

近世日本の合理主義

高島 元洋

目次

- (一) 日本の近代化と合理主義について
 - 【1】和魂洋才
 - 【2】前近代の合理主義とは
 - 【3】還元主義 (reductionism) と全体論 (holism)
- (二) 近世日本のさまざまな合理主義—全体論と還元主義の具体例
 - 【1】朱子学の「理」は合理主義か
 - 【2】宗教に関する合理主義
 - (i) 井原西鶴 (ii) 山片蟠桃 (iii) 森鷗外
 - (iv) 全体論と還元主義
 - 【3】経済に関する合理主義
 - (i) 井原西鶴 (ii) 石田梅岩
 - (iii) 全体論と還元主義

(一) 日本の近代化と合理主義について

【1】和魂洋才

日本の近代化（産業化・資本主義化・西洋化）は、明治維新（1868）ののち急速に西洋の科学技術・社会制度などを輸入することで進められた。明治政府の基本的な設計は、科学技術などをそのまま外から移植するだけでなく（1869 通信の開設、1870 廻漕会社の設立、1872 鉄道の開設、富岡製糸場設立、ガス灯など）、これらを内から独自に生み出す能力を開発することを重視し、ここに教育制度が整備されることになる（1872 学制頒布、1877 東京大学設立など）。近代化は、このようにして物質的な近代化であると同時に精神的な近代化（近代合理主義の確立）でもあった。

近代化はその初期において、中国におけるアヘン戦争（1840-42）という出来事もあり西洋社会にたいする強烈な危機感をもって進められる。これはある意味で未知の社会にたいする健全な反応であった。

中国思想にかんしては、すでにかなり以前からその有効性の限界は確認されていた。たとえば近世の中期以降、日本儒教では古学による批判があり、孔子・孟子の根本である五倫五常（人間関係の基本となる倫理）などは認めても、それ以外のたとえば朱子学の「理」（太極）を中心とする形而上学をそのまま受け入れるようなことはなかった。

近代化を促進する要素はむしろ儒教にはない。中国思想は、日本の近代化にとって、邪魔ではあっても有

効なものではなかった。近世後期の日本の指導者あるいは知識人は、すでに中国思想の限界を知っていたが、議論を構築する枠組みは依然として中国思想であり、具体的には儒教のテクニカル・ターム（仁政、仁義礼智信など）に依拠していた。

このような背景があつて、日本における西洋文化を受け入れる原則は「和魂洋才」と整理される。これは西洋近代の学問・知識を取り入れるにあたって、日本の伝統的な文化が排除されるのではなく中心になって生きていることを示している。「和魂」という主体性があり、未知の「洋才」なる文化を受容するということである。これはたとえば佐久間象山がいう「東洋道徳、西洋芸術」という考え方である（『省響録』¹⁾）

この「東洋」とは、むしろあてにはならない中国を背景とするが、直接さすものは日本にほかならなかった。

しかし「東洋道徳、西洋芸術」の実際は、かんたんなことではない。たとえば「和魂洋才」といっても、思考の基本が儒教であった場合、はたしてここにデカルト的な合理主義を理解することがありうるだろうか。五倫五常という人間関係の実践を重視する立場において、人間あるいは自然そのものを客観的につきはなしその機能を機械的に解析することができるのだろうか。このように考えてみると、「洋才」（近代合理主義）が成立するためには「和魂」は破壊しなければならぬということにもなりかねない。しかし日本の近代化の実際は、どうもこのようなかたちにはならず、「洋才」が成立するための前提として「和魂」が不可欠だったのである。

日本の科学思想について、辻哲夫はつぎのように指摘する。「伝統的な日本の学問と、科学との相関関係は、けっして単純なものでなくなっている。伝統的な学問の方はもともと非科学で、科学を受け入れるのに邪魔にしかならぬなどと、一方的にきめてかかることはもはやできない。伝統的な学問が、科学を受容して再構成する上にまったく役立たないのであれば、科学の翻訳はいっさい不可能である。日本語によって科学を理解可能なものに再構成しうるのであれば、日本の伝統文化が潜在的にその可能性を秘めていたのにほかならぬ」（『日本の科学思想—その自立への模索』）。

