

石門心学における実践倫理の転回

——梅岩から堵庵へ——

逆井孝仁

一

わが国近世中後期から近代成⽴期にかけて民衆の思想形成・主体形成の独自の形態であった通俗道德的实践において、石田梅岩（一六八五—一七四四）にはじまる「石門心学」はたしかにその主要な潮流の位置を占めるものであった。だが十九世紀に入り幕藩制の矛盾が急速に激化し、それだけ広汎な民衆のあいだにおける通俗道德的实践への切実な希求が高まった時、心学活動の勢いはにわかには衰えその主導的立場を失ってしまった。⁽¹⁾ いわゆる「尊徳教」や各種の民衆宗教などの多様な民衆諸思想に各地でその位置をゆずるのである。

ところで心学運動のこのような衰退は何に起因するのであるか。その活動を支えてきた主体の側になんらかの無視できない変化があらたにみられたためであろうか。この点では通俗道德の实践を支えた民衆的諸思想が、いずれも極度に絶対化された唯心論としての「心」の哲学に原理的基礎づけを与えられ構成されているだけでありそれ以上に

格別の論理的厳密性を誇るものではなかったことから、通俗道德的実践活動においてはその盛衰が、すぐれてそれを指導し推進してゆく「鍛えぬかれた人格」に深く結びついていたという事情をまず想起すべきである。⁽²⁾ それにしても心学運動の後退を何よりもこうした人材の欠如に求めるのはどうも無理のようである。実際に心学運動の当時の指導的人物たちのあいだには特別の変動はみられないし、しかもとりたてて彼らが他の民衆的諸思想家たちに劣るとはとうしても考えられない。むしろ心学運動においては、化政・天保期に「道話」で知られる柴田鳩翁や奥田頼杖らの高名な心学者を多数輩出しているほどである。⁽³⁾ それならば寛政改革期に幕閣に急接近してついに人足寄場教諭方を勤めるにいたった中沢道二（一七二五—一八〇三）に代表されるごとき、心学運動の支配者層との結びつきの姿勢を民衆が拒否した結果、運動が奮わなくなったのか。この点も民衆的諸思想がもともと唯心論的性情を本質とすることからその主要な関心が全くといってよいほど社会批判にはなかったし、また実際二宮尊徳（一七八七—一八五六）の場合も、その仕法はその多くが藩との結びつきの下で行われたものだった。⁽⁵⁾ しかも心学をも含めてほとんどの通俗道德的実践が現実には有力な商人や豪農、村役人層の先導によって展開する事例が数多くみられたことなども考えあわせると、やはりこうしたことをそのおもな理由とみることはできない。それならば幕末における心学運動衰退の真の理由はどこにあったのだろうか。この点の解明に役立つ示唆を与えてくれるものに長谷川伸三氏の研究がある。

長谷川氏は「文政期下館町における石門心学の青少年教化の実際」⁽⁶⁾ という小論において常陸国下館藩内における心学運動の実態を紹介しつつ、寛政期以降領内の民衆教化のために積極的に心学を導入していた藩が天保期にいたって心学にかえて尊徳仕法を導入することに努力した事実を指摘している。氏はその理由を、幕末期における幕藩制下の経済・社会面の行き詰まりの激化が心学による民衆教化の効果を押し流し、むしろ「精神面のみでなく、藩財政をは

じめ、農民・町民の経済・生活面の改革・更生をめざす二宮尊徳の仕法と思想が、藩士や城下町商人をとらえていく(傍点・筆者)。と述べている。つまりそこでの心学運動の後退は、何ととっても心学それ自体が、当面する困難を積極的に打開する実践的な生活倫理としての性格を喪失しており、したがって精神面つまり「心がまえ」を説くに終始した単なる「処世訓」や「道話」に墮していた結果だといっているのである。

たしかに一九世紀に入って加速された商品貨幣経済の進展は、広く全国農村の深部にまで波及し、これまでの社会的経済的矛盾を一層激化させた。とりわけ伝統的世界とは異質な商品経済の論理の猛威は、人びとがこれまでの経験にもとづいた真摯な生活実践ではどうにもならぬあらたな現実的困難をそこに生み出していた。あらためて彼らは自らの生活向上と自立とを推進する有効な対応策、そのための方法と思想を切実に求めはじめていたのである。

この意味では一九世紀のかかる深刻な矛盾とのとりくみのなかで、「作為」つまり人間の自然への積極的働きかけということをとくに重視するとともに「分度」・「推譲」をもかかげることによって、現実には支配者層にその収奪の緩和と制限を、また農民には相互繁栄のための合理的、計画的な自己抑制を求めることを通して土地生産力の増大を実現して、農村復興、農民の自立促進を目指した二宮尊徳の思想と行動は、たしかにその限りで道德的实践と経済的成果とが固く結びつけられた見事な実践的生活倫理の提示であった。それは人びとの切実な要請に少くとも答える内容をもつものであったといえる。これに対して心学はもともと元禄・享保期の現実から出発して「職分」⁽⁷⁾「家業」実践という歴史的に限定された民衆の日常的勤労のうちに、実は「私心」「私欲」を主体的に克服しうるあらたな倫理主体形成の可能性を展望した石田梅岩の実践的生活倫理を中核にした教学であり、したがってそこに直ちに社会的経済的諸矛盾のその後の発展した局面にも有効に対応しうる思想と行動を期待するのは何ととっても無理だった。

それにしても心学を含めて一般に通俗道徳的実践は、現実の困難が増加すればするだけかえって全ての困難を自己の心のうちに受けとめてそれを自らの道徳的錬磨の未熟と捉えて、それだけ一層真摯な自己改造・自己鍛錬に専念し、そこに強靱な主体確立を目指すという精神主義的性格をもっているところにその特徴があったはずである。それが結果としていかなる現実的困難をも克服しうる力強い積極的な実践能力を人びとに与えるものであった。したがって心学が天保を中心とした幕末期の活動のなかで衰退を示したとき何より問題なのは、その道徳実践が現実に対応する有効な思想や行動を組織しえなかったということによって、結局はそこで当面の困難に耐えうる強靱な実践主体Ⅱ「心」の確立に成功しなかったということなのである。つまり心がまえを説くことが実際に強固な実践主体の形成にはつながらなかったという心学活動のあり方こそが究極的にその衰退を招いたといえるのである。こうみてくると前記の下館藩の事例にみられるような幕末期における心学運動の衰退は、心学運動史それ自体の問題であるとともに、それ以上に実は通俗道徳的実践を支える絶対化された「心」それ自体の変容の可能性——つまり発展する現実のなかでその絶対性を喪失する可能性——の検討を迫る問題をそこにはらむものといわねばならない。

