# 徂徠学における「道」の様態

黒

住

眞

絞ろうと考えた訳である。 身が徂徠に入ってゆくためにどうしても必要なことでもある。 それとして捉え定めてゆくという行為が可能となる。これは我々自 そこで我々には、徂徠の著作の中からそこに現われる「道」の姿を 「虞三代の)道を探究することにある。だから「道」をそれ自体とし 道の内容として形を成しているものがあるから、まずこれに焦点を とが接する領域には、立入っていない。それに入ってゆく以前に、 としたい。但しここでは、「天」という『道を包むもの』 と 「道」 然探究したものそれ自身に触れ・それを含みつつ語られてもいる。 て演繹的に示すのはその主意ではない。しかし一方で徂徠学は、当 徂徠の道の具体像を捉えるという基本事を、この稿の追うテーマ 徂徠の著作――とりわけ『弁道』『弁名』――の 立脚点は、(唐

主体が道を行う現場に我々が臨んだ場合に接する最も基本的なこと 徂徠は、道を「事」(物・ヮザ)として捉える。 これは、 徂徠の

また『答問書』ではこう言う。

か。その最も一般的な形ともいらべきものを考えてみたい。彼は次 てこの「事」としての道と関連し、その活動を営んでゆくのだろう 働く行為そのもの・活動そのものである。主体の活動を離れて道は だと思われる。ところで「事」とは、まさに何らかの主体がそこに としてのみ「道」が存在することを言おうとしているのである。 んで引く言葉であるが、これは、それを実現し営む人間主体の活動 ある。「苟くも、其の人に非ずんば、道虚しくは行はれず」とは彼の好 無い。つまり徂徠は主体の活動のうちにのみ道を見ようとするので それでは徂徠の世界に投げ入れられた主体は、一体どのようにし

下数字のみ記すものは大系本の頁数。) 衆理の聚る所なり。しからして必ず事に従ふ者これを久しらし けだし先王の教へは、物を以てして理を以てせず。教ふるに物 て、すなはち心実にこれを知る。(岩波大系本26頁(弁道)。以 を以てする者は、必ず事を事とすることあり。……物なる者は

の如く言っている。

聖人の教法の妙用にて候。というないのでは、理は不」知候でも、自然と風俗移候所より、人の心も直りば、理は不」知候でも、自然と風俗移候所より、人の心も直りば、理は不」知候でも、自然と風俗移候所より、人の心も直りば、理は不」知候でも、自然と風俗移候所より、人の心も直りは、理は不」知ばてもでは、自然と風俗移域があり、人の心も直りは、理しては、其わざさへ行候得

徂徠の主張でまず注目されるのは、主体が道を行うためには、「事に

だとすると、主体は道について何ら知ることもなくただ与えられたころが彼の主張では前者は全く消去せられているかのようである。を行うという二つの契機が含まれていなければならぬであろう。とをうう事態に於ては、⑴主体が何らかのものを知り、⑵何らかのこととも」よい、という指摘である。最も一般的にいって、主体が道を従ふ者、これを久しうすれば」・「わざさへ行候へば」・「理は不」知候

その「事」に盲目的に由るばかりであり、道を行うとは全く内容を

問わない形式的な活動であるのだろうか。

なるままである。

主体の活動から知的契機が失われてしまう訳でもなければ「教え」おいて生成しているのである。この動的な在り様に即してみれば、され・完成された相に一定したものではなく、或る主体が道を学ぶされ・完成された相に一定したものではなく、或る主体が道を学ぶされ・完成された相に一定したものではなく、或る主体が道を学ぶされ・完成された相に一定したものではなく、或る主体が道を学ぶされ・完成された相に一定したものではなく、或る主体が道を学ぶされ・完成された相に一定したものではなく、或る主体が道を学ぶされ、完成されてしまう訳でもなければ「教え」と知見各別にひらけ行て……」と、一種の発展を含んでいる。つまと知見名別にひらは、文に関係の表しているのである。この動的な在り様に即してみれば、おいて生成しているのである。この動的な在り様に即してみれば、おいて生成しているのである。この動的な在り様に即してみれば、対しているのにはない。というのは徂徠の論にないているのには、少し早計である。というのは徂徠の論には、この注意はない。

ばならない。動のな過程を解きはぐすことのうちに理解しなけれ動の様を、この動的な過程を解きはぐすことのうちに理解しなけれ外的形式として終始する訳もない筈である。我々は、主体の道の活を齎らすことのできる「事」(物)である 「道」がたんに無内容な

の苞塞する所なり」71)、「物なる者は衆理の聚る所」(弁道、既引)の苞塞する所なり」71)、「物なる者は衆理の聚る所」(弁道、既引)の学びて知る所の者は、外に在りて己に在らず」ぼり「詩書礼楽はの学びて知る所の者は、外に在りて己に在らず」ぼり「詩書礼楽はの学びて知る所の者は、外に在りて己に在らず」ぼり「詩書礼楽はの学びて知る所の者は、外に在りて己に在らず」ぼり「詩書礼楽はの学びて知る所の者は、外に在りて己に在らず」ぼり「詩書礼楽はの学びて知る所の者は、外に在りて己に在らず」ば、「は彼のあるなしにに在る道の活動、いわば所与の道としてある。道は彼のあるなしにに在る道の活動、いわば所与の道としてある。道は彼のある所」(弁道、既引)の苞塞する所なり」71)、「物なる者は衆理の聚る所」(弁道、既引)の苞塞する所なり」71)、「物なる者は衆理の聚る所」(弁道、既引)の苞塞する所なり、「がなる者は衆理の聚る所」(弁道、既引)の苞塞する所なり、「がなる者は衆理の聚る所」(弁道、既引)の苞塞する所なり、「おいて知るの事的を表している。

口にする句である(太平策・答問書)。「事に懸ける『事にはまる』明されてゆく運動である。(なお、「事を事とする」は徂徠の好んで既引)運動、即ち、主体においては事に投げ入れられた主体がその既引)運動、即ち、主体においては事に投げ入れられた主体がその既引)運動、即ち、主体においては事に投げ入れられた主体がその既引)運動、即ち、主体においては事に投げ入れられた主体がその既引)運動、即ち、主体においては事に投げ入れられた主体がその既引)運動、即ち、主体においている事を書きする」(不可能を認る)でいっている。

