

# 石田梅岩における「都」と「鄙」について

渡 部 武

## 要 旨

本稿は石門心学の祖石田梅岩（一六八五—一七四四）の主著『都鄙問答』における「都」と「鄙」の実質的内容を説明し、かつ両者がどのように関連しあって彼の思想形成を可能にしたかを追求する試みである。その結論は以下の通りである。「都」と「鄙」とは問答の当事者ではなく、両者は梅岩の二つの異質な生活体験である。「問答」とはそれぞれの生活体験を沈潜させた梅岩の内なる二つの自己の間の問答である。梅岩の思想は「都」と「鄙」の相互浸透による総合の過程としての問答の成果である。そしてその総合を可能にしたのが「都」と「鄙」の中間者としての梅岩であった。

キーワード… 都 鄙 問答 中間者

## はじめに

石田梅岩（貞享二―延享一・一六八五―一七四四）は丹波桑田郡東懸村という山間の一小部落に農家の次男として生まれた。十一歳で上京するまで郷里で育ち、のち十五歳の時一旦帰郷し、二十三歳で再度上京するまでの間、六十歳の生涯の三分の一近くを山間の農村で過している。しかもそれは梅岩の人格的基盤が形成される時期である。その点でこの時期は、人生の三分の二を超える京都における思想の形成・確立から、講席を開き、そして死に至るまでの時期に比して、決して劣ることのない重要な時期であったといえよう。

梅岩は近世町人思想の確立者の一人として評価されている。町人は都市の生活者であり、町人思想は都市における商人や手工業者たち、都市の消費生活を支える流通・生産の担い手としての都市生活者の思想である。農村と都市とは、それぞれにその拠り所を自然と人工に置く点で、性格を異にしている。梅岩という一個の人間においては、その経歴からしてこの二つが共働して、梅岩という人と思想が形成されたと考えることが出来る。

このことは、梅岩の主著『都鄙問答』の標題の決定、換言すれば「都鄙」の文字を選択する上に何らかの影響を及ぼしているのではないか。そこで、梅岩において「都」と「鄙」とは何であったろうか、梅岩の二つの生活と書名との間にはどういう関連があるのかを探り、そこから梅岩の思想形成の特質の一端に迫ってみたい。

## 一 『都鄙問答』命名についての疑問

問答が成り立つための条件の一つは、問答を交わす者の間に立場なり考え方なりの相違があること、そしてその相違が相互に応酬することが可能なものであることである。『都鄙問答』は、梅岩と門弟たちや訪問者との問答が基になり、それらを整理編集して出来たものである。その点からすれば書名に「問答」を付けるのは自然の成り行きである。また内容からしても、既に触れたところであるが、<sup>(1)</sup>『都鄙問答』における梅岩とその相手とは、師弟というよりは対等の立場から、それぞれの見解をぶつけあって、激しく厳しいやりとりが交わされているところからしても、書名に「問答」を付けることは至極当然のことであるといえよう。では、「問答」の頭に何をつけるか。例えば中江藤樹の『翁問答』や伊藤仁斎の『童子問』のように、問答する者の一方を冠して書名とするものがある。梅岩も初めはこの方法を採用して『田舎問答』とした。それは、「田舎」の相手が都であることは自明であるから、書名としての資格はあるといえる。だが、前の二書は問答を交わす両者が一定しているのに対して、梅岩の場合は一定しておらず、農民はもちろん登場するが、商人・学者・僧侶などと町人達も登場して様々であり、「田舎」と一定することは出来ない。この点からすると、「田舎」を冠する事は不適当と言わざるを得ない。

梅岩の問答相手と問答の内容からすれば、「道理問答」とか「窮理問答」とでも命名するのが適當のように思われる。それを「田舎」から

「都鄙」に変更したということは、軽く考えれば体裁を整えたとか、「例へば漁樵問答といふ如く或る程度雅馴の響が感じられる」とかいふこともある<sup>(2)</sup>。

しかし、「田舎」が不適当であるまさにその理由によって「都鄙」も不適当であると言わざるを得ない。十六段を数える問答は、都と鄙の間のみでなく、都と都の間に交わされており、その数は後者の方が圧倒的に多いのである。内容からしても、問答は士農工商そして学者や僧侶などの在り方にまで及んでいる。「都鄙」ではこの書物の実態から遠くはずれてしまうことになる。

さらに細かなことをいえば、梅岩自身はこれらの問答で「都」の立場にあるとはいふものの、彼は生粋の町人ではなく、農家の出身であり、その人間形成期の多くを農村で過したのである。しかも京都の商家における生活は、奉公先のために尽したとはいふものの、暇があれば読書し学問をして過すという有様で、商人に成りきったとはいえない。そこに何か中途半端なものを感じさせる。梅岩は都と鄙との間にある「よそ者」ないし「中間者」というのが、その実態であるように思われる<sup>(3)</sup>。

こうした疑問や問題点があるにもかかわらず、書名は「都鄙」を頭に冠することに決った。梅岩が何事もなおざりにしておけない気質の持ち主であったことを考慮すると、この決定には何か割り切れなさを感じないわけにはいかない。「都鄙」に決定をみた事情については、梅岩の内なる何かが働いたと考えるべきであろう。そこで次に梅岩においては「都」と「鄙」とは何であったのかを具体的に検討することからは

じめる。

## 二 生活体験としての「都」と「鄙」

まず梅岩の生家について考察する。柴田実によれば、梅岩の生家は、隣村南懸の本家石田氏の分家筋に当り、村の開発領主の株内に属する本百姓であったと考えられるという<sup>(4)</sup>。丹波の山間僻地の川沿いに山を背にし、前面に水田を耕作し、山仕事も行って生計を立てる土地柄である。

梅岩の家は、両親と二男一女、彼は次男であり、その彼は「末の子など多くは奉公へ出すならはしに随」ったとはいいながら、京都の商家に出たことからすれば、貧しくはなかったとしても必ずしも裕福とはいえず、標準的な独立自作の小農家であり、江戸時代に成立を見たといわれる本百姓の階層に属すると思われる。

ではその生活はどうであったのか。江戸時代に成立したといわれる本百姓は、直系家族数人からなる米作を主体とする自作の小農が一般的であった。この小農は一定の年貢を納めた残りの生産物を自己の物として自由に利用し処分することが出来た。それ故に、小農は生産量の増大、収穫量の増加に関心を抱くことが出来るようになる。かくて江戸時代に入ってから、本百姓の小農家は夫婦と親子を構成員として、家族員にとって拠るに足る家になった<sup>(5)</sup>。

しかし、一人当りの耕作面積は十七世紀初頭から梅岩の時代にかけて低下の一途をたどり、十八世紀になると一人当りの耕地面積は一反以下になっていった。このような現実の趨勢からすると、農家は耕地面積の

拡張による生産量の増加を期待するわけにはいかないことになる。その結果、小農は労働集約的な方向で努力せざるを得ず、激しく厳しい農耕生活を家族員の労働力に頼って展開することになる。こうした過程で生じた過重な労働が勤労のエトスとなり、「勤労革命」が生じたとされる。<sup>(6)</sup>

梅岩の生家は兄と妹の五人家族であって、そのころの村の慣習に従ったとはいうものの、次男である梅岩を奉公に出したことからすれば、同様の事情の下におかれていたとみてよいであろう。梅岩の儉約・勤勉な生活振りや儉約・勤勉を説く商業倫理思想には、当時の、そして生家における勤労の生活と勤労のエトスの反映をみることはあながち無理だとはいえないであろう。そのような郷里における梅岩の生活体験はどのようなものであったろうか。

梅岩は晩年門弟たちに、幼い時に拾って持ち帰った栗を父にもとの山に返せといわれ、昼飯の終わるのも待たずに返しに行かされた思い出を語っている。この逸話<sup>(7)</sup>は、父親が農民的な頑固を持つ正直実直な人物であったと同時に正直・実直に生きることを子どもに身をもって教えていたことを物語るといえよう。こうした生家の父親の農民気質が梅岩を通して『都鄙問答』の「正直」の徳に反映しているといえよう。

梅岩の最初の奉公先が不如意となって、奉公人の仕着せの手当も出来ず、帰郷の折り両親を驚かせ、幹旋者を困惑させたほどであったが、梅岩は奉公先の主人を親として仕えよという両親の言葉をそのまゝに守り続けた<sup>(8)</sup>。このような頑固なまでの実直さは親譲りの農民気質に由来する

ところが大きいといえよう。

さらに『語録』に次のような体験が語られている<sup>(9)</sup>。梅岩は二十歳頃までは只々我が物と人の物とを区別することにばかり気を遣った。再度京都に奉公に出た梅岩は、二十四・五歳から二十七・八歳の頃までは専一に曲ることを嫌った。そのために梅岩に気を煩らうようになったという。ここには頑固なまでの正直さ実直さがよく出ている。

ところが話はこれだけでは終わらない。病気のため奉公に事欠くようでは申し訳がないと、隠居や番頭の忠告に従って気散じのために遊興することにしたが、快気後にあてがわれた遊興費を使うことは盗みに当たるとして、無理算段してまで返却して、梅岩は気持がすっきりしたという。この何処までも筋に従い筋を通す律義さは、その基本は梅岩に生来のものであるとはいえ、生家における生活経験によって定着し強化されたことは、否定すべくもない。

ここで一考を要することがある。それは、梅岩が農村の生活に馴染めなかったのではないかということである。『語録』によれば、梅岩は生まれつき理屈者で、幼年の頃より友に嫌われたという。十四・五歳の頃気が付いて、それを直すよう心掛けたが、三十歳頃にはかなりよくなったが、さらに意地悪いことがないように思えるようになったのは五十歳頃になってであると、梅岩は語っている<sup>(10)</sup>。また、二十歳の頃臍臓を患い、養生のため朝夕雑炊二食にし、一月ばかりで本復し、その後四十歳の頃までは二食で暮らしたという<sup>(11)</sup>。これらの事から推察すると、どうも彼は身体的にも性格的にも農村生活向きではなかったように思われる。東懸

