

# 甚解を求めず

西田耕三

他を欺いたり、他から欺かれたりした時、あるいは、そういう事態を避けようとする時、そしてまたみずからを明快な場にとどめておこうとする時、人はどのように対処するのだろうか。また、対処してきたのだろうか。その一つの局面として、おそらくはそのことに当事者たちは無意識であっただろうが、穿鑿しないという態度があった。いまそれを読書に限定して言いかえれば、「甚解を求めず」ということになろう。私が「書を読むを好めども深く解することを欲せず」という言葉を知ったのは、中野三敏が、朝日新聞のコラムで、三村竹清について書いた文章によってである（のち中公新書『江戸文化評判記』巻ノ六「竹清老と森翁」）。おそらく多くの人がそうであるように、私もまた、正解を求めて執拗に文意をたどるといふ読み方が普通の読書の姿であると考えていたから、「甚解を求めず」

という態度を生きた人がいたことを知って、世界が広がる思いがした。しかし、残念ながら、達人でもない私が「甚解を求めず」を実修することは、天にもとる所業である。したがって、以下はやむを得ず、「甚解を求めず」をめぐる「甚解を求めず」試みである。

## 一 読書の方法

本を読む時、単語や文脈や全体の趣旨を考えて読むのが普通である。たとえば、近世中期に生きた小倉無隣は、『牛の涎』（後編巻四）の中で次のように言う。

凡<sup>レ</sup>読書の法に文義意の三ツ有といへども、意ハ義に勝<sup>カ</sup>とあたわず、義は文に勝事あたわず。道を知らざる人ハ、

文を軽んじて意を重んずる也。論語に、無<sup>ク</sup>レ<sup>モ</sup>適<sup>モ</sup>無<sup>ク</sup>レ<sup>モ</sup>莫<sup>モ</sup>、義<sup>ニ</sup>之<sup>レ</sup>與<sup>ビ</sup>スと云も、適莫ハ意を以て云、義は文義をいふ。

（『隨筆百花苑』第六卷、植谷元校訂）

『論語』里仁篇の「君子之於天下也、無<sup>レ</sup>適<sup>也</sup>、無<sup>レ</sup>莫<sup>也</sup>、義<sup>ニ</sup>之<sup>レ</sup>與<sup>ト</sup>比<sup>ス</sup>」（君子の天下におけるや、適も無く、莫も無し。義にこれ與に比す）は、朱子の『論語集註』によれば、「適」は専らとすること、「莫」は肯んじないこと、「比」は従う意で、全体として、義に従えば君子の心は片寄ることがないという意味になる。王陽明は『伝習録』で、「適」を受に執着すること、「莫」を不受に執着することの意に取り、ともに「良知の本体にあらず。如何ぞ喚んで義と做すことを得んや」と述べている（巻下「黃省曾所録」）。伊藤仁斎の『論語古義』は、「義」を先行させ、「義」に精しくして後、適莫がないことが可能になると述べている。小倉無隣は、この「適莫」を讀書における「意」、「義」を「文義」にあて、讀書における「文義」の理解の重要さを強調したのである。

この、ごくあたりまえの讀書法に対して、別の読み方もあった。『晋書』の列伝十九巻によれば、阮瞻は「書を読むに甚だ研求せず、黙して其の要を識る」（讀書不甚研求、而默識其要人であつたらしい。阮瞻のこの態度は、『蒙求』の「阮瞻三語」や『世說新語』「賞誉」の劉孝標注（「名士伝」を引く）にも記されている。しかし、日本の徳川時代には、阮瞻は、有鬼無鬼

をめぐって鬼と対話した話は知られているが、このような讀書の態度は、阮瞻よりも少し後の時代に生きた陶淵明の、「書を読むことを好めども、甚解を求めず」（好讀書不求甚解）という言葉の方が流通したらしく、散見する。もとは、陶淵明の「五柳先生伝」の中に出てくるものである。

先生はいづこの人なるかを知らず。また、その姓字を諱らにせず。宅辺に五柳の樹あり。よつてもつて号となす。閒靖にして言少なく、榮利を慕わず。書を読むことを好めども、甚解を求めず。意を会すること、に、便ち欣然として食を忘る。

（『陶淵明集』卷上）

「五柳先生」は、『晋書』の列伝六十四巻「隱逸伝」の中の「陶潜」では陶淵明その人である。すなわち、「嘗て五柳先生伝を著して、以て自況して曰く、先生何の許の人なるかを知らず……」となつてゐる。淵明は、「子の儼等に与うる疏」でも、「少くして琴書を学び、偶々<sup>たまたま</sup>閒静を愛す。巻を開きて得ること有らば、便ち欣然として食を忘る」と書いてゐる。「五柳先生」は陶淵明その人である。

釈清潭は、「五柳先生伝」の「甚解を求めず」に「書は読むを主とし、解を主とせず」と注し、「会意あるごと」に（毎有会意に「若し書中の真旨を解得したる時は」と注したあと、「書を読むことを好めども、甚解を求めず」について、次のように評している。

千古読書法の秘訣にして、達人の読書は皆是れなり。古人曰ふ、甚解を求むるときは穿鑿に渉る、会意する時は章句に死せずと。  
(統国訳漢文大成)

これは、わかつたことだけを納得し、わからない所は解をあなぐり求めない、ということである。吉川幸次郎は次のように言う。

当時一般の哲学は、煩瑣哲学の風があつた。貴族たちの書齋では、易、老子、莊子が、三玄、三哲学書と呼ばれて、その講義が、討論の形で行われ、煩瑣な議論を生んでいた。しかし先生はそのひそみにならわず、書を読んで甚解を求めない。過度の分析によつて、古典の言語のもつたオスを分解して、むりなコスモスを作ること、希求しない。ただし書物を読んで、気に入った条に出くわすと、欣然として反復熟読し、そのため食事をおぼろげに忘れることさえある。  
(新潮文庫「陶淵明伝」三)

「不求甚解」は陶淵明の生き方そのものである。能の「三笑」は、文字通り虎溪三笑の故事を仕組んだものだが、そこで陶淵明は官をやめ「日夜に酒を愛し、松菊を翫ぶ、菊を東籬の下に採つて、南山を見る事も……」と、謡われている。

徳川時代前期の白幽子は、「不求甚解」をモットーにしていた。白幽子は、石川丈山の弟子石川克之の弟慈俊(一六四六一七〇九)らしいが(宗政五十緒校注「近世畸人伝・続近世畸人伝」、平凡社)、彼もまた隠逸の人である。「続近世畸人伝」

の「附録」に、白幽子の「謹志箴」が載せられている。

それ、雲壑青松の下に長じて

游観広覧の知なし

願うに至愚孤陋の累有りて

晏然として吾が生須臾なるを哀れむ

平日、書を読むことを好めども、甚解を求めず

聖賢の道を窺つて、榮利を慕わず

貧に安んじて、風日を蔽わず

一褐一瓢しばしば空

今日を憂えず、天命を俟つのみ

(原漢文)

伊藤和男「白幽子墨跡たずねある記」によれば、関西大学図書館蔵の「謹志箴」(元禄巳卯十二年三月三日の日付がある)の「原本」では、「甚解を求めず」の箇所が「其」になっている(「日本美術工芸」二八二号、昭和三十七年三月)。「其解を求めず」の方がより過激な表現になるが、おそらく何らかの事情による勘違いであろう。「書を読むことを好めども、甚解を求めず」や「貧に安んじて、風日を蔽わず、一褐一瓢しばしば空」など、「謹志箴」には、生き方のみならず、字句においても陶淵明の影響が見られる。白幽子のことは、白隠の「夜船閑話」巻上、同じく「蘭提記聞」巻一、「益軒叢書」や浅加久敬「都の手ぶり」にも出ている(岩波文庫本の森銃三注)。次は「譚海」巻十一の記事である。

同じ和尙（白隠一注）在京の時、白川の奥へ行けるに、岩窟にすむ人あり。入口にはよし簀一枚を寄かけて有。入て見れば五十歳計成男、白髪はおどろのごとく乱れ、浅黄単物一つ着て有、机一脚有て其上に金剛経一卷のせて有、此外に隨身の器物一つも見えず。和尙暫物語せしに、此人年来食する事なく、喝すれば溪水を飲て暮すといへり。冬月単物一つにて寒くはおはさずやといはれければ、此人すねをかきあげて見せしに、汗うるほひ肌暖にして、酷暑に坐する人の如し。丹田をねりて如し此成由、養生の術を語りぬるを、和尙書記して野仙閑語と題号せし書あり。此人白幽先生と号するよし、三百八十歳に至るといへり。和尙別を告て辞する時、此人十町余りも送りてわかれ去れり。後かげを見送りたるに、冰雪の山路を分て行事、鳥の飛如く速に見えたり。其後又和尙尋行たるに其所にあらず、行方を知らずと云ふ。（『日本庶民生活史料集成』第八卷）

