

梅園哲学についての対話

三枝博音

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

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

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

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

問 国民は（これは日本だけでなく世界的な現象でしょうが）何か知ら輝かしい希望を失っているのが現状のようにとれます（この文は昭和十六年（一九四一）秋に書いたものであることを知って置いて読んでもらいたい）。そうした現状に対して右の梅園の言葉は適切無比の批評のように考えられますが、そういう示唆は梅園の哲学思想に限らずとも他の日本の思想家たちにも求め得られるのではありませんか。

答 それはお説の通りひとり梅園には限りませんまい。けれどももう一度あの言葉を注意してみてください。「政」と「教」とを漫然とならべているのではないのです。「政」とは勿論政治のことです。政治とは何かといえ、

梅園によれば「その同じき者を同じくする」ことなのです。といつて国民の税を凡て均一にしろとか、所得を均しくしろとか言っているではありません。同じ質をもっているものを同じ質をもっているようにしろということです。或るすぐれてよい詩人が今日本にいるとしましょう。その詩人を知らないでいる人は日本の国民のうち九割まではあるでしょう。しかし、よい政治家としての近衛（近衛文麿。一九四一年の対米戦争当時、三度目の内閣総理大臣）さん知らない国民は殆んどいないでしょう。それは或る同じものが国民全体に通じているからです。「その同じ者を同じくする」とは、かような政治の性質のことを言ったのです。ところで、国民の一人一人が自分の生活というものを持っています。それは国民の「斉ひとしからざる」ものなのです。狭い意味での文化的なものです。もし、政治的強化のみを以て押すと、この「斉ひとしからざる者」を斉ひとしくすることになるので、国民が肅するは肅するであろうけれども、その肅し方が「自分の生活」から出て来ないから、国民は自分がどうすればよいかか何処どこかですいにわからなくなる。何か知ら希望を失うのである。斉ひとしくないものは斉ひとしくない。そのことを「教」と言っているのです。梅園のように考えてゆくと、政治が何であるか、教が何であるか根本的にわかつて来るようになります。そこに梅園が尋常ならざる思想家であることを示しているのです。

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

答 それも又梅園には限らないでしょう。近いところでは福沢翁（福沢諭吉）のような思想家があります。翁の型の思想家は江戸時代にも幾人もあります。けれども、私が「根本的に」と、言ったことを考えてみて下さい。もし「政」と「教」とをはつきり分けて考え、その上で今の政治の衝にある人を啓発しようとする、どうということになるでしょう。必ず非難が起って来ましょう。日本では政と教とは一つである筈である。然るに、

これを判然と分け得られるが如くに取扱う。異をたてて国民を惑わすものである、というような反対の論が起つてくるに違いありません。

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

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

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

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

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

答 「政」はまつりごとと解釈されているのですが、そのときはもうすでに、「教」の内容はもはや含まれているのです。だから、政教一致(政治と宗教の一致。当時は政治と国家神道)ということが直ちに言い得られて来たのです。ところが、梅園の言う「政」とは必ずしもまつりごととのみ解することができぬものです。むしろ、「政」の中から今日人々が政治政治と言っているでしょう。あの政治のみをひき出して、それを「政」と言っているのです。江戸時代も中頃(梅園はこの中頃に生れ出た人です)となると、今日人々の口々にいう「政治」が社会的事実となつて来はじめたのです。梅園は、その社会的事実としての「政」をつかまえて言っているのです。ですから「教」はその「政」でないものを指すわけです。

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

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

問 梅園の哲学では、思惟しゐいの仕方がよほど反省されているものと思えますが、その点どういふように理解したらよいのですか。

答 梅園の思惟しゐいの特質の大いなる一つは、分析をするならば、いんや、りとはやらないということ(漠然としてものを分けて考えるのを、梅園は「徒いたずらに分ける」と言っています)。徒いたずらにもものを分けて考えることをひどく嫌うのです。区別するなら判然と区別する、分析するなら瞭然と分析する、それが彼の思惟しゐいの仕方です。

なまはんにかに理論的なのを避けるのです。いい加減に理論的なのを「理において病む」と言っています。今日多くの人はみな理において病んでいると言えませんか。或る位置をもち年齢も進んでいる人は稍ややもすれば理論的ではないけないと言いつつ理窟を言つて「理に病んで」いるようです。他方又、経験の少い若い人たちは理論的ではなくてはならぬ知性的でなくてはならぬといつて、却かえつて又「理に病んで」いると思えます。

