

三浦梅園の条理的倫理観

壺井秀生

Miura Baien's Logical Thought on Ethics

Hideo Tsuboi

(Received Sep.30 1983)

一、梅園の条理思想について

三浦梅園は、享保八年（一七二三）に生れ、寛政元年（一七八九）に六十七歳で歿した。主著としては『玄語』『贅語』『敢語』がある。梅園三語といわれているが、それらの根底をなすものが条理の思想である。『玄語』の初めには、「例旨」という箇条書きの序文ともいふべきものが掲げられているが、その中から、条理思想の成立を知るのに役立つと思われる箇所を二、三取りあげてみることにする。

「蓋し人の生^たる、必ず習する所に染む。習する所に染めば、則ち其の素^{もと}なる所を失す。是を以て、俗習の蔽は 学、之が砒^{へんしん}鍼^{しん}を為す。学習の蔽は、歿^{なづ}と藥石^{なづ}を擲^{なづ}つ。之に染むや易く、之を素にするや難し。之を蔽ふや易く、之を復するや難し。夫れ因循^{じんじゆん}薰蒸^{じゆんじゆん}の久しき、猶ほ臭人の、其の臭を臭とせず、屠人の其の羶^{せん}を羶とせざるがごとし。……各其の門に拠り、各其戸を守る。区域相畫して是非互に殊なり。是に於てか、或は相睨視し、或は相仇讐す。学習の、人の聡明を蔽ひ、人の才力を病ましむる所以なり。」（原漢文。以下同じ）

人はつねに、慣れ親しむところに執着し、同化されて、それが習性となる。その習性には、日常の生活習慣としての俗習と、自分の学んだ学派に執着する学習とがある。俗習の迷蒙をさますには、学問が、病気を治療するはりのような役目を果たしてくれる。しかし、学派への執着による迷蒙は、それを取り除いて素^{もと}にもどすことは難

しく、それは丁度、悪臭の中にある者が、ついには悪臭を感じなくなるのと同様で、自分の拠っている学派の欠点には気付かないままに、他派との抗争に明け暮れる。こうした、学問における迷蒙こそ、人の聡明をくらし、人の才力を病ましめる原因にはかならない、というのであった。われわれは、梅園のこの言葉によって、イギリスの経験論哲学の先駆者、フランシス・ベーコンが、真理を正しく認識するために、四つのイドラ（偶像・偏見）の排除を説いたことを思い出す。四つのイドラの最後は、「劇場のイドラ」であった。

それは、舞台の上での名優の演技を観る人々が、その芝居があたかも真実であるかのように感じて喜怒哀楽の情を動かすように、権威のある人の学説や思想に対しては、無反省に信じ込みやすいことを警告した比喻であった。梅園もまた、古くから権威をもってきた如何なる学説をも、そのままに信じようとはせずに、ただ自分の思索によつてのみ、その真実性を確かめようとしたのである。

「晋、垂^{すい}髻^{じゆう}より触るる所総て疑はし。解く者耳を咻^{きゆう}し、夢寐^{むび}語徴し難し。思念塞胸、無権の衡偏を作す。人の言に曰く、火は陽なり、故に熱す。水は陰なり、故に寒しと。晋は則ち以^{おも}て為^ならう、陽なるものは奚^な為^なれば熱する。陰なるものは奚^な為^なれば寒すると。人の言に曰く、陽は軽くして升る、陰は重くして降ると。人の思ふや、此に至つて止る。晋の疑ふや、是に於て已^は甚^はし。……人、諸^{これ}を古に聞き、諸^{これ}を書に得れば便^{すなわ}ち言ふ。晋は則ち未だ全信すること能はず。」

晋とは梅園の名である。自分は幼童の頃から懷疑の心が強く、人の説明を聞いても耳にかまびすしく響くだけで夢の中でしゃべる寝

言のようで、自分の疑問を説き明かしてはくれない。思念は胸にふさがり、分銅のないばかりにも似て、安定した中正を得ることはできない。火はなぜに熱いのか、水はなぜに冷いのか、重いものはずに降るのか、軽いものはなぜに昇るのか、という疑問に対して、人は陰陽論を持ち出して説明してくれるが、自分の疑問は益々深まるばかりであった。それは、人が古い書物に書かれている陰陽説に基づいて説明するが、自分は、その古い書物に書いてあることを、そのまま信ずることができないからであった、というのである。この梅園の懷疑精神は、大陸合理論の先駆者として、ヨーロッパに近代思想の道を開いたデカルトの懷疑精神を思い起させるものがある。

ここで梅園をデカルトと比較してみると、デカルトが方法的懷疑の末に到達した唯一の真実は、「われ思う故にわれあり。」であった。それは近代的自我の確立を意味し、その自我を支えるものは理性であった。自我におけるこの理性を唯一の根拠として、自我を取りまく諸現象を体系的に説明する方法が演繹法であった。このようにして近代合理主義思想が成立し、やがて、カントによって、理性の能力とその限界は厳密に批判されながらも、理性をもつ人間の尊厳性が説かれるに至って、近代合理主義思想は大きな完成を見るのであった。

それでは、梅園の懷疑精神は、どのような結果を生んだのであろうか。梅園の長子、黄鶴が撰した『先府君學山先生行狀』に書かれている梅園は、「童州より大いに疑を天地造化に抱き、之を思ふも得ず、数々寢食を廃するに至る。……年三十、始めて天地に条理有

るを知る。」(原漢文)であった。梅園が、體驗的懷疑に悪戦苦闘した結果、ついに握んだものは、「天地の条理」であった。そして翌年三十一歳のときに書いた『元熙論』(註1)は、その「天地」篇で天地について、和文体で次のように書き、また左上の図も挿入しているのである。

「天地の氣即陰陽の氣なり。象形よりして天地の氣といひ、往來進退よりして陰陽の氣といふ。天氣運遷してやまず、地氣靜にして持す。地、中を守って動かず、天、外に転じてやまず。その中間常に靜なりといへども、四方上下の氣尽地にむかひつくがごとし。質あるものを以てみれば、地氣正中より物を吸がごとく、天氣外より推がごとし。今試に一条の繩をとりて提(さ)げんに、此繩自(ら)正しく地に下りむかふ。……又質なきものよりしてみれば天氣是をすひ、



