

論文

「通俗道德」の思想構造

——「心」の哲学成立の思想史的意義——

逆井孝仁

—

これまで「通俗道德」——勤勉、正直、儉約、孝行そして和合などの伝統的、日常的な生活規範⇨実践的諸徳目の体系——は、もっぱらその守旧的、封建的性格が指摘され、その意味でそれは儒教道德の通俗化、あるいは「俗流儒学」に他ならぬものとされてきた。だが近世中後期以降において、その真摯な自覚的実践が広汎な人びとのあいだに内面的な緊張をひきおこし、彼らをきびしい自己形成・自己鍛練の途へと向わせ、そこにあたらしい生活態度の樹立がみられるにいたったことに注目した安丸良夫氏は、あらためて「通俗道德」を封建制解体過程から近代形成期にお

「通俗道德」の思想構造

—

ける小生産者としての民衆の思想形成・主体形成の独自の形態であり、したがってまた「日本近代化過程に特有の禁欲の形態」でもあったと捉えなおされたのである。⁽¹⁾

ここにはたしかに「一つの社会が近代化して、あらたな国民経済と民族国家が形成されるためには、それを支えるあらたな人間類型の形成⁽²⁾と鍛冶と、それに対応した国民的エートスの形成が不可欠である」とする周知の見地をふまえて、日本近代化の過程を、社会発展の原動力である民衆の自己形成のあり方、つまりその生き方と意識の仕方を問題とする視点から捉えかえしてみようとする鋭い問題意識があった。だから氏が「広汎な民衆のエートスとエネルギーは、それ自身、近代化の基底的条件であるにもかかわらず、支配イデオロギー（天皇制国家主義）⁽³⁾に吻合され、やがて似ても似つかぬものへと変態させられてゆき、民衆の人間的な願望や努力が台なしにされてゆく」といった日本の近代化過程の特質を見事に説明されたことは、政商・財閥型資本が主導する「上から」の近代化を安易に肯定するこれまでの一切の試みを、根底的に克服する途をひらくものであったといえる。

かくして安丸氏の「通俗道徳」に対する独自の把握に示された大きな特徴は、何といってもそこに民衆のもつ歴史形成力したがってその変革可能性を、彼らの日常的いとなみの次元から展望してゆこうとする視角が一貫してつらぬかれていることである。氏が民衆の思想的営為の独自の形態と構造を歴史的に捉えることに、どこまでも固執するのはこのためである。そしてこの努力はやがて、民衆思想史研究においては「理念化された近代思想像に固執してそこから歴史対象を裁断するモダニズムのドグマ」⁽⁴⁾をあえてはなれて、むしろ「民衆の伝統的世界から出発して内発的に展開する独自の思想形成をそれ自体として把握する問題意識と方法を鍛えること」⁽⁵⁾が必要であるとする注目すべき思想方法論のあらたな主張にまで発展する。

たしかにこれまでの思想史研究においては思想の自立的展開をとらえるに当って、その内的論理的發展を結局は思惟様式の推転を基軸として考察する、いわゆる近代主義的方法が主流をなしてきた。⁽⁶⁾この結果、とくに前近代における民衆の精神世界はともすると「伝統的共同体意識」として把握されるに止まり、その非合理性、停滞性、守旧性がとりわけ注目され、したがって思想展開においてはそこで独自の位置がついに与えられていなかったといえる。事実これまで、彼らは基本的には支配階級の独占する「価値と信念の世界」から排除され、したがって思想的には「無」の存在であると捉えられてきた。また彼らは一般にその生産と生活において、体制の基底としての共同体を充分脱脚しえぬ貧しい生産力水準に規定されて、それだけ伝統的、共同体的思惟の内部に深く埋没していたのであり、この限りで彼らの狭い生活意識があらたな思想形成や異質の論理展開に結びつき、そこでより広い視野を獲得していくことはまったく困難なこととも考えられてきた。だから前近代の民衆の思想的いとなみが例外的に強調される場合にも、それはあくまで支配的、伝統的思想に媒介されたものとして、つまりそこで旧思想のいわゆる機能転化が示すあらたな思想的可能性が結果として注目されるにすぎなかった。

安丸氏はこうした「近代主義的方法」を断固として拒否する。なぜなら民衆の内的世界的特有のあり方、したがってその思想形成・主体形成の独自性の把握はそれではとうてい不可能であり、かえって民衆の思想形成を思想史の対象外に追いやってしまうことになると考えたからである。氏によれば「思想形成」ということは、私たちの現実意識のなかに矛盾として裂け目として苦悩として存在しているなにかをスプリングボードとして、あらたな論理を獲得することである⁽⁷⁾とされる。この意味では、生活者としての民衆の思想形成の基礎的契機は、何よりもまず彼らの日常的世界における生き方、考え方のなかに求められねばならない。したがってわが国の前近代における民衆の日常

的生活様式を現実の規定していた生産および生活の共同組織としての伝統的共同体における彼らの欲求、願望、苦惱の処理の仕方、つまりそこでの日常的生活規範の実践の仕方が、彼らの生活意識の表現としてとくに重視されるのである。そこでは彼らの自立への願望は、その家族労作経営における貧しい生産力水準に制約されてつねにしかも必然的に共同体によって補完され媒介されたものとしてしか実現しえない。ここにはおよそ「近代的人」の自立を問題としうる余地はなく、むしろ「家」を単位とした自立こそが歴史的に限定された必然的な形態であったのである。⁽⁸⁾しかもこうした共同体はたしかに歴史具体的には支配体制に包摂され、この限りで階級的利害に制約されている存在ではあったが、それは何といっても生産と生活の共同組織として一応の相対的自立性をもっており、一定の条件のもとでは生産者の自立的成長を支える役割を果しうるものであった。⁽⁹⁾だから氏が「通俗道德」つまり日常的生活規範の自覚的禁欲的实践を、わが国近代形成期における民衆の思想形成・主体形成の「選ぶことのできない歴史的」に独自の形態として把握したとき、そこにはこのような共同体のあり方に支えられた民衆の特有な生き方と自立の形態が、たしかに考慮されていたのである。

こうみてくると氏が民衆思想展開の独自のあり方を説明していくに当って、これまでの「通俗化された土台——上部構造論」を克服する必要があるとして、したがって「イデオロギー諸形態」と現実の土台に「対応する」「いわば日常的状态においてとらえられた『社会的意識形態』とは別箇の範疇」であると見る見解に注目して、「日常の意識態様」つまりイデオロギーとは区別された日常的生活意識としてまず民衆の生き方を捉えようと意図していること、また「通俗道德」をより「歴史貫通的」であり、さらにいくぶんかは階級的にも「貫通的」なものであるといつてよいとしていることなどの⁽¹¹⁾もつ意味もあらためて明らかに⁽¹⁰⁾なつてくるであろう。

