

## 三浦梅園における「意識之府」の所在

名倉正博

### はじめに

三浦梅園（享保八、寛政元、一七二三〜八九）は、豊後の國東半島の中央兩子山の南麓富永村（現在の大分縣東國東郡安岐町富清）に生まれ、生涯をその地に送った。先祖は相州三浦の一族で頼朝の家臣であったが、故あってこの地で歸農したという。梅園の當時、宗家は里正（庄屋）を務め、梅園の生家はその支家で、祖父義房（號、徹山）・父義一（號、虎角）・梅園と代々醫を業とした。

江戸時代中期以降、梅園の頃に、特に醫者で儒者を兼ねる例は多く、梅園をはじめ堀杏庵・室鳩巢・山崎闇齋・淺見綱齋・三宅尚齋などがあげられ、當時「儒醫」という語すら用いられたほどである。「上醫治國。其次治病」（贅語、身生

三浦梅園における「意識之府」の所在（名倉）

帙、醫行）と梅園自らが記しているように、治國と治病の兩者が共に「醫」の對象として意識せられていたためでもあろう。更に、關東の學問が單調なものであったのに比べ、梅園はじめ富永仲基・山片蟠桃・廣瀬淡窓・帆足萬里など、獨創的見解を以て知られる鬱然たる大家が、關西或は九州の諸地方に根據を構え、またそこに多くの學生を吸収していたことも、この時代の特質である。因に「梅園」も、本來その私塾の呼び名であった。知識が廣く地方の庶民にまで普及していた、文化的に健全な時代の一面をうかがい得られよう。

梅園は『玄語』例旨において回想するように、幼少の頃から一切の事物に疑問を抱き、そのため殆ど寢食を忘れる程であったという。そして年三十にしてはじめて天地に「條理」のあることを悟り、主著『玄語』をはじめとして『贅語』

『敢語』の、いわゆる梅園三語を著した。『玄語』には、梅園自身「由二一之條理。以取三則於二天地。則不三敢與レ古計校。造語有由レ己」(例旨)というように、天地を「一即一」、一即一」という條理の關係において捉える。例えば動物と植物、男と女というような、對立しつつも相互依存し合う「一一」の關係を考える時、それらもまた生物・人間、即ち自然の一部と考えれば、全て自然(天地)という統一體(一)の中に吸収されることになる。そのように自然界の萬物をシンメトリックにとらえ「反觀合一」するという、獨創的な條理説が展開される。更に、小論において考察する、『贅語』中の一編たる身生帙には、「小天地」であるという「人身之内景」について、條理に立っての論及が見える。梅園の學風は儒學を根幹とし、それにいわゆる諸子などに見える所を總合したものであったが、その旺盛な知識欲は、當時長崎の通詞や漢譯の書籍を通じて伝えられた、西歐の學問技術にまで向けられていた。「欲レ識レ魚。與三先讀二魚史。亟就二魚肆。欲レ識レ華。與三先繙二華譜。急趨二華圃。」(身生帙、臆腑)は、『贅語』中の有名な言葉である。書物よりも實物・實際に即し、それを自身の眼で確かめよという科學的な精神も、限られた範圍ではあったが、その「西歐」との觸れ合いを通じて得られた

信念であった。『贅語』は、長男黃鶴の『先府君學山先生行狀』によれば寶曆六(一七五六)年(梅園三十四歳)の第一次稿起草から、生涯に計十五回換稿されている。『解體新書』の刊行は、その第十一次稿が完成する前年の安永三(一七七四)年(梅園五十二歳)のことであったが、早速そこに得た知見を身生帙に引用し、それまでに成立していた自説への補完の材料としている。ここに『贅語』身生帙を中心に、天地を「一大疑團」(天地帙序)であるといい、習氣や泥みを去って人の「多疑」すべきを説く梅園が、その「意識之府」を身體のどこに求めたかを、改めて問題とする。

## 一 「物」と「氣」

「意識之府」すなわち思索の座をどこに置くかについては、高度に醫學研究の進んだ現代において、一概に断定できない。身體的に「自己」を規定しているのが「腦」ではなく、「免疫系」であるという見解もある。そのような専門的研究の成果はさておき、一般にはなお思索の座を腦に關連付けて考えるのが普通であろう。しかし、梅園と同時代に生き、同じく醫を業とした本居宣長が、「かくて又、胸の内に隠れて、心といふ物のありつる、こはあるが中にも、いとあやしき物

にて、色も形もなきものから、耳の聲をきき、目の物を見、口のものいひ、手足のはたらくも、皆この心のしわざにてぞ有りける」(玉勝間、五)というように、心は胸の中に隠されていると考えるのが、當時の常識であった。梅園は『贅語』に「天地者。元氣也。故有<sub>二</sub>天地<sub>一</sub>者。莫<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>保<sub>三</sub>元氣<sub>二</sub>」(身生帙、身生訓)と、天地が根元的な存在の氣(一元氣)を保つことをいい、小天地たる動物・植物それぞれに、この根元的な氣が保持されていることをいう。そして人の意識をつかさどるものもまた「神」なる氣であり、その所在はやはり心臓に置かれたのである。もともと朱子學における「理」「氣」は、あくまでも二者であり、「理」は究極的實在である「太極」とされていた。これに對して、江戸期の思想史において理氣の一元化傾向が顯著であったことは、注目に値する事實である。例えば貝原益軒の『大疑錄』において、「理」と「氣」とは二別ではなく、「氣の理」として一物であり、それは「以其運動變化有作用。而生生而不息。謂之氣。以其生收藏長。有條貫而不紊亂。謂之理」に見るように、生生して息まざる氣の條貫として把握された。また、伊藤仁齋が普遍的な「理」の支配よりは、「一大活物」という動的な世界を考え、天地間の「一元氣」を強調したのも、それと同じである。このよ

### 三浦梅園における「意識之府」の所在(名倉)

うに「氣」が強調される反面で、「理氣」を「心」という範疇に統一して考え、極度に主觀化させようとする傾向も存在したようである。つまり、仁齋を例にとれば、一木一草の「理」を究める「格物致知」よりは「誠」、そして良心の發動としての日常的實踐を重視するのである。梅園が天地を「一大活物」と見、萬物を保持する「一元氣」の存在を説き、天地への「誠」と實踐とを尊ぶのは、そのような思想界の動きと密接に連繫するものであった。

中國における「氣」の用例は極めて複雑であるが、梅園に限っていえば、「天地未分以前の渾然たる氣」及び「天地の間にある氣の總體」の二様の意に用いられている。その上で「神氣爲<sub>三</sub>有意之神、本氣成<sub>三</sub>無意之天、虛而動者、我生也、實而止者、我身也」(身生帙、身生訓)と、人の意識が「神氣」の働きによるものであり、無象無形(虚)である故に運行して生命活動を司る主體となること、人の身體は「本氣」により實體のある「物」として立たしめられること、をいう。人<sup>(3)</sup>を成り立たしめるものとして、「形」と「氣」との「一即一」の關係を考え、更に「氣」にもまた「本氣」と「神氣」とに、同じ關係があるというのである。「氣」を二つに分けながら、「一一」といい、「陰陽」といわないのは、そこに伴

