近世後期における民衆観―教化論を中心に―

计 本 雅 史

一前提

提となるいくつかの問題を確認しておきたい。 ここで近世後期とは、寛政期以後を想定している。まず考察の前

水の君師と為し、之をして治めて之を教え、以て其の性に復らくす者の其の間に出ずる有れば、則ち天必ず之に命じて以て億蓋し天の生民を降してより、則ち既に之に与うるに仁義礼智の生を以てせざることなし。然れども其の気質の稟、或は斉しきと能わず。是こを以て皆以て其の性の有する所を知りて之をこと能わず。是こを以て皆以て其の性の有する所を知りて之をこと能わず。是こを以て皆以て其の性の有する所を知りて之をことにおう。
 (1)近世儒学の母体ともいらべき朱子学は、その政治論に原理的(1)近世儒学の母体ともいらべき朱子学は、その政治論に原理的

ている善なる性に復帰させる、という。すなわち政治における徳治「君師」(君主にして教師)として民を教化し、各々が本来具有し人格が、天命を受け天子として、民を治める。その政治とは、民のすなわち、「聡明睿知にして能く其の性を尽くす」という有徳な

しむ。(朱子『大学章句』序)

化なのである。いわゆる政教一致の立場である。教化といってよい。教化は政治そのもの、あるいは政治の内容が教治国・平天下」「治人」が実際上想定しているのは、ほとんど民衆は「修己治人」などはこの定式化であり、そこで「新民」「斉家・の原則である。『大学』の「明徳・親(新)民」や八条目、あるいの原則である。『大学』の「明徳・親(新)民」や八条目、あるい

活動と意識され、教化の文脈で政治が語られていたのである。活動と意識され、教化の文脈で政治が語られていたのである。が学校で直接教育を受けることが、理想とされるが、実際には講義が学校で直接教育を受けることが、理想とされるが、実際には講義が学校で直接教育を受けることが、理想とされるが、実際には講義が学校で直接教育を受けることが、理想とされるが、実際には講義が学校で直接教育を受けることが、理想とされるが、実際には講義が学校で直接教育を受けることが、理想とされるが、実際には講義が学校で直接教育を受けることが、理想とされるが、実際には講義が学校で直接教育を受けることが、理想とされるが、実際には講義が学校で直接教育を受けることが、現て間巷に及ぶまで、学浸く備はれり。然して後、王宮国都より、以て間巷に及ぶまで、学浸く備はれり。然して後、王宮国都より、以て間巷に及ぶまで、学浸く情はれり。

(2)他方、寛文期に確立したとされる近世幕藩体制の民衆支配の

えなかった。 つまり朱子学の教化論は、幕藩体制の民衆支配にほとんど影響を与システムは、直接的な民衆教化の方法をもちあわせていなかった。

止や制限条項中心の法的規制の性格が強く、積極的な民衆教化の意は五人組帳前書などによって民衆への規制を加えたが、それらは禁た他は、民衆の心への積極的な教化策をもたなかった。つまり制度た他は、民衆の心への積極的な教化策をもたなかった。つまり制度との宗教形式の枠(寺請制)をはみださない限り、民心は政治的に上の宗教形式の枠(寺請制)をはみださない限り、民心は政治的に上の宗教形式の枠(寺請制)をはみださない限り、民心は政治的に上の宗教形式の枠(寺請制)をは入れて、正規を加えたが、それらは禁むの民衆との闘争を、思想闘争によい世権力は、中世末の土一揆等の民衆との闘争を、思想闘争によ近世権力は、中世末の土一揆等の民衆との闘争を、思想闘争によい世権力は、中世末の土一揆等の民衆との闘争を、思想闘争によい、

ほとんどできない。 まな、民衆支配の政治的現実に、朱子学思想の影響を認めることは 、日々の生活の場としての生活共同体であり、そこでの共同体倫は、日々の生活の場としての生活共同体であり、そこでの共同体倫は、日々の生活の場としての生活共同体であり、そこでの共同体倫は、日々の生活は、原則的には郷村や町方の共同体自治に委 図は希薄であった。

人ノ邪智ヲマシ、散々ノコトナリ。民ニ邪智盛ナレバ、治メガ孝経・列女伝・三綱行実ノ類ヲ出ヅベカラズ。其外ノ学問ハ、民間ノ輩ニハ、孝悌忠信ヲ知ラシムルヨリ外ノ事ハ不入ナリ。(3) 近世の民衆教化論の第一の画期は、徂徠学にあったと考える。

タキ者ナリ。(『太平策』)

は考えていたからである。どという通り、その「孝悌忠信」は教える必要もない徳であると彼害であり、また「孝悌は解を待たず、人の皆知る所」(『弁名』)なつまり民衆には「孝悌忠信」のほかの知識は無用、否、かえって有つまり民衆には「孝悌忠信」のほかの知識は無用、否、かえって有っての文により、通常徂徠は、民衆教化無用論者とみられている。

しかし徂徠は民衆教化を否定したわけではない。

常としての町村共同体の在り方が念頭にあろう。というのは、民衆の日こそ教化の対象である。ここで徂徠のいう「風俗」とは、民衆の日いう。対象は、一人一人ではない。生活が生み出している「風俗」の教化は、「米ヲ臼へ入レテツク」方法でなければならないと彼はの者化は、「米ヲ臼へ入レテツク」方法でなければならないと彼はヲ一粒ヅュシラゲン」とするにひとしいナンセンスの方法。民衆へヲ一粒ヅュシラゲン」とするにひとしいナンセンスの方法。民衆へ別徐が否定したのは、民衆一人一人にはたらきかけて教化するこ

