

研究報告

学びにおける師と弟子の関係性について
— 『都鄙問答』をもとに—

田 畑 真 美

富山大学人文科学研究第79号抜刷

2023年8月

研究報告

学びにおける師と弟子の関係性について —『都鄙問答』をもとに—

田 畑 真 美

一、問題の所在

学びにおける師と弟子との関係は概して、相互作用に基づくダイナミックなものであると考えられる。むろん学びは、師と弟子とが上下関係にあるという観点から見ると、教える—教えられるという図式で言い換えることも可能である。しかし、何かを学び、それを自らのうちに取り込むという営為は、他者との関係を介するにせよ、いやむしろ介するが故にこそ一層そこに主体性が求められるべきものである。もとより学びとは、一方的なものではなく相互的なものである。確かに弟子は、自分の進むべき道の先達者としての師から自らにとって未知のものを授けられる立場にある。その点だけを見ると、弟子は受動的である。しかし学びにおいて弟子はそれを自らのものとするのであり、その過程には何らかの主体性が不可欠である。加えて学びは、弟子の中にのみ何らかの変化が生じることが期待されるのみならず、師の方にも同様の作用が望まれる営為であると言える。師と弟子との「間柄」¹⁾においては有機的な相互作用及びそれによる変化が望まれるのである。そしてこの場合、師としての望ましい振る舞い方、弟子としての望ましい振る舞い方も同時に規定されると言える。

それでは師ないし弟子は、学びの場でいかなる振る舞い方をすべきなのか。どのようなあり方が師ないしは弟子として相応しいあり方なのか。本稿では、この問いについて、特に師のあり方に焦点を当てて考察する。素材としては、江戸期の教育思想を研究するにあたり多くの手がかりを提供している石田梅岩（1685-1744）の主著『都鄙問答』を扱う。特に巻之一都鄙問答ノ段、同播州ノ人学問ノ事ヲ問ノ段、及び巻之三性理問答ノ段を中心に取り上げることとする。というのは、これらの段において特に梅岩が考える学びとは何かが鮮明に分かるのと同時に、師と弟子との関係性について明確に分かるからである。加えて梅岩自身が師として多くの弟子（門人）を持ち、彼らとの関係性の中で自らの学びを深めてきた人であった。その意味で、弟子達との濃密な話し合いを重ねて成立したこの『都鄙問答』という書物²⁾は、師としての実践に裏付けられた著作であるとも言える。そうした素材を通して、学びという人と人との関係の場における、師と弟子との関係性の本質を明らかにすることを本稿の目的としたい。

二、師のあり方—「心を知る」—

最初に、梅岩自身の立ち位置を『都鄙問答』巻之一都鄙問答ノ段で確認しておく。冒頭の間

答は、梅岩の同郷の者が梅岩は異端の教えを教えているという噂をもとに、梅岩に問いかけることから始まる。ここで重要なのはまず、梅岩が自分は異端ではなく正統に聖人の教えを知り、広めているとしている点である。梅岩は「心を知るを学問の始めと云。然るを心性の沙汰を除、外に至極の学問有ことを知らず」(『都鄙問答』巻之一 都鄙問答ノ段p.375)³⁾ というように、学問とは「心を知る」ことにほかならないと考えている。そして、自分の学びもそれに根ざす故に正統なものであるとする。「心を知る」ことが重要なのは「万事は皆心よりなす」(同) ものであり、「心は身の主」(同) であるからである。人間存在の主体としての心が何たるかを自らは知り、かつその必要性を説いているので、自身は決して「異端」ではないというのである。加えて梅岩は自らを儒者として位置付け、儒者について次のように述べる。

心は身の主なり。且儒は濡と云てうるほすと云ことなり。身をうるほすは、心よりうるほすことを知るべし。(『都鄙問答』巻之一播州ノ人学問ノ事ヲ問ノ段p.396)

儒者とはみずからの存在を潤す者である。存在が潤うにはまず心を潤すことが必要である。心を潤すとは、聖人の心を心とし、天地の心を自らのものとして十全に養うことである。それによって、人間存在まるごとのありようが成就するのである。後にも言及するが、こうした儒者像の対極には梅岩が再三批判する、ただの「書物箱」(同)が存する。そうした学者を梅岩は「小人の儒」(同) であり、「聖賢の心を知らずして」(同) ものを教えているとする。つまり梅岩は、表向き経書を教えてはいるものの、書についての知識を多く持ち、書の読み方をよく知っているだけの学者を、誠の学を為す者としてみなさないのである。