う尊卑・優劣のイメージや、價值的な判断を嫌つたためである。ここにおいて、「本氣」が「形」に餘す所なく宿るものであるのに對し、「有意之神」すなわち精神活動の主體となる「神氣」は、「夫心者資始之玄宮。神之所憑」(同前、臟腑)に見るように、胎兒であるころから心臟をその「玄宮」としたのである。醫師としての梅園や宣長が、その教養の基盤とした中國の傳統的な知見においては、常に「五臟六腑」が重要視せられていた。これに對して「頭腦」は全く等閑に付され、單に泥狀の物質としての「泥丸」、頭蓋骨は「泥丸宮」として、特別な機能は與えられていなかったようである。

「泥丸(宮)」とは元來道教に由來する呼稱であり、脳または頭部を意味する術語として、『黃帝內景經』至道章第七にその用例がある。『浦子手記』によれば、梅園はこの一文を天明五(一七八五)年に讀んでおり、それ以前に知らされていた『解體新書』の記述と比較して(『解體新書』其謂腦。曰動覺之氣。指顛爲意識之府。皆猶言神舍。和漢梵歸之於胸中。然黃庭經。曰腦神經根字泥丸。曰一面之神宗泥丸。則道家既爲之兆。以我心。尋其所在。終弗能窮之。亦奇也)(同前、神舍)との引用をしている。ここに「腦神經根」の語が見えるものの、それは全體の論調から見てそ

のまま精神の作用を指すものとは考え難く、『黃帝內經素問』(靈蘭秘典論篇第八)に聰明・慧智などの「神明」は心臟に出づると規定していることから、中國では胸に思索の座を置く考えが支配的であった。「心者形之君也、而神明之主也、出令而無所受令、自禁也、自使也、自奪也、自取也、自行也、自止也」(荀子、解蔽)には、「心」を肉體と實生活上の知の主宰者と見、「性之好惡喜怒哀樂、謂之情、情然而心爲之擇、謂之慮、心慮而能爲之動、謂之僞」(荀子、正名)には、思慮分別が「心」に由來することを述べている。また、同じく『荀子』の正名篇には、耳目鼻舌等の「天官」によつてもたらされた知覺を判別する「心」の働きが述べられ、「以治五官、夫是之謂天官」(荀子、天論)は「心」を「天君」としている。「心也者、智之舍也」(管子、心術上)、また「心、或作道」(釋文)、「心、禮」(白虎通、情性)などの例に見るように、精神の作用を徹底して「心(臟)」に屬するものと見、「有機事者、必有機心、機心存胸中純白不備、純白不備則神生不定形」(莊子、天地)には、そのような「心」の知的な働きが道家的な見地から否定されている。そして『淮南子』原道訓には、人の生を支える「形」と「氣」と「神」との三要素を擧げ、『莊子』(秋水)には「形」に對する「氣」をい

い、「精」「精氣」の用例が見えるなど、人の生きているのは「形」の外に精・神をも含めた「氣」があるためとされたのである。つまり、「神」の中樞器官を「心」とし、生の主宰者とする考えは、古く中國の戰國末期の養生思想の内に形成され、「心」は「神」の器としての「心臓」を意味する語であると同時に、その象形文字でもあった。<sup>(5)</sup>そのような傳統の上に、梅園は「夫天地者。神物而已」といい、「神者精而不爲其處、鬱淳而活、物粗而定其處、混淪而立」(身生映、身生訓)ものと見、萬物を織物になぞらえ、「緯(空閒)」における「物・立」に對して、「經(時間)」における「神・活」を説く。このように時間と空閒とを物質の存在形態であると考える方は、十九世紀の自然科學に先行する卓越した主張であった。「本神之氣者、資始者而、天地之氣者、資繼者也」(同前、神氣)には、物を定立する「本氣」と、定立した物を活動せしめる「神氣」とが、生まれる以前から具わっていること(資始)をいい、更に生後後天的(資繼)に天地の氣を呼吸・食物を通じて攝取することにより、人の生命は維持されるという。このように「氣」を飲いては生命は在り得ず、單なる「物」に過ぎなくなると考えたのは、中國の傳統思想にその由來があり、萬物を成り立たしめる根源に「一元氣」

三浦梅園における「意識之府」の所在(名倉)

が考えられていたことに據るものである。換言すれば、神氣の宿舎(神舍)という觀點から心臓を思索の中樞器官とはするものの、「物」に過ぎない肉體に生命を賦與するのは「粗なる本氣」であり、「精なる神氣」である。考える主體は「是以氣正。則有<sub>レ</sub>有、無<sub>レ</sub>無、美<sub>レ</sub>美、醜<sub>レ</sub>醜。於<sub>レ</sub>是其所<sub>レ</sub>視聽言想亦正。所<sub>レ</sub>愛憎欲惡亦正」(同前、同前)に見るように(「神氣」であり、「物」たる「心(臟)」には置かれないのである。當時の醫家において、「死」を「物化」と見る考え方が一般的であったことは、その頃わが國で描かれた解剖圖を西歐のそれに比べれば、明らかに知られるところである。

小山鼎三氏によれば、わが國において腦に意識が藏されることをはじめた述べ、「神經」「腦髓」などという概念に新しい意味をこめて譯出したのは、「解體新書」がその嚆矢であるという。<sup>(6)</sup>その刊行を契機として、わが國においても九年後の天明三(一七八三)年六月梅園六十二歳の年に、京都伏見で行なわれた平次郎という男性の刑死體の解剖記録「平次郎臟圖」(吉村蘭洲、畫)一卷が、醫學文化館に所藏されている。そこに「腦膜を除き、以て腦上より見たる圖」があり、これは五臟六腑に集中していたそれまでの關心が、一大轉換せしめられた證據ともいべきものである。「平次郎臟圖」につ

いて梅園は觸れていないが、山脇東洋の『藏志』及び河口信任の『解屍編』所收の男性の刑死體の解剖圖を見ていたことは、『贅語』（身生帙、參考）に繰り返し述べていることから知られようし、山脇東門の「玉碎臟圖」という女性の刑死體の解剖圖についても、『造物餘譚』に言及がある。それらはそれぞれ一體のみの解剖記録であったが、梅園没後の文政二（一八一九）年の「解剖存眞圖」（南小柿寧一、畫。慶應義塾圖書館所藏）二巻は、四十數回の解剖をまとめた記録であり、脳及び神經系統圖をも併載している。これらわが國において描かれた解剖圖に、共通する特徴として注目すべきは、死體及び臟腑・筋骨等のすべてを静止した「部分」、「物」として描いている點である。これに對して西歐では、例えば十六世紀に近代醫學の祖と謳われたヴェサリウスの『人體の構造について』には、人體（死體）とそれを取り巻く風景との見事な調和が見られ、生命あるかの如く手足に力をこめたポーズをとり、嘆きの表情をした骸骨までもが描寫されている。十七世紀のスピーヘルの『解剖學大成』、更に十八世紀のアルビヌスの『人體の筋肉と骨格の構造』に至って、解剖人體の背景は一層細密かつ丹念に描かれるようになった。このことは、近代西歐を貫く思想の根底に置かれた、ルネサンスの人

