

荻生徂徠の公私觀と政治思想

本 郷 隆 盛

一、はじめに

荻生徂徠の思想が、近世前期儒學の一つの思想的達成を示すものであると同時に、後期以降の思想展開の前提をなすものであること、その意味で近世思想史において分水嶺的な位置を占めるものであることには何人も異論のないところであらう。

だが、一転してその思想の歴史的位置づけになると、たとえば平石直昭氏の、徂徠における「体制の核にひそむ呪術的意識からの離脱」のうちに「日本における思想としての近代の確立」を看ようとする立場から、渡辺浩氏の、徂徠は「政治体制の存在目的を考えず、ただその安定的存続自体を目的とし」た体制のイデオログだとする立場までいまなお錯綜した議論が存在することも周知の事実であらう。そしてまた一見相反するこの徂徠評価が、その源を溯れば、丸山真男氏の思想方法と政治思想の内容のそれぞれの評価と関わっており、その意味ではとりわけ目新しいものということはできないことも共通の理解となつていよう。

ところで近世初期の儒學について現在の時点で何程かの議論をし

ようとする場合には、少くとも次の二つの点を踏まえることが必要であらう。その一つは、かつての丸山氏に代表される西洋の近代思想を引照基準として近世思想の達成度を計測すること、他の一つは、中国の朱子学や陽明学を引照基準として、それら外来思想の非受容ないしは挫折を論証すること、これらの二つの方法的枠組からいかにして自由になるかという問題である。

丸山氏の『日本政治思想史研究』によつて定式化された、西洋の近代思想をモデルとする近世思想分析の枠組――基準の最大の問題点は、思想の近代性の評価基準が、西洋モデルに求められた結果、一つは、西洋の近代的思维との近似性が思想評価の尺度となつたと、他の一つは、儒教思想の枠組からいかに脱皮したかが近代性の尺度とされたことである。丸山氏の徂徠学理解、のみならず近世初期儒學についての理解の誤りは、儒教思想を以つて思想形成した近世儒學を、儒學的世界との関わりのなかでその思想的営みの独自性を捉えようとせず、儒教とは全く異なる世界觀的構造をもつ西洋の近代思想のカテゴリーで計測しようとしたことにある。

かつて安丸良夫氏は、丸山氏の『研究』を「方法の勝利」だと形

容されたことがあるが、これは逆にいえば、方法が対象を捉えるのにふさわしくなければ無惨な失敗に帰するということもあるわけだ、現に子安宣邦氏は、丸山氏の『研究』における徂徠は丸山氏が「近代」についてのストーリーを読む「ための」恣意的なあるいは強引な解釈にもとづく、物語の所産である」と断罪しているのも無理からぬものがあるといえる。

他の一つは、中国思想とりわけ、日本近世思想が、その初発において摂取したところの朱子学ないしは陽明学との比較の方法である。これは尾藤正英氏や田原嗣郎氏によって先鞭をつけられて以降、いまなお踏襲されている方法的枠組であるが、この場合にも、朱子学や陽明学を理念化し、近世儒学は、朱子学のもつ宇宙論などの形而上学や道德上の理想主義、個人主義などの普遍的側面を受容しなかった、挫折したなどのいわば否定的な評価が少なくなく、近世儒学の思想的営みの独自性をそれとして対象化する視点は、必ずしも充分ではなかったといえよう。

すなわち、徂徠学を一つの頂点とする近世初期儒学は、一方では、朱子学を解体させたが故に、近代思想としての資格を有つとされ、他方では、朱子学を挫折せしめたが故に、思想の価値が低いという、相異なる評価の間を揺れ動いてきたわけである。そしてこの二つの方法は、ここ数十年の間、われわれがほとんど無意識のうちに囚われてきた方法的枠組であった。

もしこのようにいえるのであれば、われわれは、近世思想分析の枠組をなしてきたこれら二つの方法、さらに日本文化論に往々にしてみられる、日本思想の独自性や特殊性を強調ないしは固定化する方

法を相対化し、研究対象にふさわしい方法視角を設定する努力をさけることはできないこととなる。

そこで本稿では、获生徂徠の政治思想の特質を明らかにするという課題の下で、徂徠がその思想形成の過程で否定的媒介とした朱子学と、彼がそれに依拠して思想形成したと考えられる中国の古代思想を視野に入れながら、先の徂徠学をめぐる二つの相異なる評価の基底をなす徂徠の政治思想の独自性とそれを支える人間観に焦点をあてることによって徂徠学の歴史的位置を見定めることにしたい。

以下、第二節では、徂徠の政治思想のキー概念をなす公私観の特質を、第三節では、政治思想の背後にある人間観を近世初期儒学の流れのなかで捉え、第四節では、政治思想の特質を政治制度論との関わりで捉えていきたい。

二、公と私

徂徠の思想を考察しようとするにあたって徂徠の公私観から始めるのは、かつて丸山真男氏によって「かかる公私の分岐が実は徂徠学全体を貫く根本的性格なる所以」であり、「規範と自然の連続的構成の分解過程は、徂徠学に至って規範（道）の公的、政治的なものへまでの昇華によって、私的、内面的生活の一切のリゴリズムの解放となつて現われたのである」（傍点は原著者）として「徂徠学における公私の分裂」が日本における近代思想の成立を証するものとされただけでなく、いまたさらに平石直昭氏によって拡大再生産されつつあるかの如くみえるからである。丸山氏及び平石氏の公私理解及びその評価が徂徠に即してどこまで内在的であり、かつ

妥当性を有するかがここでの検討課題の一つとなるからである。但徠は「弁名」で次のようにいう。

公なる者は私の反なり。衆の同じく共にする所、これを公と謂ふ。己の独り専らにする所、これを私と謂ふ。君子の道は、衆と共にする者あり、独り専らにする者あり。書に曰く、「偏なく党なく、王道蕩蕩、党なく偏なく、王道平平」と。大学に曰く、「天下を平らかにす」と。中庸に曰く、「天下国家は均しくすべきなり」と。論語に曰く、「寡きを患へずして均しからざるを患ふ」と。また曰く、「公なればすなはち説ふ」と。これ均・平はみな公なり、内則に曰く、「命士より以上は、父子みな宮を異にす」と。その私を全うする所以なり。論語に曰く、「父は子のために隠し、子は父のために隠す」と。孟子曰く、「吾これを聞くなり、君子は天下を以てその親に俟せず」と。八議に議親あり。みな私あり。これ公・私はおのおのその所あり。君子といへどもあに私なからんや。ただ天下国家を治むるに公を貴ぶ者は、人の上たるの道なり。故に孔子曰く、「三無私を奉じて、以て天下を勞ふ」と。聖人の天道に法るを言ふなり。（「弁名」）

この史料からわかることは、まず第一に、公と私とは対概念であること、だが同時にそれは、朱子学のような個としての人間における普遍的道德律と恣意的欲望といった道德にかかわる概念ではなく、領域に関わる概念として捉えられていること、第二に、公は「衆の同じく共にする所」すなわち共同性であるが、具体的には、天下・国家という政治領域に関わる概念であるとともに、そこでは

「無偏無党」「均・平」という道德理念が貫かれることが「公」であるとする。換言すれば「公」とは「天道に法る」ことである。それに対して私とは「己の独り専らにする所」である点で、個人領域の如くみえるが、その挙例されているところから推察すれば、父子や親族などいわず血縁関係の領域を意味しよう。そして第三に、この公と私の領域は誰にでもあるが「天下国家を治むる」という政治領域においては君子は「公を貴ぶ」ことが「人の上たるの道」であるとする。以上のことからすでに必然的に導き出されることではあるが、第四に、公・私は基本的には領域に関わる概念ではあるが、公が「均・平」という道德性を尊ぶことを意味するとすれば、私は、その反対概念である以上、不均、不公平（その内容が恩義・恩愛であることは後述する。）を内包するという意味をも併せ持ちその意味で公・私は単に異領域を表示する概念たるにとどまらず道德の在り方の違いをも内包することに留意する必要がある。

そこで次にこのような徠の公私観がいかに独自のであるかが問題になるが、その場合参照基準になるのは、一つは中国の古代思想であり、もう一つは朱子学のそれである。

まず前者との関わりでみれば、すでに尾形勇氏が明らかにしているように中国の古代帝国においては「君臣」と「父子」の兩秩序は機能する場が画然と区別されており、そのことを前提として「兩立」せしめられていた、……さらに「公」「私」区分の論理が援用されることによって、「君臣」の方を上位に置く整序化が達成されていた⁽¹⁾とすれば、徠の公私観は、平石氏がすでに指摘していたように、中国古代のそれと基本的な点ではならぬ異なるものはない

し、それを人情に反するものとするのだが、これは明らかに朱子学に対する誤解である。

なんとすれば、朱子学において「公」は、「仁なる者は、私心なくして天理に合するの謂」(『孟子集註』告子上)とされる点では、私心の反対概念である如くであるが、他方「仁人は、私欲の萌さず、而うして天下の公、我に在り」(『大学或問』)とされる点では、「公」は、個人内部における道徳性の在り方を指しており、「人欲の私」も「天理の公」ともに、個人における道徳性の在り方を指していたこと、とりわけ「天理の公」は「仁の体」であるとされ、他方「情は性に根ざし、いまだ性なきの情あらず、情なきの性なし」とされて性は仁義礼智の四徳であつた以上、朱子においては情は性⁽⁸⁾四徳⁽⁹⁾公と不可分であつたからである。その意味で仁斎は、性と道徳とを切り離す自己の観点から朱子を批判したにすぎないこととなる。

朱子の立場からすれば、「天理」は本来的に人間に内在しており、またそれは人情と緊密に結びついていたから天理と人情はいかなる意味でも矛盾するものではなかった。

それ故、朱子が、「若し天下に公にして物我の私なきを以てすなはち仁体となさば、恐らくはいわゆる公なるもの、漠然として情なく、但だ虚空木石の如くにして、その同体の物といへども、なほ以て相愛するある能はざらん。況んや、あまねからざる所なきを能くせんや。」(同上)と、愛があまねく人に及ぼされるためには、「物我の私」が不可欠であるとしたのは実に当然であつた。朱子においては、人情は性に根ざし、性はそれ自体仁義礼智の徳であり、「天理の公」であつたからである。

従つて仁斎の批判は不当なものであるというべきだが、仁斎の朱子に対する批判は、むしろ、朱子において一体化されていた天理と人情とを切り離し、「天理の公」そのものの人間における内在性を否定することにその主たる目的があつたとみるべきであろう。この点については第三節で論及する。

一見すれば、仁斎や徂徠は、「天理の極を尽して一毫の人欲の私なし」を道徳実践の方法とする朱子学のリゴリスティックな克己論から現実の人情を救済ないしは解放するかの如くであるが、必ずしもそうとはいえない。否、事實はむしろ逆であつたといえる。すなわち朱子は第一に先述したように「父子相隱、天理人情之至」とするだけではなく、それにもまして重要なことは、「為子者、但知有父。而不知天下之為大。蓋其所以為心者、莫非天理之極。人倫之至。」(『孟子集註』尽心上)、「言舜之心。知有父而已。不知有天下也。孟子嘗言。舜視天下猶草芥。」(同上)として子が天下よりも父の方を大切にしたこと、「天理之極、人倫之至」としていること、さらに第三に「言君子凡事專用力於根本。根本既立。則其道自生。若上文所謂孝弟。乃是為仁之本。學者務此。則仁道自此而生也。」(『論語集註』学而)、「程子曰……然仁主於愛。愛莫大於愛親。故曰孝弟也者。其為仁之本與」(同上)と、孝弟という肉親に対する愛こそが「仁を為すの本」であるとしていたことからすれば、仁斎における天理と人情との分離や先の徂徠における公私の弁別は、人情⁽¹⁰⁾恩愛の重視や解放というよりはむしろ、朱子学の父子間の愛情を「天理・人情の至り」とし、それを「仁を為すの本」とする考え方から仁斎の場合に

