

手島堵庵による石門心学の創出

高野秀晴

はじめに

近世中後期において、地域と階級の枠を越えて教化運動を開いた石門心学は、石田梅岩（一六八五～一七四四）によって「創始」され、弟子の手島堵庵（一七一八～八六）による「通俗化」「組織化」を経て「大成」されたとされていいる。本稿は、このような通説を再考することを通じて、これまで触れられることのなかつた心学の特質を明らかにし、ひいては新たな視角から心学史をみていくための展望を描こうとするものである。

如上の通説の何が問題なのかを明確にするためにも、まずは梅岩と堵庵をめぐるこれまでの研究史を振り返って見ることにしよう。今日、石門心学を研究するにあたって、必ず参照すべき著作として、石川謙『石門心学史の研究』、柴田実『心学』、竹中靖一『石門心学の経済思想』が挙げられるだろう。^①これら三者における、梅岩と堵庵についての評価は似通っている。手島堵庵は、教義を「平易化」「大衆化」することで、心学の普及に多大な貢献を果たしたことは否定できないが、梅岩思想に含まれていた「宇宙論的」な要素が、堵庵においては「主観的」「観念論的なもの」と「矮小化」されてしまい、ひいては梅岩思想にみられる「社会批判的」な側面が弱まってしまったとする評価である。こうした評価は広く受け入れられており、他

の研究も概ねこの評価を踏襲、発展させたものとなつてゐる。もちろん例外もある。例えば、堵庵以後の心学思想には梅岩思想と本質的な違いは認められないとする見解や、梅岩思想の「唯心論」的傾向をさらに「徹底化」させたものとして堵庵思想をとらえる見解も出されているが、大勢を覆すまでには至つていない。

堵庵は梅岩思想を「矮小化」したのか、「徹底化」したのか、それとも両者の思想に大きな差異は認められないのか。本稿は、これらの評価のうち、どれが妥当かを考察するものではない。ここで考えてみたいのは、結論こそ異なるけれども、これらの研究は、ある共通した視角のもとで考察が行なわれているということである。その視角とは、堵庵思想を梅岩思想の変容過程のもとに位置付けるという考察のあり方である。つまり、心学の「創始者」たる梅岩の思想が堵庵以降どのように変化してきたのか（あるいはしなかつたのか）という問題を明らかにすることが、これまでの研究の目指すところだったのである。

そもそもこうした考察は、梅岩を心学の「創始者」として、あらかじめみなしているからこそ成り立つ考察であるといえる。これまでの心学研究が梅岩をめぐる考察に大きく偏ってきたのも、堵庵以後の心学史が梅岩思想の変容過程としてとらえられてきたのも、つまるところ、梅岩が「創始者」とみなされてきたからに他ならない。「創始者」の教えがどのように変容しつつ普及していくのかを明らかにするというわけである。しかしこうした考察には問題がある。なぜなら、これから見ていくように、梅岩を「創始者」として位置付けたのは、他ならぬ手島堵庵だからである。堵庵の手を経ることで梅岩は「創始者」になつたのである。したがって、「創始者」としての梅岩像を所与のものとして扱ってきたこれまでの研究は、堵庵が梅岩を「創始者」に据えたことの持つ意味を見過してきただといえるのである。

では、この見過ごしの何が問題なのか。その問題の一端は、すでに山中浩之によつて指摘されているとみることができる。梅岩没後の大坂における「梅岩学」の動向について考察した山中は、頼山陽の母方祖父として知られる飯岡義齋と「梅岩学」との関わりを実証し、その義齋が「梅岩学」からやがて「朱子学化」していくことを明らかにした。⁵山中によれば、この事例は「梅岩学」が堵庵以降の「心学」とは異なる「思想的に多様な方向性をはらんでいた」ことを意味するものであり、これまでの研究が「梅岩学」と「心学」とをあまりにも単線的に結び付け過ぎてきたことに気付かせてくれる事例である。これをふまえて山中は、「梅岩学」と後に普及した「心学」とは一旦区別してとら

えるべきだという。

以上の山中の考察をふまえれば、これまでの研究が梅岩を「創始者」とあらかじめみなしてきたことの問題点が浮き彫りになるであろう。これまでの研究では、堵庵が「梅岩学」とは異なる新たな教えを創出したという可能性に目を向けることが出来なかつたのである。その点ではJ・サワダの研究も同様である⁽⁵⁾。サワダの研究は、堵庵思想を梅岩思想の変容過程の中に埋没させてしまうのではなく、堵庵思想そのものの内在的検討を試みており、その意味で堵庵に関する初めてのモノグラフと評価できるものである。サワダは、堵庵が朱子学の教義に立脚しつつも仏教（とりわけ禪宗）の影響をいかに強く受けていたかを明らかにしているが、この影響関係は、梅岩との対比を通じてでははつきりと見えてこないことであり、これまでの考察が、結局は堵庵思想の一面しかみることができていなかつたといふことに気付かせてくれる。しかし、サワダの研究は、結局は梅岩と堵庵とを単線的に結び付けてしまつてゐる。そもそもサワダは、梅岩の思想を「広める disseminate」ことに貢献した人物として堵庵に着目している。したがつてサワダは、梅岩と堵庵との間に本質的な相違点を認めていないのである。

