

〈近代本論第七回：心学的習合と身分制の超越〉

参考文献

- ※手島堵庵『座談随筆』（日本思想大系『心学』所収）
- ※柴田鳩翁『鳩翁道話』（日本思想体系『神学』所収）
- ※二葉亭四迷『平凡』（筑摩書房〈明治の文学〉『二葉亭四迷』所収）
- ※近松門左衛門『曾根崎心中』
- ※二葉亭四迷『浮雲』
- ※樋口一葉『一葉日記』

農本イデオロギーの人為性に対抗して伸張したのは、貨幣経済と流通の伸張を生活の場とした町人層だった。そのエートスの代表は、石田梅岩（1685～1744）が江戸中期に始めた心学であり、それは漢学、国学、蘭学とならんで、江戸的定位の第四の潮流を形成している。しかし習合という定位現象そのものは、もっとずっと早く、そしてずっと後まで続いた。われわれはすでに、賢治におけるアニミズム的な習合が、仏教的心性と近代科学を無理なく並置する、独特の「銀河鉄道」の世界を構築していったことを簡単に確認しておいた。

神仏習合という現象は、仏教受容の最初期にすでに確認される地場の定位型（アニミズム的的定位）との大規模な習合運動である。これはつまり国学国体論が最初に示した否定性、廃仏毀釈の対極にある、おおらかな定位の多型性、生態系的多元性の肯定運動でもあった。

同じ習合の精神は、「和漢混淆」の精神として、日本における古典文体そのものの成立基盤となっていく。これもまた江戸期に特徴的な現象で、例えば混淆体の代表として義太夫節を挙げることができる。それは謡曲の系譜を継ぐものであり、それを遡れば今様、そして和漢朗詠集の世界が見えてくる。つまりそれは、仮名と真名のバランスの上に成り立つ、日本語そのものの成立、発展過程でもあった。そしてそれは、口語の精神と不可分である。口語の持つ習合力がアニミズム的な生態系理念と結びつくとき、独特に香り高い、〈語り物〉の世界が展開する。そしてそれは明治期の言文一致運動へとつながっていく、近代と前近代の習合を可能にする、その文体運動を支える基底的な潮流でもあった。

口語の精神は、〈語り物〉へと収斂し、定型化するとき、もっともよく、エートスの表現となることができる。そしてそれは、習合力のある文章語の起点ともなる。

この言語現象を、まさに習合的定位として示したのが、心学の講話だった。それは〈講座〉（講談、落語）のすぐ横にある、江戸口語演芸の定型を、〈道学〉に応用したものだっ

た。その文体はおどろくほど明治的、またその意味で近代的である（円朝との比較がすぐ思い浮かぶ）。

〈そなた衆は隙もなく、四角な字（※漢字のこと）はよめぬによって、それでその通りじゃ（※説法をきくだけで十分）といふ事でござる。そなた衆もひまなときがあれば、聖賢のおしへは聞がようござる。身共が講釈でもせば、精出して聞にござれ。世間の講釈は聞にゆかしやることは無用でござる（！）。それは世間のがわるいといふてとめるではござらぬ。多くはむつかしかつたり、文字言句のせんさくばかりであつたりして、そなた衆の身だめになる事はあまりござるまい。すりや、いそがしい身のひまつぶしでござるワイ。こちらの講釈は身どもが文盲なによつて文盲にとくゆへ、そなた衆のために聞よいではござらぬか。〉（手島堵庵『座談隨筆』、125p）

わたしは堵庵のこのテキストに出会った時（それはもう三十年以上昔だが）、ええっ、これ、なに（今風の口語で言えばこうなる）と驚いた。とても江戸中期の文章に思えなかったからである。しかし翻ってみると、わたしの古典遍歴の中で、すぐに呼応しあうものがあつた。無住師の『沙石集』である。仏教説話の白眉とも言うべき、そして過渡期の定位精神を克明に伝えるこの法話集は、長くわたしの枕頭の書の一冊だったのだが、その習合の精神は、あきらかに神仏習合が民衆化していく、その時代の精神を体現した名僧によって代表されている。そしてまた言語面でも、その法話は当時の口語の精神を如実に伝えるものだった。この二つの時代の習合精神は、確実に呼応している。

しかしまた江戸的習合とは、つまりは神仏だけでなく、神仏儒の習合と融合だった。後期心学の代表者、柴田鳩翁（1783～1839）は、こう定式化している。

〈聖人の道も、チンプンカンプンでは、女中や子ども衆の耳に通ぜぬ。心学道話は、識者のためにまふけました事ではござりませぬ。ただ家業におはれて、隙のない御百姓や町人衆へ、聖人の道ある事をおしらせ申たいと、先師（※心学の開祖、石田梅岩のこと）の志でござりまするゆゑ、随分詞をひらたうして、譬をとり、あるひはおとし話をいたして、理に近い事は、神道でも仏道でも、何でもかでも、取こんでおはなし申す。かならず軽口ばなしのやうなど、御笑ひ下されな。これは本意ではござらねども、ただ通じ安いやうに申すのでござります。〉（柴田鳩翁『鳩翁道話』、235p f）

心学は儒学の民衆化として開始された。中江藤樹が民衆出自（農民の出）であり、広く民衆に〈聖人〉として尊崇されたことは、儒学内部での民衆運動の姿だったが、心学の場合、まさに民衆の生活の教えを当初からめざしたものだつたことが特徴的である。つまりそれは儒学の民衆版という外形の奥に、日本固有の習合力、アニミズム的な生活的定位の本質を、身分制度を平準化しつつ表現した独創的な運動であつた。

