

## 貝原益軒の『大疑録』を読む

張 敏

まえがき

- I. 大疑問の提起
- II. 理気一体論
- III. 性の一本と万殊
- IV. 「時動静」及び「理無窮」、「日新日進」説  
むすびにかえて

キーワード：理気一体論、時動静、理無窮

まえがき

日本思想史上で、朱子学の窮理格物精神を経験科学の方向へ発展させたのは、江戸前期の卓越した朱子学者、貝原益軒に始まる。

貝原益軒は筑前（福岡県）の人で、寛永七年（1630年）に生まれ、正徳四年（1714年）に数え年八十五歳でなくなった。名を篤信、字を子誠、久しく損軒と号したが、晩年にそれを改めて益軒と号した。益軒が一生において読破した書籍は約千三百部に達している（漢籍は約758部、和書は約596部）。益軒は38才から著述を始め、著書数は77種類、百数十にのぼる。彼の『大和本草』は医学薬草に関する日本における初めての著書として、博学と実証の方法論を展開した。日本における最初の『近思録』の注釈本である『近思録備考』は益軒の筆に成るものである。『和俗童子訓』、『大和俗訓』、『楽訓』な

どの十訓は益軒の教育思想を明らかにしている。晩年に著わされた『慎思録』と『大疑録』は日本思想史上の重要な一編となった。特に『大疑録』において朱子学批判が編み出されることで、益軒は近世日本の思想史において重要な位置を占めるようになった。益軒は朱子学を尊信しながらも疑うべきは疑い、朱子の理気論を否定して理気をもって一元とする宇宙観を取ったが、朱子学の「即物窮理」の格物精神を継承実践し、その経験合理主義の一面を発展させた。

さしあたり、貝原益軒の一生に亘る研究の集大成としての晩年の著述『大疑録』について、筆者なりの論を試みることにする。

### I. 大疑問の提起

貝原益軒は朱子学の信奉者である。14、5歳より儒学の書を読み始め、それを宗師とすることを志して、生涯をかけて朱子学の教育と研究に携わってきた。しかし、晩年になるにつれて朱子の説に疑念を抱き、満84歳に『大疑録』を書き残して逝去した。

今、『大疑録』は『益軒全集卷之二』に収録されている。『大疑録』の中には次のような一節がある。

「秦・漢以来の載籍、私、若干部なるを知らず。その中、好書もとより多く、枚挙すべから

ず。然れども、義理純正にして雑ならず、論説  
広博にして明備し、学者の益を得ること窮まり  
なきものは朱子の書にしくはなし。故に天下の  
理、その中に於いて、これを求めて得ざるもの、  
鮮し。譬へば、広肆の中に入りて、有用の物を  
探求するに、求むる所としてその中にあらざる  
なきが如し。吾が曹幸に朱子の後に生まれて、  
その書を窺ふを得るは、無窮の幸、又罔極の恩  
ありと謂ふべきなり。故に吾もまた、これを敬  
ふこと神明の如く、これを信ずること蒼龜の如  
し」<sup>(1)</sup>

こうした益軒の本音を聞けば、彼が如何に朱  
子を神明のように尊重し、如何に朱子学を蒼龜  
のように信奉したかが分かる。しかし、その一  
方で、益軒は『大疑録』の中で朱子学に対する  
疑問を提出している。益軒が朱子学を信奉しな  
がら、それを疑問としたのは一体どういうわけ  
であろうか。

『大疑録』序の初頭にまず朱子の教えが以下  
のように引用されている。

「朱子曰く、『疑いなきものは疑いあるを要  
す。疑いあるものは疑いなきを要す』と。又曰  
く『大いに疑へば大に進むべし、少しく疑へ  
ば少しく進むべし。疑ふことなければ進まず』  
と」<sup>(2)</sup>

「学」と「問」の二字を連ねて言うのは、学  
問する際に問うことを大切にするからである。  
それはまるで人が道を歩くかのようなのである。道  
に迷った時に、誰かに尋ねれば、正しい道が分  
かり、目的地へたどりつける。ところが、道を行  
こうとしない人ならば、尋ねる必要がないから、  
永遠に目的地に辿り着くことはできない。学問  
は道を尋ねる如く、疑いと問いによって進