また、サワダの研究は、これまでの研究と同様、主に思

想の内容分析をすることで堵庵を考察したといえようが、おそらく内容に着目しても堵庵教学の新しさは見出せないと思う。なぜならすぐ後に見るようく、堵庵は梅岩の教えを批判的に乗り越えようとは決してしなかつたからである。そこで本稿では、辻本雅史にならつて、思想の「語り」に着目してみたいと思う。辻本によれば、思想の「内容」の検討では、「心学に民衆がなぜ共鳴し、普及していくたのかという問の説明」ができる⁽⁶⁾。なぜなら、梅岩の思想は「宗教的回心」という非論理的体験を契機として形成されたものであり、またその教えは、文字に頼らず「口語（音声言語）」によって説かれたからである。したがつて、書かれたものを通じて梅岩の思想を「論理的に再構成してとらえることは本来不可能」なのであり、「内容」ではなく、思想を伝達するメディア、および、思想の「語り」に着目することが必要であると辻本はいう。そのうえで辻本は、堵庵の「語り」とは、「口語を媒体とした学問」という梅岩の学問觀を、さらに徹底した先に成立したもの」とどちられる。堵庵の行ない始めた心学道話とは、梅岩の「講釈」よりもさらに学問の「口語」化を推し進めた「語り」とみることができるからである。

以上をふまえて本稿では、梅岩と堵庵とを単線的に結び付けてしまうことに抗いながら、両者の「語り」がいかに

異なるものであつたのかを明らかにしていきたい。そのために、まず手がかりにしたいのは、「手島堵庵先生事蹟」に出てくる次の記述である。それによれば、堵庵は「講筵」を開く際に常々「我は人の師となるべき者にあらず、石田先生の教授の取次なり」（五九八頁）と語つていたという。つまり、堵庵は梅岩の教えを批判的に乗り越えることにより自説を展開したのではなく、「取次」と称して梅岩の教えを「披露」（同前）する立場に自らを置いたのである。

従来の研究は、こうした堵庵の立場に十分な注意を払つてこなかつたといわざるを得ない。ここに挙げた記述は、梅岩門弟としての堵庵の「忠実ぶり」を示す記述として言及されるだけであつて、この記述が堵庵を考えるうえで決定的な重要性を持つてゐるとは考えられてこなかつたのである。あらかじめ結論を単純化していえば、梅岩は「学問」を語つたのに対し、堵庵は「梅岩」を語つたのである。この違いは決定的だと思う。辻本は、堵庵の「語り」を、梅岩の「語り」の「徹底」したものととらえているが、両者の「語り」の相違は「徹底」という表現でとらえられる質のものではないと思う。堵庵は梅岩とは全く異なる立場にたつて教えを説いたからである。

これから見ていくように、堵庵は梅岩の教えを「創始者」の教えとして語ることにより、「石門」心学を創出し

たのである。したがつて、堵庵がなぜ、そしてどのように梅岩を語つたのかを考察することは、石門心学について考察していくうえで欠かせない重要性をもつ作業のはずである。この作業を通じて、これまで指摘されることのなかつた心学の特質を明らかにし、ひいては、石門心学史を新たな展望のもとに考察していくことの必要性を指摘することが本稿の課題である。

一、「性」から「本心」への「言い換え」をめぐつて

まずははじめに、堵庵が「石田先生の教授の取次」と称したことが何を意味しているのかについてもう少し考えてみたい。次の記述をみていただきたい。

問、翁の師知_二本心_一を学問の始として教ゆるよし、恐しそ事をきかず。

答、（中略）我が師都鄙問答に孟子尽_レ心者知_レ性の説に従ひ用ゆる事をいへり。知_二本心_一は則知_レ性と同じ。性は理にして論しがたし。故に知_二本心_一と説のみ（『知心弁疑』三五頁。傍点は引用者。以下も同じ）

これは、手島堵庵がある者と問答した際のことばを書き留めた『知心弁疑』の冒頭部分である。「翁の師」すなわち

梅岩が「本心」を知ることを「学問の始」と說いたことに對して疑義を呈する相手。対して堵庵は、「知_レ本心」とは「孟子」に出てくる「知_レ性」という表現を諭しやすいものにするために梅岩が言い換えたのだと説明している。

ここに挙げた記述は、梅岩と堵庵をめぐるこれまでの研究で、必ずといってよいほど注目されてきた部分であり、梅岩が「性」と表現していたものを堵庵が「本心」と「言い換え」たことを示す記述として取り上げられてきた。この「言い換え」を梅岩教学の「矮小化」とみなすか「徹底化」とみなすかは、論者により異なつてゐるのであるが、いずれにせよ、堵庵によるこの「言い換え」こそが、梅岩と堵庵との思想的関係を考察するうえでのキーポイントになつてきたことなのである。

しかし、右の記述をよく読めば明らかなように、「性」を「本心」と言い換えたのは梅岩（翁の師）である。梅岩が「孟子」に出てくる「性」を「本心」と言い換えたのである。堵庵はそう言つてゐる。もつとも、梅岩の著作『都鄙問答』『齊家論』を見る限り、「本心」という表現は一度も出てこない（語錄類にはわずかに用例がある）。それどころか「性」という用語が頻繁に出てくる。したがつて、実際は通説通り、堵庵が言い換えたのだという可能性も否定できない。しかし、梅岩が思想を展開したのは、主に口

頭を通じてであつたということを鑑みれば、梅岩の著作に「本心」という表現が見られないことは、梅岩が「本心」という語を発しなかつたことの理由にはならない。梅岩が「本心」と述べたかどうかなど、所詮分からぬ問題として受け止めるべきなのである。また、仮に「本心」の提唱が堵庵の創意によるものだつたとしても、堵庵がそれを梅岩の教えとして呈示していることこそが重要なのである。にもかかわらず、「言い換え」と評してしまふと、堵庵が梅岩の教えを批判的に受け止めたということになつてしまふ、堵庵が「取次」と称したことのもつ意味を考察できなくなつてしまうのである。

しかし、それでも梅岩の著作に「本心」という語が出てこないことは重要であろう。書かれたものをみる限りでは、梅岩が主張したことと堵庵が主張したことの間には力点のズレがあると考えられるからである。そこで以下、このズレに着目するという方法を通じて、堵庵の「取次」について考察を深めていくことにしたい。これからみていくように、このズレとは、梅岩が結局放置してしまつた問題に堵庵が対処しようとしたことを物語つてゐる。そしてひいては、その問題に対処するためには堵庵は、梅岩を語り始めるのである。ではここでいう問題とは何なのかな。梅岩に即して見ていただきたい。

