

はじめに 石田梅岩と、近世徳川時代の「学問のすすめ」

石田梅岩（貞享二年 - 延享元年、1685-1744）の思想を、貢献という観点からふりかえる。本論では、その代表作である『都鄙問答』を中心に、他の著作にふれるという形で彼の思想における「貢献」という問題を見ていきたい。この『都鄙問答』は、儒教的教養が広まった近世中期の思想世界のなかでの「学問のすすめ」ともいうべき書物である。梅岩流の「学問のすすめ」は、近代の福沢諭吉のそれと比較してみることも可能ならば、近世に一般化した儒学、とくに朱子学・性理学との連関という位相から、あくまでも時代に限定して考察することもできるだろう。だが、日本における＜貢献＞の思想を考えるという広範なテーマからは、近世思想史との連関、近現代的視点との連関のどちらも無視することはできないだろう。商人と近代市民、それぞれその対象は異なるが、人々の日常的生と広義の学問的修養との関係、それをつうじての社会への寄与ないしく＜貢献＞、という共通の問題が横たわっているからである。

本論に先立って、梅岩の思想に少し先取りする形で立ち入っておきたい。梅岩の、「商人ノ道」の主張、すなわち、商人は社会的職分遂行という点では武士に劣るものではないという考え方、商人の蓄えた富の「主人」は商人個人ではなく「天下ノ人々」であるという見方、相場によって売値を上下させることは「天ノナス所」であって「商人ノ私」ではなく、正当な利益をあげ「職分」を勉めるなら天下に有用である（「定マリノ利ヲ得テ職分ヲ勉レバ」「自ズカラ天下ノ用ヲナス」）という公共観、等々にはそれだけを取りあげても石田梅岩の思想に沿うかたちで、貢献をみてとることができるだろう。その貢献に先立つものとして梅岩は、商人個々の「学問」を通した自己の修養が必要であると主張する。商人の徳目として梅岩は「儉約」や「正直」を重視する。「正直」については、相手に正直と信頼されることで、相互に打ち解けた「善者」としての関係ができるのだが、その意味は「学問ノ力」がなくては分からない、それゆえ商人には学問が必要だというのだ。

梅岩の思想は、彼自身がそうであったような商家に仕える階層・人々、あるいは商家の主人であるものへの公開の講釈、あるいは問答という形をとった教えとして始まった。その後、その教えは、門人の手島堵庵(1718-86)、その弟子中島道二（1725-1803）らに引き継がれる。この思想的実践的運動の流れは、いわゆる「心学」運動として知られている。それは江戸期だけでなく、明治期をへて現在まで連綿とつづいている。石田梅岩自身の行ったと伝わる救貧活動、その後の心学派の同様な救貧・救荒活動もまた思想の貢献という側面を浮かび上がらせる。

なお「心学」という呼称は、石田梅岩自身の命名によるものではない。この点は、少し留意しておくべきことである。それが一般化したのは、京都の豪商であった手島堵庵が、梅岩の「性」という概念を「本心」といいかえて、この学問を「心学」と称するようになってからといわれる。

1 石田梅岩の時代

石田梅岩の時代は、彼に先立ち、あるいは同時代の人として、町人階級出身、あるいは町人階級出身ではないが町人の心性に共感を寄せる思想家や作家がすでに多くでていた。

『町人囊』を著した西川如見^①（1648-1724）、町人の心性や生き方を活写した文芸や演劇で活躍した西鶴（1642-1693）、近松門左衛門（1653-1724）等。あるいは儒家としては、自身が商人の出自である儒学・古学派の伊藤仁斎（1627-1705）、その子伊藤東涯（1670-1736）。江戸ではその半生から、民情に通じ儒教の脱構築的言説で一世を風靡した荻生徂徠（1666-1728）、国学では大阪の町に隠棲した僧契沖（1640-1701）、浜松の神官の出である賀茂真淵（1697-1769）らをあげることができよう。

『都鄙問答』のなかに、「姫路近辺ニモ内福ニテ田地高モ多ク持チタル者ナドハ、学問ヲ致サセ候處」という当時の雰囲気にもふれた問答があり、当時の学問の農民等への一般化を背景に、学問をすると人柄が悪くなっていく、という危惧を対話者が表明している場面がある（『都鄙問答』巻一、石田梅岩全集上-35頁^②）。学問が武士から農商の身分にもひろがっていく時代でもある。梅岩の生きた時代には、享保年間がはいる。享保年間、思想的には直前での、徂徠らの反重商主義的政策（農本主義）が重視された時代のあと、ふたたび重商主義的な流れになった時期でもある。梅岩以降は、本居宣長ら、江戸中期から後期にかけて農商階級の思想家が輩出することになる。

一般にいわれる「心学」（宋学でいう性理論ないし心学と区別して石門心学と称される）の創始者とされる石田梅岩を貢献という視点から見ると、こうした時代に、商人層に、自らの存在意義・職分の意義をあらためて認識させ、その主体をささえる学問を、開放的な実践的な学問という形で普及させ、それに導いたこと、そのことで石門心学という庶民的学派とその実践活動（主体の形成から窮民の救済等の社会的活動にまでひろがる）を作り出したことにある、とまづはいえるだろう。

これまでも、近代的市民社会に通じる町人哲学、正直と儉約の経済倫理の近代的意味等々、石田梅岩の思想については、さまざまに語られ、議論されてきた。従来の多様な梅岩思想をめぐる評言は、それだけでも、石田梅岩という存在がもつ「貢献」への意義を示唆しているといえる。ここでは、そうした研究史や歴史をふまえつつ、あらためてその思想を倫理的な検討のもとにおき、「貢献」という言葉が梅岩の思想の何にふさわしく、何を示唆するかということを考えてみることにしたい。すでに自明にも見えることも、別な視点からあらためて見ていくことにしたい。

2 梅岩評価の変遷

梅岩の思想自体に容易にとらえがたい面があるが、それはまた別の理由として梅岩が、近代になって時代の状況のなかで、その状況を反映して評価が変遷してきたということがある。梅岩は、短期間のうちに、ときに忘れ去ら、ときに思い出されるということをくりかえしてきた。

見方の変遷という点では、戦後という狭い時近い時期に限ってであるが、梅岩研究者、石川謙の見方を引いておこう。1968年の時点での石川は、「終戦後十カ年あまりにわたる心学攻撃、心学排斥の風潮とちがって、最近十カ年ほどは、再評価の傾向が擡頭して参りました」^③と述べている。

ここでいう「再評価」の中でも特に知られるのが、1957年に出版されたロバート・ベラーの『徳川時代の宗教』である。日本の近代化がなぜ成功したのかという思想的源泉を、近世の宗教倫理の内にさぐったこの著作では、石田梅岩はとくにその商業観にみる倫理思

