

# 柳宗悦の「こころの経済学」

— 経済原理としての「物心一如の世界」—

前 田 芳 人

## 第1節 混迷する市場経済 — 経済発展（量の世界）から 定常型社会（質の世界）へ

社会は、そして文明についてもそうだが、健康で調和のとれた秩序のシステムでなければならない。現代社会・現代文明は、そうした視点に照らしてみても、秩序なき混迷の時代を迎えているのではないか。近代資本主義文明の秩序を支えている市場原理の基盤が揺らいでいるからである。利益を第一義とする、市場を通して人と人が繋がる経済システムは、産業革命を契機にして成立した、工業社会の拡大に伴って確立し、帝国主義・植民地主義による戦争や収奪などの途方もない人間的・社会的悲劇を生みながら世界へと広がり、今日では、グローバル化とよばれる、地球大の経済原理として、私達の生活全般をコントロールし、そして日常生活に定着しているように見える。しかしながら、市場的拡大による経済発展という現代社会の仕組みの在り方は、今日、解決に困難な大きな壁に直面しているのである。市場原理による経済発展は、多くの論者が指摘するように、新たな文明の原理の構築を余儀なくされるほどの文明的な危機に陥っている。それは2つあって、1つは、言うまでもなく自然破壊の問題であり、2つめは、生きる存在としての人間の破壊という危機である。それは暮らし・生活の破壊というだけでなく人間性の喪失を伴ったところ（精神）の危機である。なお、本稿では、言葉としての、こころ、心、精神は3つとも同じ意味で使用する。

第1の自然破壊は、「成長の限界」が指摘されながら、深刻さは増すばかりである。世界の資源・エネルギー消費大国はこぞって環境政策の強化を誇らしげに標榜するが、いまだその成果は見えず、自然より成長・開発優先の姿勢は変わらない。変わる事のないその志向は、地球規模の膨大な物流を作り出し、地球の生命圏は大きく狂い始めている。そのため、私達人間だけでなく、地球上のすべての生物種の生きる場は、崩壊の度合いが高まっている。急速化している温暖化などを原因とする気候変動は、わが日本の近年の大災害を見るまでもなく、世界各地で頻繁に起こっている。気候変動は、直接人や動植物を傷つけるだけでなく、生命系全体の秩序を破壊し、食糧生産に大きな影響を及ぼす。土、水、大気の汚染、食品の汚染は、日々私達の健康を蝕んでいる。年々増加している、生物種における絶滅危惧種の実態は、生物種としての私達人類の危機的未来を予測させる。近年、若者達の「自分達の未来を守る」という声は高まり、また国連のSDGsへの取組みも増えてはいるが、世界の政治指導者の反応は極めて小さく冷やかである。日本の国策として推進してきた原発のメルトダウン事故は、責任を取ろうとする者誰もなく、国の品性は劣化するばかりでいまや地に落ちている。自然破壊の現実には、もはや市場原理による経済発展と両立できるレベルをはるかに超えている。いまだに解決していない水俣病問題や多くの公害病はそのことを証明している。植林やごみ処理などの環境保護の動きは、小さな善意によるところが大きい。企業などの動きは、利に見合うかどうか判断の基準となっている。

第2の生きる存在としての人間の破壊は、空虚な精神性の拡大、人間性の喪失のことである。怯え、不安、そして絶望など行き場のない不安定な精神状態や驕り、高慢、不遜などの精神の墮落は、いま世界に蔓延し、私達人間の本来の姿が見えにくくなっている。経済学では、それらは富の偏在と格差として認識される — 経済的不公平を是正するのは喫緊の課題である — が、その経済的側面は問題の一部にすぎない。私達が直面しているこの問題は、もっと深刻で人間存在の根源に関わる事態を指しているのではないか。唯物論的・経済主義的精神の肥大化による、「文化的真空」(K.ポランニー)、さらに言えば、「靈性的真空」という社会的・人間的現象である。生活において文化的・靈性的価値

値は、経済的には無に等しく、真空ゆえにその本来の価値は心に響かず心を満たすものになっていない。格差による生活難民、政治の混乱による難民、環境難民などは、不安や絶望に晒されて精神の空白を処理できない状況を生んでいるし、また社会の支配的地位にいる人達も品性に欠け人間性の喪失を疑わざるをえないケースは多い。市場の競争原理によって創出された、こうした人間的苦悩や精神的病は、自然破壊と並んで、資本主義的文明原理の制約要素として、私達は正面から向き合うべきものとする。

こうした2つの文明論的課題の根源は、資本主義的精神の支配する市場システムの在り方にある。

自然は、資本・市場にとってあくまでも資源やエネルギーを提供してくれる対象でしかなく、経済的利益に役立つ限りでの自然である。その意味では経済的自然であって、「生きた自然」、「生命を育む自然」という認識はない。こうした近代の自然認識にいくらかの変化—共生を志向する精神の台頭—が見られるが、資本や国家の資源への渴望は、際限がなく、北極海に、南極に、さらには月にまで向かっている。

人間は、資本・市場にとって、単に労働力を提供する商品に過ぎず、社会的に様々な問題を抱えてなお人間的に生きたいと願う存在という認識はない。人間に対して労働を提供する商品という視点は、社会的存在としての人間の本質を歪め、人間の本来の姿は見えてこない。文化的存在としての人間、霊的存在としての人間は、資本・市場にとってほとんど問題になりえないのである。したがって、自然も人間も経済的価値としての評価でしかなく、私達が今抱える2つの問題の発生は、言わば、資本主義市場システムを文明原理として選択したことの歴史必然的な結果なのであり、市場に対するアンチ・テーゼである。それはまた、それらを自らの理論体系の外部に位置するものとして扱ってきた経済学に対するものでもある。

ほぼ2世紀半という短い時間で、国家や資本の成長至上主義によってもたらされた代償はあまりにも大きく深刻と言わざるを得ない。しかも地球の規模で全人類にかかわっているのである。そうだとすれば、市場原理による成長戦略は、虚構と化しつつあるのではないか、その意味で、私達はすでに定常型社

会一必要に応じて定常型経済も使用するが、定常型社会の方が本稿の趣旨に合致している一へ移行する道程にしているのではないかと考える。格差で貧困に喘ぐ人達が増える一方で、企業は巨額の内部留保を持つ一21世紀に入って増え続け、2018年の日米欧で10兆ドル（1,000兆円強、このうち日本は500兆円を超え突出している）を超えている（日本経済新聞2019年11月10日）。この巨額の資金は、再分配資金にすべきものだが、有力な投資先のない証しでもあり、国連やOECDのセンサスを見ても、先進諸国の成長鈍化一時にはマイナス成長一が目立つ。それは途上国にも及ぶ。最近、持続可能な経済の実態を把握する指標として、「新国富指標」が注目されている。GDPから除外されてきた、環境破壊や教育問題などを反映させて社会の実質を把握する数値だが、「社会インフラなどの人工資本のみならず、森林や農地、天然資源などの自然資本、教育水準や寿命などの人的資本の3つを合成して作る」という。すべてに「資本」という言葉を使うことにいささか違和感を覚えるが、この指標に照らせば、中国の10%の成長は5分の1の2%にダウンするとされる。成長の数字の虚構性が明らかになる。数字の上で見ても小さくないと思われるが、環境、教育、企業統治などへの投資、ESG投資は近年増加傾向にあり、1918年の世界で30兆ドル（3,000兆円強）に上るという。経済だけでなく社会すべての実態を把握しようとするこうした試みと数値は、貴重であると同時に、私達が定常型社会に移行しつつあることを反映しているのではと考える。

こうした現実には、経済の新自由主義的グローバリズムの破綻と脱成長の道がすでに始まっていることを示しているとすれば、私達はこの事実を積極的に受け止め、自然と人間の再生という人類史上の大きな課題を解決するため、定常型社会をこれまでとは違って経済に偏らない豊かさを持つ社会として構想する必要がある。

本稿の目的は、定常型社会を前提に置き、市場原理に代替する経済原理の在り方を考究することである。もとより、その全体図を描くことは能力を超える問題であるが、私達は、それに接近するための極めて示唆に富む思想を持っている。柳宗悦（1889～1961）の「用の世界」＝「物心一如の世界」論である。民藝運動の創始者としてよく知られる柳宗悦の思想の核心は、宗教哲学思想であ

り、それを民藝の世界で実証して、さらに相互にフィードバックさせながら、練り上げられた人間論である。柳の宗教哲学と民藝論は文字通り「一如」である。本稿は、特に「用の世界」を「物心一如の世界」として認識したことに焦点をあて、そこで展開されている経済原理とも呼べる「物とこころ」が織りなす世界を検討する。(なお、柳の「用の世界」論について、すでに論究しているので<sup>2)</sup>、重複するところの多いことを予めお断りしておきたい。)しかし、柳の思想の検討に入る前に、ぜひとも論究すべき問題がある。それは定常型社会に関するものである。次節では、古典派経済学(D.リカード(1772~1823)とJ.Sミル(1806~1873))の定常型社会論を検討し、そして環境問題との関連での定常型社会論(H.E.デーリー)にふれ、グローバル時代の定常型社会論(広井良典)を取り上げる。これらの先行研究は本稿に有効な視点や方法を提供してくれる。第3節は、柳の「物心一如の世界」に分け入り、第4節では、「物心一如の世界」を市場システムに代替する「経済システム」と認識し、その内実を展開する。最後の5節では、「物心一如の世界」における「貧の富」の意味を問う。ここでの「貧」とは経済学的意味での貧のことではない。

## 第2節 定常型社会論の検討 — 学史的検討とその継承

自然環境問題のみを成長の制約と認識するのであれば、定常型社会論はさしあたり経済システムの在り方の問題として措定される。そうであれば、定常型経済という概念の使用が相応しいかもしれないが、問題を深く掘下げれば、人間と社会に密接な問題として考究すべきものである。しかも、成長の制約としての人間精神の危機的問題に直面していることを考慮すれば、人間の思想・精神の問題をも視野に入れた社会論としての展開でなければならない。単に経済問題に矮小化することは出来ない。

ところで、定常型社会論について、筆者は拙稿「古典派定常経済論と現代社会 — 発展的社会から定常的社会へ —」<sup>3)</sup>(1984)で論じた。そこではリカードとミルの言説を検討した。リカード理論への理解に大きな変更はないが、ミルについては現時点で理解度が不十分でミルの思想の真意に接近出来ていないの

を認めざるを得ない。本稿は、その補足的意味もあるので、重複するところあるについてご寛容頂きたい。

### 2・1 D. リカードの定常型社会論

リカード経済学は、労働価値説の完成や自由貿易論の原型理論として大きな影響力をもつと同時に、新自由主義グローバリズムの理論的・思想的根拠を提示するものとしてその命脈を保持している。リカードの定常型社会論は、実は、自由貿易の正当性を裏付けるための理論装置として登場するので、成長志向の経済学では注目されることは少ない。しかし、環境問題を抱える私達の時代に照らして、リカードの経済学体系を見ると、定常型社会論は検討に値する言説である。

リカード経済学は、イギリスの産業革命期を歴史的背景とし、機械の登場による工業社会と市場の発展をいかに促進するかを課題にして登場する。その場合、発展のためには農業問題を克服することが急務と考えられた。農業問題の克服、これが当時のイギリスの経済発展を占う経済政策の難題であった。リカードとT.R.マルサス(1766~1834)との穀物法論争は、穀物価格問題を媒介にして自由貿易か保護貿易かの是非を問うものであった。自由貿易を提唱するリカードは、投下労働価値説を理論の基礎に据え、資本蓄積(経済発展)のための経済学体系を構築するのである。経済発展の経済学、それが産業革命期の経済学者、リカードの関心事であった。

リカード経済学体系の骨格は、資本蓄積の自然的コースとして定式化することが出来る。この理論的定式に沿って見れば、彼の発展論の論理展開が明確になる。それは、資本蓄積・人口増加を出発点にして、穀物需要の増加→劣等地への耕作促進→穀物価格上昇・地代上昇→賃金上昇→利潤低下というものである。ここから、一般的利潤率の自然的低落傾向が結論付けられる。リカードは、利潤の低落傾向を導出するために、詳細な展開は避けるが、以下のような市場の理論や論理が用意されている。

