

原书编者的话

这部《近代日本思想史》(共四卷)是试图作为近百年来在我国出现的各种思想的通史而编写的。关于这一时期的我国各种思想,过去多半是由日本民族文学和日本历史的研究家作了一些阐述,而在哲学领域里,除了少数例外,可以说几乎没有人研究这方面的问题。参加本书编写工作的“近代日本思想史研究会”的成员,大部分是专门研究哲学的新进。这部书作为近代日本思想史的通史,还是第一部比较认真的作品。在现阶段,这不能不说是一次大胆的尝试,而其所以能够实现,应该完全归功于从事哲学研究的年轻学者们的热情。

迫使日本人民付出巨大牺牲的太平洋战争和战后时期的剧烈动荡,事实上是对于我国近百年来近代史进行着批判。这种批判,要不是通过日本人的思想本身的改革,就不可能进行得正确。为此,必须撇开日本近代思想迄今为止的形成过程,而从根本上对于思想本身重新加以阐明。把必须摒弃的加以摒弃,应该继承的继承下来,这是我们的任务。不错,我国的近代思想是由于输入和移植了欧洲思想而形成起来的。但是,通过战后十年间的体验,我们确信:我国近代思想的独创性是在于它植根于人民大众的生活感情,并把这种生活感情表现为确切的理论,使之成为走向未来康庄大道的一张蓝图。在我国近代思想的形成过程中,我们可以发现许许多多在这个意义上的独创性。正是这些东西,应该成为我们当前的思想改革的基础。

近代思想在我国形成过程,也是日本人的生活感情同具有

世界性的近代欧洲思想交锋对阵的过程。对于这一问题的分析，可能成为从世界史的观点来明确掌握近代思想的开端。对于我国古老的传统思想来说，这也将成为从世界史的角度进行探索的第一步；而这种传统思想，过去由于受到民族自卑感的另一极端——夜郎自大的解释而不止一次地充当了反动的思想工具。

这部书是由“近代日本思想史研究会”的成员在一些专家的协助下写成的。附记于此，以表谢忱。

编辑委员

远山茂树

山崎正一

大井正

1956年7月

第一卷说明

从实际着手编写以来，经过将近一年时间，才完成这本《近代日本思想史》第一卷。花费这么多时间，是否取得了相应的成果，我作为执笔人之一，对此深感不安。

日本近百年来思想发展过程，对于战败后的我们来说，是一个亟待深刻探讨的重要课题。最近十年来，在这个问题的探讨上，出现过从各个角度进行的部分尝试。然而，这个问题不能仅仅停留在部分的探讨上，它要求我们进行全面的、广泛的处理。因此，各方面都切盼一部具有连贯性的近代日本思想通史出现，以便作为上述探讨的客观线索，这是很自然的事情。我们这些属于比较年轻一代的研究者，所以敢于着手这件可以说是不自量力的工作，无非是因为我们对于这个课题的重要性比别人有更加深刻的感受，比别人更加迫切需要一部供我们自己进行探讨用的具体资料。我们在工作中，尽管取得了许多先生和前辈的恳切指导和帮助，但是错误和缺点仍恐不免。因此，我们决不是一般地表示谦虚，而是衷心期待着读者给予毫不客气的批评，并且切盼这个试验性作品能够成为一块跳板，使这个课题的全面研究取得进一步的发展。这部书如能在这个意义上起到一种前驱作用，对我们来说将是喜出望外的。

第一卷，从年代上说，包括幕府末期到明治二十年代前半的一段时期；从内容上说，首先把德川末期的思想动态归纳为四个代表性的思潮来写起，接下去分析了明治维新以后，在上述这些思潮的发展变化的基础上，作为性质完全不同的思想体系而移植过来的

