

# 荻生徂徠による理学の再構築 ——『護園隨筆』を中心に——

楊 際開

**摘要：**本論文は、まず荻生徂徠の思想的背景と経歴について述べ、次に彼の名著『護園隨筆』を中心に、知識と宗教の再定義、「大知」と「大心」という用語、議題の展開という三つの分野から、徂徠が理学を再構築した過程を分析し、最後に結論で徂徠の思想的貢献と中国に対する影響について論じる。これまでの研究は往往に国別の歴史観に立ち、東アジアの思想史を日本の思想史あるいは中国の思想史などに分割していたが、筆者は本論文で、東アジア文明という視野に立ち、日本の徳川時代中期に発生した思想的典範の転換に注目するだけでなく、この転換が明治維新だけでなく、中国革命の思想的源泉になっていることにも注目するものである。

**キーワード：**荻生徂徠、社会寛容、儒仏の争い、大知、大心

## 序 文

徳川幕府の成立後、日本は、明末の亡命学者である朱舜水（1600-1682）や清初の高僧、隠元隆琦（1592-1673）の受け入れ、長崎を解放して行った清朝との貿易などの結果、中華文化を吸収し、唐律や明律の研究も進み<sup>1</sup>、文化や教育が発達すると、潜在的意識の中で清朝との間で文明の正統性についての競争意識が生じるようになった。山鹿素行（1622-1685）の日本主義、および伊藤仁斎（1627-1705）の理学批判は、徳川日本と清朝の政治的対抗の反映であり、文化的には明学継承の動向を示していた。荻生徂徠（1666-1728）が完成した理学の再構築は、このような時代背景の下で実現した<sup>2</sup>。

徂徠は1692年に、弟子に『訳文筌蹄』を口授し、中国語で諸経を解釈することを提唱した。1696年、幕府の側用人、柳沢吉保の部下となり、第五代将軍徳川綱吉（1646-1709）の信任を得た。1703年には伊藤仁斎に親書をしたためたが、返信を受けなかった。その後、明の人、李攀龍や王世貞の著作に接し、古文辞学を提唱するようになった<sup>3</sup>。1711年には『訳文筌蹄』を、1714年には『護園隨筆』（五巻）を刊行、更に1717年に『弁道』『弁名』『学則』を、1718年には『論語徴』を完成した。また1721年に『六論衍義』に訓点を付し、1727年には『政談』と『答問書』を刊行し

1 大庭修『江戸時代における中国文化受容の研究』京都：同朋舎、1984年参照。

2 岩橋遵成『徂徠研究』第三章、東京：関書院、1934年参照。

3 田尻祐一郎「『訓読』問題と古文辞学——荻生徂徠をめぐって」中村春作等編『『訓読』論——東アジア漢文世界と日本語』東京：勉誠出版、2008年、221-260頁参照。

た。死去後には遺著『明律国字解』などを残した。今中寛司は、『徂徠学の基礎研究』（吉川弘文館、1966）一章二節で『護園隨筆』を紹介している。また『徂徠学の形成と中国思想』（『史林』47-2、1964）の中で朱熹—一仁齋—徂徠の思想的関連性を分析し、徂徠学の中国思想の背景を指摘しているものの、徂徠の思想的立場を分析してはいない。本論文では、理学の再構築を行った『護園隨筆』（西田太一郎編『荻生徂徠』第十七卷所収、みすず書房、1976）第一巻を中心に、理学を再構築したその過程の分析を試みた。

## 1. 知識と宗教の再定義

理学の起源は、仏教への反発にある。儒教と仏教の思想交流の中で形成された朱子学は、濃厚な反仏教学の根本主義的傾向を持つ。荒木見悟によれば、仏教の「本天」から儒教の「本心」への転換は、実は現実性の把握様式の転換である。朱熹によって理学の「理」は偏在する形式責任倫理となった。中島隆博の言うように、すべてに対して自己代理を行う思想体系となったのである<sup>4</sup>。問題は、どのようにしてこの種の自己閉鎖的な思想体系の構造を説明するかであり、徂徠学はこの点で効果的な試みと言える。徂徠は僧玄光（1630-1698）が指摘する「宋儒固我之氣象」から脱却し、同時に玄光の唱道する「移風易俗」を通じ、儒家の政治倫理を再構築した。

徂徠は『護園隨筆』一卷の初頭である物語を紹介する。ある人が僧玄光に尋ねた。仏法が中国に渡って来る前には、人は死ぬとしても生きていても、いわゆる閻魔様について聞いたことすらなかったのではないですか。玄光は答えて言った。例えば、医者のない辺鄙な地域に住む無知な人々が堇（トリカブト）を食べて死んだとしても、それが毒だとは知らないで、偶然に生じたのだと言うであろう。徂徠はここで解釈を入れる。神巫が村に現れる前にも、村人はすべて夢を見たであろうが、だれも夢によって取り乱すことはなかった。神巫が現れて、吉凶を云々し、豊かな収穫を求めて祈るようになったため、村人はこぞって夢の吉凶を尋ねるようになり、巫女がなくてはならない存在となった。巫女がいなかった時には夢には吉も凶もなかった。過去のそうした時期を取り上げて、夢の吉凶を占ってくれなかったと巫女を責めるのは不合理であろう。これは今の人々が仏法を信じるのに似ている。仏法とは大海のようなもので、信じるならばそこに入っていけばいいのである。それはちょうど堇が人を殺し、黄精が人を長生きさせるのと同様である。これが我々儒家による比喻である<sup>5</sup>。ここに見られるように、徂徠は儒仏の論争において、「我々儒家」という立場を保ちつつも、決して価値の優劣を判断しなかった。儒仏の正統争いは一種の社会現象で、社会の変遷から出たニーズである。ゆえに、社会のニーズの変化に応じて、理学に対して絶えず疑義を提出すれば良いのである。明末における三教合一の思想は、理学を再構築しようという動きであった。朱舜水が日本に渡った際、明末の理学を疑い実学を提唱する学風

4 荒木見悟『仏教と儒教——中国思想を形成するもの』京都：平楽寺書店、1963年参照。

5 中島隆博「自—発の限界——朱子学の脱構築のために」『中国哲学研究』第九号、東京大学中国哲学研究会、1995年、1-33頁。

6 高橋博巳『江戸のバロック』（新装版）東京：ペリカン社、1997年、40、49頁参照。

7 鏡島元隆編『独庵玄光と江戸思潮』東京：ペリカン社、1995年参照。

8 西田太一郎編『荻生徂徠全集』第十七卷、東京：みすず書房、1976年、23-24頁。

を徳川の日本にもたらしたが、まず伊藤仁斎が明代の理学を再考する学風に反応し、古学を提唱するようになった。しかし徂徠は、伊藤のように朱子を直接批判するという方法を取らず、社会という立場から儒仏論争の意義を新たに解釈し直した。こうした儒家の立場への転換は、日本の儒学が理学を再構築する発端となった。

徂徠は、人類の行為の本質は道徳的行為ではなく政治的行為であるとした。彼の言う政治的行為とは社会の上に立った政治的行為のことである。『荀子・性悪篇』によれば、礼儀と法度は聖人の作為であり、人の本来の性ではない。人の性は悪なのだから、礼儀とはどこから生じるのか。<sup>10</sup> 荀子の答えは聖人の作為から、つまり権力から生じるのである。「君子」は権力に服従し、「法原」となるからである。徂徠は荀子の性悪説を採用してはおらず、人類は「相愛相輔にて相成る」という社会性があるとしている（『弁名』）。社会という角度から見れば、君子は法原であるとの命題は、社会は法原であるとの命題に転換できる。そしてこの命題の背後には、政教分離という社会的現実と政治的主張があった。徂徠の大弟子、太宰春台（1680-1747）が提唱した治心と治体の二元論は徂徠学の政治的主張を反映したものであった。<sup>11</sup> この主張は現実生活の中で他者性への寛容という形で現れる。<sup>12</sup> 真実の感情は、高名な教えによって喚起され、新たな政治倫理へと昇華する。