の論の意図は、前引のように町村共同体を単位とした秩序・風俗のの論の意図は、前引のように町村共同体を単位とした秩序・風俗のように『政談』巻之一は土着論と戸籍の法の展開であるが、そこでように『政談』巻之一は土着論と戸籍の法の展開であるが、そこでように『政談』巻之一は土着論と戸籍の法の表すと、知少ヨリノ友達モ充満タレバ、自然ト親類友達ノ前ヲ見放ス事モ無ク、交リ念比ニナル也。此上ニ奉行治ノ筋ニ心ヲ見放ス事モ無ク、交リ念比ニナル也。此上ニ奉行治ノ筋ニ心ヲ見放ス事モ無ク、交リ念比ニナル也。此上ニ奉行治ノ筋ニ心ヲ見放ス事モ無ク、交リ念比ニナル也。此上ニ奉行治ノ筋ニ心ヲ見放ス事モ無ク、交リ念比ニナル也。此上ニ奉行治ノ筋ニ心ヲ見放ス事モ無ク、交リ念比ニナル也。此上ニ奉行治ノ筋ニ心ヲ見放ス事モ無ク、交リ念比ニナル也。此上ニ奉行治ノ筋ニ心ヲ見放ス事モ無ク、交リ念比ニナル也。此上ニ奉行治ノ筋ニ心ヲ見放ス事モ無ク、交リ念比ニナル也。此上ニ奉行治ノ筋ニ心ヲ見放ス事モ無ク、交リ念比ニナル也。此とこ奉行治ノ筋ニ心ヲ以及、知のは、前引のように町村共同体を単位とした秩序・風俗のの論の意図は、前引のように町村共同体を単位とした秩序・風俗のの論の意図は、前引のように関するに、一般に対した、一般に対した、一般に対した、一般に対した、一般に対した、一般に対した、一般に対した、一般に対した、一般に対した、一般に対した、一般に対した、一般に対した、一般に対した、一般に対した、一般に対した、一般に対した。一般に対した、一般に対した。

トナシ。(『政談』一)ニ合スルヤフニシ、治ト云コトニ一向心著ヌ故、悪人ノ絶ルコニ合スルヤフニシ、治ト云コトニ一向心著ヌ故、悪人ノ絶ルコ構ワズ、法計リヲ立テム、法ノ行支ユル所ロヲ、理ヲ極メテ法当時ノ奉行ハ下ヨリ申出デタルコト計リヲ捌キ、申出ヌコトハ当時ノ奉行ハ下ヨリ申出デタルコト計リヲ捌キ、申出ヌコトハ

維持にあった。また、

いう。 俗」全体にはたらきかける「仕込」でなければならない、と徂徠は俗」全体にはたらきかける「仕込」でなければならない、と徂徠に払く、「風ならない。法によるこれまでの民衆支配のシステムへの徂徠の批判ともいう。諸問題への「法」的な対症療法的対応だけでは政治には

俗ノ善ナル様ニ、奉行ノ仕込コトラ、孝悌ヲ教ユルトハ云也(『政ルハ、大ヒナル誤也。右ニ云ル如ク、其町村ノ睦ジク、民ノ風と二孝悌ヲ教ユルコトヲ第一ト言ルモ、儒者ナドニ講釈ヲサセテニ孝悌ヲ教ユルコトヲ第一ト言ルモ、儒者ナドニ講釈ヲサセテニ孝悌ヲ教ユルコトヲ第一ト言ルモ、儒者ナドニ講釈ヲサセテニ孝悌ヲ教ニルハトハス也と、名主ニモ能筋ヲ申含メ、下ノ下ゲスマズ、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話ニシ、一町一村ノ内ノ者ハ和睦シ、兎角民ノ風俗ノ

ことになる。

ことになる。

ことになる。

ことになる。。

極的民衆教化論へつながるものと考えられる。 も民衆教化への関心を強めたものであり、むしろ一八世紀後半の積といってよい。その意味で、少なくともそれまでの幕藩領主層より的術策による共同体統制を通じての教化(風俗教化)を考えていたがその自治に委ねてきた民衆の生活共同体のあり方に着目し、政治以上、徂徠は民衆教化を否定したのではなく、それまで幕藩権力

(4)徂徠学の後をうけた一八世紀後半は、積極的教化論が登場し

に直面することになる。 といわれる。民衆にとってはみずからの共同体の秩序の解体や変質といわれる。民衆にとってはみずからの共同体の秩序の解体や変質といわれる。民衆にとってはみずからの共同体の秩序の解体や変質といわれる。民衆にとってはみずからの共同体の秩序の解体や変質といわれる。民衆にとってはみずからの共同体の秩序の解体や変質といわれる。民衆にとってはみずからの共同体の秩序の解体や変質といわれる。民衆にとってはみずからの共同体の秩序の解体や変質といわれる。民衆にとってはみずからの共同体の秩序の解体や変質といわれる。

