

石田梅岩における「我」の位相

矢野 敦子

—

開悟体験が梅岩の思想経歴においてもっとも重要なでき事であったということは誰しもが説いている。またその開悟体験を哲学的に基礎づける際の思想系譜をたどることも従来なされてきた。しかしその開悟体験が梅岩にとって必然的であった、そういう梅岩という思想家の内面の特質について必ずしも充分には注意がはらわれていないのではないだろうか。またそういう観点に立った、梅岩のその思想の性格にも充分な検討が加えられていないのではないだろうか。

加藤周一氏は梅岩の場合に「首尾一貫していたのは、その人生であって、その思想ではない⁽¹⁾。」と述べ、また「梅岩の弱みはその議論が首尾一貫せず、しばしば自己矛盾を示していたということである。しかし彼は言葉による教師ではなく、すぐれて人格による教師であった。相互に矛盾する言葉をつなぐものは、内的斉合性の備った理論ではなく、梅岩という一箇の人間の統一であった。説得力はその人間に由来したので、その理論に由来したのではない。そうで

なければ、その後の江戸時代を一貫したあれほどの影響は、到底ありえなかつたらう。」⁽²⁾といわれている。確かに梅岩の論理には矛盾が多い。一つを例にとつてあげるならば儒教用語である心と性の概念規定をめぐる矛盾があげられるであろう。確かに心と性という概念は朱子においてもその説きがたさに難渋している。が、それにしても梅岩はある場合には心と性を同一視し（全、下、三〇二頁）、ある場合には心と性を全く違ったものとしているのである（全、上、五二八頁）。矛盾は語句だけにとどまるものではない。彼の主張があるところではこうであるが、あるところではそれが否定されたりなど矛盾するのも珍しくない。すでに多くの方々が指摘されている通りである。従つて梅岩の思想に論理的整合性、図式的な明解さを望むのはむずかしく、彼の錯綜した論理を追つていっても、儒教理論として何か得ることを期待するのはどうであらうかと思われるのである。そこで私は梅岩の内面にまでおり立つことによつて、彼の思想を自我論的視点からとらえてみたいと思う。しかしながら自我論的視点といつても、もとより近代の自我という視点からとらえ

るという意味ではないことをことわっておきたい。近代的自我があるかないかという議論をこでするつもりは毛頭ない。「我を忘れる」あるいは「無我」ということがいわれるときにおいても、それぬきにしては考えられない我の、その私の内部からとらえるという意味である。私は梅岩の思想は一つの主体的な自我の軌跡としてみることができると思う。そうみるとき彼の思想は生き生きとした生命力をもって私達に迫ってくる。それにはまず彼の主体的な生き方をふりかえることから始めたい。

なお梅岩の著作は柴田実編『石田梅岩全集』上・下巻によった。以下『石田梅岩全集』からの引用は本文中に(全・上・頁)と略記する。

二

梅岩は自分の性格をふりかえて次のように述懐している。「又我幼年ノ時分ヨリ生レツイテ理屈者ニテ、友達ニモキラハレ只イチノ悪イコト多シ。十四、五ノ頃フト心付有テ、是ヲ哀シク思ヨリ、三十歳ノ比ハ有増ニナリタリト思ヘドモ、言葉ノ端ニ見侍シガ、是モ四十歳ノ比ニハ梅ノ黒焼ノ少シ酢メガ有ルヤウニ覚ヘ侍ベリ。今ニ至テハ意地ノ悪イコトハ有増ナキヤウニ思ヘリ。」(全・上・二四五頁) 幼き頃より理屈者で意地の悪いことが多かった梅岩であった。そういう彼には「二十四五ヨリ二十七八ノ比ハ專一ニ曲コトヲ嫌ヒ気ヲ煩フコト」(全・上・四八九頁)があった。今でいうノイローゼであろうが『石田先生事蹟』にみえる梅岩の細かな日常生活の様子、心気症的ともいえる潔癖さ、実直さからみても、「気ヲ

煩フ」という状態に彼はなるべくしてなったという感が強くする。こういう梅岩であったから、人一倍自分とは一体何なのか考え、己れというものに関心をもち、その自我について深く思うようになったとしても不思議はない。私は梅岩の思想は、彼のこの強烈な自意識、他人よりはるかにほつきりしすぎていたであろう自我、それがための苦痛をのりこえるということから生まれた一つのそして非常に価値ある副産物ではなかっただろうかと思う。強烈な自意識は少なくとも表向きの彼の学問観を裏打ちする非常に堅固な、説得力のある底力を提供するものとして作用したのであろうと思われる。またそれは彼を儒教へと導き遂には後世「心学」とよばれる学を打ち立てるための原動力ともなったと考えられる。そう考えられる有力な一つの根拠として、梅岩の学がいかに主体的になされるものであったかを示す彼の多くの言葉をあげることができる。「今教ヲ立モ此ニ効リ。法ナキ道ヲ弘ニアラズ。我因所ハ孟子ノ尽レ心知レ性則知レ天説玉フ、我心ニ合ヒ疑ナキヲ以テ、教ヲ立モトス。」(全・上・一一頁)「性善ト云ハ我性ヲ知テ、孟子ノ善トノ玉フハ是カ非カ。我性ニ合カ不合カト、手前ニ法ヲ求テ後ノ詮議ナリ。」(全・上・九七頁)「孟子ノ性善ヲ貴ビ、糟ヲ食ヒ与スルニハ非。我心ニ合フニヘナリ。」(全・上・一〇一頁) 学に向かう梅岩の強い主体性はまた師を選ぶ場合にも同様であった。「我何方ヲ師家トモ定メズ。一年或ハ半季聞巡トイヘドモ、我初心ト愚昧ノ病ヨリ、此ゾト心定ラズ。心ニ合ル所モナク、年月コレヲ歎シニ、或所ニ隠遁ノ学者アリ。」(全・上・七頁) 同じその頃のことを彼はこうもいつている。

