九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

三浦梅園の思考のはじまり

西田，耕三

https://doi.org/10.15017/4742070

出版情報：雅俗. 17, pp.73-89, 2018-07-17. 雅俗の会
バージョン：
権利関係：

◉論考

三浦梅園の思考のはじまり

西田　耕三

三浦梅園（一七二三年－一七八九年）の三語（『玄語』『贅語』『敢語』）の哲学的世界の認識には、当然、そこへいたる経験的日常的な場における梅園の志向（萌芽と言ってもよい）がある。それを見ることは三語理解の一助になり得るだろう。事の性質上、本稿にまとまった筋道はないが、大まかに言えば、梅園は、多様性の中に同一性を見出し、個別具体を普遍あるいは原理で包摂しようとしているように見える。

一　「人心不同如面」と「人心不異如面」

「人心不同如面」（人心同じからざること面の如し）は成語として近世期よく使われた。その成語を博く調査した大谷雅夫は次のように結論づけている。

> 顔かたちの異なるように人の心はさまざま。そのように人の心の多様性が容認されるのは、人の心の共通性が目鼻のつき様が万人一致するこれも又動かしがたい事実のごとくに信じられるからであった。共通性が事実として確信されてこそ、多様性がまた事実として容認される。それは、朱子学が面の如くに相違する私心を克服して普遍的な性の理に復初すべしと説く、あるいは一般に途を殊にしつつも結局は一つの普遍に同じく帰すると考える、そのような中国の思想と著しい対照をなすだろう。（大谷雅夫「「人心不同如面」――成語をめぐる和漢比較論考――」『和漢比較文学叢書』第七巻、一九八八年）

大谷は、人の心の共通性が信じられるからこそ「人の心はさまざま」とその多様性も容認されると述べる。これは、この以前に、広瀬淡窓の『淡窓詩話』を引き、さらに僧元政や貝原益軒の寛容の教えをあわせて、「そのような寛容の教えは、言うまでもなくその社会なり詩歌の世界なりが実際に多様であったことを保証するものではない。多様性が承認され容認されるには、むしろそこにしかとした共通性の存することが前提とされなければならない。」と述べていることを受けている。そして大谷はここで、このことは普遍性を根本にすえる「中国の思想と著しい対照をなすだろう」と述べている。大谷は人の心の多様性と共通性が調和している日本の「人心」の理解に対し、一方的にあるいは最終的にひたすら「私心」を排し、「普遍性」へ向かう「中国の思想」を対置させている。

ここで、多様性と共通性（普遍性）をめぐる議論に関する伊藤仁斎の朱子学批判を見ておこう。

中庸に曰く、『唯天下の至誠、能く其の性を盡せりと為。能く其の性を盡すときは、則ち能く人の性を盡す。能く人の性を盡すときは、則ち能く物の性を盡す。能く物の性を盡すときは則ち以て天地の化育を賛くべし。以て天地の化育を賛くべきときは、則ち以て天地と参なるべし』。所謂能く其の性を尽す者は、吾が性の分内に就いて言う。其の人物の性を尽くして、天地の化育を賛くるに至っては、則ち亦我が性を尽すの推と雖ども、豈徒に我が性を尽すのみならんや。夫れ人と我と、体を異にし気を殊にす。其の疾痛疴癢、皆相関らず。況んや人と物と、類を異にし形を殊にす。何ぞ相干渉せん。天地の道を財成輔相して、万物をして各其の性を遂げしむと謂うときは、則ち可なり。之を我が性を尽すと謂いて可ならんや。（「童子問上巻」二一章。岩波文庫）

このように、仁斎は、天地を通貫する性の立場に立って人性の「同一性」を主張する考えを批判する。「我が性を尽すの推と雖ども」は「自分の性を出しきることから推演されるものであるが」の意（「日本の名著」一三『伊藤仁斎』の口語訳による。「推演」はおしひろめる）。しかし、この仁斎の批判に対して、丸谷晃一に反論がある（「伊藤仁斎における「同一性」批判の構造――人我相異論の形成過程――」『季刊日本思想史』第二七号、一九八六年）。『童子問』の五種の稿本を精査して、『童子問』第二十一章にみえる、朱子学における自己と他者の同一性を否定し、仁斎独自の人間観、すなわち人間の能力や性質はそれぞれ異なるものという個別性（「人我相異論」）の形成過程をたどったものである。「仁斎の解釈は、少なくとも『中庸』本文が説く自己から他者へ、さらに物へという「性」の連鎖を断ち切る方向にある。」。しかし、朱子の『中庸章句』では、「同一的人間観だけではなく、人間の差異性が周到にも説かれていた。それを仁斎は無視している。」。『中庸章句』第二十二章に「人間之性、亦我之性、但以二所レ賦形気不レ同而有レ異耳」を引き、「つまり「本然之性」は、自己と他者とに同一的に存在すると述べているのであって、人間存在総体が同一的であると述べているのではない。（略）「本然之性」が「形気」を媒介にして発現したあり方が個々人々によって異なると述べられているのである」。仁斎は、人我相異論において、性を限定的に解釈して、有限的・個別的存在としての人間像を浮かびあがらせた。丸谷は以上のように仁斎の朱子理解の不備を言う。

しかし、一方から見れば、仁斎に誤解をもたらしたほど、朱子の哲学と人性同一性の認識が強く結びつけて受け取られていたということである。参考として井筒俊彦『意識と本質』Ⅱの一節を引いておこう（岩波文庫、三五頁）。

中国的思考の特徴をなす――と宣長の考えた――事物にたいする抽象的・概念的アプローチに対照的な日本人独特のアプローチとして、宣長は徹底した即物的思考法を説く。世に有名な「物のあはれ」がそれである。物にじかに触れる、そしてじかに触れることによって、一挙にその物の心を、外側からではなく内側から、つかむこと、それが「物のあはれ」を知ることであり、それこそが一切の事物の唯一の正しい認識方法である、という。明らかにそれは事物の概念的把握に対立して言われている。

個別性と普遍性のせめぎあいは西洋の思考においても根強いものであった。そのせめぎあいは転位し続ける。事と理、具体と抽象、詩と

科学。西洋中世の普遍論争における唯心論と実在論。

このような、多様性と同一性、個別性と普遍性を対比的に考える習慣に即して言えば、多様性を示す「人心不同如面」に対して、同一性を示す「人心不異如面」（人心異ならざること面の如し）という言い方もあり得ることになろう。実際、三浦梅園は「人心不異如面」という言葉を使っているのである。それは、哲学に向かう梅園の根本的な思考の表現になっている。

