東洋史研究
第三十八卷　第三號　昭和五十四年十二月　發行

三浦梅園の哲學

——極東儒學思想史の見地から——

島田虔次

一　梅園再發見の歷史
二　傳記
三　梅園の自然哲學の概要
四　むすび

一　梅園再發見の歷史

今日、日本もしくは極東の思想文化に關心をもつほどの人で、三浦梅園の名を知らぬものはあるまい。しかし、それは決して最初からそうなのではなかった。生前すでに『敢語』(安永四年)『寓意』(天明三年)『詩轍』(天明六年)『贅語』天地帙(天明六年序)『梅園詩集』(天明八年刻)が出版されており、死後も、『贅語』善惡帙(文政十二年)同天人帙(天保二年)『梅園叢書』(『梅園拾葉』をふくむ、安政二年)が出されていて、けっして著述に吝かな單なる隱君子というわけではなかった。主著梅園三語(『玄語』『贅語』『敢語』)のうち、『贅語』の一部や『敢語』は、すでに刊行されていたのである。し

かし、大ざっぱにいって明治三十年代より以前、北九州の地においてはともかく、全國的規模で果してどのくらい知られていたか、すこぶる疑わしい。當時の著述家の著作のうちに梅園への言及を發見することは、きわめてむつかしいように見うけられる。

梅園顯彰の第一聲をあげたのは内藤湖南である。明治二十九年、大阪朝日新聞に連載せられた「關西文運論」（翌年『近世文學史論』として單行）に、今日ではあまりに有名な次の言葉がある。

之を前輩の言に聞く、「（德川）三百年間、其の一毫人に資る所なくして、斷々たる創見發明の說を爲せし者、富永仲基の『出定後語』、三浦梅園の三語、山片蟠桃の『夢の代』三書是のみ。關東學者、頭を四子五經に埋めて、門戸の主張に一生の精力を耗す。而して關西には則ち往々能く流俗見に超脫して、心を根柢の疑問に用いたる者あり」と。（全集一、五八ページ）

前輩の言に聞くの前輩が、水戸弘道館出身の歷史家内藤恥叟であったことは、この一段の文章の祖型たる「樗陰散語」（明治二十六年十月「日本人」第二號、全集一）に見える。つまり、ごく一部の具眼の士はつとに梅園の學問に注目していたのであるが、兩内藤の顯彰が果してどれほどの效果を生んだものか、知るよしもない。

やがて明治三十二年、東京帝國大學文科大學が三浦家より玄語、贅語を借り出して謄寫したこと、明治三十四年～三十六年にかけての井上哲次郎・蟹江義丸編『日本倫理彙編』がその獨立學派の册に、帆足萬里、二宮尊德とともに、贅語、敢語、梅園叢書、梅園拾葉などを收めたことが、その直接間接の效果であったかどうか。この日本倫理彙編は德川時代漢學の選集として非常に普及し、今日なお需要が絕えないほどのものであるから、梅園（編中、量的には熊澤蕃山に次ぐ）の存在はそれによって一擧に認識せられるようになったと思われるのであるが、ただ殘念なことに、そのうちには「多賀墨卿君に答うる（第一）書」は含まれていなかった。なるほど彙編に收める『梅園拾葉』卷之中の目錄には、一、答多賀墨卿、と標出されてはいるが、そのすぐ下に「文長く孤行するを以て爰にはぶく」と注記され、事實本文中には收錄されて

いない。收錄されているのは再答書、三答書、のみである。そして、これは明治に入って彙編の編集にあたって處置せられたことでなく、安政二年の原刊本において既にそうなのであった。彙編は原刊本をそのまま採ったので、はぶかれたものを補う勞はとらなかったのである。「多賀墨卿君に答うる書」は梅園じしんが自己の哲學への入門書としてしばしば人にすすめているもので、寫本として流布していたことは疑ない。しかしその流布は鄕黨の範圍を出でなかったものの如く、『國書總目錄』にも全集以下の活字本をあげるのみで、一部の寫本をも著錄していない。きわめて廣く普及した日本倫理彙編に本書が收められなかったことは、哲學者梅園の認識をいちじるしくおくらせたことは否めないと思われる。

梅園再認識の歷史において、以上の二事（內藤湖南云云と日本倫理彙編云云）をいわば前史とするならば、本格的な顯彰は三人の學者の手を經なければならなかった。第一、二十六才、浪人時代の河上肇が明治三十八年『國家學會雜誌』一九卷五號に「三浦梅園の價原及び本居宣長の玉くしげ別本に見られる貨幣論」を書いて、梅園がグレシャム（一五七九死）の法則と同等な法則を發見していることを指摘した。以後、梅園は單なるいわゆる學者、儒者としての外に、むしろ經濟學史上の人物として論ぜられることとなる。大正元年『梅園全集』上卷一一二四ページ、下卷九六六ページが刊行されたのは特筆すべきことであって、それによって大正三年に書かれた小柳司氣太「三浦梅園」（『哲學雜誌』二九、のち『東洋思想の研究』）は、梅園の梅園たるゆえんを哲學者たる點にありと見さだめ、その哲學思想を概觀しようと試みた苦心の作であるが、それほどの反響も呼びおこしたようでもない。第二、哲學者梅園のイメージを決定的にしたのは、何といっても三枝博音の功績である。三枝氏は西洋哲學の研究者として、また唯物論哲學者としてひろく知られた人であり、その方面の著述も少くないが、同時に日本の思想史の研究者としても多くの仕事をした。『日本哲學全書』全一二卷の編集、解說が、日本の思想文獻をアカデミー以外に廣く解放したごとき、特筆せらるべき功績であった。しかしながら、氏の業績の最大のものは何といっても、哲學者三浦梅園を精力的に紹介したことであろう。日本哲學全書の自然哲學の册に解說を試みたのを始めとして、厖然八百ページにあまる『三浦梅園の哲學』（昭和十六年）、つづいて『梅園哲學入門』（昭和十八年）な

どの專書を出したほか、あらゆる機會をとらえて哲學者梅園の偉大な獨創性を力說した。明治以前日本の最高の體系的哲學者、日本において獨自に辯證法論理を把握し驅使した哲學者、要するに梅園＝哲學者というイメージは、ひとえに三枝氏の努力によってはじめて成立、定着したものといって過言ではない。「多賀墨卿君に答うる書」の重要性に注目しその現代語譯をこころみたのも（『三浦梅園の哲學』第二編）三枝氏であり、また右の答多賀書、價原などを岩波文庫『三浦梅園集』一册に收めて普及をはかったのも三枝氏であった。

最後に第三、つい昨年、昭和五十三年、七十九才で逝去せられた田口正治がくる。夫人が三浦家の出である關係から、三浦家に驚異的ともいうべき完全さで保存されている梅園の多種多様の手稿本を整理研究することを自己の使命として『玄語稿本之研究』『三浦梅園年譜』などを謄寫版で公けにし、それらは晩年、思想內容についての研究論文とともに『三浦梅園の研究』一九七九年、創文社、にまとめられた。この『三浦梅園の研究』と吉川弘文館「人物叢書」中の『三浦梅園』（昭和四十二年）の二册は精細にして正確、今後の研究のために確固たる基礎をおいたものとして、特筆されなければならない。三枝氏が哲學者梅園を顯彰された功績は偉大なものではあるけれども、梅園哲學の具體的內容、つまり獨特の概念、用語、論述樣式などについての氏の解說は、ともすればカント、ヘーゲルなどの概念への性急な同定、その上での無用の演繹がめだち、率直に言って今日ではあまり役にたつものではない。今日、梅園研究は田口氏の諸業績を出發點としてすすめられるべきであり、事實、若い有志のひとびとの間で熱心にすすめられ、すでに相當大きな成果があがっている。

