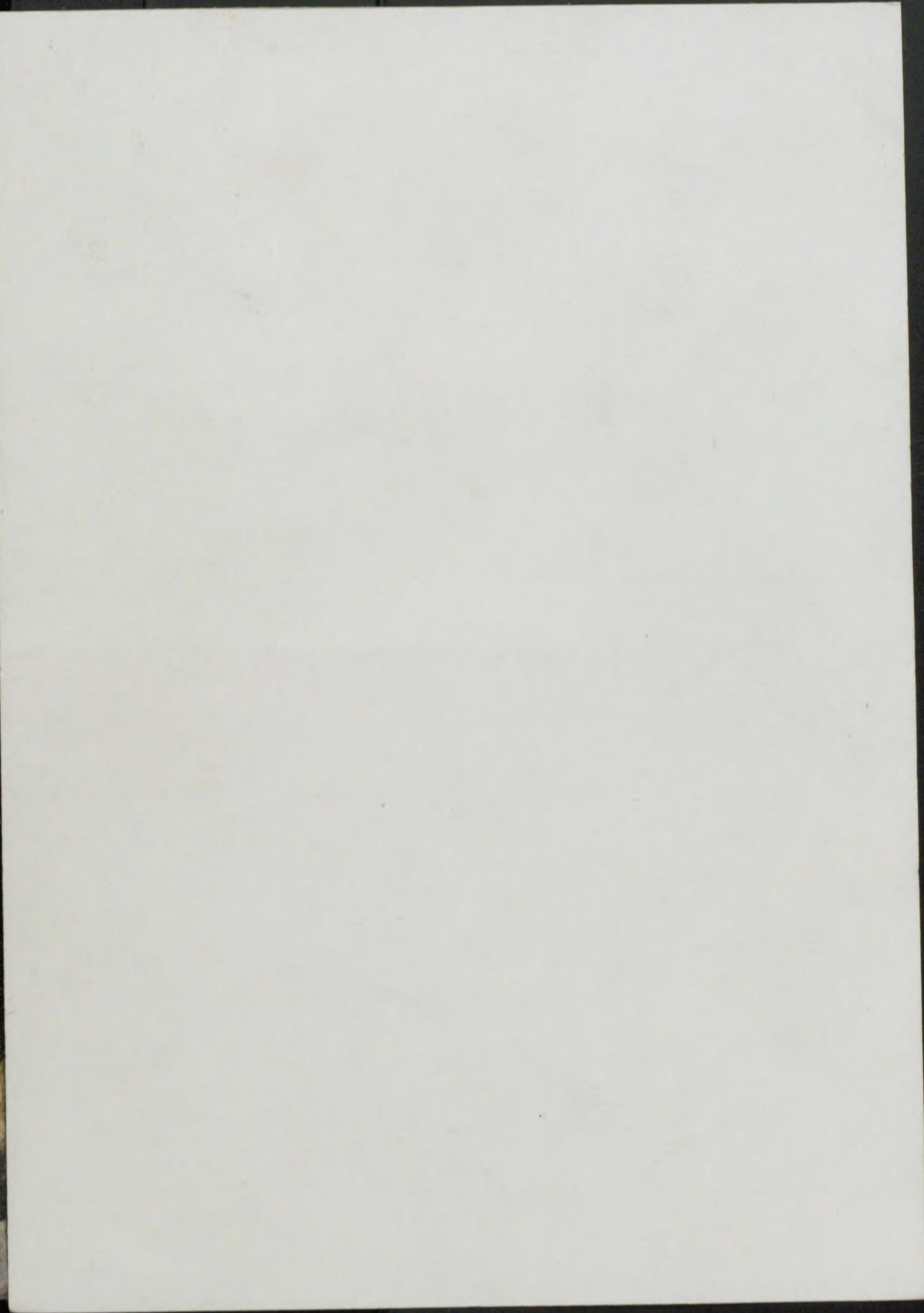


738-43

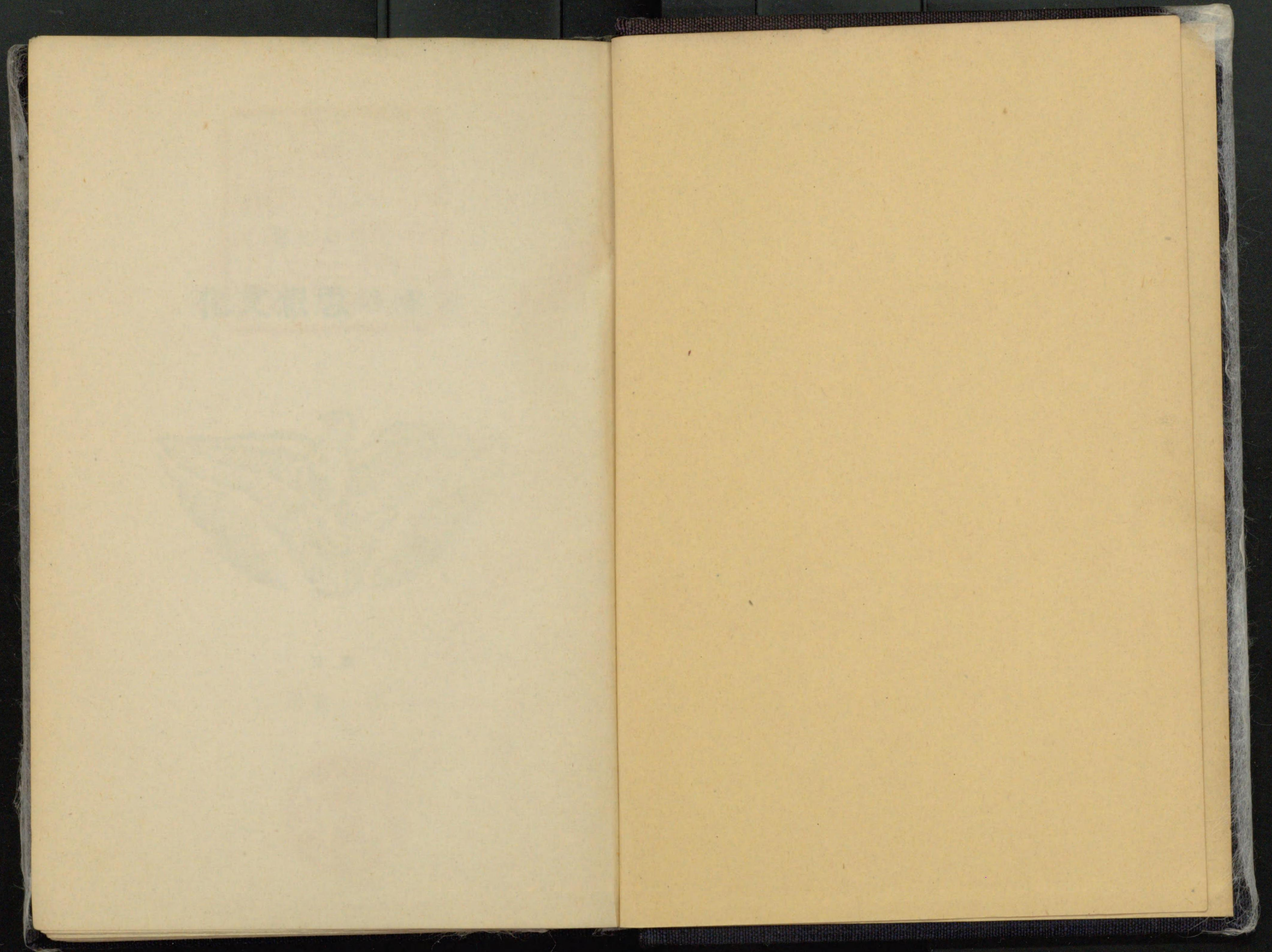


1200501591373

738  
43



261



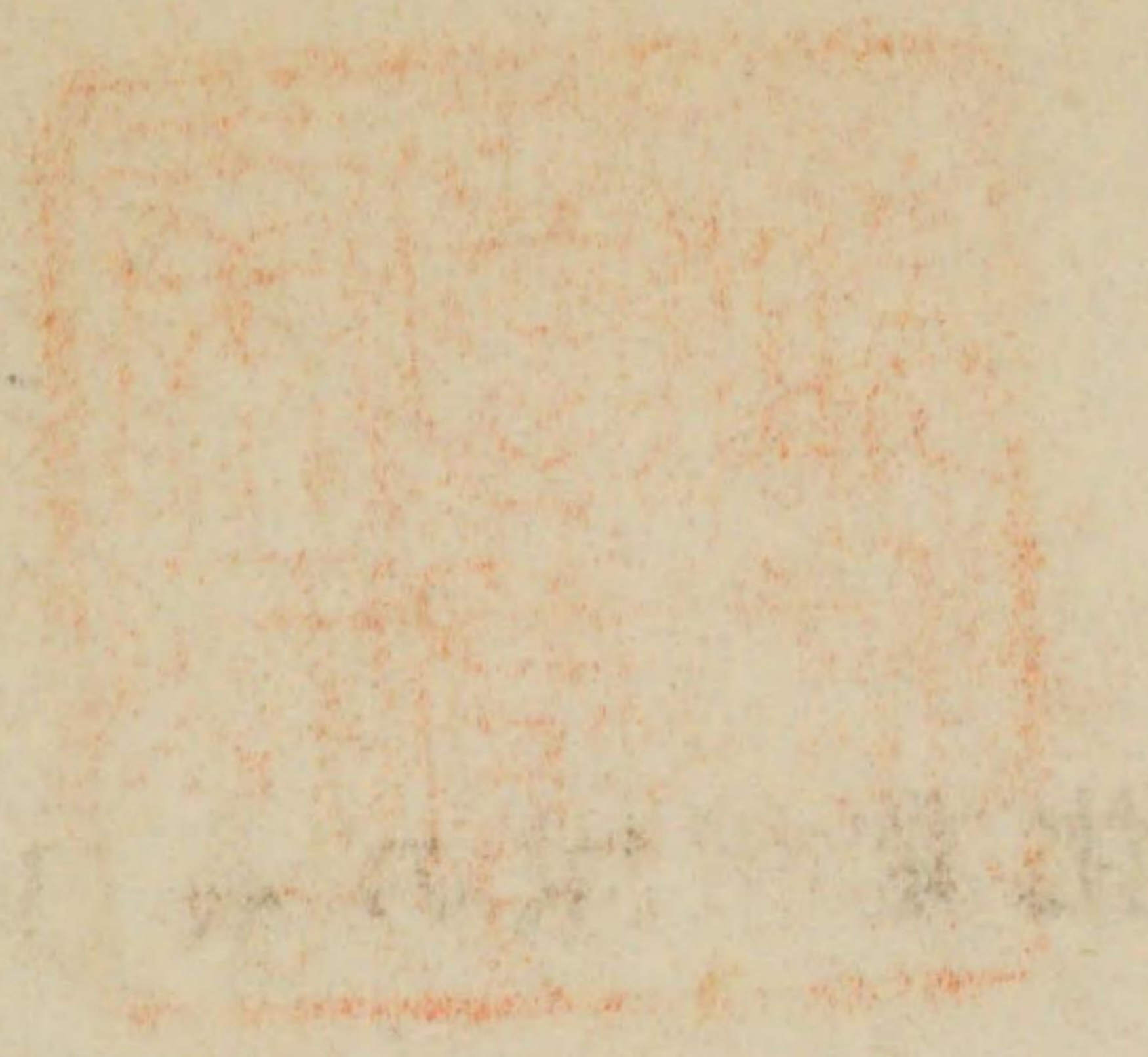


日本思想文化



東京

第一書房



## 序

これまで外国人は何を通じて日本を知つてゐたのであらうか。それは、日本の風景・日本の美術・日本の建築・日本の茶道及び造庭・日本の武強・日本人の日常道德等を通じてであつた。では、これまで日本人は何を通じて日本を知つてゐたのであらうか。それは、ここに挙げたところの外国人が日本を知るに必要とした數項の外に、尙もう一つ、「宇内に冠絶した國體」といふことを通じてであつた。若し以上のことが事實だとすると、ここに取残された日本人の大きい文化がある。外国人も日本人も、日本人が哲學や科學の思想の世界で成遂げて來た文化には、さほど注意を向けなかつた。日本の美術や建築や日常道德すらも、その根柢に於て思想なしではない。その他の形にあらはれてゐる文化も、その基礎には思想が横はつてゐる筈である。日本の佛教・儒教・神道・國學・醫學・文學・天文歴數等が、それ自身で思想文化であることは、いふまでもないことである。それなのに、これらの思想文化は等閑に附せられてゐたのである。しかし、今日は事情が少し變つて來てゐる。日本人はもとより外国人も日本の思想史を注意し

はじめた。日本の哲學史や思想史や科學史や經濟史や、更に又日本の觀念論史や唯物論史がやつと書かれるところまで來てゐる。もとよりそれらの業績はその緒についたばかりである。日本の思想文化の研究はこれからの仕事である。私がここに『日本の思想文化』として公けにする小著は、右の「これからの仕事」のためのものである。もとよりかくいふは、著者自身のこれからの仕事のための覺書の意味である。しかし、折々書いて公けにしたそれらの覺書が、日本の思想文化の検討の一助となれば幸である。

私は、この書に於て「日本」を殊更褒めることはしてゐない。それと共に又意識的に軽く見ることもしてゐない。日本を意識的に軽く見ることが若しありとすれば、自分を輕蔑することである。吾々に是非必要なことは、日本文化の過去を正視することである。この方面の仕事では、このことがすべてである。

ここに收めた論文は別々の機會に書かれたものであるが、悉くわが思想文化に關するものなので、それを部類に分け章節の別を設けたのである。執筆の年月は卷末に附して置いた。

昭和十二年六月二十九日

三 枝 博 音

目 次

序 論 「日本的なもの」に就いて……………一三

第一章 日本文化の特質……………一七

一 日本文化の特質（其一）……………一七

一 従來の日本文化論 二 日本・ヨーロッパ對照の方法 三 學問の根據の相違 四 異國文化の吸収力に現はれる特質 五 日本人の思惟力

六 結 語……………二九

二 日本文化の特質（其二）……………二九

一 日本人の類とヨーロッパ人の類 二 自然を愛する日本人が、何故自然の知識をもたなかつたか 三 箇物への愛 四 自然解釋の歴史 五 バイロンの言葉 六 抽象力の開發……………三七

三 わが古典の思想性……………三七

一 知識人に共通の古典があつたか 二 共通の思想領域があつたか……………三七

第二章 日本の知的文化

三 思想の原野(其一) 四 思想の原野(其二) 五 思想性を具へた日本の學者たち

一 知の日本の性格

一 知性の領域 二 世界人共通の知性 三 一般的知性の限定(其一) 四 一般的知性の限定(其二)

二 日本人と論理的訓練

一 民族の論理的訓練 二 三つの論理的訓練 三 日本人の思想的訓練の歴史 四 形而上學的な思想的訓練 五 日本に於ける第二及び第三の意味の思想的訓練 六 私智と公智

三 「日本哲學」の發達

一 「日本哲學」主張の時代と人 二 その以後の日本哲學の發展 三 日本の哲學思想の最大限度 四 日本哲學の將來

四 論理思想の誕生(三浦梅園)

一 はしがき 二 梅園の條理學 三 驚歎すべき獨創的見解 四 其の論理思想の要點

第三章 日本人の自然解釋

一 わが國自然哲學の曙光

一 わが自然哲學の時代 二 その時代の概観 三 三浦梅園 四 梅園學の特質 五 自然辯證法的な思想

二 日本に於ける自然主義

一 自然主義受容の土臺 二 人は悉く自然人 三 自然解釋の相違の根源 四 抽象の飢饉 五 カテゴリーの貧困

三 わが國に於ける自然解釋の歴史

一 はしがき 二 老莊批判並に佛教の自然解釋(其一) 三 老莊批判並に佛の自然解釋(其二) 四 思辨的自然解釋—陰陽論 五 自然誌の試み 六 自然哲學の勃興

第四章 思想性の問題

一 思想性の分析

一 「思想」といふ言葉の歴史 二 思想性の缺除 三 思想性の條件 四 自然に聞く 五 歴史に聞く

二 俳句に於ける思想性……………一六一

- 一 俳句研究のひとつの試み
- 二 思想性の意味
- 三 思想性の具備すべき条件——自然と歴史
- 四 自然との交渉の仕方
- 五 歴史の世界との交渉
- 六 結語

三 思想の日本的と獨逸的……………一七七

- 一 問題のあり箇處
- 二 兩者の思想的遺産
- 三 獨逸的思想の日本的移入

四 南畫と論理……………一八三

- 一 全體の關係
- 二 双方から押しつまる世界
- 三 緊張の極點

第五章 易に就いて……………一八八

一 「易」と科學性……………一八八

- 一 眞理を愛する楚人
- 二 宋哲學の易
- 三 開物學
- 四 新興の學者達
- 五 洪園の學風とその唯物論的範疇の發見

二 易とわが近世思想……………一九五

- 一 思想受容の準備
- 二 近世學問思想に於ける易の位置
- 三 皆川洪園
- 三 海保青陵と東條一堂

第六章 日本佛教の遺産……………二〇一

一 最澄論……………二〇一

- 一 鬭爭的理論家
- 二 嚴密な學問
- 三 公正な理論
- 四 「願文」
- 五 理論鬭爭
- 六 得一との論戰
- 七 南都學僧との論戰
- 八 民衆主義的傾向(一)
- 九 民衆主義的傾向(二)
- 一〇 眞理思慕と濟民の志

二 佛教の日本化と源信……………二二〇

- 一 源信に於ける佛教日本化の問題
- 二 佛教日本化の問題
- 三 法華經思想
- 四 法華思想と念佛思想
- 五 源信の教學
- 六 結語

三 佛教の遺産とその論理化……………二三八

- 一 二つの態度
- 二 「悟り」の妄執化
- 三 私智的な「悟り」
- 四 佛教の遺産
- 五 果肉が少く殻が堅すぎる
- 六 論理化

四 佛教の私知的性格……………二五〇

- 一 佛教の知的訓練
- 二 佛教イデアリスムの未發展
- 三 私知的性格
- 四 知的遺産の近代化

第七章 日本儒教と其の思想……………二五六

一 日本の市民社會的思想家……………二五六



- 一 思想家の型 二 三つの型、其の第一と第二 三 第三の型の思想家
- 四 第三の型の思想家への注目 五 市民的社會の成立 六 社會と自然の發見 七 準第三型の思想家 八 代表的な市民社會的思想家

二 中江藤樹論 . . . . . 二六六

- 一 生涯 二 學說

三 思想家貝原益軒に就いて . . . . . 三〇八

- 一 思想家としての益軒 二 彼の學風

四 安藤昌益の醫學 . . . . . 三一三

- 一 自然哲學的思想家 二 日本醫學史に於ける位置 三 彼の「自然」の説 四 古醫書の批判 五 昌益の醫學說

五 日本思想史と儒教 . . . . . 三二四

- 一 儒教とは何か 二 三教について 三 三教の批判

第八章 神道と宗教論の問題 . . . . . 三三一

一 神道の歴史的形態と本質 . . . . . 三三一

- 一 形態と本質の問題 二 佛教家の組織下にあつた神道 三 神道學の獨

立 四 本質の問題

二 宗教論前史 . . . . . 三三七

- 一 宗教論の不毛 二 明治時代以前の宗教論 三 山片蟠桃の無鬼論 四 その他の宗教論

第九章 經濟論其の他 . . . . . 三四二

一 經濟論史に於ける海保青陵 . . . . . 三四二

- 一 經濟論史の意味 二 「經濟」といふ言葉 三 梅園の「價原」出現の頃まで 四 青陵の「稽古談」

二 科學とイデオロギイ . . . . . 三四八

- 一 イデオロギイ概念の成立と變革 二 山陽の「勢論」と徂徠其の他のイデオロギイ 三 科學の運動性

三 農學の鼻祖としての宮崎安貞 . . . . . 三六三

- 一 農學の創唱 二 『農業全書』に就して(1) 三 『農業全書』に就して(11)

日本の思想文化

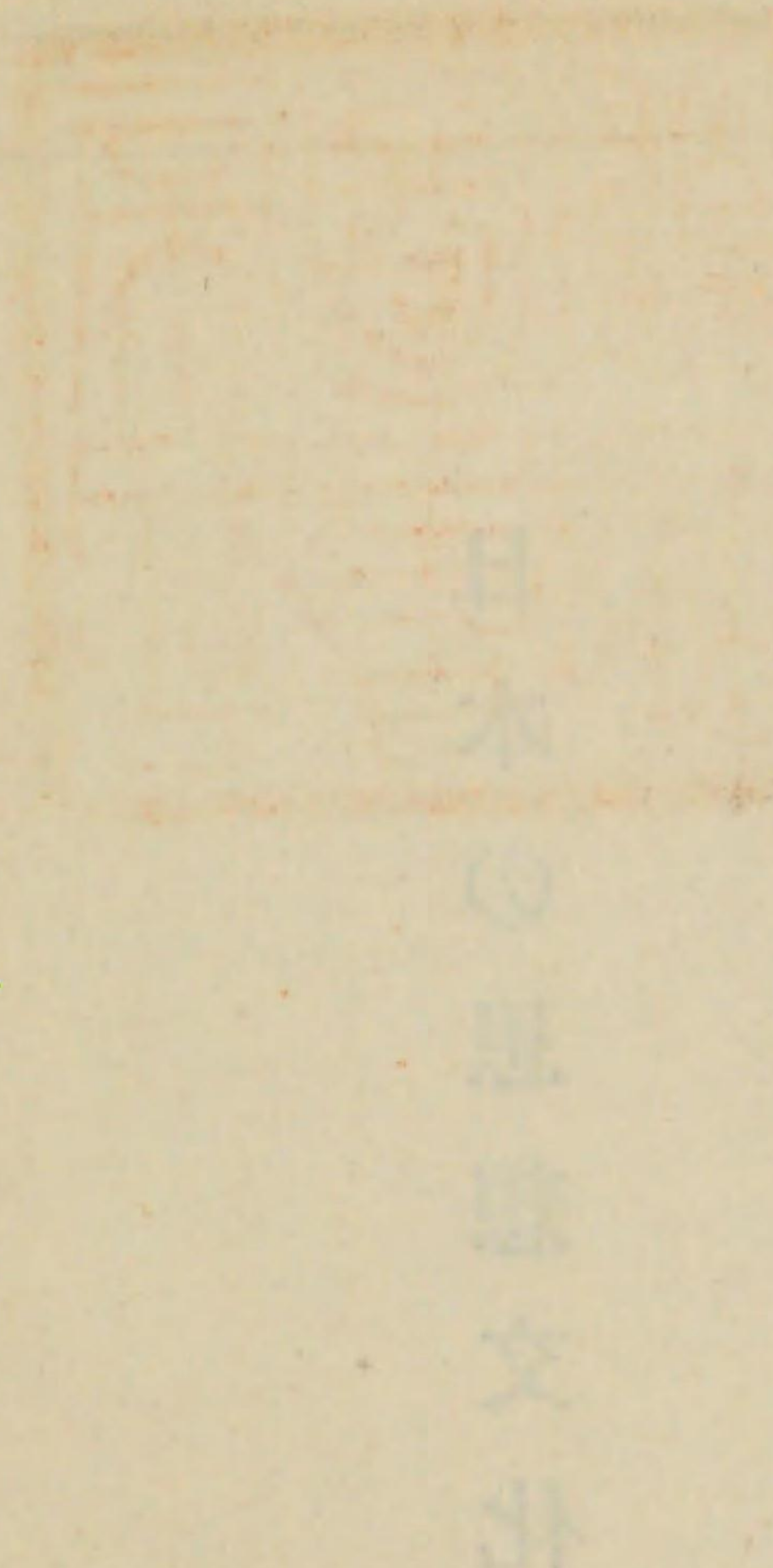
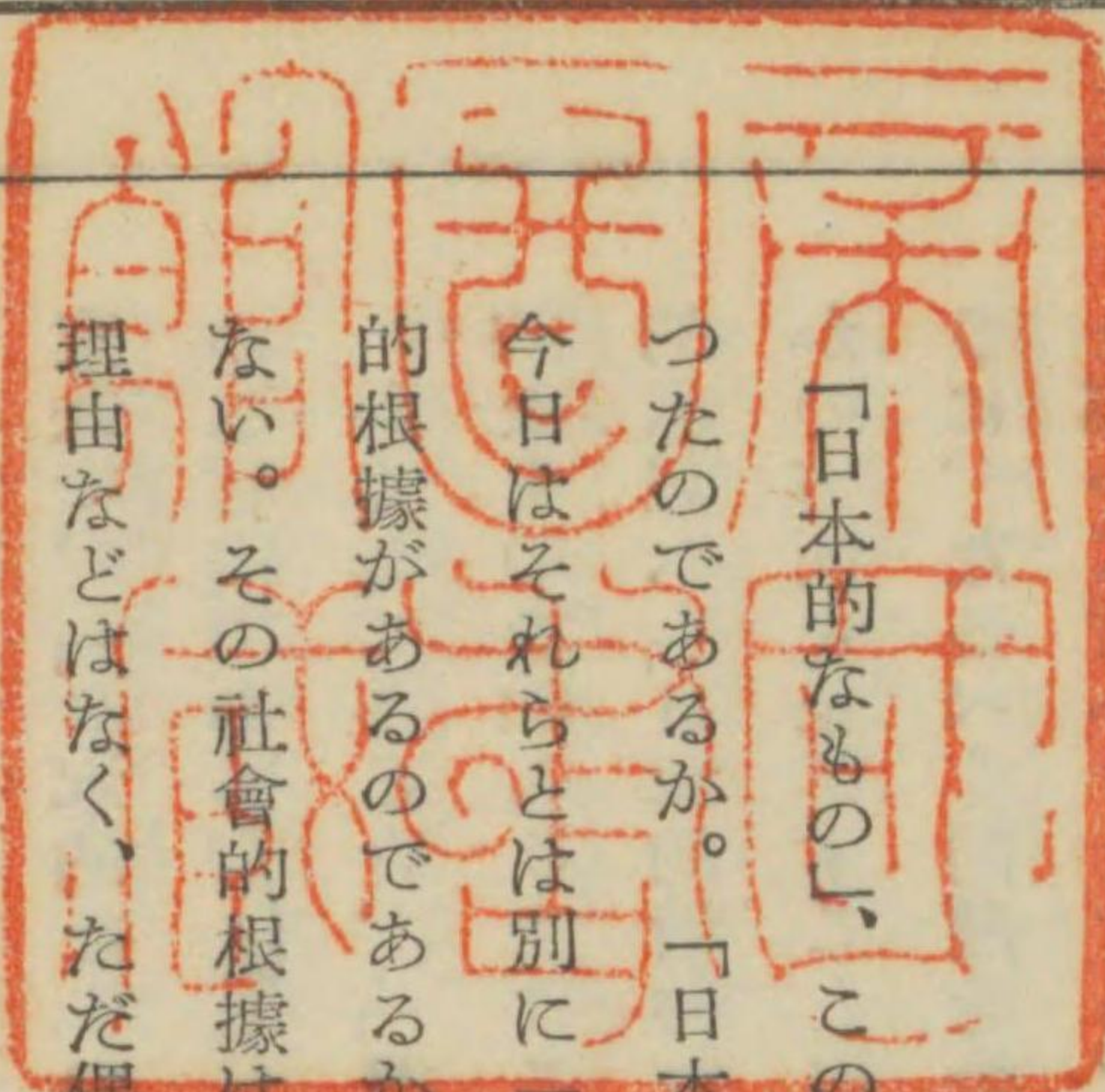
序 論

「日本的なもの」に就いて

「日本的なもの」、この言ひ方は何を意味してゐるのであるか。かやうな言ひ方は、どうして起つたのであるか。「日本の精神」とか「日本の文化」といふやうな言葉があるにもかかはらず、今日はそれらとは別に「日本的なもの」といふ言葉が盛に用ひられてゐる。これには、何か思想的根拠があるのであるか。若し思想的根拠があるならば、更にその社會的根拠が、なければならぬ。その社會的根拠は何であるか。それとも、「日本的なもの」といふ言葉の流行には根拠や理由などはなく、ただ偶然なのであるか。

私達がかやうな疑問から問題をすすめてゆくことも亦必要だと思ふ。

「日本的なもの」といふ言表は、どういふところに特徴をもつてゐるのであるか。第一に氣づかれることは、その言ひ方が、一般的關心の上に立つてゐることである。「日本の精神」とか「日本の文化」といふやうな幾分限定された言ひ方を避けて、それらよりもつと以前に遡つて、普遍的に且つ根本的に「日本」を問題にしようとしてゐることが、特徴である。いやしくも「日



本」についての重要な規定ならば、どんなものでも「日本的なもの」といふ概念から外れることがない。包括して餘すところなしである。その意味で、「日本的なもの」といふ言葉には、考へ方の一般性といふものがある。第二に、「日本的なもの」といふ言葉は、「日本」及び「日本人」の諸の特質を把へたいといふ意嚮が顯著である。世界人のすべての人間生活又は國民生活のうちで、特に「日本」及び「日本人」の特質を形成してゐるものを擷まうとする言ひ方である。その意味で、「日本的なもの」は、特殊のそして具體的なものを認識しようとするために用ひられてゐる言表である。

かくしてみると、「日本的なもの」といふ言表は、考へ方の一般性をもちながらも特殊具體的なものを知らうとする要求から生れたひとつの新しい言ひ方である。「日本人の氣質」、「日本的思想」、「日本の精神」などの言葉でもつてしては、日本のことを根本的に考へるとき、いづれかの方面を見落すことになる。いづれかの方面が、軽く取扱はれることになる。さうならないやうに、なるべく問題を全般的に引き起し、この上に立つて特殊を見、細部を論じ、正しい結論へと導いて行かうとする。さうしてこそ、事物の眞理を擷むことができる。これが、理論的要求である。そのためには、問題の端緒に於て、なるべく捕はれない、一部分に踳踏しない考へ方をせねばならない。

「日本的なもの」といふ言葉が、一般の人々によつて用ひられつつあるといふことは、理論的要求のためである。理論的要求をもつて、「日本的なもの」を求めてゆくとき、人は道德に於ける、藝術に於ける、宗教に於ける、科學的知識に於ける、總じて人間生活の全體に於ける日本の特質を把握することに向ふことができる。若し、日本の特質を「清廉潔白」でもつて把へてゆくときは、科學や産業に於ける日本の特質は如何にしても出て來ない。若し、日本人の特質を「大和魂」でもつて把へてゆくときは、藝術や科學や宗教に於ける日本の特質はあらはれて來ない。日本人の特質として「忠君愛國」や「清廉潔白」を見出すことが不必要であつたり不當であつたりするのではない。それが特質ならば特質として理解し、その特質の線に沿うて日本人の行動を観察せねばならぬ。問題なのは從來のやうな見地で「日本」を考察してゐては狭いといふことである。現代に於ては、かやうな道德的又は政治的特質のみをもつてしては如何にしても把へることのできない人間生活の全體を認識したいといふ——新たな要求が起つて來てゐる。この新しい理論的要求が起つたとき、何が「日本的なもの」であらうかといふ形式の疑問が出てくるやうになつたのである。

どうしてさういふ疑問形式が用ひられるやうになつたかといふことは、一應理解することができた。しかし、さういふ新しいかたちの疑問が日本人の間に現實に起るやうになつた社會的根據はどこにあるのであらうか。これはもう説明する必要のないほど明瞭である。明治時代に於て、鎖國日本が異常の精力をもつて力強く外國文化を受容した。大正時代では、經濟上の世界的好條

件に遭遇し、日本人も亦文化水準を世界的の線まで高めた。大正の後半から昭和になつては、政治思想上の世界的分裂（資本主義國と社會主義國、更にファシズムと國際主義）に面接し、日本人も亦政治思想に於て急激に世界的國際的な考へ方へと進んだ。この時、かかる文化の世界的態度への反動の思想が起つた。復古精神があらゆる生活側面（宗教・教育・演藝・娛樂等）に於て呼び起された。ここに日本人にとつて、歴史的日本全體への自己反省の機會が來たのである。

日本の物質的並に意識的全體を正しく認識しようとする要求が起つたのである。以上のやうな認識要求に答へるには、先づ日本文化の物質的基礎を明瞭にすることが必要である。しかし、この方面の研究はまだその緒にすらついてゐない。佛教史や儒教史や美術史や神道史や醫學史や歌謡史の如きが漸く別々に出來上つてゐる状態では、日本文化の物質的基礎がそれらと連關をもちつつ明瞭にされることは困難である。ここには是非埋められねばならぬ溝は、日本の科學や哲學、一般に思想の歴史的研究である。この書の内容は右の研究の準備となるものにしたといふのが私の希望である。

讀者は、はじめに第二章の「一の「知の日本的性格」を先きに讀んでもらひたい。殊にその中の「世界人共通の知性」を注意してもらひたい。私はさういふところから、「日本的なもの」を考察してゆかうとしてゐるのである。

## 第一章 日本文化の特質

### 一 日本文化の特質（其一）

#### 一 従來の日本文化論

今や日本文化の再検討が色々の方面から翹望されてゐる。しかし、それらは正しい方向づけのもとに行はれてゐるのであらうか？ 日本の文明史、精神史、文化史といふやうな研究はもうこれまでに日本人によつて幾つか試みられてゐるけれども、それらの研究には、固定した哲學的觀念や單なる思ひつきや偏見につき纏はれてゐるものがかなり多かつた。そこで人々は、外國人の「公平」な日本觀について或る期待と信頼を置かうとさへした。けれども、外國人の日本文化に下す評價又はその表現には、新鮮と發見がないことはないけれども、殆んどすべてが不均衡な強調を免れないのである。近頃、日本詩歌について深い洞見を示したボノウヤ、日本建築と日本人の「視覚文化」に廣く同感シンパシーを示したタウトの場合でも、例外を作つてはゐないのである。しかし、見落しや度外れた強調ならば、まだこれを補うて容易に比較的正しい見解とすることができ

である。一般にさういふ謂はば個別的着眼に於てでなく、もつと根本的な方法に於て缺くところがあるのではあるまいか。従來の日本人のこの種の勞作もまたこの方法的缺陷を免れないのであるやうに思へる。

單に日本の道德や政治に於ける文化史ならばすでに、江戸時代の思想家達が數多くの見解を發表してゐるのであるけれども、日本文化の特質が本當に問題となるやうになつたのは、明治以後でなくてはならない。さて、日本文化の特質の問題は起り得ても、特質とは何に對する特質なのであるか。この特質を問題にした日本文化論は、明治初年から明治二十年の頃までの間には非常に少かつた。それは時代が専ら進取の時代であつたからである。それで二十年前後から漸くわが文化の特質を反省し始めたのである。問題になつた三宅雪嶺の著述『日本人』（明治二十四年）はそのよい例であらうと思ふ。日本もこの時期に至つて初めて、「日本人の本質・能力・任務」を尋ねはじめたのである。それ以後に於ては、日本文化の特色を問題にした論著は、枚舉に遑あらずである。

特質を問ふものは、はじめはいはゆる「萬邦比隣」に對して日本文化の本質を區別しようとしたのであらうが、明治三十年代の二大戦争を経て、漸次「東洋」の觀念が、熟成し來り、日本文化の特質はヨオロッパ文化に對立して問はれるに至つた。ヨオロッパの文化に對する日本文化の特色、この漠然とした概念が今日まで日本文化論を支配して來てゐるのである。日本とヨオロッパ、

一は精神的他は物質的、一は直觀的他は分析的、一は體驗的他は論理的、一は並列的他は構成的等々の一律的區分が、殆どすべての大小の日本文化特質論を左右してゐるのである。いつたいヨオロッパ文化とは如何なるものを指すのであらうか。如何なるヨオロッパ的なものに對して日本文化を特色づけようとしたのであらうか。

## 二 日本・ヨオロッパ對照の方法

わが日本人の生活と、ギリシア文化の成立以後のヨオロッパ人の生活とを比較して、その特色を決定することと、更にもう一ついはゆる近代科學を所有するやうになつたヨオロッパ（つまりルネサンス以後）と略々その時代に相當する時期（わが慶長以後、つまり大體徳川幕府成立以後）の日本とを對照してその特色を規定すること、この二様の特色づけが問題になるものと思はれる。勿論、この場合ヨオロッパとは主として西歐文化諸國を指すのである。

