

日本人の自然解釈

三枝博音

一 わが国自然哲学の曙光

一 わが自然哲学の時代

ヨーロッパにおいては、近代自然科学が勃興する迄に、長い時期に互^{わた}つて自然哲学が行われた。これが人間の自然観を支配したのであった。自然哲学は自然科学の胚胎期においてむしろその発達を阻み、その桎梏^{しごく}となつた例は多々ある（ゲーテですら幾度か反物理学の態度をとつた）が、しかしなるとしても自然哲学は自然科学の母胎であつた。学問発達のかかる仕方は、その弁証法的性格の現われであるに過ぎない。さて、わが国においても、その時期は短かつたけれども自然哲学の時期が全く抜きにされるといふことはできなかつた。自然哲学なる言葉の意味を広くとれば、中国及びインドの古代の自然哲学思想の移植されたものが、日本文化の中に早くから見出される。けれども、人間の社会生活の或る程度の発達によつて促進され、且^かつその時代の人の自然観察にもとづいて出来

上つた自然哲学は、まさに近代に属する。実にそれは江戸時代の中期以後である。かの易の如きは自然哲学思想なのであるが、これが新解釈を得てその理論が盛んに起つたのも中期以後である。さて、特にこの期の自然哲学者として挙げねばならぬのは、三浦梅園と安藤昌益とである。後者の伝記は今にまだ零細な事柄しか知られていない。その著述も僅かに幾分が残存するのみである。今日漸くその日記の幾分かが発見されて、その披見が切に希望されている状態である。これに比すれば、前者の伝記及び広汎な著述は現存していて、わが自然哲学の発達史上の曙光として輝いている。この稿では梅園について少しく考察してみたいと思う。(昌益については、『日本哲学全書』第九卷参照)

一 二 その時代の概観

ヨーロッパの近代科学が日本に移植される以前に、日本には日本の近代的学問が起り、恵まれぬ社会的条件の中にありながらも、それが学問の全領域に互つて瀾漫していた。而もそれは極めて緊張したものであった。儒学・医学・数学・自然哲学の各方面において悉く指摘できる。荻生徂徠、吉益東洞、関孝和、三浦梅園等によつてそれぞれ代表せられる、学問の各分野のこれらの革新的運動の中で、自然哲学は最も時期が遅れている。政治・経済及び文辞詞藻の学問が先ず起つて、医学の如き実際の方面のものが次いで起り、自然哲学の如き自然観察と論理的思索との構成を必要とする学問が遅れて起つたことも、注意を要する。この問題は暫く措いて、私がここで特に注意を喚起したいことは、この時期の学問の革新的運動を、ヨーロッパの近代科学移入前の日本の近代科学の

発達のための開拓期の運動であると、解釈することである。江戸時代の学問が論ぜられる場合、従来この点を特に強調した科学史的観察はなかったか、又は甚だ稀であったようである。すでに近代的科学（その最も特徴とするところは、徒いたずらなる思弁を斥け、経験に訴え、科学の抽象的方法を敢行することである）が勃興するための社会的諸条件は漸次ぜんじに時代の中に醸成されつつあったのである。これは日本の政治及び経済の歴史が実証をあげてくれる。なお又これらの革新的な科学運動がなかったならば、ヨーロッパの近代科学の日本的イデオロギーへの接触はあれほど模範的に実行されはしなかつたであろうと思われる。

右のような江戸時代中期以後の科学史の実情の中に、わが国の自然哲学者たちの労作を位置せしめて考えて見るとき、それらの労作が、正当に理解されるものと考えられる。

カントは『純粹理性批判』の序で頻りに近代科学の「確固たる進路」ということを問題にしたのである。この学問の確実な進路が実際に践ふまれなかつたら、人類の近代的生活は考えられない。近代科学と近代生活様式ということについては、人間生活に対して功罪のそれぞれが挙げられるでもあろうが、しかし、それは人類の発達上絶対に不可欠なものであった。この進路は日本でもまた方向づけられ確定されねばならぬものであった。日本でこの学問の確固たる進路が践ふまれはじめたのは、実質的なヨーロッパ科学の移植以前であつて、その先駆は儒教における古学派の徂徠等の運動、これにつながる古医方の医学運動においてであつたと考えられる。ことに当時の医学の運動は注目を受けねばならない。筆者が吉益東洞の古医方の医学運動を特に重視するのはこの故である（『弁証法談叢』参照）。東洞が早く学問の方法として「親試実験」を重んじたことは注目に値する。従来の

仏道、儒道、医道等の「道」の意義に率先新解釈を加えて、「道は方術なり論議せざるべからず」としたことは東洞の塾則に明言されている通りである。梅園については後に述べるが、昌益の主張した「自然真営道」は、従来の古聖、釈、老莊、医、巫等の諸学者の知らなかつた「自然活真」ということを明瞭にしようとしたものであつた。従つて、従来の学者が古事古説に拘泥するを斥けて、「古説を書くは重迷なり」と批判し、自然界及び身边の諸事実に観察を向けはじめたのであつた。

しかし、自然哲学の方法論的貢献という意味では梅園ははるかに昌益の上にあつたと考えられる。私がかつて、三浦梅園はわが国における自然弁証法の萌芽としてもつとも注意を受けねばならぬことを書いたのであつた（『弁証法談叢』参照）。

三 三浦梅園

梅園の学問は体系をなしている。梅園の学問は自然観察にもとづく部分を広くもっている。梅園以前において、体系的性質をもち、且つその中に自然観察をも含んでいるものは、貝原益軒の学問である。しかし、益軒においては、その自然観察は彼の学問思想の特質を支配するというほどにまでは至っていない。つまり、自然哲学の方法論的開拓はまだ見えていない。けれども梅園においては、学問は自然界に具備されている条理に従つて行われねばならぬという学的自覚のもとに、学問の組織そのものが整備されようとしている。この意味で梅園は、わが国における自然哲学の先駆と見ねばならぬと考えられる。

この小論では、梅園の生活とその時代の社会的諸事情との連関を述べて彼の自然哲学の実質的基

礎を述べることはできない。彼は自分のことを「寒郷の一農」と言っているが、そして彼は強いて名を当時の学界に持ち出そうとしなかつたが、彼の涉獵した書籍は私の調べたものでは広汎なものであつたことがわかる。前記の東洞の著述でもその三種をノートしている。ここで忘れてならぬのは、当時の経済事情についての彼の細かい観察である。彼の書いた経済学書は、彼も亦引用せる当時盛んに読まれたであろう太宰春台の『経済録』（一七二九年）よりも、はるかに近代的である。物価と金との関係の考察は出色のものである。今日の経済学においても商品の価格を中心とする諸問題は最も弁証法的なものである。今日の経済学者の或る人々や哲学者の或る人々よりも弁証法論理の実習においては進んでいる。一つの経済学書『価原』の著者である梅園が、その自然哲学書『玄語』その他において、行論及び思索において弁証法的であることは、決して偶然ではないのである。彼にはどういう学問的体系ができたか、彼も言い、人もよく言う言葉に「梅園三語」というのがある。それは彼の著述『玄語』『贅語』『敢語』の三つを指すのである。梅園の学問の原理的な諸問題は『玄語』に尽きてい、彼にとつて、学問的知識となり得る一切のものの実質的認識は『贅語』に盛られ、その道徳的、政治的、実践的な諸問題は『敢語』となつて説かれている。

具体的な自然哲学的もしくは自然科学的知識といふべきものは、第一の『玄語』よりも第二の『贅語』にその位置をもっている。そうしてみると「梅園三語」は、純粹に理論的なものと、歴史や自然に関する実質的認識と、人生の実践道徳的認識との三部門をそれぞれ取り扱えるものである。これでもつて、広い意味での人間生活の全体を学問的知識として論究せるものである。あたかもギリシア哲学以来ヨーロッパに見られる論理学と物理学と倫理学の三分法に、相当しないことはない。東

西の学問がそれぞれ該当し合うかどうかの興味は、第二第三次的な問題であつて、それほど重要なことではない。それよりも梅園の学問が、体系的であることが注意を要する。

彼は「三語」の中に、論理学、認識論、自然科学（生理・動植物・鉱物・暦数・天文・医学）、人生観、世界論、倫理学等のすべてを、網羅しているのである。彼はもうそこまで来ている西洋の学問を感知して、彼の著述のそれぞれのところで、西洋の学問の条理にかな適つてしばしばいることを屢々挙げている。そしてしかも、「梅園三語」の全体が、自然哲学的特徴をもっている。

例えば、倫理を論ずるにおいてすら、その実際の人間にとつての実行可能の如何いかんという自然的基礎から論じようとしている。倫理学（儒者の教の如き）に説くところの願わしきものは勿論願わしきものであろうが、「願うところ、衆のことごとく好むところにあらず」と見、又非は人の嫌うところであるが、「嫌うところ、衆のことごとく廃するところにあらず」というように観察し、現実に可能なところに道徳の実践性を見出そうとしている。「死生」の諸問題を取扱あつかうにも自然科学的処置でもつて終始している。

四 梅園学の特質

梅園においては、数を論ずる、天文を論ずる、暦学を説く、これらの殆んどすべてが資料的にはまだ中国の学問にもとづいている。けれども自然（天地）の観察ということ、あらゆる学問の方法的基礎と考えている。自然の観察という根本問題の前には、古人の説に拘泥することは全く余計のことだと考えている。彼が「書と図と皆贅疣ぜいゆうのみ」と言うように自然に訴えてみることを明言し

