

# 海保青陵と『老子』

——『老子国字解』をめぐって——

八 木 清 治

はじめに

海保青陵（宝曆五—文化十四一七五五—一八一七）の思想、思想史的位置については、これまで多くの論究がなされているが、今尚不充分と思われる点<sup>1</sup>が少なくない。殊に青陵の思想形成の過程が、史料<sup>2</sup>的制約もあり、不明瞭なため、彼と彼以前の諸思想<sup>3</sup>と先行思想との関係は、ほとんど明らかにされていないように思われる。また、青陵が自ら「一家の学」を標榜する独立の気概に富む思想家で、就中経験的要素を重視した思想家であったことも、両者の関係に留意させることを妨げてきた大きな要因であったと思われる。しかし、青陵と先行思想の思想的連関を説明することが、彼の思想形成を正しく理解し、さらには彼を近世思想史上に的確に位置づけるための、不可欠の前提であることはいうまでもない。また、青陵が所謂独自の思想家とされるだけに、尚更そうした作業は重要な意味を持つと考えられるのである。

それでは、青陵の思想形成に大きく関与した先行思想とは何か。すでに「徂徠学から出発して老子に帰結する思考様式は青陵のいちじるしい思想的特質をなしている」という塚谷晃弘氏の指摘もあるが、<sup>4</sup>筆者はそれを徂徠学と『老子』に求めようと思う。かかる見地より、すでに筆者は『文法披雲』（寛政十年刊）に着目して青陵と徂徠学との関係を考察する機会を持ったが、本稿では同じく寛政年間に成ったとされる『老子国字解』を对象として、青陵と『老子』の関係に焦点をあててみようと思う。

青陵の『老子』との邂逅は、彼が徂徠の門人宇佐美瀧水に学んだという事実を抜きに語れない。徂徠が広く秦漢以前の書を涉獵することを学問の第一義に据えたことは周知の通りであるが、このことはやがて彼の学派に多くの『老子』注釈書を生む結果をもたらした。<sup>5</sup>その中であって、宇佐美瀧水は、優れた王弼注『老子』テキスト（『王注老子道德経』・明和七年刊）の考訂者として、特筆すべき存在であった。青陵が瀧水の門で学んだということは、彼が『老

子」に親しめる恰好の環境にいたということを意味するのである。  
『王注老子道德経』の序文において「瀦水は、『老子』を「智者之言」である」と述べ、次のごとく自己の『老子』に対する見地を要約している。

要<sub>レ</sub>之周末諸子之言、各有<sub>二</sub>一長、先王之道之裂也、或足<sub>レ</sub>為<sub>三</sub>救<sub>レ</sub>時之用<sub>一</sub>焉、學者不<sub>レ</sub>眩<sub>レ</sub>於文辭、識<sub>レ</sub>其意之所<sub>レ</sub>主、其弊之所<sub>レ</sub>在、而博<sub>レ</sub>其知見<sub>一</sub>可也、

この師の言葉が、青陵に少なからず影響を及ぼしていることは否定できない。しかし本論に入るに際して、あらかじめ確認しておきたいことは、この言葉に示される如く瀦水が徂徠に忠実であったほど、青陵は瀦水に忠実ではなかったということである。青陵には瀦水の依拠する「先生之道」という価値基準はもはやなく、「智ヲ養フ方、論語・中庸・孟子ノ言ヘル処尽ク此一事ナレ共、段ドリヲ立タルハ、老子・莊子・韓非ナド甚コトコマカ也」(『前識談』五六九頁<sup>(10)</sup>)という如く、道家・法家の思想も儒家のそれと同等の価値を付与されている。『老子』に対して、瀦水はその「一長」を認めつつも、同時に「一偏」を再三指摘し、「説<sub>レ</sub>老子者不可不知其弊<sub>一</sub>」と注意を促したが、徂徠学的制約を解かれた青陵は、より自由により「老子」に接近していったのである。その時、この「智者之言」は何を開陳するであろうか。

本論では、青陵における『老子』受容のあり方を検討し、彼の思想形成に果たした「無」の思想の意義を明らかにしてみたい。

一 「無」の功利的理解

『老子』五千言は多様な思想的要素を胚胎する書といわれ、その著しく抽象的な表現と相俟って、『老子』受容における変化に富んだ可能性を暗示している。従って、まず青陵がどのような視点から『老子』に着目したかを見定めることが適切であろう。『老子』国字解<sup>(11)</sup> 巻頭総論には、次のように記されている。

当時ノ大名、孔子ニ学問ヲトヘバ、孔子ハ必ズ仁義ヲ説キ玉フ。人ニ物ヲトラスコト人ノ後ヨリ行クコトヲ説キ玉フニヘ、当時ノ諸侯ノ腹中トハラハラ也。故ニ七十二君ニ説キ玉ケレドモ合フ人無リシ也。コ、ニライテ老子出タルナルベシ。老子ハ此ウラニテ同ジ仁義ヲ説ケリ。当時ノ大名、学問ヲ老子ニ問ヘバ、老子ハ必ズ人ノ物ヲ取ルコト也。人ノ上ニ坐スルコト也ト説ケリ。人ニ物ヲトラスハ人情ニアラズ、人ノ後ヨリ行クハ人情ニアラズト説ケリ。扱、諸侯ノ問フニ、如何スレバ人ノ物ガ取レマスト云ヘバ、老子ノ対ヘニ、凡ソ人ノ物ヲ取ロフト思フ人ハ、先ズ人ニ物ヲトラスガヨシ、人ニ物ヲ取セネバ物ガ取レヌ也ト云ヘリ。如何スレバ人ノ上坐ニスワレマスト問ヘバ、凡ソ人ノ上ニ坐セント思ハバ、先ズ人ノ後ヨリ行クベシト説ケリ。是同ジク人ニ物ヲ取ラスコト、人ノ後ヨリ行クコトナレドモ、人情ヨリ推シテ仁義ニ及ボスニヘ、天下ノ人々皆老子学問ニナリタリ。(七九八頁)

