

石門心学の意義と限界

——その通俗道徳への転落の契機について——

逆井孝仁

最近の心学研究における見逃すことの出来ない一つの現象は、その「近代化」解釈の復活という傾向である。しかもこの復活は、かつて昭和初年にみられたその近代化的解釈のそのままの再生ではなく、今日における日本「近代化」論の提唱と理論的、実践的に固く結びついているところにその現代的特徴があるといえよう。⁽¹⁾つまり昭和初年におけるいわゆる「心学復興」⁽²⁾は「ところが、昭和四年に文部省で教化総動員が行はれました頃から一層活気を呈して参り、殊に国家非常時の自覚が一般に昂りまして以来、心学に対する要求が益々盛んになったものゝやうであります」⁽³⁾と石川謙氏がかつて述べられたことから明かなように、もともと心学思想がもっていた被治者の内面的自発性に支えられた体制順応の封建的な主体的倫理としての性格が、疑似近代化解釈をうけることによって「全国民的教化運動」に結合したところにみられたものであった。⁽⁴⁾ところがこれに対して最近における心学の「近代化」解釈は、「近代日本史の顕著な事実と思われるのは、非西欧諸国の中で日本のみが、伝統社会が、伝統的指導権のもとで急激な改革に着

手し、全力をあげて逆行しようにも逆行できない近代化の過程をはじめることができた点である。」⁽⁵⁾ という観点から「伝統的日本社会と近代的日本社会の連関性」に注目し、とくにそこで「日本の伝統社会における合理化の諸傾向（マックス・ウェーバーの意味で）」を明かにしようとする研究方向の一部をなしており、その意味でそこでは心学における経済的「合理主義」が、また勤勉と節約に積極的な宗教的意味づけを与えた「世俗内禁欲主義」が、さらには町人倫理の自覚的主体的把握がとくに強調されているのである。換言すれば心学は以前には「あらゆる場合に適用の出来る私的モラル」を説いた「国民教」、「人間学」として時局の要請に答え、今日ではわが国の急速な経済近代化に結びつく「経済倫理」、「町人学」として現代的意義を与えられようとしているといえよう。

ところでこうした心学思想のとり上げ方は、いずれも心学の歴史的性格を無視し、したがってそれが歴史的内容を異にした体制的要求といさゝかの矛盾もなく直ちに結びつけられて理解されているという点に明かに示されている如く、思想の非歴史的把握方であるという点で共通の特徴をもっている。したがってこれらの研究は個々の点でいかにすぐれた指摘を示そうとも全体としてはこれまでの徳川期思想史の研究常識に反するのみならず、徳川期思想史の研究水準の前進に寄与することは殆どないであろう。何故ならば徳川期思想史の研究目標は何よりも、思想史の一般の展開形態との照応においてその日本の特殊性を明かにする、つまり思想史の一般的発展法則がたらぬく特殊な歴史的形態を明かにすることによって、封建制の特殊日本の形態としての幕藩体制の社会的特質を説明するのに役立つことである。したがって徳川期思想史の研究において、東洋および西欧思想史から抽出された一般的範疇の適用に当っては、この範疇形成の歴史的地盤となった東洋および西欧社会と、それを適用される日本社会との構造上および段階上の差異を充分に考慮に入れること、また特定の思想の性格と内容を支える経済的基盤の歴史的社会的特徴を正確に把

握することなどはいわば研究上自明の前提である。こうした配慮を欠くときわれわれは必然的に歴史的思想についての非科学的なしたがって恣意的な結論に到達するであらう。それ故われわれは心学思想の非科学的、恣意的とり扱い方を避けるためにも、それをあくまで徳川期思想史の一環として正當に位置づけ、その歴史の意義と限界を科学的に明かにする必要があるのである。かつて私が「石田梅岩の思想とその背景―石門心学成立の歴史の意義について―」なる論稿⁽⁶⁾で意図したのもまたこのことであつた。すなわち、私はそこで心学の創始者石田梅岩が、どのような歴史的社会的条件のもとで、いかなる歴史の課題に直面しつゝ心学思想を形成していったかを問うことによつて、享保改革期という複雑な社会的背景の下において、心学が前代以来の町人意識の展開の延長線上に「町人学」として成立しながらも、それはあくまで徂来学の破産による「折衷学派」の進出、そこでの儒学の実践倫理への限定の傾向という封建教体系の危機状況⁽⁷⁾と深いかゝわりあいのうちにあつたこと、しかも心学はこの場合商品経済を主要な体制的一環として内包した幕藩体制に適合的な新たな秩序思想を提唱することによつて、解体しつゝあつた封建教体系を「下から」強化し再編成する積極的役割を果した⁽⁸⁾こと、そこに心学の独自の形式と内容の果した歴史的役割があつたことを明かにしたのであつた⁽⁹⁾。だから心学のいわゆる「積極的主張」としての「町人道」の倫理化もこうした心学の歴史的役割の内部で、またその限りで評価されねばならぬものであつたのである。

だがそれにしては現在のように「町人学」としての心学の近代化解釈が新たな意図に基づいて展開されている事態のもとにあつては、以上のような心学思想の成立期のその社会的機能に重点をおいた分析を対置するだけでは不十分であるといわねばならぬ。何故ならば心学思想の本質は、梅岩の死后、手島堵庵、中沢道二、柴田鳩翁らに継承されつゝ次第に俗流化を深め、ついには権力と結合、共生したたんなる通俗道徳としての「心学道話」⁽¹⁰⁾に変質していった

その歩みの中により明確に示されているからである。しかもこうした俗流化傾向は決して単なる外部的圧力や社会的基盤の変化にのみよるものではなく、むしろ心学思想成立の当初からその思想体系の内部にその要因が内包されていたのである。したがって私はこゝで前稿では敢えて殆ど触れることのなかった石門心学の「限界」——その通俗道德への転落——に言及しつつ、直接には心学思想の内容そのものに内包されていた「転落」の契機を明らかにすることによって心学思想の歴史的特質を改めて確定し、ひいては心学に対する安易な近代化解釈に終止符を打つことを意図するものである。かくてはじめて心学研究は徳川期思想史の諸研究成果とのつながりあいを回復するであろう。

(1) 日本「近代化」論はその提唱の当初から(E・O・ラインシャワー、中山伊知郎「日本近代化の歴史的评价」——一九六一年九月号「中央公論」所収)アメリカの対アジア政策、対日政策の再検討と固く結びついて提起されたきわめて政治的性格の濃厚な見解であった。しかも理論的には「古典的マルクス主義」への対抗的姿勢をとりつつ、基本的には「近代化」≡「産業化」なる理解に示される如き社会的経済的内容を捨象した非歴史的把握をその本質的特徴とすることによって、一面的な日本近代化の讚美論を展開している。(この点についてはとくに井上清「日本『近代化』の特徴とその歴史的条件」——「北京シンポジウム歴史部門参加論文集」——にくわしむ)。

また最近における心学の「近代化」解釈の代表的業績はR・N・ベラー著、堀一郎・池田昭訳『日本近代化と宗教倫理——日本近世宗教論——』(Robert N. Bellah, "Tokugawa Religion—The values of pre-industrial Japan—")——未来社刊——および竹中靖一『石門心学の経済思想』(ミネルヴァ書房)および同「町人の自覚とヒューマニズム」(民主教育協会編『徳川時代における人間尊重思想の系譜——』所収—福村書店刊)土屋喬雄『日本経営理念史』(日本経済新聞社)などであるが、いずれも心学の歴史的特質を無視ないし、軽視し、思想体系の内部から恣意的に経済的「合理主義」、「世俗内禁欲主義」、町人の「人間的自覚」を抽出するという非歴史的とり扱い方を示している。とくにベラーの研究における非歴史的、一面的な研究方法が、結局はその「近代化」のパターンの世界史的な多元性を強調しつつ日本「近代化」の特殊性とそれを推進したイデオロギーを明かにするという積極的意図を挫折させ、ついに日本の近代の「躍進」と「蹉跌」を統一的に理解する途を閉ざ