「野仙閑語」は「夜船閑話」のこと。

白幽子について、尾張の岡田挺之（新川）は、『畸人詠』（寛政十年刊）で、『近世畸人伝』巻五の記述をそのままとめて「二百年來碧嶂に住す、朱顔蒼髮猫壯の如し、長生の要訣他に求めず、自ら軟酥の頂上に在り」と詠んだが、よく知られているように、馬琴は白幽子に批判的である。『玄同方言』第二集（文政三年刊）下巻で、かつて見た『雪齋紀事』という古写本の内容から、白幽子はただの俗人であったと言ひ、白幽子自筆

のさきの作文について、「余がしる所にあらず。よしや真迹也とも、さばかりのものは書きもしたらんかし。これを隠者といふは可なり。これを神仙といふは不可也。これを小文才ありし人也といはず、猶可也。これを博識通達之士といはんは過たり」と記している。馬琴が『雪齋紀事』を文金堂番頭の曹七から教えられたであろうことは、文化九年十一月二十五日付けの馬琴宛曹七書簡によつて推定できる（『馬琴書簡集成』第六卷、八木書店）。

揖斐高「大田定吉伝」（『国語と国文学』七十六巻十号、のち『近世文学の境界』所収、岩波書店、二〇〇九年）によれば、昌平黉の儒者友野霞舟の書いた「白蓮居士伝」にも「不求甚解」の態度が記されている。白蓮居士は大田南畝の子大田定吉のことで、霞舟は「白蓮居士伝」の末尾で、「畸行異迹は往々にして人を驚かせ、人皆な以て狂と為す。狂か仙か吾れ得てこれを知らず」と書いた。その大田定吉も、次のような人物であつた。

生まれて異質有り。靖虚寡欲にして妄りに交遊せず。好みて書を読み、然して甚だしくは解を求めず。（同前）

「好みて書を読み、然して甚だしくは解を求めず」の原文は、「好讀書然不甚求解」である。

白幽子や大田定吉の「甚解を求めず」には、氣質が関係しているように見える。このことを突き詰めると、読書不能あるいは読書不用にまでいたるだろう。

柳川剛義の編集した『静坐集説』について、三田村鳶魚が「静坐調息」という文章を書いて『静坐集説』から朱熹の言葉を引きしている（『三田村鳶魚全集』第二十卷）。『静坐集説』は一面、朱熹の読書法とも言つていい本だが、鳶魚は次の箇所も引いている（ここでは、『佐藤直方全集』所収の本から引いておく）。

熹、目の昏きを以て敢て力を著けて書をよまず。間中静坐し、身心を収斂し、頗る力を得るを覚ゆ。間々起きて書を見る。聊復眼に遮る。心に会する処有るに遭ふ時、一唱然するのみ。

これは、老後における読書の実態でもあるだろう。心に会することがあつた時の喜びは、陶淵明に通じる。

## 二 受用の本意

しかし、熊沢蕃山の場合にはむしろ、当為としての「不求甚解」である。『集義和書』巻四において、経書を始めから終わりまですべて理解しようとすると、心気を勞してかえつて不可能になる、肝要の所だけを見てよいか、という質問を設定した蕃山は、以下のように答える。「始より終まで句々皆解せんとするは、書を解するにて候へば」「受用の本意にあらず候。又要を得たりと思ひて、他を疏かにするも弊あり」。なぜなら、経伝はわが心の道理を解したものであり、わが心の道理は無窮

であり、自分にとって大事だと思ふ所は時によつて変わつていくのだからである。蕃山は「受用の本意」をこのように考へているから、当然、「甚解」を否定する。

又甚解すべからず。甚解する時は書を本行として、我心を失ふの弊あり。（同前）

蕃山にとつて、「受用の本意」と、「書を解する」「書を本行」とすることは別の事柄である。蕃山はさらに言う、経伝は、「其中十が七八までも解し残すとも妨げなく候。要は、書中にあらず、我心にあり。大意を得時は天下疑ひなし。何ぞ書の文義を事とし候はんや」（同前）。同様のことは、学者の多くが言うことであつた。近世後期の広瀬淡窓は、『約言惑問』の第十八条「書無定義ノ弁」の中で、四書五経の註解はどういう本に従つてもよいと言つたあと、読書の法に關し、一つの心得を書いている。それは、「書無定義一人有切用」ということである。たとえば、『論語』で、孟武伯が「孝」を問うたのに対し、孔子は「父母唯其疾之憂」と答えた（為政篇）。古註では、「是レ憂ヘシメヨ」と読んで、父母に対しては疾のこと以外は心配をかけるな、という意味に解し、新註では、「コレ憂フ」と読んで、疾のことで父母に心配をかけるな、という意味に解している。この二説は正反対の意味だが、文義はどちらでも通じる。「書ニ定マレル義ナキ也」。したがつて、これを自分の身に用いる場合、その人に切実な意味でとればよい。切実なことは人によつて異なる。だから、『論語』の孔子の答えも

「人二ヨリテ異ナル也」。それなのに、今時の学問は、「定義ナキトコロニモ強イテ定義ヲ立テ、学ブ人ノ身切ナルト切ナラザルトハ顧ミズ」。これは、教える人が章句訓詁をもつぱらとして、道を教えることを任としないからである。

このような理解は、宋学の根本でもあった。訓古注釈を宗とした漢儒の態度に、現実で対し、それを超えようとしたからである。朱子は「書を読むには須らく聖賢の言語を將て、自家の身上に就きて工夫を做すべし」（『朱子語類』卷三十四「道天」）、「若し是れ字字にして求め、句句にして論じ、而うして身心の上に於て着切体認せざれば、則ち又益する所無し」（同上、「壯視」という意味のことをくり返し述べている）。

ここで五井蘭洲の仏教論難の書と言つていい『承聖篇』の巻末尾の項目の文章を引いておこう（宝曆七年十月自序、大阪府立中之島図書館蔵）。

ある人、余にいふ、子、このんで仏法を議す、あらゆる仏書を見尽して、さはいへるにや。こたへていふ、我仏書を見ず、然れ共、仏教は、この心法をとく、三界六趣をたて、輪廻報応をとく、これ仏教の主旨なり、あらゆる仏書、みなこの事をとくべたり、あまねく見るに及ばず、猶聖人の道、天と性にもとづき、身心を治め、父子君臣夫婦長幼朋友の道をとく、四庫無量の書籍、皆この事をいへり、仏者も、聖人の道を非議せば、これを論ずべし、経伝をあまねく見るに及ばずともうしけり。

思想は主旨をつかみ議論すればいいと言うのである。ここには、自由闊達な五井蘭洲の「受容の本意」が自由闊達な言い方によつて示されている。

また、荒井堯民『談鋒資銳』（文政十二年序）は「それ昔人は書を読むを以てはなはだ解すことを求めず陶淵明。これ語言文字の外に楽みあればなり」と、やや違う視点から淵明を引いている（下巻）。

荻生徂徠は「不求甚解」に関し以上の考えと少し異なる観点を持つていたようである。

講説も亦学者の崇を為す。凡そ書を読むことは、本より思ひて之を得んことを欲ふなり。古人曰く、「強ひて解を求めず」と。曰く、「誤書を思ふ、是れ一適」と。而して講師は皆一場の説話と作し、務めて其の明瞭にして、聴者の耳に愜くして、阻滯有る莫きことを要す。夫れ道理は、豈一場話の能く盡す所ならんや。

〔養園隨筆〕卷二、みずゞ書房版「荻生徂徠全集」徂徠はここで学問における講説の限界（聴衆の気に入るように、面白く、立板に水を流すように「道理」を解説する）を述べて、読書に対比させている。その上で、読書の要諦を、「思ひて之を得んこと」に求め、その態度方法として、「強ひて解を求めず」「誤書を思ふ、是れ一適」という古人の言葉を引き出している。「誤書を思ふ、是れ一適」とは、誤字のある本を読んで、その誤りを推考するのも一興だ、というほどの意味で、

