

徳川思想史における「心」・「気」・「物」の思想

源 了 圓 (東北大学名誉教授)

MINAMOTO Ryoen

今回リディン教授がこのセッションに出されたテーマは「日本の近代性 modernity への道：徳川時代における思想史の弁証法」というものであるが、私はその趣旨に沿いたいと思い、「徳川時代における心・気・物の思想」というテーマを選んだ。

徳川思想史を理解するのに、代表的思想として儒学を選び、さらにこの儒学を朱子学派、陽明学派、古学派、折衷学派等の学派に分けて叙述するのが普通のやり方である。この方法にはそれなりのメリットがあるが、このやり方では思想発展のダイナミックスや、ある領域の観念がどのようにして他の領域の思想に浸透していくか、ということを説明するのが困難である。そこで私はその代りに徳川時代の思想を「心」(*kokoro*, *hsin*; mind & heart)、「気」(*ki*, *chi*; total force)、「物」(*mono*, *wu*; matter or thing)の三つのカテゴリーに分け、心の思想、気の思想(人間学的観点からいうと情の思想)、物の思想と理の観念との関係を明らかにしようと思う。そしてこの三つのカテゴリーは儒学の専有物ではなく、心の思想には仏教、神道、民間信仰、武道、文学等にも共有され、気(情)の思想は国学、文学や医学、武道にも共有され、物の思想は国学、洋学、博物学、農学、老荘学などの世界にも共有され、徳川のほとんどすべての思想はこの三つのカテゴリーによって説明される。

徳川時代では儒学の学者の数は仏教の僧侶にくらべてはるかに少なく、かつ儒者たちは現実の政治改革の抱負はもっていたが、実際には彼らがその抱負を现实生活に生かす機会は少なく、しかも日本では儒学的礼はほとんど現実の社会には浸透しなかったので、中国や韓国の儒学のような社会的影響力はもたなかったが、学問の面では徳川思想の展開をリードする力をもっていたことが、この儒学の基本的概念である心・気(情)・物の思想の、他の領域への浸透・支配ということからわかる。

「心」「気」「物」の三つの概念は、徳川思想を代表する三つの基本的類型であるとともに、それは思想の継起的関係を示す概念でもある。私は三者の継起関係を次のように考えている。

- (一) 心の思想が支配的な時期 (1603・開幕——1663・伊藤仁斎の古学への転向)
- (二) 気の思想が支配的な時期 (1663—1717・荻生徂徠の『弁道』成稿)
- (三) 物の思想が支配的な時期 (1717—1790・寛政異学の禁)
- (四) 物の思想と心の思想の共存時代 (1790—1868・徳川幕府の終焉)

あらためて言うまでもなく、ここで「支配的」というとき、他の考え方が存在しないわけではない。たとえば第一期でも「格物」の考え方は存在したから、「心」の思想は「物」の思想を含んでいた。「気」の思想が支配した時に、禅僧盤珪(1622—93)は心の立場に立つ「不生」の思想を説いて多くの人々を魅きつけていた。また「気」の思想の完成者三浦梅園(1723—1789)が活躍したのは「物の思想」が支配していた時代であった。多くの思潮が共存しつつも、その中で

ある立場の思想が^{ドミナント}主流であるという現象は何時でも何処でも存在する。私がここで「支配的」というのは「主流」であり、その時期の精神状況を最もよく示していることをさす。

第一期 「心」の思想が支配的な時期

この時期はこれまで、幕府によって朱子学が採用された時期として、朱子学との関連から論ぜられてきた。中世のある時期から禅僧たちによって受容されてきた朱子学が、林羅山のような世俗の人によって学ばれ、そのような人を幕府が採用したことの社会的な意義は大きい。幕府が羅山を朱子学者として採用し、政治に関与させようとしたのではなく、羅山は「お伽衆」の一人として剃髪して仕えたのであって、朱子学が幕府創業の当初から大きな政治的・社会力をもっていたのではなかった。であるから、そのような学派的立場からこの時期から捉えるよりも、「心」の思想で捉える方が事実在即している。

