中京大学
経済学論叢
創刊号
1988年12月

近世日本経済思想史から見た「無為」「自然」

——太宰春臺を事例として——

川口　浩

はじめに

江戸時代の思想史を大雑把に概観するならば、荻生徂徠がその一大分水嶺をなしていることは、今日の段階においては、広く認められていると言ってよいであろう。また、徂徠がどのような点において一大分水嶺なのかについては、徂徠学の中に近代的思惟様式の成立を見るという文脈において、その意味を理解するのが一般的であろう。(1) 本稿でも、この通説的見解を一応議論の前提とする。

では、徂徠を以て近世思想史の前半期と後半期との境界とするならば、その前・後半期の思想界はそれぞれどのような状況にあったのであろうか。まず前半期について概観するならば、今日から見てこの時期を代表すると思われる思想家たちは殆ど、最終的にそれを受容するにせよ、逆に反発するにせよ、朱子学を自己の思想的営為の機軸に据え、それとの葛藤を通して自己の思想を構築していった事実が注目される。朱子学徒を自認する林羅山や山崎闇斎は言わずもがな、中江藤樹、熊沢蕃山、山鹿素行、伊藤仁斎、そして荻生徂徠皆然りである。これが近世前半期の一つの特

徴である。

但し、本論からはやや逸れてしまうが、誤解を避けるために次のことを付言しておきたい。即ち、十七世紀の個々の思想家において朱子学が何らかの意味で機軸的な位置を占めたという事実は、これだけを以てしては、当時の社会に儒教、就中朱子学が広範、且つ、確固として根付いたことを直ちに意味するものではない、ということである。少なくとも実際の状況としては、思想家と呼ばれるような人物の場合は別として、一般の人々への朱子学、あるいは儒教の浸透度は決して高いものではなかったと想像して大過ないであろう。[2] そして、かかる状況との関連で、尾藤正英氏によって夙に提起された江戸時代社会と朱子学との適合性如何という問題[3]や、田原嗣郎氏によって示された江戸時代人が理解した「朱子学」なるものはそもそも如何なるものであったのか[4]という問題が、改めて想起されよう。これらもまた忽せにしえない問題である。しかし、これらの点に立ち入ることは本稿の課題ではない。今ここでは取り敢えず、近世前半期の少なくとも思想家たちは、たとえそれが括弧付きのものであったとしても、朱子学を機軸として自己の思想的営為を行ったという事実を確認し、それを徂徠以前の思想界の一つの特徴として銘記すれば十分である。

しかし、当時の思想界が朱子学一色に染まってしまったと考えることはできないであろう。十七世紀の日本では朱子学を受容しようとする方向とそれを批判・否定しようとする方向とが、並存していたものと思われる。これが当該期の二つ目の特徴である。そして、言うまでもなく、その後者の方向を代表するものが古学派であり、その到達点が他ならぬ徂徠なのである。換言すれば、徂徠学は朱子学を言わば否定的媒介項として成立したのである。そして、既述の如く、その徂徠学の中に近代的思惟様式の成立を看取するというのが通説的理解なのである。

さて次に、徂徠以後の江戸時代後半期についてであるが、その特徴としては、まず儒教以外の諸思想、つまり国学、蘭学、経世思想、あるいは何らかの特定の学派には分類しにくいような諸思想の擡頭を挙げることができよう。そし

て、かかる動向の中で、しばしば「開明的」[5]などと称される諸思想の勃興が続いたものと思われる。換言すれば、儒教の思想界全体に占める位置が相対的に低下したのである。

しかし、幕末に至るまで全体として見れば、思想界において儒教がなお強い力を維持し続けたことは否定しえないであろう。その上、思想家以外の一般の人々への儒教の浸透は、むしろこの時期にこそ本格化したものと思われる。即ち、儒教以外の諸思想の擡頭にも拘らず、むしろ十八世紀後半期以降儒教はより広範な人々に影響を及ぼすようになったのであり、こうした「儒学の大衆化」[6]がこの時期の二つ目の特徴である。

しかも、こうした状況下の儒教界にあって、徂徠学派がその勢力を失い、その徂徠によって徹底的に批判された筈の朱子学が逆に力を得てくる事実が目を引く。勿論、この場合の朱子学は、言わば徂徠学を知ってしまった朱子学であり、様々な変質を蒙った代物であったかもしれない。しかし、ともかくも朱子学擡頭の趨勢は否めないものであり、例えば幕府による寛政異学の禁やそれに「先立って少なくとも六藩で異学禁止（朱子学正学化）が実行されている」[7]事実はこうした趨勢と無関係ではないであろう。即ち、儒教界内における朱子学の擡頭を三つ目の特徴として挙げることができるのである。

だが、そうだとすれば、ここで当然にも次のような疑問が生じてくるであろう。即ち、その疑問とは、既述の通り、朱子学を否定的媒介項として成立した徂徠学の中に近代的思惟様式の成立が看取され、且つ、近世後半期に儒教以外の様々な形の思想において近代化過程が進行していたとするならば、右に見たように「儒学の大衆化」が起こり、さらにその儒教界においては徂徠学から朱子学への言わば揺り戻し現象が見られた事実は、一体どのように理解されるべきなのか、というものである。この揺り戻し現象は、周知のタームを使って言い換えれば、「作為」から「自然」への回帰と言ってよいかもしれない。それは思想近代化への逆行現象なのであろうか。[8]

本稿は、かかる大問題に対して何らかの解答を用意しようとするものではない。ただ、右の問題を念頭に置きつつ、太宰春臺を一つの具体的事例として取り上げ、たかだか一つ二つの事例からの性急な一般化は禁物ではあるが、経済思想史という視角から、徂徠以後における「無為」「自然」の持つ歴史的意味を考えてみたいのである。これが本稿の課題である。

なお、徂徠の門下にあって、師の経世思想を継承した人物というのが、春臺に与えられた教科書的イメージであろう。事実、例えば「聖人ノ道ハ、天下国家ヲ治ヨリ外ニハ所用ナシ」[9]とあるように、春臺にとって、経世済民こそが最も重要な問題であった。この意味で、『経済録』は彼の主著と言ってよく、そこには独自の経世論が展開されている。経済思想史という本稿の立場からしても、春臺が注目されるのは、まずこの点においてである。しかし、もし春臺が徂徠の紹述を専らとするだけの人物であったならば、「作為」から「自然」への回帰といった問題に春臺が関わってくることはないであろう。徂徠と春臺の師弟関係の微妙さについてはしばしば指摘されるが[10]、結論的に言えば、春臺は「無為」「自然」に関しても徂徠とは微妙に異なった見解を抱いていたように思われる。要するに、春臺は、一面、徂徠を継承した経世思想家であり、同時に他面、「自然」「作為」に関して師とは異なった立場に立っていた人物なのである。本稿が、春臺を考察の対象とする理由はここにあるのである。

一、「衰世」

一般的に言って、政治はある具体的な状況においてなされるものである。そして、春臺もまたこのことを的確に認識していた。即ち、「凡経済ヲ論ズル者、知ルベキコト四ツアリ、一ツニハ時ヲ知ルベシ、二ツニハ理ヲ知ベシ、三ツ

ニハ勢ヲ知ルベシ、四ツニハ人情ヲ知ベシ」[11]である。つまり、「経済」[12]にとっては現状の的確な把握が極めて大切であり、ここに経世論の出発点があるのである。従って、本稿もまた、春臺の現状認識を知ることから彼の経世論に入って行かなければならない。

春臺は、当時の世の中について、次のように述べている。

昔は日本に金銀少なく、銭を鋳ることも無かりし故に、上より下まで、金銀を使ふこと稀なり、銭も異国の銭ばかりを使て用足れりしに、慶長年中より金銀豊饒になり、寛永銭を鋳てより、大事には金銀にて用を足し、小事には銭にて用を足す、又当代は天下の人、貴賤となく、皆江戸に集りて、旅客なる故に、金銀にて万事用を足すこと習俗になりて、旅客にあらざる者も、旅客の如く、米穀布帛を宝とせず、金銀を宝として、野にても山にても、金銀さへあれば、米穀布帛を得易しと思へり、然れば今の世は、只金銀の世界にて、米穀は朝夕の飯食に充るまでにて足り、布帛は衣服に充つる迄にて足れりとす、其余は皆金銀にて、大事も小事も、用度一時に弁ずる故に、天下の人、金銀を貴ぶこと、昔に百倍せり、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、諸侯国君も皆然なり、[13]

即ち、江戸時代に入ってから、貨幣によって財貨を売買することが一般化し、その上、江戸に代表される都市に人々が集住し、これら都市住民は土地を離れているが故に「旅客」同然の全くの消費者であり、従ってあらゆる財貨を商品として購入しなければならず、商品経済は最早押し留めることのできないものとなっている、ということであろう。一言で言えば、「今の世は、只金銀の世界」ということに他ならない。これは、現代の我々が抱く十八世紀前半期についての認識とほぼ同じものと言えよう。

では、こうした「金銀の世界」は如何なる事態を招来したであろうか。春臺は次のように言っている。

今ノ世ハ、天下ノ諸侯人民迄、東都ニ輻湊シテ皆旅人ナレバ、金銀ヲ以テ万事ノ用ヲ達スル故ニ、米価貴ケレバ士人悦ビ、米価賤ケレバ士人困ム、士人ノ方ニ金銀多ク収マレバ、武人ハ利ニ疎キ者ニテ、金銀ヲ蓄ル心モ少キ故ニ、一時ノ歓楽栄曜ニ、輙ク金銀ヲ出シ費ス、此時ニ於テ、工人商賈ノ輩、其利ヲ得テ喜ブ、価ノ貴キ米ヲ糴ヘドモ、口ニ食フハ僅ニテ、利ヲ得ルコト多キ故ニ、サノミ米価ノ貴キヲ苦マズ、米価賤ケレバ、士人ノ方ニ金銀乏キ故ニ、工商モ却テ利ヲ得ルコト少シ、故ニ今ノ世ニハ、米価太賤シケレバ、四民皆困窮スルコト古代ヨリモ甚シ、[14]