もともと通俗道徳的実践が民衆の思想形成・主体形成の独自の過程として注目されたのは、周知のようにそこに唯心論的に絶対化された規範Ⅱ「心」に内面的に支えられた強靱な主体性が確立され、それが歴史発展の原動力たる生産力の人間的基礎たりえたからである。そこで一度確信され獲得された「心」の無限性、絶対性は不変の権威を保ちつづけるものでなければならなかった。したがって日常的営みにおけるその破綻は、「心」の絶対性に何か欠陥があるのではなく、「心」の絶対性を捉えきれぬ自己の道徳的錬磨の不充分さにこそむしろ問題があるとされたのである。だから現実的困難が深刻化し複雑化すればするだけその「心」の絶対性はかえってますます強化され、そのことによ

ってよりきびしい道徳的錬磨による自己変革がより強く要請されることになる。その結果、絶対化された「心」||規範の内面化は一層非合理的となりついには神秘化さえされる。それにしても通俗道徳が大衆化し普及することを期待するなら「心」||規範獲得の上でのこうした方向はまことに困難な問題といわねばならない。そこで超人的努力に支えられた「鍛えぬかれた人格」の現実的影響力が大きな位置を占める。だが「道徳的目的と功利的目的の予定調和」という社会通念の下では、道徳的錬磨は必らず経済的成果と結びつかねばならぬ。そのかぎりそこにみられた人格的影響力による道徳実践は、現実的な生活向上をもたらす経済実践でもあることが人びとに絶えず期待される。「心」の絶対性が人びとの内面との連続性をたもつためにも「心」の実現が現実の困難を克服しうる有効な実践的生活倫理として具体化されることがどうしても必要となる。通俗道徳の実践においてはこの意味で実践主体を究極的に支える絶対化された規範||「心」の絶対性は不変でも、いや不変でなければならぬゆえにかえって人びとをとりまく現実の歴史的發展がもたらすあらたな実践課題を、人間の倫理主体形成の可能性——つまり絶対化された「心」をいかに内面化するか——という道徳課題としてあらためて人びとに提起することになる。そしてこの道徳課題解決の具体化としてあらたな実践倫理がそこに期待されるのである。かくて通俗道徳を支える「心」の哲学は絶対化され純化された唯心論としての基本性格をいささかもかえることはないが、その絶対化された「心」の内容、その個人への内面化の仕方||実践倫理の点ではどうしても現実の矛盾の展開を反映した変容を示すことになる。したがって「心」の哲学の思惟様式にみられるこうした内部的変容を検討することは、それと密接な関連をもつ民衆の主体形成の変化と発展の複雑な過程をより具体的に捉えることに他ならないのである。

ともあれ幕末期における心学運動の衰退という事実は民衆の思想的いとなみ、自己確立の困難さを物語るものであ

るとともに、そこに民衆の思想的いとなみの多様さとその発展の可能性とを探る契機をも内包したものと捉えることができよう。心学思想の内部にまで立ち入ってあらためてこの点を考えてみよう。

(1) この点は石川謙『石門心学史の研究』(昭和十三年、岩波書店刊)による研究以来、共通の認識になっている。問題はその原因を単なる外部的压力や社会的基盤の変化にのみよるものでなく、心学思想の内容における変化に由来するものとして理解することである。本稿の意図する問題点もここにある。くわしくは後述参照。

(2) この点はとくに安丸良夫『日本近代化と民衆思想』(一九七四年、青木書店刊)三七頁以下を参照。なお本稿にみられる通俗道德の独自の見解は本書にくわしい。なお氏の見解については、これまで下記拙稿でふれてきたので、本稿では改めてくわしくふれない。(①「石田梅岩における通俗道德の成立」・『日本資本主義——展開と論理——』一九七八年、東大出版会刊所収 ②「通俗道德の思想構造」・本誌第三十二卷第三号—昭和五三年十二月—所収、のちに若干改稿して古田・今井編『石田梅岩の思想』一九七九年・ベリかん社刊に所収)

(3) この点は柴田実『心学』(昭和四三年、至文堂刊)一三五頁以下参照

(4) 中沢道二の普及活動の実態については石川『前掲書』三六二頁以下参照。なおこの時期における心学運動と幕藩支配者層との結びつきについては、両者の側にそれを可能とする条件がそれぞれ準備されていた。中沢道二に代表される心学運動の側には「人タル道」を追求しつつ、そこにきわめて積極的な現実肯定の途が開かれていた。道二によれば「心」の実現たる「人タル道」は、大自然に「ある道」であるとともにそれはまたそのまま人の世に当然要求される「あるべき道」でもある。つまり彼は結局のところ存在⇌当為の道であるとする独自の「道の哲学」を説いた。かくて幕府の「御制札の写」はそのまま彼にあっては「天の御言葉ぢや」と合理化されたのである。こうした権力の心学接近への姿勢は、ついに上河淇水にみられるごとく心学は本質的に朱子学に由来するという意見を生みだし、「異学の禁」に積極的に順応してゆくほどであった。他方で幕府の側には、天明期を頂点とした社会矛盾の深刻化、階級闘争の激化のなかで、支配階級の立て直しと民衆への教化政策を重要視することがあらためて急務とされ、この点で秩序再建の一方策としてそれまでに民衆の広汎な支持を獲得していた「心学」への期待が高まったのである。なお心学の民衆への普及奨励とならんで武士階級へのその浸透がこれ以後急速に進んだ。これは儒学界における折衷学派の台頭にみられるごとく支配者側の思想的混迷のなかで、「治心学」としての心学の役割があらた

めて評価されたからと考えられる。支配者層は全体としてこの時期、現実の困難を打開する主体的、思想的条件を自ら急速に失いつつあったのである。心学はその思想的空白に積極的に進出していったのである。

(5) 二宮尊徳の思想と行動については簡単に別稿『経済の発展と経済思想』—『日本史(5)・近世2』—一九七八年・有斐閣刊に第六章として所収)にふれている。参照せられたい。

(6) 長谷川伸三論文、「茨城県史研究」第一六号(一九七〇年三月)所収

(7) (5)の別稿参照

二

心学思想の変容がその普及活動のあり方までをも変化させたという点で注目されるのは、石田梅岩から手島堵庵(一七一八—一七八六)への教学継承のうえにみられた変化である。梅岩の教学は世人に「性学」と呼ばれるほどの独特な難解さを備えた体系的教理であったので、熱烈な弟子や賛同者を着実に獲得しはしたものの、その普及範囲はただ京都を中心にした限られた畿内周辺の地域に止まり、全体としてはまだささやかな教化活動にすぎなかった。彼の死後、継承者であった堵庵は先師が「性」と名づけたところのものを「本心」とよぶことによって、人間性を超越し外面化しがちな道徳規範が人間性内部との連続をたもち、ひいてはその実行に強く繋がること、その規範を体験において自ら認識しうることを主張した梅岩の教学の本旨を平易化・簡略化し、そこに心学の大衆化・普及化の内部的条件をつくり出したのである。これ以後心学活動は爆発的に全国に普及し、通俗道徳的実践活動の主流となるにいたった。だが石川謙氏は梅岩の「性を本心と置換したことによって堵庵は、宇宙の原理、社会組織の原理を批判し説明する足場を失ってしまつて、専ら処世上の心得一般を、主観の方面から説き得るだけになつてしまつた。『形に由る心』

