

丸山眞男の日本思想史論の問題点

奥谷 浩一¹

要 旨

丸山眞男の『日本政治思想史』は戦後の日本思想史研究の画期をなす業績のひとつである。しかし、その後の日本思想史研究の蓄積は、この著作の時代的制約とさまざまな問題点とを明らかにしつつある。丸山は、東アジアの思想圏全体を俯瞰することなく、儒教と朱子学を我が国の封建制社会の支柱となった思想体系とのみみなし、江戸時代初期に強固に確立されたこの思想体系が荻生徂徠などの思想のインパクトを受けて解体され、これと並行して近代的意識が形成されたと解釈する。こうした理解は、この時代の複雑で豊かな思想空間を単純な図式によって把握し、限られた射程の準拠枠によって評価するものである。本論文では丸山のこうした日本思想史論の問題点をアウトラインにおいて提示する。

キーワード：朱子学的思惟様式，封建的身分制社会，自然と作為，近代的意識

1 はじめに

私は先に論文「環境倫理学から見た熊沢蕃山の思想」を書いた。この論文は2015年3月発行の『札幌学院大学人文学会紀要』第97号に掲載される予定である。熊沢蕃山は、江戸時代前期に岡山藩の「番頭」を勤め、「山林は国の本なり」という環境思想のもとに数々の治水治山事業を行っただけでなく、「我が国最初のエコロジスト」として近年高い再評価を受けている思想家である。この論文を執筆する過程で、私は戦後の論壇と日本思想史研究をリードした丸山眞男の初期の業績『日本政治思想史研究』（初版1952年発行）をも参照し、彼の熊沢蕃山評価にも触れざるをえなかった。しかし、この作業を続けるうちに私は、丸山眞男が荻生徂徠を過大評価する一方では、伊藤仁斎や荻生徂徠以外の、例えば熊沢蕃山のような思想家を歴史的評価からほとんど除外していることの原因を考え続けた結果、荻生徂徠と近代的意識とを評価するさいの丸山眞男の評価基準とその準拠枠自体にもさまざまな問題が潜んでいるのではないかと考えるようになった。丸山が設定している評価基準の枠組みでは、熊沢蕃山のような思想家の思想の現代性を再評価する余地と可能性はほとん

どなく、熊沢蕃山を初めとする多くの思想家たちが歴史的評価からは脱落させられてしまうからである。近年は東アジアの文化圏において儒教イデオロギーの再評価が提起されているばかりか、我が国においても江戸時代のきわめて複雑で百花繚乱の観のある思想空間にかんしても詳細で実証的な研究が進捗しており、丸山の所論にはさまざまな角度から異議が唱えられている（尾藤，1961；オームス，1990；小島，1994；黒住，2003；源，2004；眞壁，2007；渡辺，2010；土田，2014）。これらのことは、丸山の日本思想史論の個々の内容面だけでなく、彼の思想史の方法論と評価基準の枠組み全体の見直しをも迫っているように思われる。そこで本小論では、江戸時代の諸思想の広くて複雑な文脈と日本思想史研究の最近の成果をも踏まえ、熊沢蕃山の思想をひとつの試金石としながら、丸山眞男の日本思想史論の問題点をそのアウトラインにおいて論じたい。

2 丸山眞男の方法論と歴史的事実の諸問題

丸山眞男の『日本政治思想史研究』が我が国の敗戦後の日本思想史研究の画期をなす業績のひとつであったことは疑うわけにはいかない。それは、戦前・戦中を通じて排外主義的ナショナリズムによって強く偏向

¹ 札幌学院大学人文学部；okuya@sgu.ac.jp.

した日本思想史研究を天皇制イデオロギーから解放し、これを真に学問的な水準へと引き上げた。そして、朱子学を批判し古文辞学を創唱して一時期一世を風靡した荻生徂徠、つまり第五代將軍徳川綱吉の側近であった柳沢吉保に仕官し、第八代將軍徳川吉宗の時代にも『政談』を献策して幕政と関係を持ち続けたために、天皇制イデオロギーの時代には顧みられることが少なかった思想家に照明をあて、その思想がもっていた近代性の萌芽を再評価した。そのことを評価したうえで、この画期的な業績がもっていた方法論と歴史的事実にかかわるいくつかの問題点を以下にまとめてみよう。

2.1 方法論上の問題点とこれに伴う図式主義

丸山のこの著作の大きな特徴は、江戸時代の日本思想史を西洋の概念装置を用いて読み解こうとすることである。丸山は自ら、日本政治思想史を叙述するにさいしてカール・マンハイムの知識社会学やウェーバーの諸著作から方法論的な示唆を受けたことを述べている(丸山, 1952b: 8)。例えば、マンハイムの「全体性イデオロギー概念」、つまり階級などの集団が一定の思想体系や「理念」を個々の利害関心を超えてもつ存在布置との関係を考慮して、これらの「函数」としてとらえようとする方法(マンハイム, 1929: 116)、そのさいに研究の導きの糸となる「思考範型」などの概念、そしてマックス・ウェーバーのいう「理念型」への着目などがそれである。しかし、「思考範型」や「理念型」を設定する作業は、特定の時代の社会構造とそのなかでイデオロギーが果たす役割を社会と思想の全体にわたって研究し、そのなから全体の核心または紐帯となる概念や思考方法を把握して初めてなしとげられる。この核心または紐帯となる概念または思考方法は特定の時代の社会から次の時代の社会への移行と展開を十分に説明できるものでなければならない。また「思考範型」や「理念型」の設定にあたっては、それが任意でないことの証明が必要である。もしも思想史研究が江戸時代全体の複雑で豊かな思想の運動全体を踏まえることなしに、そしてこうした困難な全体的作業を媒介せず、特定の概念と思考様式を必然的ではなくて任意に設定し、これらから得られた図式に合致する諸現象を説明するだけでそれ以外のものを排除するようなことがあるとすれば、これらは対象の豊かさに反駁されてさまざまなほころびを露呈してくるであろう。丸山の日本思想史研究は、まさにそのような、任

