

『都鄙問答』「性理問答の段」覚え書き

東京都立九段高等学校 佐良士 茂

1 はじめに

本稿は『都鄙問答』「性理問答の段」の研究ではない。研究というにはあまりにも石田梅岩と『都鄙問答』について知らず、これらについての研究書を繙くこともしていない。言ってみれば『都鄙問答』を読んで浮かんだ感想にすぎない。

『都鄙問答』を読んで、最も心引かれたのは「性理問答の段」であった。梅岩と言えば教科書では商人道徳を唱えた人物とか、それまで卑しいと見られていた商人の利殖を武士の俸禄と同じものと見て、商人の活動を是認した人物として描かれる。また道徳として質素儉約を説いたとされる。だが「性理問答の段」には、質素儉約も利殖も触れられていない。この段は質素儉約や商人の活動が実際の倫理を説いているとすると、いわばこれらの理論的な根拠を説いたものであり、彼の哲学の形而上学と言えよう。

一体一人の思想家を理解しようとした時、何がもっとも問われねばならないであろうか。最も根本・根源にあるものであろう。最も根本にあるものを理解することは確かに困難なことである。しかしこの部分を避けて、その人物の思想を理解したとは言えないし、またその部分を避けて紹介しても、その人物の思想を紹介したとも言えないであろう。商業活動の是認ということも、梅岩の思想として重要であるが、彼が何故「心を知る」とか「心を磨く」ということを唱えなければならなかったかもまた重要である。梅岩自身の生き方の工夫という観点から見ると、より重要なのは彼の形而上学、あるいは「心を知る」ことである、と思う。(ちなみに梅岩は「心学」という言葉を使っていないそうである。心学は、梅岩の言葉では心を知るということになろう。以下は通例にならって「心学」という言葉を用いることとしたい。)

2 性理問答の入り口

『都鄙問答』は表題からわかるように、問答体の書である。ある学者が質問し、それに梅岩らしき人物が答えるという体裁を取っているが、「性理問答の段」ではじめに取り上げられているのは、性とは何かであり、性善の説は正しいかである。梅岩はある学者に古今の性についての説を上げて問わせている。その学者が言うには、古来性が如何なるものであるか、性が善だという者もいれば、悪だという者もいる。また性は湍水（たぎる水）のようなもので、東にも西にも、北にも南にも、その時の条件によって流れる水のような

ものである。このように性には諸説紛々なのであり、これに対して梅岩が性は善であると主張するのは、何か根拠のあることであろうか。唯多くの人が性は善であると主張しているので、それに無自覚に従っているに過ぎないのではないか。ならば、梅岩の説く性善の主張は「学者の正直」とは言えないであろう、との詰問である。

これに対する梅岩の答えは、現代風に言えば、開き直りに似たものであった。すなわち、「あなたがそのように思うのであれば、それで結構です。どうせ私の言うことをあなたは理解できないであろう」というものであった。もちろん梅岩は開き直っているのではなくして、理解するということがどういうことであるか、よく考えてみなければならぬと言っているのである。また根本のところを分かっていないと、いくら議論しても議論が定まることはない、と言っているのである。この突き放した言い方には、実は梅岩の考える「心を知る」ということの本質がすでに表現されている。

では、われわれはどのようにして性（善）を理解しなければならないか。「性善と云うは我性を知て、孟子の善とのたまふは是か非か、我性に合うか不合かと、手前に法を求め後の詮議なり。」すなわち、性が善であるかどうかは、自分の性を知った上で、それを孟子の性善と比べて判断すべきだというのである。だから性が善であるかどうかは、外から観察して得られるのではない。観察して得られた性は、善でもあるし、悪でもある。善悪様々なことをなす人間の姿が見られるであろう。この外から観察して、性が如何なるものであるかを決定する方法は、今日で言えば科学の方法である。自然科学のみならず社会科学さらに人文科学の方法でもある。すなわち、現実の社会で起こっている様々な事例を集めて、ここでの問題「性は善であるか、どうか」を判断するという方法である。このように事例を集めて性が善であるか、悪であるかを決定しようとすると、決着はつかない。時には善を行う人を見るし、時には悪を行う人を見ることになる。そうするとまあ中間を取って、環境によって善にも、悪にもなるとも言えることになるのである。

3. 性善の成り立つ場

性善とは如何なるものであるかを知ることが、この「性理問答の段」を貫いている主題である。そうして性が如何なるものであるかを知ることと、自らの心（の性）を知ることが同じであるというのが梅岩の主張であった。梅岩は性善ということ、あるいはまた性善を知るということを、様々な方向から論じている。しかし、これらの議論はすべてある一点、性善でもあり、心を知るでもあり、天地の理でもある一点に向かっている。逆に様々な方向にこの一点を中心として放射状に広がっていると言うべきか。だから、梅岩の言うところは、ただ一つのことを指しているとも、ひとつのことからすべてが展開するとも見える。その一つのことは、一種の悟りであった。

