

海保青陵のイデオロギー論

森岡邦泰

1. はじめに

海保青陵は江戸時代の思想家としては非常に特異な思想家である。儒教の教典や儒教上の聖人が尊ばれた時代に、青陵は儒者でありながら、しかも藩儒となったこともありながら、儒教臭さ、あるいは道徳臭というものがまったくなく、それどころか本心では儒教の教えなど少しも信じてはいなかったのではないかとさえ思われる。こういう例は江戸思想史上ほとんど類例がないだろう。確かに名前が通った思想家で、本多利明や平賀源内のように儒教臭はしない例もあるが、彼らは今日でいえば、自然科学の畑の人間であつたから不思議はない（源内は同時に戯作者でもあるが）。しかし青陵は藩儒として儒教の伝道を担う立場にあつた人物である。儒教を教えるのを生業にしていたのである。にもかかわらず儒教の教えを信じていなかったとすれ

ば、あるいは少なくとも儒教に対して消極的だったとすれば、それは青陵という思想家を思想上極めて特異な思想家と見なすにたるものである。これまで青陵というと、従来の研究ではおしなべて重商主義の思想家と解釈され、そうした特異性に着目する研究がほとんどなかった。本稿は、そうした特異性をもつ青陵の思想の実像を明らかにすることを目的にしている。

2. 著作

前述のように、青陵が儒者でありながら儒教に対して消極的であつたことをまず著作を概観することによって示そう。

今日、詩文や短い雑文を除き、青陵のまとまつた著作として知られ

ているもので本文まで分かっているものは、

東臚、陰陽談、海保儀平書並或問、稽古談、綱目駁談、御衆談、侍豪談、升小談、植蒲談、新懇談、枢密談、前識談、善中談、談五行、天王談、富貴談、文法披雲、本富談、万屋談、論民談、養心談、養蘆談、燮理談。

古典の注釈は、

洪範談、老子国字解。

書名のみが知られるものも多数あるが、その多くは「〱〱談」となっており、確実に注釈書と分かるのは「莊子解」だけだろつ。ここでは古典の注釈書に着目したい。どの古典に注釈を施しているかですうという方面に関心があるかをうかがい知ることができるところである。

著作で扱っている古典がはっきりしているのは、『老子』と『莊子』と『書経』の「洪範」である。まず一見して分かることは、注釈書が「反主流であった老荘思想に偏っていること」で、日本では老荘思想の研究が盛んだったことを割り引くとしても、四書五経のような儒教の正統的な古典の注釈書がほとんどないことである。

唯一の例外は『書経』の一部の「洪範」であるが、青陵は「洪範」を水が天地を循環するメカニズムを表した書物と見ており、つまりいわば自然科学的な著作としてとらえているので（それを財の循環とア

ナロジューでとらえるのが青陵独自の解釈だが）、儒教の教説とは全然関係がない。従って、青陵には分かっている限り、儒教の教説を説いた古典の注釈書はまったくないことになる。また近年、韓非子と青陵の関係を説く論文も見受けられるが、これもやはり青陵が儒教の教説から遠いところにいることを示唆している。

この事実をほかの代表的な儒者と比較してみると違いは一目瞭然である。例えば、儒官としては荻生徂徠の場合、主君の命によって注解・翻訳した『六論衍義』、『民律国字解』などを除いても、『論語徴』、『大学解』、『中庸解』など儒教の正統的な教典に注釈を施しているし、民間の儒者で最も名高い伊藤仁斉は、孔子、孟子を敬愛して止まず、『論語古義』、『孟子古義』など儒教の最も正統的な教典に注釈を施している。

しかし青陵の場合、儒者でありながらこうした注釈がまったくない。こうした注釈は講義から生まれることが多く、仁斉などはその典型であるが、青陵に儒教の教典の注釈がないことは、講義でも論語や孟子を取り上げることがあまりなかったことを推測させる。実際、青陵が各地を訪れ行った講義で、老子を取り上げたことは著作に記され、今日『老子国字解』として残っているのであるが、論語や孟子を講義したという話は著作にほとんど出てこない。青陵は藩の禄を離れ、題材を自由に選べる立場にあったので、儒教の教典の内容に共感できなかつたのであろうと推測できる。もちろん、著作の中で孔子や孟子に言及することがないわけではない。しかしその言及の仕方が、

孔子や孟子の言説を信奉して引用するといふのでなく、自分の思想を述べる際に都合よく解釈できる場合に、自説の補強のため孔子などの権威を利用する形で引用するのである。そのことをイデオロギー論の観点からテキストに即して詳細に見ていこう。

3. 孔子・孟子の評価

青陵の思想の著しい特徴の一つを、儒者が神聖視してきた孔子・孟子といった聖人の扱いに見ることができるといえる。それは主著の『稽古談』に集約的に現れているので、これを中心に確認しておこう。

