

熊沢蕃山の『周易』解釈における独自性——「太極」をキーワードに——

関 苗

はじめに

熊沢蕃山（一六一九—一六九二）の研究史を顧みれば、従来の課題は主にその経済論、政治策など研究者自身の問題意識との関係で設定されたものが多かったのに対して、蕃山自身の問題意識をその儒教経書の解釈書との関係で検討しようとするものが少なかったように考えられる。儒教経書こそ蕃山が自らの問題意識を概念化する際に最も頼りにしたテキストであるにもかかわらずである。もし蕃山の経書解釈書を蕃山の問題意識—蕃山思想の解明に最適な資料とすれば、その『大学小解』『論語小解』『易経小解』『孝

経小解』といった著書を見逃すことはできないであろう。十数点の経書解釈書を著した蕃山は、特に『周易』と『孝経』との二書を重視していた。たとえばその代表的な著書『集義和書』には次のような一節がある。

心友問。貴老、易と孝経とをならべ給へり。……うたがひなきことあたはず。答えて云。……易は天地によつて道徳を発明し……（傍点筆者、以下同）

哲学の書『周易』と実践の書『孝経』をともに重視した蕃山に疑問を抱いたものとの問答であり、蕃山思想の形成に『周易』のあなかったところが大きかったことが分かる。この蕃山思想にとつての『周易』の重要性は、早くから研究者の間で認知されていたが、いままでの研究では蕃山の

『周易』解釈についての言及があるものの、その『周易』関係の著書を真正面から取り上げた論考があまり見られなかった。本稿は『周易』重視という蕃山本来の姿を手がかりに、朱熹の『周易』解釈との比較を通して、『周易』解釈における蕃山の独自性―蕃山の思想を考察したい。考察は主に『周易』解釈における蕃山の独自性を成り立たせた中核的な概念と考えられる「太極」を軸に行われる。

一 「太極」

1 朱熹の「太極」

「太極」とは、『周易』「繫辭上」の「易有太極、是生兩儀」という経文に初出する概念である。この「太極」について、朱熹は次のように述べている。

事事物物皆有箇極、…総、天地万物之理、便是太極。

(『語類』卷九四)

「無極而太極」蓋云無此形状、而有此道理耳。(同書)

蓋太極是理、形而上者。(『語類』卷五)

太極：裏面包含陰陽、剛柔、奇偶、無所不有。(『語類』

卷七五)

曰。至、無、之、中、乃、万、物、之、至、有、也。曰、亦得。(『語類』卷

九四)

聖人謂之太極者、所以指夫天地万物之根也。(同書)

上天之載、無聲無臭、而実造化之樞紐、品彙之根柢也。

(『太極図說解』)

宇宙之間、一理而已。天得之而為天、地得之而為地、

而凡生於天地之間者、又各得之以為性。(『文集』卷七十

「讀大記」)

文中に「事事物物皆有箇極」「総天地万物之理」とあるように、「太極」は、事物の本質、すなわちそれに従って事物が有と呼ばれるところのものであると同時に、すべての本質について述語されるところの本質であるので、本質の本質であり、本質の統括者である。また「無此形状」「形而上者」とあるように、「太極」はあらゆる規定から自由である。なぜなら「無所不有」「万物之至有」とあるように、「太極」に対する如何なる規定も万物の本質の決定者としての「太極」の総体性を否定することになるからである。「太極」の内包は万物の本質の数があるだけあり、万物の数に比例するので、「至無」という無性の性質とならざるを得ないのである。

その内包における特定の性質がない点から言えば、「太極」は無性のものであるが、その実体として世界の背後から世界に作用する「道理」である点から言えば実在する。この「太極」の作用は、「天地万物之根」「造化之樞紐」

「品彙之根柢」とあるように、天地を始めとする万物の創出者である点で万物のよって成り立つ共通な原因となるが、また「天得之而為天、地得之而為地」とあるように万物のありかたを規制する点で万物のよって運動する共通な法則となる。

このように「太極」は万物を動かす無限で絶対的なものであるのに対して、「太極」に動かされる天地万物は有限で相対的なものでなければならぬ。天地万物は「太極」に条件づけられているものだからであり、「太極」がなければその存在も運動もありえない、いわば「太極」との関係においてこそ存在するものだからである。

2 蕃山の「太極」

「太極」について蕃山は次のように述べる。

太極は理の原也。…理は寂然不動也。…理また至動也。

…至誠にして息ことなし。(四「八卦之図」二六五頁)

大極は至誠にして無息。故に誠は天の道也。(四「易経

小解」卷二、三四一頁)

蕃山では、法則の母体となる「太極」は、「不動至動」とも言い換えられる「至誠無息」を内容とするものとなった。この「至誠無息」という特定の属性に規定された蕃山の「太極」が、如何なる規定からも自由な朱熹の無性の「太

極」とは違うことは明らかである。「至誠無息」とは、『中庸』「誠者天之道也、…故至誠無息。」という文に見える概念である。その意味は朱熹的な理解によれば次のとおりになる。

天以陽生万物、以陰成万物。(周敦頤「通書」「順化第十一」)

一陰一陽、此是天地之理。(「語類」卷七四)

一陰又一陽、循環不已、乃道也。(同書)

陰陽によって万物を生成する天地が、ひとたびは陰となりひとたびは陽となるように規則正しく循環交替して運行することは天地の法則であるという。

誠者、真実無妄之謂。陰陽合散、無非実者。故其発見之不可揜者如此。(『中庸章句』第十六章)

易只是陰陽變化、其所以為陰陽變化之理、則太極也。

(陳淳「北溪字義」「太極」)

