

三浦梅園の哲学

三枝博音



# 目次

序論	6
第一編 梅園の哲学	13
第一章	13
第二章	31
第三章	58
第四章	78

第二編	混淪鬱淳 <small>こんりんうつぼつ</small> に就いて——現代語に書き直された梅園の言葉	91
第一章	疑問を起すことに就いて	91
第二章	自然を本 <small>もと</small> とすることに就いて	97
第三章	條理の学	100
第四章	混淪鬱淳 <small>こんりんうつぼつ</small>	103
第五章	認識の範としての自然	116
第三編	『玄語』の研究	118
第一章	『玄語』の成立	118
第二章	『玄語』先行の思想	134
第三章	『玄語』の構造	142
第四章	『玄語』の認識論思想と論理学思想	148

第五章 『贅語』と『敢語』について

『玄語』の著者に対して語る

後記

## 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振盪しんとう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、若くは、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。

曾てかつそれぞれの民族がそれぞれの国に於ておい各自の素朴な国家観をもっていた時代があった。しかし、この傾向は近世おいに於て変つて来たのである。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、如何いかなる国民にも齊ひと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たいとうしはじめて、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みのがすことができない。

さて、そうは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することを、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、世界文化となつている時代である。これからの時代も亦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おいに於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、従つて、その意味で世界的普遍性をもたないのである。世界的普遍性なるものは、それ自身では、民族に於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云わねばならない。

こうした時代に於て、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るか。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、私たちの限りなき歎びでなければならぬ。この種の歎びの感受は、真理の科学性に翳を投げるものではなく、人類のかかげる「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』の哲学思想の悉くを解釈し叙述しようとしていのではない。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於て、『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。従つて『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。而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

して第三帙ちゆうに収めたのはそのためである。

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ちゆうの中に、梅園の名著『玄語』を第二、第三帙ちゆうの中に、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。編別のそれぞれの意図に就いては、それぞれの処に「はしがき」又は序を附して述べて置いた。序文に言い盡つくさないところは、序論に於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

三 枝 博 音



## 序論

## 一

現代に於けるほど、民族のことが考えられ国家のことが憂えられる時代は、稀であろうと思われる。人々がこれらの問題に深い関心を寄せるのは、これをその究極に於ていうなら、地上に於ける人間生活をみごとに完成させようとするためであると、言うことができる。しかし、たとえ個々の人間の生活の完成にしても、それは独りの個人の力ではできない。人間生活は最初から社会的なのである。梅園の言葉でいえば、「己」と「他」との間の関係の中にあるとせねばならない。個人の幸福もその中でのみつくられるのである。人間生活はもとの社会的なものであるということは、言い換えれば、人間生活は世界的であるということなのである。けれども、個人は直接に世界的であるのではなくて、民族を通じ、国家を通じて、現実に世界的なのである。さて、「通じる」という考え方は、屢々機関というものを又は技術的機構を考えさせるのである。しかし、人間生活に於てはそれを通ぜしめるところのもの、すなわち民族又は国家は、これに対して人間が認識と矜誇とをもつとき、人間はそこに説明しがたい愛の想念を懐いているのである。民族的意欲は動物的本能でなくて、この想念に導かれ支えられているものであると言わなければならない。これはしかし、そのものとしては、世界的普遍性をもつものではない。かようにして、人間はすでに世界的であつて又世界的でないものである。私たちは国際間につねに協和のあることを見ている。しかし、同時に又たえず不協和のあることを見出している。このことは、個人間の生活に於ても同様であつて、人間は如何なる意味に於ても世界汎通的であつて又同時に非汎通的なのである。

さて、人間生活が社会的であり世界的である点に就いては、私たちはこれを理論的に十分に解明することが可能である。しかし、それが世界的でない点に於ては、分析はなかなか容易でない。人は試みに自分についてたずねてみるとよい。何故に自分の事業や自分の学的研究が特に、或る場合は他を排してまでも、追及せられねばならぬかと。この根源の分析は、事業や科学そのものの分析に比して、不可能に近いほど困難である。梅園の言葉でいえば前者は「理」の領域であつて、後者は「故」の領域であるということが出来る。私たちは、「理」と「故」を個人の生活の中に又団体の生活の中にこれを了解せねばならない。これこそが生きた歴史を見る眼である。

しかし、知識人が、この力を内に養うということは、私たちの日常の思惟の中に、知識の中に、科学の中に、だから自然と人間とのすべての事象の中に、これを根本的に認識するのではなくてはなしとげられないのである。それ故に梅園はこのためにながしい学的生涯を捧げたのである。彼の理故の学説は、このようにして、一つの哲学的体系をつくりあげたのである。

## 一一

私たちが世界の文化を眺めるとき、私たちは人間が協和し得る可能性の組織を見出すのである。交通や通信に於ける、又は、科学的若くは技術的協同に於ける世界的組織はそのよい例である。そのような明朗な「世界的」仕組は国と国との間でなくて、個人間にも存在している。人間生活は、この如き組織又は仕組がある故に、地上に於て完成せられるのである。カントは、人間の道德生活の遂行は、人間の住んでいる環境なり自然界の組織がその可能性を証拠だてているということを、言ったのであつた。これをわかり易く言えば、できる、ようになつてゐるから、すべきなのである。できるようになつてゐることは、為すべしとの命令なのである。

できるようになってきているものは、先きの「理」の場合の如く客観的なものであつて、これの認識は容易に組織づけられて科学となることができる。それはつねに分析可能であり、つねに明朗である。梅園はこれを「天」という概念でもつて理解したのであつた。しかし、できるように成っていることは、為ることとはそれ自身決して同じことではない。たとえば或る良き経済機構は、それ自身でいうならばその運営とは全く異つたものである。又、完全な機械が運転し作業し得るようになってきていることは、これが特定の間人によって或る時間点で運転せしめられることは、別のことである。このようにして人間を真に了解することは成つて、いることと、為るといふこととの統一を、言葉を換えて言えば、行動の組織的客観的な環境と行動の主体の主観的意味との辯証法的統一を把握することである。梅園は、この実際の行動の主観的なものといわれるものを、意味を、「神」（この概念はかみとしての神でなく、むしろ精神ガイストとしての神なのである）の概念で理解したのである。かかる「神」の学的理解によつて、梅園の哲学は、すぐれたよい歴史哲学の性格をもっている。理故の哲学が認識論的でありとすれば、天神の哲学は歴史哲学的であるといふことができる。

### 三

従来の科学の解釈からすれば、「故」といふことを、又は「神」といふことを学的理解の中にもち込むといふことは、徒らに科学なるものを混乱せしめるといふ感をいだく人々があるかも知れない。しかし、現代に於てはまさにこのような科学の機械的解釈が批判されようとしてるのであると考へられる。科学に於ては、その認識の領域を梅園のいわゆる「理」の範囲に、又は「天」の範囲に局限して置くなら、学的研究はさほどの困難に遭遇しはしないのである。梅園が「理」といつたところのものは、今の言葉では、それ自身法則的であるものの謂いであり、彼が「天」といつたところのものは、自然科学的な自然の謂いである。もし、科学が

それ自身法則的なもの又は自然界のことにのみ局限されるなら、「人間」の人間的なものを構成するものはいつまでも括弧の中に入れられた儘であることになるであろう。現代に於てはむしろ括弧法を提説した現象学的哲学の方法の真意を更に徹底させねばならないのではあるまいか。「人間の人間的なもの」を除去して精神科学を進めるのでなく、これを括弧の中に入れ又同時に括弧から外すことによって、学問の人間性を呈露せしめねばならぬ。それが学問に対して提議されている現代の課題であると解せられる。

梅園の理故又は天神の哲学は、すでに今日よりすれば二世紀間にも互るほどの昔にあつて、日本の学問の中で提出されたのである。日本の、若くは、東洋の学問の性格からいえば、それ自身法則的なものと容法則的であり、難いものとの判別をしないで、容法則的でないものを単に詩文的表現でもって理解し得たかのように振舞つて来たのである。このような学的伝統の中にあつて、それ自身法則的なものを闡明したこのみで、すでに、梅園は「近代日本」の先蹤としての意義をもつのであるが、梅園は更に人間の人間的なものをつねにそれ自身法則的なものに突き合わせ、これが統一的把握を意図したという、まことに前代未聞の学的立場を創造したのである。それ故、彼ほど科学的立場をとつた学者を日本の学問史の中に見出すことは困難であり、と同時に、彼ほど人間の中の冥さを識つていた思想家は稀であるといわねばならない。

#### 四

私たちはこう言うことができる。理論の尊重すべきことのみを主張している人はまだ真に理論的でないということを、同時に又、理論を斥けて単に信念のみを主張しようとしている人はまだ真実のものを衝いてゐるのではないということ。今の日本にとって必要なものは、徹頭徹尾理論的であつて、その故に却つて熱情の真実さを把え得る人格であると思われる。この緊要事に対しての梅園の示唆が、私たちに注意されるの

である。彼は、「理論をいいながら、まだ條理の故なるものが把握されていない場合が多く、その上、理論とか反理論ということにこだわり、理論の一边に踟躇ちよくせましては、遂に死せる理論を以て活ける實質的なものに、抗弁することになる」(其所<sub>レ</sub>理者。未<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>條理之故。局<sub>レ</sub>於理非之理。竟<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>死底之理。抗<sub>レ</sub>活底之氣。)という洞察を示している。「理といえども、もと故<sub>レ</sub>の対立物である。理の照すは故<sub>レ</sub>の暗さを得てはじめて照すのである。暗いものは明を待つてはじめて暗さを獲得するのである。だから、理は冥々の地盤を得てはじめて照すのである。」このように、瞑<sub>くら</sub>さとしての「故」を「理」に對立せしめて思索することに於て、梅園に比べられる思想家を私たちは他に見出すことができないと思われる。人々は十九世紀のデンマークの哲学者キルケゴールを想い起してよい。梅園は「どういう事柄でも理論をもつてのぞめば少しもわからないということはない。」という学的確信をもっている。けれども、梅園は同時に、「理がよく立つからといって實質的なもの(氣)を生み出しはしない。實質的なもの(氣)は理を含んでいる。實質的なもの(氣)が周到しているところには、理があらざるを得ない。理があるからといって、實質的なもの(氣)が随つて存在するとはきまらない。」という歴史の眞実を掴む方法の上に立っているのである。

私たちは歴史の世界は自然科学の世界とは全く別のものであるということを知っている。ところで、この思想への啓蒙を私たちは新カント派の学説に負うている。そして又、その歴史の世界は何によつて如何<sub>いか</sub>にして把握得られるかという困難な問題に就いてはこれをディルタイの学派に負うている。けれども、この二つの世界がどういふ点で一つであるのであるか？ 民族や国家の問題にあつてはこの二つが一つである点にその核心をもつのであるが、人は如何<sub>いか</sub>にしてその一つなる点を把握することができるのであるか？ これこそがこの世紀が解くべき思想にとつての本質的な問題である。私たちはこのような問題への示唆を梅園の哲学の内に見出すことができる。読者は『玄語』の中に(例えば小冊中の「大物」の節のうちに)次のような思索を發

見されるであろう。「法則的に明瞭なものを知らないならば、たとえば歴史の中の暗さを知ると言っても、まだ精細にはわからない。法則的に明瞭なものの中でその明瞭さをしりぞけて歴史の暗さというものに通じ、歴史の暗さの中でその暗さを忘却して法則的に明瞭なものに通じるように努める。明るさの中で、思想を暗さの中に通じてみ、その暗さをもつてよく自分の所在の明るさを認識する。同時に、暗さの中で、思想を明るさの中に通じてみ、その明るさをもつてよく自分の所在の暗さを知るように努める。これが『反観』といわれるものである。」

「我の所在の暗さ」を語る思想家としては、私たちは前述の如くキルケゴールを想い起すのであるが、キルケゴールに於ては論理家ヘーゲルへの反撃が大き過ぎ、論理の明るさを餘りに失っているかに思える。このような点で、私たちは梅園のうちに類い稀な思想家的性格を見出すのである。

歴史生成の理論に於て、梅園は「勢」の概念を提説するのであるが、それは昔の多くの儒者たちの「勢」の説とは同一でない。「勢」の概念はつねに「理故」の哲学説から生れている。「勢」の乗ずるところでは、理の当然なるものを圧する（至勢走。則圧理之当然者。）理の当然なるものは、然らざるものを如何ともすることができなない。「人は、理という燭すものを失つてしまい顛倒することがあるが、そのとき人はなお俛偃として歎かざるを得ぬ。それは勢のためである。勢は抗して停るものではない。そのときは勢の走るところを認識して、そして事処理すべきである。理のあるところを知って、そして以て事物を曉らねばならない。」私たちは、この世紀の中に人々の俛偃として歎くのを見ているのである。しかし、もしその歎きが、「理故」の真理を把握しないが故の歎きであるなら、人は無駄な歎きを過去に遺し、未来において「理」という燭すものを失つてしまうことになるかも知れない。

「理」と「故」との・又は「天」と「神」との反対者の統一は、梅園の思索の最も集中されたところのものである。まさに相反するものの一なる事実（梅園の言葉でいえば「反観合一」）の了解は、単に一通り読書せられることによつては、私たちのものとはなり難いと思われる。自然の世界、人間の世界、すべての事象につけて、人間の思惟の中の最も困難なもの（反観合一）を繰り返して実行することによつて、はじめて私たちの所有となることができる。執拗なる演習がはじめて辯証法的統一を私たちの所有に委するのである。梅園はこの執拗なる演習を『玄語』に於て試みたのである。もし人々がこのことを注意しないで、『玄語』を繙読するならば、同類の言葉の反覆の煩しさに堪え得ぬであろう。そして人は必ずや、梅園の哲学を目してフォルマリズムス（形式論）として批評するであろう。或る一定の型を踏襲して思想を表出するという点では、凡そ世界のうちに『玄語』に比せられるものはないかも知れない。しかし、徹底したこのフォルマリズムスの中に、（私たちはそれを砂にたとえ石にたとえることができるが）燦爛たる思索の金を見出すのである。『玄語』はその点で無類の書であるといわねばならない。更に或る人々は言う、『玄語』の言い表しに於けるフォルマリズムスには堪えることができる、しかし、自然科学的に粗硬な且つ古い知識に拠つてなされる類比の追及には堪えることができない、と。この批評も又土砂を見て鉱石を見ない類であるといわねばならない。『玄語』は今日の自然科学の試みる分類が一義決定的なものでないことを反省せしめるのみでなく、自然に対する『玄語』の素朴な洞察の中に、やがて将来の科学者が取り上げるであろう示唆の貴重なるものを、私たちに示すのである。私たちは、ルクレティウスが今日もまだ自然科学者たちに反省の資を提供していることを想い起してみよう。

## 第一編 梅園の哲学

## 第一章

## はしがき

梅園の学説の中心を成すものは哲学だと理解せられるのである。哲学とは根本的な学であるということとは、アリストテレス以来言いつづけられて来たことである。梅園は事物の根本の根本を考え、そこから自然や人生の諸問題を思索したのである。自然界についてはもとよりであるが、学問のうちの理を考えるに於ても、経済のことを考えるに於ても、更に文学につけて考えるに於ても、梅園は事象を根源から考えたのである。だから、論理の方で『玄語』が書かれ、経済の方で『価原』が書かれ、文学の方で『詩轍』が書かれるようになったのである。私たちが『玄語』を理解しようとするには、やはりものを根本から考えるという道筋をとらねばならない。

さて、私たちがものを根本から考えるには、問題を何からはじめたらいいであろうか。

## 一 意識一般に就いて

絵画ではまず見る、ということが最初であるし、音楽ではまず聞く、ということが最初である。見ないでは絵画ということはないし、聞かないでは音楽ということはない。哲学ではその最初のものに相当するものは何か



といえ、思惟すること以外のものではない。見るということが絵画に於てはすべてであるように、聞くといふことが音楽に於てすべてであるように、思惟することは哲学に於てすべてである。

さて併し、絵画的に見るといふことも、音楽的に聞くといふことも、すべて思想にむすびつかないものはない。絵を見ても結局は自然や人間のことを思想するのである。音楽にしても同じことである。結局は音を通じて自然や人間について或るものを思惟させられるのである。

哲学では、その思惟するということが、最初から最後まで問題なのである。

思惟するということは、見るということ、聞くということ、働くということ、一般に行動すること、これらのものと結びつくものであり、多くは結びついているものであるが、思惟するということはそれ自身だけで人間にとつて大きな作業なのである。考えるといふことを通じて、自然の広大さや人間の深さ、がのみ込めるといふことは、人間がやらないではいられないものではなからうか。これはひとり人間にのみゆるされていることである。

思惟するといふことは、どういふことなのであるか。思惟するといふことは誰が考えてみても意識することである。このことを先ず私たちははつきり、掴んで置かねばならない。

さて、思惟することは意識することであろうけれども、思惟と意識とは同じものとはいえない。私たちはその区別を哲学書（それにはデカルト、バークリー、カント、ヘーゲル、更にコーヘン、フッサール、ハイデッガーなどの著述によるのが至当なのであるが）に聞いてみる前に、私たちが日常生活に於ていつたい意識するといふことをどういふように用いているか、それをひとつ考えてみたいものである。

私たちは平常にあつて、何も知らなかったといふことを言い表すのに、

「私は意識しなかった」

というように言うのである。これと似ているが、しかしひどく違っている言い方を私たちは又することがある。それは、

「私は考えなかった」

という言い方である。この方は私たちが何か或る一定のことを考えなかったという意味である。さて、これら二様の言い方を次のように副詞を入れて更に言い直してみると、一層その意味がはっきりするのである。

「私は全く意識しなかった」

「私はそうは考えなかった」

「全く」ということが意識しなかったに附加され、「そうは」ということが考えなかったに付けられると、先きの二つの言い方が一層截然と分れてくる。全くは意識の方につけられねばならぬのであり、そうは、考えの方につけられねばならぬのである。全くとは全体にわたることであって、意識されて有るといえば全部意識されて有り、意識されて無いといえは全部意識されて無い。全くとはそういうものであるが、意識というものもそういうものである。意識して有る、(ドイツ語の Bewusstsein 「意識」が Sein 「有る」をその綴りのうちにもっているのは注意してよいと思う)か、意識して無いか、その有るか無いかは、意識の意識たる意味を決定するところである。だから、事柄が単純ではつきりしている。意識にとってはその単純な有か無かが決定点であり、いわば全部である。しかし、そうは考えなかったの「そうは」というのは、どうであろうか。「そうは」とはかくかくに、ということであり、何か一定したことを指している。単に有るとか無いとかかといったような抽象的な言い方でなく、こうと或る一つのきまったものを指して言っている。何かの規定されてい

るのである。そうはとは具体的なものを指している。そうということは、そこに或る形があるのである。きまった或る様があるのである。

考えなかったということは何かを特に込み入って思わなかったということであり、これに反して意識しなかったということは何も心に浮かんでこなかったということである。前の方は規定的であり、後の方は非規定的である。意識すると考えるとは、上述のように相違している。だが、そういう相違は、私たちの日常生活に於て使い分けられているところのものである。

私が意識するということと考えるということとの相違を讀者に想い起してもらったのは、哲学に於て思惟と、このことの純粹の意味をまずつかんでもらいたいと思つたからである。日常私たちは意識するということと、全く意識している、全く意識していないというように、全く有る、全く無いというところに重きを置いて使っている。哲学に於て思惟というのは、まさに右にいうところの意識に相当するのである。だから、日常人々がそう考える、そう考えないと言っている場合のように、或るきまつたものをさして考えているその考えるでなく、むしろ、全く意識している、全く意識していないという場合のその意識が、哲学に於てまず問題になるころの思惟に相当するのである。普通に人々が考えるといっているのを一応預つて置いて、意識するということとこれをこれから問題にするのである。その方が哲学でいうところの根本的な意味での考えるに当るのである。ヨーロッパで近世的な哲学がはじまつたのはデカルトに於てである。彼によつて、思惟するということが、はつきりした解釈を受けたのであつた。デカルトの「われ思惟す、故にわれ在り」というときの思惟は、何かを、或る物について考えるところでなく、思惟することをいつたのである。だから、その考えるとは意識するということと別に變りないのである。ナトルプやフッサールのような哲學者も、デカルトのいつた思惟す

るとは意識するということに外ならない、という解釈をしたのであった。デカルトの「思惟する」というのはまさに「意識する」ことなのである。

近世の哲学はデカルトに始まるということがいわれているが、デカルトは意識することそのことは如何にしても疑うことのできない確実な最後のものであると考えたのであった。この考えは簡単なことのようにあるが、近世初頭のすぐれたデカルトの知性が、切り開き切り開きして到りついた思索なのである。意識といわれるものそのものは、いかにしても疑うことのできぬものであるにしても、それ以上把えようもないものである。凡そ把えるというには何か手がかりがなくてはならぬが、意識そのものにはかような手がかりがないのである。人々は或はこういういかも知れない。心理学者は意識の研究を発表しているではないか？ と。心理学者の研究の対象となつている意識は、誰かの頭の中に現われた何時か何処かでの意識である。しかし、そういう意識をいくら考えてみても、意識ということはどういうことであるか、思惟するとはどういうことであるかを、知ることはできない。実験的心理学の研究では、右のような「誰かの何かにつけての何処かでの意識」を対象として、すべての心理現象を研究するのである。それではしかし、意識そのもの、思惟そのものを明かにすることができない。哲学は、此処で一つの試みをやっているのである。どういう試みかといえば、意識そのものを考えてみることである。意識である限り、誰かが意識するのであり、何かを意識するのであるが、意識するということそのことを考えてみることはできる筈である。デカルトの「われ思惟す、故にわれ在り」の思惟するは、意識することそのことである。近世哲学のはじめをなしたデカルトが、真先きに意識そのものを考えてみる試みをしたのである。誰かが何かを意識することを考えてみるという常識的なやり方でなく、全く直接に意識そのものを考えてみるという、又は思惟することを考えてみるという道が、デカルトによって開けたのである。

カントもこの開かれた道を無視することはできなかった。カントの『純粹理性批判』の仕事の殆ど半分は思惟することを明瞭にすることにあったと言える。意識一般 (Bewusstsein überhaupt) という言葉は、哲学用語としては、カントにはじまったものと考えられる。<sup>二</sup>

意識一般といっても、誰の脳髓をも借らないような、そして又どんな物をもさしてはいないようなそういう意識が存在するということを言っているのではない。しかし、どんな具体的な意識でも、意識一般ということがなければ考えられないし、存在しようがないのである。

意識一般という哲学用語を差控え、虚心になつて意識というものの根本を考えてみよう。たとえば、誰かが何かの衝撃で昏倒したとする。その人は、しばらくの後に、又平常に復する。これを人は意識が回復したといっている。意識は物ではない。意識するということそのことは瞳孔がひきしまつたりひらいたりするような一つの物の運動ではない。昏倒した人が平常の状態にもどるときは、寝台が眼にうつるとか、窓が見えるとか、空が見えるとかいうことなどを通じて、意識が働くことが行われるのである。だから、寝台とか窓とか空とか、その他の諸<sup>もろもろ</sup>の表象が相集つて、そこに統一ができてくるのである。毛布や白いようなもの、板や棒状のようなもの、そういういろいろの物が無秩序に網膜に映じているときは、まだ諸<sup>もろもろ</sup>の表象間に統一がない。それではまだいわゆる完全に意識が回復したとはいえない。

右のことは、特別の場合について言ったのであるが、私たちが普通の場合にあつて、或るものを意識するということは、又は思うということとは、そこに数々の表象が一つに結合されることなのである。何としても、諸<sup>もろもろ</sup>のものが結合されることが一番である。カントは『純粹理性批判』の中で特に一節を設けて「結合一般について」叙述したのであつた。結合ということがなくては、思<sup>おも</sup>うも意識するも存在するもないのである。結合といつても、ばらばらなものを紐<sup>ひも</sup>で束ねるといふようなのでなく、何と言ひ表わしてよいか、いわば内から統

一されるのである。この統一的結合が行われることがつまり意識なのである、と云っては間違いが起りやすい。かような統一的結合の行われることが、即ち意識されることの根本条件であるといつたらよいであろう。だから、意識するということには、結合されるもの（このものは複数でなくてはならない）と結合するということと、更にもう一つ、その結合は統一的であるということ、以上の三つの条件がそろわねばならぬのである。その結合される諸<sup>もの</sup>のものは表<sup>フオアシュテツルゼン</sup>象又は觀念<sup>アンゲイアス</sup>と呼ばれている。そうすると意識することの前に諸<sup>もの</sup>の表象があるわけである。その諸<sup>もの</sup>の表象が統一的に結合されるところに意識が成立するのである。では、その統一はどこからくるのであろうか。これが大きな問題である。

私たちが何かを意識する又は思うときは、たとえば書物のことを思うとき、身体のことを思うとき、住居のことを思うとき、その他何でも思うたり考えるとき、私たちはそれと同時に「と私が思う」のだということとを共に思うてみる事ができるのである。ものを思うときは必ず、「と私は思う」という觀念がくつついていくというのではない。そうでなく、私たちが何かを思うときは、いつでも「と私は思う」をくつつけることができるのである。そうであればこそ、私の内面で結合された諸<sup>もの</sup>の表象が私にとつての表象であり得るわけである。この「と私は思う」——これを簡単にいつて「私は思う」又は「私は思惟する」——は先きに言つたあの内からの統一の出所<sup>でしころ</sup>であるとせねばならない。この統一は結合される諸<sup>もの</sup>の表象の間にあるわけでもなく、といつて全然別のところから降りてくるのでもない。しかし、とにかく「私は思惟する」は自発的なものであることはたしかである。この私は思惟する<sup>イッヒ・デンケ</sup>という心におけるところのものを、カントは純粹統覚と呼んだのである。カントは又これを根源的統覚とも名づけたのである。

そこで私たちは次のことを論定してもよいのである。すなわち「私は思惟する」は、私たちのどの意識にも伴い得るものであるということ、しかも、すべての意識にあたっていつも同じものであるということ、「私は

思惟する」はあらゆる意識の場合に於て同一のものであるということ。

「私は思惟する」というのはたゞきは自発的なものであつて、何かもつと外のものから引き出して説明されることのできないものである。何かを説明しようと思えば、もうすでに前提して置かねばならぬようなものである。このものは何と言ひ表わしたらよいか。このものは何かものとしてとらえるわけにゆかない。はたらきと呼ぶわけにもゆかない。はたらきならばはたらくものがないくはならないから。それで、このものは自分が自分を思惟する、又は自分が自分を意識するとしか言ひ表わしようのないものである。だから、自己意識と呼ぶことができる（これは又自覚ともいわれている）。哲学で自覚というのは、こういう単純な、根本的な、事柄を言っているのであることを、よく理解して置きたいものである。意識一般とはそういうものである。

自分が自分を意識することは、何もそこに新しいものを加えることにならない。同じことの繰り返しである。もし世の中に同一ということがありとすれば、自分が自分を意識するということほど同一ということはない。これこそが、ほんとうの同一である。

私たちは此処で同一性ということを考えて置きたい。読者が仔細に考えてみられるならば、凡そ世の中に同一な物は何一つ存在しないことがわかる筈である。或る物と或る物とが同じだというのは、一つの約束をしてはじめていえるのであつて、何の約束もなしに物と物とが同一だということはあり得ない。本が千部刷られるとする。その千部はみな同じものだと考えられている。しかし、それは売ることによって同一の本として通り、読むことに於て同一の本として通るだけのことであつて、一冊一冊の本は紙の生産順序や刷られる順序から考えても悉く別のものである。同じ箱に詰められている同じような商品も、顕微鏡の下に映っている同じような無数の組織細胞も、それらの一つ一つはそれぞれ生成の歴史を異にしている。あなたがAと発音し、更に続いてAと同じような発音を試みても、その音の一つ一つはすべて異つた声音である。

全く別のものである。かようにして、すべての物はみな異っているのであるが、或る一つの約束のもとに、それらは同一のものとして「取扱われる」のである。同一のものが存在しているのではない。一つということにつけて、そして又ものは違っているということにつけて、精しい且つ深い研究をなしたげたのは、ヨーロッパではヘーゲルに及ぶものはない。しかし、このような思想はヨーロッパに限らぬのであって、東洋では華嚴經けごんきやうのうちに、「一異いちい」の説として輝いている。

或るものと或るものが同一だと人間が考えるのである。だから、ほんとうの同一性というものは、人間の思惟のうちには求められない。だからといって、人間が同一と思惟するから同一性ということがあるのだというのではない。私たちには、その思惟するということがまさに問題なのである。人間が思惟すること即ち思惟の構造を分析してみると、そこに（カントが明瞭にした如く）純粹統覚なるものがみとめられるのである。この純粹統覚又は意識一般は、そのうちに統一性をもっているものであることを先きに私たちは知ったのであるが、これは他ほかから物を束たばねるようの一括するのでなく、うちからの統一である。もし、世界のうちにほんとうの同一性というものを求めるならば、このところにしか見出すことはできない。<sup>三</sup>

純粹統覚とはつまりそういう意識の同一性のことであると理解することができる。純粹統覚は、それ以上の具体的な意味をもたないのである。だから、そういう自己意識は、誰かが何かをどこかで意識しているその意識のことではない。そういう具体的意識の、日に何百回何千回何万回となく人間が遂行する具体的意識の、根源として考えられねばならぬ根本条件なのである。

それで、「私は思う」、「私は思惟する」というだけでは、何の具体的意識でもない。平たくいえば、何も変わったことはないのである。それ故にこそ、同一的ということが言えるのである。

しかし、何の変わったこともないといっても何でもないのである。というのは、私たちが「私」とか「私の



存在」ということを言い得るのは、実に私たちのうちに「私は思う」という自己同一的意識があるからである。私たちは、一生懸命で働いているときは、われを忘れている。しかし又、折々われに還るのである。このことは具体的な事実である。われに還るとは自分を意識することである。もし人間はわれを忘れて（いわゆる無意識に）労働しつづけているものとすれば、「私」ということはないのである。それは苦楽の外そとである。しかし、事実はそのようでなくて、私たちは自分を意識するのである。自分を意識するとは、自分というものを限定するのである。まだ限定されてない私から、「私」を限定し取るのである。だから「私は思う」ということは、「私の存在を限定する作用を示している」ということができるのである。「私は思惟する」によって「私の存在」が限定されただけのことである。ただそれだけのことである。私の存在がそこに示されるようであるが、それはどのような存在であるか、そういうことは少しも決つてはいない。普通には、自分が自分をふりかえつて見るときは、自分はどのような存在であるかということはそのに示されるのである。実際にはそうであるが、今私たちの研究では、実際の世界のうちにある「思惟」をとつて来て、抽象的に考えているのである。抽象的な思惟では実際のことはわからぬように、純粹統覚としての「私は思う」ということのみでは、私が私を思つても、自分が自分を意識しても、そこに私の存在はどういうようすが、たのものかそれは出て来ないのである。どういう形のものか、それはまだわからないのである。ただどこまでも自己が自己を意識することのみである。それだから、普通に人々のいうところの具体的なこの意識あの意識のことではなく、意識というものの根本の話なのである。そういう意識一般が思惟の根柢に考えられるのである。まことに単純無内容のものだということができる。これほど抽象的なことはないかも知れない。しかし、これほど明瞭なことはなく、これほど一般的なことはない。これこそは人間文化のあるところ、くま隈なく見出すことのできるものである。自然界の物であつても、それが人間生活と関係している限り、意識一般ということとを離れては、思惟の対象となら

ないのである。思惟の対象とならぬ限り、認識の対象とならないのである。そして認識の範囲に入らぬ限り、行動と関係することができないのである。かようにして、意識一般ほど普遍性をそなえているものはない。ヨーロッパの哲学者たちは、このようにして、最高の普遍性を意識一般に於て、純粹思惟に於て見出したのである。梅園はそういう一般性、何ものもそれから洩れることなき或る普遍性を、「天」というものに於て見出したのである。「天」の叙述は後節にゆずることにする。

#### 註

- 一 デカルト (Descartes) “Discours de la Méthode suivi des Méditations métaphysiques.”
- 二 バークリー (Berkeley) “Principles of Human Knowledge.”
- 三 カント (Kant) “Kritik der reinen Vernunft.”
- 四 ヘーゲル (Hegel), Phänomenologie der Geistes.”
- 五 コーヘン (H. Cohen) “Logik der reinen Erkenntnis.”
- 六 フッサール (Edmund Husserl) “Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie.”
- 七 ハイデッガー (Martin Heidegger) “Sein und Zeit.”
- 八 cogito ergo sum “Je pense, donc je suis.”
- 九 ナトルプ (P. Natortp) “Allgemeine Psychologie“, Ernstes Kapitel.
- 一〇 E. Husserl “Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie.“ Zweiter Abschnitt.
- 一一 I. Kant “Prolegomena.“
- 一二 これについての立ち入った研究はカントの『純粹理性批判』の第十五、十六節に拠るべきであるが、それは此処では省略せざるを得ない。
- 一三 “Kritik der reinen Vernunft.“ Transzendental Elementallehre, § 16.