徂徠の見解はこうである。元朝や明朝では、いわゆる西僧、つまりチベット（西藏）の高僧に「国師」との称号を送っているが、彼らは単に「西」という文字だけに基づいて天竺の高僧を標榜しているだけであり、本当に仏法を護り読経に優れているかはわからない。「西」が天竺であるのなら、西洋のカトリック国家も仏法の源ということになる。<sup>13</sup> 仏教徒は、護法、伝法と言うが、ここが我々儒教と異なるところである。儒教の親・義・別・叙・信などは民と共にあるもので、保護したり伝播させたりする必要のないものである。仏教に対する合理的批判は、実際には理学に対する合理的批判でもあった。ゆえに、徂徠は、仏法を憎むが、僧は憎まないと言った。<sup>15</sup> 仏教における人と儒教における人は決して別のものではない。このような見解は、実質性に近づこうとする世俗的倫理観である。

徂徠から見ると、士は義を尊び、民は利を求め、両者は同じではない、しかし、不可知の天に

9 徳川日本の初期に儒者が新たに礼楽の問題を再構築しようとしたのは、朱舜水の日本亡命と関係がある。例えば仁斎が安東省安に宛てた手紙の中で、彼を「鄒魯の伝を直接受けた」者と言っている（伊藤仁斎著、三宅正彦編『古学先生詩文集』近世儒家文集集成1、ペリかん社、1985年、33頁）。徂徠が、朱舜水の晩年の弟子、安澹泊に宛てた手紙の中でも「文恭先生の程朱に不満なところを言う」と述べている（荻生徂徠著、平石直昭編『徂徠集・徂徠集拾遺』近世儒家文集集成3、ペリかん社、1985年、304頁）。

10 中島隆博によれば、礼儀を作成する可能性は、本質的に人が具備するものである。もしそうであれば、人の性を悪と見なして批判することは、自己矛盾に陥るからである（『残響の中国哲学——言語と政治』東京大学出版社、2007年、14頁）。徂徠は『説荀子・性悪篇』の中で、「人の性は悪にして善とするは偽なり。荀子は専ら礼を主とし、善とするを偽とみなすは、また此より来たる」（今中寛司ほか編『荻生徂徠全集』第三卷、河出書房新社、1975年、516頁）と述べる。このように、徂徠は性悪論は、権力が礼を壟断するための荀子の一説に過ぎないことを認識していた。

11 例えば、太宰春台は『弁道書』の中で「治心の道は、仏家、聖人の道に無きもの」、「聖人の教は礼義を宗とし、法に関心せず」と言っている（大日本思想刊行会『荻生徂徠集・太宰春台集』東京：先進社、1931年、193-194頁）。

12 田尻祐一郎『江戸の思想史——人物・方法・連環』第五章、中央公論新社、2011年参照。

13 西田太一郎編『荻生徂徠全集』第十七巻、25頁。

14 西田太一郎編『荻生徂徠全集』第十七巻、26頁。

15 西田太一郎編『荻生徂徠全集』第十七巻、26頁。

関しては、士の期待も民の希望も、知ることができないという点では同じである。ただ古代の聖人のみが大知を有しており、ここから推論して物事を知ることができ、この点をもって不可知と符合する。「大知」は不可知の物事も推論できるのである。ここで言う「大知」とは、徂徠が理学の再構築を通して得た一種の能力である。小島康敬が述べるとおり、徂徠は理学の「天人合一」式の「天」と「人」の連続性を断ち切り、同時に「天」と「人」が新たな次元で深く結合することについて思考していた。<sup>16</sup> 徂徠は理学の意識形態における「天」を宗教的領域である不可知の「天」に転換し、更に不可知の「天」から出発して社会関係を再構築しようとした。彼によれば、世に行きわたっている教えが崩壊し、占いや巫女が官の管理でなくなるならば、仏教がこの不可知の領域に入り込み、人々の心に深い影響を与えるであろう。もし士君子が当然すべき事を行い、不可知の事柄に惑わされることがなければ、仏教の天国地獄の説も何ら害を及ぼさないであろう。また、古代において占いや祈祷が周の官の管理に置かれていたことから、聖人がなぜ宗教を管理したかが伺える。ここで徂徠は朱子学の「所当然」と「所以然」という語を用い、理学の「所当然」の意味を転換し、儒家の倫理から「理」という垣根を取り払い、「所以然」に新たな解釈を与えた。

徂徠は『周官』の価値を重視した。周の時代の重と黎が人と幽鬼を分離したのが文明の始まりであるとした。彼は柳宗元の『封建論』にある「洪荒の世、自然にして君長有り」、および『左伝』の「某侯主某祀者」の論述を引用し、そこに「聖人循旧の政、古人忠厚の俗」を見てこう述べる。「蓋し聖人の道、便ち王者の道なり。王者の道、大心に非ざれば、安くんぞ能く窺うか<sup>18</sup>」。孔子は位を得ずに自らの修身に努めたとの言説については、後世の大儒君子が「内を多詳し外を略す<sup>19</sup>」とし、後学者は「王者の道と天地がその流れを同じくすること」について僅かしか知らないとした。<sup>20</sup> 徂徠はここで山鹿素行の学説を参考にし、<sup>21</sup> 人と幽鬼を分離したことを古代からの「王者の道」だと述べる。更にこう語る。「晦菴先生曰く、周礼一書、皆、広大なる心中より流れ出ずる（『朱子語類』87巻参照）、予、又これより仏老に処する所以を知るなり<sup>22</sup>」。彼は宗教と知識の分離という角度からして、「仏老」にもそれなりの価値があるとした。徂徠はまさにこの角度から朱熹の新たな解釈を試みたのである。彼は先祖伝来の医学の角度から、仏教を体にできる疝瘕（腫瘍）に例えた。藪医者は極力それを除去しようとし、結果として病人を殺してしまう。しかし名医は、それを体になくしてはならない基本的要素、ひいては体の大切な宝として扱う。「仏老」に対する扱いもこれと同じでなくてはならない。<sup>23</sup> 「法罪曲蔽を秋毫まで洞察すも、大体に裨無し。軽重少かに有るを免じざるも、万世の大防を立つべからざるや<sup>24</sup>」。つまり、厳格な法的執行と社会

16 小島康敬『徂徠学と反徂徠』東京：ベリかん社、1987年、15頁。

17 西田太郎編『荻生徂徠全集』第十七巻、28頁。

18 西田太郎編『荻生徂徠全集』第十七巻、30-31頁。

19 西田太郎編『荻生徂徠全集』第十七巻、31頁。

20 西田太郎編『荻生徂徠全集』第十七巻、32頁。

21 山鹿素行は、「道の大原なるもの、処、天地にあり。知の能たる者、聖人なり。聖人の道、天地の如くして無為なり。乾坤、簡易なり。上古の聖人、天地を配とす。董氏の謂う大原なるもの、その語義尤も軽し」と述べる（山鹿素行『聖教要録・配所残筆』土田健一郎訳、東京：講談社、2001年、120頁）。

22 西田太郎編『荻生徂徠全集』第十七巻、32頁。

23 西田太郎編『荻生徂徠全集』第十七巻、32頁。

24 西田太郎編『荻生徂徠全集』第十七巻、33頁。

的寛容では、社会的寛容の方が基本的な価値があると言っているのである。

後に徂徠は『私擬対策鬼神一道（諸生に代わって作成）』の中でこう語る。「軒轅の万国を建て、百神を封じ、重、黎、職を分じ、世釐神人、夏商以降、斯くなる道によらざる者なきなり。咸俾その知らざる所を尊し、その知る所を行うなり」<sup>25</sup>。徂徠は「尊」と「行」との間に、人類の行為の宗教的起源を発見した。宗教は社会にとって欠くべからざる存在であり、社会の成員はそれを捨て去ることがあってはならない。彼は巻二の中でこう書いている。

百工、商売有らば、則して遊民有り。遊民、化子に至りて極まれば、此方もまた穢多者有り。君臣有らば、則ち王人は名を以ってし、武人は実を以ってす。夫婦有らば、則ち娼妓有り。娼妓の類種種にして、尼に至り売淫する者乃ち極みなり。又嬰童有りて、凡そ此類の如くは、勝計にたえず、皆、四民五倫の裂ならざるか。裂せば愈よ分し、繁すれば愈よ雑となる。若し聖人をして今世に生じしむれば、豈、一一之を去らす能うや。苟も之を整し理して、各その所を得さしめて、乱せず、則ち皆、堯舜の民ならしむるなり。諸良医の痼疾を治すに、皆、気血津液、人身至宝の変をして成らしむるを辟して、豈に一一去らすを得るや。故に古者、治国を曰うも、治天下を曰うも、皆治をもて之を言うは、その故なり。人の一身また然れば、豈にその悪を一一去さす能うや。<sup>26</sup>

