

天下概念に統轄される石田梅岩の学説

Ishida Baigan's theory: Under the concept of Tenka

黄 世軍 林 美茂

HUANG Shijun LIN Meimao

中国人民大学哲学院、北京

School of Philosophy, Renmin University of China

E-mail:mimolin1230@yahoo.co.jp

Abstract

Ishida Baigan's theory was regarded as the representative theory of merchant morality thought. According to the former research, this paper try to investigate three questions,—why Ishida's theory was possible to influence the whole Japan, how to settle individual as the subject of moral, and what is the connotation of "human" in Ishida's theory,—that currently have not lucubrated, and maintain Ishida's theory as a theory under the concept of Tenka (天下). Ishida's theory which follows the train of Zhuxi's thought, also follows The Great Learning, settled the individuals as the subject of moral universally, moreover, through the emphasis of Tenka and for Tenka, Ishida change the system of four occupations to a more positive character which is more like four kind of citizen, and put all people inside of a interpersonal relationship that connect with each other more consanguineously. At the same time, Ishida's theory ,which directed towards the class of merchant, for answering the question what is a real human should be, establish the social character of "real merchant". From the character of merchant and the universally Zinn(仁), the human and the merchant are connected as a whole, which constitute Ishida's "real human" theory. According to this theory, Ishida described the relationship between public and private which is based on the Confucians ethics that on the basis of social characters.

初めに

石田梅岩の学説は、石川謙博士に始まる先行研究においては、基本的には商人階級の道徳を説くもの、即ち「町人道」であると考えられている。またこれをもとに安丸良夫、逆井孝仁らは、梅岩を発端とする石門心学は、日本近代民衆通俗道徳の代表であるとしている。さらには、先人の研究を土台として、享保時代すなわち近代化萌芽期に道徳の主体をしっかりと確立させた梅岩は間違いなく日本において「人とは何か」を探求した

近代哲学の先駆者である、と述べる学者もいる。本稿は、石田梅岩学説が道徳を宣揚したという先行研究の見方やその意義について賛同しつつも、以下の方面において更なる検討の余地があるのではないかと考える。第一、「町人道」としての梅岩の学説は、先行研究者が論じたところ以外では、日本社会全体での道徳の宣揚に如何にして影響を与えるようになったのか。第二、民衆通俗道徳の主題の確立及び普及は如何にして成立したのか。第三、梅岩における「人」とは一体どのような概念なのか。

こうした問題を研究する為、本稿においてはまず石田梅岩思想の先行研究に対して整理していかねばならないであろう。例えば、先行研究において、「超越的」或いは「伝統的思惟様式の内部変容」といったような語句が度々出てくるが、道徳の主体性を確認する過程において、梅岩は元々の階級—階層の区分を何に依拠し、また如何に超越して、伝統的思惟様式の内部変容を為したのか、これも注目に値する。これは即ち、上であげた第二の問題における重要なポイントである。

また現代の研究視野において、梅岩は商人の利益獲得に対して正面からそれを認めているが、「公」と「私」の間の微妙な関係に注目している研究者は梅岩を「活私開公」の理論家として位置づけ、2011年東京大学出版会の『公共する人間』シリーズの中では、梅岩を「公共商道の志を実践した町人教育者」と位置づけ、さらに大切な研究対象として注目している。本稿は、この内容と上記第三の問題、即ち梅岩の理論における「人」とは何かが密接に関係していると考えている。

一. 「町人道」としての石田梅岩説：「四民」から「四臣」へ

間違いなく、歴史的事実という角度から見て、梅岩の学説及び梅岩没後の石田後学¹⁾が広まっていった最初の立脚地は町人という特殊な社会階層においてであり、梅岩自身の論述の中にもその依拠を見出すことが出来る。例えば『都鄙問答』において、梅岩は質問に答えて「私が教えているのは、商人には商人の道があるということです。士・農・工のことを教えているではありません。」²⁾と言っている。ただしこのような論述の背後で同様に気をつけなければならないのは、梅岩が朱子学で重点的に解釈している「理一分殊」の方法を通して、自身の学説が単にある特定の階級に対してという「技芸性」を打ち消し、普遍性を強調しているということである。「故に士農工商の職分異なれども、一理会得するゆへ、士の道をいへば農工商に通ひ、農工商の道をいへば士に通ふ。」³⁾梅岩が身を置く現実から見れば、町人としての梅岩が日常接し、意識するのは

1) 石田の後学として、手島堵庵、中澤道二らがおり、その思想は全体としては梅岩と一致しているが、同時に僅かな違いもある。本稿ではそれらの違いについては触れず、石田梅岩に端を発する「石門心学運動」を一つのものとして捉えることとする。

2) 昭和47年5月、『都鄙問答（日本の名著18 富永伸基 石田梅岩）』、東京：中央公論社。第227頁。

町人やその家に確かに集中しており、彼が影響を与えることが出来るのも、まず町人階級に集中していた。一人の実践者として、彼が町人階級に目を向けていたことはごく自然なことであった。しかし、町人の「道」は決して士、農、工という他の三階層から全くの独立であるわけではなく、それらは互いに通じ合い、ひいては一致するものなのである。そして「士道」「商道」という区別を作ったのも、社会階級の分野において違いがあるからだけであり、それが実質的な違いを意味するわけではないのだ。

