

# 石田梅岩の天人一致とその意義

八 箇 亮 仁

まえがき

一般に、石田梅岩(1685～1744)は、波乱多い体験を基礎に神儒仏老等の思想を統合する独自の思想を立て、商人を擁護した人物として、また四民に心の修養を説く石門心学運動の創始者として知られている。

私が本稿で扱おうとしているのは、主に梅岩が諸学を統合した思想とその意義である。なぜすでに論及しつくされた観のある課題をあえてとりあげるのか。私にいわせれば、梅岩が諸学を統合する論脈が、これまでの研究ではいまだ不明確のままのようにみえるからである。同様に、彼の商人擁護、心の重視についても、伝記や経済史、教育史など、<sup>注1)</sup>さまざまな方面での業績にもかかわらず、彼の思想そのものを見すえながら明証されているとはいいいがたいと思われる。まして、梅岩思想が四民に浸透した普遍性や明治以後もよみがえり近代的に解釈されるゆえんが、梅岩思想の内に見いだされたとはいいたい。

そこで、私はこの問題性をつぎの事実から解きほぐしていきたい。それは梅岩が「予が学問<sup>(修)</sup>執行は論孟を基とす。其意を可<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>ために程朱の註による」(『石田梅岩全集』上P535 以下引用は巻と頁数のみ示す)と儒者をもって自認し、主著『都鄙問答』も「程朱」学にそって展開していたことである。私は彼が宋学的思惟に依拠して思想を形成したと考えるのである。

それ故、本稿の主眼は、儒者梅岩の思惟を前面に出し、それが神道・仏老荘を統合するには内部においていかなる相克を経たのかを明らかにし、同時に彼の「程朱」学が梅岩学となり、心学思想となりうる前提を、天人一致観と心の重視への論脈の中に探ることにおかれた。なお、梅岩思想における徳目の理解、教化活動の実際、商人観などは、この「心」の重視、定立と密接な関連を有しているが、本稿では取り扱わず稿を改めて論じたい。

## 1. 大悟の役割

梅岩の思想は、彼の「大悟」という体験を経て確固たるものとなった。その大悟とはどのようなものであったのか。しかし、その役割をあきらかにするには、あらかじめ彼の思想を構成した諸要素を省みておく必要がある。なぜなら

それによって大悟が彼の思想を決定づけた理由が明らかにされるだろうからである。伝記によれば、次のように彼はまず神道をもってその思想形成の目標としたとされている。「先生廿三歳の時、京都へ登り、上京の商人何某<sup>なりつ</sup>の方へ奉公に在付<sup>ありつ</sup>給へり。はじめは神道をしたひ、志したまふは何とぞ神道を説<sup>とまひつ</sup>弘むべし。若聞人なくば、鈴を振り町々を廻りて成とも、人の人たる道を勧めたしと願ひ給へり」(下P621)。

梅岩は既に11歳の時、京都へ出て、4年ほど丁稚奉公を経験していた。「人の人たる道」いわゆる人倫を説きたいと念じた彼の志は、終生一貫する意識として承認すべきであろうが、彼が人倫の道を文面のような神道的教化活動を通じて説き明かそうとしたとは、その後の彼を省みる時、我々はとうてい肯首できない。

梅岩自身は神道傾斜時代を振り返って次のようにのべていた。「二十四五より二十七八の比は専一に曲ことを嫌い煩ふことあり」(上P489)。これを見るかぎり、彼の気まじめで理屈好きの姿が想起できるのみである。

梅岩の神道傾斜は人倫への憂いと無縁ではなからう。しかし神道が人倫の憂いを解決し、梅岩思想の基底をなしたかどうかは別問題である。たしかに彼が神道から儒学に関心をうつし、儒者として講席を開いて後も、彼の神道は日常に根をおろしていた。「事跡」では、それを「平生朝は未明に起給ひて、手洗<sup>てうす</sup>し、(中略)あらたに燈<sup>ともしび</sup>を献<sup>ま</sup>じ、先天照皇太神宮を拝し奉り、竈の神を拝し、故郷の氏神を拝し、大聖文宣王(孔子)を拝し、弥陀釈迦仏を拝し、師を拝し、先祖父母等を拝し、それより食にむかひ」(下P625)とのべている。しかし、このような日常の神道は、孔子、釈迦と共に語られ、神道というにはほど遠い日常的な「礼」というべきものであり、修行的性格をおびたものであった。これは、神道がかならずしも神道理論として彼の内面を支え、思想の原基であったとはいいたいことを示している。

神道で学んだ教えは、彼が儒学<sup>(修)</sup>に身を寄せ、さらに悟りを得たとき、はじめて彼の思想の中によみがえるものであり、彼が思想形成の端緒で身につけようとした神道も、大悟を経ずしては単なる教訓にすぎなかったのであった。従って我々が梅岩の神道と語りうるものは、彼が45歳(1729)

注1)さしあたって次の書を参照。岩内誠『教育家としての石田梅岩』。柴田 実『石田梅岩』。石川 謙『石門心学史の研究』。竹中靖一『石門心学の経済思想』。丸山真男『日本政治思想史研究』。