しかし世間的には、書をよく読める博識な学者を真の学者と呼ぶ。梅岩は正規の儒学の門下で体系立った経書の学びを修めたわけでもないため、文字を知らないとして「不学」(同巻之一都鄙問答ノ段p.376) とされる。実際、梅岩もその点を自覚している。⁴⁾ しかし重要なのは「心を知る」ないしは「性を知る」ことであった。この主張が世間的には「異端」(同p.373) とみなされるのだが、「異端」呼ばわりされるその根底には、梅岩の学びは「古の聖人賢人」(同) にしか成し得ない難解なもので普遍性を持たず、人の役に立つどころか人を惑わす性質のものであるという認識があった。つまり学びをめぐって梅岩と世間の立場は全く異なったものであり、言うなれば対極にあった。しかし、梅岩においては普遍性を持たないかに見える難解な「心を知る」こと自体が、すべての人々に共有されるべき学びの基盤なのである。というのは、学びの対象である書、『論語』を初めとする経書は「聖人の心」にほかならないからである。「其の心を不知(しらず)して、何を法として身を修め人を教られ候や」(同巻之三性理問答ノ段p.438) というのである。つまり「聖人の心」たる書を理解することと「心を知る」こととは不可分の関係にあり、「心を知る」ことのない学びはその意味で中身がなく、また教えも効果

が無いのである。そしてそれはけっして聖賢のみが共有しうる知ではないのである。

それでは「心を知る」とはどういった営為なのか。本稿では師と弟子との関係の問題に焦点を当てるため、深くは立ち入らないが、それは主に卷之三性理問答ノ段で説明されている。梅岩は孟子の性善説に基づき、それを「聖知」すなわち聖人の知に至る出発点である⁵⁾とする。

「心を盡して性を知り、性を知る時は天を知る」。天を知るを学問の初めとす。天を知れば事理自明白なり。此を以て私なく公にして、日月の普照し給ふがごとし。(同p.445)

自らの「性」は天から与えられた天の心たる「性」(仁義礼智)にほかならず、善なるものである。それはいわば「良心」(同p.438)である。「心を知る」とは、自分の心が善なることを知ることである。この心を知れば「向ひ視る物を則心と為」(同p.451)し、「移し曲げ」(同上)ることなくありのままに捉えることができる。それを「聖知」(同上)という。対象を自身の偏った知で切り取るのではなく、寸分違わず捉えるため、そのものへの対応のしかたも適切となる。私を少しも交えないこのような知に至る道は、すべての人間存在に開かれている。なぜなら、人間は上記のような心を持つからである。心において、どのような人間存在も聖人と同等である。むしろそれを体現するには生まれ持った資質に基づく努力が必要ではあるが、梅岩は自身を根底で支え、人間たらしめる「心」がなんたるかを知ることが、自身のみならず自身をとりまく他者や物との正しきありようを展開する出発点にほかならないとする。人間存在は全て、その出発点に立てるし、立つべきなのである。「聖人の知」を「外に替りたることあるやうに」(同上)考え、自分とは無関係のもののみならず七情によって心がくرامまされているからだ、梅岩は考える。人間は七情にくرامまされない心のありようを持つべく、修養を必要とする。「心を知る」営為はその意味で普遍的であり、それを根底に据える梅岩の学は異端であり得ないのである。だからこそ梅岩は、「心を知る」ことを多くの者に説こうとするのである。

一方梅岩は孟子と対比させ、告子が性を善でも不善でもないというのは、告子が「私知」によってもものを見ているからだとする。「私知」について「品々の了簡を加るゆへに、自然の知にあらず」(同p.451)と梅岩は説明するが、これは対象をありのままに捉えるものではない。梅岩は、「思慮」(同p.441)という言葉も使って説明するが、この「思慮」において告子は、自身の限られた知で「性」を切り取る。「性」の出所であり、みずからもそこに根拠を置く「天」に呼吸という形で取り込まれており⁶⁾、それなしでは存続し得ないことにまったく気付かずにいる。孟子の性善説との違いは、まさにここにある。みずからの根拠である「天」そのものをありのままに受け止める知、そこから孟子の性善説が導き出されている。梅岩が言う「心を知る」とは、この意味で「天」をまるごと受け止めることであるということもできる。

