

「名 君」 の 思 想

——細井平洲の思想と学問——

辻 本 雅 史

は じ め に

18世紀の教育的諸現象の高揚、とりわけ18世紀後半を画期とする藩校の急速な発展は、享保一寛政期の幕藩制の転換期にみられる幾多の所謂中期的藩政改革と切り離して考えることはできない。つまり、殆んどの場合、藩校は藩政改革の一翼を構成していたのだが、それはいいかえれば、学問が現実の政治や社会の状況を直接自らの問題にするに至り、その故に教育の問題が提起されざるをえなかった現象なのである。従って、近世藩校の研究には、藩政改革及びそれを取りまく学問・思想への関心を欠かすことはできない。その意味で、儒学者細井平洲（1728—1801）は、学問（儒学）と藩政改革と教育とを自らの問題として思想を構成しているが故に、大いに注目されるのである。

ところで、中期的改革の顕著な特色として、たいてい所謂「名君」が登場し、彼らの強力な指導のもとに改革が推進されてゆく点が指摘されている。比較的知られた例としては、将軍吉宗以下、長州毛利吉元、宇和島伊達村候、熊本細川重賢、和歌山徳川治貞、名古屋徳川宗睦、米沢上杉治憲、会津松平容頌、秋田佐竹義和、松江松平治郷、そして白河藩政と幕政に関与した松平定信などが挙げられよう。むしろ「名君」とは、かかる改革を成功にみちびき、顕著な治績をあげえた所以の者といってよいであろう。その意味で、「名君」とは何よりも強力な政治改革主体に他ならない¹⁾。

こうした中でも、上杉治憲は、古来「名君」の典型とみなされてきた。しかも、治憲の治績は、その師細井平洲の影響・感化とセットになって語られるのが常である。確かに平洲は、治憲少年期から生涯にわたる師として、為政者治憲の教育のみならず、その藩政の指導や藩校興譲館の設立などに並々ならぬ尽力をした。また治憲自身も平洲の教えを忠実に藩政に実践せんとした君主であった。

ところで、平洲が関係した「名君」（藩主）は治憲にとどまらない。特に尾張徳川宗睦の藩政には、藩校明倫堂の再興や庶民教化活動などを通して彼の後半生を捧げたことは著名である。その他、米沢や尾張程ではないにしろ、西条から和歌山に入部した徳川治貞や人吉相良長寛、郡山柳沢信鴻、松山久松定国、延岡内藤政陽父子、出石仙石久賢らとも師弟関係にあったことが知られる。要するに平洲の思想は、こうした「名君」とみなされた一連の藩主から高い評価でもって歓迎されたのである。とすれば、彼らが「名君」であったことと平洲の思想とには何らかの関連があったと推定しえよう。

かかる推定のもとで、小稿では、平洲の思想の分析を通して、藩政改革を指導した「名君」を基礎づける思想や学問の性格を検討してゆく。それはまた、この期の藩校発展を推進した思想的

基礎を採る作業でもあることはいうまでもない。

1. 平洲の儒学説——「道説」を中心に——

平洲の思想の構成原理を明らかにする意味で、まず彼の儒学説を検討しておこう。彼は実際的な実践にこそ学問の意義を認める立場から、自己の儒学説に関する著作は極めて少なかったが、ここでは、その唯一のものと思われる「道説」という小論を手がかりに考察をすすめる²⁾。

平洲はまず「道なる者は天地自然の道也。而して人の造作する所に非ざる也」という。勿論これは、但徠が「先王の道は先王の造る所也。天地自然に非ざる也」（『弁道』四）といい、以後儒者間で大問題になった但徠学の聖人制作説を意識してのことである。但徠では道は何より「安天下の道」であり、必ずしも自然的秩序に規定されるものではなかったが、平洲は再びそれを「天地自然」に基礎づけようとする。

平洲において、天地自然と道との関連は、「上古の聖王（天地自然に）循ひて以て之を修め、由りて以て之を行き、而る後に今の所謂道なる者成る也」というように、そこには「上古の聖王」＝聖人が介在していた。つまり、道は聖人が「天地自然の道」に依拠し、それを修めることで明らかにされた性質のものであった。かくして明らかにされた道とは、「道は道路也。人の行く者也。行く者は此に由りて以て行く。由らざれば則ち行く可からず。西に東に南に北に、方一に非ざれば則ち行くも亦一に非ず。孝弟忠信、仁義恭敬は之を行くに名を殊にする所以也」というように、人がそれに依ってゆくべき正しい道を意味する。この点で、道とは何よりも行為の規範に他ならなかった。

