

荻生徂徠の思想形成における医学と兵学

——『徂徠先生医言』と『孫子国字解』を中心に——

藍 弘 岳

序

荻生徂徠の思想形成について、七〇年代以前の研究では、哲学史あるいは儒学史の言説により、A「『孟子』対『荀子』」、さらに『荀子』から法家へ」とB「朱子学から古学へ」、さらに山鹿素行と伊藤仁斎から荻生徂徠へ」といった分析をおこなない、これに方法論としての古文辞学を加えて説明する場合が多かった。¹七〇年代以後は、「日本化」視角とも関連させ、徂徠の思想形成がより具体的に捉えられようになった。徂徠が武士の家系を持ちつつ武士統治の社会において医者の子として生まれたこと、すなわち彼に

おける兵学と医学という背景とその働きが注目されるようにもなった。²本稿もこの問題意識にやはり与している。

ただし、振り返るならば、徂徠の思想形成において、医学との関連については、注意されてはいるものの、立ち入った研究はまだあまり行われていない。³これに対して、彼の兵学との関連については、すでに幾つかの論稿が発表されている。⁴特に重要なのは前田勉氏の論稿である。前田氏は、徂徠が『孫子国字解』において理学（朱子学⁵）的な価値観の混入を自覚的に拒否した、そして『孫子国字解』に見られる謀略的な軍隊統制論・戦術論（詭道論⁶）が、『易』（易道の退一步法）などの媒介項を通して、「大道術」としての「聖人の道」の原型になっている、という説を提

示している。⁽⁶⁾

前田氏の論は、捉え方としては、丸山真男が日欧比較思想史の視点から立てた「道徳対政治」という解釈図式を援用しつつ、徂徠が「政治の発見」に導かれた契機は「兵学」にあるとしたもの、といえる。ここでは、「理学対兵学」という解釈図式、さらに尾藤三洲のような理学者が説いた「王道（仁義）対霸道（功利）」（『孟子』公孫丑篇など）といった『孟子』ないし理学の枠組み・概念——言語——が依拠されているようである。⁽⁸⁾ただし、そもそも「道徳対政治」は徂徠自身の問題意識ではない。⁽⁹⁾また、徂徠の歴史認識においては、孟子の言葉は「聖人の道」を崩壊させたきっかけともなっている。それゆえ、「王道対霸道」といった枠組みで徂徠の兵学思想を理解するのはやはり十分ではないだろう。⁽¹⁰⁾

徂徠の思想形成を考察する際、たしかに兵学は欠かせない。しかし、さらに医学をも配慮しこれを組み込んで行くべきだろう。そもそも、医学と兵学は、前近代の技術思想として、ともに易などをめぐって作られた自然を表象する概念装置に依存しており、原理的に共通する部分が多い。また医学と兵学は、それぞれ扱う対象が異なるが、ともに「攻める」だけでなく「守る」ことを重んじる技術であり、同じく、「智」だけでなく「仁」を尊ぶべきもので

もある。しかし、医学は積極的な「養う」ことを重んじる技術として、兵学より、根源的のところから、徂徠が考える「養ひて以て成す」ことを要とする「先王・孔子の道」⁽¹¹⁾（『弁道』7）の創出を背後から支えているはずである。

したがって、本稿では、前田氏らの先行研究を踏まえながら、その兵学著作のみならず、初期医学説にも立ち入って分析する。分析に当たっては、徂徠自身の言語の次元に着眼し、三、四十代の徂徠が内在していた①理学と李朱医学、②徳川前期の武士の思惟を支配していた日本兵学、そして③その古文辞学研究によって解明されつつあった儒学としての「聖人の道」という三者の間に存在した交錯・変形していく複雑な関係を分析したい。これを通して、医学の重要性がより明らかになるとともに、より多元的また複合的に、徂徠の出自とその思想形成との関連が捉え得るのではないか。徂徠は、理学、李朱医学と日本兵学の言語で思考をめぐらしながら、その言語の意味を变容してさらに、古文辞学の言語で「聖人の道」を創出するために苦闘していた。その彼の苦闘の局面に踏み込みつつ、ある程度具体的に描き出すことを、本稿は意図している。

一 荻生徂徠の初期医学説

——『徂徠先生医言』をめくって

徂徠の初期著作には、その医学説を示す『徂徠先生医言』（以下『医言』と略）がある。以下、まずこの初期医学説の検討を通して、医学とその思想形成との関連を検討する。

1 『医言』の著作経緯と出版

『医言』は萩藩の藩医中村玄與（春芝）と玄春の父子によつて明和四年（二七六七年）に出版された。中村玄與（春芝）の『医言』の跋文によれば、その「先考」たる中村庸軒（春信）は、徂徠の父方庵の同学に当たたる中村玄與（春信）の息子で、曲直瀬道三学統の延寿院系の六代目にあたる道三玄者の門に入った時、同じく曲直瀬道三学統に属する方庵からも指導を受け、徂徠と知り合った。中村庸軒は徂徠一家が赦免されて江戸に戻った元禄三年の翌年に江戸に来て、元禄十一年（一六九八年）まで滞在していた。『医言』はこの時期（元禄四年から元禄十一年まで）に書かれたと考えられる。¹⁵これは徂徠二十代後半から三十代の始め頃である。その内容は、徂徠による宇治田雲庵の著作『医

学弁害』（以下『弁害』と略¹⁶）の批評である。徂徠はこれを庸軒に手渡したのである。

『弁害』は紀州の医師宇治田雲庵が著し、延宝九年（一六八一年）に刊行されたものである。雲庵は、彼の弟子が書いた序文によれば、「雑賀宇治」出身の人である。その弟子が「旧無常師、読書多以自得」と述べたように、その学は特定の系譜に属さない。雲庵の序文によれば、『黄帝内経』『難経』などの基本医学経典には多くの「衍文」「錯語」があるために、後世において、いわゆる李朱医学の代表である李東垣と朱丹溪といった有名な医学者がこれらを誤読して、しかも誤解したままに治療に用い、多くの弊害が生じた。雲庵はそういう問題意識を踏まえ、先人の錯誤を探し出して、人々に知らせるために、本書を著したというのである。では、徂徠はこの『弁害』に対して、どのようにに批評したのであろうか。

2 『徂徠先生医言』における徂徠の批評

『医言』の章節には「読経書総論」「読儒書論」「読本草論」「読内経論」などがある。それぞれは『弁害』「経書総論」「儒書論」「本草論」「内経論」などの章節に対する批判的な読みを記述したものである。以下、本稿の論点との関連で『医言』の主要な章節の内容の要点を記述しておく。

