

『儉約齊家論』における「正直」について

田 畑 真 美

富山大学人文学部紀要第 63 号抜刷

2015年8月

『儉約齊家論』における「正直」について

田 畑 真 美

一、問題の所在

周知のように、石田梅岩において「正直」は、商人のみならず人間存在一般が修めるべき徳目であり、その思想の中核をなす概念である。「正直」は、現代の我々が持つ一般的な道徳意識においても自他にとってのぞましいありようと捉えられている¹⁾が、厳密に言えば梅岩の「正直」は、我々が漠然とイメージするそれと必ずしもぴたりと符合するわけではない。我々のイメージは例えば、「正直に言う」という時のように嘘偽りがないというものであろう。また「あの人は正直な人だ」という時、その人の嘘偽りのない性格をただ描写するだけのときもあるかもしれないが、「正直」だからいい人であり、信頼に値するというプラスの価値観が付随する場合もある。むしろ、バカ正直というように、度の過ぎた正直は逆に評価されないものともなりうる。つまり物事や人に対する素直さや偽りのなさ、というのが我々の一般的な道徳意識における「正直」のイメージであり、時と場合にもよるが、それはあるべきありよう、のぞましいありようとしてプラスに捉えられるものでもあった。ことに虚偽や欺きとの対比で提示されれば、そのプラスの価値観は際立つであろう。我々は事と言葉と心の一致（特にここの事例では事と言の一致）をあるべきものとし、不一致をあるべきでないものとして捉える。この一致こそが貴ばれるべき純粋さ、純正さであり、ここに、虚偽やごまかしに厳然と対立する「正直」が、揺るぎない一つの価値観として成り立つ。

このような我々の抱く「正直」と梅岩のそれとは大枠では重なり合うと言えるが、梅岩が主張する「正直」の根ざすところは一層深い。つまり梅岩はもう少し踏み込んで、素直さや偽りのなさ、ひいてはありのままのありようの質を問うている。そもそも素直とはどういう事態なのか、いつわりのないありのままのありようとは何なのか。何について、何に対してそう言えるのか。そして、それらを支える根底には何があるのか。先取りして言えば「正直」は、人間存在が「天」を根拠にして持つ「生まれながらの正直」（『儉約齊家論下』p.217）²⁾である。そしてそれはさらに、神道における神の心とも重ねて考えられている。梅岩はその「生まれながらの正直」とはどのようなものかについて、あくまで「天」や神といった超越的存在に根拠を置きながら考えるのである。なお梅岩において「天」は人間存在の存在根拠であり、同時に倫理的な根拠でもある。この点は、梅岩の思想的根拠の一つが朱子学であることに照らせば当然のことであるが、梅岩にとって「正直」をめぐる考察は、抑も人間存在はどうあるべきなのかを探り、明らかにする営為なのである。とすれば「正直」は、日常生活における、単なる人間

存在にとってののぞましい性格の一つや姿勢にとどまらず、それこそ人間存在のあるべきありようを根底から規定する概念なのである。人間の生を考えると、それを抜きにしては考えられない重みを持つものとしてそれは、あるのである。

たとえば、梅岩はその主著のひとつ『儉約齊家論』（以下、『儉約論』）において、「正直」を「儉約」を根底から支えるものとして位置付けている。後にも見るように「儉約」もまた、それが「正直」を根底とする故にはあるが、我々が日常で漠然と捉える単なる物や金を節約するといった意味とはことなり、言ってみれば、人間関係、社会に調和をもたらすための根本的な姿勢となっている。その著の最後の部分は、「儉約」の根底である「正直」をより明確に説くための、「正直」を巡るいくつかの問答になっており、それらは我々が漠然と日常で捉える「正直」の内容を考え直させる興味深い観点を提供している。本稿では、『儉約論』の「正直」を巡る問答に焦点を当て、そこで展開する梅岩の「正直」の捉え方の特質を明らかにすることを、一つの目的としたい。その際、「正直」の「直」という語のありよう－さしあたりここでは曲の対であり、生まれつきのまっすぐで正しいありようとしておく－に特に着目したい。

そしてもう一つ留意すべきことは、梅岩が示す「正直」に存する深さは、実は梅岩がその当時教えを説いた門人や庶民達、ひいては我々においても、自覚するとしなにかかわらず、日常生活において鋭く感じ取ることができるものであるということである。梅岩の言説は、我々の存在から遠く離れたこと、あるいはいまここで決定的に欠けているものを補うことを強いてはいない。むしろ、日常の中に埋もれていることに、我々が気づき自覚することを促す。このことは例えば、本論で中心的に考察する『論語』子路篇の父の罪を子が暴くエピソードを巡る問答において、示される。詳しい考察は後に譲るが、我々もまた、「或人」の提示する、果たして事と言の一致はいついかなるときにも、ことに人と人とが具体的に情でむすびつく世界において絶対的に揺るぎない規範たり得るかといった疑義や違和感を共有できるのではないだろうか。厳密には、言葉と事、心の一致を示す徳目は「信」であるが、「信」＝「正直」ではないという重要な差異に、我々は気付いているのではないか。そして、その際、疑義や違和感の根底にある、父が子を、子が父を互いに思い合うときの「直」なるものが、事と言葉の一致を超える、一層重要なものであることに気付いているのではないか。この「直」に触れているからこそ、単に欺かないこと、ごまかさないことの深奥をみようとするのではないか。つまり我々は、人間存在としてそうした「直」から免れ得ないのである。梅岩の言うように、「不直にして生るといへども死人に同し。可恐事なり。」³⁾なのである。

梅岩の示す「正直」は、この「直」にほかならない。そして、それは普遍的なありようである。「正直」を考察していく際にはこのような、我々を規定する普遍的なありようならびにそれを真理として掴むことが出来る人間存在の可能性にも留意していきたい。

二、「正直」—「儉約」との関連で

まずは、『儉約論』の中心的課題「儉約」に即して、それと「正直」との関係を確認する。梅岩は、「儉約」と「正直」の不可分な関係を次のように述べる。

儉約をいふは他の儀にあらず、生れながらの正直にかへし度為なり。（『儉約論』下p.217）
「儉約」そのものも重要なのだが、それが依って立つ根拠がすなわち「正直」なのである。「正直」は「生れながら」のものとしてされるように、生来人間に備わっている。ただし、「かへし度」とあるように、「生れながら」のあるべきありようから我々人間存在は逸脱してしまっている。逸脱の原因は、「欲心」「私欲」（同p.218）⁴⁾である。「私欲」に心が覆われれば、「正直」を実行できない。とすれば、「正直」とは「私欲」のなさを意味すると言える。

「正直」によって示される人間社会のあるべきありようは、和合である。人間関係、社会の秩序を支えるのは、「正直」にほかならない。

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。（同p.217）
と梅岩は言う。梅岩にとって「正直」とは観念的抽象的概念ではなく、それを人々に教える意図は、この理想的な和合を実現するためだというように、あくまで実践的なものであった。それは、理想的な和合という、人間にとっての幸福を目的とするものであったと言える。逆に「私欲」はあらゆる人間関係において「あさましき交り」（同p.218）を展開させ、そのような状態は「常闇」（同）にほかならないと、梅岩は考える。「私欲」は、個々の存在に自己が極めて尊い存在であると思わせ、そのように振る舞わせるものである。自己中心的に自己の利益ばかりを主張する者同士で構成する共同体は果たして、どうなるであろうか。まとまりがなく、他者を思いやらず、自己の利益のためにはむしろ他者を損なうことを平気で行う。つまりは個々が分断され、つながりをもたず、不和な状態になってしまう。それは、人間にとって不幸な状態である。しかし、「正直」はそうした危険を回避する。人間関係や社会が「常闇」になるかならないか、その社会の幸福に対する責任は一人一人が負っている。加えて、その力は生来天から与えられている。あとはただ、それを回復させるのみである。士農工商の役割は変われども、各々が意識的に目指すべきは、それぞれの場での「私欲を離れ」た振る舞いであった。言い換えれば、「私欲を離れる」姿勢においてあらゆる行為がなされることが目指されるのである。世を治め、家を治める要として、つまり人間社会を秩序付ける要とされる「儉約」⁵⁾もまた、いやだからこそ特に、この姿勢に基づかねばならない。

