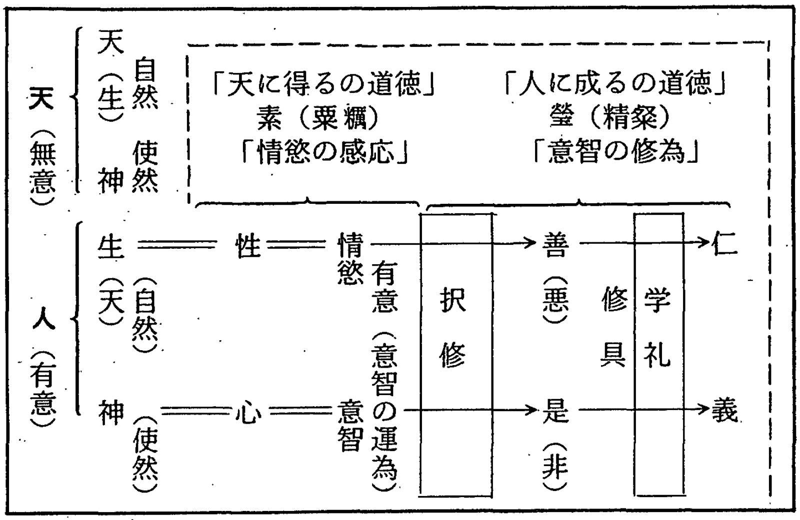
Miyazaki Women's Junior College

三浦梅園の条理的倫理観（II）

壷井秀生

1



はじめに

昨年度の紀要11号では、今回と同じ題目によって、梅園の『贅語』善悪帙の「序文」と、その帙での総論ともいえる「善悪訓」とを取り上げて、梅園の叙述に順って解説を含めての解釈をなしたが、梅園の思想は、当時の伝統的な儒教思想とは、発想を根本的に異にしているので、それの説明には困難なものが大分あった。そこで今回は方法を変えて、まず筆者の理解している梅園の条理的倫理観の概要を図表で示し、それを基にして、紀要前号における梅園の文言を引用しながら説明を進めることにする。

一、「天に得るの道徳」と「人に成るの道徳」

梅園は道徳を説くにあたって、標題のような二つの立場の道徳を区別している。そして両者がどのように区別されるかについては、次のように述べている。

「心性は天に得て、修荒は人に成る。天に得るの道徳は、修為に竢つなく、人に成るの道徳は、修為に待つ有り。己れ已でに人に居て、天に得る者を奉じ、而して成を人に修す。」（紀要前号15頁・下12行。以下同じ。）

人による修為がなされているか否かによって、「人に成るの道徳」と「天に得るの道徳」との違いが存するのである。「天に得るの道徳」とは、まだ修為されることのないままの「心性」であった。「心性」とは「心」と「性」とであって、それについての梅園の言うところを見ると、次のようなものであった。

NII-Electronic Library Service

Miyazaki Women's Junior College

「蓋し性は生なり、本を以てして素なり。心は神なり。華を以てして文なり。是を以て情慾は素にして、意智は文なり。情慾は感応の気なり。意智は知運の神なり。」（10頁・下15行）

「性」とは生れながらの情慾の感応をあらしめているのであり、そこから「感応は、性の自から然る所なり、故に教えずして之を好み、学ばずして之を悪む」（11頁・上9行）とも述べている。それは、儒家によって善か悪かが論じられてきたような「性」ではない。梅園の説くそれは、善悪以前の、自然のままに好悪するところであった。それでは次に「心」とは何か。心は「神」であるという。神とは、天地の造化をあらしめているはたらきであって、『易』の繋辞伝には、「陰陽測られざるを之れ神という」とか、「変化の道を知る者は、其れ神の為す所を知る」などと記され、それによって天地の生成変化が行われているとされている。梅園によれば、そうした「神」が、人における「心」であるとされている。その「心」は、「知運の神」として意智の運為をあらしめているのであり、それであるから「運為は心の然ら使むる所なり、故に思いてこれを得、学びて之を能くす」（11頁・10行）と言われているのであった。

このように、「性」とは自然（「自から然る」）の情慾であり、「心」とは使然（「然ら使むる」）の意智であって、この性と心とが、人における「天に得るの道徳」にほかならなかった。そうすると、梅園の言う「天に得るの道徳」の「天」とは、人に超越する天ではなく、人に内在する天であって、生れながらの自然のままの「性」と「心」とを意味し、つまりは、「情慾」と「意智」とを意味していた。生れながらのままの「情慾」という意味は分かりやすいが、生れながらのままの「意智」とは、どのようなものであろうか。

「夫れ人の生為る、上には天に翔ける能わず、下には水に潜ること能わず。爪牙の守禦を為す無く、羽毛の寒暑に勝うる無し。本気に乏しき者は、神気に余り有り。高きには則ち之れに梯し深きには則ち之れに航す。金を砥し火を激し、利して悍猛を制す。馴る者をば之れを役し、害する者をば之れを殺す。蚕を養い、麻を績ぎ、巧みに寒熱を禦ぐ。神気の有余を用いて、本気の不足を補う。意智は即ち神なり。」（6頁・上9行）

これが、「天に得るの道徳」における「心」の機能、すなはち「意智」のはたらきであった。人間は、他の禽獣に比べて、自然に具わった生活力、すなはち本気に劣っているが、意智のはたらき、すなはち神気に優れているので、道具を用いたり、他の動物を使役したり、寒暑を防ぐための衣類を制作したりして、豊かな生活を営むことができるとするのであった。しかし、このような生れながらの意智、すなはち「天に得るの道徳」における意智は、まだ善悪以前のものであって、それは人々の間に擾乱を引き起す可能性さえも有していたのである。すなわち、「神長ずるを以て、意智は情慾の感に率いて運す」（5頁・下18行）であり、「本気短かければ則ち生は自立せず、能く万物を略して立つ。」（6頁・下5行）であり、そのことを、もっと具体的にいえば、「夫れ人の天地の間に立つや、日々に惟だ天地生生の物を糜して、以て我が七尺の身に供す。其の罪たるや重し。其の天地生生の材を糜して足らず、動もすれば輒ち己の類を残害す。其の罪は愈深し。」（7頁・上1行）というように、人間は、神気に優れているが本気に短であるが故に、他の物を利用することなしには生きていけない所に、宿命的な罪悪の根源が存しているというのであった。すなわち、本気に長ずる禽獣は、よく自立することができて、己れが生きていくのに必要なだけの物を得ればそれで満足するが、神気に長ずる人間は、「意智」のはたらきによって己れに必要以上のものを無制限に渇望して、天に受