想に光が当てられた。そこに日本の近代化の内発性が看取されるとされたのである。

その後も、いわゆる庶民思想の関心と評価のなかで、梅岩へのまなざしも遷移した。

近年では、さらに別の視点が加わってくる。まずは東アジアのなかでの、いわば「商人道」ともいうべきものの日本的形成への関心である。東アジアの経済活動が国境をこえて活発化していく中での、問題意識である。梅岩に関心を持つ中韓、そして欧米の研究者もふえた。より理論的には、東アジア思想史研究の活発化と深化のなかで、梅岩と新儒学、宋学、さらには陽明学等との関係に新たな光が当てられている。いまのところその方向性に必ずしもまとまりはなく、先鋭な研究の最前線では、さまざまな動向がある。かつての、近代化論的視点とは別のまなざしが石田にむかう時機が来たことが反映している。

ここでの視点<貢献>は、似通った用語である<献身>とは、異なるというべきであろう。石田梅岩はその思想の構造の中で、献身の道徳が特に強調する「無私」につうじた議論をなしてはいる。たとえば、己が「欲心」を制御することをとく。しかしまた聖人ならざるものは賢人でも私欲をもつ。ましてわれわれ「常人」は欲心を完璧には制御できない。しかしまたそれゆえに「教え」によるなら、欲心をいなく常人たるものが、最低限「刑罰」をまぬがれる常人でいるか、より積極的には聖人の教えにかなう「善人」となりうるといふ(『齊家論』全集上 211)。私的欲望は、自己とりわけ商人的自己の活動性の根拠とされることで、梅岩思想の全体的な思想構造の中では、単純な滅私奉公的な献身を決して説いてはいないということが出来る。

他方、士農工商の身分制度において、それぞれの職分という形で自己のなすべきことをいわば義務とおさえ、その外形的広がり、すなわち家ないし家政でのほたらき、天下のもとでの職分の意味、さらには宇宙というべき広がりの中で、自己の道徳的機能を重視する教えは、比喩的にいえばきわめて<強い>主体の創造を説いており、献身よりは貢献という言葉がふさわしいだろう。しかし、そのことを深く理解するためには、<自我>のみならず、梅岩的貢献が前提とする<他者>の有り様の把握等が、問題にされねばならない。

3 梅岩倫理思想の問題

ところで、石田梅岩の思想は一見通俗的とみえる。しかしその内実に一步立ち入ると、その思想の概略の紹介や人生の外形的な事実から全てが理解できるような単純なものではないことが分かる。独学という思想形成に関わろうが、広く近世の儒教的(その中心であった朱子学的)思想ないし教養を土台としつつ、仏教や日本の古典を引用するそのスタイルにみられるように、既成の儒教の学派に立つという意識に乏しいことも梅岩思想を理解するときに留意する必要がある。にもかかわらず、たしかに哲学的であり思想としての骨格をもったものというべきである。

その思想は、ある部分で存在論的であり、またある部分で認識論でもあるという様相を持つが、その最も顕著な特徴は、実践的な<指図>的な命題をふくむ応用倫理的側面をつよくもち、それが重要な位置を占めるところにある。日本の近世思想の流れの中を念頭に置いたとき、商人階級の自己肯定的な思想という流れにおくだけでは、石田梅岩の思想は容易に見えにくいものがある。その意味で、扱いが易しくはない思想家の一人である。

その思想を概略的にとらえるまえに、梅岩のとらえ難さに関わることをいくつか摘記し

ておきたい。最初に指摘しておきたいことは、上でふれたように、梅岩が強い<指図的>^{さしずてき}言語を発する思想家であることである。元来近世日本思想は、時代特有の道德性を有している。その道德的教説は、世俗の倫理を主張し、超越的価値と世俗との異質さを論じ、自らを世俗の教説であるとする傾向が強い。近世全体の反仏教的傾向とも関わっていよう。いうまでもなくそれは梅岩自身も自らをそのながれにおく儒教思想一般の特徴であり、それが近世の傾向をつくっているともいえるのだが、なかでも石田にはそれらが強く出ている。それとともに仏教的ないし神道の教説からも摂取しており、また、世俗的でありつつ不可知なるものへのまなざしを保有している。

1) しかしまたその指図的言語の<指図性>には、二つの側面がある。その議論は、つねに原理性にもどりながら、他方で日常卑近の状況、個人の境遇に関与し、その解法を指図する。『石田先生語録』等では、しばしば梅岩は、その問答において対話者の私事情や家族関係に立ち入り言及し、解法を示す。その際の語り口の指図的な言語の力には、原理性への志向と個的状况への内在的な介入という二方向のつよい緊迫した関係が併存する。この意味での梅岩思想は<決疑論>的な性格をもつが、その点をどうとらえるか、という難しさである。

2) 梅岩は「心を知る」「性を知る」ことを学の枢要とすることを強調する。心を立てることは、「向上」ないし修養をめざすというその思想と連関する。だがそれは、単なる世間の受け入れでない主体的な個人をつくるものであり、その修養論は、単に内面の完成という閉じた意味にとどまらない。自分の行動に責任をもち社会を形成する自立した強い個人の確立をめざすものである^④。同時に、そこでの問題として「心」のとらえかたということがある。ときに、それは実体ともみえる心であるとともに、他方で機能ともいえる心でもある。梅岩自身の言葉によれば、心の「体と用」との関係ということとなる。しかし、悟る「心」の強調は、心の本体とどのように関わるのか等、けっして簡単ではない。梅岩は心は「言句ヲ以テ」伝えられるものではないと強調する（『都鄙問答』全集上-40）。後に「本心」という概念が弟子によって付け加えられたと上でふれたが、梅岩に即したとき、心の背後にさらに「本心」というなんであれ、実体的概念をたてることで梅岩の真意とできるか、難しい問題がのこる。

3) 自立した個人をめざすといっても、多くの研究や批評が指摘するように、梅岩の思想は、他方で、身分制社会の現実をそのまま受容するものである^⑤。天命として四民の身分を「士農工商共ニ、我家業ニテ足ルコトヲ知ルベシ」（『都鄙問答』全集上-37）と受容する。しかし、他方で、単に生活世界に受容的に即することを強調するのではなく、主体的に生活世界を形成していくという視点が梅岩にあり、それが梅岩の特徴の一つであるともいえる。この点でも、後に弟子たちは「心学」と自らを称することとなるが、弟子筋の心学、心の修養と、本来の梅岩的な社会観、またそこでの<貢献>との間には、いささか溝があるようにみえる。しかしまたその溝は梅岩自身が内包していたものともいえるように思われる。

4) 梅岩は自らの学問を、「儒学」（かつ朱子学の学統）であると規定する。他方で、仏教・神道をも同じ真理のあらわれと梅岩はみており、またそのことを強調する。信仰的な位相でのシンクレティズムと、自らの学問やその立ち位置をあくまでも儒学のなか

に位置づけるありかたとの関係は単純ではない。

5) この折衷的思想的態度は、彼の説くところの経験的あるいは世俗的な知識と、他方で、かれが一貫して維持している認識的な不可知論との関係ともおそらく連なっている。彼の世俗の倫理の強調は、他方で、超越的価値との関わりを強く示唆する。近世思想が一般に持つ超越的価値との距離感に上でふれたが、梅岩思想の位相は、その流れの中においても考察に値する問題をはらんでいる。神道への信仰を維持しながら、神はなにごとかの願望を祈るべき対象ではないという超越的存在のとらえかたなど、近世世俗主義と信仰との関係、たとえばそれは、地獄極楽を否定する近世前期の思想傾向、あるいは後の本居宣長の、神に祈ることは意味がない、とする神道の受け止め方などとも関係した射程を持つ問題でもある。