この時期の「心」の思想には大きく言って儒教と仏教の二つの立場がある。精神史的にはこの時期は中世との連続性をもつ。とくに仏教的心の思想は中世との連続性をもつが、禅者鈴木正三の教説に見られるように、世俗倫理の面を多くもつ点、中世の仏教教説とは異なる。しかしそれでも仏教の立場では天下国家は論じない。このような仏教徒儒学の「心」の思想を共に「心法」という観点から捉えてよいが、仏教と儒教とではその「心法」の捉え方は次のように異なる。前者は「われわれの現にある心の状態をあるべき状態へと深め高めていくことをめざして心の修練をする道」と定義できようし、後者は「心法の学」というべきだろうが、それは「心の内的状態に最高の価値を置き、心を修練して、自己の「心」を規準として自己の問題だけでなく、家、社会ならびに国家統治の問題までも、即座に、もしくは漸進的に解決することができるようになる」と信ずる教義」と言うべきだろう。これには朱子学のほかに、陸王の学、明時代の林兆思らの「三教一致」の思想や明清の「善書」と称される庶民教化の書——これなどはむしろ前者に近い。しかしつくった人の立場は後者の立場をとる——などがあり、極端な場合には羅山におけるように『六韜』『三略』などの兵法の本が「心法」と結びついてさえる（林羅山『三略諺解』など）。

なぜ「心法の学」としての心の思想がこの時期に重んぜられたか。日本の国内的要因としては(1)社会的要因と(2)当時の社会に生きていた精神的伝統、の二つがある。社会的要因としては、戦乱の時代と、戦争は終熄したにもかかわらず、社会的・政治的不安定がなお続いている近世初期を生きた人々の内的体験があげられる。この時期には頼むに足る制度も、信頼できる価値の体系もまだ確立してはいない。このような時代を生きた人々の判断と決断の規準は自分の「心」以外になかった。ところで当時の人々の中に力強く生きていた精神的伝統は、心の修練を重んずる人生に対する態度である。日本には王朝以来心の洗練を尊ぶ伝統があったが、中世になって武士が興起し、そこに禅が受容され、心の修練という実践的態度がこれに加わった。これに中国渡来の「心法」を重んずる儒学が結びついたのである。ここに見られるように「心法の学」は、実践的人間の儒学であったということができよう。したがってそれが澤庵(1561-1615)の『不動智神妙録』に見られるように「剣法」を基礎づける本となったり、それに応じて剣法者の方から「心法」の立場で書かれた『兵法家伝書』(柳生宗矩)を生み出したことは不思議なことではない。

このタイプの思想のよさは、第一に、日本人に精神的自立心を教えたことであろう。たとえば熊澤蕃山(1619-91)は「慎独」の工夫について述べた後で「天地の間に己^{おのれ}一人生てありと思

ふべし。天を師とし、神明を友として見時、外、人へよるの心なし」（『集義和書』）と言っているが、心学・心法で自己を修練した日本人は、ベネディクトが『菊と刀』で指摘するような他者の眼に捉われるという種類の「恥」の意識から解放されていた。

第二に指摘すべきことは、心学とその心法の訓練が日本人にその「靈性」(spirituality)を磨くことを教えたことである。「靈性」ということばは鈴木大拙によって使われ始めたが、日本人の靈性を培うことに寄与したのは仏教だけではなく、心の立場に立つ儒学もまたそうであった。たとえば中江藤樹(1608-48)に「本来ノ靈覺有^レ善而無惡者ナリ」(大学問)として、そのような靈覺ある本心の発動をさまたげる「伏藏ノ病根」たる「意念」を省察克治することを学問の課題とするような考えも生まれる。そしてこの系譜の人には、藤原惺窩や中江藤樹に見られるようにわが国には珍しい「普遍主義者」が見られる。

しかしこのような心の思想は、よほど注意しないと自閉的になり、孤立した「独我論者」になったり、「敬」の心法によって非寛容な人間になる危険性がある。若き日の伊藤仁斎(1627-1705)はそのような精神の蟻地獄に陥り、必死になってここからの脱出を試みる。それに成功した彼は心の思想を否定し、「氣」の立場に立ち、「情」を肯定し、「敬」ではなく、「誠」の倫理に立つ。かくして徳川思想史に第二段階の「氣」の思想の支配する時代に入る。

第二期 「氣」の思想が支配な時期

「氣」の思想は、「氣」を究極の实在とする思想である。そしてこの「氣」とは、ガス状の極微物質でもあり、「元氣」ということばに見られるように「生命力」でもあり、そして究極的には、『孟子』の「浩然之氣」ということばが示すように、内面から溢れ出る精神作用である。それは物質から生命力、精神作用にまたがる存在で、きわめて中国的な概念であるが、この「氣の思想」は一種の「生の哲学」であり、生命肯定の思想であるといって差支えないであろう。

