

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」

荻生徂徠の思想構成

本 郷 隆 盛

はじめに

江戸時代の儒学思想史において、人間が由るべき道德的規範である道が、天地自然や人性に結びつけて合理化され、またそれ故に、道は個々人の道德的修養によって個々人において実現するもの、実現されるべきものとする朱子学的言説が、それなりに支配的であった一八世紀初頭の思想界において、「道は事物当行之理にても無し之、天地自然の道にても無し之、聖人之建立被_レ成たる道にて、国天下を治候仕様」(徂来先生答問書)であるという徂徠の言説、すなわち道とは中国古代の聖人が国天下を治めるといふ目的のもとに制作した政治の方法であるという徂徠の言説が、子安宣邦氏のいわゆる「既存の言説的世界に解体的な衝撃を与えた」⁽¹⁾「一つの思想的事件」であったことは認められてよいであろう。

なんとすれば、一般に、人が由るべき道德や規範が、天地自然や人間の本来性にその根拠をもつとするのは、たとえそれが一つのフイクションだとしても、比較的理性的に納得しうるものであるのに対して、道が「先王の道」、中国古代の帝王が安天下のために制作

した政治の方法・仕方だとするのは、道から真理性が剥奪され、人間の道德的実践の根拠が曖昧になる点で、きわめて異様な主張として受けとられたとしてもある意味では当然であったといえる。その点からすれば、徂徠の言説は、江戸時代の儒学史において必然的な流れの中で所産だということは必ずしもできない。

徂徠の著作の刊行以後、徂徠批判の言説が統出⁽²⁾するものもその意味で故なしとはいえないのである。

否、もう少し別の観点からみれば、徂徠の言説の新しさは、旧来の道をめぐる様々な考え方に對して同じ次元で一つの新しい見解を付与した点にあるのではなく、むしろ道に関する旧来の言説のすべてを否定するものとして立ち現れたところにこそその「衝撃」の根拠があった。

道は知り難く、また言ひ難し。その大なるがための故なり。後世の儒者は、おのおの見る所を道とす。みな一端なり。それ道は先王の道なり。思・孟よりしてのち、降りて儒家者流となり、すなはち始めて百家と衡を争ふ。みづから小にすと謂ふべきのみ。(弁道) 一)

この一文は「道なる者は統名なり。礼楽刑政凡そ先王の建つ所の者を挙げて、合せてこれに命くるなり。礼楽刑政を離れて、別にはゆる道なる者あるに非ざるなり」(「同」3)とともに、徂徠の道に関する言説を象徵するものであるが、本稿では、上記の二つの文章に代表される徂徠の道に関する言説の新しき、旧来の道に関する言説に対して徂徠が放った批判の特質を明らかにしつつ、徂徠自身が切り拓いた言説的世界の意味を開示することにした。このことはいま流行の表現を使えば、徂徠学を脱構築することでもある。

ところで上記の課題を追求するにあたって本稿では、徂徠の思想形成を、旧来の近世思想研究が往々にして採ってきた方法、例えば朱子学の分解過程ないしは朱子学の受容過程における変容、あるいは近代思想の形成史といったなんらかの必然的な思想の展開過程の中で捉えるのではなく、徂徠自身における主体的かつ自覚的な選択の所産として捉えること、換言すれば、徂徠がその独自の言説的世界を構成するにあたって批判ないしは対抗した考え方の特質を明らかにしつつ、徂徠自身の価値意識や考え方の枠組みを剔出するという方法を採用することとした。以下、叙述の順序としては、第一節において徂徠の道に関する言説の特徴を明らかにし、第二節でそれが朱子学に連なる旧来の儒学に対置して提示されたものであることを論証し、第三節では、先王の道の具体的な内容をなす礼楽制度の特質と機能について検討を加えることにする。

一 先王の道

一八世紀初頭の思想界に放たれた徂徠の言説は、「孔子の道は先

王の道なり。先王の道は、天下を安んずるの道なり」(「弁道」2)の一節に代表されるといっても過言ではないのだが、そのことのもつ意味はなかなか深重であり、容易にはその構造を露わにはしない。まず第一に先の引用にも明らかのように徂徠は子思・孟子以後宋学にいたる儒学史は、それぞれ自己の道についての考え方を「道」として主張してきたがそれらはいづれも「みな(道の)一端」を指摘したにすぎないと批判し、「道は大なるもの」「先王の道は多端」であることを主張することに在るが、その意味は、子思・孟子以降宋学にいたる道の概念をめぐる論争をそれ自体「議論」「争い」であると規定し、「道なる者は統名」であることを主張した点にある。

道なる者は統名なり。礼楽刑政凡そ先王の建つ所の者を挙げて、合せてこれに命くるなり。礼楽刑政を離れて別にはゆる道なる者あるに非ざるなり。(前出)

それでは、先王すなわち中国古代の帝王が建てた礼楽刑政をなぜ道というのかといえば、「由る所あるを以てこれを言ふ。けだし古先聖王の立つる所にして、天下後世の人をしてこれに由りて以て行はしめ、しかうして己もまたこれに由りて以て行ふなり。これを人の道路に由りて以て行くに辟ふ。故にこれを道と謂ふ。」「(弁名」道)徂徠は、このように、道路が人の往来に供するものとして在るように先王及び天下後世の人の「由る所あるを以て」道とするのだが、それを統名と呼ぶのは、一つは「孝悌仁義より、以て礼楽刑政に至るまで」先王が建てた徳目や制度を「合せて以てこれに名づ」(同上)けたからであり、他の一つは、それぞれの王朝によって異

なる政治制度の総称だからである。

先王は代ごとに殊なり。故に先王の道と曰ふ者は、夏は夏を以てし、商は商を以てし、周は周を以てす。みなその代に在るの辞なり。孔子と称して以て它人に別ち、儒者と称して以て百家に別つ。対あればここに小なり。(「弁名」道)

このように徂徠によれば、道は、中国古代の帝王が「天下後世の人の由る所」として建てた「孝悌仁義」などのいわゆる道徳から夏・殷・周など三代の王朝が建てた「礼楽刑政」＝政治制度の全体を意味する。

このような道の包括性についての言説によって、徂徠は子思・孟子以後宋学にいたるまでの道の理念史を「おのおの見る所を道とす。みな一端なり」と批判し、道の理念をめぐる対立の全面的な止揚をはかろうとしたことが第一の特徴である。

徂徠における道の言説の新しさの第二の点は、道が先王によって「造」られたもの、「立」てられたものだとする点にある。

先王の道は、先王の造る所なり。天地自然の道に非ざるなり。けだし先王、聰明睿知の徳を以て、天命を受け、天下に王たり。その心は、一に、天下を安んずるを以て務めとなす。ここを以てその心力を尽くし、その知巧を極め、この道を作爲して、天下後世の人をしてこれに由りてこれを行はしむ。あに天地自然にこれあらんや。(「弁道」4)

一般に政治制度が為政者によって造られたものであるというのは分かりやすいが、道が為政者によって造られたとする考えは必ずしも理解しやすいわけではない。なんとすれば、道という言葉には万

