

## 『都鄙問答』の学問観(上)

渡部 武

### 要 旨

石田梅岩著『都鄙問答』における学問の性格を、本稿では学問の功用と、正統と異端の区別についての梅岩の見解に、『翁問答』と『童子問』との見解を対比して説明しようとするものである。

梅岩は学問によって、五倫が立ち、士農工商が身を立てることが出来ると主張して、学問は現実的で、プラグマティックな功用を有する点で有用であり信頼できるとした。この点で、藤樹が身を立てることのみでなく心の安心に、仁斎が世俗の人倫的世界とそれとの一体性における立身の実現に学問の功用をみたしたのは、異なっている。

次に、梅岩は正統と異端の区別を立てはいるが、学問の世俗の功用とその実際の結果を重視したために、両者の区別は相対化され、異端もまたその功用によって認知されることになる。藤樹にあっては両者の区別を厳しく立てながらも、その主体的な日新の学問的態度によって、その厳しさが緩和され、他方仁斎にあってはその区別は明確な基準に従って厳格を極めた点で、梅岩はこれら両者とは異なっている。

キーワード…心の磨種 五倫 学問

はじめに

石田梅岩の『都鄙問答』における「問答」の実質的内容の一つである「学問」を取り上げて、彼の学問観について考察し、その特質を解明したい。<sup>(1)</sup>

まずはじめに、石田梅岩の当時人々は学問をどのように見ていたのであろうか、江戸時代前半期における学問の置かれている状況を確かめておこう。そのうえで、学問の功用、正統と異端、真贋の順序に梅岩の考えを追ってみよう。<sup>(2)</sup>

一 学問を取り巻く状況

梅岩の生涯は貞享二(一六八五)年から元禄、宝永、正徳、享保、元文、寛保を経て延享元(一七四四)年に至る六十年間である。彼は今の世をどのようにみていたのであろうか。それは『齊家論』の一文によって知ることが出来る。<sup>(3)</sup>

それによると、梅岩は今の世を天下太平安楽の治世であるとして感謝し謳歌している。その安楽の治世の証拠として、彼が四十歳の時、大和への旅の帰途に遭遇した大坂の大火「妙智焼」の体験を挙げている。<sup>(4)</sup> すさまじい火の勢いに、風に木の葉を散らすごとく、命からがら我先にと逃げ行く様、また避難民が集中しておびただしい死者を出した京橋の悲惨、橋が焼け落ち逃げ場を失って溺死するものの悲劇、一家の離散、故郷を頼っての立ち退きなど、大火の悲惨を語りながらも、梅岩はこれを

乱世の悲しみに比すれば百分の一にも足るまじと言っている。戦国の昔物語を聞けば、押入強盗徘徊し、己が住居も成りがたく、他国に逃げんとすれども道にてはぎとったというが、それを思えば、この火事騒ぎにあって二文のしんこは二文に売っていたのも、「げに天下泰平一統に治まる御代の徳なれや」と、梅岩は書いて感謝している。

こうした御代、町人文化も華開き、学問も盛んとなり、仁斎学の登場に象徴されるように、儒学も日本人のものになってきたところに、一般的な趨勢をみることが出来る。しかし、こうした趨勢の中にも、学問に対して様々な対応がみられる。その一つの極としては学問に対する否定・無用の論であり、あるいは軽視ないし不信の眼差しである。江戸時代初期の中江藤樹は、戦国の気風を懐しみ武断的な雰囲気の充滿していた大洲藩に仕えて、「隠れキリシタンのような苦勞」<sup>(5)</sup>をして人目を忍んで儒書を読み、また学んだところを実践する様になるや同僚の嘲笑を受け、同僚と衝突して争いさえも起している。<sup>(6)</sup> このような学問に対する反撥は梅岩の頃においても武士の間にあったことは、次の例からも明らかである。すなわち、「一分の武篇」を説き「死狂ひ」に士道を見いだす『葉隠』は宝永七(一七一〇)年から享保元(一七一六)年の間に成っている。<sup>(7)</sup> また、熊沢蕃山は『夜会記』の中で、元禄の頃になっても、学問を物よみ坊主の業であるとし、たまたま武士の中に学問を好むものがあれば、それをそしるような武士がいることを指摘している。<sup>(8)</sup> また町人の中にも学問に不信を示すものがあった。梅岩と同時代の人として三井高房を挙げることが出来る。彼は『町人考見録』の中で、「町人の武士の真似、神

儒仏の道は、心裏の守りたりといへども、それにふかくはまる時は、却て家を敗る<sup>(9)</sup>」と書いて、学問に対する不信を表明している。

このように学問に対しては外部からの否定・無用の論や、軽視・不信の表明があるばかりでなく、学問の世界の内部においても、学問自体についての問い直しがなされ、学問の真と贋、正統と異端の区別についての議論が活発になってくる。梅岩はこれらの問題についてどう答えているのであろうか。なお、中江藤樹の『翁問答』と伊藤仁斎の『童子問』における学問観を、必要な範囲で比較の材料として援用する。

