

開きゆく「知」  
—『大疑録』をもとに—

田 畑 真 美

## 開きゆく「知」

### —『大疑録』をもとに—

田 畑 真 美

#### 一、問題の所在

『大疑録』は、江戸前期の儒学者貝原益軒（1630-1714）がその最晩年に著した書である。「大いに疑」いを向けた対象は、自らも修めた朱子学の主要理論、しかもその根幹にあたる理気を巡る言説である。疑うとはいえ、益軒の立ち位置があくまで朱子学の枠内にあることは、これまでつとに指摘されてきており、<sup>1)</sup> 江戸中期に活躍した古文辞学派の儒学者、太宰春台においてもそのように評価されている。<sup>2)</sup> 疑ったものの内容、すなわち益軒自身の論と朱子学のそれとの距離を考察することは、益軒独自の思想を明らかにする点で非常に有効である。またその朱子学の枠組みを出ないという姿勢に着目して、益軒の思想の弱点を浮き彫りにすること、あるいは逆に、古学派との連続性を見いだして積極的に評価すること等も、非常に重要な観点であると言える。実際、従来の研究ではそうした面に光が当たってきた。

だが本稿のねらいは、以上に挙げた点を明らかにすることにはない。本稿では、『大疑録』という書物からうかがわれる益軒自身の「学ぶ」という姿勢、換言すれば益軒が「学ぶ」ということをどのように捉えていたかを明らかにすることをねらいとする。

その際のキーワードは、言うまでもなく「疑う」である。むろんそれは、疑うための疑うでは毛頭ない。安易な比較は避けるべきではあるし、本質的には異なるものではあるものの、揺るぎなき真理に到達するための営為という点でそれは、デカルトの方法的懐疑とも通じるものがあると言える。ところで益軒は、その序において「学而後有疑。疑而後有問。問而後有思。思而後有言得学問之道」<sup>3)</sup>と述べる。疑いは問いを生み出し、問いは思考につながる。つまり益軒は、学問は「疑う」ことによって進んでいくと考えている。その直後で益軒は、道を進んでいく譬えを用いて説明する。この譬えで益軒は、道が分岐する時、正しい道を知るために、もしくは迷った時に先に進むために疑うとする。<sup>4)</sup> 疑いは、学びが正しい道に沿って進んでいくための必然的な営為なのである。このことから、益軒が疑いを真理に到達するための営為と考えていることが明白である。

なお益軒は、後にも触れるが基本的には朱子学を信奉し、朱熹や二程子に対してその学問の功績のみならず人柄においても敬意を表している。ただ、その敬意が真理を把握する際の妨げになる危険性を踏まえた上で、朱子学を疑うのである。先達への敬意は往々にして物の見方を偏らせたり曲げたりし、真理を掴む目を曇らせる。だが益軒は、私意を排除した公平の目で見

て判断すること<sup>5)</sup>に重きを置いた。そしてその姿勢は、「疑う」ことの重視とも直結していた。つまり「疑う」ことは、みずからを公平無私の場に置くことでもあったのである。

さらに、益軒の学びの姿勢について考える上でもう一つ、忘れてはならない点がある。それは真理が時を経て展開していくという考えである。真理は聖人によってまるで種を蒔かれるように、人々に提示された。しかしその種は一気に展開するのではなく、後世の多くの知者の手を経て大きく花開き、実を結んでいくのである。益軒は自身をその展開の一過程に位置する者と考えている。そしてそれは、聖人ではない朱熹や二程子においても同様であるとする。この議論は「気運漸開説」（『自娛集』卷之二）で詳しく展開されているが、その基本姿勢は『大疑録』にも通底している。益軒の「疑う」という営為は、この壮大な真理の展開過程に身を置く学者として、その過程に対して無私公平に、かつその只中に堅固に自らを位置づけていくものであったと言える。そのため、本稿ではこの小論「気運漸開説」をも援用して考察を進めることとする。

以上の点を踏まえながら、以下、益軒の「疑う」という営為を軸として、益軒の学びの特質を解明していくこととする。

## 二、正しく疑うということ

まずここでは、「疑う」ということについての益軒の基本的な考え方を確認する。先にみたように、益軒は疑いを学びを推進させる姿勢として考えていた。しかもそれは、単に疑うことではなく、正しく疑うことであった。言い換えれば、疑うことそのものに目的があるのではなく、疑うことで目指すものがあるからこそ、「正しく」あることが要請されたのである。益軒は「疑有邪正。精思不得已而疑者正也。妄疑者鑿也。不可為正」（『大疑録』卷之上p.151）と述べ、また「学者於其異同得失。虛其心。平其氣。而精慮之。詳摺之。而信其可信。疑其可疑。則可也」（同）と述べている。前者では「疑い」には邪正があるとしているが、正しいとされる所以に注目すると、精察という営為が提示されている。また後者ではその精察と合わせて、心を虚しくし、気を平らかにすることが挙げられる。心を虚しくする云々は、私的な見方に偏らないありようを意味していると言える。つまり、正しい「疑い」は、熟慮と中立性において性格付けられている。そうなれば、疑うに値するもののみを疑うことになる。

注目すべきは、ここで「疑う」ことが「信じる」とセットで語られていることである。「疑い」は、対象に対峙したときに即時に向けられるものではなく、真摯な熟慮を経て浮かび上がるものであった。いわば思考の果てに「疑い」を向けるほかないものに出会うのである。とすればその対極として当然疑いを向ける必要のないもの、積極的に言い換えれば「信じる」べきものが存することになる。「疑う」べきものの発見は、「信じる」べきものの発見でもあるのである。つまり益軒が言う「疑い」の営為とは、厳密には「疑う」べきものと「信じる」べきも

のを区分けし、「信じる」べきことを見出すことである。さらに言えば、それは取捨選択をするということである。ここでの「信じる」べきものとは学ぶ者が拠るべき真理であると考えられる。その意味で、「疑う」とは真理を選び取るための営為であると言える。

ここでさらに注意すべきことは、「べき」という語である。「疑うべき」、「信じるべき」というときの「べき」という判断はいかにしてなされるのか。むろん「精慮」や私を差し挟まない中立的な姿勢によって、そうした判断が可能になると説明することは可能である。このことを一層掘り下げるために、以下の箇所を見てみよう。益軒は「信」をめぐる次のように述べる。

為学者。惟宜不敢自信而篤信其師。是為善也。(同p.152)

ここでまず益軒は、信じるべき対象として師を挙げ、師を信じることを善であると価値付けている。この際、師と対比されているのは自己自身である。自己を信じないことは、先に見た私を差し挟まない中立性と相通じている。自己の狭い見識に囚われるのではなく、自己の狭さを大いに越え、その弊害を克服している師の知を信じること、それが真理を選び取るための姿勢なのである。ここからはまず、何を信じるべきかの基準が師という自分よりも広く深い知を持つ存在に基づくことが分かる。しかし続く箇所には、師と呼ばれる存在が無条件に信じるべき対象とされるわけではないこと、及びその理由が示される。

然而人非聖人。雖賢者。不能無過不及之差偏辟之誤。譬諸日月之明。不能無浮雲之蔽。明月之珠。不能無瑕類。是以雖賢者。其論說広博之中。必有駁不能尽粹美者。然則不可無取捨乎其間。而信其可信者。疑其可疑者。乃可以為択善也。択善而後固執之而可也。苟不択善而欲固執。恐不免蔽塞偏辟而已。(同)