青陵の批判は次の2点にある。まず孔子・孟子の教説に対する評価。ついでそれを信奉する儒者に対する批判である。

最初に孔子・孟子の評価についてだが、まず孔子・孟子の教説の核心を確定しなければならぬ。青陵によれば、それは棄利愛民である。⁽³⁾孔子の教説が、利を疎んずること、すなわち棄利であり、孟子の教説が民を愛すること、すなわち愛民である。

ではどうして孔子・孟子はそうした教説を展開したのか。孔子の場合、当時、父親を弑し兄弟で争鬪するといふ事態が起こっていて、そういうことは利を貪るところから起こるから、それを矯正するために言ったのだといふ。⁽⁴⁾

他方、孟子が愛民を説いたのは、天下を取るための工夫としてであって、民を愛しすぎるることにより目立つことがその趣旨である。

「なんでもかまひなく」民にものをやって、天下の民を自分の方へ「ひつたくりてさへしまへば、かまわぬ」といふ戦略を説いたといふのだ。⁽⁵⁾これはイデオロギー論の観点から見て非常に重大な論点を孕んでいる。それについては後述しよう。

青陵の理解では、孔孟の時代は戦乱の時代である。孔子は春秋の時代で、周に天子がいたが、国土はみな諸侯が横領していて、互いに抗争を繰り広げていた。孟子の時代には周王朝はもう風前の灯火で、諸侯はみな王号を僭称して、互いに天下を掌握しようとしていた。孔孟の立論はそうした戦乱の時代に合わせて作られたものである。しかるに今日は昇平二百余年。治世の世の中である。武器もただ用心のために置いておくといふに過ぎない。⁽⁶⁾治世の世の中に、戦乱に対処するための議論をもつてきては合はずが、というものである。

そして『論語』の、甯武士が国に道ある時は智者で、国に道ない時は愚かであった、という文言（公治長第五）を引き、時代・状況に合わせて対応を変えねばならないと説く。孔孟の頃は無道の乱世であったが、現在は有道の治世であるから、今の世に孔子・孟子の言葉を一辺倒に信じるのは、甯武士にしてみれば、国に道なき時にも愚かである、国に道ある時も愚かであるのと同じで、後世の儒者を甯武士に見せたら、さぞ笑つてあらう、といふ。⁽⁷⁾

『論語』の該箇所の全文は、「甯武士が国に道ある時は智者で、国に道ない時は愚かであった。その智者ぶりはまねができるが、その愚かぶりはまねができない」というもので、人物評を集めたところに

載っている文章である。その趣旨は、まさに「その愚かぶりはまねが
できない」という点にある。青陵は前述のように孔子学説の核心を棄
利に見ているので、この『論語』の引用は、牽強付会的に自説に引
きつけたものに過ぎない。これが青陵が『論語』に言及する際の典型
的な態度で、たまたま『論語』の中に、『論語』の趣旨とははずれて
も、自説に引きつけ利用することができる箇所を見つければ言及する
か、あるいは『論語』に記載されているエピソードが面白いので引く
か（やはり趣旨とは関係なく）のどちらかである。

たとえば『天王談』で、自己の心を二つに分け、支配し制御する部
分を「大願の心」、「心の君」と呼び、支配され制御される欲望を司る
部分を「欲心」、「心の臣」と呼んだ後、この心を二つの分けるという
自説を補強するために孔孟を引用する。『論語』顔淵篇の「克己」が
自己に打ち克つという意味であることを指摘したり、『孟子』公孫丑
上篇の「志は気の帥なり。気は体の充なり。」が、統率する心である
「志」と、統率される「士卒の心」を意味していると主張したりする
のが典型である。

結局、青陵は孔子や孟子の核心的な主張にはまったく共感していな
いといってよい。青陵は孔・孟の議論は治世の世の中たる当時には役
に立たないと見なしていたのである。これが青陵の儒教經典の最たる
孔孟に対する基本的態度である。つまり時代に合わない孔孟の議論を
低く評価しているのであり、これは儒者としてはきわめて異例のこと
だろう。

古典の注釈書の有無だけでなく、こうした点においても青陵は従来
の儒者たちと完全に断絶する。儒者たちは大抵、孔子・孟子を崇拜す
ることが一般的で、孟子を重要視しない荻生徂徠でも堯・舜・禹・文
王・武王・周公は絶対的存在であった。それは礼楽政教の作者であり
聖人なのである。しかし青陵の著作を読んで気づくことは、多くの儒
者が神聖視してきた孔・孟やこれら聖人を通常に用いられている意味
で崇拜することがまったくないことである。