## 二 学問の功用について

まず、学問に対する無用論ないし不信の表現に対する梅岩の答えから検討しよう。梅岩は、学問の功とは五倫をすすんで実践するようになるところにあるという<sup>(10)</sup>。これに対して、いやその逆ですよという批判が、『都鄙問答』の「播州人學問ノ事ヲ問ノ段」<sup>(11)</sup>にある。播州人は、学問を希望する息子を同伴し、次のような相談を梅岩に持ちかけている。

姫路近邊ニモ内福ニテ田地高モ多ク持タル者ナドハ、學問ヲモ致サセ候處ニ、後ニ至テ難儀ノスデモ出來申ヨシヲ承ル。一人ノ忝ノゾミ申ス事ト云、又少ハ目モ明テトラセ度候ヘドモ、人柄アシク成ベキヤト心元ナク存、得登サズ候。

ここにいう難儀ノ筋とは、学問した者の十中七、八が商売や農業を粗略にして帯刀を望み、高慢になって他人を見下し、事によっては親をも

文盲扱いをし、親にだんまりを決め込むなど、また親の方でもつい遠慮してしまふなどのことである。同様な学問に対する非難は同書の「學者ノ行狀心得難キヲ問ノ段」の「或ル人」からも発せられている<sup>(12)</sup>。播州人に対しては梅岩は「學問ト云フ者ハ左様ナルコトヲ直者ニテ候」と答えている。後者の「或ル人」に対しては、徳の実践につながる読書は学問ではなく、一芸であり、そのような書物読みは学者ではなく「文字芸者」であると答えている。

ここでは、学問は人倫の道を明かにし、その実践を導くところにあるという道学的原則論によって、梅岩は答えているが、そのようなことは問う側でも、少くとも建前としては承知していることであろうし、問題なのは建前と現実の食い違いであり、問う者は現実の中に生きる生活者として、その間の食い違いから学問に対する不信を示しているのである。したがって、梅岩としてはこの建前と現実の乖離に対する解答を示さなくてはならない。

この問答に対して梅岩が答える前に、問う側から建前と現実の乖離の原因と考えられる二つの事が挙げられている。その一つは、学問の教えに矛盾があるのではないかという事である。例えば、播州人は梅岩が学問の道を説明する中の言葉を捉えて次のように問う。

其中ニ心得ガタキコトアリ。衣類ニ美麗ヲナサズト云リ。先父母ハ我子ニ、他ヨリヨキ物ヲ著タク思フハ親ノ心ナリ。ソレニ麁相ナル衣類ヲ著テハ、父母ノ心ヲ害ユヘ不孝ニアラズヤ。

この疑問に梅岩は答えていう。

人ニ鹿相ニセヨト云ニハアラズ。我言所ハ約ヲ守ルトコトヲ云。道ニ明ナル父母ナラバ、如何ゾ禮ニ背キ、奢コトヲ喜ブベキヤ。(中略)又道ニ疎ク奢ヲ好ム父母ニ、盡心ニ合コトバカリハ成難。成難コトハ譬テ云ハ、父母盜ヲ好ナレバトテ盜ヲセラレンヤ。内證ニテ此ヲ止ハ眞實ノ心ヨリナス所ナリ。心ヲ知ル時ハ孝ノ道ヲソコナハズ、父母ノ惡事ヲモ止メ、父母ヲ道ニ向シム。又道アル父母ナラバ、心自ラ合ベシ。是學問ノ力ナリ。

梅岩はこのように言つて、問者の理解不足を衝いて、学問の教えるところに矛盾はないといふ。<sup>(13)</sup>

播州人は続けて、それでは学問して風俗が悪くなるのは師に問題があるところから起ってくるのかと質している。これについては、梅岩は「凡ソ道ヲ知ルト云ハ、此身コノマ、ニテ足コトヲ知テ、外ニ望コトナキヲ、學問ノ徳トス」と説き、学問が教える道を聞き取ることもできず、学問の徳を理解していない己の至らなさを反省せずに、そのようなことをいうものではないと戒めている。<sup>(14)</sup>

しかし以上のような梅岩の答えは、播州人の実際の体験に基づいて発せられる問に対する答えとしては説得力を欠く。梅岩は理屈や教戒ではなく、実例をもって答えなくてはならない。

