

# 近世後期政治思想の特質

—「徂徠学」とその後の展開—

相 良 英 輔

## 一、本稿の課題

日本思想史の研究は、今日専ら「民衆思想」の研究に重点がおかれている。そして「民衆思想」研究の量的拡大によって、従来まで日本思想史研究に大きな影響力を持っていた「丸山史学」<sup>③</sup>は、顧みられなくなりつつある。

しかしながら、「民衆思想」の研究と「丸山史学」は、視点が全く異なっているものであり、「丸山史学」の克服は、「民衆思想」研究によっては不可能である。吉本隆明氏の言うように、丸山氏が「日本の政治体制と思想との実体構造を分析する原理的統一の道をきり開いた」<sup>④</sup>のは確かであり、その前提の上で具体的実証を以って「丸山史学」の克服を試みる必要がある。

今日まで、尾藤正英氏、田原嗣郎氏、守本順一郎氏等によって丸山氏の方法論に多くの疑問が提示された。<sup>⑤</sup>しかし具体的実証の面で、丸山氏の説く徂徠の政治思想は、十分な再吟味がなされていない。丸山氏の論にさまざまな批判を加えてきた田原嗣郎氏の『徳川思想史研究』にしても、それは主として徂徠学の理論構成に視点をおい

たものであり、徂徠学の歴史的位位置づけは、氏自身も言っている通り放棄している。<sup>⑥</sup>

よって、丸山氏が抽出した徂徠の「作為」の思想を近代的実定法の萌芽とみる説は、克服されていないといってもよい。<sup>⑦</sup>徂徠における「作為」の具体的なものとは、「礼楽刑政」である。これは荀子の思想に影響されたもので、荀子は「礼儀法度なる者は是れ聖人の生ずる所なり」といい、天と人間とを切り離し、人間を天から自立させた。徂徠は、荀子のこの基本的思想を受け継いでいる。丸山氏は、徂徠に荀子の影響があることは言及しつつも、「荀子の禮は性惡説との密接な関連が示す如く、ひとへに倫理的なもので徂徠の如く純粹に政治的なものに昇華してゐない」という。<sup>⑧</sup>しかし、荀子の思想は明らかに「政治学」であり、支配者の支配のあり方を説いたものである。その思想が政治的でないはずはないのである。

徂徠は、元禄以後、商品流通の発達によって大きな社会変動が起こりつつあるなかで、武士支配の封建社会にベシミズムを懐き、このベシミズムを克服するために為政者の強力な政治力を必要とし、

政治のためには何ものにも束縛されない理論を確立しようとした。そこに「作為」の論が展開されたとみることが出来る。よって、この「作為」は専制支配のための論理であって、その後の発展に近代的美定法への展開が見られないのは当然である。

さて、徂徠の政治思想を受け継いだ者に太宰春台がいる。従来、春台についてはその経済思想が重視されてきた。特に松浦玲氏は、春台が貴穀・尚農の原則を放棄し、商業を是認したとして、彼の合理主義への動きを重視した。これは確かに注目される点ではある。しかし、春台が徂徠の高弟として受け継いだ政治思想の分析は、これまであまり行なわれていない。もっとも、彼の政治思想にそれほど独自性はなく、むしろ経済思想こそ注目すべきであるが、徂徠の政治思想の発展をみる時、その一過程に春台を位置せしめることができる点は看過できない。

海保青陵の研究は、彼の積極的な商業是認政策のみが注目され、政治思想の体系的分析はみのがされてきた。今日まで、唯一塚谷晃弘氏によって青陵の政治思想の分析が試みられてきた。塚谷氏は、「青陵は、春台死後の徂徠学の経世の実学を継承するほとんど唯一の人といえる。」<sup>①</sup>としながら、徂徠の「作為」の論理は青陵において「人為を否定し無為をとく老子の理想像に転換する」と述べ、青陵の思想は老子の影響とみ、宮城公子氏も同様の見解をとっている。確かに青陵には『老子国字解』の著書もあり、老子の影響も無視できない。しかし、彼の政治思想は本来的には韓非子の影響である。青陵の思想の中で従来最もユニークなものとし、しばしば取り上げられてきた君臣関係の「ウリカイ」論は、韓非子が君臣関係を

「臣は死力を尽して以て君と市あきない、君は爵禄を垂れて以て臣と市う」<sup>②</sup>と計数売買で説いたのに拠っている。さらに青陵の「法律主義」、「信賞必罰」、「簡法嚴刑」等、王道を否定し、霸道を肯定する思想などは、基本的に韓非子に拠っている。

以上のような視点に基づき、本稿では狄生徂徠、太宰春台、海保青陵の三者を取り上げ、この三者の政治思想を徂徠学の展開としてとらえてみたい。そうすることによって、徂徠の「作為」の性格を明確にしようと思う。

まず、この三者を取り上げるにあたって、その共通点と異なる点をはっきりさせておきたい。共通点としては、三者が経世家としてまた支配イデオログとして政治思想を体系化した者であり、さらに現実主義者であると共に、日本的功利主義者（西洋における功利主義は個人主義思想の発達過程でとらえられるが、日本のそれは個人主義思想が全く認められない）である。また、春台は徂徠の高弟であり、青陵も徂徠学派の宇佐美淵水の影響を受けており、三者は徂徠学派の系統としてとらえることができる。さらにこの三者は元禄以降の商品流通の発達による社会変動に対してベシミズムをもって対応した。そして彼らは、功利主義的に政治思想を形成した点で徂徠以前の経世家と区別することができる。ところが、この三者の思想は、徂徠から青陵に至るまでの展開過程で内部思想に変質を生じた。以下、本論で詳述したい。

## 註

- ① たとえば、安丸良夫「日本の近代化と民衆思想」（『日本史研究』七八号七九号）、市井三郎「伝統と革新」（『思想』一九六

九年十月号)、色川大吉「日本の民主主義と民衆の伝統」(思想の科学)一九七〇年一月号)、鹿野政直著『資本主義形成期の秩序意識』などはその代表的なものである。

② ここでいう「丸山史学」とは、氏の著『日本政治思想史研究』で展開された近世期の思想家の思想の分析方法をいう。

③ 吉本隆明「丸山真男論」(『吉本隆明著作集』十二)

④ 尾藤正英著『日本封建思想史研究』、田原嗣郎著『徳川思想史研究』、守本順一郎著『東洋政治思想史研究』

丸山真男氏は前掲書で「ただ如何に日本における儒教の影響を消極的に評価する学者も、その社会における儒教の適応性をある程度まで容認せざるをえない時代がある。儒教の最盛期とされる徳川時代がそれである。国史上いはゆる近世に入って儒教は飛躍的な発展をとげた。それは何故だらうか。一つは徳川封建社会の社会的乃至政治的構成が儒教の前提となった様なシナ帝国の構成に類型上対比しえたため、儒教理論が最も適用され易い状態に置かれたからであり、他の一つは近世初期において儒教がそれ以前の儒教に対して思想的に革新されたからである」(八頁)と述べている。これに対して尾藤正英氏は前掲書で「要するに儒学一般、もしくは朱子学を以て、単純に幕藩体制の役割をになった思想とみなすことは、近世思想史の客観的な理解を妨げるような先入主にすぎない。」(二四頁)と丸山氏の論を批判している。

また田原嗣郎氏も外来思想である儒教がそのまま日本に定着していないことを指摘し、丸山氏の方法論を批判している。

### 近世後期政治思想の特質(相良)

守本順一郎氏は前掲書で、仁井田陞氏の「中国社会の封建とユートリズム」(『東洋文化』第五号)に導かれながら、「丸山氏によって非歴史的な中国停滞社会の上に生まれた非歴史的な思想体系」思惟構造として捉えられた宋学「朱子学が、実は科举制度を通じて宋王朝の支配機構の中に組み入れられた新たな封建的収取関係」佃戸制に基礎を置く地方の大土地所有者「士大夫層のイデオロギーであり、その理論体系が、中国中世という歴史的な社会において何よりも現実的・歴史的課題を担って形成されたものである」(四六頁)ことを述べて、丸山氏の朱子学理解を批判している。

⑤ 田原前掲書三一八頁

⑥ 最近では、河出書房新社の『荻生徂徠全集』第一巻の解説で「ことに先王の『作為』を近代的主体的な工作的人間とみるならば徂徠学の近代性は顕著である。」といっている。(五九二頁)

⑦ 丸山前掲書一一七頁

⑧ 松浦玲「江戸後期の経済思想」(岩波『日本歴史』近世五、二六頁)

⑨ 塚谷晃弘「江戸後期における経世家の二つの型」(『日本思想大系』四四、解説、四三七頁)

⑩ 同右論文

⑪ 宮城公子「変革期の思想」(『講座日本歴史』4、『幕藩制社会』)

⑫ 韓非「難一篇」(板野長八『中国古代における人間観の展開』による。)なお、青陵の「君臣ハ市道ナリ」ということが韓非子に拠っていることは、塚谷晃弘氏が「海保青陵の思想構造へ