二、「信心」誘発という課題

梅岩は、自らが講釈を始めるに至るまでの経緯を『齊家論』の中で述べている。梅岩は自らが「不学」であり、したがつて「文学に拙き講訳」になるであろうことを承知の上で語り始めたのであった。周りから「あの学問にて講訳」するは、笑ふにたらずと譏られるることは十分予測できたにもかかわらず、なぜ彼は語ろうとしたのか。その契機になつたのは、彼の二度にわたる開悟体験であつたと考えられる。そして、その開悟をもとにして得た「おしへを立る志」について梅岩は次のように語つている。

吾おしへを立る志は、数年心をつくし、聖賢の意味彷彿と得る者に似たる所あり。此心を知らしむる時は、生死は言に及ばず、名聞利欲もはなれやすき事あり。是を尊かん為なり。（中略）ねがふ所は、一人成とも五倫の交りを知り、君に事る者ならば、（中略）忠をつくす人出、又父母に事るに、（中略）孝をつくす人出来らば、これ生涯の樂也。たとひ千万人に笑れ恥をうくとも、いとことなき志なり（以上、『齊家論』上一八九）
九〇夏

「心をつく」すことによつて、「聖賢の意味を彷彿と得

た。その「心」を伝えて「五倫の交り」を知らしめることに梅岩は「生涯の樂」を見出したのであつた。そして重要なことは、梅岩がこのような境地にたどり着いたのは、正規の学問を経てのことではないということである。開悟体験については後に詳述するが、この開悟は、「工夫」「修行」によつて「忽然」として達成されたものであり、したがつて、その体験は「言句」によつては伝えることのできない境地なのであつた。このことは次の記述に端的にあらわれている。

心ハ言句ヲ以テ伝ラル、所ニアラズ。（中略）聖人ハ天地万物ヲ以テ心トシ玉フ。口伝ニテ知ラル、所ニアラズ。我ニ於テ会得スル所ナリ。蒸民ノ詩曰、アレバコト有レ物有レ則ト、父子間ニテ云ハゞ、父ノ慈愛有ハ父ノ心、子ノ孝行有ハ子ノ心。万事ニワタリテ如此。是ハ聞ヘ易ガ如シ。然レドモ一度決定シ、疑晴ルコトナキトキハ、正ク聞得ルコトアタハズ。此決定ハ信心堅固ニシテ致ス所ナリ。親ヨリ伝テ子ニ譲ルコト能ハズ。師モ弟子ニツクツク伝コトアタハズ。我レ知レバ師ノ肯所ナリ。コ、ガ孔子孟子モ言句ノ絶タル所ナリ（『都鄙問答』上四〇頁）心は「我ニ於テ会得スル所」であり、「師モ弟子ニツクツク伝コト」ができない。にもかかわらず梅岩は語り続けた。したがつて、相手に心を「会得」させるべく繰り出されるその

語りは、「言句」によつては伝えられないことを伝えんとする語りであつたということになる。表現を変えれば、「信心」を「堅固」ならしめる語りであつたともいえよう。

そして梅岩は、このような自らの教えを他ならぬ「学問」と称したのであつた。このことは、「此心ヲ得ルヲ学問ノ始トシ終トス」（『都鄙問答』上一二二頁）といった記述を引くまでもなく、『都鄙問答』『齊家論』の随所から窺うことができる。したがつて、梅岩が語り始めたという事実は、辻本雅史のいうように、従来の学問の「意味転換」を意味する出来事だったといつてよい。⁽⁸⁾ 辻本によれば、「文字テキストにもとづいた知的正統の世界からの逸脱」を遂げ、「口語（音声言語）」によつて学問を構成できるのだという確信に到達したことこそ、梅岩の学の思想史的意味があるのであり、その確信により構成される梅岩の学は、書物を媒介とする従来の学問の「意味転換」を迫るものなのであつた。実際梅岩は、当時の学問に対してもならぬ批判意識を持つていた。

近世の学問多くは詩作文章に流れ、聖学の本を失せるゆへなり。論語学而篇に、行余力あるときは文を学べと孔子既のたまへり。文学は末なり。身の行ひは本なり（『齊家論』上二二一頁）

今ノ世ノ人、文字ニ泥ミ色々ニ作為スルユヘニ、昏々

然ト闇ク古人ノ心ヲ不知ユヘニ、和漢トモニ文学他ニ勝レバ、此ヲ徳ト思ヒ、我ヲ伐ル者多シ。（中略）学者ニ於テハ耻ベキコトノ第一ナリ（『都鄙問答』上一八〇）

八一頁

学者にとつて重要なのは「身の行い」であり、「文学」は「末」のことである。したがつて、「文字ニ泥」むような学者は、「耻ベキ」者だと梅岩はいう。また、『都鄙問答』の中で梅岩は、ある商家の主人のすぐれた行状を評価して「学問ヲ好ル、トモ聞ザリシガ、仮令一字モ学ズトイヘドモ此ゾ実ノ学者ナラン」（同一五七頁）と述べた。こうした評価は、「文字に泥」む学問のあり方を批判し、学問の「意味転換」を行なつたからこそ、なせる評価であったといえる。

しかし、「意味転換」を行なつたところで、梅岩自身が「不学」であること、そしてその教えが「文学に拙き講訳」であることに変わりはない。教えを説くという行為がすぐさま人々に支持されるわけではないだろう。ましてや、その開悟体験は「言句」では伝えられないというのである。これでは、たとえ「あの学問にて講訳するは、笑ふにたらず」（前引）と言う者が出てきたとしても不思議はない。となると、梅岩の教えとは、その教えに対して「信心」を持つ者にのみ説得力を持つ教えだつたということになる