間性肯定の考え方、俗なる人間の中に榮光と尊嚴とを見つけようとする態度と無縁ではない。また、例えばデカルトの「我思う、故に我在り」において、神が無限的實體とされるのに對して、人の精神と物體とは有限的實體とされた。この世界は考える主體としての私の「心」と、「神の誠實」への信頼を前提として、私が眞理として認識し得る「物」以外には、何も無いことになるのである。思惟することにおいて存在した人を考え、その死體にすらふくよかな生命感を漂わせ、その人が感覺を通して認識したであろうこの世の風景を從えて描かれる理由は、そこにあったのである。明治四（一八七二）年に西周が講述した『百學連環』に、ヨーロッパの學問は大きく分けると「心の理」と「物の理」の二つを考へることになる、といっているが、その場合の「心」と「物」がそれである。思索の座が腦にあることを知ってなお、わが國において「氣」「神」の觀念を完全には拂拭できず、「物」としての死體解剖圖が描かれたのと好對照である。醫師梅園もまたそのような傳統の上に「然則方寸之靈臺。神之所立。而外體則其遊戲之場也」（身生帙、神舍）と、「神の立つ所」としての心臓を認めつつ、その心臓もまた「氣」「神」を缺いては單なる「物」に過ぎず、生命・精神活動の主體ではな

かつた。梅園は人の葬儀が「追<sub>二</sub>其物<sub>一</sub>。想<sub>二</sub>其靈<sub>一</sub>。設<sub>二</sub>其几筵<sub>一</sub>。陳<sub>二</sub>其俎豆<sub>一</sub>。爲<sub>二</sub>宮室<sub>一</sub>。安<sub>レ</sub>之。懸<sub>二</sub>鐘鼓<sub>一</sub>。樂<sub>レ</sub>之」(天人帙、鬼神) ことにより營まれることに觸れ、それは「已朽之身。已化之神」(同前、同前)を前提とすれば、朽ちて物化した「身」に几筵・俎豆・宮室・鐘鼓は全く無用である。しかし、「祭如在。祭神如神在」(論語、八佾)に見えるように、父母への報恩・誠敬の念を以て、已に化してしまった「神」が、あたかも物化した「身」に「在ますが如く」祭祀するのが、古來からの日本の「神道」である、ともいつている。

このように「物」を活立する「氣」の働きという考えの上に、中國では漢代以降の道教の五行説において、五行に五常と五藏(臟)と五藏(臟)神とを配して考えることが行なわれた。その關係は、五行(木・金・火・水・土)に五常(仁・義・禮・智・信)と五藏(肝・肺・心・腎・脾)、更に五藏神(魂・魄・神・精・志)とをそれぞれ配當し、人の身體機能を道徳的に説くものである。要するに、五常を行なうことによつて五藏神の働きが健全なものとなり、五藏が健やかに機能し、有限の生を不死に至らしめることすら期待できる、というのである。この説は東晋末に作成された『黄帝内經素問』(宣明五氣篇)に見え、それを梅園が讀んでいたことは、『浦子

三浦梅園における「意識之府」の所在(名倉)

手記』の記録からも、『贅語』身生帙中に度々その書名を擧げていることから、明らかである。このようにして、人の精神作用である五藏神は、五藏という身體の諸器官相互の關係に屬するものとせられ、その點で先に見た心臓を中樞器官とする考えとは異なるものであった。

このような道教の醫書に見える五行説を、梅園は條理説の立場から全面的に否定する。「五行爲<sub>レ</sub>崇。人昧<sub>二</sub>條理<sub>一</sub>」(身生帙、臟腑)といい、「天地之間。一半露、則一半沒矣」(同前、同前)の關係にあるものであるから、五行説は「未<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>之於<sub>一</sub>條理<sub>一</sub>。不<sub>レ</sub>足<sub>二</sub>以慰<sub>二</sub>我心<sub>一</sub>」(同前、同前)というのが、それである。更に、「且如<sub>二</sub>仁義禮智信<sub>一</sub>。亦非<sub>二</sub>先聖之定目<sub>一</sub>。畢竟五行家之末造而已。五行本民生日用之具。故曰<sub>二</sub>五常<sub>一</sub>。非<sub>二</sub>德之目<sub>一</sub>也」(善惡帙、仁義)ともいう。條理に基いた徳目は仁義の二者のみであり、仁義禮智信の五常は先聖によつて定められた徳目でなく、木火土金水の五行もまた民衆の日常生活に必要な具に過ぎず、徳目ではないというのである。五行が「徳」でも「氣」でもなく、「具」としての「物」に過ぎないならば、それに依據して五藏に徳目としての五常を立て、それぞれに五藏神を配する道教の醫説は、當然のことながら論外の謬説ということになる。

## 二 「心」と「腦」

『文語』の「一成一成分合混糅、精粗爲<sub>二</sub>沒露隱見<sub>一</sub>」(本宗、天地)に見るように、梅園においては一つの「性」が一・一の二「體」に剖け、時間・空間の中で二體が分合と混糅(混ざり合ったり、個別化したり)を繰り返すことによって、天地間の萬物を成立させるものと考えた。更に、それらは「隱」としての「性」と、「見」としての「體」とによって成り立つものであり、空間は「沒」としての「氣」と、「露」としての「物」とによって、對偶關係において成り立つものである。このような天地の在り方(條理)は、人の身體の内にもそのまま存在すると考えられ、例えば「臟名取<sub>レ</sub>於<sub>レ</sub>藏、氣腑名取<sub>レ</sub>於<sub>レ</sub>納<sub>レ</sub>物。人之活立。全成<sub>レ</sub>於<sub>二</sub>臟腑<sub>一</sub>。臟腑分<sub>二</sub>内外<sub>一</sub>爲<sub>二</sub>臟二腑<sub>一</sub>。内外各剖析。疊<sub>レ</sub>四爲<sub>レ</sub>八。是乃人身之大紀也」(身生映、臟腑)といい、「人身内景。錯綜糾紛。難<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>要領<sub>一</sub>。蓋臟者鬱鬱自別物、以<sub>レ</sub>脈綴<sub>レ</sub>之。腑者綿綿一長條、以<sub>レ</sub>皮通<sub>レ</sub>之。其曰<sub>二</sub>心肺肝腎<sub>一</sub>。曰<sub>二</sub>咽胃洞腸者、其一脈之所<sub>レ</sub>繫、一皮之所<sub>レ</sub>連、而言<sub>一</sub>(同前、同前)という。つまり、臟と腑とそれぞれが「經脈」と「皮膜」とにより連ねられ、内臟(心肺肝腎)・内腑(咽胃洞腸、また別の箇所では咽胃腸腑ともいう)、