即ち、商品経済の展開は、「士人」の手から経済運営の主導権、つまり「利権」[15]を奪い、それに代わって「工人商賈ノ輩、其利ヲ得テ喜ブ」状況を出現せしめたのである。そしてその結果、「当代モ元禄以来、海内ノ士民困窮シテ、国家ノ元気衰タ」[16]という事態が招来されたのである。

しかし、春臺によれば、「今の世」は「只金銀の世界」というだけではなかった。彼は次のようにも語っている。

凡古ヨリ人ニ衣服ノ制アルハ、貴賤ノ品ヲ分ツベキ為ナルニ、今ノ礼服ハ、貴賤ノ差別ナケレバ、章服トイフ者ニ非ズ、……少モ差別ナクシテ其貴賤ヲ分ツベキ様ナシ、……当代太平ノ人ト成リテモ、上モ下モ簡易ニ安ンジテ冠服ノ制ヲ定メラル、政モナク、因循シテ、百年ニ及ベリ、公家ノ世ハ云フニ及バズ、武家ノ世トナリテ以来ニ、冠服ノ棄レタルコト、当代ノ如クナルコトハナシ、口惜キコトニ非ズヤ、……是ヨリ人々新ク美麗ナル物ヲ著テ、人ニ高ブラントス、是奢侈ノ始也、[17]

ここで春臺は風俗の乱れについて嘆いているのであり、即ち、「今の世」の風は「如何ナル習俗ゾヤ、熟々思ハヾ、嘔吐スベキコト也」[18]なのである。しかも、かかる風俗の乱れは、右の注（17）の文章に述べられているように、然るべき「政」が行われてこなかったことの結果であるわけだが、しかしそれだけではなく、「今ノ世ノ諸侯ハ、大モ小モ、

皆首ヲタレテ町人ニ無心ヲイヒ、……富商ヲ憑デ、其続ケ計ニテ世ヲ渡ル、……諸侯スラ然也、況ヤ薄禄ノ士大夫ヲヤ、風俗ノ敗レ、悲ムニ余レリ」[19]とあるように、商品経済の展開の結果でもあったのである。

要するに、「今の世は、只金銀の世界」であり、そこから「困窮」が生じ、またそれは「風俗ノ敗レ」の一つの原因ともなっているというのが、春臺の現状認識であった。即ち、彼がしばしば用いる語を使って言えば、「衰世」「末世」であり、これが彼の経世論の出発点なのである。

二、「修身」と「礼楽」

徂徠の経世思想の後継者という春臺のイメージからすると、次のような彼の言葉からは、若干意外の感を受けるかもしれない。

凡聖人ノ道トイフハ、先王ノ道ナリ。……先王ノ道トイフハ、古ノ帝王ノ天下ヲ治タマヘル道ナリ。孔子ノ人ニ教タマヘルモ、此道ナリ。大ナレバ天下ヲ治メ、次ニ小ナレバ国ヲ治メ、又次ニ小ナレバ家ヲ治ム。皆此道ナリ。家ノ本ハ身ナル故ニ、家ヲ治ントテハ、先其身ヲ治ム。大学ニ、「自二天子一以至二於庶人一壱レ是、皆以レ修レ身為レ本」トイヘルハ、此義ナリ。孟子モ「天下之本在レ国、国之本在レ家、家之本在レ身」トイフ。……大学ハ固ヨリ孔子ノ道ナリ。孔子モ此等ノ語ハ、孔門伝授ノ正説ナリ。[20]

ここで春臺は、『大学』や孟子まで引き合いに出して、修身と治国平天下とのある種の関連を主張している。彼の思想の主要部分は経世論であるわけだが、しかし、右の如き言辞に接する時、その前提として彼の言う「身ヲ治ム」とはどのようなものかを検討する必要があるように思われる。

「身ヲ治ム」を考える場合、まず「身」つまり人間とは如何なるものかを考えなければならないであろう。そして、この人間とは如何なるものかということは、儒教においては、人間の「性」とはどのようなものかということであろう。「性」について、最初に次のような春臺の言葉に目を止めたい。

天地ハ一大活物ニテ、陰陽ノ升降往来ハ、活物ノ運動スル気ナレバ、凡天地ノ間ニアラユル事、風雷雨雪ノミナラズ、水ノ流レ火ノ燃エ、草木ノ栄枯シ、人物ノ生死スルガ如キマデ、皆神ノ所為ニテ、聖人モ測テ知ルコト能ハズ。……天ハ固ヨリ活物ナリ。命ハ天命ナリ。活物ノ天ヨリ降ル命ナレバ、命ノ字ハ活字ナリ。人ノ性モ活物ノ性ナリ。[21]

ここでは、まず宇宙の森羅万象は「活物」たる「天命」によってそのあり方を定められるものであること、それ故に「人」やその「性」もまた「天命」を受けた「活物」であることが示されている。では、この「性」が「天命」を受けたものだとは、具体的にはどういうことかと言うと、それは、「性」が「人モ生物ニテ、生レ出ル初ニ、此性ヲ受来ル故ニ、人人ノ生レツキ[22]」であるということであり、さらに言えば、この「生レツキ」とは「変化セラレヌ者[23]」、つまり「性」は生涯基本的には変化しないものだ、ということである。また次に、「性」は「活物」であるとは、何を意味するかと言えば、それは、「其性サマ〴〵ナリ。善トモ悪トモ、一偏ニ定テ論ズベカラズ[24]」、つまり「性」は多様であり、従ってそこには「善」「悪」が共に包み込まれているということである。要するに、春臺の言う「性」とは、人間の生得的で不変的な、「善」「悪」を共に包含した多様な性質のことなのである。彼の言葉を以て簡潔に表現すれば、「天性」「本性[25]」に他ならない。

さて、右の如き「天性」は、当然にも、人間の行動となって具体化する。春臺は、こうした「天性」の発現としての人間の行為について、次のように述べている。

天性ニテナス事ハ、何事モ表裏ナク、内外洞徹〈ヌケトヲル〉シテ一致ナル者ナリ。……何事モ教ヲ待タズ、習ニ因ラズ、勉強ヲ用ヒズ、無心無念ニテ、天然自然ニナス事ハ、皆天性ノシワザナリ。是ヲ名ヅケテ誠トイフ。……此誠ハ、聖人ニモ凡夫ニモ、智者ニモ愚者ニモ、賢者ニモ不肖者ニモ、善事ニモ不善事ニモ皆アリ。事ト心ト洞徹シテ一致ナルヲ、誠トイフ。……事ハ外ナリ、心ハ内ナリ。内外符合スルヲ、誠トイフ。……人ノ学バズシテ知リ、習ハズシテ能スル事ハ、善モ不善モ、皆天性ニテ、思慮作為ヲ用ヒザル故ニ、是本然ノ誠ナリ。(26)

即ち、「性」は、正に人間の生得的性質であるが故に、「無心無念」「天然自然ニ」「思慮作為ヲ用」いることなく人々の行動として具体化するのであり、春臺はそのような人間の行為のあり方を「本然ノ誠」と呼んでいるのである。

ところで、右の文章から既に明らかであるが、「性」が「善」「悪」を共に包含するものであったことの結果、「本然ノ誠」としての人間の行為にもまた「善事」と「不善事」の双方がありうるのである。つまり、「誠ハ善不善ニ通ズル名」(27)なのである。そこで、「性」が「善事」として発現すればよいが、逆に「不善事」として具体化したら如何なる事態が惹起されるのか、という問題が生じてくるように思われる。むしろ、人間観という視点から見る時、少なくとも筆者には、春臺は、正にこの「不善事」を引き起こすという側に遙かに大きな重点を置いて、人間を捉えているように思われてならない。例えば、次の如くである。

凡天下ノ人、争競ノ心ナキ者ハ有ラズ。争競ハ、アラソヒ、キソフナリ。キソフトハ、人トハリアフナリ。人ト争テハ、人ニ勝ンコトヲ思ヒ、人ト競テハ、人ニ後レジト思フ。是人情ナリ。又夏ハ涼キ処ヲ好ミ、冬ハ温ナル処ヲ好ミ、栄利ノ事ニハ、人ヲ推ノケテモ進ミタク思ヒ、労苦ノ事ニハ、人ヲ出シテ己ハ逃タク思ヒ、人ト物ヲ分ル事アレバ、自己ニハ少モ善キ物ヲ、少モ多ク取タク思ヒ、利ニ就クコトハ、青蠅ノ肉ニ集マルガ如ク、害ヲ去コトハ、毒蛇ヲ畏ルヽガ如ク、都テ何事モ人ニカマハズ、一己ノ便利ヲ求ル心アル、是天下ノ人ノ実情ナリ。

此実情ハ、賢者モ愚者モ、君子モ小人モ、同ク有リ。[28]

即ち、「人ト争」い、「人ニカマハズ、一己ノ便利ヲ求ル」ことが、人間の「実情」だ、と春臺は言うのである。そして、この「情」を、彼は「人ノ心底ノ実ヲイフ。情ハ性ヨリ出ル者ナリ」[29]と説明しているのである。つまり、右の如き「実情」は人間の「天性」に根ざしたものなのである。そこでその結果、当然にも、「此情ヲ制セズシテ、其マヽニテ捨置カバ、天下ノ乱止ムコト無カルベシ」[30]という事態の発生が予測されることになるのである。言うまでもなく、これは放置すべからざる事態であろう。