彼に在りて来らざるに辟ふ。その成るに及んで、物は我が有とその始めて教を受くるに方りて、物はなほ我に有せず、これを

(答問書)にも同じ含みがある。)彼はいう。

我に得れば、すなはち知自然に明らかなり(弁名四)なる。これを彼より来り至るに辟ふ。……教への条件〔=物〕

に在る者、収斂して以てこれを身に帰す(弁名所)礼を践みて以てこれを行ふに至りて、しかるのちその散じて外れ

## \_

どんな徂徠の考えが潜んでいるのだろうか。特別の消極的・警戒的な態度と結び付いているのである。ここには呼んでいた。この徂徠の把握は、彼の「理を以てする」教に対する以上の如き主体の道の活動を、徂徠は「物を以てする」ものだと

ならず、凡百の技芸みなしかり」(26)。 せずして能く成すことある者は、天下に鮮し。ただに先王の道のみは、あに能く深くこれを知らんや。……これに先んずるに事を以てて理の一端のみ。 かつ身、 事に従はずして、 能く立談に瞭然たるは、あに能く深くこれを知らんや。……言の尽くす所の者は、僅僅乎としなる者は衆理の聚る所なり。……言の尽くす所の者は、僅僅乎としならず、凡百の技芸みなしかり」(26)。

理・義に対して「事」(物)を先立てるという 徂徠の考えは、一節理・義に対して「事」(物)を先立てるという 沿極に対してにあた。が、ここでもう一度確認しておきたいのは、「事」(物)のうちにすべての衆理・衆義が含まれているとする徂徠の把握である。すなわち徂徠において「事」(物)とはそれ自身に於て多様な意味(「衆理」「衆義」)を含蓄したものである。それは、人が「事を事とする」つまり「習ひて以てこれに熟し、黙それは、人が「事を事とする」つまり「習ひて以てこれに熟し、黙れ自身に於て多様な意味(「衆理」「衆義」)を含蓄したものである。とはそれ自身に於て多様な意味(「衆理」「衆義」)を含蓄したものである。とはそれ自身に対して「事」(物)を先立てるという 徂徠の考えは、一節理・義に対して「事」(物)を先立てるという 徂徠の考えは、一節理・義に対して「事」(物)を先立てるという 徂徠の考えは、一節理・義に対して「事」(物)を先立てるという 徂徠の考えは、一節

来たが、実は徂徠の「事」は更に選り分けられて「物」となっていれの多義的な全体を顕わすのは、「事を事とする」即ち「事」が己か。否、そうではあるまい。というのは、主体にとって「事」が己れの多義的な全体を顕わすのは、「事を事とする」即ち「事に従ふ」れの多義的な全体を顕わすのは、「事を事とする」即ち「事に従ふ」とは、道の内容が無限定に拡散してしまうことを意味するのだろうとは、道の内容が無限定に拡散してしまうことを意味するのだろうとは、道の内容が無限定に拡散してしまうことを意味するのだろうとは、道の内容が無限定に拡散してしまうことを意味するのだろうとは、道の内容が無限定に拡散してしまうことを意味するのだろうとは、道の内容が無限定に拡散してしまうことを意味するのだろうとは、道の内容が無限定に拡散してしまうことを意味するのである。

きなり。(蘐園三筆) して、宇宙の間に特にこの事あるは、なほ天地の物あるがごと物・事は殊なり。事とは凡そ事なり。物とは先王の制する所に

依然として主体のうちに根本的なものとして働き続けるのである。(3) んに物を媒介せぬ理が「衆理」の「一端」しか闡明せぬから、とい は、いわば制約と全く一つとなることに於てであって、その制約は するような事態は ここで解消 されるであろう。 しかし その解消と 行為的実践はこれと「合して一つとなる」という関わりをする。勿 第二に聖人から、ここでは主体への制約の働きが行われているので に「物」としてそれだけを己の内容の根として他を排斥するような ·文字通りの、「道」となる。ここに道の領域が限られる。徂徠は「義 けられた「事」を、徂徠は特に「物」と呼ぶ。「物なる者は、教へ たんに裸の「事」ではなく、それから先王によって区別され資格づ はっきりした制約性を持つ。まず世界の存在そのものから、そして は必ず物に属く」(12)という。 多義的な事である 徂徠の道は同時 とは違った意味(教え)を持ち、主体がそれに由るべき所以として の条件なり」(四)。「物」であって始めて、その事は「凡百の技芸」 「物」は「事」であるが、「事」は必ずしも凡て「物」ではない。 さてそうだとすると、徂徠の「理を以てする」教への警戒は、た 学に媒介される以前のような、「物」が主体に 「外」 的に超越 ――そしてかかる制約内容を担った「物」に対して、主体の

れを以て礼楽刑政を造らしめんと欲す(弁道)その学者をして己が意を以てかの当行の理を事物に求めて、こ宋儒の、道を訓じて事物当行の理となすがごときは、……これ

それをはみ出してゆくことにこそ向けられて来る筈である。

を媒介せぬことそのこと、即ち「先王の制する」制約を媒介せずに、いいい。

を以てする」道の特徴があるのである。
「理を以てする」道の特徴があるのである。それが徂徠にとっては問題なのである。翻っていえば、このような内面的な理へのみちゆ問題なのである。翻っていえば、このような内面的な理へのみちゆけいのである。翻っていえば、このような内面的な理へのみちゆけいのである。翻っていえば、このような内面的な理へのみちゆたものを根拠として「礼楽刑政」を立てる。それが徂徠にとっては内側に向かって超越させてゆく。制約を突破して、内面に探究され内側に向かって超越させてゆく。制約を突破して、内面に探究されり側に向かってある。

Ξ

日來よ「先王の首は多端なり」と述べている(弁首)。 波こ於て(全体性)の問題へと視野が拡げられねばならない。(全体性)の問題へと視野が拡げられねばならない。 だからここで、 道の分化、 分化した道の 体系性とれらの間の性質の差異は問わなかったのである。しかし徂徠の道脈絡において、「道」を見て来た。 道の分化は考慮しなかったし、脈絡において、道」を見て来た。 道の分化は考慮しなかったし、

