

# 徂徠『読荀子』正名篇注釈をめぐって

高橋博巳

## 序

徂徠学成立以前の徂徠の初期思想を窺うに足る資料は少なく、徂徠学成立に至る長い助走の過程をわれわれは詳しく知ることができない。無論、徂徠学以前の徂徠の思想は朱子学説によって彩られてはいたが、しかしその間にも後の徂徠学形成を予感させる思想を見出すことはさして困難でない。

抑徂徠は柳沢吉保に召し抱えられた当初から既に並の儒者ではなかった。徂徠が柳沢に認められた周知の「道入親捨事件」に対する処置について、徂徠は、

畢竟右等の者、其土地に出来申候は其所の御代官、郡奉行の科に御座候。御代官共之科は御家来衆の不吟味より起り候事に候。其上にも科有之候御人も可有之儀と被<sub>レ</sub>存候。右非人には科有之<sub>レ</sub>間敷奉<sub>レ</sub>存候に付、此御捌は右様の困窮者の御手当御行届有之<sub>レ</sub>候様御世話有之<sub>レ</sub>候はゞ、忠孝の御示等は其内に可有之<sub>レ</sub>儀……（『柳沢家秘蔵実記』下）<sup>1)</sup>

と述べたと伝えられているように、単なる心構えとしての忠孝を説

くかわりに、代官や郡奉行の責任を追及し、「手当」が行き届けば「忠孝の御示等は其内に」あるという。この論法に、早くも「理」は「物」に寓されてあるとする後年の考え（後述）と軌を一にするものを認めることができるだろう。そして更にこれも元禄九年の、出仕後間もなくのことであったが、徂徠は初めて江戸城に登って綱吉の易の講義を聴いた際のことを後に回想して、

熟ト傍ヲ見廻シタルニ、御老中モ、若老中モ、大名モ、御旗本モ、有官無官トモニ某等ガ衣服ト何ノ異リモナシ。是ヲ見テ、余リノコトニ涙コボレテ茫然トナリシ也。（『政談』巻二）<sup>2)</sup>

と述べて、衣服の制度の欠如が「君子ノ礼義」（同上）を失わせていることを指摘している。これら二つの事例は、いずれも徂徠三十一歳頃に遡ることとして、当時の儒者といえは「理学ノ筋ニテ、心ノ上ノ詮議専」（『政談』巻一）らであったのに比べ、早くも具体的な制度への深い関心を示している点でわれわれの注目を引くのである。

主君柳沢吉保は「儒仏神、甲乙無く御崇敬遊ばされ」た人物で、取分け徂徠に対しては信任厚く、周知のように「家の飾り、惣右衛

門程成儒者は公儀にも無<sup>レ</sup>之様被<sup>レ</sup>思召<sup>レ</sup>」ていたという。後年、徂徠に「御実記御用」の報酬として百石加増、都合五百石を与えた理由を説明して吉保は家臣たちに、

其方共は儒者に大祿遣候は費と如何に可<sup>レ</sup>存候へ共、仏儒神勝劣無<sup>レ</sup>之、神は濁らず明らか、仏は慈悲を専とし、儒者忠孝を第一とす。御仕置も右の三通、一ツかけても家治らず……

(以上「柳沢家秘蔵実紀」下)

と述べたと伝えられている。徂徠は儒者として、この吉保の期待に応えながら自らの思想を形成しなければならなかった。その柳沢のもとで徂徠が得た便宜の一は、唐音の学習であり、これはやがて訳学にうけつがれる。更に柳沢出仕が徂徠にもたらしたより大きな変容は、一介の町儒者が「学問」を通じてにしろ、一挙に権力の中樞近くに接近したということであろう。さればこそ

今の政に従ひて賢能と称せらるる者は、法を奉ずるの吏に過ぎざるのみ。未だ民を安んずるに意ある者を睹ず。悲しいかな。

(『護園二筆』51)

というような観察や批判も可能となり、また後に、

聖人ノ道ト云フハ天下国家ヲ治ムル道也ト云フ本意ヲバ、イツノマニカ忘レ果……ツイニハ聖人ノ道ハ、世ノ政道トハ各別ノ事ノヤウニ、人々ニ思ハスル……茂卿久シクカ、ル誤アルコトヲ心ヅキテ……(『太平策』)