こうして、日本の伝統的な学問（「東洋道徳」）で示

されるような日本文化の本質)と西洋近代の学問(「西洋芸術」で示される、近代自然科学・合理主義等をふくむ文化全体)とについては、つぎのような関係があったと考えられる。(a)すでにある日本の伝統文化とほとんど矛盾することなく西洋の近代文化が並行して輸入される。(b)すでにある日本の伝統文化を圧倒的に排除して西洋の近代文化が入りこんでくる。(c)すでにある日本の伝統文化が西洋の近代文化をあらたに受容する受け皿として機能する。

日本の近代化は、おそらくこのいずれもの場面がからみあって進行したと考えられる。しかしこのような整理は、結局は近代化の実際がいろいろ複雑であったという指摘にすぎない。問題は、日本の近代化(合理主義)をどのように理解するかということであり、近代化(合理主義)の定義に関わる。

【2】前近代の合理主義とは

合理主義は、いうまでもなく普遍的なものであり、日本固有の合理主義などあるはずもない。といって「和魂洋才」を、日本が不本意な近代化に直面して、困惑したあげくのナショナリスティックな妄想とみるのも事実ではない。「和魂洋才」は、混乱した幻想ではない。この方針で、実際に日本の近代化が整然と進められたのである。以下、では合理主義とはなにか、とりわけ日本における合理主義をどのように考えるかを検討したい。

まず問題になることは、「合理主義」ということば自体、さまざまな内容をふくんで定義は一様ではないということである。(a)哲学史のせまい範囲では、イギリス経験主義(empiricism)に対比されるデカルトなどの合理主義(rationalism)がある。(b)よりひろく近代西洋思想のながれにおいては、近代社会を主導する合理主義とこれに対抗する非合理主義(irrationalism、神秘主義・ロマン主義など)がある。

(c)さらに資本主義的経済活動や官僚制支配などをささえるものとして、イデオロギーとしての合理主義がある。ここにおいて理性あるいは機能的効率性(能率・業績・管理などを基準とする)を武器にして、伝統的権威にたいする、近代合理主義の圧倒的な世界支配が完成する。(d)もうひとつさいごに重要なことは、これまでの説明では合理主義を近代のものであるかのように限定して述べてきたが、合理的思考は近代合理主義にかぎらず前近代にも存在する。いかなる時代いかなる社会においてもなんらかの合理主義があるという意味で、合理主義の実際はさらに多種多様である。これについては、たとえばマックス・ウェーバー『ブ

ロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』などを参照していただきたい³。

本稿においては、これら「合理主義」の全体を議論する余裕はない。ただ日本の近代化がどのような合理主義によりすすめられたかということで、前近代の合理主義を検討する。近代合理主義の受容は「和魂洋才」というかたちで推進される。「洋才」を受け入れる前提に「和魂」があった。このことから、前近代の「和魂」に合理主義の存在を想定することができる。

これに関して、辻哲夫が興味深い議論をしている⁴。デカルトは人間や生物を精巧な機械として理解するが、江戸時代の日本の技術者はむしろ機械を生きもののように考えた。機械を、部品に分解して把握するのではなく、その全体の動きをつぶさに観察することで理解しようとした。こうして辻は、日本の技術者が西洋の工学的技術を学ぶ場合、理論的考察にはいる以前に生命体論的思考法をすると説明する。

この議論のすぐれているところは、西洋の近代文化の受容と日本の伝統文化との葛藤について本質的な問題を取りあげているところである。

注目すべきところは、以下の二点である。ひとつは、かつて日本の技術には独創性がなく模倣(ものまね)でしかないとする非難があったが、ほんとうはこの模倣ですら容易なものではなかったということである。日本の近代技術が自立する過程は、この困難な模倣を繰り返すことによって可能になったのである。もうひとつ重要なことは、模倣とは西洋の工学的技術をそのまま再現することではないということ、また西洋の技術はたんに外からあたえられる理論的知識ではなく、つねに伝統的技術の基盤に差しもどされることで、体験的に蓄積されたということである。

【3】還元主義(reductionism)と全体論(holism)

