特集〈平成三年度大会パネルディスカッション〉Ⅰ「徂徠をめぐる諸問題」

徂徠学における「道」の普遍性と相対性

平石直昭

一　はじめに

中国古代に生まれた「聖人の道」が、いかにして当代の日本にも妥当性をもつと言えるのか。これは近世日本の儒者たちが、しばしば回答を迫られた課題であった。いうまでもなくこの「道」には、「三綱五常」のような道徳倫理、『中庸』の「九経」のような治道の原則、冠婚葬祭・軍礼・賓礼を中心とした礼楽、さらに井田法や封建制のような基本制度等がふくまれていた。これらの要素がそれぞれどんな意味で、またどの程度まで後世にも妥当するといえるのか。それが問題とされた。そして後述が示すように、よく見られた回答の仕方は一種の二分法に基づいていた。すなわち道徳倫理（三綱五常）に関してはその普遍妥当性を認めながら、礼楽制度に関しては、歴史的地理的な相対主義の立場をとるのである。貝原益軒の次の一文は、この立場の見事な定式化であった。

「綱常倫理、天下之常経也、亘万世通四夷、不可変易、若夫礼法制度、有古今異宜、華夷殊俗、随時随処、而不相同者、自然之理也……然則今之制行者、須斟酌於古今華夷之宜與否、而去取之、是可為知時宜也、苟不測時俗土地之所宜、妄執中華之古礼、欲行之本邦之今世、譬如不知舟車之異宜於水陸、裘葛之殊用於冬夏、固陋之甚也、是道之所以難行也」（慎思録、巻三）。すなわち人倫道徳の夷狄にも通ずる普遍性を強調する一方で、礼楽制度は、その時代や風土への適合性が重視さるべしというのである。

注意したいのはこうした礼楽の相対主義的把握が、必ずしも近世日本に独自ではなかったことである。たとえばつとに程子は、次のように述べて古今風俗の相違に応じた礼の「損益」を主張していた。「行礼不可全泥古、須当視時之風気自不同、故所処不得不與古異、…若全用古物、亦不相称、雖聖人作、須有損益」「学礼者考文、必求先王之意、得意乃可以沿革」（ともに程子遺書巻二上）。いずれも古礼に泥むことが批判されているのは、益軒と共通していることが分かろう。ここからして近世儒学の二分法的な回答の仕方は、宋代学者の「損益」の立場とどのように異なっていたのかが問題となる。[1]

ところでこうした通例の二分法的な行き方に対して、荻生徂徠は全く別な回答の仕方を示した。というのも彼は、「堯舜の道は万世これに因る」とのべ、礼楽制度を含めた「聖人之道」の全体が、後

世にとって妥当性をもつと主張したからである（弁名、道第二則）。近世儒者の一般傾向と比べて、それは例外的だったといってよい。他方彼の立場は、宋代儒者のいう「道」の普遍妥当性の見地とも大きく異なっていた。後者の前提していた「天理」観を徂徠が否定していたことを考えれば、それは明らかであろう。では彼は「堯舜の道」の普遍妥当性を、いかに根拠づけていたのだろうか。

こうして上述をまとめれば、「道」の普遍妥当性という問題をめぐって、宋儒、近世儒学（とくに前期）、徂徠という三者はそれぞれ異なった立場から回答していったことになる。本稿で私は、とくに礼楽の普遍妥当性、もしくは条件適合性という面に即して、三者の相互比較を試みたい。理気論、心性論以外にこうした面でも検討することが、三者の思想史的関係を一層明らかにすると考えるからである。(2)

二　宋儒の見解

はじめに叙上の問題に対して、宋学者がどう考えていたかを見ることにしよう。周知のように『論語』「為政」には、「十世可知也」と子張が問い、孔子が「殷因於夏礼、所損益可知也、周因於殷礼、所損益可知也、其或継周者、雖百世可知也」と答える章がある。この本文に対する馬融の解（古註）は、「所因、謂三綱五常、所損益、謂文質三統」というのであった。すなわち夏殷周三代は、倫理道徳の原理（三綱五常）に関しては一貫して継承したが（所因）、礼楽や暦法に関しては、前代制度を損益して独自の制度を立てたというのである。それはもともと孔子の教説自体にあった道徳学説と客観制度の学との両面を、巧みに「因」と「損益」に配当してできているといえよう。