外臟(耳目鼻舌)・外腑(手足陰乳)の、「二臟二腑」「四臟四腑」という整然たる秩序をもって、内外の臟腑がそれぞれ「隱・見」「沒・露」している點で、人もまた天地の條理に通ずる存在であった。更に、内臟と内腑との相互關係については「蓋人身外有<sub>二</sub>首有<sub>一</sub>、以<sub>レ</sub>開<sub>レ</sub>置<sub>二</sub>百官<sub>一</sub>之地、内有<sub>二</sub>心胃<sub>一</sub>、以<sub>レ</sub>置<sub>レ</sub>統<sub>二</sub>百官<sub>一</sub>之官府、官府出<sub>二</sub>政令<sub>一</sub>。百官無<sub>レ</sub>違。官府既立。紛錯得<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>屬。心得<sub>レ</sub>胸而居、以<sub>レ</sub>骨爲<sub>レ</sub>外屏、而能爲<sub>二</sub>相之府<sub>一</sub>(同前、同前)に見るように、身體内外の機能を官府と百官に喩え、「心」を「君の宮」として内臟の中樞とし、「胃」を「相の府」に比擬して内腑の中樞とした。また、内臟を植物になぞらえて、「動之系末繫<sub>レ</sub>腎。猶<sub>二</sub>植之枝頭結<sub>レ</sub>子<sub>一</sub>。故心者華、而腎者實也、所<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>退居<sub>二</sub>無事之地<sub>一</sub>也。肝肺心腎。觀<sub>レ</sub>之於<sub>二</sub>艸木<sub>一</sub>。則根葉華實」(同前、身生訓)に見るように、動物の「肝肺心腎」のそれぞれを、植物の「根葉華實」に擬するのであった。なお、ここに「系末」という語が見えるが、「系」とは諸臟をつなぎ止めるものであり、「經」と「脈」との二種に分けられる。「骨者、箇箇皆離、筋以<sub>レ</sub>維<sub>レ</sub>之。臟者、鬱鬱各別、系以<sub>レ</sub>維<sub>レ</sub>之」(同前、臟腑)とあるように、「系」は骨をつなぎ止める「筋」と、「一即一一」の關係にある用語であった。「經脈、入者資系、出者給系」(同前、同前)、「經脈自<sub>レ</sub>下



輸心。心資<sub>二</sub>此氣液<sub>一</sub>而立。心給<sub>二</sub>此氣液<sub>一</sub>而外文以成(同前) (同前)に見るように、「經脈」は心臟との給資關係により「資經・給經」「資脈・給脈」の四種に區分される。「氣」を我が身に攝取するのが「資經」、他に供給するのが「給經」、「液」を我が身に攝取するのが「資脈」、他に供給するのが「給脈」であり、その中樞器官として心臟を置くのである。結局、現在「動脈」と呼んでいるものが「經」であり、「靜脈」が「脈」に相當するであろうが、梅園は飽くまでも「經」を「氣」の、「脈」を「液」の、それぞれ通路と考えたのである。では、一體「氣」と「液」とは、どこから得られるものであろうか。それについて梅園は「行<sub>二</sub>氣液<sub>一</sub>者爲<sub>二</sub>經脈<sub>一</sub>、經探<sub>二</sub>骨間<sub>一</sub>而資<sub>二</sub>天精<sub>一</sub>、脈求<sub>二</sub>肉間<sub>一</sub>而資<sub>二</sub>地賦<sub>一</sub>」(同前、筋骨)の例に見るように、「經」は「氣」を骨間の「天精」から、「脈」は「液」を肉間の「地賦」(地から得た肥沃な脂)から、それぞれ攝取するのであるという。また「首有<sub>レ</sub>腦、猶<sub>二</sub>身有<sub>レ</sub>臟<sub>一</sub>。腦之骨精、成<sub>レ</sub>於<sub>二</sub>資始<sub>一</sub>」「人之始生先成<sub>レ</sub>精。精成而腦髓生。臟之液賦、成<sub>レ</sub>於<sub>二</sub>資繼<sub>一</sub>、是以眉間鼻頭最爲<sub>二</sub>要害<sub>一</sub>」(同前、同前)と「靈樞」(經脈)を引用して説明を加え、「資<sub>二</sub>精於<sub>二</sub>骨髓<sub>一</sub>以役<sub>二</sub>身<sub>一</sub>、養<sub>二</sub>神於<sub>二</sub>血肉<sub>一</sub>以活<sub>二</sub>己<sub>一</sub>」(同前、同前)と見えるのを参考すれば、「天精」は生まれる以前に胎内で得られ、それ

三浦梅園における「意識之府」の所在(名倉)

が腦髓となつて蓄えられ、やがて骨髓に流れ、骨精として「資經」に攝取される、というのである。「經脈爲<sub>二</sub>無意之用<sub>一</sub>。以用<sub>二</sub>事於<sub>二</sub>營衛<sub>一</sub>。衛護以<sub>二</sub>天氣<sub>一</sub>求<sub>二</sub>骨精<sub>一</sub>、營養以<sub>二</sub>地質<sub>一</sub>奉<sub>二</sub>内液<sub>一</sub>、於<sub>レ</sub>是神靈既運。筋骨奔<sub>二</sub>有意之命<sub>一</sub>。以用<sub>二</sub>事於<sub>二</sub>精力<sub>一</sub>」(同前、臟腑)には、肺から得られた「天精」が「骨精」に活力を與え、「神」の「遊戯之場」たる「外體」(身體の表面)を衛護し、胃から吸収された「地質」が肝において「内液」として攝取され、やがて全身に行き渡つて營養となることをいう。氣の通路たる「經」と、液の通路たる「脈」とによつて「營衛」の働きが成され、それを基盤として「有意の神」の命令に「骨精」がこたえ、それを受けて「筋力」というエネルギーが作用するというのである。「動物之在<sub>レ</sub>胎。頭頸漸大。身形猶<sub>レ</sub>小。由<sub>レ</sub>是觀<sub>レ</sub>之。神舍如<sub>レ</sub>在<sub>レ</sub>頭」(同前、神舍)に見る胎兒の頭の大きさも、その實體は「骨精」及びそれと比偶の關係にある「筋力」とによつて満たされた、「腦」「腦髓」の大きさであつた。更に、「使<sub>二</sub>視聽聰明<sub>一</sub>者、腦之清也。使<sub>二</sub>手足輕健<sub>一</sub>者、髓之足也。故毒如冒<sub>二</sub>氣血<sub>一</sub>。犯<sub>二</sub>腦髓<sub>一</sub>。則病<sub>二</sub>其聰明輕健<sub>一</sub>焉」(同前、筋骨)において、耳目鼻舌(外臟)の働きは「腦」の清濁に關連付けられ、同じく手足陰乳(外腑)のそれは「髓」の充足に關連付けられている。(この記述によれ