青陵は老子その人を孔子の後人と捉え、老子は孔子の裏を、即ち同じく仁義を説きながらも、「人情ヨリ推シテ仁義ニ及ボス」「真

「儒者」(同頁)であるとする。このような老子把握の当否はさておき、ここに青陵固有の儒老一致観、即ち、「論語ハ古人ノ智恵ヲ振ヒタルサマヲ、其儘ニ書タルモノ也。是ヲ有ト云フ也。老子ハ智恵ノ出シヨフ也。智恵ノ組ミ立テヨフヲ書タルモノ也。是ヲ無トイフ也」(七九九頁)と、儒<sub>レ</sub>「有」、老<sub>レ</sub>「無」と見立て、「無ヲ有デ解シ、有ヲ無デ解スレバ、ワケモヨフ分ル」(同頁)と、老<sub>レ</sub>「無」を儒<sub>レ</sub>「有」で解釈するという独自の立場の成立する根拠があった。<sup>(14)</sup>『老子』第十一章(三十幅章)には「有之以為<sub>レ</sub>利、無之以為<sub>レ</sub>用<sup>(15)</sup>」という言葉があるが、青陵もこの章に触れ、『老子』は隱遁者の書で世に無用なものとする見解を斥け、「世ノ中ニ居レバ世ガ見ヘヌヘニ、世ノ外ヘ出テ見ヨト云。世ノ外ヘ出タルハ世ヲ見ル為也」(八三四頁)と述べ、「無」の実用性を強調している。青陵にとつて、『老子』は「有」のための「無」の書として、要するに儒学を正しく理解するための書として、活用されるべきものにならなかつた。

ところで、青陵が「人情ヨリ推シテ仁義ニ及ボス」というのは、具体的に『老子』のどの箇所<sub>ニ</sub>拠つてゐるのか。極めて断片的であるが、一応、「聖人、後<sub>ニ</sub>其身<sub>ニ</sub>而身先<sub>ニ</sub>」(第七章)、「將<sub>ニ</sub>欲奪<sub>レ</sub>之、必固与<sub>レ</sub>之」(第三十六章)、「欲<sub>ニ</sub>先民、必以<sub>レ</sub>身後<sub>レ</sub>之」(第六十六章)などが拾ひ出せる。ここでは「聖人、後其身而身先」を含む第七章を例にとり、青陵の解釈をみることにしたい。便宜上『老子』本文を引用しておく。

天長地久、天地所<sub>レ</sub>以能長且久<sub>ニ</sub>者、以<sub>レ</sub>其不<sub>ニ</sub>自生<sub>ニ</sub>、故能長生、是以聖人、後<sub>ニ</sub>其身<sub>ニ</sub>而身先<sub>ニ</sub>、外<sub>ニ</sub>其身<sub>ニ</sub>而身存<sub>ニ</sub>、非<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>其

無<sub>レ</sub>私耶、故能成<sub>ニ</sub>其私<sub>一</sub>

青陵はこの章の後半(「是以……」)を、堯と桀を例に解釈している。それに拠れば、「堯モ桀モ皆氣儘モノ也。氣儘ハ天理也。ヨキ事也」と、まず認めた上で、「堯ハ旨キ物ニテモ、先ヅ民ニクワセテ、後ニ喰ハン」としたので民が喜び「無理ヤリニ天子ヘ先ニクワ」せたのに対して、「桀ハ民ニカマワズニ先ニ喰フエヘニ、民ガニクムナリ。民ニクメバ忽チ亡ビテ、喰フ事ナラヌヨフナ」つたと述べ、「堯ハ氣儘ガ上手也。桀ハ下手也」と結論づけている(八二五頁)。儒学における理想的君主と典型的暴君が、人格的優劣とは異なる「氣儘」の仕方の優劣の問題として論じられているのである。第七章の結びといえる最後の二句「非以其無私耶、故能成其私」の、青陵の解釈をみると、「私ハ手マヘ勝手也。氣儘也。是手マヘ勝手ヲセネバ、手前勝手ガデキル也。桀ハ氣儘ユヘニ氣儘デキズ、堯ハ氣儘ヲセヌヘ氣儘成就シタル也。成ハ成就スル事也」(同頁)とされている。

最後の二句の青陵は、『老子』それ自体の孕む問題を浮き彫りにしてゐると思われる。即ち、その表現から、青陵のごとく「無私」を「其の私を成すための無私」と解することも充分に可能だからである。林希逸『老子口義』は、この点を考慮してか、「此一私字是就<sub>ニ</sub>身上<sub>ニ</sub>説来、非<sub>ニ</sub>公私之私<sub>一</sub>也、若以<sub>レ</sub>私為<sub>ニ</sub>公私之私<sub>一</sub>、則不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>謂<sub>ニ</sub>之無<sub>レ</sub>容<sub>レ</sub>心<sub>一</sub>矣」と、「無私」の「私」と「成其私」の「私」を区別している。太田晴軒『老子全解』も「無私之私。則公私之私。成<sub>ニ</sub>其私<sub>一</sub>之私。唯此以<sub>レ</sub>自己之身言也。非<sub>ニ</sub>公私之私<sub>一</sub>也」と解している。勿論、両者の理解に拠れば、『老子』の「無私」の純粹

な価値は何ら損なわれないうが、青陵の如く理解すれば事情は全く異なってくる。そのことを中井履軒『老子雕題』は明確に示してくる。

老子之学。雖似高妙。而其実起自智教。每不能脱於  
 權謀之圈。如是章。只是欲取先予之意而已矣。然則所謂  
 無私即營私之大者。亦可謂營私之良者矣。即是商賈之心  
 矣。<sup>(19)</sup>