人がそれに従うべき道理ないしは規範という含意が自らこめられており、それ故それが特定の人間によって人為的に造られたものだと容易には納得しがたいからであり、他方また政治制度が、人が従うべき規範としての側面を有つとしても政治制度それ自体を道とする考え方には抵抗感が伴うであろう。それはわれわれの日常意識においてはわれわれを囲繞しているさまざまな価値や制度をそれ自体一つの自然として、あるいは価値の実体として受け容れており、それらが人為的に、あるいは歴史的に作られて来たものだと考えないからである。そのことはわれわれがそれぞれの社会の文化や価値によって内側から呪縛されていることを意味するが、徂徠は、このような人間の文化が、歴史的に造られてきたものであることを自覚的に認識した希有の人であった。

生民より以来、物あれば名あり。名は故より常人の名づくる者あり。これ物の形ある者に名づくるのみ。物の形なき者に至りては、すなわち常人の睹ること能はざる所の者にして、聖人、これを立て、これに名づく。然るのち常人といへども見てこれを識るべきなり。これを名教と謂ふ。故に名なる者は教への存する所にして、君子これを慎む。(「弁名」巻頭)

徂徠によれば、礼楽刑政に体现される政治制度のみならず、「孝悌仁義」といった人の踏み行へべき道徳も中国古代の聖人が「教へ」として建てたものだとするのであり、この点にこそ徂徠の独創があった。換言すれば、徂徠は、人がそれに由って生き行動しているところの道は、中国古代の聖人たちが「その心力を尽くし智巧を極め」て「作為」(前出)したものであるとするのであり、ここには、文

化に対するフェティシズムからの自立が認められるといつても過言ではない。その意味で、丸山真男氏のように、但徠における制度制作論の中に人間の政治社会に対する主体性の成立を看ようとする立場や、平石直昭氏のように、但徠が、「社会と自然の両面において、神話と現実」を、「峻別」したとしてその点に「日本における思想としての近代の確立」を看ようとする主張もあながち見当外れのものだとはいえないだろう。

だが問題は、もう一つ先にある。このようにいわば文化のもつ神話から自由になった但徠が、次にどのような新たな神話¹⁾言説を提示したのかということである。そしてこの点に関わるのが、第三の論点である先王²⁾聖人の問題である。

道が天地自然からも人性からも切り離されて、中国古代の帝王が天下を安んずるという目的のもとに造った「孝悌仁義から礼楽刑政に至るまで」の総称だというとき、それは、いかなる意味で天下後世の人が由るべき道たりうるのか。それは生れながらに「聰明睿智の徳」を具えた聖人によって作られたものだからである。

先王の聰明睿智の徳は、これを天性に稟く。凡人の能く及ぶ所に非ず。故に古者は、学んで聖人となるの説なきなり。けだし先王の徳は、衆美を兼備し、名づくるを得べきこと難し。しかるに命けて聖となす所の者は、これを制作の一端に取るのみ。先王、国を開き、礼楽を制作す、これ一端なりといへども、先王の先王たる所以は、またただこれのみ。もしただその己に在るの徳を以てするのみならば、すなわち天子の分なし。もし天下を平治するの仁を以てこれに命くるときは、すなわち後の賢王みなしかり、礼

楽を制作するは、これその大なる者、故に以て先王の徳に命けしのみ。(「弁道」5)

但徠における聖人概念は必ずしも一義的ではなく、明瞭であるとはいいがたいが、まず第一に注意すべきは、先王とは中国古代において「聰明睿智の徳を以て、天命を受け、天下に王たり」し者の謂であるが、それだけではなく、「先王の先王たる所以」は、彼らが「国を開き、礼楽を制作」したという事実に関わっており、その先王を聖人と呼ぶのも、彼らが礼楽を制作したというその事実に対して名付けられた美称ないし尊称である。但徠は「聖もまた「徳なり」(同上)としており、聖人即先王としてゐるわけでは必ずしもないが、聖人をもって礼楽の制作者としたのは、「聖人、学んで至るべし」として万人がその道徳修養によって聖人性を具現できるとした宋学的人間観に対する否定であり、また政治制度の制作主体を先王³⁾聖人に限定するための戦略であつた点に注意する必要がある。「それ聖人の聰明睿智の徳はこれを天に受く。あに学んで至るべけんや。その徳の神明にして測られざるはあに得て窺ふべけんや」(「弁名」聖)「聖人は聰明睿智の徳を天にうけ得て神明にひとしき人にて候を、何として人力を以て可成申候哉」(「答問書」という表現は、中国古代の政治的君主に対する単なる美称にとどまるものではなく、但徠にとっては本質的な重要性を有っていたことは後にみる通りである。

このように先王を学んで至るべからざる聖人として超越化しつつ、他方で、但徠はその聖人の教への随順を説くのである。

けだし後王・君子は先王の礼楽を奉じてこれを行ひ、敢へて違背

せず。しかうして礼楽刑政は、先王これを以て天下を安んずるの道を尽くせり。これいはゆる仁なり。後王・君子も、またただ先王の礼楽の教へに順ひて、以て仁人たることを得しのみ。これ聖人は学んで至るべからず。仁人は学んで能くすべし。〔弁道〕⁵）先王の聖人の建てた礼楽刑政の完全性とそれへの徂徠の信頼は、「信仰」的態度へと連続する。

愚老は釈迦をば信仰不仕候。聖人を信仰仕候。聖人之教無之。事候得ば、たとひ輪廻と申事有之候共、とんぢやくに不^レ及儀と存候。其子細は、聖人之教にて何も角も事足候而不足なる事無^レ之と申事を愚老は深く信じ候故、如^レ此了簡定まり申候。〔答問書〕

ここで注目すべきことは、徂徠は「聖人への信仰」を自己の選択として選び採っていることである。だが、それでは、①道とは中国古代の帝王が天下を治めるといふ目的のために人為的に制作したものであり、②「孝悌仁義より、以て礼楽刑政に至るまで」の総称である、③道の制作者である聖人は学んで至るべからずとして、聖人を超越化しその先王の聖人の教への信を説く徂徠の言説は、何に對して言表されたものなのか、その言表の背後に、徂徠自身のいかなる価値意識と選択意志が働いていたのか、それを検討することが次節での課題である。結論を先取りして言えば、それは朱子学の理が、人々の由るべき行動の基準たりえないという認識であった。

二 宋学への批判

先に、私は徂徠が子思・孟子以降宋学にいたる儒学史を「おのお

の見る所を道とす。みな一端なり」と批判して、「先王の道は多端なり」「大なるもの」とし、先王の制作した政治制度の総体を道と名づけたことをみてきたが、徂徠が子思以降の儒学史の展開に観たのは、道をめぐつての収拾のつかない議論の迹であった。

思・孟以後の弊は、説くことの詳しくして聴く者をして喻り易からしめんと欲するに在り。これ訟^レ者の道なり。速やかにその説を粥^レらんと欲する者なり。権の彼に在る者なり。人を教ふるの道はすなはち然らず。権の我に在る者なり。何となればすなはち君師の道なればなり。〔弁道〕¹⁵）