では、道は人心に対していかなる関係にあるのか。但徠の制作説を批判して平洲は次のようにいう。

制作と申事は但徠か道は聖人の造る所にて、天地自然の道にあらずと申所より出候様に相聞へ申候。聖人の制作は礼楽に御座候。道は聖人の作りたるものには無之と申が愚見に御座候。孟子の仁義礼知心に根ざすと申事正道に御座候。人心をすて申候而、別に道は無御座事不及申上候（「上杉家秘庫存書」841頁）。

ここに明らかのように、但徠批判の根拠は、但徠が道から人心を排除した点にあった。確かに但徠では、道は根本において人心に調和的につくられていると確信されるが故に、事実上、人心は道の規制から免れていたが、平洲にとっては、道は何よりも人心を規制すべきものでなければならなかった。何故なら、「其の行かんと欲する所に行けば必ずしも正しきに由らず」というように、人心と道とは無前提に調和するとは考えられていないからである。彼によれば、「聖は能く礼楽を作りて、人心を作る能はず。故に（『書経』に）曰く、人心は惟れ危うく、道心は惟れ微かなりと」であるから、人心の欲求は「邪径」につながる。先王は「邪径を塞がんと欲す故に正路を表」わしたのである。「蓋し礼楽は自然の正路を表わす者也。刑政は人欲の邪径を防ぐ者也」である。すなわち、先王は天地自然にもとづいて、人心を規制する「礼楽刑政」を具体的に示したのである。だから、先王が制作したのは道そのものではなく、それに依拠した「礼楽刑政」であり、それで人々の規範＝道を具現させたのである。

平洲では、それが聖人の教えに他ならなかった。「教へを立つる者は聖、聖無くんば則ち教へ無し。教へて而る後に五倫明らかなり」という。道は、このように聖人が教えに表わし、人々に

教化してはじめて五倫として具体化されるものであった。つまり、人は自力では道一教えを知ることができないのである。

この考え方は、朱子学の道とは明白に相違する。朱子学では、自然的世界を貫く普遍的原理としての理の人間への内在（性）が、自己の倫理性の内在の確信となり、それが階梯的に社会へと推及される性質のものであった。従って、朱子学のいう道は人間の内在的規範であった。ところが、平洲の場合、道の自然秩序への基礎づけという点では朱子学に通ずるようであるが、それが必ずしも人間に内在する原理になりきっていない点に注意を要する。すなわち、彼の所謂道は、既述の如く、人心にとって極めて外在的な規範だったのである。この点は、複雑さを増してきた幕藩制社会の一定の状況を背景に自然と人間とを事実上分離させた徂徠学を経た後であったことに規定された側面なのであろうが、しかしここでの問題は、後にもふれるように、道の外在的規範化が、事実上君主による政治の内容を構成していることを意味しているという点にあるのである。

かく、放置しえない人心の外的規範としての礼楽一道は、人間の当為的倫理でありながら、その根拠が個々の人間に十分に根ざしているとはいえなかった。従って、ここに説かれる内容は、人心に外側から枠をはめる道学的なものにならざるを得ないであろう。この道学性は、以下に天一聖人一君主一民の関連をみることで、その強固さが理解できよう。

〈補 説〉

他方、平洲は「天地の信誠をそなへて生れ付たる所は、本心天地の信を持たる善根心」（「細井先生講釈聞書」916頁）、或いは「凡人の実は天より貰ひ受たる誠」（同948頁）といい、また天地有れば則ち陰陽有り、陰陽有れば則ち男女有り。而して人は天地の精を承けて陰陽の化に生ず」（「道説」）と理論化されるように、人間がひとしく天地の原理を享有していること、従って道と人心との本来的な連続性を説く。この点、上の分析と矛盾する。しかし、「天地の精」とは先の「道心」につながる。ところが「道心は惟れ微か」、つまり人々には知覚不能な、形を成す以前のレベルでの存在であるから、一般の人間には到底覚り得ない。（彼の愚民観の根拠はまさにここに存する。彼の愚民観は無前提に措定されているかの如くだが、それを理論化すればこうならざるを得ない）。ここに、全ての人間が自らの「道心」＝理を認識しようという原則を堅持する朱子学との決定的な相違が存するわけだが、平洲は、人が自らの人心を克服して道心に到る可能性を認め得ないのである。ただわずかに、後にふれる「誠」によって道心の存在を感じ得るだけであった。従って、人が承けた「天地の精」は事実上「千人は千人、万人は万人、善をこのみ悪をにくむは人の天性」（「管子牧民国字解」72頁）という程の意味以上ではなかった。とすれば、それは、人の自律性の根拠となって積極的に外（社会）に関わるような朱子学的理とは異なり、消極的に、上からの教化を受容しうる可能性を保証する根拠でしかなかったと考えられるのである。