得ているということは、従来の日本の神、儒、仏、道、医、巫の伝統的思想から言うところ、革新的な見解だといわねばならない。彼はこう言っている、「わが説の天地に対して非ならば、人が自分を駁するのはよい。わが説が天地に対して是であるならば、人が自分を駁するのは誤っている。わが説が天地に対して非であるならば、人が自分を駁するのはよい」ということは彼の学問の最後の確信であった。天地又は陰陽というような言い表わしを用いても、彼が日常身の事物について観察しているものに徴してみると、それは吾々のところの自然を指すのである。

彼のように、学問の真理の標準を天地自然に然あるところのものに置くという変革的態度をとるとすれば、常識や学問の弊害を論じなければならぬ筈である。彼は「俗習の蔽」と「学習の蔽」とをあげて、学問的知識がたえず蔽塞へいそくされないようにせねばならぬということを力説する。これはたしかに認識論の課題である。この認識論的傾向は、彼の「玄・贄」二語において顕著である。私は、梅園の学問に論理学がある、認識論があるということをも物珍らしく主張しようとするのではない。これらのヨーロッパ的な科学が起るには、それに相応する社会的諸事情がなければならぬ。それ故、それらを詳細に探究した上でなければ、速断は避けねばならぬ。これらの哲学的諸課目の初期の形態に相当する考えや知識が、すでに梅園において十分にあらわれているというように見てゆくことが、当時の社会的諸条件からいっても、梅園の著述内容からいっても、決して評価し過ぎていないのである。

五 自然弁証法的思想

梅園においてはじめて自然弁証法的な考えが擡頭していることを、見遁してはならない。弁証法的なもの、それが或る時代に支配的であつたイデオロギーの中に見出される限り、日本や中国のどの時代の哲学思想の中にも見出されるのである。極めて思弁的且つ観念的であつた宋哲学（朱子学）の中にさえ、それは見出される。例えば、「独陽成らず、独陰成らず」というように見て、陰陽の相反の中の統一を発見しようとするが如き、それは弁証法的なものだと言い得るのである。けれども梅園の場合では、そういう単に思弁のみの論理から出ようとしている。「人は古に聞き書物に得れば、たやすく言つてしまう。私は全信することができない。天地については荒唐散漫として説をなしている。死生については、悦惚曖昧としている。験を僻にとり、舌を空に懸けたりする。人は意に介しないが、自分は憚然たることができぬ」。だから、自分は天地の然らしめられてゐるものによつて、学問の真理をたてようとする、というのである。彼は、「一徒に一なれば則ち分合せず、二徒に二なれば則ち剖合せず」というように、かなり抽象的な考察法を到る処に駆使しているのであるが、直ちにこれが実例を挙げることに努めている。内外というような概念を考えても、形式論理的な内と外との平面的關係に墮ちまいとして「無内の中」「無外の外」というような考察法を案出している。これらのいわば論理的概念をもつて思索しても、これを天地の物に即して説明せんことに努力している。彼の著述は、煩瑣なままでに対立と合一ということを殆んどあらゆる場合に試みている。その仕方の執拗さは驚歎に価する。

勿論、もちろん

彼の学問の、殊にその原理的な方面においては、概念の遊戯にとどまるもので充ちているものが少からず見出される。東洞のいわゆる「理に定準なし」という卓拔せる洞見は、梅園の哲学に頂門の一針たるほどに、梅園は思索そのものを享受している。けれども、彼の学問の中には来らんとする時代の近代科学思想への意向が芒洋として満ちている。それがただ意向にとどまって、実現の此方にあつてはるかに新時代の科学を翹望ぎょうぼうしているさまが、彼の著『帰山録』の中に悲しくも描かれている。彼の学問の風が、その弟子脇蘭室に影響し、蘭室を越えて、帆足万里に至つて最初の物理学としての『窮理通』が現われたことを考えれば、梅園はわが自然哲学の曙光として見られるべきものであらうと思う。

二 日本における自然主義

一 自然主義受容の土台

自然主義はわが国にも移植されたのであるが、不作で終つた。その不作は今日わが国の文学に悪い影響を残してすらいるのである。自然主義が育つたための思想的土台が日本には欠けていたから、自然主義を受容するに思想をもつてしないで感覚をもつてしてしまつた。しかし、これは単に文学者の罪ではない。日本の思想家全体が負うべきものである。日本の哲学者や倫理学者は自然主義が齎もたらす悪い方面（どんなものにも悪い方面はある）を口実に、これを叩き壊すことには助力したが、自然主義が育つたための思想的準備をしてやることはしなかつた。こういう思想家の態度は酬いられて、哲学の不作になつてしまつた。唯物史観とこれらの反対論が起つて哲学の刈り入れどきが来たとき、

貧困が暴露されたではないか。自然主義思想の不出来は大たい中国も同じことである。その点インドも同じことである。

いったい、何故自然主義は東洋では起らなかったのであろうか。私はこの問題を、東洋人の自然解釈という問題から考えて見るのも、一つの重要な提案だと思っている。この問題を考察するには、私たちはひとつ、わかり切ったところから始めるのがよいと思う。

二 人はことごと悉く自然人

人間はすべて一応自然人である。東洋の文化の中に育った人間も西洋の文化の中に育った人間も、その点ではなんの変りもない。相阿弥も一個の自然人だし、ゲーテも一個の自然人である。一度そのように最後の絶対的条件のところまで、考察をもつて行く方がよい。さて、人間は自然人であつて、単なる自然物ではない。少し変な言い方ではあるが、人間は自然物を認識する自然物なのである。自然物を認識する自然物とは、つまり自然物自身が自然物自身を離して考えることができることなのである。動物は自然物を加工することのある自然物なのである。動物は或る場合人間よりもずっと巧妙に自然物を加工している。『資本論』のはじめに出てくる蜘蛛の工作は有名な話である。しかし、人間は自然物を加工するだけではなく、一切の自然物を離して考え、自然物に働きかけ得る自然物なのである。いいかえれば、知性的処理なるものが、人間の特徴である。

三 自然解釈の相違の根源

さて、もし、地球の上に、東洋文化と西洋文化というように、異った文化が出来上っているとす

れば、人間がする自然解釈のところに、その相違の根源がなくてはならない。自然を解釈するといふことは、自然としての人間がなんとかして自然物を処理するところから、はじまったのである。凡て処理にとつて最も大切なことは方法である。方法の発見が万事を決定するといつてよい。ヨーロッパ文化は自然を処理する仕方を明瞭に方法として自覚した文化である。東洋の文化は自然を処理する仕方を仕方として自覚しなかつた文化である。

東洋人も西洋人も自然物に接するという点に、貧弱と豊富という区別を設け、それでもつて双方の文化の区別をすることは、絶対に出来ないのである。タゴールのように、西洋の文明は城郭の文明、東洋の文明は自然の文明、といった風にも分けられるかも知らぬが、それは或る点の結果にあらわれていることで、それで全体を推すわけにはゆかない。考え方によつては、日本人など自然物に接するという点は、ヨーロッパ人よりも豊富であつたといえる。接するということは単純なところであるが、接し方についてヘーゲルなど随分細かに区別を設けたほどで、大いに問題のあるところである。いったい、接していることを別に意識しなければ、二つのものが接しているのではなく、つながっているのであつて一つである。こういう接し方が東洋人の自然への接し方であつた。東洋文化の謳歌はここに根拠をもっているし、又甚だしい弱点をもっているのである。東洋人、殊に日本人は自然物を自然物として処理せずに接したのである。物の一つ一つに執着して接したのである、無制限に接したのである。ものが方法を得て処理されると、事柄がどうしても純化されるが、そうして其処から抽象化の論理的力が発展するが、そういうことが日本人の生活には少かつた。それ故、日常生活を見ると、自然界の物や素材に加工された自然物（草鞋や蓑などが昔のものだとい

うなら、傘や下駄はまだ吾々の物である）やが、種々さまざまの色どりをもって、われわれの生活を取り巻いている。日本人の趣味の洗煉はそこに育つたのである。

四 抽象の飢饉

試みに、江戸時代でもよい、日本人の食物の種類の雑多、衣類のかずかずの様式、日常の身の周りの諸道具の複雑さ、住居への趣味的な氣の配り方等々の生活上の多種、多態、多彩は、到底欧米人のその比ではない。況や今日いっけんそれらの或るものが二重化しているにおいてをやである。たとえば、自然物の数え方を、三、四の外国語の場合と比べてみるがよい。「一人」「一匹」「一反」「二頭」「一基」「ひとさお」「ひとながれ」「一疋」「一俵」「一山」「一足」「一枚」「二冊」「二荷」「一本」「一箱」「一軒」等、数えあげればいくらあるか知れない。これには升目や貫目などは入っていない。これは諸々の物への接し方、方の複雑さを示す好例である。日常生活上の物の数的な呼び方が単に複雑なのではなく、調度品そのものが、種別的にも豊富なのである。日本人は実に数多い種々なる物、種々なる命名、種々なる凝り方に対し巧みに応接しているのである、日本人の生活にとってなんと個々の物の多いことであろう。まるで、事物ザッパの海である。しかし、抽象は飢饉である。

五 カテゴリーの貧困

半世紀前までは自然界処理のカテゴリーといえば、天・地とか陰・陽とか理・氣くらいのものである。このうち理氣論は有望だったが、故あつて発展しなかつた。東洋人にとつてカテゴリーの貧困はまことに甚だしいものであつた。日本人が自然物を観照するときは、個々の物、独立の具体物