の一試論」（『国学院大学政経論叢』十二—二）ですでに指摘している。

## 二、荻生徂徠の政治思想

徂徠は、寛文六年町医者の子として江戸に生れ、三十一歳の時柳沢吉保に召し抱えられた。以後、吉保及び將軍綱吉の講学の相手をつとめている。宝永六年、徂徠四十四歳の時綱吉が逝去し、柳沢吉保が老中を罷免されるや、徂徠は柳沢侯の藩邸を出て私塾「護園」を開き、大いに名声を博した。享保元年、徂徠五十一歳の時吉宗が將軍となり、このころから彼は幕府の顧問となる。これは家宣、家継時代の政治顧問新井白石の失脚に替るものである。徂徠は、この時から享保十三年に没するまで、幕府への建言書ともいふべき『政談』や『太平策』を述作した。一方、学問的にも従来の朱子学を棄て、古文辞学、古学を主張するようになる。さらに彼の政治思想の体系とも言える『弁道』、『弁名』を書いた。この時代は、元禄以降の商品流通の発達で、商人の台頭と武士の困窮を招いていた。このような社会変動に対して、幕府の中枢にいた徂徠は、ペシミズムをもって具体的な政治思想を形成した。それでは、具体的に彼の政治思想をみてみよう。

徂徠の政治は、「道」ということばに表わされている。「道と申候は、天下国家を平治可被成候為ニ、聖人の建立被成候道にて候。」（『徂徠先生答問書』上）といい、「道とは統名なり。礼楽刑政凡そ先王の建てたる所の者を挙げて、合はせて之に命<sup>なづ</sup>けたるなり。礼楽刑政を離れて別に所謂道なる者有るに非ざるなり。」（『弁道』—原漢

文—以下同じ）という。治政の根本としての道は、治国安民であり、それは聖人の制定した礼楽刑政によって可能であるとする。また、この道は、仁を基本にしている。「天下を安んずるの道は仁にあり」（『弁道』）といい、「聖人の道は、要は民を安んずるに帰す。故に君子苟くも仁に依らざれば何を以て能く聖人の道に和順して以て其の徳を養成せんや。……故に礼楽刑政は仁に非ざる者莫し。是を以て苟も仁人に非ずんば何を以て能く先王の道を任じて以て天下の民を安んぜんや。」（『弁名』—仁四則—原漢文—以下同じ）というように、徂徠は、仁を基にした礼楽刑政が治国安民のための政治の基本であると説いている。仁とは「人を長じ民を安んずるの徳」（『弁名』—仁四則—）である。

それでは、聖人—先王の建立した道の性格についてさらにみてみよう。

「先王の道は先王の造る所なり。天地自然の道に非ざるなり。蓋し先王は聰明叡知の徳を以て天の命を受け、天下に王たり。其の心、一に天下を安んずるを以て務と為す。是を以て其の心力を盡くし其の知巧を極めて是の道を作爲し、天下後世の人をして是に由りて之を行はしむ」（『弁道』）

道は先王が知巧を極めて作爲したものであるという思考は、朱子学的思考を脱皮したものととして従来徂徠の思想の中で最も注目されてきた。しかし、徂徠のいう作爲された「道」は、徂徠独自のものではなく、荀子の思想を導入したものである。それは政治の道であり、支配のための道である。そして後述することく、徂徠の政治思想は王道を旨としつつも、霸道を許容し、専制支配の政治を指向し

ている。この思想には、丸山氏が想定する実定法への展望は望むべくもないのであり、「作為」は、人間の主体性を確立する端緒ではなく、為政者の専制支配のための意志である。そして、聖人の「作為」は、天という神秘的絶対的なものに正当性を得、為政者はそれに従って治国安民という大義名分によって強力な専制支配の政治を行なうのである。

それでは、聖人の「作為」による礼楽・制度とはいかなるものであるか。

「開国ノ君ノ礼楽制度ニヨリテ、其代ノアリサマ、病ノ生ズル処ハ、數百年ノ前ヨリ前知セラル、コトナリ。所謂聖人ト云ハ、開国ノ君ノ、ヨク未來ヲ鑑ガミ、礼楽制度ニ弊少キ様ニ工夫シテ立玉ヲ称スルナリ。」(『太平策』)また、「此ノ礼楽制度ハ、開国太祖ノ御定メナルニヨリ、固ク守リテ少モ變ズルコトハナヌヤウニ立置ナリ。」(同上書)という。

但徠のこの礼楽制度は、絶対のものであり、変えることのできないものとして存在している。

次に、道を制作した聖人とはいかなる性格をもっているか。

「堯・舜に至りて礼楽を制作して徳を正すの道始めて成る。」(『弁名』聖四則)とか「蓋し堯・舜・禹・湯・文・武・周公は作者七人にして、其の制作する所の礼楽・政教は、君子学ぶ。」(同上)というように、聖人は中国古代において理想とされる為政者である。よってこれは当然人格に連続している。

「夫れ聖人も亦人のみ。人の徳は性を以て殊なり。聖人と雖も其の徳豈同じからんや。而るに均しく之を聖人と謂ふ者は、制作を以

ての故なり。」(同上)というように、聖人の資格は、道を制作したことによって付与されたものである。しかしながら聖人は誰れにでもなれるものではない。

「夫れ聖人は聰明叡知の徳、諸を天より受けたり。豈学んで至るべけんや。其の徳の神明にして測られず。豈得て窺ふべけんや。故に古の学びて聖人と為る者は、唯湯・武・孔子のみ。故に古の善く聖人を学ぶ者は、必ず聖人の教に遵ひて、礼楽以て徳を成す。」(同上)

聖人の徳は天に正当性を得ている。さらに聖人は学んでなれるものではなく、後世の人は、ただ「礼楽」に従えばよいという。

このように、但徠は聖人を人格に連続させながらも、一方では絶対的なものに近づけた。それは「愚老は……聖人を信仰仕候」(『但徠先生答問書』中)と言っているように、信仰の対象となり得るものであった。さらにこの聖人は、天命を受けて天下に王となり、その徳も天より受けている。天とはいかなるものか。

「天は解を待たずして人皆知る所なり。之を望めば蒼蒼然たり。冥冥乎として得て之を測るべからず。日月星辰繋り、風雨寒暑行はれ、萬物の命を受くる所にして、百神の宗なる者なり。至尊なること比無く、能く瞰えて之に上たる者莫し。故に古の聖帝、明王より皆天に法りて天下を治め、天道を奉じて以て其の政教を行ふ。是を以て聖人の道、六経の載する所、皆天を敬するに帰せざる者莫し。是れ聖門の第一義なり。」(『弁名』天命帝鬼神十七則)

天は、人間の能力では理解できないものであり、万物の制作者・宇宙自然の意志であり、百神の宗主である。「古聖帝・明王」は、

天に法って天下を治めた。聖人の道とは天道を奉じてその政教を行なうことである。このように聖人の道としての「礼楽刑政」が天道を奉じているのは、治政の正当性を得るためであったとみることができる。田原嗣郎氏は、この点を次のように言っている。「徂徠学では『聖人』先王は、最高至上の存在とされる『天』に依拠して『道』を制作したのであり、その行為によって『聖人』となったのであるから、この資格賦与の行為はすべて『天』の方から発しているであって、人たるの条件と『聖人』たるのそれとは――『聖人』も人にはちがいないのだが――決定的な差異があり、そこに、人が『聖人』に至りえない理論的根拠がある。」と。しかしながら、聖人は天に依拠し、天によって資格賦与されているといっても、それはむしろ聖人の道としての「礼楽刑政」を絶対化するため、治国平天下の手段として、天の観念を用いたといった方が妥当と思える。つまり、正当性を得るためにのみ機能する天である。この点、丸山眞男氏は、徂徠は「道の宇宙的・自然よりする根柢づけを悉く否定し、むしろ逆に儒教的・自然哲学の諸範疇を治国平天下の手段として、聖人の道に隷属させたのである。」<sup>⑧</sup>といている。むしろ徂徠は道を天に根柢づけることによって、治国平天下の手段としたとみることができる。

さて、田原嗣郎氏は「徂徠学においても、『道』は――それは聖人によって制作されたとしても――『天地』の道に整合してあるということができないのではないか。」<sup>⑨</sup>といているが、むしろ丸山氏が言うように「天が心を有つか否かといふことは、徂徠にとっては人間理性の立場から論議の対象とならない。けだし天と人間との間には深

い断絶があるからである。」<sup>⑩</sup>という見解が正しいように思われる。このような徂徠の天の設定の仕方ば、「鬼神」に対する主張ではつきりする。

「夫れ鬼神とは聖人の立つる所なり。豈疑ふべけんや。故に鬼無しと謂ふ者は、聖人を信ぜざる者なり。其の信ぜざる所以の故は、則ち見るべからざるを以てなり。見るべからざるを以てして之を疑ふは、豈翹鬼のみならんや。天と命と皆然り。故に学者は聖人を信ずるを以て本と爲す。苟も聖人を信ぜずして、其の私智を用ふるときは、則ち至らざる所無きのみ。」(弁名「天命帝鬼神十七則」)

「鬼神は聖人の立つる所なり。」という時、それは治国安民のために立てた鬼神であって政治の手段として立てた鬼神とみることができ。そして聖人を信じるならば、鬼神をも信じなければならぬ。なによりも、鬼神は礼としての祭の対象であるからである。だから他方からみればそれは政治に隷属した鬼神ということもできる。