にして講席を開いて以後つまり大悟以後のものである。この点に留意して梅岩の「唯一神道」観をみてみよう。

「我が伝と言は人より伝るにあらず、我身を主宰し玉ふ天照皇太神宮より直伝なり。このゆえに唯一神道と云」(下P177)。これは、大阪で講席を開いた際(1742)、神道者大山背英方との問答を再現したものである。英方は、「性理問答ノ段」で梅岩が保食神に言及していた点をとらえ、「何れの家より伝へ、又註釈を見て得心せられ候や」(下P174)と問うたが、「唯一神道」の表現は、その質問に対する答えであった。梅岩の「唯一神道」とは神道家として表明した言葉でも、あらたな神道を説く言葉でもなく、儒者梅岩の神道理解を示すものであった。だから、彼は天照皇太神宮の直伝といい、陰陽・理の宋学用語で神道を読みなおし、英方にさらにつぎのようにのべた。「万物を大地より開き出すは保食神の口也。万物の種は国常立の尊なり。二葉に分れ人間鳥類に陰陽を見るとはイザナギイザナミの尊なり。天に日月在て昼夜を照し、人に明德有て天地萬物の理を照し、己々が身を修む。草木国土に其理を具へる、是れ天照皇太神宮なり」(下P176)。梅岩が「性理問答の段」で、「天は萬物を生じ、生ずるもの自育る」(上P115)という宋学の「化育」を理解しない相手に対し、保食神を例に出し、「保食神の口とは、如何なる口ぞと工夫すべし」(同上)とのべたのは、さきの神道理解と無関係ではない。

梅岩の主観的な神道信仰は否定すべくもない。しかし、彼が神道に見いだしたものは、客観的には儒教の天理に読みこまれる「融通性」、「理念性」であった。彼の言葉でいえば「天地万物の理」である。従って、梅岩が他に「唯一にして神国」(上P48)あるいは「天の神の命に合ふ唯一を相るに、儒仏の法を執り用ゆべし」(上P124)と表現したときも、唯一とは唯授一人とか、儒仏を雑えないとかの偏狭な意味ではなく、普遍性を指向し、宋学に通じる天人唯一という内容であり、「理」と同置されるものであった。梅岩にとって神道理念が儒学の天理に読みかえられるものであることを納得するには、さらに彼の天地開闢のうけとり方を紹介しておけば十分であろう。

『日本書紀』神代巻の天地開闢の説については、吉川惟足、度会延佳、林羅山、山崎闇斎を問わず、「理」、「天地人」、「太虚」等を口にする中で大なり小なり発出論的に解釈あるいは説明していた。<sup>注2)</sup>これに対し、梅岩は天地が開けていない状態をまるで見てきたかのように語る神道説に疑問を感じていたようである。これは、「我も前つかたは、天地未<sup>いまだひらけざる</sup>闢<sup>さる</sup>の説を非として他を迷はせたることもあり

(下P178)とのべていることでわかる。彼は、つぎのようにそれを克服した。

「理を以ていへば天人一致にして、今日に至り人間畜類まで、銘々<sup>つぎまた</sup>継来る者は理なり。其継ぐ者を知り得れば、忽<sup>たちまち</sup>に疑ひは晴る者なり。(中略)天地未<sup>いまだひらけざる</sup>闢<sup>さる</sup>の説、又天は子に關くるの説、是皆天地は自然の次第なることを、知らしめん為なりと知らるべし。我性を知て萬事の説を見れば、掌を見る如く昭然として疑なかるべし」(上P178~179)。

梅岩のこの主張は、彼の悟を媒介にした思想的転回を明らかに示し、同時に、彼が儒家神道の残滓を天人一致観で洗い流したことを示している。彼は後述するように、儒教を学ぶなかで把握した天人一致観を基盤にしてはじめて、天地開闢の説は天地が自然の秩序であることを知らせる以上のものではないと納得し、同時にこのことは自らに具わった性を悟って初めて理解できるものであるという水準にまで到達しているのである。つまり彼は「天は広大なれども取<sup>と</sup>取<sup>と</sup>と少しばかり明かなる、器<sup>うつはもの</sup>の中の天を見て、其高大の天を知るべし。聖人も天地の外を巡り見玉ふにはあらず」(上P180)というように、天を「器」即ち自己の内面にみ自己の固有性を自覚するという理解を前提にしていたのである。

梅岩は、神道をこのように自己の体系の中に位置づけるには、『日本書紀』や『論語集註』の言葉を比喻としてうけとり、自然-人間を貫通する理の存在を確信しながらも、その理はあくまで天=自然に対して我が身の働きをまっぴり認識され、理解される以外のものではないことをはっきり見抜く必要があったのである。彼の神道は天照皇太神宮に象徴される皇室と、それを頂点とする「神国」を想定している。しかし、彼が神道にみいだしたものは、上述のように大悟を契機として儒教の天理に読みとった理念性であり、具体的には天人一致によみ直された神国であった。