要するに安丸氏は「通俗道徳」の再把握において、否応なしに日常的次元における民衆の「回心」を歴史的に問題とすることによって、いくつかの重要な課題をわれわれの前に提示することになった。それはまず民衆思想展開の独自性を捉える「問題意識と方法を鍛える」ためには従来のイデオロギー論それ自体の再検討が不可欠であるという問題提起であり、また伝統的、日常的な民衆世界を対象としている民俗学の成果をあらためて歴史学のうちに正しく位置づけ吸収すべきであるという提言でもある⁽¹²⁾。そしてさらにそれはまたわが国社会発展の構造的特質を規定している血縁的、地縁的な伝統的共同体組織のもつ意義と役割、とりわけそれらに制約された生産力展開のあり方、したがって生産者自立の独特の形態の究明への要請でもあった。これらはもちろんそのどれもがその検討に当っては、独自のしかも充分な用意を必要とする重要な課題であるといわねばならない。この意味で氏はここで、思想史研究をより豊かなものにしひいては歴史分析の刃をより鋭いものにしていくためには、何といつてもその方法論的基礎にまでさかのぼって研究のあり方を再検討すべき必要性を、具体的に提唱していると考えられる。ともあれ民衆の思想主体としての確立が、いまなお現実的かつ緊急な課題でもあるわが国の現状は、安丸氏のこうした問題提起に一層の迫真性を与えていることはたしかである。

(1) 安丸良夫『日本近代化と民衆思想』(一九七四年 青木書店刊)のとくに第一章(書名と同一)の部分参照。なお氏はその後も精力的に、その研究を展開されているのであり、本稿では前掲書の他の部分およびその後の研究成果についても、必要に応じてふれている。

なお、安丸氏の「通俗道徳」論についてはすでに別の機会にふれたことがある。(「石田梅岩における通俗道徳の成立」——『日本資本主義—展開と論理』一九七八年 東大出版会刊に所収)本稿はしたがってそれとはやや異った視角から問題を展開しているが、あくまでその不備をおぎなうものでもあり、その継続をなすものと考えていただきたい。

(2) 安丸良夫『日本ナショナルリズムの昨夜』(一九七七年 朝日新聞社刊)一三〇ページ。こうした見地はいうまでもなく大

塚久雄氏によって提起されたものである。安丸氏は明確にかかる立場にたつて「日本近代化過程に特有の禁欲の形態」を見いだそうとされたのである。

(3) 同右 一三一ページ。

(4) 『日本近代化と民衆思想』九ページ。

(5) 同右 九一ページ。

(6) ここで思想史研究における「近代主義的方法」といった場合、氏が念頭においていたのは、いうまでもなく丸山真男氏によつて代表される立場である。丸山氏は、思想の内的、自立的展開と社会の發展とを方法的に統一する独自の思想史方法論を確立することにより、それまでの観念論的、恣意的な思想史研究および「基底還元論」「反映論」を克服する科学的な思想史学形成の主導者となつた。なお安丸氏がその研究の出発点以来、一貫してその方法論の克服を意図してこられたことは、すでに周知のところであらう。

(7) 同右 五八ページ。

(8) 「シンポジウム・現代における民衆意識研究」(季刊「現代と思想」二四号——青木書店刊——二一ページ以下)における安丸氏の発言部分より。

(9) いわゆる「農村共同体」(とくにわが国近世のそれ)が、どのような歴史的条件のもとで、またいかにして「強制の体系」としての性格を脱して、農民の「団結と抵抗の組織」として、その自立的成長を支えるものへと変貌していくかについては、すでに多くの研究がありまた安丸氏自身もその研究のなかで検討しておられる。私もすでに別の機会にふれることがあつたので、(拙稿「安藤昌益の封建制批判とその背景」——同志社経済学論叢第六卷第三号——)ここではこれ以上ふれない。それにしてもこの点は安丸氏の「通俗道徳」論の重要な論点の一つである。後述を参照せられたい。

(10) 安丸良夫「民衆思想史の立場」(「一橋論叢」七八巻五号所収)三五ページ以下参照。

なお、氏はここで山之内靖氏が『社会科学の方法と人間学』(一九七五年 岩波書店刊)のなかで展開された論理に共感しておられる。氏がルカーチ、マンハイム、ゴルドマンなどの研究に導かれて「社会的歴史的な意識形態論」の展開を意図しておられることそれは密接な関連がある。それにしても氏のこうした思想史方法論については、さらに機会をえて検討を試みてみたいと思つている。

(11) 同論文 三六ページ。

(12) 同右 三一—三三ページ。

二

それにしても、民衆にとって自明なごととされてきた伝統的、日常的な生活規範⇨通俗的諸徳目の実践にあらたな道徳的覚醒力が生じたのは、それが首尾一貫した唯心論としての「心」の哲学に原理的基礎づけを与えられ、統一的に再構成されたからであると安丸氏は指摘している。

氏によれば「心」の哲学は、普遍化され絶対化された規範⇨「心」と自己との一体化(内面化)を説くことよって、人間の心に無限の可能性を与えたのである。それは極度に唯心論的な形態においてではあるが、人間の無限な可能性を主張するまさに「近世の儒教と仏教の宿命論にたいする能動性・主体性の哲学」⁽¹⁾であった。封建制身分秩序が道徳的秩序として美化され、したがって民衆はつねに道徳的劣者⇨愚民であり教化(⇨支配)の対象にすぎず、それゆえ民衆が自らの自立をおしすすめようとするなら何としてもまず「心のうちなる農奴制」を克服する必要があるといった現実のもとでは、こうした哲学のもつ積極的意味は自ら明かであろう。しかもこの哲学は民衆の日常生活規範としての通俗的諸徳目の実践と結びついていたので、広汎な人びとの生活意識の内面にまでその衝撃力を浸透させ、彼らの精神世界をつくりかえていくことになったのである。こうして民衆の日常的生活活動そこでの諸徳目の実践は、それが直ちに自己に内面化された絶対的な「心」の実現につらなるものであるとされたから、その限りでそこから直ちに彼らの現実的な産業活動の道徳的正統性さえ強く主張されることになった。それまで人びとのあいだにみ

られた「仁義」(道德)と「利」(經濟)の二元論、折衷論すらがここからその克服が可能となり、その意味で自覚的・禁欲的な実践倫理が広汎に展開することにもなったのである。こうして「通俗道德」はまさに民衆の思想形成・主体形成の歴史的に独自の形態たりえたのであった。