しかし、既述の如く、「性」は「変化セラレヌ者」であった。尤も、「性」には「善」なる性質も含まれており、これに基づいて人間が「善事」をなすことは勿論可能である。けれども、「性」には「悪」もあるのであり、かかる「悪」としての「性」は一体克服されうるのであろうか。もし答が否であれば、結果として「天下ノ乱止ムコト無カルベシ」という事態は放置されることになるであろう。

この問題に対して、春臺が与えた解答は次の如きものであった。

人の心には種々の情欲ありて、制しがたき物にて候。情欲を恣にすれば、諸の悪これより起りて……放逸無慙と申候。先王の礼は人の情欲を防がん為に作りたまへる故に、河の坊に譬られ候。されば情欲の起る時、礼法を固く守て其欲を恣にせざるを以レ礼制レ心と申候。[31]

さらにまた、

心は活物にて暫時も只居られぬ物なる故に、何にても善き玩物をもてあそばしめざれば、必放逸してとゞめがたく候。玩物いろ〳〵有る中に楽にしく者は無く候。……歌舞音楽はよく人の心をなぐさむる者なる故に、耳に聞ても目に見ても、自身に其わざをなしても心たのしみて悪念起らず候。[32]

つまり、「性」そのものを変化させることはできないが、「礼」と「楽」によって「情欲」を「制」することはできる、と春臺は言うのである。そして、ここで言う「礼」「楽」とは、右の注（31）の文章からもわかることだが、さらに次の如く、古代中国の「先王」が人々をある期待されたあり方へと教導するために「作」り出した「教」、言い換えれば規範に他ならない。

礼ハ万事ノ作法儀式也、礼法礼儀トイフ是也、楽ハ歌舞音楽也、……三代ノ明王、天下ヲ取玉ヒテハ、必ズ首ニ礼ヲ制シ楽ヲ作リ玉フ、……礼ニハ必楽アリ、楽ニハ必礼アリ、礼ト楽トハ、相離ザル者也、礼ハ厳粛ナル者也、楽ハ和順ナル者也、礼ヲ以テハ上下ノ位ヲ定メ、貴賤ノ等ヲ弁ヘ、男女ノ別ヲ明カニシ、父子兄弟ノ倫ヲ正シクス、楽ヲ以テハ上下ノ交ヲナシ、君臣ノ情ヲ協ヘ、賓主ノ好ミヲ合セ、神ト人トノ和ヲ導キ、モノ云ズシテ人ノ心ヲ感通セシムル者ハ、只礼楽也、然ル故ニ是ヲ不言ノ教トイフ、[33]

要するに、春臺は、「性」をそこに「善」「悪」が共に含まれているものと看做した上で、「礼楽」による人間の教導の可能性を主張しているのである。即ち、「人ノ性ニハ、種種ノ才能ノ種ヲ生レツキテ有ルヲ、礼楽ノ教ニテ長養スレバ、其性中ニ具シタル才能ソダチテ、賢人君子トナル」[34]のであり、そして、この「礼楽ヲ以テ人ノ性ヲ養フヲ、聖人ノ道ニハ修身トイフ」[35]のである。つまり、本節の最初でみた「身ヲ治ム」ということである。言い換えれば、「身ヲ治ム」ることは、「礼楽」によって可能となるのである。

だが、「礼楽」によって「性ヲ養フ」＝「修身」に至ると言っても、先程注（28）の文章で見た如き人間の「実情」＝「性」と「礼楽」とは、互いに齟齬することはないのであろうか。しかし、このような疑問の立て方は、そもそも春臺の真意を誤解したものと言うべきかもしれない。つまり、既に見たように、春臺にとって「性」は元々不変的なもので、「気質ヲ変化スル」ことは初めから「聖人ノ道ニ無キ事」[36]と考えられているのであり、従って、彼の議論にあ

っては、「実情」＝「性」と「礼楽」とのある点における齟齬は素より言わずもがなの前提なのである。むしろ、「性ヲ養フ」＝「修身」とは、人間の内なる「性」そのものの「変化」を企図したものではなく、即ち「聖人ノ道ハ、人ノ性ニハ深ク拘ハラズ」[37]であり、むしろ、それは次のようなものなのである。

聖人ノ道ニハ、人ノ心底ノ善悪ヲ論ズルコト、決シテ無キ事ナリ。聖人ノ教ハ、外ヨリ入ル術ナリ。身ヲ行フニ先王ノ礼ヲ守リ、事ニ処スルニ先王ノ義ヲ用ヒ、外面ニ君子ノ容儀ヲ具タル者ヲ、君子トス。其人ノ内心ハ如何ニト問ハズ。……サレバ聖人ノ教ハ、衣服ヲ最初トス。内心ハ如何ニモアレ、先君子ノ衣服ヲ着セテ、サテ君子ノ容儀ヲ習ハシ、次ニ君子ノ言語ヲ教ヘ、ソレヨリ漸漸ニ君子ノ徳ヲ成就セシムルナリ。徳トイフハ別物ニ非ズ衣服容儀言語ノ凝カタマリタル者ナリ。[38]

ここまで来れば、春臺の言う「性ヲ養フ」＝「修身」が何を意味するものかは最早明きらかであろう。即ち、それは、「心底」の「性」の「変化」では全くなく、人間の具体的行為を「礼楽」という規範にただ「外面」的に従わせることなのである。だから、彼は、「修身」の「修ノ字ヲ」を、「修飾ノ義ナリ。物ノ体質出来タル上ヲ、又ツクリコシラヘテ、其ナリフリヲ好クスルヲ、修飾トイフ。カザル意」[39]と解釈するのである。つまり、「修身」とは「身」を「カザル」ということなのである。言い換えれば、「儒者の道」は「外」[40]なのである。

ところで、このような「修身」を目指して人間の所作を「礼楽」に従わせることによってなされる行為と、既述の生得的「性」の表出たる「本然ノ誠」としての行動とが、同じものでないことは明きらかであろう。後者は「天然自然」のものであったのに対し、前者は次の如きものである。

是皆情ヲ抑テ勉強スルナリ。勉強ハ、詐偽〈イツハリ〉ノ類ナリ。自然ニ非ズ、誠ニ非ズトイフハ、老荘ノ見ナリ。先王ノ教ハ、最初勉強ヨリ始マル。[41]

あるいはまた、

人ノ学テ知リ、習テ能スル事ハ、善モ不善モ、皆外ヨリ入ル知能ニテ、天性ノ自然ニアラザル故ニ、或ハ情ヲ抑テ堪忍シ、或ハ勉強シテ力ヲ用ヒ、許多ノ思慮作為ヲ加テ、其事成就ス。[42]

即ち、「礼楽」という規範に従うことは、人間にとって「自然」ではなく、それ故に「勉強」「堪忍」「思慮作為」を必要とする意識的・意志的行為なのである。この意味で、それは言わば不自然である。

しかし、このような「礼楽」に従う不自然な行為が無限に続くのかと言えば、そうではない。確かにこの過程は「最初勉強ヨリ始マル」が、最後には次のようになると春臺は言っている。

其事純熟シテ、我ガ物トナリ、身ノ癖ノ如クニナリテ後ハ、堪忍スルコトモ、勉強スルコトモ無クナリテ、生レツキタル天性ノ如クニナル。「誠レ之者、人之道也」トイフハ、此義ナリ。「誠レ之」トイフハ、本分ニ無キ誠ヲ、学習ニテ成シ立ル故ニ、「誠レ之」トイフナリ。此誠ハ天性ニ非ズシテ、人ノ教ニテ出来ル故ニ、「人之道」トイフナリ。天性自然ノ誠モ、人ノ教ニテ成就シタル誠モ、誠トイフニ至テハ、勉強思慮ヲ離ルヽ故ニ、「誠者不レ勉而中、不レ思而得」トイフ。[43]

即ち、意識的・意志的に「礼楽」に従い続けることによって、つまり繰り返しの「学習」の結果、遂にそれが「身ノ癖」となってしまうのであり、ここに至れば、「情欲の忍びがたきも忍びやすくなり、後には忍ぶとも思はず自然に心清く静になり候」[44]とあるように、人間は再び「誠」に帰り、今度は「思慮作為」なしに「自然」に規範に従うことができるようになるのである。これは正に「修身」の「成就」であり、またかかる状態は「至誠」[45]とも表現されている。

結局、春臺の「修身」は、当然のことながら、彼の人間理解に基づくものであった。即ち、春臺にとって人間の「性」は「天命」によって定められた不変的な「天性」であり、且つ、それは「善」と共に「悪」をも含んだものであった。

従って、かかる「天性」の「自然」な、「本然ノ誠」としての発現は、時として「不善事」となり、「天下ノ乱」の元となった。従って、「天性」の「自然」な発現は放置すべからざるものと考えられた。しかし、「天性」それ自体は「変化」しないものであるため、「不善事」の発生は、「礼楽」という「外」から与えられた規範を以て人間の行為の「外面」のみを制御するという方法によって、抑制されねばならなかった。それは、「天性」から見れば、「思慮作為」を必要とする不自然な過程である。しかし、この「思慮作為」を続けることによって、文字通り習い性となって、規範の「外面」的遵守は「身」に付いてしまい、「思慮作為」を必要としない「自然」な行為となる。つまり、「至誠」に至り、「修身」が完成するのである。図式的には、春臺の「身ヲ治ム」は、「天性」＝「本然ノ誠」（＝第一次的自然）→「思慮作為」（＝不自然）→「修身」＝「至誠」（＝第二次的自然）という過程として理解できるのである。

三、「経綸」と「礼楽」

前節で引いた注（20）の文章に明らかな通り、春臺は「修身」と治国平天下とのある種の関連を主張している。尤も、彼は、「君のこゝろあきらかにして道をおこなひ、国中の手本かゞみとさだめたまふが政の根本なり。……徳治は、先我心を正くして人の心をたゞしくするもの也」[46]式の議論を蒸し返そうとしているわけではないであろう。彼は、「身ヲ治ム」ることと「心ヲ治ムルコト」とを区別し、後者と治国平天下との関連を否定しているのである。[47]

