

三浦梅園の条理思想

壺井秀生

まえがき

——梅園をとりまく徳川中期以後の儒学について——

林羅山が徳川家康によって重用されて以来、秀忠・家光・家綱と四代に仕えて、幕府の文教政策に果たした役割は大きく、五代將軍綱吉の代に湯島聖堂が完成され、羅山の孫の鳳崗が大学頭かみに任ぜられ、昌平坂学問所としての形態が整えられるにつれて、朱子学が幕府官学としての強固な基盤と権威を持ちつつづけることになった。そうした朱子学に批判的勢力として台頭してきたのが古学であるが、そのことについては、徳川中期からの伊藤仁斎や荻生徂徠の学問的成果と、その影響力とに、とくに注目すべきものがある。

仁斎は、京都の材木商の家に生まれ、初め朱子学を学んだが、のちには古義学と称する古学の立場を確立したのであった。それは、寛文二年、三十六歳の時に『論語古義』を書き、朱子学の立場を離れて『論語』そのものを直接に理解しようとするものであった。この著は、わが国の学者による最初の論語注釈書とされ、その後、同じ立場から『孟子古義』や『論孟字義』が書かれ、その『論孟字義』に付されている「大学ハ孔氏ノ遺書ニ非ザルノ弁」は、『大学』が孔

子の著ではなく、孔子の思想を伝えるものでもないことを論じて、当時の学界に大きな衝撃を与えた。それは、『大学』の八条目が、学を深めていく順序としては、あまりにも高遠複雑で、孔孟のそれが「簡にして従い易き」ものであったのに比べて全く異質であることを述べ、そのほかにも『大学』における「明德」「正心」「仁」「誠意」などについての記述が「孔孟の血脈」から外れていることを指摘したのである。ここに、朱子とその思想体系の基幹に据えていた『大学』は、仁斎の文献学的な指摘によって、その権威が失われたのである。朱子学によれば『論語』には孔子の教が伝えられ、『大学』には孔子の思想が理論的・体系的に叙述されているとみなされ、孔子から孟子への思想的継承過程として『大学』に説かれている「道」が、孟子の「四端説」や「性善説」における「道」への発展として受け継がれ、さらに、その「道」の理論化の方向を一層深めることによつて、「理即性」にもとづく哲学的体系が成立するにいたつたとされているのであった。しかし、仁斎は、朱子学がその理論的・哲学的立場をもって孔・孟の思想を説くのを排して、直接に孔・孟の思想を学ぶべきことを主張したのである。すなわち、『論語』を「宇宙第一の書」として、孟子はそれを補強するために理論化への努力をして、「道」の確立に努めたのであるから、孟子の「道」を通じて、

孔子の「教」の方向へ帰っていくことに学問の意義を認めたのであって、孔子から孟子への継承過程を学問的進展とは認めないことによつて、朱子学とは相反する立場をとつていのである。また仁齋が『論語』を「宇宙第一の書」としているのは、それによつて、堯・舜・文・武の広大難解な教を脱して、「知り易く万世不易の道を立てて」人々に従うべき規準を示したと見るからであつた。そこから「堯舜を祖述する者は、堯舜に賢れる所以なり」と孔子を称賛してやまないのであつた。

仁齋の学説から深い感銘を受けた一人に荻生徂徠がいた。元禄十六年、当時三十八歳の徂徠は、書を仁齋へ送つて、その学徳を讃えて教を乞うたが、返事は来なかつた。最近の研究によれば、その頃の仁齋は、すでに病床にあつたとされているが、翌々年の春には死去し、その追悼文集が長子東涯によつて編集された際に、徂徠には無断でその手紙が掲載され、ますます徂徠を憤慨させることになつたのである。徂徠は、その頃には柳沢吉保に仕えて、將軍綱吉による儒学講義に同座することも多かつたが、そうした学者としてのプライドが傷つけられたように思われたのであろう。それから十年ほど後に、徂徠によつて刊行された『護園隨筆』の中では、朱子学の立場から、仁齋の学を手きびしく批判している。しかし、彼は、朱子学に止まることはなく、その数年後に書いた『弁道』や『弁名』では、朱子学は言うまでもなく、仁齋の学をも超えた古学を唱導するにいたつていゝる。徂徠のそうした著述では、仁齋への感情は幾分やわらいて、仁齋の学問的功績を認めながらも、なお、それを批判し超克する学問として「古文辞学」を掲げているのである。

『弁道』の冒頭には、「道は知り難く、また言ひ難し。その大なるがための故なり。後世の儒者は、おのおの見る所を道とす。みな一

端なり。それ道は、先王の道なり。思・孟よりして後、降りて儒家者流となり。すなわち始めて百家と衡を争ふ。みづから小にすと謂ふべきのみ。」(岩波版・日本思想体系。『荻生徂徠』原漢文)との言葉がある。道とは、本来的には先王が立てた道のことであり、道が容易には知りがたく、また言ひがたいのは、それがあまりにも広大であるが故とするのである。後世の儒者は、その道の一端をとらえて、各々の見る所をもつて、道として説いているが、それは、子思や孟子に始まつたことであり、その後は諸子百家の中の一派である儒学者流として、他派と争うことに力を注ぐようになり、先王の道を自ら小さなものにしてしまつたといふのである。

それでは、「先王の道」とは、具体的にどのようなものであるかというところ、孔子の道は、先王の道なり。先王の道は、天下を安んずるの道なり。孔子は、平生、東周をなさんと欲す。その弟子を教育し、おのおのその材を成さしむるは、まさに以てこれを用ひんとするなり。そのつひに位を得ざるに及んで、しかるのち六経を脩めて以てこれを伝ふ。六経はすなわち先王の道なり」として、先王の道とは天下を安んずるの道であり、孔子は、それによつて周の政治を復興させようとして弟子たちの育成に努めたが、その目的を達することができず、そこで六経を整理し編集することによつて、先王の道を長く後世に伝えることになつたのである。六経とは、詩・書・礼・楽・易・春秋の六つの経であるが楽経は秦の始皇帝の焚書によつて失われたとされるので、現存するのは五経である。徂徠は、さらに先王の道について説明して「道なる者は統名なり。礼楽刑政凡そ先王の建つる所の者を挙げて、合せてこれを命くるなり。礼楽刑政を離れて別にはゆる道なる者あるに非ざるなり」と述べ、礼としての制度文物や、人心を和らげる音楽や、安民のための政治や、