別の角度から言えば、梅岩は『孟子』の「人之有道也、飽食煖衣、逸居而無教、則近於禽獸。」⁴⁾を何度も引用し、人禽の別を強調し、また人が人であるために守り従う「道」を強調している。梅岩の説く「道」には強い儒学的傾向があるというべきで、彼は続けて『孟子』の「聖人有憂之、使契為司徒、教以人倫——父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有叙、朋友有信」⁵⁾と願った学者として、梅岩はこの出発点に立ち、自身の学説を決して「町人道」という特定のものに限定することはなかった。

したがって、梅岩が確立しようとしていたのは、単なる「本当の商人」といったような社会における役割ではなく、「人が人である為」という問題を考えていたはずであり、彼はこうした思索を通して社会の人を確立したいと願っており、原子的で孤立した個人の正確な役割を論じているわけではないのだ。また正にこの自己確立に基づいているが故に、最初は影響する範囲が限られていた梅岩の学説がより開かれた方法や姿勢で社会全体にだんだんと浸透し得たのである。もちろん、これは梅岩の学説が広まった一因でしかない。

伝統社会において、「四民」即ち士農工商の区別は、国家（或いは言い換えると、社会共同体）においての職業別に形成された階層の違いを事実上定め⁶⁾、こうした階層の違いは、ある特定の時代には階級の上下を分ける方法となった。本稿はこのような区分方法が理に叶っているのかどうかについて判断を下すものではない。ただその記述からみて、職業の区別としての「四民」がある程度表しているのは、国家の統治に対する身分差別であり、それは即ち君子と小人の違いでもある。簡単に言うと、いわゆる君子と小人の違いは、国家統治の上でそれに直接参与し、現実に影響を及ぼすことができるのは君子に限られており、それはすなわち十分な文化的修養のある人間の集団の中にある⁷⁾、また小人は統治される者とされ、国家の統治には直接的に関わることはできない。これもつまり、「四民」の呼称が最初期において既に「民」としての受動的立場を含み、

3) 柴田実校注、1971年、『石門心学（日本思想大系42）』、東京：岩波書店、第27頁。

4) 柴田実校注、1971年、『石門心学（日本思想大系42）』、東京：岩波書店、第20頁。

5) 昭和47年5月、『都鄙問答（日本の名著18 富永伸基 石田梅岩）』、東京：中央公論社。第180頁。

6) 四民の区別に関して、顧炎武は『日知録』において「士農工商謂之四民、其説始於管子」として、管仲に始まると考えており、今のところ『管子』、『春秋穀梁伝—成公元年』、『荀子』等の文献中に記載が見られる。

主導性に欠けるものであったということである。そしてこの呼称は伝統社会の後期またはそれが終わるまで一貫して続いた。

梅岩は論述を進める中で「四民」の区別や呼称を受け入れていたが、注目に値するのは、彼が他方で「臣」という言い方を自身の学説を解釈するのに用いていることだ。「士・農・工・商は世の中が治まるために役立ちます。その一つでも欠けるとどうしようもないでしょう。士・農・工・商を治めるのは君主の仕事であり、君主をたすけるのは士・農・工・商の仕事です。侍は位をもった臣下であり、農民は野にある臣下、商・工は町にある臣下です。臣としては君主をたすけるのがその道である。」⁸⁾ 梅岩の論述の中では、「四民」は君主を補佐する「臣」であり、決してただの受け身としての被統治者という存在ではない。こうした転換が梅岩の特別な意図によるものかどうかは判断しかねるが、多くの論述の中で梅岩が全ての人に対して主体的に社会に参加するようにと強調していることからして、彼が既に「人」として社会で備えるべき主体的地位を意識していることは明らかである。こうした「四民」から「四臣」への転換も、単に「職分」を明らかにする理論において価値を持つだけでなく、同じように梅岩の学説全体においても非常に重要なのである。本稿では、この転換によって梅岩学説がより広く受け入れられ伝えられるようになり得たと考える。

二. 天下と天下のために

「道」の把握と理解、及び人が主体性を持つ「臣」であり非受動的な「民」であるという確認を通して見てみると、梅岩の学説はより開放的で、包容力をもつものである可能性を持つ。梅岩は『孟子』の道筋に従い、学問が「求放心（安心を求め）」、「尽心、知性、知天（誠意を尽くし、知性を持ち、天を知る）」ものでなければならないと考え、それ以前の学者同様、こうした道筋の実現には強い朱子学的性質を備えなければならないと考えていた。

過去に既に梅岩の学説が「朱子学式」の思考方法であることを述べる論述が沢山あるため、本稿では贅言を弄することはせずにその観点を受け入れることとする。また梅岩及び石門心学が朱子学に属するのか、或いは陽明学派に属するのかといった問題を研究するつもりも無く、ただ梅岩学説の展開についてそれと朱子学（程朱理学）の共通点を述べるだけである。牟宗三は典籍に対する態度を以て宋明理学を系統分けしたが、『大学』を重視する程朱系統は別子を宗とし、それは即ち程朱の流れの理学が『大学』の道理をもって儒学の発展と開拓を進めたと見ることが出来る、と考えている。『大学』の提唱する三綱領八条目は程朱以降の儒学の正統として、その影響には深遠なものがある。⁹⁾