会易ノ道、一、二ヲ含ミ、二開レ一ヲ、故ニ物其道ヲ異ニストイヘドモ、其居同ジキ者也。故ニ同ハ、異ヲ離レテ居ル者ニアラズ、異ハ同ヲ離レテ居ル者ニアラズ。サル程ニ、魚ハ水ニ生キテ気ニ死シ、禽ハ気ニ生キテ水ニ死シ、魚生ルニハ沈ミ死スルニハ浮ミ、鳥生ルニハ上リ死スルニハ落ル所ハ異レドモ、同ジク其処ニ生キ、其処ニ非ザルニ死シ、其死反二生之居一ニ至テハ、異ラズ、水車ノ、一半ハ去テ遠ザカリ、一半ハ来テ近ヅクノ道ハ異ナレドモ、居ハ只一転ノ内ニアルニミヨ。故ニ其異ル方ヨリ見レバ、人心不レ同ル、其面ノ如シト云モ、其同キ方ヨリ見レバ、人心不レ異ル、其面ノ如キナリ。是ヲ以テ異ナル方ヨリ観レバ、猫ハ猫、犬ハ犬、物毎ニ同ジカラズ。同キ方ヨリ観レバ、猫犬ノ目ノ見ユル理モ、人ノ目ノ見ユル理モ、猫犬ノ鼻ノ嘘噏（呼吸）ヲ通ズル理モ、人ノ鼻ノ嘘噏ヲ通ズル理モ、細工ノ違コソアラメ、其理ニ相違ハアラジ。其異ル所ヨリシテ、猫トモ犬トモ、鳶トモ烏トモ分レ、其同ジキヨリシテ、烏トモ獣トモ合シ、鳥獣又一動（動物）トモ合スル也。観物ノ法、異ルニ反観ノ道アリ、比スルニ推観ノ道アリ。天下ノ物、千象万貌トイヘトモ、反比ノ態ヲ識ル時ハ、草木ノ殊形（異なる形）モ、同一生ニ帰シ、天地ノ己ト体ヲ同フセザルモ、給資（栄養の供給）ノ道ト云者有テ相応スル事アリ。然レバ、唐（モロコシ）ノ、山ノアナタニ立雲ハ、コ、ニタク火ノ、煙也梟（ママ）（煙ナリケリ）ニテ諸獣ノ形体、其異ル所ニテ、猫ヲ知リ、犬ヲ知リ、其同ジキ所ニテ、目ノ視ル所ヲ知リ、耳ノ聴所ヲ知リ、朊（陰部）ノ溺（尿）スル故ヲ知リ、肛ノ屎（糞）スル故ヲ知ラン。（三浦梅園『造物余譚』「間記」。安永一〇年〈一七八一〉。『医学古典集Ⅲ』所収の梅園自筆本による。三六－三八頁。カッコ内引用者）

「物其道ヲ異ニストイヘドモ、其居同ジキ者也。故ニ同ハ、異ヲ離レテ居ル者ニアラズ、異ハ同ヲ離レテ居ル者ニアラズ」は、大きく言えば、個々の存在のありさまと、存在の根拠（＝理）のことである。同じ物が常に他面を含み持ちつつ存在するという「一、二ヲ含ミ、二開レ一ヲ」の原理に基づいている。ここから、「観物ノ法、異ルニ反観ノ道アリ、比スルニ推観ノ道アリ」という「反観」と「推観」の二種の認識法が出てくるのである。

この『造物余譚』の文章に対する小川晴久の感想を引いておこう。

猫や犬の目のみえるしくみも人間の目のみえるしくみも同じという認識は実に見事ではありませんか。これによって猫や犬に対する人間の認識は深まり、人間との同一機能を確認することによって猫や犬の目に畏敬の念すら涌いてきます。少なくとも猫や犬の目を害することは人間の目を害うことと同じであるという認識が生まれます。また人間に対する認識も深まり、人間もかつては彼らと同じ四つ足動物であったことに気づきます。同じ同一化、同一性の認識でも、それが人間を中心に他に及ぼされるとき、

いわゆるそれは対象の擬人化となって、対象の発見にはならない。しかし人間以外のものから人間にそれが施されるとき、それは他者と人間双方の認識を格段に前進させます。（小川晴久『三浦梅園の世界』四一－四二頁、花伝社、一九八九年）

もちろん、梅園は「人心不異如面」を言う時も「人心不同如面」を、また「人心不同如面」を言う時も「人心不異如面」を常に随伴させている。つまり両者は相即しており、切断して対峙する関係にはない。その例を「多賀墨卿君にこたふる書」（『三浦梅園自然哲学論集』岩波文庫。以下同じ）に見ておこう。

（貴賤ともに）只人の間なれば、只孝悌忠信礼儀廉恥の間也。もしこの人の外に道をたて人事に害をなさば、是通天下の非なるべし。（略）人、生れて各已に其一箇の天地を有し、各其混淪の体を立て、各その鬱浡の神を活すれば、権を以て下を御し候。是を控掣（おさえとりしまる）すといへども、もし其徳を失すれば、人情、糜沸して其権もちゆる所なし。其心の鬱浡、其身の混淪と同異、居を同じふすれば、千人の面、おなじきごとく、千人の心、同じ。千人の面、同じからざるごとく、千人の心同じからず。故に世に処するの道、意智の明、研窮すべしといへども、人情の変化、熟せずんばあるべからず。

神はかたちなふして活し、物はかたち有つて立つ。かたちよく其の神を容れて活し、神よく其かたちに居て立つ。（四六頁）

「其心の鬱浡、其身の混淪と同異、居を同じふすれば」とは、身の形は異なっていながら心のはたらきに共通性を持ちつつ、それぞれに個体をなしているのであるから、という意味であろう。だから、「人心不同如面」でありつつ「人心不異如面」なのである。

「心の鬱浡」と「身の混淪」について、「多賀墨卿君にこたふる書」は次のような説明を記している。

○しからば、神、その状、いかゞぞといへば、唯活潑〻地、俗にいはゆるぴち〳〵なり。条理の道、次第に天地を剖析し、剖析にしたがひて其反態も変化を尽し、然して物の分るゝ処、各〻一神物を成立すれば、其なりの出来様と其ぴちつきのし様とは千態万貌、異なれども、火は火の体をなして火のぴちつきをなし、水は水の体をなして水のぴちつきをなし、魚鳥、魚鳥の体にして魚鳥にぴちつき、天地、天地の体にして天地にぴちつく。其ぴち〳〵をさして鬱浡といふ事にして、混淪は則物立ちて見はるゝ貌なり。（三四頁）

○此故にとこはてもなき物をたてゝぴち〳〵とする神を其内に活す。是を神、鬱浡として活し、物、混淪として立つといひ、小物（天地の大物に対して、人や動植物など－引用者注）、皆己がかたちを此混淪にとり、己が神を此鬱浡に資りて、天地の間にならびたち、各〻の作用をなすことなり。（三五頁）

「活潑〻地」を表わす「ぴちつき」「ぴち〳〵」は梅園の愛用語だったらしい。ちなみに、高井蘭山もこの俗語に言及している。『新編水滸画伝』第二編の緒言である（文政一一〈一八二八〉年）。

原本支那の俗字俗語を用ること多く、焉哉乎也の助字なく、的了などの字を添て語をなせり。経伝には是を用ずといへども、朱子中庸章句活々潑地の字あり。此四字魚の地に跳て、ぴち〳〵すると云俗語といへり。是等の字を用て経を註すること、多く見ず。

ただし、朱子の『中庸章句』一二章の「鳶飛戻天、魚躍于淵」の箇所に「程子曰く、此の一節、子思喫緊人たる処、活潑潑地、読者其れ思いを致せ」とあり、「活々潑地」は高井蘭山の勘違いだろう。