二　傳　記

梅園の傳記としては、もちろん、岩波文庫『三浦梅園集』所收の長男黃鶴、字は修齡、の撰した行狀がもっとも據るべきものであることはいうまでもないが、今日では前述の田口氏『三浦梅園』および『三浦梅園年譜』にまさるものはない。

ここでは極く簡單に傳記の概略を述べる。三浦梅園、名は晉（すすむ）、字は安貞、豐後の國東郡富永村、いまの大分縣東國東郡安岐町大字富清、に生まれた。享保八年（一七二三、雍正元年）――寛政元年（一七八九、乾隆五十四年）。藩は松平氏の杵築藩、三萬二千石。安藤昌益の死後二十年の生まれ、『解體新書』譯業の實質的推進者たる中津藩醫前野良澤と同年の生まれ、富永仲基には七歳の後輩、本居宣長には七歳、山片蟠桃には二十五歳の年長。中國でいえば、梅文鼎の死後二年の生まれ、戴震より一歳、錢大昕より五歳、章學誠より十五歳の年長。ヨーロッパでいうと、アダム・スミスと同年の生まれ、カントより一歳の年長。つまり前野、本居、戴震、章學誠、アダム・スミス、カントなどと完全な同時代人であった。ことにアダム・スミスとは生年が同一であるのみならず、沒年も梅園の方が一年を先んずるのみにすぎない。三浦家は郡の名望家で、四、五代まえは里正（つまり庄屋?）、祖父の代からは醫者、これは今日にいたるまで當主は代々醫者である。もちろん梅園も醫を業としたが、一方では家で儒學の塾をひらき、常時、塾生十人内外が寄宿していたという。中津の福澤諭吉の祖父もこの塾の塾生であったということである。要するにその家は田舍のいわゆる旦那衆の家で、ともかくちゃんとした暮しのインテリの家庭である。行狀に「家貧しくして云云」とあるのは、文字通りには受けとれない。梅園はこのような家庭で六人きょうだい、その五人は女のうちの唯ひとりの男子、つまり跡とり息子として大切に育てられた。貧苦の中で刻苦勉勵したというのではない。もっとも、その内面生活はかならずしも太平無事ではなかったのであって、「洞仙先生口授」には次のように述懐している。

吾、十歳に滿たざりしうちより、大いに疑團を蓄へき。其の疑團というは、吾かくの如く生まれ來るに、何ういふ處より來るとも、何ういふ處に行くとも、生まれぬさきの前へも手屆かず、死して後の後も手屆かず。天の端を何處を限り、地の底を何處を限り、限りを置けば其の外（限界のさらに外部が）出來、一向つまらぬようになり、さてかう思ふ心も何うして出來たとも、何うして消ゆるとも、雲が何うして出來るとも、目が何故見ゆるやら、耳が何故聞ゆるやら、思へば思ふほど合點ゆかずなり、子供心に心細くなりて、いかう心苦しかりき。

つまり、子供ながらノイローゼにかかってしまった。

人の癖に、雷の鳴り地震の振るにあへば不思議なりと（云ふと）雖も、我が心には鳴るも不思議、その鳴らざるのも聞えず（合點がゆかぬ）。……たとへば、火は何故に熱きぞ、水は何故つめたきぞと云へば、人は、火、陽なる故により て熱し、水、陰なるによりて冷しといふ。我が心には、何故に陽なるものは熱きぞ、陰なるものはつめたきぞと思へば、その陰陽といふものも聞へずなり（たり）（合點ゆかなくなった）。（また）例へば、扇手を手に持ちて手を放てば下に落つるを、何故に下に落つるぞ、上と東、西、南、北とには何故に落ちぬぞと人に問へば、脇にはゆかぬ筈、下には落つる筈ぢや、と云ふ。そこで吾が思ふには、筈といふに掛くれば、動くものは落つる筈、目は見ゆる筈、耳は聞ゆる筈、雷は鳴る筈、と筈を掛けてこしらゆれば、悉皆聞えぬこともなし。されども其の筈といふものが氣に掛り、寢れば何故寢入るといふ筈あるぞと、この筈に屈托し、うつらうつらと年を累ねぬ。

かつて荻生徂徠は云った、畢竟天地は活物にて神妙不測なる物、天地の妙用は人智の及ばざる所、雷は雷にて差し置かるべく候（徂徠先生答問書）と。しかし、少年は今、こだわりにこだわっているわけである。

それより程無う書物など讀み習い、色々考へてみても、古人の學問もみな筈から上の詮議にて、筈外したる説も見ず。半上落下の境界にて、三十まで打ち過ぎたり。

結局、このこだわりは無意味ではなかった。三十才というのは、梅園は他のところでは二十九才と書いているが、とにかくそのあたりの年の或る日、決定的瞬間が遂に訪れたのである。「三十の年、始めて天地は氣なりと心づきたり。それより天地に條理といふもの有ることを見つけたり。」氣と條理、梅園哲學は遂にその端緒をつかんだ。「それより數十年の疑團もぼつぼつとけ……『玄語』を書きはじめたり。先達の云ふ所にもよらざれば、古人古書を一言も引かず、わが見る所にまかせて書きつづりぬ」というとおり、『玄語』十萬言、十萬言もの著述でありながら、一言半句も〇〇曰わく式の引用がないというのは、漢文の書物としてはまさしく空前絶後のことであろう。三十一才『玄語』の最初の稿を起こし、

而後二十三年、稿を換えることまた二十三回、五十三才にしてそれを完成した。その最初の稿（まだ漢文ではない）の開巻第一の言葉は、

言いやすからざることあり、言いやすくは玄としもいわんや。名づけやすからざることあり、名づけやすくは豈玄ならんや。暫くかつて一元氣という。一元氣、宇宙に充滿して秋毫の末をものこさず（田口『研究』一一八ページ）。

その遺言狀の第一條に「愚老生涯玄の字に骨折り候へば、院號之義、沒後寺に賴み候而、玄珠院と致もらひ可申事」（全集未收、『大分縣史料』二二）。玄珠の語は『莊子』天地篇にもとづく。玄とは要するにこの最究極者としての氣、一元氣、をさすのであった。一元氣はまた「一」とも表現される。この絶對的な一と萬物（一に對して言えば二）との關係、これが存在界の論理形式「條理」である。この條理を把握することによってのみ、人は玄なる一元氣の把握に到達することができる。

思わず『玄語』にまで走ってしまったが、苦悶、克服、思索という內面のドラマはともかくとして、外面的生活の平穩無事はその後も一貫して、およそその生涯に波瀾というものは何ひとつない。お伊勢詣りに一度（二十八歳）、長崎へ二度（二十三歳、五十六歳）出かけただけで、そのほかは鄕里を離れたことは一度もなかった。ひととなりは溫厚篤實の一語につき、安分知足をモットーとし、體制に逆らうような言動は一切なく、豐後聖人の稱があった。二、三度、杵築侯その他から出仕の召聘をうけたがいずれも辭退して、生涯村を出ようとはしなかった。