7) 「士」階層の出現と変遷については、余英時の『士と中国文化』を参照。

8) 昭和47年5月、『都鄙問答（日本の名著18 富永伸基 石田梅岩）』、東京：中央公論社。第226頁。

梅岩においても朱子を受け継ぎ、同様に『大学』を重視して、「大学ハ学問ノコトユヘニ徳ヲ明ニスルヲ主トス。依伝二章曾子作新民ト説玉フ。新民トハ自己ヲ新ニスルコトナリ。王陽明ハ政ノ上ト学問ノ上ト混雜ノ所見ヘタリ。」¹⁰⁾と明言する。彼はこのような態度を以て、陽明学が『大学』を論ずるやり方に不満を表明し、同時に、「明明徳」及び「新民」に対する潜在的な要求を表している。しかしながら、梅岩の学説において、『大学』三綱領中の「止於至善」とはどこで止まるのであろうか？また「明明徳」の「明徳」とは何を指し、「自新」の「新」とは何を表すのだろうか？本稿では、これが梅岩の言う「本心」或いは「無心」であると考ええる。梅岩は「学問の要点はこういうことです。心をきわめて人間の本性を知り、本性を知れば天を知ること。天を知れば天はすなわち孔子や孟子の心であり、孔孟の心を知れば宋学の儒者の心もそれと違いません。」¹¹⁾と言う。ここではとりあえず「本心」、「本性」が畢竟何なのかについては論じないが、梅岩の学説において、「尽心、知性、知天」の道筋が実質上三綱領に重ね合わせるができることだけを述べておく。

ここで言う「重ね合わせ」は決して完全な一致を指すのではなく、思考の筋道が符合することを指す。周知の通り、朱子学と陽明学の『大学』の内容に関する論争のひとつは「格物致知」に起因する三綱領に対する理解の違いである。朱子は「格」を「至」と訓じ、格物を事物に至って事物の上で「理」を求め、即ち格物究理とした。一方、梅岩は、格物究理を形による心の理論において展開した。梅岩は「知心」を強調したが、如何にして「心を知る」のか、「知心」の前提条件は何か、といった問題の答えは「形による心」なのである。

梅岩の「形」は二つの境域の含意を持つ。第一の境域の意味は人禽、人物の区別としての「形」であり、梅岩は『都鄙問答』第三卷¹²⁾に、まず蛙と蚤の例を出し、この二種の生物がそれ自身に成るために特に学習したわけではなく、天性において蛙と蚤としての本心を備えていることを挙げ、また『孟子』の「形色、天性也。惟聖人然後可以踐形（形色は、天性なり。惟聖人にして、然る後に以て形を踐む可し）」を引いて、「踐形」とは即ち、五倫の道を明らかに指し示した後に行うことで、そうでなければ自分の身体を鳥獸と同一視する小人ということになってしまうと考えた。ここで梅岩は「踐形」と

9) 朱子曰：“某要人先読『大学』、以定其規模；次読『論語』、以立其根本；次読『孟子』、以觀其發越；次読『中庸』、以求古人之微妙。”（『朱子語類』卷十四『大学一・綱領』）

10) 柴田実校注、1971年、『石門心学（日本思想大系42）』、東京：岩波書店、第57頁。

11) 昭和47年5月、『都鄙問答（日本の名著18 富永仲基 石田梅岩）』、東京：中央公論社。第217頁。

12) 昭和47年5月、『都鄙問答（日本の名著18 富永仲基 石田梅岩）』、東京：中央公論社。第248頁。

13) 特に注意を要するのは、伝統社会において、商人自身は生産を行わず、これと現代においての製造業に従事する商人は全く異なっている。現代的意義における製造という上では、工と商の結合に近いことが言えるであろう。

「知心」を関連づけ、人禽の身体の違いがもたらす本心と本性の区別をはっきりと描き出した。それは即ち、一人の人間として、動物と区別されるのは形姿であり、この違いを十分に認識し体験、観察して初めて知心、尽心が可能となるということである。そしてこうした「知心」には、「格物」——ここにおける「物」は「形」としての身体、また夫子や君臣などの五倫という「事」をも含む——を通して到達するのだ。第二の境域の「形」は人として現実状態での職業による区別がもたらす差異で、これと対応する「心」がいわゆる「職分」である。『易伝』には、「乾道変化、各正性命（乾道を変化し、各性命を正しくする）」、とある。人と物の違いがもたらすのは「性命」の差であり、人同士の身分の違いも天命である。したがって、「各正性命」の過程においても無視できないのである。前に引用したように、梅岩が君主と四臣という異なった「職分」を区分しているが、これは当然梅岩が町人の利益の為に合法的な弁護を行ったとみることができるであろう。しかし、もっと大切なのは、こうした区別を通し、また第一境域の人禽の別も鑑みて、梅岩がひとつの全体的な人類社会共同体が他の集団と異なるところをはっきりさせたことにある。ここでいう社会共同体とは、即ち「天下」である。

