

義理觀念の一背景（2）

——反体制的倫理觀の系譜——

久保田 勉

1

小論は、「義理」觀念が封建的道德觀念として固定化する歴史的時点について、その社会的背景を考察せんとするものである。

江戸期中葉に「義理」觀念の成立を予想するとき、幕藩体制の指導原理であった儒学的思惟の展開のなかに成立の時点を位置づけることがまず考えられるであろう。しかし、儒学は中国における士大夫層を基盤として成立したものであり、したがって為政者のための倫理を主眼としたものであったから、庶民の倫理意識にまで思想的視野が広げられていなかったし、とくに儒学そのものを与えられていた社会的役割は特殊の（武教的）であった。もちろんその間、思惟の展開過程において、一般的社会の現実的倫理への指向性があったとはいえ、なお両方の間には隔離性が埋め残されずに存在していたと考えられる。したがって、さしあたり表題について考えられるいまひとつの視点は、むしろ「反体制的思惟の潮流」という対極の側面からの歩みであろう。ここに反体制的というの、のみにみるように、「都市的感觉」からくる世界觀を指しているのであるが、倫理觀としては、士分の外におかれた民衆、とくに商業資本的思惟の運載者たる町人衆に顕著であった反禁欲的傾向としてのそれを指している。

ところで、古くは「土倉」、あるいはくだって「掛屋」、「蔵元」にその典型を見出すことができると思うが、わが国の商業資本・高利貸資本の発展を通観するとき、總体的にいえることは、時として泉州堺の殷賑のごとく、

西欧の都市貴族 *Patrizier* を思わせるような形態を生みだしはしたが、それらが常に、深淺の差はどうであれ、時代の支配権力に結びついていたということであろう。そこには、いわば商業資本のもつ一般的思想として、一方において自由なる営利の追求を指針とし、ひとつの社会秩序観を形成し、そこから醸酵する倫理観を貫かんとしながら、他方では一見して相容れざるがごとき権力（幕藩体制）に大なり小なり妥協あるいは依存・迎合¹⁾する姿態を呈示していることが見受けられる。

F. Borkenau が示している *Gentry* の論²⁾ は、もちろんそのまま江戸期町人思想展開のなかに妥当するものではあるまいが、われわれの目論んで「義理」観念成立の背景考察の出発にあたってきわめて示唆的である。かれは *noblesse de robe* の性格づけを行なった箇所で、王政に対する階級的利益の代表者であり、同時に王政に仕えて市民的平均化を遂行せんとするこの *Gentry* が「一面では……市民的・資本主義的分子から成りたち、がいしておそらく市民的諸集団のうちの富裕な集団であり、……他面……その経済生活を封建的・伝統的保証のもとで送ることができ、また身分的体面を保つ掟がきびしかったために、そうした保証のもとで生活せざるをえなかったところの、唯一の集団であった」といい、またかれらは「貴族に対抗するときは、王政に協力し、自己の利益を代表するときは王政に反抗する。……フロンドの乱の中で、貴族の一部と同盟しさえした……*noblesse de robe* のもっとも徹底した代表者は、国王の具体的な政策に対する同時代の闘いに加わりながら、終始、忠実な王党派であった」という。*Gentry* が、かれらの自

1) あるいは諦観、逃避も考えられる。これも幕府権力の強大さからくるひとつの抵抗であろうが、方向としては、中世的世界への憧憬、場所としては劇場、遊里という隔離された開放社会であったりする。なお、拙稿『義理観念の一背景』『カミ優先思考の流れ、(甲南女子大研究紀要・第四号)は、迎合性を日本心性のひとつとして、「義理」観念形成の一背景として観ている。

2) F. Borkenau ; *Der Übergang von feudalen zum bürgerlichen Weltbild, Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufacturperiode.* 1934 (水田他訳：封建的世界像から市民的世界像へ。p. 218以下)。

己の利益を代表するときには、しばしば権力と同盟を結ぶことを観ているのである。商業資本の思想がもつこのような二重の姿態は、生産関係を中心視点において思想を論ずる傾向のある学者によって多く支持されている共通点のようである。M. Weber の示した道德と経済の「適合性」理論もさることながら、このような見地は、「義理」観念の成立を観ようとする場合、われわれを刺激して、ひとつの出発点と視点にたたしめる示唆を与えるものである。普遍的道義観念としての義理が「義理」として封建的外皮を被るには、儒学的思惟の一般的現実への指向性の跡をも充分に視界に入れていかねばならないであろうが、反体制的倫理観の系譜を経済の発展相と対応させながら、成立に関する背景の考察を進めていくことも、いまひとつの視点として、取り扱われるべき重要にして有効な筋道であろうと考えさせられるのである。

姿態の二重性は、要するに批判性と依存・迎合性であるが、江戸中期に即してこれらみると、批判性は営利の自由なる追求をふまえたものであり、したがって、そこから醗酵する反禁欲的倫理観（＝反体制的倫理観）をふまえたものである。江戸初期から中期にいたるまでの文芸史の中にこの倫理観の系譜を求めるなら、西鶴の『好色一代男』“世之介”がその頂点であり、禁欲的倫理観への転換がみられはしたが¹⁾、近松におけるいわゆる「世話物」24篇の時期にいたって、この潮流は——一方において、経済的現実の発展に即して反禁欲的倫理を迎えるに充分な見解を用意していたと考えられる²⁾ 儒学思想からくる主従道德の核心そのものと迎合することによって、近松にあって「義理」と「人情」をモチーフにした封建悲劇の構成を促したものと考える。