學問的な經歷としては、青年時代、杵築藩の侍讀綾部絅齋、中津藩の侍講藤田敬所に學んだが、いずれも短期間のことで、殆どは家にあっての獨學であったらしい。友人のうちで特に傾倒したのは有名な麻田剛立。麻田はもともと綾部絅齋の四男で藩醫、のち大阪に出て天文曆學の大家となった。梅園はたえず彼と連絡を保ち、天文學的な新知識の攝取につとめた。大體この地方は大阪・京都の學界と交渉が深く、ことに懷德堂の中井竹山・履軒は何かにつけて豐前、豐後の學問と關係が深かったようである。梅園が生涯、履軒と文通をつづけていたことはよく知られている。竹山・履軒およびその

周邊の學風を知ろうとすれば、山片蟠桃の『夢の代』を一瞥すればよい。内藤恥叟、湖南の稱揚した仲基、蟠桃、そして梅園、みな懷德堂に關係があったことは一奇である。以上はいわゆる漢學。

その次には、醫學がある。もちろん實技の方は父から學んだのであろうが、學問としても大いに勉強したらしい。醫學は彼の哲學の大きな基礎をなしている。例えば『贅語』のうちでとびはなれて分量の多いのは「身生帙」であって、そこには『黄帝内經』から『解體新書』にいたるまでの、中國、日本、西洋の醫學理論が縱横に檢討されているのである。元來、彼の生まれる直前の時代は日本の學界全體が大きく變動を初めた時代であって、漢學においては仁齋、徂徠が現われ、將軍吉宗による西洋書の解禁は、梅園誕生の三年前のことであった。醫學にあっては後世派に對する古方派が擡頭している。古方派が從來の陰陽五行説的な理論醫學を放棄して親試實驗を強調したことは周知の事實であろうし、仁齋や東涯、徂徠や服部南郭などが朱子學の思辨主義を排擊したことも常識であろう。綾部・藤田の兩先生はともに東涯に就いたことがあり、綾部はさらに京都から江戸に回って朱子學者の室鳩巣のほか服部南郭にも學んだといわれている。梅園が兩師から「古學」を果してどれだけ學んだか不明であるが、少くとも古學の人々に親近感を抱かせるもとにはなったかもしれない。行狀によると彼は一時期、古文辭に熱中したこともあった。醫學において梅園がもっとも傾倒して引用しているのは後藤椿山、香川修菴、山脇東洋（わがくに最初の人體解剖者）らの古方派の實證主義であり、殆ど決定的とみなしているのは『解體新書』の「西洋の實測」である。彼自身もしばしば動物の解剖をおこなった。ちなみに言えば、麻田も動物解剖には極めて熱心であった（大阪に出てのちも生業としては醫者）。中井履軒の「越俎弄筆」は麻田の解剖について記したものという。

いま一つ擧ぐべきは、天文曆算の學である。天文曆算といっても、ここで重要なのは曆算の方ではなく狹い意味での天文學で、ある意味では醫學よりももっと重要であり、いわば梅園の哲學の根底となったものである（天地達觀の初門は天地の形體、日月の運行を知るにしくはなし、多賀墨卿君に答うる書）。高伯起に復する書に「年若冠をすぎて初めて天地の形態を西

學に得て喜ぶ」（全集上、六六四ページ）といっているが、その讀書ノートたる「浦子手記」によると二十四歳の條に『天經或問』の名があがっている（今日も三浦家には梅園自身の書き入れのある天經或問が殘っている）。そのいわゆる「西學に得た」というのは、具體的には『天經或問』に得たこととみても差しつかえなかろう。天經或問についてはもはやとりたてて說明するまでもなく閩の建寧の游藝、字は子六の著で一六七五年の序文がある。前集、後集に分れるが、後集はキリシタンに關する記述があるため享保五年の禁書解禁の際にも禁を解かれなかった。和刻は二種、三浦家に今も藏するものは最も早い長崎の西川正休のそれで享保十五年（一七三〇）の出版。しかしこの訓點本の出版以前に本書がわが國に傳えられ讀まれていたことは周知の事實で、少くとも享保時代以後從來の純中國風な天文學にかわって、ジェズイット宣教師のつたえたヨーロッパ天文學を大幅にとり入れた新型天文學概論としてわが國に壓倒的に流行することになるのである。もちろん、かの水晶天球說は棄て去られ、すでに氣の無限宇宙論におきかえられているごとく、ヨーロッパ天文學そのままではなく、たくみに舊來の中國天文學と折衷してある。しかし、水晶天球說とならんでヨーロッパ天文學の今一つの特徵たる豐富な幾何學的圖解（J・ジュルネ氏）というものは保存されていた。[1] なかんづく從來の天圓地方說にかわる天球地球說がわが國の知識人の間に徐々に浸透してゆく、その最も大きな推進力となったのがこの天經或問で、當時の先進的知識人にとっては、この書物こそ西洋天文學そのものであり、西洋天文學の優越性を如實に示すものであった。「天文地理の學、梵最も粗なり、漢は稍精し、然れども思量摸索に出でて實測にうとし。西洋は器を制し舟に駕し、足跡至らざるの地なし。ここに於て、天地を見ること掌裏のごとし。實に千載の大愉快なり」（岩波文庫本六八ページ「價原」）。もちろん、地球說が中國へ知られるようになるのはマテオ・リッチの「坤輿萬國全圖」（一六〇二）に始まることであり、その後ジェズイット宣教師のさまざまな著述によって中國の知識人の間には相當浸透していたし、日本でも、キリシタンのセミナリオで教授されていた。しかしキリシタン禁止と鎖國とによってその說は、いわば立ち消えになってしまった。地球說を中心とするヨーロッパ風の天文學はひとえに『天經或問』とともあらためて渡來したといってよい。そして梅園の哲學の本質的

な特徴をなす考え方のひとつは、實にこの地球説モデルによって形成されてくるのである。すなわち彼は、方圓という概念のかわりに直圓という概念をその思辨の基礎カテゴリーの一つにすえたが、それは要するに上下というものが球面上における上下、すなわち球の中心にむかって集約されてくる直線（つまり車輪の輻の如きもの）というイメージにのっとってイメージされたのであって、この考え方が彼の全哲學の重要な基礎をなしているのである。[2]

要するに哲學者梅園の出發と形成にとって重要なトピックは、一、性格的ともいうべき天地萬象への懷疑、二、二十歳すぎて知った西洋天文學（天文地理學）、三、二十九歳または三十歳で天地は「氣」なりと思いあたったこと、四、ひきつづいての「條理」の發見、五、背景としての當時の日本學界（漢學、醫學など）における變動期的狀況、六、しかし乍ら、ここでは詳説のいとまがないが、その著作を通觀するかぎり、また今日では諸家の説もほぼそのように認めているとおり、總體的に言って、その教養の根底はまぎれもなく漢學（西洋學や佛教に對する意味での漢學）であること、彼が「西人は意を實測に用ゆ。故に人の臟腑筋骨の如きも、しばしば剝して眞に試む。故に最も精詳を盡す。蓋し天地に條理あり、未だ條理を得ざれば實測ありといへども是を彷彿に得て猶眞に遠し」（上引「價原」）といった時の條理は漢學的な思辨をベースとしつつ西洋實測の學の諸成果を體系化しようとしたものであること、の六者に要約することができるであろう。本稿の意圖はこの第六項にかかわっているのである。なお、周到であるためには今ひとつ、梅園哲學の社會經濟史的な背景を數えるべきであろうが、そこまでは手が及んでいない（そのための參考書を二三讀まぬではなかったが、あまり明確な理解に到達しえなかったことを告白しておく）。

