

津軽藩士乳井貢

——その思想と赤穂四十七士批判——

小島康敬

一、乳井貢について

乳井貢は、家督高々五十石の津軽藩士であったが、藩の勘定奉行に抜擢され、執政に辣腕をふるい、津軽藩の宝暦改革を推進していった人物である。彼については、藩政史の分野ではしばしば問題とされてきたものの、思想史の領域においてはほとんど取り上げられることがなかった。そこでここでは彼の思想を考察の対象とし、ひとりの武士がその職務を通じて一体どのような思想を有するにいたったかを検討してみたい。

まず最初に乳井の生涯について簡単にふれておこう。乳井貢は正徳二年（一七一二）に生まれた。彼が勘定奉行になったのは宝暦三年（一七五三）、四十二歳のときである。乳井の勘定奉行登用の経緯を「高岡記」（『津軽藩旧記伝類』二二六―八頁）は次のように伝えている。寛延二年の凶作で領内は飢饉に見舞われ、藩財政は行き詰まっていた。乳井は家老に、人民困窮の救済について「御沙汰有度事」と願いでた。家老の回答には、すでに万策つきている、なにか思案があれば申し出せ、とのことであった。そこで乳井は、自分の策が用いられば「一国の富有今年内にあり」と進言したところ、家老から「汝か存念一はいに勤むへしと、即勘定奉行被仰付」というのである。乳井の残した数多くの著述を見ると、乳井のこの進言は単なる功名心、社会的栄達への野心ということのみに

留まらない、武門に生まれたものとしての社会的使命なり責務なりの感情と論理に支えられていたものであったことが判る。そしてこの強烈な責務の意識こそが乳井の思想を大きく特色付けているのである。

勘定奉行に就任するや、思い切った財政改革を断行し、当初目ざましい成果をあげた。また凶作に對しても応変果断の処置をもってし、一、二の史料の伝えるところによると、世に言う「宝五の凶作」、即ち宝曆五年（一七五五）奥羽地方一帯を襲った大飢饉においても、津軽領内からの餓死者は全く出なかつた、と言う。

宝曆六年、この年も凶作が続いたが、年貢徴収に功あつて藩主信寧より「貢」の名を「いく年も四季の間 絶へぬ貢かな」の発句に添えて賜っている（「工藤家記」『津軽藩旧記伝類』二三〇頁）。そして翌七年には家老席に列し一千石を賜り、栄達を極めた。

ところが、翌八年急転劇にも似た形で失脚、知行・家屋敷を召し上げられ、退役謹慎処分が下される。乳井の急進的な改革をころよしとしないものも多く、これら敵対派の策謀が失脚の主たる要因と考えられる。

安永七年（一七七八）、六十七歳の乳井は、再度勘定奉行を仰せ付けられる。老いてなお経世への宿意捨て難く、胸中深く計策を秘して臨むが、周囲の抵抗にあい、二年後には再び蟄居を命ぜられ、河原平村に幽閉された。河原平では村人に漢字や算学を教え、村人から父母のごとく慕われたという。蟄居中にあつても、村民教化という形で、絶えず社会へ働きかけずにはおられず、またそのことを怠らなかつたところに、己の思想と生活との一致を貫いた乳井の真骨頂が伺えよう。

その後天明四年（一七八四）、許されて、最晩年は弘前塩分町に閑居し、余生を「専ら詩俳諧を樂しみ、傍ら数学を講じて」（「三谷句仙筆記」『津軽藩旧記伝類』二四〇頁）その生涯を終えた。

乳井の領内での評価は、旧套を打破して新法を試みんとした人の常として、毀誉褒貶相半ばする。一方で「音信、贈答、親戚たりとも是を不受、廉直を示しけれハ、倫理絶類の人なり」（『高岡記』『津軽藩旧記伝類』二二九頁）といった見方もあれば、他方ではそれは「廉節」を「飾る」（『津軽藩史』巻四）にすぎないものといった見方もあった。また一方で「才智」に長けた人と賛嘆するものがあれば、他方では狡猾な策略家と誹る人もいた。しかしそのことは乳井自身承知の上のことであり、「是等の義は勝手次第のこと」（『五蟲論』全集四卷三二四頁）と褒貶を越えたところに彼はいた。そして想像をたくましくして言えば、むしろ乳井は褒貶の渦巻くことそれ自体に、ある種の誇りすら持っていたのではないかと思われる。というのも、彼が思想的信条として最も嫌悪したのは、「好事モ無キニハ如ズ」（『志学幼弁』全集一卷九頁）、何事も「無事安穩」（『五蟲論』全集四卷三二五頁）をと、波風を立てずにやりすごす事なかれ主義的な生き方であったからである。「毒にもならねば又薬にもならず」（同前）、従って褒貶すら起りようのない没主体的な生き方を、彼は武門の生まれとして最も軽蔑した。彼の著『志学幼弁』や『五蟲論』はこのことを雄弁に語っている。そこで、以下これらの書物を中心に乳井の思想を分析していくこととするが、その前に乳井の思想形成への影響如何という問題に少し言及しておこう。

二、乳井貢と先行思想

乳井がその学問形成にあたって、直接誰から何を学んだかは史料上不明である。しかし著作中の次の発言から、彼の目指した学問がどのようなものであったかは容易に察しがつく。