私欲ほど世に害するものはあらず。此の味を知らずしてなす儉約は、皆吝に至り、害をなすこと甚だし。我いふ所は正直よりなす儉約なれば、人を助くるに至る。（同p.218）

「私欲」を離れた「儉約」は人を愛し、生かし、人と人とを結びつけるものであると言える。動機が自己の欲を満たすためであったり、単にものを節約したからというだけでは、「儉約」たりえない。心のありよう、つまり「正直」が必須なのである。ゆえに梅岩は言う。

予云儉約は、只衣服財器の事のみにあらず。惣私曲なく、心を正しふするやうに教えたま志なり。(同p.223)

「儉約」を根底で支える「正直」とは曲がったところがなく、正しくあることであった。曲は直の反対であり、まっすぐということである。「私欲」に傾くのは曲がった状態である。まっすぐは正しいとも通じ合う。問題は、なにをもってまっすぐ、もしくは正しいとするかであり、後に詳述する。

ところで、こうした「儉約」の内実や、先に述べた社会の幸福への個々の責任の根拠は、「天」にある。

天より生民を降すなれば、萬民はことごとく天の子なり。故に人は一箇の小天地なり。小天地ゆへ本私欲なきもの也。このゆへに我物は我物、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かりにするは正直なる所也。

(同p.217)

つまり、人間存在はその存在根拠を「天」に置く。根拠が共有されるため、現実では役割や身分階級の差はあれ、みな「天の子」として平等である。「天の子」であるが、「天」の性質をその有限な生の中に受け持つ、「小天地」でもある。「子」であり「小」であるとは、けっして「天」と比した際の優劣を意味するのではない。むしろこれらの語は、受け継ぐものの同質性を表している。全ての人間存在は、「天」そのものの性質を受け持つのであるが、その性質こそが「私欲なき」ということであった。実際、日常生活の中では我々は「私欲」を抱くが、「私欲」の無い状態こそが本来のありようであり、それに支配されるのは非本来的なありようであった。「天」の性質をそのまま受け持つ存在として、人間存在はひとりひとり「私欲なき」ありようをこの世界で実現する責任があるのである。

「私欲なき」ありようについては、上記の引用においては相互の所有権を尊重すること、貸借の契約をまちがいに履行することと具体的に説明されるが、重要なことはそれが、物の貸借や所有等を始めとした他者との関係において、ごまかしや偽りを差し挟まぬ状態であるということである。余すところなく「私欲」をなくし、「ありべかかり」にすることが、「天」の性質を実践することであった。それに背くことは、「天」に逆らうということになる。

無私の実践は、ゆるぎなき「天」によって要請されている。そしてそれは、自らの内部に存する。梅岩の主張する「心を知る」ことは、こうした有限な人間存在に内在する絶対的要請を具現していくことであった。「正直」に基づく「儉約」とは、私心無く万物を生み育て養う天地のように、人間が相互に愛し養いあう行為そのものであり、その限りにおいて卑小な人間の、自分の目の届く範囲内での損得の計算や辻褃合わせの行為ではないのである。

ここまででみれば「正直」とは、「私欲なき」「ありべかかり」に振る舞うことであった。「ありべかかり」とは、あるべくあるやうにということであり、自分の都合で処理しないで、あり

のままにものごとに処することである。ありのままというとき注意すべきなのは、それが「べき」という当為、本来あるべきありよう、物事がそのようにおさまるべきありようと言ったニュアンスを含むことである。ものがあるべきありかたであるようにする。当為を実現するのが、「正直」なのである。とすればあるべきありようは、偽りやごまかしのない事態であるが、そうするとひとつ、解釈の難しい問題が出て来る。それが、前述した『論語』子路篇の一節を巡る解釈である。先取りすれば梅岩は、あるべきありようとして、偽りやごまかしのないという点では全くぶれていない。ただ、何にたいして、どのようなことが偽りやごまかしのないことかにおける梅岩の主張に、留意すべきである。それでは、次節で具体的に考察することとする。

三、『論語』子路第十三―「正直」をめぐる問答

まず、問題となる『論語』子路第十三の当該箇所を挙げよう。

葉公語孔子曰、吾黨有直躬者、其父攘羊、而子證之、孔子曰、吾黨之直者、異於是、父為子隱、子為父隱、直在其中矣。⁶⁾

この箇所は古来、重要な論点を提供してきた部分である。『論語』のみならず『呂氏春秋』、『韓非子』等にも採られているエピソードである。⁷⁾ 儒家思想においては孔子の価値観をもとに隠す子の心のありようが「直」として評価され、法家では否定的に見られていた。前者についてもう少し言えば朱子学では、「父子相隱、天理人情之至」（『論語集註』）とし、親子が罪を隠し合うことを人間が生来持つ「天理」で説明した。つまり、「直」は「理」に基づくありようであった。⁸⁾ とすれば、「直」の「まっすぐ」のイメージは「理」、および「理」が由来する「天」に由来することになる。なお、古学派の伊藤仁斎は、前述の「天理人情」の語に対して疑義を示す。「天理」と「人情」の二があるわけではなく、父子が相隱そうとするのは「人情之至」であるとし、「人情」一語で説明する。そして、「人情之至。即道也。故謂之直」（『論語古義』卷之七p.197）として、「直」とは人間存在のあらゆる振る舞いが根差すところの「人情」にそうことだと言う。つまり、人間存在の拠り所を「理」ではなく、「人情」とするのである。⁹⁾ 「人情」即「道」であるから、その「道」にそって曲がらないことがここでの「直」である。両者の相違について細かい議論には立ち入らないが、重要なことは、朱子学であれ仁斎であれ、「理」や「人情」など、人間存在を生来規定しているものを基準にして振る舞うことが「直」とされている点である。その点では、両者は同じ方向を向いている。すなわち、儒学においては、父が子を隠し、子が父を隠す親子の情をうまれつきの人間としてのあるべきありようとして捉えるのである。

それでは、梅岩はどう考えるのだろうか。少し長いですが、まずは「或人」の疑問を引用しよう。

或人又曰。汝いふ所の儉約は正直が本なる事をいひ、且常にも正直を第一に教へらるるにつき、或人へ答られし物語一通り聞えたり。汝所存の通赤裸と成ても、正直を用ゆる志に

候や。しかれば、論語に、葉公孔子に謂て曰く、吾黨に躬を直する者あり。其父羊を攘む。然るを子これを証すとあり。父が悪事にては隠さずあらはすは、ありべかかきの正直なり。又前にひかるる御神託に「天にならひ地にうけたりし人心まがらさりせはすなはちの神」とあり。天地は見えし通り明らかにして隠す所なし。汝がいふ所も隠す事なく、ありべかかきの正直なれば、御神託に同ふして真直也。然れば、汝がいふ所は、神道の上の事なるべし。某思ふは左にあらず。惣て世間の事、汝がいふごとくさつはりと裸には成がたき所あり。故に孔子も葉公にこたへて曰、吾黨の直き者はこれに異なり。父は子の為に隠し、子は父の為に隠す。直き事其中にありとのたまへり。汝も吾も、同じく儒書を学び、かやうに相違あるはいかん。（『儉約論下』 pp.221-222）

