

多賀墨郷君にこたふる書

(三枝博音による現代語への書き直し)

三浦梅園

一 疑問を起すことについて

あなたは私の用語(ことば)についておたずねになった。

考えてみるに、人は自然「天地」をば自分が存在する世界「宅」としているものである。だから、自然は学者が何は措おいてもまず講究すべきものなのである。尤もとも、天文地理、天体の観察ということでは西洋の科学が入って来て漸次精密になってくるであろう。けれども、それはただ精密になってくるといふだけのことである。自然の条理については今に徹底したというほどの人はまだ見うけられない。これほど広い世界にあつて、これほどに悠久の歲月を経ながら、又これほどに限りない人間の考えを消費しながら、そして而しかも、自然は昼も夜も人間に対して隠すことがなく自分を現わしていないながら、なぜ自然を洞察し得る人がないのであるうか。人はこの世に生れて智のはたらきがまだあまり起らないとき、何となくただものを見慣みれ・聞き慣きれ・触れ慣なれて、それがいつか癖になる。

ついにそれが自分の泥みなすというものになってしまふ。それ故、物を怪しみいぶかる心が出て来ない。泥むなすということは執着しつこくする念ねんであつて、仏教では習気じつげといつてゐる。習気じつげがとれないと、心のはたらきがほんとうにおこらない。阿難あなんは悟つたのではあつたけれども、彼がこの世界に生れる前にあつて猴さるであつたので、猴さるの習気じつげがひどく強かつたといふことである。これはおもしろい譬喩であると思われる。

(一) 『書』のはじめは「一混淪鬱浮こんりんうつぼの義を尋ね云々」と書かれてゐるのであるが、私ははじめをわかり易くするために「あなたは私の用語についておたずねになつた」といふ風に書き直したのである。

(二) 阿難は仏の十大弟子のうちの一人、多聞第一と言われた。

人間は人間の心をもつて物を思惟分別するものである。(二)人間は人間ということに執着しないではいられない。昔から明哲の人たちでもこの習気じつげに悩まされ、人間をもつて自然界一切のものを塗りつぶすのである。それではものをひろく見通すといふことができない。

(一) カントが『純粹理性批判』の中で、私たちはいろいろと哲学的に思索するが、それはすべて「人間の立場からするのである」と言つたことは、ここで想い合はされてよいと思う。

それでもつと習気じつげといふことについて考えてみたい。人間は歩くことを足でやつてゐる。ものをつくることを手でやつてゐる。そこで、蛇が足をもたないでいたり、魚が手をもたないでゐるのが、却かえつて不自由に思われる。天体はたえず動いてゐるが、別に足があるわけではない。造化の美は花を咲かせ実を結ばせ、魚をつくつてゐるが、造化に手があるわけではない。もし人間が自分に執着する

ことが強いなら、天体が動いたり造化が行われることは不思議に思われるはずである。不思議に思われるはずであつて而も別に不思議に思う人はいないのである。これは人々がただ見慣れているために漠然として過してしまふからである。物という上から見てゆくと、天も地も一つの物でしかない。水も火もそれぞれ一物である。草木鳥獸も又それぞれ一物である。人間は我というものになり他人というものになつてゐるが、それぞれ一物である。それなのに人間には人間なる癖があつて、自分の方にあるものを推してそれでもつて他を覷るのである。つまり泥みがやまないのである。人間は何でもを人間にしてこれを見、人間として思うのである。子供の絵本を見ると、鼠の嫁入やその他いろいろのばけものが画かれている。鼠を鼠のままにして置くなら、それは鼠の本来の面目が出てゐるのである。それを鼠を一つ一つみな人間にしている。お智様は袴を着、大小の刀をさしてい、お嫁様は打ちかけ、綿帽子という姿である。乗り物があり、若党がついてい、すべてが人間の通りになっている。またばけものの絵本を見ると、傘が茶臼にばけ、箒が手桶にばけている。出てくるものすべて目鼻があり、手足がついてゐる。涅槃像の図を見ても同様である。竜王というものは衣冠正しくできている人間になつてゐる。このように、自然界を自分の心をもつて思惟している。風の神、鳴る神といったふうのものも、その形態は何かおかしく描いてはあるが、動くには足があり、何か動作をしてみせるには手があるといったありさまである。それで、風は囊に蓄わえられているし、雷は太鼓であらわされている。もしほんとに囊があるのであれば何をもちつてその囊は製られているのである。もしほんとに太鼓があれば何の皮でできているのであるか。もしそういうようにすべてを考えると、天体も動くに足がなくては動けないであろうし、造化も手がなくては細工はできないであろう。

なおもつと近い例でいうと、すべて動物には牝と牡とがあるが草木には牝牡の区別はない。牝と牡とがなくては生れるということがないことは動物にとつて本性〔習〕であるし、牝と牡の区別がなくとも生れることのあるのは草木にとつて本性である。自分の本性〔習〕を以て自分でないものに推して考えるということをするなら、いったいどうしても、の理に通ずるということがあり得ようか。更に別の譬をとつて考えてみよう。火に意があると仮定してみよう。すると火は水のことを思つてみて、水はいったいどうして物を焼くのであろう、水はどうして物を燥すのであろう、というふうに、自分の方にある物のみを推して他の方にはないことを求めたら、いったいどういふことになるであらう。逆に、水にもまた意があつて、水の方にあることを火の方にもあると求めるといふことをしたら、いったいどうであらう。このようであつたなら、人はその生涯を傾け知力を尽しても、知るといふことに少しの益もあらうとは思われない。

むかしから明哲として知られていた人々もそれぞれひとしく（泥みという）病に苦しまないものはない。人間は人間の境にいるのであるから、人間を離れるということとはできない。目のなかにある翳が障害をするのである。それゆえに、人は慣れるということ、癖ということにいつこう気づかぬようになり、ついに泥みとなつてしまい、物を不思議と考へて疑問をおこすという心がなくなる。このようにして人は醉生夢死のうちに終りをつげるのである。しかし、人は物を不思議だと疑つてみる心が全くないかというに、なかなかそうではない。雷があつたり地震があると、人は誰でも頭を擦つてどういふわけなのであろうと口々に言っている。よく考へてみるに、雷や地震を不思議に思つてみるということが、いったいおかしなことといわねばならない。なぜというに、そういう人々