相対立する立場からにせよ、履軒の認識は青陵と著しく似ている。即ち、履軒が指弾するものこそ青陵が『老子』に我が意を得たものであったといえる。ともあれ、青陵において、『老子』の「無」が儒学者より見れば「權謀」とせざるを得ない作為的な智術として読み取られていることが分かるのである。<sup>(20)</sup>

青陵の想定する人間、即ち「手前勝手」「氣儘」な人間、あるいは履軒の「商賈」という言葉によって表象される人間を、本稿では「功利的人間」と呼んでおきたい。<sup>(21)</sup> 青陵の功利的人間観は、勿論「上ヨリ下マデミナ売買ナレバミナ商人ナリ」(『善中談』四九〇頁)と、「通利ヲ争世」(『養心談』四一頁)に生きる現実の人間を、彼が巧みに捉えることによつて形成されたと思なすべきであろう。しかし本稿で強調したい点は、青陵が功利的人間を『老子』の中にも見出していることであり、そして「將欲奪之、必固与之」「聖人、後其身而身先」等の『老子』の逆説的表現に、少なくともそのことを可能にさせる要因が、――『老子』本来の思想が「功利的」であったとはいえないにせよ――胚胎していた、ということである。<sup>(23)</sup> その意味で、青陵の人性論が『老子』を媒介に形成されたこと

は興味深い。

余ハ老子ニテ得タル事アリ。老子ニハ聖人ハ常善ニシテ人ヲ救フトアリ。是老子ノ性善也。コノ性善ヲヨク解シテ孟ヲ見レバ孟ガヨキナリ。荀ト楊トハアシキカト云ニ、アシキニアラズ。言ヒ様タラヌナリ。韓モイヒヤウタラヌナリ(『文法披雲』七(四七頁))

この「性善」説は、『老子』第二十七章「聖人、常善<sup>ニシテ</sup>救人、故無<sup>ニ</sup>棄人」に依拠している。青陵は、「是レガ即老子ノ性善ヲトク章也。凡ソ人ノ性ハ己レヲ愛スルモノ也。誰一人己レヲニクムモノハナシ。然ラバ己レガ善キヨフニト思フニチガヒナシ。己レガ善キヨフニト思フヲ性善トイフ也」(八七一頁)として、「氣儘」「手前勝手」な「人情」を、ここで「己レガ善キヨフニト思フ」性善」と定義するのである。問題となるのは「常善」という言葉であるが、太宰春台『老子特解』は「常善則善不善皆為我用」。不<sup>レ</sup>必去<sup>レ</sup>不善<sup>ニ</sup>而取<sup>レ</sup>善」(三十二丁表)と解している。また福永光司氏は、『老子』の善の觀念について「老子の善は、悪と根底において一つであり、悪をも赦し包容してゆく善である」と説明されている。即ち「常善」とは、相対的な善惡を包摂する絶対的な善の觀念であり、『老子』の聖人はその善の立場に立つが故に、あらゆる人を救い見棄てることがない、と思なすことができる。また武内義雄氏が「老子の道は消極的に説明すると無と形容すべく、積極的に説明すれば常といふべきもの」といわれていることから分かるように「常」は「道」「無」と関連する重要な概念である。『老子』首章に「道可<sup>レ</sup>道非<sup>レ</sup>常道、名可<sup>レ</sup>名非<sup>レ</sup>常名」とある如くである。青陵

にとつて、この「常」の概念が有効に作用したことは疑いえない。首章の「常道」を「コノ方ノ道トイフハ世間ノ儒者ノ道トイフトハ違フ」(八〇〇頁)としたごとく、第二十七章の「常善」に、青陵は従来の儒家的な善とは位相を異にする善の概念を見出したのである。そしてそれを、人間の功利的本性に見合った形で解釈することにより、青陵の「性善」説が成立したといえる。青陵は、この「性善」に立脚して、『文法披雲』では孟子・荀子・楊子・韓愈の性をめぐる見解の相異を論じ、結句孟子の性善説を良としている。もとより孟子の性善説と青陵のそれとは、内容的にいって全く相反するのだが、「有ヲ無デ解ス」という青陵の方法によれば、彼は孟子の性善説の真意を『老子』を介して初めて得た―それは必然的に儒学の功利的理解を引き起こす―といえるであろうか。ともあれ、このことは、青陵において『老子』が、従来の儒学教説に新たな意味を付与する重要な媒介的機能を果たしていたことを端的に物語っているのである。

以上の考察より、「人情ヨリ推シテ仁義ニ及ボス」という『老子』理解の实体は明らかであろう。「將欲奪之、必固与之」(第三十六章)では「論語ニ、仁者ハ己レヲ愛スルトモ云ヒ、人ヲ愛スルトモアル。凡ソ人情ハ己レヲ愛スルモノ也。人ヲ愛スルハ己レヲ愛セントテノ方便也」(八八六頁)と、また「道常無為而無不為」(第三十七章)では「無為ハ手ニ物ヲ持タズニアキ手ニシテオトル事也。用事ガアレバ手ニ物ヲ持テドモ、用事スレバ又アレキ手ニナリテオトル也。凡ソ仁義ノヨフナモノニテモ器物也。平生手ニトリテオリテハ手ガフサガリテオルユヘ、手ガ自由ニキカヌ也」(八八六頁)

