

日本近代化における「民富」思想の源流

—経済学部最終講義より¹⁾—

逆井孝仁

「民富」Volksreichtum とは、社会近代化過程において封建的土地所有制を[・]_下から崩壊させつつ成長してゆく農民を中核とした小ブルジョワたち（中産的生産者層）のもとに、「貨幣」形態で形成される「生産者」の富である。それはしたがって、彼らのもとにおける商品生産＝流通の発展をふまえた新しい生産力（＝分業体制）の展開を、端的に表示するものであった。だからかかる「民富」の形成を歴史的起点としてはじめて近代化＝資本主義化の過程は自主的に、つまり十分な内的必然性をもって進展することができるのである。近代社会成立史（＝資本主義発達史）における生産者が「商人となり資本家となる」いわゆる「真に革命的な」道は、こうして実現していった。

周知のように、近代化の歴史的起点を「民富」の形成に求めることによって、「人類の歴史とともに古い」商業＝営利のいとなみ一般の発展のうちそのまま近代化＝資本主義化を展望したそれまでの資本主義発達史における流通主義的把握の限界を批判し、そこから近代化の「二つの道」を積極的に提示していったのは大塚久雄氏であった。氏は生産力視点（生産力を担う階級的主体の視点）にたつことにより、商人が直接に資本家となる「上から」の道との対抗性において、「下から」の小生産者型発展の道の革命性を強調したのである。こうした「二つの道」論の提起によって、各国における個性的な近代化＝資本主義化の進度＝性格を比較史的に考察しうる基礎視点が明確にされた。

それにしても、「民富」の形成をふまえた近代化＝資本主義化の自生的発展の道を歩んでいったのは、その本来の土壌たるイギリスをはじめとした特定の先進諸国のみであった。ここから大塚氏の「二つの道」論ひいてはその近代化論そのものが、実は西欧先進諸国に特有の近代化＝資本主義化の歴史分析に深く結びつくものであり、その限りでは西欧に独自の社会的・文化的制約による歴史的個性を刻印されたものとして、そのままではどうい世界史分析における普遍性をもちえないとする批判が生じた。それは西欧に特有の歴史的経験を不当に一般化し、

1) 本稿は本年1月19日における「近世における民富思想の形成について」と題した最終講義の内容を約3分の1に要約したものである。なおその際、当日の時間の制約などから省略したりあるいは充分説明しえなかった部分については、今回の要約に当って、必要な限りそれらの点を若干補足した。ただし、注は必要最小限に止めた。

それを基準とした近代化理解にすぎぬというのである。だがこうした批判は、「特殊性」をとおしてのみ「普遍性」は顕現するという歴史分析の初歩を忘れた近視眼的な立場からのものに外ならない。むしろここで批判者に要求されるのは、西欧における近代化＝資本主義化の「革命性」のうちに、その個性的制約をともしつつもそれをこえて社会近代化における「必要な経過点」を示す、その意味で人類史の歩みにおいて普遍化さるべき貴重な歴史的成果を積極的に発見してゆく知的努力なのである。実際、少し努力するならば、西欧の社会近代化過程で獲得された旧社会からの生産力の解放と生産者の人間解放とを統一的に捉える視点にたった歴史＝社会認識や、近代化を自主的に推進する不可欠の実践主体として、自己の内面的価値に目覚め禁欲的・合理的な「生産倫理」を積極的にわがものとしていった独立・自由な小生産者の人間像などを、そうしたものとして検出することはさして困難なことではない。これらは、いずれも今日的視点からの普遍化作業を加えてのことではあるが、たしかに人類前史過程における最良の遺産として、それなしでは人びとが人類本史へ飛躍できぬものであり、その意味で現在のわれわれにとって発展的に継承することが強く期待されるものなのである。

高度成長と結びついて社会発展過程をこうした近代的な普遍的諸価値の制約から解放しようとする近代化論があらわれた。いわゆる「産業化＝近代化」とする歴史把握である。それは産業化、つまり社会体制のあり方の変化をひとまず捨象することによって、もっぱら個別的な産業活動の営利企業化ないし経営化の発展・拡大のうちに「伝統社会からの離脱」を展望してゆく社会発展論である。こうした近代化論のもつ現代的意義は、すでに高度成長の帰結のうちに明らかである。もともとわが国は、そのおかれた世界史的状況からの強制もあって「近代化を犠牲にした産業化」の推進を余儀なくされた。そして戦後の高度成長は、実はそうした産業化の過程を極限にまでおしすすめたものに外ならなかった。だから高度成長がうみだした「物質的豊かさ」と「人間的豊かさ」とのきわだった対立・相剋状況のなかで、多くの人びとが自らの経済生活の生き方を真摯に反省することによって、あらためて「人間的豊かさ」に結びつきうる経済発展のあり方を切望しはじめたことは、まさにわが国における「近代化を犠牲にした産業化」の終局的破産を予告するものといってよい。いまや人びとは「成長」の経済学にかえて「民富」の経済学を、切実に求めているのである。この意味で「民富」の思想はわれわれにとって、今なお「古くして新しい」追求すべき課題なのである。