呼ばれる。 「一節に見た如く主体に関わり、顕われる道そのものが、多種多は、一節に見た如く主体に関わり、顕われる道そのものが、多種多は、一節に見た如く主体に関わり、顕われる道そのものが、多種多は、一節に見た如く主体に関わり、と述べている(弁道)。彼に於て

な諸分節の体系なのである。 道にも通底する。徂徠にとって、道とは、それぞれが道であるよう徂徠の「道」という概念は、(イイ部分としての道にも回全体としてのまで、合せて以てこれに名づく。故に統名と曰ふなり。(弁名) がえる者は統名なり。……孝悌仁義より、以て礼楽刑政に至る **う(答問書)。)は、人間主体一般に行わるべき、またそれを「基」** 

「孝弟忠信(之類)」(「五倫(之道)」「中庸 (の徳行)」ともい

(66)として諸種の道が行われるような、「甚しくは 高からず人み

ものから個別的なものを導く演繹的なものではなかった。 ものから個別的なもので導く演繹的なものではなかった。 ものから個別的なものである必要はない。主体と場面の個別性に応じて万人に共通なものである必要はない。主体と場面の個別性に応じて方れていくという、いわば類型的なものであり、一般的・共通的なられていくという、いわば類型的なものであり、一般的・共通的なられていくという、いわば類型的なものであり、一般的・共通的なられていくという、いわば類型的なものであり、一般的・共通的なものから個別的なものを導く演繹的なものではなかった。

の一瞥から始めて、徂徠の道の体系の簡単な眺望を得ようと思う。て組入れている。具体的には「孝弟忠信」がそれである。まずこれの道の、貴賤・智愚・賢不肖を通じて、みな由るべき者」48)としい。彼はそれを道の体系の中に、その通貫的・基底的部分(「先王い。彼はそれを道の体系の中に、その通貫的・基底的部分(「先王をうれている、「天下同じく然るの道」を認めなかった訳ではなるところで、かく道の「多端」性を主張するとはいえ、徂徠は、仁

な行ふべきの事」(8)・「道の内にも、おも立たる事」(答問書)で 大類史的には、これは「伏羲」以来徐々に定立されて歴史的 た蓄積されて来たものであり(答問書)、また「帝嚳」以前の人倫 に蓄積されて来たものであり(答問書)、また「帝嚳」以前の人倫 まだ道の充全な体系ではないと徂徠は考える。「堯舜」によって「礼 未だ道の充全な体系ではないと徂徠は考える。「堯舜」によって「礼 未だ道の充全な体系ではないと徂徠は考える。「堯舜」によって「礼 来で道の充全な体系ではないと徂徠は考える。「堯舜」によって「礼 来で道の充全な体系ではないと徂徠は考える。「堯舜」によって「礼 来だ道の充全な体系ではないと徂徠は考える。「堯舜」によって「礼 来で道の方にも、おも立たる事」(答問書)で の道始めて成り、……王道ここに肇る」63・「堯舜に至りてしかる の道始めて成り、……王道ここに肇る」63・「堯舜に至りてしかる のも道立(つ)」42)。

(童子問) であった。

なぜなら、人倫社会は、その人的・物的内容を周流(新陳代謝)・変(⑷)であったり、「其風破レタリ」(⑴)となったりし兼ねない。る」仕方は、治への実効力ということからは、「行届カ又所有ル者」のように特徴づけ られるからである。 前者の 「徳を以て 天下を治めように特徴づけ られるからである。 前者の 「徳を以て 天下を治というのは、「孝弟忠信之類」に対して、「礼楽刑政之類」は、次

同様に(答問書)、間主観的な妥当性・普遍性を得ている(「たれないし(36)、行為の基準もそのままでは変易してしまうもの(「世ないし(36)、行為の基準もそのままでは変易してしまうもの(「世を能く廃する者な(く)」25「天地自然とある事之様に」なっているとを能く廃する者な(く)」25「天地自然とある事之様に」なっているとを能く廃する者な(く)」25「天地自然とある事之様に」なっているとを能く廃する者な(く)」25「天地自然とある事之様に」なっているとで能く廃する者な(く)」25「天地自然とある事之様に」なっている(「世ないし、(36)、行為の基準もそのままでは変易してしまうもの(「世ないし、(36)、行為の基準もそのままでは変易してしまう。

·/〜も大体は存知候事に罷成候」答問書)。 にも拘らず、 治への実

効においては、それは定着的な力を持たない。ここに「礼楽刑政」

できく天下国家平治なすべき」(答問書)ことができるというのででき(仰)、また「聖賢なき世にても此道伝はる時は、聖賢在世のでき(仰)、また「聖賢なき世にても此道伝はる時は、聖賢在世のでき(仰)、また「聖賢なき世にても此道伝はる時は、聖賢在世のでき(仰)、また「聖賢なき世にても此道伝はる時は、聖賢在世の正に、その道〔=五倫〕の或は雍せんことを慮るや、則ち礼楽刑にして、その道〔=五倫〕の或は雍せんことを慮るや、則ち礼楽刑にして、その道〔=五倫〕の或は雍せんことを慮るや、則ち礼楽刑にして、その道〔=五人の〕性の或は徴が要請される所以がある。(「聖人なほその〔=人の〕性の或は徴が要請される所以がある。(「聖人なほその〔=人の〕性の或は微が要請される所以がある。(「聖人なほその〔=人の〕性の或は微

のうちに含まれてあることになるのである。(「先王の天下を経綸するのではなく、諸々の主体による諸種の具体的な行為の実践(「礼」)論、その体系の内を通賞しているのであるが、それはそれとしてあ体系の完成を見た。これが実現されたとき、「孝弟忠信之類」は勿こうして徂徠は、「礼楽刑政」が定着し成立つことを以て、道の

二者、みな礼これを尽くせり」大学説)。 る所以の者は礼のみ。或は以て五倫と為し、或は以て九経と為す。

に己れに閉じこもって相互に無縁な働きを行うのか、というと、そそれとして完結した個 別性をもっている。だが、それらは、たんし、道も「多端」なものへと分節された体系となった。主体も道も前述のように、徂徠において、 人間主体は 諸種の主体 へと分化

り。(弁道17) とも、要は天下を安んずるに帰す。その本は天命を敬するに在ども、要は天下を安んずるに帰す。その本は天命を敬するに在先王の道は天下を安んずるの道なり。その道は多端なりといへうではない。彼はいう。