ここで述べた存在の構造を梅園は『中庸』の「物に体して遺さず」に結びつける。

其体を没すといへども猶其場を有する者は、麁中に天をなして、精中よりこれをみれば、其天、猶地のごとくなり。然して鬱浡の神にいたりては其場を占めず。其場を占めざる故に、水成れば水鬱浡として活し、火成れば火鬱浡として活す。天地の大なるよりして、散小の万物にいたつて、其物〻に鬱浡たり。これ『中庸』にいはゆる、「物に体して遺さず」といふ位也。（「多賀墨卿君にこたふる書」三六頁）

「物に体して遺さず」とはどういう意味か。『中庸』第一六章によれば、物の消長は鬼神（陰陽）のはたらきによるのだが、鬼神は目に見えない。「遺すべからず」（不可遺）は、「物を一つでも手つかずに遺しておくことなく、あらゆる物においてその体となるという意味である」（中国古典選『大学・中庸』）。ここで、鬼神と物は、今引いた「神」と「物」にあたる。これに対し、伊藤仁斎の『中庸発揮』（正徳四年〈一七一四〉刊）の理解は、鬼神は「之を視れども見へず、之を聴けども聞へず。物に体せんとすれども遺すべからず（此れ、鬼神の見聞すべからざるを言ふなり。体は猶象のごときなり。言ふは、鬼神は形と声と無し。物に象て之を遺んと欲すと雖も、得べからざるなり－割注）」というもので、鬼神は、物を借りて形を現わそうとしてもできないという意。なお仁斎は、この章から以降の『中庸』を下篇とし、篇末にいたるまで「中庸の原文に非ず」と断じている。

以上のような存在構造の理解を、梅園は一般的な人間の思考の場（学問論といってもよい）に広げて展開して見せる。

道小なるに非ず、人これを小にする也。世の学者門戸を立て区域を画するより、大にしては儒とも仏とも道とも神とも分れ、仏中には顕と云、禅と云、浄土と云、一向と云、法華と云（ふ）。儒には朱子、王陽明、徂徠、仁斎など枝又枝を生じ、派又派を分つ。広き天地の誰惜む者世界をへりきりて人に与ふ。柳をば緑にさせて其緑を愛し、桃をば紅にさかせて其紅を愛する時は、火の燃えて上るも水のぬれて下るも、皆用をなす也。或人手習も机離れせざる内は不自由也。学文も　離れ難き物といへり。書を読めば書に泥み、門によれば門に泥む。机離れせんとならば天地に達観すべし。天地は容れて遺さぬ者也。門戸を張る上には、我学は礼義に従ふ、心を論ずるは彼が学也、理を談ずるは古にあらずなど、夫を避る事ありてへりきり学問となれり。天地よりして観る時は理を論ずるも一学問、心を修するも一学問、楓葉蘆花何れか秋の色ならざらん。世に処するに大同と各好尚とを知らざれば泥み出来りて行ひ難し。古人人心不レ同如レ面といへり。千人に千様の面、万人に万様の面なれば、清もあるべし、和もあるべし、任も有るべし。よく座禅して見性したりとて、我道にあらずとて悪み、窮理は古聖の説にあらずとて嫌ふ。姑く是を我学ぶ所に非ず、我意にあらずとせんは、勝手次第也。古聖の説にあらずとも天地に並べて見るべき也。只大同とは孝悌忠信礼義廉恥これを離れ、天地の化育を害し、王者安民の道に害ある者、是悪むべき者也。又

今の学者かづら学を好む人あり。其葛と云は、たとへば朱子の新註を見付たれば、我も我もとかづらを出して巻く、まきつく所を見て本木を見る。本木倒るれば、かづらも亦倒る。是に於て今の学文は誰にてもちと孤立する者あらば、我も我もとかづらを出して巻く也。得失は姑置く。かづらと成らんよりは巻かるる木の勝なるべし。今かく言ふもかづらなるべしと我もをかしく思ひ侍りぬ。右いう如く宋儒窮理の学を唱ひしより今に至つてよる者多し。窮理の字本文の外に学の基を立たるを堯舜已来の法と言んも誣たる也。窮理を務めん事は天地の大観に於ては一助あるべし。松村と西洋の事を語るに因て松村曰、西洋の学畢竟窮理の学也。務めて物の性を知るに在り、性を知るにて能物をなすといへり。此窮理の字も性の字も宋儒の所謂と同じきにも非ざれども、西洋の学は能くものの理を推し極め物の性を尽す。能く道を小にせず物を天地の如く容れ、天地に達観せんとならば、能く天地の条理をしり、是非を大同上に分ち、各好尚を海の如く容るべし。是乃天地を師とする也。（「帰山録下」『梅園全集』上巻、一一〇二－一一〇四頁。句読点引用者）

「帰山録」は、安永七年〈一七七八〉、五六歳の時の八月から十月にかけての長崎再訪の記録。松村はその時吉雄耕牛とともに交流した松村君紀のこと。天文地学などに詳しかった（『梅園全集』上巻「凡例」による）。

この文章で、梅園は天地の学を根底において論じている。その上で、人が生きる場における大同と好尚を置く。大同がさきに大谷が意味した「共通性」、「好尚」が「多様性」にあたるだろう。そのことを確認したうえで、この梅園の文章をたどっておこう。

道は本来小さなものではないのに、人がそれを分割して小さくしてしまうのだ。学者も門戸学派をたてて儒教、仏教、道教、神道となり、さらにその仏教が顕教、禅、浄土、一向宗、法華宗と分かれ、儒教もまた枝派をたてている始末である。

広大な天地を誰が惜しんで仕切りを作って与えるのか。柳は緑を愛し、桃の花の紅を愛すればそれでいいし、火が燃えて上昇するのも水が濡れて下るもみんな自然のままで存在しているのだ。手習いも学問も書斎を離れなければ自由にはたらかないのに、それがむずかしいのだ。本を読めば本にとらわれ、ある学派に倚れば、それにとらわれてしまう。本当にはたらきを自分のものにするには、天地の在り方を透徹して理解することだ。天地はすべてを受け入れて残す所がない。

門戸を張れば、我が学、彼の学、理の議論は古ではないなどと、仕切りばかりの学問となってしまう。天地の立場から見るなら、理を論ずるも一つの学問、心を修するも一つの学問ということになる。楓の葉、蘆の花のどれもが秋の季節を示しているのだ。

世に処して生きていくには、大同と好尚ということが大切だ。それを知らないと物事が停滞してしまう。古人も、「人心同じからざること面の如し」と言っている。人の心は千人万人ともに異なるのだから、清も和も任もあるだろう。それなのに、座禅見性を自分のやり方ではないと言って憎み、窮理の学は古聖人の説ではないと言って嫌う。しばらくの間は、これは自分の学ぶ道ではない、私の選ぶ道ではないとするのなら、それはその人の勝手であるが、古聖人の説でないとしても、天地にならべて吟味してみるべきである。ここで大同とは、「孝悌