意に設定された、きわめて危うい概念と図式のうえに成立しているように思われる。

だがそれ以上に大きいのは、マンハイムも下敷きに行っているマルクス主義的な経済的土台と上部構造の理論であるように思われる。特定の時代のイデオロギー的諸形態を全体として研究するさいに、経済的諸関連という土台と、哲学的・倫理的・宗教的な上部構造、つまり意識諸形態との相互的で不可分な作用に注目することはそれ自体として正当な手法である。イデオロギー論の課題は、「士農工商」の封建的な身分社会と農民の収奪のうえに立脚する徳川幕藩体制が確立した後、次第に農村社会に貨幣と商品経済が流入して農村経済を圧迫し、天変地異と深刻な飢饉がこれに拍車をかけてやがて徳川封建体制が崩壊するが、この経済的土台の崩壊とともにこのうえに成り立っていた思想上の諸形態もまた変化したことを突き止めることである。しかし丸山の問題は、封建社会から近代社会への移行という経済的土台の変化の上に、彼が江戸時代の正統的・支配的なイデオロギーと見なした儒教と朱子学の強固な支配が自動的に解体し、近代的な意識がこれにとって代わるという思想史上の図式を、単純に平行的・機械的に重ね合わせていることにある。

丸山は、上記の著作の「英語版序文」のなかで「第一・二章ともに、特定の視角からする問題史…であって通史ではない」(丸山, 1983: 97)と断っているように、自らの課題が江戸時代の政治思想の通史または学説史ではないことを再三にわたって述べている。このことは裏を返せば、丸山が設定した上記の図式に一致しないものは視野の外に置くか、研究から除外して良いという自らの閉鎖的な姿勢を自己正当化しかねない「宣言」である。そのことは同時に、丸山が特定の思想と思想家しか取り扱っていないという批判に対する「弁明」の役割さえ果たしている。しかし、江戸時代中期以降の百花繚乱とも言うべき思想の豊かな広がり、江戸時代から明治期へと移行するさいの多様で複雑な思想の運動は、こうした閉鎖的で機械的な図式では決して十分に把握することができない。丸山の方法論と図式主義は、経済的な土台に対して相対的に独自の機能をもつ思想空間を総体として分析することを必要としないという方法論的な態度のうえに成立しており、それゆえにきわめて限界と制約のあるものだと言わざるをえない。

2.2 江戸時代の儒教と朱子学の役割の誤解

丸山は、徳川幕府の開祖徳川家康が、学問好きであったことを状況証拠とし、自らの統治政策または教化手段の一環として儒教を位置づけたとの推測にもとづいて、こう述べている。「徳川期を通じて、客観的・主観的条件に助成されて思想界に支配的勢力を揮って近世儒教はまずその展開の第一歩を朱子学において踏み出すこととなった」(丸山, 1952a: 13)。さらに彼が問題として探究する朱子学は「徳川幕府が戦国の下剋上の動乱状態を完全に鎮定して、將軍より武家奉公人に及ぶ武士団内部の階級を編成し、進んで封建的主従関係を被支配者階級の内部にも拡張して、上下を貫通するヒエラルヒー的原理の上に鉄の如き統制力を揮った近世初期における朱子学なのである」(丸山, 1952a: 203)。丸山は、ここで儒教の近代的形態である朱子学が、徳川政権の後押しで江戸時代の初期から「思想界に支配的勢力を揮い、しかも「鉄の如き統制力」を揮って普遍化したと規定する。こうした規定はその後日本思想史研究の専門家の外部でひとつの先入見として強く根付くことになった。この点での丸山の責任は大きいと言わなければならない。しかし、事態をこのように描き出すことは、歴史的事実に明らかに反し、江戸時代の思想のきわめて複雑な動向を歪んだ視点でとらえかねないであろう。

周知のように、林羅山は我が国最初の自立した朱子学者藤原惺窩の最初の年若き弟子であった。惺窩が自分の代わりに林羅山を徳川幕府に推薦したことで、羅山は幕府おかかえの儒学者となり、その博学多読と多数の啓蒙的著作で一定の社会的影響力をもった。しかし、彼は新井白石のように徳川將軍家宣の政治顧問として活躍したわけでも、熊沢蕃山のように岡山藩の「番頭」として洪水や飢饉の対策のために奔走したわけでもなかった。羅山は、駿府城の書庫の鍵を任された管理責任者であり、後に法印となって剃髪し、僧侶界の最高地位に昇りつめるが、家康が彼に期待したのは主として「行秘書」、つまり「歩く辞書」としての役割であった(揖斐, 2014: 37; 鈴木, 2012)。公文書および外交文書の作成、朝鮮通信使訪日のさいの応接・漢詩の応酬、幕府御用の書物・歴史書の編纂などが羅山の主な仕事であり、仏教に帰依し天海らの高僧を重用した家康は、幕府直轄の機関として朱子学教育のための学校を開設したいという羅山の訴えには背を向け続けた(揖斐, 2014: 43)。彼は幕府から与えられた上野忍

ヶ岡の土地に私塾を建てて朱子学を教え、ここに孔子廟を設けて祭祀を行っただけである。江戸時代初期に朱子学は次第に広がり始めたが、それは朱子学そのものの魅力と体系性によるところが大きく、学者たちも自発的に朱子学を学んだ。だから、この時期には幕府が決して学問の領域で主導権をとることはなかったし、羅山の影響力も限られたものであった。

こうした事態が動くのは、第五代將軍徳川綱吉の時代になってからである。学問好きで自ら講書をも行った綱吉は、林家の孔子廟を神田湯島に移転させ、幕府の財政的援助のもとに講堂や学寮をも建設して、これを後援した。これが昌平黌である。さらに1787年から始まる寛政の改革では、老中松平定信が大坂懐徳堂の中井履軒の献策を受け入れ⁽¹⁾、柴野栗山らを登用して学制改革をも推進し、昌平黌の主宰と運営を林家から幕府に移した。そしてこれを幕府直轄機関の「昌平坂学問所」とするとともに、いわゆる「寛政異学の禁」の御触れを出して、ここでの正学を朱子学と定めて、それ以外の学派をここで教えることを禁じた(眞壁, 2007)。これがひとつの模範とされて、その後各藩において藩校が設立されると、朱子学が正学として全国的に広まり、全国の朱子学者の数も飛躍的に増加することになった(石川, 1960)。したがって、朱子学は強制的にではなくて幕府に倣っていわば自発的に全国的に広まったのであり、しかもそれは明確に江戸時代後半になってからである。