と述べている。即ち、「人情ヨリ推シテ仁義ニ及ボス」とは、「愛己」という「性」を有する人間(≡功利的人間)が儒教道徳を手段として用いる、ということを含意しているのである。青陵の『老子』理解が著しく功利的なものであることはいまでもないが、「無ヲ有デ解シ、有ヲ無デ解スレバ、ワケモヨフ分ル」という「有」と「無」の相互規定によれば、それは同時に儒学それ自体の功利的な理解を意味している。「孔子ノ語ニ、民ヲバ之ニ由ラシムベシ、知ラシムベカラズト云語アリ。此コ、ロハ、人ノ性ハ己レヨカレカシト願フモノナレバコソ、聖人孝悌忠信ナドヨリ仁義礼智等ノ名目ヲ建立シテ、人ヲシテ彼ノ己レヨカレカシトイフ願ヲ叶ヘシムル事ナリ」(『善中談』、四七六頁)などという儒学の功利的理解を青陵に可能にさせた重要な理論的媒介物として、『老子』は意味を持つのである。

## 二 「無」の哲学的意義

前節では、「人情ヨリ推シテ仁義ニ及ボス」という『老子』理解を手掛りに考察を進めたが、もとよりそのみでは、『老子』国字解に盛り込まれた思想内容を解明するに充全とはいえない。「道」の哲学ともいふべき『老子』に、青陵がどのような哲学的示唆を得たかを検討しなければならぬのである。

『老子』の「道」は、天地に先立つ窮極の实在、万物の根源であり、「視之不見」「聴之不聞」「搏之不得」(十四章)と、人間の知覚を超越した存在である。それは確かに実在するものだが、「無状之状」「無物之象」「惚恍」(同章)という表現が示す

ように、人間の知的認識の及ばない神秘的な実在として語られている。青陵は、『老子』の「道」を「サナケレバナラヌ筋」|| 「天理」と注し、『老子』全体を次のように捉える。

凡ソ筋ハ千變万化スルモノナレバ、帳面ヘカキツケテ置ル、モノニアラズ。人ニ伝授サル、モノニアラズ。其上ベノチヨツトミヘルヲ真ノ筋トコ、ロ得レバ、皆チガフ也。故ニ此理此筋デ五千言ニノセテ、老子ノ骨ヲ折リテ説タルナリ。(八〇一頁)

青陵によれば、『老子』は「サナケレバナラヌ」「イヤト云ハレヌ」(八〇〇頁)天地万物を支配する原理・法則(「天理」)の、複雑な変化の様相を説く書なのである。『老子』の「道」と青陵のいう「天理」が、似而非なるものであることは、そうした定義づけよりも、「道」乃至「天理」と人間との関係に留意することで鮮明となる。即ち青陵は「天地ノ間ハ皆筋ナレバ、筋ハチキニ知レルモノカトイヘバ、左様デハナシ。此ヲ探リ搜シテ揉出ス人ニアル事」「天地ノ間ニ筋ハ盈チテアレドモ、筋ハドコニアルト心ヲモクダカズ、探リモセネバ知レヌ也」(八一五頁)という如く、もっぱら人間の知的営為を強調することによって、『老子』の「道」の人間の認識能力を超えた不可知的性格を全面的に払拭するのである。「道」の不可知性は、青陵にとって「天理」の認識の困難さをいっているにすぎず、人間が認識できない何かを示しているのではないのである。『老子国字解』には随所に『老子』解釈としては意表をつくような知的・合理的な解釈が見られるが、それらは概ね、人間の知的営為に照らして「道」が把握されていることに基づいている。その一例を「道生之、徳畜之……」(五十一章)に見てみると、

道ハ左ナケレバナラヌ筋ナレバ、自然トイフ事ニ用ユル也。徳ハ天ヨリ授カリタル心ナレバ、智恵才覚トイフ事ニ用ユル也。

凡ソ天下ノ万物ハ此自然トイフモノト、才覚トイフモノトノ二ツニテ成就スル也。譬ヘバ稲ニテモ庭ナドニ米ガゴボレテ、自然ニハヘタルハ、多クハ粃バカリニテ、実ハ少シナラデハ出来ヌ也。：扱、田ヘ水ヲ取リテコレヘマキテコヤシヲカケ、扱、田ノ草ヲ取リテヤリ朝暮養ヘバ、結構ナル米ガ沢山ニ出来ル。是自然ト人力トノ二ツニテ出来ル事現然ナリ。ユヘニ道ガ生ジテ徳ガヤシナフト云フ也(九二三頁)

と、青陵は「道」自体の作用を示す「徳」|| 「玄德」<sup>(29)</sup>を強引に人間の側に置き換えることによって、かかる人間と自然の関係の合理的説明をなすのである。

『老子』の「道」と青陵の「天理」の差異は、何よりも後者が人間の主体的、知的な働きかけの対象となっている点に求められよう。「天理」は認識可能であり、また「筋ハ天地ノ間ニ一パイミチテアレドモ、コレヲ用ヒヨフアル事也。用ヒネバ何一ツ用ニタ、ヌ也」(八一五頁)と、運用しうる、運用すべきものと考えられている。それでは青陵は、「天理」をどのように認識し、どのように運用すればよいと考えているのであろうか。

青陵は、「天理」に支配された事物的世界を、相対的な世界として把握する。

天下ノ物ハ皆二ツニテ一ツ也。昼夜表裏ヲ始メテ皆二ツヨセテ一ツニナル也。ユヘニ昼ノナヒ夜ナシ。表ノナヒ裏ナシ。昼トイヘバ夜ハツイテアル、表トイヘバ裏ハツイテアル、是ヲ二ツ

ヨセタル一ツト云フ也(八〇一頁)

かかる相對觀は、對立概念を駆使する『老子』に負う所大であるといわざるをえない。事實、「有無相生、難易相成、長短相形……」(二章)において、青陵は驚ろく程巧みに、「有ハ無ヲ生ズト云フハ、有ガナケレバ無ガナシ。昼ガナケレバ夜ハナシ。天下夏バカリナレバ、夏トイフ名ハナシ、冬ガアルユヘ也。コレ寒トイフ名ハ熱ガ出シテヤル也。……熱トイフ名ハ寒ガツケテヤル也是有ト無トハ互ニ名ヲツケテヤリ合フ也」(八〇七頁)などと、概念の相對性に言及しているのである。