は地震において地が動くことを不思議に思うけれども、地の動かないことはどういうわけなのであるかということは考えない。雷はなぜ鳴るかということは訊くが、鳴らない事情をたずねようとはしない。まことにまちがっていることだといわねばならない。だから、人が知っていると思つてゐるのは、人が生れてまだ知力のあまり起らないときからすでに見慣れ・聞き慣れ・触れ慣れてひとつの癖ができてしまった結果なのである。そのように知つたと考えるのがすでに慣れ癖といふべきものである。試みに私が人に向つて、石を手にもち、そしてこれをはなすと石は地上に落ちるが、これはどういう理由によるかとたずねてみたすると、その人はそれは重いから落ちるのである、わかりきつたことである、と答えるのである。その人がほんとうに知つたのでなく、ただ慣れ癖のためにぼんやりと知っていると思つているのみのことである。

それ故に、疑つてみ、たずねてみるということは何か変つたことについて特にせられるべきものでなく、普通のこと、常にあることについてせられるべきことである。孔子が、自分は生をよく知らない、どうして死のことがわからうと言われたことも、同じことであると思われる。人はよく死後のことをたずね、どうなるのであるうかと聞くのであるが、現在こうして存在していることが全く悉く知れていないのである。俗語に「前の瀬わたりて後の瀬とこそ」ということが言われているが、人は目の前の瀬のことは措いて問わないで後の瀬のことをきいている。私はそれがいいとおかしいことだと思ふ。だから、石がものを言うからといって不思議に思うよりも、自分がものを言つてゐることを不思議に思うべきであるまいか。枯木に花が咲いたということに疑問をもつよりも、まず先に生きている木に花が咲くわけをたずねてみるべきではあるまいか。

もしすべての物に対して不審をおこしはじめると、月日の往来すること、造化の推し遷ることとはいうまでもないが、自分のものとして所有しているところの眼が見え、耳が聞えるということ、手足が動くということ、心がものを思うということ、これらどれひとつとして合点のゆくものはない。それなら、人間はどうしてその間を処置しているかというに、「筈」ということを用意してこれですべてを処置しているのである。眼は見える筈である、耳は聞える筈である、重いものは沈む筈である、軽いものは浮ぶ筈である。すべてこれらのことはわかりきったことであるとしてしまうのである。雷は鳴る筈である、だから鳴るのである。地震はゆれる筈である、だから揺れるのである。枯木に花が咲いたということも聞いたとしても、咲くのは咲く筈で咲くのであるとし、石がものを言うということも聞いても、ものを言うのは、言う筈で言うのであるとしている。更に書物を読む人となると、雷とは陰陽の闘いであるといつて人々に教えている。もし、その人に陰陽とは何であるかとたずねてみると、それは知らない。こうなつてくると、私は智者と愚者とをわきまえることができない。そういうわけだから、智の洞察を自然界にゆきわたらせようとするなら、雷を不思議がる心、地震を不思議がる心を手がかりとして、この自然界のすべてを一大疑団としたいものだと思う。昔から、猛獣が獲物を搏ちとろうとするときはまず必ず形を伏せる、猛禽が獲物を襲おうとするときは必ず必ず両の翼をひきしめる、ということが言われている。何かしとげようとするにはしっかりとした態度をとらねばならない。弓をひく場合も、矢が弓手から遠くへとゆくのは馬手の方で十分にふかく引くからである。疑うことが深いなら理解することが敏く、疑うことがなかつたら理解することが鈍い、それはちょうど弓をひくに満を持することをしないで矢をはなつようなものである。それ

故、人々が自然界を認識しないのは慣れ癖に平気でいられ、そして習気を秘蔵するためである。

二 自然を本とするいついつ

それで、もし自然界「天地」を達観しようと思うなら、平常慣れて普通のこと「常」として見るとを疑いの初門とし、触れるもの悉くに対して不審の心を起すべきである。深く考え十分疑つて見るべきであるが、もともと私たちは人間なのであるから、人間の習気のある処を反省せねばならない。普通に人が言っているところの自然を認識する「天地に通ずる」とは、天象地理を記述し、日月星辰の運行を推歩することを言っているのである。なるほど、或る学問を専門につとめている人はその学問のことに精密ではあろうけれども、前述したようにそれはただそれだけのものであつて、何故に日は一年に一度天を一周するのであるか、又天は何故に一日に地を一周するのであるか、緯行は何故に一度は南により一度は北によるのであるかということを、そういう人たちにたずねると、そうなっているからそうだとこのみである。それではものを洞察し得たものとは「達観とは」いわれない。

(一) 推歩とは、諸天体の運行の度数を推しはかるという意味、『抱朴子』には「黄帝精推歩」ということが言われている。

書物というものがある。書物は昔の人が自分自分の見たところを書きつけたものであつて、造物者の書いたものではないから、その人の知っている「通じている」ところは明瞭でもあろうが、全く知らないでいる「塞がつている」ところがある。たとえて言えば、人間はものを言うということには

通じてもいるであろうが、臭いをかぐということでは塞がっていて到底犬猫に及ばぬようなものである。そういうわけで、たとえ人が書物を書くとしても、大自然の世界を自分のうちに蔵していて書物というものを書いた「天地を得て臍へその下に入れて書きたる」ということのある筈はない。それ故、執するところがあつて、徴しるしを正しいところにとらなないと、これも又大習氣じっけの種子となるのである。書物が大習氣じっけの種子だというと、いかにも論じかたが激しすぎるように思われるであろうが、われわれの目前に事実あることにつけて言ってみれば、こう言つたらよいであろう、人は生れたばかりの嬰兒のときはまだ天然のままの真を失つてはいないのである。譬えば、ここに二人の子が成長したとし、そのうちの一人は浄土宗の僧侶に、他の一人は日蓮宗の僧侶にさせられたとしよう。そしてどちらもそれぞれ師を得て、これについて学ぶことが一〇年であつたとしよう。さて、もとの家に歸つて、それぞれ自分の考えるところを述べた。しかし、一〇年の習氣じっけがあつて、氷炭相入れず全く反対のものとなつていて、死を賭してもその守るところをかえようとはしない。そうしたとき、あの嬰兒の頃の天然の真があればとねがつたところで、何としてもそれが再び戻つてくるといふことはあり得ない。

