされ候を始め、上代の事實の上に備はり候、眞の道を聊も外國風の説を混へず、純粹なる古意古言を以てすなほに説明し、その事實の上にて天皇命の天下を治め給ふ御政の本をも人道の本をも知り候學問故古學と申し、その道をさして古道とは申候事に候、(入學問答、全)と規定する所以である。併し乍ら彼に於ては、その鬼神觀が宣長説をより廣く發展せしめた如く、かゝる佛敎論も單に宣長的なるものに止まらうとするものではない。こゝに白石の鬼神論、富永伸基の出定後語、服部天游の赤裸

々などに刺戟され、更に自己の研鑽を経て、その排佛論は最も本格化したといつてよい。その著出定笑語、神敎二宗論、鬼神新論、古今妖魅考、悟道辨はその集大成に外ならない。前二著は儒敎的な非倫理性の指摘と彼岸性否定の強調であり、後二著は佛敎への鬼神觀的屬思想による反駁であり、悟道辨はこれらの國學的人間主義への統合大成化を示すものである。彼の鬼神論に従へば、「釋迦や達磨がやつた所はこれ(親を敬ふ心をもつて君につかへ人と交り奴僕を憐み、かの七情といふまごころをよ)こさの道へ踏さぬやうにしゃんと明らかめおぼへる」とは反しておるから、悟りでもなければ道でもない。……もし又きやつらが實以て其底の心から情欲を離れ、親妻子を何とも思はず、きたない物や貧窮がすきで有たと云ならば、そりや眞の道、眞のこゝろとそむいておるから則ち變と云ふもので、常をもつては語られませんが、いはゞ人にして人にあらず、(出定笑語、全)又僧侶は「尋常の靈鬼とは、其因縁異にして、佛道有りし以來、やがて其道によりて化り、其事を行ふ妖物なれば、彼道に用ふる魔の字を用ひて釋魔とは稱ふ」(古今妖魅考、全三、一六頁)のであり、要するに「皇國には天地初發の時より正き傳説ありて、神々の尊く畏く、恩頼オンライの忝ヒツき事を知りて、齋き祭り、なほまた其家々に就て各々先祖氏神など祭り來れる神靈ありて、家のため身のための幸を祈る

事なれば、其を除きて外蕃トウシヤの佛神などにひたすら心の向きて尊み忝むべき(一)鬼神新論、(全)ではないと結論する。かくの如く彼の排佛論が儒教的立場に迄遷延し、多角化することは、他面よりいへば、彼の古道思想がより完成化し體系化することを意味するものであつて、天御中主神の一神教的性格と幽冥觀の發展と併せ、より強い宗教的な信仰態度を示すものに外ならない。従つて彼にあつては、宣長が主として方法的に乃至は人間論的に却けた排佛論は、それ以上に彼の宗教的立場に根ざすものと解すべきである。宣長に基礎づけられた産靈の原理の永遠性は、その奥に無限の創造的源泉たる唯一神を見出すことによつて、その永遠性は時間を超へて絶対的であり、空間を超へて創造的である。神は宇宙の(古史傳、赤縣太古)全世界文化の(五本國考、三歷由來記、赤縣太古傳、玉たすき、等)人間生活の(靈能眞柱、玉たすき、等)自然現象の(鬼神新論、等)創造者であり、神の恩恵は普遍的世界的である。そして、かゝる彼の神への意識は、儒教の道義主義的倫理規範の拘束を離れ、佛教的彼岸思想の制約を脱し、人間を全身に於て謳歌し、世界を我に於て包攝する、現實的な自己への自覺に歸するもので

あつたのである。彼の排佛論はかゝる神への宗教的信仰と人間主義的立場に出づるものであるに他ならない。

併し乍ら、彼の思想がかく宗教化し信仰化し、普遍化する姿の内には、彼が極度に否定せる國學外思想の強い影響を内在せしめなければならなかつた事も事實である。その儒教的影響は如上の瞥見によつて少しは伺ひ得ると思ふが、更に、既に安休寺晃曜が「平田ガ極意ハ御國禁ノヤソニ近キコト往々出デアリ」(護法總論、明治佛教全、集護法篇、二八五頁)と指摘し、村岡典嗣氏の研究により實證的に證明されたキリスト教の影響が考へられ、同じ關係に於て佛敎の影響も亦見逃し得ない處である。その大なるものが彼の絕對信仰の他力性より來る恩惠報謝と來世觀とであらう。概觀してみれば、國學に於ける恩惠思想は既に、春滿が春葉集に「降る雨と照る日のめぐみまち／＼に高田くほ田も神のまに／＼」と詠める中に觀取し得るものであるが、宣長の古道論に於ては、「世にありとあるもろ／＼のこと、神のみたまにあらずといふことなし、……生れいづるより死ぬるまで、神の惠の中に居ながら、いさ／＼か心にかなはぬことありても、これぞうらみ奉るべきかは、」(玉勝間、全四、三五一頁)とあつて、

