

## 徳川十七—十八世紀における秩序論の様相——仁齋学と徂徠学を中心として——

高 熙 卓

はじめに

徂徠学研究は、これまでさまざまな視点や方法論から行われてきたが、そこには主として二つの流れがあったと思われる。一つは、徂徠の認識論・方法論の面に注目してその主体性や包括性を読み取り、いわば批判的認識論者としてこれを捉える徂徠像であり、もう一つは、その体制論・統治論の面に注目してその歴史性や社会的機能を読み取り、秩序構成における全体論者として捉える徂徠像である。この二つの徂徠像は、極端な差をもち、依然として両立したままである<sup>①</sup>。この差異の存在は、徂徠学自身のもつ両義性

を反映したものではあろう。しかし本稿では、それをむしろ思想的なモチーフの地平において考え、「徂徠学成立の機縁としての仁齋学の登場」という視点から捉え直したい<sup>②</sup>。仁齋学は徂徠学が成り立つためのどんなバネになっていくかを考え、両者の連続や違いを浮き彫りにしたいのである。従来こうした視点からの研究がなかったわけではないが、多くの場合、仁齋学は徂徠学へ至る通過点として捉えられたため、徂徠の抱く仁齋学の「事件」という意味が十分な議論の俎上にのぼされていないと思われる<sup>③</sup>。そこには丸山図式に影響された点も含めて、意識的であれ無意識的であれ、根本的には徂徠学における仁齋像に規定された側面はないだろうか。

徂徠が『弁道』の冒頭で述べているように、徂徠学における「道」「徳」の「大」という全体性は、治世のための先王の「道」の普遍性を確保するキー概念であり、またその包括性は、複雑多様な人間・社会のそれぞれに相応しい社会的位置を秩序化する上での理念的装置でもある（『弁道』十二）。ところが、その「大」の全体包括性は、十七十八世紀における社会状況をめぐって一つの偏向を孕んでいる。徂徠はとくに『政談』において、主として商品経済の拡大とその主要階層となる商人登場に対して一種の不快・不安感を隠そうとしない。こうした不安感は、徂徠の仁齋学の捉え方にある影を落としていないであろうか。

本稿では、徂徠学成立のモチーフを仁齋学の登場という「事件」への対応に求める。その「事件」性とそれへの対応が徳川十七十八世紀という時代性とどのようにかわっているかというところに着目し、徂徠において仁齋学はどのように読まれたのかを分析の焦点におく。そのなかで、意識的であれ無意識的であれ、仁齋学などの側面が吸収され、またどの側面が無視されているのかを明らかにし、時代性をめぐる仁齋学と徂徠学との間の継承や葛藤、対立などの相関関係のもつ思想史的な意味を問いたい。

## 一、儒学と全体性の問題

徂徠学成立の以前段階から『弁道』『弁名』などに至るまで、朱子学批判の形を取っているのも含めて、徂徠はその営みの多くを仁齋学への批判に集中している。その仁齋学批判と表裏をなす形で、徂徠学における「大」の先王の道と「小」の「儒家者流」との明確な区別は打ち出されている。

道は知り難く、また言ひ難し。その大なるがための故なり。……思・孟よりしてのち、降りて儒家者流となり、すなわち始めて衡を争ふ。みづから小にすと謂ふべきのみ。（『弁道』一）

徂徠学における仁齋学への反撥がもつとも鮮明に打ち出されているのは、孟子の位置づけをめぐってである。孟子は、先王の「道」における「大」と対比される形で、「小」なる「儒家者流」として捉えられている。仁齋学において孔子の真の理解者として位置づけられた孟子は、徂徠にはそれとは正反対の位置をもつ。先王の「道」における「大」が失われた最初の時点として孟子は位置づけられる。一方では孟子が直面していた異端に対する一種の護教論的な性格を認めているとはいえず、他方ではその過程で「道」

の変質をもたらした「議論」の喧しさもイメージされている。

聖人の礼を立つる也、天下の人をして之を固守せしむ。しかうして法制を變乱する者は、必ず口才の人なり。

ゆえに之を遠ざく。後儒の先王の礼樂の意を知らざる者は、みな己の見るところを以てして先王の教法を變亂す。……吾孟子以下を取らざるゆえんの者は、是が為のゆえなり。（『論語微』衛靈公）

徂徠において孟子は、「口才」によって「先王の教法を變亂」させる契機を意図せずして作ってしまった張本人である。徂徠学において最重要な課題として、失われた「道」の「大」性への認識とそれの復元が設定されていることは、このような孟子に対する格下げと表裏をなして可能なものになっている。そのことよってはじめ、先王の作為による「礼樂刑政」に「道」を発見する徂徠学における「世ノ成行、世界ノ全体ヲ知シ召事」（『政談』四卷）といった「大」への認識、したがってこの「大」を視野に入れた「政治の発見」（丸山真男）は提示されたのである。

しかし、こうした「大」を土台にした「政治の発見」は、さまざま人間・社会を包括しながら「安天下」を成し遂げられる性格の唯一のものとして、ただ「先王」の「道」にのみ認められるといった限定が刻印されたものである。

道なる者は統名なり。礼樂刑政凡そ先王の建つる所の者を挙げて、合せてこれに命くるなり。礼樂刑政を離れて別にいわゆる道なる者あるに非ざるなり。（『弁道』三）

徂徠において「礼樂刑政」から離れた「儒家者流」の言説とは、朱子学的な言説として表象される仁齋学にはかならない。徂徠によってその思想的な独自性が否定され、朱子学的な言説として表象されている仁齋学像は、はたして妥当なものであろうか。何らかの理由でそれは徂徠によって変調させられているのではないだろうか。