その悟りに至った次第が『石田梅岩語録』に記されている。それによると、道を求めていた梅岩は、「其ノ時アヲギ見レバ鳥ハ空ヲ飛ビ、フシテ見レバ魚ハ淵ニ躍、自身ハ是ハダカ虫、自性ハ是天地ノ親ト知り、喜悅誠ニ大ナリ」語録のこの部分には「自性ハ大ナル事如何」と題が付いている。自性は天から与えられた自身の性（本性）の意味である。すると先の引用部は、自性を悟ったときの様子を語ったものであるということになる。鳥は空を飛び、魚は淵に躍るとはきわめて当たり前の光景である。これに「自身はハダカ虫」と続いているが、私にはこのハダカ虫が興味深い。ハダカ虫とは生まれたそのままであることをいうのであろう。鳥が空を飛び、魚が淵に踊るのは、鳥や魚にとっては当たり前ののだが、人間がハダカ虫となるのは尋常ではない。全てを捨て去って天から与えられた本性だけとなったというのであろう。「自性ハ是万物ノ親」とは、全てのものは、そのもの本来のままにあるということであろう。鳥も魚も自身も。

このように悟りを得、梅岩は大いに自信を得て、師小栗了雲のもとを訪れたという。その自信満々の梅岩に対して、師は「自性ハ万物ノ親ト見タル目ガ残り有り、自性ト云フ物目ナシニテコソ有レ、其ノ目ヲ今一度離レ来レ」と言った。これは今日的に言うとならざる事象を対象として捉えていて、まだ自性そのものになりきってはいないというのである。主観と客観が分離していて、ものそのものとなってはいないということである。かくして悟りは単なる知的な作用ではなくして、対象と一致したところに成り立つというのである。

性善ということを考えるときにも、この自性の悟りを考えねばならない。自性の悟りという場で性が如何なるものであるか、性善は正しいかが問われねばならない。先に上げた梅岩の開き直りも、自性の悟りから考えなければならない。自性の悟りを知らない人に、いくら性善について説明してもわからないと言うのである。と同時に今日の学問と教育に対して深く考えさせるところがある。それは簡単に言えば、根本のところは分からなければ、いくら議論しても無駄だということである。しかも、その根本のところはいくら他人から聞いても、自ら自己の性について問わなければわからないものだということである。梅岩は、この段で兼好の『徒然草』を引いて、傳聞学んで知るは真の知にあらず、と言っている。最も重要なのは、学んでいる本人が自ら知り、確信せねばならないということである。どうしてこんなことが起こるのであろうか。学問において出来合いのものはないということである。どうして学問に出来合いのものはないのか。それは、各人の人生に出来合いの人生がないからである。これはじつに簡明なことである。だが自戒を込めて言うのであるが、人はどれだけしばしばこの簡明なことを忘れるのであろうか。出来合いのものなどないということ忘れて、手近な出来合いのものを求めてしまうのであろうか。

4. 一貫

梅岩は、性善を説くのに迂遠な「一貫」のことから論ずる、一貫とは『論語』里仁篇にある「子曰く参よ。吾が道は一以って之を貫く。曾子曰く、唯」の一貫のことである。『論語』では、孔子がそう言って室を出たとき、弟子達がこぞって曾子に聞いたという。一以って之を貫くの一とは何か。これに対して曾子は夫子の道は忠恕のみと、忠恕であると答えたことになっている。

梅岩はこの一貫と忠恕の関係を「忠恕を一貫のことなりというは可也。一貫を忠恕のことと云は不可なること必せり。」と言っている。忠恕を一貫と言うのは可で、一貫を忠恕と言うのは不可とは、どういうことであろうか。

これもまた先に言うように、根本的なもの（ここでは一貫のこと）と根本ではないものを分けての話であって、根本的なものをわかっていなければ、それに支えられてある忠恕を本当に理解したことにはならないというのである。忠恕を一貫というとは、一貫をわかった上で忠恕を語ることであり、一貫を忠恕というとは、一貫を知らずに忠恕を語ることである。