『世説新語補』文学下の那子才の言葉が出所である。大秀才の那子才はたくさんの本を持っていた。しかし、厳密な校合はしなかった。ある時、「誤書、これと思ふ。更にこれ一適」と言った。『斉書』によれば、この時、那子才の妻の弟（これも才学の士であった）が、「誤書を思いて、何に由つてか便ち得る」と聞いた。那子才は答えた。「もし、誤書を思つてそれがわからないのなら、本など読まない方がいいね」。

徂徠が古人のこの二つの言葉を並べていることは何を意味するだろうか。字の誤りに気がつくということは、すでに内容の枢要を理解していることである。その認識力によつて、誤書を誤書として認定し、「ああ、ここは甲という言葉を使つているが、論旨からすれば乙の言葉でなければならぬ」と推考する楽しみをもつというのである。つまり、「不求甚解」は、むしろ積極的な意味合いで、甚解による（穿鑿による）誤りに気がつく能力を前提にしているということである。「不求甚解」は、わかる所だけをわかつてよしとする隱逸者の春風點蕩たる態度を象徴するだけでなく、甚解による誤りを防ぎ、解決する能力と態度を含んでいる表現である。言いかえれば、誤書に対する一つの対応策であった。洪江抽齋が「不求甚解翁」と名乗っていたことは（森鷗外「洪江抽齋」「その六十五」、そのような意味であったらう。「洪江抽齋」のこの箇所には、筑摩書房版の『森鷗外全集』第四卷の「語注」は、「考証学者が好んで口にしたことばである」と記している。考証学者にとつ

て、わかる所だけをわかつてということよりは、むしろ、わからないことはわからないとすることの方が重要であつた。

六書（漢字の成立及び使用に關する六つの分類）のうちの「転注」に關して、狩谷棧齋は「転注説」という本を書いた。その本の「附録」で、洪江抽齋は「ソノ差別ノ審ナルニ至リテハ、今ニアリテ悉ク知り得ガタキモノ多シ」と述べ（日本古典全集『狩谷棧齋全集』第三所収）、岡本況齋は、さらに「ソモソモ文字製造、取義多端ナルウヘニ、許君（『説文解字』の著者許慎）ステニ某声トノミ云ヘバ、タダ声トノミ、オホラカニ心得ベシ。シカラザレバ、ナカナカニ解キヒガムコト出来ヌベシ」（同前）と記している。許慎の説に対して私意をさしはさまないようにしなさい、漢字の音に意味をまぎれこませないようにしなさい、ということである。考証学者は無理な穿鑿、牽強附会を誰よりも強く排除した。

『彦根市史稿』61「人物史」Iに、小泉休逸という人のことが記されている。「名は信盈字は巨海、初め弥太郎尋で弥一右衛門と改む。休逸は致仕号なり。父に継ぎ食禄三百石、物頭なり。（略）後疾ありて仕を致し、家を弟に譲り、自から風雅を事とし疾を養ふ。時に年三十六、天保二年なり。学和漢を兼ね、詩歌を善くす。其居をなづけて不求甚解書屋と曰ふ。人と為り真率洒落、物に拘泥せず」（句読点引用者）。

小泉休逸も、「不求甚解書屋」主人にふさわしく、『武門要鑑抄』を註釈して「異見」と名づけ、「古來諸家の説に異なり。

而して仮字用格言語活用の正しき、従来諸家の企て及ぶ所にあらず」ほどであったという。小泉はさらに、飲水器を多く製作して時勢騒然の時期、それに対応する藩士の用に供したらしい。

中野三敏「近世新崎人伝」によれば、井上蘭台（一七〇五一—一七六一）もまた、「闕疑は孔子の教なり。穿鑿して牽強附会するはなまものじりの著者の説なり。決して致さぬ事なり。心に義理の通する所ばかりを読んで楽しむべし」（原漢字片仮名）と言つたらしい。「闕疑は孔子の教なり」とは、「論語」為政篇の「多く聞いて疑わしきを闕き、慎しみて其の余を言えば、則ち尤め寡なし」（多聞闕疑、慎言其余、則寡尤）をさす。「闕疑」とは、疑わしい箇所はしばらくさしおき、という意味である。同じく「論語」為政篇の「これを知るをこれを知ると為し、知らざるを知らずと為す。これ知るなり」や、子路篇の「君子はその知らざる所においては、蓋闕如（黙っている）たり」や、「孟子」離婁下篇の「智に悪む所の者は、その鑿つが為なり」（智が嫌われるのは、穿鑿するからだ）も、同様の態度である。

徂徠は「学則」六の最後に書く。  
故に学問の道は、いやしくもその大なる者を立て、博きを貴び、雑を厭はず、むしろ疑はしきを闕きて、以てかの生ずるを竣つ。  
（日本思想大系、「获生徂徠」）

徂徠がこのように言う理由は、「養ひてこれを成し、その所を得しむるは善なり」（同前）と考えるからであり、人に「そ

の所を得しむる」ゆえに、「聖人の世には、棄材なく、棄物なし」（同前）と考えるからであった。それが可能であったのは「聖人の道は、人の情を尽くすのみ」（同前）だったからである。「故にいやくしくもその大なる者を立て、撫してこれを有たば、孰れか賢人の道に非ざらんや」（同前）。漢の儒学は解釈が多岐にわたる。「あに謬誤なからんや。失得（こも）もこれあり」（同前）。しかし、それらも何かを伝えていたのであるから、「並べ存してこれを兼ねるは、道の棄てざるなり」（同前）。時代が下るにしたがって、学問はせまくなる。「学のますます陋なる、古に及ばざる所以なり」（同前）。徂徠はその現状をもとに戻そうとしている。だから「博きを貴び、雑を厭はず」と言う。その条件は「疑はしきを闕」くことだけである。「疑」があるからそれを捨てるのではない。「疑」の箇所は除き、大成を期するのである。この態度が日本の古典注釈の伝統と共通することはいふまでもない。宣長は、初心者に対して「文義の心得がたきところを、はじめより、一々に解せんとしては、とどこほりて、すまぬことあれば、聞えぬところは、まづそのまゝにて過すぞよき」「たゞとく聞こえたる所に、心をつけて、深く味ふべき也」と教えている（『うひ山ぶみ』（三））。

### 三 古文獻の扱い

「疑はしきを闕」くことに関し、曹洞宗の独庵玄光（一六三〇



一六九八）は次のように言う。

大凡、仏経儒典を解する者、其の知る所を解して其の知らざる所に於ては則ち焉を闕て可なり。己れの見聞を以て限りと爲し、文義解し難きに逢ふときは、或は以て脱簡と爲し、或は以て舛誤と爲し、敢て塗注を加え、弊章を疵類し、句字を改め易え、後学を疑誤す。是れ經典の災なり。

〔護法集〕「俗談下」

独庵玄光と同様のことを、幕府儒員であった中村蘭林（一六九七—一七六二）も言っている。『閒窓雜錄』卷一「文義疑舛闕之」の項を引いてみよう（『日本儒林叢書』第二卷所収、原漢文）。

羅整庵いわく、「およそ經書文義、解説して通ぜざる舛あれば、只これを闕くべし。けだし、年代悠邈にして、編簡錯乱、字画差訛たること、勢い、免れることあたわず。必ず、多方牽補して強いて解し、通せんことを求めようとすれば、すなわち、鑿つのみ。昔より聰明博雅の士、多く喜んでこれらの工夫をせず。枉げて心力を費すに似たり。もし真に道を求めんとすれば、断じてここにはあらず」と。余謂らく、この言、是なり。

古書は遙か昔に書かれたものである。時がたち、伝来が重なるに従つて、書物に錯簡が生じ、字に間違いが生じることはいかんともしがたい。そのようにして、あやふやな箇所を含むことになった文章を、絶対的なテキストとして理解しようとする

ば、当然のことながら、牽強附会とこじつけによらざるを得ない。それを穿鑿と言うのである。だから文義に怪しい所があったら、そのままにしておくのが、かえつて正しい読み方なのである。それなのに、秀才たちは、何とか統一的な解釈を施そうとして、むだな労力を費やしてきた。本當に道を求めようとする態度は、そのように穿鑿する所にはない。

中村蘭林は、以上のような、羅整庵（明代の儒者、一四六五—一五四七）の考えを是とし、さらに朱子の言葉（蔡仲黙に答うる書）を引く。朱子もまた、テキストの一貫した解釈を第二義的なこととし、聖人の心を感得することを第一義とする。したがつて、「その通すべき所は通じ、強いてその通じ難き所を通ずることなかれ」という考えになる。