そのエートスは、江戸固有のものであり、またそうではない。江戸固有というのは、実際に江戸期に庶民の相当部分に広まり、やがて武士層すら巻き込んだにもかかわらず、明

治期にはいるとほぼ完全に消えてしまうからである。たとえば二葉亭は、心学を隠居の無駄話と等置している。

〈今食ふ米が無くて、ひもじい腹を抱えて考え込む私達だ。そんな伊勢屋の隠居が心学に凝り固まったやうな、そんな暢気な事を言って生きちやゐられん！〉（二葉亭四迷『平凡』〈四十〉、321p）

明治的生存競争に、江戸的庶民の处世がまったく通用しなくなったことを、二葉亭は的確に把握しているわけだが、この消滅には二つの内在的な根拠があった。一つはこの〈隠居の無駄話〉という批判的描像の実体が実際に町民層の〈自足〉と連結されていたことである。心学はたしかに自足と因循を説く处世知として、次第に初期の鋭さを失っていく。それともう一つ、心学は町人のエートスとして、土農工商の枠組みを主体化するという、大きな使命感を持って登場した定位思想だった。したがって土農工商の枠自体が消滅し、〈四民平等〉となつてからは、その中心的な課題を失つたとも、あるいはもともとその四民平等に支えられた思想運動であったから、目標が達成された明治的近代にあつては、すでに成功裡に消滅して当然だという、そういう見方もできるかもしれない。

明治人である二葉亭たちにとって遠くなつた、江戸庶民の調和的エートス、という見方は、心学の一面を言い当ててはいるものの、その独特の習合性の本質までは見ていないように思える。それは江戸的多元性という、根本の定位現象をもっともよく体現した組織的定位態ではあるものの、その本源は儒学の民衆化でもなく、町人の因循的处世知でもなく（そういう風に日常化していったのは事実だが）、根本のところは、習合的心性そのものであり、それが特異に覚醒したのが、江戸中期、土農工商による分断が常態化していく時代である。つまりそれは、上に言った制度的人為に対する、民衆的定位の弁証法的呼応であると考えべきである。その呼応の本源は、習合的心性そのものであり、和漢を混淆させてきた、神仏を習合させてきた、日本の心性の本源であつた。

その証左として、心学が登場する以前の習合型を一瞥しておこう。それは、少し意外かもしれないが、元禄文化を代表する浄瑠璃がもっとも古典芸能としての力を発揮する、〈義太夫語り〉の部分である。それはたとえば、近松心中物における、〈道行文〉を生んだ。

〈此の世のなごり。夜もなごり。死しにに行く身をたとふれば あだしが原の道の霜。一足づつに消えて行く。夢の夢こそ あはれなれ。あれ数むつふれば暁の。七つの時が六鳴りて残るは一つが今生の。鐘のひびきの聞きをさめ。寂滅じやくめつ為楽と ひびくなり。〉（近松門左衛門『曾根崎心中』）

この七五調は、謡を経て平安末期の〈今様〉調にまで遡るもので、中世期の〈語り物〉の基本となつた。頭を重めにふんで、すつと軽く抜ける調子は、例えば人麻呂の古典的七七の重厚な重さと比べると、確実に歩行の調子、前進する動きを表している。そこではモジュールが小気味よく連絡されることによって、おのずから、動態的な習合の力が発生するのである。これはたとえば神仏習合を繰り返し唱うあの白拍子たちの、『梁塵秘抄』に

特徴的な街道パノラマ的な融合、習合であった。歩行の調子で見たものをつづる、それだけで定位の光景は不思議に有機化された全体性を示すのである。この全体性の現状こそが、彼女たち、そして観世親子が七五調の、単純で奥深い習合力に見せられた根本の原因であると思う。その根源的な習合力に乗って、いまや徳兵衛とおはつも死出の旅路を辿る。

この全体の定位が、どうして心中でなければならないのか、これは江戸の定位の全体をめぐる、あるいは封建後期的心性の本源をめぐる本質的な問題であると思う。そればかりではなく、わたしたちは近代においても、この情念型の深い彫琢の現場に何度も出会うことになる(『にぎりえ』の一葉、『それから』の漱石)。

道行文の総合性と、求心的な心中情念が、元禄期に登場して、詩世界のみならず、実際の現実において社会現象となった背景には、はっきりとした弁証法が介在している。それは文体の総合性と、双数的男女の孤立性という両極間の相互浸潤であるばかりでなく、その心中の〈因縁〉としての、二つの制度的要因がからみあっている。一つは身分、すなわち士農工商の人為的峻別であり、これは身分内部でのさらなる細分化を生んでいった。いわゆる〈義理人情のしがらみ〉の世界がこうして生まれる。ここで特徴的なことは、それがミニアチュアの〈全体支配〉の様相を示すことで、これは修身齐家治国平天下の日常世界の支配、その強度を示すものである。もう一つは、庶民の力源であるはずのもの、〈金〉である。それはしかし流通の力ではなく、身分制度を写像し複雑化した(消費と連結した)遊郭における〈金〉、借金と身請けの金へと変貌している。そのことによって、道行文の総合性は超越化し、〈死後の契り〉の荘厳となる。対して心中情念は著しく現世化される(しがらみ化)。