天地之道、可一言而尽、不過曰誠而已。不式、所以誠也。誠故不息、而生物之多、有莫知其所以然者。…天地之道、誠一不式、故能各極所盛、而有…生物之功。

(『中庸章句』「第二十六章」)

「至誠」とは陰陽の運動が「不式」、つまり規則正しく自らの法則に合致して行われることである。合法的な「至誠」だから、動かすにはいられないという意味の「不息」、つまり自発的な持続となるのである。このように、『中庸』

の「至誠無息」は、「太極」ではなく「太極」に原因された天式が一陰一陽という「太極」の原理に規定された通りに運行する状態を表す概念であることが分かる。

この天地の属性を表す『中庸』の「至誠無息」と、「太極」の属性を表す蕃山の「至誠無息」。蕃山が『中庸』の「至誠無息」を以て『周易』の「太極」を解釈することによって自らの「太極」解釈を成り立たせたのである。「至誠無息」を内包とする「太極」を、蕃山はいかかわらず「太極」と見なすが、それはすでに朱熹の無性の「太極」ではなく、特殊の性質、つまり特性によって限定された蕃山的な「太極」となったことはもちろんである。

ところで蕃山が「太極」に対して如何なる理論的な言明、たとえば自らの特性のある「太極」は朱熹の無性の「太極」よりもうまく世界を説明できるといったような発言もしていないので、「太極」に対する蕃山の関心が世界の構造を説明する概念としての「太極」の理論的な面に寄せられていなかったことは明らかである。「太極」を哲学することは、蕃山の意図ではなかったようである。「太極」に対する蕃山の関心が、行為の根柢になれるという「太極」の実践的な面に向けられていた。「性」という人間の本性―当為の根柢として働くことが、「至誠無息」を特性とする蕃山の「太極」の役目だったのである。

二 「性」

1 蕃山の「性」

「太極」に対する蕃山の関心が、当為の根柢として働けるといふ「太極」の実践的な面にあった。この「太極」の実践性に対する蕃山の関心そのものは、「太極」によって確立された「至誠無息」という原理によって現実を規制したいという蕃山自身の実践的意識の所産であることは言うまでもない。実践とは人間が自覚的に理念に基いて現実を変えようとする行為である。蕃山が変えようとした現実とは、

今の人の迷ひをとくべき事は今日の天職なり。（『集義和書』二四二頁）

愚がいふ所は其人の惑をとき……。『集義和書（補）』三八七頁）

無用の事に勞し、なすべき善をせざるは惑の第一也。

（四『論語小解』一七二頁）

善とはいかゞ。云、今日人倫日用の事ハ皆善也。問、吾人ノ為事も五倫日用の事、さしたる悪念もなく候。農工も終日田ヲ耕、細工等する事無他念、我職分ヲ無他事勤事ハこれ善也。しかれども徳に入事かたし。云、

善事ハ同事なれども不樂がゆへニ、あたらず善を無なし候。(六『集義義論聞書』六三頁)

とあるように、人々が自らの「職分」を怠りがちであるという現実であった。この際、その理念として蕃山が提示したのは、「太極」を根拠とし、外物への想念の滅却という意味の「至誠」と「職分」への精勤さという意味の「無息」を内容とした「性」であった。この論旨は、蕃山自らの論述を辿っていくと次の通りになるろう。

性は太極也。(四『繫辭上伝』四一三頁)

…至誠無息の性はなきがごとくなり。(三『大学和解』

二二六頁)

天道は至誠無息也。…至誠則吾性命也。(四『論語小解』

一三頁)

至誠は無息。…万物是を得て性とす。(四『繫辭上伝』

四一四頁)

「太極」の特性である「至誠無息」は、そのまま人間の「性」の内容となった。「性」における「至誠無息」とは何か。

まず、「至誠」とは、

誠は無欲也。思こともなく、為こともなし。(『集義和書』

卷十五、二九七頁)

誠者天ノ道也。誠ヲ思ハ人ノ道也。…人モ至誠無欲ノ本体さへ立候ハ、聖ノ一体也。(六『集義義論聞書』三四

頁)

無思・無為・寂然不動の本体也。…不動の本体しばらくも息ことなし。…其心空々如たり。…聖人には吉凶順逆なし。富貴・貧賤・悦楽・患難・死生・順逆、皆天地の中の一物也。心中の一事也。好悪なく適莫なし。(四『繫辭上伝』四三六頁)

とあるように、「貧富」といった外物、つまり人生の境遇に對しての、心の「無欲」「空々如」「無思」「無為」、いわば想念の滅却である。これに對して、「無息」とは、

不息象也。故に君子天を師として善を為て不息象也。

…聖人の心も至てすぐやか也。共に至誠にして不息也。

(四『易經小解』卷一、二九三頁)

生々不息の象也。君子終日乾乾とつとめてやまず。天に及ばむ事を欲す。(四『易經小解』卷一、二九四頁)

下動は人々其所作をつとめて動なり。…上明なれば、天下の人皆：夙にをき夜はにいてて善をなして已まず。

(『集義和書』卷七、一一七頁)

下民仁政に感じてよくつとめ動く。人民の勤動は耕作を本とす。(四『繫辭上伝』四五六頁)

我職分ヲ無他事勤事ハこれ善也。(前出)

とあるように、人々が自らの「職分」を「勤動」する行為、つまり「職分」への精勤さである。この「勤動」の行為は、

また「善」、すなわち道徳的行為であるともされる。このように、「性」における蕃山の「至誠無息」は、「貧富」への「無欲」と「職分」への「勤動」だったのである。

2 朱熹の「性」

蕃山の「性」を検討した後、朱熹の「性」を取り上げることも必要であろう。朱熹の「性」の性格が明らかになれば、蕃山の「性」の特質がより鮮やかになるからである。朱熹哲学は「性理」の哲学とも言われているように、「性」という語は朱熹哲学における最も重要な概念の一つである。

