

「学」における「苦」の位置づけ

—石田梅岩『都鄙問答』に即して—

田 畑 真 美

はじめに

学者のみならず、全ての人間存在において学問の必要性を説く石田梅岩は、学について次のように述べている。

不義を行へば心の苦となる。苦を離るる為にする學問なれば奚^{なんぞ}不義を以て心を苦しむることをせん¹⁾。

つまり、梅岩において学とは、心の苦しみから離脱する目的を持つものとして位置付けられているのである。さらに言えば、この目的は、単なる苦からの離脱のみならず、心の「安楽」²⁾に到達することでもあった。心における「安楽」の達成、それが、人間存在の共有する切実な問題として、換言すれば人間が人間として相応しくあろうとするために自ら引き受けねばならない問題として提示されているのである。詳しくは後述することとなるが、この「安楽」の達成は具体的には「不義を行」わないようにする人間存在自身の、日々の不断的努力によりなされるものと、さしあたりは言うことが出来るであろう。「不義」が心の「苦」の原因であり、その除去がすなわち心の「安楽」という結果をもたらすのである。つまり、心の「苦」「安楽」は、「不義」という道德性にかかわる概念によって性格づけられ、方向づけられる道義的な観念なのである。

本論文では、以上のような、梅岩が学を巡って語る心の「苦」「安楽」を道義的レベルでおさえた上で、ことにこの「苦」が人間における学の必要性が語られる文脈において持つ意味を明らかにすることを目的とする。そして、この考察はまた、「苦」が梅岩の学問観を把握する上でキータームになっているという仮定のもとでなされるため、勢い、梅岩は学をどのようなものとして捉えているかという大きな問題の解決への糸口を提供することになるであろう。

一. 「心を知る」「性を知る」

手順として、「苦」の問題を詳しくみる前に、梅岩が描く学のあり方についてまず考えてみたい。本章では、梅岩における基本的な学観、次章では、梅岩が批判する似非学問のあり方という観点から、「それぞれ論じていくこととする。

大枠から言えば、梅岩の考える学とは、「心を知る」、「性を知る」ことを旨とするものであ

り、その効用は、「五常五倫」³⁾の実践であった。まず前者について詳しく検討するが、梅岩は「性を知るは学問の綱領」であり、「心を知るを学問の初め」⁴⁾であると述べる。つまり、何を措いても「心」及び「性」というものが学の要となるのである。「心」や「性」とは何かという問題については、後で詳述するが、さしあたっておさえておくべきことは、梅岩が「万事は皆心よりなす。心は身の主なり、主なき身とならば、山野に捨つる死人に同じ」⁵⁾というように、心を人間の主体として重要視している点である。何事も「心」から始まる。したがって、その全ての基盤である「心」の確立が、学のはじめにおいても不可欠なものとして要請されるのである。そしてさらに、この確立すべき主体としての「心」は、人間の究極のモデルである「聖人の心」であった。また、「性」については、梅岩は『中庸』第一章の「天命之謂性 率性之謂道」に基づきながら、「性を知る時は、五常五倫の道は其の中に備」⁶⁾ わるし、堯舜ら古代中国の聖人が建てた普遍的な人倫の法は、「性に率」うことに尽きる⁷⁾と述べている。いずれにせよ、「心」や「性」は、人間存在において、人間をあるべき姿ならしめる基盤である。それ故にそれらを見捨てて成り立つ学は、人間に対して何ら益を及ぼさぬどころかむしろ害となりうるものであり、まず「心」や「性」を踏まえることを梅岩が強調するのはこの点に拠るのである。

では、具体的に「心を知る」「性を知る」といったときの「心」「性」とは何か。梅岩は、『都鄙問答』をはじめとしてその著書において「心」と「性」の区別を厳密な形ではしていないようにみえる。ただ、「学問の至極といふは、心を尽し性を知」⁸⁾ という表現があるので、「心」は「尽」くすものであり「性」が「知る」ものであるというように、厳密には「知る」の対象は「性」に限るものとするのもできよう。しかし、一方で、「心を知る」という表現も併用されていることから、やはり、梅岩においては、「心」も「性」も「知る」対象として扱われていると言わざるをえない。むしろ、ここで重要なことは、梅岩が「心」と「性」を自分自身明確に区別しきれていないと批判することよりも、確かに「知る」の対象という点では多少の曖昧さも伴うが、梅岩自身が「心」や「性」をどのようなものとして捉えているかを明らかにすることであろう。『都鄙問答』の巻之一の「都鄙問答の段」の冒頭部分をもとに少し考えてみることにしよう。

まず梅岩は、次のように述べている。

人倫の大原は天に出で、仁義礼智の良心よりなす。孟子又曰、「学問之道無他、求放心而已矣。」(※『孟子』告子上) 此心を知て後に、聖人の行を見て法を取るべし。⁹⁾

ここでのポイントは、「心」が「天」に由来する「仁義礼智の良心」であることである。このことを梅岩は『孟子』の「放心」という概念で説明している。つまり、孟子の言う「放心」＝もともとあった性善なる心であり手放してしまったものを求める、というときに、人間が求めるべき「心」がここでいう「心を知る」の「心」なのである。学問とは放心を求めることのみ

だという孟子の語を受けて、梅岩は「此心を知」と言っている。すなわち、梅岩が「心を知る」というときに想定している心とは、孟子が人間にそれを取り返すことを要請している生来の善なる性質、つまり四端の心なのである。また、このことと関連して、梅岩は『都鄙問答』巻之二において次のようにも述べている。

学問の至極といふは、心を盡し性を知り、性を知れば天を知る。天を知れば、天即孔孟の心なり。孔孟の心を知れば宋儒の心も一なり。一なるゆへに註も自合ふ。心を知るときは天理は其中に備る。其命に違はざる様に行う外他事なかるべし。¹⁰⁾

心を尽くし、自らの善なる性質が人間の生来の本性であることを知ることは、その源の天を知ることにつながる。ここまでは、『孟子』尽心上の本文を忠実に踏まえている。重要なのはこの先である。梅岩は天からさらに続けて、その心が孔子や孟子、ひいては宋儒においても同一であることを述べる。つまり、天に由来する人間の本来的な心のあり方は、孔子や孟子、そして宋儒に至るまで一つに貫かれているのである。人間が学ぶのは、この天から歴代の聖賢に至るまで貫かれている心であり、それが自己の内にも受け継がれているということを知り、その運用を実践することであると言える。換言すれば、人間は、自己の心が、生来、天や聖人賢人と同等の者であることを知るものであり、聖人や賢人たるべく行いを磨き、ひいては存在そのものとして彼等と同等となりうるのである。¹¹⁾