本の限りでは大きな成果を挙げたといわれる。人情を重視し、民衆のの限りでは大きな成果を挙げたといわれる。人情を重視し、民衆のの限りでは大きな成果を挙げたといわれる。人情を重視し、民衆のの限りでは大きな成果を挙げたといわれる。人情を重視し、民衆のの限りでは大きな成果を挙げたといわれる。人情を重視し、民衆のの限りでは大きな成果を挙げたといわれる。人情を重視し、民衆のの限りでは大きな成果を挙げたといわれる。人情を重視し、民衆のの限りでは大きな成果を挙げたといわれる。人情を重視し、民衆のの限りでは大きな成果を挙げたといわれる。人情を重視し、民衆のの限りでは大きな成果を挙げたといわれる。人情を重視し、民衆のの限りでは大きな成果を挙げたといわれる。人情を重視し、民衆のの限りでは大きな成果を挙げたといわれる。人情を重視し、民衆のの限りでは大きな成果を挙げたという形で教化活動に取り組み、そをものでしかなかった。

寛政期の民衆教化

- った。それは、異学の禁政策の論理を準備した頼春水の教化論をみても異学の禁政策と学問所の拡充・直轄化こそ、教化政策の柱であた。たとえば仰高門日講の復活強化、『孝義録』の編纂と出版、及だ。たとえば仰高門日講の復活強化、『孝義録』の編纂と出版、及だ。たとえば仰高門日講の復活強化、『孝義録』の編纂と出版、及づいていた。幕府の寛政改革も、積極的教化策に大きな特徴があった。それは、異学の禁政であり、しかもそれは儒学理念にもとした積極的な教化政策の登場であり、しかもそれは儒学理念にもとした積極的な教化政策」 寛政期は領主層の民衆教(1) [寛政改革期の積極的教化政策] 寛政期は領主層の民衆教(1) [寛政改革期の積極的教化政策]

れば明らかとなる。

ん哉。学統明白にして而る後に治教は得て言ふべき也。(「学統の徳の意を宜ぶ。政術、上に一なれば、風俗豈に下に二三ならり。統は一のみ。(中略)其の統の在る所、昭かなること、是れな天地を貫き、礼法以て立ち、倫常以て明らかなること、是れな天地を貫き、礼法以て立ち、倫常以て明らかなること、是れな大師を貫き、礼法以て立ち、倫常以て明らかなること、是れな大師を貫き、礼法以下立ち、横京の任いを構造に、学はざるに君子の学は統を知るを先と為す。学んで統無きは、学ばざるに君子の学は統を知るを先と為す。学んで統無きは、学ばざるに君子の学は統を知るを先と為す。学んで統無きは、学ばざるに君子の学は統を知るを先と為す。学んで統無きは、学ばざるに君子の学は統を知るを先と為す。

談送赤崎彦礼]

貫した秩序原理(道徳的規範の原理)で説明する点で、「風俗」教は、人の心から社会や世界そして天地自然にいたるまでの全体を一「学統」として朱子学が選択され、異学の禁が要請された。朱子学化の根源(「化源」)と位置づけられる。こうした統合の原理を示す「学統」は、「風俗」を統一し「天下を一にする」ための民衆教

いたことにある。く、「学校」という組織的・恒常的な方法を動員する構想をもってく、「学校」という組織的・恒常的な方法を動員する構想をもって春水の教化論の新たな特徴は、平洲のような一時的な講釈ではな

化の政策の柱となりえたのである。

君上之御計にハ、武芸之流義数々御座候て、勝手次第に修行仕君上之御計にハ、武芸之流義数々御座候て、勝手次第に修行の でに仕候者迄も教導一致に相成り、たとへハー国一領内ハーツにに仕候者迄も教導一致に相成り、たとへハー国一領内ハーツにに仕候者迄も教導一致に相成り、たとへハー国ー領内ハーツ之学館之内に居申候様に相成可申候(「春水遺響」三、「政術之人り無之之学館之内に居申候様に相成可申候(「春水遺響」三、「政術之人等館、「春水遺響」三、「政術之人」

屋の手習教育の場に至るまで、この正学の理念にもとづいて行う。藩士子弟たちへの「素読」教授(漢学初歩)、さらには民衆の寺子ことによって示される。藩学一統の上で、藩校の教員はもとより、ねばならない。実際にはそれは藩主が藩校の学を朱子学に統一するずこれを藩の"公』の学として「学統」を確定し、正学に一統化せずこれを藩の"公』の学は一藩教化の「大本」である。何よりもま

主を中核とした藩秩序の中に、整然と統合してゆくことをめざした俗」が一つの原理でもって統一される。それは、一藩の人心を、藩「一国一領内は一ツ之学館之内」であるかのごとく、一国領内の「風かく、一国領民にあまねく正学によって教化してゆけば、あたかも

教化の構想であった。

この意味での教化は、たんに教化に終わらない。化された「学校」を通じて全社会的規模で行う構想である。子屋の半公営化まで構想していた。民衆への教化を、体系的に組織子屋の半公営化まで構想していた。民衆への教化を、体系的に組織

るのは、みやすい。ば、教化はまさに政治の主要な方法そのものと意識されることになどいうように、理想の政治は正しい教化によって実現する。とすれ

ここでは、「学校」等を通じて民衆教化が十分に機能してゆけば、

育・教化による仁政論なのであるのだから。洞化している。君主の徳によるのではなく、「学統」にもとづく教る教化論ではない。とすれば朱子学の徳治政治の原則はここでは空とづいて語られる。しかしこの仁政論は、君主の人格的有徳性によ仁政は十分に実現可能と考えられている。しかも朱子学の論理にも