ところで朱子は、自らの新註でこの馬融註を引用しつつ、それを次のように敷衍した。「三綱五常、礼之大体、三代相継、皆因之而不能変、其所損益、不過文章制度小過不及之間、而其已然之迹、今皆可見」。注意したいのは、「損益」が「小可不及」の間に過ぎずとされ、王朝交代に伴う制度変革が、枝葉末節に止まるとされていることである。それは「体用」論がここに適用され、「三綱五常」が「礼之大体」とされた結果であった。すなわち普遍的な道徳原理が、礼という特殊具体的な制度の実体とされたため、王朝交代に伴う礼楽変革も、前者の面から強い規制をうけることになったのである。そして実はこの「体用」論の適用によって新註は、引用した馬註の意味をも実質的に変えてしまうことになった。その事情は、次のような後儒の議論から明らかであろう。「馬季長不識礼字、将打作両橛、三綱五常之外別有忠質文、然則三綱五常虚器而無所事、……只此便是漢儒不知道、大胡乱処、夫三綱五常者、礼之体也、忠質文、礼之用也、所損益者固在用、而用即体之用、要不可分」。すなわち馬融が三綱五常と礼制の変化（忠質文）を別個の事柄としたことを「不知道」と批判し、それでは三綱五常（体）の制度（用）にたいする規制的な意味がなくなる（虚器而無所事）と指摘しているわけである（程樹徳『論語集釈』当該章「餘論」部分参照）。

礼制の「損益」が細部に止まるとの見方は、朱子が引く胡氏の一文にもうかがえる。「夫自修身以至於為天下、不可一日而無礼、天敘天秩、人所共由、礼之本也、商不能改乎夏、周不能改乎商、所謂

天地之常経也、若乃制度文為、或太過則当損、或不足則当益、益之損之、與時宜之、而所因者不壊、是古今之通義也」。すなわち「三綱五常」が普遍的な「礼之本」「天敘天秩」とされた反面、「制度文為」はこうした「因る所の者」が壊れぬよう時宜に応じて損益するものとされたのである。「所損益」が「所因」に関係づけられ、後者によって規定されているのが分かろう（『朱子語類』巻二十四でも、例えば「因字最重、……三代之礼、大概都相因了」といわれている）。

以上にみたような宋学者の議論は、それと密接に関連する二つの観念をもっていた。①『論語』「顔淵問為邦」章の朱子集註にみられるように、四代の礼楽を折衷した孔子は、実は「万世常行之道」を立てようとしたのだという理解。②『孟子』「滕文公問為国」章の朱註にみられるように、「潤沢」を制度の制作や運用に際しての条件適合性をいう観念としてとる理解である。

まず①からみると、朱註には次のような説が引かれている。「程子曰、……三代之制、皆因時損益、及其久也、不能無弊、周衰、聖人不作、故孔子斟酌先王之礼、立万世常行之道、発此以為之兆爾」「尹氏曰、此所謂百王不易之大法、孔子作春秋、蓋此意也、孔顔雖不得行之於時、然其為治之法、可得而見矣」。すなわち時に因って損益された三代の制は、まさにそのために長い間には弊害を生まざるをえなかった。それに対して孔子は、四代礼楽の長所を折衷することにより、いつの世にもモデルとしうるような理想的礼楽を作ろうとしたというのである。[3] この議論を前引した「十世可知」章の注釈と重ねてみよう。そうすれば、馬融では道徳原理だけに関わっていた「所因」が、ここでは「万世常行之道」という点で礼楽面まで拡張されているのが分かるはずである。

程明道が「論十事箚子」で示している立場も、この観念と基本的な方向を同じくしていた。「聖人創法、皆本諸人情、極乎物理、雖二帝三王不無随時因革、踵事増損之制、然至乎為治之大原、牧民之要道、則前聖後聖、豈不同條而共貫哉」。すなわち聖人は、「人情」「物理」という基本的な与件に適合的に法を創った。そこで二帝三王の立てた制度の間には、時と事次第で因革、増損による違いもあるが、「為治の大原」「牧民の要道」という基本原則に至っては、全聖人の施策が共通一貫していたというのである。その具体例として彼は、「惟其天理之不可易、人所頼以生、非有古今之異、聖人之所必為者、固可概挙」と言いつつ、師友の制、官職秩序の階統制、井田制、郷党の法、学校の制、遊民淘汰、礼制節度などの十事をあげている（程子文集巻一所収）。

「三綱五常」という道徳原理にとどまらぬ具体的な制度が、政治社会の各方面にわたって抽出され、それらが聖人の必為する所として、当代にも妥当するモデルとして立てられていることが分かる。これを三代制度論としてみれば、馬融がいう「文質」のような「所損益」とは違うレベルで、三代すべてに共通する「所因」の存在が指摘されたことになる。上述した「万世常行之道」の観念を、それは一層具体的に肉付けしたものといえよう。

ところでこうした程子の議論は、「法」と「道」を区別することにより、「法」の面での時宜に応じた変通という反面をもっていた。「牧民の要道」は全聖人に一貫していたと強調する彼が、他面では

「如生民之理有窮、則聖王之法可改」と述べている点に、それは端的に示されている（同上「箚子」）。「治身斉家以至平天下者、治之道也、建立綱紀、分正百職、順天揆事、創制立度、以盡天下之務、治之法也、法者、道之用也」というテーゼも、この主張と関係があろう（程氏粋言巻一）。すなわち「道」が『大学』八条目の原則に関わるのに対し、「法」は具体的な礼楽制度の制作や施行、運用に関わる。そこで例えば「今礼制未修、奢美相尚」という嘆かわしい状況の下で、「先王之法、豈得不講求而損益之哉」といわれるわけである（同上「箚子」）。前引した「行礼不可全泥古」というテーゼも、こうした連関で主張されたと考えてよい。