天や聖賢と同じ心になるとは、いわば、偏狭な自己中心的な「私的」な心を離脱することでもある。だから梅岩は、「實の学問と云は毫釐も私心なき所に至ることなり。」¹²⁾ といい、「私心なき所」、すなわち「無心」¹³⁾ に至ることを強調する。もちろん「無心」とはいつでも心が無くなることではないし、「私心なき所」といっても、自己のありかをすべて捨ててしまうことをいうのではない。むしろ、「天」においても体现されていたような、完全なる善の遂行を主体的に行える心となることが「無心」であり、「私心なき所に至る」ことである。「天地は無心なれども四季行れて万物生る。聖人も天地の心を得て、私心なく無心の如くなれども、仁義礼智、行はる。」¹⁴⁾ と梅岩は言う。「心を知る」の「心」とは、この天や聖人の、善に徹する営みをなしうる「心」なのである。

そしてさらに、梅岩はこの「心を知る」ことを踏まえずに聖人の書ともいうべき儒学の聖典を読むことの危険性を指摘する。「心を知らずして聖人の書を見るならば、毫釐の差千里の謬と成るべし。」¹⁵⁾ この「聖人の書を見る」とは、先に引用した箇所「聖人の行を見て法を取べし。」と呼応している。「聖人の書」を読むのは、あくまでそこに書かれた聖人の行跡をめあてとするためである。書を読むことそのものに価値がおかれているのではない。梅岩が求めるのは、「聖人の書」に書かれた「聖人の行い」を読み手が実践することである。この実践のためには、「心を知」って書を読む必要がある。自身の心が「聖人の心」と同じく善なるものであること、及びその内容を踏まえることが、実際の行為の実践につながるからである。そうし

てみると、梅岩において「心を知る」とは、自身の本来的な善性の自覚にとどまらず、その遺憾なき外への発揮まで意味する事柄となる。内省的・自己完結的なさとりではないのである。「人倫の至」たる聖人に則れるようになること、それが人間にとりなすとげるべきことであった。もちろんその為には狭義の「心を知る」という自身の本来的な善性の自覚が、時間的に優先される。しかしだからこそ、この狭義の「心を知る」がなければ、学は進展しないのである。この意味で「心を知る」とは、まさしく「学問の初め」であるといえよう。

さて、次に「性を知る」とはどういうことか見てみよう。梅岩は『孟子』離婁下の「天下言性故而已。故以利為本」に基づいて、「性」を次のように説明する。

「其の性と言は人より禽獸草木まで、天に受け得て以て生ずる理なり。松は緑に櫻は花、羽ある物は空を飛、鱗ある物は水を泳り、日月の天に懸るも皆一理なり。去年の四季の行るるを見て今年を知り、昨日の事を見て今日を知る。これ即所謂故を見て、天下の性を知ると言ふ所なり。性を知る時は、五常五倫の道は其中に備れり。」¹⁶⁾

「性」とは端的に言えば、天与の万物内在の「理」である。「性」即ち「理」は各々の営みを成就させる。したがって、万物の理がいかなるものかは、それが実際発揮されているこの世の現象界を検証すれば分かる。梅岩が捉えている「性」即ち「理」とは、具体的な現象界のあり方と分離なものであり、形而上学的、観念的な域にとどまるものではないのである。だから、「性」即ち「理」は、去年あるいは昨日のものごとのあらわれをもとに実地見分しうる。「故を見て性を知る」とはこのことなのである。そして、「性」を人間存在に限れば、人間の「性」とは人倫の道にほかならなかった。人間を人間たらしめる「五常五倫の道」は、天からそれとして先験的に与えられている。極論すれば、当の存在がそれに無自覚であっても、「与えられている」ことそのものは確かなのである。ただ、問題は、意志を持ち主体を持つ人間存在が自己に相応しいものとして与えられているものをいかに自覚し、なしうるかである。¹⁷⁾「性を知る」とは、まさしく自己に付与されているものの自覚の営みである。そしてそれは、単に自閉的、内省的な営みではなく、¹⁸⁾ 自らの生きる具体的な生のただ中で、行われるのである。

以上、おおまかに梅岩の捉える「心」「性」及びそれらを「知る」ことについて確認した。「心を知る」「性を知る」ことは、それ抜きでは学問が発展・成就できない重要な営みであり、それによって学は真の学問たりえた。そしてこの営みによって、この小論の主題である「苦」、学びの過程において必然的に伴う「苦」が体験されるのである。先取して言えば、「苦」は、成長、人間として相応しくあるために、人間が引き受けるべきものである故に、それ自体に積極的な意味が含まれている。いうなれば、真の学を行う者は、この「苦」を前向きに受けとめていける者である。

梅岩の学における「心を知る」「性を知る」の重要性を踏まえた上で、次に、よりその学の

輪郭を明確になぞるために、梅岩の捉える学のあり方を似非の学を引き合いに出しながら考察することにする。

二. 真の学、似非の学

梅岩において、学とは、前章でも確認した如くその効用が、「五常五倫の道」の実践であったように、人間存在の具体的な生の質をよりよくするものであった。¹⁹⁾ 仮に、学が、人間の遂げるべき人倫の妨げになる、或いはその人自身の成長に何ら与していないのであれば、学は真の学ではないと、梅岩は考えている。梅岩は『都鄙問答』の中で幾度も繰り返しているが、「書を読而已を学問と思」²⁰⁾ うのは間違った見解であり、もし書物を読むだけであるならば「眞儒」²¹⁾ ではなく、「記誦詞章の俗儒」²²⁾ であるとまで述べている。梅岩において、ただ書を読むことのみを行う儒者が何故、真の学者たりえないのかについては、次の言葉を見れば一目瞭然である。「性を知て身を潤うるほすを儒者と云。」²³⁾ 君子の儒は心を正し徳に至の外他事あらんや。我が文才に伐ず、利欲名聞を離れ、道に志有を君子の儒とは云なり。²⁴⁾ 「心」(「性」)を知り、その上で自らの存在を養い高めていくのが真の学者なのである。文才を誇り、或いは仕官しても祿を得ることばかりを考える存在は、「身を濡」すことをしていないから、学者として論外な存在なのである。

こうした真の学へのイメージを明確に描く梅岩だからこそ、次に引用するように、学とは人間存在そのもの、生全般にわたるものとして位置づけ、語っていると言える。

学問の道は、第一に身を敬み、義を以て君を貴び、仁愛を以て父母に事り、信を以て友に交り、廣く人を愛し、貧窮の人を愍み、功あれども不伐、衣類諸道具等に至まで、約を守て美麗をなさず、家業に疎らず、財宝は入を量りて出すことを知り、法を守て家を治む学問の道有増かくの如し。²⁵⁾