では、「修身」と治国平天下とは一体どのように関連しているのであろうか。この問題に対する解答は、例えば、「古ノ聖人……楽ヲ以テ礼ト並ベテ、此二ツヲ国家ノ政務ノ本トシ玉ヒシハ、誠ニ深キ智慮也」[48]とか、あるいは「天下ヲ経綸スル道、礼楽ヨリ先ナルハナシ」[49]といった言葉の中に、示唆されているように思われる。即ち、これらの言辞は、

前節で述べたように、「礼楽」が、人間が「修身」に到達する過程の要の位置にあって、人間の行為をその「外面」において規制する規範であったのと同様に、「天下ヲ経綸スル」場合にも、その方法の要に「礼楽」が存することを主張しているのである。換言すれば、「修身」は、図式的には、第一次的自然→不自然→第二次的自然という構造を有し、しかも第一次的自然から第二次的自然へ移行して行く過程の要に「礼楽」があったわけだが、これと同じことが彼の経世論にも当て嵌まるように思われるのである。一言で言えば、「修身」も治国平天下も共に、「礼楽」を要とする方法によって行われる、ということである。

では、何故経世論においても「礼楽」が持ち出されてくるのであろうか。それはやはり春臺の人間観の結果と言う他ないであろう。

凡テ人ハ自己ノ便利ヲ求ル者ナレバ、王者兼テヨリ礼法ヲ定置ザレバ、天下ノ人、皆己々ガ便利ニ任テ事ヲ行フ故ニ、天下平均ナラズ、……凡事ニハヨキ程トイフコトアリ、是則過不及ナキ中也、此ヨキ程トイフコト、人々ノ心不同ナリ、先王ノ礼ヲ以テ規矩トセザレバ、真ノ中ニ当ラズ、……今日ノ人ノ自己ノ心ニテ定ムルコトニハ非ズ、先王ノ礼ヲ以テ中トスル也、[50]

即ち、「天下ノ人、皆己々ガ便利ニ任テ事ヲ行フ」とすれば、そのような人間が構成する「天下」の全体を考える場合にも、即ち「天下ヲ経綸スル」場合にも、かかる人間の行動様式はその前提に置かれねばならないのであり、「天下」の「経綸」もやはり外的規範を以てしなければならないのであろう。

要するに、「礼楽」は「修身」の方法であり、且つ、「経綸」の方法であって、この方法的同一性という点において、「修身」と治国平天下とは正に関連しているのである。

四、「先王ノ道」

春臺が「天下」の「経綸」、言い換えれば政治の要諦に「礼楽」を置いたことは前節で見た如くであるが、このような政治のあり方は、「凡経済ノ術ハ、中華ノ先王ノ道ヲ至極トス……其定置レタル法式ハ、何モ万世ノ鑑也」[51]という言葉からわかるように、古代中国の「先王」の政治に範を仰いだものであった。即ち、政治のあり方としては、「先王」による「経済」の仕方、つまり「定置」いた「法式」を以てする政治が、「至極」なのである。そして、この「法式」とは、「凡天下国家ヲ治ムルニハ、万事ニ於テ制度ヲ立ルヲ先務トス、制度トハ万事ノ法式ヲ定ルヲイフ、……天下国家ヲ経営スルニハ、其初ニ万事ノ制度ヲ立テ、永々ニ遺シ、イツ迨モ是ヲ改メズ、上下共ニ堅ク守ルベキ也」[52]と言われるように、統治のための「制度」なのであり、要するに、春臺は「法式」を「定置」き、「制度ヲ立」て行う政治を「至極」としたのである。ここでもやはり、彼が持ち出すものは、人間にとって外在的な統治のための機構なのである。これは、彼が「天下」の「経綸」の要諦に置いた「礼楽」が、そもそも人間の「外面」を「カザル」ものであったことの当然の帰結であろう。つまり、「法式」も「制度」も「礼楽」も、人間の行為を「外面」的に規制するものという点においては実質的に殆ど同義であり、いずれにせよ結局のところ、古代中国の「先王」の「経済」は、人間の内面には関わらず、むしろ「先王」が「定置」いた様々で具体的な規範や統治機構を以てなされたものであり、春臺はそれを「至極」と看做したのである。

しかし、このような「経済」のあり方が、文字通り、もしも「先王」だけのもの、つまり古代中国のみのものであるならば、十八世紀の江戸時代社会とは無関係ということになろう。しかし、そうではない。春臺は、「先王ノ道」が時間と空間を越えた普遍的性格を有するものであることを次のように述べている。

凡経済ハ、古ト今ト時ヲ異ニシ、中華ト日本ト俗ヲ殊ニスレドモ、是ヲ行フ術ハ、少モ異ルコトナシ、若シ古ニ宜クテ、今ニ不レ宜、彼国ニ宜クテ、此国ニ不レ宜バ、聖人ノ道ト云ベカラズ、……四方万国、日月ノ照ス程ノ地ニ、聖人ノ道ノ行ハレザル所有ベカラズ、[53]

ここでは、はっきりと「聖人ノ道」、つまり「法式」「制度」「礼楽」を以てするという「先王」による政治の基本的なあり方が、時空を越えた普遍的なものであるとされているのである。つまり、十八世紀の江戸時代社会にも、それは妥当するのである。

春臺が、当時の社会状況を、商品経済が展開し、風俗が紊乱した「衰世」と看做していたことは第一節で見た通りであり、これは言わば経世論における第一次的自然であろう。そして、言うまでもなく、それは改革されねばならないものであった。即ち、「衰世」を立て直すべき不自然の過程が必要なのであり、それは正に経世思想家太宰春臺に課せられた「現代」的任務そのものであったろう。彼は、当然にも、「先王ノ道」を以てこの任務に立ち向かうことになる。

五、「制度」の「制作」

右述の如く、「先王ノ道」は、「礼楽」を以てする統治をその本質とし、しかも、かかる政治のあり方は、時空を越えて妥当するものであった。従って、それは、「衰世」たる十八世紀の江戸時代社会にも適用されるべきであり、且つ、されうる筈である。実際、春臺は、例えば次のように述べている。

日本ハ往古ヨリ中華ノ道ヲ用テ治メ来レル国ナレバ、末世迚モ再興セラレマジキニ非ズ、若英雄豪傑ノ人アリテ、

上ニ用ヒラレ、時ヲ得テ其術ヲ施サバ、先王ノ道、孔子ノ教、海内ニ行ハレテ万民其徳沢ヲ蒙ランコト、日ヲ計テ待ベシ、[54]

即ち、「日本」では「中華ノ道」が「往古ヨリ」実際に「用」いられてきており、たとえ「末世」であっても適切な政治が行われるならば、「道」の「再興」は可能なのである。では、その適切な政治とは何かと言えば、勿論それは「礼楽」を以てする「経済」であり、より具体的には、古代中国の「先王」の「経済」に則りつつ、「今の世」において為政者が「制度」を「立」て、それを以て行う統治である。春臺は、次のように為政者のなすべきことを説いている。

古礼ノ意ヲダニ失ハズバ、其儀式ハイカニモシテ今ノ世ニ行フベキ様ヲ思フベシ、凡礼ハ義ヲ以テ制スルモノナレバ、末世トテモ制作ナルマジキ事ニアラズ[55]

一言で言えば、「古ヲ稽テ今ノ宜ヲ制ス」[56]ということであり、しかも、「今トテモ礼楽ヲ興サンニ、サノミ難キコトハ在マジキ也」[57]と言われる如く、それは必ずしも困難なことではないようなのである。

けれども、「制度」を「制作」しただけで自動的に「今ノ宜」が実現できるわけではない。実際的には、その「制度」に人々を従わせなければならないのであり、それは、現実の政治過程として考えれば、「礼楽」が人間の「外面」を「カザル」ものであったのと同様に、為政者による人々の行動全般に対する権力的支配・統制として実現されることになるであろう。春臺は、具体的な政策的提言として、例えば展開しつつある商品経済に対しても、次の如く、そのコントロールの可能性を言うのである。

常平倉ノ法ハ、今ノ世ニモ行ハルルコト也、凡米価ノ貴キ賤キヲ以テ、四民ノ利害ヲ論ズルハ、只一時ノ事也、豊年打続テ、天下ニ米穀多クアルハ、誠ニ国ノ美事也、米価ノ賤ヲ患テ、年穀ノ不熟ナランコトヲ冀フハ、今ノ世ノ士大夫ノ情ナレドモ、道理ニ背キタルコト也、……其術トイフハ、海内ノ凡公領アル処ニ倉ヲ建テテ、其処

ノ穀ヲバ倉ニ納置テ、東都ヘ輸バズ、其処ニテモ糶ラズ、イツ迄蓄置ベシ、左モアラバ東都ノ米少ク成テ、自然ニ価ヲ増スベシ、東都ニハ諸士以下ヲ養フベキ程ノ米ト、不虞(ママ)ノ災変ニ備フル程ノ儲蓄トサヘアラバ、事欠ルコトナシ、此二ツノ外ニ、海内ノ米ヲ多ク輸ブハ、無用ノ物トイフベシ、無用ノ米ヲ多ク東都ヘ入ルル故ニ、其価太賤クナリテ、世ノ患トナル、東都ニ米少ケレバ、価貴クナル、江戸ノ米価貴クナレバ、海内皆貴クナル、是一益ナリ、米価甚賤ケレバ、民間ニテ米ヲ視ルコト土ノ如シ、米価少貴ケレバ、人皆穀ヲ貴ブコトヲ知ル、是二益也、常平倉ヲ建テ、穀ヲ多蓄レバ、万一ニ水旱等ノ凶年アルトキ、民ヲ賑フニ好シ、……然レバ遠方ノ穀ヲバ東都ヘ輸バズ、其処ニ置テ、九年十年ノ蓄トシ、不虞(ママ)ノ災変アラバ、是ヲ出シテ民ヲ賑ヒ、其間ニ米価ノ太貴キコト有ラバ、価ヲ賤クシテ糶リ、太賤キ時ハ、亦糴テ倉ニ納メバ、太貴太賤ノコトナク、四民害ヲ受ザルベシ、是三益也、穀ヲ東都ヘ輸バザレバ国家ニ漕輸ノ費ナシ、是四益也、[58]