問 ではどうすればよいか迷うではないですか。

答 迷わざるを得ないので。深い当惑です。

問 こんな根深い当惑は、梅園以外の思想家にありましたか。

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

問 西洋ではそうした思し惟いについての迷いを衝ついた人はありませんか。

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

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

答 世紀でいうと、梅園は一八世紀の人（梅園は享保八年八月二日に生れ、寛政元年三月十四日に残りました。一七二三年から一七八九年の生涯です）、ヘーゲル（一七七〇—一八三二年）は一八世紀から一九世紀にかけて活動した人です。西洋では一七世紀、一八世紀、一九世紀の初めは、いわゆる文明が進歩的にぐんぐんと上った時代です。この時代にいわゆる西洋的な科学の考え方が出来上り、完成したのです。ですから、西洋で科学という

必ずプロGRESSIVEのものとして解かれています。前へ前へとのみ進むものと解かれています。右の時代には事実人々の社会生活も前進的に良くなったのでした。それが一九世紀の後半から二〇世紀では必ずしももの（科学、産業、経済、道徳、政治、芸術、すべてのもの）は一步後より一步前が良くて正しくて望ましいものと言えないのではないかという感じを人々に与え出したのです。一九世紀にはじまる「曠き」はここに胚胎しています。こうしたときにヘーゲルの思惟の迷いを解決するディアレクティク（弁証法）が生れたのです。

問 ヘーゲルは一八世紀から一九世紀の初め頃の人であれば、ヘーゲルの出方が少し早過ぎはしないですか。
答 実験という制限をうけぬ哲学はいつも早目に出ると思います。梅園もその点同じことです。

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

答 進んでいました。中国の古代の学問に還らねばならぬという思想は、儒教の方の古学派（朱子学を否定する江戸時代の儒教の一派）運動を見てもわかるように、盛んに起っていました。蘭学（鎖国時代オランダから入る先から、学問は実験にもとづかねばならぬという思想も起っていました（但しこうした観察をするとき、日本が学問の発展の仕方において西洋を前型としてるように考えないことに注意せねばなりません）。のみならず、仏教や中国古代の学問や中国宋代の儒学（朱子学）やによって学者たちが深く考えるということでは、なかなか訓練されてきました。そこへ、幕府の禁書の令は科学に限り解けるし、日本の人口が急に殖えはじめ、交通は繁くなる時代となっていました。早目に出るといふ必然性をもつ哲学（何よりも思惟の迷いを反省し解こうとする学問）が、梅園において現われたということが言えます。

問 具体的にいうとどういふ学者のどういふ説が出ていましたか。

答 山鹿素行が天地の間（自然界）に「条理」のあることを説いたのも、貝原益軒が「開物」の思想にもとつく産業の学を興したのも、元禄（一六八八—一七〇四年）以前に属し又ははじまっています。元禄には宮崎安貞の『農業全書』も出ています。天文学が学問らしくなって来たのも元禄の頃からです。保井（渋）春海（はるみ）とか井口常範のような学者が出て居ります。関孝和の和算も元禄の前貞享の頃から興ったものではありませんか。梅園は享保八年（一七三三）に生れたのですから仮りに元禄元年から算えれば約三二年後から梅園の生涯は始まります。梅園がその名著『玄語』を一応完成したのは安永四年（一七五七）ですが、元禄から安永（一七七一—一七八一年）までの間には科学や技術を奨励した吉宗將軍の享保の政治があります。「江戸時代の科学」の源と云ってよいものは宝暦（一七五—一七六四年）及び明和（一七六四—一七七二年）の間に開花していると言うことができますが、梅園が「条理」の学に想い及んだのは、この宝暦の時代なのです。宝暦の時代というと、『易経』に対して革新的解釈を下した皆川淇園の「開物学」や、天地とか陰陽の常例の通念に新解釈を加えた安藤昌益の「自然真営道」のような学説が現われ、又は醸成されつつあったのです。哲学的思索という点では江戸時代のうち宝暦・明和・安永の頃に越す時代はないというところが言えます。そうした時期に、梅園は思惟におけるあの迷いを反省し自覚したのです。