だろう。つまり、従来の学問とは異なった方法で学問を構成できるのだとまずは信じ、そして、従来と違った意味での学間に励むことによつて、いつか「聖賢の意味彷彿と得る」ことができるのだと信じた者にしてはじめて、梅岩の教えは説得力を帶びてくるのである。そうでない限り、それは「不学」の教えに過ぎず、取るに足らないものでしかなかつたということになる。こうして梅岩は、己の教えに対してもうべく、語り続けることになる。つまり、梅岩の語りには、いかに聴き手の「信心」を誘発するか、そのための工夫が要請されることになるのである。

三、「信心」誘発の工夫

「聖人ノ教ハ古今ニ通ジテ変コトナシ」

では、梅岩において、その工夫とはいかなるものであつたのか。まずは次のやりとりを見えていただきたい。

或人問て曰、性を知るといふ事古ヘ子貢さへ漸々晩年に及んで性と天道の事を明め給ふ。然るに今日如き者の知事合点ゆかずといふ時いかん。

答。たとへを以ていふべし。西陣においてはたを織を見よ。色々の模様織付るなり。何ぞ格別の智者たるべ

きや。しかも女わらべ也。是他なし、其道を知るゆへなり。第一汝心すなをならず、性を知る事を格別に替りたるやうに思ひ居ゆへ也。性を知る事は今多葉粉をのみ茶をのむ事也。是を知る事なれば何ぞ愚智蒙昧の者とても知るまじき事有んや（『答問集』卷五、下四〇二一〇三頁）

「性」を知つたと軽々しく言つてのける梅岩に対しても信感を呈する相手。それに対して梅岩は、「性」を知ることは、機を織ることや、たばこや茶を飲むことと同じだと述べている。日常の卑近な行為と「性」を知ることとを梅岩は、同列に並べているのである。このような類のやりとりは、梅岩の著作、語録類に数多く登場する。しかし、梅岩の答え方は一貫している。例えば、「聖知」と「私知」との「判断」は「汝等如キノ窺ヒ可知所ニアラズ」と不信感を表明する相手に対しても、「汝モ黑白ハ心易分ベシ。聖知ト私知トヲ分ルモ如是」と、やはり卑近な例をあげて「替リタルコト有ニ非ズ」と言つてのける（『都鄙問答』上一三頁）。

つまるところ、梅岩がここで強調しているのは、「聖人ノ教ハ古今ニ通ジテ変コトナシ」（『都鄙問答』上九八頁）ということだつたといえよう。この発言もまた、同様のやりとりの中で出されるものである。聖人の教えを理解するこ

とは、後世の者にはきわめて困難なことだと述べる相手は数多かった。それに対し梅岩は、「聖人ノ教」と後世の「我々」との懸隔とを無化しようとしているのである。このことは、『都鄙問答』の「今ト古トヲ分ルハ、仏氏ノ末世ト云教ナリ。混雜スベカラズ」（上九八頁）という記述からも窺える。

聖賢の時代と後世との懸隔を前提にして問い合わせる相手に対し、そのような懸隔を設けることの不当をいう梅岩の受け答えが、どの程度の説得力を持つていたかは分からない。多くの研究がすでに指摘するように、梅岩が講釈を始めた享保期とは、民衆の間に学問に対する関心が高まりをみせた時代であった。「家」の没落への「危機意識」に促され、「あらたな生活規範」が模索されるようになつた時代であった⁽⁹⁾。この模索は、出版業の発達とも相俟つて、学問書も含めた多様な書物の読書を通じて行なわれたため、『讀書階層』ともいべき文化的教養を有する者たちが生まれてくることになる。⁽¹⁰⁾そして、彼らの中からは教化活動を盛んに行なうものも現れてくるのである。しかし他方で、学問は家を滅ぼすものだとして警戒される傾向も確固としてあつたことを見落とすわけにはいかない。⁽¹¹⁾

以上をふまえれば、梅岩との問答に数多く登場する者は、学問への関心と警戒感を同時に併せ持つような人物

だつたといえる。したがつて、梅岩の受け答えは、当時の民衆の間に広く見られた関心事に応えようとするものであつたとみることができる。とすれば、学問に励むことと日常的な些事との間の距離を縮めようとする梅岩の教えは、当時の民衆の学問への意欲を駆り立てる力を持っていたとみることもできるだろう。しかし、梅岩の著作や語録類に、右に挙げたようなやりとりが散見することを鑑みれば、実は、梅岩の受け答えはさして説得力をもつていなかつた（だから何度も強調される）という推測も成り立つ。

いずれにせよ、ここで注目したいのは、このような説得法の持つ限界を梅岩自身吐露しているように見受けられる箇所がみられることがある。それは「石田先生語録」一四卷に登場する（下四〇～四三頁）。これは、梅岩が親しい門弟達と開いていた「月次の会」における問答の記録であるが、梅岩は次のような問いを弟子に投げかけている。

某ガ他ノ儒者ニ変リタルハ不学ト不弁ト不徳トナリ。
取ベキ所ナシ。依テ講訣_{（小）}ニ前辞アルベシ。銘々説テ見
候コト然ルベク候（下四〇頁）

講釈を行なうに先立ち、自らが「不学」である旨をあらかじめ断つておくとしたら、どのように述べるのがいいかと、梅岩は門弟達に問い合わせる。これに対して、梅岩自身が用意した回答の要点は、つまるところ次のようなものであつ

た。

仮令講訣秋師シガ不埒者タリ共、道ニ信仰アラバ意味ノ深長モ聞カルベシ。信心ナキ者ハ講主如何カスベシ（下四二頁）

不信心ナル人々某如キ不学者ガ如何スベシ。力及バサル所ナリ（下四三頁）

「道」への「信仰」を持たないために、自らの提示する学問に對して聽衆が「信心」を持つことができなかつたとしても「講主如何カスベシ」と梅岩は述べている。「信心」を持つか否かは、最終的には相手側次第なのであって、梅岩の側からなせることは「聖人ノ教ハ古今ニ通ジテ変コトナシ」という旨をひたすら強調する以外に手立てを持ち合わせていなかつたというのが実状だつたと思われるのである。