してしまう結果を生み出してしまった点については、ベラーの『前掲書』所収の丸山真男氏の紹介的批判を参照されたい。いずれにしても日本「近代化」論と心学の「近代化」解釈は、日本近代化の内在的伝統的要因の安易な過大評価と日本近代そのものの積極的肯定的理解に立脚するという点で共通の地盤の上に立ち、又その研究方法の非歴史的非科学的性格という特徴の点でも思想的に共通するものをもっている。またそれらは従来の科学的歴史学の理解と方法にきわめて恣意的な批判を加えその再検討をせまるといふ点でも共通の役割を果している。今日では両者は理論的実践的に結びついているといつてよい。否、むしろ従来の心学研究にみられた安易な「近代化」解釈という非歴史の抽象的研究態度が今日の「近代化」論にその理論的補強を求めていったというべきであろう。この途を開拓したのはベラーの前述の研究であることはいふ迄もない。

(2) この点については坂本徳松「心学復興の現代的意義」(『唯物論研究』四十四号—一九三六年六月—所収)を参照されたい。

(3) 石川謙「心学講話」(章華社刊—昭和十年)参照

(4) 永田広志「日本封建制イデオロギー」(白揚社刊)によれば、心学が近代化的解釈をうけることによって「国民的教化運動」に役立たせられたのは、心学の中心が国家に関する思考ではなく、個人の修身・齊家という人間の私的モラルであり、しかも国家への関係に言及する場合にもその権力への無条件的服従を多くというその特徴に由来すると説明されている。だがこの場合大切なことは、心学が体制への順応を強制としてではなく「下から」つまり、被治者自身の主體的自覚的倫理として積極的に打出している点に注目することである。権力への服従を強制してではなく、心の内部で主體的・積極的のうけとめる生活態度を支える私的モラルとして、それは正に国民教化の中核的イデオロギーたりえたのである。なお、この点は后述参照。

(5) ベラー「前掲書」—日本語版への序文—を参照、以下の引用も同じ。

(6) 本誌の第十四巻一号および三号所収

(7) この点については、とくに衣笠安喜「折衷学派の政治および学問思想(上)(下)」(『日本史研究』四〇号、四一号所収)を参照せられたい。

(8) 徂来学の衰退による封建教学体系の破産を克服せんとする方向は、それを経世済民の政治学から道德修養の学(実践倫理)へ転換することを意図した折衷学派によっても試みられたのであるが、それはたとえば細井平洲の教学思想に代表されるごとく、あくまでも支配者の立場からの「服従の徳」の強調に終始する自然秩序思想の復活であり、たとえ「庶民教化」への

注目をその内部に含んでいたとしても、それは被治者への徹底した愚民観と固く結びついていた。(前注参照)だから「おなじ服従の道徳を説いても、被治者の生活感情に即し、あるいはその自発性に訴える国学や心学の思想に、平洲の道徳学がその庶民教化の地位をとって代られることとなるのも、自然のなりゆきであったといわねばなるまい。」(衣笠「折衷学派と教学統制」—日本歴史近世4—岩波書店—所収)といわれるのである。

(9) なお奈良本辰也氏は前掲拙稿についてそれが「梅岩の思想は、思惟構造の面では徂来学よりも遅れているが、道徳思想としては前進しているという注目すべき指摘をおこなった。」と評されたが、(「日本歴史近世5」所収の「近世史研究解説」参照)たしかに心学は封建教学体系から「解放」された「人欲」を基柢とした「商いの道」を町人の主体的自覚的倫理として道徳的に肯定したが、しかしその場合その肯定はあくまで封建教学体系の再生強化のために、つまり一たび封建教学体系から脱落した「人欲」を再びその体系内に禁縛するために、したがってその倫理的肯定を「商いの道」という封建的職分論と結合した形態でのみ行ったという点を見逃してはいけない。封建的秩序への服従を代償にしたその限りでの「人欲」ひいては「商いの道」の倫理的肯定、これが石門心学の果した実践的帰結であったのである。それにしても私が前掲稿で強調しなかったのは心学が被治者町人の心情を倫理化することの上に新たな教学体系が再生されねばならぬことに注目した限りで、同じく封建的教學思想の再生を意図した折衷学派に対する優越性を示し、(前註参照)この故に、この時期における封建教学体系の立て直しの主導権を掌握しえたということ(このことはとくに寛政改革以降封建秩序維持のために、「庶民教化」の主流思想として幕府権力が心学を採用せざるをえなかったことに端的に示されている)であり、こゝにその後の全国的規模での急速な心学普及の内部的要因があったのである。権力の保護奨励だけがその普及の促進源ではなかった。この点は前稿では末尾の部分で簡単にふれていたが、こゝで改めて言及した。

(10) この点については前掲拙稿「あとがき」を参照のこと。

なお梅岩の死后における心学思想の俗流化については、すでに石川謙「石門心学史の研究」(岩波書店)、竹中前掲書および長谷川鉦平「心学思想の転化—啓蒙より教化へ—」(「思想」一六九号—昭和十一年六月号所収)坂本徳松「町人学としての心学—封建社会に於ける学問の展開—」(「歴史科学」第四卷第八号所収)などでふれられている。

(11) 前掲拙稿「あとがき」参照、そこで私は石門心学の「限界」を指摘しつつも、むしろ「限界」が実はその積極的側面に必然的に随伴する盾の裏面に他ならぬことを明かにしたが、考察の中心は石門心学成立期におかれ、またその積極的側面に重心

をおいていた。それ故心学の本質的限界をそれ自体として独自に考察することを他日に約していたのであったが、本稿は正にそのための一つの試みである。

二

周知のように石田梅岩（一六八五—一七四四）は自らの教学において、「学問の至極といふは、心を尽し性を知り、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。一なるゆえに註も自合ふ。心を知るときは天理は其中に備る。其命に違ざる様に行ふ外他事なかるべし」（「都鄙問答」以下同）と述べ、さらに「孟子性善との玉ふは、心を尽して性を知り、性を知る時は天を知る、天を知るを学問の初とす」（同）それ故「中庸に所謂、天命之謂性、率性之謂道、性を知らずして、性に率ことは得らるべきにあらず。性を知るは学問の綱領なり」と主張し、「聖人窮理、尽性、以至於命、玉ふに依て、古今に通用して宝となる。此理を知るを学問の本と決定すべし」とその修学の目的を論じている。したがって当然に彼は学者たるものは「心を知るを先とすべし。心を知れば身を慎しむ。身を敬しむ故に礼に合ふ。故に心安し。心安きは是れ仁なり。仁は天の一元気なり。天の一元気は万物を生じ育ふ。此心を得るを学問の始とし終とす。呼吸存する間は、心を以て性を養ふを我任とするところなり。」といふ「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。」したがって「聖人の道は心よりなす。文字を知らずしても親の孝も成り、君の忠も成り、友の交りも成り、文字無世なれ共伏羲神農は聖人なり。只心を尽て五倫の道を能すれば、一字不学といふ共是を実の学者と云。」と強調している。それ故「書を講ずる而已にて真の儒者とは云べからず。性を知て身を濡を儒者と云。仮令牛に汗し棟にみつる程の書を読とも、性理