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

答 科学的思惟、技術的思惟。そういう思惟の特質を明瞭にしたいと言います。

問 科学的思惟ということは屢々聞きますが、技術的思惟ということが言えますか。

答 では科学的思惟とはどういうことですか？ と私が聞くと、あなたは、思惟がぼつんぼつんと独立でいず、一つの思惟の断定は他の又一つの思惟の断定を必要とし、その断定の移りゆきを経験に聞いてみる、かようにして漸次に進む。つまり思惟が組織的になる、そういう思惟を科学的と呼ぶのだと答えるでしょう。す

ると、思惟は元来科学的なのであって、科学的思惟とはその当然のことを言っているに過ぎないのでしよう。そういう考え方ももって、もつとよく思惟を考えてみられたらあなたは技術的思惟ということのみ込まれるでしょう。

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

答 人は誰でも思惟という灰色のものとか形式的なものだとか抽象的なものだとか言うでしょう。それはつまり、思惟に対して休験内容というようなものを考えねばいられぬからです。思惟をもつて分析し切れぬもの、知性をもつては割り切れぬものがあることを誰でも知っています。截然と分析できるものを梅園は「察」と言っています、そういうものは「露したものと」言っています。「察」の反対のものを「混」と言っています。「露」の反対のものを「没」と言っています。分析できないもの、思惟し切れないもの、そういうものに思惟を対立してみると、はじめて思惟は技術的なものだということがわかって来ます。梅園にはそういう思惟の性質がすでによくわかつていたのです。だから、梅園の学問の中には論理学や認識論と看做され得るものはいくらもあるのです。いったい哲学がその課目のうちに論理学や認識論を立てるようになったときは、思惟が技術的なものであることを自覚しはじめた時なのです。西洋で近代になって最初の論理学を書いたフランシス・ベーコンは、論理を悟性の道具と解釈した。ベーコンは思惟の技術性をよく知っていたのです。梅園は知識にしても、学問にしてもみな魚を獲るための「筥」、獣を捕るための「蹄」のような道具と見て居ります。ですから思惟は科学的でもあるが、又技術的なものです。思惟が技術的であること、一口で言えば技術的思惟ということ、梅園は自覚していたといわねばなりません。そうした言わば哲学的なところが、

梅園の学問思想の特徴であることを理解しないと、梅園は分りにくいと思います。

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

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

問 それは主著『玄語』の中にですか。

答 もちろん『玄語』にもその他の主著にも出していますが、ここでは「与_三浄円律師_一書」という梅園の書いた文からあげてみましょう。その文は天明三年（一七八三。浅間山が噴火し、天明の大飢饉が生じた）に上梓された『寓意』の中に収められています。それによって見ると、梅園は年少の時から、ものを確実に考え、これが真理だと考えられるものを目ざして進まねばいられなかったと思われれます。ものごとに接すると、どうしていったいそうなのであるうかと、疑問をたてずにいられなかったらしいのです。そのためには寝ることも食べることも忘れるほどであったと告白しています。知識を多くもてばもつほどわからない、書物を渉猟すればするほどわからないのであったでしょう。三十歳又は二十九歳の頃に、その疑問が解けはじめたようです。このことは何度かいろいろの機会に洩らしています。三十歳になるまでに何を讀んだか、それも大抵見当つきます。見当がつくのは、梅園が二十歳あまりのときから読書してはノートをつけているからです（学問の仕方、生活の態度において、梅園のきちょうめんなことは驚くべきものがあります）。当時の進歩的な学者の読み得たほどのものは大抵は讀んだでしょう。三十歳までに日本の歴史に明るくなっていたことは注意を要します。もちろん、便利な日本歴史書が当時あった訳ではありません。又、経験を重ね観察をもとにして学問することはすでに

二十一、二歳の時から顕著にあらわれています。簡天儀（渾天儀を簡素化したもの）を自分で作って天文学の研究をしたのは、その頃のことです。梅園は遠西（ヨーロッパ）に観察実験を重ねる学問が進歩しつつあること（といってもまだヨーロッパでも一八世紀の中頃で、ニュートンの物理学は確立していたが、化学の近代的確立はまだできていなかった頃である）を知っていたし、中国にも遠西（ヨーロッパ）の学問が少しは移植されていたことを知っていたから、新知識には渴したでしょうが、それよりも何よりも、どうして学問を進めるか、どういうように「智技智巧」を処理するか、これに困惑していたことは明瞭です。この困惑が三十歳の頃から解けはじめたのです。世界観を樹立してゆくには天地（自然）に直面しても書物を涉獵しても、そこに「規矩（コンパスと物差し。転じて手本、規則のこと）」がなければ、真理をつかむことができない、「規矩が手に在る」のでなければ学問によって真理を把握することはできない。そういうことが自覚されるに従って、いつか（それが三十歳の頃ですが）「規矩」を見出したのである。「規矩」ということを「歳三十を踰えて始めて天地に条理あるを悟」ったことにつけて繰り返しているのです。梅園にとって規矩とは何であるかというところ、「物を観るため」のものなのです。彼は学問を確立することを、大きな建築物を建てることに喩えています。材料は目の前にあり、建てたいという意図はあっても、建築についての一切の規矩がない限り、建物はできあがらない。そういうように、学問の規矩を見えています。