は、個人の實踐すべき道德を、外在的な規範たらしめること、徂徠の場合には、天下・国家という政治に関わる領域を切断し、父子・親族における道德を私的領域に属することとして隔離すること、にその主たる意図があつたとみるべきであらう。そして、この両者に共通するのは朱子学とは異なり「公は私の反なり」とする考え方である。

さらにいえば、先述の如く、孔子自身が、父子の恩愛を国家の利益よりも優先させたことからみれば、徂徠は、中国儒学において家族愛を道德の原理とする思想構成それ自体を、私的領域に限るべきものとしたことに注意すべきであらう。すなわち徂徠学においても「政治の発見」をいうとすれば、丸山氏のいわれるような政治と道德との分離でも、政治と個人道德との弁別でもなく、中国儒学、否ここでは少なくとも孔子から朱子学における血縁倫理を以て道德の根幹となす考え方をそれ自体としては認めつつも、その妥当範囲を私的領域として限定し、公的『政治的領域との間に一線を画したことに求められよう。だが、徂徠が「私」的領域としたのは、父子や親族といった血縁関係だけではなかつた点に注意する必要がある。

この点については先の中国古典の引用による公私概念の規定よりも、徂徠がこの公私概念を具体的にどのような場において使用しているかを検討することによって、よりいっそう明らかとなる。そこで次に、よく知られた三つの事例を具体的に検討してみよう。

①丸橋忠弥ヲ訴人シタル者ニ、今モ御奉公被_レ仰付_一ズト言事、ツマラヌ事也。総ジテ武家ノ風俗ニテ、訴人ヲスルヲ大ナル臆病ト

ス。夫ハ己ガ意趣アル人ヲ討果ス事ハ命ガ惜ケレバ其人ノ惡事ヲ訴人シテ、上ヨリ殺サスル故臆病トスル事也。忠節ノ訴人ハ其ニ混ズルコトニ非ズ。……中略……総ジテ訴人ヲ臆病ト云ハ私ノ義理也。右ノ訴人ハ大ナル忠節也。戦國ノ時分ハ幾人モ可_レ有。何レモ皆忠節ニ立テ、其子孫今ニ大名ニモ御旗本ニモ可_レ有。総ジテ私ノ義理ト公ノ義理・忠節トハ食違者也。国ノ治ニハ私ノ義理ヲ立ル筋モ有ドモ、公ノ筋ニ大ニ違テ有害事ニ至テハ、私ノ義理ヲ不_レ立事也。如_ニ忠弥ノコトハ、此以後トテモ必有間敷事ニ非ズ。御詮義有テ、御奉公被_レ仰付_一可_レ有事也。（「政談」四一九頁）

②又人ニ拔カケラレテ其場ヲハヅシ、相手ニナラヌ者ヲ、武家ノ風俗ニテ臆病者ト言事、可_レ有_ニ如何_一ヤ。是ハ元來戰場ニテ、士卒ノ逃ルヨリ軍ハ負ニ成ル事故、逃ルヲ臆病ト立テ、平日ニテモ逃ルヲ臆病ト言事也。去ドモ是ハ若武者ヲ大将ノ仕込テ、簡様ニ辯ヲ付タルコトニテ、夫ガ風俗ニ成タル也。戰場ハ公ノ忠義也。喧嘩ハ私ノ鬭爭ナリ。場所各別之事也。其上志有ル人、大キナル望有人、忠義ヲ重ジ、主人ノ御用ニ立度ト思フ人ハ、喧嘩ノ相手ニ成間敷也。……畢竟私ノ鬭爭ハ、公禄ヲ食者ノ上ニハ大義ヲ忘タル筋ナレバ、賞罰スベキコトニ非ズ。（同上、四二二頁）

③義は己を潔くするの道にして、法は天下の規矩なり、礼を以て心を制し義を以て事を制す、今四十六士其主の爲に讎に報ずるは、是待たる者の耻を知るなり、己を潔くする道にして、其事は義なりと雖も、其党に限る事なれば、畢竟は私の論なり、其ゆへんのものは、元是長矩殿中を不_レ憚其罪に處せられしを、又候吉良氏を

以て為^レ仇、公義^{イ、イ}の免許もなきに騒動を企る事、法に於て許さざる所也、今四十六士の罪を決せしめ、侍の礼を以て切腹に處せらるゝものならば、上杉家の願も空しからずして、彼等が忠義を輕ぜざるの道理、尤公論と云ふべし、若私論を以て公論を害せば、此以後天下の法は立べからず。¹⁹⁾

いささか長い引用であるが、徂徠において公と私がそれぞれ具体的にどのように使われているか、また当時の「武家ノ風俗」と徂徠が理想とするところの武士の生き方との懸隔等もよくわかるだけでなく、前述の中国古典を典拠とする公私觀とは異なる徂徠の公私觀がもつとも鮮明に表出されているものである。具体的にみていこう。

まず第一に注意すべきは、徂徠が、「義理」という人間が則るべき道德規範を「私ノ義理」「公ノ義理」と、規範をその妥当性の範圍によつて區別していることであり、それは、「義理」がその普遍妥当性においてではなく、相対性において、つかまれていることを意味しよう。この点は、後述するように徂徠の一貫した思考である。それだけではなくこの点は、先にみた孔子・朱子において家族倫理をそのまま「仁の本」とする考え方と異なるだけでなく、中国古代思想における公・私を君臣と父子とに充当する考え方とも異なるものであることに注意する必要がある。

そこで、次に義理の内容であるが、まず「私ノ義理」とは、具体的には、①②の場合には、「訴人ヲ臆病」とし、人に仕掛けられても取り合わないことを「臆病者ト言」う「武家ノ風俗」であり、③の場合には、旧浅野家家臣の旧主に対する忠誠行為である。徂徠は、これらの武士の行動規範を、それが「己を潔くするの道」であ

る点で「義理」であることを認めつつも、畢竟それらは、武家集團、あるいは浅野家という限定された集團にのみ関わるものであるとする点で「私ノ論」だとするのである。すなわち「義理」の妥当性の範圍が限定されているとみるのである。

ところでこの徂徠の「私ノ義理」について、かつて丸山氏は、③の例について「徂徠が一方、浪士の行動を「義」として充分是認しながらも、その是認をあくまで「私の論」として私的領域に局限し、私論が公論を害することを、換言すれば、個人道德を政治的決定にまで拡張することを断乎として否認した」徂徠の立場²¹⁾に「政治的思惟の優位」を看ようとしたことは周知のことであるが、ここにおける徂徠の公・私をそれぞれ「政治」と「個人道德」「私的領域」と捉えたことが丸山氏の徂徠理解を誤らせる原になったといえる。封建的主従関係を人的結合の紐帯とする近世封建社会において武士の主君に対する忠誠行為がなぜ「私的」「個人道德」なのか。こうした丸山氏の読みが、実は、徂徠の「私」に対する評価の誤りをもたらしただけでなく、徂徠の「公」を「政治的思惟」ないしは「政治性の優位」という抽象的次元に追いやることによつて徂徠の「公」概念が内包する思想的独自性とその本質をみえにくくさせる結果となつたことは、今更贅言を費すまでもないであらう。

そこで次の「公ノ義理」であるが、①と③は、幕府（法）への「忠節」であることは明らかだが、②の「公ノ忠義」が、大名へのそれなのか、幕府に対するそれなのかは判然としない。ただそれにづく後文の「畢竟私ノ闘争へ、公禄ヲ食ム者ノ上ニハ大義ヲ忘タル筋」とあることからすれば、ここでの「公禄」「大義」が幕府との

関係であることが明らかな以上、眼前の「主人ノ御用ニ立」つことも、幕府への「忠義」の一形態として捉えられていると読むことも可能である。もしこのように読むことが可能だとすれば、かつて田原嗣郎氏が指摘された如く、「徂徠学では根本的には幕府（公儀）の支配の行為が「公」で、それ以外が「私」なのである」と理解する方が、的確だといえよう。

それは、①において、徂徠が「国ノ治」と「公ノ筋」とを明確に区別し「国ノ治ニハ私ノ義理ヲ立ル筋モ有ドモ」としていることも傍証となろう。すなわち、徂徠において「公ノ筋」とは、政治一般ではなく、幕府政治であり、「公ノ義理」とは、幕府を中心とする天下国家に対する「忠節」であった。

そして第三に、徂徠は、以上のような公私観に立って、武士が則るべき行動規範について、「総ジテ、私ノ義理ト公ノ義理・忠節トハ食違者也。国ノ治ニハ私ノ義理ヲ立ル筋モ有ドモ、公ノ筋ニ大ニ違テ有_レ害事ニ至テハ、私ノ義理ヲ不立事也。」²³「畢竟私ノ闘争ハ、公禄ヲ食ム者ノ上ニハ大義ヲ忘タル筋」であるとして、幕府への忠節を「大義」として、その下に生きるべきこと、具体的には「公戦には勇に、私闘には臆なるやうにせん事」²³（答問書）二〇九頁）あるいは、「治国之役人」たることを武士の生き方として要請したのである。そして、そこには、「古ノ武士ハ、皆郷民」であった時代から、「天下遂ニ武家ノ世トナル。種姓ハ武士ナリトモ、天下国家ヲタモチテハ人君ナリ、奉行諸役人トナリタランハ、卿大夫ナリ」（太平策、四五三頁）という武士のおかれた社会状況についての新しい認識があった。

だが、徂徠のこのような、「武家ノ風俗」や眼前の主君への忠誠よりも幕府への忠節を第一義とする道徳的要請は、当時の武士一般の意識からすればきわめて奇異なものと映じたはずである。

たとえば、徂徠は、臆病による訴人と「忠節ノ訴人」とを区別し、また「主人ノ御用ニ立度ト思フ人ハ、喧嘩ノ相手ニ成間敷」と、「公」優先の論理を主張したが、「人ニ抜カケラレテ其場ヲハヅシ、相手ニナラヌ」ことは、自立した武士としての名誉感情を有つ武士にとっては、死よりも恥づべきことであった。「何某喧嘩打返をせぬゆへはじに成たり。打返の仕様は踏懸て切殺さるゝ事也。是迄恥に不_レ成也。仕果すべきとおもふ故、間に不_レ合。……中略……時の行懸にて勝負は有べし。恥をかゝぬ仕様は別也。死まで也。其場に不_レ叶ば打返し也。是には智恵も入ぬ也。曲者といふは勝負を不_レ考、無_二無三に死狂ひするばかり也。」という「葉隠」の死生観は、いささか極端だとしても、中世末以降、武士の歴史舞台への登場以来、歴史的に形成されてきた、武士の名誉感情は、「兵」として恥を知り死を恐れぬ心構えを信条として、他の諸階級・諸階層に対して自己の社会集団としての存在意義を確認する橋頭堡を成していたのであり、単なる「戦国以来の余習」（答問書、二〇九頁）ではなかった。

たとえば、赤穂浪士の討入事件についての「浅野四十六士ノ事、儒者衆ノ論説アツテ殊ノ外六ヶ敷アヤアルヨウニ承及候。アレハ何ノカノト云コトハツイテ、敵打ナラバ、敵打ニシテヤルベシ。無学ノ人デサヘ主君ノ敵ヲ討コトハアタリマエノコト、イヤト云レヌコト、十人ガ十人マヅハスルコト也。若_レエセヌ人アツテヘコカキヅラ