## 二 自己直観

自分が自分を意識するのでは、そこに何も新しいことは起つて来ない。意識されてそこに何か新しいものが加わってくるなら、私たちはそれを認識と呼ぶことができる。自分が自分を意識することは、まだ少しも認識ではない。だから、自己意識は自己認識ではない。

自己意識をいくらかさねても自己認識にはならない。AはAであるといういわゆる同一命題をいくら繰り返しても、少しも知識は生れては来ない。客観的なものの認識はそこから何も出て来ないのである。ところが、人は、客観的なものの認識を求めているのである。否、人は真理として受けとられるべき実在するものについて知ろうとしているのである。だから、私たちの思索は自己意識や自己認識にとどまっていなくてはならない。けれども、哲学は最も普遍的な性質をもっている自己意識から出発することを怠ることはできない。だから私たちは「意識一般」を考えてみることから、はじめたのである。

自己認識とは、自己が自己に於てとにかく何かを認識するのである。何らかの新しいものが加わるのである。そうだとすると、自己意識の場合とは違つたものが、そこになければならない。カントはそこに自己直観というものを考えたのである。どうしてそういうものが考え得られるのであろうか。

もう一度此処で、私たちは何をいつたい思索しているかということ、十分確めて置こう。自己意識にしても自己認識にしても、哲学に慣れない人からいえば、全く抽象的で現実にはさほど意味のないものを論じているように思われるであろう。古代のギリシア人は、上空の空気を呼んでエイテルといったが、哲学者は宛もそういう純粋な世界を仮想して、それを実在するかのよう<sup>あたか</sup>に考えていると、思われるであろう。もちろん、純粋な世界はもともと想定されたものであるのを、実在するかの如く考える人たちもいるであろうが、そ

これは哲学の垂流たちのことである。私たちは、真正の科学はいつも現実的実在のうちの或る関係を抽象して、その抽象像に於て論究をすすめているものであることを、確認していなければならぬ。この確認のうえに立つていけば、私たちは安んじて思惟の構造を洞察することに従事していいのである。そこで、私たちは叙述を元へ返すことにする。

思惟するということ又は意識するということは、もとより頭脳の生理的作用によるのである。しかし、思惟すると共に私たちは、視ること・聴くこと・触れること・嗅ぐこと・味うこと・なお又それらの複合的感覚、これらのことによつて人間の全作用が成立していることを知っている（これらの外に、若くはそれの根本に、情感や意欲を考えねばならぬが、それはずっと後節での問題である。）それで私たちが私たちの主観内容を全体として考えてみると、右のような諸もろもろの感覺的形式を通じて内に受け入れられたいろいろのものが、私たちの主観内容のなかにあるとせねばならない。それは意識そのものということはできない。又思惟すること自身でもない。意識そのもの又は自己意識は、自分が自分を意識することであつて、外そとから感覺を通じて受け入れられるというようなことは全く別のものである。これに反して感性的形式を通じて受け入れられたものは、内容的なものである。これは直観内容と呼ばれるより外に方法がないものである。

しかし、右に述べたようなものは、感覺内容として心理学に於ても説かれたいではない。しかし、心理学では先きにあげられた如き意識一般又は自己意識については論究することは、避けているのである。自己意識は前述のように知識ではないから、それは心理学の中で知識として取扱われることはできない。心理学はすでに知識になつていゝるものところから問題を始めるのである。しかし、哲学は知識になつていゝるものところから、研究をはじめるといゝるような普通の科学の遣り方を真ま似ねることができない。まだ知識や認識にならないものところから、論究をはじめねばならない。そういう困難な哲学研究の仕方の一つとしてカン

トの自己意識と自己直観との研究は、すぐれた哲学的叡智に依つて開かれたものである。

考へることの根抵に、自己が自己を意識することがあるように、感覺的内容を受けとることの根抵に、やはり直観することがなければならぬ。そうでないと、自己が自己を意識することと人間が外からの刺戟そとによつて受け入れる感覺内容とが直接に結びつくということは到底考え得られない。感覺内容とか知覚内容といわれるものは、すでに知識的に取扱われ得るものである。そういうものと、かの自己意識とをすぐに関係させて考へることはできない。まだ認識であるとはいふことのできない自己意識とともどもに考へられるものは、やはりまだ認識とはなっていないものでなければならぬ。こういう精細な思索は思惟の構造又は意識の構造を考へるには是非ともなくてはならないのである。自己が自己を意識することのみが行われているとすれば、それは前述の如く、ただ同一性ということに外ならない。それは思惟することにとどまるのである。そこには、自己が自己を認識することとがなくては、一步も新しいものへと進出しないのである。自己が自己を意識するという同一的關係又は同一の係り合いの外に、その同一的關係を単に同一的關係のみにさせて置かないで、そこに新しいことの又は異つたことの起る何ものかがなくてはならない。しかし、それだからといって、同一的關係としての自己意識は何としても思惟することの根源であるから、これを少しも離れるということとはあり得ない。同一的關係は同一的關係として保たれながら、而もそこに新なるもの、即ち非同一のものが出てくるのでなければならぬ。そこに新なるものが出てくるということは、この同一關係を何か限定するということ以外にはどうということをも考へられない。限定という思想は、哲学に於て最も重要な考へであると思はれる。

いつたい、私は思惟することからがしてすでに、それは限定であるということが出来る。私は思惟するということがある故に、私という存在がそこに示されるからである。だから、私は思惟する、ということは

一つの限定ではあるが、それは自己が自己を限定するのであって、つまり依然として自己意識の運動であることに变りはない。ここに新なるものが、思惟されるには、この自己意識という同一的關係を限定する作用がなくてはならない。それが無いというなら、認識というものは根本から成立しない。しかし、自己認識も客觀的認識も実際に成立している以上、認識の成立は否定することができない。それなら、かの同一關係を限定する作用がなくてはならない筈である。

自己意識の運動を限定するものとして、直観が考えられるのである。しかし、この直観とは外からの刺戟によつて感性的に何か客觀的なものを直接に受けとる作用をいうのではない。客觀的なものとしてきまつたものは、すでに知識に属するものである。繰り返し述べた如く、私たちはまだ知識内容を論ずることはできない段階にいたのである。だから、ここにいう直観は何か他の物を直観するのではない。やはり自己が自己を直観しているのである。自己直観である。自己が自己をという關係では、自己意識の自己運動に似ているのであるが、直観は、自己意識の同一的關係とは違つて、多様なものを受け容れているのである。直観とはいつでも多様な直観である。しかし、その多様なものといわれているものは、思惟され區別された彼此の多様なものではないから、多様な直観はむしろ自己が自己を直観するはたらきである。かようにして自己意識の同一的關係を限定するものとしての直観は、どこまでも自己直観である。

直観とは多様なものの直観であるというように理解されるのは、畢竟は、私たちが日常に於て新しく事物を認識する場合に何としても一方に思考する力と他方に新しい多様な感覺材料の呈供とがあつて知識が成立している現実的事実が教えるためであるとせねばならない。自己意識というのも、自己直観というのも、つまりは具体的な現実のうちから抽象して論究しているのであることを、見失うてはならない。

自己直観ということをはつきりさせるために、直観を内外の二つに分けて置くことは便利であろうと思わ

れる。外的直観とは私たちの外にある多様なものの直観である。内的直観とは私たちの内に感ずる多様なものの直観である。自己直観は決して外的直観ではないのである。刺戟を受ける又は質料を仰ぐという意味では、内的直観は外的直観にもとづいているということがいえないことはない。しかし又、外的直観も結局は主観としての意識を通じないではやがて認識とはならないという点では、外的直観は内的直観に依存しているということが出来る。事実には、内的直観と外的直観とが別々に存在して認識の仕事をしとげていると見るべきではない。

自己意識なる同一的関係及び自己直観という内的多様な関係というような見方は、普通に人々のいうところの思惟と直観とをそれらの本質に於て把えようとしている試みだとみてよい。

自己意識のみでは少しも認識ではないように、自己直観のみでは何ら知識ではない。同一的關係としての自己意識が自己直観によって限定されるということによって、はじめて認識が成立するのである。而もそれはまだ自己認識であるにとどまるのである。ここにいう自己認識とは、私が私のこと（例えば生れ・生い立ち・職業・家族・事業など）を認識するといふ如き具体的な事柄を指していうのでなく、自己が自己を認識するという認識自体の運動を言い表わしたものである。それにしても認識なのであって、もはや同一的關係としての自己意識ではない。

認識は同一的關係としての自己意識が限定されるところに成り立つものである以上、認識にはどう限定されるかということが必然的である。限定するということは、ほんとうはいつでも如何にということとそのうちに用意している作用である。限定とは何か、制限されて規定されることである。試みに、かたちというものを考えてみるとよい。かたちということが言い得られるのは、限定という作用があるからである。かたちとは限定

された状態のことである。かたちをもっていないものがあるであろうか無いであろうか、ということをも、更に考えてみるとよい。かたち又はすがたのないものはないということが出来る。かたちとは空間的形狀のことのみではない。しなをするというしなの如きもかたちである。さまざまかたちである。仕様仕方もかたちである。早くいえば、特殊相はすべてかたちである。だから限定されたものは悉くかたちである。しかし、かたちをもたぬものは、絶対にないであろうか。そうではない。限定されないものはかたちをもたないのである。自己意識とか思惟することそれ自身は同一的関係であつて、かたちをもたぬのである。認識は必ずかたちをもつてゐる、すなわち何らかのさま又は仕方であるものである。認識するとは、かたちをつかむことである。

若し、存在するということは変らないこと、同一性を保つということであるとすれば、自己意識ほど存在であるものはない。それに反して、認識は必ず或るさまをつかんでゐるもの、或るかたちを把えているものであるから、決して厳密な意味で存在とはいえない。デカルトの「われ思惟す、故にわれ在り」のわれ在りは認識ではないのである。認識とはわれ在りのような在るを再現するものではなく、認識限定によつて成り立つものであるから、在るままの同一的再現でなく、在るものが何かのかたちで現われることである。認識とは、そう現われることにその本性があるのである。かくかくに現象することが、認識のあずかるところのものである。そこで私たちは次のような論定をしてもよいと思ふのである。自己認識とは自己が自己で在ることが示されるのではなく、私が私自身に現われる相に於て示されることなのである。私が在るから在るというように自己運動的に示されるのではない。私が私自身に何かの仕方で見られるように、私が知られることである。それが自己認識である。現われるということは、厳密の意味での在るということとは別のことである。現われるとは何かのかたちでもつて示されることである。自己が自己を意識するという同一関係では、まだ自己直



観という限定がない。自己直観はすでに直観である以上、主観のうちに於て多様が直観されるのである。多様は多様である以上、いろいろのさまであることである。多様は在るといふよりも与えられるのであるが、私の主観のうちで多様がどう与えられるかというその仕方又はさまが、私が私自身に何かのかたちで現われることの理由である。

哲学的思索に於て初歩の人には、以上の叙述はむずかしいことを言っているかに思えるかも知れないが、意識そのものと認識というものの区別をはっきりして置かないと、問題が進まないのである。

註

- „Kritik der reinen Vernunft.“ Transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, § 25.

## 第二章

### はしがき

哲学するには、とにかく何かからはじめねばならない。その初めを「存在」をもってはじめるがよいということはよく言われていることである。ヘーゲルの論理学など、そのよい例である。しかし「存在」からはじめることは容易なことでない。容易なことでないというのは、門外の人にとってむずかしいというのみでなくて、専ら<sup>もっぱら</sup>哲学的思索をする人にとっても容易でないのである。そこに多くの努力が払われねばならないのである。そういう点では門外の人も専門の人も質的には変りはない。すべてがここでは素人である。ヘーゲルでも実は「存在」から考えはじめる前に、「意識」から思索する方法をとったのである。ヘーゲルの『精神の現象学』という天才的な労作は、かようにしてできあがったのであった。

私は読者と共に思索しはじめることをカントにならって自己意識からはじめたのであった。そして自己直観をみつけ出さざるを得なかった。そこで、次は「存在」の問題から次の思索の新たな一歩をはじめたいと思う。

### 三 存在

普通に存在する、というときは、私が存在する、人が存在する、というように、何か一定の物が実際に存在することに用いられている。それはそれでいいのである。しかし、哲学で、精細に正しく考えて行くには細かく分析して進まねばならない。それ故、何かが其<sup>そこ</sup>処に実際に存在する、というときは、存在とはいわないで、実存とといったような言葉で言い表わして置く方が便利である。

在、ということ厳密にいうと、在、とは変りつつそこに現われていることであつてはならない。全く同一の状態であることが、在、ることなのである。そうである以上、自己が自己を意識するというような同一的關係がほんとうの意味で、在、ることなのである。

人は在、という、と、静止した状態を考えようとするのであるが、もし静止とか運動ということを物体の静止や運動という意味にとるなら、それは物理学的認識の問題であつて、もはや確たる客観的認識の世界のことである。私たちが今存在、のことをいつているのは、まだ客観的認識以前の存在のことである。だから、存在、ということ物を静止的に無変化であるというようなことで規定してはならない。やはり、存在、とはそのままであることである。存在、という以上、同一の状態が、厳密に持続することが要求せられる。それならば、物体が一見して存在する如く見えても、しかしそれは存在、ということではできない。なぜなら物はたえず変化しつづけているから。自己が自己を意識するという同一的關係に於てはじめて、存在、ということが言い得られるのである。

存在を以上のように理解することについて、読者のうちには尚幾分の不安をいだいている人々があるであろうと思われる。それならば、人はどういふものを存在、と考へようとするのであろうか。ここに金属性の一個の道具があるとす。それが錆びても、変色しても、或る部分磨滅しても、更に又時代の遷ると共に道具の様式の変化のため不用になつても、そして終には破棄されるようになって、やはりそれは存在、するというのであるか。そうなれば、存在とは或る側面は変化しつつ或る側面は変化しないでいると考へることによつて、辛うじてその存在、ということが保たれるようなものことであるとせねばならない。そういう存在は、全く同一的關係を保っているとは決して言えないのである。それは先きに約束せるように実存、する、というべきである。存在、ということの実例は、普通にいう物の存在に於ては如何にしても見出すことができないのであ

る。普通には存在、という言い方を便利の故に用いているのである。

存在という言葉は日常用いられていて、幾分変化しつつ発展しつつあるものでもそれを存在と言い慣れているから、哲学に於て存在、という言葉を用いるのは或る不都合があるというのであれば、私たちは「存在」といわずして、言い慣れていない外国語を以てこれに当てることにしてもよいのである。自己が自己を意識するという同一的關係を、仮りにドイツ語のザイン（「在る」）を借りて、言い表わしていいのである。

更に思索する読者たちは、自己が自己を意識するということに一つの運動のあることを、すでに、みとめていることであろう。それならよいが、もしも「自己」とか「私」とかというように、そう言い切つたままであるならそこに動揺がなく、それがむしろ存在ザインのように思われるという、考えが起つては、それは間違いである。自己が自己を、と言えば或るものが或るものに対してなのであって、而もその關係が意識するというのであつてみると、「自己が自己を意識する」とはまさしく凝然としたものでなく、そこに運動状態というか同一でないものが考えられる筈である。しかし、「自己」というものは凝然とした同一のものではない。「自己」も亦発展するものである。「私」という想いも、もともとたえず変移し発展する現実の私という個人の存在から、抽象して考えられたものである。そうである以上、「自己」とは默せる石の如きものでなく、発展しているものである。「自己」とは考えないときには把えられていないものである。考えることによつて、意識することによつて、把えられているものである。意識するとは何かを意識することであるが、自己が自己を意識するのである限り、そこに新しいものが生じるといふ如き変化はあり得ぬのである。変化はないにしても、そこに凝然としていないもの、いわば動態があるとせねばならない。自己が自己を意識するということは、動態である。つまり運動である。しかし、運動はあるけれども、依然として同一的關係がたもたれている。同一なるもの、であつて運動的なのである。

関係ということは、或るものが或るものに係わることである。関係するということは、やはり一つの運動である。そうしてみれば、同一的關係ということは、それ自身がそれ自身のうちに運動を含んだところのものである。

私たちは、そこで次のように言うことが出来る。ザインはそのうちに運動を含むものであるということ。ザインが運動を含むという考えが、ヨーロッパの哲学史で一つの学説として形成されたのは、十九世紀のはじめ頃に属し、ヘーゲルによるものである。カントに於てはまだ、ザインが論理学の中で特に論述されるということには至っていない。況や、ザインが運動を含むということは、説かれはしなかつた。しかし、カントは自己が自己を意識することが同一性の關係であることを、十分に論述したのであつた。

ヘーゲルに於ては、ザインは論理学の全面に於て問題とせられたのであつて、ヘーゲルに於て論理学はザインの論理学と云つてよいのである。なぜなら、その第一部は「ザインの学説」、第二部と最後の第三部とは、ザインの理論からのみ展開されたものであるからである。

ヘーゲルの論理学は、ザインがザインであることが通されることによつて、展開されてでき上つている。ザインとは異つたものを外からつけ加えることによつてでなく、ザインのうちに含まれている論理的關係が発展せしめられることによつて、論理学が成立している。このことが他の論理学に見られない特質であつて、ヘーゲルの論理学が革命的であるといわれ、天才的であるといわれる理由である。

私たちにとつて関心のあるところは、ヘーゲルがカントによつて創唱せられた自己意識の同一性と運動性をよく把握し得て、ザインの論理学をたてたことである。

更に、ヘーゲル以後に於てザインの論理学を發展させた人々としては、ハイデッガーやニコライ・ハルトマンが挙げられる。このうちでも、ハイデッガーの労作『ザインと時間』は、ザインの論理学として注目に価

すると考えられる。それはただ単にザインの論理学をひとりの哲学者が継承したというがためでなく、ハイデッガーが、カントにはじまりヘーゲルに於て発展したザインの学説を、或るひとつの方面に一層展開せしめたことが注意せられる。カントが意識一般又は自己意識の概念をもってはじめた哲学の思想的性格が、この一世紀餘りの間に歴史的発展をとげたところに、私たちは深い関心をもつのである。

自己意識又はザインを純粹に叙述することに必ずしも思想的意義があるのではない。かかる純粹な又は普遍的な概念を根本に於て展開して、ここからやがて人間的なものを、歴史的現実を、真理としての実在を、把握しようとするところに深い思想的意味が見出されるのである。

カントはただ意識一般を思索することを『純粹理性批判(Kritik der reinen Vernunft)』の仕事と考えたのではない。もつと、統一的なものを理解しようとしたのである。カントは科学というものの「全内部構造」を示そうとしたのである。そして、そうすることによって、カントは人間と自然の統一を把握しようとしたのである。それと同じことは、ヘーゲルの「ザイン」についても、ハイデッガーの「ザイン」についても言い得るのである。

読者は、梅園の『玄語』の中で、如何に屢「天」について語られているかを見出されて、驚かれるであろう。何故に、彼は「天」について語るのであるか。「天」そのものを語ることに意義がなくはないであろう。しかし、それはもちろん究極の意義ではない。「天」を語ることによって、梅園がほんとうに真理としての実在といったようなものを把握しようと考えたからである。「天」を考えることをしないでは、人間のことが真実に理解できないからである。「天」を考えることによって、歴史や人倫を真実に考え得た梅園を、私たちは知らねばならない。それだけでなくは梅園を理解したとはいえない。

自己が自己を意識すること、更に自己が自己を直観することを、私たちは今考えているのであるが、それは

まだ思惟の構造を思索する第一歩に過ぎない。人間や歴史のことを真実に理解することはまだ隔りをもっていると言わねばならない。それにしても、思索の端緒を少しでも曖昧にして置くことはできない。

人間を理解するには歴史、というものがほんとうにわからねばならない。歴史ということがわかるには、時間、というものが考えられねばならない。しかし、自己意識やザインを考えることによって思索の基礎をかため、その上で時間を考えるのであれば、時間は後から思索の基礎にくつつけられたものとしかいいえない。人間や歴史を考える鍵としての「時間」は、すでにものを認識するということの中にすでに問題としてひそんでいなくてはならぬ。ちょうど、諸天体の運動を理解する物理学者は、すでに原子の構造のうちにも一つの運動を認識するのでなければならぬと同一である。私たちは、セザンヌの風景を見ると、近景の草のうちにすでに湖水の澄んだ色調と同じものを見出しているのである。

自己意識やザインは、如何にも具体的内容に於て空虚で抽象的なものであるであろうが、それにしても、考えることが人間と自然の統一を又は真理としての実在を理解する唯一の道だとすれば、その思惟というザインのうちにはすでに人間や歴史を考え得るものが——そのところに時間、が問題になるのであるが——含まれていなければならない。そういう思惟を考えるのでなければ、根本的に思索するということにはならない。哲学とは根本的に思索することなのである。人間はそういうところに、自分を文化的に高めてゆくという一つの方法を見出しているのである。そういう文化の進み方の中に、私たちは梅園の『玄語』を見出すのである。存在の理論を終えるに当って、私たちはカントの自己認識の考えをもう一度ふりかえって考察して置かなければならない。カントは認識の本性を明かにするために、自己認識というものを分析したのである。自己認識は認識ではあるが、普通にいわれる知識を与えてくれるものではない。というのは、自己が自己を認識することにとどまっているのであるから。しかし、認識である以上或る何かが知られるのであるが、何かが知られ

るにはただ思惟が働く（思惟が働くとは、つまり思惟されるのであって、自己が自己を意識することである）のみであつてはならない。自己意識が、或る機会を得て（後述するように、梅園は「機」が「触れる」という言い方をしている）自己直観による限定をうけねばならない。自己意識と自己直観との合一おひに於て、自己認識は成立し得るのである。このことはすでに第一章でも私たちが考えたところのものである。

此処こゝで、私たちは平常考え慣れない言葉の使い方について注意して置きたいと思う。自己意識又は自己思惟なるものを存在と呼ぶのは異様に感じられるかも知れない。しかし、存在という意味が普通にいう存在とは全く別の意味のものであることを、読者が考えられるなら、やがて異様な感じはなくなると思う。認識の根柢に時間ときを考かんえるということも、きつと最初は何か無理があるようにとれるに違いない。時間という語が現代では機械的な響きをもっている。梅園は「時」と言っている。ハイデッガーは「時する」zeitigenzeitenという言い方をさえ選んでつかっている。

#### 註

— Kant, „Kritik der reinen Vernunft.“ § 16.

### 四 時間

時間とは如何いかなるものであるか。この問いをはじめる前に、何故に梅園の『玄語』の哲学を理解するに、時間という問題を呈出するのであるか？ このことからまず考えてゆかねばならない。

近世の哲学は自然科学の進歩と共に発展したのであるが、その自然科学は数学や物理学を基礎として発達したのであった。数学や物理学は、その科学的思惟の仕方を、人々の世界観や自然哲学の思惟の仕方へ、影響さ



せたのであった。近世の哲学はそういう近代人の科学的関心のうちにあつて育つたのである。デカルト、スピ  
 ノザ、ニュートンなどの哲学思想はそうして生れたものである。しかし、近代人はそうした科学的関心のみで  
 思想生活を満足せしめることはできなかった。人間的なもの又は精神的なものを理解しようという努力をも  
 又始めたのであった。人間又は精神といわれるものを理解し把握するというには右の自然科学的哲学思想  
 の外に別の哲学方向が是非とも起つて来ねばならなかった。カントの哲学はこのような思惟の歴史的事情の  
 うちに生長したのである。カントの『純粹理性批判』はそのうちにすでに、人間を理解しようとする意図を十  
 分明瞭に示している。カントが人間を理解するためには、近世が発見した理性の批判を通じて理解せねばなら  
 なかった。理性の批判は純粹思惟の思索から始められたのであったが、カントは純粹思惟の分析のみでは人間  
 の理解を企てることのできないことを知っていた。そこに問題としてあらわれたものが、時間の問題である。  
 カントは近世哲学のなかで時間の問題をはじめた哲学者であるといふことができる。言いかえれば、人間を理  
 解する途を開いたのである。更に他の言葉でいえば、歴史が何であるかを把える試みの始めをつくつたので  
 あつた。しかし、そうしたカントの企てのうちには、二元論的なものと見られるものがすでに在ること  
 が指摘できる。自己意識と自己直観、統覚と内感に於ける時間、という如き問題の立て方の如きそれである。  
 時間の問題は、カントの思想を継いだヘーゲルに於ても思索のうちに這入つて来ねばならなかった。しか  
 し、ヘーゲルは、カントに於て見られるような、二元論的な思惟の仕方はとることのできない型の思想家で  
 あつた。而もその方で典型的であるほどに、一元論的ゆき方をしたのである。しかし、それは単純にただ一元  
 論的ではないのである。カントが二元論的に思索せざるを得なかつたような根本事象が、世界なり人間なり歴  
 史のうちにある限り、ヘーゲルも二元論的見方から遁れることができないのである。一つのものの中の闘い  
 (従つて、一つのものの中の二つのもの、の闘い)、これがヘーゲルの二元論的でなく又二元論的でない思惟方法

を思索したところのものであると言つてよい。それ故ヘーゲルの問題としての「思惟」は、そのうちにすでに、カントに於て見られた如き二元的なもの＝二者鬭争即一者統一といったものを、その構造として含んでいなければならぬ。その意味で、ヘーゲルの思惟のうちにも、二元的なものがひそむということが出来る。けれども、その二元的なものはカントに於ける二元的なものと同じ性格のものではあり得ない。カントでは、主観的なものと客観的なもの、形式的なものと素材的なもの、そういう二元的なものがいつも考えられていたが、ヘーゲルでは主観と形式とが独特な解釈をうけて、二元的なものの性格がカントの場合とは違つて来ている。主観的なものと客観的なものとでなくて、实践的なもの、と理論的なものとの対立となつてあらわれたのである。これがカントに見出されないで、ひとりヘーゲルに於て特にはっきり見出される辯証法的性格なのである。ヘーゲルに於ては、思惟そのもののうちにすでに二者鬭争即一者統一の辯証法が含まれているのである。

人間又は歴史を理解するに於ては、実践と理論の關係ほど重要な問題はないといわねばならぬ。ヘーゲルはこの重要なものを、哲学的思索の第一歩である思惟の中で把握し得たのである。このことが、ヘーゲルに於てはカントの呈出したかたちでは時間が問題とならなかつた理由になるのである。そののみならず精神の哲学的理解にとめたヘーゲルは、精神の歴史を何よりも哲学問題として重く見たのである。精神の世界史はヘーゲルにとつて最後の哲学問題であつた。そうである以上、歴史の時間が彼にとつて又問題とならざるを得なかつた。ヘーゲルの時間論は「精神」の概念と聯関して、彼の哲学のうちにあらわれているのである。

読者は以上の叙述でもつて、何故に、カントに時間の問題があらわれたか。ヘーゲルに於ては何故に時間の問題のカント的呈出が発展しなかつたか。ヘーゲルの独自の時間論は何故に起つたか。これらの疑問が一応解かれ得ることを、理解されたであらう。

さて、現代哲学は、時間を新しいかたちで思索するひとりの哲学者を送り出しているのである。その哲学者

というのはハイデッガーである。彼は思惟方法を根本的にはヘーゲルからとり、而もカントの呈出した時間論より示唆を得て、時間をむしろ哲学的思索の中枢に置こうとしているのである。その思索は『存在と時間』第一巻となって形成されているのであるが、その「存在」は根本的理解に於てヘーゲルに通ずるものであり、その「時間」の考えはカントに於て示唆を見出したものである。今や時間が哲学の問題として発展しつつあるということが出来る。時間の思索では、すでに十九世紀にキルケゴールのような思想家があり、現代ではベルグソンも時間について新解釈を与えたのであるが、近世哲学の伝統の流れの中に立っているという点を考えて、私はハイデッガーに関心を寄せているのである。私の解釈では、ハイデッガーはキルケゴールの時間の思想に負うところが又少くないと思われる。

もし近世哲学は以上のように時間の問題を発展させて来たものと論定され得るとすれば、そして、『玄語』の哲学を哲学の世界的水準に於て理解しようとするれば、私は何としても時間の問題を叙述せねばならない。況や『玄語』が「時」を最も根本的なものとして思索している以上、時間の考察は不可避であり、又私の『玄語』理解の関心の頂点でもあるのである。

さて、時間とは何であろうか。

カントに於ては時間がどうかたちで問題になっているかを述べねばならない。

先きにも繰り返し考察されたように、自己意識が存在として考えられるにしても、自己意識は少しも認識ではない。自己意識に於ては、AはAであるという場合のような存在が示されているのみである。カントは在るということの外に現われる、ということ考えたのである。さて、現われるというと、どう、いう、ように、現われるかが是非とも問題になる。どう、いう、ように、ということとは、或る形を予想して言っていることである。これを逆にいってみれば、形にとって必要なことは、どう、いう、ように、現われるかということが肝要な点である。自分

が自分を意識するという自己同一性(すなわち存在<sup>ザイン</sup>)に於ては、形というものは少しも予想されていない。形が予想されていると、すぐに種々なる現われ方が同じく予想されていることになる。自分が自分を意識するという場合の同一性に於ては、如何に現われるかということはすべて缺けていたのである。もし自己が自己に対して現われるということであつたら、そこに現われる自己は第一の自己とは異つたものでなければならぬ。それはすでに自己が自己に同一であることではない。自己が自己に現われるということは、自己が何らかの様を得て自己に示されることである。そのとき、形というものが有り得るのである。形というときは、いろいろなる形のことと考えられている。種々なるということ、様々<sup>さまさま</sup>ということが、形の本性である。自分が自分を意識するときは、形というものは有り得ぬのである。カントは、我れ考ふる(これは「統覚の綜合」と呼ばれている)に対して「形像的綜合」というものを考へた。これは深い意義をもつものとせねばならない。形というものが有り得るのは、自分が自分に現われるときに於てである。自分が自分に現われることによつて、はじめて自分が自分を認識することになるのである。だから、認識とは一つの形の示されることである。ということが出来る。イデー(Idee)という字義はもとは見ることやかたち、という意味に聯関<sup>れんかん</sup>するものであつた。梅園は、後に述べるように、「立<sup>りつ</sup>」又は「露<sup>る</sup>」というような概念を設けて、かたちをなしている物の現われ方を言い表わそうとしたのである。梅園のいう「立」や「露」が直ちにカントのいう「形像的」なものに相当するのではないが、「立」や「露」ということがなくては真実の真理はつかめないと梅園が考へたことは、カントの「認識」の理論と想い合せて或る共通なものが見出せるのである。カントの認識の理論に於ては、「現象する」ということがなくては、認識の説明はつかないのである。

自己意識に於ては現われるということとはあり得ず、従つて形は示されない。現われるということがあり、形が得られるのは自己認識である。現われるということは仮象<sup>しほしほ</sup>ということと屢<sup>しばしば</sup>結びつけられて語られるので

あるが、現われることは又仮象と見られて差支さしつかえない。仮象かたしといえ、これより別に正しい象かたちの予想があるようであるが、象かたちということを用いて世界に於ては、いずれの象かたちが仮の位置につき、いずれの象かたちが正の位置につくかは決して既定のことではないのである。

さて認識ということになつてはじめて現あらわれ、ということがい得るとすれば、在ある、ということとは如何なる場合に言い得るのであるか。在あるは、いろいろの形の予想せられる現あらわれ、ことであつてはならない。在あるとは同一性の表現されたところのものである。そうであるとすれば、自分が自分を意識するという自己同一性こそまさに在あるなのである。

私たちは、在ある、ということと現あらわれ、ということを知ることができたでしょう。在あることと現あらわれ、ことは二つのものなのであるか。もしそれらが二つのものであれば、両者の統一が考え出されねばならない。しかし、二つのものが後で統一されるというようなことが認識の構造である筈はない。在あることと現あらわれることはどういふように関係し合つていのであるか。私はこの関係の仕方は認識の構造にとつて特に注意されねばならぬものと思う。

在ある、ということとは変化や様さまをもたないもので、自己意識の同一性に外ならぬものである。現あらわれ、は如何いかようにという様や形をもっているものである。否、如何いかようにという様そのものの表現である。だから在あるは現あらわれ、と外的に結びつき得るようなものでない。在あるは又変形して現あらわれ、に成ることはできない。形をもたないということが、在ある、なのである。かようにして、在あると現あらわれ、との関係はもはやふさがれていくかのようである。しかし自分が自分を意識するということは、自分が自分を限定していることであると理解される。自己限定ということは自己意識に於てすでに考え得られることである。そうであるとすれば、自

己意識の同一性としての在るは、限定するものであって又限定されるものであるといわねばならない。故に、在るは何かの限定を受けるものと考えることができる。限定を受けると云うことは、直ちに形をもつということではない。在るに於ける限定は自己限定であるからである。

限定の思想によつて、認識ということは理解され得るものとなる。さて限定は何かによつて限定されるのである。自己限定に於ては、自分が自分による限定である。しかし、在るにとどまらない場合の限定に於ては、その何かが問題とならねばならない。この何かをカントは自己直観としたのである。そして更に、彼はこの自己直観の根抵に時間を想定したのである。