む。益軒は次のように教えた。

「学んで後に疑ふあり、疑ひて後に問ふあり、  
問ひて後に思ふあり、思ひて後に得るあり、学  
問の道はまさにかくの如くなるべし」<sup>(3)</sup>

「かつ天地の間は、ただ理のみ最も広大無窮  
なれば、大賢といへども、一人の能く知り能く  
言ふべき所にあらず」<sup>(4)</sup>

「学」とは覚であり、知らないことを覚悟す  
ることである。学問を研究するには先ず疑いを  
出し、ついでそれを解し、そうしてこそ、目覚  
めて学問を進めることができる。疑いを解き、  
迷い道を尋ねつつ進むような学問の道に従って  
こそ、人間の学問が継承される。学問の道は広  
大無窮なので、天地の道理に対する人間の認識  
はつねに限られている。それ故に、知識や認識  
など、理というものは一人によって完成できな  
い。

貝原益軒は朱子の学問観と方法論をもって、  
朱子学に対する疑問を提出した。彼が提出した  
疑問点は次のようにまとめられる。

- ① 無極を以て大極の本となし、
- ② 理気を以て決ず二物となし、
- ③ 天地の性と気質の性を判断し、
- ④ 一陰一陽を以て道にあらずとなし、
- ⑤ 陰陽を以て形而下の器となし、
- ⑥ 一陰一陽する所以のものを以て道となし、
- ⑦ 気と体とを以て死生ありとなし、
- ⑧ 静座を以て常時の工夫となし、
- ⑨ 主静を以て人極を立つるの工夫となし、
- ⑩ かつ孔子の性説と孟子の性説を以て気質と  
天地の異ありとなす。<sup>(5)</sup>

ここで重複した部分を避けて要約すれば、無  
極と太極・理と気・陰と陽・天地の性と気質の

(1)『益軒全集巻之二』『大疑録』巻之上 三条 益軒  
会編集 益軒全集発行部 明治43年11月  
(2)『大疑録』序

(3)同上書  
(4)『大疑録』巻之上 十六条  
(5)『大疑録』巻之上 四十条

気・動と静・形而上と形而下の関係等の論題である。これは何れも朱子学の理論の根本的問題に対する益軒の疑問である。

## II. 理気一体論

周知のように、朱子学とは中国において、孔子と孟子に代表される原始儒学の立場に立脚しながら、老子と荘子の道教、及び佛禅思想の超越的形而上学的思惟方法を吸収しつつ完成した新儒学の哲学思惟体系であり、性理学とも言われる。朱子学理論の核心としての「理」は道德の基準であり、同時に自然物と社会事物の法則でもあった。それは倫理的価値と経験的価値を重ねて、超越的であると同時に内在的である心理と物理という二重性を兼ねるのである。朱子は太極を天地万物本然の理にして、宇宙間は理のみという理一元論を強調した。種々様々の事柄に具わっている当然の法則が「理」に外ならないのである。つまり「理」は事物の準則、法則のことであり、確定して易らないということである。益軒はこの理論に対して疑惑をかけて「これみな仏老の遺意にして、吾が儒の先聖の説とは異なれり」と指摘した<sup>(6)</sup>。それでは、朱子学の理論が一体何処から先聖の説と異なるか、益軒は『大疑録』第二条で以下のように述べた。

「宋儒の説は無極を以て太極の本となし、理気を以てこれを分つて二物となし、陰陽を以て形而下の器となし、天地の性と氣質の性と分別して以て二となし、性と理とを以て死生なしとなす」<sup>(7)</sup>

ここでは、無極と太極、理と気、天地の性と氣質の性を分けるのは根本的な誤りだと見なしている。性理学をまとめ集大成したのは朱熹で

あるが、性理学理論の開祖は周敦頤（1017～1073）である。周子は「無極にして太極へ・・・」というように太極図を中心とする新宇宙論を提出した。これに対して益軒は次のように論じた。