ところで「心」の哲学が「能動性・主体性の哲学」として、民衆の内面的權威を確立するための歴史的に限定された基本的形態であると安丸氏が規定するのは、何よりも「超越的な絶対神の伝統をかき、神儒仏思想が身分制秩序にたいして原理的な批判性を内包することができず、異端的な神々の伝統が弱いというわが国の思想的条件」⁽³⁾のためであった。じっさい氏は織豊政権と幕藩体制の確立によって、一向宗、法華宗、キリシタンなどにみられた民衆的な宗教王国の觀念の形成が徹底的におしつぶされ、この意味で近代社会成立期の民衆闘争にほぼ世界的に共通にみられた宗教戦争の形態がわが国では充分に展開しえなかつたこと、したがって民衆の世界觀の形成には、こうした「宗教的異端の未成熟という」特質がとりわけ注目されるべきことを指摘している。つまりわが国では民衆における内面主体の確立の試みは、伝統的權威および体制をトータルにしかも根底的に批判するという方向に發展しえないという限定された形態に、思想的には制限されていたというわけである。⁽⁴⁾

たしかにわが国の民衆は、あらたな絶対的、超越的な權威によって一挙に世界を相対化することはできず、したがってまた伝統および自然とも決定的に断絶することができなかったのである。「世界と自己とのあらたな意味づけ」は、どうしてもこれまでの伝統思想にみられた唯心論の純化、その絶対化という形式をとらざるをえなかつた。こうして「心」の哲学はそれが人びとの能動性、主体性をひきだす反面で、またそこには彼らが「心」を変えることによって現実に耐えるよう説得するという消極的契機をも不可避に内包していたのである。いずれにしろそれは絶対的唯

心論としてのその限定された性格から、「自己を変えることが主要な側面であり、自己をとりまく世界は、社会についても自然についても、既成の観念を無批判的に受容することが多かった」といわねばなるまい。⁽⁵⁾

もちろん「心」の哲学は、「心」において各人が至高の権威であり価値であるとし、その意味で「心」の所有者としての人間の本質的平等を主張することによって、現実の身分制秩序の相対化をもたらず異端的契機をも含んでいたことはたしかである。それにしても現実には身分制秩序それ自身がこうした「本質的平等」を実現するための道徳的秩序であると捉えられていたので、こうした契機は規範と現実との乖離が著しく、秩序の道徳性の偽善性が表面化したときに道徳主義的批判の形態をとって激しく噴出する。だが何といても「心」は規範それ自身が現実をこえた超越的な性格をもたぬ限り、理論的にも実践的にも秩序をこえる動きはそこから出てこない。ただわずかに自己の心に体现された規範と現実との断絶への絶望が極端に進行したときのみ、そこからついには規範をあえて徹底的に主観化し、そうした自己の心の絶対性に固執することによって、自由な批判主体を自己の内面にきずきあげる可能性を時としてもつことができたのである。それにしてもその場合にも、そうした可能性が現実を展開するためには何としてもあったな「心」を支える別個の超越的、普遍的規範が何らかの形で獲得される必要があった。⁽⁶⁾だが少くとも「心」の哲学それ自体の内部にはこうした可能性はほとんど内包されていなかったといわねばならない。ともかく以上のような「心」の哲学の思想的性格が、それに原理づけられた通俗的徳目の実践による民衆の思想形成・主体形成の独自の方向に性格を規定したのである。

このようにみえてくると安丸氏によって把握された「通俗道徳」の思想的特質は、儒・仏・神などの伝統的諸思想の一定の内的展開によって媒介されて成立した独自の「心」の哲学をその思想原理とし、それがその原理の具体化つま

り実践徳目として民俗世界の日常生活諸規範に通俗的諸徳目を包摂していることに見出すことができる。したがって「通俗道德」の何よりの問題は、「心」の哲学と通俗的諸徳目との特有の結びつき方にあるのである。この結びつきによって「心」の絶対性・無限性の主張に支えられた「能動性・主体の哲学」は、民衆の日常生活意識の内面まで浸透し、はげしい内的緊張をともなう道德的覚醒を民俗の世界のうちによびおこすことによって、たしかに民衆の思想形成・主体形成の独自の形態たりえた。それはいうまでもなく厳しいしかも強力な伝統的、支配的思想やそれに支えられた民俗的、日常的な生活習慣の重圧に対抗してである。なぜなら民衆の民俗的日常世界はその相対的に独自の展開を一応保証されているにもかかわらず、歴史具体的には結局のところ、支配階級の利害にそって展開させられていたからである。⁽⁷⁾ この意味では通俗道德的实践はそれ自体、伝統的支配思想に対する民衆の思想的対決のなかでかちとられ定着してきたものであり、まさにそれは自立をめざす小生産者としての民衆の思想闘争の成果でもあったといえよう。とするならば「通俗道德」による民俗的世界の変革において、それがいかに受容されたかという意味で民衆の日常生活意識の独特の構造を重視することもきわめて大切なことであるが、それ以上に、変革の方向と限度を規定した「能動性・主体性の哲学」のもつ歴史的性格がとりわけ注目されねばなるまい。つまりそうした思想原理の形成が、現実における階級的矛盾と対抗の所産でもある支配的な思维様式の内的矛盾の展開といかにかかわりあっているかということに注意をはらうことである。事実、安丸氏自身も「心」の哲学の成立の歴史的前提として、近世中期以降における商品経済の展開に媒介された小生産者としての民衆の自立の動向を指摘している。また商品経済化の現実のなかで、規範と現実との乖離、規範の外面化の進行といった思想状況に注目している。⁽⁸⁾ したがって「心」の哲学の成立の意味は、支配的イデオロギーとの対抗の局面のなかでより具体的に分析されねばならぬであろう。民衆

の主体形成の歴史的 성격がそこで一層明らかになるからである。

ところで「心」の哲学は規範と自然との連続的構成という思惟様式の点でも、また規範の内面化に人間性の本来性をみるという道德形式の点でも、支配イデオロギーの中核をなす朱子学と同一の性格をもつことはすでによく知られている。⁹⁾ただそれは何といってもまず規範を「心」として捉えた点で「理」性としてそれを捉える朱子学と大きく異なっている。朱子学においては周知のように「心」は「理」の作用、具体的発現としての「氣」に属し、したがって「未発」でありつねに正常なるものとしての「理」からの偏差をまぬがれないものであった。この意味では「心」は「已発」であり「性」と「情」をともに包摂するものとして、それ自体は決して規範たりうるものでなかった。朱子学が「理氣論」を基底としてその人性論を展開するに当って「性」と「情」また「本然の性」と「氣質の性」を道德的偏差において対立的に把握するのはこのためである。「天理」と「人欲」を対立させる朱子学的リゴリズムの傾向がそこに必然的に発生する。したがってここではまた不可避的に規範の内面化つまり道德的練磨において、著しく静寂主義的、観照的傾向がみられる。それは「心を勞する」支配者、士・大夫のための哲学であり、「身を勞する」民衆を基本的にその修養過程から排除するものであり、その意味でまさに「徳治主義」を基礎づけるイデオロギーであった。したがって「心」の哲学が、規範をあえて「心」として人間の自然性に則してしかも著しく実践的、主体的に捉えなおしたことは、少くとも朱子学的合理主義の一定の破綻、修正をそこに予想させるものである。しかもその際、規範、心、性を普遍化し絶対化していくに当って、朱子学の核心でもある「理」性、「名分」(つまり上下的分)のもつ意味を必然的に稀薄にしていたことは、その基礎である自然把握の変化とともに特に着目されねばなるまい。ここには明らかに身分制秩序を破綻させていく小生産者としての民衆の自立の一定度の成長と、そして自然世界の「絶