I 医と儒との関係に対する認識について

雲庵は医家の「撰生」は儒家の「修身」に通じるとして、「儒医同道」を主張している（『弁害』『儒書論』）。それに對して、徂徠は『医言』『読儒書論』で、「儒者主理、医家主氣」「儒者治心、医家治身……儒者自心推於天下、医則止於一身」と述べ、「理一分殊」の論理から、儒者を、「道」（「理一」）を治めるものと見、また医者を、「道」からの「分殊」である「枝」としての小道を修める職業の一つと見ている。

II 『内経』運氣七篇と『運氣論奥』について

運氣七篇は唐代に『内経』の編集・注釈者王氷あるいは五代末の許寂一派によって挿入し増補されたのだとされる。『運氣論奥』は北宋の劉温舒の著作とされ、運氣七篇の所論を主要な根拠にして、運氣論を説いた專書である。運氣論は宋代以後、漢方医学の基礎理論になり、次に述べる『素問玄機原病式』などの医書も多かれ少なかれ、この理論を前提にして立てられたものである。雲庵は運氣論を医学思考の理論枠組みとしつつ、運氣七篇は伏羲が自然の法則とされた「干支」によって「甲曆」を作り、黄帝がさらにそれによって書いたものだと、主張している（『弁害』『運氣論奥論』）。それに対して、徂徠は、『医言』『読運氣論奥論』『読欲知運氣当明五行論』などで、運氣論の「理」と

「象」は精微であるし、運氣論を説いた運氣七篇を含める『素問』は「先秦戦国之間聖儒之医」が著したものであるが、運氣七篇に見られる陰陽五行と組み合わせた「干支」は人間が設定した「準的」「仮設準則」だと、主張している。

III 劉完素（一一二〇？～一一二〇〇？）『素問玄機原病式』について

雲庵は『弁害』『原病式論』で、明代の張介賓（一五六三～一六四〇）らの説を批判的に踏まえ、劉の『内経』条文の理解をめぐって、『素問玄機原病式』の主火論を批判した。主火論とは、運氣七篇中の「至真要大論篇」が説く病機十九条を敷衍して身体の病因を、陰陽五行の変化法則によって外面の火邪に帰するような理論である。それに対して、徂徠は「読原病式論」で、劉完素の『素問玄機原病式』の言語・文章表現には確かに曖昧不明なところがあるが、「河間（劉完素）本惟闡発病象」と述べ、その意図は運氣論で身体の病象を説明するところにあると強調している。

IV 李・朱医学の代表者の一人である李東垣（一一八〇～一二五二）の『脾胃論』について

李は『脾胃論』で運氣七篇に依拠して、人体にある「脾胃」は「地之伏陰」の「精」が春になると昇るような「春夏成長之氣」だと理解して、「脾胃」にある「元氣」（「陽

火」を守ることを重んじて、体内の「相火」（「陰火」）によって引き起こす「内傷」を避けるために、「元気の賊」としての「相火」（「陰火」）の抑制除去をすべきだという説を唱えている。彼の理論は前の主火論と同じく運氣論に基づきながら、身体内部の氣にまなざしを移した。⁽²¹⁾この李の説に対して、雲庵は「陰陽寿夭論」「陰陽順逆論」で、李が依拠した『内経』の議論は地理方位の観点から氣めぐりを論じたのに、李がそれを脾胃と関係付けて論じたのは、「内経之旨」に反していると、批判している。この雲庵の批判に対して、徂徠は、「説陰陽寿夭論」「説陰陽順逆論」で、その議論の大筋を認めながらも、雲庵を李の議論の意図を理解していない「内経章句之儒」と揶揄している。徂徠に言わせれば、李は「虚実」の観点から「陰陽」を理解して、天地における「氣」の変化の「象」を取って、人体における「氣」の変化を理解しているのである。

V 李・朱医学の代表者のもう一人である朱丹溪（二二八一—一三五八）の『格致餘論』における陽有餘・陰不足論などについて

陽有餘・陰不足論とは右の李の学説を受け継ぎながら、『素問』『陰陽応象大論篇』などに見られる人の老いを陰氣の減衰として捉えた思想に依拠して、外物に触れて生じた欲望によって動く「心」（君火が宿る場）と「身」（肝と腎など

に寄寓する相火の働く場）の「陽」の「火」が過度に働くことによって、「陰氣」（「真陰之氣」「陰精」、元氣）が抑圧、消耗されて身体害となるので、「陰氣」の補益（元氣を養い・守る）と「陽」の「相火」の降下を重んじる医療理論である。朱は李と異なり、元氣を「陰」とし、「相火」を「陽」としているが、同じく「相火」の抑制を唱えている。この理論は運氣論のほかに、理学（特に周敦頤『太極図説』に基づく宇宙生成論と「主静」の修養論）から影響を受け、「補陰」だけでなく、「節欲」という予防法をも重視している。⁽²³⁾が、『医言』では、徂徠が「補陰」の重要性だけを強調している。

雲庵は「陰陽共為宝論」で、張介賓の陽有餘・陰不足論批判を引用し、張の議論が「陽を尊ぶ」ことに偏っていると批判して、「陰陽相和すること尊ぶ立場を取っている。これに対して、徂徠は、基本的に朱丹溪に与して、張介賓と雲庵が「氣」の次元だけで陰陽（寒熱）を論じていることを批判している。また彼は、朱丹溪の見方を踏まえながら、「氣」の次元以外、「質」の次元で陰陽の働きを見て、「陽氣也。陰質也。陰陽之中亦各有陰陽。故氣則陽熱陰寒、質則陽燥陰湿」と述べている。さらに彼は、

人稟氣於天而神発知。賦質於地而形受生、是人身陰陽之大小也。……凡一切有形之物質皆属陰矣。而就其中

又分陰陽、則動物陽有餘而陰不足也。植物陰有餘而陽不足也。人為動物、神易動形易勞、則陽之本有餘者愈
冗……陰之本不足者愈乏……。

と言ひ、天地における人間の生成及び、人体と天・地・植物との差異を論じている。その後、彼はこの考えの獨創性を強調して、朱丹溪の陽有餘・陰不足論を支持している。

VI 陰陽五行論について

雲庵は「五行総論」で、「天地謂之大乾坤、人身謂之小乾坤」という天人相関の五行論を展開している。徂徠は「読五行総論」で、「太極理也、陰陽五行気也」と述べ、陰陽五行は実体として捉えるが、易については、「兩儀四象画名也」「聖人仮設箇影子、以模倣造化之体、仮而示于後人耳」と述べているように、易を聖人が自然造化の変化を把握するために作った認識装置だとする。さらに彼は、「読五行紀四柱論」などで、雲庵の陰陽五行論は「陰陽消吉家」（古い師）の説に惑わされたものだと批判している。また、陰陽五行による占いが流行するのは、人間の「避害求利之心」が「信理義之心」より強いからだと言っている。これは後に検討する彼の兵学思想で強調される陰陽・鬼神利用論に繋がる考えである。