秩序を守るための刑罰などをほかにして道はないとするのである。

この先王の道が、六経によって後世に伝えられているというのである。そして「先王の道は、先王の造る所なり。天地自然の道に非ざるなり。けだし先王は、聡明睿知の徳を以て、天命を受け、天下に王たり。その心は一に、天下を安んずるを以て務めとなす」とも述べて、道とは天地自然の道ではなく、先王によって制作された道であり、礼楽刑政として人々の心の外に存在すると説かれていることが、「理即性」を説く宋学とは全く異なるのである。徂徠における道は、先王が聡明睿知の徳をもつが故に、天下の民を安んずるために、とくに天の命を受けて制作し得た道であった。そこで彼はまた、「先王の道は、天を敬し鬼神を敬するに本づかざる者なし。これ它なし。仁を主とするが故なり。後世の儒者は、知を尚び、理を窮むるを努めて、先王・孔子の道壊れぬ。理を窮むるの弊は、天と鬼神と、みな畏るるに足らずとし、しかうして己はすなわち傲然として天地の間に独立するなり」と。先王は、天の命を受くるにおよんで、敬天の念にもとづき、安民をめざす仁の心によって、道をたてたのであるが、後世の儒者、すなわち宋儒になると「天」を「理」とみなし、その天理が人間に性として分与されていることを説き、「性」を知ることによって「理」を窮め得るとする不遜な態度が見られるようになった。それは、「理即性」の立場から、「理」の宿されている己自身を敬する「居敬」こそが「天」を敬することにほかならないとする態度を導き出すことになって、先王・孔子の道にそむき、天地の間に独り立つような傲慢な態度として、徂徠によって批判されているのである。徂徠は、宋学における天と人との関連性を断ち切つて、天は「知るべからざる者」となし、ただ敬すべきものとなっている。そして、先王のみが、天からの「聡明叡智の徳」を受け

て道を立てたのであり、人々は、ただ天を敬し、先王の道を規範とすることによって、己の心に仁の徳を養つて、先王の深い仁に近くように努力すべきことを説いているのである。ここに徂徠の敬天思想があった。

右に見られるように、徂徠の思想は、宋学から大きく隔っているが、同じ古学派として彼の意識の中に常に存在しつづけてきた仁齋に対しても、その学問的権威の根源を異なるところにおいていたといえる。権威の根源を、さらに一步古代へ溯つて説いたのである。すなわち、仁齋学が、論語を「宇宙第一の書」とし、孔子をもつて「堯舜に賢れること遠し」とみなしたのに対して、「先王の道」をもつて権威の根源となし、それは「六経」によって後世に伝えられたと説いているのであった。徂徠における先王とは、堯・舜・禹・湯・文・武・周公の七名であり、その先王の道の祖述者として、六経を後世に伝えた孔子を加えて聖人とするのが、徂徠の主張であった。徂徠によれば、人々の従うべき規範は、あくまでも先王の道であり、孔子は、その祖述者であることによってのみ聖人とされているのであり、先王の道を廣大難解とするのは、それを理解する方法を知らないからであるとする。それを理解する方法としては、古文辞を学ぶことが必要であると徂徠は主張するのであった。古文辞を学ぶとは、聖人在世時およびそれに近い時代の古文を読み、古典的な型の詩を作ることであった。そうして、古代の詩文や思想の中に身をおくことによって、体験的に先王の道を知ろうとするのであった。そのことによって、聖人によって制作された礼楽刑政という具体的制度と、道や徳に関する抽象的名称とが一致するにいたり、始めて六経を正しく理解することができるというのである。徂徠によって説かれた「道」は、聖人が世を治めるために作った規範であり、そ

これは、聖人が天を敬し、天から受けた聡明叡智の徳をもって制定したものであつて、人々は、ただ、その道を生活の基準として、それに従うべきであつた。すなわち、「道」は、人々の心の外にある規範として、絶対的權威をもつて人々の心を規制しているのであつた。

これまでに見てきたように、徳川期儒学における「道」についての見解は、宋学では「理即性」として、自然物と人間とを貫く唯一の原理である「理」の分有としての「本然の性」にめざめることに重点がおかれたが、仁齋や徂徠の古学は、道の規範を古代へ溯らせながら、価値の根源についての論議を活発化させることになり、そのことは、また国学における賀茂真淵や本居宣長が、わが国の古道究明へ向かい、その実証的成果を挙げたことにも大きな影響を与えているといわれる。^(註1) そうした古学派の台頭によって活発化した学問的動向の中で、三浦梅園は、当時の儒学から、どのような影響を受けながら、いっぽうでは、「条理」と称する自己の思想的立場から、それらの儒学をどのように批判することによって、自己の学問を形成しているかを見ていくことにしたい。

一、梅園の儒教批判について

(一)

梅園が生れた享保八年は、徂徠五十八歳のときであり、『弁道』や『弁名』が成立してから、すでに数年を経っていた。そして徂徠学は太宰春台、服部南郭などの優れた後継者によって、経学の面でも詩文の面でも、古文辞学派として幅広く活躍することになったのである。それらに刺激されて、わが国の学問が活気に溢れていた時代に、梅園は少年期から青年期をすごし、梅園自身が「晋は童稚より多疑にして、事に物に触るとして疑はざるなし。殆んど將に寢食を廃

せんとす。之を思ひ、之を思ふ。歳三十を越えて、始めて天地に条理有るを悟る。」(「浄円律師ニ与ヘル書」)(梅円全集下巻。七四六頁・下段)と述べているように、深刻な懐疑の末に、三十歳ごろになって、天地に条理あることに思い至たり、その条理にもとづいて、すべての事象を理解するという体系的な世界観を確立することになるのである。その梅園は、学問の方法としては、仁齋や徂徠にみられた実証的手法を踏襲しながらも、それによって形成された学問内容は、仁齋や徂徠の古学とは別の方向に進むことになったのである。徂徠学の内容をみると、古代の聖王が天下を安んずるために作った礼楽刑政の根幹をなす道は、聖人の道として六経によって伝えられているのであり、それは、聖王が天の命を受けて製作した道であり、すべての人々によって守られねばならない絶対的規範にほかならないとされている。しかし、少年のころから徹底した懐疑的精神の持ち主として、己れに納得できる真実を求めつづけてきた梅園は、規範としての六経の絶対性や、一般人に対する聖人の超越性や、天の意志としての命令などに対する懐疑の念を棄て去ることはできなかったのである。当時の学界で注目を浴びつづつあった古学を始めとして、その他の儒家思想に対して、梅園の条理思想が、どのような立場にあるかを、これから見ていくことにしたい。

まず、古代聖王の礼楽刑政における道は、六経のうちの『書経』において、端的に表明されているといえるであろう。なぜなら、その各篇は、古代聖王の時代の史官によって書かれた政治上の記録にほかならないからである。その中でも「洪範篇」は、政道の根本的規範としての九項目が列挙されているのであり、洪とは大を意味し、範とは規範を意味する。この「洪範九疇」は、夏の始祖、禹王の時に洛水から現われた亀の背に書かれていた文字にもとづいて作