NII-Electronic Library Service

Miyazaki Women's Junior College

くるの材を略奪し、さらには、己れの同類である他の人々をも残害するに至るというのである。人間が、このような罪悪を犯して混乱に陥ることから免れるためには、どうすればよいのであろうか。梅園は、そのためには「結」を重視しているのであった。

「是を以て人の性為る、能く相結ぶ。結ざれば則ち鬩争擾乱成る。本気短かければ則ち生は自立せず、能く万物を略して立つ。其の略する所、已に多く、結ぶ所、已に広し。是に於て夫婦合し、父子親しみ、君臣序し、朋友和し、天下一を致すのみ。禽獣の群れて結ばず、結ばずして乱れざる者に異る。乱れざる者は、物を取るに分有り。乱るる者は、物を取りて尽す。物を取るの間、結解を為し、以て才の巧拙を観る。……是に於て結の楽は物に踰え、解の苦は物に踰ゆ。」（6頁・下4行）

梅園は、意智のはたらきが「鬩争擾乱」の基となることを避けるためには、意智を、「天に得るの道徳」のもとでの生れながらの状態のままに止めておくのではなく、「人に成るの道徳」を形成する原動力にまで高めねばならないとするのであった。「人に成るの道徳」とは、人倫的共同体を支える道徳を意味し、人々の間にそのような「結」を成りたたせ得るのは、ほかならぬ「意智」のはたらきであった。「人に成るの道徳」とは、意智のはたらきで、「択修」することによって成立が可能になるのであった。それでは、「天に得るの道徳」と「人に成るの道徳」との二つの立場を区別するものは何であったかを、もう一度振り返って見ることにしよう。

「心性は天に得て、修荒は人に成る。天に得るの道徳は、修為に竢つなく、人に成るの道徳は、修為に待つ有り。己れ已でに人に居て、天に得る者を奉じ、而して成を人に修す。人の、人の為に道を立つるは、荒を忌み修を取る。夫れ成る者は自から然り、修する者は択ぶ有り。択修の道は、薬を采り苗を耘うが如し。薬を采る者は、良を離離に抽き、苗を耘う者は、莠を蓬蓬に除く。天下を以て天下の心を観るに、猶お離離を山に望み、蓬蓬を田に見るが如し。皆、具して天なり、択びて人なり。故に善悪の、人に在りて心を反するは、毒薬苗莠の、生に在りて物を反すると同じ。」（15頁・下21行）

「天に得るの道徳」とは、人による「修為」が行われる以前の、人における生れながらのままの「心」と「性」とを意味した。それは、まだ善悪以前の、自然のままの「情慾・意智」であった。しかし、その「情慾・意智」に対して「修為」が加えられることによって「人に成るの道徳」が形成されるのであった。「修為」とは、意智による「択修」を意味し、その場合の意智は、もはや、「天に得るの道徳」の立場におけるような、自然のままの意智であることは許されない。「人」の立場における「意智」として、「択修」を行う主体とならねばならないのであり、「択修」の結果として姿を現わしてくる「善悪」に対しての責任を負わねばならないのであった。「修荒」は、「人に成るの道徳」の立場での現象であって、それは「意智」のはたらきの如何によるものであるが、そこでは、「天に得るの道徳」の場合と違って、「意智」のはたらきが重要な役割を担っていることが知られる。そのことについては、次章で見ることにする。ただ、ここで留意しておかねばならないことは、「人に成るの道徳」とは、「天に得る者を奉じて、而して成を人に修す」とあるように、「天に得るの道徳」を基にして成り立っているのであって、それと全く無関係ではないということである。この両者の関係を説明するために、梅園は、薬草の採集と苗の耘耔のことを例として挙げているのである。すなわち、「天」の立場からすれば、植物のすべてを育成し繁茂させてやまないところに、「天」の本来の機能が見られるが、「人」の立場からすれば、繁茂

NII-Electronic Library Service

Miyazaki Women's Junior College

する山から薬草を択び、繁茂する田から莠を除去して苗を育てることに、「毒薬苗莠」を分別する「択修」の営みが見られるとされている。が、「道徳の修」もまた、それと同様に、「有意」である人の立場から、「天に得るの道徳」を素にして、「択修」することによって、善悪の別が現われ、「人に成るの道徳」が形成されるというのであった。毒草も薬草も、すべての植物が、天のもとでは繁茂してやまないように、人が自然のままの「情慾・意智」に従って生きることが、梅園のいう「天に得るの道徳」であった。しかし、それを基にしながらも、人々の間に「結」としての人倫的共同体を成立させるには、それを秩序づけ維持するための道が求められねばならなかった。それが「人に成るの道徳」であり、それの形成のためには、意智による「択修」が大きな役割を果さねばならないのであった。

二、択　修 ――「人に成るの道徳」の構造――

「蓋し天下の態は、彼我、用を反す。我を逸すれば則ち人を害す。此れ取れば則ち彼れ失す。此れ美なれば則ち彼れ醜なり。我れ逸を欲す、故に苛刻興る。我れ害を悪む、故に利事萌す。此れ取を欲す、故に他の失を慮らず。此れ醜を羞ず、故に人の美を妬む。若し之れを思弁せずんば、則ち罔然として好む所に従わざらんや。此れを思い彼れを慮り、此れを知り彼れを弁ず。他の好悪は、猶、我れの好悪のごとし。思弁して事の宜に置く。善悪是非の分かるる所なり。」(12頁・上7行)