前述した②の観念は、この点と関係していた。周知のように滕の文公の意をうけた畢戦の問に答えて孟子は、周の井田法について「大略」を述べたのち「若夫潤沢之、則在君與子矣」と締めくくっている。これに対する朱子の註は「潤沢、謂因時制宜、使合於人情、宜於土俗、而不失乎先王之意也」というのであった。すなわち「潤沢」とは、先王の立てた古制を参照しつつ、それを今日に施行するに当っては、時宜、人情、土俗などの条件への適合性の観点からそれを損益し、しかも「先王之意」を失うことのないようにすることだというのである。

そこで孟子本人についても朱子は、「推旧為新、不屑々於既往之迹、而能合乎先王之意、真可謂命世亜聖之才矣」と高く評価している。ここには一種の保守的変革の論理があったといえよう。すなわち後世における客観条件の変化に応じて、「先王之意」を生かすためにこそ「先王之迹」を変え、「新を為す」という行き方である。そしてさかのぼればそれは、程子の立っていた立場でもあった。「必井田、必肉刑、必封建、而後天下可為、非聖人之達道、善治者、……得聖人之意而不膠其迹、迹者聖人因一時之利而利焉耳」（程子粋言巻一）などの言葉が、それを示している。前述との関連でいえば、統治の目的である「生民の理」の観点からして、法（迹）は相対化されるということである。そこで井田法や封建制のような三代の制度さえ、必ずしも固執されるべきではないとされたのであった。

三　近世前期の儒者の見解

上述をまとめれば、宋学者の礼楽論は、三綱五常の普遍性（体）と時宜に応じた損益（用）を両契機とし、前者の具体的基準として「万世常行之道」の観念をもっていた。しかしこの「道」の内容には、まさに時宜の見地からして多少の幅があった、としてよいであろう。以下では近世日本で儒学の導入に当った学者たちが、これらの議論をどう承けついでいったかを検討しよう。私見によればそこには、かなりはっきりした二つの傾向があった。

①第一に、「先王の意」とその「迹」、あるいは「道」と「法」の区別という観点の継承、展開である。例えば中江藤樹は「法度にも心・迹の差別あり。周礼などに記したる事は、聖人、天時・地利・人情の至善をはかりてさだめたまふ法度のあとなり。其あとのうちにそなはりたるところの本意を心と云。そのあとによって立法の本意をよくさとり、当代の法度をさだむるかがみとし、その事のあとになづまず、聖人の心によくかなふを、至善の活法とす」と述べている。そしてまず主君の明徳を明らかにして根本を立て、聖人の成

法の本意をさとり、「時と所と位と三才相応の至善をよく分別して、万世不易の中庸をおこな」えと勧めている（翁問答、上巻之末）。ここでは主観内在的な「明徳」が強調され、この明徳がその都度適合すべき客観条件として「時所位」があげられている。宋学からの偏差は、とくに「三綱五常」（客観的規範性）が後景に退いている点にみられる。他方で聖人の「心・迹」を区別し、「心」を把えて当代にマッチした法を作るという論理は、程朱を承けているといえよう。

また熊沢蕃山も「道と法とは別なるものにて候……法は中国の聖人といへども、代々に替り候。況日本へ移しては、行がたき事多く候。道は三綱五常これなり。天地人に配し五行に配す。……法は聖人時処位に応じて、事の宜きを制作し給へり。故に其代にありては道に配す。時去り人位かはりぬれば、聖法といへども用ひがたきものあり」と述べている（集義外書、巻三）。この議論は師である藤樹の「時所位」論、また恐らく王陽明の「文武之法、則堯舜之道、但因時致治、其設施政令、已自不同」といった議論からも影響されている（伝習録巻上）。他方「三綱五常」をコアとした普遍的な「道」と相対的な「法」という区別の仕方は、程朱のそれを継承しているといえよう。

同時に注目されるのは蕃山が、立法に際して考慮すべき要因として、中国・日本の地理的違いをあげていることである。もともと朱子の「潤沢」の解でも「時宜」「人情」とならんで「土俗」があげられていた。それはさらに藤樹において「儒者の道は法におちずあとになづまず、上天時に律り下水土に襲て（中庸第三十章）至善に止を本とする」というように承けつがれた（翁問答、下巻之末。括弧内は平石注記。以下同じ）。そして蕃山ではこの契機が一層強調され、「日本の水土によるの神道は、もろこしへも戎国へもかす事あたはず、かる事不能」とさえいわれたのである（集義外書、巻十六）。普遍妥当性をもつ「三綱五常」と、全く個別的な「水土」による「神道」とが緊張関係にあったことをそれは示している。宋儒の礼楽論と比べれば、普遍妥当性が特殊具体性から切断され、前者の後者に対する規制力が弱まっているといえよう。すなわち「虚器而無所事」き状態である。