青陵は一応、「堯・舜・禹・湯・文・武・周公の仕方」で治世を治
めれば治まるという。しかしながら、青陵によれば後の儒者の堯・舜
以下の話は実話ではない。孟子の堯・舜以下の話は、「もはや孟子の
己のが勝手のよき方へ引入てこしらへた」ものだから、違うのだ。孔
子はただ君主を弑し、父を弑する逆謀を絶つために利を否定したので
あったが、孟子に到っては、時を救おうという意が甚だ急であるた
め、「針ほどのことを棒ほどに」言つ気味があり、愛民を唱えた。書
経と春秋内外伝と周礼によって孔孟以前の政策を知るべきで、それら
によって治世の政治は行わなければならない。これは結局、儒者が普
通に理解している堯・舜以下の聖人を否定したのと同じである。

それだけでない。青陵は、伝統的儒教徳目である仁・義・礼・智・
信を通常の意味で説くことがまったくくない。拙稿でも指摘したよう
に、互いに相手の富を吸い取ることを競争している現行社会では、
「篤行君子・仁恕正理」の聖人のような政策をとれば、国を「貧乏飢
寒」に陥れてしまうのである。

また青陵によれば、確かに武士にとって忠孝仁義はもつべき徳目かもしれないが、農工商は労働が持ち前であり、出精することが第一なのである。農工商の忠義仁義を誉めることは、江戸時代にはしばしばそういう言説があつたが、それはお門違いである。農工商が忠義仁義に励めば、国が貧困になる始まりである。「上」は人民がそれぞれの生業に出精していることを喜ぶべきであつて、儒教的徳目に精進していることではない。忠孝仁義を下民に求めてはいけないのである。

青陵は仁という言葉を使うことはしばしばあるが、その使い方は独特である。世間一般において仁が説かれていることを前提とした上で、通常の理解では仁とは無縁なはずの自己の主張がむしる仁と呼べるものであることを主張して、その正当性を主張するのである。例えば、拙稿でも述べたように青陵は人民を「責めて働かすは仁政」だと言っていた。なぜなら青陵は国富の源泉として労働を措置していたので、人民が労働をせず富が不足すると、「他国の金が入らぬ」、つまり交易が赤字になる。すると「上」は「財用」が不足するので、「下」より「削る」ほか仕方がなくなるからであつた。それは孟子的な愛民の王道政治ではなく、国富を豊かにすること、そのために国民を「責める」のがむしる仁だといつのである。このような理解は儒者としては極めて異例である。

そして青陵にとって「兎角土地より沢山に物の出るをよとす」といふように富国策が第一なのである。それは「下で徳をとるふとも、上で徳を取ふとも、それにはかまわずに、土地より物の沢山に出

る方、富国の計策也と思べし」といふ⁽¹⁵⁾。つまり徳より富国の方が重要なのである。こういふことを言った儒者はほとんど類例がない。だから「民をくるしめまいとすること、あしきこと」であつて「民少しくるしめても」、詰まるところ「民が安楽なる」がよいことなのだ。苦しめる時期が多少あつても、その後幾久しく「民を楽にすれば」、これは民を虐げたとはいえないのである⁽¹⁶⁾。だから民を誉めるのは、多くの場合、「民のめいわくになる法」だ。灸はすえることを子供に相談したら、皆が嫌と言つたろう。それで灸をすえない人を人は仁人と誉めるのだ⁽¹⁷⁾。

ところで富国のためには社会のメカニズムに従つことが肝要である。「上で取りすぎれば下でくるしむこと、取りすぎねば上で苦しむ。上下ともくるしむことのなきが天の理也」であるが、上も下も自分に勝手のよいことはかりする。それでは「上の勝手にばかりよきことは天理にちがふてをるゆへ、つまる処はやはり上の勝手にあしきことになる理也。下の勝手によきことも天理にちがふておるゆへに、やはり下の勝手にあしきことになる理也」となる⁽¹⁸⁾。つまり上下の階級が自己利益ばかり追求すれば、天の理に反しているため結局うまくいかない。もし利益を得たいのであるなら、社会のメカニズム、つまり天の理あるいは算用になうように振る舞わなければならない。

しかるに今、儒者の言つ民を愛するといふのは、人民の勝手のよいことはかりをさせようとするのであり、それは「小仁」である。そこで「下は智のなき愚なる人々也。下の勝手をさくぬが仁也。上の勝