にくらき者は、朱子の所謂、記誦詞章の俗儒にして真儒にあらず。」と論じて、そこから「今の世学者と呼ぶる者文字を多く数へ、年月を経て書物の来歴を知り、詩作文章を能くすれば自ら大儒と思ひて喜べり。」(石田先生語録)「然るに文字ばかりを知るは、一芸なるゆえに文字芸者と云。」と当時の学者ひいては教学世界の風潮を激しく攻撃している。このことは梅岩が明かに、元禄—享保期に進行した幕藩支配の体制的矛盾のなかで、次第に論理的実践的破綻を重ね社会的妥当性を失ってきた封建教学体系の必然的に生み落した危機状況、つまりそこでの儒学の「文献考証学」への限定傾向と、その実践倫理の形骸化⁽²⁾—外面化⁽³⁾という事態に対抗しつゝ、自らの著しく主体的、実践的な「治心学」を積極的に対置して、その危機状況を克服せんと意図したことを物語っているといえよう。それにしても封建教学体系破綻の基柢に明かに「人欲」「人情」を内包した現実の人間性と形骸化した儒教道徳との分離、対立という事実が横たわっていた以上、梅岩のかゝる試みは決して無駄ではないにしても極めて困難の多い作業であることは間違ひなかった。何故ならばそこでは何よりも新たに形成される倫理規範の普遍妥当性の論理と、さらにはその新規範が、すでに従来の高弟太宰春台によって「人情を知ること、物理を知るよりも難し、物理は、よく書を読み学問したる人は之を知る、人情はよく書を読み学問したる計にては知られず」(「経済録」)とその把握の困難さが指摘されていた人情の具体的状況と矛盾なく内部的に結合しうる論理との二つを共に包含出来る教学が要求されたからである。したがって以下私は「性学⁽⁴⁾」といわれた梅岩の独自の思想体系が、どのようにかゝる要求に答えつゝ、「心学」発展の基礎を確立していったかをまず見てゆきたいと思う。

ところで梅岩の自然把握と社会把握さらにはその人間把握を根柢において規定する世界観は、いわゆる「性理論」⁽⁵⁾として展開されている。それは彼の教学思想がしばしば宋学を枢軸とした「俗流儒学」と評されたようにまさに『性

「理字義」に依拠しつゝまず次のようにいう。すなわち「儒にて性と云は、即ち天に有る所の理なり。何を以てこれを理と云はずして性と云なれば、理は是汎く天地の間、人や畜類草木や石瓦等までに有る上にては理と云。性と云は是れ我に在るの理。只々この道理を天より受け我に有所となす故に是を性と云ふ。性の字、生に従ひ心に従ふ。是れ人と生れ来り、是の天の理を我が心に具ふ。方に是を名けて性と云。此の性を分つて大わりにして云へば、仁義礼智の四つの心なり、此の四つを天に有ては元亨利貞と云。天命の元を得て我に在る、これを仁と云。天命の亨を得て我に在る、是を礼と云。天命の利を得て我に在る、是を義と云。天命の貞を得て我に在る、是を智と云。性と命と本二つにあらず。一物なり、天に有るによりて凡て是を命と云。人に有る上にてはこれを性と云。譬へば同じ水なれども、流れを見ては川と云、よどみを見ては淵と云、汲んで桶へ入ては水と云。然れども皆一つの水也。天より万物に賦る處にては命となし、人の手前へ受くる處にては性となし、元亨利貞は天の道にして古今替らざる常なり。仁義礼智者人たる物の綱と云。」(「石田先生語録」)⁽⁶⁾と『性理字義』の内容を殆どそのまま述べ、ついで「然ば仁義礼智の心は即ち性也。天の元亨利貞は即ち皆我身に具る物なり、天より来る故に、吾性を知れば即ち自然に天を知り、知り得て見れば直に人は天也。天と云へば虚空と土となり。天の中に地はこもる物なり。人も亦体は土也。心は空なり。さるに因て程子も天と人とは一つなりとの玉へり。天地は即ち無心なり。我が会得する所は即ち赤子の心にて無心なれば、我れ即ち天地の心なり。是古今にわたつて一物なり。其天地の無心を以て万物を生ずる心なれば、是即ち性なり。無心は即ち太極とも云なり。」(同)と注目すべき見解を展開している。すなわち梅岩によれば、理といふ命といふ性といふもそれは同じものであって、天が命ずるところからして命といふ、人が稟けるところからして性といふ、万物に備わるところからして理というに他ならない。まさに「理と命と名は二つあれども一なるもの」であり「命は天の行

る「総名」であり、「理は其体」であった。そしてまた「万物は皆心あまじよりなす。心は身の主あまじなり。主なき身とならば、山野に捨死人すたうじんに同じ。」という如く、心は一身の主宰者であり、この心をもっているということが人の人たるゆえんである。しかも「心を知るときは、天理は其中に備はる」。天の心は人の心なり。人の心は天の心なり」というべく、天と人とは心をともしているのである。つまり彼はここで天人合一の世界観を積極的に主張しつつ、そこから天および命・理・性・心といった諸範疇を直ちに同一とみる所から「性即理」「心即理」といった関係を自然に導き出している。この意味では彼の世界観はたしかに宋学に由来するものでありながら、朱子学と比較して充分には論理的に整備されたものということは出来ない。それはむしろ朱子によって論理的に整序され補強された二程子の世界観(7)に近いといえる。つまりそこでは一見おたがいに対立しあう関係ともみられる「性即理」と「心即理」とが共に矛盾なくうけ入れられている。だがこのことは決して梅岩学の未熟のみ物語るものではなく、むしろ朱子学合理主義の破綻を克服して現実的課題に対応しようとする彼の積極的意図が必然的にもたらした結果であったのである。

周知のように朱子にあっては「性即理」の立場のみをとって「心即理」の立場はこれを取らなかつた。すなわち性の解釈においては朱子は二程子したがって梅岩と全く同様に、人が天より受けて生れた理を指して性と見ていた。だが心については、朱子はそれをやはり一身の主宰と見ながらも、それを純一なものとは考えなかつた。彼にあっては心は分析されねばならなかつたからである。朱子によれば、心は性・情・才・欲に分けられるが、これを二大別すれば、性と情である。性とは理であり本体であるし、情とはその本体が作用を起して外にあらわれるものをいう。故に性のはたらきを考えるとき、それは既に性でなく情に属する。本体の性と作用の情とが心に具わっているとすれば、心は性情を兼ねるといふべきである。つまり朱子学「理気論」に由来する「本然の性」と「氣質の性」を対置させる

性情二別の立場をとるその人性論にあつては「心即理」の關係は基本的に否定されていたのであり、そこに道德論における克己的な、リゴリズムが存在したのであつた。これに対して、「心即理」という立場は基本的に人情、人欲をうちにもつたまゝの人間の「心」そのものが新しい倫理的規範の根柢となるべきであるという考え方を傾向的にその内部に含んでいたともいえる。梅岩の「性理論」はこうした立場をも内包しえた限りで、たしかにそれが朱子学的合理主義の現実的破綻をこえんとする方向を追求していたものであることは理解出来る。しかしそれならばたとえば「心といへば性情を兼ね動靜体用あり。性といへば体にて靜なり。心の体を以ていはば性に似たる所あり。心の躰はうつるまでにて無心なり。性も亦無心なり。心は氣に属し性は理に属す。理は万物の中にこもり顯はるることなし。心は顯はれて物をうつす。又人より云ふときは氣は先にして性は後なり。天地の理より云うとき理あつて後に氣を生ず。全体を以て云ふときは理は一物なり。理は万物にあつて……、理は見えずといへ其中にそなはるを以て知らるべし。」(「石田先生語録」といふ如き主張にもうかがわれる彼の朱子学的思惟との親近性⁽⁸⁾はどうか理解したらよいか。事実彼の思想体系を「俗流儒学」と評する人はそれが單純な朱子学的自然法への復帰に他ならぬことを主張しているのである。この点の解明のかぎは実は彼の独自の「心即理」の理解の仕方したがつてそこでの「理」および「心」の把握の特異性のうちにある。つまり、彼にとつてはこれまでの朱子学合理主義の体系内で理解されてきた「性即理」および「心即理」という關係やしたがつてまた「理」と「氣」との相互關係などはどうでもよかつたのである。だから「性理論」ひいてはその実践倫理についての彼の独自の攻究に役立つ限りで彼は神、仏、儒三教をひとしく「心をみがく磨種⁽¹⁰⁾」として受容したのである。したがつてその限りで彼の教学は「儒名を以て仏意を勧め」(中井竹山「草芽危言」)とか「氣を謬りて理とし、道は人の理なることを知らぬより起りたる者なり」(尾藤三洲「正学指掌附録」)とかの批難

