

荻生徂徠と古文辞学

岩 崎 允 胤

目 次

- I 徂徠の生涯
- II 学問の特徴
- III 古文辞学の思想と方法
- IV 先王の道
- V 朱子学と仁斎学の批判
- VI 政治論 ——とくにその思想について

I 徂徠の生涯⁽¹⁾

荻生徂徠（一六六六—一七二八年、名は雙松^{なづまつ}）は、館林藩主徳川綱吉（將軍家綱の弟）の侍医を勤める方庵の二男として、江戸二番町に生まれた。幼い頃、父から漢文の手ほどきなど教育を受け、間・静の字義を教わった。後年かれが和訓をしりぞけ、文字の意味を正確に考えることができるようになったのは、主としてこのおかげである、と徂徠は回顧している。十四歳のとき（延宝七年）父が咎を受けて追放の身となったので、家族はともどもに上総の海浜に近い僻村に流落し、二十五歳で父が赦免されて江戸に戻るまでおよそ十二年間、漁民や塩汲みの男たちのなかで生活した（赦免されたのが元禄五年という記録もあり、そうとすれば十三年間と

なる）。父が何で咎を受けたのか分らないが、やがて幕府に登用され奥医師になり綱吉の信用を回復したことからみれば、大きな罪を犯したのではなく、あるいは何かの嫌疑が晴れたのかもしれない。

僻地での困難な勉学の模様について『訳文筌蹄』の「題言」でかれは次のように書いている。この辺地では師友をたずねるすべもなく、かつて父が読んで葛のなかにしまっておいた『大学諺解』一冊が頼りで、これを長年にわたって研究し、努力を重ね、独学で、やがて広く群書に通ずるようになった、と。もっともかれは、この書物を主たる研究対象として文字通り格闘したことをここでしるしたのであり、その他にも、たとえば宇都宮遯庵によるいくつかの標註を読んで啓発されたことも、後年、遯庵宛ての書簡で書いている。かれが独学するからには、ある程度の辞書も、医者である父の書棚には常備されていたのではなからうか（それでも分からない字は、寺にいつて辞典で調べたのであろうか）。

江戸に戻った徂徠は、芝増上寺付近で私塾を開いたが、生活は貧しく、豆腐屋からおからをもらって学に励んだという有名な伝えは、この時期のものである。その頃、かれの口述を弟子たちが筆記して成った『訳文筌蹄』（一六九二年）は、同訓異義の文字についてこまかい解説を分かりやすく述べたものであり、手引きとしてたいへん便利なので、筆写されて広く愛用されたという（一七一一年には刊行）。

徂徠は、一六九六年（元禄九年）、將軍綱吉の側用人で老中の格式を与えられていた川越藩主柳沢保明（のちの吉保）のもとに儒者として出仕することになり、以後、柳沢邸や江戸城中でたびたび綱吉に拝謁した。ときにはその講義を拝聴させられることもあり（これは徂徠にはたいへん苦痛だったらしい）、その面前で大学頭林信篤と討論をしたりした。また、晩年の著作『政談』によれば、かれがまだ新参であった頃のこと、藩主の知行所である川越に住むある百姓にかんする事件がおこった。困窮して田地も家屋も失った末、この百姓は妻も離縁し、自分は髪を剃って僧道入と名乗り（乞食坊主となり）、母を連れて流浪していたが、母が病んで

伏したので、やむなくその場に残留して江戸に出た。藩主保明は、藩儒たちに「親捨てにはどのような刑を課すべきか、和漢の先例を調べて答申するように」と命じたところ、かれらは「親捨ての刑は明律にも出ておらず古今の書物にも書いてない。道入が妻を離縁して乞食をするほど窮してもなお母を連れて彷彿さままっていたとは、非人の身としては殊勝なことであり、親を捨てる心がなかったのだから、親捨てとはいいがたい」と答えた。そのとき末座にいた徂徠は、「道入の行為を親捨てとみなして刑に処すれば、他領でこういう事件の生じたさいの手下にもなるだろうけれども、考えてみるに、そもそも道入のような者が自分の領内から出るようにしたという点では、第一には農村をとりしきる代官こぶや郡奉行こぶの科であり、その上では家老の科であり、さらにその上にも科を受ける者がいるはずである。それに比べれば、道入の咎ははなはだ軽いものである」と申し述べた。保明はこれをきいて、はじめて「尤もだ」といって、道入に母の日々の養い料を与えることにして、かれをもとの住所に戻してやった。そのことがあってから徂徠は保明から何かと心に懸けてもらうようになったらしい。綱吉は朱子学を信奉しており、不忠不孝な者には嚴罰をもって臨むという方針をとっていたが、徂徠は道德と法・掟とを区別し、この頃すでに儒者として、一人ひとりの道德的な心事や行為を問うよりも、領主の統治の責任ということ、すなわち治国平天下の問題に重要性をおいていたことが、この経過からもうかがえるであろう。一七〇〇年（天保十三年）には、保明は老中の上位に就き、翌年、將軍から「吉」の一字を賜わって吉保と改名、權勢をますます揮うようになった。

徂徠が川越藩の儒者として果たした特筆すべき仕事は、志村楨幹とともに、中国の正史中の『晋書』『宋書』『南齊書』『梁書』『陳書』の和刻本の板行を川越藩の重要な学問的行事としておこなったことである。幕府は有力諸藩に、中国の正史（史記から明史にいたる二十三史）の、訓点付きの和訓本の刊行を命じたのであった。それを受けて川越藩は徂徠と楨幹によってここに掲げた五史を仕上げた。しかし、徂徠が藩から与えられた仕

事は、この事業のほかには、学者としての関心をそるものではなく、またおそらく念願にしていたと思われる政務への関与についてもその機会は与えられなかった。一七〇四年には、徂徠は、かつて上総の僻村で独学をしていた頃から遙かにその高名を知っていた三十九歳年長の伊藤仁斎に書簡を送った。しかし敬意を表し教示を仰いだその書面に仁斎は答えなかった。そのことが契機となって徂徠は不快の念、あるいはむしろ反感をいだいたといわれる。もっとも仁斎は翌年没しており、この頃すでに高齢で健康をいくらかはそこねていたのかもしれない。

一七〇四年、綱吉の甥にあたる甲府藩主綱豊が世継ぎとして西の丸に入り家宣と改名した（つとに綱豊のもとで藩儒であった白石も幕臣となった）。柳沢吉保は、綱豊の跡を襲って甲府藩主となった。一七〇九年、綱吉が没し、家宣が六代將軍となる。綱吉の側用人吉保は退いて隠居し、代わって側用人間部詮房と儒者白石とのコンビによって、いわゆる「正徳の治」の時代（一七〇九〜一七二六年）がここに開ける。徂徠は、同じく一七〇九年吉保の計らいもあって、藩邸を出て日本橋茅場町に私宅をもち、学者としての活動に専念することとなった。徂徠ときに四十四歳、茅場町の「茅」の字と同義の「護」の字をとって、この私宅は「護園」と名づけられた。ここで塾が開かれ、その塾名が大いに国中に高まり、「護園社中」「護園学派」の呼称が生まれた。ここで数年遊って、一七〇四／五年頃、徂徠が、偶然のことから（のちに「天の寵靈（天の恵み）」に藉り」とかはいうが）、十六世紀に明の詩文の領域でおこなわれるようになった古文辞に接し、努力してこれを修得し、かれ独自の学問の建設に向かったことについて述べよう。

『護園隨筆』によると、徂徠は、三十九歳か四十歳の頃、すなわち一七〇四年か五年の頃、家の中の畳などを売り払って得た多額の金で、あるひとから蔵一杯の書物を買取ったところ、たまたまそのなかに、李攀竜（一五一四―一五七〇年）、正世貞（一五二六―一五九〇年）の二家かの詩文集があったという。十六世紀後

半のかれらの詩文集を研究し、その言語、すなわち古文辞をわがものとすることによって、かれ自身やがて独自の古文辞学を提唱するにいたるのである。後年徂徠が水戸学の安積澹泊に寄せた書簡によれば、この詩文集には古語が多くて当初とても読むことができず、発奮し、李の教えるように、後漢以後の書物は手にしないことを誓って、研究を積み重ねた。六経から始めて前漢で終わり、そこからまたもとに戻り、何度も何度もぐるぐる行きつ戻りつした末、やっとのことで古語に熟達し、それが自分の口から出る言葉のようになっただけではなく、文意が相互に啓発しあい、もはや注解を必要としないほどになった。そうになると、李・王二氏の文集は、さとうきびを噛むように甘いものになった、という。独学で刻苦勉勵の姿、想像に余りあるといえよう。

つづけてかれは書く、そこで首を廻らして後世の儒者の注解を見ると、誤謬がたちまちに露呈した。ところで李・王二氏は良史（立派な史官）となることに志があったために、詩文から六経にまで研究を向けることがなかった。そこで自分は儒者として六経の注解のために古文辞学の方法を適用した。その点がかれらと異なるだけである、とかれは書いている。だが、そのことが経学の研究に新しい発展をもたらすことになった。

* 六経とは、易経・書経・詩経・春秋・礼記・楽経（佚書）の総称である。

尾藤正英は、徂徠におけるこの学の成立について次のようにいう。徂徠が藩邸を出る一七〇九年前後には、「すでに文学ないし語学の理論の立場はほぼ確立されていたことを、その「護園を開いてから」二年後の正徳六年（一七一一年）に出版された『訳文全蹄』の『題言』が物語っている。古文辞は古代中国の文体に習熟するためのすぐれた方法であるとするのが、徂徠の新しい主張であったが、それとともに現代中国の俗語を学ぶことも、同様に中国文の学習法として重んぜられるべきであるとし、むしろ最初はそこから入門するのが理想であるとの主張も、この『題言』の中では説かれている。」そして、同じく正徳元年には、徂徠は仲間のも

