

【論文】 江戸時代における「公論」について —「公儀」との関連のなかで—

池上 広亮

序論

この論文では江戸時代における「公論」という言葉の在り方を、「公儀」との関連の中で論じていく。ただし、それは言葉の歴史を系譜学的に講究していくのではなく、「公論」の用いられ方の分析と当時の思想的及び政治的な状況とを相互媒介的に結びつけながら、「公論」の重要性と多義性を詳らかにしていくことを方法論的目的とする。「公論」は幕末維新期の政争にて頻出した用語であり、「公論」の理念の尊重は広く志士たちの間で謳われることとなった。それ故に、従来公論は幕末維新期の政治史の分野で詳しく研究されてきた¹。だが、この言葉が既に江戸時代には儒教知識人らによって頻繫に用いられていたという事実は、その後の公論尊重の政治的動きとの関連の中でより注目されて然るべきであろう。江戸時代の「公論」は、徳川政権が「公儀」として圧倒的な政治的実力を有していたために、あくまでも儒教的な観念に留まり、政治性を剝奪されていたという点で、幕末維新期の「公論」とは異なっ

ていたと考えられる。

「徳川の平和」と称される二世紀半にわたる安定した時代は、徳川政権たる「公儀」の武威や御威光が普く世を覆うことで成立しており、従って、その本質には「軍事」があつたが、それでもこの時期には多くの思想的発展が、とりわけ儒学思想の分野において見られた。「公論」もまた中国古典や儒学の經典の伝播に伴い普及し、公平な意見や正論という意味合いで用いられた。しかし、本論稿が示すように、中国における「公論」の用例とは異なり、日本においては「天下」の観念が「公論」と強く結びついており、この差異は幕末の公論の台頭を考える上で、重要な意味合いを帯びている。

更には「公論」は正論という意味合いを包含していたために、たとえば論争の場で自己正当化を図るべく、自分の意見を公論即ち正論であると嘯くといった風に用いられた。他方、「天下の公論」という言葉が示すように、公論には天下の人々が肯ずる意見、即ち、正論という考え方も存

在していた。従って、一人の意見でも、天下の人々の意見でも「公論」と主張することが出来た。つまり、「公論」の尊重を政治の場で訴えることは、私利に走ることを糾弾し、より公平な政治を求めることを意味していた。しかしながら、「公論」が持つかかる政治理念は江戸時代の政治において尊重されることはなかった。江戸時代の政治の規範はあくまでも「おほやけ」たる「公儀」であり、あるいは君主のために身命を賭す武士の価値観であった。江戸時代において「公論」と「公儀」の二つの政治正統性ないしは規範が錯綜した事例として、赤穂義士論争が挙げられよう。

「おほやけ」としての「公」が政治的正統性を独占する以上、儒教的な「公」は儒教知識人らが用いこそすれ、それが政治の原理あるいはイデオロギー規範となる可能性は基本的に閉ざされていた。だが半ば逆説的であるが、こうした武士の価値観、「おほやけ」への滅私奉公という理念があったからこそ、幕末に生じた国難に際して公論尊重の動きが生じることとなった。また、「公論」の意義や重要性は秩序と権力を正当化するイデオロギー機能にのみ限定されるものではなく、その多義性の中に思想的な可能性をも秘めている。それを示す証左として山鹿素行や細井平洲によって示される「公論」思想を概観していく。

一章 「公論」の登場

「公論」は日本では既に鎌倉禅林の規則を定めた1354年の『大小禅刹規式条々』における「任持有ニ其闕一者、任ニ叢林法一、於ニ本寺大衆中一、以ニ公論一議ニ定之^一」という用例が示すように中世にも見出せるが、それが頻出するようになるのは江戸時代からであった^二。江戸時代には、商品経済の発展に付随する文化ネットワークの発達^三や藩校や私塾にて講習討論や会読が広く行われたこと^四もあって文運が興隆した。それに伴い儒教もまた日本に更に浸透し、各地で儒教知識人が叢生することとなった。彼らは中国の古典や儒教の経典に親しみ、朝鮮通信使などからもたらされる学知も積極的に吸収していった。「公論」という言葉が見られるのは、概してこうした儒教知識人が書き残した文章においてであり、このことは「公論」が儒教的な観念を反映したものであったことを示唆している。

それでは、日本において「公論」がどのように受容されていったのかを確かめるために、まず中国の古典における「公論」の用例を見ていきたい。「公論」という言葉は、古く『淮南子』に次のような用例が見られる。「所謂言とは、衆に齊しくして俗に同じきにあり。今九天の頂を稱せざれば、則ち黄泉の底を言ふ、是れ兩末の端議なり、何ぞ以て公論とす可けんや^五。即ち、言論というのは民衆と齊一

で世俗と同様のものであり、公論というものは九天の頂や黄泉の底を言うような両極端な議論であつてはならないと『淮南子』は説いている。『淮南子』は紀元前二世紀に著された百科全書的な思想書であるが、ここでの公論の用例には既に後代へと通じるその原型が見出せる。つまり、「公論」にはどちらか一方に偏ることのない意見でありつつも、「言」が民衆や世俗と共にある以上、「公論」もまた世間一般の言論と軌を一にするものであった。

また、五世紀に編まれた逸話集『世説新語』にも「公論」が見られる。『世説新語』は江戸時代の日本に広く普及した書物であり、多くの読者を獲得した^六。例えば、尾張の儒者細井平洲（一七二八—一八〇一）は『世説新語』に倣つて『小語』という平洲周辺の人々の小話集を書き記している^七。『世説新語』の人物批評を主に取り扱う「品藻」の章にて「公論」は登場する。この章にて王敦なる人物が友人と誰が最も優れているか比較し、王敦は自分が最も優れていると豪語した。このとき、彼は続けて「噫、其れ自ずから公論あり」と述べて、自分が最も優れているというところが「自ずから公論」であると、つまり、自明のことだと主張した^八。元末明初に成立した『三国志演義』においても「朝廷自ずから公論有り」や「都督此言、甚だ是公論なり」といった「正論」と解せられる「公論」の用例が見ら

れる^九。それに対して、三世紀に記された正史『三国志』において公論の用例は見られない。このことは「公論」という言葉が漸次的により頻繁に用いられるようになっていったことを示唆している。

事実、宋学の大成者、朱子（一一三〇—一二〇〇）の著作において「公論」は屢々見受けられる。例えば、『朱子語類』「孝宗朝」における用例は「公論」に込められた儒教的公私観を平易に示している。朱子曰く、「置将之権、闡寺に旁出すといへり」と、宦官が將軍任命の権限を握ってしまっている^{一〇}と宋の第二代皇帝孝宗（一一二七—一一九四）に指摘した^{一一}。それに対して、孝宗は「這箇の事却て然らず。盡く是れ之を公論に採る。如何ぞ他に由らん」と反論した。だが朱子は引き下がらず、実際のところ將軍の任命が「士大夫之公論」ではなく宦官の「私意」から出ていると、重ねて宦官専権の弊を激しく糾弾した^{一二}。この場合、朱子は宦官に敵対し、士大夫を支持しているが、それを士大夫の公と宦官の私という形で二項対立的に捉えている。

また、『朱子語類』「訓門人五」においては、「是非自ずから公論有るや」という門人の問いに朱子は「是非只だ是れ是非にして、如何にして是非之外に、更に一箇の公論有る。箇の公論有るを説くは、便ち又箇の私論有る也。」と述べた^{一三}。その前の箇所では朱子は「固より人情周に盡すを要す、

但し須く是非分別すべし。」と人情の重要性を説きつつも、それ以上に是非を明らかにすることを要求している。是非と公論が具体的にどのような関係であるのかやや不明瞭であるが、是非の判断において人々の意見と一致する公論があると考えてしまつては同じく是非の判断に私論も存在してしまうことになるので、是非と公論は別物であると朱子は主張していると解してよいだろう。

加えて、『論語集注』の「子路第十三」注釈では、「一郷の人、宜しく公論有るべし。然れども其の間にも亦た各類を以て自ら好悪を為すなり」という風に朱子は「公論」を使用している^{一三}。その大意は、「郷村の人々の間にも公論は存在するが、それは衆目一致するところのものではなく、好悪の感情で分かれている」といったものであろう。この用例は儒教的公私観を下地とした他の用例と趣を異にしている。村の人において形成される公論は、各人の私から出たものではないが故に公論となり得るにもかかわらず、そこに感情の次元での対立の契機が内包されている。このことを敷衍すれば、公論による合意の難しさを朱子は人情の機微をもって理解していたのかもしれない。