古今の変化や沿革、東西の遠近や離続、その他いろいろの方法、見聞の及ばないことどもを記載し、これまでのさまざまの時代の人たちの發明するところとも合わせ参照するようにするなら、書物とて主あるじであるということができよう。けれども、自然は昔は新しくて今は古いといふことはなく、いつも変るところのない無境である。この炉のなかの火は又万里そとの外の火なのであり、この盆のなかの水は又千古の昔の水である以上、この自然界を知ろうとしてこの水や火を知ろうとするなら、何よりもまずこの無境にあたつて試みる必要があるであり、その傍書物かたわらを参考し、もし合わないといふ

ろがあればすて置き、合うところがあればとるべきである。それで、自然界を洞察するということ〔天地達観〕においては、聖人といわれ仏陀と呼ばれたりする人があつても、それはもともと人間なのであるから、つまりは私らが講究し討議するところの仲間にすぎぬので、師となるものはどこまでも自然でなければならぬ。自然を師とするときは、昔のいわゆる聖賢から諸子百家に至る人々の言葉も、なお又、今日の農夫やその他平凡な人々の言葉もすべて、もとよりそこに等級はあろうけれども、ひとしくすべて学問の上の仲間の間のものにとらねばならぬ。

自然界は広い量である。だから、これに含まれないものはない、これに容れられないものはない。従つて、自然界を認識するということには学問の学派の別はあつてはならない。かつて或る人が私のところへ来てこう言ったことがあつた、自分はこの大自然を自分のうちに入れつくしている〔天地を吞却す〕と。そこで私は、自然は大きい、その自然は自然を自分のうちに入れつくす人の幾百千万億という夥しいものを自分のうちに容れるではないかと言つて、大いに笑つたのであつた。どのようにならぬことを、どのように精微のことを説きだしたにしても、やはりそれは自然のうちにある広大であり精微である。どのように超越した、どのように非凡の人があろうと、やはりこの自然のうちに立つているのであり、この自然のうちを歩いているのである。

三 条理の学

自然を洞察する道は外でもなく条理である。条理の真の方法〔条理の訣〕は、反のうちに合一を觀

ることであつて、心の執するところを捨て、徴標を正しいところにとること〔反観合一。捨心之所執。依徴於正〕に外ならない。心の執するところを捨てるとは、習氣じっけを離れることである。徴標を正しいところにとるとはどういうことであるか。見たところ徴標のようであるが、徴標でないところの徴標がある。たとえば、太陽や月はたしかに西にゆくという徴標を人はつかむのであるが、実は東にゆくのである。水は正しく火の敵と思えるのであるが、火は水によつてあるようなものである。だから、徴標の正しいものをとらえねばならない。自然の道は陰陽であつて、陰陽の実体〔体〕は戦いであつて相反している。反するからそのため一に合するのである。これがすなわち自然の成立するところなのである。相反するから一というものみがあるのであるから、私はそれを反して観、合せて観て、その本質のところを索めるのである〔反するに因て一に合す。天地のなるなり。反して一なるものあるによつて、我これを反して観、合せて観て其の本然を求むるにて候〕。それ故に、条理とはつまり、一は二を有し二は一を開く、のである。そして二であるから聚立さんりつして条理を示すのであり、一であるから混成して罅縫かほうを没するのである。反観合一とはこのことを繹たずねるところの技術である。反観合一することができないなら、陰陽というもののほんとうのところがわからない。陰陽というもののほんとうのところがわからないなら、たとえ博識で聡明な人でも、自然の構造〔室〕をうかがい知ることができないであろう。だから、条理は自然を洞察するところの鑰かぎ〔天門の鎖鑰〕といふことができる。条とはもと樹木の枝のことであつて、理とはそのすじのことである。もしこれを樹木についていうと、一本の木には根があり標しずえがある。根には又更に小さい根があり、標は又更に小さい標しずえに分れている。その分れるところをこまかく見るとそこにやはりすじがある。このすじは何

のためにあるのであろう。ここに氣というものがあつて、氣がすじに従つて運ぶのである。形はこのような氣の運びによつて成立するのである。このことを試みに水において考えてみると、田に水を灌そそぐとするとときは溝をつくる。この溝はいうまでもなく理である。理の分れるところ又条が分れ、かようにして千条万枝といった風になつて行つても、その理がたてば、どんなに多くの田があつても、水はその理に従つて灌そそがれるから、そこにあるだけの沢山の田の稲の、ひとつひとつの葉の末まで、ひとつひとつの穎つぼの先までもゆきわたつてゆくのである。それだから、天氣が東西に転じ太陽や月が順逆の行をなしとげるのも、川が流れ潮しほが浜まるのも、鳶とびが飛び魚いさなが躍るのも、実は氣が理に従つて運ぶのである。試みにどんな草木の葉でもよい、とつて見るといい。大きい理は更に小さい理にわかれ、眼の精力の及ばないところまでも理がとおつていて、それに従つて氣が運び自分自分の形かたちをなしている。それ故、理とはかようなものであつて、天にも地にも山にも水にも、それから又、鳥獸かたぢや魚ぎよ鱉べつ、虫ちゅう多たや菌きん寓うの如ごときに至るまで、すべて形かたちは氣が運ぶによつて成立するものであるから、氣の運ぶ理がないということはないのである。だから、条理というときの理は、古人のいうところの理とは死・活といったほどの隔りがあるわけである。人体のなかの血管も又これと同じ理であつて、別のものではない。理によつて形かたちは成立するものであるから、人の体からだの美醜長短というようなこともすべてみな同じ理によるのである。しかし慣なれてしまつて、問といを起し、ものをたずねようとする心がない人たちは、人の体のひちつきだといつて済すましている。だから、たとえば秦の越人の王叔和は無なといふことが造物者の秘訣ひけつ「直訣ちよく」であると考え、これを金科玉条としている。もし誰かが疑いをさしはさむと、「小智は菩提のさまたげ」であるといつて、すましてゐる。つまらないことである。

それでは、たとえば、灸きゅうや鍼はりのわけのわからない点を後生大事と「一生明堂の蒙茸に取りつき」まも
 ようなものである。それは正しいものときめてかかっているのである。