VII 君火・相火論について

雲庵は、「君相二火名実論」などで、『内経』の「君火以

明、相火以位」という文について、張介賓などの元・明代の復古考証的な『内経』注釈を批判的に踏まえ、「君火」「相火」解釈を展開している。それに対して、徂徠は雲庵の張介賓批判を認め、その「君火」解釈に同意するが、その「相火」解釈は批判している。ここではそれについての詳説を省くが、注意したいのは、徂徠が「相火」に関する雲庵の議論を批判した後、「大抵天地造化只是陰陽五行耳、又何有所謂相火者邪……独人身有相火、而医家方始有此名」だという獨創的な考えを出したことである（後述）。

3 『医言』から見る前期思想の傾向

——自然観と人間観をめぐって

以上、検討してきたように、『医言』を書いた時点では、徂徠はまだ運氣論に基づきながら理学から影響を受けた李朱医学の言語で思考をめぐらしている。これは、彼の父親が曲直瀨学統の医学を学んでいたことと無関係ではなからう。徳川前期の曲直瀨学統の医学は中国と日本の風土の差異を重んじて折衷的医療を行ったが、基本的に李朱医学に基づくものである。徂徠はこうした理学あるいは李朱医学の言語で陰陽・五行などの概念を理解し、雲庵の運氣論に基づきながら反李朱医学の医学論を批判したのである。

実際、李朱医学の理論の基礎たる運氣論にせよ、自然学

と人間学とを含む理学にせよ、両者はともに天譴災異説という不可知で超自然的な力の介入を認める不可知論を否定する思潮が現れた北宋時代に、次第に勢いを増したのである。⁽²⁶⁾ 運氣論は、漢代の天譴災異説の自然観に繋がるが、その天人相関は天から気象へ、気象から人体へという一方的なあり方で、天の超自然性が強調されていないし、人体の病気が気象の異変を惹き起こす原因とは考えていない。また運氣論は同じく漢代で発展した気象医学的思考とつながるが、それぞれが基づく宇宙構造論が異なるし、気の理論に内在する論理・法則性を追求する志向がより強い。⁽²⁸⁾ だから、運氣論は、北宋から出現した「理」による天人相関の自然観に通じていく面がある。そして、理学は「理」という形而上的な次元で主張される天人相関論の下に構築された壮大な学問体系ではある。しかし、天譴災異説と運氣論を支える「気」による天人相関の自然観を完全に退けた訳ではなく、これを内包し下敷きにして発展してきたのである。⁽²⁹⁾

しかし、『医言』を書いた時、徂徠は、易の「両儀・四象・八卦」は聖人が作った「影子」であり、運氣論における陰陽五行と組み合わせた天地の気象を説明する干支は「準的」「仮設準則」だと捉え、「干支」という概念装置の作為性・認識手段としての性質を強調している。彼自身は

このことについて、「千百歳人不知是意、都為其愚弄」と自慢気な語調で述べている（『読運氣論奥論』）。この発言から分かるように、徂徠は自然造化に対して、医学の文脈で李朱医学の言語で語り、陰陽の運動によって自然が構成し生成されることを信じているが、その複雑性は陰陽五行・「干支」を組み合わせた枠組みで認識しきれるものではない、と考えているようである。

徂徠は「読原病式論」で、雲庵に対し、「五運六氣一而足矣。其有五而又有六者何？」と仮設的に質問している。徂徠がこのような問題意識を持つのは、その思想形成を見るために重要である。というのは、運氣論においては、「五運」は五行（木・火・土・金・水）の気、すなわち「風・熱・湿・燥・寒」を指しているのに対して、「六氣」は五運の気にある「熱」をさらに「熱」と「火」に二分したことによって成立したものであるが、五運と六氣は物質としては実際ほぼ重なっているのである。山田慶児の指摘によれば、運氣論は、物質理論としてなら五気説か六気説のいずれかですむが、それで気象変化を予測するために、十干で木・火・土・金・水の五運（五行）を、十二支で風・熱・火・燥・湿・寒の六気の循環をそれぞれ対応させ組み合わせ、六十干支のサイクルを成すものとして立てられた法則性を持つ理論モデルとして、構築されたことになる。⁽³⁰⁾ こ

うした気象理論としての運氣論に、気による天人相関の考
えと伝統の三陰三陽の経脈理論と五味による用薬法とを持
ち込んで組合せる時、医学的運氣論が成立するのである。³¹⁾
徂徠が以上のような質問を出したのは、彼が医学的運氣論
そのものを否定しないものの、その前提としての「干支」
などの概念で構築された気象理論としての運氣論の人為性
を認識して、運氣論のもつ天人相関の考えを疑っているか
らであろう。彼は、自然の気象を主に人体の病因を説明す
る比喩的言語として理解しているのである。

それのみならず、第一節IV VIIで検討したように、徂徠は
天地（自然造化）と人体との差異をも認識している。「読君
相二火名実論」「読命門論」によれば、天は「純として気
なり」、地は「純として質なり」、天地の間に生きている動
物と植物はみな天と地の「沖氣」によって、「気・質」が
「妙合」したことによって生れたものである。動物では
「陽」が勝り、植物では「陰」が勝り、人間は「動物の長」
であるゆえに、人体における「陽」は余ることになってい
る。その証拠として、彼は人体が「一身之主」としての
「心」（君火）と「君火之使」としての「相火」との二火を
もつことを挙げた。こうした議論からも人間が「心」（君
火）と相火をもつ所に、人間と天地との差異を見出した徂
徠の思想が窺える。

このように、『医言』を書いた段階では、徂徠は当時の
知識人社会で、一定の権威を持った理学と李朱医学の言語
を学び、それを用いたが、理あるいは気による天人相関論
を説かない。「干支」などを単なる認識枠組みとして見る
視点と天人の分の考えとが、既に芽生えていた。その初期
医学説から、彼が、理学ないし運氣論の言語で天地自然を
捉えながらも、それで人体の病因を説明する限界性に気づ
いていたことが窺えるのである。この意味で、天の不可知
性（活物的自然観）と人間の特殊性（心、欲、命、相火などをも
つこと）という後期思想に繋がる考えが、その初期医学説
に萌芽しているといえる。こうした思想は徂徠が理学から
離脱することを促したのみならず、彼の兵学思想の形成に
も繋がるものである。また、後述のように、その初期医学
思想にみられる元気を養う思想も彼の思想形成を見るため
には重要である。

