

## 中國近世思想研究

安田二郎著

昭和二十三年二月五日 弘文堂刊  
A5版 二一六頁 價 一〇〇圓

東方文化研究所にありて中國近世思想の研究に従ひ、緻密な頭腦と鋭い概念分析をもつてその前途を囑望されてゐた安田二郎氏が、戰雲いまだ收まらざるるとき中國留學より病を得て歸國せられ、間もなく他界せられるに至つたことは惜しみても餘りあることである。本書は著者生前の師友、吉川幸次郎博士、武内義範氏および矢義高氏らにより、著者がかつて東方學報・支那學・東亞論叢などに發表した論文、主として朱子・陳白沙・王陽明に關するもの數篇をあつめて出版されたものである。はじめに吉川博士の中國思想研究の態度をのべた序文をのせ、終に武内義範氏の友情あふるる跋文が附せられてある。

はじめの二篇「朱子の氣に就いて―主として存在論的側面からの解明―」「朱子の存在論に於ける理の性格について」は、本書の根幹をなすものであり、著者が最も精根を傾けたものであらう。中國人のいふ「理」とか「氣」といふものが如何なるものであるかといふことを、學的に明らかにすることは至難のわざである。ことに朱子は宋學の大成者であり、宋學は中國思想に哲學的意義を與へたものであるから、この問題ははもつとも力を要するところである。著者によれば、朱子は

氣の聚散をもつて天地萬物ならびに人間の生成を論じてゐるが、ただ一氣の運行のみでは知性を満足させることができないので、一氣・陰陽・五行・萬物の概念をもちきたつて説明してゐる。ここで問題になるのはこれらの間に次元の相違があるか否かといふことであるが、著者は從來の見解に従はず、それらの間には時間的生成論的にも、論理的形而上學的にも次元の相違なきことを論じてゐる。即ち朱子にありては、凡ての存在は陰陽なる二元によつて考へられ、それはまた要するに一つの氣なりといふ連續觀と表裏をなすもので、張子の一神兩化説の影響がそこには見られるといふ。そもそも氣が一種の物質なることは明らかなるも、如何なる物質なるかにより説の分れるところであるが、その點著者は、微物質説を退けて、ル・ガルの「瓦斯狀空氣狀の物質」なる説を正しとしてゐる。次に「理」については、主として歐人の朱子解釋の立場を批判し、彼等が大方ギリシヤ哲學の下にあり、一はイデアまたはエイドスに、一はロゴスの概念に近づけんとするものであるが、理はそれらと著しい類似を有するに拘らず、本質的な點で區別されるべきであることを論じてゐる。即ち理とイデアとは等しく感覺の對象とならず、共に「考へられたるもの」であるが、ギリシヤ語の「考へる」は、元來「見る」の意であり、「形相」に結びつくものであるに對し、理にはかかる意味なく、朱子的思惟にありては一般に形が忌まれる傾向がある。またエイドスの對概念たる質料は、形相をうけ入れることにより始めて限定された存在となるが、理の對概

念たる氣にはかかる性質がない。また理氣は形相と質料との關係のごとく目的論的關係にあるのでもない。ロゴスについても、ロゴスが世界發展の中における客観的な理性、普遍的なるものであるごとく、理も萬物の根柢であり、宇宙に秩序をもたらず原理である點は類似を有するが、ロゴスが物質的精神の兩面を有するに反し、理は如何なる意味における物質性をも拒否する。かつロゴスはその語源が「語る」を意味してゐるが、これに反し理は「語られ得る」ことではなく「考へられ得る」ことである。考へることは客観的妥當性を要求し、その根據として想定された理が、論理的なものから宇宙論的なものにまで發展したのであり、宇宙論的な原理としての理の根本の性質は「意味」にあるとしてゐる。

朱子の理氣について、著者は純哲學的な立場より、ことに歐人研究の方法をとり入れ、最も精緻な分析を試みてゐることは、従來の朱子研究と大いに異なるところである。複雑な理氣の概念をかくまで見事に分析して新しい論理の下に組立てたことは、現代人の知性を満足せしむるに足るものであるが、氣は形而下のものであるから比較的わかり易いとして、理をギリシヤ思想と對比した點は、なほ外形的な把握に止り、東洋思想としての理の概念を充分突いてゐると思へない。著者は理を「考へられたるもの」「力の觀念の徹底的否定」などと解し、窮極においてそれは「意味」であるとしてゐるが、それは理をあまりに抽象化したものといふべく、萬物の根柢としての理のもつ根源的な力、客観性の中に現れてゐる主體

