

## 石田梅岩の思想とその背景(下)

——石門心学成立の歴史的意義について——

逆井孝仁

### III (ウツク)

元祿八年(一六九五)の貨幣改悪にはじまる通貨政策の失敗による経済界の混乱、さらに宝永二年(一七〇五)の淀屋闕所事件より享保四年(一七一九)の「相对济法」実施にいたる公然たる商人資本抑圧による商業活動の困難などは、たしかにこれまで比較的順調だった上方市場の経済的繁栄に暗い影を投げかけたといえる。従来ひたすら商取引の拡大、発展にのみ専念していた新興商人たちは、こゝで改めて封建制の強固な障壁の存在とそのもにおける商業活動の多難なことを知らされたのであった。そこで彼らの殆どは、前にも述べた如くこの危機を克服するためこれまでの発展した全国取引の上にきざいた富の力と商業組織をもつて、ともかくも内外の圧力に抗しつゝ堅実に自らの権利と営みを守ろうとする途を選ぶことを余儀なくされたのである。即ち、彼らは発展する全国取引に対応してこれまでに次第に結成しつゝあつた公式および非公式な同業組合、株仲間、講などを基礎として改めて精力的に商業機構および取引関係の合理的な整備、強化にのり出し、そのことによつて何よりも幕藩体制の内部で、しかし権力に左右

されない安定した商業活動と生活組織を維持しようとしたのである。

それにしてもこのような事態の変化のもとでは、これまで町人たちの間でしばみられた個人の利濫や才覚に支えられた比較的自由的な営利活動や新市場の開拓によって「致富」への道を歩むいわゆる「立身出世」の可能性はたしかに全体として殆ど失われてしまったといってもよいであろう。それに代って、もはや整備された人間関係や取引関係を基礎にした強固な商業組織やそして資本と信用の支配する時代がやってきたのである。そうしてこのような事態はまた必然的に、商業活動内部における利濫、才覚、正直、算用、始末、勤勞といった個人的な実践的徳目にもっぱら依拠して、そのまゝそこに彼らの人間価値を見出し人間性向上の可能性を確信するといった「商いの道徳」、「営利の倫理」への素朴な信頼を町人たちがこれまでのようにもちつづけることを不可能にしてしまう。事実、個人の利濫や才覚や算用などは当時すでに急速に成長しつゝあった巨大な商業機構と封建権力の重圧におしつぶされその結果、とくに資本と信用を持たない多くの中小町人たちは致富へののぞみと向上への意欲を失い激しい、没落と諦念の途をたどっていたのである。もはやたんなる「商いの道徳」、「身過ぎの道徳」のいたずらなる高唱は多くの町人に貧困と罪悪とそして没落をもたらしこそすれ、決して彼らの人間としての存在とその向上を支える力を与えなくなっていたのであった。こうなればたんなる営利追求、そしてそれをそのまま倫理化せんとした「商いの道徳」はむしろそれが元来内包していた背徳的、反倫理的な性格をいたずらに暴露するのみであつたといえよう。いまや「商いの道徳」はその外部から攻撃を招くばかりでなく、その内部からも崩壊しはじめていたのであった。だからこの困難な状況のなかで、内外の圧力に抗して「商いの道」をつらぬき自分たちの生活組織を守り、あくまで町人としての人間的向上を願うためには、たんなる「商いの道徳」をこえた新しい町人世界の倫理規範がどうしても必要であつたし、またそれなしに

はもうやってゆけなかつたのである。

ところでこの場合、町人たちの新しい倫理規範は当然のことながら直ちに「商いの道」の外部に、すなわち営利行為をもっぱら反倫理的、背德的なものときびしく批難していた封建道徳のなかに求めてゆくことは出来ない相談であった。だからそれはやはり町人たちの商業活動の内部に、とりわけこの時期においては商業が現実<sup>(1)</sup>に依拠し、またそれによつてはじめて封建権力のもとの安定した活動を保証されていた整備した商業機構、町人の生活組織における人間関係、つまり取引<sup>(2)</sup>契約にもとずいた人間関係を積極的に倫理化してゆくことのなかにあくまで求められることになつたのである。町人たちはこゝで彼らの商業機構と生活組織を主体的、自覚的に内部から支える切実な人間的努力を倫理化することによつて、結局「商いの道」が何よりも「武士におとらぬ」町人の人間的自覚に根ざしたものであることを内外に主張し、そこから商業活動にひそむ反倫理的、背德的契機を克服しようとしたのであつた。

ところで、このような町人世界の新しい倫理規範を追求する困難な仕事は、西鶴の伝統をうけつぎつゝ新たな形で封建倫理の重庄に対して庄倒されない当時における町人の人間的自覚をどこまでも執拗に主張しようとした近松門左衛門（一六五三—一七二四）によつてはじめて遂行されたのであつた。すなわち新しい町人倫理は近松の諸作品、とりわけ「曾根崎心中」<sup>(3)</sup>（元禄十六年）にはじまる世話物浄瑠璃の諸作品のなかに見事に示されている。以下それを簡単にみてゆきたい。

近松は周知の如く「世話物」といわれる諸作品において殆ど例外なくまず中小町人の示す愛情の美しさを歌い上げつゝ、それが当時の封建制のもとで組織された非情な商業機構と家父長制的な町家組織のなかでついに受難、相剋、破滅してゆく姿を愛情こめて描いている。だが彼はそこに止まらず、さらにそうした悲劇的な愛情の貫徹が「武士に

おとらぬ」町人としての人間性のおかげとしてあるためには、何よりも彼らの愛情に人間の欲求をぎり／＼のところ  
で支え、それを人間的モラルとして自覚させる契機として「義理」という社会意識が必要であったことを強調してい  
る。つまり彼の諸作品では主人公はたんに自らの恋愛のみを一義的に貫こうとするのではなく、同時につねに町人と  
しての義理を純朴なまでに守り、また町人社会の「一分」<sup>いぶん</sup>を、命に替えても維持しようと努力するものとして描かれ  
る。こゝでは人情（愛情）が人間の内部からの真情の発露であつて義理は外からこれを制的する単なる封建的な拘束  
（いわゆる「義理と人情の対立」）というふうには扱えられていない。近松にあつては義理もいわんや人情も  
共に主人公の「人間らしさ」の証拠なのである。そのうちどれか一方が失われてもならない、というよりもそのうち  
どれか一方を否定したのでは他の一方も人間らしい義理、人間らしい人情として存在しえなくなるのである。人間と  
しての誇りに生きようとする限り、両者はともに生かされなくてはならないのである。

例えば「曾根崎心中」の徳兵衛（主人公）は主人の強要する結婚をしりぞけて遊女お初との愛を生きぬこうとする  
人間であるが、その人間性はまた友人九平次（敵役）に期日までには必ず返すからといわれて、「命代りの金なれど  
も互の事」と役立てゝやる義理感をもっている。そうして貸した大事なこの金（それを主人に返さなければ主人の強  
要する結婚を解消することが出来ない）を、九平次は返さぬばかりか逆に徳兵衛に偽判と贋手形の汚名をきせて衆人  
のなかで辱しめる。徳兵衛は衆人に九平次の奸計をつげ已れの潔白を弁解するがそれと共に「ハアこういふても無益  
のこと、この徳兵衛が正直の心の底のすゝしさは、三日をすぎさず大坂中へ申しわけして見せう」と身命を賭してま  
でも町人としての一分を立てようと覚悟する。こうして義理と面目を重んじ正直な心をもつた町人として描かれた近  
松劇の主人公はその誰もがみな自己の身命を賭してそのあかしをたてようとするのである。悪町人から盗みの嫌疑を

かけられる「五十年忌歌念仏」の清十郎、「今宮心中」の三郎兵衛、また盗みと姦通の汚名を負わされる「大経師昔曆」の藤兵衛、騙りととのゝしられた「生玉心中」の嘉平次、殺人未遂の冤罪を負わされる「寿の門松」の与次兵衛、さらに為替金の封印切りに追いつめられる「冥途の飛脚」の忠兵衛などいづれもやはり義理を守り、一分を立てゝ自らの人間的誇りを積極的に守ろうとして破滅に追いやられている。

こうして近松劇では小町人の愛情が主要なテーマとして常にそれが基本にあることは間違いないにしても、その愛情は彼らのきびしい義理意識に支えられてはじめて美しくまた正しい人間的欲求となり、義理はまた人情に支えられてはじめて人間的モラルとなる。すなわちこの場合によりも彼らの美しい愛情をたんなる放縦な欲情から救い出し人間性のあかしにまで高めたものは人間的モラルとしての義理であったのである。われわれはかくて改めて近松にあっては義理がそれ自身としては人情と区別される側面をもちながらも、現実にはこの二つはともに人間らしさを形成する同じ盾の両面として把えられていることに注目しなければならない。この意味でとりわけ義理は彼らの外にあって規制する倫理ではなく彼らの内にある要求である。彼らは義理を守るから人間的なのではなく、人間的だからこそ義理を守るのである。すなわち義理は主体的、自覚的に自らの人間らしさのあかしとして自らのうちにとりこまれていたのであった。近松はこうして元祿—享保期の困難な町人世界のなかで苦斗する町人像を見据えつゝ、そこで町人の人間的自覚と成長をもたらし、町人の生活組織を内部から真に主体的に支える倫理規範として義理を発見したといえよう。

ところで「義理」はもともと意地であって武士的、農民的社会の意識であったが町人社会にもものに浸透したもので、たゞ町人的な社会意識としての義理は「世間の義理」であり「浮世の義理」である。それは上下的な関係ではな

く、水平的平等的な関係の義理であり、契約を前提としてそれを守るか守らないかの義理であるとふつうにいわれている。<sup>(5)</sup>だがわたくしは、こゝでは義理意識の内容をくわしく検討した桜井庄太郎氏が義理は何よりも「当事者が平等の関係にある場合、即ち当事者に地位の差なき場合のポトラッチ的（贈物に対しては贈物を返さねばならぬという原始社会の習俗——いわゆる「お返し」）契約的社会意識である」と規定されていることに注目したい。<sup>(6)</sup>だから義理という社会意識はまずたしかに多かれ少かれ生産者相互の生活共同体としての性格を未だ残存させていた当事の農村共同体のなかではごくまれた生産者の意識であり共同体の倫理であった。そうしてそれは封建制下において農村共同体の投影としての都市共同体、町人の生活組織が確立するとともにやがてそこにもちこまれ、それにふさわしいものとして定着するに至ったものであると考えるべきであろう。元祿—享保期の都市にそれならば何故農村に芽生えた共同的な生産者倫理としての「義理」が容易にもちこまれ、かつ定着したのであろうか。