カントは次のように考えたのである。「われ思惟するイッヒ・デンケということ、私の定在を限定する働きをあらわしている。定在はそれによつてすでに与えられているけれども、その定在が如何いかにに規定せられるべきか、言い換えれば、定在に属すべき多様が私のうちで如何いかにに定められるべきかのその仕方は、それではまだ与えられていない。それにはここに自己直観がなくてはならない。自己直観ア・ブリオーというのは、先天的に与えられたフォルム形式として（のかたち）すなわち時間が根抵にあるそういうものなのである。時間は感性的感性的（このこと）として限定されるものの受容性に所要のものである。」（『先験的演繹論』の二五節の註を参照）

ここにカントが明言しているように、われ思惟するの思惟（これは上來述べて来た自己意識としての思惟であることいまでもない）と、根抵に時間があるところの自己直観とは決して同一のものではない。認識が成立するのは、この自己意識としての思惟のみでなくて自己直観の協同によるのである。さて、カントに於て時間の解釈がこれ以上進んでいないにしても、認識にとつて重要な問題が呈出されているのである。

かようにして、カントでは時間の解釈は、まだ解かれなままになって問題を残しているのである。それに

しても、私たちが留意せねばならぬのは、カントが認識というものを根柢から理解するには如何にしても避けることのできないものとして時間を見出したことである。普通に時間といえ、うしろに過去というものが、前に未来というものがあり、その間に現在というものがある、そういう一本の線のような連続が、限りなく続いている、それが時間であると、想われている。しかし、カントが自己直観とともに考えた時間はそのようなものではなかったのである。時計で計られるような普通にいう時間は便利のために考え出されている時間で、これは表面的なそして卑俗な解釈である。

『旧約聖書』の「創世記」の中に、神がアブラハムという男に呼びかけて、「爾が愛する爾の独子（イサク）を携へてモリアの地に到り、わが爾に示さんとする彼所の山に於て彼を燔祭として獻ぐべし」と命ずるところがある。父のアブラハムはイサクを連れて旅だち三日間の時間の後にモリアの山へ辿りつくのである。モリアの地に着き、山に登り、壇を築き、薪をならべ、そこにイサクを縛りつけ、刀を執つてイサクを殺そうとしたのである。そのときエホバの使が天よりアブラハムに声をかけて、「汝の手を童子に按るなかれ、亦何をも彼に為すべからず、汝其独子をも我ために惜まざれば我今汝が神を畏るを知る」と言ったのである。このアブラハムという人間の体験をキルケゴールがとりあげて、時間の解釈をしたことがあった。それは彼の思索書『恐怖と戦慄』の中に書かれている。キルケゴールは読者に次のような警告を発している——人々はよくアブラハムの話を読んでいないのではないか。アブラハムは神が独り子を獻げよと言ったから、単にモリアの地に行ってイサクを殺そうとしたのであるか。それに違いない。しかし、話はそう単純なのであろうか。アブラハムはゆつくりと道を歩む驢馬に乗って行ったのである。その旅程は三日もかかったのである。更に薪をあつめたり、イサクを縛りつけたり、刀を研いだりするために長い時間がかかったのである。人々はそういうことを抜きにしてアブラハムを理解しようとしている。考えあぐみつつモリアの地に近づいて行った三日

問、否、第四日目までのびている時間を人々は考えに入れないでいる。四日目にわたる日数はアブラハムにとつては、アブラハムから今日までの数千年よりも長く、否、神はイサクを要求せられることにはないであろう。「神はイサクを要求せられるであろう。否、神はイサクを要求せられることにはないであろう。」こういう思念がたえずアブラハムのなかに往来したのである。アブラハムは家を出るとき妻のザラに何も言わなかった。ザラは静かに父と子の出発を見送った。誰も今のアブラハムを理解するものはいない。三日はアブラハムには数千年に価した。彼は薪を裂いた。イサクを縛りつけた。彼は薪に火をつけた。彼は刀を抜いた。読者よ！世の中に、最も愛するものを子供の中に持ち、しかもこれを失ってしまった父は数ある。愛する子供を全能の神の手によつて奪われた父も数々いよう。しかし、アブラハムの場合事情が違っている。非常に困難な試みが彼に課せられている。独り子のイサクの運命は父のアブラハムの手中にある。けれどもアブラハムは疑わなかった。彼は懼れて右を見たり左を見たりしなかった。彼は祈祷によつて天からの助けの下ることを求めなかった。彼は自分を試みているものは全能の神だということを知っていた。彼は今彼に要求せられているものは犠牲の最大なるものであることを知っていた。神が要求してもこれより大きい犠牲はあり得ないことを知っていた。彼は刀を抜いた——。

ここでイサクの父が経験しているような時間はもはや時計で計られるような時間ではない。その時間は量的なものでなくて質的なものである。しかし、そういうほんとうの時間はイサクの父でなくても、私たちは私たちの真剣の生活のうちに感受しているのである。時間とは一本の線のように過去——現在——未来へと走っている、という表象は何としても真の時間ではないということとは、誰にも理解される。それは勿論時計で計られる時間とても決して真理でないものではない。地球の運行という科学的事実に基づいているのである。しかし、諸天体の運動の周期的なものに基いているにしても、諸天体の運動、又は運動に於ける変化は、一



方の端から運動をはじめてそこに過去をつくり出し現在を動き未来をのぞむというように他の端を目指しているというようなものではない。それ故、時間を過去・現在・未来という一つの線の如く考えて置くことは、人間の実際生活上の便利であって、時間の本質を把握することにはならない。

試みに読者が梅園が「時」といつているもの（『玄語』「地冊・没部・天界之冊・宇宙」を参照）を考えてみられても、たとえそこに普通の時間解釈の如きものも入っているにしても、そのみでは到底梅園の「時」は理解されない。彼のいう「時」は、決して「天」の本質をなすとはいえず、「神」に於て見られるものである。後に述べられるように「天」は「神」に対立すれば客観的なもの科学的なものを表現しているのである。

梅園の「時」の思想のうちにはかなり素朴な考えが残っている。素朴な考えというのは、普通に常識的に人々のいうところの時間の観念がやはり時間論の中にあるという意味である。ほんとうの時間性というものとはそういうものではないのであるが、しかし、ほんとうの時間性は普通の考えでの時間と無関係のものではない。それどころではなく、ほんとうの時間性というものも素朴な時間観念を通じてでなくては、私たちに理解されるものではない。ハイデッガーがアリストテレスやベルグソンなどの時間論を注意深く展開させてみて、その中に通俗的な時間観念があると指摘しているのであるが、そういう時間論がどうしていったいほんとうの時間性から生れてくるかを考えてみようとしているのは、注目に価するのである。梅園は、物が「露」しているところにほんとうの真理を捉えることはできないのであるが、言いかえれば、「露」なる物を捉えてもほんとうの物を掴んだことにならないのであるが、しかし「没」しているもの、又は「没」なるものは「露」しているものを待たねば決してその真相を示すものでないということをして、力説したのである。

ハイデッガーはヘーゲルの時間論も亦素朴な考えの上に立っていると解釈している。現代の哲学では時間<sup>三</sup>は如何ように理解されているかを、ひとつのよい实例に於て示すために、ハイデッガーがヘーゲルの時間論に

対して加えた解釈を、次に挙げてみようと思う。

先きにすでに述べたように、ヘーゲルに於てはカントのおのような仕方では時間が問題にならなかった。認識の根本を考へてみるにつけて時間の問題が出てくるというようになっていない。ヘーゲルは時間の問題を空間の問題と共にとりあげたのである。その点では、自然哲学で取扱つて来たような空間や時間の問題をとりあげたということが出来る。思惟や認識につけて直ちに時間を考察せねばならぬのではなかった。ヘーゲルは思惟というものを論理学の領域で細かく思索したのであるが、思惟そのものは何としても抽象的なもので、その思惟（＝存在）が真に具体的なものとしてあるのは、「精神」に於てでなくてはならない。そこで、精神ガイストとすることが大切な問題になつてくる。ドイツの哲学では（その他法律哲学や経済論の哲学の場合でも同様に）精神ガイストとは単に心的なものとか心的現象といったようなものでなくて、もつと深さと広さと具体性をもつたものを指して、言っている。解り易く言えば、時代精神ツァイトガイストとか世界精神ヴェルトガイストとかいうような言い方がせられる場合の「精神」をむしろ考へた方が、理解し易いであらうと思う。といつても、時代が「精神」をもつているとか世界の中に「精神」があるという如き意味でなく、「精神」そのものが問題なのである。というのは、たとえば国家「精神」というとき、国土や住民もさることながら、政治や経済や産業や科学や宗教や芸術などが文化というものとなつて現われているのでなくては国家精神ということではできない。誰でもそこに活きた文化力といったようなものを考へることが出来る。この活きたものを規準にして、政治乃至産業が善いといわれ悪いといわれ、又科学乃至芸術ないしが高いといわれ低いと言われるのである。正義といい富といい技術といい真理といい美といい、すべてそうしたものが評価されるのはその国の活きて働きつつある文化力といったものによつて決るのである。そういう根本的な具体的な活きたものを「Geist」と呼ぶのである。

以上のように「精神」の意味をとることができると、はじめてヘーゲルのいう精神ガイストが理解されるのである。

精神をかように理解するなら、精神は凝然として固定しているものでなくて発展するものである。活ききていいるものである。そうである以上、精神とともに時間が問題にならずにはいけないのである。時間は精神とどういう関係にあるのであるか。ヘーゲルにとって、時間の問題はこのような仕方じ方で問題になって来たのである。梅園は「時」と「神しん」との問題を考えたのであるが、それが直すぐにヘーゲルの「精神と時間」の問題と同じだということとはできない。けれども、同じひとつの哲学の根本問題を目指して思索していることは変らないのである。

時間は精神と如何いかように聯関れんかんするのであるか？ヘーゲルはこの問題を解かねばならない。精神は発展するものであるとすると、精神の歴史というものが考えられる。ところでその歴史は「時間に於おいて」四 歴進するものである。このことは誰にでも考えられることである。だから、それは「歴史の発展が時間のなかに這入はいる」と言い表わせるのである。ヘーゲルとしては、精神が時間の中に這入はいるといふことの可能性を明かにせねばならない。精神が時間の中に這入はいるには、何よりも精神は時間の本質と真まに相似あ似にているものでなければならぬ。だから、時間は精神とどういふ同おじな関係のあるものであるか？精神が時間の中に這入はいるといふことを精神にとつて可能ならしめるには、精神の本質がどうなつていけばよいのであるか？こういう疑問を解かねばならない。ヘーゲルはそのために「精神」をどういふように理解しているであろうか。それを私たちは先まず見てゆかねばならない。

さて、先きに私は「精神」というものは（たとえば精神としての国家が考えられるとき）、一切の文化的ものの評価がそれに基づいて決まる、かようにして善も悪も、真も偽も、聖も俗悪もそれによつて決定されるものと、解したのであるから、この「精神」は活ききていいるものといつてもそれは真理を真理として、善を善として出してゆくもの、把握してゆくもの、明かにしてゆくもの、そういうものなのである。そこでヘーゲル

は「精神の本当のところ」を「真実のものの把握」(Begriff)というように見るのである。「ベグリッフ」とは普通に「概念」と訳し慣れている。そこで「精神の本質は真実のものの把握である」(„das Wesen des Geistes ist der Begriff“)というのを、普通には「精神の本質は概念である」と言ってしまうことになるのである。さて、概念はやはり思惟(≡存在)なのであるから、思惟が二者闘争即一者統一という性質をもっているように、精神もまた二者闘争即一者統一としてのものである。二者闘争即一者統一というのは一つのものの中で区別が行われることをいうのである。一というとき、一、二、三、四、五等がすぐに考えられるというのは通俗な考えで、一というときは一でないもの、そこに区別のあるもの、即ち区別が、すぐに考えられるとするのが真理に近い見方である。梅園は「一は体の二を具す。体二、性の一を見はす。一混成せざる所なし。二<sup>さんりゅう</sup>繁立せざるころなし」と言っている。

「<sup>さんりゅう</sup>繁立」というのは区別の行われることをいうのである。ヘーゲルの概念は、区別の区別作用(ein Unterscheiden des Unterschieds)であるというように言い表わせるのである。区別とはしきり、をつけることと考えがちであるが、それは空間的にのみ解釈した場合であって、区画にすぎない。区別を空間的にのみ解釈することをしないで、質的に理解せねばならない。「……ではない」と否定するときには、私たちははっきり区別の働きをしているのである。人間が何を区別するといっても、実践的に「……ではない」と決然と否定することほど区別することはない。科学の上で「……ではない」と判定することも区別である。すべて否定は判然たる区別作用である。それで、概念は区別の区別作用であるというと同じ意味で、「概念は否定の否定作用である」というように言い表わすのである。精神としての時代でも、精神としての国家でも、それはすべて概念である限り、その中に区別の区別作用を、否定の否定作用を含んでいるのである。だから、活きているのである。それで、精神としての概念は、誰かが主体となって区別作用をするのではなくて、それ自身のうちで区別を敢行する

それ自身の働きである。否定の否定作用が精神の本質だとすると、精神は凝固せるものではない。ヘーゲルは、それを「精神の絶対的非静止な状態」(das absolut Unruhige)と呼んでいる。精神以外には何ものも考えられないのであるから、精神は他の何ものからも目的を与えられているのではない。それはちょうど、梅園が「神」なるものを行使している何ものも認めていないのと同じことである。それ故、精神は何のために自己否定をしつつ発展しているかと強いてたずねるなら、それは自分自身を顕露してゆくためであるということができるのである。これは「自己顕露」(Selbstoffenbarung)と呼ばれている。精神はかように自己を自己において否定し、そうすることによって発展するのである。即ち、活きているとは自分を実現してゆくことである。ということとはつまり、歴史に於て自分を実現してゆくのである。だから、その意味で精神は進展するのである。固く停っているものではない。進むというと、私たちは普通には直ぐに直線が前方へと伸びてゆくように考える。しかし、精神の進展は自分の中で自分を区別してゆくことであるから、わけなく単純に物が前方へ移ってゆくこととは全く違っている。はっきり区別するということは、一方から他方を排除することである。排除しても、排除されたものが何処かへ行ってしまうことはできない。すべては精神の世界なのであるから。排除されたものも又精神の領域である。だから、これを「自己の内」に於ける排除の原理」といのである。截然と区別し決然と排除するのであるが、やはり自己のうちでの作用であるから、そのことを「征服」(Überwindung)というように見ることが出来る。征服とは征服されたものを全く外へ捨て去ることではなく、自己の中に活かしてゆくことである。困難を征服するということを人は屢々言うが、それは困難を全くの外へ払い捨てるのでなく、それを否定して自分のうちに活かすことである。「精神」というものはそのようにして発展してゆくのである。かように戦い戦ってゆくことが、即ち精神が自由になることである。ヘーゲルが「精神の自由」というのは、このことである。精神が進展するというこの意味が、これでもって理

解されるのである。進むとは単に量的に増進することではなく、それは本質的に質的な事柄である。普通に進歩というと、ただ物が前方へ前方へと量的に進み出ることと解されているが、そういう解釈ができる根柢の根柢には精神の発展という質的なものがあるのである。

さて、精神はかようなものとして理解されるのであるが、ヘーゲルに従えば、時間も亦精神の如くに否定、否定なのである。それはどうしてであるかというに時間は空間の如きものでないからである。空間とはそれを切れ切れに分割してみることができる。多くの点の集りというように見られる。多くの点の集成だとすれば、点と点とは区別されているように見える。しかし、この区別は先きの精神に於ての如き区別とは全く性質が異っている。読者が物体を切れ切れに分解した場合そこに切れ切れの区切りがついて分れていることが認められ、他方に於て私たちの精神や行動の世界でものを区別した場合、区別されたものは区別されながら一層的には繋がり合っているのが認められるならば、以上のことは容易に理解されるであろう。だから、空間的なものに於ての区別は区別のままであつて、すなわち区切られたままであるが、精神的なものの行動的なもの場合には区別は却つて区別でなく、より一層合一になつていくことが解るのである（他人を怨むという区別は、如何に区別され切りの儘でなく一層確執的繋りに入つてゆくかを考えてみればよい。）かようにして、空間に於ける区別は「抽象的区別」と呼ばれるのである。

もし空間に於て点が何か或る区別をするということになると、それは空間そのものではすでに無いことになる。もはや空間でないものであるといわねばならぬ。だからそれは空間の否定である。ほんとうのところは、空間はそこまで来ないと空間とはいえないのかも知れない。しかし、何としてもそれは空間の否定である。そういうところまで概念が発展したものが「空間の真理」であると、ヘーゲルは考えたのである。空間がかように、その意味に於て、その精神に於てとりあげられるようになれば、もはや普通にいう空間ではない。

かような空間の真理性、これが「時間である」と、ヘーゲルは理解したのである。ヘーゲルの試みた空間の概念から時間の概念への発展に就いては、尚詳しく考察すべきであると思われるが、以上の叙述でもって空間に対して時間というものが如何に異っているかということは、略々理解されると考えられる。梅園が試みた「露」や「立」や「物」についての解釈と、「神」や「時」についての解釈とを、合わせ考えられるならば、理解は一層容易かと考えられる。

「時間」は、ヘーゲルに於ては、精神のように「否定の否定作用」と理解されるのである。そうだとすると、時間は空間よりもはるかに精神的である。むしろ、時間は精神と類似のものといえるのである。そうであるとする、精神の発展が時間の中に這入るといことは、決して概念し得られぬことではない。といって、時間は精神と同じものではない。ヘーゲルは、やはりカントと同様に時間を「直観」として取扱っているのである。「空虚な直観」(leere Anschauung)と呼んでいるから、カントの時間解釈に接近している。いったい、ヘーゲルの時間解釈もカントの影響のもとにあることは見通すことはできない。すでに時間はそのように「直観」としてのものであるから、それ自身「精神」とは言えない。「精神」は直観内容というようなものでなくて、形式フォルムそれ自身のように自由なものである。それ故、時間は概念ではあっても、「精神」としての概念ではない。「精神」は前述のように活きたものであり、発展するものであるが、そのためには精神は自分が自己を実現してゆくものである。だから、実際に「現象」してゆくものである。精神が現象してゆくのはまさに時間おひに於て現われるのである。時間という仕方を取らないでは、精神は現象しない。現象しないでは、精神は自己を実現しないのである。だから精神は本質的に時間の中に這入るのである。それで、ヘーゲルの「世界史」という意義は、「精神が時間を得て展開してゆくこと」をいうのである。私たちは、以上でもって略々ヘーゲルの「時間」論を考えてみることでできたのである。ヘーゲルの如くに解釈すれば、時間もまた精神的なものなの

である。ヘーゲルは、精神と時間との同似であることをつかんで、そこから精神が時間の中に這入ることを考えるのであるが、それと共に「精神」は実際に現象せねばならぬものであるから、直観としての時間の形式に宿るものであることを洞察したものとと思われる。

ところで、ハイデッガーはヘーゲルの時間解釈を十分のものとしては認めないのである。精神が「時間の中に這入る」ということは、何としてもやはり時間に対する素朴な考えが残っている。それでは、時間の解釈はまだ不徹底であることを如何にしても免れない。時間はもつと「存在」の根本から理解し直した上でなければ、哲学的な解釈に到達しない。「存在」という人間そのものの本質をひき離すことのできない、むしろ、人間の本質をなすものから、思索し直し、思索し改めてみないでは、時間論は徹底しない。このような考えがハイデッガーの見解である。そういう洞察はやはりカントの時間論にその根源があるといわねばならない。

ハイデッガーによると、人は「存在」ということを既に解りきった平明の意味のものの如くにとるのであるが、存在ということとははつきりと言えないものである。「存在」とは存在するものがあつて、そこから抽象して「存在」という概念ができてくるかに解されるが、存在はそのように説明はできぬものである。説明することは一層高い（又は広い）概念を持つて来て明かにすることであるが、「存在」という概念以上に基礎的な概念をもつてくることができなない。「存在」の意味はむしろ「暗い」のである。だから、人が歴史的にそれを明瞭にしてゆくところのものである。そういうものが存在である。ヘーゲルでは思惟は直ちに存在の意味をもつていた。思惟というものから離れたなら、如何なるものも意味を失つてしまうことを、私たちは見たのである。ハイデッガーの理解する存在にしても、人は存在から離れることはできない。存在とは何であるかと私たちはたずね求めているとき、私たちはすでに「有る」ということの真の理解の中にいるのである。概念的には「有る」とはどういうことだと知られていなくても、「有る」ということの中で振舞っているのである。そ



ういうように理解されてくると、「存在」とは人間というものと別に考え得られるようなものではない。ハイデッガーは「定存在<sup>ダ・ザイン</sup>」ということをして「人間」と同意義に解釈している。人間というものが別にあつて、すなわち人間という「存在するもの」があつて、このものが「存在」という客観的なものを思い浮べるのではあり得ない。そのような考え方は卑俗な思想である。存在の眞の理解は、人間が人間を眞に理解するひとつの而も根本的な仕方なのである。ちょうど、ヘーゲルに於て<sup>おひ</sup>「精神」とは精神が自分自身を規定してゆくものであつたように、人間は人間自身を規定しゆくところに人間が人間として実現されてゆくのである。その外に何が求め得られるであろう。神の覆いをひきはいで見たら、そこに人間が見出されたということは、決して古代神話のことではない。ハイデッガーは「存在の眞の理解は人間の存在確定性である」というように言い表わしたのである。人々は「科学」というと全く客観的に存立しているもののごとく思うのであるが、ハイデッガーは「諸<sup>ものもの</sup>の科学はすべて定存在<sup>にんげん</sup>の存在<sup>ザイン</sup>の仕方である<sup>・ウアイゼ</sup>」と見ている。これは正しい見方といわねばならない。

或る人々は、何故に人間を理解するに「存在」というような概念を用いるのであるかと、疑うかも知れない。そういう人は梅園が人間や物を理解するに何故に「天<sup>てん</sup>」や「神<sup>しん</sup>」というような概念を通じて考えようとするかということを疑つてみればよい。世上には、人間を解釈するに、全く意味のない超人間的なものを以て解釈する例がある。人々は狐狸の類を以て、極めて非科学的なものを通じて人間を解釈している例も挙げるこゝとができる。もちろん「科学」のみを通じて人間を理解することが最もよいとは思われない。科学とは定存在（人間）の存在の仕方の一つなのであるから。しかし、科学の眞理と相通じない又は相背く如きものを以て人間を理解することは決して正しくない。そのように見てゆくと、<sup>し</sup>「存在」の哲学的見方を以て人間を理解してゆくことは、たとえ見たところは有望さが少くて或は不安に見えようとも、「存在」を思索し深めてゆくこと以外に人間理解というものはあり得ないのである。

「存在」が以上のように理解されてくると、「存在」とは少しも抽象的なものでない。言いかえれば、考え出されたようなものではない。むしろ、ヘーゲルに於ける「精神」の如く、抽象的なものがここを基礎として生れるようなものである。「精神」には直観としての時間が共々に考えられたのであるが、その如くハイデッガーの場合でも、「存在」の意味には真実に（そういう意味で直観的といってもよいような）具体面が含まれている。ハイデッガーが「存在の *der Sinn*」<sup>五</sup>と云っているものがそれである。ハイデッガーが「時間性」(*Zeitlichkeit*)と呼んでいるものは、この存在の *der Sinn* としてのものである。そうすると、時間とは如何ように考えられているのであるか。その表現に於てハイデッガーは多くの苦心を払っている。何故なら、容易に或る言い表わしを下すことができない。如何なる言い方も時間を表現するに適當していない。ヘーゲルが時間を言い表わす方法を見出すことに努力した如く、私たちの先行者梅園も同じ困難に当面している。或る意味では梅園はこの困難の前を往來するにおわたったという事さえできるかも知れない。しかし、「天」に対して「神」を理解し、其処に「時」を考えないではいかなかったのは、梅園の哲学的思索の深さとしてこれを認めねばならない。ハイデッガーは、次のような言い方を選んでいるが、又一つの餘儀なき表現といわねばならない。「其処から人間が一般に存在のような或るものを明確にはないが了解しこれを露わにするところのものは、時間である。」このように考えられていると、「存在」が理解され、言い表わされるということ、そういう具体的ことができる。事実として遂行されるところに、時間というものが考えられねばならないのである。こういう言い表わし方でもって、時間がどういふものかを真に理解することは困難である。しかし少くとも、時間は普通の解釈によつては少しも明瞭にはならないということ、人々に理解されるのである。時間がいわば容れもの、如くに思われていて、その中で人間が「存在」を理解するのではない、ということ、誰にも理解されるであろうと思う。

ほんとうの時間からいえば、未来は過去よりもより先きにあるのでもなければ、過去は現在よりも後の方にあるのでもない。過去↓現在↓未来という経過の代名が時間なのではない。「存在」の Sein として「時間性」は理解されるのである。だから、「時間性」は存在するものではない。「時間性は在るのではなく、〈時する〉(Sich zeigt) である。」ハイデッガーは「時する」という特別の表現を用いている。時間性が「時する」ということは、時間がうつってゆくことではない。未来と過去と現在とが統一されているところは、「時する」としか言い表わすことのできないものである。そういう未来と過去と現在とをハイデッガーは *Entzogen* だと呼んでいる。時間性にはエクスターゼとして過去や現在や未来があるが、本来の根本的な時間性というものは、本来の「未来」なるものから「時する」ところにあるのである。だから、真の時間は「怖れ」とか「不安」といったような私たちの体験の中にむしろ掴まれ得る如きものである。「時する」ものを分析して明かにすることは困難であろう。むしろできないといった方が早い解答になるであろう。しかし、「時する」ものを種々なる試み、種々なる仕方でも思索してみることが絶望なのではない。

認識の根抵に於て「時する」ものをつかむということは、「精神」の理解に是非必要であることはもはや明瞭である。

## 註

- 一 このことはハイデッガーの『カントと形而上学の問題』(„Kant und das Problem der Metaphysik“)に於て詳述されるところ。
- 二 Sören Kierkegaard, „Furcht und Zittern.“ Wiederholung. (Gesammelte Werke, B. II.)
- 三 Heidegger, „Sein und Zeit“, § 78, 82.
- 四 Hegel, „Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte.“ (Vernunft in der Geschichte).

- ⌘ Heidegger, „Sein und Zeit.“ § 5.
- ⌘ Heidegger, „Sein und Zeit.“ § 61, 65.

## 第二章

はしがき (これから『玄語』の哲学に移ってゆくに就いて)

私は、『玄語』の哲学説を解釈するに於て、『玄語』が含んでいる諸の哲学的問題を悉く解説しようとするのではない。そうでなくて、今日の欧米及び現代日本の哲学の到来している水準から見て、『玄語』の哲学が不朽の価値と意義をもっていると考えられるものを強調したのである。だから、この書は『玄語』の解説でなくて『玄語』の現代的意義を解しようとするのである。

日本人によってつくられた哲学的労作はヨーロッパのそれと異って、学説内容の表出が方法的でない。叙述上の発展ということはあまり考慮されていないのが常である。梅園も亦かかる日本のなむしろ東洋的な表現の仕方から自由でないが、『玄語』の独特の体系的性質は辯証法的でありながら、それが東洋的特殊性によって押し出されているために、一つの問題又は一つの表現はすぐに他の問題や表現と対比され綜合され、区別され統一され、纏綿し参差して叙述が進んでゆくのである。従って『玄語』の哲学のうちからその第一義と考えられるものを摘出し、これを方法論の上に立っている現代の哲学との交渉の上に叙述してゆくことには、少からぬ困難がある。私はこの第三章では「理」の思想と「故」の思想を述べ、第四章では「天」の思想と「神」の思想とを述べるつもりであるが、「理」の思想は「天」という表現をもって説明され、「天」の思想は「理」を語る言葉で表現され、「故」は「神」を語るに缺くことを得ず、又「神」なる表現は、「故」を語ることによって行われるのである。これらについては、『玄語』の構造「のところを参照せられたい。

私は、梅園のいわゆる混淪鬱淳の学説を解きほぐしてゆかねばならない。そのために右に言ったような説明

の仕方をとったのである。

## 五 「理」の思想

理とはどういうことであろう。此処で理というのは、いうまでもなく梅園の用語としての「理」をさして言っているのである。梅園の「理」はこの語のままで私たちに容易にわかるものようである。今日の日本語で「理」といえば、理論とか原理とかいわれる場合の理に誰でも考えつくのである。理が通る又は理が通らないというときの「理」でいいのである。梅園が「理」というときは、日本の儒教で昔やかましく議論せられた理気論の理のことを参照する必要はないのである。梅園は日本の儒教で昔議論せられた「理」のことをば、はつきり批判して斥けている。それは『玄語』の天冊の「活部」のところを参照せられればよい。

「理」とは、梅園に於ては、理論に於ける普遍性を意味する。理論というものはそれがとにかく一般的妥当性をもっていることを何よりも本性としているものである。理のこのような理解は宋哲学のうちに発展の端緒はある。梅園は理といわれるものであつたら、当てはまらないということはないと考えた。理の指すところが現実おひに於て実現するか又実現しているかどうか、それは解らない。ものが実現するということは理のみではできない。そこに来るものはこの章及び次の章に於て取扱おひされる「故」の如きものである。理のみでは、事実としてものは実現しないのである。けれども、理は普遍的に妥当するということ、これが『玄語』の根本思想である。私たちは、梅園が二十歳の頃自分で簡天儀を作り天象を模して、日夜天体の観測をしたことを想起そう。彼はすでにその頃から、彼の頭脳を通じて、無限の世界を表象し思惟するようになっていたのである。彼にとつては天は無限の動態であつた。無限であれば、これから外れる何ものもないといわねばならない。それは丁度ヘーゲルにとつて「存在」が一切の自然的なもの人間的なものを容れてあまることがなかつ

たようなものである。(ヘーゲルと同様にハイデッガーに於てもこのことは言えるのである。) 一は論理的な存在(思惟∥存在)をとつて理論的普遍性を表現し、他は表象的に天をとつて理の一般性を示したのである。梅園は「理とは天である。あらゆる事物の以て然るところの謂いなのである。」(理者天也。事物之以然也。)と言っている。理は天の如く一切を蔽うものである。何ものもこの外に出ないのである。

私たちは、思惟の根抵に考えられた意識一般でもよく、又ヘーゲル的な「存在」でもよい、かかる普遍性をもつたものを、「天」の思想とともに思索して見ることが極めて自然であることを認める。意識一般や存在ということほど抽象的なものはあり得ぬであろう。しかし、これほど確実なものは又あり得ぬであろう。これほど明瞭なことはなく、これほど一般的なことはない。自然の事物のあるところ、人間の文化のあるところ、これを見ないということはありません。

或る人々は、梅園の理の思想に配するに純粹思惟の如きものをもつてすることの当らないことをいって、非難するかも知れない。ヨーロッパ人のいわゆる理論的なものと梅園の「理」とを対照することの正当さのところで対比をすることを止めて、意識一般や存在の如き純粹思惟との対照を試みることに逸脱してはならぬと、言うかも知れない。しかし、私の研究に従えば、ヨーロッパの哲学思想に於てたえず問題にせられる理論と実践の対立は、その思想的根源はカントの純粹統覚と内感の自己直観の限定(時間の内感的限定)との問題に、遡らねばならない。梅園が(後述する如く)「理」に対して「故」を「天」に対して「神」を説くのは、右の統覚と時間限定の問題が根本的であるが如く、根本的な問題なのである。ただ、一は最初から問題のたて方に表象的で実際のなところがあり、他は問題のたて方がそれ自身思惟的で理論的であることに、大きい相違がある。とせねばならぬ。この点を更に考えるならば、ヨーロッパ的仕方の方が却つて人間的であると言えるのである。なぜなら、一が「天」を言い「神」(これは後述する如く神のことではない)を言うに、他が「意識」

を言い「思惟」をいうことに明瞭に示されているからである。

しかし又、梅園は理を天の如き表象をかりて言い表わすけれども、知力のことをいわないのではない。理はいずれかといえば客観的で、知は主観的な（というよりも主観の側の）ものである。理は昭昭として炤すものであるが、理はそれ自身分化して、そこに法則が存在する、理とはそういうものである（理者。分有条理。）それ故、理がある限りすべての事物が昭昭として明瞭にならないということはない。その明瞭にするものが理である。それが人間の知力と関係があるのは、人間の知力がそれを知るからである（照者理也。智以知之。）梅園は知力から理に入ったのではない。その点が、東洋的だと言い得る一つの理由である。知と理の関係は、すでに中国で説かれてはいる。

理論を理論として追究してゆけば、フツサールの本質学（Wesenswissenschaft）の如きものに行くのが自然かも知れないが、梅園の場合では「理」の思索はすぐに自然哲学や人倫のことが明瞭にされてゆくことに繋がって発展するのである。「ど、う、い、う、事、柄、で、も、理、を、も、つ、て、の、ぞ、め、ば、少、し、で、も、わ、か、ら、な、い、と、い、う、こ、と、は、な、い、」（是以事物。挑理炤之。臺釐無所逃焉。）というように、理は説明されてゆくのである。