さて、今述べた二箇の對照方法のうち後者、即ち江戸時代及び明治、大正、昭和の時代の日本文化状態とルネサンス以後の西歐諸國の文化状態とを對照せしめてみることに、日本文化の異色を把へる最初の且つ不可避の方法だと思はれる。さてヨオロッパの文化史に於て右の時代はヨオロッパがいはゆる近代科學を發見し發展せしめた時代なのである。そこで、まづ問題はこの「近代科學」にある。

一七八〇年の頃のことカントは、「學問の大道」が開けはじめ、「考へ方の革命」が起るやうになつたのはたつた一世紀半ばかりも前のことだと言つた。一世紀半ばかり前とは、近世論理學の父ベエコンヤ、近代自然科學の開拓者ケプラー、ガリレオ、ハアヴェエ、デカルト等が相續いて現れた時代のことである。つまり一六〇〇年代の初・中・末の三期の初期である。わが國では、慶長から寛永に至る頃である。林羅山や中江藤樹のやうな儒學者が、支那の哲學及び文學思想の移植にとめてゐた頃であつて、ヨオロッパの科學思想の影響の少しも見られない時代である。ヨオロッパのいはゆる近代科學は、カントの時代を中心にして前後二世紀半餘に近い期間に於てその體系を完成したのである。彼に於ては、産業工業はもとより、交通貿易が發達し、化學、物理學、經濟學、哲學等がそれぞれ發展し成果を結んだのである。今日言ふところの古典的經濟學、古典的物理学、古典的哲學は、これらの完成的體系に對してそれぞれ與へられた名稱である。資本主義的社會體制とは、この時代の人間生活の様式の結成したものであること、いふまでもない。かくの如くして、近代科學が西歐人の文化の中で作用し結實せしめたものこそは、日本人がその生活に於て極めて稀薄にしか所有しなかつたものである。換言すれば、日本人は、ヨオロッパ人が約三世紀間も訓練された市民的社會教養を抜きにしたのである。

### 三 學問の根據の相違

この近代科學及びそれに伴ふ市民的教養を日本人がもたなかつたことは、なんとしても日本人の誇りではない。しかし、それはまだよかつた。若し、ヨオロッパの近代科學思想を日本人が今日まで取入れなかつたなら、それは誇りでないどころでなく、測るべからざる損失であつたらう。そのことについては、吾々は現在のエチオピア帝國を見れば足りるのである。何故に日本はこの損失を蒙らないで済んだか。吾々はこのところにも日本人の特質を擱むべきであるが、それは先きで考察する。吾々は何よりもヨオロッパ人の科學思想の本性を洞察せねばならない。この科學思想は、ものを考へる場合に廣義の自然をいつでも基本に置いてゐるのである。科學に於て自然科學、政治に於て自然法、文學に於てロマンティックがヨオロッパにのみ發達したのは、かかる科學思想の特徴の現れである。凡そ學問には、日本人の場合でもヨオロッパ人の場合でも、必ず觀察や推理の依るべき根據がある。この根據がヨオロッパ人の場合では、すべてのもの（科學の對象になるすべてのもの）が自然界に自然物がある如く在ることである。それは必ずしも自然的原始狀態や自然的本能の狀態で在ることを意味しない。自然が在る如くものの在ることが先づ考察されたのである。如何にすべきかといふ人倫の問題はこの考察にもとづいて取扱はれたのである。日本人の場合では、學問の根據は、自然がある如くものの在ることにはなかつたのである。

さういふ存在は考へられないで、直接に人間の實際生活に於てあらしめたいものが先きに問題となつた。そして而もそのあらしめる仕方と規範は、いつでも現實にはなくて東洋の古代文化の中に見出された。佛教の教學でいへば「佛説」の中に、儒學では「先王之教」の中に、神道では「神ながらの道」の中に見出された。だから日本人の學問の場合では、根據ではなくて權威であつた。理由ではなくて、信奉であつた。さうである以上、自然科學が發達しないどころではなく、人間の社會生活を指導すべき學問も興り得ようはないのである。江戸時代のひとりの秀れた且つ比較的によ自由思想家であつた市川鶴鳴がその著『まがのひれ』の中で「道ハ本ヨリ大無遍ニシテ物ノ理モ悉ク含マレテアルユエ後ノ人イカホド世ヲ治ムル術ヲ考察シテモ聖人既ニ仁ノ限リヲ盡シ極メテ立テタマヘル道ナレバ、此道ヲ離レテ更ニ爲ワザハナシト知ベシ」と言つてゐる如く「聖人ノ道」以外には權威は認められないのである。かくては、フランスに起つたサンシモンやコントに於けるやうな社會指導の科學は、興ることはあり得ないのである。江戸時代で、「思想家」らしい性格をもつてゐる荻生徂徠の學問に於いてすらも「權威」は全く「先王之教」に置かれた。彼は嚴として「先王之法言」でなかつたら道とはしなかつたのである。彼によると、先王之法が古言となり、この古言が「相傳へられ宇宙間に存してゐる」のである。そして「人がこの古言を記憶し、その腦中に在らしめてゐることは、恰も物が「自然界に」在る如きものである」のである。佛教の方面ではかういふ傾向は儒教よりもつと著しいことは、言ふまでもない。ヨ

オロツパに於ても、自然哲學や歴史哲學に於ては、權威を古代希臘の學問に藉りることはなくはなかつたが、近世科學の特徴はそれにはなく、科學の根據は自然が在る如くすべてのものが在るその存在にあつたのである。私は簡單にするためにそれを存在の自然性といふ言葉で言ひ表はさうと思ふ。日本では、學問に權威あらしめるものは存在の自然性ではなく、傳統の重視にあつたのである。日本人の書き遺したもののの中から、自然觀察を引き出さうとすることは、隨分に骨の折れることなのである。

或人は、存在の自然性にとづくやうな科學を、日本人はもたなくてよかつたと主張するかも知れない。けれども今日の産業工業の技術、醫療の設備と技術、兵器の進歩の如きは、「先王の法言」や「佛説」に由るのではなくて、全く自然科學の發達を前提しないでは考へ得られないのである。この問題は決して簡單に片づけられてはならない。

私はここで、ヨオロツパの近代科學と江戸時代の學問との對立を離れて、それら以前の時代に於ける日本とヨオロツパの文化の特質に遡つてみたい。すなはち、先きにあげた二様の對照のなかの第一の方である。この比較に於て見るときは、ヨオロツパ的と日本的とは大層接近するやうに見えるのである。實にたださう見えるのである。日本の方でまづ例を、最も傳播力のあつた親鸞教に於てとつてみよう。親鸞はその主著『教行信證』に於て理論の彼の謂ゆる「明證」の在りどころを全く「如來ノ眞説」に置いてゐる。彼とて人々の批評（「人倫ノ哂言」）を顧慮しないの



ではなかつたが、彼の學問の權威は「如來ノ眞説」にあつた。日本の僧侶で日蓮ほど論議でもつて自分の學問の直理性を表明しようとしたものはなかつた。亦彼ほど教義の歴史的発展を論議のうちにとり入れたものはなかつた。然るに彼の場合に於ても、學問の權威の所在はいつでも法華經の「正言」であつた。彼にとつては、印度、支那、日本の文化は、この「正言」が立證されることにあつたのである。「その言赫々たり、明々たり、晴天の日よりも明かに、夜中の満月の如き」であつたのである。これと同じやうな思想態度は、ヨオロッパの中世の神學の中に見出せるのである。人々はアンセルムスやトオマスが聖書に權威を求めてゐることを容易に指摘できるのである。しかし、ヨオロッパ人の場合を、學問たらしめるものは權威だけではなかつた。中世の神學者たちの學問は、古代希臘哲學から學問には根據のあるべきことを學んでゐた。彼等に於ては、自然研究は等閑に附せられてしまつてゐたかも知れぬが、存在の自然性を忘れなかつた。それがために彼らの神學がまた哲學として中世の知識人の糧であり得たのである。日本の奈良朝及び平安朝の佛教の教學の中に、存在の自然性を、つまり學問の理論性を見出すことは、なかなか努力を要するのである。況や彼らから（空海に於いて多少の例外はあるが）自然觀察を汲みとることは困難である。然るに、ヨオロッパの神學は、ディルタイが強調する如く、そのはじめから「宇宙に關する古代科學」と織り合はされてゐたのである。ところで、その宇宙とは、「見ることのできる世界の中には見出され得ないやうなものを斥けた」希臘人の中に生れた調和のある自

然のことなのである。かやうにして、神學もまたその中にヨオロッパ的學問の根據をもち得たのである。この場合、人は佛教の世界觀が印度人の宇宙觀に結びつくことをあげる、であらう。（でもその宇宙觀は瞑想的であつたがそれはともかくとして）私達は印度人の宇宙觀や支那人の規模の大きい世界觀がどの位日本人の學問のなかに取入れられ得たのであるかを考へなくてはならない。天台の教學の日本に於ける發展の跡を見ても、支那佛教家の構想の雄大は到底日本では見出されないのである。日本人の特長は、豊かに思想をつくることにはなくて、日常の行動の仕方豊富にするところにあつたのである。

自然觀察や存在の自然性が、日本人の思想や詩のなかに缺除してゐると斷言するには、吾々は奈良朝の文化を軽く取扱つてはならないのである。けれども萬葉文化や奈良時代の佛教初期文化の中に見出す例外は、平安朝に於ては早くも取消されてしまふのである。

かやうにみてくると日本文化は、江戸時代に於てはいはゆる近代科學及び市民社會的教養の體系を持たなかつたことに、江戸時代以前に於ては思想及び文藝にあつて存在の自然性といふことを知らなかつたことに、一般的特質をもつてゐると、言へるのである。

#### 四 異國文化の吸収力に現はれる特質

しかし、問題はこれではまだ解決されない。日本人はヨオロッパ人に對してかやうな缺陷を持

ちながら、どうして日本人はヨーロッパ人の近代自然科学を、日本人の科学的教養の中へ取入れ、且つ産業技術に於て世界的優秀を獲得し得たのであらうか。この疑問を提出するときに、日本文化の支那及び他の東洋諸國のそれに對する特質がはじめて問題になり得るのである。

江戸時代に日本を訪ねた外國人（フロアイン、ロドリゴ、ヴィスカイノ、マツフェイ、モンタアヌス、ケンペル、ツンベルク、シイボルト等）は悉く日本人の忍耐力・勤勉・器用・好戦と科學文明の缺除とを挙げたのである。（『西洋人の眼に映じたる日本』石田幹之助参照）今日精密な日本人觀察をやつてゐる外國人でも、器用、忍耐力、勤勉、を指示してゐるのである。これらの特徴はすべて、思想や理論に屬するものでなくてすべて日常の行動に關するものである。ここに指摘されてある日本人の特色は、吾々が先きに考察し得たことの歸結でもあるのである。日常生活の仕方様式を細心に丹念に訓練することによつて、生活内容を豊富に享有することは日本人の特徴として見遁すことはできない。祭祀の儀式的嚴密なことは他の民族にも見られるとしても、茶道、香道、造庭、禮儀作法等の特殊の發達は、その論證である。日本では詩歌までもこの生活の日常性の規定を受けてゐるのである。従つて日本人の詩的想像力は高く飛翔することにはなくて、靜寂な滲透にある。解放された花やかさではなく壓縮せられたいはゆるさびにある。小規模の自然、従つて忍従でもつて堪へ得られる程度の自然的災害、忍耐と勤勉があればすべての困難と壓迫は過せるほどに興へられてゐた天産物、島嶼中に確立した統一的國民性、かういふものは日本の文學の特殊性を規定してゐるのである。詩歌のみではなく日本文學の中軸たるべき學問や思想もかやうな特徴から規定されてゐるやうに考へられる。

### 五 日本人の思惟力

そこで私は次のやうな問題にぶつかるのである。日本には「近代科學」がなかつたといふことは斷言できるが、それでもつて日本に生れた學問の性質が全然否定されてはならない。忍従や勤勉、滲透性や壓縮性、これらの日常的特色が日本人の學問の仕方を規定してはゐないかといふことである。さういふ學問思想が、これからの社會に於て如何やうな意義をもつてくるかである。私は日本人の思惟力には、ヨーロッパ人に見られるやうな伸張性のある思惟力は缺けてゐるけれども、佞屈ではあるが強靱なるものがあることが明言できると思ふ。この性能は、支那に起つた佛教の哲學のやうな雄大な構想をもつた學問を發展せしめなかつたけれども、「鎮護國家」「興禪護國」「王法爲本」といつたやうな各宗の教義の仕方を確立させたのであつた。これによつて日本人の意識は一層その日常的特性を強められたのである。

吾々が最も留意すべきものは、過去に榮えたイデオロギイではない。この思惟又は、意識の中の佞屈強靱なるものである。この思惟力は、日本人に近代にあつてヨーロッパ的哲學の體系をもたせなかつたにもかかはらず、ヨーロッパの「近代自然科学」を優に消化し吸収せしめたもの

である。この思考の訓練については、徳川時代の日本儒教の寄與を考へなくてはならない。かやうに考察するとき、日本の文化の支那のそれに對する異色が理解できるのである。支那人の思想の悠長とエチオピア人の行動の或る怠惰とは、日本人の現在に於ける發展力を特質づけ得るものと考へられる。

## 六 結 語

かやうにして日本の文化は、日本人が近代に於て市民社會的教養と自然科學の體系をもたなかつたことに、古代及び中世に於ては日本人の學問の根柢に「存在の自然性」を缺いてゐたことにひとつの大きな特色をもつてゐると言へるのである。けれども、その反面に於て日常的實踐力と政治的實行力とでもつて滲透されてゐる或る特殊の型の思惟力を作りあげて來てゐ、これによつて日本的な文化以外のあらゆる文化を攝取し得るといふ特殊性を持つたのである。かやうに見てくると、日本民族は如何にしても文化に於て希臘民族の位置にはなく、創造された文化の繼承者として實行力に富んだ羅馬人に比せられる。しかし、それは結局無理な超歴史的な比較であつて日本文化の未來への見透しにはさほど役立たない。全く特殊な文化を擁し、ただ勤勉と忍耐と強靱性に富む思惟力とをもつて、人類全體が新たな生活機構の發見に押しつけられてゐるとき、日本人はどういふ文化を開拓してゆくべきなのであらうか。現代にあつては日本人もまたその様式を完全に取り入れてゐる資本主義的社會機構の中から何を發展せしめ何を排棄するかに直面してゐるのである。日本文化の未來の問題は、日本人の思惟力でもつてこの社會機構を如何に揚棄するかに懸つてゐる。特殊な文化を持つてゐただけに、この揚棄の仕方ところに、深い認識と工夫とが要求せられるのではあるまいか。

私が問題にしたのは文化の方面だけであつて、而もその文化の概念がまだ狹隘であることを斷つて置かねばならない。

## 二 日本文化の特質 (其二)

### 一 日本人の顔とヨオロッパ人の顔

日本人の顔とヨオロッパ人の顔とを比べて見ることから、考察をはじめることにする。日本人の顔よりもヨオロッパ人の顔の方が映畫における効果はずつと上である。表情の有無の相違もよりであるが光線の陰影を以て描かれる顔の形像が、映畫面ではヨオロッパ人の場合が日本人の場合よりもずつと得である。南畫家に描かせた顔を出すなら、そして従つて描線が出るなら、日本人も損をしないであらう。ヨオロッパ人の顔が精製された乾酪でできた人形の顔だとするなら、

日本人の顔は野菜の根や樹木の瘤のやうな自然物らしいところがある。これは風土や習慣、特に食物の相違にもとづくこと勿論である。それから又、これから述べるであらう文化の特質が日本人の相貌に影響したことも勿論である。例へば、人間を坐らせるやうにした或る文化生活の様式は、日本人の體軀を規定したらう。以上私は日本人のフィジオグノミーについて印象的なことを述べたが、これは日本文化の特質の考察には、大いに役立つと思ふ。日本人の顔が自然物を見るやうで、ヨーロッパ人の顔が人爲的であること、これには異論はあるまい。日本人の顔だけではなく、日本人の生活をとりまく一切の道具器具が、直接自然物か又は素朴な加工を経た自然物である。筆は細い竹と獣の毛である。硯は石である。履く物は木若しくは草の莖で、箸は竹か木である。衣服も食物も住居も、大半は植物の纖維に負うてゐる。生活要具の大半は、植物からの材料であつて、極く僅かな部分の材料が動物から來てゐる。金屬は最小限に限定されてゐた。そして又、自然物に加へられた細工そのものが、自然の諸形像を模することから離れてゐない。

## 二 自然を愛する日本人が、何故自然の知識をもたなかつたか

自然のものを食ひ、自然のものを着、自然物に象どつて表現を學び、かやうにして生活全體で自然に接し、且つ自然に愛せられながら、さて、自然科学をば發達させなかつたのは何故であるか、藝術の上で自然主義を産み出さなかつたのは何故であるか。法の思想の上で、自然法の學問を考へ出さなかつたのは何故であるか。

この疑問は一見當然の疑問のやうであるが、併し解ける疑問である。餘りに自然に浸りきり、餘りに自然を生活してゐたからである。日本の土地や氣候とは似もつかず、従つて自然が愛好の對象とはならなかつたエジプトやバビロニアのやうな土地柄にあつて、數學思想や星學思想が發達し、日本では學問や思想が十分に發達しなかつたことを考へ合せてみると、先きの疑問は解けないではないのである。むしろ自然の中につかつてゐた故にこそ日本人は自然を思想や學問の中へ入れることができなかつたのである。私は、「東洋における自然主義」といふ一文（『文藝』十二月號、この一文は、この論文集の中では、「日本に於ける自然主義」といふ標題で收められてゐる。）の中で次のやうに書いたことがある。「日本人は實に數多い種々なる物、種々なる命名、種々なる擬り方に對し、巧みに應接し處理してゐるのである。日本人の生活にとつてなんと箇々の色々な物の饒多が必要なのであらう、まるで、事物の海である。しかし、抽象は飢饉である。」

試みに讀者が「食ふ」「たべる」「喰らふ」「召し上る」「かき込む」「ばくつく」「食事をする」等の言葉を數へあげられるならば、恐らく十指を屈しられるであらう。これらは要するに食ふことを言ひ表はすのである。どの外國語でも、食ふことに對する語は、一つか若しくは二つである。日本の場合、かくも色々な言はねばならぬのは、食ふ場合の境が種々に澤山あるからである。それは又食物の多種（今日百貨店の食堂の品種の賑やかさは、外國人よりすれば食物研究所の標本

棚を想はせるであらう)食ふ人の階級的種々相、食べ方(行儀)の色々等に基づくのである。更に衣服と住居の複雑さを併せ考へたら、日本人ながら驚くの外はない。すべてこれらは、日本人が、實生活上で如何に身の周りの品物を巧みに処理し、而も巧みに美術的に取扱ふかの證左である。まことに日本人は、右のやうな實生活の態度では、精力的であり天才的である。世界史の中の偉觀ですらあらう。

### 三 箇物への愛

以上のやうな日本人の特質を反省してみると、茶や花のことは勿論、能や芝居等で如何にそれぞれの「道」にあつて、日本人の實生活の特質が藝術化されてゐるかが理解できよう。

従來文化における日本的なものが問題にされ、その特質が論議されるとき、(それは多くは文學者又は文學批評家から出たのであるが)「併列性」、「重疊性」といふことが特徴として言はれて來たのである。或は又「繪巻物」のやうだといふことも言はれた。これらは何を言ひ表はすかといふに、作品に内部的構造のないこと、思想的聯關の缺けてゐることを言ひ表はしてゐるのである。それなら、作品に構造や思想のないのはどういふ譯であるか、この根本問題は如何に考へてよいのであらう。

日本文化の特質を追求するには、右の問題は是非とも避けられてはならないと思ふ。この難問に對して光を投げるものは、上述のやうな日常生活上の日本的なものに對する細密な考察ではあるまいか。

箇々の物の形、箇々の物の色合、箇々の物と箇々の物との配置、などを愛すること、つまり箇箇の物の好さを愛することは、日本人の美しい特徴である。箇々の器物に對して限りない愛着をもつのである。和歌や句の發達はそれを證して餘りある。「天」といへども眼で見得る蒼穹といふひとつの物なのである。「地」といへども、この丘、この山、この森なのであつて、箇々の物である。それらのものから「自然」といふ理念が、蒸溜されて出て來ることはないのである。ヨーロッパ人に、「自然」といふ理念の生れるには、空間や時間の概念も亦發達して來ねばならなかつたし、又發達してゐたのであるが、これらの概念から日本では實に近世になつてから生れたのである。「時が経つ」、「星霜を經る」といふ考へはあつたが、時そのものの思想はなかなか起つて來なかつた。虚空といふ超經驗的な考へは、佛敎に教へられてあつたけれども、實感的な語感觸のないこの言葉は「空間」概念を作りあげるなんの助けにもなつてゐない。私の研究では、ものを容れる空間や歴史を規定する時間は、やつと自然哲學者の三浦梅園(西・一七二三—一七八九年)をまつてはじめて起つたらうと思ふ。かやうな事情では、「自然」といふやうな思想が發達しよう筈はないのである。

## 四 自然解釋の歴史

私は、近頃「わが國における自然解釋の歴史」を考へてみたが、日本人の精神生活の中には「自然」といふ理解は容易には生れて來なかつたことを知るのである、日本では（今日ですらも）冷たい理智とか灰色の理論などと言つて、知性的なものを軽くあしらふ癖があるが、そのために何々の概念といふと直ぐに理解の窓を閉ぢてしまふ。一口に概念といつても色々ある。概念には短い時間の間に個人的に出來上る符牒的な便利な概念と、さうでなく長い時間かかつて社會の中に極めて自然に出來る概念とがある。この後の方の概念には直觀的なものも含まれてゐて、これは時代の精神を支配してゐる。例へば「思想」といふ概念は今日用ひる意味では、江戸時代には決してなかつた。これは明治のはじめに使はれはじめ、漸次に成長した概念である。今日に至つてはなんともなくなつてならぬ概念となつてしまつてゐる。かういつたやうに歴史が生み社會がつかつた概念は、なかなか灰色でない。さういふ生ける概念としての「自然」概念を、日本人は容易に發達させなかつたのである。

## 五 バイロンの言葉

近頃或る人の小説の中で讀んだのであるが、バイロンが「女は偽らず、されど變化す」と歌つたといふことである。私はバイロンのさういふ句は讀んだ覚えがないので、どういふ詩の中で歌つたか知らないが、バイロンの詩句として不思議はない。「變化」といふ概念は、前述のやうな歴史的「概念」であつて、ひとたびさういふ概念を財産とした民族は、その概念を科學だけでなく小説や詩の中でも享有するのである。昔の日本人が「男（女でもよい）心と秋の空」といふときは、よく變る秋の空模様とよく變る男心とを形象的に頭の中で思ひ浮べ、この二つの物を結んだに過ぎない。この諺を口ずさむときに、雲の足の早い秋空と輕薄な男とを聯想するであらうけれども、決して「變る」ことそのこと又は「變化」なる思想はこれを享有しない。

或は人は、そんなものは享有しないでもよい、と言ふかも知れぬが、「女は偽るのではない、變化するのみである」といふ言葉をきくと、或る特定の女に（又は男に）向けられた性的愛の上の非難が、物理的な變化といふ現象と共通なものに持つてゆかれて、いつか大いなる自然の中に溶解せしめられてゐる。さうなるとその特定の女（又は男）は人の評言のうるさい家の中や村巷や街路の上にでなくて、廣い自然界の中に置かれ、限りなき生命の自然の光を帯びて立つてゐることになる。ここに大きな愛を詩人はうたつてゐるのである。「男（又は女）心と秋の空」といふのでは、二つの形象の結ばれるところに比喩的感興を享有するのみで、終るのである。右のやうな例を西洋の文學の中に見出すことは實に容易なことである。しかし、日本の文學思想の中ではさうはゆかない。ゲーテが、「一切は自然の過失であり、一切は自然の功績である」と言ふと

きの「自然」といふ理解は、やはり自然科学思想の發達を少くとも自然哲學の發達を背景に置かないではできがたいのである。

### 六 抽象力の開發

日本の文學が世界的となるには、もつともつと思想が豊富にならねばならないのだと思ふ。思想が豊富になるには、見られる物、觸れられる物、直觀される物が必ずしも豊富なるを要しないのである。箇々の物と箇々の物との種々なる關係が、直觀され想像されるやうにならねばならない。これはよい意味での抽象である。日本人は、箇々の自然物や箇々の加工物に限りなく愛着を寄せたが（否、愛着を寄せたが故にこそ）、遂に抽象の美を知ることができなかつた。自然界と人間のもつ抽象的訓練、この二つが自然科学を生んだのであるが、日本人の場合では抽象力の發達がなかつたので、今から一世紀より以前はずつと自然科学なしで済ましたのであつた。抽象力の弱いといふ日本人の傳統は、いまだに文學の世界で顯著である。抽象に對する情熱が少いことが目だつてゐる。なんとしてもこれは短所である。

私の以上の考察は、主として古い日本を對象としてゐたのである。全く異種類の文化であるヨーロッパ文化を漸次移植するやうになつて以後は、日本人は抽象力を養ひ思想をもち、學術では世界的水準へ迫つて來たのである。この跳躍的な力は何處からきたのであらうか。日本文化の特質の問題はこの點を見通してはならないと思ふ。日本の文化の特質の主な一つは、箇々の物への直觀的愛着であつた。ヨーロッパ人の一般性への思想的關心とは對蹠をなしてゐた。伸びるよりも屈するにあつた。佞屈なると共に強靱なのは日本人の天性の氣質である。ここに當然精力の蓄積が保證されてある。この蓄積力が漸次凝びていつたのがこの一世紀間の獨得の日本文化である。開國、開港、開化、開物、開發等の現象は單に商業と植民の事ではなかつたのであつて、日本文化の近代的發展の様式の痕である。

### 三 わが古典の思想性

#### 一 知識人に共通の古典があつたか

近代ヨーロッパの詩人や小説家や科學者たちが、昔の思想家、たとへばプラトン、セネカ、スピノザ、ベエコン、パスカル、ゲエテといふやうな人達の著書を読み、感じ、そして引用するやうに、近代日本の隨筆家や小説家や學者たちが、好んで共通に読み、感じ、そして引用した思想家が日本にゐたであらうか。この問ひは肯定できないやうである。現代の日本人の書いた隨筆や小説や學問的論説の類をしらべてみても、それらの作者が、わが國の古典から汲み、それでもつ

て自分の思想の展開をたすけ、そのためにのびのびと想を發展させてゐるとは思へないのである。或ひは人は、儒者は『論語』や『莊子』からどの位引用したかも知れないし、佛敎家は佛典からどの位引用したかも知れぬといふかも知れない。しかし、それは多くは訓詁註釋の範圍に屬するものであるか、さもなければ自分の傳統の權威を擁護しようとしたものである。だから、そこから汲んで、自分を生かすやうに古典を讀んだといふ意味のものではない。古典はそこから汲まれるべきものである。完結してゐるままの古典は、歴史的研究の史料として最も意義のあるものである。いつたい日本では、それぞれの時代に於ける古典の時代化といふことが、なかつたのではあるまいか。ウルファウストに對するゲーテのやうな人がゐなかつたのである。わが國の古典はその思想性を發展せしめられずゐたのである。

## 二 共通の思想領域があつたか

これはどういふ譯なのであるか、この問題を少し考へてみたい。わが民族の文化に思想がなかつたのではない、問題は、何故十分に伸びなかつたかといふことにある。『萬葉集』の中に、「經もなく緯ぬも定めず少女等が、織れる紅葉に霜な降りそね」といふ歌がある。少女等が織りなすものには定規はない。さて、愛の無經緯の世界そのものは思想ではない。といつて、經や緯をことごとしくいふのが必ずしも思想ではない。けれども、奔放な情熱の世界を秩序ある經緯の世界に

對立させることは思想である。その他『萬葉集』の「不盡山を詠める歌」などをみても、それは單に感情のみの歌ではない。『萬葉集』は必ずしも無思想なのではない。尙ほ又、奈良朝の末から平安朝のはじめ頃の佛敎僧侶の間に發展した華々しい論戰の中には、近世まで絶えて見なかつたほどの思想が、あらはれてゐた。これは鎌倉時代のはじめであるが、道元は稀な論理的思想家であつた。彼くらゐ事物の本質を見ることに努力したものは少なかつた。「水の水」を見、「山の山」を見ようとしたのは彼であつた。人が自分で作つて自分で誘惑されてゐる判斷を、彼くらゐ破らうと努力した者はゐなかつた。近代に至つては、さすがに文化の思想の領域を見つけた人は少くはない。その中には、本居宣長のやうな國學者もゐれば、異國崇拜で物情を起した物徂徠のやうな人もゐる。しかし、幾分の努力を以て探さねばならぬものといふのが、わが古典の思想性の實情である。この頃文學者で日本の古典を讀み直してみたが、自分の糧になるものを見出すことができなかった、といつてゐる人のあるのを、吾々は知つてゐる。それらの人の求めてゐるのも、結局はわが國の文學的古典の思想性であるのだと思ふ。

何故に思想性が求められて、失望を招くのであらうか。私はその理由を、日本には文化の横の交流がなかつた爲であるといふことに、見出さねばならぬと思ふ。日本では爲政者は宗教や道徳に伴ふ學問を、政治的觀點から普及したけれども、その場合、特殊の一つの流派の學問を採用することはしたが、學問の諸派全體の交互的影響を企てることをしたとは考へられない。



## 三 思想の原野（其二）

日本人は外國の異種の文化を移植し吸収するには天才的であつた、とよくいはれる。しかし、この意見は少し訂正せられねばならない。なるほど、何處の民族に比しても、日本人は世界の最も異つたところに榮えた文化を移入し、これを攝容することに於てわが實體を壊さなかつた、といふことはいへる。けれども、折角移入し得た各種の文化を融合させて、そこに、一層大きい文化を獨創し上げたとは必ずしもいへないのである。その理由はどうか考へたらよいのであらうか。多くの異種の文化を攝容するといふ重荷の上に、更にそれらを統一して、高大な文化を作るといふことは自然不可能のことであつたといふことは、勿論考へられよう。だが主なる理由はそこにはなからう。諸々の文化の交流といふことが十分に實現されにくかつたことが、日本文化の本質の根柢にあつたのではあるまいか。

ここで簡単に考へる人は、佛教、儒教、國學、基督教、西洋の近代思想、それらが互ひに影響し合つてゐるのではないか。例へば神道の中に佛教思想が、佛教の中に神道思想が入り込んで、本地垂迹説以來その混融の跡は歴然としてゐると言ふかも知れない。しかし、それは或る程度の文化の影響のあつたことを語るに過ぎない。それでは私は一步譲つて、とにかく文化の交流はあつたとしよう。私がいはんとするのは、或る一二の特殊文化（佛教と神道といつたやうな）の交流といふ意味ではなく、佛教、儒教、道教等が、等しくその深化の仕方や表現の方法や民衆への訴へ方などで、共通したところの分野があつたか、なかつたかといふことである。だから、次のやうにいへばよい。文化の交流がその上に行はるべき、いはば思想の原野がなかつたのではあるまいか、といふことである。この原野に立つ者は、それが宗教の加擔者であらうと、それが政治に従事する者であらうと、それが詩人であらうと小説の作者であらうと、一つの共通の自然性・合理性・客観性といふやうなものをそこで共感するのである。

## 四 思想の原野（其二）

かくいふと或る人は、歴史の現實的發展を外にして何處にもそのやうな思想の野など存立するものではない、と云ふであらう。それはいふまでもないことである。すべて人間に關する一切のものは人間の生産的な經營活動の外に出るものはない。だから、さういふ思想の原野は、歴史の發展の或る特殊的段階によつて一層廣く一層效果的に作りあげられることはいふまでもない。封建社會よりも資本主義社會の方が、この思想の原野をどの位開拓したかわからない。だから、時代によつてこの思想の原野には消長がある。けれども、人間の歴史なるものは、どの段階を切つてとつてみても、それは森林の變遷でもなければ、單に法皇の教團史でもない限り、思想の原野を擁して來たのである。しかし又、ここでさういふ思想の野は、直ぐに民族の特殊性を無視する

思想に導くものだ、と速断するのは間違つてゐる。いつたいこの思想の野に立つ者は、法則的知識を見出さうとするものである。ここで認識し得た眞の法則的知識に動かされて、どれ位高邁の人達が祖國のために立つたかわからない。それと共にこの原野に培はれて、どの位多くの正義の人々が國と國との無用の争ひを絶滅させたか分らない。その場合どの道がよかつたかは、歴史の現實的移り行きが規定するのである。だから、この思想の原野は、人間の作つた文化の中で最も嚴肅の領域でなければならぬ。何故なら、或る意味でその民族の永い將來の運命をあづかつてゐるからである。人間が歴史を先きにすすめることそのことが、作爲的になればなるほど、意識的になればなるほど、社會的になればなるほど、この思想の原野は豊饒の土地として培はれてゆかねばならない。このことを眞面目に考へてみることは、たしかに吾々の重大な課題だと思ふ。

さて、日本の古典は思想の原野の中で繁茂したとはいへないのである。日本の民族はこの思想の原野を廣大なものとして作り上げるには、まだ若かつたのであつたと考へられる。勿論、思想の野がなかつたのではなく、狭かつたのである。日本に入つた佛教はこの思想の野を豊饒にすることよりも、先づやがて豊饒にするための素材を提供したに過ぎない。日本に移された儒教もまたさうであつた。ヨオロッパの近代思想は、その背後に近代資本主義の機構をもつてゐた點で、佛教や儒教とは違つてゐた。ヨオロッパの近代思想は、わが民族がもつてゐた未發展の思想の原

野を、廣く新鮮に開拓することを強く促したのであつた。従つて、現代人が文學や哲學のそれぞれの勞作の中で、思想性といへば先づヨオロッパのそれらのものの中に求めようとしてゐるのは、自然である。

わが國の古典、特に世界觀や文學に關する古典が、現代人に廣く讀まれるやうになるには、是非とも古典の思想性を通じてでなくてはならない。日本の古典はこれから現代人に汲まれるために、當然時代化を経なければならぬものだと思ふ。

##### 五 思想性を具へた日本の學者たち

最後に考へて置きたいことは、思想性といふことと近代資本主義機構との關係である。この問題を解くには、資本主義機構の根源を探つてみねばならない。その根源を求めると、人口の増加や交通の發達が考へられる。この中、特に後者が問題になる。もし先きの問題を、人間の交通と思想性との關係といふ問題に變へることが妥當を缺かないとすると、日本の過去の思想家を觀察する場合、甚だ興味多いのである。私は、思想家らしい思想家として、最澄、空海、道元、中江藤樹、荻生徂徠、三浦梅園、本居宣長、西周、福澤諭吉等が、誰よりもまづ問題になると思ふ。ところがこれらの人々は殆んどすべて危険を冒して異種類の外國文化を日本に移植したか、それとも日本の内にあつて佛教、儒教、神道等の諸思想を相繼いで熱心に汲んだ人々、つまり思想上

の交通の多かつた人々であるかである。誰でもこれらの思想家が、相寄つて過去の日本文化の大いなる部分を形成したのであることに、異論はあるまいと思ふ。これらの思想家は、それぞれ宗教や文學や學問に於て、その理解の仕方と表現力の秀れてゐる點で、共通點をもつてゐると考へられる。すなはち思想性をもつといふ點で共通してゐるのである。もし、これらの思想家の著述を現代化することができたら、過去の日本人の文化遺産は一層豊富さを加へ、光輝を加へるであらうと思ふ。