徂徠によれば「先王の教へは、礼楽は言はざれば、行事を挙げて以てこれを示す」（同上）ものであったのに対して、子思も孟子もそれぞれ論敵——子思の場合には老子、孟子の場合には楊子や墨子——を説得するために自説を立てたものであり、その結果として「道を小なるもの」にしてしまっただけでなく、そのような方法は、もともと「我を信ぜざるの人をして我が言に由りて我を信ぜしめんと欲する」ものであり、「これ戦国遊説の事にして、人を教ふるの道に非ず」となすのである。そしてまた、子思・孟子の系譜に連なる宋学「朱子学もこの点は全く同じものとして捉えられた。『後儒はすなはちその外人と争ふ者の言を以てこれを学者に施さんと欲す。類を知らずと謂ふべきのみ。』（同上）だが、それだけではない。

徂徠によれば、「先王の教へは、物を以てして理を以てせず」（「弁道」¹⁶）なのに、宋学は、理を以て人に教えを説こうとする。

朱子の居敬・窮理の説は、その過ちは先王の教へに遵はずして、理を心に求むるに在り。しかるに心昏ければすなはち理は得て見

るべからず。故にまた居敬の説ありて、以てその心を持す。心は
あに持すべけんや。みな臆度して以てこれを言ひて、いまだかつ
て親しくその事をなさざる者なり。故にその説は聴くべきがごと
くして、俗人の悦ぶ所となれど、みな私意妄作に出づ。古の道に
非ざるなり。(弁名「学」)

ここで重要なことは、徂徠が批判の対象としている宋学の居敬・
窮理という方法が「古の道」に合致するか否かということでも、先
の「先王の教へは、物を以てして理を以てせず」という言述が、事
実であるか否かということでもない。重要なことは、徂徠が、朱子
学において事物に関して正しい判断を獲得するための道德修養の方
法である居敬・窮理をいずれも「臆度」であり、「私意妄作」であ
ると批判することの意味である。換言すれば、なぜ「理」ではなく
て「物」なのかという問題である。この点については、かつて人間
観と社会観の一端を考察したことがあるが、ここでは認識論の観点
からする、徂徠の朱子学批判をみておきたい。

理なる者は、事物にみな自然にこれあり。我が心を以てこれを推
度して、その必ずまさにかくのごとくなるべきやと、必ずかくの
ごとくなるべからざるとを見ることあり、これこれを理と謂ふ。
凡そ人、善をなさんと欲するときも、またその理のなすべきを見
てこれをなし、悪をなさんと欲するときも、またその理のなすべ
きを見てこれをなす。みな我が心そのなすべきを見て、これをなす。
故に理なる者は定準なき者なり。何となればすなはち理なる者は
適くとして在らざることなき者なり。しかうして人の見る所は、
おのおのその性を以て殊なり。辟へばすなはち始は一なり。伯夷

はこれを見て「以て孝を養うべし」と曰ひ、盗跖はこれを見て「以
て柩に沃ぐべし」と曰ふ。これ它なし。人のおのその見る所
を見て、その見ざる所を見ず、故に殊なるなり。故に理はいやしく
もこれを窮めずんば、すなはち能く得て一にすることなし。然れ
ども天下の理はあに窮め尽くすべけんや。(弁名「理・氣・人欲」)
徂徠によれば、朱子学の理は「定準」がないというのである。逆
に言えば、徂徠が求めているのは、人々が由るべき「定準」であり、
ここに徂徠自身の明確な指向性があることに留意する必要がある。
それではなぜ朱子学の理は「定準」たりえないのか。そしてさらに
徂徠のいうところの「定準」とはいかなるものか。

朱子学の理は、宇宙の法則であると同時に社会規範であり、また
同時に人間に内在して人々の行動の規範となるべき原理である。そ
れ故、理は「理一分殊」としてそれぞれの事物に内在しているから、
人間がそれらの事物に関する理を窮めつつ、他方、自己が本来的に
具有している判断力を適切に働かせるならば、人は、天地万物の法
則に即した行動をとることができるとしたのであるが、徂徠は、そ
れを「理は形なし、故に準なし」と断定する。

まず第一に、前掲の史料によれば、認識の対象である理の側から
みれば、理は事物の在るところ必ず事物に内在して在るものであり、
その意味で理は万物に即して窮め尽くさなければならぬが、他方、
事物それ自体は無限に存在する点で、実際に理を窮め尽くすことは
事実上不可能である。だが困難は、事物の側にだけ在于るのではない。
理を認識する人間の側からみれば、人は、それぞれ生まれながらに
「殊」なる性格や能力を有し、それによってそれぞれ「殊」なるも

のの見方や考え方をするにもかかわらずそれぞれが自分の意見を「理」として主張する。とすれば、一方に窮め尽くすことのできない無限の理が存在し、他方で事物に関する人の判断が「殊」なるとすれば、この認識主体と認識対象との間には無限の結びつきの可能性が生まれ、いわば理の無政府状態が現出することとなる。それ故、「理は定準なき者」であり、人々の由るべき行動の基準とはなりえないというのである。

朱子学の理が「所_レ以然_二の故」と「所_レ当_レ然_二の則」という二重性を有し、かつそれが人性においても「本然の性」と「氣質の性」という二重構造を有っていた以上、徂徠の朱子学理解の誤りを指摘するのはたやすいことである。だが、徂徠の朱子学理解の妥当性如何はここでは全く問題にならない。重要なことは、このような朱子学理解、否、実は徂徠自身の独自の人間認識と秩序意識を根拠にして、徂徠が個々人の自律的な道徳的判断力の行使を否定したことである。

後世、理学興り、先王の礼を捨てて、理を以てこれを言ふ。理を以てこれを言ふ者は、その臆に取るのみ。その臆に取りて正とすは、これ人_とみづから正となす。妄と謂ふべし。(弁名)公・

正・直)

徂徠は朱子学において、人々が自分の判断を「理」として主張することを「これ人みづから正となす。妄と謂ふべし」として厳しく批判するのである。徂徠が否定したのは窮理だけではない。「心を持す」ことをも否定した。徂徠は、「心なる者は、人心の主宰なり」といっているように心の主宰性それ自身を全く否定したわけではな

い。だが徂徠において心はつねに兩義的に働くものとされる。「善をなすは心にあり、悪をなすもまた心にあり。」従って「心」は信用できないというのである。

善悪はみな心を以てこれを言ふ者なり。……然れども心は形なきなり。得てこれを制すべからず。故に先王の道は、礼を以て心を制す。礼を外にして心を治むるの道を語るは、みな私智妄作なり。何となれば、これを治むる者は心なり。治むる所の者は心なり。わが心を以て我が心を治むるは、譬へば狂者みづからその狂を治むるがごとし。いづくんぞ能くこれを治めん。故に後世の心を治むるの説は、みな道を知らざる者なり。(弁道)18)