対的、創造的、調和的發展を確信しうる有機体秩序下の共働する自立的生産者の視点があつた⁽¹⁰⁾からである。

それにしても「心」の哲学はその規範の内面化において「自分の心と世界が一体となる」といわれるように、概して著しく体験的であり、また神秘的、非合理的な形式をとつた⁽¹¹⁾。そこにはすでに規範の内面化ということが通常の教学的実践に道德的練磨ではきわめてむずかしい現実が一般化していたことが予想される。すでに思想界においては周知のように朱子学的合理主義を批判して抬頭してきた古学派が、規範の人間性よりの外面化、外在化による既存の道德の形骸化の方向をふまえてあらためて客観的な道德秩序を求めつつあつたのである。「心」の哲学の形成は、したがつてこうした支配イデオロギーの一定度の破綻のなかで、あくまで自己内面の確立にまず固執せざるをえない生産者に民衆の願望に答えるものであつた。

なおこの場合、「心」の哲学における規範の内面化が著しく体験的、実践的であり、しかもその実践が世俗的日常的性格を強めていたところが通俗道德的实践をまさに支えていたということは、とりわけ注目に値する点である。いうまでもなく朱子学においても原理的には世俗内の実践が、まったく道德的实践から排除されているわけではなかつた。しかしそれはあくまで道德的秩序体现の論理として、つまり上からの「職分」の論理としてしたがつて民衆教化のための他律的、抑圧的性格をもつものとして位置づけられていたのである。そこでは民衆の世俗的いとなみそれ自身はむしろ彼らの道德的逸脱の必然的契機として不斷にきびしく統制されていた。そこには道德的志向へのいささかの自律性も認められていなかったのである。だから民衆が主体的に日常生活規範の体験的・自覚的実践を問題とすることによって日常生活活動が自らの「心」の実現としてあること、いいかえれば「心」の実現その正しさが必然的にしかもつねに日常生活活動における道德実践のうち期待しうると捉えたことは、たしかに民衆の自立の前

進、成長を現実的、直接的に保証するもので、そこには明らかに大きな変化がみられるのである。世俗的いとなみ、そしてとりわけ「職分」はいまや彼らにとって他律的規範ではなく、自らの主体形成 \parallel 自己実現の具体的歴史的形態として積極的に捉えられることになる。したがって規範の内面化のための道徳実践が「世俗外的」にでなく、まさに「世俗内的」に人びとの日常の生活実践のうちに求められ、その意味で必然的にそれが伝統的、日常的な民衆の生活規範つまり通俗的諸徳目と結びついたという場合、そうした実践を可能とした規範 \parallel 「心」それ自体の独自のあり方の思想史の意味を、朱子学を中核とした支配イデオロギーの思想展開のなかであらためて歴史的かつ内的に明らかにする必要がどうしてもある。近世中期以降における民衆の思想形成を思想史の問題として追求するためには、こうした論点は必要不可欠であるといわねばなるまい。

こうみてくるとわれわれは、「通俗道徳」が基本的には民衆の主体的成長を反映した支配イデオロギーの一定の破綻、つまりその内的矛盾の展開の所産に他ならぬこと、したがってその限りでそこに獲得された「内面主体」確立の性格が、民衆の日常的な生活意識それ自体の変革の方向と限度とを究極的には規定していたことなどをふまえて、その意味でそれがわが国近代社会形成期における民衆の思想形成・主体形成の独自の形態であると理解すべきであろう。かくてそれはまさに近世における民衆の思想闘争の成果であったのである。そこで私は安丸氏のすぐれた「通俗道徳」把握を、あらためて近世思想史のうちに定着させていく意味からも、右のような視点にたつてその思想原理である「心」の哲学成立の思想史の意義に若干ふれてみたいと思う。この場合、例によって石田梅岩の「心学」を素材とするが、それは安丸氏もそこに「心」の哲学成立の典型をみておられるし、またそれがともかくも朱子学を中心とした儒教思想のあらたな解釈をその思想形成の重要な一部としている点で、前記の問題解明にきわめて適切だと思

からである。

- (1) 安丸良夫『日本近代化と民衆思想』九ページ。
- (2) 同書第一章とくに一七ページおよび二九―三四ページの部分。
- (3) 同氏『日本ナショナリズムの前後』一四六ページ。
- (4) 安丸『日本近代化と民衆思想』とくに八〇―八一ページ 八八―九一ページ 一四五―一四六ページの部分。
安丸氏はわが国近代化の過程における宗教的異端の伝統の弱さという思想史的特質から、民衆の思想主体形成における「通俗道徳」の役割への注視をおこなっている。またこうした宗教的異端の伝統の弱さが、民俗的信仰をふまえた民衆宗教（いわゆる天理教、丸山教、大本教など）の宗教的幻想を媒介として「世直し」などのトータルな社会変革の構想を生むことにも注目している。ここに民衆の解放幻想が天皇制イデオロギーに収斂されていく限界を鋭く指摘しているのである。（この点は同書、第二章および第三章などを参照）。
- (5) 安丸『日本ナショナリズムの前後』一五三ページ。
- (6) 民衆の自由な批判主体への転化の可能性については安丸氏が『日本近代化と民衆思想』の第二章の末尾で「平民的道徳をそのもつとも良質な部分でうけつぎ発展させようとするを、すくなくとも一つの思想的モメントとしていたのではないか」として内村鑑三や田中正造の思想に注目すべきことを指摘している。私もまたこの点に関連して日本におけるキリスト教の受容の問題をこうした視点で追求していくことが、きわめて重要ではないかと思う。とくにこうした点で明治社会主義の諸思想、とくに労働者のモラルという点で職人の生き方に注目した片山潜の思想はわが国のマルクス主義の再把握の点からもあらためて分析されるべきであろう。この点では松沢弘陽『日本社会主義の思想』（一九七年筑摩書房刊）のとくに第一章「明治国家体制と社会主義」を参照せられたい。
- (7) 近世において「ムラ」（農村共同体）への階級支配の貫徹は平時においてはいうまでもなく直接的かつストレートなものではなかった。それは共同体の独自なあり方を容認し利用することによって階級支配を容易にしていた。そこに村役人の特別の役割があった。非常時においては支配意志の露骨な発動が表面化し、またこれによって村役人と村民との対立も顕在化した。共同体が民衆のための「団結と抵抗の組織」たりうるためには、彼らの支配に対する不断の闘いが必要であったのであ