仁齋学理解において、それへの体系的な接近はその「王道」論における思想的な意味を明らかにすることを抜きにしてはならない。従来の仁齋論においては、主として朱子学との断絶・連続面あるいはその朱子学理解の問題が取り扱われても、「学問は王道を以て本とす。……天下を治る道、此れを外にして他に所謂学問という者有らんや」（『童子問』中十二）とする、仁齋学の「王道」論における思想的な意味を明らかにすることはやや看過されてきたと思われる。その影響から、その論の多くは、徂徠との比較を視野に入れた「非政治的文化主義」とする仁齋学への規定を定説のように受け止められているように見られる。

仁齋学において「王道」は、「もともと徳を以て之を称

して、天子の位に居るを以て王と為さざるなり。……仁政を行えば、……王者と称すべし」（『孟子古義』梁惠王上）といった仁齋独自の「王」の解釈にもとづく。そして唐虞三代と孔子との連続面と、孔子の「立教」（『童子問』上五）によってその断絶が強調される側面との二重構造をもっている。その連続面としての「王道」は、「民の父母を以て、王者の美称とす」（『童子問』中十八）と述べられ、「仁政」の理念化という方法で既存の統治論的な性格をもつと徹底化する方向性を保っているが、他方で、孔子の「明智」（『語孟字義』鬼神の条）によって取捨・確定された万世不変の「大中至正の道」（『童子問』上五）は従来の統治論にまつわる主体の限定枠を越えて万民に開かれていく。ここに至って、仁齋学における「仁政」と共鳴し合う万民主体化の構造化は示されたのである。

上王公大人より、下販夫馬卒跛奚瞽者に至るまで、みなこれに由って行かずということ無し。ただ王公大人行くことを得て、匹夫匹婦行くことを得ざるときは、すなわち道にあらず。賢知者行くことを得て、愚不肖者行くことを得ざるときは、すなわち道にあらず。

（『語孟字義』道の条）

こうした万民主体化の側面は「仁政」の理念化をその媒介として、政治化への契機につながる。仁齋は湯武の放伐

をも正当化する。

湯武の放伐のごとき、これを道と謂うべし。……道とは天下公共にして、一人の私情にあらず。……當時たとい湯武をして桀紂を放伐せざらしむとも、しかれどもその悪いまだ憐まらざるときは、すなわち必ず又湯武のごとき者有ってこれを誅せん。上に在らざるときは、すなわち必ず下に在り。一人これを能くせざるときは、すなわち天下これを能くせん。（『語孟字義』権の条）

こうした意味で、「道至れり大なり。……然れども人をして聖たり賢たらしむること能ず」（『童子問』上十三）というように、「日常人倫」の自然性をその土台にしながら、孔子の「明智」に伴う「立教」それ自体の一種の「作為」性によって、「道」への万民の働きかけとそれを可能にする万民主体化が主張されている。万民の「道」へのコミットそれ自体が「大」の実質として保証されているのである。こうした仁齋学の「王道」における二重構造は、「道德とは、遍く天下に達するをもつて言う。一人の有するところにあらず」（『語孟字義』仁義礼智の条）というように、万民主体化と「仁政」という統治論との相関関係によって全体性という視点から成り立っている。しかも方法論としての「古義学」の提唱には、その関係のなかにある緊張や葛藤

を内包させようとする仁齋学の特徴が読み取れる。仁齋学において「古義」への接近を可能にする前提は、『孟子』読解を土台にした上で『論語』読解を徹底しようとする過程である。『孟子』を媒介せず『論語』そのままでは「道」から逸脱しかねないというように(『童子問』上七)、『孟子』に内包された孔子の「立教」の重要な一つの側面としてある「政治的契機」の読み取りが強調されている。それなくしては、『論語』に示される「含容」すべき「日常人倫」世界を「活」や「生」の世界として捉えられないというのである。こうしたところから、「天下古今」に限りなく広がる仁齋学の「道」の「大」のイメージが生み出されたのである(『童子問』上十四)。

こうした仁齋学における「大」を徂徠学との関連からいうと、徂徠学には仁齋学における「王道」のもつ両側面のうち、「仁政」という統治論の側面がもつと徹底した形で流れ込んでいる反面、他方では、朱子学の徹底化とも言える「万民に開かれていた主体化」という側面は隠されている。その結果、仁齋学のもつ両側面の構造的緊張関係は回避されている。徂徠学において「天下」へ向けられた視線は、仁齋学のもつ多様化への可能性を排除した形で、政治への参与に制限をとりわけ強く要求するものになっていると言えよう。

## 二、「今」「古」と知の領有の問題

仁齋・徂徠とともに「古学」を媒介として「道」にかんする新説を打ち出していた。儒者において「古」から権威を借りて自分の学説を正当化する手法は一般にそれほど珍しくはない。「古」にこそすべての価値が集中されているからであろう。しかし、「古」の意味が自分の学説にどのように配置されているかによって、「古」からの権威づけの意義は異なってくる。そこには、「今」をどのように捉えているかといった世界認識と歴史認識が表裏をなさざるをえないという、人間の歴史認識にまつわる根本的な問題が横たわっていると思われる。こうした問題は仁齋学と徂徠学にどのような影を落としているのだろうか。

仁齋は、『論語古義』『孟子古義』という書名にも表われているように、「古義」を明らかにし、「古」から正しい「義」を採ろうとしている。しかも『論語』と『孟子』に限定して、徹底した文献学的手法を提唱しながらそれを行う。『六経』が後景に退いたのは、三代の記録とはいえず、あくまで歴史的なものだから、その中から「義」を探し出すのは至難であり、そうするまでもなく『論語』と『孟子』にすべてが備わっているからだという(『童子問』上五・六)。

一種の原理主義的な姿勢である。しかし、こうした姿勢が取られたのは、「若し聖人をして今の世に生れしめば、亦必ず今の俗に因り、……王道あに古に行ふべくして、今に行ふべからざらんや」（『董子問』中十九）というように、「時俗」といった「今」への実践的なモチーフによる。「仁者は俗を嫉むの心少なし。故に今の古に遠からざることを知る」（『董子問』中十九）からであろう。