地氣是をおすがごとし、雲のごとく煙のごとし。徒に是を空と謂てやまんや。中間常に靜なる処の氣、升降相碍(さうがい)ずして靜なる時は質ある物直に下り、質なきもの直に上る。」

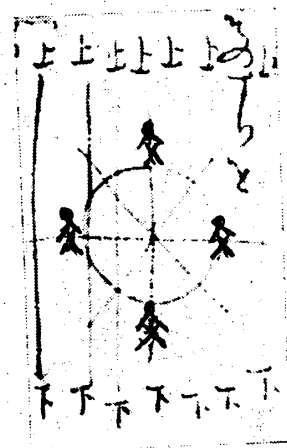
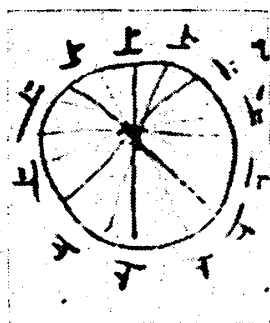
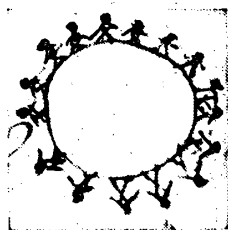
右のような条理が天地にあることを知って、幼時からの疑問もようやく落着きをみたのであった。そして、その後は、さらに思索を深めながら、『玄語』の書き換えを続けていくのであるが、安永四年の五十三歳までの二十三年間に、二十三回の書き換えを行って、『玄語』八巻の大著を完成するのであった。

その間、四十三歳の頃に覚え書としてかかれた『玄語手びき草』(註2)の「天地」篇には、次のように書かれている。

「されば天地かく迄大に万物かく迄多けれども、かたちあるものひとつ、かたちなきものひとつ、此ふたつに過べからず。……そのかたちなきもの天にして、形あるもの地なり。」

さらに次の「方円」篇には、次のように書かれて、左の図を挿入している。

「地は円なる物にして手まりの様ななり。……ケ様にまろきものゆへに人は是をとりまはしてたてり。ケ様なものなりとて人にとけども、下なる人はさかさまに天にむけておち、上なる水は側にむけて流れんとおもへり。是天地をしらずして上下の位にまどへるなり。そのまどひは地を方なりとおもふよりしてなり。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。……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。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。」



それがさらに、五十三歳で完成の安永本『玄語』においては、「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」と述べられ、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。氣、転を以て天機と為し、持を以て地機となす。……転持、処を分つて、而して位を定む。」と天地の条理を説いているのである。梅園は、地をもって「物」とし、「濁」とし、「重」とし、「結」とし、「実」とし、「持」として、天の「気・清・軽・散・虚・散」と対偶させながら、地球の引力に思を致しているのである。

梅園がこのような「天地の条理」に思いいたったのは、ニュートンによる万有引力の法則の発見におくれること六十五年であった。ニュートンのそれは、コペルニクス、ガリレオ、ケプラーとつづく、地動説の科学的証明の積み重ねの上に立って、最後に残されていた天体間の力学的法則性を解明したのであったが、梅園には、そのような、先人から受け継いだ科学的基盤はなかった。地球の上に立つ人々が「みな正中に吸」われていることを自らの思索で知った梅園は

その知識を投入すべき科学的共同基盤を持たず、その知識は、自らの、他の学問領域の中に広く投入され、「反観合一」という方法論を生み出すことになったのである。私がこれから見ていこうとする梅園の倫理観もまた、そうした方法論のうえに構成されているのである。そこには、演繹法に基いて成立している近代ヨーロッパの合理主義的倫理観とは違ったものがある。カントは、理性と感性との対立を思考するなかで、理性に基づく道徳法則の優位を説き、それによっての感性的自然の欲望の克服を理想としたが、そうした倫理観との相異点は、梅園自身の言葉によって明らかにしていきたい。近代合理主義のいきづまりを耳にすることも、しばしばであるが、もし、それを超克する必要があるとすれば、梅園の、人間に対する深い愛と信頼は、われわれに教えるところが多いであろう。

註1 『元燕論』 田口正治氏の『三浦梅園の研究』によれば、『玄語』稿本の換稿二十三回のうち、第一回は『玄論』と名付けられ、第二回は『元燕論』、第三回は『元観論』、第四回は『垂綸子』で、それらはすべて三十一歳の時の脱稿である。『玄語』と名付けられたのは、第七回目の稿本以後とされている。

註2 『玄語手びき草』 田口正治氏によって梅園旧宅で発見された草稿で、題名も制作年代も書かれていないが、田口氏は、仮りに上記の題名を付け、年代を推測した。

二、梅園の倫理観

梅園の条理思想に基づく倫理観は、主として『贅語』の中の「善悪帙」と『敢語』において説かれている。その他には、『贅語』の「死生帙」「天人帙」においても、倫理に関する問題が取り上げられている。ここでは紙数に制限があるので、『贅語』善悪帙の左記のような目次の中から、総論的意味をもつ善善訓と、その前におかれている帙全体のための短い序文とだけを取り上げることとする。それらは、すべて漢文体であるが、書下し文に換えた上で、それに解説的解釈を試みることにする。

贅語 善悪帙目次

上、善惡訓、性習第一、生性第二、人道第三、爵徳第四、諸子第五
下、誠偽第六、二云為第七、聖人第八、立準第九、治乱第十、仁義第十一、

(序 文)

物の、天地に並び立つに、才、各長短有り。而して人を以て物に比するに、其の短なる所は本氣に在り。長ずる所は神氣に在り。神長ずるを以て、意智は情慾の感に率^{したが}ひて運ず。