ということもできたのである。しかしかかる境遇が徂徠の思想形成に及ぼした影響は、なお外的なものと言えるだろう。

やはり、この時期の徂徠の学問にとって重要なことは「唐人詞」

への深い関わりである。早く「訳文釜蹄」の口述があり、それに先述の唐音学習が続き、やがて古文辞の修練が開始されようとしていた。「朱子註解之定法」の解説を付す『訓訳示蒙』において、徂徠が

今ノ学者経学ニテモ詩学ニテモ文学ニテモタトヒハ仏学ニテモ医学ニテモ此ノ訳文ノ学ヲセズンバ唐人詞ニ通セザルユヘトリコシ問答ナリ。成就スルコトアルベカラズ。今時大儒トヨハル、モノ書タル文又ハ書ヲ講ズルニ誤リ多ク、又ハ儒道ヲ行フトテアシキ風俗ニナルモ皆唐人詞ヲ合点セス、笑シク心得ルユヘナリ。故ニ此訳文ヲ学ハズシテ書籍ヲ見テ理ノ高妙ヲ談シ、詩ヲ作リテ巧ミナランコトヲ欲スルハ、タトヘバ倭語ヲ知ラヌ唐人ガ倭ノ双紙ヲ字ビ歌ヲ上手ニナラント云ガゴトシ。此レトリコシ問答ニ非スヤ。(卷一)

と述べているのは、「唐人詞」を理解しない「大儒」が「理ノ高妙ヲ談」ずるといふ笑止な事態を目にして、徂徠自らは違う立場を取ろうとする決意の表明に他ならない。「経学ト云ヘバ初手カラハヤ理ノ高妙ヲ説」(同上)く行き方を排して、「儒道」とは「人ノ道」のことであり、更に「人ノ道ト云ヘバハヤムヅカシ、人ノワケナリ」(同上)という地点から徂徠は出発しようとした。これは爾後の歩みにとって重要な視点と言わなければならない。なぜならかかる方法は、言わば思考者に生活言語と思想言語との乖離を許さないからである。

しかし勿論、このことはすべてを日常言語で律し切ることを意味するものではない。というのは「仁義・道徳、性命・陰陽」といっ

た中華の語言には和訓がなく、「聖人の邦、名を命じ教へを立つるに、自ら常言の尽くすこと能はざる者」（『訳文箋蹄』初編卷首）があるからである。ただその場合でも、「書は皆文字、文字は即華人の語言」であり、「道高深なりと雖も、語は唯だ是れ語言のみ。其の高深の道の如きは、則ち其の人に存す」（同上）と捉えることが肝要となる。こうして「理ノ高妙」を排した徂徠は、例えば「道ノ精粗ト云ハ事ト理ナリ」と釈し、

粗ハ道ノカスト云意テ事ヲ云フ。精ハ道ノキツスイト云意ニテ理ヲ云フ。（『訳文箋蹄』初編卷二）

と説明している。三浦国雄氏によれば「『精』は『粗』から析出されたものであり、（中略）両者は連続して」とされ、更に朱子の「理はただ事のなかにある（理只在事中）」（『朱子語類』卷四四・92）という言葉をも参照すれば、先の徂徠の解釈は朱子学用語の平明な釈義に成功していると言えるだろう。

このように当時の徂徠は朱子学を「草双紙」に用いられている言葉で説こうとしていた。そして当面の読書対象には朱子の文章、「大学・中庸章句」などが取上げられ、奇崛な秦漢の古文は平明な「唐人詞」に熟達した後に取り扱うこととされている。しかし朱子もまた文章を論じて、

韓文の力量は漢文に如かず、漢文は先秦戦国に如かず。（『朱子語類』卷百三十九）

と述べたことがあった。だが前記の地点から徂徠が秦漢の古文に目を転じるには、周知の如く李攀竜・王世貞の古文辭に触れる偶然を待たなければならなかった。古文辭の導入で古語と現代語が直結さ

れることにより、先述の生活言語と思想言語とを近づけようとする試みが、新たな局面を迎えるに至ったと言えるだろう。「訳学」と「古文辭学」——一方は「天・地・人」に通じ、他方は「古今」に通じる——この二つの「学」こそは徂徠の基本戦術として、華と和、古語と現代語、雅と俗、抽象と具体の間を自由に往き来することを可能にする。