太極便是性、是氣与理合而成性也。（『語類』卷九四）

仁義礼智、性之大目。（『語類』卷六）

性猶太極也、心猶陰陽也。（『語類』卷五）

性、無形影可以摸索、只是有這理耳。惟情乃可得而見、惻隱、羞惡、辭遜、是非是也。（『語類』卷六）

蕃山の「性」は「太極」からのそのままの移行、すなわち「太極」イコール「性」であるのに対して、朱熹のそれは、氣を媒介に出来たもので、いわば「太極」という理と陰陽という氣との合成物である。心に内在する「性」の内容は「仁義礼智」である。「性」と心との関係は、「太極」と陰陽との関係と同じである。すなわち「太極」は陰陽の法則であるように「性」は心の法則である。心が「仁義礼

智」の「性」に動機付けられて運動する場合、「惻隱、羞惡、辭遜、是非」の「情」に転化する。「仁義礼智」を内容とする朱熹の「性」は心を規定する原理である。

このように、「仁義礼智」を内容とする朱熹の「性」が、「至誠無息」を内包とする蕃山の「性」と違っていることは明らかである。朱熹の「性」はその内包において蕃山のそれとは違っているものの、天地の屬性を表す「至誠無息」という概念に関わっている点で蕃山のそれと同じである。朱熹の理解における「至誠無息」とは、天地の合法的な運動とこの合法的な運動の自発的持続であると述べた。

この朱熹の理解に従えば、人間の行為に関わる「至誠無息」とは、心の作用が「仁義礼智」的に、自発的に、持続するという状態に違いない。言いかえれば「惻隱、羞惡、辭遜、是非」という「情」としての心が「性」という心の原理に規制された通りに働くことなのである。この論旨は朱熹自らの論述を辿っていくと次の通りになる。

「大学章句序」に、

蓋自天降生民、則既莫不与之以仁義礼智之性矣。然其氣質之稟或不能齊、是以不能皆有以知其性之所有而全之也。一有聰明睿智能尽其性者出於其間、則天必命之以為億兆之君師、使之治而教之、以復其性。

とある。文中に「復其性」とあるように、朱熹の趣旨はい

わゆる聖人の教化による常人の本性の回復である。常人は「復其性」の必要があるが聖人はない。聖人の本性は生来完全無欠だからである。故に聖人は「尽其性」の模範とされる。「尽性」とは、

問、至誠尽性、如何是尽。曰、性便是仁義礼智。尽云者、無所往而不尽也。尽於此不尽於彼、非尽也。尽於外不尽於内、非尽也。尽得這一件、那一件不尽、不謂之尽。尽得頭、不尽得尾、不謂之尽。（『語類』卷六四）

とあるように、「性」の「此・彼・外・内・這・那・頭・尾」、要するに「内」における十全な保持と「外」における十全な発動のことであろう。この「性」の「内」における十全な保持と「外」における十全な発動、すなわち「尽性」は、「至誠尽性」とあるように、「至誠」と同じ次元である。さて、「性」の「内」における十全な保持とは、

性是統言。性如人身、仁是左手、礼是右手、義是左脚、智是右脚。（『語類』卷六）

天有春夏秋冬、地有金木水火、人有仁義礼智、皆以四者相為用也。（『語類』卷二）

正淳言、性之四端、迭為賓主、蓋四德未嘗相離、遇事則迭見層出、要在人默而識之。曰、說得是。（『語類』

卷六）

性有偏者。如得木氣多者、仁較多、金氣多者、義較多。

（『語類』卷四）

只為氣質不同、故發見有偏。如至誠、尽性、則全体著見。次於此者、未免為氣質所隔。只如人氣質溫厚、其發見者必多是仁、仁多、便侵却那義底分數、氣質剛毅、其發見者必多是義、義多、便侵却那仁底分數。（『語類』卷六四）

とあるように、「性」の内容である「仁義礼智」の四者が「相為用」「迭為賓主」「未嘗相離」「迭見層出」、すなわち相互依存と相互制約という関係のなかで構造化されることである。内的な「尽性」は「仁義礼智」のこの構造的な全体性にはかならない。この内的な「尽性」の必要性は、「性有偏者」「仁多・義多」とあるように、常人の「性」の「仁義礼智」の割合の配分がアンバランスだからである。一方、「性」の「外」における十全な発動とは、

且如仁、能尽父子之仁、推而至於宗族、亦無有不尽。

又推而至於鄉党、亦無不尽。又推而至於一国、至於天下、亦無有不尽。若只於父子上尽得仁、不能推之於宗

族、便是不能尽得仁。能推之於宗族、而不能推之於鄉党、亦是不能尽得仁。能推之於鄉党、而不能推之於一

国天下、亦是不能尽得仁。（『語類』卷六四）

とあるように、完全無欠な本性による仁義的な行為が、すべての人々を対象とすることである。この本性の「外」における十全な発動が必要とされる理由は、父母を仁義的に

扱うことはできても、父母以外の他者を仁義的に扱うことはしたがらない、人間の「性」の発動上の欠陥という現実に基づいていることは言うまでもない。

このように、意志的には「仁義礼智」の四者を構造的に保つ状態が内的な「尽性」、行為的にはすべての人々を「仁義礼智」的に扱うことが外的な「尽性」といえよう。この「性」にかかわる「至誠」に対して、朱熹の「性」にかかわる「無息」は、

子曰、…君子遵道而行、半途而廢、吾弗能已矣。（『中庸』、以下朱熹注）遵道而行、則能択乎善矣。半途而廢、則力之不足也。此其知雖足以及之、而行有不逮、当強而不強者也。已、止也。聖人於此、非勉焉而不敢廢、蓋至誠無息、自有所不能止也。（『中庸章句』第十一章）