「無極にして太極は、これ華嚴法界觀の語なり。法界觀はこれ唐の杜順和尚の作る所なり。相伝をへて周子に至る。太極はもと無極、及び静を主として人極を立つことは、これもと仏老の徒の伝来する所なり。朱子は周子を尊信すること至れり。故に周子に出づと信じて、疑ひをなさざりしなり」<sup>(8)</sup>

『太極図説』の中で、周子は「無極」の説を打ち出したが、その後の『通書』では一度もそれについて触れていない。しかも『二程全書』の中でも「無極」の語はなかった。「太極」を「無形者」と認めていた朱子の誤りは、物以外「理」の存在を認めたことであり、これは周子の説を過信しすぎたことによるものである。

益軒の理解によれば、「太極」は「無形者」ではなく、気の原始状態であるとされる。

「天地の道は・・・一気渾沌として未だ分かれず。これ至理の会する所にして、陰陽の象、未だ著れず。これを名付けて太極となす。太とは太上の謂い、極とは至極の名なり。太極はこれ、この道の本源、万物の根底となす。凡そ天下の事物はこれより尊きはなし。得て名くべからず。故にこれを名付けて太極となすはむべなり」<sup>(9)</sup>

ところが、朱子のあやまりはは無極を以て太極の本にして、理気を以てこれを分けて二物としたところである、というのが益軒の認識である。

朱子の理一元論を否定して、益軒は以下のよう、理気を分けられない一物であり、理は気

(6)『大疑録』巻之上 二条

(7)同上書

(8)『大疑録』巻之下 五十二条

(9)『大疑録』巻之下 八十一条

の理であるという理気一体論を展開したのである。

「・・・理と気とは決ならずこれ一物にして、分つて二物となすべからず。然れば則ち、気なきの理なく、又理無きの気なく、先後を分つべからず。いやしくも気なくんば、何の理かこれあらん。これ理と気の分つて二となすべからず、かつ先理ありて後に気ありと言ふべからざる所以なり。故に先後を言ふべからず、又理と気とは二物にあらず、離合を言ふべからざるなり。蓋し理は別に一物あるにあらず、乃ち気の理なるのみ」<sup>(10)</sup>

理気関係は二物とならず、先後を分けられず、離合を言わず、と規定された。続いて一気の運動の特徴に関して、益軒は次のように述べている。

「一気動いて運転する。これを名付けて陽となす。これ太極の動なり。動いて後、静かにして凝聚す、これを名付けて陰となす。これ太極の静なり。静にして後また動き、一動一静、循環して息まざるは、これ陰陽なるもの、一気の動静によって分かるにて、二気あるにあらざるなり。故に陽は一気の発動なり、陰は一気の凝聚なり。二者は即ちこれ太極の動静なり」<sup>(11)</sup>

『易』の「係辞上傳」に曰く「一陰一陽、これを道と謂ふ」と<sup>(12)</sup>。いわゆる「無極」と「太極」、「陰」と「陽」、「動」と「静」、「理」と「気」、「道」などはおおむね同じものとしてよい。それらはすべて一気にすぎない。しかし、その名称が分けられている以上、やはり区別しなければいけない。気の源としては、無極と太極があり、気の性質としては陰と陽があり、気

の表現としては動静があり、気の運動の規律は理と言い、気の流行変化は道と言う。それ故に古人が『易経』で「二」と言わず、「一」とだけ言った。

陰陽を以て形而下のものとする程子の理論に対しても益軒は疑いをもっている。程子の理論は道と陰陽とを二つに分けており、「一陰一陽、これ道と謂う」のではなく、「一陰一陽、これ道の所以となる」ことになっている。従って、「宋儒が陰陽を廃して、別に一個の空無虚寂、生氣もなく、権力もなきものを以て、道となし、万物の根底となし、又以太極の妙となすは聖人のいわゆる道にあらざるなり」<sup>(13)</sup>