三　梅園の自然哲學の概要

以下、本論として梅園の哲學、とくにもっとも特徴的な自然哲學の概要を述べるに先だって、參考書の紹介をしておきたい。主著『玄語』によるかぎり、梅園の哲學はおそるべく難解、煩瑣である。その理由の大半は、全篇漢文、しかもか

れの案出した獨自の用語でみちみちている漢文、という點にあると思われるが、ともかく參考書なしには到底とりつけるものではない（玄語には本文のほかに補助的に數多くの「圖」があり、それが哲學書としての玄語の大きな特徴をなしている。しかし、圖を理解するのも決して樂ではない）。既に言及した田口氏『三浦梅園の研究』などはしばらく置き、ここではただ、梅園自身の筆になるもののみあげると、自分の梅園哲學への入門書的文章たらしめようとして書きはじめた「玄語手びき草」（田口『研究』所收）、弟子の記錄した「洞仙先生口授」、（斯道文庫報四、昭和十六年、「梅園研究」三、昭和四十八年）が發見、活字化されてより、これらが「多賀墨卿君に答うる書」（全集下、八三ページ、岩波文庫『三浦梅園集』）「答高伯起書」（贅語附錄）「與麻田剛立書」（全集下、七五二ページ）「答弓崎美忠書」（『贅語』会易帙上、餘論第一、全集上、三四五ページ）「氣質問答」（全集下、一七一ページ）などとともに、恰好の提要、早わかりの役を果している。とりわけ、手びき草（未完）、口授（おそらく未完）、答多賀書の三者はともに和文で暢達に書かれており、推奨にあたいするが、もし最少限の一冊をあげよとならば、梅園哲學のほぼ全體系を要約していて、梅園自身しばしば人にすすめている答多賀書がもっとも適當であろうこと、を言っておきたい。[3] 以下、わたしの概說もこの答多賀書によることにするが、ただ本書は分段なしのベタ書きであるので尾形純男氏の口語譯（謄寫版刷私家版）の分段を紹介して參考に供したい。以下わたくしも、ほぼこの分段によりつつ概說してゆくことにする。

序論

第一章　習氣を拂拭せよ（文庫本一〇ページ冒頭～一四ページ一一行まで）

第二章　天地を判斷基準とせよ（一六ページ八行「ゆく人に候」まで）

本論

第三章　條理（一八ページ七行「統べざる所なきの位なり」まで）

第四章　氣物（一九ページ七行「これに居る」まで）
　神物（二二ページ一一行「物をたつ」まで）
第五章　天機性體（二三ページ二行「立つ事を得ず候」まで）
　天―宇宙（二四ページ一〇行まで）
　機―轉持（二五ページ八行「露後なるにあらず」まで）
　體―天地　性―水火（二九ページ六行まで）
第六章　反觀―天物（三〇ページ一五行「人をしる事能はず」まで）
　推觀―人倫（以下）

「それ、人は天地を宅として居るものに候へば、天地は最も先ず講ずべきことに御座候」と梅園は說きおこす。「天地の達觀」こそが人間にとって急務である。「達觀」は「窺竅」の反對、條理の把握によって根底的に認識すること。そのためには先ず人間の側において、習をとり去らねばならない。習は佛敎でいう習氣（じっけ）、つまり心の習慣である。「生れて習なき頃より、ただ見馴れ聞馴れ觸馴れ、何となしに癖つきて、これが己が泥みとなり、物を怪しみいぶかる心、きざさず候」習のもっとも根本的なものは「人ぐせ」である。元來、有意なる「人」と無意なる「天（天地）」とは判然と別ものである。しかるにこれまで古今明哲の輩も、「人を以て天地萬物を塗りまわし」て來た。己が習をもちて己にあらざるものに推さば、それは「窺竅」というもので、「いかで其の理に通ずべき」。習とは眞理への到達のための第一要件たる物をあやしみいぶかる心を妨げ、すべてを「筈にかけ」てしまわせる（本稿六ページ）ものである。特におそるべきは學による習である。日常生活から無意識に形成される習（俗習）は、學問によって訂正治療せられうる。しかし、學問によって形成される習（學習）に對しては藥石も、ほとんど、施しようがない（『玄語』例旨、全集上、二ページ）。いかに聖賢の書といえ

ども「書物こそ大習氣の種子」である。師とすべきは天であって人ではない。孔子も佛陀も「もとより人なれば」わが講求討論の友の列であって、師の列にあるものではない。師ノ天友ノ人こそ學問者の心がまえでなくてはならぬ。

人が人ぐせ、習、を克服して天地（天）に對するとき、そこに見いだすものは「條理」である。天地――窮極的にいえば元氣、氣――が有する論理構造である。もっとも、條理の把握のためには、習の克服、すなわち「心の所執を捨てる」というネガチヴな心がけのみでは充分でない。條理に卽したポジチヴな方法が必要である。それがすなわち「反觀」くわしくいえば「反觀合一、徵に正しきに依る」つまり、ただしい徵證に立脚して反觀合一する、である。

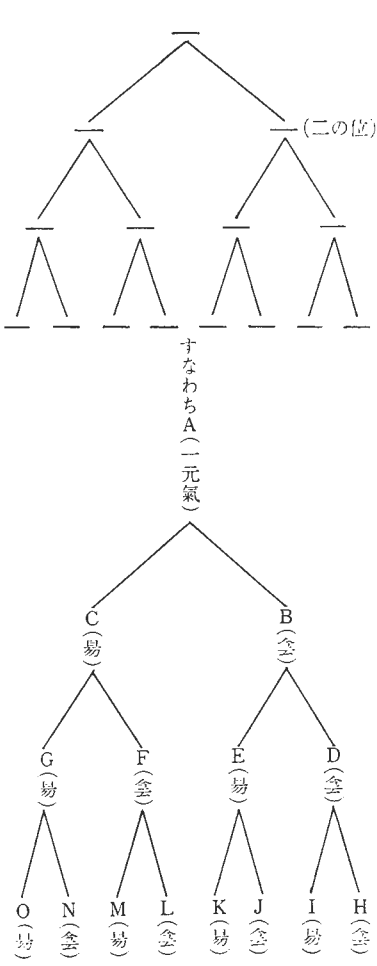
天地の道は㑹易にして㑹易の體は對して相反す。反するによって一に合す。天地のなるところなり。われこれを反して觀、合わせて觀、その本然を求むるにて候。

梅園はある時期以後、つねに陰陽と書かないで㑹易と書く。陰陽という字がコザト偏によって特殊の意味をおびしめられ、且つ『易』に由來するさまざまな含意をひきずっているからである。一氣はすなわち陰陽二氣である、そしてそれが萬物の根元である、というのは、まず張横渠によって、ついで朱子によって體系的に定式化された中國傳統の考え方、そして朱子以後、明代においても、また梅園と同時代の清代においても、それ以上に殆んど展開されることのなかった思想であるが、梅園は疑いもなくそれを繼承している。このことそのことは別に獨創でも何でもない。梅園の獨創はさらにそれを論理形式につくりあげた點にある。

この故に、條理は則ち一有二、二開一。二なるがゆえに粲立して條理を示し、一なるがゆえに混成して罅縫を越沒す。

一元氣が㑹易二氣を有する（……二氣を論理的に下部なるもの、あるいは論理的に後なるもの、として有している）、が抽象化されて「一有二、二開一」二氣が存在することがその統合者としての一元氣の存在を開示している、ということとせられたのである。二はまた內容的に一一（いちいち）とも表現せられる。一卽一一、一一卽一、天地萬物は無限の一一という態において在る。