このように聖人や鬼神を信じさせるのは、いたづらに私智を用いてでたらめを行なうことを恐れるからである。あくまで人間理性による政治は、仁と礼に基づかねばならなかったから、無制限な私智は許されなかったのである。

「先王の道は、天を敬し鬼神を敬するに本づかざる者莫し。是れ他無し。仁を主とするが故なり。後世の儒者、知を尚び理を窮むるを務として、先王・孔子の道壊る。理を窮むるの弊は、天と鬼神と皆畏るに足らずとして、己適ち傲然として天地の間に独立するなり。」(弁道)

先王の道は、仁を基として「天下を安んずる」ものであるが、そ

れは天や鬼神を敬することによって始めて成就する。要するに、天と鬼神を畏敬の対象とするのは、後世の人が知を優先させて傲慢になり、先王の道を顧みなくなることを防ぐにある。天や鬼神を敬することによって、天に命を受けた聖人の道を謙虚に受けとめることができるというのである。

さて、徂徠の至上とする「聖人の道」は、仁を基にしている。それぞれの人の資質を成長させ、さらに民を安んずるのが徂徠のいう聖人の徳としての仁である。また、聖人は「各々其の材に因りて以て之を官にし、以て諸を民を安んずるの職に供せんと欲するのみ」「弁名」(仁四則)なのである。

それでは、このような聖人の道は、それを実行する君主において具体的にどのようなようになるであろうか。

「故に君子苟も仁に依らざれば、何を以て能く聖人の道に和順して以て其の徳を養成せんや。」(同上)というように、君主は、まず仁に拠ることによって聖人の道を実行せねばならない。君主の具体的な政治は、天や鬼神を敬し、仁に基づいた聖人の道としての「礼楽刑政」を行なうことである。これは為政者の政治を束縛するかにみえる。しかし、現実の政治においては仁に基づいているか否かは、君主の主観的なものであるから、実質上の拘束とはなり得ない。君主が仁に基づいていると判断し、「民を安んずる」ことであると思つたら、あらゆる手段を尽して強力な政治を行なえるのである。それは、王道を主としながら霸道をも肯定する政治となり得た。

「仁ト言バトテ、朱子学ノ儒者ナドノ云様ニ下を憐ミ、慈悲ヲスルト云様ナルコト計ニ非ズ。又信ヲ以テ下ヲ会釈ヒ、或ハ理ノ儘ニ

取捌ト云様ナル事ニモ非ズ。父母ノ子ヲ会釈フハ、敵キモスル、折檻モスル。ダマシモスル。唯面倒ヲヨク見テ、苦ニシ世話ニシ、兎角ノ成立ヤフニスル事也。」(『政談』卷三)

ここには、王道のみが政治ではないという主張がある。民をおもいやるには、覇道的で強力な政治も必要だということである。要は、民の生活が成立つことであつた。この民の生活が成立つためにはむしろいかなる政治も肯定されたのである。「人君タル人ハ、タトヒ道理ニハハズレ、人ニ笑ハルベキコトナリトモ、民ヲ安ンズベキコトナラバ、イカヤウノコトニテモ行ハント思フホドニ、心ノハマルヲ真実ノ民ノ父母トハ云ナリ」(『太平策』)ともいう。治国安民のためならば、たとえ道理にはずれることがあるうとも肯定された。よって、徂徠の政治思想における君主は、安民という大義名分でいかなる専制支配をも許されたとみることができるところである。

ところで、徂徠は具体的に將軍の地位をどう位置づけていたか。

「日本國中ハ上ノ御心儘成様ニ被成置ザルトキハ、時ニ取リテハ政道ノ指ツカユル所有」(『政談』卷四)という。これにより、田原駒郎氏も言うごとく、徂徠の描く將軍像が、權威と權力の一元的集中をねらった専制君主であることは明らかである。もちろん、君主をいたづらに専制君主化するのではない。専制君主として肯定される資格が要求される。すなわち「大氏、先王の道は民を安んずるが為に之を立つ。故に君子の道は、皆人に施すことを主とせり。苟も人に信ぜられず、民に信ぜられずんば、則ち道將安んぞ之れを用ひん。」(『弁名』忠信三則)というものであつた。民を安んずる政治とは、「一町一村ノ内ノ者ハ和睦シ、兎角民ノ風俗ノ善ナルベキスジ

ヲ主意トシ、名主トシ、名主ニモ能筋ヲ申含メ、下ノ下ゲスマズ、オサメヲ疑ハヌ様ニ治ルヲ、誠ノ治ト云也」《『政談』巻二』といつたものである。

さらに徂徠は、「礼楽」を主とする政治をめざしながらも、「刑政」も導入した。「聖人ハ此道理ヲ知ロシ召テ、世ノ長久ナラン為ニ賞罰ノ法ヲ立……」《同巻三》と。この賞罰は綱道をも肯定するものとしてある。さらに

「アナガチニ善人ヲバ不殘賞シ、悪人ヲバ不殘罰スルニ非ズ。一人ヲ賞スレバ、千万人喜ビ、一人ヲ罰スレバ、千万人畏ル、ニテ、世界生キカエリテ、人々励ミ生ジ、世ノ風俗モ上ノ御心儘ニ直ルコト也。」《同上》

というように、「賞罰ノ法」は倫理を基準にしたものではなく、あくまで秩序維持のための手段であつた。よつて賞罰も、一人を賞し、一人を罰することによつて、それが千万人に影響するようなものを望んだ。このような徂徠の思想は、尾藤正英氏も指摘するごとく儒者としては異端であり、むしろ法家への接近である。

さて、徂徠の政治思想は、治政（「民を安んずること」）の目的であれば、すべて肯定されており、あらゆる手段が許容されていつた。このような思想の指向するものは、必然的に専制支配の道であつたといえる。それでは、徂徠は何故にこのような専制支配の政治を指向したのであるうか。それは彼の時代観、社会観を知ることによつて理解できる。

徂徠は、当時の社会に対してかなりのペシミズムを持っていた。このペシミズムこそが彼に社会改革の必要を認識させた。そして社会改革は、彼にとって為政者の専制支配によつて可能だったのであ

る。それでは、具体的な徂徠の時代観、社会観をみてみよう。

「殊ニ一治ハ天運ノ循環也。コノ天運ニ乗ズルユヘ、治マリカ、リタル世ハ、イカヤウニシテモ治マルモノナレドモ、上ナル人ニ学問ナク、聖人ノ道ヲシラザレバ、世界早ク老衰シテ、末々ニ至リテハ、権勢下ニ移リ、大海ヲ手ニテ防グ如クニ成テ、上ノ威力次第ニ薄クナリユキ、乱ヲ醸スコト速ナリ。ソノ萌今已ニ見エ侍ル。」《『太平策』》

世の治乱を天運として、一種の諦念観を持ちながら、聖人の道を知らない支配者の威力は衰えるという。そして今やその兆が見えていると説く。徂徠は当時の社会にかなりの不満を持っており、彼の理想社会からほど遠いものであることがわかる。それでは、治から乱へというこの移行期において、彼は現実社会にどのような不満を持っていたらうか。

「古ノ聖人ノ法ノ大綱ハ、上下万民ヲ皆土ニ在着ケテ、其上ニ礼法ノ制度ヲ立ルコト、是治ノ大綱也。当時ハ此ニ色欠タル所ヨリ、上下困窮シ、種々ノ惡事モ出ル也。」《『政談』巻二》

聖人の大綱に「土着」と「制度」の確立があり、今日の社会はこの二つが共に欠けている。それが上下困窮の原因だという。具体的には、武士以下が土地を離れて城下に住むことにより、貨幣経済に頼らなければならないし、そこに武士の困窮と町人の隆盛があり、それは主客転倒であるとみる。さらに法制が不備であり、身分制度が崩れようとしているとして危機感を抱くのである。

徂徠の理想社会は、自然経済の中で武士が農民を支配するものであつて、社会における商業の価値を認めていない。



「武士ト百姓トハ、田地ヨリ外ノ渡世ハ無テ、常住ノ者ナレバ、唯武家ト百姓ノ常住ニ宜シキ様ニスルヲ治ノ根本トスベシ。商人ハ不定ナル渡世ヲスル者故、善悪右ニ云ガ如シ。然バ商人ノ潰ル、コトヲバ、嘗テ權ヲマジキ也。是治道ノ大割ノ心得也ト知ルベシ。」

(同上)

これらの点から、但徠は現実社会における商人の台頭を指摘すると共に、これを憂え、商業・流通の発達と逆行する社会改革を指向していたことがわかる。このような現実社会へのペシミズムと、それに対する強力な改革の指向の中で、制度の確立を主張するのである。

「制度ト云ハ法制・節度ノ事也。古聖人ノ治ニ制度ト言物ヲ立テ、是ヲ以テ上下差別ヲ立、奢ヲ抑ヘ、世界ヲ豊カニスルノ妙術也。……被服・家居・器物、或ハ婚禮・喪禮・音信・贈答・供廻リノ次第迄、人々ノ貴賤・知行ノ高下・役柄ノ品ニ応ジテ夫々ニ次第有ルヲ制度ト言也。」(同上)