村にあって梅岩は村の生活になじめず、村の中の落ちこぼれた孤独な少年であり、農村の青年らしからざる青年であつたようである。そのような梅岩であれば、生家や村での生活振りや慣習などについてほとんど語っていないのも当然といえよう。

農村にあってその生活に馴染めず、落ちこぼれて孤独な状態にあつたことは、梅岩にどのような影を落とし、その思想形成にどのような影響を及ぼしたのであろうか。

先に触れたように、梅岩が故郷の東懸村で過した歳月は決して短くはなかつたし、時期的にも生涯の人間形成の重要な時期に当っている。この人生の大事な時期に落ちこぼれてよそ者のように過ごしたということは、梅岩自身にとっては苦く悲しい思い出になつたに違いない。それは思い出すのも、まして口にするのも辛いことではなかつたろうか。それはまた、梅岩には、落ちこぼれとしての自分にとって、それとは対照的な村人たちの生活振りや生きざまがよく見えたのではないであらうか。彼とは異なつて、理屈をこねることなく、黙々として激しく厳しい農作業や山仕事に精を出し、村の秩序に従つて実直に日々を送る農民の生活振りと「鄙」の世界の有様は、人間の在るべきあり方の原型として、梅岩の心に深く沈潜し、無意識のうちに梅岩を動かすものとなつたのではないであらうか。

『都鄙問答』の中で農民の生活について次のように述べられている。<sup>(12)</sup>

朝ハ未明ヨリ農ニ出テ、夕ニハ星ヲ見テ家ニ入。我身ヲ勞シテ人ヲ使

ヒ、春ハ耕シ、夏ハ芸、秋ノ藏ニ至マデ、田畠ヨリ五穀一粒ナリトモ、ヲ、ク作出コトヲ忘ズ。御年貢ニ不足ナシヤウニト思ヒ、其餘ニテ父母ノ衣食ヲ足シ、安樂ニ養、諸事油斷ナク勉時ハ苦勞ストイヘドモ、邪ナキユヘニ心ハ安樂ナリ。身ニ肆ニシ、年貢不足スル時ハ、心ノ苦ト成。

硬く型にはまつた文句と内容とであるが、それ故にかえつてここに梅岩の農村の体験がしっかりと結晶し沈澱しているように思われる。たとえ「鄙」・農についてほとんど語っていないにもかかわらず、「鄙」が梅岩という人間の抜き難い一部分となつてゐるばかりか、それが梅岩を強く動かすものとなつてゐるとしても不思議はない。すなわち、梅岩の思想は「鄙」なるものを抜きにしては明らかなにはならないのである。

このような「鄙」に対して、梅岩における「都」とは何であつたのか。梅岩は十歳の時に村の慣習に従つて京都の商家に奉公し、主家の没落もあつて十五歳の時帰郷した。二十三歳の時再度上京して、上京の商家里柳家に奉公し、四十二・三歳の頃暖簾分けしてもらうこともなく奉公を止め、四十五歳の時に独立して車屋町通御池上ル町に講席を開き、この地に六十歳で没している。この間、大和に旅し、大坂に出張講義に出かけているが、梅岩の生活の場は京都であつた。梅岩における「都」とはまず京都であつた。

では当時の京都はどのような有様であつたのであろうか。元禄四年（一六九一）は梅岩が八歳の時で、京都に出る二年前に当たる。この年

の二月に、ドイツ人医師ケンペルは江戸参府の途次、京都に入り、京都の印象を書き残している。<sup>(13)</sup>それによると、京都は日本における諸技芸・製造・貿易の本場であって、高級にして優美華麗な衣類・装飾品・道具類などの製造、販売で活気に満ちており、人々は豊かな生活を楽しんでいた。近辺の社寺に詣でる女性達の華麗な衣服をまとったあでやかな姿に、彼は強い印象を受けたのであった。

梅岩が上京して接した京都は、ケンペルをして驚異の眼を見張らせた繁栄の最中にあり、諸産業特に織物業においては、他の地域に比較して圧倒的な優位にあった。<sup>(14)</sup>しかし、西廻航路が開発され、その整備・充実が進むにつれて、京都は商業の中心地としての地位を大坂に譲っていくことになる。そうした経過をたどっている時に享保の改革による引締めがあり、享保十五年には、梅岩が初めて講席を開いた年の翌年に当たるが、西陣の大火があった。こうして、梅岩晩年の京都はその経済的地盤を相対的に低下させていた。京都は伝統を維持しつつも、時代と社会の変動に対応しつつ、その回復のための方策を模索しなくてはならない状態にあった。

この間の京都の商家は、梅岩が初めて奉公した商家のように奉公人に仕着せ一枚も与えることが出来ずに没落するものもあった。生き残りを掛けての厳しい競争が繰り広げられたであろうことは、『都鄙問答』の中で語られている、役所からの受注をめぐっての競争からも、その一端を窺うことが出来る。<sup>(15)</sup>加えるに、農本商末観や賤商観さらには抑商論が社会に広く行き渡っていたばかりでなく、政治的な意図の下に説かれる

というような状況さえ現出してきていた。江戸時代を通して商業が発展し、商人の社会的実力は武士をも凌ぐようになったといわれるが、個々の商家の盛衰・交替はかなり激しかった。『儉約齊家論』にも「世の有様を見来るに、『町家ほど衰へ安きものはなし』といい、『旦那名よせ帳を見れば三四十年前迄京大坂にて、大金持といはれたるかくれなき町人も往方しれぬ者もあり。又身上衰へ自炊して暮すもあり。十軒に七八軒は如斯」と、その見聞するところを記している。<sup>(16)</sup>梅岩にとっては、事実に徴しても、都の町人達の生活は派手な一方で没落の危険と隣合わせであり、商家の経営・維持は流動的で、極めて不安定なものであって、その点で農村・農家とは対照的であった。

このような不利な情勢を打開するには、己の生活振りを顧みることによって、商人達によって立つところ社会倫理的根拠を発見し、それによって商業活動を正当化し、それを天下に訴えなくてはならない。

梅岩が生活し、町人として体験した京都の現実は大略以上のようにであった。そして、梅岩が「都」のそのような現実を体験することになる生活の場は、奉公先の商家であった。では、梅岩によつての商家とは何であったのか。

梅岩の当時、商業は「家」によつて「家業」として営まれた。商家は、直系家族員からなる小家族であった農家とは全く異なる形態と規模・様相の下にあった。梅岩は農家と商家という二つの相異なる家を経験することになる。

商家の一般的特徴を挙げよう。まず、先述したように商業は世襲の家

業・家職であった。商家の構成員は皆、家業を維持し繁栄させるための手段的存在であった。その点では、商家の主人といえども決して例外ではありえなかった。

つぎに、商家は家族員と非家族員とからなっていた。そして、主人を頭に戴き、以下番頭、手代、丁稚というように厳格な身分的階層秩序によってまとめられ、家業に従事した。

同時に、商家では、終身雇用・年功制の慣行が行なわれ、また暖簾分けの慣行も行なわれていた。

そして、これらの外的な規範秩序を内側から支えたのが温情主義であって、これによって一家の融和が図られていた。

さらに、商家は活気に満ちてはいるが、つねに流動的で不安定であり、容易に没落する危険を蔵していた。

最後に、商家はその身分・職分について社会倫理的な認識において不十分のまま家業に従事し、日常生活を送っていた。

梅岩が入って行ったのはこのような特徴を有する商家の生活であったが、彼が実際に体験した生活の実態はどのようなものであったろうか。

梅岩の商家での経歴と生活振りは、並の一般のそれとは異なっており、例と云うてよい。彼は最初の奉公先の商家の没落にあい、一旦帰郷し、再度奉公に出たのは二十三歳の時であり、梅岩の奉公人としての位地は中途半端であって、商家の身分的階層秩序の中にはきちんとはまり込めない状態にあった。それ故にやがて暖簾を分けて貰って商人として独立する見通しはなかったし、梅岩自身もそれを当然のこととして承知し

ていたであろう。それ故に彼は学問して身を立ようと考え、行く行く講席を開き人の道を説こうという志を抱き、それを心掛けるようになる。こうして梅岩の黒柳家における位地と状態とは、一般の奉公人とは異なることになる。

しかし、そうであるからといって梅岩が奉公に欠ける場所があったわけではない。彼は、その実直な性格とそこから発した覚悟に従って、奉公に精を出し、主人の用事を少しでも欠くというようなことはなかった。それは、例えば黒柳家の当主の母親に信用され許されることがあったこと<sup>(17)</sup>などからも窺うことが出来る。

また、自から進んで、理屈屋で協調性に欠ける自分の性格に気を遣い、店の奉公仲間を思いやって奉公に勤めたようである。頭分になっても、冬の夜は暖かな所は人に譲り、夏の夜は小者が踏み脱ぐことがあれば度々起きて掛け直してやったなどの心遣いをしている。商家の経営にとって重要な、思いやりによる一家一族の融和には並々ならぬ心配りをしている。<sup>(18)</sup>

このような思いやりを実際に行うことを可能にするのが、梅岩の場合正直と儉約の徳であった。儉約なくしては、人の難儀を救うことは出来ず、思いやりは空手形となってしまう。あるいは、名聞・利欲・色欲などの動かすところとなってしまう。この儉約の徳は正直に基づく。そしてその正直は思慮を加えることなく、人間の生まれつきの本心・実情のままにすることである。思いやりはこのように内的な倫理的規範と、それに基づく外的な経済倫理的規範によって支えられ実践されるのである。<sup>(19)</sup>

梅岩にあつては、温情主義はこのような内実を持つものであったが、このことは梅岩が鄙において身につけた正直と儉約の徳を土台としながら、さらに都に出て商家に入ってから生活経験の中からこの思いやりが形作られていったことを示しているといえよう。