西洋の近代技術を受け入れる際に、基盤として日本の伝統的技術がはたらいていた。「洋才」を受け入れる前提に「和魂」があった。とすると「洋才」が近代合理主義であれば、「和魂」においてべつの前近代の合理主義を想定できるのではないか。合理主義の意味を、現実とのなんらかの正確な対応関係であるとする、現実をみる方法はひとつではない。以前べつのところにおいて、人間の認識に二種類あることを議論したが、これは現実を正確に把握する方法が複数一少なくとも二つあることを意味する⁵。前近代の合理主義も、このような認識論とともに定義することができるのではないか。とりあえず二つの認識論は以下のようになる。

「還元主義」(reductionism)という近代の認識論がある⁶。これは「全体」は「部分」の総和であり、「全体」は「部分」に分割することができるとする立場である。したがって、ある存在(全体)を理解することは、それを構成する部分あるいは要素に還元することだとする。近代のわれわれは、物質(全体)を分子や原子など(部分)によって説明し、あるいは生命体(全体)をDNAなど(部分)に分解することで、その物質・生命体について科学的な説明ができたと考える。また自然科学だけではなく、社会科学あるいは哲学でも、個人(部分)をひとつの完結した単位ととらえ、社会(全体)をこの個人の集まりとみる立場がある。今日の自然科学と資本主義の根本にある認識論が還元主義である。

しかし、この認識論では人間あるいは世界のすべてを説明しえない。還元主義的な認識は、人間の認識の一部にすぎない。

たとえば人間(全体)は、骨と臓器(部分)とできている。しかし骨と臓器を寄せ集めれば人間ができるかというところできない。どうしたことかというところに生命の問題がある。生命とは、骨と臓器(部分)の集合だけではない人間(全体)をむすびつるなにかである。つまり、全体(人間)＝部分の集合(骨と臓器)＋関係(生命)ということである。

これは「全体」が、「部分」の総和以上のものとなることを意味する。「全体」は「部分」のたんなる集合ではない。「全体」は、「部分」に還元できない独自の存在であり、「全体」それじしんとして理解しなくてはならない。これを「全体論」(holism)という⁷。この認識論が、前近代のもうひとつの合理主義を定義するのに重要になる。

ちなみに還元主義は、近代の認識論であるが、世界はばらばらな個物の集まりであるとする存在論に対応する。他者との関係では、自分は自分、他人は他人として、個々人はエゴイズム(利己主義)のなかにある。また自然との関係では、人間は人間、自然は自然として峻別し、自然は人間に対して利用されるために存在するとする(人間中心主義 anthropocentrism)。一方、全体論はべつの認識論として、世界のすべてはひとつであるとする存在論になる。すべての存在は網の目状の関係の総体のなかにある。ひとつの存在は、他の全存在とつながっている。ひとつの存在に、他のすべての存在が映し出されている。ここにおいて自分と他人、人間と自然は相互に関連する。

(二) 近世日本のさまざまな合理主義—全体論と還元主義の具体例

【1】朱子学の「理」は合理主義か⁸

「理」とは物事のすじ目であり、道理・義理・条理を意味する。中国の古典において古くから用例があることばであるが、思想上もっとも重要な意味をもつのは朱子(1130-1200)においてである。近世日本において朱子学がさかんに学習される。問題は、はたしてこの「理」が合理主義を意味するのかということである。

朱子学の「理」はそれだけで成立する概念ではない。「理」以前に「気」という中国思想に古くからある伝統的な概念がある。「気」とは、ガス状・空気状の物質であり、これが凝集して個物が成立する。しかし、「理」は「気」のような物質ではない。「理」とは、観念であり、日常有効性の世界においてその物がもつ第一義のはたらきである。この第一義を欠けば、その物とはもはやそのものではなくなるような、その物のあるべき姿・規範である。

たとえば椅子が坐るものであるということは日常有効性の世界で経験的に知られているが、同時にこれが「理」ととらえられたとき、椅子は坐ることができなくてはならないという秩序・規範の意味をもつ。

