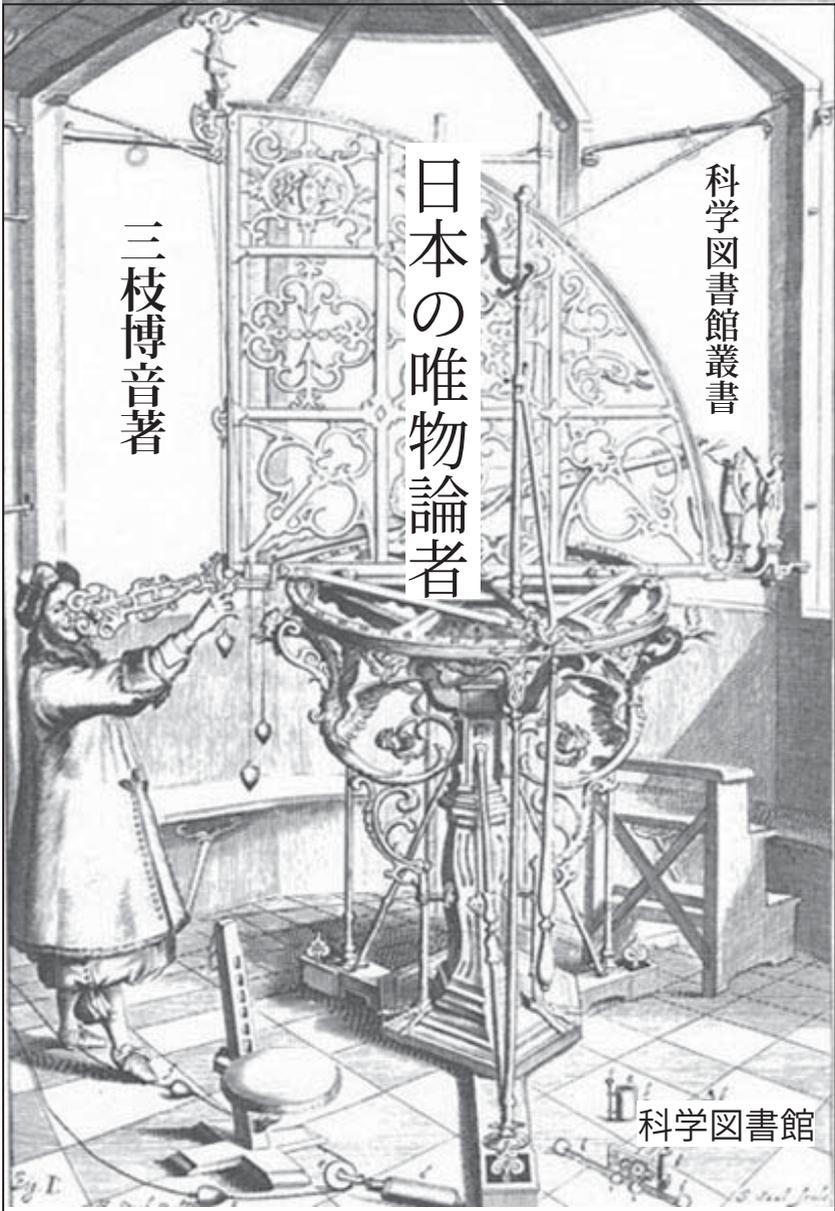


科学図書館叢書

日本の唯物論者

三枝博音著



科学図書館

日本の唯物論者

三枝博音

まえがき

日本人は、外国人から唯物主義だといわれたり、理想というものがわからない国民だと批評されたりした。その一例をいえば、チェンバレンやデニングなどであるが、日本人の性質のうちにはその批評される点のあることは否定できない。さて、そうでありながら他方において、日本には唯物論の哲学といわれるほどのものはないといわれている。こうなってくると、まことに割りの合わない話である。

ほんとうのところ、日本人は唯物論という思想はもたなかったのか。そういう思想組織がもてるようには、日本の思想文化の成り立ちができていなかったのか。それとも、別の在り方をして、唯物論思想をもっていたのか。もしもっていたのなら、その思想はどういう形態でできていたのか。こうした問題はこれまで少しも明らかにされなかった。

さて、それが明らかにされるには、何が唯物論かという問いが改めて投げ出されねばならないであろう。なぜなら、日本に唯物論があったにしても、ヨーロッパにおける在り方とはちがっているにちがいないから。いずれにしても、唯物論の概念が明瞭でなくて、問題は前へすすまない。

いったい、マテリアリズムとは何をさすのであるか。

心かそれとも物か、意識かそれとも物質か、こうした問いを押しつめていったら、マテリアリズムは、はっきりとわかるのであろうか。いよいよのところは精神しかないのだという見解、いや、けっきょくは物質しかないのだという見解、この二つが、昔と変らないまま、今日も繰り返えされ

ている。

私の考えでは、二つの見解のうちの前者は、頭のなかで考えをととのえ、紙のうえに文章をかき、人にものを教えることだけを仕事にしている人たちの場合において、真理とおもえるのであり、後者は、物を作ることに、生産にいそしむことをしている人たち、および、それらの人たちの生活に共感できる人たちにとって、真理であり得る。私にはそのような思われる。

してみると、双方の主張者のこうした論議だけでは、観念論が真理なのか唯物論が真理なのか、きまらない。唯物論と観念論の是非は、あのような、ただひとつのディメンションではきまらないのではあるまいか。物質の概念の究明のほとんどなかった過去の日本人の場合では、ことにそのようなではあるまいか。

しかし、唯物論といわれる世界観が、どういうひとびとによって支持されているかがわかれば、そこから逆に、何が唯物論かが、かえって明らかになるのではあるまいか。

観念論とは、その社会が泥沼のようであろうと風波さえたたねばよいと現状を甘受し、享有している人たちの世界観であるのではなからうか。唯物論とは、それとは逆で、現状に決定的に抗議し、人間生活の在り方を、ほんらいのものにかえそうとする人たちの世界観ではあるまいか。

おまえは神の子であると教えようとする人がいると、いや私たちは神の子ではないと言い張る。おまえの存在は本質的には精神だと宣言しようとする人がいると、いや私たちの存在の本質は物質の運動であると言い張る。こういったように、人間存在の本質から出てくる抵抗、ことにその社会的な本質からくる抵抗、その思想的表現、これがじつに唯物論であるのではあるまいか。

私は、はじめから、このような唯物論の概念をたずさえて、日本人の生活の歴史のなかに入って

いったのではなくて、世界観や学問観において傑出した過去の人物を評伝するうちに、以上のべたようなマテリアリズムに対する理解を、いっそう深くしたのである。

私は、その理解をさらにととのえ、それを公けにするために、日本の唯物論者の現われかたを、つぎのような仕方に分けて、論評してみたのである。すなわち、「唯物論への道を準備した人々」、「唯物論に近づいた人々」、「ふたたびそれへの準備をはじめた人々」、「新しい時代(明治・大正・昭和)の唯物論者」の四つである。日本の思想文化史のように、ひだやしわが多く、明暗の度の細かい思想の歴史のなかに、個々の唯物論者を見出すには、断定のゆきすぎをひかえることが大切なので、その点を考えて、試みた叙述方法なのである。

この「まえがき」で言っていないこと、それはほかでもなく、個々の唯物論者たちの相互の歴史のつながりのことであるが、それを「むすび」のところ述べておいたから、それをも、さきに併せて読んでもらうことがのぞましい。

一九五六年六月下旬

目次

まえがき	一
序論	七
第一篇	七
一 私たちの国には唯物論者がいたか	七
二 なぜ日本では唯物論者が出てくるかがむつかしかったか	一〇
三 東洋にはなぜ唯物論哲学がなかったのであるか	一五
四 どうして東洋では唯物論哲学がおこらなかったか	一五
第一篇 明治以前	一五
第一章 唯物論への道を準備した人々	三
第一節 かいばら・えっけん (貝原益軒)	三
第二節 おぎゆう・そらい (荻生徂徠)	四
付 ださい・しゅんだい (太宰春台)	五
第三節 とみなが・ちゆうき (富永仲基)	五
第四節 みうら・ばいえん (三浦梅園)	六
第五節 みなかわ・きえん (皆川淇園)	七
第一章への補 東洋の学問	八
第二章 唯物論に近づいた人々	二〇

5 目 次

付録・唯物論史

第一節	かまだ・りゅうおう (鎌田柳泓)	二〇二
第二節	やまかた・ばんどう (山片蟠桃)	二二
第三節	あんどう・しょうえき (安藤昌益)	二五
第二篇	明治以後	
第一章	ふたたび唯物論への道を準備した人々	二四三
はしがき	二四三
第一節	ふくざわ・ゆきち (福沢諭吉)	二四五
第二節	もり・ゆうれい (森 有礼)	二五
第二章	明治の唯物論者	二六三
第一節	なかえ・ちようみん (中江兆民)	二六三
第二節	こうとく・しゅうすい (幸徳秋水)	二六七
第三章	経験批判論的哲学者たちについて	二七〇
第一節	いのうえ・てつじろう (井上哲次郎)	二七〇
第二節	いのうえ・えんりょう (井上円了)	二七三
第四章	マルクス主義の唯物論者	二七六
第一節	かわかみ・はじめ (河上肇)	二七六
第二節	とさか・じゅん (戸坂順)	二七五
むすび	二八二

まえがき	二八七
一 ふくざわ・ゆきち (福沢諭吉)	二九一
二 もり・ゆうれい (森 有礼)	二九三
三 なかえ・ちようみん (中江兆民)	二九六
四 こうとく・しゅうすい (幸徳秋水)	二九九
五 うちむら・かんぞう (内村鑑三)	三〇三
六 かわかみ・はじめ (河上 肇)	三〇五
七 とさか・じゅん (戸坂 潤)	三〇七

序論

一 私たちの国には唯物論者がいたか

日本には唯物論者がいたかどうか？ いったい、日本には唯物論という思想の体系システムがあったのかどうか？ まずこの問いにこたえることから、この本をかきはじめたいと思う。

ずばり言ってしまふなら、私たちの国には唯物論者はいなかった、日本には唯物論の哲学といつていいような思想の体系はなかった、そう言えるのである。

さて、このようにいってしまふと、ここに誰にとつてもいろいろの疑問がむらがりおこるだろう。それらの疑問のうちでは、おそらくつぎの疑問がまず投げ出されることだろう。私たちの国には唯物論者はひとりもいなかったかと。ひとびとはさらにこうきくであろう。明治時代に中江兆民や幸徳秋水がいたではないか、大正・昭和の時代に河上肇や野呂栄太郎のような人がいたではないか。さらに、戸坂潤や永田広志のような人がいたではないか。人はきつとそうきくことであろう。そう、これらのひとびとは唯物論者と呼ばれているのである。そういえば江戸時代だっていないことはない。い。あんなに封建思想が強固で、ものを自由に考えるすきさえもなかった時代に、かまだ・りゅうおう（鎌田柳泓）のような人がいて、人間が考えることは頭の中にある一種変った肉のしわざだといふところまで主張したこともあるのだから、唯物論者はいなかったといってしまうと、とうぜん疑問がおこってくることだろう。だが、それにしても、私たちの国には唯物論者はいなかったといふ、

さきの私の断定を私は改めないほうがよいと思う。もちろん、右にあげたようなひとびとをとらえて観念論者である（もっとも柳泓はここでしばらくあずかっておくけれども）とは、誰だって言いほしなしいし、私もそう考える何らの理由も持たない。それなら、右のひとびとは唯物論者であるか？ 問題はここからである。

ことに明治・大正・昭和の時代のなかからあげられた右のひとびとが、唯物論者であると呼ばれるのは、社会主義者であったがために唯物論者だとせられがちなのであり、共産主義者であったがためにそうされていることが多いのである。必ずしもそこにまちがいがあるわけではない。しかし、社会主義者であること、共産主義者であることが、唯物論者たることをきめるたつたひとつの基準なのではない。私たちはこのことを考えておきたい。ロシアには、一九世紀の前半にすでに社会主義者がいくつも出ていたが、その人たちがことごとく唯物論者であったのではなかった。フランスには一八世紀に、すでに幾人かの、はっきりした唯物論者がいたが、その人たちは社会主義者であったから唯物論者であったのではない。今日でも、ことごとく現実に共産主義者であるとみずから考えている人が、あらゆる意味において唯物論者であると決定することはできない。

唯物論には、それが唯物論であること、思想的な、世界観的な、いわば確乎たる特質があるのでなくてはならない。唯物論者はそうした世界観のシステムにつながっているのである。あたかも、めんめんとしてつらなる電送の太い線に結びついていて、がいしの碁石のように、その電線に結びついていて、限りにおいて、個々の碁石は電流を確実につたえるもの一つなのである。今日でも、個々の唯物論者は、或る政治的組織に入ったから、そのとき唯物論者になったのではなくて、その政治的組織のなかにある世界観的な唯物論の太い線に結びついたから、「唯物論者」なのである。

ヨーロッパでは、この線は小さいながら、古代ギリシアからはじまって、ぜんじ大きくなり、近代にいたっているのである。マルクス、エンゲルスは、この太い線をイデオロギーの歴史の発展のなかから見出した人たちなのである。マルクス、エンゲルスによつてはじめてこの世界観の太い線が張られたのではなくて、これらのひとびとは、この線の現実的意味をはじめてみつげだし、これを深化し、強化したのである。

この思想的な世界観的な線が、私たちの国にあったか、それともなかったか。もしあったとするならば、どういう方であったか、これが私たちの問題である。

それは日本にはなかったといきれる。いや、日本のみでなく、もっとくわしくいうと、老荘的な、仏教的な、儒教的な思想、ことに仏教的な思想から深い影響をうけておる東洋のすべての諸民族のなかには、あの太い世界観の線は通っていないのであり、唯物論者はいなかったと主張するのである。私は私たちの唯物論はなかったというのであり、唯物論者はいなかったと主張するのである。唯物論者のあるなしについて、きびしくいえば、いちおう以上のようにいうことができる。

もちろん今日となればちがうだろう。唯物論という思想システムの線は、ヨーロッパの近代世界観が日本へ移植されるとともに、ことに政治的イデオロギーの移入とともに、近代日本に移されている。それがゆえにこそ、中江兆民や幸徳秋水が、とにかくに唯物論者であるといわれ、河上肇や野呂栄太郎が、戸坂潤や永田広志が弁証法的な唯物論者であったということができるのである。私たちにとつて問題なのは、これらの人たちが、あの唯物論という世界観の太い線が、全くなかった国、のなかに住み、そうした国の言語をもちい、そうした国の庶民の生活の仕方にならぬ、この国の習

俗のなかにひたり、その思想（河上ならば河上、戸坂ならば戸坂の思想）の他人への影響力を狭い範囲の或る日本人の間にのみもっていたことなのである。

こうしたことが、考慮されないままで、すべて社会主義、マルクス主義に属していれば、なべてみな唯物論者であると言ってしまうことは、論を正しくすすめることにはならない。右にあげた中江兆民以下のひとびとが、その中でしばられて活動したあの社会的な諸条件のうちでも、その人の思想の他のひとびとへの影響力がいつまでも一定範囲にとどまりがちであったことは、唯物論者の存在にとって、重大な問題であると思うのである。私がかくいうのは、さきにあげた人々を唯物論者と呼びがたいとか、ほんとうの唯物論者と呼びたくないとか、そうしたことを言わんとしているためではないのである。むしろその反対なのである。これらの人たちは、唯物論の伝統の少しもなかったこの国において、多くの唯物論反対者にとりまかれて、いやそれどころか、じつに、ことごとくが観念論的な習俗のなかにあって、新しい世界観をかちとったことが、かえって、私たちにとって切実に思われるのである。

それにしても、はじめから、日本には唯物論があった、わが国には唯物論者がいたと、安易にきめて、私たちの問題（日本における唯物論のあり方という問題）を、おしすすめることはできないのである。だから私は、はっきりと、私たちの国には過去において唯物論の思想体系はなかった、したがって唯物論者はいなかった、すくなくとも、いることが困難であったと、まず提言したのである。

二 なぜ日本では唯物論者が出てくることがむつかしかったか

さて、誰が唯物論者であったかをきめることは、急がないほうがよい。それよりも、なぜ日本では

唯物論者が出てくるのが困難であったかを明らかにするほうが、たいせつである。この問いが解かれれば、唯物論者がほんとうはどんな人であるべきであるにせよ、とにかく、そういう人が出てくる余裕も機会も日本にはなかったことがわかる。そういうようにたずねてゆくことが、けっきょく日本における唯物論者のあり方を明らかにしてゆくことに、もっともかなうように思われる。

唯物論者が出てくることのむつかしかった日本とは、どういう国であったか。ずっと古いことはここでははぶくことにしよう。ヨーロッパでいうとルネサンスの直前のころに日本で書かれた、北畠親房の『神皇正統記』(一三三五年)をとりあげてみたい。この本に照らしてみても、日本はそういう国であったのか、それを考えてみることから始めよう。この書を批評して、歴史としては粗略、文明史としては一貫した理路を欠くというように考える人(たとえば山田孝雄)があるが、私はこの日本が近世においてどんな国でありはじめたかを知るには、じつに恰好の文献だともう。『日本開化小史』の著者田口卯吉はこの本の著者の着眼の鋭いことを称揚したことがあるが、私は田口説をとりたい。さて、この書は巻頭まず、「大日本は神国なり」と規定する。「日神がながく統をつたえいる」という点で、異国に例がないと著者はいう。さらにすすんで、親房はこの国をば「君子不死の国」だといっている。不死の国とは、この国にすんでいる人間たちは、「天性柔順で、道をもつて御し易い」という意味である。このように、親房が日本という国をつかんでみせていることは、それからまた、そうつかんでみられるようにイデオロギーが当時もその後もできていたことは、まず誤っていないと考えられる。この国はそういう教化を国民に植えつけたことを、親房はよく知っているのである。さらに重要なのは、それまで日本国内にあったいろいろの思想方向を一つに統一しようとする意向をもって、親房はこの書を書いていることである(この書は直接的にはもち

ろん南朝のための募兵の志にあったかも知れぬが、それはそれでよい。書き方をみると、彼として成功している。彼がこの本を書いたころは、いわゆる鎌倉仏教の宗祖たちはもうすでに一世紀も前にそれぞれ一宗をたてていたのだが、彼はそれらには触れなかった。「一宗に志ある人が、余の宗を誇り賤しむことは、大きな誤りである」といって、ひたすらに調和をはかっている。それどころか、いろいろの世界観人生観(仏教・儒教・道教)はもちろん、産業技術(彼はその例として「稼穡」や「紡績」や「工巧」などをあげている)や経済や文学や芸能などをあげて、それらがこぞって盛んになるのが「聖代」といわれるものだとして、文化の全体をとらえて、それをいわば国策にそわせようとしている。このように文化(道)のぜんたいをとらえて論述していることは、あとにもさきにもないことだった。とにかく、日本の「近世」がはじまるにさきがけて、早く親房が『神皇正統記』を書いたことは、歴史的にいつて意義が大きい。これより後の多くの歴史家たちが、この本によっていわゆる「皇代記」を固めていったのである。「大日本帝国憲法」の発布の翌年に公判された『国史眼』にしても、天皇継統表はすべてこの本に拠っているのである。『神皇正統記』の著者が日本の国柄をつかんでみせたその歴史眼は、後の歴史家たちに大きな影響をあたえた。彼のあとに出た日本歴史家たちで統一をうたわない人はいないのである。江戸時代のなかごろの社会批評家の太宰春台は、彼の『封建論』(一七四五年)のなかで家康の「英武」をうたって、日本の「海内統一」を称揚しているし、幕末のすぐれた史論家としての伊達千広は、彼の『大勢三転考』のなかで、徳川幕府の政治のもの「大小の国々必一つに和順」せる太平無事のさまを強調しているのである。水戸光圀や頼山陽のことはあげるまでもない。

親房は、私たちの用語でいえば、文化のぜんたいをながめて考察している。政治・経済・産業は

もちろんであるが、批評家としての文士（坐して以て道を論ずるは文士の道なり」と彼はいつている）や算術や詩論や諸芸の人々のことすべてをあげておいて、人はその性来の器量がちがうのだから、その分にしたがうべきだという思想を示している。何につけても調和、何につけても統一、これが彼の論旨である。

私たちにとって、もっとも重要なことはつぎのような思想である。すなわち、調和または統一の考えがたんに政治的なものでなくて、この著者が把えているように、その考え方は日本人の一つの世界観となっていることである。個人個人の性格や能力の相違についての見解が、底深い宿命的な形而上学に根をもっていることである。どんな人生観をもつ、どんな職業をもつ、どんなイデオロギーをもつかは、そのひと個人の生涯で完了しないのだ、という世界観的な思想を、彼のなかに私たちは見のがしてはならない。これは親房の思想であって、彼が日本民族のなかに見てとった、かなり仏教の影響からくる思想である。人は、このイデオロギーに共感するか、あのイデオロギーに共感するかの違いはある。人は、このイデオロギーに共感するか、あのイデオロギーに共感するか、あつても、そのこと自体は（どっちにつくか、どっちについたかどうか）さほど重大なことではなくて、もっと大きいもっと広い関係において、それぞれの個人が役立っている、その立場というか、世界観というか、とにかく、その広大さについていうと、人がどの職業につき、どの階層につき、どの人生観をもつかは、それ自体だけで完結しているのではない。たがいに補い合っている。だから、う、わ、べ、はちがついていいというのである。彼はこういつている、「われはこの宗に帰し、人はかの宗に心ざす。ともに随分の益あるべし。これ今生一生の境遇にあらず」と。だから個人の生活は来世までのびている。七生の説は当然出ていいようになっているのである。

ここに利益という思想が出てくるが、これは見落すことができない。『神皇正統記』の著者は一方

において、とてつもない広大な、人間の一生をそのなかに包んでいるような広大な世界をえがいている。このなかでは偉大な調和ができていて、という信念である。ところが他方において、そのように考えてゆくのが得だ、利益だという思想を、そこにひそませている。彼はこういつている。「政治家ともあるものは、あれこれの教えをみなとりいれ、また人民のほうもそれぞれの教養のあるものをすべて見落さぬようにすることだ。そうするほうが利益のあることを忘れてはいけない」（「国の主ともなり、輔政の人ともなりなば、諸教を捨てず、機を漏らさずして、得益の広からん事を思ひ給ふべき也」）。以上のように、一方では形而上学的なものをもって全体をつつみ、まことに庶民にとつて深遠なるものを示しておき、他方では実践上の利得ということではぼっているのである。この混濁は日本的イデオロギーとして見落せないものである。いったい、このようなやり方がヨーロッパの世界観の歴史や宗教的思想史のなかに見出されるであろうか。これは親房の仏教思想からきていると思えるが、じつは、このようなゆき方やりは、日本化した仏教の一つの特質なのであると私はみたい。インドや中国の仏教のあり方と日本のそれとの相違は、こうしたところにあらわれているつまり、親房のいつていること、すなわち彼が日本の歴史のなかに見てとつていることは、すべて日本の特色であるという結論を下してよいであろう。

このようにして、彼は日本は「君子不死の国」であると過去の歴史を見てとり、さらにそのように日本を規定したのである。そしてさらに、この国の人民は「天性柔順で、道をもって御し易い」ということを、あの著述でもって明らかにしたのである。私たちが今日いうところの「文化」は、日本の古いことばでいうと「道」^{どう}くらいしか相当するものがないのであるが、仏道にしても、儒道にしても、神道にしても、その他、芸道にしても、人民を「御する」道具なのであった。人民のもの

として人民のなかからできあがった文化だとは、いいにくいのである。外国から入ってくるどんな文化も、人民を「制御する」道具としてとり入れられたもののようにある。

このような文化の国においては、その国の人民のなかから人民の抗議の声としての唯物論は芽ばえてくることはむづかしく、唯物論者が出てくることは至難だったことは当然であった、といわねばならない。

さて、ある国、ある民族のうちから唯物論者が出てくることの困難な理由は、以上の考察で十分なものでは決してない。それどころか、以上の日本的なものを、じつは世界観的に思想的に基礎づけていたものがあり、それはヨーロッパの学問思想がそのぜんぶの幅をもって日本に入ってくるまで、ずっと成長し、発展したものであった。それを私は、つぎの第三節で「東洋にはなぜ唯物論哲学がなかったのであるか」という題でのべてみたい。

三 東洋にはなぜ唯物論哲学がなかったのであるか

これは大きな問題である。

なぜ東洋には早くから自然科学が発展しなかったのであるか、なぜ東洋には西洋ほどに産業技術が発達しなかったのであるか、という問いと、もちろん連けいする問題である。しかし、それらの疑問よりも、なぜ東洋には唯物論は出て来なかったか、という疑問のほうが、よりいっそう根本的なのであり、要点をついているのである。なぜかという点、東洋でも、数学の知識では早くから発達したものがあつたし、自然科学的知識らしいものにしてもなかったとはいえぬし、まして産業技術となれば、原始的なもの・発展可能でないもの（というのは、単純な耕作技術や漁撈技術は昔も今もた

いして変りはないから)に限られてはいたが、それにしても、とにかく産業技術は世界共通の或る線まで達していなかったのではない。生産の技術が根っからなかったのだったら東洋人はどんな文化をもつくりあげることができなかつたであろう。だから、産業技術がなかつたとか、学術が発達することがなかつたということは言えない。しかし、唯物論哲学があつたということ、このことに限つて、東洋にはそれはなかつたとしか言えないのである。唯物論とは、人がなにものかに對してあげた抗議的なひとつの世界観である。東洋では、インドにも中国にも共通したヨーロッパとは別のひとつの世界観が発展していた。この世界観を語ることがこの節の目的なのである。その世界観に支配されている諸民族においては、唯物論を必要とはしないのである。必要としないというのは、東洋は唯物論をぜんぜん容れる余地がなかつたという意味ではない。いいかえると、唯物論の思想を容れる余裕をもたないほどに唯物論に對する別の世界観でもつて中がいつばいふさがつていたのではない。一個の世界観が中を充実していたからではない。この点が大切なのである。東洋人は充実した世界観思想を、だから他の世界観をはじきのけるほどの世界観を、うちに懐いていたのではない。その反対なのである。東洋の世界観は、確立しているとか、充実しているとか、その余のものを排斥するとか、そういったような性格のものではないのである。むしろ東洋の思想が確立、充実、排他、そういう性質のものであつたならば、かえつて唯物論思想をそのなから誘い出し、発展させたことだつたであろう。幸か不幸か、東洋思想はそういう性格のものではなかつた。東洋思想はそれ自身すでに、はなはだ把えにくいものなのである。このように始末におえぬものが、じつに東洋の思想の大きな特長なのである。中江兆民は「主義の確立」という文章をのこしているが、そのなかでこういうことを言っている。「歐羅巴が勝りて亜細亜が劣るといふのは外でもない。歐の

奴は思い切つた事をする、亜の奴は何分にも、のる臭ひ」と言っている。兆民は、ヨーロッパ人たちは、言う、ことや行う、ことにおいて、確立をするが、東洋人はこれを避けることを、東洋人は「のる臭ひ」という言い方で表現したのである。確立ということは、考える場合や、ものを言う場合では、定立 (thesis) という用語で言い表わされる。揺ぎなくはつきり立てることが定立である。何々は何々である、言い切ることである。言い切られたものは、客観的なものとなって自立するのである。定立は知識の出方であり、知識の約束である。定立ということがおこなわれなくては、数学もまともには発展しないし、科学も発達しない。ヨーロッパでは、経験にてらしては定立をつくり、経験にてらしてはまた定立をつくった。そうしてできたものが、ほかならぬ科学なのである。そのやり方は、近代までヨーロッパでは古代ギリシア以来めんめんと続いている。東洋では、定立は嫌われたのである。『老子』のなかの思想は、けっきょくは「不言の教を行う」(行不言教) ということに外ならない。はつきり言い切り、はつきり考えをきめることは、定立なのであるが、これを避けて定立のないままに大衆を導こうというのが、東洋の賢者のやり方であった。もちろん、一つの定立には、必ず形に陰影があるように、一の反定立 (anti-thesis) がついてくる。この二つの定立の間を行こうとする東洋人は、定立を嫌い、定立ができたならそれをすぐ崩すことを、むしろ心がけたのである。弁証法論理があきらかにしているように、定立をすれば、すぐに反定立がもう出てきているから、一方の側面と他の側面とが同等の資格で浮びあがってくるのは当りまえである。さて、そうしたとき、どちらの側にもつかず、固執せず、同時に、二つの側がはたらいしている、ことに眼をつけようとするのが、東洋である。それで、「二際を**汇ぼす**のが、**善**」(ほんとうにものわかつたこと) 薩のやり方だ」というのは仏教の精神だが、老荘の考えとまったく通ずる考え方であって、東洋的な考え方の特色である。

ヨーロッパ人は、ひとつの定立にたとい他の定立がひつついて出てこようとかまわない。それを処理する次の定立を企てるのである。だから、いっこうに定立を避けようとしなない。だから、はっきりした定立がいくつも累々と実がなるようにできて、ひとまとまりになつてくる。それがつまり科学の体系である。もし、考えをはっきりきめつけたり、言い切つたりすることが、悪いものを伴つてくるなら、さらにもうひとつの定立をもうけて、その悪さをとり去ろうとする、それはヨーロッパ的やり方である。二際を亡ぼさないで、それどころか、それを大切に生かして、ともに定立させて、二つの定立が争うのを争わせ、そのなかに現われ出るものを期待し、それをさらに定立させようとする。このように、ヨーロッパの学問では学問はつねに学的に技術的である。だから、発展がある。東洋では定立が生れるとすぐ崩すことに努めたから、元も子もなくなるのである。弁証法が東洋にないことはなかったが、それが論理学として確立しなかつたのは、このためである。

(一) 『警世放言』(再版、明治三十五年)一八〇頁。

(二) 竜樹の『中論』の序(中国の僧叡のかいた文章である。彼の文章は「二際を沈さざるは菩薩のうれいなり」となっている)

ヨーロッパには、弁証法論理が成長し、とともに、唯物論が成長したことを、ひき離さないで考察することが大切である。

インドでは冥想から数学が生れたが、それがヨーロッパのように成長しなかつた。定立をやらないうからである。定立をはっきりやれば、自然にそれを書きとめるはずである。書きとめないで、ほんらい葦のように弱い人間においては定立は崩れて消えてなくなる。インド人は書きとめることを、すなわち、記録することをやらない民族であつた。このことは、インド人に数学がほんとうに伸び

なかったことと深い関係がある。書きとめて確立することをしなかったから、あれ以上数学が発達しなかったのである。エジプト人やバビロニア人たちは、数の知識や石や板や練りものに刻んで、も、確立を費んだ。定立のために手段を講じたのである。技術だったのである。東洋人は、できてくる定立のいわば灯をすぐに吹き消した。闇のなかにほんとうに明るいものを見ぬこうとしたのだといつていい。零を数としてとりあつたのは、インド人である。ギリシア人は長さや面積のような量をとりあつたことから数学を発達させたが、インド人は数そのものを発達させた。ヨーロッパ人は定木じょうぎとコンパスという手段をつかったが、東洋人はこうした手段を確立しなかった。おかくら・てんしん（岡倉天心）がそのなかで「アジアは一つだ」の思想をのべている『東洋の理想』のなかで、「地中海やバルト海の諸民族」のことを、「手段を探求することを好むところの諸民族」だと規定しているのは、たしかに当たっている。天心はヨーロッパ人の先人たちが、手段を好むことに対して「アジア民族共通に」「広い愛の拡がり」ということをあげている。天心は彼のこの著述を英語でかいて、ロンドンで発行したから、やむなく愛という文字をつかっているが、「愛」などという定立は、ほんとうはアジア人はやらなかった。明治時代でも「愛」などというのと、多くの人（常識人）は、てれたのである。「愛」の定立には「憎」の他の定立がすぐ浮び出てくるのを、東洋人は嫌ったのである。「愛憎もと一体」などという言い方は、おそらくヨーロッパ人にはわかりやすい思想ではないであろう。キリスト教における、そして、一般にヨーロッパ人の生活史における「愛」は、仏教のなかでそれにちよūdあたることば、見出されないほどである。仏教では愛は「愛欲」「愛着」「愛恋」としかとられてない。『涅槃経ねはんきょう』をみると、『ほんとうにものがわかり、ものにこだわらない人は、愛を離れている』ということを言っているが、おそらく仏教の真意であろう。仏教

ではむしろ近代人のいう愛は「愛染」^{あいぜん}であるだろう。人格のできあがるのに妨げとなるものである。東洋人は、定立をしない、確立を避ける、というやり方を、自然に対してもやっている。自然界をば、どうしなくてもおのずから(自)なるようになってゆく(然)というように、東洋人はうけとっていた。無神論者のあんどう・しょうえき(安藤昌益)ですら、「自然」という字を「ひとりする」とよませている。ヨーロッパ人にとっては、自然界(natura)は生れ出る(masci)ことから成り立っている。生れたものは、成長するであろうし、成長するものならば、成長して成長させることができ。「生れる」とは、最初から人間的な言い方である。東洋では、生れてこない自然、どうしなくてもそのとおりである自然、これが東洋人の自然(おのずからしかるもの)である。ひとりするものであつては、これに対して手段のほどこしようないのではないのではあるまいか。中国や日本では、自然界に対して人間が人間の力を加えて開拓することを、「開物」^{かいぶつ}とか「開化」^{かいか}とかいってきた。開物や開化を主張したことは、東洋の古典のなかのほんの一部に限られていた。『天工開物』^{てんこうかいぶつ}(一七世紀)という中国の書物は、ヨーロッパの学問が中国に入ってから後の著作である。自然界を開化することは東洋人の仕事ではなかった。中江兆民は、このことを鋭くとらえて巧みに言い表わした。彼の言ひ方によると、わが国では、「人民が開化し往くと謂うよりは、寧ろ開化其物の中へ人民を追ひ込む」^(二)というのである。知識の定立をしない東洋人においては、自然を定立のなかに置くことができぬ。そうだとすると、自然科学も産業技術も発達しようがないのである。では、東洋人にとって開化は一切ないのであつたか。ないのではなかった。あつたのである。しかしいつからあるというようなものでなくて、はじめからあるのである。どこかで始まりようはないのである。開化そのものは時間を越え、空間を越えてあるものであつた。老子が「万物はおのずから化しようとしてい

る」といった彼の形而上学は、日本では人民教化にさえ巧みにとり入れられている。日本では、「自然」を説く老荘はかえって実践的に利用された。価値をもった哲学としてではなく、この道教のいわば野放図のほうずの教えがかえって実践化されたのである。まことに不思議な国である。

(一) 『警世放言』一九八頁。

これでは唯物論は芽ばえることからが、日本、いやひろく東洋では、むつかしかったといわねばならない。

ヨーロッパでは唯物論のはじめをきかれると、ほとんどみな一致してギリシアのデモクリトスをあげる。デモクリトス(前・四六〇—三七〇年)は、周知のように、世界のすべてのものはアトム(原子)から成るといふ説をたてた自然哲学者として知られている。デモクリトスの書いたものは断片的のこっているし、またギリシアのその後の哲学者たちがデモクリトスの説として言いのこしているものがあるので、デモクリトスの学説とわかっていいものは今日もつたわっている。知識や学問について彼が語ったものは、今日からみても光っている。それらのなかで特にめだっている彼の意見をまとめて、その科学的意義を要約してみると、こういうことができる。すなわち、

- 1 原子と空間より外にはほんとうに存在するものはない。
- 2 このことは永遠であって、変ることがない。
- 3 存在するものは、ないと否定されることができない。
- 4 すべてのものはきかいて、きな運動である。
- 5 何ものも偶然に生じるものではない、すべてのものはそれのもとから、しかも必然性でもって生じている。

デモクリトスはこのようにはっきり言いきった。つまり、テーシスをもうけたのである。

右の五つの考えはたいそう簡単なものであるが、これくらい科学の精神をいってしまっているものはないといってよいであろう。今日の自然科学が主張しようとする大切なものはみんないってしまっている、といっている。 (もともと今日はデモクリトスのいったような、まったくの空の空間があるとは自然科学者はいわないけれども)。今から二千四百何十年まえにこんな意見をデモクリトスがいっただけではなく、後の学者たちが、ことにギリシアのアリストテレスやエピクロス、ローマのルクレティウスなどが、デモクリトスの学説をさらに発展させつつ、言いつたえたのである。近世では、フランシス・ベーコンいらいたくさんの哲学者、科学者たちがデモクリトス風の説をひきついで。じつは、そうした学説が承認されて、後へ後へひきつがれたことが、ヨーロッパに自然科学の伝統が確立されたわけなのであるといえる。

私たちがいま問題にしているマテリアリズムは、そういう自然科学の伝統のなかにあつて、ぜんじ発展した思想にほかならぬのである。東洋にそういう伝統がなかった。東洋人はたとえばデモクリトスのように、定立をすることを拒んだ。もともとインドの知者たちもデモクリトスが提説したようなひとつの学問的真理に思いつかぬのではなかったろう。インドの哲学者たちは、広大なる自然、複雑な社会、総じて宇宙ぜんたいのことは、テーシスをつくつてみたところで、ほんとうに究極のもののはつかめぬ、それでつかめぬならば、そのようなやり方はやめてしまって、なんでもひとつのこさずつかめるような宇宙大の智慧がほしいものだという、とて、つもない、永遠といえは永遠、悠遠といえは悠遠な思想をもつようになった。それが割合にまよって結実したのが、インドの仏教哲学の智慧(般若)の論である。このことは世界の仏教研究者たちの通説である。日本人が深い影

響をうけた仏教が、みんなそろってそのような「高遠」の仏教だったというのではないが、日本の各宗の開宗者たちは、右のような仏教の智慧の論はのこりなく共通に理解したひとびとである、ということではできる。日本人には、一般に東洋人には、どこか籬たががはずれたようなところ、どこかで要領が得られるだろうから自然まかせだといったようなところがある。唯物論思想が生れなかったということは、また科学思想が生れなかったということである。

四 どうして東洋では唯物論哲学がおこらなかったか

東洋は、世界観とか哲学ということになると、はじめから難題を背負っていたようである。といふのは、東洋人は思索することでは、わかりにくいものを最初から手にかけてが、ヨーロッパ人はわかりやすいものから手がけていったといえるからである。ヨーロッパのどの哲学史をみても、タレース(前・六世紀)がまず出てくる。この世界の本源は何か? という問いに彼は答えてくれている。「水」だというのである。この水とは甕かめの水、小川の水、湖の水、そんな個々の水のことではなくて、およそ水といわれるもの、さらに湿氣的なもの、さらに拈ひげて、胎生のもとなる精なる液つまり世界のぜんぶにゆきわたっているもの(物)、これがタレースのいう「水」なのである。その要点は、精神的なものをさがしているのでもないところにある。もちろん、タレースが出て後まもなくアナクサゴラス(前・五世紀)のような哲学者が出て、やや精神的なものを世界の本源だとする説をたてはした、またやがては、ソクラテス、プラトンのごとき哲学者があつて、精神の面を明らかにしてゆくようになったのであるが、それしてにも、哲学史のはじめはタレース的な問いではじまっているのである。かんたんなどころからはじまっている。そしてソクラテスやプラトン

にしても、物のことについては、技術や数学の考えを通してつねに問題をすすめたのである。すじの通ることしか求めなかった。とにかく、「私」とか「精神」とか「作用」といったものから離れて、それとは別に客観的なもの(物)を問題にし、それについて何かはっきりした知識をもつようになつていたのである。ところが、それが東洋ではどうであろう。インドの哲学のはじまりは『リグ吠陀』^{ヴェーダ}の哲学的讃歌だが、その最初のインド人の問いでは讃歌のなかでヨーロッパのように物には向けられない。おもしろいことに、インドの哲学的讃歌のなかでも「水」のことが出てくるには出てくるのであるが、それは物としてはとらえられていない。せつかくの「水」の考えが、「有もなかつた、無もなかつた、空の世界もなかつた。それをおおう天もなかつた」というような冥想的な問いと答えでもって、すっかりつまれていたのである。

かようにして、古代のインド人は最初から困難な課題を背負っていたのである。インド人は水や火や地のことを考えてもいるが、だから物について考え、物を源にして考えているかに思えるところが察しられないではないが、その水や火がまた精神的なものでもあるかのように考えられていた。だからヨーロッパ流にいうと、物活論はあつたが唯物論はなかつたと言える。ヨーロッパ人たちにおいては、考える態度がまったく東洋とちがっている。彼らにおいては、問いがもうけられ答えが得られ、そして知識ができるにしても、その知識はやがて仕事をしたり技術を練ったりすることに役立つように(ことごとく)役立ちはしなかつたが、役立ち得るように(そういうように)持っていていいのである。だから、「万物のものは水である」といい切り、または「万物のものは地水火風である」といい切り、あるいはまた「万物はみなつり、あい、という関けいからきている」(ピタゴラス)といい切ったりする。ひとつひとつ片づいていく。ことにこの第三の定立の如きは、後々まで技術的な知

識にとつてたいへん役にたった。なぜなら、ピタゴラスのつり、あいとは数的かんけいのことだから、数学の発展をうながした。ところが、インドではそうではなかった。手に負えないものに初めから手をつけたのである。したがって、定立はできはしない。いや、できないよりも先に、定立することは好まなかつたのである。

中国はインドとは世界観の出発がややちがう。むしろ出発はいいのである。『詩経』や『易経』のような古典からすでに、「物」「百物」「万物」というような言い方をしている。物を複数でもつてとらえている。もちろん、その「物」とは水や土や、山や沢に限られているのでないので、そのなかには人間だつて入っているもので、その点すでに古代ギリシア人のやり方とはちがっている。いうまでもなく、近代人が「物質」とか「物体」とかいう場合の物の意味にけつして限定されてはいなかつたことは、注意を要する。「物あり則あり」（『詩経』）というようなはなはだ学問的な言い方をして、その「物」には人間（民）^{たみ}のこともふくまれていたのである。古代インド人の考え方との大きな相違がここに見出される。古代の中国では「物」の意味内容のうちには、たとい人間や精神も入れていたにしても、物という言い方をするには、インド人どちがつて、定立することを避けていないことである。それどころか人間がものを考えるときの法式（つまりカテゴリー）に対して、すでに鋭く反省をしていたのである。Kategorieというヨーロッパのことば、^たばに対して日本では「範疇」の語があてられていることは、周知のことである。それは中国古代の『書経』の「洪範九疇」の文字からとつたことでもわかる。古代の中国人ははじめはこのようなすべり出しをしたのであつたが、それにしてもしかし、古代ギリシア人やローマ人のような考え方はとらぬようになっていった。老荘的な考え方が、このところで大きな規定力をもつたことは、いうまでもない。「自然」という考

えは、なんとしても老子の思想の一つの特長だが、その自然の考えからがヨーロッパとはまったく違ったものだった。古代ギリシア人たちの場合では、自然は生じた物としての自然(Physis)をさすのであった。中国ではそうでなかった。そこで私たちは、つぎの老子の言葉に注意してみることにしよう。「人間は大地の上にあるものにもついでにきまりをつくった。その大地の上にあるものは、天にしたがつてそのきまりができた。そのまた天のきまりのものは道なんだ。さらにその道のきまりは自然なのだ」。この一連の語でみると、発想においては、つまり地上のものに着眼されているところでは、人間の経験が卒直に出ていて、私たちは具合いいと思うのである。古代のギリシア人の発想と共通しているとおもえるのである。ところが、老子では、地上にあるもののきまりのところでは、「水」とか、「湿なるもの」とかいうところへはゆかず、「天」なるものへゆき、さらに「道」にゆき、とうとう「自然」なるものへと行ってしまっている。こうなれば、この「自然」はギリシア人の自然(Physis)ではない。ローマ人たちのつかった自然(natura)だって(Physisと同じで、おのずと生れ出た物だという意味をもっている。老子では、自然ということは人間や人間のこと、ばにつけていわれていることが多い。老子は「わざとつくらないこと、ばが自然だ」というようなことをいったり、「こまかいことをきめつけないで、悠然としていて、ことばを大切にしていれば、どうしなくても事は成就するものだ。そうなれば、きつと百姓(人民)たちは、わが自然だとしていっているにちがいない」というようなことをいっている。「自然」ということをいっても、ギリシア人やローマ人が自然といったものとは異ったものをさしたのである。中国の易では私たちに大いに、ぞみをもたせるような出発をしている。易では天・沢・火・雷・風・水・山・地(八卦)のことをいっているのだから、とにかくに、眼で見られ身体に感じられるものを取りあげていたのだし、地上にある物がまず

問、いのきつかけになったのである。がしかし、かなしいことに、そこに一線を画すことはしなくて、観念的なもの、形而上的なものを考えることへと、ひきつづいて発展してしまっているのである。

(一) 「人法地。地法天。天法道。道法自然」

(二) 「希言自然」

(三) 「悠兮。其貴言。功成事遂。百姓皆謂我自然」

自然の解釈が形而上学的になるとともに、物といわれるものは形而上学的な意味のものとなっていった。そうなっていたのは、産業上の技術のあり方や、生産物の分配の仕方や、ひいては政治の仕方が、ヨーロッパの場合とちがっていたことと関係しあっていたのであつたのであるが、とにかく「自然」の考えにしても、「物」の考えにしても、ぜんじに形而上学的なものへと発展したのである。中国では宋代になると、仏教の思想が滲透してきていて、一層この傾向は強まった。いわゆる宋学(程朱学)の思想家たちになると、論をおこすやすぐに「天地」とか「万物」とかいったのであるけれど、万物といつても、地上のいろいろの物がはつきりと複数でもつてつかまれているわけではなかつた。たとえば、程明道(一〇三二—一〇八五年)は「天地万物はその理の上からみると、独立しているものはなく、みな対をなしている。どれも自然にそうなっている」(皆自然而然)といったふうである。こうした形而上学は、中国では宋学が代表的だといわれている。この宋学のように抽象的な思索の仕方だけで済ませていたのでは、ヨーロッパに発展した自然学はもちろんのこと、自然の記述(自然誌)のような科学を発達させることはできなかったのは当然である。むしろ、そうした傾向を塞ぐのが宋学の特長ですらあつた。日本の儒学もそのような系統でもって榮えていた以上、自然物についての学問や自然の歴史的記述といったものを、ひきおこすようなことはできなかった。中国では

一四、五世紀になると、学者たちは宋学（程朱学）の空疎な性質から離れてゆこうとするふうが起った。王陽明の思想はその実例のうちで著しいほうであろう。陽明はこんなことをいつている。「考えてみるに、物理は自分の心の外では求められない。自分の心より外に物理を求めても、物理があるわけではない」。「物理」といつても、ヨーロッパでいう意味のものにはとられないが、「物理」という語のつかい方は用語例があつて、心のことだけをいうのとは、おのずから違っている。とにかく、空疎な思想でいっぱいだった。

（一） 「夫物理不外於吾心。外吾心而求物理。無物理矣」

以上のようにして、東洋では「自然」とか「物理」とかのことばはあつたけれど、その内容は空疎でしかなかった。空疎というのは、そういう概念（すなわち「自然」や「物理」の概念）をふたたび自然のじっさいの世界に戻して、そこでもう一度、検討することがぜんぜんできないという意味である。このことは人間たちの日常の生産の生活と、ああした考え、（概念）とにれんかんがなかつたことでもあるのである。虚空の考えはあつても、「空間」の概念はできてこない。したがって、真空の概念も気圧の概念も成長してこない。つまり、自然界のじっさいのものに戻してみることがなかつたからである。こうしたことは、東洋に唯物論の出でなかつた大きな理由である。

第一編
明治以前

第一章 唯物論への道を準備した人々

第一節 かいばら・えっけん(貝原益軒)

一 彼の学問の生涯

えっけん(益軒)は大儒であるとむかしからいわれていた。典型的な儒者というよりも、博学者として他に類がないといえる。益軒は一六三〇年(寛永七年十一月十四日)に生れ、一七二四年(正徳四年七月七日)になくなったから、一七世紀と一八世紀の初めの頃を生きただのであるが、彼の著述からすると、紀元一世紀に活動した大プリーニウス(二三―七九年)に比べていいところがある。

プリーニウスは天文から地誌、動植物誌から薬物誌、農耕誌、鉱物誌から美術誌にいたるまで、およそ紀元一世紀のころ、ひとびとの日常の知識のほとんどすべてを、一つの書物に集成的に記した。それらの知識は必要があったから、ひろく伝写されて哲学の役にたった。益軒の学問的な仕事はプリーニウスのようなところがある。彼の著述の年表になったものを見ると、五十一歳のとき『本草綱目録和名』(一卷)が書かれており、六十歳のとき『和漢名数』が、六十三歳のときその続が、六十五歳のとき『花譜』(二卷)が、七十五歳のとき『菜譜』(三卷)が、七十六歳のとき『鄙事記』(八卷)が、七十七歳のとき『和漢古諺』(二卷)が、七十九歳のとき『大和俗訓』(八卷)が、八十歳の

とき『大和本草』(二五卷)が、著作されている。ここにあげたのは普通に儒者といわれる学者が手をつけられない方面の著作をあげたのである。他人との協同の労作としてのものをあげれば、『日本歳時記』や『大和事始』やその他のものがある。これらの労作は、彼のこゝと、をかりていうと、「民生みんせいの業ことわざの万一の小補となりなんことをねがふ」て、できたものである。庶民たちを、学問的知識の線に出そろわせるために書いた、文字どおり啓蒙の書である。彼とてももちろん、『易』や『大学』をはじめ、四書のその他を、それからまた『小学』『近思録』など儒者の主要な古典を講義もしたり、また著作もしたが、また詩や文章をも講義した。しかし、これらの労作は、いずれかといえば、彼の長い生涯ではその前に属した。必ずしも儒者の著書とはいえないといった前さきの学術的な啓蒙的な著作は、じつは後半生の仕事に属するのである。

彼の著述は、ぶ厚い全集八冊に集成されている。益軒は博学である。彼は大儒といわれるような人の幼年時によくあるように、早くから四書五経の類を読まされたり、暗誦させられたりしていない。儒教の「けいけん經典」といわれているものに手をかけたのは、もう十四歳にもなつてからであった。おもしろいことに、幼いときによみはじめたものは、『平家物語』であった。耽読して寢食を忘れたらしい、九歳ごろのことである。幸いにそれを止める没常識家も身边にいなかったのか、いても上手によんだか、つぎは『保元平治物語』をやんだ。これも九歳の年であった。『太平記』は十二歳のときよんだ。儒教の教えで固まる秀才の多かつた時代のことであるから、益軒はむしろ幼年・少年時の読書には恵まれたのである。正しい文字を習いはじめたのは、十歳のときで、『倭玉篇』を手にしたときからであった。そのつぎに彼の読書を待ちかまえていた本は医学と本草薬学の類だった。これも彼にとって幸福だったといわねばならない。幕府のイデオロギーの原としての程子ていしの学問思

想にじっさいに接したのは『小学』——これは当時の学徒の必ずまず研究し奉戴せねばならぬ学問の書だった——を十七歳のときによんだときにはじまったのだった。観念的イデオロギーとして申しぶんのない『近思録』を手に入れて彼がよんだのは二十二歳のときだった。『近思録』が日本に舶来されてまだそう年月はたつていなかったころだといわれている。当時の儒者としてのいわゆる貫録といえる『大学』や『論語』の講義に手つけたのは、二十八、九歳より後のことであった。彼はよく好んで旅行した。長崎の外来文物をしたって二度もそこへ行った。学者でも木下順庵や中村惕齋ていさいのような人物と交わった。中年をすぎると、地誌、風土記の類、家譜の類、著述の範囲はいよいよ広汎になっていった。

益軒の博学は、たんに庶民の知識啓蒙に役立ったただけではなかった。彼の博学は、ついに彼のなかにあった儒教イデオロギーの観念論的、まったく遊あそび的な性格を見破る思想的土台になってくれた。このとき彼の年齢はもう八十何歳になっていた。彼が当時の日本の学問であった朱子学に投げかけた疑問は、まことに貴重な疑問であった。

二 疑問の提出

益軒には『大疑録だいぎりく』という著述がある。彼はこの書でもってこれまでの学問教養に対して根本的な疑問を投げかけたのである。知識のある者たちの教養は、仏教を別とすれば、主として儒教であった。儒教のなかでも程朱の学であった。幕府政治の基本の思想はつねにこの学に一致しているものだった。だから、大いなる疑いをもった益軒は、幕府の学問の基本に疑問を提出したことになるのである。そればかりでなく、彼は疑うということ自体を問題にとりあげた。学問は疑うという

ことがあって真理となるのである。ほんとうに疑うということがなかったら学問は真理をつたえるものでないことを、明らかにしたのである。さしずめ益軒は、ある点でデカルトにくらべられてもよいところがある。ほんとうに疑うなら、学問は発展する、発展しないものは学問ではない、根本的に疑ってこそ、根本的に学問は発展する。さして疑問をもたないなら、表面的にしか学問は発展しない。このように、益軒は科学方法論の基本を反省することをしたのである。疑いさえすればいい(妄疑)という考えと、正確さを期してその上で疑うという考えとを、彼は区別した。だから、デカルトのようなきびしい方法的懐疑というほどではないにしても、疑うことの科学的意義を十分に深くつかんでいたということが出来る。

私たちは、『大疑録』の著者の益軒のなかに、「唯物論への道を準備した」最初の人を見出すことができるのである。

(一) 『日本哲学全書』第三卷、『日本哲学思想全集』では第七卷。

(二) 「学以能疑為明。以不能疑為不明」

(三) 「大疑則可大進。小疑則可小進」(『日本哲学全書』第三卷一〇二頁、『益軒全集』卷之二、一六二頁)

さて益軒は何を疑ったのであろう、疑わねばならなかった理由はどこにあったのであろう。

益軒の場合、二十歳あまりのデカルトの方法的懐疑と大いにちがうところは、なによりも八十五歳という年齢になって、彼が『大疑録』を書いたことである。益軒では懐疑は出発においてではなくて、むしろ学問の生涯の帰結において現われている。彼の長い生涯のあいだの日本の文化の発展は、彼に大疑を懐かせた理由を秘めているといわねばならない。彼の生涯の八五年は、日本の江戸時代ではどういう時期であったのだろうか。益軒はほかの儒者にも多くの例があるように、程朱の

学と仏教的教養との間から成長していった。益軒は寛永七年に生れ、正徳四年に歿したが、この間に江戸時代のすぐれた儒学者のたいていの人が出沒して、それぞれ日本の知識階級に影響をのこした。羅山らざん、藤樹とうじゅ、仁齋じんさい、徂徠そらい、広沢こうたく、惕齋てきさい、白石はくせき、道裕どうゆう、東涯とうがいなど、ほとんどすべてこの時期に活動している。つまり、程朱の学の日本化も、その多少の修正も、そのほとんどの完了が益軒の少年時代から晩年までに行なわれていたとみていい。益軒の生涯は、じつに日本の儒学完成の時代なのである。だから「今の儒学者たちの学問は細かいことをつき……大切な要点をつかんでいない、これでは何の益にもたたない、日本ぜんたいがそうである。これはいい、どういいうわけであるか」と彼が大疑をなげつけているのは、まことに歴史的時期を得た提言であった。学問の意義はどこにあるかという疑問を益軒にもたせた理由は、もっと外のところにもあった。益軒が生れる前からすでに外国書の輸入は禁ぜられていたが、益軒がなくなつて後数年目には、禁書きんしょの令はやや緩められた。長命した益軒は、幕学としての程朱の学が日本化され固定されはじめた時期から、日本にヨーロッパの自然科学の知識が移入されはじめた時期までを、ずっと経験したのである。したがって、彼は日本の貨物の生産と融通とがはじめて格段に盛んになったあの元禄前後を、彼がもつとも成熟した年齢の六十代で生きたのである。そうした時代に生きた彼が、その生涯において読んだ図書目録を一覧してみると、彼の学問の領域の広さに驚かされるのである。彼は医学や本草ほんぞうの書物はもちろん、『天工開物』のような技術書に至るまで涉獵している。こうした益軒が、日本の公定の学問に対して疑問を投げつたのである。

(一) 「世儒之學術。過繁細詳書……所守不約。所以汎濫而無功者。滔々天下皆是。此何由哉」(『益軒全集』卷之二、一六二頁)

三 「形而上と形而下」

益軒は『大疑録』のなかで、「形而上と形而下とを論ず」という一節を設けて、疑問の要点を示している。ここに出てくる疑問ほど東洋の哲学史の発展の上で興味あるものは少いであろう。益軒は中国の古典である『易』の思想に信頼を置いていた。彼の疑問は「易」を形而上学にしてしまっている程朱の学に向けられた。「易」の考え(ことに「繫辭」の思想)に従うと、こういうことになっている。まず天と地とが考えられている。そこではまだ物とか理とかいったような抽象的な分ち方はされていない。天が理にあたり地が物にあたるというようにはまず考えないのである。そんなに抽象的に考えるのは「易」ではなかった。古代人にとっては、身近に眼で見られ手で触れられるいろいろの物(人・山川・禽獸・虫魚・霜雪・雨露)などは何としても実質があり実体のあるものとしてとられていた。益軒は「体質」とか「形質」という用語をつかっている。そういうものが「形より下なるも」なのである。形而下なのである。これに対して、身近に見られず手も触れられぬ天にあるもの(日月・星辰)などは、そこに現われてはいるが「体質」や「形質」のあるものではない。それは形質のあるものよりも、もっと以上のものだと考えられた。こうした考えは素朴であっても、まことに自然な受けとり方であるといわねばならない。そこで『易』では、天にあるものは現われているのだから象だとし、地にある物は触れられるものだから形だとした。形のあるなしを限界にして、形より上のものが天で、形より下のものが地と呼ばれた。さて、その形より上のものだが、それは陰と陽との二気からなっているとされた。この二気は別々のものでなくて、「流行交通」し合っている。『易』で「道」と呼ぶのはこの流行交通の状態をさしているのである。これに対して、他の物

は「器」と呼ばれた。器は身近なもので、手で触れられるものである。さて、地のほうにだって道（すじみち、きまり、法制といったもの）がないわけではない。地のほうにも道がある。地に道があるのは、天のほうにある象が下に「留」ってくれるからである。では、天のほうにある象は地のほうにある形とどう関係があるかといえ、地のほうにある「形の精華」が「上に発する」からであるとされた。素朴ながら理くつにかなっている。『易』ではこのように、人間をとりまく世界（天地）を見てとって哲学をつくっているのである。

(一) 『益軒全集』巻之二、一六四頁。

かようにして、『易』では、陰陽は気と呼ばれているが、陰陽ということは、本来は地のほうの形あるものにつけていわれたものではなかった。陰陽なる概念は地上の物につけていわれたのではないのである。「人は万物ということを用いるが、万物とは山や河や大地や人間などを用いるので、みな形があつて、下に存在するものである。ところが、程子〔宋学の創始者の一人〕は変なことを考え出している。陰陽とは形より下のものだといっている。朱子だって、けっきょく程子と同じことを説いている。こんな程子朱子がそろって、陰陽とは形より下のことについていうのだとするのは、『易』にいうところの道と陰陽とを別々のものと取扱うことであつて、これはおかしい。いったい程朱の学では、『理』なるものをもうけ、これに対して気をたてて、その『理』を『道』だと呼んでいる。そして陰陽は地上のものとしていられる。これはじつにおかしい。そうなると、陰陽は形より下のものとすることになる。つまり陰陽は形より上なる天のものでないとすると、何がいったい天において象をなすのかわからなくなる。そうなると、中国古典でいうところの『陰陽、象をなす』という説は、まったくくずれてしまうことになる。こんなことがどうしてあり得ようか。陰陽といわ

れるものは形体のないものである。でも、天にあってのみ象をなすものである。私はここに解けない疑問をもつ^(二)。益軒はこのように大いに疑っているのである。なにもかもごっちゃにし、みんな「理」という観念的なものにしてしまうことに対して、益軒はきびしく反対したのである。

(二) 前掲書、巻之二、一六五頁。

益軒の疑問の要点は、日本の儒学(程朱の学)では「陰陽が象をなしている」(陰陽成象)という説が否定されることになるではないか、ということにある。私は益軒の疑問は正しいと思う。ところで、いったいどういう意義がここにあるだろう。

中国の学問の歴史でみると、宋代になつては「理」という考えが学者たちの頭をえらく捕えはじめた。もとより、この「理」はヨーロッパの近世の学問に見られる合理的なもの(Reason)と通ずるものではある。程朱の間で「理」が論じられることは、大きい進歩ではあつた。しかし、宋代の哲学者たちにおいては、地上の形而下の学問(サイエンス)の発達にもとづいて、その上での「理」をつかんでいたわけではなかつた。その点がかなしかつた。数学にも裏づけられず、物理化学の知識でもって基礎づけられてもいなかつた。だから、たいそう抽象的であつた。そうした理を彼らは「易」の「道」と等価に置いた。かくて陰陽の考えを形而下の物に当てることをした。それでは、「易」の根本思想は壊^{こわ}されてしまう。私たちからいえば、「易」の思想体系が、崩れるのはとにかくとして、「易」にいうところの「道」を理にしてしまい、これを原則として一般に通用させては、単に空虚な理の形而上学^{メタフィジック}ができあがるばかりである。せっかく「易」が、一方に地上の形ある万物を、他方に天上の陰陽の象をもうけ、さらにその地上にある手に触れられる万物を、産業上の意味からも理解しようとしていた素朴だが基本的な学問のゆき方が、すっかり否定されてしまうことになる。「易」

のうちには、いわゆる「開物」の説があつて、民たちが産業的に地上の万物を開いてゆくことに文化の大いなる意義（開物成務）があることを「易」は高く評価していたのである。益軒は、「むかし聖人が開物成務といふことをいいたのは、すばらしいことだった」といった。

(一) 「古者聖人開物成務之功固至乎」

益軒が七十九歳（二七〇八年）のとき書いた『大和本草』の序を見ると、人は科学と産業の精神が躍動しているのに驚かないものはない。自然が生み出す品物の豊かさ、産業の貴さ、人民の需要のこと、「物理の学」の必要さ、これらのことが如何にも啓蒙家らしい文章で書かれているのである。このような益軒が、形而上学としての程朱の学に対して、幕府のイデオロギーの結晶としての儒教に対して、疑問をいだいたといふことは、まことに自然であつたといわねばならない。益軒はこういつている、「私は幼いときから多病であつたが、植物学の書物（本草）を好んで読んだ。私の志は物理の学に向いていた」。ここに物理の学というのはもちろんまだ今日のいわゆる物理学のことではないが、自然についての学問という意味は優に具わつていたのである。益軒は本草学では植物（本草）の採集もした、もちろん文献に通じていた。このことで彼に比べられるものは他にいなかったほどである。『大和本草』『花譜』『万宝鄙事記』『日本歳時記』などの彼の著述の内容は、すべて「民生の日用に便ある」ものであつて、ことごとく庶民の啓蒙のためであり、産業の助成のためであつた。「民間の賤の男賤の女に歳時の事宜をしらしめん」ためであり、「世俗の惑い」をひらきたいためであることが、『日本歳時記』に書かれている。東洋のめづらしい技術書であるあの『天工開物』に、もっとも早く触れたのは、じつに益軒なのである。

(二) 『日本の思想文化』参照。

当時、幕学である程朱の哲学が、日本全土を風靡し、抽象的な観念論的な学風を当時の日本の青年たちに滲透させつつあったことは、益軒にとつて忍びがたいことであつたらう。『大疑録』は日本の学問史のなかに輝かしい位置をもっている、といつてよい。益軒はこうもいつている。「朱子は、初めに理だけがある(朱子曰。当初無一物。只是有此理)といつているが、こんなおかしなことはない。こんなことをいうのでは、老子のいわゆる道は天地に生じ、有は無から生ずるといふ説と同じではないか」。こうしたところをみると、益軒は一八世紀のはじめにあつて、すでに思弁のみに耽つて庶民の生活(「民生之用」)を少しもかえりみない——その意味で観念論的であつた学問を、決然として排斥していた啓蒙家であつたといふべきではあるまいか。

かようにして、唯物論への道を拓いた人として益軒を評価することは、十分に承認されてよいのではあるまいか。

第二節 おぎゅう・そらい（荻生徂徠）

一 徂徠の人物

徂徠は一六六六年、だから寛文六年に生れ、一七二八年すなわち享保十三年になくなった。だから彼の生涯は、長命した貝原益軒の生涯の時代のなかにすっかりはまりこんでいる。益軒の一生の背景と同じ時代を背景として活動したのである。益軒は一生を庶民のなかでおくったとはいえないが（というのは、彼は黒田藩に仕えたこともあれば、酒井忠明の知遇をうけたこともあり、天子の謁を得たこともあったくらいだから）、それでもしかし、つねに庶民とつきあっていたし、なによりも庶民のための知識の啓蒙に半生を費している。しかし、徂徠となると事情がちがう。徂徠の父は將軍の侍医であったし、彼は將軍綱吉のもとで権力をふるった柳沢吉保やなぎさわよしかずの寵をうけたことよって世に出たのである。公けの学問の世界で活動できるようになったのである。二十三歳の若さでもって吉保おそぼの御側御用人ごせごようにんとなっているし、このとき一万二〇三〇石という高禄を得ていたのである。ずっと後で吉宗が將軍になってからであるが、学問ずきの吉宗は彼を幕府御書籍御用にし、政治上の諮問に答えさせたほどだった。このようにして彼は政治的権力者に親近していたし、もっと緊密に親近することもできる位置にいたのである。だから徂徠は、庶民のなかに生きたなどとは決していえない。生活も楽でないことは、なんどかあったが、貧困というのではなかった。