心の思想が氣の思想へと1670年前後に変ったについては、羅整庵らの明の思想の影響もあるが、日本内部の問題としては60年有の平和と安定の持続で人々の心は落着き、社会も安定し、人々の暮らしも裕福になって人間肯定、人間の情欲の肯定の生活感覚が一般化して、心の思想の背後にあった「禁欲の思想」が生活の現実とは異なるというセンスを人々がもち始めたことが、その社会的背景としてまずあげられねばならない。

古学の創始者と呼ばれる山鹿素行(1622-85)も伊藤仁斎も若い時は精神的彷徨を重ね、朱子学から出発し、ある時は老莊に魅かれ、禪とか陽明の心の思想にうちこむ時期があったことを見落してはならない。素行は朱子学の心法について「程朱の学を仕候ては持敬静座の工夫に陥り候て、人民沈黙に罷成候」(配所残筆)と自己の経験を語り、仁斎は自己の若き日の敬の心法について「ただ矜持を事として外面斉整なり。……然れども其の内を察するときは、則誠意或は給せず、己を守ること^{はなはだ}甚堅く、人を責むる事甚深く、種々の病痛固より在る」(童子問)ことを反省しているが、彼の心法を窮める道はさらに徹底して「心学原論」においては「聖人の学は心法なり」とし、それは「文字言説」をもっても「意度臆想」をもっても得ることはできず、ただ「心を尽くす」ことがその唯一の道である、とする。当時彼が聖人の学のエッセンスと考えたのは『書経』の「人心これ危ふく、道心これ微、これ精これ一、^{まこと}允にその中を執れ」という句である。「これ精これ一」の「精一」の学をきわめるには「みづから己の心を尽くす」以外にない。

ではどうすれば心を尽くすことになるか。彼は言う。「ああ、方円をいまだ規矩有らざるの先に造り、平直をいまだ準繩有らざるの先に作る者にあらざれば、すなわちもって堯の一言に当るべからざるなり、規矩を待たずして、方円を知り、準繩を待たずして、平直を知る者にあらざれば、すなわちもって舜の四句に当るべからざるなり」(心学原論)と。いったいどうすればそのことは可能になるか。この問いは儒教合理主義を超える問題であった。彼が一時期、儒教を離れ、老荘にはしり、そして禪の白骨觀にまでいたったのは、彼としては必至の道であった。彼はこの「白骨觀」をみずから修め、工夫が熟してからは「自己の身白骨にみゆるのみならず、他人と語るにも白骨と對話するやうに思はれ、道行人も木偶人のあるくやうに見ゆ、万物皆空相あらはれて、天地もなく生死もなく、山川宮殿までも皆まぼろしのやうに思はれ」という体験をもち、そしてこれは「天地の実理にあらず」(送防州太守水野公序)と断定して、この世の、そして生の、大肯定へと向かい、号もそれまでの「敬齋」から「仁齋」に変える。

ここに見られるように、「心法の工夫」を核とする「心」の思想からの脱離には、創始者たちの血のにじむような人生行路があった。そこにはこの世を、この生を空とする考えをどうしても認められない實在觀があった。そして仁齋は、心の思想を徹底すれば仏教(禪)に行く、しかしその空觀は認めがたいとして、「氣」の立場に立つ儒学に帰ったのである。したがって彼の立場は「敬」の心法に立脚する山崎闇齋一派の朱子学とは相い容れないものであった。

仁齋の思想は一種の生の哲学であるといってよい。彼は「天地の道は、生有って死なく、聚あって散なし」(『語孟学義』)と規定する。その意味は、個体としての死は存在するが、「生そのもの」と対立するという意味での「死」は存在しない、というものである。この彼の死生觀を基礎づけるのは「天地の間は一元氣のみ」という「氣」の思想である。そして朱子学の理のもつ形而上性・思弁性を否定して、「理とは却って是れ氣中の条理」と理を経験的性格のものとする。そして朱子学の「理の学」に対して自己の学を「道の学」という。

仁齋は「道」を「天道」「地道」「人道」の三者に分け、それぞれに陰陽・柔剛・仁義の原理を配合し、三者を混合すべきではないとする。そして天道については「天道に流行有り、对待有り……しかれども对待はおのづから流行の中に在り。流行の外、对待有るにあらざるなり」(語孟学義)と言う。この時間的活動の中に空間的活動を含ませ、時間的活動を空間的対立よりも優位にあるとする仁齋の考え方は、『意識の直接的所与』におけるベルグソンの考え方を連想させる。

