

日本中國學會報 第七十二集
二〇二〇年十月十日 發行 拔刷

懷德堂の統治論——徂徠學との思想的接續——

黒田 秀 教

懷德堂の統治論——徂徠學との思想的接續——

黒田 秀 教

一、はじめに

日本近世の儒教史について、徂徠學を分水嶺とする學術史觀は江戸時代中期に既に登場している。即ち湯淺常山が「徂徠學ニテ世間一變スト。然ドモ徂徠一生ノ間ハ人半信半疑ヲ、今ノ世文物ノ開キタルヲ見セマセバ、サゾ悦ナルヲメ。」^①と云うが如きである。常山は荻生徂徠高弟の服部南郭に學んでおり、この言は徂徠學内部より發せられているが、しかし徂徠學の登場をエポックメイキングと看做すことは、今日においても首肯されていよう。この徂徠學は、小島康敬が「徂徠は従來の儒學——特に批判の對象としたのは朱子學——の政治的思惟の貧困を克服せんとして、儒教を私的な「心法の學」から公的な「經濟民の學」へと切りかえ^②」たと言うように、政治的志向性が高かつたことに特色がある。

ところで、徂徠學が席捲するようになると徂徠學への批判も巻き起こり、大坂にあつて反徂徠の急先鋒であつたのが官許學問所の懷德堂であつた。懷德堂は中井竹山・履軒兄弟の時に全盛期を迎えるが、兄弟の師であり懷德堂で教授していた五井蘭洲が、朱子學を擁護する見

地より反徂徠の旗幟を鮮明にしたことで、反徂徠という學派的傾向が形成された。懷德堂の反徂徠學という性格は、江戸時代中後期には廣く認識されていたようであり、原念齋『先哲叢談』五井蘭洲の條には「蘭洲朱學を家庭に承け、力めて徂徠を斥け宋儒を護る。(蘭洲承朱學於家庭、力斥徂徠護宋儒)」^③とあり、廣瀬淡窓『儒林評』中井竹山の條には「竹山ハ非徂・逸史等ノ書ヲ著シ、其名天下ニ傳ヘタリ。但シ非徂ハ壯年ノ作ニテ、晩年ニハ大ニ悔イシトカ承ル」^④と紹介され、徂徠『論語徵』を駁した『非徂』が竹山の主著とされている。

もつとも、後發の思想が先發の思想の影響を全く蒙らないということとはなく、懷德堂の朱子學にも徂徠學の政治的志向が受け繼がれていると指摘されている。即ち、平重道が徂徠學によつて學問の領域が經學と經世の學問との兩部門に分たれ、この體系が竹山に繼承されていったとし、藤居岳人が懷德堂の朱子學は政治を重視する點において、徂徠學と共通性を有していたと云うが如きである。^{⑤⑥⑦}

確かに懷德堂諸儒の言説を見ると、政治的發想に基づく所論が目につく。例えば懷德堂を代表する學說としては無鬼論が夙に著名であるが、鬼神の有無という宗教的・存在論的命題について、履軒は政

治的觀點より無鬼を主張するのである。⁽⁸⁾

しかし、實は經世の分野において懷德堂が徂徠學を襲つていたのは、政治を重視するという傾向・志向に止まる話では無い。統治の方法論という具體的内容も徂徠學を踏まえて展開されているのであるが、從來はこうした具體性について十分に検討されてこなかった。そこで本論では、懷德堂の統治論を朱子學・徂徠學と對照することで、徂徠學より懷德堂へと至る政治的儒教としての思想史的脈略について考へて行きたい。

具體的には、朱子學・徂徠學・懷德堂という三者の比較については、朱子學の統治論を朱子の言説及び朱子學の立場から徂徠を批判したこともある室鳩巢に確認し、次いで徂徠學を見ていき、それを踏まえて懷德堂の所説を検討していく。その際、統治論の具體的政策としては、奢侈抑制に注目する。これは江戸時代中後期にあつて極めて重大な政治問題になつており、室鳩巢・荻生徂徠・懷德堂諸儒は皆な儉約令の實效を目して政策案を述べていることから、三者の統治論を比較検討する上でまたとない好材料になるからである。

二、朱子學者の儉約論

統治に際し、人の心を改めていくことは、儒教思想としては有り觸れたものである。しかし、その方法論には學派の特色が表れやすく、朱子學では『大學』の「新民」を解釋して次のように説く。

新とは、其の舊きを革むるの謂ひなり。言ふところは、既に自ら其の明德を明かにすれば、又た當に推して以て人に及ぼし、之をして亦た以て其の舊染の汚を去らしむること有るべし。(新者、革其舊之謂也。言既自明其明德、又當推以及人、使之亦有以去其舊染之汚也。)

〔『大學章句』經一章〕

「新民」を、有徳者が自己の徳を押し廣げて民衆を教化することであるとし、その果てに治國平天下が齎らされると言う。それは、主體が君主に非ざる場合でも同様であつた。

曰く、治國平天下は天子諸侯の事なり。卿大夫以下は、蓋し與ること無からんか。……曰く、……。或いは勢は匹夫の賤に在ると雖も、而も以て其の君を堯舜とし、其の民を堯舜とする所以の者は、亦た未だ嘗て其の分の内に在らずんばあらざるなり。

(曰、治國平天下者天子諸侯之事也。卿大夫以下、蓋無與焉。……曰、……雖或勢在匹夫之賤、而所以堯舜其君、堯舜其民者、亦未嘗不在其分内也。)(『大學或問』卷一)

その身が卑賤な匹夫であろうとも、自己の明德によつて君主や民を堯舜のような有徳者たらしむることにより、治國平天下に貢獻するのである。

このように、朱子學における統治論では道徳的人物が主體になり、その有徳者が身に培つた徳性によつて民衆の心に働きかけることで、民衆をも道徳に目覺めさせ、太平の世を實現する。つまり、人の外部より心を拘束矯正せしめる制度法令の類は、基本的に統治の主要な方法論として教説に組み込まれることはない。

では、斯る朱子學的思惟に準據した場合、現實の政治的懸案事項に對して如何なる對策を考へることになるのか。江戸中期を代表する朱子學者であり、徳川吉宗の下で享保の改革を輔佐した室鳩巢は、奢侈抑制について次のように語っている。