このような社会的寛容の思想は、吉川幸次郎の言う「信頼の哲学」<sup>27</sup>を生んだ。徂徠はこう述べる。「大氏、宋儒の言、主に之を言す。凡そ之を言すところ、理を尽すを貴び、その理を明白とするを務め、人をして言う所を了然せしめ、庶わくは人を服するに足りて敵無しとするが、その病根なり」<sup>28</sup>。またこうも言う。「夫れ言うところ、固より人を諭すなり。然るに古の善言なるもの、必ずしも人を諭さず、人自ら諭すなり。先王の道、爾の為とは、何故ぞ。蓋し古の教なるもの、我を信ずるに於いて施すなり。彼乃ち思して之を得る、さもあらずば、之を知るに足らず」<sup>29</sup>。彼は「思」について、『論語徴・子張』の中でこう書いている。「思の義を見得するに、祭りて敬を思し、喪して哀を思す、皆、思して之を求むを言うなり」<sup>30</sup>。ここで言う「思」とは、宗教的意義を持つ体得、人に訴える道德心のことである。『論語徴・為政』の中で、徂徠は「人、我を信ぜずば、則ち我言安んじて行くこと能うなり。事の行もまた然り、道の行もまた然り」<sup>31</sup>と述べるが、このような「信頼の哲学」は理学の道德的強制に反発していたのであり、新たな道德的信念であった。ゆえに徂徠は語る。「後世にて惟、浮屠なおその意を窺する能う。その言に曰く、『仏法は大海にて、信にて入ること能う』」<sup>32</sup>。「信」の前提は社会的寛容である。これが徂徠の道德的信念であった。徂徠は「信」の立場に立って、理学の道德的強制に反対し、人間関係を規範化する宗

25 平石直昭編『徂徠集・徂徠集拾遺』、174頁。

26 西田太郎編『荻生徂徠全集』第十七巻、73-74頁。日野竜夫『徂徠学派——儒学から文学』第一章、東京：筑摩書房、1975年、5-20頁も参照。

27 吉川幸次郎『仁斎・徂徠・宣長』東京：岩波書店、1975年、129-131頁参照。

28 平石直昭編『徂徠集・徂徠集拾遺』、428頁。

29 平石直昭編『徂徠集・徂徠集拾遺』、291頁。

30 小川環樹編『荻生徂徠全集』第三巻、みすず書房、1977、329頁。

31 小川環樹編『荻生徂徠全集』第三巻、86-87頁。

32 小川環樹編『荻生徂徠全集』第四巻、みすず書房、1978年、336頁。

教的信仰に理解を示し、最後にまた社会的寛容の立場に戻ったのである。

## 2. 「大知」と「大心」

前文においてすでに「大知」と「大心」の用例が出たが、そこで述べられているのは、彼が体得した知識と宗教の関係である。彼によれば、知者は輪廻を信じず、愚者はそれを信じている。しかし、信ずるも信じないも、いずれも確信ではなく、両者の性質は同様である。ここからこう推論する。聖人の徒は「その知る所に努め、而してその知らざるところにおいて忒せず<sup>33</sup>」。これに加えもう一種類の「大知」がある。例えば子供は夜を恐れ、大人は恐れぬ。壁の向こうに虎がいると言え、子供は信じるが大人は信じない。大人も夜の庭に何も無いとか、壁の向こうに虎はいないと絶対的に言えるわけではないが、これは「大知」により推論されたものである。このような推論を「知天」と呼ぶ<sup>34</sup>。このような推論は単に一種の認識能力であるだけでなく、一種の宗教的能力——「大心」でもある。ゆえに彼は言う。「程子故に曰く、『悪また謂わざるべからざる性なりか』。斯なる大心有りて後、治を言すべきなり<sup>35</sup>。つまり、「治理」は理學式の是非を云々する思考方法で行うべきではないと言っているのである。

徂徠は『旧事本紀解序』の中でこう書いている。「天祖は天を祖し、政祭は政を祭り、神物と官物に別なし。民、今に至りて疑い、民今に至りて之を信ずは、王百世を以てするに易にあらず<sup>36</sup>。」「疑」と「信」の間に一定の緩衝帯を設けるといのは一種「大知」また「大心」の為せる業であろう。荀子は言う。「君子の大心は則ち敬天の道にて、小心則ち義を畏れ節すなり」。張載は語る。「大其心則ち天下の物を体する能う」。徂徠はこのような考え方を以て「理」の禁錮から脱却し、「人」と「物」の関係、すなわち「道」の意義を再構築しようとし<sup>38</sup>、こう述べる。「聖人の道に非ずは、邪道なり。学者猶お或いは之を知る。聖人の法に非ずは邪法なるが、知る者鮮きなり。また世に大心者鮮し<sup>39</sup>」。彼の言う「聖人の法」とは、権利を民に返還することであり、彼によれば、これは「大心」のある人だけが理解できるものである。

権利を民に返還するには、まず民の宗教的感情を尊重しなければならない。「鬼に事える道、孔子何ぞ言せざるや。嘗て曰く、『生事は礼を以てし、死葬は礼を以てし、祭は礼を以てす。是なり<sup>40</sup>』」。彼に言わせれば、聖人が礼を制定したのは、不可知の世界に対する寛容を前提としていたからである。「聖人、鬼神を知らず、死を知らず、則ち安んじて製作する能うか<sup>41</sup>」。「鬼神」

33 西田太一郎編『荻生徂徠全集』第十七巻、35頁。

34 西田太一郎編『荻生徂徠全集』第十七巻、35頁。

35 西田太一郎編『荻生徂徠全集』第十七巻、137頁。

36 平石直昭編『徂徠集・徂徠集拾遺』近世儒家文集集成3、ペリかん社、1985年、82頁。

37 「大心」の語源について、徂徠は『荀子・不苟』、『韓詩外伝』（巻四）、『正蒙・大心篇』等を挙げる（西田太一郎編『荻生徂徠全集』第十七巻、34頁）。

38 徂徠は『答問書』の中で指摘する。「悪い風俗に感染し、心霊が宿り場を得ないために、堯・舜・孔の道は世に行われぬ」「わが道の元祖は堯・舜である。堯・舜は人君であり、ゆえに、聖人の道は国家・天下を治理する道である」（島田虔次編『荻生徂徠全集』第一巻、みすず書房、1973年、427、469頁）。

39 西田太一郎編『荻生徂徠全集』第十七巻、172頁。

40 小川環樹編『荻生徂徠全集』第四巻、109頁。

41 小川環樹編『荻生徂徠全集』第四巻、101頁。子安宣邦はこう述べる。「いわゆる鬼神、生死に関する聖人の知とは、徂徠が言うように、聖人が製作した「礼」の前提である」（子安宣邦『事件』としての徂徠学』東京：

を容認する立場から、「宋儒、紛紛と理を以て之を明すを欲するが、その説終に鬼なしに帰す。口舌を騰らす失なり」としている。<sup>42</sup>新儒教の排仏思想は、礼が投射する対象を、不可知界への畏れから権力への畏れへと転換した。徂徠は、理学を転換して、礼の投射対象を未知の世界へと引き戻した。それゆえ徂徠は言う。「孔子く、『夫れ仁者は礼を制する者なり。先王の礼を制するを言わば、民を安んじるを求むなり。仁者は物を愛し、それを節用し民を傷さざるを謂うなり』」。<sup>43</sup>「仁」の角度からすると、礼を制定したのは、民を安心させる目的があった。「仁」の意義は、社会的寛容にある。「先王の立つる礼なるもの、極なり。その所以、賢者をして俯就せしめ、不肖者をして企及せしむるなり。乃ち聖人の礼を立つるを中とするなり」。<sup>44</sup>礼は、不可知界と可知界を結ぶ仲介であり、必要不可欠な社会の統合作用を持つものである。徂徠は仁斎の「蓋し三代聖王の天下の治、民の好むを好み、民の信ずるを信じ、天下の心を心とす」という観点を継承したが、<sup>45</sup>仁斎の「本より教と為す所以に非ず」との孔子の鬼神観を否定し、「鬼神を敬す」という「礼治」の思想を再構築した。