ところで、「寛政異学の禁」といっても、それは基本的に「昌平坂学問所」内部でのことであり、その強制力は幕府が全国に「支配的勢力をふるう」などといえるほど強いものではなく、まして朱子学が「鉄のごとき統制力」をもって君臨したといえるようなものでは決してなかった⁽²⁾。我が国には、科举制度もなく、朱子学を身に付けた高級官僚も例外的にしか存在せず、祭祀や冠婚葬祭を神道または仏教に委ねてきた歴史的事実があった。これに対して、長期間にわたって科举制度を維持して高級官僚養成の根幹に朱子学を置き、祭祀と儀礼を儒教が担ってきた中国と朝鮮では、朱子学の「支配力」「統制力」はそれなりに強く存在していた。だから、同じ朱子学が広まった文化圏のなかでもその強さの度合いが異なっていたのであり、これらを同一視することはそれぞれの文化圏の社会状況と思想との関係を誤認することになる。我が国では、朱子学による「支配力」「統制力」が中国と朝鮮のように強くなく、

しかも国民の精神的・宗教的土壌に神道と仏教とが混在していた。江戸時代前期以前の神道ととりわけ仏教思想が占めていた社会的位置と役割は決して無視しえないが、この考察が丸山にはほとんど存在しない。実際には、官学や藩学の外、つまり民間ではこれら以外にも徂徠学派、仁斎の古義学派、陽明学派、国学派、水戸学派、大阪では懐徳堂などの各学派が乱立してただけでなく、これらの学派と特に神道との間で習合が進行し、さらに幕末にはこれらに洋学の影響が加わったから、江戸時代の思想空間はまさしく百花繚乱の観を呈していた。丸山の上記の図式では、諸思想のこの豊かで複雑な運動を全体として視野に収めることができないのである。

3 儒教・朱子学の理解と「朱子学的思惟様式の解体」について

3.1 儒教と朱子学にかんする丸山の理解

—これらは封建社会を護持するイデオロギーか—

丸山は、徳川家康に召し抱えられて幕府内部で一定の影響力を行使した朱子学者林羅山について、こう述べている。「羅山に至っては〔藤原一筆者〕惺窩以上に純粋な朱子学者であるから、その言説は全く朱子の忠実な紹介を出でない。」(丸山, 1952a: 35)しかし、丸山は羅山が「純粋な朱子学者」であることも彼の学説が「朱子の忠実な紹介を出でない」ことも証明することができない。朱子の学説そのものが丸山によっては参照されず、これと羅山の学説が比較対照されないからである。また丸山は「こうした近世封建社会の社会構成と儒教倫理の思想構造との類型的な照応こそ、儒教が最も強力なる社会倫理として思想界に指導的地位を占めえた客観的条件であった」(丸山, 1952a: 11)と述べて、儒教と朱子学が我が国の封建社会の体制に対応し、これを維持するのに適合的な思想体系であったことを強調する。

羅山が封建的身分制にもとづく幕藩体制のイデオロギーであったことは羅山の次の言葉で明らかである。「天ハ尊ク地ハ卑シ。天ハタカク地ハヒクシ。上下ノ差別アルゴトク、人ニモ又君ハタフトク、臣ハイヤシキゾ。ソノ上下ノ次第ヲ分テ、礼儀・法度ト云フコトハ定メテ、人ノ心ヲ治メラレタゾ。…君ハ尊ク臣ハイヤシキホドニ、ソノ差別ガナクバ、國ハ治マルマヒ」⁽³⁾。しかし、こうしたきわめて露骨な封建的身分差別の合理化は、管見の限りでは、儒教と朱子学の古典

のなかには直接見出すことができない。それは、朱子自身の思想でもなければ、朱子の思想の「忠実な紹介」でもない。それは、朱子学が我が国に移入された後に変容と修正が行われた一形態なのであって、朱子学そのものの思想とは区別されるべきである⁽⁴⁾。丸山は朱子の思想そのものと、これを我が国に移入した後に日本的に修正された日本的朱子学の思想とを区別できず、これらを混同している。つまり、丸山は儒教と朱子学の思想の根本的な性格を適切に把握しているとは言えないのである。

朱子学が果たした社会的役割を考えるさいにもそれぞれの文化圏の社会的背景の相異を踏まえる必要がある。まず第一に、紀元前6世紀後半の中国社会に発生したもとの儒教と12世紀の中国の宋時代に形成された朱子学の発生基盤と社会背景は、我が国の江戸時代のいわゆる「士農工商」を中軸とする封建社会とは基本的に異なっていた。例えば、中国の隋の時代の587年に文帝が始め、清朝の時代まで続いた「科举制度」は、もともとは有力な地方官吏が貴族たちによって世襲制にもとづいて独占されるという状況を打破することを意図した制度であった。その狙いは、基本的に家柄や門地を問わず、全国から有能な人間を試験によって公平に選抜し、彼らを官吏として中央から派遣することであった。宮崎市定によれば、それは「がんらいは天子が貴族と戦うための武器として案出された」(宮崎, 1984: 5)のものであり、したがって「家柄も血筋も問わず、力のあるものはだれでも試験を受けることができるという精神だけでも、当時の世界でその比を見ない進歩したものであった…」(宮崎, 1985: 216)この科举制度の根幹を支えたのが朱子学であったから、朱子学はある意味では身分制社会を超える可能性を持つ思想でもあった。そうすると、朱子学をもって封建社会を護持するイデオロギーとのみ見なす丸山の立論は、林羅山のような日本的朱子学には該当しこそすれ、本来の儒教と朱子学には当てはまらなくなる。丸山に何よりも欠けていたのは、朱子学が伝播した東アジアの思想圏全体を視野に収めるという視点であった。

第二に、儒学・朱子学の主要な概念もまた中国のそれと日本的に修正されたそれとを混同したり、日本的に修正されたそれを中国のそれへと投影することを警戒すべきであり、これらの異同を正確に把握することが必要である。一例だけをあげれば、「忠」の概念が象徴的である。孔子は「忠信を主とす」(『論語』学而篇)

と述べたが、「宋学五子」の一人で朱子に先立つ程明道はこれに注釈して「己を尽くすをこれ忠といい、実を以てするをこれ信という」と述べたし、朱子の直弟子の陳淳も「忠信は誠に近い」と述べた⁽⁵⁾。まさしく「中」と「心」から合成された概念が「忠」なのである。これは赤穂浪士事件を主君に対する忠義の典型とみなすような日本的な「忠」の考え方とははるかに隔たっている。