されど古より太平百年に及び候へば、大かたは奢侈風をなし候。今奢侈を抑へ、儉素を崇んとならば、節儉廉直の士を撰んで官に

有しむるにあり。號令科條の及べきにあらず。第五倫いへらずや、「以身教者從。以言教者訟。」官長身正しければ、一官の畏懼ておのづからしたがひ、官長正しからねば言語をもて教といへど、其下爭訟て心服せず。法令屢下れども、いよいよ多事になりて治まりがたし。所詮官長その人にあらざればなり。もとより國政は、法令を闕くべからずといへど、法は人をもて行はる。人なければ法虚しく行はれず。孔子も「爲政在人。其人存則政舉。其人亡則政息」とのたまへり。〔駿臺雜誌〕卷之二 天下の寶¹¹

奢侈を抑制したければ、質素儉約にして清廉な者を選抜し、これを官吏として登用すればよく、法令や命令などでは果たせぬと言う。官長が品行方正であれば、その下の官吏も畏れ慎み、自然に従うようになるが、官長が正しい人物でなければ、いくら言葉によつて教化しても、下の者は反發して従おうとしない。また法令を屢々降しても、ますます煩雜になつて治め難くなるが、これも官長が相應しい人物でないからである。そもそも國家を治めるために法令は缺かせぬが、法は人によつて運用される。相應しい人物が上にいなければ法も實體を伴わなくなり行われぬのである。

このように、鳩巢は有徳者を爲政者に据えることを奢侈抑制の要とし、その道徳性によつて下の者を畏服せしめ従わせるとして、法令制度の類を統治の根本的手法としては位置付けない。これが朱子學の統治原則を襲つたものであることは、言を俟たぬであらう。

また、命令や法令の無力さについては、次のようにも語る。
さる程に號令法度も、それにて一過は改るやうなれども、つひに風俗にけをされて、あまねく下へ達しがたく、ながく末まで遂ぎる程に、ただ局面ばかり取傳て、はては風俗のなりになりてやむ

ぞかし。……、政令の行はれん事を欲せば、風俗をととのふるにしくはなし。されば風俗のもと人君の身にあり。人君たる人、身をおさめて下を化するといふは、古今不易の道なり。……。風俗を維持する事は、君一人の力にては及がたし。時の執權をはじめ、もろもろ官長として群下の上ををる人、各君の意をうけて身をおさめ行を慎て、人の手本となるやうにだにあらば、其下にたつ人おのづから恐るる事あり恥る事ありて、法令もきくべき程に風俗も改りてゆくべし。〔駿臺雜誌〕卷之二 風俗は政の田地¹²

號令や法令によつて一時的に改まることはあつても、結局は風俗―世の風潮―に押し流されて下々まで達せず、長く効力は續かない。よつて、政令に實効性をもたせるには風俗を整えるしかないが、風俗の基礎は君主自身であり、君主以下の爲政者が人の手本となるようにしていれば、下にいる者も自然と従い、法令も效力を發揮できるように風俗に改まると言うのである。

鳩巢は、爲政者が法令などの政治的作爲によつて爲政者の意圖を實現するためには、それに先んじて風俗を整えねばならぬとし、そのために有徳の爲政者が道徳的行爲を實踐し、民を感化せねばならぬとする。つまり、民の心は政策によつて改めることはできず、爲政者の道徳性によつてのみ、それが可能とされるのである。風俗とは社會的環境と換言できようが、朱子學的思惟による統治論を圖式化すれば、「心↓行爲↓環境↓政策」ということにならう。

三、徂徠學の奢侈抑制論

次に、徂徠學の場合を見ていこう。徂徠は奢侈抑制について、斯く述べる。

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、是ヲ以テ上下ノ差別ヲ立、奢ヲ押へ、世界ヲ豊カニスルノ妙術也。

〔『政談』卷之二〕

古の聖人―徂徠學では爲政者―は、法制や指示によつて制度を整え、それにより上下の身分を確立して奢侈を抑制し、世を豊かにしたと言ふ。

また、次のようにも語る。

一年儉約ノ被仰渡アレドモ、元來無制度故、可被仰出様ナシ。唯何百目以上ノ物ヲ用ヒ間敷キトノコト也。物ノ品ニテハ不分シテ、價ヲ分ルコト不審也。價ハ時ニ隨テ高下スル。畢竟商人ナラデハ價ハ知ヌコトナレバ、唯被仰出タル迄ニテ、人々はヲ守ヤラン、背ヤラン、知人ハナシ。免角制度ヲ不立シテ、儉約ハ決シテ立ヌコト也。〔『政談』卷之二〕

一年間儉約せよと命じたところで、制度がなければ實効性はないのであり、免にも角にも制度を立てねば儉約は實踐できぬと言ふ。

このように、徂徠の奢侈抑制の方策には爲政者の道徳性は織り込まれず、制度を整えることのみが唯一の手段とされる。なお、徂徠は朱子學の徳治主義を批判して、次のように語っている。

此故に聖人の道も専ら己が身心を治め候にて相濟み、己が身心さへ治まり候へば、天下國家もをのづからに治まり候と申候説は、佛老の緒餘と可被思召候。〔『徂徠先生答問書』上〕

修身して道徳性を身につければ太平の世を實現できるといふ學説は、佛教や道家の残りカスの如き代物なのである。

では、制度を整えれば人はどうなるのか。

蓋し先王は言語の以て人を教ふるに足らざるを知るや、故に禮樂

を作りて以て之を教ふ。政刑の以て民を安んずるに足らざるを知るや、故に禮樂を作りて以て之を化す。禮の體爲るや、天地に蟠り、細微を極め、物ごとに之が則を爲し、曲ごとに之が制を爲し、而て道焉に在らざる莫し。君子は之を學び、小人は之に由る。學ぶの方は、習ひて以て之に熟し、默して之を識る。默して之を識るに至れば、則ち知らざる所有ること莫し。豈に言語の能く及ぶ所ならんかな。之に由れば則ち化す。化するに至れば、則ち識らずならず、帝の則に順ふ。豈に不善有らんかな。是れ豈に政刑の能く及ぶ所ならんかな。夫れ人は言へば則ち諭る。言はざれば則ち諭らず。禮樂は言はざるに、何を以て言語の人を教ふるに勝れるや。化するが故なり。習ひて以て之に熟すれば、未だ諭らずと雖も、其の心志身體、既に潜かに之と化す。〔蓋先王知言語之不足以教人也、故作禮樂以教之。知政刑之不足以安民也、故作禮樂以化之。禮之爲體也、蟠於天地、極乎細微、物爲之則、曲爲之制、而道莫不在焉。君子學之、小人由之。學之方、習以熟之、默而識之。至於默而識之、則莫有所不知焉。豈言語所能及哉。由之則化、至於化、則不識不知、順帝之則。豈有不善哉。是豈政刑所能及哉。夫人言則諭。不言則不諭。禮樂不言、何以勝於言語之教人也。化故也。習以熟之、雖未諭乎、其心志身體、既潛之化。〕〔『辨名』禮 第一則〕