梅園は「理」を明かにするために、「氣」について叙述する。さて、氣とはどういうものをいうのであろう。どの民族の哲学思想のうちにも、「生成」という考えがある。『古事記』もそうであるが、仏教や中国の古代思想ももとよりそうである。又、古代ギリシアにもこれを見出すことができる。しかし、もし生成を考えるにしても生成する、ということ、を理論的に考えれば、例えば易の思想の如く又はヘラクレイトスの万物流るの思想の如きものとなつて発展する。そういう考え方よりも別に、生成そのものを理論的に考えるのではなく、生成するもの、の、こ、と、を、考、え、る、と、い、う、ゆ、き、方、が、あ、る、。この方の遣り方は考えるだけでは発展しがたい。何故というに、生成する物のことを考えることは、かような物の研究に入らないではできない。物の研究に実質的に入る



ということになれば、今日のいわゆる自然諸科学に若くものはない。だから、昔の哲学の思想のうちで生成する物についての考えは初め自然科学のうちで発達し、それは更に自然科学となつて発展して、いわゆる「事物の根本の学」としての哲学から離れて行つたのである。そして自然科学のうちでも、物理学・化学・生理学・心理学となつて発展した。殊にこの中では物理学よりも、後の三つの科学に於ては生成する物の研究が行われたのであること、いうまでもない。

しかし、このように科学が分化してくると、昔の哲学思想に於けるように、生成することを考えることと生成する物を考えることは統一しては行われず、別々になり、生成の哲学は自然科学では取扱われなくなる。そして、他方で哲学では生成することを考えることが進み、生成の理を考え、而もその理を論理的に考えることに発展しゆくのである。以上のような進み方は、ヨーロッパに於て典型的に行われたのである。

梅園がその中にいた思想系統に於ていえば、右のような分化はあまり行われていない。これは東洋の伝統である。『玄語』では生成の理や更に理そのものの思索は、生成する物の思索と離れていないのである。このことを考慮して置かないでは、梅園の「氣」の思想は理解できない。

それにしても、「理」に対して「氣」が特に説かれるのは、梅園が鋭く理論的なものを追究するがためであると思われる。「理」を説くことが徹底すればするほど、「理」でないものを呈示せねばならない。そのことは、カントやヘーゲルが純粹に理論的なものを追究するがため、生成するもの、生滅するものを考えたことと、同一轍である。ドイツ語では生成するとは *geschehen* するといわれる。*Geschehen* とは出来た事のことであり、*Geschehnis* とは事件のことである。ドイツ人は歴史のことを *Geschichte* というが、歴史といわれるものの意味よりすれば語義の上では *history* よりも当を得ているといわねばならぬ。さて、カントが思惟に対して直

観をたえず考えたのは、geschehenするものもたらずものを考えたのである。思惟は存在であつて生滅するものではない。ヘーゲルに於ては論理と歴史的なものがいつも問題となつたのである。私たちはこのような用意をもつて、梅園の「氣」の説に向わねばならない。

梅園が「氣」というとき空間を充たしているもののことを考えていたことは、容易に察せられる。『元熙論』<sup>三</sup>の中で梅園は、「古來氣をいふこと同じからず」と言い、そして、一元氣といわれて来たものと一応區別している。「この書にいふ処も亦おなじからず。一元氣はおく、唯氣とさしているものは、空間の氣なり。是をもつて一元氣の全体となさばあやまりをはらん」と述べている。氣というとき、梅園も氣象・氣質・氣體・氣色・心氣・氣物などといわれる場合の様々なる氣を考え、更に形而上学的に一元氣ということを行っているが、やはり「氣」というときは空虚なものを充たすところのものという意がかなり強い。空虚なものを充塞するところでは、ヨーロッパの哲学や科学に於ける質量又は質料の概念も考え合わせられる。梅園は「氣」を言うとき又必然に「質」ということを屢言わねばならなくなっているのは極めて自然だと思われる。「氣」にしても「質」にしても、これらの概念は中国の哲学思想のうちにこれを見出すことができる。梅園が質ということと言わねばならぬのは、彼が氣の意味を明かにしたいがためと思われる。質は氣に対していうと「実する」もの、氣は質につけていうと「虚する」ものである。氣が精微なものなれば質は麤なものである。何としても梅園の氣という概念は、天が地に比して輕動するものに見え、地が天に対して停止充實したものに見えるという、人間の感ずる原始的な素朴な事実の上に、出来上つたものとせねばならない。この如き考えも中国に前例がないではない。彼は「氣は天の体」であつて「質は地の体」であると言っている。天というのは私たちが眼で見る雲の去來する蒼穹のことでもあるが、ひろく諸天体の運動をも合わせていつているのである。

さて、氣は空間を充たす如きものという意味をもっているにしても、氣はすぐに物ではない。後述するよう

に「氣」と「物」とは一つの対立する概念でもあるのである。むしろ、彼に於ては物という概念には氣よりも質の方が近いのである。ヨーロッパの哲学及び科学に於て成立した物質の考えからいえば、氣は物質的なものではない。むしろ、質の方が物質的なものである。氣は空間を充たすようなものと考えられるにしても、氣は物質ではない。いわゆる物質という概念は、東洋にはなかったのである。

さて、氣であるが、氣そのものは理の如きものではないことは確である。理というものは抽象して人の知ることのできるものであることは梅園の又理解するところである。抽象という考えも東洋人には成立しなかつた概念である。しかし、梅園は「理は沿ふべく」と言っている。容易に分析することのできない実在のうちに入つてゆけば沿うて行くことのできる條目があると考えている。條理というものがある、而も條理に従わない何ものも天地の間に存在しない。理の昭昭として炤らさないとこほはない。その意味では、梅園の考えは汎論理的である。その理は物や質のように露れているものでなく、いわば実在のうちに没れているものである。それを人の智が知るのであると考えられている。しかし氣は露れているものか没れているものかといえ、物に比しては没れているものである。その点、理に似ているが氣は決して理のようなものではない。氣はむしろ物や質といわれるものと事実離れていないものである。そうであるが而も氣は、「心氣」とか「氣質」という言葉に見えている如き或る作用をするものであり、働きのあるものと考えられている。理はそれ自身では作用するもの働きのあるものといわれるようなものではない。しかし、氣は物を活かすものであり、働かすところのものである。かようにして氣は空虚なものを充たすという意味では、すべての物を活かす又は働かすように充実せしめるものと理解される。かようにして、氣は理に対していえば、生起するもの又は生成するものという意味と同時に生起させるもの生成させるものという意義をもっている。理と氣とは、梅園に於ては以上の如き意味にとられている。宋哲学の理氣の説に似ているところはあるが、しかし、全く別箇な解釈の上

に立っている。私がドイツの哲学者たちのいわゆる *geschichten* するものの考えをもって来て理解しようとしたのは、梅園の「理」がヨーロッパの哲学に於ける「法則」に近いほど判然としてい、而もこの「理」は生起するものがなくては在り得ぬものであること、ちょうど法則が生成 *geschichten* するものがなくては存在することのあり得ないようなものであるのと同じである。

「理」はかように法則の如きものとして理解されるべきものとする、理は存在するのでなく「あるべきである」(*sollen*)といわれるべきで、現に生起するものではない。梅園は、理と氣を理解せしめるために倫理的なものをもってしている。「理」という立場からすれば、子は当に孝なるべきものであり、臣は当に忠なるべきものである。氣の立場でいえば、子は必ずしも未だ孝ではないものであり、又臣は必ずしも未だ忠ではないものである。「理則。子当孝。臣当忠。氣則。子未必孝。臣未必忠。」カントは、友人というものは当に友義をもつて押し通すべきものである、と言った。これを厳密にとれば、誰にも事実<sup>じじつ</sup>に於ては友人はないと言わねばならぬかも知れない。それだからといって、友人とは幾分友義に於て誠実を缺くところあつてもよいといわれるものが「友人」という概念であるべきではない。やはり友人とは友義をもつて押し通そうというものであるべきものと、考えたのであった。カントの考えは梅園が忠と孝について言っているものに近いと思われる。しかし、全く同じ思想ではない。梅園に於ては「孝」なるものを理に於てとれば、子は親に対して当に孝であるべきものなのである。それが孝の理である。しかし、孝の理が立つからといって孝が実現されているとは限らない。孝が事実として生起するには、子が行為し親が関与せねばならない。しかし、孝の理は昭昭として明瞭なものである。忠についても同じことがいえる。梅園のあげたこの例に於て、私たちは彼のいう理が何であり、氣が何であるかを、理解することが幾分容易になったと考えられる。

理氣の説は儒教に於て屢論ぜられたものであるが、まだ梅園の如き理解のもとに考えられたものはないと

いうことができる。それは理と氣との相関の考えについて言えるのであるが、理の解釈に於て更に独創的なものが見出されるという点で殊にそう言い得るのである。梅園に於て「理」は「有」であると考えられている。「有」とは何であるか。

有とは有ることである。有るといふことほど普遍的なものはないであろう。自然の世界であろうと人間の世界であろうと、有でないものはない筈である。梅園は「有すれば、之を外にするもの有らず」といつている。ヨーロッパの哲学者はこの普遍的なものに到達するには、思惟するといふことから出発したのである。読者は、カントの意識一般や自己同一としての自覚のことを、想起されるであろう。更にヘーゲルの「有」のことを、更に又ハイデッガーの「存在」のことを想起せられるであろう。これらのいずれにしても、デカルトの「われ思惟す、故にわれ在り」という近世哲学の端緒からはじまったものといわねばならない。梅園の有の思惟は思惟や判断からはじまったのではないであろう。天（自然）が一切のものを容れてあますことのない、その意味で無限でありながら統一をなしていることの洞察から、彼は有という考えに到達したのではなからうか。東洋では「有」の理論に於て先蹤を缺いているわけではない。それはさて置いて、彼は有を言い表わすのに「容れる」といふこと、「居る」といふことを言っている。そして又「一」といふ概念をもって有を説明している。「一」といふことも「容れる」といふことも、「居る」といふことも、そして「有」といふことも、すべて「理」の理解のためだといふことができる。

「天地には物が有るではないか。だから、無である。」この言い方の如き素朴であるようであるが、率直に一つの真理を言い表わしている。「有とは、無に向い合つて、有なのである。だから、有は有るのである。無は無いのである。」「だから、有は無いといふことはできない。無は有るといふことはできない。」「これらの言い方も、ヘーゲルのいわゆるサインとニイヒツの辯証法の理解に於けるより粗略ではない。何故なら梅園は

有るといへばすべてのものことごとく悉く有ると厳密にとるから、無というものも有ると考えられているからである。そのことは有無論につけて具闕の論をしているのでよく断定できる。「すべて具ずるとなれば、闕かくということも亦具えていなければならぬ」(具中。則闕亦具之。)と彼は言っている。だから有る、という限り無も有るのである。そして、更に「無なるものは、その有が無いのであって、無なのである。有うなるものは、無が無いのであるから、有るのである」と明言している。このようにして、「有」ということは、最も普遍的なものを意味している。しかし、梅園の有うはただ思惟としての有うの如ごとく論理的普遍性のみをもっているのではない。有は、どうしなくともそうなっている、又はそうなつてゆくものを言い表わしているのである。「有うするの貌かたちは、自然しぜんである」と言っている。自然しぜんとはおのずから然しかなりゆくもののことであつて、それが故に、「自然しぜんなる用語はヨーロッパ人の Nature の意味をもつのである。では、有うが自おのずから然しかなりゆくものを表言するとすれば、そうさせるもの、そうするもの(「故の思想」の初めを参照)は何によつて表現するのであるか。梅園はそれを「開かひ」といっている。開かひとは開ひらくことである。開かひくとは、統一が統一でなくなることである。梅園の「一」とは統一性 Einheit であるが、一なる統一性が統一でなくなることは、開である。数でいえば、一から二が出ることは開である。だから、有は一である。一という概念は、梅園が執拗に思索を集中したものと思われる。

開という表現はどこから来たのであろう。<sup>三</sup>それは有が一切のものを「容れる」ところの「宅」と考えられていることに基くのであろう。梅園はこう言っている。「明めいを以てその戸を開けば、また幽いゆうを以てその室を閉つと。だから、開くということは、又同時に閉つめることを伴ともなうているのである。人間が知識をもつてものを分析することは、また正ただにそのままが分析できないものを却かえつて示しているのである。このことは哲学にとつて、重要な意味をもっているものでなければならぬ。してみると、有は又同時に開である。それは成なるが為ためを

離れてはあり得ぬ如きである。

さて、有は「容れる」ものである。有は又「室」というように表象されている。このように表象的に言い表わされるからといって、すなわち有が物の如くに見られているからといって、「容れる」とか「居る」とかいう概念は論理性をもたないのではない。室とか居るとかといえば室の内と外が考えられるのであるが、梅園は内の無い外はなく外の無い内はないことを、次のように言い表わしている。「内としての内は、いったいどうして外として外を見ることができ得るであろう」（以所内于内。所外于外。将何如觀焉。）と。このようにして、室は物としてのものでなく、又空間的なものとしてのものではない。有としての室は、どこまでも理を言い表わすのである。尚又、「容れる」ということをいえば、「居るもの」のことが考えられるが、居るものが容れるものよりも必ず小であり、容れるものが居るものよりも必ず大であつては、論理の世界のものではあり得ぬ。「居るものは容れるものより小ではない。容れるものは居るものより大ではない。」だから、室とか居るとか、又は開く閉すなどの言表が表象的のようであつても、決して人が物を見るときの見方や考え方の素朴な非論理的な把え方がされているのではない。梅園は、物を普通人の如く素朴に見るときは物が「露し」ているというのである。露していないものは「没し」ているのである。理は、決して事実としての物ではないから、没しているものである。露すものは、又「立す」るものとも呼ばれている。立していないものは、「活し」ているものである。没露も活立と共に、梅園哲学に於て思索するとき重要な範疇である。梅園の論理思想の本質的なものが、『天冊』の「活部」のところに出ているのは、いうまでもなく自然である。

### 註

一 理が物のすじみちを意味するという考えは中国に於て古い。理が幾分近代的意味をもつようになったのは宋哲学と見るべきであろう。『性理字義』は「理字」の条で「万古不易者理也。理無形状。如何見得。只是事物上一箇当然之則。便

是理也。」と言っている。

二 『物理小識』の「氣論」の節は、「理以心知。知与理来。」と述べている。この「氣論」はもとよりであるが、『物理小識』という書物が梅園に影響したところは少くなかったと思われる。

三 元氣の説は中国古代に遡る。『礼統』の中に「天地者。元氣之所生。万物之所自焉。」とある。『淮南子』にもある。註の四『淮南鴻烈解』からの引用を参照。『淮南子』は梅園の愛読した書の一つではなからうか。彼の読書ノートには三十六歳のところに『淮南子』は記されているが、それまでにもすでに読んだものではあるまいか。『帝王世紀』には「天氣始萌。謂之太初。」とある。理そのものの考察のそれほどに発達しなかった中国古代の哲学思想に於ては、生成するものを主として考えることより、氣及び元氣の説が発達したものと考えられる。元氣なるものがあつてこれが万物を生ずるといふのが如き最も形而上学的な解釈は梅園はとらなかつた。「二元氣あつて然してのみ天地万物ありといふにあらず」と『元熙論』でいっている。『元熙論』は三十五歳のときの著述であるが、梅園哲学は完成した『玄語』に見るべきで、『元熙論』は或る点参考されるにとどまるべきである。元氣は『玄語』ではさほど問題とならない。梅園は元氣について思索するうち元氣といわれてきたもののうちの「理」を考えることに漸次進んで行つたと思える。「一元氣は誠に思議し安からず。思議すべきは唯機か。その機ふかく察せずんばいかでよく其玄を見ん」(『元熙論』)と言っている。そして、完成された『玄語』では、「一元氣は玄なり」と言い切っている。完成された『玄語』では、一元氣という概念はあまり用いられてない。

四 西洋でも古くは、質量とは物質の量を意味したが、ニュートン以後は力学的に説明されるようになり、惰性的質量と重力的質量との二つの意味をもつようになつた。更にアインシュタイン以後は、これが又一つに把握されている。

五 『物理小識』の「氣論」の節。「氣之為質。固可見也。充一切虚。貫一切実。更何疑焉。」

六 『淮南鴻烈解』の「天文訓」の節。「道始于虚露。虚露生宇宙。宇宙生元氣。氣有漢垠。清陽者薄靡而為天。重濁者凝滞而為地。」

七 このような考え方は、ヨーロッパの論理学の中で成長した抽象の考えとは異っているが、分析して引き出さねばわからないものという意味では、理は抽象的なものである。ヨーロッパの論理学では多くの物からそれらに共通した性質を



ひきぬぎ、それを概念化したものが抽象されたものなのである。共通性を個々のものから取り出すということは、中国に見られないのではない。『関尹子』の次の言葉は注意される。「一陶能作万器。終無有一器。」

八 『朱子語類』には「天地之間。有理有氣。理也者形以上之道也。生物之本也。氣也者形以下之器也。生物之具也。」とある。梅園では、理は物を生ずる本ではない。そのようにとればヨーロッパの「理」の理論と接近しない。氣の考えは相似している如くであるが、違っている。羅山の理氣論は、十分に参照されていい。、『三徳抄』の「理氣弁」

九 Kant ; „Zur Grundlegung der Metaphysik der Sitten.“

一〇 『性理字義』には「纔有理便有氣。纔有氣。此理便在乎氣之中。而不離乎氣。氣無所不在。則理無所不通。」とある。これで見れば、理と氣の不離ということと理は氣のうちに在るということが考えられている。これは梅園の理氣論の主張するところであるが、梅園では宋哲学の理氣論の平明を越えていることは、本文の叙述の通りである。

一一 この場合、梅園の仕方に対して、論理的なものと心理的なものとを区別しないことを非難するものがあるかも知れないが、已にそれは区別されていないのではない。のみならず、心理的なものを指示しても、まだ梅園のいう使然のものの概念を盡さないことは、いうまでもない。

一二 「有」の思想は、梅園にどういう学統を通じて考えられるようになったのであろうか。「有」を思索することは、東洋では竜樹の思想系統を越えるものはないのではなからうか。『中論』の有無の論は、最も梅園のそれに近いものと考えられる。それは物の自性を考えるという点に、有が論理的意義を示しているからである（『中論』の「観有無品」。羽溪了諦訳『中観部』、稲津紀之著『竜樹空観の研究』を参照されたい）。

一三 開もやはり『易経』の「開闡」の考えから来たのであると考えられる。

## 六 「故」の思想

梅園に於ては、理は抽象して出てくるものであるというようには考えられないにしても、理は氣という生成

geschehenするものに即して、はじめて在り又知られるものであるということは考えられている。「理は氣を生ぜず。氣なれば即ち理あり。氣の到る所、理有らざるなし。理の在る所、氣必ず随はず」と言われている。

してみると、理とはやはり法則的なものであると見ることが出来る。理は「能く照す」ものであると考えられている。これは法則は事物を明瞭にしてくれるものであることを、表象的に言表したものである。「理」は能く照すものに対して、梅園は「氣」は「能く為す」ものであると考えた。「為す」とは「そうさせる」ことである。「なす」とか「する」ということに対しては、私たちは「なる」ということを対立させるのが普通である。梅園は「成る」と「為す」についてたえず思索した。「為成」の論は、『玄語』の思想を貫いているとも言える。『元熙論』に於ても「為す」と成るということについてはすでに深く考えられている。「成る」は「自然」とも言い表わされている。「為す」は「使然」とも呼ばれている。「事物みな、自然にして、使然もの」であるということが論じられている。自然が自然として観想せられるとき、人は「成る」というのである。しかし、自然が生成しゆくところに何か主体を考えてみれば、ただ「成る」と言ってしまうわけないで、「為す」が考えられる。今日の自然科学でも生成は考えられているが、生成するという「為す」は科学の外に置かれている。梅園は「死生榮枯は自然である。死生榮枯するのは使然なのである」と言っている。このことは人倫についても同じことである。「人善をこのみ悪をにくむ心は、自然なり。善をこのみ悪をにくむは使然るなり。」梅園はこのように見ている。彼は数理についても、成と為とを見ている。「己三を得ん事を欲して五を得。三は我欲する処といへども自然にして使然もの、しかる事を得ず。或は三を欲して三を得、己が欲するものと自然にして、使然ものあふや、三を欲するものは己が私なり。三を得るものは自然の使然なり。豈に己が欲するが為にしてきたらんや」

それ故、すべての事物はその現実の現実に於て掴んでいえば、「自然にして、而もしからしむるもの」だといわ

ねばならない。それを梅園は「命」と呼んでいる。「ここに於て命いかんともすべき命を守て、いかんともすべからざる命をいかんともせず」と言っている。命ということについてならこれ以上の言い様はないであろう。彼はこれでもって究極のことを言っているのである。簡単にして言えば、こういうことができるであろうが、これを思索に委ねれば簡単ではない。この簡単でない哲学問題を『玄語』は主なる課題としてもっているのである。

『玄語』では、それが「成」と「為」との問題として、取扱われているのである。成ると為るとはどういう関係にあるのであろうか。成ると為るとは反対のものであり、分つことのできぬものであることは容易に知られるが、それではまだ成と為とのほんとうの関係はわからない。成るということは又かくかくで有ることである。諸天体の運動もこれを客観的に見ればそう有ることであり、為でなくて成である。原子の運動の如きもそうである。すでに運動という言い方がすでに、理の立場に立って言い得ることである。しかし、そう成るを、そう為るといふ点から見ることとはできないのであるか。そう為る者を、又は然せしめるものを、今日の自然科学は考えないのである。わずかに哲学に於て目的論の中でこれを取扱っているのみである。然せしめるものというようなものを考えないのが自然科学なのである。それを敢て考えようとするのが梅園の『玄語』の思想方向である。

さて、成ると為るとは全く異っているものであるが、どういう点で異っているのであろうか。梅園が成るといふのは、変化するという意味の成る、すなわち生成ということを使い表わすのではなく、むしろ為すものではないものをさして言っているのである。人は為すものと為されるものとを区別してみるが、それは能働と受働の区別であつて、結局、事実において何かが実現するのであろう。

為ると成るとの区別は、事実としてものが実現することと理が存在することとの区別である。だから、氣と

理の区別でもある。又、有と開の区別でもある。さて、事実として実現することといっても、実現するものは当に然ある理に於て実現しているというなら、すでに理についたものといふことができる。だから、実現するもののうちに実現させるものを考えてこそ、「為る」ということが理解されるというべきであろう。しかし、それでは、あらゆる事物のうちに意志をもつ主体を想定することとなり、物の人格化であると評せられるかも知れない。けれども、梅園は自然の人格化を試みているとはいえない。私たちは、人間のいなかった自然の世界を考え得るが、そこにも自然の生成の歴史はあつたのである。地層の変化ひとつ考えても、そこに歴史は考えられる。しかし、そこには理の世界はないであろうか。今日物理学や化学のうちに発展している物質の或る種々なる法則は、その人間のいない生成史のうちに有つたのである。しかし、法則は少しも生成の歴史ではない。理は少しも気ではないのである。有が少しも開でないのと同じことである。私たちはかような自然生成史のうちにも、成と為の区別を見ることができると。もちろん、今日の科学も哲学も、法則と歴史との統一を、理と気の統一について少しも明確な答えを与えてくれてはいない。以上のように理解してみると、梅園はとにかく、成と為の区別と統一について、法則と歴史の区別と統一について、一つの学的解決の途を見出そうとしたのである。よし、それを解決の試みだとみないで、問題の呈出としてみても、比類のない哲学的努力であつたといえるのである。梅園は「為」を現実に明かにしてゆくために、「故」という思想を展開している。

『易経』の「繫辭伝」に、「幽明之故」という言葉がある。恐らく梅園はこの「故」から思いついたのであろう。しかし、『易経』にある「故」の思想はまださほど発展した内容をもっているものではない。梅園は彼の理と気の思想を追及するうちに『易経』の「故」に示唆を得たのであろう。易は中国古代の学問思想のうち最も梅園に影響の深かつたものであると考えられる。起草の頃の『玄語』にも、『垂綸子』にも、『元熙論』にも、已に知の分析の明るさと分析することのできないものの暗さとを対立させる考え方は見られるが、「故」

の思想といふべきものはまだ見られない。故とはどういう意味であるか。

法則はあつても法則の如くに歴史的実事がそれに副つて存在するとはいえない。理があつても気がそこにあるとはいえないのである。氣のうちには理には無いところのものがある。氣は生起 *geschehen* するものであり又生起させるものである。かかる生起の世界では、すでに生起したものとこれから生起するものとが考えられる。これから生起するものは、すでに生起したのから規定されるのである。如何いかようにも生起し得るのでなくて、たえず生起したものによつて、生起の方向と仕方を規定されるのである。理の世界に於てはかような関係は少しもない。生起の世界では、生起したのも又生起するものによつて変化をうけるのである。変化といふことは生起の世界にのみ考えられることである。さて生起の世界には生起の方向や仕方が規定されるということがあつて、理論的にはいつもその方向や仕方が考えられる可能性があるから、生起の世界には諸の方向や諸の仕方の間に限定し合ひ局限し合ふものが必然になくはならない。現実に如何に限定され如何に局限されるかは、法則のあざからざるところであり理のあざからざるところである。限定し合ひ局限し合ふ必然性のあるところには、もはや「氣」というものを以て言い表わすことのできない或るものがある。なぜなら、氣とは生起するものであり生起させるものの總称であるから。この或るものこそ梅園が「勢」といつたものでなければならぬ。「勢」といわれるものは、「理」のうちには絶対に見出されない。「勢」の概念は恐らく起草の頃の『玄語』ではまだでき上つていなかったであろう。その時期では、「勢」の概念に相当するものは「機」であつた。機といふことは機會の意味をもつことはいふまでもないが、機という言い方は、勢に比すれば、理論的である。しかし、すでに梅園の思索のうちには後に「勢」という概念のでき上る思想内容はあつたとせねばならない。というのは、すでに早くから、彼は次のような考えをもつていたからである。「有といふものは得るところあつて、有るのである。行ふといふことは由来するところあつて、行ふのである。だから、

行うということは、彼は彼で自分を限定することである。自分は自分を限定することである。限定することは区劃を為することである。分界したり区劃をすることは狭めることである。狭めれば、他と争わざるを得ない。争えば闘わねばならない。闘う者は相手の非は見るが、相手の是は知らない。是と非とが理会され合わないから、相手は服しない。服しないから、愈々自分の限界を狭くする。」<sup>三</sup>限定するということとは、つまり争うことであり、自分を一層狭隘せうがいにすることである。しかし、そうしないでは歴史の生成 *geschehen* する世界は少しも進行しないのである。梅園はそれを「勢」という概念をもつて思惟したのである。理論の世界は有の世界である。有うからいえば無限の可能性があるであろう。けれども、そこに限定が行われることによつて、はじめて理論の世界でなく、全く異質の歴史の世界が成立するのである。梅園が「氣」や「機」や「勢」の諸概念を、限定の思想（彼の用語では「分界区劃」）でもつて理解したことは彼の哲学の深さを語るものである。

「故」の思想はかようにして出来上つたものと思われる。故とは字義より言つて「事」のことである。事は有あるものでなくて、為なるところ又は為せられるところに成立する事件なのである。故は為いの世界のことである。故は理の如ごとく明あるものでなくて冥くらさをまぬがれぬものである。勢は理論的分析を容れないのである。ヨーロッパの哲学では、知的分析を容れないものと考えられるものは、知の対象となり材料となるところの経験そのものである。従つて直観内容の如ごときものが、思惟の分析を容れないものと考えられている。カントの物自体にしても、ベルグソンの純粹経験にしても、そうである。梅園に於おては「氣」及び「質」の概念のうちにかような直観内容に類するものが共に考えられてあるとしても、知の分析としての明あるさ、真反対に立つものは勢いきといわれるものであり故こといわれるものである。すなわち、実践にかかわる事が理の分析の明るさの対立となつているのである。

故と勢とは同じではない。故はもつと包括的な概念ということが出来る。故は勢をそのうちに含んでいるようなものである。勢は理の対立概念としては狭い。故が理の対立概念である。梅園は屢故の冥いことを言い、理の昭さを言っている。理は沿うてゆけるものであるが、故は沂ることのできないものである。(其理可沿。其故難沂。) 理はもの、の当に然あるべきところに存するものであるが、故は然するところ以外のものではない。故理は為成の概念と共に、「玄」を表明するものである。

故が既に為られたものとみられるとき、そこに「痕」が存在する。過ぎ去った事件としての歴史とは、このことである。それも亦故と呼ばれる。梅園はそれを已発と言っている。しかし、「痕」はのこされた路であるから歴然とこれを思惟によって踏んでみる事が出来る。つまり、理でもつてその痕に沿うてゆくことができる。そう解するなら、理はかかる歴史のうちにあるのである。彼はそれを又「已発」といつている。故は勢であつて、これから限定せんとするものであるとすれば、生ける歴史の力であるとせねばならぬ。彼はそれを「未発」といつている。しかし、理というものは事でなく事件ではないから、実現とはかかわりがない。可能性にとどまるものである。その意味で、理は「未発」のものだといふ事が出来る。そうすると、故と理とは、意味を異にすれば共に未発でもあり已発でもあるわけである。

このようにして、理と故とは反対するものであり、矛盾するものであるが、その統一に於て理は已を示し、故も已を示すものである。その統一をほんとうに知ろうとするなら、故と理とを一応厳密に區別してこれを把えねばならない。

理は普遍性を本質とするとすれば、故はその逆に限定性をその本質とするものである。だから、いずれが根本的なものといふことはできない。しかし、宋哲学に於ける或る説の如くに理が何かを生ぜしめると考えることは間違っている。理は事の又は事件の生起消滅がなくては考えられない。理は普遍性を特質とする限り、

故も又理のうちに或るかたちで有るものである。梅園はこれを「故を有す」というように言い表わすが、東洋的な表現である。しかし、それにしても、故が為ることによって理が有るといふことは、換言すれば一切の歴史が進行して法則が有るといふことは、割合無難に言い得ることであろう。梅園は、「故は理を含み、理は故に由る」と言っている。

故と理の思想の歴史哲学的意義、更に現代のわれわれにとっての実践的意義に就いては、尚なほ、「序論」のところを参照せられたい。

## 註

### 一 『元熙論』

二 「仰以觀於天文。俯以察於地理。是故知幽明之故。」

三 『垂綸子』の中に「有其所得而有。行其所由而行。故彼為彼分。己為己之分。為分者為之區劃。為分界區劃者狹也。狹則與人爭。爭則鬪。鬪者見彼之非不知彼之是。是非不中。則彼不服。不服則愈狹己之分」とある。



## 第四章

はしがき

「自己意識」ということ、「存在」ということ、これらはヨーロッパ人の哲学的思索の中にやどった思想なのであるが、こういう考え方は、人間がものを根本的に考えようとするとき、如何にしても通らねばならぬ考え方なのであると思われる。

そういうことは、私たちが「理」というものの性格を想ってみれば、すぐにわかるのである。「理」の如くに行われるか行われぬか、それは「理」のあざからざるところであるが、しかし世界に「理」のない処はないのである。こういう言い方は素朴のようであるが、「理」というものの普遍性を私たちは理解から取り逃がしたくないものである。梅園は「理」の思想家であるが、彼の「天」の考えは一層よくその「理」の意義を言い表わしている。彼の「天」の思想については、上來述べてきた「存在」のことを想い起しつつ、私たち自身思索してみたいと思う。

## 七 「天」の思想

『老子』のなかに、「天一を得、以て清、天無なり、以て清、將に裂せんことを恐る」という言葉がある。勿論、この老子の天の思想は梅園によつて思索せられることをのがれてはいないであろうが、天が物としてでなく、「無私」であり、「公共」であるという思想は、古代中国に於て一般に見られるところのものである。

天を地とならば考えれば、天は物である。物である以上、生成消滅することを免れない。諸天体の總体にせ

よ、それらは自然史の中の事件である。けれども東洋人は「無私」であるもの「公共」であるもの、従つて普遍的であつて何一つこれから外れることのないものを「天」をもつて表現したのである。天が清であると考えた例は実に多いが、梅園は「それ天は清をなすものなり」と言っている。清とは何らの規定を受けていないことである。しかし、梅園が「天」という語を用いる場合、注意すべきものが少なくない。そのうちでも「天」を理と同じ意味に解し、論理的な諸概念のうちに導き入れたのである。恐らく梅園以前にそういう前例はないであろう。少くとも、次の「八」に於て述べるような「神」の概念と辯証法的な統一に於て「天」を把えるということは、梅園以前にかつて試みられたことはないであろう。

梅園が、「天を単に地に対する物とのみ見ないで、公共ということをもつて言い表わそうとしたのは、『玄語』の初稿の頃からであつた。彼は「天の公」ということを言い、又「天を語る者は、私を捨てて天に従うものであるが、それは真理に於て獲るところがあるからである」とも言っている。しかし、天ということを、理の有ることと同じような意味に用いるようになったのは、『玄語』が幾分書き換えられた後であろうと思われる。ヘーゲルは、概念が何を措いてまず備えていなければならぬものは一般性、普遍性であると考えたのであつた。それを彼は「存在」と呼んだのである。「存在」は概念の本質をなすものである。梅園に於て、それに相当するものとして「天」が考えられる。