「狂者」はいざ知らず「わが心を以て我が心を治むる」ことは、現代の我々のみならず、江戸時代の庶民においても日常的にやっていたはずである。人間はいつの時代と社会においても多くの欲望をもち、それらを自分でコントロールしながら生きていたのであり、その意味では、「わが心を以て我が心を治」めながら生活しているのである。それ故、朱子学が人間存在を本来態Ⅱ「本然の性」と、現実態Ⅱ「氣質の性」の二重性において捉え、個人の内部に道徳的な緊張関係を設定し、それを心の主宰性を強調することによって人々の自律的な道徳的判断力を錬磨しようとしたことは、必ずしも不当だとはいえないはずである。だが鋭敏な徂徠はそのような朱子学の考え方の背後に社会の秩序を脅かす危険な要素を強く感じとったのである。それは個々人が「理を心に求め」自律的な判断力を行使することに付する不信であったことに注意する必要がある。万人が生れながらに聖人性を具備しているとし「聖人、学んで至るべし」

とする朱子学の人間観と道德論に対して徂徠は「理を窮むるの弊は、天と鬼神と、みな畏るるに足らずとし、しかうして己はすなはち傲然として天地の間に独立するなり。これ後世の儒者の通病にして、あに天上天下唯我独尊ならずや」(同上21)と批判し、一方で「惣じて世間の一切の事、人智人力のとき候限りこれある事に候」(「答問書」)として、人智の限界と天への尊敬を唱いつつ、他方では先にみたように「聖人学んで至るべからず」と先王^①聖人を超越化しつつ、窮理の主体を聖人のみに限定するのである。

ただ聖人のみ能く我の性を尽くし、能く人の性を尽くし、能く物の性を尽くして、天地とその徳を合す。故にただ聖人のみ、能く理を窮めてこれが極を立つることあり。礼と義これなり。故に説卦にはゆる「理を窮む」という者は、聖人の事にして、凡人の能くせざる所なり。(「弁名」理・氣・人欲)

ここにいる聖人が、「聡明睿智の徳を以て天命を受け、国を開き、天下に王たり」し先王であること、さらにまた「聖人のみ我の性を尽くし……天地とその徳を合す」の一句が、政治制度を制作した先王に対する修辭であることは明らかである。なんとすれば、先王の道の普遍妥当性は、生れながらに個別的かつ限定的な能力しかもたない「凡人」の対極に設定された先王^②聖人の超人的な能力に全面的に依拠しているからである。そして徂徠は「聖人の教へ」の完全性を讃え、それへの随順を説くのである。

それ聖人の教へは至れり。あに能く勝ちてこれを上^しがんや。凡そ聖人の言はざる所の者は、すなはちまさに言はざるべき所の者のみ。もしまさに言ふべき所の者あらば、すなはち先王・孔子すで

に言ひしならん。あにいまだ発せざる者ありて後人を待たんや。また思はざるのみ。(「弁道」21)

もう一度、確認しておく。徂徠によれば、宋学は、「①^③詳かに聖人の徳を論じて以て学者の標準となさんと欲し、②その心を操るの鋭き、聖智を以て自ら処りて、喜びてその測るべからざる者を測りて、学ぶべからざる者を以てこれを人人に強ふ、③その究は必ず徳の至れる者を立てて以てこれを律するときは、すなはちその古の聖人の徳を優劣するも、また勢ひの必ず至る所なり」(「弁名」聖)と規定され、宋学の有つ理想主義と批判精神が、社会秩序を脅かす危険をもつとするとともに徂徠の秩序意識があることは明らかである。このような「理を心に求める」ことによって自ら聖人たらんとする宋学^④理学者流に対して、徂徠は、すでにみたように、一方で凡人の性格や能力の個別性と限定性、人智人力の限界と天命への随順を説きながら他方で、先王^⑤聖人の完全性を強調して人々の由るべき道の制作者を聖人^⑥政治的君主のみに限定し、又「聖人、学んで至るべからず」として聖人と万人との間に分割線を引いて聖人を批判の及ばない高みへと押し上げ、聖人^⑦君主の制作した道^⑧教への随順を説くのだが、そのような徂徠の戦略的な言説を支える秩序意識の在り処を最も端的に表現しているのが次の一節である。

中なる者は過不及なきの謂ひなり。或いは以て道の名となし、或いは以て徳の名となし、或は以て性の名となす。……けだし天下の理は、過不及なきを以てその至りとなす。故に人は賢知となく、愚不肖となく、ただ中をのみこれ求む。生民より以来然りとなす。然れども人その性を殊にし、見る所は性を以て殊なり。人その居

を殊にし、見る所は居を以て殊なり。いかうして中は定らず。天下の乱るる所以なり。¹²⁾

徂徠によれば社会は、そのままに放置しておけば「乱るる」ことはほとんど必然的なのである。なんとすれば、人は誰でも一方では「過不及なき」「中」を求めているけれども、現実には、人は生れながらの性格や能力によってものの見方・考え方を「殊」にしているから、結局「中は定らず」それが「天下の乱るる所以」となるのである。そのような理想と現実の矛盾を止揚しようとしたのが先王である。

ここにおいて先王、中を建てて以て極となし、天下の民をしてみなこれに由りて以て行はしむ。故に「極」は或いは「中」と訓ず。これ中なる者は、聖人の独り知る所にいて、衆人の能く知る所に非ざるなり。凡そ先王の建つる所、礼楽徳義、百爾の制度は、これみな中なり、これみな極なり。

なぜ先王が「中」あるいは「極」を建てたのか、あるいは建てざるを得なかったのか、「中なる者は、聖人の独り知る所」とされたのか、そしてさらに「凡そ先王の建つる所(の) 礼楽徳義、百爾の制度は、これみな中なり、これみな極なり」とされるのかはこれで明らかだ。すなわち、「中」や「極」は先王が天下の秩序を維持するという明確な目的のために建てた人為的な基準なのである。従ってさらに次のようにつくぐことも論理的に必然的な流れとなる。

然れども先王の以て中となす所の者も、また己の見る所を以て、ことさらにかの不偏不倚、過不及なくして精微なるの理を建て、以て天下の民に強ひて我が好む所に従はしめしに非ざるなり。ま

たこの極を建てて、学者をしてこれに由りて以てかの不偏不倚、過不及なくして精微なるの理を求めしめしにも非ざるなり。ただ、それ天下を安んずるを以て心となす。故にこの中を建てて以て極となし、天下の人をしてみなこれに由りて以て行はしむ。然るのち、天下は得て統一して乱れざるべきのみ。(以上、三つとも「弁名」中・庸・和・衷)

いまここに三つに分けて引用した史料は、もともとひとつづきの文章であり、徂徠における秩序意識の在り処、先王が「中」「極」を建てざるを得なかった所以、さらにまた先王の建てた「礼楽刑政」がそれ自体「中」「極」とされた所以が明らかとなる。徂徠が安天下「天下の統一」を第一義的な課題としたこと、それに対して子思・孟子以降、宋学における儒学史は、学者をして人ごとにおのおの聖人の権を操らしめんと欲した(「弁名」理・氣・人欲)結果、むしろ「議論」「争い」「対立」を生み「天下の乱るる所以」を惹起したとする認識、そこから、徂徠は、人々の主観的な判断の介入を許さない客観的な行動規程が不可欠であるとするともに、その規程の制作主体を聖人に限定し、人々はそれを行動の基準にすることによって天下の秩序は保持されるところとしたのである。