る」ものでなければならない。「仁に依り、芸に游ぶ」(19)・「先王行われつつも、同時に、この相互作用を充実させて「安民に帰すでかくのごとくならずんば、すなはち存すること能はず」(17・18)、「かくのごとくならずんば、すなはち存すること能はず」(17・18)である。かかる人性に即応して、道は「多端」なものとして個々にである。かかる人性に即応して、道は「多端」なものとして個々にである。かかる人性に即応して、道は「多端」なものとして個々にである。かかる人性に即応して、道は「多端」ではあるが、「天下を安んずる、」即ち「仁」「安民」道は「多端」ではあるが、「天下を安んずる、」即ち「仁」「安民」

也。」(第)・「和なる者は、五味相和するの和のごとし。異を以て同也。」(第)・「和なる者は、五味相和するの和のごとし。異を以て同なが、個々の主体は、それぞれ個別的行為の協働のうちに成立・全体)のうちに生かされ、全体は個別的行為の協働のうちに成立・全体)のうちに生かされ、全体は個別的行為の協働のうちに成立しての「道の一端を得」(18)る。個別的行為の協働のうちに成立の道は多端なり、ただ仁のみ以てこれを貫くべし」(33)。かくあるの道は多端なり、ただ仁のみ以てこれを貫くべし」(33)。かくあるの道は多端なり、ただ仁のみ以てこれを貫くべし」(33)。かくあるの道は多端なり、ただ仁のみ以てこれを貫くべし」(33)。かくあるの道は多端なり、ただ仁のみ以てこれを貫くべし」(33)。かくある

土は立不、申候(答問書)。・拍子揃ひ候て、狂言の仕組も出来申候事に候……各 其 自 の・拍子揃ひ候て、狂言の仕組も出来申候事に候……各 其 自 の其わざ別に候へども、互に心をよく会得いたし候故、仕手・脇

を済すを謂ふなり」(三)。この模様はさらにこう言われる。

なく及んでいるものである。 は、 小さな人間関係から大きな人倫組織・「封建」 論に至るまで隈は、 小さな人間関係から大きな人倫組織・「封建」 論に至るまで隈系として在ることになるのである。——以上のような 徂徠 の考え個別的行為の協働のうちに成立つ徂徠の道は、役割(「分」)の体

どのように考えたのだろうか。から脱略・疎外された、いわば単なる個的行為については、徂徠はから脱略・疎外された、いわば単なる個的行為については、徂徠は成されるような役割的行為の体系として捉えた。しかし、その体系

くして「芸」・或は「小道」(答問書)である。(「古は、 道・芸を関与せず、個の内でのみ行われる「小」なるものは、「道」ではな「徠の定義では、主体の行為のうちで、道の「大」なる全体性に

ろが内面そのものに拠を据えることを避ける徂徠は、

自説の根拠を

って、実は彼個人の内的行為たらざるを得なかったのだから。とこ社会的行為の基準を探究する徂徠の学問それ自体が、彼の場所にあっていた問題と絡んで、 興味深いものがある。「聖人の道」という

こうした徂徠の個的行為を容認する視線は、当の徂徠その人が担

ことを願はず」という『学則』の豪語はここに生れて来る。 る。かの「学んでむしろ諸子百家曲芸の士となるも、道学先生たる 逆に聖人の 道に接近する 可能性を 秘めているかも 知れないのであ さえする。彼らは、無害であるか、事によると、その内面の孤塁に ル」者(慇)を認め、「疵物」(答問書)「癖アル人」(慇)を評価し 半事」(答問書) を容認するばかりか、「ヲウチャクヲシテ 引込居 このような考えから、 徂徠は、「小道」 を「一己の好みにいたし候 的な「芸」と化してしまうようなことがあるからである(エチ・トff)。 らず、その全体的秩序そのものが頽落して来た「春秋の時」以来の 個の行為とその全体との連関が宜しく体系化されているならいざし 第二に、「聖人の世」のように「棄材なく、棄物なし」(学則)と、 きの類は可、有、之候」ものだからである(答問書)。 そればかりか、 れを「たやし可」申」ことはできない。「先王之代とてもかくのごと に思ひ取(る)」「小量なる人」が己れの内面のためにするもので、そ んとなれば、第一に、こうした「小道」は、「何事も皆我一己の上 関わらない個の内的な行為を決して一概に否定しはしなかった。な 文盲なるものの道と名付け……」答問書)。 彼はこうした 全体性に 以て並べ称す。大・小の分のみ」47「詩歌も弓馬も芸にて候を…… 「衰世」(46)では、士君子ですら全体性に参与せず、「道」を独我

彼は意外に孤独な二重化された営みを行っている。「徂徠」ならぬ「聖人」という内なる他者に求めてゆくのである。

についてもう少しその内容に入ってみたい。いる。今はこれらを「制度」と一括しておく。この節では「制度」は「礼」「法」「礼楽」「制度」「礼楽制度」 などと呼ばれてして在ることを知った。「礼楽刑政之類」は、『政談』『太平策』でして在ることを知った。「礼楽刑政之類」は、『政談』(答問書)と前節で我々は、徂徠の道の体系は「礼楽刑政之類」(答問書)と

のような(部分としての)「制度」が、②どのように組み合わせらて、全体としての「制度」の在り様を知るためには、①それぞれど我々はそれを一律の性格や行われ方で捉えることはできない。従っかも具体的・客体的に定着している。ところで、徂徠の「多端」なって、「制度」とは、一定の規準を備えた行為のあつまりで、しさて、「制度」とは、一定の規準を備えた行為のあつまりで、し

れて、全体を構成しているかが問題となる。

ところで徂徠は、「制度」としての道の体系は 「一代」 ごとに定

体之組立に替り有」之候」(答問書)。 そしてこのことから、 次のよを以て殊なり」(学則)・「其代其代之開祖之君の料簡にて、 世界全された制度の在り様に求める。 ——「物は世を以て殊なり、世は物ら歴史の一般論を持っていた。その彼は、各代の差異をそこに定立立が繰り返される(「一代ニハ一代ノ制作アリ」経子史要覧)とい立が繰り返される(「一代ニハ一代ノ制作アリ」経子史要覧)とい