それはまず第一に、当時における都市の構成員の多くが、近郊農村とまだ密接な関係をもっていたからである。とりわけ大阪などでは小町人や商家の奉公人のなかには農村での没落者あるいは余剰労働力として都市に流出してきたものが少なくなかったからであった。<sup>(7)</sup>つまりこうした市民たちの多くによって都市でも義理の倫理は彼らにとって身近なしかも伝統的なものとして親近感をもって迎えらるることになったのである。

また第二にその都市自身の性格も、新たな流入者を数多くうけいれつゝ、経済発展のなかで元祿以降ようやく幕藩体制にふさわしい商業機構の整備と秩序だった町人の生活組織を急速に形成してきた。すなわち家業の拡充、合理化のための親族、別家関係の発達による町家組織の整備、町制の確立による「お町内」の形成<sup>(8)</sup>、商業の拡大による株仲間、同業組合の確立などの相互扶助的な地縁的、血縁的小集団の重層的展開のなかに、いまや町人の生活組織は全くつゝ

みこまれてしまっていたのである。だから都市は全体としてやはり農村よりはるかに流動的で自由ではあったが、それでも整備された町制と商業機構に依拠しており、それ故そこには「対面の結合」が支配し、一定の商慣習にしたがった取引、契約関係によって結ばれた仲間的な人間関係が網の目のように交錯していた一つの閉された世界（共同体）として形成されていたのである。つまり、都市自身が共同体的に組織されることによって封建農村との同質性を示していたのであった。要するに、その内部には農村の生産者意識、共同体倫理からあまり解放されていない人々を多くかゝえこんでおり、しかも共同体的に組織された都市こそがはじめて義理意識をそこでの人間関係の倫理的紐帯として容易にうけ入れてゆくことを可能にしたのであったといえる。

それにしても、義理は一方でたんに当時の町人の大部分にうけ入れ易い伝統的意識形態であり、倫理であったばかりでなく、他方でそれはあくまで共同体的倫理として何よりも相務的、契約的性格をもっていたことから、取引Ⅱ契約関係の上に全てがぎづかれていた当時の町人の生活共同体組織にふさわしい社会倫理として改めて役立つことができたことを忘れてはならない。だから義理はこの場合、たんに農村からもちこまれた生産者の自覚的倫理そのまゝというよりも、一層正確にはそこに起源をもちながら義理はむしろ封建制下の都市共同体のなかで、それにふさわしい倫理的紐帯として新しい生命をふきこまれてはじめて力強く作用しえた独自の新しい町人倫理であったといつてよいであろう。すなわち、それは、あくまでも町人階級の対等的、相務的な生活組織のなかでその構成員たる町人相互の主体的自覚に支えられてはじめて人間的倫理たりえたのであり、それはあくまでこれまでの商品経済の発展のなかで確立した商慣習を守り、堅実な商取引、契約を行う人間関係に支えられたすぐれて町人的な倫理規範であったのである。このことは、われわれが近松以後の浄瑠璃や歌舞伎などの諸作品において、契約証文というものが町人たち

の人間関係の内部でいかに重要にとり扱われていたかを見ただけでも容易に理解出来るであろう。契約証文はそこではたんに一片の紙片としてではなく、つねに義理という、固いきずなを支えられた倫理的な人間関係の発現としてとり扱われている。したがって契約証文にはいつもそこに町人としての自覚と存立の一切がかけられていたのであり、だからこそ町人は身命を賭してもそれを守ろうとするのである。こうした自覚的倫理的関係の上にはじめて町人世界の安全と発展が保証されるのであった。何故なら当時においては町人階級はその政治的代表を出すことを許されおらず、政治が全て支配階級に吸収されていて、しかも支配階級による契約の法的保証はきわめて薄いものであったのである。幕府や大名自身が借財に対して全くといってよいほど責任を負わない傾向をみせている以上、町人はその生活組織のなかだけでも契約を尊重し、義理を尊ばなければ生きてゆけない。ことに、元禄から享保にかけての経済界の混乱、諸変動はいよいよそれを強めたことであろう。こうして幾多の試練期に堪えぬいて生きてきた町人階級はその生活組織の安定をはかるためにも義理の意識をますます強め、それを倫理化しなければならなくなっと思われ。

かくして以上のような意味で義理という町人の新しい倫理規範はともかくも、封建権力の圧力に対抗して自分たちの生活組織を守ろうとする町人たちの自覚的モラルでありえたし、同時に他方で内部からその生活組織と商業機構をくずそうとする背德的、投機的な町人たちに対抗する主体的な実践的倫理にもなりえたのである。<sup>10)</sup>

ところでこれまでわれわれは近松の「義理」が、まさに町人社会の共同体倫理としてはたらくことによって、かえって町人の主体的な人間の自覚をよびおこしたことを強調してきたが、それにしても義理が町人世界の共同体的秩序の倫理規範としてはたらく限り、必然的にもたざるを得なかったその限界に注目しなければならない。それはたしか



に一方で共同体構成員の主體的倫理としてはたらく積極的役割を果してきたが、同時に他方で、それはやはり共同体倫理としてあくまで共同体秩序の人間関係をこえてはたらくことは出来なかつたのである。したがって義理はまた必然的に共同体に固有な共同体規制のための倫理として、つまり共同体内の個人がなんらかの理由で共同体規制に抵触するとき、共同体が個人をその内部にとじこめることを正当化するためのものとして役立つようになるのである。しかもこの場合、町人の生活共同体が全体として封建社会につまみこまれていたことを考えると、共同体倫理としての義理は規制のための倫理たることから、またつねに封建的倫理に転化しやすい可能性をもっていたといつてよい。事実、義理が共同体的倫理としてはたらくばかりでなく、共同体規制としてもはたらく、さらには封建的な恩、奉公の觀念とたえず混融されてゆく例は近松劇のなかからもいくつも拾うことができるのである。それ故、義理のもたらした町人の人間的自覚は彼らの共同体をこえ、ひいては封建制を克服しうる真に自由な人間としての自覚に直ちにつながるものではなかつたということになる。それはあくまでも封建制の内部における人間的自覚、換言すれば奇妙な云い方ではあるが、封建的な人間解放を担う倫理という性格をもっていたといつてよいであろう。こうした当時の人間的義理感の示したさけられない限界は以下に述べる事情のもとで次第で明白になっていった。

その事情とは、封建的商業の発展が必然的に要求した町人の生活組織の家長制的強化であつた。すなわち当時の封建的商業都市とくに大阪などでは商取引の拡大、競争の激化にともなつて問屋を先頭として殆どの商家が内と店とを分離し、(家計と経営の分離) また経営内部における番頭、手代、丁稚という店方制度の整備、主家の分、別家關係の形成などの革新的なまた堅実な商法にふさわしい商業組織の拡充、合理化を行つた。<sup>(11)</sup> そうしてそれはやがて必然的に当時支配的であつた封建的主従關係にその範をとつて組織されるようになった。つまり、町人の生活組織は封建制

度のなかでそれに対抗しつゝ、自らを維持しようとすれば結局義理に支えられたそこでの人間関係をどうしても一層堅固なものにするために、それを家父長制的主従関係のきずなで固くしぼり上げねばならなかったというわけである。

ところでこうした事情のもとで町人社会には元来、町人の生活組織の横のモラルであった義理とならんで、上下の身分関係である封建的主従関係と結びついた恩、奉公の觀念が<sup>(12)</sup>発生するようになる。そうしてこの結果、とくに番頭、手代、小町人といった町人社会のなかでの従属的地位の人々の間に恩、奉公といった献身の倫理が、あくまでまだ反動化していない人間的な義理の倫理とともに純朴なまでに守られることとなった。だから近松も例えば「五十年忌歌念仏」のなかで主人公の手代清十郎が悪手代勘十郎の謀略によって但馬家の主人に布子一枚の姿で主家を追いだされた時、「旦那にさらさらうらみはなし。十一才の弥生の花いろはともちりぬるとも、知らぬ者のこれほどまで、算勘あきなひよみかきの、硯の海より山よりも、まさつたる御高恩、こぶし一つあたらぬ身が、いかなる月かけし、主従の縁切るゝ、いかなる神のとがめぞや。今一度旦那の顔拝まん」と感謝こそすれ恨んではいず、むしろ彼が獄門にかけられる時さへも、「某の生年廿五才十一才より春より奉公し、主人のはごくみなさけにて……」という長い述懐をし、「お主の御高恩」とそれに報ずることのできないわが身の不運を嘆いている姿を描きつゝ、そこで清十郎が何よりも義理人情をわきまえている人間だからこそ、主人や家長に対しても決して忘恩の徒たりえなかったことをはっきりと主張することによって、当代の町人のあいだに現実義理の倫理と恩、奉公の献身の倫理の共存（それはついに混融にまでいたるものであった）がみられたことを指摘している。

それにしても、このような両者の共存、混融のなかで必然的に義理は恩、奉公の献身の倫理と結びついて家父長制的主従関係を内部から支える倫理としての役割を強要されることになる。その限りで町人の生活組織を支えている義

理は必ずしもその内部でつねに人間的なものとして作用しえなくなるのであった。かくて義理は一方であくまで町人の人間的自覚を深めるための倫理としてはたつきつゝ、他方でそれはまた必然的に従者の人間性の犠牲を求めて止まないところの主従関係を内部から支える倫理としてもはたらくという解決し難い矛盾に縫着したのである。そうしてこの矛盾は、現実には新しい町人の生活組織のすべてが封建的家父長制的に組織された商業機構のなかにのみこまれてしまふと共に、ついには新しい町人倫理としての人間的な義理意識の敗北、そして封建制に適合的な、それ故著しく人間的内容を缺いた形式的義理意識の勝利という形で解決される。いまや人間的義理感を町人社会であくまで守りとおそうとする者は結局破滅に追いやられる他はないということになる。かつては人情を支え人間性のあかしとしてあった義理は、いまや人間性を抑圧する従って人情と対立する「上から」反動的に把えられた形式的な義理意識に次第に変容していったのである。勿論こういふからといって当時においては、これまでの切実な人間的義理感は決して一挙にまた完全に町人社会から消えてしまったわけではない。当然のことながら、このようなすぐれた町人倫理は、もはや封建的な商業機構の支配者たる大町人や家長たちの間からは殆ど一掃されはじめていたが、現実に経営を自らの労働で支え、そこに切実な自分たちの人間的自覚を見出そうと苦斗していた奉公人や小町人たちの間にはまだ根強く生きつゞけていたのである。だから近松も封建的、家父長制的な構造をもつた町人の商業機構や家のもつ非人間的性格のなかで、その重圧をもっともはげしくうけつゝあくまで切実な人間的欲求に支えられた義理を立てとおそうとする当代の小町人、手代などの「悲劇」を描くことによって、そこに主人公たちの人間性へのめざめ、自覚の成長が立派にみられたことを強調しているのである。彼らは自らの生活組織と商業機構を維持するために人情に対立する「上から」の形式的倫理としての義理のおしつけに抵抗しながら純朴なまでに自らの人間的義理感を対置させた。それ故にすでに封建的、家父