二

「民富」の思想とは、近代化の歴史的起点をなす「民富」の形成をおしすすめてゆく思想に外ならない。それはしたがって、労働と生産の場において人間的自立＝経済的自立を実現してゆかなければならなかった封建制下の農民・小生産者層が、単なる致富（＝営利の獲得）の思想をのりこえて、致富の実現と自らの人間的成長とを自覚的・内面的に統一してゆくところに

成立する、あらたな生産力の思想である。この結果、そこに生まれる勤勉と禁欲の自己規律につらぬかれた合理的な生活態度を首尾一貫して支える生産の倫理は、人びとに自然と社会への積極的なとりくみを促し、当時の農民・小生産者たちの限定された視野からではあるが、やがて「民富」を基礎にした「富国」（＝国民経済）の構想を展望する可能性さえ、彼らのうちに芽生えさせることになる。後進国として、ついに「近代化を犠牲にした産業化」を余儀なくされたわが国にあっては、いうまでもなくこうした「民富」思想の自生的形成の余地は、きわめて少なかったといつてよい。

だがそれにしても近世＝江戸期においては、自立をめざした民衆（農民・小生産者層）のあいだに「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史的条件」²⁾をふまえて、早くから儒学的思惟を基調とする絶対化された唯心論による強靱な人間形成の試みがみられたことに、まず注目すべきである。しかもこうした試みは、人間形成の場を彼らの日常生活実践のうちに求めることによって、そこに禁欲的な生産倫理をやがて獲得してゆく。また営利と道徳の内面的統一も、全体としてはきわめて困難ではあったが、それを道徳に一元化する形態でおしすすめてゆく成果をまもなくうみだしていった。こうした近世民衆の人間形成・思想形成の動向は、やがて近世から近代へかけての時期にいたって、過度に道徳的形態でしかもまだ限られた範囲においてではあるが、次第に「民富」思想の形成に結びつく動きをもたらすことになる。したがってここで、近世民衆の人間形成の前進のうちにそうした思想動向の源流を探ってみよう。

わが国近世の幕藩制社会では、社会を支えるいっさいの経済活動がすでに事実上自立した小経営を形成しつつあった農民を中心とした民衆たちによって、現実的に担われていた。したがって為政者層は、それだけ権力体系の強化と自らの体制を必要以上に道徳秩序として紛飾することを余儀なくされた。民衆の経済活動のすべては、まず為政者によって固定化された農・工・商「三民」の「職分」のうちにとじこめられた。しかも彼らはその「職分」実践をとおして、身分制的秩序道徳を体現すべきことが不断に強要されたのである。だから民衆の経済主体としての成長は、必ずまたつねにそうした道徳主体としての成長でもなければならなかった。民衆たちは日常の職業的いとなみにおいて道徳と経済との一致つまり「徳と富の一致」を確信することが、彼らの人間としての成長と自立の不可欠の要件であった。しかも幕藩制社会は、体制成立期から全国的規模で展開する商品経済をその体制再生産の必要な一環としていた。このため支配の本来的基盤であった自給的農村も比較的早くから商品経済にまきこまれ、その急速な変貌過程で農民の商品生産者化を広くうみだしてゆくことになる。都市に限らず農村においてさえも、人びとの経済的自立したがって人間的自立は必然的に商品経済の展開に媒介されざ

2) 安丸良夫『日本ナショナリズムの前夜』（朝日選書一朝日新聞社刊）146ページ。

るをえない。こうして「三民」の日常的「職分」実践においては、とりわけそこでの商業＝「営利」のいとなみを倫理化＝合理化してゆくことが、人びとの人間的成長のためにはまたさげられない課題となった。

こうした幕藩制成立期以来の全体としては受動的であった民衆＝「三民」の日常的「職分」実践に、あらたな道徳的覚醒力を与えたのは石田梅岩（1685—1744）によるいわゆる「心学」の提唱であった。もちろんそれまでも商品経済化の早熟的な進行による社会的矛盾の激化を背景に、過度に理想的な秩序の人間像を批判しつつむしろ人間性の現実を積極的に肯定し、そこに道徳や社会のあり方を考えてゆこうとする「古学派」に代表される儒学界の新しい思想的試みが、すでに展開していた。こうした試みはやがて経験的・合理的思考をもたらすとともに、人びとの経済活動とりわけ商業＝営利のいとなみにたいする道徳的肯定＝容認をおすすめた。また上方中央市場の発展をふまえて、十分に理念化されてはいなかったが、営利のいとなみをとおして智恵・才覚・算用・始末そして正直・勤勉などのすぐれた人間的資質をいち早く開花させていった商人を中心にした民衆のあいだにも、商業＝営利の社会的＝道徳的正当性を主張するいわゆる「町人道徳」の形成がみられた。しかしこれらの思想的試みは、結局のところいづれも営利と道徳との内面的統一を果たすことができず、ついに民衆＝「三民」の経済的自立の前進と人間的成長への切実な願望に答えることがほとんどできなかつたのである。