この考え方のもとでは、場合によっては、「舜も人なり、我も亦人なり。堯舜の事業、孔孟の學術と雖も、亦あに遠からんや」（『董子問』下三十二）というように、「宇宙第一聖人」とする孔子さえ相対化され、手に届くものとされる。その限りにおいて、こうした仁齋学における「古」はそれ自体としては何の權威をもたない。ただ、『孟子』から『論語』に入つて、そのなかで孔子の「教」の「義」を正確に読み取れば事は足りる。「予の意を識らんと欲せば、すなわち語孟の二書を觀れば足れり」（『董子問』上二）という。直接的に言えば、仁齋の『論語古義』と『孟子古義』を読めば、長期間にわたる膨大でかつきわめて複雑な「知」の蓄積の前に挫けず、「古」の權威を借りることができる。返り点と訓読みの付いた漢文さえ読むことができれば、ヴェールに包まれ縁の遠いものとして敬遠されていた「道」は簡単に誰にでもその姿を現わす。一種の「知」の解放宣

言である。ここに時代性と関連をもつ仁齋学における「日常」世界の生活人に向けられたメッセージがある。

仁齋において、「人情」や「日常」への着目は、その学問の根本的なモチーフになっている。仁齋学には、朱子学者たろうとすればするほど「人情」や「日常」から離れてしまふといった、若き仁齋自身の経験した逆説的な現象への自己批判が含まれている。朱子学における「窮理」や「持敬」から生じるリゴリズム（「人情」からの乖離）への批判から仁齋学は生み出されたのである（『董子問』中六十五）。

朱子学における実践上の逆説的現象の原因を仁齋は、「理」を媒介とした「天」と「人」の安易な連続化に突き止めていた。それによつて、仁齋学における「天道」と「人道」との分離は行われ、その安易な連続化を否定するものとして「天」の不可知性が提示されている。この意味で、徂徠学の最大の特質として提示された「規範」と「自然」との分裂の契機は、すでに仁齋学において準備されていた。ただし問題なのは、その分裂の契機に内包された方向性をめぐる両者の差異をどのように捉えるべきかである。

仁齋学において「天」と「人」との安易な連続化が否定されたことは、実際は朱子学のもつ人間と社会にかんする整合的な秩序論への懐疑やそれへの反撥と連動している。複雑多様な人間社会や世界とそれを朱子学的に整合的に認

識しようとする枠組みとの間のズレ・葛藤・対立といったものから仁齋学は生まれた。仁齋は、「理」における認識上の固着性(「死字」とその故に生じる「今」における「活」・「動」的状况への対処不能を問題化する(『童子問』中六十九、下二十四)。そして仁齋は、安易な朱子学的合理化を拒否し、「日常」世界そのものをそれとして見つめる視線を保ち、『論語』や『孟子』への追体験的な発見を成し遂げていった。ここに、朱子学的な「性善」説とは異なる意味をもつ、仁齋学の「性善」説は生み出されたのである。人間であれば誰にでも「惻隱羞惡辭讓是非の心」は「天」から賦与されたとし(『中庸發揮』上、これを「仁義の良心」(『童子問』下二十四)だと彼はいう。この「性善」説は仁齋学において「天下」を包括すべき「道」が万民に開かれる窮極的な根拠であり、他方では万民の「日常」世界に密着した「恕」・「寛宥」(『語孟字義』忠恕の条)への実践的動機にもつながる。この意味で、仁齋学における「性善」説は、「性」のもつ可能性とそれの現実との乖離といった両側面を視野に入れながらも、「道」を万民・「天下」へ開かれたものとして捉えるための理論的装置の役割を果たしている。それが基盤にあったからこそ、「安天下」につながる「天下」共同体への志向をその核とする仁齋学の「王道」論はその存立根拠を確保しえたといえよう。

しかし徂徠においては、こうした仁齋学の「今」における「知」の解放宣言はとうてい受け入れられないものである。「民間ノ輩ニハ、孝悌忠信ヲ知ラシムルヨリ外ノコトハ不入ナリ。其外ノ学問ハ、人ノ邪智ヲマシ、民ニ邪智盛ナレバ、治メガタキ」(『太平策』)というように、それは「邪智」を助長し、その結果として統制不能の危険な状態に直結するものになりかねないと徂徠は感じ取っていた。徂徠は何故露骨なほどにまで「民間」における「学問」を直ちに「邪智」へと結びつけているのだろうか。

徂徠は、「民ハ愚ナル者ニテ、後ノ料簡ナキ者」(『政談』一卷、「下タル者ノ情ハ、……唯我身ノ上計リヲ思」(『政談』二卷)というように、一般の人々のすぐには脱し難い自己中心的な短見や時間的・空間的な認識の狭さを強く指摘している。それと共に、これに対して、「両郷の人の地界を争ふがごとし。いやしくも官の以てこれを聴くことなくんば、はた何の準とする所ぞや」(『弁道』十九)と述べる。そのような「下・民」に一々説教するよりは彼らに一定の枠を与え、それに従わせるべきだと考える。ここには徂徠自身の身近な経験の認識論的な体系化があったかも知れない。徂徠のいう時間・空間的な全体性の視点からは、例えば、半強制的な「土着」政策も現象的には「不仁」のように受け止められるとしても、実は、それはあくまで「安天下」

を実現する「仁」であり、そこに聖人の「礼楽」における「大道術」(『答問書』中)たる所以があるとしている。こうした意味から徂徠は、人々を「民の父母」に対する「役人」としての「仁人」という発想で捉え、万民を再編成しているように思われる。