さて、平洲の道が人間の内在的規範たりえなかったにも拘らず、道を天地自然に基礎づけたのはなぜか。「聖も亦人のみ。人、人を教へて而も之れを能く侮ること無きは承くる所有るを以て也。然るに自然に非ずと曰へば是れ承くる所無き也」というのに明らかなように、聖人権威の低下を前提として、「礼楽」の正統性に絶対的保証を与えるためだったのである³¹。とすれば、以下の如く、平洲のいう「天地自然」とは、徂徠が聖人の権威づけの根拠とした天という超越的存

在と何ら異なるところはなかったのである⁴⁾。

「蓋し古の神知、先ず之(天)を敬するを知る。故に之を修め之に由り敢へて天に違はざる也。董子曰く、道の大原は天に出ずと」と、道の根源に天を措定して次のようにいう。

夫れ天は至幽にして知る可からず。唯聖のみ能く知る。故に承けて以て之を行ふ。人之を待ちて然る後に能く戻らず。聖是に於てか神なり。譬へば至尊が如き也。唯在位のみ能く知る。故に承けて以て之を布く。民之を待ちて然る後に能く違はず。在位是に於てか貴し。夫れ承けて以て教ふ。故に人之を敬す(「道説」)。

上に明らかなように、天は普通の人間には「至幽不可知」で、聖人のみが知りうるものである。ところが、天にもとづいた聖人の教えは、人にとっては「夫れ人教へ有れば則ち人、教へ無ければ則ち獣」というように、当為であり且つ規範であるから、聖人の教えを受容することは人としての必須の要件なのである。だから、人は聖人の教えに絶対的に従うことにのみ、自らの至福を保証する道が存在することになる。かくて聖人は、人間一般にとっては「至尊の如く」であり、有徳者の最高たる「神」⁵⁾でもある。

かく、聖人の教えは人間一般にとっては絶対であったが、人は自力でそれを知りえない。この不可知論は、いうまでもなく先の愚民観と分かち難く結びついているが、人がこうした意味での愚民である以上、その教えを説いて教える人間の介在が想定されざるをえない。それが即ち「在位」(君主)に他ならない。「在位」は聖人の教えを「能く知」って愚民に布かねばならない。民は「在位」からの教化を得なければ人たるの道を生きえないからである。ここに君主の責任はいやが上にも重大にならざるを得ないが、それは後述。

ともかく、君主は「聖」—「天」に依拠している故に貴いのであり、その教えを民に浸透させて安民を保証する故に敬せらるべき対象なのである。民にとっては、君主からの教えが天地の間に人として安らかに生活すべく立てられた教えであるが故に、ひたすらそれを従順に受容することが自らの至福につながるということになる。

君主によるこうした愚民教化こそが、実に平洲の考える道の実践であり、為政の内実には他ならないことは既にいうまでもあるまい。とすれば、道とは安民のための方法であるともいいうであろう。この点で、彼のいう道は、朱子学のように一人一人の個人的次元で考えられた倫理規範ではなく、むしろ徂徠学と同じく安民=経世の次元で考えられたすぐれて政治的な規範であったということができよう。かくて、平洲の関心は経世(政治)の世界に集中することになる。既に示唆した如く、道が外在的規範であったことの意味はまさにここにこそあったのである。

ところで、同じく道が経世を志向しながらも、徂徠学の道の具体的内容が人心と分離したところの政治制度や文物にあったのに対して、平洲の場合は五倫といった人心と分かちがたく結びついた当為的实践倫理であったところに特色がある。とすれば、平洲の経世学の課題は、当為的倫理規範(五倫)をいかに社会的に浸透させてゆくかという点にあったといつてよい。だから、彼の考える為政とはほとんど道徳教化に尽きるわけだが、それは逆にいえば、彼の教える道徳は常に政治的意味あいをおびるということになる。それは、一面、徳治政治として現象していながら、それが必ずしも個々の人間の内面に普遍的基礎をもつものではなく、天一聖人—君主という超越的権威のもとに上から下される性質のものであったから、徳治政治は実際には支配秩序維持のための秩序道徳の強要という性格の一面を免れることはできなかった。つまり、被治者に対する場

合には、服従道德ないしは身分制秩序への順従を説くものになったのである。彼が政治の目的として重視する「風儀」とか「風俗」とかは、まさにかかる内容を示すことばだったのである。

2. 学問の性格——所謂折衷学の意味——

以上、平洲の道が外在的規範性を持ち、道の実践（為政）が事実上君主による愚民への道德教化に帰着したことをみてきた。では、かかる儒学説はその学問にいかなる性格を付与することになるのか。所謂諸学折衷とされる平洲の学問の意味をここで考えてみたい。