に集中された。物と物との連関そのものは、われわれの祖先たちにとり思想上の魅惑とならなかつた。日本の芸術的觀照の特色として並列性が挙げられるが、その根拠はここにある。竹に配するに雀、月に配するに松をもつてはするが、それはただそれきりで終るのである。丹念な描写は、連関へとは伸びなかつた。人間そのものとは別な、それらの個々の物の中、並びにそれらの連関の間にある新鮮で自由で法則的である「自然」なるものが、如何にしても思想せられなかつた。努力家である日本人の中から、江戸時代の中期以後は、自然を問題にする（僧侶でも儒者でも神道家でもない）知識人一般が出たが、一般の人間への感化力はなかつた。そうしているうちに、西洋の自然科学と自然法と自然宗教の思想とそして自然主義が入つたのである。その不作はわれわれが今日見ている通りである。しかし不死鳥であるべき文学は、いつも新鮮で法則的しかでも自由である「自然」を、もう吃度守りたててゆくようになるであろう、又ならせねばならない。

三 わが国における自然解釈の歴史

一 はしがき

わが国における自然解釈の歴史を考察するには、思想と広い意味での生産技術との二面からの歴史的研究によつて漸次ぜんじに究明することが、是非とも必要である。私はまず前者を主として自然解釈の發展を考えてみようと思ふのである。前者は後者に劣らず重要である。人間の自然に対する思想的態度は各民族において同一でなく甚だしい相違を見せている。その相違の根拠をたずねることは容易でないが、その根拠の一つの而も重大な根拠は、その民族における思想形態の形成如何いかんにある

ことは確かである。如何に自然についての理論を作りあげていない民族でも、感性的に自然との接触が貧弱なのではない。人間自身が既にひとしく感性的な自然的存在なのであるから、自然に対する解釈の適当な方法を獲得するかしないかが、その民族の文化を左右するように思える。自然を解釈する方法とは、つまり思想なのである。この方法としての思想が生れて来ないで、凡てが超自然的なものしわざであるとする民族生活においては文化は進み得よう筈はない。

啻に感性的に接触していながら、而も亦自らも感性的生活の存在でありながら、捕捉することの至つて困難な自然そのものを解釈する方法を形成することは、その民族の文化にとつて決定力をもっている。更に又方法としての思想を形成するにしても、適当な方法を形成したか否かが、重大なことである。古代中国の易は自然解釈の方法としての思想なのであるが、これは適当であつたかどうかであるかの如き問題が、それである。

以上でもつて、或る民族の自然解釈の歴史を考えてみるに當つては、思想発展の歴史が重要性をもつということが、容易に知られるであらうと思う。

古代ギリシアの思想家は勿論、古代の中国や、インドの思想家でも、思想的追求の程度が稍進んでくると、例外なく「自然」というものを問題にし始めている。私が今、この処で「自然」と言っているものは、吾々が日常感性的に接触している自然物又は自然界としての自然を直接に指すのではない。古代の思想人は、彼らがその中に棲息していた環境の観察から、いつか「それ自身で発展する力」の如きものを想定するようになっていた。古代ギリシア人は、自然(Physis)なる概念において「本質」を理解したり、「それ自身のうちに運動の根源をもつ事物の本質」(1)を理解したりしてい

るのである。古代の中国人は、「人は地に法り、地は天に法り、天は道に法り、道は自然に法る」と言っている。これはいわゆる老荘の思想であるが、昔から日本の思想家にはかなり強く影響しているようである。仏教にもこれと似た自然解釈はいくつもある。さて、右のような二つの例に見る自然解釈は決して同じようなものとして取扱ってはならないのであるが、しかしギリシア人の場合でも、老荘の場合でも、そのいわゆる「自然」は直接に感覚される自然ではないのであって、思想的追求の結果、古代人がすでに作りあげているものである。^③

註

(1) W. D. Ross : The Works of Aristotle, *Metaphysica*, 1014-1015.

(2) 『老子』二十五章。

(3) アリストテレスの場合では、その「自然」解釈は、彼以前にすでに多くの自然哲学者の自然解釈及び数理思想が先行していたのであるから、なお又論理思想をすでに伴うて起っていたのであるから、古代中国におけるかかる準備のない老荘の「自然」とは別のものであるが、それらが直接に感性的自然を言い表わしていること、近代的科学の自然概念ではないという点で、共通のものとして、しばらく一括して、取扱ったのである。

思想的追求はそれ自身主観的なものである。主観的なものであればこそ、これに対して客観的であつて而もそれ自身で動くところのものを、思想的追求の限界のところに描いていたのである。しかし、ヨーロッパと東洋とでは、「自然」なるものを思想的追求の限界のところに置くその仕方が違つ

ている。ヨーロッパの場合は、「自然」なるものを思想の準拠すべきものと考えたが、東洋では「自然」なるものを思想の外に置こうとしたのである。尤も、ヨーロッパの場合でも、宗教的な自然解釈となつてくると（例えば中世の神学者におけるように）、東洋的な自然解釈と略々同じようなものが行われていたのである。だから、東洋のものと判然と区別しつばなしはできないのである。

さて、人間の思想的追求において、思想の準拠とすべきものを最も確実なところに求めようとし、その結果自然概念が確立するようになったのは、何としても近世になってからである。この「近世」の到来がわが国においてはヨーロッパに比して遅かった。なお又、「近世」への準備がなかった。

遅かったけれども、西洋の科学思想の日本への移入が、直ちに日本における「近世」の到来ではないのであつて、日本には日本として「近世」が到来したのである。それを私は概略的に言つて、江戸時代の中期と見るのである。江戸時代の中期に日本の「近代」が起りはじめたからといって、日本における自然概念の発達はヨーロッパにおけるように順当にはなしとげられていない。近世以前の自然解釈の色々のかたちが、近世になつてもなお日本人の思想的追求を支配していたのである。その影響は今日でも日本人の世界観や芸術的感情において強く残つていようと思われる。それ故、わが国における自然解釈の発展の歴史を考へてみるには、一見甚だしく異つていよう自然解釈の色々のかたちを合わせ考察せねばならないのではなからうか。それ故、私は敢てこの論文の最初に、古代ギリシアの自然解釈と古代の中国人やインド人の自然解釈とを（一応区別しつつ）一つの問題の中に把え、これを考察しはじめていのである。

二 老莊批判並びに仏教の自然解釈

(その一)

自然という言葉は、普通にはシゼンと読んでいるが、仏教ではジネンと読んでいる。仏教の中でも吾々が今日いうところの自然ナツアと略々ほぼ同じような概念として自然を問題にするが、その場合もやはりジネンと読んでいるこというまでもない。日本人は「自然」と略々ほぼ同義に天地又は天然などの言葉を用いたが、そこに多少の字義やニュアンスの相違があることは免れなかった。天理という言葉が自然法則を意味したこともある⁽¹⁾。仏教思想家が特に教理の根柢に考えたような自然なる概念と同義のものとしては、法爾ほうにとか法然ほうねんという概念が用いられた。西洋の言語（オランダ語）が語学研究として日本人に取入れられたとき、*natura* という単語に対しては、「自然」という訳語が当てられた。その後この単語については、訳語上さほど動揺はなかったようである。自然なる漢字は、前述の如く中国で古くから読まれているし、仏教用語としての自然も仏典の漢訳と共に古く、例えば竜樹の著述の中で人は読んでいたのである。以上はこの論文で必要な範囲にとどまる僅かばかりの言葉の詮議である。

註

- (1) 『二宮翁夜話』（岩波文庫）卷之一。
- (2) 藤林晋山『訳鍵』

自然解釈は、大体において老荘思想と仏教思想と儒教思想とであった。この中、儒教思想の自然解釈への積極的な関係は、仏教や老荘よりも時代がはるかに遅れたのである。儒教は、日本に「近世」が到来する時に大きな役目を果たしたのであった。それまでの日本の儒教は道徳思想として影響力をもつことに限定されていたのである。それ故、私は先ず老荘思想と仏教思想がわが民族の自然解釈の成立を如何に規定づけたかを考察しよう。そして次に、儒教が齎した陰陽論に及ぶことにしよう。日本人が老荘思想を積極的に移植せしめようとした努力よりも、老荘思想を批判した努力の方が、私には注意されるのである。日本に老荘の思想をもつて一貫している学者を見出すことは困難である。けれども老荘思想の批判を日本の思想史の中から見出すことはさほど困難ではない。老荘思想を強く主張する思想家がなくて、老荘を批判する思想家が多かったということ、更に又日本人は老荘の徒と評せられることをむしろ好まなかったということは、日本人の思想の特質を考えて見るに当って、暗示に富むものではあるまいか。老荘思想を拒斥する日本人に却って老荘的なものが内面的要求として具わっていたのではあるまいか。

私は老荘の批判を先ず空海（七七四―八三五年）の中に見出すのである。空海の宗教思想の中には、仏教の「自然」解釈が顕著に見えているから、その方で問題になるべき思想家であるが、空海の中には老荘への批評も見出される。空海の最初の著述『三教指帰』の中で道教が三教の一つとして取り上げられていることは周知の如くである。しかし終りになって「老荘之教何其偏膚哉」ということが言われている。『三教指帰』は儒・道・仏の三教の優劣を論じていわゆる「金仙一乘法」としての大乗仏教を称揚しようとしているのであるが、しかし、空海の教説には老荘的な思想の根が