上述の商家における奉公生活と同時に、梅岩は自己の将来を考えて勉強に励んだ。朝は朋輩が起きてこないうちに二階の窓に向つて書を読み、夜は人が寝静まつてから机に向つて書を見、あるいは下京へ商いに出掛ける時にも書物を懷中にして少しの暇も勉学に心掛けた。<sup>(20)</sup>

このような京都黒柳家における奉公を通じて、たとえ商人として立つ気がなくとも、商家の有様や生活振りを直接経験することにはなった。その結果梅岩は、商業の実態、商品流通の有様、そして経済というものについての認識を獲得していったのであろう。さらに、商業との関連において、梅岩は身分や職分について、そして家や天下について思索するようになっていったのであろう。こうした過程の中で、自身の将来の自立のための勉学が、その認識と思索を助けたことであらう。

以上述べたところから、梅岩における「都」が如何なるものであったかを、次のようにまとめることが出来よう。

- (1)まず第一に、都は梅岩にとって現実の世間であり、天下であった。
- (2)そして都の生活は商家の生活であった。
- (3)その内容の一つは、農家の「家」とは異った商家の「家」を基盤としていることである。
- (4)もう一つの内容は、その家が身分と職分によって構成されているこ

とである。

- (5)そして、「都」は商業経済によって成立しているということである。
- (6)その結果、都では人倫は家・身分・職分そして商業を主体とする経済活動において実現する。

したがって、「鄙」が梅岩の個としての基本的なパーソナリティとなっているのに対して、「都」は梅岩の現実的な人生観や社会観・世界観の形成力であり、またその実質的内容となつていてと考えられる。

そうであれば、先述した中間者としての梅岩は、一個の生活者としては、「鄙」と「都」との重層的な統一体として、四十二・三歳の時に奉公を引き退き、四十五歳で講席を開き、学者として教育者として自立したことになる。そして十年にわたる月次会の成果を整理して、主著『鄙問答』が成るのである。このような経過のうちに本書が誕生したことからみると、都鄙問答の名称は、「都（人）」と鄙（人）」の間の問答であるとか、「都人梅岩と鄙人」の間の問答と解するわけにはいなくなる。「都鄙」は梅岩自身であつて、『都鄙問答』は梅岩と様々な相手との対話にはなつていても、実質は梅岩が自己の当面した諸課題に対して、自己の全人をかけ解答を出していったものであるということにならう。

### 三 神道・儒学との接触

梅岩の思想形成の上で「都」・「鄙」と関連して大きな役割を果たしたのが神道と儒教である。この両者に梅岩はどのように接触し、それが彼の思想形成とどのように関連しているかを、次に検討してみる必要がある。



まず神道についてみる。『石田先生事蹟』に次のような記事がある。

先生廿三歳の時、京都へ登り、上京の商人何某の方へ奉公に在付給へり。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。<sup>(21)</sup>

ことに梅岩が再度上京した時の志は神道の布教にあったことが語られている。この志は実行されなかった。しかし梅岩の神道への関わりは、その思想が神儒仏三教さらには老莊をも加えて四教のシンクレティズム (Syncretism) であるとみられていることや、また『都鄙問答』の神道に関する記事などからして、かなり深いものがあつたといえよう。梅岩の生活と思想の上に濃い影を落している神道と梅岩との出会い、それも梅岩を揺さぶった出会い、先の引用からして、十五歳で京都の奉公先を辞して帰郷してから、廿三歳再度の上京までの在郷の青年期にあつたと思われる。

次男の身で十一歳の時京都の商家に奉公に出た梅岩は、そのまま順調に行けば商人として成功し、一家を成すに到る道を歩んだかもしれない。奉公先が傾き、一旦帰郷し、商人への道を中断の後、青年期も終わろうとする時に新しい奉公先に入ったが、この時においては梅岩は商人として大成する正規の道を外れていた。こうしたことは在郷時の梅岩には、先の商家の奉公での経験を通じて既知の事であつたに違いない。そうであ

れば、梅岩は村にあって自己の人生の可能な設計をしたことであろう。すなわち神道への志は在郷の間に出来たのであり、それを可能にするあるいは必然にする神道との出会いがあつたはずである。

農村の生活の中には古来からの土着の神信仰があり、梅岩はその中であつて自ずからに神の觀念を得、神信仰を身につけていったのであろうが、それがそのまま神道への志へとつながっていったとは考えられない。志の形成に直接関わる別の異質の経験を考えなくてはならない。一体それは何であつたのか。その一つは当時の神国意識に関わる経験であり、もう一つは当時の神道思想に関わる経験である。

まず、梅岩を大きく取り巻く当時の神国意識はどのようなものであつたのか。神国意識を支配者についてみれば、頂点に立つ豊臣秀吉や徳川家康の神国意識<sup>(22)</sup>の影響するところの大きいことはいうまでもなからう。また、この二人が死後神として祭られたことは画期的な事であるが、<sup>(23)</sup>このことは一方で神国思想の広がりを示すとともに、他方では神国意識をさらに強化するよう働いたであろう。また彼らのキリシタンの追放・排除が神国意識をより高揚させた面も無視出来ない。<sup>(24)</sup>

また、近世儒学の興隆に伴う儒家神道の成立は、儒家における神国意識の存在を示すものとして注目される。例えば、林羅山の倭賦に「惟吾邦之靈秀兮、神聖所挺生、」(慶長十七年 三十歳作)<sup>(25)</sup>とあることから、羅山における神国思想の存在を知ることが出来る。

次に梅岩を取り巻いていた神道思想について検討してみよう。中世神道思想が一口に言つて仏教哲学を借りた本地垂迹思想であつたのに対し

て、近世の神道思想は儒学特に朱子学の形而上学による儒家神道である点に一大特徴を見ることが出来る。林羅山の理当心地神道をはじめ、なかでも山崎闇斎の垂加神道がその代表的なものであった。また、中江藤樹とその門人熊澤蕃山も日本の水土と相応したものととして神道肯定の立場を採っている。後に朱子学を批判して古学を提唱した山鹿素行も『中朝事実』等で神道論を展開している。<sup>(26)</sup>このような有力な儒学者による儒家神道の興隆は、神道思想を民衆の間へ普及させるうえで力となったであろう。

さらに儒家神道の成立に当って力となった既成の神道思想にも注目する必要がある。度会家行によって大成された伊勢神道、その影響の下に吉田兼俱の始めた唯一神道（吉田神道・卜部神道・元本宗源神道）がそれである。これらは神仏習合から脱却した点でも注目される。江戸時代の儒家神道を代表する垂加神道を始めた山崎闇斎は度会延佳に伊勢神道の伝授を、吉田惟足から唯一神道の伝授を受けている。また、唯一神道は地方の神職に浸透し、吉川惟足は諸大名に神道を講説して信任を得、さらに幕府神道方となり、神道界を支配した。伊勢神道と唯一神道は公家や武家のみならず、民間にも教勢を張り、神道思想を広範囲に浸透させたのである。このような動向に伴うようにして通俗神道が起り、道統や秘伝の権威にとらわれずに民衆に語りかけて民衆教化にあたる神道家が登場してきた。梅岩が引用している『和論語』（寛文年間作）の著者澤田源内、『三輪物語』の著者熊澤蕃山、上方で活躍した増穂残口（明暦元年—享保二年・一六五五—一七二七）等に代表される俗神道家等は

街頭に出て、人生の教訓を説き、生活の知恵や方便を教えて、神道を民衆化した。<sup>(27)</sup>

これら俗神道家の活動と並んで、中世以来の御師たち、特に伊勢神宮の御師の活躍も神道の民間への普及の上で注目される。中世末期の文禄年間（一五九二—一九六）には伊勢の御師の数は外宮だけで百四十五家に達し、その活躍範囲は畿内を中心にして能登・加賀・陸奥・出羽を除く全国に及んだ。梅岩在世の正徳年間（一七一一—一六）には外宮五百四家、内宮二百四十一家を数え、御師達は全国の農村に入り、農民の間に師檀関係を結び、講を結成し、農民の生活の導き手として働いた。<sup>(28)</sup>

近世初頭における仏教勢力の退潮、キリシタンへの対抗、中世以来の本朝・震旦・天竺からなる三国世界観の相対化、<sup>(29)</sup>現世志向の風潮・生活合理主義的思考傾向などは神道思想の普及を助けることになることに、またこれらの時代の動向を神道の普及が助長したことも否定することは出来ない。

梅岩在世の時、このように神国思想・神道思想は上下に全国的な規模で進出し普及しつつあった。梅岩が郷里に在った時にも、また京都に生活していた時にも、神国思想と神道思想とに触れる機会は十分にあったと考えられる。

では、梅岩が接触し影響を受けたと思われる神道とはどのようなものであったろうか。『事蹟』の「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」という彼の志や、<sup>(30)</sup>『齊家論』の「若聞人なくは、たとひ辻立して成とも、吾志を述べんと

思へり<sup>(31)</sup>という講席を開くにあたったの覚悟からすると、俗神道家たちが街頭に立って、民衆を前に講談を行った姿が浮かんでくる。内向的で思索型の梅岩には必ずしもふさわしくないが、『都鄙問答』の問答にみる、相手を一方的に説得しようとする姿勢には、梅岩の信念と熱意に発するものであるとしても、俗神道家の街頭講談の姿を重ね合わせることが出来<sup>(33)</sup>そうでもある。

神道について熱心に探求した梅岩が、彼らに興味を持ち関心を抱いたとしても当然であろう。しかし、彼らの中の特定の人物から影響を受けた痕跡を見出すことは困難である。梅岩が神道研究のテキストとして、通俗神道書として広く普及していた『和論語』<sup>(35)</sup>を使用し、また『都鄙問答』にも引用していることからすれば、通俗神道の影響を受けており、街頭講談を事とする俗神道家を、はじめは志したと考えることも出来よう。このようにして、梅岩の神道思想は特定の俗神道家の直接の影響はないとしても、理屈者の梅岩なりに自分に納得の行くところを取り込んで、神道思想を主体化して行ったのである。

