

法政大学学術機関リポジトリ

HOSEI UNIVERSITY REPOSITORY

PDF issue: 2024-12-21

江戸の哲学者・三浦梅園：18世紀・日本の 哲学思想家としての三浦梅園(1723～1789)の 特性について

村上，恭一

(出版者 / Publisher)

法政大学教養部

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

法政大学教養部紀要. 人文科学編 / 法政大学教養部紀要. 人文科学編

(巻 / Volume)

120

(開始ページ / Start Page)

55

(終了ページ / End Page)

87

(発行年 / Year)

2002-02

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00004843>

江戸の哲学者・三浦梅園

——十八世紀・日本の哲学思想家としての

三浦梅園（一七三三～一七八九）の特性について、——

村上 恭 一

梅園は、十八世紀の前半に自己形成を重ね、同後半において絶ゆまぬ思索の成果として、天地に条理ありと悟り、ついに自己の思想体系を完成したのだが、生涯を通じて故郷の山中を離れることなく、日常はつねに「晋に於てか足れり」の心境を生きた。それはあたかも、まったく同時期、北方バルト海に面した東プロイセンの古都ケーニヒスベルクにおいて生まれ、生涯その地を離れず、自己の哲学体系を完成し、死に臨んでは「これでよい」との心境を吐露しえた哲学者カントの生き方を彷彿させるようである。梅園が六十七歳で没した寛政元（一七八九）年は、フランスに市民革命が起きた年であり、このとき六十五歳であったカントは、この時代を先導するフランス啓蒙思想に共感をいだき、またその理想を表現した革命に対してふかい関心を示したと言われる。かく梅園とカントは、東西その意味するところを異にするが、十八世紀啓蒙の時代のもとで互いに思想形成を試みたのであり、この意味で両者は、ともにこの啓蒙期を生きた思想家であったと言えるのである。

ところで、カントが十八世紀後半のこの啓蒙期に自己の哲学体系を形成しつつあったとき、その前提として十七世紀のデカルト以来、スピノザを経てライプニッツに至る伝統的なヨーロッパ合理論と、十七・八世紀のイギリス経験論との二大潮流があって、これらの思想がカント哲学の基礎を形成しえたことは疑うべくもないのである。が、

それにしてもカントは、この二つの思想を総合することによって、自らの構想になる批判哲学を完成するのに思いのほか長い労苦を要した。かくしてカントの説くところによると、人間の知的能力は、概して知・情・意の三つに区分され、その各々の機能に応じて、真・善・美の三つの理念が適用領域として対応していることがわかる。この際カントの目指す哲学が規範の学である以上、それは理性的人間にとって普遍妥当な規範としての真・善・美という三つの理念を探究することを任務とするものと見なされる。そこでカントは、まず主著『純粹理性批判』において、(1)「人間は何を知りうるか」との問いを掲げ、この問いに答えることをこの第一批判書の課題とした。すなわち彼は、知を分析し、認識能力としての感性・悟性の検討を通じて、真を問題にしたと言える。次いでカントは、『実践理性批判』において、(2)「人間は何をなすべきか」との問いを掲げ、この問いに答えることをこの第二批判書の課題とし、そこで意志を分析して、もっぱら善の理念を問うことに務めたのである。この二つの課題を見きわめた後カントは、(3)「人間は何を望むことが許されるか」との問いを掲げ、この問いに答えることが、第三批判書としての『判断力批判』の課題であると考え、美と崇高への感情を分析して、美の理念を問うたのである。ことに崇高に対する感情は、究極的には神の存在にかかわる道徳的目的論を喚起するにいたり、結局のところそれは宗教の問題に帰着することになる。かくしてカントにとって、普遍妥当な規範としての真・善・美なる理念を究めんとする学としての哲学が、右のごとき「三批判書」のもとに、やっと体系として完成をみたのは、一七九〇年、哲学者六十六歳のときで、梅園の死の翌年にあたる。それはあたかも一七七〇年、カントが四十六歳にして、念願としたケーニヒスベルク大学の論理学・形而上学の教授に任命され、その就任論文として『感性界と知性界の形式と原理』を出版して以来、実に二十年後のことであった。

これに対して、梅園の思想形成の事情はどうであつたらうか。確かに、宝暦元（一七五一）年、梅園は一歳二十有九、初めて氣に觀るあり。漸く天地に条理あるを知る」と宣言して、哲学体系の第一部にあたる『玄語』の構想を模索し始めたのだが、この場合右にいう「初めて氣に觀るあり」とは、實際、従来の氣の哲学思想に対する若き梅園の反論であつて、しかもなお積極的に言えば自己の立場の独自性の表明であつたのに違いない。カントが同時

代ヨーロッパの啓蒙哲学を克服して、自己自身の哲学的境地を見出すのに長い時間を要したように、いま梅園もまた、彼の生きた啓蒙期の新儒教哲学からの影響とその反論を経て、そこから自己自身の哲学的立場を確立するにあたって相当の苦勞を要したことが窺える。というのも梅園は、『玄語』の書をもって純粹理論的に条理説を体系づけようとし、以来二十数年を要してその完成を目指そうとするからである。さらに梅園は、自己の哲学の原理論にあたる条理学に基づいて先哲の諸学説を吟味・検討するとともに、なお総合的にこれを批判する必要から、別に哲学体系の第二部として『贅語』を構想することになる。ちなみに、この書は、字義どおり玄に贅するの意である。なおまた梅園は、自家独創の条理説が単なる独断的空論でないことを証明するためと、それ以上に当時の社会的要請に応えんがために、実践哲学の着想をえて、哲学体系の第三部にあたる道徳・政治哲学の書としての『敢語』を加えるに及んで、ここに初めて玄・贅・敢を合わせて「梅園三語」と呼ばれる梅園哲学の体系を完成しえたのである。それにつけ、この三語がひとまず完成した安永四（一七七五）年、ときに哲学者は五十三歳にあたり、自己の哲学体系（三語）をふりかえって、その成立過程を述べているが、その記述（『玄語例言』）からわれわれは、哲学者の思索の労苦の一端を窺うことができる。が、いまその内容についてはふれないでおく。

さて、若き梅園が「初めて氣に観るあり」と宣言したとき、そこで見きわめられた氣の哲学の新境地がどのようなものであったかを知るために、まずさしあたってわれわれは、梅園哲学の思想的基盤となりえた十七・八世紀江戸期における儒学思想の動向を展望しておきたいと思う。

まず江戸期の儒学思想は、朱子学の移入とともに始まる。というのも、朱子学は実を言うと、すでに宋学として、十三世紀半ば以降の鎌倉時代中期から末期にかけて日本に伝えられながら、当時は主として禅僧によって禅学との関連において修学されたために、世間で注目されるにはいたらなかったが、やっと近世の江戸期になって、程朱学ないし朱子学と呼ばれるこの新儒学が禅僧の手から離れて、本来の儒者のもとで講ぜられることになったからである。そこで、まずこの新儒学について述べよう。

十一世紀の宋代の思想界では、もっぱら儒学が主流を占めていた。そこで、宋の儒学の意であるこの哲学は、性

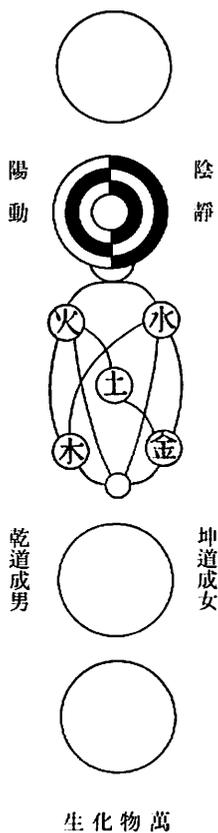
と理の研究を主とする意味で「性理の学」とも呼ばれた。この新儒学は、また「窮理盡性」の学ともいわれるが、この場合の「窮理」（理を窮める）とは理氣の研究を意味するから、西洋哲学の概念で言えば、実体論ないし存在論の哲学に相当するであろう。また「盡性」（性を尽す）とは心性の研究を意味するから、この学は同時に倫理学に相当するとも言える。確かに、「窮理盡性」の意に即して言えば、まず最初に宇宙論と呼ばれる哲学的立場が説かれ、次いでこの立場に即しての倫理思想が主として説かれる点で、この新儒学は、要するに倫理哲学（あるいは実践哲学）に帰着すると考えられる。

通説によると、宋代の新儒学つまり宋学の開祖は、周濂溪であると見なされる。それゆえ、いま通説に従って、まずこの周子の学説から述べる。なお、周子は一般に、彼の郷里にある溪流の名に因んだ号をもって周濂溪と呼ばれるが、ここでは彼の代表的著書『太極図説』に注目したい。というのも、この書は、後に朱子の思想形成にあたって甚大な影響を与えたこともあって、宋代の思想界の源流をなすものと見なされるからである。それにしても、朱子学派が新しい形態の儒学として近世日本の知識層のうちに浸透するにつれて、江戸期の儒学はこの機に民間に普及するきっかけを得たわけだが、その際、一因として江戸初期の出版文化の介添えがあったことを度外視することはできない。たとえば、右にいう名著『太極図説』についてみるに、同唐本の模刻本をこのさい除外することも、冠注を付したこの原典（オールド）の各種和刻本の流布に加えて、本書に関する夥しい数の注釈書が各地で刊行されている事実をみるにつけ、われわれは朱子学派が思いのほか広範囲に普及した何よりの確証を窺いうるのである。なお敢えて言えば、近世の京都・江戸の知識層からみれば、三浦梅園は名も無き田舎学者にすぎなかったが、実際、この貧しい辺鄙に住む儒学者でさえ、当時中央の学界で注目されていた名著『太極図説』の注釈書を手入して、朱子学派の哲学説を勉強する機会に参与していたということである。また今日、われわれが九州大分の東、国東半島の山の中に梅園旧宅を尋ねるとき、かくも辺鄙の地にありながらその旧宅の前庭の土蔵に、思いのほか膨大な数の漢籍のほか、多分野にわたる和書までもが収集・保存されているのを見て驚かされるが、そのなかにわれわれは、哲学者の手澤本に違いない朱子他編になる宋学の入門書『近思録』を見出す。ちなみに、延享元（一七四四）年、梅園はこのと