そうした彼を、私は唯物論へのみちを準備した人たちのうちに数えようとしているのである。生

活が或る程度富裕であつたら唯物論思想へ進むことはない、ということはいえるはずがない。しかし庶民たちと生活をともにしたことがなかった、またはともにする機会をもたなかった特権社会の人が、唯物論思想への準備をしたということには疑問がもたれることであろう。つまり徂徠は、唯物論思想とは何のかかわりもないと考えられることであろう。それにもかかわらず私は、徂徠を唯物論への準備をした人として評価しようとしているのである。

そこでまず問題になるのは、徂徠は当時政治的権力をにぎっていた人物から起用されたのであるが、彼はそういう社会的特権によって彼の学問を成長させ、それを世のなかで実力あらしめようとしたかどうかである。かんたんにいえば、彼の学問は権力とむすびついたか否かである。これは明らかに否定せられる。それどころか、幕府のイデオロギーの源である朱子学は、彼がけっきょく否定した当の哲学であつた。徂徠の自分の学問的力量に対する確信は、政治家たちの権威はもちろん、その保護を期待するにはあまりに強大であるほどであつた。学問に対する彼の自信の強さをつたえる彼自身の言動は、彼の伝記作者がほとんどすべて記しているところである。いつどこで言ったか明瞭ではないが、「自分の学術は神武以来幾人もない」といったような自信の表白に似たものも、いくつかある。彼は貴人が教えを乞うても、それが貴人であるがために教えなかつたととれるような言動もしている。貴人が来いと招いた場合は、出かけていって教えをつたえることは「礼」でないといつて拒んだ。貴人のほうから訪ねてきた場合は、紹介がないからといつて会わなかつた。彼は「磊落豪放」らいらくこうほうだつたといふことは、どの伝記にも見えている。それはいつでも学問への自信からきているものだつた。それだけに彼は学問とは何であるかを把あくしていた。

つぎのような逸話がのこっている。大岡裁判で知られている越前守が、あるとき徂徠を招き大い

にもてなしたことがあった。そのとき大岡はこういった。「私は大役をうけて天下の町人たちを支配している。学問がなくてはやれる仕事ではない。私はあなたのところにぜひ入門したい」と。すると徂徠は「あなたは頓智があり、うまく訴えを裁いていられる。しかしこれから学問にかかわられると、系統〔筋〕がちがうので、あなたの関心が変わってきます。そのため実際の役目を軽くせられるようになる。あなたには学問は御無用である」と答えた。大岡はさらに彼の意見をのべて、「学問をすれば、どうしてお役目が勤めにくくなるか」と要点をきこうとした。徂徠はここで学問そのものの性格から話して、大岡を啓蒙した。「学問は『大道』であって、急に学んで用いたつべきものではない。なまじいにこれから学問されても『少計があかるくなる』ところがあって、万事がつまらなく見えてきて、かえっていけない。あなたのお仕事は『天下の風俗を御とりさばき』せられることにあるから、『*じやうぎ*』〔*じやうぎ*〕したる事は只今までの御裁き』で十分であるから、思いとどまられるのがいい。ほんとうに学問の志がおりなら、さきで隠居のときにとりあげられるのがよい」。こうした徂徠の返答に、やっと大岡は了解できて、二度と入門のことはいわなかったということである。

(一) 『八木随筆』(温知叢書第二編)

徂徠は学問の理論的性格を大岡に理解させたのである。彼ほど学問のほんらいの性質をのみこんでいた学者はめずらしいといっているほどである。彼のそうした理解は、彼の著作の『学則』や『弁名』や『弁道』にはっきり出ている。

もう晩年に近いころであったが、将軍吉宗は彼を政治上の枢機に参加させようとしたが、彼は考

えるところ(「存寄」^{ぞんじよ})があつてといつて拒絶しているのである。

徂徠は生れや世に出るときの動機からいうと、なおまた幕府の高官の一人であつた点からいうと、唯物論への道を準備するような位置にいたとはいえないのである。それにもかかわらず、彼は正しい歴史的知識が教えてくれるものを全信する性格であつた。彼の歴史的知識は、古文辞の学に対する彼の研究からきたものであり、学問の真理の拠りどころとしての「先王の法言」の研究からきたものであつた。彼は、多くの儒者たちが見ることのできなかつた歴史的順序としての日本の市民的、社会の成立を、見てとることができたのである。その意味で、彼の『政談』はすばらしい労作としてのこつている。

徂徠は学問の理論性に徹底していたがために、唯物論思想への方向づけを用意し得たといえる。

二 「万人の道」

ヨーロッパでいうところのルネサンスなるものが、もし日本の文化史のうちに求められるとすれば、どのあたりに見出されるであろうか。これについては、いろいろの試みがあるようであるが、ルネサンスということは、再び生れるということであり、古代人がつくりあげた人間の文化の再生を意味するのである、としたら、日本の学問的教養の歴史のなかにおこつた古学派運動こそ、ルネサンスの名に値するものではないだろうか。古学派運動はすでに、益軒によつてはじまつていていいのであつて、あの中国の古典の精神にかえる運動に外ならない。^(一)

(一) それはまた伊藤仁斎や山鹿素行にはじまり、さらに素行の古学派的ゆき方は、舜水の実学主義にさかのぼるといわれている。

私たちがこれからその人に触れようとしているおぎう・そらい、またはぶつ・そらい(物徠)は、古学派運動の代表である位置に立っている。古学派のおこりは、註にのべた如く伊藤仁斎(二六二七—一七〇五年)や山鹿素行(一六二二—一八五年)などだとされているが、もっともルネサンスとしての古学派の復古運動の中心者は徠徠である。徠徠はこういつている、「王陽明の説をとっている人や仁斎のような人は、宋学を排斥することはする。けれども、ただ観念だけなので、言葉(辞)や事物につけて究明することができていない。けっきょく宋の学者とかわらない。私は賛成できない」。徠徠は、言葉や事物のことをいわないで観念的なことばかりいつているのを責めているのである。徠徠やその学派の人たちは言葉や事物のことを「物」という用語でしばしばいい表わしている。事物というのは歴史上の実際のものごとをさしているのである。もっと一般的に制度文物をさしているのである。徠徠が「物」というのは多くはこうした意味である。つぎに言葉(文辞)を重くみることは、ヨーロッパのルネサンスと同様で、古学派の運動の特長である。その意味で徠徠のゆき方はヨーロッパのルネサンスに比べられるところがある。彼は、日本の程朱の学者だけでなく中国の程朱からが、みんな古学に叛くといつて鋭く批判している。「程朱の諸公は傑れた人たちではあるが、古代の文辞を知らない。単に『中庸』や『孟子』が読みやすいので、これをとりあげて喜んでいる。現代の文章(今文)をもって古代の文章(古文)をよんでいる。それでは実情はわからない。物と名とが離れ離れになっていて、ものの理がひとりぼっちになって(孤行して)いる」。こまかく古代の文辞に入っていないか、古代の醇正な文化はわからない、というのが徠徠の強い主張である。仁斎やその垂流は、古典をよんでただその抽象的な意味(義理)だけを問題にするから、実践的な面で歴史に触れることができない、と徠徠はいつのである。古代のことばをはっきりさせねばいけない、

文字を貴重にとらねばいけない、文献をたださねばいけない。ことば、文字、文献などじっさいに頼たよりになるものを、彼はすべて「物」と呼んだのである。觀念だけが先き走ったり、思想だけが孤立するのを、曲った木を定木じょうぎ(繩墨)でもってするように正すことのできるものが、彼にとつて「物」なのである。徂徠は、しばしば「教の術」ということをいつている。老莊の説にはおもしろいところはあるが、教への技術がない。技術は物をつくるものである。物をいい加減にし、概念だけについて説をたてる(舍物而言其名)から、むだなこと(空言)が多くて、じっさいの役に立たない。徂徠には『弁名』という著述があるが、そのなかで伊藤仁齋を日本の儒者の代表と見て、これをめがけて批判を集中している。巻頭に「地上に人が生きはじめるや、物ができ、名が存在するようになった」と彼はいつている。こうしたときの「物」は、すべて世のなかのきまりのことをいうのである。ヨーロッパ的にいえば、ノモスのことである。それは必ず文辞でささえられている。それらのものは徂徠においてはすべて「物」なのである。

(一) 中江藤樹をさすものとおもわれる。

(二) 「自生民以来有物有名」

こうした思想は幕末や明治初年でいえば、いわゆる実学に外ならない。日本の実学のおこりは、きびしくいうなら、徂徠である。彼は日本の数学(和算)や天文や暦に対して、それらが実学的でないことを批判した。「数学者はいろいろに『奇巧』をもつていかにも精密そうなることをいうけれども、産業の実践と結んでいないではないか。たとえば、円の面積を求めることを和算家は誇りとしているが、それもけつきよくは、円いものを計りやすい三角形や四角形やを積んでだんだんと攻めてゆくだけで、微塵ほどの細弧の計算はできぬではないか。……円積率というほどのことはないではな

いか^二」。このような数学の方法に対する批判は、ヨーロッパでいえば、後期ルネサンスにおける解析や微分の起りのころを想わせるほどである。また彼は当時の暦であった授時暦を批判して、「実驗(推驗)にもとづくというが、それはまだ三、四〇年くらいしかないではないか。それでは私たちは信頼できない」といつている。

(一) 円積が常率をもって求められることは、すでに関孝和が明らかにしていた(『求積』)。

徂徠の学問がこのような性格をおびてきているのは、彼ひとりのみならず、ひたひたの聡明さからくるのでなく、ひとつは時代のせいでもある。徂徠が生きた時代は、ちょうど元禄(一六八八—一七〇三年)文化をまんなかに挿んでいる。元禄の文化の物質的基礎は、主として元禄から約半世紀まえごろからはじまっていた日本の鋳山技術の発達に代表せられているが、元禄の前ごろからはじまった農業技術の進歩にもまた負うところがあつた。元禄より半世紀も前には、日本の米麦の生産高は一八〇〇万石くらいだったらしいが、元禄の後では二五七八万石という増額を示したといわれている。交通は盛んになり、都市は栄えはじめた。このような社会状況が、当時のイデオログとしての徂徠の思想のうちには映像を結ぶようになったのは、もとより当然のことである。日本に人の集りとしての社会(Gesellschaft)がぜんじに形成されはじめつつあつた時代であるといふことができる。町衆まちしやうから発達しはじめた町人社会ができはじめたのである。日本では経済論らしいものは徂徠の『政談』がはじめであるが、とにかく人間の経済生活を中心として政治が論じられるところまで、もう来ていたのである。町人社会の繁栄は、けっきよくは広汎な地域にわたる農民の供給と需要にささえられねばならない。技術所有者としての諸職・工人にしても、その大多数は農民のうちに居たのである。もう社会のどの層もどの部分も孤立していることはできなくなつて、いわゆる士・農・工・商が分れ

てきつつ、しかも互いに依存し合うことが強くなっていった。徂徠はこの現実をとらえて、こういつている。「人間の生き方は一人についていうのではない。万人をひとつにしていうのである。今日、日本全国を觀察してみるのに、ひとりぼっちでいて、集団をなさぬものがあるうか。士・農・工・商は助けあって生きています。そうでないと生存することが出来ない」。日本にも室町時代からぼつぼつはじまっている市民社会の形成が、徂徠の時代になると、ようやく本格的になりはじめているのである。前述の『政談』のなかでは「日本国中の商人通じて一枚となり、……数百万人の商人一枚になりたる勢い」であると記している。さらにまた、こうもいつている、「商人の利倍を得ること、この百年以来ほど盛んになることは、異国にも無きことなり。其の仔細は書籍の面おもて、近くは長崎の唐物の値段にて知ることなり」。もちろん、徂徠のこれらの文章でもって元禄時代の市民社会の経済力と組織力とを過大に想像してはいけませんが、とにかく人の集合としての社会ゲゼルシャフトができあがりつつあったことは、確実な知識として受けとっていいのである。

こうした時代にあつて、唯物論への道が、少しずつでも準備されつつあったこと、およびその現実の反映像が、徂徠のような博学の思想家のなかに結ばれているのを、私たちは見てとることができる。

三 唯理の否定

東洋人も、「理」といわれるものについての哲学をもつたのである。中国および日本の宋哲学のなかで、「理」なるものはひとつの歴史をもっている。しかし、ヨーロッパの哲学史にみられるような「ロゴス」(logos)や「ラティオ」(ratio)の歴史と対応する歴史は東洋にはなかった。「理」の

歴史は『易』からはじまると、宋学いこの人たちはいつている。『易』では「易は簡でしかも宇宙の理が得られる」（易簡而天之理得矣）と説明したが、滅びゆくもの、消えゆくもの、生成してゆくものについての思想がまだはつきり確立していないから、たとえばロゴスに対して感覚される物が対置されることが確立されていないから、「理」ということばはあっても、「理」の思想の歴史は成立していなかった。このことは東洋の思想にとつて運命的なことである。それでもしかし、宋代になると、「理」についての談義がはじまっている。宋代の哲学者たちはしきりと「理」について語った。「天地万物の理」とか「生々の理」とか「物あれば理あり」とかいった風の、「理」の談義は『近思録』のなかに充ちている。ヨーロッパで「ロゴス」といわれるものは、古代中国では「道」というところであろうが、宋代の哲学者たちは「道」を「理」にすりかえてしまった。「理で考えていくのは宋の儒者がはじめである。理をつかむ基礎ができていない。だから、理だけにとまってる」。宋哲学つまり程朱の学を斥ける徂徠は、中国古代の哲学に拠よろうとする。「古代の哲学は学問をつたえるには、物によってしたが、理によってはやらなかった。……いったい物は多くの理の集まっているところのものである。人はその物に親しんでみると、人の心は物を実際に知ることになる」。徂徠のこうした論は、りっぱな認識論である。彼の認識論のひとつの特長は技術を重くみることである。中国古代の哲学は、じつは技術のことであつたと、徂徠は見ている。彼は古代の哲学は「道術」であるといっている。道術というのは「礼」や「楽」のことをいうのである。礼楽とは文辞や音楽はもちろん、人間生活のいっさいの習俗の洗練されたものをさすのである。そうしたものは必ず技術的である。これが徂徠の確信である。ところが「後代の儒者たちは技術ということを軽蔑して言わないようになった。……窮理の議論はりっぱでないことはないが、ほんとうの

学問を知らないし、術についてまったく暗い。かれらは古代を手本としようとしないでいる」^(三)。徂徠は、学問の技術性を軽蔑するのは宋代の程朱の学だけではなく、ずっと古くすでに秦漢の時代からはじまっているといっている。仏教の思想が入ったり、老荘の思想が盛んになって、それらの影響もあって、「技術的なものをいやしんで、文章の美しさのみをとる」(鄙経術。事辞藻)ようになった。そうなってくると、学者たちは「自分の心と理」だけで推してゆこうとするから、どこまでいっても際限はないことになる。徂徠が人間生活にとって貴重な学問を道術として理解していることは、大いに注目にあたいする。

(一) 『弁道』(『日本哲学全書』第三卷)および『弁名』を参照。

(二) 同上。

(三) 同上。

徂徠のこのような学問論の出た頃には、室鳩巢(一六五八—一七三四年)のようなすぐれた技術論を試みる思想家も出ているのである。彼の著作『不忘鈔』は技術者(工人)の社会的位置と文化的な意義とを高く評価している^(二)。心や理だけを思索する学問のゆき方を是正する徂徠や鳩巢のような立場の学者たちが、学問とともに技術を貴重なものだと主張したと同じことが、ヨーロッパの唯物論の歴史において、はっきりと指摘できる。さしあたり、ベーコンや、デイドロなどはそのもっともいい例である。

(一) 『日本経済叢書』巻三、七五頁参照。

「徂徠は唯物論に近い」という意見は、いぜんから徂徠研究者のなかで珍しくはなかった。この意見は、彼が実学者だということからきているようである。そのみならず、彼の政治論からもき

ている。これまでの儒者たちは、なにかといえ「仁」ということをいうけれども、政治というものは複雑で、たとえば、「暴力を禁ずるには、暴力でするし、刑法にしても、戦争にしても、人を殺しているのである」。また「人を愛するという心があっても、心が物に及ばないなら、とりたてて仁というほどのものではない」⁽¹⁾。こうした意見が徂徠の思想である以上、彼がホッブズにたとえられるのも、あたらなないことではない。「人間は人間にとって狼だ」(homo homini lupus)というほどに徂徠は、ヨーロッパの思想家のように尖鋭に定立(テーシス)にしてみせないだけで、根本約には、徂徠にはホッブズの思想に十分通うところがあるといわねばならない。徂徠研究者の岩橋遵成もそうした意見を提説している。

(一) 『徂徠研究』二七四頁。

付 だざい・しゅんだい(太宰春台)

理の哲学に耽没する学派(宋学)の批判の運動が、日本では一つのルネサンスであった。このことは、わが国で唯物論的なイデオロギーへの道がひらけてきたことと離して考えることができない。その意味で、徂徠について春台が私たちに注目されるのである。

春台も徂徠と同様に復古主義者である。復古とは先王の教え(つまり孔子の学問)に還ることであった。中国の古学に還ろうとする人たちにとっては、先王の教えが理論と実践の規範であった。先王の教えへの復古は、ヨーロッパの場合と同じように、学問の新鮮さ・思想の素朴さ・庶民生活の実践との結びつき、こうした人間的なものを、とにかく結実させたことになったのである。ヨーロッパでは唯物論の発展は、これらの結実への方向と離れていたことはなかったのである。

「孔子がなくなつてからこちら、学問の歴史に大きな危機が二度あった」(自孔子没、而聖人之道古今有二大厄)。「一つは秦の始皇帝の焚書、もう一つは宋学の儒者たちが理を説いたことであつた」(これだけみても、宋学の哲学者たちが理の思索に溺没していることに対する春台の批判の根強さがわかるのである。ひどく観念論的な宋学の性格は仏教の影響であるということは一般にみとめられているが、春台ははやくこの説をなしている。それどころか、程朱の学は仏教であるとさえ極論している。程朱の学が注釈を仰々しくして、字句にも、つたいをつけ、深遠のようにとりあつかうのは、「宋の儒者たちが仏教を羨んで」仏教の真似をしたのである。中国の儒者たちは「晋の時代の頃から、玄妙の理をほんとうのものだとするようになって、かなり唯心論的になつた(「稍々心法に入る」)。

宋儒はそのわるい影響をうけて、唯心論的になり、玄妙の理を談ずるようになり、自分のゆき方が仏道にくらべると卑小にみえるので、仏教に負けるのを口惜しくおもい、仏教に似せていろいろのことを設けるようになったのだ。「人みな聖人に成る」は仏教でいう「成仏」と似ているし、「道統の伝」は仏教の「血脉相承」に似ているし、「静坐」は仏教の「坐禅」と同じだし、「道外無物」というのは仏教の「心外無別法」にそっくりだし、みんな似せてつくっているといわれても、しかたがない。こうして、宋儒は「一心を治めるより外に何にても経営することなし」といったように、唯心論化（心法化）してしまった。春台は、このように仏教化した宋儒を批判しているのである。

(一) 春台の著作『聖学問答』序。

程朱の学のあるような唯心論的な性格をはげしく批判する春台が、仏教に対して攻撃をむけるのは当然のことである。『聖学問答』のなかで次のように述べている。「今の世の浄土宗、日蓮宗のなかの卑劣なる談義僧ら愚俗を誑惑たぶらかして、仏法に皈依せしめ、金銀米錢を取らんとて、釈迦の法にも祖師の教にも無き虚妄のことをいひ、狂言乱語して、鄙俚猥褻なることをいひて、愚民婦女を欺くが如し」

(二) 『日本哲学全書』第八巻収載の『聖学問答』参照。

さて、それならば春台は多少とも唯物論的な考え方に近いかといえは、必ずしもそうではなく、先王の教（孔子の教）への彼の傾倒は、ほとんど宗教的信仰といってもいいほどである。「わたしは一向宗ではないが、孔子を信ずること、彼らが弥陀を信ずる如くだ」と告白している。だから、ヨーロッパで近世の唯物論の発展の初期に出てきた宗教否定は、春台に求めることはできない。そうで

なく、春台が程朱の観念化(心法化)を批判し、儒者を古学へかえし、学問を人間の生活に向かい合
わせようとしているところに、彼の啓蒙運動の意味が見出されるとするほうが正しい。唯物論への
道を準備したという意味で彼は師の徂徠におよばない。

第三節 とみなが・ちゆうき（富永仲基）

一 彼の生涯

ヨーロッパで近世の唯物論が盛んにおこつたのは、商人階級およびこの階級のひごによる人たちの間から学問が伸び、いきいきとした思想が出はじめてからである。いわゆるブルジョアジーの擡頭からである。日本でもこれと同じことがいえるのである。商人社会がまず成立した大阪から、唯物論への道を用意した思想家が多く出たのは自然のなりゆきである。江戸時代では、皇室を尊崇する風のある学者が京都に、幕府の学問に忠実であろうとした学者たちが江戸に、そしてどこにも尊崇の対象や権威のありどころをもたなかった学者たちが大阪に現われたのも、また自然である。私たちがとみなが・ちゆうきは大阪に生れ大阪で成長した。江戸時代の日本の学問の歴史からいって江戸時代の中ごろまででは、大阪に生れた青少年たちは、学問する便利があったはずはなかった。大阪という都会が商人社会を形成するようになったのは、だいたい元禄いごである。大阪に学問の風がおこり、就学にも便利になったのは、懷徳堂かいとくどうというひとつの学堂ができてからといってよいであろう。そのはじめは享保九年（一七二四）の頃であった。この学堂のじっさいの世話をした学者はみやは・せきあん（三宅石庵）という朱子学の系統の人だった。もっともしかし、この学堂は朱子学だけではなく、いわゆる陸王の学の系統でもあった。いずれにしても、三宅は大阪という商人社会が生み出さねばならないような思想家の性格の人ではなかった。この学堂の敷地や建物の

配慮からはじめて、その創立の経営までをうけもった人が、五人ほどいた。仲基の父の芳春はそのなかのひとりであった。芳春の家は代々醬油醸造を家業としていたことであって、彼はかなりの分限者（財産もち）であった。だから、仲基はブルジョア社会に成長したのである。でも彼の学問の出発には、父の教養はもとより石庵の学問の影響があったわけである。

仲基の生涯はまだくわしくは知られていないが、正徳五年（一七一五年）の生れである。このことは仲基研究者たち（西村碩園や浜純太郎）の調べによるものであるが、仲基の生れた所は、今の東区今橋四丁目であるといわれている。幼い時の名は幾三郎、一般に通っていた名は三郎兵衛であった。芳春の三番目の子だった。

さて、彼の生涯のことで知っておきたいのは、右の学堂での研究の模様、彼の学問の成長のありさま、家庭事情、生涯の職業、社会的活動、著述などである。ところで懷徳堂での研究の様子は殆んどわかっていない。彼が学堂に入ったのは、一七二七年頃であるが、一七三〇年（享保十五年）の頃にはもうすばらしい著述ができていたことがわかっている。というのは、その著述の名まえは『説蔽』^{せつへい}というのであるが、この本は伝わっていないし、またその内容を誰かが書いてくれた本ものこっていないからである。しかし幸いなことに、仲基の著述で今日のこっている『翁の文』のなかにこの本の内容が推定できる箇所がある。もっともしかし『説蔽』にどんなことが主張されていたかは、つぎの事件が物語っている。それは『説蔽』を公けにしたことが、懷徳堂の石庵の怒りに触れて、仲基は破門されたということである。それほど事件をひきおこした彼のこの労作は、彼のとしが十六歳よりも後のものではなかったのを考えると、彼の才能は驚くべきものであったとおもわれる。私の解釈では、彼は儒学思想の歴史的批判をこの『説蔽』で企てたものとおもわれる。それ

は前述の『翁の文』の第十一節がその手がかりになる。中国で孔子以後いくつかの学派学統が出てくるが、それぞれがその時代時代に立って前行するものを批判するところに意義があるものであって、どの一派、どの一統も權威をもつ性質のものではない、という主張が『説蔽』の骨子だったらしい。このような仲基の学説は当時のいかなる儒学者からも許容されるはずはなかった。彼の学問の眼は、儒者や老荘のあらゆる学説を、イデオロギーと見てとるところまで澄んでいたのであるとせねばならない。このような見識は当時の伝統のどの学問からも流出し得ないものであって、仲基の社会的環境、その生活諸条件がもとで、彼の思索のなかで、いつか結成へとすすんだ新しい思想だとせねばならない。「蔽」を説くのではなくて、「説の蔽」を明らかにするというのが、書名のもとであったと考えられる。

つきに、彼の家庭事情であるが、富裕のなかで家庭の平和を享有するようには、できていなかった。この事情は彼の思想を一層せんえいにしたことであつたらう。父の芳春のなくなったあととは、同じ家に住むことがたえられないまでに、家庭不和はこうじていたらしい。母とともに、同母弟妹を連れて分家し、独立した。年若い仲基は町儒者として一家を支えねばならなかったものと察しられる。それにもかかわらず、不幸にも仲基は病弱だった。社会的活動といわれ得るほどのことは、ついになかった。というのは、一七四六年(延享三年)八月に、三十二歳でなくなったからである。彼の著述であるが、それについては、つぎの二および三で述べてみたい。

二 仲基の仏教批判(その一)

『説蔽』という彼の著述が残っていないことは、まことに惜しまれる。それにしても「説蔽」と

は、昔からのもろもろの学説の蔽を明らかにしたものとすれば、それはたくさんの学問の歴史批判でなくてはならない。彼は、彼の著述『翁の文』のなかでこういつている。「近頃の仁齋(伊藤仁齋)は、孟子のみ孔子血脈を得たるものにて、余他の説はみな邪説なりといひ、又徂徠は、孔子の道はすぐに先王の道にて、子思・孟子などはこれに戻れりもとなどいひしは、みな大なる見そこなひの間違ひたることどもなり、この始末を知らんと思はば、説蔽といふ文を見るべし」。これで明らかに知られるように、仲基は学問において、学問史から必然に出てくる学問の本質を把握することができていたのである。批判の精神はすでに徂徠や春台に芽ざしていたが、仲基において批判精神はぜんめんの的に学問そのものの精神となつてきていた。

仲基の第二の著述は『出定後語』しゅていごごであるが、これは、まことに秀抜な仏教批判なのである。仏教の概論のすばらしいものを企て、それを完成したのは、周知のように空海であるが、空海は体力と学問の精力とがともに具わつた無類の学者だつた。それでも仏教批判にはなり得なかつた。病弱の仲基が、巨大な文献の一大集成である仏教を批判するという仕事は、いったいどうしてできたのであろう。彼は生家の事情からいって、あの夥しい仏教の文献(一切蔵經)の涉獵にはきつと便利であつたであろう。伝えられるところでは、彼は家庭を出て旅にいた時期があつて、京都の郊外の黄檗山蔵經の校合のために公けに雇われていた。もしこのような彼の経歴が歴史的に明瞭になり実証されるなら、一層彼における批判精神の發展の実情も掴み得られることであろう。しかし、とにかく彼の『出定後語』は、すばらしい仏教イデオロギーの批判を実際にしとげているのである。そして後に多くの仏教僧侶からこの本は仏教をへんてき、きしたものととして非難された。このことだけでも彼の批判の偉大さを証拠だてることができる。

仏教はひとつの哲学組織とみられる。したがって、そのうちに唯物論の思想との交渉のあることはいうまでもない。

仏教哲学そのものはその教理のうちに（たとえば俱舎論）「境」^{きやう}「だとか」「塵」^{じん}「だとか」「極微」^{じくみ}などの概念に出ているような、唯物論の思想に通ずる道をそのなかにいくつももっている。それにもかかわらず、教壇仏教としては、すなわち宗教イデオロギーとしては、唯物論への通路を塞いできたのである。もっともしかし仏教思想はそのいわゆる原始仏教らしいすべて教壇組織のかたちであったのではない。政治家たちのイデオロギーとしてとりあげられ、外から保護せられたとき、教壇組織を固めたのである。そうでない場合では、仏教はたしかに序論で述べたような性格の哲学であったのである。その場合にしても、空の思想は仏教思想の中樞をなすことに変りはない。それが教壇仏教のなかに現われた場合は、空の思想は現実逃避の理論となってくるのだった。

私たちは、ひとびとが仏教について小乗・大乘ということを言うのを知っている。仏陀の頃から大乘教と呼ばれる仏教がととのっていたとは今日誰も考えていない。仲基もまた大乘ということがはっきりしてきたのは仏陀が歿して五〇〇年だという説をとっている。空の思想が仏教全体を貫いているようになったのは仏滅五〇〇年以後だとされている。仲基はそうした空の思想を「空有の説」と呼んでいる。大乘仏教では、人々が実際に存在するとしている一切の事物をすべて空だと否定するようなやり方はとらない。宇宙間の一切の事物は有^{ある}ともいえるが空^{ない}ともいえる。そう主張する系統の仏教は「亦空亦有」の宗と呼ばれる。しかし亦空亦有という考え方は徹底しないと主張する系統の仏教もあった。その主張は空でもない有でもない、とするのが正しいという主張である。それは「非空非有」の宗と呼ばれた。私たちが仏教の経や論を読んでみると、非空非有の思想は到ると

ころに見出される。仲基は、「空の思想も亦空亦有、非空非有を戦わすところにくれば、もうおしまいだ(蓋至此而極矣)、いよいよのところ實際的な意味はない(其實皆空之干実理^(一))、儒教で人間の本来の性質について論議するのがこれに似ている、世子は性には善もあり悪もあるという、告子は性には善も不善もないという、孟子は性は善だという、荀子は性は悪だという、楊子は性は善と悪を混じているという、韓子は性は三つあるという、蘇子は性には善悪はないという、これらはつまりはすべて空虚な議論にすぎない」。彼は、このようにいって、果てしない論議のとるに足らないことを指摘している。「山や川や家、こうしたものがすべて空だ^{ナッシング}というなら、物はすべてないのだから、空というものもあるわけではないから、それなら空といっても不空といってもいい、空だとか不空だとか、すべて人間が概念したのである。ほんとうのものはそのままでもなってもなっていない(空不空。皆人所命。大道泛焉)。仏教者は、何ぞといえ、おもうこと(念)ですべてのものとりかえられるかのような言い方をする。たとえば、維摩は『一念、一切法を知る、これ道場』という。そうした言い方は誇大妄想としかいえない(是乃變幻張大之説)。道場は道場ではないか、それはもともと念^{おも}うということと何のかかわりもない(固不与念性相関)、それはちょうど神道の人たちが高天原は精神だ(以高天原為心体)などというのと少しも変りはない。妄想^ニにすぎない」。仲基はこのような鋭く批判しているのである。今日でもこうした誇大な空想を日本人はいつでも心のうちに用意している。一〇年前の戦争の頃は全国いたるところで仲基のいわゆる「變幻張大」が行われたのである。そして国民は悲惨な目にあつたのである。

(一) 『出定後語』「空有」第十八節。

(二) 同上、第十一節。

食わなくても腹がふくれる思いをする、着なくても暖い思いをする、という間違った精神主義に追い込まれたのである。人間が食うということは本能的で物質的である。仏教では食のそうした性質を巧みに思想的にとりあげて、四種類の食(四食)の概念をつくっている。このなかに、「念食」や「識食」というのがある。この二つは、もともと私たちの普通の食事のことではないのだが、念食とか識食とか呼ぶ以上、教壇仏教の人たちは仏教の禁欲主義と結びつけて大衆に対し政治的に都合のいい教説をつくりあげるのである。仲基はそういうところをとらえて批判している。「念食といったところで、つまりは心のなかで念うのではないか(念食乃意中所念)、識食といたところで意識のことではないか(識食乃意之所識)、こうしたものは実際の物を食べることではないではないか、食べるといふことを『張大』し幻想しているだけである。仏教では書冊にすぎない經典そのものを仏のからだだとし、また舍利(仏の骨)だとするが、舍利は舍利であって、經典と何の関係があらう(舍利自舍利。固不与経卷相関)」と言っている。すばらしい批判である。

二 仲基の仏教批判(その二)

仲基は仏教を排斥したのではない。仏教を批判することで仏教の本質を明らかにしようとしたのである。批判においてしばしば峻烈のところがあるのは、仏教のなかの哲学的な思索や象徴による文学的な表現を理解するほどの力量をもたないで、經典のなかのことばだけにとらわれて、彼のいわゆる「変幻張大」の説に陥ち入るのを指摘し、排斥したのである。「仏道のくせは幻術なり」と、彼は、彼の著述『翁の文』のなかでいっている。

もともと幻想の力量ではインド人がもつともすぐれていた(インドの或る方面の数学の発達は、この

力量に負うていると私は考える)。中国人はむしろ文字につけての形象や概念や生活化においてすぐれていて、幻想の能力はそれほどでない。日本人はインド人中国人のどの力量もその特長としていない。狭い島国であり、日本の人民たちは生活の実践上の工夫にエネルギーを消費し、その限定の範囲でインド人中国人の特長を模倣的にもっていただけである。だから、紡がれる幻想の糸の長さは短い。これは日本人において悲しいことである。次に文字をめぐるあらゆる技術と知力がまた浅薄である。すると、日本人の誇りはどこにあるか。仲基は「絞」だといっている。絞とはしぼることであり、圧縮していること、固定していることではなくてはならない。人の性質でいえば、ゆとりがなく、せつ、かちであることではなくてはならない。日本人の好きな直情径行は、まず「絞」の概念で理解されるのである。仲基は「竺人の幻に於ける、漢人の文に於ける、東人の絞に於ける、皆その俗然り」といっている。卓見である。

(一) 『出定後語』「神通」第八節。

私がここに仲基の日本人観を紹介した理由は、ほかでもない。日本人の性格は仮りに「絞」ということにその本質があるとすれば、そうした日本人のうちでマテリアリズムなる世界観がいかに芽ざすことが困難か、また、それが外から移植され受容される場合いかに困難かということ、考えてみたいからである。石浜純太郎が指摘しているように、『論語』(「陽貨篇」)は「直を好んで、学を好まぬのを、絞といふ」ように言い表わしているのである。唯物論哲学はもともとイデオロギーであって、学問と思想がのびやかに健全に発達する国でない、発展しないものだということを、私たちは理解したいものと思っている。

(二) 『富永仲基』(創元選書)

仲基は「仏道のくせは幻術」、「儒道のくせは文辞」、というに対して、「神道のくせは神秘、秘伝、秘授にて、ただ物をかくすがそのくせなり」といつている。日本人は竹を割ったような性質、あけすけ、直情を好むが、それとともに秘を好む性向を根強くもっていると考えられる。仲基はまさにこの後者を衝うしないでいるのである。仲基は「秘」こそは偽の本だとして、排斥している。もし私たちが、ものを後うしろに秘ひすくせがあることを日本の政治思想の歴史に求めたなら、少しも努力を要しないことであろう。富永仲基は、他の日本の学者たちと同様、「唯物論」を論議する何らの学問伝統のなかに立たなかったが、彼は私たちの注目をひく力を十分にそなえているのである。

第四節 みうら・ばいえん（三浦梅園）

一 梅園の生涯

みうら・ばいえんという人はどんな人であったのであろう。梅園の人生観といったものをうかがえる書物の一つに『梅園叢書』という板本になった本がある。その上巻の初に「詩を説いて道に志す人に諭す」という一節がある。そのところで梅園はこう言っている。「身の汚けがれを露ぬるにぬるる如く、よくよく道のあるべきところをもとめん、欲をとどめては、誠に君子の人なるべし」。梅園という人物は、右の句（『詩経』）の解釈に出ているように、酒食や好色や好楽やの欲のためにうける「身の汚れ」「露にぬれる」というように言い表わしている。そのように清純であることは、梅園の倫理であって、また彼の好尚であった。彼の生涯の動き方をみると、どこをとってみても、そういう人物であらうとして努力した人だったことが知られる。

さて、これは明治時代になってのことであるが、唯物論者とは欲望のけがらわしさをすべて身につけている畜生同様のものと目せられたことがあった。かりそめにも、そのような評価をうけたことのある唯物論者の世界観なり思想なりへの準備をすすめた人として、私は梅園を評論しようとするのであるから、或る人たちにとっては奇妙にひびくことであろうとおもわれる。私はそれが奇妙でないことをあきらかにせねばならない。

梅園は享保八年（一七三三年）に生れ寛政元年（一七八九年）になくなってこいる。だから一八世紀の

人である。ヨーロッパでも一八世紀は、一九世紀が科学の世紀であるに對して、産業技術がとどのい且つ發展した時期である。日本の一八世紀は徳川三百年の中間のところを占めていて、学者たちが学問の自由を享有できたうえに産業技術も少しずつとの始めた世紀である。彼が生れたころは、学問や産業をすすめてくれた吉宗がもう政權についていた。荻生徂徠のような大器が晩成しつつあったときだった。彼がなくなつて間もなく、日本の北辺で国の防衛ということがやかましくなりはじめ、知力のある青年たちでオランダ文化に浸透しでゆくものが多くなつたために、やがて偏狭な祖国主義が唱えられはじめたり、外国渡来の科学者（シーボルト）にスパイ嫌疑がかかつて暗い時代が待ちかまえていた。そういう時代にさしかかる頃には、梅園はもうこの世を去つていた。だから、梅園は比較的に学問しやすい良い時代を生きたといえる。彼はのびのびと彼の学問を發展させることができ、世界觀思想を十分にのびすことができた。学問なり思想の世界を自由な哲学者として経歴したことに、じつにそのところに、彼が唯物論思想が成立するのと同じ方向へすすむ道がひらけつつあったのである。

(一) 生れたのは八月二日で、なくなつたのは三月十四日だった。今では大分県東国東郡西武蔵村であるが、当時は富永村とよばれた農村であった。

私はこの節の終りに梅園の『玄語』^{げんご}を中心とする彼の著述のことを書いておかねばならない。私はかつて彼の生家、富永村の旧宅を訪ね、一か月余滞在したときに、感ずるところ深く、梅園にむかつて語るかたちで小文を書いたことがある。それをここに引用しようとおもう。^(二)

(一) 『三浦梅園の哲学』

「日本人によって書かれた哲学書で何が最高峰にあるべきであるかと聞かれますとき、私は躊躇なくあなたの主著のなかの主著、『玄語』を挙げます。あなたは『玄語』を二三年かかって二三度も根本的書き換えをなさいました。あなたは何という数多い書を書き換えられたことでしよう。

あなたが言われます二三度の換稿とは、根本的なものについてでした。部分的にあすこを、こを、と書き改められました草稿の数は、いったいいくらあったのでしょうか。今日あなたの『玄語』の原稿は六〇綴も残っています。あなたが『玄語』を書きはじめられましてからもう百八十年にもなりますから、あなたの原稿はもう大部分散佚してしまったでしょう。それでもしかし、あなたの子孫の方々ほど丁寧にあなたの原稿や手紙や蔵書や什器を保存せられた例は少いでしょう。これはあなたの哲学とあなたの人間的高さによるものでなくてはなりません。

ヘーゲルは哲学書がほんとうに科学的なものであるためには七七度の推敲が重ねられねばならぬと言いました。そしてヘーゲルにとってこれは理想であったことはいうまでもありません。ヘーゲルは自分の論理学を数度書き換えたのでした。私はあなたが、二三度換稿されてもまだ満足せられなかったことが、そして、あの例旨の終りの言葉が、強く私たちを衝つのを覚えます。『物大に事衆し。犬馬の齒、既に半百を過ぐ。鬢髮皤皤、之に加ふるに心胸の病を以てす。知らず、天之に年を仮し、將に其の業を卒へしめんとするか。將に其の志を奪はんとするか。是に於て感無きこと能はず。書して以て侘日を竣つ』

あなたはいつの日にこの『玄語』が読まれ理解されるとお考えになっていたのでしょうか。あなたは遠い『阿蘭陀』の文化に憧憬をよせられました。そのオランダをほぼ中心にしまして西洋の諸国の文化はあなたが亡くなられましたからほぼ一世紀ぐらいの間に更に長足の進歩をしました。その

成果は、あなたが亡くなられてから八〇年くらい後に、わが国に潮のように入って来ました。あなたが考えられましたような学問の世界が日本にも開けて来ました。日本の最高の学府としての東京帝国大学があなたの郷土、あなたの家の土蔵の中に、あなたの『玄語』が蔵せられていることを知って、借覧を申し出ました。それは明治三十二年でした。それでもしかし、あなたの『玄語』の哲学が理解され広く伝えられるということにならずにそれは終わりました。そのうち明治四十五年にあなたの郷土の人たちはあなたのお徳を慕うのあまり、力をあわせ『梅園全集』を作りました。

この数年になりました、あなたの『玄語』を知ろうという学的要求が漸次高まって来ました。私もその要求を強くもっています一人なのです。あなたの学説は、これからの人たちがひきつけられて理解するような思想を、いっぱいにくんで居ります。

これからの人は学問の近代性を感じる力を具えて居ります。あなたは論理学として『玄語』をお書きになり、別に又『贅語』をお書きになり、倫理学として『敢語』をお書きになりました。この『梅園三語』を逆の順に言いますと、人倫の学としての『敢語』と、自然及び人間の学としての『贅語』と、人が自然及び人倫について思惟するその思想、そのものの学としての『玄語』とを、お書きになりました。これはギリシア人がエティカとフィジカとロギカの学を整えましたこととほぼ相似しています。あなたは西洋哲学のいわゆる三部を整えられたことになりました。

そしてあなたは、『価原』^{かげん}という著述を以て経済の学を展開されました。価の根源を衝かれました。あなたは物の根源を探らないではいられない方^{かた}でした。天性のフィロゾーフでいられました。尚又、あなたの詩学としての『詩轍』^{しせつ}というあなたの著述も、同様の根源性を示しています。あなたはあの時代の日本の学者の群をはるかにぬいて、右のような学問の『近代性』をはっきり示され

ました。私たちは驚嘆せずにはいられません」

梅園の著述は『梅園全集』（上下二巻）に収めてある。略伝には三浦黄鶴のかいた『先府君攀山先生行状』がある。この『行状』は私の編著『三浦梅園集』（岩波文庫二二二九）に入っている。

二 一条理学

唯物論へのみちを準備した人たちとして、私はえっけん、そらい、ちゅうきの三人をあげたのであるが、梅園はこのなかの益軒と徂徠について彼の著述のなかで語っている。それのみでなく、梅園はこの二人を尊敬し、その影響をうけていたとすることができる。益軒の実学的な傾向、徂徠の中国古典への傾倒、この二つの精神は梅園において継承されているとすることができる。梅園の学問思想にはその先行者がなく、また後継者がなしとしばしばいわれているが、それは益軒と徂徠にあるような学問のゆき方を梅園が科学的方法でもって発展させた点にあるのである。その点では、あとにもさきにも彼に匹敵するものがないといっている。

では、梅園の科学的方法とはどういうものをさすのであるか、これを明らかにすることが何よりも大切である。

私たちは序説の三、四のところ、東洋では唯物論思想がそだたなかった理由を考えてみた。ほんとうは科学思想が発展しなかったことが問題なので、その問いが解ければ唯物論思想の成長しなかったわけもわかる、ということをおはのべた。理由をいえば議論はいくらでも出てくるが、要点をつかんでいうなら、東洋の学問思想が根ていにおいて「空」の思想、「無」の思想で貫かれていることにある。それがもとで発展しているいろいろの、科学的でない思想がある。このことから問

題にしていかに、梅園の学問思想はあきらかにならない。それには益軒や徂徠をもう一度考えてみたい。

さて、益軒はずいぶん博学であったし、庶民のためになる知識を提供した。けれども、日本でなぜ実学的傾向はそだたないかを反省はしなかったし、そのようなことを思索することに長じていたとはいえない。彼の『大疑録』は貴重な問題の提出であったが、解決ではなかった。益軒は産業や学術をすすめる役にたったが、彼が『大疑録』でべているような哲学的な知識や思索とのれんかんは明らかにしていない。たくさん物や知識をならべたことはならべたが、その統一の見渡しはなかった。早くいえば、益軒では技術の学も、博物の学も、論理の学も、何ひとつととのっていないのである。もちろん、それらの学問のれんかんなど考えられたことはなかった。ということ、日本に哲学がまだなかったということである。博物学的な物しり、はだんだんふえた。そういうのを見てとって、梅園は「庶物の品類いまだ条理に合せず」といった。日本の学問はどれもみな科学的方法にかけて整理されていないものばかりだった。

徂徠にしても、益軒と同じことがいえる。徂徠は、学とは何であり理論とは何であり、実践とは何であるかを明示してくれ、歴史や社会の意味について教えてくれはしたが、博学の力にまかせてそれらについての知識をくりひろげてみただけで、それらのものを思想的に深く汎理論的に明瞭にしはしなかった。つまり、「物」たる文辞を論じても、ひとびとになっとくゆくように認識論的に論理的に分析してみせはしなかった。

そういうわけで、益軒にしても、徂徠にしても、東洋の学問のなかのほのぐらい点、洞穴的な神秘的なものへの反省をすることはなかった。梅園はこういうことをいっている、「空と曰ひ無と曰

ふ、局を捨てて碁を譚する、妄に非ずして何ぞ」と。その土台となっているものをいわないで、どうするのだと、いわば観念論的だんぎだけでは、何もわからないではないか、と従来の日本の、また東洋の学問(三)のゆき方を批判したのである。

(一) 『玄語』天冊の「活部」参照。

(二) これについては、第一章への補の「東洋の学問」をとくに参照のこと。

以上のような、とづくにできていなければならぬ学問上の、また思想上の課題が、梅園の時代では、ようやく気づかれはじめた。しかし、気づかれただけで、少しも手はつけられていなかった。こうした課題を解く重荷が梅園のうえにふりかかっていた。梅園の主著『玄語』が難解なのは、こうしたところに理由があると考えられる。

江戸時代のほとんどすべての儒者たちは、仏教のほうの学者思想家たちと同じように、東洋の学問の特長や欠点を知らなかった。ということは、それぞれ自分の立場でしか相手がわからなかった（その点では富永仲基は稀な存在だった）。そういうふうでは、科学思想が発展しようもない。したがって、そういう思想の道筋のうえでは唯物論思想がそだつはずもなかった。儒教と仏教との両方の考え方を批判的に理解することができるのでなければ、日本に学問のほんとうの道はひらけない。この道が梅園においてひらけはじめたのである。梅園が仏教と儒教とに加えた批判をここでのべる余裕がないから、東洋の学問にゆきわたっている把えどころのない茫洋たる性格を彼が批判したのを、ここに少しばかり紹介してみることにしたい。

彼はヨーロッパの近代哲学の父といわれるデカルトがしたように、どんなに広い世界をおもってみても、その世界はひろがっているものと、そうでないものとに分けて考える。たとえていえば、前

者は物体で後者は精神だというように、または前者は空間で後者は時間だというようにである。ただし、デカルトとちがうのは塞が、ついているものと塞が、ついでないものとは固定的にきまってしまうているのでなくて、弁証法（「反観」）的にみられているので、かなり難解になっている。「露」と「没」、「立」と「活」、「物」と「人」、「塞」と「通」、といったようなくつもの対立概念がもうけられていて、それらの概念のつかい方はまことに細かくて思索的である。彼の思索の一つをあげてみるとこんなものがある。

「仏教では恒河沙の世界ということを用いる。いかにもことごとしく沢山あるように思われるけれども、恒河の沙の内にすでに恒河沙の世界をそなえているのであるから、天地は恒河沙をいくつかさねてもこれで天地ということにならない。これがつまり二の立場である。それを二の立場というのは、天地はかように紛紛として、又擾擾として物が沢山あるように見えるけれども、実はかたちあるものがひとつ、かたちのないものがひとつ、これより外には何も物というものは存在しない。そのかたちのあるものを物といい、かたちのないものを氣というのである。かたちのないものはいうまでもなく眼に入らないし手に触わらないから、昔の人も誤解して、空である無であると考えてしまったのである。もちろん、地がレアル（『実』）であるに反して天はそのサブスタンス（『体』）が虚であり、地のマテリアル（『実質』）であるに反して、天はマテリアルでないから、天は実質的でない。『実質なき』ところの虚のサブスタンスを『虚体』であるものと解釈するのはよいであらうけれども、そう解釈しないで、どこまでも虚無である、虚空であることとは、たいへん間違っている。もし、その指示されているものが（すなわち天が）真の空無であるなら、太陽や月や星がそこにあるということではできない。そうすれば、我も物も存在するところがないことになる。太陽も月も星もすべ

てその内にあり、物も我もすでにその内に遊動しているとすれば、そこに虚であるが体があるとせねばならない。すでにあるのにもかかわらず、それを指して無というのは、それは間違つたことではなくてはならない」^(一)

(二) 『三浦梅園の哲学』

またつぎのような批判もしている。

「仏教では成住壞空など^{じようぢゆうゑうくう}ということを言っている。空から漸次に天地ができあがり、終には壞れてゆき、無になる。それが空劫に帰するといわれているのである。次にそこから天地ができあがり又空無となってゆくというのである。邵康節などは混沌開闢の説に自分で幾分の考えを加えて天は子に闢け、地は丑に、人は寅にひらける、そして丙の会に天は閉じられ、戊の会で地が閉じられ、亥で人が閉じられるといったような、それぞれ勝手な杜撰な説をたてているが、みな条理を知らないので、自然「天」と人間「人」とをごっちゃにする妄説だといわねばならない」^(二)

(一) 前掲書。

梅園はオランダ語を多少は勉強したが、それによって直接にヨーロッパの學術を吸収はし得なかった。中国でできた天文書は大いによんだ。しかし哲学の本はなにひとつ中国にもまだきていなかったから、その影響をうけることはなかった。彼は一方で天文学や地学や数学やの知識をもとにし、他方では中国や仏教の古典を批判的によんで、そのうえで無類の思索力をもって考えていった。右の引用文にあるように、彼は「条理」ということを学問の生命と考えた。彼において条理とは法則のことである。自然と社会とのうちなる諸法則、それが条理である。けれども、それのみでない

ことが梅園の特長であって、その条理は弁証法的なるものと理解した。この点が彼の学説を無比のものにしている。彼はこういつている。「このゆへに条理の理は、古人の説ける理もその内に候へども、「それとこれとは」死活の隔へだたりある事に候」と。

彼は「条理学」という呼び名を用いなかった。彼の弟子の矢野弘は明らかに梅園の学説を条理学と呼んだ。矢野は条理学のことを「自然（天）と社会（人）のぜんたいを見るための規矩準繩である」と理解した。聡明で、そして若くして死んだ弟子の矢野の理解としてうけると、なお興味がある。

三 反観合一の論理

私たちは第一節の「かいばら・えっけん」のところ、彼はそらいとちがって庶民との交渉が多かったということを知った。梅園となると、もっと庶民との接触が密だった。

一の「梅園の生涯」のところでのべたように、彼はむしろ農民のなかにいた。読書と思索は彼の日課の大部分を占めていたが、その余の暇はほとんど彼が愛する富永村（この村のことを彼は「寒郷」とか「寒村」といった）の人たちとの接触にあてられていたと思われる。みんなと相談して救荒（凶年で不作のため困った人たちをたすけること）事業として無尽なるものをはじめて、経営したり、郷社を美しくしたり、貧困の弟子を表彰したり、村の子弟を教えたりしたが、いろいろの記録にのこっている。「一村のうちは、よき事あればうちよりて喜び、悪しき事あればうちよりて悲しむ」とは、彼の生涯変らなかつた社会生活の精神だった。

さて、そういった梅園の生活の庶民性から、彼を唯物論への道を準備した人としてみるこ

き出されるであろうか。それはできない。梅園は農民たちとともに生きたのみでなく、彼の世界観の根底には、人民大衆の生活を安心させることがほんとうの文化だという信念のゆるがぬものがあった。「道（文化）は衆を安んずるより大いなるはなく」といったのは彼である。しかし、そうではあるが、彼のこのような生活の実践から、彼が日本の唯物論思想への方向づけに役立ったとはいえない。士・農・工・商という身分的な社会秩序を固くまもっていた梅園としては、学問の方法は厳しく、青年の教育は規律正しく、村人との交わりは律儀で慈悲深かった。こうした人生観においては、ゆるぎなきものが彼のうちにできていた。彼の哲学とても、けっきょくは、ここにその地盤がなくてはならぬものだった。

梅園の哲学は、彼の主著である『玄語』のなかにまとまっているのであるが、彼は文字どおりの「形而上学者」ではない。スピノザやライプニッツのような哲学者ではなくて、むしろカントのように、認識論思想が特長をなしている。彼には論理的にさぐりもとめたものがあった。そのものは「玄」といったらよいものだった。「玄」は彼にとっては弁証法的にでなくては、とらえられないし、言い表わせぬものだった。彼がそれに考えついたのは、形而上的に古哲の用語をあやつり廻すことよってできたのではなかった。私の解釈では、二十歳ぜんごからそれに没頭していた天文学や和算の研究がもとだったのではないかとおもう。その天文学はもうヨーロッパのその影響の十分あるものだった。とにかく、自然観察と思索とがもとだったということがいえる。彼は天球儀をもつくったし、素朴な顕微鏡もつくって、つかったのだった。そういう研究がもととなって、さきの「条理」の学ができたのだった。条理の学とはたんに自然や社会の法則性の学のことにとどまらないで、弁証法の論理であった。

彼はこう説明している、「自然（天地）を洞察する道は外でもなく条理である。条理の眞の方法（「条理の訣」）は、反のうちに合一を観ることであって、心の執するところを捨て、微標を正しいところにとること（「反観合一」。捨心之所執。依微於正）に外ならない。心の執するところを捨てるとは、習氣しゅうきを離れることである。微標を正しいところにとるとはどういうことであるか。見たところ微標のようであるが、じつは微標でないところのものがある。たとえば、太陽や月はたしかに西にゆくという微標を人はつかむのであるが、実は東にゆくのである。……自然の道は陰陽であって、陰陽の実体（「体」）は戦いであって相反している。反するからそのために一に合するのである。これがすなわち自然の成立するところなのである」^(二)

(一) 『多賀墨郷君にこたふる書』より。(『三浦梅園の哲学』)

一八世紀いごヨーロッパにおいて科学の精神といわれたものが、とにかく右の梅園の意見のうちに出ている。そして、そのうえになお弁証法の論理を見出すことができる。彼は「反観合一」については『玄語』のなかでくわしくのべている。彼は自然弁証法の提説者といってよい。「反観合一」につけての叙述は『玄語』の序論（例旨）にかいてあるが、反観合一の考えの実際はほとんど全巻にゆきわたっている。

ヘーゲルはディアレクティクを明らかにするために、同一ということ、同等ということ、区別ということ、反対ということ、差別ということ、対立ということ、矛盾ということ、これらを順にのべて試みているが、梅園は、「対」には「反」というのと、「比」というのと、「互」というのと、「汎」というのと、「偶」というのがある、という具合にして、説明している。ディアレクティクの論理学が、少くともそのような学問が、ひとつもなかった日本の思想文化史のなかに、反観合一

の説を見出すことは奇異な思いすらするほどである。

レーニンがヘーゲルの『論理の科学』の内容を批評したとき、「ヘーゲルは唯物論の黎明である」といった。これはレーニンがヘーゲルのディアレクティクスの思想のてっぺんを高くかったためであった。論理の科学の伝統のなかった日本で、梅園の論理思想はヘーゲルのように組織的であることができなかったことを考えたうえで、私たちはこう言いたい。梅園は条理の学をはっきりさせることをして、学問や理論のすすむべき方向を示してくれた。この方向のなかに唯物論思想が発展したのだ、ということ。その範囲において、私たちは梅園を唯物論への道を準備したひとびとのうちに加えるのである。日本の思想史の特殊な事情を考えてである。

第五節 みなかわ・きえん（皆川淇園）

一 彼の生涯と学問

さきにと、みなが・ちゅうき（富永仲基）の生涯のところ述べたように、江戸時代の中頃からは富裕の子弟のうちから新しい学問、新しい思想へと向ってすすむ人たちが出はじめたのであるが、みなかわ・きえんもそのひとりである。富裕の家といううちには、商人として富をなしたものと、いわゆる「先人の余財」の力で或る程度富裕であったものがあつた。仲基は前者で、淇園は後者である。父は春洞といつたが、生活にはゆとりがあつた。高い俸禄をうけていたこと、蔵書の多かつたこと、子どものために「当時、宿儒耆老の益を得べきものは皆交通往来せしめた」ということ、こうしたことから見ただけでも生活は樂であつたとせねばならない。こんな話がある。それはもう淇園の学問が、成熟し、いわゆる大家として名声のきこえていた頃のことであるが、彼の親しい友人のうちに、しばの・りつざん（柴野栗山）があつた。栗山は一生貧乏だつたが、「儒の典型」といわれたりしたくらしいの学者だつた。天明六年（一七八八年）の歳の暮のことであるが、淇園がつぎのような友情を栗山に見せた。「裏底空々瓶米虚。病貧相纏歳将除。故人高禄応安逸。余潤憐沾涸轍魚。」すると栗山はこれに和して、「いわゆる「唱和」して、「歳晚向人実若虚。富翁常態未全除。満門債主如星火。何日貧儒食有魚」と応えた。淇園はいつもひどく貧窮している栗山に向つて、「財布はからっぽ、米びつもからっぽ。おまけに病気がちで、歳の暮れときている。おやじは高い月給で

楽もできた。私ときては、轍わだちの水たまりで生きている魚のようにおやじの余りもので生きている」といったものだから、栗山はすぐに報ふくして、「歳の暮だのに、よくも虚うそをほんどのようにいうものだ。おとつつあんの富裕はまだのこっているではないか。こちらときたら、債鬼が門にいっぱいだ。いつになったら、貧乏な学者の飯には魚がつくだろう」とやりかえしたのである。もちろん、この唱和は淇園の負けだった。

彼は幼いときから文字をおぼえた。五歳くらいのとこらしい、父春洞が杜甫の「秋興」八首をかいて、当時ぶんぞう、(文蔵)といった淇園にみせた。すると、いつのまにか暗誦していたということである。淇園の弟に成章というのがいた。富士谷成章のことで、あのすぐれた思想家の富士谷御杖の父である。だから、淇園の一族には学者が多かったわけである。彼の学問がいかんにか広くて深かったかは、あとで述べる著作の目録だけ見ても、推測できる。少年時から一生涯を通じ、彼の読書のための努力は、尋常のものではなかった。「淇園の四方机」ということがいわれたいらしい。四個の机を彼の坐っているまわりに置いて、一つの机に倚りかかって身体の具合が、飽きてくると、他の机につく、という習慣だった。召使いの女たちに書齋の彼の座のまわりを掃除させなかつたというのは、別に珍しくないが、あるとき彼の不在に、召使いたちが座ぶとんをとってみると、畳は凹んで黒くなっており、さらに畳をはいでみると、床板は腐っていたと伝えられている。彼が儒者らしくなく、一般に日本風の学者でなかつたことは、つぎのような彼の遊びぶりでも知られる。客と楽しんで酒を飲み、興がのると琴・三味線も弾いた。客が帰ったあと、飲食のために満腹だと、飲んだ酒を吐いてしまうのだった。読書と思索のためには、何ものもぎせいにしたものとおもえる。このような生活ぶりは、およそ日本風ではない。旧来の学者仲間の風習に拘泥しないで、自分の考え

通りに自由にふるまい、精力のあるたけを自分の研究にうち込む。学者としての淇園の態度は新しいブルジョア社会の学者のそれだとはまだきめられぬが、少くとも従来 of 儒者先生とは類を異にするものであった。あとで「および三のところで述べるが、淇園の学問思想はいわゆる儒学者からみればまったく異端的だった。蔵書家で博学者で知られていた、かい・けい・しよ（猪飼敬所）は、淇園の学問思想を愚問だと罵った。敬所だけではない。学界こそって淇園の行き方を非難した。富永仲基が学んだ学堂は、彼の父や父の同好の人たちで建ててもらったものだったが、淇園は自分で学を講ずるところを自分で建てた。幕府の大学に招かれないのはもとよりだが、諸藩の諸大名とて彼を招へいしようとするものはなかったろう。

彼の著書の量はすばらしい。明治四十一年淇園会がつくった『鴻儒皆川淇園』に載っているのをそのままつぎにあげてみよう。

著述は実に多い。まず学問論としての『問学举要』（安永三年）、開物思想の著述としての『易学開物』、『易学階梯』、『易原』（天明六年自序）、秀れた範疇論としての『名躋』（天明四年序）等である。この外、易に関しては、『周易釋解』、『周易釈義』、『易原翼』、『易学開物小牋』、『周易擬議法』、『周易擬議図』、この外なお数種ある。声音学の方面では、『声音本元論』、『音記』、『十母發揮』、『直読闡微指南』等がある。『論語』、『老子』、『列子』、『荀子』、『莊子』、『孫子』、『鬼谷子』等に対する解釈書も書かれている。なお、字書方面の著述は一〇種以上を数える。その他詩文およびこれに関する著述もまた十数種を数える。以上の著書のうちには未刊のものが少からず含まれている。

二 開物の学

開物とは、どういうことをいうのであるか。

明治時代の前半では、「開く」ということばがずいぶんつかわれた。開成・開国・開港・開山・開拓・開化、その他いくつか。「開物成務」という『易』のことばがその源である。江戸時代の後半では開物、開山（鉱山をひらくこと）などの語はしばしば用いられた。「開物」は殖産興業という意味をもっていた。佐藤信淵（一七六九—一八五〇年）は殖産興業思想の先覚者の一人であるが、彼の著作『経済要録』の目次をみると、一篇からなっているが、そのなかの二一篇は、「開物篇」となっている。産業技術のほとんどいっさいが述べられている。こうした「開物」思想のはじめは、日本では益軒である。彼は前に述べたように、本草を中心にして一般に農業の生産についての啓蒙に努力したのであった。彼は、「ずつとの昔は、聖人は物を開くことをして、役目を果した」（古昔聖人開物成務^レ務^ニ）ものだったと、書いている。

(一) 益軒の著述『大和本草』^{やまどほんせき}の序。

さて、開物を益軒や信淵のようにうけとってゆけば、その「物」は主として産業や経済の上での産物または物産をさすことになるのは当然である。そうなれば、開物学はいわば産物学といった方向へ発展するはずである。すると、鉱物・植物・動物などの学問がおこる刺戟となり、ひいてはひろく博物学へ、またふかくは化学や物理学へのび、ひろびろと自然科学の世界もひらけてこようというものである。それが、かなしいことに、日本では方向がちがっていた。産物の学問から博物学への発展は、ヨーロッパでいえば、紀元一世紀プリーニウスでもって実現されている。彼の『自然誌』^シは中世から近世のはじめまで伝写されつづどんなにひろく読まれたかもわからないほどである。後代の鉱山誌学や水車誌などにいくらでも現われてくる。もっとも中国ではずいぶん古く張華

の『博物誌』が出たけれど、この線の学問はさほど発達しなかった。宋応星の『天工開物』(二六三七年)も出たけれど、近頃までその本がひろい中国で見あたらなかったことだけでもうなずける。東洋は自然誌・自然科学ではまったくの怠け者だった。文化のこの線で東洋人を怠惰にさせたのは、さしむき政治のあり方の罪である。中国の博物誌はプリーニウスの『自然誌』(『博物誌』と訳されている)と性格がまったくちがっている。博物誌は政治のための書物である色が濃厚である。学問の政治へのれい属は、いっさいの学問をふくめてすべて東洋の学問のもっている性格である。開物の思想は前述のように『易』から出ているが、易学からが、まず政治の書である。東洋では、「物」の解釈は人間の自然への驚異からはじまったのではなくて、人間が人間を治めることからはじめられている。私たちが今とりあげている淇園はこういっている。「伏羲が易の八卦をつくったわけは、易の繫辭伝に出ている。こういっている、『むかし伏羲が天下を治めたとき、まずもののかたち(象)を天においてみた、またもののきまり(法)を地上においてみた。それには鳥や獣のいろいろのあり方(文)とそれに合っている地上の条件とをよくみた。それには、身ぢかのところでは、人間のからだのあり具合を、少しはなれてはいろいろのもの(物)を注意した。そこではじめて、はっけ(八卦)をつくった。これで「神明の徳」(しんめい)をあきらかにすることができた』開物の意味はここに出ているが、しかし、周の頃から開物ということがわからなくなり、漢よりのちは知る人がなくなってしまう。そのため、八卦といえは易をくるため(卜筮の用)のものだと、ひとびとが考えるようになってしまった。『易』がすでに政治のための書である。このことは淇園が「天下を治めるのにもっとも大切なことは、人民が日々とりあつかう物をもとにして(天下の民の日用に執扱ふところの物の実を規矩として)それに合うようにして政治をすることである。物の実(じつ)を知ることが、じつに八卦でなくては