その朱子もまた同じ誤りをおかしていると言つたのが、王陽明である。中江藤樹『大学考』によると、次の通りである。

朱子が「大学」（礼記）中の一編に「錯簡誤脱があるとして改定したことに対して、王陽明はもとのまま『大学古本』として出版した。

其后陽明夫子古本ヲ是トシテ宋本ヲ非トス。蓋シ竊ニ惟  
ミルニ古人作為ノ書ヲ千百年ノ后ニ生レテ其錯簡ヲ知テ旧  
本ニ改メカヘスコトハ、其作者復タ生ズルニ非ズンバ、聖  
人ト云トモ及バザル所ナリ。故ニ經ヲ解スルノ法ハ伝来ノ  
正經ヲ主トシテ其理趣ヲ明シ、若シ通ゼザル所アラバ疑ヲ  
闕キテ可也。強テ説ヲナスハ是穿鑿也。經文ヲ改メ換ルハ

妄作二近シ。

しかし、「経文ヲ改メ換ルハ妄作二近シ」というものの、その作業が一種の快楽になることを、新井白蛾は見逃がさない。「聖学問答」下「論語の異字」で、「先進」篇の「沂に浴す」の「浴」は「浴」の間違いだとする韓退之の説など、具体的に「論語」の異字の例をあげ、次のように言う。

世儒此等を見ては妄りに喜び自見のこくとく称して童蒙に誇り、童蒙も加様の事のみ学問ぞとおもひて、聖人の教といふ肝要の場は一向他所の事にして、一生文字の間に往來し、徒らに力を費し終る也。

このようにして、「童蒙」だけでなく、「世儒」においてもまた、「文字の間に往來」することが安楽な作業になる。

もともと十全なものではないテキストを、いくら厳密に読解しても、それは空しい作業である。空しい作業が空しいままで終れば、作業の空しさが残るだけである。しかし、その空しい作業が、結果的に、人を惑わすことがある。上田秋成は、「胆大小心録」第四項の中で、次のように具体例をあげてその点を指摘する。

秋成が『靈語通』という仮名遣いの本を寛政九年（一七九七）に出版した時、江戸の村田春海が「学問に私めざるよ」（私見が多い）と批判してきた。秋成は「わたくしとは才能の別名也」と言つて、堯が舜に天下を譲つた「よき私」以下、多くの「私」の例を出して、軽くあしらつた。そして次のように書いた。

書典をとく事は有るまじき業なれど、世久しくなりては、言語たがひ、文字にもかじやくんちゆう仮借転注など云ひて、たとへや何やらをいふてとく事じやが、それはよし、此便りに我が思はくをくはへてかじこげ也。陶淵明云ふ。「書は其いふ所の大意をよみ得たるにて、其余はしれぬ事は其原にしておけ」といひし。絃のかけたらぬ琴をかいなで、「趣をのみ知りて遊びし」と云ふと同談也。此ことわりよし。

（日本古典文学大系「上田秋成集」）

秋成は古典を解くことそれ自体は、必ずしも否定しているわけではない。歳月を距ててしまった古典を可能ながざり考証し、さかのぼつて理解すること自体は、やむを得ないことだと考えている。しかし、その作業のついでに、「我が思はくをくはへ」ることがさかしらなのだと言う。その主張に沿うものとして陶淵明の主張を引き合いに出す。その中で、淵明の無絃琴を出して、音律を解しなくても、「趣をのみ知りて遊びし」という態度にも言及している。極端な喩えであるが、穿鑿を排する徹底的な態度の表明としてわかりやすい。なお、陶淵明の無絃琴の楽しみ方を、「宋書」卷九十三「隱逸伝」は、「潜は音声を解せず、而れども素琴一張を畜へ、弦無し。酒適有る毎に、輒ち撫弄して以て其の意を寄す」と伝えている。

秋成は『遠駝延五登』一でも、次のように陶淵明を引く（『上田秋成全集』第一卷。引用者の私意で濁点を付した。以下同じ）。

陶淵明云、書を読んでしひて解得ん事、吾は求めず、羲皇一画を引し始に、解説あらず、文王、周公、是を演て交象をなし、孔子、是に辞を繫て致らしむに微ひ、書典こと々、解をつとむとて私をくはへ、いにしへの伝へ有が如に云は、なべてさかし人の心也、其大意を会して、詳なる事を索めざれとぞ。絃無き琴をかいさぐりて趣を楽しませしと云は、是也。

同様に、広瀬旭莊の「無字の書を読め」という主張もわかりやすい。

人有レ字ノ書ヲ読ムコトヲ知ル。無レ字ノ書ヲ読ムコトヲ知ラズ。明道先生ノ、文章ノ学ト、訓詁ノ学トヲ嘆ゼラレシモ、宜ナルカナ。論語ヲ以テ見ルニ、夫子ノ学而不レ思則罔トハ、而此病ヲ治スルノ良薬ナリ。思フトハ、無レ字ノ書ヲ読ムコトナリ。

(日本儒林叢書第二卷所収「九桂堂隨筆」卷二)

「学而不思則罔」は、『論語』為政篇では「学びて思わざれば則ち罔し、思うて学ばざれば則ち殆うし」と対になっている。程明道は、「文書ノ学」「訓詁ノ学」に対して、道の学を対置している。旭莊はそれらを引きながら、「無字の書」を読むことの必要を訴え、言葉の穿鑿にふけり、そこにとどまる学問をいましめている。

秋成は、『胆大小心録』第五項では、陶淵明だけでなく、或人の「しいてしれぬ事をしらんとするは、かへりて無識じや」

(雨森芳洲の「橘窓茶話」。日本古典文学大系「上田秋成集」の中村幸彦注) という言葉を引いて、「しらぬ事に私はくはへぬ也」と自己の態度を表明し、反対に「又此古言（よふこと）をしいてとく人あり」と言つて、宣長の「私の意多かりし」「ひが事」を批判する。

雨森芳洲の言葉を秋成は他の著作でも引いている。

雨森某が云。神代一卷尊重せずんば有べからず。然ども其事。遼闊奥頤（はるかに距たつて奥まった所）引用者注) 究めずして止べし。是を測りしらんとするは。無識の人と云べしと。此言実に聞べし。今是を戻りて云ば。もとより無識の寓談を。読見るとも意にしるすべからず。

〔金砂〕四、「上田秋成全集」第三卷、濁点引用者) さらば古代の事は。西土もこも。定ことはしらるまじきと思ひて止ぬべし。兩伯陽と云博士。の茶話と云ふみに。神代一卷。不レ可レ不レ以尊重。然遼闊奥頤。弗レ究而可也。人欲レ求其的確。可レ謂無識矣。実に知ざるを不レ知とするぞ。学士の有がたき心なる。(略) 況哉哥集の論定を。しひて穴ぐりもとめん事。愚学とも。無識とも。識者は嘲むべし。

(「金砂刺言」、上田秋成全集、第三卷)

『金砂』四では、芳洲の言葉を引いたあと、万葉の「久かたのあまのさくめか岩舟のはてし高津はあせにけるかも」の歌の取り扱いに戻つて、次のように言う。

哥は風流の遊びなれば。伝へをかしと思ふ事は。よみて玩ぶに。科あるべきにあらず。この物がたりは。つたへてよみつべき事也き。

秋成は、万葉の天若日子が天くだった歌に関して、「伝へをかし」と思うから、「よみて玩ぶに、科あるべきにあらず」と言う。「金砂」四の他の箇所で、「いともしかならぬ事も、哥にはよみて玩ぶ事、和漢ともに同じきをや」と、同じ趣旨のことを述べている。

『金砂刺言』の例は、万葉集の成立に関する論述の中に見えるものである。引用箇所で略したところに、堂様の丈尺（寸法）を正したり、服色の濃淡を究めるといった作業を「典故の学道」と考えることに対する雨森芳洲の批判が引かれており、それをうけて、「況哉」と言ったものだが、秋成は必ずしも、古代の事が現在には用いられないことが多いからという理由で、それを無益の学問と考えていたわけではない。ただ、古代の文献を論定することの絶望的な困難さはぬぐいさることができなかった。たとえば、と秋成は言う。「源氏物語」の「梅が枝」巻に、「嵯峨のみかどの。古万葉集をえらびて書せたまへる。四巻」とあるが、これを根拠に、万葉集のうち四巻は古いと言つても、その巻は現在のどの巻にあたるのか、と問われれば、知らないと答えるしかない。また、万葉二十巻のうち家持の家記が多いと言つても、家持の歌が残つたのは僅かだと思わざるを得ないのは、万葉では天平宝字三年正月の歌が最後だ