のと三人で、唐通詞、岡島冠山から唐話（江戸時代、中国語を指している）をしっかりと学ぶために新たに会をつくって、その勉強を始めた。

もっともかれは、朱子学者として出発したとはいえ、上総の僻村で独学をしていた時分から、高名な仁斎のことは聞きおよんでおり、また江戸に戻ってまもなく、かれは仁斎の『大学定本』と『語孟字義』を読み、啓発されるところが多かったと思われる。かれが仁斎に宛てた前述の書簡のなかに、渡辺子固（仁斎の弟子で、江戸で柳沢吉保に出仕し、徂徠の同僚となっていた）から「何ぞわが先生〔仁斎〕の言と肖たるや」（五二六ページ）といわれたことをしているところからも、徂徠はすでに旧来の朱子学からかなり脱して古学的思想に傾いていたことがうかがわれる。そのかれがいま李・王の方法を学び、それを六経研究に適用することによって、わが国で闇齋や仁斎らによって開かれていた古学に独自の発展と仕上げをもたらしただのである。後述するように、いわゆる「徂徠学」の完成は、一七一七年（享保二年）の諸著作においてうかがえる。しかしその間、すなわち、かれが李・王の詩文集に接して以来、古語を理解するために悪戦苦闘し、さらにこの新しい方法を經学の研究に適用して成果をあげるまでには、当然のことながら、おそらく、摸索、紆余曲折、そしてまた大きな前進、というかなりの時間が必要であったであろう。かれが自覚的に仁斎学を乗り越えるまえに、それを、いわば前方（新しい古文辞学の立場）からではなく、まずは後方（朱子学の立場）から批判することも必要であったのかもしれない。もっとも、後方（朱子学の立場）といっても、すでに徂徠による新解釈が加えられている朱子学のことである。ともあれ、前述した仁斎への反感が仁斎批判の書を仕上げることを、なにほどか促したであろう。こうして一七一四年（正徳四年）に『護園隨筆』が公刊されたのである。後年、安積澹泊宛の書簡でも、この著作には、自分の旧来の慣習がまだなくならず、見識も定まっておらず、客気も消えていない、いまからみると、この出版にははなはだしい後悔の思いがする旨、しるしている。にもかかわらず、『護

『園隨筆』が当時大きな評判を博したことにについては、尾藤正英の指摘するように、「世人の注目を惹くに値するだけの斬新な主張が、その中に盛り込まれていたからであろう」と思われる。「徂徠の（朱子学に）加えた新解釈は、むしろ後年の徂徠の主張に連続する性格をおびていたとともに、朱子学の立場からすれば、いわばその伝統的な解釈に新生面を開くものであった。そのことにより、陳腐な朱子学解釈に飽きていた読書人たちは、目を開かれる思いがしたのであろう」と尾藤はいう³⁾。

さて、家宣は將軍になって三年余りで世を去り、家継が職を継いだ、一七二六年に早世し（詮房も白石も退職する）、吉宗が紀州から迎えられて將軍職を襲い、年号は改まって享保元年となる。徂徠に目を懸けていた吉保はすでに一七一四年に没しているが、やがて護園学派の、経学と詩文学とのそれぞれの分野で双璧となる、太宰春台は一七一一年に、服部南郭は一七二二年に、すでにあいついで徂徠の門に入っており、学派の盛名はいやがうえにも高まっている。新しい享保の時代の幕開けは、五十一歳の徂徠にとっても、大きな画期であるには相違なかった。古文辞学の研究方法を、詩文の領域から六経へと発展的に適用することによって、尾藤もいうように、ここにかれ独自の「徂徠学」の完成をみるにいたるからである。享保二年（一七一七年）には、かれの新たな思想体系を簡潔に叙述した『学則』『弁道』『弁名』が執筆された。『学則』は、中国の古典を研究するさいの心構えや方法について述べたもの、『弁道』は、「道」とは何かについて、すなわちかれの到達した「先王の道」について簡潔に叙述したもの、また『弁名』は、「名」すなわち道・徳・仁・智・聖・礼・義・孝悌・誠など、儒学の經典に出る基本的なタームの意味を独自の立場から明らかにしたものである。これらのうち、『学則』は一七二七年に、『弁道』と『弁名』は、没後一七三七年に刊行された。徂徠はまた翌一七一八年には『論語』についてのかれ自身の独自の解釈を施した著作『論語徴』を仕上げた。公刊されたのは一七三七年である。これらは徂徠の古文辞学の代表的な著作といえよう。

徂徠の幕府との、そして吉宗との接近は、一七二一年頃から始まった。二一年には徂徠は、当時の中国の俗語にも通じていたので、『六論衍義』（明の太祖が人民に下した六ヶ条の教訓を分かりやすく解説した中国書）

の訓点を命じられ、また、当時代制改革のために中国の法典の研究に力を入れていた吉宗から、その一環として、明律の研究を託され、『明律会典訳解』を仕上げた。翌年は、御隠密御用（隠密といっても密偵の意味ではなく、内密に内政上の諮問にあずかる役をいう）として、吉宗の紀州時代からの近臣で御用取次の役を勤めていた有馬氏倫の邸にもしばしば出向くことになった。一七二四年には、徂徠は吉宗に『芥子園画伝』を献上している。これは芥子園という別荘をもつ李流芳の所蔵する歴代名家の画譜を清の王翬が増補して成った画論図解集で、元禄年間にわが国に伝えられ、とくに文人画に影響するところが大きかった。その頃、徂徠は、吉宗から幕臣に登用したいとの内意を受けたが、辞退している。かれはもとより幕政に深い関心をもってはいたが、すでに年齢的にも、公務に就くよりは、古文辞学と護園学派との発展に何よりも心を向けていたのではなからうか。二七年には吉宗に謁見、また幕府から『三五中略』の校正を命じられた。かれが「先王の道」を基礎に当時の日本の政治上の諸問題を論じた晩年の代表作『政談』が成稿をみたのも、この頃である。徂徠は、幕政の刷新を大いに期待してこの書を吉宗に献上した。この年、兵学の書『鈴録』も成った。しかし、その翌二八年正月、徂徠は世を去った。吉宗は翌二九年には遺著『度量衡考』『鈴録』を献上させ、前者を一七三三年に出版させた。吉宗は、精勵博学で高名のこの鴻儒に大きな敬意を寄せていたのであった。

* 『三五中略』は『三五要略』ともいわれ、音曲、声明、調子、韻律など、音楽にかんする概略的な著述である（『内閣文庫図書分類目録』上による）。

* * * なお、『太平策』は政策論を思想的な面から簡潔に叙述したところに特徴があるといえよう。しかし、偽作ともいわれる。これにたいし、「筋がよくとおり、語勢滔々として一気に巻末まで流れている点で、これは徂徠の思想的作品のなかでも見事な短篇という感を深くする」という丸山眞男の見解もある。

*** 杉田玄白が徂徠の兵法の書『鈴録外書』（がいしよ）を読んで方法論的に影響をうけたことについては次節（二二ページ）に
 注記する。

徂徠の思想・学説の後世への影響は、かれの学問の多面性に応じて、大きく、かつ広汎であった。それは儒学・詩文を越えて、国学や蘭学などにも及んだ。かれの学説には当時からも批判があったが、経学と詩文の両面での影響にはめざましいものがあり、それは幕府御膝元の朱子学の牙城といわれる林門にも及んだ。聖堂の儒者、井上蘭台（＊）をはじめとし、この時期、林門は護園学派の学風にかなり接近していたといわれる。一七九〇年（寛政二年）の「異学の禁」が徂徠学を禁圧のおもな対象としたともいわれる所以である。

＊ 蘭台は、雅儒として狂詩を作り、また平秩東作（へいぢつとうさく）によれば、当時の代表的文化人、大田南畝（蜀山人）の『通詩選諺解』にその作も引かれているという。当時、林派もかかわった遊興的雰囲気（ぶつぷい）がしのばれる。

II 学問の特徴

徂徠の古文辞学の内容に入るに先立って、かれの学問の特徴を三点についてみておこう。

① アンシクロペディックであること

一口にアンシクロペディックといっても、ひとは限りなくそうであることはできない。やはりだれしも個人的な特徴をもっている。徂徠の学的関心は、益軒のように本草学、一般に自然の領域には向かっていないけれども、江戸社会、その政治・経済、庶民の生活にあり、いやそれらを考える基礎として、当代の儒学の水準をはるかに越えて中国古代の詩文や、六経などの広大な世界を、専門の学的領域としている。太古の世界、

すなわち、伏羲・神農・黄帝、ついで顓頊・帝嚳を経て、礼楽をうちたてたとされる堯舜の世、そしてそこから、夏・殷・周、さらにそれ以降、中国の長い歴史の変遷を辿り、これと結びつけて日本の歴史と同時代を、かれは視野にいれている。そして、古文辞学者として、今文から古文（古語）へと辿り、古代、すなわち先王の建立した「天下国家を安んずる道」、仁の治政の意味を明らかにし、そこから現実、江戸中期の経世済民の術を考えるのである。

かれの学的関心はこのように、歴史・習俗・法制・言語・詩文、そして当代の日本の諸情況にわたるが、つねに博く学ぶことをモットーとし、人々にも説き勧めている。遠地にいる弟子からの質問への応答書簡を収めた『答問書』にも「智見を広め候為、博学候事肝要に候。孔子も博學と被仰候」といい、また、「惣じて学問は飛耳長目の道と荀子も申候。北国に居て、見ぬ異国之事をも承候は、年に翼出来て飛行候ごとく、今の世に生れて、数千載の昔之事を今日にみるごとく存候事は、長き目なりと申す事に候。されば見聞広く事実に行（ゆき）わたり候を学問と申事に候故、学問は歴史に極まり候事に候。古今和漢へ通じ不申候へば、此国今世の風俗之内より目を見出し居候事にて、誠に井の中の蛙に候。」また、「学問は只広く何をかをも取入置て、己が知見を広むる事にて御座候」（傍点筆者）とある。徂徠はまた、経書ばかり読んでいては国を治めるわざを身につけることはできないから、見聞を広めるために経世済民の書物を読むことも学問である、といっている。そして国土の違いや時代の推移にも知見を広げることを促している。

② 実学的であること

『政談』は、徂徠がその抱懐する治国の道を基礎にして徳川支配体制の弛緩をただすための方策を論じて吉宗に提出した意見書である。かれの古文辞学は、古文古語をただそれ自身のために研究するのではなく、天下

を安んずる道の探究をめざしていたから、このテーマはかれの思想をまさに現実に結びつけるものであったといえよう。

『政談』の冒頭でかれはいう、「總ジテ国ノ治ト云ハ、譬^{たと}ヘバ碁盤ノ目ヲ盛ルガ如シ。目ヲ盛ザル碁盤ニテハ、何程ノ上手ニテモ碁ハ打タレヌ也」と。まさにここでは「国の治」とその綱要が主題であり、かれによれば、先王の立てた天下国家を治める道は广大であり、歴史を通し、時間と空間を通しておこなわれ、しかも人間や万物とともに生生発展するものでなければならぬ。それゆえにまた当然にも、その道は江戸期の当面の具体的諸条件のもとの治世の基本となりうるはずのものであった。つづいてかれはいう、たとえば「当時〔すなわち吉宗治世の時、それまでの大火の経験にかんがみ〕火災ノ事、上^{かみ}ノ御世話ニテ、塗屋^{ぬりや}、土蔵造ニ成タレバ、火災自然ト少ナシ。是レ明カナル証拠也。……是ニ因リテ和漢ノ古法ヲ考ヘ、愚按ノ料簡〔自分の考えるところを〕委曲ニ記シテ上^{たてまつ}ルコト如^レ左〔二六三ページ〕と。いまここでは『政談』の内容にはたちいらないが（二二ページ以下を参照）、かれの学問の実学的な性格を一応以上のように理解しよう。