このように見てくると、梅岩にとって天人一致観は、彼の悟によって神道に独自の思想内容を与えた重要な思想的要素というべきであろう。我々は、彼の悟を具体的に把握するために、次に彼の天人一致観についてのべておく必要がある。「性理問答ノ段」で、ある学者が天人一致について質問した時、梅岩はつぎのように答えていた。「書<sup>しよ</sup>經<sup>けい</sup>大誓<sup>たいせい</sup>に曰、天視<sup>てんし</sup>自<sup>みづか</sup>我民視<sup>われたみし</sup>天聽<sup>てんりやう</sup>自<sup>みづか</sup>我民聽<sup>われたみりやう</sup>とあり。天の心は人なり。人の心は天なり。(中略)我は萬物の一なり。萬物は天より生るゝ子なり。汝萬物に對せずして、何によって心を生ずべきや」(上P105)。彼は、人も天の子として萬物と同一であるが、中でも人間は天と同じ心をもって

注2)例えば林羅山「神道伝授」、吉川惟足「土金之秘訣」、度会延佳『陽復記』を参照。(以上、日本思想大系『近世神道論・前期国学』所収)

天と同じく萬物に対しうる存在であるとし、ここに天人一致の根拠を求めていた。そして、それは同時に、人倫の根源たる天の理法を人が体得しうるという論理的前提でもあった。この天人一致を説明するに際して彼が依拠したのが、陰陽、太極、理等の概念であった。

「呼吸は天地の陰陽にして、(中略)吸息は陰なり、吐息は陽なり。継之者は善なり。(中略)孔子は天地を以て道の体を説明し玉ふ。孟子は人を以て道の体を説明し玉ふ。天人一なれば道も亦一なり。周子曰、五行一陰陽也。陰陽一太極也。太極本無極也。此無極をひとやいはん二とやいはん。己に実知せずは何を以て道を説ん」(上P100～101)。

周子とは周濂溪のことである。梅岩は彼の『太極図説』を念頭において孔孟を説明しているのである。そして天人一致を説き、道の体は、天にあり人にあることをのべている。ただ注意すべきは、梅岩が太極、無極について老荘的には考えていないことである。なぜなら彼は「太極本無極」を太極は無極にもとづくとは読まず、太極はもと無極と読み、無極も太極も同じものと考えているからである。つまり梅岩は、ある学者が「無極太極といへども、畢竟なきものに名を付けたるや」(上P100)と尋ねたのに対し、「無物にあらざるや。太極といふは、天地人の体なり」(同上)として、無極・太極を体用の体と考え、形はないが万物を意味づける根源、理法と考えていたのである。彼がある時、「極とは有理無形。無形故に万物に賦して体と成」(上P379)とのべたのはそのことにほかならない。

その意味で、我々は彼が神道を讀みかえる時、「人に明德有て天地万物の理を照し、己々が身を修む」とか、「器の中の天を見て、其高大の天を知る」などと表現したことに注意しておかねばならない。なぜなら、天人一致観を基盤に、天理と心の一致を理念とし、心は人間に内在して天理と同じ機能をもつという点において両者を連続させる思考、つまりこの思考こそ大悟の所産であるが、これこそ彼が諸学を咀しやくする重要な思考原理となるものであったからである。このことは、宋学でいえば、梅岩が宋学の源流程明道に最も接近したことを暗示するものであろう。彼が「聖人の心は渾然たる一理と朱子も註し玉ふ。聖人は我道一以貫之との玉ふ。子思は天の命これを性と云と説玉ふ。孟子は心を尽し性を知る、性を知る時は天を知ると説玉ふ。程子は天人一致なりとつかねて説玉ふ」(上P476)とのべていることは、梅岩が孔孟・朱子を程子の天人一致を原点としてとらえ直していることを物語っている。

このように梅岩が儒学を程明道によって天人一致として

理解したこと、ここに天地に人倫の根源をもとめ、老荘にも通じる彼の思想の端緒はできあがることになる。<sup>注3)</sup>ただ梅岩にあっては、「心安きは是仁なり。仁は一元気なり。天の一元気は萬物を生じ育ふ。此心を得るを学問の始とし終とす」(上P112)と、天人一致を具体的には天の一元気としての「仁」においてとらえただけでなく、それを体得するものとして天人共に具わる心を強調し、そこから四民に自己の固有性の自覚を迫ったところに特色があった。そして彼がこの様な内容を含んで天人一致観を現実に生きる思想として確信させるに重要な役割を果たしたものが彼の悟りであったとすれば、我々は次に彼の太極を分析することによって、大悟のもつ役割を、彼の思想における宋学の独自の把握にまで迫って理解する必要がある。

彼の悟りに重大な役割を果たした人物がいた。この人物こそ「隱遁の学者」小栗了雲であった。もちろん梅岩は、了雲に出会う前に種々の儒者を「一年或は半季」と聞巡っていたのであり、それらが心になうことがなかったとはいえ、性理について一応の素養は身につけていた(上P7)。彼の天人一致観は儒学に身をよせる彼の基本的思考のうえにおいて獲得されたものであった。だが、了雲こそ梅岩の天人一致を生きた思想に高めあげるにあづかって力あった人物であった。