ともかく生活のすみずみまで折目正しくさせるのが学なのである。しかし、世間一般の学、及び学者の見方は、書物を読むという偏った観点に基づいているため、梅岩も引いているような、次のような学問への悪印象をも導き出していた。端的に言えば、学問とはやっても何ら効果はなく、むしろ、「人柄あしく成」²⁶⁾ るものであるという見方である。具体的には、『都鄙問答』巻之一「播州の人学問の事を問の段」における、播州の人の問いの中にそれが現れている。播州の人は梅岩に対し、学問により歪み難義なことになった人について次のように語っている。

学問をさせ候者ども、十人が七八人も商売農業を疎略にし、且つ帯刀を望み、我をたかぶり他の人を見下し、親にも面前の不孝はいたさねども、事によりて親をも文盲に思やうなる顔色見ゆ。然れども他人の聞悪き様に、反り返答せぬことは学問の徳かと思へども、親には黙然とだまり居る者ぞと云やうなる顔つき見へ、又少しにても学問致たる者なれば、親達も遠慮せらるる躰に相見へ申候。

ここで例として挙げられている人は、自らの生業をおろそかにする、或いは、尊重し愛すべき親を軽んじる、といったように、日常生活及び人間関係において破綻をきたしている。おそらく学問をしたということへの誇り、奢りがそうさせるのであるが、以上のような振舞が、学問の目的である筈は毛頭ない。梅岩も「其学し人は悉く人倫に違へり。」²⁷⁾と応答している。世間に浸透し一般的に受け入れられている学とは、おそらくこの、実際の生には何ら益を及ぼさない、むしろ害になるものというイメージを持つものであろう。そのイメージが主流であったことは、少なくとも、同書卷之二の或学者商人の学問を譏の段等を見ても類推しうる。そして、当時の民衆の中に蔓延していた学問の一般的イメージは、いうまでもなく、梅岩の学問観と対極をなすものであった。その大きな相違は、さきほども引用したが「人倫に違」うか否かという点にあった。つまり、梅岩の考える真の学問が「人倫」に沿い、それを発展させるものであるのに対し、似非学問は「人倫」に反する方向へ人を導くのである。後者のような似非学問のイメージが、学問そのもののイメージとして広がっていたことは、実際の同時代の学者達の姿勢に責を求めることができよう。梅岩のめざす真の学門を追究するものはごくごく稀であったのだろう。そして、『都鄙問答』に取り上げられた播州の人の素朴な問いは、そうした状況に対する梅岩の憂いを体現したものであると言えよう。まさしく、学問の墮落を梅岩は憂え、真の学についての認識を世に広めようとしたのであろう。

それはともかくとして、この章の締め括りとして、最後に、梅岩の学問観をみる上で外すことのできないフレーズを引用しよう。梅岩は次のように言う。「聖人の学問は行を本として、文学は枝葉なることを知るべきことなり。」²⁸⁾確かに学問において書物を読むことは大切であり、この点を梅岩も全否定しているわけではない。むしろ、聖人の行跡を自らの行為のモデルとして習得するには、その書かれた儒学の聖典を読むことが必要であった。しかし、重要なことは、梅岩の考える学は、行為という実践面をあくまで強調するということである。そして、この実践面の重視は、次に、内面的に聖人と同質である筈の人間が、その行為においても生知安行の聖人同様にふるまえるのかといった問題を生じさせる。「心を知る」「性を知る」とはいわば、自己の心や性が聖人や天と同質のものであるということの認知であった。しかし、この認知は内面の善性の完全なる成就に首尾よく結びつくものなのだろうか。じつは、この両者の懸隔という問題こそが、メインテーマである「苦」の問題に直結するのである。

三. 「学」と「苦」

さて、本章では、いよいよ「学」と「苦」のかかわり、換言すれば「学」における「苦」の位置づけについて考察するが、さきに引用したキーセンテンスを確認のために再度ここで引用し、考察を始めよう。

不義を行へば心の苦となる。苦を離るる為にする学問なれば奚不義を以て心を苦しむること

をせん。

じつは、この引用の直前において義に則って事を行うということを巡っての議論が展開している。そこでの議論の総括として上に引用した文章が来ているという構造となっている。つまり、何故義に則った行為をせねばならないのか、義に則った行為をすることこそが学問の目的であることが、この文章によって結論づけられている。

では、直前の議論とは具体的にはどのようなものか。議論は、問う人の「性理を知れば時の宜きに合と云。其の時に宜きと云は行ひ難きことなり。然るを汝は易が如く云へり。夫は我が為に宜きか人の為に宜きか。」²⁹⁾ という問いで始まっている。問いの主旨は、梅岩が性理を知れば、時宜に合った行為が行えるといったことに対する疑問である。「宜き」というが、これは行為にかかわる自分自身にとってかその対象者にとってかどちらか？というのである。質問者ははなから時宜に合う行為は困難であるという姿勢であるので、これに対する梅岩の答えに対しても納得をすぐするわけではないが、梅岩はまず、相手への伝わり難さも認識しながら、「双方」としてと答える。質問者は、いくつかの例を出して、「双方」として「宜」しくなることは困難だと反論する。³⁰⁾ その例で、殊に重要となってくるのは木綿を分ける例である。質問者としては、「織かけのよき」所を自分の相手も望むのだから、双方にとって「宜」しくなる事は不可能だという考えに立っているのだが、その考えに対し、梅岩は次のように答える。

孔子も己所不欲勿施人の玉う。我否と思ふことは人も嫌ふものなり。我より其木綿を分るならば、汝に能方を渡さん。汝より分るならば我に能き方を渡すべし。又汝の方へ織かけを取り、奥の悪鋪所を我に渡さば、汝の世話にせらるる故にその筈なりと思ふ。加様にさばき置く時は悉く宜しからん。³¹⁾ (傍点論者)

梅岩は『論語』顔淵篇の一節、ぞくにゴールデンルールと言われるものに基づき、木綿を分けるときの原則を「相手によい方を渡す」ことであると考えている。もちろん、それは、相手と自分とのあいだにどのような関係が生じているか（一方が一方に世話をかける）によって臨機応変に対応すべきものであるが、重要なことは、他者の望むことをするという点である。さらに梅岩は、そうすることによって「汝に能き物を渡さば、汝は喜び我は義を以て仁を養ふ。」³²⁾ ことになると述べる。つまり、他者によいようにすることは、他者の喜びのみならず、自身の義や仁という徳の養成となり、まさに自他双方にとり、「宜しき」こととなるのである。ただ、質問者は、物質上の損得に拘り、それでは自分が損となるのではないかと納得しない。³³⁾ ここで議論は次の段階に入る。梅岩は、孟子のいう「君子舎生而取義」（『孟子』告子上）を踏まえ、「假令一国を得万金を得るとも、道にたがはば何ぞ不義を行はん。外物の損を為心を養て利を得る此外に勝ること何か有らん。」³⁴⁾ と述べる。ここでベースとなっているのは、何をさしおいても義を優先するあり方である。物質的利益を得るとわかっていてもそうすることが不義にほかならないならば、君子はしないし、義のためには自分にとって大事な生命を捨