君子乾乾、不息於誠（周敦頤『通書』「乾損益動第三十一」）とあるように、仁義的に行動する「至誠」という状態の「自有所不能止也」、つまり自発的な持続であることは明らかである。ところで朱熹の弟子陳淳が、

後世說至誠兩字、動不動加諸人、只成個恭謹願底意思。不知誠者真實無妄之謂。至誠乃是真實極至而無一毫不尽、惟聖人乃可当之、如何可容易加諸人。（『北溪字義』

「誠」）

と述べるように、すべての人間に用いられる蕃山の「至誠

無息」と違って、人間の営みにかかわる朱熹の「至誠無息」は、聖人にしか許されない行為の極致であり、常人の内外両面にかかわる実践の目標であった。

三 蕃山思想の独自性

以上、朱熹と比較した結果、『周易』解釈における蕃山の独自性は次のとおりであることが明らかになった。朱熹の「太極」は天地万物を動かす無限で絶対的な、無性の本質・最後の原因・最高の法則であるのに対して、蕃山の「太極」は「至誠無息」を内包とするものとして天地という個物を動かす有限で相対的なそれであった。

「至誠無息」という『中庸』の概念は、規則正しく自らの法則に従って運行して乱れない天地の状態と自らの本性に従って行為しないではいられない聖人の境地を指す言葉であり、いわば活動の合法則性とこの合法則的な活動の自発的持続の意味であった。蕃山はこの「至誠無息」を「太極」の特性とすることによって独自の「太極」解釈を打ち立てただけでなく、その「至誠無息」を「性」の内容とすることによって独自の「性」解釈をも打ち出した。ところで蕃山の「性」における「至誠無息」は、もはや活動の合法則性とこの合法則的な活動の自発的持続という『中庸』

本来の意味ではなく、「貧富」といった外物への「無欲」、つまり想念の滅却と「職分」への「勤動」、つまり職務上の義務の持続的履行という意味であった。これに對して、朱熹の「性」は「太極」に原因された「仁義礼智」を内容とするものであった。『周易』解釈における蕃山の独自性は、この「太極」に対する解釈に端的に現れていると考えられよう。

この「至誠無息」を特性とする「太極」の解釈、そして「太極」から流出した、「至誠無息」を内容とする「性」の解釈における蕃山の独自性——朱熹との相違——に含まれる意義は大きかった。

まず、朱熹の「太極」には世界の構造を体系的に説明しようとする形而上的な意味があった。この意味における「太極」は、存在に對する原理の具現者である。このような「太極」は、種々の事物が互いに異なっている、いわば多様性の世界を予想する。「太極」のこの哲学的な意味は、「理一分殊」という朱熹哲学のテーゼに如実に示されている。すなわち同一の「太極」からの流出である天地万物の本性は氣の作用によって個性化されているので、同一の「太極」からの賦与だからといっても、万物の本性は同一のものである。朱熹の「格物窮理」という人間界の事柄だけでなく自然界の事象をも認識せよというテーゼは、まさにこの

「理一分殊」の「太極」によって規定された世界の多様性と人性の多様性^③とを前提としてはじめて成り立つものなのであろう。この意味で朱熹の「太極」によって規定された世界では、既知のものもあれば未知のものも含まれているものとなる。朱熹の「太極」によって結果された世界は一つの分化された全体である。

これに對して、蕃山の「至誠無息」によって限定された「太極」は、世界の構造を体系的に説明する最高範疇としての形而上的な意味が解消する。なぜなら世界の規定者としての「太極」は、「至誠無息」という特性を与えられたことにより、世界を説明する資格を放棄せざるをえないからである。言いかえれば「至誠無息」を本性としないものもある世界という全体は、「至誠無息」という個別を以て説明することができないのである。蕃山の「太極」が混沌から世界を創造し一物から万物を生成するという「太極」本来の意味を失った結果、蕃山の「太極」によって貫通されている世界では、「至誠無息」以外の性質がないので分化がない。「至誠無息」によって貫通されている万物では、「至誠無息」という同一の性質しかないもので、異性の存在を予想する個性がない。分化のない世界は世界ではなく混沌であり、個性のない万物は万物ではなく一物である。蕃山の「太極」によって結果された世界は、一つの分化され

ていない混沌の世界であることは言うまでもない。

この世界に混沌をもたらし万物から個性をなくした蕃山の「太極」が人間にもたらした結果は、行為における非複数で同種性という意味の単一化であった。すなわち、外物への想念を滅却したままで最大限に自らの「職分」に専念するだけで事足りるような単一的な人間の創出であった。

一方、「理一分殊」の「太極」は「格物致知」というテーゼを結果するのに対して、「理一分一」の蕃山の「太極」は、「格物致知」というテーゼを成り立たせない。事物に対する認識の必要性は事物に対する無知を前提とする、「至誠無息」を内包とする蕃山の「太極」に統制されている自然界と人間界は、「至誠無息」という内容を以って既知のものとなっている以上、これを認識する必然性は、もはやどこにもない。その結果、蕃山の「太極」によって貫通されている世界は物事を認識する必要性のない世界となる。

次に、朱熹の「太極」には人間の行為を動機づける原因としての実践的な意味があった。この意味における「太極」は「性」として働く。「性」には三つの次元がある。すなわち心の本体としての「仁義礼智」、心の作用としての情動「惻隠・羞惡・辞遜・是非」と、行為の規範としての父の慈、子の孝、兄の良、弟の弟、夫の義、妻の聴、長の恵、幼の順、君の仁、臣の忠¹⁰という次元である。朱熹では、行