本稿では、この古文辭修得の過程で、なお自らは朱子学者であると自覚しながら行なわれた『荀子』の注釈をめぐる、そこに読み取れる徂徠の思想の一断面を明らかにしたいと思う。

## 一

徂徠の『説荀子』執筆が朱子学信奉時代に始まることは、勸学篇冒頭の「君子博学、而日参省乎己、則知明而行無過矣」の条の注釈を一見すれば明らかである。徂徠はそこで、

博学は博文なり、格物なり。日に己を参省すとは曾子の三省なり、『大学』の誠意なり、慎独なり。

と専ら朱子学用語で解説したばかりでなく、更に語を継いで、

孟子より外、孔子を去ること遠からざる者は唯だ荀子にして、其の言此くの如し。見るべし、程朱の教法、即ち古来学者の相伝授する者、本自から此くの如し。而して明儒紛々、皆後世創異の説を為す。

と述べて、朱子学者であることを「程朱の教法」を弁護することによって証しつつ、孔子―孟子―程・朱の道統に新たに荀子を加え、孟・荀を並列させようとしている点が注目されよう。徂徠は『説荀

子』執筆を通じて、朱子ブラス荀子の立場を取るに至り、更には朱子への異見も表明し、その間に徂徠自身の思想も自ずと変容を遂げた。

たとえば徂徠が『荀子』の中で「見処」として注目しているのは次の六点である。

- (1)「善く物に仮るなり」自ら是れ荀子の見処なり。性悪・善偽、同一發揮なり。
- (2)「礼なる者は法の大分、群類の綱紀なり。故に学は礼に至りて止む。夫れ是れをこれ道徳の極と謂ふ」是れ荀子の大見処なり。
- (3)「曷れをか中といふ。曰はく、礼義是れなり」
- (4)「道なる者は天の道に非ず、地の道に非ず。人の道とする所以なり。君子の道とする所以なり」
- (5)「物畜ひて之れを制す」物を以て天を畜ひ、制して之れを用ふるを言ふなり。天を以て一物と為す。
- (6)「性悪」、是れ荀子特見の処なり。

以上(1)～(6)は尽く非朱子学的である点で注目され、やがて徂徠の思想の中で再構成されるに至る、重要な「見処」ばかりである。(1)・(5)の「物」の把握にしろ、(2)・(3)の「礼」、(4)の「道」の定義にしろ、(6)の「性」についての朱子とは対蹠的な見方にしろ、いずれも荀子の言わば「衆人の言語上に就きてこれを説く」(『説荀子』四)行き方に共鳴しての着目である。先述の生活言語と思想言語との乖離を避けようとする意図がその底にあることは言うまでもない。かかる傾向を持つ徂徠を見れば、渡辺子固ならずとも「朱子の説の若

きは則ち初めより先生と類せず」(『譚園隨筆』卷二)<sup>(10)</sup>と評したくなるであらう。こうした傾向のうえに『説荀子』の執筆は徂徠に、物を考える際の決定的に重要な枠組を提供した。つまり朱子学からの脱却に『荀子』の与えたインパクトは決して小さくはなかった。しかし以下で節を改めて述べたく思うのは、そのことはかりでなく、『荀子』正名篇の注釈が他ならぬ「朱子学者」徂徠の非朱子学的な思惟の有り様を端なくも露にしていることについてである。

## 二

正名篇の注釈で、まず注目されるのは徂徠が「後王之成名」に触れて、

蓋し名なる者は聖人の建つる所、得て変更すべからざるを言ふなり。

と述べ、更に

「曲期」とは委曲之れが期約を為すなり。期約とは俗語の記号の如し。蓋し名は皆記号なり。

と注釈して、「名」と「実」が合わなければ「貴賤・同異、明別するを得ざるなり」と説いていることである。しかも「名」には「一定にして移し易ふべからざるの宜」なく、「名の実に於ける、亦一定不易の者に非ざる」ものでもあるので、要は「先王」(聖人)が名づけて、それを「万民と相約」して「記号」とし、「記号一定し習ひ以て俗を成す」ことが「道」の行われる前提だということである。つまり徂徠はここで、聖人が制作した「名」を万民と契約して成った同一の言語にもとづき習俗を同じうする共同体を構想してお