二 荻生徂徠の初期兵学説

——戦国物語と『孫子国字解』

徂徠は「鈴録序」で、現在「学問」を家業にしているが、
その武士の家系の故に、「幼時より武義を好み読書の片手
間には心を是に用ふ」と述べ、「名を得たる物師」の物語

を聴き、「我国諸家の軍法」を学び、「異国の兵書」をも多く読んだと述べている。また元禄九年（二六九年）、柳沢保明（のち吉保）に召抱えられて以後、徂徠の主要の仕事の一つは兵書の訓点と注釈であった。さらに徂徠は宝永元年十月に『素書国字解』を撰述し、宝永四年七月ごろには『孫子国字解』を著述し、さらに『呉子国字解』（未定）をも著したのである。

1 徂徠の戦国物語知識とその思想形成

——同時代の兵学に対する批判と『孫子』注釈

徂徠によれば、幼い時から、戦国時代の物語を彼に教えた父の友人、弟子、親戚および友人らは、皆正直でまじめな「誠の武士」であり、当時の兵法学者の説いた兵法（「軍者衆の軍法」）を「嘘」だと批判していた（鈐録外書、六四三頁）。『鈐録』に、彼は繰り返し兵法学者が説いた兵法と彼が聞いた戦国物語との差異を強調して、当時の兵法学だった小幡流、北条流、山鹿流などを批判した。「物師の物語を不承候では、何れの流儀も爰は真、爰は偽と申所、分れ不申事に候」（同上、六四四頁）と述べているように、戦国物語は彼にとって、当時の兵法者の説いた兵法を相対視してその説の真偽を検証する知識であった。彼がこうした戦国物語に関する知識を持つ故に、より内在的に戦国時代の兵

法を理解して、それと中国古代ないし明代の兵書に説かれた兵法との差異をよりよく把握できたのである。

こうした日本兵学の言語は当然彼の兵書解釈にも見られる。例えば、『孫子国字解』では、「誠に兵家者流の奥意は、上に天もなく、下に地もなし、天地人ともに我一本の団扇に握て、我心のままに自在なる妙処、この一字に露頭するなり」（六、七頁）と述べ、「団扇」という日本兵学の言語を使い、兵学的な考えを説いている。だが、『孫子国字解』は日本兵学の言語だけで行っていた訳ではない。この点を次節で究明する。

2 『孫子国字解』に見られる徂徠の兵学思想と儒学

——理学と「聖人の道」

徂徠は『孫子国字解』で「畢竟理学者の舌端なり、用ゆべからず」（二〇四頁）、「是は儒者の口気ありてその義最劣れり」（二八四頁）、「是皆腐儒の見にて、又武将の本色にそむく」（二九五頁）などと、儒者の考えと『孫子』の兵学思想とを対立させている。また、彼は「仁・義・礼・智・信」という儒学で言う五常によって、『孫子』に説かれた「智・信・仁・勇・嚴」という大将の持つべき五徳を解釈した「近頃の学者」をも批判している。だが、これらは、『孫子国字解』の文脈を見れば、歴代中国の『孫子』注釈

者が道徳・道理の正しさを重んじる「理」によって本文を曲解した解釈に対して、徂徠が指摘する議論である。これらの例を見る限り、彼は理学的な思惟・言語で『孫子』を注釈することを警戒しているが、必ずしも儒学の立場から『孫子』を注釈することを拒否してはいない。

実際、『孫子国字解』の前に書かれた『訓詁示蒙』の序文では、徂徠が経学を始めて学んだ時、すぐ「理の高妙」を説くことを反対した上で、「試みに礼記曲礼を見よ。悉く武家の諸礼と合するなり。……儒道は勿論侍の道なれども、中華には聖人と云人が出たり。日本は聖人なき国ゆへその侍道が武の一方へ偏なる処あるぞ。……」と述べ、「儒道」を、聖人が作った「礼」などの人間世界を扱う政治学だと言う方向から理解しようとした。『訳文示蒙異本』には「儒道は聖人の道也³¹」ともある。

『孫子国字解』に即してみれば、徂徠は『孫子』の兵学と経書に見られる三代聖人の統治技術・制度に関する思想との関係に気づき、こうした「聖人の道」としての「儒道」(儒学)を『孫子』の注釈に持ち込んだのである。例えば、「始計篇」で、徂徠は聖人が発明した愚を使う陰陽の術で『孫子』の陰陽論を、『易』の師卦で孫子の詭道思想をそれぞれ解釈している(八、二三頁)。また、「虚実篇」では、『易』で説かれた陰陽変化の道理で孫子の虚実論を説

明している(二四〇頁)。さらに「作戰篇」では三代戦国時代で使われていた車の制度(二九頁)を使い、「謀攻篇」³²「兵勢篇」では、周王朝の軍制、田制と陣法(四九、八五、九〇頁)を使って、『孫子』の用兵の法を解釈している。さらに、「兵勢篇」には『孫子』の人材論は古聖人の人材論の深意を得たものだという説明をする(一〇六頁)。

このように、彼は四十代前半以前、『孫子』の註釈に理学を用いることを拒否したが、その時からすでに、彼の古文辞研究によって「聖人の道」を意識し、探究し始めたのだと思われる。彼は形成途中の「聖人の道」を、同じく古代中国の作品である『孫子』の注釈にも使っている。この点をさらに「詭道」という核心概念に焦点を絞って検討してみよう。

3 『孫子国字解』に見られる徂徠の「詭道」思想と

「聖人の道」・初期医学説

徂徠によれば、戦争に入る前、「五事七計」というお互いの軍隊状況の情報分析が重要である。とくに軍隊の「法」の実施状況がもつとも重要な分析要素である。³³「孫子」一部は専ら合戦の道を説いて治国平天下の道をば説かず、「合戦の道は詭道なり」(『孫子国字解』二三頁)と述べているように、いざ戦争に突入した後、もつとも重要なものは

「詭道」である。彼によれば、日本の注釈者がよく「詭道」を「いつわり」「たがふ」という訓にこだわって理解しているのは誤りで、「詭」とは単に「正しき定格を守らぬこと」なのである。³⁶⁾

徂徠は「詭道」を対外的には戦術として、対内的には軍隊統制の術として理解する。まず、戦術論次元の「詭道」を検討する。この次元の詭道論は「勢」「虚実」「奇正」などの概念と連動している。彼によれば、兵の「勢」は「此方より作り出して、將の掌に握り、全勝をなすもの」(同上、二二頁)である。そして、彼は「転地の気も日々夜夜に生々して止まず人また活物なれば、両軍相對する上にて、無尽の変動起ること、先たちてはかるべからず」(同上、二〇頁)と述べているように、その「勢」に対する理解は天地と人間の活物性によって生じた戦場の不可測性を前提としている。「敵をも味方をも虚にするも実にするも我心のままにする意にて、誠に「虚実の至極なり」(同上、一〇七頁)と述べているように、主將がいかにして戦場での「虚実」の変化の主導権を握るかが重要である。