為の規範としての「忠孝」は、行為の内容ではなく行為の前提である。そこでは主体が家庭的、社会的、政治的、経済的、娯乐的、生産的などいかなる種類の活動を行うに当たっても、つねに自らの本性の各種の様相である「忠孝」を前提とすることが要請される。これらの前提を前提とした場合、主体によってある行為が合法則的だと判断されればその行為が実践される。反対にその行為が反法則的だと判断されればその行為が停止される。故に朱熹では「性」との関係如何によって、生起する行為もあれば生起しない行為もある。「性」からの流出である行為の前提の規範が絶対的なものであるのに対して、行為そのものが相対的なものに過ぎないからである。

これに対して、蕃山の「太極」は、形而上的な意味が弱かったかわりに、人間の行為を動機づける原因としての実践的な意味が強かった。この意味における「太極」が「性」として働くことは、朱熹のそれと変わらない。しかしながら、本体・情動・規範の三次元の朱熹の「性」と違って、蕃山の「性」は、心の本体としての「至誠無息」と行為の規範としての「無欲動動」という二つの次元しかない。情動としての「惻隠、羞惡、辞遜、是非」が抜けているわけである。「惻隠、羞惡、辞遜、是非」という情動は、「至誠無息」の「性」ではなく「仁義礼智」の「性」に引き起こ

されたものだから当然である。この情動としての「惻隱、羞惡、辭遜、是非」が抜けた結果、「忠孝」という朱熹のような行為における前提としての徳目が予想されない。そのかわりに、「貧富」への「無欲」と、「職分」への「勤動」が「性」からの規範として登場する。しかしながら、蕃山における規範としての「無欲勤動」それ自体が目的となつたので、「無欲勤動」の規範としての性質を失つてしまう。なぜなら、規範の本質は如何なる具体的な行為にも関わらないものだからである。^①いいかえれば、蕃山の「無欲勤動」は、家庭的、社会的、政治的、経済的、娯乐的、生産的というような種々の活動において、それらの活動の前提ではなく、それらの活動の中の特に生産的な活動を指定することにより自我目的化したので、規範たる所以を失つたのである。

かくして、朱熹では活動が手段的、相対的なものであり、規範が目的、絶対的なものであるのに対して、蕃山では活動が目的、絶対的なものとなる。また朱熹では活動は「性」との関係如何によつて生起しないこともありうるのに対して、蕃山では活動自体が目的であるので、絶対に生起しなければならないものとなる。

このように、「性」から帰結される活動において、朱熹のそれは人間のあらゆる活動を含んだ全体的で条件つきの

活動であるのに対して、蕃山のそれは生産的活動に限定された局所的で条件ぬきの活動であるといえよう。

四 蕃山思想の性格付け

さて、「貧富」への「無欲」を意味する「至誠」と「職分」への「勤動」を意味する「無怠」を特性とする「太極」の解釈に象徴されている『周易』解釈における蕃山の独自性——蕃山の思想をどのように性格付ければいいのか。次の文が参考になろう。

予たまたま大道をいはんとし、行はんとすれば、莊老の道也、異端也、などいひ、あらぬそしりまでもつけまし侍り。…実は老莊にも、何にもあらず、上天の時、地のつとり、下水土によるの大道也。（二『集義外書』

卷十、一七二—一七五頁）

天地の神道を大道と云、我国には日本の水土によるの神道あり。大道は名なけれ共、我国の道なれば、やむことを得ずしてとらば、神道をとるべし。（二『集義外書』卷六、一一一頁）

儒道といふは、道のすたれたる名也。大道には名なく定法なし。天地の神道は、時に中して行はれずといふ処なし。（二『集義外書』卷十、一八三頁）

蕃山は自らの思想の老莊説を否定する一方で、それを「上天の時にのつとり、下水土によるの大道」、すなわち日本の風土的条件を配慮した「大道」とし「天地の神道」とする。「天地の神道」とは、

天地は書なり。万物は文字なり。春夏秋冬行はれ、日月かはるかはる明かなり。これ神道也。（『集義和書』卷十六、二八一頁）

夫道は天地の神道也、…天地の神道は形象なくして、人々の性となる。（五『三輪物語』卷三、二四一頁）

問、其神道いかん。云、君仁人にして仁政を行ひ給ふべし。貴賤男女儒者仏者ともに皆仁政の中に養はれて、善をすることを樂しむべし。（四『論語小解』一八四頁）とあるように、その拠り所から言えば、天地の運行であり、人間との関係から言えば「性」の内容となり「善」の実践となる。

すでに述べたように、蕃山の「性」は、「貧富」への「無欲」と「職分」への「勤動」を内容とする「至誠無息」の「性」であり、蕃山の「善」は、「職分」への「勤動」の「善」であつたので、蕃山がいう「神道」は、「貧富」への「無欲」と「職分」への「勤動」を原理とする教説でなければならぬ。このように、「太極」の解釈に象徴されている『周易』解釈における蕃山の独自性―蕃山の思想は、ほかならぬ神

道学であつた。この神道学は、

問、道はいかやうなる事ぞや。云、道は人の道なればいかやうなることといふこともなし。人の道は則太虚の神道也。吾道の人の道のといふことはなき也。儒者仏者と名の付ことも無我の人始て此朝へわたりたらば儒者仏者といふことは云まじき也。そのま、神道をたて、其費をすくいてをくべし。我等もはじめつかたは仏者につきて聞しかども、よき仏者にあはざる故やらん。合点もゆかざる故に、聖賢の書によりて少心得も出来たる也。おなじくは神道の事をよく知て、奥底なく秘密の事をも残さずいひきかするものあらば、それによりて神道にて儒書をからず万世までも教になる様にしてをきたきことなれども、左様なるものにはあはざる故無是非也。（五『息先生道談』三六二頁）とあるように、「万世までも教にな」れない、時の仏教、儒教、神道に深く失望していた蕃山が創出しようとした「人の道」、すなわち当為の教説だったのである。