或人の論点は、端的に言えば、梅岩が「正直」の内実として神道に即して説明する「ありべかかきの正直」と、儒学の「直」との齟齬である。梅岩はこの箇所の直前の問答で、借金を家財を売り払ってでも何でも返済する話を、三社託宣の天照大神の託宣¹⁰⁾や、引用文中にもある比咩大明神の神託などを用い、正直とは私欲なき真っ直ぐな心だとして説いていた。それは「鏡のごとき神明の心」（同p.221）に叶うありようであり、神の前では全てが隠されず、明らかになるのであった。「ありべかかきの正直」は隠さないごまかさなないことだとする考えに即せば、父の罪を隠さない子の振る舞いは正しく、善である。しかし、孔子はそれを認めず、父子が相互に隠し合うことこそが「直」だという。神道にいう「正直」の重要性は分かるが、同じく自分達が奉ずる儒学の考え方とそれとは矛盾する。どういうことなのか、というのが或人の疑問であった。

この或人の疑問は、神道と儒学という、梅岩の思想の根幹の整合性をつく非常に重要なものであるが、次のようにも考えることが出来る。「ありべかかきの正直」の価値は理解出来るがあくまで理想であり、現実の日常社会を生きる上ではそれのみでは片付かない問題があるという感覚が背景に読み取れる。つまり神道理論は理想であって、机上の論理になる可能性があり、一方の儒学は日常に即した倫理だという、理想の理論と現実に即した理論との齟齬が、神道と儒学の対比の背後に透けて見えてくるのではないかということである。そう考えると、この問題は、我々にも共有できる問題なのではないか。もとより、或人は梅岩の門人であって、学問に精通した専門家ではない。庶民である。梅岩と門人との実際の問答の中で、上記の疑問が生じたということは、人間存在一般に、理想に対する肯定的な意識と否定的な意識を共存させる傾向があることを示しているのではないか。人は、理想の倫理を掲げられれば、その価値を認めることは出来る。しかし一方で、それが現実にそぐわないことも同時に理解出来るのである。

ただ注意すべきは、抑も現実とは何を指すのかということである。私はここで不用意に理想と現実という概念を述べたが、或人の現実と梅岩にとっての現実、もしくはそれへの感覚はぴったりと符合しない。現実を実際の人間関係や日常において機能しうる規範、もしくはその規範

によって成り立つ日常社会と考えれば、先取りすることになるが、或人が齟齬として捉えたものは、梅岩においては、齟齬ではなかった。梅岩にとっての現実、人間存在のありようとしての「実」はより深かった。神道や儒学の枠にとらわれることなく、人間存在のそもそもの「実」が梅岩においては問われており、それが、上記の問答で問題となる「直」なのである。

なお、理想と現実、厳密に言えば、理想論と現実主義の倫理の齟齬は主に、前者に対する違和感として受け止められている。ただそれは、単なる違和感にはとどまらない。いい意味での違和感となることもある。何が言いたいかと言えば、不可能、もしくは不可能にほぼ近いことだからこそ、それをやり遂げることの価値を、人間は積極的に認めようという、梅岩の人間理解が根底にあるということである。このことを明確にするために、本論の直前の借金を返す話を簡単にみてみよう。この話では、「正直と神の正直に二品あるべきや」（同pp.219-220）というように、現実の、赤裸になってまで借金を返す姿勢と、神道でいう曲がらず、偽らぬ心は同じであると説くことに重点が置かれている。比叡大明神の託宣に即して、「身上有切売払、借金皆済せらるべし」（同p.220）とし、赤裸の身になってまで借金を返すのが「正直」だと言うのが梅岩の論である。つまり、現実生活で要請される振る舞いと神道で示される理想の姿勢とは同質だということである。借金を全て返すことは、現実においてもものぞましいことであり、ごまかさない、偽らないという倫理でいっても、なすべきことである。ただ現実的に考えれば、なにもかも借金返済に回してしまったら、いまここでどのように生活していけばいいのか、ということが問題となりうる。或人の脳裏にも当然、「それはすばらしいしありうべきことだけでも、非現実的だ」という考えが浮かんでいただろう。注目すべきは、梅岩がそれを見越しつつもそれには踏み込まないで、人間存在の普遍的価値観に言及するところである。すなわち、そうした神の心にも通じるまっすぐなありようは、「誰もかくさつぱりと裸には成がたきこと」（同p.219）であるからこそ、「正直成仕かた哉、汝が心を感じずべし」（同p.220）とあるように、人間の心を感動させると、梅岩は考える。「赤裸」になる「正直」の価値は皆、理解出来る。ただそれは、現実的に困難を伴う。その困難を乗り越える事が出来ることそのものが、また肯定的な評価をもたらす。だからこそ、「今の世にたぐひ稀なる正直ものと世挙てよろこぶべし」（同）と、世間一般の人々は、その振る舞いを積極的に評価するのである。その実行には現実の生を脅かすかも知れないリスクがある、しかしそれでも正しいあるべきことをなす、そこに理想と現実の齟齬が乗り越えられ、現実的に見ると二つのものと捉えられた世間での正直と神道理論の正直がぴったりと符合するということになるうか。

しかし、厳密には、梅岩の考えは少し異なる。「正直」の実践は、現実的に見れば生じると考えられるリスクすらも克服、いやむしろ端から生じないこともあるのである。その有効な手がかりが、先に述べた梅岩の人間観である。赤裸になってまで借金を返すといったなしとげがたき「正直」をなした人は生活に困ることはない」と梅岩は考え、根拠を人間生来の性質に置く。

人の心は、自然に慈悲正直成所あれば、汝の裸になられし其日より、感心せし負方が、寄集りて着すべし。(同p.220)

その人を助けるものは、二つある。いずれも人間存在に本来的に由来するものである。一つは、人間本来の慈悲正直、もう一つはもう善なる行為への共感能力である。なお前者は、裸の者を裸のままに放っては置かない慈悲であり、それが生来の人間のありようを欺かないありようであるからこそ、「正直」とも言われているのである。後者については、今までの文脈から、人間が生まれつき共有する能力と解することもできよう。これら二つの生来の本来的な性質が、現実に生じうるリスクを乗り越えさせるとすれば、ここでは、「赤裸」の「正直」はもはや実行不可能の振る舞いではあり得ない。現実世界でなすべきではあるが、なしがたいという意味で理想であったありようは、もはや理想でなくなるのである。「正直」は、人間存在の本来持つ、相互扶助を可能にする人間愛との不可分な関係において、成立するのである。人間愛が展開するのはほかでもない現実の日常社会であるから、一見、実現不可能な理想論に見えるお題目としての神道の「正直」は、現実においてのみ、具現されるのである。

ここで本題に立ち戻れば、確かに問題としようとしている所の理想と現実との齟齬と、以上で見た理想と現実との齟齬とでは、全く同じ問題ではない。もとより後者は、齟齬の肯定的な側面、いい意味での違和感として、人々が理想の実現に憧れ良しとする感覚が問題となっていた。これから見る話は、「ありべかかりの正直」と「直」という類似概念の関連性、各々の内実の浅深を問いかけるもので、議論の位相が異なる。しかしながら先に見た、理想と現実との統合の話は、重要な手がかりとなり得る。言ってみれば、何を人間存在の「実」とみるかという点では、どちらの話も梅岩のスタンスを明確にしてくれるからである。この話では、前に見たように或人は、「さつはりと裸に成りがたき所」(同p.221)の存在にこだわる。厳密には或人は、借金の話に釈然としていないのである。そして、梅岩もまた、その釈然としなさも人間存在であれば一方で当然抱きうることと想定するからこそ、問答を続けるのである。これが、理想を遂げることを巡る、人間の抱く否定的意味での違和感である。いわば梅岩は、人間のその両面を双方もろさず見据えているのである。