ところで、『事蹟』に梅岩と唯一神道との関わりを窺わせる記事がある<sup>(36)</sup>。或る神主が、『問答』の中に保食神のことが述べられているのは何家の伝であるかを問いただしているのに対する梅岩の答である。

我が傳ト云ハ人ヨリ傳ルニアラズ、我身ヲ主宰シ玉フ天照皇太神宮ヨリ直傳ナリ。コノユヘニ唯一神道ト云。人ノ傳ニテ知ラル、所ニアラズ可仰、可尊。

また『問答』に次のような言葉がある。

日本宗廟天照皇太神宮ヲ、宗源ト貴ビ奉リ、皇大神宮御寶勅ニ任セ、萬クダ／＼シキヲ拂ヒ舍テ一心ノ定レル法ヲ尋テ、天ノ神ノ命ニ合フ唯一ヲ相ルニ、儒佛ノ法ヲ執リ用ユベシ<sup>(37)</sup>。

特定の師を持たなかった事からすれば、これらの文言をもって梅岩が唯一神道を道統として受けているということは困難であろう。しかし、当時の唯一神道が全国各地の神社、神職の間に教勢を張っていたことを考慮すれば、そのような神道思想に梅岩が触れる可能性は多分にあったろうし、恐らくは向上心に駆られて積極的に接触を持ったとしても不思議ではない。熊本六所大明神社司行藤志摩<sup>(38)</sup>守ら神主と問答を交わしていることから、梅岩が唯一神道に或る程度の理解を持っていたことは明らかである。

また、先学の調査によれば、『問答』に直接間接に引用され、参照されている書物は七十八種の多きに上るが、漢籍と仏典が圧倒的に多く、和書は八種であり、そのうち神道に係するものは日本書紀、三社託宣、和論語<sup>(39)</sup>であり、かつ三社託宣は『和論語』から採っているとすれば、梅岩はその神道思想を書籍に関する限り『和論語』のみに負っているといつてよく、その大部分は耳学問によるものといえよう。そのようにして、いわば独学で梅岩らしく自らの思索によって神道思想を作り上げてい

たのであり、その神道思想を特定の神道の流派に系譜づけることは不可能である。

梅岩は神道に関しては特定の師や教派について深く研鑽したとは考えられない。それは、在郷時代に触れた習俗としての神信仰や、御師の活躍を通して農村に浸透していた伊勢神道が素地となり、京都時代に積極的な神道への関心の下に見聞し研究した通俗神道を主たる材料として、神道をめぐる時代環境の影響を受けながら、自己の主體的な学問形成の過程において、梅岩の中に定着したものとしての神道思想なのである。

次に、梅岩と儒学との接触についてみてみよう。四十五歳の梅岩が自宅に講席を開いた享保十四年（一七二九）は徳川時代の前期が終ろうとする時期である。徳川時代前期の儒学は渡辺浩によれば、林羅山以下、中江藤樹、熊澤蕃山、山崎闇斎、山鹿素行、伊藤仁斎、荻生徂徠などの優れた儒学者が次々に登場してきたというものの、中でも当時において儒学を代表する朱子学についてさえも、「本来そうであった所の全人的な修養と教養の体系としても、その一面である、倫理と政治に関わる教義・教説としても、また自然・社会・人間を包括する物の見方・考え方としても、当時の日本社会を広く被って、あるいはそれに深く浸透して、受容され普及していたなどと解することはできない。侍の身分に限っても同じである。」という。朱子学にしてそうであるならば、儒学一般の民衆への浸透・普及は未だしの状態にあったといえよう。<sup>(40)</sup>

そうであるならば、二十三歳で再度上京するまでの在村時代の梅岩は儒学について特に接触することもなく、知ることなかったといえよう。

既に触れた儒学の教理を借りた当時の神道の布教活動に触れることがあったとしても、弱年の梅岩にその神道思想から儒学思想を析出することは出来ることではない。

また、石田家は村の禅寺春現寺とは深い縁故に結ばれた寺檀関係にあったこと、畑野の名刹法常寺があるとか、時代的に不生禅で有名な盤珪や、『一切経』開版で知られる鉄眼らともそれ程隔ってはいなかったとかいうことなどから、在村の梅岩と儒学の接触を考えようとすることは無理である。<sup>(41)</sup>

梅岩が儒学思想に接してその影響を受けるばかりでなく、積極的に儒学について学ぶのは、再度上京してからの京都時代においてであると考えるのが穏当であろう。上京し間もなくして神道を弘め人たるの道を勧めようと志を起した梅岩は、その志を実現するための勉学の対象として、諸思想・諸学問に関心を向けることになるのは自然な事である。梅岩はこの段階において京都で儒学に初めて接したのである。それ故に梅岩にとって儒学は「都」の学問であったということが出来る。

では梅岩が接し影響を受けた儒学とは何か。梅岩は商家に奉公している身として、師について本格的に儒学を学ぶことは不可能であったと思われる。自身の関心に従って書物を求め、自学自習し、あるいは街に出た時の耳学問によって儒学を己れのものとしていった。三十五・六歳の頃、性について疑問を生じ、これを質そうとして師を求めて回ったが得られなかったという。<sup>(42)</sup>『都鄙問答』には論語、特に孟子が多く引用されているが、それは朱註によっているところからすれば、<sup>(43)</sup>朱子学を学んだ

ことになる。しかし、梅岩の知行合一の思想や「形による心」の説に陽明学の影響を見ることも出来る。<sup>(44)</sup>さらに古義学派にも触れている節もある。<sup>(45)</sup>さまざまな思想・学問を「磨種」とする梅岩のことであるが、諸家の説くように、他に抜きんでて朱子学が利用されていることは否定出来ない。

梅岩の儒学は、上述したところよりして、梅岩自身の主体的な関心から、自己の思想を形成・錬磨するに必要な限りにおいて、朱子学を主とするものであったということが出来よう。

#### 四 都・儒学と鄙・神道

鄙と神道、都と儒学のそれぞれの関連をふまえて、次に鄙・神道と都・儒学との関わりあい如何を検討する。

梅岩は四十五歳の時、儒者として講席を開いた。梅岩の心学は三教一致の折衷主義であるとか、彼の朱子学は心・性・理について朱子の言説と異なっているとか、それらの理解において矛盾があるとかなどの指摘がある。梅岩は儒者をいわゆる職業的儒者と限定せず、「儒者トイフハ学者ノコトナレドモ、儒ハ濡ニテ身ヲ濡ト云フコトナレバ、此身ニテ満足シタル者ヲ儒者トイフベシ」と述べている。<sup>(46)</sup>しかし、梅岩が四書それも朱子の集註を用いているらしいこと、<sup>(47)</sup>また『問答』において自分を儒者に擬していることなどから、梅岩に即してみれば、梅岩は基本において朱子学による儒者なのである。

では、梅岩の思想、学問において儒学と神道思想とは如何なる関係に

立っているのか。<sup>(48)</sup>『問答』の神道に関する記述からすれば、梅岩は神道思想を退けるどころか、むしろ積極的に肯定し活用しているということが出来るが、先ずは単的に言って儒主神従とみてよいであろう。<sup>(49)</sup>

しかし儒主神従では割り切れないところがある。梅岩は儒・仏・老・神などの諸思想を「心の磨種」とし、それらに泥んではならないとしている。<sup>(50)</sup>そうであるからには、梅岩にあっては諸学・諸教は相対化され、価値的に同等になる。

ところがさらに梅岩は神主儒従を説いてもいる。それも儒主神従を説くのに続いてである。

故ニ儒道佛道老子莊子ニ至ルマデ、盡ク此國ノ相トスルヤウニ用ユルコトヲ可思。日本宗廟天照皇太神宮ヲ、宗源ト貴ビ奉リ、皇大神宮御寶勅ニ任せ、萬クダ／＼シキヲ拂ヒ舍テ一心ノ定マレル法ヲ尋テ、天ノ神ノ命ニ合フ唯一ヲ相ルニ、儒佛ノ法ヲ執リ用ユベシ。コ、ヲ以テ、一法ヲ舍ズ、一法ニ泥ズ。天地ニ不逆ヲ要トス。

儒主神従を説いて、続いて神主儒従を述べるなどとは、いかにも梅岩らしいことではあるが、これをどう理解したらよいのか。梅岩は『語録』の中で次のようにも言っている。「神儒佛三ツノ中ニテハ何レヲ至極悉シト尊バレ候ヤ」の間に次のように答えている。「禮拜シ尊ブ所ニハ前後アリ。子細ハ儒者ニヘ學ブ所ガ禮ナリ。(中略)神儒佛共ニ尊ブニ禮ヲ以テスルニ次第アリ。」とし、先ず第一に天照皇太神宮、第二に孔

子、第三に釈迦を拝する、仏者ならば第二と第三を入れ換えると述べている。<sup>(52)</sup>

この言葉の通りに梅岩は実行していたことが『事蹟』に記録されている。

平生朝は未明に起給ひて、手洗し、戸を開き、家内掃除し、袴羽織を着し給ひ、手洗し、あらたに燈を献じ、先、天照皇太神宮を拝し奉り、寵の神を拝し、故郷の氏神を拝し、大聖文宣王を拝し、彌陀釋迦佛を拝し、師を拝し、先祖父母等を拝し、それより食にむかひて、一々頂戴し、食し終りて口をすすぎ、しばらく休息し、講釋をはじめ給へり。<sup>(53)</sup>

また、大坂の講席において大山脊英なる神学者の抗議を受けた時に、梅岩は「我毫釐も二心なく、儒佛を補佐として、我國の神道正直に人を教へ導き、神忠を盡すところ偽なき旨、いかやうにも誓をも立つべし」と述べている。<sup>(54)</sup>

梅岩は儒者を称しながら、なぜこのように神を主としたのであろうか。その理由としていくつかの事が挙げられる。

第一は、既に触れたところであるが、天竺・震旦・本朝からなる三国観の相対化、水土思想にみる日本についての自覚、さらに神国思想などによって醸成された時代思潮の影響である。第二は、梅岩が青年期に自己の人生の選択に当って神道に懸けようとしたその立志である。この志