梅岩の論述において、「天下」、「天下のために」という言葉は少なくなく、加えて先に述べた「四臣」という考えもあり、梅岩が既に如何にして伝統的単一方向的社会（統治）モデルを変えるのか、さらには近代的な双方向、多方向性の社会（統治）モデルということについても触れていたと考えられる。最初から、商人は四海有無の社会的役割という立場でほぼ全ての思想家に受け入れられるところであり、また彼らは生産に従事しない商人として¹³⁾、買い占めや売りさばくことを通して財を築くのである。よって一つの国家に対して、彼らは確かに欠くことができない存在であり（何故なら彼らには有無相通じる用きがあるから）、しかし同時に、もし国の農工商の比率が崩れ、大量の人口が農業生産を行わなかったら、基本的な食料生産の保障が全く得られない状況に容易に陥り、国家の安定に危険が及ぶこととなる。『管子・牧民』には、「凡有地牧民者，務在四時，守在倉廩。……，倉廩實則知礼節，衣食足則知荣辱」¹⁴⁾とあるが、これはつまり、一国家の統治者として、まず最初に注意を向けるべきは、農業生産と食料の貯蓄であり、国民が基本的生活を維持できるという前提があって初めて礼楽や道徳の教化が可能であるということだ。こうした農業を重んじる基本主張があるが、工商に対しても、それが不可欠である（『管子』に「士農工商四民者，国之石，民也」とある）ことから、一般的には、国家はそれに対して特別な政策を実施すべきなのである。『孟子・

13) 特に注意を要するのは、伝統社会において、商人自身は生産を行わず、これと現代においての製造業に従事する商人は全く異なっている。現代的意義における製造という上では、工と商の結合に近いことが言えるであろう。

14) 2004年、『管子校注』、北京：中華書局、第2頁。

公孫丑上』に言うように、四民の人に対しては全て「悦」の方針があり、商人に対しては、税収等に相応する免除や優遇が与えられ、また「廛」即ち貨物を安置する場所が提供されて、天下の商が「皆悦而欲藏于其市」、「皆悦而欲出于其路」という仁政の効果が現れた。ここで挙げられた商人に対する態度は伝統社会の商人に対するひとつの基本態度であると見なすことができ、ある程度（『孟子』のように）商人自身の国家に対する好み等の感情に言及しているが、全体的に言うと、やはり国家を基盤とした上から下への単一方向的統治モデルは、商人の自分に対する、自身の職業を含めた深い思考と賛同には触れていない。

梅岩においては、恐らく彼が町人（商家）の出身であるために、より身に迫ったものとして、商人の角度から「天下」という視座における「商人」自身の置かれた位置の問題を考えている。前に述べたように、梅岩がまず考えたのは「人が人である為」という普遍的原則であり、そこから更に現実的立場から「商人が商人である為」という問題の解決に進んだのである。これも即ち、『荀子・王制』に言われるように、「人能群」、つまり人は社会普遍属性を持つ、五倫五常の現実の人間関係の中の存在であり、したがって人が特定の状況下で背負うべき責任を身分倫理の角度から規定せざるを得ないのである。先学者は、梅岩の提唱する「堪忍」は現実の政治体制に対する黙認と従順の基礎の上に建っているものであると考えており、こうした見方は正しいものであるが、この「堪忍」は決して受動的受け入れの過程ではなく、反対に自身の担う責任をはっきりと意識していることを基本とした積極的な受け入れなのである。筆者は前に既に述べたが、伝統が商人に対して定めた役割は四海有無、即ち「天下」という視座のもとで、商人の責任は各所で不足する物を仕入れ運搬するという方法を通して利益をあげ財を蓄えるというものであり、こうした描き方は客観的な論述ではあるが、同時に商人の主体的な独立的思考を無視してしまっている。梅岩も同様に四海有無の伝統的役割を受け入れているが、彼は利益の追求や富の蓄積の過程の中で商人が自分で担う責任を強調しているのである。試みに例を挙げると、梅岩は『都鄙問答・商人の道を問うの段』の中でこのように述べている。「商人の起源について言えば、昔は各人が余分に持っているものを不足のものと交換して、相互に物を流通させることから起こったということです。…、小さな利益をかさねて財産をつくるのが、商人の道です。財産のもとになるのは国中の人びとである。人びとの心も自分の心と同じであり、自分が一銭も大事にする気持から推量して、売るも大切に扱い、少しも粗末にしないで売りわたせば、買う人もはじめは払う金を惜しいと思っても、買ったものが役に立つので、そのうちに惜しくないと思うようになるでしょう。」¹⁵⁾ 梅岩は、有無相通ずということは間違いなく商人という職業が確

15) 昭和47年5月、『都鄙問答（日本の名著18 富永仲基 石田梅岩）』、東京：中央公論社。第195頁。

立するための基本条件であると考え、商人も確かに微少な利益を積み重ねることによって富を成す階層であるが、それは決して商人がこの社会の財の真の主であることを意味しているわけではなく、主としてあるのは依然としてこの社会（国家）の全ての人であって、商人はただそれを所持している存在に過ぎないのである。正にそのため、商人としての自覚は財物を大事にすることで、物品の購入者に最も質の良いものを提供し、買った物が要求を満たさなかったということによって、購入者にお金を無駄にしたという思いをさせないことである。ここにおいて、梅岩は商人として他人の身になって考えるという考え方を強調しており、元々の有無相通ずるという定まった位置を基本として商人の倫理的自覚を加え、ただ単に有無相通ずということが商人、商業の全てではないことを主張した。

