

## 石田梅岩の神儒仏習合思想に関する一考察

黄 海 玉

〔抄 録〕

石田心学の祖石田梅岩は江戸中期の儒者であるが、いずれかの学派に属して教を乞い、系統的に学問を研鑽したことの無い、所謂学究型の学者ではなく、人の心に限りない重きと可能性を置き、心を律することをもって人の道を説いた実践的道德家であり、教育家である。孟子の「尽心知性則知天」説を基本とするかれの学問観は、(老荘を含む)神儒仏の教理を自在に用いて成り立っているが、それはかれの思想的根源とも一致するものであった。本研究では宗教的構造において神儒仏の習合をなす日本文化のもっともよい表出として梅岩学を挙げ、梅岩の思想的根拠について神儒仏の三教一致あるいはその何れとする先行研究にたいして、先ずそれぞれの宗教的要素が梅岩においてどのようなものであったかを見ていき、三教については並存しているながら根源的につながりをもつとする、神儒仏の「習合」という捉え方の下に、そのゆえんと意義について考察を行う。

キーワード：石田梅岩，神道，儒教，仏教，習合

### はじめに

石門心学の祖石田梅岩（貞享2・1685—延享元・1744、名は興長、呼名勘平、梅岩は号である）は、江戸中期徳川幕府の封建体制下にあつて土農工商それぞれに「道」あることを説き、その限りにおいて四民平等を唱えた儒者である。自らの「性」を知ること（見性）の体験により神儒仏三教を自在に用いて、実践的道德の体系を構築し庶民の教化教育を行った社会教育家であり、実践的道德家である。かれの、人としての「道」に合った商人の買利を肯定し、その社会的役割と正当性をもって商人の存在意義と地位を主張した「商人の道」は、今日もなお日本社会における道德意識や商業倫理に影響を与え続けているところが多い。

本研究では後に弟子たちによって「石門心学」<sup>(1)</sup>と呼ばれるようになったかれの学問において、思想的体系を構成するにあたって神儒仏それぞれの要素がどのようなものであったかについて検討し、三教の関係について神儒仏の「習合」という見方から考察を行いたい。

## 1. 梅岩と石門心学

梅岩はその学において儒教を理論的根幹とし、生涯を儒者の基準に従って厳格に自分の行動を律してきたが、それまでの世間一般の儒者のように所謂「学問」を学問した人ではなかった。人間の心に限りない重きと可能性を置き、心を律することをもって人の道を説いたが、それはかれの長年の工夫と見性の体験によって確認されたものであった。生涯を通し日常における実行を怠らなかった梅岩にとって学問とは、具体的な体験や生活実践と離れたところから捉えることではなく、「如何に深遠な部分でも、常に具体的な経験事実によって直感的に定立せられ、実証せられる筈のもの<sup>(2)</sup>」であった。それ故、後にかれの門弟たちによって石門心学と名付けられたこの素朴でささやかな教えは、享保14（1729）年京都の車屋町で初めて講席を開いてから「終には五畿八道に跨って六十箇国に普及し、旗本・大名から公卿殿上人に至る社会地層の上部にまで普く浸潤したのであった。諸侯にして道を斯の門に修めたものの六十五藩九十五名の多きに達し、斯の教を用いて藩士修養の具とし領民教化の資としたもの七十一藩を算した。……心学講舎の数四十六箇国に誇って百八十二舎の多きを数え、断書を受けて門人譜に録せられたるもの実に三万六千余人<sup>(3)</sup>」に上り、その教えは明治初期まで続いたものである。

では何故かれのような何ら師承もない、独学の一町人の講釈がこのような社会的広がりを見せ深く浸透していったのか。もちろんその背景には享保年間の経済的危機とそれに伴う様々な混乱といった時代的社会的事情も挙げられるが、それと合わさった結果としての梅岩学の内容やその旨とするところが結局は当時のような社会的状況の下にあって人々の共感を得、日常の暮らしを内側から支え守るものとなるからに他ならなかったのである。では先ず梅岩学の核心となる「性を知る」・「心を知る」ことと、それを基礎とする「形に由る心」の二点から、かれの思想の根幹的部分における宗教的要素の関係について確認していきたい。

### (1) 「性を知る」、 「心を知る」 一儒仏の習合

儒学思想の核心的概念である心性論の問題について、「<sup>ワガヨル</sup>我因所ハ孟子ノ尽心知性則知天説玉フ」（「問答」一、『全集』上、11頁）とあるように、梅岩のそれは孟子（『孟子』「尽心章句」）によるものである。かれは「性」を知り、「心」を知ることを学問と道徳の前提的条件としているが、本人の表現を借りれば、「性ヲ知レバ行ヒ至リ易キノ道ナリ」（同上）、「心ヲ知ルトキハ天理ハ其中ニ備ル」（「問答」二、『全集』上、71頁）のであり、逆に「心ヲ知ラザレバ、聞ドモ不聞<sup>キコヘズ</sup>。又心ヲ知ル者ハ何ヲ聞テモ一理ナレバ皆我心ニ合リ。」（「問答」三、『全集』上、125頁）ということである。ここで、儒教的心性論の「性」を知り、「心」を知る問題について、梅岩自身の体験の経緯を辿りながら、神儒仏の関係について検討していく。

23歳にして再度京都に奉公に出ることになった梅岩は、当時一般のコースの丁稚奉公と異

なって、年齢や経歴からももはや主家の暖簾分けを望むことは考えられず、しかも本人は「神道を説き弘め」、「人の人たる道を勧めたい」と願い、学問に精を出していた。学問といっても、奉公の身ゆえほとんど独学であったが、朝まだ誰も起きないうちに二階の窓辺で書を読み、夜は皆寝静まったあと遅くまで読書をして、仕事で下京などに出かける時はいつも懐に書物を入れ歩いて暇を見ては読みながら、主家の仕事に支障のないよう努めた。それをみて「傍輩のうち博く書を見たる人、その志を問う」たところ、梅岩は先ずその人に学問の志を反問した。「我は博く<sup>ひろ</sup>学問し、今の世の博識<sup>ものしり</sup>になり度のぞみなり」というと、梅岩は「我はさにあらず、学問し<sup>いにしへ</sup>古の聖賢の行ひを見聞き、あまねく人の手本になるべし、と思なり」と答えた（「石田先生事蹟」【以下事蹟と略】、『全集』下、622頁）。

神道家になるため寝食も惜しんで読書をする梅岩であったが、かれの学問の関心はいつの間にか儒学へと広がっていった。「人の人たる道」を知るための学問の根拠は梅岩を自然と儒教の世界へと導いていったのである。それは、当時の学問としては主流をなしていた儒学諸派の百花斉放の時代にあっては当然の流れであろう。しかもかれの信奉した唯一神道と儒教の理論的関連から考えるとなおのことである。しかし儒教の書物に触れているうち、梅岩は自らの「性を知る」ことが何より重要でかつ根本的問題であることに気付き、「今まで自分が知っているつもりでいた自らの性」について「何となく不安を覚える」ようになる。そしてそれを解明すべく、京都中の諸家の講義を聞き廻るが、納得する結果を得るところか、却ってますます分からなくなった。