梅岩は、或人が踏まえる比咩大神の神託に即して、或人の誤解をときほぐす。

此御歌は、人々天地に受たる心を直に用る時は、即ち神なることをしらせ玉ふ所也。汝は父が悪事を証す悪人を、反て正直者と思ひ、御神託と同じやうに見なすは、理に聞きゆへ是非わかれず。(同p.222)

ここでまず重要なのは、神託の理解である。前に見たように、或人は神託を「かくす事なく、ありべかかりの正直」(同p.221)であり、「真直」(同)と理解していた。とすれば、先程来問題になった現実と理想との齟齬、厳密には或人が抱き、我々も抱きうるような違和感は、誤った解釈に基づくことになる。梅岩においては、父の悪事を暴く子の正直は全く正直ではない。

逆に悪人である。ここで明らかになるのは、神託の「正直」とは、単に隠す事ではなく、したがって事と言葉と心の一致をいうのではないということである。そうではなく、重要なのは「直」であった。梅岩が問題にするのは、天地から請け負う心の用い方としての「直」なのである。

では、「直」とは何か。梅岩は、父の罪を暴く子がなぜ悪なのかを、「実情」の概念をもとに説明する。

彼が不善を知らんと思はば、実情を知るべし。実情の発る処をいはば、ここにひとあらんに、その父人を殺さば、はっと驚くは子の常なり。又父が羊を攘しと聞ときも、はつと驚く情発るは、鏡に物の移り、形に影のそふがごとく、間に髪と入ず、此処にて豈直不直を論ぜんや。これ惻隱の情にて実情なり。常人は勝手にひかれ思慮おふく、其意に思ふは、此事人が知るべきか、定て知るべし。隠し課すことはなるまじ。逆も隠されぬことならば、人にいはれぬ前に、我よりいふが罪もかろくて然るべしと思ひ、父の悪事をあらはすは、己を思ふ所より、父を捨るに至る。不孝ものにて、大悪人なり。(同p.222)

梅岩は「実情」をあれこれと思慮を差し挟まぬ、まるで鏡がものを映すようなありようだと考える。この場合、「実情」と対比されるのは、「勝手」＝「己を思ふ所」からものをいろいろと考える「思慮」である。「思慮」は己の立場でものごとを裁断することであり、したがって「無私」ではない。「実情」は「間に髪と入」らない、自然的・直接的な反応である。親が悪事を働けば、色々考える前にまずは「はっと驚く」反応をする。それが私の卑小な判断に差し挟まれない、生来のじかの反応である。じかの反応がすなわち「直」の謂なのである。

梅岩はこの直の反応を「惻隱の心」すなわち慈愛で説く。「惻隱の心」の出所は言うまでもなく『孟子』公孫丑上である。それは天から与えられた、人間を人間たらしめている本質の一つである。孟子は、幼児が井戸に落ちようとするときに自然に生じる情を「怵惕惻隱の心」とする。幼児を助けるのは、名声を得る、幼児の家族とコネをつくる、もしくは助けなかったことで周囲の非難を得たくないといった、自己の利害に関わる計算による動機ではない。¹¹⁾ 二次的に何ら他の要素が差し挟まれることのないはやさ、このニュアンスはまさに梅岩の「はっと」という言葉にこめられていると言えるが、それがここでは重要なのである。「はっと驚く」のは、人間存在としての当然の自ずからな反応であり、それゆえ「直(じか)」なのである。それは、父への憐れみである。さらにそれは父の罪を隠すという実際の行為に繋がるが、まずは罪を犯した父に対して、どうすれば助かるかとか、得になるかとか考える先に父のことを案じるというのが、天から賦与された心の直截的な反応の結果であった。その意味で、それは純正である。父が罪を犯したことに何の反応もなく、心も揺れないのは、本来のありようではない。鏡と影の比喩はそれを表している。何の作為も介在する事なく、家族を思う気持ちが直截的に生じる。それが、人間としてのあるべき本来のありようなのである。とすれば「直」はいわば、天由来の直接性、無作為性を指すと言える。だからこそ梅岩は、「予は此惻隱の心発る所を直に行ふ

を正直といふ」(同p.223)というのである。

父が罪を犯したと知ったときの子の父への思い、心の痛みについては、さらに大孝で有名な舜のエピソードを踏まえることで、一層補強される。梅岩は、父が人殺しをした場合の舜の反応、「善悪をゑらまず負うてのかれて隠れ玉ふべし」(同p.223)¹²⁾を踏まえ、「聖賢の説たまふ惻隱の情は、直に真心なり」(同)と述べる。父の罪を隠したいという気持ちは、父を思う「真心」である。父が罪を犯したことは悪であり、それへの罰を受けることは正当である。したがって罰を避けようとするのは悪であり、正当ではない。しかしここでは、舜も「善悪をゑらまず」動くのである。もちろん『孟子』の話は実際の話ではなく、大孝であり権力に執着を持たない舜ならば、父を選ぶであろうという仮定の話である¹³⁾が、ここで重要なのは、儒家思想にみられる「惻隱之情」が善悪の判断などなしに働くものであり、ことに親子の情は相手を愛するという形で無条件に動くものと考えられていることである。そして梅岩は、あくまでこの立場に立つのである。梅岩は『孟子』滕文公篇の、いまだ葬礼が整っていない時代に親の死体が獣や虫に食い荒らされているのを眼前にしたときの子の反応を踏まえ、それを「惻隱之心」だと言う。子はいたたまれずに額から汗を流し、死体を直視できないが、それは「中心より面目に達す」る反応である。子はその後親の埋葬をし、その振る舞いがまさに「誠」とされているが¹⁴⁾、この「中心より」がポイントである。隠すこともそれが生じるのを押しとどめることも出来ない、また、外部から強要されたわけではないまさに自分の内部からの直の自然の反応、それが親への愛情であった。儒家的な文脈から言えばそれは、天与の本性からの反応である。梅岩もまずはこの線で、「天理自然」(同)の反応として説明した。またそれは、もう一度確認しておけば、どう振る舞うことが「直」に心を用いることで、どう振る舞えば「不直」になるのかという、自らの行為をめぐる反省すらも介しない状態である。すなわちこれが「直」と判断できるからそれを行うという、そういう振る舞い方でさえあり得ない。だからこそ、梅岩は「此所にて豈直不直を論ぜんや」(同p.222)ともいうのである。梅岩の言う「直」は、私という卑小な人間存在に由来する一切の思慮を越えた、言ってみれば「直」そのものとしての「直」である。直不直を問う議論のレベルを越えているからこそ、それは「実情」でもあるのである。何の混じりけもない、天もしくは神と直結する「実」なる情は私欲から解放され、それゆえにかえって自由である。自由とはいっても我が儘勝手というわけではない。「思ふ」ことなく「勉」めることなくあるありようを、自由というのである。しかもそれは、百発百中でなすべきことをなすことも可能な境地である。「得る」「中る」ことができるのである。あらゆる思弁を越える「直」、それはまさに天や神とじかにつながり、それらにぴったりと即して振る舞うことなのである。また天や神が支えるからこそ、それは虚ではなく「実」にほかならないのである。

天や神というように先取りしてしまったが、梅岩においてはこうした「直」もしくは「実」は、儒教・神道の枠を越えて、人間存在のあるべきありようを規定する概念であった。「聖人」