聖人の作為による制度の確立とは、具体的には、法制の整備をし、身分の差別を立て、奢侈を禁じ、冠婚葬祭等に対して貴賤に応じた制度を明確にすることである。このような制度の確立によって、「世界ノ万民悉ク上ノ御手ニ入テ、上ノ御心儘ニナル」(『政談』巻一)と但徠は考えたのである。彼が礼を最も重んじる荀子の影響を受けたのも、ひとえに礼楽・制度の確立こそ秩序維持の道と考えたからにはかならない。

## 註

- ① 『古典文学大系』九四『近世文学論集』所収以下同じ
- ② 『荻生徂徠全集』第一巻(河出書房新社 所収)以下同じ
- ③ 同右所収(以下同じ)
- ④ 『日本思想大系』三六所収
- ⑤ 田原嗣郎前掲書 二五三頁
- ⑥ 丸山真男前掲書 二二一頁
- ⑦ 田原嗣郎前掲書 三五五頁
- ⑧ 丸山真男前掲書 八一頁
- ⑨ 『日本思想大系』三六所収
- ⑩ 田原嗣郎前掲書 三一五頁
- ⑪ 尾藤正英前掲書 二八二頁

## 三、太宰春台の政治思想

太宰春台は、信濃国飯田の生れで、名を純、字を徳、通称を弥右衛門といい、春台と号した。そして邸宅を紫芝園と号している。延宝八年に生れ、延享四年に歿しているから、但徠より十四年後の人である。但徠の主著である『弁道』と『弁名』が享保二年に成稿し、『政談』が享保十二年に成ったものであるのに対して、春台の主著『経済録』が享保十四年に成り、『聖学問答』が十七年に成立している点を考慮する時、二人の間にはそれほど年代の隔りはないとも言える。

春台は、十五歳で但馬の出石藩主松平忠徳に仕えたが、二十一歳

の時、許可を得ずして致仕したため藩主の怒りを招き、他家への出仕禁止を申渡され、十年間畿内を流浪した。流浪中を徂徠門下の安東藤野に会い、古学を志して江戸へ帰った。やがて彼は、徂徠門下において服部南郭と共にその双壁となっている。南郭が詩文の面で徂徠を継いだのに対して、春台は経世家としての面を継いだ。しかし、徂徠と春台との間は、その性格のちがひもあって、師弟関係ながら疎遠なところがあつたという。徂徠が英気高邁で豪放な性格であり、才能第一主義的なところがあるのに対して、春台は操守堅くして社交性がなく、徳行を重んじていた。『先哲叢談』巻六）

それでは、春台の基本的な政治思想がいかなるものか、徂徠との関係をみながら分析してみよう。春台の政治思想は基本的には徂徠を踏襲したものである。そこで徂徠との相異点をあげることによつて春台の思想をとらえてみたい。春台は「道」について、「二帝三王の道は、天地自然の道にておよそ人間の道かくあるべきすぢを聖人見つけたまひて聞きたまへるにて候へば、天下の道、人の道、此外に無く候。」「『弁道書』という。尾藤正英氏は、この点から春台の「道」は「天地と共に自然に存在する法則性と考えられている。」とし、それは「作為」すなわち制作や創造の意味ではなく「かくあるべきすぢ」を発見すること、すなわち法則性の認識という程度の意味にすぎなかつた。」と指摘した。また、春台は『経済録』の「経済総論」の項で、経済を論ずるに「時」と「理」と「勢」と「情」とを知るべきことを説いているが、これは現実の客観的条件をよく考慮して、それに順応すべきであるということであり、まさに法則性をみつめてそれに従うという考え方のように思われる。この外、

「天」や「鬼神」についての考えは、ほぼ徂徠と同じである。ところで、春台が「凡天下国家ヲ治ムルニハ、萬事ニ於テ制度ヲ立ルヲ先務トス」(『経済録』巻九「制度」)といい、「民ヲ治ムル道ハ、土着ヲ本トス」(同上)といつても、徂徠が社会變動に対してベシズムを持って、強力な社会改革を指向したのに対して、春台にはそれほど復古的社会改革の指向がない。彼は、徂徠と理想を同じくしながら、現実に対しては妥協的であつた。

「治メントテ種々ノ政令ヲ出セバ、小民等此政令ニ攪擾セラレテ安堵セズ。困窮流離スル者多シ。是治ムルハ、却テ治メザルヨリモ害アリ。凡人心ハ習ニ安ンズル者ナレバ、只從來ノ儘ニテ捨置ケバ、騒動スルコトナク、其ナリニテ治リユク者也。是治メザルガ却テ治ムルニ當ル。是ヲ不治之治トイフ。老子ノ無為ハ此意也。」(『経済録』巻十一「無為」)

このような主張から、春台にはむしろ社会改革への意欲は、ほとんど感じられない。彼は、聖人の道を理想としながら、かならずしもそれを指向していないのである。尾藤正英氏もこの点から、春台は「現実の社会の中で聖人の道が行われる可能性をみずから否定したものである。」と言っている。よつて、春台の政治方針には現実適応的な面が強くでている。

また、徂徠が基本的には仁による王道を旨とし、あくまで儒学の域を出なかつたのに対して、春台は老子を支持したりもした。また韓非子のような法家をも肯定し、かならずしも仁の政治を守ろうとはしなかつた。

「天下国家ヲ治ムル常道ニハアラネドモ、世ノ末ニナリテ、国家

二種々ノ病患生ジタル時節ニハ、老子ノ無為、墨翟ガ兼愛、申不害・韓非ガ刑名法術ニ至ル迄、諸子ノ説ル道、皆夫々ニ所用アリ。善ク用レバ、皆良薬ニテ、国ノ病ヲ治セズトイフコトナシ。如是諸氏ヲ見ルヲ善ク學問シタル者トイフ。諸氏ノ中ニテモ、老子ノ無為ハ殊ニ平々ナル道ナレバ、衰世ノツカレタル民ヲ御スルニハ甚宜キ道也。当代モ元祿以来、海内ノ士民困窮シテ、国家ノ元氣衰タレバ、只今ノ世ハ、万事ヲ止テ、偏ニ無為ヲ行フベキ時節也。」(同上)

春台が儒学を基本的に踏襲しながらも、法家や老子の政治を肯定しているのは注目される。徂徠は「聖人の道」や「仁政」の範囲内で専制支配を指向した。それは、あくまで治国安民のための礼楽刑政を通してであった。また、儒者としては異端的に霸道をも肯定するものでありながら、礼を主とし、仁を固守することによって、儒学にとどまろうとした。しかし、春台は老子・墨翟・申不害・韓非それぞれを認めた。彼はあえて儒学の範囲を出ることを憚らなかつた。

また、彼は社会に対して柔軟に対応しようとし、あらゆる方策を用いることを肯定していった。このような春台の現実に対する柔軟さは、徂徠の「礼楽刑政」の政治から、さらに進んで法術主義へ傾斜していく。徂徠は、あくまで儒学的礼を主とした仁政から脱皮しなかつたが、春台は、治政のためには法術主義をも導入した。これは、専制支配をさらに押し進める作用をし、海保青陵の法術主義の徹底、専制支配イデオロギーの完成へと歩を進めるものであった。これは、徂徠の政治思想よりもさらに徹底して為政者の主体性を認めるものである。それでは春台の法に対する考えをみてみよう。

「凡法令ハ信ヲ以テ本トス。信トハ、民ヲ欺カザルヲ云フ。欺ク

トハダマス也。一タビ法ヲ立テ、一タビ令ヲ出シテ、イツマデモ変改セザルヲ信トイフ。法令ニ信アレバ、下民モ亦是ヲ信ジテ敢テ犯サズ。天下是ヨリ治マルナリ。法令数改マレバ、民其法ヲ信ゼズ。令下レドモ従ハズ。民ノ心ニ、此法モ亦幾程モナクシテ替ルベシト思テ、旧来ノ法ニ因循シテ、新令ヲ受守ル意ナシ。上ヨリ下ヲ欺ケバ、下モ亦上ヲ欺ク。上下相欺ケバ法立たズ。令スレドモ行ハレズ。禁ズレドモ止マズ。如斯ナレバ、国家治マラズ。」『経済録』卷八「法令」

春台は、治政のための法の權威の確立を計ることを説いている。これは、法が政治の重要な柱であることを主張しているものである。そして、その法は「賞スベキヲ賞シ、罰スベキヲ罰シ、賞モ罰モ約ヲ違ヘザル、是ヲ信賞必罰トイフ」(同上)と言うように信賞必罰を唱えた。また「国家ヲ経営スルニ、約法トイフコトアリ。約法トハ、約ハ約束ノ意也。法ヲ立テ、上ト下ト相約シテ守ルヲ約法トイフ」(同上)というように、厳格な法支配の確立を重視している。徂徠も礼楽刑政を唱え、法家への接近がみられるが、春台においては、さらにそれが著しい。

