

# 「道」と「安天下」——「人情」の視点から徂徠学を再考する

許 家 晟

## はじめに

荻生徂徠（一六六六—一七二八年）という人物は、近世日本思想史を語るうえで欠かせない存在である。江戸時代前期から中期にかけて、一世を風靡した徂徠学を作り上げ、当時の思想界に一石を投じ、大きな波紋を引き起こしたことや、八代将軍吉宗の隠密御用として、享保の改革を献策したことなど、果てはノンフィクション小説の主人公にまで登場したのであるから、当然と言えば当然である。

徂徠に対し、その本人の経歴や年譜、あるいは言語学として、あるいは文学として、また社会学や政治学としての、その学問の様々な面に関する研究は、戦前の山路愛山や岩橋遵成から戦後の丸山眞男や吉川幸次郎など、そして今日に至るまで、実に様々な学者が多種多様な研究成果をもたらしている。中でも、中世的な自然と社会の連続を断ち切り、自然である「天」から「道」を切り離すことによつて人間——徂徠に沿って言えば「聖人」——が社会を「制作」したとみなし、それを近代への大きな一歩と位置づけた丸山の近世日本

政治思想史における「自然」と「作為」の構造が、もつとも大きな影響力を持っていることは、言うまでもないであろう。

しかし、それだけに丸山説に対する反論も後を絶たない。特にその西欧の歴史の発展段階説をそのまま日本にも適用しようといった史観への批判が強いため、近年に至っては、丸山説も以前のようになり、支配的なものではなくなった。一方、それに取って代わるものがないのも、また事実である。したがって、小論は徂徠の「人情」という視点に着目し、その経世論である「安天下」の「道」について検討分析し、新しいパラダイムを提示していくことを試みるのである。

## 一、「制礼」「伝礼」「行礼」——「道」に関する論争

「道」の一文字は、儒教にとつて極めて重要な意味をもつ。子安宣邦は次のように述べた。「儒家が道という名辞に対することの意味は、神道家が『神』という名辞に対することと同じであるといえるかもしれない。神という名辞をめぐる問題に、一つの神道的神学を構成することで答えるというのも、それへの対応としてありう

るだろう<sup>2)</sup>。言い換えれば、儒者の「道」に対するとらえ方が、その人の儒学に対する認識を顕し、構成することになるということである。徂徠学においてもことは同じである。しかし、徂徠の場合、『弁道』をしたため、『弁名』『道』にも十二則を割き、「道」の一文をほかの学派と異なる方向からアプローチしようとした。

それでは、「道」とは、いったいどのようなものなのかと問うと、現在までの研究では、色々と意見が分かれている。それらは大まかに分類すると三通りになる。一つ目は丸山眞男をはじめとする「道」は「包括的存在<sup>3)</sup>」であるという考えである。これについてまた後述するが、この考え方は現在でも主流のものである。そして二つ目はその延長線にある「道」＝礼樂の原理というものである。それに対し異を唱えたのが、三つ目の田原嗣郎の説である<sup>4)</sup>。田原は「先学諸氏にしてこの問題を論ずる人はすべて先王の道そのものが後世にまで妥当するものではなく、普遍的なのは道＝礼樂の原理に相当するもの、または作り方、あるいは先王の精神であるなどと論じている<sup>5)</sup>」としたうえ、「礼樂は三代で完成された」、「その礼樂のそれぞれを組み合わせて体系としてまとめる仕事の後代の王に課せられていた」と捉えるのが徂徠の考えであると指摘した上で「徂徠は後世においても三代聖人の世に制作された礼をそのままのかたちで厳格に実行せよというのである<sup>6)</sup>。基本的にはそうである」と論断し、先行研究が事実誤認をした理由の一つは「徂徠学の中に『近代』を讀み込もうとする<sup>7)</sup>」ことによると言い、「徂徠にとつては外からもちこまれた解釈なのだから、はじめから徂徠の思想に『近代』をみつけようとする姿勢をとる必要はないのである<sup>8)</sup>」と批判した。