てることすら厭わない。つまり、「利」と「義」とあれば、「義」を取るという論が根底にある。

ただ、気をつけるべきことは、梅岩において「外物の損」は、「心を養」うという「利」を当人にもたらすと考えられている点である。質問者と梅岩の、終わりまでの議論のズレは、「利」をどのようなものとして捉えるか、その捉え方に差があることに淵源している。つまり、質問者はあくまで木綿のよいところ＝物質的利益に拘泥するのに対し、梅岩は、それも「利」にはちがいないがそれを凌駕するより大きな「利」すなわち「心の養成」を重んじるのである。現象的にみると、木綿のよいところを相手にやることは、自身が損をしているようにみえる。しかし、その取引の深淵においては、相手が物質的利益という「利」を、自身が「心を養」うという「利」をというように双方とも、質的差はあるが「利」を得ているのである。そして、梅岩が殊に主張したかったのは、人間が人間にふさわしくあるために自らのものとして選ぶべきなのは、後者の「利」であるということである。だから、質問者の重ねての「不義を嫌ふて利ありとも決してせざるか」³⁵⁾の問いに対して、自身にとっての物質的利益を、他者を犠牲にして追求する不義はとらないと答えるのである。厳密に言えば、この問いへの答えが本章の冒頭に引用した文章であるのだが、その不義を取らない理由、それが「心の苦」を生じさせることになるからということになる。ここで議論が元に戻ってきたわけだが、つまり、梅岩は、「心の養」を損う不義が「心の苦」となると考えているのであり、人間が学ぶのは、この「心の苦」から離れるためだと主張するのである。ここに、不義、苦、のカテゴリーと義（心の養い）、安楽のカテゴリーの2つが成立するが、人間は、前者より後者を選ぶべく日々精進すべきなのである。

「苦」についてももう少し言えば、人間にとって相応しくない行為を自らが選びとったことについての心の責め、負担が「苦」なのであろう。このことをより明確にするために、次の引用文をもとに考えてみよう。

…行ひと云は農人ならば、朝は未明より農に出て、夕には星を見て家に入。我身を勞して人を使ひ、春は耕し、夏は芸、秋の歳に至るまで、田畠より五穀一粒なりとも、ををく作出すことを忘れず、御年貢に不足なきやうにと思ひ、其余にて父母の衣食を足し、安楽に養、諸事油断なく勉むる時は身は苦勞すとい人ども、邪なきゆへに心は安楽なり。身を肆にし、年貢不足する時は、心の苦となる。³⁷⁾ (傍点論者)

ここで梅岩は農民の生活を例にとり、農民が農民としてなすべき仕事をし、義務を果たし、家族を養うといったことが、「心の安楽」につながると述べている。その反対、つまり農民としてなすべきことをせず自由気儘にふるまい、年貢を納めることができない状態が、まさしく「苦」となるというのである。ここでいう「苦」が身体的苦痛でないことは確かである。この「心の苦」はではどのようなものなのだろうか。自由気儘にふるまうことから生じる、雑多な心労心苦や、自分が義務を果たしていないことからくる罪責感、負担感ではないかと考えられ

る。いずれにしろ、「苦」は、自分自身の現状の不完全さに由来するものであると言えよう。

そしてこの場合の「苦」を厳密に二分しようとすれば、次のように分けることもできる。一つには、自分自身の不完全さからくる単純な心労心苦である。そしてもう一つは、もう一步踏み込んだ形のもので、自分自身の不完全さに対して抱く罪責感、負担感である。これは、自らが行うべきことを行わなかったという自覚に伴うもので、いうなれば、自身に内在する善性と現状との深い懸隔に向きあった上で生じる苦である。それに対して、前者は、自身の反省というところまで踏み込んではいないものである。この2つの「苦」において、ことに重要視したいのは、後者のものである。

後者の「苦」についてもう少し踏み込むとすれば、次の梅岩の言葉が大いに手掛かりとなる。

心を知るゆへに、行はれざることを困しむ。³⁷⁾

ここでの苦しみは、自身がしかるべき行為を行えないことに由来する。「心を知るゆへ」とは、自身が天や聖賢と同質の本性を持っていると知り、その理想型との隔たりを思い知るが故にということであろう。あるべき姿、いわば自身に内在する行為の可能性を明確につかみ乍らも、それがなかなかない。これはまさしく、自己内部の理想と照らしあわせた現在の現実の自己観照、自己反省から来る「苦」なのである。この「苦」をさらに別の箇所引用で補強すれば、梅岩は次のようにも述べている。

行はざれば心を欺き、道心と人心と戦ふゆへに中を苦む。³⁸⁾

行うべきことを行えないことは、聖賢と同じである「心を欺く」状態である。この「心」とは、引用の後半にある「道心」とつながるものである。本来、「天理」に沿った形で心が働く状態を「道心」といい、「人欲」に支配されて心が働く状態を「人心」というが、³⁹⁾ いうまでもなく、前者が人間にとってあるべき状態である。「心を欺く」とは、このあるべき「天理」に沿った「道心」のあり方から外れ、「人欲」の支配下に降った「人心」の発動している状態なのである。この「道心」の状態になれないことは、当事者に多大な「苦」をもたらすのである。

また、この「天理」に沿うか「人欲」に沿うかの、自己の内部が「道心」と「人心」の間で激しく揺れ動く葛藤の状態そのものも「苦」である。人間がこの世で生きていくということは、生知安行の聖人など一部の存在は除くとすると、この葛藤の連続なのではないだろうか。人間は大概は「人心」に流れてしまうのだが、梅岩は、このことについて、「心を知」って学び始めたものの、その歩みが滞りがちである者の状態をひきあいに出して、次のように述べる、つまり、人間が「人心」に流れてしまうのは、「不義は行ふまじきと思へども、修行の功なきゆへに人心と道心と雑って分れず。」⁴⁰⁾ という状態にあるからなのである。「天理」に従うか「人欲」に従うのか不徹底な状態であるが故に、頭では「不義は行うべきではない」と分かっている

