

三浦梅園の学問観と方法論

教育心理学研究室 木村俊夫

(昭和48年9月6日受理)

1 梅園学の梗概

1.1 条理学

矢野弘は、「条理余譚」¹⁾のなかで師三浦梅園(1723~1789)の学問を『条理ノ学』あるいは『条理学』と呼んでいる。梅園の与り知らぬことである。梅園の学問(以下梅園学)は、「玄語」(1753~1775)、「贅語」(1756~1771)、「敢語」(1760~1767)の『三語数十万言』²⁾³⁾²⁷を中心とし、「儒原」(1773・賃金論ないし経済哲学に相当)・「詩敵」(1784・詩学に相当)等を周辺として、整然たる体系を構成している。三語の内容は表1に示し

表1 三語の内容

	矢野 ²⁾¹⁸³	三枝 ^{2)28~}	三枝 ⁴⁾⁸⁴
玄語	天地	事物の本質	思想そのもの
贅語	天人	事物そのもの	自然及び人間
敢語	堯舜周公ノ道	倫理	人倫

ておく。体系の整合性は Kant (1724~1804) を、確固たる論理が全体系を貫徹している点は Hegel (1770~1831) を想起させる。しかし、梅園学の意義は、かかる体系性よりも、方法論およびそれを推進させた学問観にある。

1.2 学統

梅園は、長子の黄鶴によれば、十代の日に豊後の儒学者の綾部有終⁵⁾および藤田貞一に師事したことがあるが、殆ど独学と言ってよい。幼少時から、自然科学的興味が強く懐疑心に富み合理主義的思考に長じていた。医を業とするところから医学と本草学はひととおり修め、また当時の儒学思潮を理解していた。豊後の国東郡という僻地に住みながら、漢訳書を通じて天文・地理・博物等の西学にも触れていた。

貝原益軒(1630~1714)には本草学(「大和本草」)を通じて接近し宋学批判(「大疑録」)に啓発された。また、山鹿素行(1622~1685)や荻生徂徠(1666~1728)の著書にも親炙していた。とくに、素行の「聖教要録」

(1666)の『学有レ法。…学必在レ問。…学必在レ習。…学必在レ思…。学必有レ蔽』(上、聖学)⁶⁾³⁷、『学必在レ師。於聖人。世世無聖教之師。…然道在天地之間。…何有常師乎。天地是師也。事物是師也』(上、師道)⁶⁾³⁷、『事物之間、必有二条理₁、条理素則先後本末不レ正。…凡天地之間、有₂自然之条理₁』(中、理)等に窺えるような学問観や自然観の影響をかなり受けている。

しかし、「玄語」の先駆はない。皆川淇園(1734~1807)の「名疇」や「易原」を初めとする易の新研究は、「玄語」より後のことである。してみれば、梅園は、宋儒批判に始まる日本の古学が、最後に取上げるべきシナ古典を、宋儒の解釈から解放して、その古義と思考方式を理解し、それを西学と対比しながら自家菜籠中のものとして、そこから近代的な自然認識の範疇論や論理学を構成した先駆者であると言える。

帆足万里(1778~1852)の高弟たる米良東嶠撰文の「万里碑文」によれば、『攀山先生に基き、先生大成せり』^{7,5}とある。攀山とは梅園の別号である。梅園の学問、とくに学問精神は、弘・万里・東嶠と伝えられ、南豊学統の淵源となった。万里の主著は「入学新論」・「窮理通」・「東潜夫論」と目されている。「入学新論」は「原教」・「原学」・「原名」の3篇から成る学問論である。「窮理通」は Comte (1798~1857) の「実証哲学講義」と対比されてよい。「東潜夫論」は「海防策」とともに時務論である。

1.3 学問論に関する著作

梅園の学問論は、「玄語」を中心に述べられたものと「戯学学徒」(1774以後)とがある。前者は3段5篇から成る「玄語」の第1段の「例示」^{8)12~3}、「多賀墨郷君にこたふる書」⁹⁾(1777。以下「墨郷宛書簡」)、「高伯起に復するの書」^{3),8)83~}(1775以後。以下「伯起宛書簡」)²⁾である。

23年間に23回も換稿された『十余万言』³⁾¹⁴¹から成る「玄語」に対して、「例示」はその序説、例言であり、両書簡は平易な解説、入門書の性格を有する。しかし、親鸞の「教行信証」に対する唯円の「歎異抄」、道元の「正法眼蔵」に対する懷弁の「正法眼蔵隨聞記」と同様の役