聖人ヲ知ル者、異朝ニハ孟子莊子ノ両氏ノミ。吾ガ朝ニハ素行子徂徠子太宰純ノ三子ノミ。
（『志学幼弁』全集一卷三〇四頁）。

孟子・莊子への関心については今はおき、山鹿素行（一六二二〜八五）、荻生徂徠（一六六六〜一七二八）、太宰春台（一六八〇〜一七四七）の名を揚げていることから、彼の学問傾向は自ずと知られる。なかでも、素行学は津輕藩と素行の因縁浅からぬ関係からして、乳井の思想形成に一番大きな影響を与えたと考えられる。

しかしそれと共に徂徠学からの影響も決して無視できない。商品経済機構への積極的な対応など具体的な経世策においては、徂徠の弟子の太宰春台の経世思想の延長上にあると言ってよからう。そして乳井の思想を理解する上で今一つ注目すべき点は、乳井の老莊思想への好意的な評価である。太宰春台の経世思想を一層先鋭化して発展させていった海保青陵（一七五五〜一八一七）は老莊思想に共鳴し、実にユニークに老莊思想を読み破り、自らの思想体系のなかにこれを組み込んでいるが、乳井も、青陵ほど徹底しているわけではないにしても、この青陵を連想せしめるような独自の老莊解釈を施している。乳井の思想には思想史の流れから見ると、春台と青陵との中間に位置付けられ得るような面が多々ある。

加えて、直接に「天地を師とし」て、經典墨守的態度を乗り越えていこうとする点において、安藤昌益、富永仲基、三浦梅園、山片幡桃、海保青陵といった十八世紀の開明的な思想家達と通底する精神を乳井は持ち合わせていた。

おそらく近世社会は、今、我々が想像する以上に地方と中央は緊密に結ばれ、情報の伝播・交流はより活発であったであろう。参勤交代という巧妙な制度がはからずもそのことを可能にしたともいえる。乳井の思想を検討するとき、彼が、津輕という辺遠の地にありながらも、十八世紀共通の時代精神のただなかで生き、思索していたことが明らかとならう。それでは、以下乳井の思想を検討していくて見よう。

三、乳井貢の思想

(1) 「今日唯今」

山鹿素行が自らの思想を確立していく上において、最も思い悩んだのは「世間」と「学問」との乖離の問題であった。素行には、朱子の教えに従って「持敬静座之工夫」に努めれば努めるほどに「人品沈黙」となり、内面的世界に自閉し、他者や日常的世界との共感が喪失していくといった苦い体験があった。朱子学の「心法」論には、ともすると自己の自己に関する関係のみが肥大化され、自己自身の内に向かって自己を確立していくことを極度に強いる一面が確かにある。素行は朱子学の「心法」論を受容して、日常の生活世界から遊離してしまっている自分を見出し、そこから自己と学問の本来あるべき姿を反省模索していった。そして、学問とは、「悟り」といった高踏な心の境地を目指す（「心上の工夫」）ものではなく、日常的经验世界のまっただ中で、事や物との出会いを通して、不断に自己を定立していくことの内に求めらるべきものだという結論にいたった。素行がよく口にする「日用平生の格物」とは、高踏な空理空論を排して、日常の些事を厭わずこれに練達し、些事のひとつひとつをその「用法」に従って的確に処置していくことであった。いわばそれは日常性の再発見を目指したものであったといつてよい。

学者何事をか学ぶ。唯だ世事に於て究理明覚了然のみ（『山鹿随筆』全集十一卷三四一頁）。

乳井が素行から学んだものは、「学問」とこの「世事」との接点を追求していく姿勢である。

乳井は素行にならって矢子学理論の観念性を批判する。宋儒より以来「理学」「心学」ということが説かれ、「事」をさしおいて「理」を語ることを喜び、勤め励みもしないうちから「心」を修練すべきだ、などと考えるようになった。その結果、「事」に先んじて「理ヲ明ラメ」、そしてしかる後

に「其事ヲセントス」るのが「聖人ノ教」だというような考え方が広まった（『志学幼弁』全集一卷四〇頁）。しかし元来「理即事也、事即理」であり、「事ト理ト離レテ云者ハ事ニモアラズ、理ニモアラズ」である。つまり「理」は「事」を離れて、それ自体形而上的超越的実体としてあるものではなく、どこまでも「事」のうちには生まれた、個々の法則もしくは規範概念としてのみ存するというのである。従って「事」に先だって「理」を論ずるとすれば、それは皆「空理」であって、「真理」ではない。「事」そのものにつき「唯事ヲ精ニ尽ス」ことのうちに得られるもの、これを「真理」という。

真理ハ事ヲ離レテ得ベカラズ。事ヲ離レテ論ズル理ハ皆空理ニシテ、聖人ノ教ニ一毛モ益ナシ（同前 二〇七頁）。

このように朱子学の存在論の根底にある先験的な「天理」の観念を認めない乳井が、そこから導き出されるところの心法論をも否定するのは当然のことである。乳井は心の修養ということをそれ自身としては全く問題としていない。というのも、心は外的な事物とのアクティブな交渉を通して自ずと錬成されるべきであって、自己完結的にひたすら内面へと沈潜し「心ヲ以テ心ヲ工夫シ」てみたところで、それは「水ニ水ヲ入テ水ヲ分ケ」（同前 二四二頁）るようなもので、とりとめもない。「心法ノ学」は、例えてみれば、弓矢を射ることを修せんとする場合、とにもかくにも「射ルコトヲ日々ニ修シ」て、その結果心の高い境地に至るはずであるのに、その逆で心の高い境地至ってその後で弓を射ようとするものである。