るのに、直接行為に結びつけられない。こうした中途半端な状態は、当の存在にとって「窮屈」⁴¹⁾ そのものである。葛藤はするものの、「人心」という悪い方向へ流れてしまうと、なまじ進むべき方向が分かっているだけに、苦勞はするのに成果はえられないということになる。とすると、当の存在の学への志はどうしてもなまってしまうのである。「学」とは非常に「苦」しいものであり、その「苦」に見合う成果が挙げられない、という認識に立てば、誰でも、学を果敢に進めていこうとは思わなくなるのは当然である。

しかし、梅岩の眼目はここにあるのではない。学の難しさについてはまた後述するとして、「道心」「人心」に関連する「苦」についてまとめておこう。人間が、「道心」「人心」という自らの2つの状態を巡って抱く「苦」とは、以下の2つにまとめることができる。1つは、自己の進むべき方向が分かっているがそちらの方向に行けないという「苦」である。これは相当の自己罪責感を伴うものであろう。またもう1つは、実際の葛藤からくる「苦」であろう。当の存在の生れつきの資質や、学の進捗状況によってこの「苦」は程度差が生じうるであろうが、殊に学の初心者や「小人」といわれる存在にとっては重々しいものとなる。前者については、これは「良心」のとがめに共通するものではないかということができる。今まで、「苦」について自己反省や自己観照による「苦」というように説明してきたものも含めて、理想と現実の懸隔に苦しむということは、理想でありえない自己自身への責め、とがめの意も含んでいると言える。ここでいう「良心」とは、「人間によってなされた行為に対する道徳的な反省の意識」⁴²⁾ という意味で使っているが、梅岩の中に体系だったこうした「良心」のとがめという概念は明確になかったにせよ、学における「苦」という体験を通してそうした「良心」のような存在は感得されていたのではないだろうか。

また、後者についてももう少し踏み込んで言えば、この「苦」は「学」におけるいかなれば必要悪のようなものである。前にも触れたが、この「苦」は聖人以外の大多数の人間存在が必ず味わうものなのである。そして、この「苦」は、「心を知」って、自らのあり方や行為の基準をわきまえることと、実際の行為が行えるか否かということとの間のギャップから生じてくる。このことについて、梅岩は、次のように述べる。

身に行はざれば賢人にあらず。知る心は一なれども、力と功とは違あり。聖賢は力強して功あり。中庸に所謂、安じて行ふは聖人なり。利して行ふは賢人なり⁴³⁾ と云これなり。我等如きは力弱くして功なし。或は勉強して行ふ是なり。然れども心を知るゆへに、行はれざることを困しむ。困しむといへども行ひおほせ、功をなすに及では一なり。⁴⁴⁾ (傍点論者)

ここは、単に「知る」ことのみならず、実際の行為こそが大切であるという議論が行われている箇所の引用であるが、問題となるのは、その行為がどのように行われうるかということである。「知る」というところでは同じであるが、受け持つ力は各々異なるし、その力に応じてなし遂げる功の大きさも当然異なってくる。このことを梅岩は厳然たる事実として指摘する。

力が強く功もなし遂げられる聖賢と違い、我々一人一人凡庸な人間存在は「力弱くして功なき存在である。聖人は苦勞せず「安行」でき、賢人がよいことだと意識して行為する、すなわち「利行」できるように、凡人はできないのだ。我々は、力のない分努力し「困」しむ。そしてその「困」しみとは、「心を知る」一方で、自身がその「心」どおり理想の状態たりえず、功をあげられないこと故の「困」しみである。我々の大部分はこの「困」しみから免れることはできない。そして重要なことは、「困」しむことに留まることなく、また「困」しめばそれでよいということでもなく、「困といへども行ひおほせ、功をなす」というように、「困」しみを乗り越え、実践を行うということなのである。つまり梅岩は、学ぶ過程でどうしても生じざるをえない「困」＝「苦」しみを超克していこうとする積極的な姿勢を、学ぶ者たちに提示するのである。

以上のように「苦」を学びの過程で必然的なものとみる梅岩に対し、質問者は「道は楽むべきことなるを、困ことを学ぶとは如何なることぞ」⁴⁶⁾ というように苦しみと学が結びつくことに疑問を抱いているが、梅岩においては、「苦」しみ乍ら行うべき行為を行おうとする態度が重要とされる。そして、行うべき行為が努力の結果、行うことができたならばそれは、「苦」の超克につながるから、梅岩としては、「苦」は何ら否定的な意味を持つものではないのである。

梅岩は、以上に記した質問者の疑問に対し、次のように答えることで、「苦」が解消されて「安楽」に向かうシステムを説明している。

譬へば此に相駕籠舁二人の者あらん。一人は力強く一人は力弱し。強は苦しまず、弱は苦しむ。苦しめども駕籠を昇ゆへ飢ゆることを免る。駕籠に出ざれば、乞食と成て路道に立つなり。道を行ふことも如比。我ら如きは力弱駕籠舁に同じ。苦しみながらも行ふゆへに、不義に陥らず。是を以って心安し。⁴⁶⁾ (傍点論者)

「苦」しむが、それに耐えて不義をすまいと努力し、実践的行為に赴くこと。この態度を梅岩は我々凡人のとるべき態度であるとする。そしてそうすれば、不義に陥らず、不義を犯すことからくる心理的苦痛を超克できる。すなわち「安楽」の状態に至る。学とは、「苦」をとおってこの「安楽」へと向かう営為なのである。したがって質問者が、その過程の「苦」を殊更強調して学を捉えるのはある意味一面的な見方となる。学は、人間にとって「安楽」に向かうための営為である。だから人間は、一時的な苦において努力を放棄することを極力避けねばならないのである。

もちろん、そうしたからとて、完全なる行為＝不義を越えた行為を完璧になしおおせるとは限らないし、取りこぼしたのから生じてくる「苦」は依然として残るであろう。しかし学ぶ者は、不義に陥らない状態の「安楽」をいわば目当てとして努力しうるのである。目標の「安楽」はその過程の「苦」を凌駕する。学ぶ者が途中で挫折できない、或いはしてはならないの

は、努力の蓄積により最終的に辿りつくことができる筈の「安楽」をめあてとするからなのである。

この「安楽」に辿り着くことを前提となしうるか否かということは、さらに、かねてから論じていた「心を知る」という問題に結びついていく。先の続きで梅岩は次のように言う。

又心を不知者は、常に苦み有て、言葉の上に見はる。然れ共その恥を不知ゆへに、学ぶ志立たざるなり。⁴⁷⁾ (傍点論者)