梅岩はその一貫について、「一貫というは性善至妙の理にて、聖人の心なれば、言句を離れ一人得る所なり」とも言っている。言句を離れとは、言葉にとらわれてはならないということだ。言葉ではなくして、言葉の指し示すもの、あるいは言葉が生まれたものものを捉えねばならないというのである。言葉の指し示すもの、言葉が生まれたものものとは、もはや言葉ではないもの、言葉を超えたものである。先に述べたことで言うと、悟りであり、性善であり、聖人の心である。しかも、これら根本の所を捕まえるのは「我心のことなる」というのが、梅岩の主張であった。「我心のこと」という観点から次のように言われる。「心能く性を盡つくせば、人能く道を弘む、人の外に道無し、道の外に人無し、人の心は覚ことあり。」心が性を極めるのと、道にかなったあり方は同じものである。だが心を知るという時、何が心を知るのであろうか。心が心を知るのである。この一種の反省の作用が、われわれを進展させる。だがこの反省は、意識の次元での話ではない。意識の次元での反省が可能となるわれわれのあり方が根本だと言わねばならない。すなわち、自己を超えてゆくところの自己のあり方が反省を可能ならしめるのである。自己を超えて行く自己のあり方こそ、倫理のもとであり、学問のもとである。

5. 天地人

われわれの心とわれわれの外なる世界、宇宙とが一つであるということは、天地人として語られる。梅岩は天地人が一つであることをどのように説いたか。天地は一陰一陽である。では陰と陽は一つであろうか、二つであろうか。梅岩は学者に「二つとも分けがたし。また一つかと思へば動静の二つなり。」と答えさせている。学者は何らの確たる判断を持

っていない。一つとも、二つとも言えない。また陰陽がどこから生じて、何処へ帰るとも言えない。これに対して、梅岩は「太極というは天地人の体なり。」と言う。天地はこの太極を根本とした陰陽であり、人もまたこの陰陽からなる。梅岩はこのことを呼吸を用いて説明する。呼吸は天地の陰陽であって、我々の自由になるものではない。われわれが生きてるが故に呼吸が成り立っているのではなくして、呼吸あるが故にわれわれは生きているのである。呼吸は生命そのものである。「陰陽（呼吸）の外に汝が生命なきこと明白なり。」しかも梅岩の性とは、この呼吸の陰陽との一致を言っている。「吸息は陰なり吐息は陽なり。之を継ぐ者は善なり。」善とは天地人の陰陽と一致するあり方をいうのである。性と言ひ、善と言うも、天地人のあり方から考えられねばならない。

6. 性は善か

性が善であるか、悪であるか。天地人の一体を知る梅岩の立場からは明らかなのであるが、多くの人には「性が善ならば、世の中の人皆善人にて、悪人はなき筈なり。然るに悪人も多ければ、定めて虚名ならん」と疑う。この疑いに対して、梅岩は性善の善は善悪と相対的に捉えられる善ではないと言う。善悪が相対的なものとして捉えられる時、悪人が多くいるのに、性は善であるというのは変だということになる。悪人がいるのだから、性は悪であると考えてもいいはずだ。結局どちらにも決定することは出来ないということになる。

このような疑いに対して、梅岩が性は善であることを証するものとして上げたのが田地の例である。今此処に田地が二反あるとしよう。耕す人の力も同じく、また糞こやしの質と量も同じく、植える苗も同じく、植える時期も同じとしよう。しかしながら、一反には米が三石取れ、一反には米が一石五斗取れるとしよう。この時一石五斗の違いがあるのであるが、これをもって、梅岩の言い方では「その田に悪心ありといはんや、また三石ある田を、善心ありといはんや。」であるが、一方は田の本性として善く、他方は他の本性として悪いと言えるであろうか、というのである。梅岩は学者に田には心がないから、一方では上田、他方は下田というべきだと言わせながら、上田も下田も土には違いがない、同じ土であるが、一方は上田他方は下田の違いがあるだけだ、と言う。性善の性とは、この場合、上田と下田の違いではなくして、土であるということ、苗を植えれば育つという田の本性的ことをいっている。上田、下田の違いは、先に言った相対的な善と悪であって土の持つ本質的な違いではない。だから梅岩は「(上田も下田も) 土にそなわる所の理は同じ。同じきゆえに漸漸に糞を入れ土を入れれば、下田は中田となる、中田は上田となる」というのである。世には善人も悪人もいるが、人間であるという所を見れば、同じ性を具そなえており、学べば小人は賢人となり、賢人は聖人となる。梅岩は人間は学べばよくなるという

本性を見ているのである。荀子は性悪説を唱え、それ故に人は正しく行為するために学ぶ必要があると唱えたが、梅岩に言わせれば、荀子もまた性善説に基づいているということになる。