ニ成レバ、ソレハ腰ヌケト云モノニテ、武士ノ中ヘハ入レヌ也」⁽²⁵⁾という「一武人」の考え方は、当時の自立した武士の一般的な意識であつたであろう。あるいはまた、君臣と父子に関わる道徳についても、赤穂浪人の一人、大高源吾が「時にのそみ候てハ、生命をそむき、父母をかたにかけて、いか成る山のおく野之末ニもかくれ、又主君のために、父母の命をもうしなひ申事、義と申ものゝやミかたきためしにて候。」⁽²⁶⁾と、忠・孝を時の選択に委ねていたこと、あるいはまた、徂徠同様吉宗に仕えた朱子学者室鳩巢の著作といわれる「明君家訓」も、「たとひ父子兄弟たりといふとも、罪人をば申出候やうに相定候てこそ、某がためにはよろしく候へども、士の風儀は左様の仕形はあしく候。惣じて某が心底、をの／＼のたてらるゝ義理をもまげ候ても、某一人に忠節いたされ候へとは努々不^{ゆめ}存候。某に背かれ候ても、をの／＼の義理さへたがへられず候へば、於^レ某珍重存候。」⁽²⁷⁾「君父は義理のをもき事いづれもおとらぬものにて、忠孝は偏^{かた}闕^かしがたき事に候。其事の品により時の首尾により、子たるものゝ了簡有べき儀に候。一筋に申しがたく候。」と、君臣の義、国君への忠と、親族を重んずる「士の風儀」との矛盾・相剋を踏まえつつも、「士の法」に対して国法への忠節を優先させない論理が存在したことを、軽くみるべきではなからう。武士は、中世から近世にかけての国制の大きな変革によりその自律性の基盤をなしていた物質的条件を喪失しつつも、なお、「兵の道」「弓矢取る身の習い」として中世末以降形成されてきた武士の自律的な精神を母斑としてその胎内に宿すことによつて武士たりえたのである。

さらにまた徂徠が「私の論」とした君臣―主従関係における道徳

は、武士にとつてはよりいっそう深刻であつたらう。主君―大名からもう俸禄が、窮極的には幕府に帰するものだとすると、それは、実質的には、自分の先祖が、戦国の争乱において主君とともに実力で獲ち取つたものであり、その意味で、それは先祖からの余慶であつた。武士の日常的に生きる世界は、自己が所属する藩であり大名の「御家」である。「釈迦も、孔子も、楠も、信玄も、終に竜造寺・鍋嶋に被官被^レ懸候儀無^レ之候えば、当家の風儀に叶い不^レ申事に候。如陸・甲冑内に、御先祖様を奉^レ崇、御指南を学て、上下共に相澄申事に候。その道々にては、其家の本尊をこそ尊び申候。御被官などは余所学文無用に候。」⁽²⁸⁾という、いわば御家至上主義こそが当時の武士の一般的な意識形態であつた。大名の家々のみならず、徳川家もそのような主人と従者との個人的かつ人格的な情誼を紐帯とする「御家の犬」⁽²⁹⁾を軍団として組織することによつて成立する集団であつた。その意味で、先の「武家ノ風俗」同様、君臣道徳も、近世封建社会の精神構造を支える骨格を成すものであり、その意味ではいかなる意味でも「個人道徳」ではありえなかつた。従つて、当時においては、それぞれ、場を異にしつつ共存して機能していたこれら三つの道徳規範――「武家ノ風俗」「主君への忠義」「幕法への忠節」――を相互に対立するものと認識すると同時に、前二者を「私ノ義理」第三者を「公ノ義理」として前二者を第三者に従属すべきものとしたところに、徂徠の思想の独自性があつたとみるべきであろう。そこで問題は、武士の抱へべき行動規範を、幕法への忠節を中核として再編成せしめた徂徠の思想の性格如何である。

水林彪氏は、「近世的世界の成立とは、一切の自律的權力を「私」的權力として否定した「公」的国家權力の成立にはかならず、
「近世の武士は、多様な人的諸關係から独立した非人格的で客観的な「国家」に対して忠誠をつくすことが要求された」とし「儒学の政治化をなしとげた徂徠学こそが近世の思维とよばれるにふさわしい」とするが、ここには大別して二つの問題がある。

すなわち、水林氏は、「前近代は「公」と「私」の区別を知らない」という広く流通している命題は、……少くともわが国近世については妥当しがたい」、近世において「国家ないしこれを支える特殊な人的諸關係は、他の「私」的なものから質的に区別される「公」的なものとみなされ、これが国家に対する反抗の抑圧の論理として機能する⁽³⁰⁾」というが、ここで注意すべきは、一つは、公・私の分離があること、公の私に対する優位性とは必ずしも同じではないということ、二つは、公が私に対して優位性をもつとき、その公の概念内容はいかなる質を具有することになるのかが改めて問われるべきである、ということである。

まず第一の問題からみる。われわれは、日本社会がその長い歴史過程の中で培ってきた社会意識の母斑から自由ではなく、とりわけ公私観についても滅私奉公の精神が強力な支配イデオロギーとして君臨した歴史によっていまなお、「私」に対して「公」のもつ価値的優位性や、「公」がそれ自体、実体的な価値をもつとの信念から自由ではないが、公私概念の生みの親である中国においては「私」が悪徳として当初から否定され排斥される存在ではなく、政治的秩序の中において「公」と並んで一定の位置を占めるものであった⁽³¹⁾。」

このことは、先の徂徠における公私観、すなわち公・私をそれぞれ領域の違いとして理解する態度にも示されていたわけだが、注意すべきは、中国思想は、公私の別を知りつつも、それを本来的に相反するものとは必ずしもみていなかったことである。その点はすでに孔子や朱子において検討したところであるが、たとえば、湯浅幸孫氏は、「中国では、……孝の義務が、公的な責務に優位することを示す」、清代においても「公と私とは分裂するのではなく、家族共同体の一員としての家族的義務を果たすことが、同時に、社会的義務を果たすこととなると考えられた」⁽³²⁾「私的な義務を果たすことが、公的な意味をもった」として、私と公の連続性を中国の政治社会思想の特質として指摘されているが、日本においてもすでにみた如く、近世初期においては公の私に対する優先が自明であったとは必ずしもいえないであろう⁽³³⁾。むしろ重要なことは、徂徠が公・私を反対概念として捉えたと同時に公をして私に優先すると考えるにいたった論理は具体的にいかなるものであったかが問題である。そして、その点を明らかにするためには、徂徠の政治思想の背後にある人間観と社会観を明らかにする必要がある。第二は、社会的諸集団の自律性や規範の妥当性を限定し、上位權力の下請機関として再編成していく場合に、それを正当化する權力は、いかなるイデオロギー的装いを具備することによって「公」權力たりえたのかという問題である。従来、近世の国家權力の性格について、權力の上位集中性や専制性が強調されながら、その根拠は、往々にして權力の一般意思や軍事力の強弱の問題として処理され、国家イデオロギーの内実が充分に明らかにされたいえないであろう。本稿では、この

点を政治制度との関わりで考察することにする。

そこで次節では、先にみた特質をもつ徂徠の公私観が、いかなる人間観と社会観に基礎をおくものであるかを検討することにした。

三、「仁」をめぐる

江戸時代に儒学を学ぶ者は、ほとんど例外なく朱子学から入るのが普通であった。だが同時にまた近世初期の儒学者は、朱子学を学ぶ過程で、朱子学への異感や疑問を表出し、あるいはそれを批判して、朱子学が典拠とした論語や孟子などの原典に立ち帰り、あるいは、六経に依拠するプロセスを通して、それぞれ独自の思想を形象化していった。朱子学を学びかつ後年、朱子学的思惟から脱却して、朱子学とは対蹠的な思想を形成した荻生徂徠も、その例外ではなかった。その思想の遍歴過程については、すでに吉川幸次郎博士をはじめとする諸研究がある⁽³⁴⁾ので、それに譲り、ここでは徂徠の政治思想の核心をなすと考えられる「仁」の概念規定からみていくことにしたい。

朱子が論語の「顔淵問仁、子曰、克己復礼為仁。一日克己復礼。天下歸仁焉。為仁由己、而由人乎哉。」に附した注解は、約言すれば次のようなものである。仁は心の全徳であり、心の全徳は天理である。従って仁を為すとは、人間が本来的に具有している心の徳を全うすることである。だが、人はまた現実には私欲によって蔽われており、それ故、仁を為す者は、己れの私欲に打ち勝って天理の節文である礼に復ることが必要である。そしてこの時、事は皆天理に

かない本心の徳も我において全きものとなる。ところでこの仁を為すことは、己れ個人の主体的な行為に由るものであって他人の能く預る所ではなく、又一日、身の私欲に克ちて礼に復れば、その効果は甚だ速かであって、天下の人は皆その仁に與することになる、とするものであった。（「論語集註」顔淵）

このように朱子においては「仁を為す」とは、人間が自己の内に本来的に有している「本心の徳」を天理性を実現することであったが、徂徠は、それとは全く異なる理解を示した。徂徠は「克己復礼為仁」について次のようにいう。「己を克くして礼を復む」とは身を礼に納るるなり。「仁を為す」とは民を安んずるの道を行ふなり。己れを克くし礼を復むこと即ち仁なりと謂ふに非ざるなり。民を安んずるの道を行はんと欲すれば、必ず先づ身を礼に納れて、而うして後に得て行ふべきなり。（「論語微」顔淵）

朱子学においては一つながりであった「克己復礼」と「為仁」とを徂徠は切り離し、前者は個人の道徳であり、後者は、民を安んずるという政治的行為であって両者は次元を異にする、前者は、後者の前提ではあってもそれ自身は「仁」ではないとする。第二に、礼は、先王によって立てられた人の従うべき外在的規範であり、礼を復むの外に己を克くする方法はないとする。このような観点から徂徠は、「私欲に勝ちて天理に復る」という朱子の解釈を「浮屠の遺習にして無明を断じ真如を証すると何ぞ別たんや」と厳しく批判するのであるが、ここで最も重要なことは、「仁を為る」ことが「民を安んずるの道を行ふ」ことだとすれば、「仁」の実践主体と目される者が万人でないことは、明らかであろう。すなわち徂徠によれ

ば、「仁なる者は……人に長となり、民を安んずるの徳」であって、これは「天下に君たる」「聖人の大徳」（「弁名」仁）なのである。だが聖人に独占されるのは「仁」だけではない。朱子学においては「人の天に得る所にして、虚霊不昧、以て衆理を具へて万事に応ずる者」とされた「明德」も徂徠においては「明德なる者は、顕徳なり。その徳著明にして、衆のみな見る所を謂ふ也。故に多くは以て在上の徳を称す」（同上、徳）と、「明德」は「君徳」のことだとされ、また「智」も「聖人の大徳なり、聖人の智は得て測るべからず。また得て学ぶべからず」（同上、智）と「智」の主体が聖人、君主に限定されるだけでなく、「知る」という動詞の目的語、方位、それ自体が限定された。すなわち「道を知る」とは「先王の道を知る」こと、「礼を知る」とは「先王の礼を知る」こと、「命を知る」とは「天命を知る」こと、「人を知る」とは「仁賢を知る」こと……である。このように徂徠は、「聖人、学んで至るべし」と朱子学においては万人に開放されていた聖人概念を解体し、聖人を、「礼楽を制作し、以て一代の極を立つる」「作者」——政治的君主の謂であるとし、儒学を政治学として捉えようとする。ここから徂徠は「孔子の道は、先王の道なり。先王の道は、天下を安んずるの道なり。」として「論語」を個人道徳の書としてではなく、政治の書として読むのであるが、この朱子と徂徠の間に横たわる大きな間隙は、その実すでに徂徠以前にかなりの程度、埋められていたことに注意しなければならない。