そして、最終的には、「民ヲ治ムル道ハ、土着ヲ本トス」[59]という立場から、次の如き土着論が提唱される。

今ノ世ニ国家ヲ経営シ、武ヲ以テ守ントナラバ、旗本ノ諸士以下ヲ、悉廿里ノ内ノ田舎ニ居住セシメ、衛士衛卒ヲバ、一歳ニ三旬五旬ナドノ日数ヲ定テ、東都ニ在番セシメ其余暇ニハ、在所ニテ農業ヲ務メ、弓馬武芸ヲ習ヒ、射猟釣漁ニ遊楽シ、郷士ノ風ヲ学バヽ、三五年ノ内ニハ、筋骨モ固マリ、行履モ健ニナリ、公家ノ如ク婦女ノ如クナル風儀失セテ、真ノ武士ト成ベシ、左モアラバ縦武ヲ習フコト粗略ナリトモ、今ノ武芸ヲ尽シタル士ヨリモ勝ル処有ルベシ、是武道ヲ古ニ復ス術也、又今ノ武夫ノ貧窮ヲ救フ道モ、是ニ過ルコトアルベカラズ[60]

ここでは、武士の土着・帰農による「武道」の復興と「貧窮」の解消とが説かれている。勿論このような土着論それ自体は珍しいものではないが、ここで確認しておきたいのは、商品経済の展開を現実として認知しつつも、なお春臺が、権力的・非商品経済的政策によって、商品経済を規制すべきだし、またそれは可能だ、と言っている事実である。

これは、「先王ノ道」は普遍的性格のものであるという先程見た春臺の主張から、当然導き出されてくるものであろう。

以上のことに徴する限り、春臺は、その経世論において、「衰世」という第一次的自然を見据えた上で、「古ヲ稽テ今ノ宜ヲ制ス」という形で、政治の力を以てその第一次的自然を改革するという不自然の過程を歩み、最終的には社会における第二次的自然とも言うべき「先王ノ道、孔子ノ教、海内ニ行ハレテ万民其徳沢ヲ蒙」るという状態に至るべきだし、また至りうると考えていた、と判断して大過ないように一応思われる。

六、「古道」と「今の世」

前節で述べたように、春臺は、古代中国の「先王ノ道」を時空を越えた普遍的性格を有するものと看做し、それを十八世紀の江戸時代社会に適用しようとした。しかし他方、第一節の最初で見た如く、彼は「経済」における状況認識の重要性をはっきりと指摘していた。春臺の「衰世」という現状認識も、彼が物事を状況的に考えようとしたことの一つの所産であろう。しかし、こうした状況的思惟と「先王ノ道」の普遍性の主張とは、矛盾し合わないのであろうか。一例を挙げれば、次の通りである。

時ヲ知トハ、古今ノ時ヲシル也、……サレバ周以前ハ、天下封建ニシテ、秦以後ハ、郡県也ト云コトヲ知ル、是経済ヲ論ズル第一義也、……日本ハ、古ハ郡県ニテ、今ハ封建也、異国本邦、古今ノ世変如此、是ヲ知ラズシテ、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ントス、是大ナル誤也、然ル故ニ治道ヲ論ズルニハ、時ヲ知ルヲ最要トスル也、[61]

ここでは、「古道」が「今の世」では実現されえない可能性が銘記されている。「古道」は「万世ノ鑑」ではないのであろうか。

しかし、右で言う「古道」は、「封建」や「郡県」という具体的な「制度」を示すものであり、恐らく「礼楽」を以てするという「経済」の基本的なあり方を指した語ではないであろう。春臺は、例えば「古ヲ稽ヘ古ヲ師トスト云ヘバ迚、古ノ政ヲ悉ク今ノ世ニ行フベシト云ニハ非ズ、古ノ政、今ノ世ニ行ヒ難キコトモ多シ」[62]と言う場合もあり、この「古ノ政」は「先王」によって執り行われた具体的な政治の実際を意味しており、右の「古道」もこれと同様であろう。むしろ、春臺が言っているのは、具体的な「礼楽」や「制度」の一つ一つの内容は普遍的ではなく、それは状況の如何により変化するものだ、ということであろう。ここに、彼の状況的思惟があるのである。しかし、このことは、次の如く、「礼楽」を以てするという「先王」の「経済」の基本的なあり方の無効性を意味するものではない。

古ノ礼ハ、厳ナレドモ和ヲ傷ラズ、和スレドモ礼ヲ失ハズ、厳ヲ以テハ乱ヲ防ギ、和ヲ以テハ恩ヲ結ブ、国家安寧ニシテ長久ナルコト、礼ノ力ニアラズトイフコトナシ、……必シモ古ノ礼ヲ今世ニ行フベシトイフニハ有子ドモ、苟モ礼ヲ制セントセバ、古礼ノ意ヲ斟デ、今ノ時宜ニ合スルニ非ズシテハ、礼ノ本意ヲ失フコト有ベシ[63]、

つまり、「礼楽」を以て「国家安寧ニシテ長久ナルコト」を期すという「先王」の政治の基本的なあり方は、依然として普遍的でありうる。むしろ、そうであり、且つ、実際に執られる「礼楽」の一つ一つは状況に応じて変化してゆくものであるからこそ、現実の為政者は「古礼ノ意ヲ斟デ」それぞれの「今の世」の状況に即応しつつ「制度」を「制作」するという政治的責任を負うのであり、経世論の意義も正にこの点にあるのであって、前節で見たように、春臺は「今の世」における「制度」の「制作」を為政者に説くのである。

春臺は、「先王」の政治の基本的なあり方に普遍性を、個々の統治手段に状況性をそれぞれ付与し、普遍性と状況性

との間に矛盾が発生する事態を回避しえた、とここでは一応言うことができる。

七、「諸子百家ノ道」

だがしかし、前節で述べたことが首肯しうるとするならば、次のような春臺の言葉は、一体どのように解釈したらよいのであろうか。

凡ソ国ヲ富シ兵ヲツヨクスルハ、覇者ノ務ナレドモ、二帝三王ノ道、本ヨリ是ヲ外ニセズ、……申不害韓非ガ徒、刑名法術ヲ以テ世主ニ説ク、聖人ノ道ニアラザレドモ、是又経済ノ一端也、……此二人ノ者〔商鞅と李斯―引用者〕ハ豪傑ナル故ニ、聖人ノ道ニ背テ、別ニ一ツノ経済ヲ出セリ、[64]

即ち、春臺は、一方において「凡経済ノ術ハ、中華ノ先王ノ道ヲ至極トス」と述べながら、ここでは「聖人ノ道ニ背」いた、つまり、「礼ノ本意ヲ失」った「別ニ一ツノ経済」があると言っているのである。尤も、彼は「聖人ノ道」と「別ニ一ツノ経済」とを全く同等のものとしているわけではないようである。次のように、「先王ノ道」の優位性は確かに明かである。

孫武、呉起ガ兵法、老聃、荘周ガ無為、申不害、韓非ガ刑名、商鞅、李斯ガ法術、凡諸子百家ノ道、天下国家ヲ治ムルコトヲ宗トスル故ニ、彼等ガ道ヲモ善ク用レバ、何レニテモ天下治マラズトイフ事ナシ、然レドモ彼等ハ皆礼楽ヲ捨ル故ニ、一時ノ治平ヲ致スノミニテ、永世ノ治化ヲ開クコト決シテ能ハズ、二帝、三王、聖人ノ道ハ、礼楽ヲ以テ太平ヲ無究ニ保ツ、是諸子百家ニナキコト也、然レバ後世ノ人主、先王ノ治ニ倣ハントナラバ、必ズ礼楽ヲ興シ玉フベキ也、[65]

しかし、それにしても、春臺は何故「諸子百家ノ道」を「一ツノ経済」として認知するのであろうか。その理由について、彼は次のように言っている。

夫れ先王の世を以て、人を刑するに、尚ほ三典あり。而るを況や衰乱の世、何ぞ槩して礼楽を用ひてこれを治む可けんや。故に周季の乱に於いてや、賢者、誠にこれを治めんと欲せば、則ち合従連衡、攻伐戦争と雖も可ならん。商鞅・申韓を為ぬると雖も亦た可ならん。要、其の功を成すこと何如に在るのみ。[66]

この文章には、論点が二つあるように思われる。即ち、一つは「功」という有効性であり、いま一つは「先王の世」「衰乱の世」という状況である。つまり、春臺は、第一に、「礼楽」であっても、「合従連衡」であっても、「功」のないものはそもそも無意味であり、第二に、「礼楽」が功を有するか、あるいは「合従連衡」が「功」を持つかは、「礼楽」や「合従連衡」それ自体によって決まると言うよりは、むしろ実は個々の状況によって左右されるのであり、それ故に各々の状況の中で、それに応じて最も「功」のある方策が選択されるべきだ、と言っているのである。言い換えれば、最も重要なものは「功」であり、たとえ「礼楽」であっても、それが実際の「世」において有「功」性を持ちえないならば、「合従連衡」等々の他の方策が選択されるべきなのである。