徂徠は、一種の歴史主義的な認識方法を採りながらも、朱子学との格闘のなかで歴史主義的な成果を収めた仁齋学を「儒家者流」の言説として排し、あえて先王の「礼楽」そのものへの完全なコミットのみ集中されるような復古的立場に立とうとしている。徂徠におけるこうした仁齋学への批判は、結局は万民の主体性の問題にかかわっていると見える。

徂徠にとって、万民は全体性の上に立てられた秩序に編成されるべきものである。その万民に向けて主体化を認めることは、仁齋の「舜も人なり、我も亦人なり。堯舜の事業、孔孟の學術と雖も、亦常に遠からんや」(『童子問』下三十二)というような、「天上天下唯我独尊」的な「傲然」や先王の道への「僭越」(『政談』二卷)を無定型に噴出させかねない。そうしたことを助長させる仁齋は、徂徠にとって強い反撥を感じさせるものだったのである。徂徠学においては、「人情」が「礼楽」の土台にされ、「君子」による諸「徳」の修めは言われているが、為政者層以外の大多数

の人々はあくまで「俗」という集団全体という範疇でしか捉えられず、主体化への契機が遮断された統治対象として表象されているにすぎない<sup>8)</sup>。この意味で、徂徠の仁齋学批判は、「聖人の大道術」に対する仁齋の「議論」の方法的無鉄砲性(『不学無術』『弁名』仁の則)に向けられているように見えるが、実は、仁齋学において万民へ開かれていく方向性をもつ「性善」説を、徂徠学では全体として否定する方向に向けられており、性論は「安天下」のための「役人」としての再編成にかかわる「気質不変化」論と「風俗」による「移ル」論のセットに置き換わっている(『答問書』中)。あくまで徂徠学において万民は統治論の視点でしか論じられていないのである。

こうした「今」における徂徠の人間理解は「古」の「礼楽」への執着を伴っていた。その「古」への執着は、世界それ自体についての不安・不透明さとかかわっている。

古モ今モ、盛衰ノ勢、治乱ノ道ハ、……何レノ世トテモ風俗壞レ、奢侈長ズレバ、財用尽ルユへ、……乱世ニナルコト、万古一徹也。……天運ノ循環ナレドモ、全く人事ニヨルナリ。(『太平策』)

徂徠の歴史観は、「一治一乱」という伝統的な循環史観を基盤にしながらも、他方で「奢侈」の「風俗」という示唆からもわかるように、「人事」面と連動して秩序が先王

の「礼楽制度」から徐々に離れ、「乱」へ向けて下降しつつあるという一種の下降史観の苛立ちを併せもっている。これが、「今」に向けられた不安な視線の裏返しであることは言うまでもない。

徂徠学における「聖人の信仰」は、こうした「今」に向けられた不安な視線と人間理解が織り成した逃避処である。十七—十八世紀の社会状況は、都市化と商品経済の全国化という「古書」にはない有史以来の新事態のようなものであった（『天地開闢以来異国ニモ日本ニモナキ事也』、『政談』二卷）。その歴史的動きのなかに取り込まれていた当代において、歴史の方向は徂徠にとつてさえ不透明さに包まれたままであった。「先王の道」という徂徠の主張はやはり「迂遠」（『弁名』道の則）に感じ取られていたことだろう。そこで、徂徠にその問題を回避できる手段としては「聖人の信仰」といった宗教的な心情にしか残されていなかったのである。

聖人之道は甚深大にして。中々学者之見識にてかく有べき筈の道理と見ゆる事にてはなき事也。……愚老抔が心は。只深く聖人を信じて。たとひかく有間敷事と我心には思ふとも。聖人之道なれば、定めて悪敷事にてはあるまじと思ひ取りて。是を行ふにて候。（『答問書』下）

こうした徂徠における「聖人の信仰」は、学問と「信仰」

を直接に結び付けて、「古」を「礼楽」それ自体として権威づける方向に向わせる。徂徠にとって、「道」をめぐる諸言説の乱脈状態は先王の「礼楽」に対する無知に起因するものであり、「儒家者流」に化した状況を克服するためには、「礼楽」への完全なコミットのみが行われるべきものである。そこで、「学問の方法」としての仁斎の古義学に対置される形で、「六経」とそれへの可能な接近方法としての古文辞学、その過程に伴う認識論的対象化や言語の問題、模倣と反復としての「格物」などが強調されたのである。<sup>③</sup>中国の古語学習や修辭の洗練化、その模倣と反復などといった至難な過程への強靱さが要求される。<sup>④</sup>ところが、こうした至難な過程としての「学問」の設定は、仁斎学に示された一種の「知」の解放宣言をやむやみにし、かえって「知」の閉鎖へ方向に向かわせる。とうてい「日常」世界の生活人が実践できるような性格のものではない。これは徂徠学におけるその主体として為政者層だけに限定されていることと連動するものであった。

こうして「聖人の信仰」を強調してまでも、徂徠が仁斎学に対置させようとしたのは、あくまで体制の支柱たる武家による「知」の独占とともに、それを基盤にした秩序の再編成に向けられた「礼楽」の再発見であった。<sup>⑤</sup>

### 三、時代性と「私」「公」

徂徠は『政談』の冒頭で、盗みや殺人の例と「天下」の乱れとが直結するかのよう<sup>(12)</sup>に秩序の危機を説き始めているが、こうした徂徠の主張は当代社会との関連に即して見るとき何を意味するものであろうか。

徂徠学の出現は、一般的に活気あふれる時代として表象される「元禄期」において、徂徠自身が誰よりも早く予想される体制の危機を読み取っていたこととかわる。為政者層も含めて大多数の人々は当代を危機と感じていないのに、それだからこそかえって徂徠は深刻な危機意識に晒されていた。この点に、徂徠学において、人々が風俗の中に即自的に封じ込められているという、「クルワ」論が喚起される実践的動機もあつただらう（『政談』一卷）。では、いったい徂徠に深刻な体制の危機を喚起させているのは何であらうか。