をまぬかれなかつた。そこにはその教学における厳密な論理的分析と整序された論理一貫性についての案外な冷淡さと、またたとえ「異端」といわれた「老荘の書を講ずるも先儒の心を取りて辞に泥まざる所あり。」（「語録」）というが如き真理追求への積極的意欲と自信とが奇妙に併存していたのであった。

ところで梅岩がその独特な「心即理」の立場を主張するときそれは彼は彼の独自の天人合一思想と固く結びついていた。⁽¹⁾すなわち「天地を人の上にていはず、心は虚にして天なり形はふさがつて地なり。呼吸は陰陽なり。これを継^つ者は善なり。用を為^{なす}所を主^{つさか}るは性は性なり。是を以て見よ。人は全体一箇の小天地なり。」したがって「天の心は人なり。人の心は天なり。」であり「孟子の性善は直に天地なり。如何となれば人の寝入たる時にも無心にして動くは呼吸の息なり。其呼吸は我息には非ず。天地の陰陽が我体に入し形の動くは天地浩然の気なり。我と天地と渾然たる一物なりと貫通する所より、人の性は善なりと説玉ふ。自然にして易に合^{かな}へり。……易は天地の上にて説玉へば凡て無心の所なり。其無心の陰陽が一たび動き、一たび静なり。是を継者が善なりとの玉ふことなり。」というその世界観は明かに自然^天と人間とが原理・根源において同一であり、同じ形成原理、同一の運動法則から成りたつているとする思惟形式である。しかもそこではとくに易さらには老荘思想をも撰取することによってきわめて動態的、流動的な世界解釈を展開している。ゆえに「天に有る所の理」もまたこの理を「天より受け我に^有所」性も、ともに生々し変化極まりなき自然的な運動法則の如きものに他ならぬと把えられる。つまり「松は緑に接は花、羽ある物は空を飛（び）鱗ある物は水を泳^くり、日月の天に懸^かるも皆一理なり。」といえる。したがって「聖人も賢人も小人も今日活^いて動くは呼吸の二つなり。此二つを継^つくものを見得^{けん}すれば、形なきものにして、万物の体となるものなり。是を名^なづけて善なりとの玉ふ。……孟子の性善は……、悪に対する善に非ず。」と孟子の性善説を基本的に継承しつつも、その善

を悪に対する善に倫理的善の地位を超えたものとして絶対化する。つまり彼の善は善悪の対立矛盾を超越した絶対物であり、いわゆる悪に「人欲」をもそのうちに包含しうるものとして理解されているようである。善は彼にあってはむしろ自然法則そのものを意味するようである。こうした善が彼の理の根柢とされているといえる。要するにこゝでは理が何よりも「名分」を内容とする道理であり、それ故上下的秩序につらなる道徳性を本質とするものであり、それが同時にまた物理でもあるとする朱子学「合理主義」の把握は殆ど欠如しているようにみえる。したがって梅岩における世界秩序はかゝる道徳性を捨象した自然の理法そのものに支えられているとさえいふようである。だからこゝから自然の秩序を考察するに当たっても「万物一理にして軽重あり、其の次第にたがはざるを以て善とす。此の理を以て天地の行はるることを見るべし。強き者は勝ち、弱き者の負くるは自然の理なり。近く知らんと思はば、鳥獸にても見るべし。鷲・鵬は諸鳥や畜類までを取り喰う。又鶉や鷲は魚類等を取り喰う。……」という如き大膽な主張が生れる。こゝにわれわれは「人と争うては、人に勝たんことを思ひ、人と競ては、人に後れじと思ふ……争競の心」（太宰春台「聖学問答」）に満たされた当時の現実社会の反映をはっきりと見ることができであろう。⁽¹²⁾

要するに彼にあっては、「理」したがって「性」は、宇宙に流行し、生々極りなき「天の一元氣」であり「万物を生じ育ぶ。」ものに他ならない。すなわち万物を自らの内容としつゝ、しかもそれらの物々をしてその本然の性向に従つて生育させ生長させようとする力そのものであった。だから「無声無臭して万物の体と成る物を、暫く名づけて、乾とも天とも道とも理とも命とも性とも仁とも云い、また「儒には、性理の至極の所に至ては、上天の載は無声無臭と説き玉ふ。即ち易に所謂窮理尽性以至于命との玉ふ所にて聖人の心なり」ともいう。つまりそれらは無声無臭の超感覺的な存在であり、たんなる対象的認識によつてはついに把握できぬ非合理的なものであった。まさにそれ

は「不可得」であり「夫と知っても是と指して形容する物なき」ものである。

こゝからしてやがて「学問の至極といふは、心を尽し性を知り、性を知れば天を知る（「孟子」尽心上篇）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。一なるゆへ註自合ふ。おのづから心を知るときは天理は其中に備る。其命に違ざる様に行ふ外他事なかるべし。」といふ「子亦性を知るといふべきを、世の人得心し易きを第一とするゆへに心を知るとも言へり。……心の外に性と天とを求めんや。」（語録）とする独自の知性修養の工夫が主張されている。つまり「万物の中にもり顕るゝことなし」といわれた超越的、非合理的な理 \parallel 性を把握するには尋常一様の知的修養では不可能である。こゝでは万物一体と観じて天の道を（人において）実現してはじめて性を得ることが出来るのであり、「天地あれば我なし、我あれば天地なし。」（語録）の主客未分の境地にいたることが必要である。そうしてこのためには天地の心を我が心とすることを強調する。何故なら心の本体は静であり性とことなることがなく、物来れば映じ、物去れば跡方なく、一物をもとどめない。心はあっても無心である。しかしそれと共にまた心には動く作用があつて「顕はれて物をうつす。」のである。しかも「我は万物の一なり。万物は天より生るる子なり。汝万物に対せずして、何によつて心を生ずべきや。是れ万物は心なる所なり。寒来れば身屈し、暑来れば身伸ぶ。寒暑は直に心なる所なり。」であり、心はまさに万物と接し、交わるところに、そのまゝ生じて来る筈の心であり、万物と共に万物の如くにある心なのである。物と心はこゝでは一体となる。彼の考えた心は、身体を主宰する心であると共に、また物と一つになるという多分に非合理的要素を含む心であった。だからこの心を得て、無心、無為にしておのずから天地自然の理法にかなうことが、また聖人の心であり善であった。彼はそれ故「此性の善なることは私慮

を以て「窺うかがひ可知しるべきにあらず」また「心は言句を以て伝らるゝ所にあらず。心は体を以て言者いふあり、譬ば玉の鏡の如し。四方上下を照す。程子所謂明鏡止水是なり。又用を以て言者あり。孟子所謂心の官は思おもふことを司つかさどる、飢ては食を思おもひ、渴かつては飲を思おもふ。子みこと曰いは視み思ふ明きよく。聽きこ思ふ職かたは貌かたは思ふ恭は是なり。凡て云へば。聖人は天地万物を以て心とし玉いふ。口伝くでんにて知らるゝ所にあらず。我に於て会得する所なり。」とその工夫発明の困難なることを説いている。したがって梅岩が「世の人得心し易きを第一」として「性を知る」ことを「心を知る」と表現することによって、実は新しい倫理規範が人間性の内面と連続し、したがってその実行、体験において認識しうるものであることを強調したとしても、そのことを人々に納得させるためには、さらに何らかの手続きを必要としたのである。実際この点で世人の「天人一致と性善のことは、耳には聞きこども心には得えずして、少しも面白おもしろ味あじひの不出いでは如何なることぞや」という疑問や、「禅学を奥の手とし禅機を以て愚民を悟道せしめ」(中井竹山「草茅危言」)る「一向宗より一転したる者也。」(同)とか「綿密なる学問とはいはれじ。」といった批難が後を絶たなかつたのである。