自覚を表明する。

る大きな一要因はここにあった。

「大きな一要因はここにあった。

「大きな一要因はここにあった。

「大きな一要因はここにあった。

「大きな一要因はここにあった。

「大きな一要因はここにあった。

「大きな一要因はここにあった。

「大きな一要因はここにあった。

「大きな一要因はここにあった。

「大きな一要因はここにあった。

った。こうした視点から、定信の民衆観をみておきたい。た松平定信には、やはりこうした寛政期の民衆に対する危機感があ(3)[松平定信の民衆観] 異学の禁政策(教化政策)を採用し

天職をうけ、又は祖先の餘沢によって天職をうく。(「国本論」)して耳目口鼻身支百骸異なる事なし。徳器其任にたゆるを以て然らずといはん。(中略)それ君も民も同じく天の生する所に身にし耒耜を手にして丘隴の上に立たしめバ、誰かこれを見て夫をして端章甫し、大厦高堂の上に坐せしめ、君をして蔽衣を夫下に居るべきとを以てなり。唯其形を以て異なりとせば、農君と民とは同じ人にして、其異る処は其徳器の上に居るべきと君と民とは同じ人にして、其異る処は其徳器の上に居るべきと

その上で、民衆とりわけ農民との関係において、強烈な政治責任のかく定信は君民の『人としての同一性』の感覚を自覚している。(イ)

本命こ にありて衣食を供する故にこそ飢寒の憂をまぬかる。此功莫 民ありて衣食を供する故にこそ飢寒の憂をまぬかる。此功莫 といったきを督責し、傲然として下民を下視して、其功の大 大なれども、万に一つも是に報ずる事なく、反て其租税を増し、 大なれども、万に一つも是に報ずる事なく、反て其租税を増し、 大なれども、万に一つも是に報ずる事なく、反て其租税を増し、 大なれども、万に一つも是に報ずる事なく、反て其租税を増し、 大なれども、万に一つも是に報ずる事なく、反て其租税を増し、 大なれども、万に一つも是に報ずる事なく、反て其租税を増し、 大なれども、万に一つも是に報ずる事なく、反て其租税を増し、 大なれども、万に一つも是に報ずる事なく、反て其租税を増し、

存在できている、だから武士は農民らの労苦を忘れてまならなうした民衆の辛苦の労働のおかげによって社会は維持され、武尽さねバ、一日もすまぬなり。(「立教館童蒙訓」) まして武士は四民の上に立つものなれば、武芸学問して其職をまして武士は四民の上に立つものなれば、武芸学問して其職を工も夜る昼るあるきあきなひ、汗を流して細工をなす、(中略)工も夜る昼をあるきあきなひ、汗を流して細工をなす、(南人百農民は暑寒もいとはず田畑を作り休むいとまもなく、商人百

任自覚の最大の根拠であった。それは、労働に苦しむ農民の「恩」という。とうした民への切実な思いは、定信の著作の至るとこれ、という。こうした民への切実な思いは、定信の著作の至るとこい、という。こうした民への切実な思いは、定信の著作の至るとこい、という。こうした民への切実な思いは、定信の著作の至るとこい、という。こうした民への切実な思いは、定信の著作の至るとこい、という。こうした民への切実な思いは、定信の著作の至るとこい、という。こうした民への切実な思いは、定信の著作の至るとこれで、という。こうした民衆の辛苦の労働のおかげによって社会は維持され、武こうした民衆の辛苦の労働のおかげによって社会は維持され、武

に対する「報恩」の論理で語られる。だから

をしる(「国本論」)で共情其勤を知るべき、然れども遠く察し近く恕して、其大概で其情其勤を知るべき、然れども遠く察し近く恕して、其大概に養はれて稼穡の苦しみを知らず、是を聞くも亦うとし、いか切に、其身これにあたるは見るよりまた切なり、予幼より深窓夫れ稼穡の疾苦実に憐むべし、凡そ天下の事、見るは聞くより

と、領主は民衆生活の実際を知ること、とりわけ民の「人情」を知らなければならない、と言う。「人情は天下一にして、我にくむ所好む所は、また人の悪む所好む所なり、我心を推してこれをはかれば、天下の人情胸中に歴然たり、されど一人の私を以ては量るべからざるなり」(「国本論」)、また「古へより憂ふる所は人君の下民のらざるなり」(「国本論」)、また「古へより憂ふる所は人君の下民のらざるなり」(「国本論」)、また「古へより憂ふる所は人君の下民のらざるなり」(「国本論」)、また「古へより憂ふる所は人君の下民のらざるにあり」(同)と。そのうえで、徹底した愛民主義に情を知らざるにあり」(同)と。そのうえで、徹底した愛民主義に情を知らない。と言う。「人情は天下一にして、我にくむ所なが明の神聖視を前提に、領主の責任が一方的に強調される構造とな労働の神聖視を前提に、領主の責任が一方的に強調される構造とな労働の神聖視を前提に、領主の責任が一方的に強調される構造となど、とりわけ民の「人情」を知と、領主は民衆生活の実際を知ること、とりわけ民の「人情」を知らない。