近世前期における朱子学の受容過程は、同時に朱子学に対する異和感や疑問が顕在化する過程でもあったことは周知の事実である

が、その疑問や批判は朱子学の形而上学や宇宙論、道徳論の前提をなす人間観や政治思想、道徳実践の方法など多岐にわたるが、その根本にあるのは、道徳論の前提をなす朱子学の人間観に対する疑問である。以下、この点について簡単にみておきたい。

朱子学が、現実存在としての人間（現実態）の奥一層に人間の本来態（理念態）を設定し、学問修養によって「気質の性」の過不及より生ずるところの人欲を去りさえすれば、誰でも、本来的に内在させているところの天理を存し聖人になることができるとしたとき、重要なことは、一つは、人間が本来的に道徳的判断力を具有している人格的統一体であり、それ自身として自己完結性を有するということ、二つは、現実存在としての人間は「気質の性」によってさまざまな差別があるが、そうした現象面での差異を越えて共通に「本然の性」——絶対善を有する点で、道徳的に平等であること、三つは、それ故、個人の道徳修養の目標は、道徳的な完成者である聖人におかれたこと、換言すれば、自己の本来的性への回帰こそが道徳修養の目標とされ、それ故、道徳的な緊張関係は、自己の内部に設定されていた。朱子学が本来的に内面的であり、かつ理想主義的な構成を有するのはそのためである。

だが、人間が実現すべき道徳は、万人に本来的に備わっており、人間は、その意味で、人格的な統一体であるとするこのような朱子学の人間観に対して、近世初期儒学は、主として二つの方向から、それを批判した。すなわち一つは、現実存在としての人間が具有するところの悪の存在であり、他の一つは、人間の差異性に対する認識からするとところの人間の部分性・限定性の認識である。そしてこ

の現実存在としての人間に関する二つの認識は、相俟って、朱子学の道徳論の前提をなしていた「本然の性」の存在を否定し、人の性を「氣質の性」一元論で捉え、それに立脚した政治思想を構成せしめるのである。換言すれば、現実存在としての人間（現実態）の奥に理念態としてのあるべき人間像を設定し、後者をもって人間の本来性としその具現を道徳修養の目標とした朱子学に対して、近世前期儒学は、ほとんど皆一様に、朱子学の「本然の性」の存在を否定して、人性を「氣質の性」一元で捉えた。この点は、通常朱子学の祖述者として知られる林羅山も、例外ではなかった。羅山は「性は善なり性は即ち心の理なり、天下に性外の物なくまた理外の物なし」と朱子学信奉の立場をとりつつも「若しこの言を信ぜば、則ち所謂悪は何れの處より来るか、若し此れを理会せずんば、告子苟揚の性を論ずるに於て未だ惑を解くこと能はず」と惡の人性論的根拠を朱子学が充分に説明できないことへの疑念を隠すことができず、その結果、人間の欲心をすべて「私欲」とし、「私モナク、欲モナクシテ、物ヲソコナヒヤブラヌヲ、仁ノ道」とする静態論に陥いると同時に、人の則るべき規範である「礼」⁽⁴⁰⁾「義」「法度」として規範の外在化への歩みをとったのはじめとして、山鹿素行は、人間の活動性や能動性の原動力を「情欲」にみるという鋭い洞察力をみせつつも、人の「好惡」は、本質的に「身を私する」⁽⁴¹⁾エゴイステイックなものであり、それをそのまま放置すれば、社会秩序を破壊する危険性をもつとされ、それは、聖人の建てた礼・義という人間にとつての外在的規範によって制御されるべきものとした。⁽⁴²⁾素行は、人間の情欲を人間活動の源泉として存在論的には肯定したが道

徳論的には、それを否定するのである。羅山においても素行においても、現実存在としての人間は、専ら惡への傾斜を強く有つとされた結果、人の従うべき規範は、外在化されるのである。とりわけ、素行においては、人は己れ一個の利益を抑制し、天下国家という全体社会の利益を優先することが義理にかなうことであるとした。朱子学の人間観に対するもう一方からの批判は、人間の個別性、限定性への認識から、自己の自律的な判断力を行使することへの疑問であった。

仁斎は、「夫れ人と我と、体を異にし、氣を殊にす。其の疾痛疴癢、皆相関らず。況んや人と物と、類を異にし形を異にす。何ぞ相干涉せん。天地の道を財成輔相して、万物をして各其の性を遂げしむと謂うときは、則ち可なり。之を我が性を尽すと謂いて可ならんや。」と、人と人、人と物との「異」「殊」に注目して、そこから、「己を捨て人に従う」ことが「愛」であるとする道徳論を形象化することになった。

いやしくも人を待するその好惡するところ如何、その処るところなすところ如何と付り度って、その心をもつておのが心とし、その身をもつておのが身とし、委曲体察、これを思いこれを量るときは、すなわち人の過ち毎にその已むことを得ざるところに由て、あるいはその堪うることあたわざるところに生じて、深くこれを疾み惡むべからざる者有ることを知り、油然霽然として、毎事必ず寛宥を務めて、刻薄をもつてこれを待するに至らず。⁽⁴³⁾

朱子と仁斎とが完全に逆の方向に向いていることは明らかである

う。朱子において「仁」は、自己の主体において獲得され、それが人に推し及ぼされるべきものであるのに対し、仁斎の場合には、「ただ恕にして後能く仁に至る」、すなわち他者の意向を忖度し、それを我物とし、他者の心を自分の心とすれば、そこに他者への寛宥が生まれ、そこに「仁が行われる」ということになるのだから。

両者のこのような道徳論の背後にあるのは人間観の違いである。

朱子が「己を以って人に及ぼすことが仁者の心」（「論語集註」雍也）であると考えた前提には、「万物の理、吾身に具わる」（「孟子集註」尽心上）という、人が則るべき規範は、人間に本来的に具っているという道徳の内在性に対する確信と他の一つは、「己の心を以って人の心を度れば、未だ嘗って同じからざるはなし。」（中庸章句）という、「己の心」と「人の心」とが基本的に同一であるとの確信であった。

だが朱子において「仁義礼智は性の四徳なり」（「孟子集註」尽心上）として一体化されていた性と道徳は仁斎にあっては、「仁義礼智の四者は、みな道徳の名にして、性の名にあらず。道徳とは、偏く天下に達するをもつて言う。一人の有するところにあらず。性とは、もっぱらおのれに有するをもつて言う。天下の該ぬるところにあらず」（「字義」上、仁義礼智）として、切り離れており、それに加えて、「性は生なり、人その生するところのままにして」「人の生質、万同じからざる」（同上、性）として、人の異質性が強調された。

こうした道徳の外在性と、異質な他者に対する認識が、仁斎をして「己を推す」こと、自己の主観的な判断を他者に適用することを

躊躇せしめることになったのである。

仁斎は、現実存在としての人間の「異」「殊」を基本にして人はそれぞれ自己のおかれた社会的地位に応じて、他者への愛を実践すべきことを説いたのだが、徂徠は、そのような人間の個別性や限定性を、政治社会の秩序の維持と有機的に結びつけることが「民を安んずるの道」であり、「仁」であるとするのである。

徂徠の人間観の第一の特徴は、朱子学において道徳の本体であり、道徳的判断の根拠とされた「本然の性」の存在を全面的に否定するだけでなく、人が生れながらに具有する気質の性も変えることができないとしたことである（気質不変化説）。だがその気質の性において徂徠がみたものは、素行とは全く異なっていた。素行が気質の性において「過溢して足ることを知ら」ざる情欲をみたのに対して徂徠における気質とは、各人が生れながらに具有しているそれぞれの性格や能力の独自性でありいわば個性である。「凡ソ人タル者ノ生レ附、其器量・才智、人々各別ナル者ニテ、一樣ナル人ハ天地ノ間ニ無レ之事」（「政談」巻の三、三七五頁）。このことは、徂徠の政治思想の形成にとってある意味で決定的な意味をもったといつてよい。すなわち一つは、人間の現実態である気質を変化させることによって誰でもが聖人になり得るしかつならなければならないとした朱子学を「ならぬ事を人に責候無理之至」として厳しく批判し、朱子学の道徳的リゴリズムから人々を解放したこと、だがまた同時にそれは万人の道徳修養を通じての聖人化への可能性を絶ち切ったことであり、二つは、人々の現在態をそのものとして肯定し、その現在態に即した政治思想の形成の可能性が切り拓かれたこ

とである。すなわち朱子学が人間の原理的同一性を前提とし、現実存在する人の差異を副次的なものとして、道徳修養によって同一性への回帰を主張したのに対して、徂徠は、現実存在する人間の差異や個別性をそれ自体人間の本質的契機として把握し、人間を同一の鑄型にはめることは「人に強ふるに人の能くせざるところを以て」するものだとして反対しただけでなく、人が現に有しているところの「その性の近き所に随ひて以てその徳を成す」ことによって「仁人となるに足る」としたからである。すなわち人の差異性に対する寛容の態度が生れたからである。

徂徠における人間観の第二の特徴は、人間の本来的な社会性・共同性に関する認識である。「今試みに天下を觀るに、孰^{たれ}か能く孤立して群せざる者ぞ。士農工商は、相助けて食ふ者なり、かくのごとくならずんば、すなはち存すること能はず。盜賊といへども必ず党類あり、かくのごとくならずんば、すなはちまた存すること能はず。」「かつや相親しみ相愛し相生じ相成し相輔け相養ひ相匡し相救ふ者は、人の性然りとなす。」「(『弁道』一七一―一七八頁)人は、孤立して生きているのではなく、つねに集団として相互に助け合つて生きている、それが人間の本来的な姿だというのである、そしてこの点が重要な意味を有つのは、第一の各人がもつて生れたその性格や能力は、それ自体としては個別的・限定的であるが、この第二の性格である人間の本来的な社会性・共同性に媒介されることによって共存と共生が可能となることである。

朱子学は、個々人の道徳的完成を道徳修養の究極の課題とし、その実現すべき理念を本来態として人性に内蔵せしめることによって

て、人は己れの内に在る聖人性の実現をめざした。その意味で、その道徳修養は一己的的に自己完結的に構成されていたのに対して、徂徠は、現実の人間存在の差違性・個別性を人間の変うべからざる本質的契機であるとするともに、そのような個別性と限定性は、人間のもう一つの側面である社会性・共同性によって補充されることによって全きものとなると考えた。その結果、個々人は、自分が組み込まれている社会関係の中で自分の個性や長所を「養い」それを全体社会の中で有効に發揮することが「徳」であり、「仁人たる所以」であるとされた。「その財を達し、器を成して以て天職に共するは古の道なり。」「(『学則』一九七頁)

すでにみた素行や仁斎においても同様であったが、徂徠の場合にも、人間存在の個別性・限定性と社会的共同性が相俟つて社会秩序が保持されるとすれば、各人の道徳性は、その内面における道徳性においてではなく、社会的な場での役割、すなわちつねに全体社会との関わりの中で考えられることになる。とすれば、「道」の概念も、朱子学や古代儒教のそれとは異なるものとならざるを得ないことも当然である。徂徠によれば「人の道は、一人を以て言ふに非ざるなり。必ず億万人を合して言をなす者」であり、人間の存在形態の社会性に規定されて、当初から政治思想として構想されることとなる。「故に能く億万人を合する者は君なり。能く億万人を合して、その親愛生養の性を遂げしむる者は、先王の道なり。」すなわち人はそれぞれ個別性と限定性とを本来の性格とするとすれば、そのような個別性と有限性とを社会全体の中に的確に位置づけ、社会的に有用な存在として機能させる主体とその方法がなければならな