学問は実践を導き、学問の説く内容と現実の実践とは一致することを、梅岩は商行為に例を採つて説明する。すなわち、「或學者商人ノ學問ヲ

譏ノ段」において、商人の場合の実例をいくつか示して、利と義、利潤の追求と正直の実践とは、学問によって道理そして商行為や営利の本質が明らかになるとき、両者が統合され、商人の道が実現することを説明している。そのうえで、梅岩は「商人ハ直ニ利ヲ取ルニ由テ立ツ。直ニ利ヲ取ハ商人ノ正直ナリ。利ヲ取ラザルハ商人ノ道ニアラズ」とか、「賣買ナラズハ買人ハ事ヲ缺、賣人ハ賣レマジ。左様ニナリユカバ商人ハ渡世ナクナリ農工ト成ラン。商人皆農工トナラバ財寶ヲ通ス者ナクシテ、萬民ノ難義トナラン」とか、あるいは「商人ノ買利ハ士ノ祿ニ同ジ」とまで言い切っている。<sup>(15)</sup>

梅岩にとつては、学問の教えるところに矛盾はなく、学問は人倫を明かにして、その実現に人を導き、商のみならず士農工それぞれに身を立てることを可能にし、よく人を人たらしめる。このような力と徳を備えているが故に学問は有用であり、人は皆学問を必ず修めなくてはならないのである。学問に難があり害があつて、疑問を生じ無用に思われることがあるとすれば、また学問と実践とが一致せず、学問において建前と現実とが乖離するとすれば、それは学問自身の罪ではなくて、学ぶ者に責任がある。このことを事実を挙げて梅岩は主張している。

さらに梅岩は、上述の学問の力と徳とともに、学問を「心ノ磨種」であるとして、学問が手段であるがゆえに有用であると述べ、学問の手段としての功利性を挙げている。<sup>(16)</sup> このことは学問の性格にも関わってくる点で重要である。

石田梅岩の学問有用論に対して、中江藤樹の場合は如何。学問の有

用・無用の議論は、『翁問答』においても取り上げられている。弟子体充は、『都鄙問答』の播州人とはぐ同様な疑問を師天君に呈している。<sup>(17)</sup>

世間のがくもんする人を見るに、さして學問のしるしといふべき益無し。かへって形氣あしく、異風になる人ありとみえたり。所詮、がくもんはせぬがましかとぞんじ候はいかど。

これに対して師は次のように答えて、学問が必要にして不可欠であることを説いている。

がくもんせざれば徳をしり道をおこなふ事あたはず。人間に生まれ徳をしり道をおこなはざれば、人面獸心とて、かたちはんげんなれども、心はけだものとおなじことにて、至誠無息の神聖をとりうしなひ、世俗の諺に、人の皮をかぶりたる犬といへるごとく、いとあさましきことなれば、がくもんは人間第一の急務にして、なさではかなぬことにて候

藤樹は梅岩とともに、人をして人の道を履み行つて人たらしめるといふ功用から、学問は有用であり、人間にとって必要であるとしている。

藤樹はさらに学問の真正の功用として「心あきらかに身おさまりて、人間のねがふ程の事に、かなはぬ事はな<sup>(18)</sup>」いことを挙げる。しかし、これを弟子体充は否定して言う。

がくもんにて才徳功業の人にすぐれ候はんことは、げにもにて御座候。富貴長生をねがひのまゝに、得候はんことはなり申まじきとぞん

じ候。孔子はくらゐをえたまはず。顔子は簞瓢陋巷不幸短命なりとうけたまはりおよび候へば、古來聖賢にんげんのねがひを、おもひのまゝに得たまはず候こと、分明に御座候へば、おほせ候ところ信をとりがたく候

これに対して藤樹は、心迹の別をもつて答え、迹ばかり見るな、疏食飲水、簞瓢陋巷の貧賤にあつて無上の真楽つねに泰然とあると言う。また、聖人の明德は至誠無息・長在不滅にして、かたち死しても亡びず、天地終つても寿終らざるものであるから、彭祖が七百年、喬松が千年も長生とするには足りないとも言っている。

藤樹の学問有用論は基本的には道学的原則論を論拠にしている点で、梅岩と同じである。しかし、学問の理論と現実との不一致を理由とする学問不信・否定の論に対する答え方についてみると、両者の間には相違がある。藤樹にあつては、心迹を区別し、外見は貧賤の境涯にあつても、心に楽しむことがあれば大なる富貴であるとして、理論と現実の一致は迹ではなく、心のありさまにおいて判断しなくてはならないとする。また、長生きについても、聖人の明德は長在不滅であるのだから、聖人は長生不滅であるとし、内在する絶対的なもの、超越的なものによって判断せよと言う。これに対して、梅岩は具体的な事実をもって判断する立場をとっている。この点で両者は大きく異っている。

次に伊藤仁斎は、『童子問』において、学問の用無用あるいは信不信についてどのように述べているのであろうか。童子の疑問、「佛氏は不立

文字を説く。近世王氏の學も、亦書を讀義理を講ずるを以て非と爲。彼れ皆非か」に対して、仁齋は學問の功を挙げてその必要を強調する。學問の功の第一は、「天下の至當」を得、「平」を得るところにある。妙智は得やすく、卓行はしやすが、ただ至當を得ることは難しい。悟ることいよいよ高ければ、その偏はいよいよ甚だしい。君子が書を読み理を窮め、多く前言往行を蓄えようとするのは、いたずらに天下の道理を窮め尽くそうと思つてではない。孔子が指摘しているように、仁の徳は大であり、智の道は深いが、學問でもって照らさないと、仁は情に溺れて愚に、知は高遠に走つて蕩に陥る。學問によって、この弊を免れ、道を得、徳を体现できる。「故に學問の功より大なるは莫く、亦學問の道より貴きは莫し」と、仁齋は答えている。<sup>(20)</sup>