朱子学の「理」においてもっとも注目すべきことは、この「理」(秩序・規範)の実現には、人の「心」が対応するということである。「心」に由来する人間の主体性が、万物の「理」を現実のものとする。人の「理(性)」は五常である。人はこの五常を実現してあるべき姿とならなくてはならない。しかし椅子の場合はどうか。椅子の「理」は坐ることである。すべての存在に「理」がある。たんなる法則ではなく秩序・規範があるとすると、これを実現する主体はどこにあるのか。朱子学は、ここに人間の「心」(主体性)を対応させる。

朱子学の「理」は、こうして Sein(経験的・形而下)と Sollen(規範的・形而上)とが相即するかたちとなり、基本的に近代自然科学の認識論とは異質であった。しかしそれ以上に問題となるのは、「聖人」観である。朱子学は、学問の目的を「心」の主体性を高めて「聖人」になることであるとする。「聖人」は全宇宙の動きをコントロールし、宇宙のあるべき秩序(理)を実現する。しかしいうまでもなく、このような究極的な主体性は、現実離れた誇大妄想にほかならない。日本において、古学による朱子学批判があり、また復古神道による「漢意」批判がなされる所以である。

合理主義を、現実とのなんらかの厳密な対応関係であると定義するとすると、朱子学の「理」はおおよそ合

理主義とはかけはなれている。そこで近世の合理主義を、もうすこし具体的な場面から考えてみたい。

【2】宗教に関する合理主義

(i) 近世以前、個々人の生き方は宗教という枠組みのなかに位置づけられていた。人は、神仏に祈り、日々の糧を手に入れ生命を維持した。宗教において、人の生きる意味とか共同体の秩序があきらかになった。これにたいして近世になると、個々人における宗教の枠組みはそれほど積極的には機能しなくなる。人の生きる意味とか共同体の秩序は、神仏以外のところにより合理的に説明された。

たとえば近世の小説家・井原西鶴(1642-93)は、人間の本質は欲望であるという。「欲をまろめて今の世の人間とはなりぬ(今の世の人間は欲が凝り固まってできあがったものだ)」という(『日本永代蔵』3-4⁹)。

「欲」とは私利私欲、いわゆるエゴイズム(利己主義・自己中心主義)である。西鶴は、金銀にたいする執着心を新しい時代の信仰のように説明する。「始末大明神の御託宣にまかせ、金銀を溜むべし(儉約の神のお告げにしたがって金銀をためよ)」という(同上 1-1)。「始末大明神」とは、きわめて即物的合理的な「神」である。士農工商のすべてが、この神を信じる。おもしろいのは、西鶴がこの神を出家や神職までもが信仰するとしていることである。出家・神職は本来自分のところの神仏を信ずべきなのであろうが、ここでは従来の信仰に効果がないことを如実に示している。

「欲の世」においては、これまでのように恵比須だとか大黒・毘沙門・弁才天などとお詣りをして、しよせん願いがかなうことはない(同上 4-1)。ほんとうにたよるべきものは自分じしんである。金銀をためたいと思うのなら、じしんが「始末」(儉約)をしなくてはならない。こうして自己の根拠を、外の神仏ではなく自己じしんの内に求める。自己に「欲」があり、自己が「始末」をする。この自己を「始末大明神」とよぶ。自己が、新しい時代の神となるわけである¹⁰。

こうして近世社会において神仏ではなく自己が根拠となる。しかしといって、神仏の活動の場がなくなるわけではない。宗教は、この「始末大明神」(欲望)なる自己の背景にあり、この自己をささえるものとなる。近世における宗教は、こうして欲望の充実する場となる¹¹。江戸時代、宗教施設のまわりに門前町が形成され、商店・盛り場・悪所(芝居小屋・遊郭)などが発達した。西鶴は、「皆信心にはあらず、欲の道づれ」という(同上 1-1)。

(ii) 日本の近世思想の中心は儒教である。では儒教は宗教をどのようにとらえたのか。江戸時代、儒教は多様な展開を遂げる。朱子学を批判して古学が生まれる。また朱子学のなかでも、大坂の懐徳堂のように商人による儒教が生まれ、千葉の上総道学のように農民の儒教も生まれた。