今日射ヲ尽スコトヲ捨テ何ヲ以カ是ヲ得ンヤ。今日ノ事物ハ即今日ノ射也（同前 二〇六―七頁）。

理を明らかに後、心を修して後ということであれば、いつになったら事に及ぶのか、今、この今こ

それが問題だ、というのである。

乳井の著作に触れて誰しも気付くであろうことは「今日唯今」もしくはそれに類した語のおびただしいほどの多用である。

今日唯今ヲ外ニシテ聖学ナシ。聖学今日也。今日聖学ナリ（同前 三〇〇〜三〇一頁）

「今日只今」という言葉使いは、もともと素行学において、ある種の思想的重みをもって語られた。乳井は素行学のこの面を忠実に継承しているのである。否、乳井の思想においては、素行に比して、より一層「今日唯今」が強調され、「今日唯今」ということの含みもつ問題が正面から主題化され、より切迫した意味あいを帯びて「今日唯今」が語られていると言えよう。

乳井は、あたかも時間を拡がりを持った連続体としてではなく、 \wedge そのつど、今 \vee の点の無限集合体として捉えているかにみえる。次の一文には乳井の時間に関する注目すべき捉え方が示されていて興味深い。

夫レ常ハ変ヲ積テ顕レ、変ハ微ヲ積テ通ル。故ニ常モ変也、変モ常ニシテ、常変本ト両ヲ云ベカラズ（同前 二二一頁）。

常態的な時間のまとまり（「常」）も、微視的に観れば、時々刻々の変化（「変」）の集積体としてあり、またその変化を支えているのは「至微」に分割された時の点（「微」）のある方向性をもった集積に他ならない、従って「常」は「変」に他ならないが、それを「変」と認識しえないのは「其変ニ狎ルム」と「其微ヲ知ラザ」ることによる、というのである。このように乳井は時間を「唯今」の瞬間に微積分化して捉えるかのような面があるが、勿論そうはいっても、その「唯今」は時の流れから完全に切断された時間のアトムとして捉えられているわけではない。もしそうであれば、過去を

喪失し、未来への責任を一切放棄した刹那主義が現出しても不思議ではない。マックス・ピカートがナチズムを鋭く分析して提示して見せてくれたのは、まさしくそのような「瞬間」だけしか存在しない世界」の恐怖であった（『われわれ自身のなかのヒットラー』）。乳井において時間は確かに極微の相において捉えられているが、時間は分解せず悪しき意味での刹那主義に陥ることを免れていると言える。（その理由は至微の時間を方向づけしているものとして、「太極造化ノ元命」とも「天地万物主宰ノ神」とも表現される究極者を彼が想定していることによる）

乳井のこのような時間の捉え方について留意しておきたい点は、意志や行為のあらん限りをその一点に集中すべき場として、時間が「唯今」に凝縮化されて捉えられているということである。即ち、一刻一刻が緊張を内にはらんだ、取り返しつかない絶対の時として観念せられているのである。時間が瞬間に凝縮され、各瞬間が絶対の時として感得されているのである。

このような考え方に立って、乳井は『大学』の八条目に関して独自の解釈をほどこす。朱子学では一般的に、事物の理を一つ一つ明らかにしていけば（「格物致知」）、心から雑念がなくなり心が正される（「誠意正心」）、そうなれば道徳的主体として自己が確立される（「修身」）、それが前提となって社会秩序（「齊家治国平天下」）も実現される、と解する。乳井はこのような朱子学流の解釈を退ける。心を正し、身を修めて「而后」に天下国家を治めていくというのであれば、一体いつになったら天下国家は治まるというのか、と乳井は言う。つまり乳井は「而后」を論理的な前後関係を意味するものではなく、時間的な前後関係を意味するものと解するのである。身が修まることを待ってその後で社会の統治を心がけるなどというのは、面倒な事を先送りするための逃げ口上にすぎないというのである。ここには小心翼翼として身の安全をはかり、厄介なことは避けて通ろうとする、当時の無気力な武士に対する痛烈な批判がこめられている。明日をまたず、今、この「事」に全力を

注げ、と乳井は言うのである。このように、逡巡躊躇することなく、この今を踏み出せといった切迫した考え方は、多分に一時期にせよ藩政を主導した彼のリアルな現実体験によるところが大きい。次の一文はそのような体験から発せられた言葉と解すべきであろう。

彼ノ宋儒ノ所謂ル身ヲ修ムルヲ以テ本トスレバ、其身ノ修マル極ヲ待テ、而シテ天下治平ノ事ニカカルベシト云々：然ラバ人君人臣未ダ身修マラザル内ハ今日唯今究（窮）民ノ乱モ其儘ニテ措ベキカ（同前 一六一頁）。

「究（窮）民」、即ち飢饉の惨状を目の前にして、猶予は一刻も許されなかつたのである。以上見てきたように「今日唯今」を足場に、「学者必理ヲ先ンズベカラズ。夫レ只事ヲ尽スヲ先トスベシ」（同前 三七頁）と、内省より行動を重視する乳井が、真理の指標を事の働き・効果におき、プラグマティックな思考をとるのは理の当然であろう。そこで次にこの点について考察を深めていこう。