が、家持はその後二十七年間も生きていたからである。『古今集』の、万葉の成立時期を問われてよんだ文屋有末の「神なづき時雨降おけるならの葉の。名におふ宮の古ことぞ是」という歌を読めばわかるように、この頃すでに根拠は不確かだった。「かゝる古書は。こゝのみならず。西土に。文字に書て。まことしく伝ふるにさへ。代々の乱に失はれて。わづかに散のこれをもて。私の捕ひわざするとや」。こういうことは日本にもあると具体例を記した秋成は、次のように古文献の不完全さを歎く。

古書籍と云も。村上の天徳四年の火にかゝりて。原書は世にとゞまらず。今伝へしは。撰者の家記の余燼か。或はこゝ、かしこに散残れるを。輯録して。全を成せる者なれば。いかで補闕脱漏のなからんやは。〔金砂刺言〕

天徳四年（九六〇）の内裏の火災で古典籍の原書はすべて焼けてしまった。復原は、編者の家記の残欠か、世に散在したものの輯録によるしかなかった。こういう認識を持っていた秋成は、だから次のような態度を最もよしとした。

（古代という）櫛の林に分入しが。落葉に埋れし下途は。こゝと踏つけて。跡とむべき方無き事どもは。朽はめるまゝ、にかきよすべからず。たゞ色よきを取つみ。目に見さだむべきを。心にしるしとめて。遊び敵とせんものぞ。さるは損益にも拘はらねば。時に利無くとも。功あらずとも。薄祿不遇に安んぜんとのみ思へば。何の憤りも歎きも

あらずかし。

(同前)

落葉におおわれて道が分からなくなったら、適当に見当をつけて進み、跡をそれとはっきり尋ねられない事柄はそのままにしておき、意味のあるもの、確実なものだけを心に刻みとどめて、慰みとすべきである。そうすれば、現実的な利や功がなくても、損益にかかわらないのであるから、現実の「薄祿不遇」とは無関係に、つまり、憤りや歎きとは無関係に、樂しむことができるのである。

天徳四年の内裏火災のことは、『遠駝延五登』一にも言及がある。その中で、秋成は、古書が焼けてしまった現状に対する態度を、「切たえし絃の足はぬに心をやれるぞまどひなからめ」と、ここでも陶淵明の無絃琴の比喻をもち出して語っている。要するに、古代のことについて自説を主張し、論争をも辞せず、おのれの功を誇る態度からは無縁でいたいと言っているのである。世に認められなくていいという点において、皆川淇園や李卓吾の態度に一脈通ずる所がある。

#### 四 無為に至る道

大坂懷徳堂の中井甕庵は「とはすがたり」(『不問語』)で次のように言う。

詩をも歌をも、つくりならひて、大かたよしと、人もいはんころには、かならずをのれつくらずとも、ふるきあと誦

し出して、たのしむがよし。をのれかならずとすれば、心をつからし、あるはほまれを求めて、のどけからず。心をのどめんとするものをもて、せはしくするなり。

(懷徳堂堂友会刊)

「心をのどめんとする」詩歌において自己の価値に執するならば、まさしくその詩歌によって自分の心を「せはしくするなり」と、甕庵は言い放つ。

清田儂叟も同じ口調である。『芸苑談』で作文について次のように言う。

文はほし蕪ほし大根の如くに作るべし。煎餅の如くにすべからず。排比鋪陳(順序よく詳述するー引用者注)はおのづから軽薄を生むと知るべし。其上排比鋪陳に過ては本意を取失ふ事多し。虎よりは龍強し、龍よりは雲、雲よりは風、風よりは垣、垣よりは鼠、と段々にいふて、猫を鼠猫と名づけしといふ事、秘笈にいづ。米芾が聖人の賛に、聖人を十迄連呼したり。嫌狎にして不敬甚し。金の粘没喝、中国へ打入し時、軍士の中に聖人の御墓を掘かへさんとい、し者あり。粘没喝、通事高慶裔に問て曰、孔子とはなにぞ。高慶裔が曰、古今大聖人。粘没喝が曰、古今大聖人ならば、其墓をば掘かへすべからずと。凡そ、古今の聖賛、此一句の外にいでず。排比鋪陳の無益なる事、右にても知るべし。

もちろん、これらの見解は儒者に限ったことではない。正法

律を唱えた慈雲飲光（二七一—一八〇四）も、次のように言った。

典籍を読まば略其の義に通じて可なり。其の隠れたるを索むべからず。〔十普法語〕第五「不綺語戒」

本はほぼその意味がわかればいい、穿鑿は不用と言っている。慈雲飲光がこのように言う背景は、次のような人間観、人生観である。

正しく云はゞ、出家人にもせよ、在家にもせよ、大人たる者は渾然として璞の未だ磨せざる如く、淵の浪だたざる如く、此の処道の存する所じや。伎芸の徳を損ずるを見る。文采の性を傷ふを見る。詩は古詩を誦して可なり。時あつて志を述ぶる、工拙は所論ではない。歌は古歌を詠じて可なり。時あつて懷を寄する、工拙は所論ではない。善言善行は古の聖賢を称して可なり。我言を立つべきならず、我行を飾るべきならず、事に触れて唯過少なからんことを思ふべきじや。（同前）

慈雲が言っていることは、ほぼ、陶淵明も白幽子も大田定吉も熊沢蕃山も言いたかつたことである。素朴で静かな深さに人間の価値を見、技巧が人を損なうがゆえに、詩歌は古詩歌を誦し、時に素朴に志懷を述べるだけでよいとし、善言善行も「我」を立ててしまつとまずいから、ただ、誤りが少ないように心がけるだけでよいと言う。ここには、【論語】述而篇の「述べて作らず、信じて古えを好む」という態度が遠く響いている。

だろう。

津の藩儒であつた斎藤拙堂（二七九七—一八六五）は、大坂の朱子学者篠崎小竹（二七八—一八五二）の言葉を次のように伝えている（『小竹先生墓碣銘』、『拙堂文集』巻五）。

経学は習いてこれに熟するに在り。苟しくも習いてこれに熟すれば、胸中おのずから得る所有り。

宋以後、講学する者各々發明する所有り。これを要するに、朱子の完善なるに若くは莫し。支離拘泥はすなわち学者の過ちのみ。文詩を作るに、甚しく刻意せず。いわく、文は意を達するのみ、詩は志を言うのみ、何ぞ巧を弄んでこれを為さん。（原漢文）

篠崎小竹もまた、経学の「受容の本意」を「習いてこれに熟すれば、胸中おのずから得る所有り」というところに求めている。「支離拘泥」（バラバラで意義が通じない）は学ぶ者の誤りだと言っている。しかも、小竹はその態度を、読書だけでなく、書くことにも適用させている。「文詩を作るに、甚しく刻意せず」というのである。文章や詩を作るに際して、言葉の影塚にこだわり技巧を弄することに苦心しない。なぜなら、文は意味が通じればいいのだし、詩は志が表出されていればいいからだ。ここで、読書における「甚解を求めず」（不求甚解）が、作文作詩における「甚しく刻意せず」（不甚刻意）に対応している。

このことを篠崎小竹自身の言葉で確認しておこう。『小竹斎

文稿』弘化三年分の中に収録されている「龍護師詩鈔序」と

「跋絹洲林谷遺稿題言」に見える考えである。「龍護師詩鈔序」で小竹は次のように言う。龍護上人の詩を「いまだ甚しく工ま<sup>たくま</sup>ず」（未甚工）と批判する人がいる。しかし、「甚しく工ま<sup>たくま</sup>ず」（不甚工）という性格こそ、上人たるゆえんなのである。昔、李伯時は馬を画くのに巧みであった。円通師がこれを叱つて「汝は馬を画き、その技の神妙さを誇るのなら、馬の腹の中へ入るがよい」と言つた。黄山谷は詞を作るのに巧みであった。円通師はまた叱つて、「汝、艶語をもつて世の人々の姦心をゆり動かすのなら、泥<sup>でいり</sup>窟（地獄）の中に生まれるがよい」と言つた。僧が大事にするものは、芸の巧拙にはない。今、龍護上人に帰依する人は多い。その詩は遊戯の余の遊びであつて、苦心して彫琢し、巧みをもつて人に勝とうとしているのではない。その自在さは巧拙の外にある。円通師も私と同じ評をするだろう。人のいわゆる「甚しく工ま<sup>たくま</sup>ざる者」（不甚工者）は「甚しく工む<sup>たくま</sup>者」（甚工者）の上にあるのである。