ところで「水土」の契機の強調は山鹿素行にもみられた。「問。異朝の政道、本朝の政事ことなることあるべからざるや。答。其水土に従て人物異也。人物異なる時は事の用皆不同、何ぞ一つに論ぜんや。夫子も襲水土との玉へり。本朝も五畿七道の風俗其水土によってこと也。況や異国と三千余里をへだて、東西にわかてり。一同に論ずべからず」。そこで「周公本朝に出玉はば、異朝の礼を行んや」という問いに対しても、「礼修其教不易其俗、斉其政不易其宜と出たり（礼記、王制）。……孔子宋においては章甫の冠をなし、魯においては縫掖の衣を着し玉ふと也（礼記、儒行）。されば生乎今之世、反古之道、如此者、災及其身也と也（中庸第二十八章）。その国に居てすら古今の風俗ことなれば災必及ぶ。況や本朝・異国、水土遥にことなれば、聖人ここに来り玉ふとも、未易其俗して其教を立玉はんこと不及論也」といわれたのである（謫居童問、巻五）。水土の相違は人物・風俗の相違に及ぶ、そこでそれらを与件とする礼制も違わざるをえないというわけである。[4] この点に関するかぎり、

蕃山との共通性は明らかである。

また伊藤仁斎も礼の相対性について、これらと似た観点に立っていた。「礼のしり難き、節文度数繁縟しり難きに非ずして、もっぱら斟酌損益時に措くの宜にあり。何となれば則ち古礼多く今に宜しからずして、俗礼全く用うべからず。漢礼多く本国に通ぜずして、俗礼もと意義なし。もし古に準じ今を酌み、土地に随ひ、人情に適ひ、上朝廷より下閭巷に至るまで人をして循守して楽しんでこれを行はしめんと欲せば、則ち明達の君子にあらずんば作ること能はず」（語孟字義、仁義礼智第十条）。このように仁斎もまた、古今中日の相違という認識からして、現実に適合的な礼を作るため、人情、時宜、国風という諸要素の斟酌を強調している。思想史的にみるとき、それは朱子の「潤沢」論をはるかに承けていたといえよう。

②以上から明らかなように近世日本の儒者の間では、礼の相対主義的把握に基づく「損益」に関しては、程朱の観点の継承と展開がなされた。それは宋学批判者も含めてのことであった。しかしまさにその半面で、宋学から離れてゆく傾向がみられた。近世儒学にはほぼ共通して、「万世常行之道」なるものへの異和感が存したからである。これが前にふれた第二の傾向にほかならない。

例えば藤樹は「伏羲より周の代まで代々の聖人制作したまふ礼義作法、その時代にはよく相応して中庸の儒法なれ共、代かはり時うつりては大過不及の弊ありて、損益なくてかなはぬ事なり。しかる故に、万世通用の定法はすくなし」と主張している（翁問答、下巻之末）。これを前引した朱子集註の二つの文章と比べてみよう。「十世可知」章では、朱子が「不過文章制度小過不及之間」と註していたのに対して、藤樹はここで「大過不及」といっている。また「顔淵問為邦」章の註では「万世常行之道」が強調されていたのに対して、ここでは「万世通用の定法はすくなし」といわれている。程朱に比べて「三代相継」「聖人之所必為者」の面よりも、圧倒的に「所損益」が重視されていると分かろう。

事情は蕃山でもかわらない。たとえば彼は、「顔淵問為邦」章における孔子の発言を次のように解している。「世の三代をいふ者、多くは周の博文の末を事とせり。夏商をまじへ、時に応ずるをとれる者すくなし。孔子云、夏の時を行へ、殷の輅にのれ、周の冕を服せよ、楽は則韶舞をせよ。これ孔子の、堯舜三代の法の其時に行ふべきものを取給ふ意なり。聖人の法は、春夏秋冬の時によりて、衣服飲食動作の異なるがごとし。久しければ弊あり。故に時に因って損益すべし」（集義和書、巻十四）。このように蕃山では、孔子による四代礼楽の折衷は、なんら「万世常行之道」を意図したものではない。まさにその時の時宜の観点から、孔子が取捨したものだというのである。宋学者との距離は明らかである。

同様の傾向は、やや異なった形をとってであるが素行にもみられる。「唐虞の礼を以て三代損益し用之といへども、周に及んで上堯舜を去ること遠く、四海九州人物古に事かわれるを以て、古今を比校斟酌して周公是を制し玉ふて、礼楽刑政の準據とし玉へり」（謫居童問、巻五）。すなわち三代は基本的に「唐虞の礼」を損益してやってきたが、周公に至って古今の変化に鑑み、後世に範となるような制度を立てたというのである。そこで一方では「経礼三百、威儀三千は、周に至りて代々の損益をかんがへ、万世の法を定め玉へ