確かに、道は原理であるという考え方は、朱子学の理氣二元論に

近いものがあつて、徂徠学としてはむしろもつとも排除すべき考え方であり、田原の反論も説得力があり、徂徠の思想から「近代」を見つけようとする必要がないことについても同意見である。しかし、田原の結論に対し、次の『吳子国字解』にある一文が有力な反証になる。

礼ハナラワシナリ。ナラハシノ人ヲ移スコト天下一人トシテ是ニタガフコトアタハズ。タトヘバ、武士ノ月額ヲソリ、両カラ挟ミ拳ヲ頭ニ加ヘラル、トキハ堪忍スルモノナキ類ハ、上古ニナキコトナレドモ、中古ヨリ武士ノ礼トナリテ幼少ヨリ是非ノトンヂヤクナク、タバカクノゴトクアルベキコトナリト思フニヨリ、剛臆ノ差別ナクミナ勇士ナリ。是中古名将ノ教ヘニテ所謂礼ノ人ヲ動かスコトカクノゴトシ。聖人ノ極効コ、ニ至リテ賞罰ヲカラズミナ心ノマ、ナルベキナリ<sup>9)</sup>。

この著作はいわゆる徂徠「中歳の作<sup>10)</sup>」であるが、「礼ハナラワシ」であることは、徂徠晩年の意見と同一視することができる。『弁名』において徂徠は次のように言う。

礼物也。衆義所苞塞焉。雖有巧言亦不能以尽其義者也。是其益在默而識之矣<sup>11)</sup>。

「礼」は「物」である。では「物」とは何か。

物者、教之条件也。(中略) 孟子曰、万物皆備於我矣。反身而誠、樂莫大焉。亦謂此也。教之条件、其数甚多。故曰万物。皆有於我之事也。故曰皆備於我。習之熟而後為我有。為我有則不思而得、不勉而中。是謂反身而誠<sup>12)</sup>。

「礼」は「物」であり、「衆義」の集まることである。そして「物」は「教の条件」であり、具体的内容や事物のことである。つまり礼

はさまざまな習いを通じて、最終的に身体知・暗黙知<sup>⑮</sup>として、「思はずして得、勉めずして中る」ものである。

したがって、武士の月代も「ナラワシ」であり、その効果である「是非ノトンヂヤクナク、タゞカクノゴトクアルベキコトナリト思」わせることよって、「剛臆ノ差別ナクミナ勇士」になること、まさに「思はずして得、勉めずして中る」ことである。しかも、これは「聖人ノ極効」であるとされている。しかし、重要なのは、武士の月代は明らかに三代聖人が制作した「礼」ではないことだ。田原は「徂徠は後世においても三代聖人の世に制作された礼をそのままのかたちで厳格に実行せよ」の結論のあとに「基本的にそうである」とも述べたが、武士の月代が「基本的に」の範疇から大幅に逸脱しているのではなからうかと思われぬ。したがって、その結論にも認めがたいところがあると言わざるを得ないのである。

次は「道」＝礼楽の原理説の一例として、尾藤正英の説について検討したい。尾藤は次の一文を引用して、「礼楽刑政」＝「道」と考えるのは徂徠の本意に対する誤解であるとした。<sup>⑯</sup>

蓋三代聖人之智周物、物為之制、曲為之防。故世之行礼者、莫有所不足爾。後世之制礼、其人非聖人、不達礼楽之原、一切苟且、徒為觀美、顧其智不周物、而礼始有所不足。

尾藤は、礼楽をそのまま踏襲し、形式的に履行することではなく、その「礼楽の原」、つまり先王が礼楽を製作した原理を把握することこそ重要であるという。尾藤は『礼楽刑政』をして、まさに『礼楽刑政』をたらしめている所以のものが、すなわち『道』である<sup>⑰</sup>としたうえ、「学ばれた『道』は必ずしも過去の特定の『礼楽刑政』に拘着されたものである必要はないし、むしろそうあつてはならぬ