欧洲自由主义，分析了它怎样起到尽管不够彻底的启蒙思想作用的经过和它的构成。其次是自由民权思想，它继承了启蒙思想的一切可以吸取的东西，并且通过走向民主主义的方向而克服了启蒙思想的局限性。关于自由民权思想，是从它的内容和构成、它同自由民权运动的联系、它同欧洲思想的关连、它的代表人物等等许多方面进行阐述的。最后介绍了作为自由民权思想的直接对立面，并且通过同它的斗争和胜利而建立起来的明治绝对主义。关于这一思潮，是通过分析它的形成过程和若干基本局面，来阐述它的思想基础的。

在编写上作了如下的分工：第一章和第二章由宫川透执笔；第三章由土方和雄执笔；第四章的一、二、三各节分别由土方和雄、小松茂夫、古田光执笔。各部分的执笔人把初步整理出来的草稿拿到“近代日本思想史研究会”的例会上发表，经过会员和作为顾问的诸前辈的讨论和批评，然后写成定稿。

不过，脱稿之后，由于我们自己的水平有限，又采取了问题史的叙述方法，以致许多缺点和挂漏之处都明显地暴露出来了。对于这些，我们准备在听取读者的批评指正之后，分别加深每个人的研究工作，以期纠正。

土方和雄

1956年7月

第一章 幕末的各种思想

一 “徂徕学”^①的登场

在叙述近代日本思想之前，有必要先就这个时期以前的、幕府末期的各种思想进行一番考察。在本章则只限于叙述以下四个思想形态：“徂徕学”、安藤昌益的《自然真营道》以及“国学”和“洋学”。这些思想在元禄、享保时期^②以来的德川幕藩体制在政治上、经济上发生动摇和崩溃的过程中，分别起了思想体系的作用，另一方面又和“绝对主义”^③的近代日本思想有着联系。特别是自从荻生徂徕（1666—1728年，宽文6年至享保13年）根据“作为”的人格的立场，批判并扭转了林罗山的“朱子学”世界观以后，一直到佐久间象山（1811—1864年，文化8年至元治1年）“东洋道德 西洋艺术”的思想——这一段幕末思想史的基本动向，一言以蔽之，可以说就是“绝对主义”思想的前奏。

在元禄、享保时期以前，也就是说在幕藩体制的成立期乃至稳定期，作为德川封建统治的世界观的支柱，居统治地位的，就是“朱子学”的世界观。它的代表者“朱子学派”的中心人物就是林罗山（1583—1657年，天正11年至明历3年）。林罗山历任家康、秀忠、家光三代将军，参与了创始时期的幕府统治，作为官学思想家居于

荻生徂徕（1666—1728）的学说。

^② 元禄时期指 1680—1709年近三十年间，是江户时代封建文化高潮时期。荻生徂徕的生活年代约当于这个时期。享保时期指 1716—1733年的十八年间。元禄和享保这两个时期是德川幕府统治的最盛期，同时也是它面临第一次危机的时期。幕府的第一次改革就是在享保年间进行的。

^③ 是 absolutism 的译语，由于考虑到日本天皇制不同于一般的专制制度，故仍保留“绝对主义”这一名词。

极重要的地位。德川封建制创始时期的统治者，压制了战国时代“下克上”的风气并且终于在统一天下之后，以贯通在封建武士团上下的主仆关系，和家长中心的家族内部统制关系为核心，建立了封建的阶级组织。但是他们并不想把这种阶级组织局限于统治阶级的封建武士团内部，他们给自己提出的任务是要把这个阶级组织推广到被统治阶级的“农工商”阶级的底层，从而把日本全国放在自己的完全统制之下。因此，他们给了“朱子学派”这些官学思想家们以这样一项任务：建立一种思想体系来从理论上拥护德川封建制的统制和封建的阶级组织，并使之正统化。“朱子学派”主张“五伦”道德为贯通人类一切社会结合关系的永恒不变的原理，从而把当时的封建社会的人与人之间的关系和社会秩序加以绝对化，它就是以这个主张来完成这项任务的。具体地说，“五伦”道德特别是君臣、父子、夫妇的“上下贵贱之义”的永恒性，是以“朱子学”的所谓“理气之说”或“天人相关”的原理为基础的。根据“朱子学”天地万物都是由“理”和“气”结合而成。“理”被称为“太极”或“诚”，是宇宙最终的根据，是内在于万物的普遍原理，它由于“气”的作用，显现而为万物取得特殊的具体的形态。“理”内在于人心的时候，便成为本然之性，即先天的本性，同时又作为“五常”，规定着人类根本社会结合关系的“五伦”。这样，“朱子学”的“五伦”道德的永恒性，是从那作为先天本性而内在于人心的宇宙最终普遍原理——“理”中得来的。换句话说，贯通在人类社会一切结合形式之中的“五伦”道德的永恒性，是从自然界的最终原理——“理”中引申出来的。