から出立して社会秩序の機構を批判して痛烈骨を刺すものがあつた梅巖の堂々たる風貌と陣容とは、今や堵庵に望むべくもなかつた。」として堵庵が梅岩の教学を人間学として純化しかし矮小化したことのもつた意味を簡潔に要約している。⁽²⁾そこでは梅岩の教学内容の平易化・簡略化が大衆化を實現した点は認めつつも、そこに教学の本旨を卑俗化した結果を招いた点をするどく批判している。この見解は今日では石門心学研究史上ほぼ通説となつており、多くの研究者が基本的にはその理解をそのまま継承している。⁽³⁾

梅岩から堵庵への教学継承のうち心学運動史における理論的、実践的転換を見出すかかると見解は、だがそれ以後の研究の過程で充分展開されたとはいえない。たしかに事実が端的に物語る実践面での、つまり普及活動の大衆化にともなう諸変化については、石川氏を中心にその実態が全国的規模でかなり明らかにされたといつてよい。しかし梅岩の「性」を堵庵が「本心」と呼びかえたことのもつ意味は石川氏の簡潔な指摘以上にとりたてて發展させられてはいない。本稿ではこの理論転換の意味を単に大衆化のための平易化・簡略化とみるだけでなく、むしろ堵庵の教学継承の仕方つまり彼の梅岩理解のもたらした論理必然的帰結として把握することによって、それが理論および実践活動の上にかなる変化をもたらすかをあらためて検討してみたいと思う。堵庵にあつてはその教学の平易化・簡略化の試みは、決して梅岩の思想の本旨をゆがめるもの卑俗化するものとする意思から出發したものでなく、かえつてその本旨の大衆化をはかろうとする強い意欲に支えられたものだった。事実それ故にこそ彼の活動中は教化運動は大きな發展をみせその活力を決して失つてはいなかつたのである。それにしても堵庵の梅岩教学の継承⁽⁴⁾理解の特質を明らかにするためには、まず梅岩の思想のもつ意味、とりわけ彼の性を中心とした独自の世界観のもつ意味を確定しておくなくてはならない。

梅岩は「性ト云ハ、即チ天ニ有ル所ノ理ナリ」「吾性ヲ知レバ即チ自然ニ天ヲ知り、知り得テ見レバ直ニ人ハ天也。」
「学問ノ至極トイフハ、心ヲ尽シテ性ヲ知り、性ヲ知レバ天ヲ知ル、天ヲ知レバ、天即孔孟ノ心ナリ」「孟子ノ性善ハ直ニ天地ナリ」「人ハ全体一箇ノ小天地ナリ」として天人合一の世界観を説く。したがって彼にあっては「性」＝人間の本性は、そのまま天＝世界の本性によって基礎づけられている。だから天＝世界の理法を知りそれを体得＝内面化すればすなわち性を把握しうるのである。ところで彼がこの「性ヲ知ル」ことが出来たのはその特異な「発明」＝開悟の体験を通じてであった。彼は結局のところ、そこで天＝性の至善性を人間にとって本来疑いえない事実的、超越的な血縁的原理のうちに見出したのである。こうした彼の「性」把握は、人間が自己のうちなる血縁的意識を直観的に体得することによって血縁的世界＝天の至善性につらなりうるとする孟子に代表される古代儒教の天人合一の世界観のそれとほぼ同じであった。だがそれにしても孔子や孟子などに代表される古代儒教の天＝世界理解は、いままでもなく超越的、事実的な血縁原理にもとづいて社会を捉え、したがってそこに個の主体性をまったく埋没させてしまうアジア的家父長制社会における自然＝人間理解でもあった。⁽⁶⁾したがってすでに商品経済の早熟的展開をふまえてそこで規範と人間性との乖離という深刻な事態に直面し、しかもこうした現実を意識すればするほど自己の心の内に不断に「疑イ」が生じ、また「私欲」の重圧をも無視しえない梅岩にとっては、家父長制的恭順、情緒的一体性へ個の主体性をひたすら埋没させてゆくという血縁的原理＝秩序への単純な同化という視点からの「性」把握だけでは、そこに自己の道徳的課題解決のための強い主体確立を期待することはまったく不充分であった。

この点で彼が「孔孟ノ心ヲ知レバ宋儒ノ心モ一ナリ」として宋学＝朱子学との親近性をあえて表明し、その理気論を天＝世界理解したがって人間理解にも導入していることが注目されねばならない。つまり朱子学はもともと「理」

(「上下的」「分」)の個別への内在を説くことによってその限りで民衆 \parallel 生産者に一定の主体性を賦与する封建的世界界の性格をもつものであった。彼はだからそれによって実はその限りで人間は誰でもその規範把握 \parallel 内面化が自己の主体的努力によって可能であることを主張した。明らかに封建制下の民衆 \parallel 生産者の自立の動向をふまえて、自己をも含めて民衆の誰でもが倫理主体たりうることをあらためて確認したかったのである。つまり道德的価値の世界を支配階級に独占され、つねに道德的劣者として「教化」 \parallel 支配の対称でしかなかった民衆に彼はあえてこの自覚をよびかけたのである。したがって彼は「人ノ心ハ覚ルコトアリ。此ヲ以テ道ヲ弘ム。覚ル心ハ体ナリ、人ノ大倫ハ用ナリ。体立テ用行ハル」として、人間にのみ与えられた「心」の本質たる知覚作用が究極的には「大倫」 \parallel 人間の本性を捉えうるとする立場をはっきり表明する。「心」と規範との連続が現実にはいかに困難ではあっても、結局は可能であると確信する立場、知的存在としての人間の道德能力をどこまでも信賴する立場、要するに民衆の人間の成長を基礎に道德を問題にしてゆく姿勢がここには明確に堅持されている。彼はまたしたがって「心」と「性」との関係にも次のように触れている。「心トイヘバ性情ヲ兼ネ動静体用アリ。性トイヘバ体ニテ静ナリ。心ノ体ヲ以テイハバ性ニ似タル所アリ。心ノ躰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ハルルコトナシ。心ハ顯ハレテ物ヲウツス。又人ヨリ云フトキハ氣ハ先ニシテ性ハ後ナリ。天地ノ理ヨリ云フトキハ理アツテ後ニ氣ヲ生ズ。全体ヲ以テ云フトキハ理ハ一物ナリ。理ノ万物ニアツテ……、理ハ見エズトイエ共中ニソナハルヲ以テ知ラルベシ。」彼はここで明かに朱子学理氣論の立場から「心」は「理」を把えうるゆえにその限りでは「性」そのままたりうる可能性をもつが、あくまでも「心」と「性」とは別物であるとしている。というのは「心」は「性情ヲ兼ネ」る存在として、その発動に当っては不断に情欲にとらわれる弱さをもつ一面が本質的にそ