さしあたって梅岩思想をとらえがたくしている諸点であるとおもわれるものを挙げた。修養の問題にしても、信仰上のシンクレティズムにしても、梅岩をこえて、近世思想にみならず日本の思想、思想史の根幹に関わるものである。そうした日本の文化、思想の一現象としてもいべき梅岩のあり方を念頭に置きつつ、あらためて石田梅岩に向かってみよう。

4 梅岩の生涯と思想

(1) 梅岩の生涯—『都鄙問答』が書かれるまで

『石田先生事蹟』等の伝記に添って必要なことをまとめておこう。梅岩は五代将軍綱吉治世の貞享二年九月に、丹波桑田郡東懸村、今の京都亀岡の山間の村に、先祖を武士とする石田権右衛門とたねの次男として生まれた。十一歳で京都の奉公にでた。最初の奉公がどのような商家であったのか分明ではないと伝記研究ではいう。一端故郷に帰ったが、二十三歳の時再び京都に出て上京の商家黒柳家に奉公した。黒柳家は呉服商であったといわれる。しかし奉公の当初から商人を志してはいなかったという。その本来の希望は神道の布教にあったというのが、『石田先生事蹟』に記すところである。少しの暇を見つけては、書物に親しんだという。どのような書物を読んだかは『都鄙問答』等に出てくる書籍である程度うかがわれる。儒教の古典、仏教書、『徒然草』等の日本古典と多彩だが、当時盛んだった伊藤仁斎の古学派、伊藤東涯との実際的交渉、あるいは神道の教派・教義との交渉は分明ではない。

『都鄙問答』等に描かれたことからわかることは、35 五歳くらいまで自分でははっきりとしたと思っていた「人性」への確信が、揺るいだということである。『都鄙問答』では、「文学」（文章や詞作）は枝葉のこととする梅岩が、対話の相手から、おまえは一体何処で学問をしたのかとその学問の筋目・系譜に疑問をなげかけられ、対話の相手に答える場面がある。自分は変わった教えを説いているわけではないという。

「汝不審ノ所ヲ悟ルベシ。我何方モ師家トモ定メズ、一年或ハ半季聞巡トイヘドモ、我初心ト愚昧ノ病ヨリ、此ゾト心定マラズ、心ニ合ル所モナク、年月コレヲ歎シニ、或所ニ隱遁ノ学者アリ。此人ニ出会物語ノ上、心ノ沙汰ニ及シ所、一言ノ上ニテ先ニハ、早速聞取テ、汝ハ心ヲ知リト思ラメド、未知。学ビシ所雲泥ノ違アリ。毫ノ差千里ノ謬

ト成ルベシト云ヘリ」(『都鄙問答』、全集上7-8)

特に師匠なくいろいろと巡っていたが、もともと愚昧であった身は、心定まらず長い間そのことを嘆いていた。そのような折、「隠遁ノ学者」にであった。この人物がお前は「心」を知っていない、心を知るかどうかで学びには雲泥の差があるのだ、その小さな差が千里の謬りになるのだと、指摘したという。この隠遁者は、『石田先生事蹟』(全集上622-3)によれば了雲というものであった。黄檗宗等の知識も持ち、「性理ノ蘊奥ヲ究メ」た人物と紹介されている。

梅岩は、こうして、この人物を師としてなお「工夫」をつづけた。そして四十歳のこと、母親の看病の際に用事があり郷里の家で、扉をでたときに、「忽然トシテ年来ノ疑晴、煙ヲ風ノ散ヨリモ早」く「堯舜ノ道ハ孝弟而已。魚ハ水ヲ泳、鳥ハ空ヲ飛。」ことを悟り、「二十年来ノ疑ヲ解」いたというのである(全集上623)のである。

以上、その半生については簡略にすまし、商人となったが、なおその思想的確立には曲折をたどったということを確認しておきたい。『都鄙問答』や『事蹟』ではここまでだが、『石田先生語録』ではこの悟りと見えたモノは、了雲によって退けられ「眼ガ残」っているとされ「性ハ目ナシ」という公案めいたものを了雲から与えられた。さらに一年ほど工夫をかさね、ある日、山から雀の鳴いている声が聞こえ、その時「忽然ト自性見識ノ見ヲ離」れることができたという。『語録』で其時のことを歌に詠んでいる。「吞ミ尽ス心モ今ハ白玉ノ赤子トナリテホギヤノ一音」がその一首である(『石田先生語録』全集上438-439)。

こうした体験が、朱子学的儒教的用語によりながらも、儒教的であるとともに仏教的な大悟やさとり、さらには言語をこえた身体的知ともいうべきものが重要な位置におかれ禅的な色彩と晦渋さを、梅岩思想にあたえていることは確かであろう。

その後、商家への奉公をつづけた梅岩は、1729年(享保14年)45歳の時、京都車屋町通御池上る東にて、はじめて講席を開いた。講料は無料で、誰でも自由に聴講でいたという。また月に三度の月次会を開いた。聴衆は徐々に増えていったという。その教えの広まりの中で、講義をまとめたと思われる『都鄙問答』が整理され校訂されたのは、開講から十年がすぎた元文3年である。翌4年(1792)に上梓された。

商人として身を立てようとしたものが、商人階級の教師となった曲折は以上のとおりである。

(2) 『都鄙問答』という書から

『都鄙問答』は、疑念のところを問いただす質問者と梅岩自身と目される回答者による問答という形をとった書物である。伊藤仁斎の『童子問』などもそうであるが、知識の感得において、未だ十分には知っていない者を仮定し、すでに知り感得している対話者(師)との問答を通してあらたな段階に達するという形式、それも近世的な形式をとった作品である。全体の到達点はみえるが、日本思想史上の対論的作品の多くそうであるように、問い・答えともに、基礎的な概念の説明からはいり進んだ段階にはいるといった解き方はしてはいないが、梅岩の真髓をよく示す作品である。

四巻にわたる各段の題目からその内容を掲げておこう。

性を知り心を知る学問の要諦、孝行の議論、商人の道、武士の職分、鬼神および信仰、

仏道論、性理をめぐる議論、神道論、天地開闢、等々である。内容的に多くを占めるのが、心を知る意味、学問の意味、そして商人の職分である。士農工商のうち、一貫して武士でもなく農民でもなく工でもない、「商」の階層の職分にもっぱら関わった議論をすすめることとなる。主題は、学問論・心の議論から職分という社会的振る舞いの問題、信仰ないし思想のこと、天地をめぐる議論というように、個人、身近な他者から社会そして自然、宇宙へとひろがるが、このひろがりこそに意味があるとみることで、この展開に沿いながら、検討してみよう。

