

近代精神の系譜

——朱子學の世界觀と其の歴史的位置——

石田 一良

目次

現世の宗教・歴史的位置

まえがき——朱子學の根本原則

天道・人道・格物

徳川時代の朱子學と封建制度の精神

I 天道——其の造物主的、主宰者の性格

造物主的性質・主宰者の性質

II 人道——社會的・政治的・經濟的生活に於ける其の活動性

社會生活

政治の世界・經濟的活動

III 格物究理——科學特に自然科學の發達に及ぼした其の影響

格物・究理・西歐自然科學の受容

結び——徳川時代の朱子學の世界觀の特質と其の歴史的位置

まえがき

——朱子學の根本原則——

抑々朱子學の根本原則とは何であるか。朱子はその「名堂室記」に

蓋熹嘗讀易而得其兩言。曰敬以直内、義以方外。以爲爲學之要。無以易此。而未知其所以用力之法也。及讀中庸。見其所論修道之教。而必以戒慎恐懼爲始。然後得

夫所以持敬之本。又讀大學、見其所論明德之序、而必以格物致知爲先、然後得夫所以明義之端、既而觀夫二者之功、一動一靜、交相爲用、又有合乎周子太極之論、然後知天下之理、幽明、巨細、遠近、深淺、無不貫乎一者、樂而玩之、因足以終吾身而不厭、又何暇夫外慕哉。(朱子文集七八)

と述べている。此の告白は朱子が此等の三書(大學・中庸・太極圖說)の主旨なりと解した所が、其の儘朱子學の三大原則を示す事を明瞭に物語るものでなければならぬ。即ち――

天道 朱子は周子の『太極圖說』によつて、天地を始め萬物を創造し、更に此等を生々變化せしむる萬物の根・萬化の根たる太極(無極)―理と、此の太極の動靜より生じ、天地萬物の形體を組織する物的組織者たる氣ありとし、理は氣によつて構成された萬物に即して萬物にのみ在る。而して事々物々に賦せられた理、即ち性は天命であつて、物々が己れに賦せられた天命を奉行する事によつて宇宙は秩

序ある活動をなすものである。即ち太極は「總天地萬物之理」であり、萬物をして其の所を得しめ、また條理ある活動をなさしむる所以である。――此の造物主たり、主宰者たる事が太極(天理)の持つ根本的性格である、と説く。即ち朱子は周子の『太極圖說』によつて『天理一貫の理』を見出したのである。

人道 朱子は先の天道に對する人道を『禮記中庸篇』に發見して、是れに獨自の解釋を與えて居る。即ち、人は天により創られ、天に象られたもの(小天地)なるが故に、人の道は天(地)の生々作用に従つて自ら生々發展すると共に、萬物の生氣を助けて其等を發育せしめねばならぬ。また地上の一切は其の性即ち天命によつて天の組織の中に組込まれて居るが故に、人は自らの天命に従うと共に、更に萬物が夫々の天命を奉行する事を助け、萬物をして天地間に其の所を得しめねばならぬ。かくて人は天地にまじわり、天地の化育を贊ける事が出来る。此の參贊こそ天の主宰と人間の責任とを結合する所以にして、人道の極地である、此處に『修道之教』があり、『所以持敬之本』があると朱

子は就中其の『中庸章句』で説明して居るのである。

格物 更に朱子は『大學』によつて上述の人道履踐の順序を得た。即ち實際上の『修身の端』即ち『明德の序』を『禮記大學編』に見出し、一學者必由是而學焉、則庶乎其不_レ差矣。」と曰う。朱子は程子の學説を襲ひ、人は脱然貫通する迄、上は大極より下は一木一草一昆虫の微に至るまで、事々物々に即して事々物々の裡に働く其の理（天命）を窮めなければならぬ。かくて人は格物によつて其の知を致し、誠意正心修身齊家治國平天下の聖徳を發揮して、萬物の生を遂げしめ、天の化育に參じ、以つて天人合一の境地に到らねばならぬ。格物こそ人道履踐の第一歩にして『所以明義之端』であると、朱子は就中其の『大學章句』に於いて説いて居るのである。

要之、朱子は『太極圖説』によつて天の主宰——天の造物主たり主宰者たるの性質を知り、『中庸』を『禮記』中に見出して、宇宙人生を一貫する天理に従ひ、其の化育を賛ける事（參贊）を人道と斷じ、更に『禮記』中の『大學』を解釋して、かゝる人道履踐の格物致知に始まる事を説

き、此等の「用力之法」によつて『易』に所謂「敬内義外」と言う「爲學之要」を得る事が出来るとするのである。我々は朱子學の世界觀の本質をかゝる天中心主義に見出し、朱子が彼の全著述に展開した諸見解も、要は此の基本的原理を共通の根源としつゝ互に有機的に聯絡して彼の致學を一個の統一ある全體に形成せるものに他ならずと解するのである。

斯くの如き朱子學の世界觀を特徴づける天中心主義は我國徳川時代の朱子學者によつて忠實に祖述せられたばかりでなく、寧ろ甚しく強調せられさえした事が注意される。

- 藤原惺窩（元和五年）林羅山（明暦三年）木下順庵（元禄十七年）
 - 室鳩巢（享保十九年）安東省庵（元禄十四年）中村惕齋（元禄十五年）貝原樂軒（元禄十五年）貝原益軒（正徳三年）
 - 山崎闇齋（天和二年）淺見綱齋（正徳元年）佐藤直方（享保四歲）
 - 三宅尚齋（寛保元年）乃至雨森芳洲（寶暦五年）尾藤二洲（文化十年）西山拙齋（寛政十年）賴杏坪（天保五年）等々
- さては朱子學の流に棹す石田梅巖（延享元年）以下石門心學（六〇歲歿）

の唱道者達に至るまで、彼等は夫々個有の人格と獨自の体験によつて、其れだけ見解の相異を示したが、結局共に朱子學者たる事に於いて、いづれも先の根本原則から特別の見解を開いた所は殆んどなく、たゞ或る者は三原則中の此の、他の者は彼の原則に比較的に重點を置くと言う程度の相異を示すに過ぎなかつたのである。

今、朱子の教學が徳川時代の朱子學徒の口を遙じて如何に自らを展開し、以て時代の文化を日本文化の展開の上に如何に位置づけ特徴づけたかを歴史の事實に即いて闡らめようと思ふのである。

徳川時代の朱子學と封建制度の精神

I 天道

— 其の造物主的・主宰者的性格 —

造物主的性質 惺惺は「人間を生ずることも、花さきみなることも、五穀を生る事もみな天道のしわざなり」(『假名』(性理))
「彼天道の本心は天地の間泰平に、萬人あむおんに、萬物生長するを本意とす」(『要領』)と説き、羅山は「天地萬

物父母」(『西山文集三〇』)にして「天地ノ造化ト云フモノハ

タダ萬物ヲ生ズルヲモツテ心トシ、シワザトスルゾ」(『春

鑑抄』)と言ひ「一氣之乾元滿腔之春。於一草一木一見

常」(『要領』)と説き「一氣之乾元滿腔之春。於一草一木一見

天地之心」(『西山文集三三』)と詠じ「蔡蒨動見青青而造

化之妙協我心」(同上)と述べて居る。また楊齋は「天地者

造化之大父母」にして「萬物之生長莫非天造者」。「蓋

人得天地生物之理以生」(『講學筆』)「蓋人之一身無生

氣所不貫。故觸處必覺痛痒」(同上)と説いて居る。

益軒は「天道流行、化生萬物。萬古以來、生生不息。覆育

無窮。所以至淑而無慝也」(『原思』)と述べ、「人の脉の常

に發してやまざるは、(天の)生意のつねにやまざるなり

」(『五常訓三』)「桃杏の實うれば必ず生ず。是其内に(天

の)生理あればなり」と言ひ、天が「萬物之父母」(『自娛集』)

