

心学思想と文学

—— 蕃山・梅岩・江戸文学 ——

田川邦子

(一)

通常心学といえは、江戸時代中期京都の石田梅岩に始まる石門心学をさすのが普通で、町人のための人生哲学、生活倫理、社会教化運動であり、その思想の根底は三教（儒・佛・神）一致である。

諸思想の一致を然らしめる論理は必ずしも明確ではなく、恣意的で多くの矛盾をはらんでいる。通俗儒学、通俗道德哲学ともいわれるのは、対象が町人や農民（後には武士も加わる）であり、分りやすさが必要とされたことにもよるだろう。従って厳密に検討すれば、その思想内容は論理的明確さを欠くのはどうしようもない。広範な信奉者を集め、影響も大きかったわりには、思想上高い位置づけがされなかったという事情は最近まであったのである。

源了圓によれば江戸時代の思想は、〈心〉の思想から〈物〉の思想へとというプロセスで展開するとい^(註1)う。

儒学では江戸初期の「心学・心法の学」から、中期の経験合理主義への転換、さらに社会を制度として捉える徂徠流「礼楽」の思想が広がり、それを文字によって正す考証主義は、もちろん古典としての〈物〉を追求する思想である。古典解明は中国の四書五経にとどまらず、やがて日本の古典を対象に広がり、国学の基礎を確かなものにしたことはよく知られている。〈物〉の思想は古典の世界から

具体的事物の世界、さらに自然へと広がり、これが江戸中期から後期の学問や思想の中軸をなしていったというわけである。

この場合〈物〉というのは〈物質〉の意味にのみとまらない。(1)中国および日本の古典 (2)「礼楽」や「法」などの制度 (3)自然科学や技術などで、そこに真理が宿ると考えられ、江戸後期の学芸はこの〈物〉の思想の基盤において開花した。

〈物〉の反対側にあるのは〈心〉であり、〈物〉の思想は〈心〉の思想を否定することで形成されたというのは、儒学の面で見れば伊藤仁斎、荻生徂来、太宰春台などによる朱子学批判の流れを見ればあきらかであるが、今はこの点については触れる余裕はない。

石門心学は江戸中期から後期、〈物〉の思想が広く世に行きわたる時期に再形成された〈心〉の思想の運動として注目される。

石門心学の創始者石田梅岩の思想の中心は『都鄙問答』の卷之二、三に見ることができる。彼は

学問ノ至極トイフハ、心ヲ盡シ性ヲ知り、性ヲ知レバ天ヲ知ル。天ヲ知レバ、天即孔孟ノ心ナリ。孔孟ノ心ヲ知レバ宋儒ノ心モ一ナリ。一ナルユヘニ註モ自合（ヲノツカラカナ）フ。心ヲ知ルトキハ天理ハ其中ニ備ル。（『同』卷之二 日本古典文学大系『近世思想家文集』所収）

という。また、

性ヲ知ルハ学問ノ綱領ナリ（『同』巻之一）

とか、

心ヲ知ルヲ学問ノ初メト云。（然ルヲ）心性ノ沙汰ヲ除（ノゾイテ）、外ニ至極ノ学問有コトヲ知ラズ。万事ハ皆心ヨリナス。心ハ身ノ生ナリ。（『同』巻之一）

天ノ心ハ人ナリ。人ノ心ハ天ナリ。此故ニ古今ニ通テ一ナリ。

（『同』巻之三）

ともいう。

並記するだけでは捉え難いところもあるが、「天ヲ知レバ天即孔孟ノ心モ一ナリ。孔孟ノ心ヲ知レバ宋儒ノ心ナリ」とあるように、宋学の思想が彼の学問の基底にあることをいち応認めてよいだろう。

厳密な意味での朱子の理気論が、わが国にどれほど定着していたかはよく分らないが、それにしてもこの梅岩の言いかたにはずい分大まかすぎるところがある。「心ヲ知ル」と「性ヲ知ル」が同一のことのように言われ、その間にほとんど差異がないのである。

しかし梅岩が朱子の学説に通じていなかったわけではない。それは「心」と「性」の差異について質問を受けたとき、

心トイヘバ性情ヲ兼、動静体用アリ。性トイヘバ体ニテ静ナリ。

心ハ動テ用ナリ。心ノ体ヲ以テイハ、性ニ似タル所アリ。心ノ体

ハウツルマデニテ無心ナリ。性モ亦無心ナリ。心ハ氣ニ属シ、

性ハ理ニ属ス。理ハ万物ノ中ニコモリ顯ル、コトナシ。心ハ顯

レテ物ヲウツス。（『石田先生語録』『石田梅岩全集』上巻五二八

頁）

と、朱子の理気存在論に即して妥当な回答を与えているのを見ればわかる。

しかし、

心ヲ尽シ性ヲ知り、性ニ至リ、其性ニ從テ行フナリ。心ヨリ行ニ至ルニ非ズ。性ニ從テ心ヲ以テ行ヒユクナリ。如斯ナレバ心ヲ尽シ性ヲ知り、性ヲ師匠トシテ行フ。是道ナリ（『同』五三二頁）と、心学の重要な実践課題である、「心」と「行ヒ」の問題に及ぶとき、梅岩の心学は朱子学の「性即理」の規範をはずれ、別の経験的実践的次元へと移行するのである。

「心ハ氣ニ属シ、性ハ理ニ属ス」と梅岩もいうように、朱子学では存在論としては「理氣二元論」であり、「性」は「理」に基く故に「性即理」で、これは「氣」の系列とは対峙するものである。