ば骨精は腦に、筋力は腦髓に、それぞれ蓄えられることになるのであるが、他の記述を併せ考えると、そのように明確に断定できないようである。このようにして腦・腦髓の具體的な機能として、そこに蓄えられた「骨精」が外臓に働くことにより感覺知を得、それに應じて「筋力」が外腑の働きを成さしめるものと考えられたのである。しかし、その場合においても、骨髄から攝取された「骨精」と、肺から攝取された「天氣」の二者は、「神氣」とともに心臟に在るのであり、「今試<sub>レ</sub>之。視聽聞味之用。全在<sub>レ</sub>顛。而手足陰乳又受<sub>レ</sub>視聽聞味之役。以<sub>レ</sub>首爲<sub>レ</sub>意識之府。亦似矣」(同前、神舍)と、「顛」(頭)に注目はするものの、それは心臟にある「神」の命令を受けて「精」が奔り、「耳目鼻舌、各各開<sub>レ</sub>門。通<sub>レ</sub>各各之氣」(同前、同前)ることによって「視聽聞味」が可能になり、それを受けて「力」が「手足陰乳」の作用を成さしめるという事に過ぎない。ここに腦・腦髓は「骨精」「筋力」を收納する器としてのみ説かれ、それ自體の働きについては具體的に觸れられず、ただその周邊に複雑に入り組んだ「經脈」の存在するところが、指摘されるのみである。「目者沒<sub>レ</sub>腦、腦中再出<sub>レ</sub>系。以<sub>レ</sub>繫<sub>レ</sub>瞳子。腦體雖<sub>レ</sub>脆軟。盤旋迂邪。經脈來纏。其活用雖<sub>レ</sub>不可<sub>レ</sub>得而窮。爲<sub>レ</sub>司<sub>レ</sub>視聽聞味。者夫在<sub>レ</sub>茲」(同前、臟腑)と

見えるのは、その一例である。

このように徹底して、肉體を保持しその活動の主體となる「氣」を説くのであるが、そこに構築された條理の體系は、見事というほかない。梅園は「神氣」の活動を「精」「英」の二者に剖析し、更にそれぞれが「神・靈」「情・慾」という四つの「性」に引き分かれたれ、「知通」「感應」の「才」を働かせるとした。それは「本氣」の活動が「本」「根」の二者に剖析され、更にそれぞれ「氣・液」「骨・肉」という四つの「體」に引き分かれたれ、その作用が保持と役目の遂行とにあるのと、對偶關係にあることをいう。そして「神氣」に勝るものが動物、「本氣」に勝るものが植物、ということになる。また「本氣」も「神氣」も共に生得の氣である點で、後天的な「天氣」「地氣」に對偶する。「立者本氣、活者神氣」「立者本根、剖<sub>レ</sub>之爲<sub>レ</sub>氣液骨肉、活者精英、剖<sub>レ</sub>之爲<sub>レ</sub>神靈情慾。本神之氣者、資始者、而天地之氣者、資繼者也。神靈情慾者性、其才以<sub>レ</sub>知通感應<sub>レ</sub>而運。氣液骨肉者體、其用以<sub>レ</sub>保持奉役<sub>レ</sub>而行。體用合<sub>レ</sub>性才。以<sub>レ</sub>能全<sub>レ</sub>其<sub>レ</sub>」(同前、神氣)と見えるのが、それである。そして、このような「氣」の無象無形の働きにより、心臟と頭(腦)との間にも「心者神明之本府。首者神明之外聽。就<sub>レ</sub>隱見<sub>レ</sub>而立<sub>レ</sub>表裏之目。命名之意深

矣」(同前、同前)に見るように、心臓を「本府」とする「隠」  
「裏」の働き、頭(腦)を「外廳」とする「見」「表」の働き  
が、それぞれ條理の關係として存在するというのであった。  
新たに浮上した腦の問題は、このようにしてその壯大な條理  
の體系のうちに攝取され、腦自體の働きについては疑問のま  
まに残されることになったのである。

### 三 「天地」と「小天地」

『玄語』巻頭に「玄語已草。直説其所見。重著贅語十數  
萬言。會衆說。斷之條理。贅于玄也」(例旨)とある  
ように、全く諸書の引用をせず、獨自の思索によって貫かれ  
た『玄語』に對して、『贅語』は他の書物に見える衆說を會  
してこれを批判・検討の視座に据えられたものは、常に天地の  
條理に照らすという一事であった。梅園において天地の準則  
とされる「條理」とは、「條はもと木のゑだにして、理は其  
すぢ也」(多賀墨卿君にこたふる書)に見るように、千條萬  
枝と枝分れる「氣」の通路を考え、「理といふ物は、天に  
も地にも、山にも水にも、乃至鳥獸、魚鼈、蟲豸、菌寓の  
類にも、形は氣の運ぶに成り候へば、氣運ぶべき理なきはな

三浦梅園における「意識之府」の所在(名倉)

く候」(同前)にいうように、それは天地間の萬物の存在・現  
象を成り立たしめる「氣の理」である、というのである。  
「氣」の通路には「一」から「一一」への「經(たて)」の流  
れと、「一」と「一一」との「緯(よこ)」の流れがあるといひ、  
そのような條理が人の身體・生命現象にも存在する故に、  
「人は小物なり、天地は大物なり。小物も神と物を以て成  
り、大物も神と物を以て成る」(同前)に見るように、人も  
また「小天地」であるとされた。このように萬物が條理によ  
つて成り立つという考え方と、西歐の自然科學における法則  
性とが相容れないものであるのは當然であつて、西學は「形  
體之說則有。其條理則罔」(『玄語』例旨)と、それが個別の  
形體を捉えるにおいては精通しているが、存在する萬物を  
「氣」の流れとして體系注に把握し、それらを統一して認識  
する條理という方法を知らない、との不満を表明するのであ  
る。これは『贅語』の中にしばしば引用される方以智(一六  
一一〜七一)の『物理小識』に「萬曆年間。遠西學入。詳于  
質測。而拙于言通幾。彼之質測。猶未備也。儒者守宰理  
而已」(自序)に見えるような、西歐の學は個別の法則(質測)  
に詳しいものの、萬物を貫く根本法則(通幾)をいふのに拙  
であるという主張に通ずるものであった。ここに「通幾」と