ここであらためて考えさせられるのは、梅岩の教えは、在世中はさほど広まることがなかつたということである。もつとも梅岩は、河内や大和にも出講釈に出ることがあるにはあつた。しかし、手島堵庵の時代、すなわち明和、安永、天明期（一七六〇年代後半～八〇年代）における目覚しい普及に比すれば、梅岩の教えは大して普及しなかつたと言わざるを得ない。では、堵庵の時代になると、「不学」の教え（堵庵も「不学」を自認していた）は、なぜ広く受け入れ

「本心を知るには古今の差別あり」

まずははじめに注目したいのは、堵庵が孔子の時代と後世との懸隔を強調していることである。「聖人を師として弟子大賢たり。いへばきゝ導ば従ふこと、直なる病人名医を信じたるがごとし」（『知心弁疑』三七頁）というような時代が孔子の時代であつたと堵庵はいう。つまり、孔子の時代は、教える側と教えられる側との間にあらかじめ信頼関係が成り立つてゐたのである。しかし、堵庵によれば、今世はもちろん、孟子の時代においてすら、もはやそのような状況ではなくなつてしまつてゐるという。

道を信ずる事厚く、守ること堅くは、いかにもそれに優りたる事なし。然ども其信甚立がたし。其ゆへは前にいふごとく聖人を師として顏曹冉閔の諸賢従ふがごときはいざしらず、孟子既に性善養氣の説あるを以て見るべし。孔子の聖は孟子だもおよびがたく、弟子の信又顔曹にしかざるによるにあらずや。いはんや今日

庸人にして庸人を導んとす。人の信ぜざる又宜ならずや。大学に知レ止而后有レ定と。古人は止とどまるところ所を聞て知せしむる也。實に識得たる事は分に応じて信実厚く志もをこるものなり（同三六頁）

道を信じることの重要性を堵庵は強調している。しかし、孔子の時代とは違い、まずは道への「信」「志」を立てることからはじめなければならぬと、堵庵はいう。そして、こうした状況であるからこそ「今本心を知らしむる」のだと堵庵は述べている。「本心」を知れば、「志定り、他に少しも疑惑」（同四二頁）がなくなるからである。

今本心をしれと示すは病人かんなな頑しく医も又素也。故に汝あしき病あり、服薬補養せよなど、禁忌をいふとも聊用ゆべきよしなし。されば医更に他事をいはずして、

病人に諭していふ、汝若眼見ゆるならばよからんや。病人曰、われもとより欲する所なり。然れども凡夫の重病何としてか此眼の開くる期あらんと。医曰、汝憂ふる事なけれ。少しく辛労をせば、我一方の奇術を伝授したり、必開てやるべしと。其時病人曰、若眼の開く事違ひなくば、少しの辛苦は我とても忍ぶべしと。漸病を彼医に委ぬ。則奇方とは本心を知らすの一術なり（同三八頁）

堵庵は自らを医者になぞらえ、医者が「本心を知らす」という「奇術」「奇方」を用いるのは、患者の信用を獲得するためだと述べている。ここで思い起こしておきたいことは、梅岩が「不信心ナル人々某如キ不学者ガ如何スベシ」と述べていたことである。実はこの箇所で、梅岩も自らを医者に譬えているのだが、そこで梅岩は、「不信心ナル」患者には「良医が能キ藥ヲ用エレ共」効き目がないと述べている（『石田先生語録』下四二）。対して堵庵は、「人の信ぜざる又宜ならずや」と、患者が医者を信用しないのはむしろ当然だとしたうえで、「奇術」「奇方」を用いることで何とかして信用を獲得しようとしている。つまり堵庵は、梅岩が結局は放置してしまった「信心」獲得という問題に積極的に取り組もうとしているのである。

その結果、堵庵は自らの教えを「奇術」「奇方」に譬えた。否、堵庵は自らを「石田先生の教授の取次」と称したのだから、堵庵は梅岩の教えを「奇術」「奇方」に譬えたのだということになる。したがつて、時代の懸隔を強調する堵庵は、時代に対応して新たに提唱された教えとして梅岩の教えを呈示したということになる。対して梅岩は「聖人ノ教ハ古今ニ通ジテ変コトナシ」という旨を強調した。つまり自らの教えの新しさを強調したのではなく、「古今ニ通ジテ」変わることのない教えを説こうとしたのである。

こうした違ひの持つ意味は後に改めて考えてみることにして、ここでは時代の懸隔を強調する堵庵の記述をもう一つ挙げてみたい。

本心は古今差別なし。本心を知るには古今の差別あり。古人は志あつく今人は志薄し。今人とても志厚くは古人に同じかるべし。先しばらく譬を以てかたるべし。古へ志厚き人の本心をしりたるは、老子の誕生せしがごとく、生れ落るより言行自在にして事かけなし。今 の志薄き人の本心をしりたるは、赤子の出生したるがごとし。（中略）我が師弟子に示すに此養育を肝要とせり（同四一頁）

ここで堵庵が強調しているのは、「本心は古今差別なし」という旨よりは、「本心を知るには古今の差別あり」という旨であろう。「古へ志厚き人」との懸隔を意識する堵庵は、今の時代の「志薄き」人が本心を知ったとしても、それは「赤子の出生したるがごとき」状態であり、したがつて、その本心は「養育」される必要があるという。また堵庵は「今我師の人に本心を知らしむるは、其弁前にかたりしごとく、本心を知るを以て入徳の初とす。故に知るを難とせず。知て後本心を養ふを重しとす」（同四〇頁）とも述べている。ここには、「本心」を「知る」ことよりも「養ふ」ことを重視する考え方がはつきり表れている。