「理」とは宇宙万物を総体的に捉えた場合、これがあるべきようにあらしめている太極、根本原理のことで、その「理」が個物に浸透し、個々の事物をあるべきようにあらしめているのが「性」である。であるから「理」も「性」も朱子学では、宇宙万物をあるべきようにあらしめている根本原理であることに変わりはない。

さて人間の心の問題とする場合、人間はあくまで個別的存在であるから、個別的存在における「理」、つまり「性」が問題になる。朱子学ではこの「性」を「氣質の性」と「本然の性」に分けるのであるが、規範になるのは勿論「本然の性」の方である。「氣質の性」には、「氣」から生ずる「情動」の意味合いが含まれるだけに、天理に叶う「本然の性」との間には懸隔がある。「本然の性」の内容は仁・義・礼・智・信（五徳）であり、この規範たるべき「性」にたち返ることが、儒教の道徳倫理でもっとも重要なこととされる。

朱子によれば、人間のみならず宇宙の万物すべてが「理」または「性」という、本然の原理、規範性により秩序化されているわけで、この「静」的「未発」の原理が「動」に転化するとき、宇宙万物はさまざまな現象を生起させ、循環し変転する。これら動的形而下的

諸現象として表面に現われるものが、「氣」の系列に属するものなのである。人間について言えば、道德的規範である「本然の性」には至らない日常的世俗的な気分、つまり感情や人欲を指すことになる。朱子の思惟の根本は「理氣二元論」で、「理」と「氣」は分断されており、簡単に一致統合できるものではない。人間（少くとも士大夫階級）は、はじめから「本然の性」たる規範を内面化する生き方を至上の義務とされており、それが聖人君子に至る道でもあった。なま身の人間の「心」の問題は別の次元のことなのである。というよりそれは「人欲」であるから、「本然の性」（規範）とは対立するものとして、はじめから退けられているのである。

したがって本来「氣」に属する「心」について、梅岩が「心ヲ尽シテ性ヲ知り、性ニ至」というとき、朱子学の体系から見れば逸脱である。「心」を問題とすることで彼は「氣」から「性」へ、分断の懸隔を乗り越え、両者の間に可能な通路を開いてしまふのだ。感情や欲望を含むゆえ、朱子学には軌範から遠いとされる「心」が、軌範と合致する方法を模索しはじめるのである。

これは梅岩が「心」の問題を、生活者の立場で考えざるを得なかったことによる。朱子の思想は士大夫階級、知識人階級の高邁な自恃により可能となるもので、農村出身者で、人生の第一歩を幼年時代、京都の商家の奉公生活から踏み出した梅岩には、「心」の問題はまずは生活や経験の次元の問題であったにちがいない。都市庶民の商業活動や人間関係のありようは、伝統的村落共同社会とも、また生産の場を離れることのでかえって政治的社会的権威を強化した武士階級とも異なり、まったく新しいものであった。

梅岩の「心」の哲学、つまり心学の課題はこれらの町人庶民層が形成する社会的諸関係を冷静に見つめ、それらの関係の中に生活する人々のために、いかに優れた内的規範を確立するかにあつ

た。いわば町人のための道德哲学の確立を旨としたわけである。であるから彼の心学の道場は知識人むきな内面観照の場でもなく、また単なる徳目説論の場でもなく、ひらたく言えば如何に生きるかの問題を、規範との調和を考慮しつつ、実際に即して共に考え模索する、実践的学問の場なのであった。

そしてその学問や思索の質と枠組みを決定する言葉が、儒学から選び取られるのは、一般的にいつて儒教思想こそ、江戸時代の人間の道德上の指針とされていたからである。

(二)

梅岩は人間はまず「心ヲ知ル」ことが肝要だとする。

ではその「心」とは何か。まず、

心ヲ知ルトキハ天理ハ其中ニ備ル（前出）

天ノ心ハ人ナリ。人ノ心ハ天ナリ。此故ニ古今ニ通テ一ナリ

（前出）

というように、「心ヲ知ル」ことは「天ヲ知ル」ことに通じるといふ、天人合一の系列中に「心」の所在を置くのを見ることができ。さらに、

「無声無臭」（『太極図説』の言葉）シテ萬物ノ體ト成ル物ヲ、暫

名ツケテ、乾トモ、天トモ、道トモ、理トモ、命トモ、性トモ、仁トモ云。摠テイヘバ一物ナリ。（『都鄙問答』卷之二）

によれば、乾_二天_二道_二理_二命_二性_二仁_二すべてが一物一体で、人間の「本心」もまた同様である。

人ハ全体一箇ノ小天地ナリ。我モ一箇ノ天地ト知ラバ、何ニ不足ノ有ベキヤ。（『同』卷之三）

で、天地万物と人間の「本心」の一物一体観、この中には規範も自然法則もすべてが含まれるわけで、理窟抜き直観的方法による統

合、徹底した唯心主義である。

「天」とは至高絶対の普遍的規範であり、「心ヲ知ル」とはそのような無私無欲の絶対性を己れのものとするのである。換言すれば、心を「無」にして「天地」自然との合体をはかることが、「心ヲ知ル」の方法である。ここで夏目漱石の「則天去私」を思わないわけにはいかない。最も日本的な「心」の問題の解決処理の方法として、梅岩と漱石が共通していることを加藤周一も指摘している。^(注2) 漱石は近代知識人として内的苦難を幾重にも体験したあと、晩年には禅により「心」の問題を解決しようとした。近代以前の梅岩には、「心」の悟りは帰結ではなくて出発点であった。これは禅をも含め、悟りによる自己確立の方法、つまり「見性」・「心法」などと称されるものが、近代以前は誰の前にも開かれており特殊なものではなかったことを意味している。近代以前の思想家梅岩は、人間の自律性と自己確立の方法を、東洋人の誰もが多かれ少なかれ関心を持ってきた宗教的回心によったわけである。