長制的に組織された町人社会の全く外面化した義理と人情の対立をすら彼らはたんに自分の外部と内部にあるものの対立ではなく、いわば内部にひそむもの同士の対立としてうけとめる。したがってその対立は彼らにとっていゝ加減ですましておられない深刻な問題となってくる。その対立にあつては一方が他方を仆せばそれでよいという性質のものではない。彼らが人間的誇りに生きようとする限り、なんとか両者はともに生かされなければならないのである。こゝでは、いまやとうてい共存しえないほどの本質的差異を示すにいたつた義理と人情とをともに生かそうとする空しい、しかし人間的誠実さの全てをかけた試みがなされるのであつた。しかし当然のことながら、折り重なる悪条件は、いずれか一方を押しつぶすよりほかはない窮地にまで彼らを追いつめないではおかない。かくてそこに彼らの死が迎えられることになる。ところで、このような死は現実への絶望、そこからの逃避の帰結であろうか。そうではない。それはむしろ大死一番、この至難の境地を一举にのりこえるためのものとして進んで彼らに選ばとられたものであつたのである。すくなくとも近松悲劇の典型的な場面から考えてこういうことが出来るのである。だからこうなれば、このようにみずから進んで死地に就くことによつて、義理と人情の双方を生かし、人間としての誇りを全うし、肉体的には滅びるのであるが、同時に精神的には優者の地位にたつといった感動的な人物像は近松劇の主人公のものであつたとともに、また多かれ少かれ理想化された当代の町人像に他ならず、そこに人々がたしかに新しい町人倫理をよみとろうとしていたことは間違いない。

ところで、それにしても当代の町人が人間的誇りに生きる限り、義理と人情の両方をとも生かそうとして、ついに死に至らねばならぬということは、やはりこの時期において人間的情感に支えられた義理の倫理が現実には坐折し敗北したことを意味している。つまり人間性のあかしとしての義理の倫理はもはや町人社会の共同体的倫理、そこで

の契約Ⅱ取引関係を基礎とした人間関係を内部から有効に支える倫理としての役割を果たすことが出来なくなっていたのである。町人倫理としての義理の純朴な信奉者は結局実際には町人の生活組織の没落者、敗北者とならねばならなかったのである。それ故やはり近松は「悲劇」という形式を通してのみはじめて新しい町人倫理と人間的自覚にみちた理想的町人像を主張することが出来たのである。

こうしてみると、近松が町人の人間的自覚の向上を願いながらはじめて打ち出した「義理」の倫理は、ともかくもかれらの人間性を主体的に内部から支える相務的、契約的な倫理としてひとまず出発しながらも、結局それは町人社会にみられた封建的、家父長制的な生活組織の強化の動向のなかで急速に人間的内容を喪失した、まったく外面化された形式的倫理にいまや変容してしまったということが出来よう。それにしても人間的な義理の倫理の坐折は町人社会における人間性の敗北であった。従ってこれ以後、町人社会にみられた人情へのたんなる外部的拘束としてはたまたまた形式的な義理は、まさしく「浮世の義理」「世間の義理」であり、むしろそこでの町人たちの現実生活にもともとふさわしい背德的、非人間的態度となら矛盾なく共存しうるものとなったのであった。

こうなれば、われわれは株仲間的な商業機構、地縁的共同社会としての近隣集団Ⅱ「お町内」、本家を中心として編成された親、同族関係などの封建的、家父長制的に組織された多様な小集団から構成された町人の生活組織がいかに外見的に整備され強化されたとしても、そこには切実な人間的自覚を放棄した道徳的頹廃とたんなる「自己保全」をねがう無気力が必然的に支配したであろうことを容易に想像しうるのである。

果して享保期前後より次第に権力との結合を強め、その特権附与のもとに安住しつゝあつた大阪を中心とした「上方」の町人社会では、もはやかつてのごとき自由な個性に支えられた創意と積極さは殆ど姿を消してしまう。そこで

はいまや旧き既得権のもとに従属し服従し、その縄張りと保護のなかに立たない限り、新しく独自の力をもって経済界に進出することも対外信用を獲得することも、また自己の生活権を確保することも殆ど不可能であった。町人たちは株仲間が結成されて仲間外の自由、新規の取引は抑えられ、しかも仲間への新規加入は殆ど許されなかった当時の経済体制において、そこにいかに大きな苦痛があり不自由があってもこれを堪え忍ぶ外はなく、これを堪え忍ぶことによって与えられるであろう将来の希望に生きるより外に途はなかった。かくて内実には自己の保全と利益をあげし追求しつつ、表面的にはひたすら独占された特権につらなることを願って、全く外面化された形式的規制および倫理に盲従して自己を抑制し、人間性を放棄するといった道徳的無気力さは町人社会には当り前のことになった。そうしてこうした道徳的無気力さこそ彼らの間に一方ではこれまでの伝統的な「商いの道徳」、「身過ぎの道徳」したがって堪忍、正直、誠実、信義、儉約、丁寧、礼義、始末などをまもり、さらに体面を重んじ義理を尊重し相互扶助を説くという実践的徳目への外見的恭順という態度をもたらし、他方においてその裏面でたえざる「抜け駆け根性」で仲間、隣家の不幸と失敗をよるこび「うそも方便」として実践的諸徳目を平然とふみにじる内面的反発をもたらすという矛盾した生活態度、分裂した人間性を当然に生み出すのであった。とりわけこのような彼らの道徳的頹廢、矛盾した生活態度はその特権的な閉ざされた世界Ⅱ仲間うちの外部において公然と發揮された。そこでは彼らは公然と自らの背德的、反倫理的活動を是認し、商略、偽瞞、詐偽的行為を何ら恥ずるところなくくりかえしたのである。(いわゆる「対内道徳と対外道徳の分裂」)<sup>(13)</sup> 勿論こうした事實は封建制のもとに組織された商人資本がたどる必然的な帰結に外ならなかったかもしれないが、それにしてもそこでの町人倫理の没落と道徳的頹廢はきわめて著しいものであったことを見逃すわけにはいかない。

ところでこのような事態は当然のことながら、やがて町家の主従関係の内部にも大きな変化を与えずにはおかなかつた。すなわちかつてはともかくも奉公人の切実な人間的自覚にもとづく町人倫理としての義理意識に支えられていた町家の主従関係はいまやまったく封建的家父長制的に強化され、そこに内面的な紐帯を喪失し、奉公人は主人、主家のために自己の個性や意志を没却し、ひたすら奉仕服従するものといった一方的に従者の人間性の犠牲を強要する封建倫理に支配されるものとなる。だからこうなれば主従関係にしばしばみられた恩恵的、親愛的関係すらも実はたんに、その非情な本質をおしこすためのものにすぎなくなる。町家組織における主従関係は人々の切実な内面的自覚に支えられた関係からはますます遠ざかり、従っていよいよ外面的、形式的規制に依存するものに変化していったのである。享保期前後から町家組織においてとくに家法、家訓あるいは店制などが整備され、奉公人の心得を強調するようになったのはまさにこの変化、すなわちそこでの主従関係がもはや奉公人の内部的、自発的な順守を安心して期待できない非人間的関係に転化したために他ならなかったのである。主従関係はまさに都市への流入者や、下層市民にとってはそこに自らの生活の保証と将来の独立、出世を夢みて、その限りでやむをえず現在の非人間的抑圧と犠牲の強要に耐える一の形式的関係という性格をつよめつゝあったのである。

こうして町人社会は人間的倫理としての義理を喪失したことによってそのすべての範囲において、つまり上から下まで人間的な自覚的契機をかけた横への拡がりのないせまい相互の自己保全、自己利益によって維持される形式的、外面的人間関係の支配するところとなった。そうしてこのような主体的自覚と独自の町人倫理を缺如した彼らの社会は当然のことながら、やがて封建支配者の武士的倫理の重圧のまゝに屈服し、それをそのまゝうけ入れてしまう結果をよび起すのであった。享保期以後の彼らの社会における町人を対称とした通俗的な封建道德書の普及<sup>(15)</sup>、彼らの封建教学

への積極的関心<sup>(16)</sup>、武家にならった家憲、家法の制定などの一連の事態がこのことを見事に物語っている。

いまや町人たちは自らの道徳的感情をならん痛めることなく、封建倫理の形式的、表面的遵奉の故にその背後で本来封建倫理とは相容れない「商いの道」すなわち商人資本のあくなき営利への渴望を背徳的な陰謀、商略、偽瞞の手段をもって平然と遂行してゆくのであった。

- (1) すでに述べたように西鶴の末年にこうした傾向は次第に明かになりつゝあったのである。彼は「銀がかねをためる世の中」といふ「貧者ひんにて分限は分限に成ける。是程ふしきなる事なし」として資本と信用の時代が来たことをはっきり扱っていた。三井家などもやはり前述のように実践のなかでこのことを理解し、それに対応していたのである。(「石田梅岩の思想とその背景(上)」第二、三節参照—立教経済学研究第十四巻第一号所収)
- (2) こうした動向は元禄末年以降における心中の盛行にはっきりと示されている。宝永元年刊の「心中大鑑」の序は「きのうも心中けふもまた、あすか川の瀬瀬かはった事がはやりける、京大坂田舎ひとつくあつめければ全部五冊」とかいていた。(暉峻康隆「西鶴と近松の位置と姿勢」—文学。第二十三巻第一号—より)
- (3) 近松の諸作品における町人倫理の考察に当っては次の諸研究を参照した。すなわち、広末保「元禄文学研究」(東京大学出版会)、重友毅「日本近世文学」(みすず書房)、近藤忠義「近世文学論」(日本評論社)、家永三郎「日本近代思想史研究」(東京大学出版会)、家永三郎「日本道徳思想史」(岩波書店)、桜井庄太郎「日本封建社会意識論」(日光書院)、森山重雄「近松の方法」(日本文学、第四八号)などであり、とくに森山氏の論文は極めてすぐれたもので有益であった。
- (4) 桜井氏の前掲書(七二—八一頁)によれば「一分」とは「名」とちがって主従関係と結びつかない個人的な体面意識であるという。だから「一分」は身分的なものを介入しない共同体の倫理として成立する。その場合体面といっても実は町人の自覚に支えられたものであり彼らの人間的名誉が切実なものとしてかゝっていた。「一分」はまたとくに同じ共同体的な社会意識でもあっても、個人的な相務的な義理と異なるとくに共同体(町内)に対する個人的対面意識であったといわれる。両者はくいちがいを示しつつも、共に共同体的な社会意識としてその内部での町人の自覚に支えられ彼らの信用と独立の承認に固く結びついていたのである。(森山前掲論文参照)
- (5) 宮本又次「大阪町人論」(ミネルヴァ書房)一五七頁参照。