かかる中国の文学や思想上のテキストにおける用例を総合すれば、「公論」の語義の一つとして「正論」の意味合いが挙げられる。「公論」は公平な論あるいは道理に則つ

た論として「正論」を意味し得た。ただし、『朱子語類』には「是非」と「公論」の別を論じた箇所もあるため、留保をつける必要がある。また「正論」としての「公論」が多分に論争性を含んだものであることは否めない。公論の論者は自己や自論の正当化のために自らの意見を公論であると主張しているが、それはえてして他の意見を公ならざるもの、正論ならざるもの、即ち私論であると断ずることに繋がった。もう一つの意味として、「公論」は人々が合意した一なる意見とも解され得た。正しさが人数に依らないように、公論は常に人々の意見を表象したわけではないが、両者は互いに背馳の関係にあるわけではなく、人々の合意した意見と正論が合致することはあり得た。そのため、「公論」は「正論」としての「人々の意見」となり得た。言い換えれば、「公論」が「人々の意見」を意味するに先立って、「正論」であると見做される必要があつたように思われる。江戸時代の知識人たちはこのようなテキストを受容しながら、公論について自らの思想を練り上げていった。そのため、公論の持つ「正論」という意味合いとそれに伴う論争性も、こうした儒教知識人は受け継ぐこととなった。しかしながら、中国の公論と日本の公論の間では看過すべきでない差異も存在していた。それは「天下の公論」という表現の有無である。つまり、幕末維新期以降の日本の

文献に頻出する「天下の公論」という表現が、中国の文献において目睹する限り「天下後世自ずから公論有る」といった幾許か類似した表現が僅かにあるにしても^{一四}、「天下の公論」それ自体としては見られないことは特筆すべきことである。なぜこうした差異が生じたのかについては、日本における天観念の他の儒教文化圏との相異などを考慮する必要があると思われる^{一五}。中国においては「公論」が個別具体的な論者を想定している一方で、日本においては「天下の公論」を用いることで、論者は自らの意見の正しさを抽象的で普遍的な存在である「天」に仮託した。もちろん、こうした表現はレトリックに過ぎないこともあり、かつまた天下と言ってもせいぜい日本一国を指すことが多かったのもまた事実である。だが、曲がりなりにも「天」を持ち出すことで、「公論」は既存の秩序を批判する潜勢力を有するようになり、それが表出したのが幕末維新期であったと言える。更には明治期以降、とりわけ自由民権運動期に人々の意見を「天下の公論」として、即自的にその正統性を主張したことも「天下の公論」がそれとして存在したためだと考えられる。こうした事情は、裏を返せば、「公論」ではなく武威や御威光に淵源する権威に基づく徳川政権が盤石な間は「公論」が正統性原理となるのは難しかったことを意味している。つまり、江戸時代において「公

論」は「公儀」の圧倒的な政治的実力の前ではひれ伏すよりほかなかった^{一六}。

二章 「公論」と「公儀」

ここでは「公論」と「公儀」の関係性について分析する。幕末以降と異なり、江戸時代において「公論」は統治の理念や政治正統性としては等閑に付されていたが、このことは江戸時代に儒教が統治原理たり得なかったこととある程度軌を一にしていると思われる。もとより儒教が江戸時代に全く政治的な影響を持ち得なかったわけではない。例えば、徳川綱吉（一六四六—一七〇九）は儒教的な仁君思想による政治を行おうとしたし、徳川吉宗（一六八四—一七五一）は儒教を統治の道具として用いた。また、朱子学以外を異学として禁じた寛政異学の禁の政策の一環として一七九二年（寛政四）の九月から始まる「学問吟味」の制は家柄以外での役人の試験登用の制度であり、儒学を学ぶことによる政治参画への道を切り開くものであった^{一七}。だが、こうした政治的影響力は自ずから限定的なものであった。江戸時代は職分に規定された身分制社会であり、武威や御威光が遍く世を覆う武士の国家であった^{一八}。中国や朝鮮の王朝においては、統治理念から統治機構に至るまで儒教が貫流していたが、日本においては儒教は社会や国

家における唯一の正統なイデオロギーとはならなかった。十八世紀フランスの重農主義者たちを魅了した科挙による能力主義も日本においては実施されなかった^{一九}。「学問吟味」の制も旗本、御家人のみを対象としたものであり、政治参画も限定的なものであった。そのため儒教は江戸時代の日本において学問の世界に押し留められることとなった。

また更には、こうした江戸時代の社会秩序や国家編成はそもそも儒教とは原理的に相容れない側面を有していた。赤穂浪士堀部武庸（一六七〇—一七〇三）が遺した『堀部武庸日記』における「親之敵より重きは主之敵」や「主之仰にては親之首をも取」という言葉に端的に示される武士の価値観は親への孝を第一義とする儒教的倫理観とは大きく異なっている^{二〇}。儒教的な理は、「非理法権天」^{二一}や「法を以って理を破るも、理を以って法を破らざれ」^{二二}のような文言に示される武家の法や権威が優先する世界にあつては、十分に実践されることは稀であつた。そのため、儒教は職分と御威光に追従する形で存在することが要求され、政治や社会の原理たり得なかつた。このような状況は朝鮮通信使の申維翰（一六八一—？）が『海游録』にて「国に四民あり、曰く兵農工商がそれである。士はあずからない。」と、日本の実情を「士」が不在と観察したことか

らも確認できる^{二三}。

従つて、軍事的統治が根本にある尚武国家の日本にて純乎たる儒教思想に基づく尚文の国家統治は到底期待できず、それ故にまた「公論」を正統性原理とした政治がなされることも本来ならば起こり得なかつた。しかしながら、尾藤正英が指摘するように、公論尊重の風潮が生じたのは非儒教国家であつた幕末の日本であり、清朝中国や李朝朝鮮ではなかつた^{二四}。このことはさしあたり、儒教国家であることが即ち公論を旗印とした政治を行う必要に迫られるわけではないということや、幕末の公論尊重の動きは必ずしも儒教に還元できない外在的要因があるということを示している。あるいはまた、日本での「公論」は中国からの受容過程で日本独自の変質が生じ、そのため日本の「公論」は儒教文化圏のそれと異なつていたことも考えられる。こうした諸要因のうち、後者については、前章にて日本独自の変質が「天下の公論」の存在に見出せると述べた。それでは、前者、即ち「公論」の勃興における外在的要因について言えば、その一つは「公儀」に見出せると思われる。

「公儀」という言葉は、江戸時代には基本的に徳川政権を指す言葉である^{二五}。だが、中世においてはその意味は異なつていた。日本における最初期の「公論」の用例を示す

『大小禅刹規式条々』には「公儀」という言葉も現れる。曰く、「將亦出世人者、以二一衆公儀一、可レ被レ擇二人才一矣」や「次小刹事、依二寡衆定一、不レ可レ及二公論一歟、仍訪二諸方公儀一、可レ被レ擇二三名一」といった用例が見られる^{二六}。前者の「公儀」は「公議」とほぼ同義であると考えられるが、後者のそれはやや判別が難しい。公論が形成されるに及ばぬ場合は、「諸方公儀」を伺うこととなる。ここでの「公儀」は禅林の意思決定に欠かせぬ人や部局を指していると思われる。

近世にあって「公儀」は公権力を専ら指すようになり、江戸時代にはそれは徳川政権の呼称となるが、このときの「公」は「おほやけ」としての「公」を意味している。「おほやけ」としての「公」は「公論」に示される儒教的な「公」とは異なるものである^{二七}。既に先学が指摘するように「おほやけ」とは漢字では元々「大宅」と表記され、異なる当て字であるが『日本書紀』においても「おほやけ」の用例が一つ見られる^{二八}。儒教における「公」が平分の觀念に淵源する道德的乃至は思想的な意味を持つのに対して、「おほやけ」は道德的な意味合いは有さず、寧ろ大家や大宅として領域や構造を意味した。それが転じて、天皇や国家を意味するようになり、「わたくし」はその劣位に置かれた存在の呼称となった。ただし、「おほやけ」と「わたくし」

は完全に対立構造にあったわけではない。「おほやけのわたくし」という言葉が示すように、「おほやけ」の中に「わたくし」が入り込む余地が存在していたことは「おほやけ」が絶対的に優位なものではなかったことを示している。

「おほやけ」を反映した「公儀」が地域政権のみならず日本全国を統治対象とする国家権力を指すようになるにあたって豊臣秀吉が果たした役割は小さくない^{二九}。北条征討の折、秀吉は「北條事、近年公儀を蔑にし」と述べ、自らの正統性の一翼を「公儀」に求めたが、ここでの「公儀」は「おほやけ」としての天皇の権威や秀吉の政治的権力などが曖昧に表されている^{三〇}。この点について尾藤正英は「公儀という表現には、その天皇の権威を背景としながらも、実質上には武家の政府でもあるような権力の主体、しかもその権力の作用が、まさに国家の公権力としての性質を具えているもの、といった意味が含まれていて、それはまさに公儀というやや漠然とした觀念でしか表現できないものであったのであろう。」と述べている^{三一}。もとより江戸時代には「公儀」はより直接的には徳川政権を指しており、例えば、荻生徂徠は『政談』にて「朝鮮王を禁裏と同格と見る故、公儀は一格おつる事に成、国体を取失ひ、甚不宣事也」と述べ、公儀たる徳川政権と禁裏を明確に分離している^{三二}。それでも尾藤のかかる指摘は近世の「公儀」