我何方ヲ師家トモ定メズ。一年或ハ半季聞巡トイエドモ、我初心ト愚昧ノ病ヨリ、此ゾト心定ラズ。心ニ合<sup>カナヘ</sup>ル所モナク、年月コレヲ歎キシニ、或所ニ<sup>イシトシ</sup>隠遁ノ学者アリ。此人ニ<sup>イデアイ</sup>出会物語ノ上、心ノ沙汰ニ及シ所、一言ノ上ニテ先ニハ、早速聞取テ、汝ハ心ヲ知リト思ラメド、<sup>イマダシラズ</sup>未知。学ビシ所雲泥ノ<sup>タガヒ</sup>違アリ。心ヲ知ラズシテ聖人ノ書ヲ見ルナラバ、<sup>ガウリ</sup>毫釐ノ差千里ノ<sup>アヤマリ</sup>謬ト成ルベシト云ヘリ。然レドモ我云コト、先方ヘ聞ヘザルユエニ、<sup>カク</sup>斯申サル、ト心得テ、幾度モ論議ニ及トイエドモ、<sup>ウケガ</sup>肯<sup>ケシキ</sup>フ気色見ヘズ。（「問答」一、『全集』上、7頁）

「此人」こそ他ならぬ小栗了雲であった。了雲は梅岩が生涯を通して唯一「師」と決めて従った人である。儒学に精通し「隠遁の学者」と知られている了雲は、黄檗宗の禅僧であると推察される<sup>(4)</sup>。「汝何ノ為ニ学問致シ候ヤ」と聞かれて梅岩は、「五輪五常ノ道ヲ以テ、我ヨリ以下ノ人ニ、教シコトヲ志」と答えると、了雲は、「道ハ道心ト云テ心ナリ。子曰、温故而知新可以為師矣。<sup>フルキ</sup>故トハ師ヨリ聞所、新トハ我發明スル所ナリ。發明シテ後ハ学所我ニ在テ、人ニ<sup>ヲ、ズ</sup>応ルコト窮ナシ。」（「問答」一、『全集』上、7－8頁）と、梅岩に發明、すなわち仏教でいう見性を勧めるのであった。それは、「心ヲ知ラズシテ聖人ノ書ヲ見ルナラバ、毫釐ノ差

千里ノ謬トナル」ゆえであり、「学ビシ所雲泥ノ違アリ」となるからであった。

了雲の門下に入り、心尽くしてから一年半ばかり経った頃、梅岩は母の看病のため故郷で20日余りを過ごしていた。するとある日、

其時忽然トシテ疑晴、煙ヲ風ノ散ヨリモ早シ。堯舜<sup>ゲウシュン</sup>ノ道ハ孝弟而已。魚ハ水ヲ泳、鳥ハ空ヲ飛。詩云、鳶飛戾天、魚躍于淵ト云リ。道ハ上下ニ<sup>アキラカ</sup>察ナリ。何ヲカ疑ハン。人ハ孝悌忠信、此外子細ナキコトヲ会得シテ、二十年来ノ疑ヲ解。（「問答」一、『全集』上、8頁）

との体験をする。今まで抱えていた自らの「性」への疑いが晴れ、それが「見性」であると認識した梅岩は京都に戻り、其時の様子について「アオギ見レバ鳥ハ空ヲ飛ビ、フシテ見レバ魚ハ淵ニ躍ル。自身ハ是レハダカ虫、自性ハ是レ天地万物ノ親ト知り、喜悅誠ニ大ナリ」（「語録」八一五四、『全集』上、438頁）と師に報告した。すると了雲は、「自性ハ万物ノ親ト見タル処ノ目ガ残りアリ。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、その体験の不完全なところを指摘するのであった。それから更に工夫を続けて一年余り、梅岩はついに、

此ノ時ニハ夜ノ明タルヲモ不知、其時ニハ無我無心ニシテ天地不知、只々空々寂々トシテ青天ノ如クニシテ何モ無ク、一致ノ大海ノスミワタルヤウナル所へ鷁ノ水ヲ分ツテ入ルガ如クニ覺エテ、世界モナク我モ無ク、雀ノ声ヨリ外ニ芥微塵モ無他念コトヲ知り得タリ。夫ヨリ以来ハ万事此レニ同ジケレバ、喜怒哀楽ガ興レバ喜怒哀楽直キニ天地ノ雨風ナリト自知致、疾風迅雷甚雨ハ我喜怒哀楽ト微塵モ不替疑ナキ所ナリ。（「語録」六五、『全集』上、471 - 472頁）

という神秘的な体験をする。一度目のような「喜悅誠ニ大ナル」歓喜もなく、淡々として自ら静かに自然と一つになったところの、天地万物の中において在る自己の存在の確認と同時に、「世界も無く我も無」い、「無我無心」の境地においてそれらと一つになることの体認である。源了圓の表現を借りれば、「この心的状態は現実の絶対肯定とも、絶対受容といってもよいだろう」ものであり、それはまた「天と人、天と我の間を隔てていた障壁一認識の主観一をすべてとりのぞいて天と人、天と我がぴったり一つになり、生の現実をさながらに受容」すること、つまり「彼の思想的文脈に引き戻していうならば、天人合一の状態になりきった」状態なのである<sup>(5)</sup>。すべてがなくなる「無」の世界、それは他ならぬ「天人合一」の世界であり、仏教と儒教の別もない境地であった。そしてそのときの感覚について梅岩は、「吞尽す心も今は白玉の赤子トナリテホギヤノ一音」との句を詠み、

夫ヨリシテ後ハ自性ハ大ナルコトモ、万物ノ親ト云フコトモ思ハズ、迷ウタトモ思ハネバ、亦タ覚メタトモ思ハズ。飢エテハ食ヲクライ、カツシテハ水ヲ呑ミ、春ハ霞ニコモル華ヲ見、夏ハ晴レユク空ニ青々タル緑ヲ詠メ、暑気甚シケレバ水ヲ楽シミ、稲葉ノ露ニ月シタヒ、萩ノ下葉色ヅクヨリ紅葉ノ景色ヲ詠メ、木の葉ニカ、ルウス霜ヨリ変リマテ雪トナル。実ニ一念ニ移リ行ク其有様ヲ観ズレバ、如何様赤子トモ云ヒツベシ。(「語録」八一五四、『全集』上、439 - 440 頁)

と詳述する。梅岩において、見性をし「心」を得たその境地というのは、「赤子」の如く自然の中に身を置きその流れにすべてを任せ「四時の循環、自然の風趣のうちに溶けこん」だ、「梅岩のうちに自己の意識が全くなくなって、みずからが一個の自然、第二のより高次の自然になった<sup>(6)</sup>」状態を表わすのであった。儒教の心性の問題に悩み、苦心した梅岩は、それを仏教的体験によって迷いを解くことになる。しかしその到達した境地とは、世界への意識もなく自己への意識もない、すべてが一つになるところの、したがって儒教も仏教も径庭なく一つとなるはずのものであった。

しかしそう説く一方で梅岩はまた、

其放心ヲ求ルト説モ、聖人ノ心ハ無心ナリト説モニツニハ非ズ。一致ナリ。天地ノ物ヲ生ルヲ以テ心トス。其生ル所ノ物各天地物ヲ生ル心ヲ得テ心トナス。然レドモ人欲ニ掩レテ此心ヲ失ス。故ニ心ヲ尽シテ、天地ノ心ニ還ル所ニテイフ時ハ、放心ヲ求ルト説、又求ウレバ天地ノ心トナル。 天地ノ心ニナル所ニテ説トキハ無心ト云。天地ハ無心ナレドモ四季行レテ万物生。聖人モ天地ノ心ヲ得テ、私心ナク無心ノ如クナレドモ、仁義礼智、行ハル。(「問答」三、『全集』上、125 頁)