解

天地の万物は、それぞれの有する能力に長短があるが、人間は、他の物、すなわち動植物などに比べて、どのような違いがあるのかと、まず人間の特色を明らかにすることから始めている。そこで梅園は、人間と他の物とを比較するために、「本氣」と「神氣」という二つの言葉を用いている。そして、人間は、「本氣」に短であるが「神氣」に長じており、他の物は、「神氣」に短であるが「本氣」に長じているとするのである。いま、この二つの言葉の意味する所を明らかにするために、この言葉が使われている他の箇所を見ると、「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はず。爪牙の守禦を為す無く、羽毛の寒暑に勝ふる無し。本氣乏しき者は、神氣に余り有り。高きには則ち之に梯し深きには則ち之に航す。金を砥し火を激し、利して悍猛を制す。馴るる者をば之を役し、害する者をば之を殺す。蚕を養い、麻を績ぎ、巧みに寒熱を禦ぐ。神氣の有余を用ひて、本氣の不足を補ふ。意智は即ち神なり。意智は思弁する所有り、敢て徑に情欲を行はず、必ず其の道を立つ。是れ礼義と為すなり。」（死生帙・物類。全集上巻五五二頁）と述べられている。これによれば「本氣」とは、自然に具わっている生活能力であり、「神氣」とは、「意智」に基づいて「思弁」する能力である。「本氣」に短である人間は、他の禽獣のように己れの身を守る爪牙もなければ、寒暑を防ぐ羽毛も持たないが、「神氣」に長ずるが故に、他の物を利用することによって、己れの生活を営むことができるというのである。さらに、禽獣が情慾の発する所によって直ちに行

動するのに比べて、人間は、それに意智の思弁を加えることにより、人間としての道、すなわち、礼義を成り立たせているとするのであった。

是を以て人の性為る、能く相結ぶ。結ばざれば則ち鬭争擾乱成る。

本氣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、以て才の巧拙を觀る。巧拙に意智の運を觀る。情欲、結ぶに巧なる者を賢と為し、結ぶに拙なる者を愚と為す。是れ乃ち、悦怨羞感の已むべからざる者にして、善惡是非を成す。己、悦怨羞感を抱き、且つ本氣の不足に於て事する有り。是に於て結の樂、物に踰え、解の苦、物に踰ゆ。

解

梅園は、ここで「人の性たる能く相結ぶ」として、人間にとっては、意智の思弁によって「結」をなすこと、すなわち、人々相互の和合と礼義による人倫的結合の実現が重要であるとするのである。そして、そのような結合がなされないならば、人間は禽獣以上の「鬭争擾乱」に陥らねばならないとする。それは、人間が「本氣短かければ則ち生は自立せず、能く万物を略して立つ」という状態にあるからである。そのことについては、この帙の「云為第

七」の中で、さらに詳しく説明しているが、それによれば「夫れ人の天地の間に立つや、日々に惟だ天地生生の物を麤す。以て我が七尺の身に供し、其の罪たるや重し。其の天地生生の材を麤して足らず、動もすれば輒ち己の類を残害す。其の罪、愈深し。」（全集上巻六一頁）というのである。他の物を利用することなしには、己れの生活を営み得ない所に、人間の宿命的な罪悪の原因が存在していると見なされている。つまり、「本氣」に長ずる禽獣は、よく自立することができて、「物を取るに分有り」で、己れに必要なだけを得れば、それに満足して止み、徒らに擾乱を起すことはないが、「神氣」に長ずる人間は、「意智の運」によって、己れに必要な以上のものを無制限に渴望し、天に受くるの材を略奪して、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。このように、梅園は、人間と禽獣とを比較して禽獣に自立の能力のあることを述べているが、そのほかの「物」としての植物や鉱物に、それ以上の自立性が存していることは、いうまでもないことであつた。そこで「本氣」に乏しく「神氣」に優れている人間が、禽獣などを超えて高貴に生きるためには、とくに「結」を重視するのであつた。「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。」として、人倫的結合によって、天下が和合して一体となることを理想としているのである。ここにおいて初めて「物を取りて尽す」ことなく、「物を取るに分有り」という、人間の理想的な姿が実現するのであつた。そこで「意智の運」によって「情慾」をみちびいて「結」をなす

のに巧みな才をもつ者が「賢」であり、その「才」がなくて、「結」ぶに「拙」なる者を「愚」と見なしている。そして、人間は、また、「本氣」に短であり「神氣」に長じているので、他人との間に「悦怨」や「羞感」が生ずることになり、「悦怨」の感情をもとにして「善悪」が実現し、「羞感」の自覚によって「是非」が成立することになる。己自身は、「本氣」に不足して自立することのできない人間であるが故に、「結」の実現した人倫的共同体の中に生きるならば、「結の楽しみ物に踰ゆ」であるが、反対に「解」の状態にあるならば、そこには「鬭争擾乱」を生じて、「解の苦しみ物に踰ゆ」であつて、人間は禽獣以上の混乱に陥るとするのであつた。

条理の故、未だ世に立たず、人は唯だ其の末を逐ふ。天人の分、明ならず、人物の故、弁ぜず。道德の修は、素を以て瑩を為し、還て瑩を以て素に帰することを知らず。爰に此の編を作り、同志の人とともに語らん。

解 梅園によれば、当時の儒教では「条理の故、未だ世に立たず、人は唯だ其の末を逐う」の状態で、世の道德を説く者は、徒らに聖人の教や徳目の論議、すなわち「瑩」にのみ拘って、それらの「素」をなすものを知らないというのである。つまり、儒者たちは、「天人の分」や「人物の故」の条理を明らかにしていないので、「道德の修」の本来の在り方が、「素」のものを修するこ

とによって、美しい玉のような教や徳目を実現させることであり、また、そうした「瑩^{えい}」は、つねに「素」に基くものでなければならぬことを知らないでいる。そこで、この編を作って、同志の人々とともに、本来の意味での「道徳の修」を、条理に基づいて語ることしよう、というのである。

そういう梅園は、「人物の故」、すなわち「人」と「物」との関係については、この序文の中で、ほぼ明らかにしているが、「天人の分」については、次の「善惡訓」で次第に明らかにしていくのである。