小竹は、龍護の詩の性格およびその評価に託して、みづから考えを主張している。また、「跋絹洲林谷遺稿題言」では絹洲林谷を評して、「絹洲林谷は平生文に刻意せず、しかもその体を自得す」（絹洲林谷平生不刻意於文而自得其体）と言つている。これも小竹自身の考えの反映とみることができよう。

## 五 葛藤を打す

「甚解を求めず」という態度を以上の如く理解すると、「甚解」は禪で言う「葛藤」に似て見える。經典や祖師の言葉を絶対的な規範とするゆえに、悟りへの道筋が、つたかずらが樹にからみつくように、錯綜することである。文字言句にとらわれて、にっちもさっちもいかなくなる状態のことである。禪は何よりもその葛藤を忌避する。「見ずや、釈尊云く、法は文字を離る、因にも属せず縁にも在らざるが故なり」と。偈が信不及なるが為に、所以に今日葛藤す」（『臨濟録』上堂一）、「座主は会せずして、葛藤<sup>かづら</sup>裏にあり」（『碧巖録』第十四則）というわけである。したがって、禪では、文字言句は不用な反故紙にたとえられる。「三乗十二分教も、皆是れ不浄を拭うの故紙なり」（同前、示衆十）。「從容録」八十七則「疎山有無」には、疎山<sup>そざん</sup>が、澗山（大安）に以下のように問う話が載つている。

師言えることあり、「有句無句は藤の樹に倚るが如し」と。忽然として樹倒るれば、藤枯る、句何の所に帰するや。

ここに「葛藤」という文字は使われていないし、この公案の意味はほかにも考えられるものであろうが、文字言句の葛藤を想定するとわかりやすい。問われた澗山は「呵呵大笑す」。なお、この話は『五灯会元』卷十三「疎山匡仁禪師」にもある。「甚解」が「葛藤」に似ているのであるから、「甚解を求めず」は「葛藤を打す」態度に似て見えるのは当然である。禪で

は、まわりつく文字言句を蹴散らして、切り裂いて、自由な境地が目指される。真宗の粟津義圭もまた同じことを言う。「大経和讃」二二首 即席法談（安永二年刊）下巻から、義圭が説教の材料とした話を見てみよう。そこには、以上のことが取り揃えられている。

「百年鑑」二古紙「何レ日カ出頭ノ時ト云語ガアル」。これは昔、古霊の神讚禪師という人が小僧の時、三人の兄弟弟子がいた。禪宗のことだから、三人とも師匠の手を離れて諸方を遍参することになった。三年後、三人は寺に帰って、師匠に対面した。師匠が、この三年の間に何を学んだかと問うた。一人は「コレ／＼ノ録」「詩文章」を学んだと言い、もう一人も「学問」も「詩作」もできるようになったと言った。しかし、神讚は「私儀ハ何ニモ学ビマセナシタ」、詩も作らず、講釈も聞かず、手習いもせず、「唯遊ンデマリマシタ」と答えた。師匠は怒って、それからは小厮代わりに召し使った。ある時、師匠は行水して、神讚に背中を流させた。神讚は背中を流しながら、「惜哉仏檀二仏ガナヒ」という意味のことを、唐話で、「好箇仏堂無仏」とつぶやいた。その後、師匠が窓前で本を読んでいると、一匹の蠅が窓障子の夾間でぶつぶつと言っている。これを見た神讚は次のような四句の偈を作って唱えた。「空門不取テ出テ一投窓也 太奇 百年鑑 二古紙 一 何レ日カ出頭時」。この偈の意味は、あの蠅は障子が明るいから向こうへ出られると思っっているのだが、紙に隔てられて出られない、後の方の広境へさえない

れば自由に出られるの知らない愚かさよ、我が師匠もこの蠅と同じことで、「学問シテ悟ラルモノ、様ニ常住書物ヲ説テ屠ラル、ガ、其様ニ文字葛藤ニク、ラレテハ悟道スル時節ハアルマヒ。立返テ我身ノ心法胸ノ中ノ広海ヲ証ルコトヲ知ラレヌト云師匠ヘノ風諫デヤ」。師匠は大いに驚き、のち二人は相弟子となつて、ともに百丈禅師の弟子となつた。

義圭は以上のように語つたあと、「今モ亦復其如ク」と、この話材をみずからの自力他力の説教につなげていくのである。義圭の説教によつて、禅の話題はより広い場で展開されることになる。

なお、古霊神賛のこの話は、『禅学大辞典』にも「古霊拈背」として立項されているくらいに有名なものだが、「五燈会元」巻四「古霊神賛禪師」によれば、三人の兄弟弟子のことはなく、神賛は行脚して百丈禅師に遇つて開悟し、もとの寺に帰つて来た時の話になつている。また、神賛が「好所仏堂而仏不聖」と言つた時、師がふりむくと、神賛はさらに「仏雖不聖、且能放光」と言つたという。また義圭の「蠅」は「蜂」に、偈の一句目の「敢」は「肯」、「太奇」は「大癡」となつている。

言葉にとらわれてはだめだという考えは禅の世界に限つたことではない。王陽明「伝習録」の一節を引いてみよう。

道を知る者は、黙して之を識すに在り。言語を以て窮むべきに非ざるなり。若し只だ文に牽かれ句に泥みて、比擬倣像せば、則ち所謂心、法華に従ひて転ずるものにして、是



れ法華を転ずるに非ざるなり。(卷中「答陸原靜第二書」)

王陽明の「葛藤」は、「文に牽かれ句に泥みて、比擬倣像」するなら、たとえ心法華を転ずるのではなく、法華によって心の方が転ぜられることになる、という表現になる。だから、陽明の読書は、ここでは本を読んでも記憶できないという人に対する言葉としてではあるが、記憶することはもちろん、「曉り得るを要すといふも、已に是れ第二義に落ち了る」、なぜなら、「只だ自己の本体を明め得るを要す」のであるからだ(『伝習録』巻下「黄省會所録」)。では、自己の本体を明らかにするにはどうしたらよいか。「君子の学は終身只だ是れ集義の一事なり。義とは宜なり。心其の宜しきを得る、之を義と謂ふ。能く良知を致せば、則ち心其の宜しきを得るなり。故に集義も只だ是れ良知を致すなり」(『伝習録』巻中「答陽陽崇第一書」)。

もちろん、文章を古紙とする態度と対照的な考えが表明されていないわけではない。文章が道を載せる器という考えが支配的である以上、当然のことである。その例を大高坂季明の『芝山会稿』に付された天南の林珍の「後序」(延宝四年十二月)の中の一節に見ておこう。

夫れ礼楽文章は、上は聖修の基となりて、下は致理の術となり、故に己を修して人を治むること、蒙養に均しく謹を致すことをなすのみ。景運中ごろ衰て、人心若す、古を毀り今を師として、淳風弛靡す。礼楽を視て弁髪となし、文章を指して故紙となす。綱常是に於てか熄み、帝祚因て

振はず。(必ずしも『芝山会稿』の訓点には従っていない)  
「古を毀り今を師と」する人の例の一つとして「文章を指して故紙となす」態度が批判されているのである。

## 六 選択

中国の善導の教えによって法然が広めた念仏義は、心に仏如来を念ずることではなく、口に阿弥陀如来の名をとなえることであつた。その論拠が、「甚解を求めず」に通い合う。それは、「甚解を求めず」という認識と態度が、いわば一つの積極的な選択として、決断となる場である。言い換えれば、「甚解」が積極的に障害になる場である。

一例として、獅子谷忍激の『吉水遺誓諺論』の所説を見てもよい。これは、徳川時代になってたくさん書かれた、法然の「一枚起請」に関する解説書の一つである(宝永三年刊、原漢字カタカナ、一枚起請文は漢字ひらがな)。「一枚起請」の「もろこし我朝のもろ／＼の智者たちの沙汰し申さる、観念の念にもあらず又学問をして念のこゝろをさとりて申念仏にもあらず」という段に関して忍激は次のように言う。

その起行と云は、念仏の行なり。これに、心に念ずる観念の念仏と、口に念ずる、称名念仏との紛あり。その中に、弥陀本願の念仏は、たゞ南無阿弥陀仏と申す口称の念仏なりと云事を、決定せられんために、まづ此段に、観念の念