(3) 宇宙論的構成一天の与える楽しみ

『都鄙問答』の冒頭は周易の「^{たんでん}象伝」からの引用、すなわち「大哉乾元、万物資始。乃統天。雲行雨施。品物流形。乾道变化各正性命也。」(全集上、3頁)で始めている(訳 世界の根元は偉大なものである。すべてのものはそこから生じ、天の秩序はこれにもとづく。雲が流れ雨が降り、あらゆるもののかたちが生ずる。この天の道が変化して、それぞれのものにその本性と生命とを与えるのである^⑥)。世界の生成し変化するありかたと、その変化のうちにあつて、天の命じたそれぞれの持ち分をあるべきようにするという、あくまでも可視のうちで経験されるつらなりをとくに取り出そうとしている。但馬城崎の温泉に弟子とともに籠もって執筆したという作品のこの冒頭の易経からの引用は、推敲のなかで付加されたという。

この文章につづく文は梅岩のものである。すなわち「天ノ与ル樂は、^{びに}美面白キアリサマ哉。何ヲ以テカコレニ加ヘン」(天のつくりだす楽しみは、じつにおもしろいものではありませんか。それ以上つけくわえるものは何もない。)である。天に包まれた万物おのおのありかたが、いわば冷たい法則性としてではなく、天のうちに万物が包まれてある(天ヲ統ブ)光景こそ、加えるもののない楽しみであり「面白キ」ものととらえられているところに、この書の見落とすべきでないひとつの特徴がある。この冒頭は、『都鄙問答』の最後が同じく宇宙開闢論をもっておわることで、合い響きあっている^⑦。宇宙の本源、根元による宇宙の統合がまた変化をふくみ、それぞれその「性命」にしたがう個別存在のそのありかたを正すという易の主題からの書き出しは、全体の構造の中で、意味を持つとみることができる。高弟富岡以直は「樂」を「苦樂に関わらない」と解釈しているが^⑧、梅岩の付け加えた「天ノ与ル樂シミ」というこの言葉の意味は、さらに全体をみてからあらためて検討しよう。

この冒頭を宇宙論的というのは、言葉の厳密な用法としては、大げさに過ぎようが、このことは、なぜ梅岩が自らの学問を儒教と規定したかと深く関わる。そしてさらに梅岩の宗教的シンクレティズム、認識上の不可知論、言語を超えた悟りの知的性格、等にかかわることである。冒頭で「学問のすすめ」ということをいった。福沢諭吉が、「天は人の上に人と造らず」という形でおさえようとした、世界の動態と天との連関の問題に通じるものとして宇宙論的とおさえおきたい。宇宙論的天に圍繞された自然、そして人間の存在へと梅岩のまなざしは連なっていく。そうした位相にある人間のあり方に定位することから「向上」がありえ、「職分」のもつ意義も出てくるのである。

(4) 都と鄙

『都鄙問答』という書名にこもる〈都と田舎〉という対比はどのような意味をもつのであろうか。

「ソノ性ト言ハ人ヨリ禽獸草木マデ、天ニ受得テ以テ生ズル理ナリ。去年ノ式ノ行ルヲ見テ今年ヲ知り、昨日ノ事ヲ見テ今日ヲ知ル。コレ即所謂故ヲ見テ、天下ノ性ヲ知ト言所ナリ。性ヲ知ル時は、五常五倫ノ道ハ其中ニ備レリ」(全集上4)

易経を引いた序につづく冒頭の問答は、「故郷ノ者」が、小学等を講じ門人を集めている梅岩への非難めいた問いからはじまる。答える者は、鄙(田舎)から都市にでてきて学問を説いている者、すなわち梅岩自身である。田舎からの訪問者の問いは、素養がなく、教養がないはずだが学問を説いている梅岩にむかう。

対話者は、梅岩が聖人の道でなく「異端」を説いているのではないかと疑う「或学者」の意見を紹介しつつ、梅岩が「私意ヲ以テ教ヲ立」てているのではないかという危惧を伝える。その要点は、梅岩が「性ヲ知ノ心」と「向上」の論議をしているが、そもそも「性ヲ知ル」とは古の聖人賢人のなすことであるはずだ。梅岩が悟りに至ったというのは本当なのか、梅岩には「文学」の知識がないではないか、「山賊強盗」の類ではないかと非難し、彼に田舎へかえることを奨めるのである。

ここでの鄙なる場所は、人間の活発な流通の場所ではない。流通のなかで職分が他者との関係として理解される都のような場所ではない。「鄙」「在所」は、ひとりの口を糊することで、積極的な他者との関与がなくても生きられる場所である。問う者はその鄙へ帰ることをすすめる。食べていくことは出来るという(口を養う)鄙はまた梅岩自身が向上という方向の中で、振り捨てなければならない場所であったと言えるだろう。しかしまた梅岩の大悟が、故郷にもどっているときのことであったも考慮する必要があるだろう。都と鄙は、近代的な意味での都会とムラという一方向の図式と同質とはいえない。

(5) 性を知り心を知る

梅岩はこうした問いかけへの反論というかたちのなかで、その思想の全体的なく結構を提示している。なぜ人に教をなすのか、について答えている。その核心は「性を知る」である。人は煖衣飽食、逸居するのみで「教」がないなら、禽獸にひとしい。聖人は、父子・君臣・夫婦・長幼・朋友のそれぞれに親・義・別・序・信があるべきだとする「五倫」をもって教を立たしたという孟子の語句を梅岩は引き、五倫をよく実践することを「学問ノ功」とするという。またまた『論語』の「学而篇」より「本ヲ務コトヲ多ク」することを重んじているという文を、「人倫ノ大原」は「天ニ出テ、仁義礼智ノ良心ヨリナス」ものだと解釈する。性を知ることが学問の出発点であることは、このながれを踏まえ、孟子が学問の道は外でもなく「放心ヲ求ムル」^⑨のみといったことによる。「性ヲ知ルトキハ五常五倫ノ道ハ其中ニ備レリ」というべきである。

「(中庸にいうとおり)天命之謂性率性之謂道、性ヲ知ラズシテ、性ニ率コトハ得ラルベキニアラズ。性ヲ知ルヲ学問ノ初メト云。然ルヲ心性ノ沙汰ヲ除、外ニ至極ノ学問有コトヲ知ラズ。万事ハ皆心ヨリナス。心ハ身ノ主ナリ、主ナキ身トナラバ、山野ニ捨死人ニ同じ。其主ヲ知ラスル教ナルヲ、異端ト言ハ如何ナルコトゾヤ」(全集上5)

「心は性情を統ぶ」と心をもって本来的な「性」と気質に依拠する「情」を統合するという朱子学的な基礎概念に沿いながら、梅岩流の解釈くわえていく。性は「人ヨリ禽獸草木マデ」が「天ニ受得テ以テ生ズル理」である。そしてその性を知る時は、五倫五常の道は「ソノ中ニ備レリ」ということが梅岩の議論の核心である。宋学・性理学からみれば、心と性との間をとびこえ、「性」と知ることと「心」を知ることが比較的容易につながることに特徴があることになるだろう。性にしても心にしても、後に見るように、宋学・性理学の問題と絡んでいるので、軽々には断じることが出来ないが、議論のあるところであろう。後に手島堵庵が心を知ること「本心を知る」ことだと解したとされるが、この解が梅岩の真意をくみ取ったものであるか否か、容易ではない。ここでは、梅岩の理解の核心に関わる問題のひとつとしてふれておく。