1) 『好色一代男』から『日本永代蔵』への流れは、「世之介」的生き方、つまり完全消費（経済生活の否定的側面）の生活讃歌から、全国市場開拓期に直面した人間の処世術としての「知恵と才覚」をもととする禁欲性の認容姿勢への変換と考えられる。この間の事情は西鶴における視点の流動とも考がえられようが、経済の展開相に照らすとき、この変換はまったくの偶然として見過ごしえないものがある。

2) 小論。p. 118脚注1)。参照。

られないであろうか。かくなれば、儒学的倫理の内的論理展開もさることながら、一方において、両者を迎合せしめたものとして、経済の展開相を見落すべきではあるまい。ある段階での商業資本（とくに一側面たる反体制的倫理観）と権力（体制の指導原理から演繹される体制的倫理観）との必然的結合もしくはこの「上位なるもの」への迎合の時点において、普遍的道義たる義理は「義理」として成立するであろう。さすればおそらく、「義理」成立の時点を近松の時期に求めていくことの適切なことであるかどうかとも明らかにされるであろうし、西鶴や近松などにおける「義理」の性格（観念としての固定度など）を論ずる布石のひとつともなるのではないかと考える次第である。

2

自然経済圏にのみその安定性と妥当性を獲得しうる幕藩体制は、まずそこに朱子学的思惟の定着を促し、いかなる論理をもってしても自己の体制維持のためには、この経済的基盤を喪失してはならぬものであった¹⁾。したがって、農本主義の主張は結局のところ支配者身分の支配権維持という利己的動機に発した思想であったし、商品経済の進展と相俟って生産層に対する名分上の蔑視と実質的依存という論理的苦境に支配者身分を立たせざるをえなかったのである。信長入洛（永禄11年・1568）より関ヶ原合戦（慶長5年・1600）までのやく30年は“桃山時代”と呼ばれているが、この時期以前に、すでに堺をはじめ京都、大阪を中心にして畿内経済圏は相当な商業資本の先進性を示していたことは経済史の示すところである。ここから生まれる「都市的感覚」は、文化の形成を大きく規定し、かつこの伝統は商業資本の思想として、根深く畿内経済圏を中心に滲透していたと考えられる。これを文芸面に沿うてみると、『お伽草子』の持つもっとも大きな特色であるマチ（都市）・財宝への憧憬、すなわち「都市的感覚」への追順、また『奈良絵本』

1) 家永三郎：「日本道徳思想史」p. 119—p. 124参照。

にみられるごとき奢侈を尽した金銀使用などもこの時期における都市の発達と、そこからくる「都市の感覚」を抜きにしては考え得ないことであろう。このような、いわば **Gesellschaft** 的思考の産出土壤と同時に **Gemeinschaft** 的思考の産出土壤たる関東の、より素朴なる自然的経済圏を含めながら、体制支配の実をあげようとした徳川幕府は、ふたつの異質の思惟形式とその基盤を同時にふまえていたといえよう¹⁾。生産者層に対する名分上の蔑視と実質的依存という支配者層の立場に理論的根拠を与えるべく採用された朱子学は、その道德論をとくに支配層の諸分野に準用していったのであるが、とくに農本思想と節儉論は体制維持の経済理論の根拠たるべきものであった。限られた一定の土地を収益財源とする支配層が、生産の増強よりも消費の節約をまづもって旨とする素朴な封建的経済倫理を高唱したことは、封建主従道德から派生する分限意識、階級秩序観を前提にしてのことではあったのはもちろんである。だがしかし、戦国末期・徳川初期に活躍した京都、大阪、堺商人のもつ営利と消費に対する態度は、以後の町人思想の基調となっていくものである。かくて、かれらがもった社会観、秩序観と支配者層のいう経済倫理とは相容れないものが生ずるのは当然であろう。

「桜もちるに歎き、月はかぎりありて入佐山、爰に但馬の国かねほる里の辺に、浮世の事を外になして……」（『好色一代男』）と筆した西鶴は、町人的な生の讃歌として、完全消費の遊興を、楽天的にうたいあげていく。桜も月も、同様に自然美のシンボルであるが、かれはこの自然美を尊重する中世的詩精神を否定して人間と社会を尊重する文学精神を掲げ、人間的歓喜を反禁欲性肯定の世界において主張している。徳川期における、体制的倫理批判のひとつの典型としての、かかる反禁欲性の根元は、商業資本の思想がもつ批判性という一面からこれを推し測ることができるであろう。わたくしは

1) 『徒然草』に「あづまの人こそ言ひつること頼まるれ、都の人は言受のみよくて実なし」と見えるが、これは中世人の目に映じた東西倫理観の差異であろう。これはまた関東経済圏が農村型経済、畿内経済圏が商業型経済であることを暗示している。『慶長見聞集五』にみえる関東衆と西国人の自慢話も、関東経済圏の非町人的・非商業的性格を物語っている。