為ると成るに就いて言つてみるならば、もとより成は天の概念にあたる。「成は天なり」（成者天。）と言つている。又、梅園は「成は天道、人を以て之を觀れば、則ち誠なり」と言っている。「誠」とは道德的意味のみでなく論理的な「真」の意味をもっている。成るは為るとの統一に於てでないならばほんとうの意味をもたないように、天もそれに対立する或るものとの統一に於てなくては抽象的であることは免れない。その或るものとは、「八」に於て叙述するところの「神」である。天の神との統一に就いては後述するが、ここでは

天をしばらく神から離して考察してみよう。といって、梅園の「天」のこのみを考えてみるのでなく、天神の区別同一とほぼ同じ意義のものとしての他の或る区別同一に即して、考察をすすめてみようと思う。それは「徳」と「道」である。普通には、道徳というとき、道と徳とはさほど区別されて用いられてはいない。しかし、中国古代からしてすでに、道と徳とは全く別の意味に用いられた。「道」とはすでに限定されたものを表現している。徳といわれるものには、かような限定のあることは考えられない。道は行われるところのものであり、行う又は為ることから離れては考えられない。「徳」は行われる道の上に有るものである。梅園は「徳は天である」と言っているが、それは理そのものを表現するところの「一の有」のことを言っているのである。一につけていえば、一は有を言い表わしているのであるから、一を開くものが道である。一という有を二つに分つものは、道なのである。だから、徳の述語としては「有す」ということが最もふさわしい。「徳はその有する所、道はその行する所」というように、言い表わしている。

梅園は車や桔槔の例を挙げている。車は廻るものである。車は廻るものだということは、車が廻っていることではない。車は廻るものであることを、梅園は、車の有と呼んでいる。車が一つの事実として廻るにはそこに「機会」がなくてはならぬし、廻る仕掛という「理」よりも他のものである「勢」につながるものがなければならぬ（私たちは、「機会」とか「勢」とかをば時間と考え合わせてみればよい。）そこで廻る一つの事実がその物（車）につけて行われるものである（車有回転於未回転之中。則機触勢走。以行其回転之事於其物。）桔槔についても同じことが言える。桔槔は上り又は下るものである。そうあるということは桔槔の有である。しかし、桔槔が一つの事件として上り又下るものには、そこに機会の触れてくるものがなければならぬし、又桔槔の機構の外に為るといふ勢が伴うて来なければならぬ。人は或はこう言うかも知れない。機械はすべて機構がととのえばいつでも廻転をはじめると。しかし或る機械が或る作業をするという、ことは可能性

であるにすぎない。現実には機械が作業為るのは、人の意志を受けとらねばならぬ。人の意志といえは簡単であるが、そこに或る一定の機会や一定の条件が一つに合流するものでなければならぬ。一定の機会や条件が現実にはえらばれるには、争があり勢が生じていなければならぬ。為るといふことを意志という単純で都合な概念をもつて来て考えるにしても、意志の作為はあらゆる可能性のうちから一個の現実性が生れることに過ぎないのであるから、「勢」の世界、又は「故」の世界が理の外になければならぬ。こうした場合の、車の又は桔槔の有は「徳」と呼ばれるのである。その徳は車又は桔槔の「道」によつてはじめて有り得るのである。

「徳」はかようにして論理の意味をもっているものである。そのことは梅園が「徳は自然の天を有す」と言っていることに、最もよく現われている。徳は有の意義と解せられるにしても、理や有を示すに徳という語を以てすることは、東洋的であるといわねばならぬ。

「徳」は存在であるにしても、「道」という人間の行為がなければあり得ぬものである。といつて併し、人間がいくら動くことがあつても、徳の有がないなら人間の行動ということも考えられない筈である。徳と道とは、成と為がいずれを根本的とも定めることのできないように、どれを基礎的ともいうことはできない。けれども、有や徳は、又は理や成は人間によつて考えられるということの特に問題としていうならば、開や道が、又は故や為が基礎的だということができるかも知れない。そこに歴史というものが重んぜられる立場がある。梅園は「為は素である、成は文である」と言っている。これは私たちが、自然と文化とを考へるに示唆多いものと思われる。私たちが文化というものを考へてみると、何よりも科学や技術や哲学や芸術の世界の開け行くことを想うのである。これらは実に「文」である。しかし、文化はそういう「文」のみではできあがらない。文化を開いてゆく主体となる民族の歴史的な特殊性がその根柢になければならぬ。そういうものは、文化の「素」であるといわねばならない。それは民族の歴史の力である。それは「為」なのである。しか

し、その「為」が素となつてわが文化が発展し、世界的となるには、「文」である科学や技術そういったものを通じるのでなければ遂げられない。この「文」そのものは世界の何処に於ても妥当性をもつものである。それは空間の広さにたとえられてよいのである。そういう公共的な清明なるものが、梅園の用いる概念でもつていうと、「天」なのである。彼はそのように「天」の概念をつくっているのである。空間というものは誰にとつてもコンスタントの性質を考えさせるのである。空間と屢ならべて考えられる時間のことを考えてみれば、このことはすぐ理解せられる。空間的なものは容易に分析できるが、時間は分析を容れない。梅園は「常なるものは天態なり。変なるものは神態なり」と言っている。「天」はいつも「神」に対立せしめられるとき、はじめて独特の意義をもつのである。私たちは先きに第三章の「五」のところで「有」について考察したのであるが、「天」の意義は「有」（存在）なのである。「主を有するは迺ち天、之を発するは迺ち神。有するを以て物体を立し、発するを以て気用を活す」、そういうように言い表わされている。ここに言われている如く、有するものは天であるが、そういう有は物の体を立するものである。だから、天は神或は気の活とは全く相反しているものを、表現しているのである。

『玄語』が注意深く読まれるならば、「天」の概念が、ヨーロッパの哲学に於ける理論のもつ普遍妥当性を意味するものであること、尚、言葉をかえていえば、「天」は論理学思想に於ける「存在」の意味を表わすものであることは、容易に承認され得るのである。但し、私たちは『玄語』の中に「天」の思想がつかねにかかるものとしてのみ現われていると、決定することはできない。梅園は如何なる思索に於ても反観合一の仕方を以て、換言すれば辯証法的に、思惟するのである。この仕方を徹底せしめるがために、しばしば思索の表現は論脈の上での科学性を失うとすら言い得るほどである。このことは『玄語』の解釈の上で最も注意せられるべきものの一つである。それ故、「天」をいうに於ても直ちに「神」を、「立」をいうに於ても直ちに「活」を

顧みねばならない。その他「露」と「没」、「物」と「氣」、「成」と「為」、「体」と「性」、「経」と「緯」、これらの対立と同一が思惟され、交叉し参差し纏綿てんめんとして東洋的な文章の表現を構成している。それ故、「天」の思想を私の試みた如くごとに解釈するということは、かように纏綿てんめんせる表現のうちから洞察し取ることでもあるのである。たとえば、読者は次のような文章に屢しばしば当面するのである。「天、其の徳に有開し、神其の道に為成す。天中神を物にして、物中神を氣にするは、本神の活立、天中神を物にするは、天神の為成、地も亦天なれば則ち神、神即ち一、天も亦地なれば、則ち天なるもの即ち本なり。」或は又、「氣は体を以て居り、体は氣を以て立ち、天は神を以て成り、神は天を以て為す」という如きである。しかし、こうした表現に於ても、梅園は「天」と「神」、「成」と「為」、「物」と「氣」、「立」と「活」などの概念の峻別性を冒して曖昧の想を齎もたらそうとしているのでなく、彼の如くごと真理をつねに「混成絜立せんりつの間に求め」ようとすることがためである。かようにして、私たちは「天」の思想を更に「神」の思想の中に見出すことができるのである。

### 註

- 一 天が「公共」であるという古典の例は少なくない。『申子』には「天道無私。是以恒正。天常正。是以清明。」とある。又、孔子の「天何言哉。四時行焉。百物生焉。天何言哉。」という言葉も注意せられる。
- 二 「西学入則。天下之譚天者。舍己從之。有所獲于真。」

## 八 「神」の思想

「天」に対して「神」というとき、「神」は「神」の意味をもっていないということをも梅園は明言している。私たちはこのことをまず知って置かねばならない。さて、併し「神」とはどういうことなのであろうか。中国

の古典の中に「神」の思想を探れば際限がないほどである。しかし、梅園が最も多くの影響を受けたと思われる『易経』の中に私たちは次のような言葉を見出すのである。

「知<sub>ル</sub>變化之道<sub>ヲ</sub>者其知<sub>ニ</sub>神之所<sub>ヲ</sub>為<sub>ス</sub>乎。」

「陰陽不<sub>レ</sub>測<sub>レ</sub>之謂<sub>レ</sub>神。」

ここに言われているような「神」は誰にでも理解できる。しかし、「能成<sub>ニ</sub>天下之務<sub>ヲ</sub>唯神也。」

というような場合の「神」の概念に私たちの注意を向けねばならぬものではあるまいかと思われる。「天下の務め」とは易のいわゆる「開物成務」のことである。産業が開発され技術が進み文化が発展すべきことを言ったのである。そういう文化の（人類の営むところの）努<sub>ム</sub>めが成し遂げられてゆくのは、「神」によってのみできるといふ思想である。こういう意味に解せられるべき「神」は、普通の儒者たちの試みた「鬼神」の論をもつてしては、理解できないのである。私はさきに第二章の四の「時間」を考えてみるところで、ヘーゲルの「精神」の意義を述べたのであるが、「易」のいわゆる「神」は“Götter”の概念とほぼ同じものであると解せられると思う。梅園の「神」は、「能く天下の務を成す、ただ神なり」というところに、すでに先行の思想をもっているのであると考えられる。

『老子』の「谷神死せず」という言葉はしばしば人の語るところのものであるが、この「神」とは海保青陵の解する如く、谷の如く「虚」なるもの、「中」なるものを表現したのであろう。山は崩れることによって直接に失われるが、谷は直接に失われるものではない。「虚」である。「虚」（ヘーゲルの如く論理的に言えば「否定」）は「実」よりも真に「実」なるものである。即ち「中」の思想であろう。梅園の表現をかりていえば「混成<sub>ニ</sub>衆立<sub>ノ</sub>の間」に処するものである。かかるものを「谷神」と『老子』では言い表わしたのである。梅園の

「神」は、混成繁立さんりつの間に成立するものである限り、又「谷神」として理解できるが、しかし、『老子』の谷神にその意味が盡つくきるものではない。むしろ、谷神としての神であることを論理的性格としながら、「天下の努め」を為なす「神」の概念でなくてはならない。それが『玄語』の「神」の思想である。しかし、『易経』やその他この思想系統おおいに於て「神」を論ずるものはいくつかあるにしても、「天」との対立おひに於て「神」を理解したものは、『玄語』にしてはじめて切り開かれた思想である。その意味で独創の思想といわねばならない。

「神」とともに思惟せられる「天」を理解するために、改めて「天」について考えてみたいと思う。梅園は「天」の意義を次のようにも言い表わしている。「有うなれば有、無むなれば無、生せいなれば生、化くわなれば化、廻すなわち天なり。」有うを無むとし、無むを有うとし、生せいを生せいとせず、化くわを化くわとしないなら、事は決して平明でない。しかし、有うなれば有、無むなれば無というのであれば直截ちよくせつであり明快である。そういうものが学問の対象となれば分析は可能である。そういうものは、たとえ如何いかに構成しあげられても、やはりメカニクなものである。かかるものを梅園は「天」と呼んだのである。しかし、かようなことは人間本来の世界ではない。文化本来の事柄ではない。人間本来のものは、「無む有う、有う無む、不ふ生せい、不ふ化くわ。」そういうものである。一口でいえば、「扞まげて模索を費す」ものなのである。それを梅園は更に次のように言い表わしている。「執しやくして隔かつ、すなはち有うに拘かり、無むに泥なみ、生せいを執しやくり、死しに惑まふ、智ちを舞まし、物ものを弄ろうする」と。この如ごとき平明ならざる世界を「天」と呼ぶことはできない。それは「神」という概念をもってせねば、それを理解することすらもできないであろうと思われる。梅園が「神」というとき、東洋の古来の「鬼神」に見られる或るものを理解していないのではない。「鬼神」という語も用いているのである。「鬼神は則ち天地の活を致すの物」とも言っている。そして鬼神について「感通」又は「感応」という如ごとき述語も用いている。しかし、たとえ「鬼き」や「神しん」や又「鬼神」について語るところがあるにしても、梅園の「神」はこれらの諸概念にとどまるものではない。『玄語』の全



体にわたって、「神」は「為を以て道となす」ところのものとして理解されている。「天冊」の立部のなかに読者は「鬼神」なる章を見出すことができる。そこでも「神」は次のように解せられている。「それ神は為を以て道となす。天は有するを以て徳となす。天は成を以て道となす。神は活するを以て徳となす。故に天成にして拵われず。神為て測られず。」かようにして「神」は、従来の「鬼神論」をもって蔽うことができないのみでなく、「天」の概念の反対と同一とを俟たなくては成立しない辯証法的な概念である。

「神」はしかし、ただ「天」とのみ対立せしめられる概念ではない。「物」や「氣」の概念と関係せしめられて、「玄」の思想を明瞭にせしめるように論述せられている。先に、第三章の六で述べた「故」につけても、更に「性」及び「体」の概念につけても、「神」は思索せられている。しかし、私の解釈するところでは、「神」の概念は「時」の概念が明瞭にされることによって、最もよく私たちに理解されると思われる。

#### 時間について

時間は今日の哲学に於て問題の中心をなすものであることは、第二章の四のところを試みた「時間」の考察で読者にほぼ察しられると思う。梅園は時間を考えるために時間を考えたのではなく、彼の哲学的思索の要求が如何にしても「時間」を問題にせずには措かなかつたのであろう。しかし、梅園は時間の問題を十分に思索し得たとは言えないかも知れない。ハイデッガーは、これまでの哲学者たちの思索が「時間」の前どころで踏みとどまっていると云ったが、梅園も又すべての哲学者たちと共に「時間」の核心を言葉で述べることはできなかつた。言葉によって述べるには、その前に概念によって思惟されねばならないのであるが、論理学や認識論の伝統的訓練をもたない梅園に於ては、「時間」を思索しそれを記述することは容易でなかつた。しかし、この容易でない労作を彼は或る程度まで成し遂げたのである。私の研究では、東洋人の「時間」を思索した前例は、竜樹の外には求められぬかの如くに思われる。

梅園も又時間を考えるには空間を考えねばならなかった。『玄語』では、時間は「時」という語でもって、空間は「処」という語でもって言い表わされている。さて、彼によれば空間とは「物を容れるもの」である。物を容れるということは、空間を箱の如き入れ物と必ずしも考えなくともいいのである。物を入れるものというよりも、空間とは充塞するものである。充塞といっても、空虚なるものを何物かで填めることではない。なぜなら物それ自身が空間的なものであるから。梅園は空間なるものを「緯塞」だとしている。これに対して、時間を「経通」と見ている。緯塞とか経通というごとき言い方は必ずしも梅園にはじまるとはいえないであろう。経と緯、これを合わせて思惟することは東洋人の思索として由来するところが古い。彼は空間と時間とを考えるに「経緯」という従来の概念に依ったことはたしかである。しかし、時間は経通するものにしても、単に過去は後にあり未来は前にあり、現在がその中間に位置しているということを、言い表わすのではない。時間はただ過ぎてゆくものとしてのみ考えられてはいない。時間は「神」の意味を一層はつきりさせるために、思索されているということが出来る。梅園は「時は神を運するものなり」と言っている。「神」はものに入られて運ばれる如きものではない。かかるものは、「神」のむしろ反対のものである。それ故、「神」を運するといつても、時間は「神」を運ぶところのものではない。ものを入れるものは、空間的なものであつて、決して時間にかかる意味は少しも含まれていない。時間はものを入れて過去から現在へ、現在から未来へと運ぶものという如き解釈は、成り立たないのみでなく、それは全く「時」の反対を意味することとなる。だから、過去・現在・未来という竝列的順序でなく、時間とは寧ろ「今」なのである。ベルグソンが今という瞬間の中に創造的なものを把え、そこに時間を理解したことは、周知の如くである。梅園は「時者、運神者也。今見而神游焉。」<sup>五</sup>と言っている。「今」とは過去と未来との間にのみあるものではない。今のところに過去と未来があるのである。「今なるものは過去を送っているものであつて、未来を迎えているものである。」（今者

送往迎來。) かくいえば、今とは過去と未来との単に接合点の如くであるが、今とは点の如きものではない。「時であることが今を為す」(時則為今。)のである。今とはそういうものである。だから、すべてが今なのである。過去と未来との接合のところのみ今があるのではない。今が既に過ぎたところを人は以前というように言つて居り、今がまだそこまで及んでいないところをこれから以後の如くに言つているが、それは送るとか、迎えるとかいうことに捕えられて言うのであつて、そういう仕方を離れば、すべてが「今」なのである。(今之既過、曰前、今之未及、曰後、除レ送迎レ之所圍、則均レ今也。)

時間は「通ずる」ものの如くに考えられているが、しかし、経通ということのみを以て、時間の意味は示されることはできない。通ずるといふことが法則の如く行われるなら、むしろそれは「天」の意味に属するといわねばならない。かくしてみると、時間が固く概念的に考えられるときは、かえつて「神」の意味を失つてくる。普通にいう時間觀念に於ける過去・現在・未来の(ハイデッガーのいわゆる三つの Phrase)のうちで、過去と見られるものが形式的概念的に取られ易く、未来はその逆である。ハイデッガーは「根源的のそして本来の時間性のもと、の現象は未来である」といふ言ひ表わし方をしている。梅園が、「神が未来のところに活し、天が過去のところに成る」といふように、考えているのは興味あることではなければならぬ。而も梅園のじつさいの言ひ表わしでいへば、単に「神」といわず「神機」といい、単に「天」といわず「天跡」といつている。だから、「神機活レ于レ來、天跡成レ于レ往。」と彼は言つていのである。又次のようにも言ひ表わしている。「塞氣以レ來而常活、神之為也。通氣以レ往而常通、天之成也。」ここでは、時間の概念は又空間の概念と相聯関して、一層よく時間の意味を明かにしているといふことができる。

かようにして、梅園に於ては時間は「今」の意義において把えられていることが、明言されてよいであろう。彼は「今は移の主」であると言つている。時間そのものはすでに辯証法的なものなのである。時間の中

に相背くものがすでに含まれているのである。「時は彼と此と相ひ向つてゐる。彼の前にするところは、私の後にするところ、私の前にするところは、彼の後にするところ。この故に、往くものは將またにせんとするに向ひて、既にするに背き、来るものは將またにせんとするを離れて、既にするに就く」のである。

「神しん」について梅園は「時」を考えたのであるが、この点は特に注目されねばならぬものと考えられる。ベルグソンは後掲（註）の“L'évolution Créatrice”（『創造的進化』）や“Essai sur les donnés immédiates de la Conscience”（『意識の直接的与件に関する論文』）の中で、カントの時間論を批判しているのであるが、いづれも直観形式としての空間・時間論の時間を主として論駁したのであって、カントが思惟—存在—同一性—統覚などの思想に対立させて考えた内感—形像的综合—時間の思想をよく理解しようと努めたとはいえないのである。私はこの書では時間論を専ら展開することはできないが、時間論はこれから、カントからハイデッガーへの思想系統、キルケゴールからハイデッガーへの思想系統、ベルグソンの思想、これらが合わせ考えられて、なお発展せしめられるべきものと思われる。それにしても、梅園が、先きに叙述した如きごところまで時間の論を展開したことは、彼の「神しん」の考えと想い合わせて、彼の哲学的思索の深さを示すものである。「神しん」を明かにしようとする意図と結ばれて、梅園には独特のものがあると考えられる。

読者が、上來述べきたったところの意識一般・存在・理・天の思想を一側に置き、他方に自己直観・時間・故・神の思想を置いて、思索を遣やられるなれば、梅園が『玄語』の中で何を言わんとして努力したかを、理解せられるかと思う。勿論もちろんこれも私の解釈であるから、又多くの人々の批判をも受けたいと私は念じている。しかし、私たちがこの時代、思想的にまことにむづかしいこの時代にあつて、自分の考えをまとめ、世界観を樹立する上に、梅園が光を投じてくれることの意義を想わざるを得ぬのである。

## 註

- 一 『易経』の「繫辞伝」の上。
- 二 『易経』の「繫辞伝」参照。尚、<sup>なむ</sup>「神」ということに就いては竜樹の『中論』『十二門論』、提婆<sup>だいば</sup>の『百論』が参照せられてよい。梅園の竜樹からの影響の有無も研究問題である。
- 三 『老子国字解』（『青陵遺集』）
- 四 Henri Bergson, “L'évolution Créatrice”.
- 五 『玄語』の「天冊活部」
- 六 Heidegger, „Sein und Zeit,“ § 65.

## 第二編 混淪鬱淳こんりんうつぼつに就いて——現代語に書き直された梅園の言葉

### 第一章 疑問を起すことに就いて

あなたは私の用語ごうご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〕としてゐるものである。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。尤もつとも、天文地理、天体の観察ということでは西洋の科学が入つて来て漸次精密になつてくるであらう。けれども、それはただ精密になつてくるというだけのことである。自然の條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、これほどに悠久の歳月を経ながら、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がら、なぜ自然を洞察し得る人がないのであるか。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なれ・聞き慣れ・触れ慣れて、それがいつか癖になる。ついにそれが自分の泥たずみというものになつてしまふ。それ故、物を怪しみいぶかる、心が出て来ない。泥なすむということとは執着する念ごころであつて、仏教では習氣しゅうきといつてゐる。習氣がとれないと、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も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、猴の習氣がひどく強かつたということである。これはおもしろい譬諭ひゆゆであると思われる。

人間は人間の心をもつて物を思惟分別するものである。<sup>四</sup>人間は人間ということに執着しないではいられない

い。昔から明哲の人たちでもこの習気に悩まされ、人間をもっ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うことができない。

それでもつと習気ということについて考えてみたい。人間は歩くことを足でやっている。ものをつくることを手でやっている。そこで、蛇が足をもたないでいたり、魚が手をもたないでいるのが、却つて不自由に思われる。天体はたえず動いているが、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、魚をつくっているが、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はいるが、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観るのである。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いるのである。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、すべてが人間の通りになつてゐる。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、手足がついている。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ゐる人間になつてゐる。このように、自然界を自分の心をもって思惟している。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、風は囊ふくろに蓄たくわえられているし、雷は太鼓であらわされている。もしほんとに囊ふくろがあるのであれば何をもってその囊ふくろは製つくられているのであるか。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、すべて動物には牝めすと牡おすとがあるが草木には牝めす牡おすの区別はない。牝めすと牡おす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、牝めすと牡おす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。火に意こころがあると仮定してみよう。すると火は水のことを思ってみて、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かわかすのであろう、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ろう。逆に、水にもまた意こころがあつて、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盡つくしても、知るといふことに少しの益もあるうとは思われない。

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(泥なすみといふ)病に苦しめないものはない。人間は人間の境にいるのであるから、人間を離れるといふことはできない。目のなかにある翳おおいが障害をするのである。それゆえに、人は慣れるといふこと、癖といふことにいつこつ気づかぬようになり、ついに泥なすみとなつてしまい、物を不思議と考えて疑問をおこすといふ心がなくなる。このようにして人は酔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、なかなかさうではない。雷があつたり地震があると、人は誰でも頭を擽むねつてどういふわけなのであろうと口々に言っている。



よく考えてみるに、雷や地震を不思議に思ってみるということが、いったいおかしい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於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ふ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るとすると、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つていふと思つてゐ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變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る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、どうなるのであろ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に疑問をもつよりも、まず先きに生きてゐ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ならば、月日の往来すること、造化の推し遷ることはいうま

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團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ま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つ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。

## 註

一 梅園の手紙で『多賀墨郷君にこたふる書』というものが三つ遺っている。その中二つは短い、他の一つは長い。ここに私がその大部分を現代語に書き直してかかげたものはその第一の書である。同じく手紙でもって梅園が自身で自分の学説を披瀝したものに『復高伯起書』（原文は漢文）というのがある。これは梅園の思想を先ず<sup>ま</sup>一わたり知りたいたいと思う人の読まれるにはふさわしい。しかし、ここにあげた多賀墨郷君への第一の書は、梅園の哲学思想を知るに最もふさわしいものと考えられる。第一和文で書かれている上に、解り易く<sup>やす</sup>述べられてい、何よりも論行の進め方が哲学的である。その点でまことに稀な書であると思われる。

二 『書』のはじめは「一混淪<sup>こんりんうつぼつ</sup>醇の義を尋ね云々」と書かれているのであるが、私ははじめをわかり易く<sup>やす</sup>するために「あなた私の用語についておたずねになった」という風に書き直したのである。

三 阿難は仏の十大弟子のうちの一人、多聞第一と言われた。

四 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「人間的立場からするのである」と言ったことは、ここで想い合わされてよいと思う。

## 第二章 自然を本もととすることに就いて

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」として疑いの初門とし、触れるものふれるもの 悉ことごとく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、天象地理てんしょうちりを記述し、日月星辰の運行を推歩おしほ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いうのみである。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。

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「塞がっている」ところがある。たとえば言えば、人間はものを言うということには通じてもいるであらうが、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、たとえば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くら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いと、これも又大習気の種子となるのである。書物が大習気の種子だというと、いかにも論じかたが激しすぎるように思われるであらうが、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る

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十年であったとしよう。さて、もとの家に帰って、それぞれ自分の考えるところを述べた。しかし、十年の習気があつて、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うことはありません。

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ふことができよう。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、いつも変わるところのない無境である。この炉のなかの火は又万里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、何よりもまず此の無境にあたつて試みる必要があるであり、その傍かたわら書物を参考し、もし合わないとこ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」に於おては、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、尚なほ又、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く、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

言ったことがあった、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おびただ夥しいものを自分のうちに容れるではないかと言って、大いに笑ったのであった。どのように広大なことを、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っているのであり、この自然のうちを歩いているのである。

#### 註

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。

## 第二章 條理の学

自然を洞察する道は外でもなく條理である。條理の眞の方法〔條理の訣〕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、徵標を正しいところにとること〔反觀合一。捨心之所執。依徵於正〕に外ならない。心の執するところを捨てるとは、習氣を離れることである。徵標を正しいところにとるとはどういうことであるか。見たところ徵標のようであるが、徵標でないところの徵標がある。たとえば、太陽や月はたしかに西にゆくという徵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、徵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に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があるのであるから、私はそれを反して觀、合せて觀て、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、我これを反して觀、合せて觀て其の本然を求むるにて候〕。それ故に、條理とはつまり、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察立して條理を示すのであり、一であるから混成して罅縫を没するのである。反觀合一とはこのことを釋るところの技術である。反觀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はわからない。陰陽というもののほんとうのところはわからないなら、たとえ博識で聰明な人でも、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、條理は自然を洞察するところの鑰〔天門の鎖鑰〕ということが出来る。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於て考へてみると、田に水を灌そそぐとすれば溝をつくる。この溝はいうまでもなく理である。理の分れるところ又條が分れ、かようにして千條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ひ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、川が流れ潮がさかのぼるのも、鳶とびが飛び魚が躍るのも、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すじにわかれ、眼の精力の及ばないところまでも理すじがとおつていて、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、鳥獸や魚鼈ぎよべつ、虫豸ちゅうちや菌萬しんばんの如ごときに至るまで、すべて形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、條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。しかし慣れてしまつて、問いを起し、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うことが造物者の秘訣「直訣」であると考え、これを金科玉条としてゐる。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、灸はり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」まもるようなものである。それは正しいものときめてかかつてゐるのである。



人体の経脈にしても全身の氣血を運ぶ道路であつて、その間に氣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ではないが、明晰なものはまだ聞いたことがない。それもやはり慣れることに安んじてしまつて、書物がもっている習氣に偏執して徴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、それは反觀の工夫である。反觀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。

條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、一とは二を有うすることであり、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」。それ故一即二であつて、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。「一は則ち統べざる所なきの位なり」。はじめのうちは、ただ空に向いて蒼蒼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、下を向いて磅礴ほうはくとして土石の堆積されているのを見て、これが地だと論議するのである。それはそうに違ひないのであるが、そういったものはひどく麁笨そほんな天地であつて、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つて、存在するものを数えるといふことに過ぎない。

## 第四章 混淪鬱渟こんりんうつぼつ

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物ものものそれぞれ一つの太極をそなえている〔古人の所謂物物各具一太極〕のである。仏教では恒河沙の世界ごうがしやということをしていう。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、恒河の沙の内すなにすでに恒河沙の世界ごうがしや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ものは、天地はかように紛紛として、又擾擾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いふのである。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さわらないから、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〕が虚きよであり、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ろうけれども、そう解釈しないで、どこまでも虚無である虚空であることとは、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とはできない。そうすれば、我も物も存在するところがないう。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ふのは、これは全く間違つたことではなくてはならない。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。

そういうわけで、精細によく思索してみると「思量すれば」、氣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っぱい充塞じゅうそくして、そこに纖毫の罅隙かげきもないのである。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氣である。かような氣は天である。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でもないことはできない。その温動の精英がすなわち人間の神しんなのである。特にこれに名をつけていえば、心こころと呼ぶものである。それで、かような体の有る身からだは神しんの人物いれものであつて、体の無い神しんはつまり物の命である。それだから、氣があつまれば物は結成する「氣聚れば物結ぶ」のである。物が結成すれば神しんが成立する「物むすべば神立つ」のである。人間は小物しょうぶつである。天地は大物たいぶつである。小物も神しんと物ぶつとで成り立ち、大物も神しんと物ぶつとで成り立つのである。一一である。絜立せんりつの立場「絜立の手前」からいうと、天地の物は天地の物ぶつであつて、万物の物は万物の物ぶつである。天地の神しんは天地の神しんであつて、万物の神しんは万物の神しんである。一一という剖析の理ことわり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「資とる所に変態ありて」給たま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観みることなのである。何故に、反して合一するところを観みるのであるかというに、物が一一と成立す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の上でいってみると、柄ほぞと鑿あなの如きものである。柄ほぞは中高なかだ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、その接合がぴ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、反するとき條理が  
 繁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・神てん しんはかたち、がな  
 くて活きている。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、はよくその神しんを容れて活すのであるし、神しんはよくそのかたち、に居て立つのである。それなら、神しんはじつ  
 さいそのありさまはどんなものかという、ただ活澆澆地かぢょうぢょうちという外ない。俗にいうところのひちひちである。  
 條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、それぞれ一神物しんぶつが成立するので  
 あるから、その成立の様態とそのひちつき、のし方とは、まことにいろいろさまざまですがたかたちを示すとせ  
 ねばならない。「俗にいはゆるひちひちなり。條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  
 化を盡つくし、然しかして物の分れる処各こ一神物を成立すれば、其それなりの出来様と其のひちつきのし様とは千態万貌  
 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つというのである。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。」古人はもと地の貌かたちを磅礴ほうはくというにして天の貌かたちを  
 混淪こんりんといたのであるけれども、私が此処ここで混淪こんりんといっているのは天地の全体を物とみて、神しんが鬱淳うつぼつであるに  
 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、蝦えびがいかにも小むず  
 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、地は塊塊おつおつとして、地は塊塊おつおつとして、その状態の内に一点かなめの点をつくっている。「地は塊塊おつおつたる内

に一点の中ちゅう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たわむということはない。中ちゅうの一点は小さくて形容ができないというのは、一点のうち内うちというものが内うちからである。もしちよつとでも内うち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うことのできるようなものではない。中ちゅうの一点には内うちというものがないから、その外部そとが大きいということがその外部そとの外部そとであることを形成していない。「中ちゅうの一点、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窺うかがひとして成立し、しかも無際涯にまでわたるということ、それが大物の混淪こんりんなのである。だから、そういう涯はてもないほどのものが形成されて、その内にひひちひちちとする神しんが活かつするのである。それを神鬱淳うつぼんとして活かつし、物混淪こんりんとして立つというのである。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と鬱淳うつぼんに資あつて天と地の間に存在して、小物それぞれ作用をなしとげている。さて、さきに言ったような蒼蒼そうそうとしてあたかも碧瑠璃せきるりのような、そして磅礫ほうはくとして土石で填みっているような、そういう天地は鹿そなものとすることができ。いったい才氣さいそに精鹿せいその別わかがあつて物を没露ぼくろさせている。まず精鹿せい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。蒼蒼そうそうとしたものを上に載のせ、磅礫ほうはくとしたものを下に踏ふんでいるというようにも見える。精鹿せいそということについて尚考なおえてみるに、まず鹿そであるが、鹿そであるところの気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っている。精であるところの気は、物の内にあるのであるから、その場所ばしょというものをもっていない。場所をもっている、場所をもっていないというのはこれを譬たとへて水入みずいれにつけて言いつてみると、水入みずいれを造るには、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。その水入みずいれは水一升ほどの容量であるとすると、まだ水みづをその中に入いれないうちでも、水が一升ほど入るほどの場ばというものがこの器の内うちにあるわけである。