ともあれ、「性ヲ知ルハ学問ノ綱領ナリ」「心ヲ知ルヲ学問ノ初メトイ云」というように。心を確認することが「至極ノ学問」であるというのが確信に満ちた梅岩の弁明である。

なお、批判者の批判には梅岩が「文学」(文章詩作)に通じていない「文字に疎きもの」ということがあった。この答えは、「常躰ノ者」は文学にはいたれないことは認めつつ、「家業忙、記憶薄キ者多ケレバナリ」という常人のためには「行ヲ本」とするべきであるとして、文学、文字のことは「枝葉」であるという。最前にふれた、自らの悟りまでの難渋した経緯はここでふれられている。

人が「孝悌忠信」のほかないことを「会得」するには文字によるのではない「修行」によるのである。梅岩の意図は、こうした一身の修養が「職分」における義務の貫徹に意味があることであり、さらには、その修養は「学問」という方法をとらねばならない、と説くことにある。修養は、学問によってのみ、方向性と完成への道をあたえられる。そもそも修養をもって人生の目的とする思想はいろいろな形であったし、今もある。それが学問という形をへることを意味をとき、一個人の学問のころざしが社会的職分という形での貢献と結びつくことを説いたところにこそ梅岩の意図はあるといえる。

ところで梅岩のおいても「心ヲ知」ることは、しかしそれ自体はけっして安楽なことではない。心を知ろうとすることは、人にかえって苦をもたらすことになる、ととらえられている。にもかかわらず、多忙な「常人」、とりわけ商いに従事している「常人」が、なぜ学問をとりたてて向かわねばならないのか。

(6) 学と行い

学問では知るとともに「行」(実践)の重要さが再三説かれる。行いにむかうことがどのような事態をよぶかということであった。

「身ニ行ザレバ賢人ニアラズ。知ル心ハ一ナレドモ、カト功トハ違アリ。聖賢ハ力強クシテ功アリ。中庸ニ所謂、安ンジテ行ナフ聖人ナリ。利シテ行フハ賢人ナリ」(「中庸」

二十章) ト云コレナリ。我等如キハ力弱シテ功ナシ。或ハ勉強シテ行フ是ナリ。然レドモ心ヲ知ルユヘニ、行ハレザルコトヲ困。困トイヘドモ行ヒオホセテ、功ヲナスニ及デハ一ナリ」(全集上9)

聖賢ではない人は力弱して功なきものである。行すなわち心を知ることは安逸をもたらさない。むしろ苦しみをもたらすのである。しかし、大切なことは、苦しみながらの行うゆえに不義にならないということである。行いとは、農みんな朝早くから農にでて、夕方星をみるまで作業し、春秋に労し年貢を出し、父母をやしないよこしまないことなどである。この外形的な行いこそが、心の安楽であるという。行うことにともなう苦しみは、年貢が不足するなら自らの苦しみとなることと同じだと梅岩はいう。果たすべき義務をはたせない呵責に苦しめられるからである。

このように行いが簡単なことではないのは、そもそも人にあつて、「道心」と「人心」が争うという事態をまぬがれがたいからである。したがってまずは「知テ行ニ至ル」こと、知ることを先立てる方がはやいというのである。「心ヲ知る」とは、普通の人が、学とかたに踏み込むための手にしやすい最初の階梯であることとなる。

梅岩のいう「行い」はあくまでの職分として、また職分のなかでの家での行いとなる。その意味での職分論であることは先ず第一にあげなくてはならない。ついで、商人については、商家の家政の問題に連なる。それを通して、主体性をもった主体となる。

職分を持つ普遍性への確信に支えられていると梅岩はいう。教えの道は人倫を明かにするのみであり、この教えは、「敵」に向かっても同様に説かれるべきものである。

「学問ノ道ハ、第一ニ身ヲ敬ミ、義ヲ以テ君ヲ貴、仁愛ヲ以テ父母ニ事、信ヲ以テ交リ、広人ヲ愍、功アレドモ不伐、衣類諸道具等ニ至マデ、約ヲ守テ美麗ヲナサズ、家業ニモ疎ラズ、財宝ハ入ヲ量テ出コトヲ知り、法ヲ守テ家ヲ治ム学問ノ道有増カクノ如シ」(全集上36)

道徳としての孝もまた家業・職分論として展開する。梅岩の「孝」の強調も職分と関係する。たとえば、父母が盗みをするなら、内証にとどめることが「真実ノ心ヨリノコト」である。「心ヲ知ル時ハ孝ノ道ヲソコナハズ、父母ノ悪事ヲモ止メ、父母ヲ道ニ向シム。又道ある父母ならば、心自ラ合ベシ」という事態となり、これこそが「学問ノ力ナリ」(全集下36-37頁)等といている。

職分のなかで各自が果たすべきことは、孔子のいう「天命」に通じるものとされる。孔子の考え方を「時ノ天命ニ安ジ玉フ」と理解し、「コレヲ法トシテ士農工商共ニ、我家業ニテ足コトヲ知ルベシ」と「家業」「職分」と連関させるのである。

梅岩の職分論には、近世的な限界があることは、さまざまに指摘されるとおりである。身分制の桎梏は、梅岩の議論に明らかに反映している。たとえば、武士の職分は特別なものであると説きつつ、そのことを、慎重にも梅岩は、書物で知ったことであるが、と断つていうようなところに現れている。

(7) 学の目的

梅岩の体系では、「聖人」はその最終目的にされていない。聖人という存在は、「天地万物ヲ以テ心トシタマフ」存在だが、小人が意識的に達することができるものではない。「心ヲ知ル」ことで小人でも可能であるが、しかしその完成したかたちである聖人の本質は、口伝では無理であり、それぞれが会得という形をとるしかない。心を「体」としてもみても、「用」としてみてもいえることである。

学のもたらすものを比喩的に語った部分を引く。「聖人」のはたらきは「四海ノ水」が大船をうかべ万人をやしない、「賢人」は大河の水であって一国を養うものだが、小人は小川のみずが五町か七町の田地をうるおすくらいのものである。しかし「世ヲ助ル上ニハ違アレドモ、漸ニシテ四海ニ到トキハ一ナリ」「学テ止ザル時ハ終ニハ聖賢ニ到テ一ナリ」という境地に達することができる。常人としての「我等ガゴトキハ、欲ル心ヲ抑悪ヲ懲シ困デ勉レバ、漸ニシテ至ルコトヲ知ル所ナリ」というべきである。「天地万物ヲ以テ心トシ玉フ」聖人の境地とはことなるといえども、常人なりに達することはあるのである。聖人のありようは口伝では伝達不能であり、それぞれが会得するしかない。不可能とはいえず決して隠れてはいない真実である。

梅岩は、文字詞章にこだわる学者を「文字芸者」と非難する。書をおしえるだけでは儒者ではない、身を濡らすのが儒者であると解して「性ヲ知テ身ヲ濡ヲ儒者ト云」「性理ニクラキ者ハ、朱子ノ所謂、記誦詞章ノ俗儒ニシテ真儒ニアラズ」「心ヲ求得テ教ハ真儒ナリ」（以上、全集上 40-41）とさまざまに規定している。梅岩の学問は、いわゆる儒教・朱子学の哲学史を描こうとはしていない。しかし、その学統は、あくまで儒でなければならなかった。