しかし、春台のこのような法の重視も、全く法家の思想に同意したものではなかつた。「国家ノ大法ヲバ簡條少ク立置テ、其餘ハ大抵時ノ料簡見計ヒニテ、上ニモ下ニモ害ナキ様ニ處分スル故ニ、商君等ガ如ク細ナル法ヲ立ルニ及バズ。強ニ法ヲ恃ムコトナシ。是仁人ノ政也。サレバ政ヲナスニハ、人才ヲ得ルヲ先務トス。先王ノ政ハ、人ニ任セテ法ニ任セズ。人ヲ特デ法ヲ恃マズ。是ニ因テ、商君等ガ法術ヲ聖人ノ道ニ違ヘリトイフ也。」(同上)

国家の大法は立てるが、「強ニ法ヲ恃ム」ことは否定した。春台の場合も徂徠と同様つきつめれば、法術主義よりも「聖人の道」を是としたのである。しかしながら、春台の「聖人の道」の実行は、それほど嚴格なものではなかった。これが為政者の主体性を一層拡大したといえることができる。

さらに、「民」に対する考えも、春台は徂徠とかなり異なっている。徂徠の政治の道は「民を安んずる」道でありながら、政治はあくまで為政者が一方的に行なうものであると共に、「百姓ハ愚ナル者」であって、治政の対象でしかなかった。然るに、春台は政治に民意を考慮した。春台においては、民は単なる愚民ではなかったのである。

「凡民は愚なる様に候ても、利には賢き者にて御座候ゆへ、上の人民と利を争ひ候ては、いつとても民に勝候ことあたはず。却て民の怨心を引起し候」(『春台上書』二)

「凡テ下民ノ狡猾ニテ利ニ敏キコトハ、如何ナル智者モ及ビ難シ。是皆利權下ニアル故也。利權トイフハ、物ノ利ヲ自由ニスル權利ナリ。善ク政ヲ行フ人ハ、上ニテ利權ヲ執テ、下民ニ利權ヲ持タセヌ也。」(『経済録』巻五―食貨―)

このような民意を考慮した春台の政治思想は、一方ではマキアベリズム的な性格を持っている。

さて、春台の聖人の道からの脱皮は、経済論の中にもある。春台は、基本的には徂徠と同様「土着」を唱え、商業を否定した。にもかかわらず現実の社会は、それと相反する方向に動いていた。そこにペシミズムを懷いたのは徂徠と同様である。しかし、このような

社会に対してどう対処するかとなると、徂徠と春台では大きな違いを示した。徂徠は聖人の道を実現するために、現状改革を復古的に行なおうとしたが、春台は、あえて聖人の道に固執しなかった。

「凡経済の術は、医の病を治するが如し。病を治するに、基本を求むると云ふは、大法なれ共、急なれば其の標を治すといふことあり。経済も亦然り。……されば今の世は米穀布帛ありても、金銀乏しければ、世に立ち難し。小民の賤しき者のみに非ず。士大夫以上、諸侯国君も皆然り。然れば今の世は、禄ある士大夫も、国君も皆商賈の如く、偏に金銀にて萬事用を足す故に、如何にもして金銀を手に入るゝ計を為す。是今の急務と見ゆるなり。金銀を手に入るゝ術は、売買より近きことなし。」(『経済録拾遺』)

春台は「土着」と「制度」の確立によって自然経済の社会を理想としたことにおいては、徂徠と同じであった。しかし徂徠が理想に向って強力な復古的改革を指向したのに対して、春台はそれを望まず、現実には町人の隆盛を押えることを拒否し、むしろ武士が積極的に商業を行なうことを肯定したのである。ここで、彼の現実対応は、「聖人の道」を放棄しているのである。

さて、春台は経済を論ずるに知るべきこととして、時・理・勢・人情の四つをあげている。この四つを基本に彼の経済論が展開される。「時」とは、歴史を正しく把握することによって「古の道」も理解できるということである。

「一概ニ古道ヲ以テ今ニ行ハントスレバ、時ト齟齬シテ行ハレズ。其行ハレザルニ及デハ、古道終ニ国家ノ治ニ益ナシト云ハントス。是大ナル誤也。然ルニ治道ヲ論ズルニハ、時ヲ知ルヲ最要トス

也。」「經濟録」卷一——經濟總論——

直接的に聖人の道を行なおうとすれば、いろいろな矛盾も起る。古道——聖人の道は、その制作された時と今日とでは歴史的經濟的条件も異なるのであるから、そのまま実行できないが、だからといって聖人の道をただちに否定してはならないと説く。これは、春台が聖人の道をただちにそのまま実行しようとしないうことと符合する。春台の聖人の道に対する受けとり方は、徂徠とかなり異なる。徂徠は、聖人の道を信仰し、そのまま実行することを指向したが、春台は尾藤正英氏が言うように、<sup>⑥</sup>聖人の道を觀念的に理想郷において、現実の政治ではそれを切り離して考えている。それは、「理」について説いているところで、さらにはつきりする。「理」とは、物事の本質といった意味である。

「理ハ道理ノ理ニ非ズ。物理ノ理也。物理トハ、凡ソ物ニハ必理アリ。理ハ木ノモクメ也。物ノスデメ也。……天下ノ事ニモ、必ズ理アリ。政ヲナシテ其理ニ逆ラヘバ、大事モ小事モ決シテ行ハレズ。民ハ微賤ナル者ナレドモ、理ニ逆ヒタル政ニハ必ズ従ハズ。如何ナル猛威ニテモ、是ヲ従ハシムルコト能ハズ。其従ハザルヲ強テ従ハシメントスレバ事ノ敗トナリ、乱ノ階ト成也。然ル故ニ、政ヲナス者ハ、事々ニ就テ其理ヲ求ムベシ。既ニ其理ヲ得テ、其理ニ順テ逆ハヌ様ニ行フベシ。是ヲ理ル知ルト云ナリ。」(同上)

すべての物に理はあるのだから、政治についても、理を求めてそれに従うべきだという。「聖人の道」をそのまま実行するのではなく、現実に出を得た政治を見い出せということであって、政治の現実主義を主張している。松浦玲氏は、これについて「春台は人が直

接に関与することができる分野では、事物に内在する「理」があり、その「理」を知ることが、古聖人の作った制度を守るよりも大切だし、また効力も大きいと説明したので。こうして、現実の變化は必ずしも悪ではなくなり、むしろその變化してきた現実の中の「理」ののちとして政治を考えていこうとする態度が生れてくるのである。」と述べている。そして、氏もこの点に徂徠との大きな差異を認めている。

このように、春台においては「聖人の道」が現実政治とかけ離れているところに注目しなければならない。このような春台の政治思想は、為政者の主体性を一層拡大し、理性的な政治を現実の場から自由になし得るようにしたのであって、専制政治を一層おし進めるものであった。徂徠において為政者を束縛していた「聖人の道」を現実の政治の場でもとりはらったのである。春台の現実主義は、「勢」について説く時にさらに明確になる。

「勢ハ事ノ上ニ在テ、常理ノ外ナル者也。譬ヘバ水ト火トノ如シ。水ハ火ニ勝ツ者ナレドモ、少ノ水ヲ以テ大火ヲ救フ事能ハザルハ、火ノ勢強ケレバ也。……天下ノ事ニ、理ト勢ト二ツアリ。理ヲ知テ勢ヲ知ラザレバ、大事ヲ行フコト能ハズ。勢ヲ知テ理ヲ知ラザレバ、大功ヲ立ルコト能ハズ。必ズ理勢ノ二ツヲ兼明メテ、理ノ達セザル所ヲバ、勢ヲ以テコレヲ達シ、勢ノ行レザル所ヲバ理ヲ以テ之ヲ行ヒ、理ヲ以テ勢ヲ主ドリ、勢ヲ以テ理ヲ佐ケ、理勢相濟シテ両ナガラ其用ヲ盡ス。是政治ノ要術也。」(同上)

春台は、当時の商業流通の發達を時の勢いとみ、これを徂徠のように一概に否定せず、巧みにとりこんでいくべきであると主張して

いるのである。すなわち、「政治の要術」として商業を肯定していったのである。ここで、春台の政治思想は、現実主義であると共に、一方でマキャベリズムの性格を持っている。「両ナガラ其用ヲ盡ス、是政治ノ要術也」という時、原則よりも「要術」を重視している点は、徂徠が原則としての「聖人の道」を固執したのと大きな差異がある。「要術」とは、マキャベリズムの現実に現実処理していく術ということであろう。さて、最後に「情」についていう。

「人情ヲ知ルトハ、天下ノ人ノ実情ヲ知ル也。実情トハ好悪、苦楽、憂喜ノ類ヲ云。好ハスキコノム也。悪ハニクミ嫌フ也。苦ハクルシム也。楽ハタノシム也。憂ハウレフル也。喜ハヨロコブ也。……凡ソ政事ヲ施シテ、人情ニ協ヘバ、民從ヒ易シ。人情ニ悖レバ民從ハズ。人情ニ協フトハ、人ノ好ミ楽ミ喜コブコトヲ行フナリ。人情ニ悖ルトハ、人ノ嫌ヒ苦ミ憂フルコトヲ行フ也。」（同上）

このように、政治を行なうに「苦楽憂喜」といった人情を考慮に入れるべきだというのは、原則よりも現実を大切にすることを意味する。

以上、春台の政治思想は、「聖人の道」という原則からの拘束を否定し、為政者の主体性を拡大し、現実主義的政治支配をめざした。そして、それは海保青陵にみる厳しい専制支配とマキャベリズムの思想へ接近するのである。