「道説」でみたように、君主の為政の基本構成は、先王の教えの愚民への教化にあったが、他方、学者の役割はどうか。「自然に循ひて之を修むるは先王の教へ也。教へを奉じて僥勉するは学者の業也」（「道説」）といい、また儒者登用に関して「何れにても篤学美行の賢者を御用ひ被成候て、一家国の人心を教化有之、一体の風俗を美敷被成候と申が公道なる御所作」（「つらつらふみ」134頁）というように、学者の役割は先王の教えを明らかにして君主の教化に資するという点に期待されている。ここから、学問の目的はいわば「徳を成して民を取り飼ふ」ことにあったといえよう。従って、「何流にても我執つよく人を得教化不仕候はゞ無益の学問」（同、136頁）、すなわち、人心教化に役立ちえない学問は、学問としての価値すら疑われることになる。

かく、平洲の道は学問の目的を人心教化に限定することになった。しかもそれは、「師長の人を教へ候事は、他国はともあれかくもあれ、御国の御為になる様にと申所肝要」（「対某候問書」166頁）と、「御国（藩）の御為」になるべき教化でなければならぬ。こうした立場から、「御国に学問所を御造立被遊候御本意は、御先祖様よりの風俗を失ひ不申、万人安堵仕候様に被遊度と申所極意にて、人を利口発明に被遊度と申所にては無御座候」（同、165頁）と、藩校による興学の目的も明確に藩政の中に位置づけられる。かく、学問の目的が政治の世界に組み込まれ、学問の実際が人心教化に限定されたことは、学問の側からいえば、学問としての知的探究を放棄する一方で既存の多彩な学派学説に寛容な態度をみちびくことになる。

先以一家の学を興し候程の人は何れ共に一世の豪傑にて各所見有之候事に御座候。但し聖人にて無之候得ば人々是非得失は勿論有之うちの事に御座候。長を用ひ短を捨て申候はゞ、何れ利益の無之学も有之間敷候（中略）儒者の言論も種々に御座候得共成徳行の外無之様に被存候。畢竟其僧の修行次第仏性をさへ得候はゞ何れの浄土へか往生は可致候。儒者も其人の修行次第、美德をたに成就致候はゞ、何れの国家にても御用には立ち可申候（「つらつらふみ」133頁）

平洲によれば、学問は学派や学説の内容如何が問題なのではなく、その学問がいかに人を教化し、国政に資することができるかが問題なのである。ここでは、学問はそれ自体が目的ではなく、彼の道がそうであった如く、政治のための手段とさえいえる。従って、「学異派流は匹夫の私」であり、君主の政治には「何ぞ必ずしも其の学の師承する所を問はん哉」（「答仙台玉子一」500頁、原漢文）ということになる。ここに政治という至上の目的の前に諸学の権威は相対化され、その結果、諸学折衷が行われるのである。

しかしそれはまた、徂徠学以後殊に顕著になった儒学界の「仇讎相攻」のごとき諸学派対立の不毛性への痛烈な批判を含意していたことを忘れてはならない。「聖学の要は徳を成すに在りて学流に在らず。故に各々其の学を学とし各々其の道を道として、揺唇鼓舌、人と門戸を争ふは吾

取らざる也」（「細井先生行状」530頁、原漢文）という彼の学の基本的立場からすれば、「學術に流儀の角立ち候人は、心に邪氣の募り候ひし始めにて、其の果は御国政の害にも相成る基」（「米沢学校相談書」⁶⁾152頁）ということになる。つまり、彼の折衷学は、多くの学問が単に学派的対立や論争に明け暮れ、本来の使命たる経世＝人心教化に何ら寄与していないことの現実批判の上にたって、教化という目的のもとにそうした諸学を折衷したのであった。しかも、それによって、逆にかかる諸学を蘇生させ、学問としての存立意義を認めようとした点を見逃してはなるまい⁷⁾。「唯一筋に四書五経を本経とし、歴史記伝を羽翼として、浮華の習気不出様相勤度候。能く相心得候へば、かな物語を見候ても心術事業の助には相成候」（同、152頁）と、「歴史記伝」はおろか「かな物語」にまで「心術事業」のための機能を認めたのも、平洲の折衷学がいかに幅広い内容をフォローし、それらを人心教化のもとに位置づけたかを物語るであろう。

こうした実践的関心にささえられた学問は、学問する主体のあり方が重要な問題とならざるをえない。彼は学問する者に、「朝夕誦習する所の書は、我徳行を積み習ひ候手本と相心得、信義忠愛の心は、一盃酒を呑み、一服茶の会合にも忘る隙なく、徳か不徳かと魂をいかし候」（同、152頁）態度、つまり学問の日常生活の中での活用・実践を要求する。それは、「学思相須つは聖人の教へなり」（「細井先生行状」529頁、原漢文）というのにも読みとれるように、学に志す者の強い主体的態度（但し政治目的に貫かれた主体ではある）の問題でもあった。学問は「行々己が事行に持込可申為」（「米沢学校相談書」150頁）に学ぶ以上、各々が日常の実践の側から学問の意味をとらえ返してゆかねばならない。それが「誠に誠を重ね」（同、153頁）る学問の基本姿勢に他ならないのである。