仁斎は天地開闢の説を「想像の見」だとしたが、徂徠はそれに対し、「必ず自ら嘗て見ざるを想像として譏るは、則ち跬歩の外、得て行ふべからず。また何ぞ学に於いて貴なるや。故に邵朱諸先生、皆大知有る者なり」<sup>47</sup>と述べた。もし「大知」がなければ、人類は行動を起こすのが難しくなる。この角度から、彼は邵雍と朱熹の思想のある一面も再評価した。仁斎は『童子問』の中で朱子の「当然の理を知る」と「所以然の理を知る」を解釈し「いわゆる太極云、またこの一元気を斥して言うなり。若しこの上面にその所以然の理を求めば、則ちいわゆる無物の地に向かいて物を求むるか」<sup>48</sup>。しかし、徂徠にとってみれば「所以然の理を求む」ことは、まさにいわゆる「太極」による制限を打破することで、「想像」は一種の認知の方法であり、「大知」の領域に属するもので、これも人類の行為の動力となり指南となるものであった。

徂徠は仁斎の思想の背後にある理学的な思考方法を見た。そのため、朱熹の「所以然の理を知る者は即ち吾の謂う大知有る者なり」と言い、更に『論語』曰く、『その所以を視るは是なり』（為政）、故に注曰く、『以て為すなり』。然れどもこれ正訓に非ず。自ら為すことを為し、自ら以つを以てす、何ぞ混合を容すや」<sup>50</sup>。作為と価値判断は、二面的な問題であり、混同すべきではない。このように、徂徠の「大知」は知行の問題に対する新たな解釈である。「学者苟も之を思して得るを能うは、大知有り。則ち聖言の渾淪は程朱の言と析すべく、而して程朱の精微は融して聖人の言とすべし」<sup>51</sup>。ここでは「混淪」から「精微」に変化しているが、これこそ徂徠が理学の再構築に用いた方法である。「知」は朱熹の「理」の「主宰」の下から解放され、「行」が新たな

青土社、1990年、132頁）。

42 小川環樹編『荻生徂徠全集』第四巻、101頁。

43 小川環樹編『荻生徂徠全集』第三巻、107頁。

44 小川環樹編『荻生徂徠全集』第三巻、108頁。

45 吉川幸次郎・清水茂校注『伊藤仁斎・伊藤東涯』日本思想大系33、岩波書店、1971年、152頁。

46 伊藤仁斎『論語古義』佐藤正範校、東京：六盟館、1909年、212頁。

47 西田太郎編『荻生徂徠全集』第十七巻、38頁。

48 家永三郎ほか校注『近世思想家文集』日本古典文学大系97、東京：岩波書店、1966年、235頁。

49 西田太郎編『荻生徂徠全集』第十七巻、38頁。

50 西田太郎編『荻生徂徠全集』第十七巻、39頁。

51 西田太郎編『荻生徂徠全集』第十七巻、45頁。

方向性を得ることになった。この方向性は、いわゆる道・徳・性・命・仁・義・礼・智を「事の理」の上に実践するものである。これが「実事求是」の精神であり、「いわゆる仁義礼智、則ち行に於いて各見し、跡有りて見すべきなり」<sup>52</sup>。彼は更に語る。

徒に孝悌忠信仁義道德の字面を知るも、之を知るに足るとせず。大学の格物致知、宋儒引窮して之を理解すも、古文の辞なるものを識さず。詩書礼楽、古先聖王人を教うる術なり。故に之を四術と謂う。人は聖人の術中にて自然に之を知る有り。何ぞや。聖人はこれを以てその耳目に易しく、その心腸を換るなり。この術なるもの、譬えて都人が田舎人を笑うが如く、その笑うべくを見ず。其人来たりて都に居して三年、自然とその笑うべくを見ゆ。これいわゆる術なり。近時、洛陽学者は「論」、「孟」を徒読し、僅その孝悌忠信など字面を知るが、而して六経に従事するを知らず、田舎人の都人にあるがごとし。故に聖人の教の術に従事するを知らずば、妄謂して悲して泣き、喜して笑うなるもの、陽明・象山の学なり。<sup>53</sup>

徂徠は、理学を「修為」から「作為」に向かわせる、つまり「理」から「事の理」に転変することに成功したと言ったことができよう。これは、思想上の革新の過程であり、彼の提唱した「古文辞」はその転換を達成するための一種の「術」であった。この「術」を方法とする「作為」は、決して結果的倫理ではなく、実質的倫理であった。形式法の論理は、形式的倫理から実質的倫理への転換があつてはじめて出現するのである。

朱子学の別の一組の核心的概念に「本然の性」と「氣質の性」があるが、徂徠はいわゆる先天的な「理」があることを認めず、理学から派生した本然の性も認めなかった。徂徠によれば、本然の性は、その始め受胎の際の露のようなもので、その時に氣質の性も存在していたのだと言う。物そのものの角度から見ると、本然の性と氣質の性は同時に存在しなければならず、分離できないものである。「人物の生は両間におけるなり。天地と殊類して相肖し、それ天地に非ずして天地より生じるなり」<sup>54</sup>。これは、「理」という枠組みを脱却した後に、人と環境の関係に対する全く新たな解釈モデルであった。天地一人一物の関係について、徂徠はこう述べる。

夫れ天地の間、ただ生物のみその養を得て長じる能う。故に金石の類といえども、一皆その養を得て長じるは、その生の故なり。況んや人は靈なれば、ただその養を得て長じるのみならず、また物を養いて之を長ぜしむる能うなり。ただ物を養い之を長ぜしむる能うのみならず、また自らを養い之を長ぜしむる能うなり。且つその長者たるもの、ただ形体然るのみならず、才智徳行もまた皆その養を得て長じるなり。聖人が学を終身事業となすが如く、豈、聖人之を得て造作するや。人皆、生の初によるなり。<sup>55</sup>

ここに出てくる「生物」と「養」という思想は日本仏教の思惟である。徂徠は『弁名』の中で書いている。「先王の教、詩書礼楽、和風甘雨の如く、万物を長養せしむ。万物の品殊れども、そ

52 西田太一郎編『荻生徂徠全集』第十七巻、48頁。

53 平石直昭編『徂徠集・徂徠集拾遺』、311頁。

54 西田太一郎編『荻生徂徠全集』第十七巻、55頁。

55 西田太一郎編『荻生徂徠全集』第十七巻、55-56頁。



の養を得て長ずるところ皆然り<sup>56</sup>」。物であれ人であれ、「その養を得て才と成る」点では同じである。ゆえに「仁斎蓋しその一寸の苗を知らず、養いて天に参るべきところ、実に生の始を具す。故に心の徳を以って之を言するを欲さず<sup>57</sup>」。『学則・四』の中では更にこう語る。「秦より共に令を以って天下を治め、礼楽混ぶ。その流風余烈にして、百世を被うところ未だ已まず。申韓の道、人の耳目より移り、今日に至りて長養の道漸し、而して殺伐の気宇宙を塞ぐ<sup>58</sup>」。このような中国の政治や文化の考察においても、「養」を主体とし、自然と人文が融合した環境的概念を背景にしている。これは理学とは異なる生に対する概念である。ここで人は「養」の主体であり、同時に養われる客体でもある。自然と社会は一種の文化的関係の中にある。彼は巻四の中で指摘する。「祭祀もまた裁して輔相となる道なり。人死して気は散り、散りて亡する。孝子の心その散亡を忍びず、祭祀は之を存す。これ亡者の神自存するに非ず、生者それを存せしめるなり。養の道大なるかな<sup>59</sup>」。彼の「養」の思想の中には、日本の神道の影響をも見ることができる<sup>60</sup>。

徂徠によれば、「養」は社会関係の中に存在する。ゆえに「且つ相親、相愛、相生、相成、相養、相匡、相救なるもの、人の性然りと為す<sup>61</sup>」。これは一種の社会第一の視点であり、政治本位の観点ではない。

天地の間、物各養す所有り。方春の時、和風嘘し而して時に雨沐す。寧ろ独り草木を被すのみか。鬼神また之を養うこと能うなり。今、赤子の心、それ耿耿なるを知る。その孩笑の外なる者幾希いかな。廓培は大人の徳を底し、その養を得るを謂うなり。野に暴せば則ち速に朽ち、廟に廢して則ち神処せざるは、その養を失うを謂うなり。凡そ天下の物、その養を失い而して存する能う有るや。<sup>62</sup>

彼は「養」を通じ、儒仏の正統に関する論争を生存という問題にまで昇華させた。このような立場からこう語る。「儒者は仏氏を疾視し仇とするは、乃ち聖人の道を仏氏類とするなり。豈、また聖人の道を小せざるや<sup>63</sup>」。彼にとって聖人の道とは、古の帝王が天下を治めた道であり、その根本的精神は社会的寛容であった。