5 商人と学問の意義

職分を通しての貢献という主張は、明治の訳された『西国立志編』（自助論）をはじめ、立身をとくものにおいて普遍的であり、バリエーションはおおくはないといえるだろう。洋の東西を問わず、その根拠をいわゆる世知におき、精神的な向上をとき、人格形成の意味を論じ、利益としての金銭は、ものではなく人格的意味があるとするなどである。おおくは有機的社会観を表明し、社会への「有為」性ということの意義が説かれる等々である。よって立つ立場は、緩やかな功利主義というべきものである。

では石田梅岩においてはどうかであろうか。まずいえることは、その主張はいわゆる立身出世とはやや様相が異なるといえよう。普通の生活を普通におくこと、そしてその生活のなかにあらわれる人格的なものを尊重する。梅岩は孔子の高弟子貢が商人の出であること、子貢を弟子とした孔子であれ孟子であれ「禄」をうけていたことを指摘する（全集上 77-78）。儒学の学統にある者と自覚する梅岩は「儒者は政にしたがふもの従者なり」という。儒学の学統を学ぶ商人もまた「政」に参加している。では、商人として儒者の教えに従うものとしての社会的意味とはなにか。

「商人ノ道」においてなにを「主」とすべきか。「一銭一銭」をかさねていく商人の営利活動について梅岩はいう。

「富ヲナスハ商人ノ道。富ノ主ハ天下ノ人々ナリ。主ノ心ト同キユヘニ我一錢ヲ惜ム心ヲ推テ、売物ニ念ヲ入レ少シモ僉相ニセズシテ売渡サバ、買人ノ心モ初ハ金銀惜シト思ヘドモ、代物ノ能を以テ、ソノ惜ム心自ラ止ムベシ。惜ム心ヲ止善ニ化スルノ外アラシヤ。」(全集上 33)

商人のもとに富が蓄積しても 欲心がなく一錢を惜しむようにすれば（「欲心ナクシテ一錢ノ費ヲ惜ミ」）でいれば天下公の儉約にかなない、天命にも適って万民が幸福になる（「天下公ノ儉約ニモカナヒ、天命ニ合フテ福ヲ得ベシ。福ヲ得テ万民ノ心ヲ安ンズルナレバ、天下ノ百姓トイフモノニテ、常ニ天下大平ヲ祈ルニハ同ジ。且御法ヲ守リ我身ヲ敬ムベシ。」）

この局面で、「聖人ノ道」知る、学ぶことが重要となる。聖人の道を知ること、不義の金銀となりかねないものが、繁栄に通じるのである^⑩。

相場についても同様である。商人は、相場をふまえ商品の値を上下させる。相場をふまえ、それに応じること、天のなすところであって「商人ノ私」ではない（「高時ハ強氣ニナリ、下ル時ハ弱氣ニナル。是ハ天ノナス所商人ノ私ニアラズ。天下ノ御定モノノ外ハ時々ニクルヒアリ」「日々相場ニ狂ヒアリ。此公ヲ欠テ私ノ成ベキコトニアラズ」全集上 81）。商人の職分は農工のそれとは明白に異なる。商人が皆農工となってしまうのは、「財宝ヲ通ス者ナクシテ、万民ノ難儀トナラン」という状態になるだろう。

以上のように、梅岩における「貢献」は職分として果たされる。しかもそれによって「公」、「天下」と梅岩が呼ぶところの公益にかなうことである。商人その職分を通して「君ヲ相ルハ四民ノ職分ナリ」というように政治の秩序を支えるかたちで統治に参加することである。職分をとおして「産業」に関わる万民にそれぞれの貢献があり（「天下万民産業ナクシテ何ヲ以テ立ツベキヤ」。そのなかでの商人の売利も「天下御免シノ禄ナリ」というべきである。職分が「天下」に対して持つ意味は、国制・制度のことなる他の社会すなわち「日本唐土」のどちらにおいても通用する普遍的なものである。

商人という存在への承認を強く主張することは梅岩思想の強いモチーフの一つである。商人はたしかに四民の底辺におかれる。しかし「何以テ商人計リヲ賤メ嫌フ」（以上、全集上 82 頁）のであろうか。士農工からはずして商人が商人としての禄を受けることのみを「欲心」というのであろうか。自分は、商人に「商人ノ道」あることを教えるのである。商人が商人の道にしたがうことで、天下に貢献していることを自得することが、まさに商人にむけ教えを立て、商人が学ぶ意義なのである、というのが梅岩の自負であった。

6 梅岩思想の展開

(1) 人間性と人知の限界

梅岩思想をすこし広い視野におくために最後に二つのことにふれておきたい。

近年、東アジアの梅岩研究がさかんになっている。二つの流れがある。ひとつは東アジアにおける商人の位置づけという現代的問題との関係が梅岩の「商人ノ道」に即してとわれている。商人道という梅岩の主張とそれを可能にした日本近世の思想的なあり方が、が、東アジアの儒教的世界のなかで特異であるということからきている。しかし、その研究はなお緒に就いたものであるにすぎない。今後の展開が待たれるところである。「貢献」の意味が一層グローバル化する事態のなかで、この問題は考えていかねばならないだろう。

もう一つの側面は、東アジアの思想史・哲学史のなかでの梅岩の意味である。近年、東アジアでの思想研究の交流はきわめて繁くなった。そのなかで、とくに儒教的思想は、日中韓のあいだで、思想理解の交流が盛んになっている。きわめて日本的にみえる石田梅岩も他者からのまなざしのもとにおかれるようになった。梅岩の場合はそうした場面では、宋学、朱子学的理解がとわれる。独学者であっても、その概念形成等に、アジア的な性格を見る視点になりたつからである。たとえば『性理字義』との関係である。南宋の陳寿北溪による朱子学概念のいわば解説書であるが、その理解が多く梅岩に影響を与えているという指摘がある（ジョン・タッカー）。梅岩の心や性のとらえ方を、宋学・朱子学の性理論との関係から見ていこうという問題意識からきている。他方で、心を知る、性を知ることが、実践と深く結びつく梅岩の思想構造が、朱子学というよりは陽明学的な性格をおびるという指摘はつとになされてきたが、性理論との関係をさぐる議論は、むしろ宋学・朱子学的な流れに梅岩をおこうとするのである^⑩。

私自身は、かならずしもこうした思想史上の先祖捜しに意味があるとは思えないという立場である。思想の現実との関わりの志向は、その独学という学問の形成史とあいまって、梅岩独自のかたちをとっていることもたしかである。しかしまた、哲学史的理解のながれにおくことは、一層思想の奥行きをますであろうし、「商人道」といた梅岩の修養的な思想のあらためての意義に正面から向かう必要はあるだろうと考えている。