要するに、平洲の折衷学は、諸学を折衷する学者の強い主体的態度のもとに、不毛の対立・論争に埋没した儒学諸派を逆に積極的に活用せんとしたところに形成された学問であったことをここでは確認しておこう。

ところで経世を志向した平洲の折衷学は、戦後特に、学問の政治従属の形態として、その思想の顕著な特徴とみなされてきた⁸⁾。しかし、ここでの学問が儒学を指し、元来儒学は社会生活や政治実践を律する規範として形成された学であってみれば、単に政治従属といったいわば近代主義的学問観からの評価では評価しきれない部分が残るであろう。

政治や社会の現実の側から学問のあり方を問題にする平洲の折衷学にみられる傾向は、実践的関心を根源的なモチベーションとして思想形成した古学派以来、一貫してみられる思想的底流とみなすことができる。例えば、伊藤仁斎の場合、それは実践道德の根源的追求にむかい、荻生徂徠の場合は、政治の全体的な理論の体系化にむかったのである。ここで、平洲の思想が藩政改革の指導理念として実際に多数の心をとらえた事実をも想起するなら、彼の学問は、すぐれて社会や政治の実際に即した学問としての儒学が、幕藩制社会にあって、現実の多くの人間を動かす力を獲得しはじめた現象と考えたい。例えば18世紀後半以後の儒学を柱とした諸藩校の増加・発展も、少なくともかかる現象の一環であると考えざるを得ないであろう。

3. 平洲の「名君」像と愚民観

以上、平洲の学問の性格を学問の実践化という点においてみてきたが、ここでは、平洲の「名君」像と愚民観との関わりを通して、彼がいかなる形で政治の改革主体を構想していたかという

問題をみてゆく。

従来軽視されがちであった18世紀の折衷学派の思想を徂徠学以後の儒学の展開過程に位置づけ、その思想的意義に着目された先学、衣笠安喜氏は、平洲の学問を分析された後、「要するに平洲の道の把握は、封建的な秩序や道徳と現実との背離が誰の目にも明らかになってきた危機的段階において、君主の権威を宗教的権威にまで高め、支配への一切の批判を封じ、被治者に絶対的な服従を強要する幕藩支配体制強化の思想であったといえることができる」⁹⁾と、封建教学再編強化という視点から結論づけられた。ここでは、本稿1の分析からも必ずしもこうした評価を否定するものではない。しかし問題は、単に被治者に対する服従道徳の強要ということで、被治者の心情にまで訴える力をもちえたといわれる平洲の思想を説明しうるかという点にある。

平洲は、当時の治者層に極めて歓迎された一方で、その旺盛な庶民教化活動が物語るように、彼の思想は被治者層をもとらえうる性格をもっていた。むしろ、被治者の心情をもとらええたらこそ治者にも高く評価されたというべきかもしれない。彼の庶民教化活動は米沢と尾張とでなされたが、殊に尾張では記録に残るだけでも9回にわたり、10数万人の聴衆を集めたという。平洲自身も「小人教諭一道より外に任も無御座候得共、三寸の舌已に爛申候為体に御座候。併し天助を得候哉、聴聞之衆庶、無知愚能承り込み申候而、孝悌力田、次第に頌れ、去秋より今春迄賞誉之民、無間断罷出候。去（天明3年）四月より今三月中旬迄の奉公がましき儀、此教諭之外には無御座候。着帳人頭町在之民男女十六万人余に御座候」（「上杉家秘庫存書」829頁）と報じている。教諭に随行したある儒者も「誠古今珍妙とやいはん、感心仕り候。なる程人々感涙致候も有之筈の義にて御座候」¹⁰⁾とその教化ぶりに感嘆している。聴衆は数珠をかけて平洲を拝み、如来様、如来様と錢を投げるありさまだったという。多くの藩主から歓迎される一方で庶民をもひきつけた平洲の思想を統一的・説得的に説明するためには、もう少し平洲の主体に即した理解が必要であろう。

「受次て国のつかさの身となれば忘るましきは民の父母」（『鷹山公世紀』13頁）というのは、治憲が米沢藩主襲封に際して自らの決意を詠んだ和歌であるが、「君主は民の父母たるべし」というこの考え方は儒教に伝統的なものである。平洲の主張の重点も、この考え方によって君主の責任の大きさを強調するところにあった。

人君は一国臣民に天と戴かれ給ふからは、御身に天の如くの御徳の無之候ては、君の徳に目出度被為居候事は不相成ことにて、常々御読み被遊候通、聖經賢伝の上、古今人君の賢愚興亡、歴然たる儀に御座候。擬天の如き御徳と申は、天は万物の父母として、凡天地の間に有とあらゆるもの、天の恵をうけ給はぬ物は無之候。そのごとく一国万民の天とならせ給へば、天の心を御心として、臣民の父母となり給はねばならぬが人君の道にて御座候（『野芹』3頁）。