これによれば、自らの理想のあり方を知らぬ「心を不知者」も、学において「苦」を抱くようである。そして当人の苦しみは言葉の上に現れるとあるので、弱音を吐く、愚痴を言う、無思慮なことを言う等の形で表出されるのであろう。だが、「心を知る」者との大きな相違点がある。それは、「恥を知る」か否かということである。「心を不知者」は自らの至らなさ故に生じる不都合を起因とする苦しみのほかに、自己自身の至らなさを情なく思う苦しみも確かに抱くであろう。しかし、その「苦」は端的にいて浅薄で表面的なのである。なぜそうなるかと言えば、「苦」の体験がその表出に留まってしまい、深化しないからである。ここでいう深化とはすなわち、自己自身の「苦」との対決によって、自己を深く観照し、自らの「苦」を通して自らの不完全さを至らぬものとして受容することをいう。つまり、「恥を知る」ということである。自身が不義から離れられない存在であるということ直視し、このことを深く反省し受け入れた上で、「恥を知る」者は、自らの向かうべき方向へと目を向ける。それが、自らのあるべき姿＝聖賢と同等のあり方であり、さらにいえばそうした境地に達することで得る筈の「安楽」なのである。これらのものが見えるというのが「心を知る」ということであり、それ故に「心を知る」者は、自らの進むべき道を邁進すべく高い「志」を抱き、学を進めることができる。逆に、「心を知らない」者は、「恥を知る」ところまで深化していないから、自身の進むべき道が分からずじまいである。したがって「苦」を抱いても、それは次にはつながらず、「苦」による自己自身の向上は望めないのである。

いやむしろ、一つ一つのことがらの関係を明確にしてまとめるならば、以下のようなことが言えるのではないか。自らの「苦」の体験を深化させ、「恥を知る」ことができるためには、まずもって「心を知る」体験が不可欠なのである。「心を知り、そのことによって自己の立ち位置が分かるからこそ、聖賢とかけ離れた現実の自己を把握しうる。そこからその懸隔を「恥」とする情が生じる。そしてこの「恥を知る」心は、孟子の「四端の心」の「羞惡の心」さながら、自らが不義や悪に染まっていることを恥じる心であるから、その不義や悪を超克しようという意志につながっていく。そこで生じるのが「志」である。「苦」や「恥」を超克して善人と赴こうとする「志」を立てた存在は、その行為の過程の「苦」をもものともせず、「苦しみながら行」い、最終的には不義の超克とそれに伴う安楽を成し遂げるのである。一方、「心を知る」ことを経ていない存在は、同じ「苦」しむにしても上記の過程を踏むことはでき

ず、ひいては自己の成長を成し遂げられないのである。したがって、「苦」が学の主体の成長にとって不可欠なものとして活かされるか否かは、学の出発点である「心を知る」「知らない」に左右されると言えよう。

さらにもう一つつけ加えるならば、前にも少し述べたが、梅岩は、人間の本性における同質性を前提とした人間観を抱いていた。これは「聖人学んで至るべし」という基本的な朱子学の人間理解であるが、この理解に基づく梅岩は、苦しんで「学」び実践しようとするという、学における「苦」の価値をはなから疑わないのである。何故なら、この「苦」は無駄におわらず、必ず得る実りを約束するものであり、実りから得る喜びは「苦」を遥かに凌駕するからである。だから梅岩は、学ぶ者を鼓舞する。

心を知る時は一なり。譬えて云ば水のごとし。聖人は四海の水大船を浮て天下の財を通用し、万民を養ふがごとし。賢人は大河の水、一ヶ國の財を通はし、一國を養ふがごとし。我等ごとき小人は、小川の水五町か七町の、田地を浸し育ふがごとし。世を助る上には違あれども、漸にして四海に到るときは一なり。心を知るも如是聖賢に至るまでは、上中下の替りあれども、学びて止まざる時は終には聖賢に到て一なり。我等ごときは、欲する心を抑悪を懲し困しんで勉むれば、漸にして至らるることを知る所なり。⁴⁸⁾ (傍点論者)

確かに、生来の資質によって社会になしうる功績の上には差が生じる。小人には小人の聖賢には聖賢のなしうるものがある。しかし、このことは小人の小人たる所以を諦観をもって認容するわけでもないし、小人が聖賢と比べて劣った存在であるとしておとしめるわけでもない。梅岩の眼目はこうである。いずれも「水」としての働きを行う点では一であり、最終的に聖賢の「水」も小人の「水」も大海に注ぐという点では、同じである。つまり、同じ海に注いでひとつとなるという比喩は、聖賢と小人＝我々凡人との間の根本的な同質性を示すのである。そして、引用にもあるように、梅岩は言う。学びつづけければ、小人も聖賢に至る。すなわち、目にみえる効果においても、学ぶことによって、聖賢と同じものを挙げられるようになるのである。潜在的な生来の可能性とそれの実現態とが一致するようになるのである。もちろんそのために、我々小人は自らの内の悪に向かう傾向性を抑え抑えしながら、「苦」しんで勉励せねばならない。そしてその目標に至るのも今すぐというわけではなく、時間をかけてなのである。量り知れない様々な「苦」は、こうして、人間存在を聖賢という人間としてあるべき存在の境地へと導くのである。

以上、梅岩の捉える「学」においては、人間存在が体験する「苦」が人間の成長という非常に大きな役割を担っていることが明らかとなった。本来的なあり方に戻るという点からすれば成長という言葉は厳密ではないかもしれないが、この成長は、本来、聖人、ひいては天と連らなる存在である人間にとって、ある意味義務といえるものであった。それ故に人間は学ばねばならぬし、学ぶ上での幾多の「苦」は必然的な重荷として背負わねばならないのである。

しかし、梅岩の学がそれにもかかわらず暗鬱なイメージ一色に彩られることのないのは、何度も述べるようにそのさきの「安楽」故である。この「安楽」はもはや「良心」のとながめのない、不義から解放された、まさしく、「生知安行」の聖人がやすやすと善に徹して行為するときの「安楽」である。この道徳的、道義的な意味での「安楽」をめあてに、我々人間は、各々の「苦」を自らの手で背負って生きていくのであり、それが梅岩の描き、自らも徹しようとし、同志にも示した学びの道なのである。

おわりに

最後に、ひとつつけ加えておくとすれば、「苦」が主題化し、また、聖賢のようになることがそれに基づいて主題化されることは、とりもなおさず、「学」における主体性が問題となってきたということである。つまり、梅岩においては、学ぶものの主体性が大前提となっているのである。この主体性の確立が、「心を知る」「性を知る」ことによりまず遂げられねばならないのである。主体は学の営みの足場であり、学の営みそのものが行われる場所ともいえるが、この主体を自らのものとして自覚し、確立する営為は、個としての体験であり、当の存在がその存在の深部から納得し、引き受けねばならない類の体験である。もちろん、そうした体験をだれしものがする、という点ではそれは普遍的ではあるが、梅岩はこの体験が当の存在じたいの固有の体験であることを知るが故に、「会得せしことは言いがたし。」⁴⁹⁾ もしくは「これ文字のする所にあるず。修行のする所なり。」⁵⁰⁾ と言うのである。その言い方は、一見突き放しているようであるが真実を衝いているのである。