水がその中に入らないからといってそこはただ空なものではない。没体の気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、一方の孔から気が出てゆくのである。水が出るときは、又一方の孔から気が入るのである。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っているのであり、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鹿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。それで鬱淳うつぼんの神という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んとして活しているし、火が成立すれば火は鬱淳うつぼんとして活する。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ん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、鬱淳うつぼん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蒼としている天、歴歴として見えている諸天体〔曜〕、块块おうちちとして涯はてしもない一つの大きな結物であるところの地、そういつたものであるにすぎない。もし鬱淳うつぼん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〔鬱淳うつぼんたる神の成れば天に有せらるる〕。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、條理には吐くということと含むということがわかってくる、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んの神しんをいれて

いる。神はよく活をなして、そこに混淪の物がなりたつのである。麤笨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って、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って物を成立させるその意味の性体であって、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、大いに違っている。天機は没して天地を形成するが、性体は露することによっ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於て形成し、機の方は天地を転持の意義に於て形成する。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して天地を形成するが、性は火水ということをして天地を形成する。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・体の四つのは、ちょうど碁盤の四つの脚のようなものでその一つが缺けても、その外の三つが立つことができないようなものである。

宇宙という字であるが、昔から古往き今来るということを宙といい、天地四方ということをやというように解釈したのであった。この解釈で大体はよいであろうけれども、つくさざるところがあるように思われる。それで、袞袞として通ずるのを宙と考え、塊塊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、縦のものと横のものがそろわねばできあがらない。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経と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、竹を網代あじろに組んだ団扇うちわ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、

一直一円一絛一緯、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、物には絛緯じょうい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、此の身体は緯であつて生命は絛である。古い解釈によると言の病げん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つた数があるわけではない、古いにしえ往いまき今来るといふ言も是れから已往いじやうということを書き落している。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、絛緯の大きい物を知り、その大きい絛緯を知つて、それより天地万物すべて絛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、その絛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ようと、たとえこの天地を没却してみることはできるが、袞袞こんこんとして通じて推移している時間「時」と、塊塊くわい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。袞袞こんこんというのは、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ふことも何時終るといふこともなく、その始はじめと終おわりの端はしがわからないことであつて、塊塊くわいというのは、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るのである。「押し移るを通ずるといひ、あらぬ処なきを塞がるといふ。」塞がるとは充塞じゆうそくといふ場合の塞の意であつて、空塞くうそくといふときの塞ではない。空塞とは、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うことであるが、充塞じゆうそくとはどこまでもどこま



でもゆきわたっていることをいうのである。だから、袞袞として通ずる物がつまり時間であって、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。塊塊として塞がる方のものが空間「処」なのであって、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。

太陽や月は袞袞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。天と地は塊塊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、上が定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す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って、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って、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、一つは上ってゆき、他の一つは下ってゆくのである。そういうわけだから、塊塊の内が直であってとまってい、外が円であってまわっている「塊塊の内直にして持し、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。没とは露の相手であって、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、どこで盡きるといっ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気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壞空など

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、地は丑に、人は寅にひらける、そして丙の会に天は閉じられ、戊の会で地が閉じられ、亥で人が閉じられるといったような、それぞれ勝手な杜撰な説をたてているが、みな條理を知らないので、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。

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わかれるならば、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い、陰気に聚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盡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、天は上述のように坳坳として充塞しているのである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ろば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、何としても先ず鹿大である諸天体「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、それぞれ実徵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、ついでに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、昔の人の謬つ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でまごつくというのではない。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うなことにつけても、反觀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、はじめて人間は習気

に拘泥していたということがわかってくる。そうしたとき、幾分智の働きが出て来て、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出来る〔達觀の楷梯となりぬべし〕。

それ故、自然界をよく認識しようとするその最初には「天地達觀の初門は」、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っても言いつくせないほど書かれているが、すべて習気によつて書いたものであるから、なず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のものであるが、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。天地には條理がある。だから、分れると粲立（さんりつ）して、合うと罅縫（かほう）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れないなら、きつと習気の僻が私に多いに違いない。それ故、私は三語に於（お）いて数十万言を費しているが、その中で自然の事実に合わせ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、自然の事実に合わせているところがあれば晋（しん）へ梅園（のせい）であるとせねばならない。それなら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）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う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れないことがある。これは人間を師とするからである。私は自然が師だと思つているから、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、たとえばいうと、論語に李（り）文（ぶん）子（し）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うときは、二度考えればいいというその工夫をめぐらし、二度考えてもいいのだというときは、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うことをしないうち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、書生の學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。

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つたものといわねばならない。だから、親をもつてゐる人は、徂徠學派に属しようと朱子學派に属しようとどちらでもよい、要は親に孝であるように習學したいものである。鎗やりをつかうという人は素鎗すやり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。それをこれがよいあれがよいと論じ合ふのは、つまらぬことだといふのではないが、手前勝手の論であつて、それは、ちよつと酒を好く者と好かない者だが、鰻頭まんじゆう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。

天地に於おては間違つてゐる・間違つてゐない、よい・わるいは、學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區別なく、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、自分の考へたいように區別されるものではない。）是非得失を自分の考へたいようにあらせたいと思ふのは、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。

## 註

- 一 太極は『易』の思想である。
- 二 勿論もちろんレアルという語を梅園が用いるわけではないが、彼が「実」といっ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。此処こゝで「体」といつているのは「サブスタンス」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ると考えられる。
- 三 「資る」を「とる」と私は訓んだのである。
- 四 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附いている蒼穹とか大地というような表象が入って来なくなつて、物理的な運動の意味のみで示されて、その点、幾分、学的になつたとはい得る。
- 五 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ことを思つてみることができない。」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。
- 六 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。
- 七 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。

## 第五章 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をしなくて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もないよなものであるが、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すると、智がひらけるといふ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、彼かれの遣り方はこうだというようになっていく。自然は私わたくし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、私わたくし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やはり流れるものである。だから、概念「名」は人のつくったものであるから、難波なにわの葦あしは伊勢の浜荻あしという風に変ることがあっても、概念の対象「実」は私わたくし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ってこの自然を全観することができるわけである。そうなれば、経通緯塞けいとうゐさいということの中に、虚動実地の自然が容れられてあることがわかり、日や月は上空に回転し、水や土は下に維持されていて、自我とその餘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

う真面目しんめんもくを獲得するわけである。それ故、私たちの眼が物に眩惑くらわくされている間は、万物が紛紛擾擾ふんぶんじょうじょう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。網繕いんそう摩盪まどうして、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ものが醸し出されているのである。そうして、物ぶつと神しん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、最も錯雑さくさつしたものが最も簡単なもの「至攘還しじやうつて至簡の至り」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まじを入れなくて、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止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あつては際限はない。そこは自得じとく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てしない。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。是ぜ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。



## 第三編 『玄語』の研究

## 第一章 『玄語』の成立

## 一 換稿の歴史

『玄語』は一応の完成を見るまでに二十三年の歳月が経過している。稿を書き換えることが、二十三回といわれている。私はここで今、一応の完成と言ったが、その完成とは、安永四年（西暦一七七五年）に書きあげられた『玄語』のことを言ったのである。この安永四年の『玄語』の「例旨」の終りに、次のように書かれている。

「此の語癸酉より、明和乙酉に至る。換稿十五、竟に大いに憤憤たるを覚え、盡く旧稿を棄てて、新に起草す。四年を越えて戊子に至る。三たび艸を換へ、稍安きが若し。休すること一年。再び之を思ふに、天地に於て大いに合せず。庚寅の冬又旧稿を棄てて此の稿を起す。又六年を経て、今茲に乙未。五たび換へて纔に此の稿を得たり。四冊七本、例旨を併せて凡そ八本、十餘万言、一百六十有餘函。前後を通じて歴年二十三、換稿も亦二十三。物大に事衆し。犬馬の齒、既に半百を過ぐ。鬢髮皤皤、之に加ふるに心胸の病を以てす。知らず、天之に年を仮し、將に其の業を卒へしめんとするか。將に其の志を奪はんとするか。是に於て感無きこと能はず。書して以て佗日を俟つ。安永四年端午識す。」

それで、『玄語』の成立を知るには、右の文の終りのところに「以て佗日を俟つ」とあるが、この他日、す

順序	号記	年代	西暦年代	年齢	摘要
第一回	A	宝曆癸酉三年	一七五三年	三十一歳	
第二回	B	明和乙酉二年	一七六五年	四十三歳	「此の語癸酉より、明和乙酉に至る。換稿十五。」
第三回	C	明和戊子五年	一七六八年	四十六歳	「四年を越えて戊子に至る。三たび草を換え、稍安きが若し。」
第四回	D	明和庚寅七年	一七七〇年	四十八歳	「再び之を思ふに、天地に於て大いに合せず。庚寅の冬、又旧稿を棄てて此の稿を起す。」
第五回	E	安永乙未四年	一七七五年	五十三歳	「又六年を経て、今茲に乙未。五たび換へて纔に此の稿を得たり。」
	F	天明七年	一七八七年	六十五歳	清書本
	F	天明七年	一七八七年	六十五歳	清書本
	F	天明八年	一七八八年	六十六歳	清書本

なわち安永四年以後の『玄語』のことも考えてみねばならないが、歴年二十三、換稿二十三とあるその歴史を知ることが何よりも必要である。二十三度書き換えてあるが、それをどのように書き直されたか逐次見てゆくということは、今から百五十年乃至百八十年もの昔のことであるから、到底企及されることではない。しかし、幸にも三浦家には『玄語』の書き換えの原稿と見られるものが、断片大小合わせて約六十綴も保存されている。今これを梅園が記している換稿の歴史と照し合わせて見ると、私の研究では今のところ実に困惑せざるを得ないのである。この換稿史をできるだけ精密に記述することは、私は他日を期するより外はない。現在の六十綴について考えてみるに先だつて、梅園が右に簡単に換稿の次第を記しているのを表にして挙げてみると次のようになる。但し最後のFは安永四年以後のもので、梅園の換稿次第書きには入っていないものである。

換稿五度をA・B・C・D・Eとして区別し、これを現存の約六十綴の草稿と照し合わせてみると、次のようになる。但し、ここには六十綴をみな挙げることはできない。分類という取扱いを容れないものがあるからである。尚なほこの表の中には、便宜上、安永四年以後の浄本（清書本）も入っている。

記号	年代	西暦年代	綴リノ表紙又ハ本文初行見出ノ文字	門人ノ書入ノ紙貼附	其ノ他ノ事項
Aノ一	宝曆三年	一七五三年	凡例一十六條	無	
Aノ二	宝曆三年	一七五三年	玄語第一乃至第五(ソノ間上・中・下ノ朱書モアリ)	無	「垂綸子曰」トイウ書出シガ抹殺
Aノ三	宝曆三年	一七五三年	玄語卷ノ上	無	自叙アリ
Aノ四	宝曆三年	一七五三年	卷ノ上	無	自叙アリ
Aノ五	宝曆五年	一七五五年	生化(生化大十二)天人	無	
Aノ六	宝曆十年	一七六〇年	玄語之中	無	
Aノ七	宝曆十年	一七六〇年	玄語之中	無	
B	明和二年	一七六五年	玄語説露	無	
C	缺	缺	缺		
Dノ一	明和七年	一七七〇年	玄語□稿	無	全部消シ
Dノ二	明和七年	一七七〇年	寅起草玄語	無	全部消シ。表紙又裏ニ戯画アリ
Dノ三	明和七年	一七七〇年	寅起草玄語	無	全部消シ。表紙又裏ニ戯画アリ
Eノ一	安永四年	一七七五年	例旨	有	東京帝国大学ガ明治二年ニ借用セルモノ
Eノ二	安永四年	一七七五年	本宗	有	
Eノ三	安永四年	一七七五年	天冊活部	有	
Eノ四	安永四年	一七七五年	天冊立部	有	
Eノ五	安永四年	一七七五年	地冊没部	有	

10	9	8	7	6	5	4	3	2	1	整理ノ タメノ 番号
玄語 没編 上天 神	玄語 没上 天神	玄語 露上 天地	天地 活立	四ノ下 <small>(文章上 文章下)</small>	卷ノ三 (玄語五)	卷ノ四	卷ノ三	卷ノ二	卷ノ二 神活部	綴リノ表紙又ハ本文初行見出ノ 文字
無	無	無	無	無	無	無	無	無	無	門人ノ書入 ノ紙貼布
殆ド消シ	大部分消シ	殆ド消シ			卷ノ三トアルトコロハ、人籀立 部ト書キ直シアリ	表紙ニハ「俱舎」トイウ細字ア リ。コノ綴リノ中ノ内容トハ関 係ナシ				其ノ他ノ事項

A・B・C・D・E・Fの表の区別に入れるには尚<sup>なほ</sup>多くの研究を要するもの

Fノ三	Fノ二	Fノ一	Eノ八	Eノ七	Eノ六
天明八年	天明七年	天明七年	安永四年	安永四年	安永四年
一七八八年	一七八七年	一七八七年	一七七五年	一七七五年	一七七五年
玄語地冊露部	玄語地冊没部	玄語本宗	小冊物部	小冊人部	地冊露部
戊申浄本	丁未浄本	丁未浄本			
有	有	有	有	有	有
			全	全	全

約六十綴ノ中其ノ他ハ文章ノ内容ノ周到ノ検討ニ入ラヌ限り部類分ケ困難ナルモノ	21	20	19	18	17	16	15	14	13	12	11	
	文章第八	道德	翼編、図冊	散結成虚実	人籟	方位境	玄語 本宗編	玄語	玄語 氣質明暗	玄語 本宗、天籟、地籟、人籟	玄語目	地冊 露部 覆載
	無	無	無	無	無	無	無	無	無	無	無	無
			図冊トアレド文モ多シ		表紙裏ニ辯ト辨トノ二字細字ニ テ書キナラベアリ			表紙ニハ玄語トアリ、内容ハ贅 語ニ属スルモノノ如シ				消アリ

以上の表に示すところは草稿の上書きに「玄語」とあるものに限ったのであるが、これらの外に「垂綸子」と上書きせる草稿がある。この草稿に二つあるが出入があつて二つは全く別のものである。しかし、いずれにも宝暦二年と記されている。節の初めが屢しばしば、「垂綸子曰」で始まつている。垂綸子とは梅園自身のことである。宝暦三年の草稿『玄語』（表ではAノ二）は節の初めがまた屢しばしば、「垂綸子曰」で始められていて、後でそのところが消されている。これで見ると、最初の企くわだてでは書名を「玄語」とはせず「垂綸子」とするつもりであつたと考えられる。けれども、同じ宝暦三年の署名のある草稿「玄語」（Aノ一）があつて、これに「垂綸

子」という言葉が見えない。そうすると、同じ宝暦三年のうちで、「垂綸子」という書名で書き、更に「垂綸子曰」でもってはじめながら「玄語」という書名で書き、更に又全く「垂綸子」という言葉の出て来ない『玄語』という書物を書いたとせねばならない。梅園の三十一歳、宝暦三年の前後は、梅園の生涯の思索の方向を決定したほどの想が盛んに醸成されたと見るべき時代であるが、それにしても宝暦三年に右の三つの計画の書物が書かれたと考えるには尚注意を要すると思われる。

しかるに、「垂綸子」という言葉の全く見えない草稿『玄語』（Aノ一）の中には、「玄語已艸。直説其所見。重著贅語数万言。」という文がある。安永五年（『玄語』が一応完成せられた翌年）に梅園が、京都の高葛阪に復して送った書簡には「著玄語。起草於宝暦癸酉（三年）。……為贅語。勘于宝暦丙子（六年）。」とある。『贅語』の起草はその書の末尾にも宝暦六年となつてゐる。宝暦三年として署名してある草稿『玄語』（Aノ一）に『贅語』の起草のことが記されてゐるのは矛盾してゐる。而かもこのAノ一の稿の署名のところには、印まで押してある。尚、叙述内容から見ると、このAノ一の草稿は他のAノ二、Aノ三又は『垂綸子』に比して、後年の『玄語』に近似してゐると思われる。それ故、私は表にはこれをAノ一に入れて掲げたのであるが、これを起草のときの『玄語』として取りあげてゐることを躊躇するのである。この問題は後日の研究に譲りたいと思う。

そこで、起草せられた頃の『玄語』を考えてみるには、『垂綸子』と、「垂綸子曰」で節を始めながらも後にそれを消している草稿『玄語』（Aノ二）と、更に他の草稿『玄語』（Aノ三）とに抛らねばならない。その他のA草稿も参考すべきであるが、これも後日の研究に譲りたい。次に第二回目の草稿（Bで示したもの）であるが、これは僅に一綴りしか残存していない。第三回目の草稿（C）は今のところ全く見当らない。第四回目の草稿（D）は三綴りを見出すが、全部墨でもって消されている。第五回目の草稿（E）は、安永四年のもの

であって、これは八綴り（八冊であって八巻）が揃って保蔵されている。

私は約六十の断片とり混ぜ大小の草稿のうちから、『垂綸子』と草稿『玄語』のAノ二、Aノ三、B（一綴）、E（八綴）とについて、換稿の歴史を少しばかり考察してみたい。前述の如く、精細な研究は後の日に譲って、『玄語』の構造のvariety方を主として考えてみたい。

『玄語』の換稿史を見るには、更にもう一つ、『元熙論』という書名の著述を、逸することができない。『元熙論』は漢文でなく和文である。これにも草稿は少くとも二つあると考えられる。私が、写真に撮影したものはその内の一つである。『梅園全集』所収のものはその内の他の一つである。前者には『玄語』及び『贅語』のことがすでに記されている。『元熙論』は従来宝暦七年に書かれたとせられているが、『贅語』が宝暦六年に書きはじめられている以上、これは起草年代の順序にならなっている。二種の『元熙論』は『玄語』の思想内容の発展をつぶさに考察してゆく上には、是非参照せらるべき書物である。この書の述ぶるところの「元氣」と「玄」については本書の一三三―三四頁を参照せられたい。

いつ頃から梅園の思想生活の中に、やがて『玄語』へと成長すべき想が醸成されはじめたのであろうか。その想が、やや形をもちはじめたのは二十九歳から三十歳の頃と思われる『先府君攀山先生行状』に「年三十。始知<sup>ル</sup>天地有<sup>ル</sup>二条理。」とあり、梅園の高葛<sup>かつは</sup>への書簡には「歳二十有九。始有<sup>リ</sup>觀<sup>ル</sup>于<sup>ニ</sup>氣。漸知<sup>ル</sup>天地有<sup>ル</sup>二条理。」と書かれている。やがて『玄語』へと成長すべき想とは、一口でいえば、自然には條理があるということである。その條理があるとは、ほかの処でも述べた如く、単に自然界の事物にはすじみちがあり法則があるということを用いてのみでなくて、今日の言葉で言えば辯証法的<sup>べんしやうほう</sup>關繫が嚴存するということを知ること、言っているのである。だから、條理の有ることを考え出したことがいつ頃はじまったかということを知ること、つまり『玄語』の起草当初の想はいつ頃はじまったかを知ることになるのである。條理があるという思想が二十代の

うちに漸次に彼の頭腦のうちに成長したことはいうまでもないが、いつ頃からやや形をなしはじめたかを、書き遺された文書で探すとすると、三十一歳の時（宝暦三年）の著作によるより外に今のところ方法がないのである。二十九歳、三十歳、三十一歳、この頃の彼の思想生活について考えてみるべき資料が今のところ見出されていない。梅園は延享元年（二十二歳）のころからは、読んだ書物の書名とそれの幾分の感想を書きとめている。それは天明五年（六十三歳）まで持続せられている。私はそれを仮りに『読書ノート』と呼んでいる。特に「ノート」と呼ぶのは梅園の命名というようにとられる危険がないからである。ところで、二十九、三十、三十一歳の三箇年が、この四十二箇年の長年月にわたる『読書ノート』のうちで記載事実のもつとも少い時代であることが注意せられる。この三箇年の間には読書という仕事も大いにあつたにはあつたであろうが、彼が主として思索に没頭したことを語るものと推察して誤りないのではなからうか。

『読書ノート』に記載せられている書物の順は、繙読ほんどくの順では決してないことは、推定できる。だから、このノートのみによって二十九歳以前の思索傾向を推測することはできない。この推測の仕事は、書翰や詩文などによって進めてみる方法もあるが、今のところ容易の仕事ではない。思想の発展の跡を調べてみるということでは、梅園の場合は至って困難である。というのは『玄語』の思想の骨子を成すものは、殆どその要点おひに於て、三十一歳の梅園の思惟を通過してしまっているからである。それ故にこそ、二十九歳、三十歳、三十一歳（一七五一―一七五三年）の三年間の梅園の思惟生活はもっとも関心の向けられる時期である（因みに、一七五一年はフランスで『百科全書』第一巻が、ダランベールの序文を附して公刊された年であり、カントが『純粹理性批判』を公刊するより三〇年前である。）

それ故、最も注目を受けるのは『垂綸子』と宝暦三年の草稿『玄語』である。『垂綸子』はそのどの稿によつて見るも、章節の区分はなく、外形上体系づけのかたちをとつてはいない。そして、内容に於ては、すでに完



成された『玄語』の内容に近づいているものが多い。思想内容上まだどの位の距離があるかは、両者の用語の精密な検討をまたねば、確言できない。構成については、『垂綸子』は諸処書き改められ書き加えられて、草稿『玄語』（Aノ二）となっている。書名を『玄語』とすると共に「垂綸子曰」という節の書き出しを廃止したことがわかる。尚その<sup>なほ</sup>上に、草稿Aノ二では全体を第一より第二十に分ち、更にこれを三分して卷の上中下としてある。この草稿Aノ二は卷の上第一より第四まで現存し、他は僅に二、三のもののみが残っていて、それからして全体が推定されるにすぎない。この草稿の外に更に宝暦三年の草稿『玄語』（Aノ三）があるが、これにもすでに区分が施されている。これも残缺であつて、僅に、目次と自叙と<sup>凶</sup>若干に過ぎない。草稿Aノ二とAノ三との目次の異同を次に示して、『玄語』起草当初の構成を知るよすが<sup>が</sup>としたい。Aノ三は卷は上下二つであつたらしい。

草稿『玄語』Aノ二	草稿『玄語』Aノ三
玄語目録	上
卷 上	
充体第一	一二第一
気質第二	一二第二
一二第三	気質第三
直円第四	直円第四
卷 二	天地第五
覆載第五	明暗第六
明暗第六	寒暑第七
寒暑第七	文章第八
文章第八	文章第九

水火第九	水火第十
感応第十	下
卷三	感応第十一
生化第十一	生化第十二
卷中	天人第十三
天人第十二	心気第十四
心気第十三	声主第十五
声主第十四	機勢第十六
機第十五	道德第十七
勢第十六	命上第一八
卷四	命下第一九
命上第一七	図説
命下第一八	図説上篇
卷下	図説下篇
第五	
図説第十九	
活用第二十	
後序	

この『玄語』草稿Aノ二とAノ三との構成の異同を比較して見ると、私の考えでは、Aノ三が一步発展したものである。充体とは事物を虚でなく充実せしめること事物を実体的ならしめることをいうのであるが、完成された『玄語』では「充体」というような言い方はだいたい使用してないと見てよい。「充体」はAノ三ではなくなっている。次に、一二(完成された『玄語』では、むしろ二一というように表現される問題である

が)が二節に互って論述されることになっている。Aノ二では「機」と「勢」は別の節に置かれているが、Aノ三では「機勢」として一つにしてある。「機」や「勢」を論ずることは完成された『玄語』にもあるが、見出しに出るといふようなことはない。その他のものを読者が、後にあげる完成『玄語』の構成(一四一頁)と見比べられるならば、Aノ二及びAノ三の構成(目次)に見えている概念としては「天地」、「天人」、「道德」の三つしか、完成『玄語』には表われていない。その他の語は、用語が変えられるか、その語の表わす思想内容が『玄語』から後退してしまいかしている。「明暗」とか「水火」の如き語は「日影」とか「水燥」などの語となって完成『玄語』に現われている。『玄語』から後退してしまった思想内容というのは、『玄語』起草から後れること三年にしてははじめられた『贅語』の中へその多くが入れられたのである。全体としては、

一、宝暦三年の諸ものもろの草稿に含まれている知識であつて漸次に一層天文学的知識を加えたものが多い。その天文学的知識といつてもまだ多分に自然哲学的なものであること、いうまでもない。

一、博物ヒストリー・オブ・ネーチャー学的な知識は、『贅語』の方へ移されたものが多い。

一、宝暦三年の諸ものもろの草稿では、自然哲学的知識、論理的知識、博物学的知識等が雑然としていて、そこに体系らしいものがないが、完成『玄語』では、それらがかかりに整理されて来ている。たとえば、Aの二にもAの三にも「声主」という語があるが、これは名辞(概念)とその対象又はその実体をさすのであつて論理に属すること、いうまでもない。これは完成『玄語』では第一の例旨の中で論ぜられている。

一、宝暦六年に『贅語』という新しい著作(『玄語』の姉妹篇)が企てられたことは、起草当初の『玄語』の構成や思想内容に大きな変化を与えたに違いない。又その翌年には『元熙論』の起草もある。それ故、「此の語、癸酉より、明和乙酉に至る。換稿十五」と言い、又「大いに憤憤たるを覚え、盡ことごとく旧稿を棄てて、新に起草す」と言っているその換稿十五度というはげしい改稿の試みは、この時期のことであるこ

とがよく知られる。

かようにして、『玄語』はこの時期から漸次に哲学的な著作へと発展しはじめたのである。それは博物学的知識が『贅語』その他の著述の中に移されて行つたからである。

さて『玄語』が漸次に哲学的な労作になってゆくようになると同時に、梅園の思索がいよいよ困難な道に入つて行つたのである。この時期の思惟の跡を遺しているものが、Bに属するものである。これは前述の如く明和二年に書かれた草稿（『玄語説露』と上書きあるもの）一つしかないのである。この書の目次を見ると、

陰陽	性気
天地	性成
動静	体成
直円	偏全
象質	活通

の十項に分かれている。完成『玄語』の目次のうちに残つたものは、このうちの「陰陽」と「天地」しかない。完成『玄語』の第二冊目の「本宗」は「陰陽」と「天地」の二つから成つている。今この『玄語説露』を見るに、動静・直円・象質・性気・性成・体成・偏全・活通の諸観念はすべて玄語思想の論理を語るものである。そういう眼でみると、この『玄語説露』によつてBの時期が推測できないことはない。『玄語』は漸次哲学的な労作になつてゆくのであるが、そのため一応、論理を追うことに深く入つて行つたものと思える。一方で博物学的な知識が思索の中に出てくるのを『贅語』の方へ向け、他方では論理を追うという思索に深まつて行つたのであろう。そのことをこの『玄語説露』が十分に実証しているように思える。右に挙げた十箇の概念はいずれも梅園の言うところの條理の意義を全く論理的に表現し得るものである。完成『玄語』の方で、第二

冊の「本宗」のつぎにくる「天冊」では、「道德」、「天神」、「事物」、「天命」、「本神」、「鬼神」、「体用」、「造化」というような主要な概念があらわれている。これらの概念は単に論理思想の表現のためのものでなくて、形而上学や自然哲学や倫理学の問題をも合わせ含んでいて、全体として哲学的なものである。

だから、次のように言うことができる。すなわち梅園はB及びCの時期に於ては、『贅語』の成立を機会として、論理的思索の方に深まっただけで、そこで、CからDの時期に移った頃を回顧して、「再び之を思ふに、天地に於て大いに合せず。庚寅の冬、又旧稿を棄てて此の稿を起す」と記したことは、右の私の推定を一層確めてくれるものではないかと思う。つまり、論理を追うという方に幾分行きすぎたので、「天地に於て大いに合せず」ということを自覚して、一層広い立場に戻り、更に『玄語』の体系と表現の仕方とを思索し直したのであるうと思われる。その思索し直した期間が六年ばかりであって、そこで到達したものが、Eであったのである。DからEに至る思索の道程上の（つまり安永四年に八冊に書き上げられた原稿に至るまでの書き換えの）草稿は、今のところ残存していない。極めて断片的なものが残っているにしても、前述の論理的思惟への深まりから全体的な哲学的な思索へと戻って来たその跡を実証するに足る『玄語』草稿は見当らないのである。三浦家以外に尚幾分の『玄語』草稿は残っているようであるから、猶この方面でも研究の餘地は大いに存していると言わねばならない。

## 二 完成された『玄語』

すでに一のところ、完成『玄語』についても述べたのであるが、安永四年に書きあげられた『玄語』の清書や書き入れや上梓の企てや全集本やについて記して置こうと思う。

今日三浦家に、清書された三冊が残っている。表紙に「玄語本宗 丁未浄本」とあるものと「玄語地冊没部 丁未浄本」とあるものと「玄語地冊露部 戊申浄本」とあるものとの三冊である。先きに第一の表の中で挙げたFに相当するものである。このFも現存E（八冊）と共にすべて梅園の筆である。Eの八冊は丁未から戊申の頃（天明七年から八年の頃）に清書されたのではあるまい。どうしてこの三冊のみが清書されたのであるか今のところまだ私にはわからない。『玄語』の清書ということになると、いつ頃誰によって清書されたかわからないもので今三浦家に例旨一冊を缺く『玄語』七冊がある。丁未及び戊申の浄本の中にある書き直しも又此処ではその通りに改められている。私がこの書の内写真版にして収めたものはそれである。これは実は単なる清書ではなくて版下はんしたのためのものであったと思われる。さて、誰によって書かれたかであるが、私は最初に三浦家を訪ねて稿本を一通り見たときはこの版下はんした書きらしい七冊の綴りはずっと後のものと考えあまり問題にならぬ写本ものと見ていた。『日本哲学全書』に収載した『玄語』の解説は、このためにひとつの間違いを冒したのであった。二度目に三浦家を訪ね一層詳細に『玄語』の稿本を見るに及んで、この七冊は或は梅園の筆になるものではないかと考えてみた。一見すると、梅園の書体とは全く違っているが、梅園の版下はんしたらしい文字を或る場合に書いたものを見ると、甚だしく相似あいている。或は晩年に『玄語』上梓の話が門人たちの間にあつたとき梅園自身が筆をとって書いたのではあるまいかと考えてみた。梅園ほどいわゆる筆まめの人は少いと思われる。人に頼まれて書いた文章は勿論手紙でもみな一応下書がつくられたものらしい。『玄語』や『贅語』の何度も何度もの換稿のための執筆だけでも容易ならぬことであるが、その他著述にもそれぞれ下書き書き直し等で手数のかからぬものは一つもない。その綿密さ、驚くばかりである。だから、右の七冊の清書のこともとえ晩年にしても考えられないことはないと思つたのである。しかし、丁未、戊申の浄本の後のものであることは明かであるから、そうすれば天明八年か寛政元年のこととなり、梅園の死歿の年にもこくめい

に書きあげたとせねばならない。かかる推定を押し通して梅園の自筆と考えることは少し無理ではないかと思われる。晩年には長男の黄鶴の手助けが考えられる。黄鶴の筆が梅園の多くの著述の書き直しの中に入っていることは十分に考えられる。この七冊の書体は梅園よりもむしろ黄鶴の方に近いとも思われる。しかし、黄鶴であろうと考えられる根拠は何も私は見つけてはいない。このようにして、私は右の版下用の七冊を清書した者は誰であるかを判定することを、中止したのである。これも後の研究の一つの問題である。

次に書き入れのことであるが、安永四年本（E）八冊にも後で梅園自身書き入れたらしい。従って清書のことも気になっていたであろう。ここに一つ注意すべきことは、梅園の弟子の矢野弘が、紙片に書いて安永四年本や丁未及び戊申浄本に貼りつけていることである。梅園の歿後にも書いて貼りつけたかも知れないが、生前にも貼りつけたものであることが明かである。というのは、弘が或る文字や文に対して疑問を申し出て、「論定を乞ふ」と自ら書き添えているからである。中には「更に論定を乞ふ」というのが見える。してみれば弘は晩年に『玄語』の理解に努め、苦心したらしいのである。このような師と弟子とが相よって一つの哲学書の解釈と発展とがなされたことは類例の少ないことと言わねばならないであろう。

『玄語』上梓のことは梅園の門弟の間に企てられた。天明八年（梅園死歿の前年）の冬、有志の者らがかつて、『玄語』及び『贅語』の上木の費を募ることを企てた。その文に「梅園玄語贅語の儀は洞仙老人年来之精魂を盡され候著述に御座候へども、古稀に被及候迄其業を継、後世に伝候程之門弟子も少く甚以残念之至候、銘銘不才之儀は不及是非儀に御座候間、上木にても致置千歳之識者を相待程之儀致置度云云」とある。しかし、『玄語』は梅園の生存の間はもとよりその後もついに全集本のできるまでには上梓されなかった。『贅語』は早く上梓されたようである。その次第については私は今は全集本に附してある説明をここにあげて置くにとめる。「天明六年即ち先生の歿する三年前に『贅語』に」自序を書せり。此の時第一帙諸家の篇始めて刊

行せられしもの如し。其の他陰陽帙上一冊、身生帙上之本一冊は僅に残缺の刊本を発見したれども上木の年時詳ならず、善悪二巻は文政十二年十二月上梓、天人帙二巻は天保二年八月上梓せり。此の四巻は今猶坊間に刊本を得ること困難ならず。先生の学説が多少世に知られたるは此の四巻の刊行に依れるもの多きが如し。」