これ以外に、「儉約」を提唱した梅岩は更に商人が特殊な状況下で積極的に社会的責任を担っていかねばならないと言い、その責任は所謂「商業原則」に明らかに背いているものであった。商業倫理が出てくる前は、商業とは利益最大化を求めるものであり、こうした利益多数の状況は経済利益を指しており、これはまた「無商不奸」といったような印象が刻まれる原因の一つであった。しかし梅岩は、水害火災といった自然災害や人為的事故があったとき、商人は「仁」の原則を守って活動し、ひたすら利益を求めるようなことがあってはならないと考えた。これについては『都鄙問答』の中においても、「小さな家を治めるにも仁をもととし、天下国家を治めるにも仁をもととする。仁に二種類はないのです。商人の仁愛も役に立つので、昨年の飢饉（享保の飢饉、一七三二～三三）に、無料で米を出して人を救った商人はみなご褒美をいただきました。飢えた人を救って人を殺さないようにするのは人間の道です。」¹⁶⁾とある。梅岩が挙げた事例には極端な向きがあるが、しかし「仁」という儒学の中心理念を商人倫理として求め、更に「仁に二種無し」という普遍的な考えを以て「人」と「商人」を結びつけたのである。ここにおいて、梅岩が利益最大化を求めるがために道德原則をないがしろにすることに決して賛同せず、逆に、道德の為に商業的利益を捨てることを賞讃していることが、はっきりと見て取れるのである。

梅岩の唱えた「儉約」という考えの中にも、彼が天下の視点から思考を進めていることが現れている。周知の通り、梅岩の生きた時代には、第二代將軍秀忠から始まって、幕府が二百回近く「儉約令」を出しており、武士階級も多くが「儉約」を家訓もしくは修身の法とし、この影響で、町人階級にも「儉約」を唱える人が多くいた。ただ、全体的に言うと、こうした「儉約」は基本的には経済的或いは政治的な考えから出たものであって、完全に道徳的な要求になっていたわけではない。しかし梅岩は天下という角度

16) 昭和 47 年 5 月、『都鄙問答（日本の名著 18 富永仲基 石田梅岩）』、東京：中央公論社。第 231 頁。

から再び「儉約」の意味するところを掘り起こしたのである。『石田先生語録』には梅岩の「儉約」に関する言葉が散見される。筆者は試みに、梅岩によって掘り起こされた新しい意義を整理してみたい。まず、梅岩は『大学』の一節「一家仁なれば一国仁に興り、……、一人貪戾なれば一国乱を作す。……堯舜は天下を帥いるに仁を以てして民之に従い、桀紂は天下を帥いるに暴を以てして民之に従えり。」を引用し、堯舜は物欲即ち「貪戾」から離れていたが為に、「是レニ因テ見レバ堯舜天下ヲ帥テ治メ玉フモ、只々一通リニ万物ヲ愛スルノ外他事有ルベカラズ。」¹⁷⁾であった。つまり、物欲を捨て克服するという「儉約」は堯舜より始まった伝統であり、愛物が即ち「儉約」、また「仁」であるという。梅岩はさらに「愛物」の含意について解釈をすすめ、仏教でいう「慈悲」と「仁」が同等であるとし、「又我が為メニ吝コトヲ為ハ欲心ニテ儉約ニテハナリ。儉約ト云コトハ天下ノ為メニナスコトニテ、…」¹⁸⁾、「私シ心ナキ時ハ殺生スルトモ仁ヲ害フ者ニハフラス。義ニ依テナレバ人ヲ誅シ魚鳥ヲ殺シ玉ヘ共仁徳アル聖人ト云。」¹⁹⁾、「コノ心ヲ悟ル時ハ虫一疋モ無益ニ殺サズ、木切レー一本モ無益ニ費サズ、五穀一粒モ麁末ニヤズ、己レガ勝手ニ私シテ人ノ心ヲ害ハズ、三千世界ニ円通スルヲ六度万行菩薩ノ慈悲トシ真ノ出家トナス。」²⁰⁾と述べた。いわゆる「愛物」、「儉約」は決してけちな態度で事物にあたることではなく、私利私欲を離れた上で、仁義的要求に依ってそれらを有益に使う、これがすなわち仁徳、慈悲ということである。ここにおいて、梅岩は「儉約」と儒学の中心理念である「仁」、そして仏教の「慈悲」を結びつけ、これに深い道徳的意義を持たせた。

「儉約」は普遍的な「仁」以外にも、「礼」とも関連づけられる。彼は『儉約齊家論』という本の中で当時の豪華な状況を批判したときに、世間の人々は贅沢な環境の中で成長し、「貴賤尊卑の礼を知らず」と述べた。町人が衣食や享楽、神社への参拝時に求めて唱えるのは武家と一緒で、愚昧であるのみならず、礼を知らず、「正直」の原則にも背くものである²¹⁾。「凡て貴は貴く賤は賤く、町家ならば町家相応の名を呼ぶべし。相応の名を呼が則正直なる」²²⁾。おそらく、「儉約」と対立する贅沢を批判する時、梅岩は社会的地位を規定している「礼」を非常に重んじ、社会全体に適用される「礼儀」が