人体の経脈にしても全身の気血を運ぶ道路であって、その間に気と質のわかれがあるのみである。
 もちろん昔の人で経脈の名目を説明したものもないが、明晰なものはまだ聞いたことがな
 い。それもやはり慣なれることに安んじてしまって、書物がもっている習じっけ気に偏執しやくしして徴しるしを正しいと
 ころにとることができないのである。その造営の始めの人を神聖だとしてしまいそれを造物者の位
 置に置くのである。これは自然を師とするのでなく人間を師とする弊害である。自然を師とするな
 ら、それは反観の工夫である。反観の工夫に熟練すれば、大自然のなかに存在しないことは知ること
 ができない。超越した世界とせられ本質の世界だといわれているものでも「幽と隔て玄とふかく候
 とも」大自然のなかに存在するほどのことはすべてそれに達することができる。

条理は物の中に具そなわっている性・体なのである。性が一体をひらくならば、一陽一陰相反するので
 ある。だから、一とは二を有あることであり、二とは一を開くことなのである。「一は二を有し、二は
 一を開く」。それ故一即二であって、二はそのまま万物の世界である。一とは統一しないことはない
 ところのものである。「一は則ち統すべざる所なきの位なり」。はじめのうちは、ただ空に向むいて蒼々とし
 て碧瑠璃のようであるものを見て、これが天だと考え、下を向むいて磅礴ほうはくとして土石の堆積たいせきされてい
 るのを見て、これが地だと論議するのである。それはそうに違ちがいがないのであるが、そういったものは
 ひどく麤そはん笨な天地であって、その立場から天地のことを知るといふことになる、結局はいわゆる天
 文・地理・運行の推歩にとどまって、存在するものを数えるといふことに過ぎない。

四

混沌鬱渚こんりん

天地はもと氣と物とから成っているもの名であつて、氣が天を形成し物が地を形成している物であるから、一つの物があればそれは一天地である。万物があれば万天地である。昔の人がいつたように物々それぞれ一つの太極をそなえている〔古人の所謂物々各具一太極〕のである。仏教では恒河沙の世界とすることをいう。いかにもことごとしく沢山あるように思われるけれども、恒河の沙の内すでに恒河沙の世界をそなえているのであるから、天地は恒河沙をいくつかさねてもこれで天地ということにならない。これがつまり二の立場〔二の位〕である。それを二の立場というのは、天地はかように紛々として、又擾々として物が沢山あるように見えるけれども、実はかたちあるものがひとつ、かたちのないものがひとつ、これより外には何も物というものは存在しない。そのかたちのあるものを物といい、かたちのないものを氣と云うのである。かたちのないものはいうまでもなく眼に入らないし手に触わらないから、昔の人も誤解して、空である無であると考えてしまったのである。もちろん、地がリアル〔実〕であるに反して天はそのサブスタンス〔体〕が虚であり、地のマテリアル〔質〕であるに反して、天はマテリアルでないから、天はマテリアルでない〔質なき〕ところの虚のサブスタンス〔虚体〕であるものと解釈するのはよいであらうけれども、そう解釈しないので、どこまでも虚無である虚空であるとは、たいへん間違ひである。もし、その指示されているものが（すなわち天が）真の無であり、真の空無であるなら、太陽や月や星がそこにあるということはいかない。そうすれば、我も物も存在するところがないことになる。太陽も月も星もすべてその

内にあり、物も我もすでにその内に遊動しているとすれば、そこに虚であるが体があるとせねばならない。すでにあるのにもかかわらず、それを指して無というのは、これは全く間違ったことでなくてはならない。だから、地は実であることによって体をなしているのである。実の体があつてはじめて山や原や湖や海がこれにつけて存在しているのである。虚の体があつてはじめて、太陽や月や雲などがそれにつけて存在するのである。

(一) 太極は『易』の思想である。

(二) 勿論レアルという語を梅園が用いるわけではないが、彼が「実」といつたのをレアルという語で置きかえてみたのである。それがよくあてはまると思うからである。ここで「体」といつているのは「サブスタンズ」という意味であるし、「質」といつているのは、ちょうど「マテリアル」という意味にあたつていてと考えられる。

そういうわけで、精細によく思索してみると「思量すれば」、気というものは実体の地のなかにもあれば、虚体である天のなかにもいつぱいに充塞して、そこに纖毫の罅隙もないのである。このことを人の身体につけて言ってみると、身体は実体の地であつて、身体が温くて動くことによつて成立しているのは気である。かような気は天である。温動ということはかたちのないものであるが、それだからといってないものだということとはできない。その温動の精英がすなわち人間の神なのである。特にこれに名をつけていえば、心と呼ぶものである。それで、かような体の有る身は神の入物であつて、体の無い神はつまり物の命である。それだから、気があつまれば物は結成する「気聚れば物結ぶ」のである。物が結成すれば神が成立する「物むすべば神立つ」のである。人間は小物

である。天地は大物だいぶつである。小物も神と物とで成り立ち、大物も神と物とで成り立つのである。一である。祭立さんりつの立場〔祭立さんりつの手前〕からいうと、天地の物は天地の物であつて、万物の物は万物の物である。天地の神は天地の神であつて、万物の神は万物の神である。一一という剖析の理が考えられるのはこういうところにある。このように考えると、森羅万象が競い立つかのようであるが、資とるといふことそのところに種々な形態があつて〔資とる所に状態ありて〕給するところに二つはないのである。だからその森羅万象は同一神物を混成するのである。これがつまり反して合一するところを觀ることなのである。何故に、反して合一するところを觀るのであるかというに、物が一一と成り立つるかたちは本来相反するといふかたちである。本来よく相反するから合えば一つとなるのである。このことを人間がやっている細工あなの上でいつてみると、柄ほぞと鑿あなのごときものである。柄ほぞは中高なかたかに突出しているのであるが、鑿あなは中窪なかくぼに落ちこんでいる。その凹凸に少しでも無理なところがあれば、その接合がびつたりしないか又はきしんだりする。だから、相反しないと一を成立させないのである。それ故に、造物のたくみというものは、反するとき条理せんりつが祭立さんりつするのであるが、合うときは混成してそこに縫目ぬいめなど見えるわけでない。だから、天・神はかたちがなくして活きている。物はかたちがあつて成立している〔天神はかたちなくして活し物はかたち有つて立つ〕。かたちはよくその神を容れて活すのであるし、神はよくそのかたちに居て立つのである。それなら、神はじつさいそのありさまはどんなものかという、ただ活潑々地という外ない。俗にいうところのひちひちである。条理の方は漸次に自然界を分析してゆくのである。その分析をすすめてゆくとそこに相反対し合っている状態があらわれてあらゆる変化を見せる。そして物と物とが分れるところに、それぞれ一神物