と詳しく説明する。この「無心」について、源了圓は「心」を求め得た状態に重点をおいて説明したのが「無心」であり、それは仏教における「無心」であるとした<sup>(7)</sup>。つまりそれは、梅岩が「性を知る」「心を知る」という点では儒・仏とも同じであるが、「心」を得る過程ないし「心」を得ようとする主体的契機に重点を置いたものが儒教(孟子)に説く「求放心」であり、「心」を求め得た状態に重点を置いて説明したのが仏教の「無心」である、ということである。この「無心」という境地は見性をし得た状態でありながら、同時に見性という目的のための方法でもあったのである。そしてここにおいて、梅岩の中で儒教と仏教はそれぞれ区分すべきものでありながら、根源的には一つのところに帰するものであったのである。

以上見てきたように、梅岩学の根幹をなす「性」を知る教説は儒教と仏教によるものである。「人の人たる道」のための学問は、その理論的根拠を儒学に求めた。ところで、儒教の学問は「性」を知り、「心」を知ることを前提とするものであった。そして梅岩は自らの性を知ることを、

「目無し」の仏教の禪的体験によって成すことになったのである。梅岩学の核心とでもいうべきこの「尽心知性則知天」の概念における儒教と仏教の関係というのは、それぞれの教理や役割をもって並存しているながら、その到達したところで一つとなる、「習合」の形態をなしていたと見ることができる。

## (2) 「形ニ由ノ心」における「形」—神儒の習合

「心」を尽し「性」を知ることによって「天」を知り、「天人合一」の境地を体得した梅岩であったが、かれにおいて「心」とは「形」に由るべきものであった。かれのいう「形」は、大きく二つの面として意識されていたとみることができる。

### ① 「身分」・「職分」という「形」

梅岩が生まれ活動した元禄享保年間、商業社会の発展とともに商人が活躍し、財力を付けることによりその存在感と影響力がかってなく高まった時期であったが、それに伴う浪費や贅沢などから町人に対する世間の見方や評価が甚だ厳しく、士農工商の身分社会における社会的地位は決して高いものではなかった。

相良は、梅岩のいう「形」に当時の封建社会の身分制度による区分と同時に、「職分」としての区分があることを指摘している<sup>(8)</sup>。「万物ニ天ノ賦し与フル理ハ同じトイヘドモ、形ニ貴賤アリ」（「問答」二、『全集』上、54頁）と梅岩はいつているのであるが、ここでいう「形」は身分も含めている。しかしそれは人間が五穀を食べ、「雀ヤ其外小鳥ハ蜘蛛ヤ菜虫ナドヲ食フ」ように、「強者ハ勝、弱者ノ負ハ自然ノ理ナリ」（「問答」二、『全集』上、53頁）であり、それによって「世界ハ立モノ」（同上）であった。人間社会における士農工商の身分の「形」も、そういった意味では秩序における差はあるが、それぞれ「君ヲ相ル」ための社会的ものとして受け入れるべき「道」であった。

ところで梅岩は一方において士農工商四民の平等を主張する。梅岩のいう「形」は、当時の封建秩序社会における「身分」の貴賤あることは認めたが、それは「職分」における貴賤ではなかったのである。「職分」による形とは、現実世界における実践の形態を指している。それはむしろ町人の主体性の自覚を促すものであった。

商人皆農工トナラバ財宝ヲ通ス者ナクシテ、万民ノ難義トナラン。士農工商ハ天下ノ治ル相トナル。四民カケテハ助け無カルベシ。四民ヲ治メ玉フハ君ノ職ナリ。君ヲ相ルハ四民ノ職分ナリ。士ハ元来位アル臣ナリ。農人ハ草莽ノ臣ナリ。商工ハ市井ノ臣ナリ。臣トシテ君ヲ相ルハ臣ノ道ナリ。商人の売買スルハ天下ノ相ナリ。細工人ニ作料ヲ給ルハ工ノ禄ナリ。農人ニ作間ヲ下サル、コトハモ士ノ禄ニ同ジ。天下万民産業ナクシテ何ヲ以テ立ツベキヤ。商人ノ買利モ天下御免シノ禄ナリ。（「問答」、『全集』上、82頁）



梅岩は、「商人計リヲ賤メ嫌フ」で「商人ハ貪欲多ク、毎々貪コトヲ所作トナス」とみられるのは商人の正当な売買の利を得ることが「欲心」であると考えからであり、それは「道」を知らないことであると叱咤し、「買利ヲ得ルハ商人ノ道ナリ」と反論した。商工を「市井の臣」とし、商人はその「職分」において、武士や農民のそれとくらべて尊卑はないとしたのである。

しかし「売買ハ時ノ相場ニヨリ」行われるもので、「相場ノ高時ハ強気ニナリ、下時ハ弱気ニナル。是ハ天ノナス所、商人ノ私ニアラズ」(『全集』上、81頁)として、正当な「利」は肯定したが、必要以上のところで欲をして「二重ノ利ヲ取り、甘キ毒ヲ食ヒ、自ラ死スルヤウナルコト」をしてはならないとした<sup>(9)</sup>。商人の正直な心で良心に従って売買をなすべきことを説き、それが生き残りの唯一の道であるとしたのである。

このような商人の職分における社会的役割と存在意義の必要性を主張し、商人道徳を説いたことは現在からいえばごく当たり前の自明なことであるが、商人の職分が当時のような社会的認識の下にある時代においてはきわめて画期的なことであった。まだ確立しない商人の社会的地位と役割について、「身分」ではなく「職分」という側面から、「道」をもってその必要性と重要性を知らしめたところに、社会的現実における梅岩の思想の意義が認められている。梅岩学が封建社会における身分体制を現実として受け入れたことについては消極的と指摘され、そういった意味でかれの学問は通俗道徳として批判されているが、「職分」による商人の社会的役割と存在価値を主張し、主体性を促したところの積極的態度は画期的であり、評価される部分である。

## ②日本人としての「形」

仏敎的方法による見性の後も儒者を名乗り、生涯を儒敎の規範に基づいて行動し自らを厳格に律した梅岩であるが、日本人としての意識の下での神道に対する信仰の態度は格別なものであった。それは往々にしてかれの思想的根拠あるいは信仰の内容そのものを神道によるものと見なす大きな理由とされている。たとえば「神儒仏三ツノ中ニテハ何レヲ至極忝シト尊バレ候ヤ」という問いに対して梅岩は、

神儒仏三道ノ中ニテハ何レヲ至極ニ忝シト思ヒ尊ブヤ、信心スル所ニ依テ倚ル所アラバ申ベシト存、腸ヲサグツテ見申候ヘ共、少シモ倚ル所コレナク候。然レ共礼拝シ尊ブ所ニハ前後アリ。子細ハ儒者ユヘ学ブ所ガ礼ナリ。且ツ神モ正礼ヲ受、非礼ハ忽チ受玉ハズ。然レバ儒者モ正礼ヲ以尊ババ神明受サセ玉フコト明白ナリ。是レヲ以テ見レバ一日トシテ礼ナクンバ有ベカラズ。依テ神儒佛共ニ尊ブニ礼ヲ以テスルニ次第アリ。先第一「ニ」天照皇太神宮ト拝スル中ニ八百万神、天子、將軍モ籠リ玉フ。第二番ニハ文宣王ヲ拝スル中「ニ」、曾子、子思、孟子、宋儒等マデ籠リ玉フ。第三番ニハ釈迦如来ヲ拝スル中ニ開山方マデ籠リ玉フ。又佛者ナラバ第二番目ニ佛ヲ拝シ申ベシ。コレ礼ナクンバアルベ