そこで次なる課題は、先王の建てた礼楽制度は、人々の生き方をどのように規定するものであったのかを明らかにすることである。

三 物としての礼楽制度

当初、朱子学を学ぶことからはじめた徂徠が何故、朱子学を捨てて独自の儒学説を打ち立てたのか。それは、朱子学的思惟様式の思

わざる解体とか、外来思想としての朱子学がそれを受容する過程で変化したとか、但徠が朱子学を誤解したとかいう消極的なことでは全くない。但徠は、独自の価値意識と人間社会認識にもとづいて

朱子学的な言説を否定し、自己の学説を樹立しようとしたのだ。それを突き詰めていくと、一つは「天下を安んずる」ことが儒学の第一義的な課題だとする独自の課題意識と、他方で、人心は面の如く異なるものだという人間的現実をどう架橋するかという課題であった。そしてその間に大きく立ちはだかつていたのが浩瀚な朱子学の言説体系である。そこで但徠は、道は安天下を課題とする「大なるもの」であるはずなのに、子思・孟子以後の儒学史は、「おのおの見る所を道とし、また自分一個の道德的完成を求める「小なるもの」としてしまったこと、また子思・孟子に連なる宋学は、人間はそれぞれ生れながらの性格や能力が個別的であり限定的であるにもかかわらず、「務めて凡人のなす能はざる所の者を以てこれに強ふ」（弁道）6）ばかりでなくひとりひとりが「理を心に求め」て自己の個別的な判断を主張する結果、社会秩序を混乱に陥れる恐れがあるとし、そこから但徠は、中国古代の帝王が天下後世の人が由るべき規準として立てた礼楽刑政を「先王の道」とし、その道は、生れながらに「聡明睿知の徳を以て国を開き天下に王たりし」聖人が天下を安んずるという目的のもとに制作したものであり、完全性と普遍妥当性を有するものだとし、人々はその「聖人の教」を「中」「極」として受け入れるべきことを主張する。

そこで次の課題は、但徠の提示した「先王の道」の具体的内容をなす聖人が制作した礼楽制度は、どのような意味での規準であり、

かつかいなる機能を果すべきものと考えられていたかということである。

ところでこの場合に注意しなければならないのは、まず第一に、但徠が「極なるものは、先王これを立てて、以て民の準拠する所となす者を謂ふなり」「凡そ先王の建つる所、礼楽徳義、百爾の制度は、これみな中なり、これみな極なり」（前出）というとき、この「中」や「極」は通常理解されるような意味での道德や規範ではなかったことである。

但徠にとって最大の関心は天下の統一であり安天下であった。そして天下が統一されて乱れない状態を維持するための第一の条件は人々が行動の基準とすべき「定準」、すなわち安定的な行動の準則の存在であると考えられた。だが思孟以後の儒学史、とりわけその系譜を引き、近世初頭それなりに一世を風靡した朱子学は「理を心に求め」個々の個別的かつ限定的な判断力を行使して「天上天下唯我独尊」的態度をとり、剩え、「聖人の教へに循はずしてまず聖人の心を獲んと欲」（弁名）理・気・人欲）したとし、但徠はそのような朱子学的言説の在り方に「天下の乱るる所以」を見出したのである。

その意味で但徠がいう「先王の以て中となす所の者」が、朱子学のような「不偏不倚、過不及なくして精微なる理」ではなかったことは当然である。換言すれば、但徠のいうところの「中」や「極」は、それ自体としては必ずしも道德的な正しきや妥当性を内在的に有つものではなかった。それは、道德的な正しきを具えているが故に「中」「極」とされ、それ故に「民の準拠」となるのではなく、

先王が安天下という目的のために建てた規準であるが故に「中」「極」とされたのである。その意味で徂徠の「中」「極」は、すぐれて政治的な所産であつたことに注意する必要がある。

すなわち、「先王の建つる所（の）礼楽徳義、百爾の制度」は安天下、天下統一を維持するための方法・手段であるとされたのであり、この点に徂徠の提示した言説の新しさがあつた。いわば目的と手段・方法とが明確に弁別されたのである。そしてまたそれ故に、目的に応じた制度改革の可能性が与えられたのであるが、それはともかくとして徂徠における先王の道が、いわば単なる規準であり、それ自体としては必ずしも道德性を有たないことを表わす表現は幾つもある。

たとえば徂徠が「先王の道、古者これを道術と謂ふ。礼楽これなり」（『弁道』20）といい、他にも「術」という表現を多用していることは周知の事実であるが、先に引用した「然れども人その性を殊にし、見る所は性を以て殊なり」という、一見すれば人による見解や認識の違いも「人その居を殊にし、見る所は居を以て殊なり」とその居所によって方角の見方が異なるという地理的な事柄と同一視され、それがともに「しかうして中は定らず、天下の乱るる所以なり」とされていること、あるいはまた「人間、北より看れば南と成る。また何の準とする所ぞや。また天理・人欲の説のごときは、精微と謂ふべきのみ。然れどもまた準なきなり。辟へば兩郷の人の地界を争ふがごとし」とされ、つまるところ規準の設定は「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」（以上、『弁道』19）と官裁に等しいものとされるのである。そして重要

なことは、この官裁もその内容の妥当性ではなく、それが官による裁きであるが故に人々が遵うべきものとされたことは当然である。

ここで「政談」の冒頭の一句「総ジテ国ノ治ト云ハ、譬へば碁盤ノ目ヲ盛ルガ如シ」を想起すれば、徂徠のいわゆる制度論のもつ意味がよく理解されるはずである。

だが、この基準としての先王の道は、内容的には道德的、規範的なものではなかつたにもかかわらず道德や規範と全く無関係であつたわけではないことにとも注意する必要がある。

正なる者は邪の反なり。先王の道に循ふ、これ正と謂ふ。先王の道に遵はざる、これ邪といふ。邪謀・邪説のごとき、以て見るべきのみ。これを規矩準繩に辟ふ。正をなす所以の器なり。規に循へばすなはち円なる者正しく、矩に循へばすなはち方なる者正しく、準繩に循へばすなはち平直なる者正し。先王の道は、規矩準繩なり。故に先王の道に循ひてしかるのち正となる。

先王によつて安天下という目的のもとに立てられた礼楽制度は、それ自身としては内に道德的・規範的な内容を有するものではないがそれは安天下の実現という目的のもとに作られ、人々の由るべき行動の規準としての性格を有する点で、政治社会における正・邪の判断基準となるものである。いわば個々人の社会的な行動の正・邪を外側から判別する物差しということになる。すなわち個々人の内面的な道德性の規準となるべきものではないがそれに相反することは安天下を阻害する点で反道德的な行動となる。その意味でこれは朱子学とは異なる新しい道德の創造であつた。

そこで次の問題は、この先王の道の内容とその働きであるが、こ

ここで重要なことは「けだし先王の教へは、物を以てして理を以てせず」（「弁道」16）「物なる者は、教への条件なり」（「弁名」物）とあるように、具体的かつ客観的な物として提示されたとする点である。