弊少キ様ニ工夫シテ、立玉フヲ称スルナリ」(太平策)。
、、、
所謂聖人ト云ハ、開国ノ君ノ、ヨク未来ヲ鑑ガミ、礼楽制度ニらにも言われる。

の建つる所あり。ただその知、物に周からず。聖人なき所以な秦漢より して後は、聖人あることなし。然れどもまたおのお秦が

とはどんなものなのか。なかんずく唐虞三代のそれはどうであったいと考えるからである。では、かかる異りを生じている制度の構成そこにまさに理想的・典型的な制度構成が行われ、後代はそうでな

彼が唐虞三代の制度を理想としてその定立者を聖人とするのも、

り (学則)。

法ノ制度ヲ立ルコト、是治ノ大綱也(政談35) 古聖人ノ法ノ大綱ハ、(A)上下万民ヲ土ニ在着ケテ、(B)其上ニ礼徂徠は聖人の制度の構成を次のように述べている。

のか。

上ニ」)B「礼法ノ制度」が立てられている、というのである。A度体系のうちのいわば基盤的部分であり、これを地盤として(「其Aを徂徠は「王道ノ地ヲ作ルナリ」(太平策)ともいっている。制

四五

いう制度(4)の上にもっている。――(礼楽)刑政―郡県〉。以下その政)を主として「礼」(礼楽)を形骸化させた制度(8)を、「郡県」と政)―封建〉と定式化出来よう。また漢唐以後の諸代は、「法」(刑政)である。そして結論を 先取りして いえば、 唐虞三代は、「礼」(礼楽)を主として「法」(刑政)を従とする制度(8)を、「封建」という制度(4)の「地」のもとにもっている。――これは八礼楽(刑という制度(4)の「地」のもとにもっている。――におば、唐虞三代は、「礼」(4)、「郡県」)であり、 おに関してその性格を含めて規定した個別の制度概念が「封建」(おに関してその性格を含めて規定した個別の制度概念が「封建」(おに関してその性格を含めて規定した個別の制度概念が「封建」(お

 内容を窺ってみよう。

夫々ニ次第有ルヲ制度ト言也(政談Ⅱ)。廻リノ次第迄、人々ノ貴賤・知行ノ高下・役柄ノ品ニ応ジテ、列が也。……衣服・家居・器物、或ハ婚礼・喪礼・音信・供テ、是ヲ以テ上下ノ差別ヲ立テ、奢ヲ押へ、世界ヲ豊カニスル制度ト云ハ 法制・節度ノ事也。 古聖人ノ 治ニ制度ト 言物ヲ立

ども、此れ法に非ざるなり」(孟子識)。

王、貴賤老少の制を定め、以て礼と為す。礼以て俗を為す。然れり、「法」(刑政)として在ったのではないと徂徠はいう。――「先り、「法」(刑政)として在ったのではないと徂徠はいう。――「先で、こうした制度囮は、唐虞三代に於ては 「礼」(礼楽) として在で、こうした制度囮は、唐虞三代に於ては 「礼」(礼楽) として在さんだ(「次第有ル」) 行為の体系が制度なの であった。 ところきんだ (「次第有ル」) 行為の体系が制度なの であった。 ところきんだ (「次第有ル」)

る者は禁令なり。令して以て之れを行はしめ、禁じて以て之れを止では、礼と法とはどう性格的に区別されるのか。彼はいう、「法な

は、「のびやかなる」(答問書)「長養の道」(弁道)であって、次のむ。……威を以て治を為す者なり」(孟子識)。これに対して、礼楽

如く行われる

(孟子識)。 (孟子識)。 で、置いて以て俗を成し、民固より然りと為すれば則ち之れに效ふ。是を以て禁令を待たずして行はれ、其のれば則ち之れに效ふ。是を以て禁令を待たずして行はれ、其のして恥づる所有らしむ。……美を務むる者なり。民の性、美な礼は則ち此れ〔=法〕に異れり。観效を以て用と為して、民を礼は則ち此れ〔=法〕に異れり。観效を以て用と為して、民を

のである。 の下ある。 を媒介として行われるものが礼だ、というなり、それに效うのが人の性だから、礼は遵守されてゆく。かく人あり、それに效うのが人の性だから、礼は遵守されてゆく。かく人礼は、人々の廉恥心(「恥づる所」)に訴える。礼は美しいもので

た王の制度(B)は、このような「礼」としてある。だがもっとも、 た王の制度(B)は、このような「礼」としてある。だがもっとも、 た王の制度(B)は、このような「礼」としてある。だがもっとも、 た王の制度に於ては「法度も粗く候て」(答問書)「刑措きて用たのような道も 道の欠くべからざる 一端ではある。 しかし 彼はいそのような道も 道の欠くべからざる 一端ではある。 しかし 彼はいそのような道も 道の欠くべからざる 一端ではある。 しかし 彼はいたのような道も 道の欠くべからざる 一端ではある。 しかし 彼はいたこれを行い、「風化ヲ乱ル族」には「刑罰ニ行フ」(太平策)、れば征伐を行い、「風化ヲ乱ル族」には「刑罰ニ行フ」(太平策)、れば征伐を行い、「風化ヲ乱ル族」には「刑罰ニ行フ」(太平策)、れば征伐を行い、「風化ヲ乱ル族」には「刑罰ニ行フ」(大平策)、れば征伐を行い、「風化ヲ乱ル族」には「刑罰ニ行フ」(大平策)、たしかにして、法=刑政は安民の観点からも中心的な働きをすべきものではない、つまり、制度の表に於て、「法」(刑政)の契機は、たしかにして、法=刑政は安民の観点からも中心的な働きをすべきものではない。「共立の場合」とも、

っ。 おものとして 定着した 制度を 中心として、 営まれるというのであは「礼」を中心として、即ち美・文を媒介に「のびやか」に駆動するものとして 定着の生活内容には立入らない。そして人々の生活時には行われるにしても、殆ど発動されざるものとしてその外郭・時には行われるにしても、殆ど発動されざるものとしてその外郭・

レベルの 制度と連関 している。 封建制は これの徹底した実現であ在るのかというと、それは、A「上下万民ヲ土ニ在着ケ(ル)」というではこうして制度®が「礼」として存在する、その基礎はどこに