は彼の生涯を貫いて実現されて行つたのであるから、他の教学に比較して、それら以上の重みをもって梅岩の中に持続的に存在したばかりではなく、その重みをも増して行つたと考えられる。第三に、神と聖人との相違に、梅岩が注目したのではないかということである。梅岩は日本紀神代巻によって、天地開闢の時に神聖が生まれたと信じる。<sup>(55)</sup>つまり先ず神が存在して次に人が存在するという順序になる。それに対して聖人は人民が存在した後に誕生した。神聖と聖人とは異質の存在であって、神聖は聖人に優位するのであった。

梅岩が儒者として立ちながら、神道を基本とし主としていたことは何を意味するのであろうか。神道はわが国古来の習俗である。梅岩が人生の初めに当って経験し体得したのはこのわが国古来の習俗としての神道であった。それは独自の本来的教義を持っていない。こと農村においては、家や村に伝えられてきた神の信仰を守り、神道にまつる様々な慣習を行うことによって、農村の秩序が保たれ、農家の生活が安定的に維持されればよいのであって、それ以上に神学は必要ではない。神道は農民にとっては、本来的に農村生活と一体の生活慣習であり、農村社会の習俗であり、梅岩がまず出合つて身につけた神道はこの神道に他ならなかった。逆にいえば、この神道なしには農村の秩序は失なわれ、農民の生活は困難になる。農村にとっても農家・農民にとっても神道は不可欠な生活基盤となっており、生活そのものでもあった。それゆえに、農村出身の梅岩にとって、神主は理屈や理論抜きに一貫する可能性があつたことになろう。

ではなぜ儒学が必要となるのか。一般論として、生活そのもの、生活慣習として神学を持たないですんできた神道が、それを必要とする時が来て、神道の理論化が試みられる。はじめは仏教教理を借りた仏主神従の本地垂迹思想が、次いで儒学理論を借りた伊勢神道や度会神道、さらには近世儒家神道などが誕生することになる。そこには何らかの重大な転機、つまり仏教との出会い、蒙古襲来に伴う民族的な覚醒などが働いている。

梅岩個人についてみると、神道の理論化の必要を痛感させる転機となつたのは、内的には「人の道を説き弘めん」という立志であり、外的には郷里を去って京都を生活の場としたことである。人の道を説くにあたっては、相手を説得しなくてはならず、そのためには自分が体験的に得た内容を合理的に体系化し理論化しておかなくてはならない。梅岩の場合、二十三歳で再度上京し、都会の町人社会に生涯を送る覚悟を固めたであろう梅岩は、彼の生活信条と生活習慣を再検討し、都会の生活に適當する必要に迫られたことであろう。こうして生来理屈者であった梅岩は、自分の身についている生活慣習としての神道を理論化することになる。

この梅岩の理論化の作業を助けたのが儒学であった。当時の思想界・学問界の主導権を握っていた儒学特に朱子学は、学問的環境に恵まれていなかった梅岩ではあったが、彼の手の届くところにあった。また、既に触れた伊勢神道家達特に御師の活躍に接したり、当時活発であった通俗神道家達に触れたりすることもあって、在郷時代にはわからなかった

彼らの内なる儒学思想に触れもしたであろう。そして、事実彼は講席を開いて儒者を称し、朱子学によって立つことを自称するに至るのである。

その結果として、梅岩の思想は、その言説において必然的に儒学の言説によってほとんど覆われることになる。その点に注目すれば梅岩は儒者ということになり、儒者を自称しても不都合はないであろう。しかし、その儒学の言説は一種の借り着であって、それは梅岩の身体に合わせてある。そしてその身体は梅岩の神道である。従って、梅岩においては神主儒従なのである。しかし既に述べてきたところから明らかなように、従なる儒学無しには梅岩の神道は思想として在り得ず、また神道なしには梅岩のいわゆる心学思想も具現しない。その点で梅岩の思想において神道と儒学の主従を決定することは意味のあることとは思われない。

では、梅岩における神道と儒学との関連を彼の生活の場との関わりにおいて考察するとどうであろうか。梅岩の神道体験の基本は彼の出身地山間の農村でのものであり、儒学の研鑽の場は都京都の町人社会であった。前者は鄙であり、後者は都である。

ではこの都と鄙とは何であったのか。<sup>(56)</sup>鄙とは古くは辺境を指し、都（みやこ）を中心にして、その周辺を指す田舎（いなか）、その先に見える鄙（ひな）が展開していた。それが十一—二世紀になると、ひなと呼んでいなかと呼ばれなかった土地が田舎と呼ばれるようになり、やがて十三世紀にはひなといなかは同一の言葉とみられるようになった。

「この変化は、大きな筋でいえば、夷狄のような世界と感ぜられたひな

が都の文字文化の世界にぐっと近寄ってきたことであつた。(中略)都人は一面ではいなかということばに若干の夷狄感覚を帯びさせながら、諸国人を次第に自分たちと同じ仲間と意識するようになっていったのである。<sup>(57)</sup>かくて飛躍を恐れずに言えば、鄙は都という先達に対して田舎なる後進として位置づけられることになる。

鄙なる田舎に対する都(みやこ)という都市は、古来「みやこ」として理解され、人類文化の創始者たる偉大な聖賢や君主、またその後継者達の居所であり、政治権力の中核の所在であり、それを支える「みやび」な文明の栄える世界であつた。

都(みやこ)なる都市に対して、近世になると産業経済の発展に伴つて「都会」なる都市が發展して来る。都会は流動的な、様々な人々と各地の物質が集まる地域を意味する。これは田舎の集合であり、田舎の集積であり、その集合、集積を通じて調和が生まれまとまりが出来て、ここに「都会」が出現する。

従つて、この「都会」なる都市にとって田舎は文明の原型であり、源泉なのである。「都会」は「都(みやこ)」と都市という点では同じであつても、その性格と内容は正反対である。<sup>(58)</sup>

都(都市)にはかくして「みやこ」と「都会」という二つの相異なる性格と内容とが混在することになる。そして、梅岩の時代の京都はこのような都であつた。このような都の觀念に対応して、鄙もまた先進文明に導かれる田舎であるとともに、都雅の源泉としての田舎でもあるということになる。梅岩の体験した「都」と「鄙」とはこのような性格と内

容をもち、相互に深く浸透しあう関係を有していたのである。

「都」と「鄙」のこのような相互関連の下、京都すなわち都と儒学、農村つまり鄙と神道の結び付きは、如何なる内容と意義とを持つものであろうか。

まず、儒学であるが、それは梅岩にあっては都と結び付いていた。梅岩個人の経験からして彼が儒学と出会つたのは京都においてであつた。

その点で儒学は梅岩にとって都の学問であつた。また、儒学は当時の教学の主流であり、民間にも通俗化し普及する時期を迎えつつあつたとしても、その担い手の主たる者は為政者であり、社会の指導者層であり、都会の学者であつて、この面からも儒学は都と結び付くことになる。この点と関連して、さらに儒学は「聖人」「賢人」「君子」の理想を説いている。聖人はその優れた創意によつて民衆に衣食住をはじめとする生活技術を教え、社会生活の手だてを与え、野獣から人間を区別し、社会的文化的存在に引き上げた。聖人にはじまる儒教はこの故に人倫の教えとして人民を教化し、その倫理学や政治学によつて社会秩序や社会体制の確立・維持の役割を担うことの出来る力を持ち、この点で儒学は権力の所在地にふさわしいとともに必要な学問であつて、儒学は特に「みやこ」としての都と深く結びついているといえる。梅岩の会つた儒学はこのように「都」と緊密に結びついていた。

さらに付言すれば、このような都的儒学は、政治権力が都を中心にして田舎・鄙に支配を及ぼして行くためには、都の、支配者階層のための教学に留まることは出来ず、普遍的な人倫に関する教学でなくてはなら



ない。江戸儒学は為政者として三民の上に立つことになった武士階級のため教学として出発した。同時に、幕藩体制の下に士農工商の身分制度を基本とする新たな状況に対応して行くためには、そのような普遍的状況にかなう普遍的教學がなくてはならず、儒学はそのような時代的要請に応える内容を持っていた。儒学の教説は特殊「みやこ」的であるとともに、他方で普遍性を有するものであったのである。

次に、梅岩の神道であるが、その出会いは鄙と都においてである。彼が神道とまず出会ったのは彼が生育した鄙においてであった。その神道は鄙の生活慣習の一部としてあった神道である。上京した梅岩は『事蹟』に述べられているように郷里で身につけた神道の生活慣習を大切に守り続けるとともに、既に触れたように教學としての神道に触れて、これに学ぶところがあつた。梅岩が京都にあって学問の面で最大の影響を受けたのは、梅岩自身が儒者を称しているところからも明らかのように儒学であつた。この点を考慮に入れるとき、梅岩の神道は鄙における體驗が基礎となり、梅岩の神道は基本において鄙と結びついているといえるよう。

当時の神道は都市にあっては儒家神道が教理を整えて、その勢力が拡まりつつあつた。この近世神道は教學として都に根拠を置くものであつた。しかし、例えば伊勢の御師をはじめ、主要な神社の神職の活発な布教活動や、各地の神社を核にする神社講の存在に示されるように、神道は本来的な性格を基本において維持し、主として鄙に根拠地を有しており、鄙の生活を導き守るものとして在つたのである。このように、儒学