善 惡 訓

人も亦た一性一体。性は気なり、故に体を没す。体は物なり、故に性を露す。蓋し人の気体は、衆を以て為し、混を以て成る。是に於て衆混気体分かる。気体の混然たる者は、用、通に成る。気体の衆然たる者は、用、隔に成る。隔は則ち耳目鼻舌、手足陰乳、各官司有りて、彼此通ぜず。通は則ち気液骨肉、情慾意智、全く一身を用いて、彼此隔てず。故に身生の体用、意為の性才、融する所有り、而して官司全く之を用ふ。

解 天地の万物は、それぞれに性と体から成っているが、人も亦た、性と体を有しているとする。そして「性は気なり」とし、「体は物なり」という。「気」とは何か。「物」とは何か。梅園によれ

ば、両者は、存在の基本的概念として相對しているのあり、「気」とは、目に見ることのできない存在のすべてであり、「物」とは、目に見ることのできる存在のすべてであった。そして、「性」は「気」であるから、「体を没す」であり、「体」は「物」であるから、「性を露す」というのであった。ここでの「気」に対する「物」は、前の序文の中で何回か用いられていた「物」とは、その概念内容を異にしているのである。例えば、「人を以て物に比するに」としての、「人」に対する「物」は、禽獸や鉉・植物などを意味していた。このことについて、梅園は次のように言うのである。「声は名なり、主は実なり。主は天なり、声は人なり。人を以て天を呼ぶに、或は相稱^なひ、或は相乖^むく。或は声異にして主同じく、或は声同じくして主異なり。」（玄語・例旨）。名称とは人が作ったものであるから、同一の実体に対して二つ以上の異った名称が付けられることがあるとともに、名称が同じでも、その実体が異なる場合もあるとする。そこで、「儻^{たう}し声主の義を審かにせんと欲すれば、須らく偶する所を以て之を推すべし。条理を繹^なめるの法なり。故に氣を言へば、則ち氣物、氣體、氣形、氣質、氣象、天氣、心氣、氣色の類有り。神を言へば、則ち天神、本神、神物、神靈、鬼神、神人、聖神の類有り。天を言へば、則ち天地、天神、天物、天人、天命の類有り。……声主の間は、偶する所を推して以て混ざる所を弁するに在り。条理明なれば、則ちその主に惑はず。」（同前）と述べ、「声」が指している「主」を明らかにしようと思えば、その「声」が對偶している語から推して知る

べきであるとする。梅園が「偶する所」といつているのは、相対する所のものを意味しているが、いま、「氣」の意味を明らかにしようと思えば、それが「物」に対して使われているか、「体」に対して使われているかによって、それぞれに異った概念内容をもつというのである。このように相対する両概念の関係を、梅園は「對待」と称している。そして、「陰陽は對待なり。對待は天地の条理」とか、「宜しく對待を以て反觀すべし」とか述べて「對待」している語から「反觀」することによって、それぞれの語の概念内容を適確に把握することができるといふのであった。

そこで、さきに掲げた「善惡訓」冒頭の短かい言葉の中にも、「對待」の関係にある語が数多く含まれている。ざっと見ただけでも、 \wedge 性・体 \vee 、 \wedge 氣・物 \vee 、 \wedge 没・露 \vee 、 \wedge 氣・体 \vee 、 \wedge 榮・混 \vee 、 \wedge 為・成 \vee 、 \wedge 通・隔 \vee 、 \wedge 体・用 \vee などがある。それらの中の \wedge 性・体 \vee 、 \wedge 氣・物 \vee 、 \wedge 没・露 \vee については、すでに見たので、次の \wedge 氣・体 \vee から、梅園の説く所を見ていくことにする。

「体」と對待する「氣」は、身体に対して感覚や情感を意味していて、 \wedge 氣・物 \vee の「氣」とは、やや異っている。さらに、 \wedge 氣・体 \vee の「氣」のはたらきには、「榮」における場合と「混」における場合との別がある。「榮」におけるはたらきとは、耳が聞き、目が見るように、それぞれの器官によってなされる感覚作用である。この場合には、それぞれの器官や作用は、厳然と区別されているのであって、耳が見ることも、目が聞くこともできない。

すなわち、「氣体の榮然たる者は、用、隔に成る。隔は則ち耳目鼻舌、手足陰乳、各官司有りて彼此通ぜず。」といふのである。

梅園の幼時の疑問に「隆然として烏き者、何為れぞ視る。遂乎として谷なる者、何為れぞ聴く。目は何為れぞ聴かざる。耳は何為れぞ視ざる。」(玄語・例旨)というのもあったが、それは、鼠その他動物の解剖によって、実証的解明の努力となり、その成果を人間の解剖図に当てはめての『造物余譚』の著になったのであるが、こ

こでは、梅園の条理思想に基づく哲学体系の一環として、感覚器官のはたらきが論じられているのである。次に「混」におけるはたらきとは、「氣液骨肉」を通じて全身一体として働く喜怒哀楽の情を始めとする「情慾意智」のはたらきのすべてをいふのである。すなわち、「氣体の混然たる者は、用、通に成る。」であり、さらにいえば、「通ずれば則ち氣液骨肉、情慾意智、全く一身を用ひて、彼此隔てず。」である。それ故に、 \wedge 身体・生命 \vee としての \wedge 体・用 \vee や、 \wedge 意智・運為 \vee としての \wedge 性・才 \vee などは、一身のもとに全く融合し一体化して司られているとするのであった。

体中、氣以て生の天を為し、物以て身の地を為す。性中、性以て意の天を為し、才以て為の神を為す。成る者を為す所に推せば、則ち天地即本根、天神即精英、以て其れ一を成す。体の、用を以て行はるは、猶ほ才の、性よりして運するがごとし。是に於て天地は体を用し、造化は性を運す。一なれば則ち融通せざる莫し、二なれば

則ち感応せざる莫し。是を以て混物は炁氣を成し、混氣は炁物を役す。意は心性を有し、為は為技を開く。心性は混氣を為し、為技は炁体に成る。混氣は内に運し、炁体は物に接す。