「某初ニハ土台モ立不_レ申候。素読ヲ致セシ時、何トナク只聖賢ノ意味ヲ知リ度コト_ヽ思ハレ候。左而巳知者ニ成タシトモ思ハズ。況ヤ俸禄ニ望モナシ。然レ共己_レヲ知ラネバ、聖人ノ意味ハ、彌々知ラレズ。夫レヨリ^(講)講譯ヲ聞カ、リ、ダン_ヽト聞ニ從テ、心ヲ知ルノ性ヲ知ルノトアレバ、我が性ヲ知ラネバスマヌコト思ヒ、何トゾ知リタシト心ヲ付テ問テ見シ時云々」(全・下・一五〇頁)(傍点筆者)これらに共通してうかがえる学に取組む確固たる主体性こそ彼の生来の性格からきているものであろうことは容易に察することができ。結論を先取りしているというならば、こうした梅岩における主体性は、氣を煩うほどに病的で過剰な彼の自我意識が開悟という決定的な体験を経て変容をうけ完全に前向きな精神性として生きかえったものであると考えることができると思われる。しかしながら開悟の後も彼の生来の性格からとみられる自意識はかなり強い。「若シコノ人ニ実ニ会得スルコトアラバ心ヲ合テ相ケンコトヲ思フ。然レ共我レ向フヨリ相ケラル程ニハナシ。コレ私心ナル所ニテ己レニ耻ル所ナリ。」(全・上・四三八頁)「又釈迦出生ナサレシ時ニ三足歩ミ天上天下唯我独尊トノ玉フト有り。事ノ上ニテ云ハハ疑ハシキニアラズヤ。理ヲ以テ云ハハ古今ノ人皆唯我独尊ナレバ、分テ貴ブベキコトモナシ。」(全・下・二〇九頁)梅岩がいかに他の誰でもないこの己れというものに執着していたかがえよう。

三

梅岩における自我ということを問題にしていくなとき、『石田先生語録』のうちに注目すべきおもしろい話を見い出すことができる。

梅岩の自我に対する姿勢が明確にものがたられている記述である。おそらくは月の三日を定例として行なわれていた月次会における記録であろう。このときの題は「忠」と記されているが、『答問集』によればこの「忠」というのは心の信実の底を尽きつて身を勤めることをいうのであり、どのようにすればそのとおりに勤めることができるであろうか、というのが出題の趣旨であった。これに対する自身の答えとして梅岩は一つのものがたりを創作して答えている。人の心の中にある忠心を擬人化した忠太郎、私心を擬人化した私二郎、人我の心を擬人化した我三郎という三人の兄弟がいる。長兄の忠太郎はおとなしく自他のへだてなく心を尽くすが柔弱な性格で勇氣が少ない。次兄私二郎は思慮多く自他の区別なくとかく善事を妨げ障ることを好む性質であり、弟の我三郎は他よりはずかしめをうけることを嫌い、名聞においても利欲においても万事について他人に負うことがきらいで、その我慢^{ガマン}があるために他人から嫌われることが多いと、三人の人物をまずそれぞれ以上のように設定している。特にこの物語で注目されるのは忠太郎と我三郎の関係である。というのは、梅岩は「我」をもつて「忠」の守りとすることを提題への自身の答えとしているからである。先走りはやめて物語にかえろう。物語はまず我三郎と或る人との対話からはじまる。或る人は我三郎の「我心」の強いことを非難し、せめて十人並だといわれるように嗜むようにと説教する。これに対する我三郎の反論が大変おもしろい。おそらく我三郎は梅岩の分身であらう。梅岩は我三郎の口を借りて自身の思うところを披歴しているのである。梅岩(我三郎)の反論の口調がおもしろい。「我答テ曰、子ハ何ト人

ノ惡事ヲ其ノ様ニ云タイカ、人ノ惡事ヲ云ヒタガルハ第一ノ疵也。子先我ヨリ前ニ嗜ミ玉ヘト云。」(全・上・三三三頁)この口調に腹を立てた或る人に更に我三郎はこう答える。「サテノ子ハ血氣ノ早キ者哉。先ツ心ヲシツメ玉ヘ。我レ明カニ子ニ語ン。子ノ心ニ、我レハ我三郎ト懇ジャト世間ニ知テ居レバ、云ハネバナラヌト云フモ、男ガ立ヌト云フモ、我レヲ畜類同前ニ思フカ、最早免サルト云フモ、其レハ誰ガ影ゾト身ニ立反見ヨ。皆此ノ我三郎ガ助所ニ有ラズヤ。此ノ我三郎無クバ何物ガ有テ子ガ身ニ男ヲ立サスル物有ランヤ。」(全・上・三三三〜三三四頁)この答えは自分(我三郎)と忠太郎との關係を述べる伏線となつてゐる。すなわち自分がいるからこそ忠太郎の男がたつてゐるのだとこの先述べられていくのである。忠太郎は和氣がすぎて義を見て勇むことが弱く、しかもその上私二郎がいろいろ勝手きまなことをふきこんで忠太郎の思うようにさせないために、そのままでは不忠不弟というそりもまぬがれそうにない。そこで私、我三郎はひきこもつてばかりもしていられない。忠太郎を助けねばならない。それに対し然らばと或る人は我三郎にたずねる。それにしては天下の人こそつて汝を嫌うのはなぜか。我三郎は周の文王を例にひき、周の文王でさえも時に「我」はであるもの、しかもその「我」は天下仰ぎ望むの心に合つてゐる。私もそれに似たものだ。しかしいくらあとはよいからといつても怒る顔はいやなもの、天下の人は深く事情を察せずただわれを、「我」という顔つきを、嫌つてゐるのであると答える。ここに至つて或る人は得心し「汝コソ定テ実ハ忠太郎デ有ラント云テ、再拝シテ去ル。」(全・上・三三五頁)このように對話は自我の存在意義を納