このように堵庵は、「本心」を「知る」とと「養育」することとすることとを区別した。この区別は、梅岩の著作、語録類を見る限りでは、はつきりとしたかたちで見出すことはできないようと思われる。このことは、堵庵が「学問」の過程を二つの段階に分けたことを意味している。そして実は、このことは、堵庵が梅岩という存在を一段高い位置に据え置いたということも意味しているのである。このことを次に見ていただきたい。

四、「目なし」への階梯

堵庵が「本心」を「知る」とと「養育」することとを区別したことをめぐって、まずは、梅岩がどのような経緯で開悟体験に至ったのかを見ていくことにしたい。なぜなら、結論からいえば、梅岩のたどり着いた境地と堵庵の目指す境地とは微妙なズレがあり、このズレこそが、堵庵が「養育」を重視することに関わっていると考えられるからである。

開悟に至る過程を梅岩は『都鄙問答』の中で語っている。それによると梅岩は「何方ヲ師家トモ定メズ」様々な人の教えを聞き巡るうちに「或隱遁ノ学者」すなわち小栗了雲に出会う^[13]。了雲に対して梅岩は「心ノ沙汰ニ及ぶが、こ

と」とく否定される。すなわち、「汝ハ心ヲ知リト思ラメ

ド、未

知

、と(上七頁)。

こうして梅岩は「茫然トシテ

疑ヲ生

じ、「夫ヨリ他事心ニ不入

、明暮如何如何ト心ヲ

尽

、身モ勞

、日ヲ過

(上八頁)ごすことになる。その結

果、梅岩は開悟する。

折節愚母病氣ニ附、廿日余看病セシニ、其坐ヲ立出ケ
ルガ、其時忽然トシテ疑晴、煙ヲ風ノ散ヨリモ早シ。

堯舜ノ道ハ孝弟而已。魚ハ水ヲ泳、鳥ハ空ヲ飛。詩
云、鳶飛戾天、魚躍于淵ト云リ。道ハ上下ニ察
ナリ。何ヲカ疑ハシ。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(同前)

梅岩は「疑ヲ解」いたという。そして、こうしてたどりつ
いた境地に立脚して人々に教えを説こうとしたのである。

しかし、「石田先生事蹟」によると、実は梅岩の開悟体験
はこれにとどまるものではなかつたようなのである。母の
看病中に開悟した梅岩は、会得したことを了雲に伝えた。
しかし、「了雲は次のように述べたというのである。

このように、梅岩は二度の開悟を経たうえで教えを説いた
のである。それに対しても堵庵は、「朝倉新話」の中で注
目すべきことを述べている。二つに分けて引用する。

東郭子(堵庵引用者註)本心を知りたる門人に不斷示
して曰、大かた誰も常住、尙も私案なしに見るものじ
や、私案なしに聞るものじやとせわをします。左様せず
にひとり私案なしなものじやのに、夫では私案なし
ものとする程(註)の目が残ります(三五一页)
「私案なし」になれ、とは、堵庵が隨所で強調すること
にしてこそあれ、其目を今一度はなれきたれ(下六一

五頁)

お前は性をいまだ対象として見ている(「目が残りあり」)、
それでは「全体」を見たことにはならない。このような趣
旨であろうか。いずれにせよ、梅岩の至つた境地は師の背
うところではなかつた。そして、再び梅岩は工夫に励み、
二度目の開悟に至る。

先生それより又日夜寝食を忘れ、工夫したまふ事、一
年余を経て、ある夜深更におよび、身つかれ臥したま
ひ、夜の明けしをもしらず、臥しゐ給ひしに、雀のな
く声きこえける。其時腹中は大海の静々たるごとく、
青天の如し。其雀の啼ける声は、大海の静々たるに、
鶴が水を分けて入るがごとくに覚えて、それより自性
見識の見を離れ給ひしとなり(同前)

このように、梅岩は二度の開悟を経たうえで教えを説いた
のである。それに対して堵庵は、「朝倉新話」の中で注
目すべきことを述べている。二つに分けて引用する。

東郭子(堵庵引用者註)本心を知りたる門人に不斷示
して曰、大かた誰も常住、尙も私案なしに見るものじ
や、私案なしに聞るものじやとせわをします。左様せず
にひとり私案なしのものじやのに、夫では私案なし
ものとする程(註)の目が残ります(三五一页)
「私案なし」になれ、とは、堵庵が隨所で強調すること
にしてこそあれ、其目を今一度はなれきたれ(下六一

である。その境地は、あれこれと思考をめぐらすことでたどり着ける境地ではなく、気がつけばひとりでにたどり着いてしまっているような境地である、そのような旨である。そして、あれこれと思考をめぐらすことを堵庵は「目が残」つてていると表現している。目が残っている。これは、一度目の開悟を遂げた梅岩に向けて師小栗了雲が述べたことと重なる。しかし、堵庵は続けてこう述べているのである。

然れども先初心のうちはそれなりにひたと我なひことを究めさつしやれイ。是も初は私案なしなものじやとする目がござれども、それから入らねば私案なしの目を離るゝ事はなりませぬハイ（同前）

堵庵は、目が残っている状態を否定しない。むしろ、通過せねばならぬ段階であると述べている。もちろん、堵庵は最終的には「目を離るゝ事」を目指しているのであるが、差し当たり堵庵が目指すのは、梅岩が二度目に至った境地ではなく、一度目に至った境地に人を誘うことであつたといふことになる。このことは、梅岩のたどり着いた境地に段階を経てたどり着こうとする堵庵の志向を表している。だからこそ、先に見たように本心を「養育」する必要性が強調されるのである。まずは「奇術」「奇方」によつて「本心」を「知る」ことで「学問」に対する「信心」を獲

得する。続いて、その「本心」を「養育」していくことにより、梅岩のたどりついた「目なし」の境地を目指す。堵庵はこのように学びのプロセスを明確化したわけだが、しかしこのことは、梅岩の境地を容易に（決して？）たどりつけない境地として位置付けたということでもある。そして、このように梅岩を位置付けることこそが石門心学を石門心学たらしめる重要な要素だつたと考えられる。それを以下見ていきたい。