人が「性」に基いて好悪する所は、一言にしていえば「彼我用を反す」であって、利害・得失・逸労をめぐって、相対立し抗争するのが実態であるという。美醜でさえも、相手の美が己れに勝っていれば、それによって羞恥心や嫉妬心が生れるという。そのことが起るのは、好悪とは「利得吉美は教えずして之れを好み、失害凶醜は学ばずして之れを悪む。」(12頁・下3行)という「生の適否」に基くものに外ならないからである。それでは、人々は、そのような利害得失の相対立する世の実態の中で、如何にすれば「人に成るの道徳」を成立させて「結」としての共同体を構成することが可能になるのであろうか。そのことについては、梅園が「他の好悪は、猶、我の好悪のごとし。思弁して事の宜に措く。善悪是非の分るる所以なり」と述べていることが、まず注目される。それによれば、他者の好悪もまた、自己と同じであることを「思弁」し、他者との関わり方を「択修」することによって、「事の宜に措く」ことの必要を説いているのである。ここで「思弁」し「択修」する意智は、もはや己れの生活のためにのみ思弁する意智ではない。情慾の赴く所に順って、それを達成するために思弁する意智でもなければ、さらには、「能く万物を略して立」ち、その上、「其の天地生生の材を糜して足らず、動もすれば輒ち己れの類を残害す」ることを思弁するような意智でもない。他者との関わり方を思弁する意智は、すでに「天に得るの道徳」から脱して「人に成るの道徳」への第一歩を踏み出しているのであった。そして、他者との関わり方の如何によって、善悪が姿を現わすのであって、「天に得るの道徳」が善悪未分の状態にあったのとは、それは異っているのである。このように、「人に成るの道徳」とは、他者との関わり方が意智によって「択修」されることによって、成立の基礎をもつことになるのであった。そして、意智によって「択修」する主体は人であって、択修の結果として姿を現わしてくる善悪については、主体としての人が、その責任を負わねばならないのであった。

NII-Electronic Library Service

「愛憎欲悪は、善悪是非を分かちて動くに非ず、動くを分かてば則ち善悪是非有りて存す。故に情慾主と為れば、則ち択修は得失利害の私に成り、終に思弁の正を喪う。意智、主と為れば、則ち好悪は取舎弁別の公になりて、終に情慾の邪に克つ。是に於て択修は好悪を和し、衆心に適し、天下に適す。故に君子は性をして命を思弁の明に聴かしむ。小人は心をして命を好悪の感に聴かしむ。」(12頁・下9行)

儒教道徳によれば、五倫・五常というような永遠に定まった善悪の規範が徳目として存在していて、人がそれに従うか背くかによって、善か悪かに分かれるのであった。しかし、梅園は、そのような道徳論を否定する。固定した恒常的徳目の存在を認めないのである。ただ、意智の「択修」が、「得失利害の私」によってなされるか、または「取舎弁別の公」によってなされるかが問題であって、後者の場合には、「択修は好悪を和し、衆心に適し、天下に達す」という結果をもたらすのであった。このことについては、梅園はまた、「好悪は、感応の性なり。衆心に悦怨して善悪分かる。思弁は、運為の心なり。事宜に当否して、是非成る」(11頁・上4行)とも述べている。つまり、衆情に適して他者に悦びを与えることによって「善」が実現し、事宜に当ることによって「是」が実現するのであった。このことを梅園は「愛憎欲悪は、善悪是非を分かちて動くに非ず。動くを分かてば則ち善悪是非有り」といっているのであった。梅園にあっては、他者の好悪する所を理解した上で、その「情慾」を鬱屈させることなくして和楽に導き、また自己の意智の運為を「択修」することによって事宜に当ったものとして正しい人倫的秩序を保つことが、「人に成るの道徳」における在り方であった。

このように見てくると、「人に成るの道徳」における善悪是非は、「衆心に悦怨して善悪分かる」であり、「事宜に当否して是非成る」であって、そのことは、「天に得るの道徳」としての「情慾」と「意智」とを基盤として、それに「択修」を加えることによって「善悪」と「是非」という「人に成るの道徳」が成り立っていることが知られるのである。しかし、「人に成るの道徳」における「善」と「是」とは、本来、別々にあるべきものではなく、二者が一体になっていることによって、真実の意味での「善」であり、真実の意味での「是」であり得るのであった。

「人情に適すと雖も、或は是に病み、事宜に当ると雖も、或は善に病む。善は是に病まずして、仁、天下に成る。是は善に病まずして、義、四方に通ず。学に非ざれば之れを知る莫し。礼に非ざれば之れを行う莫し。是れを以て学は天人に通ずるを務め、礼は威儀を履むに在り。……是の故に、学礼は、仁義の修具にして、之れに由れば則ち修し、之れを舎つれば則ち荒る。裸者は燭を忌み、沐者は冠を弾く。好悪は一つと雖も、修荒は思を換う。」(12頁・下16行)

たとえ、他者の情慾を鬱屈させることなく人情に適しているとしても、もし、それが不当な方法で行われたり、伸ばすべきでない情慾を伸ばさしめているのであれば、それは「是」に病んでいるというべきである。梅園によれば、易姓革命を成し遂げた湯王や武王は、暴悪な君主の桀王や紂王を放伐したことによって民の労苦を除いた点では、人情に適して「善」であるが、それは「是」に病んでいるが故に、「至善」とはいえないとしているのであった。また、事宜に当っていても「善」に病んでいる例として、梅園は儒者の道を挙げている。五倫五常の徳目を絶対視するのあまり、利を言うを罪悪視し、人情を無視する儒者の道は、「善」に病んでいる「是」にほかならないとするのであった。

Miyazaki Women's Junior College

6

梅園によれば、「是」に病むことのない「善」を実現する徳目が「仁」であり、「善」に病むことのない「是」を実現する徳目が「義」であった。そうした仁や義は、先聖の教として伝えられる「学」と、先王によって定められた制度である「礼」とによって伝えられているが、それらの「学礼」を「修具」とすることによって、「道徳の修」がなされねばならないのであった。そして、「修」と「荒」との相違は、裸者は恥じて燭を避けるのに、沐者は冠の塵を払って清浄の境にあるように、好悪の情慾を同じくするものでありながら、意智による「択修」の結果、別人のようになるとするのであった。

「夫れ寒くして衣を欲し、饑えて食を欲するは、人の天なり。寒くして衣を謀り、饑えて食を営するは、人の神なり。故に衣らざれば則ち凍ゆと雖も、之れを衣らざるに安んじ、食わざれば則ち餓うと雖も、之れを食わざるに安んず。是れ運為の、分弁する所有りて、気、命を聴くなり。之れを択ぶ所有りと謂う。意智の明なり。」(13頁上1行)