い。徂徠において、そのような政治社会を秩序づける主体が聖人Ⅱ君主であり、その方法が「先王の道」である。

聖人Ⅱ君主は、人は、それぞれ氣質の性によって異なる道徳的能力を有しつつも、他方、「知愚賢不肖となく、みな相愛し相養ひ相輔け相成の心」と物事を処理する「運用營為の才」を有していることを前提にして、それぞれが生れながらに具有している個別的能力を伸長させて、君子をして政治を司どらしめ、農工商賈の民をしてその生を厚くせしむること、それを通して人をして所を得せしめることが聖人の仁である。他方、君子や民衆は、聖人の建てた礼楽刑政という政治制度を通して、それぞれ「その性の近き所を以って」自分の個別的な道徳的能力を高めて（それが「徳」である）、社会的分業の一翼を担い、聖人Ⅱ君主が「民の父母」となるための「役人」となることが「仁人」となる所以であるとするのである。

かくして徂徠は、人間が本来的に有する個性や限定性と、他方での社会性、共同性とを有機的に結びつけ、人々の活動性や能動性を全体社会の秩序の中で有効に發揮させる回路を切り拓いたのである。すなわち社会秩序の維持と異質な性格、能力を有する個人の活動性・能動性とを有機的に結びつける論理を創り上げたのだが、その場合に注意すべきことは次の点である。

先に「仁」とは「安民」であり、であるが故にその主体は万人ではなく聖人Ⅱ君主と特定されていることをみたが、徂徠において「道」は、第一に、「聡明睿智の徳を以て天命を受け天下に王たり」し中国古代の帝王が「安天下」という目的のもとに建てた「孝悌仁義より以て礼楽刑政に至るまで」の政治の方法の総名であり、

「天下後世の人をしてこれに由りて以て行はしめ、而うして己もまたこれに由りて以て行ふ」所のものであるが、ここで注意すべきは、そのうち「孝悌仁義」の達道・達徳は、「人人を通じて皆あるもの」すなわち万民に妥当するものであるが、「礼楽刑政」は「民の得る所に非ず」、ただ聖人Ⅱ君主のみが関わる場所のものである。すなわち、礼楽刑政という政治制度の制定改廃はすべて聖人の専断特許である点である。第二に、この礼楽刑政は「抽象的な理念ではなく具体的」に眼にみえる「物」である。なぜ「物」なのかといえば、「理は形なし、故に準なし」だからである。一般に限られた認識能力しか有たない者が、それぞれ、自分一己の意見や主張を「理」として主張するとすれば、「見る所は人人殊なり」るが故に「人人おのおのその心を以てこれ中庸なり、これ当行なり」ということとなり、とすれば、人は則るべき基準をもたなくなってしまう。それを防ぐために、聖人は形ある政治制度を建てて人々が依拠すべき「規矩準繩」としたのである。かくして人は聖人の建てた政治制度を「規矩準繩」として生き、それを批判する可能性を否定されることとなった。「善悪はみな心を以てこれを言ふ者なり……然れども心は形なきなり。得てこれを制すべからず。故に先王の道は、礼を以て心を制す。礼を外にして心を治むるの道を語るは、みな私智妄作なり。何となれば、これを治むる者は心なり。治むる所の者は心なり。我が心を以て我が心を治むるは譬へば狂者みづからその狂を治むるがごとし。いづくんぞ能くこれを治めん。故に後世の心を治むるの説は、みな道を知らざる者なり」（弁道、二七—二八頁）は、人々の自律的な判断能力の否定であり、この点は、羅

山、素行ともども一貫した思考形態であり、近世儒学における規範の外在化を招来せしめた根因である。そこから徂徠は、「先王の教へは、物を以てして理を以てせず」（同、二六頁）と、人々によって解釈の余地のない具体的な形ある制度を「規矩準繩」とすると同時に、それを建てる権限を聖人のみに委ねたのである。「人おのその見る所を見て、その見ざる所を見ず、故に殊なるなり、故に理はいやしきもこれを窮めずんば、すなはち能く得て一にすることなし、然れども天下の理は、あに窮め尽くすべけんや。ただ聖人のみ能く我の性を尽くし、能く人の性を尽くし、能く物の性を尽くして、天地とその徳を合す。故にただ聖人のみ、能く理を窮めてこれが極を立つることあり、礼と義とこれなり。故に説卦にはゆる「理を窮む」という者は、聖人の事として、凡人の能くせざる所なり。」（「弁名」、一五〇頁）

ここから帰結されるのは、聖人と凡人との認識能力の差によって政治制度に対する両者の関わり方が異なるとされたことであるが、これは裏を返せば、聖人と凡人との絶対的隔絶性である。そして、注意しなければならないことは、この聖人の超越性と絶対性は、凡人の個別性と限定性のいわば対極に設定された理論的所産であったことである。すなわち、徂徠においては、自然との連続性を断ち切られた政治秩序の正統性は、超越的・絶対的な聖人の作為たることによってのみ確保されるのであり、仁や智といった政治的能力がすべて聖人Ⅱ君主に帰せられたのもそのためであった。その意味で、徂徠が、万人の聖人化への可能性を断ち切ったのも、政治秩序の下からの可変性を否定するためであった。⁽⁵⁰⁾徂徠における聖人と凡人と

の関係は、全体と部分との関係であり、部分は、つねに実体的価値である全体との関わりにおいて有意義な存在となることで道徳的価値が賦与される。徂徠は「満世界の人ことごとく人君の民の父母となり給ふを助け候役人ニ候」とはいうが、人君が「民の役人」だとはいわないのである。主体は政治的君主一人であって「満天下の人」は、君主が仁を行なうに際しての、賛助者にはかならない。⁽⁵¹⁾否、そのことをより明確にするためには人君が、「民の父母」となることの具体的な内容が明らかにされなければならない。それが次節での課題である。

四、政治制度

前節では、徂徠が、朱子学においては個人における内在的な道徳性の実現である「仁」を、「民を安んずるの道」と読みかえ、その実践主体を聖人Ⅱ君主に限定したこと、個別的、限定的なる個人は、安天下、安民の実現という政治的君主の目的に参画し、一定の有用な役割を果たすことによって君主の「仁」の実現に寄与することとなり、それによって「仁人」となるとされたことをみたが、本節では、徂徠がいかなる政治形態を理想と考えていたか、またそれと同時に、幕藩制国家の現実をどのように捉え、いかなる改革案を提示したのかを主として政治制度に対する考え方を手がかりに明らかにすることによって、徂徠の政治思想の歴史的に固有な特質を捉える努力をしてみたい。まず徂徠は当時の国家体制をどのように捉えていたのか。

徂徠は、八代將軍吉宗の諮問に応えて著した幕政改革論である

「政談」で次のように言っている。

総ジテ和漢共ニ天下ヲ知食サル、上ニテハ、御買上ト言事ハ無キ事也。……天下ヲ知食ル、上ハ、日本国中ハ皆御国也。何モ彼モ皆其物ヲ直ニ御用ナサル、故、御買上ト云コトハ無キ筈也。物ヲ買ト言ハ、元来人ノ物ナル故、唯ハ取レヌ故、代リヲ出シテトルコト也。日本国中ハ皆我國ナレバ、何モ彼モ日本国中ヨリ出ル者ハ我物ナルヲ、人ノ物ト思召テ代リヲ出シテ買調ルコト、大ナル取違也。（「政談」三〇六頁）

その他、「日本国中ハ上ノ御心ノ儘ニナサレ置レザルトキハ、時ニ取テハ政道ノ指支ニル所アル事」（同上、四一頁）「六十余州ハ皆公儀ノ御領分ナルニ、追放ト言事、元来聞ヘヌ事也」（同上、四三二頁）「公儀ノ御作法ヲ諸大名ノ真似ヌモノ不_レ宜事也」（同上、四三二頁）などとあるのをみれば、徂徠は、「天下は幕府の天下」であり、幕府の政治的意思が一元的に貫徹する体制を理想としているかにみえ、その意味で、先述の水林氏や、「中央集権の体制の確立が徂徠の基本的な主張」⁽²⁾だとする石井紫郎氏の見方はきわめて妥当な見解であるかにみえる。このような中央集権的な国家体制は、儒学史の体制区分でいえば、郡県制の論理であることはいうまでもない。だが同時に、徂徠が当代を「封建」制だとみていたことにも注意しなければならない。

日本も古は郡縣ニて候へども、今程封建ニ罷_レ成候故、唐宋諸儒之説ニは取用がたき事共御座候。（「答」一八九頁）

……如_レ此立ルコトハ、公法ヲ丈夫ニ立テ、五倫ノ道ニ構ハズ、私ニ人ヲ殺ス事ヲ強ク戒タル仕方ニテ、郡県ノ世ノ治メ如_レ

此。當時自ラ封建ニ成タル故、国々ハ公儀ヨリ御構ナク、諸大名面々ノ治也。五倫ノ意ヲ大切ニ立バ不_レ叶事ナル故、郡県ノ法律ノ捌キハ、當時ニハ難_レ用ト可_レ知。（「政談」四二〇頁）

すなわち先には、幕府の政治意思の一元的貫徹を主張しながら、ここでは、現在は「封建」故、「郡県ノ法律ノ捌キハ……難用」といつているのであり、これは明らかに矛盾である。この点を明らかにするために徂徠が政治の理想を政治制度との関わりでどのように考えていたか、そしてそれとの関わりで当代の政治体制をどのように捉え、いかなる政治改革を指向していたのかが明らかにされなければならない。徂徠における政治思想と制度論との関係については、次の史料が重要である。

A 先王の道は、天下を安んずるの道なり。後世、經濟を言う者、祖述せざるはなし、然れども後世、封建を更めて郡県とし、しかうして先王の道は、世の贅流となる。……大氏、封建の道は、その、民におけるは、なほかつ家人父子の意あり。郡県に至りては、すなはちただ法にのみこれ仗り、截然として太公、また恩愛なし、これに加ふるに隋唐ののち、科擧の法興り、士習大いに變じ、務むる所は紙列にして、詳備明瞭なること、これその至れるのみ、士その世に生れ、法家の習ひ、骨隨に漏む。故にその道を談じ経を解するも、またその中より来る。これいづくんぞいはゆる道術なる者を知らんや。宋儒の貴ぶ所は、綱目ことごとく挙げ、巨細つぶさに尽くすことにして、あに以て先王の道となすに足らんや。（「弁道」二二—二三頁）

徂徠は「答問書」でも「三代之時分は封建之世にて御座候。秦漢

以降は、唐・宋・明までも皆郡縣之代にて候」(一八八頁)といっているが、徂徠における「先王の道」は安天下の方法は「ただ法にのみこれ仗り、截然として太公、また恩愛なき」郡県制ではなく、領主と民とが「家人父子」関係の如き「恩愛」ある「封建の道」なのである。ここから、隋唐以降、宋代に及ぶ科擧による官僚制が、つまるところ、「法家の習ひ」となり「先王の道」と違背するものとなっていることを批判していることは明らかだ。徂徠は、封建制と郡県制の特徴を次のように捉えている。

B 封建之世は、天下を諸侯ニわりくれば候而、天子之直御治めは僅の事ニ候。諸侯の臣は、皆世祿にて代々知行所を持候而有之候。尤賢者を擧用する事にて候へ共、大体は人の分限に定り有之候而、士大夫はいつも士大夫ニ候。諸侯はいつも諸侯に候故、人の心定り落着候世にて候。法度も粗く候て、只上下の恩義にて治まり、廉恥を養ふ事を先といたし候。諸侯も士大夫も、皆わが物に致し候而国郡を治め候事にて御座候。郡縣之世は、諸侯を立ず士大夫皆一代切ニ候。知行所もなく皆切米取ニ而祿薄く候。下司を多くつけ候而、それにてはたばりを持候事ニ候。天下の国郡を治め候太守・縣令と申候は、皆代官之様なる物にて、三年替リニ候故、威勢薄く候間、法度之立祿三代と替り厳密ニ候。天子の国郡を預り候而、しかも三年替リニ候故急ニ驗の見え候事を第一に致し候風俗ニ候。士民より起りて宰相迄も立身致し候事成候事故、士大夫之立身を求め候心盛んニ候。是三代と後世との大段の分れにて御座候。(「答」一八八