(2) 「用」

乳井の著述においては「今日唯今」とならんで「用」「功」「実」という言葉が頻出し、彼の思想を理解すべきキーワードとなっている。乳井は物事を絶えず「用」の視点に差し戻して捉えようとする。つまり、事物は存在それ自体として自足的な価値を有するわけではなく、何かとの関係において「功用」を発揮したときに始めて価値が認められる、と考えるのである。例えば、水。

夫レ井ノ水ヲ貴ブハ今日ノ人ノ生ヲ養フ功用ノ道ヲ弘クスルヲ以テ也。然レバ水ヲ貴ブハ本ト人生ノ道ヲ貴ブニ在テ、其貴キ実ニ於テハ水ニアラズ。然ルヲ井水ヲ惜ミ貴テ、井ヲ封シ、常ニ人ニ施スコトナクンバ水ノ功用殆ンドナク、水モ人モ其貴シトスル所ヲ失フニ至ルガ如シ。斯ノ如クナレバ、イカナル清水也トモ濁水ノ功用ニ劣レリ（同前 六頁 傍点引用者以下同じ）。

例えば、善悪。

善悪ノ名ハ形ヲ以テ極ムベカラズ。形ヲ以テ極メ名ヲ以テ定ムルトキハ、草木ノ種皆実ナラズト云コトナシ。能ク植テ芽ノ出ル功ヲ見、実ヲ結ブ終リヲ詳カニシテ、而其善悪ヲ定ムベシ（同前 九七頁）。

つまり善悪というのも、なす事柄の働き（「用」）とその業績（「功」）においてそのつど不断に検証されていくべきものであって、それ以前に属性的な規定として形式的に固定化して判断されるべきものではないというのである。

このように乳井は実際の「功用」を重視する。したがって学問もまた有用性という観点から定義されることになる。学問は徹頭徹尾「用」に立つべきものと考え、また「用」に立たなければそれは「聖教」ではないとされる。そして「聖教」は「用」を知ることにつき、「用」を知ることとはとりもおさず「実」を知ることであるから、「実学」であるという。事柄の効果という点に重みを置けば、いついかなる場合でも有効性を持つということは現実的にはまずありえず、ある状況設定がなされた上でその枠内での有効性ということが当然問われることとなる。ここから不断に状況を考慮にいたした状況主義的な判断が必要となってくる。同じ行為でも状況によってもつ意味あい異なってきたり、また状況によってはこれまでよしとされた行為の格率が無効となり、新たな対応を迫られることもある。したがって観念の固定化から脱却し、「時ノ一字ヲ知ル」（同前 八四頁）ことを肝要とし、機に臨み変にに応じて絶えず現実への有用性有効性を指標に判断行為していくことが求められる。それが「実」を知ることである。つまり「形」「名」に留まらず「実」を知って始めて「用」に立つのである。逆に「用」に立つには「形」「名」を越えて「実」をこそ知る必要があると言っているのである。

そして更に乳井の思想で注目すべき点は、この「実」と「用」を踏まえて立つ主体としての「己」

の問題が強く押し出されてきているという事である。乳井は言う。何事もまず最初は、師の言う通り、「格」「格法」どおり習うことが必要であるが、後には「其習ヒ極メタル格を離レ師ヲ離レ」て、「己」の工夫判断をもつてするのでなければ、無限に変化する状況というものに対処できない、と。「格法」を学ぶことそれ自体に意味があるのではなく、「格法」を学んだ後にそれらをどこまで自分が自在に使いこなせるか、「自己ノ分別」それこそが問題だというのである。

またこうも言う。先王や孔子・孟子は人に先立って「道」を「導」いたままでのことである。だから聖人が書き残した「六経」という書物は「道」そのものではなく、「道ノ跡」「導キノ言」にすぎない。いわば「糟粕死物」である。それなのに「今ノ学者」は「孔子ヲ貴ブ事ヲ専ラニシテ道ヲ貴トブコトヲセズ」、ひどいのは「書ヲ貴デ孔子ヲ貴」ばず、もつとひどいのは「書」を貴ばないで「文字訓詁」を貴ぶというありさまである。「孔子ハ名ノミ今ハ没人」である。孔子は「道」を知れと言ったが、「其道ト云者ハ書ニハナシ。書ハ言ヲ載セテ其道ヲ鑑ミ知ルベキノ例ヲ記スノミ。其例ヲ執テ道ト覚ヘ以テ是ヲ行フ故ニ、百世ヲ行フトモ皆功ナシ。夫レ先王孔孟ナシトイヘドモ、四書六経ナシトイヘドモ、道ハ天地ニ存シ義ハ事物ニ明也。其天地ヲ師トシ其事物ヲ察セバ、聞ベカラズ習フベカラズシテ天人ヲ動カスニ足ルベシ（同前 三九一〜二頁）」と。

つまり乳井にとって、古典は我々がそこから深く学ぶべきものではあっても、その重みに押しつぶされ身動きとれなくなるものでは決してなかった。それらは飽く迄も新たな状況に対する問題解決のためのレファレンスでしかなかった。中心はどこまでもそれらを用具として取り捌いて行く「自己」の側にあるのであって、古典の側にあるわけではない。ところが世の「学者」は聖人聖典といえばそれ自体に価値があるものとひれふすが、それが何の役にたつというのか。聖人は生まれながらに道徳を知った人である。その聖人の言行を聞き習い、始めて人は人間世界に道徳のあることを知った。しか