手をせぬが仁也。まんなかをゆくが天理也」と述べ、上下の階級とも勝手な振る舞いをしないようにさせるのが仁だというのである。⁽¹⁹⁾ あるいは、人民に財を貸して出精させ利息をとることは、民を苦しめるというが、これは小仁で、利息は取るべきものである。それが天地の理だ。天地の理というものは、「ちよいと見れば、どふか不仁のようなることもあり、不義のよふなることも」あるが、詰まるところは「仁義に合ふ」のであり、「大目のきく人でなければ、政事は相談できぬ」という。⁽²⁰⁾ これも通常の仁の理解とはまったく異なる。今挙げた例に共通しているのは、たとえ当事者の気に入らないことでも富国に導く政策が仁政だと言っている点である。富国策が青陵の基本的主題であるが、それにつながるものを仁と呼んでいること、つまり自らの主張を正当化するために儒教概念を換骨奪胎して利用しているに過ぎないことが分かる。さらに「大目のきく人でなければ、政事は相談できぬ」と言っているように、先々の結果を見抜いて行動できる思慮がなければ、政治はできないといっているのである。

儒者は民を愛せよと言つが、民を愛するといつて年貢を少なくすれば、⁽²¹⁾ それは小仁であつて、大仁の害になる。なぜなら民は働くことがよいことであるのに、「ゆるやかに取りてやれば」それだけ民は「たくわ」えて、「算用にあふ」が、「民は不智なるものゆへに、すくなふとりてやれば、その余慶だけはむだにあそびてしまふ」からである。⁽²²⁾ ここには人民は怠惰で愚民であるという考えが現れている。また、資本蓄積ができないと言っている。

そしてそれは次のような愚民観と共通している。「国人」は「下民匹夫」であり、「愚かなるもの」であるから、仁義の「けつこうなる事」を言い聞かせても「呑込む」者は千人に一人もない。すると一人に仁義を教え込むのに儒者が四、五人も必要になり、となれば十人が二十人ほどの小さな村でも、全員に仁義を教えるのに儒者が二百人も必要となる。これは「大たわけ」の「教化」だ。このように孔子の語は民にのみこませられるものではない。だから孔子の「思召」は、民に善を好ませ悪を憎ませるのは無理だということであつて、悪をすれば刑せられ、刑せられるのが嫌だから悪をしないようにする、また善などしたくはないが、善をすれば賞をもらえるので、賞がほしいから善をするように、民を導くことだといふ。⁽²³⁾

このようなことを『論語』のどこを見ても、孔子は言っていない。このような信賞必罰主義は孔子とは無縁である。従つてこれは一応、孔子の「思召」とは言っているが、孔子ではなく青陵自身の考えである。青陵が孔子などを引き合いに出す時は、単に名を借りているだけで、実はまったく別のことを語っていることがほとんどである。

もっとも青陵に言わせれば、心の操りというものは、青陵が創始の本質とその操作も、みな「古聖賢」の言つたことで、青陵が創始したものでなく、他の人は丁寧⁽²⁴⁾に読まずざつと読んで味あわなから、分らないのだと言つが。しかし青陵の読みは、右の孔子の例からも分かるように青陵流に完全に読み替えたもので、元々の原文の記述とは大いかけ離れている。

しかしながら青陵は人民を、完全な愚民と見なしているわけでもない。人民は「不智」であるから、手元に金があれば使ってしまうが、中には最初から慎む人や次年度からは心変わりして「かせぐ心」になる人もいる。あるいは罪人を刑することにより「民の行儀」が直ることもある。⁽²⁵⁾

とはいえ、基本的には愚民観に立っていることには変わりはない。

中国哲学で陽に属するものは、皆上の方へのぼり、陰に属するものは、皆下の方へさがるといだが、それと同様に、人も段々上の方へ上がって奢侈になりたがるもので、手足は段々下の方へ下がって懶惰になりたがるものだ。民なども少し捨てておくと、心は奢侈になり、手足は懶惰になることは、古よりの真理である。民を愛するは小児を愛すると同じこと。あまやかすこと甚だ毒となる。⁽²⁶⁾ 周礼がすぐれているのは「民の情之愚情」にかなっているからである。⁽²⁷⁾ とする。

さて仁の概念も独特なら、聖人の概念も独特であった。青陵のいう聖人の御代とは、通常の理解とはまったく異なり、韓非子的な世界なのである。聖人の御代には下々まで路に棄ててあるものを拾うことなく、「刑を措て用ひず」といふ。青陵は、聖人は売り買い算用をはつきり定めた、それは「形名参同」のことであり、形名参同こそが天理だと解釈した。なぜなら、朝から晩までふらりと遊んでばかりいる人が路上のものを拾うとしたら、それは労働と対価の釣り合いがとれていなくて、形名参同の原理に反するが、そういう行為がないとすれば、形名参同が社会に確立しているからである。また刑を用いないの