さらにいえば、かれは時弊救済のために、すなわち現実の諸問題を解決するために、かねてから探究していた「先王の道」に学び、それに依拠しようとする。この道は、現実の治世にたいする歴史的始原・根源をなすものであり、しかも同時に、かれにとっていわば理論的な原理である。たんに現象を現象、現実を現実とのみみて、これにそのつど対処するのではなく、対処するための原点にまで立ち帰って、そこからこの現象・現実に立ち向おうとする。かれの考える「先王の道」がはたして治世の問題を考察する原点たりうるかどうかは別として（今日この点で徂徠に同意するひとはいないであろうが、そのことは別として）、かれはここで現象・現実を、根源（arché, principium、すなわち始原、原理）からとらえようとしている。もとよりかれは、現象・現実の多様性、複雑性を十分に理解している。かれは書く、「惣じて世間一切の事、人智人力のとき候

限り有之（人力の及ぶことには限度がある）事に候。天地も活物、人も活物に候故、天地と人との出合候上、人と人との出合候上には「そういうさまざまな出会いには」、無盡之變動出来り、先達而（前もって）計知事は不成物に候^⑦。この文章には、不可知論、神秘主義も当然伴って出てくることでもあろうが、しかし、ここではまず、統治というものは、時に臨み事に臨んで計るところがなければならぬという見解の表明として受けとることができる（今日でさえ、しばしば、政治は、一寸先は闇といわれるではないか）。かれの実学性は、それゆえ、たんに實際的、実用的な（practical）性格をもつのではなく、右に述べたような体系性をもっていることに注意したいと思^{*}う。

* 天地万物を生生發展するもの、すべてを活物ととらえる点で、朱子学とはちがって、徂徠は仁齋の思想を受けいれている。

** この点でのちに、杉田玄白が、徂徠の兵学書『鈐録外書』を読んで、治療の大業は医理（オランダ医学が示す）を確かめて事に当るのでなければならぬということを感じたと、『形影夜話』に書いていることを想起する。医理とは、「医学の本源」であり、『解体新書』で示される「人身平素の形体」にはかならない。玄白は書く、「徂徠先生は該書に常に軍理に学び得て、大将の量（器量）に従ひ、勝敗は時に臨^{のま}で定るものなり、と記し置給ひたり。是を讀て初て発明する（新たに思いついたる）事あり。是実^{じつ}に然るべき事なるべし。我医（われわれ医者）も旧染（従来の医学の習慣）を洗ひ、面目を改めざれば、大業は立べからずと悟れり。かくありて後、初て眞の医理は遠西阿蘭^{おらんた}にあることを知りたり」。古文辞学による「先王の道」の学の確立と、医学における身体内外の構造・機能の解明とが、方法論的に連関していることに留意したい。

③ 実証的であること

徂徠は、事実は事実として扱^{あつか}うのがよく（「事実は事実の上が能^よく）、理屈でかたづけなくてはならないとする。かれは、朱子学のやり方を念頭において、理屈をやたらにもちだすことを、つよく批判している。かれによれ

ば、唐や宋の儒者たちの説はその多くが紙上の空論であり、紙のうえに書いてあると尤ものように聞こえるまでのことにすぎないのに、かれらは、往々にして、とても実施できないようなことでも、理屈が通っていさえすれば細大洩らさずに書きたて、自分の才智をほこり、事実はどうであろうがいっこうに構わない、とする。大切なことは事実である。儒学の経書を読んでも、それは現代に書かれたものでないから、その書かれた時代の事実をよく知らなければ、当て推量をして、勝手な理屈をつけるようになる。「古之事實〔歴史上の事実〕を御存知無之候へば、今世之事にて聖人の時代を思召やり候〔推量する〕故、違ひ候事のみ多く御座候^⑧」。

徂徠によれば、そもそも先王の道は決して抽象論として提示されたものではなかった。古聖人は礼楽を定めた。礼楽は外部的な行動として現れるものである。『弁名』でかれは書く、「けだし先王は言語の以て人を教ふるに足らざるを知るや、故に礼楽を作りて以てこれを教ふ。政刑〔法令刑罰〕の以て民を安んずるに足らざるを知るや、故に礼楽を作りて以てこれを化す」。「礼は物〔具体的で外的な物〕なり。衆義〔礼のたくさんの意義〕の苞塞する〔包まれて充滿する〕所なり。巧言ありといへども〔どんな巧言をもってしても〕、また以てその義を尽くすこと能はざる者なり。これその益〔礼の有益なこと〕は黙してこれを識る〔感じとって化する〕に在り」(七一ページ)。こうしてかれは、六経のなから先王の道を読みとり独自の古文辞学をきずくのであるが、そのさい、事と辞、すなわち古代の事物（礼楽刑政）と文章で表現された言葉（古語）とを抛りどころとし、これに即して探究してゆかなければならず、それゆえ、儒者の仕事は、古代の文章を古語・古文としてどこまでも守り、その真理を事実^⑨に即するように推しはかり、後世にこれを伝えることにあるとする。安積澹泊宛の書簡でも、かれは宋儒らの恣意的な注釈を一切排し、「不佞〔不才、自分のこと〕ハ直チニ〔直接〕経文ニ抛り、事ト辞トヲ以テ之ヲ証シ〔自分の考えを実証し〕、須タ訓注ヲ須ヒズ^⑩」(傍点筆者)と書いている。かれはここで「証」、すなわち実証のことを述べている。もちろん実証といっても、自然科学でも考古学でも

ないから、実験・観測の事実や古代の遺物・遺構などによるのではなく、古書のなかでのことではあるが、現代の言語を棄ててどこまでも古代の言語によって古書の意味を探り、探った意味をまた古書における「事と辞」とによって証してゆく、という方法を徂徠はとるのである。

徂徠は『弁道』で、あくまで物・事、経学ならば経書に示された物・事に即するというかれの方法を一般化して次のようにいう。「けだし先王の教へは、物〔礼楽刑政の具体的事実〕を以てして理〔抽象的な理屈〕を以てせず。教ふるに物を以てする者は、必ず事を事とする〔あくまで事にかかわる〕ことにあり。……必ず事に従ふ〔事に即して学ぶ〕者これを久しうして、すなわち心実ちんじつにこれを知る〔事柄の真の理解に達しうる〕。何ぞ言を仮からんや。言の尽くす所の句〔事を離れてたんに言葉が表現できるかぎりのこと〕は、僅々乎として〔わずかに〕理の一端のみ。かつ身〔自分としては〕、事に従はずして、能く立談に瞭然たるは〔事に即して学ぶことを怠り、深く考えもせずまるで立ち話ではっきりさせるようなやり方をしたのでは〕、あに能く深くこれを知らんや〔なんら深く事柄を理解したことはない〕。……故にこれに先んずる事を以てせずして能く成すことある者は〔まずもってよく事に即して学ぶことをしないで成功しうるなどということ〕は、天下に鮮すなし。ただに先王の道のみならず、凡百の技芸みなしかり」(二六ページ)。

それでは、合理性という点ではどうであろうか、以上、徂徠における実証性について述べたことは、おおむね合理的な内容をもっているといえよう。徂徠の古文辞学——これについては以下での本論で述べるが——における文献学的方法が国学の発展に（とくに宣長において）大きな影響を与えたことは、周知のことといえよう。それは、文献学的方法のもつ合理的側面を示しているといえよう（この点については、本書中の「国学思想の展開」「国学の大成」であらためて触れるつもりである）。また、徂徠の思想が蘭学の誕生、『解体新書』の成業——すなわちわが国の自然研究の発展——に影響するところが大きく、その一端（杉田玄白の場合）に

ついでにはさきに注記したところである。徂徠自身は自然の研究にたずさわらなかつたが、期せずしてこの面（後世に貢献していることは面白い）。

しかし、徂徠の思想には非合理的な面も少くない。かれが、道は、大なるが故に測りがたい（窮め尽くすことできない）といったり、天地も活物、人間も活物であつて、世事万端人力の及ばないところがあると考えていた点について、わたくしは、無限で無尽蔵な全実在や、現実の事物の複雑多様さには、どんな所与の歴史的段階でも人間の知り尽くせないものがあるかぎり、尤もであるとは思いつながら、そのことの固定化（非弁証法的な把握）が、かれにあつては不可知論、神秘主義にも通ずると考えざるをえない。じつさい、かれによれば、天地の働らきは神妙不測不可思議なもので、「もと知られぬ事」（四三八ページ）、本来不可知なことであるから、たとえば雷は雷でそれ以上の詮索は無用と考えており、総じて自然現象について不可知論に陥つているといえよう。だからしてまた、鬼神、すなわち天神や人鬼（人間の靈魂）についても、かれは、朱子学者の説にしたがつて考えると、結局鬼神を認めないことになると批判し、かえつて鬼神は存在するという見地をとり、しかも鬼神は斯く斯くしかじかのものであると理解することは人間には不可能である、とさえ述べている。この点にかんし、はるかに合理的な思考をしているのは新井白石であり、しかもこの白石をも批判して徹底的な鬼神否定説を展開しているのが山片幡桃である。

* ヘレニズム期のエピクロスは、自然研究がなぜ必要であるかについて「主要教説」で次のように書いている。「神話にかんすることが何か気にかかつていて、全宇宙の自然（「真実在」）が何であるかを知らないならば、われわれは最も重要な事柄についての恐怖を解消することができない。それゆゑ、自然研究なしには、われわれは、純粹無雑な形で（「生活の」）快を獲得することができない。」^[1]かれは、心境の平静と身体の健康を生むの目的とする倫理学の見地から、これを妨げる恐怖などのさまざまな気掛りなこと（「もちろん物の怪や怨霊などは論外であるとして」）を排除するために、自然