こうして、徂徠が言う「虚実」の変化と「勢」の変化はほぼ同義である。彼によれば、「虚実」と「勢」の変化は陣法における「奇正」の変化に依拠している。³⁷⁾つまり、將軍による兵の「虚実」と「勢」の操作が成功するかどうか

は主として、いかに敵の「虚」を突いて、「奇兵」を出すことに戦術的に成功するかによって決まる。³⁸⁾この意味で、戦術論の次元での「詭道」とは、戦場における兵の「勢」を主導・操作して敵の「虚」を作り出すための策略だと言える。そして、戦場において「詭道」を行うことが必要なのは、戦を發動する前の情報分析がいかに正しくても、実際の戦場の変化は不可測だからである。戦場の不可測性は自然と人間の活物性によって生じたものである。われわれはここに、徂徠の兵学思想が既述の初期医学説で芽生えていた理学で捉えきれない活物的自然観を前提としていることを看取できる。徂徠の兵学思想はその活物的自然観の原型であるというよりは、それを確立させる一要素と考えるべきなのである。

一方、徂徠は「兵の勢をよく知て士卒を使ふ時は、臆せるものも勇あり、弱き備も強くなる、是名將の作略なり」(同上、一〇五頁)と述べているように、兵の「勢」の操作は対内的に將軍の軍隊統制が成功したかどうかにもつながるので、「詭道」の対象は味方の軍隊の士兵にも及んだ。この意味で、「詭道」は軍隊内部の士卒を統制する方法でもある。³⁹⁾実際「九地篇」の注釈においては、徂徠は、軍隊が「客戦」に行く際、將軍が士卒に自らの計略を知らせず、疑わせることなく士卒の心を団結させて統制することの重

要性を、繰り返し返して説いている。そして、徂徠は、『孫子』本文に即して提出した具体的な戦場での士卒の心を一致させる方法として、陰陽・鬼神の利用の有効性を説いている。⁽¹⁰⁾ 彼によれば、この方法の有効性の根拠は、既述の天の不可測性及び「人事の上にては何ともせんかたなき場に至て」神仏を頼みたい「人の心の習ひ」(人情)にある。⁽¹¹⁾ こうした考えは既述の医学説で見られる古いと人情との関係に対する彼の洞察と繋がるものといえよう。

さらに、徂徠は、こうした戦術論の次元で説かれた「詭道」と対内統制のために使う陰陽・鬼神の利用論としての「詭道」の操作を、主将の「智」および「仁」という徳にも関連付けて理解している。『孫子国字解』で、後の『弁名』における「仁」の定義に近い意味で、「大将たる人の仁はただ人の飢寒をよく知り、士卒と辛苦を同じくし万民を安堵なさしむることなり」(同上、一二頁)と、「仁」が定義されている。そこで、大将が「詭道」を操作することは「万民を安堵なさしむる」という至高の目的のためだという意味で、「仁」にはかならない。こうした考えに即して彼は後に「陰謀はもと仁の道なり」(『鈴録』、四四二頁)と主張する。彼にとつては「仁の道」の実現を「陰謀」の目的とすべきなのである。兵学は陰謀と暴力を通して「仁」を実現したが、この「仁」を重んじる点は彼の医学思想に

通じるところである。

この考えは主に日本兵学の言語を使った山鹿素行らの兵学者と大きく異なる。というのは、素行らは「仁義」を「陰謀」(権謀)の一つの手段として、「陰謀」という戦時の統制手段を平時の統制手段にしようとしたのだが、それに対して徂徠は、主に戦争など限られた場合で「詭道」の使用を許したからである。こうした「仁」に対する理解は、おそらく、『司馬法』にある「兵」は「仁を以て本と為す」(仁本篇)という思想からきたものでもある。⁽¹²⁾ が、彼は「司馬穰苴が軍制と、周の法とちがふやうなれども、皆五の法にてかはりなし」(『孫子国字解』、八六頁)と述べているように、『司馬法』を『周礼』に説かれた「周の法」(「聖人の道」)の創出という方向から利用したのである。⁽¹³⁾

『荀子』「議兵篇」にも「兵」は「仁義を以て本と為す」とある。周知のように、古代漢籍には類似言語表現、思想が多く存在している。これらの類似した言語表現、思想をどうやって合理的にその真偽を判定し区別して歴史的に配列するかは、まさに後世の儒者ないし現代の古代中国の研究者にとつても大きな課題であり、論争を引き起こす問題点となっている。大雑把に言えば、典籍を主に四書に集中してそれを枠にしてさらに「理」に訴えて言葉で整合的に解釈しようとするのが理学の方法である。しかし、徂徠は、

「六経残缺。要不得不以理推」（『弁道』²⁵）と、こうしたアプローチに理解を示しつつも、古文辞学の視点から、後世の人が作り出した兵家、法家、儒家といった分類の枠から出て、「聖人の道」を創出する方向へこれらの古代典籍にある類似した言語表現、思想を利用してゐる。むしろ、彼が創出した「聖人の道」は、やはり自らの意図で古文辞学の言語の操作・選択によって作り出された言説ではある⁴⁵。しかし、徂徠から見れば、これは理学者の解釈を通してみた三代像よりも真実に近かったのである。

実際、四十代の徂徠の『読荀子』『読韓非子』『読呂氏春秋』など子書と雑家の書を読解する作業は、その古文辞学研究の一環と位置づけることができる。彼が『孫子』注釈を行う時、すでに次第に理学と異なる儒学のパラダイムの存在を意識している。『孫子』などの兵書は、理学の言語で解釈しない一方、日本兵学の言語だけで理解するのではない。彼は日本兵学の言語を『孫子』注釈に持ち込んだことに加えて、『孫子』が書かれた言語・歴史のコンテクストにおいて、彼によって解明されつつある「聖人の道」で『孫子』を理解しようとした。この意味で、『孫子国字解』に見られる兵学思想は、理学からはみ出た初期医学説に見られる思想と繋がりがながら、日本兵学の言語と解明されつつある「聖人の道」の言語との対話・論弁によって生じた