性善は人間の本性に関していわれたものである。そうすると、本性をどう捉えるかが大きな問題であるということになる。梅岩は孟子を引いて「孟子の性善は直に天地なり。如何となれば人の寝入りたる時にても無心にて動くは呼吸の息なり。その呼吸は我が息には非ず。天地の陰陽が我が体の出入し形の動くは天地浩然の気なり。我と天地と渾然たる一物なりと貫通するところより、人の性は善なりと説き玉ふ。」と言っている。今まで述べて来た所から意味は明らかであろう。

7. 天地は死活

梅岩は天地人を貫通する処に立って性善を考えている。性善は人間の本性でもあるし、天地の性善でもある。これは性即理を唱えた朱子の考えを継いだものであろう。その性をどのように捉えるか、これが大きな問題である。梅岩は性善に対して、告子が無善無不善、すなわち性は善でも不善でもないと言ったのを取り上げて、孟子の性善と比較している。梅岩が告子について言うのは、告子が主張するのは思慮であって、孟子の「性善は直に天地なり」と立場が違うということであった。孟子の性善は天地人の一体がら知られたものである。そうしてこの一体は己の心の性を悟ることによって得られたというものであった。

では梅岩が捉えた告子の思慮とはどんな意味なのであろうか。思慮とは直接的には思慮分別の意味であろうが、梅岩は告子が「無善無不善」と主張したのは、「如何となれば我性というものを尋ね見れども、善とも不善とも分かれず」からであったと言うのである。すなわち告子はまず己の性を本当に知らない、知らない故に、善とも不善とも決することができない、それ故に善でもなければ不善でもないと言っているというのである。そうすると思慮は梅岩のいう悟り（心を知る）に対して言われているのであり、悟っていない状態、己の心を知らない状態と考えることができる。梅岩の「孟子の性善は生死を離れて天道なりいかんぞ告子が念念生滅する者と」という批評は、孟子は生死に囚われず、それを超えた立場にあり、告子は念念生滅、その時々にくまなく生滅する、すなわち常に右顧左眄していると言っているのである。それ故、梅岩によれば、孟子と告子の違い、それは梅岩自身と告子の思慮との違いでもあるが、単に性を捉える仕方というよりも真実を捉えているかどうかの違いということになる。

さて、この真実から見ると、天地は死活を兼ねたものと見られる。すなわち「天地は死活の二を兼ねたる物なり死活の二を兼ねずぶるゆへに万物の体となる」のである。梅岩がここで活というのは「その生々する所は活物の如し」で、死というのは「無心なる所は死

物の如し」である。

天地は一方では生々すなわち生で、他方では無心すなわち死の面を持っている。天地はこの二つを兼ねるゆえに、万物の体である。体は用に対するもので、ものの主体であり、用はその働きである。だから天地は体として見れば、「理とも、性とも、善とも」言われる。ところが多くの人はこの二面を見ない。生々の方のみを見て、天地が死の面を持っており、さらには「死活を兼ねて一理なることを知らず」である。

死活の死は無心であり、生は生々である。生々はものが展開する様であろうが、無心とは何であろう。無心については「人の寝入りたる時にても、無心にして動くは呼吸の息なり」と言われている。ここからすると無心とは、われわれがそれを意識や意志することなくとも、動くところのもの、自然とそうようになるものと考えられるであろう。これはある意味で、われわれの思惑を超えた天地の働きである。われわれはものが生成するのを見れば喜ぶ。また自らが主体として様々なものを作ることにもできる。しかし、この面だけを見るとというのは片手落ちであろう。天地の働きはわれわれの思慮を超えたものを持っている。われわれではどうにもならないものを持っている。梅岩は、われわれが死物を見ることが出来ないのは「私意を用いる」ゆえである、と言っている。私意は私の勝手な思いであろうが、自分に都合の良い思いこみによって天地の動きを見るが故に、死物を見ることが出来ず、また天地が死活を兼ね、さらにこの二面が一つの理であることが分からないのである。

このことを人間で考えるとどうなるであろう。人間にはさまざまな思惑とその思惑に基づいたさまざまな実行とがある。これはわれわれの生の面である。しかしわれわれには死がある。この死をわれわれは如何ともすることができない。われわれはできるだけ死を避け、生を延ばそうとしたいと願う。しかし、天地の動きは、われわれの思惑とは別の所にある。われわれが何と喚こうと、何と騒ごうと無心に動いて行く。ただ天地の無心を梅岩は単にわれわれを超えたものとしてだけ捉えているのではない。それは確かに私意を超えてはいるが、人間に無縁のものではない。人間に全く知られないものでもない。むしろ天地の理はわれわれを貫くものである。理であり、性であり、善であるからだ。性はここでは性即理、即ち理は人間においては性としてあるのであり、その性は善なるものである。その意味でも、人間は天地と対応している。梅岩の言い方では「天地を人の上にていわば。心は虚にして天なり。形はふさがって地なり。呼吸は陰陽なり。」である。すなわち天と心、地と形（身体）、陰陽と呼吸、このように天と地は対応しているのである。そこから「人は全体一個の小天地なり」と言われるのである。そうして、人は天地と同様欠けたものがないと考えられるのである。死もまた人間を不足ないものとするのである。むしろ死がある方が天地にかなっているのであり、それ故に人間は一個の人間として完成しうるものとなるのである。