先王は言語による教化や刑罰では、民心を安堵させるに不十分であると分かっていたので、禮樂によつて物事に規則や制度を整え、道を作つた。小人であっても制度に依據すれば、知識として理解せずとも、心や志・身體は無自覺の内に何時しか化するのである。

なお、田原嗣郎は、徂徠のいう制度とは禮であつて禁令ではなく、よつて強いるものではないとしているが、これは政策により、民の取

り得る行動を民に覺られることなく誘導しているということになる。

そして、行爲を繰り返させることにより、民の心を改めていくのである。徂徠は心の問題にはさして感心がなかつたとされるが、この構圖より鑑みるに、行爲と心とは繋がっているという儒者の通念的觀念に、樂觀的に寄掛つていたのであろう。斯る徂徠の統治の方法論を圖式化すれば、「政策↓環境↓行爲↓心」となる。

なお、懷德堂以前における徂徠學の展開を確認するために、經學・經世の學における徂徠の後繼と目された太宰春臺についても、その所説を見ておこう。

中村春作は、伊藤仁齋や徂徠は、「人性」について語る際、つねに全體から、あるいは關わりにおいて人を見る視點、對象物として人や世界を見る視野を維持していた¹⁹⁾が、春臺の登場時期には、それが儒者個々人の内面の問題として捉えられるようになった²⁰⁾と言う。斯る春臺の學問について、尾藤正英は、徂徠の學說における不備―修養の缺如―を補つて個人道德の側面に注力しており、朱子學に近い方向へと逆戻りするような傾向があつたと評している²¹⁾。

しかしながら、春臺の説く修養は、徂徠を援用したものであつた。

又先王の道には、心を治ることをいはず。心は治れるか、治らざるかと問ず、只禮を守るを君子とす。禮を守て身を固むれば、心も漸漸に治まるなり。(『六經略説』)

春臺は徂徠と同様に、行爲を繰り返すことにより、心も次第に變化して治まるとするのである。

但し、心の修養は目していなかつたことに、留意せねばならぬ。

凡聖人の道には、人の心底の善惡を論ずること、決して無き事なり。聖人の教は、外より入る術なり。身を行ふに先王の禮を守り、

事に處するに先王の義を用ひ、外面に君子の容儀を具たる者を、君子とす。其人の内心は如何にと問はず。(『聖學問答』卷之上)²²⁾
人間の内面の心が如何様であるかは關係なく、外面さえ良ければ君子であると言う。

故に「修身」ですら、春臺は心から完全に切り離してしまふ。

先王の天下を治たまふに、身を修むると本とすといへども、禮儀を以て外を治むるのみにて、心を治むること無し。内心は如何にもあれ、外面に禮儀を守て犯さぬ者を君子とす。(『聖學問答』卷の下)²³⁾

修身とて外面を正すのみであり、心の修養は問われないのである。

斯る春臺の道德論は君子に關するものであるが、尾藤はこれを「人々を社會秩序に馴化させる」ものであつたと評している。

では、春臺の考える奢侈抑制の方策は如何と問えば、やはり政策によつて制度を整備するというものであつた。

農業ハ至テ艱難ナルコトニテ、終歲勞苦シテ、而モ利潤少ク、嘉穀ヲ食フコトモ能ハヌ故ニ、工商ノ勞苦輕シテ、利潤多キヲ羨ミ、農ヨリ工商ニ遷ル者多シ、縦ヒ住所ヲ城下杯ヘ不移トモ、田舎ニテモ買ヲスレバ、農業ヨリハ利得多キ故ニ、耕作ハ粗略ニシテ、買賣ノコトヲ精勤スル、是民ノ常ノ情也、左様ニアリテハ、國ノ衰微トナル也、子細ハ、農民漸々ニ減少スレバ、米穀乏クナル、工商多クナレバ、種々ノ貨物出生シ、四方ヨリモ聚ル故ニ、人ノ奢侈ノ心ヲ引起シ、金銀ヲ重寶スル風俗ニ成テ、國用漸々ニ匱クナリ、上下貧乏ノ端トナル、國家ノ大ナル害也、是ニ因テ聖人ノ政ニハ、天下ノ戸籍ヲ正シクシテ、四民ノ家數、人別ヲ度々改テ、農民ヨリ妄ニ他ノ業ニ遷ルコトヲ禁ズル也、當代ニハ此禁ナキ故

二、工商ノ輩日々數多クナリ、在々所々ニ徧滿シテ、人ノ用ヲ辨ズルハ便利ナル様ナレドモ、人ノ侈心ヲ引起シ、金銀ノ貨悉ク買人ノ藏ニ納マル、歎カハシキコトニ非ズヤ（『經濟錄』卷五）⁽²⁶⁾

農民は苦勞多くして利益が少ないため、苦勞少なくして利益多い工商に轉じる者が多いが、これは「民ノ常ノ情」である。工商が多くなれば様々な商品が四方より集まつてくるため、人々は奢侈に趨り、國家に重大な害が齎らされる。そこで聖人の治世では戸籍が整備され、農民が他業種に遷ることを禁じていたが、今の日本にはそのような禁令がないため、嘆かわしいことになっているのである。

また、今擧げた條文の次において、農民を勞苦に勤しましめんとするには、上よりの賞罰によつて民に怠惰の念を起さしめぬことが肝要であり、「畢竟民ハ小兒ノ如ナル者也、上ノ政ト教トニ依テ、善クモ惡クモ成也」と言う。即ち、統治者の政治的作爲によつてのみ民衆の行動は規律され、心情も操作されると言うのである。