き二十二歳、初めて読書の心覚えとして読書抄録（「浦子手記」）を作成したが、いまこの手記に基づいてわれわれは、若き梅園が江戸初期以来広く読まれたこの宋学の入門書を通じて、周濂溪のあの原典にふれたであろう確証を得るのである。

さて、周濂溪の学説の真髄とみられる『太極図説』に話を戻そう。古来の通俗的な説明によると、太極とは天地万象の未だ現われぬ渾沌たる太初・太始のこととみられた。また、『易経』は周初の撰になる哲学書であるが、この易哲学では、宇宙の本体ないし万物の本源を太極という。なお、『易経』中の「繫辭伝」の説くところによると、不断に発展してやまぬ活動的なものとしての太極から、陰陽二元が生じ、この二元が四象となり、これが八卦と変化し、さらに六十四卦に分かれ、これから万象が無限に発現するとされる。が、『易経』においては、太極の意義について解釈が十分でなかったこともあって、少なからず異説を生じた。それゆえ、この不備を補わんとする試みが、『太極図』にみえる。

太極図



まず、右の『太極図』をみるに、宇宙の根源ないし本体を「無極」なりと提唱し、無極の真、陰陽五行の精、妙合して形を生じ、男女二性となる。これ万物の始めである、との見解を图示している。この『太極図』に対して、哲学的・思想的解説を加えたものが『太極図説』である。しかるに、この太極図は何人の創案になるの

か明らかでなく、あるいは仏家の著とするもの、あるいは道家から伝承されたものではないかとみるもの、など諸説があつて、たとえば『宋元学家』なる書には、それらの諸家の考証や批評が載せられている。そのなかで、朱子は『太極図』も『太極図説』もともに周濂溪の創説になるものと見なしており、通説はこの考えに従っているものと思われる。ここでは、この通説に従つて周濂溪の著としておく。右の書のなかで周子は、宇宙の根源ないし本体を「太極」と考え、これに老子のいう「無極」の思想を加味することによって、「無極にして太極」の哲学説を展開する。ちなみに、その前半には、もっぱら周子の哲学思想が述べられ、そして後半では、その哲学に基づいて倫理思想が説かれることになる。まず周子は、太極図を説明してこう述べる。

「無極にして太極、太極動いて陽を生じ、動くこと極まりて静かなり、静かにして陰を生じ、静かなること極まりて復た動く。一動一静、互いにその根となる。陰に分かれ、陽に分かれて、兩儀立つ。陽爻じ陰合して、水火木金土を生じ、五氣順布し、四時行われる。五行は一陰陽なり。陰陽は一太極なり。太極はもと無極なり。五行の生ずるや、各々その性を一にす。無極の真と二五の精と、妙合して凝る。乾道は男と成り、坤道は女と成り、二氣交感して万物を化生す。万物は生々して変化窮ること無し。」

右は、あまねく知られた冒頭の一節で、しかもさしあたって哲学思想の展開にあたる前半の箇所であるだけに、従来難解をもつて知られる。すなわち、周子の思惟に即して解せば、宇宙の本体は「無極にして太極」だとされるが、かく言われるのも実を言うのと、本体は無色無声・無臭無味・無始無終なるに見立てられ、かくのごとき静的見地からすると無極と言われ、それでいて万物を化生する造化の根源である点からは太極だと言われるからである。つまり、その本体から言えば無極、その作用面からみれば、太極だと見なされるのである。かくして、「無極にして太極」と呼ばれるものは、一動一静の運行によって陰陽の二氣を生ずることになる。つまり、太極は運動して陽を生み出す。動が極限に達すると、静にゆきつく。太極が静止すると陰を派生する。静が極限に達すると、再び動に転ずる。動は静へ、静は動へと交替し、互いにその根源に復帰する。この際、陰と陽の区別が生じて兩項が対立し合う。が、一方の陽が変化して陰と合一するにいたり、これによって水・火・木・金・土という五元素を派生す

ることになる。周子は、この五元素を五行または五氣と呼ぶ。かくいう五氣は順序よく分布して、不斷に運動する。五行・五氣と言っても、それは陰陽一体なのであり、陰陽というも唯一の太極にほかならない。また太極というも、それは本来無極なのである。しかるに、五行の氣の生じきたるとき、各々その氣質に従って生まれつき同一ではない。各々はその性を一つずつ具えることになる。かくて、無極の真としての太極（理）と、陰陽・五行の精（氣）とが妙合し凝集して、そこに男女両性が生じるのであり、この二氣の交感によって万物が生じることになる。

以上が、周濂溪の哲学思想のあらましである。十一世紀のこの新儒教哲学は、要するに、太極・陰陽・五行・万物という宇宙展開の段階を説く点で、主として『易経』の思想に発したものだ、よくみると易学という太極が活動的であるのに対して、周子の太極は静止的である。また易学は、宇宙の実体の原初態として太極を定立するが、そこには無極の概念も、五行の説もない。むしろ無極を説くのは、老荘の思想である。これらの点を斟酌するに、周濂溪の哲学思想は、易学の根本思想を基盤にして、老荘の思想と五行説とを渾然一体なるものに調和させたとみられる。

つぎに、この「無極にして太極」の哲学説に基づいて説かれる倫理思想をみるに、周子は前掲書において、こう述べている。

「惟人のみは、その秀でたるを得て最も靈なり。形既に生じ、神発して知る。五性感動して善惡分かれ、万事出ず。聖人はこれを定むるに中正仁義を以てし、静（欲無きが故に静）を主として、人極を立つ。故に聖人は天地とその徳を合わせ、日月とその明を合わせ、四時とその序を合わせ、鬼神とその吉凶を合わす。君子はこれを修めて吉なり。小人はこれに悖って凶なり。故に曰く、天の道を立てて陰と陽といい、地の道を立てて柔と剛といい、人の道を立てて仁と義という、と。また曰く、始めを原（もと）ねて終わりに反る、故に死生の説を知る、と。大なる哉易や、これその至れるなり。」

右は、『太極図説』の後半に、倫理思想として説かれるところである。周子によると、宇宙の本体より万物の化生する際に、人はその本体の秀氣を得ているから万物のなかで最も靈妙であるとされる。それゆえ、人の本性は純

粹至善なものであって、そのかぎりでは単なる善でもなく悪でもない。そこで、このような純粹至善の性を受けたところの人の本性は、誠である、と周子は言う。宇宙の本体としての太極が人の本性となった点で、それは誠と呼ばれるのである。そして、この人の本性としての誠を全うする者が、聖人にほかならない。

かくして誠は、天賦のものである以上、本来純粹至善であると見なされる。すでに述べたとおり太極は、実は無極でもあるから、本来静止的であり、それが人の本性に反映した誠も、それゆえ、本来的には静にして不動を旨とする。かく動かざるを旨とするかぎり、外物を交えずして、本性の至善は保持されと言える。しかるに、人の本性に具わる五性（この場合、木・金・火・水・土なる五行の氣に配当される仁・義・礼・智・信の五常をいう）が、ひとたび動を介して外物に接するや、この外物に感動して、自ら善悪の区別を生ずることになる。されば純粹至善を全うするためには、かく外物に接し感動することを慎み、不動なるを旨としなければならぬ。この意味で周子は、なるべく主静を旨とすべきである、と説くのである。また本文に、「聖人は静を主として人極（誠）を立つ」と述べたのも、実はこの意味にほかならない。かくして、五性が感動して悪を生ずるのは、人間に欲心があるためであるから、ここにその修養法として、慎動と無欲の二説が説かれることになる。つまり、徒らに動くことを慎みさえすれば、悪の生ずる余地はないわけであり、また仮に動くことがあっても欲心さえなければ、悪の生ずることはないというのである。

前述のごとく周濂溪は、宇宙論と倫理説とを表裏一体に見立て、これを一元的・統一的に説明しようとしている。こうした斬新な思想的論拠に基づくこの新儒教哲学が、近世江戸期の思想界に紹介されるや、たちまち同期の儒者たちのあいだに熱い関心呼び起し、彼らに多くの注釈書を書かせることになった次第は、これまで述べた点を考慮してみれば容易に理解されるであろう。また、先述のごとく三浦梅園も、青春の一時期に、この原典を朱子の注解の手引きにより読んだであろうことは、彼の読書抄録「浦子手記」にてらして確実であると考えられる。が、梅園はこの原典に関する所見を何ら書き遺していないため、この書が梅園の思想形成にあたっていかに受容されたかをいま具体的に証拠立てることは困難である。さはあれ、今日読書人を魅了する梅園のあの思索力はたぶん彼の

天性のものに違いなからうが、それにしても最初は無自覚的であるはずのこの能力を顕在化させるには、そのきっかけとして、何らかの外的触発がなければなるまい。このさい推測するに、梅園が二十歳代前半に接したとみられるこの新儒教哲学こそ、実は彼の天性である思索力を発動させるきっかけとなりえたものと私には思われる。なるほど、梅園は後年選曆に近づいたころ、「五行生克は周の末より起り候て、物に配当して造化を論じ候。是また聖人の学になく天地自然に適わぬ事に候」との所感を述べている。これによると、『太極図説』の内容は梅園にとって批判的に受けとめられていると見なされるが、しかしあくまでも右の所感は、梅園が後年ようやく学なり、一切を達観しうるまでになつたときの心境として解されるべきであらう。