的な自覺の面がもつと追究さるべきであらう。

次に「朱子に於ける習慣の問題―序説―」においては、朱子の本來的な心は、習慣によつて獲得されるところの精神の狀態であり、それが朱子の心の受動的能動性によく現れてゐるといふ。即ち朱子の道心において意志が、而も善なる意志さへもが否定されるのは、心の受動性をあらはすものであり、また「それ心みな人の身に主たる所以のものなり、一にして二ならざるものなり、主となつて客とならざるものなり、物に命じて物に命ぜられざるものなり」(文集卷六七)といふはその能動性であるとして、それをラヴェツソンの習慣の學說に依據し、かかる受動性と能動性をもつものこそ習慣の原理に外ならぬとしてゐる。

右の論文は比較的簡單ではあるが、これが著者の中國近世思想研究の基本的な概念となつてゐるやうである。しかし朱子の心における否定および主體性を、單に受動的能動性と解するの可笑しいし、且つそれを直ちにラヴェツソンの習慣の原理に結びつけるのも唐突の感がある。

次に「朱子解釋について津田博士の高教を仰ぐ」の一文は、この學界の著者に對して眞向から打つてかかつた著者快心の作である。さばれ著者の態度は極めて敬虔かつ慎重であり、讀むものをして肅然を正さしむるものがある。いふところの津田博士の解釋とは、東洋思想研究第二所載の「朱晦庵の理氣說について」を指す。まづ氣について博士が、萬物形成のもととは質で、氣は原質ではなく、物に内在してこれを動か

す無形のものであるのに、朱子が氣を形而下とするは思惟の混亂なりと非難せしに對し、著者は上述の見解より氣が形而下なる所以を説いて反駁し、理についても、博士が理を宇宙萬物の動きに具はる條理法則としてゐるのに對し、むしろ理は一と他とを區別する個別性であること、一層包括的には「意味」であることを強調し、また人間論において博士が理の性格を全然顧慮してゐないことを痛論してゐる。そして總括的に博士が「朱子の思想は互に無關係な或ひは互に矛盾する過去の種々の思想をそのままに結合することによつて成立したものであつて、論理ではなくして觀念の聯結とでもいふべき支那人の思惟法を顯著に反映してゐる」と結論せしに對し、「それは我々が支那人の思想を概念的にうけとる結果である場合も決して稀ではない。それを單に概念としてではなく、いはば血肉をもつた生きたことばとしてうけるとき、我々はその意外に鞏固な論理的紐帶を見出だす。……博士のかかる方法乃至態度は、思想家に對する餘りにも冷淡な餘りにも否定的な精神の反映である。過去の思想の正當な理解にとつて、時代の相違、民族の相違などが最も重大な障害の一つを成すことは改めて指摘するまでもない。然しそれにも増して重大なのは過去の思想に對する愛情の缺如である」と鋭い双をつきさしてゐる。

津田博士の學問的態度には大いに敬服すべきものがあるが、少くとも中國思想の研究にありては、ここに著者がのべし如く、「愛情の缺如」が大なる障害をなしてゐること、吾等も

著者と感と同じうするものである。著者はまた、博士の態度に連續觀による歴史主義の偏見があることを指摘してゐるが、確かに博士の思惟法には、古代を論じつついつしかそれが今世のことになつてゐたり、現代人の思想をそのまま過去の時代に押しあてたりする傾きがある。しかし博士が概念の分析にあたり、その歴史的な由來を博く古典に徴して考へんとする努力には貴いものがある。一方著者が、連續觀をもつて即ち歴史主義なるかの如く説けるは誤解を生じ易い。

次に「陳白沙の學問」において、陳白沙はじめは讀書に意を用ひたが、すでに覺するところありて遂に朱子的方法と袂別し、「ここにおいて彼の繁をおき、我の約を求む。ただ靜坐にありてこれを久しうし、しかるのち吾の心の體を見る。陰然として呈露し、つねに物あるが如し。日用の間種種應酬するに、吾の欲する所に隠れ、馬の衝勒を御するが如くなり。物理を體認し、これを聖訓にかんがふるに、おのおの頭緒來歴あること水の源委あるが如くなり。ここにおいて渙然として自ら信じて曰く。作聖の功それここにあるかと。僕に學ぶものあれば、すなはちこれに靜坐を教ふ。けだし吾の經歷するところ、ほぼ實效あるものを以てこれに告ぐ。つとめて高虛を爲してもつて人を誤るに非ざるなり」といへる中の「吾の心の體を見る云々」の語をもつて著者は、神秘的の感あることを指摘し、末文の「つとめて高虛を爲して人を誤るに非ざるなり」は、白沙がかかる弱味を辯解せるものなりといつてゐるが、これは著者の了解の不充分さを物語るものであら