カラズト云所ナリ。世ニスム者ハ此礼ヲ尽スベキ所ナリ。儒佛共ニ太神宮ハ第一番ナルベシ。（「語録」卷一八、一二九、『全集』下、144頁）

としている。この順番についてかれは「儒者ゆえに」とその理由について説明する。日本人であることはここでは日本人という「形」をなすのである。「才々水中ニ有テハ人ヲ不螫。蚊ト変ジテ忽ニ人ヲ螫。コレ形ニ由ノ心ナリ。…蛙ハ自然ニ蛇ヲ恐ル。親蛙ガ子蛙ニ蛇ハ汝ヲトリ食フ、畏キモノゾト教ヘ、蛙子モ学ビ習テ、段々ニ伝ヘ来リシ者ナランヤ。蛙ノ形ニ生レバ蛇ヲ恐ル、ハ形ガ直ニ心ナル所ナリ。」（「問答」三、『全集』上、113—114頁）と、「形」により自ずからその「心」が生まれることはいわば自然なことであり、また当然のことである。日本人という「形」をして生まれれば自然に神道を信仰する「心」が生まれる。ゆえに日本人はその「形」に従って先に天照皇太神宮を拝む。（日本の）仏者は（最初にではなく）第二番目に仏を拝むべきである。「儒佛共ニ太神宮ハ一番ナルベシ」は「日本の中においては」という範疇を示すものである。孟子によると、「形色天性也」であった。したがってその「形色」に従うこと、つまり「形を踐む」ことを梅岩は説くのであった。「畜類鳥類ハ私心ナシ」ゆえに「反テ形ヲ踐」む。これは「皆自然ノ理ナリ」（同上）である。日本人である「形」を「踐」み、一番先に天照皇太神宮を拝むことは、「自然の理」に適ったなことである。礼拝の順番は理論的に「軽重」を示すものではない。ここで、梅岩において神道の信仰と儒教的礼はそれぞれ別のものでありながら、一つのところに帰する、神儒の「習合」をなしているとみることができるとみられる。

## 2. 梅岩学と神儒仏習合

宗教的側面から見て神儒仏の習合という構造をなしている日本文化の特徴のもっともよい表出として、一つ石門心学を挙げることができよう。梅岩において学問の動機となった神道志願、禪仏教体験における見性、そして儒教を理論的根幹としたかれの学問は、そういった意味で日本文化の代表格ともいべきものである。後に儒者となってからもなお、三教に対する平等な姿勢を自らの行動基盤とし、それを町人の教育教化思想の根本としたのである。それが近世日本の民衆道徳の主流を形成し、生活を営む上で自らの行動と姿勢を主体的かつ自律的なものにし、個人的次元を超えて、日本的モラル体系の特徴をなしてきたという面からみれば、その意義は実に大きいものである。その影響は近世を過ぎ明治を経て、戦後になってもなお何らかのかたちで残っており、日本人の道徳意識を支配している部分がある。ゆえに、梅岩学の思想的根拠を明らかにしようとするのは心学研究者の共通の関心事で、その拠りどころを神道とする説や仏教、朱子学あるいは陽明学、将又三教一致とするなど様々である。しかし長い間、幾つの変遷を経てもその社会的評価に耐えて来られたのはほかならぬ「神儒仏の習合」という構造に大きくよるものと考えられる。ではここで三教の「習合」という構造を念頭において、



梅岩学の主な宗教的構成要素となる神儒仏の三教についてそれぞれ具体的に検討しながら、それら一つひとつの梅岩（学）における意味を詳細に見ることにしたい。

## (1) 梅岩（学）における神儒仏

### i 神道

梅岩学の思想的根拠の問題に関しては、石川謙によりその大著『石門心学史の研究』において詳細な検討がなされている<sup>(11)</sup>。しかし神道については「江戸時代から大正年間の中期頃まではまるで研究家の注意に上らず過ごされてきた<sup>(12)</sup>」という状況からもわかるように、どちらかという時代的流れを汲んでいるところが多く、中には感情的に訴えるものもある。その後のものについてはほぼ「神道との関係」、あるいは「梅岩思想における神道」を考察したのがほとんどである。このようなことから指摘できるのは、梅岩の神道に対する姿勢を思想の拠りどころとするよりはむしろ信仰の「態度」と見るべきではないかということである。

梅岩の思想の根幹を神道とする説は主としていくつかの神道に対するかれの態度を理由としているということができる。一つには上でも触れたように、二度目の上京時の志、つまり梅岩の学問の初心が神道であったからである。23歳にして再度京都に奉公に出た当初梅岩が目指したのは神道家になることであった。主家は信仰の篤い本願寺門徒で、丁稚たちにもきちんと御堂詣りをさせる老母に対し梅岩は却って神道を説きすすめる程熱心で、「志したまふは何とぞ神道を説弘むべし。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」（『事蹟』、『全集』下、621頁）と願っていた。学問そのものこそ儒学へと移ることになったが、その志すところは生涯変わることなく、終始一貫して「人の人たる道」を追求するものであった。

また、梅岩における神道を説明する場合多く引かれる部分であるが、大阪で講釈しているとき、神道者の大山という男が梅岩の教えをさして日本人を唐の魂になせるものであり、それをなす汝は神敵であるといいながら講義を妨げようとした。これに対して梅岩は「我豪こうりんも二心なく、儒仏を補佐として、我国の神道正直に人を教え導き、神忠を尽すところ偽なき旨、いかやうの誓をも立つべし」としたところ、その神道者は「誓ひの事いかにも理に思へり。去りながら恐れある事なり。かく二心なき旨聞きし上は、誓ひには及ばぬ」（『事蹟』、『全集』下、636—637頁）として辞退したという逸話がある。ここで梅岩がいう「儒仏を補佐とする」ことの真意は学問的に儒仏の教えを理論的根拠にするということであって、神道を説くために儒仏を用いたのではない。このような姿勢から神道が梅岩学の、あるいはかれの思想の中心をなすと見るには少し無理がある。また、梅岩が神儒仏を金銀錢にそれぞれたとえて「儒者ユヘニ大神宮ヲ金ノ如クニ尊ビ、儒ヲ銀ノ如クニ尊ビ、佛ヲ錢ノ如クニ尊ブ」（『語録』十八—二九、『全集』下、146頁）と説明をしたところを挙げてその思想の中心をなしたのは神道であるとするものであるが<sup>(13)</sup>、これも上で述べた礼拝の順序と同様、梅岩においては

「儒者ゆえに」儒教に説く「形」や礼に従っての譬えであると言わなければならない。かれの学問観とも関連するこれらの部分についてはあとで詳細に説明することにするが、梅岩は上述したように、三教について「腸ヲサグツて見申候へ共、少シモ倚ル所コレナク候」であった。