つきに、同じく十一世紀北宋の儒者として、周濂溪の「太極」を氣の一元と考え、これを「太虚」と呼んで、氣論の思想を説いた張載に注目したい。彼は「太虚即氣」を説くが、この考えは若き日に学んだ老荘の虚無思想を批判的に継承したものとみえる。彼のいう「太虚即氣」の説によると、宇宙の本体は、形なく窮めなき太虚であつて、天地万物はことごとくこの太虚より由来するとされる。太虚は、そのなかに限りなき変化を含んでいるから、空虚とは異なる。むしろ太虚は、無形にして氣の根源（本体）であると言われる。それゆえ陰陽の二氣は、この太虚の屬性にすぎない。氣は太虚から生ずるのか、との問いに対して張載は、「虚即氣、氣即虚」であると言う。また陰陽の二氣といっても、元來は一氣なのであつて、取えて言へば、陰とは氣が凝集して静なるを意味し、陽とは氣が発散して動なるをいうにすぎない。つまり、氣の屈伸消長するによつて、その変化する状態を指して陰陽と名づけたのである。彼によると、宇宙間の万物は、ことごとくこの陰陽二氣が相交つて生起するが、ただその際、この陰陽二氣の相交わる度合いの違いから、万物に千差万別なる違いを生ずるといふ。元來氣は、離合集散するものであつて、それゆえ氣が集合して事物を形成し、氣が離散してその形を失うとき、再び、太虚に帰一することになる。かく變化生滅するのは、要するに現象界のことにすぎないわけで、「氣即太虚」そのものには何らの増減もありえないと言われる。易の哲学は、陰陽の二大動力を根本原理として、万物生成の過程を演繹するという点で、二元論的思弁であると言えるが、これに対して張載の哲学は、陰陽二氣を提示しながらも、太虚即氣として、太虚一元氣の

離合集散により万物が生滅する過程を説く点で、氣一元論の立場に立脚したものと見なされる。

こう考えると、前述のごとく若き梅園が「初めて氣に觀るあり」と宣言し、氣の哲学の新境地への方向性を見出して、「玄なる一元氣」の哲学の構想を模索し始めたとき、彼の著作活動の原動力をなす一つの要因として、心中に右にいう張載の「太虚なる一元氣」の哲学が思ひのほか重い比重を占めていたのではあるまいか、と私には推察される。実際、梅園が二十二歳のときに書き留めた読書抄録（「浦子手記」）によると、すでに指摘したように、彼はこのとき『近思錄』を読んでいる。それゆえ、おそらくこのとき梅園は、朱子の手になるこの最良の宋学入門書を介して、初めて周濂溪の『太極図説』を知りえたばかりか、なおそれ以上に張載の太極一元論の思想に関心をよせたのに違いない。その後も、中国伝統の氣論を儒教のなかに採り入れ再構成することによって独自の太虚一元論を確立しえた張載に対する梅園の関心は、なお衰えない。宝曆五（一七五五）年、梅園三十三歳、『玄語』第一稿を起こしてより二年後にあたるこの年彼は、ついに意を決して近郷の大庄屋に、宋明代の儒学の学説を集大成した書『性理大全』を借覧したき旨の書状を書いている。この年の作成になる読書抄録中に、張載の名著『正蒙』の書き抜きが見出されるのは、むしろ、右のごとき次第により借用した『性理大全』をもとに、梅園が目下模索中の著作への便を思つて抄録をとどめたのに相違ないのである。ちなみに、梅園がとくに関心を向けたとみられる張載の『太虚即氣説』は、前記の『正蒙』の書中にみえる。

なお、右にいう張載の哲学説に関連して、彼の人生觀をここに付言しておきたい。張載は、主著のひとつ『西銘』において、天人合一・物我一体・万物一体・死生一如の境地を説いた。すなわち彼によると、万物は等しく宇宙の本体たる太虚の発現である以上、人もまた皆この太虚の発現にほかならない。それゆえ、天と人とは同等のものであると見なされる。また言い換えれば、人および物の生滅は、単に太虚の属性たる氣の集散にすぎず、たとえば水が氷となり、氷が水となるようなものである。かくして、生は太虚から出来するのであり、死は逆に太虚に復帰するのである。それゆえ、生も死も人の選ぶところではない、とされる。かくなればこそ、人は我意を捨て、この天地のもとで、よく心眼を見開いて「誠」に徹するならば、おのずから天人合一・物我一体にして死生一如の境地に

至ることになる、と張載は説くのである。この『西銘』の書は、二五〇字余りの短文ながら宋学の氣風をよく表現しているとの理由で、江戸期の朱子学者たちのあいだに伝えられるや、たちまち好評を博し、数多くの注釈書を生むことになる。ただし、梅園がこの人生觀をどう受容したかについては、いまはふれないでおく。

ところで、いまひと言書きそえるに、過ぐる日、ロシア科学アカデミーの日本学者として著名なザトゥロフスキー教授を、サントク・ペテルブルグの郊外の別荘にお尋ねする機会があつて、そのときたまたま、いまここで問題視されているような、つまり東洋における新儒教哲学（ひいては十七、八世紀日本の哲学思想）の動向を概念的にと把握するか、といった点に話題が向けられ、そのさい次々に提示されるこの日本学者の鮮やかな分析の仕方と思わず感激したことがあつた。たとえば、ザトゥロフスキー教授によると、先述の周濂溪の太極圖説は、宇宙の本体なる太極の一動一静により、陰陽の区別を生じ、またこの兩項の変化に應じて、水火木金土なる五行を生じるのであり、そしてこの五氣（五元素）が順布し、不斷の運動を生ずる、云々を説く点で、自然発生的な素朴唯物論と見なされる。が、周子にとって太極は、同時にまた「誠」の源でもあり、その限りでこの太極が観念的性格のものである以上、周濂溪の世界觀は唯物論として規定することはできないであろう。つまり彼の世界觀は、ある点で素朴唯物論的でありながら、また同時に観念論的立場に依拠してもおり、この兩面を総合して考慮すると、一種の神秘的な汎神論と呼ばれるのではあるまいか、とこの日本学者は言う。

この場合の汎神論とは、西洋哲学の概念的規定をもってすれば、唯一の絶対的な実在としての神と自然的世界とを表裏一体のものとみる考え方を指す。なお具体的に言うると、三世紀後半、地中海の各地で哲学を説き、後年ローマで私塾を開いて弟子を養成したと伝えられるプロティノスは、根源的存在者ないし絶対者についての哲学を講じたという。この根源的存在者は、また「一者」とも呼ばれる。そして、この一者としての絶対者（神）から、「ヌース」と呼ばれる理性が、さらに「プシケ」と呼ばれる靈魂が、さらにまた「プシス」と呼ばれる自然が、あたかも泉から水が溢れ出るかのように「流出」する、と説かれる。この新プラトン主義者の世界觀こそ、実に神秘主義的な汎神論と言われるのである。そこで、いま一度この視点から周濂溪の世界觀を再考するに、太極なる宇宙

の絶対者に力点をおき、自然の森羅万象はこの唯一の絶対者からの発現にすぎないと説かれている点で、確かに周子の太極図説もまた、汎神論的世界観に立脚したものとと言えるであろう。

なおほんの一例にすぎぬが、いま右にザトウロフスキー教授が提起したような観点に立って、日本の思想の歴史的動向を見直してみると、これまで不透明さゆえに見落とされていた思想の動向も、場合によっては、より簡潔に把握されることにもなると言えるのではなからうか。たとえば、九世紀前半、真言宗の開祖としての空海は、主著『十住心論』において、儒・仏・道なる三教の思想を、密教を頂点として十段階に区分して叙述した。そして彼は、他の宗教思想を凌駕して最も高い段階にある真言密教の境地に達したとき、この心境を指して、「大日如来と一如する」の境地と説明した。いま、空海という真言密教の哲学を新プラトン主義的汎神論と解せば、「大日如来と一如する」の境地とは、要するに、大日如来なる絶対者と直接合一することであり、かくて「エクスタシス」と呼ばれる忘我恍惚の神秘的境地に達することを意味するのではないか、とかの日本学者は示唆するのである。

かくも極東の思想史に精通したこの博識の老学者の熱い語りは、私には忘れがたい。おりしも晩秋のサンクト・ペテルブルグの郊外の、フィンランド湾を一望する閑静な保養地に立ったとき私は、梅園と同時代を生きた哲学者カントの故郷にして占都ケーニヒスベルクがほど近くにあることに思いあたった。

さて、もう一度、宋代の新儒学に話を戻して、そこで語られる理気説に注目したい。周濂溪に学んでその学統を継承し、かくて宋学形成に寄与した儒学者として、まず程明道および程伊川の二程子が注目されるが、ここでは、さしあたって宋字学の理気説の直接の源をなすと見なされる程伊川の「理気二元論」から述べよう。程伊川は、「氣」という概念の他に、「理」という観念的実体を立て、この二元的なものが宇宙万有の根本原理をなしていると考え、ここに「理気二元論」の立場を確立した。かくして、この基本原理が程伊川の理論哲学（宇宙論）の核心をなすことになる。彼は、この考えをこう述べている。

「陰陽を離れて更に道なし、陰陽する所以のものは、これ道なり。陰陽は気なり、気はこれ形而下なるもの、道はこれ形而上なるもの、則ちこれ密なり」（『二程全書』十六）。

右にいう道とは、形而上的なものとして、「理」と呼ばれる。理は、精神的にして、かつ陰陽二気の交錯を支配する法則であって、しかも万物すべてに遍く通じる普遍的原理であると考えられる。これに対して、「氣」は万物を形成する質料として、物質的で、形而下のものと思なされる。が、この理氣二元は、常に表裏一体なる依存関係にあるのであって、氣なきの理なく、理なきの氣なく、かくして理氣二元とは言っても、実に理氣相對するところのものである、と程伊川は説いている。が、それでいて彼は、なおも「陰陽する所以のものは、これ道なり」との考えから、道すなわち形而上的な理をもって、陰陽という氣の根拠と見立てているようでもある。この視点からみると、程伊川の理氣二元による世界観は、言わば觀念的汎神論と思なされよう。

右にいう程伊川の學說を繼承し、いわゆる朱子學として大成したのは、十二世紀南宋の朱子であった。すなわち朱子は、周濂溪の「太極」説と程伊川の「理氣二元論」とを融合して、彼自身の世界観を確立したのである。ここにおいて理氣の二元は、太極によって統一され、しかもこの太極は理に見立てられた。すなわち、宇宙の本体であって、しかも万有生成の根源でもある「無極にして太極」は、いまや形なき理であると考えられたのである。朱子は、要約してこう述べる。

「太極は只だこれ天地万物の理、天地の間に在りて言へば、則ち天地中に太極あり。万物に在りて言へば、則ち万物中に各々太極あり。未だ天地にあらざるの先、この理あり、動いて陽を生じ、只だこの理靜かにして陰を生ず、また只だこれ理なり」(『性理大全』二十六)。