8. こころ

天地人は一体である。だがわれわれは天地人が一体であることをなかなか知ることができない。梅岩は天（地）人の一体を心を媒介にして説いている。すなわち「我は万物の一なり万物は天より生るる子なり。汝万物に対せずして、何によって心を生ずべきや。これ万物は心なる所なり。寒来たれば身屈し、暑来たれば身伸。寒暑は直に心なり。」である。

はじめの文章「我は万物の一なり万物は天より生まるる子なり」は、それほど理解困難ではない。我は万物の一つであるというのは、確かにその通りである。しかも万物の根源が天にあるとするならば、万物はまた天より生まれるのも確かである。また、われも万物より生まれたものだ。だが「汝万物に対せずして、何によって心を生ずべきや。」とは、何を語っているのであろうか。これを裏返して言えば、心が生じるのは、人が万物に対してである、ということになる。もし、われわれがわれわれだけであったならば、われわれの心は生じない。ここでいう心とは、一体何であろうか。

先の言葉の前には「天の視ること我が民の視るに自ふ天の聴くこと我が民の聴くに自ふ。天の心は人なり人の心は天なり」と言われている。ここからすると、天と民、天と人、これを広く捉えれば主体と客体とが一致するということである。心もまた心だけでは何ものをも捉えることができない。そうして、心が何ものをも捉えることがないならば、心は存在しないのである。心とものとは、もともと一体なのである。万物は心そのものである。しかし、心とものは一体であるが同一ではない。そのまま同じものではない。それは天と人が同じではないのと同様である。『語録』において、心は鏡に譬えられている。「心の体はうつるまでにて無心なり。性もまた無心なり」、すなわち心の本質は万物を映すものである。その時「万物は心なる所なり」とは、心が万物をあるがままに映す時だけである。明鏡止水である。

心はものを捉えるのであるが、その心ともの間には間隙がない。この見方からすると、心は意識ではない。むしろ態度そのものである。ものと心が分かれて意識に媒介されて一致するのではない。ものは直に心であり、われわれの態度である。「寒来たれば身屈し、暑来たれば身伸。」である。寒さ暑さに対して、われわれは直に態度を取る。これがわれわれの直接の反応、対し方である。寒さを感じて、それに対してどのようにしようかと考えて身を屈するのではない。むしろ、寒さを身を屈して受け取っているのである。身を屈するのはそのままわれわれの心である。寒さに身を屈し、暑さに身を伸るは、われわれの天性である。心というと、われわれは身から離れた心を思うが、梅岩は身に備わる万物に対する対し方を心と捉えている。

ここでは梅岩がどこに視点を置いているかを見るべきであろう。寒さとは何か。例えば私は寒さを感じるという。感じられた寒さとは何であろうか。ああ今日は寒いなという時、

私の身体の方は既にその寒さに対して、身震いするとか身を縮めるかしている。それが私の意識に上ってきて、今日は寒いなあと感じるのである。寒いという感じは結果であって、身体は既に反応しているのである。

天地人は一体であるが、梅岩は単純に天地人が一体であると考えられているわけではない。天地人は違いをもちながらも一体である、あるいは一体に復帰することを目指すとも言える。ではその天地と人の違いはどのように表現されているか。無心という言葉に頼りに考えてみると、次の一文が参考になる。「田に心なければ、悪心とはいはれまじ。」すなわち田には心がない。それ故に、田の場合は悪心とは言えない。言うとなれば、上田下田と言うべきと言っている。また「易は天地の上にて説き玉えば凡て無心の所なり。その無心の陰陽が一たび動き、一たび静かなりこれを継ぐ者が善なり・・・。」とも言われている。これらからすると、田や天地は無心、心がないと考えられているのが分かる。これに対して人間には心がある。では一体人間の心はどのように考えられるであろうか。天地は無心とは、第一に天地は黙して語らない、ということである。語らずとも運動はする。人間が心を持つ時、人間には意識があり、意識することができる。天地にはそうした心はない。だからただ運動するのである。だが天地が運動する時、物が生まれ、万物は展開する。けれども、この運動は天地が意識して目指しているとも、意欲しているとも言えない。結果として物を生じて育てている。梅岩は物を生じ育てるという天地の本性を見て知られたのは孔子である、と考えている。孔子が見て取った時、天地の本性は聖人の心となった。すなわち天地の性は、聖人の心を知ることによって、知られるものとなったのである。