ものである。逆に考えれば、『孫子』などの兵書の注釈と『読荀子』などの子書の読解は徂徠に「聖人の道」の創出を促したとも言える。

三 医学・兵学的知と徂徠の思想形成

いわゆる「徂徠学」形成の前夜に『護園随筆』が書かれた⁴⁶。ここでは、古聖人が「神巫」「良医」に喩えられたこと⁴⁶によって議論が始められた。そして、天が「活物」であるゆえに曆学者が完全に正しく自然の運行を把握することはありえない、という考えが示されている⁴⁷。さらに、『医言』に見られる人間と天地との差異という議論を再び提起し敷衍している。人が、天から「神」（氣）を受け、地から「形」（質）を受け、その「冲和」によって生れる。そして「神有雜質者、形有雜乎氣者、是以人物之心与天殊、血肉之軀与地殊焉、察乎斯則知人欲之所由生也」（二五四頁）「天無心而人有心」（二五五頁）と、「欲」「心」をもつ人体と天・地との差異を見ている。『随筆』のような儒書では相火に言及しないが、医学的知から「心」「情」などの概念を説明している。彼は、古の「心」という概念を、医学でいう「神」、また「精・神・魂・魄・志・意・智」を合わせていようなものとして、考えている⁴⁸。しかも彼に

よれば、生物の中で人は、唯一「意思」を持つ存在（一七頁）で、「靈の最」であるがゆえに、「養われて」成長できるだけでなく、物を「養って」成長させ、自らの「形体」「才智德行」を「養って」成長させることもできる、という。⁽⁵⁰⁾ こうした考えで、理学者が言う「本然之性」を解釈しているのである。⁽⁵¹⁾

この思想から、徂徠はさらに、人が植物のように季節の循環に従って生死榮枯するのではなく、他の動物のように季節の循環に従って出蟄・生育するのではなく、「天地の道を裁成し、天地の宜を輔相する」ことができるのだと、する。が、人が天から「命」という制約を受けることをも強調している。⁽⁵²⁾ さらに、彼によれば、人は祭祀（礼）によって死亡した人の「神」（精神）を存在させることができるので、鬼神の祭祀は人が行う「裁成輔相の道」の一つとして、鬼神を養うことによって文化を継承させるのである。⁽⁵³⁾

このように、彼の考えでは、人がその有する「欲」「心」「命」には自然的な根拠があり、人その他の動物植物とは質的に異なる。人は、天地に養われながら、物と人間自身ないし鬼神を養うことによって、唯一の文化を創造・継続させる存在として、天地自然に内在して文化を営み、その全体の調和を維持する使命を負っている。こうした徂徠学を

支える自然観と人間観は彼の医学知識と連関し、また彼の主著たる『弁道』『弁名』における「鬼神」「情」「心」などの解釈にも現れている。このように、徂徠は理学と運氣論と異なる自然観・人間観を持ちながらも、人間は「養う」（仁）という営為によって自然と関わり、その生を営んでいる。こうした徂徠の自然観と人間観では天人の分にアクセントが置かれたが、やはり生命論的な思想といえよう。

さらに、彼は、周敦頤「主静之説」について、「有深識聖人之心」（八二頁）、「聖学大綱領処、古皆寓諸礼楽中、要非有所大知者不能言焉已」（「礼楽之準」（二五八頁）と述べている。この考えは一見、その活物の自然観・人間観と矛盾している。しかし、実は彼が支持している朱丹溪の陽有餘・陰不足論によって繋がっている。既述のように、朱の理論はそもそも周の「主静」（『太極図説』）という儒学説から影響を受け、腎臓に宿る「陰氣」（元氣）の補益と陽の抑制除去とをくみあわせた医療理論である。徂徠はこうした医学論で、人間が「成性之物」⁽⁵⁴⁾ また動物として、動いて止まない「陰」（陰氣、元氣）を主とする「成性」が壊れるので、「静を主として」⁽⁵⁵⁾ 「成性」を養い守るのが重要だと見ているのである。

そして、徂徠は理学に基づく予防医学の発想で聖人が礼

楽を製作した理由を理解している。つまり、右の身体を対象にし、体内の元気を養い守るという発想を、徂徠も国家に適用していく。「神巫」「良医」に喩えられた聖人はそういう予防医学の原理を熟知して、「元気の徴」としての天下国家の「風俗」を治めるものとして、「礼楽」を発明し、教えたのだと、彼は主張するのである。彼によれば、「質朴、儉讓」などの概念と易の「退一步法」と孔子が「仁尚ぶ」ことは、皆「静を主として」、「成性」を養い守るための手段である。だから、聖人が「易道退一步法」で「礼楽」を制作したのだと、彼は言っている。この意味で、「主静者礼楽之準也」とも言っている。

このように、徂徠は、理学者の「主静」の説に賛同したが、それを内発の道德性の修養、節欲よりも、「静なる」「陰」としての「元氣」を養い守る方向から理解し、その延長上に、聖人が「礼楽」を制作して人間の「性」を養い「風俗」を維持すると理解している。こうした思考回路は、医学的知の媒介によって成り立っているのである。この面からいえば、彼のいう「易道退一步法」は、兵学の「詭道」よりもその医学的知に繋がる概念だとも見られる。ともあれ、後に彼は、病気を説明する医学理論としての運氣論について、強引などころの多い、無効な理論であると考えるようになっており、その点、彼の初期医学説から考え

方が変化している。が、徂徠にとって、李朱医学のような医学的知は、理学と「聖人の道」を自らの思惟内部に両立させるには、一定の役割を果たしていたと考えられる。だから、彼は『隨筆』で、理学と「聖人の道」との差異を意識・区別しつつも、その性理説を「聖人渾淪之言」に対する「後賢發揮之説」として肯定的に捉え、仁齋の学説と理学批判を批判したのであろう。

が、一方で、彼は「以予觀之仁齋所見終与程朱不殊、其所争唯在言語耳。若必争言語不同、則何註釈之有。一唯正文是守廼可矣」(『隨筆』、四九頁)と述べている。この引用文では、徂徠自身は明言しないが、古文辞学方法で「正文」を讀解する立場から、後世の「言語」による「註釈」で經書を理解する仁齋だけでなく、理学者をも見下ろしている姿勢が見られる。朱子らの中国の理学者もその時代の言語で經書を註釈した限り、同じ発想で攻撃対象を轉換・拡大すれば、朱子などの中国理学者も攻撃対象になるのである。

周知のように、徂徠は最終的には、理学を敵に回して「聖人の道」の創出に全力を挙げた。その背後には、理学からはみ出た彼の医学的知のみならず、兵学的知も一定の役割を果たしたと考えられる。実際、『孫子国字解』について成立した『呉子国字解』『鈴録』を見れば、「軍の道も