それはあたかも、一枚の紙を鋏で切った場合に似ている。「一は凹、一は凸、一は傾、一は欹、之を合すれば卽ち混一無閒。天の虛と地の實、氣の動と物の靜、火の熱と氷の寒、雲の升と雨の降、往くとして然らざるなし」（『玄語』例旨、全集上、七ページ）。相い反する一一は相い合すればつぎ目すら沒して混然たる一を成すが、一一そのままの場合、すなわち二の段階においては、一と一とは粲然として區別だっていて、そこに條理というものが見られるのである。これがおおよそ條理というものの原型にほかならない。今これを圖示するならば、



便宜上、右圖をもちいて說明すると、A→B、A→Cという縱の關係が剖（剖析）、B・Cという橫の關係が對（對待）。BCは反（反なる偶）、DとF、EとGは比（比なる偶）。Aに對してBCは粲、BCに對してAは混。BCは粲の狀態にあるから互に吐いている、AはBCを混一しているからBCを食している、という。田口『研究』六九ページ以下を參照のこと。圖においてAは一、BCは一一（二）、更にそのB、CはそれぞれDE、FGに對して一、DEはHI、JKに對して

一、という關係になる。このようにすべてが論理的に相對的な意味しかもたないところにこの「一有二、二開一」「一卽一一、一一卽一」の論理の特徴があるのである（このような相對主義は一・二のみならず梅園の全論理をつらぬいているのであって、後述の「天地」モデルにしても、ある次元における天はより高い次元に對して地であるという風に、かぎりなく連續してゆく）。絶對なるものはただ窮極の一のみである。この論理のシェマにおいて、剖・對、反・比、混・粲、食・吐、などの關係が論ぜられ、それが縱横むじんに活用せられて整然とシンメトリカルな自然哲學が構成せられていくありさまは眞に驚歎すべき偉業というをはばからない。これを思索者の側から言えば、例えばBが與えられているとき、Cを正しくもとめることが第一の要件となる。BとCとは相い反するものでなければならぬ。かりにXをもってきて、それが眞にBと相い反するものであるかどうかを檢討し、もしそれが正しく反するものでないと判明したならば、次にYを持ってきて檢討する。このようにして遂にBに對して眞に反するものが見つかったとき、それが「徵に正しきに依る」ことに外ならない。例えば水の反は何か。水は體があり、冷たい。いま火をそれの反だとすれば、體がない點はたしかに反するけれども、冷の反は溫でなければならないのに火は熱であるから、この點では反するとはいえない。體が有り冷なる水の反は體がなく溫なるもの、つまり火ではなくて燥でなければならない。水が液をもって萬物を生ずるのに對して、燥は氣をもって萬物を煦する、という點でも、よく反する。故に水に反するものは燥であり、火は正しくは氷の反に他ならないのである（『贅語』全易帙水火第九、全集上、三八四ページ）。反觀合一の實際的手續はかくのごとく運ばれるのである。もしこの反觀の工夫に熟するならば、天地に無きことはいざ知らず、いやしくも天地に存在する限りのことは、かならず推し至ることができるであろう。

……反觀合一は則ちこれを繹ぬる術にして、反觀合一すること能わざれば、全易の面目を見ること能わずんば、博覽多識、聰明穎悟の人といふとも、天地の室をうかがひ見ることは、得あるまじく候。この故に、條理を天門の鎖鑰とも申し候。

これを前に引いておいた徂徠の言葉（六ページ）と比べるならば、判然として對照的なることを知る。孟子のいわゆる「い

やしくも其の故を求むれば、千歳の日至も坐して致すべし」という儒教合理主義の信念が、ここにはまぎれもなく生きている。否、その最高潮に達しているといってよい。

天地かくの如く紛紛擾擾として、物多き様に見え候へども、只かたちある物ひとつかたちなき物ひとつ、此外に何も無く候。そのかたち有物を物と申し、かたちなき物を氣と申し候。

梅園の天地のイメージはこの數行につきると云ってよい。要するに天地萬物、かたちあるもの、かたちなきもの、この二つのカテゴリー以外にはないのである。かたちある、かたちなしとは、目に見ることが出來るか出來ないか、手にふれることができるかできないか、ということである。かたち無きもののもっとも手近かな存在が空氣—空間に他ならない。空間と萬物という直觀的イメージが氣と物というかたちにまとめられ、天地とは氣物のこと、というテーゼがたてられる。この場合、氣の領域と物（物もともとは氣の結合したものであるが、物として成立している以上、もはや氣とは別箇の、氣と一一の關係にあるもの、と考える）の領域とは互に侵し合わないものと考えるべきではない。氣は物の中へも同時にゆきわたっているのである（あえて言えば、物の中には結合して物を作っている氣と、そのような物をつらぬいて存するある別の氣とがあるということになる）。天地とは氣物だというとき、それはわれわれが見ている上なる空氣域と下なる萬物域との統體というふうなものばかりではない。一箇の石といえども氣と物とより成っているのであり、氣物であれば天地なのである（天は外部に、上部にのみあるとはかぎらない、內部にある場合もあるのである）。さらに梅園の考え方の特徵は、物が成立した場合、そこには必ずまた神というものが成立しているとすることである。人間に於ても萬物に於ても天地に於ても同様で、すべて存在するものは神と物とよりなるのである。がんらい一元氣すなわち氣は、目にさえぎらず、手にさわらぬものであるが、それは決して無ではない。ただ物に對して體が虛であるにすぎない。このことは、朱子學その他中國の自然學における氣の理論からして當然推測せられるところであるが、梅園の特徵は、有名な水さしのたとえによって、それをいわば實驗的に確かめたところにある。水さしの片方の穴を指でふさいだ場合、それに水を加えようとしてもどうしても加えることができない。

それは水さしの中の空虛な場所を占めている何ものかがあるということに他ならない。要するに梅園によれば、物質の最も根本的な屬性は場所を占めるという點にある。しかしながら、氣には粗なるものと精なるものとがある。その精なる氣の極致が神（人間においては心とよばれている）である。そしてこの神に至っては場所を占めないのだという。我々には少しく理解しがたいようであるが、物質はその精の極致においては場所を占めないものなのである。「其場を占めざる故に、水成れば水鬱浮として活し、火成れば火鬱浮として活す。天地の大なるよりして、散小の萬物にいたって、其物々に鬱浮たり。」神というものは彼の言葉でいうと「俗に所謂ひちひちなり。」ひちひちは卽ちぴちぴちである。つまり、氣が結合して水という物をなした場合、あるいは魚鳥という物をなした場合、水は水の體をなして水のぴちつきをなし、魚鳥は魚鳥の體にして魚鳥のぴちつきをなし、天地は天地の體にして天地のぴちつきをなす。萬物はぴちぴちとして活きているのである。萬物がただ氣・物の統一體として成立していると見るばあいを混淪と形容する。えびのこむづかしき形も、なめくじののっぺりしているのも、皆それぞれの混淪なのである。それに對して、このぴちぴちしている點を鬱浮と形容する。つまり小は萬物より大は天地に至るまで、要するに氣物の統一體であり、ということは同時に神物の統一體なのである（より周到にいえばおそらく「神と氣」と「物」との統一體）。天地とは卽ちこのようなものである。ところが彼によれば、すべてのものは氣と物（氣の結合して形をもつにいたったもの）との統一體であるが、これを虛體のものと實體のもの、容れるものと（容れられてその內に）居るもの、給するものと資るもの、というふうに考えれば、單にいわゆる天地が天地であるだけでなく、氣と物との統一體としての物もまた天地でなければならぬ。一物あれば一天地、萬物あれば萬天地、なのである。我々はここに中國哲學に傳統的な大天地—小天地というシェマが見事に貫徹しているのを見るであろう。實際彼は『玄語』には「個個圓成」の語を用いているのみならず、この書簡においては「物物各具一太極」という朱子の言葉を引いている。