―九頁)

これによれば、封建と郡県との違いは、第一に、前者が国郡を「わが物」として「治め」るのに対して、後者は「預り」であること、第二に、臣は、前者が「世祿にて代々知行所を持」ち安定しているのに対して、後者は「知行所もなく皆切米取ニ而祿薄く」「三年替」の「代官之様なる物」で不安定であること、第三に、身分は、後者の方が流動性が高いが、前者の方が、身分的に固定している点で、「人の心定り落着候也」であること、第四に、支配方式は、後者の方は「法度之立祿」が「厳密」であるのに対し、前者は、「法度も粗く」「只上下の恩義にて治まり、廉恥を養ふ事を先」とする、などであるが、こゝでも郡県よりも封建の方が優っているとしていることは明らかだ。その支配方式の根本的な違いは、法律と礼樂の違いである。

C 秦漢よりして下り、郡県を以て封建に代へ、法律を以て礼樂に代ふ。其ノ吏治を言ふ者、亦執か経術を援かざらん。しかるに郡県之治は、凡百の制度、古と同じからずして、先王の道を用うべからず。故に僅かに用ひて以て吏術を縁飾するのみ。豈能く先王に法らんや。(「徂徠集」五一頁)

徂徠には「封建―礼樂」「郡県―法律」の図式があり、前者の「封建―礼樂」こそが「先王の道」に合致するとしていることは明らかであるが、注意すべきことは、以上にあげたA、B、C、いずれの史料においても封建・郡県の両制度のとりあげ方は、きわめて類型的であり、制度それ自体に対しては、自分の判断を下していないことである。徂徠自身の制度論への関心の在り方と両制度の優劣の基準を最も明確に語っているのは次の史料である。

D 秦、天下を郡縣にして、しかるのち盜賊天下を乱るるの禍ひあるなり。三代の時これなし。わが邦いにしへより盜賊天下を乱るるの禍ひなき者は、士君子土着せるが故なり。封建に非ずといへども、なお封建のごとし、いま海内封建にして、士は采邑ある者すくなし。これよりのち、必ず盜賊天下を乱るるの禍ひあるなり。采邑あれども処らず迺ちこれを一城中に聚む。これ何ぞ郡縣に異ならんや、何となれば則ち一たび敗るればまた振るふべからざればなり。土着する者は鋤くべからず。

〔畿園七筆〕

徂徠において、封建とは第一義には支配階級の「土着」の謂であり、それこそが「盜賊天下を乱るるの禍ひ」を防止する条件である。すなわち第一に徂徠における最大の関心は「盜賊天下を乱るるの禍」の有無であり、それを防止する条件が「士君子土着」であること、それにもかかわらず現在の幕藩制国家の現実とは、形式的には「封建」であるが、実質的には、武士は、城下に集住しているが故に「郡縣に異」ならず、それ故、いつ「盜賊天下を乱るるの禍」がおこるかかわらない。従って、武士を土着させて、領主と民との間に恩愛あるゲマインシャフトの關係を復活させ、それによって乱の可能性を未然に防ぐべきだとするのが、徂徠の封建制採用の目的なのである。このことは、徂徠の制度改革の具体的な内容と目的を明らかにすることによってよりいっそう明確になるはずである。

かくして徂徠が、「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」〔「政談」、三〇五頁〕とした理由も明らかになったはずである。そこで次に徂

徠の制度改革を具体的にみてみよう。

すなわち「上下みな困しむ者は、乱の基なり。」「土着すれば則ち農重し」とする立場から、士民を「土ニ在着ケテ」その上に、「衣服・家居・器物、或ハ婚禮・喪礼・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」「上下ノ差別ヲ立、奢ヲ押へ」ること、それによって「何事も制度ナク、上下共ニ心儘ノ世界ト成タル」（同上）現在の状況を変えることが徂徠の制度論の骨子である。そこでまず第一に、民を地に在り着ける目的は、次のようなものである。

三代ノ古モ、異国ノ近世モ、亦我国ノ古モ、治ノ根本ハ兎角人ヲ地ニ着ル様ニスルコト是治ノ根本也。人ヲ地ニ着ル仕形ト云ハ、戸籍・路引ノ二ツ也。是ニテ世界ノ紛レ者無キノミニ非ズ、是ニテ世界ノ人ニ統轄ヲ附ル故、世界ノ万民悉ク上ノ御手ニ入テ、上ノ御心儘ニナル仕方也。此仕形無キ時ハ、日本国中ノ人ヲ打散シニ仕置テ、心儘ニ面々構ヲ働カスル故、悉ク上ノ御手ニハ入ヌ也。去バ世界ノ万民ヲ手に入ルト手ニ入ザルトノ違ハ是ナル故、此治ノ根本ト云コトヲ知ルベキ也。〔「政談」二七三―四頁〕

民を地着させる目的は傍点部分において明らかな通り、人別帳と旅券を作成して、民衆の居所と移動を厳重にチェックし、「世界ノ人ニ統轄ヲ附ル」事「万民」を「上ノ御心儘ニ」することであり、他方では、「田舎ハ農業、御城下ハ工商ノ業ヲツトメヌ者ノ無ヤフニ」（同二七六頁）居住と職業とを一致させることである。これが民に対する管理体制の強化であることは明らかであろう。

第二は、制度の問題である。これは、「総ジテ天地ノ間ニ万物ヲ生ズルコト各其限リアリ。……其中ニ善モノハ少ク、惡モノハ多シ」。(同三一三頁)とする物の生産の限定に関する認識と、「兎角金サヘ有バ賤キ民モ大名ノ如クニシテモ、何ノ咎メモナ」(同三一四頁)き「奢り」の現状が、物価の高騰の原因だとの考えから、「衣服・食物・家居ニ至ル迄、貴人ニハ良物ヲ用ヒサセ賤人ニハ惡モノヲ用ヒサスル様ニ制度ヲ立ルトキハ、元來貴人ハ少ク賤人ハ多キ故、少キモノヲバ少キ人用ヒ、多キモノヲバオ、キ人が用レバ、道理相応シ、無^ニ行^キ支、日本國中ニ生ズル物ヲ日本國中ノ人が用ヒテ事足ルコト也。」と物質の生産と消費、需要と供給のバランスをとるの考えにもとづくものであるが、他方からみれば、既存の社会関係と物質の生産量とを固定して配分だけを問題にしている以上、これが、民衆の欲望に対する制限の体系であることは明らかにだ。井原西鶴の町人物に明らかなように、当時、町人たちは、欲望の充足と行動の自由の拡大を求めて、金銀の蓄積に骨身を削っていたのであり、その意味で、徂徠の地着論や制度論は、そのような民衆の活動性や能動性を、旧来の支配体制の中により強力に取り込むための方策であったことは疑問の余地がない。

だが徂徠の政治思想においてその最大の特徴をなすのは、それをたんに土着論や制度論にだけ頼るのではなく、徂徠が理想とした「先王の道」すなわち封建制の論理でやろうとしたことであろう。徂徠によれば「誠ノ治」とは「下ヨリ申出タルコト計リヲ捌キ、申出ヌコトハ構ワズ、法計リヲ立テ、法の行支ユル所ロヲ、理ヲ極メテ法ニ合スルヤフニ」することではなく、「上ヨリ御預ケノ町村

ハ、我家ノ如ク身ニ引受テ世話ニシ、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」(同二七七頁)ことである。

すなわち、政治にたずさわる者は、①「我支配下、組中ハ上ヨリ御預置」れたものであるから、②「下ヲバ他人ノ如ク見ル心」「敵相手トスル心」ではなく、③「末々迄一人モ見放サレヌ物也ト思ヒハマリ」「役従ニ身ヲ踏込」んで、「我苦ニシ、世話ニスル事」であり、④それが「民ノ父母」「仁ノ道」である、というのである。すなわち、ここにあるのは、幕府や藩からの公的な「預り」物である民を「封建」制の「わが物」と同様にして「世話」をするのが「誠ノ治」だというのであり、その意味で「総ジテ御政務ノ筋ハ、上ノ私事ニ非ズ、天ヨリ被^ニ仰付^ニ玉ヘル御職分」(同三八一頁)の忠実なる実行の要請である。

すでにみたように徂徠には「封建—土着・恩愛・礼楽」「郡県——代官・公・法律」という図式があり、徂徠は、前者を以って「先王の道」としたが、幕藩体制の現実には、形としては封建でありながら実質的には郡県であった、そこで、徂徠は、一方では、幕府の役割を「公」として郡県制に充当し、他方、大名による国の治めを「私」として封建に充当し、両者の抱き合せて、幕藩体制の再強化を図ろうとしたのである。第一節でみた如く、徂徠が、「公ノ筋」と「国ノ治」を区別したこと、さらにまた「藝園六筆」において「天下を治むるには公を貴ぶ。……中略……一國を治むるがときは則ち然らず。」は、このこと、すなわち、「天下—公」と「一國—不

然」とは、それぞれ「郡県」と「封建」とに対応するものとするのが、ここでの仮説である。徂徠において「法」と「人」との問題も、溯ればここに帰着する——郡県法、封建人——。

換言すれば、徂徠は、幕藩制国家の本質が、「郡県」的国家であることを認めかつそれを思想的に形象化しつつも、他方、先王の道が「封建」に在るとの観点から、郡県制の法による、堅い支配に並行して、封建制の恩愛・恩義にもとづく柔らかな支配方式の導入をはかることによって、幕府を中心とする政治秩序の安定とその支配のよりいっその貫徹をはかろうとしたのである。その意味で徂徠において、「私ノ義理」は「国ノ治」においては重要な役割を担っていたのであり、それは「公ノ義理」——幕府法をおかさない限りにおいて許容されるものであったといえる。

ところで徂徠のこのような、封建の論理を郡県の幕藩体制の中に導入して既存の政治体制の再編強化をはかろうとする考え方は、一見すると、中国における明末清初思想家、顧炎武の「封建の意を郡縣の中に寓して天下治まる」という郡県論と軌を一にするかの如くであるが、その内容は微妙に異なることに気付かざるを得ない。その最も大きな違いは、顧炎武が、封建の論理を主張した動機には、「郡縣之失、其專在上」すなわち郡県制の欠陥は権力が天子一人に集中すぎたことであり、それが、民が日々に貧しくなった原因だとして、天子による権力集中への批判と民の利益の実現があったのに対して、徂徠には、將軍権力への批判はまったく存在せず、むしろ、郡県——幕府体制の安定を確保する目的で封建の論理を利用するものであったからである。

すなわち増淵龍夫氏によれば、顧炎武が、民間の土着勢力の持つ共同体的な自律的組織力と教化力を、人民と直接接触する官僚体系の末端である県の地方官僚組織の中にとり入れて一体化し、それに権力を分与して一種の地方自治的要素を、制度として確立してこそはじめて民意上達、民生保全の実を挙げうるとしたのは「清朝の天子独治（専制）の強化に対する体制批判としての衆治の理念の具体的方策でもあった」⁽⁶⁰⁾。だが徂徠の場合はそれは全く逆であった。すでにみたように、徂徠における封建の論理の導入は、幕藩制国家における郡県の現実を原理的に批判するためのものでは全くなく、むしろそれとは逆に、「神祖ノ大道術」「神医ノ療治」（ともに「太」四七五頁）によってなされた「皆御城下ニ人ノ聚リ過タル」現実、その結果としての「金ナクテ叶ハヌ世界」（同上）がいまや「百千万般ノ患」（同上）であるとの認識に立って、民衆を土地に緊縛して個別的・人格的な支配を貫徹することによって支配の網の目をよりキメ細かなものにしようとするためのものであったからである。その点を、公私論との関わりでみれば、顧炎武にとって、封建制の導入は、民の利益と地域社会の安定それ自体が第一義的な目的であり、そこには次のような考えがあった。