## 第二章 日本の知的文化

### 一 知の日本的性格

#### 一 知性の領域

「日本的なもの」に就いての論議が好い成果を結ぶためには、たえず正しい問題の立て方が提出せられねばならない。しかし、これまでの「日本的」といへば、大抵は『萬葉』や『源氏物語』が、法隆寺や桃山建築が、利久や芭蕉が、能や歌舞伎が問題にされてゐるのである。さうでない場合にしても、日本人の日常の道徳心が問題にされてゐる。右のやうな日本文化の表面を飾つてゐるものや、日常眼につきやすい道徳的氣心きこころといふやうなものが、評價の對象にされ、思ひついたままの特質を拾ひあげて、それだけで「日本的なもの」を問題にしてゐることは、決して正しい問題の立て方ではない。よし趣味とか氣質とかが、日本的を語る場合に特に重要なものであるとしても、日本人氣質とか日本趣味とかの下には、知の働きが横たはつてゐるのであるまいか。さうであればこそ、趣味とか氣質とかが評價に堪へ得るのである。私たちが「日本的なもの」を

理解するには、日本文化に於ける知の役割を認識せねばならぬのではあるまいか。私がこれからその幾分を果さねばならない與へられた課題は、この日本人の知の問題である。

知の民族的性格を考へるには、知を廣い範圍に於て理解せねばならない。數學や理化學の教科書や形式論理學程度の知性ならば、知性に於て見られる民族的性格なぞ問題にされよう筈はないのである。しかし、現實生活の中で動いてゐる知性を觀察してみるときは、知性はさう簡單明瞭のものではない。今しばらく例を文學の方面にとつてみると、日本では、私小説や心境小説の問題が相當喧しい。私小説や心境小説の出来る場合の作家の知性は、さう簡單なものではない。さういふ文學作品の成立のところに現はれてくる民族的相違を、單に感情や情調のやうに考へたり、趣味や嗜好の問題に押し込めてゐては決して、理論は進歩しないのである。

正宗白鳥氏の「郷愁」といふ文章の中に次のやうな一節がある。(『中央公論』四月號)。この「郷愁」には氏のドイツ旅行中の伯林の宿のことが書かれてゐる。

「私達の伯林の宿は、シュルツア街に在つた。……シュルツアとは何を意味するかと調べて見ると昔の建築家で、カイゼルの王宮を建てたのがこの人であるらしい。西洋では町名に、各方面の有名な人の名を用ひるのが常例で、シュルツアに交叉してゐるのがカント街である。ゲエテもシルレルもランケもルウテルも帝王や政治家とともに町名に利用されてゐる。惡どい人間臭を好まない日本趣味とはかういふ點でも異つてゐる。」

なるほど、東京には「近松門左衛門通り」とか「西鶴通り」とか「家康通り」とか「綱吉通り」といふやうな町名はない。道灌山くらゐで止めて置いて、根岸とか九段とか澁谷とか巢鴨とかといふやうな町名でいづばいである。人の名前よりは淡泊で清楚に感じられて、「惡どい人間臭」は感じられない。しかし、これは單に感受性や趣味の問題であるべきではない。趣味だといはれる事柄の下に知性の問題が横たはつてゐることが見遁されてゐる。江戸の役人たちは勿論のこと町人たちが「家康通り」とか「綱吉通り」などといふ名をつけるといふ知が働く筈はなかつた。家康の如きは町や河岸の名前などに用ひられることなぞあつてはならない。南無大權現ですらあつたのである。すべて社會的な命名といふやうな事柄のものには單に趣味ではなく、根柢に嚴たる知が働いてゐるのである。但し、知性は知性だけで働いてゐるのではない。その知性の働き方を規定するものが同時に與へられてゐる。知性の働き方のみち筋を規定するものがある。それは一口で言へば政治的なものである。知性の働くみち筋には無数の可能性がある。しかし、政治的なものが強く働きかけると、その中幾つかの可能性は封じられる。蜘蛛の巣は風雨に痛められねば、規則正しく張られてゐる。知性はちやうどそのやうに規則的にひるがるべきものである。太陽と風とがまんべんなくあたり、土壤の性質にくまのないやうな處の樹木は、その枝や根が整然と伸びてゐる。知性はちやうどそのやうに整然と展びてゆくべきものである。しかし、現實はなかなかさうゆかない。いふところの盤根錯節をまぬかれない。私はかういふ盤根錯節が日本人の

精神の中にあると思ふ。これが知の性格を規定したことが大きい。江戸の人たちは、町の名まへが自由勝手につけ得られるといふ考へをいつのまにか消失してゐたのである。堰かれてゐる方へは流れのみち筋は出来ないのである。

以上のことは一例に過ぎないが、趣味であるとか感じであるといはれてゐるものの根柢には、知性がある。かやうに、知性は普通に考へられてゐるよりも廣く人間生活の中に領域をもつてゐる。文學で私小説や心境小説と呼ばれてゐるものも、かなり知の問題にかかつてゐる。

知の民族的性格を考へてみるには、知の意味を廣くとらねばならない。ヘゲルの論理學は古今獨歩のものとして知られてゐるが、この論理學の一番の特徴は、思惟の意味を廣く解してゐることである。彼の論理學の學的深さと影響力の大きさは、このところに基因するところ少くないのである。私たちは知の意味を廣くとつて考察をすすめることにする。

## 二 世界人共通の知性

さて、知の意味を廣くとつたところで、知に日本的とかヨーロッパ的といふことが言へるであらうか。ここで先づ、知そのものを十分に理解して置く必要がある。知は地球のどの部分に棲む人間も一樣にもつてゐる能力である。知は人の精神能力のうちで風土や氣候にいちばん左右されない能力である。知とは感情のやうに突發的に人間の行動を激動させないものである。知とは意

志のやうに直接的に行動を支配しないものである。南方の人間は感情が動き易いといふことはいへるかも知れない。北方の人間は意志が鞏固だといふことがいへるでもあらう。けれども、知が南と北とで違ふといふやうなことは考へられない。人間の諸能力のうちで、知は自然的環境から影響され難い側面に屬してゐる。知の本質は普遍的なものであることは、殆ど議論のないところである。

私は試みに、知を感情と意志に對立させて考へてみたのであるが、人間の精神能力を知・情意に分けることは決して好ましい分類ではない。けれども昔から行はれてゐて、なかなか避け難い分類でもある。この分け方のよくない點は、知と情と意とを孤立的に考察するところにあるのである。人間の精神能力を分けて抽象的に考へることはよくないことである。知を抽象的に見るか見ないかといふことは、この私の論文の主要な問題の一つなのであるから、私はこの分類法を敢て試みたのである。このことはもう少し先きで明瞭になると思ふ。

さて、知が感情や意志と違つて、時代や國柄を超越して一般性と共通性をもつてゐることは、ヨーロッパのみでなく舊く日本の學者の間でも認められてゐた。知といふものを考へてみるといふやうなことは、日本の學者には少いのであるが、それでも中には知に對する反省を試みた思想家があつた。さういふ思想家の中から鎌田柳泓（西・一七五四—一八二一年）といふ人をあげてみることは大層興味のあることである。彼は知の普遍性について次のやうに言つてゐる。「昔の蜘蛛

蛛は今の蜘蛛に非ず。然れども其の網を結び、蟲を捉ふの知は古今變することなし。……蜘蛛の網を結ぶは蜘蛛の知に非ず。天理なり。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。」(『理學秘訣』)。この柳泓といふ人は心理學者でもあり自然哲學者でもあつて、注目すべき思想家である。彼は感情や欲望等について説明を試みてゐるが、知の場合に於いてのみ普遍性を強調してゐる。尙、興味のある點は、彼が認識論的には模寫コゼーセオリ説をとつてゐることである。彼に従ふと、まづ自然界が存在して、これが條理によつて成立してゐる。人間の知は、この客觀的な條理の世界を、「擲寫」してできてゐるのである。彼は擲寫せらるべきものを「一箇の印板」のやうなものだといつてゐるから、人間の知の中に寫しとられるものは、全く客觀的に存在してゐるものであることを確信してゐたのである。彼によると、數の如きものも「天地未分の先きより」存在するものである。彼の説は今日の言葉でいふと、——先づ自然界が存在してゐる、そしてこの自然界は法則でもつて成立してゐる。人はこの客觀的世界をわが主觀の中に模寫するのである。だから、昔も今も自然法則の世界が變らぬ以上、人の知は變らない。知は人がもつてゐる知でなく、むしろ自然法則のもつてゐる知である。——といふことになる。かういふ考へは、柳泓の生きてゐた時代を考へてみると、秀れた學說である。知が感情や意志と異つて時代や社會の區別なく一様性をもつてゐるのは、知が手本としてゐる自然界が法則的に一様性をもつてゐるかである。ヨオロッパに於いて資本主義勃興期にあつた自然科学者や論理學者は、この柳泓と同

じやうな學說を立てたのである。但し彼にあつては知に對する反省が體系的に行はれたのである。どんな世界觀をもつてゐる人でも、次のことは承認せねばならないだらう。人は自然界の一部であつて、而も自然を何等かの仕方では處理するものであるといふこと。知とは人間が自然を何等かの方法で處理するところにいつか訓練されて出來た一つの性能である。石を運ぶのも、水を引くのも、禽獸を捕へるのも、それぞれひとつの自然界の處理である。人間は生存してゆくためには、自然界のどの部分かを何かの仕方では處理せねばならない。いはゆる生産の技術とはさうして發達したものである。知が生産の技術と本質的に結ばれてゐるのは、當然のことである。

私達はここで考察を容易にするために、次のやうな假定を設けることにしよう。それはどういふ假定かといふと、次のやうなものである。民族はそれぞれ世界觀をもちそれぞれイデオロギイをもつてゐる。キリスト教や佛教や儒教は、その中で影響の廣いイデオロギイに屬する。このことは歴史的事實である。私達は、ここに假定を設けてこの歴史的事實は無かつたものだと想定することにする。さて、人は自然界を處理する自然界の一部分であるが、その自然界を何等かの仕方では處理するところに、生産上の技術が生れてくる。人間の生存には「天帝」なる思想は存在しなくとも、この生産技術だけはなくてはならなかつたのである。東洋人の場合でいへば、「涅槃」の思想や陰陽五行説はなくとも、生産の技術だけは一日も缺くことはできなかつた。生産の技術は、人口が増し、民族と民族との接觸の機會が殖え、交通が盛んになるにつれて漸次に複雑にな

つて行つた。さうなると、知識の高度の訓練が結果するやうになり、學問の體系が生れるやうになつた。場合によつては學問の或る體系のみが伸び、生産上の實際の技術は遅れるといふ時代があり、場合によつては技術のみが習熟的に繰返されてゐるといふやうな時代があつた。しかし、さういふちぐはぐはあつたにしても、全體的には漸次に進んで行つた。かういふ漸次的進行が或る程度まで進んだとき、この地球の上にひとつの異變が起つた。それは學問的知識が成熟してそれが生産技術を實際に發達させるに最も適するやうに、刺戟したときであつた。この時、人口の増加や諸民族の接觸や交通の頻繁等の諸條件が都合よく一致したのである。磁石や活字や火薬等の發明尙ほ又大陸の發見などが起つた。それは地球の上の文化史からいふと十六世紀の頃である。この時から、技術と科學體系との二方面の發達が相互影響の好條件を得た。生産力の擴大が結果した。十七八世紀から十九世紀になると、人の手に密着してゐた技術は機械の技術へと移つて行つた。ここに至つて人間の知力的訓練は未曾有のものとなつた。人は名づけてこの時代を資本主義時代の上昇期といふのである。しかし、この上昇期は地球の表面へ一様にまんべんなく配置されるわけにはゆかなかつた。むしろ一半球に起り、他半球には極く僅かしか起らなかつた。しかし、それでもこの異變の傳播は海岸を沿うて走り、海岸線に恵まれた日本へ幾分かの發達を持ち込んだのであつた。これはつまり日本が資本主義時代へと入ることの立ち遅れであつた。しかし、今から七十年前からこの立ち遅れは漸次取り戻されて、今日では殆んど完全にその差が埋められてしまつた。

吾々は、今日ではこの立ち遅れの殆んど完全に埋められた位置に立つてゐるのである。日本人はこの位置まで來てはじめて知の普遍性を明瞭に知ることができたのである。知の普遍性は地球上の誰一人をも例外にするものではないことが理解できるのである。よし文明と未開との區別があるにしてもそれは程度の差のみである。かやうにして、知は人間の精神的諸能力のうち空間的にも時間的にも普遍的であることが確言できるのである。

### 三 一般的知性の限定（其一）

私達が以上のやうな結論に到達するには、大きな假定を作り、その上に立つて考察したのである。宗教や藝術や哲學の中に現はれてゐる世界觀やイデオロギイは一切抜きにして考へ、ただ人間の生存に絶對不可避な生産活動とこれにもとづく技術と、技術に刺戟されて成立した知力とのみを問題にしたのである。かやうにして獲た結論は、宗教や藝術や哲學を全く抜きにして考察したのであるから、その限りに於て抽象であるけれども、決して事實に反した事柄ではない。それどころか、人類の進歩發達にとつては根本的事實なのである。ただそれだけを抜き出して考へたところに抽象性があるだけのことである。

しかし、人類の歴史はそんなに純一のものではなかつた。いつの間にか出來上つてゐた世界觀

やイデオロギイが、その民族の知性の發達に纏綿してゐて、知性に或る性格を付與するやうになつた。本來知性が知性としては民族的性格をもつべきではないのであるが、現實には民族の中の知は特殊の性格を具へてゐるのである。私はこの論文では、世界觀がわが民族の知性に或る規定を付與してゐるのを考察してみ、知の日本の性格を幾分でも明瞭にしてみようと思ふ。

今から二百八十年前、だから十七世紀の中頃、或る歸化人が日本文化と西洋文化との相違を論じた。歸化人といふのはもとポルトガル人であつた澤野忠菴である。その説には注目すべきものがある。

「文字を縦に寫し、食するときに箸を用ひる國の人物は、論學窮理の法は、理氣・陰陽・五行の説を宗本とせり。其國は日本、震旦なり。其家は神家・儒家・醫家・天文・曆術・陰陽家、則ち其支流にして、百家衆技も亦其餘滴を汲む。」

「文字を横寫し、食する時に箸を用ひず、直手に食する國の人物は、論學窮理の法は理氣、陰陽を知らず、五行の節を疑ふ故に、但だ地水風火の四大を宗主とせり。其國は天竺、南蠻なり。

阿蘭の學術は南蠻と同じ。」

この忠庵の日本文化特質論は日本人の趣味や氣質を拾ひあげて論ずるのでなく、日本人の論學窮理の法を論ずるのであるから、その枝葉でなく根本を衝いてゐるのである。その點に興味がある。

要點をあげてみると、日本人の學問や思想の法は儒教の理氣論や陰陽五行論がもとになつてゐるが、西洋人のそれは地水風火の四大が原理となつてゐる、といふことなのである。忠庵のこの説は西洋の科學史から言つても、日本の哲學思想史から言つても間違つてゐないのである。日本の理氣陰陽五行論と西洋の地水風火論については少しく説明せねばならない。

理氣論は朱子學の中で最も優れた哲學的理論である。忠庵はここに理氣論をあげてゐるが、これは日本では陰陽五行論の流行に比すれば到底比べものにならない。理氣論は儒者の中でも頭腦の優れてゐた人のみが問題にし得たくらゐである。この小論では煩を避けて最も日本人の知性に影響を與へた陰陽五行論について考へてみよう。

日本では江戸中期の頃から興つた自然哲學者たちをはじめト筮の徒は勿論、多少知識のある民衆まで、悉く陰陽五行といふひとつの思想法にとらはれてゐたのである。陰陽論と五行論とは本來別のものであつて、その根源を異にしてゐる。陰陽論は易にもとづくのであるが、五行論の出所については今日でも専門家の研究の途上にある。易の八卦といふことがよくいはれてゐる。八卦とは乾・坤・兌・離・巽・震・坎・艮の文字があげられてゐるが、その意味は天・地・澤・火・風・雷・水・山を言ひ表はしてゐる。天は人の眼が見てゐる空であり、地は人の足が踏んでゐる地のことであり、その他、山澤も火水も人が日常見てゐるところのものである。その他も同じことである。この中の天と澤と火と震とが陽であつてその他が陰である。易についての議論は喧



しいがこの八卦をはじめとして思想的根源をもたない。これは易の最も大きい缺點である。人間が自然をうち眺めたときに知られるところの現象のいくつかを、孤立的に拾ひ上げたといふことは如何にしても免れ難いことである。八つのものの本質に於て通ずるものを見出すことができなかった。易ではその通ずるものこそ實は陰陽の原理であるといふのであるが、これはプラスとマイナスとの概念のみが古代希臘以來存在してゐたらそこから何ほどの學問的成果も喚び起されはしなかつたらうと誰でも考へるであらうが、それほどに、陰陽のみでは自然界の思想的處理はできない。自然現象の中、天とか地とか山とか澤とか風とか雷とかを形像的に心の中に把へて置き、その形像を通じて外に現はれてゐる内なる本質を把へることをしない。物の形像を現象のままに愛し、これを尊ぶといふことは、すでに易そのものが育てあげた東洋的特色である。孤立した物の物に對する擬人的態度が學問のたつたひとつの思想財であつたのである。甲なる物は乙なる物にどう内面的に關係するかではない。それならば甲や乙の本質が抽象せられ洞察されねばならない。さうではなくて、甲なる物が乙なる物とその物の日常性をもつたままで（山は山のまま、澤は澤のまま、火は火のまま）どうかかり合ふかが問題なのである。このことは五行論に於て最も甚しい。五行とは、木・火・土・金・水であるが、これらのものはその日常性の性質のままに學問の中へ登場するのである。火が金を尅すと木が火を生ずとかいふことが、論じられてゐる。木や火や土や金や水やが、日常經驗されるままの概念で學問の世界を作りあげようといふのである。

る。しかし、陰陽論や五行論は、支那人は勿論であるが、日本人の世界観、道德論、歴史論、經濟論を支配し、更に天文、曆數、醫學から藝術論の上にも君臨したのである。造庭論の如きに至るまで、陰陽五行説の影響を受けないものはない。況や民衆への影響ははかり知られない。これらのいろいろの思想文化に於て、陰陽五行論が何百年談議されても學問的進歩はどうにもならなかつた。つまり自然を處理する知、生産の技術と結びついた知の發展を少しも促進させなかつたのである。しかし、人間は機械ではなかつたから、技術にもとづいて發達する知力もたえず陰陽論のやうな世界観から來る一種の知性と纏綿し合つて訓練された。それ故生産のために働く場合でも、陰陽五行論からの如き世界観から規定されてゐたのである。

#### 四 一般的知性の限定（其二）

かやうな世界観のもとでは、知性は健全に育たないのである。いつも停滯しがちである。つまり自然科學も産業も發達しない。しかし、さういふ知性は自然を生産技術的に處理しようとする場合のことである。知性が自然に向はないで人間や社會のことに關してくると人間の本來の技術的知性は、どんどん世界やイデオロギイから來る知性の習性に影響されて行つたのである。換言すれば、自然科學は發達しなかつたが、道德論や宗教や政治についての學問思想は、とにかく出來上つたのである。

日本人が物を日常性のままで愛し、執着することは、その根源をかやうな世界観の中にもつてゐたと見られるのである。さびや幽玄の如き特徴は、物の内的本質に入つてゆかないで、日常的表面が愛好せられるその習熟と訓練とから生れたものである。物の取扱ひ方は、人間に對する場合も同一である。人格はどこまでも日常性のままにでき上つてゐる。日本人は個人主義思想を作りあげないで、個々の人物観を作りあげたのである。人間と人間との間柄は思想的でなく、直接にしげしげと接するままに出來上るのである。人間と人間との間に祕義が多い。いはゆる義理や人情は高い犠牲を拂つて獲得した特質である。かやうに人や物の觀念を作りあげる日本人の遣り方は日本の數學史である和算の歴史がよく證據立ててゐる。和算が如何に藝術的にできてゐ、如何にその技術が祕法扱ひされたかは、あまりに顯著なことである。

以上が「論學窮理」の上で「陰陽五行の説を宗本とした」日本人の知の特質である。

忠庵は西洋の論學窮理の法として擧げてゐるが、これは古代希臘にはじまつた原子論を指すものと思はれる。尤も地水風火を論じた原子論者はエンペドクレスであつて、原子論者がすべて地水風火を主張したのではない。地水風火といふと五行に似てゐるやうであるが、その意義は實に霄壤の差である。希臘人の地水風火論は、人が日常經驗する火や水でありながら、而もそれを通じて火的なものの水的なものを探り出すことに關心をよせてゐる。感覺的に經驗される物を愛しつゝ、同時にその本質を見つけることに天才をもつた。エンペドクレスの四元素は火と空氣と地と水とであつた。これらは物質の種々なる特質をもつてゐるものとされた。エンペドクレス以前に已に物質や原子や、變化や存在のやうな一般性を擱んだ概念ができてゐた。この一般性を把へることが東洋には乏しかつた。

さて、四元素は暖・冷・乾・濕といふ諸性質を代表するものと理解された。そして四元素の中のどの一つも二つづつの性質をもつてゐる。火は暖にして且つ乾、水は冷で濕の如きである。かくの如く日常性のままの火や水に止まらず本質性へと迫つて行つた。水は氣體に變ずるが、その時は濕は残り冷は暖に變化してゐると見てゐる。箇別から一般を見出してゆく知が希臘人に育つた。陰陽五行論ではこれが缺けてゐる。學問の上で範疇となるべきものが、日本では迷信の根源となつたのである。

私たちが注意すべきことは、一般性といふ抽象性を獲得できないといふ一つの特徴の知性が、日本人の精神の中に育つたことである。それを知性と言ひ得るかといふ人があるかも知れない。それなら、前述した如く、私小説や心境小説やに見られる文學の日本的な特徴のうちには知といふものがあづからなかつたであらうか。さうではあるまい。ヨオロッパ人の知性とはどうしても同一視できない知性が出來てゐるのである。この知性は、永い歴史の一時期に現はれて、その後は改變を強ひられ、漸次知性は世界的共通性を獲得し、更に發展するものであらう。しかし、私

たちが世界史的の立場に立つてみても、東洋人殊に日本人の思想文化の中に見られる知性の特異性は、知の一つの性格として見てよいと思ふのである。

## 二 日本人と論理的訓練

### 一 民族の論理的訓練

或る民族の論理的訓練は、個人の論理的教養とは別のものであつて、その民族の種々なる全體的活動によつて發展させられる。或る民族が受ける論理的訓練といふことは、ほんたうには近代の現象に屬する。古代の希臘民族の一部が特に思想的文化に於て優れてゐたからといつて、それは吾々が今日考へることのできる民族的訓練とは意義を異にする。各民族がそれぞれ獨立の鞏固な國家形態を取るに至る時代、更にそれらの國家形態がその生存を賭して試みる××的闘争の過程を経て次の歴史的段階に至るまでの時代にあつては、民族は從來見ることの出来なかつた思想的訓練を必要とするのである。今、ドイツ人も、イタリア人も、英國人も、そして日本人もそれぞれの必至の論理的訓練の中にある。このやうな民族の論理的訓練は、古代希臘民族の場合のそれとも異なるし、又カントやヘゲルが生きてゐた頃の、つまり十八世紀から十九世紀にかけての

ドイツ人の論理的卓越や、ベエコン、ロック、ヒュウム、アダム・スミスが生きてゐた頃の、つまり十七世紀から十八世紀にかけての英國人の論理的優秀とも、區別せられねばならない。勿論、ドイツや英國に見られたかかると論理的訓練は近代的なものである。さうすると近代的意味の論理的訓練も又これを分けて考へねばならない。勿論、截然と區劃できない場合が多々ある。例へば（これは日本の場合であるが）「東洋の道德、西洋の藝。匡郭相依り圈模を完うす。」といふことを言つた佐久間象山（西・一八一——一八六四年）及びその時代の日本人が受けてゐた悲壯な論理的訓練には、すでに民族の現代的な論理的訓練に屬するものがあるのである。象山が「藝」といつたのは廣い意味での技術のことであつて、西洋の自然科学、産業技術及びこれに伴ふ一切の文化的技術を指して言つてゐるのである。象山は、道德に於ては日本は西洋の上にあるが、いかんせん「藝」に於ては到底彼に及ばない、如何にもして西洋の近代科學及び一般技術を習得したい、それではなくては、わが民族はヨーロッパの諸民族と實力に於て角逐することはできないといふ焦慮にもとづいて、智慮をめぐらしたのである。わが文化・文政の頃から明治の初めに至る迄の頃に、日本人は西洋人の知的優秀に當面させられて、全般的に震盪させられたのである。この時代にわが民族が受けた知的訓練は、その一般性と深刻の度に於いて、かつて日本人の経験しなかつたものであつたらう。

同じく近代に起つた論理的訓練であるが、そこに區別を設けて考へねばならない。しかし、右

の場合のやうに、はつきり區別の出来ないこともある。そこで、次のことから明瞭にしてゆく方がよいと思ふ。すなはち、一般に人間の知的訓練又は論理的訓練といはれるものを、三つに分けてみるのである。

## 二 三つの論理的訓練

(1) 古代の或る民族が他の民族と頻繁に接觸し、自己に有利な諸條件を作りあげてくると、その民族が特に思想的訓練を受け、その又民族の中の或る幾人かの選ばれた者が著しく擢んで論理的天才となつて現はれる。さういふ場合が随分ある。今日の論理學の原始的形態はさうした場合の論理的天才達によつて作られてゐる。それらも民族の論理的訓練と言へなくはないが、さういふ論理的天才が特に力を注いだ論理的思想は、多くは形而上學的であることを特色とする。すなはち、神や或る超絶者の存在に導かれてゆく論理學である。アリストテレエスやプラトンがさうであり、印度が生んだ龍樹や、支那が生んだ智顛ちぜんがさうである。さういふ論理的訓練は形而上學的だと規定してよいであらうと思ふ。

(2) これに比べると、十八世紀のフランスの經濟學者や前述のドイツ及び英國の論理學者や經濟學者に於ける知的訓練は、形而上學的であると規定してはその特質を逸するやうである。何故かといふに、それらの近代的啓蒙の學者にあつては、論理學は近代の自然科學と連繫して發達

したからである。従つて近代の産業技術と聯關してゐるのである。

ケネエ(西・一六九六——一七七四年)の『經濟表』を見ると、——この『經濟表』はひとつの經濟學的文献であるが、近代國家のために興へられた大切な論理學書と見ることができ、——その中の「農業國の經濟的統治の一般原則」の第二原則に於て、國民は自然的秩序の一般的法則を教へられねばならぬこと、政治家たるには人の作つた法律學の外に自然的秩序の研究に従事せねばならないこと、國民は實際的で明瞭な知識を必要とすることが説かれてゐる。陰森な中古的な人爲的封建的秩序でなく自然的秩序の一般的法則が、國民に教へられねばならぬといふことは、近代國民の論理的訓練の第一要件でなくてはならなかつたらう。アダム・スミスの『國富論』の卷頭には、勞働が國民の經濟生活の根本的資源たることが説かれ、この勞働の向けられる場合の處置の熟練や技能や明察力が問題にされてゐる。『國富論』といふ書物も又國民の論理的訓練の結晶である。アダム・スミスが一度は論理學の教授(グラスゴオ大學)でもあつたといふことは、ここで想ひ出されてよからうと思ふ。經濟學を説かなかつたドイツの哲學者たちの論理學も、決して形而上學的なものとしてしまふことはできない。マルクスの『資本論』の體系的性質を生み出した論理思想はヘゲルの論理學であつた。辯證法が完全な形を具へるに至つたのは、この時期の人々が受けた論理的訓練によるのである。この時代の論理的思想家も形而上學的性質をもたないのではないが、自然科學及び産業一般技術との密接な關係をもつてゐる。さういふ點から云

つて、今假にこれを科學的な論理的訓練と呼んでいいであらう。

(3) 次に、二十世紀になつて特にヨオロッパの諸國家が通過した又は通過しつつある思想的訓練は、以上の二つのいづれとも異つた論理的訓練である。それらの諸國民のうちロシア人は最も明瞭にその訓練を一度経過したのである。英國人やドイツ人やイタリア人や、フランス人は、その國家生活のために、現に思想的に深刻な闘争をなしつつある。ここで思想的闘争といふのは、一つの國家内で行はれてゐる對立的イデオロギイの闘争を指すのではなく、その對立闘争を一つに包んで更に諸國家と互ひに勢力の角逐に全實力を擧げて戦つてゐることを、思想的闘争といふのである。さういふ闘争は、單に金融機關を通じて行はれる經濟戰のみでもなければ、軍備を以てする威嚇のみでもない。その闘争は範圍が廣い。或る國家が文化政策に於てこれを輕視して固陋であり時代錯誤的であれば、それは國家間の相互的闘争に於て見えない大きな敗北を招きつつあるのである。一國家の内政といへども、今日にあつては、一つとして國際問題に影響をもたないものはない。財政問題は事毎に國際問題と關聯してゐる。軍備は、物理的蓄積である上に、更に科學的設備ですらあるのである。かやうに考へてみると、現代國家の政治生活そのものが、その國民に思想的訓練を課してゐることは、想像外であらうと思はれる。若し、その思想的訓練の中で、直接には生理的なものでもなく、感情的激發を要するやうなものでもなく、實に技術的であり知的である訓練が重要な要素をなすとするならば、かかる民族的訓練の中で、論理的訓練は國

民生活に於て特に留意さるべきものではあるまいか。今や全世界を擧げて一つの渦中に投じられてゐる國家生存の必死の競争は、論理的訓練のなかの、形而上學的なそれでもなく、單に學的なそれでもなく、第三の別箇の論理的訓練を課しつつあるものと考へられる。これは政治的な若くは實踐的な論理的訓練と呼ぶことができる。以上私は形而上學的・科學的・政治的(若くは實踐的)の三つの論理的訓練を區別したのである。

### 三 日本人の思想的訓練の歴史

民族の論理的訓練はかやうに考察することができると思ふのであるが、日本人はこれまで思想的訓練の如何なる歴史をもつてゐるのであらうか。この問題はあまり考究されてゐないやうである。わが民族の思想的訓練に於ては、上のやうな三つの種類の論理的訓練は、これを明確に當てはめて觀察することが困難である。けれども、日本人の思想的鍛錬にも、やはりこの三種類の訓練がもつてゐる特質がそれぞれ本質的に備はつてゐるやうに思はれる。

### 四 形而上學的な思想的訓練

唐代文化が日本に流れ込んで來たときに、日本人は先づ豊饒な他國の文化を受容することに於て、思想的訓練を経たのである。唐との交通の以前に隋との交通が、その又以前に漢魏との交通

もあつてそれぞれ問題になるであらうが、何しても大規模に文化全般に亘つて外國文化が日本に移入されたのは、唐との文化接觸をもつて最初とする。この時期に日本人が受けた思想的訓練は種々なる方面から見られると思ふが、私は、日本人が支那佛教から受けた強い影響と、その弊害からの脱却とに於て見られる知的訓練を注意したい。奈良朝の文化は唐の文化をもつて燦然と飾られてゐたといつてよい。このとき佛教は各般の文物を通じて日本人の生活の中に入り込んだ。奈良朝の終りになつてみると、佛教は、一方では學究化してしまひ、他方では極度に俗化してしまつてゐた。言葉を換へていふと、佛教は、佛教研究者の手中にあつて全く思辨化され觀念論的なものとなり、知識大衆から隔絶するやうになつたと同時に、他方では「佛驗を誣稱し愚民を誑誤する」僧侶が殖え庶民の間に迷信を流行せしめた。折角受容された佛教が日本文化に對して悪く影響しはじめたとき、日本人は思想的に反省する機會を得た。この反省と批判の時代に現はれた傑出した僧侶が最澄や空海なのである。最澄や空海が奈良佛教の形骸の中から新しく佛教を興隆せしめてゐたことは日本佛教史の偉觀である。鎌倉の新興佛教は、この平安初期の佛教の革新と本質的に別のものではない。鎌倉の新興佛教はこの平安初期の佛教の自己批判の再興に外ならぬのである。平安朝の末期から鎌倉初期に亘つて現はれた優秀な思想家は、殆んど悉く佛教を新興せしめた人々である。この二回の佛教思想の變革を通じてなされた論理的訓練は決して科學的なものではなくて、形而上學的のものであつた。

##### 五 日本に於ける第二及び第三の意味の思想的訓練

他國の文化の渡來でなく、他國からの武力の襲來によつて、日本人は思想的訓練を受けなかつたであらうか。誰でも蒙古の襲來を想ひ起す。この時、外敵の侵略が報ぜられ、國家の危機が高唱せられ多少とも大衆に呼びかけられたのであつた。その際喚起された國家思想の表現の代表的なものを、吾々は佛教僧侶の中に見出さねばならない。いふまでもない日蓮である。それはさて置き、この外國との武力的折衝が、日本人の思想をばどの位訓練せしめたのであらうか。蒙古襲來から半世紀餘りの後に、北畠親房の『神皇正統記』が書かれてゐる。この書は、わが國の有數の歴史論ではあるが、他民族との武力的競争を通じて行はれる思想的訓練に就いて、この書は多くを述べてゐない。

吾々にとつて興味のあるのは、江戸時代以後である。移植された儒教が自己批判を成し遂げたのは江戸時代の中期である。自己批判の中心は、官府の學であつた朱子學に對する批判であつた。この思想運動の中に入つた思想家は、中江藤樹、山鹿素行、伊藤仁齋、伊藤東涯、荻生徂徠、太宰春臺等であつた。更に、八十五歳にしてなほ思想の固定を悪んで宋儒に疑惑を投げた貝原益軒のやうな思想家も忘れられてはならない。朱子學（宋學）に對する批判は、主としてこの學が「性理を談ずる」ことに溺没するのを排斥するにあつた。宋學批判は日本儒教史の中の最も大き

い變革であつた。形式に馳せ思辨に流れ、徒に學者が思索を楽しむことを、儒教思想から掃蕩しようとした態度は、かつて最澄や空海が奈良佛教を批判した態度に似てゐる。これと略々同じ思想闘争がわが昭和時代に入つてから實現したのである。それは西洋哲學に根源をもつてゐる日本の「哲學的觀念論」に對する唯物史觀の立場からの批判であつた。西洋哲學の中では、特にドイツ哲學が移植せられて、その觀念論的側面が強調された。これはひとり日本の哲學傾向のみに限らないのであつて、現代の哲學に共通の現象である。觀念論哲學に對する唯物史觀の側からの排撃は、日本に於ては世界のどの國の哲學界に於てよりも全般的であり、影響も大であつた。この場合の日本人の論理的訓練は、知識階級にとどまらないで労働大衆に擴大したといふ點で、到底これまでのどの論理的訓練とも比較することはできない。或はマルクス主義運動が退却したといひ、或はファシズムが擡頭し強化されつつあるといひ、或は理論が強力の登場によつて力を失つたといひ、色々の觀察がなされてゐるけれども、人間がたえずよりよい生活に對する努力を續けてゐる限り、日本人は全體として今や文字通り未曾有な思想的訓練に當面してゐるといふことは斷言できる。

明治五年の頃である。西洋の學問思想の移入に努めた加藤弘之が、日本に學術といふものがなかつたことを次のやうに言ひ表はした。「異域ノ言語文章、我ト脈理ヲ同ジウセザル、恐クハ漢梵ノ比ニアラザルベシ、況ヤ其説ク處、概略學科術藝ニ係ルヲ以テ、紀事史乘トハ、其難易亦自

ラ異ルヲヤ、且ツ學科術藝ノ旨タル、絶テ皇漢人ノ言ハザル所ニテ、歐人獨リ發明論說スル者居多ナリ。」弘之が、日本には「紀事史乘」は夥しくあるが、「學科術藝」の方面に於て甚だ缺けてゐたといふことを言つてゐるのは、つまり日本人の論理的訓練の少かつたことを言つてゐるのである。ヨオロッパの場合でいふと、第十六、七、八世紀の頃にヨオロッパの諸民族が受けた學理的な論理的訓練と同じものを受けることが、甚だ少かつたのである。ヨオロッパの場合では封建的社會機構に代つて市民的社會機構が漸次に成立しつつあつたときに、各國民に資本主義的な指針を與へるところの思想的訓練が起つたのである。この種の思想的訓練が日本では正則に實行されなかつた。けれどもしかし、生産の資源を植民地に求めようとする資本主義的經濟的世界的な動きは、日本へもその波動を送つてゐた。江戸時代の中期以後には日本人にも「科學的」と言ひ得る型の思想的訓練が行はれつつあつたのである。日本の洋學の先驅をなしたと思はれる進取的な人々と、これに對する反動思想家と考へられて來た人々、及びこの双方のイデオロギイの立場を考察する傍觀的立場の人々、これらの三様の知識人はみなそれぞれ思想的鍛鍊を経過したのであつた。それらの苦難の多い思想的訓練は、今日の日本全文化を實現せしめることにあづかつて力あつたのである。