以上は氣物および神物についての梅園の說の概要である。ここで提示された「天地」は、さきにのべた「會易」が論理

のモデルであったのに對して、存在のモデルである。ここまでの議論は、梅園の術語でいえば、氣物性體（性體は「性一體二」のことで、性は一元氣、體は全易、つまり「一有二、二開一」にひとしい）というカテゴリーに屬する段階のことであるが、ここで便宜上、梅園の全哲學の構成の見とり圖についてふれておくと、ほぼ次のようになるのではないか、と思われる。

一元氣（玄）、もしくは、氣。

全易モデル――條理。反觀合一。一有二、二開一。（氣物性體）

天地モデル――天機性體。天地、動物植物など萬物、人。

なお附言する。一元氣と氣との關係はごくすなおに考えれば、有るものはただ氣物、さらにいえば氣であり、一元氣とはただ思辨の要請として氣物の氣のさらにその奥に想定せられたものにすぎない、ということもできよう。私自身そのような考え方におち入った瞬間がしばしばあったことを否定しようとは思わない。しかしながら、元氣と氣との間に、事實的な存在者、と、單に思辨の要請として想定せられたにすぎない理論的存在者、という區別を立てることには疑問がある。元氣はあくまで有である。否、有の有なるものである。神をただちに元氣と言いかえている表現もみられる。「有るものは有り、無きものは無し、」世界はあくまで有だ、というのが梅園の根本的立場である。最究極的存在である元氣もあくまで有であり、ただ認識のばあい、具體的な氣物といういわゆる二の態における氣として考えられる以外にない、というにすぎない。「多賀墨卿君に答うる書」ではいきなり氣物から說きはじめ、元氣についてはぜんぜん觸れるところがないのは、むしろそのことを物語っているのではないか。そしてこの「元氣」の考えが、三十一歲はじめて『玄語』の執筆を開始した當初から二十三年後の完成に至るまで、否、その死に至るまで、彼の全哲學の第一原理であったことは、文字において歷歷として徵すべきものがある。

さて、一元氣、氣物性體、の二つのカテゴリーの次にくるものは天機性體というカテゴリーである（この性體は、前の氣物性體の性體とは言葉は同一であるが、意味內容は全然別ものであって、梅園の術語でいえば同聲異主のものである。梅園哲學の一つの

特徴として、聲すなわち名辭とその對象物すなわち主との關係を非常に詳しく分類し吟味しているのであるが、ここでは言及しない)。この天機性體というのは、前の氣物性體が存在のいわば論理的な側面を理解するためのカテゴリーであったのに對し、いわば存在の具體的な樣態を把握するためのカテゴリーである。すなわち空閒、時閒、運動、實體的か否か、色彩や乾濕、などのカテゴリーがこれに屬する。以下このカテゴリーについて說明を加えるならば、

「天」は天地を宇宙になし、「機」は天地を轉持になす。成しえて未だ天地を物に露わさず。「體」は虛實を以て天地をなし、「性」は水火を以て天地をなす。成しえて既に天地を物に露わす。

天というカテゴリーは天地(すべての存在がひとしく「天地」構造をもつことは既に述べた)を宇宙にするというのは、つまりすべての存在(天地構造をもつもの)が宇宙という性格におかれるということ。天は宙であり、地は宇であって、古典に古往今來を宙といい、天地四方を宇という(たとえば『淮南子』齊俗訓)というのにあてれば、すべての存在は、今や宇宙構造つまり空閒時閒構造のもとにおかれるということである。宙とは、袞々として通ずるもの、宇とは、块々として塞がるもの。この、通ずるものすなわち時閒、塞がるものすなわち空閒、が經緯をなして、いわば存在者の最も基礎的な存在樣態をなしているということである。天地萬物すべて「經緯に織られて」いるのであり、その具體的なあり方が宇宙すなわち時閒、空閒なのである。梅園は、宇宙すなわち空閒時閒についていう、しばらくかりにこの天地というものを掃却したとしても、袞々として通じて押しうつるの「時」、块々として塞がりてものをおくの「處」、は除き盡くすことはできないであろう。袞々とは水がただひたすら流れるようにいつ始まるともいつ終るともその端末を見ざる貌、块々とは指すべき東西南北もたたず、立つべき上下も分たず、ただいずれをかぎりとも知らざる貌、である。袞々として通ずるもの、これが時であって、經をなす。往くものは皆そこを通る、つまり萬物の路にほかならぬ。块々として塞がるもの(塞がるとは充塞の意)は處であり、緯をなす。居るものは皆これに居る、つまり萬物の宅にほかならない。晝夜歲月、東西上下、すべてこの經—宙、緯—宇に刻みをつけ、位をさだめた、ところのものにほかならないのである。天地の大より萬物の小にいたる

まですべてこの「宇宙」形式のもとにあらざるはないのである。ついでながら經緯というカテゴリーは宇宙に對していかなる關係にあるか。私の考えでは、おそらくそれは一元氣そのものの形式なのであろうと思う。一元氣そのものにおける經緯が天機性體の段階では宇宙としていわば具體化されるのであろう。宇宙すなわち空間時間について、その性格を塞と通とに求め、その樣態を宅・路、その關係を經・緯（上にあわせれば緯經）、と規定したのは今となっては何でもないことのようではあるが、極東の思想史においては記念すべき業績であったはずである。

機は天地を轉持になすというのはいかなる意味か。轉は運動、持は靜止（より正確には、回轉運動、と、回轉軸もしくは上下直線運動、ただし梅園が上下というときは必ず地球の中心への方向でいう）。つまり一切の存在、それは既述の如くすべて天地という構造をもつ、それが今や天は圓轉するもの地は直持するものという規定のもとに見らるべきことを意味する。つまり萬物が天地構造にあるということは、時間空間構造にあるのみならず、運動靜止構造にあることをいうのである。前にもいったごとく、存在物のモデルは運動する氣が天として外に、靜止する物が地として內に、という形になっていた。もちろん、動く・止まるは梅園の場合、動くものは圓にして止まるものは直（球面體の回轉とその軸）というふうに天文學的な運動論と密接に結びついて、非常に多彩な議論にまで展開するのであるが、その點は今はすべてはしおるとして、ただここで注意すべきは、まえの宇宙とここの轉持の二つのカテゴリーはいわゆる沒體（略して言えば沒）の領域（見ゆるもの一つ見えざるもの一つ、の見えざるもの、つまり氣の領域）におけるカテゴリーであることである。つまり天地萬物が大は大なりに、小は小なりに、ひとしく天地構造、つまり氣物構造（氣は天、物は地、なお氣物は同時に見方によっては神物である）にあるということは、天・氣は沒體のもの、地・物は露體のものというところから、ここでいう天・氣が沒の領域のことであるという意味はたやすく理解されるであろう。もちろんこの時間空間的かつ運動靜止的天地は佛教でいう成住壞空とか邵康節の元會運世などのように、始終のあるもの、ではない。それは、天人を混同する妄說にすぎない。このようにあくまで始終をたてなければ氣がすまないのは、人間の習氣（思考習慣）に他ならぬことを自覺すべきである。ただ注意すべきは天