解 ここで梅園は、人間の「体中」には、△天・地▽と同一の構造が存し、「性中」には、△天・神▽と同一の構造が存していることを説く。△天・地▽の構造は△氣・物▽であったから、それからいうと、「体中」の天は「生」であり、地は「身」になる。△天・神▽の別は△成・為▽であったから、△性・才▽の「性」と、△意・為▽の「意」とは、天にあたり、「才」と「為」とは、神にあたるのであった。△天・地▽は、「氣」と「物」によって構成されて空間的存在のすべてを意味するのであり、△天・神▽は、「成」と「為」とによって成り立っている時間的生成変化における実体と作用とのすべてを意味するのであった。そうすれば、△天・神▽の「天」は、△天・地▽のすべてを含む実体としての天ということになる。そこで△成・為▽の立場からいえば、△天・地▽は自然のままの根源的存在であり、それに対して、△天・神▽の条理に基づく生成変化がたえまなく行われることによって、「精英」が成立するのである。△天・地▽と△天・神▽は、別々の条理による秩序であるが、両者は一体となつて、宇宙の存在と生成をあらしめているのである。「天」としての実体が、「神」としてのはたらきによって生成変化していくことは、人間において、後天的な才智の運為によって、生れながらの性が修練発展さ

せられるのと同様である。このようにして、天地は、存在するものに生成を可能にし、造化は、自然のままの性を変化させるのである。両者は一体であるから通じ合うものがあり、また、対立しているから感応し合うものがある。この故に、一体をなしている物の中に分立のきざしが生成し、混然一体の氣は、分立しているものを統一の下におく。また、人間の意智は、心性の上に成り立つものであり、その運為によって人為的な技巧が実現する。心性は混然一体の氣を成立させ、人為的技巧は、具体的事物を成立させる。混然一体の氣は、人間の内において運為し、具体的事物は他との接触において成立するのである。

梅園の、ここでの論述は、「一即二」と「二即一」の条理に基づくものであって、極めて難解であるが、ここに使用されている「對待」概念を、さらに適確に理解するためには、△天・人▽の条理を明らかにする必要がある、次の文章へと進むことにする。

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。情慾は感応の氣なり、意智は知運の神なり。是の故に情なる者は、神の、氣を動かすなり。慾なる者は、氣の、神を動かすなり。故に情、外に牽きて愛憎感じ、慾、内に求めて欲惡応ず。意なる者は思惟謀慮の神、智なる者は知覚分弁の靈。為以て運用し、技以て言動す。交接の間、運為に善惡是非し、言動に虛実守禦す。一を以て而して意智運為し、二を以て而して情慾感応す。感応に性を見、運為に才を見る。然し

て運為は感応を作し、感応は運為を作す。感応、苟くも智覚の弁別無くんば、則ち將に禽獸に混ぜんとするなり。愛憎は情なり、欲悪は慾なり。愛欲を好と謂ひ、憎悪を惡と謂ふ。好惡、未だ思弁を経ざれば、善惡是非に混然たり。好惡は、感応の性、衆心に悦恕して、善惡分かる。思弁は、運為の心、事宜に当否して、是非成る。悦恕、未だ分弁に截然たらず、当否、何んぞ感応に貼然たらん。禽獸の、人に異る所以の者は、經に感応の情慾を行ひて、思弁の運為に拙なり。故に彼は神氣の運する所に拙にして、我は本氣の立つ所に短なり。感応は、性の自から然る所なり、故に教へずして之を好み、學ばずして之を惡む。運為は、心の然ら使むる所なり、故に思ひて之を得、學びて之を能くす。悦恕、安危を成すは、情慾より起る。当否、榮辱を致すは、意智より出ず。情は、疏して通ずれば、則ち能く感応を促す。意は、思ひて學べば、則ち能く運為を尽す。

解 梅園によれば、人間の「性」は、生れながらの自然のままの「情慾」であり、「教へずして之を好み、學ばずして之を惡む。」ところの「感応の氣」であった。それは、善惡以前の「好惡の情」であり、すべての人間に共通する普遍的な「素」であった。このような「性」は、当時の朱子学者たちが説く「理即性」としての性とは異り、さらに「性は善なり」とする性善説や、また性惡説とも大きく異っている。「性」に「對待」するものとして、「心」があげられ、「心は神なり」とされている。「神」とは、「鬱浮の神」といわれるように、生成變化をあらしめている活力であり、

はたらきであって、△天・神△の「神」にも通ずるものであった。『玄語』例旨には「夫れ人は万物中の一物なり。心は、衆神中の一神なり。」との言葉もあって、宇宙的な「神」が人間に顕現されたものといえよう。それ故に、「心」は「知運の神」として、「意智」のはたらきを可能にする主体であるといえる。そこで、人間は、「情慾の感応」のみに基づいて行動するのではなく、「意智の運為」によるべきことを説く。すなわち「感応、苟くも智覚の弁別無くんば、則ち將に禽獸に混ぜんとするなり。」というのである。禽獸が「徑に感応の情慾を行」うのに比べて、「本氣の立つ所に短」である人間は、「意智の運為」によって、それを補わねばならないのであった。「感応」は、「性の自から然る所」(「所自然」)であって、「教えずして之を好み、學ばずして之を惡む」のであったが、「運為」は、「心の然ら使むる所」(「所使然」)であって、「思ひて之を得、學びて之を能くす」ることが可能であるとする。すなわち、教や學問によって「運為の才」を伸ばすことができるのであった。ここに、「意智の運為」の主体としての「心」が、「華」であり、「文」であるとされる理由がある。

さらに梅園によれば、「性」は善惡以前の「好惡の情」であったが、そのことについては、「好惡未だ思弁を経ざれば、善惡是非に混然たり。」と述べられている。しかしまた、「交接の間、運為に善惡是非し」と述べられているように、「意智の運為」による他者との関わりの仕方によって、善惡是非の別が実現するので

あった。そのことについては、「好悪は、感応の性、衆心に悦怨して、善悪分かる。思弁は、運為の心、事宜に当否して、是非成る。」と述べられているように、「衆心に悦怨」することによって「善悪」が、その姿を現わし、「事宜に当否」することによって「是非」が、その姿を現わしてくるのであった。このことについては、さらに次節において論述されているのである。