1) 工業社会と市場の発展的動態を決定づけるのは、資本の蓄積である。2) 人口の動態は、資本の増減に規定される。したがって、資本蓄積が進めば、人

口は増加する。3) 人口増加は、食糧の需要を増加させる。4) 食糧需要の増加は、「外国からの安価な穀物が輸入されなければ」という前提のもとで、劣等地への耕作の拡大（外延的耕作の拡大）あるいは既耕地での資本と労働の追加的拡大（内包的耕作の拡大）を必要とする。この論理段階で、リカードは、外国との自由な貿易取引のない、閉鎖された一国経済を前提に理論展開していることが分かる。5) 土地の外延的・内包的耕作の拡大による穀物生産は、投下される労働量の増加を意味するので、穀物価格の上昇を招く。ここでは、土地の収穫逓減の法則が前提されていて、「土地の有限性」と「土地の質的不均一性」は労働投下量の増加につながり、穀物価格の上昇および地代の発生とその上昇が説明される。6) 穀物価格の上昇は、労働者の第1次的必需品として生活に直接影響するので、賃金の上昇につながる。7) リカードは、価格は賃金と利潤からなる—もちろんこの理論は不変資本が考慮されず間違っているのだが—ので、賃金の上昇は、一般的利潤率の低下をもたらす。もちろん、リカードは穀物価格の上昇を阻止する要因として、穀物生産における機械の改良や農業科学の発見を指摘するのを忘れてはいない。しかし、穀物価格と賃金の上昇には有限なる自然という制約が存在する、そのため資本はその上昇圧力を阻止出来ないとする。

こうして導出されるのが、利潤の最低限への低下をへて蓄積の停止・人口増の停止という社会・経済状況である。まさに資本にとっての死を意味する。リカードはそのような事態を「富源の終焉」(the end of resources) と呼ぶ。富のそれ以上の増加のための源泉が絶たれ、社会は定常状態 (stationary state) を迎えることとなるのである。

ここまでの展開で重要なのは、4) と5) で指摘した、閉鎖経済の問題と土地の「有限性」・「質的不均一性」の問題の2つである。資本蓄積の制約、リカードの言葉で言えば、「増進しつつある富と繁栄の結果として起こる自然的障害 (the natural impediments)」<sup>4)</sup>の問題である。つまり、閉鎖経済に留まる限り、その障害を克服できず、経済は定常状態に陥らざるを得ないというのがリカードの考えであった。リカードのこの言説は、「土地」を「自然」あるいは「資源」と言い換えても理論として成り立つ。その意味で、彼の定常型社会論は、

自然や資源の有限性の問題がキーワードになっているのである。

しかしながら、リカードの経済学はこれで終わりではない。リカードにとって必要なのは、定常型社会への移行の道を閉ざし、さらなる富と繁栄を獲得する方策は何かを提示することであった。その方策こそ、比較生産費説を論拠とする自由貿易（国際分業）による市場の海外への拡大である。それが、あくまでも市場経済に信頼を寄せる、リカードの解決策であった。リカードは、『経済学および課税の原理』（1817）後の論文「公債制度論」（1820）のなかで、ある国が定常状態に陥っても、その国は「外国貿易の助けによって、富と人口とをなお無制限に増大していくことができる」と言い、富の「増加の唯一の障害物」すなわち「食糧およびその他の原生産物の不足とその結果としてのそれらの価格上昇」は「製造品との交換」によるそれら商品の輸入によって解消されるので、「富の蓄積」と「利潤の獲得」の「限界点がどこにあるかを示すことは難しくなる」<sup>9)</sup>と述べている。リカードの経済学体系は、この自由貿易論をもって完了するのである。

リカードが自由貿易を提唱して以来、グローバリズムの時代までほぼ200年経つ。自由貿易は保護貿易とのせめぎ合いを繰り返しながら、常に正義の顔を装いながら市場経済を拡大してきた。保護貿易は必ずしも後ろ向きの政策ではなく守るべきものを保護してきたことの貢献は大きい。トランプの強者の保護貿易は覇権のためのもので、弱者の保護とは質が違う。しかし、その保護貿易もやはり経済発展を志向する市場の論理を合わせ持ち、市場経済を促してきたことは否定できない。その意味では、保護貿易の在り方を根本から見直すべきである — 風土型経済を再生するための保護貿易こそ重要である — が、ともかく、今日の新自由主義にコントロールされた市場原理が曲がり角を迎えていることは、リカードが19世紀初頭のイギリスの行く末を案じたことと重なって見えてくるのである。リカードが懸念した定常状態に私達もグローバルな規模で到達しているからである。リカードには自由貿易という解答が与えられたが、私達に経済学的な意味での答はない。リカードの悲観的な視点とは違ってミルの思想には希望のある答えのヒントがあるように思う。

## 2・2 J.S.ミルの定常型社会論

19世紀半ば、穀物法が1846年に廃止され、自由貿易帝国主義と言われる、イギリスの世紀（パクス・ブリタニカ）が到来していた。この時期、経済思想家、社会思想家として、J.S.ミルが登場する。ミルの主著『経済学原理』の出版は1848年である。ミルは、定常型社会を積極的に受け入れ、その内容についてかなりの分析を行っている。スミス（1723～1790）、リカードなど古典派経済学は、資本と人口の増加、生産技術の進歩を意味する社会的・経済的発展の一般的理論を説くことに専念したが、ミルとて例外ではない。『経済学原理』の理論的展開の大部分は、それに費やされている。『原理』の第一篇「生産」第2篇「分配」第3篇「交換」は理論篇で、続く第4篇は「生産および分配に及ぼす社会の進歩の影響」、第5篇「政府の影響について」が最後に来る。我々が注目するのは、第4篇の第6章「停止状態について」である。理論篇に比べて、4篇は、興味深い内容で、ミルの資本主義観、経済観、社会観、そして進歩観が率直に表明されているように思われる<sup>6)</sup>。

第6章（この章だけに限らないが）は、今日の私達の社会の実相のことかと錯覚するぐらい、資本主義「社会の経済的進歩」の行方を言い当てているように見える。この章の冒頭で、ミルは、すでに、社会経済の「前進的運動」は「その本性において無制限ではない」ことを認識し、その「前進的運動の法則を探究するだけでは満足しない」と言い、その前進運動の終点、産業的進歩の「究極点」を見極め、「それは人類をどのような状態におくか」を予期すべきと述べている<sup>7)</sup>。

物、もの、モノに溢れた私達の生活は、いつまで続くのか、このままでいいのか、このままでいいはずがないと、素朴な疑問を持つ人は少なくないが、ミルの認識もそれに近い。19世紀半ばのイギリスの繁栄はいつまでのものかと考えたとしても不思議ではない。いずれ近いうちに終点が来るのではないかと。ミルは、さきの引用文に続けて、次のように述べている。「そもそも富の増加というものが無制限のものではないということ、そして経済学者たちが進歩的状态と名づけているところのものの終点には停止状態が存在し、富の一切の増大はただ単にこれの到来の延期にすぎず、前進の途上における一步一步はこれ

への接近であるということ、・・(中略)・・そして私たちは、いまや、この最後の終点はいつの時にも非常に接近しており、そのためそれを十分にこの目で見る事ができるということ、そして私たちはいつもそのすぐ近傍におり、もしも私たちがはるか以前にそれに到着していないとすれば、それはこの終点自身が私たちに先んじて飛び去るからであるということ、承認しなければならない。・・(中略)・・停止状態を終局的に避けるということが不可能である」<sup>8)</sup>と。停止状態は発展の必然的な結果であって、それは遠からず訪れるとする、ミルは、リカードと違い、「今日のわれわれの状態よりも非常に大きな改善になる」<sup>9)</sup>ので、その状態は歓迎すべきものとの認識を示すのである。

しかし、経済の拡大局面よりも停止状態が望ましいといっても、何故そうなのかの理論的根拠は必要である。

ミルは、富増大の行程の終着点としての停止状態を利潤率低下で説明する。その点で言えば、リカードと同じである。経済理論としては当然の結論と言える。この理論展開のポイントは、農産物価格の上昇ということである。それによって労働者に必要な生活資料の価格が上昇し、実質賃金の上昇を経て生産費を引き上げる。その結果、利潤は下落することとなる。利潤の下落は、富増大のプロセスが拡大再生産されればされるほど、技術革新があったとしても一般的な傾向法則として導出される。ミルは、農産物価格に直接影響する、農業技術の改良の効果についてかなりの議論をしているが、ここではその結論のみに留めたい。次のように述べている。「農業上の技術および知識というものは、その発達が遅く、その普及はなおそれ以上に遅いものである。諸種の発明や発見も、やはり折にふれて行われるだけであるが、一方、人口と資本の増加は不断に働いている要因である。それであるから、たとえ短期間にせよ、改良が著しく人口および資本の先を制し、その結果、実際に地代を引き下げ、あるいは利潤率を引き上げるといことは、ほとんど起こらないこととなるのである」<sup>10)</sup>。つまり、農産物価格の上昇は、技術の改良があっても避けがたい一般法則であるということである。したがって、「農業上の改良は、人口の増加（あるいは農産物の価格上昇 — 筆者注）に相対抗する反作用であるよりも、むしろ人口の増加を制限する桎梏の部分的緩和であると考えられることができる」<sup>11)</sup>。ミルは、

停止状態への行程をほぼ以上のような理論で説明している。理論の骨格は、リカードのそれとほとんど変わらないと言ってよい。違いはその分析の濃さにあるだけである。ミルも、リカードと同じように、資本や富の増大を是とする立場をとれば、富の停止状態を望ましいものとは考えなかったであろう。

ミルが停止状態を望ましいとするのは、資本や富の立場からではなく、社会的・人間的精神を重視するからである。つまり、停止状態における人間の社会的意識の問題である。ミルは、2つ指摘する。一般的安寧の増大と将来に対する考慮の増大である。長いが引用する。

「まず第一に、進歩から生ずる結果として人々に認められているものの一つは、一般的安寧の増大である。戦争による破壊や、公私の暴力による掠奪は、その恐れがますます少なくなってゆく。教育および司法行政において期待せられうる改善や、それが見られない場合には世論尊重の風習の増大が、詐欺や無謀な失政やに対する保護の増大を生み出しつつある。したがって、貯蓄を生産的用途へ投資することに伴う危険が、それを補償するために必要とするところの利潤率は、今日では一世紀前よりも小さいものとなった。そして今後は今日よりも小さくなるであろう。また第二に、人類は目前の事態の奴隷たることが少なくなり、その欲求と目的とを遠い将来へ及ぼす習慣をより多く身につけるようになったが、これもやはり文明がもたらした諸種の帰結の一つである。この将来に対する考慮の増大は、保証された気持ちをもって将来をながめることができる、その度合いの増大の自然的な一結果であるが、しかしそれはまた、産業的生活が人間の本性に含まれる感情や志向のうえに及ぼすもろもろの影響の多くのものによって、助長されているのである。人生の転変が少なくなるにつれ、また習慣がますます一定し、長い期間にわたる辛抱以外のいかなる手段によっても大きな獲物をうることがますますできなくなるにつれて、人類は、将来の目的のために現在の快樂を犠牲にすることを、ますます喜んでするようになる。このような将来に対する思慮および自制の能力の増大は必ずや富の増加以外の種々の事柄を見いだしてその作用を及ぼすであろう」<sup>12)</sup>。

ミルは、見られるように、富の前進的運動の帰結としての定常型社会における社会的精神の向上に注目する。その精神の志向は、まず危険の高い投資より

生活における安心と安全の確保である。そして将来の社会への「思慮」と「自制」精神の増大である。それは「富の増加以外の種々の事柄」に目を向ける契機となる。こうしたミルの定常型社会への視点は、定常型社会論の最も重要な論点である。つまり、停止状態なる社会の進むべき方向は、経済的停滞に心を悩ませるのではなく、公共的精神、おおらかな感情、真の正義と平等を願うことなど、人間精神の向上による社会の創造である。

それでは、ミルは、定常型社会をどのように描いているか、3点指摘したい。

第1は、富裕への欲求がないことである。ミルは、富という権力と富裕のために野心を持ち、「互いにひとを踏みつけ、おし倒し、おし退け、追いせまること」が、「最も望ましい人類の運命」・「理想」と考える人々がいるが、それは間違っていると言う。ミルは競争を部分的に認めるが、富への強力な執着を否定する。そこで注目するのが、共同組織の重要性である。たとえば、資本家と労働者との従属的關係は、その両者の共同組織にそして最後には労働者どうしの共同組織に変化すべきであると。それは、「進歩向上の目的は、ひとり互いに他の人たちがいなくともやって行けるような状態に人間を置くばかりではなしに、また人間が従属關係を含まない關係において互いに他の人たちとともに、また他の人たちのために働きうるようにすることでなければならぬ」<sup>13)</sup>からである。この社会道徳的言説は、ミルの社会観をよく示している。また、必要以上に裕福な人達が贅沢と快樂のために資力を倍加しようとする事、中産階級から富裕階級に成り上がろうとする事、有業の富裕層から無業の富裕層に成り上がる事など、「なにゆえに慶ぶべき事柄であるか、私には理解できない」<sup>14)</sup>と、富への執着を厳しく批判している。したがって、ミルが最善の状態と考えるのは、「たれも貧しいものはおらず、そのため何びとももっと富裕になりたいと思わず、また他の人たちの抜け駆けしようとする努力によって押し返されることを恐れる理由もない状態」<sup>15)</sup>ということである。