前節での考察に従えば、具体的な「礼楽」の一つ一つの内容は時間と空間の拘束を受けるものであったが、「礼楽」を以てするという「先王」の政治の基本的なあり方は、依然として、普遍的なものであった。だが、今ここでは、「礼楽を用ひてこれを治」めること、つまり「礼楽」の一つ一つではなく、「先王ノ道」の基本的なあり方そのものが問題とされ、「衰乱の世」におけるその無「功」性が宣言されているのである。換言すれば、今や春臺は、状況に応じた有「功」性という基準を「先王ノ道」の上位に措定した、つまり「功」の方を基本的な基準としたのであり、かくして「礼楽」は「功」を実現するための様々な方策の一つに過ぎないものとなり、たとえ「合従連衡」に比べて「礼楽」

に対して優越的な地位が与えられているとしても、それは最早相対的なものでしかなくなったのである。彼にとって重要であったのは現実における「功」であり、そのために「先王ノ道」に背くことは敢えて黙認されたのである。彼の状況的思惟は、「先王ノ道」からその普遍性を剝奪したと言えよう。

既述の如く、春臺の治国平天下にも、その「修身」の場合と同様に、第一次的自然→不自然→第二次的自然という図式が当て嵌まった。そして、経世論の場合の第一次的自然は「衰世」という現状認識であり、次の不自然は正に「先王ノ道」という「礼楽」による政治であった。しかし、今やこの「先王ノ道」の普遍性が失われたのである。春臺の経世論は、あるいは第五節で見たような実際政治のレベルにおける具体的な政策的提言は、どうなるのであろうか。節を改めて検討しなければならない。

八、「無為」「自然」

「衰世」の中で「先王ノ道」の普遍性を失った春臺は、主著『経済録』の最終巻を「無為・易道」と題し、次のような議論を展開した。

凡経済ノ道ハ、国初ノ時ニ、明君賢佐アリテ百官ヲ立、制度ヲ定メ、法令ヲ厳ニシテ、百世不易ノ政ヲ行フ、是最上ノ経済也、其次ハ中世ニ及デ、英雄ノ君出デ、賢臣ヲ用テ旧弊ヲ改メ、風俗ヲ正クシ、黜陟ヲ行ヒ、賞罰ヲ信ニシ、先王先君ノ政ヲ修シテ、故キ家宅ヲ繕フ如ク、病ツキタル身ヲ療養スル如ク、衰ヘタル国家ヲ興シテ、福祚ヲ長クスル、是ヲ中興ト云フ、此二ツハ君モ臣モ、治道ニ達シテ古ヲ稽ヘ、時ヲ知テ行フニアラザレバ成就セズ、然ルニ明君賢相古ヨリアヒ難ク、君臣合体スルコト甚稀ナル故ニ、異国モ此国モ、経済ノ成就スルコト極

テ難シ、サレバ真ノ経済ニ非ズシテ、旧政ヲ改メ、眼前少々ノ利害ヲ見テ、一時ノ便宜ヲ計ルハ、人民ヲ擾乱スル道ニテ、国家ノ大害也、末世ノ人主ハ、一世一世ニ、少宛先君ノ政ヲ変ジテ、一己ノ好ミニ合スルコト多シ、……国ヲ治ル道モ、人主ノ一代一代ノ物好ニテ、先君ノ政ヲ替ルハ、治ムルニハ非ズシテ、乱ヲ速ク道也、……初ヨリ正シキ制度モナク、堅キ法令モナク、古ヲ稽タル政モナク、只姑息苟且ノ政ヲ行テ、数百年ヲ経テ、士大夫ハ世禄ニテ驕奢淫佚ノ行ヲナシ、民ハ本業ヲ棄テ末利ヲ事トシ、風俗頽敗シ、上下困窮シタル時節ニ、真ノ経済ニ非ズシテ、彼此ト旧政ヲ変ズルハ大ニ不可ナルコト也、此時ニ当テハ、大槩国ヲ治ムル政事ヲ止テ、只無為ノ道ヲ行フニシクハナシ、[67]

結局、春臺が『経済録』の多くの部分で説いていたことは、「国初ノ時」や「中世」という過去に、と言うよりも過去にしか実在しなかった「最上ノ経済」や「中興」に関してであった、ということであろうか。「最上ノ経済」は勿論、「中興」でさえも「此時」には当て嵌まらないのであり、最後に彼が到達した結論は、「政事ヲ止テ、只無為ノ道ヲ行フ」というものであった。

但し、「無為」とは言っても、ただ漫然と日を過ごせばよいという意味ではなかろう。むしろ、「凡経済の術は、医の病を治するが如し、病を治するに、其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、経済も亦然なり」[68]とあるように、この「無為」は、「急」の「標」に対処するための緊急避難的対症療法であり、その意味で、これもやはり「経済」のためのある種の「術」ではあるように思われる。

しかし、もし「無為」もまた「術」であるならば、何故春臺はそれを「無為」と呼んで、具体的な「礼楽」の一つだとは言わないのであろうか。彼が勧める「無為」とは如何なるものであろうか。彼は、この疑問に次のように答えている。

無為トイフハ、何事モナサヾル也、無為ニ二ツアリ、聖人ノ無為アリ、老子ノ無為アリ、……舜ノ天下ヲ治メ玉ヒシハ、官職ヲ定テ、……聖賢ナル人ヲ用テ、夫々ノ官人トナシ、万機ノ務ヲ群臣ニ任テ、君ハ只上ニ在リ何事ヲモナサズ、日月ノ国土ヲ照ス如ク、臣下ノ勤惰忠不忠ヲ察シ、天下ノ治マルカ不レ治カ、兆民ノ安キカ安カラザルカヲ観玉フノミ也、……聖人ノ無為ハ、上モ下モ、一向ニ作為スルコトナキヲイフニハアラズ、百官皆ソレ〳〵ノ人才ヲ得テ、政事ヲ任テ君ハ上ニ安ク、民ハ下ニ安ク、四海ノ内ニ、一人モ其所ヲ得ザル者ナキヲ無為トイフ、老子ノ無為ハ、上モ下モ、一向ニ作為スルコトナク、天地自然ノ勢ニ任テ、天下ノ事ニ少モ手ヲツケズ、其成行儘ニシテ捨置ク義也、儒者ヨリ観レバ、不仁ナル様ニ思ヘドモ、不仁ニハ非ズ、此道ハ衰世ニ宜キ道也、……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、只従来ノ儘ニテ捨置ケバ、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当ル、是ヲ不治之治トイフ、老子ノ無為ハ此意也、衰世ヲ御スル道ハ、是ニ勝ルコトナシ、(69)

ここで春臺は、「衰世」という現状においては、「作為」ではなく、「老子ノ無為」を採り、「天地自然ノ勢ニ任テ、天下ノ事ニ少モ手ヲツケズ、其成行儘ニシテ捨置ク」べきだ、と主張しているのである。つまり、先に述べた如く、「衰世」にあっては、「礼楽」を以て現状を改革してゆこうとする「先王ノ道」は「功」を持ちえないので、よしそれが好ましからざるものであったとしても、「衰世」という現状を「自然」として受け入れ、それを基本的には変更することなく、むしろ現実のあり方に則る形で政策を立案・実行せよ、と春臺は説いているのであろう。「礼楽」は第一次的自然としての現状を抜本的に改革すべき言わば不自然の経世策であったが、「老子ノ無為」においてはそのような現状改革の目標は初めから放棄されており、それは第一次的自然をそのまま容認した上での、現状に小康を与えることのみ

を企図した当面の対症療法的彌縫策なのである。春臺がこうした「無為」を「礼楽」の一つだと言わないのはこのためであり、前節で見たように「先王ノ道」を相対化した春臺の経世論は、結局、「無為」の論となったのである。

では、その「急」に対応した彌縫策とは、具体的な政策としては、どのようなものであろうか。それは、その性格上当然のことながら、次のように、「今の世は、只金銀の世界」という春臺の現状認識から直接的に導き出されるものであった。

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、万事用を足す故に、如何にもして金銀を手に入る丶計を為す、是今の急務と見ゆるなり、金銀を手に入る丶術は、売買より近きことなし、[70]

あるいはまた、

凡そ今の諸侯は、金なくして国用足らず、職責もなりがたければ、唯如何にもして金を豊饒にする計を行ふべし、金を豊饒にする術は、市賈の利より近きはなし、諸侯として市価の利を求むるは、国家を治むる上策にはあらねども、当時の急を救ふ一術なり、……然れば只一国の計策にては、金銀を豊饒にするより外の事なし、金銀を豊饒にする術は、市賈より近きことなし、……三年五年の中には、必ず其国を富ますべし、今県官長崎にて、海泊の貨物を買取りて、海内に売り出さる丶は、正しく市賈なり、諸侯其国の土産を以て、他所に市賈せんに、何の憚る所あらんや[71]

即ち、商品経済の展開を認知した上で、その中で「金銀を手に入」れるために「売買」を行えと言うのである。結局、春臺が最後に示した「経済」のための具体策は、所謂藩営商業論なのであり、第五節で見た如き「「先王ノ道」に基づく抑商論・土着論は放棄されたのであった。

九、徂徠以後の「無為」「自然」――一つの仮説――

全くの個人的な感想のこととして言えば、春臺の著作を読むと、何か見たくないものを無理に見せられたような一種の嫌悪感を禁じえない。しかし、それは、人間性の中に潜むある何物かを見てしまった一人の思想家の真摯で、むしろ苦渋に満ちた人間への問いかけ、とでも言うべきものであろう。そして、既述の如く、第一次的自然→不自然→第二次的自然という構造を持ち、「礼楽」によって「身」を「外面」的に「カザル」ことを説く春臺の「修身」論は、一種性悪説とでも言う他ないような「天性」理解に到達してしまった彼が、「先王ノ道」を信じようとして思想的に葛藤した末に獲得しえたぎりぎりの選択肢あったように、筆者には思えてならない。この限りにおいて、春臺はともかくも儒者、徂徠門下の儒者であったと言いうるように思われる。