“天自在上，地自在下，上下之位既定，则上贵下贱，循此上下而可知自然之理有序。人心亦然。上下不违，贵贱不乱，则人伦正，人伦正则国

① 指 1467—1590 年这一时期，即自应仁之乱起到丰臣秀吉统一为止的一段历史时期。

家治 国家治则王道成 此礼之盛也。”林罗山：《经典题说》）

如上所述，“朱子学”用“理—太极”的原理把自然界和人类社会合而为一，利用自然界的秩序，即天地的空间、上下的关系来说明人类社会的价值上的上下关系，从理论上把君臣、父子、夫妇的“上下贵贱之义”加以合法化。这样，“朱子学”的世界观对于以将军家为顶点、以农奴阶层为底层的封建的社会秩序，提供了形而上学的基础，从而把幕藩统治当作永恒不变的东西而加以正当化了。“朱子学派”的世界观能够作为官学的思想体系，即作为“修身齐家治国平天下”的“封建道德学”在稳定期的德川幕藩时代占居统治地位，其理由就在于此。但是，在德川幕藩体制的稳定期，能够作为占居统治地位的世界观，对一切人都有说服力的“朱子学”，到了林罗山死后，由于中江藤树^②的倡导而“阳明学派”抬头，山鹿素行和伊藤仁斋^③开创了“古学”，它就逐渐有了分化的迹象，在它的体系构成上也逐渐发生了变化。这是由于如下的理由。

如前面所考察，“朱子学”的世界观是以“天人相关”“天人合一”这种“自然法则”的原理为基础，从自然界的原理引申出人类社会的现实秩序。其实，依靠自然界的原理来给特定的现实的社会秩序提供基础并加以保证的这种以“自然法则”为出发点的想法，只有当现实的社会秩序本身非常稳定，以致被认为那就是固定的自然秩序的时候才能够推行。因此，到了社会的现实秩序失掉了稳定性，以致随时可以发生变动的时候，那种给现实秩序提供基础的逻辑——“自然法则”的想法，必然要丧失它的威力。这就是说，

指掌握政权的德川征夷大将军的家族。

中江藤树（1608—1648年，庆长13年至庆安元年）是日本阳明学派的创始人，彻底的主观唯心主义者。

③ 山鹿素行（1622—1685年，元和8年至贞享2年）伊藤仁斋（1627—1705年，宽永4年至宝永2年）都是“古学派”的始祖。所谓古学派就是反对“朱子学”和“阳明学”企图研究儒学原典以阐明孔孟学说真意的复古学派。

用自然法则给社会秩序提供基础，一方面具有稳定社会的作用，但另一方面也要以社会的一定程度的稳定性为前提（丸山真男：《日本政治思想史》，1952年，第二章第三节“徂徕学中的转变”）。因此我们说“朱子学”的世界观作为稳定期的德川幕藩体制下居统治地位的世界观并具有左右人心的说服力，正因为它是在稳定期推行的；相反地，它所以在元禄、享保时期以后逐渐丧失了作为统治的世界观的威力，也正因为幕藩体制进入了动摇和崩溃的过程。这时新兴了“阳明学派”并出现了“古学派”，这就清楚地证明了这个时代的变动。