観念が持つ本質的な曖昧さを適切に把握していると思われる。

徳川政権は秀吉が遺した「公儀」の枠組みを再編成しつつ継承し、「公儀」として存立することとなった。そして、「公儀」という構造は、徳川政権においては老中、大名においては家老による合議が政治的意思決定に欠かせなかったことから察せられるようにその内部に議論の慣習を包含していた。実際、新井白石（一六五七—一七二五）が関与した一七一〇（宝永七）年の『武家諸法度』は「大小の諸役、諸番の頭人等、権勢に依りて人を凌ぎ、公儀を仮りて私を営むべからず。同列相和ぎて衆議を会し、上聞を壅がずして下情を通じ、偏頗なく最良あらず、各其職事に練習して公務を精勤すべき事」を要求している^{三三}。このように衆議を重んじ、言路を通じていくことを法度において定めたことは徳川政権の基本的な姿勢を示したものであると言える。従って、幕末維新时期以降の公論や公議の浮上の背景には「公儀」における政治的意思決定における衆議や合議の制度的伝統があると言えらるだろう。

他方、語義そのものに注目すれば、「公儀」という言葉が示すような日本的な公私観では、「おほやけ」として「公」が「わたくし」としての「私」に優先するという入れ子型の構造をなしていた。そして、儒教的「公」とは異なり、

「おほやけ」には道德観念は付与されていなかったため、「おほやけ」はただ「おほやけ」であるだけで、つまり存在論的に自明な形でその正統性が保障された。そのため、幕藩体制確立後の徳川政権は「公儀」として、幾重にも重なった「おほやけ」と「わたくし」の自己参照的な権威体系の最上位に屹然と聳え立つこととなった。このとき、「おほやけ」として「公」はより上位の「おほやけ」や既存の位階秩序そのものを批判する機能は持ち合わせていなかった。上位の権力者に対しての諫言や直言のような勇氣ある行為はあったが、こうした行為にしても下から上への分を弁えぬコミュニケーションというのが、両者において理解されていた。あくまでも「わたくし」は「おほやけ」に、「おほやけ」はより上位の「おほやけ」に奉仕することが求められることになる。このとき、公儀を理論的に批判する道筋は二つに限られていた^{三四}。一つは、国学の隆盛と共に浮揚していった、擬制の最上位のおほやけとしての朝廷の権威をもって批判すること、もう一つが、日本の公私観とは別の正統性原理を持ち出すことであり、幕末維新时期においては儒教的公私観がその役割を果たした。さらに言えば、幕末の処士横議という事態は、限界状況にある志士たちが、こうした承認必謹の公儀中心位階秩序から脱却し、横のつながりを東奔西走して求めた点にその画期性がある

つた三五。

三章 赤穂義士論争にみられる「公論」と「公儀」

この章では赤穂事件を巡る論説の展開を概観していきたい。言わずと知れた赤穂事件は一七〇二年（元禄十五）の十二月十四日に主君浅野内匠頭長矩（一六六七—一七〇一）の恥辱を雪ぐため、赤穂藩家老大石良雄（一六五九—一七〇三）ら四十七士が吉良上野介義央（一六四一—一七〇三）を討ち、仇を晴らした事件である。事後、浪士たちの処分を巡り、浅野と吉良の因縁を喧嘩と見るか単なる浅野の不法行為と見るか、浪士の行為を義挙とするか非義とするかで議論は紛々とし、彼らの切腹が決まった後もこうした議論は続いた。論争に参加した者は多いが、ここでは「公儀」や「公論」を分析するにあたって重要な論者にのみ焦点を当てる。

戦国の余風を見せた赤穂事件は幕藩体制下の日本における「おほやけ」としての公の重層性、則ち中国や朝鮮とは異なる国家秩序の多元性を暴露した好個の事例でもある。更には、そこには武士とは何なのかという本質的な問いが内包されていた。なおかつ明治の世に入っても植木枝盛による福沢諭吉の批判に見られるようにその余波は極めて長く持続するものであった。

さて幕末期に編纂された『徳川實紀』には話の真偽に留保がつけられつつも、「天下の公論」が赤穂浪士の処遇を巡って一つの規矩となったことが記されている。赤穂浪士をどのよう処分するか幕閣の間で議論は紛糾して一決を見なかつたために、日光門主公弁法親王（一六六九—一七一六）に助言を求めたところ、法親王は次のように述べた。

主の仇を報ぜしはさる事ながら、その志ははや成りぬ。今はこの世に思いのこす事なければ、公の刑に身をまかせ奉らんとこひ出ぬる上は、今さらその罪をゆるし給ふとも、彼等再び他家に身をよせ、二君に仕ふべきにもあらず。あたらし忠義の士を、山林窮谷に飢餓せしめんよりは、公より武士の道をたてて死をたまわらんには、彼等が志も空しからず、公の刑法も正しく、かれもこれも事かかず、天下の公論たるべし^{三六}。

この言を受けて、赤穂浪士の切腹は決まったらしい。この話が果たして史実であるかどうかは疑わしいものであるが、いずれにせよこうした発言は、赤穂浪士の忠義を認めつつも、おほやけの権威を傷つけることなく、公法の正当性を保持する形での政治的処分として「以て瞑すべし」の

名誉の切腹こそが、天下の公論になるものとされている。

このように赤穂浪士の忠義を認めつつも、公儀の絶対的な権威とそれの現れとしての公法は決して蔑ろにできるものではなかった。こうした「おほやけ」としての公を尊崇する点においては赤穂浪士の挙を義と見るか否かの立場にかかわらず共通している。例えば、崎門三傑の一人に数えられ、『靖献遺言』で知られる浅見綱斎（一六五二—一七一）は「畢竟四十六士の輩忠義の要はまざるることなし」という立場を取りつつも、朱子の「公法行於上、私義伸於下」を引用して、公法の優位を強調した^{三七}。綱斎の場合はその上で赤穂浪士たちの忠義は浅野内匠頭だけでなく公儀にも向かっていると見做すことで彼らを擁護した。

他方、『経済録』の著者でもある太宰春台（一六八〇—一七四七）は、一七三一年から三十三年頃に書いたとされる『赤穂四十六士論』にて浪士たちの行為を義挙と見なかつた。春台は「初めはまた輿論に従ひ、良雄らの行ふ所を義として」いたが、これが敵討ちなのか疑問を持つようになり、徂徠先生の論説を読んで、赤穂浪士の挙が非義であると確信するに至った^{三八}。春台は、「赤穂侯の死は、吉良子これを殺すに非ざれば、則ち吉良子は赤穂侯の讐に非ざるなり」と、つまり、赤穂浪士が吉良上野介を殺すのはお

門違いだと言う^{三九}。では赤穂浪士は誰を討てば良かったのかと言えば、春台は「国家」だと主張する。「神祖の法、人を朝に殺す者は死なり」とあるが、浅野は吉良を殺したわけではない。それにも拘らず「国家これに死を賜ふは、則ちこれその刑、当を過ぎたり」と述べて、春台は赤穂浪士が恨むべきは不当な罪刑を科した徳川政権であると論じた^{四〇}。

更に春台は大名とその家臣、及び將軍家の関係について次のように述べる。「凡そ候国に仕ふる者」は「県官」^{四一}が君主に「礼あるときは」、君主に従って「県官を畏るべし」^{四二}。もし「県官その君に礼なきときは、則ちまさに県官を怨むべし」。続けて、「蓋し諸侯の臣は、ただその君あるを知るのみ。あに県官あるを知らんや」と、大名の家臣は主君にのみ忠を尽くし、將軍家は忠節の対象ではないと述べる^{四三}。ここでの「県官」は徳川政権を指しているが、春台は公儀や公義、公辺といった尊称を徳川政権に対して全く用いておらず、その上で大名の家臣にとって徳川政権は忠誠の対象ではないと言い切った。こうした認識は春台に限らず、堀部武庸もまた『堀部武庸筆記』にて同趣旨の意見を遺している。曰く「大学儀は公儀へ之礼儀も有之候間、鬱憤を不被遂品も可有之候。家来之者共「は」其通に見通に仕え間敷訳と御挨拶之由、是亦慥「に」承届申候。」