得させるところへとしむけられてゐるのである。ここへ至ることができればあとは我三郎は自分の思いを存分に吐露するばかりである。「此ヲ以テ見レバ、実我ハ忠ヲ助ル根元ナランカ。聞ク人コレヲ思玉ヘ。扱我ヲ立テ様ノコトヲ云ハン。」(全・上・三三五頁)「我」をもつて「忠」を助けるもととする。これが梅岩のいわんとするところであつた。そして我三郎に己れのこれまでに体得した、従つて確信するところを存分に語らせるのである。まさに彼の力強い内なる声が我三郎を通して直接に伝わってくる思いがする。もちろんうまれつき理屈っぽく意地悪く人にも嫌われ、またそれがため己れというものに目を向けずにはいらなかった梅岩であるからこそのことである。人に嫌われる「我」ではあるが、それなくしては「忠」を尽くすことはできない。以上の忠太郎、我三郎をめぐる梅岩の物語は、彼の「我」についての反省をまことに興味深く伝えている。それは強すぎる自我が、そのゆえにかえつて思想の強力な基盤として生きかえることを告げている。次の梅岩の言葉に見るように、「我」の転生の意義をこの先彼は執拗に説くのである。「先君ニ事ル上ヘニテハ忠ヲ唐ノ比干、我朝ノ楠ニモ劣マジト我ヲ立テヨ。父母ニ事ル上ニハ舜・曾子ノ孝ニモ負マジト我ヲ立テヨ。学問ニハ子游・子夏ニモ勝ベシト我ヲ立テヨ。手跡ヲ学バ弘法・道風ヨリ上ヲヤラント我ヲ立テヨ。家業ノコトハ手足ノ如ク離ザルコト天下ノ人ヨリ勝レント我ヲ立テヨ。下ヲ恵ムニハ延喜帝・堯王ニ並ベベシト我ヲ立テヨ。無念無心ヲ学バ釈迦ト一列ト成ラント我ヲ立テヨ。(中略)仁徳ノ至ルハ大聖孔子ノ仁徳ニ劣ラバ人ト生レシ甲斐ナシ、孔子ヨリ下トハ云ハレマジ、不仁不徳ト云ハレテ活テモ死テモ成リト我ヲ立

ヨ。凡テ人我ト云物ハ聖人仏モ諸道ニ於テ此ヲ嫌フ物ナレド、我レハ我ヲ以テ忠ヲ守ル主トセン。カ、ル卑キ我ナレドモ用ユレバ用ヒ

ラル。然ルニ世ノ中ニ人ヲ救フ金銀ヲ徒ニ用ヒツ、世ヲ苦シメ身ヲ亡ス種トスルハ哀ニアラズヤ。其ノ宝ヲ用ユルハ世ノ宝ト遣デハ置マイゾト我ヲ立ヨ。」（全・上・三三五〜三三七頁）ここで梅岩は

精一杯「我」をおしたてて努力せよといっているのである。卑しい「我」ではあるが、「用ユレバ用ヒラル」のである。精一杯、ぎりぎりのところまで自我を立てよ。自我などに嫌われるから自分も心苦しいからなどと思つて安直に捨てたりするのはやめよ。「我」をおしたてて努力し、さらに「都テ世界ノ善事ヲ我身一ツニ合セ聚メント我ヲ立ヨ。マダ且天地ト一ツニ成ラント我ヲ立ヨ。」（全・上・三三七頁）そして窮極の所に至つては「最上至極ノ所ニハ我レヲ

見亡ナハント我ヲ立ヨ。」（全・上・三三七頁）「我」と天地と一つになり、その窮極では「無我」になるところまでしつかりと「我」を立てよというのである。「我レヲ見亡ナハント」というのは開悟をいうのであろう。その強烈な自我があるからこそ「我ヲ立テ通サデハ措マジト信心堅固ニ我ヲ立ンコトヲ守」（全・上・三三七頁）

ことができる、さらにそれによつて「無我」を達成することでもできるのだ。つまり「我」のもっている特性を逆用し、「我」に手伝わせることによつてかえつて最高の目標である「無我」にいたりうることができると梅岩はいうのである。実際彼はそうやって開悟へと至つたのであろう。梅岩の学において最も重要なモメントである開悟は彼の強烈な自我、そしてその自我をおしたてて努力することなくしてはありえなかつたと思われる。

四

「我レヲ見亡ナ」つた「最上至極ノ所」というのはもとより梅岩

の著明な開悟体験で開かれた世界を指すものである。開悟体験とはどういうものか。すでに梅岩をめぐるあらゆる論文で開悟体験は言い尽くされているので、ここではその要点だけを記そう。梅岩の開悟体験は二段階を経ることによつて達成されている。一度目彼は、「其ノ時アラ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。」（全・上・四三八頁）という体験をしてこれを開悟だと喜んだのだが、彼の師、小栗了雲はこれではまだ充分ではなく「自性ハ万物ノ親ト見タル處ノ目ガ残リ有リ。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」（全・上・四三九頁）というのである。その言葉に従つて一年あまり後、彼はこれも又忽然として正真の開悟を得ることができた。一度目から二度目の開悟までの経緯を彼自身から聞いてみよう。「吾最初ニ見タル所ト云フハ物ヲ見ル物、聲ヲ聞モノ、臭ヲカグ物、味ヲ知ルモノ、寒暑ヲ知ル物ハ此ノ無心無念ノ物ゾト疑モ無ク知ト云ヘドモ、知ルト云見ヲ離レ得ルコト不能。コ、ヲ以テ師、見有レバ全体ニアラズ。見ヲ離レ来レ、離レ得バ無我ナリト云。（中略）愚思ニ、動キ働ク物ハ是レ疑モナシ。此則天ニ有テハ物ヲ生ジ、地ニアツテハ物ヲ成ス。我ニ有テハ日々ニ用テ不止。此外ニ如何ナル事カ一体ノ理有リヤ、ト疑フコト一年バカリニ至ル。」（全・上・四七二頁）開悟の境地が「無心」「無念」「無我」の境地であることがいわれている。更