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

答 もはや日本も梅園の時代になると、学問の方法が自覚されぬと、学問が用にたたぬ時代になって来ていました。梅園はそれをやりあげたから、高邁な思想家と言えるのです。一例をあげてみましょう。或るとき梅園の国の藩士（藩は豊後の国杵築藩でした）の上田養伯という人が、豊年でも穀物の価が高く藩の人民ども

の生活が苦しいが、これはどういう訳であるかということを経験しました。この機会に、梅園は一つの経済論をつくりあげました。その要点を言いますと、「金銀多ケレバ、物価貴シ、金銀少ケレバ物価賤シ、物価賤キハ金銀ノ貴キナリ、物価貴キハ金銀ノ賤シキナリ」ということにあります。今日でも経済学で価の動きは困難な問題の一つではありませんか。そのような困難なしかも生きた現実の問題を解くには、学問の方法が立つていなければなりません。今日残っている『価原』という書物はそのとき梅園の書いたものです。この書はずっと古く明治三十八年（一九〇五）に河上肇氏が、後に明治四十五年（大正元年一九一二年）に福田徳三氏が世に紹介されたことは、経済学の人には知れわたっています。あのように問題を解き、経済における真理をつかみ得たのは、梅園が「価」なるものの根原を把握しようとした学問的熱誠に由るのでありましょう。それはつまり学問の規矩を梅園が掴み得ていたからです。彼の学問の方法の確立は、経済学においてのみではありません。倫理の学においても（それは『敢語』によくあらわれています）世界観や人生観の樹立においても、自然認識においても、それぞれの真理の把握に役立つています。そうした学問の方法つまり規矩を発見したことが、おのずと彼をしてすぐれた論理学者に、比類なき哲学者につくりあげていっているのです。

問 梅園の学的方法は彼自身によって何か概念づけられましたか。

答 はつきりと、それを一つの方法につくっています。「反観合一」の法と呼ばれています。反観合一は「条理を繹る」ための法だと言っています。

問 「条理」ということは旧くからあるのですか。

答 『孟子』に「条理を始むるは知の事なり」とあるのでもわかるように、中国でも旧くから言われたでしょうが、日本では前述のように山鹿素行が学問をほんとうのものにするためにこの言葉を使っています。梅

園は早くから素行の書を読んでいますし、素行は日本の古典派の先駆者ですから、条理のことは素行からの影響があるかも知れません。梅園は条理のことをつねに言いました。梅園の弟子は「条理学」という言葉を使っています。

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

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

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

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

条理と宋哲学の「理」とを厳に区別するものと思います。

問 では、梅園は西洋流の主知主義者又は合理主義者として見てよいですか。

答 その問いはイエスともノーとも答えられます。どうしてそうかと言うと、梅園が『玄語』の中で言っている次の二つの言葉を注意してみてください。

一、「西洋は頗る^{すしふ}条理に従う」

二、「西人条理を未だ講ぜず」

この二つの言い方は矛盾しているようですが、そうではないのです。一の方はヨーロッパの学問は自然界の法則を追求するようになっていいることを言ったのです。その点ではあなたの問いにイエスと言えます。しかし、二は一の主張を否定したのではなく、梅園の独創したところの「反観合一」としての条理はヨーロッパ人のまだ知らないところである、という意味です。この点では、あなたの問いはノー、と答えられねばなりません。