## 註

- ① 野村兼太郎『徳川時代の経済思想』三四一頁参考
- ② 『日本倫理彙編』巻六所収―以下同じ。

- ③④ 『日本思想大系』三七解説
- ⑤ 『日本経済大典』巻九所収―以下同じ。
- ⑥ 『日本思想大系』三七解説
- ⑦ 『日本経済大典』巻九所収
- ⑧ 尾藤正英「太宰春台の人と思想」（『日本思想大系』三七解説）
- ⑨ 松浦玲「江戸後期の経済思想」（『日本歴史』近世五 一二五頁）

## 四、海保青陵の政治思想

海保青陵は、名を皐鶴、字を萬和といい、青陵はその号であり、通称儀平といった。青陵は、青山氏（尼ヶ崎城主、後、丹後宮津へ移る）の家老、角田市左衛門の子である。宝暦五年江戸に生れ、文化十四年京都で死んでいる。彼の祖父角田五郎太夫は海保儀平の子で、角田家の養子となった人である。青陵は角田家を弟に相続させ、自らは祖父の本姓に復して海保を名のり、自由な文筆家となって、諸国を歩いた。十歳のころ徂徠学派の宇佐美濤水の門人となり、護國の学を修めたが、青陵二十三歳の時、宇佐美濤水は死んでいる。この間、十六、七歳のころ蘭学者桂川甫周との親密な交渉を持っている。

彼の父角田市左衛門は、明和八年、青陵十七歳の時尾州侯に召されたが、青陵も父に従って尾州侯に謁見し、留書という役を申付られた。しかし辞して青山侯の邸に帰り、その儒官となっている。辞退の理由は、自由の身を欲したからであった。そして、三十歳の時

伊勢参りをするまでずっと江戸での生活であった。三十五歳の時、青山家の禄を辞して京都へ行き、以後全国を遊歴して見聞をひろめた。寛政八年、四十一歳の時以来、京都を中心に生活していたが、四十六歳の尾州藩の儒官細井平洲が病氣になり、代って青陵が儒官を務めている。その後、越後・加賀をも遊歴し、文化三年また京都に住み、同十四年六十三歳で死んだ。

青陵は、徂徠学の影響を受けたが、自らは「鶴ハ唯文章ズキニテ、何派ノ学問ナドトイフコト大キニキラヒ也。ワカキトキカラ何派ノ学問ニテモナシ、即、鶴ガ一家ノ学也」(『稽古談』巻五) といひ、特に徂徠学派にこだわることなく独自に学問を行なった。

従来、海保青陵の思想は、日本的重商主義の性格が注目されてきた。しかしながら、彼の政治思想は経済論以上に体系化したものがあり、徂徠学の発展上にあったことは明確であり、その史的位位置けは大きな意味をもつ。にもかかわらず、今日まであまり問題にされなかった。かつて、永田広志は、青陵を「商業資本のイデオロギー」(『韓非子流の法術学者』)と位置づけた。青陵が韓非子の影響を受けていることは、徂徠が荀子の影響を受けているのと同じく注目されねばならないが、永田広志はマルキシズムの視点から機械的に青陵を分析しており、その評価は一面的である。

青陵の政治思想に言及している研究では、塚谷晃弘氏の業績<sup>④</sup>がある。塚谷氏は、「青陵の哲学は、徂徠学から出発して老子に帰結するところに特色がある。」とし、「彼の主著の示すところによれば、徂徠学の『作為の論理』がより徹底的におし進められ、今の時点の問題とする『実学』に解消され、聖人は絶対的權威を失って智者に

おきかえられることを見出す」とする。さらに「彼のいう己が智をすて、天理に従うまことの智者とは、老子の無為自然がえがく理想像にはかならない。『作為』の論理は、人為を否定し無為をとく老子的理想像に転換する。この『矛盾』を解くためには、青陵の中の徂徠学と老子がどのような撰取のされ方をし、結合されているかという課題に答えねばならない。」とのべ、青陵の『老子国字解』の「無為とは、有為に対する語にて何もせず居るというではなし、自己流の無きといふこと也。天理に従いて、己れを用ひぬといふこと也。有為は理の外をすること也。」を引用して、青陵の「無為」は「変易してやむところのない天理認識のために主観を去ることであり、行為の自由を可能にする前提としての『無為』なのである。」<sup>⑤</sup>といい、徂徠の「作為の論理」と青陵撰取の「老子の無為」を関係づけようとしている。

さて、青陵が老子の影響を受けていることは否定しえないが、基本的な政治思想は、やはり、韓非子の法術主義に拠っているであろう。勿論、板野長八氏によれば、韓非子は老子の思想を発展させたものであり、老子の「無為」は「文字通りの無為ではなく、無為を為すものであり、無私私を成す所以のものであり、且つ、それ等が天下を取る所以のものであった」し、「文字通りに無為なるものは民は民であった。即ち、は無知無欲ならしめられたのである。この様に、治者と被治者とがあって、被治者が無知無欲であり、愚であって、その主体性を失っている所では、無為をなす治者、即ち聖人は絶対者となるであろう。」また、「老子の聖人は、主体性のない奴隸的存在としての人民の上に立つ絶対者であり、専制君主であっ

た。」

このような老子理解に拠るならば、青陵の「無為」は理解できるし、塚谷氏のように、それが徂徠の「作為の論理」の系列に属するとみることでもできる。塚谷氏が徂徠の「作為の論理」と青陵流老子の「無為」とを関係つけたのは、鋭い指摘である。しかし、青陵の基本的政治思想の位置づけは、徂徠の「礼楽刑政」支配につづく韓非子流の「法術」支配とみるのが妥当のように思われる。そして、青陵の「法術」支配は、徂徠の「作為の論理」を發展させ、専制支配思想を完成させたものである。以下、それについて述べ、青陵の政治思想の立体的把握を試みてみたい。まず青陵の「法術」主義をみてみよう。

「曲尺ハ法也。是ヲ心ニテアチコチト運用スルハ術也。天理ハ法也。是ヲ心ニテ運用スルハ術也。法ハ死物也。術ハ活智也。凡心ヲ治ルヨリ家・國・天下ヲ經營スル、皆是法術ナクテハ叶ハヌ也。」（『養心談』）

ここで「曲尺ハ四角ナルモノ、手本取付也。曲尺ニ取付テ居バ、心畏レズ、心オチツキテ迷ハヌナリ。」（同上）というように、曲尺とは、一つの規準となるものである。法を天理として絶対化し、それを具体的に政治の場で運用する時に用いるものとして「術」がある。そして、この「法」と「術」によって国家が運用されるのだと説く。徂徠も「法制節度」に言及し、法の確立を説いているのであるが、それは「礼楽」の下にあるものであった。青陵の場合、それは法一元的に徹底されたものであり、徂徠のいう「礼楽」も「即法」（同上）であった。

さらに具体的に青陵の「法術」を言うならば、法は成文法としての公的なものであるのに対して、術は君主の意志によって「アチコチト運用スル」ものである。これらの「法術」は、いずれも韓非子の思想によるものである。韓非子が術の具体的なものとして、参伍と形名参同と信償必罰をあげたのに対して、青陵は後者の二つをあげた。形名参同についていう。

「聖人ハウリカイ算用ハツキリトキメルト云ハ、形名参同ノコト也。形名参同ハ天地ノ理也。民ニハツキリト理ヲ見スル、民モ何カシラ人理ヲ心ニオカネバ、聖人ノ御世ノヨウニハイカヌ也。」（『稽古談』巻一）

板野長八氏によれば、「形名参同は形と名が一致すれば是、一致しなければ非とする古来の名実論に基くものである。名と形との関係は、言葉（意見）と実行、官職と業績との関係等に適用され、形と名との一致不一致によって賞罰が行われるのである。この様に形名参同は臣下の意見や官職に適應する実行や業績を求めるものであった。」<sup>④</sup>青陵も、このような形名参同を「天地ノ理」とし、それによって民に是非を正させ、それぞれの責任を果せようとした。また言う。

「今大身ノ人政令ヲ出スニ、己ガ情ヲ以下民ヲ推ス故ニ、下民ヲ孝悌忠信ノ善人ニセント思ヘドモ大無理ナルコト也。孝悌忠信ノ善人ニナラヌ故ニ下民也。……下民ヲ孝悌忠信ニシテ、盗ニモ入ラズ、人ヲモ殺サズ喧嘩ヲモセヌ様ニシテ、法ヲ立ズ、刑ヲ嚴ニセズバ、不届ノ民、上ノ政ヲマモラヌ民、ブタレタカレ首刎ラルル、民バカリ出来テ、ヨク守ル民ハ十萬人ニ、三人カ五人ナラデハアルマ



ジ。……法ヲ立テ、刑ヲ嚴ニスレバ、民罪ニ陥ル道ナシ。」(『前識談』)