る也」と評価される（山鹿語類、巻一「君職」「礼節を定む」）。しかし他面でそれは、周公の前後で礼楽に大きな段階差があることを意味し、そこからして「異朝は文明盛なる地といへども、天下の治平礼楽刑政を立て、万代の制たらんことありがたかるべき也」として、「万代の制」たりうるような普遍的モデルが懐疑されるのである（謫居童問、巻五）。

ここで注目したいのは伊藤仁斎である。というのも彼は「顔淵問為邦」章を次のように注釈しているからである。「夫法必有弊、道則無弊、先王之制、雖因時勢順民心而立之、然及其久、不能無弊、夫子於是就四代之制、各挙其一事、以示其梗概、……所謂万世不易之常道、兼文質、存法戒、治天下之道盡矣」（論語古義、当該章）。こうした「弊」の有無による「法」と「道」の区別の仕方や「万世不易之常道」という観念が、程朱の新註を承けているのは見易いであろう。とくに後者は仁斎が、「治天下」という面で「常道」が存すると考えていたことを示している点で重要である。

だが他方で周知のように仁斎は、宋学の体用論を仏教に基づくものとして否定していた。そのときこの「常道」はいかに基礎づけられていたのであろうか。さらに疑問なのは晩年定論にみられる治道論が、民と好悪を同しくすることを原則としていたことである（『童子問』巻之中、第十七、十九、二十章参照[3]）。それはむしろ上引文の「因時勢順民心」に近く、「道」よりはむしろ「法」の立場に立っていたといえよう。とすれば上記の「常道」観念は、彼の程朱学徒時代の痕跡が残ったものとみるのがよいかもしれない。普遍的な「道徳」（仁義礼智）と「時宜斟酌」を眼目とする「法」の対項が（上述の二分法的論理の一変型）、仁斎学の根幹をなしていたのではなかろうか。

四　徂徠の見解

以上近世前期の儒者の議論をとりあげて、宋学的論理の継承と乖離の関係をみてきた。一言でいえば、現実に適合的な「礼・法」の制作（潤沢）という面では宋学者の観点を継承しつつ、現実に規範的に作用する「万世常行之道」の面では、それから離れてゆくという傾向がそこにはあった。「道」と「礼」を結びつけた宋儒の体用論を近世儒者が必ずしも継承せず、むしろ両者を二分法的にわける馬融に近いという特徴も、このことと無縁ではないであろう。前引した貝原益軒の一文も、この傾向を示しているはずである。ではこれらに比較したとき、荻生徂徠の「道」の議論は、どのような特徴をもっていたであろうか。以下では三つのレベルにわけて検討しよう。

①堯舜によって立てられた「正徳」の道が、以後の人類全体にとって普遍妥当性をもつとされるレベル（「道なる者は堯舜の立つる所にして万世之に因る」）。②三代の開国君主の作った礼楽が、当代には「道」とされるレベル（「然れどもまた時に随ひて変易する者あり。故に一代の聖人は更定する所あり。立てて以て道となし、而して一代の君臣これに由りて以て行ふ」（以上いずれも弁名、道第二則）。③聖人の制した「礼」を前提しつつ、実際に個々の君子が「行礼」する場面で斟酌するレベル、の三つである。徂徠の礼楽論を理解する上でこの三レベルを区別することの重要性は、後述が明

らかにするであろう。

さて徂徠によれば「道」は次のように歴史的に発達した。「古の天子は聡明叡智の徳あり。天地の道に通じ、人物の性を尽くし、制作する所あり」。そのようにして「利用厚生の道」が伏羲らによって立てられ、「万世その徳を被」っている。しかしその当時まだ礼楽はなかった。「堯舜に至りて礼楽を制作し、而して正徳の道始めて成り、……王道ここに肇る。これその人倫の至りにして……而して立てて以て万世の極となす。孔子、書を序するに唐虞より断ちし所以の者は、これが為の故なり。三代の聖人もまたみな堯舜の道に遵ひ、礼楽を制作し、以て一代の極を立つ」（弁名、聖第一則）。

上文からして「道」の発達過程における三段階を区別できよう。（一）伏羲らの古の天子は、「天地の道」に通じ「人物の性」を尽くすように「利用厚生の道」を立てた。（二）ついで堯舜は、はじめて「正徳の道」として礼楽を制作した。その画期性ゆえに孔子は、書経編序にあたって堯舜からはじめた。（三）以後の三代君主は堯舜の礼楽をうけつぎつつ、前代の礼楽に因りまたそれを損益して、当代の礼楽を立てた、と。そして「道」の普遍妥当性についての徂徠の見方は、彼によるこの三段階の相互の関係づけ方の中に見出すことができる。例えば（一）（二）の関係について、上引文では非連続性（堯舜の画期性）が強調されているが、別に次のようにもいわれている。