懐徳堂は、1724年(享保9)大阪の町人により開設された学校である。代表する学者に山片蟠桃(1748-1821)がいる¹²。蟠桃は有能な商人であり、その旺盛な資本主義的活動に対応するように徹底した合理主義的思考がある。儒教を懐徳堂の中井竹山・履軒に学び、天文学を麻田剛立に習う。その思想の特徴は神秘主義の排除であり、地動説に基づく宇宙論の提唱、日本古代における神代史批判、あるいは当代の淫祠邪教批判、無鬼論など多岐にわたった。

ここでは宗教に関する合理主義ということで無鬼論を考えたい。無鬼論とは鬼神の存在を否定する議論である。鬼神とは祖霊である¹³。人が生きているあいだは「魂魄」とよばれる霊魂が内在する。人の死後、この「魂魄」は肉体を離れて「鬼神」となる。この「鬼神」が祖霊である。

中国社会には、国家をこえる強力な宗族という家族制度が存在した。宗族は、外婚制による父系親族集団であり、その機能の本質は祖霊と感格し祖霊を祭祀することであった。この社会においては「鬼神」の存在は自明であり、朱子学にも対応する理論的説明がある。

蟠桃は、朱子学者であるが無鬼論を提唱する。その理由は、(a)まず日本において宗族という家族制度がそもそも存在しないということがある。祖先・祖霊という観念はあるが、祖先祭祀は一般的には仏教によっておこなわれ(寺檀制度)、儒教の家礼による祭祀はほとんどなかった¹⁴。(b)もうひとつ蟠桃において重要なことは、宗教的合理性である。以下このことを少し補足する。

『夢の代』で、蟠桃は幽霊(鬼)が存在しないことを説明する(10-1¹⁵)。幽霊をみたというはなしがあっても、その幽霊は裸形ではなく生前の衣服を着ている。しかし衣服が幽霊(鬼)となるはずはないわけで、ゆえに幽霊の存在も合理的ではないと指摘する。

このようにして蟠桃は、淫祠邪教を批判する。「鬼神・妖怪の説に迷ふべからず」(10-1)。また民間信仰を批判して「天神・稻荷・聖天・妙見・不動・観音・淫祠・狐狸の類」を祀るべきではないという(10-11)。

蟠桃は、目にみえない超越的なものについて、神・仏はいうまでもなく儒教における天・鬼神も存在しないとす。たとえば『易経』に「積善之家必有余慶、

積不善之家必有余殃」という。しかし孔子の弟子である顔子が不幸短命であり、伝説的な盗賊である盗蹠が寿福をえたというような事例をみるにつけ、天とか鬼神が存在しないことがわかるということ（10-4, 7）。

しかし儒教においては天・鬼神の観念は重要である。超越的なものが実際には存在しないとすると、天・鬼神は何を意味するのか。

天下国家に関してある行為を選択したことについて「天命」であるといい、私事であれば祖先の「鬼」による承認を受けたという。蟠桃は、これを天・鬼神の実在を意味するものではなく、この選択が「事を敬して私にせざる処」（私を排して慎重に事をすすめた所）であることを示す符帳と解釈する（10-1）。天・鬼神とは「人事」にほかならない（10-4）。天・鬼神が実在して命令するのではない。天・鬼神に託して、その行為が恣意的な選択ではないこと、私利私欲ではなく人びとの合意に基づくことを示す。

この解釈はむしろ『論語』など古典に依拠してなされる。たとえば『論語』（八佾）に「祭るには在すが如くす。神を祭るには神在すが如くす。」という（10-5, 9, 11¹⁶）。これは普通、祖霊を祭るときに、死んだ先祖が眼前に生きているかのように思って祭祀をつとめると解釈する。祖霊は実在する。しかし目に見えない。そこで「在すが如くす」という。

ところが蟠桃の場合、「在すが如くす」とは、そもそも天・鬼神が存在しないから「在すが如くす」というと解釈する。実在するのであれば「在す」といえる。いい。「如在」（在すが如くす）というのは、実際には存在しないからだという（10-9）。

蟠桃の解釈は、近代の啓蒙的合理主義である。目に見えない超越的なものの存在を否定する。これは神仏を否定し、これにかわって自己を確固とした根拠とする立場である。「如在」の議論が意味することは、近代的自我の現象であるが、この行きつく先は明治になってあきらかになる¹⁷。

