

新編 梅園哲学入門

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

三枝博音
三浦梅園
新編 梅園哲学入門

新編 梅園哲学入門 目次

I

『玄語』の著者に対して語る 14

梅園の哲学 19

一 梅園哲学に入るための心の準備について 19

二 梅園哲学を知るために必要な哲学上の諸概念について 25

三 梅園哲学の知られるその著述について 31

四 条理学について 37

五 梅園の学的思想を哲学であると評価することについて 40

六 梅園における認識論思想について 43

七 『玄語』の要点について（その一） 47

八 『玄語』の要点について（その二） 56

九 『玄語』の要点について（その三） 64

一〇 『玄語』の独創的意義について 69

梅園哲学についての対話 74

日本の科学を育てた人としての梅園 92

一 梅園を科学者と見る場合の根本の問題 92

Ⅱ 三浦梅園の哲学

梅園の言う真実の学問

二	自然科学の発達しなかった第一の理由	93
三	自然科学の発達しなかった第二の理由	94
四	科学的思惟の創成	96
五	「自然」の概念の発見	97
六	物又は物質の概念	100

一	梅園への関心	103
二	学問のほんとうの意味（その一）	104
三	学問のほんとうの意味（その二）	106

序	110
序論	113

第一編 梅園の哲学

第一章

一	意識一般について	120
二	自己直観	130

第二章

三	存在	137
四	時間	143

第三章	五 「理」の思想	163	六 「故」の思想	174
第四章	七 「天」の思想	181	八 「神」の思想	186
第二編	混淪鬱淳について	現代語に書き直された梅園の言葉		
	——三浦梅園著『多賀墨郷君にこたふる書』——			
第一章	疑問を起すことについて			193
第二章	自然を本とすることについて			199
第三章	条理の学			202
第四章	混淪鬱淳			205
第五章	認識の範としての自然			218
第三編	『玄語』の研究			
第一章	『玄語』の成立			220
	一 換稿の歴史	220	二 完成された『玄語』	233
第二章	『玄語』先行の思想			236

Ⅲ

三 『玄語』の語義	236
四 先行の思想家	239

第三章 『玄語』の構造	244
-------------	-----

五 構造	244
六 『玄語』の次序	246

第四章 『玄語』の認識論思想と論理学思想	250
----------------------	-----

七 『玄語』の認識論思想	250
八 『玄語』の論理学思想	253

第五章 『贅語』と『敢語』について	257
-------------------	-----

九 『贅語』について	257
一〇 『敢語』について	263

梅園の論理思想	272
---------	-----

一 はしがき	272
--------	-----

二 梅園の条理学	274
----------	-----

三 驚嘆すべき独創的見解	277
--------------	-----

四 その論理思想の要点	280
-------------	-----

梅園の理故の哲学	283
----------	-----

一 世界文化と時代の暎さ	283
--------------	-----

二 より良き日のために	284
-------------	-----

三	精神の新しい解釈	285
四	明るさとしての「理」	287
五	瞑さとしての「故」	291
六	精神についての独創的見解	292
三浦梅園集のために		

一	編者の序文	294
二	『多賀墨郷君にこたふる書』	296
三	『価原』	299
四	『帰山録草稿』	300
五	『先府君變山先生行状』	303
三浦梅園の自然哲学		

第一節	まえがき	304
第二節	梅園の自然哲学成立前半世紀の学問のありさま	306
第三節	梅園の自然哲学の成立	307
第四節	この時期の『玄語』いがいの梅園の労作	309
第五節	『玄語』の構造	312
第六節	日本の自然哲学的思想の発展史のなかの梅園の位置	315

凡例

一、本書は三枝博音の著作『三浦梅園の哲学』と『梅園哲学入門』ほかの収録内容を選択的に再構成したものである。『三浦梅園の哲学』は三つの帙からなるものであるが、本書には第一帙を収録した（三つの帙については「序」を参照）。ただし本書巻頭の「『玄語』の著者に対して語る」と『三浦梅園の哲学』の後記は同書第三帙に収められていたものである。『梅園哲学入門』については、その下篇（梅園研究のための若干の資料）は省き、前半四篇を『三浦梅園の哲学』の前に配置し、その他のものを『三浦梅園の哲学』の後に配置した。「三浦梅園集のため」は昭和二十八年八月五日刊行の『三浦梅園集』（岩波書店）に寄稿したもので、「三浦梅園の自然哲学」は昭和三十九年刊行の『明治前日本物理化学史』（日本学術振興会）に寄稿したものである。

一、『三浦梅園の哲学』は昭和十六年三月十五日付で第一書房より刊行されたもので、『梅園哲学入門』は昭和十八年六月二十日付で第一書房より刊行されたものである。本書の底本には中央公論社の著作集版を使用した。

一、底本の読み仮名ルビは選択的に踏襲した。また本書において加えた読み仮名ルビもある。

一、欧文の引用符は言語の別にかかわらず「「」」の形状で全て統一的に表記した。

一、本書刊行所による註記は二行割にして括弧で括った。

一、現今一般に漢字表記が避けられる傾向にある左記の語を平仮名表記に置き換えた（活用語尾は代表例）。

宛も（あたかも）、雖も（いえども）、愈々（いよいよ）、況や（いわんや）、曾て・嘗て（かつて）、蓋し（けれど）、悉く（ことごとく）、是れ（これ）、併し（しかし）、而も（しかも）、屢々（しばしば）、其処（そこ）、其（その）、夫々（それぞれ）、猶（なお、略々（はば）、亦（また）、儘（まま）、齋す（もたらす）、稍（やや）

新編

梅園哲学入門

SAMPLE

Shoshi-Shinsui.com

I

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

『玄語』の著者に対して語る

わが日本があなたのような偉大な思想家をもったということは何という私たちの誇りでしょう。私は今あなたの郷土に来て居ります。この村の人、この郡の人、この郷國の人、いや、ひろく日本のあちらこちらの人たちが、今やあなたの世界観を知ろうとしています。

あなたの哲学はまだひろく知られているとは申されません。三浦梅園というあなたのお名まえを知らない人すらあります。あなたと同じ時代に生きた学者たちで、世の中に知れわたっている人は沢山あります。けれどもあなたはそうではありません。あなたは名を求めるといふことを少しもなさいませんでした。あなたほど謙虚で、あなたほど充実した大きな仕事をせられた人はまことに稀だと申さねばなりません。

あなたはたった三度しか旅行らしい旅行はせられませんでした。あなたは東に向って一度、西に向って二度、旅に出られたのみでした。東に向っては伊勢参宮のために、そして、西に向っては、「遠西」ヨーロッパの学問に触れ、これを採り入れたため、長崎に行かれました。あなたはそこで、遠西の学問がどんなものか知りたい要求をおもちであったでしょう。しかし、長崎の舌人^{つづみ}はそういう知識を蓄えては居ませんでした。あなたはそのときの旅行記を『帰山録』と呼び、それを篋底に収められました。あなたの思索を育てたこの山とこの川とは又してもあなたをひきつけてこの村に帰らせました。

あなたは遠西の学術を慕われましたが、あなたと同じ年に古典経済学の樹立者アダム・スミスが、あなたと一年ちがいで近世哲学の開拓者インマヌエル・カントが、生れたのです。ですから、あなたが、二度目に長崎に

行きオランダ語の手はじめをなさいました頃、スミスもカントも近世学術の最大の業績をもう作りあげた頃でした。

けれども、あなたはそれよりも二十何年も前にすでにカントの業績に比べることのできる大きい哲学体系の基礎をおたてになりました。カントがうち立てた哲学体系はもとよりあなたのそれとは性格の異っているものです。あなたがこの地上にいらなくなつてから、二、三〇年も後にはじめてヘーゲルが、あなたのおたてになりました。あなたも同様な哲学説をたてたのでした。もし遠西と同じように日本にも学術が発達していましたら、あなたは質においても量においてもカントやヘーゲルよりも深くて大きい哲学をたてられたことであつたでしょう。けれども、あなたははどうして又、中国にも日本にも前例のない学問をおたてになつたのでしょうか。

私はもう一か月余も、あなたを生みあなたを安らかにさせたこの、九州国東半島の西武蔵村の土地に、滞在して居ります。この頃は毎夜、山村は月の光につつまれています。私たちも月を見、星をながめてあなたのように詩作の世界にすることがないことはありません。けれども、太陽や月や星は、天体物理学の方で思惟される対象だという心になり、私たちにとっては詩と物理学は別になりがちです。けれども、二十余歳のとき簡天儀をつくり、天学にいそしまれましたあなたは、あんなに緻密な論理学を書かれ、そしてその中に諸天体のことをも又書かれましたが、あなたには詩の世界と物理の世界は一つだったのです。あなたは何という恵まれた思想家であつたのでしょうか。