割を果すのは墨郷宛書簡である。この書簡は、自筆という点では、道元の「学道用心集」に相当すると言ってもよい。また、懐疑心の励起と先入主の排除を梃子とする旧学批判、新学構想の展開という点では、Bacon (1561～1626) の「新機関」第1巻前半あるいは Descartes (1596～1650) の「方法序説」第1～2部に対比させることも可能である。「玄語」中心の学問論に先立ち、「戲示学徒」の要点を次ぎに紹介しておく。

「戲示学徒」は9条のアフォリズムに集約された学問観である。しかし、それは、客観的文化財としての学問に関するロゴス的な問題ではなく、その学問に従事する主体のバトス的問題に触れた、謂わば徳義的な学問観である。

『学問は飯と心得べし』とか『学文はくさきな(臭き菜)の様なり』とかの各条の初句は戲示に相応しい。後続する文章の内容は極めて倫理的でありながら、その表現は戯画的・風刺的である。両句の全体は、学者に有りがちな学識の見せびらかしや学者臭を指摘し、学問は自身の心の營養のため、臭みは鼻につく、と風刺、警告しているのである。

『学文は置所によりて善悪わかる。臍の下よし。鼻の先悪し』は、前の2条を受けてまとめたものであろうか。“言い得て妙”とはこういう文章のことであろう。『学文は輕業のやうにするがあし(悪)し』は、重厚さに欠ける小手先の器用さの批判ではなく、自らは『人を目の下に見おろし』で偉らぶり、他人の『天窓をふむ』ことで人の体面を傷つけることの不徳義を指摘したものである。他の条をも含めて、徳義的学問観として貴重である。

2 新学構想の前提

2.1 旧学の批判

2.1.1 儒学・仏学の批判

梅園の『於₂天地₁也、荒唐散漫而説。於₂死生₁、恍惚曖昧而言。取₂驗於₁僻、懸₂舌於₁空』という一文は、富永仲基 (1715～1746) の「出定後語」(1744) に見える『漢人の文』・『竺人の幻』や「翁の文」(1746) に見える『儒道のくせは文辞なり、文辞とは今の弁舌なり。…礼は天地の別なりなど、天地にまでかけていふに₁₁てしるべし』・『仏道のくせは幻術なり。…それよりいろいろのあやしき生死・流転・因果をとき、…奇妙なる種々の説をせられたるも…』と照合すれば、儒仏すなわち旧学の内容の総括的批判であることが明瞭である。

『人聞₂諸古₁、得₂諸書₁便言焉』にしても、梅園として

は『未_レ能₂全信₁』であったのは当然である。懐疑心に富み合理主義的思考を好んだ彼にとっては、『古人経軀の名目を設けながら、其説は分明なる事も不承₃』であった。彼は Descartes と同様に『それを疑ういかなる隙もないほど、それほどまでに明晰に、それほどまでに判明₁₂』を学的受容の『規則』にしていたのであろう。

2.1.2 学派対立の批判

梅園は、旧学を奉ずる学者達の在りかたについても鋭い批判を下している。『儒は儒中に相関ぎ、仏は仏中に相毀ち、諸子百家諸の中に相関ふ』(伯起宛書簡)・『異同紛緼、一護一訐、各執₂其門₁、各守₂其戸₁。区域相画、是非互殊。於_レ是乎、或相説視、或相仇讐』がそれである。

梅園は、これらに対して、学問および学者の本来の在りかたを『学而弗_レ覚、思弗_レ偏、獲_レ則而履焉。斯道₉』と考える。後述のごとく『天地を師』とする梅園においては、『天地達観』を志向する立場からの帰結でもあろうが、『聖人と称し₃仏陀と号するも、もとより人なれば、畢竟我講求討論の友』であるとともに、『たとひ少年輩、我より句説を授け候ても、同門の朋友』であったのである。

しかし、旧学および旧学を奉ずる学者の惨状の救済に関しては、『我知₂其弗_レ可_レ及₁』のであった。彼が旧学の伝統から離脱せざるを得なかった所以のひとつである。

2.1.3 古代的・書物的学問の批判

梅園は、『其造言の始の人を神聖とたて、これを造物者の位に置候』ごとき古代的・書物的学問や学流から脱出しなければならぬと考えた。梅園におけるこの思考過程と、Descartes の『書物による学問を全くやめ…自身のうちにか、あるいは世間という大きな書物のうちに見いだされうるであろう学問のほかは、どのような学問にしるもはや求めまい』と決心するに至る思考過程との近似性は、学問における近代精神の覚醒の仕方として、極めて貴重である。

2.2 新学構想の原点

2.2.1 天地是師也

梅園は、旧学の旧学たる所以は、学問が『事₀上の学問』を忘れ『書上の学問』に偏したことにあったとした。そして、さらに、その根本の理由は、『天を師とせず、人を師とする』こと、『則₂於₁天地』取らぬこと、にあると考えた。この着想こそ、彼の旧学批判の決め手であ