機と性體とが、どちらが先ということなく同時的なカテゴリーであるということであって、それはあたかも錦の裏と表が同時的であり、ひよこの右の翼と左の翼が同時的であるようなものである。

次に天機性體の體。體が虚實を以て天地をなす、とは何の意味か。虚實は、これまでしばしば説いてきたところの虚體實體の虚實である。たとえば人間の肉體、鑛物、水、のようなものは、中味のつまっているもの、實なるものであり、空氣、火、天體現象などは、手ごたえをもって把握できないもの、實でないもの、つまり虚なるものである。すべてのものが天地構造をもっているということは、すべてのものが虚實構造（天＝虚、地＝實）をもっているということである。石ころ一つでもそれは天地構造、すなわち虚實構造をもっている。それを、ただ單に實なるのみのものと見るのは周到ではない。石ころにおいても、虚なる體がそなわっているはずなのである。

次は性。梅園の説明によると、

虚の體よく天をなし實の體よく地をなし、然してその会性、無際涯より内に收めて地を結び、易氣に噴かれて水をなす。易性、中の一點より發して天に散じ、会氣に聚められて火を成す。ここにおいて、日月星辰上にかかり、山原湖海下に羅なる。

この文章の意味は、地という實體のもの、それは決してそのまま不變に凝固的に維持されているものではない。それが恒常的（常）であるというのは、實は氣が不斷に「通」じているからこそ常なのである。通ずるとはたえず生化（化は化滅、氣の新陳代謝）していることをいう。つまり地の體をなす氣、会の氣が無限のかなたより地を結ぼうとして中すなわち中心點（天球の、したがって地球の中心點）めざして收歛してくる。中心點に向って收歛してゆく（收）ということは梅園の規定によれば、会の固有の性格に屬するのである。ところが天地においては同時に中心點より逆に發散（發）してゆこうとする易の氣がある。この中に向って收歛しようとする会が易にさえぎられ停留させられるときに水または水的なものを地にかたちづくり、發散しようとする易が会によってさえぎられて停留するときに火（燥の極度に現象的なもの）または火的な

もの、を天にかたちづくる。すべての存在は天地構造のものであり、天地構造のものであるかぎり、かかる狀況におかれている。そしてこの水または水的なもの、火または火的なもの、が色彩とか溫度とか效能など我々に極めて親しい、日常的な意味でのものの性質を成立せしめるのである。

天地萬物はかくの如き天機性體という條理においてはじめて成立している。「日月星辰上にかかり、山原湖海下に羅なる」ところの現實の天地も、實はこのような四つのカテゴリーの規定のもとなるものとして成立しているのである。最も大切なことは、天地の眞形が一つの圓球をなしており地はその圓球――もし梅園が十分に愼重であったとすれば、中心のみあってその半徑が無限大であるような圓球、と書いたところであろう――の中心點をなしているのだ、ということを明白に認識することである。地は圓球である。そのでっぱったところが國、おちいったところが海であり、海もろともに圓なる球體の上下四方を人がとり圍んで住んでいるのであるし、[4] かの坱々たる天というものもこれまた圓にして天象を容れているのである。ただし天が圓であるということは、前述のごとく、天が外側からそれをとり圍んでいるところの地が圓球であるという點から誘われるイメージ、および古來のいわゆる天圓（天文計算上のモデルとしての天圓）、あるいは當時の西洋天文學における通說たる九重天、十二重天のイメージがその表現をとらせたものであろう。もちろん梅園は、西洋風の重層天――地（地球）水氣火の一圈の外側に、月天、水星天、金星天、太陽天、火皇天……などの水晶體圈殼がタマネギの皮のように重層して回轉しているというわれわれ東洋人には思いも及ばぬ珍なる有限宇宙說――については、それが天文計算の便宜のためであろう、という以外には、ぜんぜん意義を認めていない。かくて天地が圓いということが得と合點されたならば、水をさかさまにしてこぼるるところなく、東を西にさしてもまどうところなく……反觀合一の工夫も實に試むるところ出できたり、而してのちはじめて、自分がこれまで習氣に泥まされていたということをもさとるようになり、稍稍智の働きも出で來り、達觀の楷梯となるであろう。「此故を以て、天地達觀の初門は、天地の形體、日月の運行

をしるに如くはなし。」要するに「天地位を定め、火、上に照らし、水、下に湛うるまでにして、是が活物なるにより絪縕摩盪して、有意・溫・動の動物と、無意・冷・止の植物と、ただ此の二種を釀し出して、其の物と神とを千態萬貌に變化するなれば、至擾かえって至簡の至りに候。」ちなみに云う、梅園はいわゆる萬物を論ずるとき、その代表としてつねにもっぱら動物・植物を論じている。

四　むすび

梅園は、人倫界に關する研究を行わなかったわけではない。彼は無意の天と有意の人との區別をきわめて嚴格に考え、天人を混同することをきびしく排斥した。そして天すなわち自然の研究の方法は「反觀」、人事の研究の方法は「推觀」とした。推觀はすなわち恕である。しかし、彼の人倫界に關する研究は、もちろん、たとえばその尊皇論――關連して、湯武批判――のごとき注目すべき主張もあるが、全體として、とうてい自然哲學の精彩には及ばないこと、今日の定論であろう。それで本稿においては、全然それを取り上げなかった。

また、その自然哲學についても、その「一有二・二開一」の反觀の論理が辨證法であるかどうか、など今日梅園研究家の間で議論されている問題にも、あえてふれようとはしなかった。私はこの問題に對しては、どちらかというと、否定的な見解に傾くが、結局のところ定義の問題にすぎないように思われる。

わたしの關心は梅園哲學、特にその自然哲學を儒教史一般（極東儒教史）の立場から考察することにあった。その場合、もちろん、中國の儒學の展開との關連がもっとも問題となるであろう。特に最近しばしば取り上げられる宋明の氣の哲學との關連、たとえば梅園の五行說に對するはげしい排斥はこの際の好箇のトピックであろう。梅園の哲學が氣の哲學の系列に入ることは疑いないと信ずるが、それが他の氣の哲學者に對して如何なる特徵をもつか。それを知ってもらうためには何よりも先ず、その哲學の構造を紹介する必要があった。わたしの考えでは彼の哲學は、しばしば言われてきたように

