

# 石田梅岩と老莊思想

大野 出

はじめに

日本近世における老莊思想の受容という問題を考える場合、特に注目すべき二つの現象がある。その第一は、『老子口義』『莊子口義』の流布という現象である。『老子口義』『莊子口義』は、南宋の林希逸が著わした『老子』『莊子』の註釈書である。わが国において、『莊子口義』は、五山の禅僧によって既に用いられていたが、『老子口義』は、近世初期における林羅山の受容を契機として、『老子』の註釈書として専ら用いられるようになる。

注目すべき第二の現象は、近世中期における老莊思想の流行という現象である。『老子』『莊子』は、近世初期において、主に林希逸の註釈によって、一部の人々には読まれてはいたものの、やはり老莊思想は、基本的には儒教に対する異端思想として排斥されていた。この老莊思想が、享保期以降、ようやく思想界の表舞台に登場してくるのである。

この時期、主に護園学派によって、『老子』『莊子』は、本格的に学問・研究の対象となり、多くの『老子』『莊子』の註釈書が著わ

される。その一方で、老莊思想は、徐々に民衆思想へも浸透してゆく。その契機となったのが、享保十二年（一七二七）の佚斎樗山著『田舎莊子』の刊行であり、『田舎莊子』の登場以来、陸統として「老莊流談義本」と呼ばれる教訓書が著わされてゆく。近世初期の教訓書である仮名草子の中にも、儒・仏・老莊の三教一致を説くものが既にあつた。しかし、それら仮名草子の趣旨は、基本的には儒・仏一致論であり、老莊思想は飽くまでも添え物に過ぎず、老莊思想が受容されていたわけではなかった。

日本における老莊思想受容史上、近世中期における老莊思想の民衆思想への浸透は、特に注目すべき現象である。本稿において論及する石田梅岩における老莊思想の受容は、その重要な一角を占める問題なのである。

## 第一章 「形二由ノ心」と『莊子』

梅岩が自らの思想形成において、老莊思想を受容していたことは、既に先学の指摘するところであり、そのことは、『石田先生事蹟』『都鄙問答』の以下の記述によって窺い知ることができる。

常に説きたまひし書は、四書、孝経、小学、易経、大極図説、近思録、性理字義、老子、荘子、和論語、徒然草等。

『石田先生事蹟』<sup>(3)</sup>

儒、老荘、仏、百家、衆技といへども、皆我神國の末社にあらざといふ事なし。

『石田先生事蹟』

仏老荘ノ教モ、イハバ心ヲミガク磨種ナレバ、舎ベキニモ非ズ。

『都鄙問答』<sup>(3)</sup> 性理問答ノ段(四六〇頁)

儒道、仏道、老子、荘子ニ至ルマデ、尽ク此國ノ相トスルヤウニ用ユルコトヲ可思。

『都鄙問答』 性理問答ノ段(四六一頁)

梅岩にとつて、老荘思想は、排斥すべき異端思想ではなく、儒教は勿論のこと、仏教とともに、自らの思想形成、教学形成に役立つ重要な思想の一つであったことがわかる。そして、儒教の論書とともに、日頃から『老子』『荘子』についても教説していたということは、近世における老荘思想受容史上、極めて注目すべき点であろう。

では、梅岩は、『老子』『荘子』の持つ如何なる思想に共鳴し、自らの思想形成、教学形成に役立てていたのであろうか。これまで、梅岩と老荘思想の関係という問題が取り上げられる場合、まず論じられるのが、所謂「形ニ由ノ心」と『荘子』との関係であった。しかし、梅岩の「形ニ由ノ心」は、果たして『荘子』の思想に基づいて形成されたものであろうか。

「形ニ由ノ心」に関しては、一九六八年に、相良亨氏が「石田梅

岩の思想<sup>(3)</sup>」において論及し、その中で相良氏は「形ニ由ノ心」について、次のような分析を行っている。

梅岩は「形」に貴賤の序列を認めるのである。「形」が生得的であり、生涯つきまとうものであり、さらに貴賤の別があるものであれば、「形ヲ賤ム」ことを求めた梅岩の思想が、積極的に徳川封建社会の階層的秩序の現実を肯定するものであったことを認めなければなるまい。(中略) 梅岩の思想は、結局のところ、封建道徳としての知足安分を教えるものであったということになるであらうか。

梅岩の「形ニ由ノ心」の思想は、結局は徳川封建社会の階層的秩序を民衆の側から支える知足安分の思想であったと、相良氏は分析している。

そして、この「形ニ由ノ心」の思想的抛り所を『荘子』に求めたのが、石川謙氏であった。石川氏は「石田梅岩と『都鄙問答』」第四章・第四節の中で、次のように論及している。

「形に由るの心」というのも、『荘子外篇』の秋水篇に収めた、「夔憐<sup>レ</sup>蚘、蚘憐<sup>レ</sup>蛇」の問答に見える論法を、そのまま使ったもののように思われます。

確かに梅岩は、『石田先生語録』<sup>(3)</sup> 卷十四(九六)において、『荘子』秋水篇の「夔憐<sup>レ</sup>蚘、蚘憐<sup>レ</sup>蛇、蛇憐<sup>レ</sup>風、風憐<sup>レ</sup>目、目憐<sup>レ</sup>心」の「風憐<sup>レ</sup>目、目憐<sup>レ</sup>心」の二句についての解釈を求められた際に、これに対する解答の中で、次のように述べている。