の「明鏡止水」の状態の心は、天下をくまなく照らし、あるべきありようをも具現する。「照」という言葉から連想される「明」によって、梅岩は神道と儒教をつなげる。神道における「正直」の徳を象徴するものであり、天照大神の心でもある鏡は、天下をくまなく照らす。つまり、梅岩が「隠す」ということにおいて強調したかったのは、ここなのである。罪を隠す隠さないという具体的個別的レベルでの「隠す」ではなく、全てが無私の位相から照らされることで正しく曲がらず捉えられ、それにふさわしい在りようが可能となることが、「隠されていない」境地なのである。換言すれば、私欲で動くことが、神や天から自らを「隠す」ことであった。このレベルで考えたとき、親への切なる愛情を子が抱くのは、天や神の心をそのまま映し出すありようであるので、それは「隠す」どころか、天や神から「隠されていない」事態なのである。「隠されていない」事態、言い換えれば天や神に対して開かれている事態において選ばれるのが、具体的個別的な位相としての父の罪を隠すことである。それだけ取り出せば、この世のしきたりや法に照らせば、それは悪になる可能性がある。¹⁵⁾法家の立場であれば、それは悪に他ならない。しかし、梅岩は天や神から隠されていないありようを基と考える。「隠されていないありよう」、その具体例が「惻隠の心」であり親子の愛であった。それに基づけば、実際なされる「隠す」というありようは、天、神に照らしてあるべきものとして認められるのである。私ではなく、天や神の心を自分のものとして振る舞うありようは、「明」であり「直」であり「正」(同p.223)なのである。梅岩の言う「直」は、ここで「隠されていない明らかさ」、それゆえの「正しさ」という意味をも同時に帯びるのである。

なお、このような梅岩の考えを一層明確にするために、他の学者の説も簡単に見てみよう。たとえば伊藤仁斎は「隠非直。然父子相隠。人情之至。即道也。故謂之直。」(『論語古義』巻之七p.197)という。罪を知りながら隠すことは直とは言えないと、一旦仁斎は言う。しかし、これは「隠す」という行為そのものに着目した場合であって、その立場のみで判断するのは「是是非非」(同)とし、「不別親疎貴賤。」(同)として実際の具体的人間関係を一切さしはさまない態度である。もちろん、そうした物の見方もありえ、実際我々はそういう見方をも併存させてものをみている。だからこそ、葉公が示すような、父の罪を暴くことは称賛すべき対象と捉える見方に対しても、我々は全否定しない。ともあれ仁斎は、そのような態度を「公」であり、「理」で説くものとして否定的に捉える。ところで隠すということは、実際は誰が何を何のために隠すのかといった、具体的な人間関係の中で、すなわち情のつながりの中で展開することである。人間存在の行為はすべて、単独でその行為そのものがあるのではなくて、人間関係の中にあり、人間関係が造っていくものであるとすれば¹⁶⁾、「隠す」と言うこと自体を取り上げれば確かにそれは「不直」ではあるが、誰が誰の何を？と具体的な位相で考えていけば、その問いは「隠す」こと自体を判断した際の「直」「不直」のレベルを超えた次元を用意する。我々自身が罪を正直に暴くのが絶対に正しいと言い切れない歯がゆさを抱くことがあるとし

たら、まさにここに由来する。それは正しいけれども、何かおさまりきらなさがある、といった感覚、理では分かるが情では納得できないというような事態なのであろう。それで仁斎は、「人間の至情」＝「道」＝「直」として、情を持ち出す。それは生々しいがしかし、それこそが本来的なものである情に人間存在の核をおいて考える仁斎だからこそその結論ではあるが、この姿勢は、梅岩とさほど遠くはない。人間存在にとって何が、どのようなことが真実なのか。それを考える場合、行為は他でもない人間存在が担うものであり、倫理の現場は人間関係のただ中にあるという視点を共有しているからである。加えて、仁斎の「直」の規定を見ると、「直者無智計之巧」（『語孟字義』巻之下p.146）¹⁷⁾というように、作為的な企みや計算を介さないことだとしている。この点もまた、梅岩の言う「直」と重なるであろう。人間本来の情とは計算をさしはさまない、言ってみれば「無私」なのであり、それこそが人間の「真実」なのである。¹⁸⁾

また西川如見は『町人囊』の中で、「直」を「天理」とし、「道」とは「質直」なるものだと捉えている。その際の「質直」とは、天地の運行などがゆがまずまがらず、尽きることなく行われることを指す。人間においては、「三徳五常」とも言われる。¹⁹⁾すなわち、人間存在や世界を貫く原理の整然とした正しさを「直」とするのである。このような理解は基本的には、朱子学を踏まえたものと考えてよからう。如見は当該エピソードについては次のように説明する。

都て人の悪をかたりあらはさず、直きみちその中にあり。是人の本心、自然の惻隱にまかせてなり。（『町人囊』p104）

まず面白いのは、如見が罪を隠す隠さないの話を親子関係に留まらず、他の人間関係にも広げて考える点である。五常に即して親疎の区別を重視する仁斎との明らかな相違がここにあるが、重要なのは、対象は広がっても、その具体的な振る舞い方において、共通しているということである。つまり、愛し方が共通しているのである。それは他者の悪事をばらさないことであり、それこそが、人間存在にとって本来的なあるべきありようなのである。しかしそれは、私欲に妨げられることがある。私欲に流され、他者への「惻隱の心」示すことが出来ないのを如見は「みづから欺きぬる」ことだという。この点が、次に面白い点である。これは、自らに内在する本来的な自己としての「天理」に欺くということであろう。とすれば如見においても、他者を愛することが私欲を差し挟まない、生来の天に沿ったありようなのである。加えて如見は、そうした自らを欺いてしまう自らに対しての厳しい視線も持つ。他者が曲がっていても赦すが、自分が曲がっているのは赦さない。それが「直き本つ心」（同p.104）であると言う。²⁰⁾如見がいう「直」とは、自己に対しては、天と常に寄り添うことを要請する一方で、他者を寛容に受けとめるありようでもあった。だからこそ、他者の罪を隠すということが、具体的な愛の実践になりうるのである。またそうなれば、その他者とは誰か、たとえば親族かそうでないかなどというように、他者の多様性を考慮に入れることも余り問題にならない。自己は自己、他者は他者なのである。自己に厳しくし、他者は愛し受容する。

これは先に見た天の無窮の、万物を生成する乱れない働きが、「直」と言われたこととも、通底する。一般的に儒学、殊に朱子学において、天の生々の働きは、人間における仁と同質と考えられているが、天が乱れずに一定の理に沿って物を生成するのと同様に、人間は他者を愛するものであって、その愛し方の具体例として、罪を隠すことが挙げられているのである。

以上、ごく簡単に当該箇所を巡る他の学者、梅岩よりやや早い時代に活躍し、町人の思想や価値観とも縁の深い2人の学者の理解を見たが、大まかにはいずれも、梅岩の方向と立ち位置を共有するものであると言える。重要なことは、人間として真っ直ぐな生き方とは何かということにおいて、他者への愛を基底に考えていることである。梅岩の話に戻れば、「ありべかかりの正直」とは、どんな状況にもかかわらず事と言と心の一致を乱さないという意味ではなく、他者への愛に基づいて動くことであった。²¹⁾だからこそ、先に見たように儉約の概念も、慈悲や仁とつなげて考えられているのである。

他者への「愛」が天や神、ひいては天や神に存在を規定されている自分自身を欺かないものであれば、梅岩の言う「正直」の位相は、さらにどのようなものとして捉えられるだろうか。