忠信礼義廉恥」のことであるが、これにそむき、天地自然の化育を阻害し、王者が民を安んずる道を邪魔する者は憎むべきである。

また、今の学者に「かづら学」を好む人がいる。それは、たとえば朱子の新註を見つけると誰も彼もそれに取りつき巻く。巻きつく所を見て本木を見るだけなのだ。本木が倒れれば、かづらも倒れる。であるから、今の学問は何か際立った物のように見えるものがあると、寄ってたかってかづらを巻く。得失はしばらくおくが、かづらとなるより巻かれる木になることの方が肝要なのに。今このように言うのもかづらだろうと自分自身でもおかしくなるのだが。宋儒が窮理の学を提唱してから今まで、多くの人々が今言ったかづらのようにそれに寄り着いている。窮理はもともと『易』に見える言葉だが、その言葉を学の基本に据えたのは堯舜以来の方法と言っているがそれはねじまげた言い方だ。たしかに窮理は天地を達観する学の一助ではある。松村によれば、西洋の学はつまるところ窮理である、物の構造を知ることを専一につとめ、それによって物事を処理している。西洋の窮理も性も宋儒の言う意味と同じではないが、西洋の学問はよく物の性と理を窮め尽している。

道を小さいものにせず、物を天地がするように容れ、そして天地の構造を透徹しようとするなら、天地の条理を知り、大同の見地から物事の是非を知り、各各の好尚を海の如く寛容に受け入れることが大切だ。これこそ天地を師とするということなのだ。

要するに、天地の中に生き、天地の中で考えている人間は天地である。その天地を考究すれば、「へりきり学問」などにはならないし、「へりきり学問」であることにすぐ気がつく。梅園はそう言っている。天地の学こそがすべての学の弊害を払拭する。梅園の主張は強く、揺るがない。

以上の梅園の考えは関連していくつかの視点に分岐する。大同と好尚、天地の学と人倫の関係、専門性批判、気のはたらき、陰陽の表記についてのこだわりなど。以下、節をあらためて見ておこう。

二　大同と好尚

さきに述べたように、「人心不異如面」（共通性）と「人心不同如面」（多様性）は「大同」と「好尚」に言いかえることができる。小川晴久は、梅園の『贅語』善悪帙の「善悪訓」から次の言葉を引いて以下のように論じる。

「学は天を師とし人を友とす。天を師とすれば則ち能く之に順う。人を友とすれば則ち局促する所なし。之を大同に得て、之を各好尚に責めず（「学師天友人。師天則能順之。友人則莫所局促。得之於大同。不責之於各好尚。」）。

瑩を再び素に帰すとは、天を師とすることであり、自分の認識成果を天の大同の中に位置づけることである。あるいは大同の中になげかえすことである。天地とのつき合わせでもあるし、天地に比していかに自分が小さいか、自らの限界を認識することでもある。認識論的にはこのように解せよう。だから先の「誠実さ」にたち帰ることも、この天地の大同にかえることであり、そこではじめて人間は謙虚にも素直にもなれる。人間は大自然の前で、いや草花の前でも同じこと、心から、そしてみちがえるように素

直に、謙虚になるものである。（小川晴久「疎外と自然――梅園と船山の方法――」、「東京大学教養学部人文科学科紀要」九七号、一四四頁、一九九三年。なお小川には、「梅園学会報」二八号所載「天人の分と天人の合――人の重視と天の重視――」という同旨の論がある。二〇〇三年）。

「瑩を再び素に帰す」は、磨いた玉の光をもとにもどすという意。「先の「誠実さ」」とは、小川が直前で引いている梅園の「礼文は以て人を修め、誠実は以て人を成す」（『贅語』善悪帙「誠偽」）の「誠実」を受ける。この小川の論文に関連して、『贅語』「善悪帙」の「善悪訓」の文章を、便宜四つに分けてもう少し広く引いておこう（『梅園全集』上、五八七頁）。

（一）善を好み悪を悪む者は、天下の同情。人の同じく欲する所の者を挙て、之を同じく之を欲する人に行ひ、人の同じく悪む所の者を察して、之を同じく之を悪む人に懲す。是に於て好悪人と違はず。故に令すれば行はれ、禁すれば止み、唱れば和す、道けば従ふ。譲も亦之を悦び、取も亦之を悦ぶ。之を是、大同と謂ふ。

○「大同」の、一面だが、直接的な説明である。

（二）然ると雖も学ばざれば術なし。智に貴き所の者は、学なり。其の蔀を毀し四方に明通す。若し未だ天人に達せざれば、旧に仍て其の目を眯す。

○学問の意味がどこにあるかを呈示している。

（三）学、諸家の分有り、古今の異有り。諸家の態は則ち区域を画し、護訐（まもるとそしる）を事とす。古の学者、文字に纏はず。今の学者、牢く章句に貼（くっつく）す。明を開くも茲に由る、才に屈するも茲に由る。故に学、天を師とし人を友とす、天を師とすれば則ち能く之に順ひ、人を友とすれば則ち局促する所莫し。之を大同に得て、之を各好尚に責めず。

○今の学の弊害を述べている。「之を大同に得て、之を各好尚に責めず」とは、大筋で一致納得すれば、細かい所の異同には寛容になれる、という意。

（四）故に其れ人を治むなり。能く運用を為し、能く感応を保す。趣舎嗜好は衆の私意なり。人各其の意を有すれば、各向ふ所有り。向ふ所同じからざれば、見る所同じからず。見る所同じからざれば、養ふ所同じからず。養ふ所同じからざれば、是非する所同じからず。是非する所同じからざれば、守禦する所異なり。守禦する所異なれば道路目を反す。是を各異と謂ふ。何ぞ其れ大に同じく、何ぞ其れ各異なる。生の別なり。若し此に通ぜざれば、或は其の子の悪を知らず、或は赤子を愛外に置く。故に同を以て異に誣る者は、非なり。異を以て同を疑ふ者は惑なり。議論紛若たれば、是非熾んにして善悪蔵れ、人情疎通すれば善悪は適い是非は公。

○ここでも好尚と大同の関係を論じ、大同への方向を確言している。

次は『玄語』「例旨」の文章であるが、偏狭な世界の中で是非を争うことと大同の対比を述べ、さらに両者の融合の場を求めようとしたものである（山田慶児による口語訳。「日本の名著」二〇『三浦梅園』所収、三二一－三二二頁）

そもそも、天下に善人や悪人、利口な者や愚鈍な者がいりみだれているのは、高い山に登って、雲霧烟霞、山沢江湖、竹樹鳥獣の雑然とした形をながめるようなものである。天はこの雑然とした

形を容れることができるし、君主はこのいりみだれる人びとを育うことができる。『周礼』の観点からみれば、老子や墨子や申子や韓非子の徒も、儒である。道を異にするという観点からすれば、儒者とは、先王の礼法にかなった服をまとい、先王の教えにもとづくことばを説く者である。その道は善であるけれども、九種の指導者のひとつにすぎない。それぞれの徳とみなすものを徳であると主張し、それぞれの道とみなすものを道であると主張して、境界をもうける。境界がいったんできると、その土地は狭くなる。狭くなれば争い、争えば闘う。闘うと、たがいにその非がみえて、是がわからない。是非の判別が妥当でなければ、たがいに承服できず、攻撃すればするほど離叛し、拡大すればするほど偏狭になる。いりみだれている人民はおのれと同胞なのに、どうしてたがいに領域を争うのか。（略）