夔方足ノ一本アルハ夔方心、蚘方百足アルハ蚘方心、蛇方足ナキハ蛇方心、人ニ手足アリ、目ハ横ニ、鼻ハ直ニ有テ、面目正

キハ人ノ心、ユノユヘニ人ニ正直ノ道アリ。其外万物皆形ノ外ニ心ナシ。

石川氏は、この『石田先生語録』（以下『語録』と省略）の記述に特に注目し、「形ニ由ノ心」の論拠を『莊子』に求め、「石田梅岩」と『都鄙問答』第Ⅳ章・第四節の結論部分で次のように述べるのである。

それほど「形に由るの心」の論法は、陽明学とも朱子学ともちがって、莊子の哲学に寄りそったところが、多かつたのであります。

梅岩の「形ニ由ノ心」については、以降も源了圓氏、今井淳氏らによって、その思想に関する議論が深められてゆくが、「形ニ由ノ心」という論法が、『莊子』に基づくものであるという石川氏の説に対する反論は未だなされていない。

ここで、梅岩の「形ニ由ノ心」に関する記述を改めて見てゆきたい。元来形アル者ハ、形ヲ直ニ心トモ可知。譬夜寝入タルトキ寝擾シ、ヲボヘズ形ヲ相ク。是形直ニ心ナル所ナリ。又、子々水中ニ有テハ人ヲ不レ螫、蚊ト変ジテ忽ニ人ヲ螫。コレ形ニ由ノ心ナリ。鳥類畜類ノ上ニモ心ヲツケテ見ヨ。蛙ハ自然ニ蛇ヲ恐ル。親蛙ガ子蛙ニ、蛇ハ汝ヲトリ食フ畏シキモノゾト教ヘ、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ルハ、形ガ直ニ心ナル所ナリ。

『都鄙問答』性理問答ノ段（四五頁）

以上が、『都鄙問答』における「形ニ由ノ心」に関する記述の主要部分である。梅岩はこの後、更に「蚤」の例を付け加え、そして

『孟子』（尽心・上）の「形色天性也。惟聖人然後可以踐形」という言葉を引く。

果たして、ここに述べられた「形ニ由ノ心」の思想に、『莊子』秋水篇の思想あるいは論法が、どれだけ反映していると言えるだろうか。あるいはまた、先に示した『語録』巻十四の「夔ガ足ノ一本アルハ夔ガ心」という一節に、どれほど『莊子』秋水篇の思想、論法が反映していると言えるだろうか。確かに『語録』においては、『莊子』秋水篇の「夔憐レ蚊、夔憐レ蛇」の寓話に即して、「形ニ由ノ心」が説明されてはいる。しかし、『莊子』秋水篇の「夔憐レ蚊、夔憐レ蛇」の一節には、肝心の「形」と「心」の関係については全く言及されていない。

また、『語録』巻十四（九六）の結びの部分では、梅岩は莊子を

我云所ノ至人ハ心ナシト説モ此所ナリ。故ニ道人ハ不レ聞、至徳不レ得、大人ハ無レ己、無レ己ユヘニ与ニ天地一、以ニ衆小不レ勝為ニ大勝者ハ唯聖人能レ之。

傍線部分は、確かに『莊子』秋水篇からの引用であるが、この部分から、「形ニ由ノ心」の思想が導き出せるとは考えられない。秋水篇に限らず、『莊子』という書物全体を通して、梅岩の「形ニ由ノ心」の思想の源と考えられる思想なり論法が、果たして見つかるであろうか。つまり、『莊子』と「形ニ由ノ心」の思想の間には、かなりの隔りがあり、飛躍があるのである。

では、この『莊子』と「形ニ由ノ心」との距離は、梅岩自身の独創によって詰められたのであろうか。ここで注目したいのが、はじ

めにも述べた『田舎荘子』という書物である。『田舎荘子』が刊行されたのは、享保十二年（一七二七）、梅岩が車屋町御池上ル町において初めて講席を開いた享保十四年（一七二九）の二年前である。梅岩の書簡中にも『田舎荘子』の名が見え、梅岩が『田舎荘子』を読んでいたであろうことが窺い知れる。『田舎荘子』は、その書名の通り、老荘思想を借りて民衆の知足安分を説こうとしたのであるが、老荘思想の敷衍を目的としたものではない。したがって、『田舎荘子』独特の思想も散見する。

この『田舎荘子』に、梅岩の「形ニ由ノ心」の思想と極めて類似した思想があらわれているのである。その代表的なものを一つ挙げてみよう。

形変すれば心気ともに変ずるは、理の常也。理は形象なく、氣中に存す。既に雀の形あり。雀の氣あれば、雀の理存す。又、蛤の形あり、蛤の氣ある時は、蛤の理存す。形の心は其形に従ふもの也。