り、新学構想の原点であった。

彼の新学は、『事上の学問』の志向、したがって『天地を師』とする方向において期待される。梅園の先駆として素行が『天地是師也。事物是師也』と言ったとき、Bacon はこれより夙く(1620)、『学問と技術と人間のあらゆる知識との全般的革新を行なうこと』(「大革新」)を意図して「新機関」を『自然の解明についての正しい指標』として書き上げていた。梅園はその自然を『天地』・『天』・『事』と呼んだのである。

『書物による学問』を離脱した Descartes は、異国の都会での孤独な生活のなかで、『自身のうちに見出されうであろう学問』を期待して省察を継続し、やがて『私は考える。それ故に私は有る』という彼の『哲学の第一原理』を把握した。西欧の学問における近代精神はかくして、Bacon と Descartes を通じて自然と人間を客観と主観とに鋭く分極させた。梅園は、一世紀半遅れたが、日本においてこの役割を演じたのである。

ところで、旧学における欠陥の発生源の解明は、新学をして前轍を履ませぬための布石である。梅園は、こういう配慮をまず『かく広き世の中に、かく悠久の年月を重ね、かく数限りなき人の思慮を費し、日夜に示して隠すことなき天地を、何ゆへ看得る人のなき』という疑問として表現した。そして、次ぎのように適切な解答を提出した。『生れて智なき始より、只、見なれ聞馴れ触れなれ、何となしに癖つきて、是が己が泥みとなり、物を怪しみいぶかる心、萌さず候』と。

これは、旧学における学習を阻害する先入主の存在と学習を促進する懐疑心の貧困を指摘したものである。翻せば、先入主の排除と懐疑心の励起の提唱であって、新学の開拓に必須の事柄であった。Bacon が「新機関」第1部で熱心に分析した idola は、実は先入主のことであった。また、Descartes をして彼の『哲学の第一原理』に辿りつかせたのは、心的状態としての懐疑心が方法的に編成された疑問体系であった。

先入主と懐疑心との関係は、上掲の引用文では、先入主が懐疑心の芽を摘むことになっている。しかし、梅園は、自己の体験に照して、懐疑心の励起による先入主の発見、変除の可能性を信じ、『触る事悉御不審を起され、我かくおもひかくうたがふもの、もと人なれば人の執気ある処を、御かへり見有べく候』というように提唱している。

2.2.2 先入主の排除

1) 習・染・蔽

梅園は、普通の知識獲得過程を『習』と呼び、これ

を『俗習』と『学習』とに区分した。『俗習』とは日常生活における無意図的学習、『学習』とは学問における意図的学習である。しかるに、人間は『必染於所習。染於所習則失其所素』するのである。

『素』とは『嬰孩天然の真』である。彼はこの『染』が真実の認識を遮蔽することにより生ずる弊害を、素行と同様に『蔽』(へい、ついえ)と呼んだ。『染』は現象概念、『蔽』は価値概念に属する。彼は後者を『俗習之蔽』と『学習之蔽』に区分した。

2) 俗習之蔽

『俗習之蔽』について、梅園は、「例示」では殆ど解説しなかったが、墨郷宛書簡では詳説し、『学習』による真実の認識まで妨害する点に論及している。『俗習』による『染』とは、『生れて智の萌さざる始より、見なれ聞馴れ触れなれたる癖つきて、…と思ふは、慣れ癖つきたる事なり』とあるによれば、『慣れ癖』のことである。この『慣れ癖』は『人癖』と『自明癖』の2種に大別される。

梅園のいう『人癖』とは、『我にあるものを推して他を觀、…何にて人におして、見もし思ひもし候』ような擬人観的・物活論的傾向である。感情移入的傾向をも含めてよいかも知れない。Bacon のいう『種族のイドラ』に対応する。『古来、明哲の輩も…此の病に坐せられ、人の境に居て人を離るる事能はず、目の翳障をなすなり』という記載は、『俗習』による『染』が『学習』にまで『蔽』を及ぼすことを指摘したものである。この場合の『人癖』の内容は、鼠の嫁入りや藤の郷愁ばかりではなく、『人は有意なり、天は無意なり』(伯起宛書簡)であるにも拘らず天意・天命を考えるたぐいをも含んでいるのではなからうか。

『自明癖』とは、『我人に石を手にもちて、手を放せば、地に落るはいかなるが故ぞとへば、それは重きによりて下に落る也、知れたる事也といふ。是も其人知りて…いふにあらず、なれくせにて…しれたりとおもふなり』というような『慣れ癖』の一種に筆者が仮りに命名したものである。『管癖』も筆者の仮りの命名であるが、『自明癖』の一形態であることは『目に見ゆる管…かろき物は浮ぶ管、是はしれたる事也とすますなり』とあるところから明らかであろう。Bacon のいう『市場のイドラ』に対応するものである。