この考えは非常に興味深い。彼の思想の中心的位置を占めるのは人道であり、彼は人間性の多様性を認め、また人間の中にある相対的な善悪の契機を認めつつ、しかもそれだけに終わらないで、善への希求をもつところに人間性の中の同一面が存在するとする。そして情欲を肯定し「苟も礼義以て之を裁すること有るときは、則ち情即ち道、欲即ち義、何ん人の惡むところか之れ有らん」(童子問)とする。この仁齋による情の復権は、元禄文化の中で生を享受した知識人による儒学の間論の再評価であり、一方では万葉以来の情を心の本質とする日本人の伝統的考え方の蘇えりであるとともに、他方では近世中・後期の「情」「人情」の自覚と復権への道をきりひらいたものといえよう。

このような人間觀に立って、彼は「仁」を「人道の大本」とする考えに立ち、しかも仁を愛とする(朱子では仁は「愛の理」となっている)。ここには一種の「愛の人間学」というものが成立する。この「仁」は人間の中に潜む「惻隱の心」をつちかう(「存養」「拡充」する)ことによ

て得られる他者に対する慈愛ある慮りといってよからう。

この「仁」はなんぴとも実現可能なものではあるが、道の失われた今日ではその実現はきわめて困難であり、「誠」を立てるという道徳的実践（修爲）によってはじめて可能であるとする。この「誠」は心情上の真摯さと、それが道徳に当るかかどうかという知的判断とを併せもった実践道徳といってよい。

仁斎の思想は、一方では「気」に立脚する自然哲学によって、貝原益軒（1630－1714）、三浦梅園（1723－1789）らの自然哲学者の系譜を生み、その中で多くの自然科学者が輩出した。他方では仁斎を否定的媒体としつつ、仁斎の提起した人間観にかなりの部分を負いながら、荻生徂徠の制度論的な「物」の思想を生んだ。

後者については次節で触れるが、前者についてはある程度ここで触れておかねばならない。益軒の場合は「主気説」に立ちつつ朱子学者でありつづけたことによって不徹底な面もあるが、彼は「心に在るの理」と「物に在るの理」というカテゴリーをうち出し、明治初頭の西周の「心理」対「物理」という発想の源をなしている。尤も西ではこの二つの理の性格の差異が自覚的に哲学の問題とされているが、益軒の場合はその点が曖昧である。しかし彼は「物に在るの理」の面を追求してわが国初めての本格的な本草学的著作『大和本草』をあらわし、科学方法論の点でもすぐれた見解を示している。そして彼は宮崎安貞のようなすぐれた農学者（『農業全書』の著者）、稻生若水、松岡恕庵等の本草学者をよび起した。

第三期 「物の思想」

ところで18世紀になると、「気」の思想は「物」の思想にとって代られる。この場合、自然哲学の側面においては「気」の思想が捨てられたのではなく、「物」の思想の中に吸収された、もしくは物の思想に包みこまれたと言うべきであろう。気のもつ生命肯定の思想は受けつがれ、「気」のもつ「物質」的側面は「物」の中に吸収される。「物」の思想のもつ「気」の思想にない面は礼楽とか、その礼楽の教の客観的に表現された六経とかあるいは古典一般とか、自然ならびに人間の生み出し、もしくは制作した外界の事物の側面である。

もちろんこのような「物」の考え方がこの時期にはじめて形成されたのではない。このような「物」は人間の文明の始まりとともにあり、日本についても「もの」の観念は古代から存在する。しかしそれが思惟の歴史において近代につながるという意味で重要な位置を占めたのはこの18世紀であった。こうした思惟の変化に指導的役割を果たしたのは荻生徂徠（1866－1728）であるが、18世紀の日本社会における技術の発展に伴う生産の向上や、社会の制度化、組織化が進んだことや、学芸の実証的側面への発展というような事態が彼の思想を支えた。