もっと言えば、告子のような立場は「天」によらずその本質を知ろうとしているようなもの

である。それは前述した「書物箱」のありようにほかならない。「世の人書物を読みながら、此の性善を知らず。知らずして書を読む者を喩ていはば、病人の如し」(同p.442)というように、それは元来師ではあってはならないような存在なのである。「書物箱」ならまだしもそうした存在は健全ではなく、病んでいるのである。病む者が何を弟子に伝えることができようか。

以上から、聖人の学を学び、教える師とは「心を知る」という形で、人間存在の根底たる「天」をまるごと知り、それを自らのものとしている存在であった。それは人間存在として健全なありようであった。人間として健全である者が師であるべきことは、先の「うるほす」者としての学者像とも合致する。師とはまず自らが健全であるべき者なのである。言い方を変えれば、師は自らを健全たるべき者として、その主体性を確立している者なのである。

むろん梅岩自身も当然「心を知る」者であり、そのことを身をもって体験していた。また、梅岩の弟子達も「心を知る」体験をした者が多くあったという。ちなみに梅岩が「心を知る」ことを学んだのは市井の隠者であり、真の意味での師とも言える小栗了雲からである。『都鄙問答』巻之一都鄙問答ノ段において梅岩は、了雲とのやりとりを記したうえで自らの体験に言及する。⁷⁾

彼人の云、「(中略)発明して後は学所我に在て、人に応ずること窮まりなし。此を以て師と成るべし。然るを汝心を知らざれば、自ら迷居て、且他も迷せ度候や。心は一身の主なり。身の主を知らざれば、風来者にて宿なし同前なり。我宿なくして、他を救はんと云は覚束なし」と云り。(同p.377)

梅岩は了雲から心を知らないことを指摘されたうえで、心を知ってこそ迷い無く他者を導けると教えられる。これはまさに、梅岩の学びの根本的姿勢にほかならない。自身が確固たるものとして立っていないと、相手とともに迷うのである。その重大さを知った梅岩は、自ら「心を知る」修行に専心する。「他事心に不入、明暮『如何々々』と心を盡し、身も勞れ」(同p.378)るほど「心を知る」ことに没入し、1年半ほど経って、病気の母親の看病の際に「忽然として疑晴れ」(同上)たという。この時會得した事柄は「人は孝悌忠信、此外子細なき」(同上)ことであったが、「心を知る」とは聖賢のみが到達しうる高尚で深遠な真理を會得することではないのである。自らの存在も世界も「道」のうちにあり、当たり前と見える事象のただなかに生かされていることを知るのである。このほかでもない自身の体験をもとに梅岩は、「心を知る」ことは「文字のする所にあらず」(同上)と述べる。つまり文字を通した、書物による知やそうした知の習得は、真の学びではないのである。ここから、先に梅岩が「書物の箱」としての学者をえせ学者のように批判していた意図も、再度確認することができる。

さらに、「心を知る」という営為をめぐり留意しておきたいことはまず、それが主体の積極

的な取り組みを必要とすることである。梅岩は疑いに満ちた自らの心を安定させるべく、知ることを求め続けた。この主体的な姿勢が「心を知る」ことにおいては不可欠であった。また到達の仕方であるが、その瞬間が何の変哲もないときに、誤解を恐れず言えば、母の看病等、「心を知る」こと以外に心が向いているようなときに訪れるということである。さらにその瞬間は一気に疑いが晴れ、そのさまは「煙を風の散よりも早し」(同)というがごときである。つまり、段階を経て次第に到達するのではないのである。

このような心の知り方は、極めて禅の悟りと似ている。もとより朱子学の悟りも物の理を窮めるといふ修行の果てに「豁然」と目前が開けるようなものであり、そもそも朱子学が育まれた思想的風土において多分に禅の影響を朱子学自身が受けていたことからして、この点は何ら不思議ではない。加えて、ここでの梅岩の師が仏教者であることから考えても、梅岩の体験した「心を知る」は仏教の悟りと本質を同じくすると考えることができる。それはいずれにしろ、揺るぎない自己、ないしは確固たる主体の構築ということもできる。この点からも、師自身の真摯な自己探求の姿勢、すなわち主体の確立が、師を真の師たらしめる条件であることが確認できる。梅岩自身も、自らを真の師たらしめることができていたのである。