具体的には京都市中に隠棲する、最近の研究では普化宗の僧であったとされる小栗了雲なる人物が、梅岩の自性見識の師であった。記録の上から彼は前後二回、了雲との間に緊迫した対話を交わしたことが知られている。

もちろんその前後には長い期間に亘る「性」についての問い詰めがあり、師了雲との間にも度重なる質疑応答があった。「身の主」である自己の「心」を知るための真剣な問い詰めである。そしてある日ある時、俄かに悟りの瞬間が訪れる。『都鄙問答』(卷之一)や「石田先生事蹟」(『石田梅岩全集』下巻)によれば、それは四十歳の正月故郷に帰り、病の母親を看病する折であったという。「性は是天地万物の親」(『同』)というのがその時の梅岩の悟りで、京都に戻り早速

師了雲に語れば、了雲は即座に否定する。

「汝我性は天地萬物の親と見たる所の目が残りあり、性は目なしにてこそあれ、其目を今一度はなれきたれ」(『同』)というのがその否定の理由であった。つまりそこにはまだ「認識の目」が残っているから駄目だというわけである。

梅岩はさらに苦しい問い詰めを重ね、一年余を経て真の見性を得、臨終の床にある了雲とも、全き心の通い合いに達したようだ。

小栗了雲は近世史上にもほとんど知られていない人物で、経歴人物共に分らないことが多いが、^(注4) 武家出身で事情があつて浪人し、京都市中に隠遁する人であったという。「性理の蘊奥を究め且釈老の学に通じ」(『石田先生事蹟』附録「姓名爵里」)とあるから、儒学と仏教の両面に深い教養を有したと見られる。黄檗派の禅を修めた人とも、普化宗に属したともいわれるがはっきりしない。いずれにしろその教養から見て、自己の「心」を知るための内省と省察は、宋儒でいう「心法」と、禅の「見性」の混合の上になるものであったと思われる。

宋儒で「心法」というのは、心の体(本然の性で「理」に属し、仁義礼智信を内容とする)を存養し、心の用(「氣」に属する。情<良性の感情>や、人欲も含む)を省察する内省の法である。「見性」は禅の常用語で、自己に本来具わる仏性の本源を見極めることを指す。片や聖人の心、こちらは仏性であるが、梅岩は、

神儒佛トモニ、悟ル心ハ一ナリ。何レノ法ニテ得ルトモ、皆我心ヲ得ルナリ(『都鄙問答』卷之三)

と、三教一致の論を言う。しかしこれはイデオロギーとしての三教一致ではない。

各思想にはそれぞれ特色があるが、内省の主体は一個の人間であるから、幾通りもの使い分けを実験するわけにはゆかない。「心法」

にしろ「見性」にしろ、東洋人が自己の心を省察し本源の性に立ち帰ろうとする折の基本的な方法であるから、彼の場合三教一致は経験を通しての結果論である。各思想の長所を集め、理論的に再構築を企てるなどは異なる。大切なことは真の自性見識の目を開くことであつたのである。

しかし仏教、ことに禅の「見性」は理論や認識を超え、直観を重んじるから、人間の心という厄介なものを相手にする限り逆に普遍性があるともいえる。またこの普遍性は常に神秘のベールを纏っている点でも魅力的である。究極的には体験者個人にのみ理解できるという点で、あくまで個人の領域に属しているから、「個」というものを確立するとき、禅は強力な支えとなる場合が多い。仏教を除いての三教一致が成り立ち難いのは、中世以来の思想的伝統もさることながら、特にこういう禅の持つラジカルな側面が、強いはたらきを持つからである。

石田梅吉の思想形成に影響を与えた小栗了雲との出会いや、その「見性」体験について述べたのは、梅岩みずからまたその弟子たちにより、『都鄙問答』『語録』『事蹟』などに、そのいきさつが割合詳しく述べられているからである。近世人の自個確立の原体験の型がここにはあり、分りやすいからで、石門心学思想の検討についてはいまは別のこととしておきたい。

見性により本然の「心」を悟り得た瞬間については、

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、また青天の如し。其雀の啼ける声は、大海の静静たるに、鵜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目を離れ給ひしとなり（『石田先生事蹟』『石田梅岩全集』

下巻六二三頁）

と弟子により書き残されている。「性は目なしにこそあれ」と、師了雲から厳しい批判を受けて後、一年余を経てからである。

「腹中は大海の静々たる如く」また「青天の如し」とは、天人合体の体験の実感であろうが、言えることはそれまでで、このような宗教的回心はまったく個人の領域に属するので、その是非については論評することはできない。

特に注目されるのは、梅岩の弟子には「男女老少式百餘人」が、「自己の性を知る」見性体験を持っていた事実である（『石田先生事蹟』による）。これはこのような宗教的回心が、心学道場では必須のものと考えられていたことを意味している。

梅岩は教育者であり実践家であるから、このような「見性」による自己確立を最終の目的としているわけではない。この体験を現実の場にもどしての、実践的生活と教育こそ彼には重要な仕事であつた。これは弟子たちにとっても同じことであつたはず。「自己の性を知る」は、生活的実践をより確かなものに高めるための、内的精神的裏づけを得る方法だったのである。