即ち、浅野長矩の弟で後に養子となった浅野大学（一六七〇—一七三四）は「公儀」に対しての「礼儀」もあるうが、「家来者」は同じように公儀に仕えるわけではないと堀部は述べている。

春台の以上のような発言は幕藩体制下の日本において、その統治原理として「礼」があつて、幕府と大名の間でと大名と家臣の間での重層的な秩序があることを示している。そしてこの秩序の重層性は、「おほやけ」の概念が位階的に構成されていること、及び幕藩体制というものが一方で封建的分権的な秩序を構築しつつも、他方で徳川政権がその上位にあつて中央集権的な性質を有していたことと決して無縁ではないだろう。加えて彼は、「かつわが東方の士、おのづから一道あり」と論ずる^{四四}。それは主君の死を受けて「ただ死を以つて義と為し、またその当否を問はず」というものであり、「仁者よりこれを観れば、或は徒死たるを免れずと雖も、しかも国家因りてこの道を存す」^{四五}。つまり、儒教的な倫理観とは相容れない武士の価値観が「義」とされ、国家の統治原理にそれは組み込まれている。以上のような理由から、春台は赤穂浪士の行いはお門違いで義がないと判断したが、こうした理由づけには幕藩体制下における法の絶対性や忠義の対象は誰か、儒教倫理と武士の価値の相克といった重要な問題が内包されている。

春台の挑発的ともいえる議論は少なからぬ反響を呼び起こした。旗本伊奈忠賢（一七二六—一七九五）は、春台の意見をまずは「太宰子、赤穂四十六士論を著し、その行ふ所を以て義に非ずと為す。実に公論なり」として、ひとまず同調する姿勢を見せる^{四六}。だが、すぐさま「然れどもまた私疑する所なきに非ず」として、春台の意見へ反論を加える。忠賢は殺人未遂は動機の点では殺すことと変わらない以上、浅野を切腹させたことは不当ではないとしつつ、主君の遺志を継いだ赤穂浪士たちは、人情を斟酌すれば「忠士と謂ひて可なり」とみた^{四七}。そして、「良雄の難に処するや、また三十年來、一定の公論にして、奚ぞ多言を費すを為さんや」と、赤穂浪士の行いが正しいものであるということが人々もしくは論者の間で異論なく共有されていると述べた^{四八}。従つて、忠賢における「公論」の二つの用例は一つ目が正論という意味合いで、二つ目が人々の間で共有された意見と見做してよいだろう。

次に『徂徠擬律書』と称される文章について触れておく。これが果たして荻生徂徠（一六六六—一七二八）の手によるものなのか確証はなく、田原嗣郎は擬律書は徂徠の手によるものではないと推定している^{四九}。『徂徠擬律書』の前身は次の通りである。

義は己を潔くするの道にして、法は天下の規矩なり。礼を以て心を制し義を以て事を制す。今四十六士其の爲に讎を報ずるは、是れ侍たるの恥を知るなり、己れを潔くする道にして、其の事は義なりと雖も、其の党に限る事なれば、畢竟は私の論なり。其のゆえんものは、もと是れ長矩殿中を憚らず其罪に処せられしを、又候吉良氏を以て仇と爲し、公儀の免許もなきに騒動を企る事、法に於いて許さざる所也。今四十六士の罪を決せしめ、侍の礼を以て切腹に処せらるるものならば、上杉家の願も空しからずして、彼等が忠義を軽んぜざるの道理、もつとも公論と云ふべし。若し私論を以て公論を害せば、此れ以後天下の法は立つべからず^{五〇}。

「法」と「義」は峻別され、「天下の規矩」たる「法」は「義」に優先する。何となれば「四十六士」の行いは確かに義に適うとは言え、それは結局のところ私の義に過ぎず、公儀が定めし天下の法を蔑ろにする理由にはならないからである。武士の礼にならぬ四十六士を切腹に処することこそが公論といふべきであり、それに反対する私論に傾いてしまつたら、天下の法は成立し得ない。ここで公論は天下の法と立場を同じくしているが、天下の法を定めるのが公儀

である以上、それは即ち公論が公儀の枠組みの中に絡み取られていることを示している。

最後に明治時代に見られた福沢諭吉の赤穂浪士批判に対する植木枝盛の批判に見られる公論と輿論の用例を確認しておきたい。この論争は明治に行われたものである以上、江戸時代の公論概念を理解するには蛇足であるが、赤穂事件を巡る論争の末尾に付け加えておきたい。ただこの争点は赤穂浪士の行為ではなく、それにかこつけるような形で国法を順守すべきかすべきでないかが議論されている。

福沢は『学問ノススメ』にて、「国民の地位にいなながら国法の重きを顧みず」に「私裁」に及ぶことを過ちとして、赤穂浪士を義士と見なかつた^{五一}。これに対して、植木は「封建の時世にして一州君臣の情誼最も厚く之が感情の切実なるは天子將軍と雖も亦及ばざる勢あり」という認識に立脚して、君父の讐とは共に天を戴かずといった理念が「最も輿論の上位を占め」ていたと見る^{五二}。そして、今日とは異なり当時は「復讐と云ふの一事は公論の禁ぜざる所」であり、寧ろ称賛の対象であつた^{五三}。それ故に彼らは徳川政府の罪人ではあるが、天下の良民であると言える。そして、公議政体国とは異なり、彼らが犯したのは政府の私法であるために、その罪は公議政体国の人民が法を犯すのと

同列に扱うべきではないと植木は考えた。徳川政府のような専制政府の権威と法を否定して、人民が立法を行う公議政体国を志向するこの文章は自由民権論者植木枝盛の令名に相応しいものである。それとともに植木の文章において輿論と公論はあまり区別されていない。

以上を踏まえると、赤穂義士論争における公論とその類語である輿論の用例は少ないが、輿論は世間の人々の意見であり、公論は多くの人が肯う意見ないしは一つの守るべき規範として機能していることがわかる^{五四}。その一方で、儒教的な公論は「おほやけ」を批判する機能を持ち得ていない。公儀の権威を損ねずに尚且つ武士の忠義も斟酌したような「公平」な政治的意見が公論とされている。このような公論の存在様式は幕藩体制下での儒教の在り方を反映している。つまり、公論の持つ公平さという天秤の片方には公儀の権威と権力が重くのかかっており、それを衡量せずして公論は成立しにくい状況にあった。その中で春台の赤穂浪士批判は、先に見た原理主義的な性質故に、徳川政権を「公儀」と見做さず、徳川政権への批判可能性を宿したものであったため着目に値する。だがそれでも、「公儀」が盤石な間は「公論」による批判は難しかった。真に広く公論を採る動きが生じるには、「おほやけ」としての権威が瓦解する幕末を待たねばならなかった。

四章 儒教知識人の公論

次いで、儒者たちが公論について言及した事例をいくつか見ていく。それを通して、江戸時代の公論概念がどのような意味を有していたのかを明らかにしていきたい。既に前田勉は、佐藤直方、熊沢蕃山、伊藤仁斎、貝原益軒、山鹿素行や細井平洲といった儒者たちにおける公論の用例を明らかにしている^{五五}。その上で前田は「近世日本における『公論』が、『天下』／『一人』の対立概念であることは、儒学の学派にかかわらずなく、共通している。」と江戸時代の公論の性質を統括している^{五六}。江戸時代の公論が中間者の存在を含まない対立概念であったかは検討の余地があるが、既に述べたように「天下」というものが日本において強調されていることは事実であると思われる^{五七}。

「公論」の用例を付け加えれば、熊沢蕃山は「ほむるものそしるもの、ともにのこらず候へば、公論に成て、虚説造言は、論なく消うせ、仁義忠信の誠ならでは、とゞまり申さず候。」や「百歳の後は、今の誉る人毀る人、共にとゞまらず、好悪移り易く候へば、万歳不朽の公論に成候。其時ならでは、君子の名も定り不申候。」という形で「公論」を用いている^{五八}。また、柳川藩の藩儒にて明の儒者朱舜水（一六〇〇—一六八二）と交流の深かった安東省菴（一六二二—一七〇一）は『訓蒙集』にて「二十一公論といふ

事」と題した一節を設けており、そこで公論について次のように述べている^{五九}。

或人問て曰、公論とハ何をいふ。答て曰、天を天といひ、地を地といひ、東を東といひ、西を西といふ。南北も又同じ。夏を夏といひ、冬を冬といふ。春秋も又同じ。暑きを暑きといひ、寒きを寒きといひ、昼を昼といひ、夜を夜といひ、火を火といひ、水を水といふ。五行又同じ。甘きを甘きといひ、苦きを苦きといふ。