第2は、経済的に必要とされる良き分配と人口の厳重な制限である。より良き分配が実現されるためには、財産の平等を促進するような法体系など、「平等化の作用する諸制度」の整備だけでは不十分—なぜなら社会の上層は低くできるが、下層を永続的に高く出来ないからである—で、「個人個人の思慮と

節儉」との共同作業が必要だとミルは言う。この共同作業が創り出す社会の状態は次のようなものだとしている。すなわち「労働者層の給与が高く、かつ生活の裕かなこと、しかし一方、ひとり荒々しい労苦を免れているばかりでなく、また機械的な煩雑な事柄からも一しかも心身ともに十分な余裕を持って一免れて、そのために人生の美点美質を自由に探究し、またより不利な事情のもとにある諸階級に対し、その成長のために、その美点美質の手本をみせることができるような人々の群れが、現在よりもはるかに大きくなっていること。このような、今日の社会状態よりもはるかにすぐれた社会状態は、ただに停止状態と完全に両立するというばかりでなく、また他のいかなる状態よりも、まさにこの停止状態と最も自然的に相伴うようである」<sup>6)</sup>。停止状態においても、より良き分配制度と人間の「思慮と節儉」・人間の「美点美質」の精神は、社会の豊かさのために大きく有効に作用すると言うのである。ここでも、人間的精神の在り方の重要性が注目される。

次に、人口問題に言及しよう。ヨーロッパは、「人類の協業および社会的接触の両者から生ずる利益のすべてを最大限度まで獲得しうるために必要とされる」ような人口の規模にすでに達している。こうした認識にもとづいて、ミルは、技術の向上と資本拡大による人口増は望ましくないと言う。ここで興味深いのは、技術の向上、資本（市場）の拡大と人口増の三位一体のシステムの影響に言及していることである。ミルは、「自然の美観壯観」は、人と社会にとって必要な「思想と気持ちの高揚」を育てる「揺籃」で、それが損なわれるのは悲しいことだとして、次のように述べている。「自然の自発的活動のためにまったく余地が残されていない世界を想像することは、決して大きな満足を感じさせるものではない。人間のための食糧を栽培しうる土地は1段歩も捨てずに耕作されており、花の咲く未墾地や天然の牧場はすべてすき起こされ、人間が使用するために飼われている鳥や獣以外のそれは人間と食物を争う敵として根絶され、生垣や余分の樹木はすべて引き抜かれ、野生の灌木や野の花が農業改良の名において雑草として根絶されることなしに育ちうる土地がほとんど残されていない—このような世界を想像することは、決して大きな満足を与えるものではない。もしも地球に対しその楽しさの大部分のものを与え

ているもろもろの事物を、富と人口との無制限なる増加が地球からことごとく取り除いてしまい、そのために地球がその楽しさの大部分のものを失ってしまわなければならないとすれば、しかもその目的がただ単に地球をしてより大なる人口—しかし決してよりすぐれた、あるいはより幸福な人口ではない—を養うことを得しめることだけであるとすれば、私は後世の人たちのために切望する、彼らが、必要に強いられて停止状態にはいるはるかまえに、自ら好んで停止状態にはいることを」<sup>17)</sup>。この文章を、いま、驚きを持って読まない人はいないと思う、私達のいまを言い当てているからである。しかも、ミルは、人間による地球破壊を現実のものにしてはならないことを、「後世の人たちに」と警告しているのである。「後世の人たち」とは、言うまでもなく、私達のこと以外にない。ミルは、きっと、私達のことを「何を考えているのか、何をやっているのか」と怒っているに違いない。地球自然は、我々に必要なものならすべて分け隔てなく与えてくれる揺りかごではないかと。私達は、ミルの時代から150年超、少しも賢くなっていないのである。自然への人間の想いの問題は致命的に大きい。

第3は、技術進歩が果たす社会的役割についてである。私達人類は、いつの時代も技術的進歩をやめたことがない。これからも続く。しかし、「今日までは、従来行われたすべての機械的発明が果たしてどの人間かの日々の労苦を軽減したかどうか、はなはだ疑わしい」、だから、停止状態では、「産業上の改良がひとり富の増大という目的のみに奉仕するというをやめて、労働を節約させるという本来の効果をうむように」<sup>18)</sup>ならなければならない。それが停止状態における人間的進歩の意味であって、「あらゆる種類の精神的文化や道徳的社会的進歩のための余地」は確実に存在するのである<sup>19)</sup>。ここでの技術に関する議論も私達にとってミル以上に切実な問題である。私達の時代の技術は、予想もできないようなリスクを内に秘めた質的に次元の違う問題として提出されていて、技術の進歩に携わる人達の思いのままのやり方に信頼を寄せるわけにいかない事情にある。その「本来の」社会的役割とは何かを絶えず問い続ける必要がある。

ミルの定常型社会論の骨格は、ほぼ以上の3点に要約できる。『原理』の当

該の第6章は、「人間社会の理想に関する誤った考え方に反対を唱えること」を目的にしているとされる<sup>30)</sup>が、瞠目に値するのは、資本主義の富拡大のシステムを、リカードと違い、絶対のものと思わず、その発展の先に定常型社会を定立し、理想とする社会的理念を提示したことである。そして、確認すべき最大のものは、制限のない富の増大が生み出す社会的現実に対する、一般大衆の批判的意識の向上である。その意識の道徳的向上 — その中心は富裕への欲求の減少である — が、公平な制度改革と共に、経済的停止状態を豊かなものに転化していく力になるのである。

ミルの定常型社会論は、少なくとも、私達が展開すべき定常型社会論の最初の基本的視点を示していることは、間違いない。問題は、ミルをどのように発展させるかである。

### 2・3 エコロジー経済学の定常型社会論

戦後の高度経済成長の下で発生した、水俣病をはじめとする公害病、大気汚染、海・河川の汚染、農薬汚染、食の汚染など環境問題は、それは地球規模に拡大するのだが、経済学理論の世界にも反省の波が押し寄せ、その潮流の1つとして、エコロジー経済学が登場する。日本では、ミルの定常型社会論にはじめて注目したと思われる、経済思想史家、経済人類学（K.ポランニー）の研究者、さらにはエントロピー学派の研究者でもある、玉野井芳郎やエントロピーの研究者の槌田敦、そしてエントロピーの経済学で知られる室田武などが、自然科学の知見を得て、新しい経済学の潮流の1つとして登場するが、これらはエコロジー経済学のうちに加えてよいであろう。ここではそれらの研究の詳細に触れる余裕はないが、環境問題の研究に大きなインパクトを与え続けている。

私達が、ミルとの関連で、定常型社会論に関する研究で注目すべきなのは、エコロジー経済学の立場からの、H.E.デーリーの定常経済学（Steady-State Economics）である。デーリーの編集で出版された『定常経済をめざして』（Toward a Steady-State Economy）には、ニコラス・G・レーゲンの「エントロピー法則と経済問題」やシューマッハーの「仏教経済学」などの論稿が収録さ

れていて、この本の性格をよく表わしている。すなわち、成長マニア経済学への批判はもちろんのこと、自然と人間との共生、そのための経済システムとはどういうものかを問うものであった。デーリーは、この編著の序章で、ミルの定常型社会論は、「私達の研究の出発点」で、「彼（ミル）の時代より私達の時代によく当てはまる」と述べ、ミルの4篇第6章の文章を長々と引用している<sup>21)</sup>。もちろん、ミルの時代から100年超、学問の進歩は類を見ないと言っても過言ではないが、一方、学問の断片化・分化が進み、統合性に欠けるのも事実である。そこで、デーリーは、私達が直面する問題の解決には、諸々の知の統合化、すなわち、経済的・社会的・道徳的次元での知の統合化を実現して、全体のビジョンを提供するパラダイムがなければならないとし、ミルには、そうしたパラダイムが備わっていると言うのである<sup>22)</sup>。デーリーは、特に、ミルが経済の停止状態の議論では、経済的視点よりは道徳的視点が重要だとしていた言説に高い評価を与えている。つまり、社会的意識を向上させ、道徳心を高めること（moral growth）を重視した、ミルの思想に注目しているのである。ただ、道徳論の深い分析はないように思われるが、我々としては、以上述べてきた点の確認に留めておきたい。

## 2・4 グローバル時代の定常型社会論

経済のグローバル時代は、ベルリンの壁崩壊後、社会主義圏が消滅—いわゆる「歴史の終りと民主主義の勝利」—し、その市場経済化が進むにつれて地球規模の世界システムとして成立するかのように思われたが、2000年の9・11と地球温暖化に象徴されるように、実は、分裂と対立と格差とそして差別を内在化した人間犠牲のシステムであるだけでなく、地球自然犠牲のシステムでもあることが明らかになった。21世紀に入って、その様相は深刻度を増しているのである。日本では、それは沖縄と福島に象徴的に集約される。こうした文明論的転換の必要性を背景にして、定常型社会論の新たな展開は、極めて時宜を得た研究である。広井良典『定常型社会』（2001）と『グローバル定常型社会』（2009）である。広井（敬称略）は、科学史・科学哲学と公共政策の専門家として、その視野の広さといのちや時間や空間への哲学的考察をベースに、定常

型社会論をかなり包括的に展開している。広井の定常型社会論は、少子高齢化つまり人口増の停止と資源・環境の制約という問題をその背景にして提出されている。定常型社会への移行はすでに進行していて、市場経済の進化の自然的帰結とされ、新しい「豊かさ」の価値理念のもと、グローバルシステムとして「持続可能な福祉国家／福祉社会」を実現することがその課題である。その構想は、壮大で、私達の経済が地球大のものになっていることを想えば、そうならざるを得ない。広井の論点は多岐にわたり、その全体をフォロー出来ないが、ここでは、ミルの議論の発展的展開を本稿は期しているため、それとの関連でその内容に触れたい。

1) 持続可能な福祉国家／福祉社会の実現のためには、環境、福祉、経済を統一的に認識し、「個人の「機会の平等＝潜在的な自由」ということを価値原理とするような社会保障制度が備わった社会」でなくてはならない<sup>23)</sup>。

2) 定常型社会の3つの意味とその条件／根拠が提示されている<sup>24)</sup>。

第1の意味の定常型社会：消費の脱物質化の方向で、マテリアルな（物質・エネルギーの）消費の成熟化ないしは定常化を意味し、情報化（情報の消費—モノそのものよりデザインや付加価値に関心を向ける消費）や「環境効率性」を通して定常化が進行する。

第2の意味の定常型社会：脱量的拡大の方向で、経済の量的拡大を基本的価値ないし目標としない社会を意味し、単位時間当たりの消費を極大化することを目標とする「直線的な時間の消費」から、文化、芸術、自然、演芸、旅行、スポーツなどの「余暇」や「レジャー」に関わる消費あるいはまた介護、保育、健康、医療、教育、カウンセリング、癒しなどの「ケア」に関わる消費等、これら「社会的・文化的な時間の消費」への転換を通じて、定常型社会が進行する。つまり、時間観の転換を伴った定常化である。

第3の意味の定常型社会：市場経済が実は自らもそのベースにありながらその存在を無視し超えようとしてきた、自然や共同体への回帰の方向で、「〈変化しないもの〉に価値を置くことが出来る社会」である。それは、時間概念で言えば、「共同体の時間」とそのベースにある「自然の時間」の再発見によって進行する。

3) 定常型社会でも、社会保障制度は社会のセイフティ・ネットとしての意味を持ち、人々のベーシックなニーズを含む社会文化的なサービスを担うための「公（政府）—共—私（個人／市場）」という重層的システムが必要である。定常型社会は、共をベースにした伝統的共同体とは異なり、自立的な個人の自発的な参加と共通の関心、理念、連帯の意識でつながる「新しいコミュニティ」として再生する。

4) 『グローバル定常型社会』は、『定常型社会』の議論をさらに深めている。ローカルからナショナル、リージョナル（アジア）、そしてグローバルへと展開される、全体構造としての定常型社会が構想される。ここでの主題は、それぞれのレベルにおける、「公・共・私」の構造、「自給と分業（相互依存）」の構造、そして「環境と福祉」の統合の問題である。一国を視野とする、定常型社会の議論は、グローバルな規模において定立化される。その構想の骨組みは、ローカルからグローバルへと連動して構築される福祉国家の実現であり、政府などの「公」をベースにした「世界市場プラス再分配モデル」とコミュニティの「共」をベースにした「小地域自給モデル」との何らかの組み合わせとして定立化されている<sup>25)</sup>。