きないのである」といっているので、一層よくわかる。淇園は「物の実」を強調して、さらにこういっている。「物の実を知るとは、大衆（天下の億兆の民）に必要な物の実際についてのことだからその実をまちがいないように知ることが必要である、主観的な知恵（私智）をやめて自然界の法則（天地日月の道の大規矩）によって物のほんとうのところ（物の真実）をつかまねばならない。……これが開物ということの由来である」。こういうところをみると、私たちは日本も遅れながらもヨーロッパに近づいたことを感ずるのである。大衆と結ばれているその基本線はできていたのである。しかし、遺憾なことに「開物」の思想は大衆を治めるための術の一つだった。大衆のためでなくて、大衆の政治のためであった。開物は政治学の範疇だったのである。そうである限り、古典『易』にとりすがっていった淇園の開物思想が、益軒のような方向にすまなかったのは、当然である。

(一) 「フリーニウスと自然誌」（『科学史研究』一三、一四、一六号）参照。

(二) 『天工開物の研究』（昭和十七年刊）参照。

それになおわるいことは、日本では政治学としての王道の学問すらも、その学問のなかで学者は直接に何ものにかつて知識をはっきりさせてゆけばよかったが、そうはされなかった。つまり、一般にも、のなるものについての概念ができていなかった。ヨーロッパでならプラトンが紀元前四世紀に洞察しとったものだった。学者は何ものについて研究するか、厳しい学問はそのものなるものを確立していかなくてはならなかった。プラトンのイデアはそれだった。中国にも日本にもそれがしでなかった。仏教では「名」（これは名のいみではない）なるものができていて、どうにか間に合っていたが、その解釈が煩瑣なので、仏教の専門の学者以外つかわなかった。ヨーロッパのように、イデアを主とする学問はもちろん、イデアの学問も発展しなかった。仏教の解釈が煩瑣なのは、ヨ一

ロツパでのように物質的なアトム(原子)がみとめられて、それでもって世界ができあがっているのだと簡潔明瞭になっていればよいが、そうでないから、それにつれてイデア(これを理念とするにしても、概念とするにしても、とにかく)がはつきりしてこない。だから東洋では、けつきよくイデアに代表される精神的なものも、アトムに代表される物質的なものも、はつきりしてこなかった。これは東洋の大きな欠点である。これは東洋の学問のたいへんな遅れであった。この欠点はもう梅園や淇園の時代では、いくらなんでも補われねばならなかった。

強じんな思索力をもっていた淇園の才能は、この欠けを補うほうに向けられてしまった。淇園の開物学は、益軒の開物におけるように、産物に代表せられる物の知識に向いてゆかなかった。彼は産業や産物の学としての開物学に向いてすすまなかつた。彼はベーコンの役割へも近づくことができなかった。遅まきながら、中世の哲学者たちの仕事の一つ、概念なるものを明らかにするという仕事を、日本人としてはじめて彼が手をつけることになったのであった。

淇園はこういうことをいっている。「開物ということ、物を見られるようにすることである(「物の見え来さすことにすることなり」)。何んでもいいが、その質が一つになって指摘できる(「其の質の一成したる所」)が、他のものとごっちゃにならず、はつきり別のものとして指摘できる(「なっているもの」)を、物というのである。さて、その物には幾種類かある。そのなかの形ある物(「有形の物」)は天と地との間にあって、眼に入るいわゆる万物である。さらに、象のある物(「有象の物」)は日や月や星や、風や雪や雷や、その他そういったもので、人の眼には入るけれど手のとどく(「手に把へる」)物ではない万物である。以上のような物は開く必要のないものである、いつでも人の眼にうつるものである。聖人が易でもって開こうとする物はそのようなものではない。一種別のもの

である。眼に入らないもの虚空のものである。ただ意識にとって一つにまとまっている状態のものであり、なにか会^あうところがあつておもいつくところの物である（「虚にして目に遮ることなく、唯人心に其の一成したる処の様子のみありて、触れあたりて覚ゆる所の物あり」）。聖人が開こうとするのはまづこのような物なのである。この物は文字をその居^いど、ころとしていて、人間の言語を通じて人間の意識のなかにあらわれたり無くなったりするものである（「人の言語にたよりにて人の意識の間に往来出没する者なり」）。この物は宇宙の精神の一片（天下の神明の片われ）であつてまことに貴重のものである。だから、この物がはつきりされ、それがまちがいないものとされているかどうかで、人民がしたがう、したがわぬもきまり、世の中のほんとうの秩序もきまり、これで治乱存亡もきまるのである。『易』に『ことばがちゃんと物になつており、行動に規範がある』（「言有物行有恒」ということをいっているのは、まさしく以上のことである」）

淇園の開物学に対する評価は、それまでほとんど誰ひとりとしてやらなかったのではないだろうか。淇園は彼の著述『易学開物』については、自信をもっていたものとおもわれるが、この書が刊本とならなかつたのも、理解者がなかつたためであると察しられる。あれほどすぐれた思索力のあつた彼が、思索のむだ、ほねをおらねばならなかつたわけは、日本にいわゆる実学のなかつたわけを解くことによつて明らかになるのではあるまいか。

三 「物」の解釈

彼は普通の儒者たちとちがつて、しきりと有形の物とか有象の物とかいうけれど、益軒がせつかく出した産業や産物の学としての開物学へは、よつて行こうとしない。「万物」ということばはしば

しば出すが、けつきよく空虚なひびきしかもっていない。益軒はとにかくF・ベーコン（一五六一—一六二六年）の実学のゆき方に近かった。ベーコンは自然界の万物へ学者たちの眼を移してやろうと努力した人であった。ベーコンはアリストテレス風の一般的なもの、即ち形式的なものを考えさせられることで、飽き飽きしていた。彼は「今や私たちは自然を知ることの規則の研究に入ってゆくべきだ」といい、そして、もっと興味あることだが、彼はその自然について、こういうことをいつている。「自然界ほど特殊のいろいろの物でいっぱいであるところはな。人は特殊の物がじつにたくさんあることに恐れをいだいてはいけない⁽¹⁾」。このように、自然界に行け、という彼のかけ声は、アリストテレスに反対して彼が書いた『ノウウム・オルガヌウム』のなかにみちている。ベーコンこそヨーロッパの学者たちに自然界の万物に眼をそそぐことを勧めたのだった。日本のルネサンスの思想の流れのうちに立っていた淇園は、自然界のなかの万物に眼を見はるべきだった。かなしいことに淇園にはそれができなかった。彼にはベーコンの役目ではなくて、中世どころか古代ギリシアのプラトンやアリストテレスの役目にひとしい仕事か押しつけられていたのである。

(二) 『ノウウム・オルガヌウム』第一巻、一二二節。

淇園は物とはなにか、物とはどういうものか、それが「物」と書かれ、モノと発音されるのはどういうわけか。そういう哲学的な仕事か彼の肩にかかっていた。だから論理学や言語学の仕事に彼に強要されたのである。淇園は梅園と同じように中国の学問にくわしく、書がうまく、とくに淇園は絵が上手で多芸多能の人だった。彼には仕事が多すぎた。彼が日本のベーコンとなるには、彼の前の人がやっておくべき仕事かあまりにも多かった。

淇園の思索はまず次のように執拗になされている。何でもよいが、人がある物のことをいうと、

世のなかの人間たち（「天下億兆の民」）が理解するが、それはどうしてなのであろう。それはこうだ。たとえば美味うまいものをたべて美味さということがいわれる。それはひとびとが体験する（「出会あひてそれを知る」）からである。それは美味さの本もとをつかんでいるのである。古代の聖人たちはその本をつかんで、それをつくって人民たちの好むようにもってゆく（「それを製造して其民の好む処に順ず」）。その場合の「本」というのは外でもなく、たとえば、「仁」ということがいわれるとする。その「仁」という概念（「名」）の音声のなかに仁なる物がやどっているのである。それはまたどうしてかという、「仁」という概念のつくられるとき、その物のレアルのものが人の精神と触れ合い感じとられ（「其の物の実の己おのが神気に触れ覚ゆるさまを感じ識り」）、その感じとられるところを人は音声でもって形容し出す。そこに概念（名）ができるのである。てっとり早くいうと、俗語で「だらり」という。だらりというには、だらりというのにちょうどあたっている物のありさま（形状）があるものである。そのちょうど「あたって」いるところに合わすのである、つまりだらりという語のうちにその物が含まれているのである。このようにあたるということは、ひとびとが善いとか悪いとか、好きとか好かぬとか、じっさいにやりとりするところにてきてくるので、そこにわずか微塵でも違いがあると、正しい概念はできぬし、物が知りとられることができない。

このような説はディルタイに見られる解釈学（ヘルメノイティーク）への芽でもあり、言語学の仕事のはじめでもある。淇園のゆき方は、ことばよりも文辞の研究に力をつくすほうだったから、言語学へは発展しなかった。文字による表現の研究に力をいれた。彼によると、辞は「物の条理」を判断するのに必要な道具みたいなものである。辞がうまれるのは、すがたやかたち（象）がもとである。その彼の象の研究を指導したのが『易』だったから、彼は易学に力をいれたのである。淇園は易の

学問に捕われて、自然界の万物に向ってゆかず、「虚にして目に遮ぎることなく、ただ人心に其の一成したるところの様子」のものと思索に溺没してしまったのである。

淇園は博学で。さきへのべた徂徠や梅園と同じように、世のなかからは碩学鴻儒といわれたけれど、そして物の概念の解釈には努力したけれど、ついにベーコンどころか、益軒ほどにも開物の実際には近づかなかった。それにしても、孔孟の教えの註釈のくり返ししかなかった多くの、殊に幕府や藩の学者に比べると、秀抜な労作をのこしたのである。

第一章への補 東洋の学問

第一篇の第一章の諸節のなかに出てくる思想家たちを、私たちが歴史的に理解するためには、この人たちがそのなかにいた日本の学問、ひいては東洋の学問の本質をとらえておくことが、何より必要である。そのため、私はかつて発表したことのある同名の題の論文に多少の筆を加えて、ここに「補」として収めておきたい。

一

いっばんに歴史がほんとうに明らかにされるのは、歴史への眼が現代の眼であることによって、おこなわれるのである。学問の歴史があきらかにされるにおいても同じことである。だから歴史では、いつでも現代の眼がとこのうことが、何よりも大切である。唯物論の歴史においては、なおさらである。

私たちの現代の眼で科学（ここでは科学という言い方と学問という言い方を区別しないことにする）を見ると、いっばん大切なものが三つ眼につく。ひとつは人民大衆である。もうひとつは自然である。最後のひとつは人や自然のことを知る知識がみな確かなことである。この三つのどれか一つ欠けていても、それはもはや現代における真の学問でないことになる。原子物理学が現代の学問だとすると、この三つの要件を完全に充足させつつ進んでいるはずである。もし、そうでなく、たとえば人民大衆という要件がひとつ欠けていると（というのは、大衆に触れさせない、大衆に秘密になっている、つまり大衆の生活と幸福が考えられていないという意味である）、その学問のある国家はやがて必ず蹉跎

し、その国での学問はくずれてゆくにちがいない(そういう实例は今日ないのではない)。現代では科学はまさしくそういうところまでもうきている。これは変質的といつていいほどな学問のすばらしい発展である。私たちの現代の学問の眼は、以上のことを見てとっている。

さて、学問の歴史を見る眼でみるとして、東洋の学問はどういう学問であったのだろうか。これは東洋の学問を根本的に考えてみるにおいて、ぜひ必要なことである。まず人民大衆のことはどうなっていたか。学問と自然はどういう関係であったか。知識の確実性はどうか考えられていたか。私たちは最初に中国の古代の学問から問題にしていくことにしよう。易は当時の科学だった。老子や荘子の学問も、ちゃんと歴史的な役割をもった科学だった。孔子や孟子のそれも同様だった。これらの古代の学問は、あの三つの条件(人民と自然と知識の確実さ)をどういうように具えていたか。私たちはここで、あるひとつの便利な道をえらぶことにしたい。というのは、中国古代の学問にじかにぶつかってゆかないで、それを日本人が受けとったところで中国古代の学問を見るというやりかたをえらぶことにすれば、かねてもって、近世の日本人の学問観も同時にわかるからである。したがって、私たちがこの本でとりあつかっている人たちの学問思想の性質も、浮きあがって眼につくことになると思う。

一一

易をほんとうの学問としてうけとり、これに向って努力した学者として、さしむき皆川淇園をあげることには問題はあるまい。ところで、易という科学は人民のこと、自然のこと、確実さのことをどう満足させていたか。いいかえれば、淇園はそのところをどううけとっていたか。淇園は易の

もっとも学問らしいところを易の開物思想(二)のなかに見てとった。「開物」の物(三)とは、いわゆる常識的な物(四)のことではなくて、なんでもよいが、その実質が確定して曖昧でないものことである(「物と云ふは、何にてもその質の一成したる所が他と混ずることなく、別にして挙げ指すべきになりたる物」)。開くととは、その物が隠れているところから、すなわち大自然のうちからこちらへ出てくること、出すこと、または不明な考(五)えが明瞭になることである。(「物を見え来(六)さすことなり」「あらはに見えることをも、見え来(七)さすことをも言ふなり」)。だから、隠れているもの、不明確なものを発見し発明し、それを明確にすることが、易においては「開物」であった。だから物とは「日月・星斗・風霆・烟氣」のような「万物」はもちろん、天地間の「有形の物」をすべて指している。また「人の心に一成したる処の様子」のものも「物」として取り扱われる。さて、開物がそういうものだとすると、易は自然を対象とし、これを開明にするものであり、しかも、それらを確(八)実に取り扱うことも厳しかったとせねばならない。「其の実を相違(九)なきやうに知ること」が強調されているし、「己が物ずきや又は旧習にまかせて定(一〇)める」ことがいけないこととして警められている。主観化を避けることをすすめている。そうだとすると、確実さのことはある程度までは意識して、努力していたといえる。それでは、人民のことはどうだったか。問題はここに出てくる。といっても、人民のことが考えられていないのではない。易にとつて重要なことは、「天下の民の日用に執(一一)扱(一二)と(一三)ころの物の実を規矩としてそれに順じて行ふことが肝要」というように淇園はいい表わしている。つまり、学問における真理の基準が示されているのである。人民の生活のうえでの「物の実」が、じつに学問の真理の尺度なのである。易という科学の底には、自然と人民と、その人民と自然についての知識の確実さ、これら三つが狙われていた。しかし、まことに遺憾なことに、その人民大衆は、直接に科学する人たち

と関係することになっていなかったことである。東洋の学問のもっとも大きな欠点は、むしろこのところにその芽があると考えられる。人民大衆を「天下の民」とおさえたことに災いのもがあった。というのは、その天下は王のものであることがもともとから（ア・プリオリに）東洋ではきめられてしまっていたからである。易は「何の為に云ふことを弁せんとならば、先づ其の旨の大略を心得べし」といっておいて、その最初に出てくるものが、「天下に王たるの要」なのであった。開物は、すべてこぞって「天下億兆の民を治むる」ことへと集中されてしまうのである。だから、易という科学のなかでは、せつかく人民大衆はまず第一の関心事となつてあらわれるのであるが、かなしいことに、王権の手中に一度握られたものとして、登場するのである。東洋の学問がどこかで欠けているその根元は、このところにあるとせざるを得ぬのである。もちろん、知識の確実さという条件のことがあるが、これはあとで述べることにしたい。とにかく、易は以上のような科学的性質を具えていた。

(一) 「夫易何為者也。夫易開物成レ務冒二天下之道。如期而已者也」(『繫辭』上)

(二) 以上の引用はすべて淇園の『易学階梯』から。彼には『易学開物』その他、日本の学問史上参考になる著述がいくつもある。

二二

易という科学が何よりも自然を対象にしてできていたことは注目されてよい。しかし、自然を問題にし、今日でなら天文学や気象学や地学がとりあつかう対象に眼をつけて、学問の大きい筋みちをつけたのはよかった。すばらしいことだった。嘘をいわない、公平な表現をする自然界の現象に

もとづいて、易の象をたてたのはよかった。「物を開き物定^{さだめ}あれば、其の務^{つとめ}とし行ふ処も、常のおしへかた定あることになりて、いづくまでも一成したる摸^{さまり}にはまりて違ぬ^{たがは}ことになりゆく」と淇園はいつている。さて、象というのは、手に触れられる物（これは形といわれていた）ではないが、学問するものが必ず「意想^{じよう}する」ところのものである。もともとは古代人たちが大空の中に見た日や月や星や雷など（これは手にはふれられない）を見るところから、思いついたのであるが、—— 今日のことば、でいえば—— 概念のなかに型^{ユエマ}のようにできている心像をさすことより外のことではない。ラテン語でいう *speciē* にたいそう近い意味をもっている。中国古代のある選ばれた人たちが、このよ^うな象をいくつも持ち、それを組織するようになった。そこで、易では「象を観^{かん}じる」ということをいうのであるが、象を観るのは、けつきよく自然界にあらわれる象や形をよく観察することから得られる。それはまた自然界からでなく人間の世界のなかからも象は得られる。ところで、象はとりあつかいにくいものだから、これにことばをむすびつけて置かねばならない。それが易できびしくいう「辞^じ」である。辞は象がもとで生ずるので、「辞を生ずる象を観る」ということがしばしばいわれるわけである。もちろん、手相や人相を観るといふようなことは、ここでは問題にならない。そこで、辞はしたがって厳格にとりあつかわれる。「辞の生じて来る象を目に忘れずして、并せて記憶^{おぼ}し、其の辞を活かして我心に往来せしめること、第一の要」だといわれた。象が辞と結合したものが、今日の理解でいえば、物についてのほんとうの具体的な概念である。しかし、易はことばにばかりかかずらわってはいけけない。「書きたる文字ばかりにては、生ける人、其れを言ふとほりを尽さず」と、淇園はいつている。このような易学の方法をきびしくいうところに、古代にあつても、学問するものにとって確実ということとは、意識的に関心事であつたといえる。

(一) 東条一堂の『繫辭問答』

(二) 淇園の『易学階梯』

(三) 同上

このように確実性のことは、自然界を問題にすること共に、とにかく易のなかにあった。だから科学だった。ところで、この科学がヨーロッパでのように、観察と実験を主とするサイエンスに発展しなかったのは、どういうわけであつたらう。これは東洋と西洋の学問のちがいを考えるとき、たいそう大切だ。それは生産技術のあり方の相違の問題と関係するのだが、今はそこまでは入らないことにしたい。一口でいえば、物の長さや重さや物の性質の度を測って知ることが、中国にもインドにも、そして日本にも、古代からひどく無關心のままだったこと、じつにこのことが、ヨーロッパをサイエンスの国々に、東洋を漠然とした学文(がくもん)(江戸時代の人たちがよくつかつた語だが、なかなか特長がよくでてゐる)の国々にしてしまつたのである。それがまた、学問と人民との結びつきが悪かつたせいでもある。帝王や諸侯たちの座に居る、少くとも近づき得る人たち少数のものの中で、学問がつくられていて、町の人たち、市場の人たち、田園の人たち、工作をする人たちの間で話し合い、論じ合うようなかたちで成長しなかつたことと、確実性の問題は固くむすびついているのである。ヨーロッパには古くから、「私がそのことを知っていることを、他の人たちも知っているのではないと、知るといっても「じつは」知っていることではないのだ」(scire est nescire, nisi id me scire alius scirit.)と云ふことが、いわれていたのであるが、知識といえはすぐに大勢のものごとがとも考えられる習慣があつたのだとおもう。東洋では、すぐれていいことを知り、それを言うことは、すぐに王侯のところへもつてゆかれ、王侯が人民大衆を治める役にたつことが、めあてにされ

ている。日本でも、江戸時代のあれこれの学派の学問はたいてい、こんな傾向を具えていたといっても、間違いではない。

四

老子の学問となると、あの三つの条件は少からず後退することになっている。科学の性格が稀薄になっている。老子の学問でも、「聖人」と「民」とがまず向いあつて出てくる。もちろん、老子では、はじめから「学問」みたいにつくられたものは決して好ましいものでない。それにしても、ほんとうの真理、具体的で現実的な真理（玄の又玄）は、老子のいうように、「衆妙の門」かも知れぬが、人民（民）の手もとで役に立っていたものではなかった。人民のうえに学者を置いたりなどしないなら、人民をして争わせないですむ、それがいいことだ（不_レ尚_レ賢。使_二民不_レ争_一こと、老子は言っているが、そういうことを言う老子や老子みたいな人たちは、人民の間にはいなかった。老子的な学問の思索は、百姓には通じかねる性格にできていた。老子の学問は、「聖人」であつてほしい天下に王たるべき人にむかつて、語られている。百姓が対象ではない。江戸時代に、田舎の知識者たちに『老子』を講義してまわった珍しい学者の海保青陵は、こんなことを言つてきかせてやつた。「凡そ人は皆同格なり。上の人も人なり。下の人も人なり。人が人を自由にせんとすることは、元来六カ敷ことなり」。このようなことは、彼が文化の頃に生きていたから、そして僻遠の土地でしゃべつたからよかつたものの、將軍のための学問しかはばのきかなかつた都会で、公けに言える思想ではなかつた。

「常道」を設けなかつた老子の学問だつて、以上のとおりだから、いっばんに儒学といわれる学問

となれば、科学が具えているべきあの三つの要件はまことにあやしくしか充足されてなかった。しかし、儒学は日本の近世では、中央に大学をもち、諸国にはいろいろと学堂や学館をもち、学問として繁栄したから、つまり社会のなかで現実的な力をもったから、あの三要件のどれかを充たしたようにみえるものがなくてはなかつた。近世の日本の学問がどんなものであつたかを見るには、日本の儒学に注意することはぜひ必要である。

五

今からみて儒学がほんとうの学問であつたかどうかについても、私たちはあの三つの要件にあててみることを試みよう。儒学でただひとつ学問の要件を充たすかにおもえるのは、人民と学問との関係がいつも考えられていたことである。すなわち「親民」たみをしむこの思想である。他の二つの要件、自然にならうことと知識の確実性を期することは人民を親しむことほどには、儒学では充足されていない。だから、あれほど江戸時代において儒学が栄えたにもかかわらず、ほんとうの学問は興らなかつた。徳川幕府の学問の中心は昌平坂学問所（一八〇〇年）だつた。聴講者の多いときは三〇〇人もいた。その他にも徴典館（一七八九—一八〇〇年）、明新館（二八五八年）、日光学問所（二八六二年）、修教館（二八二五年）、明倫堂（一六四七年）、和学講義所（二七九三年）、学習院（一八一八—四六年）など、また學術の府としては医学館、礼寿館（一七六五年）、医学所（一八五八年）、精得館（一八六二年）など、幕府関係の学校は少なくなかつた。諸藩の学校は藩の数だけあるのみでなく、同一藩のうちにも二つ以上ないことはなかつた。だから、その数は実に多い。しかし大学（昌平坂学問所）をはじめとして、学校は決してひろく門戸をひらいてはいなかつた。大学は僧侶を入れなかつ

た。町人の子弟も百工の職人の子弟も入れなかった。それでは、人民を親しむという儒学の趣旨がとおらないことは誰にもすぐ気づかれる。しかし、それは日本の学問の本性として当然だった。というのは、「民を親しむ」ということは、もともと、王侯及びこれをめぐる人たちの学則の趣旨のひとつにすぎぬものだったから。問題の重点はここにある。

儒学には、学問を論議するとき、すぐに基準になる文献があつた。それはもと中国の古典『礼記』のなかの一篇だった『大学』である。日本の代表的なたいの儒学者が、『大学』の註釈を書いたほど、『大学』は学問論の典拠だった。「大学の道は明德を明らかにするに在り、民を親しむに在り、至善に止るに在り」。つねに『大学』冒頭のこの文章が学問論のすべての論議を決定した。試みに、そのほうの著述で数多くの読者をもった中江藤樹の解釈について、「親民」の意義を明らかにしてみることしよう。正しい学問、真の学問としては、儒学の「親民」の思想だけが希望の置かれるところではなくてはならない。藤樹は学問論としてはすぐれたものをのこした(彼の『大学解』参照)。彼はこういつている。「時代が後になると、科学が分化して、歴史だけ研究したり、論理だけに固定したり、言い表わしだけに努力したり、抽象的なことだけで具体的なことに向かない、そして、このようにして異端の学問を好むというような誤った考えがおこりはじめるものだ」(「后世學術破裂して、我は迹に求め、或は格式に滞り、或は言詮に求め、……或は高遠に馳て卑近を忽せゆるがにし、或は文字言句の末に滞り、種々異端を攻むる惑きざす)。それでは学問にならないから、「学者の工夫」はどこにあればよいか、ぜひその点を明瞭にしたい、そう藤樹は言つて、「明德を明らかにする」という意味を示そうとする。彼によると、いや、どの儒学者もこの点は一致しているのだが、「民を親しむ」のは「明德と感通する」ことであつて、けっきょく同じことである。ことば通りにうけとれば、人民

大衆を「愛する」ことは学問の大道だということになるのである。もしそうであったら、近世日本の学問は、いっばんに東洋の学問は、現実の学問の軌道のうえに出たはずである。しかし、そうではなかった。人民大衆そのものはここで必要はなかった。人民のじっさいの動き方や人民の意見やに基づいて、学問がどうにかなるというのではなかった。人民を治める方法、その技術に必要だということに、「親民」の概念の本質があつたのだ。明德がどこまでも問題なのであつた。徳は王者の徳であり、大人の徳であつた。「明德は全体の総号なり。親民は妙用不昧の名なり」と彼はいつている。けっきょく、治める人たちの道徳（＝きまり＝習俗）、それが明德であつた。「民を親しむというのは、ほんとうの実体をつかむのに便利であるところを指しているのだ」（「親民は本体を認むるに便ある所を示すのみなり」）。藤樹は、その半生を人民大衆の中にいた。日本の儒学者のうちでは（安藤昌益や三浦梅園などを別とすれば）事実もつとも人民に親しんだ人である。それでもしかし、彼の学問は、「明德」の思索をすること、それを認識論的に思弁すること、いっばいであつた。

儒学では、その最初から人民があらわれたが、それは生きている人民の生活ではなく、人民に課すべき道徳のことがあらわれていたにすぎない。もつとはっきりいえば、制御されるべき人民の制御の仕方＝政治的習俗が問題の中心だつた。それは「人の道」を明らかにすると、どの儒学者も言つたものだつた。荻生徂徠の学問にも、人民のことがあらわれていた。そして、人民を決して抽象的な観念としてとりあつかつてはいないように論説してはいるのである。「一人を以て言ふに非ず、必ず億万人を合して言を為すものなり」。彼はこうもいつている。「今日世の中をながめてみるのに、人は孤立しているものではない。群だ。士も農も職人も商人も相互かんけいして生きてゐるでなくては生きられないから」（「今試みるに、天下を觀るに孰れか能く孤立して群せざる者ぞ。士農工商

は相助けて食む者なり。是の若くならざれば則ち存すること能はず。では、そうした考えから社会相互扶助の思想が出てもよいのであるが、儒学は人の思想をそのほうへは決して導かない性格にできている。その「群」は集りとしての社会(Gesellschaft)ではなくて、王が導いていた羊の群れだった。この群れは善良なる人民の群れだった。だから、荀子ですらも、「君は善群なり、群道当れば則ち万物皆其の宜しきを得」(『王制篇』)といっている。日本の秀抜なる儒学者荻生徂徠は、この荀子の意見に同意して、「君は群なり」という考えを立てた。人民は億万いようと、「能く億万人を合する者は君なり」と明言している。せっかく日本の儒学にも人民大衆は学問のキイポイントにあらわれたのであるが、かえって学問をこぞって政治イデオロギーとしてしまい、学問を不毛のものにしただけでなく、日本にほんとうの科学のおこってくることを妨げすらしてしまった。

学問に志した青年たちは、もう一八世紀の終り(ヨーロッパでなら近代の科学が文化ぜんたいのなかで大きな結実をはじめた時代にあつて)学問に入ることによつていよいよ真の学問への道を見失つていった。当時、学問の立場の自由を誇るかにみえた学者たちすら、たとえば『聖学知律』の著者加藤賢梁は、「学問は君子の先務にして、人道之至要なり」といい、その君子は単に教養の高い人といふのでなく、王侯の政治のためになる人のことであつた。学問は「王家の嘉謀なり」とまで、言い切っている。

六

儒学は自然と知識の確實性の要件を満足させることから遠ざかっていた。私たちが、日本に経験科学または自然科学の名で呼べる学問の歴史をたどってみようとして、困難なのはそのためである。

しかし、近世において、学問に従事した日本人がみな自然界に眼を向けなかったのではなかったし、知識の確実性に心を寄せなかったのではない。学問の真理の基準を自然のなかに見出そうとした学徒を、私たちは今から二〇〇年近く前からならば見出すことができるのである。吉益東洞（一七〇二—一七三年）や三浦梅園（一七三三—一八九年）や安藤昌益などはもともと目だっている。東洞は日本の医学の開拓者だった。医学者にとって自然とはまず病人の身体だった。ところで、もし日本の医学者が自然を対象とするのであったら、その前に「陰陽・五行」の古い形而上学を、学問から掃とうせねばならなかった。東洞の、『医事或問』と『医断』とは、彼のそのほうの批判書として輝かしい存在である。彼の批判と啓蒙の後にオランダの学問が入ってくるという順序が日本で歴史的に起ったのは、日本の学問にとっては幸福だった。東洞は「陰陽は天地の気なり。医（学）に取ること無し」と宣言した。五行の形而上学的医学者たちを「無用の徒だ」と斥けた。彼はいっばんに学問のなかで抽象的な思弁のみするものを、「鑿さくして以て之を誣しふ」るものだとして、断然排斥した。彼は生活行動のうえで豪傑の風があったが、学問の仕方にも決然たる態度をとる風があった。つぎに、梅園であるが、彼が日本の学問の欠点を衝き啓蒙した功績は大きかった。それは、とくに彼の『玄語』の序論と『多賀墨郷君にこたふる書』に明らかである。「ほんとうに自然を見ぬくということになれば、聖人とか仏陀といったところでけっきょく人間なのだから、私たちは学問の討究においては同僚であるにすぎない。先生とすべきものは自然である」。こうした意見は、儒学者たちに対しては、まさにいわゆる頂門の一針だったろう。梅園においては、自然が基準だという考えには、すぐにあの知識の確実性のことがむすびついていた。彼は学問の方法の精密性についてはヨーロッパの影響のもとにあったといえる。「天体の運行についてなら、天文観察の専門家がいますし、地上のこ

とならば地理の科学書がある。西洋から科学が入ってきてからは、事実にあたって、実際に測定をやってみるようになっていて、だんだんと精密になって^(三)いる」。そう言っている。つきに、オランダの学問の影響が日本の学問のあり方をため、それをた^(三)だすようになったことには、杉田玄白らの学問活動も大いにあ^(三)ずかっていたろう。玄白の前に動物(てん)を解剖してみた学者はいたが、玄白らが死体解剖を敢行してからは、東洞のいわゆる「親試実験」の主張や梅園のいわゆる実徴実測の主張は、いっそう説得力をもつようになったにちがいない。玄白はこう言っている。「私は医学のほんとうの真理は、ヨーロッパのオランダにあることを知った。考えてみるに、医術の源ということになると、人間のからだのいつもの正常な形態、からだの内外の情勢^{うちせと}を細かに知りぬくことがもっとも大切であると、オランダではい^(三)っている」。このような啓蒙的意見は、陳腐で固陋な儒学者たちを不快にさせただけでなく、敵意をいだかせた。たとえ死体とはいえ、人身に刀を入れ、これを開いて見せるとは、人倫に背くことも甚^(三)だしい、という反対の論文を書いた儒者もいた。

(一) 「天地達観の位には、聖人と称し仏陀と号するも、もとより人なれば、畢竟我講求討論の友にして、師とするものは、天地なり」

(二) 「運行は推歩家あり、形体は天文地理の書あり。西洋の学入りしより、これを実徴実測に試みて、次第に精密になれり」

(三) 「真の医理は、遠西阿蘭^{オランダ}にあることを知りたり。夫れ医術の本源は人身平素の形体内外^{ようす}の機会を精細に知り究るを以て此道の大要となすと、かの国に立つればなり」

東洋の学問のあり方のかなり正しい縮図としての日本の学問は、オランダの学問(そのもうひとつ前のいわゆる南蛮から移入した知識と技術とは、まだ日本の学問をため、るほどではなかった)の移植を先頭

にし、おかれてフランス、イギリス、アメリカ、ドイツの科学・技術が日本に移植されはじめてから、ぜんたい的に変化しはじめたのである。そうではあるが、幕末約半世紀くらいの間にあって、自然科学の各部門の学者たちが果した研究や紹介や翻訳や教育や(たとえ彼らは学問論はしなかったにしても)ぜんじに日本の学問の変革を準備したのでなくてはならない。だから、たえず観測をした天文学者、気象学者たち、たえず実践のなかにいた医学者たち、西洋の数学を移した数学者たち、新しい技術を導入した先覚者たち、語学教授者たちの隠れた功績は、まことに大きかった。

明治初年に福沢諭吉が『学問のすすめ』を書く頃は、もう右のような功績者によって下準備はすでにできていたということができよう。

さいごに、つぎのことをつけ加えたい。ようやく明治の終りころになって、学問論がその緒につきはじめた。それは外でもなく、自然科学に対し自然科学とはいえない学問の固有性をあきらかにした西田幾多郎の一連の科学論である。しかし、まだこれでは学問の性格が本質的には明らかにならなかった。もっと根本的な課題があった。その課題を背負ったものが、唯物史観の立場からされる科学論である。というのは、学問も人間の生活のあり方の一つであって、人間の生活の基本様式の認識を外しては理解されないから。それを鮮明にする課題をもって立ったのが唯物史観であったからである。学問の階級性ということが、ここに来てはじめて明らかにされたのであった。

第二章 唯物論に近づいた人々

第一節 かまだ・りゅうおう（鎌田柳泓）

一 知識の広さと唯物論思想

ヨーロッパで唯物論的な思想家があげられる場合をみると、いくら少なくともまず最初に、レウキッポス、デモクリトス、ついでローマの詩人で哲学者であったルクレティウス、さらにエピクロス、近代になるとベーコンやホッブス、フランスの一八世紀の唯物論者、ラ・メトリー、ドルバック、デイドロなど、一九世紀ではマルクス、エンゲルス、二〇世紀ではレーニンというようにあげられる。以上の思想家たちを合わせて考えてみると、知識の広さということが共通の特長としてすぐに気づかれてくる。もちろん、人が唯物論的な思想をもつようになるのは、博学であるということとできるわけではない。しかし、知識の範囲の狭い人には、かつて一度も唯物論的な世界観が芽ばえるということがなかったであろうことは、確言できる。さらにもう一つこれに加えられることは、執拗な思索力をもっていることである。博学の知識が死蔵されなくて活発に働かされ、怠情や妥協を排して、事物の真理をきわめようとする強靱な思想力の持主であったら、多くの場合そこにおめでたい、観念論が安居していることはまず稀である。では、これらの条件がととのえば、ここに

唯物論の思想家ができあがるのであろうか。唯物論史が私たちに教えてくれるところでは、必ずしもそうではないようである。さらにもう一つ、こういう条件がなくてはならぬようである。ここに、ある学問または思想があつて、それがその時代にあつて公認され普及され、政府から擁護され、大衆がそれに押されてしまつていふような学問や思想に対し、飽きたらず、むしろそれを批判し、それに抵抗し、大衆のなかにすでにおこつていふ反時代的な意見をききとり、流れに抗して、新しい時代の学問または世界観を押し出そうといふ意欲がもたれるということ。こういった条件がさらに必要なのであろうと、思われる。以上のような諸条件がとつていふといふような情勢のうちには、必ずや唯物論の思想家があらわれてくる、といえよう。

さて、そう考えるところとして、そういう諸条件がそろつた時代として、私たちにはまずいわゆる維新の変革を経た明治時代の前半が思いつかれるのである。しかし、明治の前半に唯物論思想が日本におこつたかどうかと歴史的事実を見ると、必ずしもそうでないのである。これはどういふ理由によるのであるか、といふ重要な問題がここに出てくるのであるが、それは他のところでとりあげることにして、前述のような諸条件が、とどのつていふかどうかといふことを探ることを一応ひかえて、歴史的事実を見てみると、明治時代ぜんたいを通じてぜんじに唯物論思想への理解の準備がなされてきたように思える。明治につぐ大正時代では、唯物論の哲学的思想としては、或る意味ではむしろ退行の様子がうかがえるのである。大正時代は、日本の講壇的哲学が目だつて發展した時代である。大学講壇とあい応じてジャーナリズムにおいてひろく知識階級の支持を得た講壇的哲学とはまったく別箇に、いやこれに反抗して、マルクス主義の広汎なる啓蒙の線のなかから、唯物論思想が、大正の終りから昭和のはじめにおこつてきている。さらに、この唯物論思想は昭和時代を通

じて、さらに戦後においてこれに関心をもつ人、支持する人がましてきていとおもえる。そこで、こうした歴史的事実にもとづいて考察してみると、さきあげた諸条件なるものは、昭和時代においてはじめて充足されたものと言わねばならない。一応、以上のように考えられるのである。

さて、そうしたとき、私たちは今まだ江戸時代の第三期の時代の人物を考察の対象にしているのであるが、私はここで鎌田柳泓をとりあげて評論してみたい。

柳泓はその活動の時代からいうと安藤昌益よりも後であるが、まったく孤立した位置にあったとおもえる昌益はこの章の最後でとりあげたい。

二 柳泓の学問

柳泓の学問は今日のいい方をすれば、宗教、哲学、論理、心理、科学など広い範囲にわたるが、心学というよりは理学としたほうが当たっているとおもう。柳泓の理学の根本をなすものは、いわゆる理気一体の一元論である。陰・陽とか体・用などの考えに基づいているが、陰陽も体用もそれぞれ、それを一如と見ている。「かくて何事も皆一理の妙用にて」「心は理に属して理より出たり、気は身に属して身より起れり」「ここに心といふは知といふが如し」というように理・心・気などを根本としてすべてを説こうとする。心を知といっているのは、特に注意してよからう。柳泓の心学は、「観」によって心の理を知るのを大きな目的の一つにしている。知で気をおさえるともいっている。「至極の理」をわきまえ、それに従うのが彼の究極の目標である。梅園に通ずるものは、いくらでも指摘できる。宗教は風習にすぎないとみているが、この主張など注目に価する。だから当然無神論であるといえる。靈魂をみとめないのである。ただし心の靈妙な感応について注意している。こ

うした点はむしろ彼の思想の特質である。

また心の態度としては「敬」ということを重んじている。「それ心学は己を慎み心を治むるの道にて」とあり、敬を「つつしむ」ともよんでいる。無心というようなことをもいう。要するに「敬」が倫理の根本とされている。それには朱子学の影響もあるが、仏教の影響が著しい。一面には相対論的な考え方もあって、「元来は道は定りたる形なし、ただ境界に応ずるばかり」などとも説き、個性や環境を大いに重視している。こうしたところはヨーロッパ的でもある。もっともしかし無条件にそうだともいえないので、心の観察を重んじていることは、とくべつに注意を要する。心の理を分析的に考えることから科学的心理学への接近もみられる。すなわち心を知情意に三分する傾向がみられるのである。さらに知情意の各々を細かく分けてすらいる。知については、感覚や記憶、思考などを問題とし、情については快不快はもとより、喜、怒、哀、楽、畏、恐、憂、苦などをあげている。意については欲を主とし、欲は名利や色欲のみでなく、仁義道德に志すのも欲だとしている。観と敬により心を天理の自然にかなうように導く。そういう思想でもある。

石田梅庵の思想はもと神道に志し、のちになって心学に転じたので、朱子学を中心として神儒仏三教一致を説き、老荘をもとりいれて、かなり包括的であり、まったく観念論的である。柳泓は包括的である点では陸王心学や蘭学をもとりいれている。同時にまた私たちのいう科学的なところもある。これは柳泓の心学の大きな特色といえる。ただし、全体としてはやはり修身齐家を中心として、儒教風の色彩の強いところは見のがされない。彼の著述『道の筈』^{（たはし）}によって、柳泓の心学の大綱をみると、上巻は果報、氣質の変、癖、性格、齐家などについて述べ、中巻は仁義礼智信の説明を中心としている。下巻には逆境に処する心得、天命、果断、観心、修行、無心、自然など

について、述べている。『道の罅』は問答録で組織だったものではないが、『心学奥の棧かけはし』の要目を参考すれば、柳泓の心学の中心がどこにあるかが知られる。けれども彼の思想の理論的基礎は『理学秘訣』をみることにより一層はつきりする。理論的に確実な基礎をもちつつ精緻であるのが柳泓の心学の強みである。

二 『理学秘訣』

唯物論思想への方向を準備したというよりもなお一步すすんで、唯物論思想に近づいた人たちという意味で、鎌田柳泓を見ると、彼の『理学秘訣』という書名の本がとくに注目されるのである。『理学秘訣』は、一八一五年（文化十二年）の自序に、「予嘗て崆峒くどうとうに神遊す。石径をわたり、雲林をきはめ、廻溪に背き、潔泉に向ふ。一異人に遇ふ、授くるに三教の奥旨を以てす。記して心にあり。既にして警醒すれば、則ち南柯の一夢なり。因つて録して編を成し、名つくるに理学秘訣を以てす。国字を以て之を筆する者は、其の解し易きを欲するなり」とあるように、夢物語にかこつけて三教の奥旨を説いている。三教一致といえは神儒仏の三教についていうことが多いが、柳泓の三教一致は、儒・仏と老莊についていうのである。『理学秘訣』も儒仏老莊を中心としている問答体になっていて、まず「天地は何物ぞや」という問いから始まっている。答えて「天地は一気なり云々」とあるのは儒家風の観念論としてありふれた言葉であるが、つづけて「其の実は地は天の中に懸れり、譬へば卵を空中に掛くる如し。天文家の説是なり」とあり、こうして西洋天文学の知識をとりいれている。日月については「日月は陰陽の形をなして大いなる者なり……」。天地の間は、唯一気あつて陰となり陽となるのみ。是れよりして万物を生々す。されば一気のうち、陰陽の形をなして大い

なる者は日月なり云々」とのべている。こうしたところは朱子学にはかならない。「是れよりして万物生生す」とあるように、日月のみならずすべてを陰陽の理でとき、「凡そ人世の治乱盛衰禍福死生皆陰陽の相生じ相克するなりと知るべし」ともいっていて、陰陽の理をとり入れておられるが、じつさいに万物生々の理を説くのをみると、形而上学を脱して、唯物論的な考えをしているところが少なくない。「大地は裡に内火を含めり、西洋にては是れを地火と云ふ」など地質についても西洋の説をとりいれ、呼吸などの説明のしかたを見てもやや科学的になっている。

知識を説くに当っては感官からはじめる。「天地の間陰陽ほどよく和合して一箇の身肉を生ず。この肉至つて奇物にて、其の質柔軟、温和、膩潤、調適にして、寒暖痛痒其の触るるに随つて是を覚識す。仏家にいはゆる身識是れなり、此のうち又一種の奇肉を生じて、耳内細孔のうちに懸つて、一切の音響其の触るるに随つて是を覚識す。是れを聴覚と名づく云云」として、五官をこの奇肉でもって説明している。仏教にいう六根の説明として、説いているのであるが、五根の主宰としては神肉ということ説き、「されば人も身中に一箇枢細の神肉あつて、五根に会する所の理を統ぶ。樹に根あり、菓に帯あるが如し、されども此の肉、五根の如く外に顕れざれば其の在処を知らず。漢人は胸隔方寸の地に在りと云ふ。即ち心の蔵是れなり。蘭人は頭腦の中に在りと云ふ。即ち所謂神経これなり」というように、生理学の知識をも用いている。神肉は五根を統べるけれども、「みづからは知識なく、ただ五根に会する所の理」をもって知とするというように理解している。

かくて知識(知覚)は五根によって生じ、神肉が知覚を統一する。あわせて六根となる。さらに記憶や思想(思考)についても説いているが、記憶をば憶識といっている。「憶識は習熟より生ず」として、記憶を習慣から説いている。すすんで「思想分別は何より生ずるや」という問いに答えて、「神

識は一理より出たり。而うして一理の体は泯然びんぜんとして無物に、漠然として無心なり。「夫れ天地は一気なり。而うして其の用をなす者は一理なり。気は形あつて実なり。理は形無うして虚なり。形なき者は必ず形を待つて其の用を顕し、形ある者は必ず其の形なき者を待つて其の形をなす」などと述べているが、これらによって、理心気相互の關係がほほ明らかになっている。「一理はすなはち太極であり、無極物に着いて条理となる。是れを名づけて万殊の理と云ふ」とあるように、一理が個別化の原理になる。しかし「物に着いて」だと、とくにことわっているように、「万殊の理」は一理のみで成立しない。物を俟つてはじめて個別化が可能になる。無極は暗に「万殊の理」を含むとして、算数の先験性を指摘したり、人間覚知、思惟分別、喜怒哀楽、すべて人の知にあらず天理による、など説いてもいるが、「さて理は古いにしへより一定すといへども、物きたらざれば其の理あらはれず」とし、「さて人は氣を以て形とし、理を以て心とせり。されば初めて物に向ふとき、未だ何んとも心の起らざる処は一理の体なり。心未だ起らずといへども、見聞おのづから明らかなり。見聞明らかな事に因りて、物の条理おのづから分明なり。是れ万殊の理のあらはれたる所なり。此の条理分明なるに因つて、知識の相をなせり。知識の相あるに因りて、又思想の相をなせり。此の思想の相あるに因りて、其の物に就いて名字を安著す。譬へば、是れは花なり、是れは月なりと云ふが如し。既に名字を安著すれば、又是れを言語にあらはず」「蓋し端的条理分明なる者は無心の明なり。然るに物に対するとき、五根直ちに是れを習熟して記憶となり、記憶によりて思想となる。思想は習熟によりて条理を我れに反覆する者なり」といったように、思考の過程を経験論的に説いている。こうして概念の成立や言語の思想性まで問題にしているのである。このような論のすすめ方は、日本の学者にはめずらしい。「知識、思想、名字、言語、もと皆条理の習熟によりて反覆する者にて」

というように、習慣の力を一貫して重んじているのも注意せられる（知識という語は広い意味で用いている）。

以上は彼の認識論であり、知を中心としているが、情をも問題にしている。七情について説いているが、情は理氣の明をくらすものとして原則としてはしりぞけている。こうした点はデカルトに通う。「七情は六根の愛憎趨避にして、思想も亦其の微細なるものなり」とある。ついで「人心の主となる者は何ぞや」という問いに答えて意の問題にふれ、「人心の主となる者は欲なり。欲に因つて志を生ず。志は心のゆく所にして、念々此に在る者なり。然るに欲とは唯だ名利貪色のみに非ず。仁義道德に志すもの皆欲なり」といい、所欲の如何によって人品の賢愚上下は生ずるものだとしている。また「人の六根は何によつて生ずるや」という問いに答えて、「草木は地に着いて生をなす。故に六根を見せずして可なり。人は地を離れて独立す。故に六根を見せざればみづから活すこと能はず。又世に形色あるが為めにして眼根を生じ、香臭あるが為めにして鼻根を生じ、諸味あるが為めにして舌根を生じ、寒暖あるが為めにして身根を生じ、万理あるが為めにして意根を生ぜり」と答えている。やや唯物論的な説明として興味がある。生や死についての説明を見ても、同様に唯物論的色彩が濃い。つぎに「天は無心なり。然るに物来たらずして、予め先づ是れが備へをなすは何んぞや」という問に対しては、人知にある底のことはみな「天理の個有」であるから、天の妙用は怪しむに足らずとし、「虫蟻の知識、草木の花実、千変万化の妙用、皆天理にいづることと思ふべし」「されば人生の禍福得失、皆命数ありて移らざること、是に於て亦知るべし」など決定論的な見解もみえる。これらについては、『究理緒言』『心学奥の棧』にやや詳しく述べている。終りに近づいて「人知は万物に因つて生ずと、此の理いかん」という問いにこたえて、「予が是

れまでのぶる処は、知を以て物の理を測度して得るものにて、実にその体をまのあたり見る所に非ず……深く貴ぶに足らず、是れより以後論ずる所は、直ちに心体を見得して己れに得る所なり。いはゆる水をのんで冷暖自知する者なり、理学の益全く此にあり、ゆるがせにすべからざるなり」と述べている。以下説くところは、「理路分別、人我私欲をすて、天理の自然に帰一すべき」を説いていて、ありふれた見解になっており、その方法としては「ただ敬と観とによるべし」といっている。「観は即ち致知じちの法なり、敬は即ち存養じんようなり」としている。

さいごに仏教の定じやうや慧じゆいについて答え、いっばんの儒者・仏家・老荘の徒の迷妄を痛罵して筆を止めているが、今日から見ると、前半の認識論を説いたところにこそ意義がある。

柳泓の思想の特色は、唯物論的な考え方に接近しているその見解にある。全体としては理気一元論といったような観念論的哲学を根底としていることは見のがせない。柳泓の思想は、たんに蘭学の影響だとみる見方もあろうが、それだけにかたづけがたいものがあることもたしかである。とにかく柳泓においては、ある透徹した考え方がうかがえるのである。

第二節 やまかた・ばんとう（山片蟠桃）

一 大阪の町人・蟠桃

マルクスは唯物史観をひとびとにわからせるため上手ないろいろの表現をしているが、ここに引用するものも、そのひとつである。「歴史的知識をぜんぜんもたない人でない限り、つぎのことがらを無視することはできない。いつの時代でも経済状態にしたがってきたのが諸侯たちであって、諸侯たちが経済状態に対して法則を与えたのではないということ」。巧みな言い方である。天子、將軍、大名、こうした権力者たちは、百姓町人いっばんに国民からみれば、どんな法も掟も作れる絶対的な力をもつのだった。しかし、日本にもとうとう元禄（一六八八—一七〇三年）の頃からは、將軍も、大名もだんだんと、世の中の経済状態に対して法則を与えるどころか、経済状態のためには町人に頭をかかめねばならぬ時代へと、入ってきたのである。

この節で私たちが論評してみようとするやまかた・ばんとう（二七四六—一八二二）は諸侯たちと町人、とくに大阪の町人との間のそうした関係を経験した有力な人たちのなかの傑出せるひとりである。経済状態の法則をもっともよくわきまえているのが町人であることは、いうまでもない。蟠桃は生れは播州印南郡米田村大字神爪（今の兵庫県に加古川近くだが）であって、幼少のとき大阪に丁稚奉公に出たくらいであるから、彼の両親のことや家系や家業のことがわからぬままであるものやむをえまい。そうした生れの彼が、大阪の町人としてすぐれた才腕をもち、仙台藩の財政を彼の

店一軒で切り盛りするほどになったそのわけは、彼が当時大阪で高名だった商人の升屋平右衛門（この家の姓が山片だった）に拾いあげられて、ついに番頭となり、さらに後には升屋の本家の隣りに家を持ち、山片姓を名のるまでになった彼の精勤と秀抜な才能のためであった。彼は通称は升屋小右衛門といった。

当時、町人の勢力はじつに大きかった。町人という概念は歴史的には簡単でない。徂徠は「今世は工・商混じて一つになり、工をも商をも町人と名づく」（『鈴録』巻の一）といっているが、これはヨーロッパの産業史や技術史からみると、日本は何もが零細で混淆的だったことを語ることにしている。徂徠は、技術者（工）の位置を独立の社会層になるように強化しないと、国は栄えないのだというような見たが、これは正しい見解だった。技術的生産者が十分に力量をのばすようにできていなかったから、豊かでない製作物生産物の取引が商人たちの懐を肥やすにすぎなかったのである。たとえば、藩で武士たちの必要とするいっさいの品物（製作物）は、都市から買い入れるよりほか仕方なかった。したがって商人は繁盛し、両替屋のような金融業は栄えた。この意味の町人が蟠桃の時代では大きな社会的勢力をもつようになったのである。だから、徂徠は『鈴録』のなかで、「畢竟の処、国主の士を養ふべき為の俸禄は商人を養ふ事になりて、武士の身上は皆商人に吸ひ取らるる事、当時の有様なり。是によりて物価次第に貴くなり、武士次第に困窮して人馬を軍役の通りに持つ事、今はならぬやうになりたり」といっているのである。蟠桃は奉公の振出しは升屋ではなく河内屋与兵衛という両替屋であった。蟠桃は知識欲が強くて読書ばかりするので、やむなく追い出されたのであった。拾いあげた升屋は賢明であったわけである。当主の平右衛門は諸藩の金方をつとめていて、金廻りがよかったということである。しかし、升屋はもともとから両替屋でなく、最

初は米相場で産をなし、その後はけつきよく金融業のひとつではあるが、諸藩の、ことに仙台藩の財政の切り盛りにあたっていたのだった。この町人は単なる利殖者でなくて、二代（重賢）三代（重貴）の主人は学問ずきだった。升屋の主人は蟠桃を懷徳堂に学ばせた。懷徳堂はさきに富永仲基のところまで述べたように、一七世紀の終りに創設された大阪の市民階級ブルジョアのなかから生れ出たひとつの大学とみていい。創設者は中井しゅうあん整庵であって、この学堂が大きな影響力をもったのは、整庵の二子の竹山と履軒だった。蟠桃はちょうど竹山・履軒が相ついで学堂を主宰した頃に懷徳堂に学び、また関係したのである。懷徳堂はもと將軍吉宗の内意をうけてできたのであって、朱子学の系統に一応属したものと見られたけれど、竹山と履軒の学問と思想には、産業が社会のなかで大きい比重をもち、独立の文化的なものだという評価をうけはじめた江戸時代中期の日本人の教養の傾向が反映している。蟠桃は就学のためのよい主人をもったとともに、まことに恰好の学者の群れに結びついたものといわねばならない。

蟠桃にはさらに当時日本の科学の先頭に立っていた麻田剛立まへについて学ぶという好条件が恵まれていた。彼の天文学の知識は剛立からきている。蟠桃には前にあと後にあにすぐれた幾人かの学者思想家が立っていて、彼に影響し、また彼に光りをおくっているといえる。三浦梅園はすでに地動説についてひとつのアイディアをいこだいでいた。剛立はそれをうけ、さらに『曆象考成上下篇』のようなヨーロッパの書物に照らして、それを科学的知識にまですすめていた。蟠桃は剛立の知識をうけついで。つぎに後から光りをうけたと私がいったのは、終生庶民のなかにいたあの秀抜なる思想家かいほ・せいり、よう（海保青陵）によって蟠桃が称揚されたことである。青陵の著述『升小談』は、すぐれた経済論であって当時の社会構造の分析書であるが、「升小」とは升屋小右衛門の略称である。

つまり蟠桃のことをさす。青陵は蟠桃を「大豪傑」だといっている。青陵は彼の立てた家法をひどく賞讃した。「升小が升平の家を興したるは、家法を立てたるが始まり也。今は升小の法を諸家にて写し取りて、鴻池、加島屋を始めとして、皆升小を師として法を立る事なり」。青陵（二七五—一八二七年）ほど社会の構造を理論にしてみせた思想家はなかったが、その青陵は蟠桃こそ世の中の経済状態の法則をつかんだ人だ、いや、それを書きとめた人だと、称揚したのである。『升小談』は、蟠桃の立てた「法」について記しているだけでなく、彼の実践活動をも記している。

(一) 梅園は『玄語』（二七五年前後）のなかでは「天は虚にして動き、地は実にして止る」といっているが、『帰山録草稿』（一七七八年）では「おらん達は、只今は日動かず、地日濃る、日の外皆動くとみる説専行はる由」と記し、『帰山録』では、文がややととのつてきていて、「西洋百年來の説は、日動くに非ず、地止るに非ず、日よく止まり、日の外なる者皆動いて日を周る」と記されている。どちらも舌人の松村翠崖から聞いたことになっている。

(二) 麻田剛立は『曆象考成上下篇』を読み、その『後篇』は原書から翻訳して読んだといわれている。

大阪には彼に先だつて、富永仲基がブルジョアのなかから当然出てくるべき学問をおこしたし（仲基が没した延享三年の同じ年に蟠桃は生れている）、脱藩して大阪に隠れて数学と天文学に専心した梅園の弟子の麻田剛立が自然科学の発展のもととなったし、また多くの学者たちの出入した兼葭堂には諸代の博物学者がいたし、さらに麻田剛立の弟子たちの高橋至時や間重富のような自然科学者が出てくるし、蟠桃の時代は、まさに大阪ブルジョアのなかから新しい学問と世界観が發展したときだったのである。

懷徳堂の人たちから蟠桃がどんな評価をうけていたかについては、つきの文章がひとつの参考に

なる。「稚わかして学を好み、業を中井竹山に受く、旁ら麻田剛立に従いて天学を受く、又蘭学を喜び、博学を以て聞ゆ、竹山及び履軒恒に称して曰く、蟠桃識量有りと、是を以て中井の門皆孔明と曰ふ」彼は時代が文化になった頃（一八〇四年）から眼を患らっていた。文化十年頃にはもう失明していた。彼の主著である『夢の代』の或る部分は、盲目になってから彼が口授するのを子の芳達や弟子たちが筆記して脱稿したものと考えられる。なくなつたのは文政四年（一八二一年）の春であつて、二月二十八日だった。天満東寺町の善導寺に葬られた。

二 「夢の代」

彼の主著である『夢の代』の付録に、つぎの歌が書きつけてある。^{二〇}

地獄なし極楽なし我もなし

ただ有物は人と万物

神かみ 仏ほとけ 化物ばけものもなし世の中に

奇妙不思議の事はなをなし

この歌の前の句をみると、それは仏教、ことに禅の僧侶たちがつねに言っていることである。たとえば、蟠桃が見てきて批評したことのある或る寺（堺の向泉寺）の方違かたがえの札に、「本来無「東西」迷故三千界」と書いてあった。これなぞいい例である。「本来無一物」などの文は禅僧の常套語である。蟠桃はそのような人生観のかけらをここに出しているのではない。この二つの歌の後の句をよむと、

はつきりと迷信打破の啓蒙のためのうたであることがわかる。私たちの用語でいえば、人文の世界を成す「人」と自然界を構成する「万物」しか存在しないということ、人に説いてきかせようとしている。こうして啓蒙の意図をもって書いている——このことがじつに彼の著述『夢の代』の特質である。彼の唯物論思想の明らかな表現である。いっばんに唯物論思想には、つねに啓蒙の精神がそのなかにひそんでいるこというまでもない。

(一) この歌は彼の子の芳秀が「記」としてのべている文のうちに出ているのであるが、写本によると、それが欠けているものもある。

(二) 「方違」は迷信のひとつの術である。外出のとき忌むべき方位があるのであるが、しかし行くべき処には行かざるを得ないので、予めその方向を変更しておく。それが方違である。

『夢の代』一二巻は「無鬼」の二巻をそのうちに含んでいる。「無鬼」論は判然としたひとつの無神論である。鬼(たましい)を論じたものに彼いぜんに新井白石の『鬼神論』がある。『鬼神論』はむしろ有神論であるが、蟠桃の「無鬼」ははつきり無神論であり、しかも無神論のために戦ってさえいる論者である。「鬼」とは、彼によると、「人の死したる」ものにすぎない。「人の死したるを鬼となづく。是れ又死したる後は性根なし、心志なし。この鬼の外に鬼なし。みなこれ、この理なり。この外に何をか求め、何をか穿(うが)たん^(二)」。彼のこうした文を見ると、つねに「天理自然」をほんとうに認識しない人を論服しようという意向が強く出ている。彼にとっては、「理」にもとづく自然界の万物の外は、生きている「人」以外には何ものも存在しない。「天と云ひ神と云ふもの、皆人なるをしるべし」といっている。あらゆる場合、彼は人間を押し出している。

(一) 『夢の代』第一卷(『日本哲学全書』第二卷「宗教論」一九九頁)参照。

彼の無神論が戦鬪的であることは、新井白石の鬼神の論(二)に対する批判の徹底している点にすでによくあらわれている。彼は白石の鬼神論研究の資料をあげて、そのつまらなさを指摘(三)している。

「新井白石氏の鬼神論は経書をとらずして、家語・左伝・山海経・神異経・搜神記・述異記・博物志・幽明録・白沢函・五雜俎・列仙伝・草李・夏鼎志・楚辞・說苑・列子・抱朴子・齊東野語等の怪書にとりて議論をなす」。私たちは蟠桃がこれらの文献を鬼神論の材料とするときは、怪書に墮(おと)してしまっているのを注意したい。「涉獵するの書に於て一も取捨する見けんなくして、唯信ずるのみ」だと、批評している。さらに「白石氏、生をしらず死をしらず、なんぞ鬼神を語るに足らん」と厳しく追究し批判している。こうなれば、白石は現実の社会(生)を認識していない、現実の社会がわからないで、どうして現実社会以上のもの(死)が理解できようという論旨でなくてはならない。蟠桃は幕府への反逆者由井正雪をあげ、彼が狐狸や妖怪のあり得ざることを論議したその詳しさを指摘して、「新井氏に勝ること遠し」といっている。「白石氏の鬼神論一つも取るべき処なし。なんぞそれ愚なる」。こうして、白石批判は徹底的である。

(二) 前掲書。

(三) 『日本哲学思想全書』の「宗教論一般篇」に収載。

蟠桃の仏教・神道・儒教のそれぞれに含まれている容鬼神性に対しての批判は、後にのべる安藤昌益のいっさいのイデオロギー批判とならんで、日本思想史のなかでまったく特別の位置にある。仏教僧侶(浮屠氏)たちは「心志溺乱して、精神を養ふ程の徳なし」と批評したり、儒者たちは「条理

もなき虚妄の説」をなすものだとし、「大儒の人々みな狂の如し」と非難するところは、昌益の論難のしぶりの峻烈さに似ている。まったく仮借かりやくせずである。

蟠桃の「無鬼」は彼の『夢の代』の第一〇・第一一卷を占めているのであるが、「無鬼」に見出される無神論的思想としての唯物論の傾向は、他の九巻のすべてにわたって見られる。まことに全巻が合理的精神で貫かれている啓蒙の書である。第一の「天文」では中国、日本の天文を批評し、ヨーロッパの天文学ではその純粹の知識についてのべたり、潮の干満について、いちいち日本各地の増減をくわしく記しているほどに、形而上学的な天文学に終るまいとしている。第二の「地理」も同じ精神で貫かれているが、日本人が、この小さい島にして、自国本位に偏っている欠点を衝いている。第三の「神代」では、『日本書紀』からはじめて古典の批判を試みている。そして、神話につながる迷信の排斥につとめている。第四の「歴代」においても同様で、日本の歴史書の信憑について意見をのべ、修史家たちに対する批判がみられる。第五の「制度」と第六の「経済」では彼の社会分析の一端もうかがえる。第七の「経論」は儒教のめぼしい文献の批判である。第八の「雑書」には陰陽論の批評があり、第九の「異端」は主として仏教批判に当てられている。彼の無神論思想は、第一〇・第一一の「無鬼」とともに、この第九にとくにはっきり出ているといえる。第一二の「雑論」は、治病衛生のこの叙述が特長となっている。

「夢の代」とはどういう意味なのであろう。自叙につきぎの言葉がある。「硯にむかひて、書そめしより、月日に眼萌さむとすれば、忽ちおしまづき「脇息、机」によりて、筆をとり書付るのみ、其中には国家の事に及びし事もあるべきなれども、咎むべからず、唯これ一家の事のみ、他人の見る書にあらず、此巻の始は眠を止めて書しままに、宰予の償と題せしに、履軒先生難じて、夢の代と

あらためて題すといふのみ」。これで見ると、彼は最初は書名を「宰予の償」としていた。宰予の償とは、察するに、孔子の弟子の宰予をさすのであらうとおもわれる。宰予は昼寝をして孔子に叱られたということであるから(『論語』)、「宰予の償」といえば、眠るところを眠らないで書いたことをいって、いづれは眠りに関係している。そうしたところの着想から、履軒先生が「夢の代」としたのであらう。代とはひとつの区画のなかのことで、私はひとつの世界とよみとりたい。私はつぎのように想像を加えてみた。この書物は公刊されれば、すぐに発禁疑いなしの本である。著者みづから「国家の事」に及んでゐるのを心配し、「他人の見る書」でないと注意を払っているが、しかし、履軒先生はもっと心配だったにちがいない。いっそ、書名を『夢の代』と改めて、夢の世界のことだとしてしまふほうが安全だと考えたのであらう。この本が全部刊本となつたのは、大正五年であらう。それまでは、ずっと伝写されて読まれた。もっとも、「無鬼」だけは明治二十五年刊行の『少年必読日本文庫』に収まつたのが、刊本のはじめであらう。

二 蟠桃の唯物論的思想

蟠桃の思想的立場は唯物論に近づいてゐる、ということが出来る。しかしそれは、彼が人の「心」を否定して人の「身体」だけを肯定的にとりあつかう、つまり精神に対して物質だけの存在を主張する、といったような思想が彼にできていたからではない。蟠桃には、三浦梅園や鎌田柳泓に見られるような物や神ものや神しんなどの存在の考えには関心がなかつたといつていい。物が在る、心が在るといふような存在の思想は彼の学問のなかには見出せない。いったいに、存在とか対象の世界といつたような概念は、江戸時代の或る少数の哲学者以外では、ほとんど使用されてゐない。したがって、在る、

ものとしての心、在るものとしての物、これらの概念は、日本の思想家たちの思索を刺戟するところが少なかつた。これは日本には、市民社会の体制がほんとうにできあがることがむつかしかったためである。市民的社會において人間個々の個性比重が大きくなるなど、人間「個」の反省が深まつて、肉体と精神、物と心との区別・反対の意識が強くなる。ヨーロッパでは、そうした市民的社會の時代に入ってマテリアリズムは個々の人間を通して社会的になつていった。そうした唯物論では、物質を精神より優位におくことがいっぱんになる。物質の存在を肯定して精神の独立の存在を否定することが、唯物論だと、きめられる。マルクスが古い唯物論として直觀的（*anschaulich*）唯物論といつたのは、それである。ヨーロッパでは、無神論の思想はこのような唯物論と時代を同じくしてともに發達した。日本では、蟠桃とだいたい同じ頃に活動した鎌田柳泓の如き思想家は例外であるが、直觀的唯物論さえもおこつてこなかつた。人間の身体を「物」と押さえ、精神の働きを「心」ときめて、その物の独自の優位を主張するような、つまり、市民的社會を背景とし基礎とする唯物論はまだ生れてこなかつた。

(一) 梅園、柳泓の外では徂徠や淇園その他二、三の人があるくらいである。

蟠桃の無神論（*アセイイズム*「無鬼」の論）は、そういう日本の社會に生れたのである。彼の場合、無神論のおこる機會と基礎は直觀的唯物論であつたわけではない。ヨーロッパでは無神論は物質主義の上に發達したが、日本ではそうでなかつた。無神論の克服のために戦つたパークリーは、すぐれた哲學的著述を二つほどのこしたが、それはけつきよく「スケプティストとアセイストとを論服する」ためであつた。なぜなら、じらい懷疑論者や不信心者はマテリアリストだつたから。蟠桃はマテリアリストとはいえぬだろう。しかし、彼は徹底した無神論者だつた。

(一) 『唯物論者の倫理』参照。

すると、何が彼を無神論者にしたのであろうか。化学的知識や物理学的知识が彼をそうさせたとは考えられない。医学的知識でもない。私の理解では、ヨーロッパの天文・地理の知識が彼に対して啓蒙の役目をうけもったものと考えられる。このことは『夢の代』の「天文第一」の「地理第二」や「無鬼第一〇・第一一」の内容が教えてくれる。蟠桃にとっては、人の心の担い手である肉体の存在でなく、人の心と肉体とを容れている周囲または環境の知識としての天文・地理の学問が、彼をいっさいの觀念論的な虚妄から解放したのである。

さてそうしたところで、それらの知識にもとづいて彼のなかにひとつの哲学ができていたことは否定されない。それは市民的社会的性質のものでないのではない。というのは、天文・地理による自己啓蒙を通して、彼のうちに自我のいわば確定ができていたからである。これが彼の無神論の支柱である。彼は、たいていの人に主観・客観の区別ができていないことを指摘している。彼はこういつている。

「鬼神に泥むなすの人の心は、みな我なくして彼にありとす。始より主客彼我の差謬ある也。これ即ち鬼神に事つかふるの機密にて、毫厘の差ひを過まるに千里を以てす。この眼中のくもり取れざれば、無益の鬼神に役せられて、一生疑惑を免がることなく、人の人たる道もしらず、昼夜千辛万苦して、死して後、止むに至る。悲しい哉。故に丁寧反覆してこの篇を輯こむ。」

(一) 『日本哲学全書』第一二卷一二四頁。

注意して読めば、蟠桃はすぐれた思索をここに洩らししていると考えられる。いっばんにヨーロッ

パの哲学史が示しているように、主観と客観、主体と環境、表象と対象、これらの問題について、観念論的な宗教思想的な談義をすれば、まことに論議は尽きずである。蟠桃もそうしたスペキュレーションに捕われたことがしばしばだったのであろう。つぎのような文がある。^(一)

「これらのことを論じてゆけば、仏氏の輪廻を説破するが如し、際限なきことにして無益の論なり。只これ後世あまりに弁論、支蔓^{えんたつ}紛雜になりてとりとどむべき術なきに至る。かかる時に至りては、無用の仮説の書はみな焚きすて洗ひ尽したきものなれども、又始皇の跡を踏むと云ふべし。然らば則ちいかにせん。唯無鬼の論を立つるにしかじ。ここに於てか痛快と云ふべし」

(一) 前掲書一三六―七頁。

蟠桃が「無鬼」を書いた彼の体験と思索は、唯物論的だったといつて差しつかえないであろう。ただし、以上のべてきたように種々なる点を顧慮しての上である。

さらに蟠桃のもの、の把^{つか}え方には弁証法だといつてもいいほどの用意深さと分析力とがある。というのは、彼は考えることにおいて偏ったり固執することを避けようとするから。考え方が固定することを「泥^{なす}む」といつている。彼によると、人間が精神（神^{しん}）だとか靈魂（鬼^き）だとかの概念をつかうのは、やはり一種の「泥^{なす}み」である。概念をつくるということとは（ヘーゲルのようにいえば）^(二)知性^{Verstand}としての考える作用^{Denken}をはたらかすということとは）、じつは固定をしているのである。人間だれもがしているのである。精神を不思議なものと考えたり、靈魂を奇妙なものと考えたりすることや、なおまた、世界には目的があるとか、宇宙には支配者があるとか、造物者としての神があるとか考えてみることや、こうしたことは人がものを考えるその偏^{かたよ}り泥^{なす}みにもとづくためである。蟠桃はこういつている。「泥みて云ふときは、万物の生育するは鬼神の妙にして、造物者のなすこ

となりといふも又無理ならず。只人畜・虫魚・艸木・金石・水火に至るまで、それぞれの生を遂ぐるやうに産みつけたるは、いかさまに主宰ありてこれを造り立つるが如し。ゆえにこの論ある也^(二)。泥まないで(といつても人は考えるかきり泥まぬということではできぬが、最小限度に泥むことをして、頭をやわらかにして思索してみると)、造物者が存在するわけではない。ただ太陽や空気や土や水やの作用が有機的に働き合つて(只天日の陽気、地湿の陰気に和合して)いろいろの物が生じるだけのことである。自然界の万物のなかに多くの作用があつて、生命ができるようになり、それが漸次に生成的に発展していつて、そのうちの「最秀たるを人とする」までのことである。蟠桃はこのように理解している。「人は万物の靈に非ず、万物の中に靈なるは人なり」というように、注意深くしつつ理解をすすめているのである。

(一) ヘーゲルの „System der Philosophie“, Erster Teil, Wissenschaft der Logik, Vorbegriff, §80, 81, 82.