彼は了雲との対話を次のようにいう。「或時彼人の云。汝何の為に学問致し候や。答て云。五倫五常の道を以て、我より以下の人に、教んことを志と云。彼人の云。道は道心と言て心なり。子曰、温故而知新可<sub>レ</sub>以為<sub>レ</sub>師矣。故とは師より聞所、新とは我發明する所なり。發明して後は学所我に在て、人に応ずること窮なし。此を以て師と成べし」(上P7～8)。

これに対し、梅岩は自分の意見をのべようとしたが、卵をもって大石にあたるように「茫然として疑ひを生ず」(上P8)ることになり、その後、この「心」すなわち道心や道を日夜修行工夫することになった。要するに儒者としての常識的見解をのべた梅岩は、「心」を問われて自らの言葉の失ってしまったというのである。ではこの心について、梅岩はどう納得したのであろうか。

梅岩が了雲に師事したのは約3年である。その間1年半ばかり経って、彼は悟りを得たと思つたらしい。『語録』(54)によれば、彼はその心境を「天の原生し親まで吞尽し自讚ながらも広き心ぞ」(上P438)とまとめている。しかし了雲はこれを不徹底とした。了雲によれば梅岩の悟りは「盲人の象を見たるが如」きものであり、「自性は萬物

注3)例えば『語録』(138)にみられる孟・荘の主張とその和解の過程を想起すべきである。そこでは荘子が「天人一致極至の道」を説き、孔子が「雪こほりとけてふたつの色もなく(し)同じ流れの法をとく哉」と詠む。梅岩の脚色に留意すべきであらう。

の親と見たる処の目が残り有り。自性と云ふ物目なしにてこそ在れ」(上P 439)と指摘していたのである。

性は目なしということは、梅岩の悟りは自己にとらわれ、分析知にすぎず、それでは「自性」を体認できていないという意味であろう。梅岩はこうした了雲の教えを体得し、その後(1729)真に悟りを開いたが、その時了雲は既にこの世にはいなかった。この悟りは同年、彼が開始した講席に先立つものであった。

梅岩はこの大悟の境地を次の和歌で表現した。「吞尽す心も今は白玉の赤子となりてほぎやの音<sup>ね</sup>」(上P 439)。ここには文面の柔かさからもうかがえるように、さきの和歌では決して忘れてはならないとされていた「広き心」も、自我を意識する以前の生まれたままの心にかえっている。この悟りにおいて梅岩は、「自性」を「吞尽す心」からではなく、「白玉の赤子」まさに無我の心に即して理解し、了雲のいう道心を宋学の世界観に近づけて体得したのであった。彼のこの大悟が、神道老荘を自己の思想に組み入れる天人一致を生きた思想に高めあげ、心と理を重視し、現実の人間に己れの自覚を迫っていく梅岩思想のいわば出発点を創出したのであった。しかもそれが師了雲からいかに多く学ばれ、同時に梅岩の独自性となるものであったかは、彼の「自性」の工夫に見られる禅的傾向を想起し、<sup>注4)</sup>また梅岩の「仁義」についての表現と了雲の数少ないそれをくらべても容易に了解されるであろう。

『語録』(106)によれば、了雲は梅岩たちにむかって「必々仁義をてこ(手段—引用者)につかふまじと教へ」ていたが、梅岩は、臨終の迫った了雲にその教えを実践しないと厳しいそして最期の学問態度を教わっていた。『語録』(228)における梅岩の「仁義」についての理解は、師に対する答えでもあったと考えられる。

「仁の体 生れ子の初声あげし其比の  
心なき身にけふもくらしつ  
仁の用 底ぬけて月もやどらぬ桶なれど  
人思ふ身は迷ひぬる哉」

仁の体用として和歌を詠むこと自体、梅岩の宋学への傾倒を示すに十分である。仁の体は心なき身、つまり理を体得した無心によって彼の悟りを示し、仁の用は、底ぬけて月もやどらぬ桶つまり無我を見すえているにもかかわらず、人間として仁を求めてやまぬ心の働きがとらえられている。

だが見方をかえれば、梅岩の仁についての理解が、仁の体用を「心なき身」や「人思ふ身」という身体性においてとらえ、しかも理や性の段階にとどまることなく、具体的

な人間の情の世界に及んでいることは、彼の悟りが情を基調とした和歌に托されるという特色をもつものであったこともうかがえるのである。つまり、梅岩が理や性など朱子のいわゆる本然の性としての「静」を現象的な静態としてだけでなく、人間の身体性や、本来的に「動」なるものとしてとらえ、仁の体用の相即、いいかえれば無心の心として体得していることが彼の悟りを詠んだこの和歌から理解できるのである。

そして、本来的な動、体用相即、一体としてとらえられたこの無心の心こそ、彼の天人一致の悟りであり、彼が、宋学の範疇を基本として諸学を統合し、日常に生きる人間の自覚を促す原点として「心」を措定しうゆえんであった。だから彼が、『性理字義』にそって心を説明したとしても、その底には、心の動を無視しえず情を決して否定できない彼の思考の原点は明確に示されていた。「心といへば性情を兼ね、動静体用あり。性といへば体にて静なり。心の体を以ていはば性に似たる所あり。心の体はうつるまでにて無心なり。性も亦無心なり」(上P 528~7)。