天下の人、各々その家を懐い、各々その子を私するはその常の情なり。天子のため、百姓のためにする心は必ずその自ら為すにしかず。これ三代以上に在りて已に然り。聖人は因りて之を用い、天下の私を用いて以て（天子）一人の公を成して天下治る（原漢文）⁽⁶¹⁾。

すなわち県令をして土地・人民を私せしめることが、彼らをして

身を以て治政に力を尽させる所以であり、それが結果として「天子の公」―平天下をもたらすとするのであり、ここには、人々が自己の私的利益を追求することをそれ自体、人間にとつての「常情」として認める態度があり、その意味で「天下のため」と「君主一人のため」とを明確に弁別した上で、人々の個別的な利益追求をとげしめることこそが「天下の公」であるとした黄宗義と共通する思考方法をみることが出来る。さらにまたこれが孔子や朱子の流れを汲むものであることもはや縷説する必要はないであらう。

だが、徂徠には、士民の土着化と領主・農民間における人格的な恩義・恩愛というゲマインシャフト的關係の復活による支配關係の緊密化と、それによつて惡の發生を未然に防止することこそが中心的な課題をなしており、民衆の利益の実現という関心は全く存在しなかった。

そのことは、「公は私の反」という概念規定によつてすでに明らかであるが、当面の課題との關係でいへば、徂徠においては、安民と安天下とがほとんど同義語として使われていることにもっとも象徴されているといえる。すなわち「安民ト云ハ……民ヲ安穩ナラシムルコトナリ。安穩ナラシムルト云ハ、飢寒盜賊ノ患モナク、隣里ノ間モ頼モシク、其國ソノ世界ニハ住ヨク覺ヘテ、其安樂ヲ樂ミテ、民ノ一生ヲクラスヤウニナルコト」(「太」四六六頁)であり、具体的には「政道安ラカニ行ハル」こと―安天下であつた。

徂徠において政治秩序の維持こそが第一義的な課題とされたのはそのためである。

このように徂徠において郡県・封建という制度論が、徂徠の政治

思想においてどのように有機的に結合せしめられていたかが明らかになると、かつて中国思想において天子の専制支配か、封建諸侯の私的支配かをめぐつて争われた封建・郡県論は徂徠においては、実質的な意味を全く持たないことが明らかとなる。なんとすれば、政治秩序の安定のみを課題とする聖人―君主にとつては、「何レモ其時々ノ勢ヒ様子ヲ考ヘテ、世界ノ早ク手ニ入リ、早ク治ル筋ヲ了簡」(『政談』三〇五頁)して、どこからでも、借りてくればよいのだから。

徂徠における聖人は、天地の大徳を実現することが「仁」―政治の目的であり、かつそれを「天道に法つて行ふ」ことが己の天から与えられた職分であると考えた点でかつて丸山氏が作為的秩序觀において前提とした「あらゆる非人格的なイデオの優位を排除し、一切の価値判断から自由な人格、彼の現実在そのものが窮極の根拠でありそれ以上の価値的遡及を許さざる如き人格」⁶³ではなかったが、聖人の聖人たる所以が、制度作為にあつたかぎり、いかなる制度、からも自由であつたことは事実である。

五、おわりに

「天地も活物、人も活物ニ候」として時代や社会、人間などについてあれだけ鋭い洞察力を示した徂徠が、他方でその政治思想については、士民の土着と自然經濟への復古という時代錯誤的な制度改革の提示にとどまり、畢竟、三代の道―封建の論理によつて既存の政治体制のよりいっそうの強化をめざすにとどまつたのは何故だらうか。

政治・社会思想の形成において重要なことは、人間、社会、自然など人間の生存条件を構成する諸契機相互間の矛盾や対立をどのようにつかみ出し、それをどのような論理と方法で調整・統合するかという問題である。朱子学の場合には、それを人間個人の内部に設定し、個人が完全な道德的人格となることによって、対立的な諸契機は解決されるとしたことはすでにみた通りであるが、徂徠は、「天地ノ道理ト人情ノ常トハ違フ物」(「政談」三六六頁)であるとの世界の裂け目を自覚しつつ、それを「聖人ノ道」によって統合しようとしたのだといえる。

徂徠が社会内部で「乱の基」として把握したのは第一に「上下ノ困窮」であるが、さらにその困窮の原をなしているのは、民衆の「農」から「商」への社会的移行の状況であった。「総テ百姓ノ奢盛ナルヨリ、農業ヲ厭ヒ、商人トナルコト近來盛ニテ、田舎殊ノ外衰微ス。」(同三六二頁)だがここで注意しなければならないのは徂徠が、農から商への移行を、一つは治世の結果によるものとすると同時に、他方では、直線的な関係ではなく、循環的な関係として捉えていたことである。「世乱るれば民あひ往來せず。世治まれば則ち民あひ往來す。その究は必ず農輕くして商重し、商重ければ則ち智巧盛んにして、風俗壞る。一治一乱、倚伏をなす。」そして第三に、それが循環としてつかまれたが故に、「先王必ず本を貴び末を抑ふ」として、制度改革によって抑制可能なものとされたことである。

徂徠における社会矛盾の第二は、人事の停滞である。「兎角ニ家筋ヲ立ル方ト、賢才ヲ挙ル方トハ裏腹ナルコトニテ、国家治乱ノ別

ル、事ハ茲ニ有事也。」(「政談」三七二頁)本来、「賢者ハ何モ上ニ有テ、愚者ハイツモ下ニ有ル」のが「天地ノ道理ニ叶フ」ことであるのに「人情」「自然ノ道理」はそれとは往々にして食い違ふものとなる。

代々大祿・高官ナル人モ、其先祖ハ何レモ戦國ノ時生死ノ場ヲ経テ、様々ノ難儀ニ逢タルヨリ才智生ジテ、夫故功ヲ立テ、大祿・高官ニ成タレドモ、其子孫ハ代々大祿・高官ナル故、生ナガラノ上人ニテ、何ノ難儀ヲモセネバ、才智ノ可レ生様ナシ、位高ク下ト隔リタレバ、下ノ情ニ疎ク、家来ニ答ソヤサレテ有タル故、智恵モナシ。我智恵ヲ自慢シ、生レナガラ人ニ敬ハルレバ……自ラ我儘ニシテ、下ヲ虫ケラノ如ク思フ。是又人情ニテ箇様ニ成行事自然ノ道理ニテ、上タル人ハ生レナガラ才智有テモ、此病ヲ免レ難シ。(同三六八頁)

このように「天地ノ道理」と「人情」「自然ノ道理」との裂け目を縫い合せる役割を果たすのが徂徠の場合、聖人ノ君主の役割だが、あるいはもう一つ、先にみた人々の物質的欲望の拡大(「奢」)と物の生産量との矛盾も、いずれも聖人ノ君主によって解決可能とされたことにある。

このことは、具体的には、徂徠が、人間の活動性や能動性の根源をなす情欲の自立性やそれを基礎とする経済社会の自立性や運動法則を認識しえず、社会的矛盾をすべて政治的に解決しようとしたこと、なかでも重要なことは、民衆の「奢り」や「奢侈」を「人情」「自然ノ道理」として把握しつつも、それは畢竟、「上下の困窮」「乱の基」として既存の秩序を破壊するものとみなし、それが民衆

の活動性や能動性の根源的な力であり、社会を動かしていく原動力であることを認識できなかったことである。換言すれば、それらはすべて「古今人情物理カハルトナク、治乱盛衰ノ理、古今一轍ナルコト」(「太」四六二頁)という一般論の中におしまれて、人情の動きも所詮、既定の「天地ノ道理」というドグマにおいて制御されるべきものとされたのであり、そのことが他方では聖人の強力な主体性を保障する認識論的な前提であったことに注意する必要がある。その意味で、徂徠の思想は政治万能論であり、さらにまたそのことが、「礼楽文物モ」「五倫ト云モ、士農工商ノ分レタルモ、天然ノ道ニハ非ズ、民ヲ安ズル為ニ、聖人ノ立ラキ玉フ道ナリ」(「太」四六七頁)という、あらゆる規範から自由な聖人〓君主の主体性を同時に支えていたのである。その意味で、徂徠の政治思想は、徹頭徹尾為政者論であり、狹義には君主論であつたともいうことができる。他方で、超越的・絶対的な主体の対極におかれた民衆は、一方では「民間ノ輩ニハ、孝悌忠信ヲ知ラシムルヨリ外ノコトハ不レ入ナリ、……其外ノ学問ハ、人ノ邪智ヲマシ、……民ニ邪智盛ナレバ、治メガタキ者ナリ」(同上、四八五頁)とされて、支配秩序に従順であることが要求されるとともに、他方では、その個別的な性格や限定的な認識能力ゆえに、政治社会の存立の目的やあり方についての判断力を行使することは認められず、既存の社会的地位や身分、それに伴う職業を天命として受け入れ、社会的に分割され個別化された職分を果すこと、社会有機体における役割体系の中でそれぞれ個別性を心一杯に發揮することが人としての生き方であるとされた。

そして聖人〓君主も、万民も、それぞれが所与の職分を尽すことが「仁人たる所以」であるとされた点では同一であるが、君主と万民とは、「權利・義務が対応する関係ではなく、……一方的行為が交互にゆきかう、という関係であつた」⁶⁶⁾ことに注意する必要がある。万民は、君主が「民ノ父母」となることを扶ける「役人」であるが、君主は、民に対して責任を負うのではなく、天道から賦与された己れの職分を果すことにおいて責任があるだけである。その意味で下からの批判は封殺されているのである。なんとなれば、それを許容すれば、人々は己れ自身の主観的な理を主張することによって政治秩序は危殆に頻することになるからである。その意味でも、秩序を形成する主体は、政治的君主のみであつた。⁶⁷⁾

だが、それを思维方法という観点からみれば、政治万能論によって裏付けられた聖人〓君主の主体性は、一つは、「礼楽の源」を獲得することによって、古聖人の制作した礼楽刑政の「迹」から自由になり、いわゆる儒教の規範原理による拘束から解放され、きわめて強力なものとなった。そこにかつての丸山氏や近時の平石氏のように、近代的主体性の起源を徂徠に求めようとする契機が準備されることになる。さらに第二にまた徂徠自身においては、その制度改革論はいずれも復古的であつたが、政治社会の問題は、すでに君主個人の道徳性とは異なる次元にあるとの立場から、経験的現実の中から、政治〓経済論をつむぎ出すという可能性が切り拓かれた点で、後期以降の、経世論を中心とする多様な思想展開を内面的に準備するものであつたことも否定できない。だが、弟子太宰春台にみられるように、商品〓貨幣経済社会の現実をもはや動かしがたいも

のとして捉え、それに積極的に対応していくような論理が徂徠自身の思想に孕まれていたかどうかは疑問であるといわなければならない。この点は徂徠における主体性の問題と密接に関わっている。