これに対して「金銀の世界」において「金銀を手に入」れるために「売買」を行えと説く春臺の経世論においては、第一次的自然→不自然→第二次的自然という構造は崩壊していると言わざるをえないであろう。春臺は、第一次的自然を現実として受け入れたばかりではなく、その不変性をも認知してしまったのである。従って、彼は不自然→第二次的自然という過程を放棄し、第一次的自然の中でその彌縫をこととすることになったのである。そして、ここに登場してくるのが「無為」「自然」である。

経世論において、春臺は徂徠の門に学んだ儒者としての、「礼楽」による「経済」という最後の一線を越えてしまったと言わざるをえないように思われる。それは、太宰春臺という一人の思想家の生涯に亙る思想的軌跡に即して考えれば、確かに儒者としての「死」を意味するかもしれない。彼は、本来普遍的であるべき筈の「先王ノ道」を、色々な理由を付けながら、結局のところ相対化してしまったのである。

では、この「死」は、例えて言えば、自己の力によっては如何ともなし難い何物かによって翻弄され、抵抗する力を失った結果生じた、言わば野垂れ死にとでも言うべきものであろうか。もしそうならば、この「死」は、儒者としての「死」であるよりも、むしろ思想家そのものとしての「死」を意味する、と言った方が適切であろう。彼が、何物かと苦闘し、それに敗れ、ある種の「死」を強いられたことは確かであろう。だがしかし、敢えて一つの解釈のこととして言えば、この「死」は、治国平天下の立場から現実に対して飽くまでも責任を持とうとした経世家太宰春臺の、不本意ではあるが、しかし自覚的な選択であったようにも考えられうるであろう。そして、もしそうならば、春臺の「無為」「自然」の主張は確かに徂徠門下の儒者としての「死」を意味し、その限りではそれは強いられたものではあったが、しかし、それは決して野垂れ死になどではなく、飽くまでも経世家たらんとするための言わば思想的自刃であったようにも解されうるであろう。勿論、これは一つの解釈、ないし感想に過ぎないが、春臺の儒者としての「死」は、思想家としての「死」ではなく、むしろ「生」の証なのではないだろうか。[72]

しかし、本稿にとっては、春臺個人における「無為」「自然」の思想的意味を問うことは必ずしも重要なことではない。「はじめに」で述べたように、ここで知りたいのは、徂徠以後における「無為」「自然」の歴史的意味であり、春臺はそのための一つの手掛かりなのである。

春臺に、儒者としての「死」を迫った何物かとは、何であろうか。それは、一つには、春臺の思想のあり方そのもの、即ち、注(28)の文章に見られるような彼の一種性悪説的な人間理解であろう。師徂徠は、「人はもろすぎなる物にて。はなれ〳〵に別なる物にては無之候」[73]とか「人の性は殊なりといへども、然れども知愚賢不肖となく、みな、相愛し相養ひ相輔け相成すの心、運用営為の才ある者は一なり。故に治を君に資り、養ひを民に資り、農工商賈、みな相資りて生をなす。その群を去りて無人の郷に独立すること能はざる者は、ただ人の性のみ然りとなす」[74]とか言わ

れるように、人間の共同性とそれに基づく社会統合の可能性についてどちらかと言えば楽観的な立場に立っていたが、春臺の「先王ノ道」による社会改革の断念の基底には、彼が師とその人間観を共有しえなかった事実が潜んでいるように思われる。性悪説的な人間観は、一般に、儒教的な「礼楽」による「経済」とは相容れない性向を内包していると言えようが、春臺の「天性」理解も、ぎりぎりのところで「礼楽」に対する信念を担保することを拒んだのであった。

しかし、春臺の人間理解が「相愛し相養ひ相輔け相成す」といったものではなかったとしても、仮に彼の現状認識が「衰世」というような悲観的なものでなかったならば、彼は「先王ノ道」を放棄する必要はなかったのではないだろうか。言い換えれば、春臺に「礼楽」による「経済」の断念を強いた直接の契機は、やはり彼の厳しい現状認識、あるいはもっと言えばその背後にある彼の状況的思惟なのであり、これを抜きにして彼の「先王ノ道」の放棄を理解することはできないように思われる。そして、言うまでもなく、春臺の現状認識とは、「今の世は、只金銀の世界」というものであって、結局、彼は展開しつつある商品経済によって「無為」「自然」を選択せしめられた、と考えられるのである。

ところで、春臺が右の如くに「無為」「自然」を選択したということは、逆に言えば、彼が商品経済を「自然」と感じ、それに対して「無為」になるべきだと判断したということであろう。ではどうして、商品経済は「自然」と感じられ、それに対しては「無為」とならなければならないのであろうか。それは、恐らく、当時の社会において商品経済が既に個々の人間の力によっては抗い難い自ずから然る力を、つまりそれ自体の自律性を獲得するに至っていたからであろう。そして、この力はたとえ「先王」の「礼楽」を以てしても如何ともなし難いものであったのであり、経世家春臺がこのことに気付いた時、彼は、儒者としては「死」を選び、儒教からは自由な経世家となったのではない

だろうか。「自然」は、最早第一次的自然のままで、「自然」であった。

ここで、やや唐突と思われるかもしれないが、思い出されるのが石田梅岩である。[75] しばしば指摘されることだが、梅岩の思想の特徴は、その唯心論的性格にあり、この点において、古学派、就中徂徠学の系譜を引く春臺の思想とは著しくその性格を異にしている。しかし、春臺と梅岩とは共に、全くの同時代人であり、しかも、彼らは、それぞれ視角は異なってはいるが、いずれも自分たちの時代の経済問題に深い関心を寄せた人物なのである。梅岩は、その当時の経済のあり方に関して、次のように述べている。

売物ハ時ノ相場ニヨリ、百目ニ買タル物九十目ナラデハ売ザルコトアリ。是ニテハ元銀ニ損アリ。因テ百目ノ物百二三拾目ニモ売コトモアリ。相場ノ高時ハ強気ニナリ、下ル時ハ弱気ニナル。是ハ天ノナス所商人ノ私ニアラズ。天下ノ御定ノ物ノ外ハ時々ニクルヒアリ。狂アルハ常ナリ。今朝マデ金一両ニ一石売シ米モ九斗ニ成。小判ハ下リ、米ハ高、又小判ハ高米ハ下リスルモノナリ。天下第一ノ売買物是ナリ。其外何ニ限ラズ日々相場ニ狂ヒアリ。其公ヲ欠テ私ノ成ベキコトニアラズ。[76]

即ち、ここでは市場メカニズムの作用について語られているが、梅岩はそれを「天ノナス所」であり、「私」の力によって左右しうるものではない、と言っているのである。

ところで、梅岩にあっては、「天」とは、「無声無臭シテ万物ノ体ト成ル物、暫名ヅケテ、乾トモ天トモ道トモ理トモ命トモ性トモ云[77]」とあるように、この宇宙の根元であり、且つ、事物の本性なのであった。しかも、この「天」を「体」として成立している「万物」が形作るところの「天地」の総体は、「自然ノ次第[78]」に他ならないのである。そして他方、人間は「元無心、無念ナル[79]」「性」を有するものであり、従って、「忽然ト目覚テ見レバ克レ己トハ己ヲ忘ルヽコトナリ。克レ己忽ニ天地トナル。復レ礼見レバ礼トハ自然ナリ[80]」と言われる如く、「天地」の「自然ノ次第」に従う

ことが人間の当為と考えられるのである。即ち、「天理自然ノ道ト体ヲ同フシ」たものが「聖人」[81]なのである。

そして、言うまでもないことだが、先程見た「相場」もまた「万物」の一つに他ならず、それ故に、春臺の同時代人梅岩にとって、「相場」は「自然」であった。しかも、梅岩の場合は春臺とは違って、「今日ノ天下程安楽ナルコトハ古今ナキコトヲ知ルベシ」[82]と、「相場」に象徴される商品経済の展開をむしろ肯定的に捉えているのである。梅岩にとって、展開しつつある商品経済は、正に「自然」と感じられ、積極的に受け入れられるべきものであった。

商品経済が展開し、市場のメカニズムが起動しだせば、それは一人一人の人間の意志や力によっては如何ともなしえないそれ自体の自律的運動を見せるであろう。一般的に言って、それは、個々人の側からすれば、一個の「自然」と感じられても当然である。江戸時代においても、商品経済の発展があり、しかも当時の人々がそれを的確に認識していたとするならば、勿論「自然」はいつも人間にとって心地好いものとは限らないが、たとえ嫌々ながらにせよ、江戸時代人がその展開しつつある商品経済を「自然」と感じ取ったとしても不思議はないであろう。本稿が取り上げた太宰春臺は、正にそのような江戸時代人の一人であったように思われる。そして、春臺が、現実の社会で生起している事態を如何ともなし難い「自然」として認知し、しかし飽くまでも自己を経世家たらしめようとした時、彼は徂徠学徒であることを止め、「自然」に直面しなければならなかったのではないだろうか。春臺は、不本意であったかもしれないが、「作為」から「自然」への回帰の道を辿り始めていたように思われてならない。

春臺個人の範囲を越えて一般的に考えると、現実を「自然」と看做すような論理を持つ思想を江戸時代の儒教の中から探すとすれば、極々大雑把な言い方をすれば、それは徂徠学であるよりも、むしろ朱子学であろう。勿論、春臺自身は主観的には朱子学に対して何らの共感も示してはいない。しかし、その春臺でさえも、彼の辿り始めていた「作為」から「自然」への回帰の道は、むしろ朱子学に通じているように思われる。例えば、朱子学の格物窮理説と江戸

時代における合理主義との関連に関する源了圓氏の所説を想起する時[83]、春臺の次の如き「理」の理解は、彼の主観とは別に、春臺の朱子学、就中その格物窮理説への事実上の接近を思わせる。

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、物ノスヂメ也、……凡物ノ理ニハ必ズ順逆アリ、故ニ物ヲ治ルニ、理ニ順ヘバ治ル、理ニ逆ヘバ治ラズ、……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、……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[84]、