う。この白沙の到り得た境地こそ、心身ともに脱落し、現實の自己そのものをも他とし、凡ての物から一塵離れ、而も主體的に無の自己として隨所に顯現し、自由に物を見てゐるところの我の眞性なのである。その末文は却つて、白沙の強い自信の言葉としてうけとるべきではないか。また白沙が「それはじめ學者、言語事爲の末にささへらるるをおそる。故につねにこれに訓へて曰く。耳目支離の用を去り、虛圓不測の神を全うせよと。そのうち學者、虛無寂滅の偏にしづむをおそる。故にまたつねにこれに訓へて曰く。日用を離れずして、鳶飛び魚躍るの妙を見よ」と（白沙先生行狀）とある言に對し著者は、「これにより當時白沙の學説がいかに神秘的に響いたかがわかる。儒家として神祕家扱ひされるのは致命的であつたので、その説き方を改めたものと思はれる」とのべてゐるが、それは白沙にとつて非常に迷惑な助言であるといはなければならぬ。白沙は決して自己の非を悟つて説き方を改めたのではない。相手の心境に應じ、教育の手段として方法を變へたまでである。更に著者は、白沙の境地が實は神祕的なものでないことを辯護するために、その仁術論に説き及んでゐるがこれは白沙の倫理觀であつて、さきの「吾の心の體」なるものとは別に考ふべきものである。要するに著者は白沙の心の實體を誤認し、無用の辯護を貸してゐると評する外ない。なほ著者によれば、白沙の心の本來的な在り方は、習慣によつて得られた朱子の道心に一致し、ただその本來心に返る方法が、朱子は讀書をえらびしに白沙は靜坐をとつた

ので、白沙が頼なれば朱子は漸なりといふ。かく朱子と白沙はそれぞれ習慣の一面を強調したわけであるが、その両面を等しく重んじたのが王陽明であると。即ち陽明の立場は讀書をも含む專上磨鍊であつて、同時に靜坐をもすすめ「對象の忘却である靜坐がこの專上磨鍊の本質的な要素の一つであつた理由は、陽明の目ざすところがやはり習慣によつて獲得すべきものであつたからである」と説き、陽明の「良知」もまた、同じく習慣の形成によるべきものとしてゐる。

かくて著者によれば、朱子も白沙も陽明も共通の地盤の上に立ち、習慣の事實はこれら三つの頭腦の「思索の原動力」であつたといふ。讀んでここにいたれば、なにか奇妙な感じがないでもない。靜坐が「對象の忘却」といふ意味で、習慣の形成の中に入れられてゐるが、白沙や陽明が靜坐によつて得んとするところのものは、決して對象の忘却ではない。それはむしろ自己の滅却である。習慣は學習に必要な條件ではあるが、朱子より陽明にいたる近世思想家の思索の原動力をそこに求めるといふことは、よほど常識をはなれた議論であると思ふ。

最後に「陽明學の性格」において、著者は朱子と陽明を對比し、兩者は同じ體験に基づきながら、朱子はそれに到る過程に即して理論を立て、陽明は體験そのものから出發したと見たるは、非常な卓見である。そして著者は、朱子が理氣二元によつて自然人事一切の現象を説明せしに對し、陽明は、理は氣の條理、氣は理の運用とて、一元論的な宇宙觀を立て

たことを主張してゐる。しかるに著者は陽明が上からの理論なるが爲現實の説明に破綻を來し、「善なく悪なきは理の靜、善あり惡あるは氣の動」(傳習錄)とて、理氣二元への逆戻りをしてゐると説いてゐるが、それはあまりに文字にとらはれすぎた議論ではなからうか。これら陽明の言葉については、もつと深く吟味して見る必要があると思ふ。

以上いささか勝手な批評を加へてみたが、本書の價值はおのづからゆるぎなきものがある。私も筆をとりながら、著者の明快な論理の下に、これら中國の思想家に對し新しい興味を喚起させられたことを感謝する。君にして若し年壽を伸し得たならば、近世より更に古代にさかのぼり、難解な中國思想の概念を縦横に分析し論理化して、吾等に多大の便宜を與へてくれたであらう。

〔村上嘉實〕