梅岩の神道に対する以上のような態度はいたるところで確認することができる。柴田は梅岩の主著『都鄙問答』における各書物の引用回数を綿密に分類統計して、(学問的には)「心学の一つの特質はそれが神儒仏のいずれにも片寄らず三教合一にあるとするのは久しい俗見<sup>(14)</sup>」であり、「儒学わけても朱子学を根幹とし、その左右に禅や念仏の信仰と、神道の思想を抱いて書かれている」としながら、しかし、「それによれば梅岩の思想形成の上にもっとも大きい比重を占めるものは儒教であって、仏神二教は比較的その意義が少ないといわねばならないが、それはどこまでも引用書目や用語の数量的比較を主とし」たことであって、「その思想の性格、その学問の特質が何に由来するかを究明しようとする」ならば、「儒仏二教よりもむしろ神道の意味がより重視されなければならない<sup>(15)</sup>」とした(傍点筆者)。また、「これを要するに梅岩の学問は神儒仏三教一致を説くものではあるが、これを身に行う上にはおのずから前後があり、あくまで神道を本体とし、儒仏をその羽翼とするものであった<sup>(16)</sup>」する解釈には少し理解に苦しむところがある。たいする、「神・儒・仏・老荘のいずれにも依らない彼の信仰内容・思想内容の自由な展開が圧倒的に多く、他方、われわれがすでに見てきたように唯一宗源の神道を中心とし他を輔翼とするという彼の感情の表白はあったが、それを理論化する作業はまったく見られない<sup>(17)</sup>」(傍点筆者)という源了圓氏の見解は、梅岩の学問の構造と内容における理論的思想的部分と、態度または姿勢における感情的部分を明確に区分した、極めて冷静で客観的な見方であるということができる。

梅岩学の思想的根柢を神道とする見解の多くの場合、その共通性として指摘すべきところはこのように、かれの信仰の態度、心情または姿勢上のものと、学問的思想的部分との混同にあるということができる。梅岩自身においてもその学問においても、神儒仏の軽重あるいは順序があるのではない。儒者ゆえに、儒教の規範に従って日本人としての礼を守るのみであった。もし梅岩が日本以外のところで生れた儒者であったなら、礼拝の順番は勿論神儒仏の順ではないはずである。仏者の場合は儒仏の順番を変えるのであった。しかも「当時神道とよばれるものも、一面ではなおお祓の儀礼や厭勝ようしょう呪術的信仰を伴ないつつ、思想としては儒教の感化を強くうけて、いわゆる神儒一致の主張をなすものが主流をなし<sup>(18)</sup>」ていたこと、そして「当時一般に流布していた三社託宣が、天照皇太神宮に正直を、八幡大菩薩に清浄を、春日太女神に慈悲を、それぞれ、配しているのを連想せしめる。正直、清浄、慈悲の三徳は、それぞれ、神道、儒教、仏教が重視する道徳的特色であり、当代の通俗神道には、三教習合の傾向がみえる<sup>(19)</sup>」などのことを考慮すると、梅岩学における神儒仏の関係は神道中心とは言い難い。梅岩の信仰の中心に神道があり、この信仰的な態度が一生を通して実行されたことに対しては疑いの余地もなく、このことについては二言を要しないものであるが、それは梅岩において、「人とは、そ

それが具体的な現実な人を意味する限り、民俗的な歴史的な、従って国民的な存在者であってそれ以外の何者でもなかった<sup>(20)</sup>」からである。梅岩における神道は、国民的民俗的存在の日本人としての、現実的具体的な生き方と姿勢の自覚であった。そして、信仰の姿勢と学問の根拠あるいは思想的な拠りどころとは必ずしも一致するとは限らないのである。

## ii 儒教

いうまでもなく、梅岩の学問的根幹は儒教から成り立っている。主著『都鄙問答』における引用回数は『論語』が133回、『孟子』116回と断然多い<sup>(21)</sup>。また、『近思録』や『性理大全』、『大極図説』などをはじめ多くの朱子学の著書から引用がなされている反面、陽明学派による書物は全く見当たらない。それゆえ、朱子学派の側は「梅岩及びそれ以後の心学者が就いて学んだところの教課教材が陽明学畠のものにあらずして全く朱子学畠のものであったことに主張の核心を据え<sup>(22)</sup>」て、梅岩の思想的根拠を朱子学によるものであるとする。

梅岩学は確かに、引用書目からみれば朱子学からの引用が多く、またその種類もかなり多い。当時このような朱子学派の書物が比較的普及しており、手に入れやすかったことも一因と考えられよう。学風としては朱子学が主流をなし、林羅山のよって朱子学は幕府の官学に持ち上げられ、庇護を受けていたことを考えると、梅岩も時代的学風の影響を多少なりとも受けることはあったと見ることができる。日本のみならず、中国では国学として朱子学が科举制度に使用されており、時として李氏朝鮮王朝時代にあった隣の韓国においても、朱子学は国教として絶対化され、他は国風を乱す異学とされ、弾圧を受けていた。これらのことも、日本において朱子学が優勢を占めることと全く無関係ではない。それらと比べて、日本においては比較的学風が自由な雰囲気を帯びており、朱子学を批判する陽明学や古学派もこの時期にそれぞれ発展をなしていたとはいえども、朱子学以外の教えを異学として禁ずる傾向も無きにしも非ずであったのである。

しかし朱子学はそれ自身の問題として「理」「気」関係における根本矛盾を抱えていた。朱熹は「性即理」として、「心」と「理」、「心」と「性」はそれぞれ別物であるとした<sup>(23)</sup>。ところで、梅岩において「性」と「心」はほぼ同義で、厳密に区分されることなく使われていた。そういう意味で梅岩の心性論はむしろ朱熹の論敵陸象山(1139—1193)と類似している<sup>(24)</sup>。朱熹の「理気二元論」の矛盾を解決するため、陸象山は「心即理」を唱えているが、「心」即「理」、「性」即「理」で、「心」はまた即「性」となるとしたのである。「性」を知り、「心」を知る梅岩学の最も根本的概念において、例えば「心ヲ知ルヲ学問ノ初メト云」、「性ヲ知ルハ学問ノ綱領ナリ」というように、「性」と「心」は、多くの場合ほぼ同じ意味で使われている<sup>(25)</sup>が、その理由について、梅岩の「性ヲ知ルト云ベキヲ世ノ人得心シヤスキヲ第一トスルユヘ心ヲ知ルトモ云リ」という部分を引いて、源了圓は「心ヲ知ル」の方が俗耳にはいりやすかったためであろう、としている<sup>(26)</sup>。ともかく、梅岩においては、とりわけ「性を知る」・「心を知る」ことにおいて、「性」と「心」の問題は厳密な差異を認めることを要しないものであ

たということができる。

梅岩の学問が朱子学の書目を多数引用しながらも根本的な心性の問題においては朱子学と異なる立場をとっているのに対して、陸象山や王陽明の書物の引用はまったくないが、しかし、かれの心性論や「性」を知り、「心」を知ることを先とし、実践を重視したところではむしろ陽明学派と質を同じくする。このようなことから、吉田公平は、「石川謙氏にせよ、竹中靖一氏にせよ、石門心学の性格規定を試みた際に、石門心学の思想的淵源を既成の朱子学・陽明学・老荘思想・仏教思想などに求めることを、ことさらに拒否していることについて、一つの疑問を覚え<sup>(27)</sup>」、「石川氏や竹中氏が規定した『石門心学』の本質規定そのものが、陽明学の良知心学のいう主体者のありかたそのものと、本質的に同質」だと指摘している。しかし、それは「石田梅岩がはじめから王陽明の良知心学を基調として思索し、心即理・知行合一・無善無悪説などを受容している、ということの意味しない」ことであって、「もし、そうだとしたら、石田梅岩は、陽明学者になったのであって、石門心学の創唱者とはなりえなかった」し、「それは、結果的にそうなったというほかはない<sup>(28)</sup>」とした。