最後に、愛との関連で「正直」について考察し、全体のまとめとしよう。

四、「実」

梅岩の「正直」があくまで、愛—人とのつながりを基底においていることは、残る一つの間答においても明らかである。商売で難儀をして、とてもではないが心から正月を祝えないという或人に対して、梅岩は「祝ふといふは他の儀にあらず。正直を守ることなり。正直を守らんとせば、先名聞利欲を離るべし。」(『儉約論』下p.219)と答える。²²⁾この答えは、我々が常識的に考える「祝ふ」とは質を異にする。梅岩がこういうのは、もし名聞利欲に基づく行為をしなければ、「扱も正直なりと、天下の人」が「よろこぶ」からであり、真のめでたきとは「天下の人に悦ばるる」ことだと考えるからである。つまり、何が人間にとって幸せでのぞましいのかという点で、梅岩は常識的な捉え方を超越していく。商売が上手くいってお金もあって、生活の心配がなくてという状態をのぞましいと思ひ、その状態こそが、不安や不満から解放された物事を祝える状態だというのが、一般的な考え方である。面白いのは或人が、梅岩の学問に、心からめでたいと思えない状況を克服する手立てを期待していることである。梅岩の教える「難儀の所にて心を悩まさぬ」学問であれば、一般的な物の見方を越えられる。そうした或人の期待に対して出した答えが、「天下の人に悦ばるる」ことであった。そして、悦ばれる所以が、「正直」に振る舞うことであった。この場合、「正直」は名聞利欲を離れることであるが、私欲にとらわれぬ生き方であると言ってよい。それは自分が損をして大変不幸だと、自己の不幸に身を浸して生きるあり方ではなく、また、損をしたから何かずるいことをして取り返そうという生き方でもない。それらの真逆で、現状を真正面から受け止めながら、歎かず欺かず晴れやか

に生きる在りようが、周囲にも共感を与えると梅岩は考えるのである。つまり梅岩は、金や名誉ではなく、他者に自身のありかたを肯定的に受け止められ、それを接点として他者と繋がることこそが、人間存在にとっての幸せであり、あるべきありようだと考えるのである。そしてそのための姿勢が、小さな今の自分を取り巻く不幸や損得にとらわれず、今の自分を生かすため、天や神などのより大きなものによって生きる生き方なのである。名聞利欲は自身の小さな生に関わることである。もちろん、大きな借金を抱えたり、収入が途絶えれば、どうやって生きていくか、実際的な手立てを考えなければならない。現実的には、心も体も疲弊するであろう。しかし、このとき心を悩まさないというのは、そうした自身にとらわれすぎない、ということなのだろう。「祝ふ」の概念の大いなる転換は、そのことを示唆する。

注目すべきは、周囲の他者は、ただ「悦ぶ」だけではないということである。他者に自己のありようが肯定的に受容されることだけでも、自身の存在を支えるに十分な柱となる。しかしそれだけでなく、「悦ぶ」ことは他者を助けるという具体的実践的行為をも引き起こすのである。このことは、前に見た借金を全て返す話の箇所でも確認したとおりである。人間は本来、困っている他者を見過ごさないものだし、良いとされることにはしかるべき反応するのだという、梅岩における人間存在への根本的な信頼が、ここには存する。言ってみれば、こうした反応もすべて、他者が天や神にそって「ありべかかり」に生きていることが前提である。「私欲」がない状態において、困った他者を助ける、良い生き方をしている人を見捨てないということが可能になるのである。『論語』子路篇の話はやや極端かもしれないが、もう一方の正しいとされる嘘偽りを言わないこととの関連をとおして一層、梅岩が重要視する、人間存在の共有する他者へのあるべきありよう－愛－が際立つのである。

まとめれば、自身の「私欲」にとらわれぬ、大きな自己にそった生き方は、自己と他者をつなげる。他者は、同じく天もしくは神を基底に持つ存在として、そうした生き方の価値を観取することができる。それは、同じく「私欲」なき、他者への愛の実践として繋がる。「正直」とは、他者と自己が存在的にも道義的にも実践的にもつながるための、結節点なのである。さらに言えば、他者や自己など有限な人間存在は、横でつながりあうだけではなく、日常における実践において、天や神という縦ともつながっている。そうしたスケールの大きさの中で考えられる「正直」であるがゆえに、それは日常道徳の位相を越えている。

しかしこのことは、我々が一方で実感をもって、これも正しいはずだと言える言と事と心の一致、いつわらなさを「正直」の範疇から閉め出すことを意味しない。問題は、事の浅深なのである。梅岩は、「ありべかかり」の基底を問うのである。嘘はいつでも嘘か、いつわりはいつでもいつわりかというときに、梅岩は他者への愛を「ありべかかり」として据え、いつわりという行為をどんな時に誰に対してということも含めて考える。そして、そのように物事を捉えることこそが、「ありべかかり」なのである。そうした他者とのつながりの中で、支え合い

ながら生きるのが人間の真実であり、天や神に規定された生き方なのだというのが、梅岩の基本姿勢なのである。²³⁾

ところで、こうした議論は、和辻哲郎の「信頼と真実」の議論を彷彿させる。和辻は、言葉と事実、言葉と行の厳密な一致を「まこと」として捉えてはいない。その基盤として、人間関係において考える。²⁴⁾ 基本的に和辻は、人間関係を信頼関係と捉え、何が真実かは、この関係において決まるとする。だからたとえば和辻は、病人に本当の事を話すことをめぐって、必ずしも事実を包み隠さず言うことそのものがのぞまれるのではなく、相手のことを思ってそれが相手の幸せに繋がることであるならば、隠すとか言わないといった姿勢こそが、相手の信頼に応えることであって、相手の望む「真実」であるとする。重要なのは、話される言葉が事実と一致することではなく、この人間関係の文脈で相手が何を望んでいるのか、また自分は相手に何をしてあげたいのか、そうした相手に臨む姿勢なのであって、そのなかにこそ「真実」があるというのである。換言すれば、その「人を欺こうとするかしないか」(『倫理学』第二章第6節pp.29-30)によって、その行為が「真実」であるか否かの黑白が明白となる。

梅岩をはじめとし、古来盛んに取り上げられてきた『論語』子路篇の当該エピソードは、こうした人間存在にとっての「真実」とはなにかを映し出すものなのではないかと言える。そしてそれは、包み隠さず言うことが果たしてのぞましいことなのかどうかといった、日常の営為のなかでも、我々が絶えず向き合う葛藤を照らし出すものでもある。我々はその都度、たちどまり、心に耳を澄まし、状況を正確に捉えながら、それこそ「私欲」をとりはらって、答えを見つけなければならない。先の病人の例とて、相手がのぞましいと思うことをこちらは正確に理解しているか、相手の望むように振る舞えるか、つきつめていけば言葉で言うほど事は単純でも簡単でもない。

梅岩ならば、「心を知る」修養によって、また日常における他者との経験の積み重ねによって、「真実」が見えると答えるだろう。他者への愛と言っても、どうすることが愛なのか、父子がお互いの罪を犯した場合の例がモデルとしては拳がってはいるし、相互扶助もその具体相であるとは言えるが、置かれた状況の相違などもあるので、その都度、われわれは真剣にそれぞれの事態に向き合っていくしかないであろう。その態度そのものも、「私欲」を離れた「正直」だと言えるかもしれない。生き方そのものを覆う概念として、「正直」は据えられている。

このことを示唆する梅岩自身の言葉がある。「年月を重ね黙して識べき所也」(『儉約論』下p.223)と梅岩は言うが、梅岩にとっては「正直」そしてそれが具現する「実」とは、他者との連帯の中で喜び合い支え合いながら、培っていくものなのである。ここからしても、梅岩の「正直」とは、言葉のみで簡潔に定義できるものというよりは²⁵⁾、各々が各々において実感をもって遂げていく生の基底として、捉えることが出来よう。