は梅園の「條理」と同様に、天地間の萬物の隅々に至るまで分枝する氣の通路であり、氣の理に従つての萬物の體系化である。言い換えれば自らが考へる氣の體系に沿つて、西學の質測・形體説の成果を取捨しようとするのが、方以智らの學問であり、梅園もまたそのような考へ方に強い影響を受けたのである。『物理小識』は明末イェズス會士の手によつて傳へられたガレノス醫學に依據しているが、梅園はそこに見える解剖・生理學説を、傳統的な道教の醫説と比べ「按<sub>二</sub>太西之説。比<sub>三</sub>之於<sub>二</sub>古醫典<sub>一</sub>則稍善」(身生映、神舍)との評價を下していた。これはそのいわゆる三貴論に、心が「生養の氣」を、肝が「體性の氣」を、腦が「動覺の氣」を生ずるなど、「氣」をいう點において、また心・肝から出づる「經・脈」をいうなどの諸點で、自説に通うものを認めためたためであるう。

『解體新書』が出版された翌年に、それを讀破した梅園ではあったが、「讀<sub>二</sub>近譯解體新書<sub>一</sub>。以<sub>レ</sub>頭爲<sub>三</sub>神舍。曰。頭者圓而居<sub>二</sub>一身之上。意識之府也。以<sub>レ</sub>心爲<sub>二</sub>統血之臟<sub>一</sub>。曰。心者主<sub>三</sub>運<sub>二</sub>行血<sub>一</sub>」(同前、同前)と述べるように、頭を意識の府・心を統血の臟と知らされつつも、結局その關心は後者にのみ寄せられ、引用及び批判も、自身の經脈説との關連から血液

循環説にその大半を費している。しかし、その態度が頑迷に新しい知見を拒否するものでなかったことは、「解體新書」曰。和蘭之書。所<sub>レ</sub>圖未<sub>二</sub>分明<sub>一</sub>。諳厄利亞國。產科書。其圖。從<sub>二</sub>受胎<sub>一</sub>至<sub>三</sub>臨產<sub>一</sub>。無<sub>レ</sub>不<sub>二</sub>倒居<sub>一</sub>者。其否者。則皆難產之狀也」(同前、參考)という『解體新書』の記述に接し、早速自ら實際に鼠の解剖を試み、「晉無<sub>二</sub>實見<sub>一</sub>。剖<sub>二</sub>鼠腹<sub>一</sub>觀<sub>レ</sub>之。彼雖<sub>二</sub>累累。如<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>云<sub>レ</sub>爾」(同前、同前)と、これを承認している事實からも明らかである。「西人能剝<sub>レ</sub>人。有<sub>二</sub>圖書<sub>一</sub>而傳。爲<sub>二</sub>大有<sub>レ</sub>益<sub>二</sub>于<sub>レ</sub>世<sub>一</sub>。然自<sub>二</sub>不忍之心<sub>一</sub>觀<sub>レ</sub>之。有<sub>二</sub>悶悶者<sub>一</sub>而存」(同前、臟腑)と、自ら人體を損傷することへの、儒者としての抵抗感を禁じ得なかつた梅園は、それらの解剖報告から得た知見を、實際に鹿・猪・鼠・蛇などの身近の小動物の解剖結果と照合することによって、それらの小動物と人との間に共通して貫通する「氣の條理」を求めようとしたのであり、鼠の胎内の觀察も、そのような意圖の下に行なわれたものである。これは『解體新書』所收のロンドンの産科醫スメリーの解剖圖に接しての梅園の對應であったが、杉田玄白自身この圖を見るまでは、胎兒倒居論を信じていなかったのである。要するに解剖を通じて確かめられた真理は尊重しつつも、梅園の關心は「一即一」の「氣」の通路という動的な世界に

のみ寄せられ、意識の府の考察にあたっては、まず經脈の要としての心臓を考え、そこに腦を付隨させたのであるが、腦という器官を單獨に切り離してその具體的な機能を考えることは、困難であつたということにならう。

さて、天地は大物・人は小物というが、具體的に天地の在り方と人の「意識之府」とは、どのような點で一致するといふのであろうか。人の意識・思索の座について、身生帙において心臓と腦との二つの中樞器官を考え、それぞれが「本府」「外廳」という「一一」の對偶關係にあると結論づけた梅園は、天體の運行についても『贅語』天地訓において、太陽と地球という二つの中心を考え、それぞれが「一一」の對偶關係にあることをいい、「連環圖」をも併載してその關係を圖示する。つまり、ここでは太白（金星）辰星（水星）熒惑（火星）歲星（木星）填星（土星）は、太陽を巡る軌道を運行しながら、同時に太陽に牽いられて地球をも巡っているのである。いわば天動・地動兩説の折衷である。梅園は安永七（一七七八）年五十七歳の夏に、長男黃鶴及び十人の門弟を伴つて長崎に旅行し、その地のオランダ通詞松村翠崖から、西歐に地動説のあることを聞いている。その旅の見聞をまとめた『歸山錄』に、「翠崖又曰く、西洋、百年來の説は、日動く

三浦梅園における「意識之府」の所在（名倉）

に非ず、地止まるに非ず、日よく止まり、日の外なる者皆動きて日を周る」とあるのが、それである。しかし、西歐に地動説のあることを聞いてなお、「構思百端、不得條理」（天地映、諸家）というように、條理に照らして首肯できるものではなく、地球を巡る軌道を中心に、太陽を巡る軌道をも併せ考えたのである。これは「意識之府」を腦に置く『解體新書』の記述に接し、それを「本府」たる心臓の「外廳」と定めた時の對應と同様である。そこで地動説を捨て、明末の游藝の『天經或問』（一五七五年刊）に見える天體論を採用することとなつたのであるが、これもまた『解體新書』から明末の『物理小識』へと傾斜していったのと同様である。『天經或問』は主に天動説を説くものであつたが、梅園の關心はそこに僅かに紹介されたデンマークのチコ・ブラーエの天動・地動折衷説に向けられる。そこには、太陽と地球の兩方を巡る天體の運行が考えられていたのである。梅園は「當明正徳中、歌白泥者。置二差之天。爲三十有一天。當萬曆中。地谷者出。廢其二天」（同前、辰體）として、「日地」の如き「二天」の論を否定する。無限の球體たる宇宙（一）が弦（一）と弧（一）から成り立つ以上、弦弧という「一一」の運動を考へることが、全體としての球（一）を論ずることに他なら