この梅岩の表現こそ、心がたとえ朱子学的に説明されていたとしても、悟りを媒介に形成された彼の思想の本質を示すものに他ならない。重要な点は、彼が体用の峻別ではなく、体用の一体性を直接的にとらえ、「うつるまでにて無心」な「心の体」がそのまま心の機能であるとする独自性にこそある。この「心」の体用についての梅岩の理解こそ、老荘・禅にも通じた了雲の次のような思考態度を学ぶことによって得られたものである。いいかえれば了雲のいう「道心」すなわち道心を心とする悟りであったのである。このことを了雲は詩歌で端的にのべていた。

「無底鉄船翻転虚空

不言大咄者亦拍盲

心なき身にもあはれはしら雲の

たちかはり行そらのけしきに」

(『教育家としての石田梅岩』)

了雲のいう「虚空」がはたして老荘の「無」をただちに意味するとは思われない。しかし、後者の短歌は明らかに天人一致の心境を詠ったものと推測できる。「無底鉄船が虚空に翻転し」、「大咄を言わざる者が盲を拍つ」は何を意味するのか。これらについて詳しく語る必要はなからう。というのは後者の歌は西行の「心なき身にもあはれは知られけり、鴨立つ沢の秋の夕ぐれ」を念頭においてこそ理解できるものであり、前者すなわち了雲の詩はまさしく無心の機能を問題にするものであることは明らかだからである。

注4)梅岩の言葉では「静座」の工夫。『全集』下P 226 参照。

そうだとすれば、了雲はその心の動静一体の独特の働きを「翻転」「拍つ」「たちかはり行」ということばで表わしていることもまた明白であるといわねばならない。

梅岩が、「無底鉄船」に通じる「底ぬけて月もやどらぬ」心を語り、しかも「人思ふ身」の「迷ひ」を自覚し、それを克服する道として、何ものにもとられない赤子のごとき心、無心で大悟したことは、彼が了雲の生き方、思惟様式に触れずしてはなしえなかったものである。ただ、梅岩の場合は、了雲の「心なき身」にあっても、「あはれ」を知ることができるという用の側面を重視し、継承しつつも、西行や了雲とちがって「あはれ」よりも「人思ふ」という人倫への視点に立脚したところに特色があった。梅岩の大悟とは、儒者梅岩の主体に即して語るかぎり、すでに明らかにした天人一致観であった。梅岩はその悟りを、天人を心で結接する体用相即として展開したのであった。だがくり返すまでもなく、梅岩が「心」を自己自覚の原点として措定し、老荘にも通じる心境として天人一致を理解したのは、了雲との接触なくしては語りえないのである。

以上、梅岩の天人一致及び大悟の役割を明らかにしたが、最後にこれに関連する梅岩思想のいくつかの特色をみておきたい。彼の思考によれば、性善・太極、命等は言葉こそ違え、すべて天地人の体、理法にと還元されていく。「<sup>フシモツ</sup>無声無臭して萬物の体と成る物を、<sup>シバツ</sup>暫名づけて、乾とも天とも道とも理とも命とも性とも仁とも云。惣ていへば、一物なり。乾は元亨利貞といふが如し。乾は理なり。元亨利貞は命なり。体用の謂なり」(上P72)。

彼が性善等について概念を確定、分析する作業を軽視するのも、彼が天地人倫の一体を強調し、それが日常性に働く多面的な機能、実践性を重視したからであった。梅岩にとって天人一致とは、天地万物に理法が貫徹し、その理法は万物の体として人倫の根源であるという論脈であっただけでなく、同時に人に対し人倫の根源への回帰、己の固有性自覚を促す機能をもつものでもあった。そしてここに、彼の思想が、致知格物観にみられるように、陽明学的実践性を帯びて語られる要因もあったのである。

事実梅岩は、熊本の行藤氏が致知格物を「聖人に向ふに立、一物々々の理を極め尽すことなり」あるいは、「本文註釈まで一字一句推窮め至明にして、又次の語に至り、如、斯次第に明め至るを致知格物とす」としたのに対し、「孟子積義との玉ふ。此則致知格物なり」あるいは、「書を見るは勿論のこと、鳥の雛を育し、其外獣類庭前の蛛の子を養ふを見ても」人倫を感じるというように、その実践性に致知格物の本質をみようとしていた(『語録』(81~82))。

このように、陽明を自覚的に学んだ経験のない梅岩が、

自然を物理というよりも道理によって理解し、それを実践するために書以外の日常にも致知格物の場をもとめたのは、彼が天人一致の視点から人倫を重視し、「心」を得る日常の工夫の中にその実現を求めたからにはほかならないのである。