梅園から見れば、これらの『慣れ癖』で処理している事象は、懐疑心を励起すれば、実は『あやしむべき事』であり、『ひとつとして合点ゆきたる事はあるまじく候』ようのことである。彼は、先入主を論じながら、さり気なく学問の原点としての『無知の知』を示すととも

に『知識への愛』を語っているのである。なお、彼は、『俗習之蔽、学為₂之砭₁』と述べているが、治療・救済が可能な理由を示していない。おそらく、『俗習』による『染』としての『慣れ癖』は『何となしに』癖ついたものであって、意識的に固執されることがない、と考えていたのであろうか。

3) 学習之蔽

『学習』による『染』については、梅園は『其子を一人は浄門の僧となし、一人は日蓮下の僧となし、各其師に従って学ぶ事十年、帰りに会して所見を呈せんに、十年の習気水炭相反し、死すといへども其守をかへず』という具体例を挙げている。

しかし、『習気』による対立は宗門の間だけではない。梅園は『世の為に教へを立つるの人、其の意は同じく己れを修め人を安んずるに在り。而も其の説は則ち意匠同じからず、好尚或は異なる。各家相分れて各々其の是非を守る。己れ鞏固して彼は非なりと曰ふと雖も、彼の己れを視る猶我の彼に於けるがごとし』という一般例を示している。

そして、『書生の学問は其師の立説を主張する癖』があり、『各徳₂其所₂得而有₁、道₂其所₂由而行₁』れば、『岐岐を生じ派派を分つ』で、『敵味方とわかるる』ことは必定であり、かくして『学習』が『蔽₂人之聰明、病₂人之才力』ことにもなるとして、『学習之蔽』を指摘している。

努力して習得した知識に基き意識的に構成した識見や信念は、人格や面目に関連するから、『学習』による『染』は我見・我執として意識的に固執される。したがって、『学習』による『染』の除去は容易でない。この結果としての『学習之蔽』に関して、彼が『殆擲₂藥石₁』と嘆じたのは道理である

4) 図書筌蹄論

梅園は、真実の認識を遮蔽する『学習』による『染』の外的因子として、旧学の典拠でありまた所産でもある書籍を挙げている。彼によれば、『古今の書籍は、…みな習気の内より書たる物ゆへ其のなづみをさるの良薬と存ずるは見あたら₂ず候₁』である。そればかりか、却って『大習気の種子』ですらある。それは、『天地を得と臍の下に入れて書たる書』ではないからである。

『書籍と申候物も、むかしの人の面々の見たる所を書つけたる物にて、造物者の書たる書にてなく候へば、其の人の通じたるかたは明にも候へ共、塞がるかたの候てたとへば人の物いふには通じ候へども、鼻をかぐ事は塞がりて、犬猫に劣候様の物に御座候』という一文は、上掲文とともに『書上の学問』時代における書籍論として

時流を抜き、書籍に纏綿してきた強固な『劇場のイドラ』を破るに足るものである。

しかし、梅園は単なる書籍排棄論者ではない。『書与レ凶皆贅疣。姑為₂魚兔₁、設₂筌蹄₁爾』。学ぶべきは『天地』であり、凶書はその手段に過ぎない。凶書の内容は『觀_レ於_レ天、而有_レ合也、則宜_レ取。觀_レ於_レ天、而有_レ誤也、則宜_レ舍』でよいのである。

この言葉は、自著「玄語」について述べられたものであるが、「墨郷宛書簡」のなかで述べられた「もし、古今に歴試し天地に考え、合ふ処ありとせば、拙き言も魚兔の筌蹄となるべく候」と併せて考えてよい。合理主義的・実証主義的精神の躍動のなかに、真理検証に関する客観的基準設定の配慮が見出されるであろう。

2・2・3 懐疑心の励起

梅園は、『疑ひ多き人さとの事と(鋭)し』と見た。彼は、『無知の知』が学問の原点であり、懐疑心が愛知心と表裏して真実の認識への原動であることを知っていたのである。それだけに、『一生を醒るがごとく酔ふがごとくにして生る』ような『疑なき人』が多く、『さとの事鈍き』人々が多いことを問題にせざるを得なかった。彼は、『垂髻未だ書を読むを知らざるの前、疑を天地造化に懐き、時有って寝食を廃す』ほど懐疑心が旺盛であった。そういう彼にしてみれば、懐疑心は『嬰孩天然の真』と考えられたに違いない。