あなたは植林のことをこのくにの人たちにおすすめるになりました。あなたの骸を安らかに埋めていますあなたのお家のうしろの山は、今に鬱蒼たる森をなしています。この森には村人にとつても珍らしい美しい大きな鳥が、いつも飛んで来ます。私は、あなたがいつの時代のために書かれたのかわかりませんが、あなたの数多いことに不朽の労作を、あなたの山なす稿本の中に見出して、あなたに限りなき感謝の心をもって、ながめて居り

高峰にあるべきで、あなたは『玄語』を書かれたことでしるべきなものに近づいていこう。今日からもう百八十年経ち、あなたの子孫のあなたの哲学とあなものであるため、読まれたことはいい換稿されても構いません。「物大に」に年を仮し、書き以て侘目と理解されるとおぼやランダをほぼ中長足の進歩をしまし来ました。あなた東京帝国大学が

『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』を作られました。

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一杯に含んで居ります。

これからの人は学問の近代性を感受する力を見せて居ります。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門を整えられたことになります。

そしてあなたは、『価値』という著述を以て経済の学を展開されました。価値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。天性のフィロゾフでいられました。なお又、あなたの詩学としての『詩轍』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。

しかし、あなたはあのような学問そのものの根源性を遠西の学問からお汲みとりになることはできませんでした。ですから、あなたの中にある学的真理へのあなたの強い要求がそうさせたのです。あなたは日本人としての学問をお立てになったのです。学問は、根源にかえて真理をつかもうとするならば、それがギリシアにおいてであろうと、ドイツにおいてであろうと、日本においてであろうと、かわりはないということをあなたの哲学の

根源性につけて私たちは知ることができます。あなたの学問は世界性をもっています。

けれども、あなたの学問は世界性をもっているのみではありません。あなたの学問はまことに日本の哲学となつています。それは単に日本の国土のうちに生れた哲学という意味でなく、人が（従つて今の場合私たちすらが）、自分を中心にして、学的、真理を考え得ることの、又考えねばならぬことの必然たるを根本的に明瞭にせられましたという意味での、真に得難き日本哲学なのであるからです。あなたは、日本の文化をこの上なく尊重せられますが、又外国の文化を正しく了解しようとせられました。あなたの時代は外国といえば主として中国が問題になります。あなたは中国を文物盛なるものとお褒めになりました。しかし、あなたは日本のことを「大璞未だ琢せず」と言われ、日本文化の輝かしい未来を強い確信をもつてえがかれました。あなたは科学の上に立つてしっかりと日本精神を把持されました。日本魂と学者魂の統一の力だと思われれます。

私はあなたのお仕事の幾分でもを正しく理解することに小さい努力を捧げて居ります。

SAMPLE
Shoshi-Shinui.com

梅園の哲学

一 梅園哲学に入るための心の準備について

年少のときから梅園について学んだ人に矢野弘という人がありました。この人がまだ若い頃のことであつたでしょう、梅園は彼のことを「総角ニシテ穎敏、皆其ノ器ヲ成サンコトヲ望ム、予其ノ早敏ヲ愛ス、而モ晩成ノ遂ゲラレザルヲ恐ル」と言いました。これで見ますと、矢野弘という人は子供のときからよほど賢い人であつたにちがいありません。この人は梅園の生涯の終るまで師事した人でありました。この弘の書いたものと思われる書物に『条理余譚』という写本が伝わっております。そのなかに、哲学的理解にとつて大層すぐれた考えが書かれています。それはわずか半頁くらい長の文章で言い表わされているのですが、「全体」という意味がよく説かれてあります。全体というのは、部分をかき集めてでき上る全体という意味ではありません。全体という部分がすぐ考えられますが、全体というものは必ずしも部分をかき集めて出来上るものではありません。机の一本の足は机の部分であります。けれども机の足は机という全体があつてはじめて存在しますし又考えられもするのです。机という全体がなかつたら机の足というものは考えられません。林檎の空箱をふせても机はでき上りませんから足はなくとも机はあるともいえます。ですから、全体としての机の方が先きであります。こういう全体はひとつの生きた全体と言つていいのです。さて、弘という人は、全体ということを次のように言い表わしています。「総て物には夫々の全体ありて、若し人其の境界を会得せざれば、其の物につきて必ず誤りあるなり」。境界

とはどういうことなのでしょう。それについては面白いと、えが引かれて説明されています。私たちはひとつ人の集りを考えてみましょう。誰かの家に何人かの客が集っているとします。その「一座」のなかで、こういう話を口に出してよいか、そのことについては、それぞれの人がみな自然によく心得ています。用談だけをした方がいい場合もありますし、又雑談に花をさかせた方がいい場合もあります。早く座を立つ方がいい場合もありますし、ゆるやかに時刻を移した方がいい場合もあります。それぞれの座の全体にそれぞれの「境地」があるものです。それぞれの座のそれぞれの「境地」がどういふものであるかが、全体としてよく感覚されているものですから、その中にいる人はどういう言葉を出してよいか、ちゃんと心得ていて話します。ですから、座の空気が白けるなどということは、普通にはないのです。これはただ集りの場合のことですから、事柄が大層簡単です。しかし、人間の世界にはもっともっと込み入ったことがいくらかでもあって、それぞれの事物や事件にそれぞれの境界があります。それが、よくのみ込めるということは、なかなかたやすいことではありません。たとえば、一つの意見が親から子に対してなされるという事件があるとします。そのとき、その意見の座の「境界」が、よくできていないと、意見は意見として子に徹せず、逆の効果が起ることすらあります。学校の教室でもそれぞれの教課において、それぞれの「境界」を創造するということは、大変に緊要のことだと思われれます。これはほんとうに大切なことではないでしょうか。

(一) 『梅園稿』とある一綴の原稿より。

あるひとつの学説や思想をこれから理解し、それを私たちの人生観や世界観のもとにしようとするときは、その学説や思想に真剣な心もちで進んでゆかねばなりません。このことは、いうまでもなく必要です。けれども、いくら真剣な心もちになって力んでもむだなことがよくあるものであります。それは、どういう場合にむだをしているかといえ、多くの場合はその人にその学説や思想を受容しますその「境界」がまだできていないの

であります。梅園の哲学は日本哲学史のなかでまことにひとつの偉観であります。これは事実なのです。ですが、梅園哲学の偉さ、ということを書いて、それほどすぐれたものであるとすれば、是非理解するように努めようと誰かが、決心しますとして、さてそのみで梅園哲学がわかるようになるかといいますが、それでは甚だ寛束しないのではないかと思われまします。カント哲学はドイツ哲学史の最高峰であるからと聞いて、ぶっつけに、唯わば征服欲のような心もちで、これに向って進んでも、そしてその人は相当の頭脳をもっているにしましても、カント哲学がよく理解されはしません。理解しようとあせっても、そこにカントを理解するという境界ができていないのです。

梅園哲学を理解したいという場合、その要求をもっている人の心の中に、梅園の哲学思想をどうしても聞いてみねばならない、是非『玄語』の門を叩いてみねばならぬというような心が、ま、えが意識のうちに強くでき上って来ねばならぬのです。私がそう言くと、或は人は梅園を未だ知らないのにどうしていったい『玄語』の門を叩いてみねばならぬなどという心が起りましようといわれるかも知れません。それはその通りです。それなら、梅園哲学については何も知らないとしても、せめて哲学的に考えてみたいという要求が、心の中に起って来ていなくてはならないのです。もつと言葉を換えて言いますと、すぐれた人の哲学説に聞いてみねばられない或る疑問が自分のうちに湧き起って居らねばなりません。疑問、これが科学の母なのです。人は生きている、けれども人は死んでゆく。太陽は輝いている、けれども、間もなく太陽は沈んでゆく。或る宵は暗い、けれども間もなく昼のような明るい月夜がめぐってくる。人は平和を喜ぶ、けれども、時あつて人は戦場に立たねばならない。何故に、そうなっているのでしょうか？　そういうように疑問が、ほんとうは起るべき筈なのです。しかし、普通にはそういう疑問を人は起すとはいえないのです。どうも不思議である、どういう訳なのであるうか、という風に、疑問を深めてゆくということをやらないのです。何故に私たちは真剣になって疑問を起すということをしないのでしょうか。考えてみれば、私たちの周囲はわからぬことだらけです。それなのに、そのどの一つについ