られたと伝えられ、天が禹の治水の功績を賞した結果とされていたのである。『書経』の「洪範」篇には序文があつて、殷周革命の後に、周の武王が、殷の賢臣であつた箕子を訪ねて、彝倫（人々を秩序づける常法）を問うたのに対する、箕子の答えとして、昔、鯀が洪水を塞ぎ止めようとしたときに、天帝の定めた五行を乱してしまつたので、天帝は大いに怒つて「洪範九疇」を与えず、そのために彝倫は破れ、鯀はその罪を負つて殛死したが、その子の禹が治水に成功したので、天は「洪範九疇」を禹に与えたという経過について説明した後に、その九疇の内容を本文として掲げているのである。

それは、第一に、秩序の根幹として、水・火・木・金・土の五行と、それら各々の性能とをあげている。次の第二には、治者の立居振舞としての貌・言・視・聴・思の五事の在り方が述べられ、さらに第三には、統治のための職分として、食・貨・祀・司空・司徒・司寇・賓・師の八政があげられている。このようにして、秩序を保つために重要とされる九項目が順次に説明されているが、その中で最も重要なのは、秩序の根幹をなす五行とされている。そうした五行に対する梅園の所論から、まず見ていくことにする。

「五なる者は、五行なり。洪範に権輿す。曰く、一、五行は一に水を曰ひ、二に火を曰ひ、三に木を曰ひ、四に金を曰ひ、五に土を曰ふ……。謹んで按ずるに、尚書禹謨には、水火金土穀。之を六府と謂ふ。行は陳なり。水火金土穀は、民生日に陳して之を財とし用ふる者なり。先王最も之を重んず。洪範に穀を除くは、之を土に寄するなり。是を以て、禹曰く、於帝念はん哉。徳は惟れ政を善くし、政は民を養ふに在り。水火金土穀惟れ修まり、正徳利用厚生惟れ和す。帝曰く、兪り。地平ぎ天成つて、六府三事允に治る。万世永く頼るは、時れ乃の功と。」（『贅語』金易帙・説教第

四。全集上巻・三三三頁・下段

梅園によれば、五の数から成るものには五行があるが、五行が文献に現はれるのは、『書経』洪範篇に始まつている。しかし、同じ『書経』の禹謨篇では、水火金土穀の六府をあげて、それらが民生日用の財として先王によつて重んじられていたことに注目している。

「府」とは蔵であり、それによつて貯えられる財を意味するのであり、それが洪範篇では五行とされて、「穀」を除いているのは、「穀」を「土」に併わせたことによると梅園は考える。そこで五行とは、民の日常生活にとつて最も必要な材を陳べたものであり、「行」とは「陳」を意味すると梅園はいうのであつた。

五行を含めた六府が、本来的には民生日用の財であることを確かめるために、梅園は、禹謨篇の中から「禹曰く、於帝念はん哉……」以下の言葉を引用しているのである。ここにいう帝とは、舜帝のことである。禹が舜に献言して、帝徳とは政治を善くすることであり、政治とは民を養うことであり、それは、水・火・金・木・土・穀の六つの財貨をととのえることであり、それによつて、民の徳を正し、財貨を充分に利用させ、豊かな生活を送らせるといふ三事についての、円滑な調和をはかることこそ大切であろう。と述べたのに対して、舜帝は、その通りであると肯定し、地はおだやかに治まり、天は順調にめぐり、六府三事が充分に行われるならば、万世まで頼りているのは、水火金土穀が日用必要の財貨であることが、それによつて証されっていると考えたからであろう。

それにもかかわらず、のちには五行が独り歩きして、それがあたかも万物の生成造化の根元であるかの如くに説かれるようになるが、その萌しが箕子に見られることを、禹謨篇と洪範篇との比較にもと

づいて梅園は指摘しているのである。

「洪範は、箕子、周に入り、疇を述する者なり。蓋し九疇は、舜・禹、天下を治めるの大法にして、而して養民の物は、此の五に具はるなり。故に九疇の目には、之を先んず。而して目下の釈は、箕子の言なり。然らずんば、即ち潤下・炎上、及び五味の説、何ぞ禹謨と相類せざるか。何ぞ禹の設と殊なるか。」(同前。三五四頁・上段)

箕子が周の武王に伝えたときされる洪範九疇は、舜・禹以来の天下統治の大法であつて、その中でも、民を養うために最も必要な物は、水・火・木・金・土の五行に具わつていたので、九疇の最初に五行の項目を掲げているとする。そして、この項目における五行の一つ一つについての解釈は、箕子による言であることを梅園は指摘しているのである。「水」の性能を「潤下」となし、「火」の性能を「炎上」となし、つづいて他の五行の性能について解釈し、さらに、五行のそれぞれを鹹・苦・酸・辛・甘の五味に配当しているのは、禹謨篇には見られなかつた点であり、禹の時代の制度にはなかつた点であるとして『書経』の甘誓篇や五子之歌篇によつて考証をかさね、「夏は唐虞の紀綱に襲ること知るべし。禹謨と並び考ふるに、五行三正は豈に六府三事に非ざるを得んや。」(前同。三六五頁・上段)と結論づけて、禹に始まる夏王朝は、堯・舜の紀綱を継承するものであつて、五行にいう水・火・木・金・土は、六府にいう水火木金土と異なるものではなく、ともに民生に必要な財貨にほかならないことを証しているのである。人々の生活手段としての材であるべき五行が、儒家によつて、万物の生成造化の根元と説かれるに至る過程で、梅園がとくに注目し、取り上げているのは、「配当」や「勝復」による儒家たちの理論的こじつけであつた。「勝復」とは、辞書にも熟語

としては見かけられないので、梅園独自の用語かもしれないが、儒家の説く「相生相克」に近い概念と考えてよいであろう。

まず、配当については、洪範九疇における第一、「五行」の中で、すでに配当による解釈の見られることが、梅園によつて指摘されていたが、さらに、それに勝復が付け加えられるにいたることを、次のように述べているのである。

「五帝は、左伝蔡墨の言を勦掠し、之を老聃に託す。是に於て、天に五行有りと為す。蓋し周季豪傑、口舌を以て天下に馳驚す。儒墨刑名より技芸の徒に至るまで、皆、口を開けば斐然として章を成す。且つ五行の、禹舜の道に違ふこと、箕子の前に在れば、則ち此に至つて数百年。又益すに勝復を以てす。是れ周季弁士の為すなり。黄帝内経の如きは、蓋し此の時に起るなり。」(同前。三五六頁・上段)