(二) 『日本哲学大書』第一二卷一三七頁。

このような彼の思索は、概念なるもののなかの意味の相対性をよくつかんでいる。「西の東は東の西なり、北の南は南の北なり。天下国家、人失へば我得る、我得れば人失ふ」といったように、概念のうちの反対性を理解していた。蟠桃の方法は弁証法的であつたと明言しないまでも、少くとも彼が唯物論的にふるまう限り、非弁証法的だつたと決していえない。

そうした点では、私は富士谷御杖^{ふじのやみつえ}のような思想家に注目したく思うが、唯物論的である点では蟠桃はたしかに傑出している。私たちはその点で彼よりなお一歩すすめた思想家を鎌田柳泓のうちに見出すのである。でもしかし、柳泓は蟠桃のように徹底した無神論者では決してない。このようにな出入り凹凸のあることは、日本の思想史において、いっぱんに否定できない。

(二) 『日本哲学思想全書』の「歌論篇」解説参照。

さて蟠桃を以上のように描いてみると、日本の従来のイデオロギーに対しても思い切った批判が、彼のうちにあるべきであるように期待されるが、それは無理である。彼がこの方面のイデオロギーに最もよく触れている「歴代」や「制度」の巻をみても、將軍や大名の存在を理由づけこそしないにしても、忠と孝、上下貴賤の社会的風習については、いわゆるアンシャン・レジームについては、少しも批判の態度に出ていない。この点にかぎって、つぎの節で述べる安藤昌益は、ほとんど唯一人といつていいほどに日本思想史のなかで光っている。

第三節 あんどう・しようえき(安藤昌益)

一 抹殺されていた昌益

安藤昌益はいつごろ死んだか、これまで長いあいだはつきりしなかった。近ごろ漸く生れた年だけがわかったくらいである(生年のことがわかったことについては後述)。宝永四年(一七〇七年)である。一八世紀のフランス唯物論思想がちょうどおこりはじめた頃にあたる。宝永四年といえ、元禄時代が終えて数年というところ、このころに昌益は生れたのであるが、これからほぼ五十年か六十年くらいも生きていたのであろうと、察せられる。新井白石が西洋の知識を紹介したり、私たちがさきにもみた如く荻生徂徠が活動していた時代である。また大岡越前守がいわゆる人情に通じた裁判をしていた頃でもある。さらに大切なことは、百姓一揆が東北地方のほうからおこりはじめた頃でもある。昌益は東北地方、秋田藩の生れだが、私の見るところでは、そのころ東北の地方から百姓一揆がとくに顕著であった。文化の明るい方面でいえば、禁書の令が少しばかりゆるくなり、外国の本の輸入されはじめたころ、また大阪の町人の金持たち(ブルジョア)のあいだからの希望が素地となって、市民のあいだから市民の大学ができはじめたり、オランダの文化が本格的に日本に入るほどにオランダ学者が殖え出したり、死体解剖が試みられはじめた時代である。一口でいえば、世の中がしだいに明るくもなり、またそれとともにやかましくもなってきた時代である。昌益の時代は新しい型の第一級の学者思想家が出そろった時代でもある。

さて、かように学問が盛んになりつつあった時代、ことに新興の学問がおこったときであるから、とうぜんに当時の学者が昌益のことを書物の端にでも書いていそうなものであるが、それこそ、ひっそりとして誰ひとりとして噂ひとつ書きつけていないのである。著書は後でのべるように冊数で九二冊、巻数で一〇〇巻というほどの大冊の『自然真営道』（しぜんしんえいどう）やまたそれに似た分量のある『統道真伝』（とうどうしんでん）などを著述したり、なおその他の著述ものこしたりしている。昌益は、いったい、どうして茫洋としてその生涯をわからぬままにされたのであろうか。しかし、それは私たちが彼の唯物論思想（無神論思想）を理解してみると、むしろ当然のことだったろうとおもわれる。

安藤昌益について、彼を知ることのできる直接資料としてあげられるものは、宝暦五年（一七五五年）の『自然真営道』（私のいう大真営道）の第二五巻の「真道哲論」（これは「良演哲論」とも呼ばれている）をまずあげることができる。そこには「良中先生、氏藤原兎屋根百四十三代之統胤、倭国羽州秋田城都之住也、生而童壮至而不採師、不学書、自生。知自然活真自感進退互性八氣通横逆運回而転定土、活真一全体一矣」と書かれている。良中とあるのは、昌益の別名である。昌益という人物を発見した狩野亨吉博士によれば、昌益は秋田に生れ、医学、本草学などを研究し、のちに奥州の八戸に移ってからは、医を業としていたことになっている。彼が宝暦二年に書いたものの中に「予深嘆^ク之^ク数十歳也。故見^ニ自然道^ノ。編^ミ真営道書^ヲ。且著^ツ統道真伝^ヲ云々」とあるし、また彼の弟子と思われる神山仙庵も同様のことを書き残している。そうしたことから推して、彼の生年は元禄の末から宝永・正徳の頃（一七〇〇—一七五〇）にかけての頃であろうとされていた。ところが、このころ羽賀与七郎氏の神山由助久品という和算家についての研究から、はしなくも、昌益の生年は宝永四年（一七〇七年）ということが判明した（『史学雑誌』六四編第一号）。しかし、昌益は

どこでいつなくなつたか、そうしたことはまだ不明である。彼は晩年を長崎でおくつたということもいわれているが、まだそれらのことも確定的ではない。さて、安藤昌益はどういうような生活をしていたか、それを推測してみることはできないことはない。彼の弟子の仙確が書きのこしているものが、想像の材料になる。昌益は百姓衆のなかのひとりだった、百姓衆のなかに没していた。これでも昌益のぜんたいがえがかれはしまいか。仙確は、昌益のことをつきのように書いてのこしている。

「師の平常の行いであるが、欲が少い、貧むすることが薄い、朝晩、飯と汁の外にはうまい物をくわない、酒をのまない、夫婦のみち以外には異性にふれない、道、人聞がいとむ道、つまりほんとうの営みの道であれば別だが、そうでなければ聞いても話さない。世のため道のためには、人が聞かないでも語る。ちよつとの間も時間をむだにしない。片時も無益に居らずである。人のことを誉めない、他人を誇らない、自ら慢たかぶらない。いつて自分を卑下しない。いっこうに上を羨むことをやらない。また下を見下くだすこともない。上下うへしたということがない。貴たかはず賤しずまず、請こわらず貧むすらず、という風であった。家か営えいは貧むすしくなかつた、といつても少しも富裕ではなかつた、もの金モノノカネを人から借りもせず、貸しもしない。人との時節々々のてが、みのやりとり、品物のやりとりは世の中の人たちが、するままにしていたが、それは精神こころに預あづからずというぐあいだった。人が昌益先生はえらいと頌ほめると、私はどうも馬鹿ものらしいなといつた。また若し人が昌益先生を悪くいうことがあると、私はまちがっていないイナイナなあといつて悦んだ。昌益は人の顔を見ると、不思議にその人の心のありさまや行いや仕事などを見ぬくことができた。自分に身近かのものや他人やをとくべつひいきにしたり親しくすることもしなかつた。といつて、うとんずるのでもない。もちろん人を憎むことをしな

い、孝というのでもなく不孝というのでもない、音楽とか歌とか遊戯のようなものは聞きもするし見もするが、精神に影響されるということがなかった。人にものを施すときはどうしたかというに、世の中の風習のようにした。しかし、それを精神でどう、こう、拘泥することは少しもなかった。人が物を採ってゆくときは採ってゆくにまかした、採ってゆかないなら与えもしなかった。昌益という人は、ざっとこういう人だったから、生死、生きてること死ぬること、そうしたことは学問や宗教が教えているようなものでは決してない、もつとちがったものだ、という風に理解していた。だから生きていることを喜ぶ、死ぬることを心配し心を患わす（生喜死患）、そんなことはいっこう気にかけない。昌益という先生はこんな人物だから、外に『天下万国の古今に』見出すことはできまい。こんな人物はおそらく外にあるまい、絶対にはいえないかも知れぬが、まだこれほどの人物のことを聞いたことがない、また居ようともよう思わない。以上が私の先生の人となりである。弟子の仙確は、昌益のことをごく簡潔にであるが、以上のように書きのこしている。

安藤昌益を「忘れられた思想家」と呼ぶのは、ただことばのあやのうえでのことで、忘れられたのではなく、隠されたのである。彼において私たちは、既成社会に対してあげられる人間性の抵抗を見出さずにいられない。彼をめぐる弟子たちの間に「秘密結社」があつたらう、と推測してみる人もあるくらいで、それらのことはこれからの研究がもつと明瞭にしてくれる日があるかもしれない。

(一) E・ハーバート・ノーマン著、大窪愿二訳『忘れられた思想家』（岩波新書）。

二 『自然真営道』

日本の学問のもつとも大きい欠点は、ヨーロッパ人が自然と呼んだもの (physis, natura) をとりあ

げなかったことである。日本ではむかしから、自然科学と云うていい学問（たとえば、天文学や暦学、医学や本草学）に従事した人たちは別とすれば、その他の学者思想家たちは、ほとんどすべて自然の世界を忘れている。自然のことを頭においていたのは、山鹿素行（一六二一—一六五五年）、益軒、梅園くらいである。まともに自然哲学が出てきたのは梅園がはじめてである。日本人は日目の生活の様式においては自然物に親しむ民族なのだったが、学問においてはまったく自然を無視した。

ところが、ここに自然無視という日本人の怠慢をいっきよにとり戻すかのように、だからほんとうに番狂わせみたい、自然を学問のなかにもち込んだ人が出てきた。いうまでもなく安藤昌益である。彼の学問はとにかく自然哲学とよんでいいが、まことに無類のかたちで出てきている。なにもかもいっしょくたである。安藤昌益いぜんでは日本には、プリーニウスのように自然界の万物を記述してみせる人もなかったし、ベーコンのように自然を知る場合の論理を考えてみてくれる人もいなかったし、ヴィコのようにして民族と自然との協和音をきかせてくれる人もいなかった。ルソーのように「自然の人間」（*l'homme de la nature*）を人間生活のなかからひっぱり出してみせる思想家もいてはくれなかった。だから、ちょうど梅園が思想家としてたくさん課題をこなしていたように、昌益の役目もまた多種であった。昌益は無神論者^{アセイスト}でもあり、アナキストでもあり、自然哲学者でもある。昌益の著述を発見した最初の人狩野亨吉博士が「どうしてこういう人物が出たかわからない」と言ったように、まったく突如として日本の思想史のなかに、たくさんの課題をひとりになつて、現われ出たのであるということが出来る。彼の思想の特長は、めんめんとして発展した学問の系譜から理解せられるようなものではなく、農民のなかから、耕土や米や穀物の霊でもあるかのように、出てきた貧農たちの代弁みたいなのである。だから当然に文字通りに土臭い泥臭い

学問が出来たのである。その意味でまず「自然」なのである。自然といっても昌益のは、ヨーロッパでのように、アリストテレスでとりあげられ、ベーコンで磨きがかけられたような「自然」ではない。百姓が田を耕し米ができ、それで生きているが、たの素朴さ、どうしなくても（儒教や仏教や神道などなくても）ひとりで生長し伸びゆくそのすがた、その意味の自然さ、昌益の「自然」とはまずそのことである。だから、彼は「自然」の二字をヒトリスルとよませているのである。昌益の学問を自然哲学と呼んでみることにすら、じつは落ちつかないのである。

学問をすら否定するのが、彼の本領なのである。いや、ほんとうは文字すらも不用なのである。「字をつかって〈自然〉真営道を書くのは、学を採りあげるためではない」といつている。文字をつかうのは、これまでの学問がすべて誤っているから、それを正すための止むなき手段だといっている。だから、すぐれた文辞の学者としての徂徠や梅園や淇園と比べられるような学者ではない。彼の文章は、おそらく徂徠や梅園の眼にとまっても学問語としてはうけとられなかったであろう。彼の文章はすべて漢文だが、まれには和文も混じりこむくらい乱暴である。昌益が当時の日本の学界にみとめられなかった理由の一つはこの点にあったろう。なにしろ百姓のかいた文章である。

自然のことを語るといつても、自然界の万物が観察されたり分析されたりするのではない。自然のことをいはいうけど、自然科学者の新鮮な眼が昌益にできていたわけではない。鳥類の言語だといつてカックワウやカフカフが、獣類のそれとしてワンワンやニャンニャンが、虫類のそれとしてキチキチやチイチイが、草類のそれとしてソヨソヨやサアサアがあげられているところがあるが、これは昌益風の自然観察であるといつてよいであろう。だから、彼の学問に、自然誌（ヒストリア・ナチュラリス）があるわけでもなく、きびしい意味の自然哲学があるわけでもない。ただ彼の言いた

いこと説きたいことは、つぎのことである。世の中のすべては、もともと、天地日月すべてが、人間の作為ではないのだ、ひとりでうつつているのだ、それらは人間の「私^{コソエモ}制」ではないのだ、ヒトリスルのだ、じつに自然の営みなのだ、じつにこれだけだ、ということである。学問の筋が通るとか、哲学の系譜がどうこういうことが重要なのではない。日本の庶民たち、主として農民たちの永年の辛抱、積年の忍耐がもうたえきれなくなって、それが爆発して、巨大な反撥となって出てきた衝動のようなもの、じつにこれが、安藤昌益の『自然真営道』であり、『統道真伝』なのである。破天荒のことがおこったのである。

二 『統道真伝』

昌益の思想がルソーの「自然の人間」の思想に似ているという人もあるかも知れないが、昌益のは、ルソーが『人間不平等起原論』(Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes)のなかで述べているような思索をしたうえでできているものではなくて、簡素で純朴な古代人の、そして特に昌益流の「自然」に還ろうという思想なのである。したがって、昌益の自然論は社会の進歩とか、生産技術の発達とか、人口増加の場合の人間のあり方の相違とか、そういったような理論とはすぐ矛盾してくることがあるのは、避けられない。そういう点からいっても、ルソーの「自然の人間」思想とはちがっている。しかし、ルソーだって「自然の人間」を主張するかぎり、近代人がもっているほんとうに人間らしくないもの、あまりにも人為的なものを、本来の人間の性質のものに對立させないではいられなかつたのである。そういうわけだから、ルソーは現在の人間の性質のなかにある「根源的なもの」と「人為的なもの」とを区別している。これと同じように、昌益は「ヒトリスル」

自然の世の中と、こしらえものの世の中とを区別している。

彼はこしらえたものの世の中を「法世^{ほうせ}」とよび、ひとり、する世の中を「自然世^{しぜんせ}」とよんでいる。もともと人の世の中は自然世であったのであるが、昌益によると、聖釈（せいしゃく）より後の世は法世になってしまっているのである。釈とは仏陀の教えで、聖とは聖人の教えである。今仮りに聖人を孔子だということにすれば、紀元前六世紀いごは法世ということになる。いずれにせよ自然世と法世とは歴史的にはつきり区別することはできぬが、自然世では人間の生活の営みは農耕のみである。実にこれのみでできているのだから、「直耕」だといっている。昌益は米をつくることを直耕の中心においている。こうなると、農耕の技術など問題にされ得ようはない。彼は「直耕直織」ということを尊いことにしている。もちろん人は、衣服をまとい、家に住み、食器その他もたねばならぬ。しかし、それらをつくることとでも直耕する人がすればいいのである。織ることも直耕直織なのである。「原野田畑の人は穀を出し、山里の人は薪木を出し、海浜の人は諸魚を出せば」いいのである。その外のよけいのものは何も必要はない。桶屋、椀屋、膳屋は常用の一品をつくれればよい。菓は必要だが、菓^{たばこ}はいらない。庭園を築くなどにいたっては禁すべきである。そういう世の中を彼は「金銭無き自然の徳」の世だとしている。それでこそ直耕常業^{じようぎょう}であり、無尊無賤であり、無富無貧なのである。それでこそ無知無説であり、無盜無刑なのである。昌益のこうした論説の表現そのものが、文字を知らない百姓の単純さに通うところがある。

昌益の『自然真営道』は、もとは一〇〇巻（九三冊）という大著であったが、現在残っているのは一五巻しかない。そのなかのある一巻をみると、いろんな動物にものを言わせて、それでもって自説がのべられている。鳥、獸、虫、魚などのそれぞれの類が寄り集って物語る寓話でできている。鳥

には、鳩・梟・鶉・雲雀・百舌鳥・みそざざえ・ひわ・あおじ・ほととぎす・鶏・くいな・おしどり・雁・鴻・燕・鶯・ちん・おおむ・風鳥・せきれいなどの鳥がいて、諸鳥集って問答している。鳥たちは最後のところで次のように一致している、「鳥のなかでいったいどの鳥がこれまで饑饉凶年に遇ったことがあったろうか。借金してこまる貧窮鳥がはたしていたろうか。年貢物を責め取られて難儀する鳥がいたろうか。税斂法があつて鳥が鳥を責め取ることがあったろうか。……鳥の世の中は人の法世よりずっとすぐれていて、それこそ太平の天下ではないか」〔此中諸鳥飢饉凶年遇鳥有乎。又借金済兼貧窮鳥有乎。年貢物成責取難苦鳥有乎。税斂法他鳥飼責取有乎……鳥世人法世甚勝極楽大平転下也〕

獸類の集りでの会議はもっと面白い。馬はこういつている。「私たちはもともとは人間のためにこやしをつくり、田畑の土をやわらかにし、ほんとうの人間の直耕の助けになっていた。ところが、聖釈このかた変つてしまった。私法をもつて立法世とするようになった。私たちに鉄の轡をかけ、肛門に南蛮とうからしを指しこみ、爪を切り、焼金やまかねをあて、乗り廻し、責めぬき、しかも食べただけ食べさせることをしない。その苦痛はいいようもない。牛もまた「人間は私たちを殺し、養生だといつて肉を食べ、膠にかわにしたり、革皮もみかわにつくつたり、臘油ろうあぶに製したり、牛黄ぎゅうわうをとるために殊の外苦しめる」と彼らの受苦をのべている。獸類のなかで犬の言い分はとくに目だっている。「私たちは耕やすことをしない、人間の食べ残りで生きている。私たちの仕事は盗人や怪しげな人影に吠えつくことだ。ところで、あわれなことに人間たちは法世より後は私たちの真似をしはじめた。伏羲・神農・堯舜・禹・湯文武・周公・孔子・子思・孟子・周子・程子や、さらに釈迦や達磨、その他多くの仏教僧、老子・莊子・列子・淮南子、日本の厩子をはじめ代々の学者、林道春・徂徠などに至るま

ですべて耕すことをしないで、直耕の転道（昌益はいつも「天」の字をきらって「転」をつかっている）を盗みとって、大衆の余粕を貪り食っている。ほんとうの世の中は弁証法的統一のある世界（「互性具足妙道」）であるのに、それを知らないで、心はねじけ考え方が偏かたよっている（「偏心偏知」）。だから、彼らは文字をつくってはいるが、それは本当のものの表現になっていず、いわば怪しげな影にすぎない。彼ら人間はそれを道具にして転道を盗む手段にしている。辞書はそのためにできている。どの書物もみんな私作の妄造もうごうである。易えきだの曆れきだの、五倫五常だの、不生不滅だの、いろいろ説きたてるが、すべて偏惑の心の産物でしかない。それらは本当のものではない、たかだか本物の影にすぎない。だから、儒教、仏教、老荘、これらの諸教の書物をはじめ、医学の書物、詩文の書物など、ことごとく本物に対して何か言っているのではなく、影に向って吠えているようなものである。いたい、影に向って吠えることのあるのは私たちの本業である。私たちは犬だけけど、かえって私たちこそ仏教の祖師であり、儒学の君子である。だから、彼らこそ私たちを拝むべきだ」（「吾狗而獸世聖君子祖師也。汝等吾〔ヲ〕拜〔セ〕ズンバ有ルベカラズ」）

（二）『自然真営道』第二四巻。昌益の文章には、ごくまれにはこのような和文が混じっている。

昌益の自然世では、人類の進歩発達ということは考えられないし、また彼自身もそういうことにしているは何もいっていない。しかし、昌益はオランダについての知識をもち、オランダの文明を尊敬していたのであるから、オランダの日本よりもよりよい点を羨むなら、当然、日本の進歩発達ということを考えるべきなのであるが、おそらく、そうした一国の歴史の発達のことは問題にし得なかったであろう。今の世の中は、もうただお上の法かみのイデオロギーでもって百姓たちはがんにじめにしばりあげられている、その法は仏教や儒教や神道のイデオロギーでもって幾重にも強化さ

れている、直耕をする百姓たちは私制の世の中に生きていて、そうした現在の事実が昌益には問題なのであったと思われる。彼のいう思想や論説の立て方の矛盾というようなことは、問題でなかったのである。しかし、まったく無方法ではなかった、法世を自然世に似たものに改めてゆく方法について述べている。

彼は自然世を次のように要約している。「ひとりひとりが耕して、子を育てる、子は壯さかになり、よく耕して、親を養う、またそれは子を育てる、一人そうすれば、万人がして、貪り取る者もなければ、貪られる者もない。転てん定と人倫の区別をつける必要もなく、転定が生じているから人倫が耕すまでのことである。この外には何ひとつ私事がない。これが一自然の世のありさまである」〔各耕育之子壯能耕養親育子一人為之万万人及之而無貪取者無被貪転定人倫無差別転定生人倫耕此外一点無私事是自然世有様也〕

(一) 前掲書第一卷「自然世論」

四 昌益の唯物論

昌益が仏教・儒教・神道・キリスト教（二）の法世的な私制的なイデオロギーを極力排斥していることは、もちろん観念論を否定していることでなくてはならない。観念論を全く否定することは、ヨーロッパでは唯物論の立場ということになっていたのであるが、日本ではそのような論説の仕方はできていなかった。だから、昌益のなかに唯物論的な思想表現を字句の上で指摘することはできない。しかし、思想としての唯物論は、のちの論説の到るところに出ている。その批判のもっとも明瞭なのは、仏教の唯心論的傾向に対してである。

(一) 昌益は多少キリスト教の知識をもっていて、これをも聖釈と同じように排斥している。

仏教では見性成仏けんしょうじょうぶつということをいう。僧侶が少しも直耕しないで坐禪して農夫の米穀を奪って食っているのは、見性にはならず成仏にはならない。ほんとうの見性成仏とは外でもなく、じつに直耕と米穀の概念（名）なのである。また仏教では、なんぞといえば不生不滅というが、ほんとうは「生死いっしんにして一真いっしん」なのであって、生でも滅でもないといつては、真理は出てこない。事実において生れてないなら、転定てんぢやう人間はいないではないか。滅しないのであったら人間が満ち溢れて仕方がないではないか。仏教は「自然」というものを知らないのである。仏教では釈迦の誕生について荒唐無稽なことをいっている。釈迦は母の左の乳下から生れたと衆人に教えている。母の乳の下を破って嬰兒が生れたなら、母は生存する理がないではないか、むしろ子が母を殺すことを物語っていることになるではないか。また仏教では無為むゐということを説いている。無為とは「仏法を觀じて、心を虚空の如くにする」、それには「無心に閑居して静止じやうぢして、いつさいのことがらに拘わらないでいる」のでなくてはならない、ということになっている。こうしたことは「自然じぜんにおいては無い」ことであって、みんな「私の作言さくごん」である。いったい仏教は諸仏しよぶつということをしぼしぼいうが、「諸仏とは心の異名」なので、これ以外に何ものもあるのではない（昌益は諸仏を心の異名として、成仏を「直耕の転真」のことだと解釈して、仏教の諸思想を象徴として理解している）。

(二) 『統道真伝』第五卷。

日本の仏教各宗に対する批判には、とくに唯物論的な思想が判然と出ている。まず真言宗に対する批判のところで、空海の言動を排斥している。「空海」、温泉の有る地を計り、杖で指し泉を湧さ

しむといひ、……或は石を転じて餅となすと言ふ。種々の怪事奇言をなす。「もし」仏法〔にして〕正法なれば、奇特怪事あるべからず。私作の邪法、俗を証す。空海自然の正道を知るならば、何ぞ奇怪となすや、俗を証し世を迷はす、なすところ狐狸の心なり。且つ真言秘密と言ひ、印相をなし、息を吹き、咒文を唱へ、みな俗を証し、利己の貧食となす。……すべて秘密の言行みな盜賊なり」。

昌益はさらに空海の入定をきびしく批判している。空海はまことに愚かなことだ、拙劣なことだ、空海は自然を知らない、高野山に入定して、弥勒の生れてくるのを待っている。人間が肉身のまま土の穴に入り、埋められて生きながらえらると思ふならば、それだけでも、もう愚さもきちがいだというべきだ。もし入定が心術の上での言い方であるなら、穴に入る必要はない（「是心術言則不入穴」）。ところが、そうでないらしいから、空海は衆俗をたぶらかすものである。

(一) 前掲書。

(二) 真言宗では空海は生身のまま定に入り、今日もそのまま定のなかにあるとつたえている。

昌益はこのようにして空海の教理そのものの批判よりも、大衆がうけとらされている空海の觀念論を鋭く否定するのである。昌益は、空海の本音は心術（これは昌益の用語）にあるなら、心術でゆくべきではないか。けっきょく意識のなかのことではないか、それなら前の意識がすぎて後の意識がまだ出ないその中間のところに弥勒菩薩がでてきて、弥勒菩薩の世界ができるわけではないか（「心術言前念已過後念未発其中間為弥勒弓前後二念勒当念心術也」）。意識のなかのことなれば、そうしておけばいいので、肉身のまま定に入って弥勒の出てくるのを待つと、大衆に教える必要はない。昌益は、これこそ「衆を迷わす大罪」である、といっている。私たちが考えてみるのに、空海の入定説なるものは、空海は肉体のまま定に入り、そのまま永劫ともいべき長い未来において弥勒菩薩

が出てくるのを待っているのであるから、詩の世界としてならともかくであるが、大衆がうけとる宗教としてならば、これは観念論といわねばならない。なぜなら、マテリアルな肉体の持続性とマテリアルな土中の穴の永遠の時間とを一つに包んでしまつて、全体を一つの観念とし、これで宗教的信仰を大衆に強いようとするならば、いかなる意味にとるにせよ、それは観念論でなくてはならない。昌益はその点を衝いたのである。昌益の唯物論思想は、こうして仏教の観念論に対する批判のなかに最も明瞭に出ている。

昌益の思想が、いかにもマテリアリズム(物質主義)であると思われるのは、「穀精」なる彼の考えである。穀とは穀物であつて、まずその主なるものは米である。穀は一つの「氣」だともいい「精」だともいっている。「氣」の思想は西洋と同じく東洋でも昔からある。日本の儒者たちは自然界について論をするときは、必ず「氣」(spiritus)という概念を持出している。「氣」なるものをつかうことは、派の別なく儒学者たちが自然界の物質的なものを言い表わすときにつかう常套的なものである。その気なるものは、梅園は例外だが、すべての儒学者たちは形而上学的なものにしてしまつている。一つの単なる概念にすぎない。昌益は穀とはほんとうの氣(眞氣)だといっている。「氣」にしても精にしてもとにかく、人間(現実的には直耕の百姓)たちが自然界(転定^{てんぢやう})のなかにあつて米穀をつくり、米で生きていることより根本的なものは何も無い。米は「転定日月の精の凝りて」できているものである。それがほんとうの気なのである。人間の肉体、生命、行動、すべて「穀食の爲す所」である。人間には自然に性慾が具わっているが、これはむしろ人間の生命というべきものであり、これこそ本来の性である。昌益はこのように考える。その「交合の念」は、じつは「穀精」が満ちてそれが氣となり、発生するところのものである。「交合」の念がなくなれば、それは生命が

ないようなものである（「人交合念乃穀精満発気也。人有故交合念乃人生命性真也。故交合念無之則人死^(二)」）。昌益にとっては、空想的な概念にとどまる「氣」や「精」は少しも問題でなくて、物質的に生じ、存在するマテリアルなものが、すなわちつねに根本的なものであり、人の世の基本的なものだと、理解されているのである。

(一) 『統道真伝』第五卷。

(二) 同上「漢土禪法始論」の節。

仏教のなかでも浄土教の系統の宗旨では、「唯心ノ弥陀、己身ノ浄土」ということをいうので、昌益はこれをとらえて、直耕の百姓のつくる米飯べいはんを食って生きていてこそ唯心の弥陀でもあるだろうし、己身の極楽浄土でもあろう。なんというにしても、米飯を食わないでいれば死んで、もとの世界に帰ってしまうのである。もとの世界に帰するのを昌益は「米に帰す」といつている。（「食米飯有唯心己身。不食飯則死歸於米^(二)」）だから根本は米である。しかし米は耕さないと無きものである。けっきょく転定のなかで直耕し、これにもとついて生きている、それこそが「唯心の弥陀」であり「己身の浄土」である。法然のように不耕であって貧食するものは、衆人を誑す者であって、「直耕直道を盗む」ところの大罪である。このようにして、昌益の批判は仏教各宗におよぶが、批判の基準は大衆が教えられている各宗旨の観念論の否定にあるのである。

(一) 前掲書「空念仏宗」の節。

読者は昌益の論説のなかに、一見暴論におもえるほど、単純で直截な判断のみを見出されることと思う。しかし見落してならぬのは、マテリアルなものを、すなわち土や米や身からだを基本としていな

がら、土そのものでないもの、米そのものでないもの、身そのものでないものを、彼はちゃんとらえているのである。ではどうしてそういうすぐれた思索ができるのであるか。それは彼の考え方、彼の論のやり方が、弁証法的であるからである。私が弁証法的だというのは、彼の表現でいえば、「互性」という考え方のことである。彼にとつては、善と悪とは別ものではなく、邪と正も別ものではなく、男と女もまたそうである。彼は男女の二字の成語に「ひと」とふりがなしてよませていることもある。だから「男女にして一人」なのであり、「邪正にして一事」なのであり、「善悪にして一物」なのである。反対のものが一つにまとまっていることが現実なのである。彼はやや妥協的に現実の社会について述べているところがあるが、そうしたときに、治める者と治められる者とをやはり一つと見て、「上主かみしゅと下民したたみと」が職能は別でありながら、互いに一つであることを論じている。反対のものが、反対であるためにこそ互いに一つとなつて、じつさいに用をなしていることを「互性」と呼んでいる。私はこの「互性」の考えを弁証法といっているのである。彼は九三冊本の『自然真営道』の大序のはじめのところ、「自然とは互性の妙道の名号である」といっている。彼の互性論は、彼の論説の到るところにあらわれて、彼の唯物主義を機械的なものときせないで、現実にあうようにさせている。私は彼の弁証法理論をここではくわしく述べることができな

いが、彼の「互性論」は注目されるべきものと考えられる。

(一) 三巻本の『自然真営道』第一巻。

(二) 『自然真営道』第二五巻。

第二編
明治以後

第一章 ふたたび唯物論への道を準備した人々

はしがき

西田幾多郎の『善の研究』のなかに、こういうことが書かれている。「高尚なる精神的要求を持つて居る人は唯物論に満足できず、唯物論を信じて居る人は、いつしか高尚なる精神的要求に疑を抱く様になる」。ここに言い表わされていることは、よくよんでみると、決して単純でない。明治時代には唯物論ぎらいの人は学者のなかに相当多かつたが、西田はこの文でも唯物論へのある関心をもちつづけていたことは、否定できない。ことに昭和のはじめ頃には、「マルクスゆゑに夜をいねがてにする」という句を含むうたもあるくらいで、唯物論をひとつの問題としてもちつづけていた哲学者であるということが出来る。それにしても、高尚なる精神的要求なるものに対する西田の考えは、彼の思想生活を縦に貫いていたことは事実であつて、疑えない。

さて、「高尚なる精神的要求を持つて居る人は唯物論に満足できない」という見解が多くの学者たちを支配していた時代——すなわち明治・大正・昭和の時代において、唯物論的世界観をもった人たち、およびそれにやや近い世界観をもった人たちを、この書で論評するのが、この第二篇の私の仕事なのである。

昭和七年に日本に唯物論研究会ができたとき、『唯物論研究』という機関誌が発行されたのであ

るが、その第一号の巻頭に、長谷川如是閑の「唯物論研究会の創立について」という一文がのっている。如是閑はそこでこういつている。「わが国に於て唯物論が多大の関心をもたれたことは前後二度である。前は明治の初期であつたが後は即ち現在であり、而してそれが共に歴史の転換期に入つた時であるといふのは決して偶然の事実ではない」。一九三二年（昭和七年）のころ、如是閑がこのようなにいつているのは、まさにその通りであつて、いわれていることに間違ひはない。ただひとつ、「前は明治の初期であつた」とする点は、少しばかり修正されるのがよいのではないかとおもう。私は「前」のほうを明治の後半までのぼしてみるのが、適当だとおもう。ただし、如是閑は、「歴史の転換期」という考へに合わせることに注意を向けていたので「明治の初期」という見方がなされたのであらうと考えられる。しかし、明治における思想的転換の時期は、もっと長く、三十年代にまで及んでみるとみれば、問題はなくなるのではあるまいか。

とにかく、この書物の第二篇では、如是閑のいう「前後二度」にわたる（半世紀余の）時代にあつて唯物論思想を堅持した人たち、もしくはそれにやや近い世界観をもつた人たちを、考察してみたと思ふのである。

この時代の唯物論者の特長は、その思想的表現がかなりにまでヨーロッパの唯物論哲学のそれに似てきていることである。さらに重要なことだが、この時期にあつては、ほんとうの意味における唯物論、すなわち近代唯物論思想が日本にもおこつたことである。

第一節 ふくぎざわ・ゆきち(福沢諭吉)

一 啓蒙家としての諭吉

福沢諭吉は唯物論者ではない。しかし、近代において啓蒙思想家として彼くらい広く影響力をもった人物は少ない。江戸時代にあつては唯物論思想家として活動した人は、はなはだ稀だった。いいかえてみると、諭吉型の啓蒙はいたが、その人たちの力では、因循こそくで通した観念論者たちの永年籍の宗教的な思想体系を、弱らせることすらできなかったのである。それだけに、諭吉の思想史における役目は大きかったといわねばならない。

それにしても、福沢翁は唯物論者ではない。諭吉の生涯の活動を目前に見ていた加藤弘之はこういつている。それは唯物論の真正面の反対者、井上円了を論駁した弘之の論文のなかに出ているのである。「井上博士は『破唯物論』の広告文に福沢翁と余との二人が宛も唯物論の首魁なるが如く記されたることなるが、余は浅学ながら多少唯物的主義を主張することなれど、福沢翁が唯物論を唱道すること未だ曾て聞かざるところなり」。井上円了のみならず多くの盲目的な唯物論反対者たちが諭吉を井上と同じように評価していたことは、おそらくこの外にいくらでもその実例をあげ得られよう。このことは、明治いろいろの大抵の学者先生、教育者、宗教家たちが、合理主義的なまたは自然科学的な啓蒙家を、すべて唯物論者とみるという非思想的な状態に置かれていたことを、物語るものである。

福沢諭吉の活動は、日本人が日本外、力が機会になつて、封建制度の殻を破ろうとした維新の変革のさいの啓蒙家であることにつきてゐる。そのことは彼が外国事情を日本人にそっせん紹介した著作（『西洋事情』）が、前後して二五万部を売つただけでも十分にうなずかれる。試みに彼の著作目録⁽²⁾をのぞいてみるなら、どれひとつとして啓蒙の書でないものはない。

- (一) 『ペル氏築城書』（出版ならず）（一八五七年）。『華英通語』（一八六〇年）。『西洋事情初篇』、『雷銃操法』（一八六六年）。『西洋旅案内』、『条約十一国記』、『西洋衣食住』、『西洋事情外篇』（一八六七年）。『訓蒙窮理図解』、『洋兵明鑑』、『兵士懐中便覧』（一八六八年）。『西洋事情二編』、『清英交際始末』、『英国議事院談』、『世界国尽』、『掌中万国一覽』（一八六九年）。『啓蒙手習之文』（一八七一年）。『童蒙教草』、『かたわ娘』、『学問のすすめ』（一八七二年）。『改曆弁』、『帳合之法』、『文字之教』、『会議弁』、『日本地図草紙』（一八七三年）。『文明論之概略』（一八七四年）。『学者安心論』、『分権論』、『民間経済録一編』、『丁丑公論』、『旧藩事情』（一八七七年）。『通貨論』、『通俗民権論』、『通俗国権論』、『福沢文集』（一八七八年）。『民情一新』、『福沢文集二編』（一八七九年）。『民間経済録二編』（一八八〇年）。『時事小言』（一八八一年）。『時事大勢論』、『帝室論』、『德育如何』、『兵論』（一八八二年）。『学問之独立』、『全国徴兵論』（一八八三年）。『通俗外公論』（一八八四年）。『日本婦人論』、『品行論』、『士人処世論』（一八八五年）。『男女交際論』（一八八六年）。『日本男子論』（一八八六年）。『瘦我慢の説』（一八九一年）。『実業論』（一八九三年）。『福翁百話』（一八九六年）。

私たちは、一八世紀においてフランス人が、フランス外、力によらないで、自分たちの力でブルジョア革命をなしたとげた前後の啓蒙を想つてみると、日本とフランスの相違のあまりにひどいのに驚く。學術的啓蒙という点だけから考えてみて、——というのは諭吉の啓蒙は學術と教育の面とにかぎられていたから——フランスでは百科全書家^{アンシクロペディアスト}たちの広汎なすばらしい活動と、「ヨーロッパの

羨望」「世界第一の学校」といわれたエコール・ポリテクニクの設立とが、想いおこされる。日本では、維新変革の後二〇年くらいのあいだ急激に学術と教育のうえの啓蒙運動はあったが、その出発点に（そして影響力のうえでその頂点に）立ったのが諭吉である。しかも彼の場合、多くの啓蒙家たちの集合のなかのひとりとしてではなくて、個人としてであり、独立的におこなわれていた。のちには（明治六年）森有礼、加藤弘之、西周^{あまね}などと共に「明六社」を結成したが、この団結はまもなく崩れてしまった。

それでも、諭吉の知識啓蒙の活動のなかに、物理化学の知識の普及のことがあったのは見落されない。諭吉は明治元年に『訓蒙窮理図解^{くんもう}』を公けにした。そののち民間から数多く出た窮理書の先頭であった。もちろん、その内容からいうと程度は低かった。湿気^{しつ気}の事・空気の事・水の事・風の事・雲雨の事・雲雨露霜氷の事・引力の事・昼夜の事・四季の事・日蝕月蝕の事など記すにすぎない。これくらいの知識啓蒙なら、明治初年からさかのぼり半世紀、なかには一世紀くらいの間にすでに紹介は事済みになっているものだった。しかし、それは南蛮紅毛の知識に通じていた人たちのことであって、『西洋事情』二五万部を買ってよむほどの広い知識大衆には、知れていない科学知識であった。『訓蒙窮理図解』をみると、蒸気力のことを説いても、日本流のらんびき（焼酎をつくる道具）を説明する程度で、蒸気機関のことには及んでいない。その他の産業技術についてはせいぜいのところ**ぽんぷ**に説き及ぶ程度である。諭吉がこの本をかいているときは、もう鹿児島では紡績機械が英国から入って操業をはじめようとしていたのだが、それは殿様の仕事だったので、一般人民はあずからず、諭吉の本にもあらわれてこない。ちぐはぐ、またはちんばは日本の産業上の技術知識の啓蒙における大きな特色であった。

しかし、日本の事情がそうであればあるだけに、諭吉の啓蒙活動は大きい役目を果たしたものと
いわねばならない。

諭吉の生涯（一八三四—一九〇一年）については、書かれているものがあまりに多いから、記す必要
はあるまいが、彼がヨーロッパの学問に入ってゆくより前の教養の系統について述べておくことは
よいかとおもう。彼の父福沢百助は豊前中津奥平藩の士族だった。蘭学の勉強は二十一歳のころか
らで、十四、五歳のころから漢学による教養ははじまっていたらしい。百助は学問のあった人だか
ら、この人の学問系統が問題なるが、彼は帆足万里（二七七八—一八五二年）について学んことがあ
ると、百助を通じて万里の影響が考えられる。一説には、百助は万里の師脇愚山わきぐさんを越えてさらに
愚山の師三浦梅園の学問に関心をもったということであるが、これは信憑しんぴやうできないらしい。もっ
とも、諭吉が日本人によって言われた地動説に心を寄せ、同郷の先行者梅園に深く敬意を払ったと
いうことが、豊後のひとびとによって語り伝えられているのは事実である。いづれにしても、両豊
のうちでのことであって、百助と諭吉に万里・愚山・梅園の思想系統の影響があったということは
言えよう。万里はヨーロッパの物理学（ことに光学）を紹介解説につとめたほかに、西洋窮理の学を
普及することにつくした進歩的な学者だから、諭吉から親近観をもたれたひとりの先行者であるこ
とは明言できよう。なおもうひとつ、諭吉は新井白石に共感していたといえまいか、と思う。彼が
しばしば白石の所説にふれるだけでなく、彼の思想的立場——啓蒙以外には出ないという思想性格
——において、彼は白石に似ているからである。

(一) 諭吉の手記『福沢氏古銭配分の話』

(二) 高橋誠一郎『福沢先生伝』参照。

(三) 国東翁の筆者に対する談話。地動説については『文明論之概略』の第一章で触れているが、「条理」なる語のつかい方は梅園の表現を想わせる。

このように考察してみても、諭吉は江戸時代において唯物論に近づいていった人たちの思想系統に属したとはみられないし、そうした思想に触れたこともなかったのではないか。彼はどこまでも、日本人が日本人以外の勢力の侵入を機会として封建制から脱却したさいの、啓蒙家だった。ただ、彼の「文明」思想の影響をうけた多くのひとびとが、少しずつ唯物論的世界観を理解する教養の準備の線に、つきはじめるようになったということができよう。

二 『文明論之概略』

プラグマティズムの紹介者でもあり、すぐれた啓蒙思想家だった田中王堂（一八六七—一九三二年）は、福沢諭吉について次のようにいったことがある。「今日、私共の生活の門楣には『福沢を知ざる者は此処に入るを許さず』といふ標語が掲げられてゐる」。もちろん王堂のこうした言い方は、昔ギリシアにあつてプラトンの学堂アカデメイアの入口に書かれていたという標語「幾何学を学ばざるものは入るべからず」にかたどつていたのであるが、王堂が福沢をアカデメイアの幾何学（つまり学問精神）の位置に置いたことは、必ずしも仰々しいとはいえない。日本人は封建日本から脱け出ることが何よりもまず必要だった。それでなくては、山片蟠桃も埋れていなくてはならず、安藤昌益も隠されたままではいなくてはならなかつたろう。維新のブルジョア革命にとって必要なことは、何は措いても日本文明の批判だった。諭吉に課せられた仕事はこれだった。彼は、私たちのこれまでの「日本史は日本の国の歴史」ではなかつたのだ、ただ「日本政府の歴史」があつただけで、「日

本国には政府ありて国民なし」だった、彼はそう明言した。彼はまた日本には「本山ほんざんだけあり」宗教はなかったのだと言つてのけた。まことにこの宣言が必要だったのである。江戸時代に無神論の種は蒔かれ、唯物主義の種はおろされたが、土壌がなかった。唯物論にとつては、日本はつくられた未開墾地だった。諭吉は開墾地の開拓者だった。彼は唯物論者でなかったのみならず、唯物論に近づいた人ですらなかったけれど、やがて唯物論思想の新しく芽ばえる準備に寄与した。もとより彼は自由民権運動の勃興したとき、自由党にくみしはしなかったろう。彼は国民が自由であることと国権とを並行させようとしたでもあろう。それらのことは、『通俗民権論』『皇室論』『分権論』などの著述に表明されている。しかし、それにもかかわらず、彼は「日本文明の由来」を闡明した第一人者として、卓抜な啓蒙家として、高く評価されねばならない。『文明論之概略』は、そうした彼の思想のひとつの結実である。わけても、そのなかの『日本文明の由来』は輝かしい業績といわねばならない。

私は、『日本文明の由来』が日本イデオロギーをどんなにつかんでみせているかを述べてみるまえに、『概略』六卷十章の要点に触れておきたい。その十章はつぎのような問題をとり扱っている。まず、議論の本位を定める事・西洋の文明を目的とする事・文明の本旨を論ず・一国人民の知徳を論ず・知徳の弁・知徳の行わるべき時代と場所とを論ず・西洋文明の由来・日本文明の由来・自国の独立を論ず、などである。個々の章の叙述内容は註(註)にゆずるとして、彼の「文明」の概念の把握に注意したい。彼は、文明論とは「人の精神発達の議論」のことだと思つた。個々の人間の心理の発達の論議でなくて、文明論は「天下衆人の精神発達を一体に集めて其一体の発達を論ずるもの」だと理解した。ややドイツ風に精神ガイストの発エントツツケルンク展をとり扱うむきのものとなっているが、これだけで

すでに日本文明を全く新しい立場において批判する土台をつくったものといわねばならない。文明論は「衆心發達論」と呼んでもいいとしている。日本人の歴史をのべるにおいて、縦にたらぬく何ものかを把えておいて、それをもととして叙述し批判していかうとするのは、ヨーロッパにおいて歴史哲学がたえず問題にしたほどに、必然的である。その縦の糸を「精神發達」としたことに、彼の文明論もしくは日本文明論の特長があつたのである。彼は文明を精神の面のみで理解していたわけではない。「文明とは身を安樂にし心を高尚にするを云ふなり、衣食を饒にして人品を貴くするを云ふなり」といつている。また日本歴史を形成する個々人間を「元素」または「分子」というように把えている。もちろん、前に指摘したように、彼の歴史の掴み方が唯物論的だということは何としてもいえないが、だからといって、観念論的だと一方に押しつけることはできない。

(二) 第一章では、事物の利害得失を論ずるには、まず議論の本位を定むべきことを説き、そして第二章では、西洋の文明を目的として議論の本位を定め、この本位に拠つて事物の利害得失を談じなければならぬことを明言している。第二章ではまた、西欧の文明を取り入れるには、まず人間の精神氣風なるものを変革することが重要である所以を明らかにしている。第三章に入つて、文明の意味がまず定義され、それは「人の智徳の進歩」であると述べられる。この章には、すぐれた儒教批判もある。論吉は、倫理は人間の本性にあらずして、一定の人間の關係の上に發生するものであり、したがつてこの人間の關係が変革されれば、その上に立つ倫理も必然的に変革されるを免れぬということを、みごとに指摘している。卓説であると言わねばならない。

第四章と第五章は、福沢諭吉の歴史論を知るに見のがし得ぬ個所である。彼によれば、一国の文明の進歩は、その国ぜんたいの人間の智徳の進歩である。したがつて歴史の進展はこの人間全体の「氣風」の變化、發展を通じて行われるものであり、或る一つの歴史的現象も、たとえ表面的には個人力によつて誘致

されたかの如くみえても、その根柢においては、社会全般の必然的な動勢によって説明されねばならない。だから英雄というものは、ただその時代の人間の「智徳の進歩」を妨げずに、それに乗ずる才能を持った人間である。諭吉はこのことを、日本歴史に現われないわゆる「英雄豪傑」を例にとって、何ら容赦するところなく明快に指摘している。明治維新も決して一部の人間に依って行われた個々の制度上の変革ではなく、その由って来るところは深く一国民ぜんたいの「気風」の動きに根ざすところの、一大社会変革である。と彼は見ている。このように、歴史の発展を個々の偶然的な因子から説明することなく、その底に社会全般の必然的な発展方向を見てゆこうとする傾向は、もちろん諭吉にあっては未だ十分に展開されるには到っていないが、当時にあつては、画期的な意義を有する歴史観といふべく、この歴史観は、多少の差異こそあれ、田口卯吉の歴史に関する著作や竹越与三郎の『新日本史』等にも共通に見られるものである。第六章は、「智慧」と「徳義」との区別を述べている。その場合、諭吉は従来の儒者たちが知識に対する倫理道徳の優先性を唱えたに對し、明らかに知識の発展こそ人間の社会生活にとって肝要であるゆえんを強調している。「智慧は徳義の光明を増すのみならず、徳義を保護して悪を免れしむるものなり」といい、人間の知識の発展には何ら限界を付すべきではないと述べている。このような楽天主義も明治初期の社会情勢を反映せるものとして、指摘しておく必要がある。第七章は、智徳の行わるべき時代と場所を論じ、「私徳は文明の進歩に従て次第に権力を失ふもの」であると説き、また徳義はただ「家族」のごとき狭い世界でのみ十分にその力を發揮し得るものであつて、文明がすすむにつれ、ますます社会の「規則」が複雑となり、徳義はこの規則と矛盾葛藤に陥ると述べている。第八章は、ギゾーの文明史によつて、西洋文明の由来を概観している。西洋文明の特質は、「人間の交際に於て其説一様ならず、諸説互に並立して互に和することなき」点に見出だされる。第九章は「日本文明の由来」である。第一〇章はこの書の結びとなっている。一国の独立はその目的であり、国民の文明はこの目的に達する方面であるというのが本書の結論である。第九章「日本文明の由来」を、私は『日本哲学全書』（第一〇卷）にも『日本哲学思想全書』（第四卷）にも収めておいた。第九章を読まれた人は進んで『文明論之概略』をぜひ讀まれて、その中から多

くの優れたものを取り出されんことを、おすすめしたい。

なによりも諭吉を特徴づけるものは、「封建日本と近代との境界に立っていた」彼が、日本人を近代日本へと移動させることに努力した一事である。今日に至るまで彼くらい日本人イデオロギーを正確につかんだ人は少ないといってよい。日本の国に住んでいる人間は「幾千万個の牆壁に隔てられて」いる、いや日本人幾千万人居るならその数だけの「箱の中に閉ざれて」いる、彼はそう言っている。それならば、各個人それぞれ独立かといえば、孤立しているにしても独立ではなく、日本人にはその一人一人に「一個人の気象」がないと洞察している。彼が「一個人の気象」といっているのは individuality の訳語なのである。日本人はひとりひとり孤立しているが個性はまったく欠けていると、理解し、とったのである。これほど明確に日本人イデオロギーの根柢をつかんだ実例は稀だったといっている。では、いったい、何がこのように日本人から共通性（≡社会性）を奪い、ひとりひとりの人間を殺風景の存在にしまったのであろうか。これに対して諭吉は、「それは権力の偏重だ」という答えをつねにもっていた。日本では昔から「政府の力は恐ろしきものにて人心の内部までも犯して」いた。たとえば、「日本国中に千百の天秤を掛け其天秤大となく小となく悉く皆一方に偏して、平均を失ふ」が如くであった。諭吉は日本の一人一人を一個の結晶物と見た。それについてこういっている、「三角四面の結晶物を砕て千分と為し万分と為し、遂に細粉と為すも、其一分子は尚三角四面の本色を失はず……依然として三角四面の形を保つが如し。権力偏重の一般に洽ねくして、事々物物、微細緻密の極にまで通達する有様は斯の如し」

さらに諭吉は個々の人間でなく、いわば社会的団体に着目して、そこにも権力の偏重が滲透している洞察する。日本では藩といえは「大藩と小藩」というではないか、寺院なら本山と末寺、神

社なら本社と末社というではないか、それらの団体の一つ一つは「天秤」に比せられる。「日本国中に千百の天秤を掛け、其天秤大となく小となく悉く皆一方に偏して平均を失ふ」、それが日本の国のなかにある人間の集り、の実情だ、諭吉はこのように日本の社会を分析しているのである。ヨーロッパでなら、学者の社会は見落されないであろう。日本にはそれがなかった。「国内に学者の社中あるを聞かず」、「技艺の教場を見ず」、「衆議の会席を見ず」。なぜなら、これらの社会的集合では天秤はつねに平衡を保つことによってはじめて存在となっているからである。

学者社会がなかった、だからこそ、昌益は隠されていなくてはならなかったし、仲基や蟠桃も彼らの識見を他にひろくつたえることがなかった。私は紙数がなくて述べられなかったが、平賀源内、杉田玄白、司馬江漢、富士谷御杖などの傑出した思想家たちが、相互影響をもち得なかったのを思うてみるのである。「日本の学者は政府と名る籠なつくの中に閉込められ、此籠を以て己が乾坤と為し、此小乾坤の中に煩悶せるものと云ふべし」、彼はそうもいつている。

諭吉は唯物論者ではなかったけれど、彼は、私たちの解釈からすれば、なぜ日本には唯物論思想が正当に発達しなかったか？ という問いに対する十分なる答えを『文明論之概略』のなかで展開してくれたのである。

諭吉は以上のように、日本人のイデオロギーの「病の容体」を示してくれた。彼は病気の容体を指摘すること以上には出なかったであろう。この病の療法は「目今現もっこんに政治家の仕事」だから、自分には触れないのだと彼はいつて、諭吉は彼の活動に、はっきり限界を設けていた。

その点は、私たちがつぎに論評してみようとする森有礼に比べて大きな相違である。

第二節 もり・ゆうれい（森有礼）

明六社の人々

私は前節で一八世紀フランスのアンシクロペディストのことに触れた。この人たち（ディドロ、ダランベール、ヴォルテール、ドルバック、エルヴェシウスなど）が『アンシクロペディー』編纂に協力することがはじまったのは、一八世紀のちょうど半ばであった。でも、この事業が完結したのは、一七七二年だから、ヨーロッパにおけるブルジョア革命の第一線としてのフランス革命の勃発の前を先行した思想運動であった。日本では、このような啓蒙の動きはブルジョア革命の前を前駆してはくれなかった。日本国土の外から加わった政治的経済的勢力のために起こった日本の「市民」革命の前を経過したのは、国内の封建的な政治的諸勢力の争いだった。だからこそ、文字通りにはブルジョア革命とは言われていないのである。

日本にも、『厚生新編』訳纂の事業（一八二五―三九年）に集った学者たちの啓蒙がなくはなかったが、この影響を蒙った者たちは、学術専門家に限られていた。アンシクロペディストは、たんに全書編纂のために集った人たちではなかった。『フランスの歴史』を書いたJ・ミシュレがいったように、「アンシクロペディーは書物以上のもの、むしろ、ひとつの結社」だったのである。アンシクロペディストの運動はブルジョア成立の基本条件である生産に関する科学と技術の知的啓蒙がその本質だった。日本の「市民」革命には、ざんねんながら、このような思想的学問的な運動は前駆

してくれなかった。日本では事情がちがっていた。

日本の「市民」革命としての明治変革には、むしろその事後において、ひとつの人民啓蒙の「結社」が生れた。結社とは「明六社」である。西周、福沢諭吉はもちろん、私たちがこれから述べようとしている森有礼、加藤弘之らが、この「社中」の本員だった。結社の趣旨とおもわれるものが、機関誌『明六雜誌』の巻頭に見られる。

頃日吾儕盍簪し、或は事理を論じ或は異聞を談じ、一は以て学業を研磨し、一は以て精神を爽快にす。其談論筆記する所、積で冊を成すに及び之を鏤行し、以て同好の士に領つ。瓊々たる小冊なりと雖も、邦人の為に知識を開くの一助と為らば幸甚。

明治甲戌二月

明六同社識

(一) このほかに津田真道、西村茂樹、中村正直、箕作秋坪、杉享二、箕作麟祥などがいた。通信員、格外員を入れれば約三〇名、客員を加えれば「其の数定りなし」だった。

私たちには右の文章のなかで、「精神を爽快にす」ということばと、「邦人の為に知識を開く」ということばが特に注意をひくのである。私たちは、「明治以前」の思想家たちを第一篇で見えたのであるが、しかも貝原益軒以下私たちがその学問と思想とをさぐったひとびとは、もつとも生氣のはつらつとした思想家だったのであるが、それにしても日本特有の精神主義道德本位に蔽おほわれていて暗くて陰森いんしんで、人間はそのなかで窒息しそうな、あたかも洞穴おほのなかの人のようであった。一般国民の教養の根源となっていた儒教・仏教・道教・神道・その他諸道德にいたっては、陰暗そのものであった。幕末明治初年の青年たちが、何よりも渴望していたものは、「精神を爽快にする」こ

とだつたであろうし、そのためには、「知識を開いて」「事理を談ずる」ことであつたらう。第一号に載っている論文は二つであるが、それが二つとも言語文字についてであつたことも、まことに当然だつたらうとうなずける。一つは「洋字を以て国語を書するの論」（西周）、もう一つは「開化の度に因て改文字を論ずべきの論」（西村茂樹）だつた。

とにかく、革命の事後（じこ）とはいへ、知識啓蒙の結社ができたのであつた。しかし、悲しいことに、この結社は二年にして崩れてしまつた。それにしても、明六社の運動は大きな歴史的役割をもつたものだつた。本員のひとりとおもえる人が、「本朝にて學術文芸の会社を結びしは今日を始めとす」といつているが、少しも誇張ではない。

この結社の精神からいつて、十数人の明六社友の有力な人たちのうちでとくべつ傑出しているのが森有礼である。なぜそういつかについて、ここでは述べる余裕がないが、私は『明六雜誌』三〇号のうちで、つぎの有礼の論文ほど勁拔で啓蒙の精神になつてゐるものは見あたらないことだけは、明言できる。彼は第三号に「開化」なる論文をのせてゐる。その全文をのせよう。

「学者の説に開闢以來国に隆替あれども世の文運は未だ嘗て退転せずと。古今の事蹟に就て考るに凡そ人業の改り進し事は誠に此の如し。夫人俗は素と野蠻と名け其業とする所殆ど他の獸と類を同す。其進むや狩漁の業を知り時候の循環を覚へ蒔蒔の術を悟り稍進て牛馬を役し其の勞を省くを知るに至る。之を開化初歩の業とす。働得る所の者を私有と認め、労苦は福を加るの本と業を課するは渡世の便、交りを広ふするは樂を益すの実なるを覚るに至ては、之を半化の俗と目す。凡そ史を閲するに、開化此に達して暫く進歩を止る事多し。蓋し是れ人の思力の感力と調和せず、或は信じ或は迷ひ、或は勇み或は怯れ、遂に其の知能を活潑し得ざるに由る。能く其迷法を圧し、百挫