る。階級支配のもとではこうした恒常的な闘争のみが、その自立的展開の保証だった。民俗的世界の場もまた階級闘争の戦場だったといえよう。

(8) 安丸『日本近代化と民衆思想』第一章とくに「一 思想形成をうながすもの」参照。

(9) たとえば丸山真男氏はこうした点で「心学」を「俗流儒学」と規定しており、思想展開上において独自の価値を認めていない。(『日本政治思想史研究』一九五二年、一四六ページ以下参照)。

(10) 拙稿「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』所収)。

(11) 安丸『前掲書』三〇ページ以下。

(12) 石田梅岩の思想は「三教一致」の思想といわれ、そこに儒仏神などの雑多な思想の流入混淆していることが多くの人によって指摘されている。ただその場合も朱子学を中心とした儒教思想がその内容の中核をなしていることはすでに研究史上の常識となっている。なおこの点については、拙稿、「石田梅岩の思想とその背景(上・下)」(立教経済学研究所第一四卷第一号および第三号)および石川謙『石門心学史の研究』(一九七五年再刊 岩波書店)を参照せられたい。

三

「心学」の創始者としての石田梅岩(二六八五—一七四四)の思想の独自性、したがってその近世思想展開のうえに占める歴史的役割を端的に物語るものは、彼のいわゆる「発明」——開悟の独特な過程である。その過程は『都鄙問答』および『石田先生語録』に述べられているように二つの段階からなっている。⁽¹⁾

その第一は、偶然めぐり会った隠遁の老師小栗了雲に教えられた、自己と規範との乖離を克服するに当って、なによりも大切なのは人間の本質である「心」において自然と人倫の根柢をしっかりと捉えることだとする指摘を彼が会得したことである。つまり規範の内面化がきわめて困難であるのは、規範と人間性との乖離というすでにだれもが否定しえない現実の重庄もさることながら、いやそれ以上にこうした現実を意識する心そのものが自己内面に噴出して

「心」をみだすからだ。したがって「心」それ自体がその内部で不断にこうした心¹「疑イ」を克服しようするように強くなければならぬ。この意味で「心」がつねに規範そのまま（一体化）のものとして絶対化されねばならぬとしたのである。そして彼は「堯舜ノ道ハ孝弟ノミ」として、それを人間の本源的な血縁的愛²「孝」さらにはその全体化としての「仁」に求めていったのである。ここでは人間の本質である「心」の絶対性が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至善性において捉えられている。孟子の思想が梅岩思想の中軸にいつも位置するのはこのためである。しかもこうした人の心はその至善性においてまた天の心でもある。彼はこうして基本的には天人合一の世界観にたっていたのである。

かくて「心」の本来は血縁的全体的愛としての「仁」であり、「仁ハ天ノ一元氣ナリ。天ノ一元氣ハ万物ヲ生ジ育フ」のである。彼が「自身ハ是レハダカ虫、自性ハ是レ天地万物ノ親」と悟ったのはこの意味であった。人間の「心」はそのまま規範であり「心」の正しさはつねに疑いえない。梅岩はこのような「心」の絶対化への確信によって、自己と規範との乖離の不安を克服したのである。彼の第一の開悟はこのように朱子学的合理主義における規範と現実との乖離、そしてそれを克服しようとした古学派における規範の外面化、外在化つまり規範と人間性の切断の方向の拡大という近世儒学展開における道徳論の危機を解決するものであった。そしてそれは唯心論の絶対化という方向でまず試みられたのである。ここでみられた「心」の絶対性の主張には道徳論の次元においてはではあるが、明らかに封建イデオロギーとしての朱子学にみられた民衆³生産者の一定の自立性つまりその「理」³「名分」（上下的分）という限りでの自立性の肯定から幾分かは前進した民衆³生産者の「主体性」の成長が伺える。

ところでこうした梅岩の第一の開悟は、老師によって「自性ハ万物ノ親ト見タル処ノ目ガ残リアリ。自性ト云フ物

ハ、目ナシニテコソアレ。其ノ目ヲ今一度離レ来レ」(傍点、筆者)と批判され、かくて第二の開悟たる「自性見識ノ見ヲハナレ」た境地に達することによって、真に自己の心と世界Ⅱ規範の一体化を実現しえたのである。世界Ⅱ規範はかくて外的存在ではなく、「むしろ自己実現、自分の心のやむにやまれぬ必然的な実現ということになる」⁽⁴⁾のである。この場合、梅岩が「性ハ目ナシ」という指摘を会得したことは、彼の第一の開悟にみられた主知主義的立場を克服したことを意味する。つまりそこに気付かずしてなお残る、物を対象として捉えらるゝとらわれた「私」の立場がみられることを彼が問題としたことを意味するのである。彼はたしかに「人ノ心ハ覺ルコトアリ。此ヲ以テ道ヲ弘ム。覺ル心ハ体ナリ。人ノ大倫ハ用ナリ。体立テ用行ハル」として「心」の本質たる知覚作用が究極的には人間の本性Ⅱ「大倫」を捉えようと考えていた。ここには「心」と規範との連続が困難ではあっても究極的には可能であると確信する立場、しかも知的存在としての人間の道徳把握力を信頼する立場つまり民衆Ⅱ生産者の人間的成長を基礎に道徳を問題にしていく姿勢があつた。梅岩は認識する力、知性の働きは人間だけに与えられたものであることを確認しつつ、それだけにまた「聖知」と「私知」との区別を問題にする。すなわち「聖知」とは「向ヒ視ル物ヲ則チ心トナシ玉フ。是レ聖知ノ勝^{トク}レタル所ナリ。向フ物ヲ移シ曲ザルハ、明鏡止水ノ如シ」という。これに対し「私知トハ品々^{シヤシヤ}ノ簡ヲ加ユルユヘニ、自然ノ知ニアラズ」とする。ここには明らかに彼が老荘思想とくに荘子の認識論に対する独特の批判をふまえて、通常の知識つまり対象知が自らの主観により「物」を勝手に価値づけたり、また矛盾、対立関係において区別して捉えることよつて、結局のところそこに主観的な「私」にとらわれた立場を生み真実を捉ええないとする理解がある。まさに本来は人間の前進を支える「知」が、かえつて人間を他と区別された「私」の立場に不可避的に追いこんでその前進を妨げるといった事態にとくに注目したのである。こうして「心」に不断にしかも必然的に生