い筈である」と述べていた。

尾藤が引用したのは安積澹泊宛ての書信で、『文公家礼』についての意見交換である。その直前の文章は、次の通りである。

愚按有制礼焉者、有伝礼焉者、有行礼焉者。三者自別、不可概論。何也。制礼焉者、三代聖人是也。虞夏讓、商周繼、所因雖同、其文質損益、豈凡人所能与知哉。伝礼焉者、仲尼之徒是也。杞宋無徵、故独取周礼、誦以伝之。夏殷雖善、奈其亡滅、周礼雖備、奈其散軼。聖人之智不可測、而散軼之多、不得類推以識之。故恪守殘經、不敢厠以私見、是今日儒者所務。如不佞郷論神主之制是已。皆所以尊聖人也。至於行礼焉者、乃有古今華夷之分焉。古之時、夏之礼、不得行諸殷。殷之礼、不得行諸周。周以後皆然。異代之礼、悖時王之制、臣子所不得為也。故繁文末節之至瑣屑、或如可不必拘者、雖仲尼之聖、亦皆詳問而固守之。

ここで徂徠はまず「礼」をそれぞれ「制礼」「伝礼」「行礼」の三種に分類化し、それぞれ別々のものであると説明した。そして「制礼」は三代聖人、「伝礼」は孔子とその弟子、「行礼」は「古今華夷」、つまり時代と場所によって違いがあるとした。しかし、ここで重要なのは、「必ずしも拘ざるべきもの」であつても、孔子が「皆詳問して之を固守」することである。そうであれば尾藤の言う「過去の特定の『礼楽刑政』に拘着されたものである必要はない」ことも認められなくなるのではなからうか。

一方、「制礼」したのが三代聖人であり、そして聖人でなければ、「礼楽の原に達」することができないのであれば、聖人がすでにいなくなつた以上、「礼楽の原」は尾藤の言う原理ではなく、ただ「誰も知らないもの」、つまり不可知でしかないのである。そして、「制

「礼」したのが三代聖人であれば、田原の言う通り「礼」はその時点ですぐに完成されたことになる。しかし、「行礼」する際には、「嚴格に実行」するのではなく、状況次第でいくらかでも融通が利く。同じ書状で徂徠は次のように述べる。

世之行礼者、於其無時王之制者、則不得已、遙取先王之礼、以已意斟酌以行之。(中略)夫斟酌者何。求合人情也。伝曰、非從天降也、非從地出人也、人情而已矣。則聖人之制礼、本於人情矣。故今行礼而求合人情、可謂弗悖已。仲尼又曰、延陵季子之於礼也、其合矣乎。子游曰、將軍文氏之子、其庶幾乎。亡於礼者之礼也、其動也中。故今求行礼亡於礼者之邦、亦唯是已。豈責合先王之礼乎。昔者宰我欲短喪。仲尼曰、女安則為之。是雖責辭乎、然其所期在心之安已。今足下以心之安不安為說、可謂知礼之意已。不佞乃謂程朱之礼、使其自行之而已、亦何不可也。

延陵季子(『礼記』檀弓下)や將軍文氏(『礼記』檀弓上)の事例は言うまでもなく、『論語』陽貨篇にある宰我を非難する孔子の「安んずれば則ち之を為さん」までもが根拠となっている。結局「人情」に合致し、自分の心にも「安」であればそれでよいということになる。したがって「程朱之礼」すなわち『文公家礼』を行っても別に構わないというわけである。