德川幕藩体制为了防止崩溃，曾进行过三次大改革。当第一次改革即“享保改革”（1716年享保元年）由八代将军吉宗着手进行的时候，这个幕藩体制早已进入了第一次崩溃过程。“朱子学”自然秩序观的全面丧失威力，也大致是从这个时期开始的。

正当德川封建制下的社会秩序发生上述变动的时候，作为与此相对应的思想体系，是荻生徂徕从儒学的另一立场，即从人的“作为”的立场批判了“朱子学”的自然秩序观并建立起“古学”的。

荻生徂徕所尝试的所谓“儒学”世界观的转变简单说来不外就是把自然秩序的逻辑转变为人的“作为”的逻辑。在徂徕看来，“道既不是事物当然之理，也不是天地自然之道，”它不外是“圣人所建立之道”（《徂徕先生答问书》下），如前所述，“朱子学”的想法即“自然秩序”之逻辑的特点是站在直接地把“宇宙的自然”和“人性的自然”等同起来的连续观上面，而且是以前者作为后者的基础的，而“徂徕学”却否定了人类现实的秩序以“自然秩序”为基础的想法。这就是说，“徂徕学”首先把“阴阳五行”这些儒教哲学的概念当作“圣人”为了“治国平天下”而行使的“术”即作为手段来把握；其次提出“夫道乃先王所立，不在天地自然之中”（《辨名》下）的说法，假定了“先王”这个历史的实在，主张“道”即“礼乐刑

政”是由“先王”创造出来的。而且“徂徕学”认为“创造出人的行为规范的，并不只限于‘尧舜禹汤’那些古代圣人，还有各时代的许许多多的圣人君子的“作为”。徂徕在这里把八代将军吉宗假定为当前“作为”的“主体”。这就可以看出“朱子学”认为现实的社会秩序是以“自然法则”为基础的，所以是绝对的，而“徂徕学”则认为这种社会秩序是“先王”“圣人”“君子”等“人”所创造出来的，所以是相对的，从而是可以改变的。“朱子学”主张现实的社会秩序是不可“变革”的，而“徂徕学”则主张它是可以“变革”的。

德川幕府的三大改革：“享保改革”（1716年）、“宽政改革”（1787年）、“天保改革”（1841年），在某种意义上都是对于德川幕藩体制实行“变革”的企图。“徂徕学”所以能够成为第一次改革，即“享保改革”的思想体系，正因为它是具有由“人”来进行“变革”的理论。但这三大“改革”都以“复古”为基调，它的目标不外是阻止商业资本的发展，维持封建的身份等级制秩序。“徂徕学”是在“先王”之“道”中看到了社会秩序真正姿态的所谓“古学”，而且它认为“变革”现实社会秩序的是作为“先王”的后继者的将军的“作为”。这就是说，徂徕所期待于吉宗的，就是恢复自然经济，借此以阻止商业资本的抬头，使封建的再生产过程顺利进行。徂徕所说的由上而下的“制度的重建”，就是这个意思。“徂徕学”一方面使封建道德学的罗山朱子学有了一百八十度的转变，从表面上看来，尽管它似乎采取了对于德川封建制进行尖锐批判和促进资本主义发展的逻辑形态，而实际上则是发挥了新的封建反动思想体系的机能。其所以如此，是因为它是从封建道德学的内部来寻找批判封建道德学的立场，又把德川封建制的“改革”的领导权交给了封建统治者的缘故。“徂徕学”在德川幕藩体制遭到第一次危机的元禄、享保年间建立起来，同时作为思想体系拥护了封建反动的“享保改革”的历史必然性，可以说就在这里。