り、ここに以後「物」と「名」をめぐってなされる思索の出発点があった。但徠は後に、

一物有れば斯に一名有り。山にして山、水にして水、草にして草、木にして木の如し。華夷を通じて皆然り。独り中国の聖人は仁義礼智等の名を作る。其の物を問へば則ち有ることなし。

斯の名や外国の無き所なり。然れども其の原は庖犧氏の八卦に肇まりて、其の弊は堅白に極まる（『護園二筆』41）

と書いて、聖人の「成名」に言及し、該当する「物」のない「仁義礼智等」の抽象語は中国以外には存在せず、かかる抽象語は「庖犧氏の八卦」に起源をもち、降っては「堅白」同異の弁に墮すると述べている。「性理の学は堅白の流なり」（同上、37）と述べていることを考え合わせるならば、「仁義礼智等」の「名」を但徠がいかに捉えようとしていたかが推測できるだろう。ここから『弁名』への距離は一步を踏み出せば足りる。ここでは「物の形なき者」（『弁名』上）について聖人の「物」と「名」を恢復することが主要な仕事となる。しかしそれはなお後のことである。ここでは「記号一定し習ひて俗を成す」（前引）ためには朱子学用語では十分でないと考えたであろうと推測するに止めておこう。馴染の薄い異国の言葉、さなきだに抽象的な朱子学用語をもってしては共同体を形成することができない。のみならず我が国の士人にも問題があったのであり、その点について但徠は次のように述べている。

此の方の士大夫、……聰明多くして、深遠含蓄の思ひ少なし、狭中小量、齊整を喜び、便捷を喜び、簡潔を喜び、繁文を惡み、而して盛大從容の氣象有ること鮮なし。是れ皆、士氣風習

雜糅して成る者、蓋し一朝一夕の故に非ざるなり。学者、程朱の学に従事して、多く誤る所有る者も、亦是れに縁るが故のみ。（『護園隨筆』巻二）

かかる日本朱子学の弊を除くために、「仁」と「礼楽」を前面に押し出した但徠は、我が国の士人の実情を正確に見抜いていたと言わなければならぬ。それにもかかわらず、この提言は単なる弥縫策でしかなかった。

### 三

大浜皓氏によれば、荀子の「正名思想は政治的・倫理的である以上、論理が具体的事象に密着し、法則自体として抽象化されることになかった」（『中国古代の論理』）とされるが、但徠はそれを更に極端な形で受け継いでいると言えるだろう。そういう意味で正名篇注釈において注目すべきは、「共名」と「別名」に関する条に示された但徠の思考法である。いま「共名」について見てゆくと、原文、

故万物雖衆、有時而欲徧舉之。故謂之物、物也者大共名也。推而共之共、則有共至於無共然後止。

を但徠は次のように注釈する。

「推而共之共」の句、之れを共して共すとは、之れを共して又之れを共するを言ふなり。「則有共至於無共然後止」とは、直ちに得て之れを共すべからざるに到りて然る後に止むを言ふなり。仮如へば鳥獸は共名、物を以てすべくんば、則ち動植も亦共名、物を以てすべし。動植、共名物を以てすべくんば、則ち

人物も亦共名、物を以てすべし。人物、共名物を以てすべくんば、則ち知意心身も亦共名物を以てすべし。知意心身、共名物を以てすべくんば、則ち致知・誠意・正心・修身の事も亦共名、物を以てすべし。其の人の其の知を致し、其の意を誠にし、其の心を正し、其の身を修むる若きは、是れ乃ち事為にして物に非ざれば、則ち共名物を以てすべからず。此れ所謂の無共なり。

ここで荀子の「共する」ということが、特殊から普通に名称を概括してゆくことを意味しているのは明らかで、「共名」は類概念に相当し、「大共名」は最上位の概念、範疇の如きものとして位置づけられる。それを徂徠は、見られるように「鳥獸」に始まって「動植」―「人物」―「知意心身」、そして最後に「致知・誠意・正心・修身」に至る事物を列挙して、「知意心身」までは「物」であるが、「致知……」以下は「事為」であるから「共名物を以てすべからず。此れ所謂の無共なり」と注釈しているのである。『藝園隨筆』巻四の次の二条、