わたしは貧しいさびれた土地のひとりの農夫であるが、さいわいにも日月のような聖賢の光にであい、ひそかにひろびろとした天子の恩沢を仰いでいる。徳は天地にあまねくゆきわたり、物はそれぞれの所を得ている。わたしは人びとの悦び怨むものから善悪を理解し、人びとの栄誉とし恥辱とするものから是非を考察した。賢者であれ愚者であれ同類であれ異類であれ、世界中のひとはみな兄弟であり、たれもが大いなる父の膝のうえで教育される。ひそかに考えてみるに、わたしは王者の民であり、心のなかでこっそりと天地の根源をのぞき見しているが、やはりみんなといっしょに楽しみ、あくせくせずに悠々と歳を卒えたい。門戸を開くひとがあれば入り、門戸を閉ざすひとがあれば入らず、それぞれの好みを大同にゆだねたい。だから、それぞれの学派の学問を固守し、もっぱらひとつの専門に依拠することはできない。わたしが棄ててかれが拾い、わたしが非としてかれが是とするのは、大同ではない。だから、判別するときは天地に依拠し、選択するときは天地に依拠する。言葉に過ちがあれば、わたしが天地に似てもつかないのであり、言葉が妥当であれば、わたしが天地に似かよっているのである。

梅園は『詩轍』において、普遍性（自然の道理）に対して、その人、その時代の好尚を視界に入れている（拙稿「三浦梅園の詩論」『渾沌』第八号、近畿大学大学院文芸学研究科、二〇一一年）。「多賀墨卿君にこたふる書」では次のように言う。

天地の是非善悪といふものは、学者もわかれ（区別がつく－引用本文注）素人もわかれ、君もにくみ民もにくみ、仏者もほめ儒者もほめ候物に候。それ者同志の是非得失を、みな己がおもふまゝにせんとおもふは、世の中の人の顔を一つ様にせんとおもふ様なる者にて候。造物の手にさへ合ざる事を、己がおもふ様にせんとおもふは、大なる不了見に候。（前掲書、四三頁）

また山本嘉孝は、「樫田北岸の「瓶話」」で次のように記す。北岸は、「社」に加わるべき人の前提として、「独楽不如衆楽」（独楽は衆楽に如かず）と『孟子』梁惠王下の言葉を引きながら、挿花は一人より多数で楽しむ方がよい、と述べ、同時に、「雖然人心如面。好尚不一」（然りと雖も人心面の如し。好尚一ならず）と、人の好みは各々異なるから、「我烏可使駆衆人而従吾所好哉」（我烏くんぞ衆人を駆りて吾が好む所に従はしむべけんや）と、大勢の人々を自分の嗜好に従わせるつ

もりはないと述べている（『雅俗』一六号、二〇一七年）。

ここで好尚の極端な例を引いておこう。

唐楊烱、好ンデ、古人ノ姓名ヲ用ヒシカハ、世コレヲ点鬼簿（左訓－クハコテウ）ト云、駱賓王、好ンデ数対ヲ用ヒシカバ、世コレヲ算博士ト云、宋王岐公、好ンデ金玉珠碧ノ字ヲ用ヒシカバ、其兄コレヲ至宝丹ト云シ由、玉屑ニ見ユ、秦少游、好ンデ豔麗ノ字ヲ用ユ、世以テ小石調トス、詩藪ニ見ユ、子美ハ好ンデ時事ヲ云、世詩史ノ称アリ、于鱗動モスレバ風塵ノ字ヲ用ユ、故ニ李風塵ノ名アリ、鄭谷好ンデ僧ノ字ヲ用ヒ、魏野好ンデ鶴ノ字ヲ用ヒシカバ、仲先筆苑多籠レ鶴、鄭谷詞壇愛レ惹レ僧ノ譏アリ、（『詩轍』巻六「雑記」の「詩癖」の項、二八ウ）

楊烱、駱賓王、王岐公の癖は、『詩人玉屑』巻十「詩病」に、秦少游の癖は『詩藪』外篇五に王岐公の癖と並んで記され、その小石調（楽曲の名）については、『詩人玉屑』巻十「詞勝」にその具体が記されている。「好尚」は外から見れば「各異」である。

横目竪鼻大同なり、美醜長短は各異なり。同して同じからざる、異りて異ならざる、猶其面の如し。故に其の異なる所を合すれば人情適せず、其の同き所を分ては天下壊乱す。（『贅語』五　善悪帙上「性習」、五九一頁）

同じことを、『二程全書』巻四十一「人物篇」は「聖賢の世に処する、大同の中に於いて不同有らずと云うこと莫し。大同能わざる者は常を乱し理に払るのみ。不同能わざる者は是俗に随い汚に習うのみ」と言い、また同じく「心性篇」で「公なれば同じく、私なれば異なり、同じきは天心なり」とも言う。

三　専門性批判

三浦梅園は学の専門分化に批判的だった。それは天地の学を志向する梅園にとって当然のことである。天地の学に、専門の垣根があると、学そのものが成り立たない。

専門性批判は、本稿第一節で引いた『帰山録』や『玄語』「例旨」などに記されている。ここでは初期の『元炁論』「水火」を引こう（カッコ内は割注）。既存の思想に頼らず、安易な妥協も排している。

学も又専門あり。己を己とし、彼を彼とすれば、各涯分あり。各涯分あれば、人の是非をきくに暇あらず。人の是非をきくに暇あらざれば、語て其心を忖る事能はず、訟を聞て其情を察する事能はず、つかふて其材をつくさしめず、悪んでそのよきをしらず、愛してその悪をしらず、学をおさめて其意を得ず（道をとく事同じからず。故に彼々が分を有し、己々が分を有す。各その分を有すれば、涯分なき事能はず。涯分あれば、せまからざる事能はず。涯分せまければ、人と戦ざる事能はず。戦へども彼が非をならし、かれが善をとる事能はず。とる事能はざれば、弥己が分をせばむるにたれり。故に彼我是非をせめて是非あたらず、戦をして服せしむ事あたはず、我渠が是非をせめて是非あたらず、渠をして我にふくせしむること能はず。こゝに於て旗をとつて壇に上り三軍を指揮し、天下をして了然とし、その是非をしらしめ、その能をつくさしめ、其費を省しめ、よくその礼を損益せん事、必予三教中の人に待事能はず）。しからざれば両可の言を設け、あるひは渾合の説をなす、悲夫。（『梅園全集』上巻七五一頁）

次は梅園も影響を受けたとされる『東西均』の所説である。『東西均注釈』（方以智撰、龐樸注釈。中国思想史資料叢刊、中華書局刊、二〇一六年）の「全偏」より引いておこう。専門性と偏向とを結びつけて論じている。

凡そ学は専門に非ざれば精しきこと能わず、而して専は必ず偏。（略）能く各専門の精を容れ、而して合併してこれを統べる者、これを公全と為す。

「公全」と「偏精」の関係について、「全偏」の一節に次のごとくにある。

公全は能く偏精を容れる、偏精は必ず公全を厭い、必ず公全の上に駕す。世遂に以て公全の偏精に如かずとす。井蛙のみ。

梅園の好む文章と言えるだろう。

もう一例、専門性批判の文章を引いておこう。『玄語』の第十二次稿本の断簡「玄語　乾」自叙である（岩見輝彦『三浦梅園の聲主の学』四四九頁）。

之を是非するに天地を以てし、之を取舎するに天地を以てし、其の門を護し、其の戸を守り、区域を画して、是非の途を殊にし、以て他の賢哲を禦せざらんことを。

四　恕――人倫の世界と天地の学

人心不同を強調し、その認識に固執するなら、科学も哲学もそして倫理も成り立たない。

三浦梅園は「気」の重視、あるいは天地に始まりも終わりもないという認識で伊藤仁斎と共通する（拙稿「死活の説」『人は万物の霊』五一頁、二〇〇七年。柳沢南『三浦梅園の哲学思想』「三浦梅園と古学思想」。二〇〇八年）。しかし、この共通性は茫漠としたものなので、ここでは少しふみこんでおこう。次は仁斎の『仁斎日札』の一節である。