とは異つて神道は鄙の中にあつて、鄙の生活と一体のものとして存在し続けてきたのである。神道はこのように鄙と本来的に堅く結び付いているのである。

さらに、聖人に比較すると、神道の神は全く異質の存在である。神は人間に先立って生まれ、人間を始めとして万物を産み、この世界を開き成した。たとえば、『問答』に日本紀から「保食神乃廻首嚮國則自口出飯、又嚮海則鱸廣鱸狹亦自口出、又嚮山則毛龜毛柔、亦自口出」という文を引いて、「天神地祇ハ如斯、自由ナル御神ナリ」と述べている<sup>(59)</sup>。神は聖人と異つて、人間が生きていく上で必要不可欠な食物を自然として生み出し、人間に与えたのである。聖人が農耕技術を発見して民衆のために計つたのとは異つている。すなわち、神は自然の母であり、聖人は文明の父である。同じく日本紀から「夫大己貴命與少彥名尊、戮力一心經營天下復爲顯見蒼生及畜産、則定其療病之方。又爲攘鳥獸昆虫之灾異則定其禁厭之法。是以百姓至今咸蒙思頼」を引用している<sup>(60)</sup>。この二神はこの記事によつて医薬・禁厭の神として後世崇められるようになった。この二神には文明の香がするが、異常な状態としての病や災からもとの自然な正常な状態に戻すという点では、新たな生活をもたらす技術の開発や文明の進歩とは無関係であるといえよう。このような神の道を基盤にして人間の生活の在り様を理解しようとする神道は、文明に対する自然と一体のもの、自然そのものとして鄙と深く結び付いていると言えよう。では、『都鄙問答』においては、儒学的都と神道的鄙とはどのようなに関わりあっているのか。都と鄙とは、みやこと田舎・辺境、文雅と野鄙、

文明と未開、文化と自然として対するとき、都は鄙をいやしみ、啓蒙する立場に立ち、鄙は都を憧れ慕って、真似し学ぼうとして、両者の関係は、都が鄙の上位に立って、都から鄙へという一方的な関係に終始することになる。三都を頂点に大名の居城をめぐる城下町などにみられる近世都市の発展は、都市と農村の隔離、士工商の都市在住者と農の村落在住者の分離にもかかわらず、都から鄙へという都市化現象を必然的にした。それは、例えば播州の人の息子が都に留学するについて梅岩に相談した『問答』の記事からも明らかである。<sup>(61)</sup>

このような都から鄙への一般的な流れに対して、上記の播州人の梅岩への相談内容から分かるように、鄙の都に対する懷疑・不信を見逃す訳には行かない。播州人は都に出て学問をするに「難儀ノスデモ出来申」と聞いており、「人柄アシク成ベキヤ」と心許なく思っている。難儀の筋とは「商売農業ヲ疎略ニシ」、「帯刀ヲ望」み、「我ヲタカブリ、他人ヲ見下シ」、親を侮るようになると言ひ、都に対し学問に対し学者に対して懷疑と不信を示している。

播州人は親として息子に「少ハ目モ明テトラセ度」と考えているのであるが、その代償として人柄を悪くし、家と家業を壊してしまうのであれば都に留学する意味も必要も無いことになる。播州人がこのように危惧することの裏には、鄙には生活していく上で必要な人柄を育成する環境なり条件は揃っているであり、親に孝を致し、家族を大切にし、家業に勤勉であり、村人と協調し、分を弁えて生きるという現実が基本的に存在し、この現実の中で人は育てられ一人前に成っていく事実のある

ことが言外に語られており、この点において必ずしも鄙は都を待つ必要はないのである。

鄙の都に対する不信の表明は『問答』の冒頭の「都鄙問答ノ段」にも見ることが出来る。<sup>(62)</sup> この段に登場するのは郷里の人である。問答の当事者は、都に講席を持つ儒者梅岩と同郷の農民であり、問答は都と鄙の間に交わされており、その点でこの段はまさに都鄙問答になっている。同郷人は梅岩が異端を説いて世人を惑わしているという評判を憂いて、帰郷し人として正直に戻ることを勧告している。都には俗儒が発生し、虚偽がはびこることが常としてあることは、同郷の村人にとっては常識であり、彼からすれば梅岩も遂にこの弊に冒されたことになる。そこで村人は梅岩に帰郷を勧めに來たのである。梅岩は都の学問、自分の学問についての村人の誤解を説こうとして問答を展開する。その中で、心を知って行うのが学問の功であることを、梅岩は次のように説明している。

行ヒト云ハ農人ナラバ、朝ハ未明ヨリ農ニ出テ、夕ニハ星ヲ見テ家ニ入。我身ヲ勞シテ人ヲ使ヒ、春ハ耕シ、夏ハ芸、秋ハ藏ニ至マデ、田畠ヨリ五穀一粒ナリトモ、ヲ、ク作出コトヲ忘ズ。御年貢ニ不足ナキヤウニト思ヒ、其餘ニテ父母ノ衣食ヲ足シ、安樂ニ養、諸事油斷ナク勉時ハ身ハ苦勞ストイヘドモ、邪ナキニ心ハ安樂ナリ。身ヲ肆ニシ、年貢不足スル時ハ、心ノ苦ト成。我教所ハ心ヲ知テ、身ヲ苦勞シ勉レバ、日々ニ安樂ニ至コトヲ知シム。心ヲ知テ行トキハ、自威儀正クナリ、安ヲ知ルコトナレバ何ヲカ疑ンヤ。<sup>(63)</sup>

ここに梅岩が描き出している農民の生きざまは、近世初頭から自立し始めた農民が幕藩体制の下で自律的に形成してきたものであり、現にそう生きているのであって、今更に梅岩から聞くまでのことではない。それ故梅岩の答の要点は学問をして「心を知る」ことにあり、そのような在り方をわが身に定着して確実に実行出来るようになることにある。しかし村人はこの答にも満足せず、重ねて「然レバ少シニテモ聞タル者ハ彌進ベキコルナルニ、前方ハ汝ノ方ヘ進来レドモ、今ハ少シ緩者有ト云コトハ如何」と尋ねている。梅岩は「急々ニ進ザルハ柔弱ノ致處ナリ」と応じている。村人にすれば鄙の柔弱・愚鈍・蒙昧なるか故の学問であることを期待しているのであるから、これでは答えになっていないことになる。ましてや刻苦精励を日常生活にしていって暇の無い農民に自ら苦心して心を知れ、性を知れ、発明し、開悟し自得せよということは、農民に農民であることを止めよと言うに等しい。『問答』冒頭の「都鄙問答ノ段」における梅岩と同郷人の問答を通じて、鄙が都から学ばなくてはならないという必然は明らかにされてはいないようである。

以上の考察の対象とした二段以外の各段には農民は登場しておらず、梅岩と問答を交わすのは町人・学者・武士・神職などであり、都の住人たちである。問答の中味は学問・人の道、道理、心や性理を主として、身分・職分や信心などについてである。都が鄙に教えるということとはなく、問答の当事者から、また問答の内容からも、都と都の間の問答のみである。

このように『問答』の展開の全体を見ると、優位に立つ都が低位にある鄙を教え導くという関係は極めて希薄であり、殆んど無いと言ってもよいのではないか。それにもかかわらず書名に「都鄙」を冠したのはなぜであろうか。

## 五 都鄙問答の隠された意味

『都鄙問答』の書名は、その冒頭の京都の儒者石田梅岩と郷里の農民との問答を扱った「都鄙問答ノ段」の名をそのまま写したものであると解することは、理屈屋であり思索家である梅岩の姿からすれば安易に過ぎるし、内容から判断した書名としても落ち着きが悪い。内容と書名とはどのように一体となっているのか。

既に触れたところであるが、梅岩が再度上京した時の志は、将来神道を説き弘め人の道を勧めることにあった。梅岩の神道については、その根本は郷里の農村の生活の中で体験され、後の思想の形成・展開の核となった。従って、梅岩の思想の核心は神道であり、「鄙」である。「鄙」なる神道は生活慣習として村人を導き、正直・慈悲・勇気や礼を説いて人の道を教えてきた。梅岩が「生アレナガラノ正直」<sup>(65)</sup>、「アリベカカリノ正直」<sup>(66)</sup>、庶民の「正直ト又神ノ正直ニ二品アルベキヤ」とい<sup>(67)</sup>、あるいは、「正直ヨリナス儉約」とい<sup>(68)</sup>、諸徳の根本に据えた正直は神道によって先ず教えられたとしてもおかしくはない。「人ノ心ハ、自然ニ正直慈悲成所アレバ」<sup>(69)</sup>という人性観も神道によって植えつけられ、生活を通して自覚されていったと思われる。このように、「鄙」なる神

道は梅岩の人生の歩みの出発点であるとともに、梅岩が思想を形成し展開する上での諸要素を包含する核となったということが出来よう。

ところが、「鄙」なる「神道」は本来宗教的な生活慣習として自然なものであり、学問・哲学とは性格を異質にするものである。神道は神によって人の道を直接に教示すのみである。もし梅岩が神道によって人の道を説き弘めようとするならば、梅岩は御師となり、大原御子や言触などのようになり、あるいはせいぜい街頭講談を事とする俗神道家になり終ったであろう。

生来の理屈者で内向的な思索家タイプの梅岩は「人の道」を勧めようとするにあたって、上述の俗神道家たちのような在り様には納得出来ず、採るべき途ではなかった。商いに出るときも書物を懐中にし、また傍輩の起きてこない早朝にあるいは人の寝静まった夜分に書を読み、特に師とすべき人も見つからないままに、自学自習し研鑽を積んで行った。<sup>(19)</sup>この自学自習の過程で梅岩は「都」なる儒学に出会い、儒学によって「人の道」を普遍的な教説にまで展開するとともに、それに裏打ちされた身分・職分に応じた個別の倫理に具体化する手段を獲得することになった。前者は『都鄙問答』の中の原理編にあたる各段となり、後者は応用編にあたる各段となつて展開されている。<sup>(20)</sup>

ところで、先にも触れたように、冒頭の「都鄙問答ノ段」と「播州ノ人学問ノ事ヲ問ノ段」を除いて、他の各段はすべて都人对鄙人の問答ではない。それでもなぜ都鄙問答でなくてはならないのか。この点に関しては、そもそも都と鄙を都人と鄙人と解してはならないということであ