既述の如く、君主の役割は天一聖人の教えを奉じて民に恵み施すことにあった。故に、天一聖人を知らない愚民にとって、君主は天の権威をおびて、しかも天の恵みと同じく民を恵む存在として登場してこざるを得ない。例えば「夫れ君臨の嚴なること、帝且つ天の如し」（『送米沢侯就国序』390頁、原漢文）ともいう。君主は民にとっては天の¹¹⁾体現者に他ならず、君主の権威は天に保証されていたのである。

確かに君主のこうした¹²⁾天的立場は、君主権力の絶対性の理論的基礎であるが、それは無制限の君主専制や恣意的な独裁を許容ないしは正当化するものではなく、むしろ君主の天への責任、し

かもそれは安民を内容とするから民への責任の大きさを意味しているのである。この君主責任の重大性は、彼の君徳に対する考え方を検討すれば明瞭である。

平洲によれば、君主の徳は安民のための根本的な前提である。なぜなら、安民のためには君主が天一聖人の教えを体現しなければならないからである。

一国の治乱万民の憂喜は、只君一人の徳不徳に懸り候事不及申候。上一人だによく候はゞ千事万行何の悪かるべく、上一人の宜しからぬと申時は、千事万行よかるべき道理は古今無之儀、是又不及申候（「つらつらふみ」137頁）。

かく、安民の成否はひとえに君主次第であり、君主の徳の成就が全ての政治的価値実現の根本であった。彼によれば「臣民は枝葉、君は根本」である。樹木は根本さえ養えば枝葉は自ずと繁るから「先根本の御徳を専要に御養ひ可被遊」なのである（「野芹」11頁）。

この点、朱子学でも『大学』の三綱領に示すごとく、君子の徳の実現が全ての根本であったが、その場合あくまで普遍的理の貫徹した個人倫理に根ざしたものであったのに対して、平洲のいう君徳は明らかに政治的効果に色濃くぬりこめられていた。「君の徳を明德顯徳と称し、あきらかにかくされぬ徳を云也。君は下のてほんとなり玉ふはづのものゆえに、手本になるうへにて、これは表へは出されぬと云やうなるふらちなる所行のありてはならぬことなり。世界万人目をつけてゐる尊き位に立玉へは、暗夜に火をたくが如くかくしおほせられぬは君の所行也」（『管子牧民国字解』110頁）と、朱子学では道德の普遍的原理たる明德も、ここでは「民の手本」としての君主に限定された現象的・政治的な徳と理解されている。要するに、君主は民に対する「手本」＝規範であらねばならず、しかも民がそれに従うことで民の生活の安寧を保証する意味での「手本」であらねばならなかった。だから、君徳涵養は「世界万人目をつけてゐる」つまり衆目に監視された中での君主の免れることのできない絶対の義務かつ責任だったのである。

ところで、ここで見逃しえない問題は、かかる君徳の根本性が強烈な愚民観と表裏の関係をなしているということである。

なべて賤しき下々はもとより道理をまなび弁へたる侍などの義を存じ礼を守りて上下左右を思ひ計るおとなしき心はなく、たゞおのれおのれの身の分を安楽にくらして一生を心よくわたりたく思ふより外に願はなきもの也。然るゆゑに上に立てこれを司る奉行代官といふものなければ、人々身勝手にのみなりゆき、己だに立ゆく時は上の為をもはからず人の上をもかへりみず、はかなき心よりして、はてばては己の身ひとつをだに得たもたず、終には不埒不届を仕出して重き刑戮にもおちいる云々（「農官の心得」41頁）。

かく、民は放置すれば道一聖人の教えを知りえないで、人たる正しき道を生きえない存在、つまり決して自己を律することのできない愚民であるから全面的に徳者＝君主に依存せざるを得ない。従って、君主の教化は、いわば彼らの保護者として上から彼らの依るべき規範を与えることに他ならない。かくて、民が愚民であればあるだけ、それを「取り飼ふ」君主の責任が重くなってくるのは当然であろう。しかもその責任が「天道への御奉公、御先祖様への御孝行」（「野芹」6頁）と、天或いは先祖に対していた点にその絶対的な重みをみることができる。治憲が世子に与えた所謂「伝国之辞」の「一、人民は国家に属したる人民にして我私すへき物には無之候。一、国家人民の為に立たる君にて君の為に立たる国家人民には無之候」（『鷹山公世紀』355頁）というのも、まさにかかるものとしての君主の立場の表明に他ならなかったのである。