でも、心からそれを聞き質^たそうとはしないのです。私はここで、諸君とともに梅園の言葉をよく咀嚼して考えてみたいと思います。梅園の言葉とはこうです、「生れて智なき始めより只見なれ聞き馴れ触れなれ、何となしに癖つきて、是が己が泥^ぬみとなり、物を怪しみいぶかる心^{こころ}萌^もさず候。泥みとは所執の念にして仏氏にいわゆる習^{じゆ}氣にて候。習氣とれ申さざる間は、何ら心のはたらき出^い来^でらず候」^①

(1) 『多賀墨郷君にこたふる書』より。『多賀墨郷君にこたふる書』は三つ遺っています。その中の最も長いものであります。

これは多賀墨郷が「混淪鬱^う淳^{じゆん}」ということについてたずねたに対して、梅園が答え、その意味を説き明そうとして、まず最初語り出した言葉なのです。梅園は、普通の学者たちのようにすぐに、混淪や鬱淳の概念の説明などしませんでした。質問する相手の中に、何の成心もなく何の執するところもなく、純心のままで、疑問を解きたいという心が起ることを、植えつけようとしたのです。つまり、多賀墨郷の心のうちにほんとうに、「混淪鬱淳」が何であるかということを認識したいという「境界」ができてくるようにしたのです。この境界ができる上れば、もう師の教は、堰を切った水のように流れ込んでゆくことができます。

更に梅園はこう言っています。(その梅園の言葉を私は現代文に書きかえて解りやすくしてここに引用しましょう。^①)「もし火に人間と同じように意^いがあるとして、その火が水のことを考えてみたとしましょう。水はいったいどうして物を焼くだろう、水はいったいどうして物を燥^{かわ}すだろうという風に。かように自分の方にあるものと以て推し考えて、先方の方にはないことを勝手に求めたらどんなものであろう。それから又、水にも人間と同じように意があるとして、その水が火のことを考えて、水の方にあるものと以て火の方のことを勝手に考えたならどんなものであろう。恐らく、そういうことをしては、智力を尽し生涯を費しても、何の益もないことであらう」

(1) その原文は次の通りです。「火に意ありて水を思はんに水いがかして物を焼かん、水いがかして物を燥かすならんと、己

かかたにある物のみ推してかれになき所にもとめ、水も亦意ありて水にある物を火に求めは、共智力を尽し其生涯を窮めたりとも、知るに益なかるべし」。

だからこそ、私たちは、人間は泥^{なす}むものであるということをはつきり知って置かねばならないのです。私たちは新鮮な心になって見直そう聞き直そう触れ直そうとはしないのです。ただ習慣のままに、ものごととはすべてかくくなっている筈だと思つて、済ましているのです。この習慣に支配されていては、ほんとうに物ごとの真髓を、事物の真理を知ることとはできません。

さて、それならば、人はいつさい怪しんでみることをしないかという、すなわち物ごとを不思議に感じたり考えてみないかという、そうでもないのです。「物を怪しといふかる心なくはなきにしてやむかとおもへば、さにもあらず。神鳴り地震^{ふる}ひたりといへば、人ごとに頭を振り、いかなる事にやといひのしる。我よりして是を觀れば、其雷・地震をあやしむこそあやしけれ。故いかんとなれば、其人地動くを怪しみて、地の動かざる故を求めず、雷鳴る所を疑ひて、鳴らざる所をたづねず」

この梅園の言葉のように、人間は見慣れ聞慣れている事は全くわかりきったこととして、その真相を知ろうとはしないのですが、しかし、災害が身にせまるというような事（すなわち神鳴とか地震とか）が起ると、何故だろうと怪しんでみるのです。利害得失があればその事柄の真相をききたい、という心持になるのです。「此故に皆人のしれたる事とおもふは、生れて智の萌え出でし始より、見なれ聞なれ触^ふなれたる癖つきて、慣れ癖のつきたる事なり。我人^{われ}に、石を手にもちて手を放せば地に落^おつるはいかなる故ぞと人に問へば、それは重きによりて下に落るなり、知れたる事なりといふ。是も其人智に知れたる事といふにはあらず。なれくせにて貪着なしにしたりとおもふなり」。人は自分によく知っていると思つてゐるばかりなのであつて、実は眞実には知らないのです。人はあさましいものであつて、変が起つたときにやっとはじめて怪しみ疑う心を起すのです。何も変につけてのみ、怪しみ疑うべきではありません。「其のうたがひあやしむべきは変にあらずして、常の事なり。孔

梅園哲学についての対話

〈問〉 日本の思想家のなかで梅園の哲学の特色となるものはどういうところにあるのでしょうか。

〈答〉 それに答える前に、私はあなたに、次の言葉を静かに考えてみてもらいたいと思います。「教を捨てて政に任ず、民、肅すと雖も方（いへど）を知らず」。もちろん梅園の言葉です。

〈問〉 文教のことを国民のためにほんとうには考えてやらないで、政治の力だけで押そうとする、それでは国民は肅するは肅するが、方法を自分であみ出さないことになってしまふ。そういう意味に解せられますが。

〈答〉 そう解釈すべき言葉のようです。「教」は芸術・宗教・哲学思想などひろく解した方がいいでしょう。わが国の現実を深思する人であつたら、大いに想い当らざるを得ないと思うのです。

〈問〉 国民は（これは日本だけでなく世界的な現象でしょうが）何か知ら輝かしい希望を失っているのが現状のようにとれます（この文は昭和十六年秋に書いたものであることを知って置いて読んでもらいたい）。そうした現状に対して右の梅園の言葉は適切無比の批評のように考えられますが、そういう示唆は梅園の哲学思想に限らずとも他の日本の思想家たちにも求め得られるものではありませんか。

〈答〉 それは小説の通りひとり梅園には限りますまい。けれどももう一度あの言葉を注意してみて下さい。

「政」と「教」とを漫然とならべているのではないのです。「政」とは勿論政治のことです。政治とは何かといえば、梅園によれば「その同じき者を同じくする」ことなのです。といって国民の税を凡て均一にしろとか、所得を均しくしろとか言っているではありません。同じ質をもっているものを同じ質をもっているようにしろとい

うことです。或るすぐれてよい詩人が今日本にいます。その詩人を知らないでいる人は日本の国民のうち九割まではあるでしょう。しかし、よい政治家としての近衛さんを知らない国民は殆んどいないでしょう。

それは或る同じものが国民全体に通じているからです。「その同じ者を同じくする」とは、かような政治の性質

のことを言ったのです。ところで、国民の一人一人が自分の生活というものを持っています。それは国民の

「^{ひと}齊しからざる」もののなのです。狭い意味での文化的なものです。もし、政治的強化のみを以て押すと、この「齊

しからざる者」を齊しくすることになるので、国民が肅するは肅するであらうけれども、その肅し方が「自分の

生活」から出て来ないから、国民は自分がどうすればよいかが何処かでついにわからなくなる。何か知ら希望を

失うのである。齊しくないものは齊しくない。そのことを「教」と言っているのです。梅園のように考えてゆく

と、政治が何であるか、教が何であるか、根本的にわかって来るようになります。そこに梅園が尋常ならざる思想

家であることを示しているのです。

〈問〉「政治」と「教」とを区別して考え、そうした上で国民を啓蒙する思想家にしたところで、それも梅園に限らぬのではないですか。

〈答〉それも又梅園には限らないでしょう。近いところでは福沢翁のような思想家があります。翁の型の思想家は江戸時代にも幾人もあります。けれども、私が「根本的に」と言ったことを考えてみて下さい。もし「政」と「教」とをはっきり分けて考え、その上で今の政治の衝にある人を啓発しようとする、どういうことになるでしょう。必ず非難が起って来ましょう。日本では政と教とは一つである筈である。然るに、これを判然と分け得られるが如くに取扱う。異をたてて国民を惑わすものである、というような反対の論が起ってくるに違いありません。

〈問〉なるほどそうかも知れません。では、梅園の哲学思想には、「政」と「教」とを判然と分けるように統一されている概念を分析的に区別するにつけ、何か用意があるのですか。

〔答〕 深い用意があります。非難を見越して用意しているというような低い柄のものではなく、概念自身もっているのです。梅園は、学問の上でもものを区別するとなると、なまはんかのことはしないのです。その点、他に匹儔なしと言ってよい程です。

〔問〕 梅園の一つの特質がわかったとしまして、では「政」と「教」とをどう分けるのでしょうか。

〔答〕 「政」と「教」は一つだということを誰よりも深く考えたいと努力した人がむしろ梅園であったと言っていると思います。普通の人は「政治」と口では言いながら、政治の政治である点を明晰に把持していない、「教」についても同様です。分れることがないものなら分けて考えるのは間違っている。分れていたり割れていたりすることのあるものなれば、徹底して分けて考えねばならない。「政」と「教」とは本来一つであるべきなのでしょうが、人間の世界ではともすれば別れ別れのものとなりがちである。現実において「政」と「教」とが分れていることがあるなら、それが思惟に反映して「政」と「教」とが峻別されるのは不思議ではないのです。政治の中にはどのように「教」が含まれているのか、「教」の中にはどのように政治が入っているのか、それを見破る人でなくては、「政」と「教」とをほんとうに区別することはできない、それが梅園の確信なのです。