## 二、「私見」と「斟酌」——徂徠学の方法論

しかし、そうであれば徂徠は何故程朱を批判するのか。書状では次のように続く。

然愚不佞所惡於宋儒者、乃世人尊信程朱、過於先王仲尼、恪守其家礼、而謂是儒者之礼也。而不復問其先王仲尼所傳之礼何如。嗚呼礼也者、被之天下者也。豈有所謂儒者之礼乎。此說一盛、聖人之道、不可行於天下、一与毗尼清規相似者、不亦小乎。究其心、不過務自標異於世俗耳。其小宜哉。是雖末流之弊、然推其原、程朱亦有不能辭其責者。何則。礼者古聖人之所制也。宋儒乃曰、仁義礼智之性。又曰、性即理也。於是遂取理其胸臆、建以為礼之本真。故其論成王賜伯禽祭周公以天子礼樂為非礼。夫成康之時、非周之隆乎。此而非礼、則周終無礼也。豈先王以礼樂為教之意哉。是其理障所網、執拗自是、封已太高、逞私見以非擗萬古、遂使西河之民疑女於夫子。則末流之弊、作俑者誰歟。

朱子たちの行為は、結果的に先王の礼を儒者の礼に降格させ、自ら矮小化することを引き起こす原因となるものである。礼は古の聖人が作ったもの、それを「性」や「理」などの「私見」をもって勝手に解釈すれば、自分たちが聖人よりも偉大な存在になってしまうことになる。『文公家礼』のみを重要視し、絶対視することは、最終的に聖人の作った礼が矮小化され、さらには無視されることになる。これもまた、尾藤の「学ばれた『道』は必ずしも過去の特定の『礼樂刑政』に拘着されたものである必要はない」に対する反証となる。これは徂徠にとつてあつてはならないことである。それ故「礼樂の原」は不可知である必要がある。そうでなければ、孔子が「皆詳問して之を固守」することの意味がなくなるからである。

「私見」あるいは「私智」は徂徠学において常に否定されるもの

であるが、丸山はこの「礼の実践においては」、「私見を以て先王の礼に斟酌を加へることは不可避であるのみならず、むしろそれこそ先王の道に適ふものとなした」と述べ、この事だけは「私智」もやむなしと考えていた。しかし、筆者はこの考えに与しない。徂徠は現実問題に取りかかる時、常に「和漢の古法」を踏まえた上で「愚案」を出している。つまり、「斟酌」すること自体は問題ではなく、「私智」が問題である。両者の違いは聖人を無視したか、あるいは以後の人にそれを無視させたかどうかである。

これこそ、徂徠が「私見」を否定し、聖人を絶対化にして不可知化する理由でもある。

心無形也。不可得而制之矣。故先王之道、以礼制心。外乎礼而語治心之道、皆私智妄作也。何也、治之者心也、所治者心也。

以我心治我心、譬如狂者自治其狂焉。安能治之。故後世治心之說、皆不知道者也。

徂徠の「狂者自治其狂」という有名な譬えだ。心は形のないものである以上、修養は「礼」によつて行わなければならない。自分で自分の心を制することを徂徠は、「私智妄作」であると断じる。そして「理」もまた同じである。

理無形、故無準。其以為中庸為当行之理者、迺其所見耳。所見人人殊、人人各以其心謂是中庸也是当行也。若是而已矣。人間北看成南、亦何所準哉。

朱子学では、この世界の根底にある「理」という絶対的なものを想定し、そして理一分殊という前提のもと、格物致知から窮理することによつて、すべての物事の当否を判断し、類型化あるいは定式化することを行うのである。

一方、徂徠学の出発点はこの考えを否定することから始まる。

先王之道、立其大者而小者自至焉。(中略)後人之不賢、唯小是見。銖銖而称之、至石必差、寸寸而度之、至丈必過。其論務欲窮精微之極、析蚕絲、剖牛毛、而不知其大者已先失之也。是何能養人材安国家哉。

ミクロレベルのものになりすぎては、かえってマクロレベルのものが見えなくなる。「精微の極を窮め」れば窮めるほど、全体像を失ってしまう。そして何より重要なのは「人間北より看れば南と成る」ゆえ、それぞれの角度から異なるものが見えてくる。特に抽象的な対象ともなれば、同じ認識対象に対して同一の認識をもつ人間は二人としない。それ故に皆がそれぞれ自己の認識にもとづく認識を「理」とする。その結果は「唯我独尊」となって、自身の認識と合致しないことはすべて非と見做し、リゴリズムに陥るものだと、徂徠は言う。