『田舎荘子』<sup>(1)</sup> 卷上「雀蝶変化」

以上の記述に対して、中野三敏氏は、『莊子』至楽篇の「察其始、而本無<sub>レ</sub>生、非<sub>二</sub>徒無<sub>レ</sub>生也、而本無<sub>レ</sub>形、非<sub>二</sub>徒無<sub>レ</sub>形也、而本無<sub>レ</sub>氣、雜<sub>レ</sub>乎芒芴之間、変而有<sub>レ</sub>氣、氣変而有<sub>レ</sub>形、形変而有<sub>レ</sub>生、今又変而之<sub>レ</sub>死、是相与<sub>レ</sub>為<sub>二</sub>春秋冬夏四時行<sub>レ</sub>也」という死生觀に基づくという指摘を行っているが、『莊子』至楽篇のこの部分でもやはり「形」と「心」の關係については言及されていない。「形」の変化に応じて「心」も変化し、「心」は「形」に従うものであるという梅岩の「形ニ由ノ心」の思想と酷似した思想は、『莊子』に

ではなく、『田舎荘子』に述べられているのである。

つまり、梅岩の「形ニ由ノ心」という思想は、『莊子』ではなく、『田舎荘子』の思想論法に拠っていたと考えられるのである。あるいは、『田舎荘子』を経由した『莊子』の思想の影響のもとに、「形ニ由ノ心」という思想が形成されたと言ってもよいであろう。

## 第二章 梅岩の学問觀と老荘思想

では、老荘思想は、梅岩の如何なる思想に影響を与えたのであろうか。本章における結論を予め呈示するならば、それは、「文字」に拘泥することを否定した梅岩の学問觀であり、そこにこそ老荘思想の影響が看取できるのである。

梅岩のこのような学問觀に関しては、早く石川謙氏によって、「文字を離れた学問」として論及がなされている。石川氏は、「石田梅岩と『都鄙問答』」の第二章・第二節を「文字による学問と文字を離れた学問」とし、その中で、次のように述べている。

このように伝えられた学問觀は、書物中心、文字第一の、享保時代の儒学学習法に対して、まっとうから反抗したことになりました。とはいえこうした建前をとったからこそ、一方では、文字に親しみのうすかった江戸時代の庶民に向って、人生哲学にとりつく資格と機会とをあたえることになったものと思われまます。

石川氏の指摘の通り、梅岩のこのような学問觀が生まれた歴史的意義は極めて大きい、と同時に、この学問觀があったればこそ、石門心学が、多くの民衆に受け入れられ、広く行なわれたのである。

このような「文字」に拘泥することを否定した梅岩の学問觀は、

『都鄙問答』において、極めて頻繁に論じられている。例えば「都鄙問答ノ段」(二七六頁)では、次のように述べられている。

聖人ノ道ハ心ヨリナス。文字ヲ知ラズシテモ親ノ孝モ成リ、君ノ忠モ成リ、友ノ交リトモ成リ、文字無世ナレ共、伏羲神農ハ聖人ナリ。只心ヲ尽テ五倫ノ道ヲ能スレバ、一字不学トイフ共、是ヲ実ノ学者ト云。

まだ「文字」のない時代にも「伏羲・神農」のような「聖人」はいた。つまり、「文字」で書かれたことを学ぶよりも、「聖人」の「心」を求め、「五倫の道」を実践することこそが重要なのであると、梅岩は説く。これに類する論は、『都鄙問答』中、しばしば述べられているが、その際、「文字」あるいは「文学(文字を重視する学問)」とともに「書(書物)」に対しても、否定的価値観が示される。例えば「孝ノ道ヲ問ノ段」(三八四頁)では、次のように述べられている。

元来、世間ニ書ヲ読而已ヲ学問ト思ヒ、書ノ心ヲ知ラザルユヘニ、汝ガ如ク見誤ルコト多シ。総テ經書ハ聖人ノ心ナリ。聖人ノ心モ我心モ心ハ古今一ナリ。

このように、「書(書物)」「文字」「文学」とともに否定的に捉えられる。これとは対照的に、肯定的に捉えられているのが、言うまでもなく「心」である。また、「心」とともに、「文字」「文学」と対立的に捉えられているのが「行」「修行」である。例えば「都鄙問答ノ段」(三七六頁・三七八頁)には、「聖人ノ学問ハ、行ヲ本トシテ、文字ハ枝葉ナルコトヲ知ルベキコトナリ」あるいは「人ハ孝悌忠信、此外子細ナキコトヲ会得シテ、二十年來ノ疑ヲ解。コレ

文字ノスル所ニアラズ、修行ノスル所ナリ」とあり、「文字」「文学」と「行」「修行」とが対立的に捉えられている。梅岩の実践重視の思想の表われである。

そして、梅岩は、以上のような論理に基づいて、「儒者」あるいは「学者」を、二種に大別する。「播州ノ人学問ノ事ヲ問ノ段」(三九六頁)において、梅岩は次のように述べている。

書物ヲ能読、文字ヲ知テ教レバ、是モ儒者ト思フナラン。若又聖賢ノ心ヲ知ラズシテ教儒者アラバ、小人ノ儒ニシテ、人ノ書物箱ト成ベン。君子ノ儒ハ心ヲ正シ徳ニ至ノ外他事アラシヤ。我ガ文才ニ伐ズ、利欲名聞ヲ離、道ニ志有ヲ君子ノ儒トハ云ナリ。