冲和の類は二、曰はく動、曰はく植。植の類は二、曰はく木、曰はく草。動の類は三、曰はく人、曰はく飛、曰はく走。故に必ず飛走木草を合はせて以て之れを一にして、而して後に以て天地に參はり化育を賛くべし。故に『中庸』に必ず「物の性を尽くす」といふを以て之れを言ふ。

冲和の類は皆天地と別なり。唯だ厚薄の分数有りて存す。草は最も薄にして最も微なり。……木は次に薄し。……飛走次に厚

し。……人は最も厚し。

というのを参照すれば、先の「鳥獸」以下の序列は徂徠の意識のうちにある「草」―「木」―「飛走」―「人」の階層に合致しており、かつ朱子学で説くところのそれとも抵触しない。よってこれらが決して任意に取り上げられたものでないことが理解される。

問題は「人物」に続いて「知意心身」が挙げられている点に生ずる。ここで徂徠は『大学』の「格物」から「平天下」に至る八条目のうちの「明明徳」の「致知・誠意・正心・修身」を念頭に置いて立論していることは明白である。徂徠は正名篇のこの条で「物」という語を目にして図らずも「大共名」の「物」と朱子の「格物」の対象たる「物」とを短絡させてしまったのだろう。それほどまでに当時の徂徠の思想を朱子学が覆っていたと言うべきか。

しかも朱子は『大学章句』の該当条で、「物は猶ほ事のごとし」と言い添えてはいるが、ふつう日本の朱子学者は「事」と「物」を区別し、「明明徳」の「致知」以下を「事」ではなく「物」として説くことも可能なのだ。例えば山田冒殿によれば次の如くである。

物有本末、事有終始、知所先後、則近道矣。物事ノ二字昔ヨリ物事ト読ム。サレドモ其マ、物事ト読タルガ可也。物事トヨミテ害アルニモアラズ。先物ハ体ヲ以テ云ヒ、事ハ作爲ヲ以云。人倫ヲ始トシテ禽獸魚鼈マデ皆物ナリ。明徳ヲ明ニシ民ヲ新ニスルハ皆己レヲ以人ニ対シテ云ホドニ形体現ズ。故ニ物ト云。又知レ止能得ハ其段々ノ執行ナリ。是レハ物事ノ事ナレバ形体ハ現セズ。故ニ事ト云。(『大学章句俗解』三)

また徂徠と同時代人・室鳩巢によれば、

物は彼此れ体を具するを以て言ふ。徳を明らかにすると民を新たにするとはい各一物なり。事は功力緒有るを以て言ふ。止まるを知り能く得に至るは通じて一事なり。(『大学章句新疏』上)<sup>15)</sup>とある如く、「明德」・「新民」は「物」と言うことができる。しかるに徂徠はこれを「物」ではなく「事為」であるとする事によつて、下位概念から上位概念への段階の違いを「物」と「事為」という領域の区別と混同しなければならなかつた。

因に猪飼敬所は後年、正名篇のこの条を徂徠の注を引きながら正確に次のように注釈している。

徂徠曰はく、「共之共」之れを共して又之れを共するなりと。博(敬所、名を彦博という一注)按ずるに、共名は総名なり。譬へば禽獸草木の如き、其の類の共名なり。又禽獸を共して動と曰ひ、草木を共して植と曰ふ。又動植を共して物と曰ふ。物とは大共名なり。又推して之れを共さんと欲して、復た異類の以て共すべきもの無ければ則ち共名是に至りて止む。是れ無共に至りて然る後止むなり。(『荀子補遺』<sup>16)</sup>)

こうしてみると徂徠をしてかかる誤解をなされた要因の一は、彼の強迫観念の如き朱子学理解であつたと言わなければならないだろう。かかる誤解のもとに注釈の筆を進めた徂徠は、他ならぬこのことによつて自らの思想の特質をゆくりなくも浮き出させることになり、その結果皮肉なことに「朱子学」に依りながら朱子学とは相容れない思考を展開することになつたのである。そこで先述の徂徠の「共名」理解について、誤解を恐れずに言えば、荀子が上位概念を漸次求めていって最上位の概念に到達すると、これを「大共名」と