より強く感謝の意に迄發展してゐるのを見なければならぬ。師説を受けた篤胤が、「薪一本、鹽一つまみ、紙一ひら、水一杓といへども……用ぶことに神の恩頼を思」(玉たすき、全)へと強調するのも亦當然である。また、有名な宣長の「物のあはれ」思想が、物と自己とを「わかまへ」の働きを契機として、物我一體に於て起る諦觀的感情を示すものなりしごとく、篤胤はより強く「物のあはれ」を説明して「心そ道有難く思ふ、是が物のあはれを知つたる處で夫故あゝ眞の道は有難いあゝ神様の御徳といふものは、云はぶやうもなぐ奇しく異しく尊い物だと」(歌道大意、全)いひ、「神のめぐみのたふときわけなどを知ら」(同一八頁)しめるものと説いてゐる。これには彼の絶對的信仰が、神へのひたすらなる畏虔と體認とにより、神に自己を投捨し沈化し、神性を自得認證せんとする觀照的な働きのあるものなりしを考へ併すべきである。かゝる神への感謝と、その徳の讃歎とは、かくの如き神我一體觀から出づるものであり、神に他在する絶對力の内に自己の無力を包攝する働きの出發するに外ならない。村岡氏が指摘された宣長の古道信仰の淨土教的絶對他力信仰に依る影響は、篤胤に於て

更により強いものであり、それは次に伺ひ得る救濟觀的なるものに迄發展する性質のものである。

來世觀とは幽冥思想の確立に他ならず、宣長が純朴に古典的信仰として豫美國を肯定してゐるに對し、篤胤は死後の世界に大國主命主宰になる冥府を考へ「萬の國の安心の旨にもまさりて、いと妙な旨ある」(靈能眞柱、全)自らの安心の世界を求めるのである。尤もその冥府の性格をみれば、「此顯國をおきて別に一處あるにもあらず、直にこの顯國の内いづこにも有なれども幽冥にして現世とは隔りみえず、云々」(同八二頁)とあつて、現世的なものであるから、従つてその來世觀も彼土的なものではない、とはいへ、その冥府がさまざまの「靈異なる」活動をなし得る理想的な光輝ある神の世界であり(同八四頁)、彼の「今年先てる妻をも供ひ直に翔りもして(宣長)翁の御前に侍居り、世に居る程はおこたらむ歌のをしへを承賜り、春は翁の植置かしし、花をともぐ見たのしみ、夏は青山、秋は黄葉も月も見」(同九二頁)る如き美しく明るい神の莊嚴の世界に安心立命を求める姿をみれば、こゝに彼が淨土的な往生觀に強く觸れるものありしを思はざること得ぬものがある。然も印度藏志

や古史傳には、善惡因果應報觀に迄發展して、現世の善惡は死後「幽世に至りて後に、其善惡の報を果し給ふ」(古史傳四九)と「この神の審判に會ひ、徳あれば死して」(永く大神の御賞を賜り)(同四八頁)、須陀味、甘露漿の美味と、衣服瓔珞、鬘貫樂器、種々衆寶、「各々隨其意」(印度藏志、六四)ふのであり、惡あれば死して「永く大神の御罰を蒙り」(古史傳、同四九頁)、魔界に墮ちて妖鬼、畜類に轉生し、「腹大如山、咽如針孔、雖遇飲食、而不能受」(印度藏、同前)如き苦痛に遇ふといふのである。そして「抑此世は吾人の善惡きを試み定め賜はむ爲に、しばらく生しめ給へる寓世にて、幽世ぞ吾人の本ッ世」(古史傳、同五一頁)として、現世よりもむしろ來世の永生の世界に希望を求めらるる姿をみれば、その佛敎的色彩はも早掩ふべくもないであらう。

以上管見せる如く、排佛論は近世的なる神意識にその基礎を置くものであるが、然もそれが佛敎を揚棄し、内在として展開せなければならなかつたことは明らかである。こゝに排佛論の意味とその本質をみるべきである。近世が歴史を求めるとは神を意識することに連るものであり、神を求めるとは自己を自覺することであつた。そして、自己を求めるとは人間を肯定することであ