が成立するのであるから、その成立の様態とそのひちつきの方とは、まことにいろいろさまざまなすがたかたちを示すとせねばならない。「俗にはゆるひちひちなり。条理の道次第に天地を剖析し、剖析にしたがひて其の反態も変化を尽し、然して物の分れる処各々一神物を成立すれば、其なりの出来様とそのひちつきの様とは千態万貌なれど」。けれども火は火の体をなして、火のひちつきをなすのである。水は又水の体をなして、水のひちつきをなすのである。魚鳥は又魚鳥の体であつて魚鳥にひちつくのである。又天地は天地の体であつて天地にひちつくのである。そのひちひちを名づけて鬱淳うつぼんというのである。混淪こんりんとは物が成立してあらわれるそのありさまのことである。「物立ちて見はるる貌なり」。古人はもと地の貌を磅礴ほうはくというに対して天の貌を混淪こんりんといつたのであるけれども、私がここで混淪こんりんといつているのは天地の全体を物とみて、神が鬱淳うつぼんであるに対して形容した言葉である。それでそれぞれの物がかたちをなしている上からいうと、蝦えびがいかに小むずかしいかたちをしているのも、蛞蝓なめくじがいかにも太平な様子をしているのもすべて自分自分の混淪こんりんなのである。混淪こんりんの上からいうと、地は塊々おつちとして居るその状態の内に一点か、なめの点をつくつて居る。「地は塊々たる内に一点の中をなして居る者なり」。その一点であるが、その小さいことは形容できない。その一点はそれでもしかし地を載せることができ、天をのせることができて撓むななむということはない。中の一点は小さくて形容ができないというのは、一点のうちに内というものが無いからである。もしちよつとでも内というものがあつたなら、これ以上小さいものはないといふことができるようなものではない。中の一点には内というものが無いから、その外部が大きいといふことができるような外部であることを形成していない。「中の一点、内なきが故に其外の大なる事外をなさず」。そのように

外部を形成しないこと、それが無窮ということである。そういうわけだから、物がその中の一点に巍乎として成立し、しかも無際涯にまでわたるといふこと、それが大物の混淪こんりんなのである。だから、そういう涯もないほどのものが形成されて、その内にひちひちとする神しんが活かつするのである。それを神鬱うつぼつ渟ていとして活し、物混淪こんりんとして立つといふのである。小物はみな自分自分のかたちを、かような混淪こんりんによつて形成し、自分の神しんをかかる鬱うつぼつ渟ていに資とつて天と地の間に存在して、小物それぞれの作用をなしとげている。さて、さきに言つたような蒼々としてあたかも碧瑠璃びろりのような、そして磅ほう礪はくとして土石で填つているような、そういう天地は麤そなものといふことができる。いつたい才氣さいそに精せい麤その別があつて物を没露ぼくろさせている。まず精せい麤そと没露ぼくろのありさまをはつきりさせておかねばならない。蒼々としたものを上に載き、磅ほう礪はくとしたものを下に踏んでいるといふようにも見える。精せい麤そといふことについて尚考えてみるに、まず麤そであるが、麤そであるところの氣はその体を没するのではあるが、それでもまだその場所をもつている。精であるところの氣は、物の内にあるのであるから、その場所といふものをもつていない。場所をもつていないといふのはこれを譬えて水入につけて言つてみると、水入を造るには、始めに器に孔を二つあけねばならない。その二つの孔はどんな作用をするのであろう。その水入は水一升ほどの容量であるとする、まだ水をその中に入れないうちでも、水が一升ほど入るほどの場といふものがこの器の内にあるわけである。水がその中にないからといつてそこはただ空なものではない。没体の氣がそのうちにいっぱい充ちているのである。だから、この器に水を入れるときは、一方の孔から氣が出てゆくのである。水が出るときは、又一方の孔から氣が入るのである。つまりその場はちよつとの間も虚無であるものでないからであ

る。そういう訳だから、地のないところには、天がその場所をしめている。そういう場所があるから、太陽も月もそのうちに懸つていたのであり、山も川もそのうちにつらなっているのである。又風もそのうちで吹いているし、雨もそのうちで降っているし、我も物もみなそのうちにあるのである。そこでかたちのあるものを露体といい、かたちのないものを没体というのである。体を没してはいるが、まだその場をもっているものは麤その中に天を形成している。そういう天は、精の中からみると、天といつても地のようなものである。それで鬱淳うつぼつの神といふことになるとその場をあらわさない。その場を示さないから、水が成立すれば水は鬱淳うつぼつとして活しているし、火が成立すれば火は鬱淳うつぼつとして活する。天地というような大なるものから散小の万物にいたるまで、すべてその物その物に鬱淳うつぼつたるものがあるわけである。『中庸』に「物に体して遺さず」というのはそれをさしている。だから、鬱淳うつぼつとして活して混淪こんりんを立てるものは、物に体するがその体はないのである。没して天を成立し、露して地を成立しているようなものは、所詮地中の天地であつて、蒼々としてゐる天、歴々として見えている諸天体（曜おうちゅう）、块々おうちゅうとして漚はてしもない一つの大きな結物であるところの地、そういったものであるにすぎない。もし鬱淳うつぼつとした神がそれに成立すれば天というものから存在の意義をもたせられるようになる（鬱淳うつぼつたる神の成れば天に有せらる）。それ故、天は大きく地は小さいものと見ている人間の眼は天地を達観する眼ではない。それで、よく天地を洞察して、条理には吐くということを含むということがあることがわかつてくると、地が天より小さかつたり、天が又地より大きかつたりなどとすると、どうして考えられよう。それだから、神しんと物ものとが混成しているところをみると、物が宅を形成していて、そのうちに鬱淳うつぼつの神をいれている。神はよく活をなして、そこに混淪こんりんの物が