たる所以を力説して居る。直方は「天地生物之心ガ仁ナレ

バ仁ハドコマデモ物ヲ生長シテユクモノゾ」と言ひ、男女

間の性欲も亦天地生物の心(仁即ち惻隱の心)の人間に於ける發動であり、陰陽の理の顯現であると説き(『粗疏錄』)直方の門弟澤一と言う盲人は打飯毎に「喫來充饑。是天理

「と考へ、天の生物の心が貪慾となり、食事の間に働けるを省みて居る。」（稻葉默齋）尙齋は亦「蓋以天地生物之心、生人之身。故心也、身也、手也、足也、皆生活底物。」（默齋）と言ふ。「一枝一葉無非生意。」（同上）と述べて居る。又嘗つて門人小子を叱して捕えた鼠を生かし放たしめ、案上の飯粒を雀が來て哺むに任せたと言ふ。（先達）惺齋が蜂を殺した門弟と絶交し、（羅山遺稿）益軒が鳥獸魚介を「このす事をこのむべからず」、「五常訓」三」と諭えた事と共に、中世佛教の殺生戒と異なる原理に支えられてある。杏坪は「天道至誠。生物弗歇。物各獲其賦與。以爲己命。雖飛沈喘嚙之微。無有不然。」（原古編）「微陽始復、萌芽嫩天之時、天地生物之心、油然可見焉。」（同上）と述べて居る。——此等はいずれも天の造物主的性質を説くものである。

主宰者の性質、惺齋は「天道とは神にもあらず、佛にもあらず、天地の間のあるじにて、しかも體なし。天心は萬物に充滿していたらざる所なし。たとへば人の心の、目にも見えずして一身のあるじとなり、天下國家を治事も此心よ

り起がごとし」（天下國家之要錄）と言ふ、羅山は「天地萬物父母（中）儒先以爲以主宰謂之帝」（羅山文集三〇）と言ふ「天道」を説いては「大而天覆地載、陽舒陰慘。日東出西沒、曾不出入于南北。水之就下、火之就燥、晝明夜幽、寒來暑往、四時行焉。」（中）小而一草一木一禽一虫各有其理。故子思以鴛飛魚躍人示喫緊。（以上自然現象）於人言之、君臣之義、父子之親、男女之別、長幼之序、朋友之交（以上道德現象）（中）於身言之、目見而不能聞、耳聞而不能見、手持而不能步、足行而不能持、（以上生理現象）其較然者也。如「此之類、不遑勝計」と言ふ、「天命者事々物々所以當然」（羅山文集五三）であると説いて居る。省庵は天を説いて「一物の（あらゆる人間自然の現象の）其間に主宰たるあつて、之れをして然らしむるがごとし。此れ理の名ある所以なり。易に太極ありとは此れをいふなり」（耻齋漫錄）と言ひ、益軒は「道也者所以主宰天地、總攝陰陽、化生萬物と者也。以其流行謂之道。以（中）有條貫謂之理」（慎思錄四）と述べ、惺齋は「天地者造化之共主、其所可畏、豈人主之比哉。」乃至「凡人之生、富貴貧賤智愚賢否之相殊、

皆是天之所命也。」(『講學集』)と説き、門弟曰田某は怵齋

の論を演べて「凡人身如目之辯色、音之審音、口之出

言、舌之知味、手之能作爲、足之能運動、皆是天之所命」と

説いて、人間の感覺器官や其の作用までも天命である事を

述べて居る。(上)鳩巢は天(極大)は「萬化の大柄」「不御の

權」にして一切の自然の現象の背後にあつて「樞紐根柢と

なるもの」なりと説いて「天地のうけしまことをそのまゝ

に喫てはしほむあさがほの花」と言う和歌をあげ「是は朝

がほの己が天(命)のまゝになに心もなく、かつさき、か

つしほめるを(略中)かくいひけるなり」と説明して居る。

(『駿嶽』)綱齋は「翠峰朝日朝。紅霧樹林濃」なるを見、鶯歌詔

「樂調」を聞いて「念帝功」うて居る。(『尚齋』)文集

直方は「天命之謂性(略中)何デモ天ヲハツレル事ハナシ」

(『魁齋』)とし、尙齋も「日月・星辰、行度盈縮(略中)飛潜・動

植、形状・氣味千萬世に亘りて一毫の差繆なき」は「本原

一定の規矩」即ち「太極」があつて「之をつかさどる」故

なりと述べて居る。(『狼齋』)二洲は「寒暑風雨」の自

然現象から「喜怒哀樂」の人間感情より「五禮六樂」より以

て一擧一舞踏の微に至るまで適くとして理の寓する所に

あらざるはなきなり」「天の名大なり。(略中)其の主宰之を

帝といひ、其の賦予之を命といふ」と述べ、人は「天の主

宰を識らざるべからず」と教えて居る。(『發蒙』)更に一層

天の主宰者の性格を強調したのは杏坪で彼は其の主著『原

古編』第一卷の劈頭に『天説』を掲げて「帝即天也」と言ひ「

帝者以主宰(略中)但似其々之際、有二神物、賦物降理、

福善禍淫、每爲主宰者。聖人因稱以帝、尊崇之也。

」「蓋天有至極之理、而統天地萬物、是爲統、統之太極也」

と説き、また「是以知天有極、極、之理、而日月星辰依此

焉、晝夜寒暑依此往焉、山川草木依此陳焉、人民鳥獸依此

動焉。其本穆然其深、其末秩然其序。千古萬古不革不易。易

有太極、是之謂已。」「凡此衆民、天之所生。故自耳目以

至人倫、各有自然之天則。」「(『原古編』)と述べて居る。――

此等はいずれも天の主宰者の性質を説く朱子の教説を忠實

に祖述し乃至敷衍せるものである。

こうした天を造物主たり、主宰者たりとする朱子學の根

本原則は徳川時代を通じてすべての朱子學者に忠實に祖述

(『學進』) せられ、明治の元田永孚にまで至つて居る。(『講義』)

今や朱子學徒は地上の一切の存在や現象の中に天の創造力の働けるを見、天の主權的意志の實現されつゝあるを視るのである。朱子學にあつては天は自然及道德の兩世界に於いて絶對的主權を持つが故に、朱子學の徒は到る處天帝の支配する領土を歩み、恒に天帝の監視の下にあつて生活しつゝある事を意識し、天から己が目を一瞬も離す事がなかつたのである。惕齋曰く「古昔之人、畏_レ天帝、常如_レ在其上、如_レ在其左右。順_レ從其命、亦毫不_レ貳。凡有_レ所_レ敬畏、有所_レ尊信、莫_レ不_レ稱_レ天稱_レ命。」(中)嗚呼。天之於_レ下民、雖_レ幽獨隱微之中、莫_レ不_レ監臨。」(中)人能順_レ命從_レ理、則天必允_レ之。」(「講學筆」(記「案二册」)と。芳洲は師の順庵の詞を其の「たはれ草」に傳えて「一念こゝにおれば、そのまゝ知り給へばこそ。」(略)頭上三尺の天といへることたふとし、わが師はつねにかたりき」と記して居る。

斯様に日本の朱子學の徒が人間の問題を以て其の妙説の出發點とせず天の世界支配を其の世界觀の根柢に据えた事は彼等自身充分に意識せる所であつた。惺窩は「儒道には天おそれて道をおこなふことを一大事とするなり」(「假名

性)と言ひ、「享保十三年、六三歳歿」「養生徂徠」はこれを承けて「有_レ惺窩氏、而後、人々言則稱_レ天語_レ聖」(「徂徠集」)と言ひ、尙齋は朱子の言をひいて爲學の要は「知天」であり「人之爲_レ學、不至_レ于此、不可_レ謂_レ學矣」(「默識錄三」)と述べ、新井白石「享保十年、六九歳歿」は憲廟の頃までは儒學は「天學の徒」と稱せられたと語つて居る。

其れに就いて考えらる可き事はかゝる天の世界支配と言う根本原則を持つ朱子學を受容し、其れを一段と強調した我が徳川封建社会の基本的精神である。徳川封建社会は絶對的權力の把持者、絶對專制の主宰者たる藩主を中心に、士農工商、更には其の内部に作られた多くの身分階級が領主に對して層位的に配置され、其等諸身分の相關的協同によつて閉められた封建的共同社会の秩序が構成されて居るのである。即ち封建社会は其の中の各身分が共同體に貫流する領主の、恩命に滲透せられ、彼等はその生活を領主の御恩として感謝しつゝ之を營み、其の職業を領主の命ぜる職分として戒慎恐懼、これを奉行する事によつて、藩と言う共同社會全體の秩序が存立維持されて、藩全體の繁榮と幸福

が將來されると言う構造を持つものであつた。

かく考ふる時、我々は朱子學の根本原則と我國徳川封建社會の基本的精神とは正に相適應する事に氣がつくのである。即ち我國の朱子學徒に於いて、天の造物主たり主宰者たるの觀念が特に強く説かれた所以は、其れが單に朱子學本來の根本思想たる以上にかゝる封建制度の精神が其の主張の裡に強く働いて居た事を思うのである。尙ほ言へば絶對專制治下における世人の生活體驗が朱子學の中に自らの關心に應ずるものを見出したものとも言えるであらう。