ないという。このようにして、歌白泥（コベルニクス）と地谷（チゴ）を對比した上で、チゴの天體構造論を西歐天文學の達成した最良の説と位置付けるのであり、それは「一即一」の條理に、より適合する所説でもあったのである。「千萬年中、子獨り天行に驗して之を察す。千萬人中、我獨り條理に徴して之に和す」（麻田剛立に與ふる書）というように、友人剛立が觀測を通じて天行を察しようとするのに對して、梅園は天地の條理に照合することによって、萬物に調和のある體系を成立させようと努めるのである。その學問は科學的・分析的というよりも、思辨的・體系的な性格を有するものであり、無生物・無機物・植物・動物など、萬物の連鎖と統一體とを考え、決して人間の「意智」の働きに特權的な地位を與えようとするものではなかった。その點で梅園の主張は、ルネサンス期における「ナチュールアニメ」（生きた自然）に近い、神祕的な自然觀である。つまり、人間の力が加わって初めて粗野な自然が人間にとっての自然になる、という十八世紀フランスのビュッフォンの主張とは全く正反對の、非合理主義に立脚するものであった。ここに「非合理」とは、合理の埒外にあるもの、合理の手の届かない世界（天地）を認め、それに自らを従わせようという態度をいうもの

である。デカルトが人を小宇宙と考へたのが、その合理主義的な精神に據るものであるとすれば、梅園が人を小天地と考へたのは、それとは全く逆の非合理主義的な自然觀の反映であった。「多賀墨卿君にこたふる書」において、釋迦や孔子のようになすぐれた先人や同時代人も、畢竟「講求討論の友」に過ぎず、師は認識對象である「天地」そのものでなければならぬ、という。それは明らかに、人間の意智の限界性への指摘である。同様の考へは、『贅語』の「學師<sub>レ</sub>天友<sub>レ</sub>人。師<sub>レ</sub>天則能順<sub>レ</sub>之。友<sub>レ</sub>人則莫<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>局促。得<sub>レ</sub>之於<sub>レ</sub>大同。不<sub>レ</sub>責<sub>レ</sub>之於<sub>レ</sub>各好尚<sub>レ</sub>」（善惡映、善惡訓）にも見える。人間世界に於ける様々に對立し合う主張（好尚）の適否は、天地自然の在り方（大同）に得るのが最も良い方法であるというのであるが、これを裏返せば天地自然の在り方に照らして得られた學問體系である「條理」の説は、人間世界で對立し合うすべての主張を包攝して、揺らぐことのない眞理となるであろう、との自信・確信の表明でもあった。「雖然千古豪傑之士、偶遺天地之條理、俟管使言之雖不憤技也、其條理則可言矣、由條理說物、則雖成說豈可阿從哉」（身生餘譚、醫說）に、その誇らかな自信の程が示されている。しかし、殘念なことに「條理」の體系への自信が確實であればある程、「西學」（質

測之學)はそれを標準にして取捨せられ、適合するものは進んで受容するが、そうでないものは批判の對象とするか、疑問のままに放置するという結果をも生んでいたことは、否定できない事實である。そのように考えれば、梅園は「然要其歸、則五行配當、窺窬杜撰可玩之於典冊之上、而不可推之於實徵」(同前、同前)と、「五行配當」を批判の對象とするが、それと同様の「窺窬」(人間の小智で天地をうかがう)に陥る危険性を胚胎していたのが「條理」であり、特にそれは天文・醫學等の自然科学の分野の考察において、ひとつの制約を加える結果となっていたことが指摘されよう。條理説における「氣」や「精」の觀念は、生命・天體の現象の解釋や思想の形成にあたっては、有力な利器であつたであろうが、他方で自然の正しい理解や認識の深化や發展などの面において、むしろそれを抑止するものであつたのである。このことは、もともと『莊子』(刻意)『淮南子』(精神訓)等の道家の思想において、「氣」や「精」が純粹に自然觀として説かれず、政治・處世上の思想、人間的價値の比擬として用いられて、すでに出來上がつている人生的意味を中心とする觀念であつたことも、深い關連がある。梅園が臟腑を官府組織に比擬して説く所に、その最も濃い影響が認められよう。

三浦梅園における「意識之府」の所在(名倉)

そのような學問の方法上の問題は、梅園の孫弟子にあたる帆足萬里(安永七々嘉永五、一七七八々八五二)の窮理學においても、そのまま繼承されたのである。すなわち、萬里は「西人ハ解剖ハ精シケレト心臓ハ何故左ニ寄リシト云コトヲ知ラス、遂ニ解剖ニ由テ惑ヲ生シ腦ヲ人ノ身意識ノ原トス」(醫學啓蒙)と、解剖の結果を天地自然の在り方に照合せぬ「西人」への不滿を述べる<sup>(10)</sup>。その上で「心臓」については、「人ノ心臓ハ日輪ノ世界ノ主トナル如ク人ノ身ノ主也、其左ニ偏ヨリタルハ日輪ニ最卑點アルガ如ク、右手力強キハ最高點地球引力ノ強ニ象リシモノナリ」(同前)と、地球が最も太陽に遠い時(最高點)と、最も近い時(最卑點)とを考え、人體の天文學的的理解に努めるのである。更に「腦ハ元心臓ヨリ血上リ澆練ヲ經テ神經液トナリ以テ知覺ヲ主ル日ノ光暉アルニ象ルナリ」(同前)と、「腦」は「日輪」たる心臓の「光暉」に擬せられ、「意識ノ原」を「心臓」とした上で、「腦」に「知覺ヲ主ル」機能を與えている。これは心臓から發せられた「神」の命を受ける「精」の居所を頭に置き、その動きは「豈不ニ與火之據ニ油心。放光耀於表類哉」(身生映、神舍)に見るような、燈芯が上に向かつて光を放射するのと同様であるという『贅語』の記述を想起させる。ここに「意識」を巡る問

題が、『解體新書』の「神經液」の語に關連づけることによつて、心臓と腦とを結びつけ解釋されたのである。なお、「神經液」とは、梅園の用語で「神」「精」「力」などの相互の働きとして、説明されていたものであつた。<sup>(1)</sup> そのような萬里の解釋は、心臓・腦にそれぞれ本府・外廳の機能を與えた梅園の主張と矛盾するものではなく、「天地」という自然界の秩序を人體の内に見いだすべく努めている點で、梅園の學問を忠實に繼承するものであつた。萬里は蘭方心酔の現狀に觸れて、その誤りが「夫人身ハ小天地ナリ、天地ノ形ヲ知ラスンテハ人身ノ理モ分ラヌ也」(醫學啓蒙)という點にあることを指摘している。要するに、梅園の醫説は天地の「條理」の上に成立したものであつたが、萬里においても天地を「窮理」することを通じて、人體の理をも窮めんとするものであつた。ともに自然と人事とを天地の在り方に照らして考へるといふ點では儒學を根幹とし、その上に西學などの所説をも參考・攝取するといふ、のちに佐久間象山のいふ「東道西器」(中體西用)型の「折衷主義」の學問であつたのである。