の研究をおこなうのであり、自然研究の目的についてのエピクロスのような考え方は、ギリシアのイオニア以来の自然学者たちによる、万物の根源を究明しようという研究姿勢とは異なっている。しかしいまはそのことは措くとして、レウキッポスとデモクリトスの原子論（真の存在は原子と空虚とであるとす）を継承して、かれは右の見地から、彗星、流星、蝕、雷、稲妻、虹、地震、火山などの天界気象界の諸現象にたいして、当時の自然認識によって可能と思われるかぎりの自然科学的な説明を提示している。「ピュトクレス宛の手紙」はこのような諸問題を主要テーマとしたものである。かれには、天神や人鬼など、人間生活に干渉する奇怪なものを導入する余地がまったくない。¹²⁾

Ⅲ 古文辞学の思想と方法

上総の僻地で徂徠は、朱子学を独学しながら遙かに京洛の仁齋の声望を耳にしていたが、やがて江戸に戻って仁齋の『大学定本』と『語孟字義』を手にし、それに共鳴し啓発されるところが少なくなかったと思われる。だがかれはまだみずから独自の説をたてるにはいたらなかった。その徂徠が、一七〇四／五年頃、偶然、明の李攀竜と王世貞の詩文集を知って、古文辞学へと開眼した点については、前述したところである。それでは古文辞学とはどういう思想と方法なのか。

古文辞学とは、一言でいえば、言語をとおしての実証的な文献学的研究といえる。それゆえ、それは、古代の書物によって古語を研究し、古語、つまり古文の言葉とその意味を知ることであり、そこからさらに、古代の民生、習俗・文物などを知ることである、とまずいうことができるだろう。

明の李・王はどのようにして古文辞の研究にゆきついたたのであろうか。中国では、周知のように、唐の時代に、韓愈・柳宗元が出て「古文復興」を唱え、次の宋時代に歐陽修・蘇東坡らがこれを受けついで、いわゆる「唐宋八大家」の古文が成立した。しかし、李攀竜や王世貞によれば、韓愈・柳宗元は、古文をめざしたかぎりでは正しいが、当時の比較的新しい語彙も用いたために、名と実とがずれてしまった。ところが、宋の歐陽

修・蘇東坡はさらにこれに倣ったために、かれらの文章ではいっそう名実の不一致が甚しくなった、とする。このようにして、李・王ら明の古文辞派は「唐宋八大家」風の古文にたいして全体として否定的な立場をとる。

* 徂徠は、李・王とはやや異なつて、「唐宋八大家」のうちで韓愈と柳宗元の二人だけは区別して見ていたようである。余事ではあるが、わたしは以前から蘇東坡の詩文と書画・画論に魅かれるところがあり、したがって、李・王はもちろんのこと、徂徠にも従うことができない（視点がちがうからである）。一九九五年には、わたしは蘇東坡が誣陷されて四年余りの歲月を送つた長江左岸の赤壁を訪ね（そこは孫權・劉備の連合軍が曹操と戦つた古戦場とは異なる）、名篇赤壁二賦を綴つたその古跡に遊び、往時を偲んでいる。

徂徠は、上述したように、文字通り苦労してようやく李・王の詩文集の言語表現、その意味内容をよく理解できるようになった。一七〇九年茅場町に塾を構えた頃には、かれはすでに古文辞学の立場に立っており、かれの盛名を聞いて多くの門人が集まつてきた。徂徠のもとからは、服部南郭をはじめとして詩文において高名な文学者が多数輩出したが、しかし、かれ徂徠は、儒学者にふさわしく、その方法をさらに儒学の領域に、したがって孔・孟よりもさらに遡つて六経の全体の把握のために適用した。このことによつてかれは、中国はもとより東洋において独自の経学を創立したのである。

徂徠は、かれの新しい学問を簡潔に体系的に述べた『弁道』で次のように書いている。「不佞（自分は）、天の寵靈（お恵み）に藉り、王・李二家の書を得て以てこれを読み、始めて古文辞あるを知る。ここにおいて稍稍（しだいに）六経を取りてこれを読む。年を暦るの久しき、稍稍、物と名との合するを得たり」。徂徠は、物と名との一致を力説するのである。つづけていう、「物と名と合して、しかるのち訓詁始めて明らかに（古典の意味が明らかに）なり、六経得て言ふべし」。そもそも六経とは何か、その義、すなわち解釈とは何か。むろん恣意的な解釈であつてはならない。「六経はその物なり（先王の道を知るための拠りどころとなる古書で

あり、それには古代の文物・制度が具体的に書きしるさされている。礼記・論語はその義（意味・精神を説いたもの）なり、義は必ず物に属き〔物に附属し、それから離れたものであってはならない〕、しかるのち道〔古代においておこなわれていた道がしつかりと〕定まる。すなはち〔ところが〕その物を捨てて、ひとり〔その関連からきりはなしてただ〕その義を取らば、その汜濫自肆〔本筋から離れた肆な発言〕せざる者は幾希〔主観的な解釈、発言が多くなる〕。これ韓・柳・程〔程顥・程頤の二程〕・朱〔朱子〕以後の失なり〔一一一―二ページ〕。

* 「名物爽はず」ということである。西田太一郎によれば、「物とは、礼楽刑政などの具体的なまろもろの文物・制度。名とは、それらに関連して付けられた道・徳・仁・義その他の抽象的な名称」をいう。これらの抽象的な名について、徂徠は『弁名』でその成立を次のようにいう、「生民より以来〔人類の発生このかた〕、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〔抽象的な事柄〕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、聖人これを立てて〔形のない物を明確にして〕これに名づく〔すなわち道・徳・仁・義・礼などの名ができた、五倫の名もできた〕。然るのち常人といへども見てこれを識るべきなり。これを名教と謂う〔四〇ページ〕。徂徠によれば、それゆえ、これらの抽象的な名、經学の規範的な諸タイムは、古文辞学によって古聖人がこれらをうちたてたときの真意に遡って理解しなければならぬ。後世にみるように恣意的に理屈をたてて論じたのではどうにも仕様がないということになる。

右の点について、徂徠はもう少し詳しく次のようにもいう。「唐の韓愈出づるに及びて、文章大いに變ず。これよりしてのち、程朱の諸公は、豪傑の士〔傑出した人物〕なりといへども、古文辞〔古代の文章〕を語らず。ここを以て六經を読みこれを知ること能はず。ひとり中庸・孟子の読み易きを喜ぶや、つひにその外人と争ふ〔他の学派の人々と論争する〕者の言を以て、聖人の道もと〔もともとも〕然りとなす。また今文を以て古文を視、しかうして〔その結果〕その物に味く、物と名と離れ、しかるのち義理〔理論的な解釈〕孤行す

〔原文から離れてひとり歩きをしてしまった〕。ここにおいてか、先王、孔子の教法また見るべからず」（一一ページ傍点筆者）。

古文辞学の主張の正当である所以は、古代の書物に書かれている古語は、どこまでも古語として読まなければならず、現代語の読み方をそこに勝手に導入してはならないというところにある。これはたしかに、今日、どこの民族の古典を研究するにも、鉄則であろう。『弁名』にも、「今言〔現代語〕は古言〔古語〕に非ず、今言は古文に非ず。吾その中〔現代のただ中〕に居りて、これを以てこれを古えに求めば、すなはち能くその名を得る者の幾希きことを」知らないことになり、そのために、韓愈や程朱は、それぞれ傑出した資質をもちながらもこの誤りによって型人の道を主観的に理解してしまった。じつに「世は言を載せて以て移る」（四〇ページ）。時代は言葉とともに推移・変遷するのだ。このことを知らねばならぬ。

* 『弁道』に、仁齋もやはり傑出した人物であり、聖人の教えらしきものをかいまみだけれども『孟子』によって——『孟子』をいわば「津筏」（渡しのかだ、すなわち手引き）として——『論語』を解釈したために、「今言を以て古文を視る」点では程朱の学問と似たようなものにすぎぬ。また、「和語もて華言を視る」誤りを免れていない、とする（一一ページ）。

このような立場に立つ徂徠であるから、訓点付きで中国文を読むことに反対したのはいうまでもない。なぜなら、それは、**そもそも中国語をそれとは質的にまったく異なる言語である日本語で読むことになるからである**。すなわち、訓点付きの漢文は中国文ではない。それは中国文を日本語の訳文で、一種の日本文として読むことにほかならないからである。それゆえ、かれによれば「読書百遍、意おのずから通ず」などと世にいわれているが、それは誤りである。返り点、送り仮名付きで何度読んでも、経書の古義が分かってくることはありえず、また、日頃からこのような読み方をさせ、これに主観的で陳腐な講釈（当時、こういう講釈が流行って

いた）を加えることは、たいへんな誤解をもたらすものであり、真の經学から懸隔すること甚しいといわなければならない。このような学習をいくら重ねても、訓点の付いていない中国の書物を前にして、すこしも読めないのはいうまでもない。当時、世に儒者といわれる者でも、清国から渡来してくる和訓のない書物に齒の立たない者が少くなかったようである。

もちろん、当時（中国は清の時代になっている）、中国のなんびといえども、もはや六經の書かれた時代の発音でその書物を読むことはできない。かれらとて、音読するとすれば、まずはかれらになしうるその時代の中国語の発音（しかもそれぞれの地域の方言）で読むほかはないが、日本人であれば、それすらもできない。それゆえ、徂徠は『訳文筌蹄』の「題言」で、日本で学問をする者が最初になすべきことは現代中国語を学ぶことではなければならない、とし、自分は、初学の門下生に、まず、長崎の学問すなわちいわゆる唐話（中国語）の学を勉強させ、中国の俗語を教え、書物は中国語で読ませ、それを日本の俗語に訳させるようにした、決して下から上へと読む訓読はさせなかった、という。長崎の学問が身についてはじめて、いわば中華の人（らしきもの）となることができるわけで、それから少しづつ経史十集（中国の古典の全書）の各分野の書物を読めば、破竹の勢いで学は進む、と書いている。このように能うかぎり日本語から離れ、現代中国語に慣れることを通して古書に接し、あくまでも古語とし古文を古文として、その意味内容を把握することをめざし、六經の本質に迫ることを、かれは学問の方法として掲げたのである。¹⁴

（付記）なお、次のことを述べておこう。前野直彬によれば、中国ではじめて古文辞が唱えられたのは、ほぼ十六世紀初頭とのことである（李夢陽・何景明）。その後この運動は退潮したが、同世紀後半から李攀竜、王世貞が出てふたたび盛んになったが、かれらの没後、古文辞派の実質的な命脈は尽きた、とくに古文辞派