右に述べるように、宇宙の本体としての太極は、觀念的実体としての「理」と考えられた。そして、この理が運動することにより陽の氣を生み、理が静止することにより陰の氣を生むと言われる。かくして、宇宙の万物はすべて理から發生し、しかも理によって貫かれていると考えられる。しかるに、ここに形成された現実的世界においては、理氣二元の対立がみられることになる。つまり、理があれば必ず氣があるのであって、この点で理氣は一にして二なのであり、かくして氣がなければ理もまたなく、同様にして理がなければ氣もまたない、と朱子は言う。そこで彼は、またこのようにも述べる。

「天地の間に理あり、氣あり。理なるものは形而上の道なり、物を生ずるの本なり。氣なるものは形而下の器なり、物を生ずるの具なり。これを以て人物の生るるや必ずこの理を稟けて然る後に性あり、必ずこの氣を稟けて然る後に形あり。云々」(『性理大全』二十六)。

右の朱子の言葉から窺えるように、「理」は形而上のもので、万物を生成する原理にはかならないが、これに対して「氣」は形而下のもので、万物を生成するにあたっての質料をなすものと見なされる。が、この兩者の關係は、あたかもアリストテレスの形相と質料の關係に似ていて、質料なき形相はありえず、形相なき質料もまたありえないと言われるように、この双方が相互に不可分離の關係にあると解される。朱子は、ここで理同氣殊の説を提唱する。彼の説くところによると、理の見地からみると、宇宙の万物はことごとく同一的であって差別をもたないが、これに対して現実の世界になると一切が差別をもつことになるのはなせかと言うに、それは氣の清濁によるという。すなわち、聖賢凡愚の別とか、動植物のあいだの差別など皆それは、その分与されている氣の精濁によるのだというのである。かくして、理の方から言えば、宇宙の万物はことごとく同一的であるが、氣の方から言うと、万物はことごとく必然的に不同(差別的)にならざるをえない、と朱子は説くのである。

これを要するに、朱子の「太極二理」の考えは、さしあたって程伊川の理氣二元論を一元論に統一する試みであるとみられた。しかるに、この太極二理より派生する形而下の世界、すなわち現実的世界においては、理と氣との二元の対立がみられることになる。が、かく理氣二元の対立があるにもせよ、そのいずれが先であるかとの問いに對して、「その従りて来るところを推して考えれば」、先ず理ありて後に氣があると言うべきである、と朱子は答える。この点に依拠してみるかぎり朱子の世界観は、結局は理先氣後説による觀念論であると見なされるであろう。

以上述べたごとき中国宋代の新儒学としての朱子学が、江戸期の儒学思想の基盤をなしたことは、すでに通史にみるとおりである。ことに、その主流をなす朱子学派は、その理論内容において宋学と根本的にまったく同義であると見なされる。この近世儒学思想が江戸期の知識層のあいだに普及する端緒をもたらししたのは、言うまでもなく藤原惺窩であった。というのも惺窩はその学識のゆえに、家康の厚い招聘を受けながら徳川幕府には仕官せず、自

らは民間にあって、弟子林羅山を推挙することしきり、その結果、羅山の提唱する朱子学が武士の学として世間に浸透したことから、むしろこの風評を受けて、惺窩の学問が朱子学の先驅として注目されることになったからである。が、さはあれ、わが国近世儒学（なかんずく朱子学派）の事実上の確立者は、林羅山であったと見なされよう。なせなら羅山は、自己の独自の解釈を加えることなく、もっぱら朱子学の基本思想を同期の江戸知識層のうちに紹介しようと努めたからである。

朱子学の第一原理は、「理」である。この「理」は、太極とも言われ、自然の形而上学的な実体にはかならない。かくして自然は、この觀念的実体としての「理」から産み出されると解される。つまり、この「理」が動けば、陽の気を生じ、それが静止すれば、陰の気を生ずると言われる。朱子学は、かくのごとく、この理・気・陰・陽の根本範疇をもって自然的世界を説明しようとするのである。なお、この「理」は、自然のみならず人間における実体であり、また根本法則を意味する。理が人間にある場合には、それは「性」と呼ばれる。それゆえ、理を窮める「窮理」の学としての朱子学は、結局は「性理学」でもある。だから、人間は聖人となるためには、「性理学」に従って、善悪の差別化をうちに含む気を統御せねばならないとされるのである。かくして「性理学」としての朱子学は、「太極は理なり」・「天は理なり」・「性は理なり」という三つの根本命題に基づいて成立していると考えられる。

さて、先に述べたとおり、梅園の読書手控えにあたる読書抄録（「浦子手記」）は、延享元（一七四四）年、梅園二十二歳のときに始まるが、いま、この手記中若干の例外として詩文稿を収めた冊子に注目したい。延享四（一七四七）年、梅園二十五歳のときに記されたとみられる冊子（「浦子手記」丙十）所収の旧詩文稿によると、若き梅園は田舎の一寒村にありながら、同時代における思想状況を思いのほかに正確に把握していたことが窺える。すなわち、「夢記」と題する詩文稿によれば、一夜の夢は昼の夢の思う所なり。故に飢えたる者は食を夢み、渴する者は飲を夢み、貧しき者は富貴を夢み、窮する者は榮達を夢みる。その感ずる所は異なると雖も、理は則ち一なり」との冒頭の言葉に続けて、若き梅園は自己の真情を吐露する。つまり、自分は粗末な茅屋のもので育ったとはいえ、書を読むことを覚えてから、いまだ一日とて怠けたことはないというのに、なにせ窮郷の寒村では、勉学するに師友もな

く、ひとり苦学するほかない、と告白している。この一節から、まさに青春期にある梅園の悶々として悩める真情が率直に窺えるであろう。次いで、当詩文稿の筆者は、目下の関心事として学問論を簡略に述べている。

顧みるに、本邦の学問の歴史は、奈良朝の儒者として最も秀れた吉備真備が遣唐の留学生として中国に渡り、同地の学問を身につけて帰朝したときに始まる、と筆者は特記している。以来、本邦に学問が關けることとなったが、斯界で名声を挙げた者としては、わずかに数十名程度を数えるのみと言えないだろうか。さらに戦乱の世を経て、近世に徳川家康が国内統一を達成するに及んで、再び学問が興隆することとなり、近世の新儒学としては、まず藤原惺窩が程朱学を唱道し、続いて林羅山がこれに共鳴したのである。以来百数十年、あたかも大河の流れのごとくに、世に朱子学が遍く及んだ。なかでも室鳩巢、山崎闇斎、青木東庵、貝原益軒は、世に最も秀でた儒者であった。最近はその才智に長けた学者が輩出して、各々が各自の学派を立てたことで、儒学は多岐にわたる分派を生じることとなった。たとえば伊藤仁斎とその子東涯は、古義学により京都で高名であり、また荻生徂徠および服部南郭は、古文辞学により江戸で著名である。かくて天下の学者の多くは、これらの門下から輩出することになった、と筆者は記す。

若き梅園の詩文稿中、「夢記」と題する当の草稿は、原漢文で約八百字ほどの小品であるが、右はその前半部分のあらましである。続いて筆者は、この後に「京師に宇鼎（宇野明霞）なる儒者あり」と記すとともに、偶々ある夜、灯をかかえて読書中、机にもたれてうたた寝をした際に、思いもかけず、いまだ面識のない当の宇鼎こと宇野明霞なる京都の儒者に夢のなかで対面したことの、偶然とも何とも言いがたいこの感激を赤裸に語ることになる。思うに梅園は、いつのころからかこの儒者の見識にひかれ、私淑するまでになっていたのに違いない。ちなみに宇野明霞は、徂徠の古文辞学に共鳴して、京都で初めて徂徠学を講じたが、後に漸く疑義を覚え徂徠の学説を反駁するにいたり、遂に一家の説を立てた儒者としてわずかな範囲でのみ注目されていたにすぎない。原善編『先哲叢談』巻七にみえる所伝によって窺うに、宇野明霞は家運貧なりといえども、世に媚びすることなく、自己の信じる学説を堅く貫ぬき、また一家をなさんがため苦学し、終身多病にして妻妾を迎えず、業半ばにして卒す、時に、延享二

(二七四五)年四月、享年四十八歳であった、という。なお、「夢記」の文末に明記された寛保三(一七四三)年は梅園二十一歳のときにあたり、それゆえこの青春の日に夢にまでみた宇野明霞は、これより二年後に没したことが窺われる。かくて梅園は、終にこの京師の儒者と文を交わすこともなかったのである。

ところで、若き梅園の習作「夢記」にみえる学問論を再考するに、まず第一に注目されるのは、この草稿全体にわたって学問に対する情熱がみなぎっている点ではあるまいか。いま、長子黄鶴の撰になる「先府君巒山先生行状」によって推察するに、元文二(一七三七)年、ときに梅園十五歳、このころすでに学に志していた由であるが、「寒郷、師友なく、且つ家貧しく書を買おうを得ず」と記されている点からみて、梅園の学問の道はよほど苦境にあったことが窺われる。それはあたかも、「夢記」に登場する宇野明霞は家貧なりといえども、一家の説を立てんがために苦学を貫ぬき通したというが、この儒者の生き方とどこか通じるところがあるようにみえる。なお右の行状によると、二年後の元文四(一七三九)年の春、梅園十七歳にして、初めて杵築の綾部綱斎に就いて学び、しかも同年に、いまひとり豊前中津城下の儒者藤田敬所の私塾でも学んだことが知られる。