寒い時に衣を欲するのは、人の自然の情慾である。そのために衣を求める工夫をするのは、人の意智の運為である。それらは、善悪以前の行為であって、「天に得るの道徳」に基いての行為にすぎない。しかし、他者との関わりが生じた中で、たとえ凍えようとも、受けるべきでない衣を受けず、たとえ餓えようとも、取るべきでない食を取らないことは、「意智の明」による「択修」が行われているからであり、そのことは、自己の心の中にすでに「善悪是非」をあらしめる行為の仕方についての価値判断を生じていることを意味する。梅園における善悪是非は、他者との関わりの仕方によって、その姿を現わしてくるのであった。その択修は、当人の「意智」の責任においてなされねばならないのであって、そこには「天に得るの道徳」に基きながらも、それとは異った構造をもつ「人に成るの道徳」の立場が生じているのであった。

梅園が、「人に成るの道徳」における徳目として重視した「仁・義」は、「学・礼」を修具とすることによって「修為」されねばならないとされているが、それらの「仁・義」や「学・礼」は、固定した内容をもつものではなかった点が、儒家の説くそれらとは異っている。まず、仁・義について言えば、儒家の五倫・五常は、古代聖人によって定められた規範として不変の権威をもち、その内容は固定して変わることがなかったのである。儒家は、そうした規範としての仁・義を説いたが、梅園のいう「仁」「義」は、「衆情に適」する「善」を実現するための行為の仕方と、「事宜に当た」る「是」を実現するための行為の仕方とを意味しているのであった。それ故に、それらの目的を達成するためには、行為の仕方としての「仁」や「義」の内容には、時や処に応じての変化が生ずることは当然といえよう。そのことはまた、「学」や「礼」においても同じことがいえるのであった。

「蓋し物には内に有る者有り、外に行わるる者有り。内に有る者は徳なり、外に行わるる者は道なり。人は道徳を天に得て、而して未だ之れを修為せざるは、天に得て、而して猶、未だ之れを人に得ざるがごとし。人の将に之れを修せんとするや、各国異俗、意匠千態なり。……而して各壌は人傑を産し、道を立て法を立て、以て其の民を斯の中に納る。愛養保護は、其の志を同じくすと雖も、立言垂範は、途を異にして馳す。是を以て修練斉しからず、行道自から別なり。其の先覚と称せらるる者は、眼を物表に開くと雖も、薫蒸は葛藤を為し、習慣は自然の如し、此れより降れば則ち各窠窟を設け、門戸に拠り、守禦を務め、其の道を以て符を天に許す。遂に他の天に合せざるを議す。是れ、其の素を天に帰せず、而して玄黄（天地

NII-Electronic Library Service

Miyazaki Women's Junior College

の異称）を人に争うなり。故に学を為す者は、須く天人に通ずべし。若し人に制するの道、己に成るの徳を以て、天下に成るの仁、四方に通ずるの義と為せば、則ち未しなり。」（14頁・下13行）

右の文章の冒頭には、物には内に有るものと外に行わるるものとがあるとして、道徳においては、「内に有る者は徳なり、外に行わるる者は道なり」とされているが、内の徳とは「意智の明」を指し、外の道とは「仁・義」を指すものと考えられる。この両者が一体となって「人に成るの道徳」が成り立っているのである。このような「人に成るの道徳」を修為するためには、各国は、それぞれに「修具」としての「学」と「礼」とを有しているが、その学・礼は、各地域が習俗や嗜好を異にする状態のなかで、その地の「人傑」が、民衆を「愛養保護」することを目的に「立言垂範」を行うことによって樹立されたものである。その樹立にあたって、目的は一つであったとはいえ、各地の特殊事情のため「立言垂範」の内容には、おのずから異るものがあり、それによる道の内容にも区別されるものがあるというのである。そのうえ、先覚者と称せられる人は、「眼を物表に開く」ことによって最も優れた学・礼を樹立したが、時代の経過とともに、それが「天に得るの道徳」としての「情慾・意智」を素にして成り立ったものであることが忘れられて、後世の人は自国の学・礼をもって絶対的なものと考えて、「窠窟を設け、門戸に拠り、守禦を務め」ることになって、相互に争うようになるというのであった。梅園にとっては、全人類に共通する普遍性を有するものは、「情慾・意智」のみであり、「人に成るの道徳」としての「学・礼」や「仁・義」は、どこまでも特殊性の立場に於て成り立っているのであった。それで、各国の学・礼が普遍性を有しているかのように主張しあって争うことは、「是れ、其の素を天に帰せず、而して玄黄（天地の異称）を人に争うなり」と言わざるを得ないのであった。それ故に、「学を為す者は、須く天人に通ずべし」として、真の学・礼とは、常に「天に得るの道徳」を素にして、「人に成るの道徳」として形成されたものでなければならないのであった。こうした梅園の見解と関連するものとして、善悪帙の序文が次のような言葉によって結ばれていることが注目される。

「条理の故、未だ世に立たず、人は唯だ其の末を遂う。天人の分は明ならず、人物の故は弁ぜず。道徳の修、素を以て瑩を為し還って瑩を以て素に帰するを知らず、爰に此の編を作り、同志の人とともに語らん。」（7頁・下12行）

世の中には、未だ条理の理法が確立されていないので、人々は五倫・五常などの徳目を唯一絶対のものと考えて、それを追い求めている。そこでは、道徳における天・人の別や、人と動物における神気・本気の事柄も明瞭ではない。道徳の修とは、素玉を磨くことによって美しい瑩を造り上げるのと同じであって、「情慾・意智」を「修為」することによって、「仁・義」の徳目が完成されるのである。それにも拘らず、「情慾・意智」を無視することは、「瑩」のみを見て、その素をなしている「素玉」のことを忘れているのにも等しいとするのであった。ここでは、梅園は「天に得るの道徳」と「人に成るの道徳」との関係を、素と瑩とによって譬えているのであった。そして、梅園が「爰に此の編を作り、同志の人とともに語らん」との言葉で序文の末尾を結んでいるように、「善悪帙」全篇は、自らの条理思想に基いての道徳論を展開しているのである。ただ、これまでに筆者の小論文で取り上げることができたのは、その中の「善悪訓」が主であるが、それは、この篇全体の総論的意味をもつ記述をなしているのであった。