「心法」は白樂天の詩「送兄弟迴雪夜」に、「……頃刻堪愁絶。迴念入坐忘。軼憂作禅悦。平生流心法。正為今宵設。」（『全唐詩』第十三冊）ともあるように、禅にかかわる言葉で、これが宋儒では心の体（「理」に属する）と用（「氣」に属する）についての内省を意味する言葉となつたものである。

宋儒では「性即理」で、内省は「本然の性」（聖人の道）を得るのを目的としており、直接文学と場を共有するのは難しい。

梅岩の心学は朱子学的存在論によるかに彼自身は言うが、内容は「心即性」で、朱子の理気分論は無視されているし、また内面経験の実体は禅の「見性」に近いものであつたことには触れた。儒学

の側からいえば、内容的にはむしろ熊沢蕃山など陽明学派の「心即理」に近く、そこからの影響を指摘する発言もあるが（中村三敏『戯作研究』）、これは今後の研究課題である。

(三)

陽明学の「心即理」の学説が、王陽明その人の朱子学に基づく徹底した「心法」体験の中から生まれた、朱子学批判の学説であることは知られている。

しかしこれは中国儒教史上の話で、日本の近世思想史では二つの学派はほとんど同時にスタートしたのであり、学派の発展段階の差異の相として、どれほど正確に把握されていたか判らないところがある。しかし心法をとりわけ重視する熊沢蕃山は、

惑を解ことの多きを理学といひ、心をおさむることの多きを心術といふ。奏火（始皇帝の焚書坑儒のこと―筆者）に経そこねたり。故に漢儒の功は訓話にあり。其後異端（道家と佛教―同）おこりて、世にまどひ多し。故に宋儒の学は理学にあり。まどひとけて心にかへる。故に明朝の論は心法にあり（『集義和書』巻第一 日本思想大系 30）

と、道統の展開を歴史的必然の相としてとらえたうえ、愚拙、自反慎独の功の、内に向て受用と成事は、陽明の良智の發起に取、惑を弁るの事は、朱子窮理の学により侍り。（『同』巻第八）

と、心法慎独の受用実行には陽明の思想に依ることを述べている。

儒者のなかにも心法をとりわけ重視する陽明学派の存在は、確かに問題にされなければならない。その内面観照の論理が文学に直接重なることはあり得ないが、まったく無関係とも思えないからである。この点中野三敏氏の熊沢蕃山の心学思想と、講義本作者佚齋樗

山の作品とのかかわりを求める研究は、評価される。

蕃山の心学理論はその著『集義和書』（巻第六）の「心法図解」に詳しい。これは「天道」「人道」「心法」「凡心」「悟道」「禽獸」の六つを図解で示し、解説をつけたもので、彼の宇宙観（天の理）、人間観（天人合一の思想）、またそれを背景に成り立つ人間の内的省察（心法）のあるべき位相を示すものとして重要である。当然「理・氣」論に依るわけで「理」は□、「氣」を○で表わし、例えば「天道」図でこの二つを重ね合わせたのは、「太虚は理氣」の渾融であるからだとする。朱子の思想は理氣分析的、「太虚太極」は理のみで、理の超越性が非常に高いのに対し、両者を重ね合わせて「渾融」を云い、しかも「氣」の円中に「理」の□が小さく納まる図を眺めると、蕃山においては「理」の超越性よりも、「氣」の「流行活動」の相がより強く意識されていたのではないかと思われるが、今はこの点には触れないことにしておきたい。

文学にかかわる視点から重視されるのは、「人道」「心法」「凡心」「悟道」の四段階ということになるだろうか。これは人間の心の、または内面凝視の位相についての認識をあらわしているからである。しかしこのうち「人道」は「天理」を裏返したところに把握される人間の理想図、つまり「天人合一」の位相を示したもので、「天理未発の中」または人間本然の性とされる五徳（仁・義・礼・智・信）について、それに対応する人間の情（惻隱・恭敬・羞恥・是非・至誠）が示されるなど、文学というより倫理道德の範疇に属するものである。

しかし文学の世界との関わりを無視することもできない。たとえ「南総里見八犬伝」の八犬士が「天理未発の中」である五徳の体現者として地上に姿を現わし、里見家のために活躍し、功成つて退隠し天界の住人となり「天命を樂む」などは、老荘思想の混合も

あるだろうが、やはり大筋では、「本然の性」が未発の天理に立ちもどる、儒教的人道観を表わしているものと思われる。

これは馬琴ならではの徹底主義の結末であるが、多くの場合「本然の性」五徳は形而上的哲理を離れ、単なる規範として日常性に下降し、現実生活を覆う道德律として重要な意味を持たされるのが普通である。この場合はともすれば形骸化する傾向はあるにしても、社会や日常生活のなかに人間の言葉や行為の是非を推し量る基準となるわけであるから、人間を描く文学がここに回帰し、またここから出発し、すべての過程で絶えず注意を払わずにいられないのは当然である。

「心法図解」の「天道」「人道」は、自然の中に存在する人間を、いわば外側から眺める認識の図であるといえよう。これに対し「心法」「凡心」「悟道」は、内面に向う心の領域が問題とされるので、文学、思想の領域と重なる部分も少くない。

蕃山によれば「心法」とは、静虚、無欲、寂然不動の「未発の中」が、本来「行ヲ以テ性トスル」人間の感覚や意識、行為の領域と重なるとき、その重なる領域での内省・省察を意味する。例の心法図でいえば知覚感覚以前の「理・性」を表わす□と、「気・情」としての作用を表わす領域の○図（発シテ節ニアタル）として中心に〈和〉を記す）の両方が重なる部分である（□○図で示される）。