呼んで、普遍化の極、これ以上「共する」ことができないのを「無共」というのに対して、徂徠は「之れを共し又之れを共する」と述べてはいるが、『訓詁示蒙』に、

又 ヤハリマタノ訓ヨシ。

というように、言わば並列的に共してゆき、「鳥獸」も「物」ならば「知意心身」もまた「物」として概括されるが、しかし「致知・誠意・正心・修身」は「事為」だから共することができないとして、これを「物」と「事」の区別で割切つて「無共」と解釈しているのである。従つて徂徠にあつてはその都度「共する」ことを繰り返しているだけで、いくら共しても「共名」から「大共名」に普遍化されることなく、ついに「共名」段階の「物」の羅列に終つてしまわざるを得ない。つまり徂徠は「大共名」≡普遍を認めようとしていないのである。

では徂徠が認めようとしていない普遍とは何か。因に礼論篇で徂徠は「大一」に触れて次のように注釈している箇所がある。

「大一」、倅注「太古の時を謂ふ」、非なり。上文の「本を貴ぶ」は是れ太古の意なり。而して「兩者合して文を成し以て大一に帰す」と曰ふは、則ち「本を貴ぶ」と「用を親しむ」の二者合す。是れ太一なり。下文に「一なり」と謂ふは四、皆此の意なり。礼運の太一、注家多く誤りて太古と為し太極と為す。

故に倅も亦此れに沿りて誤るのみ。但だ太極は是れ全体の稱、其の実は誤らず。而して注家多く老莊を剽(ぬす)み以て天地の先と為す。故に非と為す。鄧元錫曰はく、「太一とは天地四時、陰陽日月、五行万物を合はせて、渾(まじ)て其の一体なる者なり」と。是

れ則ち害無し。

『礼記』礼運遍の「太一」、あるいは『荀子』のこの「大一」を「大極」の如き形而上的觀念とみることに徂徠は反対する。ここで徂徠が斥けているのは、「大一」を「太古の時」もしくは「天地の先」と解して、宇宙万物の根源として捉えようとする考え方である。この考えはまた『太極図説』を通じて、朱子の「太極」||「理」の考えに連なっているが、徂徠は「但だ太極は是れ全体の称」とだけ見ようとしていた。明儒・鄧元錫を引用して、「太一とは天地四時、陰陽日月、五行万物を合はせ」たものだとするものも、超經驗的な定義を避け、あくまで具体的なものに固執しようとする徂徠の現実主義の現われと看做すことができるだろう。

かくて事物の本源にして天地万物を貫く原理の如き存在を認めない徂徠の思考は、個物を列挙して終に「大共名」に至り得ない荀子理解と並行しており、徂徠において「太極」||「理」は、「大共名」としての「物」と類似の關係にある。「共名」||「大共名」の階段を徂徠が踏み外したのも、無理からぬことであつたと言わなければならぬ。

#### 四

前節で見たような徂徠の思惟の有り様はまた『譚園隨筆』における「理」の理解とも見合っていると言ふことができる。『隨筆』において徂徠は、天地生成以前に「理」があるという如き朱子学で説かれる「理」の存在を認めていない。

「理有りて然る後に氣有り」及び「未だ天地あらざるの前、畢

竟先に此の理有り」(『朱子語類』一)といふ者、載せて語録に在りと雖も、門人の記す所、率ね譌謬多ければ、据りて以て証とすべからず。(卷二)

あるいはまた、

或るひと程朱の性理の説、甚だ精微高妙、古聖人の教法と或いは同じからざる者有るが如しと疑ふ。蓋し知らず、古聖人も亦精微高妙なる者有りて、皆諸を礼楽六芸の中に寓することを。

礼楽は皆事なり。古の人直ちに其の事に抛りて以て之れを行へば、則ち聰明なる者は思ひて之れを得、否ざる者は亦遵守して違はず。皆以て其の中正至当の則を失はざるべし。此れ聖人の教法の妙と為す所以なり。程朱二夫子、礼楽泯絶の後に生るるに及びて、則ち自ら理を以て之れを推さざるを得ず。此れ高妙精微の説の興る所以なり。(卷二)