なりたつのである。麤笨そほんであるにもかかわらず、よく没して虚の体をなし、露して実の体をなすのである。そのようにして一大結物の中に天地を開くのであるが、そこに精と麤そとが並び分れ、没と露とが又並び立つのである。その没する物が天機であつて、その露するものが性体なのである。さてその性体ということであるが、露するということによつて物を成立させるその意味の性体であつて、これは性一体二と言ひ表わされる。性体ということには陰陽のことをいう性体の論もあるが、それとは名は同じことであるが、大いに違つている。天機は没して天地を形成するが、性体は露することによつて天地を形成するのである。天の方は天地を宇宙の意義において形成し、機の方は天地を転持てんちの意義三において形成する。形成することができて而もまだ天地を物としては露わさない。さて、体は虚実ということを以て天地を形成するが、性は火水ということを以て天地を形成する。形成することができて、そして天地を物として露わすのである。体をあらわさないものは宅をなすのであるが、露するものはその内にあるわけである。この天・地・性・体の四つのもは、ちようど基盤の四つの脚のようなものでその一つが欠けても、その外の三つが立つことができないようなものである。

(一) 「資る」を「とる」と私は訓んだのである。

(二) 天地を転持という言葉に換えはじめたのはいつ頃かはつきりしないが、転持とした方が天地という言葉に付いている蒼穹とか大地というような表象が入つて来なくなつて、物理的な運動の意味のみで示されて、その点、幾分、学的になつたと言ひ得る。

宇宙という字であるが、昔から古往いにしへき今来いまるといふことを宙といい、天地四方ということをやとつた。この解釈で大体はよいであらうけれども、つくさざるところがあ

るように思われる。それで、袈々として通ずるのを宙と考え、塊々として塞がるのを宇と考えたらよい。そこで、布を織るにも経と緯とを合わさねばできない。家を建てるにも、箱を作るにも、縦のものとの横のものがそろわねばできない。それが経緯である。なぜ経と緯とがないと物はできあがらないかというに、この世界そのものもがもと経緯でもって織られたものであるから、その世界のうちに成立するものはこの経と緯という仕方によらないでは成立しないのである。

或るとき人が訪ねて来て、竹を網代に組んだ団扇に何か文字を書いてくれと頼まれたことがあった。私はそのとき、

一直一円一経一緯、人造有資、織諸元氣。

と書いたことがあった。そういうわけで、物には経緯ということのないことはない。近い例をとって私たちの生存につけていえば、この身体は緯であって生命は経である。古い解釈によると言の病があるといわれているが、大物にはもとから六つというように定った数があるわけではない、古往き今来るとい言も是れから已往ということを言い落している。そこで、はじめ小物にあてて考えてみて漸次に推して行つて、経緯の大きい物を知り、その大きい経緯を知つて、それより天地万物すべて経と緯に織られることを知らねばならない。

そこで宇宙が何であるかを知るにはまず露体であるところの天地や水火を除いて、その経と緯をよく知らねばならない。今仮に目を閉じて思惟をはたらかしてみると、たとえこの天地を没却してみることはできるが、袈々として通じて推移している時間〔時〕と、塊々として塞がっている物を置いている空間〔処〕とを、とり除くことはできない。袈々というのは、水がただどうということなく

流れているように何時始つたということも何時終るといふこともなく、その始と終の端がわからないことであつて、塊々というのは、太陽も月も星も、私たちが踏んでいる大地も仰いでいる天も、その他すべて何ものも分ちへだてられてないから、どちらが東西、どちらが南北ということもなければ、上と下という区別もない、どこかが限りであるということもわからないことを、いつているのである。移つてゆくことを通といつているのであり、存在しないところはないことを塞がるといつていのである〔押し移るを通ずるといひ、あらぬ処なきを塞がるといふ〕。塞がるとは充塞という場合の塞の意であつて、窒塞というときの塞ではない。窒塞とは、たとえばかけ樋の如きものが、木の葉や塵などで水の通うのが通わなくなるといふことであるが、充塞とはどこまでもどこまでもゆきわたつていることをいふのである。だから、袈々として通ずる物がつまり時間であつて、経なのである。行くものはすべてこれを通るのである。すなわち万物の路である。塊々として塞がる方のものが空間〔処〕なのであつて、これが緯となる。凡て存在するほどのものはすべてこれのうちに存在するから〔居る者皆是に居るに因りて〕万物の宅なのである。

(二) カントは『純粹理性批判』の中で、空間という直観形式について述べているところで、次のように言っている。「そのうちに如何なるものも見出され得ぬところの空間を考えることはできるが、空間は全く存在せぬというを思つてみることはできない」。カントは又時間についても同じく根本になくてならぬ形式と考えたのである。

太陽や月は袈々として経に通ずるのであるが、その通ずる時間〔時〕に刻みをつけられ、そこに夜ができ昼ができ、月が数えられ歳が数えられる。天と地は塊々として塞がるのであるが、その塞がる

空間〔処〕に位置をつけて東とせられ西とせられ、上が走り下がきまるのである。これが経緯の本である。小物の経緯も誰がこれを織り合わずということはないが、自然とこの法則に従っているのである。

天地はもと活きた物であつて、機をそのうちに含んで動止している。気は外に存在している、それで天地の方が動くのである。物は内に存在している、それで天地の方が止まるのである。動くものとは円であつて、止まるものとは直である。円であるところの内に相反して動くから、一つは東へとめぐり、他の一つは西へとめぐるのである。直であるところの内に相反して動くから、一つは上つてゆき、他の一つは下つてゆくのである。そういうわけだから、塊々の内が直であつてとまつてい、外が円であつてまわっている〔塊々の内直にして持し、外円にして転ず〕。それで転が天をなしているわけであり、持が地をなしているわけである。すなわち宇宙転持の没が天地を形成するのである。そういうことがいえるのは、それらすべて物でなくて気であるがためである。だから、天地は存在するのであるけれども、物として眼にうつるわけではなく手に触られるわけではない。没と露の相手であつて、没ということがあればつねに露ということがある。天地はもともと始めもなければ終りもなく、どこで尽きるといつたようなものではない。人間は人間にいつもまといついている習氣を離れることができないから、始めと終りとを考えないではいられない。それで仏教では成住壊空などということを言っている。空から漸次に天地ができあがり、終には壊れてゆき、無になる。それが空劫に帰するといわれているのである。次にそこから天地ができあがり又空無となつてゆくというのである。邵康節などは混沌開闢の説に自分で幾分の考えを加えて天は子に開け、地

