

もう一つの「理学」

木村清孝

いま「理学」ということを聞くとき、ふつうまず頭に浮かぶのは、多くの大学に設置されている理学部のことであろう。そして、少し考えれば、これに類するものに理科とか理数系などの語があることが気づかれ、「理学」とはどうやら自然科学を意味するらしいという推定に到達しよう。

確かに、現代日本語の「理学」にはその意味がある。というより、ほとんどその意味でしか用いられていない。しかし実は「理学」が科学、とくに自然科学を指すものとして日本語に定着したのは明治以降のことにすぎないのである。

もともと「理学」とは、中国の宋代に新しく起こった儒学、いわゆる宋学を意味することばであった。というのは、この新儒学においては「理」が重んじられ、「理」の追究が最大の課題とされたからである。この点から、

明治初期の一部の人びとは、結局「哲学」派に押し切られてしまふのであるが、初めて紹介されるようになったフィロソフィー (philosophy) の訳語として「理学」を使うべきであるとも主張している。つまり明治時代には、「理学」という日本語は、①宋学、②哲学、③自然科学の三義を担って通用していたわけである。われわれはこのことから、近代の黎明期においてわれわれの祖先たちが中国に源を発する「理」の思想をどのように受け止め、またそれをどういう方向へ展開させようとしていたかを垣間見ることができる。

では、そもそも「理」とは何であろうか。

漢語としての「理」にはさまざまな意味がある。(a) 磨く、(b) 治まる、(c) 整える、(d) 道理、またはすじ道、(e) 物の表面のきめ、あや、などがその代表的なものであるが、

大きな辞書には二十種以上もの意味が区別して挙げられている。しかし、それらの中で哲学的な視座においてとくに問題になるのは(d)の意味であり、また興味深いことに、日本語として単独で使われる「理」は、ほとんどこの意味に限定されるようである。その点は、「理」の語を含む日常用語や格言、例えば「理にかなう」「盗人にも三分の理」などを思い浮かべるだけでもある程度推測できよう。上述した「理学」の三義も、みなこれから来ているのである。

さて、東アジア思想史上、その意味における「理」を哲学的な中心概念にまで高めたのは、中国華厳教学の大成者法蔵（六四三―七二二）と海東華嚴初祖義湘（六二五―七〇二）であるといつてよからう。すなわちかれらは、ともに中国仏教思想の本流に竿さしつづ智儼の門に学んだのち、大づかみにいえば「理」を「真理」ないし「存在の本質」の意味に、また「事」を縁起して存在する「事象」の意味に規定し、両者の無礙・相即の關係の解明を

基軸にして存在の世界のあり方をそれぞれに独自の形で提示した。そして、このうちの法蔵の理事論の流れが、宋学の「理」の思想の形成に少なからざる影響を及ぼしたのである。

思うに、このようにはつきりと「理」を「事」との対比において鮮明にし、新たな「理」の探究の道を開いたのは、間違いなく法蔵ら華嚴学派の人びとの功績である。けれども、実はそうした「理」への着目と理・事の対比は、かれらが最高・究極の經典とみなす『華嚴經』とはほとんど無關係である。そのことは、漢訳の『華嚴經』におそらく単独の「理」の訳語は存在せず、わずかにこれに近いものとしてナヤ（*na*）原理、方法、などの意）を訳した「理趣」などの語が見えるに過ぎないこと、「事」はヴァストゥ（ *vastu*）もの、ことがら、などの意）の訳語として数回表れるが、いずれも「理」に類する諸概念と一対で用いられているわけではないことなどからも窺い知ることができよう。「理事無礙」というような華嚴教学の思想は、仏教の流れから出たというよりは、むしろ

大きな中国思想の伝統の中から生まれたと考えられるのである。いまはその点を、しばらく『莊子』との関連を通じて見てみることにしよう。

第一は、「理」と「事」の対比に関してである。これは、一般には華嚴教学をはじめとして中国仏教に独自の考え方のように思われている。しかし、例えば『莊子』天運篇第十四（外篇）には「至楽（究極の音楽）は、まずこれに應ずるに人事をもつてし、これに順うに天理をもつてす」とある。これは直接には音楽論であり、音楽が一方では「人事」、すなわち人間の諸活動、とくに道徳的行為と対応し、他方では「天理」、すなわち天地自然の法則に順応すべきことを主張したものだろうから、華嚴教学の場合の「理」と「事」などと、意味上も枠組み上も合致するわけではない。しかしこのような対比の仕方が、中国仏教の理事論の形成に一定の示唆を与えたことは十分に想像出来よう。

第二には「理」の位相の問題である。例えば『莊子』

天地篇第十二（外篇）には、「道」（根源的真理）そのものが流動して万物を生み出すが、その生成の際に必ず「理」が生起する。それが「形」（形体）である、という。また秋水篇第十七（外篇）には、「道」を知る者は必ず「理」に達する。「理」に達する者は必ず「権」（手立て、処置）をよく知っている、と説かれる。さらに則陽篇第二十五（雜篇）をみると「万物は理を殊にし、道は私せず」とある。文脈などから判断すれば、これらにおける「理」は、おそらく個物に即して表れるすじみち、道家のいう根源的真理の個物における具現を意味するようである。このことは、中国仏教においてなぜ「事」に対応する真理概念として「理」が採用されたのかという疑問を解く重要な鍵であると同時に、そこにおける「理」の意味内容の中核をなすものを明らかにするための一つの手掛りとなると思われる。

第三は、「理」の性格づけに関してである。例えば、上にも触れた『莊子』則陽篇には「死生は遠きにあらざるも、理は観るべからず」などとある。また、知北遊篇

第二十二(外篇)には「万物、成理(生成された理)あり

て説かず」といわれている。これらは、仏教的に表現すれば、「理」がそれ自体としては分別を超えたもの、言語道断(ごうだん)のものであることを述べており、中国仏教における「理」の基本的性格と異ならない。しかもその「理」が、則陽篇の場合には、仏教が当初から追究すべき根本課題とした生死の問題をめぐって示されているのである。これらを見れば、中国仏教における理事論が、中国固有の「理」の思想の論理化の一樣態として意味づけられることは明らかであろう。

ちなみに『列子』には、このような「理」の捉え方をさらに一歩進め、「理」そのものの主體的顕現を説く思想が述べられている。それは、列子(列禦寇)が学びはじめて九年の後の心身のすがたを記したもので、これによれば、かれはついに「心凝り、形釈け、骨肉すべて融け」という心境に達し、そこでは「理」が全現した、という。この一文は、列子その人の境地はともかく、かれの系譜に属する人びとの中に、いわば「理」それ自体

が心身に浸透しつくし、心身を通して現成する境位を理想とする考え方が生まれ、継承されていたことを表明している。この思想は、ここで詳しく論ずることはできないが、先に触れた義湘が主張する「理理相即」「(理)と(理)とが互いに一体化する」の成立根拠を示しているとも見られる。

以上、「理学」とは東アジア一般においてはまず宋学を指すということから出発し、それが遡れば『莊子』などの古代中国思想に行き当たること、華嚴教学の「理事無礙」などの思想はその展開の過程において出現したことを素描してみた。われわれには改めて、「理学」に深く大きな伝統があることが反省されとともに、自然科学、とくに応用工学的な意味の「理学」一辺倒のいまこそ、そうした伝統的な「理学」を新しい観点から捉え直し、規定し直して、日本語として再定着させる必要があると痛感されるのである。

(きむら きよたか・東京大学教授)