また、韓立紅は陸象山と梅岩について詳細な比較を行い、両者の学問観や方法論などにおける類似点を指摘し、わけても心性論において「二者の思想的核心の問題から見れば、根本的な一致が存在するということができる<sup>(29)</sup>」とした。陽明学派の側からの主張は、吉田・韓両氏のように「主として梅岩の到達し完成した思想そのものが、本質的に『陽明学的なもの』であることに主張の力点を置く<sup>(30)</sup>」ことが多く、朱子学派と陽明学派の意見は一致を見ない。しかしいずれにしても、梅岩が儒者を自認しその学問を構築する上では儒教を根幹としてはいるが、たとえば仏教の禪的方法による見性の体験のように、儒教を思想的根拠とする説には限界があると言わなければならない。そして、「陽明学をも石門心学をも包摂する広義の心学があり、広義の心学運動が中国・明代では王陽明の良知心学という形をとり、禪心学となり、三教一致心学となり、朱子心学となり、それがそのまま日本に移入されてそれぞれの心学を主張することになり、広義の心学の一表現として石門心学が提唱された」のであって、「狭義の心学である石門心学の思想的源流を、同じく狭義の心学の一つである禪心学・朱子心学・良知心学・三教一致心学に求めたところで、得られないのは、けだしやむを得ない<sup>(31)</sup>」とした吉田の指摘のように、梅岩学の思想が神儒仏あるいは三教一致の何れに属するという見方にも限界があると言わなければならないのである。

### iii 仏教

周知の通り、儒教の核心的問題である「性」について迷い悩んだ梅岩が一大転換である見性の体験を迎えたのはむしろ禪仏教的方法によるものであった。それゆえ、梅岩学を禪仏教に基づくもの、或いは禪心学とする見方もあり、後にもっぱら禪的要素を受け継いで梅岩の教えを発展させた心学舎も現れている<sup>(32)</sup>。しかしそれだけ梅岩学の成立に重要な位置を占め

る仏教の世界に、梅岩はとどまることをしなかった。

自らの性について「わかっているつもりでいた」梅岩であったが、35歳の頃から「何となく不安を覚えるように」なり、「何方を師家とも定めず、一年あるいは半季聞巡」ることの末、漸く出会えた老師小栗了雲は、「隠遁の学者」であると同時に禅僧として知られていた。そして梅岩の「性を知る」、「心を知る」ための方法として、了雲は「性は目なしにしてこそあれ」と示唆を与える。この「目なし」ということばは「『楞嚴經』に『楞嚴經』に『阿那律陀無目而見』との一句があり、あるいはその句を踏まえてのことであったかも知れない<sup>(33)</sup>」とし、当時は案外普通に知られていたのかもしれない、と柴田は指摘する。師に示唆を得て工夫を続けること一年余、梅岩はついに「無心」という境地に到達するのであるが、それについて梅岩は次のように詳細に説明している。上でも引用した部分であるが、

心ヲ知ラザレバ、聞ドモ不聞。又心ヲ知ル者ハ何ヲ聞テモ一理ナレバ皆我心ニ合リ。其放心ヲ求ルト説モ、聖人ノ心ハ無心ナリト説モニツニハ非ズ。一致ナリ。天地ノ物ヲ生ルヲ以テ心トス。其生ル所ノ物各天地物ヲ生ル心ヲ得テ心トナス。然レドモ人欲ニ掩レテ此心ヲ失ス。故ニ心ヲ尽シテ、天地ノ心ニ還ル所ニテイフ時ハ、放心ヲ求ルト説、又求ウレバ天地ノ心トナル。天地ノ心ニナル所ニテ説トキハ無心ト云。天地ハ無心ナレドモ四季行レテ万物生。聖人モ天地ノ心ヲ得テ、私心ナク無心ノ如クナレドモ、仁義礼智、行ハル。(「問答」三、『全集』上、125頁)

というように、見性の体験の中で得たことの、「無心」という境地を梅岩は儒教の「天」を知ることと結びつけて説いている。それは「儒ニハ仁義礼智信ノ五常、君臣父子夫婦兄弟朋友ノ五倫トヲ天ノ道トシ天人一致トス。佛家ニハ五倫五常ノ道ヲ不立、此儒ト歸<sup>ワモムキ</sup>ヲ不<sup>ヨナジフセズ</sup>同」(「問答」三、『全集』上、116頁)とはっきり指摘しているように、儒教の現世重視の思想にたいして、仏教の俗世を離れることを説く教理は現実の生活を営む上では安住できるものではなかったからである。それはある禅僧との問答において一層明確になる。「魚類等ヲツカヒ生物ヲ殺シ殺生戒ヲ破、日出度コトニ物ノ命ヲ取ル。実ニ俗家ハアサマシキコトヲ為、是ヲ嘉儀トスル哀哉ト云リ」と諺られて梅岩は、「先今朝ヨリ食フ所ノ米ノ数幾粒ト云コトヲ知レリヤ」と反問した。その禅僧答えて、「五穀ハ非常ナリ、殺生ニハアラズ」というと、梅岩は「大乘ノ法ニ、有情無情トハダテ見ルコトアリヤ。隔アリト云ハバ、艸木国土ニ佛性ナシト云ベキカ」(「問答」二、『全集』上、52頁)と反論した。そして更に続けて、

天地ノ間ハ自然ニ生殺トノニツ有コトヲ知ルベシ。今日物ヲ用ルモコレニ効<sup>ナラ</sup>ヘリ。万物一理ニシテ軽重アリ。其次第タガハザルヲ以テ善トス。此理ヲ以テ天地ノ行ルコトヲ見ルベシ。強者ハ勝、弱者ノ負ルハ自然ノ理ナリ。(…中略) 天道ハ万物ヲ生ジテ其生ジ



タル者ヲ以テ其生ジタル物ヲ養。其生ジタル物ガ其生ジタルヲ食フ。万物ニ天ノ賦シ与フル理ハ同ジトイエドモ、形ニ貴賤アリ。貴キガ賤キヲ食フハ天ノ道ナリ。（中略）貴キ人間佛ガ賤キ五穀佛果佛ヨリ水火佛マデヲ食フテ、世界ハ立モノナリ。（「問答」二、『全集』上、53 - 54頁）

と、自然の法をもって天道とする儒教思想から仏教教理の現世倫理に対する根本問題を突き、それは、むしろ「性」を知り、「我モ世界ノ一物ナル」を知ることによって見えたことであるとした。梅岩の仏教に対するこのような指摘は、仏者として生きることには満足できない理由を明言したことになる。かれの志は「学問し古の聖賢の行ひを見聞き、あまねく人の手本になる」ことであったのに対し、仏法のこのような自然の理を戒める教えは人間社会の根本的問題と相矛盾すると考えていたのである。

## (2) 梅岩における神儒仏の関係—三教の習合

梅岩は見性の体験をし、儒者になってからも、「神儒佛トモニ悟ル心ハ一ナリ」（「問答」三、『全集』上、121頁）と説いたが、それはむしろ自らの性を知り、心を得たからこそその主張であった。神儒仏三教が根底において、あるいはその到達したところでつながっていることを身をもって体験したからに他ならない。神儒仏三教を縦横自由に駆使して自らの思想的体系を構築し、「知性知心則知天」からなる「人の道」のを説いたことについて、梅岩学の思想的根源を、上述のものを統括的にとらえて「三教一致」とする見解は諸説の中で最も一般的で普遍的なものである。あるいは、それは神儒仏のいずれかによるとする見解に比べて、いきおい、当然な見方であるということもできる。また、上でも触れたように、柴田氏は「心学の一つの特質はそれが神儒仏のいずれにも片寄らず三教合一にある」として、「三教合一」という表現をした。