確かに師は学びの先達として、弟子より知において優れている。基本的に師は、日月が明るいうように、その優秀性が自明であり、またそれゆえに拠るべき存在でもある。その意味で、自己ではなく師を信じることは正しいと言える。しかし師はあくまで「賢人」であり、「聖人」ではないと益軒は考える。「聖人」ではないということは、考えに偏りがありしたがって「誤る」という可能性から免れ得ないということである。それはあたかも日月に雲がかかるようなものである。重要なことは、ここで師そのものの優秀性はあくまで否定されていないという点である。むしろ優秀であるがゆえに、弟子の盲信の対象になりうる点が問題なのである。したがって、師の教えについてもただ信じるのではなくそれを吟味し、「善を択ぶ」ことが必要不可欠となるのである。

以上のことから、「信じる」ことには段階があると益軒が考えていることが推察できる。ま

ずは対象として、知の水準が高くできるだけ偏りのない者を信じるということである。次にそれを基本姿勢とした上で、その者の考えや言葉に偏りがいないか、取捨選択をし、取ってよいものを信じるという段階である。そしてもっと言うならば、選んだ善を堅く信じ抜くということが、第三段階の「信」として挙げられる。第二段階までの「信」がうまく機能しなければ、信じ抜くべき対象を見誤ってしまう。それは偏りの再生産につながる。言うまでもなくそれは、真理から隔てられ続けることである。

ところで、後にも触れるが、益軒は真理の把握には「至公無我之心」（同）が必要であると考える。この心をなくす契機は、二つあると考えられる。一つは、優れた師への盲信であり、これは「信」の第一段階と第二段階が混同している状態である。もう一つは、これはおそらく学が進んで自分の知を誇る学者が陥る事態であろうが、自身の知に拠り恃むことである。この場合は、「信」の第一段階にすら達していない。しかしいずれにしても、真理から隔てられている状況であることには変わりない。真理から自らを隔てるもの、それは「私」であった。「至公無我之心」とは厳密には、益軒が続く箇所ですべてに出している「大知」を持つ聖人、舜の心である。益軒は舜が虚心坦懐に好んで問ひ、また人の意見に耳を傾けていたありようを「至公無我之心」と説明する。それは「至善」の境地を目指し、自身の知が小さく塞がれないためであった。<sup>6)</sup>「大知」を備える「聖人」ですら、自らを信じることをかえって自己の知を小さくするものとして、恐れたのである。況んや「賢人」をや、「賢人」を目指して日々研鑽を積む者をや、である。さしあたり正しく信じ、疑うとはこうした「聖人」を「聖人」たらしめている「至公無我之心」に徹しようとすることであると言える。先取りかつ、誤解を恐れず言えば、「聖人」はこの心に徹することができるからこそ、偏りという過ちに陥らないのである。益軒が「聖人」は誤らないという所以の一端は、この点に存していると言える。

またその姿勢は、物を知ること、あるいは真理に対して謙虚であるというふうにも説明することができよう。このことに関しては、人の知の限界と表裏一体になっている事象の存在を益軒がおさえていることを忘れてはならない。それは掴もうとする対象の無窮性である。益軒は次のように述べる。

且天地之間。只理最廣大無窮。雖大賢。非一人所可能知能言。（同）

論の順番としては、益軒はこう述べた後に、前述の問うことを好んだ舜の話を出している。「大賢」と称してはいるが、益軒はここに舜のような「聖人」も含めている。つまり「聖人」を含めた人間存在全般と、それが対峙すべき世界の理とが対比されているのである。ここから、真理は一人の知ではたどり着かない無窮性を持つという考えがうかがえる。このことは一見、先に述べた「聖人」の無謬性と矛盾するようにも見える。しかし「聖人」の無謬性と、世界の理

を一人で明らかにすることができないことは、別の話である。後にも述べるが、「聖人」がその要を掴んで示した「道」は、最初から完璧な形で開かれていたわけではなかった。「聖人」の無謬性とは要を掴みそれを正確に言語化できることを指していると言える。全てを言い尽くすことが出来ないことは「聖人」を貶めるわけではない。「聖人」を含めた人間存在に対峙する無窮の世界を前提としつつも、「聖人」は「聖人」としてなすべきことをしてきた。しかも各々の出来る範囲のことをしてきたのである。むしろ益軒は、その点に着目する。開き切った形で知を開示できないのは、人間存在が人間存在であるが故にともに背負う業である。その業を受け入れない、つまり人間の知の限界性と世界の理の無窮性を受容しないという傲慢な姿勢を、益軒は否定するのである。そのような姿勢はみずからを誇ることにほかならず、「聖人」に対してのみならず、朱熹や二程子にも不遜の態度を取ることもつながる。「師」というとき、益軒の念頭には眼前の師匠のみならず、朱熹や二程子もあったと考えられる。このことは明儒の姿勢を手痛く批判している箇所からもうかがえる。「明季之儒士。誹議宋儒之說者。往往誇己自高。賤朱如奴隸。或以為異學。為非聖人之正派。自以為高出乎其。上。可謂方不知其量也」(p.155) というように、明儒のそれは自らを高く誇る態度であった。<sup>7)</sup> これは「私」性の高じた最たる例であろう。この「私」性の克服は正しく疑い正しく信じることによってなされると、益軒は考えるのである。

ともあれ、学ぶ者が正しく疑うことは正しく信じることと表裏一体であった。無条件に信じる対象は「聖人」及び「聖人」の言説であった。「師」も「賢人」として基本的に信じるべきであり、正当に評価すべきところは敬意をもって評価すべきである。そして、この中に朱熹や二程子などの先達を含み込んで考えても良い。ただ「賢人」は「私」性を完全に克服していない存在である。だからこそ、「賢人」の言葉に関しては正しいか否かをさらに吟味する必要がある。

その際に基準となるのは、「聖人」の言説であった。「賢人」の言葉が「聖人」の言説に沿っているか否かを判断することが正しく疑い、かつ正しく信じることであると言える。益軒は「聖人」の言説に関して、次のように述べる。

聖人作六經。夫聖人之言。為万世之模範。可信而不可疑。(同p.153)

つまり「聖人」の言説はあらゆる時代にわたって通用する模範であり、したがって疑いを一切差し挟むことの出来ないものなのである。それは具体的には「六經」というように経書の形でまとめられている。「聖人」の言説を信じるとは、「六經」をいかに解釈するかということでもあった。後世の儒者においては、「聖人」ではないゆえに曲げてしまった解釈がどうしても生じてしまう。その歪みを見極めるには、「聖人」の言説の筋を正しく押さえることが必要で

ある。

それが正しい経書解釈の方法であろう。また、それが可能なのは「私」なき姿勢によると言える。ただその方法が「聖人」への揺るぎなき「信」を前提としているとすれば、それは単なる盲信や思考停止に他ならないとも言えるのではなかろうか。

しかし一方で、前に述べたように、疑いは学びを前進させるという考えがあった。また、「聖人」はすべてを言い尽くしていないという点も考え合わせると、「聖人」の言説を信じることは「聖人」がまだ言っていないことを「聖人」ならば言ったはずの筋で言語化できるということに直結するはずである。「聖人」及びその言説への信は、学びにおいていかなる意義をもつのだろうか。次章では、この点についてもう少し深めていくこととする。

### 三、「聖人」と「賢人」、「正統」と「異端」

ここではあらためて、益軒の言う「聖人」とは誰かを確認する。またそれによって「聖人」でない者の様相についても明らかにする。益軒は誰を「聖人」と呼ぶのだろうか。それは端的には孔子や孟子であり、「六経」の作者とされる存在であった。むしろ、孔子や孟子の前にも「聖人」は存した。重要なのは、孔子や孟子も「聖人」であるが、それゆえにこそ先達としての「聖人」の考えを正確に汲み、一つも歪めることなく一層明らかな形にして伝えているという点である。益軒は「聖人の道」が受け継がれていく過程を次のように述べる。