彼は、人々にそれが薄弱なのは、なにかによって鈍磨したのだ、と考えた。彼にとって、懐疑心が人間の本性だったということは、彼の『神鳴り地震りたりといへば、人ごとに頸を擡り、いかなることにやといののしる』という叙述からも明らかであろう。彼は、その『なにか』をまず『慣れ癖』、つぎに『書上の学問』に纏綿する古典過信と考えた。

梅園は、『人地動くを怪しみて、地の動かざるを求めず、雷鳴る所を疑ひて、鳴らざる所をたずねず』という世人の精神状況を、『其雷地震をあやしむこそあやしけれ』と批評している。これは、『日頃『物を怪しといふかる心なくば、なきにしてやむ』と見える人々にも、残存していた懐疑心を認めこれに希望を繋いだうえでの、反語的な批評である。この時の彼は、すでに、先ず『うたがひあやしむべきは、変にあらずして常の事』でなければならぬ、という近代的・科学的の思考法を築いていたのである。

梅園は、しかし、後述するように科学的知識を踏まえた哲学を志向していた。そこで、この主観的な懐疑心を客観的な疑問体系に仕立てることを考えた。そして、そ

の構想を『智を天地に達せんとならば、雷をあやしめ、地震をいぶかる心を手がかりとして、此の天地をくめて一大疑團となしたき物に候』、『天地を達観せんと思召して、平生慣れて常とすることを疑の初門とし、触るる事悉御不審を起され、我かくおもひうたがふのも、もと人なれば人の執気ある処を、御かへり見有べく候』と書き綴っている。この方法的懐疑の過程と Descartes の『哲学の第一原理』に至る過程との間に何等の接点もないであろうか。

3 新学の構想

3.1 対象

3.1.1 知識の源泉—天地—

梅園は『書上の学問』ではなく『事上の学問』に希望を繫いだ。『書物による学問』に見切りをつけた Descartes は『世間』という大きな書物のうちに知識を求めて異国の旅に出た。梅園は『天地』という大きな書物のうちに知識を求めて郷里に止まった。

梅園の、『天地を師とせず、人を師とするの弊にて御座候』という旧学の旧学たる所以に関する断定は、旧学批判を通じて新学を提唱する、旧学から新学への転回点であり、『人は天地を居宅とし居るものに候へば、天地は学者の最先講ずべき事に御座候』という対象決定は、新学の立脚点であった。

その『天地』は、同時に学問の『師』であり真理の判定基準でもあった。梅園が捉えた『天地』は、『むかし新しき天地にもあらず、今ふるき天地にもあらず、いつもかはらぬ無塩にして、我炉中の火即ち万里の外の火にして、我盃中の水千古の前の水なれば…』によれば、普遍・妥当の法則に支配される自然である。また、『我立る者にはあらず、其立たる者に我したがふ事に候へば、火は合点せざる前の通にもえ、水は合点せざる前の通にながるる事に候』によれば、主観を超絶した自然であった。

梅園の自然は、正しく近世の西欧が捉えた『客観としての自然』であり、『内なる精神』に対する『外なる自然』であった。Descartes は『省察』において精神を物質から解放した。梅園は「玄語」において自然を精神から解放したのである。

梅園は、『天地』と人間との関係については、『天地者天地也。観而論之者人也。挙レ我以対₂天地、所レ挙之我者有意也。所レ対之天地者無意也。天人之間意之有無而已』と述べ、主客の別と関係を明快に論断している。

『天地』の認識は、『其立たる者に我したがふ事』、『天地をしるは我私の意を入れず、あるままに天地に従ひて、天地を師とするにしくはなく候』である。その天地は自らを『隠さず人に示し』ているから、『書を読むにも、人に聞くにも及ばざる訳』で、『如天地を達観せんと欲せば、但天に観て而して之を天に獲ればよいのである。

3.1.2 究極の対象

では、新学「玄語」の対象はなにか。梅園は、墨郷宛書簡に『智を天地に達せんとならば…』、『天地をしらんとならば…』と記している。「玄語」の主題は『天地』だったのである。しかし「玄語」は百科全書ではない。その対象は、『天地万物経緯に織らるる事をしるべし。其宇宙の真面目を觀るには、…其経緯をしるべし』に見られるような『経緯』である。してみれば、『玄語』の対象は、客観的実在としての『天地』の構造連関であろう。

梅園は、『天地』を知識の源泉とする学問を、科学と哲学に区分した。ここにいう科学とは、梅園の謂う『天地』の『形態』を『実測実徴』する『天文地理』の学、『天行』を『実測実徴』する『推歩』の学、等の『精密』なる学である。また、ここにいう哲学とは、梅園によれば、『物を数え』、『胡蘆を画く』に過ぎない精密学ではなく、これらの科学を『初門』とし、『条理の道』により『天地を剖析』する『天地達観』の学である。「玄語」は正に Meta=physik であった。