に彼は開悟し得た時のことをこう記している。「或ル時夜ノ明タルトモ不^レ知、臥シテ居タルニ異ノ森ハ雀ノ多ク来テ鳴聲聞ク。此ノ時ニハ夜ノ明タルヲモ不^レ知、其時ニハ無我無心ニシテ天地不^レ知、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ヘ鶺鴒ノ水ヲ分ツテ入ルガ如クニ覺ヘテ、世界モナク我モ無ク、雀ノ聲ヨリ外ニ芥^セ微塵モ無^キ他念^ニコトヲ知り得タリ。夫ヨリ以來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^レ替疑ナキ所ナリ。」(全・上・四七二頁)ここに記されていることからも分かるように梅岩の開悟はまさに天地万物一体觀に立ったものであるといえよう。その天地における万物は「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」(全・上・一二五頁)している。従つて万物の一つである人間もその心をもつ。「天地ハ即チ無心ナリ。我會得スル所ハ即チ赤子ノ心ニテ無心ナレバ我レ天地ノ心ナリ。コレ古今ニワタツテ一物ナリ。其天地ノ無心ヲ以テ万物ヲ生ズル心ニナレバ是即チ性ナリ。」(全・下・三〇二頁)梅岩は開悟においてわが心が天地の心と全く同じであること、つまり「無心」「無我」でありしかも「無心」は単に無にとどまるのではなく、その「無心」ということと矛盾することなく、天地の「無心」にして万物を生ずる心を心としてもつことを体得したのである。ところで彼はこの「無心」「無我」にして天地の万物を生ずる心を心として持っている人の中でも、それを完全に体現している人として聖人をとらえている。梅岩にとって聖人は理想的存在であるが、しかし朱子学と同じく至りうる存在としてとらえ

ている。その点ほとんど同時代にあつて、しかも梅岩とは全く違い支配者層に層していた荻生徂徠が聖人は至りうるものではないとしたのと異なる。当然ながら梅岩はこの徂徠の主張を認めていない。ともかく梅岩のいう聖人とはいかなるありようをもつ人なのか、彼は次のように聖人を叙述している。「汝聖人ノ場所ハ知ラルベキニアラズト云。コレ世知ニカシコ過ル故ナリ。世知ヲ不^レ用、只アリベカ、リニスラリト直ニ見ラルベシ。已ニ孟子モ、堯舜モ人而已トノ玉フ。人ナルユヘニ古今人ト同ク喜怒哀楽ト、喜ビ楽ムノ情アリ。何ゾ人ニ変コトアルベキ。孔子モ伯魚ノ死ヲ哀ムコト、顔淵ノ死ヲ顔路ノ哀マル、ト替ルコトナシトノ玉フ。聖人ハ情ガ正シキ故ニ親子親類ノ親ミハ互ヒニ身ノ血肉ヲ分ツテ厚キ管ナルユヘニ彌厚シ。依而哀ムベキコトハ彌哀ミ玉フ。哀ムベキ時ハ哀ム。哀ムト抑ヘルト二ツ心ハナシ。衆人ハ抑ヘル心ト哀ム心ト二ツガ戦フユヘニ哀ミノ上又一ツノ苦ヲ増ス。」(全・下・一一〇～一一一頁)聖人は悲しい時は悲しみ、それをおさえようとして、悲しむ心と抑える心との葛藤から起こる苦痛などない、しかしながら普通の人は悲しいという苦痛の上に又もう一つ葛藤からくる苦痛が増すのであると梅岩はいつているのである。更に梅岩のいうところを聞こう。「又病難ニテネツナドニ犯サレ、或ハ頭痛シ腹痛ム類ノコトハアレ共、是レハ神仏ノトガメカ、又ハ生靈死靈ガツキタルカ、狐狸ガ付タルカト、疑ヒ迷フテ祈禱祈念ヲナス衆人ノ如キ苦ミハナシ。如何トナレバ常々誠ノ専ラ一筋ナルト身ノ養生ヲ尽シ玉フトノユヘナリ。其外火難水難病難ニテ我身ノ死ニ及ビ玉フモ財宝ヲ失フモ天命ト知り、我カラナスト思召、心ニ苦ミノ粕ハナシ。聖人ハ直キニ天ナレ

・百日旱^{ヒデリ}シヤケテモ、百日ノ永雨ニテ水流^{ミヅナガレ}シテモ何ノ苦ミノ有ルベキ。哀ミモ樂ミモ向フ物ニアリ。向フ物モ天ナリ。寒暖冷暑有テ四時行レ、万物ヲ生ジ枯スガ如シ。コレ天地ト徳ヲ合セ玉フ所ナリ。己レニアツカリ玉フコトナシ。」(全・下・一一頁)この梅岩の言によれば、聖人は平生「誠」に専一で、「身ノ養生」を尽くすゆえに病難にあつても、あらためてその理由を求め迷信に走つたりしない。現実を重んじ、努力することによって改善されるものには努力を惜しまず、そして自分の力の及ばない所に至つては天命と知り、苦しむことはない。しかも聖人はその悲しみも楽しみも向かう物にあり、天地自然が運行し、万物を生じ枯らすように全く自然に悲しみ楽しむのである。これが梅岩のいう聖人である。ここで次にあげる文章に注目していただきたい。「苦痛や欲望や当然之を避け、否定する事の出来ない事実に対して、吾人の思考を以て之を所置し支配しようと努力する。そこに心の葛藤が起る。比事を余は思想の矛盾と名づける。」「余が思想の矛盾を打破するといふ事は、寒さは当然之を寒いと感じ、苦痛恐怖は、当然之を苦痛恐怖し、煩悶は即ち其儘、当然之を煩悶すべきである。徒らに人工的の拙策を弄してはならない、といふ事に帰着する。之れ即ち吾人が自然に服従する事、事実即ち真理に服従する義である。」「これを見るならば、梅岩のとらえる聖人のあり方との類似に驚かれるであらう。引用中に出てくる「余」とは、日本の生んだ世界的な精神医学者、森田正馬(一八七四—一九三八)である。周知のように森田は森田療法と呼ばれる、独得な精神療法を編み出している。この森田療法は特に森田神経質とよばれる神経質者に対する精神療法であつて、森