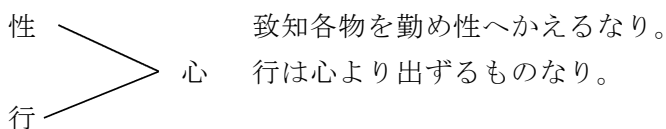
では人間の性の方はどうか。これを知り人々に説いたのは孟子である。ただ人間の性と言っても、人間の心の性と異なるものではない。人間に心があるのは、人間の創作でなくして、人間の本性（生まれつき）であるからだ。人間の心には四端が宿る。四端を知るとは心が心を知ることであり、孟子が説いたように、心が性を知ることである。

そこで、心と性の関係であるが、『語録』において次のように言われている。「心といえは性情を兼ね、動静体用あり。性といえは体にて静なり。心は動きて用なり。心の体を以ていわば性に似たるところあり。心の体はうつるまでにて無心なり。性もまた無心なり。心は氣に属し、性は理に属す。理は万物の中にこもり顕るることなし。心は顕れて物をうつす。また人より言うときは氣は先にして性は後なり。天地の理よりいうときは理あって後に氣を生ず。全体を以て言うときは理一物なり。・・・わが性を覚悟して見れば神らしきものもなく、太極また仏らしきものもなし。」この梅岩の言葉は行藤氏が「心と性と異なりや」に答えて言われたものである。心は性と情（物に感じて動くもの、感情）を兼ねたものである。その限り、心は性を含むと解されるであろう。そうしてどちらと言えは性は心の体、即ち主体の面を担い、静である。ただ主体と言っても自らが立ち回って動くのではない。行動の基準となるのである。これに対して、心は動く方で、作用である。しかし、

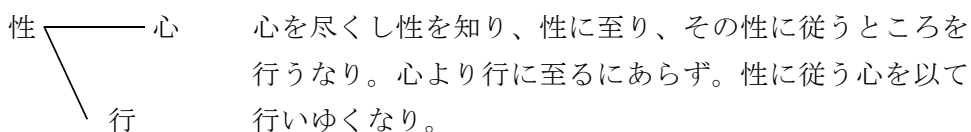
その本体は両方とも無心である。心は自ら私意によって動くものではなくして、物を映すものである。私意を排してもものを映す時、物そのものをあるがままに映し、ものと一体となる。性の方は心の本体として、天から与えられたもの、現代風に言えば先天的なもので、われわれによってどうにかなるものではない。しかも、梅岩は孟子の性善説を継いでおり、心の性は善である。理気説からすると、心は気で、性は理である。理は万物の中に籠もって現れることはない。心の方は現れ、物を映すものである。そうして、この気と理は全体としてみれば理一元である。このあたりは朱子の理気二元論と同じであろう。ただ梅岩は心を問うことを第一に重視する点から見ると、王陽明の心即理に似てもいる。しかしまた王陽明と同じでもないのである。

梅岩は性を語る時、性善を強く主張する。このことは彼の説くところ、行為を重視する考えに連なる。行為を重視する時、知識としての知を重視する朱子の格物致知の考えと異なってくるようにも見える。知行合一の王陽明に近づいているようにも見える。『語録』でも行藤氏は「『都鄙問答』には致知格物が見られないけれども」と問うている。それに対して梅岩は、『都鄙問答』でもそれとは出さないけれども「致知」のことを扱っていると答えている。当然それは知についてなのであるが、梅岩は朝顔を例に挙げて、そのそばに竹でも木でもを植えれば、朝顔は巻き付いてくる、それが朝顔の性であり、それを理解することが致知なのだと答えている。

朱子ならば窮理と言うところを梅岩はあくまでも性を知ると言うのである。そうしてこの性は心の性と性としては変わらないと説いている。朱子の窮理が客観的な方面に理を求めるのに対して、梅岩の性を知るはあくまでも心の性を知ることこだわるのである。この点でも王陽明に近づいているようにも見えるが、陽明のように心の内に理があるというでもない。最もこのあたり良く評されるように、陽明が単に主観的な心の内に理があると説いたとは私には思われないのであるが…。それはさておき、朱子が身を慎んで、外なる理を求めるのに対して、梅岩は行為を重視するのである。するとここに、客観的に知ることと善を目指す行為との間の結びつきが問題となるのである。一つの考えとしては、客観的な知識と行為とはそのままには結びつかないという主張があり得る。『語録』ではこの立場は次のような図で表される。