益軒は次のように「道」を解説している。

「春暖、夏熱、秋涼、冬寒の如き、これその常にして正しきものをば、天の道となす。・・・蓋し陰陽正しければ、陰陽便ち道たり」<sup>(14)</sup>

「天地太和の気は、これ陰陽の正なるものなり。故に能く万物を生じ、万品の根底となる。至貴の理は、これを賤しんで、形而下の器となすべからず。故に理と気とは、もとこれ一物なり」<sup>(15)</sup>

一年の中に四季の変化、生長收藏の序が乱れずにあるのは陰陽の流れであり、自然な道である。太極と言う前に「無」と言ってはならず、理気と言うときに「二」を言わず、道を形而下としないとする原則によって、益軒の理気一体論はまず有を基本におく存在論である。そして虚無の宗教的世界観も、朱子の理一元論も排して「天地の間は、すべてこれ一気にして・・・」<sup>(16)</sup>と言うように、彼の哲学思想の基本的出発点として、理気一体論を強調したのである。

(10)『大疑録』巻之下 八十一条

(11)同上書

(12)『周易外伝・繫辞上傳』第5章 王夫之著 中華書局 1976年

(13)『大疑録』巻之下 七十八条

(14)『大疑録』巻之下 八十一条

(15)同上書

(16)同上書

### Ⅲ. 性の一本と万殊

人間を自然と対立せず、自然の中に合一したものと「天人合一」の伝統的儒学思想に基づき、天の性と徳を、人の性と徳を窮めるのが新儒学と呼ばれる朱子学の根本的課題になった。それは「性は即ち理だ」という性理学説から成立したものである。朱子の性理学は人間の性を善悪に分け、天地の性と気質の性に二分している。益軒はこの二性論に反発し、性の本末関係、及び一本と万殊を論じた。

「蓋し性の本源を論ずれば、同じく善なり。これを一本となす。その末流を論ずれば、万殊となる」<sup>(17)</sup>

孔子は曰く「性相近し、習相遠し」と。<sup>(18)</sup>

子思は「天命これを性と謂ふ」と謂う。<sup>(19)</sup>

孟子は「性善」と曰ひ、また「形色は天性なり」と謂う。<sup>(20)(21)</sup>

張載は「・・・形而後、気質の性が有り」と謂う。<sup>(22)</sup>

孔子、子思と孟子の説は、同じく天から稟受する本然なるものなれば、天下古今の性は相違からず「性相近」と言う。皆惻隠・羞惡・辞讓・是非の心がある。天下古今の人はただ一性のみ、それは性善と言える。ところが、朱子の性理学においては、例えば、性理学の代表的学者の一人としての張載（1020～1077）は人間の性を先天的天地の性と後天的気質の性に分け、前者は善であり、後者は悪であると分析している。このような、天地の性と気質の性を以て二性とす

る理論に対して、益軒はこれが「分析することあまりに過ぎる所以なり」<sup>(23)</sup> と言って、その理由をつぎのように説明した。

「それ性は有生の初めに受けるものなり。天の命を降すや、もとより善にして、その初めは不善あるなし。これ一本なり」<sup>(24)</sup>

生き生き息まざるの一气で満ちている天地の一气を受けて生まれた人間の性の本源は只一つのみであるので、性一本である。ところが、人間性の差異に対して、益軒は次のように説明した。

「然れども既にこれを成して性あれば、その初め気を受くる時、もとより清濁・厚薄の齊一ならざるあり。既に稟受して人身にあれば、おのおの一定して性を成す。故に聖と愚との性は初めより同じからず」<sup>(25)</sup>

同じく陰陽の気を稟受して生まれる人間と万物の源は同じである。その源の共同性を「氣一」と言えるが、具体的な人身における様々なタイプや、各々の性を成す差別性を「分殊」と言える。いわゆる「氣一」はいつも「分殊」の中にあるわけである。「氣一分殊」という見解から、人間は一つの性のみだという結論に到った。聖と愚との性は本源の相違ではなく、分殊の相違である。堯舜の性と衆人の性との異なる原因は次のようになる。

「夫れ物の齊しからざるは物の情なり。人の性を稟くるも亦然り。若し夫れ性の本然を原むれば、則ち不善あることなし。所謂理一なり。各々その性を成すに至っては則ち齊一なること能はず。清濁純駁厚、薄剛柔、明暗敏鈍有り。・・・