(63)易に曰く、「天の道を立つるや、曰く、陰と陽と」。此の語、「一陰一陽、之を道と謂ふ」と自ら同じからず。蓋し、「一陰一陽、之を道と謂ふ」は即ち流行の義なり。「天の道を立つるや、曰く、陰と陽と」は、対待の理を明す。蓋し、物は両有りて後化す。両無ければ則ち以て化すること無し。此れ天地自然の理にして、万物の生ずるに至つて、皆然らざるは莫し。此を外にして更に道理無し。故に陰陽の字間に於て一の与字を著く。意味見るべし。所謂「太極両儀を生ず」とは、即ち分生の謂にして、生出の義に非ず。（新日本古典文学大系九九、二八頁）

「対待の理」「物は両有りて後化す」「故に陰陽の字間に於て一の与字を著く。意味見るべし。所謂「太極両儀を生ず」とは、即ち分生の謂にして、生出の義に非ず」などは梅園の天地自然の基本的な理解と共通する。仁斎のこの思想は『語孟字義』「天道」にも明確に示されている。一節を引いて確認しておこう。

易に曰く、「一陰一陽、これを道と謂う。」そのおのおの一字を陰・陽の字の上に加うる者は、けだしかの一陰にして一陽、一陽にして又一陰、往来消長、運って已まざるの意を形容するゆえんなり。けだし天地の間は、一元気のみ。あるいは陰となり、あるいは陽となり、両つの者ひたすらに両間に盈虚消長往来感応して、いまだかつて止息せず。これ即ち是れ天道の全体、自然の気機、万化これよりして出でて、品彙これに由って生まる。（日本思想大

系『伊藤仁斎　伊藤東涯』一四－一五頁）

仁斎もまた天地を動態としてとらえている。

しかし、仁斎と梅園はあえて役割を分担したかのように、ここで分れる。仁斎がここから天下の倫理（人と人との間）の追究を急務として志向したのに対し、梅園は天地の学（科学や哲学）に向かっていった。そして、「恕」の思潮の中で両者は再び接近する。その接近の様子はどういうものだったか。

伊藤仁斎の「恕」について、『語孟字義』の「忠恕」の項から抜粋しておこう（項目番号を含めて、前掲『伊藤仁斎　伊藤東涯』による）。

1おのれの心を竭くし尽くすを忠とし、人の心を忖り度るを恕とす。按ずるに集註引く程子「おのれを尽くすこれを忠と謂う」、当れり。ただ恕の字の訓いまだ当らざることを覚ゆ。

2程子曰く、「おのれを推す、これを恕と謂う」。愚以謂えらくおのれを推すは恕にあらず、乃ち恕を用ゆるの要、けだし恕以後の事なり。程子のいわゆるおのれを推す者は、即ち「おのが欲せざるところは人に施すことなかれ」の意。けだし夫子・子貢問答に因ってしかいう。しかれども恕の字をしておのれを推すの義有らしむるときは、すなわち子貢問うて「一言にしてもって身を終うるまでこれを行なうべき者有りや」と曰うに及んで、夫子ただ「それ恕か」と曰いて、可なり。しこうして復た「おのが欲せざるところは、人に施すことなかれ」と曰うべからず。すでに「それ恕か」と曰う。しこうして又「おのが欲せざるところは人に施すことなかれ」と曰うときは、すなわちその意すでに重復す。故に知る　恕の字の義、もとおのれを推すの意にあらざること、仁斎は、たとえば、「己を以て物に及ぼすは仁なり。己を推して物に及ぼすは恕なり」（『二程全書』巻四十一「人物篇」）を『論語』を舞台にして批判しているのだが、「己を推して物に及ぼす」ことがなぜ恕ではないのか。大谷雅夫「恕とおもいやりとの間」（『国語国文』四八巻三号、一九七九年三月）によれば、それは一面で自分の思いを他に押しつけることになるからである。仁斎は、「恕」は「推己」ではないと断言し、「人の心を己れの心とすること」「無私となる努力」を説いたのである。この大谷の議論は核心をついている。「おのれを推すは恕にあらず、乃ち恕を用ゆるの要、けだし恕以後の事なり」という発言は、「推己」は「恕」を実現するための一つの方法にすぎないという意味であろう。

5後世の学問大いに聖人の意に差うゆえんの者は、もっぱら持敬致知をもって要となして、忠恕をもって務めとすることを知らざるに由る。けだし道はもと人己を分つこと無し。故に学亦人己を分つこと無し。いやしくも忠をもっておのれを尽くし、恕をもって人を忖るにあらざるときは、すなわち人己を合わせてこれを一にすることあたわず。故に道を行ない徳を成さんと欲するときは、すなわち忠恕より切なるはなく、又忠恕より大なるはなし。ここで仁斎は「けだし道はもと人己を分つこと無し。故に学亦人己を分つこと無し」、忠恕がすたれるなら、「すなわち人己を合わせてこれを一にすることあたわず」と言って、人倫の世界の普遍性を主張している。「大同」への道である。これは人心の多様性の認識とはまた別の次元の視点である。人心の多様性を認識するがゆえの視点と言ってもよい。

一方、三浦梅園も次のように「恕」の思潮に同化している（「恕の道の説」、寛延三年草稿、安政二年〈一八五五〉刊『梅園叢書』巻上。振り仮名は省略したところがある）。

世話に身をつめりて人の痛さを知れとは、賤しき俚語ながらよく道にかなへり。身の痛き事をしらば、人もいたかるべしとしりて人に施さぬなり。（略）我身に骨の折る事は人の身にもほねをれ我身に悲しき事は人の身にもかなし。一切みなしかなり。是を恕といふ。大学には絜矩の道といへり。宋の王旦といひし人、寇準と云し人と同じくつかへて、王旦は中書にあり、寇準は枢密院にありしが、中書より出しけるものに印を倒につきて遣しけり。寇準速に人を遣して時に行譴しけり。そののち枢密院より出しけるもの、亦あやまりて印を倒につきけり。時に中書の者ども右のごとくにせんといひけるを、王旦聞てさきの枢密院よりの仕方よしと思ふやあししとおもふやといへば、あしければこそといひけるを、人の悪きと知りてその悪きを学ぶ事やあるとて、其事は止にけりとぞ。陶淵明小者をおきて子に遣すとて、是もまた人の子なり、愛して使ふべしとなり。是等はみな道をみること明かなるが故に事に泥まず。

「絜矩の道」は、自分の心をさしがねとして他人の心を思いやる意（『大学』伝十章）。王旦の説話は『宋名臣言行録』巻二にある説話。ただし、印をさかさまに押すという箇所はなく、ただ「礙詔格」「違旧詔」となっている。梅園が参照したのは別の本だったかもしれない。