如上所述，“徂徕学”作为加强德川幕藩体制的反动思想体系，虽然为“享保改革”服务，但是它却包含着反对根据“自然法则”把社会制度加以绝对化的“人”的“作为”，亦即“变革”的逻辑。这就是说，它承认以封建君主的统治为前提的社会制度的改良和发展。在这里已经有了佐久间象山的“东洋道德，西洋艺术”的思想结构，并且为明治绝对主义的“思想官僚”的“由上而下”的启蒙运动作好了准备。总之，“徂徕学”是“由上而下”的，又是采取“复古”形态的改革思想。

二 安藤昌益的《自然真营道》

如前面所看到的那样，“徂徕学”所提倡的并且由八代将军吉宗通过“享保改革”所着手进行的幕藩体制的加强工作，从经济上看来，就是通过恢复自然经济来阻止商业资本的抬头，从而使封建的再生产过程得到顺利进行。由于幕府所采取的，与时代的趋势背道而驰的“复古”政策而加剧的德川封建社会的各种矛盾，必然地，不能不在封建经济的承担者——农民的生活上集中地表现出来。由于商业资本的抬头和商品经济的发展，农民被迫站在生活的歧路上；他们负担了比过去加倍的封建贡租。随着封建制的衰颓，由于频繁发生的饥谨而生活受到严重威胁的农民，在全国各地举行了绝望的“暴动”。从关东到东北地方盛行的溺婴，也是从这个时期开始的。近年来因《被遗忘了的思想家》（诺曼^①）而知名的安藤昌益（生歿年不详^②）从事活动的宝历年间（1751—1763年），正是这德川封建社会矛盾尖锐化的时期。在东北偏僻农村与农民一道体验着那袭击农村的德川封建社会的危机和各种矛盾，从彻

^① Norman, E. Herbert, 1909 年出生于日本的加拿大人。日本历史研究家 著 有《日本维新史》、《被遗忘了的思想家》等

^② 近年来通过部分学者的研究和考证，一般把安藤昌益的生卒年代定为 1703—1762 年。

底的劳动农民的立场，组织并编写那庞大的自然哲学体系——解决矛盾的药方《自然真营道》的，正是安藤昌益这个人。

在昌益看来，这种不能容忍的农民的贫穷化，是由于社会上存在着以武士阶级为顶点的“不耕贪食之徒”的缘故，这种人自己不去进行流汗的劳动生产，也就是说，不从事“直耕”^①而夺取“众人直耕的产品”。也就是说，这是由于“治于人者食人，治人者食于人”（《孟子》）这个原则，在社会制度上被承认为当然之事的缘故。然而这是不合理的颠倒，不是人类一生下来就这样的。这不外是大家亲自劳动、生产、生活的“自然之世”，不知被什么人，在什么时候改变为“不耕贪食之徒”统治“直耕”的“众人”的“法世”罢了。更明确地说，把“自然之世”改变为“法世”的，正是那些“圣人”。所谓“五伦”的道德，“士农工商”的身份秩序，都是“圣人”创造出来的。因此，“法世”的各种矛盾和不合理，是可以由于复归到“圣人”的“作为”以前的“自然之世”而得到解决。昌益不得不作出这样的推论。而且昌益并不是把复归到“自然之世”这个构思描绘为一种“复古”的姿态，这可从他把“荷兰”设想为模型这一点看得清楚。他的构思是面向将来的，同时也是现实的。

昌益是通过这样一种形式来提出他对于消除和根绝一切剥削和统治的要求的；他把自己的自然哲学——“活真自行”的“互性具足之妙道”同那些使剥削的压迫合理化正当化的各种思想体系对立起来，借此揭穿这些思想体系的虚伪性，并加以批判。他说这些虚伪的思想体系，都是“自己不耕而盗窃众人直耕之天道，贪食众人之余粮”的货色。在这里，他列举了“伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹、汤、文、武、周公……世世代代之圣贤学者从释迦……到日本的厩子^②以及世世代代的学者：道春、徂徕”等人的所有学说。