吉田公平はこれらの見方について「石門心学の淵源を、朱子学・陽明学・禅仏教・神道・三教一致などの、いずれかのひとつに求めて、心学の本質を規定しようとするなら、石門心学の全体を包摂することはできない。そのような既成の教学の枠にとらわれた党派的意見に基づいた石門心学理解は、部分的には妥当することはあっても、全体的理解となると、実態からは程遠いものになってしまうことは、いかにも否定しがたい<sup>(34)</sup>」とした。このような指摘はつとに石川謙によってもなされている。石川は、「一学派一宗派のどれかの上に思想的根拠を見出さうとする前提と態度とがそれ自身一層深く再検討されるべきだ<sup>(35)</sup>」として、簡単に三教一致あるいはその何れという見方をすることは慎まなければならないとした。

また、「三教一致」、「三教合一」と、三教の関係に対する表現に微妙な差異がある中、竹中氏は「三教止揚」という弁証法的な捉え方をしている。それは、（田辺氏の表現を借りて<sup>(36)</sup>）「梅岩は、明らかに、三教それぞれに、とるべきもの、とるべからざるものがあることを認識

していた、と解すべきである」として、「たんに三教一致というような言葉で律し去らるべきものではなく、「その意味で、三教止揚の立場といたい<sup>(37)</sup>」とした。

しかし梅岩学の思想的根源を考える上でもっとも重要なことは、かれの中で神儒仏がそれぞれ使い分けられながら、到達した境地においては一つにまとまる状態をなしていることを見落としてはならないということである。あるいはそれらは根底においてつながっていると言った方がいいのかもしれない。そこに三教の「習合」とするゆえんがある。そのうちの何れに比重をおいたかを考えるのではなく、むしろ一つとなっているところに「心」の学というべきところがあるのである。それは梅岩の思想的根拠を神儒仏の単なる融合とする見方の「三教合一」論、究極的には神儒仏の説くところが同じであるとする「三教一致」の立場、または最終的に（あるいは結果的に）神儒仏それぞれを越えたことにおいて「三教止揚」であるという弁証法的な捉え方と区別を要するものであり、それは神儒仏の習合をなす日本文化の宗教的側面と軌を一にすると見ることができる。そこにこそ今日における梅岩（学）の研究の意義があるはずである。そしてそれは梅岩の学問観とも一致するものであった。

### 3. 三教の習合と梅岩の学問観

以上見てきたように、梅岩の思想は神儒仏三教の習合によるものである。それがかれの人間観に基づくものであったとすれば、ここではかれの学問観と関連付けて検討をしてみたい。

梅岩において「学問」は「人の人たる道」のためのものであり、「性」を知り、「心」を知ることの体験と実践、そしてそれに基づく教えはすべて「学問」の上に成り立つものであった。しかし「万事ハ皆心ヨリナス。心ハ身ノ主ナリ」、「故ニ心ヲ知ルヲ学問ノ初メト云」とすることばかりわかるように、梅岩は「学問」を重視はしたが、それをすべてとはしなかった。また、「性ヲ知ル時ハ、五倫五常ノ道ハ其中ニ備レリ。…性ヲ知ラズシテ、性ニ<sup>シタガフ</sup>率<sup>ニ</sup>コトハ得ラルベキニアラズ。性ヲ知ルハ学問ノ綱領ナリ。」（「問答」一、『全集』上、5頁）というように、「学問」はそれひとりとして「学問」となれるものでもなかった。では梅岩にとって学問とは具体的にどのようなものであったのか。

学問の最終的な目標は「天を知る」ことによって、「聖人の行」を知ることにあつたが、「聖人ノ道ハ心ヨリナス」（「問答」一、『全集』上、6頁）ものであり、「コレ文字ノスル所ニアラズ、修行ノスル所ナリ」と梅岩はいう。「天ヲ知レバ事理自明白ナリ。此ヲ以テ私ナク公ニシテ日月ノ普照シ玉フガゴトシ」（「問答」三、『全集』上、107頁）であるが、それは「心ニ求ルコトヲ嫌ヒナバ何ノ世ニカハ覚ル所アラシヤ」（同上）というように、「心」を尽くして「性」を知ることの除いてほかに「天を知る」ことも「聖人の道」を知ることもなく、それは、「学問」の方法であり、同時にまた「聖人の道」を得た境地でもあったのである。では学問の方法論は具体的にどのようなものなのか。神儒仏の教えはすべて「心」を知るためであるということ、梅岩は「名医」にたとえて説明する。

名医ハ何ニテモ、病ノ可癒モノヲ用ヒテ疾ヲ癒シ、諸薬ヲ尽ク遣ヒ覺テ療治スルコソ善ルベケレ。古シヘヨリ薬種トシテ出シ置ル、物何ゾ棄ツルコトアランヤ。一ニモ舎ズ一ニ泥ズ、能用ルハ名医ナルベシ。一方ニ泥滞リテ、時ノ変ヲ不知名医トハイフベカラズ」（「問答」三、『全集』上、119 - 120 頁）

「心を知る」ために神儒仏の教えを用いることは、あたかも名医が治療のためにあらゆる薬を用いるがごときものであり、皆「我心ヲ琢磨種ナリ」（「問答」三、『全集』上、121 頁）であるとしたのである。たとえ禅の教えに「害」となる部分があるからといって、その教えを否定すべきではない。「神儒佛トモニ悟ル心ハ一ナリ。何レノ法ニテ得ルトモ、皆我心ヲ得ルナリ。」（「問答」三、『全集』上、121 頁）との体験のように、如何なる教理も「聖人の心」なるゆえに、その中から自分に合うものを取り入れ、自らの心を磨く素材とするべきであり、何れか一つの教えに「泥」むことなく、状況に合わせて、それぞれの教えを用いて「性」を知ることによって「道」を得ることができるとしたのである。神儒仏三教に対する梅岩のこのような学問観は、かれの思想的根源における三教の捉え方と密接な関係があるといえよう。

しかし、「心」を知り「聖人の道」を得ることが完成された「学問」ではなかった。梅岩はさらにいう。「孟子又曰、学問ノ道無他。求其放心而已矣。此心ヲ知テ後ニ、聖賢ノ行ヲ見テ法ヲ取るベシ」（「問答」一、『全集』上、4 頁）。「心」を知ることが学問のすべてではなかったのである。「然ラバ心を知トキハ、直ニ賢人ニテ候ヤ」という問いに、梅岩は、

否、身ニ行ザレハ賢人ニアラズ。知ル心ハ一ナレドモ、カト功トハ達<sup>チガヒ</sup>アリ。聖賢ハ力強シテ功アリ。中庸ニ所謂安ジテ行フハ聖人ナリ。利シテ行フハ賢人ナリト云コレナリ。我等如キハ力弱シテ功ナシ。或ハ勉強シテ行フ是ナリ。然レドモ心ヲ知ルユエニ、行ハザルコトヲ困<sup>クルシム</sup>。困トイエドモ行ヒオホセ、功ヲナスニ及デハ一ナリ。（「問答」一、『全集』上、9 頁）

と、「行」において実践することを説いている。反対に「只心ヲ尽テ五倫ノ道ヲ能スレバ、一字不学トイウ共是ヲ実ノ学者ト云」（同上、6 頁）のであり、「聖人ノ学問ハ行ヲ本トシテ、文学ハ枝葉ナルコトヲ知ルベキコトナリ」（同上）というように、梅岩のいうところの「学問」とは実践においてはじめて意味をなすものであったのである。