聖人之道。上古雖繼天極之人。如其教法。未有之聞。至唐虞而有精一執中之伝。敬敷五教之命。是可為立教之權輿。而之地歴夏商周三代。而其法漸而備。然未得其詳明。至孔子而大明。孔子之道。孟子得其正宗。發揮之而為詳。(中略)孟子之後。歴漢唐。斯道之伝。將絶如綫。至宋諸君子輩出繼之。而復有可觀者焉。如二程朱子。伝註解説之功。可謂大矣。蓋孟子之後。雖豪傑之士多矣。然知道立教之人。但當以二程為最。其次則無如朱子。(p.151)

以上から分かることはまず、「聖人」と呼ばれる存在は複数いるということである。まず、「天」を模範として人間存在が踏むべき基準である「極」を立てた、原初の「聖人」がいる。それを教法とした堯舜、さらにその教法を整備していった夏殷周の三代の聖王達がいる。その教法を明らかにしたのが孔子、それを正しく受け継いだのが孟子であった。以上はいずれも「聖人」であった。そして次に注目すべきは、これらの「聖人」がバラバラに存するのではなく、一筋の糸によって貫かれた珠のごとく一貫しているということである。いわば道統の説とも言うべき考えがここに示されているのである。

この道統は途中、勢いが衰えることもあったが、辿っていくと二程子と朱熹の名が出てくる。「聖人の道」を教えとして立てた者として、孟子以後に一番優れているのは二程子であり、そ

れに次ぐのが朱熹であるとされる。それ故に彼らは敬意の対象となるべきであった。ただ、彼らは「聖人」ではなかった。「豪傑」の中でも最優秀と評価されてはいるが、截然と孟子までと孟子後とが分かれていた。この点についてはまた後ほど触れる。

戻れば、ここから、当初に指し示された「極」が次第に開示されていく段階の存在が明白となった。前に述べたように「聖人」はすべてを言い尽くしてはいなかった。それは人間存在が等しく背負う知の限界という業故であり、「聖人」自身に責はない。また、各々の成した功故に「聖人」の間に優劣が生じるようにも取れるが、それは些末な問題である。原初の「聖人」は何もないところから「極」を立てた。つまり「天」の示す真理を掴み取る力があつた。この真理の把握能力が、「聖人」を「聖人」たらしめる所以であると言える。それは、続く堯舜や三代の聖王といった存在にもあてはまる。というのは、「極」の要を把握しているからこそ、それを教法という形に整備することができたと言えるからである。したがって、「聖人」と呼ばれる存在は、各々の功績が多様であったとしても、「極」の要すなわち真理の把握能力を備えていた点では等価なのである。言い尽くせることは、けっして「聖人」の条件ではない。「聖人」を含め人間存在は、「大きな気運」のうちに置かれているからである。加えて言えば、「聖人」の各々の功績の多様性は、その時々々の時運に適合した、その時代における至当の行いであつたと言える。

むろん、テキストとしての経書を著した孔子とその祖述を行った孟子に力点が置かれるのは否めない。益軒は特に孔子を尊崇して「古今天下唯一夫子」(p.154)とし、その性格が「隘」や「不恭」から免れている故に優れているとする。<sup>8)</sup>ここでいう「隘」や「不恭」は自己の正しさに拘り、その結果他者を排除してしまうような狭隘さや不寛容さを意味する。それらから解放されている孔子は、虚心坦懐に「聖人」を尊崇し「聖人」の示す真理を開くことができる。その真理に到達可能な孔子の性格、人格そのものが尊崇の対象である側面は確かにあるが、孔子や孟子が評価されるのは、やはり彼らによって、人間存在が「聖人」の言説に関わる道筋が明確に示されたからに他ならない。経書としてテキストが成立することによって、多くの存在に解釈・理解され、そこに記された真理が共有されていくこととなる。

ここで注意したいのは、テキストとその解釈の関係である。「百世之師」(p.156)としての「聖人」の言説が開示された後は、その説に基づきながら、「聖人」が言説化していないところを掘り起こすことが求められる作業であつた。「聖人」がすでに言説化しているところを解釈するという営為にすら、「聖人」の意を正確に汲めるか否かという問題が存した。困難であるにせよ、無私に徹していわゆる「祖述」することができれば、これはある程度クリアできる問題かもしれない。<sup>9)</sup>問題は「聖人」が言説化していないところをいかにその筋に沿って言説化するか、ということにある。そしてまさにこの「言説化されていないところを言説化」という営為において、人は誤るのである。

翻れば、「聖人」と呼ばれるべき存在は孟子で最後であり、二程子や朱熹とは質的な差異が

設けられていた。なぜそうなっているかについては、益軒は明確には説明していない。前述の引用内で途中略した箇所にある、変遷を遂げる「天地之氣運」(p.151)によるという説明も可能であろう。しかしここでは別の面に着目する。「聖人者。百世之師也。孟子有功乎聖学者。繇循夫子之道而不違也」(p.156)というように、孟子は先達の孔子の道を違ふことなく受け継ぎ、かつ顕現させることができたと位置づけられている。つまり孟子は「祖述」も「言説化されていない箇所の言語化」にも成功しているのである。益軒のこの評価からは、孟子以前以後と截然と分けるのは孔子などの「聖人」の言説を歪めていないかどうかという点であるということが推察できる。むしろ、益軒の評価においても、二程子や朱熹は解説、解釈の上で概ね「聖人」の言説を「祖述」できているとされていた。しかし、惜しむらくはそれは完璧ではなかった。二程子や朱熹は「聖人」ではないからである。益軒は前述の孔子を尊崇する箇所において、孔子を伯夷や柳下恵と比してその卓越性を述べていたが、実はこれには続きがある。続く箇所では益軒は、「況不及夷恵者乎。如宋儒之於孔子亦然。」(p.154)と述べ、宋儒が孔子に遠く及ばないことを指摘する。程朱は孔子と「同班」(同)ではあり得ない。つまり質的な差があるのである。この位置づけが「雖称有繼往開來之功。而不能無偏僻蔽固之病。」(同)というように、宋儒は偏りや間違いを犯すという評価の根拠となっている。程朱の言説が「聖言」(同)すなわち「聖人」の言説と隔たってしまうことを「当然之理」(同)であるとさえ、益軒は言う。程朱は「聖人」ではなく「賢哲」に過ぎない。それを踏まえ益軒は、学ぶ者の姿勢として「当知所取捨也」(同)というように、取捨選択を要請するのである。

それでは「賢人」はどこでどのように間違ふのか。そして学ぶ者はどこに留意すればよいのか。このことに関して有力な手がかりとなるのは、「聖人」の言説で一番重要視されている『易経』を巡る解釈である。益軒は「就中易書是精微之極。六経之蘊奥。万世之龜鑑」(p.153)というように、「聖人」の言説「六経」の中で『易経』を最高のものとして評価する。『易経』において展開する説は「太極・陰陽・道器・理氣・心性之説」(p.155)であり、それは世界の成り立ちや人間存在を含めた万物のありようをめぐる、いわば根幹的な言説である。益軒はこれらの説を「萬古一源。千聖一道」(同)であり、時代を超えて各「聖人」が共通に述べ伝えたものであるとする。その内容は「五経四書」において「同条共貫」(同)というように貫かれている。極端なことを言えば、「聖人」の言説の正確な理解は、『易経』の正確な理解に尽きるのである。

ともあれ『易経』に根源を持つそれらの言説はいわば、厳然たる柱である。「聖人」が言わなかったことを語る場合、この柱と「同条共貫」しているか否かが、正統か異端かを分かつ指標となる。「蓋有言聖人之所未言而当道者。是聖人諸説之余意。而上下同流者也」(同)というように、後世の学者が「聖人之余意」すなわち言語化していない聖人の考えを残り無く表し得ているかが問題となるのである。益軒の「疑い」の対象は、上記の言説における程朱の「異端」に沿った解釈である。『大疑録』で扱われている議論は、まさにその点にほかならない。