NII-Electronic Library Service

Miyazaki Women's Junior College

三、梅園の倫理思想の特色

この章では倫理という言葉を用いたが、それは、前章までの道徳という言葉と、意味内容の点で大きな相異があるわけではない。しかし言葉そのものとしては、「倫理」と「道徳」とには、それぞれの意味する所に異るものがある。和辻哲郎氏によれば「倫」とは「なかま」を意味し、「人と人との間柄」のことであり、「理」とは、「ことわり」であり「すじ道」であって、「倫理」とは、「人々の間柄の道であり秩序であって、それあるが故に間柄そのものが可能にせられる。」と説明している。そして、さらに倫理とは「共同態の秩序すなわち人間の道」であると説き、「人間共同態の存在根底たる道義を意味する」となしている。そうすると、梅園が説いた「人に成るの道徳」は、他者との関わりの仕方を「択修」する所に善悪是非が現われ、そうした「善」と「是」を実現させるための行為の仕方として「仁・義」の徳目を説いたのであり、さらに、そうした徳目の在り方を条理の立場から説明している点などは、まさに和辻氏のいう倫理にほかならなかったのであり、そのように見ると、梅園は、日本では他に類を見ないほどの優れた「倫理」の学を体系づけているのであった。しかし、梅園自身は、その著の中で「人に成るの道徳」として「道徳」という言葉を使っているので、前章までは、梅園の用語にそのまま従ったのであった。

さらに、筆者のこの小論文の題目は、「倫理観」という言葉を用いているが、それは梅園の倫理思想の体系は壮大であって、この小論文で資料として用いた『善悪帙』の「序文」と「善悪訓」だけでは、とうてい論じ尽せるものではない。それで「倫理観」という言葉によって、ニュアンスの違いを表わそうと考えたからである。それにもかかわらず、この章では「倫理思想の特色」と掲げたのは、梅園の倫理思想そのものを論じようとするのではなく、倫理思想に見られる特色について、二・三のことを述べようとするものである。そのためには、『善悪帙』の中の「序文」と「善悪訓」以外からも資料を求めることとする。このことについての読者の了解をあらかじめ得ておきたい。

梅園が重んじた「仁・義」は、一般の儒家が重んじていた五倫・五常の中の「仁・義」とは、その意味内容を異にしていることは、さきにも述べたが、そのことについて、梅園は次のようにも述べている。

「人の天地に在るは、情慾意智のみ。修して之れを用うれば爰に仁義礼楽有り。仁義礼楽の情慾意智に於けるは、猶、精粲の粟糲に於けるがごとし。粟糲は未だ始より美ならず、修理して美なり。美と雖も粟糲よりして美なり。」（全集上巻六二〇頁・下九行）

「情慾意智」と「仁義礼楽」との関係を、もみ米と白米との関係に譬えた上で、「若し利害欲悪を除いて別に仁義を求むるは、将に粗糲を棄てて精粲を求めんとする」（全集六二一頁・上一〇行）ものであると述べている。そして、粗糲を棄てて精粲のみを求める代表的例が、儒家の五倫・五常の徳目であると梅園は考えていたのである。五倫・五常は、人間の自然のままの情慾・意智に基いて修為された徳目ではなく、民を導くために古代聖人によって制作された絶対的権威をもつ徳目とされていたからであった。しかも、梅園は、それが古代聖人の制作であるということさえも否定している。或る人の梅園に対する質問として「人の道は、通世皆曰く仁義礼智信と。而るを子は謂いて仁義学礼と為す。自ら其の言を造るに似たるは如何ん。」との言葉を掲げて、その答として、梅園自身の見解が次のように述べられている。

「夫れ条理を以て天地を剖析する者は、成説に拘ること能わず。故

NII-Electronic Library Service

Miyazaki Women's Junior College

に其の仁義を謂うも、恒に天地に資きて言う。天地に合せずんば、則ち晋は罪を負う。苟くも天地に合せば、其の他は参考に遑あらず。且つ仁義礼智信の如きは、亦た先聖の定目に非ず、畢竟五行家の末造のみ。」(全集六三三頁・上一六行)

条理をもって天地間のすべてを解き明かす者は、古来からの定説といわれているものにも束縛されてはならない。仁義を言うのも天地の条理に基いて言うのであって、天地の条理にかなっているか否かだけが問題であるが、儒家の言う「仁義礼智信」は、天地の条理に基いたものではなく、古代聖人によって定められた徳目でもない。それは後世の五行家によって言い出されたものに過ぎないというのである。すなわち、それに続く記述では、この五常の徳目は、孔安国や董仲舒によって用いられていることを挙げて、「漢初已に定目を為す。既已に定目を為せば、その他の道徳は、勢として皆、此の中に統べられざるを得ず、亦た古意に非ざるなり。意うに五行者流の、孟子四端の説に本づいて、之れを補うに信を以てするならん」と考証しているのであった。

孟子によれば、惻隠の心は「仁」の端であり、羞悪の心は「義」の端であり、辞譲の心は「礼」の端であり、是非の心は「智」の端であって、それらの四端の心は、すべての人々が生れながらに有しているとされ、孟子の性善説の基本とされている。さらに、それらの四端の心が育成拡充されたものが、「仁義礼智」の四徳であると説かれているが、それに「信」が加えられることによって五常が成立したと梅園は述べているのである。そして、梅園によれば、それが成立したのは、おそらく戦国末期のことであって、漢初には定目として確立していたものと考えられている。それで、五常の成立に影響を与えた五行とは水火木金土であって、古くは『書経』洪範篇に現われていて、五行の秩序を正すことが政治の第一の要諦とされている。その五行からの影響もあって、儒家は五の数を重んじてきたが、梅園は、それには何らの正当な根拠も存在しないとしている。梅園によれば、数には「天の数」と「人の数」との別があるとするのであった。

「二は、一の分なり。一は、二の全なり。之れを分かてば則ち合す。之れを合すれば則ち分かる。其れ、一を観て徒らに一と為し、二を観て徒らに二となすは、計の道にして人の数なり。人は、人の数を以て、天の数となす。」(全集三五〇頁・上五行)