① “直耕”，安藤昌益的自造语，即直接参加农业生产的意思。

② 厩子，即圣德太子（574—622）。

道春，即林罗山。

在昌益看来，“自然之世”的人是通过“直耕”即自己劳动而生存的。同样地，宇宙的自然也是通过“自感”（自己运动）而存在的。包括人类在内的天地万物，就其本来的姿态，即自然之相来说，是“活真自行”（自己运动）的。更详细地说，就是天地自然的一切万物在其自己运动的“活真自行”这一点上，是“互性”地“相关地”相互联系的。换一句话说，就是：“互性”的“活真自行”（相关的自己运动）正是天地万物的自然之相。生死、天地、男女、善恶、是非、上下、治乱等对立概念都是相关的——“互性”的东西。

然而，“以一切古圣释、老、庄、厖为首，所有书卷都是只言明德、明心明知，而不知互性的存在，”“不去表达自然真道的本体——直耕的妙序，而妄自建立天地、日月、男女、君民、佛众、上下、尊卑、善恶等一切对立的教门，盗取二而一的真气——真道，以迷惑天下。”这就是说，在昌益看来，天地自然万物，就其自然的姿态来说，是“互性”的，即“二而一”的，必须作为对立物的统一来具体地把握；可是在“法世”却被“二别”地，即分别地、悟性地把握，而不是统一地、没有区别地把握。“法世”的各种矛盾、不合理，不外是由于圣人贤者的这种“二别”的，即分别的、悟性的思想方法所固定化、绝对化的结果。例如，本来“天地是一体，无上无下，一切是互性”的，可是圣人贤者却分别地、悟性地把两者分别开来，给予价值的上下关系，因此就产生了君臣、父子、夫妇之间的“上下贵贱之义”。

这样，昌益把他的“活真自行”的“互性具足之妙道”和作为封建统治者统治人民的工具的儒佛思想对立起来，从思想上揭露它的虚伪性，对它进行批判。而且这种批判是彻底地站在劳动农民的立场上面来进行的。这是农民的民主主义的思想。但是，昌益的“自然之世”的构思，在当时的日本，结果只是一个“空想”。也许正因为它是“空想”，所以才能够这样彻底。他能够“空想”没有“不耕贪食者”（剥削者）的相互扶助的共同社会，但是他想不出达到这

个社会的办法。他把这个社会的到来推迟到“百年之后”，即推迟到永远的将来。昌益之所以停留在“空想”，是因为他没有掌握到能够使它实现的社会力量——正在封建社会内部逐渐抬头的农民以外的劳动者的力量。昌益不得不作为“被遗忘了的思想家”而陷于孤立的理由也就在这里。

因此，昌益的思想不能说是对明治初期的近代化有直接影响。但是，在日本的近代思想的潜流中，却存在着昌益的这种农民的乌托邦，在明治初年早就提供了接受俄国民粹派思想的地盘。总之，安藤昌益个人的名字是“被遗忘了”，然而产生昌益的现实却不曾“被遗忘”而且这个“被遗忘了的思想家”的名字到了大正民主主义的群众性高潮时期再一次被提起，并将在日本的人民解放运动中，被赋予正确的地位。

三 “国学”的本质和局限性

如前面所考察的那样，德川幕藩体制在元禄、享保时期以后暴露出来的各种矛盾，促使统治阶级确立了由林罗山的朱子学转变到“徂徕学”的、由上而下的“制度重建”的理论。另一方面又产生了安藤昌益那样站在劳动农民的立场，反对一切剥削压迫的要求。后者是逐年高涨的劳动农民反封建斗争的产物。与此相反，下面要谈的“国学”，却不外是以侵蚀着封建经济而勃兴起来的商业资本家阶层为背景，主要以城市知识分子为代表的封建制下的改良主义思想体系的产物。

“国学”是户田茂睡、僧契冲、荷田春满等人所创始。通过贺茂真渊（1697—1769年，元禄10年至明和6年），由本居宣长（1730—1801年，享保15年至享和元年）集大成，再由平田笃胤、伴信友等人加以发展的。