徂徠の儒学思想の画期的な面は、彼が「先生の道は外に在り」（弁名）としたことであろう。徂徠に従えば、それまでの儒学は、朱子学、陽明学だけでなく、気のもつ思想に立脚した仁斎の古義学でさえも「内を重んじ外を軽んじ」（弁道）た。こうした考えから徂徠は仁斎以上に心否定の思想を徹底し、「礼」との関係で次のように言う。「心は形なきなり。得てこれを制すべからず。故に先生の道は、礼を以て心を制す。礼を外にして心を治むるの道を語るは、みな私智妄作なり。何となれば、これを治むる者は心なり。治むる所の者は心なり。我が心を以て我が心を治むるは、譬へば狂者みづからその狂を治むるがごとし、いづくんぞ能くこれを治めん」（弁名）。これを治

めるのに、個人の修養、修爲でなく、礼楽制度という客観的存在のもつ教化力とそれを補う法制度（礼楽刑政）のもつ教化力や支配力によってするという考えに変わったのである。そして「礼は物なり」（弁名）とされ、「教への条件」「礼の善物」「先王の法言」としての「物」、ならびにその集約的表現である『六経』が「物」とされ、重視されるに至った。そして朱子学のように「格物致知」によって理を窮めるのではなく、ことばやそれに表現された古典、また古典の教の含む技術の習熟ということが重視され、「格物」も「物ニイタル」のではなく、「物キタル」と解釈し直される。このような考え方は国学の世界にも浸透して、「物に行く道」（直毘霊）が上代における神の道とされる。そしてこの場合の「物」はおそらく『古事記』をさすものと思われる。

徂徠の弟子では、太宰春台（1680—1747）が「二ツノ理ヲ知ルトハ、理ハ道理ノ理ニ非ズ、物理ノ理也」（『経済録』巻一）という。一般に理解されているようにこの「物理」は「自然法則」ではなく「事物の理」という意だと私は解釈するが、それはそれとして「物理」を明らかにすることが儒学の課題だという極めて明瞭な考えがうち出されて、「窮理」に関する徂徠の考えの曖昧さは克服される。

徂徠の孫弟子の海保青陵（1755—1817）になると、『莊子』の「斉物論」を換骨奪胎して「斉物」は「我為^レ物」と解釈し直され、「我身を色々の物にして見て、其の色々の情を知ること」（前識談）と解釈され、この段階をへてはじめて「皆利^レ我」ということになるという極めてプラグマティカルな実践的・実用的認識論が展開される。

この時期に、三浦梅園において「形あるものを物といい、形なきものを気という」（玄語）考え方が提起され、物は気の集合体であり、気は物を構成する最小の存在ということになり、物と気との関係が明らかになった。このような思想的分脈において志筑忠雄（～1806）が「求力法論」の翻訳で「真空」（ydel 蘭、spatium inane）のコメントで「至薄ノ気」という解釈を与えたのであろう。（志筑の「真空」概念の「気」的理解については吉田忠の『日本思想大系』、洋学下の「求力法論」の補注四、391—393頁参照）。のちに青地林宗の『気海観潤』（文政八年・1825）それを増補して本格的なものとした川本幸民の『気海観瀾広義』（嘉永四年・1851）と気思想は、物の思想の支配的な時代にも生き残った。

文化的な面では、平賀源内によって始められた「物産会」の大流行、本草学の博物学への展開、考証学ならびに江戸後期に集中的にあらわれる考証的性格をもつ随筆の流行がある。これらを通じて個性的な「物」（外界の万物）を、自己自身のあり方との関係なしに、明らかにしていくことそれ自体に意味があるという一つの時代の潮流が生まれたと言ってよいであろう。

第四期 物の思想と心の思想の共存の時代

このような物の思想は万物の法則を明らかにしないことへの不満となって、物の思想と窮理とが結びつき、物理を窮める朱子学の興隆を見る（古賀侗庵、佐久間象山）。他方この物理の探求は専門的な諸科学の研究へと分化する。

このような傾向とともに、「修己」や道徳的、政治的实践を重んじない物の学問に対する不満からさまざまな傾向の「心」の思想が生まれる。

ここに見られるように幕末の日本は「物の思想」と「心の思想」の共存の時代となり、西欧文明の知的、政治的インパクトに対抗したり受容したりして、「西洋」を意識する姿勢を強くして

いくのである。

〔参考文献〕

著作

源 了圓『近世初期実学思想の研究』創文社、昭和55年

同『徳川合理思想の系譜』中央公論社、昭和47年

小島康敬 増補版『徂徠学と反徂徠』ぺりかん社、1994年

論文

源 了圓「徳川初期における新儒学の受容—『心学』『心法』の問題を中心として」『アジア文化研究』第16号、昭和62年11月