前述した儒教に於ける自己批判の思想運動は、大半は形而上學的な論理的訓練であるが、あの宋學の思辨性への戦ひは醫學者や天文學者や經濟學者に影響し、來るべき時代の國民の思想闘争

に對して有利な訓練を與へたことは、人々の想像以上のものと思はれる。醫學者の中に「親試實驗」の學風を喚起し、自然哲學者の中に「天地に徴してみる」といふ學問の方法論を刺戟して起さしめたことは、儒敎家自身が試みた宋哲學の批判運動に負ふところが多かつたのである。

伊藤仁齋が宋儒の學問を批判して「議論が愈々精でありながら道を去ることが愈々遠い。宋儒は經を談するが字釋句訂があつて、銖量寸校をもつて精密な學問と考へてゐる。それは本當の儒敎ではない」といふことを言つたが、それは今日の日本のアカデミイの哲學に對する批判となり得るものではあるまいか。荻生徂徠に至ると、朱子學的イデオロギイに對する批判は駁撃となつて現はれ、「世儒が理に酔ふ」ことを徹底的に排撃した。かやうにして日本人は、當面の思想に對して戰ふといふ知的訓練をば、過去に於て幾度かこれを示してゐるのである。けれども、政治及び經濟を土臺とする人間の社會生活全體を對象とする科學的技術に於ては、如何ほどの訓練を経て來てゐるのであらうか。

## 六 私智と公智

この問題に對して最も興味深い觀察を下したのは、福澤諭吉である。それは彼の著述『文明論之概略』を見ればわかる。彼は徳義にも知慧にも二様の區別があることを言ひ、「眞實、潔白、謙遜、律義の如き」一人の心の内にあるものを私徳と呼び、「公平、正中、勇強の如き」人間の

交際上にあるものを公徳と稱した。これに對して智慧の側をも私智と公智とに區別した。私は、啓蒙家としての彼が公智なるものを提説したことを注意したいと思ふ。彼に従ふと、私智と公智は別のものであつて、譯なく私智を公智に移すことはできないといふのである。圍碁や鬪牌に於ける智慧を、アダム・スミスが經濟の法を論ずるが如くに天下の人心を導く智慧に移すことはできない。私智を公智となすには、彼によれば、「聰明叡智の働き」がなくてはならない。彼の言ふ聰明叡智とは、決して形而上學的な認識能力を指すのではない。今日の言葉でいへば、歴史と社會を洞察し得る科學的な認識能力である。科學に根據して歴史及び社會を概念することの思想能力は、まさしく日本人に缺乏してゐた。このやうな能力は徂徠や春臺のやうな頭腦にすでに現はれてゐたけれども、これを繼續し發展せしめる思想家が現はれなかつた。これは社會情勢のためである。たとへさういふ思想家が出て來ても、詩賦藝文の方面の才能に蔽はれた頼山陽のやうな型の頭腦として現はれたに過ぎない。

日本人は、福澤諭吉のいはゆる私智に於て長い訓練を経てゐる。けれども公智に於てはその訓練は新しいのである。佛敎や儒敎による思想的訓練の歴史は長いが、それは私智に屬する部分が多かつた。或は人は、佛敎は小我に對して大我を説いたのであつて一個人の中に踞踏するやうな私智を敎へたのではない、と抗議するかも知れない。形而上學的な知的訓練は、私智に屬するものとはいへないけれども、惜しいかな近世の佛敎徒は歴史及社會の發展や運動を理解し得るに助



けとなり得るやうな佛教解釋は少しも成し遂げてゐないのである。換言すれば、佛教徒の中の私智的方面のみを取り上げ禁慾といふ自己修養を中心を置いて、これを大衆に與へたのである。儒教の中には、「先王の法」といふ重要な一つの歴史的概念を有しながら、これを日本人の論理的訓練に於て十分生かしたとは思へぬのである。佛教に説くところの「無作」又は「空」なる思想が、現代人の思想的訓練に對してよき資料となるには、佛教徒はその思想の根源に還つて、その論理學の書きかへに努力せねばならぬであらう。禪僧が「無心の法」や「無作」に就いて思想を練つたことは、その努力に於て或は他に匹儔を見ることができないものであるかも知れない。しかし、「無心の法」を説く日本の佛教は、もともと形而上學的要求を満足せしめる宗教となつてゐるのであつて、その「無心の法」は大燈國師の昔はとにかく、今の學理的訓練に對して如何なる寄與をなすのであらうか。況や、今日の實踐的な論理的訓練に對してをやである。

以上でもつて知られるやうに、日本人は私智に於て訓練を経たことは長かつたが、公智のそれに於て缺くる所が大きかつた。民族の論理的訓練に於て比較的になほ日が浅いと言はなければならなかつた。ケネエが言つたやうな、人爲的な法律學の研究の外に、自然的秩序の法則を認識するといふ思想的訓練が、もつともつと國民に必要なものではあるまいか。多端な問題を含むところの、民族の思想的訓練に對しては、他日の機會を得て十分考察してみたいと思ふ。

### 三 「日本哲學」の發達

#### 一 「日本哲學」主張の時代と人

「日本哲學」なるものはじめて盛んに唱へられるやうになつたのは、明治三十年代の初め頃からである。つまり日清戰爭終結の直後からである。戰爭と哲學、一見何らの關係もないやうなこの二つのものが、明治三十年代の日本の文化思想史の中で必然的な原因、結果となつて相繋がつてゐるのである。近代的戰爭は政治的經濟的諸關係のある突發的な表現である。従つて戰爭と哲學との因果關係が考へられてもその兩者は何ら異質的なものではない。明治三十年の場合の戰爭と哲學の因果關係もまた少しも偶然ではない。さてこの時代に日本哲學を唱へた人々は、高山樗牛・井上哲次郎・中江兆民・有馬祐政等の思想家であつた。私は先づ「日本哲學」がこれらの人々によつて如何やうに主張されようとしたかを見てみよう。

これらの思想家達の日本哲學の主張は悉く明治三十年から三十四、五年頃までの間に見出されるのである。最初に想ひ浮べられるものは、高山樗牛が日本主義を唱へると共にその基礎としての哲學を主張したことである。彼は「國粹保存主義」を説き、「世界的哲學」を否定して「國

民哲學」を唱へた。けれども彼の言ふ國民的特性は「客觀的認識」の上に立つべきものであつた。彼は國家觀念のもとに「倫理學」を置いた。そして哲學をば最高の科學と規定した。「日本主義は、日本國民の性情に遵ひて建國當初の精神を實現せんとする國民的道德の教義なり。純理哲學は實驗科學の收得したる一切の知識を統一して、吾人が精神的の欲望に満足を與ふる世界觀、及人生觀を構成する最高科學なり。二者の間、形式上何れの點に衝突ありとするか。」「日本主義は倫理學の學理に率由す、而かも倫理學は實驗上に根據せる合理的人生觀に外ならず、然らば則ち日本主義と哲學とは、毫も相背馳するところ無きのみならず、後者却て前者の所依たらずんばあらず。」これは明治三十年の頃の彼の諸論文にあらはれた主張である。樗牛に従へば、一切の知識を統一する最高科學としての哲學が、日本主義の所依とすらなつてゐるのである。尙ほ彼はこの論文の中で繰返し、「日本主義は宗教にあらず」といふことを主張してゐる。

次に吾々に興味のあるのは、樗牛と對蹠の位置にあつた中江兆民の日本哲學觀である。彼は、「我日本古より今に至る迄哲學なし」と言つたが、一方又國に哲學なきは「其國の品位を劣にするは免る可らず」と主張したのである。彼は日本に「獨逸の哲學無く、政治に於て主義無く、黨争に於て繼續無き」ことを嘆じ、日本に哲學の興らねばならぬことを論じたのであつた。けれども兆民は、それと共に「宗教及び宗教に魅せられたる哲學の嚙語を打破しなければ」ならないことをも主張したのであつた。『續一年有半』。宗教を否定し、更に宗教的な哲學をも否定したとい

ふ點では、この場合樗牛と兆民との間には區別はないのである。

日本哲學はアカデミイの講壇からも唱へられた。その代表者は井上哲次郎である。樗牛及び兆民に比すれば、彼の哲學要求は學究的であつた。『日本陽明學派之哲學』（明治三十三年）、『日本古學派の哲學』（明治三五年）『日本朱子學派之哲學』（明治三八年）でもつて儒教思想の組織的考察をとげた井上哲次郎は、右の三著の中の最初の序文の中で「明治三十年余官命を蒙り、佛國巴里府開會の萬國東洋學會に赴き『日本に於ける哲學思想の發達』を講述し、歸朝以來益々日本哲學に關する史的研究の必要を感じ、聊か徳教の淵源を闡明し、學派の關係を尋繹せんことを務めたり」と述べてゐる。そして、彼もまた樗牛と齊しく我が國民的道德心は「心道の普遍たるもの」であることを主張してゐる。次に『日本哲學要論』（明治三五年）の著者有馬祐政はその序文に於て、「現時の我國運の進歩と更に人心の趨嚮とに察して、須らく先づ自國を知れよと唱道するの要あるを認む。本書は即ち之が資助となり、兼ねて廣く此に我國の特色を紹介せんとする」ものであると言つてゐる。彼の『日本哲學要論』が、どういふ意圖のもとに書かれたかはここに充分明瞭に現はれてゐる。日本哲學を要求するこれらの思想家達の宣言は、日清戦争の直後にあつて日本人がわが國の政治的經濟的強化の躍進的進行につれて一層強く抱懷するに至つたいはゆる國民的自覺なるものによつて出來上つてゐる。この「國民的自覺」を見ないでは、當時の日本哲學の概念は理解することはできない。このことは誰でもが當時の日本哲學の概念の中に明白に

見出し得るところのものである。

しかし、問題はそれのみではない。もとより明治三十年代のはじめにかく盛んに主張されたところの「日本哲學」は、勿論國粹保存主義的なものであつた。けれども、それらの「日本哲學」に關する見解には、見遁してはならないものがその底に流れてゐた。それは近代市民的社會のイデオロギイが日本哲學思想の中にすでに充溢してゐたことである。主張せられるところの日本主義はその中に合理主義的な側面をもつてゐた。説かれるところの日本哲學はその中に宗教否定の一面をもつてゐた。これらの要求は、その中に近代資本主義社會に於て見られる合理主義的なもの、自由主義的なものを已に含んでゐたのである。今日主張せられる日本精神の主張とは明瞭な區別がそこに示されてゐるのである。

今日の日本主義的思想に於ては、合理主義は、専ら資本主義社會の思想だと規定されて、否定されようとしてゐる。樗牛のいはゆる「合理的的人生觀」よりも寧ろ非合理的、熱情的な人生觀が迎へられようとしてゐる。兆民の主張した「宗教に魅せられた哲學」が今日の日本の哲學思想の基礎をなさうとしてゐる。シェストフやケルケゴールの非合理的な哲學思想は、現代の日本のインテリゲンチアの或る群を魅了してゐる。日本ではハイデッガーはその論理的に透徹した面よりも、彼の非合理的側面が却つて今の哲學の學生に要求されてゐる。かうした傾向の中にある現在の日本の哲學は、たとへよしそれが日清戰役直後のそのやうに、國民的自覺のもとに主張さ

れるにしても、「學理に率由した」哲學となつて來ようとは必ずしも考へられないのである。要するに、哲學なる概念がわが國の知識階級の中で理解されるやうになつて以來半世紀の間に、「日本哲學」の概念は著しい變革を受けてゐるのである。尙もう一度明治三十年代の日本哲學概念を振り返つて、その變遷を明瞭に擲んで置くことにしよう。『日本哲學要論』の著者は、それを次のやうに明白に表現してゐる。「福澤諭吉翁の獨立自尊説をはじめ、加藤弘之博士の愛己説、さては故中江兆民翁の唯物論等は、米國若くは英國、若くは佛國の各外國思想をそれぞれ日本に應化せられたものと見るをうべく、いはゆるそれらの功利主義、利己主義、物質主義の如きは、蓋し甚だわが國古來の生々主義に近似してゐるものである。」自由主義、功利主義、唯物論、合理主義は近代市民的社會の思想的基礎をなすものである。これらの近代的諸思想をその中に攝容しつつ、或は少くともそれらを容認しつつ日本哲學の確立されることが企てられてゐたのである。

## 二 その以後の日本哲學の發展

さて、明治年代の終より大正年代にかけて日本哲學はどう發展したのであらうか。合理主義をその中に含んでゐた三十年代の「日本哲學」の聲は、大正年代に至つては漸次に思想界から、少くとも哲學思想の世界から、薄らいで行つた。大正年代に於ては「日本哲學」といふ名稱すらも知識階級から遠のいてしまつたのである。「日本哲學」といふ概念の中に包含されてゐた合理主

義は更に高度に進み、哲學者から一層思索化され、理想主義となつた。一般知識階級は合理主義など忘却してしまふほどに、それは生活化された。これが大正年代に於ける新カント派及び現象學派の哲學の日本への移植の現實的基礎であつた。この時代になつては、もはや儒教や佛教や日本古代思想の研究は「日本哲學」といふ漠然とした「非科學的」な概念の中には包括されなくなつた。印度哲學や支那哲學はそれぞれその現實的研究の設備を得て發展し、成果を擧げるやうになつた。それに對して「日本哲學」が特に唱へられる現實的理由は見出されなかつたのである。進歩的な専門の儒教研究者達は、支那の儒學思想に没頭して、日本の儒教をば顧みなかつた。ヨーロッパの佛教研究に範をとつた日本の佛教研究者は、競うて印度哲學の專攻に向つて進んだ。この頃、研究、思索、發表の或る程度の自由の中に生きたインテリゲンチアには自由主義は意識されなかつた。合理主義は理想主義に發展し、理想主義は思索の恣意の中にいつか神祕主義に移つてゆくやうにすらなつた。この如き高度資本主義的社會の一つの特徴としての學問及び思想の成熟の時期は、すでにその中にマルクス主義を胚胎せしめてゐた。年代で言へば大正の終りの頃であつた。マルクス主義思想は、觀念的なものに溺没する理想主義を現實に引き戻し、神祕主義を峻拒する意味での合理主義を唱へたのであつた。潮のやうに日本の社會思想を襲うたマルクス主義の時代では、「日本哲學」は人々の關心を買はなかつた。これは昭和年代の最初の數年の間の情勢であつた。この時代に續くここ數年間のいはゆる反動の時代にあつて、一般の社會思想の哲學的基礎となつてゐるものは、前に述べた如く非合理主義である。これを繞つて、不安動搖を學説化した種々なる哲學が現に起つてゐる。

明治年代以來の日本哲學の發達を概観するならば、私は以上のやうに要約し得ると思ふ。そしてそれは又日本の哲學の現状を示すものなのである。

日本の哲學思想は將來に於て如何やうに發展するかを考へてみようとすることは、過去半世紀の哲學の發達を考察したのみでは、まだ到底企及できない。日本の哲學思想の發達の考察を、西洋哲學移入以後に限つてゐては、これから將來の發展は推定することはできない。吾々は過去の日本の文化の中から哲學思想を見出さねばならない。さて、さうしたとき、いつたいどういふものを哲學思想と呼ぶべきなのであらうか。

### 三 日本の哲學思想の最大限度

昔から日本に生れたすべての思想は、どの一つを取りあげて見ても道德的である。必ず何らかの實踐に指導されて出來上つてゐる。このことは如何にしても認容されねばならない。例へば、東洋には論理學として因明があると考へられてゐる。しかし、因明は初めから終りまで他悟及び自悟といふこと、つまり自他の悟といふ宗教的實踐に包まれてゐる。そこで宗教的實踐を要求しないものは、即ち佛教以外の者は因明を學ぼうとはしない。日本には詩の理論に相當するものと

して歌學が存在したが、この歌學は昔の歌をどう理解するか又は歌はどうよむかの「ただそのわざのみ學ぶを歌學と」考へて來たのである。實技を離れて歌學はなかつたのである。醫學があつたけれども、病理よりも藥方を重んじたのである。經濟の學もあつたがこれも「天下國家を治むる」といふ政治的實踐がすべてであつたのである。かやうにして、日本に生れた學問や思想は一般に道徳的であり實際的であり政治的であつたと言ふことができる。更にかういふことが言へる。日本人は、理論そのものを追及しようとする場合、眞理の標準をいつでも傳統そのものの中にのみ見出してゐる。これは日本文化にあつて大層顯な特色なのである。日本人は自然を生活することではどの民族よりも高度であつたが、自然や自然的なものを學問や思想の中で認識標準にすることは、ヨーロッパ人の場合とは異つて、著しく缺除してゐたのである。以上のことは、日本の思想的文化の特質であると一應斷言できるのである。

そこで、問題になるのは、過去の日本の學問や思想は道徳的であつた實際的であつた政治的であつたと斷定してしまつて、それ以上考へないといふことは、よいことであらうかどうかといふことである。それは勿論正しいことではない。それは文化を正しく理解する遣り方ではない。それは勿論日本には純粹に論理學が存在したといふことはなかつた。數學も物理學も辛うじて而も遅く發達した。けれども、さういふところから、西洋に對する負けず魂から純粹に理論や科學が獨立に存在しなかつたことが日本の誇りであるかのやうに考へる人々があるなら、それは過去に生

きた日本文化の形成者達を無にするものである。日本人は藝術に於て單に實技だけを、宗教に於て脱俗だけを、學問に於て單に實效といふことだけを、道徳に於て單に訓育だけを考へて來たのではない。もとより古代の希臘人や支那人に比すれば、文化の實踐を特に重んじたかも知れない。しかし、單にそののみを狙つてゐたのではなかつた。若し實利や功利のみを目ざしてゐたとすれば、日本文化の再表現としての藝術作品や學問上の諸種の文獻は至つて少い筈である。しかし、その方面では事實はむしろ反對である。日本人は文化の再表現としての藝術作品や學問的文獻を豊富に遺してゐるのである。尤も、何故に純粹に理論や科學が發達しなかつたか？ 何故に、今日の人間生活に於て支配力をもつてゐる自然科學及びその應用を、ヨーロッパ人に模倣せねばならなかつたか？ といふことについては、經濟史や政治史の研究によつて基礎を得て、別に研究され検討されねばならない。そこで、私が、ここに問題にしたいのは、終始その態度が實際的で道徳的であつた日本の學問や思想にも、やはりそこに理論の原野があつたのではなかつたかといふことである。或る目前の利害はとにかくとして理路の命ずるところを何處までも追うて進むといふこと、差し當つての損失は犠牲にしても、比較的永遠の眞理と考へられるものを見出して、それに従つて現在の事象を條理的にそして無理なく處理して行かうといふ理論的要求、かやうな一口でいへば眞理把握の要求は日本人が過去に於て文化の各局面でものを考へるとき底深く流れてゐたのではなからうか。かやうなテオリイ的な要求は或る時代の人々に於ては或は微かにしか働いて

わなかつたかも知れない。けれども吾々はそれを見つけ出し、それを今後に意義あらしめることが極めて重要なことである。事實にもとづいて眞理を把へようとするテオリイ的要求を、私は哲學的なものと呼んでよいと考へる。勿論さういふテオリイ的な要求は、日本では日本人に獨得な強い實踐的な關心に支配されてゐるのであるから、テオリイ的なものばかりを獨立させて見ることは出来ない。佛教は佛教學者の立場から、儒教は儒教學者の立場から、國學は國學者の立場から、神道は神道者の立場から考察されないでは、その理論的なものも理解できないであらう。吾は心を謙虚にしてこれらの諸思想をその時代の歴史的現實に照應させつつ理解せねばならない。かかる要求そのものも又過去の日本人の中に見出されるのである。北畠親房が「一宗に志ある人餘宗を誇り賤む、大なる誤也。人の根機品々なれば、教法も無盡也。況や我が信する宗をだに明めずして、未知らざる教を誇らん、極めたる罪業なり。我は此宗に歸すれども、人は又彼宗に心ざす。共に隨分の益あるべし」と言つて、佛教、儒教、道教、その他諸々のイデオロギイや技術をも用ひることが、正しい道であることを主張したのは、それぞれの立場を認めるといふ意味での批判的精神である。「古事記」や「萬葉」の中に吾々は、生成するすべてのものを溢れる水面の上の「葦芽あしかひの如く」に觀察することや、人の生や死や戀愛を、風に靡く草木や紅のやうに萌え出る若芽のやうに觀察することを、見出すのである。日本の詩は、いつも教訓的であつたのではなかつた。彼の「夢は枯野をかけ廻る」ところの詩人もゐたのである。彼は俳諧そのものをも忘

れようとするほどに、傳統の埒を越えようとしたのである。かういふテオリイ的な世界は、學問や思想の中にもあつた。學問の中では表に出ないで底を流れてゐたのみのものである。この流れは、神道や佛教や儒教やその他の或る一宗或る一家の傳統の下にあつた。かやうに現實的には傳統的なものや實踐的なものによつて規定されつつ、テオリイ的なものの流れは進んで來たのである。しかし、この流れは如何なる時代に於ても變りなく、存在し續けたのではなく必ず時代の限定を受けつつ消長したのである。

#### 四 日本哲學の將來

日本哲學の將來の發展は、以上のやうな過去の「理論」の歴史を實際に踐むことによらなければ、確實に豫斷することすらできない。日本の過去の哲學思想を開拓してみることは、これからの仕事である。その全き開拓は多くの研究者の協同的勞作によらねばならない。「理論」の歴史を踏査するには、人々は特に近代（江戸時代以後）に於ける學問思想史に注意せねばならない。江戸時代中期に於て、官府の學として榮えた宋哲學が全面的に（儒學、醫學、經濟學等）批判されたことは、ヨオロッパの科學思想の受容の基礎となつたのであつたが、それらの思想變革の中で謂ふ所の「理論の原野」は廣く豊かに展開されたのである。伊藤仁齋、荻生徂徠、吉益東洞、太宰春臺等の思想活動がそれである。最近に至つて漸く學界の注目を惹いてゐる江戸時代中期以後の

自然科学的思想も亦、テオリイ的要求の所産である。この時代に於ては、自然界の法則に學問の目を向けることが始まつてゐる。従來の學者達が「聖釋・老莊・醫巫」の古書の中に傳統をのみ追うてゐたことを批判するやうになつてゐる。「古説の事は古書に盡きてゐる。古説のことを書くのはむしろ重迷である」(安藤昌益)といふ革新的な學問思想が勃興しはじめた。學説の批判が當を得るのは、人々の觀察が自然に據つてゐる場合に限るといふ自然科学的思想(三浦梅園)が漸次に發展しつゝあつた。この頃はすでに、「錢を遣れば品が來り、品を遣れば錢が來る」といふ商品交換の法則をもつて「天理」を説明するやうな思想(二宮翁)も亦漸次に胚胎しつゝあつた時代であつた。かくして近代科學の特質としての實證主義的精神も亦見出されるやうになつたのであつた。ヨオロッパのいはゆる近代科學とてもその發展は十七世紀以後に屬する。日本の近代的科學思想の發端は、人々が常識的に考へてゐるほどに新しくはないのである。

かやうに考察してみると、道德的であること、教訓的であること、政治的であることを特色とする日本の學問や思想も、その内に理論の原野をもつてゐるのである。この理論の原野を見出して、これを體系づけることは日本文化を一層豊富にし一層成果あらしめることである。かくして初めて、日本の哲學の將來の發展が豫想され得るやうになる。現在の日本にある哲學は、現實への無關心と不安の哲學思想とを特色としてゐるかも知れない。しかし、これは勿論現代が新しい時代への革新的な發展のために動搖しつゝあることの反映であるが、哲學は被規定性のみを持つてゐるのでなく、理論の確信を通じて次の時代に働きかけるものでなければならぬ。かやうにして、日本にある哲學が、一方でその過去の傳統を檢討し、他方西洋哲學の研究と批判を十分に果しつゝ、日本哲學を形成することは歴史の進展の一つの段階として必然のことであらう。哲學は、一定の傳統、一定の國家思想の中にありながらも自己固有の理論の領域をもつてゐる。これは傳統を生かすものであると共に、一つの矛盾を含んだものである。この矛盾を取去ることは文化自體を荒蕪ならしめ崩壊せしめることである。いつの時代でも哲學は敬遠と冷遇でもつて迎へられてゐるのはこのためであらう。

#### 四 論理想思想の誕生 (三浦梅園)

##### 一 はしがき

今から百六十年ばかり前に、『玄語』といふわが思想史上劃期的な著述が完成された。著者は三浦梅園である。それは、その字數「十餘萬言」といはれてゐるほどに、大部の著作である。稿を改められたことが二十三度といはれ、完成までに二十數年を要してゐる。その草稿のかなりの部分が尙ほ保存されてゐる。その中、特に論理學的に困難な部分の書き換への草稿のみでも五十

綴が現存してゐる。その草稿を仔細に檢べてみると思索の苦心の痕が歴然としてゐる。彼は敘述を補ふために百六十餘の圖をも附してゐる。尙、この書の中には、他人の學說や文章は引用するところが更にない。論理學のなかつた日本人の思想史の上では、この人とこの書を描いては、日本人の論理思想を語ることはできないほどである。

彼の論理思想を知るには、『玄語』の外にこれと同じやうに大著といふべき『贅語』を注意せねばならない。彼の論理思想が單なる思辨から來らないで、自然的知識から來てゐることは、『贅語』でもつて保證されてゐる。さて、この思想家が學界に見出されたのは、明治三十二年に東京帝國大學が、『玄語』の自筆本の一つを三浦家から借覽してより以後のことである。これまで梅園に就いて述べられたことは少くないが、彼の學問に就いて論述されたものは少い。彼は儒教的教養から成長したが、いはゆる儒者ではない。彼は日本の近代的學的思潮が生んだ一人の思想家である。日本の近代的思潮なるものは、その發達が支那及南蠻からの移入文化の直接又は間接の影響によるところがあるのであるが、それとは別に、日本の學問思潮は今日からみて、やはりひとつの「近代的發展」をなしつつあつたといへる。それは日本の儒教及醫術の發達の中に見えてゐる。私らが古學派及びこれの影響下にあつた醫學の發展を重要視するのはこのためである。梅園はさういふ思潮の中に成長したのである。さうではあるが、彼は彼以前の日本の學者の中に、その型を見出すことのできない思想家である。梅園の時代になると、この型の思想家を他にも見

出すことができる。安藤昌益(西・一七〇〇年代の中葉が彼の活動の全盛期である)と皆川淇園とが先づ挙げられねばならない。昌益は自分の立てた新しい思想を「自然眞營道」と呼んだ。皆川淇園が特に自分の獨創と考へた彼の學問思想は「開物之學」といふことにあつた。この兩者の唱へた思想は「自然」や「物」に關したものであつて、それだけで已に、いはゆる前代未聞のものであり、よく「近代性」を示してゐるのである。これらと並んで、梅園が創唱したものは「條理」といふ學問であつた。條理なる語は、梅園にはじまらない。彼以前にも學者の間に用ひられてゐる。事物の間に必ず條理があるといふ考へは、必ずしも新しくないが、その事物そのものを經驗に訴へてさぐるといふ學的態度は、梅園を俟つて特に學風を形成するやうになつたのである。

註(一) 西村時彦氏の「三浦梅園」(明治四十三年刊行の『學界の偉人』所收)や、土屋元作氏の「三浦梅園の玄學」(明治四十五年刊の『新學の先驅』所收)、及び『梅園全集』(明治四十五年刊)の諸の解説等。

(二) 小柳司氣太氏の「三浦梅園」(昭和十年刊行の『東洋思想の研究』所收)の外に、井上哲次郎氏の梅園に關する論文が書かれてある筈。筆者の梅園研究の一端は『日本哲學全書』第八卷に載つてゐる。

(三) 筆者の論文「わが國自然哲學の曙光」中で梅園と昌益の或る共通性が考察されてゐる。

(四) 『日本哲學全書』第九卷所收「自然眞營道」及其の解説を參照。

(五) 同上第九卷所收「易學階梯」及びその解説を參照。



- (六) 彼の著述『易學開物』は注目すべき思想の書である。  
 (七) 『日本哲學全書』第八卷所收「玄語」及其の解説を参照。  
 (八) 山鹿素行の『聖教要録』の中には「條理ある、之を理といふ。事物の間必ず條理あり」とある。

## 二 梅園の條理學

梅園に於て論理思想が起るやうになつたといふことを述べるには、梅園より以前の思想家の法に就いて述べて置かねばならない。梅園以前で思索に長じてゐた人といへば、江戸時代では禪僧の澤庵、中江藤樹、荻生徂徠などを挙げねばならないが、この人々は、それぞれの思想傳統を固持してゐて、その範圍で思想體系を作りあげてゐる。けれども、自然界に關する關心と知識的要求とは殆んど見られなかつた。梅園はこの二つの點で全く異つてゐる。これまでの儒は「儒中に相闘ぎ」これまでの佛は「佛中に相闘つ」ものであり、諸子百家も亦さうであつたではないかといふのが從來の人々の思想方法に對する梅園の批判である。

次の文は、『玄語』の序論の一節であるがよく探求者の精神を示してゐる。曰く「人諸を古に聞き諸を書に得れば、便ち言ふ。晉「梅園」は則ち未だ全信すること能はず。天地に於けるや、荒唐散漫として説く。死生に於けるや、恍惚曖昧として言ふ。驗を僻に取り、舌を空に懸く。人は則ち意に介せず。晉は則ち憚然たること能はず。反覆して之を思ひ、沈潜して之を釋ぬ」と。

實に彼の自然認識への要求の切なるものは、從來の思想家と斷然たる懸隔を示してゐる。「惟天地と合するを求めて、而して定説を顧みるに暇あらず。惟冀ふ、人の習する所に病まず、以て向ふ所に活し、而して之を是非するに天地を以てし、之を取捨するに天地を以てし、門戸を護し、區域を畫し、他の賢哲を禦ぎ、而して此の赤子を外にせざらんことを。」思想の準據を自然界(天地の間)に求めるといふことに就いては、梅園は彼の著述の中で、何度か繰返してゐる。梅園に於て、思想の方法が格段の發達を仕遂げてゐるのは、彼が自然及社會へと知識の要求を向けたからである。社會に對しての知識欲は、歴史への深い興味と經濟への關心の中にあはられてゐる。彼が郷土の歴史に詳しかつたことは隨筆や日記に見えてをり、經濟に關してのそれは、彼の秀拔なる經濟論『價原』なる著述が物語つてゐる。このやうな梅園の學的態度は、當然に彼に新しい思想方法を生んだものと考へることが出来る。彼に至つて、學問のためには、必ずしも、「古と計校せず」ともよく、いつでも「則を天地に取る」べきであるといふ、いはば經驗を重んずる態度が、漸く確立するやうになつたのである。

彼の論理思想は彼の條理學にあらはれてゐる。條理學といふ名は梅園のはじめたものではない。彼の弟子に、矢野弘といふ人があつて、この人が『條理餘潭』なる著述の中で、はじめて條理といふ一聯の思想を條理學と呼んだのである。彼は、「條理學ハ天人〔今日の言葉で言へば、〕ノ全體ヲ見ルガ爲ノ規矩準繩ナリ」と言つてゐる。條理そのものについては、梅園が屢々彼の著述の中

で述べてゐる。條理のことに考へ及ぶやうになつたのは、二十九歳の頃であつたらうと考へられる。彼が京都の高葛阪に送つた手紙（安永五年四月）の中に「歳二十有九。始有<sup>リ</sup>觀<sup>ル</sup>于<sup>レ</sup>氣<sup>ニ</sup>。漸<sup>ク</sup>知<sup>ル</sup>天地有<sup>ニ</sup>條理<sup>ヲ</sup>。」と書いてゐる。これでもわかるやうに、「氣」の解釋は彼の條理の學にとつて重要な問題である。それでは「氣」の解釋は如何なる學問の傳統から發展したか。梅園の學問的態度が經驗的になつて來て、法則を自然界に對する認識から汲みとらうといふやうになつたのは、その刺戟は内には日本の「近代的」學問の發達と、外には西洋の科學思想の間接的影響<sup>（一）</sup>によるのである。隨筆であるが梅園の『歸山錄』<sup>（二）</sup>を讀むと、ひとりの學者が西洋の廣汎な近代科學から打ち寄する波を如何に身をもつて感じつつあつたかを、知ることができる。けれども、じつさいに梅園が條理の學を立てるには、その資料を西洋に仰ぐことは、時代が許さなかつた。やはり、支那の學問が内容上基礎となつたのである。支那の學問のうちでは、主として古くは易思想、新しくは南蠻を通じて支那に成立したところの天學である。前述の手紙の中に、「年、弱冠を過ぎて始めて、天地の體を西學に得て喜ぶ」（和文譯。以下同じ。）と書いてゐるのは、恐らく長崎の西川如見の勞作を通じて『天經或問』を讀むやうになつたためであらうと察せられる。梅園の書きとめてゐる讀書ノオト<sup>（三）</sup>を見ると、延享三年（二十四歳）に『天經或問』を讀み、抜き書きをしてゐる。『天經或問』の知識では、彼の自然認識への欲求は充たされることができなかつたのであらう。『難<sup>（四）</sup>形體有<sup>（五）</sup>所<sup>（六）</sup>、地體此の如く、天行此の如しと言ふに過ぎず。則ち唯、謙に依りて、胡蘆を畫くのみ、向<sup>（七）</sup>きに喜ぶところは、疑ふ所に益なし』と述懐してゐる。これでもわかるやうに、彼は刺戟をいはゆる西學から受けてゐるが、學問的知識は支那の學問に負うてゐるのである。

「氣」の論については、彼は易經の説くところが正しいものと考へたやうに思へる。條理の學が主として易に負うてゐることは、彼が「庖犧氏の後、我未だ能く陰陽を述ぶる者を見ず」といふ自信ある言葉からも知れる。しかし、後代の解釋、殊に朱子の解釋を斥けてゐる。梅園の氣論の特長は辯證法なる點にある。そして又彼の條理の學が辯證法的である。彼に於て論理思想の發達を指摘するのは、懸つてその條理の學の中の辯證法的性質にあるのである。いつたい易經そのものが辯證法的である。易經の最近の研究では易の思想は老子及孔子にもとづくといふ説が有力である。<sup>（八）</sup>『老子』の中に辯證法的思惟の盛んに見えてゐることは、ここに述べるまでもない。思想家孔子に於ても同様である。さて、條理の學で易思想から梅園が汲んだ知識は、恐らく彼にとつて支配的なものであつたのであらう。しかし、梅園に於ける辯證法的思想の發達はあまりにも顯著である。

「氣」に就いては、彼は『元灝論』の中で特に論述してゐるが、「氣」論が彼の學問の根柢をなすといふに相應しいほどに徹底した論をしてはゐない。『元灝論』は小著で且つ解り易いが、彼の學問思想を語るに足るものとはいへない。やはり彼の主著であり且つ大著たる『玄語』と『贅

語』に依らねばならぬ。彼の著述の全體からみても、「氣」論が特に基礎論をなすわけではない。「氣」を語るには必ず「物」を以つてせられ、「性」を語るには必ず「體」を以てせられるといふのが、彼の學問思想の特徴である。

註(一) 安永五年高葛坡(かうかつぱと讀むといふことである)への梅園の手紙。葛坡は號で、名は峻、字は伯起といつた。歸化人で、その先は明の瑯琊の人であるといふことである。儒者であるが、著述についてはわからない。この手紙は全集の『贅語』の卷末にある。参照すべき資料である。