起する「私」なるものつまり私情、私欲をつねにしかも時々刻々に克服しうる強い「心」のあり方、そうしたものと
して「心」は絶対化されねばならなかった。「性ハ目ナシ」の境地において「心」と規範の一体化が完全なものとな
るといふのは以上のような意味であったのである。

ところでこのような第二の開悟は、いうまでもなく第一の開悟の展開としてあったのであり、したがって梅岩の開
悟の全過程は、人間の「心」の正しさその絶対性が、人間自らのうちにある至善的なものとしての超越的、事
な血縁原理を「聖知」によって発見しこれに回帰するところにはじめて発現するという認識に立ったことを意味する。
何故ならここにおいて人は「無私」にして絶対善の世界たる天と一体化しうるからであるという。この意味では人間
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、血縁的世界に連なりうるとする古代儒
教とくに孟子の立場とほとんど同じである。彼が「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」そしてまた「天ノ心ハ人ノ心ナリ」「人ハ全体、
一箇ノ小天地ナリ」といふのはこのためである。孟子にみられる天に世界理解は、いうまでもなく超越的、事
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の共同体的思惟に
もとづく自然に人間理解であった。⁽⁶⁾だからこうした理解に彼が親近性を示していることは、そこに主知主義への否定
と相俟って、多分に規範の内面化における非合理的、神秘的傾向を胚胎させることになる。後期心学運動における個
の主体性の後退、そして禅的、直観的性格の拡大は、その必然的な帰結であろう。⁽⁷⁾

こうみてくると梅岩がすでに封建イデオロギーとしての朱子学の一定の破綻に直面しつつも、なおかつ前述の「天
ヲ知レバ、天即孔孟ノ心ナリ」につづけて「孔孟ノ心ヲ知レバ宋儒ノ心モ一ナリ」として宋学に朱子学との親近性を

あえて表明していることは、それが決して全面的な朱子学への同調でないことをよく理解しえよう。たしかに朱子学自身はその体系内に「仁」論を包摂しているように、封建的世界像として自らを構成するに当って、その「理氣論」に示された封建的原理を補完するものとしてアジア的血縁的原理を必然的にそこに内包させていたのである。⁸⁾ただ朱子学にあつてはその封建的原理性を明確にするため、血縁的原理は現実にはそれに媒介されたものとして背後に伏在させられていたといえる。だからこの意味では梅岩は朱子学に伏在していた血縁的原理を中心にそれを再把握することによって、その本質的同一性をあらためて強調したのである。この点は彼がその「心」把握における認識論実践論として独特の「形に由る心」の論理を提起することによって、その独自の世界自然理解をしたがってその人間および社会理解を展開しているうちによく示されている。⁹⁾

つまり彼は朱子学の封建的「名分論」の「反射」的な性格を示す世界自然の秩序的構成とは明らかに異なつて、万物を道德的差別性において捉えず、むしろ天地の万物は本質〔理〕が現象するに当って、「氣」||「形」の作用によって具体的個性性を与えられるが、ここでは万物がそれぞれに固有の「理」||「性」そのままを「形」にあらわすとする。だから「万物ハ皆形ノ外ニ心ナシ」「形ガ直ニ心」「万物ハ心」という。ここでは「理」の発現が不可避的に「氣」の作用をうけ道德的偏差性をうけるとはされていない。ただし「万物ヲ生ジ育フ」「天ノ心」は一片の私的なものをも介在させず、したがって「氣」の攪乱作用をうけず「理」そのままであり、この意味で「無心」であるからであり、その限りそこでは万物は道德的には同一次元にある有機体的構成物として捉えられている。ところが知的存在であり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つねに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、「性||心」を見失っている。そこでは「理」そのままの発現はありえない。この場合に

人が「性」心」を内面化しうる途は、「形に由る心」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」・「形」の一致、いわば「形に由る心」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るとするのである。ここでは彼は本来朱子学が封建イデオロギーたることからして必然的に要請されたその「理気論」を、独自などちらかといえは古代儒教的、孟子的な天ノ世界理解の内部に適用している。これは「無心」なる天地つまり至善的な血縁的世界における超越的、事実的な秩序をあらためて自覚的に原理化するに当って、事実的な血縁的一体性（これは現実には家父長制的秩序原理である）にひそむ原理性の稀薄さを、朱子学的秩序原理に「理気論」で補強したことを意味している。それにしても朱子学「理気論」が「名分論」の視点でもっぱら導入されたのでないことは、朱子学のそれと大きく異なる彼の天ノ世界理解および「性」心」・「理」心」・「形」心」一致の説をみても明らかである。それは何より「名分」心」（上下的分）の限りではあるが人間ノ生産者の一定度の主体性を肯定するというその個への「理」心」の内在という積極の意味において導入されていたのである。だからその結果は旧来の朱子学的自然秩序をあらためて有機体的秩序と捉えなおし、そこにおいては個別的なるものそれぞれが「性」心」・「形」心」一致の状態にあるものとしてそれぞれ道徳的には平等の次元で全体の展開に参与しているとされるのであった。つまり、そこでは個別的なるものの不完全さ、したがって道徳的劣位が完全なるものとしてつまり道徳的優位にあるものとしての全体を不可避的に要請するのではなくて、全体の完全さはむしろひとしく個別なるものの総和による完全さの実現として捉えられていた。全体も個別も両者はまさにそれぞれの固有の「則」心」ノ独自性における単なる機能の差にすぎないと考えられていた。ここからひとしく個別の完全さを実現するものとしての「職分」心」への実践の独自の主張がでてくるし、したがって土農工商の支配秩序もそれが道徳的につまり社会的に完全であるためには、それぞれが、たとえば

武士さえもが、ひとしく「職分」を完全に実践するための、いいかえればそれぞれの独自性に応じた「性」・「形」一致のきびしい道徳的実践が期待されたのである。こうして道徳実践は不可避的にまず「職分」として必ず具体化されねばならず、それは「心」実現のつまり本質的には平等な人たるべきための不可欠の義務でなければならなかった。⁽¹⁰⁾かくて民衆のそれぞれの「職分」に応じた道徳実践の自覚は、やがてそこから武士にむかっつての「仁政」の要求へと発展する。彼らのかかる公然たる道徳的主張の背景には、以上のような個の主体性の前進をふまえたあらたな道徳把握として社会把握があったのである。⁽¹¹⁾