仁齋における學問の功の第二は、その拡充にある。本来存するところの「性」と「道」との距離を埋めるものが學問である。「人若し志を立てて回らず、力め學んで倦まざるときは、即ち以て聖爲るべく、以て賢爲るべくして、以て人物の性を盡くして、天地の化育を贊くべし。教の貴ぶべきこと此の如し」と、仁齋は説明している。<sup>(21)</sup>

さて、仁齋は學問について次のように述べ、道學を標榜している。

學問 道徳をもつて本とし、見聞をもつて用とす。孔子の曰く、「顔回という者有り、學を好む。怒りを遷さず、過ちを忒たびせず。」見つべし 聖人 道徳を修むるをもつて學問として、今人の道徳をもつて道徳とし、學問をもつて學問とすることがときにあらざること。<sup>(22)</sup>

道學こそ本来の學問であるとする点で、梅岩、藤樹、仁齋の三者は共通している。三者はともに、道を修得して身を立てるところに學問の用があり功があり、それゆえに學問は必要有益なりとする。しかし、學問の功用の内容については、既に見たように梅岩と藤樹との間には相違があった。梅岩はそれを形(迹)によって、藤樹は「心」によって説明し主張した。仁齋は、人倫が失われず、天地が立つのは、孔子の力によるとし、「天子の徳の盛んなるが若き、之を管仲に視ぶるに、奚ぞ翅萬萬のみならん。止天地の道を裁成輔相すと謂うのみに非ず。仲尼は即天地なり」という。<sup>(23)</sup> 孔孟の直指をもつて學問の内容とする仁齋においては、かくて學問の功は人倫があり、天地が立ち、生生化化悠久窮りない事実を示されてある。道に従つて生々育々たる活物として現にある天地が、學問の必要と功用を証明しているのである。このような仁齋の學問功用論は、同じく經驗的事実、生活事實を尊重重視しながらも、また卑近平易通俗につきながらも、個々の人間の身分や職分における立身にみる梅岩のそれとは大きく異っている。

學問の功用をどこに求めて確認するかについては、三者がそれぞれに異つた見解を有するに到つたことは、それぞれが何をもちつて學問としたかが分かれ目となつていてと考えられる。何をもつて學問とするかを判断する基準としては、一つは客觀的基準としての道統による正統と異端の別であり、他の一つは主觀的基準としての眞の學問と贗の學問の別である。そこで、次に梅岩をめぐる三者の學問における正統と異端についての議論を見てみよう。

## 三 正統と異端の区別とその扱い

すでに触れたように、梅岩は儒・仏・老・神などの諸学を心の磨種として有用であるとしている。その梅岩にとって、正統と異端の区別は成立するのであるか。

『都鄙問答』における正統と異端の区別の問題は、冒頭の「都鄙問答ノ段」に登場する<sup>(24)</sup>。郷里から上京してきた農民は噂で梅岩が異端であると聞き、この点を問い質している。この農民のいう異端とは、「聖人ノ道ニアラズ、其者が別ニ私意ヲ以テ教ヲ立、世上ノ愚ナル者ヲ誣クラマセテ、性ヲ知ルノ心ヲ知ルノト、向上ノ議論ヲ爲、人ヲ惑スコト」である。この異端の定義に関しては、梅岩は「性ヲ知リ心ヲ知ル」の部分を除いて、これを認めるもののようにである。

「性ヲ知リ心ヲ知ル」については、孔子や孟子の言葉、中庸の語句を引用して、それが自分の私意に発するものでない旨を述べて、次のように反論し、自己の学問が正統であることを主張する。

性ヲ知ルハ學問ノ綱領ナリ。我恠コトヲ語ニアラズ。堯舜萬世ノ法トナリ玉フモ、是率性而已。故ニ心ヲ知ルヲ學問ノ初メト云。然ルラ心性ノ沙汰ヲ除、外ニ至極ノ學問有コルトヲ知ラズ。萬事ハ皆心ヨリナス。心ハ身ノ主ナリ、主ナキ身トナラバ、山野ニ捨死人ニ同ジ。其主ヲ知ラスル教ナルヲ、異端ト言ハ如何ナルコトゾヤ。