〔問〕 しかし、日本では政教というときは「政」は「まつりごと」ではないのですか。

〔答〕 「政」はまつりごとと解釈されているのですが、そのときはもうすでに、「教」の内容はもはや含まれているのです。だから、政教一致ということが直ちに言い得られて来たのです。ところが、梅園の言う「政」とは必ずしもまつりごととのみ解することができぬものです。むしろ、「政」の中から今日人々が政治政治と言っているでしょう。あの政治のみをひき出して、それを「政」と言っているのです。江戸時代も中頃（梅園はこの頃に出た人です）となると、今日人々の口々にいう「政治」が社会的事実となって来はじめたのです。梅園は、その社会的事実としての「政」をつかまえて言っているのです。ですから「教」はその「政」でないものを指すわけです。

〈問〉すると、政と教が一つであるとか判然区別できるとか言う場合と、「政教一致」ということを言う場合とでは、意味が違う訳ですか。

〈答〉概念の意味に、ずれがありますから、注意せねばなりません。「政教一致」は日本文化では大いなる理想です。梅園の言葉でいえば「智巧思弁」を日々の事とするような今の時代でなく、醇厚なる俗で人間の生活ができていたときには、「政教一致」は現実的であつたでしょう。現代ではこの理想を実現するように国民凡てが努力せねばならぬのだと解されます。

〈問〉梅園の哲学では、思惟の仕方がよほど反省されているものと思えますが、その点どのように理解したらよいのですか。

〈答〉梅園の思惟の特質の大いなる一つは、分析をするなら**ぼんやり**とはやらないということです（漠然とし、ものを分けて考えるのを、梅園は「徒に分ける」と言っています）。徒にものを分けて考えることをひどく嫌うのです。区別するなら判然と区別する、分析するなら瞭然と分析する、それが彼の思惟の仕方です。なまはんに理論的なのを避けるのです。いい加減に理論的なのを「理において病む」と言っています。今日多くの人はみな理において病んでいると言えませんか。或る位置をもち年齢も進んでいる人はややもすれば理論的ではないと言いつつ理窟を言つて「理に病んで」いるようです。他方又、経験の少い若い人たちは理論的でなくてはならぬ知性的でなくてはならぬといつて、却つて又「理に病んで」いると思えます。

〈問〉ではどうすればよいか迷うではないですか。

〈答〉迷わざるを得ないのです。深い当惑です。

〈問〉こんな根深い当惑は、梅園以外の思想家にありましたか。

〈答〉ないではありません。易の思想はほんとうはこの迷いをほんとうの智慧に転化するために生れたものです。ですから『易経』の真意を解した思想家は、思惟について迷いを経験しているわけです。

〈問〉 西洋ではそうした思惟についての迷いを衝いた人はありませんか。

〈答〉 あります。古代ギリシアのプラトンがそうではありませんか。東洋の近世の思想家が『易経』にその解決を得たように、西洋の哲学者は古代ギリシアにこの難問について教えを仰いだのです。弁証法理論家のヘーゲルがそれをアリストテレスでなくプラトンから受けたということは定説となっています。

〈問〉 ヘーゲルも梅園も近代の思想家だと思いますが、そこに共通したものがありませんか。

〈答〉 世紀でいうと、梅園は一八世紀の人（梅園は享保八年八月二日に生れ、寛政元年三月十四日に歿しました。一七二三年から一七八九年の生涯です）、ヘーゲルは一八世紀から一九世紀にかけて活動した人です。西洋では一七世紀、一八世紀、一九世紀の初めは、いわゆる文明が進歩的にぐんぐんと上った時代です。この時代にいわゆる西洋的な科学の考え方が出来上り、完成したのです。ですから、西洋で科学というと必ずプログレッシブのものと解されています。前へ前へとのみ進むものと解されています。右の時代には事実人々の社会生活も前進的に良くなったのです。それが一九世紀の後半から二〇世紀では必ずしももの（科学、産業、経済、道徳、政治、芸術、すべてのもの）は一步後より一步前が良くて正しくて望ましいものと言えないのではないかという感じを人々に与え出したのです。一九世紀にはじまる「くち瞑さ」はここに胚胎しています。こうしたときにヘーゲルの思惟の迷いを解決するディアレクティークが生れたのです。

〈問〉 ヘーゲルは一八世紀から一九世紀の初め頃の人であれば、ヘーゲルの出方が少し早過ぎはしないですか。

〈答〉 実験という制限をうけぬ哲学はいつも早目に出ると思います。梅園もその点同じことです。

〈問〉 では、梅園の哲学の生れる頃には、日本でも思惟の迷いが自覚できるくらいのところまで学問が進んでいましたか。

〈答〉 進んでいました。中国の古代の学問に還らねばならぬという思想は、儒教の方の古学派運動を見てもわ

かるように、盛んに起っていました。蘭学が入る先から、学問は実験にもとづかねばならぬという思想も起っていました（但しこうした観察をするとき、日本が学問の発展の仕方において西洋を前型としているように考えないことに注意せねばなりません）。のみならず、仏教や中国古代の学問や中国宋代の儒学やによって学者たちが深く考えるということでは、なかなか訓練されていません。そこへ、幕府の禁書きんしょの令は科学に限り解けるし、日本の人口が急に殖えはじめ、交通は繁くなる時代となっていました。早目に出るという必然性をもつ哲学（何よりも思惟の迷いを反省し解こうとする学問）が、梅園において現われたということが言えます。

〈問〉 具体的にいうとどういう学者のどういう説が出ていましたか。

〈答〉 山鹿素行が天地の間（自然界）に「条理」のあることを説いたのも、貝原益軒が「開物」の思想にもとづく産業の学を興したのも、元禄以前に属し又ははじまっています。元禄には宮崎安貞の『農業全書』も出ています。天文学が学問らしくなって来たのも元禄の頃からです。保井春海とか井口常範のような学者が出て居ります。関孝和の和算も元禄の前貞享の頃から興ったものではありませんか。梅園は享保八年に生れたのですから仮りに元禄元年から算えれば約三一年後から梅園の生涯は始ります。梅園がその主著『玄語』を一応完成したのは安永四年ですが、元禄から安永までの間には科学や技術を奨励した吉宗將軍の享保の政治があります。「江戸時代の科学」の源といってよいものは宝暦及び明和の間に開花していると言うことができますが、梅園が「条理」の学に想い及んだのは、この宝暦の時代なのです。宝暦の時代というと、『易経』に対して革新的解釈を下した皆川淇園の「開物学」や、天地とか陰陽の常例の通念に新解釈を加えた安藤昌益の「自然真営道」のような学説が現われ、又は醸成されつつあったのです。哲学的思索という点では江戸時代のうち宝暦・明和・安永の頃に越す時代はないと言えます。そうした時期に、梅園は思惟におけるあの迷いを反省し自覚したのです。

〈問〉 梅園が思惟について示したすぐれた考えは簡単につかむとしてどう言ったらよいですか。

〈答〉 科学的思惟、技術的思惟。そういう思惟の特質を明瞭にしたと言えます。

〈問〉 科学的思维ということとはしばしば聞きますが、技術的思维ということが言えますか。

〈答〉 では科学的思维とはどういうことですか？ と私が聞くと、あなたは、思维がぼつんぼつんと独立でいず、一つの思维の断定は他の又一つの思维の断定を必要とし、その断定の移りゆきを経験に聞いてみる、かようにして漸次に進む。つまり思维が組織的になる、そういう思维を科学的と呼ぶのだと答えるでしょう。すると、思维は元来科学的なのであって、科学的思维とはその当然のことを言っているに過ぎないのでしょう。そういう考え方をもって、もっとよく思维を考えてみられたらあなたは技術的思维ということをのみ込まれるでしょう。

〈問〉 どうして、思维が技術的と言えますか。又そういうことがそれほど梅園の哲学思想を知るのに必要ですか。

〈答〉 人は誰でも思维というと灰色のものとかが形式的なものとかが抽象的なものとかが言うでしょう。それはつまり、思维に対して体験内容というようなものを考えねばならぬからです。思维をもって分析し切れぬもの、知性をもっては割り切れぬものがあることを誰でも知っています。截然と分析できるものを梅園は「ざん祭」と言っています、そういうものは「あ露したもの」と言っています。「ざん祭」の反対のものを「こん混」と言っています。