(6) 桜井前掲書二〇一頁参照。

(7) 原田伴彦「江戸時代後期の都市下層民について」(経済学雑誌第四十巻第五号) 参照。

(8) 宮本前掲書二二九頁以下を参照。

(9) 宮本前掲書二七〇頁以下。「大阪の町では商業が集団地域になっていた。道修町には薬屋、伏見町には長崎貿易品の取扱商人、靱には干鰯問屋という具合だが、この場所と株とが化体してしまつて……「お町内」と株仲間が表裏一体のものになつてしまふ。」さらに町内が宗教的結合たる氏子集団を形成しておりまた「講」なども同業組合などと結合していたことがあり、町人世界の多くの組織が互に重り会つて展開していた。この結果町人社会はたしかにそれ自身周囲から孤立した「閉された世界」といった側面をもつていた。こゝでは顔みしり同志の交渉や取引が原則で、馴染み、得意のみが売買し一現や風来ものは介在を拒否されるのがふつうであつた。

(10) 近松劇においては投機的、成金の性格の町人はいずれも敵役として登場する。即ち、現実に彼等は当時の堅実な町人世界から遊離し、それを内部から破壊せんとし、したがつて義理と一分を立てようとする主人公と敵対するものとして扱はられていたわけである。(例へば「曾根崎心中」の九平次、「五十年忌歌念仏」の勘十郎など)

(11) 宮本又次「近世商業組織の研究」(有斐閣) 第四章参照。

(12) 桜井前掲書四三頁以下参照。

(13) 「商人はその伝統的生活圏の一員として、嚴肅なる道徳・儀礼に拘束されるが、その社会圏外の個人としてはその心は規律されず、この場合は嚴肅なる伝統主義と厚顔な営利主義とが両立し得る。」(宮本又次「近世商人意義の研究」!有斐閣!三三三頁以下参照)なおこの点については Max Weber, Wirtschaftsgeschichte, S. 304. および島恭彦「市民道徳の日本的形態」(内外研究第十二巻四号)を参照せよ。

(14) 宮本又次「近世商人意識の研究」第二部参照。

(15) たとえば「商人夜話草」(享保十二年刊)「富貴草并嗜草」(享保十一年刊)「商人平生記」(元文三年刊)「四民往来」(享保十四年刊)その他などの相次ぐ発行をみよ。さらに庶民教育として寺子屋教育が吉宗の指示によって保護、奨励されたことも町人への封建倫理の浸透という点では無視出来ない。

(16) 享保九年十月開講された大阪の懷徳堂設立がその端的な表現であつた。いまや大阪の町人が自ら進んで封建教養を学ぶようになったのである。この点については、竹安繁治「大阪町人思想史の一齣」(ヒストリア第十五号) 参照。

## 四

享保期の町人たちは現実の世界においては、その卓越した経済力を基礎に幕府権力との親近性を深め、その結果権力への結合 $\parallel$ 従属によって特権的な安定した地位をきずくという安易な途を歩みはじめた。また彼らは精神の世界においては、その現実の安定に満足してこれまでのきびしい経済活動のなかにみられた町人の人間的自覚と自己主張に支えられた独自の町人倫理追求への積極的態度を殆ど喪失し、わずかに武家的な封建倫理の追隨者に満足するという道徳的頹廢と無気力の状態のなかにあったのである。

それにしても町人の急速な経済的、社会的進出という現実はまもなく必然的に伝統的な社会秩序の内部に、とくに武士階級の間にはげしい不安と批難をもたらしたのである。すなわち当代の有力な儒学者である太宰春台は、「今の世の諸候は、大も小も皆首をたれて町人に無心をいひ、江戸、京都、大坂其外処々の富商を憑んで、其続け許りにて世を渡る。」（*経済録*卷五）といった実状を嘆き、「御当家の末は、大かた盜賊の乱世なるべし。」（*文会雜記*卷二）とさえ断じ、また彼の師である高名な荻生徂来も同じく「国脈大にちちまり、程なく甲冑の入ることなるべし」（同上）とその不安を述べ、さらに気骨の士たる山下幸内はその上書のなかで「歴々の武士たるもの、近年はちと身も持ちたる町人方へ文通仕候に、大概大方様付の書通にて御座候。或は出会の節の挨拶等を承候に、互に殿付の口上に、武士町人の境も難 $\equiv$ 見分 $\equiv$ 、一座族間に御座候。……武威薄く成候証拠にて御座候。何とやらん町人のかげにて武士も立候様に覚え、町人も我等が用を達する故に武士も立候ほどと申族多、扱々苦々敷事と存奉候。斯様の儀皆金銀を重く覚へ候故と武士の困窮との二つにて御座候。」（*山下幸内上書*）と町人の進出と武威衰退を怒りをこめて述べていたのである。そ

うしてこれらの不安と怒りはそのまま富を独占する町人たちに、とりわけ彼らの営利活動に必然的な背德的、反倫理的行為に対するはげしい批難となって集中し、それはやがて「商人の潰ることは嘗て構う間敷也」（荻生徂来「政談」といったつきつめた発言にまで成長するほどであった。

こうなれば町人たちは「御公儀様より被為仰出候御法度堅相守り可申事」（渡世肝要記）といった封建権力への表面的恭順と封建倫理の外見的遵奉によって、その背德的、反倫理的商業活動を陰蔽していたずらに特権的地位に安住しているわけにはゆかなくなってくる。改めて彼らの間にみなぎる道德的頹廢とそこから生れた表裏分裂した生活態度を主体的に克服し、「商いの道」の正当性、倫理性を主張することの出来る確固とした新たな町人倫理が切実に要求されることになってくる。そうしてかゝる要求に答えることを自らの課題としたのが実は石田梅岩であり、その心学であったのである。

ところで此の場合、石田梅岩が町人の独自の実践倫理と「商いの道」の倫理化を、これまでの西鶴や近松のように封建倫理から比較的自由な庶民文化の分野のなかに求めないで、むしろ正統的教学体系の強い影響のもとで孟子の性善説を基礎に構成されていた心学——それはしたがって「俗流儒学」「封建的イデオロギーの町人的変種」などと規定された——の内部に求めていったことは注目に値する。それは何故であったのだろうか。

それは第一に、梅岩の時代にはすでに西鶴や近松の求めていった町人倫理がまったく通用しえないまでに町人生活における封建的、家父長制的組織が現実<sup>(1)</sup>に力強く成長し整備されていたこと、したがってこの時期には町人たちの間にまで封建教学がその精神生活の指標として一応根をはりつゝあったこと、つまりこゝでは、もはやいかなる意味でも封建倫理に対抗して、その外部に改めて町人倫理を求めかつ築いてゆくことは現実的に不可能に近かったからである。

それはまた第二に、権力のもとの安定した経済活動をあくまで願った当時の町人たちが、自らの町人倫理と「商いの道」の倫理化を何よりも封建教学の遵奉者たる支配階級にむかって主張し、その公認を求めようとしたからに他ならない。実際当時の支配階級は封建教学の形式以外での主張、とくにこれまでのような「浮世草紙」や「浄瑠璃劇」のような「卑しむべき」町人文芸の形式をとった主張には真剣に耳をかたむけようとはしなかったのである。

そうして第三に、とりわけ注目すべきことは、この時期にいたってこれまで町人たちの上にまで重圧を加えていた封建倫理を直接支えていた正統的教学としての朱子学体系がまさにその内部からくずれ、その結果町人倫理と「商いの道」の倫理化を封建教学体系の内部に求めてゆくのに極めて都合のよい条件がすでに生れていたからであった。<sup>(2)</sup>

すなわちもともと幕藩体制の正統的な教学としての朱子学的思惟体系は「自然界の理（天理）は即ち人間に宿ってはその先天的本性（本然の性）となり、それはまた同時に社会関係（五倫）を律する根本規範（五常）でもある。」<sup>(3)</sup>と主張することから明かなように自然的秩序思想に他ならなかった。したがって、そこでの規範は宇宙的秩序（天理）に根拠を置という意味において、また規範が人間性に先天的に内在（本然の性として）すると看做されることによって、つまりかかる二重の意味において自然化されていた。それ故、「朱子学の理は物理であると同時に道理であり、自然であると同時に当然である。そこに於ては自然法則は道德規範と連続している。」<sup>(4)</sup>といわれるのは当然であった。

したがって朱子学の人性論によれば、人間に内在する「本然の性」は聖人にも凡人にも等しくみな具りながら通常の人間は多かれ少かれ混濁した「氣質の性」をもって居り、それから種々の情欲が生れる。この情欲が本然の性を覆って之を曇らすところに人間悪が発生するということになる。そこで何人と雖も氣質の性の混濁を清めれば元来存在している善性が顕現し、本然の性に復りうるわけである。

かゝる人性論からひき出される朱子学の実践道徳は一切の人欲を惡としてこれを倫理外に追放し、ひたすら存心と窮理に努めて聖人の境地に達するという峻厳なりゴリズムをはらんでいた。そうして朱子学にあつてはかゝる修身、齊家の努力は實はそのまま治国、平天下の大業につらなるものであつた。

まさに正統的教學としての朱子学は、すべての「私欲」(林羅山)を敵とした自給自足的封建秩序にふさわしい生活倫理を導き出すものであつたといわなければならぬ。

ところで、かゝる社会の根本規範の自然法的基礎づけは社会の安定化へと作用すると共に、社会のある程度の安定性を前提にしている。だから幕初以来の商品經濟の發展の波が現実の「自然的秩序」を動揺させる時、「自然的秩序」の論理そのものもまた動揺する。したがつて幕初より元禄期にかけて陽明学(中江藤樹、熊沢蕃山)あるいは古学(山鹿素行、伊藤仁斉)などが「氣」の重視、「氣一元論」などの立場から、いまや商品經濟の發展とともに何人も無視しえなくなつた「人欲」||人情を多少とも容認、肯定することによつて、規範と自然との連続的構成の上に立つ朱子学的自然法と宋学合理主義を批判せんとしたのであつた。そしてまた元禄期以後には、これらの思想的伝統を繼承しつつ、荻生徂来が規範と自然との連続的構成を終局的に打破してついに私的道德と政治との連鎖を断ち切つて朱子学的自然法に止めをさしたのである。