ここに本阿弥光悦から、その系譜をたどり出していきいたいと思う。わたくしはこの延長線上にすでに封建的外皮を被った「恩」の意識あるいは武教的儒学との交差点を予想し「義理」観念成立の時点を予想するものである。ところで、和辻博士は、本来的町人像を問うに先立って、町人根性のありかを求めたなかで、町人の類型をおおむねつぎのように捉えている¹⁾。1. 冒険企業型、2. 文化創造型、3. 大尽型、4. 守銭奴型、そして最後に前四者のもつ一面的契機を止揚した型として、5. 模範型がそうである。この類型に従がうとすれば、光悦は営利の気概をもつ戦国末期町人の風格を学芸文化のうちに表出した京都上層町衆のひとりとして、第二の類型的町人であろう。

「学文を好むとも、文華の学文は用ふべからず。殊に天下の政務に仏法甚だよろしきにや、上宮太子など所々に寺々を御建立にて和るべし。今時めける林道春など、太子をそしり、兼好法師のつれづれ艸、源氏物語等をそしらるるが如き、朱晦菴が余風を真似らるる事と、われわれはおかしくこそ候へ²⁾。」という光悦の考がえには、幕府権力と結びついた御用教学に対する辛辣さと冷淡さが明白である。この言葉の中に暗示されている反体制的性格は、ただに光悦ひとりにかぎらず、京都上層町衆はいうにおよばず、「都市的感覚」の所有者に共通のものであったろう。もちろん、ここで光悦を商業資本家そのものとして取り上げることは正当を逸するかも知れない。周知のように、代々刀劍鑑定、磨礪、浄拭の家職を継ぐものであり、かれは法華宗の篤き信者でもあった。しかし、『本阿弥行状記』、『にぎはひ草』に依って知るかぎりでも茶屋四郎二郎といい、角倉素庵といい、いわゆる鷹ヶ峰グループといわれる者たちのほとんどが京都上層町衆であり、先にもみたように、かれらが商業資本のもつ思想を背景とする反体制的・批判的精神をもっていたことは一応云えることであろうし、光悦にしても、したがって、そう考えられる正当性を持つ者であろう。幕藩体制の完成期と目される寛永期に

1) 和辻哲郎『続日本精神史研究』p. 312—p. 320.

2) 『本阿弥行状記』第79段。『行状記』からの引用は、すべて正木篤三『本阿弥行状記と光悦』前半に収められた『本阿弥行状記』に依っている。

において、家族主義的擬装による主従関係をもって家芸相伝を旨とする家元制度が、茶、能、狂言、香道、庖丁などの世界に確立しているが、とくに絵画面では狩野探幽を中心に幕府権力に積極的接近を果たし、奥絵師四家、表絵師十五家がヒエラルヒーを形成していくような中で、光悦は畿内経済圏という先進性・「都市的感覚」をもって、いわば反体制的・批判的世界において「今時めける」世相を離れて、その芸術的理想を追求していった者であろう。しかし、光悦といえども、封建的社会の精神生活を一般的に支配した実践的規範たる保守性の枠を、一見したところ、完全には超え得ていないようである。むしろ「……たとへ開国の御掟より能事にても、下々新法は困り候様になり候物と承り候。……先祖の掟を破り、自分の才を働かし、却て横ざまに相成候など、纒なる町人式さへ毎度これ有。とかく無為と申こと、甚だ目出たきおしへと被存候。」(『行状記』34段)、「……昔よりの何事も古掟等も有之候へばこそ、……新法は当分便利にても、能事はなきと被存候。」(27段)などというとき、われわれはそこにかれの第二類型的町人の気概とは別の、消極退嬰の実践哲学(封建支配者の実践的規範)の面影を見取られるのである。これは、光悦における古典への志向、中世的意識の基盤を推測させるものであり、かれの芸術的理想の方向を暗示するものでもあるだろう。「おかしくこそ候へ」といった羅山への辛辣さの出所もそこにあるであろう。しかし、それがかれの真意の全体を埋めつくすものであろうか。かれの批判的精神は、かれのもつ「尊皇」と「尚古」という、いわば後向きの姿勢からより多く滲み出た言葉であっても、これを保守性の枠の中でのみ考察し終えることは早計といわれはしないだろうか。わたくしは、かれの言葉の中に、まえに述べたごとき「都市的感覚」からくる体制批判の態度を、一方において汲みとろうとする者であり、この視点を見据えたいと思う者である。商業資本のもつ思想を体臭として持っているがゆえに、つぎの言葉は、「都市的感覚」の所有者が持つ思惟の一般的な自由の形式と、いまひとつそれとは矛盾する迎合の響きとをわれわれに与えている。いわく「当時関東御憐愍、われわれが親類共残らず蒙り奉るといへども、いつまでも王城に住居

して、御用向の節は出府仕るべく、決して江戸御表へ引越の儀ゆめゆめ有べからず。……関東の憐愍も厚く、御恩は海山よりも深しといえども、権現様当代にて漸く二代なり。……是非引越被仰付候はば嫡家は御断申、別家衆一兩人引越可被申哉。同じくは是も好まぬ事也」(80段)、「我等親類共の娘など上様へ御奉公に差出候事は一切無之、内々申合家の掟の一ヶ条に致置候」(66段)といった剛直な言葉が一方にあり、他方においては「太閤秀吉様古今独歩の名将にて候へども、只御自分の智恵計りにて、御一代御取計遊ばされ、我を忘れ給ふ故に、……信長公……是下賤より立身し給う上、御一代知術にて不義を人はしらぬかと自身御高慢ゆえ諫めを聞入れたまわず」(16段)ともに「仁徳は露ほどもなき者」とされ、ひるがえって、徳川家は「凡中華に聖人にちかき君後漢光武帝、わが朝にては東照宮此兩君を除て、後人はしらず、当御代まで決して外に聖君ありとも存ぜず。難有御代に生れ候事と毎度落涙いたす事也」(84段)といった調子がとくに16段から49段にいたる行間に多く感ぜられる。現実的態度としては後者のごとき権力への迎合性を示しているが、同時に光悦の胸奥にあったものは、さきの80段、60段その他に散見せられるような、戦国末期堺町人の示した第一類型的町人の気概をそのままに伝え聞くほどの剛直な気魄であろう。このことは、とくに儉約令に示した光悦の批判的態度のなかに顕著である。