これによれば、梅岩における正統と異端の区別は、儒学の經典とくに四

書を、私意によらず朱註に従って読み、身の主である心性を沙汰するか否かにかかっている。そしてさらに、「異端トハ端ヲ異ストイフコト」であって、「儒ニハ仁義礼智信の五常、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。仏家ニハ五倫五常ヲ不立。因テ異端ト云<sup>(25)</sup>」とある。以上に見る限りでは、梅岩の正統と異端の区別は明快そのものである。

しかし、中国宋代の朱子学の内容がそのままが国に適用できるはずはない。その点では梅岩のみならず、藤樹や仁斎も、そしてその他にも多くの思想家が苦しむことになった。三者はともに、特定の師家を持たず、ほとんど自力でそれぞれに独自の学問の世界を切り開き、一家をなすに至ったのである。梅岩の場合にあっては、朱子学の哲学思想と倫理思想が基盤になってはいるものの、あらゆる学問や思想は「我心を琢く磨種<sup>(26)</sup>」なのである。それゆえに梅岩は、「儒家ニテ學ブトイフトモ、學ビ得ザレバ益ナシ。佛家ヲ學ブトモ我心ヲ正ク得ルナラバ善カルベシ」といい、この態度は老荘、神道にも及ぶのである<sup>(27)</sup>。また、「仮令儒者ニテ儒経ヲ説トモ我心ヲ不知、聖人ノ心ニ不通、我私心ヲ以テ教ヲ立レバ、私心ハ直ニ異端<sup>(28)</sup>」となるのである。このように説くとき、梅岩にあっては、正統と異端を区別する基準としては、道統とか学派は意味を失うことになる。そしてその基準は私心の有無となる。

では、私心というような主観に属するものを、何によって梅岩は判断出来ると考えるのか。ここにおいて梅岩の学は「心学」となって展開され、心の修練が説かれることになるが、心の修練の成果としての開悟の

境地は一体どのような姿をとるのであろうか。梅岩はそれを『都鄙問答』の中で、次のように語っている。すなわち、「堯舜ノ道ハ孝悌而已。魚ハ水ヲ泳、鳥ハ空ヲ飛。……道ハ上下ニ察ナリ。何ヲカ疑ハン。人ハ孝悌忠信、此外子細ナキコト」<sup>(29)</sup>と述べている。この開悟の境地においては、人間の自性、すなわち人間の私心なき本然が五倫五常の実践（「形ヲ踐ム」）として示されている。この点に関連して注目されるのは、梅岩の独特の「形」を重視する思考法である。彼は心について「形ニ由ル心」とか「形ヲ直ニ心」といって、心と形とは直接関連して一体であるという。すなわち、人間という形は五倫五常の徳を備えた心と一体であって、人間である限り直ちに五倫五常の徳を行うのである。ところが形と心とが乖離して、人間でありながら五倫五常を踏みにじるようになるのは私心のためである。そうであれば、梅岩において私心の有無は決定的な重要事ではあるが、その私心の有無は心と形が一致しているか乖離しているかで判断されることになり、その場合に私心なき心と直接する形が聖人の法つまり五倫五常の実践というのであれば、日常の行動におけるその実践の如何によって私心の有無についての判断は可能となる。こうしてみると、梅岩における正統と異端の区別は、原則的には私心の有無と聖人の法（五倫五常）の実践如何という、心と形の二面によって判断されるのであるが、現実には五倫五常を実践しているか否かという形において、正統か異端かの判断は可能なのである。<sup>(30)</sup>

梅岩のこのような正統と異端の区別は、形としての聖人の法に重心がかかるという点において儒学が基盤になっているというものの、我を

除去して人間本来の無私の心に立ち帰るのには、儒教のみならず神道の教えも仏老荘の教えも心の磨種として価値を持ち、単に異端として退けられるものではないことになる。正統と異端の区別は、私心をなくすための心の磨種となりうるか、またその結果聖人の法すなわち五倫五常を実践し形に現しうるか否かに懸ってくる。それは学派・学統によるべきではないのである。その点からすれば、学問における正統と異端の区別に関しては、梅岩は一般とは異なる独自の見解をもっていることになり、学派・学統による当時の一般の正統と異端の関係は相対化され、重要な問題ではなくなっているといえよう。梅岩にとって重要な問題は、正統か異端かを超えて、学問そのものの内容、如何なる内容の学問が真の学問であるかという問題、すなわち学問の真贋の問題であるといえよう。

この梅岩に比して、他二者は正統と異端の区別について、如何に考えたであろうか。まず『翁問答』では、異端とは、狂者が「道の皮膚をみて、いまだ骨髓をよくさとらざるゆへに、生死、幽明、有無の差別をわけておしへを立」てた、「その破裂の見」<sup>(31)</sup>であると説明されている。狂者の中の優れた者として荘子・釈迦・達磨が挙げられているところからすれば、老荘の教えと仏教とが異端の典型ということになる。<sup>(32)</sup>以上の限りでは、藤樹もまた正統と異端の区別については明快である。すなわち、聖賢の教えである儒学が正統の学問なのである。