たとえば熊沢蕃山はその著作、「集義和書」および「集義外書」などで「時処位」の論を説くことにより「人の世の人情、時勢、氣力に叫ぶ」礼法によつて「大道の實義」を実現せよと主張して朱子学の道学的合理主義があらためて「人情事變」を認識せんことを願つた。また山鹿素行は、「人物の情欲は各々己むを得ざるなり。氣稟形質なければ情欲発すべき無し。先儒無欲を以て之を論ず。夫れ差謬の甚しきなり。」(山鹿語類卷三十三)「人欲ヲ去モノハ人ニ

アラズ、瓦石ニ同ジ、瓦石皆天理明ナリトイワシヤ」(論居董問中本)と人欲を容認し、すゝんで動的の實踐的立場より人欲こそが善惡一切の行為の基礎であり、従つて人を離れた天理を否定し、(すなわち氣質の性を離れた「本然の性」の否定に照応する。)朱子学的人性論における規範性と自然性との連続に批判を加えたのである。さらに伊藤仁齋は「一元の氣」の活動から一切の現象を説明することによつて朱子学の「理」優位論に批判を加え、理を「物理」に限定して道德規範と自然との連続を断ち切る。だから彼は「凡そ聖人の所謂道とは皆人道を以て之を言ふ。天道に至りては夫子(孔子)の罕まに言う所にして、子貢の得て聞く可からずとなす所以なり」(語孟字義卷之上)といつて道を主として人道に限定して朱子学の「道」が自然界をも包括したために稀薄となつた人倫性を強調しようとする。従つて一方でかゝる「道」が人間のまさに実現すべく課せられた當為的、超越的性格をもつことを指摘しつゝも、やはり他方で徳規範の自然主義的制約よりの純化の限りで宋学的リゴリズムを破壊し、また「苟も礼儀の以て之を裁く有れば、情は即ち是れ道、欲は即ち是れ義、何の悪しきことか之有らん」(童子問卷之中)といった人間の「情欲」に対する寛容を示したのであった。そうして最後に荻生徂来が、これまでの規範と自然との連続的構成の分解過程に終止符を打ち、人間の私的の内的生活を一切のリゴリズムより解放した。すなわち徂来は「道」を天地自然より切りはなし絶対的かつ超越的人格たる聖人(「先生」)の制作になるものと限定した。そうしてこの「聖人の道乃至先王の道の本質はなによりも治国平天下という政治性に在る。」<sup>(5)</sup>としてこれまでの個人道德と政治との連続的思惟を痛烈に否認した。したがつて「徂来の道は本来社会的性質を持つて居り、個人が実現すべき目標とはなりえない」<sup>(6)</sup>のであった。だから聖人の道は「礼樂刑政」(普遍化された唐虞三代の制度、文物の総称)として客観的の具體的に存在し、「人性への内在性」<sup>(7)</sup>がまったく否定されていた。そうしてこのような規範(道)の公的の政治的なものへまでの昇華によつて、実はその対

極に「人は聖人に非ず、必ず悪多くして善少し」(徂来「弁道」)「凡そ人の性は皆欲する所あり……七情の目欲を以て主と為す。其の欲に順へば則ち喜樂愛、其の欲に逆らへば、則ち怒悪哀懼なり」(徂来「弁名」といった人間の自然性に対する寛容と「人欲」の肯定がもたらされたのであった。

こうみてくるとたしかに封建教学体系にはその内部で「人欲」(しよがって「利欲」)の容認、肯定を可能にする理論的検討がすくみ、その結果朱子学的自然秩序思想が解体するという大きな変化がすでに起きていたのであった。まさに「人欲」を基柢としていた「商いの道」の倫理的肯定への途はずでにひらけていたといつてよい。

かくて享保十四年(一七二九)京都において石田梅岩は町人を対称として「心学」を創唱し、彼らの人間的自覚に訴えることよつてその道德的頹廢を主体的に克服し、ひいては「商いの道」を積極的に倫理化しようと試みたのである。<sup>(8)</sup>彼はその教学において、まず「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う故に心安し。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<sup>やしな</sup>う。此心を得るを学問の始とし終とす。呼吸存する間は、心を以て性を養うを我任とするところなり。」(都鄙問答卷之三)と述べ、「心を得るを学問の始とし終とす」また「心を以て性を養うを我任とする」と強調している。すなわちこゝでは「理」(宇宙の本体)の人体に宿ったものとしての「性」(本然の性)を知ることがなによりも「学問の綱領」(遺芳録卷十二)であるがその「性」は「心を尽し」「心を知る」ことよつてのみはじめて認識し、把握できるものであった。この意味では彼にあっては「性を知る」ことは実は「心を知る」ことに他ならない。そうしてこのように「性」を「心」に置き換へたことは、何よりも「世の人得心しやすきを第一」としたためであったといつているが、しかしそれはたんに便宜的な卑俗

な意味においてそうしたのではなく、それによってむしろ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する意味においてであった。すなわちこゝにわれわれはこれまでの道德規範の形而上学的把握より主体的実践的把握への轉換の志向をよみとることが出来るのである。心学の極めて実践的でありまた体験的な性格はこゝから生れたといつてよい。

それにしても心学は何よりも「心を知る」といった主観主義的な修養を枢軸としたことによって一面たしかに陽明学にきわめて類似した性格を示した。しかしまた同時に他面では「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「身を慎しむ」<sup>(9)</sup> 修身ということがやがて直ちに規律的な社会秩序としての「礼」をもたらし、また天下、国家の安定を実現するにいたるものであるとされている。この意味では、そこに知心↓修身↓社会的秩序の確立、という個人道德と政治との連続の回復、朱子学的自然秩序思想への復歸の傾向がまぎれもなく見出せるのであった。

ところで、すでに朱子学的自然秩序思想の崩壊、「治心学」の否定による「經世学」の確立を眼前にみた梅岩の時代になぜ心学はとくにすでに權威を失いつゝあった朱子学、陽明学などの既成教学体系と類似した性格を示したのであるうか。心学はまさにこの点でまったく生産性を喪失した「俗流儒学」とさえ評されたのである。しかし彼をとりまく思想的環境の特徴がこの疑問に解答を与える。

すなわち、前にも述べたように朱子学体系における規範と自然との連続的構成の分解による「人欲」<sup>(10)</sup> 人情の容認、肯定の前進は、必然的に自然主義的制約を去った道<sup>(11)</sup> 規範の客観化<sup>(12)</sup> 外面化をその対極にもたらさずにはおかなかった。だからかゝる動向が絶頂に達した荻生徂来においては「道の人性への内在性が全く否定され」道<sup>(13)</sup> 規範は



「礼楽刑政」といった公的<sub>11</sub>政治的なものにまで見事に客観化<sub>11</sub>外面化された。したがってそこで容認、肯定された「人欲」<sub>11</sub>人情は「私的<sub>11</sub>内面的生活」の一切のリゴリズムよりの解放の結果に他ならず、もっぱら「経世学」として把握された儒学体系の規範の支えを失っていたものであった。つまり往来における人性の承認は実はその儒教倫理外への追放に他ならなかったといつてよい。勿論こうした往来の人性、つまり人欲、人情に対する樂天的處理は何よりも「人情には時代の替無て同じこと也」(往来「政談」といった人情不変の把握が一方で前提されていたととも<sup>10</sup>)に他方で聖人の制作になる道<sub>11</sub>規範が「人情」を尽した絶対性、普遍妥当性をもつことを確信していたからに他ならない。かくて当代の教学は何よりもまず「経世学」としていたずらに客観化<sub>11</sub>外面化された道<sub>11</sub>規範を主張するに止まり、個人の私的<sub>11</sub>内面的生活を教導する力をもつことは出来なくなった。これこそが教学体系における主体的な実践徳の缺如をもたらし、ついには封建教学そのものの危機を招くことになる。

はたして超越的、絶対的人格としての聖人の制作になる道<sub>11</sub>規範の万古不変性、普遍妥当性を確信して礼楽制度論を展開した往来の法治主義(現実には幕府権力による復古的社会改革論となる)はその樂天的な人情把握の破綻から崩解するようになる。彼が殆ど顧みなかった「人情」<sub>11</sub>被治者庶民の心情、動向はまもなく現実に聖人の權威を破壊し礼楽制度論<sub>11</sub>法治主義と対立する。いまや往来の弟子、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」(經濟錄)と人情把握の困難さが嘆かれ、聖人の秩序や道徳が現実の人間社会と遊離し、それが人間性にとって対立的でもっぱら外からこれを圧迫、強制するものとなったことが指摘されるのである。かくして春台は礼楽<sub>11</sub>儒教道徳存立の論理的根拠を改めて求めながら、ついに実践倫理学への傾斜を示すのであった。実際、往来以後の折衷学派の人々は多かれ

少かれこの途を歩み、やがては朱子学的自然秩序思想を復活させていったのである。<sup>(11)</sup>

このようにみえてくると梅岩をとりまく思想的環境は、徂来に代表された「経世学」における道々規範の形而上学的把握の破綻が個人の私的々内面的生活における実践倫理の缺如さらには社会的秩序維持の論理の動揺を必然的にもたらしることによって、ついには儒教的封建教学体系そのものの危機をさえ招くに至っていたことが分る。だからそこでは、いまやあらためて道々規範の実践的、主体的把握による教学体系の強化、再生がひとしくのぞまれていたのであり、石田梅岩の心学の創始はやはりこの要望に答えようとしていたのである。「石門心学」のもった独得の形式と内容はまだ何よりもそのためのものであった。だからこゝでわれわれは心学が結局規範と自然との連続的構成を再び回復することによって自然秩序的思惟体系のなかにふたたびおちこんでいったという側面や、またそれが何よりも「治心学」たることから「心」の絶対性を承認することによってついに「経」(經典書)をたんに心の記録として手段視し、そこから神、仏、儒、老莊の一切の經典書を従属的に抱括するいわゆる「三教混融」の思想を展開するにいたった側面などを直ちにそれ自身孤立的にとり上げて、これまでの教学体系の示した前進に対するたんなる後退として否定的に評価する立場に立ってほならないと考える。何故ならそうしたいわゆる「後退」の側面は実は梅岩が前述のような時代の要望に答えようとした積極的意欲からまず生れたものであり、またそれはあくまで心学の基本的性格が必然的もたらしたものととして、むしろその基本的性格の検討のうちにあらためて心学の構造との関連において歴史的に評価されるべきものであったからである。したがってこゝでは心学の根本思想の究明が何よりもまず必要である。