(17)『大疑録』巻之上 二十九条

(18)『論語・陽貨』久米旺生訳 徳間書店 1996年3月

(19)『四書章句集注四種』「中庸章句」第1章 朱熹注 王雲五主編 台湾商務印書館 1968年3月

(20)『孟子・性善』今里慎訳 徳間書店 1996年7月

(21)同上書

(22)『張載集』「正蒙・誠明篇」第六 張載著 中華書局 1978年8月

(23)『大疑録』巻之上 二十条

(24)同上書 二十九条

(25)同上書

・所謂分殊なり」<sup>(26)</sup>

人物は氣を受け、生まれ、その時には理が一つであるが、成形してからはその分類が様々の特殊点を持つことになる。これが、自然の理であり、唯一の理であるが、一理は分殊の中に存在することによって、生命の妙が現れるのが特徴である。譬えば水の質の変化をもって性一万殊が解説できる。この性一万殊論を主張する益軒は、性の死生なし、理の死生なしとする朱子の説に反対した。

朱子は曰く「身は死生あり、性は死生なし」と。<sup>(27)</sup>

益軒はつぎのように述べている。

「・・・人身は氣聚まれば生じ、氣散ずれば死す。性は人の天に受くる所の生理なり、理は氣の理なり。二あるにあらざるなり。いやしくも身死すれば、性の理また何処にありや。蓋し人身は氣を以て本となす。理は即ち氣の理なり。故に生ずれば、この理あり。死すれば、この理もまた亡ぶ。故に身死て性存するの理なし。この身あれば、この性あり。この身なければ、この性もまた随つて亡ぶ。寄寓する所なければなり。譬えば、水火の寒熱潤燥の性あれども、水火既に竭息すれば、その寒熱潤燥の性もまた随つて亡ぶが如し。なほ何ぞ存すべけんや。」<sup>(28)</sup>

人身は氣を以て本とし、氣が集まって物が生まれると同時に、理と性をもつことになる。氣が散って、物が死ぬと同時に、当然に理も亡び、性もなくなるわけである。宇宙には氣以外に超物主というものが永遠に存在するわけではない。氣が生まれるに従って理と性を持ち、氣の散るにつれて理と性を失う。これはまるで暖かい火

が消えると、その暖かさもついになくなること、冷たい水が流れるとその冷たい感じもしなくなることと異ならない。生きている人は性を持っているが、死ぬと身体も性もなくなるはずである。もし氣に死生があり、理に死生が無いと言え、ば、仏老が死んでも亡びないとする輪廻説とどこが違うかという疑惑が出てくることになる。

#### IV. 「時動静」及び「理無窮」、「日新日進」説

客観的存在の全体——宇宙、人間、自然、社会、及び思惟の普遍法則に対する主観的把握をしようとする朱子学の「理」は、その内在的倫理的価値と外在的実体性との統一を到達させる方法が二つあると教えた。一つは内面的な「居敬守心」という主静の修養工夫であり、もう一つは外面的な「即物窮理」という主動の格物工夫である。従って『大学』の「格物致知論」の後、ついに朱子は「即物而窮理」と「格天下之物」、「全体大用」という論を提出した。すなわち、朱子は理の優先、心性の存養、人倫の実践を強調すると同時に、禮の制度、天文と地理、社会と自然の面に向ける窮理格物の工夫にも相当に力を注いだ。形而上学の無極と太極から形而下学の一草一木一虫にいたる津々浦々に各々の理があるはずなので、物一つずつ、事一件ずつ格物し、その理を究めてゆくと「久しく工夫して一旦豁然と貫通すれば、衆物の表や奥の細かいところまでに至らぬということなし、吾心の全体大用には不明がないことになる」と。<sup>(29)</sup>