ここにいう「五帝」とは、前後の文脈からみて『孔子家語』における五帝篇のことであるが、その五帝篇は、『春秋左氏伝』の昭公二十九年に見られる蔡墨の言葉を横取りして、五行による配当をなし、それがあたかも老子の説であるかのように仮託して書かれていることを梅園は指摘しているのである。そこで、まず五帝篇から見ると、その冒頭は、次のような文章で始まつている。

「季康子、孔子に問ひて曰く、旧く五帝の名を聞きて、而も其の実を知らず。請ひ問ふ。何をか五帝と謂ふ。孔子曰く、昔、丘や諸を老聃に聞けり。曰く、天に五行有り。水火金木土なり。時を分けて化育し、以て万物を成す。其の神、之を五帝と謂ふ。古の王は、代を易へて号を改め、法を五行に取る。五行更王し、終始相生ず。亦た其の義に象とるなり。故に其の生きて明王為る者は、死して五行に配す。是を以て太皞は木に配し、炎帝は火に配し、黄帝は土に配し、少皞は金に配し、顓頊は水に配す。康子曰く、太皞氏、之を木に始

むるは、何如ん。孔子曰く、五行、事を用ひるは、先づ木に起る。木は東方なり。万物の初めは、皆焉より出づ。是の故に王は之に則とり、而して首に木徳を以て天下に王たり。其の次は則ち生ずる所の行を以て転じて相承くるなり。」

ここでは万物の生成造化の作用としての五行が、まず、天における作用として存在し、そうした靈妙なはたらきを意味する神が、かわるがわる姿を現したのが古代帝王であつて、生きている間は、「木」の徳や「火」の徳に基づいて統治する明王であり、死しては「木」や「火」などの五行に配されているというのである。天に基づくとされる根元的五行に配当して、古代帝王の在位と交替を述べている『孔子家語』の五帝篇は、五行に基づく配当と勝復の原初的形成を示すものであるが、梅園は、それを蔡墨の言葉から掠め取つて、それを拡大解釈して立てた五行論を老子の説に仮託したものと見ていたのである。しかも、その五行論が、老子から孔子に伝えられたと書かれていることに、梅園は、五行の配当・勝復の思想の形成当初からの欺瞞性を見て取つていたのである。

蔡墨とは、春秋時代の晋の魏献子に仕えた名大夫で、両者の問答が『春秋左氏伝』の昭公二十九年に出ているが、五行の官について尋ねられた際の蔡墨の答えである。梅園は、その蔡墨の言葉に対しては、『孔子家語』におけるような欺瞞性を見てはいないのである。むしろ、五行と司る職の長官が、それぞれに木火土金水の守護神として祀られるにいたる経過を説明している言葉を、梅園自身の記述の中に引用しているので、それによつて蔡墨の言葉に触れることにする。

「蔡墨曰く、夫れ物は、物ごとに其の官あり。官ごとに其の方を修す。朝夕に之を思ふ。一日、職を失すれば、則ち死之に及ぶ。」

故に五行の官有り。是れ之を五官と謂ふ。封じて上公と為し、祀りて貴神と為す。是れ尊び是れ奉ず……。句芒は木正なり。蓐収は金正なり。玄冥は水正なり。祀融は火正也。后土は土正なり。稷は田正なりと。鄭の子産曰く、台駘は玄冥師と為りて、汾洮を宣し、大沢に障すと。晋の士弱曰く、古の火正は、火を出納すと。皆、虞書の意と符す。洪範と合せず。」(同前。三五四頁・下段)

右の文章で、「……稷は田正なりと。」までが、『左伝』における蔡墨の言葉からの、だいたいの引用である。それによれば、民生日用の物としての五行には、それぞれの物ごとに、それを掌る官が置かれ、官ごとに技能を修めて朝夕に心を碎いて努めねばならないのであり、もし、その職務を怠ると、死罪に処せられるか、祿を失つて食に窮することになる。しかし、こうした五官の長官は、封地を与えられて上公となり、死後には社稷において、五材の守護神として尊ばれ祀られるようになったとされている。木を掌る官の長官たる木正が句芒であり、火を掌る長官たる火正が祝融であるとされているが、そのほかの蓐収・玄冥・后土も皆、左伝の記述によれば、人名ではなく、五官の長官をいう官名とされている。日常生活に必要な材物としての五行を重視する人々が、その五官の長を、のちに五行の守護神として祀るにいたる経過を述べた蔡墨の言葉は、梅園にとつても賛同できたので、ここに引用したものと思われる。日常生活に必要な材である五行を重視する立場にたつ蔡墨の言葉や、台駘が玄冥として汾水・洮水の流れを通し、大沢の水を堤防で塞いだことによつて、のちに神として祀られたとする子産の言葉や、古の火正は火を掌つたとする士弱、すなわち莊子の言葉などは皆、五行を材物とする点で『書経』虞書の意味に符合するが、洪範には合致しないと梅園はいうのである。

梅園は、五行を五物とみる蔡墨の言葉には賛意をもつが、材であるべき五行が、天にあつて万物の生成造化をあらしめる根元的作用とみなされ、それを古代伝説上の五帝の徳に配当して世の移り変わりを説く『孔子家語』五帝篇については、その欺瞞性のゆえに価値を認めなかつたのである。また、神についていえば、人々が自らの生活を行うに必要な五物を掌る官職への尊敬から、やがては守護神として祀られるにいたつたと蔡墨が説いているような、人々の敬虔な信仰態度は認めても、それから離れての、ただそれ自体として価値をもつような絶対的なるものの存在は、神としてはこれを認めようとしなかつたのである。

『孔子家語』は、孔子の言行や、門人との間の問答が書かれていて、わが国でも広く読まれたらしく、徳川期には版本として発刊されている。しかし、わが国の学界に衝撃を与えた伊藤仁齋の「大学ハ孔氏ノ遺書ニ非ザルノ弁」や、それにつづく徂徠学が、中国の儒学へも影響を及ぼし、清朝考証学派の台頭を促すことになると、『家語』は魏の王肅による偽作であることが明らかにされるに至つたのである。梅園は、そうした考証学派の成果に触れることはなかつたが、自らの条理思想にもとづいて五行説を批判し、その立場から、五行説を掲げる古籍の『家語』五帝篇や『管子』五行篇や『黄帝内経』などに対しては、つねに疑念を抱きつづけていたのである。梅園は医者を家業としていたが、当時の漢法医学の聖典ともいべき『内経』が、五行による相生相克や旺相死因^{註2}の説を基盤としていることに飽き足らず「親試実験」の立場から動物解剖を行うこと二百事例にも達し、臓と腑を観察することによつて、「保宮」と「神活」すなわち、身体保持と精神活動との関係を自ら考察しているのである。