は丑うしに、人は寅しんにひらける、そして丙えいの会えに天は閉じられ、戌えの会で地が閉じられ、亥えで人が閉じられるといったような、それぞれ勝手な杜撰ずせんな説をたてているが、みな条理を知らないので、自然「天」と人間「人」とをごっちゃにする妄説だといわねばならない。

(一) 仏教に説くところの四劫の第四。世界は壊滅してしまつた後に再び成立をはじめるのであるが、その成立以前の時間を空劫といっている。

(二) 私が読んだものは邵康節の『心易卦数』という書であるが、荒唐無稽のことの叙述で充ちている。

天機が性体に先だつのでもなく、性体が天機に後れるのでもない。たとえば、錦の織物であるが、裏と表とは一時しつときにできあがる。一個の卵が孵化する場合も左の翼と右の翼とができるのは同時なのである。だから、没の天地を先に説くからといって没が先であるというのではない。又露の天地を後で説くからといって露が後だということではない。それ故に、ここに一つの物があればその物には没するところの気がすでに有るのであるし、露するところの体が有るのである。その有する体が二つに分かれるならば、それは虚と実である。虚の体はいうまでもなく天を形成し、実の体は地を形成するのである。そしてその地であるが、その陰性は際限なしであつて、内に収められて地を結成するし、陽気に噴ふかれ水を形成するのである。陽性の中の一点から発生して天に散らばつてしまひ、陰気に聚あつめられて火を形成するのである。かようにして太陽や月や星が上にかかつて山や野原や湖や海が下にならんでいるわけである。これをもし児女の見解からすると、地という物は金輪際の底からはえ抜いているものであり、天という物は浄玻璃の鏡のような物であつて、たとえば天井が張りまわされていて、その間はただ何もものもない空なもののようにとられ、東西及び南北にある海はどこまで

も続いていて尽きるところが全くない、太陽と月は地の下方をくぐりぬけて出てくるように思っている。天地のほんとうの形は、一つの円球であつて、地がその核をなしていることが理解されてない。天地のほんとうの形は地球の円に外ならない。その円球の面の高いところが陸となつてい、落ちこんでいるところが海となつている。「天地の真形は地球の円、其さし出たる処国となり落入たる処海となり」。そして上下四方、人がこれをとりまいていて、海もろともに円であつて、天は上述のように塊として充塞しているのがやはり円であつて、天象をそのうちに容れているのである。けれども人間は天とは上に仰いでいるもの、地とは足下に踏んでいるものという考えに慣れなずんでいる。だから、水は傾けられるとこぼれるという一つの徴に拘泥して智慧が働かないのである。だから、物には必ず始があり終がある、地は平なもので天は長いものである、太陽と月は西に向つて動くものである、水は傾ければこぼれる、火にかければ水はなくなつてしまひ水をそそげば火は消えてしまふ、といったようななみがついてとれない。そのみでなく、そのなみであるものを証拠だとしてとつて動かない。だから、智の働きということを言つてみても、何の効もないのである。

自然界「天地」が何であるかを知ろうとするなら、何としても先ず龐大である諸天体「天地」の形体を知らねばならぬ、月や太陽の運行の様子を知らねばならない。運行のことは諸天体を観察する人がいて精しく、形体のことは天文地理の専門家がいて精しい。これらは西洋の学問が入つてからはそれぞれ実微実測であつてみられ、それが漸次に精密になつていく。この上なお更に進歩するに違ひない。そういう方面ではそれぞれの専門家があるから、ついで学ぶということが困難ではない。そうなれば次第に自分の眼ができて来るであらうし、昔の人の謬った考えに惑わされないうで済む。

はじめはまず何としても天地をまるいものと考えねばならない。天地はまるいということがはつきりしてくると、水を倒さかたにしても必ずしもこぼれるものではないことがわかり、東を西だとしてもそれだまごつくということはない。昼と夜とは交替に一方が長くなれば他方は短くなり、春と秋とが一時にあり得るといふようなことにつけても、反観合一の工夫が実際に試みてみられるようになる。そうなれば、はじめて人間は習じっけ気に拘泥こにしていたということがわかつてくる。そうしたとき、幾分智の働はたらきが出て来て、ものを真に洞察するようになるための一つの過程をふんだということができ「達観の楷梯かいたいとなりぬべし」。

それ故、自然界をよく認識しようとするその最初には「天地達観の初門は」、上述のように天地の形体と諸天体の運行を知ることが何よりも望ましいことである。昔から今日まで書物は汗牛充棟といつても言いつくせないほど書かれているが、すべて習じっけ気によつて書いたものであるから、なすみを除去するための手段になるものは一つもない。そう言うと、私が言っていることだけがすぐれているものようであるが、そうとは限らない。その点をはつきりさせて置かねばならない。天地には条理がある。だから、分れると粲立さんりつしてい、合うと縫を没するのである。これが自然界の真相である「天地本来の面目」。このことは昔の人が言わなかったと自分では思っている。けれども、昔の人だからといって、自然界の真相と合致しているということを考えないで自分の説をなしているのではない。私にしても、私の考えることが自然界の事実にあわないなら、きつと習じっけ気の僻へんが私に多いに違ちがいがない。それ故、私は三語さんごにおいて数十万言を費しているが、その中で自然の事実じぜんじじつに合あっているところがあればそれは自然の事実のせいであるし、自然の事実じぜんじじつに合あわなあいところがあれば晉しん梅園