結局のところ、学とは、外部から強制されたり、教え込まれたり、或いは、名誉や地位等外部からの承認を得るためや、自己の利益のために行ったりするものではない。学とはあくまで、主体としての人間存在が、自らのなすべきことを自覚し、それを遂げるにはどうすればよいのか、試行錯誤しながら行う営為である。自己という存在を明確な内なるめあてのもとによりよくしたい、よりよくすべきであるという欲求、梅岩の言葉でいえば、「志」をもってしなければおし進めていくことができない行為のなのである。もちろん、この「志」を確立する過程そのもの、及びその持続についてはそれ自体大きな問題となり、また別に論じるべき問題なのであるが、ここでは論じず、別の機会に譲ることとする。

ともあれ、「心を知る」「性を知る」ための一心不乱の修行から始まり、一旦主体が確立し、学ぶ者としてそれを自覚し、「志」を確固たるものとして立てたとしても、それはあくまで出発点にすぎない。しかし、この出発点の足場固めこそが、学の成否を分かつほど、重要なことなのである。「苦」は、その出発点がきちんと整えられた、真に学ぶ者の受け入れねばならぬ洗礼だし、その都度乗り越えていかねばならない試練でもあるし、その困難のはてに輝かしいゴールを約束するものとして、事ある毎に学ぶ者を叱咤するものでもある。学ぶ上での「苦」、

それは主体として自らが確実に真の学びの道を辿っていつていること確かな証拠なのであり、梅岩においても、そのようなものとして積極的に「学」の中に位置付けられているのである。

注

- 1) 『都鄙問答』卷之二「或学者商人の学問を譏の段」。以下、『都鄙問答』からの引用は、岩波古典文学大系97『近世思想家文集』（家永三郎他校注）1966所収の、小高敏郎校注のものによる。適宜表記を改めた箇所もある。
- 2) 「…今まで遊興を好む心も、利欲に耽ける心も、柔弱も忽に止み、心清浄にして、楽しむべしと思ひし所に、忠孝と家業を情に入れ身を敬まざれば、安楽になられず」（同卷之一、「都鄙問答の段」）後にも詳述するが、「義」を行うことは、人間に悦びや安楽をもたらすこととなる。
- 3) 「孟子曰人之有道也、飽食煖衣、逸居而無教則近於禽獸。聖人有憂之使契為司徒教以人倫。父子有親君臣有義夫婦有別長幼有序朋友有信。（『孟子』滕文公上）此五の者を能くするを学問の功とす。」（『都鄙問答』卷之一「都鄙問答の段」）つまり、人倫の実践が学の具体的な効用なのである。
- 4) 『都鄙問答』卷之一「都鄙問答の段」
- 5) 同上。因みにこのことは、実質上の梅岩の師であり「心を知る」ことの必要性を伝授した小栗了雲の言葉においても指摘されている。「汝心を知らざれば、自ら迷ひ居て、且つ他も迷はせ度候や。心は一身の主なり。身の主を知らざれば、風來者にて宿なし同前なり。我宿なくして、他を救はんと云ふは覚束なしと云へり。つまり、人に教える立場の者は、自らが「心を知」り、主体を確立してめあてを明確に持っていることが、ことに必要なのである。
- 6) 同上。
- 7) 同上。「堯舜万世の法となり玉ふも、是率制而已。」
- 8) 同。卷之二「或人親へ仕之事を問之段」引用箇所は『孟子』尽心上の「盡其心者、知其性也、知其性、則知天也」に基づいたものである。自身が生来持つ「四端の心」という善なる心を十分につきつめることができれば、人間の本性が善であることが分かる。人間の本性が善であることが分かれば、それが由来する天の心も分かる。というように、自身の心の追求が自身も含めた人間全般の本心の把握、ひいては人間存在をうみ育て、秩序づける根底としての絶対的存在たる天と自身との連続性を知るといっている箇所である。梅岩は、自らの学を『孟子』と朱子学を基礎とするものとしているので、梅岩のいう心や性は、『孟子』における心や性を踏まえたものであると言える。
- 9) 同。卷之一「都鄙問答の段」。なお文中の（※）は論者による注である。
- 10) 同。卷之二「或学者商人の学問を譏の段」。
- 11) 梅岩は、基本的に朱子学の「聖人学んで至るべし」という人間観を受け継いでいる。このことは『都鄙問答』卷之三「性理問答」の中に表れている。梅岩は上田中田下田のたとえを使い、次のように述べる。下田・中田・上田と、収穫量の違いはあってももとは同じ土であるし、土としての理は同じであるから、「漸々に糞を入れ土を入れるれば、下田は中田となり中田は上田となる。」というのである。ここでいう下田・中田・上田は、それぞれ小人・賢人・聖人であるが、現象としてそれらの間の区別はあるとしても、「元性善は同きゆへに学べば漸々を以て小人は賢人となり賢人は聖人となる。」のであり、「糞を入れる」＝後天的に学ぶことによって、全ての人間存在が聖人という人間の理想形態に近づくことができ、またなりうると考えているのである。
- 12) 同。卷之三「性理問答」