更に考へらる可き事がある。即ち羅山が「近歲（切支丹宗の）弊最嚴矣。賊變雖革其面、然姿其心。其共同話者叩唱異學、竊儒說、天道二而叶、續和。其心密謂本于天主。天主彼所崇信也。」（羅山文集七）（因みに湖春は其の著『儒教之變遷』と稱して居る）（『示石川丈山書』）（異論の跋）に「近世哲學天主之教云々」と述べて（天主）と言ひ、また白石が一五代憲廟の時より儒といふ道も世の中に其一筋あることゝなれり。然れどもその先代には然るべし人にも儒の事を申沙汰し候者をば、天學の徒となされ候。是れ佛氏の徒、事の勢に乗じ吾が儒を（切支丹宗と）合せて除くべき謀に出てけ

る」と語つて居る所、近世の朱子學の説く天には天主の觀念を髣髴せしむるものがあつたのであらう。徳川時代の朱子學が大陸に見られない濃厚な宗教味を以つて、天が自然・道德の兩世界を覆う造物主・主宰者たるを強調した事には、萬物の造り主、絶對主權の天帝の信仰に生きる切支丹宗の教説に接した日本人の體驗が、其處に強く働いて居た事を想像させる。

ともあれ、徳川時代の朱子學の強調する天中心主義てふ根本原則は彌陀一佛への絶對歸依による個人の魂の救済を説く淨土教の救済論的立場が、現世・此岸への關心を惹き起しつゝ、突極其れへの興味を否定し、現世的活動を撥無するのと異り、従前の如何なる宗教的體系にも比類なき此岸的興味を昂揚し、現世的活動を惹き起す原動力となつた事は注意すべき事實である。而して此の事實は朱子の強調した第二の原則たる人道を、徳川時代の朱子學徒が忠實にこれを祖述し、當時の封建生活に妥當させて行つた姿を省みる時、一層明らかとなるであらう。

II 人 道

— 社會的・政治的・經濟的生活に於ける其の活動性 —

徳川時代の朱子學徒は朱子に従い、『中庸』によつて、自然就中道徳の世界に於いて天に仕え、天の造化と天の主宰を賛ける事が人間の道である事を特に強く説くのが常であつた。

即ち惺窩は『中庸』の教に従つて「人道」とは「一毛も天理にたがはぬところなり」(『假名性理』)と言ひ、羅山も人道

は「裁成天地之道、輔相天地之宜」する事(『羅山文集六』)

「人之能事、天猶如舜之順于父母」(『羅山文集三〇』)を要

求して居る。闇齋は人心に具わる天命の性を養うは「所以事天」であると述べ(『垂加草』一〇)、『中和集設序』、

「萬物の生、人より貴きはなし。人の業、儒より貴きはなし。儒者の道は身及び家を修め、國天下を平にして、以て神明(天)に配して變化(天の化育)に參はるべきなり」

(『省齋遺』)と説いて居る。益軒は更に説き進めて、特に『事

天説』を著わし、また「天地生物之心、人受之以為心。

(『中略』)人須奉若于天地之心而愛育人物。是乃所以為人

之道、而事天地之理也」(『假思』)と説き、「天無心而不

能自成。故不能獨制其過不及。必有待乎人力之裁成輔

相而成其生育之功」(『慎思』)と述べて居る。惕齋は尙ほ

一段説き進めて「蓋天生成萬物之外無他心。(人得天地生物之理以生。故以)人之所以爲道者、無一非贊其生成之功矣」(『講學筆』)

「故能贊化育之所不及、而其功與天地相參。贊參之功云何。其於同類則循舜倫

攸、(『中略』)其於庶物則助其生成、除其妨害而食其當

食、服其當服。若其不然、則化育之功有所未遂、賦界

之美有所未盡。所謂裁成輔相者也。贊參是天職也。服食

是天祿也。有不出於帝命者邪」(『講學筆』)等と説く事

極めて丁寧詳細である。そして「其於同類」ける實例を

あげて「天地者、造化之共主。而人之生、父母分任其職焉。

生而育之、長而教之」(『中略』)天地者造化之大父母。而父母

者繼其緒之親天地也。若夫君臣之義、夫婦之別、長幼之

序、朋友信、亦皆以此推之」(『講學筆』)と説いて居る。

直方は「人道ヲ盡シ、天地ヲ輔相シ」(『克己章』)「誰デ

モ天ニ事ル道ヲ盡シテ天心ニ合ヘバ、ソレガ天ノ爲メニハ、

舜ト云モノナリ」(『同上』)と述べて居る。二洲は「一

語一默一起一坐の微に至るまで、天理に循ひて爲れば、皆天をもて稱すべし」(『正學指』)と説き、杏坪は「心無_レ操慮、可_レ以對_レ越上帝。詩曰、『上帝臨_レ汝。無_レ或_レ爾心』」(『原古心』)と致えて居る。

而して朱子學に於いては「天者性理道義之所_レ由出」(『羅山文集』)であり「天道」は「善をこのみ、惡をにくみ給(八)不自説」(『益軒』)が故に「爲_レ善者、所_レ以愛_レ養人物_レ而贊_レ天功_レ」(『恩錄』)である。即ち朱子學の徒は天への奉仕を通じて人生の一切を道德化する事となつたのである。例えば惕齋は「至_レ於夫婦之愚賤、凡有_レ享_レ天祿_レ者、孰得_レ曠_レ其職哉。」(中)即ち知百體之用、皆爲_レ天工之具、則衣食財利之奉、那有_レ外_レ乎程工之祿_レ者。然則雖_レ一言一動、亦不得_レ非_レ天職_レ而妄施_レ。雖_レ一芥一粒、亦不得_レ非_レ天工_レ而私費_レ。人有_レ一思、至此則可_レ以頓_レ脫_レ嗜欲之累、可_レ以深_レ警_レ便安之情。」(『記』第二册)と説いて居る。——かくも全人生を剩す所なく天の支配下に持込んだ結果、朱子學徒の倫理觀は嚴格な清教主義に墮ち入る事となつたのである。惕齋曰く「故學_レ道者、雖_レ一言一動之微、亦不_レ忘_レ尊_レ奉我天君_レ、兩

後操存之功、有_レ得_レ其力、而可_レ以庶_レ乎屋漏之不_レ恥矣。」(『講學筆』)と。また二洲は「自_レ父慈子孝、夫義婦聽、以至_レ於萬事萬物之微、亦莫_レ不_レ各有_レ其當行_レ」(『素養』)と言ひ、李坪は「四支百骸悉具_レ天則_レ(中) 凡於_レ百骸九竅、各自所_レ踐也」(『原古編』)「學_レ至_レ於知_レ天道、則人_レ事愈_レ嚴」(『同上四』)と説いて居る。山鹿素行(天和二年)は古學の立場から非難して「スミカラスミマデ一筋ノ驛ナキ如クセント思フ志ヨリ事物セハシク」なる(『講居堂問』)と言ひ、宣長は「きびしき教」であると非難して居る。(『直思』)

社會生活 朱子學は、天人の關係を個人的のものとし、人の社會的關係を此れから絶縁して、宗教生活と社會生活を遊離せしめる事に同意せず、社會生活全體を天人の宗教的關係の裡に組込まねばならぬと考へた。即ち人道は人をして禁欲的な生活を送らしめる爲に社會より遊離せしめないで、天の化育を贊けて人間社會を繁榮せしむる爲に、社會生活の眞只中に於いて正しく(倫理的に)生活せしむるものでなければならぬ。

羅山は「浮屠氏畢竟以_レ天地山河_レ爲_レ假、人倫爲_レ幻妄、遂

絶滅義理。有罪手我道。故曰事君必忠、事親必孝。彼去君臣、棄父子、以求道。我未聞君子之外別有所謂道也。」（羅山文集五）「天道者非窮窮冥冥而在君臣父子男女長幼交友之間」（羅山文集三）と説いて居る。朱子學に所謂「敬内義外」の教説がこれである。内外を閉齋の如く身と社會にとるか、直方の如く心と身に取るか（魁菴録二考）に論なく、社會道德のすべて——君への忠・親への孝・隣人への義務・職分への忠信乃至正直・謙讓等々の社會的道德の實踐は、皆天に對する人間の奉仕と言う宗教的な意味を持ち、天の允許を受ける所以である事を力説するのである。綱齋曰く「仁義禮智信は天命の本體、父子、君臣、夫婦、長幼、朋友は人道の當然。」（中）大根本の上からいへば天命の本體、人のせでかなはぬからいへば人道の當然。其の人道を盡して本體を全うするは爲學の實功ぞ。」（學學圖）そして羅山が「所生近之父母、天地遠之父母、雖異其理一也」（羅山文集三〇）と言ふ、直方が「天地ヲ實父母トシ、肉身ノ父母ヲ天地ヘノ取次トスル意ヲ合點スベシ」（録五）（西銘講解）と述べて居る如く、朱子學徒にとつては、人間の社會的