五、「学問」から石門心学へ

手島堵庵の時代になると、その教えは、近畿はもちろん、中部、江戸にまで普及していくことになる。それに伴い、「門人」の学び舎にして講釈（道話）の話される場でもあつた「講舎」が設立されはじめ、「門人」達を統制する一連のいわゆる「社約」も出されはじめ¹⁴⁾。要するに堵庵は「門人」と非「門人」とをはつきり区別するようになるのである。そして、ここで注目すべきは、堵庵が「門人」を「石田先生の門人」と位置付けたことである。堵庵はあえて「人の師」になろうとはせず、自らも含めた「門人」達を「朋友」と呼び、「切磋琢磨」しながら梅岩の教えを学んでいこうとしたのである。

そして「門人」になるためには「本心」を知る必要があつた。つまり梅岩の開悟体験になぞらえるなら、梅岩が

一度目に開悟した境地にたどり着いたことをもつて、「門人」になることができたということになる。そして、堵庵は「本心」を知つた者達に対し、梅岩への感謝を求める。

本心を知りた衆は故先生の御恩を有難う思はツしやれ。這樣な事が又何方にござらうぞひの。何方でも知れる事じやとおもはツしやるであらうが左様じやござらぬハイ。是も幸に其筋へ出あふて御恩を受にや如此事を知る事はなりませぬハイ（中略）それほど大切な事を知るといふは有りがたひ事と思ふて不斷此事を忘れぬやうにさツしやれイ（『朝倉新話』一五〇頁）

といった具合にである。こうして「門人」達は、梅岩二度目の開悟の境地に辿り着くべく「学問」に励み続けることになる。その学びの過程において「とかく信ずる志立がたし」と吐露する者に対し、堵庵は「師恩の限りなきことを熟思ふべきなり」と述べている（『為學玉策』三四〇頁）。梅岩へ感謝することを学問継続の支えにさせるかのようない言いである。また堵庵はこうも述べている。

人の不善をなすは先本心を蔽ひて後不善をなすなり。

然れば我が師人に知りがたき本心を諭し知らしむるといへども、弟子不善をなさんとする時は、必先其本心

を師に戻し置て後不善をする也（『知心弁疑』三九頁）

「本心」を「諭し知らし」めてくれたのは梅岩である。

にもかかわらず「本心を蔽ひ」「不善をなす」のは、せつかく知らしめてくれた「本心」を梅岩に「戻し置」くことを意味するのだ。ここまでみてくればもはや明らかなように、堵庵の形成した門人組織とは、梅岩という存在を求心力とするものなのであつた。そして、当然ここで学ばれるのは、梅岩が新たに提唱した「奇術」「奇方」としての「学問」なのであつた。

ところで、先にも述べたように梅岩は、自らの教えをことざら特異な教えとして呈示することはなかつた。梅岩は、まさに「学問」「聖人ノ教」として自らの教えを説いたのである。梅岩が当時の学問のあり方を痛烈に批判したといふことは、梅岩が他でもない「学問」そのものとして自説を位置付けようとしていたことを意味する。しかし、堵庵の場合はもはやそうではない。それは確かに「学問」ではあるが、「何方でも知れる」（前引）ような学問ではなく「石田先生の門人」になることではじめて学ぶことのできる「有りがたひ」学問なのである。

この位置付けの変容こそが、これまでの研究の見落としきしたことである。これまでの研究は、石田梅岩をあらかじめ「創始者」とみなし、その教えがどのように変容した

のか、そして、いわば遠心的にどのように普及していくのかという面のみが考察されてきた。ここで見落とされたのは、梅岩の教えは、堵庵によって新たに位置付け直され（したがって「変容」という表現はそぐわない）、「創始者」梅岩の存在が組織の求心力となることで普及していくことである。このことは表現を代えれば次のようにいふことができる。堵庵は梅岩が説いた「学問」を「石門」という枠でくくつたのだと。かくして石門心学は、石田梅岩ではなく手島堵庵によって創出されたのである。

おわりに代えて

堵庵によつて創出された石門心学は、その後どのように展開してゆくのか。この問題に対する仮説的な展望と今後の課題を述べることでおわりに代えたい。

ひと言で述べるならば、梅岩という求心力は、心学が普及するうえで弱まつていつたのではないかというのが、現

時点での仮説である。否、求心力を弱めさせる要因は堵庵の形成した組織そのものにすでに内在していたのだと考へている。ここで念頭に置いているのは、次の二点である。

ひとつは、心学者による積極的な出版活動である。この出版活動は、多岐にわたるものであつたが、刊行された以

上は、当然、心学の門人ではない者の手にも渡るわけである。では、これらの書物を手にとつた者は、果して石田梅岩という存在に惹かれ、ひいては、心学の組織内に誘われたであろうか。もちろん、そういう読者が少なからずいたことは確かである。心学が広範に普及し得たのは、出版活動があつたればこそといつてもよいだろう。しかし、すべての読者が心学の門人になつたわけでももちろんない。したがつて、堵庵の時代に本格化する旺盛な出版活動は、組織の外部での心学の普及をも生み出していくことになるのだ。⁽¹⁵⁾では、堵庵はなぜ一方で組織の統制を強固に固めつつも、他方で出版活動を積極的に行なつたのであろうか。これまでの研究では、多数の心学書が刊行されたということ自体には言及されることはあつたが、これらの書物がそもそも何のために刊行されたのかにまで踏み入つた研究、まして、それらが誰にどのように読まれたのかをめぐる研究は皆無といつてよい。今後に残された課題といえよう。

そして二つ目。これは、「石田先生の門人」集団という性格を持つ組織が胚胎せざるを得なかつた問題点である。手島堵庵は梅岩をカリスマ化したのだとみなせるならば、このことは、堵庵自らがカリスマ化してしまうこととなる。さら避けようとしたことを意味する。自らをカリスマ化せぬことにより、はじめて、梅岩という求心力を維持できる