深くひそんでいゝるのではあるまいか。空海の主著『秘密曼荼羅十住心論』巻一の中で、「老莊の教に、天自然の道を立つ^①」と述べ、老莊の教えを外道の思想と同じものであるように評価している。いったい空海は、その真言仏教の教説の根柢に「何の造作もなき法爾の道理^②」なるものを考えている。法爾の道理なるものは、彼が屢々用いている「法然」の概念と同じものである。その「法然といふは諸法自然に是の如くなることを顕す^③」ものなのであつて、仏教における自然の思想に外ならない。空海はかように「法然」「自然」「法爾」等の言葉を用いているが、彼は、彼も亦その中に生きていた自然界につけて彼の「法然」思想を思索しなかつたであらうか。日本の仏教家は、人間の自然界との感触について言い表わすことをいつでも惜しんでいるから、文献の上でこれを徴することは困難である。しかし空海が前記の『十住心論』巻一で外道の自然論を批評するところで、勢い外道の自然論に触れ、自然と人為的なものとの区別を見ざるを得ぬようになってゐる。蓮の花の色は実に鮮明であるが誰が染めるのであらうか。刺はその先が実に鋭利であるが誰がこれを削るのであらうか。誰の作為でもなく、すべて「自爾」なのである。——というようなことを記しているから、空海の自然論の思索も又吾々の自然界との接触から獲得する自然性に關係がなかつたのではない。空海のみならず一般に仏教思想家は、吾々が感性的に接している自然を問題にしようとしなない。こういう思想傾向はどこから来ているのであらうか。それは仏教の中にある超現実的性質のためであることはいうまでもない。そのために仏教徒は感性的な自然を高く評価しないのみではなく、これを貶下するのである。否、貶下するのみではなく、自然を劣悪なものとする感ずるのである。更に進んでは、人間生活の中の素朴な自然的な部分を、罪惡視することすらあるのである。それは空海の

場合では、前述の外道の自然論の批評の中に出ている。

註

- (1) 空海の『秘密曼荼羅十住心論』巻之一。『日本哲学全書』第七卷六六頁。
- (2) 空海の『即身成仏義』
- (3) 同上。
- (4) 『秘密曼荼羅十住心論』巻之一。『日本哲学全書』第七卷六六頁。

人間生活の中の自然的なものを劣悪なものとして解する空海の態度について、ここで述べて置こうと思う。それは彼の名著『秘密曼荼羅十住心論』の構造のうちにはつきり表現されている。『十住心論』というのは十住心についての論である。自然人が漸次向上して空海の考えるところの宗教生活に至るまでの思想的過程を、十の住心に分けて取扱っているのである。その十の住心はまた人間生活の全構造を宗教的に解釈したものととれるのである。今、煩雑を避けて十住心の名は挙げないが、第一住心には人間の自然生活が当てられている。第二住心には人間の道徳的並びに政治生活が当てられている。第三住心には第二住心から宗教生活への移行が当てられている。第四住心以下には宗教生活の諸段階が当てられている。さてここで問題なのは、人間の自然生活を初段の第一住心のところのみ置き、且つこれを劣悪のものとして貶下していることである。空海は第一住心を「異生羴羊心」と呼んでいる。羴羊は動物の中でも性の最も下劣なもので見られている。「水草及び姪欲の事を念うて、余は知るところなき」ものと見做されている。そういう羴羊をもって人間の自然生活を描

いている。そしてかかる人間を「羝羊凡夫」と名づけている。人間の自然生活のかような観察は、人間の生活の中の自然的なものを最下に貶下へんげした遣り方である。このことはひとり空海に限らないのであつて、多少の差はあつても仏教全般において見らるるところである。かようにしてもって日本仏教もまた（今の場合日本の真言仏教であるが）自然解釈の方法の一つをわが民族に教え込んだのである。

空海以後の真言仏教の人たちは、空海以外の解釈の方法を与へはしなかつた。真言以外の宗旨、即ち天台や法相においてどのような解釈の方法が提供されたかということが、当然問題になるであろう。叡山を中心とする天台仏教の人々の中にも、いわゆる南都仏教の法相思想家の中にも特に記すべき自然解釈の方法を示した人はなかつたように考えられる。仏教を通じて方法の提供は極めて消極的であるにとどまり、むしろ、自然観察を阻止することに寄与したのではあるまいか。

三 老莊批判並びに仏教の自然解釈

（その二）

自然解釈の方法についてわが国の禅思想は注目を受くべきものであると思う。道元（一一二〇—五三年）の思想が先ず問題になるが、彼は禅が老莊と混同されてはならないことを述べている。「近來宋国杜撰ノ曹トモガ、実相ノ言ヲ虚設ノ如クシ、更ニ老子莊子ノ言句ヲ学ス。コレヲモツテ、仏祖ノ大道ニ一齊ナリトイフ。（中略）愚痴ノハナハダシキ例ヲトルニ物アラズ」と言っている。道元もまた老莊思想を斥けるのであるが、禅思想は老莊の自然観を、もしくはそれと見倣みなされるものを含ん

であるのであろうか。吾々は今この問題には這入らないが、道元が老莊思想と同一視されることを嫌い、警戒していることを注意するに止めよう。しかし、禪の自然観は、日本人の自然解釈に対して影響は大きくはなかつたであろうか。日本人の自然解釈の方法の一つを作つてはいないであろうか。禪の自然解釈がその宗教的実践から来していることはいうまでもない。しかし、禪では場合によっては、人間の自然的環境又は自然物を必ずしも貶下せず、その宗教的実践のためには、これに新しい解釈を与えようとしたのではあるまいか。読者が道元の『正法眼蔵』の中のたとえば「山水経」「鶏声山色」「唯仏与仏」等の章を読まれるなら、とにかくに、ひとつの自然解釈の方法がそこに示されてあることを見出されるであらう。山や川や、松や菊や、鳥や魚や馬や、人に対して、或る見方を教えようとしていることは確かである。しかし、その見方（方法）は、吾々が自然生活における素朴さでもつて自然物を見ている見方は一種の見方であつて、それ以外にいくらも見方があるということに人を教えているのである。けれども、彼が窮極においてそこへ導いて行こうとする見方は、宗教的見方であることは相違ない。禪思想では「山河大地ヲ転ジテ自己ニ帰セシメル」というのでもなく、又「自己ヲ転ジテ山河大地ニ帰セシメル」というのでもないのが、山河大地を自己（主観）をなくして解釈する抽象の方法を教えるものではない。この方法は早くヨーロッパ人が獲得したものである。禪思想では、東洋人がこれまでとにかくに獲得していた自然解釈の方法（自然界を衣食住の手段とのみ解するのも一つの素朴な方法であり、吉凶禍福を招来せしめる手段と見るのも一つの素朴な方法であり、陰陽五行の見方も亦一つの方法である）を破壊して、新しい宗教的な見方を与えようとする方法を提供したのである。だから積極的には方法の新しいものを提供したのでは

ない。しかし、禅の中でも道元の思想は、日本人の自然解釈の積極的な発展を阻むというほどではない。しかし、禅の中には仏教特有の、人間生活の自然的なものを貶下^{へんげ}する思想がないのではない。時代は道元よりもずっと後であるが、禅僧沢庵（一五七三—一六四五年）においてそれが顕著に出ている。沢庵は道元に次ぐ思想家である。沢庵の禅思想は道元よりも、はるかに教訓的であることを特徴としている。そしてその思想の大衆への影響は道元に劣らず大であつたろうと思う。さて、仏教には自然解釈の一つの方法として、「因縁」なる概念がある。因縁は仏教教理の根柢に置かれていた思想であるが、又自然界の諸現象に対しても当て嵌められるいわば範疇的なものである。この因縁思想は、仏教の純粹の教理から離れると、大抵宿命観を誘致するようになっていく。沢庵は宿命観と結びつく俗の因縁思想を批判している。彼によれば、人々が普通に天然といふ自然といつてゐるのは、実は因縁の然^{しか}らしむるのを知らないのである。「仏は因縁と説き給ふなり、自然てふことをば仏は、自然外道とすて給ふなり」。何事も自然なりとすれば、道德の理論が成立しなくなる。「物ごとを自然といはば、あしき心を教化して、よきになさん事もなるべからず」。自然のままということになれば「鷺はさらさざるに白く、鴉^{からす}はそめざるに黒し」ということになって、道德も倫理も必要でなくなる。仏法にはかかる自然思想はない。「仏法には、鴉^{からす}の黒きも、鷺の白きも、皆因縁なり、鴉^{からす}をも黒からず、鷺をもひとへに白からぬ心に、教化の道にて終^{つい}にいたるべき道を、仏は世におしへ給ふなり」^②。これでも解るように沢庵は諸々の事象の中の因縁を説くことが、彼の主張であつて、道德論上の自然論を否定するのである。日本では、老荘的な自然論がさほどに行われてもいないのに、すでにこれが弊害を匡^ためる論が先きに盛んである。日本では自然観察にもとづく世界

観がまだ発達していないのに、すでにそれから起るであろう欠点が道徳的に先きに非難されている。日本では老荘思想が強く主張されるということもなかったし、わが民族の間から自然観察とその記述が盛んに起るといふこともなかった。日本では、自然を解釈する方法が一方的に強く行われるといふことがなかった。日本では、方法と方法とが小さくきしみ合うたのである。かようにして解釈の方法（すなわち思想）が伸び伸びと発展したことがなかったのである。