## 2. 天人一致と学問

梅岩は、天人一致を「ほぎやの一音」によって大悟し、天人一致を神道や老荘にも通じる世界観とし、また逆に神道・老荘仏を天人一致体得、即ち「心」を得ることへの日常的工夫として配することができた。こうした思想創出の上に立って、儒者梅岩はどのような学問を語り、またそれは従来の教学に対しいかなる立場をとるものであり、四民にどのような生き方を求めることになったのであろうか。まず、士庶に開かれる彼の学問の概略を示しておかねばならない。

彼は「都鄙問答ノ段」で「教をなす志しを語ん」として次のようにのべている。「故郷の者」が京都に来た時の問答である。「人倫の大原は天に出て、仁義礼智の良心よりなす。孟子又曰、学問之道無<sub>レ</sub>他。求<sub>レ</sub>其放心<sub>ニ</sub>而已矣。」(上P4)。彼は、孟子を引用して学問する者にとって心がいかに大切であるかを強調し、同時に「我因所は孟子の尽<sub>レ</sub>心知<sub>レ</sub>性則知<sub>レ</sub>天」(上P11)と自分の思想的根拠を明示している。

しかもその場合、「心」を得ることは、彼にとって天地自然を含めて世界の理法を体得することを意味し、その理法は理、性といわれるものであり、人倫の本体としては仁であった。したがって、その理法の体現をめざすことは宋学にそっていえば「人倫の至」である聖人をめざすことに他ならなかった。「聖人は人倫の至なり。如是君子大徳の行跡を見、此を法として、五倫の道を教、天の命せる職分を知せ、<sup>フシヨク</sup>力行ときは、身修て家斉、国治て天下平なり」(上P4)。

彼は天を人倫の大原とすると共に、人間が普遍的にもつ心の働きを前提し、人間の理法体現の能力を肯定して、聖人の道をすべての人にむかって説いていたのである。

もちろん儒教においては原則的には、聖人の道は治者階級たる士大夫(武士)に要求されたものであり、修身齐家治国平天下という理念が万民に説かれることはない。しかし梅岩は「聖人の道は心よりなす」という表現を、「聖人の学問は行を本」とするという主張と表裏させ(上P6)、より実践的、日常的に学問を理解しつつ、その学問を『大学』によって正当化したのである。だから彼は、「大学の道明<sub>レ</sub>徳<sub>ニ</sub>為<sub>レ</sub>本。新<sub>レ</sub>民<sub>ニ</sub>為<sub>レ</sub>末。学者たる者心を知るを先とすべし」(上P112)あるいは、「大学に所謂、天子よ

り以て庶人に至るまで、壹には皆身を修るを以て本とすと、身を修るに何んぞ士農工商のかはりあらん(上P216)と断言する。

彼は心を治教の綱領たる『大学』「八条目」の文脈にのみこみ、心を万民共通のものと宣言し、心を得るには万民修行が必要だとすることによって、修身の平等性を確保し、老若男女、職分に生きる人間の中にその実践を要求したのである。<sup>注5)</sup> 逆にいえば、万民は「実の学者」たることによって治教一致の政治の中に積極的に位置づけられたことになる。ここに、实际的で士庶に開放される梅岩学が、『大学』によって学問的市民権を獲得したといつてよい。

ただし、彼が心を得ることを『大学』の「明<sub>二</sub>明德<sub>一</sub>」と同置し、修身を「天子より以て庶人」まで拡大したことは、決して為政者の政治的イデオロギーの網を庶民階級のすみずみにまで広げることを意味するものではなかった。彼は、士庶に心を説くことによって、その学問を支えた天人一致とその人倫的理想性・普遍性を主張しようとしたのである。

梅岩は、「心を得るを学問の始とし終とす(上P112)」ると説いたが、この表現は「聖学を論ずと言は此心を知て後のことと思はるべし(上P125)」という彼の言葉と矛盾するものではなかった。いいかえれば、彼は日常に生きる人間の「心」を重視したのであり、その心を基盤として治国平天下の文脈を把握したのは、治者たる士大夫の理念のみを語るためでも、従来の「性学」を説く朱子学者のように治者にとって不可欠な社会規範である五常五倫を説くためでもなかった。むしろ彼は、現実を家・国、天下の世界と認めながらも、そこに生きる個々の人間をこそ問題にしていたのであり、この多様な「人」に定礎してそこから現実をとらえ直そうと試みていたというべきであろう。彼の学問が『大学』の理念を最も拡大し、士大夫理念を超えて「庶人」の「修身」まで対象としたのもそのあらわれであった。したがって結論を先取りすれば、梅岩は、日常的な人間に聖人即ち人倫の体現者たることを要求し、人倫の理念を人に内面化させることによって「人の人たる道」を説く平等の地平を開拓したといえるであろう。

以上のような所論が正しいとすれば、我々は、梅岩思想における人倫内面化の徹底にこそ注目すべきなのである。なぜなら梅岩学における人倫の内面化は、彼の学問に実践的、現実的性格を附与するのはもちろんのこと、士庶に通じ士庶をこえる個としての人間の対象化に向かわざるをえないからである。すなわち、心を得ることによって自己の固有性を追求する梅岩は、人倫の核を現実の「天子より庶