(二) 『價原』は金銀と物價との關係を説いてゐて、彼の經濟に關する深い洞察が今日稱揚されてゐる。『日本哲學全書』第十卷参照。

(三) 寫本であつて、三浦家に藏せられてゐる。矢野弘は少年の頃から梅園の薰陶をうけた。この書の中には「境」が説かれてゐるが、聯關についてよき理解を示してゐる。それは梅園の「全」なる思想の影響であらう。

(四) 梅園は二十三歳の時、長崎に遊び、當時の「舌人」を通じて、西洋の學問の雰圍氣に觸れてゐたのである。

(五) 『日本哲學全書』第八卷に收擇。

(六) 梅園は少年の頃から、讀書の後でノオトを作つてゐたらしい。今日残つてゐるものは二十二歳以後晩年に至るまでのものが残つてゐる。

(七) 高葛坡への手紙。

(八) 郭末若氏の「易の構成時代」(西・一九三五年三月)参照。

### 三 驚歎すべき獨創的見解

「氣」の論が梅園學の根柢にあると考へて、彼の哲學思想は「氣」又は「玄氣」の一元論であるといふやうに見える人があるが、これは正しくない。少くとも一氣が根本で、これから萬物が生ずるといふやうな觀念論の痕は見られない。尤も、數の一、統一性としての一、これらの「一」についての思索は彼にとつて魅力あるものであつたらしい。「一は數へずして足る。故に之を剖きて破る可からざるに至るも、猶一を盡くさず。之を加へて載す可からざるに至るも一に至らず。故に強ひて命じて一元氣と曰ふ。一を擧げて一を闕くわつふ。具を言ひて闕くわつを見はす。故に玄と曰ふ。」「玄」の一元論といふやうにとれないではないが、しかし「玄」が最根本的なものともいへない。「玄」は、ヘゲル的にいへばむしろ Idee であつて、Idee としての「玄」の外に尙ほ Geist としての別のもの(後述)が更に考へられてゐるからである。これらの問題を更に進んで綜合的に考へてみねばならない。

彼が「物」といつてゐる概念は、今日吾々が用ひてゐる物の意味と異ならないが、「氣」は大いに吾々の理解を要求してゐる。「物」は經驗的なものであるとして差支ないが、といつて「氣」はアプリオリといつたものであると見てはならない。それには彼には「理」の思索があつて、この方がむしろ經驗的なものに對立したものである。「氣」は「物」と對立してはじめて意味のあるも

のとなつてゐる。「氣」をいへば必ず「物」をいふことになつてゐる。「往くとして氣に匪ざるなく、往くとして物に匪ざるなきなり」といふのが、彼の説である。「氣は散を以て體を虚にす。無體に非ざるなり。物は氣を以て實を結ぶ。氣ならざるに非ざるなり。」「散」の對立語は「統」である。氣はそこにまとまつて（統）存在してくれないから、無體のやうにとれるが、體なる意味をもつてゐないものではない。「物」は少くとも「氣」ではないと考へられるが、「物」が虚でなく實であるのは「氣」のためである。梅園の「氣」は、林羅山以後に發達した宋學の理氣論に於ける「氣」とは異つてゐる。彼に於ては、理・氣の對立はさほど意味のあるものとは見られないで、「氣」は「物」と對立し、「理」は「故」と對立してゐる。「今の理を譚する者は、理を以て氣に易ゆ。氣は没すべからず。」理とはまさに然あるべきもので、一般的で且つ明瞭のものである。理が理であるのは、じつやいに geschehen するものがあるがためである。この考へ方はカントやヘゲルに強く働いてゐる思想である。じつさいに故があつて（故は理ではない）實在するものの側が、故なる概念で理解されてゐる。「故者其所然。理者其以然」なのである。「理」は以て然るものなので、「昭々 非暗之所蔽」といつたもので、「故」は「冥々 非明之所照」といつたものである。さう考へると、「故」は興味ある思想である。彼は「故」を「跡」といふやうに見てゐる。geschehen するものを「痕」又は「跡」と見る思想は儒教の中に已にある。とにかく、理論は明瞭であるが、歴史的事實の進行はむしろ陰然たるものであること、識者の知るところである。「理」と「故」との關係の理解はもつと幾分詳細なのであつて、辯證法的である。「理」と「故」との對立と同じ對立は、「理」と「氣」との間にも見られるのである。「理者天也。事物之自然也。」といひ「氣者神也。事物之爲然也。」といつてゐる。この言表で見ても、昭々たる「理」と冥々たる「氣」との對立的意味はうかがはれるのである。

ここまできると、私はカントの意識一般と構想力との對立的意義を想ひ起すのである。日本ではカントの『純粹理性批判』に於けるこの根本問題は十分研究されてゐるとはいへないのであるがそれはカントに於ける最も重要な問題であることは間違ひない。カントに於て意識一般は統覺 (Apperzeption) であり、結合一般である。一切の存在、一切の意味あるものは、これを離れることはできない。しかし、それだけに「天」の如く昭々たるもので、それのみでは歴史的實存を如何ともすることはできない。この「天」に對立するものを、梅園は「神」と呼んでゐる。「神」とは Gott ではない。彼には神の考へは存在しない。梅園の學問では「然ら使むる」といふ自然の意義についての思索が入念であるが、「使むる」は神の貌」であると考へてゐる。「神」をかかるものだと理解する限り、カントの構想力を想ひ合はせることの必然に異議をさしはさむ人はゐないであらう。梅園は空間（「處」又は「居」といつてゐる）を考へ時間（「時」と呼んでゐる）を考へてゐるが、「時」を「神」に結びつけてゐる。「處は物を容れる者」であつて「時は神を運する者」である。このやうな思惟からいふと、彼が「神」といふものの中に、カントのいは

ゆる「構想力」(Einbildungskraft)の概念に相當するところのもののあるを見るは、當を失しはしないであらう。カントの「構想力」では、Zeit(時)は最も重要な意義をもつてゐる。梅園は「理」に對して「勢」をあげてゐるが、「勢」も又「神」の側にある概念でなければならぬ。カントに於てのZeitの問題を含む構想力が規定力をもつてゐるやうに、「勢」は規定力をもつてゐる。

註(一)『梅園全集』上卷五三頁。

(二)『日本哲學全書』第八卷一〇七頁。

(三)林羅山の『三徳抄』、貝原益軒の『大疑録』参照。

(四)『梅園全集』上卷五三頁。

(五)『純粹理性批判』の「先驗的分析論」。

(六)筆者の論文「カントの讀み方」(『日本に於ける哲學的觀念論の發達史』所收)。

(七)『元氣論』参照。

(八)『梅園全集』上卷四九頁。

#### 四 其の論理思想の要點

かやうにして、梅園では一語たりとも、その對立概念なくしては、意味をもたない。對立の論理思想は彼の思索の全體を貫いてゐる。はじめは先づ漠然たる區別なるものを考へ、これと差

別(梅園では「比」なるものとを區別し、更にそれが、「反對」又は「對立」、更に「矛盾」の意義をもつ場合を考へたのは、ヘゲルである。このことは辯證法的思想家にとつて必然のことである。梅園は「對に反あり、比あり、互あり、汎あり。彼此相證するものあり。審にせざれば則ち失せんと。是れ斯の語『玄語』の文法なり」といつてゐる。詳述はここに省かねばならないが、眞の對立は比でなくして、反でなくてはならない。「比」では「彼此偕に有る」のみで、并立にとどまつてゐる。反にしてはじめて辯證法的である。合ふといふことと分つといふことの對立は彼の敘述のすべてに顧慮されてゐる。「分れて反す。合して一なり。是を以て反觀合一なり。」反觀の法はかくして條理の學の骨子である。

私が特に彼の論理をヘゲルに比するものは、梅園の反觀の法の中には、ヘゲルのいはゆる悟性的契機が顯著であるからである。反するといふとき、眞に反對し對立するものでなければ、辯證法的ではない。「至つて合する者は、便ち至つて反する者なり」或は又「一徒らに一なれば、分合せず」ともいつてゐる。このやうな言表は『玄語』の中にいつばいである。日本の思想家の中で、彼ほど辯證法的である人は見出されない。人はいくら知識が博洽で聰明であつても「反觀の門」よりしないものは眞理を知ることにはできない。これまでの思想家が辯證法的でなかつたのは、辯證法的運動に暗かつたからである。(「古人終に條理の原を探窮すること能はざるは、運爲變錯、目之が爲に眩するなり」)梅園からすれば、普通の人の概念の仕方が不徹底のためである。

「事物の然る所を知らんと欲せば、則ち水を觀て水となし、火を觀て火となし、幽を見て幽となし、明を見て明となすべし。宜しく對待をもつて反觀すべし。宜しく一々に就いて剖析すべし。晋「梅園」無似なりと雖も、竊に茲に見ることあり、其の確乎として固執するは、徵、天、地にあればなり。」ここに現はれてゐる彼の牢乎たる確信は、思想家の態度として稱揚し欽慕すべきものではあるまいか。

讀者はすでに、梅園の辯證法は、單に觀念論的思辨にもとづかずして、自然辯證法であることを、推知されたであらう。「對待は天地の條理」であり「配當は人爲の處置」であることを彼は明瞭に認識してゐる。「條理は天地の準」であることは彼の確信である。讀者はこれについては『玄語』の外に『贅語』の中の「天地訓」の序、及び「陰陽訓」等に注目せられねばならない。

尙、次に梅園の論理思想を知るには、閉却されてはならぬ諸項を擧げて置かうと思ふ。

(1) 梅園の學問の中にはすでに認識論的業績が含まれてゐる。『玄語』の卷頭に讀者は次の言葉を見出されるであらう。「蔽は必ず明に由る。塞は必ず通に由る。一々の態、然らざるを得ず、蓋し人の生たる、必ず習する所に染む。習する所に染めば、則ち其の素なる所を失す。是を以て俗習の蔽は、學之が砭鍼をなす。學習の蔽は殆ど藥石を擲つ。之を染むるや易し。之を素にするや難し。之を蔽ふや易し。之を復するや難し。夫れ因循薰蒸の久しき、猶、臭人の其の臭を臭とせず、屠人の其の膾を膾とせざるが如し。」學の蔽を説いて、これが素に返さうとする努力は、

認識論の根本問題でなければならぬ。『玄語』はこの課題を重要な課題にしてゐる。

(2) 人は萬物の尺度であるといふ思想は、ヨーロッパ人の思惟の歴史に於ける傳統的遺産であつた。知識人はこの思想の中の問題をもつてゐなければならぬ。梅園は「蝙蝠常好倒懸。如自蝙蝠觀之。則物皆爲倒狀」ことを言ひて、「人」と「萬物」との認識論的主・客の問題を展開してゐる(『贅語』身生篇)。この如き反省も又梅園に於ける特徴である。

(3) 條理とは二つの意味をもつてゐる。すぢめの立つてゐること、従つて又形式論理學的法則性をも意味する。尙、一般に明瞭な法則のあることを條理といつてゐる。いはゆる科學的知識は條理である、梅園が、「西洋頗從條理」といふはこの意味である。次に、條理は反觀を意味するものであつて、辯證法的なものを指していつてゐる。彼が「斯の書『玄語』の業は、條理にあり」といふ場合はこれである。或は又「西人條理を未だ講ぜず」といふのは、第二の意味の條理である。かく二義あるは、劃然と分れ鋭く對立するもの(第一の意味の條理)がやがて渾然と合一するのであるからである。

(4) 梅園の「條理の原」を知るには、前述の氣・神、理・故、物・氣等の對立の外に、混・繁、沒・露、精・龜、活・立等の諸對立とその場合場合の意味とを知らねばならない。これらの問題にはこの短い論文では觸れることができなかったのである。

註(一)『全集』上卷 八三頁。

(二)『日本哲學全書』第八卷、一一三頁。

(三)『贅語』「天冊」(『全集』上卷四三五頁)。

### 第三章 日本人の自然解釋

#### 一 わが國自然哲學の曙光

##### 一 わが自然哲學の時代

ヨオロッパに於ては、近代自然科學が勃興するまでに、長い時期に互つて自然哲學が行はれた。これが人間の自然觀を支配したのであつた。自然哲學は自然科學の胚胎期に於てむしろその發達を阻み、その桎梏となつた例は多々ある。(ゲエテですら幾度か反物理學の態度をとつた)が、しかしなんとしても自然哲學は自然科學の母胎であつた。學問發達のかかる仕方は、その辯證法的性格の現はれであるに過ぎない。

さて、わが國に於ても、その時期は短かつたけれども自然哲學の時期が全く抜きにされるといふことはできなかつた。自然哲學なる言葉の意味を廣くとれば、支那及印度の古代の自然哲學思想の移植されたものが、日本文化の中に早くから見出される。けれども、人間の社會生活の或る程度の發達によつて促進され、且つその時代の人の自然觀察にもとづいて出來上つた自然哲學

は、まさに近代に屬する。實にそれは江戸時代の中期以後である。かの易の如き、自然哲學思想なのであるが、これが新解釋を得てその理論が盛んに起つたのも中期以後である。さて、特にこの期の自然哲學者として擧げねばならぬのは、三浦梅園と安藤昌益とである。後者の傳記は今にまだ零細な事柄しか知られてない。その著述の僅かに幾分が残存するのみである。今日漸くその日記の幾分かが發見されてこれの披見が切に希望されてゐる状態である。これに比すれば前者の傳記及廣汎な著述は現存してゐて、わが自然哲學の發達史上の曙光として輝いてゐる。この稿では梅園について少しく考察してみたいと思ふ。(昌益に就いては、『日本哲學全書』第九卷参照。)

## 二 その時代の概観

ヨオロッパの近代科學が、日本に移植される以前に、日本には日本の近代的學問が起り、惠まれぬ社會的條件の中にあつた。それが學問の全領域に亘つて瀰漫してゐた。而もそれは極めて緊張したものであつた。儒學、醫學、數學、自然哲學の各方面に於て悉く指摘できる。荻生徂徠、吉益東洞、關孝和、三浦梅園等によつてそれぞれ代表せられる、學問の各分野のこれらの革新的運動の中で、自然哲學は最も時期が遅れてゐる。政治、經濟及文辭詞藻の學問が先づ起つて、醫學の如き實際的方面のものが次いで起り、自然哲學の如き自然觀察と論理的思索との構成を必要とする學問が遅れて起つたことも、注意を要する。この問題は暫く措いて、私がここで特

に注意を喚起したいことは、この時期の學問の革新的運動を、ヨオロッパの近代科學移入前の日本の近代科學の發達のための開拓期の運動であると、解釋することである。江戸時代の學問が論ぜられる場合、從來この點を特に強調した科學史的觀察はなかつたか、又は甚だ稀であつたやうである。すでに近代的科學(その最も特徴とするところは、徒なる思辨を斥け、經驗に訴へ、科學の抽象的方法を敢行することである)が勃興するための社會的諸條件は漸次に時代の中に醸成されつつあつたのである。これは日本の政治及經濟の歴史が實證をあげてくれる。尙ほ又、これらの革新的な科學運動がなかつたならば、ヨオロッパの近代科學の日本的イデオロギイへの接種はあれほど模範的に實行されはしなかつたのであらうと思はれる。

右のやうな江戸時代中期以後の科學史の實情の中に、わが國の自然哲學者達の勞作を位置せしめて考へて見るとき、それらの勞作が、正當に理解されるものと考へられる。

カントは『純粹理性批判』の序で頻りに近代學の「確固たる進路」といふことを問題にしたのである。この學問の確實な進路が實際に踐まれなかつたら、人類の近代的生活は考へられない。近代科學と近代生活様式といふことについては、人間生活に對して功罪のそれぞれが擧げられるでもあらうが、しかし、それは人類の發達上絶対に不可欠なものであつた。この進路は日本でも又方向づけられ確定されねばならぬものであつた。日本でこの學問の確固たる進路が踐まれはじめたのは、實質的なヨオロッパ科學の移植以前であつて、その先驅は儒教に於ける古學派の徂徠



等の運動、これにつながる古醫方の醫學運動に於てであつたと考へられる。殊に當時の醫學の運動は注目を受けねばならない。筆者が吉益東洞の古醫方の醫學運動を特に重視するのはこの故である。(筆者の著述『辯證法談叢』参照)東洞が早く學問の方法として「親試實驗」を重んじたことは注目に價する。従來の佛道、儒道、醫道等の「道」の意義に率先新解釋を加へて、「道は方術なり論議せざるべからず」としたことは東洞の塾則に明言されてゐる通りである。梅園については後に述べるが、昌益の主張した「自然眞營道」は、従來の古聖、釋、老莊、醫、巫等の諸學者の知らなかつた「自然活眞」といふことを明瞭にしようとしたものであつた。従つて、従來の學者が古事古説に拘泥するを斥けて、「古説を書くは重迷なり」と批判し、自然界及身邊の諸事實に觀察を向けはじめたのであつた。

しかし、自然哲學の方法論的貢獻といふ意味では梅園ははるかに昌益の上にあつたと考へられる。私はかつて、三浦梅園はわが國に於ける自然辯證法の萌芽として最も注意を受けねばならぬことを書いたのであつた。(前掲の小著『辯證法談叢』を参照)

### 三 三浦梅園

梅園(享保八年——寛政元年、西・一七二三——一七八九年)の學問は體系をなしてゐる。梅園の學問は自然觀察にもとづく部分を廣くもつてゐる。梅園以前に於て體系的性質をもち、且つその中

に自然觀察をも含んでゐるものは、貝原益軒(西・一六三〇——一七一四年)の學問である。しかし、益軒に於てはその自然觀察は彼の學問思想の特質を支配するといふほどにまでは至つてゐない。つまり自然哲學の方法論的開拓はまだ見えてゐない。けれども梅園に於ては、學問は自然界に具備されてゐる條理に従つて行はれねばならぬといふ學的自覺のもとに、學問の組織そのものが整備されようとしてゐる。この意味で梅園はわが國に於ける自然哲學の先驅と見ねばならぬと考へられる。

この小論では、梅園の生活とその時代の社會的諸事情との聯關を述べて彼の自然哲學の實質的基礎を述べることはできない。彼は自分のことを「寒郷の一農」と言つてゐるが、そして彼は強ひて名を當時の學界に持ち出さうとしなかつたが、彼の涉獵した書籍は私の調べたものでは廣汎のものであつたことがわかる。前記の東洞の著述でもその三種をノオトしてゐる。ここで忘れてならぬのは、當時の經濟事情についての彼の細かい觀察である。彼の書いた經濟學書は、彼も亦引用せる當時盛んに讀まれたであらう太宰春臺の『經濟錄』(西・一七二九年)よりも、はるかに近代である。物價と金との關係の考察は出色のものである。今日の經濟學に於ても商品の價格を中心とする諸問題は最も辯證法的なものである。今日の經濟學者の或る人々や哲學者の或る人々よりも辯證法論理の實習に於ては進んでゐる。一つの經濟學書『價原』の著者である梅園が、その自然哲學書『玄語』その他に於て、行論及思索に於て辯證法的であることは、決して偶然で

はないのである。

彼にはどういふ學問的體系ができたか、彼も言ひ人もよくいふ言葉に「梅園三語」といふがある。それは彼の著述『玄語』、『贅語』、『敢語』の三つを指すのである。梅園の學問の原理的な諸問題は『玄語』に盡きてゐ、彼にとつて、學問的知識となり得る一切のものの實質的認識は『贅語』に盛られ、その道德的、政治的、實踐的な諸問題は『敢語』となつて説かれてゐる。

具體的な自然哲學的若しくは自然科学的知識といふべきものは、第一の『玄語』よりも第二の『贅語』にその位置をもつてゐる。さうしてみると「梅園三語」は、純粹に理論的なものと、歴史や自然に關する實質的認識と、人生の實踐道德的認識との三部門をそれぞれ取扱へるものである。これでもつて、廣い意味での人間生活の全體を學問的知識として論究せるものである。恰も希臘哲學以來ヨオロッパに見られる論理學と物理學と倫理學の三分法に、相當しないことはない。東西の學問がそれぞれ該當し合ふか、どうかの興味は第二第三次的な問題であつて、それほど重要なことではない。それよりも梅園の學問が、體系的であることが注意を要する。

彼は「三語」の中に、論理學、認識論、自然科学（生理、動植物、礦物、歴數、天文、醫學）、人生觀、世界觀、倫理學等のすべてを、網羅してゐるのである。彼はもう其處まで來てゐる西洋の學問を感知して、彼の著述のそれぞれのところで、西洋の學問の條理に適つてゐることを屢々擧げてゐる。そしてしかも、「梅園三語」の然全體が、自哲學的特徴をもつてゐる。

例へば、倫理を論ずるに於てすら、その實際の人間にとつての實行可能の如何といふ自然的基礎から論じようとしてゐる。倫理學（儒者の教の如き）に説くところの願はしきものは勿論願はしきものであらうが、「願ふところ、衆のことごとく好むところにあらず」と見、又非は人の嫌ふところであるが、「嫌ふところ衆のことごとく廢するところにあらず」といふやうに觀察し、現實に可能なところに道德の實踐性を見出さうとしてゐる。「死生」の諸問題を取扱ふにも自然科学的處置でもつて終始してゐる。

#### 四 梅園學の特質

梅園に於ては、數を論ずる、天文を論ずる、歴學を説く、これらの殆んどすべてが資料的にはまだ支那の學問にもとづいてゐる。けれども自然（「天地」）の觀察といふことを、あらゆる學問的方法的基礎と考へてゐる。自然の觀察といふ根本問題の前には古人の說に拘泥することは全く餘計のことだと考へてゐる。彼が「書と圖と皆贅疣のみ」と言ふやうに自然に訴へてみることを明言し得てゐるといふことは、從來の日本の神、儒、佛、道、醫、巫の傳統的思想から言ふと、革新的な見解だといはねばならない。彼はかう言つてゐる。「わが説が天地に對して非ならば、人が自分を駁するのはよい。わが説が天地に對して是であるならば、人が自分に與するのはよい。わが説が天地に對して是であるならば、人が自分を駁するのは誤つてゐる。わが説が天地に對し

て非であるならば、人が自分に與するのは惑である」と。論のよい悪いは「これを天地に徴してみなければならぬ」といふことは彼の學問の最後の確信であつた。天地又は陰陽といふやうな言表を用ひてゐても、彼が日常身邊の事物について觀察してゐるものに徴してみると、それは吾のいふところの自然を指すのである。

彼のやうに、學問の眞理の標準を天地自然に然あるところのものに置くといふ變革的態度をとるとすれば、常識や學問の弊害を論じなければならぬ筈である。彼は「俗習の蔽」と「學習の蔽」とをあげて、學問的知識がたえず蔽塞されないやうにせねばならぬといふことを力説する。これはたしかに認識論の課題である。この認識論的傾向は、彼の「玄・贅」二語に於て顯著である。私は、梅園の學問に論理學がある、認識論があるといふことを物珍らしく主張しようとするのではない。これらのヨオロッパ的な科學が起るには、それに相應する社會的諸事情がなければならぬ。それ故、それらを詳細に探究した上でなければ、速断は避けねばならぬ。これらの哲學的諸課目の初期の形態に相當する考へや知識が、すでに梅園に於て十分にあらはれてゐるといふやうに見てゆることが、當時の社會的諸條件からいつても梅園の著述内容からいつても、決して評價し過ぎてゐないのである。

##### 五 自然辯證法的な思想

梅園に於てはじめて自然辯證法的な考へが擡頭してゐることを、見遁してはならない。辯證法的なものは、それが或る時代に支配的であつたイデオロギイの中に見出される限り、日本や支那のどの時代の哲學思想の中にも見出されるのである。極めて思辨的且つ觀念的であつた宋哲學（朱子學）の中にさへ、それは見出される。例へば、「獨陽成らず、獨陰成らず」といふやうに見て、陰陽の相反の中の統一を發見しようとするが如き、それは辯證法的なものと言ひ得るのである。けれども梅園の場合では、さういふ單に思辨のみの論理から出ようとしてゐる。「人は古に聞き書物に得れば、たやすく言つてしまふ。私は全信することができない。天地については荒唐散漫として説をなしてゐる。死生については、恍惚曖昧としてゐる。驗を僻にとり、舌を空に懸けたりする。人は意に介しないが、自分は釋然たることができぬ。」だから、自分は天地の然らしめられてゐるものによつて、學問の眞理をたてようとする、といふのである。彼は、「一徒に一なれば則ち分合せず、二徒に二なれば則ち剖對せず」といふやうに、かなり抽象的な考察法を到る處に驅使してゐるのであるが、直ちにこれが實例を擧げることゝ努めてゐる。内外といふやうな概念を考へても、形式論理的な内と外との平面的關係に墮ちまいとして「無内の中」、「無外の外」といふやうな考察法を案出してゐる。これらの謂はば論理的概念をもつて思索して

も、これを天地の物に即して説明せんことに努力してゐる。彼の著述は、煩瑣にまでも對立と合一といふことを殆んどあらゆる場合に試みてゐる。その仕方の執拗さに於て、驚歎に價する。勿論、彼の學問の、殊にその原理的な方面に於ては、概念の遊戯にとどまるもので充ちてゐるものが少からず見出される。東洞のいはゆる「理に定準なし」といふ卓拔せる洞見は梅園の哲學に頂門の一針たるほどに、梅園は思索そのものを享受してゐる。けれども、彼の學問の中には來らんとする時代の近代科學思想への意向が芒洋として満ちてゐる。それがただ意向にとどまつて實現の此方にあつてはるかに新時代の科學を翹望してゐるさまが、彼の著『歸山錄』の中に悲しくも描かれてゐる。彼の學問の風がその弟子脇蘭室に影響し、蘭室を越えて、帆足萬里に至つて最初の物理學としての『窮理通』が現はれたことを考へれば、梅園はわが自然哲學の曙光として見られるべきものであらうと思ふ。

## 二 日本に於ける自然主義

### 一 自然主義受容の土臺

自然主義はわが國にも移植されたのであるが、不作で終つた。その不作は今日わが國の文學に

悪い影響を残してすらゐるのである。自然主義が育つたための思想的土臺が日本には缺けてゐたから、自然主義を受容するに思想をもつてしないで、感覺をもつてしてしまつた。しかし、これは單に文學者の罪ではない。日本の思想家全體が負ふべきものである。日本の哲學者や倫理學者は自然主義が齎らす悪い方面（どんなものにも悪い方面はある）を口實に、これを叩き壊すことは助力したが、自然主義が育つたための思想的準備をしてやることはしなかつた。かういふ思想家の態度は酬いられて、哲學の不作になつてしまつた。唯物史觀とこれらの反對論が起つて、哲學の刈り入れどきが來たとき、貧困が暴露されたではないか。自然主義思想の不出來は大たい支那も同じことである。その點印度も同じことである。

いつたい、何故自然主義は東洋では起らなかつたのであらうか。私はこの問題を、東洋人の自然解釋といふ問題から考へて見るのも、一つの重要な提案だと思つてゐる。この問題を考察するには、私たちはひとつ、わかり切つたところから始めるのがよいと思ふ。

### 二 人は悉く自然人

人間はすべて一應自然人である。東洋の文化の中に育つた人間も西洋の文化の中に育つた人間も、その點ではなんの變りもない。相阿彌も一個の自然人だし、ゲエテも一個の自然人である。一度そのやうに最後の絶對的條件のところまで、考察をもつて行く方がよい。さて、人間は自然

人であつて、單なる自然物ではない。少し變な言ひ方ではあるが、人間は自然物を認識する自然物なのである。自然物を認識する自然物とは、つまり自然物自身が自然物自身を離して考へることができることなのである。動物は自然物を加工することのある自然物なのである。動物は或る場合人間よりもずっと巧妙に自然物を加工してゐる。「資本論」のはじめに出てくる蜘蛛の工作は有名な話である。しかし、人間は自然物を加工するだけでなく、一切の自然物を離して考へ、自然物に働きかけ得る自然物なのである。いひかへれば、知性的處理なるものが、人間の特長である。

### 三 自然解釋の相違の根源

さて、若し、地球の上に、東洋文化と西洋文化といふやうに、異つた文化が出来上つてゐるとすれば、人間がする自然解釋のところに、その相違の根源がなくてはならない。自然を解釋するといふことは、自然としての人間がなんとかして自然物を處理するところから、はじまつたのである。凡て處理にとつて最も大切なことは方法である。方法の發見が萬事を決定するといつてよい。ヨオロッパ文化は自然を處理する仕方を明瞭に方法として自覺した文化である。東洋の文化は自然を處理する仕方を仕方として自覺しなかつた文化である。

東洋人も西洋人も自然物に接するといふ點に、貧弱と豊富といふ區別を設け、それでもつて双

方の文化の區別をすることは、絶対に出来ないのである。タゴオルのやうに、西洋の文明は城郭の文明、東洋の文明は自然の文明、といった風にも分けられるかも知れぬが、それは或る點の結果にあらはれてゐることで、それで全體を推すわけにはゆかない。考へ方によつては、日本人なぞ自然物に接するといふ點は、ヨオロッパ人よりも豊富であつたといへる。接するといふことは單純のこのやうであるが、接し方に就いてヘゲルなど随分細かに區別を設けたほどで、大いに問題のあるところである。いつたい、接してゐることを別に意識しなければ、二つのものが接してゐるのではなく、つながつてゐるのであつて一つである。かういふ接し方が東洋人の自然への接し方であつた。東洋文化の謳歌はここに根據をもつてゐるし、又甚だしい弱點をもつてゐるのである。東洋人、殊に日本人は自然物を自然物として處理せず接したのである。物の一つ一つに執着して接したのである。無際限に接したのである。ものが方法を得て處理されると、事柄がどうしても純化されるが、さうして其處から抽象化の論理的力が發展するが、さういふことが日本人の生活には少かつた。それ故、日常生活を見ると、自然界の物や素材に加工された自然物（草鞋や蓑などが昔のものだといふなら、傘や下駄はまだ吾々の物である）やが、種々さまざまの色どりをもつて、われわれの生活を取り巻いてゐる。日本人の趣味の洗煉はそこに育つたのである。

## 四 抽象の飢饉

試みに、江戸時代でもよい、日本人の食物の種類、衣類のかずかずの様式、日常の身の周りの諸道具の複雑さ、住居への趣味的な氣の配り方等々の生活上の多種、多態、多彩は、到底歐米人のその比ではない。況や今日それらの或るものが二重化してゐるに於てをやである。たとへば、自然物の數へ方を、三四の外國語の場合と比べてみるがよい。(一人)(一匹)(一反)(二頭)(一基)(ひとさほ)(ひとながれ)(一疋)(一俵)(一山)(一足)(一枚)(一冊)(一荷)(一本)(一箱)(一軒)等、數へあげればいくらあるか知れない。これには升目や貫目などは入つてゐない。これは諸々の物への接し方の複雑さを示す好例である。日常生活上の物の數的な呼び方が、單に複雑なのではなく、調度品そのものが、種別的にも豊富なのである。日本人は實に數多い種々なる物、種々なる命名、種々なる凝り方に對し巧みに應接してゐるのである、日本人の生活にとつてなんと個々の物の多いことであらう。まるで、事物の海である。しかし、抽象は飢饉である。

## 五 カテゴリーの貧困

半世紀前までは自然界處理のカテゴリーといへば、天・地とか陰・陽とか理・氣くらゐのもの

である。このうち理氣論は有望だったが、故あつて發展しなかつた。東洋人にとつてカテゴリーの貧困はまことに甚だしいものであつた。日本人が自然物を觀照するときは、箇々の物、獨立の具體物に集中された。物と物との聯關そのものは、われわれの祖先たちにとり思想上の魅惑とならなかつた。日本の藝術的觀照の特色として并列性が擧げられるが、その根據はここにある。竹に配するに雀、月に配するに松をもつてはするが、それはただそれきりで終るのである。丹念な描寫は、聯關へとは伸びなかつた。人間そのものとは別な、それらの箇々の物の中、並びにそれらの聯關の間にある新鮮で自由で法則的である「自然」なるものが、如何にしても思想せられなかつた。努力家である日本人の中から、江戸時代中期以後は、自然を問題にする(僧侶でも儒者でも神道家でもない)知識人一般が出たが、一般の人間への感化力はなかつた。さうしてゐるうちに、西洋の自然科學と自然法と自然宗教の思想とそして自然主義が入つたのである。その不<sub>レ</sub>作はわれわれが今日見てゐる通りである。しかし不死鳥であるべき文學は、いつも新鮮で法則的で而も自由である「自然」をもう屹度守りたててゆくやうになるであらう。又ならせねばならぬ。

## 三 わが國に於ける自然解釋の歴史

## 一 はしがき

わが國に於ける自然解釋の歴史を考察するには、思想と廣い意味での生産技術との二面からの歴史的研究によつて漸次に究明することが、是非とも必要である。私はまづ前者を主として自然解釋の發展を考へてみようと思ふのである。前者は後者に劣らず重要である。人間の自然に對する思想的態度は各民族に於て同一でなく甚だしい相違を見せてゐる。その相違の根據をたづねることは容易でないが、その根據の一つの而も重大な根據は、その民族に於ける思想形態の形成如何にあることは確かである。如何に自然に就いての理論を作りあげてゐない民族でも、感性的に自然との接觸が貧弱なのではない。人間自身がすでにひとしく感性的な自然的存在なのであるから、自然に對する解釋の適當な方法を獲得するかしないかが、その民族の文化を左右するやうに思へる。自然を解釋する方法とは、つまり思想なのである。この方法としての思想が生れて來ないで、凡てが超自然的なものしわざであるとする民族生活に於ては文化は進み得よう筈はない。常に感性的に接觸してゐながら、而も又自らも感性的生活の存在でありながら、捕捉すること

の至つて困難な自然そのものを解釋する方法を形成することは、その民族の文化にとつて決定力をもつてゐる。更に又方法としての思想を形成するにしても、適當な方法を形成したか否かも、重大なことである。古代支那の易は自然解釋の方法としての思想なのであるが、これは適當であつたかどうか？の如き問題が、それである。

以上でもつて、ある民族の自然解釋の歴史を考へてみるに當つては思想發展の歴史が重要性をもつといふことが、容易に知られるであらうと思ふ。

古代ギリシアの思想家は勿論、古代の支那や印度の思想家でも、思想的追求の程度が稍々進んでくると、例外なく「自然」といふものを問題にし始めてゐる。私が今この處で「自然」と言つてゐるものは、吾々が日常感性的に接觸してゐる自然物又は自然界としての自然を直接に指すのではない。古代の思想家は、彼らがその中に棲息してゐた環境の觀察から、いつか「それ自身で發展する力」の如きものを想定するやうになつてゐる。古代ギリシア人は、自然 (Physis) なる概念に於て「本質」を理解したり、「それ自身のうちに運動の根源をもつ事物の本質」を理解したりしてゐるのである。古代の支那人は、「人は地に法り、地は天に法り、天は道に法り、道は自然に法る」と言つてゐる。これはいはゆる老莊の思想であるが、昔から日本の思想家にはかなり強く影響してゐるやうである。佛教にもこれと似た自然解釋はいくらもある。さて、右のやうな二つの例に見る自然解釋は決して同じやうなものとして取扱つてはならないのであるが、しか

しギリシア人の場合でも、老莊の場合でも、そのいはゆる「自然」は直接に感覺される自然ではないのであつて、思想的追求の結果、古代人がすでに作りあげてゐるものである。<sup>三三</sup>思想的追求はそれ自身主観的なものである。主観的なものであればこそ、これに對して客観的であつて而もそれ自身で動くところのものを、思想的追求の限界のところを描いてゐたのである。しかし、ヨオロッパと東洋とでは、「自然」なるものを思想的追求の限界のところ<sup>三三</sup>に置くその仕方が違つてゐる。ヨオロッパの場合では、「自然」なるものを思想の準據すべきものと考へたが、東洋では「自然」なるものを思想の外に置かうとしたのである。尤も、ヨオロッパの場合でも、宗教的な自然解釋となつてくると、(例へば中世の神學者に於けるやうに) 東洋的な自然解釋と略々同じやうなものが行はれてゐたのである。だから、東洋のものと判然と區別しつばなしはできないのである。

さて、人間の思想的追求に於て、思想の準據とすべきものを最も確實なところに求めようとし、その結果自然概念が確立するやうになつたのは、何としても近世になつてからである。この「近世」の到來がわが國に於てはヨオロッパに比して遅かつた。尙ほ又、「近世」への準備がなかつた。遅かつたけれども、西洋の科學思想の日本への移入が、直ちに日本に於ける「近世」の到來ではないのであつて、日本には日本として「近世」が到來したのである。それを私は概略的に言つて、江戸時代の中期と見るのである。江戸時代の中期に日本の「近代」が起りはじめたからとい

つて、日本に於ける自然概念の發達はヨオロッパに於けるやうに順當にはなしとげられてゐない。近世以前の自然解釋の色々のかたちが、近世になつてもなほ日本人の思想的追求を支配してゐたのである。その影響は今日でも日本人の世界觀や藝術的感情に於て強く残つてゐるやうに思はれる。それ故、わが國に於ける自然解釋の發展の歴史を考へてみるには、一見甚だしく異つてゐる自然解釋の色々のかたちを合はせ考察せねばならないのではなからうか。それ故、私は敢てこの論文の最初に、古代ギリシアの自然解釋と古代の支那人や印度人の自然解釋とを(一應區別しつ) 一つの問題の中に把へ、これを考察しはじめてゐるのである。

註(一) W. D. Ross; The Works of Aristotle, Vol (Metaphysica) 1014—1015.