### むすび

『贅語』身生帙は、一個の人間の身體に天地と相通ずる自

然的秩序を考え、事實・實際に即せんとしながらも、『解體新書』より『物理小識』に見えるガレノスの醫説に傾き、一方で解剖の學問的意義を認めつつ、他方で儒家的な「不忍之心」に由來する「有悶悶者而存」(身生帙、臟腑)する苦衷を告白し、身近の小動物の解剖を繰り返すことでこれに換へるなど、そこに儒者にして醫師たる梅園の、素顔を垣間見ることが出来るのである。また、いわゆる「條理」も、本とする所は『物理小識』の「通幾」の構造にあり、それは「一は二中に在り」「二は一に本づく」といふ、相反し相依る「一・二」の關係を説く所にあつた。その上に「二路〇上下通止二路。前則通于臟而藏精。後則通于腑而輸泄」(物理小識、人身類)といふ臟腑二路を説くのも、梅園の所説に通うものがある。梅園・萬里に見るような學風を儒教折衷學派に分類することは、古く廣瀬淡窓の『燈下記聞』『夜雨寮筆記』に、その記述が見える。そこにおいて「折衷」の意味する所が、決して「ご都合主義」の如き否定的なものではなく、常に懷疑精神に支えられ、思考の自由を實踐する態度を指すものであつたことは、すでに先學の指摘がある。<sup>(2)</sup> しかし、その壯大な學問の體系の一部分を成す自然科學の領域においては、「氣の條理」といふ思考の枠組みが、眞理探究の障礙ともなつた



ことは、忘れてはならない事實である。そのような障碍の克服は、後に「折衷」の根幹に置かれた儒學を徹底的に排撃し、西洋それ自體から學ぼうとした福澤諭吉らにおいて、初めて達成されるのである。

大槻玄澤の『重訂解體新書』には、腦を意識の府としたことについて、「ああ和漢の悠々たる古今に、いまだかつて人身にこの生機神用の靈物を具するを論ずる者あらざるなり。ただ明季にいたりてままその端緒をつたへて畧載するものあり。爾後二百餘年またいまだかつてその緒を繼ぎてその精を究むる者あらず。惜しむべきかな。方今我が輩にしてかくのごとき精詳を究め得るはあに愉快ならずや」と、感激を込めて書いている。ここに「明季にいたりて」云々と見えるのは、梅園が身生帙において引用を繰り返した『物理小識』を指すものであり、「腦散動覺之氣。厥用在筋。第腦距身遠。不及引筋以達百肢。復得頸節。脊髓。連腦爲一」（物理小識、人身類）などの記述が、それに該當しよう。玄澤がこれを記したのは、梅園が没して三十七年後、萬里四十九歳のことであるが、「その緒を繼ぎてその精を究むる者」としての梅園・萬里の學問は、當時廣く知られていなかったのである。事實『徳川文藝類聚』第十二所收の「元祿年中より天明八年迄」

三浦梅園における「意識之府」の所在(名倉)

の學者角力勝負付評判」によれば、蕃山・白石が東西の大關におさまり、徂徠・仁齋が同じく關脇、藤樹・順庵が兩前頭筆頭であるのに對し、梅園は東前頭九枚目に小さくその名が記されるにとどまっていた。その頃、人は胸(心)において考えるものと思ひこみ、玄澤の弟子達までもが、容易に腦の働きを承認しなかったという。そのような時代状況を前提とするならば、蘭方醫でもない梅園が腦の存在を認め、積極的に意識に関わる「外廳」としての意味を與えたことは、それだけで充分評價に値するものであった。また、その考察の上に立つた萬里の「腦」の解釋も獨自の見解であり、とりわけ儒教折衷學派の學風の、意義と限界性とを明確に示すものであった。例え、現代の學問の成果からすれば大きな誤りを含み、また「條理」に拘泥する餘りに牽強に過ぎる醫學・天文學說となっていたとしても、儒教を根幹にしつつ、しかもそれに囚われぬ、自由で柔軟性に富んだ姿勢を見ることが出来るのである。「近代」以前における日本人の、西歐受容の一つの範型ともいふべきものが儒教折衷學にあり、梅園の「意識之府」の所在の問題は、そのことを考える上での恰好の素材であるように思う。

註

- (1) 『解體新書』は文政九(一八二六)年、大槻玄澤が翻譯し直して『重訂解體新書』として出版するが、ここに梅園が参考したのは安永三(一七七四)年發行の四冊本である。
- (2) 多田富雄『免疫の意味論』(青土社、一九九三)。同書については、岡本天晴氏のご教示を得た。
- (3) 以下の『贅語』本文からの引用は、『梅園全集、上卷』所收のままに送り假名のみ省き、引用文の後の括弧内に姓名と篇名のみ記す。考察の主なる対象とした身生帙上・下は、『贅語』全體の四割近くのページ数を占めている。
- (4) 「心」と「神」、「氣」の概念については、栗田直躬先生の『中國上代思想の研究』(岩波書店、一九四九)に詳論があり、参考にした。一頁〜一四六頁
- (5) 津田左右吉『道家の思想とその展開』(津田左右吉全集第十二卷、岩波書店、一九六四)二五三頁
- (6) 小山鼎三『近代醫學の先驅』(『日本思想大系、洋學、下』所收、岩波書店、一九七二)五〇六頁〜五〇九頁
- (7) 資給經脈については、近藤均『三浦梅園の經脈説』(梅園學會報十七、梅園學會、一九九二)という詳細かつ周到な論文があり、参考にした。
- (8) 前掲の近藤論文に、「經」が「氣」の通路とされたのは、動物の屍體を解剖した結果、動物が生前最後の拍動により虚血していたという事實によるもの、との推測がある(八二頁)。
- (9) このように徹底して身體に條理を求める梅園に、友人麻田剛立はそれが牽強附會に陥る危険のあることを、書簡で忠告している。これについては一九九五年、第二〇回梅園學會で岩見輝彦氏の「梅園を疑った人々」と題する研究發表がある。
- (10) 『醫學啓蒙』のテキストは、『増補帆足萬里全集、第一卷』(ベリかん社、一九八八)を用いた。
- (11) 梅園門に學び、萬里の師でもある脇蘭室(愚山)の隨筆『安支波藝』には、宇田川榛齋譯の『西說醫範提綱』が紹介されており、そこに「腦髓、精神之府、造靈液、起神經」「靈液者、精微之液也、神氣之所資、精妙之所成」「神經、靈液之道路、白色、髓質、其幹起于腦及脊之髓、腦者左右二十條、合爲十對」など見える。かつて西村天因が「愚山は當時西洋學を學ばんと志せしことありしなり。是れ當時の儒生の思も寄らぬ所なり。此の志は梅園に涵養せられし者に非ずして何ぞ」「愚山は之を梅園に承けて鵬卿(萬里)に傳へしなり」(『學會の恩人』)と評したのを、思い起こさせる記述である。
- (12) 小川晴久『朝鮮實學と日本』(花傳社、一九九四)一五一頁