不撓漸次歩を進る者は、事物の理、造化の妙を覺り、愛に富み識に達し、終に其才徳彬光を發するに至る。此等は開化の域に達せし人と云ふべし。邦俗稍此に臨て、能く器械を製し、造営を興し、鉞山を穿ち、船艦を造り、舟路を開き、車馬を充たし、道路を良くし、千工万芸陸統隆興す。是に於て、通商益開けて、人交義を厚し、器械愈精を加へて工品位を尊ふし、人漸く文明の真利を味ひ、国始て其位を保ち昌明の佳境に入る事を得ると云ふ」

文明が何か、文化が何かを、日本人がこれほどに要点をおさえて、簡明に言つてみたことは、おそらくこれまでにその例がなかったのではあるまいか。改めてふたたび唯物論思想へと近づいていったひとびととして、私たちは明六社のなかで福沢諭吉、森有礼、をまずあげることができると思うのである。

二 『日本に於ける宗教の自由』

森有礼に唯物論に関する論著があるわけでもないし、また彼を唯物論者と目した人があったわけでもない。しかし改めてふたたび唯物論への道を準備したひとびとのなかで、彼こそはもつとも注目されるべき人物ではあるまいか。私がさきに引用したきわめて短い論文『開化』を注意してよむ人だつたら、有礼のなかにフランス一八世紀の唯物論者デイドロの思想性格のあるものを優に見出されることであろう。それに有礼は宗教思想について特別に深い関心をもっていた。旧日本文化のように宗旨的ひだ(褻)がえらく深い、しかし宗教的思想のひからびていた国では、いちどぜひ仏教や神道やその他の雑信を、「宗教」という一般性に還元してしまふ必要があつたのである。くに、たみ(国民)をいちどじんみん(人民)に還元してしまふ必要が今日もまだあるように、せめて明治のはじ

めに宗旨的信心を宗教的信仰にもどしてしまふ必要があったのである。宗教を人民のものにする運動が、いちども日本にはなかったものではあるまいか。諭吉がいったように、日本では「宗教は政府のなかに籠絡されていた」ものであった。宗教を為政者の手から奪い、人民のものにすることすらも、わが国では試みられなかった。このことを十分に、理解しておかないでは、宗教思想運動のうへで有礼が果たした役割はわからずじまいになろう。

「宗教」という語のものとことば、はいうまでもなく *religio* であるが、このことばは人間と神との関けいの強い意識からはじまったのだった。日本には最初から人間対神の意識がとくに判明せねばならないような社会構造ができなかった。いったい人間に対する「神」の意識がなくてすむような歴史は、人類の歴史には過去に見出せない。だから日本の場合が変種だったといえるのである。神に人間を対立させるには、「人間」がまず相関的に確立していなくてはならなかった。人間のがい、ねんが確立しなくては、神のがい、ねんも出てきはしない。ぜんたいが莊漠としていては、神すらもが出てこない。この東洋的莊漠の国は政治にとってはかえって沃土である。唯物論思想のおこる前に、または無神論のおこる前に、観念論思想の画然とした樹立が、いいかえれば有神論のはっきりした思想体系があることが、ヨーロッパではその歴史だった。

有礼の宗教信仰の自由運動はこうした国においておこなわれたのである。

私たちは彼の論文『日本に於ける宗教の自由』に眼をうつそう。論文といったが、じつは、すぐに学界またはジャーナリズムのなかに投じられたものではなくて、そのころの総理大臣三条実美に建白した文であって、しかも英文でかかれ、その発表はアメリカ滞在中におこなわれたものだった。『日本に於ける宗教の自由』(“Religious Freedom in Japan”)という題名も最初からこのとおりであっ

たかどうか、わからないのである。^(二)

(二) 『日本哲学思想全書』第八卷二五一頁、『日本に於ける宗教の自由』の解題を参照。

それはそれとして、私は、有礼がつかみのように言い切っているのに眼をみはらないではいられない。「わが聡明なる民族の久しくて光輝ある存続の全歴史のなかで、この神聖の権利〔すなわち宗教の自由〕をなんらかの形においても承認したやうな痕跡が見出せませぬことは、不可解であり、かなしむべき事実であります。わが人民がこの重大なる問題についての省察において、いまだに真剣でなく不徹底であるといふことは、目前の驚異的な進歩の最中であつて、なほ注意されてしかるべきことがらであります」。この文の書かれたのは、明治五年（一八七二年）であるから、日本は汽車・郵便・電信・港湾・燈台・造船所などの施設や建設に着手したばかりのときだった。ひとびどのいういわゆる物質文明の驚異的な進歩の最中であつて、有礼は人民の世界観の問題に、いや、日本人が人間生存の神聖な権利に想いおよびであろう宗教の自由について考え、思索し実践していたのである。

当時、日本政府は国粹主義的な、そして偏狭な、祖国主義の運動に刺戟されて、神道を国教にしようとする方針をとるやも知れぬ状態にあつた。そのなかにあつて有礼は、宗教的信仰に関する自由は「人間生得の権利」だと主張したのである。人間生得の権利！これを彼ほどはっきりと、そして大胆に主張した人は、明六社中のなかにはいなかったといつていい。彼は論文のなかで、しばしば革命(revolution)という語をつかっている。明治^ごいっしんの政治変革のあとのことだから、不思議はあるまいと考える人があるかも知れないが、彼の脳裡を往来した「革命」は、政権の突然変異を意味するものではなかつたのである。彼はある民族のしとげる革命と、その民族のうける試練と

は、「自然の法則」だといいきっている。「進歩はもろもろの革命と試練とを経ることによつてのみ達成されうる——かくの如きが自然の法則であります限り、このことは記憶されねばならない」といつている。さらに、彼のいう革命と試練とが、たんに政治的な権力移譲を意味しないことは、彼が、革命にしても、宗教信仰の自由の獲得にしても、政治的に一挙に解決されるごときものとは理解せず、人民の教育によつてなしとげられると考えていたことで明瞭である。彼は、人民の「諸権利すべてを確実なものとするのできるもの」は、「教育組織」だと確信していた。「人民の道徳的強さが自らの諸権利を充分に防衛するであらうほどに、わが人民の全条件が上昇するやう、教育制度の体系を樹立すること」、このことを彼は主張しつづけたのである。事実、有礼は一生を通じて、日本に人民のための教育組織をつくることに努力した。もとより、明治政府の絶対主義的政治機構のなかで彼が実現し得たものであるから、「人民のため」の教育組織をつくり得たとは、決していえないのはいうまでもない。

『日本に於ける宗教の自由』という論文は、さきの『開化』という小さな論文とともに、日本における人民解放前史において、いつまでも記憶されるべき論策だといわねばならないであろう。有禮の啓蒙運動のひとつとして、さらに彼の『妻妾論』をあげねばならない。彼は、この論を『明六雜誌』上に少くとも五回は書いてのせている。日本の風俗が「女子を以て男子の遊具と為し、酒に色に、弦に歌に、放逸不省以て快樂を得る」こととしているのを、鋭く非難し、攻撃している。

このように、人民としての日本人の生活を道徳的に・思想的に高めようとした彼が、かえつて蓄妾のことをてん然としてあえてしていた政治家たちのイデオロギーを背景にもつ勢力によつて、刺殺されて生涯を終えたことは、かなしいできごとでなくてはならない。有禮は、一八八九年二月十

一日、憲法発布の記念式に参加するため、永田町の官邸を出ようとしたとき、応接間で刺客西野文太郎のために斃されたのである。

第二章 明治の唯物論者

第一節 なかえ・ちようみん（中江兆民）

一 『一年有半』

一年有半とは、中江兆民の代表的な著述のなかの一つの名前である。兆民は明治三十四年（一九〇一）十二月十三日になくなったのであるが、それから九か月ほどまえ、つまり三月の終りころのこと、かねてから悪かった喉頭の病気が、癌種だとわかった。兆民は医者にむかって、これから死ぬるまでどのくらいの日月があるか、とたずねた。すると、「一年半、よく養生して二年」だという答えを得た。彼はそのとき、「せいせい五、六か月だろうと思っていたが、一年とは私にとって寿命の豊年である」とおもった。この宣告があつてから、ひとつの著述が書きはじめられた。その本は四か月間くらいでいちおう結了になった。その本に、兆民は『一年有半』という書名をつけたのである。

『一年有半』の第三節のところに、こう書いてある。「一年半、諸君は短促なりと曰はん、〔短促とは短くちぢまわっていること〕、余は極めて悠久なりと曰ふ、若し短と曰はんと欲せば、十年も短なり、五十年も短なり、百年も短なり、夫れ生時限り有りて死後限り無し、限り有るを以て限り無きに比

す短には非ざる也、始より無き也、若し為す有りて且つ樂むに於ては、一年半是れ優に利用するに足らずや、嗚呼所謂一年半も無也、五十年百年も無也、即ち我儕は是れ、虚無海上「虚舟」。この短い文章のなかに、中江兆民というひとり人間のまことによく、描き出されている。彼の持ちまへの負けじ魂も出ていることもちろんだが、それよりも、生きていく一刻、生きていく一瞬を、彼くらい「優に利用した」「楽しんで」人は稀だと思われるからである。彼の一年有半（じつは九か月だ）ほど濃縮に生きぬかれた例も少なからう。このあいだに『一年有半』はもちろん、『無神無霊魂』という、明治・大正・昭和を通じて他に類例のない哲学書が書かれている。病気の苦痛、それにともなう人生観、これらが書きとめられている寸鉄ふうの文章をみても、彼の一年有半が、どのくらい緊縮的なものだったかが察せられる。つきのようない節がある。

「余の癌種、即ち一年半は如何の状を為す、彼れは徐ろに彼れの寸法を以て進めり、故に余も亦余の寸法を以て徐々に進みて余の一年半を記述しつつ有り、一の一年半は疾也、余に非ざる也、他の一年半は日記也、是れ余也」

「疾病なる一年半、頃日少しく歩を進めたるもの如く、頸頭の塊物漸く大を成し、喉頭極めて緊迫を覚へ、夜間は眠り得るも昼間は安眠すること能はず、其食に対する毎に、或は嘔下すること能はざる可しと思ふこと有るも、實際未だ然らず、雞子二、三個、粥二碗、穀二礫、牛潼一日四合は之を摂取して違ふこと無し、是れ今日猶ほ能く余の一年半を録する所以なり」

またある一節には、

「此両三日来炎威頗る加はり、朝日新聞に九十度を報ぜり、其れが為めにや余の一年半は、此際大に歩を進めたるが如き感有り、頸上の塊物俄然大を成し大に喉を圧し、裡面の腫物も亦部位を拡

めたる者の如く、咳嘔頻々として発し、喀痰後呼吸大に促迫を覚ふ、余喉頭痛を患ふる、今回を始と爲し〔誰にても勿論二回以上患ふる理なし〕経験無きが故に自ら明にすること能はざるも、食道の否塞する甚だ遠からざるを覚ふ」「余明治の社会に於て常に甚だ不満なり、故に筆を取れば筆を以て攻撃し、口を開けば、詬罵を以て之を迎ふ、今や喉頭悪腫を獲て医治無く、手を拱して終焉を待つ、或は社会の罰を蒙りて爾るには非ざる耶、呵呵」

このように「一年有半」を見つめ続けるあいだに、当時の日本の政治の現状についてひとつひとつ鋭い批判をなげつけている。兆民の発病の前年のころから、日本の政治は大きな転換をなしとげつつあった。自由党の歴史につながる政治力は弱まり、伊藤博文を首領とした立憲政友会ができ、その後ながく日本の政治を規定するところのあった政友会の内閣ができていた。それでもしかし、国民は「立憲内閣」だという幻影をもっていた。兆民のいわゆる「微弱なる立憲内閣」がそれなのであるが、その内閣が倒れて、桂太郎の内閣が成立したのも、彼の「一年余」の間におこっている。兆民は、桂内閣はその成立だけですでに憲法を政治の基本とする人々に対して「宣戦布告」をしたも同様だと批評している。このとき兆民は、「星亨、健在なりや、犬養毅、健在なりや」といって、民間政治家のなかに人物のいないのをなげいている。その星亨が東京市の市会で伊庭想太郎のために刺されて即死した事件（六月）も、兆民の病中のことだし、やや前に戻るが、その年四月の、日本ではじめての社会主義政党である社会民衆党の結成（片山潜、幸徳秋水、木下尚江、川上清、堺利彦、安部磯雄、石川三四郎、吉川守園、西川光二郎等）、五月その党の綱領発表と同時に起こなわれた結社禁止のことも、また「一年余」のなかの出来ごとであった。『一年有半』が公刊されたとき、日本の新聞や雑誌が前後三七社がそれぞれ長い批評を書いたことをみても、兆民の「一年余」は彼にとつて

「悠久」であったといえるのである。

病気の進行が急になったのを自覚した兆民は、「余も亦歩調を迅速にし、一頁にても多く起稿し、一人にても多く罵倒し、一事にても多く破壊し去ることを求む可し」といっていて、彼の生命感はいっそう緊張し、いっそう燃焼している。私たちに見落されてならないのは、兆民が、自然法則的に推移する自然のなかの出来ごとと兆民自身とをいつも離して考えていること、また言いかえれば、いつもこの二つを一緒に扱っていることである。前に見たように、彼は癌という肉体のなかの一種の自然的組織変化をば「彼」と呼んで、兆民自身のことを「余」と呼んでいる。「彼」と「余」とが一つになって戦っている。頸頭の塊物、つまり自然物の生成と悩みつづける自分とを対立させている。この意識は彼にとって苦痛このうえないものであったろうが、しかし、癌も苦痛も、正義も愛慾も、すべてを虚無海上にうかぶ虚舟と観去る、ひとつの世界観が彼をつつみ、彼を慰めたこともあったろう。おそらく、そうしたところに彼の唯物論的世界観があったらうとおもわれる。

『一年有半』の読者は、この書のなかでなんとか兆民の罵倒、罵詈のことばをきくのである。

「天も亦余の罵詈癩の頑なるに驚く」だらうといっている。もちろん、彼にとって罵倒は批判であって、政治家罵倒は政治批判である。彼にとって精神罵倒は精神浄化である。彼は星亨の刺殺事件のときに、「暗殺蓋し必要欠く可らずと謂ふ可き耶」とさえいっている。これもまた批判であり検覈である。このような、ちょっとみでは矯激にすぎるといえる。彼の感情の純粹さ（徳富蘇峰はこの点を強調して称揚した）、彼のイデオロギーの正かきさ、これらの総計が、明治の二十年と三十年代の日本の現実との間のい、わ、ば、大きな落差、大きな懸隔が、兆民にああした言動をとらせた

のだというべきである。

外国に求めた兆民の知識は主としてフランス語を通じてであったが、フランスの政情、フランスの文学、フランスの哲学思想については、彼は強い自信をもっていた。フランス滞在中、『孟子』『文章軌範』『外史』などの仏訳を試みたということもつたえられている。彼の思索の深さについては、あとで触れるが、『無神無靈魂』一冊の内容がいや応なく私たちを驚嘆させる。彼のイデオロギーが正かくであったかどうかは、彼のなくなつた後の日本の半世紀の政治的推移が私たちに教えてくれている。彼の感情の純粋さについては、つぎの小話が、私たちにむしろ日本人の性格を指摘しつつ、私たちに納得を強いてすらいる。あるとき、幸徳秋水と兆民との対談のなかでフランス革命の話が出た。秋水が「仏国革命は千古の偉業だが、あの惨^{したま}しさはかなわない」というと、兆民は「私の立場は革命党だ。だが、もし私がルイ一六世が眼のあたり絞頸台にあげられるのを見たら、私は走りよつて剣手を撞き倒し、ルイ王を擁して逃がしたろう」と答えた。後に秋水は「先生の多血多感、忍ぶ能はざるの人なり」と、追憶して言っている。明治時代では日本はいわゆる「熱血漢」を多数、政治のなかに送りこんだが、兆民もその一人である。徳富蘇峰のつぎの評はあつたっている。「真面目な人なり。常識の人なり。夫として其妻に真実に、父として其子に慈愛に、友として其交る所に忠なるの人也。但だ皮下余りに血熱し、眼底余りに涙多く、腹黒きが如くにして、極めて初心、面皮硬きに似て頗る薄く、自ら濁世の風波に触るるに堪へざるの身を以て、強て之を凌がんと欲して克^あはず。為めに時に酒を仮り、時に奇言を籍り、以て其自ら世に容される悶を排せんと試みたるのみ」秋水は兆民の文章を批評して、「飄逸奇突、常に一種の異彩を放つて、尋常に異なる」とあるといったが、そうした風格といったようなものは、兆民が禅に関心をもつて、いわゆる方外（世俗

より外の人たちつまり禅僧)の人と交際し、好んで仏典や語録を読んでいた(たとえば『碧巖録』は愛読の書であった)ことと、関係があったにちがいない。兆民の病中の詩のなかにつきぎの句がある。「夢覚尋思時一笑、病魔雖有兆民無」。この有兆民の圏点は兆民自身の付したものだ、この詩を贈られた秋水は書きのこしている。

私がかつて、兆民の略歴と著述を『日本哲学全書』の第六巻でのべたことがある。それをここに参考のために、多少の重複はあるが、あげておきたい。

中江篤介は弘化四年(一八四七年)に土佐、高知県に生まれた。

土佐は又明治初年における自由民権運動の発祥地であった。兆民の生涯は、フランス系統の自由主義を貫徹せんが為の苦難、受難の歴史であった。加藤弘之の高位高官生活と較べてみると、兆民の生涯を蔽う不遇と貧困とはいよいよ明瞭となる。彼は「東洋のルソー」と称せられたが、これは彼がルソーの『民約論』を翻訳して非常な影響を当時の日本の社会・政治・思想界に与えたことに原因がある。

篤介は幼名を竹馬と称し、長じて、青陵、秋水、南海仙漁、木強生、兆民等と号した。十三歳で父を亡くした後、萩原三生、細川潤次郎に就いて蘭学を学び、慶応元年十九歳の時、高知藩の留学生として長崎に行き、平井義十郎にフランス語の指導を受け、二年の後江戸に出て村上英俊に師事したが放逸の為破門せられた。神戸、大阪開港の時仏国領事に従って大阪に赴き、転じて江戸に移り箕作麟祥の門に入った。明治初年福地源一郎の日新社の塾頭に任ぜられた事もある。明治四年政府留学生としてフランスに留学し(後藤象二郎、板垣退助の推挽に依るものであった)、主として哲学、史学、文学を修め、西園寺公望、光妙寺三郎、今村和郎、福田乾一、

飯塚納等と交遊し、明治七年帰朝した。この年は民選議院設立建白の運動があり、国会開設の声が漸次たかまって来た。留学中に『孟子』『文章軌範』『日本外史』等を翻訳したとも伝えられるが確実な資料がない。帰朝後元老院書記官に任ぜられたのであったが、幹事陸奥宗光と意見が一致せずして罷め、外国語学校長の椅子に就いたが間もなくそれも辞し、番町に私塾を開いて政治、法律、歴史、哲学等の諸科を講じた。前後、この門に学んだ者は二千余人に上ったとのことである。

その当時においても彼は岡松甕谷の門に入り漢文を学んだ。甕谷は明治文学史上森田思軒と並んで漢文に優れていたことは広く人の認めるところである。

明治十四年三月西園寺公望が『東洋自由新聞』を創刊するに際して入社したが、翌年四月同紙廃刊後十五年二月『政理叢談』を刊行(十七年まで続刊、三月(五六号)より『欧米政学雑誌』と改題)、同十五年六月『自由新聞』(十八年三月廃刊)を発行して急進的なる自由民権説を鼓吹した。明治二十年保安条例に遭って東京から退去を命ぜられ、大阪に走って、栗原亮一、宮崎富要、寺田寛等と協力して『東雲新聞』(二十一年)を起し主筆となったが永続しなかった。二十一年赦されて東京に帰り、後藤象二郎の援助を得て『政論』を刊行したが間もなく後藤と政治上対立したので袂別し、自ら『立憲自由新聞』を二十四年一月に創刊した。二十三年、彼は第一議會に大阪水平社に擁せられて当選、代議士となったが、予算八百万円削減問題に関し自由党の土佐派が政府の意を迎えて、その自由主義を伊藤博文等の政治運動の中に解消した事に憤激し、再び議會に入るを欲しなかった。当時又彼の『経倫』『京都活眼新聞』『民権新聞』(『立憲自由新聞』の改題)等を起して、改進黨、自由両党の連合を説き、政黨運動にエポックな影響を与えた

のも当時であった。

その後彼は政界、文壇から去って実業に専心する様になった。「今の政界に立つて鏡面なる藩閥政府を敵手にし、如何に筆舌を爛して論議すればとて、中々抄の行くことに非らず。さらでも貧乏なる政黨員が運動の不生産消費は、窮極する所、餓死するか自殺するか、左なくば節を拵げて説を売り権家豪紳に頤使せられるより外なきに至る。衆多の人間は節義の爲めに餓死する程強硬なるものに非ず、（中略）金なくして何事も出来難し、予は久しく蛙鳴蟬噪の爲す無きに倦む、政海のこと、我是れより絶えて関せざるべし」とは兆民が当時幸徳秋水に語った心境である。二十五年彼は小樽に行き『北門新報』の主筆となったが、間もなく罷めて札幌に紙店を開き、山林業にも手を染めたが失敗した。東京に出て実業に従事したが、その詳細は判然しない。明治二十三年の秋『毎夕新聞』の主筆に招かれ、次いで国民同盟会に投じて再び政治的関係を結び、彼の生涯の敵と目した藩閥と戦ったが、同年十一月頃より喉頭癌を病み、翌三十四年九月泉州堺に病を養うも効なく、九月帰京し、小石川武島町の自邸で『統一年有半』を執筆し、十月に出版し、十二月遂に長逝、無宗教葬をする事を遺言した。享年五十五歳。

猶お兆民の生涯について知ろうとする人は、幸徳秋水著『兆民先生』（三十五年）を読むといふ。彼の著述は政治的関心が全体を貫いている。彼の著述及び訳述を挙げれば次の如くである。

李国財産相続法 仏・ジョゼフ著

明治十年

民約訳解 ルソー著漢訳

同 十五年

仏国訴訟法原論 仏・ボニエー著

同 十一—十二年

非開化論 仏・ルソー著

同 十六年

- | | | | |
|------------|-----------------|---|-------|
| 維氏美学 | ヴウロン著 | 同 | 十六―七年 |
| 理学沿革史 | 仏・アルフレッド・フーイエー著 | 同 | 十九年 |
| 理学鉤玄 | | 同 | 十九年 |
| 革命前法朗西二世紀事 | | 同 | 十九年 |
| 平民の目ざまし | 一名国会の心得 | 同 | 二十年 |
| 三酔人経倫問答 | | 同 | 二十一年 |
| 国会論 | | 同 | 二十一年 |
| 選挙人の目ざまし | | 同 | 二十三年 |
| 四民の目ざまし | | 同 | 二十五年 |
| 憂世概言 | | 同 | 二十三年 |
| 道徳大原論 | シヨーペンハウエル著 | 同 | 二十七年 |
| 一年有半 | | 同 | 三十四年 |
| 続一年有半 | | 同 | 三十四年 |
| 警世放言 | | 同 | 三十五年 |
- その他『兆民文集』（幸徳秋水編・明治四十二年）、『中江兆民集』（改造文庫・昭和四年）、『中江兆民篇』（『現代日本文学全集』第三九卷・五年）、『明治文化全集』第七卷「政治篇」等を見るべきである。

二 ナカエニスム（その一）

中江兆民の唯物論の思想は『無神無靈魂』一冊のうちに要約されて出ている。その本の終りのところに、「他日、幸に其の人を得て、此の間より一のナカエニスムを組織することが有るならば、著者に取りて本懐の至りである」とかかかっている。「此の間」とは、右の著述のなかで述べられている哲学思想を指すものととれる。以下、兆民の哲学思想をナカエニスムと呼ぶことにしよう。

哲学についての兆民の自信の強さは、『一年有半』のなかに明らかに見えている。私たちはつぎの文章をよんでみることにしよう（送り仮名や句点を入れてよみやすくした）。

「我が日本、古より今に至るまで、哲学なし。本居・篤胤の徒は古陵を探り、古辞を修むる一種の考古家に過ぎず。天地惟命の理に至りては嘗焉たり。仁齋・徂徠の徒、経説に就き新意を出せしことあるも、要は、経学者たるのみ。唯仏教僧中創意を発して、開山作仏の功を遂げたるもの無きに非ざるも、是れ終に宗教家範圍の事にて、純然たる哲学に非ず。近頃は加藤某（加藤弘之をさす）、井上某（井上哲次郎をさす）自ら標榜して哲學家と為し、世人も亦或は之を許すと雖も、其の実は、己れが学習せし所の泰西某々の論説を其儘に輸入し、所謂崑崙こんろんに箇の棗を呑めるもの、哲学者と称するに足らず」

兆民は、当時のひとびとが哲学者だと考えそうな学者をあげて、それらをひとつひとつ否定し、「古より今に至るまで、哲学なし」と言っている。日本に哲学会なる会合ができて一〇年、日本の大学に哲学講座ができて一〇年であり、日本出版の哲学書はすでに数十冊も出ていた当時、兆民は

「哲学なし」と断定した。してみると、兆民はどういう学説や思想の組織を哲学と考えていたのであろうか。兆民は主としてフランス人のかいた哲学書にもとづいて研究をすすめたとおもえるが、そしてまた唯物論的傾向はすでに明治十九年刊行の訳書『理学玄鉤』⁽¹⁾のころから彼のなかに十分に芽ばえていたとおもえるが、一八世紀のフランスの唯物論者のデイドロによって理解されていたような哲学（即ち、人間の生産活動や技術や、それらを通じて知られる自然界、こういったものと人間の知性をつねに照合させつつ、思索するというやり方の哲学）の性格が、ナカエニスムのなかに出ているかという点、そうはできていない。むしろ、かなり古風なところがある。たとえば、兆民は哲学のことを「床の間の懸物」⁽²⁾のようにみているところがある。もちろん、飾りというのではなくて、「国民の品位」だという意味ではある。ヘーゲルが国に哲学がないのは殿堂のなかに本尊のないようなものだと通じるところさえある。懸物といっても、それは「カントやデカルトや実に独仏の誇りなり」といった風のことをさすのである。兆民は青年に語りかけて、「諸君の志を伸べんと要せば政治を措て之を哲学に求めよ、蓋し哲学を以て、政治を打破する是れなり」といつているし、また、「今後に要する所は、豪傑的偉人よりも哲学的偉人を得るに在り」ともいつている。こうしたところは、プラトンにもあった「政治—宗教的改革風 *das politisch-religiöse Reformatorientum*」が、彼のなかにも強い要求としてあった。そういう意味で古風なところがあったといえよう。しかし、彼の哲学が唯物論であったことはきわめて明瞭である。

(一) 『理学鉤玄』には「精神」⁽³⁾の章や「無神の説」の章があつて、そこで唯物論思想は決定的に押し出されている。訳本ではあるが、兆民は当時とかくこのような訳書をつくつて、これが哲学（理学）において真理（玄）を探りとる（「鉤き」とる）ことだと考え、それを実行したのである。

私たちがナカエニスムを古風だといっているもの、兆民のなかにある。私たちは彼の思索のうちに驚くべきものを発見する。彼が哲学する（フィロソフィーレン）ことの性格には、かえってヨーロッパに求められないものさえある。つぎのような意見を、これまでの日本の哲学者の誰が吐き得たろうかといってみたくなるほどである。

「プラトンやプロティノス、デカルトやライブニッツ、みな宏遠達識で、すぐれた人ではあるが、知らず識らずのあいだに、自分の死後がどうなるかを考慮し、自分らと同種類の動物つまり人類の利益にいつか心をひかれてゐる。そのため天道、地獄、唯一神、精神不滅など、煙のような、いや、煙ならば現在あるものでもあろうが、これらのものはただ言語の上の泡沫でしかない。こうしたことを自省しないで、立派な著述をし、臆面もなく論説しているのは、まことに笑止千万だ。多くの欧米の学者は、どれも母から吸いとる乳と同じように、身体の血管にひろくゆきわたつてゐる（「浹して居る」）迷信によつて支配せられてゐる。だから、だれかが無神とか無精魂とかいえば、大きな罪でも犯したかのように思つてゐる。笑止至極である」

(一) 以下、兆民の文章をとどころ現代文になおして引用したい。固有名詞も、ライブニットをライブニッツ、プロタンをプロティノスというように変えることにする。

こうしてみると、かえつてヨーロッパの近代の哲学者が兆民によつてその欠点を指摘せられ、批判せられてゐることになる。F・ベーコンが哲学する者に対する第一の警告としてあげたあの四つのイドーラ (idola)、さしむきそのうちの第一のイドーラすなわち人間本性そのものうちに (in natura humana) ある人間の迷い (notiones falsae) につられて哲学してはいけないことを、兆民はプラトンやライブニッツを唾いながら警告している。ヨーロッパの哲学はキリスト教を離れては理解で

きないことを、私たちが少しでも考えてみれば、兆民こそ達識の哲学者であることがわかる。

兆民のそうした哲学思想からすると、彼が『無神無靈魂』の冒頭に哲学することの根本性格をつぎのようにいっているのも、当然である。

「理学すなわち世の中の人のいわゆる哲学的な事柄を研究するのには、五尺の軀からだのうちに踞踏こみふみしては、到底できない。たとえできるところはできても、その言うところが知らず識らずの間に、どれもみな交渉が無くならざるを得ない。人類ということに局限されて居てもいけない、一八里の雰囲氣に局限されて居ても、太陽系の内に局限されて居てもいけない。いったい空間といい、時間といい、世界といい、どれもみな一つしかないもので、どんなに短せまか窄せまい想像力をもって想像するにしても、これらの空間や時間や世界に始めの有るべき理がない。また上とか下とか、東とか西とか、極限のある理がない。それなのに、五尺の軀、人類、一八里の雰囲氣といったものの中に踞踏して居て、そのうえ、自分の利害や希望やに拘束されていて、そのため、他の鳥獣虫魚などの動物を疎外し軽蔑して、ただ人間という動物だけを推定してきめ、そのうえで思索をする（『動物のみを割出しにして考索する』）。そのために、神が存在するとし、精神は不滅だとし、死後も各自の靈魂がつづくものだとしている。人間という一個の動物に好都合の論説をならべたてて、非論理きわまる、非哲学きわまる囈語うわごとをいっていることになるのだ。……そのようなことで、理学の厳しさというもの（『莊嚴』）をどうすればいいのだ。冷然として真理、これだけを視ればよい哲学者（『冷々然道理是れ視る可き哲学者』）たる資格はいったいどうなるのだ。五五年も生き、読書もし、理義もわかっていて神が存在する、靈魂は不滅だといったような囈語を吐く勇氣は、私は不幸にももっていないのだ。」（一八里の雰囲氣とは、当時、地球のうえ一八里くらいを大氣のある範囲とした。）

(一) 『一年有半』（つまり『無神無靈魂』の第一章）は『日本哲学全書』の西洋哲学篇の二六九―二七二頁に、『日本哲学思想全書』では第五卷の「唯物論篇」に収載してある。

兆民にとって哲学とは、必ずしもヨーロッパからその模範のとられるものでもないし、もちろん当時の日本の哲学者から学ばれるものでもなかった。⁽²⁾ 兆民ひとりの思索の場、これこそがナカエニスムである。彼の思索の場は、五尺の軀はもちろん人間そのものにも、この太陽系にも、すべての天体にも局限されない。自分の位置を、端的に時間と空間の真中に（もし無始で無終で、無辺で、無限の物に真中ということがあるなら）その真中に置いて、片寄った立場をいっさい眼中におかないで、また先人の学説をぜんぜん意に介しないで、独自の見地を立てて、自分の考えるところを主張する。これが『無神無靈魂』の、いわば立場のない立場である。

(二) この問題については、第二章への「補」の「井上哲次郎」を参照。

兆民がその立場を語っているとき、彼にとって重要な命題は、「私ははっきりと、無仏、無神、無靈魂、すなわち単純なる物質的学説を主張する」ことであつた。

彼は「殺風景にあるのが、理学者の義務」だといった。さらに「理学者の資格」だともいった。

兆民の『無神無靈魂』のなかの「神」についての節と「靈魂」の節のうちに、もつともよく彼の唯物論思想が出ていると私は考えるので、それらの節を、前と同じように、現代文になおして挙げてみたい。まず神について、つぎに靈について。

神について

兆民はまず多神について、ついで一神について、主宰神について、創造神について、汎神の思想

について、簡単であるが逐一のべ、それらは哲学として殆んど問題にならないといって、論拠を示し否定している。この中の汎神思想は、兆民の用語では、「神物同体説」と呼ばれている。日本のその後の（つまり兆民がなくなった一九〇一年後の）インテリゲンチアの宗教思想の傾向からいえば、兆民は彼の神物同体説についてもっと論述すべきであったろう。というのは、二〇世紀はじめの日本の思想界では、仏教およびキリスト教、さらにヨーロッパの神秘的な文学論をも容れて、汎神論的な傾向が強まったから。たとえば綱島梁川の「見神」の思想が公けにされたのは一九〇五年だし、内村鑑三の「見神の有無」は一九〇六年に書かれている。その他、清沢満之の精神主義の運動にしても、その根底には創造神は必ずしも一神思想ではなかった。日本では仏教がはっきりと主宰や創造神をたてぬから、或るキリスト教徒たちを別にすれば、知識階級の宗教思想には汎神論的な傾向は強かった。鑑三が「余は神を見たり、然り、日日彼を見つつあり、余は春来日毎に青草の萌え出るを見るなり、余は冬の夜、オライオン星が剣を帯びて天空を馳け走るを見るなり、……余は不可思議なる自己以外の意志が余の生涯に於て遂行されつつあるを見るなり」というような感懐をもらすなら、これに対する共感者はまことに多いとするのが、当ていよう。今日でも唯物論に対する反対は案外にこの方向にあるとみてよいであろう。とにかくに、兆民は彼の神物同体説についてはもっと詳しく批判すべきであった。しかし、兆民は簡潔につきのように、問題を明瞭にしている。

「古代のギリシアのある学者たちをはじめ、オランダのスピノザ、ドイツのヘーゲルなどは、すべて神物同体説に属している。神物同体とは、その立場の人々にしたがうと、大界の大理はすなわち神である、すべてこの森羅万象は唯一神の発現である。人間もまた神の段片である、世界万有を統べたもの、それが神であることになっているこの説をなす人々は、唯神だとはいうけれど、無神

論と異なる。なぜなら、その神とは、無為無我であって、ほんとうはただ自然の道理というのに過ぎない。ただ宗教家や宗教に根本的に影響せられている哲学者が、神物団体説を異端として排斥しているのである。排斥するのは当りまえで、宗教家の信ずる唯一神説の神はまさしく主宰神に外ならぬのだから」

兆民が、「無辺無限」な世界について思索して、「世界は無始無終である。すなわち悠久の大有である、無辺無極である。すなわち博広の大有である」というのを聞くと、人は或いは汎神論思想とすれすれであると、批評するかも知れない。しかし、兆民はほとんど必ずこうしたとき、ただちに諸元素の不滅をいってはいるが、決してそれに「神」なる心象を近よらせない、厳として拒斥している。ニュートンは彼の主著『プリンキピア』のなかで、空間のすべての粒子が恒久である(*cum inaequaque epari particia sit semper*)、*hanc*を述べることに、それ(神)は恒久に持続し、かつ到るところ現にある(*durat semper, & adest ubique*)、*hanc*が、また、永遠から永遠に持続し、無限から無限へと現存することが、そしていっさいを支配する(*omnia regit*)ことを記している。しかし、ニュートンはそこで、神が宇宙の支配者(*ominus*)であることを、書き落していない。だがしかし、今日私たちは自然科学において創造的な業績をあげたひとびとから、こうした神の思想を聞くであろうか。すべては時代の相違、社会の相違からきている。真に何を語り合い、何に共鳴するかは、その時代の社会が規定することは、否定できない。兆民は早くもその社会を見たのみである。

三 ナカエニスム(その二)

靈醜について

「靈魂とは何であろう、——眼が物を見る、耳がものを聞く、鼻がものを嗅ぎ口がものを食べる、手がものをつかみ足が歩行する、こうしたことを考えてみると、じつに不思議ではないか。いわんや想像の力や記憶の力となると、いよいよもって不思議だ。それにまた人間が国家とか社会をつくってゆく力は、いったい何者の力といたらいのか。学問をおこし、それを発展させ、未開のものを文明へとすすめてゆく。こうしたことは、なんとしても精神力といわねばなるまい。いくつかの元素からできているといわれていて、いわば一箇の肉塊である。そうしてみると、靈妙な精神が主であるべきで、肉塊にすぎぬ身体は奴隷とすることが当っている——

こうしたことがしばしば言われている。しかしこういう考えこそ、実は謬論のもとである。身体が本体で、精神は本体より出てくる作用だ。例えば、炭と焰、薪と火の如き関係である。漆園叟〔莊子〕はこの理をよく見ていた。もろもろの元素が一時ひとつになっているのが身体であって、身体が作用が精神である。そうである限り、身体がもとの元素に還り、分離し、つまり人が死んだとなれば、作用にすぎぬ精神はそのとき消えてしまうのが道理ではないか。炭が灰になり、薪が燃えてしまえば、焰と灰とは同時に滅してゆくのと別にかわりはない。身体が分離してしまっているのにまだ精神が存在するというのでは、背理もあまりにひどいではないか。宗教に毒せられ〔癡癡せられ〕ている人はとにかく、自分の死後を勝手に推定しない健康な頭脳の人ならば、そのような背理を受け入れる筈はない。唐辛は無くなっても辛さは別に存在する、太鼓は破れていてもまだ太鼓の鳴る鑿々たる音だけのこっている——こうしたことは理を思索する哲学者の主張し得ることであろうか。一七世紀より前のヨーロッパだったら、無神論を主張すれば慘酷な刑に処せられたの

であるから、やむなく有神論を容れたという事情もあったことだろう。言論の自由ということがありまえになつてゐる今日、精神が独り存在するというごときは、うわごと 摩語としかとれない。

だから、身体（軀殻）が本体だ。精神はその働なまけきだ。身体がなくなれば魂（精魂）は同時に滅ぶのだ、——もしそうなら人間のために無情なまけことではないか——きっと、反対者はそういうであろう。しかし、無情であろうと、真理ならどうしようもない。哲学のねらいは気やすめや手段であつてはならない、慰めであつてはならない。よし殺風景であろうと、露骨であろうと、自分自身の考える力と反対することは、どうにもならないではないか。

もし宗教家や宗教に魅惑された哲学者が、精神なるものは身体のなかにあつて、しかも身体から離れて、すなわち身体から独立して、あたかも人形遣が人形を操るように、身体の主宰者となり、身体がいったん分離し、死んでしまつても、精神は別に存在するとするなら、私はこうたずねるほかはない。身体のなかに精神がある間は、いったい精神は身体の中の位置を占めていればよいのか。心臓のなかに、それとも胃腸のなかに。これではまるで滑稽なことではないか。これらの内臓はすべて細胞からできてゐるのだが、もしそうだったら、精神は幾千万億の細片となつて、それらの細胞のなかに仮りの居場所（寓居）をもつてゐることにでもなるのであるか。

——精神は無形である、別に実質のあるものではない——こういつた反対論がしばしば出るが、それも無意味だ。無形とは、われわれの耳目に触れない、いや、たとえ触れていてもわれわれの気づき得ないものをいうのではないか。たとえば、空気であるが、空気は科学の眼には有形、顕微鏡には有形で人の眼には無形である。無形とはざつとこんなことであろう。実質としてはあるが、われわれがそれに接触しても気づかないだけのこと、その実はやはり有るのである。もし精神とい

われるものがまるつきり無形で実質が無いなら、それは虚無というべきではないか。虚無が身体の主宰だというのは、果して穩当おんとうな言い方だろうか。

無形といわれるものは、今日までの科学でわかっていないか、それとも科学では知られていても肉体に感受せられないものか、そうしたことをいっているのである。たとえば、光や温度や電気などでも、科学がもつともつとすめば、顕微鏡で見やぶってしまうかも知れないではないか〔今日では、まずそうなってしまったといつてよい〕。精神といわれるものでも灰白色脳細胞の作用によって、それが働いたびに、極く微細な分子が飛散しつつ有るかも知れないではないか。精神とは、身体の中にある脳神経が、いつてみれば蒸しむこもりぶつかり合いたぎり合つて〔「いんげん綱纏まし摩盪してこ」〕それともとで視覚・聴覚・嗅覚・味覚もおこり、感覚・記憶・思考・意志決行ということもできている。そういうのを精神の力だと簡単に言つてのけるのではないか。^(一)このように考えても、決して理に悖もとつて人間の良心に逆らうことにはならぬではないか。その反対、虚無の精神が身体の主宰者となつていて、いろいろの働きをするのだ、だから精神が主だ、物質ではない、唯心論だというようにもつてゆくのは、それこそ理に悖り、人間の良心を怒らすことになるではないか

(一) 『易経』の繫辭のところに出ている「天地綱纏万物化醇」という文字をつかたどみえる。

(二) 私はこの、フランス一八世紀のラ・メトリーの『靈魂論』(『Traité de l'âme』)のなかに出ている説で、兆民の説(視覚・聴覚・嗅覚・味覚・記憶・思考・意志などのおこることについての兆民の説)に相当するある個所を、あげてみるのもよからうかとおもう。ラ・メトリーは、物質は動くものであること、自分で働く力(La puissance de se mouvoir par elle-même)をもつていて、物質には感覚および感じたる(sentiment)能力が生じること、これらのことを、人はまず承認しなければならぬとしている。この三つのうちの最後のものには、どの唯物論者においても問題が集中するが、これらについては、ラ・メトリーは

modification（様相化、変化）ということに注意している。こうしたことも、ヨーロッパの昔の聡明な人たち（ルクレティウスやガレヌスなど）から彼がヒントされたものらしいが、東洋の賢者たちが「万物化醇」というようにいったものも、それとけっきょくは遠くはない。ラ・メトリーはつぎのようなことをいっている。彼は肉体のなかに物質だけしか認めない。そして肝心の感覺能力であるが、これはこの肉体のなかにしか認められないことを、確認している。さて、ラ・メトリーのいうのはこうである。肉体のうちには物質しかないし、感じとる能力、意識する能力より外に仕方はない。そうしたすべての感じとる能力、意識する能力（toutes les connaissances）の生ずることを、彼は長い長い時間にわたる習性（habitude）に帰している。その習性とは同じことの繰り返しのことではない。さきの変化または様相化のおこなわれる繰り返しである。記憶、想像、理解、意向といったような、普通に人々が精神力といったものも、こうしておこってくると、説明する。（今日の自然科学による研究では、感じとることからあと、つまり記憶や想像や理解や意向の成立の説明はそれほど困難ではない。前世紀の終り頃ですらも、すでにL・ノワレなどかなり進んだ説を、とくにいかにして知性の働が生じるかの説を提供している。これについては、Ludwig Noire: Das Werkzeug und seine Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte der Menschheit, 1880. [筆者訳『道具と人類の発展』岩波文庫]を参照されるとよい。今後の研究で、目ぼしい発展のある点は、感覺器官における外部刺激、生きていることの連続性、その物質的構成としての生細胞、細胞核および細胞質、あらゆる種類の酵素、わけても細胞の通報伝達などについてであろう。これらは原子核物理学や量子理論の各分野の発展にともなって、興味ある発展が期待されているのが現状である）

ラ・メトリーは「動物の精気」(esprit animal)とゆうことをいっている。精気とはいうが、けっきょく物質だと、彼はみている。私たちの感覺器官（これが物質であることは誰も疑わない）に外界から何か物が刺激を与えると、器官のところに入っている神経（これも同じく物質である）がゆすぶられ、そこで変化をうける（つまり兆民的にいうと、綱縊し摩盪する）。変化をうけても物質は物質である。ゆすぶられ変化するのは脳へとつたわってゆく。それをラ・メトリーは、動物の精気と呼んでみたのである。この

ような考、えのものはローマの医学者ガレヌスにあったと、彼はいつているが、とにかくつたわるとか、変化するとか、ゆすぶられるとか、いつてみても、すべて拡がりのある物質の変形にすぎぬと彼はみている。脳につたわるといつても、それは微細な物質がそこへ流れること以外ではない。脳中枢におこる興奮やアイデア（觀念）にしても、それらは物質とまったく異質的のものともみる必要は何もない。アイデアは極く微こいものだといつていいし、それと同じように物質のいくら微こいことをも想定できるし、また想定したつていい。ラ・メトリーはこのように言っているが、しかし氣とか魂ととれるものを根本に考えていることは否定されない。兆民においては、その点もつと徹底しているといえるであろう。

兆民の当時の自然科学的な知識としては、化学元素の存在とその相互かんけいをもとにしてできていたもの以上ではなかった。彼は彼の『理学鉤玄』（一八八六年）のなかで、元素エレマンとして六五をあげているくらいで、原子アトム（彼ははじめは点子ともよんでいたが）についての知識は、ほとんど何ももつていなかったことは、むしろ当然である。

癌を病んで、死期の近づくことを日々意識している彼としては、唯物論の骨子を語ろうとすれば、精神と肉体の問題にしぜん集中せねばならなかったであろう。彼に研究と思索との余裕があれば、唯物論思想を組織したこともあつたらう。彼は衣食の資を得るために、残るわずかの日数でも、医療のために『続一年有半』（『無神無靈魂』）の原稿をかかねばならなかった。したがって、叙述のことは簡潔である。私たちは「軀殼の不滅」という一節のなかに次のような文章を見出すのである。ここではその文のままをあげよう。

「軀殼は本体で有る。……軀體、即ち實質、即ち元素は不朽不滅で有る。之れが作用たる精神こそ朽滅して跡を留めないで有る。是れは当然明白な道理で、太鼓が敗るれば鑿々とつとつの音絶へる。鐘が破るれば鐘々しやうしやうの聲は止まる。而して其破敗した太鼓や鐘は、其後如何なる形状を為しても、如何

に片や毀壞せられても、一分一厘滅滅すること無く、何処かで存在して居る。是れが物の本体と働らき即ち作用との別で有る」

「春首、路上南風に吹揚げらるる黄埃、彼れ如何に疎末に、如何に墓無く見られても、是れ又不朽不滅のもので有る。或は河水に混じ、或は塵頭てんとうの物品に附着し、時に随ふて処を變じても、必ず存在して決して消滅してゐないので有る」

「釈迦耶穌の精魂は滅して已に久しきも、路上の馬糞は世界と共に悠々で有る」

「不朽不滅の語は、宗旨家の心に於ては如何に高尚に、如何に靈妙に、如何に不可思議かは知らないが、冷澹れいたんなる哲学者の心には、是れは凡そ実質(二)「の」皆有する所の一資格で、実物中不朽不滅で無いものは一も無い。真空に等しい虚無の靈魂は、啻に不朽不滅で無い而已ならず、始より成立ちて居無ないので有る。虚靈浮哲学士の言語的泡沫で有る」

(一) 実質とは物質マテリアルの Substance のことである。

さて、要約していえばナカエニスムはどういう思想なのであろうか。

それは、兆民自身のいうごとく、マテリアリスムであることはまちがいない。しかし、彼のいうところは、「世界は唯々物質ただただあるのみで、物質以外何等の实在もあるものではない」ということ(三)で、しまいなのであろうか。だから客観的に物質といわれるものがあるのだということ(二)で、ぜんぶなのであろうか。多くの批評家たちはたいいていそうとつた。けれども、兆民は実質の不滅をいいつづけたが、精神を否定したのではない。彼が主張したかったのは、「不滅としての精神はないので有る」ことである。このことを、彼は到るところで強調している。

(二) この文章は当時、兆民に反対し批評した井上哲次郎の文章である。

(二) 「今の太陽や地球や、億万年の後一旦解離するやも知れないのである。しかし解離したとて毫末も消滅するのでは無く、必ず又何処かに何種類かの物体を形成してゐるに違ひない。故に實質は都て不滅である」

心と物、精神と物質、内界と外界、これらの対立を、人はときに主観と客観というひとつの対立でもって言い表わそうとする。兆民もまた、主客の対立をあげて説明をしている。このところに、兆民はたんに機械的な唯物論者でないことを明らかに示している。というのは、主観と客観との対立の間の関けいをしっかりとつかんでゐるからである。つぎに、それについての彼の論述をあげてみよう(文章は現代文になおしてある)。兆民は純粹に主観的なものもないし、純粹に客観的なものもないことを、言わんとしている。

「私たちのもっているアイディア(意象)は殆んど全部、客観的で而も主観的である。純然たる主観的ということになると、精神病者の眼に幻出するいろいろの浮動物であるか、それとも宗教者たちのいわゆる不滅の靈魂のごときもので、実際にはその物はないにもかかわらず、或る人の精神に影出してくるものにすぎない。また、純然たる客観といわれるものも同様で、その物があって、しかし私たちの精神がまだそれを知り得ぬものをいうのでしかない。だから、そのようなものは存在するなどということも実はできぬ。いってみれば、光・温・電の分子のごときものは、その実例に入れたもよいであろう(存在するとはされていても、くわしくは少しもわかっていないから)。以上のような純粹に主観的、純粹に客観的なものを別とすれば、その他のものはなんでも客観主観相映じて、あたかも向いあっている二つの鏡のようになっている。こう考えてこそ、強固なる學術というべきである」。「たいいていの哲学者は、天姿高邁で、奇を好むから、従来考えられてきている学問のきまりにしたがうのを屑しとしない。異をたて新奇を銜うて、思索を凝らすものである。いわば謬巧錯雑

のことを言うものである。知らず識らず邪路に入り、出ることができなくなる。私たちはそのような弊害からぬけ出ようとしている」

(一) 『無神無靈魂』（『統一年有半』）の第二章を参照。（『日本哲学全書』西洋哲学篇を参照）。

(二) 兆民には「意象」という用語がある。フランス語のイデ(idee)をうつした語であろう。イデもアイディアもたんに観念だけではなくて、物のかたち、すがた、つまり像の意味をもっている。

兆民は、ひとびとが主観的といっぱなしにし、客観的といっぱなしにするのを、警しめている。具体的なもの主観的であって而も客観的だと、まことに、ものの要点を押えている。彼はさらに節を改めて「主観・客観」を論ずるところで、こう要約している。「繰返しているが、世の中に純然主観的なものも実に少い。純然客観的なものも実に少い。万物みな客主相映じて、二つの鏡のあいだに何のさえぎるものもない（織翳無きが如し）のである」

これで見ると、兆民は主観客観の弁証法的なつかまえ方を実行していたといわねばならない。主観的なものと客観的なものとの矛盾した対立のまんなかを、何ものかであると、兆民はつかんでいる。ヘーゲルならば、そこには移行がある、媒介があると言いつたところを、兆民は相映じ合っていて「織翳」ひとつないほどに融合していると、言い表わした。兆民はたんに機械的な唯物論者でなくて、現実を現実としてすなおに把えることに努力した人、弁証法の人だったと見るのが、正しいであろう。

第二節 こうとく・しゅうすい（幸徳秋水）

一 秋水と兆民

ここでは漫然と幸徳秋水の略伝をかくことは必要であるまい。獄中から「余はい、ぜんとして、唯物論者だ」といいつづけた秋水が、彼の生涯のどんなどころで、やがて唯物論的世界観をもつようになる生活要素にぶつかったか、そうした点を見ることが、じつは必要であろう。私はこの節の一、二、三でその必要をほんの少しばかり充たしてみたいとおもう。

秋水が死の刑をうけてこの世から消えたのは、一九一一年（明治四十四年）の一月二十四日である。そのころ新聞記者のあいだで、「暗然として」彼の死刑のことをニュースにした人は少なくなかった。そのなかのひとりに石川啄木がいた。彼の日記、一月十九日のところを見ると、つぎの記事がある。「朝に枕の上で国民新聞を読んでゐたら、俄かに涙が出た。『畜生！ 駄目だ！』さういふ言葉も我知らず口に出た」。また啄木はこうも記している。「桂、大浦、平田、小松原の四大臣が待罪書を奉呈したといふ通信があつた」と。さらに、一月二十四日のところには、「昨夜大命によつて、二十四名死刑囚中十二名だけ無期懲役に減刑されさうである。東京は朝から雪がふつてゐた。午後になつても、夜になつても止まなかつた」と記してある。二十三日のところには、「夜、母が五度も動悸がするといふので、心配す」とあり（二十三日は秋水らの死刑の前日にあたる）、なお、一月二十五日のところには、「昨日死刑囚死骸引渡し、それから落合の火葬場の事が新聞に載つた。内山

愚童の弟が火葬場で金槌を以て棺を叩き割つた——その事が劇しく心を衝いた」と書かれている。
 （愚童はもと僧侶だった。死刑にたちあつた沼波という教誨師の記録によると、沼波が「最後の際だけでも念珠を手につけられたらどうですか」とすすめると、「暫く黙然として考えていたが、唯一語『よしましよう』と答えた」ということである）

世間でいわゆるこの「大逆事件」ほど、日本の国民のぜんたいに大きな衝動をあたえたものは、なかつたろう。（私は当時まだ中学生だったが、そのころの雑誌に「十一人の死刑囚の遺骸が落合火葬場に運ばれてゆく列が、魂の火のような警戒の提灯ちとうでそれと知れて、点々と暗い夜道を長くつづくのがみえた」といったような記事が載っていたことの記憶が今もはっきりのこっている）

秋水は死刑の日、監房からひき出されて、死刑執行を告げられた。このとき、彼は典獄てんごくにむかつて、「原稿の書きかけが監房内に散乱してあるから一度監房へ戻して貰ひたい。原稿を整理して来るから」と願ひ出たが、許されなかつた。前記の沼波教誨師は「彼は絞首台に上つても、従容として拳止些も取乱した様子が見えなかつた。或は強く平氣を装ふたのではなからうかと疑はれもした」と伝えている。

（二）糸屋寿雄『幸徳秋水伝』（一九五〇年）二九二頁「刑死の記録」の節参照。さらに田中惣五郎著『幸徳秋水。一革命家の思想と生涯』四八六頁の「酷刑」の節参照。

このとき秋水はまだ四十一歳であつた。彼の四十一年の生涯は、一八七一年の旧曆七月二十二日にはじまつた。それは明治四年だから、まさに維新の変革の實質的な移行の最中である。この翌年に思いきつた変革の主張者だった森有礼は、アメリカに滞在中、『日本に於ける宗教の自由』を書いた。すでにのべたように、そのなかで彼は revolution についての論説にふれている。秋水はこう

した時代に生れたのである。

秋水が、自由思想の先覚者を多く出した土佐に生れたことは、まず彼の生涯のあのような進み方を規定した事情のひとつといつてよい。林有造や板垣退助に師事したり、または指導をうけたりしたことは、彼が土佐生れであったことに由来する。彼は十歳ばかりのころ、兎猿合戦の物語を書き、それに挿絵まで描いたということ、また(十一、二歳のころ)自分だけの「新聞紙を拵こしらえて楽しんで」ということ、それには社説も政治記事も、社会記事もあったというほどに、新聞のていさいのあるものをつくっていたということが伝えられている。もう幼い彼のうちに、のちに発展したものが、萌芽として少しずつ伸びていたということができよう。

板垣退助を頭首とした自由党が結成されたのは明治十四年(一八八一年)十月であるが、この年は秋水が中学に入った年である。秋水少年の新聞には政治についての文章がのっていたといわれている。十八年には林に会い、十九年には板垣に会っている。これについて彼の自叙伝にはつぎのような文がある。「板垣退助君銃獵の為我郷〔幡多郡中村町〕に来る。有志迎へて小宴を張る。予も亦席に列り初めて自由の泰斗なるものを見たり。板垣は坐談にて人民の自由の必要、明君賢相の人民の進歩に害あること、青年の身体を強壯にすべきことなど語り。予は祝辞を朗読せり」。このとき秋水は十六歳であった。

秋水の政治運動の前方に立っていた人物は板垣であったが、彼の政治思想の生涯を導いた星は、じつに中江兆民だった。兆民にはじめて会ったのは、十八歳のときで、土地は大阪で、明治二十一年である。

板垣に会った明治十九年と兆民に会った二十一年との間、つまり二十年には、秋水個人にとって

は出京（東京ゆき）という事件と、社会的には自由民権派の運動者たち五七〇名が東京退出命令をうけたという前後にない大きな事件とがおこっている。いうまでもなく、三府一八県の有志総代によって、地租軽減・条約改正・言論集会の自由の要求という建白運動の起ったに對して、政府（伊藤内閣）が保安条例を發布して、直接運動者の退去命令を出した事件である。この五七〇名のうちには、もちろん林有造がいたが、中江兆民もこれに入っていた。

秋水が先輩として師として兆民を得たことは、秋水の生涯のこれからの方針にとつてまことに大きな影響力をもった。「其の教養撫育の恩、深く心肝に銘ず」と、彼は後年の『兆民先生』というながい文章のなかで語っている。おそらく秋水は、その文章を書店からたのまれてかいたのであるが、とにかくそれは兆民の伝記である。しかし、彼は伝記とはいっていない。彼は自問自答して、「伝記か、伝記に非ず。評論か、評論に非ず。弔辞か、弔辞に非ず。ただ予が曾て見たる所の先生のみ、予が見つつある所の先生のみ」といつている。こう書いてきた秋水は、「先生のみ」とかいてもまだ本当のことが言い得ないと思つたか、さらに、こうつけくわえている。「予が無限の悲しみのみ。予が無窮の恨みのみ」と。彼は兆民先生の伝記を書いたのでなくて、自分の悲しみを書きつけたのだというのである。これほどに真実に兆民を語っている文章は、おそらく他にないであろう。少し長いが、その文の「緒言」^(三)だけでもつぎにあげてみたい。

(一) 『幸徳秋水選集』（二九四八年）第一巻。

(二) 同上、三頁。

寂寞北邙吞淚回

斜陽落木有余哀

音容明日尋何処
半是成煙半是灰

想起す去年我兆民先生の遺骸を城北落合の村に送りて茶毘に附するや、時正に初冬、一望曠野、風勁く草枯れ、滿目慘凄として万感胸に堪へ、去らんとして去らず、悄然車に信せて還る。這一首の悪詩、即ち當時車上の口占に係る。嗚呼逝く者は如斯き歟、匆匆茲に五閱月、落木肅々の景は變じて緑陰杜鵑の天となる。今や能く幾人の復た兆民先生を記する者ぞ。

但だ予や年初めて十八、贅を先生の門に執る。今に迨で十余年、其教養撫育の恩深く心肝に銘ず而して未だ万一の報ずる有らず、早く死別の悲みに遭ふ、遺憾何ぞ限らん。平生事に触れ物に接して、毎に憶ふて先生の生前に至れば、其容其音、夢寐の間に髣髴として、今猶ほ昨日の如きを如何せんや。

況んや夫の高才を持し利器を抱て、而も遇ふ所ある能はず、半世轆轤伶俚の裡に老い、圧代の経論を將て、其五尺軀と共に、一笑空しく灰塵に委して悔みざらしむる者、果して誰の咎ぞ哉。嗚呼這箇人間の欠陥、真に丈夫兒千古の恨みを牽くに足る。孔夫子曰へるあり、「從于彼曠野、我道非耶」と唯だ此一長嘆、実に彼が万斛の血涙を蔵して、凝り得て出来る者に非ずや。予豈に特に師弟の誼あるが為めにのみ泣かん哉。

而して先生今や即ち亡し。此夕独り先生病中の小照に対して坐する者多時、涙覚へず数行下る。既にして思ふ徒らに涕泣する、是れ兒女の為のみ。先生我れに誨ゆるに文章を以てす、天の意氣を導達する、其れ惟だ是れ乎、即ち秃筆を援て終宵寝ねず。

明治時代にも、師弟の情の厚かつた例はいくらもあつたらうけれど、秋水の兆民に対するほどの

ものは稀であつたらう。しかも、兆民と秋水とは唯物論者としてゆるし合っていたのである。私はさきに「秋水が唯物論的世界観をもつようになる生活要素」ということをいだったのであるが、秋水が兆民と相知つたということは、その要素のなかのもつとも大きいものの一つであつたらう。

二 兆民の思想的影響

秋水の唯物論思想を記してみるには、なんとしても、兆民が彼にあたえた学問的、世界観的な影響をとりあげねばならない。

それについては、幸いなことに秋水は貴重な記録をのこしてくれている。明治二十六年の春、彼は兆民の家に寄寓していた。それは兆民のもとの三度目の寄居だった。このとき秋水は「日記ともつかず、随筆ともつかず、兆民先生日常の言行を、ありのままに描写した」のであった。それは半紙原稿用紙取りませ一枚一枚に細字で書かれていたということである。秋水はそのなかで、人間の肉体と精神のことにふれている兆民との談話を記している。

「一夕例の如く縁側に座して語る。

人間靈魂の事に及ぶ。肉体と精神をともし別箇に解釈するは、予〔予とは兆民先生をさす〕は不同意なり。ヒシヨロヂー〔生理学〕とサイコロヂー〔心理学〕は到底相離る可らざる者なり。思へ精神の健全なり活潑なると否とは、必ず肉体の健全活潑なると相干するにあらずや、一部の間の不消化は必ず脳髓の不快を来す。予は以前より信じて疑はず、靈魂なる者は火なり。肉体は薪なり。薪尽て火滅す、如此のみ。肉体を外にして靈魂の決してあるべき筈なし、余は頑固なるマテリアリストなり。動物胎内に在るの時も其初めは男女の別なく同一体なり、『されば如何にして男女の別を生じ

来やる』予は思ふ、母の食物によるならん、例せば信州の養蚕に筑摩河辺の砂利多き地の桑を与ふれば多く男蝶を生じ、粘土の桑を与ふれば多く女蝶を生ず、『然らば如何なる食物を用ゆるべきや』それ迄は余は究め居らず。

談ヒロソヒーに及び、易の人事を窮極せるを説く、されど卜筮のことは余は信ずる能はず。予曾て天地万有を思考し有無の説を講ず。以為く、天地は総て有なり、無なるものあらず、例へば寒は唯熱の稀少なるをいふ、未だ絶対の寒なるものあらざるが如し。真空なるものあらず、所謂真空なる所にも、一種のエーテルの存するは予疑はず。時と量は垂直に交叉す、天地は一幅の絵画なり、量の白紙に時を揮洒す。墨色の薄き処をもて直ちに無なりと断ずる勿れ、淡きところ、濃きところ、全然墨の届かざる処、併せもて一幅の画なり。而して其白紙、無量無辺の白紙をもつて無なりと断ずるなかれ、若し有の限りあり、無なるものありとせば、又其限りを立てざるべからず。故にいふ、天地は有なり、無は絶対にあらず、有の稀少なる処なりと。

サイエンスに関する談話は、未曾聞の説を吐かるゝこと多多なり。予も又少しく研究したる上筆記すべし。

(二) 『兆民先生行状記』(前掲書、第一卷八三頁)

以上の二人の談話をよんでみると、唯物論者なら当然に問題にせねばならぬことがらが取りあげられている。話をしたのは主として兆民であったであらうけれど、書きとめたのは秋水である。古代ギリシアの唯物論者のレウキポスとデモクリトスとのアトム説は、残っている文献ではどこまでがレウキポスでどこまでがデモクリトスか分明でないところがあるが、右の談話の追憶の記録にしても、そのなかに秋水の体験、秋水の思想も入っているよう。さて、兆民は、動物がまだ胎内にある

とき、どうして男女の区別があるだろう、区別はない、同じものだといいことを言っている。つまり質というものを否定して、量だけを見とめようとしているのである。古代ギリシアの唯物論的な原子論者たちが、原子の質を否定して、その量的規定をさぐっているようなものである。もちろん、今日の生理学では胎内にあっても或る段階からは男女の識別はできることになっていようが、それにしても胎内成長の過程をさかのぼってみたら、けっきょく兆民の説もとうぜん妥当になってこよう。また彼が「母の食物」を論ずるあたりの論旨は、私たちに安藤昌益の唯物論思想をおもいおこさせる。つぎに談話が哲学のことにおよんでいるところであるが、兆民はエーテルについて語っている。彼はエーテルについては早くから関心をもっていた。彼は『理学鉤玄』（明治十九年）のなかですでにそれをとりあげている。そこで彼はエーテルについてつぎのような説明をしている。地球のような天体が大虚のなかに懸って存在しているのは空気のためだ、そして諸天体がそれぞれ道を失わないでいるのは、エーテルという精気の支撐によるのだというようにいっている。そして、それはルクレティウスの説だということもつけ加えている。もちろん、兆民はとくにそういうことの研究者であったのではないから、いずれ抛るべき参考書があったることであるが、それにしても兆民がエーテルに心をよせたのは注意されてよい。周知のように、エーテルのことは早く古代ギリシア人が語りだしたのだが、唯物論者だったローマのルクレティウスが古代ギリシア人のエーテルの考えを、ずっと発展させてくれたのだった。ルクレティウスはこの語（「エーテル」）をつかっていたのであるが、そのことは、今日私たちにとっても深い関心がもてるのである。ルクレティウスはこういっている。「火のようなエーテルはありとあらゆるものを流動的な物体として純化し