この両図の重なる半円形の内には「神明」「慎独」の語が書き込まれる。「神明」を書くのは「知ハ心ノ神明」で「五徳の中ニ先感ズルモノ」であり、「問学ヲ好テ理ヲ窮メ徳ニ入ノ門」だからだとある。

ここで「知」（智）のみが五徳の中に突出するのが気にかかる。それはすぐに朱子の『大学』伝章の「格物補伝」を思わせるからだ。いわゆる『大学』の八条目（格物・致知・誠意・正心・修身・齊家・

治国・平天下）では、「格物・致知」はその第一にあげられ、これは朱子の思想のうちにもとりわけ重要な位置を占めているのである。

「理ヲ窮メ徳ニ入ノ門」としての「知」をいうとき、少くともこの「知」は陽明の「良知」よりも、朱子の「格物・致知」の「知」に近いものを考えざるを得ないであろう。

しかし同じ「心法図解」の「凡心」の説明には、人ト生レタル者ハ、聖人・凡夫共に天性ニライテカハリナシ。善ヲ知惡ヲ知ノ神明アラズト云コトナシ。人々不義ヲニクミ惡ヲハヅルノ良知、是也。

と、ここに陽明が重視した「良知」がいわれている。「良知」とは人が生まれながらに持っている、善悪是非判断の「知」で、『孟子』の「盡心篇」にいわれ、後に王陽明の人間学の根本になった言葉、つまり蕃山の「知」論は、なかば朱子的、なかば陽明的であったといえようか。

一方「慎独」は『中庸』に発する語、他人には知られない、自分一人のみが知っている自分の心意の動きを慎しむことである。これは『大学』にも「故君子必慎其獨也」とあり、心法、つまり内省・省察を事とする場合、儒教的人間学の中心をなしている言葉といってもよい。「心法図解」では蕃山は、「慎独ヲ以テ心法ノ要トス」とあるのみだが、別のところでは「存養は静中の省察・省察は動中の存養に候。ともに慎独の受用なり」（『集義和書』巻第三）と、意識の動きの中に本心を正す省察と、無意識中の内面の修練とを併せて「慎独」と考えている。意識と無意識の両面を分断せず、一つのものととらえるのは、やはり陽明的といえるであろう。

「心法図解」の「凡心」の項には「慎独」の代りに「自欺」を書き入れ、「慎独ト自欺ノタガヒヨリ千里ノアヤマリト成テ、君子・小人ノ名アリ」と解説し、また「小人は自欺テ氣ニ随フ」とも記

す。つまり「凡心」とは「小人」の心を指して言うに他ならないわけ、日常性の中で雑念に追い回されつつ、気随に生きるおおかたの人間はこの部類に入ってしまうわけである。「小人間居為不善」（小人間居して不善をなす）という、『大学』（伝第六章）の言葉が思い出される。この「不善」は決して悪行をいうのではなく、自省心の乏しい通常の人間の気尽な心を指しているのである。

ではこの「凡心」（＝「小人」）の気尽な心とは何なのか。「氣」を表わす〇図の中に蕃山は、「意・必・固・我・間思・雜慮」を、さらにその下に「毀譽・利害・驕吝・勝心・高慢・便利」を書き連ねる。これらに説明は不要であろう。我々が日常生活の中で心に生起させる、諸々の思念感情のすべてが含まれると考えればよいのである。

このうち「意・必・固・我」については、『論語』（子罕）にある「子絶四、毋意、毋必、毋固、毋我」（子、四を絶つ。意母く、必母く、固母く、我母し）に依るのはいうまでもない。

『大学』（伝第六章）には、「所謂誠其意者、毋自欺也。」（所謂る其意を誠にすとは、自ら欺くこと母きなり——島田虔次『大学・中庸』）とあり、蕃山も、

慎独の工夫は誠意なり。自欺ことなきものは独を慎にあらざるや。

（『集義和書』卷第九）

と述べ、またさらに「誠意の工夫は致知格物也」（同）、「格物知致は誠意の工夫なり」（同）。また

問 大学工夫の实地はいづれの所ぞ。

曰 誠意なり。是以、伝（『大学』の八条目のこと——筆者）の初は誠意を首とす。致知格物は誠意の工夫なり。何ぞ別に格致の伝あらんや（『集義和書』卷第九）

などいろいろに述べている。結局格物致知も慎独も、目標とするところは誠意にありということになる。

この「誠意」重視説は陽明の学説の受用である。陽明は『伝習録』巻上で、

誠是心之本體、求復其本體、便是思誠の工夫。（誠は是れ心の本体なり。其の本体に復らんことを求むるは、便ち是れ誠を思ふ工夫なり。〈新釈漢文大系13〉）

若「誠意之説、自是聖門教人用功第一義。（誠意の説の若きは、自らは是れ聖門の人に功を用ふるを教ふるの第一義なり。）（『伝習録』巻中）

誠是実理。只是一箇良知。（誠は是れ実理なり。只だ是れ一箇の良知なり。『伝習録』巻下）

と、「誠」と「誠意」の重要視が、彼の心の哲学の中心課題であることをくり返す。この「誠」重視の出所は『中庸』で、

識者天之道也。誠之者人之道也。誠者。不勉而中。不思而得。

從容中道。聖人也。誠之者。擇善而固執之者也。（誠は天の道なり。

之を誠にするは人の道なり。誠は勉めずして中り、思わずして得

從容として道に中る、聖人なり。之を誠にするは、善を択んで

固く之を執る者なり。）（『中庸』第二十章 島田虔次『大学・中庸』）

にはじまり「誠よりして明なることを性と謂う」、「至誠は神の如し」、「至誠息なし」と、一連の至誠論の展開があり、「誠」が天道そのものであることが言われている。

中庸の「至誠」と大学の「誠意」はどう違うのか。王陽明は『伝習録』（巻上）で、

大抵中庸工夫、只是誠身。誠身之極、便是至誠。大学工夫、只是誠意。誠意之極、便是至善。工夫總是一般。（大抵中庸の工夫は、只だ是れ身を誠にするなり。身を誠にするの極は、便ち是れ至誠なり。大学の工夫は、只だ是れ意を誠にするなり。意を誠