それでは程朱はどのように間違っているのか。改めて確認しよう。

宋儒之説。以無極為太極之本。以無為有之本。以理氣分之而為二物。以陰陽為非道。且以陰陽為形而下之器。分別天地之性與氣質之性以為二。以性與理為無死生。是皆仏老之遺志。與吾儒先聖之説異矣。(p.151)

ここでは、「太極」をめぐる解釈において無を万物の根源とする点、「道」と「器」の二元論的な考えに基づき陰陽を「器」とする点、万物を理と気の二元論で捉え、特に人間の「性」を二分する点が、挙げられている。すべて『易経』に基づく言説である。<sup>10)</sup>注意したいのは、これらすべてが「仏老」の発想とされていることである。「仏老」はむしろ「聖人」ではないし、当然「聖人の道」を語らない。つまりは「異端」である。むしろ、宋儒も仏老を信じるところかその逆で、「外道」として極めて謹厳に排斥している。<sup>11)</sup>にもかかわらず結果的に宋儒は「外道」的な言説を展開している。ともあれ、益軒が偏曲と呼ぶものの具体相が仏教もしくは老荘的な思想であることが、ここで確認できる。ここからは、「聖人之言」は世界の根源を無としないこと、また、世界や万物を二元的に捉えず、したがって二元的に捉えた際に起こりがちな優越する部分—ここでは「理」や「天地の性」が該当する—の重視、言い換えれば優越する部分による従属する部分の過度の拘束といった窮屈な理論ではないこと等が推察できる。益軒は続く箇所でも宋儒の修養方法や「心」の解釈を批判して「禅寂習静」、もしくは「冲漠無朕」(以上p.151)と述べている。この点と考え合わせると、その観念的で、なおかつ静や無に徹する考えが、仏老すなわち「異端」とされているのではなかろうか。積極的に換言すれば、「聖人」の言説は世界を動的かつ具体的に生き生きと捉えるものであったと、益軒は考えていると言える。

一つ一つの論に即して詳細に述べることは避けるが、では宋儒の誤読はどこから生じたのだろうか。手掛かりとなる「陰陽」を巡る言説をみてみよう。

一陰一陽謂之道。兩一字是一氣之動靜。一為陰。一為陽。循環無窮之謂。陰陽之流行。往來迭運。而不息之妙也。竊謂聖人以一字加于陰陽之上。是必有深意。不加所以以二字。而意自足矣。夫聖人之言。萬世之信也。不可疑。況易中此一句。天下義理之大本。不可有一字欠闕。而加之所以以二字乎。恐是僭率之事。所謂画蛇添足。(p.153)

「陰陽」が「道」にほかならないという言説を、益軒は「聖人之言」の中でも特に根本的なものとして位置づける。<sup>12)</sup>「聖人之言」は規範としてすべて信じるべきであるが、ことにこの箇所は安易に読み流してはいけないというのである。益軒は「一」を繰り返す「聖人」の考えを汲むべきであるとする。ここから考えると、「聖人之言」への「信」とはただ無批判に信じ

ることではなく、「聖人之言」一つ一つをおろそかにしないで丁寧に解釈することであることが、推察できる。その姿勢はむしろ、敬意であるとも言えよう。ともあれ、繰り返される「一」の字の意味を考えれば、「聖人」の真意は自ずと明らかとなり、字を加えたり削除したりする作業は不要となる。そもそも「聖人之言」に何らかの手を加えることは不遜にほかならない。

同様のことは、「陰陽」を「道」と捉える「聖人」の言説に対して、「理」を持ち出す朱熹の解釈についても当てはまる。益軒はこの箇所と説卦伝の「以立天之道，日陰與陽」とを合わせて、「是可見陰陽之流行。正而不變者。即道也。非以變化乱者為道也」(同p.158)のように、「聖人」のいう「道」とは「陰陽の流行」が正しいことであると解釈する。「聖人」はこのとき、「理」と「気」という対概念は使用していない。にもかかわらず「故聖人未嘗以理氣為二物。然朱子以為理氣決是二物」(同)というように、朱熹は「聖人」が使用していない概念を持ち込んで解釈する。その「理」と「気」とはそもそも「聖人」の使用した概念ではないため、それらで説明される人性論等も当然「聖人」の言説ではないということになる。

もとに戻れば益軒は、「一陰一陽之道」の文章を正確に捉える姿勢として、「聖人之言」一句一句に真摯に向き合い、率直に解釈することを掲げたと言える。

そして、宋儒の過ちはまさにここにあった。「所以」という「聖人」が言わない言葉を付け足して解釈したのである。「所以」の有無は「聖人」の示した世界観の解釈全体に影響を及ぼす。端的にはこの解釈は、万物の根源としての「太極」の位置づけに大いに影響している。「陰陽」の箇所で「所以」を付け足したことにより、「陰陽」の背後にさらに「陰陽」の根拠となる根本原理を想定したということになる。この考えを益軒は「聖人の遺意」ではないとする。そうして、益軒の疑義は世界の根源について説く『太極図説』に向けられていく。

細かな議論に立ち入らないが、『太極図説』の「太極」は『易経』繫辞上傳にある概念である。『太極図説』では「太極」について「無極而太極」と述べる。益軒はこの文言を老子に基づくものと解釈し、すべてを無から生じるとする考えであるとして批判する。<sup>13)</sup> そのうえで「以有為万物之本為宗者。是聖人之教也」(同卷之下p.166)というように、万物の根本を「有」であるとするのが「聖人」の教えであるとする。つまり、「正統」と「異端」は万物の根源を有とするか無とするかで截然と分けられる。朱熹の『太極図説』の解釈は、「異端」寄りの「無」に即するものであった。益軒は『朱子文集』卷三十六答陸子美の一節「不言無極。則太極同於一物。而不足以為万化之本源」(同)を引いてそれを批判する。朱熹は無極と言わなければ万物の根源としての説明がつかなくなると考えているが、そうではない。そもそも「易有太極」の意味は「天地万物。皆以之為本」(同)にほかならないのである。「聖人」であれば「無」の概念は使用しないはずであり、そのまま万物の根源として素直に解釈することが「聖人之言」に即した正しい解釈であると、益軒は考える。朱熹は「聖人」の主意を捉え損ね、「無」に拘ったのである。