3.2 方法

3.2.1 反観合一

梅園が「玄語」に托した目的は、『天地達観』の自然哲学の建立であった。そして『其達観する処の道は、則条理にて、条理の訣は反観合一、捨心之所執、依徴於正のみ』であった。まず『条理』から考察しよう。

1) 条理

『条理』の初見は、一般に、孟子の『始₂条理₁者智之事也』(万章篇)とされている。しかし、梅園の『条理』は、素行が提唱した『条理』のほうに近い。梅園によれば、『条』は『是を木に就いていふに、其一本の身、木根を有し標(枝)を有し、根には次第に根をわかち、標には次第に標をわかす』ものであり、『理』(条のすじ)は『理のわかる処、条わかれ、千条万枝になり候』ものである。

したがって、『条理』は“本から末へ”、“一から多へ”の演繹論理であるかに見える。彼によれば、『条理』

は、人間の側における思惟形式であるよりまえに、自然の側における『準』であり、『物中に具する性体』であった。素行の『天地之間、有₂自然之条理₁』や梅園の『天地に条理あり』はそれを言うのである。しかし、だからといって、『条理』の論理を演繹論理とするのは速断である。なぜなら、『条理』の第1の『訣』は『反観合一』だったからである。

2) 反観と合観

『反観合一』の訓みかたを梅本克己は『反して合一するところを観る』ないし『反観して一に合す』としている。しかし、ここでは“ハンカン・ゴウイツ”と読んでおこう。語義は、梅園自身の『反して観、合せて観て、其本然を求む』という解説に従うことにしよう。いずれにしても、『本然』を求める方法であり、『繹ぬるの術』である。『反観』は『以₂对待₁、而₂反観₁』とあるごとく、所与の概念Aに対立的の概念 \bar{A} を“求めること”（徴召、後述）である。『合観』は、Aと \bar{A} について『就₂一₁、而₂剖析₁』したうえで両者を統一する『其本然』を求めることである。

この方法の根拠は『天地』にある。彼はそれを『条理者一也。分而反焉。合而一焉』と記している。だから『是以反観合一、依徴於_レ正₁、非_レ可_レ以_レ私調停₁也』とするのである。ところで、この観法の急所は、『反観』である。彼はそれを『不_レ自_レ反観門₁来_上者、則不_レ上₂之於_レ理₁』とまで言っている。

Aと \bar{A} が同時に与えられれば、解決は両者を統一すれば足りる。しかし、Aしか与えられない場合は、まず \bar{A} を探し求めなければならぬ。Aと『合せて観て、其本然を求』められるとき \bar{A} を捉えることは必ずしも容易ではない。それを可能にする『訣』が『依徴於正』である。

3) 依徴於正

『捨心之所執』は、先入主の捨離であって、既に2・2で触れたからここでは取上げない。『依徴於正』の訓みかたは、梅本は『徴ニ（おいて）正ニヨルとも読めるし、依_レ正ニ徴スとも読める』としている。『習気を執し、徴に正による事能はず』という文例もあるが、同じ墨郷宛書簡の『執する所ありて、徴を正にとらざれば』および「例示」の『失₂徴於₂天地₁』をも参照して『徴ヲ正ニ依ル』と訓むことにしよう。

梅本は、『反観合一』と『依徴於正』との関係を『表裏一体』あるいは『相互媒介』として捉え、後者の役割は『反観合一』を『主観的解釈からまもるための前提としての観念論の排除』と解している。しかし、本稿では『反観』の実行過程に対する補説と見ることにする。

ところで、『徴』は徴候ではなく徴召 Beruf であろう。私見に従えば、Aに『对待』の \bar{A} を“呼び出す berufen”ことである。しかるに、『对待は天地之条理』であった。しかも『徴在₂天地₁』とされている。してみれば、いかなる \bar{A} を呼び出すかという意味における『徴』もまた『天地之条理』だったのである。『天地之条理』としての『徴』は意識に反映する。正しく反映させるためには、人はその心性を『正』ならしめればよい。和文中の『依徴於正』は常に『習気』や『所執』の排除と関連して語られている。『正』は『捨₂心之所_レ執₁』によって回復される『嬰孩天然の真』、すなわち心性が純乎として一に止まる状態であろう。結果は『正₂之於₂条理₁』ということであろう。