融和的な関係が実現されるという。

全体との関係組織の在り方はこのレベルでも生かされている。) を体との関係組織の在り方はこのレベルでも生かされている。) を体との関係組織の在り方はこのレベルでも生かされている。) を体との関係組織の在り方はこのレベルでも生かされている。) を本大夫がそれぞれ自己の土地(空間)と帰属集団を「わりくれ」に分有され、「面々の治」(御)を有つ。封建制の土着定住によっれに分有され、「面々の治」(御)を有つ。封建制の土着定住によった、分割された単位は、それぞれ相対的に内部性・独立性を保ちつて、分割された単位は、それぞれ相対的に内部性・独立性を保ちつて、分割された単位は、それぞれ相対的に内部性・独立性を保ちつて、活動に対している。) とがとの関係組織の在り方はこのレベルでも生かされている。)

セヌコト、是又人情」(299)で、「士と民と恩義相結びて」(答問書)上にも「愛隣ノ心モ自然ト生ジ、如何様の人ニテモ、サノミ苛クハニうした結合の状態は水平的のみではない。上下関係においても、た一安民に結び付くような相互の結合作用が醸成される訳である。ク」(26)、「自然ト相互ニ扶ケ教フ事……人情ノ常」(38)である。ク」(26)、「自然ト相互ニ共ケ教フ事……人情ノ常」(38)である。ク」(26)、「自然ト相互ニ共ケ教フ事……人情ノ常」(38)である。ク」(26)、「自然トロットでは、「相互ヒニ見放ス事モ無ク交リ念比ニ』「睦ジする。ここでは人々は「相互ヒニ見放ス事モ無ク交リ念比ニ』「睦ジする。ここでは人々は「相互ヒニ見放ス事モ無ク交リ念比ニ』「睦ジする。

度例を「地」として基礎づけていればこそだと、徂徠は見るのであ虞三代に制度的が礼楽としてあり得たことは、聖人が封建という制度三代に制度的が礼楽としてあり得たことは、聖人が封建という制度がにして。) 国郡を治め候事」(答問書)になる。徂徠が「封建に非後ふことを先と いたし 候。諸侯も 大夫も、 皆わが 物に 致し候 而養ふことを先と いたし 候。諸侯も 大夫も、 皆わが 物に 致し候 而養なことでは、「法度も粗く候て、 只上下の恩義にて治まり、 廉 恥をここでは、「法度も粗く候て、 只上下の恩義にて治まり、 廉 恥をここでは、「法度も粗く候て、 只上下の恩義にて治まり、 廉 恥を

度構成に対して、それ以後の各代はどうか。 では、かかる唐虞三代の<礼楽(刑政)―封建> という典型的制

代ふ(徂徠集記)。

である。まず郡県から見てみよう。 すなわち<法律(=刑政)-郡県>が、 秦漢以後の制度の内容構成

ば、甚だ不充分なものになっている。「郡県」は、A「上下万民ヲ土ニ在着ケル」という典型からいえ

郡県之世は、諸侯を立ず士大夫皆一代切に候。知行所もなく皆

る)。人々は「郷里ト云者定」(55)め、「同所」(58)に永く共属

という。(以下数行、『政談』における徳川封建制の区画案を援用す

かく上下万民が土着定住するもとでは、次の様な状態が実現する

候は、皆代官之様なる物にし、三年替りに候(答問書)。切米取に而禄薄く候。……天下の国郡を治め候太守・県令と申

れて、民、統属する所なく、天下渙焉として恩なし」(護園随筆)のって、勿論土地と集団を「持候而」はいない。封建制におけるようって、勿論土地と集団を「持候而」はいない。封建制におけるようって、勿論土地と集団を「持候而」はいない。封建制におけるようって、勿論土地と集団を「持候而」はいない。封建制におけるようって、勿論土地と集団を「持候而」はいない。封建制におけるようって、勿論土地と集団を「持候而」はいない。封建制におけるようって、勿論土地と集団を「持候而」はいない。封建制におけるようって、勿論土地と集団を「持候而」はいない。封建制におけるようって、勿論土地と集団を「持候而」はいない。対域のであるでは、大大夫は「知行所もなく皆切米取」「一代切」であ諸族は排され、士大夫は「知行所もなく皆切米取」「一代切」であ

状態である

公厳密なる「法度」が制度の中心に働くのである。

ところで、礼楽が唐虞三代だけのものでそれ以後には失われていところで、礼楽が唐虞三代だけのものでそれ以後には失われていたとするもある。ところで、見て来たように制度体系は構成をもった全体である。さころで、見て来たように制度体系は構成をもった全体である。さころで、見て来たように制度体系は構成をもった全体である。さころで、見て来たように制度体系は構成をもった全体であめに表示するような「物」がそれとして在るということは、それ自身に於けると・他(全体)との連関に於けるとの交錯する処において言われねと・他(全体)との連関に於けるとの交錯する処において言われねと・他(全体)との連関に於けるとの交錯する処において言われる。という何を決して在り得るものではない。逆に、行も「礼楽」がそれとして在り得るものではない。逆にまた、苟も「礼楽」がそれとして在り得るものでは失われているという徂徠の論は、からには大けれているものであるう。

祖徠にいわせると、なるほど漢唐以後の王者も「礼」を制しはし は、しかし、「後世の礼を制するは、その人聖人に非ず、礼楽の原 た。しかし、「後世の礼を制するは、その人聖人に非ず、礼楽の原 た。しかし、「後世の礼を制するは、その人聖人に非ず、礼楽の原 た。ところで礼がその内容を欠くとは、それが"制する"という ある。ところで礼がその内容を欠くとは、それが"制する"という ある。ところで礼がその内容を欠くとは、それが"制する"という ある。ところで礼がその内容を欠くとは、それが"制する"という ある。ところで礼がその内容を欠くとは、それが"制する"という ある。ところで礼がその内容を欠くとは、それが"制する"という ある。ところで礼がその内容を欠くとは、それが"制する"という ある。ところで礼がその内容を欠くとは、それが"制する"という 本はにいわせると、なるほど漢唐以後の王者も「礼」を制しはし と決視ずるの世」(同)となるという事態が生じているといっても という