しかし、この区分では現実には問題が生ずる。すなわち、異端の破裂の見、逸狂偏僻の教えも、正統の学問同様に見性成道、勸善懲惡を説くために、両者の間の区別が不明瞭となるからである。そこで藤樹は文字



や言葉、文章など、すなわち迹に泥んで判断してはならない、迹を導き出した心をよく観察しなくてはならないという。両者の相違は迹にはなく、心の位の相違に存する。その心の位とは、仏者は「元気の灵覚」を悟るが、真儒の「元神の灵覚」を知らないと説明される。「元神元氣は不二の二不一の一にしてまことに毫釐のたがひなれども、其議論行跡のあやまりは千里よりもとをし」とされる<sup>(33)</sup>。このような聖賢の心の位より発する教えについて学び、聖賢の心を弁え知る真儒の「心学」が正統の学問なのである。<sup>(34)</sup>

正統の学問が異端といかに相違するかについて、藤樹は上述のように累々述べてはいるが、両者の区別は「日新の學者」<sup>(35)</sup>である藤樹にとつては、本質的な問題ではなかったのではないか。学問の境位が進むにともなう、それは少くとも一次的な問題ではなくなっていたようである。藤樹は、狂者に聖賢に次ぐ位置を与え、異端を等し並みに扱っていないこと、さらに晩年にはそれまでの仏教に対する態度を反省し、受容的に<sup>(36)</sup>なったこと、あるいは「権の道」による「變通の活潑」を強調し、「時<sup>(37)</sup>処位」にふさわしい「時中」を重視したことなど、これらの諸点を考え合せると、藤樹にあっては、学問における正統と異端の区別について氣遣うことは疎かにしてはならないことではあったが、藤樹が年を重ねるにつれて学問におけるその問題の比重は軽くなっていったと思われる。<sup>(38)</sup>

しかも結局は、真儒の心学を務めなくては、正統と異端の区別を明らかにしえないというのであれば、より重要なことは、学問の真贋の見分けにあることになろう。

正統と異端の問題について、梅岩と藤樹の間には、それを重要な問題として意識しながらも、次第に学問の根本に関わる問題とは考えられなくなっており、むしろ学問そのものについて、その真贋を重視するようになってきている点において共通するものがある。しかも、次の点において両者は明らかに相違している。すなわち、梅岩は学問の教説、その実践など、形に現れたところによって心も確かめられて、正統と異端の違いが明らかになるとする。これに対して藤樹は、心の位によるとして人間の内面に向っている。両者においては重点の置き方が心と迹ないし心と形に関して、逆になっているのが注目される。

前二者に対して、伊藤仁斎は『童子問』において、正統と異端とをどのように区別したか。仁斎によれば、学問は一つの正統と二つの異端に大別することが出来る。正統の学問は「聖人の宗旨」であつて、「高からず卑きからず」、「平常不易」であり、「中庸の極」であるところに特質がある。これに対して異端は、一つは「此れより高きこと一等」で、「虚無」を説くところに、他の一つは「此れより卑きこと一等」で、「功利」を説くところに特質がある。<sup>(39)</sup>また、正統の学は「天地を以て活物」とし、異端のそれは「天地を以て死物」とする。<sup>(40)</sup>正統の学問はただ一つ孔孟聖門の学のみである。道統も否定される。<sup>(41)</sup>異端のうちの前者は老仏の学と宋学（理学）、陽明学（心学）であり、後者は「申韓商鞅が徒」である。「老仏以下、代異に地殊に、交出でて迭に起ると雖ども、此の二端に過ぎず。假令い百世の後、異端者有つて出でて、舊套に因らず、創めて新説を倡うとも、亦此の二端に出づること能わず」と、仁斎はいう。<sup>(42)</sup>

このように仁斎の正統と異端の区別は、前二者と異なり、しかも明確厳密である。その背後には、周囲の反対を押し切ってまで学問によって身を立てようとした青年源七時代の決意、敬斎と号するまでに打ち込んだ朱子学によってもたらされた学問的危機、その克服のために手を伸ばした陽明学や仏老禅荘の学によって精神的に変調をきたし、人倫を捨て日用を離れて隠栖するに至り、「旧学を顧視れば將に一生を誤らんとせしが如し」と後に述懐する若き日の痛切な体験が控えている。仁斎が学問における正統と異端の分ちに極めて厳しいのは当然の事といえよう。

仁斎にあつては、一箇の正統の学問は孔孟聖門の学であり、正統の学は直ちに真の学問であつて、これに対する異端の諸学問はすべて贗の学問となる。仁斎にあつては、学問の正統と異端が学問における真贗に直接している点で、梅岩と藤樹の二者とは明確に見解を異にしている。