彼が最後に得た結論はこうである。「人皆学びて聖人に至るべきは、それ生の初に至るなり。豈、昭昭乎明ならざるや。且つ自らその生の定する者、之を命じて氣質の性と曰い、自ら定めて変じ聖人に至る者、之を命じて本然の性と曰う。故に世の学者の論、往往に氣質の性に至りて極する者、それ人を土石の如く視るにして、人の最も靈にして死頑物ならざるを見ずして、非なり。こ

56 吉川幸次郎ほか校注『荻生徂徠』日本思想大系36、岩波書店、1973年、240頁。

57 西田太郎編『荻生徂徠全集』第十七巻、137頁。

58 島田慶次編『荻生徂徠全集』第一巻、13頁。

59 西田太郎編『荻生徂徠全集』第十七巻、166頁。

60 一例として徂徠はこう述べる。「鬼神は天地の間に周流し、その功用大いなるかな。但し過不及の差無きこと能わず、故に孽生まる。人は裁して之を輔相する能い、鬼神の功用は全の始まりにあり。故に曰く、人たるもの、神の主なり」(西田太郎編『荻生徂徠全集』第十七巻、168頁)。

61 吉川幸次郎ほか校注『荻生徂徠』、202頁。

62 平石直昭編『徂徠集・徂徠集拾遺』、175頁。

63 平石直昭編『徂徠集・徂徠集拾遺』、177頁。

れ程朱二夫子のいわゆる本然の性なるところ、豈、天地の生を賭すに非ざるや<sup>64</sup>。徂徠所説の「養」の観点からすると、「本然の性」は根拠のない言説である。ゆえに『弁名』でこう書いている。「性に本然有り氣質有りと謂うは、蓋し学問の故に設するなり。また孟子の誤読なり<sup>65</sup>。徂徠は、人生の意義は「修為」ではなく、「作為」にあるとした。それゆえ理学による人の先験論的な設定を受け入れることができなかった。

これは、田尻祐一郎が言うとおりでである。『大知』と『大心』に対する関心は、徂徠が感受した仁斎式仁政論の単調性に対する啓発であり、後に徂徠学に向かう思想の芽生えであった<sup>66</sup>。

### 3. 議題の展開

第二巻の中で、徂徠は性悪説に反対し、その問題が上から全てを強制するその制度にあるとした。「人、性有るに、仁義礼智にあらずしていづくに往くか。壊乱し治せずして後に之を悪と謂う。苟も之を整じて理し、各をしてその所を得せしめ、養じて長ぜしめれば、各をしてその量を重しとす。則ち悪といえども、皆善なり<sup>67</sup>。彼は『論語微・為政』の中で「悪者とは善の未成者なり。先王の道、養いて之を成し、悪皆善と化すなり<sup>68</sup>」と言ひ、『論語微・子張』でも「徳を執するに弘からずば、徳なるもの性の徳なり。弘なるもの、之を養いて大ならしむるを謂うなり<sup>69</sup>」と述べている。「養」の問題を政治の上で実現しようとするれば、どのようにして「安」を実現するかという問題になる。「不佞、術を経、また聖人の道により、即ち人君の道に起見す。これその根本なり<sup>70</sup>。では聖人の道とは何なのか。彼は言う。「孔子の道、先王の天下を安ずるの道なり<sup>71</sup>。」「天下を安」じようとするれば、天下を治める権利を天下に返還しなければならず、これが彼の提唱した「武士土着論」の本来の意であった。

清朝の建国初期と同様、徳川幕府も全権力を幕府と親藩に集中するように努め、武士の自律的権力は剥奪され解体された<sup>72</sup>。徂徠が提唱した「武士土着論」とは、実際のところ東アジアの政治構造が中央集権の「人君の道」から、封建分権の政治体系に転換することであった。政治倫理の上では、彼は「士大夫は一家の内に苦心し、諸侯は一國に苦心し、天子は天下に苦心すべし<sup>73</sup>」と述べた。これが彼の説く堯・舜・孔子の道である。

徂徠は、儒仏の論争を新たに解釈し直す過程で、理学の道統観を攻撃し、また荀子の性悪論を批判した。藪震菴（?-1802）に宛てた書簡の中でこう述べる。「今、人は理の当否を弁ずるに、皆己の心の定むるを以てし、己の心の定むる所から見る。これまた幼より習いたる宋儒の旧見な

64 西田太一郎編『荻生徂徠全集』第十七巻、57-58頁。

65 吉川幸次郎ほか校注『荻生徂徠』、240頁。

66 田尻祐一郎『荻生徂徠』東京：明德出版社、2007、68頁。

67 西田太一郎編『荻生徂徠全集』第十七巻、72-73頁。

68 小川環樹編『荻生徂徠全集』第三巻、87頁。

69 小川環樹編『荻生徂徠全集』第四巻、329頁。

70 平石直昭編『徂徠集・徂徠集拾遺』、304頁。

71 平石直昭編『徂徠集・徂徠集拾遺』、311頁。

72 張翔ほか編『封建・「郡県」再考——東アジア社会体制論の深層』京都：思文閣出版、2006年、43頁参照。

73 島田虔次編『荻生徂徠全集』第一巻、東京：みすず書房、427頁。

り。これ安じて準となるか<sup>74</sup>。明らかに、徂徠はすでに一種の政治客観化という主張を持っていた。ゆえに、朱舜水の晩年の弟子、安積澹泊（1656-1738）への書簡の中で「今、足下に心の安不安を説とし知礼の意を謂うべし<sup>75</sup>」と称賛している。「心の安不安」とは前述の「仁者は民を安んじるを心とす」を指しており、「民を安んじる」極は法治である。彼は『弁道』の中で『荀子』の「君者群也」との言葉を引用して言う。「故に億万人を合する能う者は君なり。億万人を合し、而して生養の性を親愛せしむる者、先王の道なり」。「而して力を仁に用いるを謂うに、孟子より切するなかれ。則ちその惻隱の心を成聖人の仁と推さんと欲すは、妄意不自揣の甚と謂うなり<sup>76</sup>」。政治的客観化の過程において、彼は最高政治指導者である「君」が「民を安んじる」上での作用を強調した。『弁名』の中でこう述べる。「宋儒、心を主とし、心を主とし而して愛を語る。則ち釈迦も仁人なり。それ安民の徳無くば、則ち吾の謂う仁にあらず<sup>77</sup>」。ここでは、明治維新の王政復古の意図を読み取ることができる。徂徠の主張は採択されなかったが、明治維新はまさに地方武士が推進したからである。ここに徂徠の先見の明を見ることができる。

ではどのようにして「民を安んじる」ことができるのか。徂徠が儒仏の争を終わらせようとした意図はここにあった。儒仏の争を終わらせるためには、朱熹の家礼思想を批判し、人情に合った祭祀制度を構築しなければならない。徂徠は晩年に安積澹泊と六回にわたって通信したが、彼らが討論した主要な問題は「礼治」をいかにして再構築するかという問題であった<sup>79</sup>。徂徠と安積の間の六回にわたるやり取りについては、平石直昭が考証しているが<sup>80</sup>、安積が徂徠に詩を求めたところから文通が始まった。安積の手紙は、徂徠の徳川光圀や朱舜水などに対する思慕の情を呼び起こし、自分の学術的観点について述べる機会を与えた。徂徠は、安積に宛てた第三書簡の中で自分の著作『護園隨筆』の心の経歴について回顧してこう述べる。「蓋し不佞少小の時、已に宋儒の説を覚える。六経に不合有るも、已に儒を業とし、これに非ずして則ち施すこと無き時、任口任意、左支右吾、中宵自省、心甚だ不安なり。『隨筆』に云う所、乃ち左支右吾の言なれば、何でか論ずるに足るや<sup>81</sup>」。ここで使われている「左支右吾」なる語は、徂徠が理学を離れた内面の経緯を生き生きと描いている。徂徠にとって理学を離れたことは、自分の思想体系を再構築するための第一歩にすぎなかった。その目的は、「理」を中心とした「礼」という観点から「情」を中心とした「礼」の観点への転変を行うことだった。この変化こそ、「礼」を政治から解放し、社会における人間関係を再構築するための基準なのである。ゆえに、徂徠は心の中で直接、朱子の『家礼』を批判している。