二と一とが、たえず合と分とを繰り返して「造化」の運動が行われているのが、「天の数」における実態である。「人の数」とは、計算を行うために、造化の運動を無視して一を徒らに一となし、二を徒らに二となすことによって成立したものである。しかも、人は、そのような「人の数」をもって、あたかも「天の数」であるかのように錯覚しているというのである。そして、「天の数」については「合すれば則ち一なり、坱坱として混成す。分てば則ち二なり、累累として粲立す。以て統べ、以て散ず、是の如きのみ。」と述べ、それに基く「人の数」については、「人は、坱坱の中に立ちて其の累累を数え、奇偶乗除して数目紀法有り。請う試みに之れを論ぜん。夫れ、一即二は、天の数なり。一又は二は、人の数なり。是を以て、人は一を積み二を畳み、奇を折け偶を分け、倍蓰什佰、毫釐秒忽、一中に遊んで、名を奇偶交互の間に命じ、十を以て之れを記す。十百千万は一の巨名なり。」(全集三五一頁・下五行)と述べている。

「一即二、二則一」とは、「天の数」であって、「混成」と「粲立」によって天地の「造化」が行われていることをいう。その造化の跡に生ずるのが、人の立場における時間である。人は、その中にあって造化の運動を無視し、一と二を分離し、その一や二を積み畳ねて奇数や

NII-Electronic Library Service

Miyazaki Women's Junior College

偶数を作り、乗法や除法を用い、紀法として十百千万の十進法などを用いるが、一は全体を意味する数であるから、百・千・万などと言っても、それは名称を巨大にしただけで、本質的には一と変わるものではないとする。このような「天の数」と「人の数」については、次のようにも述べることができるのであった。

「夫れ一は一気なり、二は侌昜（いんよう）なり。(注1) 一にして二、二にして一、一即無数、無数即一なるは、天の数なり。一より二に至り、二より三に至り、次第に相数えて千万億兆なるは、人の数なり。」（全集三六二頁・上一二行）

「一即二」は、「一即無数」の意味をも含み、「二即一」は、「無数則一」の意味をも含んでいるのであって、それが「天の数」である。一より二・三・四・五・六と数えて、千万億兆に至るのは「人の数」であるとする。梅園にとっては、儒家の重んずる「五」の数は、「人の数」に過ぎないのであった。「天の数」に基く徳目は、「仁・義」の二つだけで充分であり、それが「是（ぜ）に病むことのない善」であり、「善に病むことのない是（ぜ）」であるためには、「仁」と「義」とは混合一体の「一」でなければならなかった。それを可能にするものが「意智の明」にほかならなかったのである。そのような「意智の明」によって支えられた「仁・義」は、内容の固定した徳目ではない。そのときに関わり合っている他者が誰であるか、父であるか、兄弟であるか、朋友であるかなどによって無数の現われ方をするのであった。さらに、その際の時処の状況によっても現われ方は無数であった。このことについて梅園は、伊藤東涯の所論を引用している。

「東涯、或は諸（これ）を医の、病に対して方を処するに譬うるは、最も痛快と為す。是（ここ）に於て知る、衆を導くは則ち曰く孝悌忠信と。弟子を教うるは則ち曰く、文行忠信と。楽に於ては則ち曰く、中和祇庸孝友と。具（つぶさ）に之れを数うれば、僕を更（あらた）むるとも尽さず。是れ皆対証の薬方なり。」（全集六二四頁・上一四行）

ここに見るように、「一即二」としての「仁・義」は、さらに「一即無数」であることを可能にしているのであった。しかし、それは、「仁・義」が「意智の明」によって支えられているかぎり、可能であったのである。その場合の「仁・義」は、五常の徳目に見られるような固定した内容をもつ徳目ではなかったのである。

右に見るように、条理に基いて倫理を明らかにしようとする梅園の思想は、当時の儒家たちとは根本的に異るものであった。そのような梅園は、当時の学界から受け入れられることがなかった。梅園の学問の偉大さは、当時の学界には理解を困難にするほど超絶したものであったというほうが正しいかも知れない。梅園の旧宅に近い家に、梅園揮毫の一幅の書が残っているが、それには「**人生莫恨無人識幽谷深山華自紅**」（人生恨む莫かれ人の識る無きを幽谷深山華自（はなおのず）から紅なり）と書かれて戊申長夏（天明八年六月）と記されている。それは、梅園死去の前年六十六歳の年であるから、生涯をかけての思索の跡を振り返りながらの感慨をこめて書いたものであろう。その同じ年には、近在の町や農村に散在する弟子たちが、梅園の主著である『玄語』と『贅語』の刊行を企てて募金を始めている。募金の趣意書は、次のような言葉で始まっている。

「梅園玄語・贅語の儀は、洞仙（梅園の号）老人年来の精魂を尽され候著述に御座候え共、古稀に及ばれ候迄、其の業を継ぎ後世に伝え候程の門弟子も少く、甚だ以て残念の至りに候。銘銘不才の儀は、是非に及ばざる儀に御座候間、上木にても致し置き千歳の識者を相待つ程の儀、致し置き度く…」

梅園の学問が余りにも卓越していたため、弟子達は、それを理解し

NII-Electronic Library Service

かねて、後世に伝え得ないことを嘆き、せめて上木をして千歳の後の識者に伝えようというのであった。そうした弟子たちの嘆きを慰めるために書き与えたものが、前掲の梅園の揮毫であったのかも知れない。

翌年三月に梅園が死去した際に、高弟の脇蘭室が捧げた「攀山三浦先生を祭るの文」には、梅園が当時の儒者達から受けた誹謗と、それに対する梅園の態度とが述べられている。

「謷謷の謷評は、怪と為し、異と為す。先生は超然として復た意に介せず、千載の下、知己有るを竢つ。知己有るも、知己無きも、惟だ天の為すなり。世俗の用舎に曷んぞ其の意を疚まんやと。此れは夫れ先生為るの所以、……」

当時の学界における梅園の立場がよく知られるが、梅園自身も同じようなことを、『敢語』の序の末尾に述べている。

「吾は芻蕘の徒なり。愚者言いて、智者は択ぶ。希う所は、後世に作者興る有らば、則ち顧を万分の一に得んことを。死するとも且に朽ちざるなり。何ぞ彼の吠声の嗷嗷たるに憂戚せんや。故に人の言うを憚る所、而も我は之れを敢てす。故に名づけて敢と曰う。」（全集六七四頁・上一五行）

梅園は当時の儒者達からの非難に屈することなく、自己の学問に自信を持ちつづけ、千載の後の知己に期待をかけていたのである。その知己とは、儒学の学問的伝統を守りつづける「述者」ではなく、真理を明らかにするためには、儒学の伝統的立場をも打ち破ろうとする「作者」の出現を指すものであった。弟子たちは、梅園の偉大な学問体系を理解し得ないことを嘆きながらも、儒者からの誹謗の中にあっても毅然たる態度の梅園を信頼し、支持していたのである。