打倒を掲げる諸派が続出した。徂徠の時代には、中国では古文辞派はほとんど書庫のなかの遺物となつていたといえよう。¹⁵⁾——中国の詩文の領域ではそうであろう。だが、そのことと離れて、古語は古語で古文は古文で、という文献学的な研究という徂徠の方法論は、意義があるということが出来るだろうと思う。

IV 先王の道

徂徠が古文辞学の方法によって六経を研究して到達した「先王の道」とはどのような内容のものであるか。主として『弁道』によって立ち入って述べよう。

① 先王の道＝天下を安んずる道

冒頭にいう、「道は知り難く、また言ひ難し。その大なるがための故なり」（徂徠の思想は、さきにも触れたように、神秘主義にゆきつくのであるが、根源的なものを窮め尽くしうるかのように論ずる朱子学にたいし、その把握を超えることを説いているかぎりでは、一応、同意できる）。つづけて、「後世の学者は、おのおの見所を道とす。みな一端とす〔かれらのみるところは、それぞれ道の一部分にすぎない〕。それ道は、先王の道なり。思・孟〔子思と孟子〕よりしてのち、降りて儒家者流〔儒家の一派〕となり、すなわち〔そこで〕始めて百家〔諸学派〕と衡を争ふ〔論争して優劣を争う〕。みずから小にすと謂ふべきのみ」（一〇ページ）。

先王の道は自然のままの道ではなく、先王の作為によるものである。徂徠はいう、「先王の道は、先王の造る所なり。〔老子の影響をうけた朱子学の説くような〕天地自然の道に非ざるなり。けだし先王、聡明睿知の徳を以て、天命を受け、天下に王たり。その心、^{いっ}に、天下を安んずるを以て務めとなす」（一四ページ）。先王の道については、徂徠は『弁道』のほかさまざまの著作で「天下を安んずるの道」、「国家を平治する大道」

「天下国家を平治可被成候爲に、聖人の建立被成候道」等々と表現している。

そもそも、徂徠は、先王というとき、だれを念頭においていたのか、そして先王と孔子との関係をどう考えていたのか。かれによれば、伏羲・神農・黄帝は聖人であったが、かれらの作為したものは、利用厚生（生活に役立つものを具え、生活を豊かにする）の道にとどまった。黄帝のあとを継いだ顓頊・帝嚳を経て、堯舜の世になって、はじめて礼楽が確立された。そして、夏・殷・周の世となってから、礼楽はあざやかに完備したものとなった。このようにして、道は、数千年を経、何人もの聖人の精神と知恵を重ねてようやく成就したものである。それゆえ、孔子さえも、学んでこれを会得した。孔子自身「述べて作らず」といつているところである。だからして、孔子の説いた道は先王の道にほかならない。孔子は、弟子を育て、かれらを用いて、その道を故郷の魯国で実現したいと願っていた。しかしそれにふさわしい官職に就くことができず、六経を整理して後世に伝えたのである。それゆえ、六経は、そのまま先王の道である。ところが、近年になって、先王と孔子とではその教えは異なっていると唱える者が出てきている（たとえば、仁斎）が、これは間違いである。もちろん、身を修めること、自己の修養も大切である。しかし、何がここでの問題の核心であるのか。「天下を安んずるは身を脩むるを以て本〔基本〕となす。然れども、必ず、天下を安んずるを以て心〔核心〕となす」（二二ページ）。政治ではなく道徳を重視し、安民ではなく自己の心事、行為を儒学の中心課題とする立場をかれは批判するのである。

以上のように、徂徠は自然にたいし作為を、対置し、先王の先王たる所以は、国を開き、礼楽を制作したところにあるとした。この作為、創造という偉大な事業のゆえに、先王は「聖人」と呼ばれるのである。それゆえ、朱子学のように、学問をし自分の徳を磨けば聖人に至りうる（聖人可学而至）というのは、まったくの誤である。

* 先王を尊ぶのは儒家一般にみられることであるが、孔孟の説から遡って先王の作為をこそ至高な事業として掲げ、ここにこそ道があるとしたのは、徂徠の独創的見解である。まさにそのことによって、東洋の儒学史において徂徠の学説にたいし最もきびしく鮮明に対立するのは、かれより三数十年おくれ僻遠の農村地帯に生を受けた安藤昌益の主張であるといえよう。昌益は、伏羲に始まり堯舜禹ら古聖人の不耕貪食による統治を、悪虐な法世（法治の世）の始まりとみるのである。

② 礼楽刑政

さらに立ちいって、道は具体的にどういう内容を含んでいるか。徂徠はいう、「道なる者は統名（総合的な名称）なり。礼楽刑政凡そ先王の建つる所の者を擧げて、合せてこれに命くるなり、礼楽刑政を離れて別にわゆる道なる者あるに非ざるなり。『論語』にも子貢の言葉に、「賢者はその大なる者を識り、不賢者はその小なる者を識る。〔よろずのことにかんし〕文武（周の文王・武王）の道あらざることなし」（一三ページ）とある。

* 『礼記』『楽記』に、「礼は民心を節し、楽は民声を和し、政、もってこれを行ひ、刑、もってこれを防ぐ。礼楽刑政、四達して悖らず、すなわち正道備はる」とある。礼と楽によって、社会の秩序を保ち民心を和め、そして統治する（刑罰と政治）。それゆえ、礼楽刑政とは、古代中国における礼儀・作法・制度・文物などを含む生活規範の総体をいう。

しかし後世になると、「精を貴び、粗を賤しむの見（見方）」は、濂溪（周敦頤）に「西田太一郎によれば、精を貴び粗を賤しむとは、本体的なもの、思索的なもの、精神的なものを精として貴び、作用的なもの、実践的なもの、物質的なものを粗として賤しむということである、とする（五五〇ページ）（これは、今日にいたるも、世上の思想家、学者にしばしばみられる観念論的な傾向である）。濂溪の考えをひききついで、宋儒

は道を「事物当行の理」（ものごとがまさにおこなわれるべきの理）と解釈した。しかし当行必然の理などいいながら、これは、かの「格物窮理」（ものごとこの理を窮め尽くすという朱子学）の理なのであり、学を志す者めいめいに、「己^{おの}が意を以て」、すなわち自分の考えによってかの当行の理を事物のなかに探らせ、それによって礼楽刑政を作らせようとしている。これにたいして徂徠はいう、「それ先王なる者は聖人なり。人人〔聖人でもない人々〕にして先王の権〔礼楽などを定める先王の権限〕を操^とらんと欲するは、僭に非ずんばすなわち妄にして、またみづから揣^{はか}らざるの甚だしきなり」（一三ページ）。

徂徠は、礼楽刑政、さらしほべていえば礼楽を、道の具体的な内容としている。先王はこのような具体的な事物から離れて抽象的な道を、抽象的な道德諸規範を説いたのではなく、社会生活、そのなかでの人々の相互的な行為・交渉・さまざまな営為を通して、それらから離れずに、かれらが安寧な生活を送りうるようにと、礼楽を、そして道を、また道德的諸規範を王の立場から制定した、とするのである。

徂徠はさらに、「後世に現れるすぐれた王や君子は、先王の礼楽を奉じてこれを実行し、ついぞこれに背こうとはしなかった。「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〔天下を安んずる道のすべてを体现したのである〕。これいはゆる仁なり」（一六ページ）という（仁をここで慈・悲・とか孝・としての愛などとはみていないことに注意したい）。それでは仁とは何か。

③ 仁

徂徠はいう、孔門の教えでは、仁を最も大きなものにとらえていた。「何となれば、能く先王の道を擧げてこれを体する者〔体得しているもの〕は仁なればなり。先王の道は、天下を安んずるの道なり。その道は多端なり〔多方面にわたる〕といへども、要は天下を安んずるに帰す。その本は天命を敬するに在り」（一七ページ）

ジ）。徂徠は、『詩経』の語を借りて聖人の道を「民の父母」^⑧ともいっている。かれによれば、ひとは天命によってさまざまな職務につく。そのさい、天命をつつしんで守ることが基本である。ひとは天から、天子になれ、諸侯になれ、大夫になれというように、その器量にに応じてさまざまな命じられる。そうすれば、自分の下には、多い少いの差はあれ、仕えるものがある。士になれと命じられれば、一族妻子をかかえることになるが、かれらはみな自分（つまり士自身）に頼ることによって安んずるものである。しかも士大夫は、全体としてみれば、それぞれみな君主と協力して天から与えられた職務をおこなうのである。このような天命によって成る上下の関係——徂徠は封建制を基礎に考えている——において、「君子の道は、ただ仁を大なりとなす。かつは（しかも）^{あひ}相親しむ相愛し相生じ相成し^{あひ}相輔け相養ひ相匡し^た相救ふ者は、人の性然りとす。」このように、徂徠は、封建関係を前提にはしているが、人々の生活における相親・相愛・相生・相成（相互的な形成）・相輔・相匡・相救を、人間の本性からくるものとして重視している。人間は孤立して生きるものではない。したがって道というものも人間の共同を基礎にして存する。かれの語に、「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。今試みに天下を観るに、孰^たか能く孤立して群せざる者ぞ（そのような孤立した者はいない）。土農工商は、相助けて食ふ者なり。かくのごとくならずんば、すなはち（一日として）存すること能はず」とする。そのさい、徂徠は中国の古代も封建制であったとし、土農工商・四民の別も先王が定めたところと考えている。^⑨そして「能く億万人を合（統合）して、その親愛生養の性（親愛し生み育てる本性）を遂げしむる者は、先王の道なり」（一七ページ）という。このように徂徠においては、封建思想と、人間の相親、相愛、相生、相成などの相互性、共同性の視点とが、前者を基底として統一的に把握され、この統一性が先王の道において根元的に示されている、といっているのである。

徂徠は、仁を根本とする先王の道が、古代から当代、そして未来に向けて、統治の根源、原理として、時代

の変遷をとおして貫くはずであると考えている。だからこそ、六経によってその道を探究する学がきわめて大切とされるのである。経学の本領はまさにそこにある。『答問書』でかれは質問に答えて次のように書いている、「道には古今なく候。聖人の道にて今日の国天下も治り候事に候。外ほかに仕形〔仕方・方法〕は無之候。聖人の教にて今日の人も才徳を成就候事に候、是又外に仕形無之候。古今通貫不申候ては〔古今を通じて一貫していないければ〕、古聖人の道とも教をしむ共不被申候。」もちろん、歴史の発展において、また地域ごとに、時間的・空間的に複雑多様な状況がある。これは現象的な個別性の契機である。この点を徂徠が大いに注意していることはさきにわたくしが述べたところである。しかもかれは、先王の道が、変遷を通じてつらぬき、経世済民のための原理になっていると考えるのである。『政談』もこの見地から書かれるのである。