実際、商品経済の発展にともなうあくなき金銭欲・致富欲の必然化がうみだす特権化と背徳作用の不可避な進展のもとでは、秩序の人間像の観念性を批判した儒学界の新しい潮流も、ついに秩序価値＝「規範」そのものの克服までには至らず「規範」の外面化・外在化の傾向をつよめるのみであり、したがって営利それ自体を合理化することには成功しなかつた。さらに町人の人間的自覚と成長を支えた「町人道徳」も、不断に自己内面から噴出する彼らの私欲を正しく処理しえぬままに、人間性の退廃と破滅の進行をくい止めることができなかつた。町人たちのあいだには、かくて「一日も仁義をはなれては人道にあらず。然るとて算用なしに慈悲過たるも、又おろか也」といった「仁義」（道徳）と「算用」（営利）とをあくまで対立的に捉え、しかもあえてそれを折衷してゆこうとする便宜的な営業道徳論が支配的となった。権力にたいする面従腹背そして内と外での道徳の使い分けといった道徳的退廃が当然視される人間性の解体状況が、そこでは広く日常化していったのである。

商品経済の波に深くまきこまれつつあった農民たちも、こうした人間性の解体状況の進行からまったく無縁ではなかつた。彼らはとくに商品経済化が不可避にうみだす階層分化、その経営の動揺と没落の危機に直面しただけではなく、彼らの自立の不可欠の基礎であった共同体的諸組織の変質と解体という深刻な問題をもかかえこんでいったのである。この結果、彼らの家や農村の生活を支えていた伝統的・民俗の世界にまで道徳的混迷はもちこまれた。農民の人間としての主体性を支える道徳的基盤は根底から大きく揺らいだのである。かくて都市においても農村においても、これまで人びとの生活を支えてきた規範と現実の人間性との乖離・対立は

極端にまですすみ、そこには道徳的無気力と退廃がやがて定着することになる。まさに民衆は人間としての根源的な不安におそわれはじめたのである。

1729（享保14）年に京都で創唱された石田梅岩の「心学」は、このような民衆の人間としての根源的な不安を克服するという時代的課題に正面からとりくんだものであった。もともと梅岩は農民としてもまた商人としてもいづれにも徹底しえぬ疎外された中間者であり、このことが生来のその求道者的性格と相俟って、民衆の人間としての根源的な不安を彼に人一倍深刻にそして衝撃的にうけとめさせたのである。彼の教学の目的はしたがって、日常化していた商品経済の現実が不断にうみだす「私欲」の噴出による人間性解体の危機を自ら制御し克服しうる強靱な道徳的主体、つまり絶対化され規範化された心＝「本心」を自己の内部に確立することによって、自己と世界（規範）の不一致に由来する人間としての根源的な不安を克服してゆくことだった。こうした教学確立にいたる彼のつきつめた真摯な道徳実践は、前述したような伝統的儒学的「規範」と人間性の「現実」とのきわだった乖離のもとでは、当然ながら通常の知的・道徳的錬磨をはるかにこえる異常ともいえる必死の努力の積み重ねであった。その思想的いとなみが、儒・仏・神の「三教混淆」あるいは「三教一致」としばしば評されるように、明らかに通常の儒学的立場をこえる独特な見地にたつものだったのは、むしろその端的な現われである。だから梅岩のあたらしい主張は、かえって正統的教学から「異端」とされたその独自性のうちに、集約的によく示されているといつてよい。

梅岩の思想の独自性は、まず禅僧小栗了雲との交流をともなったその絶対化された「心」（＝道徳主体）獲得の過程にみられる。彼は了雲に学びながら、人間の本性（＝「性」）はつねに「心」として具現するのであるから、その「心」において自己と規範（＝世界）の一致を実現しなければ規範と人間性の深刻な乖離はとうてい克服しえないとして、どこまでも「心」において天＝世界と人倫の根柢を捉えようとした。その結果、「心」にとって絶対的＝至善的なものは「堯舜ノ道ハ孝弟ノミ」といわれたように、何といても自己の内なる人間の本源的な血縁的愛＝「孝」さらにはその全体化としての「仁」に外ならぬと悟った。しかも「仁ハ天ノ一元氣ナリ。天ノ一元氣ハ万物ヲ生ジ育フ」というように、そうした人間内面＝「心」における絶対性・至善性は、実は天それ自体の生々活動の無限性＝絶対性つまりその至善性につながるものであり、その一部に外ならない。だから彼はこの意味で、「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」というように、天と自己は本来一体であるとする天人合一の世界観にたつことより絶対的・超越的な天を内面化しえた、つまり絶対化された「心」を自らに獲得したのである。彼は自らのこの独自の「開悟」の体験を通じて、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とを十分熟知させられた。だから梅岩は「心」が「性情ヲ兼ネ」るものとして、その発動に当っては不断に