「易なる者は、伏羲、仰いで観、俯して察して以てこれを作る。前に因る所なく、直ちにこれを天地に取る。これ礼楽いまだ作らざるの先にあるなり。幽明の故なるものは、鬼神と人との礼を謂ふ也。礼と曰はずして故と曰ふは、なほ故実の故のごとし。上世相伝ふる者を謂ふ也。堯舜いまだ礼を制せざるの前に、蓋しすでにその故あり。堯舜もまたこれに因りて制作するのみ。学者いやしくも易に明らかならば、則ち制作する所以の意はこれを天地に取りしを知らん」（弁名、天命帝鬼神第十二則）。すなわち堯舜の作った礼楽自体、実は全くの独創ではなく、伏羲の作った「易道」、それに関わる「鬼神と人との礼」に「因」っていたというのである。それは堯舜とそれ以前の段階との連続性を指摘したものにほかならない。かくして堯舜の立てた礼楽も、その「制作する所以の意はこれを天地に取りし」といわれるわけが分かろう。礼楽の基礎には「易道」があるが、それはもともと伏羲が「天地」に引照しつつ立てた、一つの仮構世界だったからである。

同時に徂徠は「聖人、人性に率ひて以て道を立つ」（弁道、第一則）、「聖人制礼本於人情」（與安藩泊第六書）とも述べている。しかも「古今の人情物理かはることなく」というのが徂徠の確信であった（太平策）。こうして彼に従えば、堯舜の立てた礼楽の普遍妥当性は、聖人の「窮理尽性」によって明らかにされた「天地の道」「人物の性」に基礎づけられていたことになる。そしてこうした連関を理解することが、徂徠のいう「礼楽の原」を知るということの意味であった。[6]

さてこうした普遍性についての見方は、以後の三代王朝が堯舜の礼楽に「因」ってその礼楽を立てたと把握されることにより、歴史的に裏付けられた。（二）（三）の関係について徂徠は次のように見ている。「堯は天下万世を安んずる所以を思ふに礼楽に非ざれば不

可なり。……堯は生知と雖も、独り作ること能はず、故に舜を挙げて焉に譲る。……是れ礼楽は舜を俟って興り、禹を俟って治し」（論語徴、「大哉堯之為君也」章）。すなわち礼楽という方法は堯によって考案されたが、それは舜、禹二代をかけてようやく完成されたというのである（「舜禹はみな堯の道を成せり」、同上）。そしてこの見方はさらに、三代聖人すべてが堯の作った廓の内にある（堯を乗り超えることの不可能性）という見方に連なっていた（「三代の聖人みな堯の思に外せず」、同上）。けだし禹は一方で堯舜礼楽の完成者であるが、同時に彼の立てた夏礼こそ、殷周二代の礼楽の源流だったからである。こうして「堯舜の道」は、「天地の道」「人物の性」への適合性故に、それ以後の三王朝二千年にわたって継承され、かくて今日にも妥当性をもつとされたのである。「殷は夏礼に因り、周は殷礼に因る。故に万世と雖も今日に異ならざる有るを知る」といわれた所以である（論語徴、「十世可知」章）。

先にみた近世前期儒者の一般傾向と比べたとき、こうした「堯舜の道」の普遍性の観念はきわめて特徴的なものであった。礼楽の「損益」ばかりを強調する者が多かったなかで、それは「因」の面を重視しているからである。他方でそれは、宋学の「万世常行之道」の観念とも大きく違っていた。後者は「天理」という永遠の実体的な秩序像を背後にもち、どの時代にも妥当するような制度モデルとして構想されていた。これに対して徂徠の「堯舜の道（礼楽）」は、「易道」を介して「天地の道」に接続し、そこから普遍性の根拠をひき出しながらも、後者に解消されはしなかったからである。「易道と天道、先王の道とは、指す所おのづから別なり」とあるのはそのためである（弁名、理気人欲第三則）。「礼楽」の基礎にある伏羲の「易道」自体が、一つの仮構世界として、「天地の道」と自己同一的ではなかったことが、ここで改めて確認されねばならない。

以上、上記した①のレベルについてみてきた。では②のレベルにおける礼楽制作について徂徠はどう考えていたのだろうか。彼は、三代聖人が前代の礼楽を損益した理由を次のように説明している。「けだし歳月反らず、人亡び世遷り、風俗日に漓く、以て汚れ以て衰ふ。……三代の聖人そのかくのごときを知り、乃ち前代の礼楽に因りて、損益する所あり。以て数百年の風俗を維持し、それをして遽かには衰へに趨かざらしめし者は、ここにおいてか存す」（弁名、聖第一則）。すなわち聖人たちは、世の風俗の衰微が必然であることを知り、その進行を抑えてなるべく長くよき風俗を維持できるように、一代の礼楽を立てたというのである。その仕組が適合的だったからこそ三代は、それぞれ五百年以上の命脈を保ったのだと徂徠は考える（太平策）。