ところで石田梅岩はその根本思想を述べるに当って、「我が因る所は、孟子の尽レ心レ知性則知レ天と説き玉ふ。我が心に合ひ疑なきを以て、教を立つるものとす。」(都鄙問答卷之二)と云って孟子の性善説をもって「心を以て性を養ふ

を我任とする」彼の教学の基底としたことをまず明かにしている。しかし彼はその「心を尽し性を知る」という根本目的を追求するためにきわめて独特な理解を示している。すなわち彼は心と性の関係を述べながら「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。又人より云うときは氣は先にして性は後なり。天地の理より云うときは理あって後に氣を生ず。全体を以て云ふときは理は一物なり。理の万物にあって……、理は見えずといえ其中にそなはるを以て知らるべし。」(遺芳録卷十二)といふ朱子学的思惟との親近性を示しつつも、心と性の理解について特徴を見せている。まず彼によれば「性」とは「理」(宇宙の本体)の人体に宿つたものであり、性格、性質などの性ではない。それは一切の屬性をふり捨てた最後の規範的実在者たる性であった。それは凡べての動と靜とを理念として内から統制するところの靜であるから、性は凡べての現象と活動との中にいながら自らは現象として顯われてこないものである。しかも万物を捉えて性を求めても捉えられた万物から性を掴み出すことが出来ないし、また万物を離れて性を見ることが出来ない。だから「性は不可得であり、超合理的な実在者であり、実在者なるが故にまた規範者でもある。」<sup>(註)</sup>かくて彼の説く「性」は直接的には勿論のこと間接的にも尋常一様の修養、工夫では得られない。それは実に彼のいう「心を知る」ことによつてのみはじめて可能な至難の境地にあつたのである。

つぎに彼のいう「心」とは單なる心理作用そのものを指すのではなく、物々もしてその本然の性向に従つて生育させ成長させようとする力が心なのである。だから「万事は皆心よりなす。心は身の主なり。」(都鄙問答卷之一)とされ、物と対立した心ではなく、物の精・物の理がそのままに心であつた。また「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、何によって心を生ずべきや。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。寒暑は直ちかに心なり。」(都鄙問答卷之三)という如く、万物に接し万物と交わるところに、すなおに生じて来るはずの心であり、万物と共に万物の如くにある心であった。だから心は働くことよってのみ認識され、心の機能においてのみはじめて把握されるとした。そうしてこのような心の動的、具体的、現実的把握から梅岩のきわめて独特な「形に由る心」の説が生じてくる。

すなわち「元来形ある者は形を直ちかに心とも知るべし。譬へば夜寝入りたるとき、寝搔ねがきし、をぼへず形を相あく。是れ形が直に心なる所なり。又子子水中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。」といつて「心」を既成教学の如く、形色を離れた抽象的な一般者と見ないで、形色の中に顕現する具体的な「普遍にして特殊」なるものとして把握した。<sup>(15)</sup> こうした梅岩の「心」は「形に由る心」としてその形色のなかで、つまりその環境と環境におけるそのものの立場、地位に則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、工夫されるべきものとなった。しかも「形に由る心」は「やがて最後の規範的実在者たる性に繋がる心でもあるから、心に於いて性と形が綜合統一せられて、性は規範者たるの用をこゝに発揚し実在者たるの実をこゝに顕現する。形は存在者たるの権利をこゝに獲得して、規範者の善き代弁者たるべき機能を發揮する事が出来る。」<sup>(16)</sup>のである。だから「形に由る心」を「性へまでの心」にたかめることは人にしてはじめて可能であると共に、人の誰でもに課せられた厳粛な義務である。それ故この義務への自覚を促がし、この義務履行への正しい途を示すことが心を「以て性を養うを我任とする」彼の心学の根本目的であったのである。

ところで以上のような「石門心学」の根本思想は当然にそれにふさわしい主体的、日常的な実践、倫理をもたらし

た。そうしてこの新たな実践倫理の提唱が基底となつて心学は、やがてこの時期における町人の人間的自覚と、「商いの道」の倫理化を促がすという積極的成果を挙げることが出来たのであった。以下、その内容に立ち入って簡単にみてゆこう。

石田梅岩が心学の根本思想にふれて「予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。」（遺芳録卷十二）と述べ「心を得るを学問の始とし終とす」といふながらしかもその「心」を物々をしてその本然の性向に従つて生育させ成長させようとする力として把握し、ついにそれを「形に由る心」として展開していったことはまず何よりもその実践倫理に大きな影響を与えたのである。

すなわち前述したように心学は「性を知る」ことは実は「心を知る」ことであり、それ故に道徳規範が人間性の内面と連続し、したがつてその実行、体験において認識しうるものであると主張して、道徳規範のきわめて主体的、実践的把握の態度を示したのである。しかし梅岩はそこに止らず、道徳規範の把握に際してさらに「形に由る心」を説き、人は「心」をたんなる抽象的、超越的一般者としてでなく形色のなかに、すなわちものの特異具体的な地位と環境に即して顕現するものとして把えるべきことを主張した。その結果、人々が性 $\parallel$ 理 $\parallel$ 道を究めるに当つては何よりもそれぞれの環境、地位、形体に応じて具体的に修養工夫することこそが第一義的な任務となるのであり、かくて心は武士にあつては武士の道として顕われ、町人にあつては町人の道として現することになった。こゝでは凡べての現象と活動との中に居ながら、自らは現象として顕われて来ない「性」の本体を把握するためにこそ、「形に由る心」すなわち武士・商人・農民それぞれの道、親・子・主人・奉公人のそれぞれの倫理が究められねばならないことが主張された。その上これらの道、倫理は以上のことから明かなように、その現実的差異にもかゝらず本質的には、みな「形

に由る心」の顕現としてひとしく「性へまでの心」に展開しうる同一性、平等性をもつものとして把えられていた。かくして心学の道徳規範はたんに主体的、実践的に把握されるのみでなく、すべての人がその現実的、具体的条件に応じて恒に追求すべきものとして著しく体験的、日常的に把握されたのであった。<sup>(17)</sup> そうしてまたかゝる把握は、すべての人々の立場における修養工夫が本質的に同一、平等なものであると見做す立場を同時に含んでいたから、全ゆる階層の人々が等しく人間としての価値に目覚め、その転分を倫理化することを可能にしたのである。町人をもつぱら対称として創始された心学は、かゝる実践的倫理を説くことによって、はじめて町人の人間的自覚とその職分<sup>(18)</sup>「商人道」の倫理化を基礎づけることが出来たわけである。

ところで、以上のような道徳規範の把握は必然的にその社会認識に大きな影響を与えそれを制約した。心学はもとも基本的には規範と自然との連続的構成を基礎として、知心↓修身↓齊家↓社会的秩序の確立という自然的秩序思想を主張し、その限りで現実の「士農工商」の秩序を肯定し、「五倫、五常」を尊んだといわれているが、<sup>(18)</sup>その社会認識はきわめて特色があり、決してたんに朱子学的思惟体系の復活をはかり、現実の封建秩序をそのままに容認したのではない。すなわち梅岩にあつては実践倫理の中核であつた「形に由る心」は、また同時に社会構成の原理でもあつたのである。「形に由る心」は「士農工商」それぞれの実践倫理の本質的同一性を保証するものであつたが、それは同時に他方で「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。」(遺芳録巻九)として天地の万物はみなそれが有する固有の則(≡法則)にしたがつて把えられねばならず、かくてはじめて「心を知る」ことが出来るという認識にまで展開されていた。したがつてやがて「天道は万物を生じて其生じたる者を以て、其生じたる物を養ふ。其生じたる物が其生じたるを食ふ。万物に

天の賦し与ふる理は同じといへども、形に貴賤あり。貴きが賤きを食ふは天の道なり。」(都鄙問答卷之二)として万物がともに天よりうけ得た理(Ⅱ性)は一つであり、その理(Ⅱ性)の前に万物は平等であるが、賦せられた形と居るところの地位によって貴賤の別が生じること、また賤きを以て貴きに奉ずるが天地の法であり、天地に秩序あらしめ宇宙に諧調あらしめる所以であることが主張されるようになる。そしてこの道理にもとずいて現実の人間社会は「今日の万民世渡りのことは、定りある者なり」とされ、かくて「今日の我身のある所、則天命としる」べきであり、その天命に安んじ「これを法として、士農工商共に、我が家業にて足ることを知るべし。」(都鄙問答卷之二)として「知足安分」を説くことになる。こうして「形に由る心」は社会構成の原理としてたしかに一面で貴賤、上下の秩序を自然的秩序として肯定し、結局現実の封建体制を容認する結果をもたらした。

しかし、この場合いふ迄もなく「形に由る心」を説いた梅岩にあっては、なるほど貴賤の差別は現実ではあっても本質ではなかった。それらは何れも本来は理(Ⅱ性)の前には平等であり、したがってそれ自身他から絶対に侵されることのない固有の則(Ⅱ法則)をもっている。貴賤の別はあくまで形色(つまりその機能、立場)の差異であり、また「職分」の差異にすぎない。したがって賤きはたゞたんに貴きものの維持のためのみに作られた道具ではない。すなわち具体的に「職分」は異なってもすべてのものは「人たるの道」ひいては天下の幸福のためにその職分にしたがって奉仕するという点ではまったく同一であると主張する。こうしたところから「商人の売買するは天下の相なり。細工人に作料給はるは工の禄なり。農人の作間さそあひを下さるることは是も士の禄に同じ。天下万民産業なくして何を以て立つべきや。商人の買利も天下御免の禄なり。」(都鄙問答卷之二)という現実の士農工商の別を認めつつも、士の禄を工人の作料や商人の買利と同一視してその正当性を主張し、また「彼の書の何処にも、士に対する農工商の格別

の心遣ひや隠忍や卑屈やを教へたところがない。」<sup>(19)</sup>といわれる毅然たる態度が生れてきたのである。つまり梅岩によれば貴賤、上下の別(＝身分)はたしかに現実の中に秩序をもたらし重要な契機ではあったが、しかしそれは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、職分や家業をはなれては貴もなく賤もない。かくしてこうした観点から、彼は現実の封建体制を伝統的な身分秩序としてそのまま容認したのではなく、むしろ「職分」の差の上に立つ「士農工商」の有機体的秩序として肯定したと考えられる。すなわち現実の封建体制は、こゝでは階級分化の結果としてではなく、職業分化の結果として認められるに止まった。「士」はいまや道德的優位性をもつが故に支配者でなく職能的優位性をもつが故に支配者たりえたにすぎない。元来、王、士、大夫の道德的優位性を前提としたこれまでの自然的秩序思想と同一視しえない所以である。要するに梅岩の社会認識における現実肯定的性格、その自然秩序思想の復活といわれるものの内容は以上の如きものであった。彼は明かに本来の自然的秩序の現実的および理論的破綻をしいたのであり、その上に庶民、とりわけ町人の「職分」を道德的に、つまり本質的に容認し、また内包しうる新たな有機体的秩序をのぞんだのであった。