情欲にとらわれ「理」＝「性」から逸脱する弱さをもつ一面が本質的にそなわっていることを十分知りつつ、しかもあえて「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」の知覚作用をとおしてこそ「大倫」＝人間の本性が究極的に捉えられるとしたのである。もちろん彼は、人間をとりまく現実の重みの中で「心」の知覚作用それ自体がつねに「疑イ」を生じさせたり、「私」の立場に捉われた主観性におちこむなどの危険があることを、けっして見逃してはいない。その意味で、人間の知的認識能力の道徳的錬磨には独自の特別な修練と努力が必要なこと、すなわち「私知トハ品タ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。向フ物ヲ移シ曲ザルハ、明鏡止水ノ如シ」という「聖知」とを区別し、「私知」を去って「聖知」を求めるべきことをわざわざ指摘しているのである。かかる「聖知」はいうまでもなく、通常の学問的知の単なる延長上には求めえない。それは「汝万物ニ対セズシテ、何ニヨツテ心ヲ生ズベキヤ」という如く、現実との不断の応接のなかで「如何、如何」と問いつめる真摯な知的・道徳的修行の積み重ねをへてこそ、はじめてわがものとなしうるのである。要するに彼はここで、「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なのだと確信する立場、知的存在としての人間の道徳的能力をどこまでも信頼する立場をあえて堅持することによって、生活者としての民衆の誰にもその可能性が開かれていることをはっきりと表明したかったのである。

ところで梅岩はその道徳実践によって、現実にはどのような理想的人間像をそこに期待したのだろうか。この点では彼が天人合一の立場にたっているのも、その天＝世界理解の内容がそれに答えてくれる。彼の天＝世界理解にもっとも特徴的なのは、その独特な混淆的性格である。前述したように彼は主として孟子によりつつ、天の至善性＝血縁的原理とする古代儒教に特有の天＝世界把握を自らの理解の基礎にしている。だが他方では「万物一理ニシテ輕重アリ、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。」「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＝自然秩序の把握をそこにもちこんでいるし、さらには易や老荘思想また仏教や神道などからの理解をもそれに加えている。しかし何といても彼の天＝世界理解の中心に位するのは、「天地ハ無心ヲ心トスルユヘニ、天地アラシカギリハ恵マレザル所ナシ。」「無心ナレドモ万物生タシテ古今違ハズ」「仁ハ天ノ一元氣ナリ。天ノ一元氣ハ万物ヲ生ジ育フ」という天＝世界の生々化作用のもつ絶対的・創造的・調和的性格への着目である。しかもこうした天は「無心」で「万物ヲ生ジ育フ」本性をもつので、そこでは「万物皆形ノ外ニ心ナシ」「形ガ直ニ心」「万物ハ心」というように本質＝「心」がそのまま現象＝「形」にあらわれきっているとす。このように天地の万物が本質そのままに現象するという把握は、「理」＝本質が現象するに当って「氣」＝「形」の作用によって具体的個性が与えられそこに正常なる「理」からの偏差をさけられぬとして、万物を

道徳的差別性において捉える朱子学的理解とは明らかに異なる。梅岩によれば天地の万物はそれぞれに固有の「性」＝「形」をもち、そのことによって天地の生々活動＝化育に参加してそこに「無心」なる「天ノ心」を実現しており、その限りでは万物は道徳的には同一次元にある等価値な有機体的構成物なのであった。ここには上下の構成を本質とする朱子学的自然秩序とは明確に異なった、つまり働くことにおいてあくまで天＝世界の絶対的・創造的・調和的發展を確信しうる有機体的秩序下における共働する自立的生産者の視点からの把握がはっきり伺えるのである。

かくて梅岩にとって天＝世界は、何よりも創造的な共同体的生産原理そして至善なる血縁的原理および封建的身分制原理によって構成された混然一体たる調和的な有機体秩序として捉えられたのであった。これは明らかに、農民・小生産者層の自立の弱さに基礎的に規定されて家父長制的共同体原理を温存し、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）の視点つまり彼らの自立の前進を支える現実の生産単位たる共同体に補完された家および村の視野から、すぐれて理想化されて捉えかえされたものといつてよい。ここには、商品経済化の進行がもたらす生活基盤の根底的破壊の危機に直面しながら、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および異和感をどうしても強めざるをえない民衆の現実、しかも現存支配秩序の外部にまだ別の秩序を空想すら十分になしえぬ未発達の実力に規定された小生産者としてのその限界、これらをふまえた梅岩の時代の民衆の切実なしかも精一杯の自立への願望が、屈折した形でみられるのである。だから梅岩の天＝世界は当然のことながら、また著しく不可知的・神秘的性格をとまなうものでもあった。それは「夫ト知ツテモ是ト指シテ形容スル物ナキ」「不可得」のものとして、その超越性が人間の本性からの距離を極限にまでも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絶対性・理念性がまた必要以上に強調されたのである。それにしても梅岩は自己の体験から、あくまで人間の道徳的能力の無限の可能性を確信していたので、困難な現実の中で通常的生活努力ではとうてい達成できぬこうした理想＝当為を人びとになげかけ、あえて苦難に耐えてそれを実現しようとする強い意思をもつ主体の確立を彼らに迫ったのである。彼が、天＝世界の本性把握のための認識論でもあり実践論でもある「形ニ由ル心」の論理を積極的に提起したのは、実はそのためなのであった。