は、犯罪者がいないからである。どうして犯罪者がいないかといえは、重罰主義の結果、犯罪が抑制されるからである。だから韓非子は罪よりも罰を重くするのが「仁政」だと言ったのだ。⁽²⁸⁾ 犯罪を抑制することによって結果的に民を殺さずにすむからである。このように売り買い算用が社会に確立すれば、天下は静謐になり、聖人の御代となる。つまり韓非子的世界となるのだ。

だから青陵は酷吏を推奨する。「酷吏は真の役人也」と。儒者は酷吏が嫌いだが、青陵は徂徠が『政談』で酷吏の中山勘解由を誉めていることを引いて、酷吏は法律を曲げずに実行する人間で、愛民と言って罪を許しては、秩序が成り立たなくなるといふ。「得まじきものをば決して得させず、免れまじき罪をば、決して免れさせぬが善人也」。得るにふさわしいものを得させ、免れてはいけない罪を許さない酷吏こそが善人であり、それは通常の理解では、「善政・善人・仁君・賢大夫とはひどきこと也」⁽²⁹⁾ となるのである。

次に儒者に対する批判について見てみよう。青陵の議論の著しい特徴の一つは、儒者の政治実務能力をまったく認めていない点である。江戸時代に武士の学問というところまず儒学経典を学習するのがならいであり、綱吉のように学問好きの將軍まで出たのであるが、青陵は自身自身儒者でありながら、儒者をまったく信用していない。青陵によれば、儒者は「かたく孔・孟の言を準として、棄利愛民を宗旨」とした者という。⁽³⁰⁾ つまり孔孟の棄利愛民を宗旨のごとく信仰している者だといふ。そして「今日、天下国家の政の話をするにも、やゝもすれば

孔・孟を引て、かれこれと稽古すると、孔・孟の土地と今日の土地と、平不平、あるやらなきやらをば、とんとかまはぬこと也⁽³¹⁾と「稽古談」の冒頭で述べているように、当時の識者は、政治の話をするに必ず孔子や孟子を引くのが通例で、孔子や孟子の時代と現代とは違うのに、それを問わない時代錯誤の議論を儒者は行っていたという。天下太平の世の中で孔子が前提としたような大名が軍をおこして君父を弑するという事態は起きないし、孟子が前提としたような戦国時代で天下取りをするために殷の湯王、周の武王が行ったことは必要ない。しかるに今日の儒者が、利を疎んずるがよい、孔子がそう仰せられた、民をやたらに愛するがよい、孟子がそう説かれた、といっているのは、抱腹に堪えないとい⁽³²⁾つ。

孔孟の議論を援用することを「抱腹に堪えない」と笑つのは、儒者としては通常考えられないことである。藩儒であったことを考えればなおさらである。おそらく日本思想史上、儒者でここまで言ったのは青陵以外にいないのではないか。こつした青陵の基本的立場からして、前述したように孔孟などの注釈書をまったく書かなかったということは、当然だったといえよう。

ところで利を棄てれば、貧しくなるだろう。だから「儒者は皆貧也」ということになる。また儒者は「利にかしこき人」を悪人呼ばわりしている。世の中こつしたおかしなことがはまっているのだ⁽³³⁾。

孔孟の議論が役に立たないのは、青陵によれば、実は本家本元の中国でも分かっていた。「漢の時も儒にては治らぬゆへに、黄老の術用

られたり⁽³⁴⁾」というように、すでに漢代において、孔・孟の議論を再生産するだけの儒者は政治を行うことができなかった。唐・宋においても同様で、儒者は文書作成の技術者として雇用されたに過ぎない⁽³⁵⁾。儒者はみな文章は上手だが、みな「政事」は下手なのである。「政事」は儒者でない人が取ることが多く、儒者が政治に与ることがあっても、儒者的な発想は除外して政治を担当するのである。「なぜならば孔・孟の論は治世にあはぬゆへ⁽³⁷⁾」だからだ。実際、儒教では年貢を十分の一に限るとしているが、儒家で政治に携わった者は多いものの、誰一人としてこれを実践した者はいない⁽³⁶⁾。要するに儒者的な議論では政治を行うことができないのである。

しかしこの、ある意味、自明なことから主張した識者は当時おそらく誰もいない。丸山真男が政治を発見したとしてマキアペリにたとえた荻生徂徠にしても、『政談』のような時事論は別にして、原理的には聖人の立てたという礼楽刑政を説くばかりである。儒教の教説の非現実性を正面から主張し、孔孟の立論を否定した儒者は青陵しかない。

さて、儒者の主張とは異なり、利はすてるべきものではない、民は愛しすぎるべきものではない、治世に利を棄て、民を愛しすぎるのは天理にあつていない⁽³⁹⁾。後世の儒者がみな、孟子の殷の湯王、周の武王の行った法を今も行わなければならない法だと思つていることはおかしいことだ。「天の定理」を信ぜず、孔孟が行ったその時代を救う法を定木とするのは大きな間違いである。孔・孟の棄利愛民の説を、利