これに対して梅岩は次のような図を示す。



上の図では性と行は分裂している。つまり知識と行為とは一致しがたい。心は知ることと行うことに分かれて、実践がおろそかになると言うのであろう。これに対して、梅岩が示すのは、心は性を知ることと努め、性を知ればそのまま正しい行いが可能になるというのである。しかも行為の基準は性にあるのであって、心が忖度するところにはない。むしろ先にも行ったように、無心にして性に従うことが正しい行為を生むのである。

ところで先に引用した『語録』の最後には「わが性を覚悟して見れば神らしきものもなく、太極また仏らしきものもなし。」という言葉があった。梅岩の思想は神・儒・仏の教えを折衷したものとされるが、こうした批評ほど梅岩の思想を覆い隠すものはあるまいと思う。確かに梅岩の思想には神儒仏が登場するのであるが、彼の学が何故後に「心学」と呼ばれるようになったかを考えなければ、梅岩の真意を理解することにはならないとも思うのである。ここでは詳細を展開できないが梅岩の言葉を引いて一言すると「儒仏の法を用ゆるも如斯。我心を琢磨みかくとぎくさ種なり。琢て後に磨種なづむに泥こそをかしけれ。」である。いわゆる思想は心を磨くためのものであって、真理は神儒仏の説にあるのではなくして、心にあるというのである。しかもその心は実践の心である。磨いた後でその磨き種にこだわるなどというのも、実践を重視したればこそである。

9. 何のための学問か

さて、人は何故性善を会得すべきであるか。性善を会得する道は険しい。その成果はその険しさに見合っているだろうか。

梅岩は学問する目的について「不學ば郷人となる。郷人となる恥を嫌う故へに学ぶなり。」と言う。郷人は俗人、田舎者のことであろうが、俗人を恥じるという時、そこには丹波の東縣村の中百姓に生まれた梅岩自身の境遇が込められていたであろう。郷人からの脱出は、田舎者であった梅岩の学問への志の第一であったかもしれない。

続いてあげられているのが、「学問の第一の所は、聖賢に至ることなり」ということであつた。聖賢の道は孝弟である。孝弟を捨てれば人は禽獣となる。では禽獣となるのはどうしていけないか。梅岩は無道徳的に生きることには患うれいが必ずあると言っている。すなわちいわゆる安心立命が学問の目的であつた。安心立命は仏教では後生であり、末期のことである。梅岩は仏教の末期を論じた後で、孔子の「未だ生を知らず、いづくんぞ死を知らん」を上げ、さらに「今此身を知れば、死の道は目前に明らかなり」と言う。「死の道は目前に明なり」が何を言っているのかはわかりにくいだが、「此身を知れば」から考えると、生と死の両方がこの身にとって必然であるというのであろう。そしてまた孔子の言葉を引用していることからすると、死後のことを考えるよりも、生きることを如何にして生きるかを考えることが重要だということであろう。実際死ぬ間際の苦しさということもある

だろうが、充分生きた、もう死んでもよいと思えることが重要であろう。あるいは日々心安きように生きるということが重要である。梅岩の言葉では「己に貴きは心なり。心を得て満足し、身を潤すは儒者なり。」ということになる。死に対してわれわれは如何に処すべきか、孔子としては死後がどうなるか、また死が人間にとってどのようなものであるかを問うてもどうにもならない、ならばどう生きるかということに工夫を尽くすべきだ、と言うのであろう。良い死を考えることは出来ない。良い生を考えることができるだけである。

では良い生とはいかなる生か。先の所に戻るのであるが「この身にて満足したる者を儒者といふべし。」である。しかし、実際は多くの人が満足できないで暮らし、死んでゆく。その時にわれわれの欲するものを手に入れることに満足を求める仕方もあるであろう。これに対して「心を知れば身を慎む、身を敬むゆえに礼に合う、故に心安し」と心を知ることが第一とするのである。