し「知テ而シテ後ニハ貴キコト吾レニコソ有ルベケレ。何ゾ死シタル孔孟ヲ貴ブニ足ラン、生テ有ル吾レヲ貴ビズシテ死シタル孔子孟子ヲ貴ビテ国家何ノ益カアル。天下ノ学者未ダ爰ニ通ゼズシテ、日夜孔孟ノ名ト六経ノ言トヲ以テ貴シトス。愚ニシテ移ラズト云ベシ。……伝言ト孔孟トノミヲ貴ビ、今日ト吾レトヲ棄テ国家ニ用ヒザルハ何ゴトゾヤ。今日ノ吾レヲ以テ孔孟ノ伝言ヲ国家ニ用テコソ誠ニ孔子孟子ヲ貴ビ用ルト云者也(同前 二六三頁)」。また人は古人と古人の制作物をひたすら慕うが、「用具ノ制作モ古ヘニ泥ムベカラズ。能ク其実用ヲ試ミ工夫シ己レガ利害ヲ察シ」て新たに作りだすべきである。「古人何ン人ゾヤ吾レ何ン人ゾヤ。古人モ人也。吾レモ人ナラズヤ」。古人が心を勞して作ったものをもって「吾ガ用ヲ安ンズルハ」怠慢の至りである。

その論旨といい語調といい、あたかも海保青陵のそれを髣髴させるが、ここには、「古」と「聖人」とを絶対視することなく、「今」の「吾」の主体的要請によって、それらを道具としていかようにも自在に読みこなし使いこなしを意に介さず、かなり思い切った解釈をしている。そこで次にこのことを彼の老荘思想についての見解において確かめておこう。

(3) 「有為ノ精極」

普通我々が老荘思想と聞いて、イメージするものは、無用と言うことの叡知であり、無為自然を尊ぶ脱俗的な人生観であり、それは「実用」価値ということに真正面から対立する考え方である。

しかし乳井によれば、儒家も道家も実は同じことを表と裏から言ったもので、相補的な関係にあるということになる。天地の一切を「自然」というが、なお分けて言えば「自然」には「天地ノ自然」と「人力ノ自然」とがある。例えば、種を蒔いて芽が生ずるまでは「神ノ力」で「人ノ善ク為所」で

はない。これを「天地ノ自然」という。芽を出した後、これを培い成長させていくのは「人ノ力」であってこれを「人力ノ自然」という。「自然」は「神ト人ト（ノ）合一」であって、それ故「天人合一」ともいう。従って「天」を知って「人」を知らないものは人としての「勤ムル道」を知らず、また逆に「人」を知って「天」を知らなければ「性命の故」、すなわち人間をして人間たらしめている存在の根拠を知らないことになる。「天ト人ト二ツアルコトヲ知テ始テ人間世ノ当ニ尽スベキノ義理」が明らかとなる。ところで老荘を「異端」視するものは、老荘を「天地ノ自然ノミヲ樂テ人力ノ自然ヲ樂マザル」ものとする。しかし老荘ほどの人がこの「天」と「人」との統一の関係を知らないことがあるか（同前 六七〜八頁）。実のところは、孔子が「人事を説て天道に行し」めんとしたのに対して、老荘は「天道を説いて人事を示」さんとしたのである（『五蟲論』全集四卷三三〇頁）。

それでは老荘は「天道」の何を説いて「人事」の教えとしようとしたのか。勿論「無為」「無心」である。が、世人はこの「無為」を「何モセズシテ只自然ノ儘ニ任ス」ことであるかのように説き、「無心」を解しては「寝テ夢ナキ時ノ如クナルヲ云」（『志学幼弁』全集一卷七二頁）とするが、これは誤解も甚だしい。もしそりであれば「死人木偶」と同じである。およそ天地間に生を受けた者にとって、「心ヲ無クスルノ術ハ死ヌヨリ外何ヲ以テ修スルコト」ができようか、と乳井は言う。

乳井は「無為」を「至誠ノ動キ有為ノ精極」（同前 三四八頁）と定義する。そして「無心」を「至誠ノ謂セ」と捉える。それはどういうことか。「無心」が「至誠」であるとの意は、事にあたって「二心他念」なく精一であること、これが「無心」である。「無心」を「至誠」に捉え直して理解するのはしばしば考えられることであり、そして関心を引くべきことではないかもしれないが、「無為」の解釈に至っては面目躍如たるものがある。「無為」が「有為ノ精極」である、とは次のような事態をさして言われる。

無為トハ事ヲ勤ルコト毛末ノ間ヲ尽シテ微ヲ積ミ天下ノ大ニ及ブヲ云也。故ニ庸人ノ眼ニ其為コト見ヘズ。允ニ何モセヌ人ノ如クニ見ツベシ。然レドモ其功天下ニ及ンデ是亦庸人ノ目ニ知ルコト能ハズ。唯君子ノ人は知ルノミ。難ヲ微ノ安キニ尽スヲ無為トハ云フ也、故ニ一樹ノ大木トナルハ実ノ内ノ微ヨリ生ジ、而シテ一日一刻ノ間其為コト毛末ノ隙ナキ微ヲ積テ竟ニ大木ヲ成ス。皆天地至誠ノ尽スノ所ニシテ是ヲ無心無為トハ云フ也（同前 七二〜三頁）。