従来の研究では、青陵の「天理」の変化に富む機能的性格に『老子』との接点が見出されつつも、上記のごとき相對的性格は看過されていたように思われる。しかし、この「天理」の相對的性格は、青陵と『老子』との接点を考える上で見逃すことのできないものである。また青陵が「天理」の認識・運用を説く以上、千變万化する「天理」の中に、彼がどのような本質的な性格を見出しているかを知らねばならないだろう。「カタカシギナキ」と形容される「天理」の相對的性格こそ、それに当たると思われる。<sup>(31)</sup>

天ノ理ハカタカシギナキ事ヲ知ルベシ。大仁ハヨフテ小仁ハハシ。儒者ノイワユル仁ハ小仁也。カタカシギ也。無キ理也。天ニハ昼夜寒暑ト必ズ両方アリ。カタカシギナル事ナシ」(八二〇頁)

青陵が、「天理」に支配された事物的世界の相對的な仕組みを、儒者批判の形で論じているのは、「天地不仁、以万物爲芻狗」(五章)の箇所である。「老子ハ儒者ノ愚ナル事ヲ憐レミテ、此篇

ヲ述ベタリ」とまづ前置きして、青陵は次の如くいう。

先万物ハ皆芻狗ノシカケ也。芻ハ草也。狗ハ凡ソケダモノ、事也。……扱、天ガアタ、カニナリ、地ヨリ氣ヲ通スレバ草ガハエル。儒者ハ是ヲ見テ、ヤレ／＼天地ハ仁ナモノジヤ、草ノハヘヨイヤウニ雨露濕氣ガアリテ、草ヲ愛セラル、トイフ也。左レドモ獸ガソノ草ヲバムシヤ／＼ト喰フ也。獸ニムシヤ／＼ト喰ハスルハ、不仁ナルコトニテハナシヤ。……天地ノ万物皆コノシカケ也。カタ／＼仁ヲスレバカタ／＼ニハ不仁ニアタル、仁バカリニテ不仁ナシト云フ事ハ、決シテナキ事也。仁アレバ不仁ハ是非々アル事也。今谷風ト小野川角力ヲトル、谷風勝テバ小野川マケ也。両方勝トイフ事ナシ。(八二一頁)

青陵の相對觀が、儒教道德それ自体の価値を相對化する機能を果すことは明白であろう。青陵の意図は、「天理」の相對的性格を、「事ノ名」(八〇一頁)である「仁義」に適用することにあつた。即ち、「仁」や「義」は本来「不仁」や「不義」を合わせもつ概念として提示されるのである。青陵はこのことを随所で語っているが、ここでは「數車無車」(三十九章)の比喩を取り上げておこう。

車ハ惣名也。ワケテ云ヘバ、ナガヘ、ワダチ、クサビ、箱也。ケ様ニコワリヲ數フレバ、車トイフ所ハナキナリ。車ハ惣名ナレバ也。マコト、ウソ、此惣名ヲ直トイフ也。……愛憎此惣名ヲ仁トイフ也。……惣名ハ一ツ也。一ツトイフハ惣名也。二ツトイフハ小ワリ也。ユヘニ一ツデ二ツト云フ。(八九六頁)

「數車無車」は、徂徠が「道」の概念を説明するのに援用したこと知られるが、<sup>(32)</sup>青陵もまた、これを用いて、「直」<sup>(33)</sup>「仁」の概念を

説明するのである。車の各部分を数えていけば車という全体はなくなる。このことがそのまま、マコト・ウソ「直」、愛・憎「仁」に喩えられる訳である。「直」をマコト・ウソの総名、「仁」を愛・憎の総名と定義することによって、換言すれば「二ツデーニツ」「二ツデーニツ」という論理によって、「愛ト憎トハ領分チガヒニアラズ。同ジ領分也。子ヲ責ムルガ愛也。ヒドキ目ニ逢スガ愛也。憎ムガ愛也。ナント二ツデーニツデナケレバナラヌ理ニテハナシヤ」(同頁)と、青陵はいわゆる価値の転換を図っていくのである。

以上のことより、青陵が『老子』の相對觀に、重要な哲學的示唆を得ていることは明らかであろう。しかしここで、兩者の相對觀の果たす思想的役割の差異にも簡単に触れておかねばならない。そこには、兩者の立場の根本的相異——「有」の立場の青陵と「無」の立場の『老子』——が、そのまま反映していると思われるからである。

『老子』の場合、事物や価値の相對性それ自体に意義があるのではない。大濱皓氏は「対立するものを高次に統一するのが道の立場」とされているが、事物や価値の相對性は、それを包摂し、超越する絶対的な立場(「道」の立場)へと止揚されていく。一方青陵の場合、事物や価値概念の相對性それ自体に積極的な意義があるといわざるをえない。「一ツデーニツ」「二ツデーニツ」という論理に即していえば、「一」が「二」であることに意義があったといえる。このことは、別の言い方をすれば、青陵の相對觀は『老子』のそれとは異なり、所謂否定の契機を欠落しているといえるだろう。勿論それは、既成の価値を相對化し、その意味的転換を図る上で有効に機能するのだが、結局既成の価値自体を根底から否定し、止揚する武器