それにしても梅岩が、超越的、事実的な血縁世界を原理的、自覚的に再把握するに当って、朱子学「理気論」を導入したことの代償は大きかった。そこでの封建的に限定された個の主体性の肯定は、彼の社会把握において同時に朱子学「理気論」に本質的な「名分論」の事実上の導入、肯定を結局のところもたらしてしまったのである。たとえば至善なる血縁的世界の原理としての「孝」の自覚的原理的再把握のために朱子学「名分論」の原理たる「忠」の導入は、あらためて「心」において「孝」を主体的に把えるにあたって、その延長上に同質のものとして「忠」を把えることにもなったのである。勿論これによって「忠」は単なる外的超越的な規範でなく内面化されしかも血縁的情緒的一体性において再把握されてゆくのであり、このかぎり「忠」それ自体は一面でその固有の名分論的把握の稀薄さの進行が問題とされるにいたり、また他面ではそのための形骸化がはげしい道徳的批判にさらされることになる。⁽¹²⁾それにしては彼が朱子学に体现された封建的身分秩序を、有機体的自然秩序として把えることにより、結局はそれを内容的に修正しつつも合理化していったことはたしかであった。

(1) 梅岩のきわめて独自の開悟の体験については、安丸『日本近代化と民衆思想』三〇ページ以下にたくみな要約がある。た

だ安丸氏は本稿のようにこの体験の過程それ自体に特に注意をはらっておられない。全体として規範の内面化の神秘主義的傾向、そこで内面化された「心」の絶対性の確立という結論に注目しておられるからであろう。なお梅岩自身の著作にもこの経過は明かにされており、第一の開悟は『都鄙問答』に、第二の開悟は『語録』に述べられている。なお、以下の本文において梅岩よりの引用があるが、いちちこわらない。そのすべては柴田実編『石田梅岩全集、上・下』（一九五六―五七年 石門心学会・明倫舎刊）におさめられている。なお引用にあたっては分りやすいように若干改めた部分がある。

(2) 梅岩の教学における孟子思想の占める地位はきわめて高い。この点はすでに研究史上の常識となつていて見事に説明されたのは守本順一郎『東洋政治思想史研究』（一九六七年未来社刊）である。氏はここで封建的思惟の全体的構造そのものの発展の中にかえって近代的思惟形成の内的条件が準備されるという思惟の弁証法的発展を明らかにすることを意図しつつ、丸山真男氏の朱子学把握の非歴史的傾向をすくなく批判された。

(3) 朱子学を世界的意味において封建的思惟としての歴史的性格をもつことを思想の内面的構造にそくして見事に説明されたのは守本順一郎『東洋政治思想史研究』（一九六七年未来社刊）である。氏はここで封建的思惟の全体的構造そのものの発展の中にかえって近代的思惟形成の内的条件が準備されるという思惟の弁証法的発展を明らかにすることを意図しつつ、丸山真男氏の朱子学把握の非歴史の傾向をすくなく批判された。

(4) 安丸『前掲書』三一ページ。

(5) 梅岩が老荘思想とくに荘子の思想に深い関心をはらっていることは、石川謙氏をはじめ多くの石門心学研究者がみな指摘している。彼はこのほかにも神道、仏教などに独自の深い理解を示している。いわゆる「三教一致」の立場といわれる所以である。こうした点についてはあらためて、彼にみられる農民Ⅱ小生産者の立場に固有の「伝統的共同体意識」との関連で考えてみたい。

(6) 古代儒教をアジア的思惟の特殊中国形態と捉えられたのは守本順一郎氏である。（『前掲書』参照）。

(7) 手島堵庵以後の「心学」は明らかに梅岩の思想との間に一定の変化がみられる。その変化の歴史の意味を確定すること、は、心学研究史上も必要であるが、とりわけ「通俗道德」の歴史的發展を明かにする上で必要であろう。この点は統稿を用意したい。

(8) 朱子学のこうした性格については、守本『前掲書』および守本氏の立場を継承しつつそれを展開された岩間一雄『中国政治思想史研究』（一九六八年 未来社）とくにその第一章を参照のこと。

(9) 梅岩の独自の認識論Ⅱ実践論としての「形に由る心」については、それが必然的に共同体をふまえた小生産者Ⅱ民衆の

「職分」倫理として具体化される点について別稿（拙稿「石田梅岩における通俗道德の成立」）でふれた。ここでは少しく視角をかえそれがもたらす社会把握の点に中心をおいてのべていく。

(10) この点についてはとくに前注(9)で指摘の別稿にくわしい。参照せられたい。

(11) 「通俗道德」の真摯な実践をつきつめて社会批判にいたる場合に、こうした「職分」——それは生産者の労働の自己表現の歴史的形態である——の主体的実践をふまえていることによって、その批判は歴史的具體性をおびると考えられる。また「仁政」への要求も武士の「職分」実践に対する批判にそれが媒介されていることを注視したい。

(12) 「心学」が後期において武士階級に受容されていくといった場合、こうした点からも検討してみることがあろう。なお幕末期における「忠」概念については、すでに丸山真男氏、松本三之介氏らの研究があり、とくに陽明学への注目もみられるが、陽明学の思惟構造の「心学」思想との類似性という点で検討に値いする。

四

梅岩における道德的危機が人間としての根源的な不安、懷疑に根ざしていたところに、彼の開悟の体験の深刻さがあった。彼の開悟の思想的意味は、なんとといっても彼の思想的煩悶、苦闘の質と深いかかわりがある。それはその思想的解決の形態および性格のあり方を直接的にも間接的にも規定しているからである。ところで彼が農民としてもまた商人としてもいづれも徹底しえぬ疎外された中間者であったことは、彼の生来の求道者の教化者的性格を規定しまた強めることとなった。⁽¹⁾そして彼のこうした人格的特質こそが、体制の矛盾を人一倍深刻にそして衝撃的にうけとめさせたのであった。

幕藩体制が早くから全国的規模で展開した商品貨幣経済をその再生産の不可欠の一環としていた特殊な封建社会であったことから、幕藩制の矛盾は商品経済に媒介されて意外に早熟的に進展した。基本的には生産力のない手であ

る農民、小生産者たちの自立の成長に規定された幕藩領主層の支配の動揺は、やがて地代水準の低下とともに商品經濟の進行による領主財政の窮乏をもひきおこした。だがこのさい、なによりも注目すべきは農民、小生産者たちが、その自立の成長を不断に商品經濟に依拠し媒介されていたことである。つまり彼らの成長は不可避免的にその過程でその階層分化、動揺と没落の危機をひきおこした。それは彼らの主観的な勤労だけではどうにもならぬ性格を含んでいるものであった。しかももっと深刻なことにはこうした危機は当時において、彼らの自立の基礎であった共同体的諸組織をもつには破綻においこみ、その変質を余儀なくさせていたのであった。農民は商品經濟に媒介された自立をおしすすめようとする限り、不可避免的に一方で自らの自立の基礎をほりくずし、その没落を余儀なくされたのである。梅岩の思想的不安と懷疑の深刻さの基礎にはこうした現実があった。しかもさらに深刻であったのは、こうした体制の基底としての共同体組織の破綻は階級支配における経済外強制の補完物としての共同体規制の解体をまねき、あるいはその支配の隠蔽物でもある共同幻想を打ちくだくことによって、支配体制の矛盾を露骨に顕在化し、危機を激化させる。