なわっていることに注目したからである。さらに心の知覚能力はそれ自体がつねに知覚作用の過程で「疑イ」を生じさせるし、また対称にとらわれてそこに思わずも「私」の立場を生じさせるなど尋常一様では「無心」になれない。かくて人間をとりまく現実の重みの中で必死に善を求めようと努力する人間が思わずもそこで悪に落込んでしまうそうした現実のきびしさ、そしてそこに示される人間のもつ避けがたいよわさを彼は決して見過してはいない。彼は情・欲をもったままの日常的人間がその世俗的生活のなかでそのまま倫理主体たりうる可能性を確信していたので、それだけにあえて「性」〔理〕^レ「心」と把えなかつたのであった。したがってまた人間の知的認識能力の道徳的錬磨においては独自の特別な修練が必要なこと、すなわち「私知トハ品々ノ了簡ヲ加ユルユヘニ、自然ノ知ニアラズ」という「私知」と「向ヒ視ル物ヲ則チ心トナシ玉フ。是レ聖知ノ勝レタル所ナリ。向フ物ヲ移シ曲ゲザルハ、明鏡止水ノ如シ」といわれる「聖知」とを区別し、「私知」を去って「聖知」を求めべきことを強調する。さらに天^レ世界把握のためには「天ノ心」たる「無心」を体得するために天^レ世界の本性たる「形ガ直ニ心」「万物皆形ノ外ニ心ナシ」「万物ハ心」という理気一致の態様を正しく捉えること、つまり「形ニ由ノ心」の修行の必要性を強調する。

梅岩は人間が「心」をもつ知的存在であるがゆえの人間性にひそむ強さと弱さをどこまでも熟知し、それをつきぬけて天が示す「あるべかり」の状態、つまり自然にのびのびとふるまいしかもそれが性情一致を自ら表現するという境地に至ることを求めたのである。彼は自らが非合理的、神秘的に体得した開悟のこの境地を、出来るだけ「心ヲ以テ性ヲ養フ」あるいは「心ヲ尽シ性ヲ知ル」というように知としても行としても、人間の「心」^レ内面をとおして主体的に実現することをあくまで人びとに期待した。これは一面で基本的には人間の性情を肯定しながらしかも現実的にはそれを不断に否定してゆくきわめて困難なしかもきびしい禁欲的实践であるとともに、他面ではあらゆる瞬間

に考えぬきそこで不断に生起する疑問と徹底的に対決し克服してゆく正常の学習を超えた特別な知的錬磨の修行でもあった。梅岩が生来理屈っぽくまたその教義もきわめて複雑でしかも難解であるとされたのは、彼のこのような道徳課題解決の姿勢を考えるとある意味では当然だといえよう。

それにしても梅岩はこのような真摯な道徳的実践の結果としてそこにどのような理想的人間像を現実に期待していたのだろうか。彼の「性」把握の歴史的性格がここであらためて明かになる。この点で彼は「性」 \parallel 人間の本質を天 \parallel 世界のそれを体現したものと捉えているので、彼の天 \parallel 世界理解の内容がその人間理解の内容を明らかにしてくれる。彼の天 \parallel 世界理解にもっとも特徴的なのはその独特な混肴的性質である。前にも述べたように彼は天の至善性 \parallel 血縁的世界とする古代儒教の天 \parallel 世界把握を基調としつつ、他方では明かに「万物一理ニシテ軽重アリ、其ノ次第ニタガハザルヲ以テ善トス。此ノ理ヲ以テ天地ノ行ハルルコトヲ見ルベシ。強キ者ガ勝チ、弱キ者ノ負クルハ自然ノ理ナリ。」^{モシ}「万物ニ天ノ賦シ与フル理ハ同ジトイヘドモ、形ニ貴賤アリ。貴キガ賤シキヲ食フハ天ノ道ナリ。」とする朱子学的身分秩序 \parallel 自然秩序の理解をそのままそこにもちこんでいるし、さらには易や老荘思想の理解をもそれに加えている。こうした混肴的性質が彼の世界観を一面で分りにくくするとともに、またその教学が理論的厳密性を欠いた「俗流儒学」にすぎぬという批判を生む原因にもなっている。だがそれは決して彼の理論的貧困と怠惰の所産ではなく、むしろ後述するように、それは彼をとりまく幕藩社会の現実のもつ特異な性格とそれに規定された民衆の主体形成の特殊な困難さの現われをどこまでも正確に理解しようとする彼の積極的な求道精神と知的誠実さの所産なのであった。ところでまた彼の天 \parallel 世界理解にあつては何といつても「仁ハ天ノ一元氣ナリ。天ノ一元氣ハ万物ヲ生ジ育フ。」^{ヤシナフ}「無心ナレドモ万物生タシテ古今違ハズ。」^{ヤシナフ}「其生タスル所ハ活物ノ如シ。無心ナル所ハ死物ノ如シ。天地ハ死活ノ二

ヲ兼ネタル物ナリ。死活ノ二ヲ兼ネスブルユヘニ万物ノ体トナル。其物ヲ暫ク名ツケテ理トモ性トモ善トモ云フ」天
地ハ無心ヲ心トスルユヘニ、天地アランカギリハ恵マレザル所ナシ。「孟子ノ性善ハ直ニ天地ナリ、……我ト天地ト
渾然タル一物ナリト貫通スル所ヨリ、人ノ性ハ善ナリト説玉フ。自然ニシテ易ニ合ヘリ。……易ハ天地ノ上ニテ説玉
ヘバ凡テ無心ノ所ナリ。其無心ノ陰陽ガ一タビ動き、一タビ静ナリ。是ヲ繼者ガ善ナリ」というようにまずその絶対
的、創造的、調和的性格を本質とすることが強調されている。まさに梅岩にとっては天ニ世界は、至善なる血縁的原
理、封建的な身分制原理そして創造的な生産原理によって統一的に構成された調和的、発展的秩序として把えられてい
るといってよいのである。ところでこの場合封建的原理と血縁的原理との結合はすでに朱子学体系のうちにもよみと
れる。朱子学は封建的原理を核心としつつもそれを補完するものとしてアジア的血縁原理をそこに内包させてい
る。つまり朱子学「理気論」はその内部に「仁論」を包摂しているのである。ただ注目すべきは梅岩にあっては朱子学ほ
どに封建的原理を前面におし出してはいない。それはあくまで血縁的原理によって単に補強されるというのではなく
両者は等価のものとして、したがってどこまでも内的に統一されるべきものとして位置づけられるという傾向を示し
ている。この意味で彼にあっては朱子学とちがって秩序のなかで血縁的原理の占める比重が大きくなっている。これ
は彼の開悟の契機があくまでも天の至善性ニ血縁的世界の体得であったことにも明かであるし、また天地の万物が本
来的には「性・形」一致であり、したがって全ての個別存在がその道德的本性において同質の価値物であるとする
彼の独特の天ニ世界理解にも示されている。すなわちここでは小農民の自立の弱さに基礎的に規定されて家父長制的
原理を温存し、むしろそれに支えられて形成されたわが国の封建制の独自の形態としての幕藩制社会の特質が、民衆
(「農民・小生産者」)の視点から、つまり現実の生産単位たる家および村の視野から把えかえされているといつてよい。