とはなりえていない。青陵は、儒教道徳を否定せよと説いたのではなく、それを利用せよと説いたにすぎないのである。「無ニイテ有ヲツカフ」(八八〇頁)というのが、青陵の「無」の立場に他ならない。それは決して、相對的な「有」なる世界を止揚し、超越する絶対的な立場ではない。かかる絶対的な立場に裏打ちされない、従って否定の契機を有さない相對觀は、次に述べる如き狀況に對する柔軟な対応を促がしえても、新たなる価値の創造、根源的な社會批判に結実することはないのである。このことは、青陵の現實肯定的な社會的立場を考え合わせれば、容易に首肯されるであろう。<sup>(36)</sup>

天理の相對的性格、「二ツデーニツ」「二ツデーニツ」という論理は、青陵が『老子』に読み取った重要な哲學的要素と見なすことができる。前節で、「人情ヨリ推シテ仁義ニ及ボス」という『老子』理解の内実が、「愛己」という「性」を有する功利的人間の儒教道徳の手段化を意味すると指摘したが、そこから当然、功利的人間は如何にして、儒教道徳を手段として利用すればよいのか、という問題が提起されるであろう。その答えとなる方法論は、「一ツデーニツ」「二ツデーニツ」という論理から導き出されるのである。即ちそれは、「仁ト不仁ト半分マゼナル事ハ天地ノ理也。カタクアゲテイフハ大ダワケノ事也。故ニ大仁ハ仁五分、不仁五分ト始メカラ算用シテカ、ル也」(八二二頁)と、事物的世界を支配する「天理」の相對的性格に従って、あらかじめ「一ツデーニツ」「二ツデーニツ」と「算用」することに他ならない。かくして、「人ヲ殺スガ仁ノ時モアリ、人ニ擊レテ黙シテ居ルガ義ノ時モアル也」(八〇一頁)という如く、功利的人間は狀況の変化に應じた行為の選択を可能にしていく

のである。青陵はいう、「直ノ字モ偽ノ字モ、仁ノ字不仁ノ字モ、残ラズ釘ニカケナラベテ、自由自在ニツカフヲ智者トハ云フナリ」と。(『前識談』五六六頁)

青陵によれば、人間は「愛己」という「性」を有する利己的な存在である。しかし、人間が利己的な目的を達成するためには、あくまでも事物的の世界を貫く法則に従い、合理的に振舞わねばならない、と青陵は説いている。彼がしばしば、「天理ト人情トハウラハラ也」(八二五頁)というのは、そのためである。「上徳不<sub>レ</sub>徳、是以有<sub>レ</sub>徳、下徳不<sub>レ</sub>失<sub>レ</sub>徳、是以無<sub>レ</sub>徳」(三十八章)を解して青陵はいう。

上徳ハアキ手也。下徳ハ愛己ノ二字ヲシツカリトニギリテハナス事ナラヌ也。手ニ愛己ノ二字ヲトリテアルユヘニ、天理ハツキリ見ヘヌ也。天ノ理ニチガフユヘニ、却テ己レヲ愛セヌ理ニナル也。己レヲ愛スル事ヲ忘ル、ユヘニ、天理ニ合ユヘニ、己レヲ愛スル事デキル也(八八九頁)

「上徳」とは「アキ手」、即ち「無為」に他ならない。また「無為」は「自己流ノ無キトイフ事也。天理ニ従ヒテ己レヲ用ヒヌトイフ事」(八〇八頁)とも定義されている。「無為」は「愛己」を捨て、「天理」に従うことである。しかしそれは、真に「愛己」を実現するための前提に他ならない。「天理」の合法的認識、運用を通じて、状況の変化に対応し、「愛己」を実現していくこと、青陵のいう「無為」はこのように作爲的に言い換えることが可能であろう。青陵はかかる功利の哲学を、『老子』を媒介に形成したといえ

るのである。

### おわりに

青陵は自ら「天理に徴して、字句の瑣細に拘はらず、人情に本づき、礼楽の末派に迷はず」と称したといわれる。「天理に徴して」「人情に本づき」仁義を語る老子は、そのまま青陵の現実の姿に他ならないのである。確かに、「大道廃有<sub>レ</sub>仁義」(第十八章)「絶<sub>レ</sub>仁棄<sub>レ</sub>義、民復<sub>レ</sub>孝慈」(第十九章)と語る『老子』は、儒学に対する最大の異端である。その『老子』を「仁義ヲアシフイフハ仁義ノ表向ヲアシフイフノニテ、内証ハ皆仁義也」(七九八頁)とする青陵の理解は、曲解といえはいえよう。が、その曲解にこそ、青陵における『老子』学の意義が集約されている。青陵において、『論語』が『論語』自体であり得ないのと同様に、『老子』は『老子』自体ではあり得なかった。「無」は「有」との関連で、「有」を理解する媒介の機能を果たすかぎりにおいて意味を持つ。このことは、青陵の思想形成の有り様を知る上で重要であろう。即ち、この文脈から推せば、儒学者(名目上)青陵は儒学思想を非儒学思想を通して理解していたといえる。儒学における価値を切り崩し、その意味的転換を企り、儒学の著しい功利的理解を可能にさせた点に、青陵における『老子』の固有の意義が認められるのである。

青陵の思想の功利的性格は、近世思想史において、徂徠学の延長線上に位置づけるべきであろう。徂徠学の所謂「作爲」の論理は、人性と規範の分離を決定たらしめる最大の思想的起爆剤であり、ここから道徳の形骸化は当然のこととして生起してくる。青陵はその

## 註

極限に位置する思想家といえるのである。しかしすでに拙稿で強調した如く、<sup>39)</sup>少なくとも青陵の自覚的な思想形成の過程では、徂徠学は否定され、克服されるべき対象に他ならなかった。その意味で、青陵学の成立が一見朱子学的思考様式の復権として映ずるのは興味深い。