地球社会全体を定常型社会として一括りにするには、広井が提唱しているように、ローカルレベルをスタートにして、地球レベルの福祉社会を構想することが必要である。そのためには多くの学問領域を動員し統合しなければならないが、そのことを明確にした、広井の研究の意義は大きい。広井の定常型社会論のなかで、本稿との関連で注目するのは、ローカルレベルにおける風土への着目である。本稿でも、風土の問題こそ定常型社会論の原点と考えており、風土を台無しにしてそれを超えようとしてきた資本主義社会がその終局の時代を迎え、風土に回帰せざるを得ないのではないかと思うからである。その意味で、我々も、2) で指摘された、第3の意味の定常型社会に注目すべきと考える。森（グローバル＝地球社会）の豊かさは、それを構成する木々一本一本（ローカル＝風土）の豊かさに依存するという観点からすれば、それは、当然の帰結である。広井は、風土論で、地理や空間の多様性、文化の固有性などに触れ、また宗教、信仰、神々の多様性、さらには自然のスピリチュアリティにまで言

及している。その意味で、広井の風土論は、本稿にとって、示唆するところが大きい。ただ、誤解を恐れず言えば、広井の議論は、制度論に重点があり、人間の精神世界の分析は手薄になっている印象を受ける。

ミルの議論を振り返れば、制度論（平等化のための制度）と人間の精神論（個々人の思慮と節儉）は、一対のものとして定立されていた。制度の転換に伴う精神世界の進化の問題である。ただ、この節で検討してきた議論の多くは、広井の議論を含めて、いわば、市場経済の定常型社会への移行期あるいは過渡期における現象に対する理論建てであるように思われる。たとえば、前述の広井の議論における脱物質化や脱量的拡大の現象（余暇やレジャー、教育、スポーツ等々）は、移行期・過渡期ゆえに（また、資本主義の産業構造の変化—第3・4次産業へのシフトという問題もある）市場経済的論理の色合いを多く帯びている。移行期である以上、それは当然のことで、問題は市場経済的論理をいかに払拭していくかということである。それは、結局のところ、精神の問題、心の問題なのではないか。今後、いわゆるポランニーの言う二重運動、すなわち市場経済の精神に対する人間の側からの防衛運動、というより反転攻勢の運動がもっと積極化しなければならない。その鍵は、近代の思想、近代の心を超える、精神・こころ・心とは何かということである。そのことは、自然破壊だけでなく、精神の空洞化に伴う人間破壊に直面している、今こそ重要視すべき喫緊の課題である。我々は、それを風土の心、共同体の心に求め、柳宗悦の思想に接近したい。

### 第3節 柳宗悦の思想における「物心一如の世界」

定常型社会への移行は、必然的な道だとすれば、何を契機にして進むのだろうか。

物事の転換の始まりは、市場社会の民主的制度からではなく、社会的現実への批判的精神の表白からであり<sup>26)</sup>、しかもそれは、生きる存在としての人間の精神でなければならない。その精神が多くの人々・民衆のものになったとき、制度も生き改革も進む。定常型社会への移行の問題も例外ではないのではない

か。私達は、生活破壊を余儀なくされている階層の増大や格差拡大は富の公平な分配システムによって早急に是正すべき問題で、それを優先しながら、定常型社会の到来に備えた、人間精神の在り方と社会制度的な仕組みの方向性を考えるべきである。それは、市場経済原理に代替する、人間的社会的原理の構築でなければならない。

我々が注目するのは、柳宗悦の宗教思想・民藝思想の核心にあると考える、「物心一如の世界」である。柳は、民衆の何気ない日常の生活のなかの工芸に、近代の美術や市場の価値体系とは異なる、「もう1つの価値体系」を発見し、そして近代を超えと思える価値体系を創造した<sup>27)</sup>。柳の「物心一如の世界」とは、「用の世界」と同義であり、経済学的には、「使用価値の世界」のことである。しかし、それは単に使用価値だけの世界ではなく、柳によれば心の、精神の世界でもある。

柳の言う「用の世界」を、先ず「使用価値の世界」として考察してみよう。使用の世界、実用の世界は、日常生活における最も基礎的な営みで、それがなければ生活は成り立たない。その意味で、交換価値は市場経済と深く関わる「量」の概念であるのに対し、使用価値は「質」の概念で市場経済的概念とはいい難い。「使用」はまた経済学の「効用」概念とも違う。「効用」概念は、消費する者の満足の程度を量的に表現するという意味が含まれ、主観性の高い欲望の関数である。市場経済的概念と言ってよい。「交換価値の世界」は市場経済と、「使用価値の世界」は非市場経済と関係が深い。定常型社会も基本的には非市場経済に属し、「使用価値の世界」として展開できるのではないかと考えている。

そこで、以上のことを踏まえて、「交換価値の世界」と「使用価値の世界」を比較してみよう。前者は、生産（労働）と消費を市場が繋ぐという関係（〈生産（労働）—市場—消費〉）で、私的利益を第一義とする市場の原理が生産も消費も規定する。ここでは、市場も生産（労働）も消費も「量」的拡大を目的として連関している。これに対し、後者の「使用価値の世界」は、生産（仕事）と使用（消費ではない）を非市場—後述するが、それは半市場と言うべきもの—が繋ぐという関係（〈生産（仕事）—非市場—使用〉）で、「使用」が優

先ずる世界である。「消費」は「量」の概念で、「使用」は「質」の概念だとすれば、両者を混同することは許されない。これら概念の使い分けは、アメリカの政治思想家として知られる、H.アレント（1906～1975）に従っている。アレントは、「労働」と「仕事」を区別し、「消費」と「使用」は違うと言う<sup>28)</sup>。「労働」と「消費」、「仕事」と「使用」は、それぞれ対の関係にある。「労働」と「消費」は近代的概念で、「仕事」と「使用」は非近代的概念である。アレントによれば、「消費」は解体することが本質であるが、「使用」にとって、解体は二次的・付属的な事柄であると認識され、使用対象物は、それ自身の耐久性によってそこに存在するものとされる<sup>29)</sup>。この定義に従えば、解体としての消費は、さらなる生産を促し、生産と消費の時間的サイクルは、その消費物の自然的耐久性に関係なく、短くなり、その量的な関係は増加傾向を持つこととなる。生産と消費の無限性が生まれる。一方、物の自然的耐久性にもとづく使用という営みは、修理・修繕などを施すような使い方をすれば、明らかに生産（仕事）と使用の時間的サイクルは長く、自然の時間に近いものとなる。ここで、我々は、近代のシステムとしての〈生産（労働）—市場—消費〉と非近代のシステム〈生産（仕事）—非市場＝半市場—使用〉との二つのシステムの存在を確認しておきたい。前者が絶えず拡大を志向する「解体あるいは破壊のシステム」であるのに対し、後者は、後述するように、非膨張的で持続可能なシステムであると同時に、柳宗悦の言う「文化の美」や「美の浄土」を生み出すという意味で「創造のシステム」とも言える。なお、この節以降、我々は後者のシステム〈生産（仕事）—非市場＝半市場—使用〉を念頭に議論を進める。

すでに確認したように、柳がよく知られる「用の美」を発見した「用の世界」は、「物心一如の世界」として語られる。それは、経済学的な言い方をすれば、〈生産（仕事）—非市場＝半市場—使用〉というシステムのことである。「物心一如の世界」は単なる物の流れではなく、人間の心の世界でもある。物は、心と一体のもので、人間の精神性を帯びて存在する。つまり、人間の心が物に表現される。

柳は、何故こうした「物心一如の世界」を描こうとしたのか。それは何か特

別な世界のことでなく、民衆のごくありふれた日常の生活世界のことである。民衆の日常の生活世界で最も大切なことは、「無事」という究極的な変わることのない理念である。「無事でいたい、無事でありたい」は、私達の生活の最上の理念である。無事な人生、無事な生活、無事な家庭、無事な社会、無事な国、無事な世界、無事な自然等々、「無事」は、社会や人間のすべての真理が帰着すべきところという言葉である<sup>30)</sup>だけでなく、精神の在り方も含め宗教性の高い概念である。私達の日々の様々な不幸な出来事を見ると、「無事である」ことの大切さ・有難さを痛感せざるを得ない。柳は、民衆の日々の「無事な生活」のなかにこそ、すべての真理が存在するとの想いを深くし、そしてそれを「用の世界」に求め、「物心一如の世界」として描こうとしたのである。

「物心一如の世界」を「無事」の理念にもとづいて描くとすれば、どのような方法があるか。それは、柳の想いからして、「心」の問題として、さらには、何事もなき「無事の心」の問題として論ずべきものである。柳に『無謬の道』<sup>31)</sup>という論文がある。そのなかで、「心」に関して4つの言葉が出て来る。「心の道」、「心の場」、「心の故郷」そして「心の在り方」の4つである。「心の道」は心の目標（「心の故郷」）に向けて辿る道で「無事なる社会」への道である。「心の場」は、3ヶ所あって、第1は出発点である狭義の意味での「用の世界」・「使用価値の世界」、第2は文化論の次元における「心の場」そして第3は宗教論の次元における「心の場」である。「心の故郷」は「心の道」の目指す最終局面で「無事なる社会」の「不二の境地」を意味していると思われる。「心の在り方」は、3つの場所それぞれでの「心の在り方」を指している。（なお、広義の意味での「用の世界」は、これら3つの次元をカバーする意味で使う場合がある。「物心一如の世界」についても同様である。）これらは、言うまでもなく、「用の世界」の「物心一如の世界」における心の作用に他ならない。

そこで、以下「物心一如の世界」を3つの次元に分けて展開する。第1は、「用の世界」における「物心一如の世界」が対象で、日常の「無事なる生活」の世界である。第2は、精神文化としての物質文化が対象で、文化の基礎である「風土の世界」における「物心一如の世界」を検討する。第3は、人道的・宗教的心（精神）が作用する「物心一如の世界」である。

### 3・1 「用の世界」における「物心一如の世界」— 第1の「心の場」

私達は毎日を「今日も一日元気で無事でありますように」との思いで始める。日々を人間らしく、明るく、楽しく、無事に過ごしたいという願いを持たない人はいないと思う。柳の言う「用の世界」は、日常そのもの・そのままのものである。従って、物は日常の普通の生活に必要で「用」のために作られるものである。交換のためではないし、あくまでも「用」のための物で、生活において実用性のある物、役に立つ物である。交換を必要とする物もあるが、それはさしあたり二次的な問題である。物は実用に役する生活性をもつことが基本である。そのことが無視されると、物は物でなくなり使用価値はない。その意味で、使用価値とは、実用価値のことで、実用価値を持つからこそ物の価値が定まるのである。経済価値というのは、先ず使用価値でなくてはならない。「用の世界」は「交換の世界」に優先する。

実用性とは、生活のなかでの働きあるいは豊かさを意味し、機能性に優れるということである。しかもそれは複雑にならず、単純さを保ち健康性を持つものでなくてはならない。「虚弱なもの」、「粉飾に過ぎたもの」では、実用に適さない。そして、利に走らないことは大切で、個人的な計らいは実用性を損なうことにつながる。従って、柳のこうした「用の世界」における実用性・生活性重視は、民衆の生活の在り方を深く見据えようとする姿勢の表れであり、柳民藝思想の基本である。このことは、用に関わることのない貴族的工芸、個人的工芸、機械的工芸などへの批判でもある。

柳は、日常の生活は、体の暮しであると同時に、心の暮らしであると言う。次のように述べている。「実用ということを物質の意味に受取るのは、人間の暮しを余り狭隘なものに解し過ぎる。吾々の生活は肉体だけの生活ではない。精神を切り離した肉体という如きものは何処にも存在しない。生活は体の暮しでありかねてまた心の暮しである。生活は物質的なものと心理的なものとの結合である。否、元来一体をなしているものを、便宜上物心の二つに分けて考えるに過ぎない<sup>32)</sup> (なお、柳全集からの引用文については、現代仮名遣いに、また漢字についても現在使われているものに改めている)。また、別の箇所でも「物と心の一体性」について次のように語っている。「用というのは、単に