五味又同じ。白きを白きといひ、黒きを黒きといふ。五色又同じ。是を是といひ、非を非といふのたくひ、これを天下の公論といふなり。或人又曰、これハ童へといへとも弁へやすし。何ぞ教へを待ん。答て曰、是非の心、人皆これあり。我に善有て人これをほめ、我に悪有て人これをそしるハ、是を是とし、非を非とするの公論なり。我に善なくして、人これをほめ、我に悪なくして、人これをそしるハ、非を是とし、是を非とするの私言なり。己れ何そ与からん。されと、ほめられて喜び、そしられて怒らぬ人ハすくなし。心一たひ外にひかざるれハ、顛倒錯乱して、天を地とし、東を西とするやうになるものなり。忠を不忠とし、不忠を忠とし、善人を不善人とし、不善人を善人とする

の類ゐ、古へより多き事なり。況や是に似たる非ハ、智者といへとも弁へかたし。昔し、昭公礼を知給ハす、孔子ハ臣にてまします故に、礼を知給ふとの給ひ、又父の羊を攘みたるを其子の証あらハしたるをは、孔子ハ不直とし給へり。君の悪を諱み、父子相隠すは、天理人情の至りなり。これハ是を是とするの非にして、非を是とするのは、又公論にあらすして、公論の公論にあらざるの公論なり^{六〇}。

省菴は天地の運行や是を是とし、非を非とするような自明であることが「天下の公論」であるとひとまず述べる。とは言え、是非は常に容易に白黒つけられるわけではない。君主の悪や親の罪を隠すことは「天理人情の至り」である。こうした行為は厳格には是非に反しており、公論ではないかもしれない。だが、これを咎めてしまえば、それは天理や人情にそぐわぬものである。そのため、これは「公論にあらざるの公論」と言うべきものであり、否定し難い正しさを持つているのである。省菴のかかる文章は公論の規範的な正しさと、そうした規範の厳格な当てはめからはみ出たこともしくはそれに反することにもまた公論が存し得ることを示している。

こうした豊富な用例は公論が幕末における政治理念と

して浮上するのに先立って、既に少なくとも儒教に親しむ者の間では馴染みのある言葉であったことを示している。それでは以下、公論を用いた儒者たちの内、山鹿素行と細井平洲における公論の用法を詳しく確認する。前者は「公論」とは何かについてまとまった定義と豊富な用例を示しており、後者は近世における「公論」の潤沢な用例の中で例外的な形でこの言葉を用いている。

山鹿素行の「公論」

兵学者山鹿素行（一六二二—一六八五）は、武士の存在意義に思惟を巡らせ、朱子学を批判し、御家のために自らを修めて民を教化することを「士道」と見做すに至った人物であるが、彼もまた自らの著作の中で屢々「公論」を用いている。『山鹿語類』にて素行は先ほど確認した朱子が公論と是非の関係について述べた「訓門人五」について次のように批評している。「愚謂へらく、人己を是とする処あるは是れ格致の功正しからざればなり。凡そ是非を定むるに尤も公論あり。朱子の説は老荘の語意あり。是非は公是公非を以てせずんば皆私論なり」^{六一}。是非とは自分の一存で決まるものではなく、公論によって定まるものである。「朱子の説は老荘の語意あり」の箇所は解釈が難しいが、朱子は老荘のように己や自己の思弁に拘泥するところが

あるが、それでは「私論」になってしまふ、と批判していると解してよいだろう。

一六六八年の『謫居童問』にて素行は公論についてより詳しい説明を施している。「公論私見のわかち如何」という問いに対して、公論とは何なのかへの所見を述べている。

答 公論と云ふは天下の人々はれを用ひて行ふに利あり、天下の善知の人は是れを是とし、上古の聖人は是れを行ふに、鬼神是れに通ずるを公義・公論・公是と云ふ也。其の身一人の是とし一人行ふことにして、一人樂しむことは、皆私見・臆説・孤議・独樂也^{六二}。

「公義」や「公論」、「公是」というものは「天下の人々」と共にあるものであり、「一人樂しむことは、皆私見・臆説・孤議・独樂」として退けられることになる。この言説は『孟子』「梁恵王章句下」における「樂しむに天下を以てし、憂ふるに天下を以てす。然り而して王たらざる者は、未だ之有らざるなり。」を恐らく下地としていると考えられる^{六三}。

だがこうした素行の言説に対して、天下の人々が是としてからが、それが即自的に正しいと見做せるのかという疑問が浮かぶのは自然なことであろう。事実、素行も続けて

「問 天下の人の是とする処是れ道なりとせば、天下の人は色を好まざる無く、利を好まざる無く、以て奢らざる無し。是れを以て道とせんや。」と問いを立て、それに対して自ら答えている。

色と云ひ、利と云ひ、奢と云ひ、ともに天下の人々の好む處にして、聖人の道是れを禁ずるにあらず。是れ則ち公義也、公論也。されば色を好むべくして色をこのみ、財を好むべくして財をこのみ、惑う所あらんにおいては、聖人之を戒む^{六四}。

続けて言うには、「淫乱に陥り、財を好んで利を逞く」しているようであれば、「国民」が疲弊し、「天下の人々是とせざる処」であるため、正されなければならない^{六五}。これもまた「公是公論」である^{六六}。「是と定むるも非と究むるも、天下に之を用ひて其のたがひあるべからざらん」こと、是れを公と云ふ也^{六七}。つまりは他者を害するまでに私欲が行き過ぎることがなければ、色も利も奢も、天下の人々も聖人の道も肯うものである、と人欲を節度ある限り肯定している。

ここには「聖人の道は日用に在り」と日用を重んじ、朱子学を含めた形而上学的学問を遠ざけた素行の思想、即ち

聖学の一端が示されている^{六八}。素行が「宋明の諸儒及び老積の徒各々自ら心を正し知を致すことを思ひて、其の異端なるを覚らざるは、是れは是れ明德を明らかにせず、唯だ己れを以て自證自悟して、天下の公論と聖人の格言を以てせざればなり。」と述べて、「天下の公論」の下で異端を排斥するのも、これらの学問は己の性心の工夫に終始することとで、現実的な日用の工夫を欠いているからであった^{六九}。また、素行は先に見た公論私見の別に論じた箇所でも、性心に固着して公義公論に則らない政治はそれ自体異端であると述べ、異端を排斥する。曰く「又主将聖学に志ありと云ふとも、其の道をきはめずして専ら性心を弄し、公義公論を事とせざれば、異端を学ばずして、其の政道異端也」^{七〇}。

このように『謫居童問』における素行の公論は天下、そして天下の人々と密接に結びついていた。しかし、一六七五年の『配所残筆』にては、こうした公論理解にやや変化が見られる。素行は『聖教要録』が権威を笠に着る「俗学腐儒」のいわれなき讒言によって排撃され、「世皆之を知らず」に自分を罪に陥れようとすることに對して憤然と自らの正しさを「公論」に託した^{七一}。曰く「夫我れを罪するは周公孔子之道を罪する也。我れは罪す可くして道は罪す可からず。聖人之道を罪するは、時政の誤なり。古今天下の公論、遁るべからず」^{七二}。つまり素行は世間の人々とは

距離を取り、「天下の公論」に自らの正しさを仮託している。また、同じく『配所残筆』にて素行は日本こそが「中国」であるという自らの思想を「是れ更に私に云ふにあらず、天下の公論なり」と正当化した^{七三}。『配所残筆』に見られる用例を踏まえれば、公論と現実の天下の人々の間の結びつきはそれまでと比べて弱まっている。ここでは、自らの言説が天下の人々によって実際に公論であると認められることは、必ずしも公論化の要件ではない。自らが正当性を疑わない言説は、天下の人々も皆是認するという正しさへの信念が公論を公論たらしめるのである。

以上の素行の「公論」観をまとめれば、公論とは個人の信念や性心に与るものではなく、天下の人々が是とする現実的な日用に立脚するものであり、聖人の道と共にあるものであった。そのため、公論は、聖人の道に反さない限り、天下の人々により担われ天下の人々に利する意見であった。ただし、後年は公論に自らの正しさを仮託する用例も見受けられた。

細井平洲の「公論」

江戸時代の優れた儒者であり教育者であった細井平洲は、すぐれて公に開かれた形での公論の理念を示しており、他の近世儒者が残した「公論」と比べて、大きくその様相

を異にしている^{七四}。それを示すのが一七八七（天明七）年に尾張藩主徳川宗睦に差し出した「細井甚三郎内考」である^{七五}。

平洲曰く、「内密内評」の政治は敵方への情報漏洩を恐れた「乱世軍中の政」であり、泰平を享受する「目出度御代」である今日の政情には概してそぐわない。今日の政治は「公論公評」を旨に行わなければならないと唱導する^{七六}。