を厭い、民を愛する説をしばらく休んで、周礼を立てるのが今の世にしっくり合うという⁽⁴⁰⁾。青陵が孔孟の議論が非現実的だと主張する根拠は、前にもみたが、それが時代に合わないからであった。乱世には孔孟の棄利愛民は「天理」にならなっていたが、治世において利を棄て民を愛しすぎるのは「天理」にかなわないという⁽⁴¹⁾。このように青陵は、儒者が「天理」を理解していないという点においても批判している⁽⁴²⁾。

また青陵は、儒者が「かたく孔・孟の言を準として、棄利愛民を宗旨」としていることを「死物を信ずる流儀也」と表現し、他方、王安石は「活意につきて死物を信ぜず」と表現している。この「活」と「死」という二項対立が、右の「天理」と並んで青陵のよく用いる概念である。以前の論文でも書いたように、青陵は、日蝕を利用するような原始的なイデオロギー操作では、民衆の知恵が進むともはや操作できなくなるから、支配者の方ではより巧みなイデオロギー操作を考案する必要があると説き、それを、日蝕のような昔の人民に有効な手段に固執するのは「死智」で、絶えず動き変遷する「活物」たる時代に対応できる「活智」が必要だと表現していた⁽⁴³⁾。そして王安石失脚後、儒者はますます棄利愛民を宗旨とするようになったという⁽⁴⁴⁾。このように「活」と「死」という概念装置が、青陵が儒者を批判する際によく用いられるものである。

4. イデオロギー論

青陵のイデオロギー論の一つの頂点を、儒者が神聖視してきた偉人の扱いに見ることができ、拙稿に記したように⁽⁴⁵⁾、アルチュセールのイデオロギーとは人民に自発的に歩ませて支配者が望む結果を手に入れる手段だとして、プラトンはそのために支配者がつく「高貴な嘘」の必要性を理解していたと述べたが、青陵は、孟子のいうことは「高貴な嘘」だとして、統治技法としてのイデオロギー政策を自覚的に説いている。

青陵によれば、孟子の主張は、少しの間暫定的に行ってみて、天下の人民の心を収攬するまでの仮の術である。漢の高祖が秦の苛政に苦しむ人民を救ってやるという名目で秦をつぶしたのは、殷の湯王、周の武王が、夏、殷の人民を救うという名目で革命を起こしたのと同じ事である⁽⁴⁶⁾。

ここから、儒者たちが理想視する殷の湯王、周の武王も所詮、自己の利益のための征服を行ったのであり、それをイデオロギー的に塗布しているにすぎないという認識を示している。このきわめて近代的というか、マキアベリズムともいえるべきこれだけ冷めた政治の論理を明言している思想家は注目し値する。

続いて、法を簡略化し、わずかに三箇条にしたという漢の高祖の政策も、秦の人民を掌握するための一時的な方策に過ぎず、孟子のかりそめの「愛民」と同じであるという⁽⁴⁷⁾。占領すれば、結局、大部の法を制定せざるを得ないのだから。

孟子にしても、齊の宣王、梁の恵王を「首尾よく」取り込んでしまえば、「民を愛しすぎることは止めねばならぬ也。皆しばらく大願成就する迄のうちの術也」⁽⁴⁸⁾。つまり青陵は、孟子の「愛民」に基づく仁政も、国王に取り立てられるまでの一時的な便法であり、もし国王を首尾よく取り込んだら、民を愛しすぎることを止めなければならぬ、と語っているのである⁽⁴⁹⁾。孟子の言説は、殷の湯王、周の武王同様、戦国時代の民に「高貴な嘘」をついて自分の方へ取り込むためのイデオロギーであって、そのようなイデオロギーを用いることを国王に説いた、と孟子を解しているのである。そしてそれを「術」と表現している。それは「唯つくしきことをいうばかりにて、今日に取用ゆべきことにあらず」⁽⁵⁰⁾。だから、今日の太平の世には受け入れられないというのだ。

秦の焚書を、始皇帝が人民（百姓）が愚となるようにするための行ったと解釈しているのも同じ発想に基づいている。これも青陵は人民支配のイデオロギー政策と理解しているのである⁽⁵¹⁾。人民の知恵が進みすぎると操作が困難になるからであろう。

ところで実際の孟子の言説は、戦国の世の中の実態からかけ離れた理想論で、実際の有効性は全くなかったといつてよい。

たとえば「梁恵王章句」の次のくだりを見てみよう。齊の宣王が燕を討つて占領したら、諸侯が共同で齊を討とうとした。そこで宣王は孟子に「多くの諸侯がわが齊を討とうと相談しているが、どうしたら止めさせることができるか」と問うたところ、孟子の答は仁政を行え