のせいであると思ねばならない。それならば必ず私の説が信じられねばならぬということはない。自然の事実に質^{ただ}してみて、違っているところがあればそれが正されることがねがわしい。人々が学問の上で或る師につく場合、師の説にたがうといふので心を痛めていることがある、又、師の立場にいる人は人で自分の説にたがう者を心よく思わないことがある。これは人間を師とするからである。私は自然が師だと思っているから、たとえ年少の人たちで私から書物の読み方をならつたような者でも、同学のつれであるから、そういう人を心よく思わぬということがあり得よう筈はない。だから、学問には書物の上の学問と事実の上の学問〔書上の学問と事上の学問〕とがあるわけである。書物の上の学問とは、たとえていうと、論語に李文子が、三度考えて実行にうつるといふのを孔子が二度考えてもいいのだと言われたのであるとか、いやそうでなく、二度考えればいいのだといったように、これが当たっている、否あれが当たっているといった風に、論議することなのである。これを事実の上に移して言ってみると、事を決断せねばならぬような場合、むやみといろいろのことが念頭に來て狐疑逡巡するようになり、果斷の処置をしないから用にたたなくなる。そこで、早く決行する方がよい場合があり、又、何度も熟慮した上で実行する方がよい場合がある。二度考えればいいのだといふときは、二度考えればいいといふその工夫をめぐらし、二度考えてもいいのだといふときは、だいたいこれでよいと見定めても猶^{なほ}その上とく、と考えて後で悔いるといふことをしないように工夫すべきであつて、註釈家の是非の説に拘泥しないでよいことである。それ故に、書生の学問はややもすると自分の師の立てる説を言い張る癖があり、その上に自分の我意を更に加える。従つて敵味方が分れてくるようになるのである。

(一) 「梅園三語」とは『玄語』『贅語』『敢語』の三つ。

そういえば、書物の上での論議はどうでもよいというようにとられるかも知れない。しかし、それは又私の言葉にひつかかったものといわねばならない。だから、親をもっている人は、徂徠学派に属しようと朱子学派に属しようとするどちらでもよい、要は親に孝であるように習学したいものである。鎗をつかうという人は素鎗でもよい十文字鎗でもよいから、人をつくようになりたいものである。それをこれがいあれがよいと論じ合うのは、つまらぬことだというのはないが、手前勝手の論であつて、それは、ちょうど酒を好く者と好かない者とが、饅頭と酒のうまいまずいを言い争つて今に終結がつかないのと同じことである。

天地においては間違つてゐる・間違つてゐない、よい・わるいは、学者もそうだと考え素人もそうだと考えるものでなければならぬ。にくむべきものならば上下の区別なく、にくむべきものであり、ほむべきものであれば仏教者もほめ儒教者もほめる、そういうものでなければならぬ(天地の是非善悪は、かようにして、自分の考えたいように区別されるものではない)。是非得失を自分の考えたいようにあらせたいと思うのは、世のなかの人間の顔をみんな一様にしようと思うのと変りはない。造物者の手にかけても合わせることでできないようなことを、自分の考え通りにあらせたいと思うのは、まことに驚くべき了見といわねばならない。

五 認識の範としての自然

しかし、そういうと又、(個人の意志の自由というものが否定されて) 人々の悪にくんでいる悪あくでもそれを直してゆくことはできなくなるではないかと考える人があるなら、それはまた先きのように言葉に拘泥したというものである。何としても自然は活きているものだから、自然の世界のうちにあるものもやはり活きた方法でなくては、よいことでも実際のはたらきをしない。自然は隠すということとをしないで人にすべてを見せてくれるから、昔の書を読むことも人に聞いてみることもしないでよいようなものであるが、そうはいっても書物にもつかない人にも聞いてみないと、智がひらけるといことがなくなるから、愚蒙の言葉もまた達観の階梯だと思われる方がよい。そして、自然の示すところと考え合わせられるべきである。諸大家の自然観を聞くと、自分の遣り方はこうだ、彼の遣り方はこうだというようになっていく。自然は私によってどうこうされるものではない。自然自身のなすところに、私たちが従うのであるから、自然を全観することも、人間の事を精くわしく観察することも、唯事物の在る通りそのままに観るより外に、私の細工のあるべき筈はないのである。そういうわけだから、事物がよく理解ができて、たとえば火はそれが何であるかを理解しない前と同じようにものを焼くものであるし、水はそれが何であるかを理解しない前と同じように流れるものである。だから、概念(名)は人のつくったものであるから、難波のあしは伊勢の浜荻という風に変ることがあつても、概念の対象「実」は私が勝手にしてはならぬものである。

以上のように心得るならば、天と機と性と体をもつてこの自然を全観することができるとはわかってゐる。そうならば、経通緯塞ということの中に、虚動実地の自然が容れられてあることがわかり、日月は上空に回転し、水や土は下に維持されていて、自我とその余の万物とが自分のそれぞれの路を行

き、それぞれの宅に居るといふ真面目を獲得するわけである。それ故、私たちの眼が物に眩惑されている間は、万物が紛々擾々といったような状態であるが、すでに自然というものの真意が納得されてみると、天は天のように地は地のように位置を占め、火は上に照して水は下に湛えられているのである。これは自然が活物であるからである。網縷摩盪して、意識があり温血で動いている動物と意識がなくて冷血で静止している植物とのただ二種のものが醸し出されているのである。そうして、物と神とをいろいろの態すがたいろいろの貌かたちに変化させるので、最も錯雑したものが最も簡単なもの「至攘還つて至簡の至り」であるわけである。

かようなわけだから、自然を認識することは私意を入れないで、あるが儘ままに自然に従い、自然を認識の範とするに越したことはないのである。そうはいうものの自然自身は言語文字では表現しないから、人間の思うままに自然が解釈せられ、その思うままの解釈を正してゆくべき人が又千差万別なのだから、ただ口舌をもつて争つては際限はない。そこは自得ということより外に仕方はないけれどもその自得も、つまりは人の心にあることで、自然はまことに意味の深い「天地はあちなる物」ものである。それ故、私は自分の説を人に強いるということをしなない。近頃或る人が私を訪ねて私の説を非難する人があるといつて色々物語ってくれたが、それでよいではないかと言つて、帰つてもらつた。是せというものも一つの無窮、非ひというものも一つの無窮である。だから、所詮は無窮の間に遊ぶことだといつてよい。

- 『三枝博音著作集』第五卷（一九七二年十月、中央公論社）所収。
- 読みやすさのために、適宜振り仮名をつけた。
- PDF化にはL^AT_EX_{2 ϵ} でタイプセッティングを行い、dvi_{ps}dfxを使用した。

科学の古典文献の電子図書館「科学図書館」

<http://www.cam.hi-ho.ne.jp/munehiro/sciencelib.html>

「科学図書館」に新しく収録した文献の案内、その他「科学図書館」に関する意見などは、「科学図書館掲示板」

<http://6325.teacup.com/munehiromeda/bbs>

を御覧いただくか、書き込みください。