將軍吉宗に提出された『政談』は、徂徠学の秩序論への関心の具体的あり方を示すものである。そのなかで、十七—十八世紀の江戸に象徴的に現われた商品経済の拡大とその主要階層となる商人の実力化とともに、体制のそれへの依存とその支柱たる武士層の貧困化によつてもたらされた

体制の全面的な危機状況が述べられている。そうした危機状況の克服と徂徠学における「礼楽」論は当然運動するわけであるが、それにしても徂徠学における仁齋学への強い反撥といった学問的モチーフはそれ自体では説明尽くされえない。

仁齋学の「王道」における理念化と主体化という二重構造の重要な役割を果たしている『孟子』は、徂徠学においては本稿の始めにふれたように、それとはまったく正反対の意味をもつ「儒家者流」、すなわち「小」の始まりとして位置づけられていた。しかも、「これ訟者の道なり。速かにその説を粥らんと欲する者なり」（『弁道』十五）というように、『孟子』は「訟者の道」や商人の自己主張と類比されているのである。徂徠の感覚は、仁齋学の「王道」論は、こうした当時経済的な実力を蓄えていた商人の自己主張の普遍化に動員されているものと読み取っていたのではないであらうか。徂徠の目に仁齋学は、主として経済的な背景とする新興勢力の「イデオログ」の学問的な普遍化として映っていたと言えよう。実際仁齋の生活は主として京都の経済的実力者たちによつて支えられていた側面はあり、一方の経済的支援と経済的活動に対する思想的普遍化という他方の精神的支援といった相互関係を考える<sup>(13)</sup>と、こうした徂徠の理解は仁齋学の一つの側面を見抜いた

ものと言える。その意味でも、徂徠において仁齋学の潜在力は相手するに手強い存在であったのであろう。さまざまな誤解にもかかわらず、徂徠学成立の以前・以後段階を問わず、朱子学と仁齋学とを同一視し、その思想的独自性を否定し続けようとした徂徠の内面世界には、実は時代性と関連する徂徠の仁齋学へそれなりの深い読みがあったと言えよう。

しかし、仁齋を新興勢力の「イデオログ」とするのは妥当ではない。仁齋学において、「民の産を制す」（『童子問』中二十九）といった経済的領域への言及は、あくまで「民を養う」、「民を保ずる」（『孟子古義』梁惠王上）ことの一環として、「安民」への視点から発せられている。「安民」こそ為政者の最大の任務である。「天下の天下」（『諸葛孔明王佐の才にあらざるを論ず』）を掲げる仁齋学において「安天下」は、あくまで「安民」の結果として付いてくるものとして表象されている。「安民」であるからこそ「安天下」は可能なのであり、そのようになるべきであるというのである。この意味で、仁齋学には、「天下の天下」という発想のもとで、商人のみならず、商品経済に取り込まれつつあった広範な庶民層をも積極的に秩序の主体として想定した共同体論があった。

こうした性格をもつ仁齋の共同体論は、「安天下」を口

実にしながら「安民」とは逆方向に走りがちだった数多くの為政者層の存在に對する厳しい歴史的認識と表裏をなしている。

かの古より以来、人君色を好み貨を好む者を觀るに、人の怨を顧みず、人の怒を察せず、民の婦女を奪ひ、民の貨宝を掠め、専ら己が耳目を喜ばしめて、民と好悪を同すること能ず。禍門以て開け、怨府以て成る。

（『童子問』中十六）。

その故に、為政者層は、「民と好悪を同することだけで「王道」たりると仁齋はいう。秩序論とするには単純すぎると言えるほど、仁齋学は礼楽などの統治・制度論には深く足を入れない。しかし、かえって仁齋は、「上徳菲薄にして、下必ず損傷し、人亦心服せず」（『童子問』中六十五）というように、「安天下」をその名分とする「上」の「公平・寛仁」（『童子問』中十六）性に向けて、「下」からの鋭い視線を送っていたのである。個人としても仁齋は、一種の立身出世を意味する諸侯の招聘には応じず、かえって「草莽の君子」（『孟子古義』滕文公下）の位置と役割に自負をもっていた。仁齋学の「王道」論は、それが放出する「仁政」の理念化とそれの牽引力とする万民主体化、またこの両者間の緊張関係にこそ「安天下」の健全な達成と維持は可能になるといった信念の所産であったと言えよう。<sup>15)</sup>

こうした仁齋学における「公平」「公共」に対して、徂徠学では「公」の問題はどうであつたのだろうか。徂徠は仁齋学における宋儒の「天理の公」への批判を台にしながら、「聖人あに公を悪まんや」（『論語徴』堯曰）というように、仁齋の朱子学批判がまるで「公」そのものを無にするかのように捉えている。それによって、むしろその批判の焦点は「天理」と「人情」との対立であるかのように変調されている（『論語徴』子路）。

しかし実際はそうではない。

宋儒毎に公の字を以て、学問の緊要とす。曰く、天理の公と。……少しも偏私する所無し。これ公と謂う。

……かの父子のために隠し、子女のために隠す。……公と謂うべからず。然れども人情の至りにして、道の存する所なり。……偏廢すべからず。……いやしくも仁に居り義に由れば、すなわち公を言うを待たずして自ずから偏私する所無し。（『論語古義』堯曰）

仁齋学では、「公」そのものが否定されたり、「私」そのものが横行したりするのではない。「仁義」をその「道」の中核とする仁齋学においては、朱子学における「少しも偏私する所無し」といった議論が、「人情」を「偏廢」しかねない気象、すなわち「残忍刻薄」というリゴリズムとして受け止められている。「人情」の「偏私」的傾向と「人