動向こそ領主の最大の政治課題ということである。 このように定信は、民衆の動向を注視する視線をもった。民衆の

は、(夏の五子之歌を引き)それ人に君たるもの、人心を失ふ時は(夏の五子之歌を引き) それ人に君たあらはれざる時に、超然独夫となる(中略)故に幾徴のいまだあらはれざる時に、超然独夫となる(中略)故に幾徴のいまだあらはれざる時に、超然

処できない状況にあった。 と、民心の動向に細心の注意を向けることの重要性を認識している。 という民衆の力の自覚や警戒も、こうした経験と民衆への注視の結 にては、いづれもかれが術中にいりて敷かるべし」(「楽亭筆記」) 底にては、いづれもかれが術中にいりて敷かるべし」(「楽亭筆記」) 底にては、いづれもかれが術中にいりて敷かるべし」(「楽亭筆記」) という民衆の力の自覚や警戒も、こうした経験と民衆への注視の結 かなり共通した認識である。それは定信に限らず、この時期の領主の かなり共通した認識である。それは定信に限らず、この時期の領主の ができない状況にあった。

あった。的に取り組まれ始めたのは、こうした民衆観にもとづいてのことで的に取り組まれ始めたのは、こうした民衆観にもとづいてのことで寛政期以後の政治改革、とりわけその中で、民衆教化政策が本格

三 後期水戸学の民衆観と教化の構想

現とその教化という点で、水戸学には寛政以来の政治課題の継続がという点で、水戸学には寛政以来の政治課題の継続がきまることはなかった。一九世紀は、かかる国内状況(内憂)に加えまることはなかった。一九世紀は、かかる国内状況(内憂)に加えまることはなかった。一九世紀は、かかる国内状況(内憂)に加えまることはなかった。一九世紀は、かかる国内状況(内憂)に加えまることはなかった。一九世紀は、かかる国内状況(内憂)に加えまることはなかった。一九世紀は、かかる国内状況(内憂)に加えまることはなかった。一九世紀は、かかる国内状況(内憂)に加えまることはなかった。一九世紀は、かかる国内状況(内憂)に加えまることはなかった。一九世紀は、かかる国内状況(内憂)に加えまる。

学の新しさが見て取れる。 徳教化ではなく、宗教による民心収攬策を構想した点に、後期水戸 みてとれるが、教化の方法においては、「学校」教育を動員した道

(1) [外圧=耶蘇脅威論] 後期水戸学では、欧米の侵略的危機

び移れば(民は西洋を)簟壺(大歓迎して)相迎へ、之を得て禁ず 以上に、民心を収攬しうる宗教にある、というのが会沢の結論なの る莫し」、宗教の力で民心を掌握してしまえば、国の併呑はおのず に襲撃、不可ならば「夷教を唱へて、以て民心を扇惑す。民心一た づ通市(貿易)に因りて其の虚実を窺ひ」、乗ずべきを見れば一挙 溺れ、頑乎として其れ解くべからざるに至る」。他国への侵略は、「先 誘し易く」、「巧言繁辞」「小恵」により、士大夫でさえ「心蠱ひ志 耶蘇教の内容自体は「邪僻浅陋」に過ぎないとしても、「愚民を誑 伎倆を逞しくする所の者は、独り一耶蘇教有るのみ」と断言する。 である。 から成るという。かく西洋脅威の根本は、むきだしの軍事力である 西洋の強盛さを分析して、言う。西洋の「智勇」「仁恩」「礼楽刑政」 わる問題ととらえた。会沢正志斎は「新論」の「虜情」篇冒頭に、 という外圧を、むきだしの軍事力の問題としてよりも、宗教にかか 「神造鬼設」などが卓越しているからではない。「其の恃みて以て

政策をとらない。徴兵制を採り、さらに「妖教を用ゐて以て其の民 にしては、以て自から国を立つるを得ず」、故に西洋は民衆愚弱化 こそが問題となる。西洋はそれを十分承知している、と会沢は見る。 「其(西洋)の俗は残忍にして、日に干戈を尋ぎ、勢その民を愚弱 軍事力より民心こそ根本である。ならば、いかに民心をつかむか

> のである。 を誘ひ、民心皆一なれば、以て戦ふに足る」というように、キリス 力さの根本という(「国体」中)。民心収攬は、軍事の問題と一体な ト教によって民心を一元的に収攬した上での徴兵、それが軍事的強

そうすることで「民心を純らにして、夷狄を斥け、獷俗を変す。是 ば必ず「天社・国社」を祭り、その祭祀・典礼を明らかにし、それ 祖征戦したまふや、毎に神威に仗りて以て武功を成」し、征討すれ 相手と認識されたのである。 教一致」の理想を見ていた。それ故、西洋は油断できない恐るべき を以て徳化日に治く、黎民これ雍ぐ」というように(「新論」長計)。 を通じて「天下の民心、繋属する所有りて、以て同じく朝廷を奉じ」、 祖」(神武天皇)以来、わが国古代の方法にほかならなかった。「太 「神聖の教え」に類縁性が見いだせた。会沢は、そこに一種の「政 かくかの「妖教」は、民心掌握という点において、外ならぬわが 宗教をてことした西洋のこの方法、会沢によればそれこそ、「太

は、民心統合の基軸の欠落を嘆く会沢の、繰り返される常套句であ は程遠く、民心離反の現状はおおうべくもない。「民心主無し」と これに対し、民衆をめぐるわが現状は、古代の祭政一致の理想と