またその営為を弟子の立場からみれば、学ぶ者は自ら主体的に真理を求め、自己を高めていこうとする主体性が求められるということである。その意味で「心を知る」とは師においても弟子においても、他の誰かに肩代わりしてもらおうとできない純粹に「個的」な営為である側面を持つと言えよう。

ただここで1つ問題がある。真に「心を知る」ことができたという判断はどのように行えるのか。そしてその正しきの担保はどこにあるのか。意地悪な見方をすると、その体験は師と弟子が共有できるものであるとしても、師と弟子がともに迷っているということはないかということである。あるいは、それが多分に仏教的な色彩を持つ故に、たとえば拈華微笑のような分かる人にしか分からないといったように、閉鎖的な知の共有という境地である可能性はないかということである。

このことは「心を知る」を基とし、知を他者に伝え共有すべき師と弟子との相互作用が展開する学びにおいて、ぜひとも明らかにしておくべき問題である。仮にそれが閉鎖的な知の共有を標榜するものだとすれば、そもそも人間存在一般に開かれた学びという梅岩の目指したものが根底から崩れてしまうからである。次章では、果たして「心を知る」ことは師から弟子に伝えられるのか、師と弟子との相互作用に焦点を当て、考察することとする。

三、師と弟子との相互作用

「心を知る」ことが学問の基であり要であるとするならば、それはどのように師から弟子に伝えることができるのだろうか。

この問題を見る前に、梅岩が考える師と弟子との相互作用について手がかりとなる点を見ておく。卷之一播州ノ人学問ノ事ヲ問ノ段では、学問をすると「人柄あし」（同卷之一播州ノ人学問ノ事ヲ問ノ段p.392）くなるという問題が取り上げられている。「人柄あし」くなるとは具体的には「我をたかぶり他の人を見下し」、「商売農業を粗略に」（同上）したりすることである。つまり、高慢という性格の悪さと、本来為すべき生業を怠ることを指す。これに対する梅岩の答えは極めて明瞭である。「学問と云ふ者は左様なることを直す者」（同上）であるとし、学問の目的はむしろ人柄を良くし、人倫の何たるかを教えるものであると⁸⁾いう。それを教えられない者は「真儒」、すなわち誠の学者ではないのである。もし上記のような悪影響を弟子に及ぼす者がいればそれは、えせ学者にほかならない。真の学者であれば弟子にそのような悪影響は及ぼさないと、梅岩は考えるのである。

この議論からは師たる者が真の学者たる責任を持つことのみならず、人が人に対して与える影響の深刻さも読み取れる。むろん、学問を教える師全般に責があるのではない。真の師は真の学者であり、その影響は人柄を良くし、人を高めることにある。一方、学問を教える体で実は教えていないえせ学者すなわちえせ師が存する。弟子は、真の学者からはいい影響を受け、えせ学者からは悪影響を受ける。したがって真の学者とする者からの影響は、よいものであるはずなのである。

それでは、えせ学者であり、えせ師である者はどのような存在か。これまでの考察に即せばそれは、「心を知る」ことのない者である。それは「聖人の心」を知らないことでもあるため、孔子が身をもって教えた「天命に安んじ」（同p.395）、「此身このままにて足ることを知りて、外に望むことなき」（同上）ことを知らない。⁹⁾ そのありようは目の前の仕事を誠実にこなすどころか、分を超えた望みを抱くことにつながる。端的には「聖人の心」の代わりに「名聞と利欲」（同p.394）の心で満たされている存在が、えせ学者でありえせ師などであるとも言える。

梅岩はこのあたりの議論において、非常に慎重である。問いかけた播州の人は、師の側の名聞と利欲を求める心が弟子に「自然に遷」（同上）って人柄が悪くなるのであり、それは「弟子の難」（同上）ではなく師の方に非があるという考えに対して、梅岩の見解を求めている。¹⁰⁾ それを受けて梅岩は、厳密に師たる存在を上記のように区分したのである。学問に携わる全ての師が悪いわけではなく、そう結論づけるのは乱暴である。えせ学者でありえせ師である者はいわば「小人の儒」（同p.396）であり、「我が文才に伐」（同上）り、「利欲名聞を離れ」（同上）ていない者であって、その実彼ら自身が「人柄あし」き者なのである。こう考えるとそうした者のもとで学ぶ時には、その影響の可能性が考えられるということになる。ただそれは「自然に遷」という言い方で済まされるものではなかった。