たとえば、近松は、この道行きに流通のモメントを重合させることもやってみせた(『大経師昔暦』における、〈おさん茂兵衛こよみ歌〉)。これはまさに元禄的な定位のポリフォニーである。しかしこういう目立った修辭がない場合でも、プロットの狂言回しはつねに〈金のしがらみ〉であるから、そこにははっきりと江戸的世俗の原動力が、封建的分断を経た場合にどういふ否定的な力をふるうか、それが庶民の目からの確に捉えられている。ここにこそ、人為的幕藩体制定立期における、人間的定位の疎外を認めることができる。

この視点は、たとえば明治期以降に心中情念が何故根強く残存したかという問題をも照らし出してくれると思う。つまりそれは、明治的、近代的強権が、士農工商に似た上からの人為的分断を行う場合、必然的に生じる定位疎外と、そのぎりぎりの回復の試みのドキュメントとなっている。これは上にあげた『にぎりえ』と『それから』に特に如実に認められるモメントであり、元禄的情念がどうして近代においても残存してこのような作品を生んだのかということに対して、様々な問いをわれわれに投げかけることになる。

こうした定位浮動、遍歴の全体を、やはりイデオロギー的強制と、エートスの自助、調整の基本的な弁証法の、無限の自己変容の場面としてとらえることが必要だと思う。近現代をそのルーツからして、つまり幕藩体制における江戸人の主体的定位からして把握するためには、その連続性の視座を保つことが必須だからである。

人為と自然の対立は、元禄期において極まった。西鶴も、近松も、そしてあの四十七士もそのそれぞれの定位深化の範例となって、後の時代を照らすことになる。それはたとえばまた、心学における庶民的定位の自己調整、そして安定を生んだ。

マクロの流れを少し見ておけば、幕末維新において、庶民的安定の定位型はひとまず四民平等の中に達成型を見だし、運動としては解消する。しかしそれは本源的な消滅ではない。母胎となる習合力、生活内の定位が必須とする、〈流入してくるものを受け止める心性〉は連続した。あるいは、新しい時代の要請により、より覚醒した。それが明治的定位であると、あらかじめ総括しておくことができるだろう（その詳細は近代文の成立とあわせて観察することにする）。ここではその覚醒においても、日本的総合文、七五調の語りが思わぬ情念型放電のような役割を担ったことを簡単に見ておこう。

まずあの心学を時代遅れだと認識した二葉亭の例。

彼はもちろん最初期の近代文の推進者だが、その出発点となった『浮雲』の中に、この前近代的定型の放電を記録した興味深い寸景がある。それは主人公内海文三と、ヒロイン（？）お勢の未発に終わったクライマックスを描く部分だった。

「お勢さん」

但し震声で。

「ハイ」

但し小声で。

「お勢さん、貴嬢もあんまりだ、余り……残酷だ、私がこれ……これ程までに……」

トいいさして文三は顔に手を宛てて黙ってしまう。意を注めて能く見れば、壁に写った影法師が、慄然とばかり震えている。今一言……今一言の言葉の関を（※ここから義太夫語り）、躓えれば先は妹背山、蘆垣の間近き人を恋い初めてより、昼は終日 夜は終夜、唯その人の面影而已常に眼前にちらついて……）（二葉亭四迷『浮雲』第一篇第三回、30p）

ここで二葉亭がなぜ筆をすべらせて、幼時から馴染みの調子に「乗って」しまったのかは、表層的な筆すさびと見ることもできるかもしれない。しかしより深層で、「全体性の阻害」のような心的過程が、作者の心裡において生じていたとも考えられる。ここはハイライトであり、主人公内海文三の片想いの履歴を、その心象の断片とともに小気味いいテンポでパノラマ化したい、これが二葉亭の文章心理学的な願望だったと思う。しかしそれを可能とする心理描写の文体がまだ用意されていなかった。二葉亭自身、この作品で文体実験を繰り返すうちに、第三篇で非常に現代的な心理描写を成功させるのだが（それはプロト〈意識の流れ〉体と言える文体である）、ここではまだ用意されていなかった。したがってふと前近代的パノラマ描写に筆が流れた。それが一つ。

あと一つは、全体性と分断の対比というモチーフが、自然と心中的情念のハイライトとシンタクス類似性を持っていたからではないかと思う。つまり二人がこの場面で周りから孤立しているというだけでなく、その恋心の全体は文三にだけ自覚されているという分断性（人生ではよくあることだが）。その類似性が、思わず文三をして……ではなく四迷をして、勝手知ったる分断され、しかし全体的な文体、つまりすでに肉体化した義太夫調へと流れた真の理由ではないかと思う。しかしもちろんここにあるのは、不器用な片想いと

同じくらい不器用な近代文であって、定位内実は近松心中物とはほとんど無縁な世界である。

無縁であるが……やはり連関はあるかもしれない。近松においては封建的身分制による分断と〈金のしがらみ〉が道行きの前提だった。分断の強度が臨界を越えた地点で、双数的男女は夢を因縁の彼方に結ぶ。同じような強度の分断はたしかに開化の現実にもあった。それは文三、そして二葉亭の実人生における分断であり、一言で言って、生きる世界がおそろしいまでに閉所化されている（役所と書生部屋の往復、そこからのぞく茶の間や座敷の様子等々）。これは近代化に伴うアトム化の最初の酷薄な実例であり、やがて啄木の『ローマ字日記』の定位不全を生むのも、同じアトム化の進行である。そういう目で見れば、元禄期に借金をかかえて行き場がなくなる男女と、勤め先を失って転落する明治初期の書生と、どちらが孤立しているのか、判断に苦しむところもある。道行きの男女には、〈浮き世のしがらみ〉が最後までつきまとった。その意味では否定的な位相であるものの、彼等はそれなりに広い、構造化された「世間」を持ち続けた。その「世間」の圧倒的な狭さ、非・構造性が、開化の書生の世界である。それは江戸人の持っていたセーフティーネットが維新と近代化により雲散霧消した、その果ての荒野だったと総括できる。したがってやはりその狭い、分断された現実からして、義太夫的な語りの全体性は、前近代を徹底的に清算しようとした二葉亭のような人にも、ふっと憧憬の念とともに蘇りうるものであったのかもしれない。