ところで以上のような梅岩の道德規範の把握および社会認識を前提として、町人をとくに対称とした心学は当然にきわめて独自の町人道を提唱したのである。こゝではじめて彼は社会生活における商人存立の意義、「商いの道」の倫理化および彼らの人間的自覚について正面から論じている。

彼は豊富な自らの商業的経験を基礎にしながら当時すでにさかんであった商人抑圧論に断固として対立して商人の職分の社会的意義を強調した。すなわち、彼によれば商人の起源は「余りあるものを以てその足らざるものに易へて互に通用する。」(都鄙問答卷之一)とところにあったが、いまや商業の発展により全国市場が成立し、「財宝は数千





(都鄙問答卷之二)といわれるように「商人の道」は同時に「人たる道」として彼の思想体系のなかで倫理的に容認されることよって、実は現実的にも肯定されることになった。この結果いまや彼にあっては真の「商人の道」は「土の道」と同質、平等のものとしてその正当性、倫理性が大膽に主張されるわけである。

それにしても実際に商人の「職分」の現実的実践を道徳的実践によって裏づけること、換言すれば現実的な「職分」の実践を道徳的なそれにまでたかめることは容易なことではなかった。従って彼はこのための現実的保証として以下の商業道徳を提唱した。即ちこの商業道徳の実践においてはじめて「商人の道」は「人たるの道」となりその現実的な「職分」はまた真に道徳的に肯定されることになった。以下、現実的および道徳的の両面における職分実践を統一する具体的根拠としての商業道徳をみてゆこう。

彼にあっては「商人の道」は同時に「人たるの道」でなければならなかったから、何よりもその実践において本来のありのままの心の境地に住むことがつねに要求された。したがってこゝから商業道徳の第一として正直の徳が唱道される。何となれば正直とは、人欲の曇りを拭い去って私心および私欲の全くないありのままの本来の境地に立つことを意味したからであった。梅岩において正直の徳は、「万民は悉く天の子なり。故に人は一箇の小天地なり。小天地ゆへ本私欲なきもの也。このゆへ……毛すじ程も私なく、ありべかかりにするは正直なる所也。此の正直行はるれば、世間一同に和合し、四海の中皆兄弟のごとし、我が願ふ所は、人人ここに至らしめん為め也。」(齊家論上)といわれるごとく、まさに心学の根本思想と深くつらなるものであり、たんなる眼前の功利のための手だてではなかった。その意味でそれは人々によってあくまで主体的、自覚的道徳として担われねばならなかった。かくて人々は真に人たるために取引Ⅱ契約の世界において、ひたすら私心をさって相手、顧客の利益をつねに思いやり「毛すじほども

私なき」態度で社会のために努めなければならぬ。正当な商利はむしろその道德的実践の結果として自らもたらされるものであると考えた。(商利については後述を参照)それ故かゝる「正直」の高唱は他方で必然的に「利欲」の排撃にいたるのであった。「利欲」というは道なくして金銀財宝をふやす事を好むより、心が闇く成って、金銀有るがうへにも溜たく思ひ、種々の謀はかりごとをなし、世の苦みをかへりみ」ざるものである。だから利欲によって「二重の利や倒れ者の礼銀や、払のしかけなどの無理尽く合せ聚めて見たりとも、それにて所帯が持たるゝ者に非らず、此の理は万事にわたるべし。……不義の金を設け、愛す可き子孫の絶へ亡ぶることを知らざるは哀しきことにあらずや。」(都鄙問答卷之二)といつて、不正な利益がついには子孫をも絶やすに至ると極言し、倫理的に全く容認しがたい旨を力説した。梅岩によれば、いまや封建的商業に不可避な「金もうけ」のための商略、偽瞞、奸策といった反倫理的、背徳的な営利活動は、むしろそれ自身正当な商利追求の妨げであり、それ故それは「商いの道」を確立するためにこそ否定されるべきものであったのである。「商いの道」は、たんなる「金もうけ」から基本的に切断されることによって、まさに営利活動にひそむ反倫理的、背徳的契機をその内部から克服する倫理たりえたのであった。

ところで、彼の唱へた正直の徳は、人間本来の境地に立つために私心をすて、私欲の迷いを捨ててることを意味したのであったから、この正直の徳の端的な表現はまた儉約であった。こうして第二の守らるべき商業道德として儉約が唱えられたのである。「儉約といふは、他の儀にあらず、生れながらの正直にかへし度き為なり。」「子が云う儉約は……私曲なく心を正しくするように教へたき志なり」(齊家論下)といわれるように儉約はたんなる欲心より出た蓄財のためのものであってはならなかった。また「儉約と云ふ事は世俗の説とは異り、我為に物毎しむに吝しむくするにはあらず。世界の為に三つ入る物を二つにて済むようにするを儉約と云ふ。……我が為に吝しむき事をなすは欲心にて儉約にて

はなし。(同上)ともいうようにそれは何よりも蓄財のための蓄財のものであってはならず、必ず広く社会の爲、天下の爲のものでなければならなかった。実際、この場合彼によれば人が本然のありのままの心の境地に立つといった正しい態度のもとで儉約を行うかぎり「身を修め家を斉へ」ることが出来るのであり、ひいてはまた「国治り、天下平か」なるを来すに役立つのであった。

要するに儉約は、幕藩体制のもとでの安定した経済活動に満足し、いまだ資本増殖の有効な方法を発見しえなかつた当代の商人にまさにふさわしい商業道德であつたといえよう。

かくて以上の正直、儉約といった商業道德が示すことから明かなように商業活動は何よりもまず営利のためというより「商人道」すなわち商人の職分において同時に人の人たる道を求めてゆくためのものであつた。つまり、「士農工商」の有機体的秩序の内部で倫理的に肯定される「人たるの道」としての「商人道」でなければならなかつた。だからその「商人道」の実践においては、正直、儉約といった商業道德とならんで、とくに有機体的秩序に本来的な「知足安分」といった徳目が第三の商業道德として主張されるのは当然だつた。ここでは「士農工商共に、我が家業にて足ることを知るべし。……凡べて道を知ると云ふは、此身このままにて定ることを知て外に望むことなきを学問の徳とす」(都鄙問答卷之二)といった「知足安分」の徳目によって万人がその職分を守り、ひたすらそれぞれの家業を貴び家職につとめることが実は社会秩序全体の安定をもたらすための「家職道」の実現に他ならず、それ故それはそのまま「人たるの道」にまで展開しうるものとされた。かくて正直、儉約といった商業道德もこの「家職道」と結合することによってはじめて有機体的秩序に適合的なものとなることができたのである。つまりここでは梅岩は商人の職分としての商業活動を、世上いわれるように「士農工商」の有機体的秩序に対立し、それを解体に導くといつた

ものではなく、むしろそれは有機体的社会秩序にとって不可欠な、かえって社会秩序の完成のために奉仕するものであったと把握することによって「商人道」の倫理性、正当性を改めて主張していたのであった。

こうみてくると、梅岩の唱えた商業道德は明かに現実の営利行為に商業活動をそのまま肯定してそれを倫理化するためのものではなかった。それは自己目的としての蓄財をもっぱら私欲、利欲として現実的にも、道德的にも否定していたことから容易に分るように、むしろまず「商いの道」を「人たるの道」にまでたかめうる道德的実践のためのものに他ならず、したがってその限りで当然に著しく観念的、反営利的性格をそなえていたのである。<sup>(20)</sup> そうして実はかえってこのことこそが封建制下における町人の人間的自覚を促がし、またその商業活動にひそむ反倫理的、背德的契機を内部から克服することを可能にし、ひいては「商いの道」の倫理化の断固とした主張をもたらしたのであった。

ところで商業道德はそれが現実に商業道德として商人たちによって守らるべきことを期待する限り、何らかの意味で商業利潤を容認、肯定しうるものでなくてはならない。それならば著しく観念的なまた反営利的な性格をもつ梅岩の商業道德はいかなる意味で、またいかなる種類の商業利潤を容認していたのであろうか。

前にも述べたように、梅岩によれば商業利潤はその商業道德にしたがった「職分」の実践、すなわち「人たるの道」としての商人道の実践から必然的にもたらされる結果であるととえられていた。ここから「売利を得るは商人の道なり。元銀にて売るを道といふことを聞かず。売利を欲と云ひて道にあらずといはゞ先づ孔子の子貢を何とて御弟子にはなされ候や。……商人の買利は士の禄に同じ。買利なくば士の禄無くして事<sup>つか</sup>ふるが如し。」(都鄙問答卷之二)といった商業利潤の正当性、倫理性の主張がまず出ていた。そうしてさらに、かかる商業利潤の発生する現実的基礎は財宝を「数千里のあなたより、数千里のこなたへ取通」わすようになった全国取引における「天下の財宝を通用して、

万民の心をやすましむる」商人の職分、つまりとくに全国市場における商品取引資本としての機能のなかに当然のこととして求められていたのである。何故なら万物はみなその形色にしたがってそれに固有の則(＝法則)をもっている。したがって商業もまたそれに固有の売買の法則をもち、そこから必然的に商利が生じてくるのである。そして此の場合、その商利は元銀に対して是ほどの割合と定めることはできない。売買の相場というものは「天のなす所商人の私にあらず」「狂ひあるは常なり。」という如く個人の意志をこえた、それに固有の法則によって定まるものだからであり、それ故「元銀は是、利は是と分けがたき」ものであったからである。(都鄙問答卷之二)それ故、ひたすら売買の法則にしたがい、ありのままの境地で私欲をすてて取引を行ってゆけば、そこに当然利がもたらされるわけであり、その利を取ることが商人の正直であり、「商人の道」であったと考えられた。