註

(1) 道元の『正法眼蔵』の「諸法実相」の章。

(2) 沢庵の『医説』の末尾。『日本哲学全書』第七卷一八〇頁。

豊かな自然観を養つてゆくということでは、日本の仏教はわが国民に対してよい方法の提供者ではなかった。むしろ反対に阻止する役目をすらもつていたのである。

親鸞（一一七三—一二六二年）には自然法爾ほうにという思想があるが、この思想はすでに浄土教の文献の中に多く見えている。親鸞がその影響を受けた法然ほうねん（一一三三—一二二二年）がすでに「道理」又は「法然ほうねん」などという概念でもつて自ら然らしむしかという思想をもつていた。親鸞が愛読したと思われる『仏説無量寿経』は到る処で自然を力説している。その中に親鸞の自然法爾ほうにの考えの出ている彼の著作（書簡集をも含む）は『唯信鈔文意』『尊号真像銘文』『末燈鈔』等である。『尊号真像銘文』の中では、『無量寿経』中の「其国不ハズ逆違セ。自然之所ナリ率ツ」という文を引いて往生浄土思想の根柢を披瀝している。彼の理解する自然とは如何なるものか。『唯信鈔文意』の中で次のように

述べている。「自はおのづからといふ。おのづからといふは自然といふ。自然といふはしからしむといふ。しからしむといふは行者のはじめてともかくもはからはざるに、過去、今生、未来の一切のつみを善に転じかへなすといふなり。転ずといふはつみをけし〔消し〕^②うしなはずして善になすなり。よろづのみづ大海に入ればすなはちうしほとなるがごとし」。私はここで彼の信仰の内容の吟味をしようとは思わない。親鸞のみでなくて仏教思想家たちが、自然又は法然ほうねんについていうとき、自然界に行われている自然現象との連関を意識したであろうか否かは、吾々の関心のあるところである。仏教思想家はこの連関を言表することを決してやらないが、彼ら又は彼らの思想の先行者たちが、その思想の殆んどすべてを自然界に行われている自発的な運動や発展から受けとり、これを改変したことは論をまたないであろう。親鸞も亦右の引用文の中で、水や海や潮に素朴な譬喩をとっているのである。読者はすでに私が引用した空海や道元の言葉の中に、これらの思想家がとにかく自然物又は自然界についても語っているのを見出されたことと思う。

註

- (1) 『仏説無量寿経』下巻。
- (2) 『真宗法要』卷之一。『日本哲学全書』第二卷七二頁。

親鸞において吾々が見出すような、自然のなかの或る性質（自発性、又はスピノザのいわゆる「自己原因」的なもの）を抽象してこれを更に思索の中で享有するという遣り方、この遣り方は決して直接には自然観察へと導くものではないのである。かような自然についての思索は、一度自然哲学者

の手に渡されねばならない。その自然哲学者の一人として、私は日本思想史の中で三浦梅園をあげようと思うのである。梅園は一方では日本の近代科学の先駆者であるが、他方では「自ら然らしむるもの」についての思索家である。彼の著作のうちでその方の文献は、『元熙論』と『玄語』とである。殊に前者の中に詳説せられている。彼は次のように思索している。「事物みな自然にして使然もの也。人善をこのみ悪をにくむの心は則自然也。善をこのみ悪をにくむは使然なり。死生榮枯は則自然也。死生榮枯するは使然也。富貴榮達貧賤窮辱則自然也。富貴榮達し貧賤窮辱するは使然也。たとへば水是自然（水も亦自然にして、しからしむるものよりして此水ありといへども今暫く設けいふ）、ひききにつき高きにほとぼしり、方円長短自然にしてしからしむるもの也。善悪剛柔則自然也。善悪剛柔をするは使然也。人心性情欲なき事あたはず心性情欲をしてよく善よく剛よく欲するは使然也。この故に君子は自然なるものをよく養つて使然なるにつつしむ」⁽¹⁾。これは自然なる思想を道徳の問題に係らせて論じているのであるが、吾々が数理を得ることにつけては次のように論じている。「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。豈己が欲するが為にしてきたらんや。五を得るものも自然の使然なり。豈己がこのむにもとつてきたらんや。ここに於て実に一毫の私を入れるべからず、つつしんで自然にしからしむるものをうくべし」。彼のこの書『元熙論』は、和文であつて小著であるが、漢文で書かれ大著であつて而も彼の主著である『玄語』の完成に先んじて書かれたものであつて、『玄語』において彼の言わんとするところが、簡潔に且つ平易に述べられ

ている。『玄語』は自然哲学書としてしかもその中に論理思想を含む書として、日本では珍しい書物である。そして『玄語』の中では使然しからしむるものを根本的に理論を起して、精細に論述することになっている。ここになると、その思想はもはや宗教的なものではない。空海の場合では「何の造作もない法爾ほうにの道理」とか「諸法自然に是ごとの如くなる法然ほうねん」というような思想が支配してい、親鸞の場合では「自然法爾ほうに」といったような最も宗教的なものが主要な関心となっている。このような自然思想は、その時代の社会的事情に制約されてそれぞれ生れているのであって、人間がその中に生きている環境との相互関係の中から獲得して作りあげた人間の思想に外ならないのである。

註

(1) 三浦梅園『元熙論』第十一章。

(2) 同上。

仏教の自然思想から、近代になつて日本に発達した近代科学に至るまでの過程の中に、三浦梅園や安藤昌益のような自然哲学者を見出すことは興味あることである。私は、日本の近代科学の時代の先頭に立つた梅園の学問的功績を注意したいと思う。梅園の学風は、脇蘭室を経て帆足万里（一七七八―一八五二年）に至つて、ヨーロッパの物理学研究にまで発展したのである。万里の学的業績として遺る『窮理通』の初めには脇蘭室が序文を書いている。その序文中で彼は学問の発達とその本質とを語っている。彼は物と理の究明することの困難なることを述べ、「物と理は則ちな猶ほ未だ尽なきざるあり。是れ物理の本然なり。蓋しけだ、一人一書の能くよ悉くする所に非ざるなり。嗚呼あ万世の

人、咸之みなを窺うかがふ。万国の書並びに之を論ず」と書いている。学問がこのように理解されはじめ、学問の一般性と発展性とは認識されるようになってきているのを見て、吾々は驚くのである。この時代になつてはじめて、天文説や物理が学問の首位につけられることがあるようになったのである。従つて、自然概念が変革を経るようになったことはいうまでもない。しかし、吾々はここに至るまでの日本の学問思想発達の径路を見失つてはならない。

四 思弁的自然解釈——陰陽論

日本の近代科学の起るに先立つて、自然哲学が学問の世界に新興の力として生れたことは、ヨーロッパの場合と異つてはいない。しかし、吾々は自然哲学前期に起つたそれへの準備的な学問をしらべてみて置かねばならない。私はこれを二つに分つて述べようと思う。その一つは、純粹に思弁的な自然解釈、他の一つは、自然誌である。三浦梅園や安藤昌益の自然哲学も科学的知識の上に立つて成立したものではないが、とにかく自分の自然観察に基づいて学問を立てようと努力している。しかし私がここで純粹に思弁的な自然解釈と言っているのは、陰陽の説を指すのであつて、日本に流行した陰陽論は自然観察の上に立つていゝものでない。陰陽論も、江戸時代の最後の第三期において、社会全体を一つの機構きこうの如くに解する思想家が出るようになってくると、自然界や社会の出来事を直接に観察しつつ、易の原理を説くようになっていゝ。そういう思想家の中の一人、海保青陵（一七五五—一八〇〇年）は従来の日本人の学問の仕方を評して、「己ガ智ヲ働カスハ唯六ヶ敷トノミ心得テ、恐レテ取ツク人ナシ。……古人ノ智テ事ヲシマワントスル極懈怠けたい、ブシヨウ、臆病ナル

心ナリ」^①と言っている。実に適当な批評である。

註

① 海保青陵『前識談』

陰陽の思想は、日本人が自然を解釈するための方法として、長い間勢力をもっていた。陰陽論がわが国の思想を支配したことは、驚くばかりである。日本の自然解釈史の中で陰陽論の発展を考察することは、最も重要な仕事の一つである。しかし、私はこの稿ではこの仕事に多くの叙述を当てることができない。別の機会に考察することを期している。

延元四年（一三三七年）に書かれた『神皇正統記』の中の一節、わが国の学問や制度を述べているところに、「医、陰陽ノ両道又是レ国ノ至要ナリ」^①と書かれている。医道と陰陽道とが一括して述べられていることと、陰陽道が重要なものと目されていたことが、先ず注意される。学問らしいものとしては、陰陽は天文説と医道との二つにおいて、長く江戸時代の殆んど末期まで日本の思想文化を支配していた。一例を挙げると、江戸時代の終りに池田冬蔵という、蘭学を学び死体を解いたほどの医者があった。そういう進歩的な学者であるが、その著述『医学淵源』は、病理において全く易の原理を基本としているのである。さて、日本で陰陽論が特に有力になったのは、宋学の移植以後である。それまでの陰陽論も儒教と共に行われたのであるが、到底宋学移入以後の比ではない。宋学思想と共に移入された陰陽論は、天文説や医道はもとより武芸論等の芸術論（天文と医道は武芸と共に屢々^{しばしば}芸術と呼ばれた）、詩歌の論、茶や造庭の論、処世の論に至るまで陰陽論の支配の及