ところで、従来の儒学研究、殊に戦後のそれにおいて、儒学思想に伴う愚民観はおおむね否定すべき対象であった。つまり、愚民観は、支配権力の絶対性のもとに、人民を身分差別の枠内に固定するいわば儒学思想の封建性を示す尾軀骨がごときものとみなされがちであった。確かにそれが封建思想であることは疑いをいれない。しかし、だからといってそれが当該社会に果たした一定の歴史的役割を無視してよいことにはならない。平洲の徹底した愚民観は、彼にとっていかなる意味をもっていたかがここでの重要な問題なのである。それは、既に明らかなように、君主の仁政の責任の重みを加重するものだったのである。

民をとりかふと云は四馬の車に乗る人と同じ心持なり（中略）民と云ものは馬の如く、君と云ものは御者の如くにて、上の口のとり次第に民はよくもなりあしくもなるものなり。上にはやることは下にはやる故に民をよき方にみちびかんとは、上にたつ人がよき方に先だちて引入るゝこと也（「管子牧民国字解」109頁）。

民は愚民であるが故に、君主のあしらいによってどのようなにもなる。逆にいえば、民によって絶対的に服従されるが故に、君主は徹底的に自己を律することが要求される。かく、君主の道徳的実践が一国の風儀・風俗の源泉に他ならぬ以上、平洲が君主に求めた実践の厳しさと責任の重さとは無限に肥大することになる。天明3年の東北一帯の大飢饉に関して、その翌年の治憲宛書簡に「天災流行不唯大邦候得者、昨年之儀は不及是非候。此上何卒々々御精神御自養被遊候而、幾万々年も民庶之上を被遊御苦心候様にとのみ奉祈願候（中略）とてもかくても人主之御上は此御苦勞可休御時節は無之儀と奉存候」（「上杉家秘庫存書」828頁）と述べているのも、平洲が何を君主に求めたのかをうかがわせるに十分であろう。

平洲によれば、君主は何よりもまず自らが率先して実践せねばならぬ。

（一軍において）大將は尤以大事なる一命にて候へ共、さればとて大將一人は楯の後にかゝみかくれ矢玉をしのぎ、軍兵ばかりをかゝれすゝめと宰配をふり候ては、一人もすゝみ候者は無御座候。すゝめかゝれの下知には及ばず、大將必死になり候て真先にすゝみ候時は、一軍一同に申合たるごとく、先を争ひ矢玉を犯し一命をなげうち候心に相成候は、全く人心の和したる処より出候。故に人君の尊き御身を以て臣民とひとしく勞苦をわかち、御手元を御省略（儉約）被遊候へば、御下知に及ばず下は靡き従ひ御制度を相守り候（「野芹」4頁）。

実はこの率先垂範の姿勢こそが君主としての「誠」の発露であり、下が従う理由である。「誠」は全ての人々がひとしくもつ「天性」である。従って、「内心と表向と一筋にして、うちそと二筋にならぬ」（「上杉家秘庫存書」825頁）と規定される「誠」の心から出た行為は、必ず他者を感化せずにはおかない。治憲の世子に対して「常々御心に誠と申字を御忘れ不被遊候而、何事も何事も御心のそこより出候様に御心懸け可被遊候」（同、826頁）と教えたように、彼が特に君主の「誠」を重視する所以はここにあった。治憲が、藩政改革に臨んで以来、生涯にわたって自ら率先して綿衣と一汁一菜の大名としては異例の質素な生活を守り通したのも、かかる教えの実践としてあったのだが、それは単に経常費節約といったことより、臣民に対して自らの「誠」を示し訴えることの方により大きな意味があったのは疑いをいれない。

平洲が被治者に対して服従道徳を説き、しかも「下民は上の教にだに随ふ時は、罪もなく咎もなく、生涯を心ゆたかにくらす」（「教学」33頁）という時、君主が、「人をふびんに思ひ、我身をつめても人をあんどさせたく思ふ」（「管子牧民国字解」89頁）という仁の心をもって民に臨ん

でいるという原則が前提になっているのでなければそれは何ら真実性をもちえないであろう。つまり、庶民を前にして熱弁をふるう平洲は、君主とは仁政を行う主体以外の何ものでもないという強い確信に裏打ちされていたから庶民からの共感をかちえることができたのである。とすれば、ひるがえって、彼が為政者に対した場合には、まず何よりも仁政の実践を強く要求せずにはおかない。この場合、仁政とは「まづ人情に従ひ無理なることのなきやうに、いつくまでも道理を立てとりあつかふこと也。人は貴賤賢愚の差別なく、うれしきことには喜び従ひ、いやなることにはそむきもとる。是計は万人一情にて、如何なる賢知の君上に立玉へばとて、この人情をやぶりとて上の威勢を以て下をむりにおしつけ置と云はなきこと也」（同、88頁）と、何よりも人情に合致した政治でなければならない。（従って、先述の道＝外在的規範による人心の規制も、必ずしも一方的な権力的規制ではないことが解る）。ここに、平洲が人情（＝民心）を以て君主に仁政を要求したのは、必ずしも民心による君主権威の規制を意図したからではなく、それによって民の自発的服従が期待できるからである。つまり、仁政は君主の誠の実践に他ならないから、上からの仁政によって、「人情は相見互なるものにて、上より楽にしてやりたいと云仕向けになれば、下もつらひことをいやがらぬ心になり（中略）民の心のうれしきやうにしおきをすれば民は死でなりとも恩を報じたく思ふもの」（同、91頁）と、民の側からの誠も期待できることになる。かく、仁政を前提とすることで、はじめて庶民に対して服従道德—五倫の教えを説くことができたのである。