ばよい、ということであった。というのは、諸侯は齊が強大になることを恐れているので、捕虜を返し、略奪した燕の国宝を持ち去ることを中止し、「燕国の人士と相談して主君を選定してこれを立て、齊の軍隊を引き上げたら、齊を攻撃しよう」という諸侯の謀議を防ぎ止めることができるでしょう」となるからである（梁恵王章句下）。これではおおよそ宣王が期待していた答とはほど遠いだろう。宣王は他国を征服し覇者になることを目指しているのだから、せっかく手に入れた領土を手放せるはずがない。王は、どうしたら占領地を確保できるかを尋ねているのである。このような回答にならない回答をしていたため、孟子の「仁政を行えば、天下の人民を帰服させるといふ楽天的な思想は、戦国の世の現実からみてあまりに迂遠であったので、どこの国でも重要視されなかった」のである。「孟子の王道論は……弱肉強食の国家間の対立抗争裡にもちこまれると破綻する」⁽⁵²⁾とも言われるはずである。

通常はこのように、孟子の王道政治は楽天的で戦乱の世に合っていないと見られるのに、青陵は、逆に王道思想が乱世の思想であり、治世の御代である徳川社会に適用できないとした。それは孟子の王道政治を、人民を取り込むための意図的な「高貴な嘘」だと解することによつてであった。孟子に果たしてそのような意図があったどうかは別にして、孟子をそのように解したことは、儒教の教義を一つのイデオロギーとして読もうという姿勢を示している。

5. 結び

青陵の思想はイデオロギー論としてとらえるとその特徴をよくとらえることができると思われる。中でも儒教の教典の理解に青陵の独自のイデオロギー論を見ることが出来る。しかし従来、こうした点はあまり注目されず、師弟関係から徂徠派に属すると見られたり、あるいは韓非子、老子などからの思想的影響が指摘されたりした。しかしそういう観点から見ると、青陵の思想は先行する思想のバリエーションに止まり、その独自性は、十分理解されないだろう。本稿が提示した視点によってこそ、青陵の思想の意義が明らかなるものと思われる。

注

- (1) 塚谷晃弘・蔵並省自(校注)『本多利明 海保青陵』(日本思想大系 四四)一九七〇年、岩波書店 四九一ページ参照。以下、『大系』と略記する。
- (2) 「文法披雲」は人を説得するための文章作法を主題にした修辭字の本なので、「こ」では措く。
- (3) 「稽古談」『大系』二二九ページ。
- (4) 「稽古談」『大系』二二七ページ。
- (5) 「稽古談」『大系』二二七ページ。
- (6) 「稽古談」『大系』二二六ページ。
- (7) 「稽古談」『大系』二二八ページ。
- (8) 蔵並省自編『海保青陵全集』八千代出版、一九七六年、四九九ページ。以下『全集』と記す。

- (9) 例えば尾藤正英編『荻生徂徠』中央公論新社、一九九五年、一五四ページ。
- (10) 「稽古談」『大系』二二九ページ。
- (11) 拙稿「海保青陵の政治言説における能力原理」『大阪商業大学論集』第一五一・一五二号、二〇〇九年、二五五ページ。
- (12) 「枢密談」『全集』一六三ページ。
- (13) 拙論にも引用したが、「富めるは出精し勉勵するゆへに富むなり。貧なるは懶怠にてずるけゆへに貧なる也」(「稽古談」『大系』二二七ページ)。その他の言説については前掲の拙稿「海保青陵の政治言説における能力原理」参照。
- (14) 「経済話」『大系』三八六ページ。
- (15) 「稽古談」『大系』二二六ページ。
- (16) 「稽古談」『大系』二二六―二二七ページ。
- (17) 「稽古談」『大系』二二七ページ。
- (18) 「稽古談」『大系』二二五ページ。
- (19) 「稽古談」『大系』二二五ページ。
- (20) 「稽古談」『大系』二二七ページ。
- (21) 「一割利息にすべき処を、五朱利息にする」(「稽古談」『大系』二二五ページ)と述べているが、実際の年貢率はもっと高い。
- (22) 「稽古談」『大系』二二五ページ。
- (23) 「枢密談」『全集』一七三ページ。
- (24) 「枢密談」『全集』一五五ページ。
- (25) 「稽古談」『大系』二二六ページ。
- (26) 「稽古談」『大系』二二七ページ。
- (27) 「稽古談」『大系』二二七ページ。
- (28) 「稽古談」『大系』二二四ページ。
- (29) 「稽古談」『大系』二二〇―二二二ページ。
- (30) 「稽古談」『大系』二二九ページ。
- (31) 「稽古談」『大系』二二六ページ。