このように、徂徠の誘導策に對し、春臺は禁令によつて民に強制するとしており、統治者が民衆を操作する手法には變化が確認し得る。また、春臺は個人道徳に意識を向けていたが、能動的に自己を規律するのは君子に限定され、被治者たる民衆は、統治者の政策によつてのみ規律される受動的な存在とされる。しかし、徂徠及び春臺は、被治者個々人を人格を有した能動的な存在とは認識しない點において差異は大きく、これは徹頭徹尾、上に立つ者が民衆を統御し、社會を護持するという觀點に依つていたとも評せよう。

四、懷德堂の儉約論

前節まで、朱子學と徂徠學とにおける奢侈抑制の方法論を確認して

きた。そこから抽出できる統治論を圖式化すると、朱子學では「心↓行爲↓環境↓政策」、徂徠學では「政策↓環境↓行爲↓心」となっており、見事な對照を描いている。

では、蘭洲以後は反徂徠を唱え、朱子學を宗としていた懷德堂の奢侈抑制策は如何なるものであったのか。まずは蘭洲から検討していこう。

蘭洲の遺稿集である『鷄肋篇』に、「郷校私議」という一篇が収録されている。その命題の由来は、冒頭の自注に斯く述べる。

昔鄭に郷校有り。士相ひ聚まり國政を非議す。聰明之を毀たんと欲す。子産曰く、其の善とする所は吾則ち之を行ふ。其の否とする所の者は吾則ち之を改む。之を若何ぞ其れ毀たんや、と。孔子之を聞きて曰く、人子産を不仁と謂ふも、吾信ぜざるなり、と。擬して郷校私議と爲す。（昔鄭有郷校。士相聚非議國政。聰明欲毀之。

子産曰、其所善者吾則行之。其所否者吾則改之。若之何其毀也。孔子聞之曰、人謂子産不仁、吾不信也。擬爲郷校私議。）（『鷄肋篇』郷校私議）

この逸話は『春秋左氏傳』襄公三十一年傳に見え、『新序』、『孔子家語』も収録し、後に韓愈もこれを題材として「子産不毀郷校頌」を作るといふように、夙に有名な故事である。民間において政策の是非は廣く議論されるべきであり、爲政者はそれを師にするという政治觀を蘭洲は開口一番に据えるが、このことから經濟に言立てせんとする強い政治的志向を有していたことが知れよう。

この「郷校私議」は、「書生」の問いに「文學」が答えるという問答體によつて話が進められ、冒頭では學問の重要性や閭閻による人材登用の非などが論じられた後、國際貿易の制限、及び奢侈の抑制方法が論じられていく。何方も當時における幕政の懸念事項であるが、で

は、儉約について蘭洲は如何なる主張していたのか。

書生曰く、奢を弭め儉に歸するの道之を如何せん、と。曰く、尊卑の章を定め、用度の制を約するに若く莫し。尊卑に章有れば、卑なる者財に富饒なると雖も、而も用ゐる所無し。用度に制有り、易簡なれば從ひ易し。用ゐる所無ければ、貪心消へ、從ひ易ければ爭心熄む。(書生曰、弭奢歸儉之道如之何。曰、莫若定尊卑之章、約用度之制。尊卑有章、卑者雖富饒財、而無所於用。用度有制、易簡易從。無所於用、貪心消、易從爭心熄。)(「郷校私議」)

奢侈を抑制し儉約を実現するためには、尊卑の法制を定め、入費の制度を簡約にするのが最も良い。尊卑の法制を定めれば、身分が低い者は財産があつてもその使い途がなくなり、入費の制度は簡約であれば従ひ易い。財産の使い途がなくなれば贅澤をする心も消え、従ひ易い制度であれば、人と争う心も息むと言う。

このように、蘭洲は制度の確立こそが人をして儉約せしむるために不可欠であるとし、政治的作爲によつて人心を變化させていこうとする。この後、蘭洲は實例として服装を挙げ、現在の衣服はその材料や紋の有無、形状などによつて仕様が細かく分かれ、煩雜な制になつており、薄給であつても體面の問題から一通りは揃えねばならぬが、もし仕様を整理して簡易な制にし、本來の素朴なものに戻せば、支出の負擔を軽減できると言う。⁽³⁴⁾つまり、蘭洲の統治論は過酷な刑罰などにより人民の行動をその意思に反して束縛・強制せんとする類のものでなく、環境を整え、人が自ら儉約するよう仕向けるという類のものなのである。

そして蘭洲は、法、心、行の關係について斯く述べていく。

書生曰く、頻年節用の令下ると雖も、而も人以て具文と爲し、未

だ其の效を見ざるは、何ぞや、と。曰く、法定らざればなり。法定まりて後儉乃ち行ふ可し。儉行はれて人心安んず。人心安んじて土農給す。土農給し、而る後人主豈に特だ上に於て貪れんや。

(書生曰、頻年雖節用之令下、而人以爲具文、未見其效者、何也。曰、法定也。法定而後儉乃可行。儉行而人心安。人心安而土農給。土農給、而後人主豈特貪於上矣哉。)(「郷校私議」)

法が定められて後に儉約が行われ、儉約が行われることで人心は安んずる。そして人心が安んじて始めて武士も農民も生計が成り行き、そうなれば君主も上において奢侈に耽るようなことはできなくなるであろうと言う。

ここで示される法と心、行との關係は、蘭洲を朱子學者として見た場合、違和感を禁じ得ぬであろう。先に確認したように、朱子學的爲政論では有徳の爲政者が人民を教化することで治世を實現させる。ところが蘭洲は、法により環境を整備して人民に望ましい行動を促し、その行動によつて心が治まるとするのである。しかも、人君は、「而る後人主豈に特だ上に於て貪れんや」と述べており、率先して儉約に努め民に範を垂れる存在としては描かれない。

但し、蘭洲も統治者の心については言及しないわけではない。「郷校私議」において書生は開口一番、「董仲舒に言有り、曰く、人君心を正し、以て朝廷を正し、百官を正す、と。心の道は如何。(董仲舒有言、曰、人君正心、以正朝廷、正百官。心之道何如。)⁽³⁷⁾と問うている。この『漢書』董仲舒傳に見える、人君が心を正すことによつて果ては庶民や四方をも正すことができるとする董仲舒の見解について、文學は「董氏正心の説、實に諸子の及ばざる所なり。(董氏正心之説、實諸子之所不及。)⁽³⁸⁾」と述べ、高評している。更に、本篇の總括部において文學