と述べて、「理」はむしろ「礼楽六芸の中に寓」されてあるほうを強調し「程朱二夫子」の「高妙精微の説」は弥縫策に過ぎないとして、「程朱性理の説、終に聖人礼楽の教への弊無きが若くならず」(同上)と述べている。古文辭によって徂徠の文体が一変したようには思想は変わることができない。それでも徂徠の朱子学からの離陸はもはや明らかで、滑走は既に『荀子』性惡篇を注釈した時から始まっていたと言えるだろう。やや長い引用となるが次の如くである。

性惡、是れ荀子特見の処なり。蓋し孟子の性善は、凡そ性稟なる者、皆之れを性と謂ふ。而して人、生来、会らず裁成輔相する処有り。是れ即ち其の会らず氣質を變化する処、是れ即ち其



の以て堯舜為るべき処なり。後來宋儒の所謂る生下して天理全具すとは、亦此の会らず裁成輔相する処を指して之れを言ふ。

否らざれば則ち氣質の外、別に所謂る性無くして、性善言ふべからず。是れ自ら孟子の指す所の性、衆人と殊なれり。荀子は則ち衆人の言語上に就きて之れを説く。其の所謂る性は只だ是れ氣質のみ。故に之れを惡と謂ふ。其の所謂る偽は只だ是れ人為を謂ふなり。老子の礼は偽に生ずと全く同じ。但し老子は偽を棄て性を貴ぶ。即ち荀子の所謂る「天に蔽はれて人を知らざる」なり。荀子は則ち偽を以て好底の物事と為す。是れ名教内外の分なり。但だ其の人為を名づけて之れを偽と謂ふは、猶ち当時、老莊盛行、世俗沿習の言、故に荀子は是れに依るのみ。帰有光『彙函』に猶ち謂ふ、「第性を以て惡と為し、堯舜を以て偽と為し、子思・孟子を以て天下を乱すと為す。其の徒、李斯に至りて、又坑儒焚書の禍を倡ふ。故に卿、終に名教の外に立つなり。究まるかな」と。荀子豈に名教の外の人ならんや。其の思・孟の天下を乱すと謂ふは、其の流蔽の必ずや学を廢するに至るを慮るなり。荀子蓋し當時に在りて既に其の弊を見る。故に爾云ふ。後世、象山・陽明の徒出で、其の言再驗すると謂ふべし。故に程朱、義理の性・氣質の性を以て、思・孟の缺を補はざるを得ず。而して象山・陽明、程朱を宗とせず。是を以て思・孟の弊、是に至りて始めて驗かなり。是れ荀子の究竟の言、豈に激憤の論ならんや。

ここでの徂徠は、まだ「程朱性理の説」によって思考している。しかしそれを孟子の性善説がひきおこす弊害を除くために取られた已

むを得ない措置と考えている。しかも「衆人と殊」なる「性」を説く孟子ではなく、「衆人の言語上に就きて之れを説く」荀子の側に与していることは明らかで、荀子の立論を朱子学的な偏見にとらわれることなく注釈しているのは、朱子学離れがもう引き返せないところにまで進んでいることを示すものである。この地点にまで来て、正名篇注釈で梃子摺った「物」という概念が別の文脈で重要になってくる。一言で表現すれば、朱子の「理」に代えるにこの「物」をもってしようとするは、徂徠は考えるに至ったからである。

『護國隨筆』において、「理」と「物」を、  
夫れ理を識ることは難く、物に循ふことは易し。(卷二)  
と対照し、更に

風俗は薄かり易し。故に礼樂以て其の厚きを持して衰へしめず。不ざるときは則ち何ぞ能く五百年の久しきに保たんや。聖人の教へ為る、往くとして是の物に非ずといふこと無し。(卷四)

と述べて、徂徠は聖人の「制作」(同上)にかかる「礼樂」||「物」によって「風俗」を維持しようとする。かかる主張は『説荀子』注釈と運動しているが、それを明らかにするために『護國三筆』を引こう。