るるを得ず、離るれば則ち地は空虚にして、兵は寡弱となる」とい を見て義を忘」れ、「廉恥」なく、諸々の「流弊」が生起してきた。 集住が商人の力を強め、そのため「僭奢」「驕淫蕩佚」を生み、「利 「夫れ兵は地を守る所以、地は兵を養ふ所以なり。兵と地とは相離 その主な要因を会沢は、兵農分離以後の体制にみいだす。武士の

文政期に外患に向き合った会沢は、かく民衆教化策の欠如

(愚民

化策)こそを問題にした。しかも、民心への浸透をねらう「妖教」性を骨抜きにしていったことと併せて考えれば、興味深いものがあれる。のち、明治期、国家神道成立の過程において、民衆宗教であった。のち、明治期、国家神道成立の過程において、民衆宗教であった。のち、明治期、国家神道成立の過程において、民衆宗教のも、当然であった。頼春水にも見られたように、上からの民衆教のも、当然であった。頼春水にも見られたように、上からの民衆教のも、当然であった。頼春水にも見られたように、上からの民衆教のも、当然であった。頼春水にも見られたように、上からの民衆教であった。のち、明治期、国家神道成立の機序的動向とみなされたといった正とと併せて考えれば、興味深いものがあせを冒抜きにしていったことと併せて考えれば、興味深いものがあせを冒抜きにしていったことと併せて考えれば、興味深いものがあせを冒抜きにしていったことと併せて考えれば、興味深いものがあれる。

心の拠るべき国家の「大経」を明確にし、それによって民心の統合るイデオロギー問題として、一体的にとらえられた。とすれば、民かくて内憂(民心離反)と外患(侵略的危機)とが、民心をめぐ

るのは、当然であった。皇祭祀にそなわっていたとすれば、彼の国体論が復古的論調をおび皇祭祀にそなわっていたとすれば、彼の国体論が復古的論調をおび脅威を打破する方途と考えられた。その「大経」が、わが国古代天をはかること、これこそ、国内秩序の回復はもちろん、西洋侵略の

(1) [民心と国体] 民心の掌握の緊要性を説く会沢の民衆観は、(2) [民心と国体] 民心の掌握の緊要性を説く会にの民衆観は、其の、愚民を惑はすを悪めば也願かば、則ち天下固より治むべからず。故に聖人、造言乱民の人れ天下の民、甚だ衆くして、君子甚だ鮮し。蠢愚の心一たび(2) [民心と国体] 民心の掌握の緊要性を説く会沢の民衆観は、

や共同体への期待は薄らいでいるといえるかもしれない。ではなく、個々の民衆の心のうちに求めようとする。ここではもは機能を、従来の村支配の原則、或は徂徠学にいう共同体に求めるの社会秩序維持は民心次第と考えられている。その場合、秩序維持の聖人でも治めがたい、つまり民心を無視した政治は成り立たないし、というように、一種の愚民観である。しかし、民心離反のもとではというように、一種の愚民観である。しかし、民心離反のもとでは

民心一たび移らば、則ち未だ戦はずして、天下既に夷虜の有と主無きに乗じ、陰かに辺民を誘ひ、暗に之が心を移さんとす。は、何を以て国となさんや。而るに論者方に言ふ「国を富ましば、何を以て国となさんや。而るに論者方に言ふ「国を富ましば、何を以て国となさんや。而るに論者方に言ふ「国を富ましば、何を以て国となさんや。而るに論者方に言ふ「国を富ましば、何を以て国となさんや。面の体たる、其れ如何ぞや。夫身毒たりや。抑々西洋たりや。国の体たる、其れ如何ぞや。夫身毒だ明らがならず、民心未だ主あら」ざる状態(「神聖の大道未だ明らかならず、民心未だ主あら」ざる状態

ならん

す)不可欠の要件であると考えられている。
立に四体を要するのと同じく、国が国として存立する(「体」をな失えば、国が国として「体」をなさない、という。民心は、人の存は「国の体」ではない。国にとって民心の収攬こそが根本、民心をが、いかに富国強兵・国力強化をはかってみたところで、それ自体引用は「新論」(国体・上)で国体を定義的に論じた箇所である引用は「新論」(国体・上)で国体を定義的に論じた箇所である

く、民衆がいかに国家にかかわり、それをささえ得るかこそ、問題の不断の実践によってはじめて安定的に存立できることになる。か践さるべき規範であるとすれば、国体(ひいては国家)は、「臣民」いる。会沢において「国体」とは、要するに「臣民」の実践すべき有のあり方は、民衆の内面と無関係には存立しえないと想定されて有のあり方は、民衆の内面と無関係には存立しえないと想定されて有のあり方は、民衆の内面と無関係には存立しえないと想定されて有のあり方は、日本が日本であるための国家としての固有のあり方と区別された、日本が日本であるための国家としての固有のあり方と区別された、日本が日本であるための国家としての固有のあり方と区別された、日本が日本であるという。

目は五、而して民に敬を教ふるは、祀より大なるは莫し(「新して之に由らしむる所以の者を論ぜば、則ち曰く礼のみ。礼の之に由らしむべくして、之を知らしむべからず。若し夫れ民を今、之(「不抜の業」)を施行せんと欲すれば、宜しく民をしてしからば民衆は、政治の責任主体と想定されていたであろうか。