むすびに

ところで、蕃山の思想を神道学とした本稿の結論は、蕃山の思想に関する従来の性格づけとは違う。蕃山の思想は

朱子学的とされたり陽明学的とされたりまた老莊的とされたりしてきたからである。蕃山の思想を神道学と性格づけるには、蕃山思想の朱子学説・陽明学説・老莊学説という議論を片づけなければならない。

ところで、蕃山思想の朱子学説・陽明学説・老莊学説という議論は、いずれも真新しいものではない。蕃山が存命中にすでに存在していた議論だったのである。

先生壯歲自学藤樹至易簣殆四十有余、貴朱王之学、窮天下之理、矯陷格拘外之弊、解書淫徒善之惑。(一六)『熊沢先生行状』一四七頁

問、貴老をも王子の学者と申者あり。(二一)『集義外書』

卷六、一〇八頁

拙者をも世間には心学者と申と承候。(二初版)『集義和書』卷一、一七頁

心友問、世の学者のいへるは、貴老の道学は老莊の道に近し、貴老は聡明の質なるに、異端に落給ふはあたら事也。(二一)『集義外書』卷十、一七二―一七三頁

というのがそれである。もし蕃山の個別的な著作だけでなく、その全部の、少なくともその主なものを精読すれば、蕃山の時代から近年まで絶えず繰返されてきた上述の朱子学説、陽明学説、老莊学説という議論は、蕃山思想の本質を捕えた蕃山の実像ではなく、蕃山の著書への徹底的な読

解をしなかったことによる単なる虚構にすぎないことに気づくであらう。

自らの思想を朱子学説・陽明学説・老莊学説とされた蕃山は、次のような発言を行っている。

愚は朱子にもとらず、陽明にもとらず、たゞ古の聖人に取て用ひ侍るなり。道統の伝のより来ること、朱・王共に同じ、其言は時によつて発する成べし。(『集義和書』卷八、一四二頁)

問、貴老をも王子の学者と申者あり。曰、しからむ、我年たけて問学せんとす。二十二歳の時、初て四書の文字読を習ぬ。二十四の七月高嶋に行て、中江氏に逢て、其比中江氏、王子の書を見て、良知の旨をよろこび、予にも亦さとされき。其時は良知の旨に専なりき。幾程もなく、中江氏死去なりき。中江氏存生の時は、予を始として皆粗学の者どもなれば、ゆるさるべき者一人もなかりしに、中江氏の名によつて、江西の学者の、名の実に過たること十倍なれば、ついにもまた大なり。予が見にも、人の上にも学流の異端にちかき所あるを見、注をしりぞけ、末書をすて、聖經のみ見れば、朱子・王子共に聖經にをきて全からず。いづれをも助とはなすべし、堯舜を師としてあやまてるものはあるべからず。如此見とりて後は関東へ

もゆかず、病者と成て人にもあはず、ただ人の知所は、むかしのあやまりなり。(二『集義外書』卷六、一〇八頁)拙者をも世間には心学者と申と承候。初学の時心得そこなひて、みつからまねきたる事に候へ共、近年は心学の名同心に無之。(初版『集義和書』卷一、一七頁)

心友問、世の学者のいへるは、貴老の道学は老荘の道に近し、…答云、…予が見る処は、今の王学朱学、格法などいふものは、たゞ一流の学たるべし。…もし国主世主など、すこし用給はゞ少害あるべし。多用給はゞ大に害あるべし。…予たまたま大道をいはんとし、行はんとすれば、老荘の道也、異端也、などいひ、あらぬそしりまでもつけまし侍り。…予は一人にして助なし。彼は助多ければ、終に悪名をかうぶりて独身となりぬ。…実は老荘にも、何にもあらず、上天の時にのつとり、下水土によるの大道也。(二『集義外書』卷十、一七二—一七五頁)

蕃山の思想は、まず「愚は朱子にもとらず」とあるように、まず朱子学的でないことは明らかである。これは、『周易』解釈において蕃山が朱熹の『周易』解釈を参考としながらも独自の解釈も打ち出したという本稿の論旨とも一致する。

次に「貴老をも王子の学者と申者あり」「拙者をも世間

には心学者と申と承候」という世間の「心学者」論に対して、蕃山が「愚は：陽明にもとらず」と明言したり、「ただ人の知所は、むかしのあやまりなり」「初学の時心得そこなひて、…近年は心学の名同心に無之」と否定したりするように、蕃山の思想は、陽明学的でないことも明らかである。

さらに、「貴老の道学は老荘の道に近し」という世間の議論に対して、「実は老荘にも、何にもあらず」という蕃山の弁明があるように、蕃山の思想は、老荘的でもないことも明らかである。このように、蕃山の思想は、朱子学的でも陽明学的でもまた老荘的でもなく、「貧富」への「無欲」と「職分」への「勤動」という意味の「至誠無息」を原理とする神道学であることは明らかである。

自らの思想は朱子学・陽明学・老荘学などいずれの部類にも入れられるべきものではなく、「古の聖人」の教説を「天の時」「水土」という日本の現実的状況と結び付けることによって案出された全く独創的なものである点を自覚していたからこそ、蕃山が「古の聖人に取て用ひ侍るなり。道統の伝のより来ること、朱・王共に同じ」といって、自分は朱熹や陽明と同じく「道統」の継承者であるという自負的な発言を憚らなかつたのであろう。なぜ蕃山は自らを「道統」の継承者と位置づけたのか。蕃山の儒学―神道学を成