こゝから梅岩のいわゆる「形に由る心」説が生じてくる。すなわち彼にあっては心は既成教学に理解される如くたんなる形色をはなれた抽象的一般者ではない。それは万物に接し万物と交わるところにたゞちに生じてくる心であり、万物と共に万物の如くにある心であった。だから心は動くことよつてのみ認識され、万物は心の機能においてのみはじめて把握される。かくて「元來形ある者は形を直ぢかに心とも知るべし。譬へば夜寝入りたる時、寢搔ねがきし、をほへず形を相あく。是れ形が直に心なる所なり。又子こ子こ水中みづに有ては人を螫ささず、蚊と変じて忍に人を螫す。これ形に由るの心なり。」といふ、彼の心は「形に由る心」としてその形色のなかで、つまりその環境とそこにおけるそのものの立場、地位に即して顕現し、活動するものであり、それ故その形色のなかでこそ修養、工夫されるものとなる。かくし

て性を知るとか、心を知るとかということも彼によれば「譬を以ていふべし。西陣に於て機を織るを見よ。色々の模様を織付るなり。何ぞ格別の知者たるべきや。しかも女童部なり。是れ他なし。其道を知る故也。第一汝心すなほならず。性を知ることが格別に替りたるやうに思ひ居る故なり。性を知ることが、今多葉粉をのみ、茶を呑む事なり。是を知る事なれば、何ぞ愚痴蒙昧の者として知るまじき事あらんや。」という如く著しく日常的かつ体験主義的に扱われている。こうして彼による「形に由る心」説の展開は、新たに体験的、主体的な実践倫理を打ち出すことによつて、たしかに静的 \parallel 観照的傾向の故に完全に破綻した朱子学倫理や、道德の外面化 \parallel 形骸化を招くことによつてその現実への妥当性を失いつゝあつた往来学を克服する方向を内包していた。つまりこゝには現実の外から道德規範をおしつける態度からむしろ現実のうちに道德規範をさがし出してゆこうとする態度への転換がみられる。こゝにはこれまで既成教学によつて殆ど倫理外に追放されてきた「人情」「人欲」の世界のうちに「理」をみてゆこうとする積極的姿勢が示されている。被治者の心情をついに把握しえぬ支配者の立場とそうした心情を積極的に倫理化し主張しようとする被治者の立場との相異はこのように道德世界に投影されたのであつた。

だがしかし、現実のうちに「理」をみてゆこうとする態度は、他方その内部にもし現実を超える見地、現実批判への有効な論理を内包しないならば、結局はたんなる素朴経験主義的な現実への密着、現実そのまゝの肯定に終つてしまう。果して梅岩にあつてもその「形に由る心」の提唱が、性 \parallel 理 \parallel 道の人々が究めるに當つては、何よりもそれぞれの固有の環境、地位、形体に應じて具体的に修養、工夫することの奨励であつた限り、やがてそれは現実の「士農工商」の秩序そのままの内部において、それぞれが自己の職分を通して「性」の本体を把握することへと限定されていった。「形あれば則あり、松はみどりに花は紅、侍は侍、農人は農人、商売人は商売人、職分の外に望みあらば有心にして

無心の天に違へり。」という封建的職分論の主張(14)をわれわれはこゝにみる事ができる。もちろん「形に由る心」を説いた梅岩にあっては、なるほど現実に貴賤、上下の別(≡身分)があつたとしても、それらは何れも本来理(≡性)の前には本質的に平等であり、したがつてそれ自身他から絶対に侵されぬ固有の則(≡法則)をもっている。それゆゑそこではこれらの差別はそれぞれの職分と家業とを実体的内容として含んでいた限り尊重されるのであり、「人たるの道」としてはまったく同一であるという認識が生れる。かくてここから周知の「商人の売利も天下御免じの禄なり」「何を以て商人許り賤嫌ふことぞや」という「商人道」の積極的な倫理化がなされているのである。それにしてもかゝる注目すべき「庶民教化」の合理性をみちびき出した積極的主張が他方でやはり「学者たる者、心を知るを先とすべし。心を知れば身を慎しむ。身を敬しむ故に礼に合ふ。故に心安し。」というごとく、礼(≡規律的な社会秩序)にいたる治心↓修身↓齊家という朱子学的な自然秩序観と内面的に結びついていることはその主張の力強さを大きく制限している。しかも以上に示された「職分論」はいかに主体的、実践的に把握されようと、個人の能力の差を所与的なものとしてでなく、正に逆に生産力の發展つまり分業(労働の細分化、専門化)の展開の所産としてとらえる近代的職業観とは、本質的に異なっている。それはやはり封建的な有機体秩序観と不可分のものである。こうして彼による新たな体験的な主体的実践倫理の提唱は現実の支配秩序の内部に矛盾なく吸収され、むしろ下からそれを支え補強するものとして定着していったのである。

かつて一たびは天人合一思想にもとづくその不可知論的な「理」の把握によって、朱子学合理主義に内在した道德性を払拭すること(15)によって既成教学の根本的立場に攻撃を加え、さらに主体的に把握された体験的実践倫理の提唱によって既成教学のもたらした道德的頹廃を克服せんとする積極的姿勢を示した梅岩学のこのきわめて貧しい現実的帰

結は一体どうしたわけであろうか。われわれはここではじめて梅岩学の世界解釈、その「性理論」ひいては道德論のうち内に在するその本質的な「限界」について言及する機会をもったのである。したがって彼の世界観および道德論に内在する本質的矛盾がいかなるものであり、それが何に由来するかを問題としながらその内包された「限界」を明かにしてゆくのが以下の課題である。

- (1) 滝本誠一編「日本経済大典」第十三卷（史誌出版社刊）所収
- (2) 「信ニ一世ヲ風靡」した徂来学派の衰退のなから、徂来の高弟服部南郭（一六八四—一七五九）一派の「詩文著述ヲ事トシテ一生ヲ過ス」文人趣味に堕したいわゆる「文献考証学派」が発生した。彼は明かに「礼楽ハ廃壞セリ」と主張して経世学としての徂来学の破産を認めつつ、徂来学が道德の外面化＝形式化の反面にもたらした個人の内面的生活の倫理規範よりの解放に依拠しつつ、個人の内面的解放をもっぱら詩文、風流の世界に求めていったのであった。この点については相良享「近世日本儒教運動の系譜」（弘文堂刊）、丸山真男「日本政治思想史研究」（東大出版会刊）さらに衣笠の前掲書および論文を参照せられたい。

(3) 丸山「前掲書」衣笠「前掲書」および前掲拙稿を参照。

(4) 梅岩は「知性」を以てその学問の指導原理としたので、遂に世に性学の称を受けるにいたった。のちに彼の学統が「心学」と称せられるのは手島堵庵のときからである。この点については岩内誠一「教育者としての石田梅岩」（立命館出版部刊）第三編を参照せられたい。

(5) 『性理字義』は、梅岩がつねに講義に使用した数少い書物の一部である。これは朱子直門の陳北溪の所説を、その門人が輯録して、『北溪字義』二巻となしたもので、朱子学で使用される用語の意味を理解するのに極めて便利な書物であるといわれる。この点については岩内「前掲書」第三編および竹中靖一「石門心学の経済思想」第三章（ミネルヴァ書房刊）を参照のこと。

(6) 柴田実編「石田梅岩全集（上下）」（石門心学会刊）所収

(7) 東京大学中国哲学研究室編「中国思想史」（東京大学出版会刊）第四章参照。

(8) 朱子学的自然法との親近性は、むしろもっと端的にその道德論の分野にみられる。この点について後述参照。

(9) 永田広志「前掲書」および丸山真男「前掲書」参照。

(10) 彼にとつては「心」を知ることが重要なのであり(この点後述)その限りで「経」(經典書)はたんに心の記録として手段視されてしまったのである。彼はこの点についてその「語録」において、次のようにいつている。「此三種の御宝を何れを取りて勝れりとせん。何れを撰み捨て劣れりとせん。譬へて云へば金・銀・銭を遣ふが如し。……財宝も是の如し、神儒仏の三道を倚らずして尊び用ゆるも是の如し。」