というのは、梅岩は「目利き」の話をして、今回の対話を締めくくっているからである。ここからは、当の師が真の師かえせ師かを判断する主体性が、学びや教えを受ける側に必要とい

う梅岩の考えが推察できる。

假令「牛に汗し、棟にみつる」程の書を読むとも、性理にくらき者は、朱子の所謂、詞誦記章の俗儒にして、真儒にあらず。汝も何方にて儒を聞るゝとも、其の目利をせらるべし。目利せざれば、客の云へる如くに、学問に依りて家業疎末に成、不孝の本を習て、身の害をなすべし。(同p.398)

ただ学があるからといって、無批判に学者を真の学者ないしは師として奉ってはいけない。師を真の学者である否か吟味することが必要不可欠である。そうした主体的、能動的な姿勢が学ぶ側にも必要なのである。目利きになるにはどうすればよいかについては、具体的に示されていないかに見えるが、名聞や利益のために塾を開いているかどうかは恐らく通ってみたら実際に判断できる事柄であると推察できる。また、こうなっては遅いかもしれないが、学びにやった子供に、家業をないがしろにしたり高慢になる萌しが出たら、その結果に照らしてその師はえせ学者でえせ師ということになろう。

以上から、真の師との交流が真の学問を為す上で不可欠であることが示された。むしろその際、学ぶ側の主体的姿勢も不可欠である。真の師との交流があるにしろ、その交流を形成するのは師と弟子の二者だからである。良い影響を受ける可能性があるといっても、それは「自然に遷」るものではなかった。

それではその学びはどのようなかたちで有効なものたりうるか。このことについては、卷之三性理問答ノ段にある議論を通して考えることとする。それは学びのつまらなさを巡る議論である。性理問答ノ段では、儒学者との問答が繰り返されている。「心を知る」ないしは「性を知る」内実について問う学者に対して、梅岩は端から言語による説明の有限性を踏まえつつ¹¹⁾、その要求に応えようとする。それで、人間存在と天との一体性及び孟子の性善説について説明はする。その説明の過程で学者は、「天人一致と性善のことは、耳には聞ども心には得ずして、少しも面白味ひの不出は、如何なることぞや」(同卷之三性理問答ノ段p.444)と不満を述べる。学問の要である事項の説明を受けているはずなのに、まったく楽しくないのはなぜか。梅岩の答えは明瞭である。

徒然草に「伝聞学んで知るは真の知にあらず」と云。今汝如斯きこへたるやうに思はるるとも、未だ実知にあらず。是を以て味なし。性を知りたしと修行する者は、得ざる所を苦み、「是はいかにこれは如何に」と、日夜徴募に困うちに、忽然として開けたる。其時の嬉さを喩ていはゞ、死たる親の蘇生、再び来り玉ふとも其の楽に劣るまじ。(同p.444)

学者の問いに対して梅岩は「能問哉」（同上）と言った上で上記のように答えているが、ここには能動的に問いを求める相手を喜ぶ梅岩の姿が垣間見える。梅岩が喜ぶのは、相手の主体性を評価するのみならず、学びが楽しくないという発見がとりもなおさず、楽しい真の学びへの道を開く重要な発見だからであろう。ここで重要なのは、「真の知」が伝聞によるものではないということである。梅岩は『徒然草』第三十八段¹²⁾を引いて説明するが、伝聞を介した知は受動的なものであり、その身に定着せず、楽しみももたらさないとするのである。さらに、この場合の「伝聞」とは他者の言語を通しての知であると考えられる。この対話において、儒学者は自身の知の営為が受動的であり、したがって真の知に至るものではないことを自覚してはいない。梅岩による説明という言語に頼って、「心を知る」ことを把握しようとしている。それは梅岩においては間違った通路である。しかし一方、学者はその面白みのなさには気付いている。問題は学者がこの姿勢を取る故に、学びや「心を知る」ことの真の楽しさを味わっていないことである。梅岩が言う「是はいかに」と自ら探究していく姿勢が、そこには欠落している。他者の言葉を自分の中に蓄積することではなく、「是はいかに」と自ら探究していく姿勢によってこそ、真の知は得られるのである。翻れば、当の学者は「耳には聞ども心には得ず」と言っていた。このことは伝聞による知と、心から腑に落ちる真の知との徹底的な質的差異を示唆すると言ってよい。