御政事は大小共に公論公評にて御座無く候得ば、衆心一定仕らず候。衆心一定仕らず、唯君臣一兩人の心慮を尽し候ばかりにて、政の成就仕る事は、古今其例相見え申さず候。さて同一心に相成り候事は、御内密御内評にて、一兩人づつの了簡を聴せられ、両一人仰せ含められ候分にては、参らず儀と存じ奉り候。御表向き衆人広座にて、君臣公会の上、執政大身より有司小臣迄、御政事に預り候程の輩は、御前にて高声に利害を申合、腹藏無く直言を尽し、存じ含み候胸中忌み嫌ひなく申し上げ候を聴せられたき御儀と奉存候。和漢共に明君賢相、公座公評にて政を決せられ候事、上古より朝廷の常に御座候^{七七}。

平洲は、政治は「公論」や「公評」に基づいたものでなけ

れば「衆心」が安定しないと述べる。「公論公評」の政治は「御政事に預り候程の輩」が「御前にて高声に利害を申合、腹藏無く直言を尽し、存じ含み候胸中忌み嫌ひなく申し上げ」ることによってなされる^{七八}。

続けて平洲は「公論公評の益」を具体的に列挙するが、例えば「公論の上にて御定め成され候御役人通も、數多の内才不才も有る可く御座候得共、御役人御取替は無之と安心仕候得は、昨日の仕損じは今日取直し、今日の間違は明日引直し、日に月に巧者に相成り心たしかに踏込みつよく相成候事」と述べている^{七九}。つまり、公論によって役人を決めた以上、才不才の差があっても、取替がないと安心して勤めに励むことができ、日々より巧みに仕事を行えるようになる^{八〇}と平洲は説いている。仮に退けるにしても「公を以て御退け」なければならぬ。このように「二十三十も五十百も公座公論の益」はあるが、公座公論の重要性は「誠を推して人の腹中にをく」という「古今明君賢相の美德の第一」の実現を可能にすることに求められる^{八一}。君臣や同役の者が心を隔てず、「大勢の知恵無残御用」に立てるためには、兎にも角にも「公論公評」でなくてはならない^{八二}。

この上下が心を通わせて政治はなされなければならぬという発想それ自体は『嚶鳴館遺草』においても見られる。平洲は「上下一和」の政治を説き、その実現にあた

り「相談と申時は貴賤上下の差別なく、人々了見を申合候て、是非曲直無腹藏論判いたし候事」が求められると説いた^{八二}。加えて、平洲は自身の体験談も元に上下一和は可能であると主張する。平洲はある大名屋敷での講義をしたのち、会食懇談の場にも在席したがそこでの光景は次のようであったと述懐している。

時々は上座執政の人もかはるかはる立候て酌をいたし、末々役筋へもたべさせ申候程に一堂の上にて底意なくおもひおもひの了見を申談し、是非邪正の評議を公に致し候に付いつとなく人心一和たし、其節の取扱万事模様よく政治も相立候て、主君にも甚満足の事に候ひき^{八三}。

つまり、上下が分け隔てなく、歓談し、政治について腹藏なく公に評議したことで、人心は統一され、政治もうまく運ぶようになったと平洲は述べているが、あるいはこうした体験が「細井甚三郎内考」における「公論公評」の政治へと結実することになったのかもしれない。

「細井甚三郎内考」が示す平洲の思想の巍然たる特色は何より「公論公評」の政治が求める政治の公開性である。議論を重んじることそれ自体は徳川政権においても見ら

れる。先に引用した宝永の『武家諸法度』を改めて確認すれば、新井白石（一六五七—一七二五）が関与した一七一〇（宝永七）年の『武家諸法度』は「同列相和ぎて衆議を会し、上聞を壅がずして下情を通じ、偏頗なく最良あらず」といったことを要求している^{八四}。

だが、平洲の内考は法度よりも更に議論を推し進め、政治に与る者全員が一堂に会して政治や利害を論じ合うことを求めている。近代民主主義における公開性の重要性を考えたとき、この内考が示す政治の公開性の持つ現代的意義は大きい。とは言え、平洲における公論政治の思想や公開の理念は政治への参加者である「有司小臣」に限られている。そのため、民衆が政治においてどのような役割を持ち得るのかは想定されておらず、政治が民衆に公開されるべきであると主張されているわけでもない。また平洲自身、内考にて示した自らの考えをより発展させた文章を残さなかった。従って、『国是三論』にて官府が得た利益を「公に衆に示し、悉く是を散じて救恤」することを説いた幕末の思想家横井小楠（一八〇九—一八六九）に比べれば、平洲の説く「公論公評」の政治において民衆の存在は軽んじられていたように思われる^{八五}。

それでは、民衆において公論はどれ程日常語として浸透していたのだろうか。一六〇三年から一六〇四年にかけて

出版された『エヴォオラ本日葡辞書』は、当時の人々が用いた言葉を網羅的に凡そ三万二千語収録している。この辞書にも *Córon*（こうろん）は見出すことが出来る^{八六}。辞書によれば、*Córon* とは *Contenda de palavras*、則ち口での争いを意味する。そのため、ここでの「こうろん」は公論ではなく口論を意味するのだろう。実際、日本語訳では「公論」とされている。このことは、儒教的な理念である「公論」が少なくとも十七世紀の初めにおいては、「先生と言われるほどの馬鹿でなし」といった諷刺をきかせる庶民においてはそのほど馴染み深いものではなかったことを示唆している。そして、こうした事情は公儀が勢威を振るう江戸時代の間は変わることがなかった。公論を、主として豪農商層ではあるうが民衆が用いるようになったのは、民衆の間で俄然政治意識が高まった自由民権運動期であったと思われる。ただし、このとき「公論」の理念は最早儒教的な正当性観念にのみ還元されるものではなかった。

小結

議論がやや多岐にわたったため、以上述べてきたことを結論にてまとめれば、「公論」という言葉が頻出するようになったのは江戸時代からであった。この言葉は元々は中国由来であり、えてして儒教的な公私観を反映させていた。

そのため、日本においても私論との対置が念頭に置かれる形で公正なる意見としての公論という風に用いられることが多かった。ただし、中国の古典における公論の用例と比べれば、日本の用例は「天下の公論」というようにより直接的に「天」と結びつき、自らの正しさを普遍的な存在に仮託するという点にその特色が見られた。

また、日本においては「おほやけ」としての「公」も存在した。この「公」は公が私に優先するという入れ子型の構造をなしており、「公儀」という言葉が専らそうであるように、国家や政治権力を表象した。江戸時代には「公儀」の観念は徳川政権に賦与され、武威や御威光が勢威を振るっていたが故に「公論」は政治的影響力を剥奪されていた。だが、「おほやけ」としての「公」は公が私に優先するという構図の下で、既存の秩序ないしは上位の権力に対して変革を求める機能を持たず、あくまでも公に奉仕していくこと、即ちこうした意味での滅私奉公が求められるという点にその問題があった。だが、「公儀」たる徳川政権はその内部に議論を重んじる政治構造を内包しており、そのことが「公論」の興隆にあたり、結果としては資することとなった。とは言え、「公儀」は「公儀」である限り、決して批判の対象とはなり得ず、「公儀」を否定するには徳川政権が最上位の「おほやけ」ではないこと、もしくは別の正統

性原理から批判することが要求された。この別の正統性原理の役割を果たしたのが幕末維新期の「公論」であった。赤穂事件の一連の論争は「公儀」の在り方とそれが「公論」と如何なる関係にあったかを示す好個の事例である。幕藩体制下の日本において赤穂浪士たちの討入りが義に適うかどうかを巡り、論争が長きにわたり繰り広げられたが、そこでは「おほやけ」たる「公儀」の下での「公論」の存在様式が明らかにされることとなった。赤穂浪士を擁護する側も論難する側も概して「公儀」を敬う立場を崩さなかつたが、太宰春台は赤穂浪士を批判しつつも、「公儀」という言葉を用いずに、つまり「おほやけ」の権威をあえて顧慮せずに、徳川政権の裁定の是非にまで論及しており、そこに彼の言説の意義が認められる。だが、ほとんどの論者にとつて「公儀」たる徳川政権の仕置を断罪することは難しかった。そのため、「公論」の公平さや正しさの天秤には「公儀」の圧倒的な権力と権威が載せられ、「公論」が「公儀」を批判することは難しかった。

江戸時代、「公論」が多くの儒教知識人たちにより用いられたことは、幕末維新期に先立ってこの言葉が、少なくとも知識人の間では共有されたものであったことを示している。山鹿素行は、朱子学の形而上学的理を排する立場から、公論を天下の人々の是とするものと同一視していた。