梅園が疑念を抱いていた典籍は、『家語』以外の『管子』も『内経』も、のちになつて清朝考証学派によつて、偽書であることが実証されたのである。梅園が、それらの典籍に疑念を抱いたのは、文献学的考証によるよりも、主として梅園独特の条理思想の立場からであつた。筆者は、さきに本学『紀要』第十二号において発表した『三浦梅園の条理的倫理観(II)』の中で、梅園の数に関する概念には、「天の数」と「人の数」との別があり、天の数とは、天地の造化をあらしめている「一」と「二」だけであつて、「一」が分かれて「二」となり、「二」が合して「一」となる運動がなされ、そこに「一即二、二則一」の条理にもとづく万物の生成変化が見られることを説いていると述べたのであつた。人は、そうした造化の跡に立つて、造化の運動の本質を無視して、万物を数えることに専念する。そこに、一から始めて、二三四五六……と算えたり、さらには、加減乗除の計算をする「人の数」が成立すると説いているのであつた。こうしたことを、梅園は、さらに要約して次のように述べている。

「数は、一分一合あるのみ。散じて物に在れば、即ち累々然たり。列して之を数ふれば、則ち奇偶^{かふ}代^{がふ}る位す。十に至つて紀を立て、一の巨名と為す。又、之に相乗して百千万の巨名を立つ。是れ計算の術なり。人の数なり。縦横増減、皆茲に由つて計る。累々たる者は、天なり。之を数ふる者は、人なり。人を以て天を数へ、終^{つひ}に窺^うを生ず。」(同前。三五二頁・下段)

万物は累々としてかぎりなく存在するが、それを計算して得た数は、人の数である。「五」もまた人の数であるにもかかわらず、五行は、天に存在する根元的数であるかのように見なされ、五行の相生相克によつて、万物の生成造化が説かれるようになったことを、梅園は「終^{つひ}に窺^うを生ず」と指摘しているのであつた。その窺^うとは、

「木は火を生じ、火は土を生じ、土は金を生じ、金は水を生じ、水は木を生じ、木は土に克ち、土は水に克ち、水は火に克ち、火は金に克ち、金は木に克つ。生ずる者は母と為り、生ぜらるる者は子と為り、克つ者は讎と為り、代る代る旺相死因勞を為す。是れ勝復家の定説なり。」(同前。三六五頁・上段)とされるものであって、儒家の中に、五行の相生相克や旺相死因勞を説く勝復家が現れたことを梅園は問題にしているのであった。それでは、どのような経過をたどって、そのような謬説が横行するにいたったかを、梅園の論ずる所によって見ていくことにしよう。

「漢書郊祀志に曰く、齊の威宣の時より、騶子の徒、終始五徳の運を論著す。秦の帝たるに及びて、而して齊人、之を奏す。故に始皇、采りて之を用ふ。如淳曰く、今其の書には、五徳終始有り。五徳の、各勝る所を以て行と為すと。秦は周を謂ひて火徳と為す。火を滅する者は水と。故に自ら水徳と謂ふ。其の後、魯人公孫臣は、終始伝を推して、以て漢は土徳に當ると為す。蓋し騶衍は、倉易主運を以て、諸候に顕はるれば、則ち騶子の輩の附益する所に非ざる無きを得んや。」(同前。三六五頁・下段)

梅園は『漢書』郊祀志から引用することによって、戦国時代の諸子百家の一人であった齊の騶衍が論じ、また書いている「五徳終始」の説が、漢王朝にまで影響を与えていることを述べているのである。つまり、五行の徳は、終始循環するので、王朝もまた、その有する徳によって興廃し更迭するとの説であり、それ故に騶衍は、五行家と称されている。秦の始皇帝は、齊人の上奏によって、騶衍の書を受け入れ、その説を用いたといわれる。すなわち、魏の如淳による『漢書』注は、騶衍の書が、五行相克にもとづく五徳終始を説くものであったことを明示している。そして、秦の始皇帝は、周王朝の

徳を火徳と見なして、それに代わった秦は五行相克の最後の水徳を有する永久王朝と考えた。しかし、漢が起ると、文帝の時に魯人公孫臣は、五徳の運に基づいて、漢王朝は木徳に當ると上奏して博士となったのである。こうしたことを通して、漢にも騶衍の五徳終始の思想が深く入りこんだことと梅園は見ているのである。五行説が、どのように次第に拡大解釈されながら漢代にいたったことについて、梅園は、次のように述べているのである。

「水火木金土の小物、之を造化の大に推すは、周季の事なり。故に漢書芸文志は、五行家の下に曰く、其の法も亦た五徳終始に起る。其の極を推せば、則ち至らざる無し。而して小数家は、此れに因つて以て吉凶を為して、而して世に行はれ、濼く以て相乱ると。」(同前。三六五頁・下段)

まず、小物とは何かであるが、梅園は、物には大物と小物の別があることを言っている。大物とは天地であり、大物の作用としては、天(自然のままの存在)と神(靈妙なたらき)とをあげ、それによって造化がなされると説く。小物とは、大物の造化にもとづいて成り立つ万物である。それで、大物と小物とは、給・資の關係にあるという。そうすると、五行は、本来的には、人々の日用の材物であって、小物にほかならない。その小物なる五行の相生相克によって造化が行われると説かれるようになったのは、小物をもって大物の造化をおしのけることであり、それは周王朝の末期からのことであつたと梅園は見ている。そこで、『漢書』芸文志には、漢代の五行家についての説明に「其の法も亦た五徳終始に起る」とあつて、その当時、五行を説く儒家には、騶衍の五徳終始の説が深く取り入れられていたことが知られるというのである。さらに、その説を究極にまで推し進めていけば、止まる所を知らず、小さなわざを弄する小数家も

現れて、五行説に結びつけての吉凶禍福が説かれるようになり、次第に世を乱すようになったとして、梅園は、それに注目しているのである。

そこで梅園は言う。

「緯書の盛んに行はるるに至つて、終に之を聖人に誣ふ。董生劉向の徒は、休咎災祥を説きて、之を五行に合す。人は浸淫して覚え、之を以て大いに聖人の道を修飾す。班固・鄭玄も而た勤めたり。是に於て横説豎説、五行を出ること能はず。」(同前。三五七頁・上段)

董生とは、董仲舒のことであり、漢代の儒学者として、武帝に献言して、儒教を国教化したことで、秦の始皇帝のいわゆる焚書坑儒によって衰微していた儒教を再び興隆させた点で、儒家たちから高く評価されている。しかし梅園は、董仲舒に対しては、漢代の他の著名な学者である劉向、班固、鄭玄などとならんで緯書の流行に責任を有する者として非難しているのである。吉凶禍福を説き、未来を予言する緯書もまた、五行に基づいて成立していることを梅園はいうのである。