ちなみに綾部綱斎は、父の後を継いで杵築藩に仕えた儒者であったが、若くして京都に遊学し、とくに古義堂において伊藤仁斎の子東涯に就いて学問を学んだほか、また江戸に出て室鳩巢には学問を、さらに服部南郭には詩文を学び、かくして学問的成果を大いにかけて帰郷するや、多方面にわたる卓見を藩に進言するなどして、藩政の上にも尽力したと言われる。端的に言って綾部綱斎の学問は、儒教的倫理に基づく実践的学問の向上を目指さんと努めることをその特色とした。そこで彼の説くところによると、学問の本領は人倫・道徳を明らかにするにあり、かくして学に志する者は身をもって人倫・道徳を実践すべきであるとされた。それにしても、若き梅園が学に志して以来、初めて師事したこの杵築藩の儒者は、当時すでに六十四歳の老境にあった。が、この老いた儒者は老境に臨んでも、なお藩主の侍講の任を仰せつかったことから、私塾で門下生に対して講義する余暇は、察するにそれほど多くはなかったのに違いない。よほど限られた講義を通じてでありながら、梅園はこの老儒者の得意とする道徳論に共鳴し、深く心に刻み込んだものとみえる。実際、後年に梅園が綱斎の長男、綾部富坂に宛てた手紙のなかで、

「先生に親炙すること久しからず候えども、道はただ彝倫いんりんにあるの所深く服膺ふくよう仕り候」と告白している点からしても確認されよう。それにしても老儒者は、ときにこの聰明な青年の才能を惜しみ、多忙な自分に代って青年の勉学の指導にあたるに適した若き学者を模索したあげく、ついに中津藩の儒者藤田敬所を推挙したものと察せられる。

このような経緯をへて梅園は、藤田敬所の塾でも学ぶことになったが、それは元文四（一七三九）年の十七歳のときと、その四年後の二十一歳のときで、いずれもわずか一か月ほど同所に逗留したにすぎなかった。ちなみに、この中津藩の儒者は、初め同藩主の侍講をつとめる古義堂系の儒者に就いて学んだのが縁で、後に京都に遊学し、伊藤東涯に師事して古学を修めて帰郷するや、城下に私塾を開き文教の普及につとめていた。かねてより学問を奨励する中津藩主奥平侯の後楯もあって、藤田敬所の私塾は、たちまち城下でも評判になったと伝えられる。ことに伊藤仁斎以来の古学を尊ぶ敬所の学風は、塾生の教育にもよく反映し、その教化するところ、塾の内外にあまねく及んだとみられる。これらの状況をみて綾部綱斎は、古義堂の門下生として後輩にあたる目下評判の敬所の私塾こそ、若き梅園の勉学の指導を託すに足る最適の場ではあるまいか、と判断したに違いないのである。学に志して間もない寒郷の青年が、いま初めて対面した中津の儒者は、時に四十二歳の壮年であった。梅園は晩年に、敬所の詩集『貞一先生集』の序文において、この當時を思い起こし、「晋年十七、先生我を召す。我往きて垂帷すゐゐ（先生の詩筵）に侍すること三旬（三十日）」と述懐している。が、実を言うと、このこと背景には、梅園の師事を敬所に依頼するにあたって、綾部綱斎の思いやりのある推薦の労があったことが推察されるのである。

それにしても梅園は、この古学派の儒者から何を学んだのであろうか。右の序文にみえる梅園の言葉によれば、「我先生において、ただ自足を取るのみ」とある点が、この場合とりわけ注目されよう。藤田敬所は、実際、東涯の古義堂に学んだ古学の徒として、先の綾部綱斎とは兄弟弟子の間柄であったこともあって、綱斎と同様に彼もまた、儒教的倫理に基づく実践的学問を主として講じたと伝えられる。その際この古学派の儒者は、他郷から教えを請う青年に対し、こうした実践的視点を立って、自ら足りたるの心境を養うことの大切さを懇に説いたのに違いない。「自足」の境を生きるとは、すなわち自己充足的な人生観の確立が得られてこそ可能となるものであろうが、

いま梅園は敬所の塾に学んで初めて「白足」という人生の妙理を知りえたのである。つまり梅園は、かく寒郷の地であってさえ、安んじてこの場所にとどまり、天が自分に賦与してくれた使命を全うするとき、自ら足りたるの心境を生きたことができるとの人生観を、敬所から学び得たということである。なお、「朝に子溪の水を汲み、夕に子山の雲に臥す。晋に於てか足れり」との若き梅園の詩は、まさに右にいう自足の境地を表現したものにほかならない。かくして「晋に於てか足れり」の心境が、これ以降、梅園の人生観の核心をなすものとして定着するに至るのである。

さて、先述の「夢記」にみえる学問論に話を戻すが、梅園はこの草稿のなかで、すでに指摘したように、寒郷の地で学に志したものの勉学するに師友なく、かつまた家貧しく独り苦学するのほかない旨を告白している。が、若き梅園の自己形成しつづつあった十八世紀前半という時代と、この地域社会の文化的状況とを加味して考えるとき、彼の師事した二人の儒者は、実を言えば彼の思想形成のうえで、これ以上ない最適の指導者であったと言えるのであるまいか。というのも、一方の綾部綱斎も他方藤田敬所もまた、先に紹介された彼らの横顔から窺えるとおり、ともに当時中央の学問的世界にあって誰からも羨望の的とみられた古義堂において修学したところの有能な儒者にして、なおかつ人格はもとより学識の点でも秀でた教育者と見なされるからである。確かに若き梅園は、右の「夢記」をはじめ他の初期草稿のなかでも、もしできうるなら京都ないし江戸に遊学して学問を修めたいとの熱望を込めかしているとはいえ、なお敢て自分の生まれた寒村に留まって模索するさなか、縁あって最良の師に邂逅しえたことは、詮ずるに幸福であったと言わなければならない。なお敢て言えば、紀元前五世紀から四世紀にかけてのころ、古代ギリシアのアテナイにおいて、名家の出の青年プラトンは、政治家への道を放擲し失意のさなか、おりしも民衆の哲学者として遍く知られたソクラテスの語らいに魅了されて師事し、学への志しを確立したと伝えられるが、そのときプラトン十七歳、また地方の医者の子アリストテレスは、父の奨励するところもあって、アテナイに遊学し、プラトンの名門「アカデメイア」で学ぶことを決意したとき、同じく十七歳であったと言われる。あたかもこれら先哲の例に酷似して、元文四（一七三九）年、十七歳にして梅園もまた、山中にて学に志しながら、生

涯を通じての最良の師に邂逅しえたのである。

かくして、「夢記」にみえる学問論は、若き梅園の独学による成果ではなくて、むしろ前述の二人の儒者から学びえた知識に依拠してまとめられた見解であると見なされる。というのも、ここには近世の新儒学の真髓が、いささか簡略にすぎるとはいえ、きわめて的確に把握されているばかりか、あたかも儒学の普及につれて生じたあの多岐にわたる各分派ないしは贅言を、逆に捨象し、削ぎ落としてゆけば、終にはかくのごとくに帰一するとみられる学の精神が巧みに提示されているからである。すでに一瞥したとおり、近世の新儒学は、まず藤原惺窩が程朱学を唱道したのに始まり、次いで林羅山がこの学統を継承して以来、百数十年のあいだ朱子学が主流を占めることとなったが、多数の朱子学者のなかでも、各々その特殊性を具えている点で、まず室鳩巢が挙げられ、続いて山崎闇斎とか、青木東庵とか、また貝原益軒などが世に最も秀でた儒者として指摘される、と「夢記」の筆者は言明する。この提言は、あたかも十字街頭にあって白日事をなすが如き実に明晰な約言と解されよう。ただしかし、近世の儒学史に多少なりとも関心をもつ読者は、右の箇所に、室鳩巢とか山崎闇斎とか貝原益軒といった著名な朱子学者が列挙されるなか、青木東庵なる忘れられた儒者の名が同列に並記されているのを眼にして、いささか疑義をいだくかも知れない。ちなみに東庵は、鴻儒木下順庵に就いて程朱学を学び、かねてより医にも精通していたことから儒医としても聞こえたが、後に杵築藩の儒者に迎えられることとなったのである。この点から察するに綾部綱斎は、若き日に自分も木門系の朱子学者室鳩巢に学んだ縁に加えて、また同杵築藩に仕える儒者としての立場からも、この先輩にあたる青木東庵の学風をことに顕彰しておきたいと考えたに違いない。おりしも綱斎の講筵に列席した若き梅園は、そこで東庵なるこの朱子学者に高い評価が与えられているのに接し、かつ師の見識を継承する者として、「夢記」の右の箇所に、東庵の名を書き留めるにいたったものと察せられるのである。

それにしても聰明な梅園は、師事する二人の儒者を介して、近世の新儒学の中核をなしていた朱子学が、最初のうち、それを継承する儒者たちの内部に各学派を派生し、やがてそれらが各学派間の論争に転じて、終には徐々に分裂してゆく傾向にあることを予感することになる。そうした予測は、すでに「夢記」の文脈にてらしても、はっ

きりと読みとれるが、しかしその後年々歳々学究を重ねるにつれて、梅園の学問史に対する明晰な分析は、一層鮮明なものへと結晶することになったものと推察される。が、いまは「夢記」に依拠して言えば、これまで主流をなしていた朱子学派に対して、最近では京都に伊藤仁斎が出て古義学を提唱し、その子東涯がその学説を継承したことが遍く知られ、さらに江戸に荻生徂徠が出て古文辞学を提唱し、その後服部南郭等がその学説を継承したこともまた周知のとおりである、とこの草稿の筆者は述べている。が、この簡潔にして要を得た指摘は、もっぱら「夢記」の筆者の独学から得られた見解ではなく、むしろ彼の師事する儒者の意見をもとに総括されたものとみるのが自然であろう。それにしても、その後梅園は、古義学を首唱する伊藤仁斎および古文辞学を提唱する荻生徂徠が、ともに、真に孔子の道を伝えるものではないとの理由で朱子学を排したばかりか、しかも朱子学における超現実的な「理」についての思弁を徹底的に批判したことによって、朱子学の崩壊に寄与したのではあるまいか、との見解をもつに至ったに違いない。