要するに梅岩によって容認された正当な商業利潤は何よりも「天下の相」となるすなわち現実の封建体制に適合的な全国的な商品流通<sup>(21)</sup>そのものなかに求められたのであり、またそこでの利潤はあくまで市場における売買の法則の自然の結果(つまり自由な商品流通の結果<sup>(22)</sup>)でなくてはならなかった。したがって彼にあっては、自己の私心にとらわれ、利欲に駆られて売買の固有の法則を無視し、これに対立するような商略、買占、偽贖などより生じた利潤は不正な商利とされた。また自己の家職を守らず、欲心に迷いそれ故必然的に他人に損失と迷惑を及ぼし「天下の相」とならぬ営み(例えば問屋制支配、奇生地主化、高利貸<sup>(23)</sup>など)から引出される利潤も不正な商利であった。つまりこゝでは商人がひたすら自らの家職にはげみ、正直に儉約を願いつゝありのまゝの心で売買に固有な法則にしたがって努力したところに、自らもたらされる利潤のみが正当な商業利潤であると看做された。だから周知のように梅岩が商利の正当性を「商人の買利は士の祿に同じ。」という所に求めていったのは、たんに道徳的意味においてであり、現実にはつま

り経済的には以上のような把握でその正当性を支えていたのであった。<sup>(24)</sup>

以上われわれは石田梅岩の根本思想、その実践倫理、社会認識、商業道德、そして商利を中心とする経済論をかんたんにみてきたわけであるが、彼は「形に由る心」といった独特の主張を基礎にして見事に、幕藩体制のもとにおける町人の人間的自覚を促し「商いの道」の倫理化を果すという課題にはじめて体系的に答えている。この意味で心学は何よりもまず町人学であったのであり、梅岩はまた西鶴、近松以来の町人意識発展の潮流にたしかにつらなっていた。

たゞ彼の時代はもはや西鶴そして近松の時代ではなかった。すでに封建倫理の重圧は町人世界に襲いかゝり、町人は無気力と道德的頹廢のなかにおちこみつゝあった。梅岩が封建教学体系の強い影響の下にありながらすぐれて主体的実践的な道德規範をまず求めていったのはこのためであった。そうしてこのことが彼の心学の形式と内容に大きな影響を与えたのである。

石田梅岩の心学はたしかに何よりもまず町人学であった。したがってその限りで彼は現存秩序維持のためには商業の必要なこと、それ故「商い」の道の正当なことをはっきりと主張した。そうしてそのために彼が町人たちの無気力と道德的頹廢を克服しようとした時、実はそれらが封建的教学体系の破産による封建倫理の形骸化の結果に他ならぬことをはっきりと知らされたのである。だから梅岩の心学は封建教学体系の破産そのものを批判し、克服することなしでは完全に自らの任務を果すことは出来なかった。この結果、心学は自らの命題のすべてを封建教学体系と対決しつゝそのなかで解決するという途を歩むことによって、心学それ自身の形式と内容のうえに大きな制約をうけたのであるが、しかしこゝで重要なことはその制約から生れた心学の「限界」を指摘することではなくて、まさに封建教学体

系の立て直しが町人出身の梅岩によって、町人学としての心学によってなされたという点である。これはまさにこの時期における支配階級の政治的破産(享保改革の失敗による幕府権力の衰退)に対応するその思想的、道徳的破産を端的に示していたのである。この意味で梅岩の背後にはたしかに経済力を強化して社会的に進出しつゝあった当代の町人たちが、とりわけ全国取引の展開のなかでひたすら堅実に蓄富の途を歩みつゝその営みの社会的確認を強く要求していた末だ充分に反動化していない都市の町人たちがいたのである。

あらゆる意味で「石門心学」は享保—元文期の町人たちのものであった。「石門心学」の積極的意義と限界はまた当時の町人たちの意義と限界に他ならなかったのである。

(一九六〇・一〇・二五)

- (1) 前節の註(15)および(16)を参照せよ。
- (2) 以下の記述については丸山真男「日本政治思想史研究」(東京大学出版会) 奈良本辰也「近世封建社会史論」(高桐書院) 永田広志「日本哲学思想史」(三笠書房) および衣笠安喜「折衷学派の政治および学問思想」上・下(日本史研究四〇・四一号)、安丸良夫「近世思想史における道徳と政治と経済」(日本史研究四九号)など、とくに丸山前掲書を参照した。
- (3) 丸山前掲書二〇二頁。
- (4) 同書二五頁。
- (5) 同書八二頁。
- (6) 同書八八頁。
- (7) 同書八一頁。
- (8) 石田梅岩の「心学」については次の諸論稿を参照した。すなわち石川謙「石門心学史の研究」(岩波書店)「石田梅巖」(文教書院) 永田広志「日本哲学思想史」(三笠書房)「日本封建制イデオロギー」(白揚社) および、竹中精一「石田梅巖の経済思想」(山口商学雑誌第十一卷第三号) 水野恭一郎「心学普及に関する一考察」(国民生活史研究3)―吉川弘文館―所収) その



他本稿第二節の註(5)(6)(7)の諸論稿などである。とくに石川氏の「石門心学史の研究」は極めて有益であった。以下の記述は氏に負う所が多い。

(9) 前掲水野論文は、心学の第一の特徴として、その体験主義と実践性を挙げているが、とくに梅岩の思想の内容との関連についてはあまりふれていない。彼が「性」と「心」に置きかえたといった点こそが、やはりこの場合決定的な意味をもつのである。なおこの点については、石川「石田梅巖」四三―四五頁をも参照せよ。

(10) 获生祖来の人情不変の把握の基礎には、人情⇨被治者の心情は聖人の道としての学問として究明すべき対称とはなりえないという認識があった。即ち本来経世学としての彼の学問には「皆天下世界を苦しむ世話を思ふ」(政談卷二)「被治者⇨民衆はもっぱら支配の対称でのみありえた。だからこゝには「民間の輩には孝悌忠信を知らしむるより外のこと不入也」(大本策)といった愚民観が存在していたのである。(「衣笠前掲論文」上、三一頁)。

(11) 衣笠前掲論文を参照せよ。

(12) 「中国思想史」(東京大学中国哲学研究室編)―東京大学出版会―一七五頁以下を参照。

(13) いうまでもなく第二節で述べた永田広志氏および丸山眞男氏の研究成果をこゝでは念頭においている。本稿は心学の理解についてそれらとは異った立場に立っている。

(14) 石川「石門心学史の研究」七一頁。

(15) 同書七五頁。

(16) 同書七五頁。

(17) 心学における道徳規範がいちどるしく体験的、日常的に把握されたことは、やがて心学の俗流化をまねくようになり、心学はのちに中沢道二の時代にいたって非常に発達した「心学道話」のごとき通俗道徳、日用渡世の心得を説くものに終ってしまい、全くその生産性を喪失してしまふことになる。然し勿論、体験的、日常的な道徳規範の把握が直ちにそのまゝ卑俗化、俗流化に結果するのではない。むしろ梅岩の根本思想の忘却がこの後退をよび起したのである。この点は別稿を準備したい。

(18) 水野氏前掲論文は心学の特徴として保守的な現実肯定的性格を挙げてこの点を強調している。(三三八頁以下) たしかにこの点こそが心学が庶民教化の思想として歓迎された所以でもあった。

(19) 石川前掲書八〇頁。

(20) かゝる心学の商業道德の観念的、反営利的性格は、一見ウエーバーのいわゆる「資本主義精神」の非合理的、禁欲的、倫理的性格ときわめて似かよっている。然し心学の「禁欲」はまさに「知足安分」といった徳目と結合したものであり、それ故にそれは価値増殖＝生産力拡充といった志向を全く含み得ない封建制下の商業資本の現実から生れた経済的「伝統主義」にふさわしいものであり、すでにブルジョアの発展への志向を内包していたウエーバーの「禁欲」とは質的、歴史的に性格を異にする。

大塚久雄「宗教改革と近代社会」みすゞ書房参照

(21) この場合、全国の商品流通とは梅岩にあつては現実にはあくまで領主的な商品流通を意味していた。何故なら「土農工商」の有機体的社会秩序にとって破壊的でない、むしろそれに奉仕する限りで商品流通は現実的に、したがって倫理的に容認されたのであり、このことは商人が結局領主的商品流通に役立つものでなければならぬことを意味していたからである。

(22) したがってこゝでの商品流通の自由の要求も、せまい都市商人資本の取引範囲内における主張に他ならず、その限りで市場への権力の干渉と、市場を乱す投機的不正への攻撃を含んでいた。

(23) 彼は問屋制支配を二重の利をとる(すなわち生産者および消費者の双方を犠牲にする)ことから不正と断じ、また商人の寄生地主化については農民を必然的に犠牲にすることおよび本来の商人の「職分」を逸脱することから批難されている。又高利貸は利欲にかられ自己目的としての蓄財をはかるが故に否定されている。要するに結局は現存封建体制の維持強化に役立つ範囲内でのみ商業活動が容認されるに止まったのである。

(24) だから平野義太郎氏が梅岩は商利の正当性したがって倫理化をもっぱら士禄と同じ所に求めたとして、その封建的本質について論じているが、彼は、直接に現実の士禄に結びつけることがそのまま封建社会での倫理化に役立つと考えていたのではなかった。彼はその場合、士禄が「人たるの道」にかなう士の「職分」の実践によって裏づけられてはじめて倫理性、正当性をもたらうると考え、それと同じ意味で商利を倫理化したのであり、その結果として「商人の買利は士禄に同じ」といった主張が出てきたのである。こゝでは結論でなくそこに至る手続きが重要なのである。

(あ と が き)

「石門心学」とその基盤となっていた当時の町人階級の「限界」を指摘する研究はこれまで数多くある。したがって私はこゝでは敢えてその積極的側面についての考察に終始した。この場合何よりも強調したかった点は、これまで比較的孤立的なとり

扱いをうけてきたその「限界」をむしろ全面的、構造的にとらえることによって、「限界」が実はまた積極的側面に必然的に随伴する盾の裏面に他ならないことを明かにしようとした点である。またさらに留意した点は、心学の積極的役割を説くこれまでの研究がそれをもっぱら町人学として安易にとらえ、これまでの西鶴、近松などに示された町人意識の展開の直接的結果であるとして無媒介に連続させ、その結果心学の独自の形式と内容の果した歴史的役割に目を向けようとしなかった点についてであった。

それにしても本稿においてはこうした諸点が実際には充分解明されたとはいえない。また積極的評価に考察を集中させたことが、実はとくに心学の本質的な限界、すなわち梅岩の死後、次第に俗流化を深め、ついにたんなる通俗道徳として、庶民教化の「心学道話」に変質していった原因をまさに心学体系そのものの中に求めること、についての究明を殆ど欠く結果になってしまった。そうして、この結果「石門心学」の歴史的特質を完全に明確にすることは不十分のまゝに終わった。こうしたことはみな本稿の「限界」である。このための別稿を用意して他日を期したいと思っている。