- (32) 「稽古談」『大系』二二七ページ。
 (33) 「稽古談」『大系』二二七ページ。
 (34) 「稽古談」『大系』二二六ページ。
 (35) 「文章は儒者でなければかけぬ也」(「稽古談」『大系』二二六ページ)。
 (36) 「稽古談」『大系』二二九ページ。
 (37) 「稽古談」『大系』二二六―二二七ページ。
 (38) 「稽古談」『大系』二二七ページ。
 (39) 「稽古談」『大系』二二八ページ。
 (40) 「稽古談」『大系』二二八ページ。
 (41) 「稽古談」『大系』二二八ページ。
 (42) 田が米を生む、金が利息を生むのも「天地の理」と表現している。また君臣は昔から市道というように、君主が知行を臣下に与え、臣下はその代わりに働くという、売り買いと同じものなのに、君子たる者売り買いはすきでないという。これは孔子の利の話を丸飲みにして飲み損なっているからだ。食いつぶしは君主の損、骨折り損は臣下の損だ。はなはだ不算用なものだ、と。このことも「天地の理」に違っている表現している。『大系』二二二ページ。さらに「天地は理づめ也。うりかい利息は理づめ也」とも言う。『大系』二二三ページ。
 (43) 拙稿「経済主体の創出——海保青陵の場合——」『大阪商業大学論集』第一五三号、二〇〇九年、六一―六二ページ。
 (44) 「稽古談」『大系』二一九ページ。
 (45) 前掲、拙稿「経済主体の創出——海保青陵の場合——」五八―五九ページ。

- (51) 「稽古談」『大系』二二八ページ。
 (52) 湯浅幸孫「解説」(『大学・中庸・孟子』筑摩書房、一九七〇年、三三―三九ページ)。
 (53) 「枢密談」『全集』一五六―一五七ページ。
 (54) 「枢密談」『全集』一五六―一五七ページ。
 (55) 「枢密談」『全集』一五六―一五七ページ。
 (56) イデオロギーは、呼びかけることによって、諸個人を徵募する。あるいはそれによって諸個人を主体に変える。イデオロギーは主体としての諸個人に呼びかける。
 (57) アルチュセールの場合、呼びかける主体を大文字の主体(Sujet)と名付け、小文字の主体(sujet)がその呼びかけに応ずることによりイデオロギーを担う主体として形成され、徵募される。その時、呼びかける主体と呼びかけられる主体とは線対称のような対称構造をしており(それを鏡像的と呼んでいる)、小文字の主体たる人間たちが神を必要としているように、神(大文字の主体)も人間たちを必要としている。そして、イデオロギーには、大文字の主体という一つの中心が存在し、小文字の主体はその中心に鏡のように写る自分自身を再認し、現に自分たちがそうであるところのものを認め、それ相応に振る舞うならすべしはうまくいく、という保証を受け取る。
 (58) 『大系』二二三―二二四ページ。
 (59) 『大系』二二三―二二四ページ。
 (60) 「稽古談」『大系』三三五―三三六ページ。

一次資料

- 塚谷晃弘・蔵並省自(校注)『本多利明 海保青陵』(日本思想大系四四)一九七〇年、岩波書店。
 蔵並省自編『海保青陵全集』八千代出版、一九七六年。
 谷村一太郎『青陵遺集』國本出版社、一九三五年。

二次資料

- ルイ・アルチュセール『再生産について』西川長夫・伊吹浩一・大中一彌・今野晃・山家歩訳、平凡社、二〇〇五年。
- 小島康敬『徂徠学と反徂徠』ペリかん社、一九九四年。
- 小林武『海保青陵「老子國字解」について——韓非子の影——』(上)『京都産業大学日本文化研究所紀要』第四号、一九九九年。
- 小林武『海保青陵「老子國字解」について——智と職分——』(下)『京都産業大学日本文化研究所紀要』第五号、二〇〇〇年。
- 蔵並省目『海保青陵経済思想の研究』雄山閣、一九九〇年。
- 黒住真『近世日本社会と儒教』ペリかん社、二〇〇三年。
- 瀧本誠一「解題」『日本経済叢書』第十八巻、日本経済叢書刊行会、一九一五年。
- 谷村秋邨『谷村秋邨遺稿集』谷村順蔵、一九三八年。
- 尾藤正英編『荻生徂徠』中央公論新社、一九九五年。
- 丸山真男『日本政治思想史研究』東京大学出版会、一九八三年。
- マンハイム『イデオロギーとユートピア』未来社、一九六八年。
- 湯浅幸孫「解説」『大学・中庸・孟子』筑摩書房、一九七〇年。