る。それは、梅岩の内なる都と鄙なのである。その鄙は、神道の中にあって、村の自然に根ざす生活であり、「自然の正直」というように人為の規範を超えた生活秩序・生活倫理を持つており、それ故に己をどこまでも貫徹し、どこにあつても己を実現せずには止まない。

これに対して都は、学問としての儒学であつて、自然に素材を仰ぎながらも、聖人が作者として作り上げた合理的な生活秩序によって、人倫共同体を創出し、文明社会を展開して、己を実現しようとする。しかし、都は己の独自性を雅なるものにおいて発揮することによって、播州の農民が憂える退廃を生み出すことにもなる。儒学は都に生まれた教学として、自己の生み出した退廃に立ち向い、それを克服する力量を内在させていることは、聖人という絶対の基準を持ち、聖人の教えとして五常五倫などの行為の規範を確立していることから明らかである。梅岩においても自己を儒者として位置づけており、「問答」においても「人の道」を儒教の五常五倫などの徳目によって説いている。この点では梅岩は都に位置しているのであるが。

しかしそれで十分であろうか。儒学が説く人倫の道はその教説だけでは、それがいかに懇切に詳細を極めたとしても、十分に理解されないばかりか、誤解されて行われ難い。『問答』の「孝ノ道ヲ問ノ段」の問者は孝経を読み孝の実践を心掛けている人物であるが、孝について誤解しており、梅岩に「汝ガ仕形ヲ見ル時ハ、木石ニ不異。退テ工夫セラルベシ」と言われて終つてゐる。<sup>(21)</sup>「或人親ヘ仕ノ事ヲ問ノ段」では、老手代に親不孝者と非難される商家の当主もなぜ親不孝と言われているのかわ

からず、梅岩の問答にも必ずしも納得したようには見え、梅岩に「心ハ變易ナリ。汝今マデノ過ヲ得心シテ改ルトキハ、忽チ變ジテ善トナリ、孝トナルベシ。」と悟<sup>(73)</sup>されている。そのような例は、「或人主人行状ノ是非ヲ問ノ段」の、親方への不満をぶちまける番頭にも見ることが出来る。このように五常五倫、人倫の道を正しく知って正しく行ふ事が出来るためには、我が内なる本心を知ること、本心が働くことが求められている。その心は「形ニ由ルノ心」であり、「無私」の心であり、その働きは「生まれながらの正直」、「ありべかりの正直」、「自然の正直」であり、それは「神ノ正直」<sup>(75)</sup>でもある。ここに「正直」なる「心」によって「人倫の道」は実質化し実践され、また「人倫の道」によって「心」は具象化され、理論化され、体系化されるのである。

神道と儒道との異同については『問答』で、梅岩は次のように言っている。

貴人ニ云レザル不義ヲ以テ、清浄ノ神明ニ祈ヲ爲、願ヒノ通ニ成下サレナバ、鳥居ヤ社ノ修覆致シ奉ラント云時、鳥居ヤ修覆ニ迷ヒ玉フ、アサマシキ神有ベキヤ。然ルヲ非禮ノ物ヲ推テ捧ゲ、神明ヲ穢奉リ、終ニハ神罰ヲ受ベシ恐ルベキコトナリ。心ダニマコトノ道ニカナヒナバ、イノラズトテモ神ヤマモラントノ御神詠モアルゾカシ。子路孔子ノ病ヲ禱コトヲ請。子曰、丘之禱久ト、禱ルトノ玉フハ、誠ノ道ニ合ヘルコトナリ。誠ニ合ハ、何ゾ祈コトアラシヤ。然ルヲ我朝ノ神道ニ違フトハ如何ナルコトゾ。凡テ聖人ノ書ハ、簡様ノ迷ヒヲ解ベキ爲ノ

書ナリ。書ニ依テ迷ハバ、書ノ無コソ勝ラン。古ヨリ神國ノ相ニ儒道ヲ用ヒ玉フコトヲ知ルベシ。<sup>(76)</sup>

ここに梅岩は、神国の助けに儒道を用い、聖人の書を迷いを解くためのものであるという。すなわち、梅岩においては神道が主体であって、既に「心の磨種」の規定で明らかであるが、ここにおいても儒学は手段として位置づけられている。誠にしろ正直にしろ神道の重視する基本的な徳は清浄・潔白あるいは無私、ありべかり、生まれながら、自然などと修飾され説明されているが、現実の人倫関係における具体的な在り方や規範は示されていない。この欠如を補うのが諸学問であり、中でも儒学は主要な役割を果たすことになる。こうして神の道に儒学、聖人の書が助けとして利用されることになる。

さて、このようなことを可能にしたのは何か。理屈者と自らも自覚している梅岩の生来の性質、また教師ないし学者たろうとした志も大いに関係しているであろう。しかし、より重要なのは梅岩が、先に触れたように農村で育ちその上で京都で生活したところからきた中間者であることである。中間者であることによって鄙・神道と都・儒学の両者から自立することが出来るとともに、自己の関心と志によって両者を総合して、その総合の過程が問答であるが、後にいわゆる心学と称されるようになる梅岩独自の教説ないし思想を作り上げることになったと言える。

その教説ないし思想は、当時の農村生活と神道を内容とする「鄙」と、都市(町人)生活と儒学をはじめとする諸学を内容とする「都」の二要

素からなり、梅岩は中間者の立場から、前者を基体ないし核心とし、後者を手段としているといえよう。そして、前者・基体は後者・手段を己に合うように限定するとともに、活性化し、生活化する役割を果たしている。また、後者・手段は前者・基体の体系化・秩序化さらに理論化に貢献している。このような二要素の相互浸透による総合の過程が「問答」であり、その成果が梅岩の教説であり思想であり、かつ主著『都鄙問答』でもある。

従って、『都鄙問答』なる書名は、都市の住人と鄙の住人との対話、ましてや鄙の住人が都市の文化人から道を聞き蒙を啓くというような意味を持つものではない。「都」は京都という都市の町人生活と儒学に代表されるとともに、それらを自己の一部とする梅岩であり、それはまた問答を展開するための手段、対象の理論化の手段であるとともに、それらを駆使する梅岩である。「鄙」は農村生活と神道であるとともに、それらを自己の内面とする若き梅岩であり、それはまた問答する梅岩の内なる基体であり核心でもあるとともに、それによって己れを立てようとする梅岩である。従って問答は梅岩のこのような内なる「都」と「鄙」との間の相互浸透による総合の過程であり、梅岩の内部において進行する思想の形成の過程である。そしてこの過程を可能にし推進したのが中間者としての梅岩である。問答は『都鄙問答』に登場する梅岩と郷里の農民を始めとする多様な人々との間に交されたのではない。事実、問答は文面上では相手の納得が無いまま、梅岩の一方的な押し付けに終わっており、問答は単に形式に留まっている<sup>(7)</sup>。

「都鄙問答」が本書の書名としてふさわしいとすれば、それは、梅岩の思想形成にあたって、梅岩に固有の内容を持つ「都」と「鄙」によって思想形成の要素が示され、「問答」によって中間者梅岩による両要素の相互浸透による総合としての思想形成の過程がそこにあるからである。

(注)

- (1) 拙稿『都鄙問答』における「問答」について(『跡見学園女子大学紀要 第二号参照』)  
 (2) この間の事情については、柴田実『石田梅岩』八八―九頁(人物叢書 吉川弘文館)、『石田梅岩全集』(以下『全集』と略す)。「はしがき」六頁参照。

なお、本書の編集に参画した富岡以直は「イナカ人が都へ来り問答を致したるに答へしを一段の題号とし、第一段の題号を一部の題号としたるものなり。其簡易見るべし」と記している。(『全集 上巻 三頁』)  
 (3) 勝部真長『日本思想の分水嶺』七九―八〇頁 勁草書房 一九七八年)。  
 逆井孝仁「通俗道徳」の思想構造(古田紹欽・今井淳編『石田梅岩の思想』六六頁 べりかん社 一九七九年)参照。

拙稿『都鄙問答』の学問観(下)(『跡見学園女子大学紀要 第二四号 一八八―一九二頁』)

- (4) 柴田実『石田梅岩』第一章 おいたち」参照  
 (5) 家の価値や意義が認識されてきたことの結果は、梅岩の生家がその後受け継がれて今日に至っていることのうちに示されているといえよう。  
 (6) 速水融・宮本又郎『経済社会の成立(日本経済史1)』二五―五二頁(岩波書店 一九八八年)参照。  
 (7) 「石田先生語録」(以下「語録」)全集 上巻 一六六頁。「石田先生事蹟」(以下「事蹟」)全集 下巻 六二―一頁 参照。  
 (8) 「事蹟」(草稿本)全集 下巻 六二―一四頁 上欄(補1)  
 (9) 「語録」全集 上巻 四八―四九〇頁

- (10) 全集 上巻 六三四頁
- (11) 全集 上巻 六二二―二頁
- (12) 全集 上巻 十頁
- 以下、全集からの引用文の漢字、送り仮名及び仮名遣いは、原文のままである。
- (13) ケンペル『江戸参府紀行』 一二七―八頁 (東洋文庫 平凡社)
- (14) 大坂の発展に並行して京都も新たな変貌を遂げた。ここでも諸国買物問屋が広く成立したが、油・漆・紙・木綿・塩魚などの商品別問屋とともに長崎問屋・朝鮮問屋のような輸入品問屋も出現した。また輸入白糸による西陣機織だけでも、宝永二年(一七〇五)には機屋二千軒に達し、西陣織業関係人口は十七世紀後半には一万をこえるといわれ、その他工芸品生産の全国的中心地であり、伝統的政治都市から商業・手工業の都市へと転換し、人口は十八世紀の初めには約三十五万に及んだ。(永原慶二『日本経済史』一九一頁 岩波全書)
- (15) 全集 上巻 七八―八〇頁  
また、享保十三年(一七二八)に成った三井高房の『町人考見録』には、「凡京師の名ある町人、二代三代にて家をつづし、あとかたなく成行事、眼前に知る所也。」とある。(『近世町人思想』 一七六頁 日本思想大系 岩波書店)
- (16) 全集 上巻 一九六―七頁
- (17) 『事蹟』 全集 下巻 六二二頁
- (18) 同前 六二二頁
- (19) 『儉約齊家論』 全集 上巻 二二〇頁以下。
- (20) 『事蹟』 全集 下巻 六二二頁
- (21) 同前
- (22) 例えば、豊臣秀吉の場合、ポルトガル領インドのゴアの総督への返書において、「それ吾朝は神国なり。神は心なり。」と述べているのはその一例である。(朝尾直弘編『近世の日本』1 一一三頁 中央公論社 一九九一年)  
また家康は通交を求めてルソンに送った書状に、「そもそも、吾邦は神国なり。開闢よりいらい神を敬い仏を尊び、仏と神と垂迹同じくして別なし。」