梅園にとつては、五行は本来的には日常生活に必要な材物であることを、かさねて強調して次のように述べている。「夫れ人は、天地の間に立つに、物を取つて用を為す。種植居処は、之を土に取る。宮室器械は、之を木に取る。兵甲交易は、之を金に取る。灌培燔熟は、之を水火に取る。是れ豈に民をして一日も闕かしむべけんや。故に五行は材なり物なり。氣の為に生化せらるる者なり。人の取て以て用と為す所の者なり。物を生化する所の氣に非ざるなり。宜なるかな、古の、之を府と謂ひ、行と謂ひ、材と謂ふ。而して之を運と謂はず、氣と謂はず」と。(同前。三五七頁・上段)それにもかかわら

ず、「五家の説一たび成りて、造化の枢紐を為し、天下此れに之れ由る。宋儒は最も漢儒を信ぜず。五行を説くに於ては、則ち因襲に依違す。諸家は靡然として牽合回護し、惟、之に違はんを恐る」とさされているように、五家の説が盛んになった漢代には、五行は天地造化の中核として重んじられ、天下の人々は、この説に追隨するようになったと見なしている。そうした中であつて、のちの宋儒は漢儒を信ずることが最も少なく、「理即性」を説く立場にあつて、それまでの趨勢に依るがごとく違うがごとく、態度が不明瞭であつたが、その他の諸家は、草がなびくように五行説にあつまり、それをかばひ護り、それに違反することを、ひたすらに恐れているのである。そして、天地自然の事象をも五行にこじつけ、四季が五の數に一つだけ足りなければ、季節の終りごとに土用を設けて、春を木、夏を火、土用を土、秋を金、冬を水に配当して五行説にこたわつているというのであつた。さらに、本来的には「材物」であるべき五行が、「氣」となり、造化の根元となり、相生相克の論を生み出し、それが益々拡大解釈されるに至つたいきさつについては、「其の金は水を生じ、火は土を生ずるが如きに至つては、之が説を為す者と雖も、終に自ら解すること能わず。遂に之を五氣と謂ふ。災異妖祥、文物制度、鍼葉の道、祈禳の具、皆其の旺囚勝復より来る。之を古に稽へ、之を天地に徴し、我れは兩つながらに之を信ずること能はず。」(同前。三五七頁・下段)と結論づけているのである。

すなわち、五行家が「金は水を生じ、火は土を生ずる」というのは、五行家自身さえも、その解釈に苦しむほどのこじつけである。そこで、遂に、五行を「物」としてではなく、天における「氣」として説くようになり、ついには、五行にもとづく吉凶禍福の判断、文物制度の是非、医療の法などが盛んに行われるようになった。し

かし、梅園は、古を考えると五行が本来的には民生日用の材物であったことや、天地に徴すれば、その造化は、一が分かれ二が合するという「一即二、二則一」の条理に基づいて行われていること、その両面から見ても、五行家の説を信ずることができないということであつた。このように梅園は、条理思想の立場から五行説を批判することによつて、五倫・五常の道徳論をもあわせての中国儒教思想の基底を揺り動かすことになつたが、ここで、もう一度、わが国内の儒教思想に眼を向けることにしたい。

(二)

荻生徂徠は、古代聖人によつて作られた道は、六経によつて残されているので、それを絶対的規範として、それに随つて生活すべきことを説いた。しかしながら、梅園は『書経』洪範篇で洪範九疇の第一にあげられている「五行」の解釈に、すでに配当がなされているとして、禹謨篇との相違を問題にしていることを、さきに見たが、そのことに関しては、梅園の経済学書『価値』の中でも取りあげられている。

「禹謨に、水火木金土穀といへるを、其後は穀を土に合して、五行とも五材ともいへり。天下の至宝といふ者は、此の六府なり。」

禹謨の後、洪範に是を五行と謂ひて、箕子の述する所、始めて禹謨に違ひて、後世の五行家の禍胎とはなれり。已に尚書に出でたれば、後世の人、これを左右動かすことならで、其後の歴々方も、色々の曲説を設けて調停せり。されど天地の条理を取りて、禹謨と相照して是を覩れば、箕子の誤伝掩ふべからず。」(梅園全集上巻、九〇五頁・下段)

右の記述で知られることは、徂徠が絶対的な拠り所としていた六経の、しかも洪範の中に、箕子の誤伝による「禍胎」が存するとの

梅園による指摘である。こうした梅園の經典批判は、仁齋の『大学ハ孔氏ノ遺書ニ非ザルノ弁』の手法を受け継ぐものといえるが、それは、さらに梅園の生得の懐疑的精神に基づく点も大きかつたであろう。また、同様の発想のもとに、『易』の文言に関する批判的考察がなされているのである。

『易』は六十四卦から成つていゝるが、その中で「革」卦の象伝と「兌」卦の象伝とに「順乎天応乎人」(天に順つて人に応ず)の同一文言があることに梅園は注目して、この文言は当初には「革」卦になかつたものが、後に誤つて「兌」卦から混入したものである(註3)。

象伝とは、象辞(卦について論じた周の文王の作といわれる)に対する孔子による解釈とされている。「革」卦は、易姓革命についての『易』の立場からの判断を意味し、それについての孔子の解釈の中に、「天に順つて」の言葉が述べられていることは、殷の湯王や周の武王の易姓革命が天命によるものであることを孔子によつて認められているものと儒家たちに受け取られ、湯・武は、仁慈の精神にもとづいて暴悪な桀・紂を除き、徳治政治を行つた聖王として永く崇敬されてきた。そうした点では、古代の先王を聖人として絶対視し、先王の言葉や事蹟を伝える『書経』をはじめとする六経を重んじ、先王による礼楽政刑の制作が天命を受けてなされたものと説く徂徠もまた、他の儒家たちと同じ立場に立つ者であつた。梅園は、当時の国内で盛んになつてきた古学派、とくに徂徠学における六経の規範としての絶対性や、その聡明によつて天命を受けたとする聖人の超越性などに対しては、条理思想の立場から、それらを批判し超えようとしていた。そうした梅園の思想的立場を知るためには、徂徠学と対比しながら梅園が、聖人や天命などに関して、どのように論じているかを明らかにせねばならない。そのためには、まず、聖人について

論じている『贅語』善悪帙の「聖人第八」から見ていくことにしたい。

この篇目は、来客との問答形式で構成され、まず、来客からの質問として、古来、聖人と称されている人々は、その行蹟がさまざまでありながら、皆、ひとしく聖人と呼ばれているのは、どうしてであろうかと問われたのに対する梅園の答えとしては、古来の諸書に述べられている「聖人」の意味の特徴を取り上げながら、その結論づけは、次のような言葉になっている。