なお、前述した先王の道における封建思想と人間の相互性・共同性の視点との統一についてであるが、これらを次の二つの契機に分けて考えることができるだろう、封建制と人間性（共同性）との二つの契機に。もちろん両者は歴史的に不可分になっている。社会構成の変遷にしたがって思想はつねに具体的なものとしてある。そのさい、一方の人間性の契機自身が、社会構成的特殊性と、この特殊性ととの統一における普遍性、という二つの側面をもっているともいえよう。この二側面をもつ人間性という契機において、すなわち封建的・特殊性と、それと結びついた人間の普遍性として、徂徠の仁を理解することができる。しかし、このことは、さらに深く考えると次のようにいい表わすことができよう。かれはたしかに人間を相互性（共同性）において捉えているが、仁を養い育てるものとして、あるいは「民の父母」という語をもってこれを説明しているように、先王・王・封建的な支配者の視点がどこまでも基軸になっていること、したがって、人間性（相互性・共同性）の側面にしてもこの封建的な性格によって基本的に強く刻印されていることである。そのため、他方、当然にも、われわれの観点からみれば人間性（相互性・共同性）を形成する核心をなすと考えられる個人性、自我性

の側面をいちじるしく欠くことにならざるをえない。個人とその自立性は全体のなかに埋没されてしまう。総じて、徂徠の思想は、丸山眞男が考えたようにこれを近代思想の出発点ないし先駆とみなすことには、かなりの問題があるといわざるをえない*。

* なお、尾藤正英は、徂徠の『旧事本紀解』の序文から、日本では皇室の祖先は天に由来し、政は祭であり、祭は政である、そして皇祖が神であるのか人であるのか、人民は今にいたるまで、半ば疑い半ば信じており、そのため天皇の国王としての地位は不変である、という考えを引用し、徂徠が、日本の神道、そして伝統的な祭政一致の思想を、先王の道に合致したものを考えているところに、近代日本の天皇制国家主義思想の一つの大きな源泉がみられる、と指摘していることに注目したい。尾藤は書く、「江戸時代の学者によって祭政の一致が説かれた場合にも、かれらが朱子学の理論に依拠していた限り、なお祭祀と政治との関係についての明確な認識には達しえなかった。徂徠が道についての新しい考え方を導入したことにより、はじめて祭祀という行為が、政治上に重要な意味をなうものとして位置づけられるに至ったのである。そしてこの新しい祭政一致の理念が江戸後期の水戸学にうけつがれていった……」と。これは重要な指摘であると思う。

④ 大きな仁への各人の努力、孝悌忠信

ところで、仁は、先王の道を体得したものであり、道は天下を安んずることに帰するが、道は多端、それにはさまざまな側面がある。他方、人の性質にもさまざまな相異がある。それぞれの性質に応じて人は仁に向かつて努力すれば、道の一面を自分の身に成就してゆくことができる。「いやしくも能く、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、すなわ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。」朱子学では、「氣質の性」を変えることを説くが、生れながらの性を変えることなど、不可能な話である。広大な仁に向かつてめいめいの資質によって努力し、その一端を自分の身において実現してゆくことが人間には大切とされるのである。

それでは、徂徠は儒教で説かれてきた孝悌忠信、五倫などを、仁との関係でどう考えているのか。かれによれば、人の上に立つ者が学ぶべき君子の道は、孝悌忠信を、そのなかでも孝悌を、さらになかでも、孝を第一歩としている。というのは、人間は、幼いあいだは、君臣・朋友の關係がまだできていないし、また、兄弟をもたない人はいるが、父母をもたない人はいないからである。「孝弟〔弟＝悌〕の教は幼少なる人にも入やすく、是よりして忠信五倫之道をのづからに得候事〔会得するものである〕故、先王之教にも〔孝悌は〕殊に專一に被成候事に候。」さらにもっと立ち入っていえば、先王の道は、天下の民を安んずる仁を根本とすることであるから、本来、人の上に立つ者の道である。これにたいし、孝悌忠信の徳行は、各人の分相応にだれにでもできることであり、上に立つ者だけの道ではない。だから、各人にとっての孝悌忠信は、仁の「小わり」（小割）、つまり仁を小規模にしたものと考えればよい。人々には器量の大小があるから、それが大きくないと仁を自分のものとすることができないが、器量の大小にかかわらず、だれでも仁の心でおこなえば、それが孝悌忠信の徳行にはかならないと考えることができる。このようにして、広大な仁の実現にめいめいが参与することができる。孝悌忠信といっても、五倫といっても、ひとつ事であり、聖人が天下を治めるために立てたもので、大きな仁のうちに（さきの用語でいえば「小わり」として）包攝されているということができらるだろう。

V 朱子学と仁齋学の批判

徂徠の朱子学批判、仁齋学批判については、これまでも折々言及してきたが、ここではまとめて要点的に述べておこう。

① 朱子学の批判

徂徠は水戸学派の安積澹泊宛の書簡で朱子学の謬論を簡明に述べているので、以下それに拠ろう（五三七—八ページ）。

宋儒の時代には、孔子の頃から世代が遠く距ったうえに、唐の韓愈が古い言葉を排したために古辞が世に伝わらなくなって久しくなっていた。そのため、(i) 「今言を以て古言を視」、すなわち現代の言葉から古代の言葉を視てしまい、(ii) 「古文の体勢を識らず、ここを以て穿鑿はなはだ多し。」古代の文章の勢いを知らないことからやたらに根ほり葉ほり調べたようになった。(iii) 「また礼に疎なり（うとい）」、孔子の学問はもっぱら礼に力を注いだのに宋儒は礼を軽んじている。このようなことから、朱子学には次のような誤謬が生じている（もっとも、ここにあげるのは中心的部分にかんしてであり、誤謬の万分の一ほどにすぎない、と徂徠はいう）。

(1) 理気の説について。六経には理気の説などない。『易経』には「形而上」「形而下」という語があるだけで、そこでいう「器」も、「器を制め」、「器を尚せうび」、「器を感かんふ」の器であることも、本文で証明することができる。どうして「器」が「気」の意味であろうか。

(2) 天理人欲について。この話は「樂記」から出ているが、人欲を除去して天理を尽くすとは書いてない。そもそも人欲を完全に除去するなど、人間にはできないことだ。

(3) 格物について。宋儒は格物を「事物の理に窮め到的こと」と解釈しているが、これは窮理の二字をもちこんだ無理なこじつけである。それに、窮理の本もとはといえば、聖人が「易」を作ったのを讚えた言葉であり、宋儒のいうように、学者に窮理のごときことを期待するわけにはいかない。いったい天下の理など人間に窮め尽くしうるものだろうか。朱子は人間に不可能なことを無理強いしている。

(4) 明德について。朱子の解する明德は、『詩經』や『春秋左氏伝』のいうところと合致しない（『弁名』によれば、『明德』とは「顯徳」であり、その徳がいちじるしく明らかでだれしにも見えることをいう。それゆえ、多くは、人の上に立つ者の徳を称するときに用いる（二一三ページ）、とされる。朱子は、「明德を天下に明にす」という『大学』冒頭の文章に注して「天下の人をしてみなその明德を明にすることをあらしむ」と解しているが、そのようなことは堯舜の時代でさえあったことだろうか。

(5) 本然の性と氣質の性。孔子と孟子のいうところが一致しないことから、宋儒はこの区別をたて氣質の變化をとえたが、そのような説も、またそもそも氣質の變化という語も、古代にはなかった。孟子の性善説もおよそのところをいっただけであり、聖人の教えに従って道を天下におこなってゆけば、聖人の統治を実現することはむづかしいことではないというのが、かれの考えであった。ところが、宋儒は、めいめいが修養して聖人になることを求めた。しかし、孔子のあとには聖人は出なかつたのだから、これは空言を掲げて人に出来ないことを強いているのである。それに氣質は生まれながらに与えられたものであって、それを變化させることなどできるはずがない。人間はそれぞれ資質にしたがい、才能を上達させて徳を成就し、国家のために役立つことが大切なのである。

(6) 礼について。礼とは六経では礼樂の礼を指しているのに、程子や朱子はこれを性と解し、仁齋は徳と解したが、これはこじつけではないか。

六経の言葉はもともと穏やかなものであり、それゆえ、聖人の道は万世にわたっておこなわれうるのである。ところが、宋儒になると、つとめて新奇な説を提出し、人間にできないことを強要した。韓愈は議論好きで、よく理屈をいっただので、その風習が宋になってますます盛となり、程子も朱子も、その習慣になじんでしまい、問題を事（本物）と辞（言葉）とに就いて学問的に正確に探究することができなくなり、自分の説くところが

古代と背馳していることに気付かなかった。

澹泊苑の書簡にはこのように述べている。前述したように、徂徠によれば、これは朱子学の誤謬のほんの一部分にすぎない。とりあえず、わたくしはこれに、本稿でときどき言及してきた徂徠の批判点を加えておきたいと思う。

② 仁齋の批判

仁齋学にたいする批判も、徂徠は多くの箇所ですべて述べているが、『弁道』では大筋として次のように述べている（一一ページ）。近年、仁齋も傑出した人物であって聖人の教えらしいものをかなりかいまみている。しかし、(1)かれが『孟子』によって『論語』を解釈し、今文をもって古文を視る点では、やはり程朱の学問と似たりよったりである。これに加えて、(2)先王の道と孔子の道とをはっきりと区別して二つのものとし、六経をおしよけて『論語』だけを価値あるものとして採っている。また、(3)依然として「和語もて華言くわげんを視る」、すなわち日本語で中国語を読むという欠陥を免れていない。「我その為つくる所の古義なる者（『論語古義』）を読むに、あに古ならんや。」徂徠は、仁齋の学を真の古学とは到底いえないとするのである。

仁齋の仁の説についてはどのように批判するか。前述したように、徂徠によれば、先王の道は天下を安んずる道であり、孔子の説いたところも、その道にはかならなかつた。そして、天下を安んずることが仁でなければならぬ。ところで、『答問書』によれば、聖人の道は広大無辺なもので、なかでも君子の道においては「仁」以外に大切なものはないはずであるにもかかわらず、仁というと、大方の人は慈悲のことと心得ている。しかし、仁は慈悲であるとするのは適切な解釈ではない。たとえば、孟子の「惻隱の心（あわれむ心）」は仁の端なり（『公孫丑』上）という言葉を、たんにこの端を拡充して仁にいたるというように読み、仁を個人の