(iii) 明治時代の小説家・森鷗外（1862-1922）は『かのやうに』という短編を書いている（1912¹⁸）。かつての日本文化には神話・宗教・祖先崇拜など超越的なものの信仰があり、人びとの日常生活をみちびく自明な思想として機能していた。しかしそこに近代の物質的思想がはいつてくる。鷗外の小説の主人公は、近代の学問において、かつて自明であった超越的なものが批判的に検討されることにより、自由・霊魂不滅・義務など倫理の問題が成立しなくなることを危惧する。絶対的なものは存在しない。確固たる何事もない。すべては相対的である。こうして社会は、国家レベルの

歴史観からはじまり個々人の行為にいたるまでとりとめない混乱に陥る可能性がある。主人公は、この近代思想が内包する危険性に悩む。

「かのやうに」とは、この混乱を忌避する唯一の方策である。新カント派のハンス・ファイヒンガー（Hans Vaihinger 1852-1933）に『かのやうにの哲学』（Die Philosophie des Als Ob, 1911 刊）という著作がある。

「かのやうに」とは「如在」であり、存在しないものを存在するかのように扱うという意味である。これはかつて蟠桃が展開した議論にほかならない。鷗外の主人公は、「かのやうに」の立場に共感し、「義務」は事実として証拠立てることはできないが、「人間は飽くまでも義務があるかのやうに行はなくてはならない」と考える。

(iv) 蟠桃の「如在」は、存在すると思われていたものが実際には存在しないということで、宗教から解放された近代的自我の自由な活動を意味している。全体論の「全体」（網目状の関係の総体。神仏など超越的なもの）から還元主義の「部分」（ばらばらの個物。近代的自我など）という方向にむかって、「部分」を強調して「全体」の存在を否定する思想である。しかしこのような蟠桃においても、「全体」が排除されることはなかった。天・鬼神などは儒教の重要な概念としてのこり、宗教的実体ではないが「人事」というかたちで解釈しなおされ、「如在」と定義された。個物を強調する還元主義ではあるが、「如在」という全体論がそれをささえていた。

一方、鷗外の「かのやうに」は、蟠桃の「如在」とはことなり、すでに近代的自我の自由な活動が成熟しつつある時期の思想である。鷗外は、近代においてかつて自明であったさまざまな関係が無効となり、国家・家・自己の秩序が崩壊しようとするニヒリヒスティックな現状をおそれた。「全体」がなければたとえば人びとの義務を説明することすらできない。鷗外は、こうして全体論の存続を意図して「かのやうに」という。

蟠桃の「如在」は全体論（神仏など）から分離して還元主義（近代的自我）にむかうが、鷗外の「かのやうに」は還元主義の不安から全体論を要請する。

【3】経済に関する合理主義

(i) 「始末大明神」の時代は、人びとがいわゆる神仏ではなく、「金銀」を信仰する時代であった。西鶴はこれを「銀が銀を儲ける時節」とであるという（『日本永代蔵』5-4¹⁹）。

日本社会の経済活動はこの時期、これまでとはちが

った段階にはいる。初期豪商とよばれる特権商人は没落して、新興商人が台頭する（『日本永代蔵』1-4[三井]、6-5[鴻池]²⁰）。貨幣（金銀）は、資本として機能する。また米取引における米手形は、有価証券として投機の対象になる。こうして「銀が銀を儲ける」とは、資本主義的な信用取引の発達を意味した（同上1-3²¹）。

西鶴のいう「欲の世」とは、エゴイズム（利己主義・自己中心主義）ではあるが、たんなる素朴なエゴイズムではなく、同時に信用でむすびついた相互ネットワークが前提にある。欲望は、本来エゴイスティックなものである。しかしエゴイズムによって欲望が実現することはない。資本主義社会では、自己の欲望の実現には他者との信用が前提となる。

このようなことから商人の徳目には二種類あることがわかる。ひとつは自分じしんに関する徳目、もうひとつは他者との関係をふくむ徳目である。後者の徳目は、自己の内面の徳目でありつつ、同時に他者にたいする徳目となるということである。