さらに益軒は、朱熹の論における間違いはすべて、その著者周濂溪への尊崇から発していると考えられる。<sup>14)</sup>つまり朱熹の姿勢には三つの問題があると考えられる。一つは自らの学の先達を「聖人」同様に信じたということである。これは結局のところ「聖人」への「不信」をも意味する。二つ目は周子を「聖人」の如く信じたことにより、学としての検証において精密さを欠いてしまったことである。益軒は、朱熹が『太極図説』を周子の中心的な主張であると考え、氏の他の著書、たとえば『通書』には同じ議論が見られないこと等を見落としていることを指摘する。<sup>15)</sup>この点を学問する姿勢としては公正を欠き、偏曲があると、益軒は考えるのである。つまり益軒によれば、「太極」を「無極」とする考えは周子が終生固持した中心的な考えではないのである。もっと言えば益軒は、他の主著と言うべき書物で「無極」の論を展開していないのであれば、周子は無事に「聖人之言」へと軌道修正できているということをも言いたいのではなかろうか。皮肉であるが、朱熹は周子を信じた故にその重要な点を見落とししたと言える。最後に三つ目として、周子を信じるあまり、朱熹の説き方が偏重かつ強硬になってしまった点が挙げられる。益軒は「厚信堅執。欲人之遽信図説而不疑。故其言偏重過主張」(同p.167)と言う。注目すべきは『太極図説』をめぐる説き方に限ってそうなのであって、周子への「厚信」がその姿勢を生み出しているというのである。「平生之言婉曲平直而穩当」(同)と益軒は述べるが、他の箇所もしくはトピックに関する朱熹の姿勢と明らかに異なる点を益軒はここで見いだす。ここから読み取れることは、説き方と説かれる内容とが連動しているという益軒の理解である。益軒は朱熹が普段通りの説き方、すなわち強硬でない穏当で簡潔な説き方をしているところについては、おそらくその説に対しても異を唱えないのではないかと推察できる。そしてそうした説き方をしているところは「聖人」に沿っているのである。「聖人」以外の対象を過信してしまうと、真理に対して公正・公平な視点が失われてしまう。「聖人之言」から乖離することによって根拠薄弱となり、相手に納得してもらうために過剰に言葉を継いで説明をする必要が生じる。益軒は、朱熹がそのような境地に陥ったことをも含めて批判していると言える。

ところで、そもそも「聖人」の言説は煩雑且つ観念的なものではなかった。益軒は「聖人之教。易簡平直。無穿鑿煩擾之病」(同p.165)と述べる。<sup>16)</sup>煩雑で細かいところまで議論を進めていくのは「聖人」の説き方とは真逆であった。後世の学者が事細かな議論をするのは精密を期してのことであろうが、益軒はその姿勢が逆に「聖人之言」との乖離につながると考える。「聖人」の教えが易しく分かりやすいのはどうしてか。それが人間存在の中で広がり、共有されていくためであると益軒は考える。「夫好易簡而惡煩擾者。天下之人情也」(同)というように、人間存在の傾向として易直を好む性質がある。「聖人」はその性質に沿って教えを立てたのである。むしろその易直はレベルが低いと言う意味ではなく、要をおさえたとえでの易直である。人情に沿えば、その教えは確実に人に広まり、血肉となっていく。益軒は、この易直を「聖人」の教えの不可欠な要素と考えている。それは、益軒自身が多くの教訓書を漢字仮名交じり文で刊

行したことから、推察できる。「聖人之言」は地に足の付かない、一部の学者が知的好奇心を満たすためだけに著されたものではない。真理が真の意味で人々の滋養となるようにという目的で、語られたものである。事細かに説明されていないところは、「聖人」に倣って易直な形で語り明かされなければならない。益軒は理気二元論や性の二分論を巡っても、朱子学におけるその説明の煩雑さを批判している。<sup>17)</sup> 益軒は人間存在への真理の普及、という観点からも、その言説が「聖人」に沿うか否か、すなわち「正統」か「異端」かを考えているのである。

以上、「聖人之言」とその解釈をめぐるそのあるべき姿勢と、そうでない姿勢を考察してきた。「聖人之言」に対する「信」がここでは鍵となっていた。朱熹等後世の学者が「聖人」を継ぐ者ではありながらも「賢人」に留まったのは、その「信」に関わる姿勢故であった。その姿勢から生み出される解釈は「聖人之言」から外れる「異端」のものと近接していた。後世の学ぶ者は、そうした徹底的な差異に留意しながら学ぶことが要請されているのである。

ただ、留意しなければならないことは、学び、すなわち真理の開示に関わる営為が無窮に続けられるものとして、益軒に認識されている点である。その認識は、知の対象の無窮性によるものと考えられる。たとえば益軒は、ここで主に問題になっていた『易経』について陸游の言を引き、その「易の道」の広大さとそれゆえの多くの学者の関与の必要性を指摘する。<sup>18)</sup> 決して一人の力では汲み尽くせない「易の道」であるが、それゆえに学びは終わらないのである。その過程では、本筋から外れる解釈も生じる可能性がある。しかしそれはその都度、軌道修正もされうる。「正統」は「異端」に墮したままにはならない。また墮さないように「道」は解明されていく。古から後世に至るまでの学びの「道」に連なる者は、各々その過程に身を置くということを踏まえなければならないのである。

一人一人が大きな真理の開花という大事業に携わっているという意識を持つこと、朱熹等の後世の儒者を疑うことはその意識に裏付けられた営為にはかならない。益軒の営為とはそうした大きな目的のうちでなされた、「公」としての営為なのである。そしてここで改めて確認しておくべきことは、そうした無窮の大きな流れについて、益軒がどのように考えているかということである。換言すれば益軒は、その流れに何らかの秩序を見いだしているのだろうか。また見いだしているとすれば、それはどのようなものか。ここを明らかにすることが、学ぶ者の姿勢の根幹を指し示すことになると推察できる。最後に、次章でこの点について考察することとする。

#### 四、開きゆく「知」

ここでは、『自娛集』の「気運漸開説」も参照しながら、益軒の真理の提示と展開を巡る考えを確認することとする。翻れば、『大疑録』冒頭から、益軒のその考えは示されていた。つまり、『大疑録』はそうした認識を根底に据えて書かれていた。益軒は「気運」という語を使い、

真理の開いていく様を次のように述べる。

蓋天地之氣運。自萬古以降。遂時漸變。故人文之開。亦隨焉而不息。雖唐虞三代之聖世。然人文未能一時開盡。必有待後世。是自然之理。然則自今而後至百世。亦當逐時漸開而不息。(同p.151)

ここで注目すべき点は、さしあたり二つある。まず、この流れが「自然之理」と言われるように、秩序だったものであることである。それは「開」を目指して動いている。次に、この流れが緩やかで止まないものであることである。特に、性急ではなく「漸」く開いていく点が重要である。なお「氣運」とは「天地の氣」の動きのことであり、その変化が「人文」すなわち人間存在の豊かな生の現れと連動している。「氣運」は人間の営為の根源であり根柢なのである。

以上を踏まえつつ「氣運漸開説」を見てみよう。まずその冒頭に「天下之事物有顯有晦。不可一時咸著見。必待時運之變遷而漸解明」(「氣運漸開説」『自娛集』卷之二p.216)<sup>19)</sup>とある。世界の事物は、初めからすべてが完全に明確に見えているわけではなく、時を追って次第に明らかになっていくという。ここからは、古は必ずしも完璧でないという考え、つまり古より今、今より未来というように、世界は時を経るにしたいが完成に向かって成長し、充実していくという考えが読み取れる。益軒は、無批判に「聖人」の世を完全無欠なものとして理想化するわけではない。この点は、益軒の「聖人」の位置づけを考える上でも極めて重要である。

また、その次第に充実していく様を、益軒は人間の成長に喩えている。<sup>20)</sup> 幼いときは知が未熟であるが、歳を重ねるにつれ知も次第に増えていく。またその知と連動して、「人情」においても「練熟」(同p.218)する。つまり益軒は、人間は年を追ってその内面が成長し、世界の理解が深まり、世界に対して正しく応対できるようにもなると考える。そしてこれは、個としての人間存在のみならず、人間存在全体、及び世界全体にもあてはまるというのである。このますます豊かになり、成長していくという筋道が、「氣運」ないしは「時運」の秩序であると言える。<sup>21)</sup>

ところで益軒は「天下の義理」と「事物」の両側面から、世界の成長について説明している。「天下之義理本自廣大而無窮」(同p.216)、「天下之事物亦是浩穰無窮。繁多無尽」とあるように、「義理」と「事物」はいずれも広大で無窮なものとされる。それゆえに、いずれもがまだまだ開き切っておらず、隠れた暗い部分を含んでいる。それは、「精微」ないしは「細微」(同)なものときされる。その「精微」なものとして現れる「義理」もしくは「事物」にどのように応対していくかが、人間の営為として問題となる。