(二) 『老子』二十五章。

(三) アリストテレスの場合では、その「自然」解釋は、彼以前に已に多くの自然哲學者の自然解釋及數理思想が先行してゐるのであるから、尙ほ又論理思想を已に伴うて起つてゐたのであるから、古代支那に於けるかかる準備のない老莊の「自然」とは別のものであるから、それらが直接に感性的自然を言ひ表はしてゐないこと、近代的科學の自然概念ではないといふ點で、共通のものとして、しばらく一括して、取扱つたのである。

## 二 老莊批判並に佛教の自然解釋(其一)

自然といふ言葉は、普通にはシゼンと讀んでゐるが、佛教ではジネンと讀んでゐる。佛教の中



でも吾々が今日いふところの自然ナチュラと略々同じやうな概念として自然を問題にするが、その場合もやはりジネンと読んでゐることいふまでもない。日本人は「自然」と略々同義に天地又は天然などの言葉を用ひたが、そこに多少の字義やニュアンスの相違があることは免れなかつた。天理といふ言葉が自然法則を意味したこともある。佛教思想家が特に教理の根柢に考へたやうな自然なる概念と同義のものとしては、法爾ほうにとか法然といふ概念が用ひられた。西洋の言語（和蘭語）が語學研究として日本人に取入れられたとき、*natur*といふ單語たんごに對しては、自然といふ譯語が當てられた。その後この單語については、譯語上さほど動搖はなかつたやうである。自然なる漢字は、前述の如く支那で古くから讀まれてゐるし、佛教用語としての自然も佛典の漢譯と共に古く、例へば龍樹の著述の中で人は讀んでゐるのである。以上はこの論文で必要な範圍にとどまる僅かばかりの言葉の詮議である。

日本に於ける近代科學思想が擡頭して來るまでに、日本人の思想的追求に對して支配的であつた自然解釋は、大體に於て老莊思想と佛教思想と儒教思想とであつた。この中、儒教思想の自然解釋への積極的な關係は、佛教や老莊よりも時代がはるかに遅れたのである。儒教は、日本に「近世」が到來する時に大きな役目を果したのであつた。それまでの日本の儒教は道德思想として影響力をもつことに限定されてゐたのである。それ故、私は先づ老莊思想と佛教思想がわが民族の自然解釋の成立を如何に規定づけたかを考察しよう。そして次に、儒教が齎した陰陽論に及ぶことにしよう。

日本人が老莊思想を積極的に移植せしめようとした努力よりも、老莊思想を批判した努力の方が、私には注意されるのである。日本に老莊の思想をもつて一貫してゐる學者を見出すことは困難である。けれども老莊思想の批判を日本の思想史の中から見出すことはさほど困難ではない。老莊思想を強く主張する思想家がなくて、老莊を批判する思想家が多かつたといふこと、更に又日本人は老莊の徒と評せられることをむしろ好まなかつたといふことは、日本人の思想の特質を考へて見るに當つて、暗示に富むものではあるまいか。老莊思想を拒斥する日本人に却つて老莊的なものが内面的要求として具はつてゐたのではあるまいか。

私は老莊の批判を先づ空海（西・七七四—八三五年）の中に見出すのである。空海の宗教思想の中には、佛教の「自然」解釋が顯著に見えてゐるから、その方で問題になるべき思想家であるが、空海の中には老莊への批評も見出される。空海の最初の著述『三教指歸さんかうしき』のなかで道教が三教の一つとして取り上げられてゐることは周知の如くである。しかし終りになつて「老莊之教何其偏膚哉なれば」といふことが言はれてゐる。「三教指歸」は儒、道、佛の三教の優劣を論じていはゆる「金仙一乘法」としての大乗佛教を稱揚しようとしてゐるのであるが、しかし、空海の教説には老莊的な思想の根が深くひそんでゐるのではあるまいか。空海の名著『祕密曼荼羅十住心

論』の卷一の中で、「老莊の教に、天自然の道を立つ」と述べ、老莊の教へを外道の思想と同じものであるやうに評價してゐる。いつたい空海は、その眞言佛教の教説の根柢に「何の造作もなき法爾の道理」なるものを考へてゐる。法爾の道理なるものは、彼が屢々用ひてゐる「法然」の概念と同じものである。その「法然といふは諸法自然に是の如くなることを顯す」ものなのであつて、佛教に於ける自然の思想に外ならない。空海はかやうに「法然」、「自然」、「法爾」等の言葉を用ひてゐるが、彼は、彼も亦その中に生きてゐた自然界につけて彼の「法然」思想を思索しなかつたであらうか。日本の佛教家は、人間の自然界との感觸について言表することをいつでも惜しんでゐるから、文獻の上でこれを徴することは困難である。しかし空海が前記の『十住心論』卷一で外道の自然論を批評するところで、勢ひ外道の自然論に觸れ、自然と人為的なものとの區別を見ざるを得ぬやうになつてゐる。蓮の花の色は實に鮮明であるが誰が染めるのであらうか。刺はその先きが實に銳利であるが誰がこれを削るのであらうか。誰の作爲でもなく、すべて「自然」なのである。といふやうなことを記してゐるから、空海の自然論の思索も又吾々の自然界との接觸から獲得する自然性に關係がなかつたのではない。空海のみならず一般に佛教思想家は、吾々が感性的に接してゐる自然を問題にしようとしなない。かういふ思想傾向はどこから來てゐるのであらうか。それは佛教の中にある超現實的性質のためであることいふまでもない。そのため佛教徒は感性的な自然を高く評價しないのみではなくこれを貶下するのである。否、貶下

するのみではなく、自然を劣悪なものとする感ずるのである。更に進んでは、人間生活の中の素朴な自然的な部分を、罪惡視することすらあるのである。それは空海の場合では、前述の外道の自然論の批評の中に出てゐる。

人間生活の中の自然的なものを劣悪なものとして解する空海の態度に就いて、ここで述べて置かうと思ふ。それは彼の主著『祕密曼荼羅十住心論』の構造のうちにはつきり表現されてゐる。『十住心論』といふのは十住心に就いての論である。自然人が漸次向上して空海の考へるところの宗教生活に至るまでの思想的過程を、十の住心に分けて取扱つてゐるのである。その十の住心はまた人間生活の全構造を宗教的に解釋したものととれるのである。今、煩雜を避けて十住心の名は擧げないが、第一住心には人間の自然生活が當てられてゐる。第二住心には人間の道德的並に政治生活が當てられてゐる。第三住心には第二住心から宗教生活への移行が當てられてゐる。第四住心以下には、宗教生活の諸段階が當てられてゐる。さて、ここで問題なのは、人間の自然生活を初段の第一住心のところにのみ置き、且つこれを劣悪のものとして貶下してゐることである。空海は第一住心を「異生羶羊心」と呼んでゐる。羶羊は動物の中でも性の最も下劣なものと思はれてゐる。「水草及び姪欲の事を念うて、餘は知るところなき」と見做されてゐる。さういふ羶羊をもつて人間の自然生活を描いてゐる。そしてかかる人間を「羶羊凡夫」と名づけてゐる。人間の自然生活のかやうな觀察は、人間の生活の中の自然的なものを最下に貶下した遣り方であ

る。このことはひとり空海に限らないのであつて、多少の差はあつても佛教全般に於て見らるるところである。かやうにしてもつて日本佛教もまた（今の場合日本の眞言佛教であるが）自然解釋の方法の一つをわが民族に教へ込んだのである。

空海以後の眞言佛教の人達は、空海以外の解釋の方法を與へはしなかつた。眞言以外の宗旨、すなはち天台や法相に於て、どのやうな解釋の方法が提供されたかといふことが、當然問題になるであらう。叡山を中心とする天台佛教の人々の中にも、いはゆる南都佛教の法相思想家の中にも特に記すべき自然解釋の方法を示しはしなかつたやうに考へられる。佛教を通じて、方法の提供は極めて消極的であるにとどまり、むしろ、自然觀察を阻止することに寄與したのではあるまいか。

註(一)『二宮翁夜話』(岩波文庫)卷之一。

(二)『譯鍵』

(三)空海の『秘密曼荼羅十住心論』卷之一。『日本哲學全書』第七卷六六頁。

(四)空海の『即身成佛義』。

(五)同上。

(六)『秘密曼荼羅十住心論』卷之一。『日本哲學全書』第七卷六六頁。

### 三 老莊批判並に佛教の自然解釋(其二)

自然解釋の方法に就いてわが國の禪思想は注目を受くべきものであると思ふ。道元(西・一二〇〇—一二五三年)の思想が先づ問題になるが、彼は禪が老莊と混同されてはならないことを述べてゐる。「近來大宋國杜撰の曹トセガ、實相ノ言ヲ虚設ノ如クシ、更ニ老子莊子ノ言句ヲ學ス。コレヲモツテ、佛祖ノ大道ニ一齊ナリトイフ(中略)。愚痴ノハナハダシキ例ヲトルニ物アラズ」と言つてゐる。道元もまた老莊思想を斥けるのであるが、禪思想は老莊の自然觀を若しくはそれと見做されるものを含んでゐるのであらうか。吾々は今この問題には這入らないが、道元が老莊思想と同一視されることを嫌ひ、警戒してゐることを注意するにとめよう。しかし、禪の自然觀は、日本人の自然解釋に對して影響は大きくはなかつたであらうか。日本人の自然解釋の方法の一つを作つてはゐないであらうか。禪の自然解釋がその宗教的實踐から來てゐることはいふまでもない。しかし、禪では場合によつては、人間の自然的環境又は自然物を必ずしも貶下せず、その宗教的實踐のためには、これに新しい解釋を與へようとしたのではあるまいか。讀者が道元の『正法眼藏』の中のとへば「山水經」、「谿聲山色」、「唯佛與佛」等の章を讀まれるなら、とにかくにひとつの自然解釋の方法がそこに示されてあることを見出されるであらう。山や川や、松や菊や、鳥や魚や馬や、人に對して、或る見方を教へようとしてゐることは確かである。しかし、そ

の見方（方法）は、吾々の自然生活に於ける素朴さでもつて自然物を見てゐる見方は一種の見方であつて、それ以外にいくらも見方があるといふことを人に教へてゐるのである。けれども、彼が窮極に於てそこへ導いて行かうとする見方は、宗教的見方であることに相違ない。禪思想では「山河大地ヲ轉ジテ自己ニ歸セシメル」といふのでもなく、又「自己ヲ轉ジテ山河大地ニ歸セシメル」といふのでもないのであらうが、山河大地を自己（主觀）をなくして解釋する抽象の方法を教へるものではない。この方法は早くヨオロッパ人が獲得したものである。禪思想では、東洋人がこれまでとてかくに獲得してゐた自然解釋の方法（自然界を衣食住の手段とのみ解するの）も一つの素朴な方法であり、吉凶禍福を招來せしめる手段と見るのも一つの素朴な方法であり、陰陽五行の見方も又一つの方法である。）を破壊して、新しい宗教的な見方を與へようとする方法を提供したのである。だから積極的には方法の新しいものを提供したのではない。しかし、禪の中でも道元の思想は、日本人の自然解釋の積極的な發展を阻むといふほどではない。しかし、禪の中には佛教特有の、人間生活の自然的なものを貶下する思想がないのではない。時代は道元よりもずつと後であるが、禪僧澤庵（西・一五七三—一六四五年）に於てそれが顯著に出てゐる。澤庵は道元に次いで思想家である。澤庵の禪思想は道元よりもはるかに教訓的であることを特徴としてゐる。そしてその思想の大衆への影響は道元に劣らず大であつたらうと思ふ。さて、佛教には自然解釋の一つの方法として、「因縁」なる概念がある。因縁は佛教教理の根柢に置かれてゐる

思想であるが、又自然界の諸現象に對しても當て飲められるいはば範疇的なものである。この因縁思想は、佛教の純粹の教理から離れると、大抵宿命觀を誘致するやうになつてゐる。澤庵は宿命觀と結びつく俗の因縁思想を批判してゐる。彼によれば、人々が普通に天然といひ自然といつてゐるのは、實は因縁の然らしむるの知らないのである。「佛は因縁と説き給ふなり、自然てふことをば佛は、自然外道とすて給ふなり。」何事も自然なりとすれば、道德の理論が成立しなくなる。「物ごとを自然といはば、あしき心を教化して、よきになさん事もなるべからず。」自然のままといふことになれば「驚はさらさざるに白く、鴉はそめざるに黒し」といふことになつて、道德も倫理も必要でなくなる。佛法にはかかる自然思想はない。「佛法には、鴉の黒きも、驚の白きも、皆因縁なり。鴉をも黒からず、驚をもひとへに白からぬ心に、教化の道にて終にいたるべき道を、佛は世におしへ給ふなり。」これでも解るやうに、澤庵は諸々の事象の中の因縁を説くことが、彼の主張であつて、道德論上の自然論を否定するのである。日本では、老莊的な自然論がさほどに行はれてゐないのに、すでにこれが弊害を巨める論が先きに盛んである。日本では自然觀察にもとづく世界觀がまだ發達してゐないのに、すでにそれから起るであらう缺點が道德的に先きに非難されてゐる。日本では老莊思想が強く主張されるといふこともなかつたし、わが民族の間から自然觀察とその記述が盛んに起るといふこともなかつた。日本では、自然を解釋する方法が一方的に強く行はれるといふことがなかつた。日本では、方法と方法とが小さくきし

み合うたのである。かやうにして解釋の方法（すなはち思想）が伸び伸びと發展したことがなかつたのである。

豊かな自然觀を養つてゆくといふことでは、日本の佛教はわが國民に對してよい方法の提供者ではなかつた。むしろ反對に阻止する役目をすらもつてゐたのである。

親鸞（西・一一七三——一二六二年）には自然法爾といふ思想があるが、この思想はすでに淨土教の文獻の中に多く見えてゐる。親鸞がその影響を受けた法然（西・一一三三——一二二二年）がすでに「道理」又は「法然」などといふ概念でもつて自ら然らしむといふ思想をもつてゐた。親鸞が愛讀したと思はれる『佛說無量壽經』は到る處で自然を力説してゐる。その中に親鸞の自然法爾の考への出でゐる彼の著作（書簡集をも含む）は『唯信鈔文意』、『尊號眞像銘文』、『末燈鈔』等である。『尊號眞像銘文』の中では、『無量壽經』中の「其國不<sub>ハ</sub>逆違<sub>セ</sub>」自然之所<sub>レ</sub>牽<sub>ク</sub>」といふ文を引いて往生淨土思想の根柢を披瀝してゐる。彼の理解する自然とは如何なるものであるか。『唯信鈔文意』の中で次のやうに述べてゐる。「自はおのづからといふ。おのづからといふは自然といふ。自然といふはしからしむといふ。しからしむといふは行者のはじめてともかくもはからざるに、過去、今生、未來の一切のつみを善に轉じかへなすといふなり。轉ずといふはつみをけし（消し）うしなはずして善になすなり。よろづのみづ大海に入ればすなはちうしほとなるがごとし。」私はここで彼の信仰の内容の吟味をしようとは思はない。親鸞のみでなくて佛教思想

思想家たちが、自然又は法然についていふとき、自然界に行はれてゐる自然現象との聯關を意識したであらうか否かは、吾々の關心のあるところである。佛教思想家はこの聯關を言表することを決してやらないが、彼ら又は彼らの思想の先行者たちが、その思想の殆んどすべてを自然界に行はれてゐる自發的な運動や發展から受けとり、これを改變したことは論をまたないであらう。親鸞も又右の引用文の中で、水や海や潮に素朴な譬喩をとつてゐるのである。讀者はすでに私が引用した空海や道元の言葉の中に、これらの思想家がとにかく自然物又は自然界に就いても語つてゐるのを見出されたことと思ふ。

親鸞に於て吾々が見出すやうな、自然の中の或る性質（自發性又は、スピノザの所謂「自己原因」的なもの）を抽象してこれを更に思索の中で享有するといふ遣り方、この遣り方は決して直接には自然觀察へと導くものではないのである。かやうな自然に就いての思索は、一度自然哲學者の手に渡されねばならない。その自然哲學者の一人として、私は日本思想史の中で三浦梅園をあげようと思ふのである。梅園は一方では日本の近代科學の先驅者であるが、他方では「自ら然らしむるもの」に就いての思索家である。彼の著作のうちでその方の文獻は、『元觀論』と『玄語』とである。殊に前者の中に詳説せられてゐる。彼は次のやうに思索してゐる。

「事物みな自然にして使然もの也。人善をこのみ惡をにくむの心は則自然也、善をこのみ惡をにくむは使然なり。死生榮枯は則自然也。死生榮枯するは使然也。富貴榮達貧賤窮辱則自然也。

富貴榮達し貧賤窮辱するは使然也。たとへば水是自然(水も又自然にしてしからしむるものより、ひききにつきて此水ありといへども今暫く設けいふ)。善惡剛柔則自然也。善惡剛柔を  
 するは使然也。人心性情欲なき事あたはず、心性情欲をしてよく善よく剛よく欲するは使然也。  
 この故に君子は自然なるものをよく養つて使然なるにつつしむ(つむ)。これは自然なる思想を道德の  
 問題に關係させて論じてゐるのであるが、吾々が數理を得ることにつけては次のやうに論じてゐ  
 る。「己三を得ん事を欲して五を得、三は我欲する處といへども自然にして使然(しからしむる)ものしかる事を  
 得ず。或は三を欲して三を得、己が欲するものと、自然にして使然ものあふや、三を欲するも  
 のは己が私なり、三を得るものは自然の使然なり。豈己が欲するが爲にしてきたらんや。五を得  
 るものも自然の使然なり。豈己がこのむにもとつてきたらんや。ここに於て實に一毫の私を入る  
 べからず、つつしんで自然にしからしむるものをうくべし。」彼のこの書『元淵論』は、和文で  
 あつて小著であるが、漢文で書かれ大著であつて而も彼の主著である『玄語』の完成に先んじて  
 書かれたものであつて、『玄語』に於て彼の言はんとするところが、簡潔に且つ平易に述べられ  
 てゐる。『玄語』は自然哲學書として而もその中に論理思想を含む書として、日本では珍らしい  
 書物である。そして『玄語』の中では使然ものを根本的に理論を起して、精細に論述することに  
 なつてゐる。ここになると、その思想はもはや宗教的のものではない。空海の場合では「何の造  
 作もない法爾の道理」とか「諸法自然に是の如くなる法然」といふやうな思想が支配してゐる、親鸞

の場合では「自然法爾」といつたやうな最も宗教的なものが主要な關心となつてゐる。このやう  
 な自然思想は、その時代の社會的事情に制約されてそれぞれ生れてゐるのであつて、人間がその  
 中に生きてゐる環境との相互關係の中から獲得して作りあげた人間の思想に外ならないのである。  
 佛教の自然思想から、近代になつて日本に發達した近代科學に至るまでの過程の中に、三浦梅  
 園や安藤昌益のやうな自然哲學者を見出すことは興味あることである。私は、日本の近代科學の  
 時代の先頭に立つた梅園の學問的功績を注意したいと思ふ。梅園の學風は、協蘭室を経て帆足萬  
 里(西・一七七八—一八五二年)に至つて、ヨオロッパの物理學研究にまで發展したのである。萬  
 里の學業績として遺る『窮理通』の初めには協蘭室が序文を書いてゐる。その序文中で彼は學  
 問の發達とその本質とを語つてゐる。彼は物と理の究明することの困難なることを述べ、「物と  
 理は則ち猶未だ盡きざるあり。是れ物理の本然なり。蓋し、一人一書の能く悉くする所に非ざる  
 なり。嗚呼萬世の人、咸之を窺ふ。萬國の書並に之を論ず」と書いてゐる。學問がこのやうに理  
 解されはじめ學問の一般性と發展性とが認識されるやうになつてゐるのを見て、吾々は驚くので  
 ある。この時代になつてはじめて、天文説や物理が學問の首位につけられることがあるやうにな  
 つたのである。従つて、自然概念が變革を経るやうになつたことはいふまでもない。しかし、吾  
 吾はここに至るまでの日本の學問思想發達の徑路を見失つてはならない。

註(一) 道元の『正法眼藏』の「諸法實相」の章。

- (二) 澤庵の『醫說』の末尾。『日本哲學全書』第七卷一八〇頁。
- (三) 『佛說無量壽經』下卷。
- (四) 『眞宗法要』卷之一。『日本哲學全書』第二卷七二頁。
- (五) 三浦梅園の『元熙論』第十一章。
- (六) 同上。

#### 四 思辨的自然解釋—陰陽論

日本の近代科學の起るに先立つて、自然哲學が學問の世界に新興の力として生れたことは、ヨオロッパの場合と異つてはゐない。しかし、吾々は自然哲學前期に起つたそれへの準備的な學問をしらべてみて置かねばならない。私はこれを二つに分つて述べようと思ふ。その一つは、純粹に思辨的な自然解釋、他の一つは、自然誌である。三浦梅園や安藤昌益の自然哲學も科學的知識の上に立つて成立したのではないが、とにかくに自分の自然觀察に基づいて學問を立てようとする努力してゐる。しかし、私がここで純粹に思辨的な自然解釋と言つてゐるのは、この陰陽の説を指すのであつて、日本に流行した陰陽論は自然觀察の上に立つてゐるものでない。陰陽論も、江戸時代の最後の第三期に於て、社會全體を一つの機構の如くに解する思想家が出るやうになつてくると、自然界や社會の出來事を直接に觀察しつ易の原理を説くやうになつてゐる。さういふ

思想家の中の一人海保青陵（西・一七五五——一八〇〇年）は從來の日本人の學問の仕方を評して、「己ガ智ヲ働カスハ唯六ヶ敷トノミ心得テ、恐レテ取ツク人ナシ。……古人ノ智デ事ヲシマワントスル極懈怠、ブシヨウ、臆病ナル心ナリ」と言つてゐる。實に適當な批評である。

陰陽の思想は、日本人が自然を解釋するための方法として、長い間勢力をもつてゐた。陰陽論がわが國の思想を支配したことは、驚くばかりである。日本の自然解釋史の中で陰陽論の發展を考察することは、最も重要な仕事の一つである。しかし、私はこの稿ではこの仕事に多くの敘述を當てることができない。別の機會に考察することを期してゐる。

延元四年（西・一三三七年）に書かれた『神皇正統記』の中の一節、わが國の學問や制度を述べてゐるところに、「醫、陰陽ノ兩道又是レ國ノ至要ナリ」と書かれてゐる。醫道と陰陽道とが一括して述べられてゐることと、陰陽道が重要なものと目されてゐたことが、先づ注意される。學問らしいものとしては、陰陽は天文說と醫道との二つに於て、長く江戸時代の殆ど末期まで、日本の思想文化を支配してゐた。一例を挙げると、江戸時代の終りに池田冬藏といふ、蘭學を學び死體を解いたほどの醫者があつた。さういふ進歩的な學者であるが、その著述『醫學淵源』は、病理に於て全く易の原理を基本としてゐるのである。さて、日本で陰陽論が特に有力になつたのは、宋學の移植以後である。それまでの陰陽論も儒教と共に行はれたのであるが、到底宋學移入以後の比ではない。宋學思想と共に移入された陰陽論は、天文說や醫道はもとより武藝論、（天文と

醫道は武藝と共に屢々藝術として呼ばれた等の藝術論、詩歌の論、茶や造庭の論、處世の論に至るまで陰陽論の支配の及ぶところが廣かつた。思想家は人生や自然に就いて語るや、陰陽の外には何らの範疇を知らないといふ状態である。私が已に屢々自然哲學者として擧げた安藤昌益は陰陽論から脱することができないのである。三浦梅園は思想の範疇を考案することに於て從來の如何なる思想家にも匹儔を見出さないが、而も根本に於ては陰陽の理論を脱することはできなかった。そればかりではない。私がこの自然解釋史の最後に於て辿りつかうとしてゐるわが經濟論の進歩的な學者たちも、理論をどの位自説の根柢に使つてゐるかわからない。ただし、人間の經濟生活に着目して社會を一つの機構として把握するやうになつた進歩的な思想家たちは、宋學思想の陰陽論を鋭く批判して、支那先秦の古學に還つて易を解釋した點で、從來の陰陽論者とは截然と區別せられねばならないのである。

陰陽思想は、ただに儒學、醫學、天學（天文の學）者のみでなく、若し僧侶にして自然界の事象に就いて論說すれば陰陽五行を語らざるを得ぬ状態であつた。そのよき實例としては、禪僧澤庵の著『醫說』<sup>（三）</sup>をあげることができる。澤庵が醫說を書いた時より少しばかり後であるが、ポルトガル人で歸化人であつた澤野忠菴（Christvao Ferrair）が日本人の協力を得て、『乾坤辯說』なる天文書を作つた。この書物は日本の學問史では逸してならない文獻である。その初めのところに、「文字を縦に寫し、食する時に箸を用ひる國の人物は、論學窮理の法は、理氣陰陽

五行の說を宗本とせり。其國は日本、震旦也。其家は神家、儒家、醫家、若夫れ、天文、曆術、陰陽家、則其支流にして、百家衆技も亦其餘滴を汲む」と書かれてゐる。忠菴は日本の學者が陰陽五行しか知らないといふことを言つて、これに對して西洋の古代の自然哲學の一つの範疇としての四大（地・水・火・風）を説かうとしてゐるのである。「文字を横寫し、食する時に箸を用ひず、直手に食する國の人物は、論學窮理の法は理氣陰陽を知らず、五行の節を疑ふ故に、但だ地水風火の四大を宗主とせり。其國は天竺、南蠻なり。阿蘭陀の學術は南蠻と同じ」と述べてゐる。四大（地・水・火・風）の說は、古代希臘に於てエンペドクレスに始まつてゐる。しかし、エンペドクレスの四元素說は、佛教に於ける四大說の如くに後世までそのまま自然解釋の方法となり得たのではない。エンペドクレスの四元素說はロイキポスやデモクリトスのアトム說を惹き起したものと考へるべきではあるまいか。古代ギリシアの四元素說は、自然哲學の發展の中にあつては、エンペドクレスの說のままでは學問的權威をもつて傳へられたのではない。むしろ他の新しい自然哲學的方法の發見に役立つたのである。忠菴がポルトガルから持つて來た四大說はヨオロッパの學術の中にはなく、宗教的な傳統の中で傳へられてゐた四大說なのであつたのであるまいか。この點については私には確言はできない。それはさて置いて、忠菴が學び得た日本の「論學窮理」の法としての陰陽論は、當時の日本の正統な學問から汲んだものであることは確かである。何故なれば當時の醫學は道三流<sup>（四）</sup>であるが、その病理の根柢は陰陽五行なのであつた。（思想家澤



庵の醫説も道三流なのであつた。天文説に於ても、元祿のはじめに出た日本で最初の天文書、井口常範の『天文圖解』も亦陰陽論を用ひてゐる。算術の如きも、關孝和、建部賢弘の和算學創成の以前にあつては、陰陽論に根據してゐる。『空一算學書』なる書物が天和三年（西・一六八三年）に書かれてゐるが、全く陰陽論にもとづくもので、その努力は買ふべきであるが、算術の哲學としては牽強附會なる點が多い。江戸時代の中期に至るまでの日本の學問の情勢が以上のやうなものであるとすると、忠菴が學び得た當時の日本的イデオロギイは、日本の學問の正統の道から決して離れたものではない。忠菴の同書の中に、「其天地萬物を論ずるは、理氣陰陽五行の說に詳にして、學を論じ、理を窮すゆへに理氣陰陽五行の外に、天地日月もなく、人倫萬物もなく、理氣陰陽五行を修する外に道義もなく、理氣陰陽五行の大和保合の外に性徳もなく、理氣陰陽五行の外に、過去もなく未來もなき事を知覺悟するものなり」とある。これは支那の儒教について言つてゐるのであるが、その儘また當時の日本の學問や思想について言つたものとしても大差はないのである。

陰陽論は、長い間日本人の自然解釋の方法として支配的であつた。日本にも近代科學が起つて、日本人が新しく自然解釋の方法を獲得するには、この陰陽論が根本的に批判せられねばならなかつた。この批判の衝に當つたものは、治病といふひとつの實踐の上に立つ醫學であつたことは、注意されねばならない。陰陽論の最初の正しい批判は醫學者から起つたのである。けれども醫學

者のこの批判運動も獨立して起つたのではなかつた。それは儒教に於ける古學派運動の刺戟に由つたことが大きい。さうしてみると、儒教の古學派運動は日本の學問史の中で大きな役目を演じたものであることが知られる。

註(一)海保青陵の『前識談』。

(二)『日本哲學全書』第十卷六五頁。

(三)澤庵の『理氣差別論』、『醫説』。(['日本哲學全書』第七卷)。

(四)『日本文明源流叢書』第二卷。

(五)E. Hoffmann; Die griechische Philosophie, IV.

(六)徳久・小坂共述『空一算學書』。

## 五 自然誌の試み

### 1 貝原益軒の自然誌(其一)

カントは、自然といふ概念を自然科學といふ場合の嚴密な意味での自然概念から區別して、廣い意味での自然論なるものを考へ、「この自然論は歴史的な自然論 (historische Naturlehre) と自然科學 (Naturwissenschaft) とに分たれることができる」としたが、この取扱ひは今日でも通用しないではない。カントが歴史的な自然論といふのは、諸々の自然物の組織的に整頓された事實のみの學問のことなのである。私が自然誌といふのは、かやうな歴史的な自然論の中に入るもので

ある。さういふ自然誌は、日本ではいつ頃から生れるやうになつたであらうか。

何よりも注目せられてよいものは、醫療の實踐と共に發達した本草學である。といふのは、本草學は單に藥草の知識の集まつたものではないからである。といふのは、本草は、もとは「藥の本となる草」の意味であつたが、醫藥の實際から擴大されて、その中には植物、動物、礦物を含むに至つたのであつて、いはゆる博物誌なのである。この方面では考察は平安朝のはじめに書かれた和氣廣世の『藥經太素』、深根輔一の『本草和名』にまで遡らねばならないが、實際の自然觀察にもとづいて出來上つたわが國の本草の歴史は、貝原益軒（西・一六三〇——一七一四年）から始まつたと思はれる。羅山（西・一五八三——一六五七年）の著『多識篇』の如き本草の文獻としてよくあげられるが、この書は從來の本草書と同じやうに「本草綱目から抜き寫して、附するに國訓を以てす」といふほどのものである。

さて、貝原益軒のこの方面の勞作としては、「大和本草」（十六卷）の外に『花譜』（三卷）等がある。いづれも益軒の自然記述の大いなる努力の跡を知ることができる。『大和本草』は本冊十六卷の外に『大和本草附録』（二卷）、『大和本草諸品圖』（二卷）があつて、その分量からいつて驚くべき大冊の著述である。動、植物の全般に互るのみでなく、礦物にも記述は擴がつてゐる。精細に描かれてゐる品圖も又注意されねばならない。益軒以前にわが國の本草學史に於ける學者數人を擧げることができが、特に益軒を私が今問題にしようとする理由を次に擧げて置き

たいと思ふ。

(一) 從來の本草書は、大抵は支那撰述の『本草綱目』の記載にもとづくところが多かつたが、益軒になると「本草より抄取するの、任伯にして什一のみ」といふほどに彼自身の研究による部分が少くない。『本草綱目』になくて他の群書に載せてゐるところを收載したことも益軒の大なる努力であるが、益軒自身が自然物の觀察に従つて新たに作りあげた勞作が問題なのである。彼は「心を用ひ涉獵し、蒐索多くは年所を歴たり、聞見する所に隨ひて揀採して、之を輯録す」と言つてゐる。かやうにして、彼が「親しく觀聽し」て得たものを記載したのである。かういふ前人のなし得なかつた學問的努力は困難なものであつたに違ひない。彼が「凡首創難做事」と言つてゐるのもよく解る。吾々はここで“*Aller Anfang ist schwer*”と言つた西歐の眞理探求者の言葉を想ひ起す。

(二) 益軒が、自然界に於て自然に産出されてゆく豐穰な諸多の物を、明知に持ち來たさんとするのは、彼の熾烈なる學的研究欲に由るのであるが、しかし、彼が人間の實際生活の必要のためには開發されねばならぬと自ら言つてゐることを私たちは特に注意せねばならない。『大和本草』の序では、「民の用」といふことを繰り返して言つてゐる。『菜譜』の序では、「ささやかなる文字をつくり、老圃の教をたすけて、民生の業の萬一の小補となりなん事をねがふのみ」と述べてゐる。時代がすでに、民衆が藥物や食餌に對する自然の恩惠を享有することを一般的に要求する

ところまで来てゐて、偶々篤學で民用を考へる(益軒のやうな)一學者に於てかかる要求が表現されたのである。寛永十五年には幕府が江戸にて「藥園」を設置してゐることを注意せねばならない。右のやうな理由で益軒の本草學は、わが國の自然誌のはじめとして取上げることができ、且つ、自然哲學の發生を、考へ方によつては、自然科學の勃興を促進するものであつたと、見てよくはないであらうか。益軒のやうな本草方面の大きな勞作は、益軒の思想の中に何を結んだであらうか、これが問題である。

註(一) I. Kant; metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Vorrede.