た。しかし、エーテルはどんなものよりも軽く流動的である。もっとも軽いエーテルは空気を上からいっぱい流しひろげるが、それでも「エーテル自身」喧嘩な空気のために純粹さを失うことはない。エーテルはもろもろの物を悩ましく激動的な渦のなかにおくものだ。万物をば変転する嵐のなかで駆りたてる。けれども、エーテル自身は確実な原動力でもって転動しつつ天のもろもろの火をみちびくものだ。なぜなら、エーテルは活動していても規則正しくて、その運動はつねに同形的だから。エーテルはつねに変わらず同じ發展力でもって全行程を保持することができるのだ」。ルクレティウスが、エーテルについてうたっているところを私たちがここにくわしくつたえることは容易でないが、エーテルが諸物体を存在させていること、そしてエーテルはその流動または波のような動きにおいて規則正しいものだということを言っていることは、まちがいないことである。ニーテルのことは兆民の唯物論的思索のなかを離れなかつたとみえて、彼は秋水を相手にエーテルについて語っているのである。

(一) ルクレティウス『物の本性について』(“Von der Natur der Dinge”, “De Rerum Natura”の第五卷五〇六―五〇八頁。

「絶対に空なるものあらざるが如し。真空なるものもあらず、所謂真空なる所にも、一種のエーテルの存するは予疑はず。時と量は垂直に交叉す。天地は一幅の絵画なり。量の白紙に時を揮洒す」。こうした兆民の思索の線を、明治時代の観念論的哲学者のうちの誰がたどったことがあったろうか。ここでも兆民は量の問題をつかんで離していない。彼が「真空なるものもあらず」というのは、もとより、観念論者たちが形而上学的な空虚なものを原理としてたてようとするのに向って批判し、たたかっているだけのことであって、物理学的な真空を論じているわけではない。とにかく

くに、兆民と秋水とは、哲学的談義に耽ける場合も、観念論の沼にふみこむということはけつしてしなかったことは、優に察しられるのである。

兆民は事情がゆるしたら、きつと唯物論思想の上に立つたまとまった著述をかきあげたことであつたらう。死ぬる年の八月に、秋水宛の手紙のなかで、「今百ページばかり哲学の一システムを書き度しと存じ居申候」といつている。秋水もまた『兆民先生』のなかで、「先生の所謂他日に期する者は、即ち其哲学の組織に在りき。而も貧乏は之を許さざりき」と記している。そういう秋水も、兆民から自然科学の知識について教えられることのあつたときは、「予も又少しく研究したる上筆記する」ことをしたいともらしている。さんねんなことに、秋水にもそういう学問の余裕はついに見出されることがなかつた。

兆民は同じ年の十月の下旬に、秋水宛にいくつか詩をかいておくっている。そのなかに、『無神無靈魂論』の彼の著述にちなんであつたてゝいる詩がひとつある。

悲秋寂寞、水雲区つ。渡口扁舟、何処にか呼ばん
 暮地頸風、天墨すみに似たり。藍花歴乱、月無に還る。

私たちはこの詩のなかに唯物論的な字句につながるものがないのを訝いぶかしく思う気はおこらない。日本には、兆民の先行者の中にほんとうに徹底して無神論を叫んだ人はじつに稀で、蓼々雨の夜の星だつた。少なくともその思想を書きつけておいてくれた人は、わずかに指を屈するにも足らないくらいだつた。いわんや東洋にはデモクリトスやルクレティウスがいたわけではなかつた。インドや中国や日本にも、原子論を思わす「極微ごくみ」の説をなす人はいたが、それはけつきよく、人をいつそう観念論的思索へとひきずってゆくための、念入りの地ならしのようなものであつた。そうした

日本の哲学思想の歴史の中に立たされてきた兆民に対して、私たちは、あれ以上の無神論、あれ以上の唯物論の思想表現を期待できようか。日本では、文学も宗教的文献もこぞって、観念論的な冥想へと誘うものばかりだった。秋水は兆民のそうした生活の面を、つぎのように報じている。「多く交を方外〔方法のたっている世界の外の世界、娑婆の外・ここでは禪〕に結び、且つ仏典語録を涉獵し、頗る悟入する有るが如く、碧巖集の如きは、其最も愛読する所なりき」。私たちは兆民に注意したのは、そのような宗教文学的な国のなかに生きていて、しかもなお「余は頑固なるマテリアリストなり」と自分でいっていた兆民の世界観的抵抗である。私たちは前の詩をもう一度よんでみよう。「寂寞」といい、「墨に似る」といい、「歴乱」といい、「無」といい、ことごとく彼は混沌たるものしかうたっていない。しかし、兆民は、人間が死とともにあるときは感じとるであろうものをそのままを言っているだけであって、これ以外に「神」や「靈魂」を別に想定することの非合理をうたえているのである。寂寞のなかで、どっちをどう呼ぼうもないといううったえそれ自身は、人間が何ものかにむかって呼びかけているひとつの抵抗でしかない。その「何ものか」を「神」としようとするか、それとも、唯物論者のデイドロが「橄欖山のキリストの祈りは自分が自分に祈っているのだ」と理解したように、「自分」だとしようとするか。その区別はまことに大きい。その「何ものか」を兆民は「神」とはしなかった。彼が自分は「頑固の唯物論者」だといったことは、この「何ものか」に対する恐るべき挑戦でなくてはならない。兆民は死に面してもなお抵抗をうったえたのである。

私は今ここで兆民だけを語るべきではない。しかし、私は秋水の書きのこした文献を通じて兆民を語っているのである、秋水の「兆民」を語っているにすぎない。秋水は、彼の理論においても実

践においても、もつとも活潑に社会主義者として活動していた頃であるが、彼ははっきりと自ら唯物論者であることを明言している。「今の僕の宇宙、人生観を問ふ者あれば、依然として唯物論者、科学的社会主義者也と報ぜよ」と。秋水が死刑になる日（一九一一年一月二十四日）より三日前したためた手紙⁽²⁾では、兆民と同じように死に面して唯物論者としての自分を語っている。「死といふ者は高山の雲のやうなもので、遠方から眺めると大した怪物の形にも見えるけれど、近づいて見れば何でもないものだ。唯物論者には、左右に振て居た柱時計の振子が停止したより以上の意義はない」。さらに、それより二日前の手紙⁽³⁾では、「是から数日間か数週間か知らないが、読めるだけ読み書けるだけ書き、そして元素に復帰することにしよう」と言っている。「元素に復帰しよう」という秋水は、ここにおいても兆民の弟子だといわねばならない。

(一) 明治三十八年五月三十日、巢鴨監獄から堺利彦宛に送った書翰の一節。塩田庄兵衛編『幸徳秋水の日記と書翰』一九二頁。

(二) 同上、三三六頁。

(三) 同上、三三五頁。

いや、もつと秋水が兆民の影響のもとにあるのを私たちに感じさせるものは、元素に帰るといふ死と同居のありさまを語るとともに、兆民と同じように、方外のなかに居ようとしていることである。秋水は死刑の前夜にしたためた手紙のなかで、「獄裡禪兼病裡禪」という句のある詩をしたためている⁽⁴⁾。兆民は病死の一月半ぐらい前のことであるが、禅の第一祖達磨の高山の大雪のことをよみこみ、「寒燈一穗淡干無」という結句のある詩を、秋水におくっている⁽⁵⁾。

唯物論思想においては、兆民と秋水とは区別しがたく結びついている。しかも、二人は明治時代

の唯物論のあり方を語ってくれている。

(一) 高島米峰宛の手紙だが、詩は

載酒江湖既隔年

鉄窓又是好因縁

個中妙味人知盃

獄裡禪兼病裡禪

となつている。前掲書三八九頁。

(二) その詩は

嵩山大雪压庭区

半夜何人断臂呼

面壁先生回首処

寒夜一穗淡干無

となつている。

三 『社会主義神髓』

幸徳秋水の唯物論思想を考えてみるには、三つの面に注意してかかることが必要のようにおもえる。第一は秋水自身の性格である。第二は中江兆民の影響である。第三はマルクスの科学的社会主義からくるものである。秋水が唯物論的世界観をもつにいたったその事情、さきに行った要素はまた三つの面から見られよう。

秋水の性格とは、幼年時代からずっと生涯を通じて彼の行動にみえていくひとつの特性のことである。どの伝記作者もつたえているように、田舎に生れた彼は野良で遊び廻る子供としてでなくて、

家のなかに閉じこもり、考えがちの神童として生い立ったことを、まずとりあげてみたい。そして、何よりも見落されぬことは、彼が絵草紙や錦絵を喜んで見ていたことや、童話を好んだことである。わずか十ばかりのころに自分で童話を書いているほどにお伽噺の世界に遊ぶことが好きだった。土佐におこった自由党の思想が彼のなかに芽ばえてきたのは、そうした童話の世界に遊んでいた空想ずきの少年のなからだった。少年秋水の内面からいうと、こちらは子供の世界あちらは大人の世界、こちらは人倫の世界あちらは自然の世界、これは出世の世界あれは楽しいこと（真理）の世界といったような区画はなかったであろう。というよりも、秋水はそう分別臭い区画をきらったのである。だから、秋水は想そうにおいても行おこなにおいても渋滞することがなく、ゆくとして可ならざるなしといった性格だったとおもえる。ある一定のことに自分を固定してしまわないいわば汎通はんつう的な性格が彼の本質だった。『幸徳秋水・一革命家の思想と生涯』の著者田中惣五郎が評価したように、秋水の後年の政治活動がすでにそうした性格と通うものを示していたといえる。したがって、世界観においても汎神論的などころがあり、自然主義的などころがある。前にあげたように、刑死の数日前にもらしたあのことば、「元素に復帰しよう」という感懐かんわいだつてそうである。監獄のなから友人に書いている手紙には、彼が自然のなかに遊ぶことが一再ならずでているのである。「肅然たる一室に独居しても、窓に映る星光、秋に通う蛙鳴、いづれか我友ならぬはない。夜々の夢もいと穏かである」。このようにたんに文学的なのでなくて、もっと思索的に自然の世界のうちに想像力豊かに入っている感想のものもある。つぎの文も同じく獄中からの手紙のなかの一節である。

「△僕の三畳の一室の前後左右を五寸角の柱十四本で囲んで。孰れも枝を切落した節あとだらけだ。ボンヤリ半跏趺坐してると、此柱の枝さしかはし、葉生ひ茂つた前身がありありと目に浮ん

で身は深林の中に在る思ひをする△此植物も宮殿の棟梁とならずに、監房の堅めとなつて朽ちて行く。不知、何の因縁ぞ△こんなことを考へてると獄中も山中も殆ど何の異なるなし」

(一) 糸屋寿雄の『幸徳秋水伝』の年譜の一八七九年(明治十二年、九歳)のところには、「木戸明先生の私塾 修明舎に入り、孝経の素読を授けらる。この頃より夙くも政治問題に興味を持ち、子供仲間を集めて自由 党の紙旗を立て、デモ遊びをやり、又小さな新聞紙をつくつて自分で社説を書く」と記されている。

(二) 一九〇五年四月三十日、幸徳千代子宛の手紙。『幸徳秋水の日記と書翰』の一九〇頁。

こうした思索をもらしている秋水だから、かつて兆民がアトムやエーテルについて語った談話は、どんなにか強い吸収力をもつて聞きとつたことであろうと察せられる。秋水の唯物論思想を考へてみるには、こうした彼の性格への注視が大切なようにおもわれる。

彼の最後の獄中から木下尚江におくっている手紙に、「君の賜の碧巖録は携帯して居る」とある。前述のように、一九一一年一月二十三日夜(刑の前夜)したためた詩にも「獄裡禪」のことは出てゐる。彼は兆民とひとしく「禪」、つまり「禪定」^{ぜんじやう}、もっとひらたくいえば、東洋的にすべてのものを否定している「定」^{じやう}のうちに、すべてのものに通ずる静かさのうちに居ようとしていた、ということができる。しかし、これにしても必ずしも仏教ということにはならないので、強いていえば、文学の世界だと私はおもう。仏教の禪に属するリテラチュアが使用されているだけのことである。彼の思想生活に禪があったというのも、秋水自身の前記のような性格を、じっさいに形づくっているひとつの要素、ひとつの契機とみればよい。

つぎに、第二であるが、それは兆民からの影響である。これについてはすでに二でのべたから、ここでは繰り返さないことにする。しかし、さらに、これだけのことは言えるのではなからうか、も

し彼の前に兆民が立っていないなかったら、あのようにまで彼のなかに唯物論思想は結成しなかったのではあるまいか、と。

第三は、秋水のなかで体験されたマルクスの社会主義からくるものである。

秋水のマルクス主義についての理解は、まだ兆民が盛んに啓蒙活動をしていた頃、明治三十一年よりも少し前くらいから、もう始まったのではなからうかとおもわれる。秋水のマルクス主義の把握はどういうものであったかは、彼の『社会主義神髓』（一九〇三年）によって知られる。しかも、彼のマルクス主義研究の過程もこの書のなかの彼の叙述によつてうかがえる。さて、そうすると、『社会主義神髓』はどのような読書のうえで、どのような程度にまでマルクス主義を把握しているものなのであるか、このことをぜひ明らかにしておかねばならない。私はこれらの問題について、かつてつぎのように書いたことがある。それをここに引用することにした。——著者「秋水」はどんな思想的学問的影響をうけて、この書をかいたか。この年、三十六年には日本の社会主義思想史の発展のうえでとくに注目されるべき労作が三つ出ている。その一つは安部磯雄の『社会主義論』、もう一つは片山潜の『我社会主義』、最後の一つは秋水のこの本である。『共産党宣言』が日本語となつて公けにされたのは、『平民新聞』（明治三十七年）においてであるが、この新聞が創刊されたのも、この年の十一月である。かようにして、三十六年の日本の社会主義運動がその思想的表現を、たとい不完全ながらも形成した時期だということが明言できる。

(一) 『社会主義神髓』解題（『日本哲学思想全書』第三卷『イデオロギー篇』二八一頁）参照。

著者はどんな思想的学問的影響をうけて、この書をかいたのであろうか。この問いに答える私た

ちの手がかりを、秋水自らかいてくれている。それは「予は如何にして社会主義者となりしか」という短い文章である（『平民新聞』明治三十七年一月十七日）。つきに引用してみる。

「境遇と読書の二なり、境遇は土佐に生れて幼より自由平等説に心酔せしこと、維新後一家親戚の家道衰ふるを見て同情に堪えざりしこと、自身の学資なきことの口惜しくて運命の不公を感ぜしこと。読書にては『孟子』、歐洲の革命史、兆民先生の『三酔人経綸問答』、ヘンリー・ジョージの『社会問題』及び『進歩と貧窮』、是れ予の熱心なる民主主義となり且つ社会問題に対し深き興味を有するに至れる因縁なり。左れど『予は社会主義なり』と明白に断言し得たるは、今より六、七年前初めてシェフレの『社会主義神髓』を読みたる時なり」

叙述を簡略にするために、彼の読書の系統をみることにすると、『孟子』、歐洲の革命史、中江兆民の『三酔人経綸問答』、ヘンリー・ジョージ(Henry George)の『社会問題』および『進歩と貧窮』、シェフレ(A. Schaff)の『社会主義神髓』があげられることになる。これらはほとんどみな少くとも明治三十一年頃までには読んでいたものとおもわれる。ところで、この本の執筆に参照されたものを秋水は巻頭にあげている。ならんでいるものは、マルクスとエンゲルス、Kropk、イリー、ブリッス、モリス、これらの人々の著作である。Kropk については何んともいえないが、その他の五人の著書と、『予は如何にして社会主義者となりしか』にあがっている思想家たちとのなかで、マルクスとエンゲルスを除けば(孟子は別として)、ことごとくマルクス主義においていうところの科学的社会主義以前のひとびとで、シェフレ(ウィーン大学教授)とモリス(英国人)をのぞけば、あとはすべてアメリカの社会学者またはソシアリストであることになる。しかしこの本(秋水の)『社会主義神髓』の内容からみると、その思想内容の根幹はマルクス、エンゲルスの共産主義理論である。以

上のように、マルクス主義理論と矛盾し、背馳する諸学説が、いわば雑居しているそれらの文献からの吸収を背景とし、根底として、この『社会主義神髓』はできあがっているということができ。しかし、この本の内容はマルクス主義を蕉雜につたえたものとは決していえない。けれども、当時まだその文献が一つとしてくわしい紹介や日本訳のない時に、これほどにまとめあげた秋水の思想的实力は高く評価される。

さて最後に、この本の歴史的意義はどういうところにあるのであるか。この書は七章からできている。第一は「緒言」、第二は「貧困の原因」、第三は「産業制度の進化」（カルル・マルクス）、第四は「社会主義の主張」、第五は「社会主義の効果」、第六は「社会党の運動」、第七は「結論」である。第一章では、まず産業革命がのべられ、機械はむだな労働を少くしてくれたが、労働の必要は増してきた、財産は殖えたが人類の衣食としては増すところがない。学校はふえても教育の自由はない、医療は進んだが大衆は療養の自由をもたない、交通機関は盛んになっても、人民には旅行の自由はない、二一世紀の初頭はスフィンクスの謎をかかげたというものだ、宗教も教育も法律も軍備も、この謎をとかない。第二章では、人類が生きてゆくには、今では土地と資本の一切の生産機関とがなくてはならない、しかし、人類生存の要件たるこの三つは地主資本家の手中に占められている。これが今日の社会の病源である。「一切の生産機関を、地主資本家の手から奪うて、之を社会人民の公有となす」もの、すなわち、「地主資本家なる徒手游食の階級を廢滅する」、これが「科学的社会主义」の骨髄である。第三章では、マルクスおよびエンゲルスの社会変革の基礎理論が（ただし唯物弁証法には触れず）幾分叙述され、「世界産業史の進化発達する所以の大勢」は一大転変の運に向っていることが記されている。この章は長いほうであるが、論旨が徹底せぬままに新時代の到

来のことが告げられている。第四章には、第三章とはこと変って、イリー教授の社会主義の主張が四項目要約されている。(一)「物質的生産機関、即ち土地資本の公有」(二)「生産の公共的経営」、(三)「社会的収入の分配」、(四)「社会の収入の大半を以て個人の私有に帰すること」の四要件である。もちろん、これらの論説はマルクス主義とは異質的に別のものである。イリー(Richard Ely)は、アメリカの労働運動史ではすぐれた開拓者のひとりであったが、実践としては彼自身社会主義者ではなかったと評価されていることは、周知のとおりである。第三章と第四章とは、理論内容の連絡がつきがたいほど、別箇になっている。しかし、最後のところには、エンゲルスからの引用があるが、強いてイリー的な社会主義思想に合調せられるていどのものでしかない。第五章と第六章では、社会主義者の実践そのものが記されることになっている。第六章では、いわゆる空想的社会主義の「ユトピア」がさすがに論評されているが、ここではラッサールとマルクスが同居しているかたちである。ここでの結論は、「マルクスのいわゆる新時代の生誕」を宣言することのできることが述べられている。

河上肇は、彼の訳著『新史観』のなかで、明治三十八年に、(彼は当時二十八歳)、マルクスの唯物史観について若干の理解を述べたことを、『自叙伝』で語っている。それなのに河上はこの史観の「正当な理解に達しえたのは、もう五十歳をすぎていた頃だ」と述懐している。秋水の『社会主義神髓』の公刊は明治三十六年であることを想ってみることは、この書の読者にはひとつの参考になる。第七章は「結論」であるが、そのところはこう書き出されている。「果然、「現代社会」の病源は発見せられたる也。謎語豈に解決せられざらんや。殖産的革命は社会的組織進化の一大段落を宣言せり。産業の方法は、個人の経営を許すべく余りに大規模となれる也。生産力は個人の領有を許す

べく余りに発達膨大せる也。故に彼等〔社会主義者〕其性質の社会的なるを承認されんことを要求す。其領有の共同的ならんことを強請す、其分配の統一あらんことを命令す、而も聴かれざる也」。そして、「結論」のさいごは、こう結ばれている。「起て、世界人類の平和を愛し、幸福を重んじ、進歩を希ふの志士、仁人は起て。起つて社会主義の弘通と実行とに力めよ。予不敏と雖も、乞ふ後へに従はん」

以上が秋水の『社会主義神髓』の要約である。

さて、彼のこの著述でみると、マルクス主義の理論ぜんたいがつかまれて表現されているとはいえない。少なくともマルクスの経済理論と史的唯物論の要旨だけでも明らかにされていることがのぞましい。けれども、それを果し、その上でさらに唯物論の理論をも展開することを秋水に期待することは、彼の歴史的役割以上を要求することにならざるを得ぬ。私たちはここでマルクス主義理論の研究および紹介は当時どのていどであったかを想ってみておきたい。周知のごとく、マルクス主義の研究と普及は、河上肇の名に結びつくのであるが、河上は、マルクスの唯物史観について若干の理解をもち、そのことについて公けに意見をのべたのは、二十八歳のときだったことを、彼の『自叙伝』のなかでのべている。公けに意見をのべたのは彼の訳著だった『新史観』のなかであって、年は明治三十八年だった。これだけでも、秋水はマルクス主義の紹介という点ですでに開拓者だったのである。『幸徳秋水伝』の著者糸屋寿雄は『社会主義神髓』は「我国で唯物史観を紹介したおそらく最初の研究であろう」といっている。あるひとつの国のなかで（ことに日本のように言語のうえで大きな困難をもっている国で）、マルクス主義理論を理解し把握しとすることは、年月を要する歴史的件事でなければならぬ。河上が唯物史観の「正当な理解に達しえたのは、もう五十歳へさきへのべ

たように」を過ぎていた頃だ」と述懐していることを、〈あらためて〉ここにつけ加えておきたい。秋水は明治三十七年には堺枯川と共同で『共産党宣言』を初めて日本語とする仕事をなしたとげたのであるから、三十六、七年の頃は、マルクス主義唯物論にもっとも彼が近づいていた頃なのであるが、三十八年は日露戦争が終結し、かえっていよいよ幸徳らの社会主義運動はもっとも困難な時期に入っていて、秋水のアメリカ行きという彼の社会主義運動が彼に転機をもたらした年である。しかし、彼が唯物論思想を深める機会はこれで終ったのではなく、彼は一九一〇年(明治四十三年)に『基督抹殺論』の労作をおもいたったのだった。かようにして、彼の唯物論思想は無神論でもって貫かれていたと、いえぬであらうか。

四 秋水の唯物論

『基督抹殺論』の起稿は、前述のように、一九一〇年であって、この年の三月十一日といわれている。執筆は湯河原でした部分もあったが、獄中の部分も多かった。死刑の前年の大晦二十九日に脱稿した。本は遺著となって翌年の二月一日に出版された。

この書は、秋水自身いつているように、彼の「オリヂナリチーは殆どない」と評価されるかも知れない。この書は書名のごとく歴史上の人物としての基督を抹殺することが主眼である。しかし、そのためには当時日本にいて、そして文献を渉獵することのもっとも不便な境遇にあって、最大の努力が研究資料のうちに払われているということが出来る。その点においては、秋水は自信をもっていたようにおもえる。序文につきのような文章がある。

「我国従来の学者論客にして、基督及び基督教の研究に従ふ者多しと雖も、予の知る限りに於て

は、未だ史的人物としての基督の存在を非認し、十字架が生殖器の表号の変形たるを論断せる者あるを聞かず、本書は此点に於て幸ひに祖鞭を着け得たる者の如し。而して叙説の簡疎、甚だ意に充たず、文辞の蕉雜窃かに心に恥づ所なりと雖も、而も本書の趣旨目的とする所に至つては、略ぼ其大綱を提し得たりと信ず。亦た以て世間基督研究に志ある人士の爲めに、多少の刺激、多少の警醒を与ふるに足らざらんや。乃ち出して以て二三親友に托し、敢て剗劔に附するに決せり。然り、是れ予が最後の文章にして生前の遺稿也。是れ三畳の一室、一点の火氣なき処、高く狭き鎖窓より差入る、弱き光線を便よりに、病骨を聳かし凍筆を呵して艸する所也。恕せよ読者、若し夫れ博引旁証を拆ち細を穿ちて、周到精緻なる大著を完成するが如きは、予が目下の境遇の許さざる所、後の学者に俟たん也」

(一) 明治四十四年一月四日、石川三四郎宛書翰。『幸徳秋水の日記と書翰』の三七六頁。

それほどに彼が最後の努力をうちこんだこの『基督抹殺論』が、ただ単に史上の基督を否定することだけに、それだけを目ざして書かれたのであろうか。この本の叙述内容からいうと、いかにもその通りにうけとれる。たとえばこんな文章さえもある。

「新約書の教訓が如何に靈に偏して肉を軽んじ望みを死後に懸けて現在の事に冷淡ならしめ、無抵抗を美德とし、貧窮を幸福とし、神の奴隷たるを誇りて、人類の勇氣と自尊心を沮喪せしめるかを〔吾人はここに〕説かざる可し。而して又実行を責むるや、常に威嚇的命令的なるを云はざる可し」

このように遠慮したい方をし、さらにつけ加えて「これ本書の目的にあらざるのみならず、亦た其時間と紙面とを有せざれば也」といつている。そうしてみると、秋水はこの本が公刊直ちに禁

圧されて、どうてい啓蒙の役目を果たすことができなことを予め考えて、基督を歴史的人物として否定することだけに、不本意ながら限定したのであろう。しかし、右の引用文のなかに彼が僅かながら触れている反宗教思想は唯物論思想の主脈をなすものでなければならぬ。彼の獄中からの最後の手紙(刑執行の前夜したためた手紙)のうちに、「基督抹殺論は差支なからんと、警視総監殿も言て居られた」という小泉三申からのしらせのことが書かれている。これで見ても、彼はその生涯の最後まで「神の奴隷たるを誇りて人類の勇氣と自尊心を沮喪せしむる」ものに対して、抵抗し戦ったといわねばならない。それは外ならぬ、人がたずねたならば「唯物論者」だと報じはしてくれよといった彼の確信であろう。もとより秋水は唯物論的世界観の研究とその著述は完成させなかつたけれども、彼がかつて自分で実現したい欲望のひとつとして、「科学、哲学、宗教の書を携へ、山中に遁れて新唯物論の著述に従事せんこと」をあげたことがあるのであって、彼のなかには半生を通じて、唯物論的な人間的抵抗が根強くあつたとせねばならない。

(一) 明治三十八年六月二十五日堺利彦宛書翰。『幸徳秋水の日記と書翰』一九四頁。

第二章 経験批判論的哲学者たちについて

第一節 いのうえ・てつじろう (井上哲次郎)

一 彼の「唯物論」説(その一)

井上哲次郎は、「スエズ以東第一の哲学者」だという自信をもっていたということであるが、それはおそらく一八九〇年(明治二十三年十月)にドイツ留学から帰ってから後のことであつたろう。彼はそれより六、七年前、一八八四年二月に出発して、まずさきにハイデルベルク大学に入学したが、日本を出発するとき、哲学志望の学生たちにむかって「日本に帰るまで待っていよ」といったということも伝えられている。哲学の学徒が二九名集合、「哲学会」をつくつたのは十七年一月であるが、井上は発足者のなかの中心にいた。あれといいこれといい、彼の自信の強さを知ることができ、それとともに西洋哲学についての知識に通じていた学者は彼の外には(開拓者西周や外人哲学教師ブツセやフェノロサなどを別とすれば)まだいかなかったことも十分推定できる。だが、もう時期はぜんじ熟してきていて、明治十七年には『独逸哲学英華』(竹越与三郎訳述)が、同二十二年には『哲学涓滴』(三宅雄二郎著)が、十八年には日本で最初の西洋哲学史としての中江兆民の『理学沿革史』(A・フリーエーの原著の邦訳、上下二巻)がそれぞれ公刊されるようになってきていた。さらに、二

十年に『哲学雑誌』が創刊された。これからのち、唯物論に対する批判と攻撃のための論文はほとんどこの雑誌のうえでおこなわれた。井上哲次郎は唯物論または唯物論主義的思想に対する批判をこの誌上でしばしば発表した。たとえば、「利己主義と功利主義とを論ず」（三十四年）、つぎに私たちが問題としてとりあげた「中江篤介氏の『続一年有半』を読む」（三十五年）、「唯物論と唯心論とに対する實在論の哲学的価値」（四十二年）などである。

哲次郎が『哲学雑誌』のうえで論争した加藤弘之に対する反対論である「哲学上より見たる進化論」もまた彼の反唯物論思想のひとつの表示であった。もちろんこの論文は唯物論攻撃のためのものではないが、井上はつねに加藤を「唯物論者」と見たててることを試みていた。そして、ついに加藤のこの態度を変えることはなかった。むしろ、井上は加藤においてひとりの唯物論者を見出すことに強い関心をもったということさえできる。加藤は自分では「自然論者」といったことはあったが、唯物論者だと名のつたことはいになかった。彼が唯物論者でないことは、彼の著述のどれをみても明瞭である。最初の帝国大学の総長であり、勅選による最初の貴族院議員であり（いづれも明治二十六年）、華族（男爵）の列にいた加藤弘之は、いかなる意味でも唯物論者ではない。しかし、井上は加藤を唯物論者と目することを改めたことはなかった。井上はかつて、「加藤博士の立場は無論唯物主義で、物質より外に何物も認めない。而も物質といふものは既に分つたもののやうにして、これから一切を説明しようとしたのである。それで一度物質とは何物であるかと尋ねるならば、加藤博士も大いに困却せざるを得ない。実は我々もその問題を出して凹ましたことがある。加藤博士が哲学会で唯物主義の講演をした時に、『あなたは物質々と云はれますが、物質とは抑も何でありますか』と尋ねたところ、『それは怖い』と云つて演壇から下りられたことがある。それ

は何故かといふと、一切宇宙のことを解釈するものは物質であると思つてゐたところ、物質そのものの解釈となれば、丸で分らなくなるから、忽ち恐怖心に襲はれたのである」とのべたことがある。加藤がどういう型の思想家であつたかは、何よりも彼の『自叙伝』のつぎの言葉が確実に語つてゐる。

「余の四十七歳の時、即ち明治十五年に、『人權新説』なる小冊子を著述出版した。是れは余の主義が一変してから初めての著述である。余の主義の一変したといふのは、抑々如何なる訳である乎といふに、余は英国の開化史の大家バックルの著書を読んで、所謂形而上学なるものの、殆んど荒唐無稽なることを初めて知り、専ら自然科学に依拠せざれば、何事をも論究する能はざることを感じて、それからダーキンの進化論や、スペンサーや、ヘッケル其他の進化哲学の類を読むこととなつて、宇宙觀、人生觀が全く、變化したものである」

さて、加藤の世界觀がそれへと變化した立場は、したがつて、「進化主義」でしかなかつた。彼はこの立場を人生觀的にいって「利己主義」とよんだ。彼によると、「進化主義」とは「ひつきやう一元主義、必然主義、因果主義に帰するもの」であつた。そして、利己主義は「右の一元主義、必然主義、因果主義から出てくるもの」（『自叙伝』五〇頁）より外のものではなかつた。自然論者としての彼の思想は、井上のように哲学的に思索することから「實在」を求めて到着したのではなかつた。むしろ、彼の自称した「利己主義」の概念がものがたつてゐるように、彼の名著『鄰草』の成立以来彼がいだいていた政治的イデオロギーに根ざすものだつた。『鄰草』は、彼が青年（二十六歳）だつた頃、江戸幕府の「幕政を改革する必要」あつて公刊した万延元年（一八六〇年）の著作である。この書とともに彼の『真政大意』『立憲政体略』『国体新論』などは、「吾吾人間には天賦人權の具

つてあるといふ主義を確信し、それを土台として論じた」ものである。彼にもしも唯物論者だと見られる点があったとすれば、このような政治的イデオログが「必然主義」「因果主義」を自ら標ぼうしたことをさす以外ではない。加藤はまことに彼のいうごとく「自然論者」であった。

このようにして、井上が唯物論者として見なおそうとした加藤は自然論者でしかなかった。だから、こういうように観察することが当たつていよう、明治時代の日本イデオロギー（日本精神）なるものは、ひとりの自然論者のなかに唯物論者を発見して、これを批判しこれを攻撃する哲学思想を必要とするほどに、自己を強化せねばならなかった、と。もし、世界観としての唯物論が日本に成立し、ひとりの唯物論者が現われたなら、それは即時に哲学者たちの批判と攻撃の対象とならねばならなかった。日本イデオロギーはそれを命じたのである。中江兆民の『無神無靈魂』はまさしくこの対象の位置につくものとして現われたのである。批判せよという命令をうける位置にあったものは、いうまでもなく井上哲次郎である。

以下、井上が、兆民の唯物論をどういうように論駁しようとしたかを述べてみよう。

最初まず井上は兆民の無靈魂説に攻撃的をおいた。——無神論は實在なるものを認めないから、最初からすでに哲学であり得ぬこととなる。人の耳目に触れるものは現象でしかない。現象は刹那刹那に変化する。もし現象にのみ拘泥するなら、世界および人生の事は理解できない。だから、不変の實在を人は発見しようとし、発見された實在と現象との相互関係を知ることにつとめる。そしてこそはじめて哲学は成立する。哲学とは不変の實在を闡明にするものである。大思想家といわれるほどのものは、不変的實在の觀念を基礎として哲学を建設した。孔子の「太極」、老子の「無

名「バラモンの「ブラーフマン」、仏教の「真如」、プラトンの「観念」、カントの「物自体」、ヘーゲルの「精神」などことごとくそうである。にもかかわらず、『無神無靈魂』の著者においては、「物質が実在の地位」に立っている。——井上の主張は、こうして困難もなく、淡々として演べられる。井上はいっきよに兆民の無神論を批判し去ろうとしたのであるが、兆民もまた実在を認めることに気づいた。ただし、兆民は「実在」概念をつかわない。井上が兆民の哲学に「実在」概念があるとみたのは、兆民がしばしば「本体」という概念をつかったからである。

兆民にとって本体とは実質的なものであった。しかし、形而上学的なものとはいえない。兆民がフランス語のマティエール（matiere 物質）にあてて「実質」の語を用いたのは、すでに『理学鉤玄』からである。兆民は化学元素をあげて、このマティエールを、そのころの日本の読者にわからせようとした。

「^{マティエール}実質トハ耳目五官ニヨリ若クハ精微ノ器械ニヨリテ接触スルコトヲ得ル所ノ物質ヲ謂フ是レナリ」といい、そして、水素以下ウラニウムにいたるまでの六五の元素をあげている。実在ということにつねに関心をむけている形而上学者の井上は、兆民もまた「実在」概念を必要とする哲学者だと評価した。しかし、兆民は実在主義ではなかった。自然の世界の奥または根底に実在するものを認めなかったし、必要としなかった。一般に彼は実なるもの、不変なるものを、承認しなかった。身体を、さらに一般に物体の存続することを確信するが、しかし、それはそのままの持続でなくて、元素の結合と分離としてである。彼にとっては、その諸元素も運動することによって存在するにすぎぬので、それらの元素は「^{てんてんきんぎん}転転窮己無し」というのである。だから、むしろ「実」よりも「虚」といったほうが、彼の思索にはしっくりしたらしい。彼はこの地球のありどころを「千数太陽が旋躡

する太虚の一隅に屏息するこの太陽系の、その又一小球である」というように言い表わしている。人間はその一小球（地球）に定着している微細のものである以上、世界の無限や不変のことは私たちの容喙すべきところではない、といったこともある。彼のこのような世界観は彼の文学的観照と密接につながっている。彼は自分の生存の儂さを言って「虚無海上―虚舟」だとしている。宇宙はけっきよくは「極微不至の気体の一団」で、「真の無ではないが」、言ってみれば「悠久の大有」である。諸元素とても「永久遊離し、抱合し解散し、また遊離し、抱合し解散し、この如くにして一毫も減ずることのなきもの」、それが世界である。このような表現は『無神無靈魂』の到るところに見えている。もし私たちがいっさいのものを、虚・実の二つの規定でかたづけざるならば、兆民の世界観は「実」でなくてむしろ「虚」で言い表わせる。ここに彼の政治イデオロギーのアナキズム的傾向が根ざしているといえないことはない。ひいては、兆民の世界観と文学とに傾倒した幸徳秋水のアナキズムが兆民に根源していることも否定はできないであろう。

(二) 『理学鉤玄』第三章。

私たちは、このようにして、兆民を实在主義者として眺めることはできない。实在主義者でない兆民のほうが唯物論者なのである。しかし、井上哲次郎は兆民を「物質」という实在に拘泥するものだと受けとった。生涯、民衆（兆民）の生活の實際のことを念頭に置き、政治に志をよせていた中江篤介は、実体・存続の哲学をとらないで、日本の明治の哲学界の総指揮であった井上のほうは、形而上学的な実体なるものからついに解放せられ得なかったということができる。唯心論的な井上が実体に拘泥し、唯物論者たる中江が実体にかかずらわなかったのである。

井上は、兆民が実在を問題とし得ないなら、哲学者でなく、哲学者でないなら、その世界観は意義をもたぬ、ということに追いつめようと試みた。しかし、井上が兆民を「浅薄な独断」として斥けようとし、それによつてはじめて兆民の思想を征服し得たとしたものは、井上のいわゆる「勢用保存説」と「精神の存続」の説とであった。勢用保存説とはエネルギー恒存の説である。井上は物質とエネルギーとを別のものとする考えをとっている。兆民は物質の不滅しか主張しない。井上は兆民をなじつて、こう言う。兆民は何故に勢用保存説に注意しなかったか、物質不滅とともに勢用保存ということは物理学者が認めているではないか、これを見落すことはどういう理由によるものであるか。井上はそれを「いぶかしき事の限りにこそ」と言っている。

二 彼の「唯物論」説(その二)

井上の精神不滅の論は、エネルギー恒存というまったく物理学の命題であるべき学説に、その根拠を見出そうとしている。——兆民は精神のはたらきを物質から発するものとする。しかし、精神作用は、一種の勢用なることは否定できないではないか。精神作用が一種の勢用である以上、勢用保存説によつて不滅なることを認容せねばならない。肉体の生存は長くとも百歳を踰ゆことはいが、精神の結果は肉体の解離した後でも勢力を失なわない。たとえば、人が孔子・釈迦・ソクラテス・キリストのごとき、偉人の言行を追想し敬慕する情をおこすならば、吾々はこれらの偉大な精神のために感化せられる。いわんや、その教訓を守りつづけるとなれば、尚更のことである。千年二千年を経ても、偉人の精神は後代の人を鍛冶陶冶する力がある。したがって、一種の勢力として活動している。だから、偉人の精神は肉体の解離とともに消滅したということは、決していえない

い。……かような偉人はなくなって、その身体は存在しないが、高尚な人格として精神界に存続している。肉体としての偉人はなくとも、精神としての偉人は旦夕吾々の頭脳を往来している。精神の不滅は否定できないであろう。したがって、兆民が、「軀体すなわち実質」が不滅で、「精神は朽滅して跡を留めない」というのは誤っている。――

井上のこうした批判と攻撃とは、一つの論文となって、『哲学雑誌』第一七卷第一八〇号の巻頭にのつたが、それは一九〇二年の二月であって、すでに兆民の肉体が滅んでしまつて二か月も後のことであつた。私たちは兆民の反駁を知りようもない。

しかし、私たちはこれだけのことは言つてよいであろう。井上のいうエネルギーの恒存 (die *Erfahrung der Energie*) ということは、兆民のごとくに、諸元素は抱合し遊離しつともけつきよく恒存であるという説にこそ結びつくべきである。井上はエネルギー恒存を持ち出すことによつて、敵の論旨をむしろ理由づけたことになっている。つぎに、井上の主張する過去の偉人の「精神の不滅」はエネルギー恒存説に直接結びつくべきでない。「偉人の精神は後代の人を鍛鑄陶冶する力だ」という解釈は、ひとつの文学(文章)であつて、学説や理論にはならない。それを精神と呼ぶには、幾つかの段階の分析をしたうえで、概念の意味内容をととのえねばいけない。たとえば、過去の偉人の後代への影響は、一口に「精神」とつかむべきでなくて、人の記憶・言語・文字・彫られた石・書冊・文庫・僧院・図書館・人々の行動・習慣、これらの実質的なもの働きを通じて伝わるのである。精神は昔の東洋人のいう如き「浩然の氣」のようなものとして伝わるのではない。むしろ、右にあげたもろもろの事物の綜合は「文化の力」くらいに把握される。その文化の力は、ヴェントがいった如く、生産「技術」で押えるべきであろう。ところで、文化力なるものはその全体が不変不

滅なのでなく、文化の運び手としての民族の興亡および変質によって、選択をうけて、むしろ变化的であり、滅亡的である。ここで不変なるものありとすれば、それは極めて抽象的な命題にしか結成せず、個人の思索や想像に影響を及ぼす「鎔鑄陶冶」のような興奮的感性的なものは、そこにはいっさい欠けている。今日でも、しばしば精神主義者が「精神」という概念の用い方にひどい誤りをおこすのは、じつは考え方の怠惰、思考力の不足にもとづくといわねばならない。

(二) W・ヴェント『技術と文化』(三枝博音・鳥井博郎訳)参照。

井上は兆民を批評して、兆民が「唯物論の立脚点より論ずるかぎり、『統一年有半』(『無神無靈魂』)中の哲学論は大半価値を失ふ」としたのであるが、そして、井上は兆民の論説の或る意義を若干評価しようとしたが、しかし、それにもかかわらず、肝要な点において、思考の怠惰の評をまぬがれない、と考えられる。

井上の反唯物論の論旨は、以上では尽きていない。「哲学者」らしい批判と反対は、井上のつぎの論旨のうちにある。——中江の根本主義は唯物論である。物質以外いかなる実在もなしとする。なにゆえに中江は物質を究明しなかったか。唯物論は鳥渡俗受けが好い、つまり俗見に一致する。物質とはじつは形状と色彩と属性との集合のことに外ならない。しかるに、物の形や色やその他の性質は、じつは吾々の感覚したものにすぎない。もし形状・色彩・その他の属性のぜんぜん外に何かがあるならば、それを挙げるべきである。この要請に対しては唯物論は一般に解答ができず、窮迫している。もし形状・色彩その他の属性の外に別にかを挙げることであれば、深遠な哲学的問題に到達できるが、それができない、そのために「それは物質である」と答えていては、俗見

であって、独断でしかない——これが井上が、物質を感覚に解消させ、感覚は主観的なものである、したがって物質は客観的な実在ではない、という結論に導かれるところのものである。

これは哲学史において経験批判論と呼ばれるものにあたることは、既に読者は気づかれているであろう。感覚されてこそ色であり形である、感覚こそは事実において経験される、経験せられるということこそが確実である、そしてこの確実性こそが哲学が安んじて肯定すべきものでなくてはならない。このように感覚経験の「本質」を明らかにすることによって、すなわち経験批判によって、物質の客観的存在を否定する。この立場が経験批判論と呼ばれる。経験批判論の思想の源はバークリー（一六八五—一七五三年）の唯心論^{スピリチュアリズム}であり、その影響をうけたマツハ（一八三八—一九一六年）やアヴェナリウス（一八四三—一九六年）や、さらに一九世紀の終りから二〇世紀のはじめの頃のソヴィエト・ロシアの哲学者ボグダーノフやプレファーノフなどが、いつか結成しあげた学説であることは、レーニンの『唯物論と経験批判論』の労作が、くわしく指摘したとおりである。井上の兆民批判は一九〇二年であって、レーニンの経験批判論の峻拒が著述の形となって公刊されたのは一九〇八年（モスクワ）である。だから、井上はすでに早く日本で、じっさいは経験批判論の立場をとって唯物論者兆民への反対批評を企てていたといえることができる。

(一) 『哲学史入門』下巻二〇八—二二三頁参照。

井上が唯物論批判の根拠としたものはいくつかあるが、けっきょくは経験批判にむすびつくのである。彼は唯物論者が必ずや躓くであろう石として、つぎの理由をあげて、彼の反対論を結んでいる。「唯物論者は主観的に観察することを斥けるが、人が経験し認識することができるのは、まったく意識のためではないか（もちろん脳の生理的作用は客観的に観察され得るが、意識はただ内界におい

て自覚的作用をするのみである）。意識は主観の事柄である。主観のうえの事柄を人は（したがって、唯物論者も）研究の根底としていて、しかも逆にその主観によることを拒斥するのは、正しいであろうか。これが唯物論者が躓かざるを得ない点である」

兆民の井上の非難に対する答えは求め得ようもないが、もし兆民が生きていたら、おそらく前に「ナカエニスム（その二）」においてのべた如く、むしろ主観（意識）と客観との弁証法的統一の考えでもって答えたことであつたらう。

第二節 いのうえ・えんりょう(井上円了)

一 新しい世紀の初めをめぐる

『破唯物論』とは、そのなかに唯物論を破砕することが述べてある書物の名まえである。書物の構成は、二六回の講義からできている。著者は幽霊研究で知られていた井上円了である。この書物に對しては、かなり多くの論評が発表された。公刊されたのは明治三十一年(一八九八年)である。『哲学雑誌』にのったこの書の批評だけでも、つぎのようなものが見出せる。「破唯物論」(明治三十一年四月号雑誌)、「破唯物論を読む」(同年五月号、元良勇次郎)、「破破唯物論」(同年十一月号、加藤弘之)などである。

『哲学雑誌』の雑報記者は、「井上氏は我邦思想界の日に月に物質的に傾き、功利論に趨くおもむの勢あるを觀て、かくては本邦古来の倫理道德も廢りなし、こは由々しき大事なりとなし、此著ある所以なり」と公刊の理由を紹介している。井上円了の『破唯物論』をめぐるそれらの論評は一八九八年にあらわれたのであるが、越えて九九年には同誌にW・オストワルドの「科学的唯物論を駁す」という論文が池田夏苗によって訳載されている。いうまでもなく、中江兆民の唯物論思想の発表は一九〇一年である。この年には『一年有半と旧式の唯物論』が出た。その翌年のはじめには井上哲次郎の、『続一年有半』に對する論駁が書かれた。日本の一九世紀の終りと二〇世紀のはじめでは、唯物論は世界觀の問題として日本人の間に強い関心を引き起したものの、といえる。日本で出た哲学

史の本で、「唯物論」という節を設けて、その思想がはじめて紹介されたのも一九〇二年（波多野精一の『哲学史要』）である。

こうした現象には理由がなくてはならない。⁽¹⁾ 世紀の更新のこの時期は日本の資本主義の発展の大きな転回があったときであることは、読者がすでに思いつかれていることであろう。そしてそれは、日清戦争の終結の後なのである。日本のある新聞は明治三十年の一月一日の社説で、「明治維新以後正に三十年、我新日本は実に『而立』の時代に達せり。……一大白〔杯〕を挙げて此有望なる前途を祝するに当り言無うして止むに忍びず、蓋し征清戦争後に於て我邦が世界の表面に一頭地を抜きたるは争ふ可からず、而して而立の一大原因も亦此に存するや掩ふべからざるなり」という文をかかげている。明治時代の代表的な綜合雑誌であった『太陽』は同じ年に創刊されたが、この第一号には「戦争後の學術」という論文がのっている。筆者は井上哲次郎である。「日本から学者が多く出て、世界の學術に光りを与へる事が起らうといふのは、斯様な国運をして隆盛ならしむる様な事象が必要であります。恰も好し、今回の戦争が起りましたので此戦争の結果として種々なる影響が學問社会に及んで、さうして、此學術が著しく進歩をなす事は、之を思へば実に愉快の感にたえないのであります」。⁽²⁾ 明治二十年代ではじめて日本製産品の外国市場ができた。日本經濟がとみに発展した。日本資本主義がやや伸びはじめた。償金三億六〇〇〇万円で終結した戦争が日本に或る有利をもたらした。当時の『哲学雜誌』の雜報記者は「戦争の余沢」という題で「戦争の余慶」が哲学に及ぶことを述べている。

(一) この時期からさらに一〇年を経て、四十一年、四十三年の時期にも再び思想界で唯物論が問題になっている。井上哲次郎は唯物論の価値を問うているし、西田幾多郎は『善の研究』で「高尚なる精神的要求を

持つ人は唯物論に満足しない」ことを述べている。

(二) 東京新聞。

(三) 『近代日本哲学史』

学術が盛んになるとともに、思想も活発になったに違いない。唯物論思想も、世界観としてひとびとのあいだに関心をもたれはじめたに違いない。日本における世紀の更新は、唯物論思想をとものうて、はじめられたということができよう。

二 『破唯物論』

この書物はもう一つ名前をもっていた。「俗論退治」というのであった。

つぎの文章には、著者井上円了のこの書公刊の目的がはっきり示されている。

「近來西洋より唯物論と名くるイト腥き風が、吾が学問社会に吹き込み、追々之に靡く徒ありて、神州の清潔も之れが為めに穢されんとする有様になりました。最初の程は軽躁なる生意氣書生が物数奇^{ものすき}半分に囃し立てたる迄なれば、左程心配する程には及ばぬことと思ひ居りしが、此頃に至りては明治の大家と呼ぶる人達が二分其の波に巻き込まれ、大先輩中先輩小先輩に至る迄段々引続きて唯物物の旗色を現す様になり、其勢一犬虚を吠て万犬実を伝へ、滔々たる天下皆之に雷同唱和せんとする傾向なれば、迎も傍觀坐視して居ることは出来なくなりました。唯物論の流行と共に我が従來の神儒仏三道が立つと思ひますか。忠孝人倫の大道が依然として存するものでありませうか。万国に卓絶せる一種無類の国体も将来如何になり行きませうか。……嗚呼我が皇室国体と共に榮へ共に盛なりし神儒仏三道が、一朝唯物論の秋霜に接して將に涸落せんとすることは、残念至極では

ありませぬか」

当時の文章としても、拙劣であることは、否定できぬ。元良勇次郎が「俗論を以て俗論に対した一冊子」だと評したのは当っている。しかし、文章が文章のために書かれているそうした拙劣は、何かもとづくところがあるにちがいない。その基もとをすらも右の文章は露呈している。国民大衆のことは言われず、皇室と国体と、神道と儒道とが、およびこれによって衣食している少数の人たちが榮えんことが目的である。人民大衆が関心の的とならぬのはもちろん、学問や思想もじつは問題にされていない。兆民は『一年有半』のなかで、哲学者としての資格がないといって井上哲次郎や加藤弘之をあげているが、かつていちども兆民はこの井上〈円了〉を問題にしたことはなかったらしい。さて、井上円了があたかも仇敵のように見なす唯物論とはいったいどんな思想なのであったろう。彼が「大家と呼ぶる人達が其の波に巻き込まれた」といっているのは、枢密顧問官だった加藤弘之や、後に文部大臣でもあった外山正一とやまなどをさすと見られる。なぜなら、これらの人たちは（前者にはヘッケルの影響が、後者にはスペンサーのそれが大きかったが、とにかく）そういう点からいって進化論者であったから。井上にとっては、進化論者は唯物論者であった。彼にとっては、福沢諭吉すら唯物論者であった。^(二)彼はこういった。「三道の敵と認めたものは、皆之を一束に纏めて、茲に唯物論の張札を付けました。若し細かに分けて申さば、其中に唯物論、進化論、実験論、感覚論、自利論等が一所になりて居ります。今、私たちにとって、井上の文字通りの俗論が問題でなく、『破唯物論』が公刊され、多数の読者をもち、哲学の専門雑誌で繰り返しとりあげられたという事実である。すぐれた心理学者の元良勇次郎は、この書を批評した。かなりにまでつっこんで批評したが、唯物論者はものの現象をしか見ない、実在を問題にしない、浅薄だと責めた。井上円了も、同じ考

え方で唯物論を非難したのである。

(二) 『破破唯物論』(『哲学雑誌』第三卷九八七頁)

元良は、井上のこの本の学術的意義を疑っているにもかかわらず、「俗間に於て行はるるに於ては著者〔井上円了〕の功又少きに非ず」といつている。さらにこの書を高く評価すらしている。「我が国に於て……哲理を論ずるもの無きに非ずと雖も、自己の哲学系統〔体系〕を世に公けにしたるもの甚稀なり。本書の如きは兎に角一大哲学系統にして斯学^(三)に志すもの一考に価す」。これでは、唯物論がどういう思想体系であるかを指示する評価能力は、日本にはまだ哲学の世界にできていなかったといつてよい。兆民が日本の哲学者たちをとらえて「近頃、加藤某、井上某、自ら標榜して哲學家と為し、世人も亦或は之を許すと雖も、……哲學者と稱するに足らず」と断定したのは当然であった。

(一) 『哲学雑誌』第三卷三九四頁。

私たちは、これ以上『破唯物論』およびその著者について述べる必要はないであろう。私たちはもっと問題を根本的などころに見出さないではいられない。

第四章 マルクス主義の唯物論者

第一節 かわかみ・はじめ（河上肇）

一 河上の思想遍歴

1

河上肇の生涯、そのなかでもわけて彼が唯物論者として活動するまでの、そしてそれから後の思想の生涯、それをここにのべることが、この節での私の仕事である。

河上もまた幸徳秋水と同じように、思想のうえの生涯という点では、郷土からくる影響をになっている。彼ははやくから「梅蔭」という号を自分につけていた。彼の家の庭に梅の老木があったためであるが、号は少年の頃から「梅蔭」という号を自分につけていた。彼の家の庭に梅の老木があった。松蔭』を中学時代に感激してよんだことを後に語っている。松蔭に対する尊敬はなみなみならぬものだった。それは青年時代までつづいていた。¹⁾『自叙伝』のなかに、こういうことが記されている。「私の胸の底に沈潜してゐた経世家的とでも云つたやうな欲望は、松蔭先生によつて絶えず刺戟されてゐたことと思ふ」。このようにして、河上は郷土の思想家松蔭のえいきょうのもとにあったことは、まず注意しておいてよいであろう。河上は、中学の課程を岩国学校で学び、ここを卒えてか

ら山口高等中学校に入ったのであるが、そこでは彼は文科の学生だった。ところが卒業試験の直前になって、「法科へ転じよう」という決心をした。この転科のもととなったものは、もうすでに彼のうちに宿っていたようである。松蔭に私淑したこの少年には前述のように「胸の底に、経世家的気分と云つたやうなもの」があつたのだつた。彼には早くから、少年経世家としての風があつただけではない。すでにれっきとした、経世家らしい論策が書かれていた。彼は岩国学校の頃に友人と回覧雑誌をつくっていたが、その雑誌には「討論」という欄があつた。彼はこの欄に「日本工業論」という文章をのせていた。「……方今旧日本已ニ去リテ新日本將ニ生レントス、而シテ英アリ露アリ、毎ニ我ガ豊ニ乗ゼント欲ス、……而シテ我国工業盛ンナラズ、故ヲ以テ、例ヘバ戦艦ヲ造ラントスルヤ、又之ヲ仏人ニ委任シ、多量ノ金銭費シ、多量ノ苦勞ヲ要シ、或ハ道ニシテ之ヲ失ヒ、遂ニ我レニ勇アリ武アリ才アリ智アリト雖モ大ニ損スルアルニ至ル、嗚呼惜イ哉、是レ実ニ我邦工業ノ盛ナラザルノ致ス所ニシテ実ニ我ガ神州ノ為メニ悲ム可キ事実ナリトス……」⁽¹⁾まことに堂々たる経世の文であるといわねばならない。とにかく、彼は法科に転じたのである。ここにすでに彼の遍歴の旅ははじまっているといえよう。このときの転向はいかにも少年らしかった。というのは、日本にはじめて政党内閣ができ、昨日までは青年政治家であつたものが「一躍して台閣に列する」というような時代の風がこの少年に「昂奮を与えた」からである。

(一) 「萩の松蔭神社は、山口から手頃の遠足距離にあつた。私は何回かそこへ出掛け、松蔭先生の筆蹟の石刷を何枚も買つて来て、それをデカデカと寄宿の勉強室の四壁に貼りつけてゐた。私は少からざる感化を松蔭先生から得た。東京に遊学するやうになつてからも、先生の祭日には何回か世田ヶ谷の神社に詣でた」

(二) 『自叙伝』一、四九―五〇頁参照。

『自叙伝』の叙述にしたがってではあるが、私が少年河上をこのように批評してくると、河上はやがて大学に入り法科を出て、いわゆる出世街道を駆け進んだ青年だったように描かれるかも知れない。しかし、そうでないことは、「河上肇年譜」の一九〇一年（明治三十四年）のどこを一べつただけでも、この青年のなかにある経世家的なものが、彼の成長とともに伸びてゆきつつあったことを、知ることができよう。そこにはこう書いてある。「十一月足尾鉍毒地の罹災民救済のための演説会をきき、翌日身に纏ってゐる以外の衣類を残らず行李につめて救済会の事務所にとどけたこのことは当時の毎日新聞（十一月二十三日）に『特志の大学生』といふ見出しで記事にさへなつた」

(一) 前掲書、五。

河上は一九〇三年に東大を出て、翌年は東大の農科大学実科講師や、その他の二、三の学校の講師をしたが、そうしたことよりも、一九〇五年に読売新聞に「社会主義評論」を書きはじめたことに注意をむけるのが、私たちには意義がある。彼のこの評論は、周知のように、たちまち多くの読者を持ち、新聞の発行部数がそのために増加したというほどだった。もとより、このときの河上の評論はマルクス主義には遠いものだった。ここでマルクス主義のこゝちを持ちだすのは、このころ彼はマルクス主義の学説にセリグマンを訳することを通じて注意を払っていたからである。しかし、「社会主義評論」では、まだ唯物論的な社会主義に共感をよせてはいなかった。むしろ、トルストイ的な、平和な無我的な愛を主張していたくらいだった。

(二) 『河上肇』（奈良本辰也編『日本の思想家』三五九頁）。

私はここで河上が、無我愛を主張した伊藤證信との結びれについて記すべきところへきたとおも

うが、その前に彼のなかの「経世家」の動きに属する活動をもうひとつここにのべておかねばならない。明治三十八年は河上にとって多事な年だった。彼はこの年『日本尊農論』を書いて公けにしている。菊判二〇〇頁の本である。今日では見る機会が少なからう。この本にふれている前掲（奈良本編『日本の思想家』）の『河上肇』のなかにつきぎのような記述がある。「彼が尊農を説くゆえんは、商・工業の発展が農民を《無資無産の放浪者として工場に出入せしめ、もつていはゆる資本家の使役する所に任》じ、《多数の国民は凡て労働者階級に墮落し尽く器械の奴隷たるに至れるを見ん》ということや、また工場法制定に反対し、労働条件の向上が生産費を増加し、海外輸出の衰退をきたすとして、《同胞中最多数を占めつつある労働者を敵視して、却つて異邦において異人種を顧客として尊重》するという当時の実情に反対して、大多数の国民の幸福を守るといふことから、「河上が」出発している点が大切である」。とにかく、河上は日本の農民に、心をよせ、これに強く関心をもったのである。これを見ても、いぜんとして彼の内なるいわゆる「経世家的」な思想の動きの深かったことを見とることができるといえる。

2

明治三十八年は当時の日本人のいわゆる「征露」の戦争が終結した年であるが、この年は幸徳秋水のなかに思想的転換の機会をつくり、今また河上をして伊藤證信の無我苑に入らせた年である。戦争は、済んでもなお人の内生活に変調をおこさしめるものとみえる。無我愛への転入については、彼は『自叙伝』のなかでかなり詳細に記している。

さて、私たちはここで河上自身が後に、すなわち『自叙伝』のなかで、彼の思想遍歴をかえりみ、そして彼自身の本質をすら語っているのを聞くことにしよう。彼はこう記している。「苟くも自分

の眼前に真理だとして現はれ来たものは、それが如何やうのものであらうとも更に躊躇することなく、いつでも直ちに之を受け入れ、そして既に之を受け入れた以上、飽くまで之に喰ひ下がり、合点のゆくまで次から次へと掘り下げながら、依然としてそれが真理であると思はれてゐる限りにおいては、敢て身命を顧慮せず、毀誉褒貶を無視し、出来得るかぎり謙虚な心をもつて、無条件的に且つ絶対的に徹底的に、どこまでもただ一筋に服従してゆき、遂には、最初はとても夢想だもしなかつたやうな、危険な、無謀な、或ひは不得手な境地に身を進めなければならなくなつても、逃避もせず、無上命令に応召する気持で、いのちがけの飛躍をなすことを敢て辞しないが、しかし、かうした心持で夢中になつて進んでゆくうちに、最初真理であると思つて取組んだ相手がさうでなかつたことを見極めるに至るや、その瞬間、一切の行掛りに拘泥することなく、断乎として直ちに之を振り棄てる。これが私の人格の本質である」

こうして河上の述懐は、伊藤の無我愛主義に入つてゆき、また出ていったことの追憶につけて、述べられているのである。河上が伊藤に結ばれはじめたのは、一九〇五年十二月一日に彼が伊藤に手紙をおくつたときからである。十二月四日には彼は伊藤を無我苑に訪ねている。同月八日再び伊藤を訪ねている。伊藤の無我愛の確信はつぎのようなものだった。「宇宙の本性は無我の愛である。宇宙を組織してゐる一切の個体は、その本性において無我愛の活動である。すなはち一個体が自己の運命を全く他の愛に任せ、而も同時に全力を献げて他を愛する、これが無我愛の活動である」。こういう伊藤の無我愛主義のぜんたいが河上を魅了したのではなかつた。はじめは河上は気づかなかつたが、じつは右の無我愛精神のうちの、ほんのいっかしょ「全力を献げて他を愛する」ということだけが、河上のたましいをつかんだのである。伊藤はもと真宗の僧侶であつたので、（河上もいって

いるように)、親鸞の教えに通ずるものだった。もとより親鸞とはひどくかけはなれている。それにしても、とにかく、河上は「真宗の教理なるものを覗いて見たこともない」のであって、親鸞にせよ伊藤個人の信仰にせよ、そうした宗教的なものは河上のうちに少しもいきづいていなかったと考えられる。家の宗旨からいえば、河上は日蓮宗ならば「覗いて見た」ことはあったかも知れないのみならず、それならば「経世家風」なゆきかたにつながりがないとはいえない。いずれにしても、河上自身の思想生活には既成の宗教信仰的なものはなかったと見られる。したがって、伊藤の無我苑にひきつけられたのは、宗旨信仰のためではない。けれどもしかし、河上が無我愛に傾倒したその真摯なひたむきな態度は宗教的であったといえなくはない。彼の第二回目の無我苑訪問の日およびその翌日の九日、この前後の彼の内面生活は、彼をして「伝道事業に献身しようと思ひ定め」させたほどのものだった。事実、「爾今寝ねず休まずして働かんものと決意した」のである。そのときの心もちを彼はこう言い表わしている。「私は初めて小我の根を絶ち、廓然として大道に徹見することができたのだ。関門は開けた、もはや鍵は要らない」と。

ここで見のがしてならないことは、伊藤の確信のとおりを河上がうけついで、右のように廓然として徹見することがあったのではないことである。河上にいかにしても承服できなかったのは、伊藤の無我愛のいわば東洋的な、野放図なインディ的冥想の「空」に通ずる責任なしの無我を押しつけられることであった。伊藤の無我説では、「強姦でも強盗でも、その他人間一切の行動は、一として無我愛の活動でないものはない」(『自叙伝』)のである。それでは河上にとって共感できるものはなかった。河上は決心して伊藤の無我愛から離れたのである。けれども、伊藤の無我愛のなかにあった「絶体的非利己主義」と他人のために「休まずして働こう」という河上の献身的な方向とは

強固な確信となっていた。だからこそ、彼において「関門は開けた」のだった。

では、河上は伊藤の無我愛の信者であったのか、と誰でもききたいであろう。じつに信者だったのである。彼はこう告白している。

「私は絶大の尊信を以て伊藤氏に近づいた……その絶大な尊信は私のこころを極めて柔軟のものたらしめ、その結果、次ぎ次に伊藤氏の説を受け入れることにより、遂に自分の考へてゐたバイブル流の無我愛に代置するに、伊藤氏の無我愛を以てし、かくて暫くの間、私は完全に同氏の信者たるに至つた」

河上は、暫くのあいだ完全に伊藤の信者だったのである。読者は私が前に引用した「これが私の人格の本質である」という結びになっている河上の述懐の文をもういちど想いおこしてもらいたい。私たちは河上が完全に信者であつたのはいつからいつまでと暦の日にあててもよからう。じつに一九〇五年の十二月四日から同じ月の八日までではあるまいか。地球回転のうえからみる日数ではまことに少い。しかし、河上の内的思想生活のうえからいうと、はかられない長さであつたと、おもわれる。キルケゴールは、アブラハムが子のイサクをつれて三日半日の旅（それは神のまえにわが子をいけにえにささげる旅だつた）に出たことの宗教的体験について彼らしい文章をのこしている。三日半日は何千年の長さにも価すると、キルケゴールはいつている。^(二)私は河上の信者生活を讀者に想ってもらふつもりでいつているのではなくて、彼が思想遍歴について述べている真理追求の、「飽くまで之に喰ひ下がり、合点のゆくまで掘り下げる」あの態度を想いおこしてもらいたいためである。河上にとっては時間や日の長さが問題ではなく、思想体験の深さが肝心なのだつたとおもわれる。というより、河上という人はそういう人だつたといつたほうがよいであろう。