なお彼は「石田先生事蹟」によればその講義に次の如き書物を使用していたといわれる。すなわち、

「四書、孝経、小学、易経、詩経、大極図説、近思録、性理字義、老子、莊子、和論語、徒然草」などである。こゝに彼の前述のような經典書に対する態度が端的に示されている。

(11) 天人合一思想が幕藩体制下の思想の基底にある思惟構造の第三のもの(つまり第一は朱子学的自然法、第二は天秩序思想)であり、これの解体から新たな思想状況が発現するという点については、衣笠安喜「幕藩体制下の思想構造」(「日本史研究」六五号)を参照せよ。なお本論稿の考え方とくに経験的合理主義に対する筆者の批判については拙稿「仁齋学の歴史的性情とその基盤」(本誌第十八巻第二号所収)を参照せられたい。

(12) すでに享保改革期とくに後半期において商業資本の力を無視しえず、それとの共存を考慮しなければならなくなったという現実がそこにあった。この点は梅岩についての前稿ですでにくわしくふれたのであるが、こうした現実の中からこそ商業資本的人間観が発生してくる。しかもこゝで大切なことは、梅岩が既成教学家とは異なって、かゝる現実を道德外に追放せず、むしろ積極的に現実そのもののうちに「理」を見出そうとしていることである。この点は「后述参照」。

(13) この点よりくわしくは拙稿「石田梅岩の思想とその背景」を参照せられたい。

(14) 「封建的職分論」は、上下の構成をとる封建体制を人間の能力の差異にもとづく自然的な所産、即ち本質的には平等の人間社会であると弁護する封建体論と不可分の関係にある。本質的には平等な人間が与えられた自己の能力に応じて「士農工商」それぞれの職分に力をつくすという有機体的構成の一部である。こゝでの本質的「平等」といわれるものが、何ら近代的东西でもないことは近代的職業観との差を考えれば明らかである。この点後述参照。

(15) 人の道(「道德」)の根源を天に求める考え方は儒教に一般にみられるところである。たゞこの場合儒教とりわけ宋学では

天道は自然、必然の理法であり、人道は当然、したがって、規範であるとして両者を区別する。しかもこの両者の関係は朱学とくに朱子学にあつては自然 \parallel 物理が当然 \parallel 道理にたいし、自然法則が道德規範に対して全く従属する関係にあると理解される。そこでの世界解釈は「人性論」の「反射」的な地位しか占めていない。したがって、天人一致という場合も、実は天道は人道から出発して理解され把握されるにすぎない。かゝる朱子学自然法における道德性の優位、「理 \parallel 「名分」の重視の破綻こそ梅岩の直面した現実であつた。それ故、彼の天人合一の思想においては、易、老莊の撰取にみられる如く、不可知的な無為、無心の天道の理法にむしろ人道が包摂され、従属的に合一してゆくところにその道德の実現が、みられると説いているようである。勿論この場合天道の実現が道德である限り、天道はそれ自身何らかの道德性をもつてゐることを彼は否定しない。天理を「誠」、「仁」あるいは絶対善としての「善」と把えることは、彼もしばしば述べている所であり、この点に彼の限界がある。ただこゝでの道德性は朱子学「名分論」の示すそれとは大きく異なり、不充分ではあるが自然の理法の調和的發展それ自身をさしていると思われる点をこゝでは重視しているのである。

三

新しい社会状況に対応しつつ、新たな倫理規範が提唱されるときには、当然に倫理としての普遍妥当性が説明されねばならないし、またそれが倫理規範である限りは具体的人間の内面性に支えられている必要がある。このための理論的基根が世界観である。新たな実践倫理の提唱を主眼とした梅岩の教学における「性理論」はこの意味で固くその道德論と結びついている。

彼の天人合一の世界観に特徴的なことは天地自然の調和的發展に対する深い信頼である。すなわち彼が不断に流行し変動する「天」つまり宇宙の理法を「誠」であり「仁」でありまた絶対善としての「善」であるというとき、たしかに自然は「誠」、「仁」あるいは「善」といった倫理的範疇によって把えられているようであり、この点で朱子学

的思惟と殆ど変化がないようにみえる。しかしこれらの範疇で彼が示そうとした内容はまさに無為、無心のうちに天地が万物を生じ自からなる万物の生長をもたらすというその積極的調和的な自然必然的作用そのものを意味しているであり、それ以上そこに特別の道徳的価値づけを認めようとしていない。⁽¹⁾ 故にかゝる天の理がそのまゝに「小宇宙」としての人の理⁽²⁾性である。しかも前述の如くこの自然の理は従来の既成教学が付与していたその道徳的性格を全くといってよいほど払拭している。⁽²⁾ したがって自然の變化、發展の相そのまゝが、すなわち天地間の万物がその本然の性向にしたがって生育し、生長することそのものが「理」なのである。かくて彼にあっては自然の理法、つまり自然法則が人間の世界に、社会にもちこまれることになる。より正しくは社会そのものが自然化され、この意味で倫理化される。それにしてもこの際注目すべきは、彼の把握した天地自然の理がそのうちに何ら朱子学的な道徳性を含まぬのみならずさらに「元来天地の体は……死活なきゆへに古今変らず」といわれる如く普遍的超歴史的性格をもつものとしても理解されていることである。したがって彼にあって社会が自然化され、その意味で倫理化されるということとは、結局のところあるがまゝの現実の人および社会のそのままの肯定、合理化を意味したのである。そしてこのことは実践的にはすでに幕藩権力によっては左右しえなくなった商品、貨幣經濟の広汎な展開という無視しえぬ現実をそのままに肯定し合理化することをたしかに意味した。ここから彼の「商人の売利も天下御免しの禄なり。」という周知の主張が、また相場にしても「天のなす所」で「商人の私」するところではなく、それ故「如此して富山の如くに至るとも、欲心とはいふべからず、また「思はずも家をつぶす事出来るは天命なり」とか「其上貧に及ぶは天命成るべし。」などという見解が生じてくるのであった。つまり彼は現実を次第に力強く支配してきた商品經濟の法則をあるがまゝに承認しその貫徹をむしろ「理」とみたのである。やゝ不可知論的に把握された彼の「理」はまさにアナ

キーを原則とする商業世界の経済法則と無関係ではなかったのである。だがそれにしても彼はどこどこまでも商品貨幣経済の自然な発展を容認しそこにむしろ積極的に「理」をみてゆこうとする態度を貫き通していない。何故なら現実における商品経済の法則の暴力的貫徹は、一方で幕藩体制の基柢たる自然経済を急速に解体させたのみならず、他方では商人の世界にも「金銀片行」の現象を生み多くの没落と貧窮を彼らのあいだに傾向的に生み出していたのである。そこから彼の「町家ほど衰え安きものはなし」（「齊家論」下）という嘆きが生れた。「商人多くは道を聞ざる故、加様の類有り。」として正直の徳をひいては儉約と知足安分を説くという教学上の実践がはじまることになる。この点について彼は「人は一箇の小天地なり。小天地ゆえ本私欲なきもの也。このゆえに我物は我物。人の物は人の物。貸たる物はうけとり、借たる物は返し、毛すぢほども私なくありべかゝりにするは正直なる所也。」（「齊家論」下）また「上より下に至り、職分は異なれど理は一なり。儉約の事得心し行ふときは、家とくのひ国治り天下太平なり。これ大道にあらずや。儉約といふは畢意身を修め家をとくのへん為也。大学に所謂、天子より以て庶人に至るまで、壺に是皆身を修るを以て本とすと、身を修るに何ぞ士農工商のかはりあらんや」（同）といゝかくて「兎角今日の上は何事も清潔の鏡には土を、法とすべし」と述べて実践的には極めて通俗的な封建道徳を説くのに終始したのである。