明らかに、民衆は自らのうちに拠るべき自律性は認められていな

ともなった制度や術策的操作にもとづく民衆動員の構想といってよ啓蒙的な主知主義の立場は全くない。為政者の側からの、宗教性を民衆の拠るべき規範は「国体」、実際上は、天皇による「礼」、とりる。民衆は「由らしむべくして知らしむべから」ざる存在、そしての責任主体は武士であり、その点での民衆との差別は判然としていい。むしろその政治主体への成長は阻止されている。あくまで政治い。むしろその政治主体への成長は阻止されている。あくまで政治

禁教令の故に耶蘇教浸透を楽観視する論に、会沢は鋭く反撥して段の深化があった。

たのは勿論としても、その前提に、民衆の人情や内面への理解の格

(3) [人情理解の深化] なぜ宗教なのか。耶蘇教が契機であっ

言う。

た得て詰むべからざる者有らん(「新論」虜情)。も潜かにその心を移す所以の者有らば、則ち厳刑峻法と雖も亦民の利を好み鬼を畏るるは、その情の免るる能はざる所、苟く

人間の自然の性情や内面に対しては、法令や厳刑などの政治的強制るからであるという(同前)。つまり、「その情の免るる能はざる」にもかかわらず博奕が絶えないのは、民が「その利を好むに因」るからであり、また不受不施・蓮花往生・富士講等の「祷祠呪詛」がからであり、また不受不施・蓮花往生・富士講等の「祷祠呪詛」がからであり、また不受不施・蓮花往生・富士講等の「祷祠呪詛」がからであり、また不受不施・蓮花往生・富士講等の「祷祠呪詛」がいるがらであるという。たとえば明確な禁令があるという政治的強制は無力であるという。ため、「教に対応しては、法令や厳刑などの政治的強制をいるがあるというである。この両者の前には、「厳刑峻法」リスト教に対応している。

と宗教)をたずさえた西洋への対抗策を求めるのである。れまでの体制の政治のあり方の限界を指摘して、「利」「鬼」(貿易力は及ばない、という認識である。ここでも民心収攬策を欠いたこ

体制から離反した民衆を一元的に統合し、国家の側に吸引してゆたいった課題に応え得る政策、それは、政治的強制力の及ばない、人間の自然の性情や内面に働きかけうるものでなければならない。失子学の道徳論は、民衆が心情的に共感し実践にむかうには、世純でわかりやすかったし、また宗教性をよそおった構想でもあった。しかも注目すべきは、民衆が心情的に共感し実践にむかうには、産業でからように、朱子学の言葉による教化の有効性に否定的であった。というように、朱子学の言葉による教化の有効性に否定的であった。というように、朱子学の言葉による教化の有効性に否定的であった。というように、朱子学の言葉による教化の有効性に否定的であった。というように、朱子学の言葉による教化の有効性に否定的であった。した、単純でわかりやすかったし、また宗教性をよそおった構想でもあった。しかもは、単純でわかりやすかったし、また宗教性をよそおった構想でもあった。しかもは、単純でわかりやすかったし、また宗教性をよそおった構想でもは、単純でわかりを強力に表表とある。キリスト教や民衆的強制力の及ばない、人間の自然の性が、といいた、というなが、こうした死生論を展開しなければなり、というなというなが、こうした死生論を展開しなければならなかった。

であろう。 (4) [死生論と父子一気論] 一般に近世儒学は死生論を説かなた。とされる。儒教が喪礼に関わらなかったことと関連していよう。その意味で近世儒学が、宗教性をもつことはほとんどなく、死かったとされる。儒教が喪礼に関わらなかったことと関連していよかったとされる。儒教が喪礼に関わらなかったことと関連していよ

物は人より霊なるは莫し。其の魂魄精強にして、草木禽獣と与

(「新論」長計)。 でして死して依る所有るを知って、其の志を弐はせざらしむ治め、死者をして憑る所有りて以て其の神を安んぜしめ、生者念ふなき能はず。故に聖人は祀礼を明らかにして、以て幽明をに撕滅する能はず。其の死生の際においても、亦た漠然として

後期水戸学の死後安心論は、儒教的な父子一体論(一気論的生命観)をあい。「祀礼」は、「遊魂」を安んずるのみでなく、生者の死後ならない。「祀礼」は、「遊魂」を安んずるのみでなく、生者の死後ならない。「祀礼」は、「遊魂」を安んずるのみでなく、生者の死後ならない。「祀礼」は、「遊魂」を安んずるのみでなく、生者の死後ない。「祀礼」は、「遊魂」を安んずるのみでなく、生者の死後ない。「祀礼」は、「遊魂」を安んずるのみでなく、生者の死後ない。「祀礼」は、「遊魂」を安んずるのみでなく、生者の死後ならない。「祀礼」は、「遊魂」を安んずるのみでなく、生者の死後ならない。「祀礼」は、「節礼」を安んずるものでない。子孫は、「祀礼」死者の「魂魄」は、簡単に消滅するものでない。子孫は、「祀礼」を期水戸学の死後安心論は、儒教的な父子一体論(一気論的生命観)によっている。

遺、其の気は即ち天地の精なり。同体一気、こもごも相感応す陽合して物を生じ、精なる者は人と為る。其の体は即ち父祖の天の道は、陰陽測られずして、物を生じて弐はず。(中略)陰