にするの極は、便ち是れ至善なり。工夫は総て是れ一般なり。〔新釈漢文大系13〕

と云い、「至誠」を身体・行動的なもの、「誠意」を内面・精神的なものと考え、共に「誠」の極地を目ざす修煉であることに変わりはないと説くのである。慎独心法というのもそのための自己統合内面凝視の方法となる。目標は身心を「誠」化し、行為と精神を統合して、天道合体の極地に同化させようというものであるから、これはやはり生の哲学の論理であるといえる。

この故に蕃山が、「心法図解」の「天道」図の中心に「誠」を据え、「天道ハ至誠無息也。故ニ誠字ヲ中ニ書ス。誠ハ天之道ナレバ也」と書くのはもつともなことであつた。

「慎独の工夫は誠意なり。自欺ことなきものは独を慎むにあらざるや」と蕃山がいうとき、この「誠意」(意を誠にする)という営みについて、彼が何を考へていたかをもう少し見てみたい。もちろん「意」のみについていへば、これは先に述べた「孔子の四絶」の一つでもあつたことに注意する必要がある。

曰 母意(孔子四絶の一つ)と云は聖人のこと也。意は不常往来の念なり、間思雜慮とも云。聖人には初よりなし。学者たゞ意念からんとせば、異学(仏教、特に禪筆者注)の流となるべきか。心は本空なり。しかるに、空と観ずるは図上に図を按ずるがごとし。心本意なし。たゞに其本来のごとくならんとせんは非なり。誠にするは意をなくするの工夫なり。誠にする時はをのづから母意に至るなり。意念の不常往来して自欺ものは、心の靈台くもり有りて神明てらざる所あればなり。こゝを以て、其知の靈照不昧の全体をいたさむとす。然れ共、空々に明かにすべからず。不常往来の念をうちはらひ、生ずる欲をたち去て、善惡ともに心

鏡にとゞめず、空の本体をいたすことは、其功すみやかなれ共、瘴の間日のごとく、水のごみをるさせ(沈澱させ)たるがごとし。されば氣質変化の期なし。たゞ天下の事物にをいて、吾心の明不明を覚て、実々に功を用べし。(『集義和書』巻第九)

長い引用になつたが、ここには人間のありのままの「意」についての不信がいわれ、その「意を無くする」のが「誠意」であり、次いでこの点について仏教の見性に比較して、儒学の心法が勝つてい

ることを述べている。

「意」はもとより人間の「意志・意欲」などを統合的に表わす言葉であるが、儒教の人間学では、人間の「意」についての疑惑と不信感是非常に強いものがある。荀子のような例外はあるにしても、儒学の人間観は発想においては性善説をとるので、巨大で屹立する人間悪は、はじめから存在する余地も根柢もないのである。しかし「聞居して不善をなす」というように、「不善」という状態は日常性のなかにはいくらもあり得るわけである。蕃山が「心法図解」の「凡心」図中に記したものはすべてがそれで、果して「悪」ときめつけてよいかどうかとも判然としない、隠微な日常的感情さえもそのなかには入ることになる。つまり「意欲の妄は、皆凡心の付たるまどひにて候。凡心は意念意欲の源泉にて候」(『集義和書』巻第四)で、これらの「意」は本来心の中にあつてはいけないものなのであつた。

なぜ「意」というものがこれほど不信のまなざしを以つて見られるのか。それは凡心の「意」には必ずといってよいほどエゴイズムの匂いにつきまとうからであらう。放置すれば増長し破滅に至る秩序破壊に連なるか。しかしそれだけではない。「心本意なし」で、本来心は空であるはずだとする東洋の人間観が根本にあるからである。

そこで仏教の見性と儒学の心法の差異が問題となる。蕃山は「心法図解」の「悟道」図には、「見性」と記入した「理」を表す□図を一つ載せるのみで、それ以外は何一つ書かない。その説明として、理・氣ハアルトキハ共ニアリ、ハナルベカラズ。ハナル、時ハ、□モ実理ナラズ、○モ真氣ナラズ。□中に見性ヲ書スルモノハ、異端（仏教）トイヘドモ、寂然不動・無欲・無為ノ性ヲ見タル事ハ一也。□ハ無ノ至極ナリ。聖学ニハ、其無ヲヨク窮タル故ニ、惑ナシ。異学ニハ、無ヲイヘドモ、無ヲ窮メツクサル故ニ、サトリタル所ニ則惑アリ。

とあり、先に引用した同書巻第九の長文（前ページ）とも相俟って、仏教（特に禅）の「見性」が、聖学（儒学）の心法と異なることを強調している。「空の本体をいたすことは、其功すみやかなれ共」（前ページ）とは、仏教の悟道見性では心法の方法が直観にかた寄り、その道程に飛躍があり過ぎて、一時的なものに終ることもあり得るのを言っているであろう。

王陽明も『伝習録』で、仏家の心法と儒家の心法には明確な差異があることを述べて止まない。それは「事・物」とのかかわりの有無の問題として意識されている。陽明の「事即道、道即事」（『伝習録』巻上）は儒家一般に共通する基本的認識であるが、