『徴在₂天地₁』は『依徴於正』を理解する鍵である。彼は、これを『竊有_レ見_レ于_レ兹』として『我言₂其半₁、而人知₂其半₁』という具体例を示している。前の『半』はAなる対象の属性や状態である。これを示して『反_レ之之_レ状』を探させると、相手は『必得₂其状₁』て回答 \bar{A} を見付ける。それが後の『半』である。これは心理学でいう対比連合である。梅園は、この過程を『徴』と呼び連合法則の根拠を『在₂天地₁』と考えたのである。

3・2・2 弁証法としての反観合一

上記のような思考過程を推進する「玄語」に、三枝博音博士は『対立の論理思想』が『思索の全体を貫いている』のを見て梅園を『弁証法的思想家』と判定した。そして、『反観合一』の思考過程に『弁証法の論理を見出すことができる』と述べ、『(梅園の)論理学思想とヘーゲル論理学』との異同を紹介している。弁証法を“対立の克服を通じて真実を認識する方法”とすれば、梅園の『反観合一』の観法は正に弁証法である。

しかし、Hegelの弁証法では「 $\begin{array}{l} \text{正} \\ | \\ \text{反} \end{array} \rightarrow \text{合} \rightarrow \text{正}$ 」、Marxの弁証法では「 $\begin{array}{l} \text{正} \\ | \\ \text{反} \end{array} \rightarrow \text{正}$ 」のごとき単位的過程がひとすじの連続的階段を描くのに対して、梅園の弁証法では「 $\begin{array}{l} \text{正} \\ | \\ \text{反} \end{array} \rightarrow \text{合}$ 」の単位的過程が複雑に錯綜して煩雑なまでに団塊的なネット・ワークを構成している。また、Engelsの自然弁証法が上記のごとき連続的階段を描きながら自然の運動と発展を追跡するのに対して、梅園の弁証法は静的・観想的である、と言える。

3・2・3 反観合一論の背景

梅園の学問を、三枝博士は『支那にも日本にも前例の

ない学問』と判定した。しかし、私見によれば、彼の論理的思考過程は極めて東洋的であり、その『反観合一』の思考法は極めて古代シナの思考法、近世日本における素晴らしい結晶である。

1) 対的思考法

その特徴の第一は、梅園の弁証法を構成する対の論理である。「玄語」には無数の対概念が重畳している。ところで、古代シナの代表的な自然哲学は「易経」である。「易経」の六十四卦は1対の爻(一と-)を要素として、『両儀生₂四象₁、四象生₂八卦₁』（「繫辞伝」）の要領で構成されている。卦はそれぞれ対をなし、それらの解説は、時代による変遷を超え牽強附会であっても、意味づけには対の論理が、表現には対句的発想法が維持されていた。

そして、この対的思考法は、その後の哲学・文学を通じて継承されている。易学史を『庖犧氏之後、我未_レ見_レ能述_レ陰陽₁者_上』と批評する梅園の対の論理、とくに『反観』における『微』の論理が、これらの漢籍に遍満する対的思考法と無関係であるとは考えられない。詩における対句法29目を解説する「詩韻」は梅園の主著のひとつであった。

また、マナブとヲシフを学、オホフとハラフを蔽、ヤブルとサダムを弊、カヘルとソムクを反、カヘスとオクルを帰、ミダスとヲサムを乱、というように意味が対立する言葉を同一の文字で表現することは、漢籍では珍しくない。問題は、こういう表現を許容する思考法の根強い伝統的地盤がシナにある、ということである。

対立する2種概念を1個の文字で表現するということは、論理的には既に両概念から共通の本質を抽出し高次概念を形成している、ということである。この論理過程は、梅園の用語を借用すれば、『就₂一₁而剖析』したうえて『合せて観る』という意味における『合一』である。梅園における『合₂乎分中₁』る『其本然』を抽出する思考過程の的確さは、前述のごとき漢籍に対する深い教養とも無関係ではない。

2) 反観的思考法

対的思考法の民俗的基盤は、古代心性的の対偶観ないし一対観である。一対観が分析的に反省されたものが対立観、総合的に反省されたものが統一観である。「易経」に対する解説も「繫辞伝」となると、従来の単なる対立観に「易有₂太極₁。是生₂両儀₁」のごとき統一観が添加される。しかし、対立する2要素間に『一生_レ一』の論理が顧みられない対立観は、非生産的・前論理的と考えてよい。

ここにいう『一生_レ一』とは、所与の概念Aに対して概念 \bar{A} を徴召する『反観』である。Hegelの弁証法で言えば、始源的には純粹有が純粹無を押し出すことである。この『反観』の弁証法の先駆は老荘の逆説であろう。本田濟教授が指摘する『無智を文明の上におき、ひどい不具者を幸福者と呼び、おそるべき醜婦を妾より高く評価する老荘の論理』がそれである。