會的生活關係はすべて天人の相關係する聖なる場所であると言へる。益軒が「人倫をあつくするは即天地につかへ奉る道也」（五常訓二）と言へるも此の心である。即ち朱子學は超越者を唯神秘的に冥想する個人主義の消極的な宗教形態を創り出すものではなかつたのである。鳩巢は「人倫をすて事物を離れてただ己れが往生極樂をねがふは（中）身（自分、個の）の苦樂を思ふより起らぬはなし」（駁梁雅）と説いて佛教の非社會性を非難して居る。直方は「吾儒の道は五倫（人間の社會的生活關係）の中、色々と苦勞なる事があつても、夫れをのがれうとはせず、其事の當然の理の様にするなり。」（中）世上の理をかまはぬ人を氣隨とはよく言うたり。己れが一身のこゝろよい様にしたものなり。人事は人がする筈に定つたものなれば、のがれうとはせぬ筈なり」（魁菴録三三）と言へるも同様である。尙齋は「若夫釋氏則唯求在於己者而不管他人。渠無治教之法。可以見其意矣。其事慈悲者、亦非渠以敬爲己之當然、只是欲寡己之罪也。」（黙識）と云うも同然である。政治の世界 朱子學にあつては天（理）は天地間の一切を

主宰し、政治の上に於いても統治者被治者の共に服従すべき最高の主權者と考へられた。即ち天地を貫き、見ゆるものと見えざるものと互る宇宙的支配者・天の主權の信仰が政治上に大きな影響を與えたのである。徳川時代の初頭に『本佐録』と言う書物が出た。鳩巢は「之を國に用ゐれば則ち以て天下を利するに足り、これを天下に用ゐれば則ち以て天下を利するに足るは此書也」と述べて政治上の典籍として推奨したが、此の書は本多佐渡守正信が二代將軍徳川秀忠の輔佐たりし時、將軍の問に對し政治上の心得を録して與えたものと言われて居る。然し此の『本佐録』は惺窩の著とされて居る『假名性理』乃至『天下國家之要録』と酷似して居るので或は惺窩の筆ではなからうかと言われて居る。其の第一項に力説して居る事は人君が政治をする上に第一番に心掛くべきは「天道を知ること」である。天道とは「天地間の主人」で、其の本心は天地の間太平に、萬民安穩に、萬物生長する事にかけてあるが故に、統治の任に當る人君は天の代理者として行動し、天の律法に合致する様、政治を行わなければならぬと説いて居る。

惺窩も「天子」とは「これすなはち天道の名代に此界へ出て、天下の萬物をあはれみ、天下の父母となり給ふなり」(『假名性理』)「國主の國を預かる事は天子の天道より天下をあづかると同じ」(『天下國家之要録』)と説き、羅山は「大君者天地嫡長也」(『西銘講解』)と述べて居る。樂軒も同じく「帝王は天の名代なり。天の子として天に代りて、天下の萬物をめぐみ、賞罰を行ひ、萬民に安樂を施す職分なり。」(『農金書干一』)と言ひ、益軒も亦「凡そ國土人民を司り、治むる人は、各々其主君より命を受くれども、其實は天より立て給へる代官なり。故に天職といふ。」(中)その人に威權を假して治めやすくせんためなれば、天道に受け従ひて民を子の如くする事その職分なり」(『君子訓上』)故に政治は「堯天功之道」なりと説いて居る。(『農金書全』)湯齋は「聖人所以繼天治人之道」は「尙仁而已」と言ひ(『講學筆記』第一冊)、直方は「人道ヲ盡シ天地ヲ輔相シ、君トナレバ天下ノ民ヲ安堵サスル」が人君の天職であると説き(『經義錄』五)「聖人上ニ位シテ萬物ソレ々ノ自然ニシタガウテヲサメタラバ」(『天地も位いし萬物育す』)と述べて居る。(同上三)『學說雜錄』

尙齋は「古人立法之意」を考ふるに「如_二周官辨官分_一職之周密、無_一一事不法_二天_一」(默識)と言ひ、芳洲は「明_一刑弼_二教、國有_一定法。此乃公_三於天下_二之所立_一。故曰天討_二有罪_一。五刑五用、亦天工人其代之。蓋天意非_二人意_一也」(橋忍)と説き、二洲は「王者の典禮を立るを天統・天秩(茶話_上)と説き、一洲は「王者の典禮を立るを天統・天秩といひ、賞罰を行ふを天命・天討といふ類、みな天理に循ひて爲るよりいへり」(正學指)と述べて居る。懸河の城主松平定綱は雜山より朱子學の政道觀を教わり、『牧民後判』を著して自跋を加え「嚴_二於制法_一者齊_二天之降_一命令矣」と述べ、土佐の山内豊房は谷秦山(享保三年、五六歲歿)に朱子學を承けたが其の壁書の第一條に「爲_二人不_一知_二道則違_二天理_一。寔可_二恥恐_一事」と記してゐる(賴井久藏氏著「諸大名」の學術と文藝の研究)。以て封建大名の政治の理念を見るべきである。寛政異學の禁に三博士を辯護した西山拙齋は「行_二道天下_一亭_二育萬物_一者、宰相之責也。傳_二學來裔、翊_二贊道化_一者、大儒之任也」(拙齋)と説き、杏坪は「先王繼_二天立_一極、以爲_二之標準_一。」「財_二成天地之道_一、輔_二相天地之宜_一、以左_二右民_一。」「洞_二視天理_一、制_二之農禮_一」(原古綱_六)と述べてゐる。〔治教説一〕

かくて政治とは支配者が天に代つて人民の生活の隅々まで天の命令を透徹させ、以て天の世界支配を賛ける行爲を意味する事となる。

此の事は朱子學の政道觀に於いては、人民個人の意志の、主權を是認しない事を意味する。鳩巢は「人となれば自由ならず、自由は人をなさず。(中略) 好人たることを欲せば凡そ言行動靜須く規、矩、繩、墨の中より過ぎて常に畏れ已む所あるが如くなるを要すべし」(後編初集)と説いて居る。かゝる觀念は生活の細部まで規定する、徳川時代の幕府並に諸藩の法度政治と連がるものがある。抑々、法度なるものは支配下の人民の生活に個人的自由の餘地を全く残さず、人民の生活の全領域を徹底的に封建的支配者の監視の下に置き、彼等の複雑多岐な生活の一切を一個の政治的主權の強力な統制下に置かんとするものである。田圃に於ける農民の草取りから、店舗に於ける商人の懸引き、工場に於ける職人の勤務に至るまで一々法度によつて規定し、甚しきは夫婦間の愛情から、寢食乃至點爇の如き、今日の我々には當然自由なるべき私的領域にまで公的な意味を興え、此等を公

の法律（法度）によつて規制せんと企てたのである。

（徳川禁令考）朱子學の天の全支配と云う教説は徳川時代の絶對專制政治の理念を支持して法度政治を愈々推し進めたのである。

經濟活動 更に朱子學は經濟的活動に對しても亦大きな刺戟を興えて居る。鳩巢曰く「農工商の何の故にか如斯なる。是天地の心を心とし、天地の道を爲道。天地の化を爲業。（中）天地の道を助け、天地の化をほどこし、我辛勤を顧ざるものあり。」「不亡鈔」と。即ち人間のあらゆる經濟的営み（農工商）は天への奉仕（參贊）であり、人間の務（人道履踐）に外ならずと考へるのである。

農業について省庵は「春生秋殺は天のなす所なり。播種灌漑は人のなす所なり。天のなす所は人なすこと能はず。人のなす所は天なすこと能はず。（故に農民は宜しく人事を盡して天命を俟つべきなり）（『耻齋』と述べ、宮崎安貞は『農業全書』に「稻を生ずる物は天也。是を養ふものは地なり。人は中において、天の氣により、土地の宜きに順ひ、時を以て耕作につとむ。もし其勤なくば天地の生養を遂ぐべからず。