「書物」「文字」に、たとえどれほど精通していようと、「聖賢ノ心」を知らない者は、「小人ノ儒」であり「書物箱」であるという。そして、この対極にあるのが「君子ノ儒」である。そして、この「播州ノ人学問ノ事ヲ問ノ段」の最後の部分(三九八頁)で、梅岩は再び次のように述べる。

書ヲ講ズル而已ニテ真ノ儒者トハ云ベカラズ。性ヲ知テ身ヲ濡ヲ儒者ト云。仮令、牛ニ汗シ、棟ニミツル程ノ書ヲ読トモ、性理ニクラキ者ハ、朱子ノ所謂、詞誦記章ノ俗儒ニシテ、真儒ニアラズ。

ここでは、「小人ノ儒」に相当する者を「詞誦記章の俗儒」と呼び、この対極に位置する「君子ノ儒」に相当する者を「真ノ儒者」「真儒」と呼んでいる。

以上のような梅岩の学問観が形成された背景には、正式な教育を

受けた経歴もなく、学統もない梅岩のコンプレックスともいえるものがあつたのであろう。本章において、先に示した「都鄙問答ノ段」（三七六頁）の「聖人ノ道ハ心ヨリナス。文字ヲ知ラズシテモ親ノ孝モ成リ……」という言葉も、「汝不学ノ身トシテ、知ルコト安シト云、彼此以テ疑ヒ多シ」という、梅岩を「不学」の者とする誘りに対する反論であつた。そして、このような誘りが、梅岩にしばしば浴びせられていたことは、梅岩自身の言葉から、容易に窺い知ることができる。例えば『齊家論』の冒頭では、梅岩は次のように言っている。

実に年月の過る早き事は、たけき川水の流るるがごとく止る事なし。予講訳を初んと志し、何月何日より開講、無縁のかたがたにても遠慮なくきかるべしと、書付を出せしも、はや十五年に成ぬ。其比書付を見て、殊勝なりという人もあり。又、あの不学にて何を説やと譏るもあり。或は、面回は誉れども、影にて笑ふ人もあり。

また、『都鄙問答』「武士ノ道ヲ問ノ段」（三八九頁）では、次のように述べている。

文字ニヨラズシテ、人ノ暁シ易キコソヨカラシ。愚、元来不学ナレバ、幸ナル哉。

居直りとも、負け惜しみとも取れる言葉である。当時の世間一般の学者と称される人々の学問観に立てば、正式な教育を受けた経歴もなく、学統もない梅岩は、確かに「不学」の者と断ぜられても仕方がない。梅岩は、この誘りを甘んじて受ける。そして、その上で、「文字」への拘泥を戒める独自の学問観を呈示し、以て反論とする

のである。

では、こうした梅岩の学問観に最も影響を与えたものは、如何なる思想であつたのだろうか。梅岩は自らの学問観を論ずる際、最も多く引用するのは『論語』である。しかし、『論語』中に、「文字」「書（書物）」などと「心」を対立的に捉え、前者を全面的に否定している部分はない。したがって、引用された『論語』の思想と梅岩の学問観は必ずしも一致していない。第一章において述べた『莊子』秋水篇と梅岩の「形ニ由ノ心」の場合と同様、『論語』と梅岩の学問観の間には、かなりの飛躍がある場合が多い。そして何よりも、梅岩の学問観が、儒教思想と相容れない点は、「礼楽」に対する態度である。『語録』巻十二（八四）の中で、梅岩は次のように述べている。

聖徳ハ文字ヲ離レタル物ナルコトヲ知ルベシ。灑掃・応対・礼楽・射御ハ心ヨリ興ル。心ガ礼楽・文字ヨリ出タルコトヲ吾レ不レ聞。心ヲ本トシテ後ニ文字有ルコト明白ナリ。

ここでも「文字」と「心」とを対立的に捉える梅岩の学問観が示されているが、儒教の重んじる「礼楽」は、「文字」と対等に扱われてしまっている。梅岩の学問観が、儒教の思想と相容れないものであることを象徴的に示した例である。

さて、梅岩は自らの学問観を論ずるに際し、『莊子』を引用している場合もある。先に示した「播州ノ人学問ノ事ヲ問ノ段」の結論部分に先立って、自らの学問観を論ずる際、梅岩は、『莊子』天道篇の一節を引用している。以下に、「播州ノ人学問ヲ問ノ段」（三七七頁）の梅岩の弁、および『莊子』天道篇の該当部分を示そう。

荘子ニ所謂、聖人ノ意ヲ知ラズシテ、書ヲヨムハ、糟粕ニシテ  
 実ノ味ハナク、輪ヲ斲ゴトク、徐則甘而不固、疾則苦而不  
 入、不<sub>レ</sub>徐不<sub>レ</sub>疾、得<sub>ニ</sub>手<sub>ニ</sub>応<sub>ニ</sub>心<sub>ニ</sub>、口不<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>言ト云モ面  
 白シ。心ヲ知ラズシテ法ヲ説ハ、桶大工ノコトヲ伝聞テ、輪ヲ  
 斲ガ如シ。心ニ得ザレバ、桶ト成テ、水ヲ有<sub>ノ</sub>用ヲナサズ。教  
 ノ道モ斯ノゴトシ。コノユヘニ心ヲ知ルヲ要トス。