第三に、周知のように、儒教と朱子学が尊重した古典の主たる教育目的は、「君子」や「士大夫」と呼ばれる官吏または統治者を育成することであった。そのためには、堯・舜などの古代聖人を模範とし、各人が「修己」、つまり徳を身に付けて聖人に近づくことに努めることが必要であり、「治人」、つまり徳を身に付けたそうした「君子」や「士大夫」たちが民衆統治を行うことで民に幸をもたらす、国家を太平・安泰に治めることができると考えられた。しかし、学問を修めるとともに自らの形成陶冶または精神的自己向上をめざし、有徳の立派な人間になることは、やがて一般の民衆にも開かれた目標となった。その古典は時代と地域を超えて、有徳で品位ある人間となる道を指し示し、人生を生きる術をも示し続けた。だからこそ、儒学は2500年の歳月を超えて東アジア世界の人々に読み継がれ、今もなお東洋の古典としての地位を保っている。その古典としての価値は時代的制約を突き抜け、歴史的諸段階を貫通している。儒学・朱子学のこうした側面をまったく等閑視し、これを封建社会護持のイデオロギーとのみ規定する丸山は、儒教と朱子学の古典が現代社会に生きるわれわれによって今なお読まれ続けている理由を説明することができない。

丸山がなぜこれほどまでに頑なに儒教と朱子学を封建社会に適合的な思想と決めつけているのかといえば、やはり丸山が荻生徂徠とともに共感をもって積極的に取り組んだ明治期の思想家福沢諭吉との関わりに言及しなくてはならないであろう。周知のように、福沢は『文明論之概略』のなかで日本の近代化を阻害する主要要因として儒教思想とその精神をあげ、誇張ともいえる激しい口調でこれを痛罵してやまなかった(福沢, 1875: 254以下)。丸山の儒教観は誤解と偏見に満ちたこの福沢のそれと重なり合う。戦時中に丸山は「福沢諭吉の儒教批判」という論文を書いているが、この論文のなかでは丸山は、福沢の儒教批判に共感こそすれこれに距離を取っていないばかりか、福沢の「脱

亜入殿」と日清戦争の積極的支持に見られる対外進出の思想がこの強い反儒教主義を媒介していたことを説明する解釈学の立場にとどまっている(丸山, 1942: 139)⁽⁶⁾。

3.2 「朱子学的思惟様式」ははたして解体したか

丸山による江戸時代の思想史の発展過程にかんする基本テーゼはこうである。徳川幕藩体制を根底から支えた強固なイデオロギー体系である朱子学は、とりわけ商業主義の進展とともに崩壊し始める。江戸時代を通じて統制的に支配した「朱子学的思惟様式」は、自然と個人的道徳とを一体のものともみなすか、あるいは前者を後者に、または後者を前者に投影して根拠づけようとする思考パターンをもっていた。つまり、その思考様式には、「天人合一」、つまり自然と人間、自然法則と道徳的規範、存在と当為、事実と価値が「理」の働きによって一貫した法則のもとに進行するという素朴な単純化があった。「物理は道理に対し、自然法則は道徳規範に対し全く従属してその対等性が承認されていない。」(丸山, 1952a: 25)「たんに自然が無道徳に従属するのみでない。歴史がまた道徳に従属せしめられる。」(丸山, 1952a: 26)その結果として、万人を善人とする自然主義的オプティミズム、道徳的厳格主義、静的・観照的傾向などの弊害が生じた。ところが、藤原惺窩と林羅山に始まる江戸朱子学は、貝原益軒による朱子学への「大疑」、山鹿素行の『聖教要録』における朱子学批判を端緒として、伊藤仁斎の古義学、荻生徂徠の古文辞学の提唱という日本固有の学問が成立し、彼らが自然と決別した個人道徳または固有の政治の論理を発見したことによって解体・没落の道を進み、このプロセスに照応して思想家たちが近代的意識に目覚め、同時に日本は近代化への道を進み始める。「それは儒教の内部発展を通じて儒教思想自体が分解して行き、まさに全く異質的な要素を自己の中から芽ぐんで行く過程なのである。」(丸山, 1952a: 14)つまり、丸山は江戸時代の思想史の流れを自然主義的儒教倫理および朱子学の崩壊過程としてとらえ、この理念型および規準軸のもとに我が国の近代化へのプロセスを解釈し、思想を評価する。丸山のこの中心テーゼを検証してみよう。

朱子学とは、宋代の朱子が孔子に始まる古儒学を踏まえつつも、彼に先行する周濂溪、程明道・程伊川兄弟、張横渠らの宋学を総合して構築した学問体系である。その著しい特色は、従来の儒学のうえに、宇宙の

開闢と成立にかんする形而上学的学説と人間・社会を貫通する倫理的規範とを一貫して体系的に提示したことにある。朱子学説によれば、「太極」に満ちる「氣」とその中の「理」とが天地万物を形成し、その「理」が人間すべてに宿って「本然の性」となるが、これは仁・義・礼・智・信の倫理的規範として具体化する。しかし、人間は「氣」の作用によって「氣質の性」の影響をも受けるから、ここに聖人から悪人にいたるさまざまな人間の氣質が生ずる原因がある。だから個人道徳においては、人間を曇らす「氣質の性」をコントロールして「本然の性」に近付けること、つまりいかなる人間も「格物致知」と「窮理」を求め、「氣質の性」から生ずる情欲、私心、悪と愚を退け、純粋な「本然の性」になりきることが求められる。そして、「修己治人」という標語に代表されるように、学問と習練によって己れを古代の聖人に近付け、そうして形成陶冶された人間が為政者となって国を治めることで天下太平が到来すると考える。こうした朱子学の整然と秩序だった体系は、自然と人間と社会を貫通する統一的な説明原理であるために、その後大きな影響力を及ぼすことになった。

この朱子学の思想体系は、確かに自然と個人と社会とを一貫し、宇宙の開闢から平天下までを包含する整然とした体系ではあったが、これら三つの領域のそれぞれにかんしては細部に立ち入らず、基本的に大雑把な大枠の規定しか与えていない。つまりそれは、これら三領域の基本的な大枠のなかにさまざまな雑多な、あるいは新しい思想を受け入れ、同化することができる柔軟な構造をもつ思想体系でもあった。それは、丸山が例えば「そこには一を衝けば忽ち全構成を破壊するほどの整序性があった」(丸山, 1952a: 21) というようなものでは決してなく、その反対に、ひとつがこわれてもこれをただちに修復し、そのうちに異質のものを含むさまざまな思想を取り込んで、したたかに生き延びることができる柔軟な体系でもあった。日本の朱子学はまさしくこうしたプロセスを歩いたのであった。