蕃山はさらに、

物は事也。事は物の用にして、物は事の体なり。二にあらざる。五倫の物あれば五倫の事あり。五倫の物は君臣・父子・夫婦・兄弟朋友なり。五倫の事は五典十義なり。（『集義和書』巻第九）

という。これによれば忠も孝も五倫の物に対する事とのかかわりの一つで、その行為実践の中で意を誠にして理を窮め、天人合一への道を追求することができる。事や物とのかかわりを逃れ、一人孤独に悟道を追求する仏教心法との差異の強調もここにある。

さらに述べた石田梅岩の最初の見性体験が、病母を看病する折に突如感得されたというのも、儒学の心法論を実践的に裏づける一つの例であると思われる。

だが梅岩は三教一致の人であった。師も普化宗の僧である。その故か宋学から入りながら、彼の心法見性はあまりにも仏教的であり過ぎるように思われる。石門中の「男女式（二）百餘人」が、同様の見性体験を持ったというのも、何か不可解で不気味な感じがしないでもない。しかしこれが石門心学の特質であったのかもしれない。仏教の見性体験の大衆化現象である。そして上田秋成の「青頭巾」（『雨月物語』）、「樊嚙」（『春雨物語』）などの作品は、いくらかの時間的ずれはあるにしても、時代に底流するこのような思想的人間状況の内に成立したものと考えることができる。

蕃山の思想の実践的形態は何か。彼は学舎に「小人をはなれ君子となるべき一助」とするために「壁書」を掲げていた（『集義和書』巻第四）。そこにはたとえ「……意をおこし才覚をこのまず。万事不得」已して応ず。無事を行て無為なり」「知者は物を以て物を見る……」「君子の意思は内に向ふ。己ひとり知るところを慎て、人にしられんことを求めず。天地神明とまじはる。其人がら光風霽月のごとし。」などの章句が含まれる。

また「聖賢も又静坐ありや」の間に、

答て云。静坐あり。孔子閑居し給ふ時は、申々如たり、天々如たり。心主なき時は必ず散ず。故に忠信を主とす。これを意を誠にすとも云。人欲の妄は間思雑慮と成ぬ、偽なり。其意を誠にする時は、忠信主と成て天理流行す、空々如たり。故に呼吸の息はいたゞきよりくびすに至り、体ゆるやかに色温なり。是静坐の至なり。（以下略—同書巻第九）

と、静坐を以って心身を調えことに慎独心法の要諦を置いていたの

は間違いない。

だが次のようにも言つた。

心法は大学・中庸・論語にしくはなく候へども、学者の心のむき様にて、俗学となり、跡となる（形骸化する）事に候。心法を受用する人も、人がらの位をぬくる（悟りを開き、小人の位を抜出す）ことをしらざれば、一生、心術の訓話にて終るものなり

（『同』巻第一）

と。ここでは心学が学ぶ者の心の在り様により、形骸化して俗学になること、また単なる心術論の訓話に墮る惧れのあることにも言及している。「俗学」と「心術の訓話」、これは同一の事柄を別の言葉で言い替えたものではないと思う。前者はいわゆる通俗儒学、後者は心法が自己目的化し、〈術〉の詮索方面に逸脱すること。二つとも心法が傾きやすい誤つた傾向といえる。もともと自己を「無」化するためのものが、言葉の叢林に迷い込んで歪な形になったのである。

存養・省察は同じ工夫にて候。存養は静中の省察、省察は動中の存養に候。ともに慎独の受用なり。天理の真樂其中に御座候。

（『集義和書』巻第三）

これは陽明の「省察是有事時存養、存養は無事時省察」（前出）を蕃山流に言い換えたものであるが、この〈有事・無事〉〈動・静〉如何なる場合を越えて、自己から天理に貫通して得られる「真樂」の境地、これがつまりは心法の到達点であるに違いない。情動は制止され思念は純化し、自己は空無化して言葉を絶する世界に行き当るのである。

私は梅岩から蕃山へ、歴史的時間の流れもその差も問わずに述べて来たが、蕃山心学は源了圓氏もいような近世初期の、まさに「心」の時代に相応しい節度と格調を保ち、中国儒学が士大夫階級のものであるのを継承し、武士と知識人を対象に形成されたもので

あると思う。石門心学はそのような選ばれた階級を対象にしたものが、大衆に解放された姿である。そこにはいい意味にも悪い意味にも思想の大衆化現象が見られる。

（四）

宝暦初年江戸出版の『当世下手談義』（静観坊好話）『教訓雑長持』（伊藤単朴）にはじまる所謂談義本が、心学思想の影響を受ける作品であることは、文学史上の定説になっているといつてよい。当然これは名門心学で、京都から江戸に移住した静観坊好話が、江戸で手にそめ開拓した新傾向の文学世界である。それ以前彼が怪談奇談文学の作者であったことも周知のことで、『御伽空穂猿』（元文五年）にはじまる怪談奇談集に、すでに心学談義的色彩が散見することも、よくいわれる。

しかし「孝心の浅からざるも」とか、「ただまもるべきは誠の一字」などの表現に、心学風の特徴を見るのみではやはり心細いといわなければならぬ。はじめの表現は『御伽空穂猿』巻一の「清水如水狂歌を詠じて誉有し事」の末尾にあるのだが、この話はまったく怪談らしくない話である。九州の甚久法師と、江戸の清水如水という二人の狂歌の名人の奇才を称えたもので、その飄逸な生き方への共感が背後にある。いうなれば崎人伝の一つである。筆者も怪談にはならない題材であることは承知であるから、「如水の命終のすこぶる比類なきと」、音曲（三弦）の指南で生活を立てるその息子が、遊人と交わりながら頗る孝行であったこと、この二点が「怪ならずや」であるから、「選述の可否をわきまへ」ず記したとある。