ただし、後年には自らの正しさを公論に託す用例も見られた。細井平洲は公論に基づく政治を行うために政治に携わる者が一堂に会して忌憚なく議論することを求めた。この政治の公開性が平洲の公論思想の特色であると言える。しかし、この公開性が民衆にまでは恐らく及んでいないことは留意する必要がある。

最後にやや先取りする形で幕末維新期の「公論」と比較すれば、江戸時代の公論も幕末のそれも正論としての意味合いを帯びており、この正しさが天下の人々もしくは自己の信念により担保されるという点では違いはなかった。ただし、天下の公論が実際に天下の人々によって、支持されているかどうかは問題ではなく、結局は論者の信念に帰するものであったということが出来るだろう。それでもこのような正論という意味合い故に、公論は規範概念にもなり得た。だが、現実に公論が政治規範として機能するようになったのは幕末期であり、江戸時代の公論は政治性を剝奪されていた。また、規範的な理念が概して不可避的に自己の正しさを主張するための道具として観念的に用いられるように、公論もまた、その名の下で相手を「私」として批判するなど、そのイデオロギー性と相即不離の関係にあった。この規範性とそれに付随するイデオロギー性については江戸時代と幕末、更には明治の間で本質的な違いはな

いが、「公儀」の権威と権力が弱体化した幕末以降、それがより顕在化することとなる。つまり、幕末にて公論は現実の政治と相即的に展開していき、政争の中で、より先鋭化された形で政治規範とイデオロギーの二つの様相を呈するようになる。畢竟、江戸時代の「公論」は「公儀」を批判することは難しかったが、確かな批判的潜勢力を有しており、かつまたそこに豊かな思想的営みを見出すことができ、その後の公論の歴史的展開を可能ならしめたと言えることが出来るよう。

注

一 幕末維新期の公論研究の代表的なものとして以下の研究が挙げられる。尾佐竹猛『維新前後に於ける立憲思想』文化生活研究会、一九二五年。同『明治維新』白楊社、一九四七年。井上勲「幕末・維新时期における『公議輿論』観念の諸相」『思想』六〇九号、岩波書店、一九七五年、三五四―三六七頁。三谷博『明治維新とナショナリズム』山川出版社、一九九七年、同『維新史再考 公議・王政から集権・脱身分化へ』NHK出版、二〇一七年。尾藤正英『江戸時代とはなにか』岩波書店、二〇〇六年。高橋秀直『幕末維新の政治と天皇』吉川弘文館、二〇〇七年、池田勇太『維新変革と儒教的理想主義』山川出版社、二〇一三年。奈良勝

司『明治維新をとらえ直す―非「国民」的アプローチから再考する変革の姿―』有志舎、二〇一八年。伊故海貴則『明治維新と〈公議〉…議会・多数決・一致』吉川弘文館、二〇二二年。

二『中世法制史料集 第二卷室町幕府法』佐藤進一、池内義資編、岩波書店、一九五七年、三三頁。

三宮地正人『幕末維新期の社会的政治史研究』岩波書店、一九九九年、一三三―一三八頁。

四前田勉『江戸の読書会』平凡社、二〇一二年。

五「卷十九 脩務訓」『新釈漢文大系 第六二卷 淮南子（下）』楠山春樹、明治書院、一九八八年、一一三二―一一三九頁。

六江戸時代の日本に普及した『世説新語』は増補版で、注釈書が十種類以上あったらしい。劉義慶（井波律子訳注）『世説新語 一』平凡社、二〇一三年、三一頁。

七小野重仔『細井平洲『小語』注釈』東海…東海市教育委員会、一九九五年、二三―二五頁。

八劉義慶（井波律子訳注）『世説新語 三』平凡社、二〇一四年、二二―二四頁。

九羅漢中『三国志演義』第一回及び第五十一回を参照。

一〇「朱子四 内任 孝宗朝」『朱子語類』卷一〇七、『朱子語類大全』和刻本 一四〇卷』卷七、中文出版社、一九七三年。

一一「朱子四 内任 孝宗朝」『朱子語類』卷一〇七、『朱子語類

大全』和刻本 一四〇卷』卷七。

一二「朱子十四 訓門人五」『朱子語類』卷一一七、『朱子語類大全』和刻本 一四〇卷』卷七。

一三朱熹（土田健次郎訳注）『論語集注 三』平凡社、二〇一四年、四七五―四七六頁。

一四「礼七 祭」『朱子語類』卷九〇、『朱子語類大全』和刻本 一四〇卷』卷六、中文出版社、一九七三年。

一五この点について溝口雄三は「日本と中国の天のちがいは、天とキリスト神のちがいはほどに大きい」としたうえで次のように述べている。「日本では幕末から明治期に、たとえば

大塩中斎の天人合一、西郷南洲の敬天愛人、夏目漱石の則天去私など、おそらく無欲無私の『誠』の現世超越性、純粹性、無限性を天に仮託した、いわば純粹自我の天といったものがみられるが、中国ではこういった個人、人の、覚悟に属するものが一つの天として、主張されるということはなかった。かかる「天」についての日本と中国の認識の違いが「公論」の用いられ方にも差異を与えていると思われる。溝口雄三『中国思想のエッセンス I 異と同のあいだ』岩波書店、二〇一一年、一一四頁。

一六この章では日本と中国の「公論」の比較を通して、日本における「公論」の特質を剔出することを試みたが、儒教の伝播と発展を鑑みるに朝鮮の役割を無視してはならないだ

ろう。片岡龍が指摘するように、十六世紀後半から十七世紀前半にかけて「公共」という語が朝鮮の文書において頻出し、その中には「公共之論」や「公共之議」といった朱子における「公共」の用例には見られない語句が表れていることは注目すべきである。かかる「公共」と「議論」を結び付ける表現が日本の「公論」と如何なる思想的内在的連関を有していたかは定かではないが、朝鮮における「公共之論」と日本における「公論」が並行的に頻出していったという事実は、比較思想的観点から見て着目すべきことであると思われる。ただし、こうした「公共之論」の用例を鑑みても、「天下の公論」が含意する「天下」との結びつきが日本における「公論」の特質であることには変わりはないであろう。片岡龍「退溪門下から旅軒・張顯光にいたる『公共』——人間主体・社会・自然——」『Asia Japan Journal』、一〇巻、二〇一五年、一—三二頁。

^{一七} 宮城公子『幕末期の思想と習俗』ペリかん社、二〇〇四年、二六—二七頁。また、橋本昭彦『江戸幕府試験制度史の研究』風間書房、一九九三年も参照のこと。

^{一八} この点については前田勉『兵学と朱子学・蘭学・国学』（平凡社、二〇〇六年）や渡辺浩『東アジアの王権と思想 増補新装版』（東京大学出版会、二〇一六年）などを参照のこと。
^{一九} 例えば、『経済表』（*Tableau Économique*）で知られるフ

ランソワ・ケネー（一六九四—一七七四）はこうした重農主義者の中でもよく知られた人物であろう。彼の著作である *Despotisme de la Chine* では、彼は中国の科挙制度と専制政治を高く評価した。Quesnay, *Despotisme de la Chine*, 1767.

^{二〇} 石井紫郎校注『近世武家思想 日本思想大系二七』岩波書店、一九七四年、二〇五頁。

^{二一} ただし、石井紫郎は「貞丈家訓」におけるこの文言の解説において、天はあくまでも天気や天候、寿命といった自然現象に限定されており、儒教的な最高規範としての天は含意されていないと指摘している。また、法学者瀧川政次郎は「非理法権天」という語句について比較的詳細に分析しており、かつこの語が楠木正成の旗印とされていたという逸話が後世の作り話であると推断している。「貞丈家訓」近世武家思想 日本思想大系二七』一〇〇頁、瀧川政次郎『非理法権天 新装版』青蛙房、二〇一五年、一九—三〇頁。
^{二二} 石井良助『近世法制史料叢書 一訂正版』創文社、一九五九年。