しかし、梅園はこのような「恕」の考察を、以下の通り天地の学に位置づけていく。すなわち、「智をひらく」やり方として、梅園は「推す」（推観）「反する」（反観）ということが必要だと言った。「推す」は「人よりして人を察する」ときに、「反する」は「己にあらざる物を察する」ときに使う。

智をひらくに、推す、と反する、と心得べき事に候。人よりして人を察するには「柯を執て柯をきる」の理にて、我悦ばしき事、人の悦ぶ事にして、我かなしき事、人の哀しむ事なり。己にあらざる物を察するには、火の好み水に推すべからず。魚の好み鳥に推すべからず。故に反観あらざれば、我にあらざるものに通ずる事能はず。推観にあらざれば、人に恕する事能はず。恕の義は、俗に身をつみて人のいたさをしるにして、古人の解も数多みえ候へば略し候。（「多賀墨卿君にこたふる書」四四－四四頁）

「柯を執て柯をきる」は、『詩経』豳風の「伐柯」の「柯を伐り柯を伐る。其の則遠からず」がもとで、人に対する法は自分も人だと気がつきさえすればよいのだ、という意。『中庸』第十三章にも見える。このような思考の根幹には、『造物余譚』の「総テ天地ニ達観セントナラバ、人ヲ棄テ、人ヲモ万物ヲモ同ジコトニ傍観シテ、而シテ後人ニ得ベシ。天地ニ私ノ覆載無ク、日月ニ私ノ照シ無シ」（前掲書五四－五五頁）という認識があった。

「反観」と「推観」の関係を「恕」に及ぼして、小川晴久は次のように述べている。

梅園が要求する恕の実践は、相手の立場に立って、相手の心を自分の心とすることである。相手の立場に立つということは、実に難しい。こちらを無にしなければ（否定しなければ）できない。これは反観することである。その上で相手を推しはかる。推観で

ある。とすれば恕は反観的推観である。今後はこのように定義すべきである。（「敢語からのメッセージ――恕の精神と礼楽制度――」。「梅園学会報」三八号）

小川の提言は、「推己」が内包している一種の強制を免れる可能性を持つだろう。

「恕」が発動する場は個体の壁をつきぬけて普遍へいたる契機になり得る。かくて仁斎と梅園は、それぞれの立場や視点から「恕」の普遍性に向かった。「恕」は普遍性への契機、通路になり得たのである。

五　気のはたらき

ここで、梅園哲学の基本にある「気」について、梅園も影響を受けた『天経或問』（清の游子六著、一六七五年序）の思考の一端を西川如見の訓点（享保十五年〈一七三〇〉刊）によって見ておこう（振り仮名一部引用者）。

問ふ、気は一なり。何を以て能く変ず。水火風雲雨露の同じからざるは何ぞ。曰く、天地の間は皆気なり。気、中に貫実して、虚廓に充塞するときは、則ち一なり。而して其の出る所の体、軽重爽膩の同じからず。故に其の変亦た同じからざること有るのみ。湿は水為り、燥は火為り。火は出て天に附し、水は浮て地に附す。（「風雲雨露霧霜」）

天地万物、生ずれば必ず死することあり。長ずれば必ず消すること有り。自然の理なり。乾坤は古人謂て造化と曰ふ。如し造して化せざれば、則ち太虚に充満せん。化して造せずんば、則ち大塊も亦消せん。物物皆然り。而るに水独り運転して以て生生することを為んや。図象幾表に曰く、地中の虚竅甚だ多し。皆水気火気と虚と行はる。虚気と水火と皆相接て際無し。而も能く相化する者なり。地中の気、水と接り、水は気に随て到る。而して土の情本冷、気其の冷に遇ふ。亦化して水と為る。故に地中皆水なり。水は降を主りて土に浮く。火は升を主りて土に生ず。虚の、天下地上に積て、水気、質を凝せる。稍土より軽く、地に附て居れり。惟り地形最も重し。水下に凝結して、万形万質、之に就かざる莫し。水は既に地に有り。地は胡桃の如し。凸有り凹有り。海は則ち胡桃の凹なる処なり。故に百川海に匯て（左訓―くわい）、后則ち漸く消して、重くして鹹なり。（「海」）

「図象幾表」は方孔炤（潜夫）撰『周易時論合編』の一部。「海」の文章にわかりにくい所があるので、入江東阿『天経或問註解』（寛延三年〈一七五〇〉刊。『日本科学技術古典籍資料』「天文学篇一二」による）を借用しよう。「虚気ノ天下地上ニ積テ而水気ニ凝質スレバ稍ク土ヨリ軽ク地ニ附テ居スルトナリ」「惟リ地ノ形最モ重シ。水ノ下ニ凝リ結テ万形万質此地ニ就着セズト云コトナシ。水ハ既ニ地ニ就在ス」。

以下、これら『天経或問』の思考と関連する梅園の記述を『死生譚』（『梅園全集』上巻所収）から抜粋しておこう（振り仮名句読点引用者）。『玄語』起草から四年目にあたる宝暦七年〈一七五七〉、梅園三五歳の著述である。死生の論がおのづから天地の学につながっている。

生化

物にあれば生化といひ、人にあれば死生といふ。物と我とおなじ

く天地の間にありて生化すれば、其名同じからずと雖、其事は一也。このゆへに死生をしらんとならば、生化の故をしるべし。生化は泛くいふの言葉にして、死生は専にいふの言也。天地の間に生化せぬものなし。源泉を発して夜となく昼となく流れて絶ざるものは生々也。海一日川の流をうけて長に盈ざる物は化々也。生とは出来て物をなし、化とはきえ失せて形を失ふ也。（略）天地の間もし生ずるのみにて化せずば、一盞の燈も天にみつべし。化するのみにて生せずば大海の水も涸渇すべし。化すれば生じ、生ずれば化す。是を一気の通と云ふ。（七六五－七六六頁）

死生

天地のあいだ唯かたちあるものと形なきものとのふたつのみ。形なきものは目に遮らず、手にとられず、よつて虚ともいひ、無ともいへども、是気にして空虚なし。此気あつまれば形をなし、散ずれば形をとく。むすぶものは気の魂なり、とくるものは気の融なり。唯気物（気が物に－引用者）にふるること同じからざれば、その形を結ぶもおなじからず。（略）生々の気たゞふるる所にしたがひ託する所によりて同じからず。是を一気の通といふ。（略これをもて此気天にあれば転り、地にあればたもち、時にあれば往来し、物にあれば化生す。（略）気とは元来形あるにあらず、聚りても気なり、散じても気なり。然ども其気に幽明の跡ありて同じからず。明とは形なしといへども、其跡のあるなり。幽とは形もなく跡もなきなり。あととはさむきにかたちはなけれども、寒ければ寒きの跡あり。あつきにかたちなけれどもあつければあつきの跡あるが如し。目み、耳きき、肢体うごき、心にはさまざまの喜怒愛憎迷悟利鈍跡をなす所あれば、是を明といふ。されば形あれば気明なり。形なければ気幽なり。幽なりとは気なしといふにあらず、形と跡とのなきなり。（略）目はみる気を具し、耳はきく気を具し、口はいふ気を具し、肢体の手足は動作の気を具す。胸臆の具する処これを心と云ふ。耳目肢体の形なれば、視聴言動の気なきこと能はず。目肢体の形解れば視聴言動のことこと能はず。猶ひかりの燈にしたがつて消ゆるがことし。胸臆に心ある事、耳目に視聴あるがごとし。来るには去あつて偶し、明なるには暗あつて偶し、上には下あつて偶し、有には無あつて偶するをしれば、天地の数は二つ。（七六九－七七〇頁）