原典の『荘子』天道篇の記述は、次の通りである。

桓公、書を堂上に読む。輪扁、輪を堂下に斲る。椎鑿を積てて、  
 上りて桓公に問ひて曰く、敢へて問ふ、公の読む所は何の言ぞ  
 やと。公曰く、聖人の言なりと。曰く、聖人在りやと。公曰く、  
 已に死すと。曰く、然らば則ち君の読む所の者は、古人の糟魄  
 のみなるかなと。桓公曰く、寡人、書を読むに、輪人安くんぞ  
 議するを得んや。説有らば則ち可なるも、説無くんば則ち死さ  
 んと。輪扁曰く、臣や臣の事を以て之を觀るに、輪を斲ること  
 徐きときは則ち甘らかにして固からず、疾しときは則ち苦つて  
 入らず、徐からず疾しからず、之を手に得て心に応ず、口に言  
 ふこと能はず、數有りて其の間に存す、臣以て臣の子を噓すこ  
 と能はず、臣の子もまた之を臣より受くること能はず。是を以  
 て行年七十にして老ひて輪を斲る。古の人は、其の伝ふべから  
 ざるものと与に死す。然らば則ち君の読む所の者は、古人の糟  
 魄のみ。

桓公が書見をしていると、出入りの大工の輪扁が、桓公に向かっ  
 て、既に死んでしまった古の聖人の言葉が綴られた書物なぞは、絞  
 りかすに過ぎないと言う。そして、その根拠を、輪扁は自らの仕事

にあてはめて説明する。車の輪をけずるコツというものは、言葉で  
 は伝えられるものではない。実践を通して「心」で受け止める以外  
 に方法はないのだと説く。

この『荘子』天道篇の寓話を、梅岩は自らの学問觀を論ずるに際  
 して、引用しているのである。『荘子』の「糟魄」という表記を、  
 より一般的な「糟粕」という表記に改めてはいれるものの、『荘子』  
 の論旨自体の曲解は全くなされておらず、『荘子』の思想をそのま  
 ま受け継ぎ、自らの学問觀呈示の助けとしているのである。

この『荘子』天道篇の「輪扁」の一節は、『荘子』独特の「寓言」  
 による思想表現であるが、『荘子』天道篇には、この「輪扁」の一  
 節の直前部分に、次のような記述がある。

世の貴ぶ所の者は、書なり。書は語に過ぎず。語、貴ぶこと有  
 るなり。語の貴ぶ所の者は、意なり。意は随ふ所有り。意の随  
 ふ所の者は、言を以て伝ふべからざるなり。而るに、世、言を  
 貴ぶに因りて書を伝ふ。世、之を貴ぶと雖も、猶ほ貴ぶに足ら  
 ざるなり。其の貴ぶが爲めに貴きに非ざるなり。故に視て見る  
 べき者は、形と色となり。聴きて聞くべき者は、名と声となり。  
 悲しきかな、世人、形色名声を以て、以て彼の情を得るに足  
 と為すこと。夫れ形色名声は、果たして以て彼の情を得るに足  
 らざれば、則ち知る者は言はず、言ふ者は知らず。而れども、  
 世、豈に之を識らんや。

ここに述べられた『荘子』の思想は、梅岩の学問觀と相通するも  
 のである。殊に前半部分（世の貴ぶ所の者は、猶ほ貴ぶに足らざる  
 なり）は、梅岩の学問觀と見事に合致している。

そして、ここに示された思想を、寓話の形式によって表現したのが、この直後に続く「輪扁」の寓話である。では、何故、梅岩は寓話の部分のみを引用したのであるのか。第一に考えられることは、寓話に先立って述べられている難解な抽象的論理が、「輪扁」の寓話に仮託されることにより、理解を容易ならしめている点である。文字を知らぬ文盲の民衆をも教化の対象とする梅岩にとって、徒らに抽象論を振り回すことは本志ではない。寓話の部分のみを引用することによつても、梅岩の主旨は十分に伝わる。

さらに、見落としてならないことは、寓話に先行する記述の後半部分（故に視て見るべき者は、豈に之を識らんや）が、先の「形ニ由ノ心」と相容れぬ思想であるということである。「莊子」では、「形」「色」「名」「声」のいずれも実相を表現し得るものではないとしている。この思想は、梅岩の「形ニ由ノ心」と明らかに反する。そして、梅岩は、『莊子』の「悲しきかな、世人、形色名声を以て、以て彼の情を得るに足ると為すこと。夫れ形色名声は、果たして以て彼の情を得るに足らざれば、則ち知る者は言はず、言ふ者は知らず」という部分には、一切触れていない。つまり、梅岩によつて、『莊子』の思想の取捨選択が行われているのである。このことは、第一章において指摘した『莊子』と「形ニ由ノ心」との間の思想的隔りの存在の傍証ともなるであろう。

さて、これまで考察してきた「播州ノ人学問ヲ問ノ段」においては、『莊子』天道篇の「輪扁」の寓話が直接的に引用されていたが、この他にも、『莊子』天道篇の「輪扁」の寓話からの影響を窺わせる記述がある。例えば「或学者商人ノ学問ヲ譏ノ段」（四一八頁）