欲」とは、朱子学も仁齋もほぼ同じ意味で捉えている。したがって仁齋も、「偏私」を良しとはしていない。ただ、「偏廢」が問題視されているのである。

仁齋において「公」は、徂徠がいうように、無にされておらず、むしろ「天理の公」による「私」の「偏廢」が問題になっている。裏を返せば、「公」による「私」の「偏廢」、すなわち一種の「偏公」が問題である。このことは、儒学の伝統的な関心から言えば、親疎関係に基づく一種の「忠」と「孝」との緊張関係にかんする問題でもある。仁齋学は、「上」によって「人欲」「偏私」と捉えられがちな「下」の「人情」にその立脚点をもっている。その立場から「偏公」による「私」の「偏廢」が問題視されているのである。ここには、「上」の「公」によるリゴリスティックな「私」への侵犯に対する厳しい視線が存在する。「家」をその基本単位とする「私」を「公」の不当な侵犯から守り、またその「私」の活動そのものが保障される「公平」「公共」が打ち出されたのである。仁齋学における「天下の天下」「天下公共」とは、「下」の「安民」が優先され、またそれがその中核をなすことよって「安天下」が達成されるといった秩序論であった。「下民」の優先性という意味で、仁齋学の「王道」論を、いま、「安民—安天下」型の秩序論と規定しておく。

こうした仁齋学における「下」から「偏公」を問題視してゆく意識は、徂徠学においては変調され、まるで仁齋学は「公」を無にするかのようなものとされている。この意味で、徂徠学における「公」「私」の明確化と「公」の優位性への強調は、こうした仁齋学への視点とかわわっている。それは徂徠学におけるどのような性格を示しているものであろうか。<sup>(18)</sup>

徂徠学においても、たしかに「安民」は語られる。しかし、それは「安天下」の結果として予想されている表象に過ぎない。圧倒的に用いられているのは、「安天下」であり、徂徠の関心はここに集中する。「安天下」が優先・中心化される徂徠学は、仁齋学における「安民—安天下」型の秩序論と対照して、「安天下—安民」型の秩序論だと言えよう。「偏公」を問題視する仁齋学に対して、徂徠が、例えば赤穂「義士」事件の処理をめぐる、幕府の基本法であった「喧嘩両成敗法」の原則に則らず、「義士」らの「偏私」を問題視し、「公」の確立を主張しているのは、「安天下—安民」型の秩序論からすれば当然である。

私ノ義理ト公ノ義理・忠節トハ食違者也。国ノ治ニハ私ノ義理ヲ立ル筋モ有ドモ、公ノ筋ニ大ニ違テ有害事ニ至テハ、私ノ義理ヲ不立事也。(政談「四巻」)

徂徠が「武家の風俗」の問題とする主要な側面は、「私

の義理」から「忠」へ、すなわち「偏私」的傾向から「公の義理」への転化・確立をめぐる問題であったのである。こうした徂徠学における「公の義理」、すなわち「忠」の確立への主張は、その時代性とどのようにかかわっているものであろうか。

その契機はやはり商品経済の拡大の問題を捉える徂徠の視線にある。

都モ田舎モ武家皆旅宿ニテ、……アキ人ノ勢盛ニ成テ、日本国中ノ商人通ジテ一枚トナリ、物ノ値段モ遠国ト御城下ト釣合セテ居ル故、数万人ノ商人一枚ニ成タル勢ニハ勝レヌ事ニテ、……末ニ取付テハ中々商人ノ智慧ニ難及。畢竟スル所、皆武家旅宿ノ境界ヨリ出タル悪弊ナル故、其本に復リテ、武家ヲ皆々土ニ在付ケ置テ、……物ノ値段高キモ、旅宿ノ境界ト、無制度トノ二ツニ帰ル事也。(政談「二巻」)

現体制における最大の内部の敵は、「遠国」と「御城下」とを問わず「日本国中」を全体として自由に動き回り、自分の意志によつてそれを操る「商人一枚」のシステムであると、徂徠は述べている。「末」の制度・政策で問題は解決しない。「本」に帰るべきである。そこに、徂徠の「土着」論と「制度」論は打ち出され、それが徂徠学における「安天下—安民」型の秩序論の骨格をなすの言うまでもない。

しかし、ここで問題なのは徂徠における新発見である。というの、封建体制の頂上にあるとはいえ、その体制が封建体制である限りでは、幕府は「世界ノ万民悉ク上ノ御手ニ入テ、上ノ御心儘ニ」(『政談』一巻)できない。幕府に先がけて商人は、「遠国」と「御城下」とを「釣合」せ、「日本国中」を「一枚」にしているのである。こうした商人のシステムに対する制御は、現体制では十分にできない。それを凌駕するシステムの構築の上でその制御はなされなければならぬ。そのためには、「商人一枚」というシステムの示唆でもわかるように、「日本国中」全体を完全に手中に納めなければならぬ。そのようになってこそ、「日本国中ハ皆御国」(『政談』二巻)というように、將軍は眞の「日本」の統治者となるのである。

このような関心からしても、仁齋学における「天下の天下」「天下公共」(『語孟字義』権の条)の提示は、徂徠には受け入れ難いものであった。仁齋の「天下の天下」という発想には、成長しつつあった数多くの諸階層を取り込んだ秩序としての「天下」があり、しかもその「天下」とつながる「私」において「公」の侵犯を許さない理念的普遍化が伴っていたからである。仁齋学における「天下」は幕府や国家といったものに直ちに収斂せず、それをほみ出していくものであった。徂徠が仁齋学に思想的な急進性を感じ取

り、それに対して猛反発したのは、「日本」の次元における統合によって「安天下」を構想する徂徠学の「安天下—安民」型秩序論の立場からすれば当然だと言えよう。<sup>19)</sup>