「怪ならずや」は表向きは読者への弁明であるが、同時に筆者がこれらの人物に、言うに言われぬ魅力を感じていることの表明でもある。同じ巻三「長崎丸山佐渡屋治石衛門横難を脱れし事」は、天

満宮の新祠を建てる娼樓の主人の話。信仰も世渡りの方便であるから、必ず既得権の妨害に遭う。神の恩寵と奇瑞によりそれをのり越える「誠の一字」が主題であろうが、信仰もまた世俗の制度や人間関係と、折り合いをつけなければ成り立たないことが言われているような話でもある。神の奇瑞は怪談的手法に依るのが常套で、従ってこれも怪談の一つと見做すことはできるが、「誠の一字」で現実の困難をのりきるといふ点で、筆者の関心は現実と人間とのかかわりのなかに置かれているのが分る。

紙数の都合で詳述は他の機会に譲らざるを得ないが、寛延三年江戸版の『怪談登志男』にも、怪談ともいえない人間臭い奇行・愚行を描いたものや、孝行話や教訓談も少くない。作者は「好話門人静話坊」とあるから、やはり心学に関心を寄せる人物であろう。

心学心法というのは内側に向えば、無意識中に超自我を見る、または天人合一を幻視する営為であるが、外側に向えば意を誠にして個と現実とのよりよいかかわりを求める方法でもあった。であるから心学と文学の関連性を問題にするなら、両側から見る必要がある。

『怪談登志男』から談義本に至る流れは、心学の大衆化コースと見合っている。特に談義本は巷間流行の心学談義が文学のスタイルに影響を与え、批判と教訓、そして饒舌の文体を作り上げた特異なジャンルといえる。

しかし末期浮世草子の怪談の中に、怪異性の土壌の上に人間の内面を擬視するような、奥行きのある作品が散見する。たとえば享保十九年『御伽厚化粧』の中のいくつかの物語を見ると、「誠一筋に芸をばげみける至誠のこころざし」（巻一—二「感夢中象基」）に神々の感応があり、名人の域に達するという怪異談がある。こと新しい話柄ではないが、夢中に神技を体得するのが共通しており、外界から神が訪れるわけではない。

また巻二「藪中之隠里」は、自分の屋敷の中に隠里を持つことになる有徳人の話がある。その隠里の住人は堂上家を致仕した「威儀只人ならざる」老人で、不意に訪れて来て住みつき、二十年來姿を現わさない。有徳人の妻が病の折はじめて姿を現わし、「神のごとく」医術でその病を治し、再び隠れ里に消える。硬質、そして端正な文章で綴られるこの物語を一読すれば、二十年來屋敷中の隠れ里に住む「威儀只人ならざる」老人は、この屋敷の主にとって何者であるのか、問題にせざるを得ない。私はこれはやはり近世儒学の心学心法が呼び起した、超自我の一つではないかと思うのであるが、この種の物語は近世怪異談に少くない。さらに検討を要すると思う。

注1 源了圓「江戸後期における儒教と仏教との交渉」（源了圓編『江戸後期の比較文化研究』ペリかん社）

注2 加藤周一「江戸思想の可能性と現実—享保の二家について」（日本の名著18『富永伸基・石田梅岩』中央公論社）

注3 柴田實「小栗了雲伝記考」（『梅岩とその門流』ミネルヴァ書房）

注4 注3に同じ

注5 孟子曰。人之所不学而能者。其良能也。所不慮而知者。其良知也。以下略（人の学ばずして能くするところのものは、その良能なり。慮らずして知るところのものは、その良知なり。）金谷治『孟子』陽明学説のもととなった有名な孟子の良知良能说。人間が天性持っている長所で、これを拡充すれば天下はよく治ると孟子は考える。

注6 道也者。下可須臾離也。可離非道也。是故君子戒慎乎其所不睹。恐懼乎其所不聞。莫見乎隱。莫顯乎微。故君子慎其獨也。—

『中庸』第一章（道なる者は、須臾も離る可からず、離る可きは道に非ざるなり。是の故に君子は其の睹ざる所を戒慎し、其の聞かざる所を恐懼す。隠れたるよりも見わるとるは莫く、微かなるより顕かなるは莫し。故に君子は其の独りを慎しむ。——島田虔次『大学・中庸』）

注7

所謂誠其意。毋自欺也。如惡惡臭。如好好色。此之謂自謙。故君子必慎其獨也。——『大学』伝第六章（所謂其の意を誠にすとは、自ら欺くこと毋きなり。惡臭を惡むが如く、好色を好むが如し。此れを之れ自ら謙くすと謂う。故に君子は必ず其の独りを慎しむなり。——島田虔次『大学・中庸』）

注8

吉川幸次郎『論語』には「孔子には、四つのものがなかった。第一に主観的な恣意。第二には無理押し。第三に固執。第四には自己のみへの執着。」とある。

注9

『壁書』は、「君子」八項目、「小人」十二項目から成り、「心法図解」とも関係し、心法の要諦を箇条書にしたものである（日本古思想大系30『熊澤蕃山』七一頁）

この論文は一九九〇年七月、日本文学協会第十回研究発表大会（近世部門）の席上で報告したものを、加筆訂正したものである。加筆部分が増えたため、後半部は紙巾の都合上、意をつくせなかったところが多い。怪談文学論として稿を改めて書きつづつもりである。