儒者治国平天下の一端なり」(『呉子国字解』卷二)、「聖人の道は治国の道にて、軍旅は治国の一大事なり」(『鈴録』序)とあるように、兵学が「聖人の道」に包摂されるものとして位置づけられるようになっていく。これは彼の語学・古文学研究と密接に関わっている。つまり、彼は古文辞学研究によって、日本兵学の言語と理学ないし李朱医学の言語をとくに相対化し、言語と歴史のコンテキストの中で古代中国の兵書、兵学を理解する視野を得て、新たな儒学のパラダイムを創出したのである。

後に、徂徠が「客气」という医学の言葉を使って告白したように、『随筆』は、仁斎に対抗しようとした「客气」「争心」によって戦略的な論法で書かれた書物とも言える。その「客气」が消えて「争心」を克服して、言語と歴史重視の学問姿勢を徹して古文辞学の方法で経書の「正文」を読解すれば、『弁名』『弁道』に見られる「聖人の道」論(徂徠学)が成立してくるのである。だから、『護園二筆』では、彼が右に言及した「易道退一步法」で「礼楽」を制作したことについて、「是得其本、而未得其文。彼聖人礼楽、文莫勝焉」(三三二頁)と自己批判している。彼はその時点から「礼楽」の「本」としての「主静」といった原理で理学と「聖人の道」との折り合いをつけることを諦め、「文」としての「礼楽」(聖人の道)へ向かって思索・

探求を深めていくのである。

実際、後に、徂徠は古の「道」が「文」と謂われるのは「その教へは養ひて以て徳を成す」故だと主張している(『弁道』17)。そして、こうした「養う」を重んじる道論の視点から「理」の強制性、主観性を批判するようになっていく。こうした「養う」という営為を重んじる裁成輔相の自然観は理学の文献に見られる。が「養う」という営為を通して不可知な自然に関わりながら、人間文化の形成と社会・国家秩序の維持という視点からその実践的な意義を捉えたのは徂徠の道論の特徴である。おそらく、徂徠にとって、為政者としては、場合によって不可知な自然を政治的に利用するが、それよりどうやって自分の「性」と「民」を養うべきかこそ、課題であり、使命であろう。すなわち、「仁」(養う)の自覚と実践こそ最重要である。これは彼の医学と兵学と儒学としての「聖人の道」論が合流するところである。

このように、徂徠自身の出自との関連で身に付けた医学的知の働きに加えて、その兵学と古文辞学研究の深化が複合的に作用したことによって、「聖人の道」が次第に『護園十筆』さらに『弁道』『弁名』で形を成して行くのだと考えられよう。特に積極的に「養う」ことを重んじる技術としての医学は「聖人の道」の創出にとって不可欠なので

ある。その内容については今後さらに検討すべき課題としたい。

注

(1) AとBとの二つの見方は共に井上哲次郎『日本古学派の哲学』(富山房、一九二六年)に見られる。丸山真男『日本政治思想史研究』(東京大学出版会、一九五二年)はBの方を強調したことで、Bの見方が確立して後の研究に大きな影響を与えている。

(2) 初期徂徠の伝記については、平石直昭『荻生徂徠年譜考』(平凡社、一九八四年)と、黒住真「初期徂徠の位相——出自・流論・志向」(『近世日本社会と儒教』ペリカン社、二〇〇三年)などを参照。以下徂徠関係の事跡は『年譜考』による。

(3) 黒住真、前掲論文、五一六、五一七頁などを参照。徂徠の医学説に関して、安西安周『日本儒医研究』(青史社、一九四三年)などの医学史関係の研究では言及されたものの、思想史の視角からなされたものではない。なお、運氣論との関連で徂徠の医学思想を検討した山田慶児の優れた論考がある(『氣の自然像』岩波書店、二〇〇二年)。

(4) 前田勉『近世日本の儒学と兵学』(ペリカン社、一九九六年)、第三、四章と、片岡龍「荻生徂徠の初期兵学書について」(『東洋の思想と宗教』十五、早稲田大学東洋哲

学会、一九九八年)など。なお、徂徠の兵学に関するほかの先行研究には、佐藤堅司『孫子の思想史的研究』(風間書房、一九六二年)第三篇第三章と、野口武彦『江戸の兵学思想』(中央公論社、一九九一年)、第五、六章などがある。

(5) 前田氏の用語は「朱子学」であるが、徂徠自身がそれよりも「理学」を多用するので、本稿では、「理学」という言葉を使用する。

(6) 前田勉、前掲書を参照。

(7) 本稿でいう「言語」とは、J. G. A. Pocockがその言説史の方法論でいう意味の言語である(『徳・商業・歴史』田中秀夫訳、みすず書房、一九九三年、序章を参照)。それは一国、一民族の言葉ではなく、慣用語、レトリックなどを指している。さらに、それは社会的コンテキストと歴史的具体性において定義され伝達され、制度的慣行から起源した言語あるいは言説の進行過程の内部で論議の様式として発生した修辭的な性格をもつ言語である。しかも、これらの言語はお互いに交流し合える多元的なものと捉えられる。

(8) 同上、二二八、二四七頁を参照。

(9) 片岡龍、前掲論文、一二七頁を参照。

(10) 拙稿「歴史家としての荻生徂徠——中国と日本の歴史に対する認識をめぐって」(『中国——社会と文化』二十一

号、二〇〇六年)。

(11) 本稿で使う徂徠の著作については、『徂徠先生医言』は国会図書館所蔵本、『徂徠先生素問評付徂徠先生素問批点』は早稲田大学服部文庫所蔵本、『孫子国字解』(『先哲遺著漢籍国字解全書第十卷』早稲田大学編集部、一九九一年)、『鈴録』(『荻生徂徠全集第六卷』河出書房新社、一九七三年)、『徂徠集 近世儒家文集集成第三卷』(ペリかん社、一九八五年)、『呉子国字解』(『季刊日本思想史』三十二、三十三号、一九八九年)、『弁道』、『弁名』は『荻生徂徠 日本思想大系36』、それ以外の引用書は『荻生徂徠全集』みすず書房(既刊部分)による。

(12) 本稿でいう日本兵学の言語とは、武士統治の社会で使われて、訓読された兵書、および軍記物語とそれを語る講釈師の解釈から発展、伝承されていく言語表現ないしその思惟を指している。

(13) 瀧長愷が書いた『徂徠先生医言序』によれば、荻生徂徠の父方庵は中村玄輿とは同学で同じく道三玄淵の門下生であった。玄淵は曲直瀬道三からの延寿院系の四代目にあたる人物である。また、徂徠が『同斎越先生八十序』(徂徠集、一一一頁)で、「先生者、先子之執也」と述べている。そこで「先生」と称された人は曲直瀬正璆(一六四二〜一七二六)で、徂徠の門人越智雲夢(曲直瀬正珪、一六八六〜一七四八)の父であり、また曲直瀬道三からの養安