益軒はその生涯にわたって、經世済民の実学

(26)『益軒全集卷之二』「慎思録」益軒会編纂 益軒全集発行部 明治43年

(27)『晦庵先生朱文公文集』卷45「書知齋問への問答」問泉儒学教諭 王製校敷き写し

(28)『大疑録』卷之上 十二条

(29)『象山全集・朱子語類』張伯行集録 台湾商務印書館 1968年3月

を究め、朱子学の窮理格物学を開拓しようと努めた。彼は朱子の理優先の主静の工夫に疑惑をもち、朱子の「居静守心主静」の工夫と異なる「時動静」という主動の工夫を強調した。

「宋儒の説は・・・かつ守心の法を論じては守静と曰ひ、静坐と曰ひ、黙坐澄心して天理を体貼すと曰ひ、静坐を以て平生守心の工夫となす。これみな静に偏して、動静を時にする能はず。即ちこれ、禅寂習静の術にして、儒者のよろしく言ふべき所にはあらざるなり。かつ心体を論じては、虚霊不昧となし、天理を論じては、冲漠無朕となす。これ仏老の遺意にして、孔孟の教ふる所と異なれり」<sup>(30)</sup>

いわゆる陰陽とは気の動静である。静というのは動の根本であり、動とは静から発したものである。故に静と動のどちらにも偏ってはならない。ここで難しいのは中を執ることであり、過ぎては及ばざる、なのである。「時動静」のバランスを良く取ることを『慎思録』の中で益軒は次のように論じた。

「動静其の時を失わざれば、其の道は光明なり。須く時に措いて宜しくすべし。偏静偏動なるべからず。蓋し静を好んで動を憎む者を異学となす。動を好んで静を憎む者を俗流となす。二つながらこれを失う。天運人事其の功を成す者は皆動時に在り。然らば則ち人生万事すべからく動を以て重となすべし。故に主静に偏なれば、則ち恐らくは異教となるの弊有らん・・・。もし動静、其の時を失わず静なるべくして静なれば、則ち何の害かこれ有らん。夫れ動は静を以て根と為す。須く静処に於いて含蓄して後、発動すべし」<sup>(31)</sup>

理気一体と見れば、理は気の理である。気の法則、道理としている理、それはつねに変化し

ているが、どのように変化しても、一定の法則に従っているに違いない。理の常変性と不変性は以下のように解説される。

「天下に理外の事が無し。或いは曰く天地の間に理外に出るものは亦多い。理を以て推測すべからざるなりと。これは理外に出ることではないのを知らず。惟人が理を窮むるのは未だ精しからず。故にその常を知り、未だその変を知られれば、則ち天地の理を尽くすに足らざるなり。蓋し理に常に変が有り。その変ずるものは常理に有らずと言えども、これ亦理中のことなり。天下に豈復理外の事あらんや。これ君子の学は理を窮むるを貴ぶ所以なり」<sup>(32)</sup>

いわゆる「理無窮」とは二面から解説できる。「天下に理外の事がない」というのは、事物の普遍性の次元における理の「常」であり、他方で、「理外に出るものは亦多い」というのは、事物の特殊性の次元における理の「変」である。天地の間の一切は種々様々の形で滅びたり、移り変わったりしているが、どのようにしても、一定の運動法則によって変化する。このような理の「常」と「無常」、及び天下の事物の「変化」と「不変」を知れば、人間の認識過程は限らないことが分かる。すなわち無窮の「理」を窮めるのは無窮なことである。それ故に、究理のことは貴と認められる。理の存在を知っても、その変化を知らぬならば、静の一方に偏って、理を窮める境地に至っていない。「理」とは無窮なものであるが、それに向けて日々、精進すべきである。よって、「日新日進」説の究理方法はつぎのようなものである。

「学は徐徐に日々に進めることを貴ぶ。天下の極は遠く、固より人跡の及ばざる所の者有り。然れども日々力征して已巳さしかば、則ち亦至

(30)『大疑録』巻之上 二条

(31)『益軒全集巻之二』『慎思録』益軒会編纂 益軒全

集発行部 明治43年

(32)同上書

らざる所無し。学の源流は遠し。苟も下学の功、日に進み息まず、久しければ則ち以て上達す可きなり」<sup>(33)</sup>

「蓋し世に住む一日なば、則ち一日長じ進む。日に未だ知らざる所を知り、月に未だ能くせざる所を能くす」<sup>(34)</sup>

「吾が輩学問進まざる所以の者は何ぞや。蓋し旧習に安んじて、故歩を変ずること能はざるに由る耳。蓋し天地の氣日に変化して息まず。化育盛大の功を成す所以なり。君子の学大徳に法つて、日に新たにして已まず。上達の功有る所以なり。学者須く旧習を除去して日日新に又日に新に要すべし」<sup>(35)</sup>