孝悌忠信という儒学道德で秩序を保つことの不可能を説く。これは儒学における徳治主義の否定である。また、「法ヲ立テ刑ヲ嚴ニスレバ民罪ニ陥ル道ナシ」といった考え方は韓非子が人間の本性は安利を求めて危害を避けるものであるとして、信賞必罰を説いたのと全く同様である。さらに、「韓非ハ罪ヨリモ重クスルガ仁政ジヤト云リ。民ヲ一人モクロスマイルト思ハ、罪ヨリモ刑ヲグツト重クスルニシクハナシ。」(『稽古談』巻一)といっている点をもても、青陵がいかに韓非子に拠っていたかがわかる。公的法の下に、具体的術としての信賞必罰、形名参同で支配していくことを指向する政治思想の出現は、従来の儒学思想の權威の失墜を意味する。民に対する仁愛を基にし、孝悌忠信といった教学でする治政は、もはや有効ではなかったのである。儒学が、治者と被治者を一体に包みこもうとする政治思想であるのに対して、この法術主義による思想は、対立観によるものである。

元禄以降の商業、流通の発達による町人の台頭、宝暦以降の広範な百姓一揆の勃発という幕藩体制の動揺の中で、青陵は治者と被治者の矛盾を認識していたと思われ、この認識が対立観による政治思想を生み、法術主義を導入させる契機になったものと思われる。治者と被治者を一体に包みこもうとした儒学思想から、それらを対立矛盾する存在として認識し、その上で支配しようとした法術主義思想への移行は、政治思想上の大きな展開である。このような政治思想の展開過程は、但徠学における君主の専制支配思想をさらに徹底

#### 近世後期政治思想の特質(相良)

させるものであった。また、道德規範にとらわれることなく、現実にはマツチした思想を採用しようとする立場が、青陵の思想を儒学の伝統思想から脱皮せしめた。青陵が儒学思想を採用しないのは、思想そのものを非とするのではなく、それが時代に合わないからである。治者と被治者の矛盾が認識された時、政治は霸道を是とし、具体的には法術主義を最適とし、法家の思想に拠ったのであった。

「後ノ儒者孟子ヲ誤リ読テ、王道ハ仁義ニテ天下ヲ救フ。霸道ハ法術ニテ国ヲ富マス。王道コソ尊ムベシ。霸道コソ賤ムベシト云。皆孟子ヲ委ク読ヌ故ナリ。其故ハ孟子ノ時ハ、上ニ天子無テ、下ニ王ト称スルモノ六人モ七人モアリ、各ニ、三千里四方ノ国ヲ持テ各天子ニナラント思フ時節也。故ニ孟子ノ王道ト云ハ殷湯・周武ヲ指テ云、天下ヲ丸取ニシタル人ヲ指テ云。其時ノ六七人ノ王ニシツクリ合也。今ノ儒者一萬石ノ大名ニモ、此王道ヲナサレヒ、霸道ヲ御停止ナサレヒト云。殷湯・周武ヲ諸侯ヘス、ムルハ勿體ナキコトニテハナシヤ。其上王道トハ外ノ無キ名也。天下ノ人皆服シテ一向ニユルガヌ時ノ名也。覇トハ外ノアル名也。天下ノ人ヲ力ニテ服サセテユルガセヌ時ノ名也。頼朝・足利・豊臣・御当家様ハ皆覇也。湯・武ノ定木ハサツパリ合ハヌ也。御政ハ諸侯ノ政ニカハリタルコトナシ。唯第一ノ大国侯ニテ、何卒天下ヲ丸取ニセント思人ナラバ、湯・武ノ定木合也。左様ノ諸侯方今時アロウハズナシ。セハリ覇デヨキコト也。」(『養心談』)

儒者は孟子を誤解しているから王道を是とし、霸道を非とする。孟子の教えは、その時代に相応したもので、今の時代には合わない。なぜなら、武士の政治は皆霸道であるからという。王道支配は

「人皆服シテ」いる時の政治とは言えないにしても、社会秩序の比較的安定している時の政治と言えよう。青陵がこの王道支配を今日有効でないと思たのは、鋭い現実認識があったからである。

もともと、霸道的色彩は徂徠や春台にもあった。それを受け継ぎ強く前面に出したのが青陵であった。それはまた何にもまして時代的要請でもあった。近世初期の安定した武士支配の体制が揺るぎだした時、政治の方向は法術主義たらざるを得なかったのである。封建君主と百姓を運命共同体的一体観でとらえ、儒学倫理で支配の安定を計ることは、もはや有効ではなかった。君主と百姓を明確に利害対立するものととらえ、支配・被支配の関係とみることにより、政治思想は礼楽支配から法術支配へと展開せねばならなかった。

青陵の政治思想は、このように韓非子流の法家思想に拠っているが、君臣関係についても、彼は従来の儒学思想を完全に脱皮して韓非子に拠っている。すなわち「忠」の観念を否定した「ウリカイ」「カシカリ」論がそれである。

「古へヨリ君臣ハ市道ナリト云也。臣へ知行ヲヤリテ勳カス。臣ハチカラヲ君へウリテ米ヲトル。君ハ臣ヲカイ、臣ハ君へウリテウリカイ也。ウリカイガヨキ也。ウリカイガアシキコトニテハナシ。」（『稽古談』巻二）

青陵の著名な「ウリカイ」論である。このように、君臣関係を商人の道としての「市道」になぞらえるということは、およそ儒学思想、封建倫理からは考えられないことである。ここで「古へヨリ君臣ハ市道ナリト云々」と言っているのは、韓非子が君臣関係を計数売買の関係で説いているのに拠っている。すなわち韓非子は「それ

君臣は骨肉の親あるに非ず。正直の道以て安きを得べからずんば則ち臣私を行い以て上に干む。明王これを知る。故に利害の道を設け以て天下に示すのみ。」「姦劾弑臣」「臣ハ死力を尽して以て君と市い、君は爵録を垂れて以て臣と市う。君臣の際は父子の親に非ざるなり。計数の出ずる所なり。君に道あらば則ち臣は力を尽して姦は生ぜず。道なければ則ち臣は、上は主の明を塞ぎ下は私をなす。」「難一」と言っている。青陵が韓非子の影響を受けていることは、ここにも示される。韓非子によると、民は道義にではなく権勢に服し、臣は利害打算によって動くと言っているが、青陵はほぼこの思想を踏襲している。

さらに、將軍、大名、家臣を次のように表現している。

「天子ハ天下ト云シロモノヲモチタル豪家也。諸侯ハ國ト云シロモノヲモチタル豪家也。コノシロモノヲ民ヘカシツケテ、其利息ヲ喰フテオル人也。卿大夫士ハ己レガ智力ヲ君ヘウリテ、其日雇賃銀ニテ喰フテオル人也。雲助ガ一里カツギテ一里ダケノ賃ヲトリテ、餅ヲ得酒ヲ得ルニ何モチガイハナシ。」（『稽古談』巻一）

君主は民に土地を貸し、民はその利息を年貢として払っているとも、君臣関係においては、臣が智力を君主に売ってその代償として給せられるのだと説く。こうして、幕藩体制は「ウリカイ」「カシカリ」という売買と契約の関係でとらえられ、従来の封建倫理は全く払拭された。しかしながら、この契約観念が近代における実定法的契約思想とその意義を異にすることは明らかである。青陵のそれは、あくまで幕藩体制を前提としたものであり、君主の一方的意志による契約である。

このような社会關係の把握をしながら、青陵は、さらに治者と被治者の矛盾を指摘することができた。

「上デ取りスギレバ下デクルシムコトデ、取りスギネバ上デ苦シム。上下トモニクルシムコトナキガ天ノ理也。上デハ上ノカツテノヨキヨウニシタガルハズ也。下デハ下ノカツテノヨキヨウニシタガルハズ也。」(同上)

上下共に苦しまないのが「天の理」としながらも、治者は被治者の苦しむ収奪を余儀なくせねばならない立場にあるとみている。しかし、この矛盾を認識しながらも、上下共に苦しまないのが「天の理」としたところが、青陵の思想の不徹底なところである。矛盾の止揚は体制否定になる故に、支配イデオログとしての青陵が、ここで齒切れがわるくなるのは、むしろ当然といえる。ところで、この矛盾を解決するために青陵は次のように言っている。

「下ハ智ノナキ愚ナル人々也。下ノ勝手ワサ、ヌガ仁也。上ノ勝手ヲセヌガ仁也。マンナカラユクガ天理也。」(同上)

「マンナカラユク」という「天理」も、為政者の恣意によってである。そして「下ハ智ノナキ愚」とみることによって、為政者の徹底的収奪も容易に是認される。

「兎角民ノ働クコトガヨロシキ也。ユルヤカニ取りテヤレバ、ソレダケ民ガタクワヘレバ、算用ニアフコトナレドモ、民ハ不智ナルモノユヘニ、スクナクトリテヤレバ、ソノ余慶ダケハムダニアソビテシマウ也。」(同上)

青陵は、矛盾を苦しまぎれに愚民観で解決している。愚民観は、近世においてごく一般的なものであり、為政者の専制支配を正当づ

ける唯一のものであるが、青陵においてもそれは例外ではなかった。むしろ青陵の場合それが徹底している。それを具体的にみてみよう。まず百姓について言う。

「民ハ皆盡ク大愚ナルモノ也。石ノ少シ智ナルモノガ木也。木ノ少シ智ナルモノガ禽獸也。禽獸ト格別違ヒモナイ者ガ乞食ト智ヲクラレバ勝トイフ者ガ水飲百姓ナリ。」(『海保儀平書並或問』<sup>⑤</sup>)