(二)『續群書類從』「雜部」。

(三)『日本古典全集』所收『本草和名』(上・下二卷)。

(四)林羅山・『多識篇』跋。

(五)『大和本草』凡例。(『益軒全集』第六卷一一頁)。

(六)『大和本草』凡例。(同上二三頁)。

(七)『益軒全集』第六卷二頁。

(八)『益軒全集』第一卷二〇九頁。

## 2 貝原益軒の自然誌(其二)

益軒が自然誌としての『大和本草』に加へてゐる自序は、わが國の經驗的な學問の歴史のはじ

めを飾るものといはねばならない。

「天地の道常に行はれて、息まず。而も天地別に爲す所なし。只生物(物を生ずるといふ意味)―三枝註)を以て事となすのみ。萬物生々窮らざる所以なり。是れ以て六合の内、産する所の品物、浩穰にして究盡すべからず。其の民の用たるもの、亦弘多にして垠なし。然れば則ち學者明らかに庶物を知るの功、亦豈に廣博ならざるべけんや」(原漢文)

ここで言つてゐるところは、單に藥物の用として本草の必要を説くことに限られてゐるのでなく、彼の自然認識はもつと形而上學的なものの要求と結合してゐることを、示してゐるのである。彼は同じ自序の中で、續いてかう言つてゐる。曰く、「物理の學は、其の關係亦小と爲すべからざるなり。夫れ思ふに、古昔聖人物を開くを務と成すの功、固より至れり。大なる哉」と。この開物成務といふことは、易經の言葉であつて、易學の本質的意義はこの開物といふこと以外にはないといふ主張が、益軒より後に至つて、唱へられるやうになつたのである。それは皆川淇園(西・一七三四—一八〇七年)の『易學開物』の思想に於てである。淇園の開物學は一つの哲學である。淇園は秀れた思想家ではあるが、益軒のやうに自然觀察にまでその學的活動が擴がつてはゐない。けれども以後の自然哲學といふよりも自然科學思想のために、思想的準備をしたといふ意味で彼の開物の考へは大きい意義を持つてゐる。從來この方面は没却されてゐたが、日本人の論理思想の發展のためになされた功績は少くない。經驗的な經濟學が起るやうになり佐藤信淵が

又開物を頻りに説いてゐるが、そこに至ると「開物」とはもはや自然哲學的な意義のものではない。とにかく、開物學の發展史の研究は興味ある問題である。これに就いての詳論は他の機會に譲らうと思ふ。

益軒には、『大和本草』、『花譜』、『茶譜』の外に『萬寶鄙事記』(八卷)と『日本歲時記』(七卷)とが彼の自然知識に關する著作として逸してはならない。前者は「衣服門」と「營作門」とに分れてゐるが、「民生日用に便ある」もの殆ど悉くを網羅してゐる。後者は、天文曆數の學のまだ發達してゐなかつた時代(『日本歲時記』の書かれたのは貞享四年の頃であるが、わが國の算術學が創始され躍進せんとするときであつて、天文の書はまだ一つも刊行されてゐなかつた時期である。)であるから、如何ばかりか「世俗の惑ひ」をひらいたことであつたらう。彼自身「民間の賤の男賤の女に、歲時の事宜をしらしめんためにしるすのみ」と言つてゐる。

ここで、貝原益軒の廣い學問の中で自然誌又は自然認識は、どういふ位置をもつてゐるのであらうかを、考察して置くことは必要なことである。といふのは、彼のやうに自然記述の大きい業績を仕遂げながら、その後これを發展させるてふ同じ傾向の人が相續いて出てはゐないといふ日本の學問史の中にありさうな事實があるからである。益軒の學問の廣さは驚くばかりである。彼が天和三年(西・一六八三年)に書いた『大和事始』の構造は、その目錄に示されてゐるが、十八門より成つてゐる。天地門、人倫門から始まり、歲事門、文教門、寶貨門、技術門、動植門

等の如き民衆の日常の實際と學術の進歩に必須のものを含んでゐる。けれども、天地門や動植門に於ける自然知識的部門が優位に置かれてゐるとは思へない。益軒には『文訓』なる著書があるが、その中に「學問の要二あり。道を明らかにすると、事に達するとなり」と言つてゐる。これはとりもなほさず、學問を規範の學と事實の學とに分けることに相當するのである。「道を明らかにするには經學をすべし」と言ひ「事に達するには史學をすべし」といつてゐる。彼の學問の中では、自然認識は「事に達する學問」の中に入るべきなのである。これでもつても解るやうに、彼の學問の中で自然認識の學が首位に置かれるやうなことは到底望まれ得ることではない。彼の最後の著述『大疑錄』はいづれかといへば、ひとつの哲學書であるが、その學問觀は『文訓』にいふところと、さう大差はない。

益軒は、わが自然誌史の上で輝ける存在であるが、この益軒は同時に自然哲學的要求をもそのうちに持つてゐたのである。このことは已に、益軒の學問に就いての私の敘述の中に讀者が認識されたであらうが、何よりも彼の晩年の書(彼は八十五歳で歿したが、その歿年に於て書かれたもの)である『大疑錄』が明示するところである。この書は、思辨のみを事とし人の自然認識への道を塞いでゐた宋哲學(李・朱儒學)に對する批判を目的とせるものである。宋儒に對する批判の事業には、益軒と略々同時代に活動した伊藤仁齋もあづかる處が少くないが、益軒の功績も大きいのである。徳川幕府の官府の學として朱子學が容赦なく批評され、排撃されるやうになつてから、

はじめて日本の近代科學の一部門としての自然認識への要求が、學者の間に蔚然として高まつて來るやうになつたのである。その方面での最初の自然認識に於ける鬭争の歴史は、まづ醫學者の活動からはじまつたのである。

註(一)『大和本草』自序。『益軒全集』第六卷二頁。

(二)益軒は、『大和本草』の凡例の中で「草木蟲魚禽獸の品目を記するに因りて、故に假りに名稱を僭して、大和本草と號するのみ」と述べてゐる。この中には、支那の本草の書に對して、謙虛なる態度も見えてゐるが、同時に自分は本草學をのみ正統に發展してゆく者だといふことはむしろ否定されてゐることがうかがはれるのである。

(三)『日本哲學全書』第九卷(『儒教家の自然觀』)所收の皆川淇園の『易學階梯』の筆者の解説を参照。

(四)『益軒全集』第一卷四三七頁。

(五)同上、第三卷三三四頁。

## 六 自然哲學の勃興

### 1 古學派運動

日本の儒教史の中で古學派運動が起つて、儒學的教養の中に支那の古學にある醇朴質實な學風を喚び起し學問研究の眞摯な態度を惹き起さしめなかつたら、(さういふ假定が亂暴だとするなら)少くともかやうな學的態度が洋學の全面的移入の以前に起ることがなかつたら、日本の儒教

は遂に、學問の實際的意義や、自然への關心や、自然を學問の準據とすることやを日本人の中に刺戟し發展せしめることはなかつたらう。むしろ、儒教は日本人にかやうな近代的學術の風が培養されてゆくことを抑遏することに役立つたかも知れないのである。ひろく儒教といはれる中でもいはゆる宋儒の學は思辨的思索を愛好し、それに没溺する傾向が強いのである。この宋學は日本に移植され、間もなくそれに對する批判と排撃が起つたが、この運動が漸次優勢になりつた頃には、支那では清朝の考證學的な研究の風が學界を支配してゐた。この清朝の學風は、日本の古學派運動とはその本質を全く異にするものである。日本の古學派運動が日本の近代科學發展の直前に來たことは、感謝すべき好都合であつたのではあるまいか。或る民族に高度の如何なる文化が流れ込まうとしても、それを受容する何らかの準備がその民族の中に出來てゐなくては出來ない。この生きた實例は、資本主義の全世界的波動から遠く取り殘された地球上のいくつかの民族が示した通りである。さて、私は日本に於ける感謝すべき好都合が、如何やうなものであつたかといふことを述べてみる餘裕がない。ただ次のことを注意するに止めて置かうと思ふ。醫學、天文、地理、洋學等に於ける自然知識に關する方面のわが國の研究者の殆ど大半は、古學派系統の儒教的教養を受けた人々であつたといふこと。

註(一)古學派運動は如何やうにして如何なる人々を中心として起つたか。それに就いては私は『日本哲學全書』の第三卷「儒教篇」(一)に於けるいくつかの解説の中で述べたが、『日本醫學史』の著者

富士川游氏は簡潔に次のやうに述べてゐる。「政治上ニハ八代將軍吉宗ノ如キ英邁ノ人物出デテ大ニ紀綱ヲ張ルアリ。漢學ニハ前期ニ興リタル伊藤仁齋ノ復古學ニ嗣ギテ荻生徂徠ノ古文辭學マスマス盛大ナルヲ致シ、伊藤東涯、太宰春臺、服部南郭、山縣周南等碩儒輩出シ、斯學ハ極盛ノ點ニ達シタリ。」

## 2 陰陽論の批判（古醫方）

儒教思想の中で若し、諸天體や、土地や、尙ほ又人體や疾病の觀察に於て何かを言ひ表はさうと思へば、例外なく陰陽五行説に依らねばならなかつた。それは先きに四のところ述べて来た通りである。醫學も天文も陰陽説に依據したのであつて、その歴史は古いのである。

宋醫學の移入は已に鎌倉時代にはじまつてゐるのであるが、病理として陰陽五行、五運六氣を論ずる李・朱醫學の思辨一邊の風は、室町時代の末より漸次盛んになり、江戸時代に強くなつて来たのである。

陰陽に依據した・李朱醫學が排斥されたのは、吉益東洞（西・一七〇二——一七七三年）によるのである。東洞の醫學説の根本思想は「萬病一毒」論である。萬病一毒とは、すべての疾病が或る一種の毒があつてそれによつてのみ起るといふ意味ではない。さうでなく、あらゆる病氣はすべて毒にもとづくものであるといふ主張なのである。疾病のもとを陰陽の不調といふやうな思辨の上に置かないで、病源はすべて統一的に人體内の毒にもとづくのである、といふ説である。こ

の生理現象の損傷としての毒（私は彼が「毒物」と稱してゐるのを、一應生理現象の損傷といふやうに解してみたのである）を驅逐すれば、病は癒えるのである。その驅逐するものは藥物である。ところで藥物もまたひとつの物理的な又は化學的な損傷性をもつものであつて、これまた毒である。毒をもつて毒を驅逐することが醫學的治病なのである。萬病一毒論とはかやうな意味のものとして解される。若し陰陽論によつて病理をいへば、「道造化之名。易曰。一陰一陽之謂道。蓋天地陰陽微惑。則災變起害萬物。人身微不。法陰陽。則氣血亂生百病。醫者不知象。妄治則伐天和。可不知乎。」といふやうになる。ここにあげたものは、東洞の學問の先行者、名古屋玄醫（西・一六二八——一六九六年）が註釋を施した『陰陽應象大論註疏』の中から引用したのである。この書は支那古代の「内經」の中にあるとして玄醫が特に關心を寄せて、註釋したのである。だから、ここに引用した陰陽論的醫説は、むしろ李・朱醫學を革新して、新説を起さうとする側から出たものなのである。それにしても、病理を一毒に歸した東洞の學説からはなんといふ距離であらう。東洞の學説實に驚くべき進歩と言はねばならない。吾人は東洞のこの抽象力に驚嘆してよいであらう。治病の實踐から生れたこの論理的抽象力が、わが國の學問に最も缺除してゐたのである。この抽象力を俟たないでは自然觀察は少くも發展し得ないのである。東洞の醫學はわが學問史に關心をもつものの注目を拂ふべき學説である。

けれども、吉益東洞のこの萬病一毒が生れたのは突發的な又は偶然的な「天才」の發見ではな

い。彼の先行者として吾々は名古屋玄醫、後藤良山ごんざん(西・一六五九—一七三三年)を挙げねばならぬ。これらの醫學者は病理に於て一元論を樹立したのである。その最初の業は最も困難であつた。私は、遺憾ながら名古屋玄醫の著述としては『醫學愚得』(これは前述の『陰陽應象大論註疏』の別名である)と『丹水子』としか讀んでゐないから、玄醫の學說の全體について説くことができない。しかし『陰陽應象大論註疏』に於ける彼の註釋の部分は、彼の中からわが國の古醫方の醫學が生れるための闘争を語つてゐる。「陰陽應象論」とは「陰陽の象が人身の臟腑に應ずる」ことを論ずるものである。だから、陰陽を論ずる古醫書の中から、後世の李・朱醫學のやうに陰陽五行(土・金・水・木・火)や五運六氣(土運・水運・木運・火運・及少陰(君火)少陽(桐火)・太陰(濕土)・陽明(燥金)・太陽(寒水)・厥陰(風木))を以て病理と治病とを論ずる思辨、を排するやうな醫學説を引き出すのであるから、困難な仕事でなければならぬ。玄醫にはこの難しい仕事が課せられたのである。彼は「長沙(長沙とは長沙の人、張仲景を指すのである。仲景はわが國の古醫方の醫學者達によつて古代の醫學の創始者として尊重されたのである。)の書を読み、一旦豁然たることあり」と書いてゐる。張仲景の著作『傷寒論』に導かれて、玄醫は「陰陽大論」が五運六氣の醫説とは別箇のものであることを知り、陰陽論そのものを正しく理解することに向つて進んだのである。彼は陰陽論が其處から出たところの『易經』の趣旨を汲むことに注意した。易經の中には次の言葉がある。「聖人有下以見天下之赜テ而擬諸其形容一象と其物宜一。是故謂之象。」

この文の中の「其物宜しきに象る」といふこと、すなはち象るには自然界の物を無理なく正しく認識することによつてこれをなすとげるといふこと、そこに易の本質がある。それはつまり、物の本當の事象をよく把へることに努めるといふことにあるのでなければならぬ。易經の右の言葉は玄醫を強く捉へたやうに思へる。玄醫は醫學を全く支配してゐた陰陽説を斥けるのでなく、陰陽説の中から臨床上の實試に會ふやうな醫論を立てることに努力したのである。だから學問の進歩の上に飛躍はなかつたのである。彼が彼の新説を作りあげるには、當時の支那の醫學説に影響されたことも少くなかつたであらうが、『應象大論註疏』によつて見るに、玄醫自身に學說の發展があつたと思はれる。張仲景は同じく陰陽を説くが、それは醫論の大綱にのみあつて、單に思索によつて臨床の方法の細かい點に至るまで五運六氣の支配を想定し顧慮するといふのではない。張仲景にあつては、すべての疾病は千態萬狀であるが、要は陰症と陽症の二つしかないと考えられてゐるのである。仲景の場合では、種々なる症候をあらはす疾病が陰陽なる考へによつて大きい處理を受けてゐるのである。處理上範疇の役目をつとめてゐるのである。このことは注意を要する。だから玄醫の古醫方では、五運六氣説の如く病理と治病とに於て思辨的處置に耽ける「彌々説いて、彌々窮まる醫道」を斥けて、陰陽を、種々雜多の病症を實際に處理する論理法にとめたのである。かやうにして、玄醫が獲得したものは、仲景の『傷寒論』に説くところの寒氣の一氣に傷められ病を生ずといふ醫學説である。これは理論上は一元的運動である。この大きい

論理的處理はわが國の陰陽論を批判する端緒となつたものと考へられるのである。

玄醫に次いで擧げられる古醫方家は後藤良山であるが、彼の病理論は「一氣留滯論」である。玄醫の「寒氣一氣説」もこの良山の「一氣留滯論」も、更に又東洞の「萬病一毒論」も、それぞれ特質をもつてゐるけれども、科學的抽象法を獲得した點に於て一致してゐる。醫學が一つの科學として存在するには、是非ともこの抽象法にもとづかねばならない。日常應接に追なきほどに出てくる雑多な斷片的經驗にたよつては、如何に自然物に感觸してゐても、自然界の事物の認識は増さないのである。是非とも經驗を處理する方法を發見せねばならない。ヨオロッパの學問は早くこの處理法を發見したのである。この方法の發見、抽象力の養成、範疇の獲得が今や古醫方の醫學者によつて成し遂げられるやうになつたのである。

それらの醫學者の中で代表的な思想家は吉益東洞である。東洞が陰陽五行説の上に立てる醫説に對して加へた批判は峻烈である。彼は「陰陽醫は五臟六腑・陰陽五行相生相尅のことを書籍にて見覺え理をもて病を論じ、手に覺ゆることなく脾見にてするゆえ、却て其術なしやすきやうにはあれど、實に病を治することあたはず」と言つてゐる。更に、當時の學者を警めて「陰陽は天地の氣なり。醫に取ること無し。表裏を陰陽と爲し、上下を陰陽と爲るが如きは獨可なり。朱丹溪が陽有餘、張介賓が陰有餘の説の如きに至つては、穿鑿甚し。後人兩家の中を執つて、以て其の所を得たりと爲す。謂はゆる子莫の中のみ。其他六經陰陽の如き強て之が説を爲す可からず。

唯に治に益無きのみならず、反つて以て人を惑はす。醫者諸を思へ」と言つてゐる。學問に従事するものが觀念論的に思惟にのみ耽つてゐては、遂には人に眞理ならざるものを誣ひることになるといふのが彼の主張である。「世の好んで理を言ふ者、必ず物ごとくに推し、事ごとに窮す。其通ぜざる所に至つては、鑿して以て之を誣ふ。蓋し理はもと惡むべきものに非ざるなり。其の鑿を惡むのみ。」疾病には「定準」があるが、理そのものには定準はないといふのが彼の主張である。東洞醫學の樹立されるによつて、彼の影響を受けて醫學説を立てた者は多かつた。東洞は日本人の自然觀察に、醫療の實際を通じて、方法を提供したのである。そのためには以上のやうに陰陽論を批判せねばならなかつたのである。

註(一) 四のところ、自然解釋の方法としての思想の一つである陰陽を問題にしたのであるが、日本人の陰陽思想が或る學問や宗教の根柢に置かれ、そして理論づけとして取上げられるやうになつたのは、神道に於てであらうと思ふ。その方で代表的なものは舊い神道書として知られてゐる卜部兼俱の『唯一神道名法要集』(足利時代)であらう。これ以後、復古神道の勃興に至るまでの神道書の根柢には殆んどすべて易と陰陽説とを見出さなものは稀である。この時代ではもはや陰陽思想は宋學に伴うて移入されてゐた。そしていつても五行説と結合されてゐた。(五行説と易の陰陽とは思想の源を一つにしてはゐないやうに思はれる。)神道の方面での陰陽論の批判は、主として本居宣長によつてなされたのである。

(二) 『醫學愚得』上卷、本文第二丁の表。



- (三) 『東洞全集』(一冊)は吳秀三、富士川游兩氏によつて編纂されてゐる。  
 (四) 『醫學愚得』(『陰陽應象大論註疏』)本文第二丁の表。  
 (五) 同上。

(六) 『日本醫學史』の著者富士川游氏は、明末の喻嘉言を擧げ、玄醫がこれに啓發されたことを詳しく記されてゐる。(同本四〇八頁)。

(七) 吉益東洞著『醫事或門』上卷。『日本哲學全書』では第七卷の二六四頁。

(八) 吉益東洞著『醫斷』の中「陰陽」の一節。『日本哲學全書』では第七卷の三〇二頁。

(九) 吉益東洞著。『日本哲學全書』では第七卷三〇三頁。

附言 私は三浦梅園、安藤昌益、海保青陵、皆川淇園等に就いても、それぞれいささか研究することを得たので、それらについて述べ、論理思想の誕生を論じて、自然解釋史を終へるつもりであつたのであるが、つひに完結にまで至らなかつた。機會を得て果すつもりである。讀者の諒恕を乞ひたい。

## 第四章 思想性の問題

### 一 思想性の分析

#### 一 「思想」といふ言葉の歴史

思想性といふことは、もつと問題になつてよいもののやうに思へる。思想性といふことがいはれるやうになつたのは、この數年來、文化のあらゆる方面で過去の日本が問題になりはじめてからである。いつたい「思想」といふ言葉が、今日日本人の間に通用してゐるやうな意味を獲得したのは、明治初年の洋學移入以後のことである。

福澤諭吉翁が、支那と日本との文明の進歩可能性を問題にして次のやうに言つたことがある。「支那人は思想に貧」であるが、「日本人はこれに富」むと。この言葉は十九世紀の後半の東亞の文化開發の事情をよく考察して理解すれば、正しい命題としてうなづける。福澤翁以前の思想家の間には、「思想」といふ概念は發展してゐなかつた。このことを知るには、主として、江戸時代の學者たちの用語を調べることに依らねばならないであらう。江戸時代の學者たちは、現代人

に通じてゐる思想といふ言葉を使用しなかつたからである。思想とか思索とかいふやうな言葉は、古くから用ひられてゐたが、それは不必要にもごとを穿鑿する場合に用ひられたのである。(中江藤樹、三浦梅園)。幕末の學者たちは、「思想」といふ言葉を用ふべきところでも、「説」や「學」といふ言葉で用を済ましてゐる。今日、吾がいふところの「思想」は、少くとも「説」や「學」といふのでは、なんとも通じやうがない。當時はさういふ概念(思想といふ概念)を使はねばならぬやうな客觀的な事柄が、精神生活の中に少かつたのである。明治十年前後でも、まだこの語はわづかに先覺者の間に使用されたのであることは、明治十二年に文部省編輯局の名で出た「形式論理學の書物が『思想の法』といふ名で出版されてゐるのでもわからう。「思想」の一語に見えてゐるほど、時代の思想は變化してゐるのである。

今日では、思想又は思想性といふ概念は廣く普及されてゐるところではなく、毛嫌ひされてゐるくらゐである。社會のどういふ階級の人たちにも、好感のもてるやうなものだとは言へないのである。特に思想性といふ言葉に對しては、一層好意をもたない一群の人たちがあるかも知れない。あの子はどうも遊蕩性があるとかあの企業には危険性があるといつたやうな場合の「性」を考へてゐるやうである。早くいへば思想性とか思想といふやうなことはあまり言はない方が賢明な國民であるかのやうに考へたい人がかなりあるのではないかと思ふ。思想といふ概念がかやうな語感をもつやうになつたのは、大正・昭和になつてからである。殊に昭和時代になつてからで

ある。これは主として社會運動が齎したものであることは、勿論である。明治時代、大正のはじめ頃でも、「新思想」、「自由思想」などの用語に、一種の嫌惡を感じた人はあつたらう。しかし、これはいつの時代でも出てくるもので、人の世の中に矛盾といふことと發展といふことがなければと願つてゐる人達のこと、それらは偷安を貪る徒に屬する。

そこで問題になるのは、思想又は思想性といふ言葉に對して懷かれてゐる偏見である。これは是非拭ひとられねばならない。符諫としての言葉はどう變つてもよいが、吾々日本人が思想又は思想性といふ言葉で言ひ表はさうとしてゐる精神的産物は、日本人の生活の中に深く滲透せねばならない。思想性といふやうな概念が生れるやうになつたことは、日本人が思想に長じてゐないことの現はれなのである。外國語には、少くとも科學や藝術の中に思想の豊かな國の言語には、思想性といふやうな言葉にちやうど當てはまるやうな語はないだらうと思ふ。しかし、考へてみると、かういふことが事新しく問題になつてゐるのは、日本人の文化的富であるかも知れない。

## 二 思想性の缺除

思想性の問題はさう簡單でない。日本人は思想性に貧困であつたとは、言ひ切れないのである。日本の國民は全體として思想に豊富な民族であつたとは言へないが、個々の學者の中には思想に富んでゐた人がゐたことは斷言できるのである。古くは空海や最澄のやうな、又は道元のやうな

江戸時代では貝原益軒や三浦梅園のやうな、本居宣長や荻生徂徠のやうな、明治初年では福澤諭吉のやうな人がゐるのである。どうして個々の人には思想に豊かな人がゐて、民族全體として思想豊富だといへないか、といふ疑問が私にもあるが、これを十分に解くにはもう少し私に研究が必要なのである。

最も思想のはなやかであつた十九世紀の初期の獨逸人の中には多くの思想家が現はれた。ゲーテとヘゲルは大きい代表であらう。ヘゲルが、「それあるが故に人間が人間であるところのものは、思想一般である」と言つたことはまことにヘゲルらしいが、かういつたヘゲルの命題はその眞意が汲まれてみると、「一切のものはつながつてゐる。そしてこの連鎖が人生である」(ゲエテ)といふことに外ならぬのである。自然や人生の中の「聯關」をさぐり、これを人間の文化財とすることほど、豊かな思想はない。思想といふことをさういふ意味にとり、思想性といふことをさういふ思想に富んでゐる性能といふ意味にとることが理解せられねばならない。これが、どうして、嫌悪さるべき性能であらう。これがどうして毛嫌ひされてよいものであらう。本居宣長の書いたものが、人に關心をいだかせるのは、宣長が或る一つの思想性をもつてゐるからである。私は同じく神道を唱へた富士谷御杖の精神生活の中に如何にも思想家らしい思想を見出すのである。人は彼の『神人辨』の一篇でも讀むとき、彼が神道學者だといつて、彼の思想性を斥けはしないであらう。わがたてる説なら、必ず自然の中に準則がなければならぬと考へた梅園の如きは、正に思想家であつた。だが然し、日本の過去の思想家はもう一つといふ所で、どうして春の雪解けのやうに溶けて洋々たる大河とならないのであらう。私にはかういふ疑問が、わが文化を愛するが故に、湧いてくるのである。

### 三 思想性の條件

しかし、思想性は單に上述したやうなもので言ひ足りるのであらうか。なかなかさうではない。先きに言つたことは思想の一般性を言ひ得ただけである。なんでもかでも連絡があり關係がついて考へられれば、悉く思想であるとはいへない。人が思惟するところのものがどういふ條件にかなへば思想なのであらうか。思想であり得るには、人の考へたことが、人の想ひめぐらすことが少くとも二つの根源に觸れて來なくてはならない。さうでなくては眞の思想とはいへない。二つの根源とはなんであるか。自然と歴史である。この二つのものを尙ほ一つのものに統一させて考へようといふ衝動が人にはないことはないだらう。それは併し、今は中止して、思想の根源は少くともこの二つのものになければならぬことが、考察せられればよい。この二つのものは、實は眞反對のものである。人が主張しようとするところのものが、眞に思想であるのは、この二つのどれにも觸れてくるからである。自然は法則の可能性を無限に教へてくれる存在である。歴史は法則の實現性を規定する畏怖すべき力である。吾々の主張したいことが眞理の名をもつて呼ばれる

には、この二つの根源に向つてたづねてからでなくてはならない。梅園といふ自然哲學者は、前者をテン（天）と呼び後者をシン（神）と名づけたが、それは、ハイデッガーが一をザインと呼び、他をツァイトと名づけたのと同じやうに、思想性の條件の問題に言ひ及んでゐるのである。思想家（例へば本居宣長のやうな人）は一つの根源（歴史）に向つては聞いたが、二つの根源に十分觸れたとはいへない。又、或る思想家（例へば物理思想を日本に移植した志筑忠雄のやうな人）は一つの根源（自然）に向つては聞いたが、もう一つの根源（歴史）を考へたとはいへない。日蓮といふ佛教僧は、論戰を張るときは必ず歴史に訴へる。その點では論議が正々堂々としてゐる。日本佛教僧の中に珍らしい現象ですらある。けれども、どの佛教僧もさうであるやうに、人間や人間をとりまく環境の自然性といふことを少しも考慮しない。

#### 四 自然に聞く

佛教家のみでなく一般に日本の思想家には、右の二つの根源の中、特に自然に對して聞いてみるといふことが缺けてゐる。ゲエテが自然に就いて語り、「一切は自然の過失である、一切は自然の功績である」といふことを言つた。かうした自然ナチュアに就いての思想は、なかなか昔の日本人の精神生活の中に入つてくることはできなかった。「榮枯浮沈は天なり命なり」といふやうなことは、つねに繰返される考へであるが、ゲエテが思索したやうな *Nature* とは本質的に違つてゐる。

造られた自然と別物ではない造る自然に就いての考へが、ゲエテの思想の根柢にあるのであるが、さういふ自然は日本人には遠かつた。日本人は佛教によつて「即」といふ思想性を覺えたのであるが、これが自然觀察に於て大いに役に立つべきであつたらうに、さほど發展してゐない。自然に就いて思索する型の人、空海の言ひはじめた「即身」は、思想としては伸びず、結局眞言宗に於ける色々の事物にこだはることで終つてしまつてゐる。自然の中に自然人らしく棲み、自然物を身の周りにいつばいに置きながら、日本人は自然の思想を僅かしか所有しなかつた。自然に恵まれて自然に貧困であつた。法華經の言ひ方ではないが、長者の家の子であつて貧困であつたのである。

#### 五 歴史に聞く

「自然」でなくもう一つの根源「歴史」にたづねてみないための後思想も少くない。これは、近頃の日本の哲學者や文學者の理論にもよく見受けられる。最近の例を一つ引いて、私の言ひたいところをはつきりさせてみよう。佐藤春夫氏が、日本の文藝の特質としての「もののはれ」を主張することを一方で肯定し、他方で「もののはれ」説とは同一に取扱へない江戸時代の馬琴や近代での鷗外の文藝を擧げてゐられた。（『中央公論』正月號。）日本の文藝の傳統の中にさういふ二つのものがあることを指摘してゐられる點、敘述はかなり細かく、誰にとつても肯綮に價

する考察がありながら、さて、二個のものが羅列されたままになつてゐる。佐藤春夫氏を引き合ひに出して濟まないが、かういふことは氏に限らないので日本人の思想法の缺點ではあるまいか。佐藤氏は、山川均氏の「日本は前を向いてゐるか後を向いてゐるか」といふ論文を賞讃されて、日本文藝學のことが大いに問題になるべきを主張してゐられる。日本は後を向いてゐるといふやうなイデオロギイ的考察にすでに觸れられてゐるのであるから、傳統の歴史的なものに當然思考は伸びてゆき、何故に「ものあはれ」式の文藝思想と鷗外式の客觀的な主知的な文藝思想とが並んでゐるのか、何故に、馬琴が獨立してゐるやうに見えるのか、それらの問題が是非展開されるべきところまで来て、ぶつ切り切れてしまつてゐる。かういふのは、しつかりと一つの根源——歴史に聞くことをしてそこで眞理性への條件を獲得するといふことに缺けてゐるのではあるまいか。

思想性を分析するには、私は、私の擧げた二つの根源に就いて細かく論じてゆくべきであるが、それは別の機會にゆづりたいと思ふ。妄言の點は多謝。

## 二 俳句に於ける思想性

### 一 俳句研究のひとつの試み

俳句に於ける思想性を考察してみようと思ふのである。かういふ俳句研究の試みは、これまであまりなかつたかも知れない。しかし、俳句はふるい昔のもので、ただ鑑賞するにとどまるものであればとにかく、俳句は今日も亦創作されるものであり、現實の生活との關係が考へられ、或る場合はそのイデオロギイが求められたりすることがある以上、俳句の思想性は重要な問題であると思ふ。俳句に於ける思想性の問題が放置されてゐて、俳句と現實生活とが論議されるといふことは、俳句藝術にとつて喜ばしいことではない。

私は「俳句に於ける思想性」といふ題をかかげたものの、私は俳句の中には恰も柿の中に實があるやうに思想性があるとして、俳句の思想性を要求しようとしてゐるのではない。實は私は表題を「俳句に即ける思想性」としたのである。しかし、「於ける」を「即ける」としたところで、小面倒臭い感じを與へるだけでさほどの効果はない。この字は「即せる」と讀めば讀むべきを「即ける」と讀むやうに假名を振ることは、約束をせぬ限り無理な註文である。私は俳句の中

にある思想を考察しようとしてゐるのではなくて、俳句に即して獲得されてゐる思想を問題にしようとしてゐるのである。ドイツ語には「そのなかにある」(in)と「それにつけてある」(an)とを、はつきり區別して使ふ。「詩人が騎士たちのお城の中で」(in)うたふ」とはいふが「詩人が王様の宮庭の中で」(in)うたふ」とは言ひ表はさない。「詩人が王様の宮庭で」(an)うたふ」と言ひ表はす。宮庭は詩人がその中にゐて自由に振舞へるところではなかつたからである。私は俳句といふ城のなかの王様のことを問題にしようとしてゐるのではない。言ひ換へれば、俳句を俳句にしてゐるものの地位を、思想性で占めさせようとしてゐるのではない。私は俳句に即ける思想を問題にしようとしてゐるのである。

以上のやうな仕方でもつて、俳句の思想性を取扱はうとするのは、私としては、さびやしをりを尊ぶといふ俳句を、「詩」藝術として遠慮してかかつてゐるのである。私の遠慮は、ただ芭蕉や去來のやうな詩人に對する遠慮のみではない。現代の日本人は、日本文化のあらゆる部門に於て、思想性といふ見方を通じて日本文化を見直さねばならないものと思はれるが、その思想性の意味がまだ十分明瞭になつてはゐないことを慮つて、右のやうな用心深い題を出してゐるのである。少くとも私の解する思想の意義が、私にも明瞭になり人にも認容されるやうになれば、私は俳句そのものの思想性の分析に向つてゆくであらう。しかし、それは今の場合のことではないから、今はどこまでも「俳句に即ける思想性」を考察してみたいと思ふのである。

## 二 思想性の意味

我々が普通に文化といふとき、科學や藝術や宗教や道德のことを主としていつてゐる。しかし、これまで人々の間で日本文化が語られる場合は、このなかの藝術が最も好んで問題にされ、道德や宗教がこれに次いで問題にされてゐるやうである。日本文化の中の學問や思想は、専門家の間でしか考へられてゐない。ところが、最も屢々日本人にも外國人にも關心の的とせられてゐる藝術であるが、それが實は思想性に乏しいといふことは、殆どすべての批評家の一致してゐる所である。このことと、日本文化の中で學問や思想方面の文化があまり取り上げられてゐないことは、本質的に聯關する。さて、私は日本人の藝術のなかで、その表現様式からして、一層思想性や知性を容れないであらうと思はれて來たらしい俳句に就いて、その思想性を考察しようとしてゐる。さうだとすると、私は何より先きに私が思想性として概念してゐるものをはつきりさせねばならない。或る世界觀や小説に就いていへる思想性は、又詩についても同様言ひ得ると、私は考へてゐる。しかし、詩一般について云へることが俳句についても同様に言へるとは考へない。ここに私が讀者の注意を惹いて置きたいこの論文の意圖の一つがある。私が俳句の中の思想性でなく、俳句に即ける思想性を考へてみようとしてゐるといふ前述の用心は、このためでもある。思想性といふのは、直ぐにイデオロギイの意味ではない。思想性の中にはイデオロギイの問題

は當然含まれてゐるが、イデオロギイよりも最も一般的な根本的事柄である。むしろ、イデオロギイがこれ言はれ得るその土臺なのである。イデオロギイの土臺であるといふのではなく、イデオロギイが問題になり論議され得るその素地なのである。かういふ基礎からして論述を起すといふことが、また起さねばならぬといふことが、日本の文化享有者にとつての一つの特別の課題なのである。思想性といふことを改めて問題にせねばならぬといふことは、日本の文化批判の場合に限られてゐるものと思ふ。

それはさて置いて、人間の精神的働きには、人間生活と、これらを取り巻いてゐる自然、さういふ人間と自然の全體にゆきわたらうとする衝動がある。その全體の中の或る一部分だけに意識を局限し精神生活をとめて置かないで、悩みも喜びも憂ひも、希望もすべて、人間と自然との全體と關係づけてみようとする衝動がある。さうしてこそ、憂ひは合理化され、喜びは翼を得ることになる。この衝動は、情感や意欲よりも最もよく人間の知性にもとづくのである。人は、ひとつの意見をつくる、又は、ひとつの表現を試みる時、それをさきに言つたあの全體に關係づけようとする。そのとき全體の中の固定された一局部のみにいつも關係づけられることは、人の生命が喜ばない。地のあるところどこまでも伸び、空のあるところどこまでもひろがつてゆかうとする。一個の局面に偏しそれに固定してそれで満足しようとすることは、思想ではない。一口でいふと廣く聯關を求めてやまないものが思想である。次の句に注意してみる。

三ヶ月に地はおぼる也蕎麥の花 芭蕉

普通の人にはこの「地は」がなかなか出て來ないのだと思ふ。この「地」は、畑でないことは勿論、そこにみえてゐるいくばくかの土地ではない。月光のとどく限りの、臚に霞む無限の廣さである。而もそれは蕎麥の花がしろじろと咲いてゐる地上である。更に次の句に注意してみる。

世の夏や湖水にうかむ浪の上 芭蕉

ここでもまた、普通の人にはこの「世の」がなかなか出て來ないのであるまいかと思ふ。これは芭蕉が天津でうたつたものである。或る本では、「湖水にうかむ」が「湖水に疊む」となつてゐるが、冬の湖水の人との遠さとは違つて、夏の湖水は人の世の中に入つて來てゐる。前の句でもこの句でも、その中の「詩」は豊かな思想をうたつてゐる。

水學も乗物かさん天の川 芭蕉

ここでは、尙ほ一層伸びてゆく聯關のひろさが目立つてゐる。水學は人間が水を導き利用する術である。天の川は、渺々たる宇宙のなかの諸天體の配列である。芭蕉の主觀的狀態では目に見えてゐる天の川の觀照は思ふ存分飛翔を恣にしてゐる。蕪村の句で、

きく川に公家衆泊りけり天の河

にも右のやうな思想がないことはないが、格段の差があると思ふ。

### 三 思想性の具備すべき条件——自然と歴史

詩から遠ざかつた功利の世界では、人の心の動きは眞反對で、聯關を求めるよりも、一つのものへの固執力が強まってくる。そこには思想性は稀薄である。功利の世界では、人間生活の日常性ができ上るので、ひろく聯關が作りあげられようと作りあげられまいとそれにはかまつてはゐないのが、日常生活の實踐である。意識がひろく動くよりも、確實に實利のあることが求められる。狭くて固定することは少しも意としない。さういふ日常性は思想性のむしろ反對である。日常性に富んだ日本の文化遺産には、思想性が乏しいのは已むを得ぬことである。それでも併し、日本人の遺したもので、それが秀れてよい詩歌であれば思想性がなくてはならぬ筈である。ところが、傳統の俳句にはこの日常性が侮るべからざる要素となつてゐる、而もこれが俳句の大衆性を構成することになつてゐるのである。そこで、俳句の思想性の問題の考察は、一見困難な問題にぶつかるやうにみえる。