もう一つ、同じ明治から、義太夫語りの思わぬ登場例を見ておこう。二葉亭と同じような鋭い文体感覚を持った作家、樋口一葉の例である。

義太夫は、他の江戸期の語り物芸能と同じく、明治の庶民にはまだ非常に近いものだった。一葉は吉原の近くで文房具屋を営んだことがあるが（文学をやめて一家を養おうとした際の試み）、そこで心中物を語る流しの芸人を見ている。

〈毎夜、廓に心中ものなど三味線に合せてよみうりする女あり。歳は三十の上いくつ成るべきにや。……小意気にしやんとして、其むかしは何成りけん……〉（樋口一葉日記『塵の中』明治二十六年八月三日条）

一葉は特に好んで江戸期の芸能にひたったわけではないが、語り物は当時の庶民と同じく相当程度親しんでいた。それがわかるのは、思わず知らずその調子が出てくることで、これは二葉亭と似ているが、またより定位内実に即したものであるという意味で、近松がえりのような側面を持っている。それは隣に越してきた女性の半生を聞いて強く同情しておりだった。職工の妻となったその女性は、夫の家庭でうまくいかず、子どももあつたのだが、家を出て大坂に行き茶屋の仲居となる。そこで評判をとり、客の中には地元の有名な貿易商も姿を表す。この男との仲を一葉は語るうちに、思わず義太夫が始まった。

〈当世様の若大将、粹は身をくふすい合あはれのあ中おもしろく、互いにのぼる二階三階、せきはとどめぬ帳場の為にも、大尽客とて下にもおかぬもてなしを、猶やぬし様御顔よかれと、みえにはそろひの惣はつをんなび、女子にちらす紙花かみぼなの、哀れや女もつまりに成りて双手にあま

りしこがねの指輪、一つは内處、二つはそつと、三つ四つと売りつくせば、やがては客のひびきに成りて、岡やき半分なぶらるる、……) (同上、『水の上日記』、明治二十七年七月二十日条)

評判の芸者に入れ込んで左前になる客と、その客に惚れてしまう芸者の運命というのは、近松心中物の定型であり、また現実の廓の夢と真実をないまぜにした〈心中立〉の背景でもあったが、この二人は男は蕩尽がたたって左遷され、女はそれを追って茶屋を出ることになる。それから有為転変落魄が始まるのだが、それを聞いた一葉がこの義太夫調を思わず選んだのは、やはり江戸的人情話と、明治に見え隠れする封建的抑圧の残存型に関心を示したからではないかと推察される。つまり『にぎりえ』の世界である。そうした時、開化の女性の有為転変が示すパノラマが、やはり全体と分断の強い対比において、元禄心中物の世界に近づくのは、ここでも明治的抑圧と封建的抑圧の等質性を背景において考えるしかないと思う。

以上の義太夫的、心中的情念型において特徴的な双数的全体性と封建的分断の強い対比を元禄と明治の両方の枠としてみると、その中間における心学において際だつのは、主体的な調和的定位の自己造型性である。自己造型というのは、その抑圧が特に重くのしかかる町人層において、この定位型が心の拠り所となっていっただことが分かるからである。したがってこのほとんどバロック的な光陰を背景に置けば、心学的調和が必ずしも〈ご隠居のひま話〉に終始したわけではなく、そこにはおのずから奥行きのある、内実のある定位世界が広がっていたことが了解できる。その立体性を示すのは、特に心学の創始者、石田梅岩の場合である。

梅岩は丹波の山村に生まれ、十一歳で京都の商家に奉公に出た。一時故郷に戻ったが、二十三歳の時また京都に出て、それ以降二十年ほどを手代、番頭として勤めている。そのあいだに儒者の私塾を訪ねながら、独学で漢学、儒学を学んでいった。心学の講義所(講席と言った)を京都の下町に開いたのは、享保十四年(1729年)、四十五歳になった時である。講義には謝礼は取らず、また婦女子の参加も許すという、まことに開かれたユニークなもので、たちまち町民層の共感を得ることになる。これはまた、幕末維新にのみ可能であったような無階級性に見えて実はそうではない。

あの中江藤樹も農民出自で、階級横断的に尊崇を集め、ついには〈近江聖人〉という呼称を与えられた。国学において特に町人出自が目だつと言っても、彼等は豪商クラスであり、階級の混淆性は実は当初から少ない。むしろイデオロギーとしては階級性が強いはずの儒学、漢学に階級を超えた運動が見られるのは、ここでも制度圧と主体的定位の弁証法が働いていたと考えるしかないだろう。商家の手代番頭が私塾で漢学儒学を聴講する行為自体が、すでに階級超越的であることに注意しなければならない。特に学的定位の場合、階級の混淆、あるいは無化は(気がつきにくい)むしろ江戸の定常項であったと言うべきで、その点では非常に特異に見える彼の出自、履歴も実はそうではない。逆も真なりで、この庶民の学であった心学は、江戸が進んでいくと、定位不全を起こした武士たちをも惹きつけ、全階級的な広がりを見せるようになる(その時にはすでに梅岩の厳格な儒学性はかなり薄れていたにもかかわらず)。