逆説の論理は定説Aに対する逆説 \bar{A} を提出してこれを正論に転化する論理図式において、Marxの弁証法に類似するが、その図式が階段状に連続しない点で停滞的である。「道家の先覚者」の態度を、青木正児博士が拙著・高踏・恬淡と批評した所以であろう。老荘より後の淮南子の塞翁失馬・禍福交替譚の思考方法を、本田教授は『無限循環』と見ている。唯1回の『反観』に終らず無限のジグザグ過程を描く点では進行的であるが、階段的の発展性を持たぬ点を捉えた批評であろう。それはともかく、中性子 π^0 の謎を説くのに、パーティール保存法則の成立しない世界を想定し実験的に証明した中国の李・楊両博士(1957年ノーベル物理学賞受賞者)の発想法もまた一種の『反観』であり、上述の伝統に無関係とは考えられない。

3) 反観・合観的思考法

HegelはHobbes(1588~1679)の著作を通じて理解した古代シナの思考法から彼の弁証法の端緒を把握した由である。梅園は、そのHegelに先駆して、古代シナの『反観』に『合観』を添加した。それが梅園の『反観合一』である。彼の弁証法は、残念ながら、「(正→反→合)」の重畳に終り、Hegel・Marx・Engels等の弁証法のごとき進展性を持たなかった。産業革命による社会の偉大なる変動を見聞・体験しなかった者とした者との差異であろうか。

注1) 星川清孝博士が紹介する王泗原によれば、「乱」にオサム(治・理)の意を認めるのは、「治」の本字が忘れられた後に「乱」と混同された由である。しかし、この混同を許容するところに高次の概念形成の基盤が認められるのである。

参 考 文 献

- 1) 矢野弘, 条理余談, 2)所収.
- 2) 三枝博音, 梅園哲学入門, 第一書房, S 18.
- 3) 三枝博音編, 三浦梅園集(岩波文庫).
- 4) 三枝博音, 日本の唯物論者, 英宝社, 31.
- 5) 三浦黄鶴, 先府君レン山先生行状, 2), 3) 所収.
- 6) 広瀬豊編, 山鹿素行全集 第十一巻, 岩波書店, S 15.

- 7) 帆足万里 著, 東瀛夫論 (岩波文庫).
帆足図南次校訂
- 8) 梅園会編, 梅園全集 下巻, 弘道館, T 1.
- 9) 梅園会編, 梅園全集 上巻, 弘道館, T 1.
- 10) 三枝博音編, 日本哲学思想全書, 仏教篇, 平凡社, S30
- 11) 三枝博音編, 日本哲学思想全書, 宗教論, 平凡社, S30
一般篇
- 12) デカルト著, 方法序説 (岩波文庫).
落合太郎訳
- 13) 服部英次郎ほか訳, 世界の大思想 6, 河出書房, S 42.
- 14) 下村寅太郎, 自然哲学, 弘文堂, S 14.
- 15) デカルト
三木清訳, 省察 (岩波文庫).
- 16) 梅本克己, 形而上学の批判と認識論,
(岩波講座哲学XVII), S 44.
- 17) 三枝博音, 三浦梅園の哲学, 第一書房, S 16.
- 18) 高田真治訳, 易経 下 (岩波文庫).
後藤基巳
- 19) 本田濟, 易学, 平楽寺書店, S 18.
- 20) 津田左右吉, 儒教の研究 第一, 岩波書店, S 25.
- 21) 和辻哲郎, 倫理学 中巻, 岩波書店, S 17.
- 22) レビ・ブリュル著
山田吉彦訳, 未開社会の思惟, 小山書店, S14.
- 23) ヘーゲル著
松村一人訳, 小論理学 上巻 (岩波文庫).
- 24) 青木正見, 支那文芸に溢れたる高踏的気味
(支那文芸論叢, 弘文堂), S 2.
- 25) Philip Morrison 亡びゆくパリティー
(自然, 12 (1957), 8.)
- 26) 星川清孝, 楚辞の研究, 養徳社, S 36.

The View of Learning and Methodology

of Baien Miura

Toshio Kimura

Abstract

This treatise elucidated the followings.

1. The works of Baien who contributed to modernization of the learning in Japan—Emphasized points in his view of learning—
 - (1) Exclusion of preconceptions.
 - (2) Excitation of skepticism.
 - (3) Rejection of “the learning on books”.
 - (4) Adoption of “the learning on facts”.
 - (5) Baien’s roles that performed as good as Francis Bacon and René Descartes
2. Method of philosophy worked out by Baien—Dialectic called “hankwan (反観) = gōitsu (合一)” by Baien—.