俳句の大衆性、或は或る意味での社會性といふことが論ぜられたものでは、かつて『俳句研究』に載つた如是閑氏の「實感の文學としての俳句」が問題になると思ふ。如是閑氏は「俳句は詩想よりは多數人の實感を表現してゐるといふ點で、特殊の文學である」と解してゐる。だから、「俳句に對するギルド的規制が餘りに因習的となつて、まるで社會的儀禮の如く、形式化してしまふ」のである。俳句では詩人たちでなく大衆の實感が表現できるといふことは、俳句には日常性が有力な要素となつてゐるといふ基礎があるがためである。自然についての感懐でも日常性の裏うちにしてあるものでないと、大衆の實感となりにくい。だから、その自然は、感觸のままなる自然にはあり得ない。俳句の世界での自然は、日常性と調和した造られた「自然」である。さういへば、誰にも直ぐに俳句の季節に於ける定型が想ひ起されるであらう。自然物の表象をもつこと、自然に對して感懐をもつことは、自然そのものと隔離して行はれてゐる、俳人の仲間の間でやりとり出来るやうな觀念的「自然」となつてしまつてゐる。このことは、大衆が、容易に俳句といふ「詩」に關係するためには、都合よいことであり、むしろ必須條件である。けれどもそれは俳句をほんたうの詩にするものではない。

私の以上の考察では、俳句が詩である限り俳句に思想性が見られる、といふことをいふために、思想性の意義を記述したのであるが、俳句は本來日常性といふ（思想とは反對な）ものを主要な要素にしてゐるといふ、困難な問題にぶつかつたのである。かやうに見てくると、私は漸次に私のこの論文の主題に近づいて來たのである。

さて、思想性の意味を明らかにするには、聯關がつくりあげられるといふことだけでは、甚だ十分でないのである。私が二のところ述べてみたことは、思想であつたら必ず具備してゐるべき性質をあげたに過ぎない。一口でいふと、思想の一般性を示しただけである。眞にひとつの學



説やひとつの作品やひとつの詩が、思想性を豊かにもつてゐるといふには、更に具備すべき條件が二つある。それは自然と歴史とである。詩には自然との直接の交渉がたえずなければならぬ。それと共に、歴史（又は社會）への關心をつねにもつてゐなければならぬ。ひとつの小説の思想性が豊かだといふには、この二つの條件を備へてゐなければならぬ。詩の場合もこれと少しも變りはない。しかし、俳句の場合は、どうであらうか。これが、日本にある特別の詩形としての俳句に於て、最も重要な問題となる。俳句の將來といふことは、この問題を外にしては決して論ぜられないと思ふ。

#### 四 自然との交渉の仕方

数少い俳句の理論家のなかで、支考は特に秀でてゐる。支考の人となりや彼の俳句そのものには論があるかも知れないが、彼の俳句の理論は尊重されてよい。支考は、俳句の「道理」や「物理」を云爲してゐる。考へて見るに、自然ほどこの道理や物理を表現してゐるものはない。人は事に觸れていづく憧れや望みを、自然の深い聯關のなかへ入れてみようとする——他の言葉でいふと自然のうちへ解き放たうとする。自然は又それを容れてくれるのである。芭蕉が「造化にしたがひ造化にかへれ」といつたことには、俳句にとつて最も本質的なものが言ひ得られてゐる。さてしかし、日本人はどういふやうにして自然の中へ放たれて行つたか。自然をどう解釋してゐたか。

日本人はその點で全く特異の仕方をしたのである。ヨオロッパ人の場合では、自然の中に入り自然から歸つてくるにしても、それは知性に導かれたのである。人を自然へ引き入れるものは知性であつた。自然はその本性上、人間の情感や意欲よりも知性と同質的な要素に富んでゐる。勿論、自然との感觸には情感や意欲を抜きではなかつたが、人間と自然とを結ぶものは知性であつた。むしろヨオロッパ人が自然と結ばれるその様式の訓練が、ヨオロッパ的知性なのである。この事實のもとには、ヨオロッパ人の實生活の仕方の基本となるもの即ち生産の方法が規定力として働いてゐたこといふまでもない。ヨオロッパの詩人の自然の觀照にとつては、自然哲學や數字的知識が、物理學や化學の知識が、どのくらゐ力となつたか分らない。それは或る場合、概念の體系としての自然を、詩人に握らせたこともあつたであらうが、しかし、自然から學んだ叡智に導かれて、どの位自然物に入つてゆき、自然の深さを感ぜし得たかわからない。自然の條理に従つたがために、どの位素直な詩情を手に入れたかわからない。そして、どの位詩の感動を通じて人間を醇化したかわからない。これはしかし、日本人にはわづかしかなかつたのである。日本人の場合では、自然への滲透は知性によるのではなかつた。直接の情感によつたのである。無駄は多かつたか知れないが、ひとつひとつの自然物にひとつひとつ具體的に感受をやつたのである。

結ぶより 早齒にひびく 泉かな 芭蕉

閑さや 岩にしみ入 蟬の聲 同

これは端的な感受である。つきなみの俳句に共通のつくられた観念の上の「自然」は微塵も見られない。

聲 すみて 北斗に ひびく 砧哉 芭蕉

秋 海棠 西瓜の色に 咲に けり 同

この秋海棠の句であるが、これは決して單なる色の感覚が楽しまれてゐるとは私には思はれない。私は、色が自然のなかへ深く入つて行つて見られてゐるのを、感じる。北斗の句の如きは、素朴であるが、澄んだ知性すらも感じられる。

火を 焚て 今宵は 屋根の 霜消さん 芭蕉

これは決して風流がうたはれてゐるのではない。感覺的に自然の中へ入つてゆき、又寒がる人の世の中へ戻りつしてゐる。ここには、溫度といふ知性の産物が自然と人間との間に少しも入つてはゐない。恐らく圍爐裏であらうが、細々と焚かれる火を通して無際限の寒空が感じられてゐる。

櫓の 聲 波うつて 腸氷夜や なみだ 芭蕉

この句は、「深川の冬の夜の感」であつて、想像では少しもない。腸氷る人體を通じて自然と結ばれてゐることは、悲しく可笑しいほどであるが、これほど自然であることはない。それでも、安易に人情を請求せられる俳句よりも、人はこの句のなかの「櫓の聲」に人間同志の愛を喚び起される。

瓶 ねるる 夜の 氷の ねざめ哉 芭蕉

これも寒夜の吟である。知性は出てゐないが、自然が觀念論的でなく把握されてゐる。

私は自然の中に入つてゆくその仕方が、ただ感覺であり感受であるといつた。ヨオロッパの知性による場合と比べて、かくいふより外に言表の方法が、今のところないからである。けれども、一步芭蕉の詩から出て、型にはまつた句が自然をうたつてゐるに比べてみると、感覺の日常性的鈍さを破つて、新鮮に自然と結び合つてゐるのを感じる。私はこれは、芭蕉に於ける句の思想性であると考へる。詩人がうたいたいものは、感覺を通じて自然の中に解き放たれ、日常性の陳腐から離脱して、ゆきたいところにゆき、伸びたいところへ伸び、豊かな廣い聯關を得て、そして而も一句のうちに澄明な形像となつて出てゐる。

私はいつかしら芭蕉だけを問題にしてゐたが、

蕭條として 石に 日の 入枯野かな

こがらしや 岩に 裂行水の 聲

といふやうな蕪村の句の中にも、同じものを感じる。しかし、なんとしても蕪村は情調の詩人であるが、芭蕉は感覺の詩人である。この感覺詩人は同時に又思想の詩人である。

古池や 蛙飛こむ 水のおと

の句でも、「古池や蛙飛、だる水の音」、「山吹や蛙飛込む水の音」といふ句もあつたところからみても、このところの水の音は、この句の重さをなすものと思はれる。さびといふものが抽象的に狙はれて獲得されるやうなものであれば、なんでもないものである。なんにしてもこの水の音は、この詩人にとつて無限の魅惑である。

蓑 虫 の 音 を 聞 に 來 よ 艸 の 庵 芭 蕉

「あき風のかなしげな」夕ぐれに自分だけでなく、蓑虫の音を友も来て聞けといふのである。それは勿論「くさの戸ほそ」にあつて蕭條たる秋風を感じてゐるのであるが、微かな蓑虫の音を通して自然のなかに入り込んでゐるところが、この詩の事實である。

音や觸覺でなくて、重さを通じて自然をひた押しに強く感じさせてゐる句はいくらもある。

む ざ ん や な 甲 の 下 の き り ぎ り す

かういふやうな幅のある俳句を、この外にさういくつも見出すことができない。きりぎりすがうたはれてゐるのであるか、古武士の甲がうたはれてゐるのであるか。この句の詩は、さういふ狭さでない。一茶の句の中には、小さい動物に對する愛憐と同感がうたはれて、押しへしがれた下層の人間生活が描かれてゐるが、この句にはずつと廣い世界がある。この句のなかに、人はかぼそい聲で短い生を鳴きつづけるきりぎりすを感じる。けれども、これと對比して物具ものぐさいかめしい權勢と風雅で一世にきこえた武士、而もその武士は今も儂く消えてゐるといふ歴史の法則の前まへに立たされる。現在生きてゐて生きる歡びを奏でてゐるといふ點では、哀れむざんなるものはきりぎりすではなくて、甲の主であり人間である。それよりもなほ直接に感覺されるものは、脊椎のないこの小動物の身に感じられる重いかぶとである。きりぎりすが甲の下敷となつてゐるわけではないが、いや應なく感じられる物質の重力である。私はかういふ句の中に、自然のなかへ感覺的に入つてゆく詩人を見出すのである。かういふ點が、日本の俳句に於ける特殊の思想性であると思ふ。

自然のなかに沁み込むやうに（といふのが、感覺的に自然とつながるがためなのであるが）、自然と關係してゆくといふやうな句が、芭蕉のなかに幾つも見出される。

夜 竊 に 蟲 は 月 下 の 栗 を 窺

木 を 伐 て 本 口 見 る や け ぶ の 月

いなづまを手にとる闇の紙燭哉

明ぼのやしら魚しろきこと一寸

自然と一つになるといふことがよく言はれるが、ここでは自然のなかにゆき互つてゐる知性と人間の中に教養されてゐる知性とが親和的に結合するといふのでは少しもない。一つ一つの自然物にその都度感觸を通じて自然と一つになるのである。ヨオロッパ的な意味では、思想ではないかのやうであるが、やはり思想である。自然科学の起らなかつた國に生れた感覺による思想であ

る。

## 五 歴史の世界との交渉

歴史の世界との交渉も亦、法則的・知性的には行はれない。感覚を通じて刺戟されて湧き起るところの感懐が、歴史との臍の緒である。秀でた詩としての俳句では、歴史の世界との内的交渉は、故實と連絡をつけたり單なる懷古を利用したりすることによつてなされるのではない。やはり自然物との直接の感觸を通して、ひろく聯關を創りあげるところに出て來てゐる。さういふ句でも、芭蕉の詩が代表的である。先きのきりぎりすの句はここでも問題になると思ふが、

木曾殿と背あはする夜寒哉

すでに木曾義仲の歴史的舞臺は遠く幾代かの昔に消え去つてしまつたこの宵、木曾塚無名庵に一夜をあかした詩人（又玄）にとつては、歴史家でない誰の身の上にも、自然の世界に入つてゆくとは全く別な聯關に入つてゆくのであつて、歴史推移の鐵則を考へないではゐられない。而もそれは、夜寒のうちに肉體一枚の背中に感ずるのであると言つては、言ひ過ぎであらうか。

夏草や兵共が夢の跡

元祿の時代の中にもてみれば、兵士どもが夏草のうへに假寝した戰國の世は、遠い昔のことであらうが、すべてを夢の跡とただ詠歎する緊張のない「太平」の時代相が、切實に描かれてゐる。

而もそれは、今青草の萌え出てゐる高館の城跡を目に沁み入るほど見てである。「國破れて山河あり城春にして青みたりと笠打敷て時のうつるまで泪を落し侍りぬ」といふのが芭蕉がこの句の前に記してゐる文である。われわれも亦、この句を讀むと、春の野原が青みわたるやうに、心の中に思想の湧き起るのを享有するのである。

旅に病で夢は枯野をかけ廻る

この詩を前にしてゐるとどういふ仕方でも自然の世界の中に入り込み、どういふ仕方でも歴史の世界の中に入り込んでゐるのか、その區別だてはしたくない。ただこの句に即いてなんといふ豊饒の思想が獲得されてゐるかを認識することができる。吾々は元祿の時代を考へてみよう。學術が開けてゐるわけでもなく、政治への自由が享有されてゐるわけでもなく、といつて海外への企業的飛躍が試みられるわけではない。蕉門にあつまる俊才たちのかういふ無意識の鬱積は、又芭蕉の思想生活に反映してゐたらう。かういふ事實は、彼らの時代と社會の環境の故である。どこで病みついて、それは旅である。人ごとでない彼らの時代を見るがよい。それが彼らの生きた世の中である。私は、芭蕉を本來家をもたず世を離れた詩人のやうに絶對的に規定してゐる大抵の評論をとらない。彼自身の言葉であるが、「是非胸中にたたかうてこれが爲に身安からず」といふ焦慮する芭蕉を、私は私の前に描いてみる。「夢は枯野をかけ廻る」といふ句が吾々を衝擊するものは、もはや自然としての自然でなく、歴史としての歴史でなく、自然と歴史の統一の世界

である。否、それが、病臥の肉體を通して、吾々の前に稀なる表現力をもつて展開されてゐることである。

### 六 結語

ここではじめて、先きの矛盾が解かれることができる。矛盾といふのは、日常性に富んだ俳句がどうして思想性を獲得するかである。俳句が大衆の所有物であつた日常性を濃くもつてゐれば、芭蕉はその革新者であつたのである。この革新に伴うて、俳句は思想性をどの位取戻し獲得したか知れなかつたのである。さて、私は俳句に於ける思想性を考察するつもりで、實は殆んど芭蕉に就いて語つたことになつた。芭蕉以外の數多くの俳人の詩の中にも、芭蕉に於て見たやうな詩が見出されないのではない。しかし、特にこの詩人が、擢んで、俳句に於ける思想を見せてゐることは動かすことのできない事實である。このやうに、或る特定の極めて少數の、若しくは一二の天才のみが指摘されるといふことは、日本の哲學的理論や小説に於ても言ひ得るのである。このやうに文化の最も高い水準にほんの僅少の人のみが見られたといふこと事態が、日本の文化の特質と考へられるのである。これはあらゆる人の教養にあつて汎通的たり得る知性が、日本文化の第一線になつたがためであらうと思ふ。その又理由の實質的分析も可能でなくはないが、私はここでは、日本

本の俳句に於ける思想性と、この思想性の獲得の甚だ困難な專業であつたこととを、述べることにとめて置かうと思ふ。

## 三 思想の日本的と獨逸的

### 一 問題のあり箇所

人間は昔から思想を、炭酸ガスのやうに吐き出してゐるのである。日本人は西歐人以上に手足ばかり動かして來たのではない。過去に實行して來たことやこれから行動することに就いての考へを、書きとめて置くといふことで、日本人は西歐人より怠惰でゐたのではない。大學をもつたり圖書館をもつことは、西洋人にはるかに遅れたとしても、いろんな多種多様な形式でもつて、頭のなかで思想を働かして來たことでは、なかなか西洋人以下ではない。むしろ、日常生活を豊富にするためのあらゆる言ひぐさしぐさのなかに、形をもたない思想が盛んに息づいてゐたのである。或る獨逸人(といふのは、『日本文學史』(ポッツダム)と『日本宗教史』(東京)を書いたM・グンデルト氏のことであるが)は、日本人が花! と表現するときは、獨逸人がブルウメ(Blume)と表現するときよりも、ずつと感覺的だと言つた、そして「秋」についても春につ

いても同じことがいへると言つた。「ハナ」は花の眼に見える現象がそのまま口の音になつた感じがする。しかし、獨逸語のブルウメには深さがある。ただ眼にうつる花ではなく一種の變遷として眺める。土の根から出て蕾んで開いた變遷をほかに思はせる。——といふ意見であつた。この觀察は、多少値引きしていいが、大體當つてゐる。けれども、吾々は感覺に於ける日本人の明るさと輕さを認めるが、日本人は生花としての「花」を見る別の形式をもつてゐたことを、考へて置かねばならない。ここには「花」の別の思想がある。日本人は、西洋人が靴に於てもつよりも、下駄に於てはるかに豐饒な生活範圍をもつてゐる。そこまでも日本人の場合では思想だと言はねばならないのだが、さういふところに日本人の指のやうな短太い思想の世界をもつてゐる。傘や杖やかぶりものや、筆や墨やにもかやうな思想を豊富にもつてゐる。その代り、「花」の科學を持たなかつたし、商品學も發達させはしなかつた。生藥（まじり）や藥料（やくりょう）管（をかういふことに關しての大衆の生活を具體的に傳へるものとして川柳や狂言が注）にかすかすの想ひの世界をもつてゐたが、醫療器の科學をば發達させはしなかつた。かやうに、日本人は日常生活を深化させ美化させることを知つてゐた。従つて、そこに考への、思ひの世界をもつてゐる。しかしそれらは感覺では勿論なく、といつて單なる知覺ではない。むしろ想像であつて、廣くとれば思想である。しかし、それ自身發展はしない思想、矛盾を含まない思想である。日本の各般の學問を通じて見ると、その中の思想は發展的ではない。日本人は行爲の世界で發展的である。

認識や理論に對する態度の日本人的と獨逸人的とを問題にしようとするには、以上のやうな點からはつきり觀察を作りあげてゆかねばならない。それは勿論、日本人は今日の醫學では獨逸人のその方の學術以上であるといふやうなことが言はれる場合、換言すれば、資本主義的社會に於て躍進的に發達し、そして資本主義的社會様式と密接にくつついてゐる近代科學の理論及び技術の上からかれこれいふ場合には、ひとりの獨逸人の研究室の助手も日本人のそれも少しも變りはないかも知れないけれども、世界やイデオロギイを云爲するといふ段になると、思想の獨逸的と日本的とは少からざる區別をもつてゐるのである。生産の技術に直接に關係する理論であつたら、これを取入れ發展せしめる力に於ては、日本人は素晴らしい。それは日本人の行爲に於ける發展性の、ひとつの優越性なのである。それは科學そのものではなく、本來の思想ではないのである。

## 二 兩者の思想的遺産

日本人は、風流、兵事、衛生の上では上述のあの日本人のもつ「思想」を隨分働かしてゐたのである。歌論や兵學や醫學では多くの文獻を遺してゐるのである。そこでこれらの文獻のなかに見られる思想と獨逸人のそれとを比較すると、判然と思想の日本的と獨逸的とが擱める重要な方法の一つが得られるのである。尤も、私が日本人の相手に獨逸人を選んでゐるのは、かくする方が編輯者が私に與へた課題の本意にも副ふが、西洋人のなかで獨逸人が最も理論的で、思想的で

あると考へたからである。さて、先きの問題を兵學の方で見ても、私の『辯證法談叢』のなかでその一端を述べたから、ここでは歌論について言つてみる。歌論の文獻は相當に多い。歌論よりも古い言葉に日本には歌學といふのがある。歌學にしたところで、和歌の美學にはなつてゐない。賀茂真淵は、「古歌を解する事を學ぶを歌學といふ」と言つてゐる。これだけみても、歌を解する技術といふことが、直ぐに察せられる。紀貫之の『古今和歌集』の序文をはじめとして、中世、近世のどの歌論集を見ても、歌の美學をやらないのは勿論、歌と生活との聯關を特に論じたものはない。況や、これを體系的に組織したものは絶無である。ただ、歌を味はふ、又は作る實際の技術の側面から考慮、穿鑿、つまり思想で充満してゐるのである。

知識や思想そのものを對象とする文獻はといふことになれば、日本にもないことはない。古くは不立文字で押通してゐる禪宗の僧侶に學問論が最も多いのも、日本らしいのである。江戸時代になつては、殊に享保の頃から文化文政の頃に至つては、知識や學問を特に問題として取扱つてゐる文獻は相當にある。けれども、獨逸はその方で世界の寶庫である。ドストエフスキイがシベリア流刑地から要求してゐる書物は、コオランの外には、カントの『純粹理性批判』とヘゲルの『哲學史』とである。そして「私の將來は懸つてこれらの本にあります」と言ひ添へてゐる。ドストエフスキイの仕事がカントやヘゲルにどのくらゐ影響されたか、どの位讀んだかは、まだ明瞭にわかつてはゐない。それは今問題ではなく、欽仰された獨逸人の思想が問題である。ま

たヘゲルが生きてゐた一八二〇年代にもロシアの青年の中には、ヘゲル研究の群があつた。佛蘭西のジイドが、ゲエテの思想に捧げた愛敬の念は實に深い。それはひとりゲエテではなく、レッシング、ヴィンケルマン、ヘルデル等の獨逸思想家をその背後にもつたゲエテなのであつた。

### 三 獨逸的思想の日本的移入

日本にはどのくらゐ獨逸人が育てた「思想」が取入れられたか。日本でできた哲學書の大半は、獨逸人の哲學に負うてゐる。獨逸の詩人の思想を受けとつた日本人の努力は、日本人が獨逸人の哲學思想を取入れるために拂つた注意と努力よりは、すつと大きいものではあるまいか。獨逸人の「思素」(因みに、中江藤樹は「思素」といふ言葉は「至善ノ能慮ニ任セス、智ヲ用〔ヒ〕穿鑿スルコト」と解すべきとし、「窮索」の語と同意だと言つてゐる。)が理解せられないでは、獨逸人の詩は裸では傳はらない。

そこで、日本人が持つ前述の「思想」と、移植された獨逸人の哲學とはどう結びついたか? 更に又、十分その發展の可能性があつたか? 日本人が短時日でもつて獨逸の哲學を征服しようとした意志と精力とは、むしろ日本人の行動上の發展性に屬してゐる。獨逸人の思想に結びついた最初の日本の學者は、多くは前もつて朱子學の思辨哲學の影響のもとにゐた。宋學を通じてうけた日本人の思想的訓練は、獨逸哲學の移入に大いにあづかつて力があつたと思ふ。しかし日

本人はその意志と努力に比較して、獨逸人の哲學思想をどれだけ理解したか？ 遺憾ながら、それは否定される。ひとつ實例をあげれば、カント哲學はかほどに宣傳されながら、難解の點に到る手前で、停頓してしまつてゐる。それは、カント否定派の哲學が引續き移入されたにも原因はあるが、思想の上での執拗な強靱性がまだ日本にはないがためである。ヘゲルについても同様である。それに反して、哲學思想の翻譯は着々實行されて來た。ここでも、日本人のその方の服務的實踐力が見遁されることができない。

日本人は昔からどういふ哲學思想をもつたか。かういふ問題はひとつも明かにされてゐない。日本人は、道理や條理を追ふことを輕蔑して來たのではない。「道理」といふ言葉はもとより支那傳來のものであるが、空海なぞ早くから使つてゐる。惠心でも「道理法然」なぞといふことを言つて、單なる理窟とさうでない道理とを明瞭にしようとしてゐる。ことあげすることを嫌ふ宣長なども、「西の方の外國より、さまざまの事さまざまの物の渡り入來つて、それを取用ふるも、みな善惡の神のおはからひにて、これ又さやうになり來るべき道理のあることなり」と言つてゐる。この「道理」を組織的に發展させれば、歴史哲學が成立するのであるが、日本人はさういふことはやらなかつた。

獨逸人は、「純粹」といふことをよくいふ。例へばカントなどのいふ「純粹」は、ものの諸性質を抽象して後にのこつた本質的で濁り氣のないものを指す場合が相當あるが、ヘゲルに至ると、

もう「固有」「本來」などの意義も加はつてくる。日本人には、抽象から作りあげられた「純粹」はないから初めから純粹は、「精粹」(これは宣長の言葉)の意味をもち、「歌は我國の純粹なり」などと云つてしまふ。

私は日本人に、科學的思想の發展性のなかつたことを悲しまない。それより行動上の發展性の強烈であつたことに、今後の問題として、多くの期待がかけられる。これまではよい。しかし、國と國との交通と貿易、個人個人の人間的交渉が、頻繁になればなるほど、人間の社會生活が極めて煩雜を加へてくる。これをよく處理し、人類の生活を全からしめるには、想像と感覺との境界に躊躇する思想でなく、發展し得る理論や生動する認識が、人間生活に對して強く要望せられる。日本人はその行動力の強靱性に加へて、新鮮な大氣を吸ひ、これを吐き出すやうに、博く大きい思想を吐くやうにならねばならない。新鮮で自由に強大な思想をである。

#### 四 南 畫 と 論 理

##### 一 全體の關係

かういふ題で南畫が考察されたといふやうなことは、これまで恐らくなかつたかも知れない。



しかし、私は南畫を論理の問題と結び合はしてみると、南畫について要望される或る大切な面がとらへられはしないかと思ふのである。といつて、私は南畫に理窟をつけて興がつてみようといふのではない。むしろ世の中の人のいはゆる南畫的なものに對して反對のことをいふやうになるかも知れない。

南畫を描く心の置き方とか心の鍛へ方とかいふやうなことなら、或は南畫を修める人には役立つかも知れない。描くといふ技術からいふと、論理のことなぞ南畫の勉強には邪魔にこそなれ、なんの役にも立ちはしないかも知れない。實際、昔から日本で夥しく書かれた畫論を見ると、殆んど悉くが描く實技についての本ばかりである。それは茶道などについてもいへることである。草にしる、山にしる、描かうとするときの、こちらの(つまり主觀)の心構へや運筆といふやうなことばかりを日本人は多く考へてきたやうに思へる。描かれる草や花の向側から、草や花を描いたり想を鍊つたりする人間を見るその全體の關係、さういふ全體の關係を考へるといふやうなことは、なかつたやうに思ふ。描かれる物の向側からといふのは少し思ひ切つた言ひ方なので、私の言ひたいのは、全體の關係をつかまへて見たらどうかといふのである。だから、南畫の心理でなく南畫の論理を問題にするのである。

さういふと、——よしわかつた、それなら禪僧が南畫について言ひもし、考へもし、しもしてきた。けれども、いはゆる禪僧の南畫必ずしも好い南畫ではない——といふ人が少くないと思ふ。

そのことなら私にも異論はなく、私も同じやうに考へてゐる。禪僧はなんとしても本業からいふと、概念を通じて仕事をしてゐる。さういふ仕事として道元の『正法眼藏』がどのくらゐすぐれたものか、當つてみて驚かされる。傑れた禪僧はものをほんたうの意味で客觀的に見ることのできた人である。だから、描かれる木や草や人の手前からでなく、向ふ側から見るやうな見方もしたらうと思ふ。しかし禪僧は禪僧である。禪僧でもただの人でもそれは問題ではない。南畫を仕事にした人に問題を置かねばならない。

## 二 双方から押しつまる世界

去年の『南畫鑑賞』の一月號で高村光太郎氏が、畫の詩精神のことを、それは人間が自然なり人生に對して「眞面目になつた、のつびきならぬ、おしつまつた精神である」と、言つてゐられた。ホキットマンは、こののつびきならぬところをよく詩にうたつた詩人であつたと思ふ。のつびきならぬといふのは、よい表現である。おしつまつたと言つてもよいかも知れぬ。しかし、ゆくところまでいつておしつまつたそれではない。さういふ一方的なおしつまりではない。主觀から客觀へ迫り込んだのではない。草や木も人間に對してゐて、人間も草や木に對してゐて、その間のどうにもならない、棒押でいふと棒がホキットと折れるその直前ののつびきならぬところ、さういふやうな雙方から、おしつまつた、まさにそこで一線が投げ出されるやうな「ところ」である。

わたしがかやうにいふのは、これまで存在したこともない又これからも存在もしないやうな偉大な天才としての南畫家を想像してさういふ畫家ならああいふ「ところ」が掴むことができやうといったやうな、徒らなる「理想」をいつてゐるのではない。多くのよい鑑賞者を動かすやうな畫は多少ともさういふ「ところ」を掴んだ畫だと思ふ。さういふ畫家は、徒らに生活の清高をたのんで生命力が枯渇に近づくやうな人々の間には居ないのである。さういふ人間とは、一木一草だつて棒押しをしてはくれない。山は迫つて來てはくれない。それこそ、文字通り「獨り」樂しめばよいのである。

### 三 緊張の極點

草はむしり取つてみると、青い汁液で人の指を染めるし、強い匂ひで鼻を刺戟するのである。墨の色ひと撫でといふやうなものではない。山はたどりついて踏んでみれば濕つた土であり、硬い石である、これに登れば、こちらの心臓をドキドキ打たせるものである。小鳥の喉をふくらませたり轟々たる嵐を呼ぶ大きい物質である。ひとなぐりの筆にこもるやうなものではない。生きた草と紙に描かれた線、聳える山とひとなぐりの筆のあと、凡そこれほど正反對のものではなく、またこれほど似かよらぬものはないのである。この似もつかず、むしろ豊富と單純との對立ですらあるこの不思議の對立の眞中に位置してゐるのが畫家なのである。限りなき豊かさと限りなき

單一との間の緊張の極點に位置してあるものが、南畫なのである。私にはさういふ意味で南畫が問題なのである、わけもなく寂しさや枯淡を求めての南畫なら、わたしに興味はない。以上のやうなことがらは南畫の心構へや氣持といふやうなことではない。

そこで、ああいふのつびきならぬ危いところへ位置してゐる人が更に問題である。力いづばいに自然と接觸し、人間と交渉してゐる人であつて欲しい。興へられた人間の性能の或るものを、退化枯死させるやうな人の南畫は私には面白くない。その反對の人を畫家以外で探すと、芭蕉のやうな人が直ぐに考へられる。割合に人が問題にしない人であるが、皆川淇園のやうな人もゐる。次の言葉は空海のものであつたかと思ふが、「進徳爲智力尠。退耕力不任」といふやうなことを日本人はあまりいはないのである。自然を愛し自然と戦ひ人欲を殺さず、讀んで考へ透す人、それに近い人の畫が南畫的なものの特質をよく掴むのではないかと思ふ。

玉堂や鐵齋の畫が喜んで鑑賞されるのは、右のやうな事情のためである。竹田も又その方の人である。

自然や社會の中に充溢してゐる矛盾せる條理——これから離れようとする南畫は、つれづれなるままに畫かれるものに過ぎないのではあるまいか。

## 第五章 易に就いて

## 一 「易」と科學性

## 一 眞理を愛する楚人

易といへば、恐らく直ぐに夜の路上提燈の灯影で筮竹をさばいてゐる易の占師が想ひ起されることであらう。なんとしても近代感覺とはひどくかけはなれたものである。さういふ易が日本の黎明を準備した思想の一つであることは、さほど人の注意を惹いてゐないやうだ。

或る夜、私が横濱の埠頭近くの明るい街を歩いてゐると、ひとりの占師の前に「科學的、辯證法的」といふ文字の書かれてゐる白い巾がさがつてゐるのが眼に入つた。私は微笑せざるを得なかつた。少し歩いてゐるうち、いつか私の頭の中には、秦の始皇帝の時代のことか想ひ出されてゐた。

それは外でもない、その中に歴史哲學と言はうかとかくさういふ思想を豊かに含んでゐた易が、秦の焚書令から洩れたことをである。どうしてさういふ易の書が「豺狼の心を奮つた」秦政

府から焼かれずに濟んだのであらうか。

その理由はもう昔から知れてゐるので、すでに隋書の中に「秦書を焚くに及んで、周易獨りト筮を以て存することを得」（經藉志）とある。眞理を愛し學問を好んだのは、秦人ではなく、楚人であつたのであるが、その楚人たちはト筮を以て人の吉凶禍福を占ふことを業として、それでもつて易の科學性を掩護してゐたのである。たとひ素朴にせよ、物の條理を論じ、移りゆく世界の發展の原理を論じた易思想が、神祕的なことをいふ占筮の陰に隠れて傳はらねばならなかつたといふことは、何を語つてゐるのであらうか。

科學性と人はたやすくいふが、生やさしくは傳はらず、少くとも裸の儘では傳はらなかつたのではあるまいか。——さういふことをとりとめもなく考へつつ私は冷たい街の中を歩いてゐた。

## 二 宋哲學の易

その後、私に問題になつたのは、易が日本に來てはどうだつたかといふことである。八卦のことは、あの神祕的なものの好きな眞言の空海が自分の主著の中で言つてゐるから、日本に易のあつたことは古いことだらう。日本には、幸か不幸かそこはわからぬが、易思想をすつかりト筮化してしまつたあの宋哲學の易が、近世になつて入つて來て、これがひろがつた。この易は初めから科學性は骨抜きであつた。「先天の學は心法なり。萬化萬事心より生ず」（朱子）といつた調

子なのである。徳川幕府が朱子學を思想統制のためにつかつたのは、よい廻り合はせてあつたといへる。それに、日本には咸陽の都三月紅なりといふやうな大きい事變はなく、「楚人」を戦慄させるやうなことは儒教の上にはなかつたから。かうして卜筮は盛んになつて行つた。かういふ易は、自然のことも歴史のことも言はぬから、安全である。個人の心の秘密を探るのだと言ひ、或は又、人の飽くなき欲望を遂げさせるやうにと、占つてゐれば、太平であるのだが、世の中の人にはさういふ易をともしれば、哲學の名前で宣傳するから、哲學にも怪しいものがないかかしらん入つてゐる譯である。

しかし、私はここで愉快な想像をめぐらしてみてもよいらしいのである。といふのは、支那で卜筮の陰に隠れてゐた易思想は、却つて日本で花を開き實を結んだのではないかと思へるからである。

### 三 開物學

私は近頃或る人から、シヴィリゼエションといふ外國語に對して明治初年の頃「開成」といふ文字が當てられてゐたと、聞いた。それから私の想像は快速度に駆け廻つた。日本人は、コロニイを「開國」とか「開業」といふやうに早くから譯してゐたことも思ひ出された。易の研究をしてゐた昔の支那人たちは、易とはどんなものかといふ問ひに對しては、「易開物成務オホヘリ。宵ヘリ天下

之道ヲ」と言つてゐたのである。これは卜筮としての易ではない。開物とは、自然や人間の一切の物を開明してゆくことである。「開國クワク」ことから産業の開拓まで、みな含んでゐる。ところがこの「開物之學」を樹てようとしたのは、支那人ではなく日本人であつた。私はそれは皆川淇園であらうと思ふ。

そこでかういふことをひとつ考へてみる。日本民族ほど自分の中に閉ぢ籠つてゐたものはなかつた。いふまでもなく折々外來文化を受け容れてゐた。日本人はそれを上手に咀嚼して藏つて置いたのである。さうするうちに醗酵して、中に宗教や神祕的思想がぐさぐさするほど蓄へられた。けれども山や川や海は開拓されずゐた。珍らしい草木や鳥獸や魚類は澤山あつたが、殺生罪の習慣で人の手に對して封じられてゐた。さまざまの鑛物は土の下に眠つてゐた。

この閉ぢ籠められた自然の開拓のことをいひ出したのは「開物の學業」を唱へた佐藤信淵である。信淵は、政府は人をして「開物學」を講ぜしめねばならぬと論じたことがあつた。信淵は自分の家學の獨創を誇りたい人だつたから、開物に精しかつた人を、支那上代の最も古いところへもつてゆき、易のことはいはずなかつた。日本で早く、易の「開物成務」といふことを自然の學術的研究に結びつけたのは、ずつと古く貝原益軒なのだが、さういふ人のことは言つてゐない。益軒は「物理の學」が好きだと言つた人だが、この人は彼の大きな自然誌『大和本草』の中で、「開物成務」のことを早く説いてゐた。