梅岩はここで、「真の知」の境地に至ることは楽しいものであるとする。その楽は亡くなった親と再会する喜びを例えにして、説明されている。つまりそれは「至極の楽」（同上）なのである。さらにその楽を描写するとすれば、「重荷を持し山賤の息杖懸て休みたるを、安楽の至極」（同上）であるとする古来の描写ではとても足りないとする。梅岩はこの描写を「豁然と開けたる此の楽を不知者」（同上）によるとする。それは単なる疲れからの解放と安楽という静的な境地に過ぎず、「真の知」に到達した際の楽はもっと躍動的なものであるという。

我に至極の楽を画けと望む人あらば、豁然とひらけつゝ、手の舞い足の踏む所を忘れし者を画くべし。（同上）

むろん梅岩はその後に「我が心を尽ほどほどに嬉しさちがふなり」（同上）とも言い、各々の努力如何により味わう嬉しさに違いがあるとも言う。一気に至極の楽に到達するわけではないのである。しかし重要なのは、安楽なり嬉しさを享受するのが、努力した主体そのものにほかならないということである。自身が求めなければ始まらない。梅岩が伝えたいのはまさにここである。「至極の楽」には一気に到達し得ないかもしれない。梅岩自身も先達者としてその過程の苦しみを味わっているからこそ、喜びが少ない際に勇気が出ないこともあるとする。¹³⁾ただ梅岩は次のように言う。

信心堅固にして入立時は、(中略)此味ひを世に伝へ残さんと思ふ勇氣も出るなり。我文学の拙き恥を知らずして、如斯謂散すは、實に鄙夫といふべけれど、我志を述んためなり。

(同pp.444-445)

梅岩が教えを説くのは「此味ひ」すなわち「真の知」に至った安楽や喜びを伝えたいからである。これはまさしく、師の立場からの教育の目的である。前途多難であるにせよ弟子に同じ至楽を味わわせたい、ないしはその境地に至りたいという思いを鼓舞したい。それが梅岩の意図であった。「信心」とは梅岩が別の箇所と言う「道への信仰」(同p.460)と同義と考えて良からう。その「信心」ないし「信仰」が当の梅岩を強めているのだが、その出所そのものが「心を知る」という体験であったということもできよう。弟子に真摯に語ろうとすること、-この場合の弟子は狭義の師弟関係におけるそれではなく、梅岩が対峙し、それに向かって語ろうとする不特定多数の他者というように広く取るべきであろう-その根底には師自身を強める「心を知る」といった揺るぎない体験があり、学ばないしは教える場を支えているのである。

ここで注意したいのは、梅岩は「心を知る」方法については具体的に示していないことである。ただ示されるのは自らが求めていくことの重要性、及び「心を知る」という境地である。もとより梅岩は、その境地を語ることがそのまま相手への教化になるとは考えていなかった。なぜならそれは言語化した形のものであり、体験そのものではないからである。ここに言語の限界性が存する。「心を知る」体験自体が言語を超えるものである以上、それをいくら説明しても体験そのものではない。ましてやその体験は、個々に応じて訪れる。梅岩が辿ったのと寸分違わない「心を知る」仕方は、それが各々の直の体験に帰される以上、あり得ないのである。それはあたかも、哲学することを教えることが出来ないことと似ている。

以上の観点からすると、師ができることには限界があるということになる。その限界は言語の限界性ともリンクしている。むしろ真の師と触れることにより、弟子は何らかの影響を受ける。その影響とは、真の師の堅固な体験によるものであろう。ただその影響が受動的なものに留まらないのは、「是はいかに」と探究し続けられる主体の力によってである。ここに梅岩の考える師弟の関係性は、相互の主体性に基づいたものであるということが言える。「心を知る」ことが伝えられるとすればそれは、双方の主体性とそれに基づく相互作用によるとまとめることができよう。

しかしそれでは、どのような形で弟子が「心を知る」ことに到達したことが証明されるのか。それは実際に体験したものと士が共有できる境地である。実際梅岩も了雲にそれと認められたのであり、梅岩も弟子達にそのようにしたと推察しうる。弟子の前には先達としての師がいる。その「真の知」への到達を確認するのは、師と弟子との一対一の関係性においてである。その意味で「心を知る」体験は個を超えて開かれていると言え、開かれていないとも言える。手が