「義理」と「事物」はいずれも人間の営為に関わるが、特に学びとの関連が深いのは「義理」である。これに関連した箇所として、「聖人」の立てた教えをめぐる言説を見てみよう。

古之時氣運未開。民族淳朴。聖人順乎風氣之宜。不先天以開物。是以其立教垂世也。義理之大本大綱雖既明。其條目纖微者未顯。必有待後人之左右發揮而後精詳。(同p.216)

まず留意すべきは「義理」の「大本大綱」、すなわち枠組みや要は明らかであるという点である。このことは、「聖人」がそれを掴んでいるということの意味している。そしてその正統性かつ正当性は、「聖人」の「智」や力によって担保されていると言える。加えて重要なことは、ここで示される「聖人」の態度である。古の「氣運」が開いていない状態において、人々の有り様は「淳朴」(同)であった。「聖人」はその「智」によってすべて開くことは可能であった。しかし「聖人」は「風気の宜しきに順」って、「天に先んじて物を開く」ことを避けた。つまり「聖人」は、当世の人民のありようと「天」の「宜しきよう」に従ったのである。当世の人民の「淳朴」さも「氣運」によると考えるならば、究極的には「聖人」は「天」に従ったと解釈出来よう。なお人民に従うのも、立てた教えが人民にとって有効に働くようにするためであった。「聖人」の「智」は、今そうすべきではないこととそうすべきであることを見極め、それにしたがっていけることをも含むと言える。いわばそれは、「天地の氣運」を読む「智」なのである。ここから、「聖人」が言い尽くしていないということが必ずしも「聖人」の価値を貶めないことが改めて確認できる。そしてむしろ、この「智」が「聖人」を「聖人」たらしめているのである。

さて、この「天下之義理」の「繊細」な部分の解明は後世に任されるわけだが、そもそも「聖人」と呼ばれる存在が一人ではなかったように、後世の学者も一人ではなかった。

天下之義理無窮。聖人之蘊奧難尽。是以宋諸賢之所說。雖義理既明備矣。其細微曲折之余意。復猶有待後人之議論。而益詳審者。(同p.217)

以此見之。義理之学其細微曲折。到後世漸開。而未已者亦可知而已矣。然則今世之学者。其所採用。止宋儒而斷於元明諸儒之說不採者。不免自塗塞聰明。不可為得博学文之道也。(同p.218)

とあるように、後世の学者が一様に対峙するのは「天下之義理」のみならず、いわば「天下之義理」に対峙してきた「聖人」の言説の奥深さである。この二つに対峙しながら学問は次第に精密となり、隠されてきたことも明らかになってきた。益軒は、その功績を特に宋儒に見いだす。確かに宋儒ら諸賢は「聖經之微旨奥義」(同p.217)を明らかにし、世に提示することで未来の学統を繋ぐことに貢献した。しかし彼らの言説は、決してゴールではないのである。加えて、前に検討したように、宋儒の言説の中で「異端」とされるものを見極める必要があった。ここで益軒は、宋儒以降の学者の説の採用を提言しているが、無窮なものである「天下之義理」

との正しい対峙は、何か一つの場所に固執し、留まることではないことを示そうとしているのではないだろうか。むしろ、元や明の学者の説も「聖人」の示した「大本大綱」に沿うか否かで採否を判断すべきだが、益軒が主張したいのは、「大本大綱」に沿うと判断できる「智」の重要性であろう。その「智」の獲得のためには広く学ぼうとする姿勢が不可欠である。益軒は、この「気運漸開説」を前述の舜のエピソードを引いた上で締めくくるが、広く学び、その中から「純雑邪正」（同p.218）を選び取ること、それが「義理之学」といった「聖人」の言説を明らかにする学びに携わっていく者に共通に求められる姿勢であると考えているのである。

以上、特に「義理」に着目して論じてきたが、「義理」の「細微」化は「天下之事物」の複雑さや多さとも連動していると考えられる。「智」が経典のみならず、具体的な人間の日用をも対象としているとするならば、そう考えることは可能である。「天下之事物。古無而今有焉。古不而今知焉者不鮮矣」（同p.217）とあるように、「智」の対象となるものは次第に増えていく。そしてその事物の増大は、「人文」すなわち人間存在の生の充実に繋がっている。このことを、以前はなかったもの、もしくはあっても解明されていなかったものによって人間の日常の生が一層便利になり、質的に豊かになっていくということと解釈してもいいだろう。その点で古より今、今より未来の人間存在の生は確実に向上していくのである。そして、そのようになさしめているのが「気運」にほかならない。とすれば「気運」は、人間存在の生の充実、いわば幸福を目的として動くものということになろう。むしろそれは、物質的な面のみならず精神的な面も含んだものである。「聖人」の意を明らかにしていく学は特に、精神的な面に関わるものである。「聖人」の教えの「蘊奥」の部分は「義理」を「細微」に解き明かしていく何代もの学者によって開かれ、人々に共有され、活用されうるものとなる。

ただ気をつけたいことは、「細微」が解き明かされることやその際に伴う「細微」な説明が必ずしも人間存在の幸福に直結しないという点である。益軒は『大疑録』で「古來時運之變替。日漸赴繁華而未已」（『大疑録』卷之上p.159）と述べ、時を経るにつれ時代は複雑華美になるとする。それは学問においてもあてはまり、宋儒の説も「精細敷衍」（同p.160）となり、後世の学者もその煩雑さをよいものとして倣ってしまう。「精細」そのものは無窮である「義理」が開かれていくことでもあるので否定は出来ないが、それへの拘りは真に重要なものを見えなくしてしまう。つまり「精細」さが尊ばれると、「聖人」の「大本大綱」が二の次になってしまう。たとえば朱熹の学問そのものが崇められてしまう。挙げ句の果てには学問とは難しい抽象的なことを細かに述べ立てるものだということになる。これが、「天下之義理」の無窮さに対峙する際に生じる危険である。益軒は『大疑録』で正しく疑うことを提示することによって、こうした危険性を学ぶ者に知らしめているのではなからうか。先に引用した二つの箇所においても、学問が進むにつれ、その「気運」ゆえに議論が細密化することが指摘されていた。後世になればなるほど、学者は積み重なる「細微」に直面しなければならない。その「細微」な議

論に惑わされないように「聖人」の言を「細微」に解き明かすこと、それが学ぶ者として求められる姿勢である。益軒が示したかったのはこのことなのではなからうか。次第に開いていく無窮の「義理」には、こうした「細微」の二面性があったのである。事物が増えていくことも同様の両義性を孕んでいると言える。

「事物」や「義理」はこの両義性を踏まえながら無窮に展開していく。しかしその展開はあくまで方向性があるものであった。その方向性を見失わないことが、学びの要なのである。「義理」の全貌は次第に明らかになっていく。それを明らかな筋に従って開いていくには、聖人の示した「大本大綱」を正しく理解していくことが不可欠である。そのうえで、その正しい根幹にしかるべき花実をつけさせることが後世の人々の義務なのである。その義務を果たすために、個々の学ぶ者は存在する。聖人は種を蒔いた。その種は非常に尊く、中身が充溢していた。その中身は次第に開かれ、人間存在を幸福にしていくものであった。その営為は「義理」と「事物」が無窮であるゆえに無窮に続けられていく。「聖人之大本大綱」が揺るぎないものであるがゆえに、その無窮さは人間存在が存在する限り、正しい方向へと顕現されてゆく。この道筋に、漢儒も周子も二程子も朱熹も、日本の儒学者もみな連なり、未来の学者もそれに加わっていくのである。人間存在が共有し、それを生きるべき大きな「知」がそうして開かれてゆく。それを支えるのは何度も言うように「気運」であった。そもそもの出発点の「聖人之大本大綱」もまた、「聖人」が「天」に基づいて教えとして示したものであるとすれば、その「知」の展開は限りない天地の生成の営為と重ね合わせて理解することができるであろう。とすれば、学ぶ者は一人一人その生成に参加する者であるということも可能だろう。