そのうえで、この地域、東アジアの人間理解という問題についてひとことふれておきたい。一つは「性善」という人間のとらえかたである。梅岩はとくに『都鄙問答』において、性善という問題に多くのこだわりを見せている。性善説の擁護は、孟子をもっぱら引きながらも、その本体的な性善を説くよりも、「道心」のみでなく欲にも妨げられる「柔弱」な存在が、不義を好まないという性向とあいまって、そうであればこそ「上達」の目標として善をかかげることで行いの目的がさだまること、そのためには学をとおして、性の善であることを先立って知るほうがよい、というところに眼目があると思われる（全集上16）。ある種方便的な性善をたてるのが、苦しむことで人は不義におちいらぬ、とする梅岩のとらえ方の根底にあるように思われる。

この点でも、宋学との関係は、最も重要な論点になっている。巻三で宋学との問題を集中的に論じている梅岩は、考証は訓詁と全く無縁だったというわけではないが、恣意的な解釈も散見する。性理を論じた段で、対話者は、梅岩が性理の理論にたつといいながら、疑いをもっているのではないか、という問を發している。梅岩にとっても、ひとつの理論的なポイントであるという自覚がうかがわれる。性を知ることとただちに心を知ることとしてよいか、性を知ることと心を知ることとをどうつなげるか、あるいはまた、理を天命と即座に言い換えて好いのか等、多くの疑問を生じさせるのである。古学を性理の学に雑じらせているのではないか（全集上70-71）という問もたてられている。

これらの諸点は、とりわけ、性善説への傾きと独自の理解、性理をもって、心を知るとただちに意味等は、あらためて宋学・性理学のながれのなかで検討される必要があろうし、東アジア儒教世界の人間理解として、比較考察が求められるだろう^⑪。

(2) 宗教的習合のこと一知の有り様

梅岩を日本の思想の一現象と見ることができるが、それは彼の宗教的シンクレティズムという特徴からである。それはまた、近世儒教世界のもつ世俗的な傾向と、梅岩自身の不可知の領域への広義の宗教的あり方が関わっている。『都鄙問答』は性理を論ずる巻三、巻四だけでなく、多くの段が、宗教あるいは形而上の問題に関わっている。

その議論はシンクレティズムを明確にするが、それは自覚的な梅岩の態度であった。問はその折衷主義を糺すという趣旨で立てられている。たとえば早くは巻二に神を問う段がある。そこでは、鬼神をとおざけるとする儒教によっているとする梅岩が、神道をどう見ているかを問うている。梅岩は、世俗的な願望を祈る「手前ノ勝手ヅク」の信仰態度批判しつつ、「万民ニ隔ナキコソ神」の本来であり、鳥居や社を「賂取り」（全集上 48）するような神の賤しさを非難し、物質的な願望としてでなく、誠の道に適うものとしての「禱り」は孔子もしたことを指摘する。そして日本には古来から日本の道があり、それは「手前ニ勝手ヅク」の願ではなく、「心ヲ清浄ニスル為」の神信仰であったとして、神道の意味を説いていた。

梅岩の信仰への態度は、まさに「女神ハ一列ノ如クニ云ヘルハ如何ナルコトゾ」（全集上 48）と非難に値するものである。日本の神の道の意義、そして儒学の異質さを梅岩は答える。「天地陰陽ノ神」が万物をつかさどるが、それがすなわち伊弉諾尊と伊弉冉尊より始まったということである。我が国では、天皇は宗廟の神を尊び、下では万民が参宮するが、唐土では、祭礼は天子が司り、万民は祭らない。日本と唐土ではその点が異なるが、しかし、初穂をささげることが唐土でもおこなわれるという共通点はある。そうした違いはあってもこの国では、儒道をもって政に用いてきたのである。こう梅岩は主張する。

若年での禅的なものとの接点もあり、梅岩の思想には禅的な雰囲気がこくある。しかしまた、反仏教的な心性を明白にしてもいる。たとえば殺生戒をやぶることを非難する禅僧を例に取り、「先今朝ヨリ喰フ所ノ米ノ数幾粒ト云コトヲ知レリヤ」（全集上 52）と反問する段がある。大乘のおしえには有情と無情を区別することはないが、儒教によれば万物は「一理」であるとともにそこには「軽重」がある。それゆえ「聖人ノ道ハ、一理渾然タル所ヨリ行ハルコトヲ知り、仏氏モ亦、本来ハ無法ナリト会得」（全集上 55）したなら、そのことは分かるはずである。

仏教は世俗ないし世法を否定することにおいて、受け入れがたい。俗と出家を混雑させてはならないのである。世法は仏法では治めることができない。しかしまた仏教も心の悟りへの階梯をとくことでは、宗派のちがいはあれ、「無声無臭」をとくことで、儒教の「無心無念」に通じているのである。しかし儒仏は行いでは異なる。仏教はしばしば慈悲が過剰になることで、政道には不適である。

そもそもこの国では、世法をおさめるため「儒教仏道老子莊子ニ至ルマデ」（全集上 124）この国のたすけとし、宗廟の神、天照太神宮をもととしつつ、それらを採用してきたのである。

実体としての浄土地獄の非在をとき、反仏的でありつつ、仏教の一定の意味をみとめ、信仰的には神道をたつとぶという梅岩の態度は、つとに前期国学者、あるいは梅岩に先行する上方の町人思想家、くだっては本居宣長等にも通有にみられるものである。商人のもつ世俗性と、神道的なものを中心としたシンクレティズムは、梅岩自身の問題をこえ、ひろく日本の宗教性のとらえ方を考察するとき重要なものとなるだろう。

(3) 知のあり方 —全体と個別—

少し角度を変えて梅岩における知の様態をみておこう。

『都鄙問答』はその冒頭を宇宙論から始めているといった。巻末で梅岩は、再度天をめぐる議論にふれ宇宙論として巻きをとじている。その段は、日本書紀の開闢論を奇っ怪として批判する問への答えである。梅岩はそれに意義があるとして、その本来の「微妙ノ理」は知的にとらえるものではなくそこにこもる意味を受け止めるべきとしているといえるだろう。「開闢ノ理ハ我一身ニモ具」（全集上 180）っているのもであるともいう。

梅岩の理解は、宇宙とそのなかの万物にいたる動静のグラデーションと不可分である。不可知なる深遠から可視である知や学の対象となりうる手応えある世界とは、一体である。われわれの日常的な個別の世界は、背後にグラデーションをもってひろがる宇宙・天の存在に支えられているのである。生活世界に関わる梅岩の教えと学問は、その動静の全体に包み込まれるかたちで形成される。聖人さえ天地の外をみてまわったわけではない。彼の宗教的シンクレティズムもまたこうした不可知論に源泉をもっている。

梅岩にあっては、「一列ニ下々」たる「農工商」に属する商人を対象に、「人ハ全体一箇ノ小天地」として自足的な主体と教え、そのような主体をつくることを各自の課題として教えた。学問を通して自足的な主体たらしめようとするこじたいが、梅岩の貢献であったといえるだろう。

梅岩の思想がこうした宇宙論を背景にしていることこそ、その教説が、しばしば他者の個別的状況に立ち入りその解法をしめしながら、決して状況的にならず強い＜指図的＞な性格をもつ決疑論の様相を呈する背景であろう。ある段で梅岩は、対話の相手(他者)こそは「万物」そのものであると述べている。自分のいうところの「善」は世間のいうところの善すなわち、悪に対する善ではないという自信もまた、こうした宇宙論的まなざしから出てきているといえるだろう。