は、「之を本心慈愛の中に本づき、之を震霆斧鉞の下に行はば、何ぞ令の行はれざらん、何ぞ法の建たざらん。(本之本心慈愛之中、行之震霆斧鉞之下、何令不行、何法不建)」とも言う。

一見すると蘭洲は、統治者の心の有り様に主眼を置いており、朱子學者の一般的な議論と大差ないと考えることもできるかもしれない。しかし、具體的な統治論を説く際には、統治者の心が議論の表舞臺より外されていることに留意せねばならぬ。しかのみならず、實は『徂徠先生答問書』も冒頭部において「就中君子の道を申候はば、仁の外に又肝要なる儀無御座候。」と述べ、爲政者の心の問題から説き起している。無論、徂徠の言う君子の心とは朱子學とは異なっているが、統治者の心を枕詞に利用して爲政を説くことは、徂徠學でも行っていたことが知れよう。

翻つて朱子學者の鳩巢を案じてみれば、頻繁に出される儉約令に効果が無いのも爲政者の人間性に責任を求めていた。一方、蘭洲は法令の煩雑性からしか語らない。つまり、蘭洲の統治論における爲政者の心とは、枕詞に近いものになっていったと考え得るのであり、朱子學とは異質な發想に據つていたことが理解されるところ。

さて、制度を整えることで人民の行動における選擇肢を制限し、望ましい行爲へと誘い以て心を變えんとする統治論は、懷德堂において蘭洲のみに止まるものではない。次に履軒を見てみよう。

履軒は奢侈抑制の手段として均田制を唱えて『均田茅議』を著わし、また、履軒が假想した理想國家「華胥國」においても均田制が敷かれていとされる。ここでは『華胥國物語』における描寫を擧げておこう。

守の世をつけるはじめより、民の田おほく買ことぞかたく禁じけ

る。今までもたるはそのままにて、田もたぬものの、はじめて買は、一町をかぎりとしだめつ。されば田もちてうれぬなげきをつめるものは、守よりしろをあたへて買とりて、田もたぬものにかしてつくらせ、また買ものあればうりもしける。かのおほくもたるものも、あるは弟にわかち、あるはしぞくにあたへなどして、はたとせあまりがほどに、郡の内に田もたぬ民もなく、おほくもたるものもなくはてて、いづかたもゆきわたりて、おなじつらなるかまどの煙、おとりおまさりなく、うらやむ心もなく、なげく袖もあらで、ひとつ心にたのしき世をわたりける。(『華胥國物語』)

田を持たぬ者の田畑購入を一町までに制限することで、新規に多くの田を持つ者が現れぬようにした。すると、もともと廣大な田地を所有しているも、弟や子、一族に分け當たえ、二十年もすれば皆が均等に田を所有するようになり、竈の煙―生活レベルも同等になる。その結果、人を羨む心や劣等感に悲しむことがなくなり、太平の世が實現されたのである。

履軒は續けて、民心より羨望の念が消え失せる理屈を説明する。

げにもいたう富るものあるゆゑにこそ、いたう貧きもいできにけれ、富のすぎたるは、奢のもとあなり。おごるものあれば、うらやむものあり。かれをうらやめば、これをなげく。おごりのふりあれば、おごるものがとめるのみかは、貧しきかぎりも、ほどほどみならひて、これをよのなかのつとめと心得て、子をうりて身をかざるたぐひ、世におほかり。うらやむ心のなきこそ、まことのたのしみなれ。(『華胥國物語』)

頗る裕福な者がいるからこそ、頗る貧乏な者が現れる。富み過ぎていと奢侈に趨るが、奢る者がいればそれを羨む者が現れ、羨むこと

で我が身の窮乏を嘆く。贅澤な暮らしぶりをしていいる者がいると、金持ちのみならず、貧しい者もそれを眞似しようとし、これこそが世の普通であると思ひ込み、子供を賣つてまで身を飾り立てようとする者が世に多くなる。よつて、他人を羨む心がなくなつてこそ、眞實の樂しみを得られるのである。

『均田茅議』における説明も同様であり、履軒が均田制という政策によつて、人心より羨望の心を除去せんと企圖していたことが知れよう。そして、この奢侈抑制論には、統治者自身の道徳性や倫理的行爲の實踐が組み込まれていない。

但し、履軒は統治者の心構えを等閑視してゐるわけでもない。均田制によつて奢侈を抑制した南柯郡の郡守黄子染は率先して儉約に努めてゐる。ところが蘭洲と同様、具體的に統治論を説く際には統治者の道徳性が奢侈抑制に直接結び付けられず、詰まる所、枕言葉に止まつてゐる。

なお、兄の竹山も同様である。竹山には老中松平定信の求めに應じて獻上した經世書『草茅危言』があるが、そこにおいて「ただ都會の地は花美を専らとし、定りたる制度なき故、面々に外見を競ふやうになり、家柄は宜しく内分不勝手なる者の難儀となる事なり。」^④という社會分析をしており、制度が整えられていないからこそ、華美を競う競争が発生していると言ふ。つまり、政策により制度さえ整えれば、奢侈は抑制できると言ひたいのである。

ところで、民衆に行爲を強制せず、また爲政者の徳性にも依らぬという統治論は、履軒の解經にも確認し得る。履軒は『周易』蒙卦九二において、爲政の方法について斯く述べる。

九二は蒙を治むるの主と爲る。然れども爻辭は唯だ「包」と言ふ

のみにして、「治む」と稱せざるは、治めざるに非ざるなり。蓋し包容を以て主と爲す。焉を長養し、焉を誘掖す。而ち治むるは其の中に在り。彼をして自ら明かたらしめ、自ら然るが若からしむる者なり。是れ蒙を治むるの尤も善き者なり。(九二爲治蒙之主。然爻辭唯言「包」、而不稱「治」者、非不治也。蓋以包容爲主矣。長養焉、誘掖焉。而治在其中。使彼自明、若自然者。是治蒙之尤善者。)(『周易逢原』蒙 初六)

蒙昧な者は包容の精神によつて養育し良い方向へと導いてやるのであり、蒙昧な者に物事を辨えさせ、自然にそうするように仕向ける。それが愚昧な者を治める最上の手段なのである。