において、梅岩は次のように述べている。

文字ニ泥ムハ糟粕ヲ味フニ同ジ。色々理窟ヲツクルトモ、争デ文字ニテ尽スベキヤ。

「文字」を「糟粕」に喩え、「文字」の限界性を説かんとする梅岩のこの言葉には、『莊子』天道篇からの影響を看取することができる。

以上、『莊子』天道篇の「輪扁」の寓話の持つ「文字」への拘泥に対する批判の思想と梅岩の学問観との類似性について見てきたが、「輪扁」の寓話には、梅岩が共鳴するもう一つの要素がある。それは、二人の登場人物「桓公」と「輪扁」との対比である。この両者の関係は、当時の儒者と梅岩との関係を彷彿させる。つまり、古の聖人の言葉を有り難がっている桓公の姿は、儒家の經典の解釈に明け暮れている当時の儒者達の姿と重なり合い、そして、学問とは縁遠い身分、職業でありながら、文字ばかりに囚われた学問を批判し、日常の実践を通して、物事の本質を捉えようとする大工の輪扁の姿は、梅岩自身の姿と重なり合ったのであろう。実際には、梅岩は、『莊子』天道篇の「桓公」と「輪扁」との関係に類似した対比を行うことがしばしばある。例えば『語録』巻十二（八四）の中で

は、次のように述べている。

性ハ元無心、無念ナル物ナリ。元来無心ナル物ユヘニ、妾婦臧獲童蒙ノ輩ラハ知り安シ。何ヲ以テ知り安シトナラバ、種々サマザマノコトヲ聞カザルニ因テ、無心ノ性理ニ近シ。又、学者ノ知り難キ子細ハ、名ニ因テ知ラルル様ニ思、或ハ無極、或ハ天命、或ハ性、或ハ情、或ハ心、或ハ意、或ハ慮、或ハ志、或

ハ仁義礼知信ナドト、サマザマノ名目ニカカハリ泥ム。是皆名目ニテ、性ト云物ハ元来名ヲ離レタル無声無臭、無心無念ナル物ナリ。シバラクナツケテ性ト云。品々ノ名目ト云病ヒニヘダテラレ知ラザル事ハ哀哉。

ここでは、「妾婦」「臧獲」「童蒙」と「学者」とが、「輪扁」と「桓公」と同様の関係に位置づけられている。「学者」は、「妾婦」「臧獲」「童蒙」とは異なり、本来名づけようもないのに無理に「名(名目)」を与えようとする。これが障害となつて、「学者」には、かえつて「性」の本質が理解できないのだという論である。これは、「輪扁」と「桓公」の場合と同様の論法である。しかし、ここでは「文字」ではなく「名」という概念が、重要な意味を持っている。この梅岩の「名」の思想について、章を改めて考えてゆくことにしたい。

### 第三章 梅岩の「名」の思想と老荘思想

梅岩は、「名」(名称・名目)というものは、あくまでも仮のものであり、実相、本質を表現しうるものではないので、「名」に拘泥すべきではないということをし、しばしば論じている。例えば、「性理問答ノ段」(四四三頁)では、次のように述べている。

天地ハ死活ノ二ヲ兼タル物ナリ。死活ノ二ヲ兼スブルユヘニ万物ノ体トナル。其物ヲ暫ク名ツケテ、理トモ性トモ善トモ云。

第二章の最後に示した『語録』巻十二(八四)においても述べられていた「名」を暫定的な仮のものとする思想である。そして、このような思想に最も強い影響を与えていたのは、恐らくは老荘思想ではなかったかと思われる。『老子』『莊子』には、「名」を実相に

対峙する暫定的な仮のものとする思想がしばしば述べられている。その代表的なものを摘出すると、以下の通りである。

#### 『老子』第一章

道の道とすべきは常の道に非ず、名の名とすべきは常の名に非ず、無名は天地の始、有名は万物の母……此の兩者、同じく出でて名を異にす。

#### 『老子』第二十五章

吾、其の名を知らず、之を字して道と曰ふ、強いて之が名を為して大と曰ふ。

#### 『老子』第三十八章

道は常に名無し。

#### 『莊子』逍遙遊

名は実の資なり。

#### 『莊子』知北遊

周遍咸の三者、名を異にして実を同じくす、其れ一を指す。

#### 『莊子』知北遊

道は当に名づくべからず。

#### 『莊子』庚桑楚

名は相反して実は相順ふ。

以上のような「名」に対する懐疑性は、『老子』『莊子』を貫く重要な思想であるが、この思想を、梅岩は受け入れていたと考えられるのである。そして、梅岩はこの「名」の思想を、比喩を用いて敷衍し、「或人主人行状ノ是非ヲ問ノ段」(四八〇頁)では次のように説明している。

汝モ生シ時ハ赤子ト云。次テ名ヲ付テ次郎トカ太郎トカ云ベシ。成長シテ汝今ノ名ヲ付リ。又年寄バ、法体シテ法名ヲ付ベシ。其時々ノ名ヲ召バ答ルナリ。其名ハ実ノ者カ、仮ノ者カ。

では、このような梅岩の「名」に対する思想は、第二章において考察した梅岩の「文字」に対する思想と如何なる関係を持っているのだろうか。「或学者商人ノ学問ヲ譏ノ段」(四一七頁)に次のような記述がある。