梅岩の儒学は、オーソドックスに宋学が中心で、特に朱子の性理の学を深めていた。しかし最大の特徴は習合性で、心学の個人修行の型は、禅学の〈開悟〉にきわめてちかいものである。その性理は、神道ではなく、むしろ古いアニミズムにおける神信仰、あるいは四大の神々への信頼感のようなものが影響を与えている。したがって、窮理の学としては儒学、悟りの修行は禅学、根底の世界への信頼はアニミズム的信仰という、神仏儒の習合がその中核にある。この大らかな習合性は、定位の核心部において、〈心の同一性〉への直感へと至った。心の学、つまり心学という自称も、ここから生まれる。

〈元来世間に書を読^{よむ}而已を学問と思ひ、書の心を知らざるゆへに汝が如く（※今梅岩に質問した人間の如く）見誤ること多し。総て経書は聖人の心なり。聖人の心も我心も心は古今一なり。其心を知て、書を見る時は、書の意味は^{たなごころ} 掌を見るが如し。〉（石田梅岩『都鄙問答』、〈孝の道を問うの段〉、20 p）

これは正統の儒学からすると驚くべき主張だが、それはさらに禅学的開悟の論理によって根拠づけられている。こうした儒仏の習合は、中江藤樹が中心になって招来した、陽明学の儒仏道一如の思想にも通じるが、梅岩が学んだのはより古い儒学、朱子学であり、それを禅学と連結したのは梅岩の直感に基づく主体的行為であったと思う。全体に梅岩の文体は禅家の開悟呈示の文体の系譜上にあり、たとえば道元禅師の『正法眼蔵随聞記』の講話の文体にかなり近い。開悟者の一義的な言説が深くわれわれの心に食い込んでくる、そうした迫真力のある文体である。

開悟体験は一回的であり、そこで心の本性が見える。これが見性体験である。ここではその〈性〉において、儒心と仏心の融合が確認されている。

〈性を知りたしと修行する者は得ざる所を苦しみ、是はいかにこれは如何にと、日夜朝暮に^{くるし} 困むうちに忽然として^{ひらけ} 開たる、其時の^{うれし} 嬉さを喩えていば、死にたる親の^{よみがへり} 蘇生、再び来り玉ふとも其楽にも劣るまじ。〉（同上、〈性理問答の段〉、78 p）

ここには心学的主体化のダイナミズムが透けて見える。つまり心の同一性は、儒仏の融合において、〈孝〉というエートスとも同一化する。それは忠孝の孝でありながら、すでにそうではない。押しつけられたイデオロギーであることをやめて、真正の心情的裏付けを得たエートスそのものと化しているからである。そしてそれは、その形で、忠孝のあらたな基礎づけともなる。

この定位運動の全体を、われわれの心の視界にとらえることが、心学の定位核を理解するには不可欠である。それはつまり封建的〈状況〉に投げ込まれた実存、しかもその最下位者として位置づけられた実存が行う、ぎりぎりの開悟であり、〈宥和〉であるということ。〈宥和〉とはつまり、町人の〈天職〉に対する宥和である。こうして聖人の〈心〉をわれわれの心と同一であるとするところから、思わぬ果実が得られる。つまり儒教的な、正統儒教的な文脈での、〈天職〉としての商利の肯定である。

ある商人が、売買の営みを日々行いながら、それが道に通じるとはどうしても実感できないと梅岩に嘆く。これはつまり儒教が伝統的に、また江戸的身分制が特に商業を蔑視してきたからだ。いったい何を拠り所にして「売買渡世」をなすべきなのか。梅岩の回答は、直截に売り買いがそのまま道である、というものだった。

〈商人の其始を云はば、古は、其餘りあるものを以てその不足ものに易て、互に通用するを以て本とするとかや。商人は勘定委しくして、今日の渡世を致す者なれば、一錢輕しと云ふべきに非ず。是を重て富をなすは商人の道なり。富の主は天下の人々なり。主の心も我が心と同きゆへに（※再び心の同一性による根拠づけ）我一錢を惜む心を推て、売物に念を入れ少しも僿相にせずして売渡さば、買人の心も初は金銀惜しと思へども、代物の能を以て、その惜む心自ら止むべし。惜む心を止善に化するの外あらんや。且天下の財宝を通用して、萬民の心をやすむるなれば、天地四時流行し、萬物育はると同く相合ん。如此して富山の如くに至るとも、欲心とはいふべからず。）（同上、〈商人の道を問の段〉、26p）

元禄的致富のニヒリズムは、自己目的化した消費のニヒリズムだった。享保的開明性は、それを流通の必然性から捉え直したところに生まれる。それはまた商利の肯定へと至る。商利は武士の常禄と等置されるのである。

〈売利を得るは商人の道なり。元銀に売る（※仕入れの値段のまま売る）を道といふことを聞ず。売利を欲と云て道にあらずといはば先孔子の子貢を何とて御弟子にはなされ候や（※子貢は商才に長け、原始儒教団を経済面で支えたと伝えられる。ただし孔子の評価は低かった）。子貢は孔子の道を以て売買の上に用ひられたり。子貢も売買の利無くは富ること有るべからず。商人の買利は士の禄に同じ。買利なくは士の禄無して事^{つかふる}が如し。）（同上、〈或学者、商人の学問を議るの段〉、57p）