なお付言するに、「夢記」の成立した当時、つまり寛保三（一七四三）年当時の、若き梅園の学問史に関する知識からすれば、貝原益軒が、室鳩巢と並記されて朱子学者に見立てられることにも已むを得ない。確かに益軒は、京都に遊学し、山崎闇斎や木下順庵等に就いて学び、最初は陸象山・王陽明の学を重んじたが、後には朱子学を奉ずるようになったと言われる。が、益軒が理気二元論を採らないで、もっぱら理一元論を展開したところは、朱子学の立場と異なっている。しかるに晩年に及んで益軒は、朱子学が孔孟の本旨に悖っていることに気づいて、『大疑録』を著し、朱子学批判に転じたのである。最初、益軒は朱子学を学んで古学を排したが、後に古学に接近し、理一元論を立てたことにおいて、むしろ伊藤仁斎の影響を受けたのではないか、とも察せられる。『大疑録』によれば、理気は元来一なるものであるにもかかわらず、朱子学では理と気が区別されて二物に見なされ、かくして理気二元論が提唱されることになるが、しかし益軒は敢て「理気決して是れ一物、分かちて二物となすべからず」と主張する。すなわち、理気が区別されて二物にならない以上、先ず理があって後に気があるとする説（理先気後説）は、迷妄で、むしろ気があっての理ではないのか、という観点から益軒は、理気合一としての理一元論を

説くことになるのである。なお、『大疑録』中にみえるこうした朱子学に対する懐疑ないし批判を最も強力に推進した儒者は、実は荻生徂徠であったと言われる。それにしても、古義堂で学び、また江戸に出て徂徠門の服部南郭に教えを受けた綾部綱斎は、学問史にまつわるこうした経緯をある程度は把握していたに違いない。ただ、この杵築藩の儒者が、晩年、梅園がその講筵に列席するようになった当時、ときに臨んで、こうした学問史を語ることはあったであろうか。が、管見の及ぶかぎり、そうした事実関係を示すような資料があることを聞かない。なおまた、梅園旧蔵本中、国書の部のうちに、幸い『大疑録』（写本、二冊）が架蔵されているものの、梅園自筆書入れの痕跡を留めていないために、この書が梅園によってどう読まれたかについて、それを証明する手がかりとなりえない以上、残念ながらここでは何とも言えない。

ところで、いま右にいうような書誌学的考証からひとまず眼を転じて、十八世紀前半・江戸中期以降の精神史の動向を凝視するとき、これまでその潮流の中核を占めていた朱子学が分裂し、また解体してゆく傾向にあったのに対して、当面、朱子学批判を通じて新たに抬頭するにいたった古学派の哲学的動向が注目されることになる。聰明な梅園は、国東の山中にありながら、こうした近世儒学の動向を的確に把握すべく模索していた。通説にみられるとおり、伊藤仁斎および荻生徂徠とともに、孔子の真髓を伝えていないとの理由で宋明の儒者の学説を排斥し、むしろ直接的に溯って聖学の要旨を採るべきではないか、と主張する点において、共通の見解をもっていたことが窺える。またその際に、いわゆる理気説として、超現実的な「理」についての思弁哲学を展開する朱子学を痛烈に批判した点でも、この二人の儒者の態度は終始一貫していた。ただし、一方の徂徠が哲学説としての理気説にさほど関心を示さなかったのに対して、仁斎はこの哲学説にとりわけ関心を示し、宋儒のいう理気後説に反対して、むしろ氣先理後説としての氣一元論なる自己の哲学をもって応じ、宋儒の学説を極力排斥することに努めたのである。察するに梅園は、古義堂で学んだ両師、綾部綱斎および藤田敬所の講義を通じて、仁斎の提唱する古義学に親炙すること多年に及んだのに違いない。この当時、梅園がある程度古義学に精通していたとすると、いま仁斎が宋儒の理気説に反対して敢て提起した氣一元論の哲学的立場は、梅園にとって、あたかもある新しい哲学的境地への

き、かけともなる精神的衝撃のごときものではなかったかと察せられる。

いま仁斎の説く氣一元論について、もっと立ち入って言えば、彼は宇宙を一大活物に見立て、この一大活物としての宇宙の根本原理をなすのが一元氣である、と主張する。また『語孟字義』に説くところによれば、天地の間には一元氣があるだけで、これが陰となりまた陽となるのであり、かくしてこの陰・陽の両項がひたすら天地のもとで、充満したりまた空虚となり、また盛・衰し、交流・感応して、いまだに停止することがないと言われる。これが天道の全体であり、自然の活動であって、万物はことごとくこれによって生じることになる。聖人が天を論じる理由は、ここで極限に達するのであり、かくして陰陽の運動以上に、天道についての道理はなく、到達点もない、と仁斎は説くのである。かくのごとく『語孟字義』の著者は、一元氣をもって自然的世界の本体と見なし、この一元氣の盈虚消長によって、一切の自然現象を解釈しようとするわけである。この点で仁斎の世界観は、純然たる氣一元論であると見なされる。なお付言するなら、天地を活物とみる仁斎の考え方は、易の説に依拠しているとも解される。というのも、易によれば、太極 \equiv 宇宙の大靈は活動的なものと解されているからである。こうした易学的見地からみても、天地（宇宙）は一大活物にして、その活物の根本原理は一元氣である、とする仁斎の一元論的世界観が成立することになるのである。この氣一元論の立場は、また仁斎によると、氣先理後説とも呼ばれる。なお、この点に関連してひとこと書き添えておくと、かつて惺窩および羅山によって朱子学が紹介されて以来、それに伴って必ず理氣説が問題にされたが、その際朱子学は、理と氣を区別したうえで、先ず、理があって後に、氣があるとす理先氣後説を提唱した。これに対して仁斎は、この朱子学説を迷妄と見なして排斥し、むしろ逆に氣先理後説を主張したのである。その説くところによると、天地の間にあるのはただ一元氣だけであって、理という根源的實在があつて後に、この氣を生じるのではないのであり、むしろこの場合の理というのは、氣のなかの条理（法則性）にすぎないと考えられた。つまり、理はそれだけでは事物を主宰することはできないわけで、むしろ一元氣こそ事物の実体なのであり、それゆえ「理は氣の後にある」と解されることになる。この意味で仁斎の立場は、氣先理後説と言われるのである。

確かに、第一原理としての理を窮める「窮理」の学としての朱子学は、また理を性に見立て、「性理」(理≡性)という見地から、自然における法則と人間のうちなる法則とを区別せず、一切を天理に帰してしまおうという点で、スコラ学的な観念論哲学と見なされよう。こうした朱子学の視点から提示される形而上学的な「理」に関する思辨論を批判することによって、氣一元論の自然哲学への道を拓いた仁斎の古義学の方法は、この場合とりわけ注目されるべきである。ただし仁斎の氣一元論の自然哲学は、純粹に自然觀察に依拠したところの自然哲学ではない点で、それ自身科学的の世界觀の成立に対して積極的な役割を果たしたものはと言えない。むしろ独自の自然哲学をもって、科学的自然觀の成立に寄与したという点では、本草学の領域ながら自然觀察を提唱しかつ実践したところの貝原益軒がまず第一に挙げられるべきかも知れない。というのも、彼の編になる『大和本草』は、動・植物・鉱物等に関する百科全書的大著であるが、この書に添付された序文こそ、実を言うと益軒の「物理論」に相当し、しかも十八世紀初期の日本における数少ない自然哲学の文献に数えることができるほどだからである。確かに益軒は、本草学という限られた領域においてであるとはいえ、自然觀察に基づく学問的態度をはっきりと表明しているが、その益軒でさえ、自然觀察を自らの学問全般の特質とするほどにはまだ徹底していないと言える。その意味で益軒の自然哲学も、その方法論の点において、まだ一貫性を欠くと見なされるのである。それにしても、梅園が読書抄録(浦子手記)に右『大和本草』の抄録を書き留めたばかりか、さらに同書の正徳五年の刊本十冊が、いまま梅園手沢本として三浦家の土蔵に現存している点から察するに、梅園がおそらく自己の哲学を暗中模索していたさなかに、益軒の自然哲学にふれたであろうことは、まず間違いないと思われる。

以上は、十八世紀前半に若き梅園が学に志してより、独り学問論を模索しながら、山中道なき道を歩むうち、終に氣一元論の自然哲学に邂逅するにいたったその当時の日本の思想界の状況である。私はこれらの思想状況を、主として若き梅園の習作「夢記」にみえる学問論を通して垣間見たのである。関東の谷間に住む若き梅園にとって、学に志して以来、思いのほか短期日のうちに成ったこの学問論は、あたかも小窓を通して覗き見る大空の一角にすぎぬほどの情報に基づいたものでしかないとはいえ、近世日本の儒学思想のゆるやかな動向を、実的に確に把握し

ていると見なされるのではあるまいか。ところで本稿の冒頭において、若き梅園の思想形成の経緯を述べようとしたとき、私は端的に「初めて氣に観るあり」という梅園の学問的決意を表明する言葉に注目した。梅園は後年になって、若き日に学に志して以来終始つらぬかれた白らの学問的態度を思い起こし、これを門人たちに語ったというのが、その生きた証言はまた、旧知に与えた梅園の書簡のなかにもしばしば見えている。右にいう梅園の学問的決意表明の言葉も、実を言うと、「高伯起に復する書」として知られる書簡のなかの言葉である。なおこの書は、全漢文にて「鎮西の三浦晋、謹んで書を平安、葛陂先生に復す。晋、もと窮郷の一農、云々」との自己紹介から始まって、主に学問論に終始するところの何とも含蓄のある長文の學術書簡であるが、いまこの書から問題の一節を書き下し文にして引いておきたい。「歲二十有九、初めて氣に観るあり。漸く天地に条理あるを知る。是に於て、世の天地を説き陰陽を説く、皆痒を靴に隔つるを覚ゆ。嘗つて人と之を譚じて意を尽さざるに由つて、爲めに『玄語』を著わす。草を宝曆癸酉（宝曆三（一七五三）年）に起こす。」この一節は、梅園の思想的転回点の表明というよりはむしろ、端的に言つて梅園哲學の出発点を宣言したものと解する方が自然であろう。それゆえ、このような視点から私は、とくに「始（初）有觀于氣」（初めて氣に觀るあり）の言葉に注目したのである。