り立たせた方法に関わる問題なので触れないではいられない。

朱熹と陽明を論じた蕃山の発言には次のようなものがある。

古今聖經を注して人をして文義に取入しむるは朱子にしくはなし。…朱注によつて聖語のあらましを得て後、多く聖語にわたりぬれば經を以經を解て、聖人の語意に通ずべし。…直に聖人に対してまづるがごとき事有。(二『集義外書』卷八、一四〇頁)

愚は…たゞ古の聖人にとりて用ひ侍る也。道統の伝のより來ること、朱王共に同じ。(二『集義外書』卷八、一四三—一四四頁)

朱子・王子共に聖經にきて全からず。いづれをも助とはなすべし、堯舜を師としてあやまてるものはあるべからず。(前出)

ここで蕃山は朱熹の思想を評価していながらも、「聖經」を理解する補助的な手段とすべしとする一方で、「直に聖人に対したてまるる」「たゞ古の聖人にとりて用ひ侍る」「堯舜を師としてあやまてるものはあるべからず」と主張する。すなわち、「經を以經を解て、聖人の語意に通ず」という方法で、直接に「聖經」、つまり儒教原典を解釈することによって、堯舜などの聖人に師事しようというので

ある。「道統」の継承者としての蕃山の自負は、自らの思想が直接に聖人を解釈して体得したものであるという自覚の発露であることは言うまでもない。

もし古学派という江戸時代に起った儒学の一派を指す言葉を、朱子学、陽明学などの性理学に対して、宋代の注釈によらず儒教經書の直接研究により孔孟の真意を探究しようとするものとすれば、「經を以經を解て、聖人の語意に通ず」という方法で、儒教原典への直接的な解釈を主張する蕃山を、古学派の先駆者としなければならないであろう。もしそうであるとすれば、『中庸』の「至誠無息」を流用して『周易』の「太極」を解釈した宮みは、その「經を以經を解て、聖人の語意に通ず」という古学派的な方法の実践であったと言わなければならないであろう。¹⁵⁾

以上で明らかになったように、蕃山の思想は、その主体的な理解によつて經書を解釈しようという方法で築きあげられたものである点からすれば古学派的であった。その儒教經書の意味を日本の風土的條件に合わせて解釈したものである点からすれば神道学であった。¹⁶⁾江戸時代を生きた蕃山は、江戸時代に特有な問題を自らの蕃山的儒学によつて解決しようとした神道学の蕃山だったのである。

註

(1) 儒教経書と蕃山思想との関係は、蕃山の代表的な著書『集義和書』の多くの部分が、『四書』、『易経』、『詩経』に対する解釈から構成されているという事実からも伺える。たとえばその「卷七」は『易経』「繫辞」から、「卷十六」は『詩経』「国風」からの抜粋に解釈を施した内容からなっているといった具合である。

(2) 『集義和書』巻八、一三四頁（後藤陽一他校注、日本思想大系30『熊沢蕃山』、岩波書店、一九七一年）。本稿が使用した蕃山関係の資料では、『集義和書』『集義和書（補）』『大学或問』は大系本の『熊沢蕃山』、その他はすべて正宗敦夫編『蕃山全集』（名著出版、一九八〇年）による。『蕃山全集』を表記する場合、単に、たとえば（四）『八卦之図』、（二六五頁）のようにする。「四」は全集の第四冊、『八卦之図』は文献名、二六五頁は頁数をそれぞれ示している。

(3) たとえば江戸時代の後半にできた『纂賢録』という蕃山の行状を記した書物のなかで、著者の秋山弘道は、先生：求良師未得其人。偶聞江州有藤樹先生者曾以道德化馬夫乃往請受業。：藤樹乃允。於是日夜研精遂受孝経大学中庸。最精易。（六）『付録』『纂賢録』六四頁）と述べて、蕃山の『周易』への造詣の深さを記している。

また、戦前に出版された『蕃山全集』の編集者正宗敦夫は、易と孝経は蕃山先生が最も思ひを深めて研究せられた書であつて、：先生の著書にはいたる所に易が出てくるのは誰も氣のつく事であらう。（四）『解題』八頁）と『周易』と蕃山思想との並々ならぬ関係を指摘している。

一方、宮崎道生氏には、

蕃山は典籍としての儒教経典を尊重して（とくに『易経』と『論語』）精神修養につとめ：努力した。：（『熊沢蕃山—人物・事績・思想』新人物往来社、一九九五年、一二頁）

蕃山が師の中江藤樹の教えに従って、『孝経』と『易経』とを最も重んじたことは、蕃山自身の告白によっても明らかである。（同書、一八八頁）という指摘がある。

(4) たとえば、友枝竜太郎氏は易経小解も程朱の説を載せる易経大全をテキストにしているので、程朱の説を受容するのは当然のことである。（前掲『熊沢蕃山』所収、『熊沢蕃山と中国思想』五六六頁）

として、蕃山の『周易』解釈を宋学のそれと同一視した。蕃山の研究史上稀にしか見られない『周易』解釈への言及であった。

(5) 朱熹の『周易』解釈を比較の対象としたのは、蕃山の『周易』解釈には、此段本義大全等ニツマビラカ也。（四）『繫辞上傳』四三頁）

とあるように『周易本義』という朱熹の『周易』解釈を受け入れている部分も、或問。吾子が説のごときは伝本義並に諸注の旨に異也。云：易の理一定ならず、一定にして変通せざるは易理にあらず。（四）『易経小解』巻二、三三二頁）

とあるように、朱熹と異なつた解釈を打ち出した部分もあるという事実による。すなわち、本稿のような蕃山儒学における独自性を課題とする場合は、朱熹の解釈と蕃山の解釈の両方からなる蕃山の『周易』解釈において、朱熹の解釈から蕃山の解釈を分離させる必要がある、この作業は朱熹との比較を通じてしか行えないからである。