人」の「心」の中に見出し、社会規範を個の立場からとらえ直す、つまり社会規範相対化の視点を形成すると共に、無前提的に規範にとらわれ職分に生きる人間をかぎりなく「人」に還元し、そこから職分を人倫実現の「役目」に読みかえる視座を追求するものであったといえよう。

その意味で、彼が「心性の沙汰を除、外に至極<sup>の至</sup>の学問有ことを知らず(上P5)」という時、彼は天人一致を基底にした学問の要諦をみごとに語っていたのである。そこで彼の心性論を数少ない理気論と関連させて明らかにし、人欲や社会規範との関係を確めておこう。

彼が、心は「性情を兼ね動静体用あり(上P528)」とべていたことはすでに指摘したが、続いて彼は次のように言っている。「心は氣に属し、性は理に属す。理は萬物の中にこもり顕ることなく。心は顕れて物をうつす。又人より云ときは氣は先にして性は後なり。天地の理より云ときは理あって後に氣を生ず。全体を以て云ときは理一物なり(上P529)。

ここで注意すべきことは、梅岩がその天人一致を具体的には天から人への方向ではなく、人から天への方向においてとらえていることであろう。このことは彼が心を氣に属すとしながらも、天を写す機能をもつものとしていることから明らかである。彼にあっては理に属する性も、心のもつ体即用の機能なくしては、人はこれを認識しえないとされている。言葉をかえれば、天地の理も心の働きなくしては、およそ人間にとって無縁な存在ということになるであろう。

梅岩は理の根源性を承認し、理先気後という朱子学の原則をみとめているが、理としての性の働きを重視せず、氣としての心の働きを人間にとって最大のものと考えているのである。つまり梅岩は人間の側から、性を体得する、あるいは天に到るという人倫優位の実践性をその学問の核心においていたのであった。ここから我々は、梅岩の思考が天地の理という客観的な規定性に従って行なわれるのではなく、道に理に到達しようという心の働きを重視し、いわば、工夫の自由性を確保していたことを知るであろう。そしてこの心の働きの自由さに立脚することこそ梅岩学の基本的な視点でもあったわけである。

さらに梅岩における思考の自由さを示すものとして、彼の重視する心の働きがそのまま人欲の働きを包みこむものであったことを忘れてはならない。というのは、梅岩にあっては心は性情を兼ね、氣に属するとされていたからである。つまり、心の働きそのものは、本質的に氣である人欲

注5)朱子『大学章句序』によれば、『大学』を学ぶ者は「凡民の俊秀」(島田虔次『大学・中庸』P6)。

の働きの否定の上に成り立つものではなかったのである。  
「聖人といへ共此人欲発することなきにあらず。発すといへ共水の流の直に逝が如し。今日の人は心を得ては少し激して流るゝが如し」(上P528)。梅岩の思考が、社会規範を理と等置し、天理・人欲を峻別する朱子学のリゴリズムから一步醒めた地点に立ち得たことは、この聖人と人欲についての見解をみても了解されるであろう。

このように、梅岩学の中核を形成した天人一致は、心の働きを重視するが故に既成の社会規範とは次元を異にした「萬物一体の理」(下P225)を志向する学問となり、「天の一元氣」たる仁を語り、「人」の具有する萬物一体の理、つまり自己の固有性たる「性」を確信することによって、支配者中心の五倫の社会規範とは一步隔った所でその理念を追求していたのであった。

たとえば、学問の士庶への開放は、積極的な彼の人間理解に裏づけられる。「聖人と賢人と小人と替りあれども、元性善は同きゆへに学ば漸々を以て、小人は賢人となり、賢人は聖人となる。是性は一なる証なり」(上P102)。梅岩にとって、人倫の体である性善は、人間の陶冶性の主張となってみごとに結晶する。このように心の体用把握を軸とした天人一致による人間の固有性、陶冶性の主張が、学問成立の地盤を士庶の内面的平等性に求め、日常の工夫を説く根拠となったことは言うまでもないであろう。

そこで最後に、彼の学問が従来の「五倫五常」といかにかわり、人倫の実現をどのように想定したかを彼の「性」理解を通して見てみよう。

我々は、梅岩が性を万物の体と考え、「理とも性とも善とも言」(上P104)とした一方で、「用を為所を主る体は性なり」(上P105)と性について微妙な発言をしていることに注意せねばならない。梅岩によれば「心の体」は「うつるまでにて無心」な明鏡、「赤子の心」であるが、そうであるがゆえに「性」は心に内在する人倫の本体と考えられ、具体的実践を司る体とも、端的に天人一致の体とも表現されたのである。梅岩は、このような前提をおいてはじめて「性を知る時は、五常五倫の道は其中に備れり」(上P5)と断言できた。もちろん通常には、性は五常(仁義礼智信)を意味する。しかし梅岩によれば、性はあくまでも行為を司る体であり、心の機能からいえば無心において理解されるものであった。正確にいえば、天人一致なくしては五常はないとさえいえる。彼が五倫を導くに際し、「君子大徳の行跡を見、此を法として、五倫の道を教」(上P5)えるといったのはそのことを明確に示している。即ち、「五倫の道」を教える学問は、天人一致を体現する君子を前提とし、その「行跡」、「法」を実践することを意味するので