伝えられるところによれば、光悦は個人的生活においては「光悦が身上に奇特なる事多けれども、学びがたきことは、二十歳計りより、八十歳にて相果候迄は、小者一人、飯たき一人にてくらし申事なり。此ゆゑに一生諂ひ不申……」(15段)「……世に有べき人間とは覚侍らず……我身もかるくもてなして、一類脊属のおごりをしりぞけん事を思い、住宅^{そそう}籠相にちひさきを好みて、一所に年経て住る事もなく、茶湯にふかくすきたりければ、二疊三疊敷いづれの宅にもかこひて、みづから茶をたて、生涯のなぐさみとす¹⁾」るほどに、みづから分限よろしきを得た生活を送っていたようである。しかし、だからといって、かれの心情は儒教的・封建的倫理が要請する節儉論を

1) 『にぎはひ草』佐野紹益著。(日本随筆全集、第18巻、所収)

黙祝することをしない。むしろ、かような論理の根拠となり、政策の出所たる朱子的的思惟に対しては、先にもふれたごとく、至極冷厳な態度をとっているのである。「宋一統の天下に学文の力にて成不申。学文は治世の要とは申ながら、至って学文過候と、物毎こまかに理屈計に罷成、又乱の端とも相成候」(23段)、「宋朝の儒者の書残されし書など、高論も有之候と承り候へども、誠に口先計りにて、天下一統の功は埒明申さず。左候えば学文も我朝の御政務には余り宜敷かたとも不被存。」(24段)という。

さて、このように光悦における批判的態度を観た上で、社会観、秩序観の一端をも推測して論を進めよう。幕府は事ある毎に節儉の令を出しているのであるが、光悦は率直に「いつ連も儉約は人間の常に候へども、下々の者どものいたまぬ様に御儉約御しめし有度候。儉約と吝嗇と取違へ候ものまゝ是あり候」(19段)という。「下々の者どものいたまぬ様」とはどのような仕儀を考えてのことであろうか。「貴賤とも儉約を専らに御示し有がたく候。しかし余り貴人がた御儉約被遊候と、諸職人わけて織屋など今日のたつきにつき申候か。貴人は貴人の御儉約これ有かにて、余り衣裳法度など強く被仰付候と、下々は、表向は君の御意に叶ひ候様に見苦敷ものを着用仕、自分方の用、夜分または私の宿にて、存の外結構なるものを着用仕候事など出来仕候物に御座候。十人が九人はよき物を着たがり、旨きものを喰たがり申候」(同段)といているが、要するにこれは生産と流通・消費の融即するところ、社会の秩序と安寧が存することを云い得ている。生産・流通・消費が社会秩序構成の動力であり、これらの融即があって初めて人々は「今日のたつき」につき得る者であり、「よき物」「旨き物」を求め人間の自然なる欲求を相応に充足するところに社会と人心の安定を観ているのである¹⁾。

「天下の政は重箱を摺子木にて洗ひ候がよろしき」(18段)ことを力説するとき、光悦の胸奥にあったものは、前にもふれたように、京都上層町衆と

1) たとえば、権落した公家の政治感覚、恥とも思わぬ生活態度も、光悦によれば「これ貧敷より事発」るもので「何卒総公家衆の内へ、三万石ばかり被遊候はば、御行儀も直可申かにて候」といっている。(41段)

共に持ったであろう反体制的・批判性であり、単なる保守性の枠にいれ得ないもの、つまり「都市的感覚」からくる如上の社会秩序観であり、経済観であり、そして反禁欲的倫理肯定の思想であろう。これはすくなくとも、海外貿易進出という気宇の大きさ、自由なる営利追求の機会に巡り合わせた精神が有した自由活達の気概の表出であろう。この第一類型的町人の気概が、光悦の場合にはおもに芸術の分野に集中したものであろうが、その基底にはあくまでも自由があり、これが封建経済のもつ秩序原理に対して以上のごとき態度を採らしめた根源のものであろう。しかし、光悦においてまだ消極的にしか見ることのできないこの批判性の実相（「都市的感覚」から由来する社会秩序観、経済観、そして反体制的倫理観の萌芽）は、かれの弟子佐野紹益において、より積極的な姿勢をもって顕われてくる。

3

かれの『にぎはひ草』のうち“儉約の辨”を中心に、反体制的倫理観の先鋭化していく姿を観ていくことにしたい。そして西鶴におけるその残影を「まこと」という倫理的理念の表現のうちに観たいと思う。