「樂記は聖を以て明に対す。述作を弁じて曰く、作者は之を聖と謂ひ。述者は之を明と謂ふと。中庸は、以て上善の称と為す。故に曰く、天の覆ふ所、地の載する所、日月の照らす所、霜露の墜つる所、凡ての血氣有る者は、尊信せざる莫しと。謹みて按ずるに、作者至善は、聖を以て古今に通称すべき者なり。」（『贅語』善悪帙・聖人第八。全集上巻・六一三頁・上段）

樂記とは、『礼記』における篇名である。その中には「礼楽の情を知る者は能く作る。礼楽の文を識る者は能く述ぶ。作者は之を聖と謂ひ、述ぶる者は之を明と謂ふ。」とあって、作者を聖とみなし、述者を明とみなしている。また、中庸では、上善をもって聖人の称となしている。上善とは最高善であり、至善を意味する。そこで、梅園は、作者と至善とをもって、聖人と称さるべき資格であるというのであった。

それでは、作者とは具体的に誰を指すべきかについては、梅園は「論語に曰く、作者は七人なりと。堯舜より周公に至る。蓋し、七人は、其の徳同じからずと雖も、後世に皆之を聖者と云ふ。而して堯舜禹湯文武周公は聖人なり。作者は必ず徳有り。有徳、必ずしも作せず。作せずと雖も、而も詩書礼学の教は、是に於て存すれば、

則ち孔子の功は、作者の下に在らず。是を以て同じく之を聖と称す。而して軒輊無きこと能はざるなり。」（同前・六一三頁・上段）と述べて、『論語』憲問篇に「作者七人なり」とあることをあげて、礼楽刑政の諸制度を作った堯・舜・禹・湯・文・武・周公の七名を、それに当てているのである。ところが、周代になると、聖人をもって至善の称とされるようになり、それによって、詩書礼学を後世に伝えた孔子もまた、作者ではないが聖人の列に加えられるようになったというのである。作者と至善とをもって聖人とする梅園の聖人論は、仁斎や徂徠が作者としての先王を聖人となし、その教を後世に伝えた述者としての孔子をも聖人に加えたことと大きく異なるものではなかった。梅園には、仁斎・徂徠の古学や、それに伴う聖人観から教えられる点が多かったものと考えられる。しかし、梅園は、徂徠が、聖人をもって、生れながらに聡明の徳を天から受け、天の命によって礼楽刑政を制作し、人々の順うべき規範を定めた超越的存在として類型的に説いていたのとは違って、聖人の中にも優劣高低のあることを「同じく之を聖と称す。軒輊無きこと能はざるなり」と述べているのである。そこからして、聖人といわれる人々のすべてが、作者と至善の両条件を完全に備えているわけではないと、梅園は説くのである。そうした立場から、殷の湯王や周の武王に対しては、次のような評価をなしているのである。

「是を以て湯の桀を放ち、武の紂を伐つ、皆、美事に非ず。聖者の行ふ所と雖も、豈に賛して美と為すを得んや。殷湯の徳に慙るは、自ら以て美と為さざればなり。若し恬然として之を慙ざれば則ち湯と云はんや。」（同前。六一三頁・下段）

右の梅園の言葉の中であげられている「殷湯の徳に慙る」とは、『書経』仲虺之誥篇からの引用であるが、それには「成湯、桀を南

巢に放ち、惟れ徳に慙づる有り。曰く、予、来世台を以て口実と為さんことを恐る。」とあつて、湯が、主君の桀を放逐したことを慙じ、後世の篡奪者がこの桀王放逐のことを口実として用うることを恐れる心情を、重臣の仲虺に打ち明けている。それに対して仲虺が、湯の行為は天の意志に協うものであり、民の苦しみを救うものであるとして湯を励ます言葉を述べているが、この篇の主な内容であつた。しかし、梅園は、湯の行為を許そうとはしないのである。

「湯武伊周の放伐は勢の事にして其の人の不幸なり。然して醜事なり。彼廢されて害弭み、此れ興りて利生ず。昨や道路に呻吟し、今や室廬に紉歌す。彼に在りては、則ち子悖り弟忤ひ、此に在りては則ち家親しみ友睦む。苟くも斯の如くなれば、則ち人は其の醜を行はざるを許さず。」(同前。六一三頁・下段)

殷の湯王や周の武王、さらにそれを援けた伊尹や周公が、放伐廢殺の事を行ったのは、彼等が仁慈の人であつたが故に民の苦難を見るに忍びずに、人々の願望に引きづられて行つた醜事であり、その人の不幸であつたとして、梅園は「是れ皆、正を以て之を律すれば、人をして欲然たらざらしむること能はずと雖も、英雄の不幸にして顰蹙して醜を行ふ者なり」(同前。六一四頁・上段)と同情の念を示しながらも、その行為は「義」の立場からすれば、あくまでも非難されるべきものであることを、次のように強調しているのである。

「夫れ夏殷は禹湯より相継ぎ、世々天子為れば、四海、其の賜を受くること幾百年なり。桀紂の不道、天下同じく之を棄つ。勢、独夫為りと雖も、其の茅土を受け、其の爵位に拠る者は、之を君に非ずと謂ふは非なり。殷湯の徳に慙じ、伯夷の馬を叩くは、諸を天地に建てて繆なきの義なり。……世の、聖人を信ずるは、直ちに以為らく、放伐廢殺、挙として教に非ざるは莫しと。是に於

て其の挙を以て美挙と為す。故に曰く、桀紂は君に非ず。伯夷は狷隘にして亦た誤たずや」と。(同前。六一四頁・下段)

夏は禹に始まり、殷は湯に始まり、その子孫が代々相継いで天子となつたので、天下は、その恩賜を受けること幾百年にも及んでゐる。桀王や紂王は無道のために世の中から見棄てられ、勢の赴くところ独夫となるにいたつたとはいへ、桀・紂から封土や爵位を受けている者が、それを君でないとするのは間違ひである。湯王が徳に耻じ、伯夷が、紂王討伐に出発する武王の馬を叩いて諫めたのは、天地に照らして謬ることのない正しい道であつたと梅園はいう。それでも、世人で聖人の完全性を信ずる者は、湯・武は聖人であるので、放伐廢殺をも含めてのすべての行為が教でないものはないと考え、そこから放伐廢殺さえも美挙とみなすことによつて、暴虐な桀・紂は、もはや君ではなく、それを君として重んじる伯夷のほうが偏狭な人間としての誤謬を犯しているのではないかと言うことにもなると、梅園は批判しているのであつた。