しかし、その後、一世紀を経ないうちに、人々の予期しなかった事態が起って、学問の潮流は大きく変化したのである。日本が西欧の学問を受け入れたのであり、それは、梅園の学問と同じ基盤に立つものであった。同じ基盤に立つといっても、西欧の特定の学問をもって、梅園の思想体系をただちに解明できるというわけにはいかない。それぞれに発想を異にしていて、梅園には自らの発想に基く独自の思想体系が形成されているのである。それでも、同じ基盤に立っているものは、それぞれを比較考究することによって、相互の思想の特色を明らかにし得るのである。そうはいっても、梅園の思想体系と西欧の哲学とは別々の文化圏の中で成立したものであることも忘れてはならない。西欧の哲学思想が受け入れられてから一世紀以上を経た現在でも、梅園の思想には、まだ解明されていない多くのものが残されている。それでも、梅園や弟子達が考えていた千載を大きく短縮することができ得るだけは確実であるといえよう。

梅園が生まれたのは、一七二三年であって、カントのそれに一年先んじている。同じ年代に何らの関係をもつことなく、別々の文化圏に生きた両者を比較すれば、カントは個人の内なる理性を重んじ、それに基く道徳法則の存在を讃え、道徳法則に順って発する意志のみを善き意志と見なし、善き意志による行為を義務にかなった善き行為であると説いた。人の自らの理性と道徳法則のみに従ってなされる行為は自律的行為であり、それは何ものにも束縛されることのない自由の存在を意味するものであった。そのような自由のもとに、道徳法則に従って自律的に行為することのできる人間は、他の動物と異る人格を有していることを意味し、ここに人間の尊厳性が存しているのであった。自律的に行為し得るが故に尊厳である人間は、決して手段としてのみ取り扱われてはならないのであって、常に同時に目的として取り扱われねばならないことを定言命法として強調しているのである。

梅園における「人に成るの道徳」では、他者との関わり方を問題と

Miyazaki Women's Junior College
NII-Electronic Library Service

Miyazaki Women's Junior College

することによって成り立っていることは、さきに見たとおりであった。そこで梅園の倫理思想は、人間における自然のままの情慾・意智のいずれをも素とすることによって、それを「修為」することに、重点がおかれているのであった。その場合の「情慾」についての「修為」とは、自己の情慾に対処するだけではなく、他者の情慾を「疏」することによって、人情に適した人間関係を実現することを目指すものであった。その点では、カントが理性と感性とを対立させて、感性に基く欲望を「自然的傾向性」として斥け、感情の美しさをも不確実なものと見なし、ただ理性に基くもののみ重んじたのとは異っている。

カントは、デカルトに始まる近代合理主義哲学の大成者であるといわれる。デカルトは、徹底した懐疑的方法の後に、ついに「われ思う故にわれ在り」として、この「われ」をもって、もはや疑う余地のない確実な実在と見なすに至ったのであった。「われ」とは思うわれであり、それは理性を有する自我の確立を意味する。この自我の理性に基いて演繹法的にすべての事象を解明して、体系的に秩序づけることに近代合理主義哲学の特色があるといわれる。合理主義哲学の大成者とされるカントは、理性の能力と、その限界を厳密に批判した上で、その理性を唯一の根拠とする道徳論を展開したのであった。

梅園が若い頃に深い懐疑精神のもとに思索しつづけたことは、デカルトに劣るものではなかったようである。「紀要」前号で取り上げたが、長子黄鶴の記する所によれば、「童艸より大いに疑を天地造化に抱き、之れを思うも得ず、数々寝食を廃するに至る。……年三十、始めて天地に条理有るを知る。」(3頁・上22号)と記されている。三十歳の時に始めて知ったといわれる天地の条理とは、どのようなものであったのか。翌年三十一歳の時に著わした『元煕論』には、天地の間の法則については、「天気運遷してやまず、地気静にして持す。地、中を守って動かず。天、外に転じてやまず。その中間常に静なりといえども、四方上下の気、尽く地にむかいつくがごとし。質あるものを以てみれば、地気正中より物を吸うがごとく、天気外より推すが如し。」(3頁・下7行)と述べている。この『元煕論』は、後に題名を『玄語』と変えて、二十三回も書き換えられて、安永四年に一応の完成を見るのである。その間に四十三歳の頃に覚え書として書かれたといわれる所謂『玄語手びき草』の中では、天地のことを「そのかたちなきもの天にして、形あるもの地なり」と書き、「地は円なる物にして手まりの様なり」と書き、「か様にまろきものゆへ人は是をとりまはしてたてり、……地はまどかにして天の正中にあり。外を天かこみてめぐれば、下といふのは地心也。」と書き、「猶さとしがたき人をさとさんならば、磁石にて球をこしらへ中央にさげて、鉄器四方八面よりさし出さんに、上なる面は下にすひ、下なる面は上にすひ、東西南北ともにすふこと、みな正中に吸う。このごとく微塵にても質あるものは、皆地につかざることをえぬもの也。」(4頁・上2行)と書いている。それから約十年後の安永四年、五十三歳の時に一応の完成を見た、書き換え二十三回の『玄語』では、「気なる者は天なり、物なる者は地なり。」とされ、「物の体、濁実重く凝りて下り結す。物の気、清虚軽く融して上り散ず」とされ、さらに、「天散じ地結す」と述べたあとで、「物、虚を以て天体と為し、実を以て地体と為す。気、転を以て天機と為し持を以て地機となす。」(4頁・下2行)とされているのであった。これらの記述によって、梅園の二十三年間の思索の跡をたどると、三十歳の時に初めて知ったとされる「天地の条理」が、どのようなものであったのか、おおよそ見当がつく。その「天地の条理」を基にする思索を生涯にわたって続け、思索の範囲は多方面に広がって、安永本『玄語』は、漢字十万語からなる大著となっているのである。その