先王の道、古者これを道術と謂ふ。礼楽これなり……大氏、人物、その養ひを得ればすなはち長じ、その養ひを得ざればすなはち死す。ただに身のみならず、才知徳行もみなしかり。故に聖人の道は、養ひて以てこれを成すに在り。……その君子をして以て自然に知を開き材を養ひて以てその徳を成すことあり、小人をして以て自然に善に遷り惡に遠ざかりて以てその俗を成すことあらしむ

（「弁道」20）

先王の四術は、詩書礼楽にして、これ、三代の、士を造りし所以なり。孔子の伝ふる所はこれのみ（「同」22）

先王の道の具体的な内容をなす「詩書礼楽」は、君子や「士を造」る方法であり、「徳を成す」方法である。この場合に問題は二つある。すなわち一つは、徂徠において「徳」とは何か、それと「道」とがどのように関わるのかという問題、第二は、いかにして「徳を成す」ということ、具体的には礼楽への習熟とそれによる默識の問題である。紙数の関係で後者についてはここでは省略し、前者の問題のみをとりあげる。この点に関しては、徂徠が次のように言っている点が重要である。

それ道は先王に属し、徳は我に属す。ただ仁に依りてしかるのち道は得て合すべし。（「弁名」仁）

それ道は大なり。聖人に非ざるよりは、いづくんぞ能く身道の

大なるに合せんや。故に先王、徳の名を立てて、学者をしておのおのその性の近き所を以て、抛りてこれを守り、脩めてこれを崇くせしむ。（「同」徳）

朱子学においては同一のものであった道と徳とが、徂徠においては、「道は先王に属し、徳は我に属す」として切り離され、それがふたたび仁を媒介にして結びつけられていることが重要である。まず個人に属するとされた徳の方からみてみよう。

先王が立て、個人に属するとされた徳とは、「徳なる者は得なり。人おのおの道に得る所あるを謂ふなり。或いはこれを性に得、或いはこれを学に得。みな性を以て殊なり。性は人人殊なり、故に徳もまた人人殊なり」（「弁名」徳）とあるように、人がそれぞれ生れながらにあるいは後天的な学問を通して身につけた道徳性や個別的な能力の謂であり、その意味でこれは「人人殊」なるものである。それではそのように「人人殊」なる徳は、いかにして「道に得る所」となるのか。

先王の教へ、詩書礼楽は、辟へば和風甘雨の万物を長養するがごとし。万物の品は殊なりといへども、その養ひを得て以て長ずる者はみな然り。竹はこれを得て以て竹を成し、木はこれを得て以て木を成し、草はこれを得て以て草を成し、穀はこれを得て以て穀を成す。その成るに及んでや、以て宮室・衣服・飲食の用に供して久しからず、なほ人の先王の教へを得て、以て六官・九官の用に供するがごときのみ。そのいはゆる善に習ひて善なりといふも、またその養ひを得て以て材を成すを謂ふ。（「弁名」性・情・才）

人間が生れながらに「殊」なる性格や能力を有しつつ、他方で「知愚賢不肖の、異ありといへども、みな相生じ相長じ相輔け相養ふの心、運用営為の才あり。」（「同」中庸・和・衷）との人間観に立った徂徠は、「聖人、学んで至るべし」とする朱子学の同質的な人間観を「人に強ふるに人の能くせざる所を以て」（「弁道」14）するものと批判しつつ、人はそれぞれ「その性の近き所に随ひて、以てその徳を成」し、竹木・草穀などの植物が、その以て生れた生来の特質を長養して人間生活の用に供するように、社会的に有用な「材」となることで「道的一端を得」（「弁道」仁）とするのである。

先王の立てた礼案によって「徳を成し」「材を成す」のは主として君子であり「然るのちこれを官にす」とされて、君主の安天下という事業に携わるのであるが、徂徠においては君子のみではなく、古の聖人が立てた「士農工商之四民」も、それぞれの個別化された社会分業の一翼を担うことによって天子の目的遂行を助ける「役人」として、天子の行なう「仁」に参加するのである。

農は田を耕して世界の人を養ひ、工は家器を作りて世界の人にかはせ、商は有無をかよはして世界の人の手伝をなし、士は是を治めて乱れぬようニいたし候。各其自の役をのみいたし候へ共、相互に助けあひて、一色かけ候ても国土は立不申候。されば人はもろすぎなる物にて、はなれに別なる物にては無之候へば、満天下の人ことく人君の民の父母となり給ふを助け候役人候。（答問書）

以上の検討を簡単にまとめれば次のようになろう。徂徠の第一義的な課題は安天下でありそれを実現する方法の総体が先王の道であ

る。先王の道の目的は安天下でありそれが仁であるがこの仁は相異なる二つの側面をもつ。一つは、天下を安んずることすなわち、政治社会秩序の維持という課題であり二つは、「聖人の道は、要は民を安んずるに帰するのみ」「仁なる者は養ひの道なり」（「弁道」9）ということである。すなわち、徂徠は安天下＝社会秩序の維持と安民＝社会構成員の潜在的な能力の開発とをともに「仁」として、有機的に結びつけたのでありここに徂徠の政治思想の独創があった。すなわち、安天下は、それぞれ生れながらに「殊」なる性格や能力を有する個々人の「徳を養ひ材を成」さしめて、社会分業の一翼を担わせることによって実現されるのであり、個々人は、こうして所与の性格・能力・社会的地位に即しつつ、天子の安天下への事業に参画することを通して「人君の民の父母となり給ふを助け候役人ニ」なることによって「仁人」となるのである。

すなわち、徂徠は、一方の極に安天下の課題を置き、他方の極に、生れながらに性格と能力とを「殊」にしつつも同時に「知愚賢不肖となく、みな相愛し相養ひ相輔け相成すの心、運用営為の才ある者は一な」（「弁名」仁）る人間集団を視て、個々人の性格や能力を「養い」それを社会全体の秩序の維持に向けて組織化することによって全体社会の維持＝安天下と、個人の潜在的な能力の開発＝安民とを実現しようとした。この点は深い人間観察によって裏付けられた人材登用論として「政談」において具体的に展開されており、いまなお光彩を放っていることはよく知られた事実である。

だが、この安天下と安民とは、本来的には矛盾する内容を持つものであったことにも注意する必要がある。すなわち、個人の潜在的

な能力の開発を重視する立場からいえば、徂徠自身が、徳川社会の固定的な身分制が生み出した門閥制度の弊害を批判せざるを得なかったように、その結果は、固定的な身分制の打破に向かわざるを得ず、安天下を危殆に陥れる危険性があるであらうし、他方また、安天下を重視する立場からいえば、これも徂徠自身が明言したように、商品貨幣経済の社会的浸透によって膨張した人々の欲望を、貴賤上下の關係の厳格化と尚農卑商論、武士・農民の地着化を基調とする政治制度によって規制・抑圧する方向に向かうであらう。

徂徠の礼樂制度論は、このようないわば相矛盾する二つの側面を踏まえて案出された政治の装置であった。

すなわち、先王・孔子の教の術たる礼樂の第一の機能は、人がそれぞれ生まれながらに有する性格や能力を「養ひて以てその徳を成す」ことにあるが、その徳は單なる個人の性格や能力の開発——今風にいえば個性の尊重——を意味するものではなかったことに注意する必要がある。