「あ露」の反対のものを「こん没」と言っています。分析できないもの、思维し切れないもの、そういうものに思维を対立してみると、はじめて思维は技術的なものだということがわかって来ます。梅園にはそういう思维の性質が、すでによくわかっていたのです。だから、梅園の学問の中には論理学や認識論と看做され得るものはいくらもあるのです。いったい哲学がその課目のうちに論理学や認識論を立てるようになったときは、思维が技術的なものであることを自覚しはじめた時なのです。西洋で近代になって最初の論理学を書いたフランシス・ベーコンは、論理を悟性の道具と解釈した。ベーコンは思维の技術性をよく知っていたのです。梅園は知識にしても、学問にしてもみな魚を獲るための「さ筥」、獣を捕るための「と蹄」のような道具と見て居ります。ですから思维は科学的でもあるが、又技術的なものです。思维が技術的であること、一口で言えば技術的思维ということを、梅園

は自覚していたといわねばなりません。そうした言わば哲学的なところが、梅園の学問思想の特徴であることを理解しないと、梅園は分りにくいと思います。

〈問〉 知識や学問をそのように技術的のもののように梅園自身が言っていることを、明示し得る文献がありますか。

〈答〉 それは梅園自身が自分の学問の特質を語っているところによく出ています。しかも繰り返しそれを洩らしています。

〈問〉 それは主著『玄語』の中にですか。

〈答〉 もちろん『玄語』にもその他の主著にも出していますが、ここでは「与三浄円律師」書」という梅園の書いた文からあげてみましょう。その文は天明三年に上梓された『寓意』の中に収められています。それによって見ると、梅園は年少の時から、ものを確実に考え、これが真理だと考えられるものを目ざして進まねばならなかったと思われます。ものごとに接すると、どうしていったいそうなのであろうかと、疑問をたてずにいられなかったらしいのです。そのためには寝ることも食べることも忘れるほどであったと告白しています。知識を多くもてばもつほどわからない、書物を渉猟すればするほどわからないのであったでしょう。三十歳又は二十九歳の頃に、その疑問が解けはじめたようです。このことは何度かいろいろの機会に洩らしています。三十歳になるまでに何を讀んだか、それも大抵見当つきます。見当がつくのは、梅園が二十歳あまりのときから読書してはノートをつけているからです（学問の仕方、生活の態度において、梅園のきちようめんなことは驚くべきものがあります）。当時の進歩的な学者の読み得たほどのものは大抵は讀んだでしょう。三十歳までに日本の歴史に明るくなっていたことは注意を要します。もちろん、便利な日本歴史書が当時あった訳ではありません。又、経験を重ね観察をもとにして学問することはすでに二十一、二歳の時から顕著にあらわれています。簡天儀を自分で作って天文学の研究をしたのは、その頃のことです。梅園は遠西ヨーロッパに観察実験を重ねる学問が進歩しつつある

こと（といつてもまだヨーロッパでも一八世紀の中頃で、ニュートンの物理学は確立していたが、化学の近代的確立はまだできていなかった頃である）を知っていたし、中国にも遠西の学問が少しは移植されていたことを知っていたから、新知識には渴したでしょうが、それよりも何よりもどうして学問を進めるか、どういうように「智技智巧」を処理するか、これに困惑していたことは明瞭です。この困惑が三十歳の頃から解けはじめたのです。世界観を樹立してゆくには天地（自然）に直面しても書物を渉猟しても、そこに「規矩」がなければ、真理をつかむことができない、「規矩が手に在る」のでなければ学問によって真理を把えることはできない。そういうことが自覚されるに従って、いつか（それが三十歳の頃ですが）「規矩」を見出したのである。「規矩」ということを「歳三十を踰えて始めて天地に条理あるを悟」ったことにつけて繰り返し言っているのです。梅園にとつて規矩とは何であるかというところ、「物を観るため」のものなのです。彼は学問を確立することを、大きな建築物を建てることに喩えています。材料は目の前にあり、建たいという意図はあっても、建築についての一切の規矩がない限り、建物はできあがらない。そういうように、学問の規矩を見えています。

〈問〉では何故に、梅園が思惟の技術的な点を反省し、学問の規矩的な性質を自覚していたことが、彼をすぐれた思想家につくりあげましたか。

〈答〉もはや日本も梅園の時代になると、学問の方法が自覚されぬと、学問が用いたため時代になって来ていました。梅園はそれをやりあげたから、高邁な思想家と言えるのです。一例をあげてみましょう。或るとき梅園の国の藩士（藩は豊後の国杵築藩でした）の上田養伯という人が、豊年でも穀物の価が高く藩の人民どもの生活が苦しいが、これはどういう訳であるかということを質問しました。この機会に、梅園は一つの経済論をつくりあげました。その要点を言いますと、「金銀多ケレバ、物価貴シ、金銀少ケレバ物価賤シ、物価賤キハ金銀ノ貴キナリ、物価貴キハ金銀ノ賤シキナリ」ということにあります。今日でも経済学で価の動きは困難な問題の一つではありませんか。そのような困難なしにも生きた現実の問題を解くには、学問の方法が立っていないければなり

ません。今日残っている『価原』という書物はそのとき梅園の書いたものです。この書はずっと古く明治三十八年に河上肇氏が、後に明治四十五年に福田徳三氏が世に紹介されたことは、経済学の人には知れわたっています。あのように問題を解き、経済における真理をつかみ得たのは、梅園が「価」なるものの根原を把握しようとした学問的熱誠に由るのでありましょう。それはつまり学問の規矩を梅園が掴み得ていたからです。彼の学問の方法の確立は、経済学においてのみではありません。倫理の学においても（それは『敢語』によくあらわれています）世界観や人生観の樹立においても、自然認識においても、それぞれの真理の把握に役立っています。そうした学問の方法つまり規矩を発見したことが、おのずと彼をしてすぐれた論理学者に、比類なき哲学者につくりあげているのです。

〈問〉 梅園の学的方法は彼自身によって何か概念づけられましたか。

〈答〉 はつきりと、それを一つ概念につくっています。「反観合一」の法と呼ばれています。反観合一は「条理を繚る」ための法だと言っています。

〈問〉 「条理」ということは旧くからあるのですか。

〈答〉 『孟子』に「条理を始むるは知の事なり」とあるのでもわかるように、中国でも旧くから言われたでしょうが、日本では前述のように山鹿素行が学問をほんとうのものにするためにこの言葉を使っています。梅園は早くから素行の書を読んでいますし、素行は日本の古典派の先駆者ですから、条理のことは素行からの影響があるかも知れません。梅園は条理のことをつねに言いました。梅園の弟子は「条理学」という言葉を使っています。

〈問〉 条理とは、ものにはすべて理があるということをつねに言ったに過ぎぬと解していいですか。

〈答〉 もちろん条理とはそういうものです。今日の言葉でいうと、自然界に法則があるというと同じことを、梅園は天地間に条理があると言ったのである。天地間にすべて条理があれば、自然に条理があるように人間の精神生活にも条理があります。「理」の没すべからざることを極力主張したのです。

〈問〉 江戸時代にあつて幕府公許の学問であつたらしい(幕学という言葉もあるようですが) 朱子学でも「理」のことをやかましく言つたようですが、梅園の「理」又は「条理」はそれと変りありませんか。

〈答〉 大まかに言つてそれが自然と人事との世界の中に、すゝめが通つてゐること、それに従わねば言動すべてできないことを言う点では、みな同じことでしょう。けれども、宋哲学を墨守した江戸時代の儒者たちの学派から真つすぐに西洋の自然科学と同じような学問は出て来なかつたでしょう。しかるに、梅園の学問からも又学派からも、それが出て来たことは、朱子学派の「理」と梅園の「条理」との逕庭の甚しいことがわかつてゐます。宋儒の「理」は何としても「理」を言つて遊んだのです。梅園では眼に見る耳に聞く自然界へ投げ出す疑問が真摯であつたのです(それは少年の頃からの天文学研究への憧憬にあらわれてゐます。人体の生理への疑問にもあらわれてゐます。梅園は医者でした)。更に産業のための条理がつねに氣になってゐました(梅園は植林を勧め自分も実行しました)。更に又、自分の倫理の「条理」を解かないではいられませんでした(梅園のように人倫的に完成した人は少ないように思われます)。以上のような生活態度が梅園の条理と宋哲学の「理」とを厳に区別するものと思ひます。