ぶところが広がった。思想家は人生や自然について語るや、陰陽の外には何らの範疇を知らないという状態である。私がすでに屢々しばしば自然哲学者として挙げた安藤昌益は陰陽論から脱することができないでいる。三浦梅園は思想の範疇を考案することにおいて従来の如何いかなる思想家にも匹儔ひつちゆうを見出さないが、而も根本しかにおいては陰陽の理論を脱することはできなかった。そればかりではない、私がこの自然解釈史の最後において辿りつこうとしているわが経済論の進歩的な学者たちも、この理論をどのくらい自説の根柢に使っているかわからない。ただし、人間の経済生活に着目して社会を一つの機構として把握するようになった進歩的な思想家たちは、宋学思想の陰陽論を鋭く批判して、中国先秦の古学に還つて易を解釈した点で、従来の陰陽論者とは截然せつぜんと区別せられねばならないのである。

註

(1) 『日本哲学全書』第一〇卷六五頁。

陰陽思想は、ただに儒学・医学・天学（天文の学）者のみでなく、もし僧侶にして自然界の事象について論説すれば、陰陽五行を語らざるを得ぬ状態であった。そのよき実例としては、禅僧沢庵の著『医説』をあげることができる。沢庵が『医説』を書いた時より少しばかり後であるが、ポルトガル人で帰化人であった沢野忠庵（Christovao Ferraira）が日本人の協力を得て、『乾坤弁説』なる天文書を作った。この書物は日本の学問史では逸してならない文献である。その初めのところに、「文字を縦に写し、食する時に箸を用ひる国の人物は、論学窮理の法は、理氣・陰陽・五行の説を宗本と

せり。其国は日本、震旦也。其家は神家・儒家・医家、若し夫れ天文・曆術・陰陽家、則ち其支流にして、百家衆技も亦其余滴を汲む」と書かれている。忠庵は日本の学者が陰陽五行しか知らないということを言つて、これに対して西洋の古代の自然哲学の一つの範疇としての四大(地・水・風・火)を説こうとしているのである。「文字を横写し、食する時に箸を用ひず、直手に食する国の人物は、論学窮理の法は理気・陰陽を知らず、五行の節を疑ふ故に、但だ地水風火の四大を宗主とせり。其国は天竺、南蛮なり。阿蘭陀オランダの學術は南蛮と同じ」と述べている。四大(地・水・風・火)の説は、古代ギリシアにおいてエンペドクレスに始まつている。しかし、エンペドクレスの四元素説は、仏教における四大説の如ごとく後世までそのまま自然解釈の方法となり得たのではない。エンペドクレスの四元素説は、ロイキボスやデモクリトスのアトム説を惹ひき起したものと考えるべきではあるまいか。^③古代ギリシアの四元素説は、自然哲学の発展の中にあつては、エンペドクレスの説のままでは学問的權威をもつて伝えられたのではない。むしろ他の新しい自然哲学的方法の発見に役立ったのである。忠庵がポルトガルから持つて来た四大説は、ヨーロッパの學術の中にはなく、宗教的な伝統の中に伝えられていた四大説なのであつたのではあるまいか。この点については私には確言はできない。それはさて措おいて、忠庵が学び得た日本の「論学窮理」の法としての陰陽論は、当時の日本の正統な学問から汲んだものであることは確かである。何故なれば当時の医学は道三流どうさんりゅうであるが、その病理の根柢は陰陽五行なのであつた(思想家沢庵の『医説』も道三流なのであつた)。天文説においても、元禄のはじめに出た日本で最初の天文書、井口常範の『天文図解』も亦陰陽論を用いている。算術の如きも、関孝和、建部賢弘の和算学創成の以前にあつては、陰陽論に根柢し

ている。『空一算学書』⁽⁴⁾なる書物が天和三年（一六八三年）に書かれているが、全く陰陽論にもとづくもので、その努力は買うべきであるが、算術の哲学としては牽強付会なる点が多い。江戸時代の中期に至るまでの日本の学問の情勢が以上のようなものであるとすると、忠庵が学び得た当時の日本のイデオロギーは、日本の学問の正統の道からけっして離れたものではない。忠庵の同書の中に、「其天地万物を論ずるは、理気陰陽五行の説に詳にして、学を論じ、理を窮すゆへに、理気陰陽五行の外に、天地日月もなく、人倫万物もなく理気陰陽五行を修する外に道義もなく、理気陰陽五行の大和保合の外に性徳もなく、理気陰陽五行の外に、過去もなく未来もなき事を知覚悟するものなり」とある。これは中国の儒教について言っているのであるが、その儘また当時の日本の学問や思想について言ったものとしても大差はないのである。

註

- (1) 沢庵の『理気差別論』『医説』（『日本哲学全書』第七巻）
- (2) 『日本文明源流叢書』第二巻。
- (3) E. Hoffmann; „Die Griechische Philosophie“, IV.
- (4) 徳久・小坂共述『空一算学書』

陰陽論は、長い間日本人の自然解釈の方法として支配的であった。日本にも近代科学が起って、日本人が新しく自然解釈の方法を獲得するには、この陰陽論が根本的に批判せられねばならなかった。この批判の衝に当たったものは、治病という一つの実践の上に立つ医学であったことは注意されねば

ならない。陰陽論の最初の正しい批判は医学者から起つたのである。けれども医学者のこの批判運動も独立して起つたものではなかった。それは儒教における古学派運動の刺戟に由つたことが大きい。そうしてみると、儒教の古学派運動は日本の学問史の中で大きな役目を演じたものであることが知られる。

五 自然誌の試み

1 貝原益軒の自然誌（その一）

カントは、自然という概念を、自然科学という場合の厳密な意味での自然概念から区別して、広い意味での自然論なるものを考え、「この自然論は歴史的な自然論 (historische Naturlehre) と自然科学 (Naturwissenschaft) とに分たれることができる」としたが、⁽¹⁾この取扱いは今日でも通用しないではない。カントが歴史的な自然論というのは、諸々の自然物の組織的に整頓された事実のみの学問のことなのである。私が自然誌というのは、かような歴史的な自然論の中に入るものである。そういう自然誌は、日本ではいつ頃から生れるようになったであろうか。

註

(1) I. Kant, „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft“, Vorrede.

何よりも注目せられてよいものは、医療の実践と共に発達した本草学である。というのは、本草学は単に薬草の知識の集まったものではないからである。というのは、本草は、もとは「薬の本とな

る草」の意味であつたが、医薬の実際から拡大されて、その中には植物、動物、鉱物を含むに至つたのであつて、いわゆる博物誌なのである。この方面の考察は平安朝のはじめに書かれた和氣広世の『葉経太素』⁽¹⁾、深根輔二の『本草和名』⁽²⁾にまで遡らねばならないが、実際の自然観察にもとづいて出来上つたわが国の本草の歴史は、貝原益軒（一六三〇—一七一四年）から始まつたと思われる。林羅山（一五八三—一八五七年）の著『多識篇』の如きも本草の文献としてよくあげられるが、この書は従来の本草書と同じように「本草綱目から抜き写して、附するに国訓を以てす」⁽³⁾というほどのものである。

註

- (1) 『続群書類従』「雑部」
- (2) 『日本古典全集』所収『本草和名』（上・下二巻）
- (3) 林羅山著『多識篇』跋。

さて、貝原益軒のこの方面の労作としては、『大和本草』（一六巻）の外に『花譜』（三巻）等がある。いずれも益軒の自然記述の大いなる努力の跡を知ることができる。『大和本草』は本冊一六巻の外に『大和本草附録』（二巻）、『大和本草諸品図』（二巻）があつて、その分量からいつて驚くべき大冊の著述である。動、植物の全般に亙るのみでなく鉱物にも記述は拡がっている。精細に描かれている品図も亦注意されねばならない。益軒以前にわが国の本草学史における学者数人を挙げるこゝとができるが、特に益軒を私が今問題にしようとする理由を次に挙げて置きたいと思う。

(一) 従来の本草書は、大抵は中国撰述の『本草綱目』の記載にもとづくところが多かったが、益軒になると「本草より抄取するの、任伯にして什一のみ」というほどに彼自身の研究による部分が少なくない。『本草綱目』になくて他の群書に載せているところを収載したことも益軒の大なる努力であるが、益軒自身が自然物の観察に従って新たに作りあげた労作が問題なのである。彼は「心を用ひ涉獵し、蒐索多くは年所を歴たり。聞見する所に随ひて掠採して、之を輯録す」と言っているかようにして、彼が「親しく觀聽し」て得たものを記載したのである。こういう前人のなし得なかつた学問的努力は困難なものであつたに違いない。彼が「凡首創難^レ做^レ事^ニ」と言っているのでもよく解る。

註

- (1) 『大和本草』凡例 (『益軒全集』第六卷一一頁)
(2) 同上、一三頁

(二) 益軒が、自然界において自然に産出されてゆく豊穰な諸多の物を、明知に持ち来たさんとするのは、彼の熾烈なる学的研究欲に由るのであるが、しかし、彼が人間の実際生活の必要のために開発されねばならぬと自ら言っていることを私たちは特に注意せねばならない。『大和本草』の序^①では、「民の用」ということを繰り返して言っている。『菜譜』の序^②では、「さきやかなる文字をつくり、老圃の教をたすけて、民生の業の万一の小補となりなん事をねがふのみ」と述べている。時代がすでに、民衆が薬物や食餌に対する自然の恩恵を享有することを一般的に要求するところまで来

ていて、偶々篤学で民用を考える（益軒のような）一学者においてかかる要求が表現されたのである。寛永十五年には幕府が江戸にて「薬園」を設置していることに注意せねばならない。