紹益は、「儉約の御世なればとて、万人しはき事を本とす、今儉約の御制法には、其心たがひ侍べし」という。光悦がさきに「儉約と吝嗇と取違へ候ものまゝ是あり候」といった心を一段と明白に再現していくのである。紹益によれば「万人其分々に随て身をつゝしみ、つゞまやかにして下を勞りて、くるしみあらしめじとするを儉約とは申べき也、当世はおごらぬを儉約」と心得て「我物をつかはぬやうにすることのみ」と心得違いをしているという。それでは紹益が考えた儉約とはどういうことであったか。かれの考えるところによれば、儉約をもって「我物をつかはぬやうにすること」と心得るとき、世情はまさに「いとゞしはき事」となる。「しはし」、「しはい」は「皺」である。つまり自己の所有物を「つかはじとしめ置く」ことに対して「つかひやるはのべたる心也、しめちぢめればしはに成也」という。ここに

は「きたなき」「むさき」風情の生ずる義があり、「当世万々の人の中に、しはきをしらざる人稀なるべし、しはきが儉約ならば、いましむるに及ばざる事なり」といっている。われわれが、ここに、生産・流通・消費の融即性をもって社会秩序構成の原動力とし、そこに秩序と発展の基礎を考えようとする紹益の反体制的思惟——というよりは町人衆のもつ社会観、反禁欲的倫理観をみることに独断はないであろう。

このことをさらに、紹益自身に語らしめることによってたしかめておきたい。儉約をもって「おのが物は、つかはじとしめおきて」おごらぬことと同一視することは、「人をいたはるこゝろさらになく、いためくるしめ、我とく分として、非義なりとしれども、やらずつかはぬを儉約」となすことであり、盗みもいたわしい事であるが、「しはき」ことはそれ以上に「我ためのみをおもひて、人のくるしみをいはざるもの」で「世にくき物の最上」である。そしてまた、とりわけ紹益の貨幣流通の辨を聞くにいたって、われわれは反禁欲的倫理観の出所をそこに確認しうるのである。貨幣を「片時もわずれず、たくみて土蔵の内地をほりて埋置など、人の思ひがけぬ所を求めてかくしおく」とすれば「此金は世界のたから物にあらず」、金銀の財は「こなたかなたへ通て自由に物をとゝのへるこそ、宝には侍るべけれ」という。財貨の流通をはむ者あれば「此たぐひの者対面もすべからず、おそろしき心の者」であり「小利大損をしらざる也」といい、かえて「分際より家居身持過なる者、たまたまあらばめでたし」という。なぜなら、その者は分限をしらぬがゆえに、万一にもその家財を失なう事があったとしても「其つかひ捨たる金銀、あるひは大工たゝみや絹や等にわたりて、又その下々のものまでも、夫ぞれにうり物し、かよわしわたりて、世界をめぐりて、減ずる事にあらざるなるべし」というに及んで、われわれはまさに反体制的、都市的感覚の発露としての倫理観を光悦以上にその中から汲みとりうるのである。

「価大分なる物は、求むる事なかれなどということ、普く世のならいとなりなば、日本の宝金銀も過半は減滅也。」「道具の代となる金銀、あまねく世に次々段々に通じわたりて、万人のあきなひと成て、一銭うせず減せず、下

ざままでもおだやかなるべき、根元ともいひつべし。』……自然経済的原理から派生する体制的・禁欲的倫理観はその影をとどめず、ここにあるのはたくましく流動する経済の動きのなかにこそ「おだやかなるべき根元」を窺う反体制的倫理観のあらわなる姿である。光悦に比して、より一段と明白に封建領主に対する批判すら行ないつつ生産と消費の徳を述べ、人心の安らぐ根元をそこに求めているのである。

さて、『にぎはひ草』の刊行された天和二年（1682年）は、同時に西鶴の『好色一代男』の成立した年に当たっている。この時点において、経済進展の相はどうであったか。海外貿易を基盤として台頭していた第一類型的町人の姿は、すでにそこには見当たらない。元和二年から寛永十八年（1616—1641）に至る一連の海外貿易制限（鎖国令）は、かつての封建勢力からの独立性と進取冒険性を委縮させ、窒息させるに至ったのである。したがって、この時点での新しい商人は、専ら参観交代に困って生じた国内商業発展の上に勃興した者たちである。参観交代制（寛永十九年、1642成立）の結果、一大消費都市“大江戸”が、その成立事情は変則的ではあったが、関東自然経済圏の一角に出現し、全国武士階級の購買力の半ばを集中させ、かつ消費させるに至っている。この“大江戸”消費圏の出現とその商品需要は、江戸周辺からだけの商品供給を常に上回り、かつ特定高級品生産から大衆商品生産を促し、必然的に広域経済圏の形成を促がざるをえなかった。そこで、最適供給市場としての大阪を中心に、この機能完遂のために新たに広く各地に市場を開拓せざるをえなかったのである。ここに大勢的には局部市場から全国市場へと発展する経済の傾向がみられ、競争経済的现实が操り広げられていくのであった。

この現実に対処するには、“三井九郎右衛門”にその典型をみるような「才覚」と「智恵」を必要とし、「永代蔵」的町人の出現が促がされずにはおかれなかったであろう。そこには、すでにかつての第一類型的町人の姿は消え失せ、いまや海外市場の封鎖、株仲間の漸次形成の兆し、その他の特権的独占（権力との結合）による経済活動の枠づけ、加えて封建的蔑視のなか