〈問〉 では、梅園は西洋流の主知主義者又は合理主義者として見てよいですか。

〈答〉 その問いはイエスともノーとも答えられます。どうしてそうかと言うと、梅園が『玄語』の中で言つてゐる次の二つの言葉を注意してみて下さい。

1 「西洋は頗る条理に従う」

2 「西人条理を未だ講ぜず」

この二つの言い方は矛盾してゐるようですが、そうではないのです。1の方はヨーロッパの学問は自然界の法則を追求するようになってゐることを言つたのです。その点ではあなたの問いにイエスと言えます。しかし、2は1の主張を否定したのではなく、梅園の独創したところの「反観合一」としての条理はヨーロッパ人のまだ知

らないところである、という意味です。この点では、あなたの問いはノー、と答えられねばなりません。

〈問〉 実際に今日でも梅園の反観合一としての条理の学はヨーロッパの未だ講ぜざるものと言えますか。

〈答〉 言えないことはありません。

〈問〉 そのように消極的にしか言えませんか。

〈答〉 哲学においては或るすぐれた思想が考えつかれていても、それが自然科学や技術における発明のように、彼にあつてこれにないと判然と言いつけるものではありません。ですから、簡単に言うときは消極的に言つた方が間違いが起らないでよいのです。くわしく論述できての上ならば、梅園のために今日もまた「西人条理を未だ講ぜず」と断言できます。

〈問〉 最初に「政」と「教」の区別と統一につけて梅園の考えを聞きましたところから推して、梅園の「反観合一」は弁証法だとされますが、もしそれであつたら、西人未講とは言えますまい。

〈答〉 はじめ「政」と「教」とのことを言つたのは、梅園の哲学思想へ入つてゆく糸口を一般の人々に興味ある問題から取つたまでです。弁証法の例にもなります。弁証法といへば、きまつた一つの品物でもあるように、画的に考える癖が一般にあります。私はなげかわしいことと思います。仏教の中でも曼珠室利や竜樹の説など、それから先きの『易経』、プラトンの論理、ヘーゲルのディアレクティクなど、すべて弁証法と一口に言い得られますが、それぞれみな特質をもっているのです。カントの弁証法とヘーゲルのそれとは性格が違います。梅園の考えは西洋のそれらに似ていて決して同じものでありません。

〈問〉 「反観合一」の弁証法の特徴はどういう点にありますか。

〈答〉 いろいろの点で指摘できましようが、私は梅園が「故」なるものを提説するところを注意したいと思います。「故」の思想は手短く説明がしにくいのです。車は廻る（回転）ものでしょう。桔槔はねつるべは上下する（低昂）ものでしょう。梅園は「車と桔槔は人造なり。回転低昂は人造に非ず」と言いました。これはわかり切ったこと

でしょう。このわかり切ったことを、人はもつともっと深く追究しようとは思いません。車の機構学の書物を読んでみると、車の機構と廻ることの理は説明されています。それっきりです。なぜ廻るかの「理」でなく、廻る事は説かれないのです。たとえば機械工学ではその「事」又は事件は説かなくても機構と廻る理と人の手がそろえば、いつでも廻転するから、説かないのです。しかし、そういう産業的技術的なことから離れて考えてみると、廻る「事」が零と考えられてよいでしょうか。この「事」、すなわち「事件」が起らなければ車の現実の廻転はないでしょう。人は車輪のそう在る、そう成るにつけては説明するが、そう為るにつけては何も説明しません。為るのは何ですか誰ですか。そうするのとは何時何時、何処何処で誰々の手で起るのでしょうか。車を廻すのは動力ですと言ったのでは「理」のことを言っただけなのです。動力理論は、何時何時、何処何処、誰々によつてということに関係しないところの純粹な「理」的なものです。かようなものでなく「為る」は時や処や人や仕方などで厳しく限定されているものです。この限定は何なのですか。限定の「理」でなく、限定自身は何処から来るのですか。私たちは以上の反省の中で為るとか事件とか言いましたが、あつたものは、理論の世界のものではなくむしろ歴史の世界のものと解されます。かかる「事」、これを「故」と梅園は言っています。「故」とは「事」なのです。しかし、「故」の思想は右の説明だけでは到底尽せません。しかし、「理」でないものを人々は学問の中で能う限り索めるといふ敢行をせねばならぬのではないのでしょうか。梅園はかような「故」を学問の世界へ導き込んだのです。それなら、「理」の方を濁らすかというところ、それどころでなく「理」であるところを、いよいよはっきりさせようとする。そうなれば、「理」と「故」とが梅園の哲学の最も重要概念になるわけです。言うまでもなく理と故とは弁証法的なものであるにちがいありません。しかし、弁証法的に説く人で、「理」の反対となるものを梅園のように擱んだ思想家は外にないと言わねばなりません。これに近いものを把えている例はあります。ヘーゲルのあげた「悟性の執拗性」などよい例です。これなくしてはヘーゲルの弁証法は成立しようはありません。キルケゴールにはむしろ「事」の考えにずっと近いものがあります。しかし、思想家

の性格としては梅園は決してキルケゴールの型の人ではありません。理想主義、合理主義である或る点カントに似ていますが、それでいてキルケゴールのような「腹さ」を見のがさず、摺（も）んでいます。梅園は、「故」は冥を以て体とすと言っています。ハイデッガーが「有」に対して「時」を考え、そこに弁証法的なものを摺（も）んでいるとすると、「時」を考えている点など、梅園の「時」の考えと近いものと言うことができます（こうした比較は両方の哲学の背景や性格をよく明らかにした上でないと言え、間違いを起し易いことは、注意せねばなりません）。

それにしても梅園が「神」といつている概念のごとき、西洋哲学での「精神」とか「生命」とかいわれているものと、双方が把握しているものがそんなに隔りのあるものでないことを思ってみると、梅園のやり方を西洋の哲学者のそれに比べてみて理解することができないのではありません。梅園の「神」の概念ですが、これに対立するものは「天」の概念です。「天」はドイツのイデアリスムスの中でいう「存在（ザイン）」の概念に相当します。梅園には「有」という用語もありますが、それは「存在」に当るこというまでもありません。それなら「有」をどこまでもドイツ哲学流に「存在」の意味にとどめてよいかというと、或る点までゆくと、全く違った発展の分野を持ちます。「馬の有、牛の有」というように言うときは、馬の馬たることの「理」、牛の牛たることの「理」を言っているのです。「馬の存在」「牛の存在」であてはまるわけですが、梅園は対立概念の各々の中に各々を見るのですから、論究が困難になります。たとえば、「道徳」というとき、梅園は徳は「天」の性質をもつもの、又は「有」の性質のものであることを明言します。つまり「理」の方です。そして「道」は、むしろ「為す」方です。ですから「故」の方だといえます。尤も道徳につけてのこうした考えは梅園に限りません。カントが「道徳の理論」の側面と「道徳の実践」の側面とを峻別し、そこから『道徳哲学原論』の峻烈でしかも魅力のある倫理学をたてていることを想ってみても以上のことはよくわかります。このときカントの言う「理論」はドイツ哲学では「有」に相当し、「思惟」に相当します。つまり純粹に理論的な世界のものです。ところが、梅園は理論的なものである「有」（今の場合は徳の有）の中に「故」（今の場合は道のことである）を入れ込んで考えて見ます。

そこで「有を養う」というように、純粹に理論的なものを実践へ直ちに入れ込むのです。こうしたところが、哲学の日本的なものといえましょう。最後に、「理」と「故」の関係を叙述した一つの例と、理故の術においては人はどうすればよいかを述べている一つの例を挙げてみましょう。「以テ然ル者ハ昭。然スル所ノ者ハ冥。然スル所ノ者ハ故。以テ然ル者ハ理。是ニ於テ、已ニ然ル者モ亦故ト曰フ。当ニ然ルベキ者モ亦理ト曰フ。人当ニ然ル者ヲ觀テ、未ダ以テ然ルノ条理ヲ知ラズ。已ニ然ル者ヲ察シ、未ダ然スル所ノ故ヲ考ヘズ。故ヲ統ベ、理ヲ統ブ。見ハルレバ未已交互ス」。これは前者の例です。「明中、思ヲ暗ニ通ジ、其ノ暗ヲ以テ能ク我ノ所在ノ明ヲ知リ、暗中、思ヲ明ニ通ジ、其ノ明ヲ以テ能ク我ノ所在ノ暗ヲ知ル。之レヲ反觀ト謂フ」。「明」を「理」なるものと読み、「暗」を「故」なるものと読んでみられるなら、「層よくわかりましょう。これは後者の例です。