めしより、礼楽泯ぶ」(学則)のである。してや「礼楽」はここには在り得ない。「秦、功令を以て天下を治化したものだと見ている。厳密な意味でそれは「礼」ではない。ま徂徠はこうして、後世の「礼」なるものは内実を失って畢竟「法」

# 五

構成の模様を探った。この節では、時との関連に於いて、道を見て前節では、徂徠の道(制度)の体系について、その部分の性格と

道は存在しないのであった。み、そしてその限りにおいて、道は存在する。人間の活動を離れてみ、そしてその限りにおいて、道は存在する。人間の活動を離れての活動としてのみ実現する。人間の活動が道を営み続ける場合にの一節に見た如く、徂徠は、道を事(物)として捉える。道は人間

があって、人の道を行う活動がつねに顕わなものへと充実し、高いあって、人の道を行う活動がつねに顕わなものへと充実し、高いあったろう。「夫れ道は一つのみ。……皆人に由って顕わる。人無であったろう。「夫れ道は一つのみ。……皆人に由って顕わる。人無として然らずということ無く、処として在らずということ無し。として然らずということ無く、処として在らずということ無し。として然らずということ無く、処として在らずということ無し。として然らずということ無く、処として在らずということ無し。として然らずということ無く、処として在らずということ無し。として然らずということ無く、処として在らずということ無し。によっている。「夫れ道の流行には「隠顕」へたちに対抗して、「理」から「気」へ・「静」から「動」へと充実し、高いあって、人の道を行う活動がつねに顕わなものへと充実し、高いあって、人の道を行う活動がつねに顕わなものへと充実し、高いあって、人の道を行う活動がつねに顕わなものへと充実し、高いあって、人の道を行う活動がつねに顕わなものへと充実し、高いあった。

ら。断に 行われて来たし、 また行われている、 と仁斎は 考えるのであ断に 行われて来たし、 また行われている、 と仁斎は 考えるのであまっているとは限らない。 しかし、 たといそう であれ、 道は不

「其人に非ずんば、道虚しくは行はれず」とした徂徠は、主体の「其人に非ずんば、道虚しくは行はれず」とした徂徠は、主体の「其人に非ずんば、道虚しくは行はれず」とした徂徠は、主体の「本のである(32・69)。 つまり彼にあって制度の働きが問われると考えたのである(32・69)。 つまり彼にあって、治盛→衰乱へのの創業者(「開国の君」)の行為によって開かれ、それがその代の人々に受継がれて協働され、更にそれが行われなくなるに至って人々に受継がれて協働され、更にそれが行われなくなるに至って人々に受継がれて協働され、更にそれが行われなくなるに至って人々に受継がれて協働され、更にそれが行われなくなるに至って人々に受継がれて協働され、更にそれが行われなくなるに至って、治盛→衰乱への制度はそいの前、方は、近ば、道虚しくは行はれず」とした徂徠は、主体の下其人に非ずんば、道虚しくは行はれず」とした徂徠は、主体の「其人に非ずんば、道虚しくは行はれず」とした徂徠は、主体の「其人に非ずんば、道虚しくは行はれず」とした徂徠は、主体の「其人に非ずんば、道虚しくは行はれず」とした徂徠は、主体の「其人に非ずんば、道虚しくは行はれず」とした徂徠は、元本の制度とは、それると考えたのである(32・63)。

で治盛を保つ働きをなすものであった。生活基準を定着させることで、できるだけ衰乱への変易を「防」いのままでは「循環」してしまうような過程のうちにあって、人々の

)等した、オカニオトら入れり長さい高まってやよいという、にか。彼は、次の二つの角度からこれを説明している。では、治盛から衰乱への移行過程はいかにして生ずるのであろう

の欠乏(「困窮」)が生じ、乱に至るという流れである。 (1)第一は、財物に対する人々の要求が高まってゆくことから、そ

\*\*こよらよ、国刃の人々の「虱谷」(主舌虿句) ま「質素」であり困窮ヨリ出ルコト、歴代ノシルシ、鑑ニ掛テ明カ也(⒀)。終ニ乱ヲ生ズ。和漢古今共ニ治世ヨリ乱世ニ移ルコトハ、皆世太平久ク続クトキハ、漸々ニ上下困窮シ、夫ヨリシテ紀綱乱テ

の能力とがズレを 生ずることから乱に 至るという パターンを 指摘(2)他方、徂徠は、社会における地位・役割とそこに期待される人

盛世ニハ賢才上ニ在リ、衰世ニハ賢才下ニアリ。是又古今一轍する。

ニテ、万古不易ノ常理ナリ(仰)

子下ニアル世ト〕ナリユキテ、世終ニ乱ル(船)。 何レノ世トテモ、太平久シケレバ、カク〔=小人上ニアリ、君

であった。 では、、気を内には、「賢才」(「君子」「大量ノ人」)が「上」に をこで、「太平久ク経レバ、能キ人下ニ有テ上ノ人へ愚ニ成行ク。」 生ナガラノ上人ニテ、何ノ難儀を経、智恵を有って その地位を 得た人 なとは、 乱世において難儀を経、 智恵を有って その地位を 得た人 をは、 乱世において難儀を経、 智恵を有って その地位を 得た人 生ナガラノ上人ニテ、何ノ難儀をとった、「代々大禄・高官ナル故、 管ニ成々(ル)3%)だからである。ところが、地位を世襲する(「家 筋ヲ立ル」)ことになる子孫においては、「代々大禄・高官ナル故、 生ナガラノ上人ニテ、何ノ難儀を経、 智恵を有って その地位を 得た人 で、「太平久ク経レバ、能キ人下ニ有テ上ノ人ハ愚ニ成行ク。」 「上ナル人愚庸ニナリテ、下ニ豪傑アレバ、 世必乱ル」(娘)・「才 智ノ上ニ無ク成テハ……下タル者ニ才智ノ人出デ、代ヲ覆スベシ」 智ノ上ニ無ク成テハ……下タル者ニ才智ノ人出デ、代ヲ覆スベシ」 をこと、もののである。