74 平石直昭編『徂徠集・徂徠集拾遺』、243頁。

75 平石直昭編『徂徠集・徂徠集拾遺』、307頁。

76 吉川幸次郎ほか校注『荻生徂徠』、202頁。

77 吉川幸次郎ほか校注『荻生徂徠』、214頁。

78 園田英弘「森有礼の「封建」・「郡県論」——制度論の思考の展開（張翔ほか編『「封建」・「郡県」再考』、326-341頁）、松田宏一郎「「封建」と「自治」、そして「公共心」というイデオロギー」（同『江戸の知識から明治の政治へ』東京：ペリカン社、2008年、248-281頁）参照。

79 徂徠が安積澹泊に宛てた六通の書簡は『徂徠集』第二十八卷（平石直昭編『徂徠集・徂徠集拾遺』所収）に収録、安積澹泊から徂徠への六通の返信は、それぞれ『続群書類従』第十三冊（東京：国書刊行会、1909年）、第七、八巻に収録。

80 平石直昭『荻生徂徠年譜考』東京：平凡社、1984年、248頁、注29参照。

81 平石直昭編『徂徠集・徂徠集拾遺』、302頁。

又、「家礼」神主制の如くは、長尺二寸有り、象は十二月なり。凡そ礼用十二、唯天子のみ然りと為し、祭四代、唯諸侯のみ然りと為すに、伊川乃ち諸庶人を用うは、豈僭ならずや。太氏、孔子の時、学問専ら力を礼に用いるが、宋儒さもあらず、その主張する理気の説、六経に無し。(中略) 礼なるもの、経の言うもの皆礼楽の礼にして、程朱は性と為し、仁斎は為徳と為す。豈、強ならざるや。六経の言、本より自ら平穩にして、故に聖人の道、万世可行なり。宋儒に至りては、則ち新奇の説に努め、人に能わざる所を強するなり。(中略) 而して足下文恭先生(朱舜水)の教に服すること少なし。必ず宋説に習わんと意する者、則ち必ず不佞を異端邪説とし、これを唾し罵す。不佞、この書の為に筆を握りて踟躕久しきなり。<sup>82</sup>

徂徠のこの『家礼』の批判は、実際には「天子」の性格を新たに解釈し直すものだった。朱子学によって確立された王権思想を否定すると同時に、「聖人の道」という錦の御旗を掲げた。安積はこの手紙を受け取った際に、直ちに返信して賛同の意を表した。「文恭は古学に務め、宋儒を尊信すること甚ならず。議論往往にして不合なるもの有り、文集を載するも徴なるべし<sup>83</sup>」。更に徂徠の朱子『家礼』への批判に賛同して語る。「嘗て聞く、司馬温公は荀礼に拠し、牌子を作し、伊川の諸侯を殺し之を制し神の主となり、又義を以て始祖の祭を起こす。朱子後に僭と覚え、始祖を祭らず、四代を祭る。作主の制、伊川の説より、則ち朱子疏漏の処有るを免ぜざるなり<sup>84</sup>」。これに対し、徂徠は第五書の中で次のように語っている。

「漢志」に載す。天子主尺二寸有り、六孔相通、その面を題識せず、背に題識有り。その首処を円とすは、伊川と同じにあらず。漢制なれども、また古来沿襲するを伝う。何を以て之を言うか。古者の士大夫みな廟有るも、漢以来乃ち世録せず、則ち廟無し。これその主の制を伝えず、天子の制を伝うるなり。(中略) 後世の士大夫、在官してなお逆旅せば、故にその郷にて祀し、郷者庶人家とす。庶人の制、一室にて四代を祀し、神位叢然として得て別するべからず。故に牌を設けて別とす。牌その位を表する故にその面を題識し、神棲む所以に非ず。故に孔を通さず、主牌の異なる所以なり。宋儒は礼を習わず、その制を睹してその義の所在を識する能わず、遂に主牌を一に混す。豈、礼を知るに足るか。(中略) 後世の儒者徒に世俗と異なると標すを好みて自矜すが、而してその意は実は鬼神無く、故に伊川制を率沿し、儒者の意を当然とし、尊嚴の道の所以を知らず、則して先王の鬼神を敬う意は荒するなり。<sup>85</sup>

ここでの議論は古代の礼制の源から宋儒の礼学を批判するもので、そこから儒家の教義と鬼神の崇敬が矛盾しないとの結論を導き出しているが、これは徂徠の一貫した立場であった。徂徠による宋儒の礼学思想に対する批判は徳川幕府の社会管理という現実問題に対するものであった。ゆえに、同書の末尾で徂徠はこう指摘している。「士人采邑し居せず、皆城中に館し、屋舎は猥陋にして、百事は苟且、冗迫にして暇日無し。斎は説かず、況んや祭を薦するをや。尚、主牌の異同、

82 平石直昭編『徂徠集・徂徠集拾遺』、303頁。

83 『統続群書類従』第十三冊、414頁。

84 『統続群書類従』第十三冊、414頁。

85 平石直昭編『徂徠集・徂徠集拾遺』、305頁。

何と問うか。祀して褻瀆せしむるよりは、世俗の所為より薦して僧寺に祖先を安享せしむるのいずれぞ<sup>86</sup>。人と社会、社会と宗教の自由の間に、すでに中国の中央集権制とは異なる新たな認識があることを示している。これに対し、安積澹泊はこう返信している。

先侯嘗て朱文恭に、五廟の制を問う。文恭「家礼」を采せず、その言に曰く、家礼乃ち庶士官司の礼にして、豈、諸侯に施すや。庶士官司の礼、尚、元士に施すを得ず、況や大夫に施す、諸侯に施すを得るや。それ神の主を奉じ宜廟宜寝の識にして、曰く、古者は主なれば、神棲むなり。祭則ち主を迎え廟にて祭り、祀事竣りて主を送りて還し、寝者皆、人道を以ってその親者を奉るなり。而して廟則ち神たるなり。朱子謂く、凡そ廟の制、前廟は神を奉り、後寝は衣冠を蔵す。但し之を失いて粗率あらば、また鑿鑿として前廟主を奉ると謂うに非ず。大夫人廟を配する議に対しては曰く、程子、翁婦を嫌い、別廟別祭を欲したゆえ、礼固より支離となる。文恭は程朱を尚ざるを専らとせざるが、<sup>87</sup> 往往にこの類なり。

安積のこの言葉から、徂徠の「礼治」再構築の思想と朱舜水の関心事が完全一致していることが証明できる。しかし徂徠の起点は政教分離であり、朱舜水が「聖教」発揚を出発点とするところで異なっている。清末の革命党人は朱舜水を排滿民族主義の第一人者と見なし、朱舜水が南明で取った抗清の立場を継承すると主張したが、彼が明末に提唱した政治文化再構築の問題には関心を払わなかった。彼らが明末に生じた政治的危機に関心を持たず、徳川時代の中期以後、すでに新たな思想の転換が生じていたことにも注意しなかったことは言うまでもない。

徂徠は第六書の中で、礼の新たな標準をどのように採用すべきかを述べている。「聖人の制礼、本より人情にあり。故に今、礼を行い人情に求合するは、悖るにあらずと謂うべし」。そのため、「礼なるもの、天下を被うものなり。豈、いわゆる儒者の礼有らんや<sup>88</sup>。彼は「礼」という人間関係を規範する作法を理学の典範から解放し、社会に還元しようとした。安積澹泊はすぐに返信した。「聖人の制礼、人情に求合すべしとの旨を知るを得、則ち頗る躋にして頗る大なり。これより推して、進みて已まざること能う<sup>89</sup>」。『聖人の制礼、人情に求合すべしとの旨』は実際には君主の機能に対する意義の解釈の変更であった。

程子は「秦の君主」を用いて三代の君臣関係を説明したが、王世貞はこれを批判した。徂徠はそれを引用して言う。「礼楽なるもの、先王の道なり。先王の道は民を安んじる道なり。仁は民を安んじる徳なるゆえ、苟も仁人に非ざれば、則ち礼楽は用を為さず。故に曰く、礼、如何なるか。楽、如何なるか。これ、在上の人の言なり<sup>90</sup>」。つまり、王が仁を持っていないならば、礼楽の天下を創造する資格はないと言っているのである。このような主張は、『学則・六』の中にある「夫れ聖人の道、蓋し人の情のみなり。さもあらずば、如何にして治め安んじる能うか<sup>91</sup>」という言葉の補足説明だとされている。さて、ここまでで、徂徠による理学典範の転換作業は一段落つき、暴