〈問〉では「反觀合一」とは、互に反して觀てそこに一なるものを把える術というように、解してよいですか。

〈答〉それでよいと思います。

〈問〉梅園の哲学の中の諸課目みな反觀合一の方法でできていますか。

〈答〉論理に当る『玄語』という著述、その論理を諸学の知識に当ててみた『贅語』という著述、前述の經濟論としての『拙原』、詩論としての『詩轍』、その他の諸勞作みな反觀合一の学的方法の特質で貫かれています。そういえば簡単なようですが、反觀合一なるものを明かにしてみるにやかましくいろいろの術語を用いますから、なかなか複雑しています。

〈問〉その術語が面倒なので、梅園の哲学に入りにくいというではないですか。

〈答〉ちょっと読みはじめると、用語の独特さが入門をさまたげます。

〈問〉全く梅園独特の造語がしてありますか。

〈答〉決して勝手なこととはしてありません。みなそれぞれ古典にその典拠を求め得られます。漢和字典が手になれば大抵読めます。「故」は『易経』にもあります。仏典にもあります。前述の「察」でも「混」でもみな古

典にあります。ただ「馬する」「牛する」「今する」「古する」というような用語は、古典にないかも知れませんが、これはしかしわかりましょう。ドイツの今の哲学者でも「時^{ジッヒツアイゲン}する」というような言い方をしますから。

〈問〉 苦心して梅園の労作を読む意義と価値は大きいですか。

〈答〉 二通り読み方がありましょう。一つはとにかく個人個人の倫理観の訓練と国家の文教及び政治について梅園が教えてくれる教訓をその著述の中から読みとるといったような遣り方です。もう一つは、梅園の哲学の性格を理解して反観合一の彼のいわゆる規矩をつかむ目的で、じっくり研究にとりかかる読み方です。後者によって、その人が思想の力を錬成される意義はけだし大きいでしょう。

〈問〉 前者の方では？

〈答〉 これとて価値は大きいでしょう。そのためには、梅園研究がひろくできるようになることが望ましいと思います。

〈問〉 梅園は現実的には政治との関係はありませんでしたか。

〈答〉 藩政に参与することはありませんでした。或る時、藩公から招かれんとしたことがありました。梅園は辞退しました。その時の感懐は次の言葉となつて残っています。「晨^{あした}に東溪の水を汲み、夕に孖山の雲に臥す。臣において足れり」。梅園は、そこに自分が生れ、そこで生涯思索し、そこで静かな生涯を閉じた九州国東半島の中の僻村（梅園はよく寒郷という字を用いました）、今の西武蔵村富永の土地を愛したのです。長崎に二度出かけました。移入されつつあった西洋の文物に触れ、又これを摂取しては帰ったのです。東方に向って一度、伊勢参宮をしましたが、大阪や京都や江戸の学界に投じようとはせず、この山へ急いで帰って来たのです。政治との関係はありませんでした。

〈問〉 狷介の性質があったのですか。

〈答〉 そういう癖といったようなものではありません。寛厚の特長さえあります。

〈問〉ではその寒村に籠るということはどうしてですか。

〈答〉学問でも仕事でもはじめたものを固く強くそして美しく成し遂げてゆく、この精神は牢固たるものでありました。それは時代が、研學し思索するには江戸時代中最もよい時ではなかったでしょう（梅園に比べると、梅園の學風に感化せられた自然科学者であり又詩人であった帆足万里は右のような研學と思索に恵まれた時代に生きなかったことがつくづく考えられます）。ですから、あのような梅園學の體系がつくりあげられたのです。日本の當時の學界の中心へ志がなかったとは言えませんが。しかし、『玄語』を中心とする學問の體系を完成することは、何ものにも代えられぬ魅力であったでしょう。

〈問〉學問の體系ということを相当強く考えていたのですか。

〈答〉學問における方法（規矩）の理念が梅園において根深いのですから、従って體系は必然に出来上がったものと思えます。意識的にそれを狙ったような浮いたところはありません。巨木はいつか成長したというべきでしょう。

〈問〉お話を聞いていると、清高の思想家という感が深いと思いますが、學問以外の技に遊ぶということは、どうでありましたか。

〈答〉書は愛せられましたし、絵も幾分残っています。和歌もあります。句に傾いてゆけなかったところに、梅園の性格がうかがわれます。全体が古典的であると思います。絵も画かれたものがありますが、絵を画いて楽しむということよりも何よりも、真理への思索が生涯を形成したと思われるます。

〈問〉死生のことについては。

〈答〉それへは正々堂々の軍を進めて行ったという気がします。『元熙論』という分量のそう多くない著述がありますが、この方が『死生譚』という著述よりも、よく死生の問題が取扱われています。人の日常の生き方と死生の問題と梅園の規矩とがそこで一つになって示されています。機会を得て読んでみられるもいいと思います。

す。自然而使然の思想がこれ以上示されようはないというほどによく語られています。梅園の臨終のことが、黄鶴（梅園の長子）の筆になる『先府君讌山先生行状』（漢文）の中に叙されています。

「病革るや、家人及び門生を召し、一一訣辞畢りて、曰く。我手を正しくせしめよ、我足を正しくせしめよ、我首を正しく南に嚮^{むか}はしめよ。凡そ我四体を正しからざるなからしめよと。其の故衣を脱し、新衣を加えて後、不肖黄鶴に命じ、其の著書を改めしむ。夜半に至りて復言はず。東方将に明けんとするとき、溘焉として逝く」と。

日本の科学を育てた人としての梅園

一 梅園を科学者と見る場合の根本の問題

三浦梅園を科学者として考えてみることは、梅園の哲学を理解するに役立つのみでなく、日本科学史の発展の^{あと}迹をたずねてみるにおいて、まことに有意義である。梅園が科学者であったということは彼が歴史科学や精神科学の方での科学者であったというにとどまらないのである。彼は自然科学者でもあったのである。彼は二十歳余りでいわゆる天学推歩に心を注いだ。彼はその頃簡天儀も作った。後には好んで天文学者や和算家と交った。生理や病理の研究もした。長崎に遊学しては「望遠鏡」「顕微鏡」「天球」「地球」「ラクトアント」「寒熱昇降器」等を見る機会を得、顕微鏡は携え帰って研学の資とした。「琥珀、ちりを吸い、磁石鉄をひきつけ」というようなことを事物相関の論の例に挙げているところより見れば、長崎でエレキテル器械の構造を知ったのかもわからない。また、天変地妖があれば、これを能う限り科学的に記述した（例えば、桜島の爆発の如き）。その他、彼が自然科学者であったことを示すに足るような探究の実績や労作は尚いくつか挙げることができる。しかし、梅園を日本科学史において秀でたひとりの自然科学者として示そうとするには、右のような自然研究の実績や労作が彼の学的生涯の中にあつたことを挙げてそれで足りるようなものではない。梅園は寛政元年三月に歿したのであるが、江戸時代に自然科学らしい科学の起って以来（私は貝原益軒の『大和本草』の如き自然誌的研究のはじまった頃を科学の起った頃と一応解釈して置きたい）、寛政元年の頃までに自然科学者と指示してよい学者は、貝

原益軒、平賀源内、吉益東洞、山脇東洋、小野蘭山、前野蘭化、杉田玄白、麻田剛立、高橋作左衛門、伊能忠敬その他の人々を挙げ得るのである。これらの人々が日本における科学研究の発達に寄与したことはそれぞれ実に大きい。梅園はこれらの人々に伍しても優に自然科学者であったということができる。しかし、日本の科学史が梅園に不朽の榮譽を見出すところのものは、いい得るならば、もつと根本的な問題のうちにあるのである。科学者としての三浦梅園を理解するには、何よりもその点を明らかにせねばならないと考えられる。

二 自然科学の発達しなかった第一の理由

私たちは、率直に、何故日本には自然科学が発達しなかったかという問いを、問うてみたいと思う。そのよって来るところを細かく考えることは今その機会でないが（その点の考察は『日本の思想文化』を参照）、差当り次の二つを自然科学不発達の理由として挙げることができる。一つは世界観的なもので、物質としての「物」の観念のできていなかったことである。もう一つは日常生活的なことであって、物を計量する精密さが欠けていたことである。この二つが日本に自然科学を発達させることを阻んだところの主なものであったといい得るのである。

私はこれまで「物」なる概念が東洋では仏教や儒教や神道や一般俗習やの中でどう解されていたかを考えてみたことがあった。近代科学の基礎的な概念としての「物」の考えに通ずるような「物」思想は、わが江戸時代の中頃にあつて、三浦梅園や皆川淇園のような哲学者を通じてはじめてでき上ったのである。殊に物質という考えは、まことに他に匹儔なく梅園において明瞭になったのである。

自然科学が起るには、「物質」という概念より前に「物」という概念が常識的な使用とは別に出来てくる必要がある。「物」とは、一本の草に限られたものでもなければ、一つの石に限られたものでもなく、一つの生き物に限られたものでもない。一切のものに通ずる「物」であるべきである。だから、一切の雑多な現象物の