^{二三} 申維翰『海游録』平凡社、一九七四年、三〇〇頁。

^{二四} 尾藤正英『江戸時代とはなにか』、二〇〇—二〇一頁。

^{二五} 深谷克己「公儀と幕藩制」、一五〇—一六一頁、尾藤正英、前掲書、六三一—六九頁。

- 二六『中世法制史料集 第二卷室町幕府法』、三三一―三七頁。
- 二七以下の研究が「公儀」や「おほやけ」に関する先行研究として挙げられる。『有賀喜左衛門著作集 IV 封建遺制と近代化』第二版、未来社、一九七四年、一八七―二九一頁。深谷克己「公儀と幕藩制」『大系・日本国家史三 近世』東京大学出版会、一九七五年、一四七―一八六頁。朝尾直弘「幕藩制と天皇」『大系・日本国家史三 近世』、一八七―二二二頁。同『將軍権力の創出』岩波書店、一九九四年（この本は『朝尾直弘著作集』第三卷（岩波書店、二〇〇四年）にも収録されている）。溝口雄三『中国の公と私』研文出版、一九九五年。田原嗣郎「日本の『公・私』」溝口雄三『中国の公と私』、九一―一三〇頁。渡辺浩『おほやけ』『わたくし』の語義」佐々木毅・金泰昌『公共哲学一 公と私の思想史』東京大学出版会、二〇〇一年、一四五―一五四頁。水林彪「日本的『公私』観念の原型と展開」佐々木毅・金泰昌『公共哲学三 日本における公と私』東京大学出版会、二〇〇二年、一一―一八頁。尾藤正英、前掲書、六一―七一頁。
- 福田千鶴「江戸幕府の成立と公儀」『岩波講座日本歴史』第十卷、岩波書店、二〇一四年、二〇五―二三七頁。
- 二八溝口雄三『中国の公と私』、一六九頁。
- 二九福田千鶴、前掲論文、二三〇頁。
- 三〇豊臣秀吉（日下寛編）『豊公遺文』博文館、一九一四年、二二一―〇頁。
- 三一尾藤正英、前掲書、六五頁。
- 三二荻生徂徠（平石直昭校注）『政談―服部本』平凡社、二〇一一年、一六二頁。
- 三三『日本思想大系 二七 近世武家思想』四五九―四六〇頁。
- 三四あるいはアナーキー的に代替的統治イデオロギーを持たずに「公儀」秩序を破壊するということも可能性として存在していたが、それが実際に行われることはなかった。
- 三五幕末における「志士」たちによる全国的な「横議」と「横行」の広がりから従来の政治様式と異なることについては藤田省三がすでに指摘している。藤田省三『藤田省三著作集 四 維新の精神』みすず書房、一九九七年、四―八頁。
- 三六「常憲院殿御實紀 卷四十七」『徳川實紀 第六篇』吉川弘文館、一九八一年、四九九―五〇〇頁。
- 三七浅見綱斎「四十六士論」石井紫郎校注『日本思想大系 二七 近世武家思想』岩波書店、一九七四年、三九〇、三九四頁。また「公法行於上、私義伸於下」という語句は『日本思想大系 二七 近世武家思想』においては出典未詳とされているが、『朱子語類』に同句が確認できる。「論語二十六 憲問」『朱子語類』卷四四、『朱子語類大全』和刻本 一四〇卷』卷三、中文出版社、一九七三年。
- 三八太宰春台「赤穂四十六士論」『日本思想大系 二七 近世武

家思想』四〇五―四〇六頁。

^{三九} 太宰春台「赤穂四十六士論」四〇六頁。

^{四〇} 太宰春台「赤穂四十六士論」四〇六頁。

^{四一} この語は中国における天子の異称であるが、ここでは公儀を指している。

^{四二} 太宰春台「赤穂四十六士論」四〇六頁。

^{四三} 太宰春台「赤穂四十六士論」四〇七頁。

^{四四} 太宰春台「赤穂四十六士論」四〇七頁。

^{四五} 太宰春台「赤穂四十六士論」四〇七頁。

^{四六} 伊奈忠賢「四十六士論」『日本思想大系 二七 近世武家思想』四三八頁。

^{四七} 伊奈忠賢「四十六士論」四三八頁。

^{四八} 伊奈忠賢「四十六士論」四四一頁。

^{四九} 田原嗣郎『赤穂四十六士論―幕藩制の精神構造―』吉川弘文館、一九七八年、六五―六九頁。

^{五〇} 前掲書、六五―六六頁。

^{五一} 『福沢諭吉全集』第三卷、岩波書店、一九五九年、六五―六六頁。

^{五二} 『明治文学全集 十二 大井憲太郎 植木枝盛 馬場辰猪 小野梓』筑摩書房、一九七三年、一四三頁。

^{五三} 前掲書、一四三頁。

^{五四} 公論と輿論は意味上重なる部分もあるが、公論は公明正

大な意見や正論という意味合いを帯びるのに対して、輿論はそうではないことが本質的な違いであると思われる。この点については別稿で詳述する予定である。

^{五五} 前田勉「公論」、五二―五三頁。前田は「此れ固より天下の公論にして、一人の私議に非ず。何ぞ私に其の好む所に阿り、師門を議するの嫌を避くることを得んや」（佐藤直方『韞蔵録』巻二）、「当世は才知のあらそひ、そねみなどにて、善なれども、人の言を用まじき凡情あり。後生はそねまるゝ人、争人共になく成て、公論に成侍りぬ」（熊沢蕃山『集義外書』巻七）、「韓文公、程伊川、朱晦翁、王新建の当時に在る屋、攘排斥逐、余力を遺さず。然れども後生に至て、其の美名芳躅、弥々遠く弥々彰る。日月と光を争ふに至る。公論の天下に在る、掩ふべからざること此の如し」（伊藤仁斎『童子問』巻中）、「古語に曰く、公論は百年にして後定まると。何ぞや。没後に至れば、則ち愛憎の私無きを以てなり。故に当時の毀誉は、以て公論と為すに足らず」（貝原益軒『慎思録』巻三）などの用例を列挙している。

^{五六} 前田勉「公論」、五三頁。

^{五七} 江戸時代の「公論」概念は大筋において「天下」と「一人」の二項対立的な形で把握されたことは首肯できるが、本文中で取り上げる細井平洲の公論の用例のように「天下」と「一人」の枠組みに収斂されない「公論」の在り方もまた江

戸時代に存在することに留意する必要があるだろう。

五八 『集義外書』 卷一、三 『蕃山全集』 第二冊、蕃山全集刊行会、一九四一—四三年、一六、六七頁。

五九 柳川市史編集委員会編 『柳川文化資料集成 第二集 安東省菴集 翻字編』 柳川市、二〇一四年、一九頁。西田耕三 『啓蒙の江戸 江戸思想がよびおこすもの』 ペリかん社、二〇一七年、二九—三八頁。

六〇 『柳川文化資料集成 第二集 安東省菴集 翻字編』、一九頁。
六一 広瀬豊編 『山鹿素行全集』 第九卷、岩波書店、一九四一年、八四頁。

六二 広瀬豊編 『山鹿素行全集』 第十二卷、岩波書店、一九四〇年、二六五頁。

六三 『新釈漢文大系 第四卷 孟子』 内野熊一郎、明治書院、一九六二年、五四—五五頁。

六四 『山鹿素行全集』 第十二卷、二六六頁。

六五 前掲書、二六六頁。

六六 前掲書、二六六頁。

六七 前掲書、二六六頁。

六八 『山鹿素行全集』 第九卷、八四頁。また山鹿素行の思想については、立花均 『山鹿素行の思想』 (ペリかん社、二〇〇七年) を参照のこと。

六九 広瀬豊編 『山鹿素行全集』 第十一卷、岩波書店、一九四〇

年、八三—八四頁。

七〇 『山鹿素行全集』 第十二卷、二六五頁。

七一 前掲書、五八九頁。

七二 前掲書、五八九頁。

七三 前掲書、五九三頁。

七四 鬼頭有一 『叢書・日本の思想家 ② 細井平洲・附中西淡淵』 明德出版社、一九七七年。前田勉 「細井平洲における教育

と政治—「公論」と「他人」に注目して—」 『愛知教育大学研究報告 人文・社会科学編』 六三号、二〇一四年、五三—六一頁。

七五 『東海市史 資料編』 第三卷 (東海市史編さん委員会編、一九七九年) の二九三—二九五頁に原文が記載されている。

また、鬼頭有一の前掲書の巻末資料三〇四頁から三〇七頁にかけても「細井甚三郎内考」の原文が載せられており、二二二頁から二二七頁にかけてその趣旨が抄出されている。

七六 『東海市史 資料編』 第三卷、二九三頁。

七七 前掲書、二九三頁。

七八 前掲書、二九三頁。

七九 前掲書、二九四頁。

八〇 前掲書、二九四—二九五頁。また、ここには「凡人の実は、天より貰ひ受たる誠なれば、其実を失ひ申さぬやうにするが、人の肝心なれば、其実の道に違わぬやうにさへしたれ

ば、人間一生無疵に世界がわたられる。」という言葉が示すように人の在り方として「誠」を重んじる平洲の考え方も示されている。細井平洲『平洲全集』隆文館、一九二一年、九四八―九四九頁。

八一 前掲書、二九五頁。

八二 前掲書、二六二頁。

八三 前掲書、二六三頁。

八四 『日本思想大系 二七 近世武家思想』四五九―四六〇頁。

八五 山崎正董編『横井小楠遺稿』日新書院、一九四二年、三六頁。

八六 大塚光信『エヴオラ本日葡辞書』清文堂、一九九八年、一七頁。

（東京外国語大学・院）