(「新論」国体・上)。

に支えられていた。

地の気と父祖の体をうけて存在する。これをもとに、次のとおり祭る。すなわち万物は陰陽二気の運動によって生じ、人も同じく、天かく後期水戸学も儒教の気の思想的伝統によって自然と人間を語

祀の根拠が説かれる。

に通じ、内には父祖を祭りて、自ら其の誠を尽す(「迪彝篇」士民たるもの、外には大祭の用を供し奉りて、己が至誠を天地地と父祖とは人の本也。故に、至尊は天地と祖宗とを祭り給ひ、人は父祖の体を受け、天地の気をうけて生けるものなれば、天

の合」(天人合一)であり、後期水戸学が強調する「奉天報祖」「報による「天地」と「父祖」とのこの相感応・一体化、これが「天人祖への祭祀を行う。「誠」を尽くして祭れば、自己の「本」たる「天祖、の祭祀を行う。「誠」を尽くして祭れば、自己の「本」たる「天祖、は、「至尊」(天皇)が代表して祭る。士民は、その天皇の祭祀祖)は、「至尊」(天皇)が代表して祭る。士民は、その天皇の祭祀祖)は、「至尊」(天皇)が代表して祭る。士民は、その天皇の祭祀祖)に、「大の本」たる天地と父祖とを祭るが、ただ天地と祖宗(天

っこ。後期水戸学の祭祀論と忠孝論をささえる理論が、父子一体論であった。

本反始」の意味である。

らん限りは相連綿す(「迪彝篇」師道)。 とへば、子子は本同一気にして、身体の分れたるのみなり。たとへば、子子は上流も止まる。水脉連綿して絶えざる故なり。人の身もの時は上流も止まる。水脉連綿して絶えざる故なり。人の身ものは上流にして子孫の前身なり、子孫は下流にして父祖の後父祖は上流にして子孫の前身なり、子孫は下流にして父祖の後父祖は上流にして、身体の分れたるのみなり。たとへば、父子は本同一気にして、身体の分れたるのみなり。たとへば、

堂中を離るべからず」なのである(「迪彝篇」師道)。 堂中を離るべからず」なのである(「迪彝篇」師道)。

い武士の心を一定程度吸引することができたとしても、民衆一般にい武士の心を一定程度吸引することができたとしても、民衆一般には、皇統無窮の国体の理論的根拠さえ構成することになる。その意は、皇統無窮の国体の理論的根拠さえ構成することになる。その意は、宗教の論理によそおわれた一種の政治神学の構想でもあった。は、儒教の論理によそおわれた一種の政治神学の構想でもあった。は、儒教の論理によそおわれた一種の政治神学の構想でもあった。は、儒教の論理によそおわれた一種の政治神学の構想でもあった。は、儒教の論理によそおわれた、後期水戸学の論理のなかでは、皇統無窮の国体の理論的根拠さえ構成することになる。それはせいぜしらるものであったか否かは、全く別の問題である。それはせいぜしらるものであったか否かは、全人別の問題である。それはせいぜしらるものであったが否がと、一般に対している。

であると思われる。 期水戸学の論理が再生してくるのか、あらためて検討を要する問題味で、明治期の国家神道のうちに、どの程度まで会沢にみられる後にさえ、対応できる思想ではなかったというべきであろう。その意民衆宗教に吸引される底辺民衆はもとより、国学につながる民衆層までには、到底とどかなかった。つまり共同体から排除され新興の

汪

- (1)中村春作氏は、徂徠の「風俗」概念を、「世界を、『関係性』(1)中村春作氏は、徂徠の「風俗」は実体概り」が「民ノ風俗ノ善」という通り、徂徠の「風俗」は実体概度」であり、「実体視」されていないという(「『風俗』論への理」であり、「実体視」されていないという(「『風俗』論への理」であり、「実体視」されていないという(「風俗」に関係性』
- かもしれない。 駆がみられる。一揆・うちこわしの初発期にあたるのも示唆的(2)領主側からの民衆への直接的な教化策は、享保期の吉宗に先
- 識している以上、平等思想とは無縁であるのはいうまでもない。(4) ただし「徳器」や「祖先の余沢」(家柄)に君と民の差を認(3) 例えば徂徠学の亀井南冥には、民衆教化論はみられなかった。
- 革を指導した松浪勘十郎は、その典型であった。要するに彼ら禄以降の為政者の悪政に主な原因が求められた。例えば宝永改その農政書「勧農或問」や多くの封事類に明らかなように、元(5) 藤田幽谷の場合、民衆の秩序からの離反の原因については、

開しなかった。 (農=「養民の道」)を忘れ、都市商業資本と結んでは、「本」(商)にはしり、「好貨の疾」におちいり、農村を窮状にら、一家」(商)にはしり、「好貨の疾」におちいり、農村を窮状には、「本」(農=「養民の道」)を忘れ、都市商業資本と結んでは、「本」(農=「養民の道」)を忘れ、都市商業資本と結んでは、「本」(農=「養民の道」)を忘れ、都市商業資本と結んでは、「本」(農=「養民の道」)を忘れ、都市商業資本と結んでは、「本」(農=「養民の道」)を忘れ、

(6)加地伸行『儒教とは何か』(中公新書、1990)参照

出版)にもとづくところが大きい。念のためお断りしておく。[付記]本報告は、拙著『近世教育思想史の研究』(1990.思文閣

[引用テクスト]

(甲南女子大学教授)