田理論によれば、神経質の症状は「思想の矛盾」から起り、更に「精神の交互作用」という感覚と注意とが相俟つて交互に作用し益々その感覚を強大にするというようになつて発展していくものであるとされる。先にあげた引用は、その「思想の矛盾」とはどうして起るものであるか、また「思想の矛盾」はどうすれば打破することができるといふことについての森田の叙述である。それら神経質者—心を病む人—己れの自我をもてあましている人の治療のためにいわれる言葉が、梅岩が開悟を経て至りついたところで聖人に託している言葉に驚くほど似ているというのは非常に興味あることである。両者の類似はこれにとどまらない。梅岩は親への孝、親の存生中のみならず死後の孝はどのようにすればよいかと問われて次のように答える。「明日ノコトハ知ラネドモ今日ノ事ヘヲ明日モ命アラバ統^{タテマツ}タシト思フ一念計リニ候。死後ニ至ラバ又其ノ時ノ一念ニ任スベシ。聖人ニ於テ今日ガ第一ノ心アラシヤ。只何トナク親ヲ見從テ感ズル計リナリ。感ニ從テ応ズ。水ノ流レノ如シ。穴ニ充テ而流テ海ニ至ル、我身ノ終ルマデ感ニ從テ応ズ。唯向フ所ニ有リ、今日ノ勉メ行テカクハ成マジトハ思フベカラズ。今日コソト心アラバ固トシテ今日ニ滞アリ。是レ似テ異ナラズヤ。聖人ハ生死共ニ礼ヲ以ストノ玉ヘリ。礼ハ自然ナリ、自然ハ今ノ一念ナリ。」(全・下・三〇五頁)其の時々直感から得られた一念のまま水の流れのごとく行うだけであつて、「カクハ成マジ」とか「今日コソ」と思つてはならない、そう思うことはかえつて滞つてしまつたりするものである。ともかく自然のままに行うことであると梅岩はいうのである。梅岩の「カクハ成マジ」「今日コソ」という考え方を否定する

態度は森田においても同様で「意志の力で、かくあるべし⁽⁷⁾」というのは、強迫観念の原因になるとされ、あるいは、「忍従しなければならぬという事も、既にその努力がある間は、純粹の忍従ではなくて、真のあるがままになったとはいえないかと思ひます。」ともいわれて「べし」「しななければならぬ」という考え方は否定されている。しかも森田は達磨大師の仏性論である「故に至人は、その前を謀らず、その後を慮らず、念念道に帰す」をとりあげ、その時どきの現在に対して全力を尽くすということであるとして現在になりきることの重要性を説いているのである。⁽⁸⁾さらに次のような梅岩と森田との発言を対照して見るならば、梅岩を論ずるに当たって森田理論を参照することの重要性を示すと思われる。梅岩は人間は「物」にならなければならないという。⁽¹⁰⁾「物」になることによって自らに具わっている理のままに行うことができるというのである。そこで「物」になる工夫、修行を積まねばならぬがそれは身を勤めることによって至れる。しかし注意しなければならぬのは、勤めるのは理があるからで、勤めようと思ひ設けて勤めるのではないということ、理に従つて身が動くのであると梅岩は論じている。「物」になるとは、「無心」になるということであろう。前述したことにとつとつて梅岩はその「無心」になる工夫・修行はいかになされるものであるか説く。「勤メニ専ラナレバ無心ナリ。勤メ専ラナラズシテ無心トハ云ハレマジ。専一ヲ以テ無心ト云フハイカナレバ其事ヨリ外ニ心ハナシ。其事ヲ能スレバスルニモ心ハナシ。故ニ無心ナリ。然ルニ無心ナル所ヲ得ント思ヒ求レ之、心ノ煩ヒナキコトヲ欲テ今日ノ事ヲ輕ジ厭フテ無心ヲ得ントスルハ謬トナルベキ所ナランカ。

何レニテモ求メタルバカリニテ、尽スコトナクシテハ得ガタカルベシ。タトヒ無心ノ處ヲ得タリトモ美質ノ人トハ云フベシ。至道ノ人トハ云ハレズ。迎モ修セント志ス者勞ノ功ナキコソ謬ナルベシ。能深ク味ヒ求テ却テ不^レ得、不^レ求得ル所トノ分レヲ弁ズルコト肝要タルベシ。聖人ノ道ハ取ルコトモナク、捨ルコトモナク、事物当然之理ニシテ行フ處義也。義ヲ行フニアラズ。」(全・下・四七五〜四七六頁)「今日ノ事」を専一に勤め行ふことによって「無心」は得られると梅岩は説いているのである。一方森田は、「我を捨てる」とは、どういう事か、それは普通我欲を捨てる事だというふうに解釈されているが、それは人間本来の感情であるから否定することは不可能であろう、ましてや抑制したり捨てたりする事もなかなか難しいに違ひないといつて、次のように提案する。「そこで私は、もつとわかりやすくするつもりで、『物そのものになる』とか、またそれは『我になりきる』といつても同様で、比較を離れて絶対になるという事を意味する。そしてその様になるには、私は『見つめる』とか『手を出す』とか教えて、なんでもその事に当たるようにする⁽¹¹⁾」森田は非常に日常現実における体得を重視した人であったが、このことも全く梅岩と符合するのである。さてこれから梅岩と森田の思考方向の共通性がいかに強いものであるか知ることができよう。それは結局両者の根本のところが同じであることによるのではないだろうか。ここに私は日本思想史的観点から非常に興味を覚える。が、ともかく私は石田梅岩における「我」をとらえるにあつて、森田理論によつてとらえてみようと思うのである。なぜ森田理論を参照するかといえば、森田は梅岩よりも私達に近く生きた