均田制に關する言説も併せ考えれば、履軒は、制度を整えることによつて人民を望ましい行爲へと誘導し、その行爲を通じていつしか心も變化させられるという統治論を想定していたのであろう。つまり、爲政者の道徳性や教化は、統治システムに織り込まれない。蘭洲の統治論が、履軒に繼承されていたことが理解し得よう。

以上、奢侈抑制を軸に、蘭洲、履軒及び竹山の統治論を検討してきた。政治的作爲によつて社會制度を整え、民衆を望ましい行動へと誘導し、その行爲を取らせることで道徳心を養成するという統治論は、これを圖式化すれば「政策↓環境↓行爲↓心」となる。これは朱子學を顛倒させたものであり、徂徠學の圖式と見事に重なり合つてゐるのである。

五、懷德堂による徂徠學統治論の擴充

前節では懷德堂諸儒の奢侈抑制に纏わる言説を見てきたが、そこに見える統治の方法論は、宛も徂徠學かと見紛うものであつた。すると

議論は必然、徂徠學と懷德堂との關係を整理することに進まねばならぬ。

統治者の道徳性を統治の方法論に織り込まず、上の政治的作爲によつて制度を整え、被治者の行爲を誘導し、その行爲を繰り返すことで被統治者の心情を變化させるという懷德堂の構圖は、鳩巢の如き朱子學者の統治論を顛倒させており、徂徠學と符合していた。そうである以上、懷德堂の統治論が徂徠學を繼承していたことは首肯されるものと思う。

では、懷德堂の統治論が徂徠學と異なる點は、奈邊に求められるのか。それは、被治者にも視座を据えている點であろう。

徂徠學では、視座は統治者に固定され、被治者は主體者たる統治者に行爲を「させられる」存在に過ぎない。よつて、被治者個々人は人格を有した「する」存在であるとはされず、主體性は付與されない。

一方、確かに懷德堂は官許を得、竹山の盡力によつて町内から離脱して町人から獨立した存在であると幕府に認められている。また、竹山は志が確かな儒者には苗字帶刀を允許すべしとしており、武士―統治者―に準ずる立場であると自認していたと考えられる。ところが、懷德堂の主たる受講生は大坂町人であり、民衆の教化がその使命であった。つまり、被治者たる民衆に日々向き合つて教授し、道徳的行爲の實踐を説かねばならぬのである。

しかし、懷德堂諸儒は法令などの政治的作爲によつて民衆を教化する權限は有しておらず、言論によつて語りかけるしかない。蘭洲は文章を書く目的として、次のように述べている。

其の貨其の色、豈に人を誘ひ死地に陥とさんか。則ち人唯だ愚かにして覺らざるのみ。書に因りて以て之を警す。(其貨其色、豈誘

人陥死地。則ち人唯愚而不覺耳。因書以警之。)(觀四)

貨や色は人を破滅に誘うことがあつても、人は愚かであつてそのことに氣付かない。そこで、文章によつて警告を發するのである。

このように、蘭洲にとつて文筆活動は人民を啓發するための手段に位置付けられていたのであるが、竹山もまた文章を爲政に相當する行爲であると看做している。しかし、文章による啓發とは受容者がそれを吟味し、得心した場合にのみ効果が現れる。即ち、被治者が主體性を有することを前提にした教化なのである。

また、富裕となつた町人が自發的に學問をせんと欲して懷德堂を作つたのであるから、その自意識は、もはや統治者に道徳的行爲を強制され、無人格の存在に甘んじることを許さぬであろう。すると、懷德堂の儒教は徂徠學のように視座を統治者に固定することは難しくなり、被治者にも視座を据えることになる。

斯くして主體性を付與された被治者は、「させられる」ではなくして「する」存在へと轉換される。ここにおいて、徂徠學の枠組みの中において被治者も修養に勵むべきことが奨励されることになるのであるが、このように考えて行くと、履軒の性説も従來とは異なつた位置付けが必要になつてくる。

藤居岳人は履軒の性善説を分析し、「初めから性の中に完全な善があるのではなく、善の素質があり、その擴充が必要だと説くのが履軒の性善説であ」り、擴充された性Ⅱ「徳」が「外」として位置付けられていることから、「善を擴充することによつて、社會で承認された善に合致するよう、みずからをきたえてゆく」ことが、履軒の提示した人間の生き方であるとする。斯くして倫理の日常的實踐が重視されるわけであるが、しかし、履軒は徂徠學の觀念を繼承し、統治者が制

度を確立して人民に望ましい行動を取るよう誘導するとしていた。すると、社会的に求められる倫理的行為とは、実は制度によって自ずからそうするように仕向けられた行為に外ならぬことになる。

ここに至り、履軒の性説は俄に政治性を帯びることになり、もはや単に日常実践の倫理を重視することを説いた道德論に納まらなくなろう。即ち、統治者の整備した社会制度を、被治者が主體的に遵守するよう説いていたことになり、ここにおいて道德論は政治論に包攝され、被治者個々人が意識的に行う心の修養が、統治論に組み込まれてしまうのである。

これを懷徳堂による徂徠學の繼承發展として捉えるならば、懷徳堂は徂徠に缺けていた修己を、被治者の視座を導入することにより、萬民の行うべき心の修養としての修己を補ったことになる。これは、修己を徂徠學に導入した春臺を、その方向性においては襲っていたことになる。但し、春臺は君子たる統治者にしか修己を認めず、更には心を修己から切り捨てて「徂徠學」を展開させたのであるから、懷徳堂は萬民のための、もう一つの「徂徠學」を展開させていたとも評せよう。

また、懷徳堂の修己を統治システムの構成要素として把握すると、懷徳堂の格物致知論もその思想的な位置付けを再吟味する必要がある。佐藤由隆は蘭洲や履軒の格物致知論を「知行並進」型とし、行いを実践することで致知していくとする點に學派的特色があり、「行」を重視するが故に當時から陽明學的であると認識されていたのである⁽⁵⁵⁾。しかし、日本儒教は朱子學的・陽明學的という分別や思想闘争が漢土ほど鮮明ではなかったため、斯るカテゴリーイズに依據するのみでは諸學派の關連性を明瞭に描き難い。