右に見られるような世間一般の聖人観を否定した上で、梅園は、「是を以て殷湯周武は、作者を以て之を聖と称するは則ち有り、至善を以てすれば則ち遠し」(同前。六一五頁・下段)と述べているのである。つまり、湯・武は作者であるが故に聖人と称されていることは認めても、至善であることは認め難いとするのであつた。そのことについては、「臣、君に代るの道は、天地を鑪中に転化するも是の条理を生ずること能はず」(同前。六一五頁・下段)と述べているのである。それは、作者としての聖人は、すべて至善であると考える世人一般の聖人観を否定しているが、それはまた、徂徠が、聖人は天から受けた「聡明叡智の徳」にもとづいて規範としての礼樂刑政を制定したとなす聖人観とも異なつているのである。梅園によれば、作

者は聖人であり、至善者も聖人であるが、聖人のすべてが、作者と至善の両面を完備するものではなく、孔子は作者ではないが至善である故に聖人であり、湯・武は作者であるが故に聖人ではあるが、その放伐廢殺の故に「至善を以てすれば則ち遠し」と見なされているのであった。すなわち、聖人には、それぞれの特性と差異の存することをいうのであった。

ところが、梅園の見解に対して、対談相手の客から、ただちに反論が出されている。

「易の革の象伝に曰く、天地革あらたまって四時成る。湯武、命を革むるは、天に順ひ人に応ずと。天に順ひ人に応ずるは、猶ほ四時の更め成るがごとし。何すれぞ子の言の戻れるや。」(同前。六一五頁・下段)

『易』の「革」の卦の象伝には、天地の気が移り革まることによつて四季が成る。湯武は革命をなしたが、それは、上は天の意志に順い、下は民の要求に応じたもので、四季が更まっているのと同様であるとなしている。それなのに、あなたの言葉は、『易』に説かれている所にどうして違戻するのか、との反論である。これが、当時の儒家一般の聖人観であり、梅園は客の言葉を借りて、それをもつて一般的聖人観をあげたものとも考えられる。それに対する梅園の答えは、次のようなものであった。

「驩を以て衆を得るの人に應ずるは、則ち有り。臣を以て君に代るの天に順ふは則ち我れ知らず。又、伝に云はずや、革は水火相息し、二女同居して其の志相得ずと。沢は火の処に非ず。天に順ふの字は、豈に兌伝より誤入する者に非ざる無きを得んや。夫れ征討は、天子の重柄なり。之を天と謂ふと雖も、天は則ち言はず。受くる所なくして干才を天下に動かすは、豈に、天に順ふと謂ふ

を得んや。」(同前。六一五頁・下段)

湯・武は仁慈の君であつて衆歡を得たが故に「人に応ず」の語句は正しいであろう。しかし、臣でありながら君に代わつたことを「天に順つて」とするのは理解し難いと梅園はいうのである。「革」卦を解釈する孔子の象伝では、水火の対立は一方が他方を消滅させ、二女が同居して志の相違を生ずれば、一方が他方を抑えて指導権を握る以外に対立を解消させる途はない。このような事例によつて「革」卦を説明する孔子の象伝の中に「天に順つて」の一句が存在することは理解し難いと梅園はいうのである。それに比べて「兌」卦の兌は、自然現象としては、沢を意味し、沢の水は万物を潤して、それを成長に導くのである。そのことは、自然の順調な運行のもとに万物の生育が可能となり、天の理法に順つた生活の中で、正しい道に順うかぎり悦びが生ずるというのであった。兌は説に通じ、それは悦にも通ずるとされている。「兌」卦を説明する孔子の象伝の中に「順乎天」の一句が存するのは相応しいが、対立と征服以外に途のないことを説く「革」の象伝の中に「順乎天」の一句が存することは、いかにも不自然で、本来は「兌」の象伝の中にあつたものが、誤つて「革」の象伝の中にも混入して、その後は、「順乎天応乎人」の文言が二箇所にあることになつたとするのが梅園の主張である。

易姓革命が天命によるものとする受命説は、『書経』の中に数多く見られる。そして、それらのすべては、革命に成功した側からの発言である。それらの発言に対して客観的価値を付与していたのが、孔子によつて書かれたとする『易』の革卦の象伝における「順乎天応乎人」の一句であつた。しかし、この句が本来的には、そこに存在しなかつたとすれば、受命説の客観的根拠は崩れ去つてしまう。それにもかかわらず、孔子以前に成立した『書経』が、述者とし

ての孔子によって尊重され後世に伝えられているのであり、天命を受けたと自称する易姓革命の勝利者が、聖人として長く尊敬されてきたのである。そうした点について、梅園は、どのように考え、そして説明しているのであろうか。次に、そうした点について見ることとする。

「湯誓に曰く、有夏は罪多し。天命じて之を殛せしむと。泰誓に曰く、皇天震怒し、我が文考に命じ、肅つしんで天威を將おこなしむと。是れ豈に天の親しく之に命ずるを云わんや。又、湯武自ら私せざるの意なり。」(全集。三六〇頁・上段)

「湯誓」とは、湯王が夏の桀王を討伐するときに、衆庶に対して誓った言葉であり、「泰誓」とは、大いなる誓を意味し、武王が殷の紂王を討つときに、味方の諸侯に誓った言葉であり、ともに『書経』の篇名をなしている。湯・武による誓が、ともに天命にもとづいて桀・紂を討伐することを宣言しているが、(武王の場合には、天命を受けたのは父・文王であって、完全遂行を果たさなまま没したので、武王自身がその天命を受け継いで完遂をめざすというのである。)しかし、梅園は、天が親しく命ずることはありえないので、この両王の誓は、私情によるものでないことを、天命によると表現して、天下万民のために公正な心構えで、事に当らうとする心構えを、人々の前に誓ったものと見なしているのである。その点では、梅園は、湯・武の心情に対して同情的なところも見られるが、徂徠の天命論とは大きく隔つているといえよう。(未完)

(昭和六二年九月三〇日受理)

註1 和辻哲郎の「日本倫理思想史下」(和辻哲郎全集第十三巻)。丸山真男の「日本政治思想史研究」を参照。両者は立場を異にしながらも、儒学の古学による国学への影響を明らかにしている。

註2 陰陽家の語。五行の気の消長を旺・相・死・囚・勞(または休)とする。

春三ヶ月は木旺・火相・土死・金囚・水勞であり、夏三ヶ月は、火旺・土相・金死・水囚・木勞である。事を行うには旺相の氣に乘じ勞囚を避けるべきをいう。

註3 拙稿の「三浦梅園の天人論」(梅園学会報第十号所載)を参照。