註

(1) 『益軒全集』第六卷二二頁。

(2) 『益軒全集』第一卷二〇九頁。

右のような理由で益軒の本草学は、わが国の自然誌のはじめとして取上げることができ、且つ、自然哲学の発生を、考え方によっては、自然科学の勃興を促進するものであったと、見てよくはないであろうか。

益軒のような本草方面の大きな労作は、益軒の思想の中に何を結んだであろうか、これが問題である。

2 貝原益軒の自然誌（その二）

益軒が自然誌としての『大和本草』に加えている自序は、わが国の経験的な学問の歴史のはじめを飾るものといわねばならない。「天地の道常に行われて、息ます。而も天地別に為す所なし。只生物〔物を生ずるといふ意味〕を以て事となすのみ。万物生々窮らざる所以なり。是れを以て六合の内、産する所の品物、浩穰にして究尽すべからず。其の民の用たるもの、亦弘多にして垠なし。然れば則ち学者明らかに庶物を知るの功、亦豈に広博ならざるべけんや」(原文は漢文)。ここで言うところ①は、単に薬物の用として本草の必要を説くことに限られているのでなく、彼の自然認識②

は、もつと形而上学的なものの要求と結合していることを示しているのである。彼は同じ自序の中で、続いてこう言っている。曰く、「物理の学は、其の關係亦小と為すべからざるなり。夫れ思ふに、古昔聖人物を開くを務と成すの功、固もとより至れり。大なる哉」と。この開物成務ということは、易經の言葉であつて、易學の本質的意義はこの開物ということ以外にはないという主張が、益軒より後に至つて、唱えられるようになったのである。それは皆川淇園（一七三四—一八〇七年）の『易學開物』の思想においてである。淇園の開物學は一つの哲學である。淇園は秀れた思想家ではあるが、益軒のように自然觀察にまでその學的活動が拡がってはいない。けれども以後の自然哲學というよりも自然科学思想のために、思想的準備をしたという意味で彼の開物の考えは大きい意義を持つてゐる。従来この方面は没却されていたが、日本人の論理思想の發展のためになされた功績は少なくない。經驗的な經濟學が起るようになり、佐藤信淵が又開物を頻しきりに説いているが、そこに至ると「開物」とはもはや自然哲學的な意義のものではない。とにかく、開物學の發展史の研究は興味ある問題である。これについての詳論は他の機会に譲らうと思う。

註

(1) 『大和本草』自序（『益軒全集』第六卷二頁）。

(2) 益軒は、『大和本草』の凡例の中で「草木虫魚禽獸の品目を記するに因りて、故に仮りに名稱を僭して、大和本草と号するのみ」と述べている。この中には、中国の本草の書に対して、謙虚なる態度も見えているが、同時に自分は本草學をのみ正統に發展してゆく者だということはむしろ否定されていることがうかがわれるのである。

(3) 『日本哲学全書』第九卷（『儒教家の自然観』）所収の『易学階梯』の解説参照。

益軒には、『大和本草』『花譜』『菜譜』の外に、『万宝鄙事記』（八巻）と『日本歳時記』（七巻）とが彼の自然知識に関する著作として逸してはならない。前者は「衣服門」と「宮作門」とに分れているが、「民生日用に便ある」ものの殆んど悉くを網羅している。後者は、天文暦数の学のまだ発達していなかった時代（『日本歳時記』の書かれたのは貞享四年の頃であるが、わが国の算術学が創始され躍進せんとするときであつて、天文の書はまだ一つも刊行されていなかった時期である）であるから、如何ばかりか「世俗の惑い」をひらいたことであつたろう。彼自身「民間の賤の男賤の女に、歳時の事宜をしらしめんためにしるすのみ」と言っている。⁽¹⁾

註

(1) 『益軒全集』第一巻四三七頁。

ここで、貝原益軒の広い学問の中で、自然誌又は自然認識は、どういう位置をもっているのかを、考察して置くことは必要なことである。というのは、彼のように自然記述の大きい業績を仕遂げながら、その後これを発展させるといふ同じ傾向の人が相續いて出てはいないという日本の学問史の中にありそうな事実があるからである。益軒の学問の広さは驚くばかりである。彼が天和三年（一六八三）に書いた『大和事始』の構造は、その目録に示されているが、一八門より成っている。天地門・人倫門から始まり、歳事門・文教門・宝貨門・技術門・動植門等の如き民衆の日

常の実際と学術の進歩に必須のものを含んでいる。けれども、天地門や動植門における自然知識的部門が優位に置かれているとは思えない。益軒には『文訓』なる著書があるが、その中に「学問の要二あり、道を明らかにすると、事に達するとなり」と言っている。これはとりもなおさず、学問を規範の学と事実の学とに分けることに相当するのである。「道を明らかにするには経学をすべし」と言い「事に達するには史学をすべし」といつている⁽¹⁾。彼の学問の中では、自然認識は「事に達する学問」の中に入るべきなのである。これでもつても解るように、彼の学問の中で自然認識の学が首位に置かれるようなことは到底望まれ得ることではない。彼の最後の著述『大疑録』はいずれかといえば、ひとつの哲学書であるが、その学問観は『文訓』にいうところと、そう大差はない。

註

(1) 『益軒全集』第三卷三二四頁。

益軒は、わが自然誌史の上で輝ける存在であるが、この益軒は同時に自然哲学的要求をもそのうちに持つていたのである。このことはすでに、益軒の学問についての私の叙述の中に読者が認識されたであろうが、何よりも彼の晩年の書（彼は八十五歳で歿したが、その歿年において書かれたもの）である『大疑録』が明示するところである。この書は、思弁のみを事とし人の自然認識への道を塞いでいた宋哲学（程・朱儒学）に対する批判を目的とせるものである。宋儒に対する批判の事業には、益軒と略々同時代に活動した伊藤仁斎もあずかる処が少なくないが、益軒の功績も大きいのである。徳川幕府の官府の学としての朱子学が容赦なく批評され排撃されるようになってから、は

じめて日本の近代科学の一部門としての自然認識への要求が、学者の間に蔚然^{うっぜん}として高まって来るようになったのである。その方面での最初の自然認識における闘争の歴史は、まず医学者の活動からはじまったのである。

六 自然哲学の勃興

1 古学派運動

日本の儒教史の中で古学派運動が起って、儒学的教養の中に中国の古学にある醇朴質実な学風を喚び起し学問研究の真摯な態度を惹き起さしめなかつたら、(そういう仮定が乱暴だとするならば)少くともかような学的態度が洋学の全面的移入の以前に起ることがなかつたら、日本の儒教は遂に、学問の実際の意義や、自然への関心や、自然を学問の準拠とすることやを日本人の中に刺戟し発展せしめることはなかつたらう。むしろ、儒教は日本人にかような近代的學術の風が培養されてゆくことを抑遏することに役立つたかも知れないのである。ひろく儒教といわれる中でもいわゆる宋儒の学は思弁的思索を愛好し、それに没溺する傾向が強いのである。この宋学は日本に移植され、間もなくそれに対する批判と排撃が起つたが、この運動が漸次優勢になりつつあつた頃には、中国では清朝の考証学的な研究の風が学界を支配していた。この清朝の学風は、日本の古学派運動とはその本質を全く異にするものである。日本の古学派運動が日本の近代科学発展の直前に来たことは、感謝すべき好都合であつたのではあるまいか。或る民族に高度の如何なる文化が流れ込もうとしても、それを受容する何らかの準備がその民族の中に出来ていなくては出来ない。この生きた実例は、資本

主義の全世界的波動から遠く取り残された地球上のいくつかの民族が示した通りである。さて、私は日本における感謝すべき好都合が、如何いかようなものであったかということを通じてみる余裕がない。ただ次のことを注意するに止めて置こうと思う。医学・天文・地理・洋学等における自然知識に関する方面のわが国の研究者の殆んど大半は、古学派系統の儒教の教養を受けた人々であったということ。

註

(1) 古学派運動は如何ようにして如何なる人々を中心として起つたか。それについては私は『日本哲学全書』の第三卷「儒教篇」(一)におけるいくつかの解説の中で述べたが、『日本医学史』の著者富士川游氏は簡潔に次のように述べている。「政治上ニハ八代將軍吉宗ノ如キ英邁ノ人物出デテ大ニ紀綱ヲ張ルアリ。漢学ニハ前期ニ興リタル伊藤仁齋ノ復古学ニ嗣ギテ荻生徂徠ノ古文辞学マスマス盛大ナルヲ致シ、伊藤東涯、太宰春台、服部南郭、山県周南等碩儒輩出シ、斯学ハ極盛ノ点ニ達シタリ」

2 陰陽論の批判 (古医方)

儒教思想の中でもし、諸天体や、土地や、なお又人体や疾病の観察において何かを言い表わそうと思えば、例外なく陰陽五行説に依らねばならなかった。それは先きに四のところでも述べた通りである。医学も天文も陰陽説に依拠したのであって、その歴史は古いのである。⁽¹⁾

註

(1) 四のところで、自然解釈の方法としての思想の一つである陰陽を問題にしたのであるが、日本人の陰陽思想が或る学問や宗教の根柢に置かれ、そして理論づけとして取上げられるようになったのは、神道においてであろうと思う。その方で代表的なものは旧い神道書として知られている卜部兼俱の『唯一神道名法要集』(足利時代)であろう。これ以後、復古神道の勃興に至るまでの神道書の根柢には、殆んどすべて易と陰陽説とを見出さないものは稀である。この時代にはもはや陰陽思想は宋学に伴うて移入されていた。そしていつでも五行説と結合されていた。(五行説と易の陰陽とは思想の源を一つにしてはいないように思われる)。神道の方面での陰陽論の批判は、主として本居宜長によってなされたのである。