四民の平等を農本的、原始共産主義的に説いた経世学者に、たとえばあの安藤昌益（1703～1762）がいるが（『自然真営道』）、彼の四民平等論は極めて観念的であり、また幕藩体制と同じく、あるいはそれ以上に徹底した農本主義を社会理論の内実としていた（全人民が耕作者となる）。安藤の農本的共産主義は、ノーマンの思いがけなく高い評価によって、封建体制内での天賦人權説の発生を裏付けるものとされたが、わたしはこの評価自体が観念的であり、歴史の現実をほとんど完全に捨象していると思う。つまり江戸期の現実、貨幣経済の進行と流通の定向的拡充そのものによって基礎づけられた、プロト資本主義期（マニュファクチュア的前産業社会）であり、だからこそまた幕藩的な農本主義のアナクロニズムがイデオロギーとして造型されたばあいの人為性、不自然性も際だつのである。それをさらに徹底して原・農本社会に復帰しようとする安藤の観念論がノーマンにおいて評価されたのも、その原始共産主義によってであり、それ以外ではない。つまりこの評価において露呈されたのは、むしろノーマンのリベラリズムの基底にある共産的観念の超歴史性であると云わざるをえない。安藤のエクセントリシティは、忘れ去られ

て当然の「歴史的」必然性を持っていたとわたしは確信している。それは蘭学者の一部に見られた観念的世界論が、当時の社会において、何の反響も生まず机上の空論として忘れられたのと軌を一にする現象である。

翻って梅岩の商人の買利＝士分の常禄論は、真に驚くべき実体的、歴史哲学的平等論で、それはまた東洋に固有の心の一元論に裏付けられたものでもあった。だからこそそれは論理的、必然的に士農工商の〈道〉としての同一性を説く根拠ともなる。これがまたしかし、因循、体制への穏便な適応適合と見られることにつながる。近代から見てということである。あの四迷の〈横町のご隠居の自己満足〉という批判もその方向であり、ノーマンが心学を知っていたかどうかは定かではないが、一般に近代思想史での低い評価（たとえば丸山真男におけるそれ）は、この封建的適合性を〈前近代性〉と等置するところから生じていることは確実である。

しかしまさにその点が、本来の習合なのであり、また梅岩が果たした、ぎりぎりのところでの〈宥和〉の姿なのである（ほとんどヘーゲルの意味での）。このことを証言するのは、農民商人の説く〈聖人の道〉がいかに当時斬新かつほとんど瞠目に値するものであったかということであり、特にこの段は強いポレミクを背景としていることが記録されている。そこではおそらく士分だと思われる儒者が、真っ向から士分以外の儒学を否定する。これを再否定する梅岩の論理が、四民の〈職分〉の性理、天理からしての同一性だった。この激しい、本質的な対立は、江戸的定位の根幹に関わる問題であるので、少し立ち止まって、しっかりと観察しておこう。言葉は古めかしいが、問題はまさに〈四民平等〉、そして〈天賦人権〉にもかかわる近代的なものである。

〈曰（※質問者が言う）商人などは毎々に、詐を以て利を得ることを所作とす。然らば学問などは決して成るまじきことなるに、汝が方へは多く商売人相見え候由、汝は此にては此に合せ、彼にては彼に合せて教ゆるなれば、孔子の玉ふ郷原（※偽物の里仁）にて、徳の賊とは汝がことなり（『孟子』盡心下篇 ※原注による）。学者にあらずして流を同ふし、汚世にかなふて世に媚へつらひ、人を誣せ己が心を欺く小人なり。門人は是を知らず。汝も学者の中と思はるるは恥にあらずや

答「君子は其の知らざる所に於いて、けだし闕くが如くす」（『論語』子路篇）と孔子もの玉ふ。凡て知らざることは闕き置べきことなり（※そのままにしておくべきだ）。此理を知らずして云ちらすは野卑（いやしき）ことにあらずや。抑（さても）汝の云へる所は、世の人も疑ふ所なり。愼ていへば道は一なり然れども士農工商ともに、各（おのおの）行ふ道あり。商人は云ふに及ばず、四民の外乞食までに道あり。）（同上、55 p f）

質問者があきれて、乞食にも道があるのかと問いただすと、梅岩はある、自分が知っている「非人村」（乞食を本業としていた被差別民の村）では、村の長が乞食は盗みをしない、したら村から追放するという掟を実践していた、だからそこにもたしかに道はあったと説く。道が社会生活のルールの意味で使われていることがよくわかる逸話である。これも儒学本来の〈道〉がきわめて観念的であり、しばしば机上の形而上的空論に走るのとは好対照をなしている。梅岩の講話が実地の社会観察に基づいていることを証していると思

う。士分の質問者がさらに「商人の貪欲」を非難すると、梅岩はすでに上にあげた論理、買利は士分の禄と同じであるという論理で応じるのである。

質問者は次第に追い詰められ、では買利が大切なら、世の中で統一してしまえばいい、それを安く売って売る（薄利多売）はこれも詐欺ではないかと言う。梅岩はそれは相場の変動と結びついた当たり前の行為だと（この認識自体非常に進んでいるが）弁護し、最後に四民の協業こそ社会生活の基盤だと説く。