86 平石直昭編『徂徠集・徂徠集拾遺』、305頁。

87 『続群書類従』第十三冊、421-422頁。

88 平石直昭編『徂徠集・徂徠集拾遺』、307頁。

89 『続群書類従』第十三冊、427頁。

90 小川環樹編『荻生徂徠全集』第三巻、99-102頁参照。

91 島田虔次編『荻生徂徠全集』第一巻、15頁。

力により得た君権は存続の合法性を失った。後に徂徠学の精神は、彼の第二代の弟子である山県太華の時に朱子学に向かうことになった。<sup>92</sup>吉田松陰(1830-1859)は『尚書・湯誥篇』にある「一徳を眷求して、神の主作らしむ」の意味を「神の主と曰うは、則ち民主を謂うと知るべし」<sup>93</sup>と述べている。これは徂徠は「主制伝せず」の指摘の中で敷衍した新たな政治統合原理であり、彼は徂徠の天皇「共主」<sup>94</sup>観を明治維新に持ち込んだのである。

## 結 論

徂徠は卷一の中で玄光の儒仏思想を借りて理学の再構築を試み、「内」から「外」に、「上」から「下」に向けた秩序観を提示した。彼は「内」から「外」に向けて倫理観の転換を実現し、「上」から「下」に向けて政治体制の革命を推進した。この両者は互いに補い合い、東アジア文明の近代化を推し進めた。

徂徠が後に『政談』の中で提唱した「武士土着論」は、一種の封建論式「革命」構想であった。<sup>95</sup>彼によれば、「井田封建なるもの、聖人が以て天下を治むる大法なり。故に封建を非とする者は、聖人の徒に非ず。封建に非ざれば、仁、天下に浹からず」<sup>96</sup>であった。彼にとって「聖人の法」とは「封建」であり、「封建」はポスト理学時代の社会組織の原理であった。彼が『政談』の中で展開した改革思想は、このような社会原理の再構築から始まっている。社会原理再構築という出発点は、徳川時代に現れた「私の義理」と「公の義理」の間の矛盾を徂徠が認識したことから来ており、この矛盾解決のためには、集権政治の正当性を否定しなければならなかった。東アジアの法制史という角度から見ると、「郡県」から「封建」への価値転換は、中国式の公法体系から日本式の私法体系への転換とも言える。こうした法律観の転換は、東アジア文明内部におけるグローバル化に対する対応を生み出した。

武内義雄(1886-1966)によれば、徂徠は「荀子を通して孔子を見ており、孔子の道を先王の道の結果として考えたため、朱子と異なっていたのみならず、孟子を通して孔子を見ていた仁斎とも相容れなかった」<sup>98</sup>。事実、徂徠は荀子の性悪説を批判することにより、礼を権力のコントロールから解放した。同時に、道統論を批判することにより、『孟子』の民本論の原点に回帰し、徳川光圀(1628-1701)の言う「民人有りて社稷有り」に賛同した。「風俗なるもの、億兆を合わせ之を一つにしたものなり」との命題も『孟子・梁恵王上』の「不殺を嗜まざる者、之を一つにする能う」との命題から転じたものである。このように徂徠は荀子と孟子の解構に基づいて孔子の王道思想を論じた。

明治維新以降、日本の学術界の中で多くの学者は徂徠を功利主義者または国家主義者と見たが、<sup>100</sup>

92 若水俊『徂徠とその門人の研究』第四章(163-183頁)参照。

93 山口県教育会編『吉田松陰全集』第七巻、岩波書店、1935年、137頁。

94 「送野生の洛序」(平石直昭編『徂徠集・徂徠集拾遺』所収、101-102頁)参照。

95 渡辺浩『東アジアの王権と思想』東京大学出版会、1997年、235頁参照。

96 西田太一郎編『荻生徂徠全集』第十七巻、172頁。

97 子安宣邦『「事件」としての徂徠学』第一章「思想史」の虚構(21-58頁)参照。

98 武内義雄『儒教の精神』岩波書店、1939年、187頁。

99 平石直昭編『徂徠集・徂徠集拾遺』、304頁。

100 山路愛山と丸山眞男は徂徠を功利主義者と見ている(『日本政治思想史研究』東京大学出版会、1952年)。吉

理学の再構築という角度から見ると、徂徠は理学の思想的伝統を継承し発揚したと見ることができる。木下鉄矢と伊東貴之の研究がこの点を裏付けており、その意識形態を脱却したという点では、中島隆博の提出した理学批判の問題に回答を与えている。<sup>101</sup>

山路愛山（1865-1917）によれば、徂徠の中華癖は、彼の自信に基づくもので、これが彼の種々の行為の根底にある。彼が李王に心酔したのも彼が置かれた時代に対する反発の故だった。僧玄光は、李王の主張を援用して儒仏の争の新たな解釈を行ったが、彼と同様、徂徠も東アジア文明の中で語り、孔子がなし得なかった志業を完成すると標榜した。山路によれば、徂徠は宋儒の天地自然の道（「第一原理」）を否定すると同時に、「聖人の治術」（つまり「第二原理」）を確立した。<sup>102</sup>丸山眞男は基本的にはこの解釈モデルを敷衍した。しかし実際には、徂徠は社会的寛容と呼べる視点から理学を再構築したのであり、彼が理学を解説し再構築しようとした目的は、社会的寛容に一種の思考の方法を提供したのだとも言えるかもしれない。

吉川幸次郎は、徂徠が民族主義者としての性格を持っていたと述べる。しかし徂徠は『豊公族大夫養拙君二亭記』の中でこう語る。

予曰く、海西九州、大海中に在りて、声教被われ、遂に吾を倭と称すは、豈、天地の素なるや。吾聞く画、吾倭の山川風土、東莽の如く、西秀の如し。杙海、登豊の海岸、殆ど吳越浙閩に類し、謂その風気殊なると謂えど、想いて得るべからず。（中略）夫れ海西縮九州の口、豊なり、大海小海環して浸し、淼漫の外、木道之に乗じ、北は長門諸州より葦岸を望む。（中略）西は外中州に走し、而して内には内中州を走す。文司赤馬、重関之を扼す。吾倭要害の沖、それまた綦重かな。<sup>103</sup>

ここでは、九州の豊後（大分県）が日本と東アジア大陸を一体につないでおり、日本を「倭」として、東アジア文化と隔離して見るべきではないと言っている。ここで表現されている「民族主義」は、東アジア対日本という共同意識から来ている。彼の提唱する「信頼の哲学」は、確実に日本仏教の思考方法から来ており、政教分離の思想史を特色づけるものだが、日本の「鬼神を敬う」という思想的伝統の価値を肯定するものでもあった。徂徠は、『贈于季子序』の中で「洛の重するところ、共に主なり。王臣の周礼に執するは秦火の余にして海内を欺くなり」と述べている。彼にとって京都は「内中州」（日本の中心）であり、「外中州」と均衡を保つべきものであった。ここにも新たな正統論が見え隠れする。

徂徠の『弁名』と『弁道』は1836年に中国で翻刻出版され、『論語徴』は同治初年（1862）に中国に伝えられた。『護園隨筆』は『知不足齋叢書』に未収録であった徂徠の代表作であったが、

川幸次郎は国家主義者と見ている（『仁斎・徂徠・宣長』岩波書店、1975年、尾藤正英『日本の国家主義』岩波書店、2014年）。

101 木下鉄矢『朱熹哲学の視軸——続朱熹再読』（研文出版、2009年）、伊東貴之『思想としての近世中国』（東京大学出版会、2005年）参照。

102 中島隆博『解構と重構』第八章「批判に走る中国哲学」（東京大学出版会、2010年、181-187頁）参照。

103 山路愛山『荻生徂徠』（拾貳文豪第三巻）、東京：民有社、1893年、51頁、153頁。

104 同書、122-124頁。

105 平石直昭編『徂徠集・徂徠集拾遺』、127頁。

106 平石直昭編『徂徠集・徂徠集拾遺』、109頁。

光緒十年（1884）九月二十四日に、沈曾植（1850-1922）は李慈銘（1830-1894）に一読するよう貸し与え、李は日記中で読後感を記している。「その言、頗る平実にして理に近く、陰陽、理気、性質、教化、六経、仏老を論じる所、旨皆特識有り」<sup>107</sup>。夏曾佑（1863-1923）も沈曾植から『護園隨筆』を借りて読み、譚嗣同（1865-1898）も恐らく夏から同書の内容を知ったと思われる。