で、なお進行を止めない貨幣経済の発達には、分の意識に規定されていた新興町人の足を、少なくとも封建的桎梏の外にあった遊里・観劇へと向わしめたことであろう。

かくのごとく、江戸期中葉の町人の気概は、海外から遊里・観劇へとその場所を変えざるをえなかったようである。そして一方、大局的には、序々にはあるが蓄積資本の「食い込み現象」が表面化していく。この時点において、『好色一代男』“世之介”的町人像が西鶴によって描写されているのである。『一代男』の形成にあたって、何がどのように作用したか、この文学的解釈について、わたくしは門外の漢として知るところが少ない者であるが、少なくとも、鶴永を西鶴と改名し、のち自ら二万翁と号したほどの談林俳諧師が「おらんだ西鶴」と罵られたこの言葉の中に、すでに含まれている反伝統的思考と大阪町人の自己拡充的バイタリティーの質的転換を計らんとしたことに因るものであろう。ともあれ、ここにある浮世草紙的町人像は、天和の現実在即してみたとき、それだけに非現実的人間像を大胆に表出させたものであり、天和の時点において肯定さるべき肖像ではなかったと考えられる。しからば、なにゆえに西鶴はかかる非現実的人間像を描写したのであろうか。“世之介”をもって、町人的可能性の極限を求めて描いたということは、明らかにかれのもつ批判的精神（反体制的倫理）がその奥底になければならないのである。『一代男』の構想そのものがそれ自体そのままに現実批判であるといえるであろうが、実は、これは光悦においてわれわれがすでに見てきたところの批判性、そして紹益によってより鮮明にされた反体制的・批判的精神（營利追求と奢侈の認容）と同質同系のもので、西鶴をしてかれらの延長線上にあえて立たしめたものであろう。“世之介”的世界の、文学的表現の作法がどうであろうとも、つまるところそれは都市的感覚のもつ反体制的倫理の再確認であり総決算というべきであろう。

さて、西鶴が天和の現実を目を転じたとき『永代蔵』的人間像が描写されたのであるが、そこでは、この現実是非道への住むところとして、外面的“偽り”の世界にはまり込まぬ生き方を一方において教えている。注意すべ

きは、「智慧」と「才覚」をもつ賢明な処世術が要請される競争経済的現実ではあったが、その背後に“それ自体が実践の目的”とさるべき広義の義理（道）の自覚が流れているということである。かつて西鶴は“世之介”を美の擁護者として描き、物質的・打算的世界を超えたところに心情の美しさを描き出していたが、さらに進んで『好色二代男』は“世之介”的生き方の行詰りに反省を加えつつも、金銭を超えたところに「まことごころ」の発露することを把握している。『好色五人女』（とくに1・4・5巻）においてもこれはいい得ることだと思う。「まことごころ」の悲劇性を通じて「まことごころ」を人間的至上価値として自覚しているのである。町人の経済社会を通して新しい人間の哀歓を活写したかれの筆致のなかに倫理的理念としての「まことごころ」を捉えていることをわれわれは見落しえない。これは反体制的思考の系譜から捉えられた倫理的・理念的表現であるといえよう。

——非現実的人間像としての“世之介”は、天和の地上に住めぬ可想人として、可想の世界へと移されていった。この可想人を現実人として許容できなかった程に幕府権力、したがって自然経済的論理（禁欲的倫理）の支配は強力であつたらうし、都市的論理のもつ反禁欲的志向は経済の実態にもそぐわなかったのであろう。迎合を知らぬ商業資本の思想は逃避するより他に途を知らぬ程のものであろうし、やがては自ら挫折し消え去る運命のものでしかなかったであろう。さきの紹益もまた『つれづれ草』の言葉を借りて「古き世」への憧れの想いを述べざるをえなかったようである¹⁾。

しかし、われわれにとって大事な事柄は、反禁欲的倫理観の系譜は、理念的表現として「まことごころ」を捉えていたということである。倫理的理念へのパトスの側面からの深化は、そこに「まことごころ」を発見していたということである。

さて、「大江戸」の出現・参観交代制の成立は、局部市場から全国市場形成へという競争的現実をもたらし、飽和化を進めていったのであるが、武士は武力的勝利者であり道義的勝利者として自らを彩色したものの天下の太平

1) 『にぎはひ草』p. 130

とともに実際は無用化し、生活の弛緩を進めていくとき、緊張の度を加えていったのは町人の世界であった。競争的現実において“才覚”をめぐらした分限者の輩出は、多く論ぜられてきたように、金銀の威勢により武士階級を抑制しつつあったし、同時に町人的自覚の価値化も相当に表明されてきていた。たしかに消費調整の基準は、大局的にみれば、“身分”相応から“財力”相応へと変じつつあった。町人の文化創造力もこのエネルギーのもたらしたものであろうが、自然経済的論理によって導かれた道德意識（分限意識）は、当時の町人的思惟をしていわゆる新しい近代道德の出発点に立たしめることを阻んだようである。町人の世界を活力ある筆で描いた西鶴においても、現実に生きる町人独得の倫理思想は表面切って語られること少なく「武士の生態を描く場合にはその義理の感覚が中心課題になっているが、町人の場合はたゞ利発さ *Klugheit* だけが問題とされているのである¹⁾」と観られているし、西鶴の描写した町人の姿には「町人独得の生き方を説いているとはいえるが、しかしそれは主として商業活動に即した賢いやり方を教へているのであって、町人の人としての行為の仕方を論じているとはいえない。町人の間には当時どういう道德意識があったかは、これとは別問題だといわねばならない²⁾」として「町人の賢いやり方が人々の意識にのぼっていた丁度その頃に、道德思想としては古風な主従関係の道德が、町人の間に漲っていたということも認めなくてはならない。これは実際に案外なほど顕著な事実である³⁾」といわれている。なるほど町人の生活の仕方がそのまま道德の原理を物語るものではないであろう。われわれはすでに“賢いやり方”とは別に、反体制的倫理観の系譜としての理念的表現形式たる「まことごころ」を一瞥しておいた。しかし文芸的描写の上で、明らかに町人の新しい現実に即した道德意識（「義理」）がより多く表現されてくるのは、町人作家西鶴よりもかえって武家出身といわれている近松が描く封建悲劇の世界であ