(6) たとえば『北溪字義』「太極」の条に「古經書說太極、惟見於易」とある。

(7) 文中で述べられている「理一分殊」の哲学的意味は、朱熹の次のような発言から推察できよう。

太極者、…理之極至者也。陰陽動靜、非太極動靜、只是理有動靜。理不可見、因陰陽而後知。理搭在陰陽上、如人跨馬相似。才生五行、便被氣質拘定、各為一物、亦各有一性、而太極無不在也。〔語類〕卷九四

人物之生、天賦之以此理、未嘗不同、但人物之稟受、自有異耳。如一江水、低將杓去取、只得一杓。將碗去取、只得一碗。至於一桶一缸、各自隨器量不同、故理亦隨以異。〔語類〕卷四

問、「理性命」章注云、「自其本而之末、則一理之實而万物分之以為体、故万物各有一太極。」如此、則是太極有分裂乎。曰、本只是一太極、而万物各有稟受、又自各具一太極耳。〔語類〕卷九四

天地之間、有理有氣。理也者、形而上之道也、靜物之本也。氣也者、形而下之器也、生物之具也。是以人物之生、必稟此理然後有性、必稟此氣然後有形。〔文集〕卷五八「答黃道夫」

(8) 朱熹の「性」の多様性は、次の例文からも推察できる。

性是天生成許多道理。〔語類〕卷五

仁義礼智、性之大目、皆是形而上者、豈可分也。〔語類〕卷六

性是理之総名、仁義礼智皆性中一理之名。〔語類〕卷五
「性」は「許多道理」「理之総名」とあるように、「仁義礼智」以上のものを含有する。「仁義礼智」はただ「性」の「大目」に過ぎない。

(9) 如何なる規定も「太極」に与えてはいけないという理由は、陸氏兄弟との論争に交わされた朱熹の次の手紙の中に言明されている。

不言無極則太極同於一物而不足為万化之根、不言太極則無極淪於空寂而不能為万化之根。〔文集〕卷三六「答陸子美」

「太極」が「一物」にならない、つまり限定されないように苦心する朱熹である。

(10) 「礼記」「礼運」の「十義」。

(11) この規範の非定在性は、朱熹の言葉で言えば次のとおりになる。

性即理也。在心喚做性、在事喚做理。〔語類〕卷五

性只是合如此底、只是理、非有箇物事。若是有底物事、則既有善、亦必有惡。惟其無此物、只是理、故無不善。

(同書、卷五)

「性」は心との関係では人間の本性となるが、行為との関係では実践の原理となる。この行為の原理は「惟其無此物」とあるように、いかなる特定の行為にも関わらないものだ

からこそ、「故無不善」とあるように絶対善なのである。そしてこの善性は、「若是有底物事、則既有善、亦必有惡」とあるように、行為の原理の、善惡の二重性を内包する行為との交渉の断絶によつてこそ保証されるのである。

(12) 蕃山が言うところの「神道」は、時の世間で言われている神道と同じものではないことは次の文から分かる。

今世間に神道といへるは、昔の社家の法なり。神道にはあらで神職の人の心用ひの作法なり。(三『大学或問』四四八―四四九頁)

神道者なるものは只其祭祀の跡のみを見て、其治れるゆえんをしらず。(五『宇佐問答』卷之中、三〇九頁)

問、道はいかやうなる事ぞや。云、…そのまゝ、神道をたて、其費をすくいてをくべし。…神道にて…万世までも教になる様にしてをきたきことなれども、左様なるものにはあはざる故無是非也。(五『息先生道談』三二六―二二七頁)

問、戎国の仏法のみならず、儒法といへども日本には相応せず。神道を以て心をみがき、身を修、家國天下に及べき道学おはしますべきや。…吾神道を立べき也。(二『集義外書』卷十六、二八一頁)

時の世間で言われる神道は、蕃山が理想とする、「心をみがき、身を修、家國天下に及べき」「治れるゆえん」となる「万世までも教になる様に」できる神道ではなく、主に「祭祀」を行事とする「神職の人の心用ひの作法」に関わるものであった。したがって、蕃山の意味で言う「神道」は、「左様なるものにはあはざる」とあるようにまだ未成立のもので、また「吾神道を立べき也」とあるように、ま

さにこれから創出すべきものだったのである。

(13) 蕃山がなくなった翌年の一六九二年に出来た行状である。作者の巨勢直幹は蕃山の門人である。

(14) 原典への直接的研究という点だけでなく、『周易』や『孝經』など儒学の『經』への重視や日本の現実的狀況を配慮するという点においても、古学派の荻生徂徠や伊藤仁斎と同じであった。たとえば徂徠では、詩、書、礼、楽、易、春秋といった『六經』がテキストのなかのテキストとしての地位が与えられていた(澤井啓一「十八世紀日本における〈認識論〉の探求―徂徠・宣長の言語秩序観」、『江戸文化の変容』所収、平凡社、一九九四年、二一八―二一九頁)。一方、仁斎では「人情」とともに「風俗に戻る」教えが常に「道」の敵と見なされていた(渡辺浩「補論伊藤仁斎・東涯」、『近世日本社会と宋学』所収、東京大学出版会、一九八五年、二二一―二二三頁)。

(15) 田尻祐一郎氏によれば、十七世紀末から十八世紀の前半までの間は、従来の「神道」からは断絶した、日本的なイエ社会に適合した、全く異質な関心の上に立つ「神道」への模索が行われていた(「ある転向―徳川日本と「神道」」(前掲『江戸文化の変容』所収、一六五頁)。日本の風土的條件を前提に儒教經書を再解釈することによって成立した神道学という蕃山の儒学は、そうした思想的営為の一つであるかもしれない。

(早稲田大学大学院)