近代的科學思想の胎動と評するよりも、儒教風自然學の最後にして最高の成果であると言うべきであろう。

梅園哲學の大きなエレメントが、地球説を始めとするジェズイット天文學と、朱子學が體系化したような氣・会易のセオリー、であったことは、既にいった通りである。兩者のいずれが優勢であるか。氣を「頑然冥然、宇内に瀰漫」するものにすぎぬ（文儒略『三山論學記』）とするジェズイット的自然學の考え方と、氣の精英としての神をとき氣の能動性を第一に置く梅園の考えを比較するならば、もっとも明白であろう。その他ジェズイット天文學の閉ざされた有限宇宙説に對する無限宇宙（近代的宇宙觀！）の考えが、中國古來の宇宙觀を繼承するものであったことも、今さら指摘するまでもない。梅園が大きな影響を受けた游藝の『天經或問』その師の方以智の『物理小識』はもちろんのこと、方以智が親しく教えを受けたことのある熊明遇の『格致草』などジェズイット天文學の「實測」を大幅に、もしくは全面的にとり入れながら、この重層天の説すなわち有限宇宙の説――氣の場所はそこでは全宇宙の一局部、地球と月天とのあいだの空間にのみ限られる――のみは、捨て去っているのである。私にとってもっとも分りにくいのは、その「一・二」の論理の由來である。最近、方以智や游藝と梅園との繼承關係の研究が進んできて、さまざまなことが明確になってきた。たとえば、例の水差しの話が『天經或問』、更にさかのぼって『物理小識』に出ることがあきらかにされたが、この話は更に『格致草』にも既に出ており、おそらく、ジェズイット自然學に由來するものに相違ない。然し「一・二」の論理が『物理小識』に由來するという説は果してどうであろうか。[5] 陰陽を論ずる場合、一二という數字を用うることは決して珍らしいことではないからである。私はむしろこういう繼承關係を中心に書くつもりであったが、何んといっても梅園は本誌の讀者にはなじみが薄いと思われるので、その生涯や思想の紹介に手間どって、いわば本論に入る前に終った講演という感じになった。しかし私流にいって、極東思想史における氣の哲學の最後最高の展開、しかも壯麗無比な展開の一斷面を、ともかく紹介できたことは、必ずしも無意味ではなかったと思っている。

註

① J. Gernet: Visions chrétienne et chinoise du monde au XVIIe siècle, Diogène Janvier-Mars, 1979.

② ただし、梅園の受容した西洋天文學が明末ジェズイット系であったため、地動説以前的であったことは、『窮理通』自序で帆足萬里が惜しんでいる通りである。「先生（梅園）常に以爲へらく、天を論ずる、靜日（太陽が靜、つまり地球が動）より善きは莫し、と。之を麻田剛立に質す。剛立答ふるに未だ達せざるを以てす。其の書を著はすに及びて已むを得ず、明季に從ひて觀采す。故に立言微なりと雖も、瑕疵無きこと能わず。」このうち、梅園がかねて地動説に心を寄せていたというのが、ゆきすぎであることは、『梅園學會報』二の矢島祐利氏の文に指摘がある。なお直圓の概念も、實はジェズイット天文學より受け入れたものであろうと思われる。つまり、アリストテレス以來の圓運動・直線運動の説である。

③ ついでに指摘しておきたい。それは梅園三語のうち『贅語』は、天地帙、會易帙、身生帙、死生帙、善惡帙、天人帙、の六篇に分かれ、分量的に『玄語』の一倍半という大冊であるが、第一、梅園哲學の梅園自身によるきっちりした要約（各帙の最初の「訓」と稱する部分）が非常に有益であること、第二、引用の全然ない『玄語』と逆に、全篇これ引用というべく、いわば梅園の思索の樂屋裏をのぞかせてくれるのみならず、彼の時代までの和・漢・洋の自然・人文諸學、とくに自然科學的諸學の批判的集大成、學問概論、として比類なき書物であること、である。本書のごとき、今日もっとも紹介さるべき書物であること、疑いない。

④ 地が球ならば反對側の人間は落ちてしまわないかとの疑問に對する梅園の答は、一、落ちるとは下への運動であるが、球面において下とは中心への方向。二、地（附近の大気をも含む）の氣は直という性格をもちいわばまっ直ぐな筋がついている。そこでは氣は直に上がり、質（實體のもの）は直に下がる、のを本性とする、というのである。

⑤ 高橋正和「梅園哲學の源流」（別府大學『國語國文學』一二）。なお最近の梅園研究のうち、高橋、小川晴久、柳澤南、橋尾四郎、本田濟、福永光司、山田慶兒など諸氏の論考は私には有益であった。阿部隆一氏編・安岐町教育委員會刊『三浦梅園自筆稿本並舊藏書解題』附錄・中尾彌三郎氏編『研究文獻目錄』參照。

The Thought of Miura Baien 三浦梅園

—from the Viewpoint of the History of Far Eastern Confucian Thought—

Shimada Kenji

Miura Baien is being accepted today, almost unanimously, as the greatest of pre-Meiji Japanese philosophers. His unique philosophy was, of course, the product of his genius, but at the same time, it embodied the development of philosophical thought in the Far Eastern world.

Miura was formed by the Confucian education quite ordinary at that time. Later, he read Western books on natural subjects e. g., astronomy, geography, and medicine, mostly those introduced and translated into Chinese by Jesuits in the late Ming period, and was deeply impressed with their positivistic character. At the same time, he was not completely content with them. He felt that they lacked *jori* 條理, which in his opinion was indispensable in true science. He also rejected totally the concept of universe based on Christian faith. Eventually, he built a grandiose and coherent philosophical system by applying his *jori* logic i. e., the logic of thesis-antithesis and their unification in one, to the globe theory of earth brought about by European science, regarding the universe as being constructed by different *ch'i*, culminating in one ultimate *ch'i* 一元氣.

In this article I shall first survey Miura's life and his philosophy as outlined in the "Letter to Mr. Taga Bokkei 多賀墨卿", written by himself as an introduction to his thought. I shall then point out that his philosophy was hardly anything more than a variation on the philosophy of *ch'i*, formulated by Sung philosophers. The supposedly original *jori* logic too did not surpass the limits of this *ch'i* philosophy though he had due and sufficient reason to be proud.

Notions as the ultimate existence of *ch'i* composed of the antithetic beings of *yin* and *yang*, the strata-structure of the world which is the total of different compounds of *ch'i*, the image of open universe in contrast to the closed universe in Europe, the macrocosmos-microcosmos model penetrating into people's mentality are, without doubt, within the paradigm

of Confucian philosophy systemized by Neo-Confucianism. Miura's strict distinction between heaven and man and absolute denial of five elements are certainly notable. But even in these cases, we find brilliant forerunners in the history of Chinese philosophy, Hsün-tzu 荀子 and Liu Tzung-yüan 柳宗元 in the former, Wang T'ing-hsiang 王廷相 and Wu T'ing-han 吳廷翰 in the latter. In Japan itself, the scholars of Kaitokudo 懷德堂 in Osaka with whom Miura kept an intimate contact, for example, generally tended to deny the existence of five elements. At any rate, the philosophy of *ch'i* seemed at this time to have reached the stage to cast away the five elements.

To summarize, it can be said that Miura's philosophy was a splendid monument to the encounter between the European geocentric theory of nature and the philosophy of *ch'i*. Whether or not one can see in it the spirit of modern science, as often been suggested, I cannot yet decide.

The Evaluation of Wang An-shih 王安石 in the Early Southern Sung

Kondo Kazunari

The Southern Sung government is said to have been dominated by sympathizers of the Old Law Party 舊法黨. This generalization, however, needs to be re-examined. For one thing, it was in 1241, only forty years before the fall of Southern Sung, that Wang An-shih was deprived of his place in the Confucian temple 孔子廟 of the Imperial Academy 太學. Being enshrined in the Confucian temple was an honour reserved exclusively for those considered as orthodox followers of Confucius. Despite repeated attempts, for example, it took more than a hundred years to have scholars of the *tao-hsüeh* 道學 school, such as the Ch'eng 程 Brothers, so honoured. What significance, then, could we draw from this fact?

In order to legitimize his accession to the throne, Kao-tzung 高宗 was compelled to change the image of Empress Hsüan-jen 宣仁皇后, villified by the New Law Party 新法黨. The revision of the veritable records 實錄 of Shen-tzung 神宗 and Che-tzung 哲宗 was ordered to serve this purpose, and the people worked on the task were, by and large, followers