この点で彼がまた秩序の全体を何よりも本質的に絶対的、創造的、調和的に発展する秩序と捉えていることもあらためて想起すべきであろう。これは自然に包みこまれて労働 \parallel 生産することにより、そうした発展をどこまでも確信しうる有機体的秩序下の共働する自立的生産者の社会認識にきわめてふさわしいといえるからである。そして生産者たる彼らにとってはそこで自らの自立を直接にしかも基底的に支えるものは何よりもまず家でありそして村および町などの共同体的諸組織であったのである。

それにして商品経済の早熟的な激化にともなう幕藩社会の矛盾の進行のなかで、反動化する支配者層の重圧に苦しめられ、自らの自立の基礎をなす共同体的諸組織の支えすらがその変質と疎外化によって充分に機能することなく、したがって必然的に家業の没落の不断の恐怖におびえる民衆、つまり農民、小生産者層にとっては、こうした梅岩の理想的秩序はあくまで当為 \parallel 理想にすぎず、しかもそれは当為にもかわらず実現してゆく確信がほとんどもてなかつたものであつたといつてよい。だからこのような梅岩の天 \parallel 世界の本質は当然のことながら著しく不可知的、神秘的性格をおびることになる。それは「無声無臭 \parallel シテ万物ノ体ト成ル物ヲ暫ク名ツケテ乾 \parallel トモ天 \parallel トモ理 \parallel トモ命 \parallel トモ性 \parallel トモ仁 \parallel トモ云」^{オモナクオモナク}「夫 \parallel ト知ツテモ是 \parallel ト指シテ形容スル物ナキ」^{オモナクオモナク}「不可得」のものとして、その超越性がつまり人間の本性からの距離を極限にまで拡大したものであることが指摘され、したがってその限りで不可避的にその普遍性、絶対性がまた必要以上に強調されるのである。自らの自立をおしすすめようとすれば現実の支配秩序との矛盾をして異和感をどうしても強めざるをえない民衆の現実、しかも現実の支配秩序の外部にまだ別の秩序を空想すらしえぬ未発達の生産力に規定された小生産者としてのその限界、民衆の切実なしかも精一杯の自立への願望が屈折した形でここには存在する。梅岩はこうした現実能耐え、しかもこの現実の中で当為をあえて実現しようとする強い意思をもつ主

体の確立を人びとに迫ったのである。彼はそのために認識論でもあり実践論でもある「形ニ由ノ心」説を展開して、為_レ理想の秩序実現の実践倫理をそこに提示する。彼の絶対化された「性_レ心」の実現つまり内面化の現実的、日常的保障がここに与えられたのである。⁽⁹⁾

梅岩によれば天地の万物は本質_レ「理」が現象するに当って「氣」の作用によって具体的個別性_レ「形」を与えられるが、そこでは万物がそれぞれに固有の「理」_レ「性」をそのまま「形」にあらわしきっているとす。ここでは朱子学「理氣論」のように、「理」の発現が不可避免的に「氣」の作用をうけそこで道德的偏差性をあらわすとは把えられていない。その限りでそこでは万物が道德的には同一次元にある有機体的構成物として把えられている。ただ知的存在であり本来万物にすぐれた人間の世界ではかえって日常的営みのなかで私心や私欲にまどわされて、「無心」な天地の化育に参加できずそれ故に「性_レ心」を見失っているというのである。したがってこの場合人が「性_レ心」を内面化する途は「形ニ由ノ心」にしたがった実践のみである。つまり「無心」の天地に示された「性_レ・「形」の一致、つまり「形ニ由ノ心」を体得することによって「天ノ心」をわがものとするだけであった。この場合周知のように、「形ニ由ノ心」の道德的錬磨は、彼にあっては「職分」_レ「家業」実践という形態で具体化されている。しかもそこで大切なことは人がその実践過程で「私知」を克服して「聖知」を獲得することなのである。それによってのみ性・形一致の「天の心」が捉えうるのである。だから梅岩にあってはそれは決して単なる通常の日常的徳目実践ではない。それは「心」の作用についての深刻な洞察を不可欠とする尋常一様でない知的錬磨と私欲、私心の克服による「無心」実現のための強靱な実践主体に支えられたつきつめた必死の自律的な道德実践でなければならなかった。

なお彼はまた「形ニ由ノ心」の実践に関連して「形アレバ則アリ、松ハ緑ニ花ハ紅、侍ハ侍、農人ハ農人、商売人ハ商売人、職分ノ外ニ望ミアレバ有心ニシテ無心ノ天ニ違ヘリ」というようにそれぞれの「形」||「職分」にはそれが有する固有の則（||法則）がある。だからそれぞれの「形」に固有の「則」にそつて「無心」の実践に徹しきれば、人はそれぞれの「形」そのままになる。そこでは人はその心を自ら何物にもわずらわされずひたすら自由にはたらかしながら、しかもその「形」の本質つまり「性」をそのままとらえることが出来る。こうした態度こそ彼が「汝万物ニ対セズシテ、何ニヨツテ心ヲ生ズベキヤ。是レ万物ハ心ナル所ナリ」という「形ニ由ノ心」を実現することであり、「聖知」であつた。それは実現してみれば自然なそして対象にごく素直な心といえようが、実は「心」||「知」がもたらす不断の「疑イ」と「私心」克服のためのきびしい道徳的苦闘の末にやつともたらされるものであつた。かくて「心」はこうした心内部の激しい道徳的苦悩に耐えきれぬ強さをもつものでなければならなかつた。こうして獲得された「形ニ由ノ心」はさらに不断の道徳的動揺を克服するために日常的な「職分」実践を通してかならず「性へまでの心」に涵養されねばならなかつたのである。

梅岩はかくてひとしく個別の完全さを実現するものとしての「職分」の実践のうちに、民衆の「天の心」に支えられ絶対化された強固な「心」||主体表現を願つたのである。彼の「職分」||「家業」実践をもつばらまず「知足安分」のためのものであり、この限りでは体制順応的、保守的性格をもつものと安易に規定するのは、彼がそこでそれまでの「職分」の支配者の把握を転換し、むしろそれを民衆の主体形成の持続的、体験的基礎として倫理化し、その限りで何よりも人間の倫理主体としての成長を、歴史的には限定されてはいるがあくまでも労働||生産の場においてはじめて実現するものとする積極的な視点を提示していることを見失つてゐるものといわねばならない。