ここで世間知を考えてみるのも無駄ではあるまい。人間は生きてゆく時に病有り、失敗あり、思い通りにならないことがある。また人は如何にしても食わなければならない。これらに如何にして対するか。まず初めには「心を知れば身を慎む、身を敬むゆえに礼に合う。」このことを心掛けることであろう。人生はなかなか思い通りにならない。だが、細心の注意をもって生きれば、たいがいの困難は解決される。解決されずに、ますます困難の中に陥るには、見たところ原因がある。病気の場合には、多くの場合自ら病気になるような生活を繰り返していることが多い。健康のための工夫によって避けられる。地位や境遇での不幸に関して言えば、見通しと決断の不足が多い。中には自らある種の権力を欲して、ますます寿命を縮める者がいる。彼らを見ていて感じるのは、人生というものはその人間にとって何が最も大切なのかをよく見てわたるべきだということである。自分を失ってしまったならば、どんな権力を得ても、どれほどの財産を得ても、どれほどの人気を得ても無駄である。多くの人は人を見失うために日々生きている。まず自己を取り戻せである。世間的な成功は決して自己と取り戻しているかどうかの印にはならない。かえって成功によって人は自己を失うのである。次には生きていくために条件をそろえることであろう。健康、住まい、食生活である。これらについて言えば細心の注意によって得ることができるであろう。

しかし、孔子が弟子の死に際して、命なるかな、と言ったように、人間にはどうにもならない状況というものがある。この運命というものに対して、人はいかなる対策もっているであろうか。いかなる対策もない。孔子が天を仰いだように、ただただ天を仰ぐだけである。これにはただただ耐えるほかなすすべがない。そして、それでよいと思う。避けることも出来ず、変えることもできないとならば、それを受け入れるより外ないであろう。

ただ私としてはそこにある種の囚われのなさ、自由の可能性を見たいのである。梅岩は

『語録』にいて、聖人もまた欲を感じるかと問われて、次のように言っている。聖人のまた欲を感じる。例えば山道を歩いて乾き感じて道端に黄梅を見つけたとしよう。聖人は取って食べれば乾きは止むと考えるけれども、そのまま通り過ぎる。なぜならそれは自分の黄梅ではないからである。賢人は食べたら乾きは止むであろうと黄梅をじっと見る。心を知る者は落ちた黄梅を一つ拾って食べようとするであろう。衆人は取って食べ、また懐に入れてゆくであろう。聖人は欲望を感じるがそれに囚われないのである。それと同じように、命を受け入れながら、もはや命の囚われない生き方が可能であると考えるのである。

10. 天地開闢ノ説

『都鄙問答』の最後は、天地開闢についての議論で終わっている。ここに提出された疑問は『日本書紀』にある天地開闢についての記述に対して、天地開闢を誰も経験した人はいないはずだ、この天地開闢について書いた人でさえ経験していないはずだ。だとすれば天地開闢についての記述は何ら確かなものとは言えないではないかとの主張である。この疑問は一応もつともな疑問であって、天地開闢は一つのおとぎ話に過ぎないというのである。

梅岩はこれに対して「然れども此の所は性理に暗い者の窺い知るべき所にあらず」と言う。ことはやはり性理ということになると言うよりも、いわゆる実証によって明らかにされるものと、実証では明らかにすることができないもの（真理）の問題なのである。天地開闢の話は、一方では天地がどのような順序で出現したかを語ると同時に、何故に天地開闢はされたのであるかも語っている。もしわれわれが前者の語りのみを天地開闢の話に聞こうとするならば、失望するであろう。あるいはこれを科学にゆだねなければならないだろう。しかし、何故に天地が開け、そうしてまたわれわれが存在するのであるかと問うならば、科学の説明に満足することはできない。たとえば、われわれの存在は父母による存在である。しかし、父母は何故にわれわれを生んだのであるか。そこに一定の思惑はあったであろうが、生まれた子供の方は思惑通りには育たない。子供の方は、自分が父母から生まれたと知っているにもかかわらず、何故に自分は生まれてきたかと問うのである。この何故には自分は生まれてきたかについての問に対する答えは、父母から生まれたという答えを以てしては答えることができない。

天地開闢にひそむ第二の質問に対する答えが、梅岩の答えであった。それを縮めて言えば「皆形を借りて義を顕す」すなわち形あるものを借りて、意義を説いているというのであった。ではその意義とは何か。「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。」皆自ずから成るものであるという。われわれの生も自ずからである。またわれわれが死するのも自ずからである。この自ずからに従って生きるのが、人間の生き

方でもある。

付記：梅岩についての引用は『語録』からの引用を除いて、『都鄙問答』からである。但し一部漢文を読み下しにしたり、句読点を付け加えたところがある。

参考文献 『都鄙問答』岩波文庫
『都鄙問答』岩波書店（「近世思想家文集」日本古典文学体系）
『石田梅岩語録』岩波書店（「石門心学」日本思想体系）
『都鄙問答』『石田先生語録』（中央公論社 世界の名著）
石川謙 『石田梅岩と「都鄙問答」』（岩波新書）

追付記

本論は2003年と2004年の都倫研紀要に載せたものを一つにまとめたものです。