近代の人であり、しかも専門上自我ということについて非常に詳細に論理的に語ってくれているからである。私は開悟後の梅岩が、儒教用語である孝悌忠信仁義忠恕等とことごとく「聖人ノ粕」だとして述べていることをどう把握したらよいか問題に思っていた。しかしこれは森田理論で解釈することができる。孝悌忠信仁義忠恕等の名目にかかわっているのは森田のいういわゆる「純主観」にはなることができない。人は「純主観」において、自ら少しも批判しないので、自分の頭の内容を確認している、又平常何の考へもなく現在自分が覚醒して現実にあるものと自覚している。この「純主観」においては惑いも迷いもない。けれども名目からなつた客観的知識には常に迷いが伴いやすい。「純主観」にある時には、また目の前にとんで来る石をも、とつさの間に避けることができる、と森田はいうのである。恐らく梅岩においても同様に、孝悌忠信仁義忠恕等はこの森田のいう「純主観」において、つまりその名目を離れることによってかえつてより良く実践されると考えられたのであろう。この森田の「純主観」は梅岩のいう「無心」そして「無我」と重なり合う概念だとみなすことができると思われる。更に梅岩が「克己復礼」に与えた解釈も、「純主観」の状態が「自然に服従」するということになるという森田理論の流れの中であらえることができるであらう。「徒然草」に、君子ニ仁義有テ身ヲ害フコト、今コソ思ヒ知ラレ侍ル。是レマデハ名ニ迷ヘバ其身ヲ害フコトヲ知ラズシテ、仁義礼智忠孝ノ名目ヲ求メ望ムユヘニ広大ノ心ヲ知ラズ、少ニ移ル影ヲ留メテ心トシ、コノ心ヲ尽シ苦ミ候所ニ、克己復礼ト告玉フ所ニ依テ、忽然ト目覺テ見レバ克己トハ己ヲ忘ル、コトナリ。忘己忽ニ

天地トナル。復礼見レバ礼トハ自然ナリ。自然ナレバ首ハ上ニアルユヘニ上トシ、足ハ下ニアルユヘニ下トシ、万事ニ涉テ如レ是。親ハ親ナルユヘニ親トシテ養ヒ、君ハ君ナルユヘニ君トシテ尊ビ、自然ノ道理ヲ顛倒錯乱セザルハコレ即チ復礼ナリ。」(全・上・三六〇頁) この梅岩の「克己復礼」の解が「論語」の「克己復礼為仁」の理解としてはいかに独創的であるか明らかであらう。梅岩は「克己復礼」を己れを忘れ自然のままあることと解したのである。森田理論でいえば己れを忘れることは「純主観」になつたことをいである。そして梅岩はこれらすべてのことを知つた時、つまり彼のいわゆる「心ヲ知」つた時には「心ヲ知テ赤子ノ心トナレバ一物喜怒哀ノ意ナケレバ安楽ニシテ而モ静ナリ。」(全・下・三七頁)と述べ、心が安楽になると述懐するのである。それは森田療法によつて神経質者がその苦しみから解放された喜びを語るのにまさによく似ている。ではこれら梅岩のいわんとするところが森田理論によつてとらえられるということは、一体何を意味するのであろうか。それは梅岩のめざしたものが森田のめざしたものと同じだったということであらう。もとより森田理論は過剰な自我に苦しむ人達を救い、心に安楽感を与へ、さらには積極的に前向きに生きる姿勢を培わせることにあつた。こうみてる時、私は梅岩の開悟は「実証体得ヲ以テ、所謂自然ニ服従スルコトヲ自得」したものであり、私なりにいいかえれば、あるがままな世界における自己の安定をめざしたものであつたといふように思うのである。

梅岩はあるがままな世界における安定した自己を聖人に投影して

いる。梅岩は聖人を形容してさまざまにいう。聖人の言葉は鳥おどしの鳴子であり空蟬であるにもかかわらず鳴らせば世界の法となる（全・上・三六二頁）、聖人は風籠の金を燦すようなものであって、その身は空であるが風が入りすれば用をなすと同じである（全・上・四〇七頁）、真実に我が身を世界の者の心次第に任せおかせており（全・上・四〇八頁）、人形の如くである（全・下・一七二頁）、といっているのはまさに聖人が「無我」「無心」あるいは「純主観」にして「自然に服従し」、「あるがままにある」ことをいっているのはかならない。ただここで注目すべきは次の叙述である。「其赤子ト同一ニシテ世界ノ人ノ苦ムト喜ビト楽ムトヲ心トシテ私ノ心トイフ者露塵ナキ所ガ聖人也。其私心ナキ所ニ正ストイフ心バカリノアルベキヤ。規ヤ矩ハ物ヲ圓ウセントモ、方ニセントモ心ナキ故ニ能方圓ヲナス。聖人モ天下ヲ正サントスル心アラバ爭デ天下ヲ正スベキヤ。日月万物ヲ照スニ心ナキ故ニ能ク万物ヲ照ス。聖人已レヲ愛スル心ナキ故ニ能ク己レヲ愛ス。衆人ハ己レヲ愛スルニ心アマル故ニ反テ己ヲ惡ム。此故ニ天下ノ恥ヲ身ニ受テ、恥ヲ受ケテ賤シキ故ニ小人トイハルム也。己レヲ愛スル心微塵ホドモアレバマタ微塵ホドナリトモ他人ヲ惡ム心アリ。此故ニ他人ヨリ我ヲ惡ム。是即我身ノ辱シメト成也。真実ニ我が身ヲ世界ノ者ノ心次第ニ任せ課セタル所ガ聖人也。」（全・上・四〇八頁）ここまでは、聖人の「無心」さ、「無心」であることがかえってよき結果を生むということ、聖人が世界の者の心次第に任せ課せていることが述べられているのであって、この先を注目したい。「此故ニ聖人ハ世俗ニイフ所ノ常ヲ語リ玉ヒ、老莊ノ説ル所ノ不言ノ妙ハイハレザル事ニシ