次に町人については、次のように言う。

「町人格式ヲモラヘバ、平民タツトバネバナラヌ也。平民タツトムユヘニ、尊大ヲ好ムヨウニナル也。尊大ヲ好ムハ武士ノ身ノ上ノ事ニテ、町人ノ身ノ上ノ事ニアラズ。町人ハイカニモ賤位ニオルガヨキナリ。」(『論民談』)

ここでいう町人とは豪商的性格の者であるが、町人は、あくまで政策上「賤位ニオルガヨキナリ」といっている点が注目される。すなわち、彼の思想が為政者としての武士のものであることが如実に示されている。かつて永田広志は青陵を「商業資本のイデオログ」と位置づけた。さらに、青陵の経済思想を、重商主義と位置づける考え方もあったが、あくまで幕藩体制における武士の商業の肯定であって、西洋における重商主義とは異なる。

さて、彼の愚民観は積極的な愚民政策へと展開する。「凡そ民の心の動かぬようにすること第一なり。民は其奉行の名もしらぬと云ふが極々上手の奉行なり。」(『富貴談』)といひ、「民と争はぬなり。知恵を進ませぬなり」(同上)、「今民を愚にしたるほどならば、荒地追々と上田となりて田富べし。民を智にしたるほどならば、荒地追々ふへて貧乏国になるに違なし」(同上)と、その愚民政策は徹

底していた。これは、民を無知無欲ならしめることによって、君主の権力遂行を容易にしようとした老子の思想を反映したものであり、青陵の思想が韓非子と共に老子にも影響されていることをみることが出来る。特に愚民観は老子に拠っている。

しかし、青陵の愚民観はあくまで支配においてそうあってほしいという願望であって、現実の「民」を決して愚民とはみておらず、むしろ鋭い把握をしている。まさに青陵が愚民たらしめようとした「民」は、現実において愚民とはならなかった。そこに彼の支配イデオログとしての焦躁をみることが出来る。

「下々ノユルヤカニ奢侈ナルコト、今ノ世ホド基キハ有マジ。下々のコゴトヲ云フコト、今ノ世程仰山ナルコトアルマジ。下々ノ権ノ有コト今ノ世ホドツヨキコト有マジ。下々の智恵有テ計策ヲ勵クコト、今ノ世程カシコキコト有マジ。鶴ガ如此ク論ズルコトハ、上ノコトヲ云ニハアラズ。下々ノ人ニ用心ヲナサレイト云コトナリ。」（『稽古談』巻一）

「下々」とは、豪農・豪商を含んだすべての町人・百姓であると思われるが、彼らの台頭は歴史的事実であった。「下々ノコゴト」とは百姓の減免要求を想定させるし、「下々ノ権ノ有コト」とは、豪農・豪商の権勢を推定させる。民を無知無欲ならしめることによって専制支配を貫徹しようとする老子流の理想と現実のギャップの中で、青陵はむしろ「民」に警戒心を懷いている。さらに彼は、治者と被治者の対立を認識しつつ、現実には矛盾の露わになっていることを憂えている。

「一體武家ハ清盛・頼朝ノ二公ヨリ、京師ノ民ヲ我物ニシタルヨ

ウニナリタルユヘカ、其以後ハ民ハ民、上ハ上トワカリテ二株ニナレリ。民ノ物ハ上ノ物ニアラズ。上ノ政ハ民ハアズカラズトイフヨウニナレリ。周禮ノ仕掛ケハ上ノ民ナリ。後ノ仕掛ケハ上ノ民ニアラズ。民ハ上ヲ欺キ、上ハ民ヲヨソル、トイフヨウニナレリ。民ノ権ノツヨクナリテ、上ノ権ノウスフナリタルハ、全ク古制ヲ取り失フタルヨリ起リタル事ナリ。」（『論民談』）

青陵は、「民」が「民ノ物ハ上ノ物ニアラズ」とか「上ノ政ハ民ハアズカラズ」というように、支配されることを拒否しているとみている。塚谷晃弘氏は、青陵について「彼の数多くの著作の中に、享保期以降あれほど頻発した飢饉の惨状や農民一揆について、遂に一行も言及される所がなかったという事実は、青陵の思想ならびに経済政策の最大の欠陥を示すものであった。ここにも、青陵の深く鋭い近代認識と愚民観を内在する実践的政策とのひずみを見出す。それは青陵の危機意識と現実認識が、専ら領主財政の窮乏と商業資本の台頭という事実にのみ注がれて、農民の動向を無視した云々」と述べている。

確かに青陵は、直接には一揆等に言及していないが、前述のような青陵のことばはそれをふまえての社会認識であることは明らかである。青陵には、民を無知無欲ならしめて専制支配を貫徹しようとして、そうなり得ないことに対する危機意識がある。武士と農民の関係を、青陵は矛盾対立する支配―被支配の関係としてとらえている。

「古ヘノ士ハ智ヲ上ヘ引拳テ、下ヘワタサヌヤウニシタルユヘ智士が愚民ヲツカフコト出来ルナリ。是順ナリ。今ノ士ハ智ヲ厭

テ、上へ引攀ゲズ、下へワタシテ惜マヌユヘニ、智民ガ愚士ヲ自由自在ニ欺ク、愚士智民ヲ使フハ逆ナリ。」〔善中談〕

このように、青陵の認識している現実の社会は、老子流の愚民支配像と逆であった。「愚士智民」という現実と、それによる危機意識が、彼を徳治主義否定、専制支配政治へと導いたといえよう。

本稿では、青陵の経済思想に言及する余裕がないが、彼は武士の商業を積極的に肯定したように、当時の常識に何ら束縛されることなく、鋭い現実直視によって体制維持の政治を指向した。そして、従来の伝統的王道思想を容易に否定し得た。というよりも、孔子や孟子より、法家思想が時世に合うという見地に立って、それに拠った。「世の中は生きもの也。政も生きものにて世の歩行おりに応じて歩行べき也。」〔東鑑〕というように、現実主義、功利主義が彼の思想の基本であった。

## 註

- ① 『日本思想大系』四四所収―以下同じ―
- ② 本庄栄次郎「石田梅岩から海保青陵へ、さらに神田孝平へ」〔商経学叢二七〕所収 松浦玲前掲論文
- ③ 永田広志『日本哲学思想史』二〇〇頁
- ④ 塚谷晃弘「海保青陵の思想構造への一試論」〔国学院大学政経論叢』十二の二)
- ⑤⑥⑦ 塚谷晃弘「江戸後期における経世家の二つの型―本多利明と海保青陵の場合―」〔日本思想大系』四四解説)
- ⑧ 同右

近世後期政治思想の特質(相良)

⑨ 板野長八『中国古代における人間観の展開』

⑩ 『日本経済叢書』卷十八所収

⑪ 板野長八『中国古代の法思想』〔仁井田陞博士追悼論文集』

卷一、七二頁

⑫ 『日本経済叢書』卷十八所収

⑬ 板野長八前掲書二九三頁

⑭ 板野長八前掲書に従った。

⑮ 『日本経済叢書』卷一八所収

⑯ 同右所収

⑰ 『日本経済大典』卷二七所収

⑱ 塚谷晃弘「海保青陵の思想構造への一試論」(前掲書)

⑲ 『日本経済叢書』卷一八所収

⑳ 『日本経済大典』卷二七所収

## むすび

以上、三者の政治思想をみてきたが、基本的には功利主義という共通点を持ちながら、次のような変遷をみる事ができた。

徂徠は、王道を旨とし、仁による政治を指向しながら、霸道をも肯定する異端的儒者荀子の影響を受け、聖人の「作為」による「礼楽刑政」の確立を主張した。

春台は、基本的には徂徠の政治思想を踏襲しながらも、やや法術主義へ傾斜している。すなわち、天下国家を治める常道ではないが老子の無為、墨翟の兼愛、申不害、韓非子の刑名法術などは、それ

どれもっともな点はあるとしている。

青陵に至っては、王道を全く否定し、霸道を主張して韓非子流の法術主義による信賞必罰・簡法嚴刑の政治を説いた。

この変遷は、徂徠学の政治思想における「礼」支配から「法」支配への必然的發展である。それはまた、支配する者と支配される者とを一体化した王道的仁政支配思想から、両者が矛盾対立するものと認めて支配する霸道的強権支配思想への展開である。

# 付記

本稿作成においては、後藤陽一、河合正治両先生に御指導いただき、種々の御教示をいただいた。深甚の謝意を表します。

なお、京都大学宮城公子氏には、資料のコピーを送っていただいた。記して謝したい。

（山口県熊毛郡平生町曾根隅田住宅一号）

## 執筆者紹介

相良英輔 広島大学大学院文学研究科博士課程

陳保力

丹藤浩二 広島大学大学院文学研究科博士課程

佐藤真典 広島大学教育学部助手

田河禎昭 広島大学大学院文学研究科博士課程

中村誠司 広島大学大学院文学研究科博士課程

松本繁樹 静岡大学教育学部助教授

大林陽子 広島大学大学院文学研究科修士課程