にもあらずと書玉ひて、総じて口称にあらざる心念の念仏をば、他宗と背宗と邪正は異なるれども、みな観念の内に撰めて、ことごとく、それにはあらずと揀び尽し玉へり。

法然は、阿弥陀如来の本願は、観念の念仏ではなく、口称の念仏であるということを「決定」し、他宗と背宗の人々が言う念仏を観念の念仏であると総括して、口称念仏はそうではないと「揀び尽し」たのである。ここには、法然の選択と決断が称揚されている。これ以上の「甚解」は必要ないのである。なぜなら、「観念の念仏」には「甚解」がつきまとうから、信仰には障害となる。障害となる「他宗」の主張とは、忍激によれば次の通りである。

大師（法然―引用者注）御在世の時、他宗の学者の中に、ひそかに暗推を回らす人出きて、大師も真実には観念理持の甚深なる念仏をこそ、本意と思しめされしかども、それに叶はざる無智の劣機を慥れみて、せめて仏縁をも結ばしめん為に、しばらく、かるき称名、あさき安心をば勧め玉へり。これ大師のかりの方便なり。順次往生の正義にはあらず。（初段の解）

「観念理持の甚深なる念仏」がなぜだめかと言えは、「夫観心参究の心にて、念仏する人は、念仏の時に当りて、仰頼救我の思願を發まじければ」、行があつて願がないという過失を含むからである（二段の解）。法然がそういう念仏を「甚深なる念仏」と考へるはずはなく、ましてや、それが「本意」で、口

称念仏は「無智の劣機を慥れみ」た「方便」であろうはずがない。

さらに「背宗」の主張とは次の通りである。

又御在世の時、御門弟の中に、背宗の賈徒出きて、新たに心念帰命の念仏など云へる、種種の邪義を企て、本願の念仏は称名にはあらずと嫌ひ、又僻さまなる安心をかまへ、私の領解を勧め、これこそ古水の内証深奥秘密の口伝なれ、願行相統の称名は、大師の外儀の方便なり、御真実にあらず。（初段の解）

「背宗の賈徒」もまた、口称の念仏だけでは不安であったのであろうか、口称念仏は阿弥陀の本願ではないと言ひ、「心念帰命の念仏」という「邪義を企て」、自分勝手な理解を勧め、これが法然の口伝であつて、願行相統の念仏は法然の方便にすぎないと「他宗」の人と同じように言う。

これらの「他宗背宗」の徒に足りないのは、「決定」ということである。忍激は言う、「必ず往生するぞと思取て、露もうたがふ心なきを、決定とは云なり。決定の心現起する時は、歡喜の心も亦おこるなり。その決定歡喜の心にて、南無阿弥陀仏と申す時、即ち仏の本願に相応し、また我心の第八識に薰習す」（第二段の解）。

「甚解」は穿鑿をともなう。穿鑿は疑いを動因とする。信仰と疑いは相容れない。したがつて、「甚解を求めず」とは、信仰の場においては、「決定」することである。「甚解」とは「決

定」不能の状態であり、「決定」不能とは、我が觀念の念仏を離れられず、阿弥陀如来の本願に自分をゆだねきれないことである。自分自身にまだ執着していることである。

石田瑞磨は、広い立場から法然の浄土宗の特色を論じて次のように言う。

ここで、注目されることは、かれは一切の經典から三部の教（浄土三部經—引用者注）を選択し、そのなかに説く重点是念仏の選択であるとし、さらに三經の中心を選択本願・選択撰取とし、そこに第十八願を選択したのであるが、その願の内容を称名念仏と据えたときには、すでもう一つの取捨が土台となっていたことである。

すなわち、法然は善導にならつて、雜行を捨てて正行を取り、正行の中でも、誦誦・觀察・礼拝・讚歎供養は助業とし、殘る称名を正業として選び重視したのである。（『浄土教の展開』第七章「法然・親鸞の浄土教」、春秋社、一九六七年）。

石田瑞磨の説明を援用すると、選択、取捨という行為は、「甚解を求めず」という態度を有効ならしめるべく、その前後を踏み固めていることがわかる。甚解がすなわち選択不能の結果とまでは言えないにしても、選択のない行為、あるいは選択が必要でない状況が甚解を生む一つの土壤なのである。つまり、これは甚解が余分というだけでなく、障害となる場である。

## 七 実学

見てきたように、「甚解を求めず」の展開は、一種の啓蒙の精神を指し示している。カントの「啓蒙とは何か」にならつて、啓蒙ということを未成人と異なる成人の態度と、一応理解しておくなら、先入見を排し、勝手な夢想に陥らないという精神的な常識によつて過不足のない認識に達すること、誤りを生産し、伝えないという態度において、徳川時代そのものが、啓蒙の時代であつたという認定に導くだろう。ただ、西欧において、徳川時代は、儒教や仏教の古典籍が西欧の場合の自然や社会や個に相当したということはおかなければならない。自然や社会や個を支配することに對してまず書物の支配ということが端緒であつたということだ。書物をどう支配するか。それが徳川時代の啓蒙の核心にあつた。儒教や仏教の古典籍は、ものを考える人間の頭の中にはつきりと自然や社会や個として現存したのである。古典籍が自然や社会や個に相当していたから、古典籍をどう扱うかが啓蒙の核心にあつた。

もつとも簡潔に、もつとも鋭くその核心をついた言葉は、富永伸基（一七一五—一七四六）の「天下儒仏の道、また儒仏の道のごとくんば、これ何の益かあらん」（『出定後語』序）であろう。儒仏の道は、転移して日本の現在に実効性がなければ、

何の意味もない。富永仲基は、そのような認識から、まず、儒仏の典籍の由来を研究し、そして誠の道を提唱するのだが、それがそのままでは凡庸な提唱でしかなかったように、「益」があるためには、「儒仏の道」とは別の領域において「儒仏の道」をとらえ直すしかなかった。自然科学者、経済を中心とする実学者、そして農学者たちの活動がそれである。彼らにとって、古典籍はむしろ害であった。三浦梅園は、先入見を強く排した科学者であった。先入見は、書物だけから出来るものではないにしても、書物が理性を錬磨する訓練の機会であると同時に、先入見の保持に大きな役割を果たしていたことはまちがいない。実学者海保青陵は、その徹底した経済思想から、儒学を全く無効のものとみなした。農学者も書物を不要のものとした。ここでは、『二宮翁夜話』から、二宮尊徳の考えを確認しておこう。尊徳にとって、書物との関係は、三浦梅園や海保青陵と同様、その活動のはじめの段階で決着をつけておかなければならなかった事柄だった。

尊徳は、誠の道の本体は「字ばずしておのづから知り、習はずしておのづから覚へ」るものであり、書籍も記録も師匠もなくて、しかも「自得して忘れ」ないものだという（巻一一〇）引用も通し番号も、日本思想大系『二宮尊徳 大原幽学』による。ただし振り仮名は省略した所がある。喉がかわけば飲み、腹が減れば食い、疲れたら寝、さめたら起きるといふ生活が誠の道の本体なのであるから、「我教は書籍を尊まず、故に

天地を以て経文とす」（同前）。

汲めどもつきぬ誠の道が貫かれている場合は、書物ではなく、天地である。ここで「誠の道」とは生活の本源という意味で使われている。尊徳は、さらに「音もなくかもなく常に天地は書かざる経をくりかへしつゝ、」という自作の歌を引き、このように尊い天地の経文を外にして「書籍の上に道を求る、学者輩の論説は取らざるなり」と断言する。

「天地の経文」「書かざる経」という言い方のうちに、書物の比喩は含まれているが、それは、当然のことながら、神儒仏の書物が「誠の道」を求め、その道に関係しているはずだと、尊徳もまた思っていたからである。

ある儒学者に尊徳は言う。君たちの学問は「仁義を行んが為に学ぶにあらず、道を踏んが為に修行せしにあらず、只書物上の議論に勝さへすれば、夫にて学問の道は足れりとせり、議論達者にして人を言伏すれば、夫にて儒者の勤めは立と思へり」と言い（巻一一一）、ある村の富農が自分の伶俐な子を湯島の聖堂へ入れて勉強させようという話に対して、「道を学んで、近郷村々の人民を教へ導き、此土地を盛んにして、国恩に報いん為に、修行に出る」ならいいけれど、「祖先伝来の家株を農家なりと賤しめ、六かしき文字を学んで只世に誇んと心の心ならば」、それはまちがいだといっている（巻四一―六六）。日田感宜園の広瀬淡窓の述懐によれば、子弟に文字を覚えさせようとして入塾させる親が多かつたらしいから、この尊徳の意見は切