この認識と関連して彼は、「必ずしも万世これに因る者を道の至りとなし、而して時に随ひて更易する者を次となすにも非ざるなり」とのべている（弁名、道第二則）。堯舜の礼楽と一代毎に更改された三代礼楽の間に、優劣関係があったわけではないというのである。実際、一代毎の礼楽によって各王朝の長命が維持されたとすれば、それがいわば原型としての堯舜の礼楽と並んで評価されるのは当然であろう。ここには「因字最重」とのべた朱子が、三代間の「損益」を軽視したことへの批判があったかもしれない。

注意すべきは、この②のレベルにおける条件適合性の意味が、①

のレベルとは異なることである。けだし①の場合は「天下万世」という普遍性が眼目であった。それに対して②では、各王朝のおかれた時代条件の認識こそ重要だったからである。今後数百年に及ぶ世の風俗の変化を事前に察知して、いまそれに相応しい礼楽を立てねばならぬということである。「顔淵問為邦」章に対する徂徠の解釈にそれは如実に示されている。

「孔・顔の時は、革命の秋なり。……この章、先儒は以て万代不易の制となす。あに知らんや此れ正に孔・顔の時を以てこれを言ふのみなるを。もしはたして所謂万代不易の制なる者あらば、則ち堯舜禹湯文武周公は、みな聖人にあらず。かつ孔子の告ぐる所は、あにこれを今の世に行ふべけんや。あにその万代不易の制たるにあらん哉」（論語徴、当該章。他に弁名、道第二則参照）。すなわち徂徠によれば、孔子は革命の秋に当っており、王者によって用いられれば、礼楽を制作する意図があった。高弟顔淵への片言は、その抱懐していた制度の輪郭を示している。だがそれは当時の時代的条件、孔子からみて数百年後を前知しての立案であった。宋儒がいうような万代不易を目指したものではないというのである。事実もしそうした制度があるとすれば、なぜ堯舜以下はみな一代の制度しか立てなかったのか。彼らは聖人ではなかったことになるのか、というのが徂徠の疑問であった。彼のいう「万世因之」と宋儒の「万世常行之道」の違いが、ここで改めて確認されねばならない。

さてこのように孔子による四代礼楽の折衷をつかんでいた徂徠は、熊沢蕃山に近い立場に立っていたといえる（前述参照）。しかし他面で両者の間には、かなりの違いがあった。徂徠が「随時変易」を、数百年以上にも及ぶ長期的な射程のなかで捉えていたのに対し、蕃山の「時所位の至善」論は、状況的な対応という色彩が濃かったからである。そしてこの状況に応じた斟酌という面は、徂徠では③のレベルの議論となる。

例えば『論語』の「麻冕礼也」章の注釈で徂徠は、「礼は先王の定むる所と雖も、然れども亦義ある者あり、義なき者あり。その義なき者は、則ち先王一時俗に従ふ者、故に今また俗に従って之を改むるは、礼に違へりとなさず。その義ある者の若きは、則ち之を謹守せざるをえず」と述べている（論語徴、当該章）。具体的には「麻冕」は先王の定めた礼であり、その当時はそれが「倹」だった。しかし「世久しく時移りて」今はそれが「奢」になってしまった。そこで孔子は「今や（衆人が用いている）純（いと）は倹なり」と判断して、「吾は衆に従はん」とのべたというのである。これによれば孔子は「麻冕」という先王の礼に従わず「衆」に従いながら、実は「先王の心」を得ていたことになろう。「是れ孔子、深く先王の礼を知るなり」と評された所以である。

同様の見方が「林放問礼之本」章の注釈にもみられる。そこで『礼記』の「礼器」篇「檀弓」篇から多くを挙例した徂徠は、これらはみな「君子、礼を行ふに財物と世とにみて之を進退し、時あってか倹と戚とに取ることを云ふなり」と説明している。すなわち君子は、自家の経済状態やその時々の風俗にてらして（例えば「国奢なる時は之に示すに倹を以てす」）礼を行うのが、「古の道」だというのである。そしてかかる斟酌が当然とされたのは、もともと「先王の礼を制する所以の意は仁に在」ったからであった（ここでいわれる「礼

の本」とはその意味である）。かくて仁のための礼だという趣旨をいかして君子は、個々の行礼にさいし、状況次第で使用財をかなり自由に選んでよいとされたのである（論語徴、当該章参照）。