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

答 言えないことはありません。

問 そのように消極的にしか言えませんか。

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

問 最初に「政」と「教」の区別と統一につけて梅園の考えを聞きましたところから推して、梅園の「反観

合一」は弁証法だととれますが、もしそれであつたら、西人未講とは言えますまい。

答 はじめ「政」と「教」とのことを言ったのは、梅園の哲学思想へ入つてゆく糸口を一般の人々に興味ある問題から取つたまでです。弁証法の例にもなります。弁証法といえは、きまつた一つの品物でもあるように、画一的に考える癖が一般にあります。私はなげかわしいことと思います。仏教の中でも曼珠室利や竜樹の説など、それから先きの『易经』、プラトンの論理、ヘーゲルのディアレクティクなど、すべて弁証法と一口に言い得られはしますが、夫々それぞれみな特質をもっているのです。カントの弁証法とヘーゲルのそれとは性格が違います。梅園の考えは西洋のそれらに似ていて決して同じものでありません。

問 「反観合一」の弁証法の特質はどういう点にありますか。

答 いろいろの点で指摘できましようが、私は梅園が「故」なるものを提説するところを注意したいと思ひます。「故」の思想は手短く説明がしにくいのです。車は廻る（旋転）ものでしよう。桔槔はねつるべは上下する（低昂）ものでしよう。梅園は「車と桔槔は人造なり。旋転低昂は人造に非ず」と言いました。これはわかり切つたことでしょう。このわかり切つたことを、人はもつともつと深く追究しようとはしないのです。車の機構学の書物を読んでもみると、車の機構と廻ることの理は説明されています。それつきりです。なぜ廻るかの「理」でなく、廻る事は説かれないのです。たとえば機械工学ではその「事」又は事件は説かなくても機構と廻る理と人の手がそろえば、いつでも廻転するから、説かないのです。しかし、そういう産業的技術的なことから離れて考えてみると、廻る「事」が零と考えられてよいでしょうか。この「事」、すなわち「事件」が起らなければ車の現実の廻転はないでしょう。人は車輪のそうあ在る、そう成るにつけては説明するが、そうす為るにつけては何も説明しません。為るすのは何ですか誰ですか。そう、するすのは何時何時、何処何処で誰々の手で起る

のでしょう。車を廻すのは動力ですよと言ったのでは「理」のことを言っただけなのです。動力理論は、何時時、何処何処、誰々によつてということに関係しないところの純粹な「理」的なものです。かようなものでなく「為る」は時や処や人や仕方などで厳しく限定されているものです。この限定は何なのですか。限定の「理」でなく、限定自身は何処から来るのですか。私たちは以上の反省の中で為るとか事件とか言いましたが、ああしたものは、理論の世界のものではなくむしろ歴史の世界のものと解されます。かかる「事」、これを「故」と梅園は言っています。「故」とは「事」なのです。しかし、「故」の思想は右の説明だけでは到底尽せません。しかし、「理」でないものを人々は学問の中で能う限り索めるといふ敢行をせねばならぬのではないのでしょうか。梅園はかような「故」を学問の世界へ導き込んだのです。それなら「理」の方を濁らすかというのと、それどころでなく「理」であるところを、愈々はつきりさせようとする。そうなれば、「理」と「故」とが梅園の哲学の最も重要概念になるわけです。言うまでもなく理と故とは弁証法的なものであるにちがひありません。しかし、弁証法的に説く人で、「理」の反対となるものを梅園のように掴んだ思想家は外にないと言わねばなりません。これに近いものを把えている例はあります。ヘーゲルのあげた「悟性の執拗性」などよい例です。これなくしてはヘーゲルの弁証法は成立しようはありません。キルケゴールにはむしろ「事」の考えにずつと近いものがあります。しかし、思想家の性格としては梅園は決してキルケゴールの型の人ではありません。理想主義、合理主義である或る点カントに似ていますが、それでいてキルケゴールのような隙さを見のがさず掴んでいます。梅園は、「故」は冥を以て体とすと言っています。ハイデッガーが「有」に對して「時」を考え、そこに弁証法的なものを掴んでいるとすると、「時」を考えている点など、梅園の「時」の考えと近いものと言うことができます（こうした比較は両方の哲学の背景や性格をよく明らかにした上で