天地有テ物ヲ生ジ、物生ジテ後ニ名アリ。名有テ後、文字ヲ加テ名ヲ書ス。文字ハ伏羲ノ後、倉頡ガ作ト云ニ非ヤ。イマダ名モ附ケズ文字モ無前ヨリ天道アリ。天道トイヘドモ人有テ付タル名ナリ。我云所ヲ、名ヲ離レテ聞ベシ。

この記述から、梅岩における「文字」に対する思想と「名」に対する思想が、極めて密接な関係にあることが分かる。梅岩において、「文字」「名」はともに、泥むべからざる末梢的なものとして捉えられていたのである。

#### 第四章 梅岩の老荘擁護論

これまで、「文字」および「名」に対する梅岩の思想について考察してきたが、このような梅岩の思想は、実は、梅岩の老荘擁護論とも言うべき老荘観に連なっている。『石田先生語録補遺』(以下『語録補遺』と省略)(三二六)には、次のような老荘観が述べられている。

聖人ハ世ニ云所ノ常ヲ語リ玉ヘ共、老荘ノ説ル所ノ不言ノ妙徳ハ、ノ玉ハズシテ具レリ。老荘ハ云ハレザルノ妙ヲ辞ニ見ハセ

リ。見ハレタル辞ハ不言ノ妙ニアラズ。不言ノ妙ニアラズト云ヘ共、世ノ者、聖人ノ言葉ニ泥ミ、不言ノ妙ヲ知ラザルユヘニ、聖人ノ実体ハ辞ニハアラザルコトヲ知ラシメント思フ。実体、自辞ニ見ハレタル所ナリ。末ノ儒者コレヲ知ラズシテ異端ト譏ルハ悲シキコトナリ。

前半部分においては、老荘の「不言ノ妙」の矛盾点について批判しているものの、梅岩の論旨は、後半部分の老荘擁護論にある。そして、ここに述べられている「世ノ者、聖人ノ言葉ニ泥ミ、不言ノ妙ヲ知ラザルユヘニ、聖人ノ実体ハ辞ニハアラザルコトヲ知ラシメント」としたのが老荘であるという梅岩の弁は、本稿第二章・第三章において考察してきた梅岩の思想に基づくものである。そして、この思想に基づき、老荘思想を異端思想として誹謗する儒者達を、梅岩は批判するのである。

また、『語録』巻十八(一三五)の庄子と達磨の架空の会話において、「世ニ尊キ三國第一ノ孔子聖人ノ其大徳サヘ知ラズシテ無ガシロニ云ナシ、仁義礼智信ノ五常五倫ヲ破却スト聞」という批判の弁に対して、梅岩は庄子をして次のように語らしめている。

扱、世間ヨリ儒者ヲ譏ルト云テ悪メ共、其ハ得不聞ノ誤リナリ。我ガ云所ハ、寓言ニテ皆寄言ナリ。狂言綺語ト云ガ如シ。其ユヘニ堯舜ト云ヘバトテ、堯舜ノコトニハアラズ。孔子孟子ト云ヘバトテ、孔子孟子ノコトニハアラズ。仁義礼智信五常五倫ト云ガ五常五倫ノコトニモアラズ。

これは、先の『語録補遺』(三二六)の老荘擁護論を、より詳しく論じたものである。このような老荘擁護論の思想的背景に、本稿

第二章・第三章において考察した梅岩の思想があつたことは、『語録補遺』(三二六)の記述からも明らかであるが、果たして、この老荘擁護論は、梅岩の独創であつたのだろうか。答えは否である。第一章においても言及した『田舎荘子』の「荘子大意」の中で、著者である佚斎樗山は、『荘子』について次のように論じている。

世を矯、俗の眠りを愷さむがために、常に過当の論おほし。或は五帝三王、周公、孔子を毀りて、当世の儒者、聖人の真を不<sub>レ</sub>知、徒に其礼楽仁義の迹になづみ、聖人の糟粕を貴むで、道とすることを憤り、礼楽仁義聖人ともに打やぶりて、道の極りなき事を論ず。荘子、実に聖人を不<sub>レ</sub>知にはあらず。堯舜孔子を毀るは、実に堯舜孔子を貴ぶ也。今の儒者の貴ぶ所は、堯舜孔子の跡なり。其形迹の堯舜孔子を打やぶりて、真の堯舜孔子をあらはさむため也。

『田舎荘子』の方が、より積極的な『荘子』擁護論ではあるが、梅岩の老荘擁護論が、『田舎荘子』の強い影響のもとに形成されたものであることは明らかであろう。

#### むすびにかえて

これまで、梅岩と老荘思想との関係について考察を進めてきたが、では、梅岩は、『老子』『荘子』を如何なる註釈書によって読んでいたのであろうか。このことについて、むすびにかえて、若干の附言をしておきたい。

『語録』巻十八(一三八)は、荘子と孟子との架空の会話が中心となつて構成されているが、この中に、荘子の次のような弁がある。

莊子答曰……上古ノ世ニハ、天下ノ民、但々君アルコトヲ知ルノミ。君民共ニ道化ノ中ニ相ヒ忘ル。コレヲ以テ見レバ、堯舜天下ヲ治メラレシト功ヲ見ルハ劣レルニアラズヤ。其後ニヲヨンデ、民、君ヲ見テ始テ親ミ營ルノ意アリ。此中世ナリ。其後ハ、民ヨリ君ヲ見テ始テ畏懼ノ意アリ。コレ末世ナリ。