物への用のみではないのです。それは同時に心への用ともならねばなりません。物はただ使うのではなく、目に見、手に触れて使うのです。もし心に逆らうならば、如何に用をそぐでしょう。ちょうどあの食物がきたなく盛られる時、食欲を減じ従って栄養をも減ずると同じなのです。用とは単に物的な謂いのみではないのです。もし功利的な義でのみ解すなら、私達は形を選ばず、色を用いず、模様をも棄てていいでしょう。だがこのようなものを真の用と呼ぶことは出来ないのです。心に仕えない時、物にも半ば仕えていないのだと知らねばなりません。なぜなら物心の二は常に結ばれているからです。模様も、形も、色も皆用のなくてはならない一部なのです。美もここでは用なのです。用を助ける意味において美の価値が増してきます<sup>39)</sup>。

用は、物の用であり、心の用で、また目の用、触の用であると言う。「用の世界」における「物」と「心」の一体性は、まさに「物心一如の世界」として描かれるのである。柳は、心の働きは眼にも手にも繋がり、眼心一如、触心一如という表現さえしているほどである。これはまさに「用の公理」とでも言うべき認識で、「物心一如」である。「如」とは、右も左もない「中」を意味し、融合、一体、二つで一つ、不二を意味する。

「心の道」の出発点であり「心の場」でもある、「用の世界」における「心」とは、つまり、ここでの「心の在り方」とは、物と融合・一体化する、調和する心のことである。「人間が作るものである限り、人間の心が反映する。識らずして智慧や感覚や感情や性格や道徳が織り込まれてくる。物も人間の心を受け取るのである。性格のない物ということは考えられない。だから用いる人、用いられる物、それらを結ぶ機能、それぞれに物心の二面が働いている<sup>34)</sup>のである。物心の二面が調和的に働けば「用」は完ぺきな「用」となる。

しかし、心が、「心の道」あるいは「心の在るべき場」から外れると、この「物心一如の世界」はバラバラに崩れてしまう。心の乱れや迷いである。それは、物と心のどちらかに偏ることである。心の作用を軽視し、物に重心を置くと、形、色、模様にも味を失い、粗末さに陥り、物としての働きを低下させることとなる。逆に、心が先走ると、実用性のない物となり、装飾的な物になって健全性から遠ざかる。このことは、物が持つ機能性の破壊であり、「用の世界」

からの逸脱を意味する<sup>35)</sup>。一如から二元の対立への脱落である。それほどに物と心の調和は「用の世界」の基本である。

物への心の作用は、その心に直結している感受性—目に心、手に心、耳に心、鼻に心、口に心など—を通して生活全般におよび、「用の世界」の実用性・生活性を豊かにする。食べ物に対する「味わい、香り、色、舌触り」(味覚、臭覚、視覚)など、食生活の豊かさに繋がるように、その他、触覚、聴覚などの感覚、感性、そして直観等々の感受性は、私達は誰でも生来持ち合わせている「天与の機能」で、物事の様々な現象を「ありのままに」受け入れようとする、素直な心の働きである。そのような心と体が織りなす感受性は、素材の質や作る工程ともかかわり、形、色、模様味わいと深みを添え、「用の世界」に心地よさや快適さを生む。

無事なる生活を求めての第一の「心の場」は、実用性・生活性に恵まれた物への精神的働きかけによって成り立つ、「物心一如の世界」である。これは、「用の世界」において使う側に立つ者も生産(仕事)をする側に立つ者も共有しなければならない「心の場」である。ここに、柳が発見した「用の美」が「生活の美」として存在し、それは「物心一如の世界」が生み出した生活の豊かさのシンボルでもある。

### 3・1・1 生産(仕事)における「物心一如の世界」

「心の道」に外れ、「心の場」から逸脱すると、生産される物は、「用の世界」では価値なき物に墮してしまう。生産される物は、「用の世界」の「用」に応えるものであってこそ、実用価値・生活価値を持つ。経済の営みは、「作るという営み」と「用いるという営み」との健康な関係とその循環あるいは繰り返しを基礎にして成り立ち、「作る心」と「用いる心」の一致が重要である。生産の場では、用に応えること、そのための工夫に努めることが求められ、そこには「生産の心」、「作る心」が温かく通わなくてはならない。その意味では、生産というのは、労働することというより、H.アレントの言うように、「仕事」することではなくてはならない。つまり、生産とは、用のための仕事、用を生み出すための奉仕で、「物」や「事」に仕えることを意味する。奉仕の精神(心)

が伴ってこそ仕事となる。

仕事の心構え、それは、言うまでもなく、実用的機能に優れた物を作ることで、3つある。第1は、用に堪えられるように丈夫に作ること、すなわち、耐久性に優れていることで、壊れやすい、変形する、破れる、裂ける、外れる、褪せる、縮むなどは用に適さない。第2は、使いやすい、取り扱いやすい、持ちやすいなどの使い勝手の良い物を作ることであるが、物によっては、重すぎないこと、軽すぎないことである。第3は、「使って見たい気持ち」を起こさせる物でなくてはならない。物の形、色、模様などはその点で大事なポイントである。柳は、「日々一緒に暮らしていて気持ちのよいもの、満足や情愛を誘うもの、このようになってこそ用は始めて充分な働きに入る」<sup>36)</sup>と言う。つまり、耐久性に優れ、使い勝手が良くて、そして使う人の心を幸せにするような形状を持つものを作る仕事が用の価値を高めるのである。

これら3つのことを用に資する最低条件とすれば、柳は、奉仕の心はもとより物に寄せる感謝や情愛だけでなく、「仕事の道徳」—柳の場合、「労働の道徳」と表現するが、ここでは、本稿の趣旨と文脈から考えて「仕事の道徳」を使う、この表現の方が柳の思想にも適っていると思う—を指摘する。奉仕・感謝・情愛の精神と仕事の道徳的精神である。

前者の「奉仕の精神」に関連して、柳は、反復性、低廉性、公有性、法式性、模様性を指摘する。仕事における奉仕の精神から生まれるこれらの特徴は、生産される物の社会性の高さを示している。

反復性は、同じものを多く繰り返し生産することで、「用と多」の実現を意味する。反復は仕事上での技能的工夫や熟練を生む。

低廉性は「多」と結びついて安く良質の物の意味である。買いやすいことは、貧しい民衆の生活における用の不可欠の条件である。柳は「用の世界」での価格問題を十分深く扱っておらず、それは私達に残された問題だが、少なくとも市場原理によるそれとは異質である。そのことについては後述する。

公有性とは、用としての社会的認知の程度を表わし、その認知度が高ければそれはそのまま実用性・生活性の高さを意味する。柳は、公有性のことを「工藝化」とも呼んで、「用の世界」における民藝の社会的認知度の高さに想いを

重ねているように見える。我々は、仕事における「奉仕の精神」や「感謝の念」の深さを味わう時、用の世界の公有性の高さを確信できるのである。

法式性とは、秩序性と同義で、仕事は健康で正しい秩序のもとで営まれることが重要である。仕事はその精神を正しく物に植え込むためには「秩序の基礎」が必要とされる。そうした「正しい秩序」は、仕事のすべての面に及ぶ。

「材料の吟味、工程の順序、技術の訓練、労働の組織、すべて一定の法を踏まざれば、徒勞に終ることが多いであろう。ここで秩序は言うまでもなく法則を意味する。律であり、また型である。このような様式はすべての無駄を省いた本質的なものの姿なのである」<sup>7)</sup>。仕事における法式性・秩序性は、個人的な恣意性に偏らず、社会の規範に従うことなので、仕事に乱れがなく、無駄がなく、着実な仕事を保証する。用の世界の仕事には守るべき型があると言える。例えば、大津絵の場合、型にはまれば美が保証される。また、型は伝統という長い歴史のなかの多くの人々の経験と知恵の所産である。

模様性は、用のなかでも欠かせない要素で、秩序性（型）とも関係し、絵の抽象化、公式化、要素化が模様である。これらには形、重さ、大きさ、色、角や円なども含まれ、それらが整うことで用の美、ここでは「均斉の美」が生まれる。また、柳は、模様性というのを、これまでの反復性、低廉性、公有性、法式性をも取り込んで、1つにまとめる性質のものとして認識し、「用の世界」の実用性・生活性と直結した美を見いだすための不可欠な要素として考えている。物に施された模様は、柳の言う「直観」とも反応し、「眼心一如の世界」を創るのである。

次は、後者の「仕事の道徳」についてである。仕事を奉仕と考える精神の働きも道徳の範疇であるが、柳はさらにその心の奥に分け入る。それは、仕事上の立場、方法、目的などに深く関わる道徳的精神の働きで、柳は、非個人性、間接性、不自由性の3つを指摘する。

非個人性とは、個人主義に陥らないことで、個としての仕事が全面に出ることがない。民藝的「用の世界」の工人達は、決して特別な存在ではなく、自己主張のない「無意識の心」・「無心の心」を歩む人達のことで、我執に落ちなければ奉仕の心はさらに強まる。

間接性とは、非個人性という心と同じ働きで、人が間接性を持つことあるいは間接的にされることを意味する。つまり、自己を仕事の中心に置かず、自然の働きに委ねる心である。自然の仕事に謙虚に向き合い、心の働きを控える意味である。もとより、心の間接性にも高低があり、例えば、織物は自然の働きが高く、染物は人の働きが高いとされる。しかしそれも大きな差ではなく、控えめな心の置き方に変わりはない。

最後の不自由性とは何か。仕事において個を否定する非個人性、自然の仕事に委ねる間接性が必要だとすれば、それらはさらに自由を抑制することでもある。仕事において拘束のあることを意識するのが重要とされる。「用の世界」では先ず用に拘束されるし、材料とその質に束縛され、工程にも制約がある。例えば、織物では曲線を表現するのに直線を使わなくてはならないし、木工などでは使う木の質に忠実であるべきである。こうした仕事における不自由性は、出来上がりに「しくじり」や「ずれ」を生むことがあるが、柳はそれも「用の世界」への誠実さの現れで、そこには「不自由さの美」さえ見られると言う。

こうした仕事における実用第一の精神と奉仕の精神と道徳的精神は、作られる物の型・色・模様などに宿る。使う人のことを考えて作られた物は、使う人の心に響き、物への感謝と大切に使う心が生まれる。それはまた作る人の心を健康なものにする。そこに形成される世界は「物心一如の世界」に他ならない。

なお、柳は、こうした仕事の組織をギルド的なものとして認識し、近現代でのその衰退を如何に再生させるかについて、社会主義の到来に期待を寄せているが、その想いに柳にして時代的な制約を思わせるけれども、すでに指摘しているように、定常型社会への移行期に注目される思想と成り得る。

### 3・2 生活文化における「物心一如の世界」— 第2の「心の場」

物と人の心が織りなす「用の世界」は、生活文化の基盤である。物に文化の心が宿る。人間の心は、1枚目の「用の衣」を着け、文化という2枚目の衣を纏うこととなる。柳の言う文化は、言うまでもなく、用の文化であって、近代主義的な文化とは違う。近代の文化が無視し排除してきた、風土に根ざし生活に沿った文化である。風土は私達人間が自らを生きる存在として確認し得る時

空間であり、だからこそそこに健康な文化が育つのである。「無事な生活」もそうした風土文化のもとで確認されることとなる。

柳の文化論は、世界の平和をも見据えた射程の広いものである<sup>38)</sup>が、重要なのは、物に即して、用に即して語られる、生きた・心ある健康な文化である。物に、用に健康な文化があって初めて、社会の平和も世界の平和も保証されるからである。

柳は、『物と文化』という論文のなかで、日本の独自の存在を示す具体的な形は、「日本の土地からまた日本の性格から生まれてくる品物」以外になく、そこにこそ「偽りなき日本の姿」があり、「物に即した日本精神の運動」があると言う<sup>39)</sup>。「用の世界」の物は、用の文化と文化の心の統一体として存在する。柳は次のように述べている。「物とは何か。ここで物というのは単なる材料とか、物資とか、または経済的な意味での物品とかいうことではないのです。国民が生活のために産み出す作品を指すのです。これらのものが国家にとって重要な意味を齎す所以は、それらのものが一番如実に国民生活の表現となるからです。それは有形化された日本の心なのです。ですから日常に器物は一国の国民的文化度を標示する最も明確な目印でさえあるのです」<sup>40)</sup>。物は用の世界のものだからこそ、文化の衣を纏い文化的価値を持つのである。ここで物は用の価値（使用価値・実用価値・生活価値）と文化的価値を融合したものとなる。

こうした二つの価値の健康な融合が保証されるためには、文化的価値が間違いないものでなくてはならない。不健康な文化的価値によって実用価値・生活価値が損なわれてはならない。健康な文化的価値を生む基盤は、地方の風土に根ざす文化である。まさに文化における地方性の在り方が重要である。地方の文化が健康ならば日本の文化も健康である。