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。我れ害を惡む。故に利事萌す。此れ取を欲す。故に他の失を慮らず。此れ醜を羞づ、故に人の美を妬む。若し之を思弁せずんば、則ち豈に罔然として好む所に従はざらんや。此れを思ひ彼れを慮んばかり、此れを知り彼れを弁ず。他の好悪は、猶ほ我の好悪のごとし。思弁して事の宜に措く。善悪是非の分るる所以なり。性は我の天なり、率爾として感ず。心は我の神なり、思惟して応ず。故に耳目口体は身なり、視聴食作は気なり。耳の声を欲し、目の色を欲し、舌の味を欲し、体の安を欲するは、生の適否なり。欲して不善を弁じ、惡んで不惡を察す。惡を転じて善ならしめ、是を變じて非ならしむるは、神の運為なり。是の故に人の性為るは、善も亦た之を欲す、利も亦た之を欲す。惡も亦た之を惡む、害も亦た之を惡む。故に利害を思弁するの心は、即ち善惡を思弁するの心なり。是を以て孝を為し忠を為し、悖を為し逆を為す。其れ膏粱を嗜み、茵席を安んじ、糟糠を甘んじ、湯火を安んず。他無し、意智、

情慾を役すると、情慾、意智を役するとの間なり。之を利し之れ害し、之を得、之を失する。神為往來の状なり。以て吉、以て凶、以て美、以て醜、天成、跡を収むるの貌なり。利得吉美は、教えずして之を好み、失害凶醜は、学ばずして之を惡む。其の好む所は必ずしも是れ善ならず、其の惡む所は必ずしも是れ惡ならず。思ひて後に之を弁じ、学んで後に之を能くす。疏通は感応を保するの道なり。択修は運為を宜するの法なり。修して疏す。惡没して善立ち、非消じて是成る。是れを以て言行は、擬議に重からざるを得ざるなり。故に愛憎欲惡は、善惡是非を分かちて動くに非ず、動くを分かてば則ち善惡是非有りて存す。故に情欲、主と為れば、則ち択修は得失利害の私に成り、終に思弁の正を喪ふ。意智、主と為れば、則ち好惡は取舍弁別の公になりて、終に情欲の邪に克つ。是に於て択修は好惡を和し、衆心に適し、天下に達す。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惡の感に聴かしむ。感応は已に運為と別なれば、則ち好む所に専らなること能はず、惡む所も廢するを得ず。是れを以て人情に適すと雖も、或は是に病み、事宜に当ると雖も、或は善に病む。善、是に病まずして、仁、天下に成り、是、善に病まずして、義、四方に通ず。学に非ざれば之を知る莫し、礼に非ざれば之を行ふ莫し。是を以て学は天人に通ずるを務め、礼は威儀を履むに在り。故に其の則に曰く、天を師とし、人を友とすと。時と与に通塞し、処と与に行止す。天下と偕に適し、天下と偕に当る。是の故に学礼は、仁義の修具なり、之に由れば則ち修し、之を舍つれば則ち荒る。裸者は燭を忌み、沐者は冠を弾く。

好悪は一と雖も、修荒は思を換ふ。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、之を衣らざるに安んじ、食はざれば則ち饑うと雖も、之を食はざるに安んず。是れ運為、分弁する所有りて、氣、命を聴くなり。之を扱ぶ所有りと謂ふ、意智の明なり。心は触るる所に動く者なり。触るる所に動く者を以て、之を扱ぶ所に修す。是を以て学は其の術を扱び、処るに其の里を扱び、口は其の言を扱び、身は其の動を扱ぶ。

解 世の実態は、自分と他人との利害相反する場合が多いのである。

自分が安逸であれば、他人は労苦を負い、自分が利益を得れば、他人は損害を蒙り、此方が取れば先方は失い、此方が美になれば、先方は相対的に醜になるのである。しかも、人の「性」は皆、安逸を欲し、害悪を悪むのである。もし、「思弁」することがなければ、互に愚かしく、好む所を伸ばそうとするだけである。そこで彼此のことを慮って、「他の好悪は、猶ほ私の好悪のごとし。」と知れば、「思弁」によって「事の宜」を得ることができるのである。ここに「善悪是非の分るる所以」があったのである。△性・心▽について梅園の説く所は、「性」は、我における「天」であって、「率爾として感ずる」「好悪の感応」であり、「心」は、我における「神」であって、「思惟して応ずる」「思弁の運為」であった。しかし、その「思弁」にしても「利害を思弁する心は、即ち善悪を思弁するの心」であって、同じ「心」による「思弁」にも、自分の利害を思弁する場合もあれば、善悪について思弁する

場合もあるとする。それは、「意智、情欲を役すると、情慾、意智を役するとの間なり。」として、その相違を説明する。さらにいえば、「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、之を衣らざるに安んじ、食はざれば則ち饑うと雖も、之を食はざるに安んず。是れ運為、分弁する所有りて、氣、命を聴くなり。之を扱ぶ所有りと謂ふ。意智の明なり。」ということになるのである。それによれば、寒さに衣を謀り、饑に食を工面するのは、「利害を思弁する心」であってまだ善悪以前のいとなみに過ぎないのである。たとえ、凍えようとも受けるべきでない衣は受けず、たとえ饑えようとも受けるべきでない食は受けないというように、「扱ぶ所」があつて、はじめて「善悪を思弁する心」といえるのであつた。その「扱ぶ所」とは何か。それは、「他の好悪は猶ほ私の好悪のごとく」として、「思弁して事の宜に措く」ことであつた。つまり、他者との関わり方を扱ふことによって、善悪や是非が、その姿を現わしてくるのであつた。それこそが「善悪是非の分かるる所以なり」であつた。このことについては、また「疏通は感応を保するの道なり。扱修は運為を宜するの法なり。修して疏す。悪没して善立ち、非消じて是成る。」とも述べて、人々の「情欲の感応」が閉ざれることのないように、その「疏通」によって「善」は実現されるのであり、また、「意智の運為」が「事の宜」に適うように「扱修」されることに「是」は達成されるのであつた。