注

- 1) もちろん、我々が一般的道徳意識において「正直」をどういうものとして捉えているかを学術的に明言することはできない。ヒントになるのは古代以来、伝統的倫理観として心情の純粹性が尊ばれてきたという事態であろう。我々が混じりけのない純粹さを望ましいものであるとしてきたならば、「正直」もその系譜に位置する。さしあたり他者もしくは物事に対して欺かない、虚偽がない、ということが、われわれの描く「正直」であろう。それは飾らない、隠さない、ありのままということにもつながる。後にも言及するが、『論語』子路篇をめぐる問答は、我々が日常においてイメージする「正直」を検証する問答でもある。
- 2) 『儉約齊家論』からの引用は、柴田實編『石田梅岩全集』上巻清文堂出版株式会社1956初版、1972改訂再版所収のものによる。
- 3) 梅岩が踏まえるのは、『論語』雍也篇の次の箇所である。「子曰、人之生也直。罔之生也幸而免」
- 4) 「私欲」の「私」という概念が「正直」との対比を一層際立たせ「正直」の内実を一層明確にするため、「私欲」に用語を統一する。
- 5) 『儉約齊家論』の名称が『大学』の八条目に由来すること、「儉約」が仁政やいざというときの相互扶助との関連で語られることからすれば「儉約」は、人間が形成する様々な共同体を成り立たせる要として位置づけられることがわかる。仁政については、「實に徒然草にも、世を治むる道は、儉約を本とすといへり」(『儉約論』下p.212)とし、古来仁政のもとに「儉約」があることが説明される。また相互扶助に関しては、「自身のおごりつよく費おほきゆへ、人を恵む仁愛の心も外に成行ぬ」(同p.213)とあるように、奢りとそれに由来す分限を越えた浪費が、他者への恵みを不可能にさせることが言及されている。ともあれ「儉約」は、他者への恵み、愛と不可分に結びつけられていた。なお、「儉約」を為政者の仁政の根底に据えるのは、『心学五倫書』などの江戸前期の仮名草子にも見られるし、いざというときの相互扶助のための日々の「儉約」については、貝原益軒が庶民向けに著した数々の教訓書にも見られる。このような、身分階級を問わず「儉約」と「仁」とを不可分に結びつける発想は、江戸時代において一般的に共有されていたと言える。
- 6) 金谷治訳注『論語』岩波文庫1999
- 7) 『呂氏春秋』卷十一仲冬紀當務にはこうある。「楚有直躬者。其父竊羊而謁之上。上執而將誅之。直躬請代之。將誅矣、吏曰、父竊羊而謁之上、不亦信乎。父誅而代之、不亦孝乎。信且孝而誅之、国將有不誅者乎。荆追聞之、乃不誅也。孔子聞之曰、異哉直躬之信也。一父而載取名焉。故直躬之信、不若無信。(楠山春樹著『呂氏春秋上』新編漢文選1思想・歴史シリーズ明治書院1996p.289)ここでは直躬が人名とされ、直がじかに問題となっているわけではない。また『論語』にはない、父の身代わりに罰を受けるのを申し出るといふ子の振る舞いがある。ここは、弁、信、勇、法などがそれ自体で評価されるわけではなく、論のない弁、理のない信、義のない勇、務めにあたらない法は評価され得ないことを、それぞれ例話で説く箇所であり、主題は理のない信にある。父の罪を訴えるのは嘘を言わないという意味で信だが、父の受けるべき罰を代わりに受けたいと申し出るといふ子の振る舞いは父への愛、すなわち孝を示している。孔子にしてみれば、父の罪を正直に話したこと故に発生した罰なのであるから、そういうことをするならば、最初から父への愛(罰を受けないように隠す)を選択したほうがいいということになる。それで、「信無きにしかず」というのである。ここでは主題の相違もあるので『論語』ほど明確ではないが、孔子の立場としては、本当の孝とは、最初から隠すことであると推測しうる。信そのものは重要な徳だとしても、場合によるのである。なお梅岩であっても、いろいろと思案を巡らす子の振る舞いそのものが、思案を介さない、純粹な自然の反応ではないので、評価はしないであろう。なお、『韓非子』五蠹第四十九では、直躬(正直者の躬)の振る舞いについて、「君之直臣、父之暴子也」「父之孝子、君之背臣也」というように、人間関係における忠や孝等の徳目を動機にして振る舞うことを評価しない。君主が臣下の行為の評価を徳によってすれば、たとえば悪事を上に言う人がいなくなるとして、良い政治が行われない危険性を指摘する。「行仁義者非所譽、譽之則害功」、「習文学者非所用、用之則乱法」とあ

- るように、子が父を思う等、儒家が評価する生来の情や徳を基準とすれば、法家が基準とした法が乱れるのである。『韓非子』五蠹第四十九（金谷治訳注『韓非子第四冊』岩波文庫 1994 所収）pp.185-188 参照。
- 8) 「謝氏曰、順理為直。父不為子隱、子不為父隱。於理順耶」（簡野道明編『論語集註』明治書院大正十一年初版、1972 新装初版、1991 新装二十四版所収 p.159）
 - 9) 「舊註謂。父子相隱。天理人情之至。非也。此以人情天理。岐而為二。夫人情者。天下古今之同然。五常百行。皆由是而出。豈外人情。而別有所謂天理者哉」『論語古義』卷之七（関儀一郎篇『論語』名家註釈書（一））（『論語』叢書第一卷）大空社 2011 所収 p.197）
 - 10) 「『謀計は眼前の利潤たりといへども、必ず神明の罰と当る。正直は一旦の依怙にあらずといへども、終に日月の憐を蒙る』とは皇太神宮の宝勅なり。」（同 p.220）なお、三社託宣は室町以降江戸時代に渡って庶民の間にも普及し、実践すべき徳目の旗印ともなっていた。なお、三社託宣が普及することに関しては、その何が人々の価値観として受け入れられたのかがポイントになる。神祇信仰の要素を抜きにしても、なぜ、正直、清浄、慈悲が人々に「践むべき規範」として承認されていくのか。それらがあるべきありようとして捉える人間存在の普遍的な価値観があるのではないかと、考えられるが、そのありかを探ることは、日本倫理思想史の大きな課題の一つであろう。
 - 11) 『孟子』卷第三公孫丑上「今人乍見孺子將入於井、皆有怵惕惻隱之心、非所以內交於孺子之父母也、非所以要譽於鄉党朋友也、非惡其声而然也」（小林勝人訳注『孟子（上）』岩波文庫 1968）p.139
 - 12) 『孟子』卷第十三尽心上「舜視棄天下、猶棄敝屣也、竊負而逃、遵海濱而處、終身訢然而忘天下」（小林勝人訳注『孟子（下）』岩波文庫 1968）p.364 なお、このような舜の態度は、自身を虐待する義父に対しても心から愛を尽くすということで、儒学思想においては孝の模範として位置づけられている。舜の親や弟に対する態度については、『孟子』卷第九万章上も参照。
 - 13) 12) 参照。
 - 14) 『孟子』卷第五滕文公上「蓋上世嘗有不葬其親者、其親死、則拳而委之於壑、他日過之、狐狸食之、蠅蚋姑最之、其類有泚、睨而不視、夫泚也、非為人泚、中心達於面目、蓋婦反、纍棺而掩之、掩之誠是也、則孝子仁人之掩其親、亦必有道矣」（前掲書 pp.221-222）なおこは、人間存在の本性に基づいて葬礼などの実際の規範が造られていくことをめぐる話である。いわば、礼の発生が一つのポイントである。本性はただ備わっていればよいというのではなく、行為として実際の形に具現する必要がある。仁と仁に即した礼の形、仁と礼の不可分性がここから読み取れる。なお、礼との関連で言えば、伊藤仁斎は『論語』子路篇の当該箇所について「父子相隱。人之至情。礼所存、而義之所在也」（『論語古義』p.197）と述べ、情を基として礼と義が存し、人間の天然の情が礼、義と不可分の関係にあることを指摘している。梅岩においては、仁と礼の関係はここでは言及されていないが、情の直截性がそのまま然るべき反応や然るべき振舞いの形になることは、前提として考えられているようである。
 - 15) 何を善とし悪とするか、換言すれば、何をあるべきとし、あるべからずとするかは何を基準にものごとを考えるかで異なってくる。吉川幸次郎は当該箇所の解説において、法家と儒家の対比を示した上で、「中国の後代の法律は、儒家の立場を取り入れ、近親の間の罪状湮滅は罪にならない。」（『論語（中）』朝日新聞社 1978p.135）と述べる。この点については、古代中国や日本の法制について厳密に調べた上で考察する必要がある。本稿では全く言及できず不十分なままであるが、人間の価値観がどのように法の形に反映され、整えられるのか、そのあたりの考察を今後の課題としたい。蛇足ではあるが、現代日本には、刑法第 105 条（親族による犯罪に関する特例）において、犯人蔵匿（第 103 条）、証拠隠滅等（104 条）について、親族がこれらの罪を犯しても、その刑を免除することが出来ると規定されている。
 - 16) 「人の外に道無く、道の外に人無し。」（『童子問』卷之上第八章）というように、仁斎の基本的スタンスは、人間関係と道を存在論的・及び倫理的に不可分のものと考えることにある。なお、人間関係と行為については、和辻哲郎の『倫理学』における「行為的連関」もしくは「行為の海」としての人間の生のありようの規定が、てがかりとなりうる。『倫理学』は本論第二章人間存在の空間的・時間的構造、第五節人間の行為参照。なお、和辻の「行為」については拙稿「幼児の「動作」考 - 和辻哲郎『倫理学』