### 3・2・1 文化の地方性における「物心一如の世界」

柳は、『工藝文化』のなかで、地方において言語だけでなく、生活、風俗、技芸そして道德の地方性に大きな文化的価値のあることを指摘している。沖縄について、アイヌについても、その地方文化の重要性を啓発しているばかりでなく、よく知られる『手仕事の日本』では、日本文化の固有の性質は、地方の

多様な文化を基礎にしていることを確認している。民藝品を求めての全国紀行は、地方に残る地域特有の文化の発掘とその日本文化との繋がりを探るものでもあった。

地方における文化的価値が健康に保持されるための条件とは何か。一言でいえば、それは風土に根ざし風土の心に忠実であることだが、その内実は、第1に、自然との関係が密接であること、第2は、歴史・伝統との結びつきが強いことである。

自然との関係で言えば、自然風土とそこに賦存する資材・資源の問題が重要である。日本の自然風土は、四季折々の恵みを与えてくれる豊かさを持ち、生活文化は基本的にそれに規定される。海に囲まれ、南北に長い日本列島は北から南へ気候帯の異なる多様な自然環境のもとにある。そして、四季それぞれに災害の多いのも大きな特徴である。近年の自然災害は人の手も加わり深刻度を増しているが、人はそうした自然の豊かさと厳しさのなかに身をおいて生活を生きているのである。風土とは人と自然とが織りなす生活の場所であり空間である。風土には人と自然とが同居していて一如の関係にある。人は自然を征服することなど出来ないのである。用の世界では自然に謙虚に従うことが「物心一如の世界」を実現する道であるが、用の文化はまさに風土の文化に他ならない。私達は、基本的にそれぞれの地域の風土的特性に合った生活スタイルを築いて来た。そうした多様な生活スタイルこそ用の世界そのものであり、地域自立の経済的営みでもある。日本では、もちろん南と北で違いがあるが、農・山・漁村の3つの型を考え得る。農の文化、山の文化、海の文化である。用の世界でもそれぞれの特質を持った文化が育まれたのである。しかしながら、後述するように、それぞれが孤立した存在というわけではなく、相互に人、物の交流が繰り返され、生活空間の広がり豊かさは増したと考えられる。少なくとも自然に委ねる文化は、地域の、そして日本の文化の特質である。その地域の文化は風土の心、自然に委ねる心、自然から学ぶ心の所産である。

自然風土の豊かさは、自然の贈物だが、素材・資源もそうである。農の生活文化、山の生活文化、そして海の生活文化は、それぞれに自然から与えられる、農の幸、山の幸、海の幸に規定されている。生活のスタイルもそれぞれ異なる

が、生活に必要な物は世代を超え、伝統的な物として歴史を担っている。例えば、地域特産の焼物、木工、竹製品、織物、和紙など、また食べるものにしても、味噌、醤油、漬物などの加工品、これらは伝統と歴史の刻印を受けた自然からの恵みである。柳は、日本各地の手仕事の作品に、伝統の心や歴史の心、自然の心を感じ、そして美を直感し、地方文化と日本文化の健康性を語るのである。「一般には、文化に後れていると蔑まれる地方に、じつに日本独自の力が見られるので、ちがう観点からすると、それらの田舎は日本独自の文化に対して大きな価値と意義を持っているといえよう。もし日本に地方作品が乏しくなったら、特色の極めて乏しい存在に落ちるであろう」<sup>41)</sup>と。

「用の世界」は、風土という時空間を獲得して文化の衣を纏う。そこでの生活品は自然と伝統・歴史の贈物として風土文化を担う精神（心）の刻印を受けるのである。ここに私達は生活文化における「物心一如の世界」を確かに見ることが出来るのである。そして、用の美は、文化の美として、また風土の美として生活を豊かにする。

柳に「土徳」という言葉があるといわれる<sup>42)</sup>。柳の言葉としてまったく違和感はないからである。「土徳」とは、地域で生まれた道德のことで、地域の精神的価値・文化である。言い方を変えれば、風土が育んだ道德の心である。この文脈で、地域の「用の世界」を経済学的に表現すれば、「土徳（風土の心）が育んだ経済」あるいは短く「心の経済」と言ってよい。風土の世界に「無事なる経済」が現出するのである。

### 3・2・2 文化の国民性における「物心一如の世界」

柳は、前述したように、文化における地方性は、文化の国民性に独自性を付与するのに大きな意味を持つと語っている。しかし、近代に入り、中央集権の社会の形成と西欧文明の導入とともに、日本の風土の地域文化は前近代的な後れた文化として歴史の舞台から降ろされていく。文化の地方的価値は、明治以降の近代化、戦後はアメリカ化の障害物として扱われてきたのである。文化の地方性は国民文化を支える役割を放棄させられ、日本の近代化は、その意味で、地方の風土的文化からの離脱の道であったと言える。柳は、そうした日本近代

化の歩みへの批判的姿勢を一貫して崩さず、日本文化の真の姿を地方の文化に見出し、そして生活のなかの「用の世界」に「物心一如の世界」を発見したのである。

しかし、近代という時代がピークを過ぎて、定常の時代を迎えつつあるいま、地方と都市との関係は、健康なものではない。過密・過疎や人口の偏在は未解決だし、地方創生は何のためのものか焦点が定まらず、市場経済主義的発想しかない。風土の再生という視点はない。地方を見る眼は、文化の地方性や風土性の価値を無視しているのである。

柳の「物心一如の世界」が示唆するのは、第1に、私達は文化の地方性に誇りを持ち、その重要性を自覚すること、そして都市の文化を批判的に咀嚼する能力を持つこと。第2は、都市に住む人達の自国文化への自覚の問題である。日本文化の成り立ちとその特質や自国文化の本質は何かなどの問いかけが必要だし、また地方文化への偏見のない眼と心が生まれなければならない。そうした日本文化への揺るぎない自覚が、外国文化の受け入れ方やそれとの交流の在り方を決定づけるのである。そして第3は、都市と地域との健康な相互扶助的關係の構築である。そのためには、「用の世界」における「物心一如の世界」の文化論的意味と意義を知らなくてはならない。

### 3・3 人道と宗教の世界における「物心一如の世界」— 第3の「心の場」そして「心の故郷」

柳宗悦は、この現世の「用の世界」に「浄土の世界」の存在を確信している。「心の道」はここを終着点とし、心に浄土が訪れる。ここが「心の故郷」であることを意味している。物に人道的宗教的精神（心）が宿るのである。「物心一如の世界」は浄土的世界として現出することとなるのである。柳は、この次元の物に見られる美を「浄土の美」と言う。

人道と宗教の世界における「物心一如の世界」は、遠くはるかな道のりではなく、私達の日常の暮らしの中に実在しているのである。どこか隔絶された世界のことではないというのが、柳の思想の性格である。ここでは「美」の言葉で進めるのが分かりやすいので、それに従いたいと思う。

「用の美」は第1の「心の場」における美, 「文化の美」は第2の「心の場」における美である。そして「人道の美」とでも言うべき美は第3の「心の場」における美で, 宗教的意味を込めて言えば「救いの美」と言えよう。救われるような美, 心休まる美である。

それは, いわば究極の美で, 柳は, 日本固有の美であるとする「渋さの美」に注目し, そこから議論をスタートさせている。「渋さ」は, ごく普通の言葉で, 美の深さを表現しており, 私達日本人にとっては具象としての意味を持っている。地味だが味わい深く落ちついた趣を持つ, 派手さはなく静かにそのままありのままそこにあるという存在である。自己主張がないと言ってよい。柳は, 「渋さの美」は, 日本人の究極の美の標準で, 「すべての国民が共有するに至ったことは, 恐らく世界の文化史上未曾有のことに属する」<sup>43)</sup>と言い, 「渋さ」は, 俳道の「侘び」とも共通する心で「静寂の境地」を意味し, 日本人の心の儀表である。柳は, 次のように述べている。「そこにはどこかひかえめがちな, 内に含んだ, 幽かなる趣きが匿されている。いわば動を静に摂取し, 有を空に包摂した境地である。何ものも現わではない。何ものも騒がしくない」<sup>44)</sup>。渋さは, 例えば, 能は渋さの芸能だし, 茶道では無地の茶碗を好む, 南画の墨絵そして絵唐津は絵が無に近い静であるなど, 日本の伝統文化に通底するものである。それは, 静寂にして, 玄であり, 幽であり, そして無になり, 空になる。

こうした何ものにも囚われない静寂の心は, 強く柔軟であるはずだが, 時として, 情緒に傾き, 凝り耽る病に罹りがちである。柳は, それを克服するのが, 平常性, 健康性, そして単純性であると言う。つまり, 「渋さの美」は, 平常心を保ち, 病のない健康な心を持ち, そして穏かにすっきりとした単純な心に徹することで守られる。平常心, 健康な心, 単純な心は, 言葉としては平凡だが, その意味するところは深い。それは「ありのまま, そのままで無事」という心で, 素直で自然のままの境地である。その意味では, それらは宗教的であるし, したがって, 用の世界の物は宗教的心に染まるのである。「渋みの美」は, 「無事の美」となる。

心の世界は, 神秘に満ちて, 広く深い。それに比例して物も心を写す。心が,

実用の生活世界から無事の境地に至る、浄土への道を歩むに伴い、「物心一如の世界」は深みのあるものとして、現実性を帯びている。それはあくまでも物に即して「心の道」を辿ったからである。柳が創作した空想の世界では決してないのである。

柳は、「物心一如の世界」を現実だが不思議な世界であるという。柳は『民藝美の妙義』<sup>45)</sup>という論文で、その不思議の様相をかなり細かく語っているが、ここでは『美の浄土』<sup>46)</sup>で触れている3つの不思議を取り上げたい。第1の不思議は、人間の上下を問わないことである。貧富、貴賤、賢愚、才不才の区別なく、すべての無銘の民衆が美と交わることが出来るからである。第2の不思議は、貧しいと思われている物（下手物、実は民藝品のこと）が美の浄土の存在に成り得ることである。それは、「物心一如の世界」の「絶妙の仕組み」に由来する不思議で、用を第一義として何の計らいもない無垢な心で仕事をするからである。第3の不思議は、経済と美との調和的世界が示現するということである。ここで経済とは日常の生活・暮しそのものを指すが、その暮しが美を宿す物との関係において調和的であることの不思議である。美と調和する経済は我々が切に願うもので、それを目標としなければならないと思う。

「物心一如の世界」の美と交わる「人、物、経済」の不思議を一つのものとして紡ぎ織り上げれば、我々に経済の真の仕組みが見えてくるのである。柳は、そのことを「物心一如の世界」として示そうとしたのである。

#### 第4節 「物心一如の世界」の経済的仕組み — 半市場の原理 —

「用の世界」を「物心一如の世界」として認識する視点を新たな経済の原理として想定すること、これが本稿の課題である。「物心一如の世界」における経済の仕組みを市場経済のそれと比較しながら検討したいと思う。

前述したように、市場経済では、生産（労働）と消費を経済的利益を第一義とする市場が結びつけている。すなわち、〈生産（労働）—市場—消費〉というシステムである。しかも、このシステムは、工業生産・機械生産を前提にして—農業の場合は工業的農業を想定してよい—、機械による大量生産と

大量消費が利益の極大化を目指して繰り返される。常に蓄積と拡大再生産をその運動の力とする。富の量的拡大がこのシステムの動力である。このシステムにおける消費は、もちろん使用という側面を持っているが、量的拡大と新しい商品への渴望が主流で、H.アレントの言う解体あるいは破壊という経済的行為で、実質は富の破壊を意味している。創造的破壊という表現はイノベーションを伴い次なる成長を準備するという意味で肯定的に使われるが、我々の視点からは、まだ使用可能なのに破壊を速めているように見える。生産は通常物を作る行為だが、反面大量の資源・エネルギーを消費する行為でもあり、エントロピー論が教えるように、大量の廃棄物・排熱が生まれる。私達が直面する自然破壊はこうした経済システムの必然的な帰結と認識できる。このシステムに巢食うのは、成長マニアの精神である。個の利益である。拡大こそ命である。こうした個の利に執着する心からすると、柳の「用の世界」論は異次元の空想の世界に見えるかも知れない。しかし、これまで展開してきたように、柳宗悦の思想は今という時代に生きているし、生かさなければならないと思う。柳の思想を前近代的だとして否定するのではなく、定常型社会への移行を余儀なくされている今だからこそ、人間社会の普遍的な思想として、また経済システムの核を占めるものとして再生すべきである。自然と人間の破壊という未曾有の危機に直面している現代、ありのままの自然と人間の心を取り戻し、健康で無事な社会を構築するための新たな経済の原理を発見しなければならない。「自一人一如、物心一如」の思想こそ、定常型社会に相応しい。