以上のごとく考えきたれば、平洲が、君主の誠実なる仁政の実践を前提として、庶民の心情を論理に組み込んで説く庶民への教説が、たとえ一時的にもせよ庶民に真実性をもって迫り、一定の説得力を発揮しえたのも首肯できるであろう¹¹⁾。とすれば、この平洲の君主像こそ、近世中期の「名君」が求めた理想的な君主の姿ではなかったかと思われるのである。

お わ り に

藩政の危機——藩財政の窮乏、階級対立の激化、政治路線をめぐる支配体制内での対立など——に規定されて、実際の改革政治は多彩な政策が展開されたが、しかしそのためには、強力な改革主体の形成と強力な政治理念の提示とが何よりも必要な前提であった¹²⁾。あくまで君主の為政に対する道義的責任を強調する平洲の「名君」像は、まさにこうした強力な改革主体の形成をめざしたものであり、また人心教化という至上の政治目的のもとにあらゆる学問を積極的に位置づけ活用せんとした彼の折衷学（それは政治や社会の実際に有用な学という意味での「実学」であり、以後幕末にかけての基本的な学問観となる）は、改革を指導する理念を提示したものとみなすことができよう。では、かかる平洲の思想において藩校はいかなる位置をしめるのか。これが本稿で残された課題である。（米沢や尾張以外にも彼が関与した藩校は少なくない）。

もとより平洲においても政治の主体は君主1人に限定されるものではなく、多様な家臣の補佐と不離一体をなすものと考えられていたから、この課題を解明するためには、家臣のあり方・人材概念・人間形成の方法や内容といった側面からの平洲の思想の考察を欠かすことはできない。この点については別稿を期せざるをえないが、ここではその方向性として、藩校での「実学」学習によって、藩士全体への政治理念の浸透とそれによる支配体制内部での結束強化、「風儀・風俗」の匡正による藩ナショナルリズムの醸成、更に積極的には改革を実質的になう有能な人材の

育成などが問題になるであろうことを示唆するにとどめておこう。

注

- 1) 「名君」なる概念はきわめてあいまいである。それが一定の価値を前提としている以上、判断する時代や立場によってその内容が異なってくるのは当然であろう。ここでは歴史用語としての所謂「名君」であり、結局、改革を成功させた強力な政治主体を意味することになる。
- 2) 「道説」は高瀬代次郎編『平洲全集』434～436頁所収、原漢文。尚、本節では「道説」からの引用は出典を省略した。以下の引用及び頁数は特に断らない限り同全集に依る。
- 3) 平洲のこうした立場が、徂徠学の崩壊—聖人権威の低下を背景にして導びかれたものであることを論証された論稿に、衣笠安喜氏「折衷学派の政治および学問思想」（日本史研究40・41）がある。
- 4) 徂徠学に関しては、拙稿「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164）参照。
- 5) ここで「神」というのは『孟子』尽心下に典拠をもった概念で、善・信・美・大・聖・神という六段階の有徳者の最高の徳をもつ人の意である。従ってよく誤解される如く、必ずしも神秘的・宗教的性格を伴うものではなく、儒教的意味での合理性が貫徹している。平洲は聖人の権威を「神」概念で裏づけんとしたのである。
- 6) 「米沢学校相談書」は日本教育宝典『細井平洲・広瀬淡窓集』（後藤三郎編）に依る。
- 7) この点の分析視角に関しては、八箇仁亮氏「梅岩学の成立とその社会的性格」（大阪薬大『バイディヤ』1号）からの示唆に負うところが大きい。
- 8) 例えば衣笠氏前掲稿及び同「折衷学派と教学統制」（旧版岩波講座『日本歴史』12）。
- 9) 前掲「折衷学派と教学統制」218頁。
- 10) 後藤三郎『細井平洲』59頁所引。
- 11) 但し実際には収奪強化を基調とする藩政改革の中で、上からの不仁政によって平洲教化の幻想性が暴露されていったであろうことは想像に難くない。林 英夫氏「尾張における農民闘争と国学の基盤」（『近世農村工業史の基礎過程』所収）参照。
- 12) 吉永昭氏「国産奨励と藩政改革」（新版岩波講座『日本歴史』11）参照。

（博士課程大学院生）