こうした発想の下に徂徠の「公」の優位性への強調は行われたのだが、その強調は、当時の幕府そのものよりは、未だ達成されていない、建設すべき「日本」に向けられた視線を伴っている。それは、当時における儒学的な「忠」と「孝」の緊張関係への意識からしても、また武家自身の存立根拠とする封建的「忠節」や「私の義理」といった自意識からしても、当時の幕府の体制とは相当に距離をもつものである。<sup>20)</sup> 赤穂事件の例から見てもわかるように、徂徠の憂慮は、完全な体制としての「公」の未確立であり、それに無自覚な支配層の現状に対して示されている。しかもそこには幕府それ自身が積極的に「公」たろうとしないといった体制の不備への批判が秘められている。幕府にまだ向けられた批判とも読める言辞はこの意味において解釈できる。この意味で、徂徠の「公」は幕府そのものを指す概念ではない。幕府によって体制の「公」たる「制度」の整備がなされた上で捉えられるものである。まだ確立されていない、建設すべき「日本」という発想に基づいたものであり、徂徠のいう「制度」はこの意味での「日本」建設の基盤である。<sup>21)</sup>

ところで、従来の研究で指摘されているとおり、他方で、徂徠学における「公・私」には種々の意味が孕まれている。そこには、堯舜三代の泰平と封建制度とが表裏を成すものと捉えられ、しかも「土着」化による「恩義」、人材登用などにおける「法治」ならぬ「徳治」が強調されている。そこからすれば、その秩序観にはいわゆる法家思想と一線を画す側面はある。こうした側面から、読み方によつては、徂徠の論を「新徳治主義」や「私の義理」の次元の確保への橋頭堡のように捉えることも可能ではある。しかし、「秩序の乱れ」をもっとも憂慮する徂徠においては、「土着」化は、あくまで「日本」建設の方向に従属するものである。だとすれば、何故徂徠において、こうした封建制度の特長が各所で強調されるのだろうか。

おそらくそこには、過去とは違って、ただ強制・強権だけでは「心服」しない、権力に対して深い所での不信をもつ「下・民」の存在がある。しかも彼らは商品経済のなかで経済的実力を蓄えてきた存在である。さらにはそれらを思想的に普遍化しようとする仁斎学の存在もある。したがつて徂徠は、当時において、すでに「私」を取り込まずには「公」の普遍性を確保できない状況に直面していた。彼は「私」を体制内に取り込んで、これを積極的に再編成しようとした。そこに一種の「通俗道徳論」と類比されるべき、「中庸の徳行」や「人治」の強調が求められた。

したがつて、徂徠の「公」への集中化は当代の意識とは異なる「日本」という国家の次元の設定にほかならないが、それは「下」を体制化するための「徳治」、すなわち封建を伴つてこそ完成されるものとしての国家像である。こうした意味で徂徠は、一方では仁斎学の帯びる思想的急進性を変調させながら、他方ではその急進性を生む時代的基盤を体制化へと動員できる思想的基盤を作ろうとしたのだと言えよう。徂徠は人間社会における「公」と「私」の対立の根源的な不可避性を洞察し、その「私」を積極的に体制化することによつて、かえつてその「公」たりうるとした。その意味で、徂徠の秩序論は、東アジア近代国家の原型とも言える両側面を捉えているのである。

#### おわりに

徂徠学理解において、彼が生きた徳川十七―十八世紀の社会状況という時代性は決定的な意味をもつ。その時代に生まれた仁斎学の「下民」的立場は、徂徠においては衝撃的な「事件」として受け止められていた。

こうした仁斎学に対する読みから、徂徠は仁斎学のもつ「反政治」的な思想的急進性を変調させ、一方では朱子学

から仁齋学につながる万民主体化の面を遮断しながら、他方で朱子学的な「公」を再編成し直そうとした。そこに、「大道術」としての政治という自覚を伴った徂徠学における両義性は生まれた。その結果が、新しい「公」としての国家構想に集大成されたのである。十八世紀末からは、対外意識との関連から、民族主義的な国家の構想が本格化する。しかしそれよりも徂徠学における国家の構想はむしろ体制の再編成という点で対内的な意味をもっている。

仁齋学の登場とそれへの反撥としての徂徠学の成立は、この時代性と連動しながら「安天下」をめぐって、仁齋における家を基本単位とする「下民」の社会とこれに反撥しながらこれをも取り込もうとする徂徠における国家という二つの葛藤を孕んでいたのである。この「事件」は、それ以後における心学、春台、宣長、懷徳堂などの思想的な潮流にそれぞれのモチーフを提供したと思われる。他方で、仁齋学から徂徠学への展開に見られる、朱子学的な内面世界から外面世界（秩序）へとという関心の推移は、それ以後においても依然として再生産される内面世界の苦悩や秩序からの疎外などの問題を、また別の文脈としての宗教的な流れに委ねざるをえなくなつたと言えよう。

（仁齋の著作の引用について）

本論文では、引用する仁齋著作は主として刊本に拠つた（『語孟字義』一七〇五年、『童子問』一七〇七年、『論語古義』一七二二年、『中庸發揮』一七二四年、『孟子古義』一七二〇年刊。それぞれ、『日本思想大系 伊藤仁齋・伊藤東涯』、『日本古典文学大系 近世思想家文集』、『日本名家四書註釈全書』第三巻・第一巻・第九巻所収）。仁齋の思想を個人としての仁齋その人に見ようとする場合は、三宅正彦氏によって本格的に提起されたように（『京都町衆伊藤仁齋の思想形成』、思文閣出版、一九八七年。その他を参照）、仁齋自身の最終稿本といわれる林本に拠ることが望ましい。しかし、本稿では徂徠における仁齋の読まれ方（「事件」としての仁齋学）を問題にしている。ここでの仁齋とは、仁齋その人よりは、徂徠の捉えた仁齋であり、同時代の東涯によって担われた古義学派を代表するものとしての仁齋である。この側面における仁齋については、当時広く流布しており、徂徠も当然見ていたであろう刊本によるのがむしろ妥当であろう。