卷三の中で、徂徠は「如し全て古方を用いずば、乃して今時、医師終に無一人として能うもの無し」<sup>108</sup>と言っているが、これは龔自珍の「何ぞ敢て医国手と自矜すも、薬房只古時丹のみを販す」（『己亥雜詩』44）との思考方法と同じである。徂徠は更に卷四でも語る。「人なるもの通じ、物なるもの塞ぐ。故に億兆を合して一人とするもの、人の道なり。士農工商相い資し、人の道終に古より不変なるを見るべし」<sup>109</sup>、「天を知るなり、地に仁するなり。天地合して人生れ、仁知合して徳と成る。皆泰の道なり」<sup>110</sup>。『弁道』でもこう述べる。「士農工商、相い助け食するなり。しからずば存能わざるなり。盜賊必ず党類有るも、しからずば存能わざるなり」<sup>111</sup>。徂徠はここで階層を超越した社会倫理観を提示している。この倫理観は社会的分業という現代の考え方と同様である。彼は『孟子・識』の中で説く。「仁者は民を安んじるを心とし、故にその心、大小強弱の争に在らず」<sup>112</sup>。このような文化観再構築の思想は、後に譚嗣同の「仁学」の主題となった。徂徠は『読荀子・不苟篇』の中で「文に通則して明るく、正に『論語』の礼を好するの意なり」と記しているが、徂徠にとって「大心」の目的とは「通」の実現、つまり社会的寛容の実現であった。それが孔子の「礼を好する」の原意だとした。社会的寛容という角度から「礼治」を提唱した徂徠は、「礼」を壟断していた集権政治に挑戦する立場を取った。彼は、「礼」を権力に仕えるという意識形態から社会再建の文化的媒体としたのだった。

徂徠は言う。「大いなるかな、習。人の天下に勝るところ是なり。其れ天下国家に謂う風俗とは、一身に謂う気象なり」<sup>114</sup>、「風俗なるもの、億兆を合して一とするものなり。（中略）聖人の天下を治むるところ、必ず風俗上にて存し、仁の極なり」<sup>115</sup>、「治道を論ずる者、風俗を言わず。治術を論ずる者、礼楽を言わず、皆術を覇すなり」<sup>116</sup>。これらの言説は、宋恕変法思想の先鞭と言えよう。「始祖開国の規模、必ずその国と相始終し、その祭もまたその国と相始終するなり。吾夫子の精神、六経に存すれば、万古磨滅せず、故に万古の祭となる」<sup>117</sup>。こうして徂徠は、東アジア文明の中で一家一姓を超越した新たな政治原理を提唱したのである。彼は『論語徴』の中でも述べる。「礼楽を製作したる者、天子の事、革命の秋なり。故に君子之を諱言す」<sup>118</sup>。礼楽を作ることは明らかに新たな時代を造ることなので、礼について言及することを避けることはしない。このように、彼の

107 李慈銘『荀学斎日記已集』（下）、37頁A面、『越縕堂日記』第43冊に収録。

108 西田太一郎編『荻生徂徠全集』第十七卷、133頁。

109 西田太一郎編『荻生徂徠全集』第十七卷、156頁。

110 西田太一郎編『荻生徂徠全集』第十七卷、161頁。

111 吉川幸次郎ほか校注『荻生徂徠』、202頁。

112 今中寛司等編『荻生徂徠全集』第二卷、668頁。

113 今中寛司等編『荻生徂徠全集』第三卷、479頁。

114 西田太一郎編『荻生徂徠全集』第十七卷、170頁。

115 西田太一郎編『荻生徂徠全集』第十七卷、170頁。

116 西田太一郎編『荻生徂徠全集』第十七卷、171頁。

117 西田太一郎編『荻生徂徠全集』第十七卷、168頁。

118 小川環樹編『荻生徂徠全集』第四卷、125-126頁。



大志は天下を治めること、すなわち、孔子が東周を造ろうとした遺志を継承し、東アジアの政治的秩序を再建することであった。<sup>119</sup>

宋恕と章太炎は徂徠に関心を持ち、清代における反理学の思想的伝統を継承した。理から礼への転変は東アジアにおける思想の近代的転型の印であり、十八世紀の中葉以降、中国江南の学者は徂徠に関心を向けるようになったが、これは戴震の後学が政治秩序を再構築する必要があったからである。しかし二十世紀に入ると、徂徠学は中国革命の思想的原動力となった。徂徠は『孟子・識』で語るとおり、「秦に至りては法律を以て天下を治るが、礼は廢る。その後、儒臣先王の制を以て進する有りて、朝廷之を嘉す。法を以て立つ。是に於いて礼と法混じて一つと為る。唐明律を觀してそれを見るべし」。<sup>120</sup>これは宋恕の「陽儒陰法」論の原型である。理から礼への思想史転変は、日本では明治維新を生み、中国では反満革命となった。徂徠の思想の中に、近代中国革命の起源を見ることができるのである。

東アジアの文化の変革という角度から見ると、孫中山が認めるとおり、陽明学の精神と日本の衣食住はすべて「中国から輸入」<sup>121</sup>したものである。ゆえに、彼は、「日本に渡り失われた」文化を中国に取り戻そうと努力した。これが、彼が革命を提唱した理由であり、彼の標榜した「中国道統」は徂徠と同様である。<sup>122</sup>徂徠は古文学的な思考により、辛亥革命の思想家章太炎を鼓舞し、徂徠の仏教への寛容な態度は宋恕や夏曾佑などに影響を与えて中国社会における宗教と知識の関係再建という問題を考えさせるものとなった。<sup>123</sup>徂徠の奴隸的道德への批判は、清末から中華民国初期にかけての思想解放運動を促進し、彼の提出した「養」の問題は、五四運動の時期から中国文化を学者が再考するための話題を供した。<sup>124</sup>このように、東アジア人の思想家である徂徠が、東アジア文明の現代的転換に際して投げかけた問題は、十分な認識と正当な評価が必要である。また溝口雄三などが提出した「礼治体系」の問題は、<sup>125</sup>徂徠学の角度から考察することにより、東アジアの法学を新たな視点で分析することができよう。<sup>126</sup>

119 幕府晩期に生活していた会沢正志斎（1782-1862）の世界的視点と比べ、徂徠は明らかに東アジア文明を思考の対象としており、朱舜水の記憶に対しては、清朝中国との競争意識があった（高山大毅「荻生徂徠と会沢正志斎」、河野有理編『近代日本政治思想史』京都：ナカニシヤ出版、2014年、27-49頁参照）。

120 今中寛司等編『荻生徂徠全集』第二巻、664頁。

121 孫文（中山）『中国建設共和国』（1905年8月13日日本東京富士見樓にて留学生に向けた講演）、中国国民党中央党史料編纂委員会編『国父全集』第二冊、台北：中央文武供応社、1965年、捌一頁参照。

122 孫中山はこう述べた。「我々中国の道統は堯・舜・禹・湯・文・武・周公・孔子から一貫して伝わり、我孫文にまで至っている」（中央改造委員会・党史料編纂委員会編『張浦泉先生全集』補遺、台北：中央文武供応社、1952、109頁）。

123 宋恕については、拙著『清末変法と日本——宋恕政治思想を中心に』上海古籍出版社、2010年参照。夏曾佑は1903年に執筆した『中国社会の原』の中で「孔教は君父を至尊の人とし、人の死を一往の事とした」、「もし墨子の時代に天国地獄の説があれば、華夏のいわゆる共和も長く続いただろう」（楊虎琬編『夏曾佑集』、上海古籍出版社、2011、65頁）。これは、儒家と仏教の論争に新たな平衡をもたらそうとした点で、『叢園隨筆』の主旨と完全に一致する。

124 原田嗣郎『徂徠学の世界』終章第二節「奴隸の思想としての朱子学」東京大学出版会、1991年参照。

125 梁漱溟は、万民一が『民生哲学の新認識』（桂林文化供応社出版）で述べた言葉を引用して語る。「中国文化の特色は、「安」の問題解決を重視しており、過度に「保」と「養」という二つの問題を「安」の問題として解決しようとした」（『中国文化要義』学林出版社、1987年、237頁）。

126 溝口雄三、伊東貫之、村田雄二郎編『中国という視座』東京：平凡社、1995年参照。