なお梅園の没後に、長子黄鶴が撰した「先府君攀山先生行状」によると、梅園は幼少期の頃から、天地造化の理に疑いを抱き、思索に耽るあまり、しばしば寢食を忘れるほどであったというが、二十歳前後になって天文学書を読み、苦心を重ねて簡天儀を製作し、やっと天体の運行の大意を知るに至った、と記されている。また、前掲の「高伯起に復する書」において、梅園は右の「行状」を裏付けるかのように、「年、弱冠（二十歳）を過ぎて、初めて天地の形体を西学に得て喜ぶ。云々」と述懐している。梅園がこの時期に接した天文学書としては、当時かなり広範囲にわたって注目されていた明末清初の天文学書『天経或問』であったことは梅園の読書抄録（『浦子手記』、丙一）にてらして、まず間違いあるまいと思われる。

ちなみに『天経或問』は、一般的には天主教系天文学書とも呼ばれるが、必ずしも主宰神による神学的世界観を展開しているわけではない。明末清初の天文学者で思想家・游芸の著にして、二卷付図一卷から成るこの天文学書

は、むしろ十七世紀の科学的自然観の長短を露呈した科学書とみた方がよいかも知れない。著者游芸は、中国古来の宇宙の構造論ないし形体論が混乱している現況を眼にして、耶蘇会宣教師マテオ・リッチ（利瑪竇 Matteo Ricci）の説く西洋天文学説としての天動説を受け容れ、これに中国古来の天文説から正義を採択・付会することによって、混乱した天文論の統一を企てようとしたのである。しかも書名にいう天経とは、書中論ずるところ、精確にして天と違わず千載不易の義となすべきを旨として、かく表題に掲げられたというから、著者のこの「天経」論にかける意気込みがよく窺われる。かくして、この天文学家が天地に照らし合わせ、不易な天文論を確立するために撰じた書こそ、まさに右にいう『天経或問』にほかならないわけだが、にもかかわらず著者游芸がこの書において意図したところは、実を言うと、天道と人道とを合一して、「天人一致」なる境地のもとで道徳論を説くことであつたのではないか、と推察される。というのも、この書の前半は、まず天地の原・天体・地体の記述に始まり、次いで天地の運行・氣象・地理現象までも含むいわゆる形体論の記述が主題となつているが、後半は主として占候・四行五行・星降生・人転世などの人道の記述をもつて閉じられることになるからである。なおこの書について、さらに立ち入って言えば、まずその冒頭に「昊天一氣渾渾淪淪變化凶」が掲げられ、「天は渾渾淪淪たる一氣なり。……万化皆一氣に由る。云々」の言葉が始まるが、かく氣一元論を説く巻頭の名文に接するかぎり、これぞ十七世紀中国の氣一元論的自然哲学の真髓なるやと、当時の知識層のうちに精神的衝撃をもたらしたのであろうことは十分に察せられる。すなわち、利瑪竇をはじめとする西洋の天主教系天文学説を主軸にして、中国古今の名立たる古典籍より博引旁証することによって編述されたこの天文学書が、十七・八世紀江戸期の思想界に紹介されるや、それはたちまち一般知識人のあいだで話題となるが、わけてもこの書を通読し自らの著述に引用するまでに影響を受けた学者としては、新井白石・中村惕斎・本木良永・司馬江漢・志筑忠雄・本居宣長・山片蟠桃等と数えあげただけで、五十名を下らないと言われるほどである。ただし、これらの知識人たちがとりわけ関心をもつて通読したのは、主に『天経或問』のなかでも前半の部分、つまり天地の形体・運行・氣象などに関してふれた形体論ではなかったか、と考えられる。これに対して、この書の後半の部分、つまり十七世紀の氣一元論の哲学に依拠して試みられた「天

人一致」の天文論は、わずかに司馬江漢等によって注目されたほか、一、二の例外を除けば、一般にはほとんど理解されなかったようにみえる。それにしても、この天文論の最終節は、「人転世」と題されていて、著者游芸はここで人生論を説き、巻を閉じる。彼によれば、大なる「マクロコスモス」としての天地も、その始原は一元氣くもりて萌芽を含むものでしかなく、またその後の自然現象も皆この一元氣の運行・周旋によると見なされる。また「ミクロコスモス」(小天地)としての人間も、同じく一元氣の運旋でしかなく、終には物に帰すると見なされる。そこで彼は、こう述べる。「天の運行・周旋は、寒暑昼夜をあらしむ。人の運行・周旋は、その血脉をして周流せしむ。此人の天に合するなり。然して、人もまた物なり。……〔人物〕生まるときは、天地の氣を受けて以って質をなす。質にその氣あり。即ち性あり、理あり、神ありて、その中にあり。故に人の生まるや、質を借りて以って氣を存す。……人の死するや、この氣離れ散じ神亡び、而して質敗る。唯その性と理にして、而して返りて天に帰するのみ。それ氣は、なお天の露を下すが如し。……自らよく脱然として、大寐して醒ることを得れば、まさに生くべくして生き、またまさに死すべくして死すことを知る。生死均しく安きを悟れば、何の厭い苦しむ所あらん。天人一致なれば、何ぞ取捨する所あらんや。昼夜の理を知り、陰陽の道理に通じるときは、生死の説を知りて惑わず。」前述のごとく、天道つまり天体の運行は、天命ないし天意によるものではなく、ただ「一氣運之而已」、つまり一元氣の運旋これあるのみであり、また人道は水火二氣にして一氣なるものの自然作用とも言われるが、これまた終には一元氣の運旋に帰するものなれば、これすなわち「天人一致」と呼べるのではないか、と游芸は言うのである。

なお、前記『天経或問』の書は、元禄初期の頃から写本を通じて普及していたとはいえ、やや後年になって、長崎の町人学者西川如見の子正休が、この西洋の天主教系天文学書に注目し、その手引きと調点を付した和刻本として享保十五(一七三〇)年に出版したことは注目されてよい。そして、この和刻本によってこの書は、さらに急速に普及することになるが、それにつけ現在、三浦家に梅園手沢本として所蔵されている版本(西川正休調点、享保十五年刊)から察するに、「年、弱冠を過ぎて、初めて天地の形体を西学に得て喜ぶ」との心境にあった若き日の

梅園も、実は、この和刻本の恩恵を受けた読者のひとりだったのに違いないのである。しかるに、長子黄鶴が「行状」に示した証言によると、梅園はまさしくこの書によって天体の運行の大意を知ったには違いないが、天地について疑問を解くところまでには至らなかったという。確かに、右の「行状」その他からも窺えるように、梅園は幼児の頃から思索に長じ、懐疑的精神が旺盛であったようだが、そんな聡明な少年が長じて二十代半ば、なおも執拗に自然哲学の方法論の確立に没頭しようとしたとき、もはや『天経或問』にみえる程度の科学的自然観では満足しえなかったのに違いない。が梅園は、むしろ游芸の師方以智の提言する通幾つうきの学、つまり「一即二」・「二即一」なる通幾の論理によって形而上の世界を究明せんとするこの哲学的方法論に對して、特別の関心を示したとみられる。この明末清初思想家は、西洋の科学技術の啓蒙に努めたばかりか、彼のいう西学こそ、「質測」という方法によって、大いに学ぶべき価値があることを積極的に説いた。この「質測」とは、方以智によると、天地に存在する事物の形質を究明することにより、それらの法則性（物則）を推測するをいうのである。また西洋の科学が実証的であるとされるわけは、それがこうした科学的な方法論に依拠しているからだ、と方以智は考える。このような視点から彼は、宋明の儒学が無極にして大極なるを天地万物の理に見立て思弁的な空論に陥る欠点を指摘し、この理学を批判した。方以智の説くところによると、この欠点を克服するためには、まず「質測」という方法によって存在する事物の「物則」（法則性）を明らかにし、かくして達成されるこの「法則性」という実証的成果を基盤にすること以外にはないのであり、しかも通幾の論理「一即二」・「二即一」によって、心と物に通じる「至理」を究明するに尽きる、というのである。

こうみてくると、若き梅園がわずかに覗いた古今東西の学問史のまえて、暗中、彼の模索する気の哲学の核心を、いままきに見出さんとする寸前にきていることに、われわれは気づく。梅園の思索過程のうえに、もっと具体的に言うと、梅園の自然哲学の成立のうえに少なからぬ影響をもたらしたとみられる文献の一つとして、先述のとおり、明末清初の天文学書『天経或問』が指摘されたが、他方、これ以上に本質的な影響をもたらしたものとして、この天文学書の著者游芸の師方以智の自然哲学書『物理小識』が、とくに注目される。この書は、十七世紀中国の自然

哲学史のなかでも、ひときわ新しい地位を占めるとみられる文献に数えられるが、ただこの書を梅園がいつ閲読したかについては、いまは確証を得ない。ここでは、ただひとつの目安として、延享三（一七四六）年、梅園が二十四歳のときに閲読した『天経或問』の巻頭の「引用書目」のうちに、方以智の代表的著述『通雅』『物理小識』が挙げられているところから察するに、おそらく梅園はかなり早期にして、この書の存在を認識していたのではあるまいか、という憶測を付記するにとどめておく。

さて梅園は、以上みたとおり、真理認識への長く苦しい放浪の果て、ついに「歳二十有九、初めて氣に觀るあり。漸く天地に条理あるを知る」との境地にたどりつきえた。すなわち、国東半島の山中に住むこの将来の哲学者は、「いまや古人未踏の地にしてかつ自らの新しい「自然哲学」の境地、いわゆる「条理学」への道を発見したのである。それは奇しくも、元文四（一七三九）年梅園が十七歳にして初めて杵築の城下に出て藩儒綾部綱斎に師事したとされるその師綱斎の没した翌年のことであった。顧みるに梅園が学に志して以来、かく「初めて氣に觀るあり」との確信を得るまでに、およそ十四、五年の歳月を要したのであったが、その間に梅園は、われわれが本稿の冒頭からみてきたような哲学思想の動きを巧みにわがものとし、しかもこれを克服しえたようにみえる。端的には、この時点で、「条理をとりて天地を大觀するにおいては、わが前に古人を見ず。云々。晋自ら量るに、晋が所見、四方の諸君子と合い申す間敷く候」と彼自身が友人への手紙（旧師綱斎の長子、綾部富坂宛）に書きえたところからしても、何びとも追従するを許さない「条理学」への道をわれ行かんとする、といった哲学者の気構えが窺われる。この輩中天地の学者にとつて条理学は、まさに四方の諸君子に対して、自「自身の独創になる「自然哲学」の特徴を誇示するに適したばかりか、実を言うとそれは、新機軸の学風として、百世にその提唱者梅園の崇高な姿を想起させるに足る独創的見識でもあったのである。