〈売買ならずは買人は事を欠、売人は売れまじ。左様になりゆかば商人は渡世なくなり（※生活の手段を失って）農工とならん。商人皆農工とならば財宝を通す者なくして、萬民の難義とならん。士農工商は天下の治る相となる。四民かけては助け無かるべし。……商人の売買するは天下の相なり。細工人に作料を給るは工の禄なり。農人に作間（※収穫の一部）を下さるることは是も士の禄に同じ。天下萬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。夫を汝独売買の利ばかりを欲心にて道心なしと云ひ、商人を悪んで断絶せんとす。何以て商人計りを賤め嫌ふことぞや。汝今にても売買の利は渡さずと云ひて利を引て渡さば（※原価のみを支払えば）、天下の法破りとなるべし。〉（同条、61p）

梅岩の見る四民の平等は、結局社会的分業における〈職分〉の平等である。その生活の手段はすべて天地の〈禄〉として表象されている。したがって〈職分〉において、四民の弁別、士農工商もまた根拠づけられ、是認されるのである。この流通の道がすでに〈法治〉の姿でとらえられていることに注意しておこう。それは商慣習の意味での社会ルールだが、しかしそれは不文の不可侵の掟であり、それを破ることは許されないと梅岩は主張する。これもまた人為的身分制に伴う〈切り捨て御免〉のイデオロギー論理からすると、破天荒とも言うべき「天賦の道」の主張であった。

天地は四大のめぐみを与え、人間もまた小天地である。マクロコスモスはミクロコスモスと照応する、というのはルネサンス期ヨーロッパの秘教でもあった。そこから遠く離れた日本で、その照応は〈聖人の道〉の寛容と謙譲の根拠となる。繰り返し指摘してきた。習合の最終根拠としての四大への信頼、アニミズム的心性が透けて見える部分である。

〈聖人の道は天地のみ而已。天地は見へたる通に清と濁と有て天は清り地は濁れり。清る天も濁れる地も、何方を見ればとて、物を生じ育ふべきとも不見。無心なれども、萬物生生して古今違はず。……天地を人の上にていはば、心は虚にして天なり形はふさがって地なり。呼吸は陰陽なり。……是を以て見よ。人は全体一個の小天地なり。〉（同上、76p f）

ここからして、つまり四大の慈恵の根拠からして、神儒仏の「心における」同一性が説かれる。

〈神儒仏ともに悟る心は一なり。何れの法にて得るとも、皆我心を得るなり。〉(同上、
〈性理問答の段〉、92p)

こうして太古のアニミズム的、四大信仰的心性によって、拡充し、進展する流通とそれを不可欠とする社会的分業は〈職分〉として、〈道〉=社会規範として根拠づけられた。この梅岩の社会哲学になにか非常にほっとするもの、封建の人為的閉塞における、根本的な自己解放と主体性の回復を感じるのはわたしだけだろうか。

梅岩の職分論的四民是認は、幕藩封建の最初期の禅者鈴木正三の職分論を引き継ぐものと言われることもある(『驢鞍橋』)。それは禅学との習合においても、たしかにそういう面を認めることはできるが、ただ正三は比較的閉じたサークルにしか知られない人物であったし、影響関係云々よりも、やはり封建社会の特に人為性の強い四民分断が、主体的定位にとってはつねに大きな障壁であったこと、そのことが両者に共有されていると見た方がよいのではないだろうか。梅岩の場合、この職分論が、元禄的ニヒリズムを超克しえたことが、最大の達成と言えるのではないかと思う。農本にこりかたまつたアングルからは、商業は奢侈と同義である。幕府が繰り返した儉約令はその最もわかりやすい例であるし、元禄的バブルは蕩尽のニヒリズムに終わった。それが初めて哲理として、経世の学として、また法理として、生産的な社会分業として捉え直された。社会生活の重要不可欠な要素である流通と商業、そして商利による致富が根拠づけられ、肯定されたことの意味は莫大に大きい。それが再度封建的分業をも基礎づけ、正当化することになったことはたしかであるにしても、それはもはや順位のない分業であり、その意味ですでに四民平等であったことを見逃してはならない。ともあれしかし、江戸中期に起きたこの定位革新は一つの時代の必然であり、また同時に一個の実存がなしとげた奇蹟であった。

寒村の一少年が、京都に丁稚奉公に行く。最初は七ヶ月で帰っているから、おそらく強い不適應を起こしたのではないだろうか。しかし都市の人間と流通の心象は残った。成人してまたつてを頼り、商家の手代から奉公勤めを始める。郷里の寺子屋で読み書き程度は習っていたかもしれない。おそらく習っていただろう。手代の基礎訓練も受けていたかもしれない。しかし本当に書物の意味を知ったのは青年期だった。本人があとで、漢文には訓点をつけないととても読めないという意味のことを言っているが、漢学としてはおそらく晩学であったことはたしかであり、それも商家勤めの合間の独学であるから、その苦勞は思いやられる。しかしここでも〈心〉が主導したのだと思う。最底辺の身分を行き来するこの自分は何物なのか。はたして〈切り捨て御免〉の対象でしかないのか。〈生かさず殺さず〉延命のみをこととしてここまで生きていいのか。儒学のいかめしい有様はどうだ。士分の人々も皆その塾では静肅に頭を下げている。そこにこのきびしい掟の、自分のようなものが最底辺で生きることの秘密が教えられているのだろうか。塾にこっそり顔を出し、使われている書物に注意し、なんとかそれを手に入れて、何年もかけて一字一字読み解いていく。一冊が終わり、また一冊。謎はふかまるばかりだ。どこにも自分の迷っている悩みの答えはない。しかしそこでは聖賢が讃えられ、聖人の道が讃えられ、それ以上に素晴らしいものはないとすら書かれている。