かりは体験としての「至楽」しかないであろう。師は、弟子の体験が自らと同じ体験とであると同定しうる時、みずからの「至楽」をなぞり返すのであろう。このとき、師以外の他者と自らの体験を共有していると言えるならばそれは、個を超える体験であると言えようし、当の師と弟子以外には共有できないものであるとしたならば、逆に個を超えていないと言うこともできよう。

四、まとめと今後の課題

以上、梅岩の『都鄙問答』における言説を通じて、学びにおける師と弟子との関係性について考察してきた。重要なことはまず、師が学びの基盤かつ真髓たる「心を知る」ことをおさえることであった。それができていなければ真の知の伝達は不可能なのである。その境地に至り、人の師として相応しくあるためには自らが主体的に自らの「心を知る」必要があった。何にせよ「心を知る」ことのない師はえせ学者であり、自ら学びの真髓をおさえていない者であった。

弟子は、そうした他者としての師から良くも悪くも影響を受ける。むろん影響を受けるか否かは弟子の姿勢如何にも関わることであり、師のみに責任を帰することはできない。学びの営為においては弟子もまた、主体にほかならないからである。しかし師はそうした学びの主体と対峙する者として、自己の基盤を揺るぎない形で構築しておく必要がある。つまり、主体的な学びとその内容の会得を弟子に先んじて体験している者でなければならないのである。

弟子の方も、能動的な学びの姿勢を必要とするのは言うまでもないことだが、弟子は「心を知る」ことへの主体的な努力を重ね、真の知に至る過程の苦しみを背負う者でなければならなかった。学びないしは教えの場はこうした双方の主体性を前提としたものであるべきなのである。

だからこそ師は相手に沿った形で問答を工夫し、相手が誰であっても自ら気づき、自らそうした姿勢に赴こうとする意志を持てるようにする必要がある。本稿ではほとんど触れなかったが、梅岩は相手が同郷の農村出身の人か、学者かといった各々が背負う背景、あるいは各々が抱く疑問に寄り添いつつ、自身が得た真の知を教え込むのではなく、時には日常に即した例えを用い、時には厳しく接するというように、相手の主体性を尊重し、対話している。その姿勢は『都鄙問答』全体を貫くと同時に、日常での梅岩と弟子のありようをも如実に映し出していると言えよう。

むろん梅岩の提示する師と弟子の関係においては、問題が残る。それはやはり、「真の心を知る」というありようは有効に伝えられるのかといった知の伝達をめぐる問題である。その体験が真の知の境地に到達した者同志のみに開かれたものになってしまう危険性は、果たして無いと言えるのか。梅岩を継ぐ弟子達の講話が、教化の対象は増えその裾野は広がったものの、得てして体制を支える日常道徳となってしまった、あるいはそのように受け取られてしまったという一面は、この問題と根底でつながっていると推察できる。

そしてこの問いを解くもう一つの鍵は、梅岩の学の持つ宗教性であろう。この点についても今回は言及できなかったが、真の知の境地と悟りとの類似性もさることながら、そもそも梅岩の学問の根底には、「聖人」ないしは「道」への「信」がある。「道に信仰あるこそ、聖人の学問とはいふべけれ」（『都鄙問答』卷之三性理問答ノ段p.460）と梅岩は言う。この「学問」と直結して語られる「信」という要素も、梅岩における師と弟子との関係性を一層正確に読み解くための手がかりとなろう。今後これらの点も含め、梅岩の学の特質をさらに探究していくこととする。