「時動静」という動態の発展観を以て理の不変性と常変性を認識する益軒は、天下に変化しない「天理」は存在しないとしている。理を窮める理由は、理の限らない範囲と絶えず変化する性質によるものである。君子の学が貴であるという理由は無窮の理を窮めることにある。学者には、絶えず変化する天下の事物に即して格物の窮理工夫が必要となる。

## むすびにかえて

貝原益軒思想研究について、源了圓教授はつぎのような問題点を提起した。

「・・・ここに問題が残る。この益軒によって取られた立場は、程伊川や朱子によってすでに取られた立場ではなかったか。それなのに、中国では朱子学者の中から益軒のような自然科学者がでず、日本だけが益軒を開拓者として朱子学の経験合理主義化の道を歩いたのは、一体なぜであろうか。これが第一の問題である。第

二の問題は益軒の言う「心の理」と「物の理」の相違は、「心の理」それ自体と「物の理」それ自体の相違なのか、それとも両者の差異は、理の宿る「心」と「物」の差異に過ぎず、理それ自体は同一性を保持しているのか、という問題である。第二の哲学的問題については益軒は答えていない。しかしおそらく彼の考えは後者の方に傾いていたことであろう。この問題は近世後期を通じて未解決に終わり、理の連続性を断ちきるという作業は、古学派とくに徂徠における否定的媒介をへて、明治初頭、西周によって初めて解決された。第一の問題は、われわれ日本の近世思想の正しい理解のためには視野を極東世界（中国・朝鮮・日本等）にひろげて、その中で日本の思想を位置づけ理解していく作業が必要なことを暗示させる」<sup>(36)</sup>

益軒思想の理解において、未だに解かれていない問題として、源了圓教授は「物の理」と「心の理」の相違、「理」自体の同一性、「理」の連続性という問題を提起した。この問題に解答しようとすれば、なによりも17世紀の歴史を回顧する必要がある。

いわゆる前近代にあたる17世紀に、朱子学はすでに中国だけの思想体系ではなく、東アジアの共通の価値体系となっていたことに注意すべきである。しかし、中国の朱子学、朝鮮の朱子学、日本の朱子学は勿論それぞれ独自の特徴をもっていた。日本の朱子学は江戸時代に幕府の官学として盛んに行われてきたが、中国で生み出されたこの理論体系は、その当時の日本の現実社会に適合出来ない部分があった。日本の社会現実に対応させるために、日本の朱子学者達はそれを変容させて受容していった。その理論

(33)同上書

(34)同上書

(35)同上書

(36)『日本思想史大系』第34巻「貝原益軒・室嶋巢」  
岩波書店 1970年11月

の変容は貝原益軒の『大疑録』から始まった。

貝原益軒が生活していた江戸時代は、戦乱が終結し平和な時代を迎えていた。当時、江戸の仏教の信者が儒学者より圧倒的に多かったが、社会と人倫の秩序と安定を求めようとする日本人を引きつけたのは、非世俗的な仏教信仰ではなく、理性によって、人間の自然な欲望を克服し、個人の人格を完成し、社会秩序を安定させる朱子学の「道徳理性」である。日本の武士道、町人道、庶民道などさまざまな職業道徳の確立と社会秩序的安定は、江戸時代を通じて日本朱子学によって完成されたものである。