彼はあくまでも支配者とならんで民衆もまたひとしく理想秩序実現の当事者、担い手であることを主張した。何故なら民衆こそがまず現実に生産実現、社会発展の主体的担い手であり、したがってまた道徳実現の主体でもあると考えたからである。かくて彼の独自の世界観とそれに規定された「性」、人間把握には、何よりもそこに元禄・享保期のきびしい現実のなかでどこまでもその自立と安定を希求する彼を含めた民衆の切実な願望が深くざみこまれていたのである。

(1) 堵庵による心学普及活動は「田沼期」の社会不安の激化という状況にも支えられてきわめて活発であった。それは短時日の間に畿内を含む十五カ国、二十二に及ぶ心学講座をもつ全国的な規模の運動に発展した。なお活動の実態については石川および柴田両氏の前掲書にくわしい。

(2) 石川謙「石門心学史の研究」九三—九四頁。

(3) たとえばこれまでも注でしばしばふれてきた柴田実氏、竹中靖一氏ら心学研究者の労作をみられたい。なおこの点では、堵庵の本人発明説を「心学思想の最高到達点をしめすもの」とする衣笠安喜氏の見解がきわめて独自であり注目される。(同氏「民衆教化の浸透」—「歴史教育」第十二巻第十二号所収)氏によれば梅岩には「形に由る心」の説にみられるように心と物とを対立性においてみる立場がたぬかれており、したがって彼の「心」把握には主体性がまだ確立していない。これに反して堵庵の「本心」には、師と同じく天人一体観の枠内ではあるが「外からの社会的規範の強制よりも自己内心の自発性」に道徳的達成のよりどころを求めるといふ点において「人間主体性の確立の大きな前進がみられるとする。たしかにかかる氏の見解には学ぶ点は少なくないが、しかし本稿では堵庵における主体性確立の前進をそのまま評価する立場はとらない。むしろその主体性把握の歴史的特質、つまりその限定された意味、すなわちその主観性への後退にとくに注目する。わが国における民衆の主体確立への可能性を展望するには、何よりもその困難さを規定した歴史的特質とのかかわりであらためて具体的にその過程を追求することがどうしても必要だからである。

(4) 以下の内容については前掲拙稿②をも参照せられたい。

(5) 以下の引用はいずれも前掲の『石田梅岩全集』からのものである。

- (6) この点は守本順一郎『東洋政治思想史研究』（一九六七年、未来社刊）および岩間一雄『中国政治思想史研究』（一九六八年、未来社刊）を参照のこと。
- (7) 朱子学のこうした歴史的性情については守本『前掲書』にくわしい。
- (8) 守本『前掲書』参照
- (9) 「形ニ由ノ心」の意味と内容については前掲拙稿②を参照

三

手島堵庵が先師梅岩の「性」を「本心」に置きかえたとき、彼は自ら「石田先生人を教ゆるは、其（の）学を実にせんがため、初め先（づ）学者固有の本心のはしを知らせ、其（の）明德の光を見うしなはざるやうに慎ましめ、日々に磨（き）て怠らず、身を修め善に進みてやまざれば、終に仁徳の至善を成就することを旨としてさとすのみ。

抑（も）日々に心徳を磨（く）とは則（ち）日新の工夫をいふなり。……本心を知りて見れば心徳元来新（らた）也。……道は則（ち）本心なり。……此（の）私が意地と成（つ）て本心をくらませて人の道をうしなひ、鳥獸に似たるものに成（り）行（く）也。人の道は本心に生れ付（き）しものなれば、外に求（む）る事にはあらず。……」⁽¹⁾と述べ、梅岩の教学の本旨をあくまで継承しつつ、しかも梅岩が「性ヲ知ルト云ベキヲ世ノ人得心シヤスキヲ第一トスルユヘ心ヲ知ルトモ云リ」とした例に学び、「知_レ本心_ニは則（ち）知_レ性_ト同じ。性は理にして論しがたし。故知_ニ本心_トと説（く）のみ。中庸は性によつて説き、大学は心によつて説く。心は体用かねて説くゆへ入達するにちかし」として梅岩の教学を平易化・大衆化することを意図したのである。彼はだから「此方_トの学問は本心を知らして其（の）知（つ）た本心に違はぬばかりで何も煩多_トこととはござらぬハイ。……本心といへば性_ト何も異た_カことはござらぬハ

イ。性といへばとつと心の根本で天のまゝの所でござつて、是を天理といひます。其(の)天理を人の身に具へています所でそこを性といひますハイ。したが此(の)性はいひあらはされぬものでござつて、少しでも頭(は)れました所は情といひますハイ。又つひ心といひますりや、善心もあり悪心もござれども、本の字をつけて本心といひますりや、根本の性の通(り)にあらはるゝ心ゆへ、皆善心ことに成(り)まして、性と何もかはる事はござらぬハイ。」として「性」と「本心」との関係をより平易に表現している。たしかに堵庵が「性」を「本心」とよびかえたことは、外面化しがちな道德規範が人びとの心つまり内面に直接につらなるものであることを端的に自覚させる点で、難解な性理の論議をとおしてはじめてすべての人びとが倫理主体たりうることを強く主張した先師梅岩の意図を正しく継承したものといえる。それにしても堵庵の本心は生れつき人間の身に具わるとともに自ら片時も休まぬ自発自働の活物として、本来的に「性」のままにあらわれる絶対的な善心である。それは石川謙氏のたくみな表現を借りれば「性」『心』の中にもぐり込ま⁽²⁾たものである。ここでは「性」『理』は「心」『氣』にひきつけられ、ついに吸収されてしまっている。このような堵庵の本心における理気の接近、一体化はまず何を意味しているのだろうか。周知のように朱子学理気論における理気分裂の動向、「理」『規範』を「心」に内面化することの困難さは、何よりも梅岩の直面した道德課題であった。彼の「性理学」とよばれた難解な教学はこのためのものだったといつてよい。だから堵庵があえて自己の思想の中心に「本心」を設定することによりこの課題にまずとりくんだのは、梅岩の正統な後継者として自負するに足る姿勢であった。それにしても堵庵にみられた理気分裂の克服が「理」(『規範])の「氣」(『心])への吸収という形態でなされたことは「理」の原理性・普遍性の稀薄化を極限にまでおしすすめる結果を必然的にもたらしたのである。これは一面で後述するように「理」の自然化『現実化』をそこに生み出すとともに