彼によれば天＝世界の本性は「無心」であるため、そこでは万物がそれぞれに固有の「性」（＝「心」）をそのまま「形」にあらわしきっている。ただ知的存在であるがゆえに万物にすぐれる人間のみが、つねに「私知」におち入り易くまた日常生活のいとなみにおいて不断に私欲や私心にまどわされ「性」・「形」の一致を実現しえず、「無心」なる天の化育活動に参加しえない。天＝世界において人間以外の万物が「私心」なきゆえごく素直に「性」（＝「心」）と「形」の一致を実現している以上、人が「性」と「形」の一致を内面化しうる道は、「形ニ由ル心」にしたがった道徳実践のみであるとする。かくて人は自らの「形」＝「職分」に徹し

きることに於いて、はじめて「性」(＝「心」)と「形」の一致つまり「形ニ由ル心」を体得して「天ノ心」＝「無心」をわがものとするという。この結果彼によれば、道德実践は不可避免的にまず何よりも「職分」＝「家業」³⁾ 実践として必ず具体化されねばならず、それは「心」実現つまり本質的に平等な人たるために不可欠の義務とされた。「形ニ由ル心」実現の職分実践は、かくてそれぞれの「形」＝「職分」に一途に打ち込むことによってそこで対象との一体化を実現して我を忘れる、つまり無心になることであった。「何モカモ打忘レテ」「只々今日ヲ勤ムベシ」「勤メニ専ラナレバ無心ナリ」というわけである。しかもこの場合、「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」というごとく、それぞれの「形」＝「職分」が有する固有の則(＝法・しきたり)にしたがって努めるべきことがとくに強調される。ここには当時の農民や職人の間に広くみられた「形」を学ぶ、「シツケル」、「身体」で覚える、体得するといった「勘」や「コツ」を尊重する伝統的な技能習得的労働の道德的聖化がみられるのである。梅岩はまさに自らの真摯な生活体験から、心身一体論にたった伝来の「模倣——習熟」の教育法こそが、「形」に込められている意味、あるいは個々の「形」を成り立たせている全体的な意味(＝「心」)を認識し体得するのに最良の方法であり、しかも「習は性と成る」「習慣は天性の若し」という聖賢の教えにも適うものであるとしたのである⁴⁾。彼は民衆の自ら獲得してきた伝統的な労働実践の成果のうちに、まさに「形ニ由ル心」実現の可能性をみていったのである。

3) 梅岩にとっては、「職分」が現実にはつねに「家業」であることから、その点にもあらためて自覚的に「形ニ由ル心」実現の契機をみようとしたのである。この点ではその特徴的な「孝」把握が示唆的といえる。彼は「家」の永続を第一義として父母への孝行を考える当時の社会通念に反して、「孝」を何よりもまず父母の「形」に則してその「心」を得ること、つまり父母の身になりきり父母と一体化する、それによって自らが「無心」になりきることと捉えた。したがって人間の自然的・血縁の一体性の場としての「家」は「孝」＝「無心」実現の本来的な場であり、その意味では「職分」実践が必ず「家業」実践として行われるべきことを、道德的に積極的に位置づけたのである。

4) 江戸期に特有の学習法たる「模倣一習熟」の教育法については、辻本雅史「荻生徂徠の習熟論と教化論」(『懐徳』58号所収—1988年12月)および同「近世における教育の原理」(横山・藤井編『安定期社会における人生の諸相』京都ゼミナールハウス刊に所収)を参照した。とくに心身一体観にたつ「模倣一習熟」の原理が、規範として措定された権威を共通の価値とした「定型」の再生産を基本とする、その意味では文化や社会の保守保存に、したがって安定化の方向に機能するものとして、伝統的社会にふさわしいものであることが後者の論文に指摘されている。またそこでは、規範的権威が変動期には揺らぐこと、ただしそうしたインパクトは、その価値の内部からではなく、外的な要因による。だから「模倣一習熟」原理は「変革を担い、新たな規範と権威を創造する」ことはできない。しかし「ひとたび規範とすべき方向が定まれば」速かな習得が可能だという。こうした指摘は、わが国における「和魂洋才」といわれた外来文化・技術の導入の仕方、およびそこでのすみやかな消化と定着のあり方に、有力な示唆を与えるものであり、とくに近代化過程の農民・小生産者層における先進的技術の導入とその消化を考える場合、無視しえぬ問題提起であると思う。わが国近世民衆の「合理的」生産的性格の側面を物語るものがここにあると考える立場から、注目したい。