おわりに 貢献という視点

石田梅岩の流れは、のちに石門心学と称される。そのながれは、亦とくに社会的慈善に積極的であった。そのことだけでも＜貢献＞を説き実践する思想潮流としてとりあげるにたるであろう。しかし本稿では、まずは梅岩の思想の構造を中心に検討した。その思想は、それ自体として矛盾や論理的飛躍を含むものである。しかし、人間の「柔弱」たることをみとめつつ、そこから学問を通して、それぞれの個別の状況や生活世界のなかで＜強い主体＞をつくりあげていくことを教えたこと、そこにこそ梅岩思想に沿ったかたちでの、＜貢献＞をみることができよう。彼の『齊家論』から、教師としての自己の姿勢を述べた一文を引いておく。

「兎角一人なりとも多く聞かせたきが我願ひなり。固人は性善なれば皆君子の筈なり。然れども聖賢より以下は私欲あり。私欲ある者は常人なり。其中に甚おぼるゝ者は悪人ともなる。此故に教へなくんば有べからず。能教る時は善人と成。又甚おぼるゝ者も刑罰をのがるゝ常人までには成やすき所なり。是皆性善の徳ならずや。故に孝経小学などを説、其意味を知らせ心を和らげ説候まゝ老若男女共に望あらば、無縁のかた／＼にても聞るべし

と又書付を出せり」(全集下 220)

梅岩のめざしたものは、生活世界においてそれぞれがその思想的足場を開いていくことであり、生活世界や社会的世間から受動的に俗気のある世知をくみ取るといった呈のものではなかった。むしろ隠遁者の系譜に属するタイプの者が、生活世界を切り開くという思想を説き教化につくしたことの意味を我々は考えるべきであろう。もちろん彼の思想は、商人層という単一の共同性に属する主体に関わっていた。現代の多重的な帰属に生きる我々がそこから何をうることができるかは、考察に値しよう。

石田梅岩をよむ (テキスト)

『石田梅岩全集』上下、柴田實篇、清文堂出版、1982

『石門心学』日本思想大系 42、岩波書店、1971

『富永仲基 石田梅岩』(現代語訳)、加藤周一編中公バックス日本の名著 18、中央公論社、1997

参考文献

『徳川時代の宗教』 R・N・ベラー・池田昭・岩波文庫 1996

『石門心学の経済思想—町人社会の経済と道徳— 増補版』竹中靖一(著)、ミネルヴァ書房、1982

『アジアの近代化と宗教』 ロバート・N・ベラー、佐々木宏幹訳、金花社、1975

『企業倫理とは何か 石田梅岩に学ぶCSRの精神』平田雅彦、PHP新書 2005年s

『石田梅岩』柴田実、人物叢書、吉川弘文館、1988

① 長崎出身。朱子学を南部草寿に学ぶ。他方で天文歴算の研究をおこなう。日本と中国の「水土」の違いを論じた『日本水土考』あるいは『町人囊』『百姓囊』などで町人(工商)、農民の生き方を論じる。「町人に生れて其みちを楽まんと思はば、まず町人の品位をわきまへ、町人の町人たる理を知てのち、其心を正し、其身をおさむべし」(『町人囊』)など、梅岩的な思想に通じるものがある。「正直質素」「儉約」があるべき理であった。如見は「文学をもって」世を渡る「今時の学者」を「士農工商の業を」をしない「遊民」と断じている(『百姓囊』)。

② 『都鄙問答』「播州ノ人学問ノ事ヲ問ノ段」、石田梅岩全集(清文堂出版、1972)上巻、35頁。以下、引用は「全集上 35」と表記する。

③ 石川謙『石田梅岩と『都鄙問答』』岩波新書、1968年、195頁。この文章の載る「附録」はこの時点での内外の石田梅岩研究のよき総覧となっている。

④ 「我を立てる」という主張、あるいは自らの説く善は「善悪対々の善」すなわち相対的な善ではない、という主張等に、状況追隨的でも他者指向的でもない自我のたてかたがうかがわれる等(後述)。

⑤ 加藤周一編『富永仲基 石田梅岩』(中公バックス日本の名著 18)の加藤の解説等。加藤は「武士独裁体制」のもとでのある種の「現実主義」と梅岩思想をみなし、それゆえの限界と思想の首尾一貫しない点を指摘する(同書 39頁)。

⑥ 梅岩の引用がしばしばそうであるように、原典の完璧な引用ではなく、ときに一般的な解釈をあえて自己流に解釈することは、留意する必要がある。この「象伝」からの引用も一部省略を梅岩は行っている。『都鄙問答』の原文の現代語訳を引く場合は、とくに注記し

ないかぎり加藤周一編『富永仲基 石田梅岩』（中公バックス 日本の名著 18）中央公論社、1997年、による。

⑦ こうした宇宙論的な書き出しは、『齊家論』の序でも採用している。「天」のなかでのそれぞれの職分としての「性命」、という梅岩の思想的なあり方がうかがわれる。

⑧ 全集版に取られた富岡の聞き書き（『典能聞書』）による。

⑨ 「放心」について 心得て安んじる、というような意味で梅岩は使用している。巻三で、対話者から「放心」といったり「無心」といったり、心のとらえ方がゆれているではないか、という批判を受けている。梅岩の答えは天のこころにかえることだが、天は他方では無心である、と答えている。孟子では・・・・・・。

⑩ 「商人トイフトモ聖人ノ道ヲ不知ハ、同金銀ヲ設ケナガラ不義ノ金銀ヲ設ケ、子孫ノ絶ユル理ニ至ルベシ。実ニ子孫ヲ愛セバ、道ヲ学テ榮ルコトヲ致スベシ」（全集上 33 頁）

⑪ 日本のみならず、東アジアあるいはアメリカ等の研究者の視点は、『公共的良識人』第 227 号（京都フォーラム、2010 年 10 月 1 日発行）が、同フォーラム主催の石田梅岩のシンポジウム（『第 97 回公共哲学京都フォーラム「公共する人間としての石田梅岩を日中韓で語りあう」2010 年 7 月 23 日・25 日開催』）の特集記事を掲載している。論文集は、近く東大出版会から出版される予定である。

⑫ 梅岩は「生質ハ無記」（全集 62）とのべ、生まれつきの性質の存在を否定する。仁斎や徂徠あるいは宣長等に通ずる近世の古学的人間理解を共有するものである。善に向かうことはイデア的な想起でも、朱子学的な本来性への回帰でもなく、経験的なとらえかたといえるだろう。教育・学問の必要性もそこに由来するのであろう。「理」の理解も「乾トモ天トモ道トモ理トモ命トモ性トモ仁トモ云。惣テイヘバー物ナリ」として「理ト云ハ天地ヨリ人間畜類草木マデ行ルヽ道ソレ／＼ニ分レ備リタル体ヲ仮ニ名付テ理ト云」（全集上 72-73）とする。世界の動静を「体用」論にたつとともに「動静有テナーリ」とする全体論的把握が根底にあるといえるだろう。