(二) 『キルケゴール全集』(ドイツ語訳)第一巻所収の“Furcht und Zittern”

以上の意味において、河上には宗教的などころがあったということにできよう。このときの彼の体験の深かったことは、河上のつぎの告白が感銘深く私たちにつげている。それは彼の死の三年前のものであって、無我ということとマルクス主義の真理とをひとつに結びつけて、語っているのである。「今年六十五、人生を終らんとするに臨み、絶体的無我といふ一つの宗教的真理と、マルクス主義といふ一つの科学的真理とは、私の心の中に牢乎として抜くべからざるものとして弁証法的統一を形成しつつ、我をして無上の安心に住して瞑目するを得せしむる我が一生の所得であつたと私は確信して動かない」

しかし、それにしても河上は、けっきよく伊藤の無我愛の精神からきれいに脱却した。のみならず、「無我愛」の弊害を明言し公言した。彼は弊害の理由を三つあげている。

第一、無我愛宗は、人を善に導かないで、悪に誘う。

第二、たんに道徳的努力だけでなく一切人類の努力を無視する。

第三、かくて社会の進歩発展を無視する弊害を免れない。

河上の無我愛への傾倒のなかにすでに転換が、つまりひとつの遍歴のひとつの曲りがあつたとせねばならない。しかし、大きい転換は、経済学という、やがて彼が日本の現実を分析する基礎となつた学問へと移っていったことである。河上の生涯の行程を記すということになれば、この節で叙述すべき事件がないのではないが、河上の後年の唯物論的世界観がそこを道場として成長した彼の個人雑誌『社会問題研究』における活動を、つぎにとりあげたいとおもう。

(一) 明治四十年『日本経済新誌』を創刊したこと、京大講師、やがて助教授に就任したこと、ヨーロッパに

留学したこと、帰朝して教授となったこと、『貧乏物語』を公刊したこと、経済学講義にはまだ「マルクス経済学の影響は絶対になかった」ことなど。

3

河上は彼の『社会問題研究』のことを創刊号で「余の著書であり、雑誌である、否な……一種の小冊子である」といつているが、それは一九一九年（大正八年）一月にはじめられて一〇〇冊以上つづいている（私の所蔵のものでみても昭和五年二月で第一〇〇冊となっている）。第二〇〇冊の終りに、この『研究』のことを河上は「著者が今日まで歩んで来た思想上の道筋を示す」ものだといっているが、まさにその通りである。そこには『マルクス社会主義の理論的体系』の「緒言」が載っているが、それはマルクス経済学の研究のほんの手はじめにおける彼の考えの発表である。マルクスの社会主義を「科学的社会主義」と呼ぶのは当たっていない、むしろマルクスの学問は「社会主義の経済学」と呼ぶのがよい、というほどの解釈が示されているくらいである。こうした出発からはじまって彼の「思想上の道筋」はぜんじ伸びてゆき、その間に「読めば読むほど底知れぬ」と彼がいった『資本論』の把握へと近づき、とうとう第一〇〇冊の頃では、すでに大学から退き、大山郁夫の新労働党から立候補するところまで、彼の社会主義思想は発展していったのである。第一〇〇冊では、「労働者農民」に向って「本誌が有益なる伴侶」となるであろうことを、宣言しているのである。彼が「私の思想および行動の変化は、かなり正確に『社会問題研究』に現われている」といったのは彼の歴史的事実の告白である。

さて、私は『社会問題研究』が彼によって企てられたことの理由を、もういちど確かめておく必要がある。何のための『研究』であったのだろう。日本の国民（その大多数は工場労働者と農民である

が)の生活の貧窮、これへの強い関心が河上のなかで生きつづけていたのだった。「今日の社会は貧乏といふ大病に冒されて居る所の、瘦せ衰へたる病人の如きものである。……現に斯かる大病に罹つて居る以上、兎も角其病気を治すことを第一の急務とせねばならぬ」。河上はこういつて、つぎにどうすればよいかを示そうとしている。「此の病気は如何にして之を根本的に治療することを得るか。『社会問題研究』は即ち此の問題の解決に就て、余が若干の読者と継続して共同的思索に耽けらんが為め、新たに起せし所の思想的機関である」(傍点、三枝)

彼の『貧乏物語』(一九一七年)は多くの読者をもったことは周知のとおりである。河上の思想の道筋を縦に貫ぬいているものは、たとえ途中無我愛への没頭はあったとしても(それすらも彼は無我でひとのために働くことを強調したのだった)、つねに「経世」ということであり、社会の人間をどうするかということであったことは、以上の叙述で明らかである。河上が伊藤の宗教的信仰に共感したときですら、それはたんなる宗教的共感では決してなかったことを、2のところ、私たちは、あらかじめ注意したのだった。

河上は『研究』の第一冊で「思索の必要」を説いている。この題の論文には「吾々は物を考へなければならぬ」という傍題すらついている。前にふれたように「共同的思索に耽ける」べきだということすら彼はいつている。これは注意すべきことではなからうか。それは哲学をすすめたのではなかった。社会問題をみんなで思索しようということであった。この問題を考えない、そしてこの問題を解決し得ない国民は「滅亡する国民であらう」と、彼は確信したのである。だから、彼はこの『研究』の線に沿って成長していった。『社会問題研究』は彼のいったように、事実、日本の労働者農民たちとの「共同の思索」の機関になっていった。ほんとうにそうやってきたのは、第九〇

冊（一九二九年）の頃からだったろう。さてしかし、この後において、河上はもう一度大きな立場の転換を体験せねばならなかった。それは大山郁夫の新労農党に加わり、党活動までもしたのであるが、やがて翻然、大山と袂別したことである。それは言いかえるならこうである。当時河上はマルクス主義の研究とそれに応ずる実践とのなかにあった。しかし、日本のマルクス主義運動の現実の逼迫は、もはや書齋にとどまらず、街頭に出て労働者の運動と行動を共にせねばならぬところまできていた。河上は思索したあげく、しかも反対論に抗しながら、新しくできた大山郁夫中心の労農党でも「しばし我慢すべき」ものとして、それに身を投じたのである。このとき河上の内的体験は彼の社会運動の経歴のなかで、もっとも心魂を悩ましたものであったろう。『自叙伝』は多くの頁をさいてその経緯を語っている。大山と手を握って文書活動もし遊説もした。しかし、労農党幹部の思想と行動とは、長いマルクス主義研究の結実のうえに立っている河上からいって、暫時「我慢すべき」ものですらないことが、河上の認識となってきた。その途中で彼は「困つた船に乗つて来た」と思うようになり、それでもねばり強く禍いを善に転化させようとすら努力したが、彼のこゝばを用いれば、ついに「痺れをきらして」しまった。十月十一日（一九三〇年）の大山との最後の同席の席上で、「糞土の牆は朽るべからず」と言いつて、労農党の人たちとまったく袂別した。

(一) いわゆる三・一五（昭和三年三月十五日）、四・一六（昭和四年四月十六日）の徹底的検挙のため、日本のマルクス主義のプロレタリア解放運動の現実的力が弱まったことが、まずあげられねばならない。

(二) 論語のことば。

この後、河上は一時書齋の人になったが、「約一年位しかつづかず」一九三二年（昭和七年）の五月には家を出てしまった。いわゆる地下運動に入ったのである。これから彼にとつてさらに苦難の日

がつづいたことはいうまでもない。後でまた触れたいが、河上はつぎのようなたをのこしている。
 旅ごろも払ひもあへぬ身を起しました新たな旅に出で立つ
 (大正十二年)

さらにまた、

辿りつきふりかへりみれば山川を越えては越えて来つるものかな

といううたものこしている。彼が自分の思想的成長をふりかえってみたと、とがありありと示されている。世界観においてだけでなく、学問の世界でもそうだった。彼は「迷いぬいた」といえる。「科学の世界においても、私は迷ふ時には徹底的に迷ひ抜いた。譬へて言へば、道が左右に岐れてゐる場合は、右の方が確からしく思へば、先づ右の道に進んでみる。そして一旦その道へ足を踏み入れたなら、途中どんな噂を聞かうが、どんな故障にぶつからうが、私は私流に、いくら時間が掛つても可いから、歩一步踏み締めながら、傍目わきめをしないで其の道を先きへ進んでゆく。さうしてゐるうちに、これは到底渡れる見込のないといふ絶壁にぶつかつたら、その時初めて、断乎としてその道を見棄てた」

私たちはここに河上の性格をみるができるが、私たちの問題——彼のうちに唯物論思想はどのようにして結実したかという問題——は、河上の以上のようなきびしい試練を知っておかないでは、解けないのではないか、ということが切実に考えられる。

二 唯物史観の把握

河上肇の唯物論思想は、どういう角度からみてゆくべきであろうか。

彼はかつて一度も、唯物論だけをとり出してこれを研究の対象としたことはなかったと考えられる。彼は哲学的関心のうえから唯物論にのぞんだのでないことはもちろん、中江兆民のように自分の世界観をそこに求めざるを得ぬために唯物論に向ってすすんだのでもなかった。唯物論とは人間が人間の本質から何ものかに対して強く抵抗するその思想的表現である、と私はおもうのであるが、河上の場合には兆民のそれとちがって、抵抗の対象はきわめて判然と現実的につかめていた。したがって河上の場合では、唯物論は哲学の問題として彼に対して擡頭してきたのではなかった。その点むしろ兆民よりも秋水のほうが河上に近かったといえよう。私は山片蟠桃の無神論が何への抵抗として生れたのであるかまだ十分にはつかんでいないが、河上の唯物論思想はむしろ「橋下に兩宿りし、此彼の裏屋庇の下に借屋してゐる人たち」のいる不自然な世の中を憤って「自然真営道」の思想をうちたて、徹底した無神論（その限りでの唯物論思想）を明らかにした安藤昌益に近いといふべきではなからうか。

さて、河上はいつ頃から唯物論の立場にたつようになったのであるか。彼はこういうことを言っている。「二十台の若い頃、極端な唯心主義者として其の文筆活動を始めた私が、五十過ぎてからやつと徹底的な唯物論者となり得るまで、実に一生涯をかけて漸く完成しえた私の思想的転回の跡……」。五十過ぎてからやつと、とあるが、それは一九二四年（大正十三年）の頃をさすのである。その頃は彼の思想的発展のとくべつな一段階であった。とにかく彼は、徹底的な唯物論者となったことをここにいつているのである。大正十三年の一段階のことは、『自叙伝』のなかにいくたびか出てくる。彼が「新たな旅の門出」と呼ぶ年は大正十三年である。その頃のことをまたつぎのようにも追憶している。「私がやつとマルクス主義の哲学的基礎を理解しえて、唯心論から出発した

私が完全に唯物論に辿り着いた頃は、恰も私の大学に於ける経済原論の講義が徹頭徹尾『資本論』の解説そのものになり、ブルジョア経済学から出発した私が完全にマルクス主義経済学に転化し了へた時である。」以上のように彼は唯物論の立場になりきった頃を明示しているのである。唯物論へと近づきはじめてのは、一でみてきたように、マルクス主義経済学へ入った頃でなくてはならぬ。なぜなら、彼が経済学へ入ったのは彼の経世家的ころ、ざしからであるし、マルクス主義経済学へ入ったのは、彼のころ、ざしをいっそう深化し、現実化したからである。そして、彼の唯物論への関心はこの線をはなれては意義をなさなかったからである。

(二) 『自叙伝』一の二三一、一五四、一五九、一六八、一九〇頁その他。

そこで、彼が「完全に唯物論に辿り着いた」のは、彼のほんらいの志向の現実化の重要な現われであつて、それからはなれた人生観的要求からでなかつたことは、唯物論思想獲得のための試練の過程が明瞭に物語っている。河上は大正十二年に『資本主義経済学の史的発展』という労作を発表した。これに対してひとつの批判論文があらわれた。榎田民蔵の『社会主義は闇に面するか光に面するか』という長論文である。河上はこれについては後に「確かに急所を突かれてゐる」といったくらいで、これが動機となつて「是が非でもマルクス主義の真髓を把握してやらう」と決意した。この決意は彼にとつてマルクス主義の真の理解に到達するに至つた「基本の動力」であつた。真理を求めることにおいて謙虚で執心強かつた河上は、そのころ榎田におくつた手紙のなかで「奮発して、カラをフミ破りたいと思つて居ります」と書いたそうである。いま私は榎田の批判や河上の応答やの文献をそろえて、問題を審かにすることができないが、河上の唯物論把握にとつての大きな試練であつたらう。「新なる旅に立つ」意気はなおつづいた。ここにもう一つ、それはすでに大正十三年

をすぎて十四年のことであるが、河上はここでまた彼に対する批判、というより一つの非難に接した。それは福本和夫が公けにした「河上肇を論難する一文」というのであった。なおこの他にも河上論難の文を福本はかいた。福本に対しては河上は承服できぬものを多くもつたらしい。福本にこたえた河上の反対論文のなかの要点とおもわれるものはこうである。福本の論文はやや唯物論思想の中の哲学的論議にかなり深く入ってふれていたらしい。福本は彼の『社会の構成並びに変革の過程』のなかで認識の主体と客体の統一について論じた。河上はその論の内容に鋭く反対し攻撃した。唯物論においては主体と客体との対立の問題はもっとも重要なものの一つである。それを福本はこの主体・客体の統一のことを無産者階級につけて論じたのだった。「無産階級は、認識の主体たると同時に客体たり得べく、また、たらずにはゐられない。かの観念的弁証法論者ヘーゲルによつて企てられたる主客統一（思考と存在、理論と実行との統一）の試みは、この階級の出現によつて、始めて完成せられ実現せられ得ることとなつてきた。」これに対する河上の主張は「無産階級」の出現というまことに現実的な最重大な問題をとりあつかう場合、どうして主客統一といったような問題がもち出されなくてはならぬか、もとより、唯物弁証法にとつて主体・客体の対立と統一の問題は大切だが、それならばそれで無産階級の解放運動の主要理論につけて、そこから離れないで対立と統一の弁証法論理がくりひろげられるべきだ。河上は福本の論議の抽象性を突いたのである。「主体と客体との統一といふことが、禅の公案の如くまた謎の如く打ち出される」ことを否定し、批判したのであった。河上も指摘したことがあるが、当時はまだ日本のマルクス主義の唯物論思想の理解の水準が低かったから、抽象的理論の論議のみが多かつたでもあろう。しかし、河上は福本の功罪はもろろ十分認めていたことはたしかである。それにしても、河上は福本の理論の立場は唯物

論でないことを強く指摘したことになる。福本は、無産階級はそれ自身を認識すれば、それは同時に全社会の客観的認識になり得る、だから、無産階級は認識の主体になると同時に客体たり得る、主・客の統一はヘーゲルでは実現できないが、無産階級はそれをなすとげうる、これがじつに社会の構成が、ならびに変革の過程が、唯物弁証法的に考察されるようになった根拠であると論をたてる、しかし、それでは唯物論ぬきだ、唯物論とは精神に対して自然(物質)を本源的なものとするものである、福本の理論のどこにもこうした唯物論は見出されない、福本の説は唯物論をまったく欠いている。以上が河上の論旨である。

(二) 「福本和夫氏の『唯物弁証法』——唯物論を欠ける『唯物弁証法』——」(『唯物史観と経済理論との混同——その著しき例としての福本和夫氏』、以上『社会問題研究』第八〇、八一冊参照。

河上が大正十三年よりいぜん、大正九年の頃に「精神」と「肉体」という唯物論(いかなる唯物論においてにせよ)にとつて、もつとも重要な問題を思索したことを、私はここにはさんでおきたいと思う。それは、グンターの著作⁽¹⁾にもとづくものだが、河上が「因果律と精神生活⁽²⁾」(傍題「唯物史観に関する一考察」)として公けにしたものである。これは河上が精神と肉体の關係について十分思索する機会をもつたであろう労作の一つである。唯物論にとつて、自然法則のもとに置かれ得る因果律と、必ずしもそのもとに置かれぬ人間の精神生活とは、どういう關係にあるであらうか。グンター⁽³⁾を読みつつ、訳しつつ、そして公けにして読者を啓蒙しつつ、河上が自然のなかの因果律と人間のなかの精神生活の關係を思索したものだとうけとつて、それをつぎに記してみる。

(1) Gunter : Die Materialistische Geschichtsauffassung und der praktische Idealismus, (Die Neue Zeit, 1898, XVII)

(二) 『社会問題研究』第一五冊。

(三) グンターは「社会主義者中の哲学者として敵からも味方からも認められている人」だというブーターの評を、河上ははしがきにかいている。

「普通の考へでは肉体の属性と精神的属性とは、天と地とのように区別される。史的唯物論はこのような形而上学的な区別をやらない。これまでの唯心論的哲学では人間の生活の過程のなかで精神的方面ばかりを説明している。これに反し独断論的唯物論は人間の生活の過程の肉体的な機械装置だけを見ている。史的唯物論はまったく違う。これらの偏頗な片寄りを一つの生活過程の統一の中に入りこんでいるものと見てとる。唯物史観は人間の精神的動力 (ideelle Triebkraft) を認めることには矛盾を感じないが、『精神的動力よりさらに遡って、これを動かす根本原因が究められない場合にはじめて、納得のいかなないものを感じる』(エンゲルス)のである。マルクスはそうしたとき人間の労働に眼をつけて、こう考へた。『人間は自然界の材料に対し彼自身がひとつの自然力として』すなわちその労働において『働きかける』ものだ。これはとりもなおさず人間が『自然力をば彼自身の生活に役立つ形において占領し活用するために』やっている『人間と自然との間における一つの過程』である。だから、『人間が彼と自然との同化をば、人間自身の行動によって媒介し・規定し・制約しているところのひとつの過程』である。だから少しも機械的ではないのである。目的観は躊躇なく認められている。マルクスによると、テレオロギーと因果律との連絡は、形而上学的唯物論のようにまったく機械的なものと見ることは一切ないのである。だからこそマルクスが『人間は境遇および教育の産物であり、したがって異った人間は異った境遇および教育の産物であるとする唯物観は、境遇がまた人間によって変化されるものであり、かつ教育者自身が教育されなければ

ならぬということ忘れて』といったことに深い意義があるのである。」

私たちはわかりやすくするために例をとろう。ここに独楽こまが廻まっている、摩擦と空気の抵抗でその力がなくなるまでは廻りつづける。しかし、鞭紐むちひもが何かで同じ方向をつづけるように新たな刺戟を加えると、すると運動の力は増し、運動の種類は複雑になり、独楽の運動は前の運動と後の刺戟との複産物になるだろう。機械の世界でもこれだけのことはまちがいない行われている。

私たちはこんどは別の例をひとつ考えよう。ここに雑草を食物とする群の四足獣がいて、谷間にやってきたとしよう。そこは四方が塞がっていて、出口を見出すことは容易でないが、幸いなことに中央は凹地になっていて、そこには彼の食物が十分にはえていた。ところが或る日、洪水がおこってその凹地を石や礫でうめてしまった。動物たちは食物を失った。もちろん、飢えが彼らを食物を求めるように動かしだした。ある動物は険しい崖へのぼりかけて落ちて、またあるものは飢えと疲労のために死んだ。しかし、多くのものは岩の間にのこっている草を丹念にさがし、噛みとって生きていた。ところが、特別に力があって強いものらは、食物を求めてこの谷間のどこからか出ようとしはじめた。彼らはとうとう谷間からの出口をみつけた。そして谷間でよりも、もっといい牧草地をそこでみつけた。彼らは喜ばしそうだ。

食物のあった場所が洪水のため荒れたというのは、外界におこった機械的動因のためである。それは飢餓の原因だった。しかし、飢餓そのものが食物をもたらすことにはならない。飢餓という事件は食物を求めようとする欲求を起させた（欲求といわず傾向といってもよい）。そのためまた彼らの手足をうごかせた。そうすると、因果の連鎖は動物の頭脳のうちに這入り込むのであって、因果の連鎖は動物の外のところで止まっているはずのものではない。考慮するとか意欲するとかは、そう

した連鎖の関節としてあらわれるのでなくてはならない。

私たちはこのところに、二様の刺戟と変化とを認めねばならぬ。洪水が食物をなくし、動物に飢えを感じさせ、新たな食物を求めさせるに至ったところをみると、その最後の動因は機械的なものである。しかし、動物たちがいぜんよりも急はんを攀じ上ることが巧みになったことは、最初の動因の方向のうちに含まれてはいない。また食物を求めようとする意識的な意図の必然の結果でもない。それにもかかわらず、彼らが攀じ上るのに巧みになったことや、彼らの感覚や方向づけやが鋭くなっていたことは、彼らが新しい食料のあるところへ向ってじっさいに求めて進んだ、そうしたことをすることを積みかさねたその結果より、外の何ものでもない。

こうなれば、私たちはつぎのような認識に到達するほかはない。即ち、彼らがじっさいにした行動から、因果論的には必然的な、しかも目的論的には意図のうちにはない副産物的な結果 (teleologische malsichtige Nebenwirkungen) が生じるということ。史的唯物論の唯物論はこうしたものではなからうか

河上がグンターにもとづいて「唯物史観に関する一考察」をかいたその内容を、私たちは以上のようによんでみる事ができる。^(二)

(二) 『社会問題研究』第一五冊一九一二五頁参照。

ルードヴィヒ・ノワレは、彼の著作『道具と人類の発展史に対するその意義』のなかで、人間の意志や知性の生じてくる過程を、人間の道具使用という行動に着目して、詳細に叙述した。^(三) 私は唯物史観の唯物論の理解のためには、グンターやノワレのように、私たちの知性と意志が、神授でないこと、機械的動きといってもよいような動物的行動のなかに優に(科学的に)ひき出せるものであ

ることを、認識すべきではなかるうか。

(二) 三枝博音訳『道具と人類の発展』(岩波文庫)参照。

それはさて置いて、河上が大正十三年いぜんに早く、このような唯物論にとって必要な素地的認識の獲得に努力していたことを、私たちは注意したいとおもう。

さてしかし、唯物史観の研究およびその把握にとつては、ここに大切な問題があることが、見落されない。それは前に少しばかり触れたのではあるが、哲学的唯物論をどのように評価するかという問題である。このことを河上はすでに大正八年にとりあげているのである。それは「断片」^(二)と題する論文においてである。この論文は当時の評論家中沢臨川がある程度の哲学的唯物論をもってマルクスの唯物史観を否定しようとしたことを機会として、河上のかいたものである。河上はそのまえ堺利彦の訳したゴルテルの『唯物史観解説』(この書は公刊もなく発売禁止となった)のなかのつぎの文章に注目した。「エンゲルスとマルクスが建設した唯物史観の外に、哲学的唯物論というものがある。この唯物論は唯物史観の様に、精神がいかにして社会状態により、生産方法により、機械により、労働によって、一定の軌道をとつて進むに至るかという問題を論ずるのでなく、肉体と精神、物質と心霊、神と世界等の事を論ずるのである。」もうすでに早くから、哲学の研究の必要を念頭にもつていた河上が、この問題を見すごすはずはない。「断片」のなかのそれに関する彼の叙述は長くはないが、貴重な問いを投げ出している。すなわち河上のように、裸かにされた唯物論の研究にうき、みをやつすことを肯んじない人^{がえ}だったら、当然に疑問になるもので、哲学的な(そしてそれが、すぐれていればなおのこと)唯物論の研究をどういうように評価すべきかという問いなので

ある。つぎに河上のその問いの要点をあげてみよう。

(二) 『社会問題研究』第八冊。

「マルクス自身は、歴史の觀察に於て唯物論を採りしと同時に、哲学上に於ても一個の唯物論者であつた。——それは偶然にとも言へようし、或は又、哲学上の唯物論者なりし故に、歴史上の唯物論に想ひ到つたとも言へよう。其点に就ては、私は今、之を詮議する能力を有たぬ。——而して今日に於ても、唯物史觀を採るものは、動もすれば哲学的唯物論を奉ずる傾向がある」

河上はこのように重要な問いを提出しておいて、これに対して全幅の答えにはなっていないが、とにかく彼が「ひそかに信ずる」ところをひれきしている。

「ゴルテル自身も、唯物史觀と哲学的唯物論との間には『大いなる差異』があり、『社会主義の理を研究し或は学習せんとする者は、必ず明瞭に此の區別を知らねばならぬ』と言つて居る位である。而して吾々は此二者を混同せざることに依つて唯物史觀に対する世人の毛嫌の大半は自ら之を消滅せしめ得る、と私は竊に信じて居る」

河上はこれでもって一応の解決をつけているのである。しかし、彼の問いのうちにもう一つ大切な問題がのこっている。「今之を詮議する能力を有たぬ」といつていることである。マルクスは二十歳あまりで『デモクリトスとエピクロスとの自然哲学の違ひ』という論文をかいている。彼は若いとき河上のいわゆる哲学的唯物論の研究に没頭したのである。マルクスのこの論文は学位論文だったのである。マルクスはたしかに「哲学上においても一個の唯物論者」であつた。マルクスのみでなく、当時のヘーゲル左派に属する人たちで後に哲学から脱し、現実の問題を論議し、社会運動のなかに入った人たちも、哲学的唯物論のなかにいた人は珍しくない。それどころか、ヘーゲ

ルからフォイエエルバッハ、マルクスに至るころでは、ハイネの言い方ではないが、ドイツという国は哲学でいっぱいだったのである。それはドイツ国民に禍いをもたらした点もあるが、ドイツ国民のなかから、人類が産業革命いごに当面せねばならぬ重大な問題を解くいくたのすぐれた理論・実践を生み出したのでもある。マルクスが哲学上の唯物論者であったことは、たしかにあれほどの史的唯物論の業績をつくりあげるにどんなにか役立ったことであろう。

要点は、マルクスが哲学にわく、溺せず、唯物論を人間社会のうちにたずねたこと、もつとはっきりいえば、唯物論をプロレタリア解放の歴史的必然性のなかにつかんだことである。河上は「詮議する能力を有たぬ」といいつつ、じつは、正しい解答をも提出していたのではなかったらうか。

もういちど強調してよいのは、河上の唯物論思想は、独立に抽象的に研究されてきたのではなくて、彼のマルクス主義の為の戦いの実践のなかで成長したことである。その点で、彼の『社会問題研究』（第七六冊）に出ている「和辻哲郎氏の寄書ならびにこれに対する私の所感」と「社会的意識形態と俗流経済学の本質につき三枝博音氏に答ふ」（第八九冊）とは、ここにその実例としてあげられよう。前者は当時京都大学教授だった和辻が公表した「学生検挙事件所感」なる文のなかに「社会主義者のうちにはロシアの暴動学の本を読んで東京で暴動を起す場合の戦略を研究してあるものがある」ということが述べられていたことに発端があった。ロシアの「暴動学」がレーニンおよびその他のマルクス主義者たちの唯物史観の学問をさすのであれば——それしかないであろうが——河上が黙視するはずはなかった。河上は『研究』の第七五冊で「学生検挙事件について（和辻哲郎氏に寄す）」をかいた。前記の論文は、これに答えた和辻の寄書に対する反駁である。和辻は、唯

物弁証法の基本問題に触れ、物質とイデー (Idee) との関係をとりあげている。やや純然たる哲学論になっているので、河上はこれに対するかぎりでは十分に答えているとはいえない。つぎに、後者すなわち三枝に答えた論文であるが、三枝はマルクス主義の諸論文にあらわれる「形態」なる概念の重要さに注目し、いわゆる唯物史観の公式のなかに出てくる「意識諸形態」に関する河上の理解の「不足」及びその他の諸問題について河上に質疑した。問題設定がやや細かであった。河上の右の「答ふ」という論文が『研究』にのつたのは、昭和四年のはじめであるが、労農党の結成、河上のこれへの参加という時期であり、雑誌『研究』はその形体が「変革」されんとしていたときであった。同冊のなかには「嵐の中に立ちて」という短い論文がのっているくらいである。私(三枝)の質疑論文は河上にとっては厄介なものだろう。それでも河上は二四頁にわたって答えた。このとき私は唯物史観の解釈上大切なものについての認識を少しでもすすめ得たと確信した。

以上のことは、すでに昭和四年である。河上はさきに一で述べたごとく、「嵐の中」をすすんでいた。三年後には「正式に」日本共産党に入党したのであった。

三 河上の人生観

河上の後半生の活動は、マルクス主義の唯物論のうえにたつてできたものであることは、二でもってほぼみてきた通りである。さてしかし、一および二で見てきた限りの河上では、まだ河上のぜんたいということにならない。もちろん私は一と二のところ、唯物論者へと成長していった彼を描いているうちに、マルクス主義唯物論を機械的にうけとっている人だったらやや異様に感ずる

かも知れぬような要素が彼のなかにあるのを、のぞいてみたのではあった。しかし、晩年の河上の生活を、彼の晩年の著書と自叙伝によって観察してみると、もう一度あらためて彼の世界観もしくは人生観をたしかめてみなくてはならなくなるのである。私はこの三の見出しを「河上の人生観」としたが、「世界観」とするよりも、このほうがふさわしいということ、それは読者にきつとわかってもらえないのではないかと考えるのである。

河上が大正と昭和において、つねに時代の先頭を歩んだということは、何びとも否定しないであろう。勇敢に前方をすすんだ彼を自分の先行者としてその姿をみつめていた人は少なくなかった。そうした人たちのうちには、かなりの確に河上像をつかんでいた人が何人もいたろう。そのなかのある人は、その河上像を文にして公けにした。その人の名は赤城和彦といった。彼自身のいうところによると、彼は、「河上」博士の青年時代から入獄までのあらゆる著述を古本屋から漁り出してひと通り通読し、断簡零墨といへども見つけて読んだ。」私は彼の書いた河上像のほんの一部をつぎにあげてみたいとおもう。

「博士が筆にしたものは、その信念を真正直に表現したものであり、全人格的に虚偽を書いておかないと云ふことを、痛感してゐるのである。……従つて上述の如き博士の日本主義、国家主義、愛国主義と、その経世家的風格と実践的態度とは、決して付焼刃的なものでなく、博士の骨髓にまで滲透せるものであり、それが科学的教養と時代の推移によつて異なる表現を採つて現はれたと言つてよいのではあるまいか」

このような河上観がほんとうに的を射ているかどうか、それをすぐ判定するのは早い。ところで河上は晩年になってであるが、この河上観を心から認めている、とおもえる。河上は赤城評につい

て、こう述べている。

『』どこかしら国家主義的な香気が感ぜられ、同時に経世家らしい、実践家らしい風格が偲ばれる』ことを以て、私の『胸の真底に浸み込んでゐる特質』と看做されてゐる点は、実際よく見て貰つてゐると思つて、当人の私が竊に感謝するところである。私は殆どその一生を書齋裡で暮したといふ点では、洵に書齋人であるに相違ないのだが、しかし、その本質は飽くまで街頭人であり、実践家であり、従つて書齋裡における学問も終始実践的な性質を失はなかつたものと信じてゐる』

(一) この『』内のことは赤城の文章のどこかであつたのであるか、それとも要旨をつまんで河上がいっ
たのか、私は『自叙伝』によつて引いてるので、はっきりわからない。

河上は赤城の批評を感謝して認めているが、ほんとうにあの評のことばをぜんぶく、的に承認しているのかどうか、私には多少疑問がないではない。それにしても、ここにひとつの河上像はとにかくできているのである。こうしてみると、私たちには兆民と秋水の人物像とかなりにまで相交错してくる河上像が浮かんでくるのである。

やや仔細にみると、兆民および秋水の人物像と相通じてくるのは、文学的生活がこの人たちの内生活のなかに案外に深いことであつて、兆民および秋水の人物像から河上がはなれてゐることのひとは、河上が（ある意味で）やや宗教的であることである。

河上には、兆民や秋水におけるような禅リテラチュアからくるものはほとんどないかにとれる。仏教からくる彼のなかの宗教的なものは、あるとしても、つぎの彼のことばにみえてゐる程度ではあるまいか。

「京都帝国大学に在職して盛んにマルクス主義を宣伝してゐた最中でも、疲れて来ると私は時折

この黒谷の本堂に来て、暫く黙坐してゐたものだ。……殆ど人の出入のない広い堂内に、年中木魚の音のみが鳴り響いてゐる静かさは、今も以前と変りはない。古代印度人の冥想から生れた思惟の産物が、支那の燦然たる文化を透過して、我国に伝はつて来たといふ、二千年に近い悠遠な歴史が醸し出す、幽邃極まりなき斯かる特殊の雰囲気は、仏教の伽藍をほかにしては、到底味ふことの出来ぬものであるが、考へて見ると、かうした微妙の味を覚えたのは、遠く私の幼年時代にさかのぼる」

仏教からくるものは気分的なものであったとおこ。しかし晩年彼の内生活の中にあつたものは、そのようなものではない。それは『獄中贅語』に出ているのであるが、彼は宗教的真理なるものについて語っている。もちろん彼はそれを科学的真理と混同しはしない。科学的真理は意識の外にあるものの知識であるのに対し、宗教的真理は「意識そのものに関する知識」、「意識の自己意識」であるというように考へている。河上はそこでは「生命の根元を自愛する」というように言い表わしている。そうした宗教的真理を「悟る」ことは、「人生の真意義を悟る」ことにほかならぬというように彼は思索している。こうした面の河上については、前掲の『河上肇』の筆者は、「それはおそらく『老齡』と獄中生活という環境のもとで明確な形をとって表われたものであろう」といつているが、そう見ることが当ていよう。このような彼の思索と体験は、兆民および秋水のなかに（ややこれに近いものがないとは断言できないが）、私たちが追っかけて思つてみることはできない。もちろん、いま私がここでとりあげている問題は、これまでのどの国の唯物論者たちにおいても重要な体験として出てきているものであつて（たとえばフランス一八世紀のデイドロのごときもとてもいい実例である）、わずかな紙数でもって取り扱えないことはいうまでもない。けれども、河上が「意識の自己意識」について語つたような、いわば宗教的な思索と、彼の唯物論の体験と思索とを、

自分で対決させ、ぎりぎりのところで彼の人生観を思想的に表白しておいてくれたら、と残念にもわれる。もっともしかし、河上は自分の体験上のことを比較的くわしく記述しておいてくれた人でもあるのだが。昭和十二年の六月十五日に、彼は「出獄の手記」なる一連のことばを公けにしたことがある。それはつきの文章である。

「私は今回の出獄を機会に、これでマルクス学者としての私の生涯を閉ぢる。この一文は即ちその挽歌であり墓碑銘である。

私はこれまで一個の学究として、三十年攻学の結果やうやくにしてかち得た自分の学問的信念に殉せんがため、分不相応な事業に向つて聊か努力を続けて来た。しかし微力の私は、暮年すでに迫れる今日、もはやこれ以上荆棘けいぎよくを歩むに耐へ得ない。私はもうこれで一学究としての義務を終へたものと諦め、今後はすつかり隠居してしまつて、極く少数の旧友や近親と往来しながら、刑余老残のこの瘦軀をただ自然の衰へに任す外なからうと思ふ。すでに闘争場裡を退去した一個の老廃兵たる今の私は、ただどうかして人類の進歩の邪魔にならぬやう、社会のどこかの片隅で、極く静かに呼吸をしてゐたいと希ふばかりである」

さて、マルクス学者としての生涯を閉じたからといって、彼が唯物論者であることがなくなったわけではあるまい。マルクス主義の実践家としての活動はこれでしまいというくらいの意味であろう。河上が、どういう唯物論者であるかを見ようとすると私たちは、むしろこれ以後をも考慮に入れていなくてはならない。「老残のこの瘦軀をただ自然の衰へに任かす外なからう」といい、またそれにつづく文章をよんでみると、私たちはそこにマテリアリスト河上を感じる事ができる。

そこで、私たちは彼の「挽歌」をきいたあとの河上の文学生活を問題にし、そこに私たちはマテ

リアリスト河上を見たいと思うのであるが、その企てはここでは余裕がなくて、とうてい実現できない。今はただその片鱗にふれるだけにして、くわしいことは別の機会にゆずりたい。

河上は、戦争のなかば、昭和十八年の十一月の中旬のころに、陸放翁の詩のかなりながい評釈をかきおえた。いうまでもなく陸放翁（陸游）は中国の南宋の詩人だが、河上は放翁についていくつかの鑑賞や評論をかいた。十一月中旬にかきおえたというのは、『六十歳前後（六十四歳より七十歳に達するまで）の放翁』という一八〇枚もある原稿のことである。ここに放翁の年齢があがっているが、それがちょうど河上の当時の年齢にあたるのである。右の原稿のなかで、河上は放翁のなかに自分を見出しているといえるであろう。河上は、この詩人の「劔門道中微雨に遇ふ」という題の詩によせて、感懐の限りなきものを表白している。その詩は「衣上の征塵酒痕に離る、遠遊処として魂を消さざるは無し。此の身合まごに是れ詩人なるべきや未いなや、細雨驢に騎りて劔門に入る」というのであるが、河上は放翁の詩情を汲んでつきのようにかいている。

「恐らく彼「放翁」の傑作の一つだらうが、ここで彼が『此の身合まごに是れ詩人なるべきや未いなや』との疑問の言葉を発してゐるについては、人によつてそれぞれの解釈があるやうである。私の蔵本には、旧蔵者が、『的は大詩人、故作疑問、何之等風格』と書き入れてゐるが、こんな見方をするのはどうであらうか。私の味ふところでは、細雨の中を驢に騎つて、かねてからあこがれてゐた、かの有名な劔門に通るかかつて来ると、余りにも诗情滾々として湧いて已まざるものがあるがため、自分果して特別の詩人なのであらうか、かくまで尽きざる感興を誰もがここまで来て感じたものであらうか、その疑ひを発したので、一句の中に、当時作者の詩的昂奮が最高調に達したことが看取され、その感激は波を打つて脈動してをり、その音が耳に感じられるのである」

「自分は果して特別の詩人なのであらうか」はまた河上自身に向っていわれる問いであることもちろんだが、それを河上一個のこととしないで、ひろく唯物論者の自問自答へとうつして考えてよかろう。人間としての唯物論者が自分に向って《自分だけがとくべつに詩人であるわけではあるまい。人間はみなそういうものではあるまいか?》ときいてみる問い、だとして、私たちは理解してみることができであろう。そこで、ふたたび河上一個にもどっていうなら、河上は戦場にも出た放翁のように自分も実践のなかで戦ってきたが、私のなかにもこのような文学生活があってもあたりまえであり、どうしようもない人生のなかでの私の感動なのだ、といっているのであるとしてよかろう。

そこで私は、この河上評伝のさいごに、あの兆民や秋水の（生涯の終りに近づけば近づくほど濃かったとおもえる）内生活としての彼らの文学生活を想いおこすのである。明治の偏狭な日本主義者たち、国家主義者たち、常識いっぺんの人たちが、「牛飲馬食」の徒、「守銭奴」だと罵ったその当の唯物論者たちが、かえって内生活の深さとその正直^{せいじつ}真^{まこと}実^{じつ}な表現とを体験していたことを、私たちは想ってみたい。

第二節 とさか・じゅん（戸坂潤）

一 空間論からの出発

戸坂潤の青年時代の魂をとらえた学問は空間論である。哲学の諸問題のなかでも、とくに空間論を明らかにすることに力をそそいだのであった。空間論を哲学の問題としてうけとること、これに对照されるものは時間論である。さて、ここでまず素朴な質問をだしてみよう。それは案外に事態の本質をついている問いだとおもうからである。空間論と時間論、そのどちらが一般に唯物論の立場に関係が多いか？

この質朴な問いには簡単にいっぺんに答えられる。それはもちろん空間論であると答えることである。哲学史は唯物論の祖だといって、いつでも古代ギリシアのレウキボスとデモクリトスをあげるのであるが、これらの自然哲学者ののこした断片のうちには時間の論は見あたらない。そのつきに秀ひびでた唯物論者として私たちはローマの詩人ルクレティウスをあげたいが、彼の『物の本性について』という詩の形でかかれている千何百行のなかにも時間論の思索を汲み出すことはむつかしい、ほとんどできない。同じことは一九世紀のフランスの唯物論者たちについてもいえる。といって、時間論が人間のする思索の対象として価値が少ないのではない。もしも楽しく悠々と思索で暮らせるのだったら、時間は人に限りなく問題を提供することだろう。しかし、人間にとっては運命的に

までさい、ごまで空間論はまといつく。空間論的に人間が規定されている人間存在の根本事実は、どうしようもない。時間は人に空間論的にしか考えさせない。空間論が明らかにされないでは時間論の成立は考えられない。空間論は科学の哲学の一般的基礎だといってよい。

日本で、はじめて空間論の研究をめざしたのは戸坂潤である。彼は彼の『空間論』という論文(二)のなかで、こういつている。

「空間というもの、又は空間という概念は、殆んど凡ゆる科学乃至理論の中に、問題となつて現われて来る。例えば絵画や彫刻、演劇や、キネマに就いてさえも、その理論の内に空間が可なり大切な問題となつて現われるだろう。一体吾々が視・触り・聴くこの世界——実在界——それらは悉く、空間的な規定を離れることが出来ない。吾々は日々の生活を完全にこの空間の支配下に送っているのである。だから、空間の問題が凡ゆる理論または科学の問題として取り上げられるということは、実は何の不思議もない。それは凡ゆる領域に浸潤している問題である」

(一) 『哲学』（岩波講座、昭和六年）

戸坂は、「凡ゆる領域に浸潤している問題」をつかんだのである。いま私たちの場合、この点が大切である。物理学者として立とうとして研究に入った戸坂（彼は第一高等学校理科に入学した）がつかんだ問題は、じつにこのあらゆる領域にしみわたっている空間についての問題だった。後に彼が唯物論者として彼自身をつくりあげたその方向の最初のものが、じつにこのところにあつたと考えてよいであろう。戸坂が学界に発表した最初の論文は『公算論』についてであつたらうとおもいますが、このこともここに記しておいてよいであろう。さて、空間のことはあらゆる領域にわたつて問題に

なるが、「バラバラの問題として取り上げ」ないで、科学としてこれを究明するには、哲学によるほかはないであろう。戸坂が後に物理学への方針から転じて哲学の研究に変わってきたことと、それは関係がなくはなからう。

とにかく哲学における空間論から彼の学的業績ははじまっている。このとき彼がとった道は坦々としてのびていった。しかし研究の仕方はいっそう現実的になっていった。人の世界がほんとうに現実的であることは、歴史的事であることで、歩まれるその道はいっそう具体的になるために、狭められることになるものである。その代り、確乎たるものとなる。その道は戸坂により唯物論へと踏み固められ、ついにあのようにならぬまで伸びたのである。「空間の問題は唯物論の浮沈と共に浮沈する」という彼においてはじめて意味の深い言葉が、彼によって後に吐かれたのである。

(一) 『哲学』 岩波講座。

このようにして、いまだかつて日本の唯物論史にはなかった新しい型の唯物論者が戸坂において現われたのである。

さて、私はここで戸坂の空間論の要点について語ることを避けることができない。彼は一九二四年の秋に「物理的空間の成立まで」という論文を公けにした。ついでまた「物理的空間の実現」を公けにした。彼は空間論の研究をするのにカントから出発した。今日考えてみても、これは当然のゆき方だった。一九二四年いごにおいて、理論物理学の質的な大きな変革ののちでも空間論においてはいぜんとして、カントは問題を提出しつづけているから。戸坂はカントの空間を理論をきわめて明快に彫り出してみせた。周知のように、カントの空間は直観アンシヤウワウクまたは直観アンシヤウワウク形態であつて、物理的空間ではない。それどころか、幾何学という空間とも同じものではない。ところで戸坂

の狙いは「物理的」空間であった。だから思索はそれへとすすめられた。私は今日それをよんでみて、アインシュタインのあのすばらしい『幾何学と経験』(„Geometrie und Erfahrung“)から彼が示唆されたことの多いのを考えさせられる。戸坂は、カント空間論をユークリッド幾何学はもちろん非ユークリッド幾何学の見方とも別なものと考え、物理的空間にしてはじめてカントの空間論の「成立の根」が見出されるものだという解釈をとった。しかし、戸坂にとっては問題は物理的空間なのであるから、そこで感覚および知覚の問題にむかってゆかざるを得なくなっている。この論文はこのあたりで終りになり、これからいご「物理的空間が物理学に対して重大な基礎になる」ということを示唆して完結となっている。第二の論文はその空間の「物理的」である場合を究明するのであって、しかも題名にあるようにその「実現」を把握しようとしている。科学において「実現」とはただちにその方法、その実験の仕方、その測定方法に関係するものでなくてはならぬのだが、戸坂の物理的空間のつかまえ方は、この意味の「実現」に彼の思索がむけられたところに大きな特色がある。測定方法とは、ある対象について測定がおこなわれるその方法なのであるが、その場合、方法いぜんに対象があるのでなくて、方法によって確立するのである。対象と方法の関係は戸坂のたえず強調して考えたところのものであった。ここに対象よりも方法の、実体よりも作用の、優位があるかのように考えられがちな大切な問題がある。カントにおける実体概念の理論のさいごの解決は、この優位をみとめるところにあるといえる。それとともに、カントのトランセンデンタルのやり方のある観念論的哲学の特質がここに付着しやすいいといえる。戸坂は「カントから出発した」のであるが、そして彼が「物理的空間」の研究の結果、彼に結論できたものは物理的空間は「方法であると同時に対象である」ことなのであるが、それにもかかわらず、彼が観念論的哲学におちこ

んでゆかなかったものは、じつに彼が「空間」概念をつかんで離さなかったことにあるといえるのである。彼においては空間としての「自然」概念が確立していたのである。彼はこのために観念論的哲学からのいかなる思索の誘惑にもひきこまれなかった。哲学者たちは（たとえばハイデッガーのように）空間に対する時間の優位を主張するでもあろう。しかし、「世界」（後述）としての自然のみとめない彼は、時間にしても「自然における時間」をしか考えない。「自然における時間は空間化されたものに過ぎない」のである。それは「空間的時間でしかない」のであるまた、ある哲学者たちは、自然のほんとうの規定は物質ではないかと、いうでもあろう。しかし、戸坂は空間規定を考えないたんなる物質概念を斥ける。「物質はただ空間的であることよってのみ物質である」ことができる。彼はもっと鮮明に言い切る、「自然の性格は空間にある」と。以上のようにして、唯物論者戸坂が、どんな観念論的な哲学の思索思弁に対しても抗し得たのは、彼の空間概念の確立にあったといえることができる。彼がまだ自分を唯物論者だと名のることのなかった頃から、すでに早く彼の哲学的思索を吸収したものは、空間論だったのである。

(一) 前者は『哲学研究』の第一〇巻第一冊に、後者はその第二冊。ただし、後者は発表時よりも二年ほど前の旧稿であるということだから、これらの論文による戸坂の思索は昭和四年のことだと考えられる。

カントの空間論から出発した彼は、まずカントが空間の純粹数学だと考えた純粹幾何学から（その思索を通りつつ）出て、やや、経験的な幾何学へと向かわねばならなかった。それが彼が強調しつづけた「計量の幾何学」である。周知のように、計量の幾何学はデカルトらしい、ぜんじ明瞭になつたように、座標の幾何学である。彼はこういう、「ただ座標幾何学のみが科学を精密にすることが出来る」と。そして、なおつづけて、「精密という概念の動機を追求すると吾々はこの結果へ行きつ

く」と、いつている。さて、その座標であるが、彼は座標は「空間を代表する」ことができる、とはっきり明言する。その理由は「人々が空間概念によって、質ではなくて量を理解するならば、このような量概念の最も精密な表現が座標である」ということにある。かようにして、「科学の精密性は、その最勝義において、空間に依って与えられる」という命題をたて、この命題は「記憶しておく必要がある」というほどに言い強めている。

「物理的」空間の究明をめざす戸坂は、たんに計量幾何学の座標の問題でとどまることができない。なぜなら、ぜんじ経験科学の立場に立つことへとすすんでいる彼は、座標がたんに計量の座標であることにとめておくことができないから。ここで彼の思索に協力してくれたものが、外ならぬカントに深く影響されたH・R・ヘルツの「真の力学」(eigentliche Mechanik)の考えである。ヘルツの真の力学では「座標はもはや単に計量の座標ではない」ことが、戸坂をしばらく導いたものと思える。さて、このところで当時日本でも（ヘルツとちがって）しきりと読まれていたM・プランクの考え、「計量できるものはまた存在する」という思索が彼に閃いたものと察しられる。ただし、戸坂にとっては計量が計量幾何学における座標による計量でなくて、なお一步すすんで「真に」経験的なものでなくてはならなかった。座標は思索のなかの座標でなくて、経験的にきめられる、というよりも、経験的法則によって制約される、というものでなくてはならない。それは現実においていえば、物理学者が経験的にじっさいに観測し、したがって機械を用いて測定する、そのあるひとつの点またはこの一点と関係のある他の点、じつにこのことが座標にとって、経験法則的について問題なのである。つまりこうなれば、座標は物理的測定の座標をさすことになる。たんなる計量の座標は測定の座標ではないのである。さて、事物の測定はこの意味の座標によるほかに方法はない。座標は

じつは測定の方法を意味することにほかならない。戸坂はここでつぎのように、彼が「記憶しておく必要がある」という彼の第二の命題をつくるわけを説明する。「座標は座標の性質それ自身に基いて、この場合、測量されたる量そのものをも意味しなければならない。測定されたる事物の数値がその事物の座標であるであろう。そうすると、測定座標とは測定されたる物理的対象をも意味しなければならない。故に、測定座標としての空間は、一つの物理的方法であると共に、また一つの物理的対象でもあるのである。」そこで、彼の第二の命題は、「空間はこの場合——物理的空間として物理的方法と対象とを意味する」と、言いあらわされる。

ここまでできたとき、アインシュタインの相対性理論がもつひとつの大きな特色、物理学が探求する実在の存在と、じつさいの測定方法との関けい思想が戸坂にとって関心の的とならないではいなかっただけが、はつきり知られる。その場合、戸坂にとって参考となったものは、まずE・カッシラー („Zur Einsteinschen Relativitätstheorie“) や、H・ワイル („Raum-Zeit-Lehre“) や、H・ライヘンバッハ („Philosophie der Raum-Zeit-Lehre“) であつたことを彼は記している。¹⁾ (「物理的空間の実現」のなかでは、エディントンに拠つたことも明記している)。アインシュタインの特殊相対性理論に導かれて、物理的空間の「実現」を明らかにしようとする戸坂は、とうぜん、いわゆるロレンツ変換の方法的処理を通じて、ミンコフスキーの「世界」概念にまで(彼の叙述は比較的かんたんであるが)到達している。そして、ここで得た彼の結論は、ミンコフスキーの「世界」はまさに物理的対象であるということだった。この「世界」概念によれば、とうぜん「世界は方法||対象を意味する」ことになる。だから、さいごの戸坂の狙いは、「世間空間こそが物理的空間の特色——方法||対象——をもっとも具体的に言い表わすものである」ことにあつた。

以上は、「物理的空間の実現」という彼の第二の論文の要点をあげたのであるが、こうした思索の努力は、戸坂においては、哲学的思索を享有するということにあるのではないのであって、それは科学の精密性をつかむことにあったと考えられる。『科学方法論』のなかで彼が吐露しているつぎのことばは、それをよく言い表わしている。「吾々は初めに科学の精密の概念を追求していた。それは、数学によって、さらに精しくは幾何学によって、さらに精しくは幾何学の応用・物理的空間によって、最後には世界空間によって保証されねばならない」

- (一) 『科学方法論』。私は彼の論文「物理的空間の実現」のなかの、いま私たちにとくに関係のある部分は『科学方法論』においても、ひどくは変らずのべてあるので、読者の便利のために、そのほうから引用した。
- (二) 注一にのべたように『科学方法論』によって概説した部分がかなりある。

彼が科学論者として歩んだこのような道は、日本の政治的・経済的・文化的現実のなかで、踏みかためられ、狭められ、しかし、確乎たるものにされたのであった。それは戸坂の半生の生活、唯物論者の生活の一面であったといえるのである。

二 戸坂と「唯物論研究会」

唯物論者としての戸坂の活動は、ほとんどすべて唯物論研究会とむすびついていた。唯物論研究会を語らないでは、戸坂を語ることができない。唯物論研究会はどうして生れたか、どんな活動をしたか、それを最初にのべておきたい。私は、この本の「まえがき」でふれたように、唯物論とは人間がその社会的生活の本性からあがる抵抗の表現だ、とおもうのであるが、それならば、そうし

た社会的な抵抗の思想のあと、かたは、過去の日本にいちどだつてなかつたということが、いったいあり得ようか。さて、私にはその場合「社会的生活の本性」ということが大切だとおもわれるのであるが、その「社会的」生活なるものが日本では順当な発展をしなかつた。いつもこのことを考慮において、過去を見なくてはならない。だから、ひとびとが本来の人間性をまもろうとして何らかの抵抗を示したあと、かたを過去にさぐるという（考え方が固くて機械主義的であつては、できないところの）研究が先行せねばならない。さて、かような社会的な動きであるが、皆無だつたということはないはずである。前述の明六社だつてその意味で十分関心ももてるのである。私たちはさきにあげた安藤昌益の弟子たちのあいだに或る結社があつたろうという推定に深い関心をいだくのである。

抵抗の思想をもつ人たちの集りは、大正の半ばいごでは当然いくつもあり得たわけである。主として文化的活動をしていた団体にかぎつて考えてみるとして、たとえば「種まく人」の集りをはじめとして、「国際文化」「文芸戦線」「戦旗」「プロ科」などその他の集団は、その実例としてあげられるのである。ことに反宗教運動の団体としての「無神論者同盟」は、あとで触れるように、ほとんど唯物論者協会といつてもいいものだった。だから、一九三二年（昭和七年）にはじまつた唯物論研究会は、それらの団体のなかのひとつのうちにあつたであろう唯物論的世界観の結集であり、そしてその思想をとくにとりあげて研究し、それを大衆啓蒙に役立たせようとした団体にほかならない。さて、そうではあるにしても、はつきりと、そして真正面から、唯物論の研究会という団体が日本におこつたことは、まことに大きな事件でなくてはならない。その研究会は出発とともに『唯物論研究』という機関誌を発行したが、その第一号で、長谷川如是閑は、「生れたばかりの唯物論研究会はいかに微力な存在であるにせよ、現代における意義と使命とによつて将来を約束されてゐる

のである」と述べたのであった。

研究会はどういうようにして生れたかについては、この本の著者である私も研究会の組織者のひとりであったから書いておきたいこともあるが、しかし、私が関係者である以上、私が少しでも主観化するところがあつてはならぬので、当時の組織者の岡邦雄の叙述によって、そのありさまをここに出示しておくのがよいとおもう。そうすることが戸坂の唯物論者としての活動を明らかにしておくのに少なからず役立つであらう。

(一) 『回想の戸坂潤』（一九四八年）一一頁。岡邦雄の文章の転載は特に彼の承諾を得た。

「一九三二年の春、かつて反宗教運動をやったことがあり、とうじ非合法生活をしていた川内唯彦君が、或る日ひょっくり私の前に姿を現わして、日本で一つ、唯物論の研究会を合法的に創って見てはどうかと相談を持ちかけて来た。川内君は、そういう示唆を私に与えただけで、直ぐいづくともなく立去った。だが彼は、三枝博音君の前にも同じ用件で立現われたことが、あとで分った。

当時は満洲事変勃発後の、これからいよいよ『世相』が嶮しくなるうとしていた時代であり、マルクス主義の理論的活動を続けていたプロ科もその二月には殆ど壊滅していた。そこで私はプロ科のあとを追うわけでもなく、その代用品になるという意味でもなく（そんなことは実際から云つても不可能であった）、純然たる合法場面で、厳密に理論的な領域に自らを限定して仕事をして見ようという気になった。やがてドイツから帰って来たばかりの三枝君が相談に来た。まず友人関係を辿つて研究会を作り、機関誌ももうとうとうというわけである。何しろこれから益々ひどくなるうとする反動期に、全くの合法場面で、たとえ理論だけの狭い限界内であり、筋の通つたことを云おうという

のである。もちろん吾々の能力で大した意義のあることのできないことはわかっているが、それにしてこれは只のアカデミシャンばかりでできる仕事でない。私は矢張り一番さきに、『頼もしい人』戸坂君を思い泛べた。それに前年、立消えになった『アンシクロペディスト』と一緒に計画したこともある。一つ彼に当って見て、もし彼が賛成して呉れるようだったらやろう、断るようだったら自分もやめよう（このことは他でも話したことがある）。そういう肚で彼を訪ねた。彼は即答はしなかったが、万更いやでもなさそうだ。次に私の家で三枝君と、彼と、私との相談会となり、愈々やろうということになった。

三枝君は服部之総君と永田広志君を引張り出し、戸坂君は本多謙三君を連れて来た。それから私と、三枝君、服部君とで、丁度大阪から上京していた小倉金之助博士を宿舎に訪ねて説いた。そして結局この七人が創立最初の世話人ということになった。会の名称は本来ならば『唯物論者協会』としたのであるが、それさえできず『唯物論研究会』とした。小倉さんは大阪住いなので別として、あとの六人がその年の夏中、よく集まった。みんな熱心だった。趣意書や勧誘状の文章を書いたのは戸坂君だ。事務や雑務は私と三枝君がやった。三枝君は今でも随分忙しい働き者だが、しかしその頃が一番忙しかった、と今でもよく彼は思い出話をする。

秋になると発起人会、総会、創立記念講演会と滞りなく済んだ。しかし役員を決める段になると、幹事長には誰もなり手がなさそうなので当分欠員のこととして、次に事務長を幹事の中から出す段取りになったが、これまた誰にもなり手が無い。けっきょく学問・識見・人物に於て格段の差ある私が無理矢理、事務長にされてしまった。但しここで格段の差というのは、この場合『格段に劣っている』という意味なること断る迄もない。年齢だけは諸君より格段に長じている。私ほもとより

研究などできる柄でもなし、碌な論文一つ書けるわけでもなし、この困難な環境条件の下で、会を運営してゆくだけの（政治的？）手腕もなく、事務をとらせても相当なルーズな人間である。しかし有能な諸君にいい仕事して貰えばいいんだ。そのためには喜んでみんなの小使になろう。そう思って事務長を引受けた。誰もいやがる財政部の責任者にもなった。

名は事務長であるが、実は小使である。それで私は何かにつけて戸坂君を頼りにした。一から十まで彼に相談した。外部に何か交渉にゆく時も、戸坂君は一人でサッサと出掛けてゆく。私はいつも戸坂君について来て貰った。

困難ははやく来た。二月早々、世話人の一人であった温厚・緻密な哲学者本多謙三君が、健康が勝れないという理由で会を去った。間もなく小林多喜二が殺された。この事件の直後、唯研では石井友幸君と私が別々に、しかもこれという理由もなしに、それぞれ一か月ずつ、小林が殺された築地署の留置場に過した。四月になって第二回の講演会をやった時、長谷川如是閑氏が開会の挨拶を始めると同時に解散になり、二、三人の青年会員が検束された。全然その理由が分らない。他の幹事連はやむなく事務所に引揚げたが、戸坂君と私とは本富士署へその理由を聞きに行った。署長に逢って聞いて見たが、何もはっきりしたことを云わない。特高室へ行って見ると、いま検束されたばかりの若い連中が、私らの顔を見て微笑している。けっきょく要領を得ないですごくご警察の門を出た。さて腹はへったし、空いた腹はただ形なき憤激だけで一杯だ。そこらの路次に入って屋台店で夕食を喰べた。その時のシャコ为天ぶらの旨かったこと、しかも腹一杯たべて、一人前三十八銭。今から考えると実に廉かった。

その年の夏は私も忙しかった。機関誌の発行を会の自営に移したので、財政部としてその資金を

作らねばならなかったからである。私は京都、大阪方面へも飛んで行った。或る晩など仲間の内では割に余裕のある某君（あとで悪質のひどい反動になった人）を訪ねて相談したが木で鼻をくくったような挨拶。弱気の自分はその帰り途、すっかり泣き面になり、月のいい晩だったが、戸坂君の門を叩いて、その悲しみを訴えたものである。もう深夜であった。彼は駅まで私を送って来て、その十銭スタンドで鰯の燻製をつかみながら、安いウイスキーに鬱を散じた。

同じ夏、今度はしばらく留置場に行っていた三枝君が、出て来ると会を去ると云い出した。何しろ創立いらい一年間、吾々三人は三羽烏みたいに働いて来た仲である。その一羽に去られたんではどうにもならぬ。戸坂君と二人、東中野の或るカフェーで、ビールを飲みながら、夜半まで慰留に努めたが、ついに効を奏しなかった。生れつき飲めない自分が飲んだこの夜のビールは実にまずかった。

三枝君に去られてみると、あとの中心になって働くのは彼との二人である。そして彼はこの年の秋、私の事務長が一年の任期が満ると共に、自発的に事務長を背負って呉れた。まことに名実ともに揃った名事務長である。

その頃から戸坂君の唯研に於ける活動がグングン目立って来た。外部の綜合雑誌に毎月おびただしい原稿を書く外に、機関誌には論究ばかりでなく、ブックレビューまで独自の主張の下に、精力的に書いた。研究組織部の責任者として毎週数回ある研究会を計画・組織するほか、自分も研究を報告し、他の会員の報告に対しても指導的批判を怠らず、啓蒙的な、テキストを用いてする連続講義をも、実に休みなく続けた。その他春秋二回のピクニックなども卒先して、自分が中心となって計画し、実行し、殆ど彼一人の力で、小さな団体ではあったが、ともかくも唯研を、あの激しい思

想弾圧のあらしの中で、かたく護り、まとめ、率いていった」

右の引用文のなかに川内唯彦の名があらわれているが、前記の無神論者同盟は彼が主唱し、その組織に努力したものだ。岡邦雄も私もそのメンバーであって、当時苛こくな弾圧のなかで無神論者同盟はよぎなく壊滅させられたが、この壊滅はそのまま終るものではなく、科学的研究者の集りという形の変ったものではあったが、唯物論研究会がそのあとに現われたといってよいようなものである。もうひとつ、この研究会について記しておきたいのは、ドイツのベルリンにあった、知識大衆の啓蒙の団体であったマルクス主義学校（ドイツマルクス主義学校）（一般に「マーシユ」と呼ばれていたもの）の組織や研究の方法を多少参考にするところがあった、マーシユの簡単な紹介は機関誌にも載せられたと記憶する。このようにして、あの時代に当然科学研究者を中心にした、新しい世界観を求めようとしたインテリゲンチアの参加した団体が、じつに唯物論研究会であったのである。研究会がもつともながくそこを活動の事務的拠点としていたのは、当時の麴町区内幸町一ノ三東北ビル内であった。会の「規約」の第一には「現実的な諸課題より遊離することなく、自然科学、社会科学及び哲学に於ける唯物論を研究し、且つ啓蒙に資するを目的とす」とあり、そしてこれで会の目的が、明示されていた。会員の資格であるが、それは「唯物論の研究に貢献し得るものにして会員二名の推薦若くは論文、著書の詮衡により幹事会の承認を経たるもの」というのであった。発起人は四〇名からなっていたが、そのなかから幹事が詮衡されたが、それはつぎのひとつとびとびであった。小泉丹・長谷川如是閑・小倉金之助・本多謙三・三枝博音・富山小太郎・丘英通・服部之総・斎藤响・戸坂潤・岡邦雄・内田昇三・石井友幸・並河亮・清水幾太郎・羽仁五郎・林達夫。幹事のなかからじつさいに活動した人がさらに選ばれた。これから後の研究会の経過については、簡単であるが岡の記録のとおりで

あった。岡の記録の(引用部分の)さいごの七、八行の叙述は、戸坂の研究會活動を要約してのべている。しかし、戸坂の活動の本領はそれよりむしろ後にあったといえよう。一九二七年(昭和十二年)は中日戦争のはじまった年であるが、思想弾圧はいっそうきびしく、この年の終りごろ、戸坂と岡とが事実上の執筆禁止という極めて非合法的な、かつ陰險な当局の処置をうけた。このころ、唯研解散論の意見が会内部に出たほどに、会の活動はもつとも困難となり、「唯研存続の意義がほとんど零に等しい」とさえいわれるところまできていた。解散論に対しては改組論の意見があつて、論議のすえ、改組論に決定した。改組後の會活動が困難であつたことはいうまでもない。翌年の一九三八年の十一月に、ついに戸坂は検挙された。検挙から拘留所生活、保釈、さらに実刑について岡はつきのよう^(一)に記している。「私は留置場に一年、引きつづいて拘留所に一年あまりを過した。戸坂のほうは警察は一年半以上だったが、拘留所は半年だった。二人は同じ日の朝やられて、同じ日の晩に保釈になって出て来た」。保釈期間は四年だった。唯研のなかで実刑にもつてゆかれたものは、戸坂と岡だけではなかった。二人のほかは伊豆公夫・伊藤至郎・永田広志・武田武志の四名がいた。戸坂が下獄したのは一九四四年の夏であつた。