宋医学の移入はすでに鎌倉時代にはじまっているのであるが、病理として陰陽五行、五運六気を論ずる李・朱医学の思弁一辺の風は、室町時代の末より漸次盛んになり、江戸時代に強くなつて来たのである。

陰陽に依拠した李・朱医学が排斥されたのは、吉益東洞(一七〇二―一七三三年)によるのである。東洞の医学説の根本思想は「万病一毒」論である。万病一毒とは、すべての疾病が或る一種の毒があつてそれによつてのみ起るという意味ではない。そうでなく、あらゆる病気はすべて毒にもとづくものであるという主張なのである。疾病のもとを陰陽の不調というような思弁の上に置かないで、病源はすべて統一的に人体内の毒にもとづくのである、という説である。この生理現象の損傷としての毒(私は彼が「毒物」と称しているのを、一応生理現象の損傷というように解してみたのである)を駆逐すれば、病は癒えるのである。その駆逐するものは薬物である。ところで薬物もまたひとつ

の物理的な又は化学的な損傷性をもつものであって、これまた毒である。毒をもって毒を駆逐することが医学的治病なのである。万病一毒論とはかような意味のものと解される。もし陰陽論によって病理をいえば、「道造化之名」。易曰。一陰一陽之謂道。蓋天地陰陽微惑。則災變起害万物。人身微不法陰陽則氣血乱生百病。医者不知象、妄治。則伐天和。可不知乎」というようになる。ここにあげたものは、東洞の学問の先行者、名古屋玄医（一六二八—九六年）が註釈を施した『陰陽応象大論註疏』の中から引用したのである。この書は中国古代の「内経」の中にあるとして玄医が特に関心を寄せて註釈したものである。だから、ここに引用した陰陽論旧医説は、むしろ李・朱医学を革新して、新説を起そうとする側から出たものなのである。それにしても、病理を一毒に帰した東洞の学説からはなんとという距離であろう。東洞の学説は実に驚くべき進歩と言わねばならない。吾人は東洞のこの抽象力に驚嘆してよいであろう。治病の実践から生れたこの論理的抽象力が、わが国の学問に最も欠除していたのである。この抽象力を俟たないでは自然観察は少くも発展し得ないのである。東洞の医学はわが学問史に関心をもつものの注目を払うべき学説である。⁽²⁾

註

- (1) 『医学愚得』（『陰陽応象大論註疏』上巻、本文第二丁の表。
 (2) 『東洞全集』（一冊）は呉秀三、富士川游両氏によって編纂されている。

けれども、吉益東洞のこの万病一毒が生れたのは突発的な又は偶然的な「天才」の発見ではない。彼の先行者として吾々は名古屋玄医、後藤良山（一六五九—一七三三年）を挙げねばならない。こ

これらの医学者は病理において一元論を樹立したのである。その最初の業は最も困難であった。私は、遺憾ながら名古屋玄医の著述としては『医学愚得』（これは前述の『陰陽応象大論註疏』の別名である）と『丹水子』としか読んでいないから、玄医の学説の全体について説くことができない。しかし『陰陽応象大論註疏』における彼の註釈の部分は、彼の中からわが国の古医方の医学が生れるための闘争を語っている。「陰陽応象論」とは「陰陽の象が人身の臟腑に應ずる」ことを論ずるものである。だから、陰陽を論ずる古医書の中から後世の李・朱医学のように陰陽五行（土・金・水・木・火）や五運六氣（土運・水運・木運・火運・金運、少陰〔君火〕・少陽〔桐火〕・太陰〔湿土〕・陽明〔燥金〕・太陽〔寒水〕・厥陰〔風木〕）を以て病理と治病とを論ずる思弁を排するような医学説を引き出すのであるから、困難な仕事でなければならない。玄医には、この難しい仕事が課せられたのである。彼は「長沙〔長沙とは長沙の人、張仲景を指すのである。仲景はわが国の古医方の医学者たちによって古代の医学の創始者として尊重されたのである〕の書を読み、一旦豁然たることあり」と書いている。張仲景の著作『傷寒論』に導かれて、玄医は「陰陽大論」が五運六氣の医説とは別個のものであることを知り、陰陽論そのものを正しく理解することに向って進んだのである。彼は陰陽論がそこから出たところの『易経』の趣旨を汲むことに注意した。易経の中には次の言葉がある。「聖人有_下以_テ見_ニ天下_ノ頤_ヲ而_レ擬_ニ諸_ニ其_ノ形容_ヲ一象_ヲ其_ノ物_ノ宜_ニ。是_レ故_ニ謂_ニ之_ニ象_ニ。」^②この文の中の「其物宜_ニしきに象_ニるといふこと、すなわち象_ニるには自然界の物を無理なく正しく認識することによってこれをなすとげるといふこと、そこに易の本質がある。それはつまり、物の本当の事象をよく把えることに努めるといふことにあるのでなければならない。『易経』の右の言葉は玄医を強く捉えたように思える。玄医は

医学を全く支配していた陰陽説を斥けるのではなく、陰陽説の中から臨床上の実試に合うような医学説を立てることに努力したのである。だから学問の進歩の上に飛躍はなかったのである。彼が彼の新説を作りあげるには、当時の中国の医学説に影響されたことも少なくなかったであろうが、『陰陽心象大論註疏』によって見るに、玄医自身に学説の発展があつたと思われる。張仲景は同じく陰陽を説くが、それは医論の大綱にのみあつて、単に思索によつて臨床の方法の細かい点に至るまで五運六氣の支配を想定し顧慮するといふのではない。張仲景にあつては、すべての疾病は千態万状であるが、要は陰症と陽症の二つしかないと考えられているのである。仲景の場合では、種々なる症状をあらゆる疾病が陰陽なる考えによつて大きい処理を受けているのである。処理上範疇の役目をつとめているのである。このことは注意を要する。だから玄医の古医方では、五運六氣説の如く病理と治病とにおいて思弁的処置に耽ける「弥々説いて、弥々窮まる医道」を斥けて、陰陽を、種々雑多の病症を實際に処理する論理法に止めたのである。かようにして、玄医が獲得したものは、仲景の『傷寒論』に説くところの寒氣の一氣に傷められ病を生ずという医学説である。これは理論上は一元的運動である。この大きい論理的処理はわが国の陰陽論を批判する端緒となつたものと考えられるのである。

註

(1) 『医学愚得』上巻、本文第二丁の表。

(2) 同上。

(3) 『日本医学史』の著者富士川游氏は、明末の喻嘉言を挙げ、玄医がこれに啓発されたことを詳しく記されている(同書四〇八頁)。

玄医に次いで挙げられる古医方家は後藤良山であるが、彼の病理論は「一氣留滯論」である。玄医の「寒氣一氣説」もこの良山の「一氣留滯論」も、更に又東洞の「万病一毒論」も、それぞれ特質をもっているけれども、科学的抽象法を獲得した点において一致している。医学が一つの科学として存在するには、是非ともこの抽象法にもとづかねばならない。日常応接に違なきほどに出てくる雑多な断片的経験にたよっては、如何に自然物に感触していても、自然界の事物の認識は増さないのである。是非とも経験を処理する方法を発見せねばならない。ヨーロッパの学問は早くこの処理法を発見したのである。この方法の発見、抽象力の養成、範疇の獲得が今や古医方の医学者によって成し遂げられるようになったのである。

それらの医学者の中で代表的な思想家は吉益東洞である。東洞が陰陽五行説の上に立てる医説に對して加えた批判は峻烈である。彼は「陰陽医は五臟六腑・陰陽五行相生相剋のことを書籍にて見覚え、理をもて病を論じ、手に覚ゆることなく脾見にてするゆゑ、却て其術なしやすきやうにはあれど、実に病を治することあたはず」と言っている⁽¹⁾。更に、当時の学者を警めて「陰陽は天地の気なり。医に取ること無し。表裏を陰陽と為し、上下を陰陽と為るが如きは独可なり。朱丹溪が陽有余、張介賓が陰有余の説の如きに至つては、穿鑿甚し。後人両家の中を執つて、以て其の所を得たりと為す。謂はゆる子莫の中のみ。其の他六經陰陽の如き強て之が説を為す可からず。唯に治に益無きのみに非ず、反つて以て人を惑はす。医者諸を思へ」と言っている⁽²⁾。学問に従事するものが観

念論的に思惟にのみ耽^{ふけ}つていては、遂には人に真理ならざるものを誣^しうることになるというのが彼の主張である。「世の好んで理を言ふ者、必ず物ごとに推し、事ごとに窮す。其通ぜざる所に至つては、鑿^{たく}して以て之を誣^しふ。蓋^{けだ}し理はもと悪^{にく}むべきものに非^{あら}ざるなり。其の鑿^{たく}を悪^{にく}むのみ」^③。疾病には「定準」があるが、理そのものには定準はないというのが彼の主張である。

註

- (1) 吉益東洞『医事或問』上巻。『日本哲学全書』では第七卷二六四頁。
- (2) 吉益東洞『医断』の「陰陽」の一節。『日本哲学全書』では第七卷三〇二頁。
- (3) 『日本哲学全書』第七卷三〇三頁。

東洞医学の樹立によって、彼の影響を受けて医学説を立てた者は多かつた。東洞は日本人の自然観察に、医療の実際を通じて、方法を提供したのである。そのためには以上のように陰陽論を批判せねばならなかつたのである。

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

を御覧いただくか、書き込みください。