その出發においては商品経済の世界のなかで経済法則そのものに「理」をみてゆこうとした梅岩は、ここではむしろそこでの正直、儉約といった商業上のたんなる町人的な処世智そのものに、ついには何事も「土を法とす」る知足安分のうちに「理」を見出さんとしているようである。事実、正直の徳、それと深い関連にたつ儉約は士農工商すべてに通ずる一理であることを彼は強調していた。商品経済の展開という現実の積極的承認が、その経済法則そのもの

の倫理化でありその合理性の容認ではなくかえって現実の幕藩体制内部へのその封じ込めであり、「天下の相」とならぬ商業的営みへの攻撃についてに転化していったのはどうしてであろうか。たしかに彼の予想をこえた現実の「金銀片行」の進行、アナーキーなその経済法則の破壊的な作用が、この場合彼の大きな関心を占めたであろうことは推察しうる。しかしこの転換は実はこうした外部的な諸条件の作用によってのみ起ったのではない。むしろ彼の思想の内部にかゝる転換の必然性が内包されていたのである。

というのは彼にあっては天地自然の理はそのまま万物の理であり、しかも前述のようにそこには何等の特別の道徳的価値性もしたがって歴史性も含まれぬものとして把握されていた。したがってその限りでもしその自然の理がそのまま社会にもちこまれた場合には、現実すべての、あるがままの肯定となりついに合理化となる。だから彼の現実肯定が実際には商品経済の世界だけを合理化しようとしたものと考えればそれは一面的であり、また不充分である。すなわち急速に展開しつゝあった商品経済をその主要な体制の一環として内包していた幕藩体制の現実そのものがそのまゝそっくり、つまりその内部に対立、矛盾をふくんだ体制全体が実は彼の現状肯定の対象になったのである。そこでは商品経済の倫理化⇌合理化とともに、それと結合、共生していた幕藩支配の現実もまた改めて倫理化⇌合理化されることになったのである。ただ彼にあっては朱子学的自然法とは異った「理」の理解の仕方から、現実の封建支配の体制は何よりも「職分」を内容とした有機的秩序として積極的に理解されていた。その限りではあらゆる方面で内面的実体を失い形骸化して危機状況にあった身分制秩序の現状はたしかに彼によって批判され、人々によって改めて内面的主体的に支えられるべきことが提唱されていた。それにしても復古主義を招来した「国学」の「自然」⁽⁴⁾がもつたほどの歴史性をすらもちえなかつた梅岩の自然概念ひいては「理」の理解は、この場合幕藩体制の支配、したがって

それが不可避的に要請する商品貨幣経済への統制をやがてそのまゝ容認し、合理化してゆくことになったのである。「乍恐詭奉る御制札の写。則ち天の御言葉、天の御声也。」（「道二翁道話」）といった後期心学の幕藩制支配への完全なる無批判的盲従性への出発点、その理論的基礎は、すでに梅岩の世界観のうちにこのように深く内包されていたのであった。こゝにわれわれは彼の教学の「限界」をみるのである。

ところで梅岩の「理」の自然的、超歴史的な性格が必然的に生みだしたかゝる限界とならんで、われわれはまた彼の「理」にまつわる不可知論的色彩に由来するその限界をも考察しなければならない。

前節でも述べたように「天の理」したがって万物に内在する理 \parallel 性を把握するに当って、梅岩自らが「世の人得心しやすきを第一」として「性を知るといふべき」を「心を知る」といふかえたのはいう迄もなく易、老莊をも撰取した彼のやゝ神秘的な世界観から導き出された理 \parallel 性の不可知論的性格と深いかかわりあいがある。つまりそれは単なる知的な修養工夫のみの対象ではなく「不可得」のものであり「私慮を以て窺^{うかがひ}可知^{しえ}に^あらず」また「口伝^{くでん}にて知らるゝ所にあらず、我に於て会得する所」のものであった。しかもその場合万物の中にこもって顕われない理は、もともと心においてはじめて顕われるものであり、この意味で「心を知るときは、天理は其の中に備はる」といわれる以上「天の心は人なり。人の心は天なり。」といった天人合一の境地でそれははじめて把えられるべきものであった。

この場合まずこのように心において理 \parallel 性をうけとめることは、全ての人が心をもっている限り、そのまゝ自己の内面が直ちに天理につらなると得心しやすいために、たしかにより有効な方法ではあった。しかしそれにしても「心を知る」とは天の心をわがものとすることであり無欲、無心に万物と一体になることであつた限りそれは何よりも作為、私慮を徹底的に克服することでもあった。それは結局現実があるがまゝに肯定し、その中に理 \parallel 性をひたすらた

ずぬることであつた。それは矛盾し対立する現実の諸状況を心の一点でうけとめ、自己の内面において現実の対立、矛盾を止揚してゆくことであつた。かくて「心を尽し性を知る」という彼の教学の根本目的は、一面でたしかに人間性を超越し外面化しがちな道德規範が人間性内部との連続を保ち、ひいてはその実行に強くつながること、その規範を体験において自ら認識しうるものであることを主張するという積極的役割をはたしたのであるが、他面では、現実の矛盾、対立への積極的はたらきかけを否定し、むしろそれらを心の内部で克服し解消するという内省的、現実追隨的態度をひき出すのである。しかも注目すべきは、この場合かゝる現実への追隨は決して消極的に理解されてはいないことである。つまりそれは幕藩体制が上から人々に課する現実の義務を心でうけとめることによって、逆にそれを自らがその内面的生活に課した道德実践上の積極的義務に転換させるといふ作用を含んでゐる。換言すればこゝでは現実の体制への奉仕は、むしろ人々の自らの内面的生活そのものが必然的に要求する主体的倫理の実践に他ならぬとしてそれをうけとめるという姿勢が確立するのである。

しかもまた「理」||性の不可知論的性格に由来する「心を知る」ことの困難さを克服し、その教学の有効性したがって普及性を確保するために彼の「心」が「形に由る心」として展開させられるに及び、かゝる傾向は完全に幕藩体制内部における「職分」の実践という方向に一方的に限定されてくるのである。庶民に対する通俗道德の普及と支配への恭順をとくことを特徴とした后期心学への移行はこゝに完全に準備されていたのである。「形に由る心」説の提唱が理||性についての把握の困難さを克服し、「職分道」を中心にした実践道德によって庶民の主体的自覚をよびおこす「庶民教化」の成功への基礎をきざ上げたその対極には、実はまず封建制の内部へのその主体的自覚の限定、そして遂には「我なし」||私案という主体的意識の全面的排除つまり、支配的、伝統的意識への安易な復帰への途が

準備されていたのであった。⁽⁶⁾

こうして梅岩のもった世界観は、それが現実を一まずそのままに合理化し倫理化せんとした志向を含んでいた限り、支配者によってまた既成教学によって従来意識的に排除されていた被治者の新たな現実状況の正当性を主張し、そこから、しかもその限りで支配秩序の修正を要求しえたのであった。しかし同時に彼の世界観したがって社会観を規定した「理」⁽⁷⁾の性のもったいくつかの不充分さは、当然に彼の積極的主張に大きな限界を与えることになったのである。

こうみてくるといわゆる梅岩死後の心学が急速にたんなる通俗道徳に変質していったことは決して不思議ではなくなる。とりわけ手島堵庵が「本心の学」を提唱し、梅岩学をまったくの治心学に矮小化して行ったとき、たしかにそこには梅岩学の内包した理論上の多くの矛盾は消えてしまっている。そこにはその限りで矮小化されたとはいえない場の一貫性がみられる。しかし、そのために梅岩があれだけ苦心して自らの当面した時代の課題に答えんがために創出した世界観の特異性、つまりその天、理、性、心、などの把握における特異性が殆ど見失なわれてしまっている。堵庵においてはそれらはたしかに本心として主体的、観念論的に単純化されている。あるいは少くとも改究の焦点はせまくそこに集中されている。つまり、世界観、社会観への展望が背景に後退せしめられて、ひたすら人生観または私的モラルに限定された実践倫理の確立が志向されているのである。これはそのまま、心学の現実への批判の後退を意味する。不充分ではあっても教祖梅岩にみられた時代の社会的、思想的危機状況に対する積極的姿勢は見るかげもなく失われてしまっている。やがて権力への全面的追従とそれとの完全な癒着が進行してゆくのである。かくて心学は封建支配秩序を下から主体的に支える教学体系としての積極的意味を次第に失い、たんなる御用教学に転落し、庶民の現実の生活からもついに遊離してしまう。幕末におけるその衰退は必然であったといえよう。