に、他面ですれによってかえって「理」||規範それ自体の超越性の拡大、人間内面からの距離の拡大をも結果するのである。したがって彼が「性」||「理」の「あらはれず」ということをひたすら強調し、それが「いひあらはされぬもの」であるとしてその捉えにくさをもっぱら指摘するのは当然といえる。だからまたそれだけ「心」それ自体の絶対性はますます強められねばならなかった。彼の「性を『心』にもぐり込ませた」絶対化された「心」つまり本心の設定はこのためだったのである。本心の絶対性・至善性はそれが「根本の性の通(り) あらはるる」不断に自発自働の活物だとする彼の把握にも示されるが、とくに「人の道は本心に生れ付(き) しもの」としてその至善性が天||血縁的世界の至善性に結びつけて絶対化されている点に注目すべきであろう。だからまた彼は「夫(れ) 孝悌は、本心の、あらはれ出(づ)る はじめゆへ 仁を行ふ」として人倫の基礎を何よりも「孝」におくのである。ここには絶対・至善なる心を有するものとしての、人間の本質的把握が超越的に前提されている。しかも「おもひは身の動くと同じ事で、心のうごくはたらきでござる所で、本心の通(り) にしたがひはたらいて、善なもので、微塵も本心の害はしませぬ。」というごとく心は本来善なもので悪を生じない。だがしかし現実存在する悪の重みはすでに世間周知のところである。だから彼にあっては結局のところ悪をもたらずものは心のはたらきそれ自身ではなく、それをゆがめる「思案」||「たくみ」なのである。こうして先師梅岩があれば心のはたらきの本性としてそのあり方を執拗に追求した知は「思案」||「たくみ」としてついに「心」から区別される。つまり本心は絶えず「思ふ」働きを働いて止まない。その働きの流れを中断して「邪(よこしま)める」ものが「思案」||「たくみ」であり悪はここから生ずるといふのである。こうなつては「心」と「知」との間にすでにまったく連続性はない。したがって彼にあっては通常の学問はもはや本心發明の手段たりえないのである。彼が「此方の教は学者の知恵の皮を一枚ツ、此方へ段々に取上(ぐる)る

也」「これまで神儒仏三道で御聞(き)なされたり御らんなされたりして覚えたものは一切わきへかたづけておゝきなされまし」として、本心發明については「此(この)工夫言句の及ぶ所にあらず。……本心を知るには兎角この思案が邪魔をなす也。……^{すし}些も作意をさしはさむべからず。万思案は皆妄なりといふ事をあつく信じ、只思案を打捨(て)て一途に語黙動止少しも間断なく、見るはいかに聞(く)はいかにと、……いかにいかにと工夫たゆみなくば、必(ず)其(の)しるしあるべし」と著しく禅学化の傾向をつよめたのはそのためである。彼はやがて盤珪の不生禪に共鳴し「あの和尚は至極目のあいた人でござるほどに、こちらのいふと少しも違やませぬ、おなじ事とござる」と述べている。かくして「手島学」または「心学」などとよばれた彼の教学はやがて「禅学めきたる」といった批難をあげることになった。

それにしてもこのような堵庵の絶対的規範としての「本心」提起は必然的であった。彼をとりまく「田沼期」の現実は、梅岩の元祿・享保期とは比較にならぬ社会的、経済的矛盾の深化になやまされ、幕藩支配秩序に対する民衆の異和感は頂点に達するほどであった。⁽³⁾それは彼に、どこまでも現存社会を前提としてしかも民衆の主體的参加のもとに理想的秩序を求めた先師梅岩の「理」||「性」という把握すらを見失わせるほど激しいものであった。彼はそこに生れた「理」||規範と「心」||自己の不一致を自己陶冶・自己錬磨の不足・怠惰の結果と考えてその克服を自らの内面に必死に追い求め、血縁的原理にもとづく心の至善性・絶対性に依拠した「本心」發明の主観的いとなみのなかでそれを一挙に解決しようとしたのである。したがって彼の「本心」提唱はたんに教学の平易化・大衆化の手段に止まらず、自らの必死の道徳的自己陶冶の所産でもあったのである。彼の教学にはかかる尋常一様でない自らの道徳錬磨の成果の裏づけがあり、これが彼の教化活動に大きな迫力を与えたのである。こうみてくると彼の教学に特徴的な治

心学的性格の強さは、すぐれて彼の主体的状況に規定されるものでありながら、また時代の深刻さの所産でもあったことがわかる。この意味で堵庵には当然ながら、梅岩と異ったみるべき秩序認識Ⅱ社会把握の提示がほとんどがないが、ただ前述したように人倫の基礎を「孝」に求め「忠」すらもその延長上に説いているといった独自の体制把握が注目に値する。家の「和合」を説くなかで彼は「主人は家来に無理いはず無理せねば、家来の心打(ち)とけて二心なく、主人を大切に思ふは家来の心打(ち)とけたる也。家来は主人へ無理いはず無理せねば、主人の心打(ち)とけて、家来を子のごとく思ふは主人の心打(ち)とけたる也」と述べている。彼にとって秩序の全体像は実は内容的には家のその延長にすぎなかった。これは彼における「理」Ⅱ「忠」なる規範の稀薄化の当然の結果でもあった。だがともかくこうした形での支配秩序の捉え方がみられることは、もはや現実の幕藩秩序が民衆にとってきわめて無縁なしかも異質なものになりつつあったという事態の深刻さの表現である。民衆の関心は何よりも自らの向上を実現する基礎である現実的いとなみⅡ家業に集中していたのであり、しかもそれ故に彼らはまたその家業実践をふまえた「和合」の精神で秩序を批判的にながめかえしはじめていたのである。彼らが自然必然的に「忠」Ⅱ秩序に統合されていく主体的条件はもはやその内面から明らかに失われつつあったのである。支配者層にとっては何物より恐ろしい民心の離反動向がこの時代に着実に進行しつつあったといつてよい。

それにしても堵庵の「本心」にもとづく実践的徳目には「無理をせぬ」「有りべかり」そして「和合」など全体として現実肯定的、保守的性格が濃厚である。これは前述したように彼において「本心」提唱のさいに「理」の原理性、普遍性が稀薄化しこれにともなって必然的にその自然化Ⅱ現実化の傾向がつよまったことと関係がある。しかも「本心」において心の絶対至善性を血縁の原理に結びつけたことは、血縁的自然性の肯定をもたらし自然Ⅱ当為とい