ともあれ、益軒はこの壮大な「知」を「開きゆく」という生成の営為に参加する自覚を自ら持っていたと言える。そしてそれをこれからの学ぶ者にも伝えたいと考えた。『大疑録』はそうした「知」の営為を後世に繋いでいくバトンなのである。

## 五、おわりに

以上、益軒の「学び」の姿勢について、『大疑録』ならびに「気運漸開説」に基づいて確認してきた。益軒自身は「知」が開けゆく過程に自らがなすべきことをなすことで与するという自覚のもとで、学びを体現したと言える。それが『大疑録』として結実したのである。また益軒は、その営為が「気運」という途方もなく大きな流れのうちでなされていることを前提としている。ここから益軒は、その大きな流れに対して絶対的信頼を持っていたと言える。原初の「聖人」が示した教説を形にした孔子や孟子の出現、多少問題はあるにもかかわらずその大枠を後世に正しく伝えんとした二程子や朱熹の存在、そして未だ出現してはいないが期待をかけるべき未来の同志。益軒はこれまでの学統への信頼を根拠として、未来の同志への信頼をつないでいる。その意味で、『大疑録』で示された「疑い」は確実な「知」を開く鍵、もしくはバトンであっ

たのである。

最後に、今後の課題をいくつか挙げておく。一つはやはりこうした「気運」をいかに捉えるかという問題である。「気運」は一個人としての存在がなすべきことを示す一方、それと合わせて人知の及ばない大きな整然たる秩序の存在をも示す概念である。その「気運」の根拠となるものは何なのだろうか。益軒の理解に即せばそれは、プラスの流れをなすものであって、その意味では「生成」を担う「天」を根拠にするものであると推察できる。そうした「気運」に対する正しい在り方は、益軒自身が行ったように、自らのなすべきことを置かれた立場において虚心坦懐に為すということに尽きよう。その際重要な姿勢が、本稿で再三指摘した「無私」、すなわち「公」に徹することであろう。なおこうした「気運」に委ねていくという姿勢は、古文辞学派の太宰春台の『経済録』巻之十の無為や易道を巡る言説にも見られるし、大国隆正等の国学者にも見られる姿勢である。単純に比較することはできないが、各々の学者が自身や自身が身を置く社会状況を覆う大きな秩序をどのように考えていたか、またどのようにそれに対していたかは、各々独自の世界観を明らかにする点でも、学派や立場を越えた普遍的な問題として追究する点でも、大いに考察に値する問題である。

また、「気運」が運んでいく先には最善の結末—たとえば聖人の蒔いた種が開ききり、咲き誇るといった—が想定されるが、その成就是いつ訪れると考えられているのか。いかにして、その結末を最善のものとして判断しうるのか。そもそも、最善の結末は来るのだろうかといった問題がある。

さらに、以上の問いから透けて見えてくるのは「信」と「知」との関係という問題である。益軒の姿勢の根底には、つきつめれば「聖人」や「天」に対する「信」がある。とりわけ真理に関わる言説について、それが「聖人」の提示したものであるという理由で「知」に先立つものとして「信」が提示されていることをどのように評価すればよいだろうか。なおこの問題は、古学派や国学者の姿勢を考える際にも浮上する深刻な問題である。

このくらいにしておくが、さしあたり以上の問題を説く手がかりを益軒の思想に求めるとすれば、それは益軒の「気」をめぐる世界観や人間観にあると推察できる。この場合には、本稿で敢えて言及を避けた益軒自身の陰陽や理気についての言説を改めて詳細に検討する作業が必要となろう。むろんその際には『大疑録』にとどまらず、全体的に益軒における朱子学理解を確認することも求められる。また『養生訓』等における「気」をめぐる言説も参考にできよう。以上の点については、稿を改めて考察したい。

## 注

- 1) たとえば、荒木見悟「貝原益軒の思想」（荒木見悟、井上忠校注『貝原益軒 室鳩巢』日本思想大系 34 岩波書店 1970 所収）において、荒木氏は益軒の思想について詳細に論じた上で「益軒の大疑は、上に見たように、朱子学の当世ぶりの修正であって、朱子学の骨格そのものは全く手つかずのまま残され、むしろその特色が薄められ穏健化されたと言える」（p.478）と述べている。
- 2) 太宰春台の「春臺先生讀損軒先生大疑録」には以下のようにある。「夫損軒以宋儒之徒。而能疑宋儒。誠奇士也。然惟疑之而已。未能排之。且其論辨。猶在宋儒範圍之中。推尊孟子。以配孔子加故。則未能及洙泗之流也。」（『大疑録』卷之上 益軒會編纂 『益軒全集』卷之二益軒全集刊行部発行 1911 所収 p.148）古文辞学派の立場から春台は、朱子学者である益軒が朱子の論に対して疑いを向けた姿勢そのものを評価する。しかしその疑いは朱子学の枠内にとどまるものとし、その最たる例として孟子を孔子と並べて評価する点を挙げる。徂徠をはじめとして古文辞学派では、聖人の教えを祖述し聖人と同等とも考えられる孔子と、聖人の道を守るために異端と論争したとする孟子とを截然と分けて評価する。そのため、春台からすれば孔子と孟子を同程度に評価する益軒の姿勢は、朱子学の道統を踏襲するものとして映ったのであろう。むしろ益軒の狙いは朱子学の体系の根本に疑義を唱えてはいるものの、その脱構築にはなかった。その点で古文辞学派と根本的姿勢を異にしている。確かにその姿勢は、古文辞学派の立場から見ると不徹底ではあるが、そもそもの益軒の狙いは疑うことを通じて、真理を一層明らかにしていくことにあった。誤解を恐れず言えば、益軒にとっては派の違いは些末な問題であった。この点から見ると、所詮朱子学内に止まるという春台の評価は、益軒の学びそのものの質を脅かすことはないと言える。
- 3) 『大疑録』、益軒會編纂『益軒全集』卷之二益軒全集刊行部発行 1911p.150。以下、『大疑録』からの引用は同書による。なお、適宜表記を改めた箇所もある。なお意味を取る際には、荒木見悟、井上忠校注『貝原益軒 室鳩巢』日本思想大系 34 岩波書店 1970 所収の『大疑録』の書き下し文も参照した。
- 4) 「譬如行道路然。行行而不休。則逢有岐而不知其正路。故疑。迷而不能行。故不能不問焉。」（同上）
- 5) 「無阿諛偏主之私意。而公平其心而觀之」（同 p.159）
- 6) 「（且天地之間。只理最廣大無窮。雖大賢。非一人所可能知能言。）故古人雖街談巷議亦取焉。狂夫之言復取焉。藹藹亦詢焉者。欲広聞多觀而止至善之地也。是以雖舜之大知。好問察邇言。舍己從人。且詢于四岳。闢四門。明四目。達四聰。是聖人至公無我之心。亦恐有所壅塞於自己之聰明也。」（同 p.152）
- 7) 益軒はここで、明儒が宋儒に対して取る不遜な態度を批判的に見ている。それは議論の仕方という面からも追究されている。益軒は「苟罵詈誶謗。訐以為直。以小過為大過。失礼甚矣」（p.155）と述べ、自らを誇る姿勢がこうした先達への礼を失した議論の仕方に反映していると考えている。なお益軒は続く次の条で、学術における議論の仕方について具体的に述べ、語気を荒立てることなく、従容として誠意を持って善に導く姿勢をそれとして挙げている。（同 pp.155-156 参照。）益軒が重視したのは、同じ真理を探究する同志として議論する相手に対する敬意を持つこと、及び真理そのものへの敬意であったのであろう。むしろ、他者に対する礼を失した姿勢が、議論において功を奏するどころか逆効果なのは益軒も説明しているし、言うまでもないことである。安易な比較は避けるべきだが、相手を説得しようと言葉を尽くして説明したり、強硬な態度を取る議論としての言説が教えとして逆効果であることについては、荻生徂徠も『弁名』や『弁道』等で度々言及している。
- 8) 益軒はここで、孔子を伯夷と柳下恵の二名と比べ、この二名を「隘」と「不恭」ゆえに孔子に及ばないと評価している。同 p.154 参照。なお、孔子と彼らを比して、孔子の聖人としての卓越性を論じる論は『孟子』にあり、この論は同じく孔子を尊崇する伊藤仁斎が孔子を評価する際にも踏まえられている。
- 9) もちろん、「祖述」自体も、何をもって「祖述」出来ていると言えるかという大きな問題がある。なお益軒は一方で、師を信じすぎて批判をせずにすべて師の言を真として受容する態度を否定している。想定しているのは山崎闇斎であろう。益軒においては、師を信じることは師が言っていないことを師の意に沿って言説化していくといった創造的な営為につながるべきであったので、単なる無批判の追従は「祖述」からは外すことが出来よう。