私は唯物論研究會と戸坂の會活動のことを記することを、ここで一応とめよう。そして、戸坂が拘留所でどういうように生きてたかを三の終りで述べたいとおもう。

唯物論研究會における戸坂の広汎な活動のなかで、ぜひ、この二でのべておきたいのは、彼の労作『科学論』である。唯研に一九三五年に啓蒙活動のひとつとして『唯物論全書』を企画した。戸坂がこの『全書』の一冊としてかいたものが『科学論』である。^(二)

(一) 『唯物論全書』の最初の計画はつぎのようだった。『科学論』(戸坂潤)、『科学思想史』(岡邦雄)、『現

代物理学』（石原純）、『数学論』（今野武雄）、『生物学』（石井友幸・石原辰郎）、『論理学』（三枝博音）、『技術論』（相川春喜）、『自然弁証法』（岡邦雄・吉田敏・石原辰郎）、『唯物論通史』（船山信一）、『近代唯物論』（森宏一）、『現代唯物論』（永田広志）、『歴史論』（服部之総）、『文学論』（森山啓）、『芸術論』（甘粕石介）、『戦争論』（堀真琴）、『無神論』（秋沢修二）、『ファシズム論』（今中次磨・具島兼三郎）、『明治思想史』（鳥井博郎）。

戸坂の『科学論』の概略をここにのべるということよりも、彼のこの労作のなかで、唯物論の主要な諸問題はどのようなように提案され、どのようなように解かれようとしたか、それを述べる事が、何よりも肝要であろう。さて、その唯物論の主な諸問題を仮りにつぎの二つとしてみたい。

(一) 唯物論とはどういう思想組織としてつかまれているか。

(二) 唯物論において意識とは（したがって物質とは）いかなるものとして扱えられているか。

(一) 「空間論」から出発し、たえず「自然科学の典型としての」物理学に関心をもちつづけてきた戸坂は、社会科学に対する自然科学の方法論的優位を確実につかんでいた。唯物論が何であるかが問題になるとき、唯物論についての過去のひとびとの哲学的論議のなかをさまよう（たとえば、『唯物論史』の著者A・ランゲがしたような）仕方は少しも必要がなかった。彼には「本格的な自然科学」の理解が、あの『科学方法論』いらい（じっさいは『空間論』いらい）できていた。つまり「物理学」の理解である。彼にとって「世界」とはまず「自然」である。もちろん彼においても歴史的世界も考えられるのであるが、それにしても自然という世界を描いて、まったくその外に存在するわけではないだろう。彼は「自然という世界を取扱う自然科学の基礎は……世界空間によって与えられる」と考えられる^(二)といっている。彼の世界空間の概念はすでに一でのべたが、彼は、「世界空間は自

然を代表する」といつている。さて、「自然」概念の本質が以上のようにとらえられている限り、自然科学のうち自然科学の一実例としての植物学や動物学が含まれるように、ぜんたいとして自然科学はその本質とその研究方法において単一であり唯一である特質をもつとするのは当然のことである。^(三)このような自然科学の特質の大きな一つは、自然科学ではその対象の存在は方法によってきまり、方法は対象によってきまることにあるのだが、その方法が実験的で技術的であることにその本質がある。戸坂はここに単一性と唯一性の理由をみている。このことを理解するには、哲学史をみればよい。哲学には人の性の数だけ別々の哲学があるといっても、徹底的抗議はうけないであろう。自然科学に対して置かれる社会科学(いわゆるブルジョア社会科学の立場において)の立場は、今日でも哲学の数だけあるということができよう。これに反して、自然科学はとにかく歴史的にいつて「唯一性と単一性との理想を保持できた」のである。さて、社会科学(または歴史科学)が科学であろうとすれば、右の単一性と唯一性の理想をとにかく自らの学問のなかで何らか実現するところがなくてはならぬ。「真理に二つはないので、現実の事実や事情に照らしてみれば、二つの理論の是非は原則的に決定できる筈である」。とにかく、科学としての社会科学が単一性と唯一性の理想を保持できるためには何らかの哲学と(自然科学とではない)結びつかねばならない。ところが、結びつくべきその哲学そのものが単一性と唯一性の理想を保持し得るものでなければならぬ。ここで戸坂は、はっきりとつぎの命題をかかげ得るわけである。「この唯一性と単一性とを有った哲学は、今日唯物論の組織以外にはない」。そのことは、いっばんに観念論的哲学が今日もどのような状態にあるかをみれば判然とする。「ブルジョア社会の観念界に順応した各種各用途のブルジョア観念論は、その独創性と深酷な思索との口実の下に、実は、学派的セクトに基く思いつきや、反理論的な迂路・徒

劣・無意味な反覆、などを敢えてしている場合が、殆んどその大部分をなしていると云っても云い過ぎではない」

(一) 『科学方法論』

(二) 歴史科学も科学である限り、自然科学についてかように考え得られるものが、ある範囲において妥当であるであろうことを、彼は考えていた。この仕事はついに彼において実現されなかったのではなからうか。

ではなぜ、現代の唯物論だけが、そのような学問上の単一性と唯一性を保証されているのだろうか。

戸坂がこれに答える用意は、じつは『空間論』のときの思索のなかに、もう萌芽以上のものとしてあった。哲学は彼によれば（エンゲルスと同様に）範疇組織に外ならない。範疇組織とは、わかりやすい例えば、「現実の事物の実際的な認識のために必要な認識方法」に外ならない。戸坂は「方法」というとき、実際の仕方（自然科学ならば実験用具の使用まで）を考える。彼は認識のもつこのような実験的な特色は、「社会的に云い直せば」、認識の技術的な特色だといっている。だから、こうした意義からいって、彼において、「正当な意味に於ける範疇組織は、必ず技術的範疇組織でなくてはならぬ」のである。唯物論による範疇はまさにこういう範疇であると、彼は方法の技術性を判然と指摘している。これが実に、現代の唯物論だけが、どうしたら、いっぽんに科学に対して正しい方法論を提供できるかということへの、答えなのである。

唯物論とはどういう（思想）組織であるかが、戸坂においては、以上のようにきわめて明解に分析され、明示されている。

(二) 第二の問題は、戸坂においては、意識は（したがって物質とは）いかなるものとして把えら

れているか、である。誰が考えても、科学は実在の認識だということはうごかないであろう。さて、問題の肝心の点はその実在と認識との関けいの理解にかかるのであるが、戸坂はその点はっきりと、こう明言する、「認識という言葉、葉の意味は、実在を模写するということをおいて他にない」と。さて、模写ということだが、彼は「鏡が物をそのまゝに、写す（左前になることは別として）」という、その真実さを有つ点に譬えて「いわれるのであることを端的に指摘する。真実とは、率直にいつて「ありの儘」ということであるはずだ、認識が真実であり真理であるのには、何は何でも、事物をありのままにつかまなくてはならない。だから、認識ということと模写ということとは同義である。ところで、唯物論に多少でも疑問をもつ人は、ここでたいていつぎの問いをなげ出す。《認識とはそういうものだとしても、いずれは意識によるのであろう。そうしたとき、どうして意識は自分とは明らかに別のものである外界の事物を模写できるのであろうか？》戸坂はこれに対してこう答える。

「意識はそれが如何に自由で自律的で自覚的なものであるにしても、脳髓の所産であるという、一見平凡で無意味に見える事実を忘れてはならない。……意識は脳髓という生理的物質の未知ではあるが或る一定の状態乃至作用だと考える他に現在途はない。之は生理学の真理を認める限り哲学者といえども規定しなければならぬテーゼである。もし之を承認しないならば、意識の発生と成立とを哲学者はどこから説明するのか。もしその説明が与え得られないとすれば（靈魂の不滅説をでも科学的なテーゼとして持ち出さない限り）、吾々が今与えたような説明が現在可能な唯一の説明ではないか。哲学者はどこにこの説明を斥ける権利があるのか。それとも夫れを到底説明し得ないということでも説明しようとするのであるか」

唯物論に疑いをもつたいの人は模写説を承認することを躊躇しつつ、すぐにつぎの問いを用

意している。《意識は脳髓という生理的物質の作用でもあろうが、これほど高度の意識がどうしてできたか?》私たちはここで、安藤昌益を想いかべつつ、また中江兆民の考えを想起しつつ、戸坂のつぎのテーゼを聞くことにしよう。「その物質は云うまでもなく、自然にぞくしている。……吾々は、ブルジョア観念論哲学者の苦々しい顔色にも拘らず、意識は自然の発達過程の或る段階に於て自然の内から何等か発生したものだ、というごく当り前な哲学的結論に来るのである」「意識は」と戸坂は、さらに対立の発生を明らかにするためにつづける、「自然の発達過程の或る段階に於て自然の内から発生したのだが、そこから物と心との、客観と主観との、存在と意識との、対立そのものが、発生したのである。……両者の関係それ自身が、自然的秩序に於て、宇宙時間の内に発生したところの、一関係なのだ」（傍点、三枝）

戸坂は意識の問題はかなり詳細に立ち入って説明しているのであるが、これ以上ここに紹介する余裕がもてない。なお模写の問題も右に私が戸坂の考えを述べたのは、「模写」という言葉の説明にすぎぬが、彼は模写の「実際の機構」についてくわしく論述している^{三〇}。以上『科学論』において見られる彼の唯物論思想の概略である。

(二) 今のところ、私はこの発生について哲学者が細かい分析の結果教えてくれているものともすぐれたものを、前述の L. Noiré の „Das Werkzeug und seine Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte der Menschheit“ に見出すことができる。三枝博音訳『ノワレ・道具と人類の発展』（岩波文庫）参照。

(二) 『科学論』のなかの(二)参照。

三 新しい型の唯物論者

戸坂は、ほんとうに、「唯物論」の歴史が始まったのはここ一〇〇年ばかりだといった。これはまさにその通りであって、「新しい唯物論の立場」ということばがその内容実質をそなえていわれたのは、マルクスによってであった。^(二) 文学や哲学で気分または感じを主として言われるような、たんなる「にんげん」の立場でなくて、「社会化された人間」、じつにこれが新しい唯物論の立場でなくてはならない。このことは何にもまして大切である。ところが、戸坂ではこの大切なことは、ただ繰り返されたばかりではなかったのではあるまいか。現代において社会化された人間は、さらにそれ以上に、科学化された規定をもち込んできていると、私は考えたい。社会化された人間においてはじめて科学的規定が妥当しているのがありありと見てとられ、理解される。だから、ややおもしろい切っけというなら、戸坂においては、社会科学化された人間の立場が明瞭になっているということができよう。物理的空間論からその学問生活がはじまっている戸坂、科学方法論で思索が訓練された戸坂、マルクス、エンゲルス、レーニンの唯物論思想によって唯物史観に徹底した戸坂、そうした彼の新しい唯物論は、まさしく社会科学化された人間の立場だということができる。

(二) 「新しい唯物論の立場は人間社会、または社会化された人間でなければならない」(マルクス)『フォイエルバッハ論綱』のさいごのところを参照。

そこで、そういう戸坂における唯物論を、まさにその通りであるかを確かめてみる方法が、ここにひとつある。それは外でもなく、彼が文学について抱懐していた思想に私たちが当たってみることである。文学こそは、それが如何なる規定の「人間」であろうと、人間が全人間的豊かさをもちそこに立ち現われる人間表現なのであるからだ。さて、戸坂の文学論をたずねてみる前に、私はひるがえって、せめて明治以後の唯物論者の文学的生活を、想い出してみたい。

私たちは前に兆民（たけふな）および秋水の、ことにその晩年の文学的生活を、というよりも、彼らが唯物論をもって時代に抗して、そして困難なうえにも困難な人生行路のなかで、どのようにその人生観を想像力（Phantasie, Einbildungskraft）のもとで表白したかを、仔細に叙述したのであった。読者は、第二篇の第二章第一節の一と第二節の三とに注目してもらいたい。一口でいえば、それはぜんりてらチュア（禅文学）ではなかったろうか。つぎに読者は、第三章の第一節の三に出ている河上の文学的な生活を想いおこしてもらいたい。それはもはや、ぜんりてらチュアではなくて、短歌や漢詩やをめぐる文学的ファンタジーであった。ところで戸坂にあっては、もうそういった文学の世界ではなくて、社会科学化された人間において見られる新しい文学の世界が、彼の生活を、唯物論者らしく豊かにしていたのではなからうか。

戸坂は文学論に関する労作を多く書いたとはいえない。しかし、文学や文芸について意見をもらったものは、小篇ではあるがかなりある。私はここで彼の『認識論としての文芸学』^(二)をとりあげた。さて、戸坂が文学を問題にするとき、ただちに彼の関心となるものは、批評精神である。文学を批判ということで把えようとするとき、今日でも文学愛好者たちは首をかしげる。しかし、かなり複雑した概念である文学から、ほんとうに文学であるものをのこそうと、振り落しを試みるとき、批評精神はどんなゆさぶりにもたえてのこるものではあるまいか。戸坂は「クリティシズムという観点から文学を根本的に取り上げるならば、第一批判されるべきものは、文学研究を語学研究と取りちがえ勝ちな一つのペダンティックな錯覚である」といつているが、彼はこうして文学ほんらいのものを把えようとしている。そこで彼はむしろ曖昧な「文学」という言い表わしよりも、しばしば「文芸」をえらんでいる。そうしておいてしかも、文芸というひとつのジャンルにはじめから縛られ

て考えることを避けて、彼は文芸や科学、これらのものの「背景に想定せられる処の一つの思想的力」に着目する。彼はそれをほんとうに文化的な作用である、というように理解している。これと呼んでまた「文化的エージェンシー」ともいつている。もし文学を問題にするなら、こうした文学的なものをつかむことが重要なのである。だから、この見地に立つ彼にとって、文芸と科学の関わりを考えることは容易である。文芸だつていずれは概念によつていて、ただ文芸においては、その概念が「表象機能を以て登場する」ことに根本的相違があるだけである。だから彼は「文芸は一種の認識である」と明言する。それどころか、「科学的認識と本質的に近親関係にある」認識である。したがつて、文芸学が成り立てば、それは「まず第一にみずからが認識論である」のである。もちろん、戸坂において認識論は唯物論的な認識論である。なぜなら、いっぽんに、「学」にせよ「論」にせよ認識組織に外ならぬが、認識はいつの場合も、唯物論の主張するごとく根本的には実在との模写・反映の關係である外はないから。そこで、戸坂にはきわめて明確な結論として、現代唯物論による文芸の理論は、「首尾一貫して模写・反映の理論である」ことになる。このようにして、彼の文芸の把握は、唯物論思想と固く結びあがっている。つぎの命題は、戸坂によつてはじめて明確になったものといえよう。「唯物論によつて初めて科学の認識論が文芸の『認識論』にまで拡大延長され得る条件が発生したのである」。こうしてこそ、プロレタリア文学のレアリズムは確認されるという、確信が戸坂においては揺ぎなきものとなっている。

(一) 『プロレタリア文学』（昭和二十九年刊『現代文学論大系』第四卷）参照。

(二) 文芸における「表象」または「表象機能」については、戸坂として必ずや思索するところがあつたらうとおもわれるが、私はまだそれに接していない。

私たちは、ここまできて、戸坂においては人の文学的生活はもはやゼンリテラチュアや漢詩文学におけるように、《わが風懐》^{ふうかい}をのべるといったようなものではないことを、理解することができ。もちろん、兆民や秋水や河上やにおいての文学的生活が、風雅にこと寄せるといったような閑日月的なものでなかったことは、いうまでもない。しかし、唯物論の先行者たちにおける文学と戸坂における文学とが、その把握またはその体験において、異質的といいたいほどそのあいだに距離のあることは十分に承認されるであろう。少なくとも、プロレタリア文学のレアリズムにまで彼の文学についての思索と体験が深まっていることは、その証左とせねばならない。

戸坂が兆民や河上の年齢にまで生きのびていたら、そのときどういふ人生観を、どういふ文学的思索を表白したであろうか、それをこうと想像して言い表わすことも、もちろんできない。科学、ことに自然科学の哲学的研究から出発し、新しい唯物論をあのように俊敏にして重厚な態度で把握した彼の姿は、私たちのまえに、新唯物論のけつ然たる把握者の像として立っているのである。

これまでのところ、戸坂の生涯のさいご、つまり獄中における生活について記すべき資料がなかったのであるが、幸いなことに、彼の独房（四八房）の隣りにいて、戸坂の獄中の動静（というより、ほんのわずかの動きのグリンプス）を書いておいてくれたひとがあった。そのひとは箱崎満寿雄氏であるが、氏に請うてその一部をここに載せることにしたい。

「三月の末ごろの寒い日の午後だったと思います。湯気のたつなかで二人はお湯にいっしょに入ったのだった、やせ細った二人が、骨と皮ばかりの躰をいたわりあいました。四十八房の躰は私よりもさらにやせて、すでに白い皮膚にはうす黒い斑点が、胸にも脊にも、躰いっぱいできていました。気力も大分おとろえていて、言葉もやっとのどから出る位のかすかな声でした。

『おなががすいてかなわないですね』と私がいうと、『そうだね、四等メシがたべたいね』と青白い顔にかすかに笑いをふくめて、答えてくれました。

『硫黄島がやられ、沖繩もあぶないそうですね』と私がおちかけると、『うん、もう、はじめから勝負はわかっているよ、あと半年ももたないよ』と元氣そうにうなずき、そして、『君は案外元氣そうだが、何をやってきたのか』と、私にききました。……私がてつとりばやく経歴をはなすと、『どうか、これからは、最後までがんばってやるんだね、若い人は頼たのしくていいね』といって、私をゲキレイしてくれました。

『失礼ですが、シヤバでは、どなたですか』と私がこの学者らしい、えらそうな人の名を訊ねました。すると、かすかにうなずき、『トサカだよ』と、ききとれるか、とれないような細い声で答えました。

私は、しかし、突っさに、その人が誰だが、思い出せませんでした（私は労働者だったので余り哲学の本などはよまなかったのだ）。私は監視から、『はやく出る』といわれ、赤ちゃけた獄衣をきるころになって、これが有名な哲学者の戸坂潤先生なのだ、やっと、気がつききました。独房にかえってから、その日は、何か懐しい慈父にあったよう、心があたたまる思いで、一日をたのしく過ごしたことを思い出します。

巢鴨の刑務所のまわりは、三月九日、四月十日（？）と五月二十五日（？）と、三回にわたって、大空襲をうけました。その時はB29の轟音と、爆弾の炸レツする音と、大東京が火の海となって、やけ崩れる炎の波が、潮のように、あのコンクリートの塀におしよせ、なかでは監視が、本錠をおろして逃げさり、熱風が房内にまでむしあつきたちこめ、水道も電灯もない部屋に、ただまっかに反

映するくもりがらすの色を見て、その日の惨禍がいかにすさまじいものであるかを判断する以外にはなかったのですが、その時でも、私達の房の側では、皆ひっそりして、落ちついた起居をつけていました。みな、日本帝国主義の崩壊ということを誰もが信じていたからだ、と思います。

しかし、房の反対側の方は天照大神に何かお祈りを告げるものや、気が狂ってさわぐものや、苦しさに泣きさげぶものやで大さわぎでした。

戸坂先生が長野に送られたのは、これから間もなくのことだったと思います。

多分、朝の点呼が終わった直後だったか、と思いますが（大へん失礼ですが、記憶がうすれてしまいました）、四十八房の扉がひらかれ、『今日は押送だ』という監視の声がかきこえたので私はどきりとなりました。

やがて、監視台の前に青い色のジャンパーにズボンはを入れて、風呂敷をもった先生の後姿が（これもうすら覚えです）のぞき穴から見えました。

それから、監視の何かざわめく声とともに、四十八房は、スタスタという草履の音をのこして、入口の扉の方に消えました。

私は、行先が長野であるというのは、監視たちの話から、わかったもので、これから寒い長野に行ったら、どうなるだろう、と、そぞろ行先に不安を感じ悲しい思いがしました。

私は、静かに、その旅路の安全と先生の健康をいのり、その後姿を見送りました」
私たちはここに、ひとりのソクラテスのすがたを見出すことができるではないか。

戸坂潤は、このようにして、唯物論の世界観を押し通し、その立場で知識大衆の啓蒙にあたり、この時代の社会における人間の本質からの抵抗を表現しつづけたのである。唯物論者戸坂は、たとい

気狂いじみた戦争が機会となったとはいえ、このようなきいごをとげたのである。私たちは戸坂において、兆民や秋水とちがった、また河上とも同じくはない、新しい型の唯物論者を、見出すのである。もはや紙数がないから、私は戸坂についての第二節をここで終らねばならない。

むすび

以上、二篇、五章、十六節にわたって、唯物論思想の線につながる人たちの評伝を試みたのであるが、さいごにぜひ述べておきたいことは、それらの人たちの学問的な且つ思想的なつながりである。「補」のところでも論評した人たちは別であるが、その他の思想家たちは或るひとつの共通の線において、とにかくむすびつのである。どのひとりとして、啓蒙の第一線に立っていない人はない人ややもすれば隠されがちな人間存在の本質からの欲求を、社会に向って呈露させようとしなかった人はいないのである。さて、そうではあるが、学問的思想のうえでそれらの人たちのつながりがのこらず確認できるとは決していえないのである。

ヨーロッパだったら、デモクリトスやエピクロスの思想とつながりのない唯物論者はまず稀だし、ベーコンやホブズに何かのかたちでつながらないということはないが、一八世紀のごだったら、フランスの唯物論者たちの考え方をふりかえってみない唯物論者はまずないといってしまう。また一九世紀の後半のごだったら、マルクス、エンゲルスが、ひき合いに出される場合がほとんどである。かようにして、学問的思想のうえで、れん、関のないということとは考えられない。

この書は日本唯物論史ではなく、個々の唯物論者を評伝することを意図しているのだから、思想の歴史的な結びつきを明瞭に書き表わすことに努力したわけではないが、その結びつきを探すことが終始私にとっては問題であった。戸坂潤は、河上肇と教養や学問で結ばれる点があるが、兆民や秋水とは或る隔りをもっている。兆民は仏教や老荘から彼の唯物論思想を成長させるものを汲み

とったが、秋水においては同じことは求められない。諭吉の啓蒙思想には江戸時代の思想家からくる影響はあったろうが、彼が蟠桃の無神論や昌益のラディカルな反観念論思想に触れたとは（少なくとも今の私には）思えない。

しかし、それならすべて無連絡かといえば、そうではなくて、梅園は益軒の影響を深くうけてると察せられるし、春台や仲基などは、また淇園すらもが、徂徠の先行なくしてはおそらく考えられないであろうし、その他こうしたつながりならば指摘されるものがいくつかあるであろう。いっぽんに、人物と人物との思想体系と思想体系との歴史的つながりについては、実証的な研究をまたないでは、つながりが「無い」という断定は、ほとんどぜったいにいいいほどに、さしひかえねばならぬのだから、私たちの場合でも、個々の唯物論者の相互の学問的・思想的つながりにいては、否定的な断定は遠慮しなくてはならない。これからいごの研究において、日本の唯物論思想家相互の関係が明らかにされる労作が必ずや公けにされるであろう。孤独の反逆者だと私たちが考えている昌益でも、必ずしもそうでなかったことが或いは明瞭になる日があるかも知れない。

日本の唯物論思想家たちの思想的つながりについての私の見解は以上のごとくであるが、それにして、ヨーロッパの場合と比べてみると、どの思想家も（ことに江戸時代においては）^{まえ}前に先行者がなく、後にすぐつづく後進者がなく、一様にむすびつくべき唯物論思想の太い主脈の線がなかったことが、強く感じられるのである。

ここで、つぎのことを述べておきたい。明治以後においては、もっと多くの唯物論者を取りあげて評伝すべきであることを痛感したのであるが（たとえば、野呂栄太郎や三木清、唯物論研究会に属していた永田広志、鳥井博郎、伊藤至郎その他のひとびと）、紙数のうえでその余裕がなかった。

なお、明治・大正時代における自然科学者で、生活の仕方が合理主義的で唯物論的であった人たち（たとえば狩野亨吉博士のような人物）についても、のべておきたかったが、これらは他日機会を得たとき試みたいと思うのである。

付録・唯物論史

まえがき

唯物論はひとつの世界観であるが、この世界観はつねに敵をもっていた思想であった。このことをまず知っておくことが必要である。どんな世界観思想だってもちろん反対論をとまわらないものはない。その思想がはつきりしていればいるだけ、反対論がともなうのは当然のことである。しかし、単なる反対者でなくて必ず敵をもつということは、唯物論思想の特質であり、この思想の運命である。

唯物論史は周知のように古代ギリシアのレウキポスやデモクリトスからはじめられるが、すでにこれらの思想家たちからが、敵としてはとりあつかわれなかったにしろ、プラトンやアリストテレスからよく言われず、少くとも世界観のうえで味方とは考えられていなかったことは、アリストテレスの書いているものからしても、明らかである。ヨーロッパでは唯物論の思想を人々のうちに滲透させた人としてルクレティウスはすぐれた思想家であるが、ほぼ二〇〇〇年もの長いあいだ彼の著述（『ものの本性について』）が避けられていたようであるのも、じつは宗教の信仰にたよる人々や眼に見えぬイデーのみ貴ぼうとした観念論者たちのなかに、黙っている小さな無数の敵がいたのだとおもう。近世になると唯物論の敵の例は多い。敵が多いだけでなく、判然と必ず敵を呼び出す思想として、唯物論は出てきているのである。

誰もコペルニクスやガリレオを唯物論者だとレッテルを貼りはしないが、しかし何としても聖書のなかの造物者としての神を否定してしまった点では、これらの自然科学者たちは近世の唯物論的世界観への道をひらいた第一人者だといわねばならない。コペルニクスやガリレオが不倶戴天の敵

を宗教裁判所を代表とする信仰者たちのなかに呼びおこしたのは、じつに近世の自然科学的世界観のなかにある無神論的唯物論だったのでなくてはならない。一八世紀のフランスの唯物論者たち、ラマルク、エルヴェシウス、ジャン・メリエなどとなると、生涯敵をもちつづけたのであった。一九世紀から二〇世紀のマルクス、エンゲルス、レーニンとつぎつぎあげてくれば、もう唯物論はつねに敵があることよってひとつの体系ある思想組織となった世界観であったことがあきらかである。さて私たちは今やそのような唯物論的世界観の支持者を「近代日本をつくった人々」のなかに置いて考察しようとしているのである。

「近代日本」とはいったい何だろう。それはいうまでもなく、近代的性格をそなえるようになって時代の日本のことではなくてはならない。近代的性格とは、人間が自分自身を見出し（ルネサンス）、神を否定し（一八世紀）、産業の仕方を機械化し（一九世紀）、世界観を自然科学的思想のうえに築いてしまった時代（二〇世紀）がもっている性格のことではなくてはならない。してみると、近代日本とは、かつて「神国」と呼ばれ通してきた日本が右のような近代化を実現するに至った日本のことだということになる。日本は近代化という至難のことをとにかく一世紀たらずの間になしとげたのである。日本がかように近代化されてしまったことが、日本人の生活を幸福にしたと無条件にいえるかどうか、それについてはいろいろな意見があることでもあろう。しかし上述の意見で日本が近代化していることは、どうしようもない事実である。

民族国家の近代化の困難は、日本だけではない。ソヴィエトも中国もそれぞれこの困難を背負った。そしてその困難さにはそれぞれ特徴があった。日本の場合、そのむつかしさの特徴はどういう点にあったのであろうか。

いずれは近代化とは生活の合理化、ということでは言い換えられるものである。合理化において日本人はどういう特質を示したか。日本人は生活の合理化を個々の人間のうちの知恵において処理したが、その知識の客観的な組織（科学および科学的技術）において処理しなかった。このことへの着眼は日本文化を理解するにとつて大切な鍵であると私はおもう。もし、日本人が前者をすら欠いていたら、今日日本は世界の最劣等の民族国家であつたらう。

生活の合理化が正規にすんだ例は西欧の諸国であるが、ここでは組織だつた産業が先頭に、技術と科学がこれにつき、純粋な科学がこれにともない、哲学はこれらの全線に併行した。これをぜんとしたいにいうと、客観的組織化が特徴だつた。日本に欠けていたものはこれだつた。つまり、サイエンスとテクノロジーとが欠けていたことである。学問と実践の両方において組織性がなかつたこの国において、もっとも困難なるものは以上いつたような意味での組織的な客観的な世界観の欠如である。

日本の唯物論はこうした世界観の弱さのなかに形成されねばならぬものだつた。荒野の地に花が咲こうとしたが、この花はつねに摘みとられようとされた花だつたわけだ。

私たちは福沢諭吉のような近代的思想家によつてこの荒れた土地がややいっばん的に耕地化されていったことはみとめるが、唯物論の播種とまではいかなかつた。むしろ日本人の生活の合理化をもっとも具体的に尖鋭に押しすすめようとした森有礼のような思想家によつて、唯物論はようやく根を下しはじめたといいたい。あとでのべるように、森には合理化を鮮明に強力に押し出した啓蒙家の面があつたから。

日本の近代化をそれぞれの文化部門でひきうけた思想家実践家たちのなかで、唯物論者たちはど

ういう課題をどういように解いていったか。この問題に若干の考察を加えることが、この論文の狙いである。さて、そうしたとき唯物論者とはどの範囲までの合理的な近代的思想家を指すのであるか。このことをヨーロッパにおいてその実例のもっとも判然とみられるような型に分けて考えることをしないで、日本の近代化の実情について、その型をいちおうさだめて、叙述してみたいともう。

生活の合理化へと日本人の思想を導いた人々を唯物論への道を準備した人たちとして、これを啓蒙家または哲学者思想家のなかから見出すことがまず最初に試みられる。これらの人々は当然明治の初期または中期に属する。第二に、合理化の思想をとくに具体的に鮮明に押しすすめた人々を唯物論への道を拓いた人たちとして、政治家または専門の学者のなかから見出すことがなされる。この型の人々も、どちらかという明治時代に属する。第三は、唯物論という世界観をとくに意識しこれを志向した思想家ではないという点では、第一第二と共通する。しかし、第三では、唯物論思想をすでに意識していて、これと併行して別箇の世界観をもってとおした人々について考察する。第四では、唯物論という世界観を日本人の間に実現させようと努力した人々を、考察する。第五には更に、唯物論の一九世紀後半、二〇世紀の前半における発展の実情からみて、歴史的唯物論という新観念のもとで新しい世界観を樹立しようとした人々を評論してみることである。

私は右のように五つの型をつくってみて、これでこの人物評論を主とする近代日本の唯物論小史をまとめてみたいとおもう。その五つはA・B・C・D・Eに分けることにしたい。なお読者が私の『日本の唯物論者』を参照されることを望みたい。

Aの型に属する
一 ふくざわ・ゆきち（福沢諭吉）

《今日、私たちの生活の門の横木には、『福沢を知らざる者は此の処に入るを許さず』という標語がかかっている》

この言い方は、むかしプラトンのアカデメイアの入口に書かれてあった「幾何学を学ばざるものは入るべからず」という標語にかたどって言われたものであることはいうまでもないが、そのことよりもこうした福沢評価が大正時代にあつて啓蒙思想家として活動した田中王堂によって語られたことが、私たちには大きな関心となるのである。田中の言い方を誇張しすぎるといふ批評もあるかも知れないが、しかし必ずしもそうではなくて、案外にこれは福沢評価としての中しているのではなかるまいかと、私は考えたい。

王堂は学問の入口だとも思想の入口だともいっているのではなくて、私たち日本人の「生活の門に」といっているのであるが、それでしかも、福沢がたとえば『文明論之概略』（明治七年）を書いてから半世紀ちかく過ぎててもまだあのような評価が日本人の生活の仕方についてせられているのである。しかも、ここにいる半世紀は日本人が近代的性格を具えるようになった時期のうちのもっとも基本的な期間に属すのではないか。まことに福沢は日本人が封建的な習俗からぜんじ脱皮して近代的性格をおびるようになった出発点に立ち、しかも誰よりも幅広くこの不可避の課題を解くことに当つた人である。

福沢の啓蒙活動はじつに広がった。西洋事情の紹介、産業技術の知識の普及、世界の政治事情の

新知識の伝達、経済論ことに通貨の問題や外交の問題についての啓蒙、さらに婦人論や学問論など日本人の近代化への必要条件にかかわることの全面にわたっていた。このような多方面の活動のなかでも、彼を日本の啓蒙思想史のなかの光輝ある位置に置かせるものは、日本文明の本質の究明であったのだと私は見たい。その本質究明の仕方において福沢のやり方ははなはだ近代的な性格なものであったことに私は注目したい。

福沢の卓見はつぎのような点にめだっている。——日本の歴史のなかには個々の人間はいなかったのだ。日本国には政府はあったが国民はいなかったのだ。日本史は日本の国の歴史ですらなかったのだ。ただ日本政府の歴史だったにすぎない。ひとり政治的な点だけではない、宗教だってそうなので、日本には宗教はなかった。あったのは「本山」だけだった。——彼はこのように日本人の歴史を見てとった。そのような着眼力のあった彼は、ひとつの国はこれを形成するひとりひとりの人間があつてはじめて存在するのだと洞察してとり、さらに彼はそのひとりひとりを「元素」または「分子」というように把えようとした。これは旧日本文化にとって思想の革命のまさに基線である。

むかしから日本人のイデオロギーのなかでは、個々の人間は息づいていなかったも同じだったが、ほんとうに歴史的事実からいえば個々の人間が生き、働いていたのだ。だから、福沢はこう観察した。現在（というのは福沢が『文明論之概略』をかいていたとき）日本人はじつさいに幾千万人か居ることだろう。けれどもその一人一人が「箱の中に閉とじされて」いる。一人一人の間に幾千万個の壁があつて孤立している。これは人間の独立ではない。なぜかという、日本人には個々それぞれの人において「一個人の氣象」がないではないか。彼はそのように言っている。「一個人の氣象」とは個性のことをいっているのであつて、人間としての自覚をもっていないことの強い指摘である。福

沢がかく言うことは、じつは日本人の間に社会性のないことを鋭く突いてみせたわけだ。

私が近代的な合理性といったものの思想的な基礎はじつにこの社会性にあるのでなければならぬ。福沢の日本イデオロギー批判の正当さは社会性のまったく欠けているところをえぐって見せた点にある。私はそういう意味で彼の著述『文明論之概略』を高く評価したい。明治時代に書かれた日本イデオロギーへの批判の最高の労作である。私はこれ以上を福沢について評論することをやめて、後の人々の評論に紙数を残した方がよからうとおもふ。福沢の生涯および労作については、筆者たちの編『日本哲学思想全書』の第四卷「啓蒙篇」の「日本文明の由来」（これは前記『文明論之概略』のなかの一章にあたる）の解説を参照してもらいたい。

Bの型に属する

二一 もり・ゆうれい（森有礼）

福沢諭吉がなしとげた幅の広い啓蒙の役割をもっと狭め、しかし、はるかに尖鋭に実行したのが、じつに森有礼である。福沢は一でのべたように、日本的イデオロギーのぜんたいに對する批判を當時において他に類例なくいちおうやりとげた。しかし、しょせん批判であって、日本イデオロギーから生じくるあらゆる反近代的性格を、彼のことばでいえば日本文明の「病の容体」を指摘し、摘発したのであって、病を根治するための外科手術に手をつけたのではない。福沢は病の療法は「現に政治家の仕事」だから、それには自分は触れないといていた。日本の明治維新の政治的变化は変革とはいわれているが、じつは政権の形式的な移譲があっただけで、じつさいの変革は小きさみにして、これから後三〇年くらいの間に散りまかれたにすぎない。森有礼はこの変革の具体的な実

践をひきうけた人たちの一人だった。

福沢の日本イデオロギー批判はそのなかに日本の宗教批判を含んでいることにその卓越性を示しているのであるが、森は福沢のイデオロギー批判のイデオロギー性から一步前進して、日本人の宗教的かたまりを解き、広いつたかな人間性へと解放することの必要を痛感した。それは彼の「宗教の自由」のための運動となつてあらわれた。彼は一八七二年(明治五年)にアメリカから、総理大臣の位置にあつた三条実美に対して、はるかに建白書をおくつた。それが今日のこつている『日本における宗教の自由』(英文)である。彼はこの書のはじめのところであつてこういつている。「わが聰明なる民族の久しくして光輝ある存続の全歴史のなかで、この神聖な権利(信仰の自由という権利)をなららかの形において承認したような痕跡が見出せぬことは、不可解でありかつ悲しむべき事実であります」⁽¹⁾。私たちは日本の歴史に対するこの批判ほど胸をうつものを知らないときさえ言い得るのではなからうか。なお森はこうもいつている。「生あるものは、おのがじし、ただ一人で彼のすべての考え、すべての行いにかけて創造者に責任を果すべきなのであります。この責任についての理解と責任を果すための自由を奪われた人は、もはや言葉の本来の意味における人間とは正當に呼ばれることはできません。新宗教をつくるという意向や国家の権威による命令書は、今日のわが国では目的を達していても、理性の光にあつてみれば不可解なる様子をもつています。宗教はあがない得るものでもなければ誰に対しても強制できぬものであります」。彼は実に内的革命を宣しているようなものである。

(一) 『日本哲学思想全書』第八卷『日本における宗教の自由』参照。以下同じ。

ざいらいのことばをやめて英語をもつて国語とせよというラディカルな意見を出したのも彼だし、

ローマ字運動を早く唱えたのも彼だし、東京大学にいち早く哲学教師（ブッセ）を推したのも彼だし、彼の実践活動はあらゆる点において革新性を發揮していた。のちに（一八八九年二月十一日）憲法発布の記念式にのぞむ朝、刺客に刺され横死したことの遠因は、過去二〇年にわたるであろう年月の彼の革命的な実践のうちにあったであろう。

それにしても、福沢の場合と同様に彼を唯物論史のなかで評価すること自体に疑義をいだく人があるかも知れない。見方によっては、彼は明治時代の日本政治の基本にあった絶対主義にかなうような教育行政をうち立てた政治家であったでもあろう。兵式体操を学校にとり入れたのも、彼であり、師範学校の生徒の給費を陸軍の兵卒と同じくしたのも彼である。しかし、そうであるにもかかわらず、森は福沢の日本イデオロギー批判にとどまらないでこれを実践にうつし、やがて日本人の生活のなかに近代的国民性の流れこむ変革的事業を實行したことは大きな功績でなくてはならない。彼のような人物が出てこなくて近代的合理性を日本人のなかに埋めこむことが、ずっと遅れたら、日本に唯物論のおこる礎地はなかなかできにくかつたろう。日本人の世界観人生観のうちに人間的宗教性をいちは豊かに滲透させないでは、無神論を基本にもっている唯物論思想の理解ができなかった。このことは大切である。思想の地ならしをする人がまず出てこなくては唯物論のような思想運動はおこらないといわれるほどの、じつに念の入った蒙昧性が、日本イデオロギーのひとつの本質だったことを、私たちは改めて認識する必要があるのではなかるまいか。

以上のような意味で、私はあえて唯物論史のうちに、とくべつに（B）の型をもうけて、森有礼を論評したのである。

Cの型に属する

三 なかえ・ちようみん(中江兆民)

なかえ・ちようみんは『一年有半』の著者としてひろく知られている。兆民は一九〇一年つまり明治三十四年の十二月十三目になくなった。彼がなくなるより九か月ほどまえに喉頭癌を病んでたことがわかった。医者は「一年半、よく養生して二年」だと宣告した。彼自身では、「せいぜい五、六か月だろう」とおもっていたので、一年のびたというのでは「寿命の豊年」だといって勇氣をおこし、このときひとつの著述をおもいたった。正・続二冊の『一年有半』はこうしてできた。かつて私はこのような兆民の体験をおもってみて、つぎのように書いたことがあった。

「彼は癌という肉体のなかの一種の自然的組織変化をば『彼』と呼んで、兆民自身のことを『余』と呼んでいる。彼と余とが一つになって戦っている。頸頭の塊物、つまり自然物の生成と悩みつづける自分とを対立させている。この意識は彼にとって、苦痛このうえないものであったろうが、しかし、癌も苦痛も、正義も愛欲も、すべてを虚無海上にかぶ虚舟と観去る、ひとつの世界観が彼をつつみ、彼を慰めたこともあったろう。おそらく、そうしたところに彼の唯物論的世界観があったらうとおもわれる」

(一) 『日本の唯物論者』

私はもちろん今だつて兆民と彼の癌種の病氣については、ここに書いていると同じことを考えている。けれども、この文章だけを読んでもらった人には、兆民の唯物論思想は不治の病氣と対決した深く、な苦悩とともに成長したのだという推測の手がかりを与えはしないかと思うのである。

そうだったら、それは間違いで、私は誤りのきっかけをつくることになる。

兆民の唯物論思想はもうすでに一八八六年の頃にゆらぐことなき彼の世界観になっていたのである。この年は明治十九年である。だから、日本哲学会の成立よりも以前、日本で最初の哲学の機関誌『哲学雜誌』の創刊よりも以前にあつて、すでに兆民は觀念論的な哲学には加たんしていなかったのである。さて、私がここに明治十九年を取りあげたのは、この年に兆民の著述『理学鉤玄』が出ているからである。理学とは哲学のこと、鉤玄とは「玄」を鉤のような道具でもってとらえることである。玄とは兆民の場合けつきよく「事物の最高層の理」のことであり、「これに透徹する」ことである。もとよりこうした解釈は兆民自身の思索から生れたものであつて、直訳語ではない。この書物は兆民の訳述書のようにとられがちであるが、もともと泰西の哲学諸書を「旁拳して之れが綱要を挙げた」ものであつて、たとえ諸家の文章をつらねても、それは「別に結撰して初より原文に拘泥せず」に著述したのである。だから兆民は「著と称して訳と称せず」といつている。しかし、ヨーロッパの哲学者たちの言い方は訳しにくいから日本人にわからすには、語録や仏典の類から注意してとつて理解し易くしたのである。こうしてできた彼の『理学鉤玄』はあきらかに著述であつて、著者の思索と体系づけを経てできあがつている一個の世界観の書物だといつていいであらう。

さて『理学鉤玄』はどういう世界観を押し出そうとしてるのであろうか。

彼は、哲学説は昔から色々あつて紛らわしいが、けつきよく二種しかない。(カッコのなかは彼の用語)。一つは觀念論(虚靈説)もう一つは唯物論(実質説)である、と紛らわしくなく明言している。では物質とは何かといえは、私たちの五官または精密な機械でもって接触できるもののだとしてゐる。そして当時の物理学・化学の知識にしたがつて六五の元素(原素)をあげて、これにあててゐる。と

ところで物質は単にそれだけで説明されるものでないこと、同時に力の説明の必要であることをともに説明している。では力とは何かといえ、力とは運動のことだとし、俗説のように運動は物が一か処から他の一か処にゆくことではなくて、「物の現象」をあげてすべて運動というのだ。だから、草木が生えたり枯れたりする、動物が生れたり死んだりするのはもちろん、人間が感覚したり考えたりするのもまた運動である。兆民はこうしたようにして、今日私たちの見るすぐれた自然科学者の誰かが物質について説明するやり方と根本的にはかけちがっているやり方をしているわけではない。「宇宙」や「永劫」の説明でもまことに要領を得ている。何か別に宇宙なるものがあるのではなく、宇宙とは「物の面積^{はか}を権^{はか}るが為め」のものであり、「永劫」だってそのようなものが別に存在するのではない、ただ「事物が相牽し相継続するあとを示す為め」の仮りのものでしかない。こういう点を考えてみると、兆民のやり方は今日でもつねに問題になる操作的方法やプラグマティズムを想わせる。彼はこのようにして一八世紀のフランスの唯物論者のなかのすぐれた代表的な思想家たちの試みと同じような、感覚や記憶や推理や意志などの説明を試みている。

(二) この「面積」という語は幾何学でいうような限定された意味のものとはとらぬがいいようである。

日本の哲学者たちが、これからやつと新カント派哲学はもちろんカントについて知ろうとし、さらに英仏の哲学説について知ろうとしているに先だって、兆民ははつきりと哲学の諸学説の種々なる立場のなかに二大陣営のあることをつかみ出して、徹底したしかも機械主義に陥ちこまないすぐれた解釈をなし得ていたのである。あるいは人は、それはヨーロッパの先進の著述によってやったのではないかというであろう。もちろん彼は、古いところではデモクリトス、エピクロス、ルクレティウス、新しいところではラマルク、エルヴェシウス、コント、スペンサー、ベンサム、その他

の思想家の学説を「裁輯し綜理し」たのであって、すべてが彼の創意ではないが、それらをよく裁いて輯め、そしてよくぜんたいを綜べるということ、彼の思索のしたことであるし、ことに判然ひとつの立場を堅持していることは彼の精神の力量でなくてはならぬ。これは彼のうちにできていた（当時としては稀有な）彼の哲学の立場でなくてはならない。

兆民の唯物論が積極的にうち出されたのはさきの『統一年有半』（もうひとつの名は『無神無靈魂』）においてである。この労作において彼のいう「ナカエニスム」のゆるぎなき立場がもうすでに明らかにされたのである。しかしナカエニスムの思想の基礎は一五年前の『理学鉤玄』でもってもうできあがっていたといつてよいであろう。

私はこれ以上ここでは紙面の都合上述べられない。『日本の唯物論者』のなかの「なかえ・ちようみん」を参照してもらいたい。

Dの型に属する 四 こうとく・しゅうすい（幸徳秋水）

日本の唯物論の発展をふりかえってみるとはじめて、ヨーロッパにおける発展は筋が通っていることが知られる。唯物論の発展がノーマルであるというようなことは無造作には言えないであろうが、筋が通っているというくらいは言えるであろう。今や私たちは、唯物論がはじめて社会主義思想と結びついている段階、すなわちこうとく・しゅうすいの唯物論の段階のところに来たのである。そこで私たちは筋の通ったヨーロッパの唯物論の歴史的進み方をここで考えておくのがよいともう。

私の考えでは、ヨーロッパでは大まかにいって唯物論思想は三つの段階を経て今日に至っている

と思う。第一は、人間と神とがはっきりと引き離されなくて自然ぜんたいの成り立ちを考へることから、唯物論思想のおこったもの。第二は、人間と神とが判然と区別され、かつ人間が一切の存在の主体に置かれることからおこったものである。第三は、もはや神の存在は正面の問題でなく、しかも個々の人間でさえすでに正面の問題でなく、じつに人間たちの社会が考へられるもの一切の主体におかれることからおこったものである。だから、第一は世界観的思想と結びついているものであり、第二は、無神論思想と結びついているものであり、第三は社会主義思想と結びついているものであるということが出来る。こうした発展の段階は個々独立的でなく、それぞれ前段階のうちに発展の主要契機をもっている。第二は一八世紀のフランス唯物論が代表的だが、それは第一の自然哲学的思想傾向をその発展動向のなかにもっている。第三は一九・二〇世紀のマルクス・レーニン主義の唯物論が代表的だが、これは第二の宗教的無神論思想をその発展動向のなかにもっている。このようにしてヨーロッパでは、唯物論は第二の段階になって無神論思想と固く結びついてはじめて人間生活のなかの深く問題として意識されるようになった。そして、それが第三段階に至ったとき、つまり人間の社会的存在という従来なかった切実な實際生活と結びついたときはじめて、ある特殊社会人の人生観世界観問題としてでなく、社会生活を営む全人類の問題として現われたのだと言ふことができる。

(二) 第一はアリストテレス、プラトンの古代ギリシアの哲学組織化より以前の自然哲学者たちのなかの唯物論において代表される。

もし右のような三段階を近代日本の場合に当てはめてみる事ができるとすると、つぎのような断定が試みられるであろう。中江兆民およびこれと同じ世界観に立った唯物論が第一段階として、

これから私が論評しようとする幸徳秋水の唯物論が第二段階として、さいごに私が問題にとりあげたい、かわかみ・はじめ(河上肇)、とさか・じゅん(戸坂潤)たちの弁証法的唯物論が第三段階として、そして而もそれぞれの特徴をもっているものとして、把えることができるであらう。そして、兆民より前の「唯物論への道を準備した」とみられた明治時代の尖鋭な啓蒙主義思想や、さらに遡のぼって江戸時代にあつてはるかに唯物論への思想の用意をしたと目せられる種々なる(それ自身唯心論的ですからある)合理的な諸思想は、前唯物論史的な段階のものとして理解することもできよう。さて、そうしたとき、読者は秋水はすでに早くマルクス主義の唯物史観を日本に紹介した当の社会主義者ではないかという疑問を投げ出されるかも知れない。

もちろんそうなのであるが、秋水のマルクス主義思想は唯物論的基礎のうえにできあがっているとはいえないのであつて、そのうえまたマルクス主義についても、彼は日本におけるその方の開拓者でありながら、ついにこれを押し通したのでなくて、無政府主義者として、しかもその創始者的代表者として実践したのであつた。だから兆民を第一の型の唯物論者とするなら、秋水は第二の型の、すなわち人間と神とが判然と区別されているにとどまらず、その人間が一切の存在の主位に置かれることからおこっている唯物思想の持主であるとした方がよいようである。

秋水においては、神ははつきりと否定された。彼の最後の著述『基督抹殺論』は彼の神の否定論のひとつの結実である。彼は新約聖書に出ているキリストを歴史上の人物でないことを論証しようとしたのだが、実の狙いは新約聖書の教訓がいかに人間をほんらいのすがたから隠すか、いかに人間を無抵抗の美德に追い込め、生活の貧困を幸福へとすりかえさせるかを教え込む、このことを大衆に語りたいためにできた抹殺論だったのである。もちろん今日、聖書の古典的意義をこのように

簡単に評価してしまうことはできない。しかし、秋水の神の存在の否定は単に哲学的な立場からの論議ではなくて、「人類の勇氣と自尊心とを沮喪せしめる」ものならば、それが何であろうと戦い破ろうというのが彼の所論の意図なのである。だから、どこまでも秋水においては、人間を人間ほんらいの存在に戻らせることが彼の思想の根源をなしている。彼は『神髓』において「人類」ということばをつねにくりかえしている。その人類は単なる概念ではなくて、「労働者」によって代表されているのであるが、この点の経済学的、唯物史観的究明が欠けていたことが、彼をして後年のマルクス主義理論家たちとかけ離れて違っている点である。

私はここで秋水の唯物論の背景をなすべき『神髓』の論旨、『抹殺論』の趣旨、秋水の政治的転向とその後の一切の行動とを貫ぬく彼の思想と実践とについてのべるべきであるが、その余裕がない。しかし、これだけのことはぜひここに述べておくべきだとおもう。三つある。その一つは、秋水はまず最初マルクス主義思想を日本に紹介したこと（堺枯川と共同で『共產党宣言』を日本語にしたのは明治三十七年である）。もう一つは、秋水はアナーキズムの思想およびその運動のめざましい代表者であること。最後の一つは、このような異質的な思想を生涯のうちに生きとおした秋水ではあるが、生涯をとおして彼の世界観はとにかくに唯物論的だったことである。というのは、河上ともちがい、いや兆民とすらもやや異っていてほとんど一生を通じ、哲学愛好者であったり唯心主義者であったりしたことがなかったのである。秋水は死刑になる日（一九二二年一月二十四日）より三日前に「今の僕の宇宙、人生観を問う者あれば、依然として唯物論者、科学的社会主義者也と報ぜよ」ということばを書きのこしている。

Bの型に属する
五 うちむら・かんぞう（内村鑑三）

うちむら・かんぞうを唯物論史のなかで唯物論に関係ありとして取りあつかうことについても、驚きもし抗議しようとする人が、あるいは少なくないのではないかとおもふ。私は私の『日本の唯物論者』のなかで井上哲次郎や井上円了をあげて論評している。これらの観念論的な哲学者や宗教家はもちろん唯物論を敵とした人々であって、私はそれを反唯物論者としてあげたのであった。しかし今ここに内村を論評しようとするのは、内村が反唯物論者であるからというのではもちろんなく、それどころかじつは彼は唯物論に関係あるという程度ではなく、彼こそは無神論の断崖に立った人として唯物的な思想の或る体験者であったとおもわれるからである。彼の生涯の言動は、日本の多くの知識者たちに観念論的哲学者だったら到底与えることのできない思想的感化または影響を与えたのではないか。たとえば彼が「約二十年どこにも枕することができなかった」ほど、迫害に近い世人のひんせきをうけたことや、日露戦争のとき非戦論を唱えたことや、幸徳秋水・堺枯川・黒岩涙香などと理想団を組織したような社会思想的な彼の動き。これらにおいての彼の言動はひとつひとつ孤立したものでなく、彼の言動を先導した思想によるものでなくてはならぬが、その思想は外でもなく、人間の苦悩をきわめ、これを至上位におくことだった。もちろん彼は私のいうこの至上の位置を神にかたく結びつけた。神の福音の信仰者であったという意味で、彼は無神論的唯物論者ではなかったことはいうまでもないことである。けれども、地上のある人間がじつさいに唯物論でもって観念論者たちと戦ってきた具体的な歴史を想いおこしてみると、ここに深くな問題が

なくてはならない。内村は唯物論者の側に立ちはしなかったけれども、いっばんの唯物論者たちの、少くとも一八世紀のフランス唯物論者たちが体験したであろうようなものと同じ痛切な「人間的なもの」を経験したのである。私たちは日本の近代唯物論の歴史のなかでこの人を顧みないでおくことはできない。

私たちは内村が『約百記』をいくたびも講じたことを、そのために病んで斃れさえしたことを考えてみたい。さらに、私たちは彼が「空の空なる哉」（『伝道の書』に異常な熱情をもって書いていることを指摘したい。彼は前者については「悲痛の探求」だったといっている。私は『約百記』のなかのつぎのことばを想いおこす。「ヨブ、口を啓きて自己の日を誼へり。ヨブすなはち言詞を出して云く、我が生れし日亡びうせよ、男子胎にやどれりと云ひし夜も亦然あれ。その日は暗くなれ、……その夜の晨星は暗かれ、その夜には光明を望むも得ざらしめ、又東雲の眼蓋を見ざらしめよ。是は我母の胎の戸をとぢず、また我目に憂を見ること無らしめざりしによる。何とて我は胎より死にて出ざりしや、何とて胎より出し時に氣息たえざりしや。如何なれば膝ありてわれを接しや、如何なれば乳房ありてわれを養ひしや」

私たちはヨブと同じ体験は観念論的な思想の持主のなかに宿ったか、唯物論的な思想の持主のなかに宿ったか、この問いを抱いていつつ、内村の体験を想ってみるべきだと考えたい。さらに、彼が「空の空なる哉」で思索したその切実さをも私は想ってみたい。空思想は仏教においても同じようにポジティブに説明することのむつかしいものである。むしろ、私は一切が空だということを主張するのは、何がいちばん大切なものかを押し出そうとするひとつの思想の術だと考えている。内村はその「何」を「人の至上善」というように見た。もちろん、けっきょくは彼はこの至上善を神

の福音に結びつけたでもあろう。たとえそうであっても彼が人間の至上なるを彼の骨身とともに懐いていたからこそ、彼は世俗のひんせき、をかったのであろう。さればこそ、観念論と精神の怠惰とに安坐していた人々とは手をつなはず、社会主義者と敢て手をつないだこともあったのであろう。

こうした内村の体験事實はヨーロッパや日本の唯物論史に出てくる多くの人々の体験事實と相通するものがあることを見のがしたくないし、その点で内村がたとえ神を否定し、物質的なもの運動と発展の自然の推移の一大事實に人間の眼を注がせなかったからといって、彼を観念論的な思想家の側へ置くことができないのである。ならば、宙ぶらりの位置が彼の位置か。私は日本という特別に唯物論の発達しにくかった国であればこそ、内村を唯物論を敵とした思想家の群でなく、むしろ唯物論と併行してすすんだ思想家の側においてみているのである。でもしかし、加藤弘之などと同じB型ではあっても同列には置くことのできない特べつの思想家だったとおもう。内村の評価については『日本哲学思想全書』の「思索篇」および「宗教論一般篇」に収めた私の内村についての解説を参照してもらいたい。

E型としての
六 かわかみ・はじめ(河上肇)

河上肇の唯物論思想についてもぜひぶん書きたいことが多いが、ここではそれもほんの僅かしかできない。河上は彼の『自叙伝』のなかでこういうことを言った。「二十代の若い頃、極端な唯心主義者として其の文筆活動を始めた私が、五十過ぎてからやつと徹底的な唯物論者となり得るまで、実に一生涯をかけて漸く完成した私の思想的転回……」。こうした彼の回想はわが国の唯物論史の

なかで見のがすことのできないものでなくてはならない。この短い文章のなかには彼の強い自信が示されている。二十代から五十代に到るざっと三〇年のあいだ、生涯をかけて戦い続けた彼の唯物論者としての世界観は、唯物論という思想を理論として哲学としてつくりあげたという意味のものではない。彼において唯物論者となり得るまでとは、マルクス主義者となり得るまでという意味である。マルクス主義者となり得るには、まずマルクスの文献を読みこなすことが彼に課せられた。それは経済論はもとより、歴史論を、歴史論としては唯物史観論を、唯物史観論としてはその基礎としての唯物論を、さらにこれらの理論をつねに基礎づけていたマルクス主義者、レーニン主義者たちの運動の綱領の可及的に広汎な文献渉猟が不可避の仕事だった。いやもっと重い課題が待っていた。それは外でもなく、日本の国内におけるマルクス主義運動のため実践の一部を荷負うという（本来学者だった河上にとっては困難な）仕事である。河上が「漸く完成した私の思想的転回」はじつにこれらの彼の理論的・実践的活動を通じて行われたものだった。だから、単なる唯物論の研究とそのため生活行動のみではなかった。いわんや唯物論の哲学の研究ではなかった。そういうわけだから、河上の唯物論思想は、独立に抽象的に研究されてきたのではなく、マルクス主義のための戦いの実践のなかで成長したのである。このことが、河上が兆民ともちがいが、さらに秋水ともいくぶんちがっている点である。

しかし、だからといって、河上が唯物論の理論的研究をおろそかにしたわけではない。たとえば、「因果律と精神生活」という彼の論文(二)のごときは注目されてよいと思う。これはグンターという社会主義思想で通した哲学者の考えに従って思索したものであるが、人間をも加えた自然界の因果関係と自由や目的という精神的なものを対立させつつ論じた労作である。私はこのような研究は、

L・ノワレの『道具と人類の発展史』が含まれている唯物論の基礎的思想とともに注意せらるべきものだともう。日本では案外にこのような骨の折れる思索は疎遠にされているが、唯物論の基礎的なものとしてぜひ必要のものだと考えられる。

河上の唯物論思想のうちには、兆民や秋水とおなじように文学的な世界観的要素とのれんかんがその深所しんじょにあるのであるが、これはとくにとりあげて問題にするべきものではなかるまいか。私の「かわかみ・はじめ」^(三)のなかではややそれに触れている。

(一) 『社会問題研究』第一五冊。

(二) 『日本の唯物論者』参照。

E型としての

七 とさか・じゅん(戸坂潤)

私は兆民のところで、彼が当時の化学や物理学の知識を紹介、原子説にも説き及び、物質が究極のものだということを説明することに努めたことに触れたのであるが、このような兆民の労作は唯物論のための基礎論のひとつだといってよい。河上だってそういった理論的活動は上述のごとく試みたのである。唯物論思想の一八世紀のフランスにおける異常な発展において見てもわかるように、基礎論的研究は唯物論者にとって必至のものでなくてはならない。

唯物論の発達の幼稚であった日本では、この方面の研究は甚だしく遅れていた。この遅れをうめるために緻密なしかも冷徹な思索に長じたひとりの哲学者が日本に成長した。それは外ならぬ戸坂潤であるという見方ができはしないかとおもう。

唯物論にとってでなくていっばんに学問や思想には基礎論的方向はあるものであり、又なくてはならない。そうした基礎論的傾向が戸坂のうちに芽ばえたのは、彼がマルクス主義者として、出発しはじめたことよりもいぜんのことに属する。だから、彼は生来そのような基礎論の思索の天分と強い意欲をもっていたということが出来る。この青年哲学者は、唯物論を完成的にそのうちに思想の主脈としてもっているマルクス主義哲学に、彼の世界観の落ちつきどころを見出したのである。戸坂の世界観思想についてはのべるべきものが夥しくあるが、つぎの二点について戸坂がはっきり表明したことは、何としても逸しられない。

(一) 唯物論とはどういう思想組織としてつかまれているか。

(二) 唯物論において意識とは、したがって物質とは、いかなるものとして把えるか。

(一) についてであるが、基礎論をおろそかにしない戸坂はつねに自然科学と社会科学の性格を鮮明にすることから、(二)の問題を究明した。自然科学では、その対象の存在は方法によってきまるものである。とともに方法は対象によってきまるものである。ところで、その方法は実験的で技術的であることにその本質がある。これは簡明なことだが、自然科学において最貴重である。戸坂はここに科学のなんらかの単一性と唯一性という特質を見ている。このことを理解するには哲学史を見ればよい。哲学には人の個性の数だけ別々の哲学がある。自然科学に対して置かれる社会科学の立場は、今日でも哲学の数だけあるということができよう。これに反して自然科学は、とにかく歴史的にあって、唯一性と単一性の理想を保持してきた。またこれからも保持する。しかし、社会科学がこれから科学であろうとすれば、右の単一性と唯一性の理想をとにかく自らの学問のなかで何らか実現するところがなくてはならない。科学としての社会科学がその単一性と唯一性の理想

を保持できるためには何らかの哲学と（自然科学とではない）結びつかねばならない。ところが、結びつくべきその哲学そのものが、単一性と唯一性の理想を保持し得るものでなければならぬ。ここで戸坂は、はっきりとつぎの命題をかかげる。「この唯一性と単一性とを有った哲学は、今日唯物論の組織以外にはない」。戸坂はこのように科学論につけて唯物論の性格をつかむことに努力した。ここまでくると、たとえ日本における唯物論の歴史は短いにしても、かなりの発展をしたものだということができよう。

(二) についてであるが、(一) において「科学」について明晰に論述するように、ここでは「認識」について分析をすすめて、(二) の問題を明らかにした。このことについては、かつて私はつぎのように書いたことがある。戸坂はその点はっきりとこう明言する。「認識という言葉の意味は、実在を模写することをおいて他にない」と。さて、模写ということだが、彼は「鏡が物をそのまゝに写す（左前になることは別として）というその真実さ、を有つ点に譬えて」いわれるのであることを端的に指摘する。真実とは、率直にいつて「ありの儘」ということであるはずだ。認識が真実であり真理であるのには、何は何でも、事物をありのままにつかまなくてはならない。だから、認識ということと模写ということとは同義である。ところで、唯物論に多少でも疑問をもつ人は、ここでたいていつぎの問いをなげ出す。《認識とはそういうものだとしても、いずれは意識によるのであろう。そうしたとき、どうして意識は自分とは明らかに別のものである外界の事物を模写できるのであろうか？》戸坂はこれに対しこう答える。「意識はそれが如何に自由で自律的で自覚的なものであるにしても、脳髓の所産であるという、一見平凡で無意味に見える事実を忘れてはならない。……意識は脳髓という生理的物質の未知ではあるが或る一定の状態乃至作用だと考える他に現

在途はない」。私たちは戸坂のつぎのテーゼを聞くことにしよう。「その物質は云うまでもなく、自然にぞくしている。……吾々は、ブルジョア観念論哲学者の苦々しい顔色にかがにも拘らず、意識は自然の発達過程の或る段階に於て自然の内から何等か発生したものだ、というごく当り前な哲学的結論に来るのである」。「意識は」と戸坂は、さらに対立の発生を明らかにするためにつづける。

「自然の発達過程の或る段階に於て自然の内から発生したのだが、そこから物と心との、客観と主観との、存在と意識との、対立そのものが発生したのである。……両者の関係それ自身が、自然的秩序に於て、宇宙時間の内に発生したところの、一関係なのだ」(傍点、三枝)

戸坂は単に科学論の上に立って唯物論思想の究明だけをして彼の啓蒙活動を實踐したのではない。日本ではじめてできた唯物論研究会と終始活動をともにして、終戦時において拘置所において理不尽の処置のもとで生命を奪われるまで、思想的に戦いつづけたのである。これについては本書の二七八―二八〇頁を読んでもらいたい。

以上はなほだ尽くさなかったが、明治いらいの唯物論の発達を七人の人物について叙述してみた。私はこれらの外に文学者のなかから二葉亭四迷や石川啄木やその他を、自然科学者のなかから石川千代松や丘浅次郎やその他をとりあげて、論評してみたかったが、ついに紙数のこともあって、果せなかった。

(雑誌『理想』(理想社刊)昭和三三年五月号所収)

- 「日本の唯物論者」(三枝博音著『三枝博音著作集』第三卷、中央公論社、一九七二年九月)所収。
- 「唯物論史」(三枝博音著『三枝博音著作集』第三卷、中央公論社、一九七二年九月)所収。
- PDF化には $\text{\LaTeX}2_{\epsilon}$ でタイプセットを行い、`dvipdfmx`を使用した。

科学の古典文献の電子図書館「科学図書館」

<http://www.cam.hi-ho.ne.jp/munehiro/science/sciencelib.html>

「科学図書館」に新しく収録した文献の案内、その他「科学図書館」に関する意見などは、「科学図書館掲示板」

<http://6325.teacup.com/munehiroumeda/bbs>