あり、その人間が彼等の考へし日本的なるものなりし故に佛敎を排斥するといふことに於て生きる道ありとせられたのである。とはいへその人間肯定が、内質に於て佛敎的基礎から離れ得ざるものであつたといふ點を凝視せよ、然らばこゝに近世佛敎の意味と生命の目出さるべき光窓を見るのである。これ一般に、近世に於ける佛敎が表面から社會民衆の裏面に内潛化したと解される所以であるが。同時にまたこの點に、近世歴史解釋に於ける神意識の意味と、これによつて來る排佛論の史的性格とを瞥見した次第である。

(一) 彼はこゝで理を語らないが、元來鬼神が氣に屬することは宋學と共に儒學全般に於ていはれることでありこゝを以て彼の朱子學者なることを否定するは不當である。

(二) 鬼神論には神に對するかゝる倫理性を重んずべきものとして、その祭法を嚴重に規定し、墨守してゐる。彼の著祭祀考は、かゝる禮の祭法を我古代の上に於て併せ考へたものである。

(三) 陽明學についてみれば、例へば佐藤一齋は

「凡史ヲ讀ムノ心得ハ、治亂興亡ノ跡ヲ辨フルニアリ且歴代ノ制度文物ヲ考ヘ地理沿革ヲ知ルベシ、章句ノ末ハ拘ルベキニ非ズ、」(初學課業次第、日本文庫二、一五頁)

と云つてゐる。古學派に於ても仁齋は

「史者、治亂得失之林、不_レ可_レ不_レ讀焉、……苟不_レ讀_レ史書、則雖_レ略_レ通_レ曉道理、然其章句促窄陋、反缺_レ意思條暢、」經載_レ道者也、史以道載_レ之者也、……讀_レ史須_レ以_レ經爲_レ斷(童子問、日本倫理彙編五、一五六頁)

と云へるより知りうる。此點では素行もはゞ同様であるが、徂徠に至ればかゝる經戒性は漸く認められない。彼は讀史餘論に於て歴史の推移を「變_レなる論理により解釋してゐて、その歴史の客觀的解釋を示してゐる如くであるが、これはむしろ孫子兵法の論理によつたものと思はれる。事實彼には孫武兵法擧及同訓言の二著あり、それは

「然武之所論令民與上同意、修道而保法、不戰而屈人之兵、以全爭於天下、若夫利害之權、奇世之變、攻守圍禦之術、一皆以爲未事世、考其辭、雖未盡粹、要其歸、與仁人之兵不合者鮮矣」(同序、全六、二二五頁)

といへる如く、すこぶる倫理的なものである。

(五) 古史通に従へば、此批判の對象となつたものは神皇正統記、日本書紀纂疏、日本書紀神代卷抄の三著である。彼は讀史餘論に於て、屢々歴史經過の説明に天之應報を説くが、これはかゝる古代の解釋と比較すれば、その超越性は何ら矛盾するものではない。

(七) 彼は歴史に統體を重んじ

「作_レ史不_レ知_レ此凡例(君道臣道以下天)則其所_レ載無_レ統、……既識_レ統體_レ須_レ看_レ機括(語類、同前、一二九—一三〇頁)

と説くが、統とはかゝる天地神につながる神聖なる意味を持つものであつて、歴史は人間社會のかゝる統體を究明する意味をもつものである。武家事記の皇統要略武統要略はそれを最も具體的に示したものに外ならぬ。

(八)

因に、儒教的國史學がその底にかゝる神聖を強く意識することにして飽和性に達した他の例は大日本史であらう。その所謂三大特筆の南朝正統論をみれば、

「皇統之出後嵯峨、亦無所輕重、唯視神器所在爲正耳……人心歸則神器重、人心離則神器輕、天人惟一、道器不二、……然則神器之爲寶物、自有所歸矣」(後小松天皇紀贊)

と神器の神聖を説きて、歴史の底に神聖を強く意識してゐるをしる。

(九)

かゝる解釋の範疇から脱し、排佛論の最も燃烈にて批判的、合理主義的立場に立つものに懷徳堂一派がある然し彼等は、かゝる近世儒教のもつ意味からは遠ざかつてゐる。一面からいへば儒教の新展開を示すものであり、他面からいへば近世儒教の解體を意味するものである。

(十)

井上博士は日本古學派之哲學に於て藤樹のそれについて指摘されてゐる。又木村卯之氏の近著には素行のそれを考へしむる多くのものがある。又、多くの先學が指摘されし如く、宋學が元來佛敎的の心性論を取ることをも併せ考ふべきである。