こうみてくるとたしかに石田梅岩は幕藩体制の転換点に立った思想家であることがはっきりしてくる。つまりまず彼の思想は、商品経済をその当初から自らの体制的一環として内包していた幕藩支配秩序の内部において、その矛盾の進行をおしすすめてきた商品経済と幕藩支配の基柢たる自然経済との調和的共存をなんとか積極的に合理化し倫理化しようとし、それ故にまた必然的に矛盾を内包するに至ったものであったといえよう。しかもこの場合、支配者側の現実への対応を表現した春台の思想とは異なって彼の思想は、現実に体制の内部において実際に商品経済を担っていた被治者層の主張を代表しつゝそれ故それに適合的な支配秩序をきずく現実的可能性があることを先取することによって結局は封建教学体系の破産を「下から」補強し、再生させる主導権を一応つかみとったのであった。いわゆる「藩重商主義」の発想が成熟するこれ以後の段階では再びこうした事態は見られなくなる。こゝに彼の教学の歴史的意義があり、同時に又その限界があつたのである。

(1) たとえば梅岩が「孟子」「中庸」にしたがつて「誠は天の道なり」とするのは孔子のいわゆる「四時行はれて、万物生ず」の意に他ならない。しかも彼の教学と深い関連にある陳北溪の「性理字義」によれば誠とは天が万物を生ずる、つまり万物を成す所の生成作用が古も今も将来も決して間違いない。千古一日の如く万物を生成して、熄まず何らの間違いがない。こうした偽のないたしかな変化の理法そのものを指しているといわれる。また天理を「仁」とするのも「仁は心の徳、愛の理」であるとともにまた何よりも「仁は是箇の生理、若し是不仁ならば便ち死す」(「論語」という如く天地物を生ずるといふ「生きる理」としての性格をもっていることに彼が注目したからだと思われる。さらに宇宙の理法を「善」とするのも彼が「易は天地の上にて説玉へば凡て無心の所なり、其無心の陰陽が一たび動き、一たび静なり、是を継者が善なりとの玉ふことなり。」とする独自の解釈から「孟子の性善は直に天地なり」と論ずるように、無心にして自ら作用する自然の性質そのものにとくに注目してとらえようとしたからである。要するに彼は道における倫理規範の性格をそのまま天道にもちこんだものではなく、むしろ天の自然的必然的作用そのもの間違った調和的な変化発展そのものを逆に人道の根柢にしようとしたのである。

あった。易、老莊の自然理解をも矛盾なく彼が攝取したのはこのような「天」の理解とつながっている。なおこれらの点については服部宇之吉「儒教倫理概論」（富山房）を参照せられたい。

- (2) 梅岩の「理」が旧来教学にみられるような道徳的品格を欠いているというのは人道の規範がそのまゝ自然の理法にもちこまれ、それに優越する地位を占めるといった関係が彼には見られぬことを指しているにすぎない。つまり一切の道徳的品格を彼の「理」が欠如しているわけではない。その内容がとくに朱子学的「理」と異なり、著しく自然必然的品格の濃厚な「老莊的自然」にきわめて接近していることを意味しているだけである。この点で天道 \parallel 自然と人道 \parallel 規範との連続的構成をとる朱子学的思惟と彼の教学は形式上は同一の性格（連続的構成という点）でありながらその内容上の差異が非常に大きいことをこゝでは強調したためである。つまり彼の封建教学再生の試みの重点は朱子学的「理」 \parallel 名分をその連続的構成の軸としたことへの批判の上にきざずかれていたのである。封建的共同体に固有のイデオロギーのもつ思惟の連続的構成という点の形式的同一性ということとその内部にみられるかゝる大きな思想内容上の差異点を見のがしてはならない。

- (3) それにしても梅岩の現実肯定は決して無条件ではない。人々が自然 \parallel 天地の心を求め、それ \setminus の身に備わった「天の心」を実現してゆくこと、具体的には「職分道」による「人の道」の実践がその前提となる。だから彼にあっては、その現実肯定の内容は第一に封建支配を有機的職分社会として肯定すること、第二に商品経済をそれがその固有の法則 \parallel 「理」に従いつゝ人為を排除してあるがまゝに展開するものであるとして肯定することの二つを当然に含んでいた。こうした限定をうけた現実肯定のなかでこそ天 \parallel 自然の「理」を人々が、はじめて実現出来るものと梅岩は考えていたのであった。

- (4) 国学的「自然」については松本三之介「国学政治思想の展開」（有斐閣）および永田広志「日本封建制イデオロギー」（白揚社）の第一章を参照せられたい。国学の復古主義的な社会批判の基礎にその独自の歴史的自然理解が存在することは羽仁五郎氏の国学研究以来、常識とさえなっている、この点は同氏著「日本近代思想の前提」（岩波書店）参照のこと。

- (5) 梅岩における商品経済の肯定およびその倫理化とそれの支配秩序への包攝の要求は実は享保改革の現実的政策ときわめて密接な関連にあつた。すなわち、最近の辻達也、大石慎三郎、津田秀夫氏らの研究によれば、享保改革はとくにその后半期（享保七、八年以降）において商業資本との共生結合の方向を積極的に打ち出していたといわれる。つまり商人の高利の制限（一割二分以下）その投機買占の禁止などを条件にむしろ幕府権力は意識的に彼らの力を政治的経済的に利用しはじめてきたのであつた。だからこうした権力と商人資本の共生結合の思想的表現として「心学」はまた位置づけることが出来るのである。

(6) 「我なし」つまり私案、主体的な思考の排除ということは手島堵庵の「本心学」の重要な内容である。この点については他日言及する機会をもちたいがとりあえず石川謙および竹中靖一『前掲書』を参照されたい。

(7) 梅岩における「理」把握の特異性は何よりもその世界観とくに自然理解の特質に由来していた。つまり彼の自然理解は一方で著しく老荘的自然理解に接近し、その自然必然的性格に「理」を求めようとする志向があった。また他方において彼の自然理解は「誠」「仁」などの倫理規範との連続において天 \parallel 自然を理解しようとする宋学的自然理解にたらなるものをもっていった。こうした二面性をもった矛盾した自然理解が実は彼の思想の特徴でもあった。このことはすでに単一の合理的な自然理解に立脚してはもはや現実の体制を十分に倫理化 \parallel 合理化しえなくなっていた封建教学体系それ自身の解体状況をはっきり物語っていたものであった。

(8) 春台の思想もやはりその「商業藩営論」の主張にみられるごとく現実における商品経済の展開をみとめざるをえなかった。たゞ彼にあってはそれらは、止むを得ざる悪でありしたがって領主階級の手によって「上から」統制されその支配のために利用されるべきものであったのである。この点に彼の支配者立場があり、また商品経済そのものをともかくも封建制の枠内で積極的に肯定 \parallel 倫理化しえぬ限界があったのである。

(9) 要するに梅岩の教学はどこまでも「享保改革」の現実と固く結びついていた。これ以後、とくに田沼期以後、領主階級の側から積極的に商品経済の成果を吸収する体系的政策が打ち出されてくる。こうした動向のなかで商品経済の展開を容認した本多利明、海保青陵、佐藤信淵らの思想活動が「藩重商主義」的思考を基調に急速に成長してくる。全体として商品貨幣経済に關する思考が、以上のごとく生産者の立場からでなくむしろそれが支配者的立場からの動きに吸収、圧倒されてしまうところに徳川期経済思想の注目すべき一つの特徴がある。この点については他日言及したい。

(完)