蘇生

昔晋の趙管子やんで人をしらざる事七日、天帝の所にゆき百神と鈞天にあそび広楽を聞くといへり。それ心は人の一気の精華にして、やめばみだれ、復すれば正し、夜は漠然としてひそまり、昼は粲然としてひらく。然して心はつく所にそみ、ふるゝ所に動きて、心は一心の主宰として視聴言動の気を指揮してつかふ者なり。主宰もし視聴言動の気の為にみだらるゝ時、妄動妄見す。（略）是疑念輪廻の夢をなすものにして、輪廻前生の夢をなすにあらずと云ふ。（七七七－七七八頁）

再生

それ一気は生化をなす所の気にして、一気には死生なし。死するにあらず、生ずるにあらず。取れどもつきず、取ざれどもまさざるものは、一気の気むすびて生るれども、一気に気散して解れども、一気なり。たとへば、大海の水をくみてそのまゝ海にかへし

又此海をくむに、此水さきにくめる水なりといはゞいつわり、さきの水にあらずといはゞしゆる（誣いる－引用者）なり。されば生化は一気の通ずる所なれば、生々の気みつれば自生ず。（七七八－七七九頁）

「死生なし」という「一気」（一元気）は世界の根源のはたらきであって私たちの知覚には入ってこない。入ってくるのは一元気が露出した形である「陰陽」以後においてである。世界のはたらきのこの原型を梅園は「一即一一」「一一即一」という形でくり返した。その時「陰陽」から余分な要素が剥落し、「会易」という表記になる。

六　陰陽の表記

三浦梅園は「陰陽」の表記に「会易」を使うことが多かった。皁（こぞと）を加えると別の意味が付け加わるというのである。このことに関し、高橋正和（まさかず）は次のように言う。

『玄語』の初稿『玄論』から第七稿『垂綸子・七戊』までは「陰陽」と皁偏（こぞと）があるが、第九稿『垂綸子・九戊』以後はすべて「会易」となっている。梅園はその理由を、『与弓埼美忠書』において、「蓋し陰陽の目は易に於て始て見ゆ。然れども其の言ふ所、或は道と曰ひ或は儀と曰ひ或は爻と曰ふ。易を説くに於ては則ち然りと雖も、之を天地に観るに於ては猶靴を隔てて痒を掻くがごとし。皁を加へて地の日に向背するを呼ぶ。借りて別に義を生ずれば此に関はる莫かれ」と述べている。又、「三才四大五行六気、洛書の九、河図の十は以て人の聡明を瞽する也。……世、陰陽の目有れども会易の体は窺ひ難し。故に人は陰陽の説に泥む」とも述べている。つまり、「陰陽」から皁偏を削除した字体上の変化は、実は『易』の陰陽説からの脱出という思想的な意味を持っているのである。（「日本の思想」十八巻所収、三浦梅園『玄語』「本宗」中の「会易」の注。筑摩書房、一九七一年）

高橋は「与弓埼美忠書」を、『贅語』「会易秩」上「余論第一」（『梅園全集』三四五頁以下）から引いているのだろう。自筆「与弓埼美忠書」では小異がある。

高橋は「会易」の表記は「『易』の陰陽説からの脱出という思想的な意味を持っているのである。」と言う。山田慶児の解釈も次の通りである。

梅園はやがて陰陽を、阝扁（こぞとへん）をとり去って、会易、と表記するようになる。いうまでもなく、それは伝統的な陰陽概念との断絶ないし異質面を強調するためであった。しかし、逆に連続面ないし同質面に着目して、二一と記号化する道もあったのではないか、とさえわたしは思う。（山田慶児「黒い言葉の空間」、前掲書六十七頁）

岩見輝彦「「同稱異體」の語例の収集」によれば、梅園が参照した字書として『字彙』が考えられるという（前掲書一一七頁）。ここでは理解を深めるために、現代の研究成果であるが、白川静『字統』を見ておこう。

○会は〔玉篇〕に古文陰であるといい、陰の初文である。会は今と云との会意とみるべき字で、今は蓋栓（がいせん）の形。云は雲の初文であるが、会の字形では霊気を示すものであろう。これを蓋い閉ざすことを会という。会に対する語は易（よう）。上部の日の形は玉、下部はその陽光の放射するさまで、これは玉による魂振（たまふ）りの儀礼を示

す。このような呪儀が、神梯である皀の前で行われるとき、陰陽となる。陰陽はもと、神梯の前で行なわれる魂振り、魂鎮めの儀礼に関する字であった。（「陰」の項、三三頁）なお、皀はこざと（引用者）。

○陰陽はもと会易としるした。（「陽」の項、八四九頁）

「会易」は平田篤胤も多用した。一例だけ引いておこう。

別に迅雷風烈などは神の荒びにして、いとも可畏く、何の故、なにの理に依て、かゝるとも、測り難きに依て畏れ敬ひたるなるべし。然るを儒者の云ふは、天は積気にして、雷は会易の相轔て激する声、風は会易の動静なり、など云ひて、只に会易といふをのみ、事々しく説ども、その会易といふ物を、死物とせむか、活物とせむか。死物ならむには、激する事もなく、動静も有らじ。或は激し、或は動静する事も有るは、決て活物なる事論ひなし、既に活物なる上は、霊あること論ひなし。また会易は死物なれども、激動静あるは自然なりと云はむか。其自然に動静さするは何物ぞや。死物なる会易を動静あら令るは決めて活物の神在て然すること疑ひなし。（平田篤胤『鬼神新論』九ウ十オ）

篤胤は他書の引用においても、「陰陽」を「会易」と表記することが多い。では篤胤が「会易」を用いた理由は何だったのだろうか。次のように、「陰陽」の「本字」「正字」という認識からである。

（「会易」の二字は）常に用ふる陰陽の本字なり。（略）斯て天易地会の道理を述る語に、会易字を用たるは、丘陵は易にて、突-起せる故に牡と云ひ、谿谷は会にて、含処なる故に牝と云るが、其牝牡字うち任せては、獣類に用ふる字なれば、謂ゆる会易の道理を、広く云ふに用ひては、胡乱なる事の出来る故に、会易の字を借用ふる事とは成にけむ。（此は詳に見得たる證は無れど、他の義を転じて、用ふる文字の多かるを以て、かくは思ひ量られたり。－割注）（『赤県太古伝』二。『新修平田篤胤全集』第八巻所収、四二六－四二七頁）

謂ゆる陰陽の正字は、会易の字を用ふるが正しきこと、（『大扶桑国考』上。同右、五三六頁）

「会易は「陰陽」の「本字」「正字」だから使ったというだけでなく、「陰陽」に「獣類に用ふる字」の要素が付着してしまっていたからでもある。「陰陽」から付着物を排したことは篤胤も梅園も同じであった。