梅岩がこのように「職分」実践に人間形成本来の場としての積極的な道徳的意義づけを与えたことは、社会を構成するすべての人びとの日常的な生活実践に大きな道徳的覚醒力を与えることになった。とくに商品経済の矛盾の進行のなかで、道徳主体としての自己形成への歩みが一段とけわしかった商人たちにとって、「商人ノ道ト云トモ何ゾ士農工ノ道ニ替ルコト有ランヤ。……士農工商トモノ天ノ一物ナリ、天ニニツノ道有ランヤ」という立場から「商人ノ売買スルハ天下ノ相ナリ」と商業＝商人存立の道徳的＝社会的正当性を堂々と主張する梅岩の教説は、あらたな道徳的自覚と確信を彼らに喚起するものであった。梅岩はしかもすすんで、商業は単に商品（貨幣）交換によって社会的な需給調整機能を果たすに止まらず、実はそれ自身が、本来は人びとの金銀を「惜シム心ヲ止メ、善ニ化スル」ものであり「先モ立チ我モ立ツ」という調和的な人間＝社会関係つまり「和合」を創りだす、すぐれて「天ノ心」を実現する道徳的いとなみに外ならぬと積極的に評価する。だから商取引における経済的合理性は、何よりも人間の道徳的本性発現の合理的形式であるとし、そこから儉約・正直・勤勉などの営業道徳の諸徳目もあらためて人間形成つまり「心」実現のためのものとして捉え直してゆく。まさに彼にあっては、商取引は「私欲」実現の場でなく、むしろそれを根底的に克服していく道徳性発揚の場でなければならなかった。かくてそこでの営利は、かかる道徳実践の当然の対価であり「商人ノ買（売）利モ天下御免シノ禄ナリ」として合理化＝倫理化された。それまで彼らの間に支配的であった道徳と経済の外面的結合状態は、こうして主体的に克服しうるのである。

それにしても彼が商品経済の矛盾を「私欲」という人間的・道徳的視点で捉えきったことから明らかのように、彼にあっては経済的いとなみが必要以上に道徳的いとなみに還元されている。このため当時の商業に本質的だったあくなき金銭欲と背徳性を克服する課題は、ひたすら道徳的実践のうちに解消され、それに必要な経済認識の前進をついにもたらさなかった。彼が営利を「天ノ与フル所」「天ノナス所」として、その道徳的正当性は主張するもののその経済的正当性についてはほとんどふれえなかったのは、そのためである。結局のところ梅岩による道徳と経済（＝営利）の内面的統一の試みは、唯心論に特有の限界から商品経済についての現実的な経済認識の前進に媒介されることなく、したがって過度に道徳的形態で行なわれた。この結果、そこには経済競争における優劣を直ちに道徳的努力の優劣に還元する捉え方が一般化し、やがてそれは社会通念となる。このような商品経済の論理にたいする認識を欠如したその意味で素朴な「徳」（道徳）と「富」（経済）の一致という社会通念が、商品経済化の現実的矛盾の進行を合理化し結局はそれを受容するものとして、やがて日本近代化過程の「上から」の資本主義化によって不可避に没落する農民・小生産者層の自己欺瞞のイデオロギーになっていったことは、よく知られている⁵⁾。だから梅岩が絶対化された唯心論的見地から、禁欲的な自己規律につらぬかれた能動的な実践主体を確立していったとき、それが所与の経済的現実＝秩序の受容における主体性＝能動性の陶冶を、人びとに期待する性格を内包したことは否

5) 安丸良夫『日本近代化と民衆思想』（青木書店刊—1974年9月）とくに第1編第、1・2章を参照。

定できない。事実、梅岩死後の社会的矛盾の一層の激化のなかで「心学」の大衆化・平易化を意図した手島堵庵(1718~1786)が、梅岩の「性」を「本心」とよびかえてその規範としての原理性=理念性を稀薄化することによって現実肯定的性格をつよめていったのは、その端的な証左である⁶⁾。

たしかに梅岩の教説には、その絶対化された唯心論という原理的立場や彼をとりまく時代の制約などによる理論的限界や問題点が、数多く看取できる。だがそれにもかかわらず、そこにはそれなしでは「民富」の形成が一步も進まぬ、その意味ではそのための「必要な経過点」となる貴重な歴史的成果を確認しうる。いうまでもなくそれは、まずあらゆる困難や変化にもたじろがぬ自己の絶対的価値に目覚めた能動的・禁欲的な実践主体の確立であり、また人びとを無限の経済活動にいざなう「徳と富の一致」の確信に裏づけられた積極的な生産倫理の創出であった。これらの梅岩思想の核心的成果は、必ずしも彼の「心学活動」の後継者たちによってそのまま継承されたわけではない。むしろ現実には、生産の場において、彼の思想的影響を受けた人びとによる多様な道徳実践をとおしてそれは発展的に受容・活用されていったのであり、そしてそこにこそ「民富」形成への胎動がみられるのである。

三

梅岩の実践道徳論は、まず近世中期以降の広範な民衆による「職分」=「家業」実践の主体的・自覚的捉え直しの運動として、力強く展開していった。これは明らかに、幕藩制に制約された近世民衆の自立の前進を目指す現実的な歴史的形態なのであった。そこにみられた彼らの道徳的確信に裏づけられた日常的経済活動に対する驚くべき能動性と積極性は、秩序の枠内においてであれやがて「徳と富の一致」の個別的な成功例を各地で数多くもたらすことによって、とりわけ農民や小生産者たちの間に不断の活発な生産努力をひきおこした。そこでの生産力の展開は、何と云っても梅岩が道徳的に聖化した我を忘れて「無心」で対象=自然と一体化してゆく伝来の「家業」労働に特有の、ひたすらなる勤労にもっぱら支えられたものであった。またしたがって、そうした「特別な勤勉」(=多労働)に耐えうる禁欲的な自己規律に貫かれた強靱な実践主体の創出とそれに適合的な「家」と「村」における自覚的な「和合」にもとづくあらたな労働=人間関係の形成が、そこではとくに重視された。当時における農業生産力の発展=技術改善の基本的な方向が「特別な勤勉」=多労働を不可欠の条件とする「労働過程の質