実なものだっただろう。

以上のことは、書物の上の学問が、実地に活用されているかどうかの問題であつて、さきに見たように、読書において、「受用の本意」が目的とされているかどうかと同じ検証の仕方だと言つてよい。だから、尊徳は、以下のように、学問は活用だどくり返すしかなかった。「学問は活用を尊ぶ。万巻の書を読むといへ共、活用せざれば用はなさぬものなり」(巻二—三九)、「大道は譬ば水の如し、善く世の中を潤沢して滯らざる物なり、然る尊き大道も、書に筆して書物と為す時は、世の中を潤沢する事なく、世の中の用に立つ事なし、譬ば水の氷りたるが如し」(而て書物の注釈と云物は亦氷に氷柱の下りたるが如く) (巻二—六二)、だから、書物を活用するには、氷や氷柱をとかして水にしてからでなくてはならず、そのために必要な胸中の温気がなくて用いれば、水の用をなさないのは当然で、「世の中神儒仏の学者有て世の中の用に立ぬは是が為なり」(同前)。「神儒仏の書、数万巻あり、それを研究するも、深山に入り坐禪するも、其道を上り極る時は、世を救ひ、世を益するの外に道は有べからず」(縦令学問するも、道を学ぶも、此処に到らざれば、菴蓬の徒にはい広がりたるが如く、人世に用無き物なり、人世に用なき物は、尊ぶにたらず) (巻四—一四九)、「学者書を講ずる悉しといへども、活用することを知らず、徒らに仁は云々義は云々と云り、故に社会の用を成さず、只本読みにて、道心法師の誦經するに同じ」(巻五—二二三)。

ざつと以上の通りである。だからと言つて、尊徳は神儒仏の書を無視したのではない。書物を一度実地に返し、そのうえでかみくだいて解釈し直し、新しい意味を与えたのである。その例をいくつかあげてみる。

仏教の説く三世の因縁を、尊徳は草の成育で語る。現在は若草であるが、過去を悟れば種であり、未来を悟れば花が咲き実がなる状態である。この、種→草→花実で三世の因果はわかりやすく理解できるとして、「而て世人此因果応報の理を、仏説と云へり、是は書物上の論なり、是を我流儀の不書の經に見る時は、釈子未<sup>レ</sup>此世に生れざる昔より行れし、天地間の真理なり」と言う(巻二—四四)。「不書の經」とは、先述の「書かれざる經」のことである。「論語」顔淵篇に「礼にあらざれば視ることなかれ。礼にあらざれば聴くことなかれ。礼にあらざれば言うことなかれ。礼にあらざれば動くことなかれ」という、「礼」を強調した言葉がある。尊徳は、これを引いたあと、「通常汝等の上にては夫にては間に合ず、故に予は我が為になるか、人の為になるかに非れば、視る事勿れ、聴く事勿れ、言ふ事勿れ、動く事勿れと教ふるなり、我が為にも、人の為にもならざる事は經書にあるも、經文にあるも、予は取らず」と言い切っている(巻五—二二七)。日常を必死になつて生きていかなければならない人間にとつて、視聽言動が「礼」にあたるかどうかは迂遠な事柄である。まず、自分の為になるか、人の為になるかという観点からでなければ、視聽言動は言わない。そ

の観点がなければ、経書、経文にあることでも私には無縁の言葉である。尊徳はそう言っている。したがって、「予が説く処は、神道にも儒道にも仏道にも、違ふ事あるべし、是は予が説の違へるにはあらざるなり」(同前)という見解になる。

尊徳は、文政五年から小田原藩主大久保忠真の懇請によつて、下野国の桜町四千石の復興にとりかかった。その時の心構えを次のように語っている。

皇国開闢カキヒキの昔、外国より資本を借りて、開きしにあらす、皇国は、皇国の徳沢にて、開たるに相違なき事を、発明し  
たれば、本藩(小田原藩)の下附金を謝絶し、近郷富家に借用を頼まず、此四千石の地の外をば、海外と見做し、  
吾レ神代の古に、豊葦原トヨアシハラへ天降りしと決心し、皇国は皇国の徳沢にて開く道こそ、天照大御神の足跡なれと思ひ定めて、一途に開闢カキヒキ元始の大道に拠りて、勉強せしなり。

(卷四―一三四)

神代の昔に神が日本に降臨して日本を開いた時の状況に思い到つた尊徳は、自分もそのように、まったくの独力で、桜町の復興に務めようとする。まさしく、自分が日本開闢の神となつたつもりで桜町の仕法を行うといふのである。

二宮尊徳の、実地の活用を何よりも優先させる活動は、それが書物あるいは神儒仏の教えにかかわるかぎり、やはり「甚解を求めず」の一つの態度だと言わなければならぬ。尊徳ら、実学者、科学者によつて、「甚解を求めず」の意味がさらに拡

大したと考えてよい。

尊徳の発言は、一見するところ、近世期の仏教の説教スタイルに似て見える。しかし、説教スタイルが、引用する言葉を換骨奪胎して我が田に水を引く体裁のものなのに対して、尊徳の言っていることは、実地に根拠があり、書物上の古語の解釈も、古語そのものの意味に沿つて深化させたものであり、決して、換骨奪胎、我田引水の状態ではない。つまり、書物上の古語を、そのかぎりでも少しも信じていない。みずからの手と頭しか信じていない。尊徳の発言は、そういう現場からのものである。

ドイツ、ゲッティンゲンの天文学者リヒテンベルクは、センチメンタルな文章、パストのこもつた文章、教え聞かすような先生調の文章ではなく、短く簡潔な文章を身につけるために、書齋と本の生活を出て、人々と交流する必要がある、と述べている。「なぜなら世間と交際し、経験においてはるかに優れている人々と交わることをぬきにしては、いかなることについても深く考えることなしに判断できるよう教えてくれる感覚を身につけることは不可能だからである」(エンゲルハルト・ヴァイグル「啓蒙の都市周遊」第七章、三一五ページ、三島憲一・宮田敦子訳、岩波書店、一九九七年)。「いかなることについても深く考えることなしに判断できる」知的感覚は、「甚解を求めず」という態度の背景をなす知的感覚と別のものではない。同時に、ひたすら甚解を求める態度は、一見、合理性の追求の

ように見えて、実際はあやふやな根拠に基づいて、深い穴藏に陥っていく迷蒙、迷信に通じるものということになる。

## 八 談義

以上、本稿で述べてきたことの趣意を、はじめに戻ってあらためて確認しておこう。伏斎樗山の談義本『田舎莊子』巻下の「莊右衛門が伝」である（享保十二年刊）。

田村莊右衛門は、中国の莊子の落とし種で、数代ののち日本へ渡ってきた者である。猖狂（ものくるわし）にして物にかかわらず、魯鈍にして用いるべき才がない。思うまま言つて、少しも隠さない。「好で書を読めども、はかしく、數く文字をだにも記得（おぼえる）せず、懶惰にして昼も睡がち也」。人と付き合つて協調的だが、離れてしまうと、もうそのことにはこだわらない。ある時、友人の儒士が莊右衛門に言つた。お前さんはいったい何者なんだね。儒教を信じているような口ぶりだが、やっていることは子桑が簡（「莊子」の故事）にならつていただけだ。とりあげるほどの善も悪もしない。ただ食べべているだけ。儒者でも仏者でもなく、気ままで情がこわい。これを世にくたびれた者というのだよ。たまにものを書くとき、訳のわからぬ言ひだ。人を惑わすほどのものではないが、要するにむだ言だよ。ただ、お前さん、幸いなことに本を読むのが好きだから、これからは心をあらためて、聖人の教えを学び行つ

て、少しは人に名を知られるようになってはどうかね。莊右衛門が答えた。私は聖人の教えが大切なものであることを知らないわけではないし、人の道を外れてでたらめに生きているわけでもない。また、莊子の教えが聖人の教えより勝れていると思つているでもない。ただ、人の才力には相違がある。私は凡夫の一人にすぎない。とても君子には及ばないことぐらいは知つているよ。身にそぐわない欲のために、私に与えられた持ち分を見失わないようにして、死生も同じ、禍福も同じという境地になれたら、それで十分だ。暇をもて遊んで、言葉を修め、行いを飾つて「人にしられん事を求めんや」。世間の是非得失は私の関与するところではない。ただ私の戯れ言にもおそらくそれなりの志は宿つていることだろうよ。