1) 和辻哲郎、『日本倫理思想史』下巻。p.592.

2) 和辻哲郎、『日本倫理思想史』下巻。p.594.

3) 和辻哲郎、『日本倫理思想史』下巻。p.595.

ろう。そこに現われる人物描写の尺度は、決して利福を究極の原理とするようなものではない。

しかし、「古風な主従関係の道徳が漲っていた」ということが、新しい現実
に即した道徳意識を形成していたとすれば、われわれの側から考えるとき、これはどのように検証しうるものであるか。

4

反体制的倫理の系譜を“世之介”という非現実的人間像のなかにみえてきたのであるが、経済の実相は競争経済のもとに生きる『永代蔵』的人間像をそこに要請していたし、恠潑な処世術もそこにあったけれども、同時に町人的自覚の価値化進行の姿もそこにあったのである。しかも、われわれは反体制的倫理の系譜からくる理念的表現形式としての「まことごころ」の把握もあったことを観ていた。

それでは、どのような事情が新しい町人の道徳観念（「義理」）の形成因となったものであろうか。この形成因が観られるところ、「義理」観念成立の時点と同時に予想しうるであろう。

近松がいわゆる「世話物」24篇を書きあげたのは、周知のごとく、1703（元禄十六年）の『曾根崎心中』から1721（享保六年）の『心中宵庚申』にいたるまでの、かれの後半生に属する18年の間であった。この時期前後は、かつて西鶴が直視した全国市場開拓の競争経済的現実から、すでに発展の飽和期に達し、表面化した蓄積資本の食い込み現象すらあって、ただちに“享保の改革”をまつ時節であり、町人の世界にもかつて経験したような活力がうすれてゆく時期に当たっている。したがって、蓄積資本維持の欲望は、漸次形成されつつあった特権化の道をますます安定強固にする必要と急ぐ必要を生じていたのである。商業資本のもつ二重姿態は、このように一段と幕藩体制との迎合面を明らかに示してくるのであるが、また一方、儒学思想展開は体制的倫理の側から反禁欲的倫理許容の道を用意していたとも考えられ

る¹⁾。

ともあれ、封建体制的論理との出会いの経済的必然性を道德の面から考えると、反禁欲的思考の側からすれば体制的倫理への積極的迎合である。「古風な封建的主従の道德」の受入れを積極的ならしめた現実がそこに存在していたのである。このような新しい現実と直面してそこに芽生えんとする新興の道德意識は、概して一般的に、伝統的イデオロギーの外皮を、その過程において採用する必要を有するものである。このような事情が採用せしめんとした古いイデオロギーとは何であろうか。これは「古風な封建的主従の道德が漲っていた」といわれるその道德の核心を問うことにほかならない。

さて、主従関係の道德のうちもっとも基本的地位を与えられるものは何であろうか。封建的に規定された主従関係を支える道德意識には、「施恩」、「報恩」、「忠」、「奉公」、「体面」の意識から「献身」、「分」の意識、そして「儉約」などと、多くを挙げることができる。ここには、直接に主従関係を支えてこれを成立せしめているものとそうでないものが考えられるが、前者を基礎的意識と呼ぶなら、「恩」や「忠」がこの意識に入るであろうし、後者を派生的意識と呼ぶならば、基礎的意識を完全に果す手段として要求される「体面」、「分」などの意識がこの系列に納まるであろう。しかも当時は、武士階級の主従関係に準じてあらゆる階級と階層が枠づけられ固定化されていたことから、これらの主従的關係はその準用をうけて、ふたつの意識の型態が及んでいたことは明らかである。そして、基礎的意識のうち主従関係意識の契機からしても論理的に、もっとも一次的に、“先”と観られるのは「恩」の意識であろう。もちろん、この「恩」は武教的に彩色された「恩」の意識である。かくて、古風な封建主従の道德の核心とは封建体制倫理としての「恩」である。

1) 儒教倫理の当為性を強調した仁齋が「苟も礼義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』）というとき、情欲に対する寛容さが見出される。素行においても同様のことがいえる。いわく「人特の情欲は各々己むを得ざるなり。気稟形質なければ情欲發すべき無し。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）と。