A. 先王の道を学びて徳を我に成す者は、仁人なり。……先王の道、要は天下を安んずるに帰することを識りて、力を仁に用ひば、すなはち人おのおのその性の近き所に随ひて、以て道の一端を得ん。由の勇、賜の達、求の芸のごときは、みな能く、一材を成し、以て仁人の徒となり、これを天下を安んずるの用に共するに足れり。……もし或いは力を仁に用ふることを識らずんば、すなはちその材と徳とは、みな成すこと能はず。……これ孔門の、仁を教ふる所以なり。

B. 先王の教へは多端なり。智はおのづから智、勇はおのづから

勇、義はおのづから義、仁はおのづから仁にして、あに混合すべけんや。然れども必ず天下を安んずるの道と相悖らずいで、しかるのちこれを智・勇と義と、と謂はんのみ。

C. 人おのおのその徳に拠るといへども、また必ず先王の天下を安んずるの道に和順し、敢えてこれに違はず、然るのち以ておのおのその徳を成すに足る。これ孔門の教へなり。

繁をいわず引用したがいづれも「弁道7」の中の一節である。「徳を成す」ということが、いづれの場合にも「天下を安んずるの用に共する」こと、「天下を安んずるの道と相悖ら」ないこと、「先王の天下を安んずるの道に和順し、敢へてこれに違はず」という条件を随伴していることは明らかである。すなわち社会構成員の能力開発もそれが安天下Ⅱ社会秩序の維持と再生産に沿うことにおいて「徳」となるのであり、能力の開発それ自体が目的とされたわけではなかった。

従つて徂徠が安天下Ⅱ社会全体の秩序の維持を目的として、一方では、社会秩序の維持と活性化に向けて、人々の能動性と活動性を喚起していくことが課題となり——それが徂徠の場合、人材の発掘と登用の問題である——、他方では、社会秩序の維持に有害と考えられた商品貨幣経済の社会的浸透による民衆の欲望の拡大を抑止するために、武士の土着や、農民の移動の禁止、厳しい生活の統制の方向をとることは、徂徠にとっては疑問の余地のないことであつた。そしてこの安天下Ⅱとしての正・邪の判断基準が政治制度におかれたとすれば、その基準の改変が政治的君主にだけ許された特権とされたことも当然であつたといえるはずである。

徂徠の政治思想は、徂徠自身において獲得された人間と社会に関する経験的な事実と、その事実に基づく朱子学への批判を通して形成されたものである。

その学説の第一の特徴は、「先王の道は天下を安んずるの道なり」という政治性の強いものであったが、他方で「先王の道は、もと民を安んずるがためにこれを建つ」とあるように、安天下と安民とが基本的に同一のものとして捉えられたことにある。その両者の矛盾する側面については前節で検討したが、この安天下と安民とがともに仁として表現されたことから明らかなように、徂徠にとって、政治とはとりもなおさず道德の問題であった。だがその道德は、朱子学におけるような、あるいは広義の儒学におけるような個人における内面的な道德性の確立とその周縁への波及、すなわち修身から治国平天下へという本末関係の道德ではなく、「人の性は殊なりといへども、然れども知愚賢不肖となく、みな相愛し相養ひ相成すの心、運用爲^レの才ある者は一なり。故に治を君に資り、養ひを民に資り、農工商賈、みな相資りて生をなす。その群を去りて無人の郷に独立すること能はざる者は、ただ人の性のみ然りとなす。」（弁名「仁」というように、人間存在が本来的に社会性・共同性を有するとの考えから「故に人の道は、一人を以て言ふに非ざるなり。必ず億万人を合して言をなす者なり」（弁道「7」とされた。すなわち道德は本来的に社会関係における道德として捉えられたのである。君主は、人々を集団生活へと組織し統一することが天職であり、

君子はもって生れた性格や能力を養つて官僚となり民を安んずるという目的に奉仕すること、農工商の民は、それぞれ個別化された職業への従事を通して、君主の安天下という事業の一端を担うという、三者三様の社会的地位に応じた役割を果たすことによって、「仁人」となるのである。その意味で安天下は社会構成員の連帯責任とされたのであり、君主自身もその責任を免れることはできなかった。徂徠が、「政談」において、単に為政者自身の心構えを説くのではなく、為政者の治政に対する結果責任を追求したのはそのためである。

第二の特徴は安天下の手段・方法としての礼楽制度である。朱子学の理が安定的な行動の基準たりえないとした徂徠は、「先王の道は礼楽に在り」として物々礼楽による「養ひ」を説いたがそれは三つの点で特異であった。一つは、それは、社会秩序を維持するという目的のもとに、人為的に作られた行動の規程でありそれ自体として内在的な価値をもつものではなかったこと、二つは、礼楽制度の制作は政治的な君主のみの専權事項とされ、他の者は一切排除されたことであり、他の一つは、それが客観的な正・邪の分割装置、規矩準繩として人々の由るべき行動基準とされたことである。そのことのもつ意味はすでに前節で閑説したところであるがそれは君主のみが世界に意味を与える主体、文化価値の形成主体であることを示している。すなわち君子も小人も、政治的君主によって制作された政治制度を規矩準繩、正邪の判断基準として生きること、それが生れながらに具有する個別的な性格や能力を伸長してそれを既定の社会的地位や個別化された役割遂行の中で活かし、安天下と

いう君主の天職に参画することが「仁人たる所以」とされたのである。その意味で、政治制度は、人々の由るべき社会道德の枠組をなすものであった。

第三にこのような君と民との関係、礼楽と道と個人と徳との関係を根底から規定する考え方が政治は教化であるとする思想である。

「先王の道は孔子の道なり」という考え方がそれである。但徠によれば、先王と民との関係、否、君主と民との関係は孔子とその弟子との関係に等しいものであるべきであり、よく知られた「聖人の道を大道術と申候。国家を治候も、直に善惡邪正を正し、見えわたりたる上、而さつぱりと仕候事にては無御座候。俗人の思ひが、けぬ所より、仕懸けを致し候て、覚えず知らず、自然と直り候様、仕事に候」(答門書)といういわゆる術策による政治支配も、詰きつめていけば次のような教育の方法から得られたものである。

故に善く人を教ふる道は、必ずこれを吾が術中に置き、優游の久しき、その耳目を易へ、その心思を換ふ。故に吾が言を待たずして、彼自然に、以てこれを知ることあり。……先王・孔子はこれを以てす(弁道) 15)

但徠によれば「人を教ふるの道は……権の我にある者」であつたとすれば、但徠がこうした教化の方法をそのまま君一民という政治的支配関係に適用したこと、さらに先王が超越化され、礼楽制度が教への条件として提示されたことの意味も明らかとなる。

但徠は孔子とその弟子との間の教育関係を君一民という政治的支配関係に拡大適用したのであり、それによって小なるは但徠を中心とする護國学派の形成を、中なるは、小領主と領民とのゲマインシ

ャプツ的關係の復活を、大なるは、將軍を頂点とする国家共同体を構想したのであるが、このような道德共同体が成り立つ条件として但徠が強調したのが「信」である。

けだし教へなる者は、我を信する者に施す。先王の民は、先王を信するものなり。孔子の門人は、孔子を信するものなり。故にその教は入ることを得。孟子はすなはち我を信ぜざるの人をして我が言に由りて我を信ぜしめんと欲するなり。これ戦國遊説の事にして、人を教ふるの道に非ず。(同) 15)