- とある。(同前 一一六頁)
- (23) 政治家としてこの世に権勢を振った実力者を神と崇め、死後もその庇護を願うことは、豊臣秀吉の豊国大明神が最初の例である。豊臣氏滅亡後代つて神となったのは家康である。朝廷より東照大権現の神号が下され、東照宮に祭られた。天海の選述した「東照大権現縁起」によれば、東照大権現こそ神国守護。中核となることが主張されている。(同前 一〇八―九頁)
- (24) 天正十五年(一五八七)伴天連追放令「日本は神国たるところ、きりしたん国より邪法を授け候儀、はなはだもって然るべからず候こと。」
- (25) 平重道「近世の神道思想」(『近世神道論・前期国学』解説 日本思想大系 39 五二―頁)  
また、慶長年間の随筆に「我が朝は神国なり。神道は乃ち王道なり。一たび仏法興行してより後、王道・神道都べて擺却し去る」(現文は漢文)とある。(『村羅山文集 下巻 八〇―四頁)  
また羅山は近世における神社史研究の先駆的業績である『本朝神社考』三巻を著している。
- (26) 同前 参照  
なお、神道に触れない儒学者としては古義学派の伊藤仁斎・東涯父子が挙げられ、古文辞学派の荻生徂徠は神道を否定した。
- (27) 同前 参照 特に解説の中の平重道「近世の神道思想」参照
- (28) 近世においては伊勢神宮以外の社寺でも御師制度が著しく発達した。神道系の主なものとしては、出羽三山・富士山・加賀白山・近江多賀神社・山城愛宕山などが奉げられる。(『国史大辞典』「御師」の項参照)
- (29) 中世以来の三国世界観は仏教思想に由来する。その三国観は、南蛮との接触による世界に関する知識の拡大、時代は少し先になるが「華夷変態」や、中江藤樹・熊澤蕃山、さらには西川如見らの水土思想などによって相対化し逆転していった。
- (30) 全集 下巻 六二二頁
- (31) 全集 上巻 一八九頁
- (32) 拙稿「『都鄙問答』における「問答」について」(跡見学園女子大学紀要 第三二号) 参照

(33) 多田義俊は『蓴菜草紙』で、浅利甲斐・神田図書・橋三喜・増穂残口らによる俗神道家の民衆相手の活発な街頭活動の様子を伝えている。(前出)

岩波日本思想大系39 解説 参照)

増穂残口については、柴田実『石田梅岩と増穂残口』(古田紹欽・今井淳編『石田梅岩の思想』 ぺりかん社 一九七九年参照)

なお、寛保二年正月、梅岩は大坂で講席を開いた際、大山脊英という神道者が梅岩を神敵であるとして抗議の面談を求めて来たのに対して反撃し、事なく退散させたという。『事蹟』 全集 下巻 六三六―六七頁) この一事からも、梅岩が神道について説いていたことは明らかである。

(34) 梅岩の神道研究については、『事蹟』に次の記事がある。二度目の奉公先の「彼家は本願寺門徒にて、宗祖を信じ、小者迄もことごとく御堂参りをさせられるに、先生は度々参詣もしたまはず、且時々、彼の主の母へ神道をすすめ給へり。其家にて年老いたる手代、先生の神道を學び、宗旨に疎きことの由を、彼の主の母へ告げしかば、主の母答へて、勘平が神道を學べるは、其志格別なり。御堂へまゐらずとも信心あり。かれが事はかまふべからずとぞ申されける。」(全集 下巻 六二二頁)

(35) 『和論語』の本文とその解説については、勝部真長『「和論語」の研究』(至文堂 一九七〇年) 参照

(36) 全集 下巻 一七三―一七頁

(37) 全集 上巻 一二四頁

(38) 全集 上巻 五二七頁

(39) 柴田実『梅岩とその門流』『京都問答』の成立―石田梅岩心学の諸典拠について(ミネルヴァ書房 昭和五二年)

(40) 渡辺浩『近世日本社会と宋学』(第一章「徳川前期における宋学の位置」) 一九八五年 東大出版会

(41) 柴田実『石田梅岩』(人物叢書) 二二―二頁

なお、わが国における禅宗と朱子学との関連を前提にしても、このような環境と梅岩の年齢からして、禅宗からの儒学についての影響を考へることは困難である。

(42) 『事蹟』 全集 下巻 六二二―三頁

(43) 「子ガ學問執行ハ論孟ヲ基トス。其意ヲ可得タメニ程朱ノ註ニヨル。」と、梅岩は行藤氏との問答において答えている。『語録』 上巻 五三五頁)

また、『事蹟』に「常に説きたまひし書は、四書・孝經・小學・易經・大極圖説・近思錄・性理字義・老子・莊子・和論語・徒然草等。」とある。(全集 下巻 六二五頁)

(44) 梅岩と陽明学の関連については、竹中靖一『石門心学の経済思想』九八一―一〇〇頁(ミネルヴァ書房 昭和三七年)

(45) 『問答』に古義学の立場からの梅岩への質問がみられる。(巻之二「或學者商人ノ學問ヲ譏ノ段」 全集 上巻 参照)

また、『問答』の註に2箇所『語孟字義』が引用されている。(全集 上巻 九〇頁、一八二頁)

さらに、『語録』に、「大學ハ聖賢ノ書ニ非ズ、偽書ナリ、不可用ト云フ者アリ、如何」という、仁斎の説の是非についての問いに梅岩は答えている。(全集 下巻 二二六頁)

(46) 全集 上巻 一一一頁

(47) 柴田実『梅岩とその門流』

(48) 梅岩の儒道と神道との関係についての先学の見解は次の通りである。「梅岩の学問は神儒仏一致を説くものであるが、これを身に行う上にはおのずから前後があり、あくまでも神道を主体とし、儒仏をその羽翼とするものであったということである。(中略) かれは専ら梅岩の思想のいわば素材に關しての所論であり、これはむしろその思想態度についての所論である。」(柴田実『梅岩とその門流』三六頁)

この柴田見解に対して、その後半部について源見解は次の通りである。

「儒教中心は「素材」の面、神道中心は「思想態度」の面、というよりも、梅岩の信仰・信念は、その内容において普遍主義的であるが、信仰態度としては個別主義的であったと解釈する方が私にはわかりやすい。」(源了圓「石田梅岩論」『石田梅岩の思想』 九一頁 ぺりかん社)

さらに、多田見解は以下の通りである。

「梅岩の神道観ないし神道論は、かれの「心ヲ知ル」という絶対的体験に基づき、またこれを媒介とするものであり、いわゆる梅岩の「三教一致」もそ



れによるものであって、三教の教義の「寄せ集め」または「折衷」と言ったものではない。梅岩の教学は、神道に発し、「知心」の修行の段階において儒・仏・老荘を経たのち、再び簡易な神道に還っている。」(多田顯「梅岩の教学と神道」 同前書 二二二頁)

(49) 例えば「世法ヲ治ルニハ聖人ノ道ニアラズシテ何ヲ以テ治ンヤ。」(『問答』「性理問答ノ段」 全集 上巻 一二四頁)

(50) 『問答』 全集 上巻 一二二―三頁

(51) 同前 一二四頁

(52) 全集 下巻 一四四頁

(53) 同前 六二五頁

(54) 同前 六三六頁

(55) 『問答』 全集 上巻 一七七―八頁

(56) 以下の「都」と「鄙」の叙述は、塚本学『都会と田舎―日本文化外史』(平凡選書 一九九二年)、特に「第一章 都市の論理―先進と後進の背景」、

「第二章 反都市文明―『地方』主張の論理と背理」を参考にした。

(57) 前掲書 四〇頁

(58) 前掲書 一一七―一二三頁

(59) 全集 上巻 一一五頁

なお、保食神は月夜見尊に殺されるが、その死屍に稲・粟・稗・麦・豆・牛・蚕が生じたと、日本紀は語っている。

(60) 全集 上巻 一一四頁

(61) 全集 上巻 三五―六頁

(62) 全集 上巻 三一―二頁

(63) 全集 上巻 一〇頁

(64) 播州人との問答では「我等ゴトキハ、欲ル心ヲ抑、悪ヲ懲シ困デ勉レバ、漸ニシテ至ル、コトヲ知ルナリ」と答えている。(全集 上巻 四〇頁)

(65) 全集 上巻 二二七頁

(66) 全集 上巻 二二二頁

(67) 全集 上巻 二二九頁

(68) 全集 上巻 二一八頁

(69) 全集 上巻 二二〇頁

(70) 全集 下巻 六二―一二頁

(71) 『都鄙問答』における各段の原理編と応用編の分類については拙稿『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 一九一―一〇頁及び注(34)) 参照。

(72) 全集 上巻 一九―二七頁

(73) 全集 上巻 五八―七〇頁

(74) 全集 上巻 一五―一七六頁

(75) 全集 上巻 二一九頁

(76) 全集 上巻『問答』卷之二「鬼神ヲ遠ト云事ヲ問ノ段」 四六―七頁参照。

(77) 「問答」の性格については前出拙稿(跡見学園女子大学紀要 第22号) 参照。

〔附記〕  
本稿の作成にあたっては、平成二年度跡見学園特別研究助成費の援助を得た。