ところで、「侍の子は侍が育てて、武士の道を教えるゆゑに武士と成り、町人の子は町人の親が育てて商売の道を教ゆるゆゑに商人と成る。侍は利徳を捨てて名を求め、町人は名を捨てて利徳を取り金銀をためる。是が道と申すもの¹⁾。」という言葉は、武士の道を示し、町人の道を示すと同時に人間平等観を率直に表現している。「それ人間の一心万人ともに替れる事なし。長劔させば、武士、烏帽子をかづけば神主。黒衣を着すれば出家、鋏を握れば百姓手斧つかひて職人十露盤をきて商人をあらはせり……」²⁾ というもまた同じく「一心」に人間の本質を求めている。「侍とても貴からず、町人とても賤しからず、貴いものはこの胸一つ……」³⁾ というも、他にも例は多いが、人間平等の認識である。西鶴・近松の文芸を通観するとき、この後天性の背後にある人間的特質は、前者において「まことごころ」であったし、後者において「なさげごころ」である、と倫理的・理念的な表現をもって示すことができるであろう。「まこと」も「なさげ」も⁴⁾、その淵源は人の「道」というべきものであり、これは別の云い方をすれば条理としての義理であるといえるだろう。もちろん、これは決して封建倫理意識としての「義理」では

- 1) 『山崎与次兵衛寿の門松』(岩波・日本古典文学大系・49)
- 2) 『武家義理物語』(朝日新聞社版・日本古典全書)
- 3) 『夕霧阿波鳴渡』(岩波・日本古典文学大系・49)
- 4) 近松の作品を「義理」・「人情」という対応概念で捉えていくことは一般的なこともかも知れないが、『なにわみやげ』“発端”にみるかぎり、近松は「人情」という語を用いておらないし、近松の全作品を通観したところでも対応概念としての「人情」は絶無といってよい。むしろ、「義理」の対応概念は「情」(なさげ)と思われる。「情」はそのまま「人情」におきかえ得ない特有の内容を持っている。だから、近松では「義理」に「人情」を対応させずとも悲劇構成に事欠かなかったかも知れない。いま、ここに詳論を尽し得ないが、「なさげ」は「ごころ」といっても良いだろう。浄瑠璃作法に照らしたとき「なさげ」は人間精神の根底的把握の法であり、かつ個別的・主観的側面から万物に「精」をもたらせる法であるゆえ、典型的概念(「人情」)ではなく、個別のなかに特殊に定在していくもの、したがって根源的には普遍的条理としての「道」あるいは義理と同質のものといってもよいであろう。ただ儒学的系譜から産出された理念化でない事は強調しておきたい。

ない。とすれば、歴史的・社会的・現実的規定をうけた義理（人の「道」）の特殊の表現形式として、「名」は武士の道、「利」は町人の道である。「名」を尊び、「利」を重んずるにしても、根源的な人の「道」に照らせば、両者ともに「道」たる「なさけ」、「まこと」を失なうべきものではなかった。このことは両人が理念としての武士、町人のあり方を求めた態度において明らかである。武士は「公」にむかう義理として「名」を重んじ、町人は「私」に働らく義理として「利」を求めんとした。しかし、人倫的理想のありかを「まこと」と「名」の調和融合、「なさけ」と「利」の融即に求めたものとして、両者の倫理観を述べることができるであろう。

人間の本質の町人的思惟は、かくて、「なさけ」の倫理を打ち出したのであるが、「まこと」といい「まこと」という義理の出所系列は、「都市的感覚」に淵源する反体制的論理であり、そして、それはここから出てくる反禁欲性の理念的表現形式である。しかし、元禄・享保の現実的時点に立ったとき、蓄積資本維持の要請は、体制倫理の出所たる幕藩権力と商業資本の結託を促していたのであった。かくて義理は現実の道徳として機能するにあたって封建主従道徳のイデオロギーを外皮として要請するに至っていた。しかるに、封建主従道徳の基礎意識は「恩」であった。義理は封建的に彩色されたこの「恩」と結びつくことによって *Sitte* としての「義理」を形成せしめたと考える次第である。利己的営利追求を旨とする「都市的感覚」からくる論理とは異質の、「恩」という本来の武教的主従道徳に適應することを抜きにして、町人の道が許容され得ない現実が厳然としていたのである。今や町人の道はかくのごとき「古風な封建主従の道徳」を必要とした。商人の道は商業経済社会における前期資本主義のエートスである。しかし商業資本主義があえて異質な体制論理と共存せざるを得ないところ、商業資本の思想がもつ寄生的性格がうかがえる次第である。反体制倫理観から滲み出てきた町人的自覚の価値化は、「なさけ」を積極的に人間自然の愛情としての「人情」として肯定し、そしてこの自愛と他愛の讚美歌を文学を通じて、われわれは観ることができるのであるが、「義理」の自覚は美しい哀しみにみちた文学

の世界を自ら形成せざるを得なかったのであろう。

——以上のごとく、「義理」観念成立の背景について、商業資本の思想がもつ二面性を出発点として、まず本阿弥光悦にそれをもとめ、その系譜を佐野紹益、西鶴という反禁欲的生き方是認の流れのなかに概観してきた。そしてこの流れの中で把えられた普遍的道義あるいは条理としての義理たる「まこと」・「なさけ」ごろを倫理的表現形式としてみた。一方、経済的現実が体制的思想との結合を余儀なくしたとき、これは倫理思想的には封建倫理たる「恩」と義理との結合を意味することであった。この筋をわれわれは「義理」観念成立の一背景としてみたのである。われわれは、更に進んでこのような系譜とは別の、体制倫理展開の線に沿うて観念成立の背景を伺ってみたいと思っている。