修養の意味に理解するが、これは正しくない。このような考えから、徂徠は、『弁名』で次のようにいう。仁齋は、仁を慈愛の徳と定義し、その徳は、遠近にも、内外にも、充実して貫通し、至らぬところはない、と述べているが、「これまた孟子に泥みて、惻隱の心を拡充して以て仁を成さん（完成させよう）」と欲し、これ（仁）を先王に属せずして（先王の道に属するものとしなくて）、これを人人に属し（一人ひとりに属することとし）、これ（仁）を民を安んずる（先王の道）に帰することを知らずして、徒らに慈悲を以てこれを言う。故にその弊、ついに『童子問』においては「釈迦を以て仁人となすに至る。あに謬りならずや」（五六ページ）。

* 『童子問』下二第七章に、「仏以慈悲濟度為主、……其主慈悲濟度似乎仁」とある。

VI 政治論

——とくにその思想について

徂徠が、吉宗の幕政刷新を大いに期待して晩年に『政談』を書いて献上したことについては、前述した。今日の言葉でいえば、これは政治論である。そのなかで経済の問題についても論じていることが注目される。

① その大要 『政談』の末尾で徂徠自身この著作を作った所以を次のように述べている。「当時（現時）ハ法ノ立様〔法の立て方〕未熟ニテ、大ナル〔大局的な〕所ニ法立ズ、末ニ計リ法立テ有ル故、世界〔世の中〕ニ紀リナク、風俗〔風習〕頻リニ移リ行、今ハ法ハ法ニテ立テ有ナガラ、下ハ下ニテ〔法と下々の実情とが〕別々ニ成テ、法ニ詮モ無事〔法が役にたたないといった事態〕ニ成タル事ヲ知セ奉ンガ為也」（四四四〜五ページ）。すなわち、法が全体にわたってよく立てられておらず、いたずらに枝葉末節にかかわっているので、法

と下々の実情とが別々なものとなっている。しかし、「治道〔政治の道〕ハ一ツくニ離レタル事ニ非ズ。世成行、世界〔世の中〕ノ全体ノ知シ召ス〔全体をよく見通して治める〕事肝要也。』

* 『政談』の冒頭でも、全体の大筋をつけることの重要性を著盤の目を盛ることにたとえている。この点については、前述した（一〇ページ）。

そして、この著作についての基本的な主張を次のように要約する（括弧内の番号は筆者、以下同じ）。「肝心ノ所ハ、(1)世界〔世の中が、いわば〕旅宿〔人々がいわば旅行中で宿屋すまいをしている〕ノ境界〔境遇〕ナル〔こと〕ト、(2)諸事ノ制度ナキ〔万事につけて礼法の制度が立っていないこと〕ト、此二ツニ帰スル事也。』このような世情であるので、これにたいする具体的な方策としては、次のことが考えられるとする。(i)「戸籍ヲ立テ、万民ヲ住所ニ在ツクル〔落ちつかせる、定住させること〕ト、(ii)「町人・百姓ト武家ト制度（のうえでの）差別ヲ立ル事ト、(iii)大名ノ家ニ制度ヲ立ル〔まづもって大名の家の生活にきちんとした礼法の制度をたてること〕ト、(iv)御買上〔武士は生活上に必要なものを日常的に金で商人から買わねばならぬ——これでは武家は金欠になり、反対に商人が儲るばかり〕ト言事ノ無之様ニスル〔こと〕ト、大体是等ニテ〔以上四点の方策をとれば〕世界ハ遷直リ〔変動してよくなり〕、豊カニナルベシ。其外ノ事ハ、是ニ連テ〔連動して〕自カラ可ニ直ル。上ニ計リ御儉約有テ御勝手〔採算〕直リタリトモ、万民困窮セバ不レ宜〔御事也。上下トモニ富ミ豊カニ成テ、御代〔徳川の治世〕ノ長久ニ有シ事願ヒ奉ル御事也〕（四四五ページ）。

② 聖人の道にもとづく政治 徂徠は、右に結論的に要約したような方策をば、さきに述べた「先王の道」すなわち聖人の道を基礎に据え、あわせて実際におこなわれてきた「和漢の古法」をも考慮しながら、当時の幕政のあり方と社会の実情とを具体的に詳細に検討したうえで、幕政刷新のためにたてるのである。いわく、

「總ジテ聖人ノ道ハ、元來治國天下ノ道ナル故、政務ノ筋ニ入用ナル事〔政務のために役に立つこと〕ヲ第一トスル事、古ヨリ如此^シ」(四四三ページ)。宋学で説くような、抽象的な心や身のあり方(つまり個人の心の修養)や、道徳上の理非などについての論議は、無用な学問である、ときびしく批判する。そして次のようにもいう、「眞ノ治ト云ハ、我支配下・組中〔自分の支配領域や配下の組の者〕ハ上ヨリ御預置ル、(お預りしている)コトナレバ、末々迄〔末々の者まで〕一人モ〔ただひとりといえども〕見放サレヌ物也〔見捨てるわけにはいかない〕ト思ヒハマリテ〔しかと思いかためて〕、我苦ニシ〔いつも心配し〕、世話ニスル〔世話してあげる〕事也。是ヲ聖人ノ道ニ『民ノ父母』ト云、又是ヲ『仁ノ道也』ト言〔ふ〕。仁ト云バトテ、朱子学ノ儒者ナドノ言様ニ、下ヲ憐ミ、慈悲ヲスルト言様ナルコト計ニ非ズ。又信ヲ以テ〔下の者〕ヲ会積ヒ〔扱い〕、或ハ理ノ儘ニ取捌ト言様ナル事ニモ非ズ。父母ノ子ヲ会積フハ〔扱うさいには、たんに甘やかすだけではなく〕、敲キモスル、折檻モスル、ダマシ〔すかし慰め〕モスル。唯面倒ヲヨク見テ、苦ニシ世話ニシ、兎角下ノ成立^リヤフニスル〔とにかく下の者の生活が成り立つようにしてやる〕事也〕(三九二ページ)。このようになれば、国中、どの町もどの村でも、互に親しみあい、風習はおのずから直り、悪人もおのずから出ないようになる。天下は安んじ、仁の道がおこなわれるようになる。このようにすることが、ほんとうの意味で民に孝と悌とを教えることにもなる。

③ 幕政刷新の方策——経済問題の重視 徂徠によれば、歴史をふりかえってみると、日本でも中国でも、古も今も、平和な世から乱世へと移行する原因は、生活の困窮にある。衣食住が民生の基礎をなすものであり、したがって経済問題が経済の基本をなす。そこで、かれはいう、「故ニ国天下ヲ治ルニハ、先富^ミ豊^カナル様ニスル〔経済を豊かにする〕コト、是治ノ根本也。管仲が言ニモ『衣食足^リ而知^ル榮辱〔榮譽と恥辱〕』ト言、

孔子モ「富シテ後〔庶民を〕教ル」ト宣ヘリ」（三〇三ページ）。なぜなら、生活が困窮して衣食に不足すると、礼儀をたしなむ心がなくなり、庶民のあいだに礼儀がなくなれば、さまざまな悪事が生じ、ついには国が乱れる、これは自然の道理だからである。どんなに法をきびしくしても、權威をかざして命令しても、困窮して働く力もなくなれば、秩序の乱れはもはやどうしようもない。「法ハ国ヲ維グ綱ナル故ニ、法敗テハ不レ乱ト云コトナシ」（三〇三ページ）。国と法の安定の基礎には、庶民の経済的 생활が足りているということがなければならぬ。経済が要・基礎であるという徂徠の洞察は正しい。そこでかれにとって、当時の幕政のもとの、武家・農民・さらに賤民の、だがとくにも武家の、生活上の困難の解決が現実の課題となるのである（しかし、徂徠が国の経済を豊かにするといっても、庶民全体ではなく、とくに武家の生活を豊かにすること——他方、商人が富むのを抑えること——に重点がおかれることに留意したい）。

* 徂徠はいう、「本ヲ重ンジ末ヲ抑ユルト云コト、是古聖人ノ法也。本トハ農也。末トハ工商也。工商盛ンニ成テ農業衰ルハ、代々〔歴史上の各時代において〕兎角如此。成行コト、是亦明カナルコト也」（三八〇ページ）。ここにはかれの封建的（前近代的）な農本主義が顕著である。

徂徠は、困窮の生ずる原因を考えて、それを救う方法をたてる。この思考法は正しい。しかし、そのさい、現実の困窮についてその原因を現実の過程のなかに問うことをしない。すなわちかれは現実の分析をしない（それゆえ、かれの思考は科学としての経済学にならない）。かれの思考法からすれば、先王の道を原点にして外的に問題を比較によって考察することになる。もちろん、かれは聖人の治世と現実の状況とを対比するため、現状を詳細に調べてはいる。

「上下ノ困窮ヲ救フ道トシテ別ニ奇妙ナル妙術モナシ。唯古ノ聖人ノ仕方ニハ有テ、今ノ世ニハ闕タルコトドモアリ。是ヲ考テ〔対比して考えて〕改ムルニシクハナシ」と徂徠はいう。だが、思うに、現時を考えるの

に古聖人の統治の仕方を抛りどころとすることは、長い歴史のなかでの物質的生産力の発展を考えれば、どだい無法なことではないか。だが、かれはこの比較の方法をとる。かれの先王の道の学問からはそうせざるをえない。聖人のやり方にたいして今の世に欠けているものは何かと問い、当時の社会の諸状況を具体的に調べたうえで、かれは比較をする。すなわち、「古ノ聖人ノ法ノ大綱ハ、(1)上下万民ヲ皆土〔土地〕ニ在着ケテ〔定住させて〕、(2)其上ニ礼法ノ制度ヲ立ルコト、是治ノ大綱也。〔しかるに〕当時〔現時〕ハ此二色〔二点〕欠タル所ヨリ、上下困窮シ、種々ノ悪事モ出ル也。」このように考えると、(1)「今日」上下皆旅宿ノ境界〔境遇〕ナル所〔そういう点では〕、聖人ノ治メニ上下万民ヲ土ニ在ツケルト〔定住させるのと〕、「今日」不ニ在着〔定住させないのと〕表裏ノ相違也〔正反對の状態になっている〕。つぎに、(2)「今日」一切ノコトニ無制度、衣服ヨリ家居・器物迄貴賤ノ階級ナキ故〔現実には、当然守らるべきはずの貴賤の差別が混乱して無きにひとしくなっているために〕、「商人の」奢ヲ押ユル規制モナシ。是〔こういうことも〕聖人ノ礼法・制度ヲ立タルト亦表裏ノ相違也〔反對の状態になっている〕」(三〇五ページ)。このような対比から、徂徠は、現実の困窮を救う上述の二つの方策を導き出すのである。