- 13) 同上。
- 14) 同上。
- 15) 同。卷之一「都鄙問答の段」。この言葉は厳密には前述の小栗了雲の言葉である。
- 16) 同上。
- 17) 同。卷之三「性理問答」「元來形ある者は形を直に心とも可知。譬へば寝入るとき、寝搔し、をばえず形を相く。是れ形直に心になる所なり。(中略) 孟子曰形色天性也。惟聖人然後可以踐形(※『孟子』尽心上) 形を踐むとは、五倫の道を明かに行ふを云ふ。形を踐んで行ふこと、能はざるは小人なり。畜類鳥類は私心なし。反って形を踐む。皆自然の理なり。」及び、卷之一「播州の入学問の事を問ふの段」「心を知るも如是聖賢に至るまでは、上中下の替りあれども、学びて止まざる時は聖賢に到て一なり。我等ごときは、欲する心を抑へ悪を懲らし困しんで勉れば、漸にして至らるることを知る所なり。」
- 18) 但し、特に「心を知る」という場合、その知り方が禅におけるさとりの類似性を持つことは否めない。因みに、梅岩自身のさとり、すなわち「心を知る」体験は以下のとおりである。「夫より他事心に不入、明暮如何如何と心を盡くし身も勞れ、日を過すこと一年半計なり。折節愚母病氣に附、廿日余看病せしに、其坐を立出けるが、其時忽然として疑晴れ、煙を風の散らすよりも早し。堯舜の道は孝弟而已。魚は水を泳り、鳥は空を飛ぶ。詩に云ふ。鳶飛んで戾天、魚躍干淵と云へり。道は上下に察なり。何をか疑はん。人は孝悌忠信、此外子細なきことを会得して、二十年來の疑を解く。これ文字のする所にあらず、修行のする所なり。」(同。卷之一「都鄙問答の段」) また、梅岩はさとりの境地について次のような比喩で説明している。「或は証文、印判杯の類、入用の時、器を視れ共不見、又外を尋れども不見。今日も尋ね明日も尋ね、又余日も尋れども不見、見ぬに付き疑ひ起り、取られはせぬか、証文などは、反古にまぎれて遣ひはせぬか、落としはせぬかと、種々に疑をこるものなり。余り見えねば最早是非なしと思ひ他の用事あつて、取まぎれ居るとき、忽然と思ひ出だすことあり。思ひ出はこれも文学の及ばざる所なり。其時にこそ、前に盗まれやせん、落としやせんと思ひし疑も、忽に晴るるなり。心を知るも其の如く、闇夜の忽に明け、一天照然として明かなるがごとし。」(同)「心を知る」とは、文字の学びで到達するものではないし、また文字による精緻な描写によって正確に他者に説明しうるものでもない、純然たる、自己内における固有の体験にほかならないのである。
- 19) 日本近世の儒学において、共通にもたれている学の効用を巡る了解としては、自己修養、社会の改善が挙げられる。しかし、一方で、実際の学者達が人柄が悪かったり等学の恩恵を全く受けていない例が目立ち、それが学のイメージを悪くしていたことも事実であり、学者の中で心ある者は、このイメージを払拭しようと努めていた。眞の学問がある意味人間の生全体にとり「よい」効果をもたらすものとして目指されていたことについては、拙稿「自己反求、或いは倫理的諸問題の検討—仁齋学と徂徠学に即して」(『富山大学人文学部紀要』第38号、2003、3月)の第一、第二章においても軽く触れた。
- 20) 同。卷之一「孝の道を問の段」
- 21) 同。卷之一「播州の入学問の事を問の段」
- 22) 同上。梅岩はまた、次のような辛辣な言葉も向けている。「聖賢の心を知らずして教ゆる儒者あらば、小人の儒にして人の書物箱と成べし。」(同上)
- 23) 同上。
- 24) 同上。
- 25) 同。卷之一「播州の入学問の事を問の段」
- 26) 同上。
- 27) 同上。

- 28) 同。卷之一「都鄙問答の段」
- 29) 同。卷之二「或学者商人の学問を議の段」
- 30) 本文は以下のとおりである。問う人は、「双方ともよろしきこと有るべからず。譬へて云ふべし。先ここに木綿一疋買ひ汝と是を半疋づつ分けて取らんに、汝も織かけのよき所を望む我も織かけの能き所をのぞむ。この理は木綿のことに限らず万事にわたるべし。又奉公人を抱へ或は役目等の事に附ても、同日に来る者、同じ役目を云ひつくる時に、凡て一方を上を立て一方を下に立る。其上に立つ人は宜しからん。下に立つ人は快からず不足あるべし。是を以て見ば兎角双方ともに宜き事はならざることなり。」(同) といひ、双方が「宜しく」なることに疑問を付す。それに対し、梅岩は次のように答えている。其所に時に宜きこと有て一々にこと分るるなり。(中略) 奉公人、双方同じ器量ならば門口を先へ入たるを上立つべし。凡て門口をならびて出入はせず。器量に甲乙有らば器量の勝れたるを上とすべし。又役目の上にて云ふ時は、先に進むは同日と云とも是を上とすべし。是皆天の為す所にして私にあらず。ここを以て時に宜きと云ふ。」(同)。なお木綿については、本文中にとりあげたような回答を梅岩は行っている。
- 31) 同。卷之二「或学者商人の学問を議の段」
- 32) 同上。
- 33) 同上。「夫にては汝の為に損なるが、損の往くを喜び、是を義と云ふは如何。」「忽に損の見へたるを利と云ふは如何なることぞ。」(以上同)
- 34) 同上。
- 35) 同上。
- 36) 同。卷之一「都鄙問答の段」
- 37) 同上。
- 38) 同上。
- 39) 「道心」「人心」は朱子学の重要な概念である。朱子学の概念、基本的な用語を整理している陳北溪(淳)の『北溪字義』には次のような説明がある。「理具於心、便有許多妙用。知覚從理上発來、便是仁義礼智之心、便是道心。若知覚從形氣上発來、便是人心。便易與理相違。人只有一箇心。非有兩箇知覚。只是所以為知覚不同。且如飢而思食、渴而思飲、此是人心。至於食所当食飲所当飲便是道心。」(『理学叢書北溪字義』中華書局出版1983。) 表記は適宜改めたところもある。かいつまんで説明すると、理に沿って知覚が発動したのが仁義礼智の心、すなわち道心であり、知覚が「形氣」すなわち身体に従って生じたのが人心である。人心は理と違うものである。しかし、人の心に道心・人心の2つの心があるわけではない。あくまで心は一つだし、知覚も一つである。理と形気のどちらに従うかで、心のあり方、知覚のあり方が異なってくるのである。道心と人心の違いは、たとえば飢え渴いたとき、すぐに食べたい、飲みたいと思うのが人心であり、食べるべきものを食べ、飲むべきものを飲むというように、当為に沿って行為をしようとするのが道心である。
- 40) 『都鄙問答』卷之一「都鄙問答の段」。梅岩はまた、その人のことを次のようにも言う。「其人最初に思ふやうは、今まで遊興を好む心も、利欲に耽る心も、柔弱も忽止み、心清浄にして、楽しむべきと思ひし所に、忠孝と家業を情に入れ、身を敬まざれば、安楽になられず。舊染の人欲出て行ひ難し。行はざれば心を斯き、道心と人心と戦ふゆえに中を苦しむ。後は善からんと思へども、当分が窮屈ゆへに、進まざる者あり。子曰困而不学民斯為下矣のたまふこれなり。」(同上)
- 41) 同上。
- 42) 『哲学 思想事典』(岩波書店1998)

- 43) 『中庸』第二十章「或生而知之，或学而知之，或困而知之，及其知之，一也。或安而行之，或利而行之，或勉强而行之。及其成功一也。」
- 44) 『都鄙問答』卷之一「都鄙問答の段」
- 45) 同上。
- 46) 同上。
- 47) 同上。
- 48) 同。卷之一「播州の入学問の事を問の段」
- 49) 同。卷之一「都鄙問答の段」注17に引用の箇所も併せて参照。
- 50) 同上。注17も併せて参照。