すでに指摘したように、〈生産（仕事）〉と〈使用〉は、人の心で結びつく。つまり、〈生産（仕事）—用の心—使用〉という図式、さらには〈生産（仕事）—「物心一如の世界」の心—使用〉という図式が成り立つ。このシステムは、少なくとも「人間らしくありたい」、「人間らしく生きたい」という心の在り方からスタートする。「用の世界」のこのシステムにおいて最も普通に日常的に働く心は、「用」への奉仕である。使用価値創造への寄与の精神である。そうした奉仕の精神が創り出す、すべての民衆が自由に参入可能な共同の場が形成される。その共同の場は「物心一如の世界」が成立する空間である。それは、より具体的には、多様な風土の特性で括られる地域という空間である。こ

うした風土型地域空間は、我々の日常の生活圏に相当するが、用を第一義として生産された物が持ち込まれ、それらの物を通して人々が交流する場である。それらの生産物こそ、利を第一義とする市場商品ではなく、用途を第一義として生産された商品、すなわち信頼の厚い誠実な商品、使用に耐えうる品物である<sup>47)</sup>。これらは、販売される対象なので「商品」の範疇に入るが、文化的価値を持ち、そして宗教的価値をも具有している。単なる物ではなく、物を超えたモノである。本稿では、それを半商品<sup>48)</sup>と呼び、そのための交換の場を半市場と呼びたい。柳の言う民藝の品々は、半商品であり、半市場で売買されるものである。先の〈生産（仕事）と使用〉の図式は、〈生産（仕事）—半市場—使用〉となる。生産と使用が半市場で結ばれるというシステムである。

半市場の原理とはどういうものか。柳に従えば、用に伴う道徳、仕事の道徳、風土の道徳、そして宗教的救いの道徳の精神が支配する市場で、規模としてはローカルなものである。そうした心の働きは、相互扶助的な互酬原理を特徴とする交換の世界を創造すると考えられ、そこから非競争・非膨張の原理、そして必要・補完の原理による市場（半市場）が形成される<sup>49)</sup>。文化的価値・宗教的価値を含む広義の使用価値をベースにした半市場では、競争の原理は働かないし、拡大を志向することもないのが特徴である。必要・補完原理というのは、そうした地域の半市場において、必要だが欠如あるいは不足するものがある場合、他の地域的半市場との交換が生まれる。そこでも基本的には互酬的な性格の交換が成立する。用に奉仕するという精神は、互酬の精神を醸成し、必然的に贈与の精神も生まれる。そうした互酬的精神は、例えば、金融の面で、江戸期の講や無尽などの民衆間での自立的な相互扶助の関係をも生み出す。また、福岡県宗像では、国民保険制度のモデルとされる、「定礼」という医療の相互扶助的制度が存在した。記録によると、江戸期天保年間の1835年頃と言われるが、もっと古くは享保初年の1716年という説もある。相互信頼にもとづいて医者と農村の地域住民との間に交わされた扶助のシステムで、昭和の初期まで存続した。医者は住民の病を診察するが、住民は野菜や米などの収穫物を診療費として支払うというものである。宗像には、江戸期、「苗代こもり」、「満作こもり」、「さなぼり」など「こもり」と言われる起居飲食を共にする一種の共同

生活をする慣習があり、五穀豊穰を祈る宗教的な儀礼があったという<sup>50)</sup>。こうした「共に生きる」という社会的背景も影響していると思われるが、やはりここには互酬の原理が働いていると言えよう。こうした互酬原理を基盤とする半市場において、指摘すべきなのは、富の再分配のシステムのことである。ある程度の富の偏在は避けられず、富を多く持つ人達の社会的負担、たとえば祭りや儀礼などで出費を多くするとか、あるいは事故や災害などに伴う寄付や見舞、冠婚葬祭での金銭的な対応、こうした共同体内での社会的な負担は、富の偏在を是正する仕組みで、その基本に互酬的社会関係の存在がなければならない。以上見たように、半市場というのは、互酬原理を基礎とした、交換、贈与、富の再分配が一つに統合されたシステムであると言うことができる。もちろん、自給のシステムも無視できない存在である。

半商品・半市場の世界は、それが「市場」である限り、価格が生まれる。この価格はどのような性格のものか。少なくとも需給の多寡で決まる価格ではない。価格とは、価値を貨幣で評価したものだが、その価値の実体は、交換価値でない価値で、使用価値+文化的価値+宗教的価値の統一体である。これらは、価値のレベルが違うように見えるが、しかし、「用」という生活の豊かさに直接関わる価値であることは間違いのない事実である。物そのもののなかに三層からなる価値が融合して宿っている。つまり、「物心一如の世界」が創り出した価値・価格であるが、作る人と用いる人との相互作用の結果生まれる価格、相互に扶助し合う信頼関係から生まれた価格である。作る人は用に奉仕するために仕事をする、他方使う人はその物に作る人の深い心を感じ感謝と情愛をもってそれに応えるのである。使う人の心は、また作る人に伝わる。〈生産（仕事）〉と〈使用〉は、相互に信頼をもってそれぞれの存在を認め合う関係として成り立っているのである。そこに生まれる価格は、柳が言うように、まさに「双方の無欲と感謝の接点で生まれる」<sup>51)</sup>のである。その意味で、それは仕事の道徳・風土の道徳・宗教の道徳に由来する「心の価格」である。さらに言えば、「物心一如」に対する評価、あるいは「物心一如の価格」とも言える。そうして決まる価格が健康で無事な生活を保証するのである。

柳は、民藝品の価格は、低廉であることを重要な条件として説いていた。こ

れはあくまでも、出来るだけ多くの人々に出来るだけ安くという、用の世界、それも「物心一如の世界」でのことである。今日の市場経済のもとで、民藝品は低廉性を貫くことは困難で、本来の民藝品の価格、「心の価格」は反映されにくい。だが、それでも健康な物を用を目的にして低廉な価格の設定は基本的な問題であることは間違いない。

心の価格あるいは物心一如の価格というのは、以上のような性格のものであるが、用の心、風土的文化の心、宗教的心は、本来量的概念で評価するのは難しく、評価の方法も一通りでない、つまり一物一価はあり得ない。そこにあるのは、経験値、伝統値、慣習値といったものである。一つに限定される価格ではなく、複数の価格が通常である。

しかしながら、この価格問題には極めて困難な矛盾点が存在する。半市場での物への評価は、「心」に対する評価であって質の世界である。それに対して、貨幣は数の、量の世界の存在である。価格は、質と量とが同居する世界の問題である。この価格問題に潜む矛盾を克服する方法はあるのか。私達は、資本主義社会の絶えず増殖を志向する近代貨幣を想起するが、貨幣はそれがすべてではない。現代の貨幣は商品化して直ちに利益につながる資本としての性格に満ちているが、歴史的には商品でない貨幣が存在する。K.ポランニーのいう特定目的貨幣である。原始貨幣<sup>52)</sup>とも言われるが、我々は、半貨幣と呼びたい。貨幣は、国家的な規模になると富を表わす手段として、富の計算や蓄積などと関係するが、この半貨幣は、あくまでも「心の価格」を評価するための手段に過ぎないし、その存在がすべての民衆の生活を平等に豊かにするものでなくてはならない。物心一如の世界が半貨幣という存在によって強化されなければ意味がない。

しかし、それでもなお、貨幣が富と繋がる側面を持っている限り、やはり貨幣が「物心一如」の物に対して主役になる可能性を否定できない。価格問題の根底に潜む矛盾の顕在化は、貨幣の存在そのもの、つまりシステムの在り方に問題があるのではなく、心の落とし穴、精神の乱れにある。それは、柳に従えば、2つある。自我への執着の問題と知による分別（二元）の問題の2つである<sup>53)</sup>。

近代の価値としての自我の確立は、現代思想の要であるが、柳の言う第1の問題は、自我を捨てるということである。このことをもって、柳は、人間を無視しているとか、あるいはまた個の存在を認めないなどの批判の眼が向けられるが、それは当たらない。自然の価値を認め、他力に物事を委ねることは、決して人間を無視することではない。人間を真の姿において素直に認識しようとする、柳の思想は、個の存在を認め、それを超えた存在として人間を見つめているのである<sup>54</sup>。我に縛られる、近現代人、その人格が生み出した経済の質は、自然と人間とを破壊に導く性質のものであった。柳の「自捨の思想」は「心の道」を踏み外さない「心の在り方」を占うポイントである。自我への執着は、自己の利に傾く心の乱れを生み出し、他との関係を絶ってしまう原因となる。自我に振り回され、自我に支配される。柳は、自我への執着は「誠に厄介な、横暴な魔物で、一切の苦しみ悲しみの泉」で、怨み、そねみ、ねたみ、さらには対立や争いを誘発する。また物と我の一致は、功や貴、装飾、顕示への執着、富や権力、企み計らいの源となると言う。自我は、まさに心の混乱の元凶なのである。従って、この問題は、自由の問題とも深く関わる。執着は自由を意味しない。私達は、執着を捨てこだわりを無くする、貨幣への数量的こだわりを捨てることで、自己から救われるという精神状態を得ることが出来るのである。柳はそれを自在心と呼ぶ。この自在心に戻ることこそ、自由を保証し、価格問題の根底にある矛盾を解決する「心の在り方」である。貨幣は、半貨幣としての役割において半商品の質的内実を公正に評価する存在となるのである。

第2は、知による分別の問題であるが、いつまでも二元の世界に留まる意味である。この問題は、先の自我への執着からも派生して生まれてくるもので、自と他の区別や差別の原因である。上下、右左、善悪、是非など二元相対の世界は、主義・主張の争いの場であり、知に偏りすぎるとさらに悲劇の元凶となる。柳は次のように述べている。「自我は直ちに自他の二に分け、知識はすぐ是非の二にもものを割るではないか。何れも二元の巷に人間を落として了うのである。この分別から一切の苦悩や不安がかもし出されてくるのである。この二元の対立は人間界においてはとくに深刻な様相を呈してくる」<sup>55</sup>と。つまり、貨幣は「物心一如の世界」では、物との一体性において存在するが、二元の世

界に留まると、物と心が分離するのと同じように、貨幣の独自の世界が生まれ、物との一体性が失われることとなる。また、知に偏る二元の世界は、自我の世界に陥り、自己を誇り、知が権力化する可能性すら出てくる。本来、知は与えられたもので自利のためのものではない。こうした二元の世界から逃れる道は何か。それは心の在るべき道に戻ることに、すなわち、一如の世界、不二の世界に踏み入れることである。如とは、左右や上下のない「中」で、無差別にして絶対の「一」を意味し、それはそのまま「不二」に通ずる。不二とは「一の世界」を言う。柳の言い方を借りれば、「二元を幻と悟ること」、「二元の争いのない世界にはいること」、あるいは「二者択一をせず二者を肯定すること」<sup>50</sup>である。

心の乱れは、心でしか解決できない。システムがシステムとして最良に機能するためには、心の在り方が健康でなければならない。ここではまさに「不二の自在心」が自己への執着と二元の世界とを超えるのである。

以上、この節では、「物心一如の世界」を半市場の原理が作用するシステムとして描いて来た。(生産(仕事) — 半市場 — 使用)というシステムは、システムそのものが一つの全体であり、「心の経済」として成り立っていると言える。本稿のタイトルを「心の経済学」とした所以である。

定常型社会は、それを育て、支え、そして豊かにする「心(精神)」を必要とする。柳の説く、「物心一如の世界」における用の心、風土文化の心、宗教の心は、到来するであろう定常型社会の「心(精神)」に成り得ると思う。

## 第5節 「物心一如の世界」における「貧の富」の意味 — 結びにかえて —

物心一如、無事、不二、そして浄土などの言説は、言うまでもなく、仏教世界概念である。それらを柳は「用の世界」の奥深さを認識するための用語として、しかも生きた概念として使用した。用の世界は精神文化が基礎だとする、柳の人間精神の在り方への真剣な眼差しと目配りは、民衆社会が織りなす人間のありのままの姿とそこに滲み出ている宗教的真理へのあくなき追究と、そしてその真理に信頼を寄せることの重要性を語っているように思われる。柳の宗

教的真理を求める精神は、民藝運動とは別物ではない。別物とする見方もあるが、双方共に同じ真理を探るためのものである。本稿が対象とした柳の「用の世界」・「物心一如の世界」についての思想も、我々はそれを「心の経済学」と読み替えたが、宗教的真理に辿り着くための、柳の「心の道」であった。人間の経済的営みは、人間の生きるという営みの一部に過ぎず、社会のすべてをコントロールしてはならない。経済が近現代のように社会の行方を決めてはならないのである。経済もその意味では、柳が言うように、文化や宗教の世界と密接に交わるものとして認識すべきである。