そして注意すべき事は、但徠自身が、「聖人への信仰」を明言することによって、それを実践してみせたことである。すなわち、但徠は、徳川王朝の政治体制を天命として受け入れ、その社会の中で個々人が占めるべき位置と役割を明確にし、その既定の社会システムの中で生きることと得られる一定の自由を享受しようとしたのである。その意味で、但徠の思想は、K・マンハイムのいう保守主義的思考に近い思想であつた。

但徠は、一方では世界の成り立ちや構造を洞察しえたとの強い自負と遠大な志を有しつつも、他方では彼自身が「聖人への信」を表明し、「儒者の業は、唯だ古聖人の書を守りて以て後世に詔ぐれば、それここに可也。」(答屈景山)「儒者の業は、唯だ章句を守り、これを後世に伝ふ……その道の如きは、即ち以て後の聖人を俟つ。これ不佞の志也」(復安澹泊)と、自分の学問的営みを儒者として自己限定するとともに、それによって得られる一定の自由をそれなりに謳歌しようとしたのである。そしてこのような但徠にみられる処世の態度が、次に来る本居宣長のそれと通底するものであるこ

ともはや明らかであろう。

だがまた江戸中期のこのような処世の精神態度が徳川社会の中でどこまで普遍化しうるものであるかは自づと別の問題である。

注

- (1) 引用史料については本文中に略記する。「徂来先生答門書」は『近世文学論集』（日本古典文学大系94）、「弁道」「弁名」「学則」「政談」「太平策」「徂徠集」については『获生徂徠』（日本思想大系36）を使用し、その他は『获生徂徠全集』（みすず書房版）に拠る。

- (2) 子安宣邦『事件としての徂徠学』青土社

- (3) その主要なものは日本儒林叢書第四卷論辨部に収録されている。

- (4) 丸山真男『日本政治思想史研究』第二章

- (5) 平石直昭「徂徠学の再構成」『思想』七六六号

- (6) この徂徠の聖人信仰については丸山真男氏と尾藤正英氏が異なる理解を示しているが、重要なことは、それが徂徠において自覚的な選択としてなされていることに在る。この点については後論でも関説する。

- (7) 平石氏は、歴史的事実である先王の道が後世においても普遍妥当性をもつ根拠について丸山氏がそれを聖人の絶対性Ⅱ彼岸的人格に帰属させたことを批判し、聖人における道の制作は、「天地の道理」と「人性」にもとづくという認識論的前提を有していた点にこそその普遍妥当性の根拠があったとするが、三

代の聖人のみがなぜ「天地の道理」と「人性」を極め尽くし、後世はそれが不十分だとされたのかについては少しも説明してはいない。重要なことは、徂徠が礼楽を制作した三代の聖人を超越化し、それを「学んでいたるべからず」として万人の間に分割線を引いたことにあり、そこに徂徠自身の言説の神話性とイデオロギー性が最も端的に示されているとするのが本稿の立場である。このような平石氏の徂徠認識の甘さは、徂徠の「義」や「徳」を「普遍的規範」と呼ぶところにも現われている。平石「戦中・戦後徂徠論批判」——初期丸山・吉川両学説の検討を中心に——『社会科学研究』三九一、同前掲論文

- (8) 拙稿「获生徂徠の公私観と政治思想」『日本思想史学』二二一
- (9) 荒木見悟氏は、等しく朱子学を批判することで思想形成した中国の陽明学と日本の古学派を取り上げて、前者が朱子学の理の安定性を批判して「心の優先権」を「確保」し「心によって個々の事行における理が描定されることが可能とな」ったのにたいして仁斎や徂徠は、「理成立の背景となったあらゆる装置の外に出ること」によって「自由の分」を喪失したとするが、両者の本質的な違いは、陽明学が心の主宰性を強調することによって、自己の内部に道德上の緊張関係を設定したのに対して仁斎・素行・徂徠など日本の古学派は、社会と自己との間に道德上の緊張関係を設定した点にある。荒木「朱子学の哲学的性格」『貝原益軒・室鳩巢集』（日本思想大系34）詳しくは、拙稿「日本的公私概念の成立過程——朱子学的人間観の解体——」『宮城教育大学紀要』二五

(10) 徂徠における「人智人力」の限界を認識論上の自己限定として理解する向きがあるが、注意しなければならないのは、徂徠は、人によって「殊」なるものの見方や考え方を「性」に生まれつきによるものとして「不変」と捉えている点である。

(11) 平石氏は、徂徠における「聖人の道」の普遍的な妥当性の根拠を「人性」と「天地の道理」に見出しているが疑問がある。前掲論文。

(12) 徂徠は、郡県・封建論に関してもその関心の中心をなしているのは、士君子の土着であり、それによって「盜賊天下を乱るるの禍ひ」を除去することにある。「護國隨筆」「荻生徂徠全集」第一七卷 前掲拙稿参照。

(13) 日野龍夫氏は、「徂徠の思想の独創性は、何よりもまず儒学の中心的な観念である『道』から道徳的要素を排除した」ことだとするのは、そのかぎりでは正しいが、それは同時に新たな道徳の創造でもあったことに注意する必要がある。日野「謀叛人荻生徂徠」同著『江戸人とユートピア』所収。

(14) 徂徠集「答屈景山」に「争なる者は、訟の事なり。訟なる者は、己の是を己を信ぜざる者の前に陳べて、以て其の己を信ぜんことを求むる者なり。ああ亦た難きかな。然りと雖も官ありてこれに臨まば、以て断ずるに足るに庶きのみ。今学問にして訟者の道を用ひば乃ち聖人の上に臨むこと無ければ、将た孰か聴きて孰かこれを断ぜん」とあり、徂徠が官と聖人とを同一のものとして捉えていたことがわかる。

(15) この問題については吉川幸次郎「徂徠学案」（前掲『荻生徂

徠』所収）、澤井啓一「習熟と思慮」『寺小屋語学文化研究所論叢』二を参照。

(16) 渡辺浩氏は、徂徠は「先王の道は天下を安んずるの道なり」と述べるが「一度も『民を安んずるの道なり』とは言わない」と言っているが誤りであろう。重要なことは安天下と安民との関係である。渡辺『近世日本社会と宋学』一五五頁。

(17) 山県大弼の「柳子新論」は、徂徠のこのような思想の継承のもとに執筆されたものである。拙稿「山県大弼」同「柳子新論」ともに「国史大辞典」（吉川弘文館）第一四巻

(18) 日野龍夫氏は、徂徠の思想を「制度万能主義」「礼楽への帰依」と規定しているが「礼楽」は「聖人への信」を媒介とすることによってはじめて「教へ」たりうるのだとすれば、むしろ「聖人への帰依」と捉える方が妥当であろう。前掲論文、同「礼楽への帰依」『文学』三六・七・八

(19) K・マンハイム『歴史主義・保守主義』（森 博訳）恒星社厚生閣版

（宮城教育大学教授）