日本には科挙のような官僚登用試験制度がなかった。そのため、日本では儒学者が統治者や武士階級になる制度的保証がなかったので、私塾の先生や医者になった者が多い。彼らの思维方法は政治と国家管理に参与した中国の儒学者と大いに異なる。つまり漢文学の学習と朱子学の研究は中国におけるような「修身治国」を目的とせず、「和魂漢才」というような一つの技能としてマスターされたにすぎない。医者の中で生まれた貝原益軒は、医薬の研究をしながら朱子学を窮めていった。彼は「心の理」と「物の理」の相違を論ずることはなかったが、研究と実践のなかで「時動静」「理無窮」「日新日進」説をもって、朱子学の「理」を朱子の「窮理」思想の経験合理主義の方向へ転化させた。それにもかかわらず、「経世への有用の学」、「義理の学と経済の術」「日用の学問」という実学へ大きな関心を寄せる益軒の考え方は、朱子学と矛盾するものではなく、朱子学の経験合理的実学理論を部分的に受け取ったものである。

その後、古学派の徂徠（1666～1728）の消極的な否定によって、朱子学の思弁的合理主義に基づく自然と人間の連続性、理それ自体の同一性は切断された。

明治初頭に、「日本近代哲学の父」と呼ばれている西周（1829～1897）は「理学」を媒介とし、近代西洋の実証哲学を摂取しようと試みた。彼の著書「百一新論」では朱子学のように、不即不離にして「理」を「本」とするものではなく、「氣」を「本」するものとして、貝原益軒の理氣一体論を継承した。しかも、それを二つに分けて「理に二通あって・・・・・・この区別を示すためにその一つを心理といい、その一つを物理と名づくるでござる」<sup>(37)</sup> ということによって、心理は人間社会に適用する規範として、物理は自然界の法則と決められた。両者は「互いに少しも関渉していない」<sup>(38)</sup>。「物理」と「心理」という「理」の世界における二つのカテゴリーの提出は、「物理」と「倫理」とを連続的にとらえた朱子の「理学」に対する西周の批判である。この問題の立て方は源了圓教授が指摘されているように「かつて貝原益軒によって提出された問題につらなっていくのである。」「西が今、後天的な『心理』と区別した先天的な『物理』はどのような論理体系から成り立っていたであろうか。それは演繹論理ではなくて、帰納論理であった」<sup>(39)</sup>。西周は貝原益軒など日本儒学者たちの思想をもとにして、西洋近代科学方法を取り入れる形で、旧い「理学」にとって替わる新しい「理学」を構築した<sup>(40)</sup>。自然は規範化され、規範は自然化されるという朱子学の道徳合理主義の体系は、貝原益軒が大疑問を

(37)『西周全集』第一巻 宗高書房 1996年

(38)同上書

(39)『徳川合理思想の系譜』源了圓著 中央公論社 1977年

(40)この稿は1996年、大阪経済法科大学アジア研究所発行の『東アジア研究』第14号に掲載された「江戸期における蘭学の誕生」と題する岩崎教授の論文に多いに触発された。記して感謝する。

提出してから、経験合理主義の一面へ傾き始め、古学派の徂徠によって、規範と自然、政治と道徳、公と私などの理の連続的構成が断ち切られた。その後、「心の理」と「物の理」、「政」と「教」、「法」と「礼」を区別する西周の思想は、益軒の疑問にも解答できるし、徂徠の思想も継承できるし、西洋の近代思想も受容できる思惟方法の内在的転換を完成させることとなった。

人間と自分自身の関係、人間と人間の関係、人間と自然の关系到重きを置いて思考する朱子学は、自然の「物の理」と人間の「倫理」、及び「心の理」に係わらず、総合的に考える「合」の方法論をその特徴としている。「天下のもの」

は様々食い違うが、人間でも自然でも、すべて同一性をもつ一貫的な法則によって運行するはずである。その法則は「理のみ」と強調される。このような朱子学の「理」は貝原益軒の『大疑録』で論じられる「理気一体論」「一本と万殊」「時動静」「理無窮」などの理論によって、その超越的思弁的な「居敬」の究理精神から外れ、現実的実践的な経験合理主義の「格物」究理精神を発展させた。その後、日本の実学思想家達はさらにそれを固有思想に接ぎ木し、「合」という方法論を「和」の方法論によって、「分」の近代科学実証方法論へ修正することになるのだが、この経緯については稿を改めて論じたい。

2000年2月22日