懷徳堂格物致知論における、行為の實踐を通じて致知していくとする圖式は、統治論における「行」によって「心」を改めるとするプロセスと符合している。すると、懷徳堂は徂徠學の政治性を根底にして朱子學を再解釋し、道德論も政治論に従屬せしめていたと理解すれば、徂徠學より懷徳堂へと至る政治的儒教の繼承發展という思想的文脈に整理できることになる。即ち、懷徳堂の儒教は修己・治人ともに徂徠學の延長線上に位置付けし得るのである。中村春作は、「懷徳堂儒學は、荻生徂徠らの學的資産を、批判を通じて實は「正統に」繼承しつつ、そのうえでもういちど生きた現實社會に即して朱子學に生命を與えようとした」と述べているが、その基軸は具體的には統治論に求められよう。

但し、徂徠學によつて朱子學を再解釋することで、大きな問題が発生したことにも留意せねばならぬ。小島康敬は、反徂徠學は徂徠學ほどの思想體系を有さぬとし、國學こそが思想として徂徠學と對峙し得たと評價して、懷徳堂に關しても竹山は思想家として徂徠に對抗できていないとする⁽⁵⁶⁾。また、中村春作も、「反徂徠」について説明が難しくなるのは、懷徳堂などの「反徂徠」勢力が「徂徠學の體系に取つて代わるもう一つの世界像を明快に提示したわけではなかった」からであると述べている。つまり、懷徳堂の思想は體系性に缺けていると言うのである。

何故、このような評價がされることになるのか。その原因の第一は、統治者の道德性の扱いである。

蘭洲や履軒は、確かに統治者の心性を無視することはなく、寧ろ重視しているかの如きレトリックで記述する。しかし、民心に對して實効性を有するのは、統治者の道德性ではなく、政治的作為であった。

では、統治者の道徳性と政治的作爲と、何方がより統治の根本なのか。もし、非道徳的統治者が妥當な政策を布告し得た場合には、如何になるのであるうか。蘭洲が、政策により人心が安定し士農の生活に餘裕ができれば人主は奢侈に耽るようなことはできぬであろうと言っていたことを思い起こせば、理屈の上では統治者の道徳性とは無關係に、社會は安寧に導かれるということになるのであるうか。この問題は、儒教から道徳性を切り離していた徂徠學を、改めて朱子學の土壤に組み込んだがために發生している。

原因の第二は、視座の不統一である。本居宣長の國學が徂徠學の方論を換骨奪胎して繼承していたことは今日では定説であろうし、本論でも検討したように懷德堂も徂徠學を繼承している。國學は徂徠學に並び得るのに對し、懷德堂は思想として體系を缺くと評されるのは何故なのか。

宣長ら國學者は、治人を自己の學問より切り離し、被治者の立場から只管に統治者への服従を説き、視座を被治者に固定する。また、徂徠學は統治者の立場から語るのみで、被治者に視座は置かない。つまり、共に視座が一つに絞られた上で思想が構築されているのである。これに對し、懷德堂は朱子學に依つたため、統治者・被治者という二つの視座を抱えこむことになった。

抑も漢土における朱子學は、學問に従事する存在として士大夫層を想定するが、その士大夫層は、科擧に登臺すれば統治者に、そうでなければ被治者にとつて、統治システムの中で地位を變動させる。換言すれば、統治者・被治者という二つの視座の共存は、士大夫層という存在を前提として、初めてリアリティを有した思想の基盤たり得るのである。

ところが、日本近世の社會は身分が固定され、武士階級でなければ基本的に統治者にはなれなかつた。それ故、統治者・被治者という二つの視座を有する存在の想定は現實社會に即さず、リアリティを持ち得えない。その結果、二つの立場は渾然としてしまつて曖昧になってしまうのである。

それを具體的に見て取れるのが、やはり、人民が儉約をすればやがて君主も儉約せざるを得なくなると言う蘭洲の發言である。儉約という世風に引摺られる形で君主が儉約を行うかの如き構圖になつており、被治者の側が人間社會を牽引しこれに性格付けているかのようでもある。なお、統治者は下々の生み出す世風に左右されるとする觀念は、蘭洲や履軒の王統觀にも見出せることから、懷德堂儒教の根底に横たわる觀念になつていたと思われる。然りとて、被治者が社會の主導者とされるわけでもなく、飽く迄も上の發する政令により行爲が規律される。つまり、統治者・被治者がともに主體性を有した場合の社會モデルが、未成熟であつたと言えよう。

統治者にしか視座を据えぬ徂徠學を、統治者・被治者の兩視点を有するよう擴充するためには、朱子學の枠組みは確かに都合が良い。しかし、この二つの視座を如何に整理して日本の實情に合わせるのかという點において、懷德堂朱子學はついで明瞭な解決ができなかつたのである。

六、おわりに

以上、奢侈抑制を軸に、朱子學・徂徠學・懷德堂の統治論を検討してきた。その結果、反徂徠を標榜して朱子學を宗としていた懷德堂が、實は統治の方法論としては朱子學の徳治主義を放棄し、徂徠學の

制度を確立することで人心を改めるという方法論を踏襲していたことが明かとなり、その上で懷徳堂が徂徠學を繼承し、朱子學を政治的儒教へと再構築していたことを論じた。

淡窓は竹山が後年、徂徠を駁した『非徴』を悔いたと記録しているが、その逸話の仔細は未詳であり、竹山が悔いた動機は臆測するしかない。本論で考察してきたように、懷徳堂の儒教は徂徠學を一つの起源として認定し得る。或いは竹山は、そのことに氣付いてしまったのかもかもしれない。

注

- (1) 湯淺常山『文會雜記』卷之三上(『日本隨筆大成』第七卷、吉川弘文館、昭和二年)、六四四頁。
- (2) 小島康敬『徂徠學と反徂徠學』(ベリかん社、昭和六十二年)、一一〇頁。
- (3) 原念齋『先哲叢談』卷之四(和泉屋金右衛門刊、文化十三年)、二十六葉表。引用に際し、變體假名などは適宜通用の表記に改めている。以下同じ。
- (4) 『増補 淡窓全集』中卷(日田郡教育會編、思文閣、大正十五年)、『儒林評』一〇頁。
- (5) 徂徠學より懷徳堂へ繋がる思想史的脈絡は、例えば兵學や漢作文論において顯著に認められる。拙稿「五井蘭洲「兵論」について」(『中國研究集刊稱號』總六十四號、平成三〇年)、「中井竹山に見る懷徳堂の漢作文―達意を軸として―」(『新しい漢字漢文教育』六十八號、平成三十一年)を参照。
- (6) 平重道「懷徳堂學の發展(Ⅱ)」(『宮城教育大學紀要』五、昭和四十年)