江戸思想史の流れを先入見なしに見れば、丸山がそうしたように、仁斎学から徂徠学への展開が即朱子学思想の解体につながるというように時系列的に思想史の流れを理解することは、実際の事態とは激しく矛盾する⁽⁷⁾。その理由は以下の通りである。

第一に、伊藤仁斎が朱子の自然哲学と個人道徳との

結合を断ちきって朱子学批判を行って自らの古義学を創始したことで、丸山の言う「朱子学的思惟様式」の本格的な解体が促進されたことを認めるとしても、次の問題が提起されざるをえない。それは、識者が指摘するように、これとほぼ同時期に仁斎学とはまったく反対の方向、朱子学をその学派の人々が伝える朱子の言説においてではなくて、朱子その人が書き残した言説に立ち帰って追究しようとした山崎闇斎による朱子学の純粋化の方向が開始されていること、そして崎門学派のこうした純粋朱子学の伝統は、不思議なことに神道と融合さえして、明治期にいたるまで強固に生き続けたことをどう見るかという問題である(土田, 2014: 96)。

第二に、例えば新井白石のように、周濂溪の「太虚図説」に始まる自然哲学を決して疑うことのないほど、丸山のいう「朱子学的思惟様式」を基本的に維持しながらも、それなりに実証的な歴史学・言語学のみならず、自らの学問のうちに先駆的に洋学を取り入れきえした百科全書的な学者たちが存在することをどう評価するかという問題も提起される⁽⁸⁾。徳川時代後期に顕著であったように、例えば大阪壞徳堂の町人学者山片蟠桃のように、荻生徂徠が個人道徳をいわば空白にし、古代聖人の礼楽刑政を絶対化してこれに帰ろうとする学説を展開したことに飽き足らず、朱子学に回帰して個人道徳の拠り所をこれに求めようとしただけでなく、その自然思想に洋学、特に西洋天文学の成果を取りこんで無限宇宙などを主張した学者たちの存在はどう位置づけられるのか⁽⁹⁾。独自の自然哲学を構築した三浦梅園、また幕末の横井小楠や佐久間象山のように、自然と倫理的規範とを分離し、東洋的・儒教的な倫理規範を維持しながらも、西洋的な自然科学と技術を自らの哲学のうちに積極的に取り入れた思想家たちは多数存在した。これらの事例を見ても、朱子学的個人道徳の学説と西洋の最新の天文学との共存はなんら矛盾・対立するものではなかった。だから、丸山の先の図式を反駁する多くの事例が存在するのである。

第三に、仁斎も徂徠も反朱子学的立場を徹底することでそれぞれ自らの独自の思想的立場を構築したといえるが、しかし、仁斎は自らの古義学の創唱とともに孔子と孟子に帰り、徂徠は自ら唱道した古文辞学とともに孔子以前の堯・舜の時代の礼楽刑政に帰ることを主張した。彼らはたとえ反朱子学の立場を唱えたとしても、儒学そのものを解体したわけではなく、結局の

ところ儒学の内部で儒学を変革したにすぎないともいえる。そうだとすると、丸山のように儒教または儒学を、封建社会を護持する思想体系とのみ規定すれば、彼らもまた封建社会の枠内を動いていたと理解すべきであって、彼らの思想的営為とこうしたプロセスをただちに近代的意識の誕生と見るわけにはいかななくなるであろう。

以上の問題提起から帰結することは、朱子学の根幹をなす自然と道徳の一体性にかんする「思惟様式」が仁斎と徂徠による自然と道徳との切断によって解体し、これに対応して近代的意識が成立したとする丸山の図式が江戸時代の思想空間の実態を正確に反映していないこと、朱子学は明治期にいたるまで「解体した」などとは単純に言えないことである。丸山が、この思想空間を広く俯瞰することなく、きわめて狭い視角からこうした「思惟様式」を「思考範型」として選択・設定したことの問題性もまた明らかであろう。

4 荻生徂徠と熊沢蕃山に対する評価と近代化の問題

4.1 荻生徂徠に対する過大評価

以上に述べたことと内的に関連して、丸山は荻生徂徠を過大評価する。丸山によれば、伊藤仁斎は、朱子学が一体化した宇宙または天道と人道とを峻別し、その上で仁・義・礼・智を道徳の名とし、人間の情欲を肯定したことによって、朱子学批判を仕上げたが、徂徠はこの天道と人道との分離をさらに進め、仁斎による個人道徳の究明を超えて、社会と政治に固有の論理を見出そうとした。徂徠は「私論が公論を害することを、換言すれば個人道徳を政治的決定にまで拡張することを断固として否認した」（丸山、1952a：76）点に徂徠の思想の近代性、もしくは近代的意識の萌芽が認められる。徂徠が「道」としたのは朱子学のような自然法則ではなくて、人間的・社会的規範そのものであり、「聖人」が定めた「礼楽刑政」、すなわち「聖人の道」は「天下を安んずるの道」にほかならない。人間の性善説にもとづき個人的道徳の修養が平天下につながるとする朱子学の樂觀主義が投げ捨てられ、人間のもって生まれた性質は不変であるとの荀子の性悪説のうえに立ってこそ、人間社会を統治する術が求められる。このような徂徠の思想を、丸山は「政治の個人倫理の束縛からの赤裸々な解放」を意味する「近代的意識」として評価する。こうした評価は「自然」と「作

為」という周知の鍵概念を対比させることによってさらに根拠づけられる。徂徠学は天地自然の一体説にもとづく朱子学の倫理（「作為」）が「自然」に繫縛されていたのに対して、「自然」と「作為」を切り離し、政治的・社会的秩序は独自の論理をもち、古代聖人をモデルとする統治者または主体的人間によって「作為」されるべきものだと考えるからである。丸山は、徂徠の思想をマキャヴェリズムのそれに比し、徂徠が持ち上げた古代の聖人の役割を西洋における「神の営んだ役割」と同一視しさえしているが、これらの箇所は彼がこの著作のあちこちで用いている誇張的表現の典型例というべきであろう。