△注△

- (1) 「都鄙問答」における「問答」について（跡見学園女子大学紀要 第22号 一九八九）の「はじめに」を参照。
- (2) 本稿では予定の前半、学問の功用、正統と異端の範囲について述べる。
- (3) 『石田梅岩全集』（以下『全集』と略す。）上巻 一九九一—二〇二頁
- (4) 『石門心学』（日本思想大系）一八頁 註 参照  
享保九（一七二四）年三月二十一日正午ごろ、大坂南堀江通三丁目金屋の祖母妙智尼宅から出火、丸一日燃え続け、市街の大半四〇八町を焼き、死者二九三人に上った。
- (5) 渡辺浩『近世日本社会と宋学』（東大出版会）一二頁  
なお、江戸前期における学問、特に儒学、その中でも宋学の位置については本書の「第一章 徳川前期における宋学の位置」参照。

- (6) 「藤樹先生年譜」七—八頁（『藤樹先生全集』五 岩波書店）
- (7) 『三河物語・葉隠』二四三—四頁、二五一—二頁（日本思想大系）
- (8) 『増訂蕃山全集』第五冊 一六八頁（名著出版）
- (9) 『近世町人思想』（日本思想大系）「町人考見録（跋）」二二八頁
- (10) 孟子を引用して、「人之有道也、飽食煖衣、逸居而無教則近於禽獸、聖人有憂之使契爲司徒、教以人倫。父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信。此五ノ者ヲ能スルヲ學問ノ功トス。」（『都鄙問答』全集 上巻 四頁）

- (11) 全集 上巻 三四—四二頁
- (12) 全集 上巻 一三六頁
- (13) 全集 上巻 三六—七頁
- (14) 全集 上巻 三七—九頁
- (15) 梅岩の思想の特徴の一つとして、経験的事実、具体的事実、現実の事例を判断の拠り所とすることが挙げられる。たとえば、「形に由るの心」はその代表的な例である。（『性理問答ノ段』）梅岩が学問の有用性を事実・事例によって主張するのも、この特徴の表れといえよう。

- (16) 全集 上巻「性理問答ノ段」一一〇—一二四頁 参照
- (17) 『藤樹先生全集』三 一〇二—四頁 参照  
なお、学問無用論に対する反論が一六九—一七〇頁にもみられるが、それは次のような比喻によってなされている。  
「體充問曰、學問はよきもの也。しかもれどもおほくはいらざること云人おほし。是はきこえたるやうに存候はいかゞ。師の曰、それはにせのがくもんをすぎて心だて行儀むざとなる人あるを見て、さやうのあやまりたりとりきたをなせり。それはたとへば家のやけたるを見て、火はよきものなれどもすこしもちひたるがよし、おほくはいらざる也といふがごとし。正眞の學問は食物をにる火、燈のごとくなれば、すこしにては用に立がたし。にせの學問は家をやく火のごとくなれば、少にてもわざわひになるものなり。贗のがくもんをしてあやしくなる人を見て正眞のがくもんをきらふは、家をやく火をみて食物を烹火、ともしびをきらふにことならず。此譬にてよく／＼得心あるべし。」

- (18) 『藤樹先生全集』三 一一〇—一一三頁 参照
- (19) 論語 陽貨篇 「吾れ汝に語げん。仁を好みて学を好まざれば、其の蔽や愚。知を好みて学を好まざれば、其の蔽や蕩。信を好みて学を好まざれば、其の蔽や賊。直を好みて学を好まざれば、其の蔽や絞。勇を好みて学を好まざれば、其の蔽や乱。剛を好みて学を好まざれば、其の蔽や狂。」（岩波文庫 二四二頁）
- (20) 『童子問』「巻の上 第二十章」（『近世思想家文集』日本古典文学大系 六九頁）
- (21) 同右「巻の上 第二十一章」六九—七一頁  
また、この点については、『語孟字義』の「学」第二条（『伊藤仁斎、伊藤東涯』日本思想大系 七四頁）に、次のようにある。  
「けだし人の性は限り有って、天下の徳は窮まり無し、限り有るの性をもつて窮まり無きの徳を盡くさんと欲せば、いやしくも學問に由らざるときは、すなわち天下の聰明をもつてすといえどもあたわず。故に天下 學問の功より貴きはなく、又學問の益より大なるはなし。」
- (22) 同右「学」第三条 七六頁
- (23) 『童子問』「巻の下」第五十章 一九四頁
- (24) 全集 上巻 三頁以下
- (25) 全集 上巻 一一六頁
- (26) 全集 上巻 一一二頁
- (27) 全集 上巻『都鄙問答』卷之三「性理問答ノ段」
- (28) 同前
- (29) 全集 上巻 八頁
- (30) 「心と形」については「跡見学園女子大学紀要」第二十一号 一五三—一五五頁 参照
- (31) 『藤樹先生全集』三 一〇一頁
- (32) 藤樹は、人間を分や品などによってさまざまに分類しているが、道学との関係では、聖人—中行—狂者—狷者—俗学という順序をつけている。「狂者は道体の広大高明なる所をば悟といへども、いまだ精微中庸の密に悟入せざるによりて、見性成道の心術粗糲迂濶にして修行異相に逸狂なるものなり。