ないと間違いを起し易いことは、注意せねばなりません。

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

叙述した一つの例と、理故の術においては人はどうすればよいかを述べている一つの例を挙げてみましょう。「以テ然ル者ハ昭。然スル所ノ者ハ冥。然スル所ノ者ハ故。以テ然ル者ハ理。是ニ於テ、已ニ然ル者モ亦故ト曰フ。当ニ然ルベキ者モ亦理ト曰フ。人当ニ然ル者ヲ観テ、未ダ以テ然ルノ条理ヲ知ラズ。已ニ然ル者ヲ察シ、未ダ然スル所ノ故ヲ考ヘズ。故ヲ統ベ、理ヲ統ブ。見ハルレバ未已交互ス」。これは前者の例です。「明中、思ヲ暗ニ通ジ、其ノ暗ヲ以テ能ク我ノ所在ノ明ヲ知り、暗中、思ヲ明ニ通ジ、其ノ明ヲ以テ能ク我ノ所在ノ暗ヲ知ル。之レヲ反観ト謂フ」。「明」を「理」なるものと読み、「暗」を「故」なるものと読んでみられるなら、一層よくわかりましょう。これは後者の例です。

問 では「反観合一」とは、互に反して観てそこに一なるものを把える術というように、解してよいですか。
答 それでよいと思います。

問 梅園の哲学の中の諸課題みな反観合一の方法でできていますか。

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

問 その術語が面倒なので、梅園の哲学に入りにくいというではないですか。

答 ちよつと読みはじめると、用語の独特さが入門をさまたげます。

問 全く梅園独特の造語がしてありますか。

答 決して勝手なことはしてありません。みなそれぞれ古典にその典拠を求め得られます。漢和字典が手

にあれば大抵読めます。「故」は『易経』にもあります。仏典にもあります。前述の「祭」^{さん}でも「混」でもみな古典にあります。ただ「馬する」「牛する」「今する」「古する」というような用語は、古典にないかも知れませんが、これはしかしわかりましょう。ドイツの今の哲学者でも「時する」というような言い方をしますから。

問 苦心して梅園の労作を読む意義と価値は大きいですか。

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

問 前者の方では？

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

問 梅園は現実的には政治との関係はありませんでしたか。

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

来たのです。政治との関係はありませんでした。

問 狷介けんかい（堅く自分の意志を守つて人と妥協しないこと）の性質があつたのですか。

答 そういふ癖といつたようなものはありません。寛厚の特長さえあります。

問 ではその寒村に籠るといふことはどうしてですか。

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

問 学問の体系といふことを相当強く考えていたのですか。

答 学問における方法（規矩きく）の理念が梅園において根深いのですから、従つて体系は必然に出来上つたものと思えます。意識的にそれを狙つたような浮いたところはあります。巨木はいつか成長したといふべきでしょう。

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

答 書は愛せられましたし、絵も幾分残つています、和歌もあります。句に傾いてゆかれなかつたところに、梅園の性格がうかがわれます。全体が古典的であると思ひます。絵も画かれたものがありますが、絵を画い

て楽しむということよりも何よりも、真理への思索が生涯を形成したと思われれます。

問 死生のことについては。

答 それへは正々堂々の軍を進めて行ったという気がします。『元熙論』という分量のそう多くない著述がありますが、この方が『死生譚』という著述よりも、よく死生の問題が取扱われています。人の日常の生き方と死生の問題と梅園の規矩とがそこで一つになつて示されています。機会を得て読んでみられるもいと思ひます。自然而使然の思想がこれ以上示されようはないというほどによく語られています。梅園の臨終のことが、黄鶴（梅園の長子）の筆になる『先府君嶺山先生行状』（漢文）の中に叙されています。

「病^{あらたま}革^{あらたま}るや、家人及び門生を召し、一一訣辞^{おわ}畢りて、曰^{いわ}く。我手を正しくせしめよ、我足を正しくせしめよ、我首を正しく南に嚮^{むか}はしめよ。凡^{およ}そ我四体を正しからざるなからしめよと。其の故衣を脱し、新衣を加えて後、不肖黄鶴に命じ、其の著書を改めしむ。夜半に至りて復言^{また}はず。東方将^{また}に明けんとするとき、溘^{こうえん}焉^ん（^{たち}まち）として逝^まく」と。

-
- 『三枝博音著作集』第五卷「三浦梅園・日本文化論」（一九七二年十月、中央公論社）所収。
 - 底本にある振り仮名の他に、読みやすさのために、適宜振り仮名をつけた。
 - 理解に便ならしめるために、割注を付けた。
 - PDF化にはL^AT_EX 2_εでタイプセッティングを行い、dvi_{ps}dfxを使用した。

科学の古典文献の電子図書館「科学図書館」

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

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

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

を御覧いただくか、書き込みください。