NII-Electronic Library Service

Miyazaki Women's Junior College

安永本『玄語』の冒頭は、次の言葉で始まっている。

「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。……」

ここでは「蔽」と「明」との相対立する二つの概念が取り上げられている。梅園は、天地万物は数限りなく相対立する事象によって構成されているという。その際に相対立する二つの事象の間の関係を「対待」と称している。少数例ではあるが「対侍」と称していることもある。「侍」とは「たのむ」であり、「待」とは「まつ」である。「対待」とは、相手と対立しているが、その相手をたのみ、相手をまって、始めて己自身の存在が可能になることをいう。「蔽」は、「明」なくしては存在し得ないのであり、「明」は、「蔽」なくしては存在し得ないのである。「塞」と「通」も同じような「対待」の関係によって存在し得ているのである。そうすると「由る」とは、因果関係を意味しているのではなく、存在における依存関係を意味する言葉であった。梅園によれば、「存在」とは、二つの事象が相対立しながら、しかも相互に依存し合っていることによって可能なのであった。梅園の存在論の基本をなす「対待」とは、弁証法的論理である。そうすると、さきに玄語から引用した文章の中にある、天と地、気と物、清と濁、虚と実、転と持、散と結などのすべては、「対待」関係によって存在し得ているのであった。数限りなく対待関係にある両概念を、抽象的理念で表現すれば「一一」であり、「一一の態」とは、そのような対待関係にある無数の事象によって成立している天地の実態をいうのであった。

それでは次に、或る一つの概念、たとえば「蔽」の意味内容を知る方法は、「対待」の関係にある概念、すなはち「明」の意味内容と「反観合一」することにあった。「反観」とは、相反する両概念においては、相手にないものが当方にあり、相手にあるものが当方にないということに基いて、相手の立場から当方を観ることによって当方の真実の意味を知ることであった。「合一」とは、このようにして知り得た双方の概念内容を合わせたときに、「枢の凹と凸」とがよく合体するように一つになれば、双方についての認識は正しいというのであった。梅園が真理を解明するために説いた「反観合一」は、梅園の方法論における弁証法的論理であった。

「一一態」として存在している天地万物は、つねに生成変化してやまないのである。それは、対待関係にある一と一とが「混成」することによって一となり、その一が「剖析」によって「粲立」して「一一」になるのである。この一と一一との関係は「一即一一、一一則一」であり、この論理によって、生成変化としての「造化」がなされているとするのである。梅園は、この一一のことを「二」と表現して「一即二、二則一」と書いていることもあるが意味は同じである。このような一と二との関係を、梅園は「給資」とも称している。「給」は「たまう」とか「そなわる」であり、「資」は「とる」とか「もとずく」の意味である。一が給し、二が資るのであって、「一」が「二」を統合しているのである。この場合の「一」は、全体であって、一に一を加えて二になるような算数計算における一ではない。このように見ると梅園の生成論は、弁証法的論理によって支えられているのであった。

梅園の天体論は、きわめて難解であるが、最近少しづつ解明されてきた所によると、(注2) 地球は静止し、その周囲を日・星が「運転」しているが、星のうちの惑星は、日の周囲を「運」しており、日と恒星とは地球の周囲を「転」じているとされている。「運」とは、西から東へめぐる軌道であり、「転」とは、東から西へめぐる軌道である。そうすると、惑星は太陽をめぐりながら、太陽に率られて地球をめぐるという太陽中心・地球中心の二中心説である。この説に基いて、地球か

NII-Electronic Library Service

Miyazaki Women's Junior College

ら見た場合の惑星の運行軌道を作図すれば、実際に観測した場合と、ほぼ一致するといわれる。こうした天体観は、ティコ・ブラーエ（一五四六〜一六〇一年）が説き、それが耶蘇会士によって明末の中国に伝えられたが、その後、どのようにして梅園に取り入れられたかについては、未解明の点が多い。

さらに、梅園は、黄道と赤道とが交叉していることを知っていて、それによって、地球の南北両半球では、夏冬が反対になっていることを知っていた。そして、地球を取り巻いて立っている人間は、地球の反対側では、上下の方向を反対にし、地球の東と西では昼夜を反対にしていることも知っていた。そのように、同じ天体の運行のもとで、人々が互いに相反する立場にあることに強い関心をもっていたのである。このような天体論における弁証法的法則性と、存在論や方法論や生成論や道徳論における弁証法とを一体的関連のもとに思索している点に、梅園の思想を難解なものにしている原因の一つが存するように思われる。とくに、その天体論がまだ充分に解明されていない現在において、その感が強い。

梅園が若い頃に、長い間の懐疑を経て知り得た「天地の条理」とは、二つの事象が相対立しながら一体をなしているという弁証法的論理に基く天地や造化の構造であった。このことは、自我、すなわち個人における理性をもって唯一の根元的存在と見なしたデカルトとは、発想の根本的な違いが見られる。デカルトが追求した唯一の実在としての一は、それを基にして、すべてを解明していこうとする最初の一であって、算数計算における一に等しいといえる。梅園が把握した一は、二を統合する一であり、すべてを含む一であり、「天の数」としての「一即二、二則一」の一であった。デカルトの合理主義を、さらに大成したカントは、理性と、それによる道徳法則を基にして、壮大にして緻密な実践哲学の体系を樹立したが、そこには感性的なるものの入りこむ隙がない。厳粛主義哲学ともいわれる学説の前に、ただ人生の厳しさを覚えるのみである。それに比べて、情慾と意智という、人間内部の相対立する二つの機能を、いかにして統一的に体系づけるかに心血を注いだ梅園からは、東洋的ヒューマニズムともいえる情愛の温かさを汲みとることができる。梅園は、自らを「晋は寒郷の一農」と称しているが、村人を診察する医者であり、村人とともに耕作しながら、その寒村から生涯離れることなく、思索をつづけたのであった。その間に、村の困窮者に対しては深い同情を寄せ、孝子や節婦に対しては称讃を表わす文章をつづり、農村共同体の一員としての日々を過ごしたのである。そうした生活体験が、その思想形成に影響を与えているように思われる。

（昭和五十九年九月三十日受理）

注

1 梅園全集では「陰陽」になっているが、梅園自筆の稿本では、「侌昜」になっている。易経の「陰陽」からとった用語ではあるが、梅園独自の意味をもっていることは確かであるので、稿本に従って「侌昜」としておいた。

2 尾形純男氏の「図解にみる梅園の天体論」（梅園学会報第5号・第6号）、および同氏の「梅園と天文学」（同第7号）を参照。

NII-Electronic Library Service