なお、この点で、「通常、古学派の思想家は事実主義で非合理主義とされがちであるが、春台は事実主義ではあっても決して非合理主義者ではなかった[85]」との小島康敬氏の指摘は示唆的であった。

だが、無論、近世後期における朱子学の擡頭と商品経済の展開とを一義的に結び付けてしまうことは間違いであろう[86]し、またそのようなことを今ここで簡単に言うつもりはない。しかし、一つの仮説のこととして言えば、朱子学であるか否かは別としても、商品経済が展開している社会においては、色々なバリエーションは勿論あろうが、そのような現状を「自然」とし、そこにおいて「無為」を説くような思想が擡頭するであろうことは、むしろ当然のこととして予想してよいのではないだろうか。梅岩の事例は、このことの一つの例証であるように思われる。それは、「作為」を説き、そこにおいて近代的思惟様式の成立が看取される徂徠学から見れば、一見近代性の退歩のように思われるかもしれないが、むしろそうではなく、それは商品経済の進展の一つの所産なのではないだろうか。そして、正にこの点にこそ、春臺で見たような徂徠以後における「無為」「自然」の歴史的意味が存しているように思われるのである。

注

(1) 言うまでもなく、その代表は丸山真男氏の『日本政治思想史研究』(東京大学出版会、一九五二年)である。

(2) 例えば、中江藤樹が、寛永六年(一六二九)大洲藩家臣であった時、同僚から「孔子殿、キタリタマフ」(「藤樹先生年譜」。山井勇・山下龍二・加地伸行・尾藤正英校注『日本思想大系二九　中江藤樹』(岩波書店、一九七四年)二八八頁)と謗られた事実は、十七世紀における儒教の浸透度の低さを示す一つの具体例であろう。

(3) 尾藤正英『日本封建思想史研究』(青木書店、一九六一年)。また、最近では、渡辺浩氏も尾藤氏と同様の見解を示しておられる(『近世日本社会と宋学』(東京大学出版会、一九八五年))。

(4) 田原嗣郎『徳川思想史研究』(未来社、一九六七年)。

(5) 一例を挙げれば、源了圓氏は、『徳川思想小史』(中公新書、一九七三年)において「十八世紀の開明思想」として富永仲基、三浦梅園、山片蟠桃について論述されている。

(6) 宮城公子「幕末儒学史の視点」(『日本史研究』第二三二号、一九八一年)六頁。

(7) 辻本雅史「寛政異学の禁における正学派朱子学の意義」(『教育学会紀要』第二七号、一九八四年)二五頁。

(8) 周知のように、丸山真男氏は、前掲書において、「作為」から「自然」への転換を徂徠学から宣長学へとして叙述されている。しかし、この丸山氏の所説と共に、徂徠学から朱子学への揺り戻しもまた「作為」から「自然」への転換の一つとして捉えられるように思われる。

(9) 『経済録』巻第一。滝本誠一編『日本経済大典』第九巻(明治文献、一九六七年)三九四―三九五頁。なお、引用史料の表記は、初出の際に史料名、所収書名、及び所収書の頁数を記し、その後は史料名、及び所収書の頁数だけを記す。

(10) 最近の例を挙げれば、豊澤一「太宰春台の思想の一側面――『聖学問答』を中心に――」(子安宣邦他『徂徠以後――近世後期倫理思想の研究』(大阪大学、一九八八年)一一三頁。

(11) 『経済録』巻第一。三九七―三九八頁。

(12) 江戸時代においては、よく知られている通り、ケイザイという語の意味は、春臺の言葉を借りれば、「凡天下国家ヲ治ムルヲ経済ト云、世ヲ経メ民ヲ済フト云フ義也」(『経済録』巻第一。三九四頁)ということであり、現代の言葉で言えば、むしろ政治に当たるで

あろう。本稿では、右のような江戸時代的意味でケイザイという語を使う場合には括弧を付けて「経済」と表記し、今日の意味のケイザイの場合には単に経済とのみ記す。

(13)『経済録拾遺』。『日本経済大典』第九巻、六七七頁。
(14)『経済録』巻第五。五〇三頁。
(15)同右同巻。五三四頁。
(16)同右巻第十。六六三頁。
(17)同右巻第七。五六九頁。
(18)同右同巻。五七七頁。
(19)同右巻第五。五一二頁。
(20)『聖学問答』巻之下。頼惟勤校注『日本思想大系三七　徂徠学派』(岩波書店、一九七二年)一一二―一一三頁。
(21)同右同巻。一〇八―一〇九頁。
(22)同右巻之上。八七頁。
(23)同右巻之下。一一八頁。
(24)同右巻之上。八七頁。
(25)同右巻之下。九九頁。
(26)同右同巻。九九―一〇〇頁。
(27)同右同巻。一〇一頁。
(28)同右巻之上。七九―八〇頁。
(29)同右同巻。九四頁。
(30)同右同巻。八〇頁。
(31)『弁道書』。鷲尾順敬編『日本思想闘諍史料』第三巻(名著刊行会、一九六九年)六一頁。
(32)同右。六三頁。
(33)『経済録』巻第二。四〇八頁。

(34) 『聖学問答』巻之下。一〇五頁。
(35) 同右同巻。一一九頁。
(36) 同右同巻。一一八頁。
(37) 同右同巻。一〇三頁。
(38) 同右巻之上。九五頁。
(39) 同右巻之下。一一九頁。
(40) 『斥非附録』。『日本思想大系三七　徂徠学派』一七三頁。
(41) 『聖学問答』巻之上。八〇頁。
(42) 同右巻之下。一〇〇頁。
(43) 同右同巻。同頁。
(44) 『弁道書』。六二頁。
(45) 『聖学問答』巻之下。一〇二頁。
(46) 中江藤樹『翁問答』上巻之末。『日本思想大系二九　中江藤樹』六九頁。
(47) 『聖学問答』巻之下。一一三頁。
(48) 『経済録』巻第二。四四〇頁。
(49) 同右同巻。四〇八頁。
(50) 同右同巻。四一一―四一二頁。
(51) 同右凡例。三八七頁。
(52) 同右巻第九。六二四頁。
(53) 同右序。三八六頁。
(54) 同右序。同頁。
(55) 同右巻第二。四二六―四二七頁。
(56) 同右巻第一。四〇六頁。

(57) 同右巻第二。四三二頁。
(58) 同右巻第五。五〇六―五〇七頁。
(59) 同右巻第九。六三六頁。
(60) 同右巻第七。五九三頁。
(61) 同右巻第一。三九八・四〇〇頁。
(62) 同右同巻。四〇六頁。
(63) 同右巻第二。四三一―四三二頁。
(64) 同右巻第一。三九五―三九六頁。
(65) 同右巻第二。四四〇頁。
(66) 『斥非附録』。一六〇頁。
(67) 『経済録』巻第十。六五七―六五八頁。
(68) 『経済録拾遺』。六七六頁。
(69) 『経済録』巻第十。六五八―六六〇頁。
(70) 『経済録拾遺』。六七七頁。
(71) 同右。六八一―六八二頁。
(72) 確かに、「春台の経世済民論は原則と実際、建前と本音との間の乖離と矛盾に満ち満ちている」（小島康敬『徂徠学と反徂徠』〔ぺりかん社、一九八七年〕五八頁）し、「春臺自身が「聖人ノ道」を必ずしも深くは信じていなかった」（尾藤正英「太宰春臺の人と思想」〔『日本思想大系三七　徂徠学派』〕五一三頁）とも考えられる。しかし、筆者としては、むしろその「乖離と矛盾」の中に、春臺の経世思想家たらんとする一貫性とそこから生じる思想の展開を見て取りたい。
(73) 荻生徂徠『徂來先生答問書』上。島田虔次編『荻生徂徠全集』第一巻（みすず書房、一九七三年）四三〇頁。
(74) 荻生徂徠『弁名』。吉川幸次郎・丸山真男・西田太一郎・辻達也校注『日本思想大系三六　荻生徂徠』（岩波書店、一九七三年）五四頁。
(75) 梅岩については、拙稿「石田梅岩の「倹約」――経済思想史からの一考察――」（『こころ』第三一巻第一号、一九八七年）を見て

頂ければ幸いである。

(76) 石田梅岩『都鄙問答』巻之二。柴田實編『石田梅岩全集』上巻（石門心学会、一九五六年）八一頁。

(77) 同右同巻。七二頁。

(78) 同右巻之四。一七九頁。

(79) 石田梅岩『石田先生語録』巻十二。『石田梅岩全集』上巻、五四八頁。

(80) 同右巻五。三六〇頁。

(81) 同右巻二。二八七頁。

(82) 同右巻十五。柴田實編『石田梅岩全集』下巻（石門心学会、一九五七年）七七頁。

(83) 源了圓『徳川合理思想の系譜』（中央公論社、一九七二年）。

(84) 『経済録』巻第一。四〇〇—四〇一頁。

(85) 前掲『徂徠学と反徂徠』五三頁。

(86) 朱子学は人間の「性」を普遍的な「理」と看做す道徳の学であり、且つ、人々の社会的任務を説く斉家治国平天下の学でもあり、恐らく人々が朱子学に共感するのは、何よりもこのような「性」と「経済」との関連という点においてであろう。それは、多分、人間の、普遍的な道徳規範を根拠とした、「内」＝「外」なる主体性確立の問題であり、江戸時代後半期における儒教、就中朱子学の広範な浸透は、この問題を抜きにしては論じえないもののように思われる。そして、この問題と本稿が提起した事柄とは、第一義的には次元を異にするものである。但し、この両者は、ある特定の歴史的状況においては、有機的に関連し合い、一人格の中に統一されうる可能性があるのではないか、と筆者は今のところ想像している。

（一九八八・一〇・一二）