体制のこうした矛盾の急速な進行は必然的に、支配イデオロギーが用意した規範と現実の人間性との乖離、対立をうみだし、その外面化、外在化の傾向を助長する。⁽²⁾ またそこではついに彼らの伝統的、日常生活規範すら不断の破綻におびやかされ、しかも体制立なおしのために共同体支配を強化再興せんとする支配階級の試みのために彼らの伝統的、民俗的世界も敵対的、疎外的性格を内包するようになる。生産者としての民衆にとって人間としての主体性を支えるモラルは、まったくその維持が困難であったのである。道德的無気力と頹廢が、都市をも農村をもおそいはじめる。そのなかで民衆は人間としての根源的な不安におそわれるのであった。まさに彼らにとって体制の危機が同時

にまた自らの存立の危機でもあり、しかもそれはとりわけ彼らの道徳的危機として現象する。⁽³⁾

ところで、もともと民衆は生産者として生産および労働において人間的自覚を獲得していく存在であった。したがって人間としての立ちなおりは、何としても日常の生産と労働を基礎に、生活者としての日常実践のうちに求められるべきであった。彼らの日常的共同生活のあり方が、あるいは家のあり方が、彼らの自立を支える生産力の問題としてまた彼らの人間的自覚を生み出す生活意識の基盤として、道徳的反省のさし当てる対象たらざるをえない。梅岩は彼独自のやり方で、つまり儒学、そしてそれは朱子学にさえ内包されている人間の本性に由来する血縁的原理を反省し、自覚的に再把握することによって、その次元にすら不可避的に噴出する「私欲」の契機を不断にしかも時々刻々に克服しうる強い内面主体を打ちたてようとしたのである。だからそこでの絶対化された規範の内面化はどうしても日常的生活実践のなかで、それに媒介されて実現するものでなければならなかった。⁽⁴⁾ 彼はこの限りで「職分」とされている生産と労働の歴史的に限定された姿のなかにさえ、その道徳的実現の契機を求めていった。「職分」は支配イデオロギーによれば道徳的秩序とされた現実の支配秩序に体制的にくみこまれてゆく現実的契機であった。だが彼にとってはそれは社会における不安にみちた個人から確信あふれる全体人になるつまり民衆にとっては社会的現実的に自立を進めうる唯一の道であったのである。彼らは「家業」⁽⁵⁾における「職分」実践のなかで、至善的な血縁的原理に支えられた有機体秩序——それは現実には幕藩的身分秩序ではあったが——の一員としてそこで精神的な確信にみちた「内面主体」たりえたのである。

彼の思想はかくてその絶対化された規範「心」のもつ自然的、血縁的性格のために、民俗世界における日常生活規範の特殊日本的な伝統的、血縁的性格とやがて融合する。梅岩の思想にみられる神、儒、仏その他多くの思想をと

り入れたその混淆的性格は、彼があくまで民衆の日常的生活実践から遊離しなかった、つまりあくまでその道德の實現をその日常の実践の世界に期待したことのむしろあらわれであった。⁽⁶⁾

しかも梅岩はすでにみたようにこうした性格の道德規範⁽⁷⁾「心」の普遍化、絶対化を主張するがゆえに、それを社会一般の全ての実践のうちに、したがってついに社会構成の編成原理のうちに定着さすべきことを求める。これは現実には至善的な血縁原理によって構成された有機体秩序の實現の要求であり、歴史具体的にはこうしたものとしての共同体的組織を基礎に幕藩制をたてなおすべきだという主張に發展する。実際には支配体制を情緒的血縁的一体性の原理にのっとりて構成すべきだ（つまり理念化された「家族国家」）というのである。⁽⁸⁾その限りでは彼は現実の体制を批判しつつ結局は容認しようとしているのである。ここにはまだ封建制と根本的に対立して独自の社会構想をもつに至っていない、その意味で現実の封建体制の改良によって自らの自立をおしすすめようとする小生産者としての民衆の主体的形成の歴史的に制約された姿がある。ともあれ梅岩の思想は「職分」⁽⁹⁾「家業」実践という形態で自立を實現していく小生産者としての民衆の成長にこたえる実践倫理の提示であった。こうした思想の中核を獲得することにより、それに裏づけられて「通俗道德」はまさに民衆の思想形成・主体形成の独自の形態たりえたのである。

以上、石田梅岩の思想のもつ独特の形態と構造は、明らかに基礎的に幕藩制の当時の矛盾のあり方に規定されていたし、直接的には当時の道德的課題の特別な深刻さのもつ独自性に制約されていたのである。それはやはり歴史の必然的な所産であったといえよう。

なお彼の思想の全面的理解についてはその個別の「徳目」に対する独自の把握とその機能の示す特性についての検討がどうしても必要である。こうした作業は梅岩思想の歴史的な性格を後期心学の諸思想との関連で正しく捉える意味

においてもあらためて試みられねばならない。他日を期したいと思う。

(1) この点については梅岩を「中年者」として町人らしい町人になりきれぬ「傍觀者的存在」「批判者的存在」であったこととくであると考えた勝部真長氏の見解に、全面的に賛成できる。同著『日本思想の分水嶺』（一九七八年 勁草書房刊）七九ページ。

(2) ここではいわゆる古学派のことを念頭においている。

(3) この点については拙稿「經濟の發展と經濟思想」(『有斐閣新書 日本史(5)近世2』所収一九〇ページ以下参照)。ただしここでは町人道德の展開のなかで梅岩の思想の歴史的役割をまず検討しているが、基本的には人間の本質を労働において捉える志向を展開したものととして、その意味で民衆思想の一環として位置づけている。

(4) この点は当然ながら通俗的諸徳目との結合の思想内的条件となる。

(5) 梅岩は「職分」実践において、とくにその「家業」形態に注目している。それは彼の「無心」なる「心」表現にとって最適の場と考えられていた。彼の道德実践の基本形態はまさに「家業」実践であった。なお「家業」実践こそわが国近代形成期における禁欲的エートス形成の基本的場であったと考えられる。この点はなお拙稿(『石田梅岩における通俗道德の成立』参照)。

(6) 梅岩思想のもつ混濁的性格についてはこうした点で、とくに神道、仏教との関連を検討する必要があると思う。

(7) 「仁政」を要求するといった場合、領主に対する期待のなかにはこうした考え方があったのではないかと思われる。