ここで仮に、丸山の言うように、徂徠が「自然」と「作為」を分離したことによって近代的思惟へと道を開いたことに同意するとしよう。丸山は、徂徠によって見いだされた「作為」の論理のうちに秘められた「魔物」の作用が解放されて封建社会を外から動揺させ、消極的ではあるが封建体制を「内面から腐食しつづけた」（丸山、1952a：248）とみなす。そしてその具体例を安藤昌益と本居宣長に見出そうとする。しかし、とりわけ宣長による国学の思想は、「漢意^{からごころ}」に対立して徹底的に「大和意^{やまとごころ}」または「真心」を基盤とし、徹底的に非政治的に皇祖神と神道に帰依する反近代的な復古の思想である。宣長の思想が「現存秩序の無条件的肯定乃至は礼讚」（丸山、1952a：267）に終始していることを丸山自身が認めている通りである。まして、『古事記』『神代巻』の叙述をそのままの歴史的事実として盲信するような宣長の非合理主義的・非歴史的・非科学的態度は、かたちを変えて丸山がこの著作を書いていた時代にまで弊害を与え、丸山自身をも苦しめたものである。そうだとすれば、この事態を「魔物」が出たというような評価で済ますことはできないであろう。これは宣長と国学の思想に対する過大評価を含んでいるように思われる。徂徠に見られる近代的意識の萌芽が復古的な思想を生んだとすれば、なぜ大元である徂徠の思想が近代的だと評価できるのか。このことは、徂徠の「自然」と「作為」という評価規準軸からただちに「近代的意識」またはその萌芽を評価する観点が不十分だということを示しているのではないか。

徂徠学が江戸の思想界に及ぼした衝撃と影響は確かに大きく、一世を風靡した時期もあった。古代の言葉とその意味を探究するさいに、古代の用語法、文体、意味論に立ち帰って行わなければならないとする古文

辞学の提唱も本場中国清代の考証学に逆輸入されたこともよく知られている。しかし、徂徠の思想と徂徠学を評価するさいに、「自然」と「作為」の区別を唯一の尺度とするのではなく、さらに全体的な次元でこれを展望することが必要であろう。「これ先王の道、天・人を合してこれを一つにす」⁽¹⁰⁾という徂徠の言葉に示されるように、徂徠が儒教以上に強固な天命思想の持ち主であったこと、人がもって生まれた本性は変えることができないとの基本認識のうえに立ち、「士農工商」に代表される封建的な身分社会を古代聖人の「作為」として絶対的に妥当するものとみなしている⁽¹¹⁾こと、「氣質を変化すると申候事は、宋儒の妄説にてならぬ事を人に責候無理之至に候」⁽¹²⁾として道徳と心の問題をいわば空白にしたこと、そして徂徠の朱子学批判も結局のところ全体としてみれば儒教または儒学思想の枠組みを超え出ることにはなかつたことなどを総合的に考慮するならば、丸山の評価とはかなり異なつた徂徠評価が生ずる可能性があるだろう。

4.2 熊沢蕃山に対する過小評価

丸山の徂徠と国学に対する過大評価は徂徠以外の、あるいは徂徠と対立する思想家に対する丸山の過小評価と内的・必然的に関連する。

周知のように熊沢蕃山は、陽明学の影響を受けた江戸時代初期の思想家であり、備前岡山藩の三千石の禄高を得た「番頭」として藩政に深く関与した。蕃山は「山川は国の本なり」と述べて、緑豊かな森林が生い茂る山と河床の深い河川が洪水を防ぎ、民衆の土地と生活を守るという自然の生態学的メカニズムを正確に把握しただけでなく、こうした環境思想にもとづいて実際に岡山藩の各地に植林を行い、また百間川の築造に代表される洪水防止のための「川除け」などの治水工事を企画・実践した。蕃山の足跡は豊後岡藩、岡山藩致仕後に隠遁した蕃山村、そして幕府の命によって幽閉された古河藩などの地に今なお残っている。だからこそ、熊沢蕃山は「現代エコロジーの先駆」と見なされ、環境倫理学が現代倫理学の一分野として位置づけられる現代において高い評価を受けている。蕃山思想には、生態系中心主義、そしてしっかりと保全された山川の自然環境を子孫代々のために残すという意味での世代間倫理が含まれていたからである。しかし、日本思想史にかんする丸山の準拠枠からすれば、蕃山を再評価できるような可能性は存在しない。丸山は、蕃山が実際政治家として偉大であつたと通り一遍の評

価をするだけで済ませ、自分の課題が徂徠までの学説史の展開ではないという理由で、蕃山を考察と評価の対象から切り捨てる。そして他方では、蕃山の学説には「全く陳腐な道学的説教が…非常に優れた経験的洞察と肩を並べているのに、珍奇の観を禁じえないであろう」(丸山, 1952a: 43)との感想を述べている。しかしこの評価は、熊沢蕃山の思想を過小評価するものである。

熊沢蕃山の思想は確かに朱子学的な「天人合一」と陽明学的な「万物一体の仁」⁽¹³⁾という哲学的基礎のうえに築かれていた。すでに論じたように、丸山はこの思想を前近代的な思想と決めつけ、日本思想史の流れのなかでは仁斎や徂徠によって「解体」されたものと見なした。しかし、自然と人倫の一体性を表明するこうした儒学的思想が前近代的であると決めつけるのは一面的な理解である。こうした儒学思想が強固にあつたからこそ、蕃山は「現代エコロジーの先駆」たりえたからである。

蕃山を初めとする江戸時代初期の儒学者が前提していたのは、中国北宋時代の周濂溪が「太極図説」で示した、「無極にして太極なり」で始まり、宇宙の開闢からの成り立ちを示す自然哲学である。それは、自然科学の検証によって裏付けられたものではなかつたにせよ、宇宙・自然と人間とが「氣」によってつながれ、「理」によって導かれて一体であるとの強い哲学的確信であつた。こうした東洋思想は、丸山にとっていかに陳腐に見えようとも、現代の生態学とエコロジーにつながる裏面をもっていた。だからこそ蕃山は「仁者は一木一草をも、其時なく其理なくてはきらず候」⁽¹⁴⁾と述べ、自然環境の保全を「仁政」の根本と考えたし、「此の心には運命のさほりもなければ、やんごとなきいちの人に有てもますことなく、賤男賤女にありてもおとる事なし。かくおなじく天地の氣をわけて此身とし、ひとしく天地の心をわけて心とすれば、世の中にあるとあらゆる人は、みな我同胞の兄弟なり」⁽¹⁵⁾と述べて、封建的身分制社会の枠内にありながらもこれを突き破りかねない平等思想を展開することができた。