- 大唐にては許由、巢父、牧皮、曾皙、子桑戸、荘子、天竺にては釈迦、達磨など勝れたる狂者なり。」そしてさらに、「中行は聖人の下、亜聖の大賢なり。これは三段のうちにて第一段上の位也。狂者は中行の下、第二段、中の位なり」と、狂者を位置づけし評価している。（藤樹先生全集 三 二〇九頁）
- (33) 同前 二二五—二六頁
- (34) 同前 二〇九—二一六頁
- (35) 熊沢蕃山の藤樹に対することば。（集義外書 卷二 蕃山全集）
- (36) 『翁問答』の中で藤樹は、釈迦を中行に至りえない狂者とし、その教えを逸狂偏僻として批判し、また五戒を取り上げて五倫と名を異にはするが、心は同じではないかという問に対して、それは金と鉛を名は異なるが金属である点をとらえて同じであるというのと同様で、問題にならないとしたうえで、五戒をひとつひとつ批判している。（藤樹先生全集 三 二〇九—二一六頁）
- しかし、藤樹は後に『翁問答』について改正を志し、次のように述べている。  
「吾此問答を書せし時、今に比すれば學いまだ精到ならず。且聖道の行はれざるをうれひ、末學の弊を救ふに心あり。故に其議論抑揚甚しく、終に圭角の累をまぬかれず。讀人吾本意をさとらずんば、却て或は勝心を助けんか。恐は世に益なふして損あらん。吾これを改正せんと欲す。」（『翁問答改正篇序』藤樹先生全集 三 二七七—二八頁）
- また、「問答の中、儒佛を論ずる處のごとき、今これを讀に、其理精當を得ざる事を覺」とある。（同前）
- なお、晩年四十歳の時に刊行した『鑑草』は、仏教に対して受容的である。
- (37) 「權の道」については、『藤樹先生全集』三 二三八—二四五頁。「時位」については、一三五—一四〇頁 参照
- (38) この点に関して、次のような事実も参考となろう。すなわち、藤樹二十四歳の「安昌玄同を弑するの論」、二十五歳の「林氏剃髮受位の辯」における俗儒異端に対する激烈な攻撃、三十三歳の『翁問答』における仏教に対する批判的態度、これらに対して最晩年の「翁問答 改正篇」における仏教受容の姿勢というように、その間に変化をみることができ。

(39) 『童子問』(日本思想大系) 卷の下 第三十章

(40) 同前 卷の中 第六十七章

(41) 「道統の圖は、近世の陋儒宗派の圖を倣うて作る所、聖人の意に非ず。禪家の傳の若き、是天下の道を私して、一家の物と爲る者なり。夫れ道の人に在る、猶日月の天に繋るがごとく、目有る者は皆能く觀る。豈己れが物と爲して、私に相付授することを得んや。」(同前 卷の下 第二十九章)

なを、『語孟字義』「學 第四條」にいう。「學問の法、予岐つて二と爲。曰く血脈。曰く意味。血脈とは聖賢道統の指を謂ふ。孟子の所謂「仁義の説」の若き、是れ也。意味とは、即ち聖賢書中の意味、是れ也。蓋し意味は本血脈の中より來たる。故に學者は當に先づ血脈を理會すべし。」

この『語孟字義』中の「道統」について、三宅正彦の注は次の通り。「仁齋も三十五歳(一六六一年)ごろに、「歷代聖賢道統圖」を作っている。

その基本系統は、孔子にはじまり、曾子—子思—孟子—周濂溪—程明道—楊龜山—李延平—朱子—眞西山—許魯齋—胡敬齋とたどられている。三十五歳ごろは、すでに朱子学を否定して古義学を形成した時期であるが、朱子学の系統を道統に入れている点、その学問的意義をじゆうぶん評価しているのである。仁齋は主観的には「道統の説、晩年取らず」(東涯「歷代聖賢道統圖讀跋」)であったが、客観的には、生涯、その思想から「道統」説が消去されることはなかった。」(『伊藤仁齋集』日本の思想11 一七六頁「注1 道統」筑摩書房)

同箇所についての清水茂の注は次の通り。「仁齋はわかい頃は(道統)を非常に尊重した。『同志会の式』(『伊藤仁齋伊藤東涯』日本思想大系 二五三頁)にうかがわれる。しかし、のち、道統の考えは禪の嗣法をまねたものとして、否定した。下二九参照」(『伊藤仁齋伊藤東涯』日本思想大系 補注「聖賢道統の旨」五一六頁)

(42) 同前 卷の下 第三十章

(43) 石田一良『伊藤仁齋』人物叢書 三五—四〇頁 古川弘文館  
子安宣邦『伊藤仁齋』(東京大学出版会) 序章—二「伝記における仁齋」七—十五頁)