『玄語』はかようにして全集本が出来るまでは刊行されなかつた。明治四十五年の春、梅園会が『梅園全集』二巻を刊行した。これによつて『玄語』ははじめて多くの読者を得たのである。このとき編者は、安永四年完成の八冊の『玄語』に拠らないで、上述の版下用らしい例旨を缺く七冊の『玄語』に拠つたものと思われ。当時、『梅園全集』の編纂されることは容易のことではなかつたらう。編者の労を多とせねばならない。



## 第二章 『玄語』 先行の思想

## 三 『玄語』の語義

梅園は或る書簡の中で自分は生涯「玄」ということについてまことに心を砕いたということを決らしたことがある。『玄語』の「例旨」の中で梅園は「玄」のことを次のように言っている。

「一は数へずして足る。故に之を割さきて破る可からざるに至るも、猶なほ一を闕うしなはず。之を加へて載すべからざるに至るも、猶なほ一に至らず。一元氣は玄なり。二は一を挙げて一を闕うしなふ。具を言ひて闕あを見はす、亦玄なり。或ひと曰く、玄にして玄ならば、則ち何ぞ子の言を待たん。玄にして玄ならずんば、則ち何ぞ玄を言ふを用ひん。玄と言ふを待ちて而して後玄ならば、玄は玄と為るに足らず、玄、玄を言ふを待たずんば、何ぞ子の言に益さん。曰く。故に玄なり。」

ここに「一元氣」ということが言われているが、「玄」の實質マテリアル的な側面を特に問題とすれば昔から東洋に於て元氣といわれてきたものがはじめて問題になるものと考えられる。梅園はかつて「玄は一元氣である」ということを言ったことはないと思う。一元氣は玄ではある。玄を表わそうとならば、むしろ一というものをほんとうに理解すべきである。元氣のことであれば、『元熙論』に書かれているところのものが、注意されてよいかも知れない。しかし、「氣」といわれているものを幾分でも実証主義的に知るといふことになれば、自然科学的研究の発達しゆく知識にまつ外はない。その方面を梅園がよし試みたとしてもそれは今日からみれば、さほど学術的意義をもたない。けれども、「元氣」の真に「元氣」たるところを梅園は、その哲学的な意味のうちに見出したのである。彼はこう言っている、「ゆくとして一元氣にあらざる事なくして一元氣の機に

動く以前、一元氣は誠に思議し安からず。思議すべきは唯機か。その機ふかく察せずんばいかでかよくその玄を見ん。機は発動の機なり。「機」については中国はもとより日本の昔の学者でそれぞれ解釈を下した人は多いが、「機」の動静性は論理の問題として取扱われ得るものであるし、それ以外には取扱われ得ぬものである。「思議すべきは機か」という梅園の洞察はまことに正しいといわねばならない。梅園がそれを思索し貫いたものは論理的なものとしての「玄」なのである。「一は数へずして足る。故に之を剖きて破るべからざるに至るも、猶一を闕はず。之を加へて載すべからざるに至るも、猶一に至らず」と梅園がいうとき、それは遠くはヘーゲルが「一」の論理的分析に於て「数的な一」と明瞭に区別し、「二」の辯証法的性質を明かにした如く、近くはリッカートが「一」の論理の意味を鮮明にした如く、よく「一」の哲学的意義をつかんだものと言わねばならない。「玄」が一元氣ではなくて、「一元氣は玄なり」なのである。「二は一を挙げて一を闕ふ」のである。二といえは一よりは一層整つて来たようであるが、却つて二をいうことによつて一の一たるものを失っているのである。といつて、二なる世界がなくては一は又存しないのである。梅園の語でいえば、粲なくしては混ということがあり得ぬのである。人はややもすれば分析をのみする知力に依拠し、そこに真理を求めがちであるが、それは却つて「具を言ひて闕を見はず」ものである。しかし、それが実に「玄」なのである。

右の「例旨」の中の言葉は、禅問答らしいところがあるが、しかし、やはり「玄」というものの意義を簡潔に言い表わそうとすれば、あのように言う外ないであろう。

玄というとき誰でも考え及ぶものは、『老子』の第一章に、有と無とを論じ「此の両の者は同じく出て而も名を異にす。同じく之を玄と謂ふ」といつていることである。皆川淇園はこれを解釈して、「此の有・無の両つのもは同じく妙微の間に出て、そして其の名を異にするのみ。其の同の在る所、これを玄と謂ふ」というように述べている。私はこの解釈は当たっていると思う。有と無とは全く違っているものであり、相反する

ものであり、対立するものである。而もこれは同じきところに出るものであり、又同一に帰するものである。その「同」の在るところ、まさにその処が玄なのである。ヘーゲルが、「有」及び「無」が自然や人間の世界のあらゆるところにそれぞれの名を以てあらわれているのを精細に記述し論じたように、梅園はこれを（ヘーゲルの如く組織的ではないが）表現に於て巧みに論述したのである。

「玄語」の「語」であるが、これは『論語』の語の如く、Sprücheとして、即ち「語る」ものとしての「語」とも考えられ、禅宗に於て見られる如く、語録としてのものとも受けとられる。はじめ『垂綸子』のときは「垂綸子曰く」ではじまっていたから、「曰く」ではじめる「語」としても受けとれるが、『玄語』では「曰く」ではじめる様式は採用していないのであるから、『論語』の語と同じものともなすがたい。語る「語」にしても、記録する「語録」にしても、とにかく書物のことを「語」と呼ぶ習慣は大いにあったのであるから、梅園がこの言葉を選んだのも、不思議はない。梅園が経済学や詩学の方で、「佃原」とか「詩轍」というような簡素にして要をつかんだ言葉を選ぶ傾向のあったことを考え合わせると、「語」という一字で以て「玄」の書物であることを、言い表わそうとしたことはなるほどと思われる。梅園は『玄語』の中で、この本（『玄語』）のことを「此の語」と呼んでいる。或る所では（高伯起への手紙の中では）『玄語』のことを「玄」、「贅語」のことを「贅」と呼んでいる。要するに「玄」については多くの言葉を附せず、「玄」を率直に出すために、「玄語」と呼んだのであろう。

### 註

- 一 『元熙論』の「機」の節。
- 二 Hegel ; „Wissenschaft der Logik,“ B. II.
- 三 Rickert ; „Das Eine, die Einheit und die Eins.“

四 先行の思想家

梅園は綾部富阪（綱齋の長子）に宛てた手紙のなかで、「条理を取りて天地を大観するに於ては、前に古人を見ず、茲に於て竊竊乎として章句訓詁をおさむること能はず、是をもて晉へ梅園へ自ら量るに、晉が所見四方の諸君子と合申間敷候」と、書いている。又、安永五年（『玄語』の一応完成した翌年）の四月、京都の高伯起に宛てて書いた手紙（原文は漢文）のうちに、私たちは次のような言葉を見出す。「晉は僻地に生長し、定省に人無く、家累埤益、之を四方に游観・質問すること能はず。三餘偶たまたま一二典籍を読むも、復た益を請ふ所無し。是に於て、勢ひ其の自得するものを是とせざるを得ず。今や、犬馬の齒五十、四を過ぐ。（三字不明）。痼復た医すべからず。否、垂髻未だ書を読まざるの前、疑を天地造化に懐き、時ありて寢食を廢す。既にして書を読むを知り諸を書に求め、人に接するを得て諸を人に探ぬるも、疑塊融けず。年弱冠を過ぎ、始めて天地の形体を西学にて得て喜ぶ。形体徴する所ありと雖もまた地体此の如く天行此の如くなりと言ふに過ぎず。則ちただ様に依りて胡盧を画くのみ。向きに喜ぶ所のもの疑ふ所に益なし。歳二十有九、始めて氣に観る有り、漸く天地に條理有るを知る。是に於て世の天地を説き陰陽を説く皆痒を靴に於て隔つを覺ゆ。嘗て人と之を譚り意を盡さざるに由り、為めに玄語を著す。」

ここに「西学を得て喜ぶ」とあるが、西学から知識を吸収する前に読んだ書物はどのようなものであったか審つまひろにすることはむづかしい。前に述べたように『読書ノート』は二十二歳の頃からはじめられている。だから、弱冠以前の読書はそれによっては知られない。十二歳の頃には、山を越えて隣郷の西白寺（禪宗）に

『字彙』を見せてもらいに、毎月五、六回通ったほど、読書はすすんでいた。今日もなおその『字彙』は保存されている。十六歳のとき、綾部綱齋の教を受けている。しかし、その翌年には中津の藤田敬所のところに入門している。そこにも長くどどまらず三旬にして家に還った、ということである。越えて三年目、二十歳の時にはすでに『渾天儀』（現存）を作っている。そこでこの前後にどのような書物又は人を通じて「西学」の知識を得たか、これもまだ今のところ知られてない。長崎に旅行したのは二十三歳のときだということになっている。すべてこの時期の梅園の学的生活は明瞭でないものが多い。『読書ノート』を見ると二十二歳から三十歳の間では、天文とか地理とか、その他いわゆる窮理や開物の学に属するものが至って少い。この時期では日本の歴史に関する書物や仏教の書物の読書が多く出ている。開物とか窮理の方面の中国の古典は殆ど三十二歳以後にあらわれてくる。もとよりこの『読書ノート』にはじめて出てくる書物が直ちに梅園が最初に読んだものとはきめられない。それにしても熱心に読み影響の多いものはノートされることは推察してよい。『列子』、『莊子』、『性理大全』、『荀子全書』、『天経或問』、『淮南子』、『呂氏春秋』、『俱舍論疏』、『本草』などは、みな三十二歳から三十六、七歳の頃のところのノートされている。『孔子家語』や『老子』や『伝習録』などは三十九歳のところに出ている。『墨子』や『通雅』や『博物志』や『物理小識』のような書物は四十三歳から六十二歳の頃の時代に互ってノートに出て来ている。日本の古学派の書物は三十九歳から四十一歳の頃に読まれたことが知られる。徂徠の『辨名』や春台の『経済録』などである。このようにして、『玄語』の思想が梅園のうちに湧き起ったと思える二十九歳から三十歳頃までの読書は如何いかようなものであったかが、わからない。『読書ノート』に拠って推定してみようとする、却かえって混乱させられるほどである。而も完成しか『玄語』の中の思想内容で重要なものは殆ど起草『玄語』の頃にすでに言葉に綴られているのである。それで、二十年代にあつて読書から受けとった梅園の思想の成長のことは、これも後の研究に待たねばならない。

以下は、私の推定として『玄語』の先行の思想家について述べて置こう。『読書ノート』で二十七歳のときの綴りの中には『塩鉄論』のことが、三十六歳のときの綴りに『天経或問』のことが載っているが、この内殊に後者は三十歳までに読んだということもその可能性は考えられる。『天経或問』の著者は明末の游子<sup>ろく</sup>六で、日本には元禄の頃には入っていたろう。天文の方で直ぐに考えられるのは西川如見の家学であるが、梅園は三十六歳のときには如見の『日本水土考』を読んでいるから、その前にすでに如見の『天文義論』を読んだかも知れないことも考えてみてよい。二十三歳のとき長崎に旅行した際、これらの書物か、又はこれらに類する書籍に接したのであろう。『贅語』には「我れ長崎に遊んで西洋の図書を見、舌人に就いて其訳を聞くに」とある。舌人の中では、吉雄耕牛を訪ねて書籍や道具などを見たのであった。長崎で通詞たちから直接に西学の知識を吸収したことは少なくなかったのであろう。これらの刺戟と影響とでもって、「天地の形体を西学に得た」のである。

西学からは「形体徴する」ところあるものを学び得たのであって、それらに関する（つまり自然哲学的な）理論は少しも梅園を満足せしめない。西学はただ表面的な分析の学問にとどまっただけで、少しも哲学的に深くない（即ち「玄」を知らない）ものと、梅園に映ったのであろう。だから、梅園は一方では「西洋は頗る條理に従ふ」と言い、他方では「西人條理を未だ講ぜず」と言っているが、前者は西学の分析に長じていることを指摘し、後者は辯証法<sup>べんしやうほう</sup>としての條理を知らないことを指摘したのである。このように梅園は天地間にある「玄」なるもの（自然哲学的知識の中の辯証法的な論理思想）に就いては、自分こそその思索に当らねばならぬものと強い確信をもったのであろう。

『玄語』を読んでみて何よりも考えつかれる先行の思想家は「易」思想を作りあげた人々である。その意味で孔子及びこれに関係ある人々は何としても問題となる。『玄語』の「例旨」のところでは、「今の世、実測と推

歩と漸く精しければ、則ち其の形を知るに於ける、頗る熟す。頗る其の形に熟すと雖も、而も未だ天地の然る所以を審にすること能はざるは、何ぞや。陰陽の故に罔きを以てなり」と言い、そしてその後のところで、「人口を開けば、則ち皆陰陽天地と曰ふ。未だ條理を知らず。何を以てか陰陽天地を知らん。於戲尚いかな。包犧氏の後、我未だ能く陰陽を述ぶる者を見ず」と書いている。これで見ると、梅園の條理の学はその源を「易」に汲んでいることは明かである。しかし、それは従来の（朱子学の易思想はもとより）すべての易学ではなく、梅園は『易経』の根本思想のみを、根源として汲んだのである。だから、普通に行われていた「易」学は梅園にとつては條理抜き陰陽論であつたのである。條理なしの、即ち辯証法なしの易学は、梅園にとつては何らの学的価値をもたなかつたのである。かようにして、『玄語』の先行の思想家として第一に「易」思想の創作者たちを挙げねばならない。次に、「玄」という語が『老子』の思想から汲まれているであろうことも察せられる。老子のみでなく、老子思想系統に属する『関尹子』の如きは、梅園に影響のあつたものではあるまいかと思われる。『淮南子』や『鬼谷子』など好んで読まれたものと思われる。ここに私たちにこの方面の研究資料となるものは『贅語』の中に挙げてある諸家のことである（見られる如く『玄語』には他からの引用も文献の指摘も無いのである。）『贅語』には「諸家」という章が最初に出ている。そこに「西洋百年来、天を説く、日を以て心と為し、星辰月地同じく日を周る。其の説を立つる者をく、とろめんと曰ふ。其の儀を動地儀と云ふと。構思百端、條理に得ず。」と書かれている。これは梅園が如何なる西学に関する書に依つたかを探ぐる手がかりとなる。『贅語』に出ている引用書の大体を挙げてみると、明の張鼎思、漢の蔡邕、『晉書天文志』、鄭玄の『考靈曜』の註、『春秋』の天命包、『春秋』の文曜鉤、漢の黄憲の『天祿閣外史』、『莊子』、『淮南兵略訓』等である。第二章「皇和」には、西川如見の『水土考』、『漢書』、『漢志』、『松氏異称日本伝』、『唐書』、貝原益軒の『大疑録』、『山海経』、『源親房の書』、『勝鬘経疏』、明の潜老父、梅文鼎

の『暦学疑問』、『五星紀要』、『授時曆議』、東涯の『辨疑録』、『物理小識』、北海の薛氏の『天学会通』、『淮南子』、『漢書律曆志』、『賈誼新書』、『洪範五行伝論』などが出ている。ここに挙げたものは、勿論全部ではなく、梅園は仏教書に負うところも少なくなかつたろう。『首楞嚴経』や『俱舍論疏』や『碧巖録』などは早くから読んだ書であつたと思える。

かつて或る梅園研究家は、朱子や邵康節や伊藤仁斎などから彼の学説の源を仰いだという推測を下したことがあるが、仁斎はとにかく初めの二つはむしろ梅園があまり重んじることのなかつた方面の思想家に属するのである。

かくして、私たちは次のように断定することができる。梅園が影響をうけた思想家並びに思想書としては、中国の先秦の古典の幾つかを挙げねばなるまいが、その中でも『易経』を第一に挙げねばならない。次に『老子』や『莊子』や『俱舍論』なども見遁しがたい。これは梅園の或る哲学説の内容から推定するのであるが、竜樹の著作は影響のある書として問題になる。もとよりこれらは、いわゆる天地の形体を知ることのできる方面の学問思想でなく、梅園のいわゆる「玄」の意義を思索するに役立つた書物に属するのである。

要するに、梅園は自分が自然を觀察し人事を体験して自得したその経験にもとづいて思索の世界を構想しあげたのであつて、その意味で『玄語』は全く前に先行の思想をもたないのである。彼はこう言った。「儻し此の語を読む者、専ら旧の見聞に証し、専ら古の訓詁に拠らば、則ち晉の罪を獲る、亦多からんとす」と。



## 第三章 『玄語』の構造

## 五 構造

梅園は『玄語』の構造に関して次のように言っている。「斯の語を読まんと欲する者は、流れに<sup>さかのぼ</sup>沂ると、流れに沿ふと、左よりすると、右よりすると、中より提ると、端より起ると、猶、環の手を触るる所に従つて、而して起つて転ずるが如し。」これは『玄語』の第一冊「例旨」の中の一節である。ここにいう「環」とは「例旨」を除いて他の七冊が一つの環をなしているということを言い表わしているのである。つまり『玄語』八冊のうち、はじめの「例旨」でもって、本文としての七冊の内容上の構造を説明しているのである。『玄語』はどこから読みはじめてもよいというのである。どこから読みはじめてもよい、右からでも左からでも中からでも端からでも読みはじめてよいという書物は、その例が少いわねばならない。その少い中から最もよい例を挙げれば、ヘーゲルの『論理学』である。「科学にとつて本質的に重要なことは、……科学の全体が自分自身のなかへの円環行程であることである。この行程に於ては最初のもものは最後のものであり、最後のもものは最初のものである」とヘーゲルは「論理の科学」について言っている。ヘーゲルの論理学は、どこから理解しはじめてもよい科学というものの本質を明瞭にしようとしているのである。そして、彼の『論理の科学』という書物自身がどこから読みはじめられてもよい構造をもっているのである。梅園の『玄語』もそのように又科学というものの哲学的本質を掴んでいるのであって、そしてそれが故に『玄語』はどこから読まれてもよい性質をもっているのである。

人はよく古語にならつて、微塵の中に宇宙を見るときというようなことを言う。極めて小さい物の中にも極めて

大きいものを見るといふのであれば、小さい物からはじめても大きい物からはじめても同じことである。大物からはじめても小物からはじめても同じことである。小物の構造が理解せられれば大物の構造はわかる。その逆も又言えるのである。そのような意味でもすでに、人は「玄」なるものを理解するには何処からはじめてもいい訳である。そのみでなく、物と物とが判然と見分けられるということは、実はその二つの物が真に統一されているところがほんとうに掴まれることである。逆に、或るものがほんとうに掴まれているときはその或る一つのもの、の両つの方面が判然と見分けられていることなのである。それならば、分析から物を見ても総合から物を見ても、見る力がととのつていけば、同じことである。このことはすでに、カントの『純粹理性批判』の序論に於て説かれて如くである。そういう意味で真に科学的なものは何から見ても何処から見てもいいのである。というよりも、科学というものはそういう性質をもっているのである。物に順序をつけて見、秩序をつけて読むということは、方便にすぎない。「條理粲然として相判ると雖も、而れども没を説いて露に入り、露を説いて没に入るは、混成罅縫を没すればなり」と梅園は言っている。又「没を挙げれば則ち露従ひ、露を挙げれば則ち没従ふ。……没を説けば則ち露に入り、露を説けば則ち没に入る。諸を粲立混成の間に求めよ」とも言っている。まことに事物の真理は粲立混成の間に求められるべきものである。読者が試みに、『玄語』の「地冊」を見られると、没部と露部の二つに分れていることを見出される。どれを先きにしても同じことである。「天冊」は活部と立部に分れている。普通に、私たちが「物がある」というときは、物の立をいっているのである。「物がある」ことをはつきり見、はつきり言うにしてもそれではまだ抽象的な知識にすぎないと、人の言うのを、梅園の言い方でいえば「まだその物が活において把えられてない」というようになるのである。物が生きて働いているのを把えるといつても、それは何も神秘的な直観といったようなことであるべきでなくて、やはりその物が一層はつきり辨別され認識されてこそあり得ることなので

ある。梅園は物が真に活するところを「神」という概念で言い表わすのであるが、「神」なるものは物の「立」ということがなくてはあり得ぬことである。「物の若く立する所は則ち神の若く活するを以てなり。神の若く活する所は、則ち物の若く立するを以てなり」ということができる。そうだとすれば、「天冊」を活部から読むのも立部から読むのも同じことである。以上は、一つの例につけて説明したのみであるが、かようにして、『玄語』全巻は一つの環の如きものであって、読者の眼の触れはじめたところから転じてゆくのみである。

註

一 Hegel ; „Wissenschaft der Logik,“ Lehre von Sein.

六 『玄語』の次序

さて、私は以上のことを理解して置いて、『玄語』の次序を眺めて見よう。「例旨」一冊は省くことにすると、次のような表を得るわけである。

<p>本宗</p> <p>陰陽 天地</p> <p>天冊</p> <p>活部 道德</p>	<p>地冊</p> <p>没部 天界之冊</p> <p>宇宙 方位</p>	<p>小冊</p> <p>人部 天人 給資 言動</p>
---	---	--

天冊		天 神	事 物	天 命
立部	本 神	鬼 神	体 用	造 化
地冊		機界之冊	轉持	形理
露部	体界之冊	天地	華液	日影
	性界之冊	水燥		
小冊		設 施	人 道	天 命
物部	大 物	小 物	混 物	粲 物

このような構造は完成の『玄語』のことであつて、ここに至るまでに、『玄語』の構造に就いては梅園がまこと心をついたのであつた。先きに私たちが『玄語説露』の梗概につけて見た如く、一度は梅園は「露」ということを冊の名称としてかかけて、「露」なるもの、「没」なるものを真正面から説こうと試みたことがあつたのであろうと推定される。その遣り方にならば、「立」なるもの、「活」なるもの、「混」なるもの、「粲」なるもの等についても同じく冊を設けて説いてもよいことになる。もの存在の仕方の研究というか、とにかく嘗て東洋の学問に類のない遣り方である。かくするときは、宛もヘーゲルが「現われるということ」(現象)とか「現に働いていること」(現実性)とかを挙げて論理の章節を定めることをしたような遣り方をとらねばならぬであろう。純粹に本質的な理のみを裸にしてこれを体系づけるという論理学の伝統のない東洋に於ては、かく「露」そのものを、「没」そのものを、「立」そのものを、「活」そのものを論述してゆくというよきな組織方法をとることは、考えつかれ得ることではなかつたであろう。たとい梅園が万般の実質的知識は『贅語』の方へ移したとしても、全体としては東洋的に「玄」なるものを純粹に抽象的にでなく、できるなら具体的に論述して一書をなさしめるということが、梅園の哲学的思索の要求するところであつたのであろう。

このことを考えるとき、『玄語』が全体を三冊とし、天・地・小の三つを割り当てたことが理解されてくるのである。右の表で見るごとく、その次序を得てならんでいる諸概念からみても、『玄語』は今日われわれの言うところの形而上学、認識論、論理学、自然哲学等の、すべての哲学的諸科目の内容に互っているものとせねばならない。そこで「例旨」では、この『玄語』の意図する所や構成や用語のことや成立の歴史やを述べている。例旨とは例言又は凡例などといわれるものに当る。梅園ははじめは「凡例」と書いたこともある。次に「本宗」では、天・地・小の三冊に体系的に論述されるところを統一的に述べたもので、この冊が、『玄語』の本であり又宗でもある。天・地・小の三つを挙げたことに就いては、梅園は次のように言っている。「天地は則ち一宇宙なり。宙の経通を語れば、則ち序に先後あり。宇の緯塞を語れば、則ち言に先後無し。故に、天冊は部を活立に分ち、地冊は部を没露に分つ。天冊、其の一は迺ち活部、天と神となり。其の一は迺ち立部、神と本となり。地冊、其の一は迺ち没部、通塞を説く。其の一は迺ち露部、覆載を説く。小冊、露を物にし、没を人にするは、大を分ち天を分つを以てなり。」梅園としては、自分が見、自分が聞き、自分が経験するものに拠つて思索をはじめねばならぬ。とすれば、自然というものを考えることからいつでも離れることができない。自然とは天地である。人はその中の一物にすぎぬのである。梅園は天・地の二冊を「大冊」、これを人と物とを説く「小冊」に對せしめている。『玄語』は「大冊」と「小冊」の二つから成つていとも言えるのである。さて、先きの引用文に「経通」ということと「緯塞」ということが言われている。経通とはすじ、みちの通つていふことである。緯塞とはすじ、みちの通らぬことでむしろ塞つていふことである。梅園はそういう反対のものを一切の事情に於て見るのである。経通的なものを此処では宙に配し、緯塞的なものを宇に配したのである。自然を論じても経通のものを対象とすれば、その思惟の表現に秩序がある。しかし緯塞のものを対象にすれば、その思索には次序がたてがたい。自然のうちの「天」（「転」なるものに於ても、以上

のような区別がある。活と立とがある。自然のうちの「地」「持」なるものに於ても、又同じく区別がある。此処では没と露である。「小冊」にもその区別はあつて、人部は活部、物は立部であると言っている。「小冊」の中に「天人」という見出しがあるが、これは「我」の天冊であり、又大物、小物という見出しがあるが、これは「我」の地冊であると言っている。

かようにして、『玄語』はどこから読まれてもよい構成をもっているのである。私たちはこのことを『玄語』の構造として何よりも注意せねばならないと考えるのである。

## 第四章 『玄語』の認識論思想と論理学思想

## 七 『玄語』の認識論思想

認識論という一つの哲学科目は新しいが、認識論的思想は古い。哲学と共にはじまったといつてよい。人はよく認識論的知識の比較的にととのつて現われたものとしてカントの『純粹理性批判』を挙げるのである。人が学問というものをもちはじめた頃、自然について知識を積みはじめると共に、知ろうとする自分自身に還つて知ることを考えようとしたのであった。そこには道徳的反省も一緒に働いたであろうし、自分を知ることによつて自分を浄めて行つたことであろう。しかし、知ることが精しくなり、知識が蓄積せられるに従つて、一層知ることや知識や学問やを反省することの必要と衝動は加わつたのである。哲学の精華は、この自分の方に還つてくるという思惟の動きのところにあつたと言つてもよいのである。昔から、西洋でも東洋でも、知的な反省、及び反省の反省がどの位人間を道徳的に高めたか知れない。あまり知的反省が烈しいことは、人間の不幸であるという説は十分になり立つ。だからこそ、日本には「学問は魔障である」という高僧の言葉も人々の口に伝えられているのである。知識や学問に対する反省的思索は、知識の発達の必然と必要とを切に考えた人によつて、却つてなされて来たのである。いつの時代でも進歩的な人によつてなされて来たのである。梅園はまさにそのような人々の一人である。私たちは、『玄語』の巻頭の言葉を読んでみよう。

「蔽は必ず明に由る。塞は必ず通に由る。一一の態、然らざるを得ず。蓋し人の生為る、必ず習する所に染む。習する所に染めば、則ち其の素なる所を失す。是を以て俗習の蔽は、学之が砭鍼を為す。学習の蔽は、殆ど堯石を擲つ。之を染むるや易し。之を素にするや難し。之を蔽ふや易し。之を復するや難し。夫れ因循薰

蒸の久しき、猶なほ、臭人の其の臭を臭とせず、屠人の其の羶せんを羶せんとせざるが如し。髪を数へ毛を簡かぞふ、説の精微ならざるに非ず。天を超え地を越ゆ、教の広大ならざるに非ず。惟ただ各おの其の得て有する所を徳とし、其の由つて行ふ所を道とす。珠を拾つて玉を遺し、珮び球ぶを悪にくんで瓊けい瑤ようを棄つ。異ふん同ん紛ふん縊ん、一護一許、各其の門に拠り、各其の戸を守る。区域相画して是非互に殊なり。是に於てか、或は相睨あひげい視し、或は相仇あいきゆう讐す。学習の、人の聡明を蔽ひ、人の才力を病やましむる所以ゆえんなり。善悪之を撰せんび、是非之を折やぶる。聖人にあらざるよりは、則ち得失無きこと能あたはず。扱あんで精ならざる、將まさに紫を以て朱を乱らんとす。悪にくんで学ばざる、將まさに瞽を以て相を忌まんとす。学んで党せず、思うて偏ならず、則を獲て履む、斯れ道なり。」

ここに述べられている「学習の蔽」及び「学習の蔽」のことは、起草『玄語』以後の残存のいくつかの断片の中に見出されるのである。『玄語』はいくたび書きかえられても、この学の「蔽」を考えると、この認識論的思想は、梅園の思索の奥底をたえず往来していたものと考えられる。

ヨーロッパでは、大抵の場合、認識論的思想は形而上学を批判するというかたちをとってあらわれた。批判せられねばならぬような形而上学的な哲学は、いつの場合でも、すでにその学統の中でどうにもすることのできない「学習の蔽」ができていたのである。「因循薰蒸の久しき」ものがあるのである。人間の認識能力の制限や本性を考えないで、超経験的なものを観念論的に思惟するというのが如ごときは、「学習の蔽」の甚こだしいものの一つである。そういう固定した哲学は形而上学として非難されたのである。そういう形而上学は超越的な世界や神に関する諸もろの概念を種々につくりあげて一つの組織をつくるのである。これに対して批判が起る場合には、果して人間の理性は全く経験を超越せる世界についての認識をもたらし得るものであるかどうか、という疑問が先まず起されるのである。そこに、経験主義や構成主義や論理主義やが認識論的思想として起るのである。梅園の場合では、そういういろいろの批判の立場がとられるような歴史的発展がその前に缺かけて



いた。梅園に於ては、「学習の蔽」をなくするには、静かに而も方法をもつて自然そのものから真理をききただすことをせねばならぬという、学的反省が生れたのである。梅園はほんとうに真理のあるところを、「因循薰蒸の久しき」学習の中に求めないで、天地そのものの語るところに求めようとしたのである。その求めるには方法があるのであるが、その方法（すなわち反観合一の方法）は自然がわれわれに教え込んでくれるものなのである。天地が教えてくれるその方法に従って天地そのものの中の真理を探ることが、梅園が学習の蔽に對して提出した認識論的反省である。「惟冀ふ、人の習する所に病まず、以て向ふ所に活し、而して之を是非するに天地を以てし、之を取捨するに天地を以てし、門戸を護し、区域を画し、他の賢哲を禦ぎ、而して此の赤子を外にせざらん「こと」を」と言っている。

古代ギリシアの哲学者プロタゴラスの言葉として、「人間は万物の尺度である」ということが、よく言われている。人はよく客観的真理とか絶対的真理ということを経易に口にするのであるが、人間は人間の自己本位性としての主観性から離れることができない。人間が本来そこから離れることのできない主観性は、主観性として、これを究明せねばならない。学なるものは人間の主観性を通じて成立するならば、いったいどうして学の客観性ということが成り立ち得るのであるか。これはまことに重大な疑問でなければならぬ。カントが『純粹理性批判』に於て企てた認識論的問題の重要なものは、まさにこの疑問を解くことであつたのである。梅園は次のように言ったことがある。「蝙蝠常好ニ倒懸。如自ニ蝙蝠一觀レ之。則物皆為ニ倒状。」人間は蝙蝠と同じことを演じているのである。それにもかかわらず人間には真理の把握ということがあるのである。又、なくてはならぬのである。梅園はこの蝙蝠の比喻を語るに継いで、こう述べている。「それ人、人の境に居り、人を以て正と為す。万物を以て、皆偏氣を受けて、生ずと為す。準を万中の一に於て立てて、其の一を以て其の万を例せんと欲す。然れども天地の物を生ずるや、必ず之に私せず」と。その「私」しないところ、

すなわち真の客観性のあるところを如何にして把えるか、これが梅園にとって論理の問題であったのである。彼はそれを衆立混成さんりつこんせいの間に求めることを、認識論的反省の極限に於てつかんだのである。

## 註

一 『贅語』第三帙、上之末参照。

## 八 『玄語』の論理学思想

人がものを考えるには概念によらねばならない。概念は人のつくったものである。梅園はこれを「声」といつている。「声」は又「名」とも呼ぶことができる。人が「声」をもって考えるにしても、考えられる何か実質がなければならぬ。それは「主」と呼ばれている。形式論理学でいう概念コンセプトに相当するものが「声」で、対象オブジェクトに相当するものが「主」である。中国でも古くから声実といつて、それで私たちの今日いうところの名実を意味していたことがある。梅園はこう言っている。「声は名なり、主は実なり。主は天なり、声は人なり。人を以て天を呼ぶ。或は相称かなひ或は相乖そむく。」それ故、概念（名辞）は異つていて対象は同じことがあり、概念（名辞）は同じくて対象が異つてことがある。これらは形式論理学の主として問題とするところである。梅園は形式論理学のように処置することでは満足せず、辯証法的ベーンシヨウホウに声・主（概念と対象）の異同することを明かにしようとする。彼は次のように言っている。「もし声主の義を審シマビにせんと欲せば、須スベカらく偶する所を以て之を推すべし。條理を繹タズぬる法なり。」偶する所を以て推すことは、辯証法ベーンシヨウホウなのであつて、形式論理学のあずからぬところである。