西鶴の例で、自分じしんに関する徳目をいうと「儉約」・「才覚」などがある。西鶴に、「貧病のくるしみに「長者丸」をあたえ、「朝起五両。家職二十両。夜詰八両。始末十両。達者七両」を処方するはなしがある（同上3-1）。ここで「始末」ということが儉約を意味するが、「朝起」以下の全体が儉約そのものであると考えてもいい。また才覚の例としては、「親のゆづりをうけず、その身才覚にしてかせぎ出し、銀五百貫目よりして、これを分限といへり」（親の遺産を貰わず、自分の才智で稼ぎだして、銀五百貫以上になればこれを分限という）という用例がある（同上1-1）。

他者との関係をふくむ徳目とは「正直」などをいう。「人は正直を本とする事、これ神国のならはせなり」ということがあがる（同上4-3）。正直は、私利私欲のない心のありようであり、同時に他者にたいして誠実であるということであって、町人道德の中心になる徳目であった。

(ii) 「商人の道」をとく石田梅岩（1685-1744）は、「儉約」と「正直」の二種類の徳について以下のような説明をする。

まず「儉約」は「吝（しわき）」とはちがうと指摘する。「吝」とは、私利私欲によって金品をためこむことであるが、「儉約」はこのようなあさましい利己的行為ではない。梅岩は「儉約」を、「正直よりなす儉約」「天下公の儉約」であるという（『齊家論』『都鄙問答』²²）。「儉約」は私利私欲ではない。「生れながらの正直」にもどることであり、他者を助ける利

他的行為であるとする（『齊家論』）。

梅岩は、こうして「儉約」は、自分じしんに関する徳目であるが、その公共性をつきつめたところでは「正直」と同じことになると主張する。

ちなみに「正直」とは、「我物は我物、人の物は人の物。貸たる物はうけとり、借たる物は返し、毛すじほども私なく、ありべかゝりにするは正直なる所也。此正直行はるれば、世間一同に和合し、四海の中皆兄弟のごとし」と説明される（『齊家論』）。

梅岩は、この「正直」をもとに「商人の道」をとく。「買利を得るは商人の道なり」という（『都鄙問答』²³）。武士が俸禄をえて生活をするように、商人は商業活動の利益により生活をする。これが「商人の道」である。梅岩は、士農工商の最下位にあり、商人蔑視・商業無用論すらあった商人のありかたを積極的なものとして論じる²⁴。『都鄙問答』では「士農工商は天下の治る相（たすけ）となる。四民かけては助け無かるべし」という²⁵。「商工は市井の臣」である。「商人の売買する」行為は「天下の相（たすけ）」であり、「先も立、我も立つ」活動であると説明する（『都鄙問答』）。このようにして「正直」という考え方の公共性とともに、商人の経済活動そのものが位置づくことになる。

(iii) 商人の徳目に二種類ある。ひとつは自分じしんに関する徳目（儉約など）、もうひとつは他者との関係をふくむ徳目（正直など）である。還元主義では個々人のばらばらな欲望を認識し、全体論はばらばらにみえるものがじつは全体としてある種の調和にあることを示す。

還元主義と全体論はほんとうはひとつの認識論・存在論である。西鶴の場合、「始末大明神」（儉約）は還元主義であり、「正直」は全体論を意味する。また梅岩では、還元主義で説明される「儉約」は、かぎりなく全体論的「正直」と重なることになる。

注

1. 佐久間象山『省響録』（佐藤昌介他校注『日本思想大系55 渡辺華山・高野長英・佐久間象山・横井小南・橋本左内』岩波書店、1971、p.244）。類する発言は横井小楠・橋本左内にもある。
2. 辻哲夫『日本の科学思想 — その自立への模索』（中央公論社・中公新書、1973、p.11）。
3. Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik Bd. XX/XXI, 1904/05（梶山力・大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』第1章2、岩波書店・岩波文庫、1955、p.94）。