六年)、219(二〇二)頁。

- (7) 藤居岳人「尾藤二洲の朱子學と懷徳堂の朱子學と」(『懷徳堂研究』第八號、平成二十九年)、三十二頁。

- (8) 拙稿「懷徳堂無鬼論の再検討―祖靈を軸にして―」(『東方宗教』第一三一號、平成三〇年)を参照。

- (9) 『四書章句集注』(中華書局、西曆一九八三年)、三頁。

- (10) 『朱子全書 修訂本』六(上海古籍出版社・安徽教育出版社、西曆二〇一〇年)、五一三頁。

- (11) 『日本倫理彙編』七(井上哲治郎、蟹江義丸編、育成會、明治三十五年)、一六一頁。

- (12) 『日本倫理彙編』七、一六四～一六五頁。

- (13) 吉川幸次郎、丸山眞男、西田太一郎、辻達也校注『荻生徂徠』(日本思想體系36、岩波書店、昭和四十八年)、三二二頁(辻)。

- (14) 『荻生徂徠』、三二六頁(辻)。

- (15) 『荻生徂徠全集』一(みすず書房、昭和四十九年)、四三〇頁。

- (16) 『荻生徂徠』、二一九頁(西田)。
- (17) 田原嗣郎『徂徠學の世界』(東京大學出版會、平成三年)、六十八～六十九頁。

- (18) 尾藤正英「太宰春臺の人と思想」(家永三郎、頼惟勤校注『徂徠學派』、日本思想大系37、岩波書店、昭和四十七年)、四八七頁。

- (19) 中村春作『徂徠學の思想圈』(ベリかん社、令和元年)、二〇八頁。

- (20) 中村春作『徂徠學の思想圈』、二〇七頁。

- (21) 尾藤正英「太宰春臺の人と思想」、五〇七頁。

- (22) 『日本倫理彙編』六(井上哲治郎、蟹江義丸編、育成會、明治三十五年)、三四四頁。

- (23) 『日本倫理彙編』六、二六五頁。

- (24) 『日本倫理叢編』六、二八四頁。
- (25) 尾藤正英「太宰春臺の人と思想」、五一頁。
- (26) 『日本經濟大典』第九卷(鳳文書館、平成四年)、四九一〜四九二頁。
- (27) 『日本經濟大典』第九卷、四九二〜四九三頁。
- (28) 五井蘭洲『鶏肋篇』一(大阪大學附屬圖書館藏)、四十八葉表。なお、「其所善者」を底本は「其善則」に作るが、「左傳」他諸本に従い改めた。
- (29) 阮元校勘『春秋左氏傳』(嘉慶二十年重刊宋本影印、中文出版、平成元年)、四三七四〜四三七五頁。
- (30) 『文津閣四庫全書』六九五(商務印書館、西曆二〇〇六年)、九〇〜九十一頁。
- (31) 『文津閣四庫全書』六九六(商務印書館、西曆二〇〇六年)、二一〇〜二一一頁。
- (32) 馬其昶『韓昌黎文集校注』二(河洛圖書出版社、中華民國六十四年)、三十九頁。
- (33) 『鶏肋篇』一、五十四葉裏。
- (34) 『鶏肋篇』一、五十四葉裏〜五十五葉表。
- (35) 『鶏肋篇』一、五十五葉表〜裏。
- (36) 『鶏肋篇』一、四十八葉表。
- (37) 『漢書』卷五十六(中華書局、西曆一九六二年)、二五〇二〜二五〇三頁。
- (38) 『鶏肋篇』一、四十九葉裏。
- (39) 『鶏肋篇』一、五十五葉裏。
- (40) 『日本倫理叢編』六、一四七頁。
- (41) 履軒の均田制に關する梗概は、福田一也「中井履軒『均田茅議』に見える均田制作」(『懷德堂研究』第六號、平成二十七年)を参照。
- (42) 『日本經濟大典』第二十三卷(鳳文書館、平成四年)、七四三頁。
- (43) 『日本經濟大典』第二十三卷、七四三〜七四四頁。
- (44) 『日本經濟大典』第二十三卷、七〇三〜七〇四頁。
- (45) 『日本經濟大典』第二十三卷、七三八頁。
- (46) 『草茅危言』卷五 町方婚禮の事。『草茅危言』本文は、稻垣國三郎『中井竹山と草茅危言』(大正洋行、昭和十七年)に據った。三六五頁。
- (47) 『周易逢原』上卷(岡田利兵衛刊、大正十五年)、十二葉裏。
- (48) 小堀一正「近世大坂と知識人社會」(清文堂、平成八年)、六十頁。
- (49) 『草茅危言』卷二 儒者の事、一五二頁。
- (50) 『鶏肋篇』一、二十九葉裏。
- (51) 拙稿「中井竹山に見る懷德堂の漢作文―達意を軸として―」、三十七頁。
- (52) 藤居岳人「中井履軒の性論における仁齋學の影響―「擴充」の語をめぐって」(『中國研究集刊霜號』第四十四號、平成十九年)、十四頁。
- (53) 藤居岳人「中井履軒の性論における仁齋學の影響―「擴充」の語をめぐって」、十三頁。
- (54) 李基源『徂徠學と朝鮮儒學―春臺から丁若鏞まで』(ベリかん社、平成二十三年)、第三章 太宰春臺における徂徠人間論の讀み直し」を參照。
- (55) 佐藤由隆「五井蘭洲と中井履軒の格物致知論」(『東アジア文化交渉研究』十號、平成二十九年)を參照。
- (56) 中村春作『徂徠學の思想圈』、二五三頁。
- (57) 小島康敬『徂徠學と反徂徠學』、一五二頁。
- (58) 小島康敬『徂徠學と反徂徠學』、一四二頁。
- (59) 中村春作『江戸儒教と近代の「知」』(ベリかん社、平成十四年)、一三四頁。
- (60) 松本三之介「幕末國學の思想的意義―主として政治思想の側面につ

いて」(羽賀登、松本三之介校注『國學運動の思想』、日本思想大系
51、岩波書店、昭和四十六年)、六四五頁。

(61) 拙稿「懷德堂に見る華夷論の超尅」(『臺大日本語文研究』第三十六
期、中華民國一〇七年)を参照。