17) 柴田実校注、1971年、『石門心学（日本思想大系42）』、東京：岩波書店。第45頁。

18) 柴田実校注、1971年、『石門心学（日本思想大系42）』、東京：岩波書店。第35頁。

19) 柴田実校注、1971年、『石門心学（日本思想大系42）』、東京：岩波書店。第38頁。

20) 柴田実校注、1971年、『石門心学（日本思想大系42）』、東京：岩波書店。第40頁。

21) 本稿では石田梅岩の「正直」に関する論述については議論しないが、梅岩において、「正直」には多くの意味があり、その中の一つに「儉約」と「礼」に関連するひとつの徳目がある。同時に『齊家論』において人の心が惻隠を生じた時、率直に行動することが正直であり、「予は此惻隠の心発所を直に行ふを正直といふ。」（柴田実校注、1971年、『石門心学（日本思想大系42）』、東京：岩波書店。第31頁。）と述べている。

22) 柴田実校注、1971年、『石門心学（日本思想大系42）』、東京：岩波書店。第17頁。

一種の束縛的な外在の規範であり、それは異なった社会的役割の呼称や尊卑及び各々が受けるべき待遇を規定しているのであろう。同様に、社会全体で適用される「礼義」は、社会構成員が外在する規範を内在化することを求め、これを仁徳を成すためのやり方とするのである。²⁴⁾

当然、梅岩が提唱する「儉約」には、以上に述べた天下或いは普遍と相関するところ以外に、自身の修養に対する要求も含んでいる。本稿は、天下—個人という二重の意義を包含する「儉約」は、梅岩が人—商人（職分）の関係を思考するにあたって必ず言及せねばならないところであると考え。『石田先生語録』第七十一条²⁴⁾において、梅岩は「儉約の至極というは天下のためにも道のためにも身のためにもあらず。ためと言うに意あらば実にあらず。」と言い、そしてその後には、なぜ「何の為に儉約をするのか」という考えを持つべきではないと考えたのかを解釈し、孔子の「七十にして心の欲する所に従いて矩を踰へず」を引きながら、これは無理せずともそうなるという聖人が達する最高の境地であり、よって、「われもまた貴賤尊卑の品を越えず財宝あるに従いて法を守らば実に儉約と言うべきか。」と述べている。貴賤尊卑の等級については既に述べたが、これは「礼」の規範に属するひとつである。また、財産の所有者が遵守すべき法は、一方では社会的な外在性の制約であり、またもう一方は個人の道徳修養に属する。ここで梅岩の言う「真儉約」とは、以上述べてきたことと関連づけると、実際は決して外在性の制約の強制ではない。彼は既にこれらを完全に捨て去っているのであって、それは即ち、決して天下や道、自分の為に儉約するのではなく、孔子のように、外在の行動規範を完全に自分の中に内在化し、「何のための儉約する」といったことを二度と考えることがないというところまで既に到達し、行動は完全に自然に出たものであって、更にその行動が規範に適っているということである。この点はまた、梅岩の「無心無念」の心性理論まで言及しており、本稿の研究箇所が絞られているため、ここでは簡単な概説だけに留めておく。いわゆる「無心無念」とは、梅岩が仏教用語を借用して強調した儒学の修養であり、簡単に言うと、「無心」は「無私心」、また梅岩の言う「赤子ノ心ノ無心」（『石田先生語録』、大系 58）である。「無念」は無私心のもとで達する状態、即ち心意が発動する時、これが私心に左右されず、理に渾然としている状態である。²⁵⁾もし人が「無心無念」の境地に至ったならば、儉約を行うときにその動機について考えることはないであろう（即ち孔子が慨嘆した「天何言哉」）し、また自ずと自分、道、天等といった多くの区別がなくなる。というのも、こうした区別は「私欲」という前提

23) 例えば、『論語・顔淵』には、子曰く：「己れを克めて、礼に復るは仁を為すなり」とある。

24) 昭和 47 年 5 月、『石田先生語録（日本の名著 18 富永伸基 石田梅岩）』、東京：中央公論社。第 337-339 頁。

25) 参照：柴田実校注、1971 年、『石門心学（日本思想大系 42）』、東京：岩波書店、第 41 頁。

において生まれ、理—氣（器）間の根源である「体用一源、顕微無間」という関連を引き裂き、理気をはっきりと二つに分けてしまった結果であるからである。

「儉約」に対する構築を通して、梅岩は国家（社会）に昔からある単一方向的な統治モデルに対する反省と再構築を成し遂げ、より完全なる全体性（天下）の角度から出発し、商人と非商人、商人と国家（社会）、ひいては人と人之间においてかくあるべきという関係を定め、単一方向モデルにおいて欠けていた多方向性のつながりを補ったのである。先に述べたように、梅岩の理論は町人という特殊な階層に立脚したものであるが、しかしまた町人に限られたものではない。したがって、士農工そして当時の支配階級として、梅岩の提唱する理念から普遍的に適用される内容を探し出すことができ、さらには今この時代の為になんかそれを採り入れることができるのであろう。

三. 公と私、人が人である為

公私という視点から思想史研究の領域へ入って以来、思想家の思想が持つ「公」或いは「私」の内包を弁別する研究方法はだんだんとパターン化され、研究者の思考に影響を与えている。しかし、筆者はここで、こうした思考法が思想史それ自体のあり方に符合するものかどうかを振り返ることができないかを問いたい。即ち、先行及び現在の研究において、公私の区分が研究対象の思想に本当に存在するのかということである。