なお、条理学について梅園の説くところによると、彼はまず天地をもつて一氣物、即ち陰陽から成るものと見なし、「天地は氣物なり。氣は即ち一氣、物は即ち大物、大物の外に一氣なく、一氣の外に大物なし」と言った。さらに続けて梅園は、天地の大なるを述べ、しかもこの広大なる天地に一定の条理（法則）の存することに注目した

あと、彼はいわゆる「一条の妙理宇宙を貫徹する」との理由から、ここにおいて彼の説く気一元論の宇宙観を「条理学」と名づけたのである。かく廣大無辺なる宇宙のあらゆる現象も、常に永劫に乱れざる一定の条理に支配され統一されている、と梅園は言う。彼によると、天地は一元氣即ち陰陽から成ると言われるが、この場合の陰陽は、一元氣のなかにあつて、判然として區別することができない。しかしながら、陰陽二元は一元氣中に混然としているとはいえ、一元氣と陰陽との関係は、要するに「一即二、二即一」の関係においてであると言われる。なお、これを梅園の語によって言えば、両者は「一即一、一即一」の関係を成していると規定される。さらに梅園は、条理を指して、「それ陰陽は對待の「一なり」とか、また「一なる者は陰陽なり。これを条理となす」と言ったり、あるいは「条理は一一なり。分れて反す。合して一なり」とも言っている。また梅園は、錦の織物に譬えて条理を説明してもいる。たとえば、錦の織物の美しい紋様も、実を言うくと、経たてと緯よことが巧妙に織りなされて、龍起たてこり鳳舞うの絢爛たる文彩を成すのであるが、これを区分してみると、経はどこまでも経であり、緯はどこまでも緯であつて、相互に紊乱することはないのである。が、一経一緯の合するところ、経を離れて緯はなく、また緯を離れて経があるはずもなく、経緯相合して初めて美しい錦の紋様が出現することになる。が、ひとたび経緯を解き離せば、どこにもその紋様を見出すことはできない。だからと言って、この一経一緯そのものに錦の紋様が存しているのでもないのである。実に、天地造化の妙用もまたこれと同じで、この一経一緯の妙合によって初めて、天地の見事な紋様が燦然として出現することになる。梅園は、かく自然の織りなす現象のうちに、「一即一、一即一」の関係をみて、これを条理と呼んだのである。

以上を要するに、天地は元来始めも終りもなく、どこまでも尽きることのないものと見なされるが、この天地を構成している実体は、一氣物ないし一元氣と言われるもので、それは無始無終に縦横錯綜しておりながら、そこには一条の妙理（一定の法則）があつて宇宙を貫徹しているのではないか、と梅園はいまやと推理するに至った。前述のごとく、宇宙間に充塞する一元氣は、さしあつて陰陽二元として活動するのであり、しかもこの陰陽の妙合によって万物が生成することになる。かくして、氣の働きによって生成した万物は、すべて燦然として条理をな

しているが、ひとは一般にこうした自然界の実相を理解することができない。たとえば、仏教では宇宙を空に見立て、また老荘ではこれを無と見なしたりするのも、実を言うと、仏老の徒が条理をよく理解していないからである、と梅園は言うのである。また前述のごとく、十一世紀北宋の哲学者で、氣一元論を唱えた張載も、仏老の徒が宇宙を空に見立て無と見なすのは、彼らがその真相を心得ていないからだとして、これを排した。梅園が若き日以来、その思想形成にあたって、この張載の氣一元論の世界観から深い影響を受けたことについては、すでに指摘したとおりであるが、いま梅園の説く条理学のうちにもまた、この二人の哲学者の見解の相近いものが認められる。が、さりながら、十七世紀明末清初の自然哲学の洗礼を受けた梅園が、どれほどこの十一世紀北宋の氣一元論の世界観に注目したにもせよ、この張載の学説をここに祖述したわけではあるまい。むしろ梅園は、これら古今の注目すべき思想を吟味検討することにより、学問の範囲を儒教のみに限定することなく、道教・仏教・神道さらには西洋学などの真義をさぐり、まったく独創的な一家の学を見出すべく尽力したと言えるのではなからうか。察するに、梅園の生きた十八世紀半ばから後半にかけての時代にあつて、とくに自然科学の分野では、古聖の説への妄信から脱却し、たとえば、「聖人の語といえども、天地の道理にてらして合わなければ採用すべきではない」等とする見解が、ある程度、啓蒙書にみえるまでに普及していたことは、梅園の思索力に柔軟性をもたらすのに最適の条件となつたに違いない。さらに梅園の晩年のころともなると、十八世紀精神史の動向としては、時あたかも幕府が「寛政異学の禁」を公布する直前で、官学としての朱子学が衰頽し、新儒学を主軸とする思想界はある意味で混沌たる状況にあつたこともあつて、まさしく梅園が伝統的な儒教のカテゴリーに拘束されることなく、むしろ自由独立の学風を醸成するのには、これまた絶好の機会であつたと言ふべきであらう。

そうしてみると、梅園が宣言したあの「歳二十有九、初めて氣に觀るあり。云々」の言葉は、前記の宋学ないしは十七・八世紀江戸精神史の動向をふまえての卓見であつたことが、いまや、より一層鮮明に理解されるに至つてあらう。また梅園は、真理の規準を直接自然におくという科学的精神を強調し、古典妄信から脱却するに至つた所見を、自らの著述のなかに、たとえば「人叡智なりといえども、すでに人なれば則ち天に及ばず、故にわれ天

地を師とす」(『贅語』)とか、「古聖の説にあらずとも、天地に並べて見るべきなり」等と、淡々と述べているが、梅園にとってあたりまえにみえるこれらの言葉も、実は梅園の思想の特性を示す証言として理解されるべきであろう。周知のように、梅園の哲学思想の特性が最も顕著に窺われる「条理学」は、自然を貫徹する普遍的法則としての「条理」の究明を課題とするかぎり、洋学に先立つ経験的自然認識の哲学的総括とも見なされるが、梅園のこの自然哲学が江戸中期以後における儒学思想の学派分裂と相まって派生したものであることは否定すべくもない。が、それにしても、この時代を代表する梅園のこの自然哲学にみなきる実証主義的精神は、どれほど評価しても過ぎることはないであろう。しかしながら、この時代を先駆する卓越性のゆえに梅園は、とくに明治以前はもとより、それ以後の伝統的儒学史において、皮肉にも儒教精神の「アウトサイダー」として過少評価されざるをえなかったのである。だが梅園の哲学がわれわれ現代人の共感を呼ぶのは、この時代を先駆する卓越性ないし彼の哲学の独自性のゆえなのではあるまいか。

ところで、どの思想史一般にも共通することだが、十七・八世紀の近世日本の儒学思想の展開過程もまた、その時代を反映する進歩と保守反動という両極の闘争(対立とその統一)の歴史にほかならないのではあるまいか、とかのロシアの日本学者ザトウロフスキー教授が言ったことを、私はいま改めて思い出す。このような歴史観に即して言えば、どんな偉大な思想家であれ、まさにこうした思想史の展開過程を介して初めて、いわゆる「時代の子」として誕生するほかないのである。ところが、偉大な思想家というものは、その時代を先駆する卓越性を具えていながら、ときとしてこの卓越性のゆえに、同時代の世間には十分に理解されえないことにもなる。つまり、その時代精神をはるかに超越した思想家は、まずは時代から「忘れられる」という憂目をみるか、さもなくば世間の眼に「アウトサイダー」として投影する皮肉を担うことになるというわけである。先に安藤昌益が然り、次いで三浦梅園また然りである。いみじくも旧ソ連科学アカデミー哲学研究所において膨大な「世界哲学史」(『哲学史』全八巻、モスクワ、一九五七―六五年)が編まれたとき、編者のひとり前記のザトウロフスキーは、右のごとき不幸な事態への反省から、同時代の西洋哲学に比肩しうるこれら近世日本の思想家に光をあて、世界的視野のもとで顕彰した

のであった。いま顧みるに、いわゆる「十八世紀世界思潮」は、先進国を擁するヨーロッパの文化圏においてはもとより、同時代の科学技術の水準にもはるかに及ばない後進国をかかえた東アジアの文化圏においても同様に、すぐれて啓蒙的な役割を果たす哲学的思想を一挙に開花させることによって、やがて到来する新世代の思想への哲学的基盤を準備したと言つてよいのである。たとえば、十八世紀日本の思想界でさえ、「鎖国」という徳川幕藩体制の政策のもとで、諸外国の思想文化とまったく遮断されていたとはいえ、右にいう「十八世紀世界思潮」の圏外にあってはならない。確かにそのとおり、この世界思潮がこの極東の大地にも、十八世紀世界の哲学に比肩しうる偉大な哲学者を誕生させたではないか。ひとりには、東北八戸の「御町医」安藤昌益で、この町医者が氣一元論の自然哲学を基盤にして、「空想的共產主義」の理論を模索した哲学者であったことを誰が否定できるであろうか。他方は、九州国東の鴻儒三浦梅園で、この谷間の儒医もまた、氣一元論の宇宙観を説く「条理学」と呼ばれる独自の自然哲学を生涯にわたって考究した思索家にして、しかも実に、百世にその崇高な名を語り継ぐに足る哲学者であったことを誰が否定できようか。こうみてくると、梅園の「氣に観るあり」の発言は、前述の解釈とはいささか異なった含みをもつことになる。それこそ、いままさに胸中にみなぎる「思想の革命」への準備に向けての哲学者の決意表明であったと解せなくもないのである。

* 本稿は、「三浦梅園の哲学——十八世紀日本の哲学の発展過程の特性に関連して」(Философия Мэйдэн, в сборнике: Развитие философии в Японии VIII века.)との題で、一九八二年十月十日、モスクワ大学・文学部において、日本の思想文化に関心をもち学生・市民を対象にしてなされた講演に基づき、内容上多少訂正・加筆して、ここに収めた。

(哲学・人間環境学部教授)