注

- (1) 平石直昭「徂徠学の再構成」「思想」七六六号、九九頁。
- (2) 渡辺浩『近世日本社会と宋学』東大出版会、一五五頁。
本書については拙稿「書評渡辺浩著『近世日本社会と宋学』」『史学雑誌』九六—四参照。
- (3) 丸山真男『日本政治思想史研究』（旧版）なお、本書の近世思想史研究における位置づけについては拙稿「支配の論理と思想Ⅰ」佐々木潤之介他編『日本史を学ぶ3近世』、同「近世思想論序説」『近世思想論』講座日本近世史第九巻参照。
- (4) 安丸良夫「近世思想史における道徳と政治と経済——荻生徂徠を中心に——」『日本史研究』四九号、一頁。
- (5) 子安宣邦「事件としての徂徠学」青土社、五一頁。
- (6) 尾藤正英『日本封建思想史研究』青木書店、田原嗣郎『徳川思想史研究』未来社以降、荒木見悟、溝口雄三氏にいたるまでこの点は変わらない。荒木「朱子学の哲学的性格」日本思想大系34『貝原益軒・室鳩巢』所収、溝口「中国思想の受容について」『日本の美学』九号。
- (7) なお、この点について、詳しくは拙稿「儒学思想研究の意義と方法」村上直編『日本近世史研究事典』東京堂出版を参照。
- (8) 丸山真男、前掲書一〇三、一一〇頁。
- (9) 平石直昭「戦中・戦後徂徠論批判——初期丸山・吉川両学説の検討を中心に——」『社会科学研究』三九—一。平石氏は、徂徠の中に「政治権力に対し、内面の自由を主張する観念の萌芽さえ見出すことができる」「人間の内面世界への干渉を拒否する彼の態度が重要」（八六頁）だとするが、それは、政治に関わらないという限定のもとでのみ許容された「自由」にすぎず、疑問である。
- (10) 以下、徂徠の弁道、弁名、学則、政談、太平策、徂徠集などからの引用は特に断わらないかぎり、日本思想大系36『荻生徂徠』に依り、書名とページを本文中に書記する。一〇五頁。
- (11) 尾形勇『中国古代の「家」と国家』岩波書店、一八九頁。
- (12) 平石前掲「戦中・戦後徂徠論批判」八八頁。
- (13) 伊藤仁斎「論語古義」関儀一郎編『^{日本}名家四書註釈全書』二九三頁。本書は仁斎の自筆稿本に依るものではないが、ここでは仁斎と東涯の異同は問題とはしない。
- (14) 同上、一九七頁。
- (15) 安永寿延氏は、仁斎が「人欲の私」を否定しうることはできないとしたことを「最小限の私的領域といったものを肯定し」とし、又「父は子のために隠し……」を「プライベート」として肯定するとするが誤りであろう。仁斎はこれを「人情の自然」として肯定するのであって、仁斎には「私的領域」や「プライベート」などという考えは存在しない。仁斎においても「私情」は、それだけで否定の対象とされることに注意。安永『日本における公と私』日本経済新聞社、五二—五三頁。

(16) 吉川幸次郎『論語』中国古典選4、朝日新聞社、一三五頁。

(17) 以下「四書集註」からの引用は本文中に出所を明記する。

(18) 「答張欽夫論仁說」『朱文公文集』上、四部叢刊集部、四四六頁。

(19) 『赤穂義人纂書 赤穂義士資料大成』第三卷、一五〇頁。

(20) 平石直昭氏は、徂徠の公・私をそれぞれ「無数の家の集合態たる国天下の全体に関わる觀念」「家の内部または個別的な家同士の関係にかかわる」觀念と規定しているが、やや無理がある。①②に挙げた例における武士の行動は、徂徠によれば「私ノ義理」であるがこれは「武家ノ風俗」である。これは中世末以降、武士の歴史舞台への登場によって形成されてきた武士の「兵」としての精神的自立性や名誉感情に基づくものであり、必ずしも「家」を前提とするものではない。詳しくは拙稿「理外の道——山本常朝」「思想」七七二号、参照。

(21) 丸山、前掲書、七六頁。

(22) 田原、前掲書、三四〇頁。なお、田原氏は、日本の伝統的公私觀と徂徠のそれとの違いにふれて前者において、「私」が認められるとは、その「私」が小団体の「公」であることが認められることであるのに対し、徂徠の「公」は、「御政務の筋」に関する、それ以外が「私」なので、それは必ずしも、「天下國家」よりも低次元の団体の「公」たることを要しないという。

同「日本の公・私」「文学」一九八八年一〇月号、八九頁。

(23) 「徂来先生答問書」日本古典文学大系94『近世文学論集』二〇九頁。以下、本書からの引用は本文中にページを明記する。

(24) 「葉隠」日本思想大系26『三河物語・葉隠』二一六頁。

(25) 「一武人四十六士論」日本思想大系27『近世武家思想』三八七頁。

(26) 「大高忠雄書狀」『赤穂義士史料』下巻、一六〇頁。

(27) 「明君家訓」前掲『近世武家思想』七七—七八頁。

(28) 前掲「葉隠」二一六頁。

(29) 「三河物語」前掲『三河物語・葉隠』一一八頁。

(30) 水林彪「近世の法と国制研究序説(二)」『国家学会雜誌』九〇—五・六、それぞれ二五、三四、五二、二三頁。

(31) 尾形、前掲書、一九八—九頁。

(32) 湯浅幸孫「社会政治思想」中国文化叢書2『思想概論』大修館書店所収、三〇四—五頁。

(33) 水林氏は、羅山の「儒門思問録」における「私事ハ恩愛ナリ……公義ハ大義ナリ」について羅山は「君という一個の人格をこえた非人格的な「公」的な国家権力の問題を提起することによって忠の孝に対する優位を説こうとする」(前掲論文一八頁)と規定しているが、これは「孟子集註」万章上にある「聖人は公義を以て私恩を廢さず、亦私恩を以て公義を害さず」と同じ用法であり、前述の公私觀と同様に理解すべきものである。なおジェームス・マックマレン「徳川初期における「忠」と「孝」の理念」『東北大学日本文化研究所研究報告』第二〇集参照。

(34) 吉川幸次郎「徂徠学案」前掲『荻生徂徠』所収のち同著「仁斎・徂徠・宣長」岩波書店に所収。

(35) みすず版『荻生徂徠全集』第四巻 四七九頁。

(36) 同上、四八〇頁。

(37) 吉川幸次郎氏は、徂徠の「論語微」を「論語」の解釈であるよりも、「論語」の文章を材料として彼の学説を説くことも、しばしばである。」と評言されている。前掲「徂徠学案」七一頁。

(38) W・T・ドバリーが、宋学の内に、個人の自律性の肯定と内面志向的倫理の主張をみようとするのは、充分な根拠があらう。同著「朱子学と自由の伝統」(山口久和訳) 平凡社。

(39) 『林羅山文集』巻七十四。九二八頁。

(40) 「三徳抄」日本思想大系28『藤原惺窩・林羅山』一七八頁。

(41) 「山鹿語類」巻三十三、日本思想大系32『山鹿素行』三三頁。

(42) 素行について詳しくは拙稿「礼楽制度への道——山鹿素行「思想」(近刊)を参照。

(43) 羅山は、「ヨロツ願ヒホツスル処ハ、皆是、人ノ心也。此心ハ、私多クシテ、公少ナク、惡ニナリヤスキ」(「三徳抄」前掲書、一六九頁)とし、また素行は「人々賦する所の性は、気習に因つて太だ異なり。もしその性を以て準拠と為し来らば、多くは盜跖が言行に到らんか」(「山鹿語類」巻四十一、前掲書二五七頁)とするのである。

(44) 『童子問』岩波文庫四一頁。

(45) 「論語古義」、前掲書、一七二頁。

(46) 「語孟字義」巻の下、忠恕、日本思想大系33『伊藤仁斎・伊藤東涯』六五—六六頁。以下、本書からの引用は本文中に注記する。

(47) 仁斎の思想の他者中心性については、大谷雅夫「恕とおもひやりとの間——伊藤仁斎の学問、その一端——」「国語国文」四八—三。尾藤正英「伊藤仁斎の学問と実践」「思想」五四、参照。

(48) このような朱子学と徂徠学の間観は、より広い文脈でみれば、K・マンハイムの「進歩主義的思考」と「保守主義的思考」に対応するものだといえる、詳しくはK・マンハイム『歴史主義・保守主義』を参照。なお、徂徠における差異の問題については、黒住真「荻生徂徠——差異の諸局面」「現代思想」一〇—一二参照。

(49) 徂徠の人間観と政治思想との関わりについては尾藤正英「荻生徂徠の思想——その人間観を中心に——」「東方学」五十八輯、同「荻生徂徠」相良亨他編『江戸の思想家たち』上所収、辻本雅史「荻生徂徠の人間観——その人才論と教育論の考察——」「日本史研究」一六四号、のち同著『近世教育思想史の研究』思文閣出版、所収。

(50) かつて丸山氏がこの徂徠の聖人観に「主体的作為の論理」を認めたこと、さらにいま平石氏が丸山氏の意図と方法を踏襲しつつ、それをより精密に論証しようとしてされていることは周知の事実であるが、徂徠における聖人概念が、このように政治的な所産であったことを抜きにして、その主体性だけを取り出して評価するのはきわめて危ういものだといわなければならない。

(51) この点で渡辺浩氏が、徂徠においては「民は目的のほざでありながら、手段である」とするのは正しい理解である。渡辺、

前掲書、一五四頁。

(52) 石井紫郎『日本人の国家生活』東大出版会、二七四頁。

(53) この点については黒住真氏も指摘しているが、郡県と封建、礼楽と制度の問題は、徂徠がそれを幕藩体制の現実とどのように関わらせて論じているかを問題にしないと思想の意味づけを誤る危険性がある。黒住「徂徠学における「道」の様態」『日本思想史学』一〇号。

(54) 前掲『荻生徂徠全集』第十七卷七七九—八〇頁。

(55) この点については安丸、前掲論文を参照。

(56) 西鶴と徂徠は、「自由」という言葉をほとんど全く、正反対の意味で使っている。西鶴「日本永代蔵」における「自由」は欲望の充足や物の流通の自由など、人間の精神的・物質的な欲望の充足と拡大の意味で使われているのに対して、徂徠のそれは、「わがまま」「心の儘」「自分勝手」の謂である。

(57) 前掲『荻生徂徠全集』第十七卷、七五二頁。

(58) 水林氏は、徂徠の思想をもって近世的思想だとし、他方で、紀州藩の事例をもとにして、「一切の人的な要素を行政から払拭することが近世国家のとりわけて重要な課題」(前掲論文、三三三頁)だとし、「法規による行政」「没主観的な行政」「行政の文書主義」等を近世官僚制の特徴だとするが、このような思考は徂徠には適合しない。また尾藤正英氏は、徂徠における「法」と「人」との関係について論じているが、本稿のような制度論を媒介とすることによって、徂徠の意図がよりいっそう明らかなものとなると考える。尾藤前掲「荻生徂徠の思想」

(59) 顧炎武「郡縣論一」同『顧亭林詩文集』中国古典文学基本叢書、一二頁。

(60) 増淵龍夫「歴史認識における尚古主義と現実批判」同著『歴史家の同時代史的考察について』岩波書店所収、一八九—一九〇頁。

(61) 顧炎武「郡縣論五」前掲書、十四頁。

(62) 中国における公私については溝口雄三「中国における公私概念の展開」「思想」六六九号、同「中国の「公・私」「文学」一九八八年九・一〇月号参照。

(63) 丸山、前掲書、二三八頁。

(64) 前掲『全集』一七卷、七八〇頁。

(65) 安丸良夫氏は、物質的生産力への認識こそが、思想の近代化の基準であることを指摘している。安丸「前掲論文、また長尾龍一氏は、徂徠の特徴は「政治の発見」ではなく「経済の未発見」にあったことを指摘している。同「江戸思想における政治と知性」『講座日本思想2知性』東大出版会所収。

(66) 石井、前掲書、二四二頁。

(67) 最近、聖人に対する「天」の制約に注目し、聖人の絶対性の相対化と自己統御を認める主張が盛んであるが、それはあくまでも聖人「君主の心構えの問題にすぎず、政治社会においてはならん実効性のあるものではないことに注意すべきである。

(宮城教育大学助教)