溝口雄三の『中国の公と私』及び片岡龍、金泰昌の二人が主編の『公共哲学』20巻（そのうち10巻は中国語に翻訳されている）を代表として、日本研究界において既によく知られていた考え方が中国へ引き入れられ、中国の学術界でも似たような研究が始まった。例えば、葛榮晋は実学研究の論文の中で、陽明後学が「実心実学」上において道德方面の「天理」、「良知」を肯定していることや、物質生活方面において「情欲」、「私立」、「快活」を提唱していること等に対して分析と評価を行い、陽明後学が公私の結びつきという思想傾向を發展させ、「活公開私、公私公謀」という思想価値を持つと述べている。²⁶⁾ 筆者は葛の陽明後学に対する批判が正しいかどうかを評するつもりはないが、その研究価値については条件的に頷けるところがある。ただ、こうした研究が如何にしてその合理性を確立しうるか、これが最も考える価値のあるところであろう。

本稿では、公—私の思考モデル、或いはさらに言うとも公私対立の思考モデルは伝統思想研究の過程においては慎重に使われるべきだと考える。例えば片岡龍、金泰昌主編の『公共哲学』において書かれているように、学者たちは既に公と私の相対性を意識し始めており、また即ち、もし我々が個人を中心としたならば、この円は大小さまざまな円

25) 参照：柴田実校注、1971年、『石門心学（日本思想大系42）』、東京：岩波書店、第41頁。

26) 葛榮晋の考えについては、葛の撰述である『王学裂変と「実心実学」』（『中共寧波市委党校学报』2009年第1期）が参考になる。

となり、同じ円でもその対象と対比しての違いによって「公」、「私」が決定され、これによって公と私の概念から確定性が失われてしまうのである。先行の研究者はいろいろな方法でこの問題の解決を図っており、これは肯定するに値する。本稿は梅岩の天下概念に統轄された学説を例に、身分倫理に基づきそれを中心とした解決方法を明らかにしたい。

ここでいう「身分倫理」とは決して筆者の発明ではなく、儒学の悠久の伝統に基づくものである。孔子が「正名」と言って以降、「君君、臣臣、父父、子子」（『論語・顔淵』）という要求は確立している。『論語義疏』において、皇侃は「使君行君德、故云‘君君’也。君德謂惠也。臣当行臣礼、故云‘臣臣’也。臣礼謂忠也。父為父法、故云‘父父’也。父法謂慈也。子為子道、故云‘子子’也。子道謂孝也。」²⁷⁾と注している。孔子の叙述及び皇侃の注によって、儒学の規範には「人が人である為」の仁義徳目以外に、社会身分の違いに基づくしっかりとした倫理的要求が含まれることが難く見出されるのである。例えば、一人の家臣というとき、これは君主に対する言葉であり、この君臣関係において彼に要求されることは「忠」である。同時に、彼はまた「父」と相対する「子」の身分を持ち、この父子関係においては、「孝」でなければならない。これに類したこととして、兄弟における兄友弟恭、友人同士における有信がある。筆者は、現実における身分の複雑性から始めて個人の「人」としての地位を考察するべきだと考える。確かに、我々は出来る限りまず「個人」の身分から始めて、いわゆる「私徳」の行動規範を提唱するものであるが、しかし現実においては人間関係から孤立した絶対の個人というものはけっして存在しないことははっきりしているのだ。

別の角度から言えば、こうした身分倫理は「己の欲せざる所、人に施すこと勿れ」（『論語・衛霊公』）という要求も含む。父子や兄弟のような血縁関係を除いて、身分倫理は対応していると考えられる。『論語・八佾』には、孔子が魯定公の「君、臣を使い、臣、君に事うること、之を如何」という問いに答えるにあたって、「君、臣を使うに礼を以てし、臣、君に事うるに忠を以てす。」と言っている。皇侃は、孔子の回答には「君、若し礼無くば、則ち臣、亦忠ならず」の意が含まれると考えている。君臣の間にはこのような対応があり、一方では「君臣以義合」に出ており、もう一方には身分倫理の境遇において双方の関係が対応している。この思想は孟子において更にはっきりしており、「孟子齊の宣王に告げて曰く、『君の臣を視ること手足の如くなれば、則ち臣の君を視ること腹心の如し。君の臣を視ること犬馬の如くなれば、則ち臣の君を視ること国人の如し。君の臣を視ること土芥の如くなれば、則ち臣の君を視ること寇讎の如し。』」（『孟子・離婁上』）とある。孟子はここで、手足と腹心、犬馬と国人、土芥と寇讎の三組の対応