（中）農人よく此理りを辯へ、凡耕しうる事ごとに、皆陰陽を調て、天地の徳（化育）をたすくべし。」（卷一「農事總論耕作第一」）と言ひ、更に「養殖を調ずること」は「是誠に士民鄙賤のわざの中にも取分けいやしき事なれ（中）ども、五穀の實りよき饒角の土地を忽に變じて明ち肥良の地となし、少くうへて多く收め取る事目前なり。（中）然れば天地の化育の功を手の下に助け、百穀を世に充たしめ、萬民の生養を厚くする事、農業の内にも取分け此養殖を調ずるを以て肝要とすべし。されば心あらん農夫は此の理りを深く思ひ、此に心を留め眼を付けて、慎んでよく其事につとめざらんや。是則ち目前に天地の化をたすけて世をゆたかにする手立なれば、聖人の御心にかなひたるわざなり。心あらん人誰か是をたつとびざらん。」——養殖を調ずる賤業も今や天を拜し天に仕える尊き聖行となると言うのである。

商工業については町人の學・石門心學が特に注意される。（石田梅巖により創められた心學は諸種の教學的要素を入れて居るが、手島培庵の子の上河正揚が「梅巖石田先生（中略）學は程朱に本づきて性理之道眞を發し」、「理實證語國字解」の序）と言ひ「心學承傳之圖」に於いては梅巖を朱子に直結して

居るが、筆者も赤石門心學の主調をなすものは朱子學であると考へて居る。梅巖は商業は「天下の財寶を運用して萬民の心をやすむるなれば、天地四時流行し、萬物育はるゝと同一相合ん」と説いて、商業亦天地の化育を賛ぐる高貴なる聖業たる事を力説している。（問答）

是様に朱子學に於いては人は如何なる時も、また如何なる事柄に於いても、自然及人生の一切を支配し、社會的・政治的・經濟的活動の全領域を統帥する天を畏敬し、天の命ぜる職業を奉行して、天の化育を賛げなければならぬ。而して人間の此の天職は天が指定せる場所——人間と自然の世界の外でなく、其の中に於いてのみ實現されねばならなかつた。蓋し天は人間・自然の外に超越して存在するものではなく、其の中にのみ働くものである。

惺齋は「儒道には天をおそれて道をおこなふことを一大事とする」。「假名性理」が「佛法には經をよみ、佛をらいし、神をうやまふ。儒者には此五の道（君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友を五倫と云、これまた人の日々夜々のしよき）をよく行て天道をいひのらす」（國家之要と云い、羅山も「非蒼蒼之上、別有一人以主宰」）（羅文集二四「夢帝資良弼論」）と説き、益軒も「知者は心あきらかに、事理

の是非をしる故に、凡孝弟忠信などの人道の行ふべき事もつばらつとめて、目に見えぬ鬼神の事にまよはず」（常訓五）と述べて居る。直方は「神道ノ敝ノヤウニ高天ノ原ヲ讀ト惡事災難ヲノガルムノ、佛道ノ念佛ヲ唱ヘルト如何ヤウナ悪人ナ人デモ成佛スルナドム云アタムカナ事ハ儒道ニハナイ。（中）儒教ハ中々大抵ノ事デハナラヌ。血ヲ吐ホド（人道履踐に）精力ヲ用ヒ子バ賢人君子ニハナレヌ。」（韜錄三「學」と説いて居る。

廣瀨淡窓（安政二年）は朱子學に於ける天の内在性を論じ「漢儒以來天ヲ論ズル者專ラ災異ノ上ニ於テ説ヲ立テ、日蝕地震等ノ變有ルトキハ恐懼シテ德ヲ脩メ或ハ又平常四時五行ナドノ理ニヨリテ事ヲ執リ行フ所ヲ敬天トセリ。是レ其天ヲ論ズルコト甚狭ク、且ツ王侯ニ用フベクシテ衆人ニ切ナラズ。宋儒天ヲ以テ理トスルニ及ンデ、而シテ後一手ヲ擧ゲ、一足ヲ動かサニモ、少シク理ニ戻ルコトアレバ、万ヲ天ニモトルト云ヘリ。於是敬天ノ義廣ク萬事ニ及セリ。（中）是レ宋儒ノ功ナリ。」と述べて居る。（約言）

今や人間の超越者に對する聖業は看經、禮拜等の日常生活の行爲以外の特別な宗教的儀禮を行ずる事によつて成辨するものではなく、天によつて人間に「人道」として命ぜられて居る人間日常の義務を忠實に遂行する事によつてのみ成就すると言うのである。『農業全書』に「農人たらん者よく此天道の理を仰ぎたうとび、慎んで天意をうけ、殊更稻と麥を作るに其術を盡し力を用ゆべし。是則ち農民天道をたうとぶ道にして命を保ち福を受くる術なり」(附録)と言へるも其の一例である。朱子學の徒にとつては言わば人生そのもの、生きる事その事が、凡ての廣さ長さ深さに於いて——天を禮拜し、天に奉仕し、天の化育を助ける聖行であらねばならぬ。かくて朱子學者は其の全生活を聖別し捧げ、人生を一種宗教的なものに化する事が出來たのである。

斯様にして朱子學は禮拜の爲の特別な偶像乃至象徴を持たず、禮拜の爲の特別な時間と場所・禮拜の爲の特別な儀禮を有せず、其の點既往の如何なる宗教體系とも類似する點を持たなかつたと言へる。然し此の相異を以て朱子學の

持つ宗教性を見落してはならない。人間以上の存在が、嘗てまた今日も尙ほ、自然と人間の一切を創造し且つ統制し、人間の善惡の行爲に禍福の應報を與え、人間亦其れを畏れ其れに仕えねばならぬとすれば、そうした教は一種の宗教と言わなければならぬ。但し朱子學は死の宗教でなく、生の宗教であり、宗教的儀禮に飾られ、成覺・往生乃至昇天を説く救濟宗教でなくして、比類なき實踐性を生活の只中に生ぜしむる事に終始する倫理的宗教であつたのである。即ち朱子學に於いては超越者への關心は自然及人間への關心に即してのみ昂揚し、其れ以外に於いて獨立に成立する事はあり得なかつたのである。もしありとすればそれは悉く「異端」であつた。従つて前者への關心の興隆は後者への興味とのみなつて現れて行つた。——かゝる超越者への關心と自然への關心との新しい間柄(關係の様態)は朱子學の第三の原則、即ち格物致知(人道實踐の端)に於いて愈々明らかとなり、従つて朱子學が近代精神の系譜の上に占める地位も亦其れに於いて一層明瞭になるであらう。

III 格物究理

— 科學特に自然科學の發達に及ぼした其の影響 —

格物 陽明學から朱子學を區別し、近代精神の系譜の上に朱子學を正嫡の位置に即かせる所以のものは、朱子學の「格物致知」の致説が科學就中自然科學への愛を旺ならしめたばかりでなく、旺ならしめざるを得なかつた事實である。羅山の『惺齋問答』に「先生(惺齋)嘗問曰『大學之要何爲先。』道(山)對曰『誠意乎。』曰『誠意唯爲大學之要。然在學者、只格物窮理爲先。是急務也。』とある。(羅山文集三)此の格物の致説は其の後の日本の朱子學者が斷えず繰返した所である。例えば明齋は『在學者當平日極其窮理之功』(講學筆記第一冊)と言ひ、尙齋も「學之道、一言以蔽之、曰格物也」(默識錄三)と説き、芳洲も「程朱所謂究理之專、學道之要、除此別無他法」(橘窓茶話中)と述べ、更に杏坪は「學以格致爲先。存養次之」(原古論)と説いて居る。

而して羅山は「雖一草一木、微禽昆虫、亦各有其理」。而況

人乎。(中)略曰「物事也。有物則有學。而唯言事則盡言物則盡。父子君臣皆物也。有親有義者學也。所以然者理也。推其類、以致於蘊奧」(中)所謂格物。」と説き、窩慳は「是」と賛成して居る(羅山文集三)。かくて羅山は「天何故高、地何故厚、水何故潤下、火何故炎上」(中)此等何故、不可不窮(羅山文集七五)と述べて居る。鳩巢は「されば事に大小ありて理に大小なければ、時となく所となき、格物の地にあらざるはなかるべし。さりきらひすべきにあらず。よりにて天下の物に即て其理をきはむといふなり」と説き、更に詳しく「しらすや五聲をけるは耳にありといへども、五聲は物にあり。五聲をきかずしては五聲の眞をしるべからず。五色をみるは目にありといへども、五色は物にあり。五色をみずしては五色の眞をしるべからず。五味をしるは舌にありといへども、五味は物にあり、五味をなめずしては五味の眞をしるべからず。況や五聲にも清濁物ごとに異同あり。五色にも淺深物ごとに異同あり。五味にも厚薄物ごとに異同あり。其物によらずしてなにによりて其別をしるべき。是則格物の學なり」(駁叢雜)と説