最後に、文化や宗教に交わる経済について考えてみたい。それは、柳が「貧の富」と呼ぶものである。茶道において、初期茶人達 — 例えば、村田珠光(1423~1502)、武野紹鷗(1502~1555)、相阿弥(?~1525)など一が、民衆の工芸の世界に見出した最高の美の姿は、渋さの美、玄の美、寂の美で、究極は清貧の美であると言う。ここで問題なのは、「貧」の意味である。言い換えれば、「物心一如の世界」における「貧」の問題である。貧は、経済学では、富に対置する概念で富への飽くなき追求を前提とする。成長、開発、発展は富の増大そのものの他ならず、知としての経済学は、富増大のシステムとして全幅の信頼を寄せている。経済学は富への反律として貧を定義するのである。富を追い求める貧は、結局は貪であり、私達の今日の経済社会状況が示しているとおり、貧はなくなる。それだけでなく心の貪・欲は増すばかりである。私達が直面している定常型社会への移行期の大きな課題は、経済学的貧と富の拡大の道を如何に克服するかである。

柳が茶道論で説く「貧」は「貧の心」のことで「貪の心のない貧」である。それは「足らざるに足るを知る心根」<sup>57)</sup>の意味である。「貧」は「清貧」あるいは「聖貧」のことだと柳は言う。そうだとすれば「貧の心」とは心が満たされることの意味となる。従ってそれは「貧の富」であり、貧のなかに富が包まれ、「足らざるに悩む心でもなく、足りようと貪る心でもなく、また足るを誇る心でもない。あるがままで足りることである。貧が貧のままで徳に甦る。如何なる欲の力をもってしても打ち勝つことの出来ないものを貧というのである」<sup>58)</sup>。「貧の心」、「貧の富」、「貧の徳」として説かれる「貧」の精神は、経済的富に

執着してはならない定常型社会において、私達が「心の故郷」として目指すべき心の地平である。

「貧」はそのうちに富を含み、そして貧は清貧・聖貧であるからこそ豊富でもある。柳流に言えば、貧富一如ということであるが、そうした「貧の道德」の典型例が、柳が注目した妙好人の精神世界である。妙好人は、岩波仏語辞典によれば、善導の『観無量寿経疏』散善義に登場し、浄土真宗の篤信者を指すことが多いとされる、そして特に無銘の農・商人を対象にして、純粹無垢とも言える信仰と自己犠牲的な生活態度を持つ人達のことである。泥のなかに咲く蓮の花のごとき存在を言う。柳「妙好人」論では、『源左の一生』、『信女おその』などの論文で妙好人の心の底にある「貧の道德」に注目している。妙好人の日々の暮しは「ようこそ、ようこそ」という言葉のなかに包まれていると言う。柳は、それに次のような解説を付している。「受け難き恩を受けたる悦び、それを受くるわが身への慚愧、この不思議なる仕組への讚嘆、それを許されたる恵みへの尽きぬ感謝、こういう一切の宗教的情操が、この一語に温かく編み込まれているのである。それは、不定ふじょうと決定けつじょうとの結ばれである。慚愧と歡喜との繋がりである。穢土と浄土との縁である。実にこの秘義を説くことこそ念仏の教えである。南無阿弥陀仏の6字とは何なのであろうか。とりもなおさず、凡夫と仏との結縁なのである。二と一との即入が六字の相である」<sup>9)</sup>。険しい道に差し掛かっても、暗い闇の道に迷うとも、心の故郷を求める道を直向きに歩み続ける、そこには二元の相対の世界はなく、光に導かれる道ができるのである。不二の世界に入れば、「寝ても醒めても謝恩の念に満たされる」生活は、光のなかの「貧と富」の合一体である。柳が説く「美の浄土」の世界に住まう無銘の人々は、そうした精神世界に到達していると考えられる。ただ妙好人の存在は、単なる一人だけの世界ではなく、そうした人達を生む生活環境、信心の伝統といった社会環境を必要とする。その基礎となるのが、「物心一如の世界」としての「用の世界」なのである。

持続可能な社会システムの構築を志向するのであれば、破壊を伴う〈生産—市場—消費〉のシステムを温存することは到底許されない。私達がいますべてを委ねている市場システムに持続可能性の道は存在しない。それは「用の世

界」から人の心を遠ざけ、「物心一如の世界」への道を閉ざしてしまうこととなるからである。歴史としての近現代は、精神史的に見て、人間の心の在るべき場所を見失うように作用したとも言える。それは、M.エリアーデ（1907～1986）が言うように、近代思想は非聖化・非靈性化によって特徴付けられるからである。

こうして見ると、柳宗悦の宗教哲学と民藝運動の世界は、「物心一如の世界」を思想として展開しただけでなく、私達の置かれた歴史的地点からして、本来の在るべき経済原理を提示したものと考えられるのである。柳は「用の世界」に発見した、日本や東洋の心の再生を経て、「ありのままに、健康で無事な社会」の構築を確信したが、その内実は「こころの経済学」と呼ぶに相応しいと言える。すべての真理は心穏やかな「無事の世界」に戻るのである。

#### 《注》

- 1) 日本経済新聞2019年9月27日および11月10日。
- 2) 拙稿（2009）「日本文明の基層と柳宗悦の世界—手仕事における美と道徳と経済の調和—」比較文明学会九州支部編『文明研究・九州』第3号。  
拙稿（2014）「柳宗悦の「用の世界」論—重層的価値世界の構造—」比較文明学会九州支部編『文明研究・九州』第8号。
- 3) 拙稿（1984）「古典派定常経済論と現代社会—発展的社会から定常的社会へ—」大阪市立大学経済学会『経済学雑誌』第85巻第2・3号、日本評論社。
- 4) リカード全集第4巻「利潤論」雄松堂、40ページ。
- 5) 同上「公債制度論」218～219ページ。
- 6) J.ラスキン（1819～1900）は『この最後の者にも』で、富とは生に繋がるものだとし、興味深い議論を展開している、その富概念について古典派を厳しく批判をするが、ミルのこの6章についても言及がある。いささか皮肉っぽい批評でミルの真意を汲み取れていないように思える。五島茂編（1979）『世界の名著第52巻ラスキン、モリス』中央公論社。
- 7) J.S.ミル、末永茂喜訳『経済学原理』（四）岩波文庫、101ページ。
- 8) 同上、101～102ページ。
- 9) 同上、105ページ。
- 10) 同上、57ページ。
- 11) 同上、58～59ページ。
- 12) 同上、72ページ。
- 13) 同上、133ページ。
- 14) 同上、106ページ。
- 15) 同上、105～106ページ。
- 16) 同上、107～108ページ。
- 17) 同上、108～109ページ。

- 18) 同上, 109ページ。
- 19) 同上, 109ページ。
- 20) 同上, 142ページ。
- 21) *Toward a Steady-State Economy* (1973), edited by H. E. Daly, W. H. Freeman and Company, pp.12~14
- 22) *ibid.* p.173 なお, H. E. Daly (1977), *Steady-State Economics*, W. H. Freeman and Company 参照。
- 23) 広井良典 (2001) 『定常型社会 — 新しい「豊かさ」の構想』岩波新書, 161ページ。
- 24) 同上, 142~179ページ。
- 25) 広井良典 (2009) 『グローバル定常型社会 — 地球社会の理論のために』岩波書店, 第4章。
- 26) M.エンデ (2000) 『ものがたりの余白 — エンデが最後に話したこと』田村登志夫編訳, 岩波書店, 228~230ページ。
- 27) 土田真紀 (2007) 『さまよえる工藝 — 柳宗悦と近代』草風館, 227ページ。
- 28) H. アレント (1958) 志水速雄訳 (1994) 『人間の条件』筑摩書房, 225ページ。アレントは, 「仕事」・「使用」と「労働」・「消費」を区別しつつ, 次のように述べている。「産業革命は, すべての仕事を労働に置き代えた…。その結果, 近代の世界の物は, 使用されるべき仕事の産物ではなく, 消費されるのが当然の運命であるような労働の産物となった」(同上, 186ページ)。
- 29) 同上, 224ページ。
- 30) 柳宗悦全集(以下全集と略)第9巻「工藝文化」345ページ。柳は, 民藝論の最も体系化された著作と思われる, 「工藝文化」の序で, 「無事」という禅意を述べた言葉のなかに「工藝の美の帰趨」を見いだすと言い, 明らかにすべき真理のすべては「無事」という二字に帰ると述べている。従って, 本稿では, 私達の生活の「無事」は宗教性を秘めた意味を持つものとして使用する。
- 31) 全集第18巻「無謬の道」186~199ページ。
- 32) 全集第8巻「用と美」307ページ。
- 33) 同上, 「美と工藝」319ページ。
- 34) 全集第9巻「用と美」308ページ。
- 35) 同上, 313~314ページ。
- 36) 同上, 312~313ページ。
- 37) 同上, 「工藝文化」485ページ。
- 38) 中見真理 (2003) 『柳宗悦 時代と思想』東大出版会, 同著 (2013) 『柳宗悦 「複合の美」の思想』岩波新書参照。
- 39) 全集第9巻「物と文化」317ページ。
- 40) 同上, 317ページ。
- 41) 全集第10巻「日本の民藝」284ページ。
- 42) 太田浩史 (2006) 『柳宗悦と南砺の土徳』となみ民藝協会, 11ページ。
- 43) 全集第9巻「工藝文化」453ページ。
- 44) 同上, 454ページ。
- 45) 全集第18巻「民藝美の妙義」505~543ページ。
- 46) 全集第9巻「美の浄土」241~250ページ。
- 47) 全集第8巻「美と工藝」326~367ページ。
- 48) 内山節 (2010) 『共同体の基礎理論 — 自然と人間の基層から』農文協参照。
- 49) 拙稿 (2010) 「人間の経済と「市場」 — K.ポランニーの本来の市場論の構造 — 」

西南学院大学経済学論集第44巻第2・3号参照。

- 50) 井上隆三郎 (1979) 『健保の源流―筑前宗像の定礼』西日本新聞社, 宗像の定礼に関する資料として最良のものである。また, 宮下和裕 (2006) 『国民健康保険の創設と筑前 (宗像・鞍手) の定礼』自治体研究社参照。
- 51) 全集第17巻「東洋的解決」560ページ。
- 52) 前掲拙稿 (2010) 参照。
- 53) 全集第18巻「無謬の道」, 「民藝美の妙義」参照。
- 54) 松竹洗哉 (2018) 『柳宗悦・「無対辞」の思想』弦書房参照。
- 55) 全集第18巻「民藝美の妙義」525ページ。
- 56) 全集第19巻「安心について」612ページ。
- 57) 熊倉功夫編 (1987) 『寂の美』『柳宗悦茶道論集』岩波文庫, 175ページ。
- 58) 同上, 175ページ。
- 59) 寿岳文章編 (1991) 『妙好人の入信』『柳宗悦妙好人論集』岩波文庫, 167~168ページ。

#### 《注以外の参考文献》

- 鎌田東二 (2005~2006) 「美と聖性の内奥へ 柳宗悦論」『春秋』2005年5月号~2006年12月号。
- 熊倉功夫・吉田健司共編 (2005) 『柳宗悦と民藝運動』思文閣出版。
- 志賀直邦 (2016) 『民藝の歴史』ちくま学芸文庫。
- 竹中均 (1999) 『柳宗悦・民藝・社会理論』明石書店。
- 鶴見俊輔 (1994) 『柳宗悦』平凡社。
- 前田英樹 (2013) 『民俗と民藝』講談社選書メチエ。
- 松井健 (2005) 『柳宗悦と民藝の現在』吉川弘文館。
- 同 (2014) 『民藝の擁護』里文出版。
- 同 (2019) 『民藝の機微』里文出版。
- 水尾比呂志 (2004) 『詳伝 柳宗悦』ちくま学芸文庫。
- 若松英輔 (2015) 『靈性の哲学』角川選書。

なお, 以上のほか,

煎本孝 (2019) 『こころの人類学―人間性の起源を探る』ちくま新書。著者は, 「初原的同一性」という概念を提起して, 「初原的同一性とは, カナダ・インディアンに見られるように, 人間と動物とは異なるものだが本来的に同一であるとする思考である。より一般的には, 併存する二元性と同一性との間の矛盾を解消しようとする説明原理であるということが出来る」(15ページ) と述べている。自人一如という柳の思想と通底しているところが興味深い。

江原昭善 (1987) 『人間性の起源と進化』NHK ブックス。