“国学”家共同的主张，可以概括如下。那就是自从中世以来，日本人的生活真情受到儒佛思想这一封建统治思想工具的很大歪曲。现在要通过批判儒佛思想，把日本人的生活从它的束缚中解放出来，由此阐明人生的真实。这种主张是通过否定了为儒佛思想所歪曲的中世以来的歌学^①追溯到日本古典本身来实现的，而追溯古典是经过一番科学的操作来达到的，那就是利用纯粹的文献学的方法，如实地把握古典的真象。本居宣长所集大成的《古事记传》(1778年，宽政10年)就是具有代表性的作品。国学家们企图通过日本古典文献学的研究加以把握的，正是与虚伪的“唐心”和“佛心”对立的“大和心”^②。这里所谓“大和心”就是春满的“真情实意”，真渊的“亲密无间之情”，以及宣长的“纤细优美之情趣”^③；用我们现代的话来说，不外就是活生生的真实的思想感情。在这个意义上来说，“国学”通过批判了作为德川封建统制的思想体系的、束缚着日本人的思想并使之驯服的儒佛思想，在思想上完成了解放日本人感性的任务。在这一点上，我们可以说它反映了日本人民企图恢复那屈服于德川封建制下的日本人的人性的要求。

但是，另一方面，“国学”存在着下述严重的局限性。如众所周知，“国学”是把古代天皇制政权为了统治人民而创造出来的文献作为古典，由此找出根据的一种学问。因此，国学家们的立场既然不是人民的立场，那么这种学问本身就很容易地孕育了陷入专制主义、神秘主义的倾向。而且，“国学”在批判儒教的表面上的合理主义的同时，一味主张恢复感情至上的人性，因此它就包含着一种

歌学是平安时代(794—1192年)兴起的研究日本诗歌的一种学问。

“唐心”即中国精神(儒家思想)；“佛心”即印度精神(佛教思想)；“大和心”即日本精神。

^③ 原文作“もののあはれ”，一译“事物的幽情”。事物指客观对象，幽情指主观感情与客观对象一致所产生的调和的感情世界，一般指一种优美、纤细、沉静、冥想的情趣。

感情至上的非合理主义的弱点。所以“国学”就具有了不仅否定儒教的合理主义，而且要否定一切合理主义的危险性。

下面以“国学”的集大成者本居宣长关于政治社会的著作《秘本玉篋》(1787年,天明7年)为中心,考察一下“国学”作为一个思想体系的作用。

历史上所谓“天明大饥馑”发生于1784年以来连年的歉收,由于幕府的无能和失政,终于暴发出农民的暴动和破坏。

1787年(天明7年)5月,宣长在他的日记中这样写着:

“米价逐渐高涨,各地大为穷困。但是农村并不十分严重,严重的是城市。十日前后大阪发生大骚动。其他南部、若山、兵庫、尼崎等处亦发生骚动,不遑枚举。自二十日至二十三日前后,江户发生大骚动。这是江户空前的大骚动。江户米价涨至金一两只购米一斗二三升。”

面对着这种情况,纪伊藩主德川治贞征求宣长对于藩政的意见。“秘本玉篋”和前年所著“玉篋”就是当时作为藩政的方案献给藩主德川治贞的。就学风来说,“国学”是以非政治的意图为特点的,在这种“国学”的作品当中,宣长的这个时事发言是很有特色,值得注目的。尽管这个作品不一定是充满了卓见和独创的政论,但是它却提供了一个很好的线索,使我们能够通过它来观察当时以侵蚀了封建经济而兴起的商业资本家阶层为背景而产生的“国学”的改良主义思想的本质和局限性。

宣长对于激起农民的暴动和破坏的必然性,以及商人积累货币、追求利润的正当性,是这样加以肯定的:

“农民商人群集结队,抗议暴动,这是过去升平之世所无之事。就是在近世,头些年也很少见,到了近年则处处发生,已经不足为奇。……这种事件的发生,并不是在下的不好,而是在上的不好。现今的农民商人虽然人心败坏,如果不是令人不堪忍受,是不至发生这种事的。”(《秘本玉篋》)