また蕃山には社会契約思想の萌芽があつたし、苛斂誅求にもとづく蔽罰主義に反対であり、死刑の適用にも慎重であつた⁽¹⁶⁾。これらはまさしく蕃山思想の近代的な要素である。さらに主君は、有徳であり、家臣の諫言に耳を傾け、環境思想にもとづいて国土を保全し、民の豊かさが国の豊かさにつながるから「仁政」

を行うべきことを教えた彼の思想は、返す刀で、山川が荒れ果て、牢人が増え、農民が税に苦しんでいる幕政の現状は「仁政」の理念に背く悪政であるという厳しい幕政批判を内包していた。だからこそ、蕃山は幕府に警戒され、晩年は古河藩に幽閉されたのであった。

だから、自然と道徳の一体性というコーナー・ストーンが壊れれば儒学・朱子学が解体して近代的意識の形成にいたるといふ丸山の図式では、現代においてこそ有効な射程をもつ蕃山の思想をまったく評価することができない。しかし、われわれはむしろ反近代と見られる蕃山の思想のうちに、近代的な、いやむしろ近代を超えた諸要素を発見することができる。例えば、蕃山は次のような意味深長なことを述べている。「惣じて天下の万事をうけとりてにさせて、武士は心安きやうに侍れども、皆町人の心のみこんで度まゝに仕候。武士は町人にはからはれて、何と有やらん不知候。さて金銀は皆町人の手にあつまり、才知町人長じ候へば、時而有て亂逆のおこりとも成べく候。みづからおこさず共、賊のためによきたくはへたるべく候。是は皆うけとりより初め候」¹⁷⁾。蕃山は、洪水防止のための河川改修などの土木工事の請取普請、つまり、公共工事を商人や業者によって請け負わせる安易なやり方は、利益を商人のふところのためにため込むだけで、公共性に反する恐れがあることを警戒した。士民の共有財産であり公共財であるべき自然環境に経済的利益中心の商業主義を安易に持ち込むことによって生ずる結果を蕃山は予見していた。また彼はそのまま国土の本である山川の荒廃状態が続けば、「乱世」が到来しかねないことを懸念していた。蕃山が抱いていた予見と懸念は現代においてまさしく地球規模での環境破壊となつて的中したと言えるのではないか。丸山の図式と立論は、蕃山の環境思想にぶつかって破綻しかねないように思われる。蕃山は経済的利益第一主義または功利主義によって国土を破壊するような近代社会の行く末を見通していたのに対し、丸山は近代化または近代的意識の形成を肯定的にのみ受けとめ、蕃山のように近代社会の矛盾と行く末に思いを致すことがなかったからである。

4.3 「近代」および「近代的意識」をどう考えるか

丸山が「近代」と「近代的意識」について明確に規定している箇所は少ないが、「人間の自然性に対するトレラントな態度」、「政治の個人倫理からの赤裸々な解放」、「公私の対立」の認識、「合理主義」的思考方法、「主体性」の自覚または「主体的人間」の形成などを近

代的意識のあらわれと見なしていると考えてよいであろう。しかし、丸山によるこれらの「近代的意識」の特徴づけはあまりにも狭すぎるように思われる。思想の近代性はこれらの要素だけに限定されはしない。こうした特徴づけもまた、儒教と朱子学の解体と近代的意識の成立をパラレルに見ようとする彼の図式の狭さとその問題点に起因するであろう。

近代をどう定義するかはきわめて難しい問題であつて、かつてのいわゆる近代化論争においても十分に決着がついたとはいえない。しかし丸山は、この著作の「英語版序文」のなかで、当時の右翼的な潮流が唱えた「近代の超克」に関連してこう述べている。「『近代』とは、広義ではルネサンス以降の、狭義では産業革命以降の西欧の学問・芸術などの文化から技術・産業及び政治組織までを含む複合概念である。」(丸山、1982: 93) そうだとすれば、丸山は日本思想史を研究するにさいしても、「主体性」の自覚や確立などの準拠棒だけによるのではなくて、自然科学的な合理主義的思考法、圧政からの解放、個人と人権の尊重、人間と両性の基本的平等、戦争による不安や窮乏・恐怖からの自由をも含めた人間の自由、生存と環境にかかわる基本的人権などのいっそう広範な準拠棒に照らして、日本思想の展開と近代意識の形成をも把握・評価すべきではなかったか。そうすれば、丸山が研究と評価の対象から除外したさまざまな思想家たちを、江戸時代のきわめて多彩で豊かな思想空間のうちに適切に位置づけ、彼らを適切に評価しうるだけでなく、日本の思想の多様な流れを真に内在的・総合的に探究する道が開けたのではないか。そう思われてならない。

日本思想史を研究するうえで重要なことは、自国の社会と思想を研究することで自足するのではなく、東アジアの文化圏に視野を広げ、特に日本思想の源流である中国と朝鮮の思想圏を踏まえること、日本とこれらの国との思想圏における関係性、思想圏どうしの共通性と差異性を正確に把握すること、日本の思想と思想史に秘められた無数の思想の脈を任意に設定された単純な図式によって切り取るのではなくて、そのあるがままの総体性において理解することであろう。そして、思想にかかわる者としては、近代社会を絶対化するのではなくて、近代社会が生みだしたさまざまな諸矛盾に目を向け、これらを少しでも解決しようような歴史的展望をもつことが必要であろう。

丸山眞男の日本思想史論はこれらのことをわれわれ

に示唆してやまないように思われる。

参考文献

- [1] 尾藤正英 (1961). 日本封建思想史研究, 青木書店.
- [2] ヘルマン・オームス (1990). 徳川イデオロギー, ペリかん社.
- [3] 小島康敬 (1994). 徂徠学と反徂徠, ペリかん社.
- [4] 黒住真 (2003). 近世日本社会と儒教, ペリかん社.
- [5] 源了圓 (2004). 近世初期実学思想の研究, 創文社.
- [6] 眞壁仁 (2007). 徳川後期の学問と政治, 名古屋大学出版会.
- [7] 渡辺浩 (2010). 近世日本社会と宋学, 東大出版会.
- [8] 土田健次郎 (2014). 江戸の朱子学, 筑摩書房.
- [9] カール・マンハイム (1929). イデオロギーとユートピア, 中公クラシックス.
- [10] 丸山眞男 (1942). 「福沢諭吉の儒教批判」, 丸山眞男著作集, 第2巻, 岩波書店.
- [11] 丸山眞男 (1952a). 日本政治思想史研究, 東京大学出版会.
- [12] 丸山眞男 (1952b). 「あとがき」, 日本政治思想史研究, 東京大学出版会.
- [13] 丸山眞男 (1982). 「日本政治思想史研究」英語版への著者序文, 丸山眞男著作集, 第12巻, 岩波書店.
- [14] 丸山眞男 (1986). 「文明論之概略」を読む 下, 岩波新書.
- [15] 揖斐高 (2014). 江戸幕府と儒学者, 中公新書.
- [16] 鈴木健一 (2012). 林羅山, ミネルヴァ書房.
- [17] 宮崎市定 (1984). 科挙, 中公文庫.
- [18] 福沢諭吉 (1875). 文明論之概略, 福沢諭吉著作集, 第4巻, 慶應義塾大学出版会.