端から見ればあたかも無作為のように見えて、その実瞬息たりとも休まず、營々と「微ヲ積ミ」続けていくこと、それが「無為」ということの真意である。天地は「無為」のごとくに「微ヲ尽シ」知らぬまに四季を移り変わらしめて「大功」をなすが、これを「有為ノ精極」という。つまり、乳井は事を為すということの精髓を「微ヲ尽シ」「微ヲ積ミ」、その様「無為」のごときものと捉え、老荘はこの奥義を説き明かしたものと解するのである。老荘思想本来がそのようなものであるか否かはここでは問題ではなく、それをどう読み込むか、そこから何を汲み出すかが問題となっているのである。ここに、經典からある一定の距離を置き、醒めた目でそれらを活用していった海保青陵と同じ姿勢を認めることができる。

乳井はこのような「無為」、即ち「有為ノ精極」の生きざまを独楽の動きになぞらえる。「独楽」は静止して動いていないように見えるが、これこそ「動キノ至レル者」である。独楽が倒れることなく静止した状態を保ち得るのは、独楽の軸が勢いよく回転して、「息ムコトナキノ微ヲ尽」しているからに他ならない。この独楽の動きに象徴されるようなあり方こそ「微ヲ尽スノ極致」の姿である（同前 三六一頁）。おそらくここに彼は人間の、否、より正確に言えば「武門」に生まれた者の生き方の究極の姿を見たのであろう。それでは一体なぜ彼はかくも間断なく「微ヲ尽ス」ことを力説するのか、この問題を考えて行くと、彼の言う「用」と「功」がただ単に功利主義的な観点からのみ発

せられたものでないことが判然としてくる。そこで以下この点を考察しておこう。

(4) 「天地の大用」と赤穂四十七士批判

すでに見てきたように、乳井は効用性ということを重ね、**「用」**に立つか否かを価値判断の基準とした。ところで**「用に立つ」**という場合、勿論それは役に立つとか有用な働きをするといった意が第一義的には考えられるが、乳井においてはそれと共に、全てのものにはそれぞれに負わされた務めとしての**「用」**があり、その**「用」**を十全な形で担い果していく（**「功ノ実現」**）、といった意味合いで**「用に立つ」**ということが言われている。つまり乳井の思想においては、**「用」**という言葉は有用性という概念を含みつつ、それを越えて、人間として為すべき務め、役目、さらには天から下された使命といった意味内容で使われてくるのである。例えば次のような発言を見よう。

人ノミナラズ凡ソ形ヲ得ルホドノ者ニ於テ、此形ヲ以テ此ノ形ノ用ニ勞セズト云コトナシ。故ニ其死ヲ以テ真ノ休息ヲ得ベシ。夜寝テ息ハ真息ニアラズ。此故ニ人生レテ其日ヨリ、事ノ為メ物ノ為メ心ヲ尽シ身ヲ勞シ以テ天下ノ用ニ通セズト云コトナクシテ、其飯スル所天地ノ大用ニアラズト云コトナシ。是レ天地ト人ト並ビ立テ天ハ生ジ地ハ養ヒ人ハ其化育ヲ助ク。而シテ人ハ天地ト参タリ。是レ三才ノ大用至動也。其大用ノ至動ヲ為サシムル者ハ何者ゾヤ。是レヲ命ト云。命ハ令也。天即用ヲ為令ル也（同前 二三四頁）。

ここで**「天地の大用」**という表現に注目しておきたい。つまり**「用」**は**「天地」**というような超越的な次元から生ある者にさし下された、なすべき神聖な職務（**「天命職」**）として観念せられていると見てよからう。『五蟲論』という書物では、とにかくにも**「禍を免れ」**ようと、老荘を聞きかじって自分を無用者と決め込み、**「無為にして先立ことをせず、行いを愚かにして其智を隠し、詞を卑**

うして人に下る」生き方をモットーにして、ひたすら隠れて生きるゲジゲジに、カタツムリがこの世には「天造化の霊より仰を蒙りたる一事の御用が有」（全集四卷三三六頁）ることを説論するのが話しの筋立てとなっている。乳井は「夫れ天地ヨリ塵埃ノ末ニ至ルマデ用ナキト云者ナシ。其用又功ナキト云者ナシ（『志学幼弁』全集一卷四七頁）」と、一切の存在は各々何がしかの役割「分職」

（同前 一五二頁）を「天」から「命」ぜられており、それを果たすべく義務付けられているとする。個人的な心情のレベルでの誠実さとはまた別に、職務に最善を尽くしその結果を自ら引き受けるべく、どこまでも責任の倫理 \vee が強調されるのである。主君は主君の、家臣は家臣の、農工商は農工商の、社会的責務をそれぞれ「天」に対して負うと考えられた。それ故「夫レ忠孝ニ身ヲ尽スコトハ是君父ノ為ニモアラズ、吾ガ為ニモアラズ。当ニ勤ムベキ性命ノ定理（同前 九頁）」とカントの定言命法にも似た発言がなされるのである。かくして人が間断なく「微ヲ積ミ」「微ヲ尽ス」のは「好コトト云ハレン為」でもなく、「身ノ幸福ヲ得ル本^(本)手ニ行フ為」でもなく、「正ニ行フ道ニ定リタルコト」（同前 八頁）の故であるとして、それが崇高な義務の観念からの行為とされるのである。このように乳井の思想においては、人間には「天」から命ぜられた「用」があるとされ、これを果たすべく、義務と責任が強調されるのである。この点で注目すべきは、乳井の、太閤秀吉の朝鮮出兵と赤穂四十七士に対する痛烈な批判である。ここで彼は武士の責務という視角から議論を展開しているが、紙面の関係で赤穂浪士批判のみに言及しておこう。