宋ノ時ニ性理ヲイフ事ハヤリテ……治平ニ目ガ付テハ見ヘヌト  
イフヨリ治平ノ根本仁義、仁義ノ根本ハ人ノ性、人ノ性ノ根本  
ハ理トイフ様ニ成テ、理ヲ推ス事ハヤリタルハ至極能キ事ナレ  
共、根元ヲサガスハ口元ノ治平ヲ知りタキ故也。(『養談』  
二二五頁)

勿論ここには、朱子学の政治的不毛性に対する批判が読み取れるが、それとは別に、治平→仁義→性→理という朱子学の求心的・原理的志向を青陵が「至極能キ事」と肯定している点も注目されよう。徂徠学が言及を避けた「性」や「理」を、再び自己の思想の核に据えることによって、「一心ヲオサムルモ、一身ヲオサムルモ、一家ヲオサムルモ、一国ヲオサムルモ、一世界ヲオサムルモ同ジ理也」(八六七頁)という連続的思維を基調とする青陵学が成立したのである。しかし、その装いが如何に朱子学と類似していようと、青陵と朱子学との真の思想的交流はなかったといえよう。師の潛水の徹底した古文辞学的教育は、その機会を与えなかったかも知れないが、とまれ青陵は、「性」や「理」を朱子学とは異なる思想的要素から汲み取り、道徳的原理に基づく朱子学的体系とは対照的な、功利的原理に基づく合理体系を確立していった。『老子』はかかる青陵の思想形成に決定的な役割を演じたと思われるのである。

(1) 塚谷晃弘「海保青陵・経済策の基礎理念」(『国学院大学紀要』五、二三八頁)

(2) 拙稿「海保青陵と徂徠学——『文法披雲』に着眼して——」

(『日本思想史研究』一一)

(3) 田辺元生氏(「海保青陵の生涯と著述」『経済史研究』二二六—二六)は、『老子国字解』を、『文法披雲』に先立つ寛政年間の書、従って現存する青陵の著作では最も古いものと推定されている。氏の根拠とされるのは、『文法披雲』の「余ガ老子ノ解、別ニアリ。唯、今迄ノ注トハ大キニ事替リタル事ニテ、余ハ老子ヲ論語孟子ニテ注ラシタリ」(七三八頁)という記述だが、筆者も全面的に同意する。尚、青陵の思想形成の有り様を探るためには寛政期の二著作が最も重視されねばならないというのが、筆者の基本的立場である。

(4) 武内義雄著『老子の研究』(『武内義雄全集』第五卷、二三五—六—七頁)参照。

(5) 当時世上に流布していたのは、宋の林希逸注『老子口義』であった。潛水は、徂徠の「林希逸ガ口義ハ、妄説杜撰タダ多シ、必用ユベカラス」「老子古文辞ニテ解シ難シ、王弼コレヲ註ス、看ルベシ」(『経子史要覧』・みすず版『荻生徂徠全集』第一卷、五二四頁)という教えに従い、この校訂作業を行なったと思われる。青陵もテキストとして、この『王注老子道德経』を使用しているが、王弼の注は諸家の注に比べて良としながらも、「無ヲ解

スルニ無ヲ用ヒタルモノ」(七九九頁)と、當を得たものとは見  
なしていない。

(6) 『王注老子道德経』谷、二丁表(東北大学狩野文庫本)

(7) 同右、二丁裏—三丁表

(8) 『老子』を「智者之言」、「足<sub>レ</sub>爲<sub>レ</sub>救<sub>レ</sub>時之用」などとして  
いる点、青陵にとって有益な示唆であったと思われる。

(9) この点については、前掲(註②)拙稿を参照されたい。

(10) 本文中に記した引用頁数は、すべて『海保青陵全集』全一卷  
(蔵並省自編・八千代出版)に拠っている。尚、『老子国字解』  
からの引用の場合は、書名を略し引用頁数のみ記した。

(11) 『王注老子道德経』谷、一丁裏

(12) 武内義雄氏は、『老子』を「慎到から韓非に至る系統の学者  
が伝へて居た老子の語をあつめたもの」で、その中には「法家從  
横家に曲解された老聃の言」が含まれているとされている。『老  
子と莊子』五三頁)

(13) 当時、『史記』等に見られる孔子が老子に礼を問う記事が、  
そのまま信じられていたから、青陵の把握は注目される。尚、武  
内氏は、老子その人を孔子よりも約百年後、子思と孟子の間の時  
期に実在した人物と推定されている。(註(4)前掲書、一三〇  
頁)

(14) 青陵が好んで用いるのは、『論語』「子路」の「葉公語孔子  
曰。吾党有直躬者。其父攘羊。而子證之。孔子曰。吾党之直者異  
於是。父為父隱。子為父隱。直在其中矣」という条である。彼は  
これを孔子の「智恵ヲ振ヒタルサマ」と捉え、その「智恵ノ組ミ

立テヨフ」を『老子』に求めるのである。

(15) 『老子』本文の引用は、青陵の拠った『王注老子道德経』に  
従っている。訓点、送りがなも同様。

(16) 福永光司『老子』(朝日・中国古典選)四三頁

(17) 林羅山訓点本、十三丁裏。(東北大学狩野文庫)

(18) 関儀一郎編『老子註釈全書』、二五一—六頁

(19) 『日本儒林叢書』第六卷、五頁。

(20) 「将欲奪之、必固与之」(三十六章)も、青陵ならば孔子の  
裏となるだろうが、履軒によれば、「可<sub>レ</sub>以見<sub>レ</sub>老聃之權謀術數  
矣」と断定される。(『老子離題』同右、一八頁)

(21) 畑中太冲は「老子に、奪はんとする者は先づ之を與ふと申  
事、是貨殖家の妙訣にて候」(『貨殖論』・『日本經濟大典』第  
十七卷、五七八頁)と述べているが、おそらく青陵と共通する立  
場であろう。