テ、世俗ニ異ム故ニ説玉ハズ。只々常ヲ語リ玉フ中ニ其妙具レリ。老莊ハ又不言ノ妙ヲ説アラハセリ。不言ノ妙ヲ説課セリト思フ共最早辭ニ見ハシタルハ妙ニアラズ。」（全・上・四〇八・四〇九頁）老莊のようにことさらに「不言ノ妙」を説き、かえって矛盾に陥ったりせず聖人はただ「世俗ニイフ所ノ常」を語るうちにその妙はそなわっていると梅岩はいう。「不言ノ妙」とはあるがままなる世界のエッセンスのようなものであらう。それが常を語るうちにおのずとそなわっているということは、先にあげた日常の勤めを行ううちに「無心」は得られるというのと同趣旨上にあり、それは又老莊の影響を強く受けている梅岩であるにもかかわらず、その老莊を超えていることを物語っている。自分の考えにのっとった実にもごとな聖人の描き方ではないだろうか。このところからも分かるように、梅岩はあるがままなる世界を言葉に出しているにあたって注意を怠っていない。なぜならあるがままなる世界を言葉に出していることはそもそも老莊の陥った誤りであるのだから。それをよく知っている梅岩は、あるがままが最後まであるがための工夫であろうが、「夫レ言葉ニ出レバ実ニアラズ。然レ共今汝ガタ、クニ因テ鳴スマデノ事ナリ。」（全・下・一七二頁）などの表現がそれにあたるだろう。そしてもちろんあるがままなる世界は「口伝ニテ知ラル、所ニアラズ。我ニ於テ会得スル所」（全・上・四〇六頁）のもの、閑悟において体得するものとされているのである。

藍沢鎮雄氏は森田理論における自我についてこう述べている。⁽¹⁶⁾ 森田においては、意識の主体である自我は、変転流動する自然現象のあ

らわれであり、自然から生まれたほんの一瞬間の微小部分である。だから森田の自我を律するものは、大いなる内的自然である。これと同じことが梅岩の場合にもいえるであろう。森田の場合、「思想の矛盾」を打破するには「自然に服従すべし」として、自我の安定と自然との関係が説かれた。又梅岩においても「克己復礼」の解釈のところでみたように、その自我の安定は自然との関係でいわれるのである。そしてとりわけ梅岩においては、儒教をその思想の中心に置くため自然というより「天」がクローズアップされて自然を代表している。いふなれば梅岩における自我は「無心」としての「天」をいかに受容するかを問題としたのだと思う。すでに天人合一という形で梅岩と「天」との結びつきを説くことはさかんになされている。しかし彼の描く「天」というのは容易ならぬ「天」なのである。『論語』里仁篇にある「君子無終食之間違仁、造次必於是、顚沛必於是。」に与えた梅岩の解釈は、「造次必於是、顚沛必於是。如何ナレバ心ヲ尽シテ性ヲ知り、性ヲ知テ天ニ至ル。天ニ至テ行玉ヘバ何ゴトニテモ私意ナクユヘニ、仁ニ違フナク行玉フ。天ハタトヘ電ヲ落シ神社仏閣ヲヤキ、人ヲ殺トモ不仁ト云ハルベキヤ。コレモ天ノ一元氣ノ用ナレバ仁ノ端ナリ。此味ニテ聖人ヲ知ラルベキコトニゴザ候。」（全・下・一九三頁）というものであった。更に梅岩は、「天地」をこのように表現する。「其天地ヲ見ヨ。葉袋ナキ如キ者ナリ。如何トナレバ算用ナシニ万民ヲ生出シ、又ムゴイコトヲシテエキレイヲハヤラセテハ殺シ、爰ヤ彼ニ津波ヲウタセテハ殺シ、或ハ大水ヲ出シテハ殺シ、或ハ大風ニテハ殺シ、或ハ大火ニテハ殺シ、殺サデナラヌ物ナラバ生ヌガ勝ルニテハアル

マイカヤ。譬ヘバ天下ノ人鼻息ガ無クナレバ死スルト知ラザル者ハナシ。然レ共其ノ息ヲ始末モナラザル者ナリ。天地モ其ノ如ク万物ヲ考ヘ出スコトナラザルコトヲ知ルベシ。其ノ前後ノ辨ヘナクユヘニ天地ノ万物ヲ偏ク患ムコトナリ。」（全・上・三三三～三三四頁）こういう「天地」の表現の仕方をなんと受け取ればよいであろうか。実にすさまじい「天」である。こういう「天」のすさまじさをも彼は「無心」の一つのあらわれとして受け入れているのである。彼の求める「無心」は、あるすさまじさをもっているといえないであろうか。単に天人合一という「天」のもつ慈愛や生成の心と一体にあるというやわらかなイメージを想起するが、しかしこの「天」を読むとそのすごさに驚かされるのである。しかしすさまじいのは「無心」だけではない。すさまじい「無心」を求めようとしているその求める方もすでもはやすさまじいといつてよいものであるだろう。なにがなんでも「無心」に徹することをいわんとしているようなすさまじさをもっている。『論語』里仁篇における章句の上のような曲解をしてまで梅岩はすさまじい「天」をいう。それは何をいおうとしているのか。それは彼の求める「無心」のすさまじさを物語ると共に、彼の「我」に執するすさまじさ、「無心」を求めんとする彼の自我のすさまじさがあらわれ出ているのではないだろうか。