うちに想定してみられるべき物である。そうした「物」の観念は日本には殆ど発達しなかった。日本人は箇々の物の形、箇々の物の色合、箇々の物と箇々の物との配置、そういうものを愛したのである。つまり箇々の物の好きを愛した。これが日本人の美しい特徴である。日本人は箇々の器物や自然物やに対して限りなき愛着をもつのである。それは茶や俳句の中を見ればよくわかるのである。「天」といえども自然物ではなくて、畏怖すべき徳の現われであったり、美しく眼で見る蒼穹である。「地」といえども、なかなか地学の対象ではなく、この丘、この山、この森なのであって、箇々の物を離れてはうったえて来ないのであった。だから、それらの箇々の物の、感受から一般的な物という思想は出て来ないのである。「物」という観念がそれらから蒸溜されて出てくることはないのであった。

もし日本人の頭脳の中に「物」なる考えが形成されて来ないことが以上のような事情であったとすれば、「物質」という概念が日本人の思想生活の中に出てくることの困難なことは、容易に結論され得るのである。もちろん東洋にも昔から西洋に見られたような物質という概念に似た物質の考えがないことはなかった。それは仏教の中、俱舍論の方面の教理の中にあった。「極微^{ごくみ}」なる考えがそれである。日本でいえば、空海はとくに極微説に興味をもった。その思索は『声字実相義』、『日本哲学全書』第七卷所収)の中に出てくる。けれども、仏教の極微の考えは科学的実験と結びつくようなことは遂になかったし、また極微の考えを思索の上で発展させる学者すらなかなか出て来なかった。

三 自然科学の発達しなかった第二の理由

自然科学不発展の第二の理由は計量観念に精密さを期することの少かったことである。このこと(計量観念がなかったのではない。計量に器械を使ってする精密さがなかったのである)は、読者が試みに日本人が好んで用いて来た「目分量」「いい加減」「匙加減」などの言葉を考えてみられてもわかる。西洋において化学という一科

の自然科学を確立させた人はラヴォアジエであるが、彼は年少の時から精密な計量ということに特に心を惹かれた。一日として温度や気象の測定に手を触れないことはなかったほどであった。彼が酸素を発見しそれによって空気の成分を明瞭にしたことは周知の通りである。物が燃焼することの現象も動物の呼吸作用も一挙にしてこの発見をもって明らかにされたといつてよい。空気のみではなく水もまた科学の対象となって現われてきた。空気・火・土・水は東洋でも西洋でも長い間万物を形成する四つの元素であった。今や水も空気も元素ではなくなった。それは今から一六五年前のことである。日本では安永六年である（梅園の主著『玄語』が一応完成した頃である）。ラヴォアジエは或る金属（鉛又は錫）を硝石器の中でレンズを用いて燃焼した。その前後を秤にかけて。燃焼によってかえって重量は増加していることを見出した。なお、実験を重ねているうち硝石器の中の金属の燃焼の後の空気はその容積を減じていることを認めた。その代りに金属の重量が増加すると見えていたのは空気の一部が固定したためだということを知った。間もなくこの固定空気は後にいうところの炭酸であり、かの金属の燃焼において空気の中から失われたものは酸素であることを発見した。当時フランスの学士院の委員たちがラヴォアジエを賞讃した辞のうちに次のような言葉があった。「ラヴォアジエ氏は単に外見上の変化を観察するに満足せず、測定し、計算し、秤にかけて。これは極めて厳密な方法であつて、これこそ化学の研究に際し、採用せねばならぬ方法である」。秤量ということがその後の化学の最重要な方法では勿論ないが、西洋において化学元素の発見されたことが物の秤量の精密さから起つたということは、注意されるべきことと思われる。日本ではこの秤量の科学的研究への刺戟を受け又自分でも経験した人々は医学者たちであつたと私は考えたいが、それは今は問題の外に置きたい。

私たちがここに明言し得ることは、日本人には外物を精密に測定してみるといふ興味が稀薄であつたということである。この欠点は、空間的なものを計ることや時間を計ることすべてに現われていた。かようにして、日本における科学の発達を阻止したものの第二は、物を計量するその精密さが欠けていたことであることを理解し得

Ⅱ

三浦梅園の哲学

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

序

この序文を書きはじめるに当って、私は、近年わが教養ある国民を震盪させたところの最も重要な或る問題を考えないではいられない。というのは、梅園の哲学は、この問題を私たちが思想的に解いてゆくべきただひとつの道を、指示していると考えられるからである。さて、ここに或る重要な問題というのは、いうまでもなく、わが民族と全人類に関しての、もしくは、わが国家と全世界に関しての思想の問題である。この種の問題は、ひとり日本人に対してのみでなく世界のあらゆる国民に対して現代が呈出している歴史的な課題でもあるのである。

かつてそれぞれの民族がそれぞれの国において各自の素朴な国家観をもっていた時代があった。しかし、この傾向は近世において変って来たのである。近世は、世界共通の知識的文化を、人類共通の技術的文化を、急激に発展させたのであった。そのために、如何なる国民にも齊しく容認せられるように見えた民族観や国家観ができたのであった。がしかし、今や民族と国家の問題が再び国民の間に擡頭しはじめて、各国民はそれぞれの国家観を新しくもちはじめようとしていることを見通すことができない。

さて、そうはい言い得られるものの、私たちは、時代は全く同じことは繰り返さないということを、考えて置かねばならない。今の時代は、知的文化が、又は技術文化が、世界文化となっている時代である。これからの時代もまたこの根本的性格を改変することはないであろう、と思われる。世界というものの普遍性は、現代では知性と技術においてはつきり示されている。それ故、或る民族が固有の国家思想をうちたてようとするなら、その思想の世界的表現は右の普遍性を通じて行われねばならない。それでなくては、わが国家思想の確立が世界を相手

でなくてせられることになる。しかるに、或る民族に固有な国家思想の根柢をなしているところの民族の意欲は、決して世界的に容認せられない、従って、その意味で世界的普遍性をもたないものである。世界的普遍性なるものは、それ自身では、民族における特殊性を容れないのである。しかし、民族は、その民族としての固有の文化を通じて、それ自身を發展させないではないのである。前例のない時代の困難さは、まさに、この点にかかっていると言わねばならない。

こうした時代において、日本が生んだ哲学思想は、日本民族に対して如何なる敬愛を捧げ、更に人類の究極の文化に対して如何なる歴史の理論を提出しようとしているのであろうか。私はそのような日本の哲学思想の最高の表現の一つを、梅園の哲学説のうちに見出すことができる。真理はどの国のどの民族のうちの思想家が闡明してくれても人はこれを喜んで受容し人類共通の思想財とせねばならない。けれどもわが民族の中にその真理の闡明者を見出すということは、私たちの限りなき欲びでなければならぬ。この種の欲びの感受は、真理の科学性に翳^{かげ}を投げるものではなく、人類のかかざる「理」のための巨火にあらたに薪を投ずるものでなくてはならない。私は梅園の哲学の意義をこのように理解したのである。

この書は『玄語』の哲学思想のことごとくを解釈し叙述しようとしているのではない。私は『玄語』が現代のゆき詰った思想生活に対して与えるであろう光りにおいて、『玄語』を理解したのである。

梅園哲学の解釈は『玄語』にもとづかねばならない。従って『玄語』が読まれることが何よりも、望ましい。しかし『玄語』を原文のままに読むことの不便をうったえる人はまことに多いように思われる。私はこの不便を、一時的なものにせよ取除くために、原文を和文に書き直したのである。

しかし又、『玄語』は進んでは原文のままに読まれねばならないし、又『玄語』は書き直された和文よりも漢文ではじめて読むことのできる読者のことを考えねばならない。しかもこの種の書物としては校正上の過誤からの不便をうけることなく完全に原稿のとおりに読まれることが是非望ましい。『玄語』の全巻を写真版として第

三帙に収めたのはそのためである（本書で
は省略）。

さて、最後にこの書の編別について一言して置きたいと思う。この書の読者は、私の梅園哲学の研究を第一帙の中に、梅園の主著『玄語』を第二、第三帙の中に、私自身が『玄語』の著者に寄せる尊敬の心もちの表現と、この研究書の成立の由来とを、巻末の二つの小文の中に、見出されるであろう（本書には『玄語』
は収めていない）。編別のそれぞれの意図については、それぞれの処に「はしがき」又は序を付して述べて置いた。序文に言い尽さないところは、序論において補ったつもりである。

この私の解釈書が成立することができたのは多数の人々の協力の賜である。それらは挙げて巻末の「後記」に
しるされている。

昭和十五年三月三十一日

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com