いて居る。尙齋も「理無形體、即物則其理可窮。自己出者無準則。故以即物爲則。」(『默識錄三』)と言ひ、二洲も「洛閩の學竊理を貴ぶ。」(中)これを天地に觀、これを人身に觀、事に就いて之を分ち、物に即いて之を析つ(同上「理」と説いて居る。感覺器官を用ひ、經驗的方法によつて、外界自然を研究し、其處に働く理法を歸納的に探求せんとするのである。

今、こうした格物を重視する朱子學が自然科学の發達を實際に惹き起し乃至促進した實例を擧げて見よう。

尤もどの朱子學者も(本小論に擧げた殆んどすべての朱子學著書に)五倫の人事を究むるを先務とし、一木一草の末に趨しする事を警めなければ、かゝる警めが常に繰返えされた所、朱子學がかゝる自然研究に向う衝動・傾向・誘因を包藏していた事を物語るものがある。

羅山には『多識編』五卷の著があり、又『本草綱目』を紹介し、『本草序例註』一卷、『本草綱目序註』一卷を幕府に獻じて居る。また『行狀』に「又歷觀醫書、提其綱、雖不啻咀親視、而病狀藥名諦察之。當時衛生家之子、陪書

幌者不絕矣」(羅山文集「附錄三、一行狀」とある。加賀の領主前田綱

紀は朱子學の大儒木下順庵、室鳩巢を聘して自ら厚く朱學を奉じたが、同時に本草學(植物學)に造詣深く自ら寫生

に従ひ、『草木鳥獸圖考』は自然積んで長櫃二台に滿ちたと言ふ。且つ順庵の轉換して本草の大家稻生若水(正徳五年)を聘し、『食物傳信錄』『庶物類纂』一千卷を編ましめん

とし、鱗介羽の三類十七冊三百六十一卷を完成した。若水亦朱子學を奉じた。肥後の細川重賢は林鳳岡(享保十七年)の

門弟朱子學者秋山玉山(寶曆十三年)をして濬學時習館を建てしめたが、また本草の學にも趣味を持ち、十餘部の「寫生圖志」を造して居る。更に福岡の黒田光之は朱學の大儒

貝原益軒を儒臣とした。益軒また本草學者としても有名であり、千三百六十種を門類に分析した十六卷の大著『大和

本草』を著わし、其の「序」に「不佞自幼多病。好讀本草。有志於物理之學、也尙矣」と述べて居る。益軒はこれ

より先、羅山の紹介した『本草綱目』の和名目錄を作り、『花譜』五卷を作つて花品一百三十種、花なきも葉及果の

美にして賞玩すべきもの六十七種の形狀並に和漢の稱呼及

び種植栽培等を説き、又『菜譜』三卷を著わして蔬菜穀豆海草菌類百三十六種について研究した。また益軒は宮崎安貞を助けて『農業全書』の出版を遂げしめた。(前)安貞また朱學を奉じた。尙ほ近江仁正寺侯市橋長昭は朱子學者林述齋(天保十二年)に學んで斯學に造詣深かつたが、今日でも殆んど完全なりと稱せらるゝ『櫻譜』を著述し、富山侯前田利保も亦朱子學を崇び、自ら「辨物舍」の號の下に本草學を研究して江戸下谷池端邸に花壇を設け、『本草綱目』の次第に従つて花木を植え、後、巢鴨に植物園を開き、畫工に命じて園中の草花を寫生せしめた。又福知山侯朽木昌綱は『和漢古今泉鑑』を著わし、古今海内の錢貨を網羅して圖示し、其鑑定銅色考鑄錢數法に至るまで詳しく研究し、公の儒臣小澤東市頼福は其の跋で「是其格物窮理の悉しき所以なり」と讃えて居る。(以上福井久藏氏著『諸大下名』の學術と文藝の研究) 總國古河侯源利位は朱子學を學んだが二十餘年の長きに亘つて顯微鏡を用いて雪花の結晶を研究し續け、其の形狀の寫生圖に採取の年月日時及び採取場所を併記して『雪花圖說』正續二編を著わした。侍臣鷹見泉石は正篇の跋に「我

公、學を好み萬般の事物、必ず其理を窮格す(中)公の舉我邦いまだ有らざる事にして、又格物、の一端なり」と述べて居る。泉石の辭蓋し朱子學に則れるものである。

究理 朱子學の格物致知の致説によつて自然科学が盛大ならしめられた事、並に朱子學の原理が自然科学的精神を要求するものであつた事は明白な事實と言えよう。然し此處に注意すべき事は朱子學の自然探究と近代西洋の自然科学との相異である。

朱子學の自然探究と近代自然科学の其れとの相異を最もよく示すものは蓋し『乾坤辨説』であらう。此の書はポルトガル人の忠庵の説に向井玄松(延寶五年、六九歳歿)が辨説を加えたのである。即ち玄松は「夫蠻學之爲術、未嘗知理氣陰陽、惑五行之說。是故其教不通。窮理盡性之間學、徒就形器之上、以論之而已。是以天地之形體、日月之大小、運行之度數、晝夜之際限、雖稍詳、而形而上之義、則晦盲不明、否塞不通。遂執形器之說、以爲至矣。所以其爲異端邪說者、職此之由也。」と説いて、西洋の自然科学がたゞ目に見える事物を感覺的に捉え、其の間に働く自然法を則見發

するに止まり、朱子學の自然探究の如く、天の化育即ち理氣陰陽五行の形而上學的理法にまで其の法則をあとづけて居ない事を非難して居る。現に玄松が「加_ニ考辨_ニ鑿學_ニ非_レ」ける逐條批評を見るも、忠庵の説の悉くが陰陽五行の説に關係なく天道の理に拘わりなき點を攻撃して居る。

然も玄松が、西洋人は「形而上の義に於いては暗く明ならず。疑へども恐れて不_レ辨して其論學只形の上の説に詳也。是を以て三世の理にくらく、天堂地獄之説に迷ふ」

〔乾坤辯說〕と言へるは、西洋の自然科学が形而下の知識

〔四國學例〕と云へるは、西洋の自然科学が形而下の知識に、切支丹宗門が形而上の教義に夫々終始し、宗教と科學

（文化）との間に外的提携はあつても兩者の内面的結合關係のない事を指摘せるものである。新井白石が『西洋紀

聞』で西洋の自然科学的知識の優越を認め「天文地理の事に至つては企及ぶべしとも覺えず」と言ひながら、「彼方の學のごときは、たゞ其形と器とに精しき事を。所謂形而下なるもののみを知りて、形而上なるものはいまだあづかり聞かず」故に「其教法（切支丹宗の教義）を説くに至つては一言の道にかき所もあらず。智愚たちまち地を易へ、

二人の言を聞に似たり」と述べて居るのも亦宗教と科學との無關係を指摘し非難せるものである。こうした非難は朱子學者も亦これを行つて居る。二洲が「異端之求_ニ道器外_一。其所_ニ以_レ爲_ニ道者異也。俗學之_ニ以_レ器爲_ニ道。其所_ニ以_レ爲_ニ道者非也。」〔錄〕（素養）と言へる時、蓋し異端の中に切支丹宗を、俗學の中に西洋の自然科学を含めて居た事であらう。

これに對し朱子學の自然研究は形而下と形而上の理法的一致の上に成立する。羅山は「專言理不_レ言物則馳_ニ于虛。一專言物不_レ言理則局_ニ于器。」「物理自然。道器不二。謂_ニ之格物窮理」と述べ、惺窩は賛成して居る〔羅山文集〕。二洲は「在天謂_ニ之命、在人謂_ニ之性、在物謂_ニ之理、合而言之道也。唯學可_ニ以_レ明_ニ道。故曰究_ニ理盡_ニ性_ニ以_レ至_ニ於_ニ命。」「爲_ニ學而不_レ知_ニ道（天道）學亦徒爲_ニ」〔錄〕（素養）と言ひ、杏坪は「究_ニ理盡_ニ性_ニ於_ニ命」と言う易の詞を擧げ「君子知_ニ事皆有_ニ天命。故顧念敬畏、以_レ擬_ニ命於_ニ我。」（中）略_ニ知_ニ命之所_ニ在_ニ。故學_ニ以_レ格致爲_ニ先。」〔原古編〕五〔存發特教説〕と説いて居る。