“不管积蓄多少，都不是在上的所赐，又不是偷盗别人的东西，也不是违背法律而得来的，都是各人祖先或自己劳动所得的金钱，因此虽是一文钱也没有强取的道理。”（《秘本玉篋》）

这样，宣长就肯定了德川封建制的政治经济危机是引起农民和商人反抗的原因，他拥护商人积累货币和追求利润的正当性，进而从这种现实认识出发，他论述了超出一个藩的利害关系的天下的利害，提倡天皇底下的全体人民的统一。在表面上看来，这似乎是提出了通过把德川幕藩体制改变为绝对主义体制来解决幕藩体制下的危机，并由此来促进在封建制度下高涨起来的资本主义发展的方案。

但是另一方面，宣长又说：“世间的一切事……其蕴奥不是人智所能及的。”这就是说，现实不管是善也罢，是恶也罢，总应归之于“产灵神”和“祸津日神”^①的“所为”，不是人智所能窥知的。他站在这种神秘的谛观主义的立场，说什么“人对于长期习惯的事情，虽稍有不善，也总是安之若素的。因为即使是有益的事情，如果是新事，就觉得麻烦，所以原来的事情，虽稍有不善，也可在大体上一仍其旧，而不愿意去作新的事情”。作为克服封建制危机的具体方策，他也只是建议分给武士耕地以确立自给自足体制；停止对农民进一步增加贡租；使富人自愿捐献资金以救济贫民等。

在《秘本玉篋》中所表现的宣长的政论，是这种现状肯定论色彩颇为浓厚的改良主义政策。宣长的“国学”对于现实的这种消极性，如上面所说，是根源于他把现实的演变全部归之于神的“所为”的神秘的谛观主义世界观。

“国学”一方面由于积极宣扬“大和心”对于把处在封建道德学影响下的日本人的感性，从“唐心”和“佛心”的束缚中解放出来，起了很大作用；但是另一方面，因为它否定了儒教的合理主义，造

^①“产灵神”即守护神的意思，“祸津日神”是降祸的神名。

成了否定一切合理主义的结果，从而陷入了感情至上的神秘主义的泥坑。

这种倾向到了宣长死后，他的门人平田笃胤更加突出。宣长是通过排斥形式的规范性来研究人的内面的真实性，并且在这一点上 赋与了“国学，以学术性的。与此相反 笃胤是把古典看成绝对的东西 通过它来积极地恢复规范性 企图赋与“国学”以神学的体系 从而把它越发宗教式地神秘化了。这样 笃胤的“古学”式的国学，到了国际问题以“外部压力”的形态成为积极的问题的时候，便主张日本是“万国的根本之国 崇高的祖国”把日本神秘地抬高起来，从而变成了狂热的排外民族主义的思想体系。“国学”就这样与后期“水户学”（它是“尊王攘夷”思想的体现）一起作为天皇制思想体系的重要支柱而确立起来，形成了明治绝对主义的专制反动思想体系的一环。

宣长的“国学”的学术方面，由于有了忠实地继承他的文献学方法的伴信友等人，而得到继续发展。

四 德川幕藩体制下的“洋学”

以上 我们概观了“徂徕学”安藤昌益的思想和“国学”在德川幕藩体制下完成了怎样的思想体系的任务，以及怎样同近代日本思想有着联系。现在再来考察一下“洋学”在德川幕藩体制下，特别在幕府末期，起了怎样的思想作用。

上面已经谈到，由于德川幕藩体制在元禄、享保时期遭到第一次危机，以致八代将军吉宗不得不着手进行“享保改革”；这样的政治经济过程必然反映在思想上，而倒向“绝对主义”的所谓幕末思想就从这时起形成起来并有所发展。简单地说，无论在政治经济史上，或在思想史上，都可以把 1716 年的“享保改革”看作是倒向