4. 前掲『日本の科学思想 — その自立への模索』p.124、125、130、133。
5. 高島元洋「人間存在の二重構造」（和辻哲郎）と「仏向上」（道元）—「人間とは何か」（存在）をめぐる予備的考察」（『時間論をてがかりとした道元思想構造の総合的研究』pp.79-85、平成15年度～平成17年度・科学研究費補助金基盤研究（C）研究成果報告書・研究課題番号15520010・研究代表者・佐藤（頼住）光子）。高島元洋「日本思想の可能性について — 倫理学と倫理思想史」（『お茶の水女子大学「魅力ある大学院教育」イニシアティブ〈対話と深化〉の次世代女性リーダーの育成 平成17年度 活動報告書 シンポジウム編』2006年11月、pp.122-127、仏語訳pp.279-286）。
6. たとえば、デカルト『方法序説』第二部の4つの規則（岩波書店・岩波文庫、1953、p.29）、『精神指導の規則』の規則第5などを参照（岩波書店・岩波文庫、1950、p.31）。
7. 「全体論」（holism）ということばは、「全体」を意味するギリシア語「ホロス（holos）」に由来する。類似することばに「全体主義」（totalitarianism）があり紛らわしいが、いうまでもなく両者はまったくことなる思想である。「全体論」は、古代からある世界観の一種である。
8. これについては、高島元洋『山崎闇斎 — 日本朱子学と垂加神道』（ベリかん社、1992）を参照。
9. 『日本古典文学全集40 井原西鶴集3』（小学館、1972）。以下、現代語訳の引用はこの全集による。
10. 自己の欲望を「神」とする顕著な例は、近世後期の富士谷御杖（1768-1823）にある。高島元洋『日本人の感情』（ベリかん社、2000、p.211）を参照。
11. 高島元洋「近世仏教の位置づけと排仏論」（『日本の仏教』第4号、法蔵館、1995）。
12. 伝記については、有坂隆道「山片蟠桃と『夢の代』」（水田・有坂校注『日本思想大系43 富永仲基・山片蟠桃』、岩波書店、1973、p.693～）を参照。
13. 鬼神については、前掲『山崎闇斎 — 日本朱子学と垂加神道』p.69～を参照。
14. たとえば、津田左右吉「儒教の実践道徳」（『津田左右吉全集』第一八巻、岩波書店、1965、p.127～）などを参照。
15. 『夢の代』（水田・有坂校注『日本思想大系43 富永仲基・山片蟠桃』、岩波書店、1973）。
16. 同様の解釈は、『中庸』第16章「如其在上、如其在左右」にもあてはまる（10-10）。
17. 近代的自我については、前掲『日本人の感情』p.221以下を参照。
18. 「かのやうに」（『森鷗外全集』2、筑摩書房、1971）。
19. 類似する考えは、『日本永代蔵』ではほかに2-3、6-4にもある。
20. 岡・山崎・丹羽編著『日本経済史 — 近世から近代へ』（ミネルヴァ書房、1991、p.163）、老川・仁木・渡辺『日本経済史 — 太閤検地から戦後復興まで』（税務経理協会、2002、p.17）。
21. 鈴木浩三『資本主義は江戸で生まれた』（日本経済新聞社・日経ビジネス文庫、2002、p.163、171）。世界最初の商品先物市場については、岩井克人『資本主義を語る』などを参照（筑摩書房・ちくま学芸文庫、1997、p.254）。
22. 『齊家論』（柴田実校注『日本思想大系42 石門心学』岩波書店、1971、p.28）、『都鄙問答』（小高敏郎他校注『日本古典文学大系97 近世思想家文集』、岩波書店、1966、p.391）。ちなみに「儉約」「正直」については古田・今井編『石田梅岩の思想』（ベリかん社、1979、p.112、139）、今井淳『近世日本庶民社会の倫理思想』（理想社、1966、p.99）などを参照。
23. 前掲『都鄙問答』p.423。
24. 柴田実「石門心学について」（前掲『日本思想大系42 石門心学』p.472）。
25. 前掲『都鄙問答』p.426。これを万人役人論という。鈴木正三（1579-1655）『万民徳用』、荻生徂徠（1666-1728）『徂徠先生答問書』などを参照。近世の封建社会は、単純な身分差別社会ではなく、商業活動により相互に交流する分業社会だった（渡辺浩『近世日本社会と宋学』東京大学出版会、1985、p.47などを参照）。

たかしま もとひろ／お茶の水女子大学 文教育学部・教授