6) 最終講義では、手島堵庵の思想についてややくわしくふれた。だが近世における「民富」思想形成のうごきを、梅岩の思想を起点として展開する場合には、梅岩から堵庵へといった思想経路は、さして重要な位置を占めない。それはむしろ「心学運動」における思想継承、その通俗道徳への転落の画期として無視出来ぬ意味をもつ。梅岩の重視した「形ニ由ル心」は、生産倫理として基本的に堵庵には継承されていない。あえて堵庵について論じた部分をここで省略した所以である。

的変革をともしなわれない労働集約的なもの」であったことを考えれば、これは当然のことといっ
てよい。

それにしても不断に変化・発展してゆく経済的現実、人びとの日常の生産活動にもつねに
あらたな改善努力を要求する。この点では梅岩によって提示された絶対化された「心」=実践
主体が、もともといかなる現実の変化・発展にも応接しながらその絶対性を不断に自ら確立し
てゆく存在であるとされていることが、近世民衆のこうした生産努力の支えとなった。梅岩の
実践主体における現実受容ということは、少しも消極的・受動的なものではなく、むしろきわ
めて積極的・能動的なものだったからである。自らの内面的価値の絶対性の自覚と「徳と富の
一致」への確信の強固さが、かえってその日常の生活実践に驚くほどの積極性と自由さをもた
らすのである。実際、梅岩によって過度に道徳的に捉えられた「徳と富の一致」は、やがて人
びとの間に現実には経済的成功それ自体を目的とした、無原則ともみえるほどの積極的なしか
も実用主義に徹した経済活動を生みだすことになってゆく。その上、梅岩によって近世民衆に
支配的だった伝統的な「模倣一習熟」による生産=労働実践が道徳的に聖化されたことは、農
事改良=技術改善の現実の主導者がほとんど村役人や「豪農」たちといった村落指導者層だ
ったという現実と相俟って、農民の間における「上から」および「外から」の新技術導入とその
定着を容易にしていた⁷⁾。しかもこの場合とりわけ近世における農事改良=技術改善を主と
して推進した経験的合理主義の成立が、秩序価値そのものを否定・克服することなくむしろそ
れに支えられてもっぱら方法合理的思惟として展開していったことは、農民たちのそうした合
理主義的技術摂取への抵抗感や異和感を大きく解消させるものだった。近代化過程における西
欧科学技術の導入・摂取も、基本的にはやがてこの延長上で処理されていったのである。要す
るに梅岩の実践道徳論によって形成された能動的な主体がその後の経済活動において、伝統的
な生産=労働の仕方の回路をつうじて、実は生産の場に一定の合理性を定着させてゆく可能性
を開いたといってもよい。つまり禁欲的「生産倫理」をともなう「心」の絶対化に支えられた
強靱な実践主体が「徳と富の一致」をどこまでも確信するとき、そこにはきわめて積極的な
「合理的」生産力がともかくも形成されていったのである。

ところでこうした生産力形成の試みの多くは、後述する二宮尊徳(1787~1856)や大原幽学
(1797~1858)の例にみられるように、現実には家や村共同体を単位にしたものであった。唯
心論的見地による思想的制約や自由な農民的市場の未成立という厳しい現実がそこにあっ
たからである。農民たちの自立の前進は、まだ家や村共同体をふまえて行なわれねばならな
かった。したがって尊徳や幽学が、幕藩制秩序の内容的改変を部分的にはあれ要求する動き
をみせたとしても、「民富」の形成への道はそこに容易には開かれなかった。ともあれ、彼ら
の努力の跡を追ってみよう。