朱子學徒は、經驗的方法により感覺を以て歸納的に把え得た特殊理法の其の與に、超經驗的な普遍的法則の働ける

を發見し、外界事物の間に働く理法を全現象界を支配する天の理法にあとづけるまで心足れりとはしなかつたのである。醇澗淡窓は朱子學徒の所謂「究理ノ學ハ天ヲ知ルヲ以テ第一トス。先ヅ天道ノ理ヲ推シキハメテ、微細ニ遍徹シ、而シテ後ニ其行事ノ理ニ合スル處ヲ以テ敬天トスル也」（約言或問）と説いて居るが、此は朱子學の自然研究が演繹の法を用ふる事を指摘せるものである。

かくて朱子學は歸納と演繹の法を併用して、全宇宙の存在と過程とは氣紛れや偶然の引廻すものにあらず・宇宙の根柢に存在する確固たる聖なる意志が萬物の原因として不易の命令を萬物に及ぼし・豫定せる經緯に萬物を進ましめつゝある事を見極めるのである。

此の二つの自然科學の持つ相異は當然今一つの相異に結びついて居た。二つの自然研究は共に自然利用の觀念及び其の根柢に働く自然に於ける人間中心の觀念に支えられて居たが然し、近代自然科學に於ける自然の利用乃至人間中心主義の觀念と朱子學の其れとは全く性質を異にする。

益軒は「天地の生ずる所、人を貴しとなす。」（中略）人は天

地の生ずる五穀のよき味、鳥獸魚介のうまき肉をくらひて、身を養ひ、布帛をあたゝかにき、家に居て風寒暑濕をふせぎて身をやすんず。衣食家居の養は父母・主君の恩によれりといへども、其本は皆天地の生じ出せるたままのものなり。されば人はかくのごとく天地のまはまりなき御めぐみを受くること萬物にすぐれたり」（初學訓）と言ひ、樂軒また「農藝全書」（十一附録）に此の意を申ねて居る。又二洲は

「荀子曰、人財非其類以養。是謂天養。（中略）五穀以食之、桑麻以衣之、六畜以養之、服牛乘馬。是其得天之靈所_ニ以貴_レ於_レ物也。」（素養論）と言ひ、更に芳洲は「夫燕之營壘、蠶之抽繭、與_ニ夫_ニ蠶絲之結_レ繭、豕_ニ之置_レ乳、非_ニ人所_レ能。惟人則攻而用_レ之、所_ニ以_レ爲_レ靈也。」（橘窓茶話）と述べて居る。朱子學者にも自然界に於ける人間の中心的位置の主張と人生への自然利用の觀念とがあつたのである。

然し香坪は「而_レ天_ニ今賦_レ之_レ（人間）以_レ才智者、其豈徒哉、必將_ニ以_レ此_ニ爲_レ其職分、而使_レ之_レ盡_レ其性分_ニ之_レ理、以_レ參_レ贊造物之功_ニ耳。」（一）所謂物則民彝者、便是天所_ニ以_レ使_レ人靈_ニ於_レ萬物、而贊_ニ化育_ニ之功_ニ也。實可_ニ謂_レ天職_ニ耳。」（二）（續學錄記第一冊）

と説いて居る。近代自然科學は自然を征服して自然を人生に利用する事を以て終極の目的とするが、徳川時代の朱子學の自然研究は其れを以つて天の化育を賛ける手段とするのである。宮崎安貞が『農業全書』の自叙に「此の書世にあまねく行はれ、農功の益となりなば、おそらくは參贊の功の万が一の補とならん」と言ひ、大槻茂貞が朱子學の立場から醫學は「所以答天龍靈而補聖化之萬一者」(和蘭醫事問答序)なりと言える如く、朱子學の自然研究は形而上的な聖なる目的を持つものであつたのである。

西歐自然科學の受容 かゝる精神の上に西洋の自然科學が受容せられたのである。師佐藤一齋(安政六年八八歳歿)の教に反して敢えて朱子學の格物致知の致説を採用した佐久間象山(元治元年五四歳歿)が「余則專當程朱之說以窮天地萬物之理」爲斯學起手、漢人所未窮知則以歐羅巴之說補之」と言えるは徳川時代を通じて朱子學徒の西洋自然科學受容の態度であつた。杉田玄白の譯した『解體新書』の「格致篇第三」には「凡一身可格致者」として筋肉乃至血液の事を述べて居る。宇多川榕庵の譯した『植物啓原』の「序」

に箕作虔は「植學」(植物學)は従前の本艸學より遙かに進歩した科學——「窮理之學」であると述べ、榕庵亦其の「引」に「參天地而統紀萬物。是乃人道也。西聖立三科之學。曰辨物也。曰窮理也。曰會密也。以統錯萬物。貫之於一。於是學者類、微者變、可資造化之妙也。」と述べて居る。又橋本登齋は其の譯著『エレキテル究理原』に「此書を見て易の活動を象に見て究理せよ」と言ひ「大極は無極にして唯一理のみ。既陰陽昇降して水火剛柔を分別し、風雨雷霆施行す」とエレキテルの理を説明し、又『エレキテル譯説』では「西洋エレキテルは(中)窮理學、必用の器なり」「按ずるに窮理、天家(朱子學の徒のこと)此の一法を試みて初めて西洋の譚天の理瞭然たることを得ん」と述べて居る。又録田柳浪の『理學秘訣』に「天地は本一大主宰なり」と言ひ、蜘蛛が「網を結び虫を捉ふの知は古今變ずることなき」は「蜘蛛の知に非ず、天理なり」「虫蟻の知識、草木の花實、千變萬化の妙用、皆天理に出づ」「されば人の見聞覺知、思惟分別、喜怒哀樂するも人の知に非ず、天理なり」と説いて、西洋の『心理學』を以て「天理

「を研究する學問なりと稱して居る。又廣瀬元恭の著した『自然科學概論』『理學提要』に於いて野呂麟は序して「竊理は學者の先務なり」と言ひ、西洋の「理學」(自然科學)は「亦格物の一端にして、西洋人が「物に即して其の理を窺ひ、るは古人の及ばざる所の者有り。且つ今此の學の講せざる可からざる、識者獨り之を知る」と説き「西洋醫學は理科を以て之れが先と爲し、細かに鬼神の幽顯を探り、深く造化の妙用を究め、日月星辰の大なるより草木砂石の小に至るまで測定分析せざること無し」と述べ「納都島爾爾ナドウル理學」(Natur Kunde)を「竊物理學」、醫學を「人身窺理の學」と譯して居る。川本幸民の『氣海觀瀾叢義』にも『ヒシカ』は和蘭にてこれをナチュールキユンデと言ひ、先哲譯して理學と言ふ。天地萬物の理を窺ひ、るの學』であると言ひ、「よく此書所載の事物を考究せば造化の美德を窺ひ、日用の事理を辨ずるに於て思ひ半ばに過ぎむ」と結んで居る。

『蘭學事始』(下)が蘭學發達の速やかなりし理由は「實は漢學にて人の智見開けし後に出たる事ゆへ、かく速かなり

しか、知るべからず」と述べて居るのは、此の間の事情を語るものである。明治に到つて福澤諭吉はまたこれと同じ見解を表明して居る。實際明治初年西洋の自然科學が如何に既往の日本人の朱子學的繁榮の上に受け入れられたかは、「格物入門」「竊理圖解」「物理階梯」「理學大意」等の書名や、物理學、生理學、心理學等の學問の名稱乃至陰電氣、陽電氣等の術語のみに就いて見ても充分に知る事が出来るであろう。(明治文化全集二四、科學篇)

こうした、其の本質に於て超自然的な、朱子學が自然科學的研究を含んで居る相は——都市と自然科學が近代社會の双生兒として血縁の關係に在る事を思う時——徳川封建制度が農村に其の存立の基礎を置きつゝ、尙ほ都市(城下町)を封建制度の持つべきものとして「取立て」、不可缺のものとして自らの中に含みつゝ、其の都市生活と其の心が封建制度と其の精神を逸脱せんとするのを阻止して居た相に相呼應するものを見て見るであろう。(此れは興味ある問題であるが今は斯く言及するに止めて置き度いと思ふ)