- にみる」(『富大日本倫理思想史研究』第5号富大日本倫理思想史研究会 2011.11pp.7-16でも少し考察した。
- 17) 伊藤仁斎著 清水茂校注『語孟字義』卷之下 和直(吉川幸次郎 清水茂校注『伊藤仁斎 伊藤東涯』岩波書店 1971所収) p.146 なお仁斎は、直を和と共にその価値は学者にあまり認められていないが、「聖門緊要之語」とし、徳を体现するための基としている。なお「直」は「不邪曲」「自正」ものとして規定されている。
- 18) なお、仁斎が「理」で物事を判断する姿勢を「公」として否定しているが、これは人間存在の具体像を捨象し、中立的に捉える点を否定しているのである。親子などの情愛が道であるならば、それに徹することは「無私」の態度であり、いわば仁斎においては「理」で判断するレベルと位相を異にするより大きな「公」(人間存在が共有し、拠り所として生きるものとしての)が考えられていると言える。
- 19) 「直は天理なり。(中略)三徳五常もみな直の異名なるが如し。(中略)万国の道いづれか質直のすがたを本とせざるべき。天地日月星辰かはるかはるめぐり、木火土金水おのおの相生じ相剋し、おこなはれてやむ時なきは、みな天つちの直みち也。」西川如見『町人囊』p.104(飯島忠夫西川忠幸校訂『町人囊・百姓囊・長崎夜話草』岩波文庫 1942所収)なお如見は、「直」について「すぐなり」=「かたちあるたぐひの曲まぬこころ」、「すなを」=「本つ心の誠なるかたち」、「ただち」=「身のみさほの正しき」というように、三通りの意味を押さえている。ゆがまないこと、偽りのないこと、正しいことというように、儒学における「直」のオーソドックスな捉え方に沿っている。この定義を踏まえ、「質直」という概念が出て来るのである。前掲書 pp.103-104 参照。
- 20) 「此のことわりを知ても、欲にひかれ氣に奪れて、動すればみづから欺きぬる、いと口おし。直き木に曲がれる枝もある世なりと人をばゆるす共、おのれを赦す事なきは、直き本つ心なるべし。」(同 p.104)
- 21) 飛躍を恐れず言えば、梅岩の立場は、完全義務として他者を欺いたり嘘を言ってはならないことを掲げるカントとは相容れない。カントにおける、理性が命じる定言命法(〜べし)は、梅岩においては、心を知る修養の果てに、直観的に掴む、天や神由来の揺るぎなき真理なのである。その真理が、他者を愛せ、と要請するのである。なお、梅岩の考え方は、言と事の一致が「真実」ではなく、相手への心が重要だとする、和辻哲郎の論とも繋がる場所がある。和辻については、『倫理学』第2章人間存在の空間的構造・時間的構造 第6節信頼と真実参照。
- 22) 『儉約論』下 pp.218-219 参照。
- 23) ところで、「私欲」のかたまりである、人からの悪い者は、いくら成功しているようとも人として理想的な存在ではないというのは、人間が共有しうる価値観なのであろう。「私欲」で生きる人への嫌悪感はどこからくるかといえば、ロゴス化できないにかかわらず、それが天や神から分離された、あるべきありようではないという感覚からくるのではなからうか。人間は果たしてどのようにこの感覚を共有したのか、あるいはそれ以前に、共有していると言い切れるかについては、さらなる検討を要する。しかしたとえば、井原西鶴の『日本永代蔵』でも、「ひすらく」で「私欲」の塊で、神仏を神仏とも思わないような商人が、人からは嫌われ、最終的には落ちぶれるエピソードがある。(巻三の三「世は抜取りの観音の眼」など)この話については、拙稿「観音を食い物にした男 - 『日本永代蔵』巻三「世は抜取りの観音の眼」考 -」(『日本倫理思想史研究』第19号富山日本倫理思想史研究会 2015.4pp.11-19)で、考察した。西鶴も「私欲」に生きる者が人との連帯を逸脱することを明確に描いているし、そういう生き方に対して否定的に描いている。このことは、「私欲」中心の生き方は、人間にとってどのようにうけとめられるかを考えるヒントになろう。
- 24) 以下、和辻哲郎『倫理学』第2章第6節(『倫理学(二)』岩波文庫 2007pp.26-36)参照。この箇所にある病人への態度については、拙稿「「まこと」をつくすということ - 病人への態度の例から考える -」(『富大日本倫理思想史研究』第7号富大日本倫理思想史研究会 2012.2pp.17-26)でも考察した。
- 25) 梅岩自身、心を知り真理を知る修行としては、禪に影響を受けていることもあり、言葉がものごとの

『儉約齊家論』における「正直」について

真実をすべて表せるとは考えていない。ロゴス化する前の深遠な真理の世界を想定しており、人間(聖人)がつくった言葉の限界を論じている。たとえば「天地有テ物ヲ生ジ、物生ジテ後ニ名アリ。名有テ後文字ヲ加テ名ヲ書ス。」(『都鄙問答』 p.71), 「理ト云ハ天地ヨリ人間畜類艸木マデ行ルル道ソレゾレ分レ備リタル體ヲ假ニ名付テ理ト云。又文字ハ天地開闢ヨリイハバ、数億萬歳ノ後ニ作り初シモノナリ。コレヲ以テ天ノ為作無量ノ物ニ合ストモ、萬分ノ一ニモ不足、此理ヲ知ルベシ。文字ニ泥ムハ糟粕ヲ味フニ同ジ。色々理屈ゾーツクルトモ、争テ文字ニテ盡スベキヤ。」(同 p.73) というが、背景には禅のみならず老荘思想の影響も読み取れる。前掲書所収『都鄙問答』卷二「或学者商人ノ学問ヲ譏ノ段」 pp.71-73 参照。