27) (梁) 皇侃撰、2013年10月、『論語義疏』、北京：中華書局。第310頁。

を用いて、君臣関係における相互作用を明らかにし、いわゆる「愚忠」の可能性を減らした。当然、現実の状況はより複雑であり、補足として、孟子は「卿」を討論するときに「貴戚の卿」「君大過有れば則ち諫め、之を反覆して聴かざれば、則ち位を易う」、「異姓の卿」「君過ち有れば則ち諫め、之を反覆して聴かざれば、則ち去る」（『孟子・万章下』）という二種類の対応の仕方を提唱し、家族内部の卿太夫と非家族内部の卿太夫の違いを区別した。「貴戚の卿」、即ち家族内部の卿太夫は、君臣関係以外にも血縁の繋がりも含むため、彼らと君主は休戚を同じくして一体であり、君主が徳を失うという状況下において軽々しく国を去るということは起こりえず、しかし親戚の中からより賢能な人材を選んで元々の君主の地位と取って代えることができる。一方、「異姓の卿」は君主とはただ単純な「以義合」というだけであり、したがって、両者の間で一旦「義」の共通認識をなす事ができなくなれば、臣下は自由にそこから離れ去ることができる。本稿はここで、儒学の君臣関係についての論述は、身分倫理の要求下における人同士の間には存在する複雑な対応関係を明らかにするためであって、人と人の関係を簡単に私的な人間の原子的構造と見なすことはできないと考える。²⁸⁾

梅岩は明らかに儒学の身分倫理の思考法を受け入れており、それゆえ先に述べたように、彼は「形による心」の理論を構築するにあたって、二つの階層における「形」を明確に区別し、さらに二階層の「心」を発展させている。筆者は第一階層、即ち人禽の別という階層の「心」を「人が人である為」という視野の下に包含させ、第二階層、即ち現実において従事している職業が異なるが為に出来上がった「心」の違いを「職分」の視野の下に包含させた。前に既に述べたが、「理一分殊」としての「職分」は、その本質においては決して「理」或いは「道」、即ち「人が人である為」の要求から離れてはいない。これはつまり、梅岩にとっての「人」は決して抽象的で何の社会属性も備えていない人ではなく、強烈な社会属性を包含する具体的な人なのである。梅岩は人と禽獣の違いを描くと同時に、五倫五常を常道として強調し、つまり人の社会属性は人と禽獣を区別せしめる根本要素なのである。

結び

こうした社会性は、或いは現代人の認知するものとは異なっているかも知れない。契約を土台として立てられた個人がその独立性のために社会共同体に立脚して、部分的に権利を譲渡し、同時に自由、平等などの多くの権利を保有しているのが現代だとすれば、

28) 中国人民大学哲学学院の彭永捷教授は、後世の中国伝統社会では、往々にして「為師」「学生」「朕」「臣」「愚兄」「小弟」のように、身分を以て自らを称し、また他人を呼ぶ時も、「陛下」「卿家」「賢弟」「兄台」のようにその身分を付けて呼んでおり、これは孔孟に始まる身分倫理の影響の深さを表していると考えている。

伝統社会においては、個人は社会共同体を離れては存在し得ない。即ち、個人はまず完全なる独立性を有せず、契約への加入や脱退というものはなく、部分的な権利の譲渡などはさらになく、全ての権利は社会共同体の中で確立し実現するものなのである。よって、梅岩の伝統的思考は「天下」という考えの下に建てられたものであろう。それはつまり、彼の理論は公—私の区別や対立という視座を持ったものではなく、孔子の「古えの学者己の爲めにし」(『論語・憲問』)という考えを持ち、「仁を爲すこと己れに由る」(『論語・顔淵』)という姿勢を以て、自身の思想や理念を推し進めているのである。客観的に見て、当時、天下という観念を基礎とした梅岩の理論は、町人階層ひいては社会全体に道徳に対する自己啓蒙の実践をもたらし、道徳的主体としての個人の地位を客観的に確立し、伝統社会の単一方向的な統治形態をうまく補完した。しかし筆者は、彼は本質的には『大学』の三綱領、八条目の範囲、即ち「修身」の最終目的が「平天下」、「明德を明らかにするに在り、民を新しましむるに在り、至善に止まるに在る」ということを乗り越えてはいない。「天下」を視座に据えた梅岩にとって、その構成員としての人が天下と対立するということは考えられない。つまり、社会共同体の構成員は根本的に社会共同体に相反することはできない。それは両者が苦楽をともにする一体の関係であるからである。正にこの為、身分倫理に立脚する梅岩が五倫五常を「人」の最も根本の属性であると見なすことができ、これをもとに、人は「職分」が違っても全てが「天下の為」、即ち社会共同体の為にその責を尽くすということを提唱したのである。そして、「天下」は梅岩の理論の要点を示す概念として、梅岩思想が日本全体に流布するようになり、個人道徳の主体的地位が確立し、さらには「人が人である為」の一つの中心となったのである。

参考文献

1. 加藤周一 昭和47年5月『都鄙問答(日本の名著18 富永仲基 石田梅岩)』東京:中央公論社。
2. 片岡龍・金泰昌 2011年10月『公共する人間2・石田梅岩——公共商道の志を実践した町人教育者』東京:東京大学出版会
3. 逆井孝仁等 1978年『日本資本主義——展開と論理』東京:東京大学出版会
4. 柴田実 1971年『石門心学(日本思想大系42)』東京:岩波書店
5. 葛榮晋 2009年『王学裂变と「実心実学」』(『中共寧波市委党校学报』第1期 68-77)
6. 皇侃 2013年10月『論語義疏』北京:中華書局
7. 黎翔凤 2004年『管子校注』北京:中華書局
8. 焦循 1987年『孟子正義』北京:中華書局
9. 黎靖德 1986年『朱子語類』北京:中華書局