注釈

- (1) 松平定信による「寛政の改革」と中井履軒の『草茅危言』との関係については、奥谷浩一「朝鮮通信使47年間の空白と『易地聘礼』にかんする思想史的考察—江戸時代の日本思想史の一断面」、『札幌学院大学人文学会紀要』第80号 (2006年11月) を参照されたい。また、昌平坂学問所と「寛政の改革」については、眞壁仁『徳川後期の学問と政治』が詳細に論証している。
- (2) 石川謙『日本学校史の研究』(小学館) は、江戸時代初期から明治維新にかけての昌平坂学問所や藩校などの歴史を調査し、詳細なデータと統計にもとづいて、それぞれの学派ごとの学者数の増減などを推定している。それによれば、朱子学者の数が右肩上がりに増え始めるのは、元禄時代からであり、天保年間に至ってピークとなる。
- (3) ただし、ふたつの例外があった。ひとつは山鹿素行の赤穂藩配流である。素行は『聖教要録』を江戸で刊行し、「漢唐宋明の儒学を師としない」と述べたことで、間接的に林家の朱子学に反旗を翻したことが幕府によって危険視された。この配流の背後に山崎闇斎を崇拜した保科正之の意向があったとされるが、学問的

いうよりも政治的理由が優り、民間人が兵学を武士に教えることが警戒されたとも言われる。素行と並ぶもう一人の軍学者であった由井正雪の乱がその前にあったからである。もうひとつは熊沢蕃山の古河藩幽閉である。林羅山が蕃山の思想を「耶蘇の変法」として敵視したことはよく知られているが、蕃山の幽閉も『大学或問』のなかの仁政論が実質的な幕政批判であると見なされたからであり、学問的理由からというよりは政治的理由の意味合いが濃厚だといえよう。

- (4) これは、林羅山『春鑑抄』のなかの言葉である。『藤原惺窩・林羅山』(日本思想大系28, 岩波書店) 131頁を参照のこと。
- (5) 陳淳『朱子学の基本用語—北溪学義訳解』(佐藤仁訳) 研文出版 (1996) 115頁以下を参照されたい。
- (6) ただし、後になって丸山は例えば『文明論之概略』を読む』(岩波新書)の下巻では、福沢の儒教批判は誇張であることを認めている。同書、下巻、139頁などを参照のこと。
- (7) この点を早くから指摘していたのは、尾藤正英『日本封建思想史研究』であった。
- (8) 私は新井白石をその朝鮮観と雨森芳洲とのかかわりで論じたことがある。奥谷浩一「雨森芳洲と新井白石の朝鮮観」、『札幌唯物論』第51号 (2006年10月) を参照されたい。
- (9) 山片蟠桃については、彼の主著『夢之代』のほか、宮内徳雄『山片蟠桃』創元社、木村剛久『蟠桃の夢』トランスビュー、末中哲夫『山片蟠桃の研究「夢之代」篇』清文堂などの研究書を参照のこと。
- (10) 荻生徂徠『弁名』下、『荻生徂徠』, 日本思想大系36 (岩波書店), 127頁。
- (11) 『徂徠先生答問書』、『荻生徂徠全集』第1巻 (みすず書房), 430頁などを参照。
- (12) 同上書, 456頁。
- (13) 王陽明『伝習録』, 新釈漢文大系 (明治書院), 484頁などを参照されたい。
- (14) 熊沢蕃山『集義和書』巻1, 『増訂蕃山全集』第1冊 (名著出版), 9頁。
- (15) 熊沢蕃山『大和西銘』, 『増訂蕃山全集』第5冊, 117頁。
- (16) 例えば、熊沢蕃山『集義和書』巻8, 『増訂蕃山全集』第1冊, 197頁にある「まづ人の初は農なり。農の秀たる者に、たれとりたつることなくすべての物の談合をし、指圖をうくれば事調りぬる故に、其人の農事をば寄合てつとめ、愆の裁判のための撰びのけたるが士の初なり」以下の叙述は明らかに社会契約説の萌芽と見なされよう。きわめて不思議なことに、丸山はこの文章を本文で引用しながら(丸山, 1952a: 215), その近代性を全く評価していない。また、蕃山の同書, 巻13, 335頁以下に「故に君子の治世は殺を不用。君威なければ殺すといへどもしたがはず、をそれざるもの也」があるが、これは死刑の安易な適用を批判したものである。
- (17) 熊沢蕃山『集義外書』巻1, 『増訂蕃山全集』第2冊, 224頁。

Issues in Masao Maruyama's Studies on the History of Japanese Thought

Koichi OKUYA¹

Abstract

Masao Maruyama's *Nihon Seiji Shisoshi Kenkyu* ("Studies on the Intellectual History of Tokugawa Japan") is among the landmark studies that were published after Japan's defeat in World War II on the history of Japanese thought. However, an array of studies on the history of Japanese thought following the work of Maruyama have elucidated various problems in, and wartime constraints on, this work. Maruyama did not expand his vision to look at other East Asian thought, and he regarded Confucianism and a Neo-Confucian school called the Chu Hsi School as the system of thought that had become the mainstay of Japanese feudalism. According to Maruyama, the system of thought that was solidified in the early Edo era was later broken down under the influence of the thought of Sorai Ogyu and others concurrently with the formation of a modern consciousness. This grasp of the history of thought in the Edo era presents a simplistic picture of the complex thought and the varied thinkers of those days, and Maruyama's frame of reference is not large enough to evaluate the thought of the Edo era. This study outlines some of the issues in Maruyama's studies on the history of Japanese thought.

Keywords: the Chu Hsi School's mode of thought, feudal hierarchical society, nature and invention, modern consciousness.

¹Department of Human Sciences, Sapporo Gakuin University; okuya@sgu.ac.jp.