結 び

—徳川時代の朱子學の世界觀的特質と其の歴史的位位置—

現世の宗教 惺窩は「釋迦の法も詞たかく理にちかく候へども實なし」(『天下國家之實錄』)と言ひ、羅山は「夫儒也實。佛也虛。寔虚實之感滔々者天下皆是。今若於虚與實。則誰人取虚而舍實哉」(『羅山文集三』)と言ひ、芳洲は「釋子之法乾燥。儒門之教溷潤」にして、聖人の聖人たる所以は即ち「有」即ち「實」である(『素養錄』)と説き、直方は佛は「空理」、儒は「實學」「實理」である(『程說』)と述べて居る。通常人は此の實なる觀念によつて現實斯岸の生活が承認されて人間の自然性が肯定され、此處に近代的精神の前驅が誕生したと説くのが常である。然し此の同じ儒教が明治の劈頭、佛敎と共に形而上的なものに其の根據を置くが故に「虚」であると言われ、自然科学こそ現實を承認し、人間の自然性を肯定して如何なる意味の超越者の存在をも徹底的に拒否するが故に「實」であるとされた事が見落されてはならぬ。

近代精神の系譜(石田)

人々は此處に到つて徳川時代の朱子學者達の所謂「實」なる觀念は我々近代人の所謂「實」——現實自然でふ觀念とは全く異なるものであり、其の裡には超自然的なものへの關心が共存して居る事を知らる。直方は此の共存關係を巧みに説明して居る。曰く——「扱人欲ノ出ルハドコカラト云ヘバ吾肉ヨリ出ルナリ。肉ガナケレバ人欲ノ出ル所ハナシ。然レバ此肉身ハウルサキモノナレバ除去スベキモノカト云ヘバ、此肉身ガナケレバ人ガナシ。仁ノ在所ナシ。天理ト一ニナル仁モ此肉ニアリ。ソレヲ除去レバ天理ト云モ仁ト云モ皆空ニシテ指ス所ナシ。然レバ除去ル事モナラズ。モテアツカフタモノナリ。釋氏ガコレライヤガツテ捨身ト立テム心ヲ主ニ云ヘドモ、肉身ヲ捨テハ心ノ居ル所ナイ故ニ、爲方ナクテ空ノ一字テ紛ラカシテ置クモノナリ。(中)捨身事モナラズ、取レバ面影ニ立ツ。何トモ致シ方ナキモノナリ。於是聖賢爲學ノ訓アリテ、此肉ヲユガメズニ、カハ天理ヲ入テ置クシカダアリ。コムデ儒者ノ道ヲ實トハ云ナリ」(『程說錄』五)と。

而して徳川時代の朱子學は鎌倉・室町時代に於いて封建

制度を擔つた佛教を押しつけ、擔い役の肩替りを演じたものとすれば、我々は次の如く言う事が出来るであらう。即ち——徳川時代の生活は謂わるゝ如く超越者の支配を排除し、其の信仰を拒否した所に現じ來り、佛教が日本人の精神生活の前面から後退して、倫理體系に過ぎぬ朱子學がこれに代つたと説く事は正當ではない。何故なら、朱子學は前述せし如く倫理學ではなくして遺俗せる宗教であり、徳川時代の日本人は此の朱子學に於いて遺俗せる神を持つに到つたからである。明治基督教界の先達小崎弘道も「儒教は倫理道德の教であるばかりでなく、一種の『社會法』又『現世の宗教』である。」（『政教』）と述べて居る。——此の事は中世が遺俗して中世以外のもの（即ち近代）となつたのではなく、徳川時代は實に遺俗せる中世・新しき中世であり、其の文化は其の外貌に拘らず其の本質に於いては中世的であつた事を意味する。此の事實はまた日本の Modern Age が何時から始まるかの論に對する解答ともなるであらう。

徳川封建制度の神學（寛政異學の禁を思へ）たる朱子學の

世界觀の此の本質を正當に把握する事なくしては、徳川時代の文化の特質も、又従つて明治以後の日本の近代文明の性格も、亦決して完全に理解される事が出来ないであらう。歴史的位 置 誠に何れの時代にも人間の自然への衝動と其れに支援された此世への關心が存在して居る。其の反面、超越者の存在の信仰と其の崇拜に専念し、人間の自然的生 活と其の努力を斥ける傾向も亦同時に存して居るのである。神と人・超越者と自然——此の相反する價値への二方向の關心を如何なる間柄（關係の様態）に關係づけるかは、人間が人間としてある限り、歴史的により解決する事の出來ない運命的な課題であると言えよう。蓋し一つの解決はまた更に新たな課題を自らに生み出し、再び人間に新なる解決を迫り來るからである。かくて此の間柄が様々に組替えられて行く所に生活の時代相が展開する。即ち——超越者への關心（宗教）と人間自然への關心（文化）が即融して居た古代的な間柄は古代中世の交に破壊されて、二つの關心は對極的に分立し、日本人は初めて超越者の投げ下ろす激しい光に照し出された現實自然の生々しい姿を直視す

る事が出来、此處に近代への道を歩み始めたのである。斯様にして超越者への興味が人間自然への關心を否定的に惹き起すと共に、其の強烈な現實への否定的關心（現實への興味（否定）は超越者への關心・興味を愈々昂揚させる事に作用して行つた。就中法然・親鸞の説く淨土教は此の問柄を典型的に示すものであつた。（同志社大學文學部編「人文教義術」）然るに鎌倉時代も末に到るにつれて國民生活の中に現實・自然（文化）への肯定的關心（興味）が興じて來た。室町人は此の現實への興味（文化）そのものの中に超越者への關心（宗教）を融かし込み、前者を後者に歸屬せしめる事に成功したが、前代の激しい對立的緊張は此處に全く消失し、一つの相反する關心も亦漸く衰弱して行つた。

こうした室町臨濟禪乃至蓮如によつて室町化された眞宗の説の持つ問柄に次いで、桃山時代に現われたのが切支丹宗に於ける全く新たな關係の様態であつた。従前の日本の如何なる宗教體系にも見られぬ宇宙の創造者、世界の主宰者と言う神觀念に、神への關心（宗教）が強烈に現實（文化）への興味を惹き起し、彼岸死後の幸福の爲の此岸現世に於

ける人間の宗教的營みとして、現實の人間生活が倫理的に生きらるべき事が要請せられ、従前の日本の宗教に見られぬ強い倫理性を其の神人關係に纏綿させる事になつた。然し此の地上に實現され擴大されつゝある神の國（教會）伴天連と切支丹の集まり）は人間の倫理的な世界と重なり合ひ乍らも尙お、別天地（第二の世界）を開顯して居たと云える。切支丹宗の神觀念も亦地上現實の人間生活そのものを全面的に生かし得るものではなかつたのである。

こうした歴史の後を承けて、かゝる切支丹宗の宗教體驗を媒介とし、それに觸發されて、超越者への關心を益々深め乍ら、現實肯定強化の歴史の歩みを愈々進めたのが朱子學である。朱子學の世界觀に於いては、宇宙の造物主・世界の主宰者たる天道（天理）の觀念を通じて、超越者への關心（宗教）が現實・自然への興味（文化）の裡に於いてのみ成立し、其處に於いて前者は後者を肯定的に惹き起し激勵すると云ふ仕組が形成された。かゝる問柄を持つ朱子學は自づと其の現實への肯定的關心を増大しつゝ、近代世界の神學たり近代文化の精髓たる自然科学へ其の道を預いて行つた

事である。

こうした展開の跡を逐一歴史の事實に即いて詳細に跡づける事は、徳川時代の朱子學の世界觀が我が日本の近代精神の系譜の上に如何なる位置を占めるかを明らかにする所

以となるであろう。——本小論はこうした展開を敘述する

に先だつてなされるべき幾つかの準備的研究の一つに過ぎないものである。(稿を起してより二旬、高熱に悩みつゝ、病床にて此の論を作る——昭二四、一〇、二七)

黄浦江は揚子江の支流か

(宮崎市正)

先頃の朝日新聞だつたかの紙上で、内山完造翁が揚子江の名について氣焔をあげ、ついでに日本の中國學がなつていないと、シノロジストが叱られた。ところが實際は揚子江の名前がどうのこうのよりも、もつと大切なのは揚子江と海との境がどこであるかの問題である。普通に我々は上海へ入港するのに、揚子江口を遡つて、その支流である黄浦江に入るのだと思ひこんでいるが、中國人の考へは異つていたらしい。すなわち崇明島の南側のいわゆる南水道は揚子江でなくて海だと考へられた。道光蘇州府志巻頭の總圖を見ると、崇明島の西端から丁慶南に當るあたりの對岸、許油の附近に江と海との交界と書きこんである。だから上海へ行つただけでは、揚子江を見たことにならない。この事を理解していないと古記録が讀めない。黄浦江(古くはこれに代る吳淞江)は揚子江に注ぐのではなくて、直接海に入るのである。元代の海運の道筋も、劉家港から海へ出て、白卯港に泊り、そこから揚子江の流れ(今の北水道)に乗つて沖へ出てから北上するやうに書かれている。