さて、こうした治盛→衰乱の過程に対して、どんな「聖人の道」(366)というのである。

が行われればよいのだろうか。

モ又左ノ如シ。今日ノ天地ニハ、今日生ル人ニテ不足ナシ」37)。モナン。今ノ天地ハ今ノ天地ニ生ル物ニテ、是又何ノ不足ナシ。人地ハ古ノ天地ヨリ生ル物ニテ、人モ食物モ衣服モ家居モ、何ノ不足あって、元来それに「不足」がある筈はないとされる。(「古ノ天あって、元来それに「不足」がある筈はないとされる。(「古ノ天ので徂徠において、財物にせよ、人にせよ、「天地」が生ずるもので

く。く配分する規則が確立されることである。そこで徂徠は次の如く説く配分する規則が確立されることである。そこで徂徠は次の如く説従って、問題はいずれにせよ配分の問題である。財物と人とを宜し

①徂徠において制度とは「衣服・家居・器物、

或ハ婚礼・喪礼・

音信・贈答・供廻リノ次第迄、人々ノ貴賤・知行ノ高下・役柄ノ品音信・贈答・供廻リノ次第迄、人々ノ貴賤・知行ノ高下・役柄ノ品音に・贈答・供廻リノ次第方。という経済的破綻を「防り行ク也」(33・34)。制度が人々に自分の用うる財物の「節限・分量」を予め徹底することにより、「困窮」という経済的破綻を「防り行ク也」(33・34)。制度が人々に自分の用うる財物の「節限・分量」を予め徹底することにより、「困窮」という経済的破綻を「防量」を予め徹底することにより、「困窮」という経済的破綻を「防量」を予め徹底することにより、「困窮」という経済的破綻を「防量」を予め徹底することにより、「困窮」という経済的破綻を「防量」を予め徹底することにより、「困窮」という経済的破綻を「防量」を予め徹底することにより、「困窮」という経済的破綻を「防力」を対している。

ることだけは確かなものとされる。

世界豊二栄」(新)えさせ「代ヲ伝ルコト長久」(666)ならしめるも世界豊二栄」(367)えさせ「代ヲ伝ルコト長久」(666)ならしめるも間度はそれに見あった活動を行えない。そこで徂徠は、「役儀ノ立のがその主眼である。この方策によって、才智の人が下から「執立のがその主眼である。この方策によって、才智の人が下から「執立のがその主眼である。この方策によって、才智の人が下から「執立のがその主眼である。この方策によって、才智の人が下から「執立のがその主眼である。この方策によって、才智の人が下から「執立のがその主眼である。これは「国家能く納り、…まくゆくとしても、その「差別」に然るべき主体が配当されねば、まくゆくとしても、その「差別」に終て財物の配分がうの体系でもある。たといその「差別」に然るべき主体が配当されれば、まくゆくとしても、その「差別」に終て財物の配分がうの体系でもある。

おける、制度についての制度だといえるかも知れない。のだというのである。彼の知人・人材登庸策は、制度の人的側面に

(1) であるのである。
(1) 支えるような、「天」の働きに包まれ限定されてあるということ、これに終て)有限たらしめつつ・それを(成立たせることに於わすことに於て)有限たらしめつつ・それを(成立たせることに於るとして成立っていない。この問題は、彼の制度が、それを(打このとして成立っていない。この問題は、彼の制度が、それ自体で完璧なもと、これに絡んで来るのである。

# ī

- (1) 徂徠の主体とその働き方は一様ではない。道そのものの実現(1) 徂徠の主体とその働き方は一様ではない。道そのものの実現がでは立として「君子」に照準を合人)」等……。以下の本文では主として「君子」に照準を合人)」、それに聊か消極的・周縁的に与るマスである「庶人(小子)、祖徠の主体とその働き方は一様ではない。道そのものの実現
- 智」の行為者である「聖人」、彼らの問題は、君子の場合の人」、及び学以上の 主体として学の 媒介を 糟らぬ 「聡明睿る。学以前の主体に止って道を「知る」ことなく「由る」「小(2)註1で述べた如く以上の叙述は主として「君子」のものであ

- (4) 但し、「人ノ生レッキュ上中下ノ三品アリ」(三徳抄)と、主くも)但し、「人ノ生レッキュ上中下ノ三品アリ」(三徳抄)と、主されているに過ぎない。が、それとても、敢くまでもられご分されることはあった。が、それとても、敢くまでも
- (5) 丸山真男氏は、徂徠学の「考え方」を「今日の言葉に翻訳する。 不いる。この「類型的」ないし「パターン認識」的「考え方」 は、徂徠の思想をすみずみまで蔽っている。このような考え は、徂徠の思想をすみずみまで蔽っている。このような考え は、徂徠の思想をすみずみまで蔽っている。このような考え がより、これは徂徠を読んだ者が持つ 印象の大体を言い得 この「類型的」ないし「パターン認識」的「考え方」 なが、人系解説論文、八
- あったように、この体系に於ける主体の行為と組織の在り方組織である。先の引用に「その本は天命を敬するに在り」と水平的・平面的なものではなく、上下関係を含んだ立体的な(6)「分」「役」をもった行為の体系である徂徠の道は、たんに

- して戴きたい。 
  現の道――荻生徂徠の場合――」第三節を参照界における聖人の道――荻生徂徠の場合――」第三節を参照界における聖人の道――荻生徂徠の場合――」第三節を参照を入れた上で捉えられねばならない。この点について本稿はは、「天」というそれらを窮極的に正当づける全体者を視野
- い。で読取りに注意を要する。しかし内容的には混乱は全く無ので読取りに注意を要する。しかし内容的には混乱は全く無ので読取りに注意を要する。しかし内容的には混乱は全く無い。

7

(8) 例えば、太宰春台は、三代は勿論のこと、漢以後も「王者、信も、の方向に一面化する結果、春台の封建論・土着論は浮か、一次と「法」とを本質的に区別する視点を失って「法家の習礼楽と「法」とを本質的に区別する視点を失って「法家の習礼楽と「法」とを本質的に区別する視点を失って「法家の習礼楽と「法」とを本質的に区別する視点を失って「法家の習れ楽と「法」とを本質的に区別する視点を失って「法家の習れ楽と「法」とを本質的に区別する視点を失って「法家の習れ楽と「法」とを本質的に区別する視点を失って「法家の習れ楽と「法」とを本質的に区別する視点を失って、決案ノ制のえば、太宰春台は、三代は勿論のこと、漢以後も「王者、信をという。