ここに述べられている政治論は、明らかに『老子』第十七章の「上下知<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>之、其次親<sub>レ</sub>之營<sub>レ</sub>之、其次畏<sub>レ</sub>之、其次侮<sub>レ</sub>之」を敷衍したものである。(ただし梅岩は「其次侮<sub>レ</sub>之」については言及していない)この『老子』第十七章は、「太上」を「最上」の意と取るか、「上古(太古)」の意と取るかによって、二通りの解釈が可能となる。梅岩は、「太上」を「上古」と取り、「太上」以下に続く「其次」を歴史的経過として位置づけている。この解釈は、はじめにも言及した『老子口義』の解釈と合致するものである。『老子口義』の解釈は、次の通りである。

太上言<sub>二</sub>上古之世<sub>一</sub>也、天下下也、上古之時、天下之人、但知<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>君而已、而皆相<sub>二</sub>忘於道化之中<sub>一</sub>、及<sub>二</sub>其後<sub>一</sub>也、民之於<sub>レ</sub>君始有<sub>二</sub>親營之意<sub>一</sub>、又其後也、始有<sub>二</sub>畏懼之意<sub>一</sub>、又其後也始有<sub>二</sub>玩侮之意<sub>一</sub>、此言<sub>二</sub>世道愈降下一<sub>一</sub>矣

梅岩の「上古ノ世ニハ、天下ノ民、但々君アルコトヲ知ルノミ。君民共ニ道化ノ中ニ相ヒ忘ル」は、『老子口義』の「太上言<sub>二</sub>上古之世<sub>一</sub>也、天下下也、上古之時、天下之人、但知<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>君而已、而皆相<sub>二</sub>忘於道化之中<sub>一</sub>」に基づく表現であり、「其後ニヲヨンデ、民、君ヲ見テ始テ親ミ營ルノ意アリ」および「其後ハ、民ヨリ君ヲ見テ始テ畏懼ノ意アリ」は、『老子口義』の「及<sub>二</sub>其後<sub>一</sub>也、民之於<sub>レ</sub>君

始有「親譽之意」および「其後也、始有「畏懼之意」」に基づく表現であることは、一目瞭然である。『莊子口義』に関しては、このような端的な事例を、梅岩の言説の中からは見出し得なかったが、少なくとも『老子』に関する限りにおいては、梅岩が『老子口義』を用いていたことは確実であろう。

本稿では、「文字」に拘泥することを戒めた梅岩の学問観、さらには「名」を飽くまでも仮のものとする梅岩の思想にこそ、老荘思想が受容されているのではないかということを中心に考察し、また、梅岩が、『田舎莊子』あるいは『老子口義』からも強い影響を受けていたであろうことについても指摘した。このような梅岩における老荘思想の受容が、梅岩に続く石門心学の徒に、如何に受け継がれ、あるいは如何に切り捨てられていったか、これは、日本近世における老荘思想受容史上、注目すべき問題であり、かつ極めて興味深い問題である。今後の自らの課題とするところである。

### 注

- (1) 拙稿「林羅山の『老子口義』受容」(『日本思想史学』第二十三号)一九九一年刊 所収) 参照。
- (2) 談義本に関する纏まった先行研究としては、中野三敏氏の『戯作研究』(一九八二年・中央公論社刊) 所収の一連の談義本研究がある。
- (3) 『石田梅岩全集』(一九五六年・清文堂出版刊) に拠った。なお、引用に際しては、常用漢字を用いた。その他の資料の引用

についても同様である。

- (4) 日本古典文学大系九七『近世思想家文集』(一九六六年・岩波書店刊) 所収の『都鄙問答』に拠り、頁数を括弧内に示した。なお、適宜、傍線および読点を補った。その他の資料についても同様である。
- (5) 東京大学文学部研究報告『哲学論文集』初出。『石田梅岩の思想―「心」と「儉約」の哲学』(吉田紹欽・今井淳編 一九七九年・ベリかん社刊) 所収。
- (6) 一九六八年・岩波書店(岩波新書) 刊。
- (7) 『石田梅岩全集』(前出) に拠った。
- (8) 『石田梅岩論』(『石田梅岩の思想―「心」と「儉約」の哲学』所収)
- (9) 『石田梅岩の「形」と「心」の問題』(『石田梅岩の思想―「心」と「儉約」の哲学』所収)
- (10) 『莊子』中には「至人ハ心ナシ」に相当する表現はない。ただし、「逍遙遊」に「至人無己」という表現がある。
- (11) 享保十二年刊・筑波大学附属図書館蔵本に拠り、句読点および傍線を適宜補った。
- (12) 新日本古典文学大系八一(一九九〇年・岩波書店刊) 所収『田舎莊子』注
- (13) 日本思想大系四二『石門心学』(一九七一年・岩波書店刊) 所収の『齊家論』に拠った。
- (14) 『莊子口義』の「情実也(情は実なり)」に従って解釈した。(国際大学助手)