のである。しかし、考えてみると、堵庵の晩年より活躍しはじめる中沢道二や、やや時代は下るが柴田鳩翁といった道話者は、まさにカリスマ化した人物ではなかつたか。試みに中沢道二の書簡を見てみると、遊説先で強く引き止められたために次の目的地への到着が遅れるという旨を報告する書簡が数多く見出せるし、柴田鳩翁の自伝ともいふべき「よしなし言」を見ると、鳩翁が本拠地たる京都でゆつくり休む暇もないほどに、あちこちから遊説の誘いが飛び込んでくるという状況がよくわかる。⁽¹⁵⁾彼らのような魅力と話術を備えた人物は、もはや梅岩の名前をことさら持ち出さなくとも、十二分に人びとを惹き付ける魅力を持った人物だつたといえる。⁽¹⁶⁾こうした人物の出現は、梅岩というカリスマの持つ求心力に受け目を生じさせることにつながっていくのではないか。

このように考えてみると、本稿で考察してきた石門心学の組織のあり方は、堵庵死後には、早くも変容してくるものと想定できる。今後具体的に検討してみる必要があるだろう。ただしその際、心学の普及を二つの次元に分けて考察する必要がある。梅岩を求心力とする心学組織の広がりという意味での普及と、主に書物や道話者に媒介される組織外における普及の二つに、である。そしてこのように考えてみると、これまでの心学研究は、心学の組織内の盛衰

にのみ関心を注いできたのではないかということに気付かされる。石川謙の大著『石門心学史の研究』は、門人組織たる講舎の盛衰に主に注目することを通して心学普及史を描いている。その結果、石川は、天保期以降（一八三〇年代以降）の心学を「教勢衰退時代」とみなした。この石川の研究成果はほとんど無批判に受け入れられ、現在では、幕末に心学は「衰退」としたという見方は定説ともなつている。しかし、門人組織として的心学が衰退したことは、ただちに心学の「衰退」を意味するのだろうか。石川の心学普及史には、書物の流布という意味での普及は含まれていない。また、門人達を統べる統制力が衰退し、許可なく心学を説く人物が現れる事態を石川は心学の「墮落」としてとらえている。つまり、組織外における心学の普及を石川は十分に考察できていないのである。これまで考察されることのなかつた心学の組織外の普及にも光を当てるならば、心学は天保期以降に（ひいては明治以降も）衰退したと一概にはいえないと私は考えている。この問題の検討は他日を期すことにしたい。

引用文献

- ・ 石田梅岩の著作、語録、事蹟……柴田実『石田梅岩全集』
上・下巻（石門心学会・明倫舎 一九五七年）

・手島堵庵の著作、聞書き類、事蹟……柴田実編『増補手島堵庵全集』(清文堂出版 一九七三年)

本文引用の史料は、すべて右の文献に拠り、著作名と頁数(『石田梅岩全集』の場合は巻数も)のみを書いた。なお、煩瑣になるのを避けるため、史料に付された振り仮名は、必要と筆者が判断するものを除き、すべて省略した。また、旧字体は改めた。

注

- (1) 石川謙『石門心学史の研究』(岩波書店 一九三八年)、柴田実『心学』(至文堂 一九六七年)、竹中靖一『石門心学の経済思想(増補版)』(ミネルヴァ書房 一九七二年)。
 - (2) 批判的に発展させた例として、逆井孝仁「石門心学における実践倫理の転回」(『立教経済学研究』三四卷三号 一九八〇年)。
 - (3) R・ベラー著、堀一郎・池田昭訳『日本近代化と宗教倫理』(未来社 一九六一年)、河野民雄「石田梅岩における思想の性格と構造」(『北大史学』一〇号 一九六五年)。
 - (4) 衣笠安喜「民衆教化の浸透」(『歴史教育』一二卷一二号 一九六四年)。
 - (5) 山中浩之「尊性堂と飯岡義康」(『大阪の歴史』二二三号 一九九一年)。
 - (6) J.A. Sawada, *Confucian Values and Popular Zen* (Univer-
- (7) 辻本雅史「マスローラーの教説」(『江戸の思想』五号、ペリカン社 一九九六年)。
 - (8) 前掲、辻本雅史「マスローラーの教説」。
 - (9) 安丸良夫『日本の近代化と民衆思想』(平凡社ライブラリー 一九九九年、初版は一九七四年)。
 - (10) 横田冬彦「近世民衆社会における知的読書の成立」(『江戸の思想』五号、ペリカン社 一九九六年)、同『徒然草』は江戸文学か?」(『歴史評論』六〇五号 一〇〇〇年)ほか。
 - (11) 入江宏「享保期における農民教化活動の一側面」(『北海道学芸大学紀要(第一部C)』一四卷一号 一九六三年)など。
 - (12) 鈴木理恵「江戸時代における識字の多様性」(『史学研究』二〇九号 一九九五年)など。
 - (13) 了雲については不明な点が多い。柴田実「小栗了雲伝記考」(同『梅岩とその門流』ミネルヴァ書房 一九七七年)。
 - (14) 社約については、前掲、石川謙『石門心学史の研究』一四一~六七頁、に詳しい。
 - (15) この問題については、拙稿「教化メディアとしての心学道話聞書本」(『日本の教育史学』四六集、一〇〇三年刊行予定)を参照されたい。

- (16) 「中沢道二書翰集」石川謙『増補心学教化の本質並発達』(青史社一九八一年)。
- (17) 「よしなし言」柴田寅三郎校訂『鳩翁遺稿』(刀江書院一九二九年)。
- (18) 実際『道二翁道話』『鳩翁道話』といつた道話聞書きを見てもみると、梅岩への言及が思いのほか少ないと気が付かされる。

(京都大学大学院)