乳井は言う。世俗は四十七士の「哀情」に共感して、これを「忠義」の士と評しているが、これは「武道正義ノ実」を誤認した見方ではない。四十七士は「天下ノ罪人」である。なぜなら「人ヲ殺シタ」からである。なるほど敵討ちであるならば、「人殺シノ罪」には該当しない。しかしこの場合は敵討ちには相当しない。赤穂侯は私憤で「天使ノ大礼」を乱し人傷に及んだ。その罪は重く、それ故

に誅罰に伏したのである。他方、吉良氏は刀を抜かなかつた。それ故「喧嘩ノ式」を免れたといえる。つまり喧嘩両成敗はこの場合には当てはまらないのである。たとえ吉良氏の悪言が事件の発端であつたとしても、悪言は「私ノコト」であり、それをもって赤穂侯の行為を正当化する理由にはならない。

吉良氏は刀を抜き合わせ忍んだ。故に罪はない。その罪のない者を四十七士達が切り殺したといふのは、果して「武道ノ正義」と言えようか。「是レ女ノ妬ヲ報ズルト其情同ジ」であり、「君臣ノ道ニ昧キ」ものの仕儀であり、「主君ノ災ヒ」にかこつけて「己ガ名ヲ第一」として勤めたものとの批判は免れ難いであろう。それならば、彼らは主君の廟前で「死シテ恩義ヲ報ジ以テ義トスベキ」であつたのか。これも、否である。殉死は「不仁」であり、「不仁」は「人道」にはずれる。恩義に報ずるには、ただ「死」を以てする以外にはない、と考えるのは余りに思慮が足りない。「何ノ為」に主君に仕えるのか、その根本に思いを致す必要がある。

主君から先祖の譲りを安堵してもらい、妻子を養う禄を支給されることに恩義を感じるの見当ちがいが甚だしい。君臣の關係はそのようなものでは決してない。「君臣ノ重キ所以ノ者ハ、国家人民社稷ノ勤メヲ以テ天命ノ大順ヲ尽ス」ところにこそある。しかるを「忠誠ヲ尽ス其義ヲ誤リ、君臣ノ間ヲ骨肉分身恩愛ノ情ヲ以テスル者ト覚エ、或ハ先祖代々子孫末裔ノ禄ニ養ハル君恩ノ為ニ務ル者ト思フ故ニ」、家臣としてその執る所、その務むる所を誤るのである。

一命を君に捨て、親・妻子も顧みず、艱難辛苦に立ち向かい「己ヲ尽ス」のは「天命ヲ君ニ体シ、国家人民社稷ノ為ニ其誠ヲ守ル」為であり、これが「武門臣道ノ正義」である。禄に対する反対給付として、或は、禄を支給してくれる主君の情愛に恩義を感じて、奉公するのではない。「禄恩ノ為ニ君ニ務ルハ、是レ乞丐日傭ノ務」である。禄を受け、官位を授かり、職を賜るのも、これはひとえに

「国家人民社稷ノ為」である。それ故に「国家人民社稷ヲ治ル道」を知らないで、ただ単に、武士の勤めは主君の用を足し、その俸禄で妻子を養うまでのことと思っている家臣は「乞丐日傭ノ恩ヲ辱スル」のと同じである。

ところで、赤穂浪士には、今現在、君もなく、国もなく、民もなく、社稷もない。その彼らが何を務め、何を尽くそうというのか。「天命」はすでに改まってしまったのである。彼らが務め尽すべきは、父子・兄弟・夫婦の間でのなすべきことを務めることである。即ち、四十七士達は家族のうちに飢寒の憂いなきようにはからって彼らの生を養い、「人倫ノ大義」を尽して、その死を全うすべきであった。なにも君に仕えることだけが「大倫ノ道」ではない。臣としての職分をなくした彼らにも、今なお家族に対する責務が残っているはずである。名誉を思うからといって、家族を「土芥ノ如ク捨ル」ことは鳥獣すらしない。無論、「義」に従う限りにおいては、家族を「土芥ノ如ク」捨てざるを得ない時も場合もある。しかし、赤穂四十七士の場合は、先に述べた如く「義」に従った行為とはいえない。以上が乳井の四十七士批判の概要であるが、乳井が最も強く主張したかった事は、その論旨から推して次の箇所であろう。

今赤穂士ハ君モナク、国モナク、民モナク、社モ稷モナシ。何ヲ務メ何ヲ尽サン。天命既ニ改マリヌ。父子兄弟夫婦ノ恩愛ヲ務メ、飢寒ノ憂ナカラシメ生ヲ養ヒ孝弟ノ道ヲ務メ、人倫ノ大義ヲ尽シ以テ其死ヲ全スベキコト也。大倫ノ道、何ゾ唯ダ君ニノミ極リ尽ベキヤ。