う把握をそこに生み出す。この結果そこには第一に人間は本来生れついて絶対・至善なのだとする人間の本性理解の一面化、単純化がみられる。したがって道徳的陶冶は自らの心のうちなる至善性を自覚する主観的いとなみに簡略化される。その反面人間性の現実に対しては自然性Ⅱ当為性ということと実際には寛容になる傾向がつよまる。ここには梅岩にみられたあの人間性にひそむ弱さと不確かさを鋭く洞察したきびしい人間観はもはやみられない。梅岩の「心」はつねに「万物」つまり現実との対応の場で發揮されるものとして捉えられており、それだけ社会的現実の中に生きる実際の人間の悩みと苦しみをその思想内容にとりこんでいた。これに対し堵庵の「本心」は自ら働くものとして絶対性をもちそのまま至善化されていた。そこでは現実にはもつぱら現実をはなれた主観的いとなみの中で求むる陶冶はその結果が現実化することを期待されながらも、実際にはもつぱら現実をはなれた主観的いとなみの中で求められざるをえない。こうした両者の「心」把握のちがいが人間性理解の差を生み出すとともに、その実践倫理のあり方のちがいをもたらす。梅岩の実践倫理においては「形ニ由ノ心」にみられる如く強靱な主体形成の道徳実践は、かならず「職分」Ⅱ「家業」実践にそのまま具体化されねばならなかった。だが堵庵の道徳実践には本心發明の主観的陶冶と日常的職分実践を思想的内部的に結合する明確な論理が欠けていた。それは本心の実現としてある人倫的諸徳目の「有りべかり」の、つまり自然のままの、「無理をせぬ」実践を意味したのである。それはどうしても梅岩にみられた日常実践が不断に道徳的要請の実現とならねばならぬとする持続的自己錬磨ほどの迫真力を人々に与えず、ともすると日常的徳目の「無理せぬ」つまり世間並みの通常の実践に墮しがちであった。梅岩にみられた日常的労働においてこそ民衆の倫理主体形成をどこまでも追求しようとする視点が失われた以上、こうした帰結は不思議ではなかった。かくて「心学道話」の普及のなかで、心学が実践倫理として迫真力のある日常的、生産的性格を急速に

失い、支配者層の民衆教化の道具となるのはさせられない運命であった。

梅岩の「性」を堵庵が「本心」と置きかえたとき、彼は先師の追求した課題に自らも迫らんとした。だがその過程でみられた心学思想内容の変化は彼の予期しない変貌をやがて心学運動全体に与えることになった。心学における通俗的諸徳目実践の外形的態度にかわりはなくとも、それが民衆の日常の実践に対してもつ道徳的衝撃力は大きく後退していった。実践倫理としての性格にここで決定的な変化が生じたのは明らかであった。もともと梅岩の場合にしても、彼が直接には町人の家業実践に支えられた主体形成の前進に注目しつつ、そこに日常的労働実践による人間形成を見ようとするすぐれた視点があつたことはたしかだが、それにしても経済的いとなみはやはり究極的には道徳的いとなみに一元化して把えられていた。しかも彼は商品経済が生み出す深刻な矛盾を「私欲」という人間的・道徳的契機にもっぱら求めたために、商品経済の現実をついに正しく経済的に理解することに成功しなかつた。彼は商業利潤の道徳的正統性を主張はできて、その経済的正統性はつまりそれがなぜどのように形成されるかについてはほとんど説明できない。それは結局のところ「天ノナス所」であつたのである。梅岩にさえみられるこうした限界はもちろんまた当然に堵庵のものでもあつた。そしてそれは実は「職分」¹⁾「家業」という限定された歴史的形態のもつて、あらたな生産力を実現することなく伝統的な労働様式を基礎とした小生産をいとなむにすぎなかつた当時の民衆のまた限界に他ならなかつたのである。だから心学にみられた実践倫理はそれが日常的、世俗的性格をもつたにしても、商品経済化の現実の前では経済倫理²⁾生産倫理として充分な発展をとげる可能性は少なかつたといわねばならぬ。だがこの時期における生産力発展の基本的な性格が「労働過程の質的変革をともしなわぬ労働集約的なもの」⁴⁾であつたことを考えると心学の実践倫理はむしろこれに適合的な生産倫理としてその限りで発展する可能性はもつてい

たといえる。何故ならそのような生産においては、人間の自然への働きかけという点での直接の労働過程における技術的改善よりは、それがもたらす「特別な勤勉」や労働を実現してゆくに当っての人間関係、労働の編成様式が生産力向上の現実的な内容として注目され、この面での改良がとくに要求される。多様な通俗道德的実践は過酷な労働に耐える強靱な主体形成および家・村における和合の実現に努めることによってそれは明らかに「生産力論」＝生産的実践倫理として展開されたのであった。だからこの意味では時代の制約はあったにしても梅岩が提示した実践倫理はその見事な先駆形態として、その後の発展のなかで展開されることが充分期待される内容をもっていたといえてよい。しかしその可能性はこれまでみてきたように基本的に梅岩から堵庵への教学継承のなかでまったくといってよいほど失われてしまったのである。要するに道德論としてのその内容の発展を意図して行われた堵庵の努力が、結果としてその日常実践倫理としての有効性を大きく失わせてしまったのである。堵庵が先師梅岩に学ぼうとしたたかかる努力がかえって思わざる結果を招いたのは、まことに心学運動にとつて大きな悲劇といわざるをえない。

幕末期にかけて多様な通俗道德的実践が多くの人びとに待望されたとき、心学運動はひとりその衰退と分裂を深めてゆくのみであった。その際その究極の原因が梅岩から堵庵への教学継承のなかに、運動の大衆化を実現してその興隆をもたらした堵庵の活動自体のなかにひそんでいたことはまったく気付かれなかった。まことに、石門心学研究史上これまで注目されてきた「性」を「本心」とおきかえた梅岩から堵庵への理論的内容の展開＝変化の試みは、結局のところ心学運動の後退をもたらすその実践倫理の性格転換を必然的にうみだすことになってしまったのである。ともあれ、わが国の前近代における民衆の自己確立・主体形成の歩みはきわめて困難なものであった。それは一見してそれとわかる自明な軌跡をわれわれに決して示してはいない。いやむしろそれは数多くの後退と屈折とを内包した複

雑な軌跡を画くものだった。したがってその複雑な軌跡の一駒一駒を丹念に解明することを他ににして、この時期の民衆の困難とそのもつ豊かな可能性の展開を充分捉えきることはできないのである。心学運動史にみられた教学変容のもつ意味をここであらためて追求したのも、実はそのためのささやかな試みであったといつてよい。

- (1) 以下手島堵庵の著作からの引用は、すべて柴田実編『増補手島堵庵全集』（昭和四十四年、清文堂刊）からのものである。
- (2) 石川『前掲書』九一頁
- (3) 「田沼期」を中心とする宝暦・天明期を幕藩体制展開上の重要な画期とする見解は、今日では日本史学界において等しく承認するところである。ただその内容理解において、それを幕藩制的危機激化の単なる一段階とするか、進んで維新変革の起点とまで積極的に規定するかが問題となっている。この点は有斐閣選書『日本史を学ぶ3・近世』（昭和五十一年、有斐閣刊）所収の「宝暦天明期」（竹内誠）の部分に簡潔な要約がみられる。参照されたい。
- (4) 安丸『前掲書』四五頁。