梅岩において、思想的根源は神儒仏の「習合」にある。そしてもとを質せばそれはかれの学問観やその方法論とも根源を一にするものであった。「心を尽し性を知り、性に至りその性に従う処を行う<sup>(38)</sup>」ことを完成された具体的な「学問」の姿とし、そのための方法として神儒仏を自在に駆使して「心を知る」ための「磨種」とした梅岩において、神儒仏の教えの引

用は「いうまでもなくたんにかれの思想の基づくところというだけでなく、むしろその思想を述べる一つの形式であり、その意思を託す手段でもあった<sup>(39)</sup>」のである。

### おわりに

「人の人たる道を説き広む」べく神道をはじめた梅岩が、当初学問観というようなものをもっていたとすれば、それはあくまでも「人の人たる道」を進むためのものであった。そしてその学問を一度も人間の現実的世界における本質的、具体的な問題から離れた角度で眺め捉えることなく、終始一貫してその学問に対する姿勢は変わることはなかった。神道から儒学への学問的関心の転移も、「自天子以至於庶人壹是皆以修身為本」（『齐家論』、『全集』上 216 頁）という孔子の学問の必要性への一句が梅岩の志と一致したからに他ならない。そして、儒教の「性を知る」問題を、仏教の禪的方法によって解決してからも、神儒仏三教の何れにも「泥む」ことなく、自らの体験に基づきその心に従って、三教をそれぞれ自分の思想の中に位置づけそれらを自在に用いて、「人の人たる道」のための学問と道德の体系を構築し広め、後生に残したことについては、梅岩が学問の初心を貫いたと見ることができる。学問を、その正統性や権威などよりも、「人の道を践み」、「天の心」に到達して「聖人の道」を知るためのものであるとし、神儒仏老莊の何れの教えも皆人間のよりよく生きるための道標であるとしたこと、そして、そのためには自らが自然の一物となって自らに合うようそれらを「和」することの重要性を知らしめたところに、梅岩学の意義が認められなければならない。

### 〔注〕

- (1) 石田梅岩は自らの学を「心学」と呼んだことは一度もないし、名前を付けてもいない。梅岩の学問はかれの死後弟子の手島堵庵によって他の心学と区別するため石田の名前から「石門心学」と呼ぶようになったものである（石川謙の『石門心学史の研究』岩波書店、1938、34 - 35 頁参照。なお、「心学」という名称や梅岩以前の諸心学については同書 24 - 35 頁参照）。ここで梅岩学と石門心学を分けて論じる理由は、かれの門弟たちによってそれぞれ発展されていった総称としての「石門心学」と、梅岩学のそれとは必ずしも一致しない宗教的要素の関係のためである。
- (2) 石川謙、上掲『石門心学史の研究』、61 頁
- (3) 石川謙、上掲『石門心学史の研究』、23 頁
- (4) 岩内誠一『教育家としての石田梅岩』、立命館出版部、1934、59 頁
- (5) 源了圓「石田梅岩論」、『石田梅岩の思想』、ペリかん社、1979、82 頁
- (6) 柴田実『石田梅岩』、吉川弘文館、1988、49 頁
- (7) 源了圓「石田梅岩論」、『石田梅岩の思想』、ペリかん社、1979、95 頁。
- (8) 相良亨「石田梅岩の思想」『石田梅岩の思想』、ペリかん社、1979、131 - 139 頁
- (9) 柴田実、上掲『石田梅岩』、105 頁
- (10) 石川謙、上掲『石門心学史の研究』、38-56 頁参照
- (11) 石川謙、上掲『石門心学史の研究』、54 頁
- (12) 多田顕「梅岩の教学と神道」、上掲『石田梅岩の思想』、216 頁

- (13) 柴田実、上掲『梅岩とその門流』、19 頁
- (14) 柴田実、上掲『梅岩とその門流』、24 頁
- (15) 柴田実、上掲『梅岩とその門流』、36 頁
- (16) 源了圓、上掲「石田梅岩論」、90 頁
- (17) 柴田実、上掲『石田梅岩』、23 頁
- (18) 竹中靖一、上掲『石門心学の経済思想』、114 頁
- (19) 石川謙、上掲『石門心学史の研究』、62 頁
- (20) 柴田実、上掲『梅岩とその門流』、13 頁。氏はここで『都鄙問答』に引用されている書目を詳細に分析し、それぞれの回数についても統計されている。
- (21) 石川謙、上掲『石門心学史の研究』、52 頁
- (22) 島田慶次『朱子学と陽明学』、岩波新書、93 頁
- (23) 韓立紅『石田梅岩と陸象山思想比較研究』、天津人民出版社、23 頁
- (24) しかし梅岩は「性」と「心」についてははっきり区別して指摘したことがある。寛保二年に行われた肥州熊本六所大明神社司行藤志摩守との問答において、「心ト性ト異リヤ」という行籛の問いに梅岩は、「心トイエバ性情ヲ兼、動静体用アリ。性トイエバ体ニテ静ナリ。心ハ動テ用ナリ。心ノ体ヲ以テイハバ性ニ似タル所アリ。心ノ体ハウツルマデニテ無心ナリ。性モ亦無心ナリ。心ハ氣ニ属シ、性ハ理ニ属ス。理ハ万物ノ中ニコモリ顯ル、コトナシ。心ハ顯レテ物ヲウツス。又人ヨリ云トキハ氣ハ先ニテ性ハ後ナリ。天地ノ理ヨリ云トキハ理アツテ後ニ氣ヲ生ズ。全体ヲ以テ云トキハ理一物ナリ。」（『語録』卷十二一八一、『全集』上、五二八—二九、傍点筆者）と答える。しかしこの場合は、当時の主流にならって、所謂異学ではないことを証明するためであるという見方をした方が妥当であろう。
- (25) 源了圓、上掲「石田梅岩論」、99 頁。なおその根拠についての詳細は 107 頁注 (2) 参照。
- (26) 吉田公平「石門心学と陽明学」『石門心学の思想』、今井・山本編、ペリかん社、2006、382 - 383 頁
- (27) 吉田公平、同論文、388 頁
- (28) 韓立紅、上掲書、6 頁
- (29) 石川謙、上掲『石門心学史の研究』、52 頁
- (30) 吉田公平、同論文、388 頁
- (31) たとえば明治維新以来の参前舎。石川謙、上掲『石門心学史の研究』、54 頁参照。
- (32) 柴田実『石門心学』、岩波書店、1971、463 頁
- (33) 吉田公平、上掲論文、386 頁
- (34) 石川謙、上掲『石門心学史の研究』、4 - 5 頁
- (35) ここで竹中氏が引用したのは田辺留蔵「梅岩教（心学）の本質」（法政大学日本精神史学会編『日本精神史論纂』第二巻、71-81 頁）である。竹中靖一『石門心学の経済思想』、ミネルヴァ書房、1972、116 頁、注 (4) 参照。
- (36) 竹中靖一、上掲『石門心学の経済思想』、109 - 110 頁
- (37) 石川謙、上掲『石門心学史の研究』、67 頁
- (38) 柴田実『梅岩とその門流』、ミネルヴァ書房、1977、5 頁

（コウ カイギョク 教育学研究科生涯教育専攻博士後期課程）

（指導：竹内 明 教授）

2010 年 9 月 30 日受理