乳井の意とするところを敷衍して言えば、君に尽すことだけが「大倫ノ道」ではない、臣としての職分をなくしたとしても、彼らには今なお、親に対する子としての、或は子に対する親としての、或は妻に対する夫としての責務が残っているのではないか、君臣関係は五倫のうちのひとつにすぎないのであって、君臣関係を解除されてもなお人は果たすべき倫理的義務がある、ということになる。つ

まり、乳井は八責任Vということを最後の最後まで問題にしていくのである。

乳井は君臣関係を、心情的な結び付きに基づいた没我的献身のモラルで捉えることもなければ、かといって、俸禄を媒介とした主君と家臣との双務的な契約関係で捉えることもない。君臣関係を君と臣との二者間だけの閉鎖的な関係として捉えるのではなく、国家と人民の統治という大きな目的を遂行するためには君臣がどのような関係に至らねばならないか、という問題の立て方をしていくのである。君臣は共に国家・人民を統治する責務、つまり「職分」を「天命」として負わされており、その限りにおいて臣は君を補佐するのであり、臣は君の単なる小間使いではない、というのである。別言すれば、主君への献身ということも国家・人民の統治の実現ということに結び付かない限り意味はないということになる。

「天命」すでに改まり、治めるべき国も民もなくなってしまった赤穂の家臣たちには、その時点で八武士としての職分Vはなくなってしまった、と乳井は判断する。しかしなお、と彼は考えを詰めて行く。八武士としての職分Vはなくなっても、八人間としての職分Vまでなくなったわけではない。妻子を養い・眷族を維持していく責務がなお残っていたはずではないか、君に仕えることのみが「大倫の道」ではない。赤穂四十七士達は「名」を惜しむあまりに、親に対する子としての、子に対する親としての、妻に対する夫としての「職分」を放棄して果たさなかった、このことこそがまさに批判されるべき最大の点である、というのである。

近世で論じられた様々な義士論の中でも、このように妻子眷族に対する浪士達の責任の問題をこれだけ明確に論として正面から取り上げたものを、私は寡聞にして知らない。乳井が展開したような、妻子眷族に対する浪士達の責任追求の論点は、それまでの多くの義士論が欠落させていた問題視角であった。この意味において、乳井の義士批判は特異であり、注目に値する。

以上の赤穂義士批判に見られるように、乳井の思想には武門に生まれたものとしての強烈な職責意識があった。このような職責意識を持つ彼の眼に映じた当世の武士の在り様は以下のようなものであった。

孫(遜)讓ダニ固ク守レバ善キコトムバカリ覚テ、君憂ヘ国危キヲ見ルトイヘドモ進ミ出テ是ヲ救ハント励ム心モナク、世ヲ憂ベキノ志モナク、危キ所ヲバ人ニ譲リ、難キ所ヲバ事ヲ辞シ、若シ君命ヲ官職ニ与レバ、不肖愚昧ヲ云テ何ゴトモ人ノ後ニ従ヒ、唯ダ己レ一身ヲ大事トシテ、曾テ国家ノ危亡ヲ大事トセズ。是ヲ以テ聖教孫讓ノ至ト慎ム。其慎ミ積テ君ト国トノ大難ニ及ブコトヲ弁ズ(同前 二九三頁)。

乳井はこのように、出る釘は打たれるからとただひたすら一身の保身をはかってひきこもり事なかれと自己の安逸をのみむさぼり、あるいは自分の才知で一國を担って行こうとする「英氣」をもたず自己の決断と責任とを問われるのを恐れて、「命ぜられたる職役を格式に合せるのみ」(『五蟲論』全集四卷三三八頁)で事足れりとする臆病卑屈な役人根性を嫌悪してやまなかつた。そしてもはや言うまでもなく、彼によればこのような唾棄すべき風潮を助長した元凶は、自分一己の「心」を安ずることのみに専念して、「治乱済度の為に己を捨る意地」を喪失した「朱子が腰抜け学問」(同前三三三頁)であった。果して朱子学そのものが「腰抜け学問」か否かは大いに問題の残るところであるが、少なくとも乳井は素行同様、朱子学の論理のうち「学問」と「日用」との乖離を見てとった。そして学問のステイックな享受を拒否し、絶えずそれを現実にリンクさせていこうとした。この意味で乳井が宝暦改革に臨んだ姿は、まさしく彼の学問的思想的立場からの必然的帰結であり、また逆にそういう学問的思想的立場を藩政改革というリアルな政治体験によって再確認し固めていたのである。

学問と政治との一致、それが本来望ましい姿かどうかの問題は別にして、儒教を単なる机上の学問

としてではなく、現実課題の克服を目指す政治的実践さらには政治的変革の学として捉えていくことが、例えば水戸学に典型的に見られるように、十八世紀後半からの時代の趨勢となってくる。乳井は津軽の地であって、いわばそのような時代の要請にいち早く応えんとしたのである。

追記 拙論は一九八八年四月三〇日に開催された弘前大学哲学会の公開講演の原稿を適宜削除したものであり、既発表論文「津軽藩士乳井貢の思想―その基礎的考察―」（長谷川成一編『北奥地域史の研究』所収 名著出版 一九八八年）を圧縮して後半部を加筆したものであることを付記しておく。注は紙面の関係で割愛した。引用は『乳井貢全集』（全四巻 乳井貢顕彰会編）に依拠した。