善悪や是非は、右のようにして実現し達成されるのであるから、善悪是非の道徳的規範が始めから存在していて、人間の心は善を愛し悪を憎むものであるとする性善説の立場は、梅園の取る所ではない。彼によれば、「性」とは、自らの生にとっての「利得吉美」を好み、「失害凶醜」を悪むところの「情慾」にはかななかった。しかし、その「情慾」を「得失利害の利」に終らせることなく、他人もまた「情慾」を有することを「思弁」して、「取舍弁別の公」の立場にまで、自己自身を高めることが必要であった。「是に於て択修は好悪を和し、衆心に適し、天下に達す」という「善」が実現されるというのであった。その「善」を実現するためには、「択修」が大きな意義をもつのである。しかし、他の多数の人々の「情慾」を伸さしめただけでは、真の「善」の実現とはいえないのである。伸ばさるべきでない「情慾」を伸ばさしめてはならないのであり、その「情慾」を伸ばすことが、果して「是」であつたかどうかが問題である。「人情に適すと雖も、或は是に病む」という状態であつてはならないのである。それとは対照的に、「事宜に当ると雖も、或は善に病む」というように「是」に適っていても、人情を鬱屈させる場合には、真の「是」とはいえないのであった。そして、「善は是に病まずして、仁、天下に成り、是は善に病まずして、義、四方に通ず。学に非ざれば之を知るなし、礼に非ざれば之を行ふなし。」と述べて、「是」に病むことのない「善」が、「仁」と呼ばれ、「善」に病むことのない「是」が、「義」と呼ばれる徳目であることを説いている

が、その「仁」と「義」とは、最初から実在する固定的内容の徳目ではなく、他者との関わり方を「択修」する中で姿を現わしてくる徳目であった。そのような徳目を正しく知り、そして実践するためには、「学」と「礼」によるべきであるとする。ここに、「学礼は仁義の修具にして、之に由れば則ち修し、之を舍つれば則ち荒る。」とされているが、その「学礼」とは、「学は天人に通ずるを務め、礼は威儀を履むに在り。」とされている。そのような「天人に通ずる」の「学」とはどのようなものであるのか。次節でさらに見ることにする。

註(1) 罔然、愚かなさま。(2) 膏粱、美食。(3) 茵席、しとねの座席
(4) 擬議、おしはかる。(5) 履む、行う。(6) 冠を弾く、汚れを払う。

蓋し物には内に有る者有り、外に行はる者有り。内に有る者は徳なり、外に行はる者は道なり。人は道徳を天に得て、而して未だ之を修為せざれば、天に得て、而して猶ほ未だ之を人に得ざるがごとし。人の將に之を修せんとするや、各国異俗、意匠千態なり。請ふ嘗みに諸を天地に通じて説かん。茫茫たる八紘、大海環繞、而して壤地、其の中に曼衍す。而して人の其の間に居るは、或は山海隔絶、或は風土夔別、地に因り産を制し、各自に俗を成す。人の性情は他有るに非ざるなり。独り意匠の設施異なるのみ。勢の至る所、禽鳥の群を為すが如きこと能はず。夫れ人心鬱達して治乱榮辱の事有り。而し

て各壤は人傑を産し、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。是を以て修練齊しからず、行道自から別なり。其の先覺と称せらるる者は、眼を物表に開くと雖も、薰蒸は、葛藤を為し、習慣は自然の如し、此れより降れば則ち各々窠窟を設け、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、而して玄黄を人に争ふなり。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、則ち未だしなり。之を天を師とし人を友とするの則と謂はんは未だしなり。

解 徳とは、内に有するものであるが、それが形をとって外に表われれば道となる。そうした道德には、「天に得るの道德」と「人に成るの道德」との別がある。「天に得るの道德」とは「情慾意智」であって、世界のいずれの国の人々にも共通している。それを「人に成るの道德」として修するにあたっては、「各国異俗、意匠千態」といった地理的環境や風俗習慣の異なるなかで、「各壤は人傑を産し、道を立て法を立て、以て其の民を斯の中に納める」というように、それぞれの国には、その国に適した規範としての「道」や「法」が立てられたのである。その「道」や「法」が制定された目的は、皆同じように民に対する「愛養保護」にあったとはいえ、「立言垂範は途を異にして馳す。是を以て修徳齊

からず、行道自から別なり」というように、人によって「修為」された道德は、それぞれに具体的な特殊の道として現われているのである。そのような道德を「修為」して、秩序を打ち立てた先覚者は、「眼を物表に開」いて「天に得るの道德」に基づいていたとはいえ、その「人に成るの道德」に慣れ親んでいる人々は、時日の経過につれて、その特殊な規範をもって唯一絶対のものと考えられるようになり、他の規範は普遍的でないとして、互いに争うようになる。すべての規範は、かつては「天」に基づいて立てられたにもかかわらず、後世になると、「人に制するの道、己に成るの徳」をもって、それぞれに普遍的であると主張し合うのは、「人」の立場から「天」を争うようなもので、それは、「天人に通ず」るの「学」とは言いがたく、また、「天」に基づき「人に即すること」を原則としていた古代の「礼」にも反するものであるとする。

註 (1) 意匠、おもいとくふう。(2) 曼衍、ひろく広がる。

(3) 叢別、はるかに別れる。(4) 玄黄、天地。

夫れ人は、類に親疏有り、等に尊卑有り、之を列して父子を為し、兄弟を為し、君臣を為し、夫婦を為す。機に殺活を含み、能く治乱を抱く。悦怨榮辱は、其の中に起伏す。誠偽千態、当遇万状、若し一途を取りて多方を御せば、則ち焉んぞ鬭争を致さざるを得んや。故に学は唯だ天人に通じ、功は能く人を安んず。是の故に心性は天