周官大司徒の「郷の三物」、文王世子の「一物を行ひて三善備はる」、大伝の「五つ者、一物糺繆すれば民其の死を得る莫し」、郷射の「五物」は「物」を事と訓ず。然れども物・事は殊なり。事とは凡そ事是れなり。物とは先王の制する所にし、宇宙間に特に是の事有るは、猶ほ天地の物有るがごときな

り。故に大学に「物に本末有り、事に終始有り」と、物・事分  
かちて之れを言ふ。先王の道、是れ「至善」と爲す。至善は必  
ず「物格る」こと有りて「知至る」。「格」とは躬ら此に至る  
なり。「知」とは道を知るを謂ふなり。「至」は猶ほ来や生の  
ごときなり。致極の謂に非ざるなり。大学の所謂る「物」と  
は、大氏視学・入学・積奠・養老・告成・訊誠・郷射の礼是れ  
なり。(72)

同じく『四筆』にも、

物とは礼の物なり。事とは身を修むるより以て天下を平らかに  
するに至るまでの事なり。(6)

と記されている。かかる「物」と「事」との区別は第三章で検討し  
たとおりである。そして物が『大学』の「格物」に遠い起源をも  
ち、それが、『荀子』正名篇の注釈を經由して朱子学から脱却した  
後、新たに『周礼』を援用して構成を整えたと言ふことができるだ  
ろう。<sup>(17)</sup>正名篇注釈において見たように、「物」はあくまで具体的で  
あったが、後年の『弁名』に至っても、

礼なる者は道の名なり。先王制作する所の四教・六芸、これそ  
の一至る。所謂る経礼三百、威儀三千、これその物なり。

と説かれて、「物」は普遍性の概念に上昇するどころか、かえって  
ますます具体性を増してゆく方向に意図されていたように思われ  
る。

## 跋

徂徠学における「名」と「物」をめぐる、『読荀子』との関連

を検討することを通じて形成期徂徠学の一面に照明を当て、普遍的  
存在を認めない徂徠の思考は、朱子学信奉時代から徂徠学成立の後  
まで一貫していたことを確認し得たと思う。「朱子学者」徂徠は、  
「儒仏神」三教を崇敬し、日頃「儒者忠孝を第一とす」(前引)と  
いていた柳沢吉保の期待に応える限りにおいて存在した虚像であ  
った。

## 註

- (1) 「甲斐叢書」第三卷所収本によって引用、以下同様。なお『政談』巻一にも徂徠自身による記述がある。岩波「日本思想大系」版二八九頁参照。
- (2) 「日本思想大系」版三一四頁。
- (3) 石崎又造氏『近世日本に於ける支那俗語文学史』第二・三章参照。
- (4) みずず版『荻生徂徠全集』第十七巻による。以下同様。
- (5) 岩波「日本思想大系」四四八頁。
- (6) 『訓訳示蒙』および『訳文箋蹄』の引用はすべて、みずず版『荻生徂徠全集』第二巻による。
- (7) 朝日・中国文明選『朱子集』二〇四頁。
- (8) 和刻本『朱子語類大全』(八)六八八〇頁。
- (9) 北田数一氏校訂『徂徠山人外集「読荀子」』(審美書院、昭和十六年)による。以下引用はすべてこの徂徠自筆本によって行う。
- (10) 註4に同じ。

- (11) 「日本思想大系」版による。
- (12) 東大出版会、一九五九年刊、二三七頁。
- (13) 島田虔次氏『大学・中庸』（朝日「中国古典選」）三八―九頁参照。
- (14) 寛文十一年序、延宝四年（一六七六）刊の版本による。卷三、十二才。
- (15) 元禄十五年序、天明六年（一七八六）刊の版本、卷上、五ウ。
- (16) 富山房『漢文大系』十五「荀子」卷十六、一〇頁。
- (17) 『周礼』について、吉川幸次郎氏は、徂徠が「物」を規範的事物と主張する論拠として『弁名』で『周礼』のある部分を使っているが『周礼』全体にそう熟していたような印象をもたないと語っておられる。筑摩書房『文明の三極』九一頁、「周礼について」。

〔付記〕漢文は適宜書き下し文・新字体に改め、句読点を付した。  
なお本稿の主たる部分は昭和五十五年度日本思想史学会大会（十月二十六日・東北大学）で発表したものである。