私は梅園の用語といわゆる論理学<sup>ロジック</sup>の用語とを一致させてみたように見えるが、読者は合致しないところをたえず注意されることが望ましい。たとえば、「主は実なり、主は天なり」というのはヨーロッパ的にいえば、「対象は実体的であり、客観的である」というように言われるべきところである。しかし、客観的という抽象的思惟を発達させなかつた東洋は、「主」（対象）が私（主観）から全く離れたものであることをいう技術をもたなかつた。しかし、「天」という語を梅園が用いているところには、ずっと意味内容の豊富なるものがある。「天」はすでに「存在<sup>ザイン</sup>」の意味をもっているのである。それだけでみても、「主」は天であるといっていることは、単に「主」として対象が客観的であるということ以上の或る意味の深さをもっている。「條理」という言葉にしても、梅園の場合では、単にすじ目がたっている、理になつていっているということから、合理的である、法則的であるということをも意味するが、そのみでなくて、「偶する所を以て之を推す」という辯証法的意義を有している。「條理」とは「反観合一」の意味をもっていること、他の処でも述べた如くである。辯証法<sup>ベンシヨウホウ</sup>といえは誰もすぐに反対や矛盾のことを想い起すのであるが、ヘーゲルは同一・同等・区別・反対・差別・対立・矛盾等の諸概念を逐次発展させつつ、辯証法の対立性且つ統一性を叙述した。梅園は「対に反あり、比あり、互あり、汎あり。彼此相証する者あり。審<sup>つまひりか</sup>にせざれば則ち將<sup>まさ</sup>に失せん」と述べている。尚、偶について詳説している（「例旨」参照。）

自然辯証法<sup>ベンシヨウホウ</sup>ということがいわれている様に、辯証法は自然界の中にも見出される。しかし、これを見出すのは人間であるとせねばならない。況や、辯証法の組織はひとり人文の力のあずかるところのものである。梅園は「对待は天地の條理、配当は人為の処置、天地安んぞ彼の配を知らん」と言い表わしている。梅園の論理学思想は、その根柢に彼が自然認識から養い來つたものと彼が歴史認識から把え來つたものを持つている。こういうことは、ヨーロッパのすぐれた論理学者に於ても十分見出すことができる。ヨーロッパの論理学

のすぐれた一つとしてヘーゲルの論理学をあげることは当を得ていよう。人いろいろの立場があるからヘーゲルの論理学に或は不満をもつものがないことはないが、これをヨーロッパの論理学の偉大なる代表とするとは当を失しない。梅園の論理学思想とヘーゲル論理学と一致する点を二つあげ、一致しない点を一つあげて置こうと思う。梅園の到る処に見える「天」の思想を「存在」の思想と解し、又梅園の反観合一の思想がヘーゲルのディアレクティークと同一であることは、この二人の哲学に於て何よりも挙げねばならぬところのものであるが、それはすでに第一編の第二章で述べたところであるから、此処では省略する。それで、尚もう一つ一致するという点は、(すでに『玄語』の構造のところでも述べたのであるが)ヘーゲルが論理学を何処から把握しはじめても差支ないと言明したことと、梅園が『玄語』をどこから読みはじめどこから理解して行ってもいいと断定していることである。この類似点は、両者の哲学体系の理解にとつて、注意されるべき点であると考えられる。もう一つの点は、ヘーゲル論理学のうちにある悟性論理学的特徴が、又梅園の論理思想の特徴をなしていることである。ヘーゲルは「論理的なもの」を三つの側面より明かにしてゆくという方法をとつて、辯証法を説明したことは、周知の通りである。論理的なもの第一は、「悟性としての思惟」なのであるが、悟性が特に挙げられたのは、人間の悟性の固執性を辯証法的運動のもとと考えたからである。人間の思惟にあるこの固執性が却って人間の思惟の眞理性を保証してくれるものとなるのである。梅園は、反観合一ということをも眞に理解するためには、反のよつて起るところのものはつきり把えよ、と言っている。すなわち或る一つ概念を確定するときにはそれを確乎として固執せよというのである。曖昧に考える人は火といつても火そのものを明確に把えていない。水といつても水そのものを截然と把えていない。「天を言へば、則ち徒に之を天にし、地を言へば、則ち徒に之を地にし、指すに従つて之を徒にす。能く玄を読む者に非ざるなり」と言っている。反観合一の論理をもつて事物の眞理を把握しようとならば、反の由つて起るところの

名(概念)の確定と固執ということを考えよというのである。次に、ヘーゲルの論理思想と梅園のそれとが一致しない点であるが、ヘーゲルの論理学は最初ただ有(すなわち思惟そのもの)の概念をもち来り、これを深めてゆくことによつて、彼の論理学のなかの諸概念が悉く展開してくるといふ方法をとつていたのである。その論理学的全展開は、現実の世界には見ることでできぬもので、純粹に「論理の科学」の世界でのみ見られるものである。それにしても、その体系はドイツ・イデアリスムスのうちに結成した稀に見られる天才的な業績である。ところが、梅園に於てはそのような「有」の概念の展開がそのまま論理学の体系を構成するというようなことは、見出されない。「論理」の「科学」というような純粹な抽象の世界を考察することは、東洋のものではないからである。『玄語』は『玄語』として、特別の学問のかたちをつくりあげているのである。

ヨーロッパでは辯証法思想はすでに古代ギリシアに於てプラトンのような偉大な先蹤を見出すことができ、近世のはじめでもモンテーニュのような思想家をもつのである。たとえばカントひとりを見出さずとも、としても、ヘーゲルの弁証法的論理学が出てくる歴史的必然は十分に考えられる。しかし、梅園の場合ではそのような先行の思想家を見出すことができないのである。辯証法的な考え方や把握方が哲学の中で根本的なものである以上、東洋に於てもこれを何らかのかたちで見出すことができないということはない。しかし、辯証法的なものを細かに思索してこれをその方法に従つて表現するという技術は絶えて東洋にはなかったのである。梅園の『玄語』の論理学思想を考えてみるものは、このことをよく顧慮せねばならぬ。

### 註

- 一 ヘーゲルの『エンチクロペディー』の第一版、第二版、第三版を通じて多くの書き加えと抹殺があつたが、ここいふところの「論理的なもの」の叙述に就いては、ヘーゲルは改竄するところがなかった。はじめから入念の注意を以て書かれた箇処のように思われる。ヘーゲルの論理の科学にとつて最重要な部分に属すると思われる。

二 東洋に於ける辯証法思想に就いては、『辯証法談叢』（中央公論社刊）を参照せられたい。

## 第五章 『贅語』と『敢語』について

## 九 『贅語』について

梅園の学問や思想に親しんでいる人人の間には「梅園三語」という言葉がよく用いられている。三語とは『玄語』と『贅語』と『敢語』のことである。梅園自身で「梅園三語」といつていたのである。高伯起に送った手紙、その他の手紙の中で右の三つの著述をそう呼んでいる。

梅園の弟子に矢野弘という人がいた。『玄語』（安永本及び浄本）にはかなり多くの貼り紙がしてあつて、梅園に疑義をただしている。その筆者は矢野弘であつたらうと思われる。附箋には「弘」と記されている。矢野は年少のときから梅園の教えを受けた。彼の著述と思われるが『條理餘譚』という写本が三浦家に所蔵されている。その内容を見るに、思想上特に注意をひくものと凡庸のものが不均衡に含まれている。矢野弘について、かつて梅園は、「總角ニシテ穎敏、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」と言つたことがある。今のところ矢野弘の労作と思えるものが見出されないが、或は梅園の弘に対する豫言は的中したのではあるまいかと考えられないでもない。『條理餘譚』は「梅園三語」ということを屢々言つている。「玄語ハ天地ヲ説キ、贅語ハ天人ヲ語り、敢語ハ堯舜周孔ノ道ヲ説ク、三語ノ撰次各異ル、仍テ三語ヲ合セテ梅園全書ト云ハンモ可ナリ」と巻頭に書いている。「三語」をこのように説明することはもとより当つてはいるが、しかし、決して要領を得ているとは言えない。矢野弘は梅園の著述のうちで特に「梅園三語」をのみ称揚しているが、これも正当な評価とはいえない。「三語ノ外ノ著書ニハタダ條理ニ抛タルバカリニテ其ノ理ヲ説キタルコトナシ、マシテ国字ナドニテ人ノ解シヤスキ様ニ書キタルハサラサラ

無之ナリ」と言っているのも訂正を要する言葉である。梅園は安永四年にはとにかく「三語」を一応完成しているのであるが、それより二年前、安永二年には今日名著の評のある『徧原』が書きあげられている。又、それ以前に同じく国字にて書かれたもので『元熙論』もできていた。これらは門弟の矢野弘等に閲読される機会がなかったと考えるのは無理ではないかと思われる。とすれば、弘の先きの意見は正しいとは言えない。梅園はこのようにして門弟のうちに彼の「三語」を理解してくれるような人をもたなかったと思われる。天明八年『玄語』及び『贅語』の上木の費を募るといふ挙のあつたとき、門弟の間で書かれた文の中に「後世に伝候程の門弟子も少く甚はなはだ以て残念之至に候」とあるのは、事実の表明であつたとせねばならぬようである。さて、『贅語』の「贅」とはどういう意味なのであろう。私たちが『玄語』を読んでみると、他書からの引用というものが全くない。哲学書でそういう書物のあることは珍しくない。カントの『純粹理性批判』の如き殆ど引用はないと言つてよい。ヘーゲルの『論理の科学』も又そうである。学的叙述の形式上ヨーロッパにかかる例のあるのは異とするには当たらないが、日本の學術書では例外ではないであろうか。しかし、梅園が『玄語』を全く純粹に思索の書として取扱い得たということは、『贅語』という別の労作を企てたがためである。だから、「贅」とは梅園自身の如く「玄に贅する」の意である。いったい、ほんとうに「玄」といわれるものを把握するということになれば、文字で表現された『玄語』という書も亦すでに贅ユーパーフューリッツヒ物であるとせねばならない。「天地すでに在り。而して又役を筆硯ひつげんに属すれば、則ち玄も亦すで已に贅す。善く觀察する者は、又玄を用ふることなし。」すでに純粹に真理を考えてゆく書冊すらも無用のものとすれば、古い書物に論証を求めているような書冊はいよいよ以て餘計なものとせねばならない。

ほんとうに「玄」ということが解るなら、文字を必要としない、ということとは言えるかも知れないが、しかし、思索は概念に拠らねばならないし、概念は書きとめられねばならない。この矛盾は東洋で禅によつて最も



よく敢行せられたのである。矛盾の中を行為してゆく（「竊立混成の間に求むる」ところの梅園は、却つて文字による、つまり概念による思索の方法を徹底させたのである。『玄語』の上になお『贅語』を完成せしめたのである。私たちは、梅園の次の言葉を熟読してみたいと思う。

「晉〔梅園〕を竣つて之を言はしむれば、則ち此の語〔『贅語』〕も亦廢す可からず。此の語廢す可からざるは果して是か。贅も亦用ふ可し。是を以て、贅は玄に贅すと雖も、而も事は則ち相出入す。彝倫の教は司徒の職すでに設けられしより其の道に遺漏なし。形骸の議は、素〔問〕靈〔枢〕の学行はれしより、举世表準を為る。然りと雖も、彝倫の教は則ち備はり、其の条理は則ち遺ふ。形体の説は則ち有り、其の條理は則ち罔し。是に於て、彝倫の次序、形骸の分属の如きに至つては、則ち玄に略して而して贅に詳にす。蓋し夫れ人は学天人を窮め、目天地を空すと雖も、然れども亦斯の躬還りて此に在り。此の故に、斯の人を捨てて目を彝倫の外に瞠す、曠しいかな。申て彝倫を明らかにして、敢語一卷あり。以て畢る。玄語の如きは、則ち言論古人に倣ること無し。贅〔語〕敢〔語〕は世と酬酢の態を為す。便ち玄〔語〕の無き所にして、贅〔語〕敢〔語〕の設くる所なればなり。則ち亦併せ読まずんばある可からず。」

さて、『贅語』の成立に就いては、「贅は宝曆丙子〔六年〕より癸未〔十三年〕に至る。八たび年を踰え、十たび稿を換え、今の本に至つて、凡て七冊」と『玄語』の「例旨」のうちに記されている。『贅語』の序文は、天明六年（一七八六年）に書かれている。歿する四年前である。次に、その自序と総目録とを挙げて置くことにする。自序は短い、梅園の思想を知るによく、総目録は彼の学問の「形体分属」をうかがう一助となると考えられる。先ず自序を挙げる。

「晉、稽古に乏しと雖も、而も諸を天地に徴するは、則ち有り。夫れ我れ天地を以て居り、陰陽を以て立つ。善悪の衢に当り、天人の際に遊ぶ。之を捨てて講ぜずんば則ち亦罔焉たらんのみ。是に於て、天地・陰

陽・善悪・天人・四訓を著す。而して身生、條理の道に罔く、死生、幽明の分に惑ふ。是に於て、身生・死生、其の間に聞ず。訓を以て綱と為し、餘論其の後に鱗次す。其の言にして足らざる、猶ほ解通を加ふ。夫れ我が説、天地に「おいて」非なる、人我を駁するや可なり。我が説、天地に「おいて」是なる、人我に与するや可なり。我が説天地に「おいて」是なる、人我を駁するや誤れり。我が説天地に「おいて」非なる、人我に与するや惑へり。玄語已に草す。猶喋喋として已まず、之を贅と為すは当る。天明 丙午 孟冬に識す。」

總目録は次の通りである。

第一 帙 天地訓

上

諸家第一 皇和第二

精麁第三 日月第四

下

辰体第五 星象第六

五長第七 始終第八

第二 帙 陰陽訓

上

餘論第一 太極第二

本数第三 説数第四

洪範第五

下

五行第六

曆数第七

水燥第八

水火第九

第三 帙ち

身生訓

上之本

臟腑第一

筋骨第二

気液第三

上之末

神舎第四

左右第五

鼻舌第六

便溺第七

参考第八

凶 第九

配当第十

下之本

神気第一

本気第二

濤祠第三

医薬第四

知覚第五

運為第六

交接第七

下之末

四限第八

疫疾第九

痰飲第十

癰塊第十一

兵喻第十二

医典第十三

医行第十四

第四帙ちゆう

死生訓

上

造化第一

物類第二

下

倫類第三

倫理第四

懷孕第五

保生第六

幽冥第七

鬼怪第八

夢覺第九

立事第十

第五帙ちゆう

善惡訓

上

性習第一

生性第二

人道第三

爵德第四

諸子第五

下

誠偽第六

云為第七

聖人第八

立準第九

治乱第十 仁義第十一

第六帙ちゆう 天人訓

上

主宰第一 天命第二

意為第三

下

作俑第四 儒仏第五

占兆第六 鬼神第七

總六帖十四冊七十篇十有四万言(有図)

『贅語』はかようにして、『玄語』が論理学であるとせられるに對して、博物学、歴史、社会学、倫理学等の知識を、その中に収めていると言つてよいであろうと思われる。しかし、このように今日の哲学科目や特殊諸科学の知識に当てはめて見ることは、一応の便宜のためであつて、これを押し通すことは間違いを起し、梅園の学問を誣しするのみでなく、日本の古来の学問の性格の正しい認識を妨げることにもなると考えられる。『玄語』にしても、これを論理学と見ることは一つの便利であることを知つて置いてもらいたいと私は思っている。『贅語』の中には『玄語』の叙述と全く同じようなところ、時にはその表現の『玄語』の内の或るものに越えたとさえ思われるところがある。こういう点には注意することが願わしい。

註

一 『梅園稿』とある一綴りの詩文の原稿より。

## 一〇 『敢語』について

どうして「敢語」という書名がつけられたのであろうか。そのことを、まず先きに考えてみることにしたい。「敢語」とは敢て語る書ともとれるが、「語」がすでに書物のことであるから、「敢て」について叙述された書ととる方がよくはないかと思われる。

「敢て」とはどういうことであるか。「敢て」とは押し切つてということであろう。何を押し切つてゆこうというのであるか。たとえば千万人と雖もわれゆかんといわれるところには、その「敢て」ということが出ているのであろう。その「敢て」は単なる感情の興奮から来ないものである限り、根柢のあるもつと深いところから出て来ているのでなければならぬ。その「敢て」はなぜ出てくるかということは、カントが私たちのうちの道徳性が何故に私たちの関心を喚び起すかということの説明することはできないと言つたと同じように、人間が説明することのできないものであろうと思われる。しかし、それだからといって、その「敢て」を考え、その「敢て」をつかむということができないということはない。「敢て」とは押し切つてということであるなら、では何を押し切つてなのであるかという問いを立ててみることはできる。押し切られようとするものが、もし大勢のもの湧き立つ激情ならば、激情の冷めるのを待てばいいのであって、それは押し切つてやるほどのものではないであろう。個人の場合でも同じことである。何か知らぬ興奮にいらだつのを自分に感じるならば、それは何としても一時のものである。そうだとすれば何れかの方法を設けてそれが静まるのを待てばいい。敢てというほどのものではないであろう。「敢て」行われようとするとき廃せられるものは、そういう激しいけれども持続しないというようなものである筈はない。

緊張するとしなないとを問わず刺戟のあるとないを問わず、たえず人間が道徳的であらんとするに不向き

のように人間を引きとめているもの、むしろそこでは人間がいかに本然の存在を得ているかに見えるほどに人間を繋ぎ留めているようなもの、そういう或る普遍的で恒常的ですからあるようなもの、そういうものが人間生活のうちに存在している。そういうものが事実人間生活の或る場合は大部分を、又或る側面を形成している。そういうことは口に出して言うべきであるか。倫理学のなかで言うべきであるか。しかし、真剣に道徳を説かんとするなら、それ故にこそ「敢て」あえということが云われねばならぬのであろう。

カントは愛は命ずることが、できるか、ということが道徳哲学のなかで問題にしている。彼は命ずることのできる愛と命ずることのできない愛とを区別したのであった。命ぜられることのできる愛を見出したところに彼の根本問題があったのであるということが出来る。命ずるということは権威から来なくてはならない。もちろんその権威とは、否や応なく超越的なところからくるという意味のものではないであらう。といつても、命ずるということは或るときは力がなかったり或る時は力があつたりするようなものではない、そういう意味でやはり権威である。そういう命ぜられる愛がなくてはならぬということは、命ぜられることのできない愛及びそれと同種のものが、人間生活のうちにあまりに強大であるからである。

いわゆる倫理学者たちは、命ぜられない愛は偶々たまたま起つてくるものと考え、そういう意味で一時的で本能的なものであると思つている。カントは自然科学者ではなかったが、自然科学的に考えられてゆかねばならない側面のある人間の理性や道徳性をはつきり見てゆく、そういう型の偉大な哲学者であつた。命ぜられない愛或はそれと同種類のをただ単に偶然的なものとは考えなかつたのである。

人間の存在は何よりもまず感覺的である。人間の欲望は感性的に働いている場合が多い。その故にこそ自然の世界と密接に連繋しているのである。否、自然の法則のはたらいっている世界なのである。その世界に於ての愛は命じてもつて動かすことができない。カントは命じ得られる愛の源を感性的欲望より外のところに

見出したのである。そういう別の世界からくる愛への意志が、どうして感性的欲望のうちにいる人間の内部の意志となり得るかという倫理学最後の問題を出し、これを解いたのである。これがカントの道徳哲学に於ける天才的な洞察であった。ヨーロッパの道徳観のうち最も強く且つ深いものがカントに於てあらわれたのである。さて、そういう問題は日本人の肉体及び感性と、日本人の道徳的意志との間には起つて来なかつたのであろうか。

日本人は自然界を人間の世界から遊離させて考えることを好まなかつたし、又その才能をもたなかつた。自然法則の支配する感性の世界は、日本人にとって思惟の対象を形成するものでなかつた。感性の世界から提出される困難な倫理問題は感じられつつありながら、意識され反省されることがなくて済んでいた。いわゆる賤しかるべき「口腹の慾」なるものは、その感じられたものの僅に表現されたところのものである。それをいうことをむしろ日本人ははばかつたのである。そう培つていたものは、仏教であり儒教であつた。しかし、日本が近代的日本へと進むにつれて、漸次これを倫理学の問題にせずにはいられなかつた。「敢て」言う思想家が出て来ねばならなかつた。三浦梅園の『敢語』はこうして生れたのである。「敢語」は倫理学書である。

人の生きて働いているのを見るとき、情慾と意智との二つが見られる。これは梅園の説である。此処で情慾といわれているのは性的慾望のことのみをいつているのではない、もつと広くとられている。意智といわれているのは、今日一般に用いられている言葉でいえば知性である。彼は次のように言っている。「情慾、感応也。意智、知運也。感応、者愛憎・慾悪也。知運、者思慮・知辨也。」これで彼の言うところが理解されるであろうと思う。彼は情慾と知性とをはつきり一応分けて思索している。「情慾の感応は思辨でない。」「思辨の運為は情慾ではない。」人の内面の働きをこのように二つに分けるといふことは、抽象のようである。すべて分けてみることは、もともと分けられないものを分けるのであつて、実情から遠ざかることである。そうではある



が、しかし、私たちの生活は、感性的な性慾とこれをもてあつかいかねている知性との戦いを、つねに経験するのである。すでに戦いがある以上、敵と味方の区別がある。その二つのもののあることは、戦い合うことによつて私たちに直接に知られている。してみると、梅園のいう情慾と意智との二つは、人の心を抽象して知り得たのでなく、具体的に経験することによつてつかまれているところのものである。さて、この両者をはつきりさせるのでなくては、倫理の根本觀念は出て来ない。

大抵の道徳学者は、知識的なもののこののみを云つて、情慾のことを云わない。それでは道徳学のなかに情慾の居るところがない。それは梅園の言葉でいえば、「熟<sup>ツラツラ</sup> 觀<sup>ルニ</sup> 二世之說<sup>レ</sup> 道者<sup>ヲ</sup>」由<sup>リテ</sup> 專<sup>ラ</sup> 說<sup>クニ</sup> 二意智之明<sup>ヲ</sup>。情慾失<sup>レ</sup> 宅。」と云い表わされる。もし、世の中の道徳学者のように、正しかれと言ひ、節度あれと云ひ、意志強くあれと云うときは、その道徳説はいかにも美しくきこえる。人間はその生き方がまず感性的である以上、自分の利であることへと向ひ、自分の安らかであることへと傾いてゆくのである。そうであるにもかかわらず、義しいことが高唱せられる。義<sup>ただ</sup>しいことが高唱されればされるほど、その道徳説は嚴としてしているもののように思われる。しかしそれだけ人間から遠ざかつている。私が『敢語』を読んで、このように理解するのは、次のような梅園の言葉に由るのである。「利害<sup>ハ</sup> 者<sup>ナ</sup> 天下之大柄、安危之枢機<sup>ナリ</sup>。義理之說愈高<sup>クシテ</sup> 而利事廢<sup>ス</sup>。利事廢<sup>シテ</sup> 乃<sup>チ</sup> 道愈峻也。」

梅園は人々の言わないで置こうとするものを押し切つて言つたのである。それは、押し切つて、だから奮<sup>ふる</sup>起つて云わねばならないものがあるからである。情慾の世界は、自然の世界は、この「敢<sup>あえ</sup>て」がなかったら、人の世界でなく、いわゆる鳥獸の世界となるからである。「敢<sup>あえ</sup>て」とはまことに味<sup>あ</sup>うべきところのものである。道徳の中で、情慾の世界としての自然の世界が、換言すれば命じ得られぬ愛の世界が、明瞭な存在としてつかまれているとき、その道徳説はどうなるのであろうか。それは、自然界の法則と人間の道徳の世界とが、一

つに思索せられるようになるのである。先きにあげたカントの道德説がそれである。私たちは次の梅園の言葉を考えてみることにしよう。

「蓋是者人之所願也。而所願非三衆之所全好。非者人之所嫌也。而所嫌非三衆之所全廢。」

願うということは、まだ実現されていないことである。願うといったから、これに對句して嫌うといったのであるが、嫌うとは避けんと願うことである。願うというも嫌うというも、これからせんとするところであつて、いずれも実現されているところではない。願うところがそのまま好ましいことであるなら、人間の世界に倫理ということは言い得られないであろう。しかし知性の求めるところは情慾の動くところと一致しないのである。そうしたとき、人間はどうするのであろうか。梅園はそれを「分辨雖<sup>ルトモ</sup>当<sup>ム</sup>而人情病<sup>ム</sup>」と云つたのである。

人情が病むとき、人間の倫理は人間のものとなつていないのである。人情が殺されるならば、倫理はすでに全く無である。人情は活かされねばならない。しかし、それは情慾を放肆にさせることでは少しもない。『敢語』はここに於て「節文<sup>ニス</sup>人情<sup>ヲ</sup>」ということを云つている。節文とはもと「礼」の本質を説明する言葉である。人情をほどほどにさせて置くことでなく、人情の自然性を認識し、その傾向するところを洞察することである。人情が知性によって抑えられるのではなく、知性によって人情が明瞭にされることである。人の情のおもむくところが純化されることである。

『敢語』は九節に分れている。君臣第一、明善第二、臣婦第三、孔子第四、喪葬第五、利害第六、殺活第七、觀察第八、望修第九である。これに序が加わつて、すべて十節である。梅園の道德論は『敢語』にのみあるのではない。『玄語』と『贅語』にも述べられている。殊に後者のうちに思索せられるべき道德論が含まれている。『敢語』は『贅語』に比べれば、小さい書である。しかし、小冊であつても、全篇が倫理の書である。

而も道德がその本質に於て敢然として立つべきものであることが述べられている意味に於て、わが国の倫理学書として特に注目されてよいであろうと思われる。

私は最後に『贅語』の第五帙ちゆうの下の中の「仁義第十一」のうちから次の言葉を選んで、人々の参考に供したいと思う。

「情慾之性、実也、質也、自然也。不レ教而為。不レ学而能。意智之神、華也、文也、使レ然也。教則益。学則進。故君子不レ貴レ性而貴レ学。学者道之所在。性者心之所レ存。人子有ニ孝心。故有ニ孝道。人臣有ニ忠心。故有ニ忠道。従ニ孝心。則未レ能レ全レ孝矣。従ニ孝道。則其孝遂焉。是修レ孝也。従ニ忠心。則未レ能レ全レ忠矣。従ニ忠道。則其忠得焉。是修レ忠也。」

私たちは、彼が孝心と孝道、忠心と忠道とを峻別して、倫理の本質を把握しているところを、十分に思索したいものと思うのである。

『敢語』は『玄語』や『贅語』に比すれば至つて小冊の本である。しかし、前述した如く小冊ではあるが注目せられるべき書物だと思ふ。この書の成立に就いては、「敢は宝曆庚辰〔十年〕より癸未〔十二年〕に至る。四たび年を踰え、四たび稿を換う。今の年に至る。一冊となす。」と書き残されている。序文の最後のところには、「皇和、明和丁亥、冬十月辛未、西海 三浦晉識す」と書かれている。

## 『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よう。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、この郷国の人、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う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」<sup>ヨーロッパ</sup>の学問に触れ、これを採り入れるため、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<sup>つうやく</sup>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、それを筐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マヌエル・カントが、生れたのでした。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が、あなたは独特の、そして又、哲学の本質に於てカントと通うところの哲学を、おたてになりました。あなたがこの地上にいられなくなつてから、二、三十年も後にはじめてヘーゲルが、あなたの「反観合一」の学説と同じよう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しまつたら、あなたは質に於ても量に於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。

私はもう一ヶ月餘も、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、二十餘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にになりました。あなたの骸なきから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、あなたの数多いま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つて、ながめて居ります。

日本人によって書かれた哲学書で何が最高峰にあるべきであるかと聞かれますとき、私は躊躇なくあなたの主著のなかの主著、『玄語』を挙げます。あなたは『玄語』を二十三年かかって二十三度根本的書き換えをなさいました。あなたは何という数多い書き換えをせられたことでしょうか。

あなたが言われます二十三度の換稿とは根本的なものについてでした。部分的にあすこを、ここを、と書き改められました草稿の数は、いったいいくらあったのでしょうか。今日あなたの『玄語』の原稿は六十綴も残っています。あなたが『玄語』を書きはじめられましたからもう百八十年にもなりますから、あなたの原稿はもう大部分散佚してしまつたのでしょうか。それでもしかし、あなたの子孫の方方ほど丁寧にあなたの原稿や手紙や蔵書や什器を保存せられた例は少いでしょうか。これはあなたの哲学とあなたの人間の高さによるものでなくてはなりません。

ヘーゲルは哲学書がほんとうに科学的なものであるためには七十七度の推敲が重ねられねばならぬと言いました。そしてヘーゲルにとってこれは理想であつたことはいまでもありません。ヘーゲルは自分の論理学を数度書き換えたのでした。私はあなたが、二十三度換稿されてもまだ満足せられなかつたことが、そして、あの「例旨」の終りの言葉が、強く私たちを衝つのを覚えます。「物大に事衆し。犬馬の齒、既に半百を過ぐ。鬢髮皤皤、之に加ふるに、心胸の病を以てす。知らず、天之年を仮し、將に其の業を卒へしめんとするか。將に其の志を奪はんとするか。是に於て感無きこと能はず。書して以て佗日を俟つ。」

あなたはいつの日にもこの『玄語』が読まれ理解されるとお考えになつていたのでしょう。あなたは遠い「阿蘭陀」の文化に憧憬をよせられました。そのオランダをほぼ中心にしまして西洋の諸国の文化はあなたが亡くなられましたからほぼ一世紀くらいの間に更に長足の進歩をしました。その成果は、あなたが亡くなられてから八十年くらいの後に、わが国に潮のように入つて来しました。あなたが考えられましたような学問の世界

が日本にも開けて来ました。日本の最高の学府としての東京帝国大学があなたの郷土、あなたの家の土蔵の中に、あなたの『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。それは明治三十一年でした。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をいっばいに含んで居ります。

これからの人は学問の近代性を感受する力を具えて居ります。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あいています。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した。

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。価値の根源を衝なかれました。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。尚な又、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」をはつきり示されました。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つたのです。学問は、根源にかえて真理をつかもうとするならば、それがギリシアに於てであろうと、ドイツに於てであろうと、日本に於てであろうと、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が）自分を中心にして、学的真理を考へ得ることの、又考へ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。

昭和十三年五月十六日

大分県国東郡西武蔵村字富永にて

三 枝 博 音



## 後記

この書ができ上るには多くの人々から容易ならぬ協力を得た。その次第をここに記して置きたいと思う。『玄語』研究は外務省情報部の研究補助金にもとづいたものである。梅園の学説が日本人によつて読まれることの願わしいことは言うまでもないが、日本人の哲学的労作にして『玄語』の如きものこそ東亜の諸民族殊に漢字の用いられている国々の人々に読まれることが是非望ましいということが、達識の人々によつて考えられていた。故入澤達吉博士はかかる趣旨にもとづき、且つ私の梅園研究の微志を理解せられて、外務省情報部に『玄語』研究書が公刊せられるに至るようにと推薦の労をとつて下さった。それは昭和十三年の春のことである。この年は、東京では日本医史学会によつて三浦梅園百五十年祭（断つて置くが梅園の家業は医であった）が、大分県では県及び国東郡教育会によつて同様百五十年祭が催された。私はその機会に、国東郡西武蔵村富永の三浦家に二度目の採訪をとげることができた。そして一箇月餘を三浦家に滞在することが許された。この間三浦家、西武蔵村役場及び村の人々、郡教育会が寄せられた御厚意は忘れることができない。殊に三浦家では研究のあらゆる便宜をあたえて下さった。

原稿が書き了えられ、第一書房によつてそれが印刷に廻わされたのは昭和十四年の暮であつた。校正の仕事は十箇月の後、本年の九月に漸く終了した。その間、第一書房は私のわが儘を容れて下さった。校正に於ては、岡澤孝晴、神尾重砲、江口幸の三氏の労を煩すことまことに多大であつた。尚、『玄語』邦訳の部分に於て、第六卷のなかの『性界の冊』と第八卷のなかの『大物小物』のところは、鳥井博郎君の助力を得た。過考数年間の研究と執筆の間を通じ、故元田國東翁、故入澤博士、故富士川游博士の諸大家から御鞭撻をいただいたことは私にとつてまことに忘し難いことである。

以上の如くにして、この書ははじめて公刊されるに至ったのである。この機会に外務省情報部ならびに三浦家の御厚意と出版書店第一書房の誠実とに対して厚くお礼を申し上げたいと思う。

昭和十五年十一月

- 三枝博音『三浦梅園の哲学』（一九四一年三月、第一書房）所収。
- 第二帙「和訳『玄語』」および第三帙「筆稿『玄語』全冊写真」は省略した。
- 旧字は新字改めたが、いくつかの漢字（例、「辯証法」は「弁証法」とせず、「辯証法」とした。新字の「弁」は、「辯（議論・弁舌）」、「辨（わかる）」、「瓣（花びら）」という意味の全く違うものを同一視している）、あえて区別する意味ために旧字を使用した。
- 底本にある振り仮名他に、読みやすさのために、適宜振り仮名をつけた。
- PDF化にはL<sup>A</sup>T<sub>E</sub>X 2<sub>ε</sub>でタイプセッティングを行い、dvi<sub>ps</sub>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/munehiroumeda/bbs>

を御覧いただくか、書き込みください。