院系の四代目にあたる人でもある。このように、徂徠の父方庵は曲直瀬道三系統の医者と交友し、曲直瀬道三系統に属すると言えよう。右に述べた曲直瀬道三の家系と学統については、『漢方の臨床』(三十四卷十二号、一九八七年)所掲の「今大路・曲直瀬家家系及び学統一覧」に拠る。

(14) 平石直昭、前掲書、三九頁を参照。なおもう一つの説は元禄五年である。

(15) 中村家の系譜と江戸での活動時期については、浅井允晶「荻生徂徠と萩藩医中村家について——徂徠先生医言をめぐって」(『史泉』五十号、一九七六年)を参照。

(16) 本稿で使用する『医学弁害』は、『臨床漢方診断学叢書第29冊』(オリエント出版社、一九九五年)所収の版本である。

(17) 山田慶児、前掲書、第二章を参照。

(18) 山田慶児、前掲書、一〇一頁を参照。

(19) 『素問評』で、徂徠は「天元紀大論篇」以下の篇(いわゆる運氣七篇を含める)に対して「以下十篇迺秦漢方士所作、文詞宏麗与前後諸篇大自不同」と述べている。

(20) 石田秀実『中国医学思想史——もう一つの医学』(東京大学出版会、一九九二年)、二六〇頁。

(21) 同上、二七三〜二七四頁。なお『脾胃論』(『百部叢書集成・八九、九十』芸文印書館)をも参照。

(22) 同上、二七五〜二七六頁と、『格致餘論』(『百部叢書

集成・九十』芸文印書館)「陽有餘陰不足論」と「相火論」を参照。ちなみに、朱は「元氣」という言葉を使わないが、彼がいう「陰氣」はそれにあたと考えられる。なお、厳密に言えば、彼が言う「火」は内が陰で外が陽である(石田秀実、前掲書、三〇八頁)。

(23) 同上、二八七頁。

(24) 同上、二九三〜二九五頁。

(25) 矢数道明『近世漢方医学史——曲直瀬道三とその学統』(名著出版社、一九八二年)、第一、二章を参照。

(26) 山田慶児『氣の自然像』、第二章を参照。

(27) 李建民『死生之域——周秦漢脈学之源流』(中央研究院歴史語言研究所、二〇〇〇年)、一六二頁を参照。

(28) 石田秀実、前掲書、第五章と、山田慶児、前掲書、一二一、一二三頁とを参照。

(29) 宋代における天観の変化と理学との関係については、小島毅「宋代天譴論の政治理念」、『東洋文化研究所紀要』一〇七冊、一九八八年)と、溝口雄三「中国近世の思想世界」(『中国という視座』平凡社、一九九五年)を参照。特に溝口氏は、朱熹はそれ以前の災異説に見られる天人一氣論を天人一理として客観認識の対象とし、天人合一の実現を人の主体的な道徳的営為に委ねたのだと指摘している(一二三頁)。

(30) 山田慶児、前掲書、七二頁。

(31) 同上、八九〜九七頁。

(32) 『鉛録外書』巻六を参照。

(33) 黒住真、前掲書、五五七、五五八頁を参照。

(34) 『荻生徂徠全集 第二巻』(みすず書房、一九七四年)、六三〇頁。

(35) 『孫子国字解』、一三頁。

(36) 同上、二二頁。

(37) 同上、八五、九七頁。

(38) 同上、九一頁。

(39) 同上、二八三頁。

(40) 同上、二八六頁。

(41) 同上。

(42) 素行は『孫子諺義』で、「経権」の論理で「経」(常法)「正法」としての「五事七計」と異なり、「詭」を「権道」「事変権謀の術」と解し(六二頁)、「古の能く仁義道徳に達する人は、其時にしたがって、権道を用ふ。しかざれば、事物不全也」(六三頁)と述べている。彼が考える「権道」はきわめて制限されている場合に限って使うものではなく、状況追隨的なものだと思える。「権謀」はいつも時宜にしたがって使える限り、素行にとって、「権謀」は統治手段としては、「仁義」より価値的に優先して、「仁義」を行うのも所詮「権謀」に過ぎないとも言えよう(『山鹿素行全集 思想篇 第十四巻』に所収の版本に

よる)。そして、素行のかつて従った師たる北条氏長は、素行に批判されるほど、「兵者詭道也」という文を直接に「詭亦道也」というふうには解釈している（佐藤堅司、前掲書、二六〇、二七四頁）。

(43) 『鈴録』巻十四、四五九頁。

(44) 『司馬法』については、湯浅邦弘『中国古代軍事思想史の研究』（研文出版、一九九九年）、第七章を参照。

(45) 徂徠の古文辞学を言語戦略の観点から把握する相原耕作「助字と古文辞学——荻生徂徠政治論序説」（『東京都立大学法学会雑誌』第四十四卷第二号、二〇〇四年）などを参照。

(46) 『護園隨筆』は正徳四年、徂徠が四十九歳ごろに刊行された。それは享保元年、彼が五十一歳ごろ、その代表作『弁道』『弁名』の準備ノートたる『護園十筆』に取り組み始めた二年前のことである（『年譜考』参照）。

(47) 『護園隨筆』、一五二頁。

(48) 同上、一一二、一一七、一一九頁など。

(49) 同上、一一二頁。

(50) 同上、五四～五八頁。

(51) 同上。

(52) 同上、一五七頁。

(53) 同上、一六六～一六八頁。

(54) 「継之者善、成之者性」（『易』「繫辭」）。

(55) 同上、一三〇、一三二頁。

(56) 同上、一六九、一七〇頁。

(57) 同上、一三一頁。

(58) 同上、八〇頁。

(59) 『徂徠集』巻二十六、「復芳幼仙」を参照。

(60) 『護園隨筆』、四五頁。

(61) 片岡龍、前掲論文を参照。

(62) 『徂徠集』二七、「答屈景山」1と、同二八「復安澹泊」3を参照。

(63) 平石直昭「徳川思想史における天と鬼神——前半期儒学を中心に」（『アジアから考える7 世界像の形成』（東京大学出版会、一九九四年）二五七～二六〇頁）。

追記 本論文の執筆にあたり、黒住真教授、渡辺浩教授、町泉寿郎講師、蔡孟翰氏（『EJO』東アジアプログラム主任）から少なからぬご教示をいただいた。また日本語の表記は大田英昭氏にチェックしていただいた。年末筆付記して感謝申し上げます。

（東京大学大学院）