* 徂徠はとくに武士・町人・百姓のあいだの礼法上の差別がたいへん乱れていること、大名の家の生活に礼法が欠如していることなどを、大いに憂慮している。

そのうえでなおわたくしが注目したいと思うのは、徂徠は右の方策が困窮を救う根本であるとしながら、しかもさらに、近年の困窮をはなはだしくしている事情として商品―貨幣経済の発展による次の三点があるとし、これを重視していることである。すなわち、(1)諸商品の価格の騰貴、(2)金銀の数量の減少、(3)貸借関係の塞がりによる金銀の不通用である。かれが当時における統治の問題を論じてその基礎が経済関係にあると考えたこととの正当さをさきにわたくしは指摘したが、かれはここでさらに、物価とその変動、金銀の数量、貸借(債權)

関係を立ちいって論じている。江戸時代中期ともなれば、貨幣を媒介とする商業経済の諸関係・諸制度はかなりの発展をみせており、経験的とはいえ経済についての認識がいちじるしくすすみ、幕政の当事者のなかにも、萩原重秀、新井白石、やがて田沼意次が出て、事を処することになるが、古文辞学者である徂徠が、商品―貨幣経済について当時としてすんだ認識をもっていったことがうかがえる。その内容に立ちいることは省略する。

④ 幕藩体制擁護の封建思想

幕藩体制擁護の封建思想は、安藤昌益とその弟子たち、ごく少数の者を除いては、この時代のほとんどの思想家に共通してみられるところであるが、徂徠の場合、この思想はかなり顕著に現れているといえよう。

* 幕末近くになると、幕藩体制の否定にまではゆかなくても、封建的な割拠主義への批判が出てくる（たとえば、渡辺華山において）。また、最終の段階で尊皇討幕論が現れたことは、周知のところである。

まず、前述したように、徂徠は、困窮の原因を、(1)世の中が全体として旅宿の境遇にあることと、(2)礼法の制度のないことにみている。前者(1)については、武家を始めとして商工業者や遊民らが旅宿の境遇にあるということは、封建制に反する、とかれには映ずる。大名は真先きに知行地に定住すべきであり、その下臣もみなこれに準ずる。全国的に戸籍と路引（旅人の携帯する旅行証明書）の制度をしっかりとたて、だれも隠れ場所がないようにし、逐電（失踪）や欠落（かげおち）や遊民をとりしまる。こうしたことは、商工業の発展とそれに伴う居住の自由、流民の増加による諸都市の膨張を抑え、耕地をもって定住する農民の生活を基盤にして、武家が、幕府から預っている支配領域を治めるといふ、封建制のたてなおしを企図するものにはかならない。後者(2)についていえば、徂徠は、万事につけ礼法、制度が廢れている現状を旧に復することを考えている。そのさい、かれのいう「制度」とは、身分の差別の嚴然として存する「法制・節度」のことであり、「古聖人ノ治ニ（古

聖人の統治において「制度ト言物ヲ立テ、是ヲ以テ上下ノ差別ヲ立、奢〔贅沢〕ヲ抑へ、世界〔世の中〕ヲ豊カニスルノ妙術也」という。また「衣服・家居・器物、或、婚禮・喪礼・音信・贈答・供廻リノ次第迄（つまり日常生活の細かなやり方にかんして）、人々ノ貴賤・知行ノ高下・役柄ノ品ニ応ジテ、夫々ニ次第有ルヲ制度ト言也」（二二一ページ）とある。すなわち、ここでは、礼法・制度じたいが、上下の差別、貴賤の高下、差別の秩序を構成するものとして捉えられているのである。

このような差別観は、その他徂徠の発言のさまざまな局面で現れる。その若干をあげれば、たとえば、商品―貨幣経済のもとで、將軍も年貢米を金に替えて幕政と生活のための必需品をすべて購入せねばならぬが、徂徠によれば、將軍は、天下の支配者である以上、「日本國中ハ皆我國〔すべて自分の領域〕なのであり、「何モ彼モ日本國中ヨリ出ル者〔産出する物〕ハ我ガ物ナルヲ、人ノ物〔他人の物〕ト思召シテ代リ〔代金〕ヲ出シテ〔商人から〕買調ルコト、大ナル取違也」（三〇六ページ）という。また、食物にかんする差別も述べ、たとえば、諸国の農民が耕作を嫌い、米が食べられるというので、百姓を捨てて商人になろうとするのを、かれは好ましくない傾向と考えている（これは、農民は米を食うなという思想となる）。また、商業が発展し商人の富むのを抑える必要をしばしば説いている。そして、旅宿の習慣がなくなり、武家が知行地に定住することになれば、年貢米を売って獲得した金で、生活の用具を商人から買上げる必要がなくなり、米を貯蔵して、その値段を十分に高くあげれば、江戸の町人は貧しくなってみな雑穀を食べるようになるだろうから、そうすれば、「君子小人〔為政者と被統治者〕ノ食物自然ニ分レテ、是又古ノ道ニ叶フ事也」（三四五ページ）と、支配関係によって食物に差別の出来ることを当然であるかのように承認している。さらに、差別的人間観が最も顕著に現れているのは、かれが、穢多はもとより、遊女、河原者（役者）にいたる人々と、一般平民との間に制度的な身分区別を明確につける必要を説いていることである。このような徂徠であるから、世の中を富ます

とか、国を富ますとかいっても、徳川幕藩体制のもとで武家がまったく優位に立つ視点をつらぬいたうえで、ことにほかならなかったのである。

* 徂徠の商人にたいする次の見解に留意する必要がある。『武家ト百姓トハ田地ヨリ外ノ渡世（生活手段）ハ無テ、常住ノ〔定住地をもつ〕者ナレバ、唯武家ト百姓ノ常住ニ宣キ様ニスルヲ治ノ根本トスベシ。』商人は俄分限にもなるし、一日のうちに家産が潰れもする者で、もともと不安定な渡世をするものである。だからして、「商人ノ潰ル、事ヲバ、嘗テ〔まったく〕構フマジキ也。是又治道ノ大割〔基本的〕ノ心得也ト知ルベシ。』（三四五ページ）。

徂徠の右のような思想をみれば、かれの多面にわたる思想のなかにどのような進歩的な側面があるにせよ、それだけをとりだして、かれの思想をあえて近代思想の先駆とみることがはたしてできるだろうか。

注

- (1) 徂徠の生涯については、『荻生徂徠』日本の名誉16、中央公論社、一九七四年所収、尾藤正英「国家主義の祖型としての徂徠」に多くを負う。もちろん『徂徠集』などに所収のかれ自身の折々の記述などを参看した。徂徠の思想については右の尾藤論文に多くを負うほか、田原嗣郎『徂徠学の世界』東京大学出版会、一九九一年も参考にした。
- テキストとしては、まず『荻生徂徠』日本思想史大系36、岩波書店、一九七三年を用い、その頭注、補注にも負っている。これには徂徠の著作『弁道』『弁名』『学則』『政談』『太平策』（もっともこれには偽作という説が多い）『徂徠集』が収められている。さいごの『徂徠集』は選録である。したがって、その残余の部分を始めとして、『論語徴』『徂徠先生答問書』『護園随筆』等々は『荻生徂徠全集』みず書房、一九七三年以降によった。引用にあたっては、日本思想大系36による場合は、本文中引用のあとの丸括弧内の数字でページ数を示し、全集による場合は、注で巻とページ数を示した。なお、日本の名著16に収められている徂徠の著作の現代語訳に負っている。

- (2) 尾藤正英、前掲論文、前掲書、二四ページ。

- (3) 同上書、二六ページ。
- (4) 丸山眞男「太平策」考、前掲『荻生徂徠』日本思想史大系36、八二四ページ。
- (5) 『寢惚先生文集・狂歌才藏集・四方のあか』新日本古典文学大系84、岩波書店、一九九三年、「解説」（中野三敏）、五四二―四ページ。
- (6) 『徂徠先生答問書』前掲全集、第一巻、一九七三年、四八五、四三三―三、四三六ページ。
- (7) 『徂徠先生答問書』四六二―三ページ。
- (8) 杉田玄白「形影夜話」、『洋学』上、日本思想大系64、岩波書店、一九七六年、二五七―七ページ。
- (9) 『徂徠先生答問書』前掲書、四三四、四三三―三ページ。
- (10) 『徂徠集』前掲書、五三八―ページ。
- (11) 『エピクロス』出・岩崎訳、岩波文庫、一九五九年、七八―ページ。
- (12) エピクロスの説については、拙著『ヘレニズム・ローマ期の哲学——西洋古代哲学史(2)——』未来社、一九九五年、三六―ページ以下を参照。
- (13) 前掲『荻生徂徠』日本思想史大系36、五四七―八ページ。
- (14) 前野直彬「徂徠と中国語および中国文学」『荻生徂徠』日本名著16所収に多くを負う。
- (15) 同上論文、同上書、七八―ページ。
- (16) 孔子『論語』「述而第七」に、「子曰、述而不作、信而好古、竊比於我老彭」とある。
- (17) 詳しくは、拙著「安藤昌益と『直耕』の思想」『大阪経済法科大学論集』第六四号、一九九六年所収を参照。
- (18) 前掲『徂徠先生答問書』四二六―ページ。
- (19) この点について、『答問書』で次のようにいう、「臣たるの道は、君たるの道を不存候^{まうらひせ}而は、了簡^{りょうかん}皆違ひ申候事明らか^{あきらか}に御座候。是のみに限らず、世界の惣体を土農工商之四民に立候事も、古の聖人の御立候事にて、天地自然に四民有之候にては無御座候」（同上書、四三〇―ページ）。
- (20) 同上書、四七二―ページ。
- (21) 尾藤正英、前掲論文、五八一―六〇―ページ。
- (22) 『徂徠先生答問書』四五九―ページ。

(23) 同上書、四七四ページ。

(24) 伊藤仁斎『童子問』、『近世思想文集』日本古典文学大系97、一九六六年所収、一七四ページ。

(付記)

本稿は、明年新日本出版社から刊行予定の『江戸思想史序説』（仮題）——既刊『日本思想史序説』（一九九一年、古代から戦国時代終結の頃まで）の続篇である——中の一章として書かれている。本稿中で「本書」とあるのは、右刊行予定の著作を指す。