に得て、修荒は人に成る。天に得るの道德は、修為に^ま倣^なって、人に成るの道德は、修為に待つ有り。己れ已に人に居て、天に得る者を奉じ、而して成を人に修す。是の故に古の人傑は、能く徳を貴び道を修す。要は修心治人の二途に過ぎず。已に其の境に入って其の趣を成せば、桃紅李白は春風に綻び、蘆華楓葉は秋霜に媚ぶ。其の本原より其の末弊を觀れば、則ち烹熟の火は蘆舎に延び、灌漑の水は陷溺を致す。唯だ天下の為に安衆の功を立つる者は、其の利する所を益し、其の害する所を損す。君は衆の為に其の焚溺を拯^すふ者なり。師は愚の為に其の嚮道を為す者なり。人の、人のために道を立つるは、荒を忌み修を取る。夫れ成る者は自から然り、修する者は^{おのず}忖^{おも}ふ有り。忖修の道は、葉を采り苗を耘^{くさ}るが如し。葉を采る者は、^①良^りを離離に抽^ぬき、苗を耘^{くさ}る者は、^②莠^{はくさ}を蓬蓬に除く。天下を以て天下の心を觀るに、猶ほ離離を山に望み、蓬蓬を田に見るがごとし。皆、具して天なり、忖びて人なり。故に善惡の、人に在りて心を反するは、毒藥苗莠の、生に在りて物を反すると同じ。君、賢を挙げ能を使えば、則ち民は善に向ふ。邪を用ひ奸に任^{まか}すれば、則ち民は惡に化す。舜は古の聖人なり。善は人と^{とも}にす。己を^す捨てて人に取る。人に取りて以て善を為るを樂む。善を好み惡を惡むは、天下の同情なり。人の同じく欲する所の者を挙げて、之を同じく欲するのに行ふ。人の同じく惡む所の者を察して、之を同じく惡むの人に懲^とず。是に於て好惡、人と違はず。故に令すれば則ち行はれ、禁ずれば則ち止む。唱ふれば則ち和す。道びけば則ち従ふ。讓るも亦た之を悦び、取るも亦た之を悦ぶ。是れ之を大道と謂ふ。

解 人の世は、親疏・尊卑の關係が複雑にからみあっていて、その中で「情慾意智」に基づいての「悦怨榮辱」の思いが働いているので、もし、一方の立場のみに固執するならば、鬭争を引き起さざるを得ない。それ故に、「学」をもって、よく「天人に通ず」ることによってのみ、その結果として「人を安んず」ることができるとするのである。「天人に通ず」とは何か。人の「心性」は、自然そのままであり、「天に得るの道德」であるが、古の人傑は、それを奉じて修為することにより、「修心」と「治人」の二つに必要な道德を確立したのであった。桃紅李白は、春風が吹けばほころび、蘆華楓葉は、秋霜が覆えばしおれる。それは自然のままの当然の現象であるが、それに詩情を感じるのは、人の立場である。同じ火が、烹熟の火として人を利するが、また蘆舎を焼く火ともなつて人に害を与える。さらに、同じ水が、灌漑の水になるとともに、陷溺の水にもなる。それは、自然の理としては当然のことであるが、天下のために衆を安んずるのに功を立てた人とは衆に利となる所を伸ばし、害となる所を除いた人のことである。それは、「人」の立場において、「忖修」したことを意味する。その「忖修の道」とは、山に離離として繁茂する草木の中から葉草を選び採り、水田に蓬蓬として生い茂っている苗の中から^{はくさ}莠^{はくさ}を除くようなものであるとする。すなはち、すべてを生育繁茂させるのは「天」の道であり、それに基づいて選ぶ所に、「人」の道が成立する。そのように、善と惡との別もまた、「天に得るの道德」である「性」に基づいて「忖修」する所に、「人に成るの道

徳」として成り立つというのである。そこで、君主は、賢人を挙げ用いれば、民を善に導くことができるのであり、舜は古の聖人であつて、人の「性」としての「好悪の情」を基にして、善を勧め悪を懲すという、大同に基づいての政治を行ったとするのである。

註(1) 離離、繁茂するさま。(2) 莠、稲に似て害のある雑草。

(3) 蓬蓬、さかんにしげるさま。

然りと雖も学ばざれば則ち術無し。智に貴ぶ所の者は学なり。学は其の蔽^{しほ}を毀つて、明、四方に通ず。若し未だ天人に達せざれば、旧に仍^よつて其の目を昧^{くら}ます。学に諸家の分有り、古今の異あり。諸家の態は、則ち区域を畫し、護^ご計^{けい}を事とす。古の学者は、文字に纏はず、今の学者は、牢^{かた}く章句に貼^{ちゆう}す。明を開くも茲に由り、才を屈するも茲に由る。故に学は天を師とし人を友とす。天を師とすれば則ち能く之に順ひ、人を友とすれば則ち局促^{こく}する所なし。之を大同に得て、之を各好尚に責めず、故に其の人を治むるや能く運用を為し能く感能を保す。趣^そ舍嗜好^{しこう}は、衆の私意なり。人は、各、其の意を有すれば、則ち各、向ふ所有り。向ふ所、同じからざれば、則ち見る所、同じからず。見る所、同じからざれば、則ち養ふ所、同じからず。養ふ所、同じからざれば、則ち是非する所、同じからず。是非する所、同じからざれば、則ち守禦する所異なるなり。守禦する所異なるや、則ち道路に目を反す。是れを各異と謂ふ。何ぞ其の大きいと同じく、何ぞ其の各異なるや。生の別なり。若し此に通ぜざれば、

則ち或は其の子の悪を知らず、或は赤子を愛外に置く。故に同を以て異に誣^いる者は、非なり。異を以て同を疑ふ者は、惑なり。議論紛若たれば則ち是非熾^{さかん}にして、而して善惡藏^{かく}る。人情疏通すれば則ち善惡適して、而して是非公なり。

解 しかしながら、学ばなければ、大同を知る術がない。本来の学問

は明を四方に通ずることにあつたが、今の学問する者は、八天・人ノの条理を知らずに、徒らに文字や章句にこだわりの、それぞれの学派に閉じてもって相互に争っている。真の学問とは、「天を師とし人を友とす」るものでなければならぬ。あらゆる「学」は「天」に基づいて成り立っていることを知って、大同の立場に立ち、相互に「議論紛若」の争いをやめるべきである。そうすることによって「人情を疏通すれば、則ち善惡適して是非公なり。」という本来の在り方が実現すると説くのであった。

註(1) 護計、まもるとそしる。 (2) 貼、ねばりつく。 (3) 局促、せまくなるしくちこまる。 (4) 趣舍、取ると捨てると。

(昭・五八・九・一五脱稿)