## 註

（一） 黒住真「テーマの設定をめぐって」『日本思想史学』二四号、一九九二年参照。

（二） この点は、逆井孝仁「仁齋学の歴史的性情とその基盤——「古学派」の再検討のために」（『立教経済学研究』一六一四、一八一—、一九六三年）、子安宣邦「事件」としての徂徠学」（青土社、一九九〇年）などで触れられているが、徂徠学研究においてこの点が本格的に考察されたのは、徂

徳学の以前段階と成立段階を貫通するモチーフとしてこの点を取り上げる。田尻祐一郎「徂徠学の礼楽観」東北大学『日本思想史研究』（二一号、一九七九年）であらう（田原嗣郎「荻生徂徠における仁齋学の批判」『徳川思想史研究』未來社、一九七六年、第2刷も参照）。なお、視点は異なるが、仁齋・徂徠・春台を材料にして、日本近世における宇宙論・存在論の革命的な転換の始末を仁齋学に求めるS・H・ヤマシタ「徳川期思想における静かなる革命」『季刊日本思想史』三二号、ぺりかん社、一九八八年も参照。

(3) 「徂徠学のモチーフとしての仁齋学の登場」という捉え方自体は徂徠の内面世界における仁齋学との葛藤などを読み取ったものであり、この意味で徂徠における仁齋学の「事件」性の意味は本稿の重要なテーマである。「事件」性にまつわる衝撃や波紋という意味については子安の前掲書を参考にしている。

(4) 以下の仁齋論は、拙稿「伊藤仁齋の「王道」論―その政治思想的意義について」（日本倫理学会『倫理学年報』四七集、一九九八年）を主としている。なお、本稿の視点とは違うが、平石直昭「仁齋の鬼神論／徂徠の古文辞学」（放送大学教材『日本政治思想史』一九九七年）のなかで、「仁齋が、政治と道德の領域を画然と区別していた。……「天下」を対象とする「王道」を唱えるとき、それは政治と道德の二領域を核とした二つの観念系列をもつことになった」という言及は注目に値する。

(5) 安丸良夫『方法としての思想史』（校倉書房、一九九六年）の「はしがき」参照。歴史研究において、時代性

やそれに向かい合う研究者の内面世界の制約から仁齋も徂徠も自由ではなかったのであろう。

(6) 『太平策』を徂徠の著作とするか否かという問題はあ  
るが、本稿では徂徠の著作として取り扱う。

(7) 徂徠をめぐる家庭や社会などといった環境から徂徠への影響と、徂徠学における美学的な感性（「アヤ」）は、これと関連して吟味すべきではないだろうか。

(8) これにかんしては主として、田尻の前掲論文、本郷隆盛「荻生徂徠の公私観と政治思想」『日本思想史学』二二号、一九九〇年を参照。なお、本稿の視点とは違うが、中村春作「風俗論への視角」『思想』七六六号、一九八八年も参考になった。

(9) 前掲の徂徠論以外に、小島康敬「荻生徂徠の「学」の理想」六一九号、一九八四年。澤井啓一「方法」としての古文辞学」『思想』七六六号、一九八八年など参照。

(10) 小島の前掲論文参照。徂徠の「学」は職人の機能伝授や習得のイメージに類比されている。

(11) 徂徠自身の出自を武家に想定していたことは、事実か否かは別として、徂徠のこうした願望ともつながっていたことだろう。

(12) 「享保初年とくに強盗追剥が横行した事実はない」という、「政談」第一巻の辻達也氏の頭注は、徂徠のもつ危機意識のありようを知るうえで一つの手がかりになるかも知れない。

(13) 石田一良、人物叢書『伊藤仁齋』吉川弘文館、一九八八年、新装版参照。

- (14) 川口浩「伊藤仁斎の「王道」論」(『史学雑誌』九三—一二、一九八四年)、江戶時代の経済思想―「経済主体」の生成(中京大学経済学研究叢書第3輯、一九九二年)のなかで、仁斎の「王道」論は注目されているが、経済思想としてしか捉えられていないのは疑問である。
- (15) 相良亨「武教的儒学への批判」(『武教的儒学への批判―市井の儒者伊藤仁斎』近世日本における儒教運動の系譜 理想社、一九六五年)、吉川幸次郎の「在野の市民」(『仁斎東涯学案』日本思想大系『伊藤仁斎・伊藤東涯』解説)は、この点と関連して参考になる。
- (16) 仁斎の「山口勝隆を送る序」のなかで、当時の支配層の武断的な性格にかんする言及がある。この意味で、この「公」は当時の「公儀」とどこかで重なっているかも知れない。
- (17) 本郷氏の徂徠学における公私観についての分析からは多くの刺激的な示唆を得ているが、他方で「公私」をめぐる仁斎学理解には疑問が残る。
- (18) 平石直昭「戦中・戦後徂徠論批」東大社研『社会科学研究』三九―一、一九八七年。本郷の前掲論文参照。
- (19) 片岡龍「荻生徂徠の天命説」『日本思想史学』二九号、一九九七年参照。「徂徠は一時、仁斎を荀子や王安石に比してその思想傾向の急進性を批判している」という。
- (20) 本郷の前掲論文参照。
- (21) 当時の幕府と朝廷との関係にかんする徂徠の見解は、この視点によってもっと整合的に解釈できると思っている。
- (22) 田尻の前掲論文参照。
- (23) 緒方康「法思想における徂徠」『日本思想史学』二四号、一九九二年参照。
- (24) 安丸良夫「日本の近代化と民衆思想」青木書店、一九七四年参照。
- (25) 近代における演説や言文一致運動なども、この点と関連して別の角度からいえば、大衆への説得を通じることなく強制だけでは彼らを積極的に動員できないという脈絡で解釈できる余地はあるかも知れない。

(東京大学大学院)