注

- 1) ここで使用した「問柄」は、和辻哲郎における「問柄的存在」を念頭に置いた概念である。師と弟子とは、和辻の枠組みで言えば文化共同体を形成している。文化共同体とは同じ価値を求め、共有し、また高め合おうとする仲間が形成するもので、文化全般において見いだされるものである。それは具体的には学問、芸術、宗教などの場である。師弟関係を文化共同体の形成の場とするならば、そこには師として、ないしは弟子として要求される行為の「型」が想定される。なお和辻の文化共同体については、その主著『倫理学』本論第三章人倫的組織第六節文化共同体（友人共同体より民族へ）を参照のこと。岩波文庫では『倫理学（二）』（岩波文庫 2007）所収。
- 2) 『都鄙問答』は、かねてから門人達と行っていた月例会での問答をもとにしたものである。月例会では出された題に対し、各々が答案をつくってそれについて師弟が議論を戦わせていた。本書はそうした師弟の間に繰り広げられた自由な議論を踏まえたものであった。実際の編纂も師弟で議論をしつつ行われた。こうした成立と内容から考えても、『都鄙問答』という書物には、梅岩の学とそのスタイルがその実践面から忌憚なく表されていると言える。以上、小高敏郎校注『都鄙問答』解題 p.358（家永三郎 清水茂・大久保正・小高敏郎・石濱純太郎・尾藤正英校注『近世思想家文集』日本古典文学大系 97 岩波書店 1966 所収）を参照した。
- 3) 『都鄙問答』からの引用は前掲書による。ただし、読みやすさを考慮に入れ、原文では片仮名になっている部分を平仮名に変えた。その他、旧字体を新字体にする等適宜表記を改めている。
- 4) 例えば梅岩は「我等如きは文字を正ては、手紙一通も書得ざる者」（同巻之一都鄙問答ノ段 p.381）と自らを語る。
- 5) 「聖学を論ずるといふは、此心を知て後のことと思はるべし。」（同巻之三性理問答ノ段 p.462）
- 6) 巻之三性理問答ノ段 p.443 参照。ここで梅岩は「天」と「人」との一体化を呼吸を例に挙げて説明する。「呼吸は陰陽なり。これを継ぐ者は善なり。用を為す所を主る體は性なり。（中略）人は全體一箇の小天地なり。我も一箇の天地と知らば、何に不足の有るべきや。告子は是を不知」（同）。
- 7) 『都鄙問答』巻之一都鄙問答ノ段 pp.377-378。なおここでの体験は柴田實編『石田先生事蹟』下巻清文堂改定再版 1972 にも詳細に記されている。
- 8) 「教への道は人倫を明らかにするのみ。（中略）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、信を以て友に交わり、博く人を愛し、貧窮の人を愍み、功あれども不伐（後略）」（『都鄙問答』巻之一播州ノ人学問ノ事ヲ問ノ段） p.393。
- 9) 梅岩は朱熹の『論語集注』の序説に基づき、孔子が委吏や司職吏として職務を誠実にこなし、その成果を挙げたことを引き、それを「天命に安ん」（同 p.395）ずるという生き方であるとす。孔子の生き方に範を取り、「士農工商共に我が業にて足ることを知るべし」（同）という教えを真の師ならば説くであろうし、その生き方で示すはずであると梅岩は考える。この姿勢と真逆なのが「人柄あしく」（同 p.392）なったありようであり、えせ学者ないしえせ師のありようでもある。
- 10) 「播州ノ人学問ノ事ヲ問ノ段」 p.394 参照。
- 11) 「所詮我云所は聞へまじ」（同性理問答ノ段 p.436）と問答の冒頭で、学者の疑問を受けて言っている。しかし説明しても分からないから説明を拒否するのではなく、天人一体を呼吸を例えに出して説明するなど、相手の理解や反応に寄り添いつつ説明していくのが、梅岩の師たるゆえんであろう。
- 12) 『徒然草』第三十八段は全体的には迷いの心で名利を求めるとの愚かさを述べている。梅岩はその中で智について言及する以下の箇所を踏まえている。「たゞし、しみて智を求め、賢を願ふ人のために言はば、智恵出ては偽りあり。才能は煩惱の増長せるなり。伝て聞き、学びて知るは、まことの智にあらず。いかなるをか智といふべき。」（久保田淳校注『徒然草』佐竹昭広、久保田淳校注『方丈記 徒然草』新日本古典文学大系 39、岩波書店 1989、p.115）ただし、この段の趣旨を正確に踏まえてというよりは、自らの考えを述べるにあたって分かりやすい部分を引用したという意味合いが大きい。
- 13) 「年久しく如何如何と思ふ所より、忽然として疑ひ晴ることある。然るに一ヶ月や二ヶ月に疑を起し、

学びにおける師と弟子の関係性について—『都鄙問答』をもとに—

是に於ても彷彿と聞くことありといへども、喜ぶこと少し。少きゆへに勇氣出ず。」(『都鄙問答』卷之三性理問答ノ段 p.444)