悩みは深まり、仕事にも滞りが生まれ、叱責され、まわりからは変人扱いされる。

そして突然開悟が襲う。そうだ、聖人も人だ、聖人も人の心を持っていた。わたしも同じ心を持っている。聖人は天地の道を説いた。わたしの上には天があり、わたしの足は地を踏みしめている。大きな大きな驚きが襲う。それは亡くなった父母にまた出会ったほどの深い深い歎びへと変容していった。

そしてあとは必然的に進行した。農民の子であったこと、商家でもう二十年も仕事をしてきたこと。その間におそろしく沢山の取引と取引にかかわる人間達を見てきたこと、そのことがこの自然に生成してくる定位組織の基礎をなした。

つまりそれは、やむにやまれぬ物思いに苦しんだこの心と、眼前につねに展開している経験世界との、宥和の哲理となったのである。

こうして心学が生まれた。江戸人の習合人としての心の琴線に触れる哲理が。

それが広まっていったこと、そして町人層の日常の倫理となっていったこと、そのことにわたしはあらためて江戸人の、そして江戸という時代の奥行きと懐かしさのようなものを感じる。その懐かしさはまた、自ら一つの自問を促す。わたしは、わたしたちは、はたしてまだそういう闊達な、本源的な習合の能力を持っているのだろうか、と。

心学の社会分業の哲理は、明治にはいって一つの作品を生んだ。近代文の生成に取っても重要な意味を持った、三遊亭円朝の『塩原太助』がそれである。そこにおいては、明治的立身出世と心学的な「天地への奉公」が独特な融合、化合を起こしている。その母胎はしかしもはや士農工商そのものではなく、四民平等の解放感が生んだ士農工商時代の回顧であるので、やはり明治的エートスの一環として扱うべきだろう。わたしたちはそこでまた、心学的職分論の面白い転生を目撃することになると思う。

近代における〈内面〉の発見ということに注目する場合、多くの論者はルターたちの宗教改革における個我の内面のテーマ化を問題にする。そしてそれが近代的人権の重要な要素としての〈信教の自由〉の理念へと自己展開していったと説明する。

これは〈淵源〉(ヨーロッパ的近代の定位)としては十全に妥当するテーゼだが、では〈根源〉としての普遍性を持つかという、かなり疑問を感じる。その内面の自由は、それに対立するものとしての旧教的な儀礼の外面性を強く意識したものだったからである(したがって彼らはまた、偶像破壊者として狂信的な行動をとった)。そうした対立の存在しない地域において、同様の〈自由〉が展開するわけではない。

それよりもむしろ、アトムそのものから〈内面〉を導出するほうが、理にかなっているし、また普遍性も垣間見える。つまり、ライプニッツのモナドのような理論は、新教旧教の対立を本来知らないわけだし、だからこそまた奇妙な説得力を持っているように感じるのである。するともう一步を進めて、アトム的な内面性とは、結局近代的共同性が機械道具系に貼り付いた個我から出発せざるを得なかったことの、まさに裏面ではないかという直感を得ることができると思う。つまり、機械には外面性しか存在しないのであるから、その機械の全体を概観しようとするだけで、一つの異質な世界が導入されざるをえない。これがつまりコギトの内面性であったと考えるならば、その成立基盤は新旧の宗教対立であると言うよりは、機械道具系と〈われわれ〉の関係そのものである。それはつまり、機械的分業を貫く、一つの原理、一つの〈先験的総合〉へと至るべき、そうした個我の出発点でもあった。それは表層的な分業を貫く、〈普遍人〉を発見する道でもあったのである。

後まで続いた。われわれはすでに、賢治におけるアニミズム的な習合が、仏教の心性と近代科学を無理なく並置する、独特の「銀河鉄道」の世界を構築していったことを簡単に確認しておいた。

神仏習合という現象は、仏教受容の最初期にすでに確認される地場の定位型（アニミズム的定位）との大規模な習合運動である。これはつまり国学国体論が最初に示した否定性、**廃仏毀釈**の対極に右由梅岩の習合的な定位の急型性、生態系の多元性の肯定運動であった。対峙した禪食の精進は、「和漢混淆」の精神、つまりそれは、**おぼろの古典文体そのものを越え**（**響遠萌な心**）たよらねもまた両面裡に特徴的な現象、**社例をば渾濁篤的然表**して**義太夫**を**節観巻**げ統括する原産の発見は**謡曲の系譜**の**平等性**の開悟を測るべき、**そして**和漢明禪の**世界が見え**る。ほまひをばはれ、**倭名と嘉舞の**なる**人為**の**身分**が立つ、**幕藩体制**の**発展**過程でもあった。それは**口語の精神**底を二分である。口語の持つ習合力がアニミズム的な生態系理念と結びつくとき、独特に香り高い、**<語り物>**の世界が展開する。そしてそれは**閑治懸念**、**言文一致**展開する。つなぐアインダー、近代とお前近世の**習合**を**尊厳**の**定位**構造を**名態**運動を支える**基底的**激潮流下向の**以降**の世界をこの面が**語分**精神はみる**語**物にかも収斂ない**定型**化するとき、もっともよく、エートスの表現をばはれ、**西の西の内面**は**東の東の内面**、**嘉舞の**起点ともを両者ともにやはりこの**言語**現象の**心**を**証**言的**定**位とし、**心学の講話**率的**定位**の**総括**と講し座おと講談、落語)のすぐ横にある、江戸口語演芸の定型を、**<道学>**に応用したものだった。その文体はおどろくほど**明治的**、またその意味で**近代的**である（円朝との比較がすぐ思い浮かぶ）。

(近代本論第七回テキスト終わり)