五

最後となったが梅岩の思想における「行ひ」について一言しておきたい。梅岩の学が朱子学と決定的に違うところは、この「行ひ」

の存在であらう。朱子学においては、格物致知を積み重ね、一旦豁然貫通という境地に達したならばもはやその上に「行ひ」という努力を積むことなどなす必要はないであらう。しかし梅岩においては開悟によって心を知り得てもそのままでは聖人たりえない。そのあとに「行ひ」を積むということが非常に重要なこととされる。一旦豁然と開悟とは似ているようで全く違うのである。しかも梅岩にとつての格物致知とは実は心を知ることの一環をなすことにほかならないのである。彼は致知してその上に「行ふ」ことがなければならぬという。それでは「行ひ」とは梅岩の思想の中でどうとらえたらよいのであらうか。なぜ「行ひ」は必要であるのか。それには開悟の意味をもう一度問う必要があらう。開悟において梅岩は自性を知った。しかしそれは「無我」「無心」である自性が己れの中に
あること、又それは天地万物聖人に通じ一体となるものが己れの中に存在することを確認できたというにすぎない。彼は「無我」のいかにすばらしいものであるかを体得した。しかしそれは己れの中にめざすべき目標を見出したというにすぎない。「無我」の存在を知り得ただけでは、決してそれだけでは己れの全存在にはまだかわってこないのだ。彼の開悟体験は一つの完成でもなければ、あるものが完全に自分のものとなったものでもない。完成すればこうなるという見取図を目の当たりにしたにすぎない。「凡テ論ズ、自性ハ無心無念ト知ルハ最初モ至極ノ處モ無心無念デ始終一理也。譬ヘヲ以テ云ハ、筆ヲ習フ人いろはヨリ習初メ、草行真ニ至ル。然レドモいろはヲ能ク為^スレ^バ能^ハ、自性ヲ知リ又知ルト云フ處ノ見モ知テ以^テ離^レルコトハ易ク、雖^モ然^リ孝悌ヲ善ク為^スルコトハ不^レ能^ハ。コレ草行真ニ

手跡ハ至レドモ、いろはヲ善スルコト如^シ不^レ能^ハ。(中略)一端見性ノ後ハ思慮モ亦タ非^ズ思慮^ニ、思慮即自然也。困テ行フハ中人以下質ヲ受得タル處ノ不肖ナリ。(中略)如^レ是有レバズイブン思テ成リ共ニ行ヒ玉ヘ。漸々ヲ以テ至リ候ハ、大舜ノ孝ニモ一ツナラン。我ハ思慮ヲ以テ成共モ孝ヲ行フコトヲ喜ブ。無^シ思慮^ニ不^レ行^ハ人ヲ此レヲ歎ク。譬ヘテ云ハ、凡テ物ノ統領数年ノ功ヲ積デ成ルベシ。我レ等如キハ相応ノ下役ヲ統領ノ心ニ違ハヌヤウニ勉ムベシ。統領ハ自性也、下役ハ人心也。中庸序ニ使^シ道心^ニ常^ニ為^ス一身主^ト而人心^ハ每聽^カ命。コ、ヲ味ヒ玉ヘ。思慮ヲ以テ自然ニ合コトヲ行ヒ玉ヘ。」(全・下・三〇九ノ三二〇頁)「心ヲ尽シ性ヲ知リ、性ヲ師匠トシテ行フ。此道ナリ。」(全・上・五三三頁)いろはから習いはじめて草行真に至ることは易しいが、いろはをよくすることはなかなかできない、と同じように自性を知りえてもその自性のように行うことはむずかしい。すばらしい「無我」を知り得てもその「無我」を行うことは困難である。その「無我」に従わせるよう、「無我」に違わぬように勉めねばならない。それが彼のいう「行ひ」を積むということではないだらうか。自我の「無心」への転生の行為が続けられねばならないのである。

注

- (1) 『加藤周一著作集3』三三五頁
- (2) 同 三三三頁
- (3) 逆井孝仁「石門心学の意義と限界」(『立教経済学研究』一八―四所収)二三一頁前後、竹中靖一『石門心学の経済思想』

一五五頁、一六七頁、加藤周一前掲書三三三頁、三四七頁など

(4) (全・上・五三四頁)に「又聖人ノ事ニシテ今日凡俗ノ及所ニアラズト云。」主張をあげそれを否定している。

(5) 『森田正馬全集』第二卷一二三～一二四頁

(6) 同 第二卷三三八頁

(7) 同 第五卷一〇四頁

(8) 同 第五卷五〇四頁

(9) 同 第五卷三八五頁

(10) 「孟子尽心下ニ仁也者人也トノ玉フ。註ニ仁者人所_レ以為_レ人_レ之理也、ト有ルニ又以_レ仁之理ニ合_レ於_レ人_レ之身_レ道云也、トアリ。此味ヒ有ベシ。人ハ物也、万物同根一体ニシテ人物之分レナシ。然ルニ人ヲ貴トシトスルハ仁ノ理ヲ得ル故也。仁之理ヲ得ズンバ何ゾ物ト異ナラン。仁アル故ニ尤貴シ。然レドモ一徳_一疾ニテ徳ニ依テ徳ヲ失フコトアリ。其失フト云フハ、仁アル故物ニ感ジ能応ズルナリ。其感応ニ善惡アリ。其善惡ハ思ヒニ発シテハ知ルコトアレドモ幾ノ所ニ惡ト答トノ分レアレドモ不知之、其所ニ於テハ甚知リ難シ。知ガタキ故ニ常人ハ惡ノ方ヘ感ズルコト多シ。コレ小人ノ徳トスルナリ。善惡固ト不二ニシテ惡モ善ヨリ出生シタルモノニシテ本ハ善ナリ。其善ヲ取得ルコトナクシテハ幾ノ所ニ於テ善惡ノ分レガ知レズ。其分レズ知レザレバ、必形氣ニ感ジテ惡トナル。コレ感応之徳アルニ依テ却テ徳ヲ失フナリ。然レバ人ハ先ヅ物ト云コトヲ思慮シテ能ク定ムベシ。能物ト云フコトヲ

得_レバ人ノ理ニ自ラニ具ハレバ理ノ有ルマ、ニ行フハルベシ。物トナラネバ理ハ不_レ行。此物トナル所ノ工夫、尤勤ムベキコトナラン。其修行ハ身ヲ勤メテ至ル所ナルベシ。勤ムルハ

理ガ有ルユヘ勤ムルナリ。勤メント思ヒ設テ勤ムルニハアラズ。理ニ従フテ身ノ動クナリ。」(全・下・四七四～四七五

頁)

(11) 『森田正馬全集』第五卷六六一頁

(12) (全・上・三六一～三六二頁)(全・下・三三六～三三七頁)

など

(13) 『森田正馬全集』第二卷三三九頁

(14) 同 第二卷三三二頁

(15) 同 第一卷二一〇頁

(16) 『日本文化と精神構造』一七八頁

(17) (全・上・五三三頁) 参照