ある。

「此心を知て後に、聖人の行を見て法を取べし。君の道を尽玉ふは堯にあり。孝の道を尽玉ふは舜にあり。臣の道を尽玉ふは周公にあり。学問の道を尽玉ふは大聖孔子なり。此皆孟子の所謂性のまゝにして、上下天地と流を同す」(上P5)。

ここでいう梅岩の「法」についていえば、法は「君子大徳の行跡」あるいは「聖人の行」であり、いわば人間の手本であった。従って法は徂徠のいう先王の「法」、「作為」、すなわち外的規準とは違い、「性のまま」の聖人、天人一致を体得した人間の行為や言葉という思想内容を前提してこそ意味をもつものであった。

梅岩はある時、「天子の父、人を殺さば如<sup>レ</sup>是と定る法はなかるべし。上下共得心する所が即聖人の法」(上P248)といているが、それは「殺す者と殺される者の位とに依て法はかわるものなり」という身分観念をひきずってはいらぬものの、上から一方的におしつけられる形式的刑罰を斥け、あくまでも「評議」「上下共得心」という、梅岩の「人」に定位した裁きを主張するものであった。そしてこのような「聖人の法」こそ、作為を斥けながらも反って、日常工夫に生きる四民の中に家法として具体化していったのである。

その意味で、梅岩が、君の道と同様、孝臣の道も聖人たる舜・周公によって担われたと理解していることは重要である。梅岩は士庶にも「聖人の道」を説いたが、それは単なる社会秩序、規範としての名分論ではなく、士庶に天人一致を要求し、日常の工夫を職分=役目の中に確保し、「人」に「人たる道」の実現を迫るものであった。梅岩が「覚る心」は「体」であるとした時、五倫は四民の日常の工夫、「人」による読みかえを必須の条件としているのである。「心能<sup>レ</sup>尽<sup>レ</sup>性、人能<sup>レ</sup>弘<sup>レ</sup>道、人の外に無<sup>レ</sup>道、道の外に無<sup>レ</sup>人。人の心は覚ることあり。此を以て道を弘む。覚る心は体なり。人の大倫は用なり。体立て用行る。其用は君臣父子夫婦兄弟朋友の交りなり。仁義礼智の良心は其五倫<sup>を</sup>行する心なり」(上P99)。

梅岩にとって、五倫の社会規範は固有の徳たる仁義礼智の良心(性)に担われてこそ意味をなし、無前提的に士庶に要求される規範ではない。彼の学問とは、天人一致の内面化された「心」を中心にすえ、社会規範を人に押しつけるのではなく、逆に職分に生きる人間の内面性、心に基礎づけて意味を与えるものであったが故に、それは同時に規範を日常的工夫によって絶えず問い直し、四民という枠にとられることなく生身の「人」の真の生き方を求め続けるものとなりえたのであった。

あとがき

梅岩学が日常に根づいたと言われる時、それは従来いわば学問の世俗化、論理なき寛容主義と見られがちであった。しかし彼が儒教とくに宋学の思想的枠組のなかに天人一致の理法を見だし、儒者を自認していたことはすでにみた通りである。彼は体用の論理を展開し、すすんで天人一致観を神道・老荘にも通じる世界観とした。そして彼が、この様に宋学の天人一致に依拠しつつも、それを諸学を統合する思想に高めえたのは、彼が天人一致の理法を認識する体用相即の機能を人間の心に認め、情の世界にも通じたこの「心」を得ること、自己の自覚を彼の学問の核としたからであった。

このことは、彼が体用の論理を使い、宋学的社会規範を口にしつつも、体用把握の心を媒介することによって、社会規範を実践する用の多様性を語り、すすんで心の学者となり、「人」を対象化しえたことを示している。それ故彼は「神儒仏ともに悟る心は一なり。何れの法にて得るとも、皆我心を得るなり」(上P121)と語ることができたし、そう語ることによって「人」を問題にし、天人一致と心の工

夫を結びつけて学問を説くことができたのであった。そして彼は、この立場から宋学を相対化し、「人」から新たな人倫体を見通そうとしたのである。

彼が將軍や幕府でなく朝廷や皇太神宮を最も尊敬した理由は、単に彼の神道信仰というより、彼が天人一致を体得する「人」から新たな人倫を求めたからであるし、具体的には人倫の実現を徂徠的な外的規準としてとらえることなく、聖人の跡としてとらえ、用の多様性を重視したことの帰結でもあった。「聖人日本に來り給はば諸の法を用て日本人を日本の人となし玉ふ」(上P481)。これこそ「人」に定礎し、人の工夫から人倫を求める彼の思想の表明であった。

梅岩は、「程朱」学を体とし、旨としながらも、人倫を「心」に内面化することで、日常に生き現世的規範をこえる「人」を学問の中心におき、その人の心の働き即ち用を重視してそこから新たな人倫体を求めた。彼の思想が幕藩体制の中に安らぐ場をもたず、昭和心学としてさまよい出る理由もここにあったといえるのである。