- 10) たとえば「太極」は「是故易有太極。是生兩儀。兩儀生四象。四象生八卦。八卦定吉凶。吉凶生大業」(『易経』繫辭上傳 p.241)、形而上・形而下及び道・器は「是故形而上者之道、形而下者謂之器」(同 p.246)の箇所に基づく。陰陽については「一陰一陽之謂道」(同 p.220)、及び「昔者聖人作易也、將以順性命之理。是以立天之道、曰陰與陽。立地之道、曰柔與剛。立人之道、曰仁與義」(『易経』説卦伝 p.288)等が挙げられる。なおこれらの箇所は「道」の話にも通じる。「理」や「性」については直接的な言及はないが、前述の引用内の「性命之理」という文言や「窮理尽性以至於命」(同 p.287)に見られ、それらに即した「理」や「性」の解釈がなされているのが益軒の批判の論点になっていると考えられる。以上『易経』からの引用は、高田真治、後藤基巳訳『易経 下』岩波文庫 1969による。なお益軒は「太極」の説明において「理」を持ち出す朱子学の解釈を、「聖人」自身は「太極」の説明に「理」を用いていないとして批判している。理気二元論や性の二分説については、その議論の煩雑さが批判的となっており、その根拠は「聖人」の言説の平明さに置かれている。なお、益軒は『大疑録』の続く箇所でも、その「心」の修養方法や「心」の本体論についても仏老的な考えであるとする。(『大疑録』巻之上 p.151) 宋儒がそれらの言説に至った根底には、そもそも『易経』で展開する根本的な世界観の誤った解釈があると考えられる。
- 11) 「夫宋儒之排斥於佛老極謹嚴。而何以外道為祖述如此乎。」(同 p.152) なお益軒は「朱子極排斥仏氏。用其力。至矣。尽矣。蓋嘗出入乎仏氏。而深造其道也」(同 p.160)とし、朱熹は仏教に造詣が深いために徹底的に仏教の教説を排斥してはいると評価する。だからこそ益軒は、『太極図説』等、朱子学の根幹的な言説に関わる場所で仏教に近接していることに不審を抱いている。同 p.161 参照。
- 12) 別の箇所でも益軒は「聖人於易再言以陰陽為道」(同)であるとし、「陰陽」が「道」にほかならないというのが「聖人」の主たる言説であった旨強調している。この指摘は、「聖人之言」を信じて読むという姿勢に徹していれば当然この点に気づくはずであるというニュアンスを含む。一つ一つの言葉を無駄にせず読んでいけば、「再言」の意義も分かるはずなのである。宋儒はその不徹底な姿勢故にこの点も見逃したのであり、それを益軒は批判しているのである。
- 13) 「無極而太極。是本仏老之言。分明謂有自無而生也。老子第四十章曰。天下之物生於有。有生於無。蓋以無為万物之本。且以為宗物。是仏老之説也」(巻之下 p.166)。また「無極之二字。出於老子之書知其雄章」(同 p.167)ともいい、「無極而太極」の教説は老子に淵源するものと、益軒は位置づけている。
- 14) 「然其平生所論之中。復間有與異学相同者何也。是恐自太極図説之中來也。其尊信周子之至厚。恰如尊信聖人然。」(巻之上 p.161)
- 15) 「雖周子所謂実作。亦是初年之所見。非終身之所執持也。觀於通書之中無無極之説。通書之言與図説不類。且二程全書広伝之中。亦不説無極。而可知而已矣」(同 p.160)
- 16) ほかに、「敬」についての「聖人」の言説が『詩経』から引かれ、「其言語易簡。而其意明白」(同巻之下 論敬者心之主宰 p.172)であるとされている。なお、「易簡」であるゆえの従いやすさについては、孔子の言説について述べた箇所に「君子之道。本自易簡。易則易知。簡則易従」(同巻ノ上 p.156)とあるように、易簡が知と実践につながっていくことが言及されている。
- 17) 理は気の条理であるとし、理と気の二元論をとらず、人間の「性」においても「本然の性」と「氣質の性」に分けない益軒は、朱子学の議論について煩雑で観念的であるという見地から批判する。むろん、「聖人」の言説に従った解釈をすればそうならないはずであるという、前提での批判である。具体的には、理気については『大疑録』巻之下「理気不可分論」(pp.173-175)、「性」をめぐるのは同巻ノ上 pp.154-155、pp.157-159 等で主に論じられている。
- 18) 「陸放翁跋朱子易註。易道広大。非一人所能尽。固守一家之説。未為得也。放翁此言。可謂得古人為学之意」(同巻之上 p.152)
- 19) 『自娛集』巻之二からの引用は、益軒會編纂『益軒全集』巻之二益軒全集刊行部 1911 所収による。適宜表記を改めた箇所もある。
- 20) 「氣運漸開説」『自娛集』巻之二 pp.217-218 参照。なお、人間が歳を取るにつれて成熟するものであり、したがって「道」に即した人間的な生き方ができるためには長寿である必要があるという発想が、益軒にはある。『養生訓』において、益軒は五十歳までは血気が安定せず、知識も未熟で情も不安定だとするが、

それ以降は整っていくという見解を示している。、『養生訓』巻第一総論上 石川謙校訂『養生訓・和俗童子訓』岩波文庫 1961p.32 等参照) だからこそその健やかな保持と成長を目指すべく、自らの身心に配慮する必要があるのである。「気運漸開説」の比喩は、この人間の成長、もしくは成熟の発想を踏まえているものと考えられる。とすると、「気」を養う「養生」の発想と、学問における成熟の発想が根底で結びついている可能性がある。前者は個の問題であり、後者は過去現在未来の時間をも貫く全体の問題ではあるが、それらとともに根底で支えるものとして、「気運」が考えられるのではないか。

- 21) 厳密には「気運」と「時運」の概念は、区別されるべきであろう。ただその「時」のありようをも規定しているのが「天地之気運」であるとするれば、「気運」の中に「時運」のニュアンスを含み込んで解することも可能である。「時」が下るにつれて物事が複雑かつ華美になるという発想（『大疑録』巻之上 (pp.159-160) と考え合わせると、そのようにさせているのが「気運」であると解釈できる。