注意すべきはこの③が、王者による制礼を前提したうえでの、君子による行礼に関わっていたことである。事実たとえば徂徠は、「林放はあに顔子と科を同じうし、而して以て制作の意を語るに足らん哉」として、この章の議論を「顔淵問為邦」章と同じ類のものとする解釈を批判している（同上）。制作にふれた後者は、高弟にのみ洩らされた秘事に関わるものとして、遥かに重大だというのである。このことは、徂徠の使う「時」という言葉に、実は二種類があったことを示している。すなわち「先王一時俗に従ふ者」のような「時」と「孔・顔の時は、革命の秋なり」あるいは「（道には）時に随ひて変易する者あり」といわれるような「時」とである。前者は短期的、後者は数百年に及ぶほどの長期的射程をもっていた。それに応じて彼の条件適合性の観念にも、二種類があったと想定してよいであろう。前者によって彼は、一代の礼楽を道として立てつつ、その範囲内での融通性をかなり確保できた。他方後者によって彼は、「堯舜の道（礼楽）」の普遍妥当性を前提しつつ、各王朝の開国君主による主体的な制度変革の観点を打ち出すことができたのである。

以上王朝交代に伴う「道」の普遍妥当性、条件適合性という問題を中心に、宋学、近世前期儒学、徂徠学をとりあげて検討してきた。これを振返れば三者の間には、かなり似通ったいくつかの観念のあったことが分かる。「万世因之」と「万世常行之道」、「先王の心を得る」と「先王の意と迹の区別」、「（一代の）礼楽制作」と「潤沢」などである。しかし実際にはこれらは、非常に異なった論理構造を背後にもっていた。本稿がその相違点を明らかにする上で、多少とも資するところがあれば幸いである。

註

（1）近世日本では歴史的相対主義が地理的相対主義と同時に現われるという特徴については、すでに植手通有氏の指摘がある（「江戸時代の歴史意識」『日本近代思想の形成』所収、岩波書店、一九七四）。しかしここではもう少し違った問題を考えている。

（2）近作『徂徠学の世界』で田原嗣郎氏は、古聖人の立てた礼楽制度がそのまま後代日本にも「道」として妥当するというのが徂徠の根本テーゼであり、それとは別に普遍的な「礼楽の原」を想定するのは、徂徠学に対する大きな誤解であると主張された（東京大学出版会、一九九一）。行論が示すように本稿は、こうした田原説にたいする私なりの応答にもなるはずである。なお本書に対する拙評を参照されたい（『日本歴史』本年十二月号掲載予定、吉川弘文館）。

（3）管見の限りでは、朱註所引通りの程子の文は現行の『二程集』に見当らない（北京中華書局刊、全四冊、一九八四）。「三王之法、各是一王之法、故三代損益文質、随時之宜、若孔子所立之法、乃通万世不易之法」（遺書巻十七）などの文意をとり、朱子がまとめたのかもしれない（他に同巻十八など参照）。たゞ同一文が朱子編の『論語精義』当該章でも程子の言葉として引

かれており、それを考えると、朱子当時は知られていたそうした程子の言葉があったのかもしれない。しばらく疑いを存しておく。

(4)『山鹿語類』巻七、治教、「礼楽を正す」で素行は、本文でも引用したような程朱からの数条（例えば一四頁下段の程子の文章）を引用しながら、礼楽の損益を論じている。この面で彼が後者から深く影響されていたことをそれは示している。

(5) たとえば第十七章で仁斎は、学者は誠意正心を以て自修すべきだが、それは必ずしも人君に告げる所以ではないとし、「人君に在っては、則ち当に民と好悪を同じくするを以て本とすべし」という。また第十九章では制度的復古主義（後世の法を全て除き三代の旧に復してのみ王道が実現できるとするような考え方）を批判して「王道豈に法度の上に在らんや」とのべ、「もし聖人をして今の世に生まれしめば、亦必ず今の俗に因り、今の法を用ひ、而して君子は豹の如く変じ、小人は面を革めて、天下自ら治らん」と主張している。それはまた「聖人は但泰甚だしきを去って、その餘は皆時に従ひ、俗に因って、以て治をなすのみ」（第二十章）という見方に連なっていた。

このように『童子問』における「治道」論では、時々の時俗との適合性に眼目があり、本文でみたような「万世不易の常道」という契機は非常に弱いという印象を禁じえない。そしてこうした彼の「治道」論は、「三代聖人の天下を治るや、民の好む所を好み、民の信ずる所を信じ、天下の心を以て心とす。而して未だかつて聡明を以て天下に先だたず。……故にその卒りや、また弊なきこと能はず。夫子に至るに及んでは、則ち専ら教法を以て主として、その道を明かし、その義を暁め、民をして従う所に惑はざらしむ」という認識と結びついていた（語孟字義、鬼神第二条）。すなわち三代聖人は民の好悪や時俗との適合性を主とする政治に配当され、孔子は普遍的な道徳の教法の定立者として把えられているわけである。本文でふれるように、このような政治と道徳の峻別（それに対応して三代聖人と孔子との間の非連続性の強調）に仁斎の特徴があり、それこそ徂徠が仁斎学を批判した最大のポイントの一つであった。

(6) この点について拙稿「戦中・戦後徂徠論批判」『社会科学研究』三九巻一号、九八～一〇六頁。「徂徠学の再構成」『思想』七六六号、八七、九四、一〇一頁などを参照。

（東京大学教授）