(22) 「功利的」という言葉は、さし当たり利己的、非道德的とい  
う意味合いで用いているが、青陵の思想の持つ目的合理的性格  
(源了圓氏「徂徠試論」『季刊・日本思想史』2、三九—四一頁  
参照)を強調するため、この言葉が適切であると考える。尚、青  
陵の想定する主体を、功利的人間と呼ぶ点については、安丸良夫  
氏「海保青陵の歴史的位置」(『名城大学人文紀要』第一集)に  
負っている。

(23) 『老子』本来の思想の持つ複雑性は、老子後学が、莊子系統  
と韓非子系統に大きく二分できることから明らかであろう。青  
陵の『老子』理解において、莊子や韓非子の『老子』理解がどの

程度役立ったかを証明することは、筆者の力の及ばないところだが、青陵の理解が作爲的であるという意味では、韓非子の系列に連なる『老子』理解であったといえるだろう。『老子』の説く無知無欲の政治―無為の政治を、例えば「愚ナ顔色デ治ムベキヲ、智ナ顔色デ治ムレバ、民ガソリヤトイフテ智ニナルユヘニ、上ノ自由ニナラヌ也」(九三八頁)などと作爲的な政治哲学に読みかえていることは、『老子国字解』の随所に見出せる。

(24) 福永氏、前掲書、一五九頁

(25) 「老荘思想」(『全集』第五巻所収、四四三頁)

(26) もっとも、孟子以外の諸説が誤りとされたのではない。例えば荀子の「性悪」の場合「己レヲ愛スルヨリ出ヅル悪」「下手ノ己ヲ愛スル仕方」を示すものであるとされる。(『文法披雲』七四七―八頁)

(27) 『老子』の思想については、武内氏、福永氏の前掲書、及び大濱皓著『老子の哲学』(勤草書房)等を参考にさせてもらった。

(28) 青陵は『老子』二十五章「有<sub>レ</sub>物混成、先<sub>レ</sub>天地生……」を、真の首章であるとして、「先道トハドフイフ事ナレバ、最初天地ノ開ケハジムルジブンニ、左ナケレバナラヌジトイフモノガアツテ、開ケタル也。……軽キハアガリ、重キハサガルトイフガ、即チ左ナケレバナラヌ理也」(八六三頁)と述べている。

(29) 福永氏、前掲書、二八三頁参照。

(30) 塚谷氏は、「それ(天理)が具体的には無限に変化し、流動する原理である」として、特に「天理」の変化に富む性格を強調されている。(「江戸後期における経世家の二つの型」『本多利

明・海保青陵』日本思想大系・解説、四三四頁。)

(31) 小島康敬氏は、従来の見解である青陵の「理」の必然的客観的法則、無限に変化流動して行く原理、という二面性に論及し、「理」それ自体が変化することはないと述べられている。(『海保青陵―その思惟構造―』『江戸の思想家たち』下巻所収・研究社出版)。氏の指摘は示唆に富んでいるが、一応ここでは「理」自体、具体的状況において変化するもの(というより、多様に現象するもの)、と捉えておきたい。筆者が問題としているのは、そうした変化する「理」を、青陵が本質的にどのような性格のものとして一般化、抽象化しているかである。現在の筆者は、青陵の「理」を本質としての「理」、現象としての「理」に分け、前者を不変、後者を可変と考えている。

(32) 「絜狗」は、祭りの時用いられる藁で作った犬、というのが一般的な理解だが、王弼の注は「地不<sub>ニ</sub>為<sub>レ</sub>獸生絜、而獸食<sub>レ</sub>絜、不<sub>ニ</sub>為<sub>レ</sub>人生<sub>レ</sub>狗、而人食<sub>レ</sub>狗、無<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>於万物、而万物各適<sub>レ</sub>所用、則莫<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>瞻矣」(七丁)とされている。青陵はこれを踏まえ、独特の解釈を加えるのである。

(33) 王弼注本では、「数車無車」ではなく、「数誉無誉」となっている。青陵は「車或誉ニ作ル。誉ニテモヨケレドモ、車ノ方ガワカリヤスキユヘニ、車ニスルガヨキ也」(八九六頁)と、意図的に改めている。

(34) 『学則』、『経子史要覽』で触れている。尚、この思想史的な意味については、尾藤正英「获生徂徠の『老子』観」(『日本歴史三〇〇号)、野口武彦「徂徠学派における『老子』受容」

(『文学』四二・三)に詳しい。

(35) 大濱皓著『老子の哲学』、一七九頁

(36) この点で青陵と対照的な思想家は、安藤昌益であろう。昌益は「直耕」という価値に基づき、相對觀を武器に、秀れた社会批判を行なった。彼における老荘の影響は、古くからいわれている。(E・H・ノーマン『忘れられた思想家、安藤昌益のこと』

・全集・第三卷・三〇三―八頁参照。)

(37) 青陵は「二」という数字を、さらに「三」として、即ち、

「正直」と「偽」、「仁」と「不仁」の間に、どちらでもない状態「ニヤフヤ」を加える。事物には必ず「上トイヘバ、下モアリ、中モアル」(八六五頁)というのである。彼は「物ノ自然ノ数」を「三」と捉え、これに「心」の「一」を加えて「四」という数を得る。この「四」という数は、『老子』の四大、仏教の四陰、西洋の四元行、さらに五行(水火木金土)を、水火土・陰陽「一氣と再解釈することで普遍化された。『洪範談』は、この「四」という数による算用の論理が展開されている。

(38) 富永権蔵墓誌銘。田辺氏、前掲(註③)論文よりの引用。

(39) 前掲(註②)の拙稿を参照されたい。

〔付記〕 本稿は、日本思想史学会昭和五十四年度大会での口頭発表をもとに作成したものである。