7) 「模倣一習熟」にもとづく技術摂取における「上から」または「外から」もちこまれたあらたな
「權威=規範」の受容における特徴については、注4)を参照のこと。

梅岩の教学の貴重な遺産は、あえて彼の思想をのりこえようとした真摯な努力のなかにこそかえって継承され発展させられていった。二宮尊徳の報徳「仕法」はそのような試みの一つであったといってよい。もともと「心学」を中核にした通俗道徳的实践は、「職分」＝「家業」の真摯な遂行という日常的な生活実践のうちにひたすら民衆の強固な主体形成を期待してきた。だがその主体形成を背後で支える自然と社会の調和的秩序——それは現実には「天のめぐみ」であり「仁政」であった——がともにどうにも確信しえぬ激動化の現実の中では、その主体形成の試みは結局のところ破綻せざるをえない。彼らの生活の破綻は、しかもその「心」＝内面世界の現実的破綻をもともなうものだった。何より強い「心」＝主体を支えるあらたな実践倫理がそこには切実に要求された。「我が道は荒蕪を開くを以て勤めとす」「此数種の荒蕪の損、国家の為に大なり」として、農民の「心田」＝主体確立を荒村復興の基礎においた尊徳の「報徳」思想は、あらたな実践の倫理を何よりも生産倫理として形成してゆくことで、当時の農民のそうした要求に答えたものである。梅岩の視点がここには見事に継承し発展させられている。彼が生産倫理を形成したのは、「天地を以て経文とす」というように何よりも自らが天地＝自然との交渉過程で生きねばならぬ農民として、その労働を通して「至誠」の境地を確立し、主観性や利己心を克服することによって天地の理法を謙虚に「自得」したからである。だから「天・地・人三才の徳」に報いる彼の「報徳」思想では、「人道は作為の道」として、まず人間労働のもつ積極的役割に注目するが、実はそれは天地の徳を実現するために「天道」＝自然と和合せねばならぬものとされている。しかも和合のためには、「分度」（それぞれの分に応じた度合を測る）「推譲」（分度外を他人または将来に譲る）という、利己心を克服した禁欲的・合理的な労働＝生活態度が要求される。それによっではじめて「報徳」の道は実践され、人びとの富も実現する。まさに尊徳においては、「分度」と「推譲」という道徳原理＝経済原理の実践としての労働においてこそ、「報徳」のためのあらたな生産力が実現してゆくのであった。

ここには経済と道徳の内面的統一につらぬかれた生産倫理が、その基礎に労働こそ富という認識を制限された形でともないながら、たしかに形成されていた。したがって彼は「仕法」の実践においても、その倫理の実現を要求する。つまり領主層にはその収奪の緩和と制限を、農民たちには相互繁栄のための合理的・計画的な自己抑制を、ともに要求するのである。その意味でそれは荒村復興の合理的な経済原則であるとともに、またそのための人間改造の合理的な道徳原則でもあった。こうして彼の思想は働く農民の主体性の前進を基礎にして彼ら自身による農村復興の社会実践を支えるものとして、それは家と村というまだ限定された視野からではあるが、「民富」のための「富国」を展望しうる思想的可能性をそこに用意するものだった。

尊徳と同様な思想形成の試みは、彼とほぼ同時代に荒蕪著しい東総地方の農村で独自の「性学」運動による多様な実践を通して、農民のための村づくりを推進していった大原幽学にもみられる。彼がまず人びとに期待したのは「道心」によって利己心を克服し、しかも他人と連

帯・共同しうる勤勉で禁欲的な生活態度を、内面的に確立することだった。彼は村づくりの基礎をここにおき、先祖株組合の結成にはじまる村ぐるみの各種の生活実践のなかで、それを実践倫理として発展させていった。彼の有名な換子教育や消費物資の共同購入もそのためのものだった。だが彼がとくに「道心」実践の場として重視したのは、労働＝生産過程なのであった。彼はそれが生産倫理となることによって、人びとが自然と社会により積極的に立ち向かう主体となることを期待したのである。「仕事割控」にみるように人びとは禁欲的・合理的な労働主体たるべく、日常的に訓練された。村全体としては、生産力発展の合理的な経済計画（耕地の交換分合や耕地整理など）による農事改良を推進する中で、利己心を克服し共同と連帯の精神をそこに培っていった。それは村を復興させる経済的事業であるとともに、その実現主体を形成する道徳的事業でもあった。そして彼のこうした努力は、ついに領主的土地所有そのものをおびやかす、農民自身の村づくりに成長していった。

それにしても、尊徳・幽学らの事業にみられるように、民衆自身によるあらたな生産倫理の形成にまず必死にとりくんだのは村落指導者層だった。彼らの多くは農村における生産力の組織者として、農民のための村づくりのうちに自らのそして村方の成長と安定の活路を見出すことによって、多様な形態で「民富」を追求する道をきり拓いていったのである。彼らはその限り広範な農民・小生産者たちの人間的＝経済的成長の可能性を代表していたといつてよい。

日本近代への現実的な歩みは、基本的にこうした生産者・生活者としての近世民衆の人間形成・思想形成の必死の努力に敵対的だった。それはそこでの生産力的成果を彼らの人間的基礎からきりはなして、国家と資本のために強引に調達していった。「徳と富の一致」はそのため完全に形骸化してしまったのである。梅岩にはじまる「徳と富の一致」への確信が、近世から近代へかけての生産力的人間像をその基底でつねに支えてきたこと、したがってわが国における「民富」の思想への胎動と形成がそれを不断に培ってきたことは、かくて日本近代においてはその過度に道徳的な形態のためにもついに見失なわれていった。この意味で、「人間的豊かさ」に結びつく経済発展のあり方が切望されている今日こそ商品経済の論理にたいする正しい経済認識との結合によって、わが国における「民富」の思想の伝統をあらためてたしかなものとして再生してゆかなくてはならない。われわれが未来に向って、真に継承すべきは「資本」のための伝統ではなく、「人間」（民衆）のための伝統なのである。

(1991年9月5日)