窮理之弊、天与鬼神、皆不足畏。而已迺傲然独立於天地之間也。是後世儒者通病、豈不天下唯我独尊乎。

理は一つしかないのであれば、同じ知的レベルを持つ人間が自分と異なる認識を有することは、認められなくなりがちである。また、理を一つしか認めない場合、物事の価値や考え方の正しさ、行動の適切さ、これらはすべて定式化されることになる。このことから徂徠は次のように『通鑑綱目』を批判する。

通鑑綱目の、綱は目録にて候、目は本文にて候。されば資治通鑑と別に替候事も無御座候へども、綱の書様目録と違候而、一字之褒貶と申事を立候而書申候故、被成御覧候内早理窟たち候而、御学問之風朱子流の理窟に罷成可申候(中略)通鑑綱目を

見候得ば、古今之間氣に入候人一人も無之なり申候。此見解にて今世の人を見候故、人柄悪敷成候事ことほりに候。其上綱目之議論は、印判にて押たるごとく、格定まり道理一定しておした極まり申候。天地も活物に候、人も活物に候を、繩などに縛りからげたるごとく見候は、誠に無用之学問にて、只人の利口を長じ候迄にて御座候故、事実計之資治通鑑はるかに勝り申候。

「天地も活物に候、人も活物に候」ゆえに、状況は常に変化しつづつある。だからこそ、定式化された歴史知識など、使い物にならないのである。もちろん、朱子学にも「権」という概念があり、緊急時には緊急時の対応がある。問題は、理が一つしかないのであれば、論理上「権」もまた「理」であり、一つの定式化されるものとなる。そうすれば、学問はただ出来事を定式化された枠組みに当てはめるための「無用之学問」になると徂徠は言う。

では、徂徠学における方法論はどのようなものであろうか。一言で言えば、できる限りのデータを集め、そしてデータをデータとして処理すること、ということである。

古有聖人、今無聖人。故学必古。然無古無今、無今無古。今詎可廢乎。世世相望、孰匪古而孰匪今。故通古以立極、知今以体之、差世世以觀其来、其於民俗人情、猶眎諸掌邪。夫古今殊矣。何以見其殊。唯其物。物以世殊、世以物殊。(中略)業已有物、必徴諸志而見其殊。以殊相映、而後足以論其世。不爾懸一定之權衡、以歴詆百世、亦易易耳。是直己而不問其世。乃何以史為。故欲知今者、必通古。欲通古者、必史。史必志、而後六経益明。

六経明而聖人之道無古今。

「今」と「古」は切り離されて単独に存在するものではなく、互いに規定し合う不断の連続関係と密接な相互関係を有するものである。時間というものを空間と同じようにとらえ、その部分部分が切り取られるのではなく、一つのものとしてとらえる考え方である。①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿

だとすると、「古」も「今」もただ物理的・客観的な存在に他ならない。そこに「理」の存在、つまり「一定之権衡」からなる価値判断は排除される。必要なのは古代からの「史」、すなわち記録をすべてたどる。ただそれだけである。

歴史の内にて、史記・左伝は良史の筆にて、事之有様を今日に見ることくかき取り候故、第一面白く覚え、見る内に事之情心に移り、感発いたし候徳御座候。殊に上代の書にて御座候故、古学之風儀残り候而、宋学之学問の窠臼に落不申候益も有之候。資治通鑑は綱目より勝り申候へども、文章拙く候故、事之情心に移りがたく、感発之益無之候。乍去遠国は書籍も乏敷候へば、何れなり共、只国とを遍歴なされ長寿にて古今を御見わたし候心にて、理窟をば何共御つけなく、ひたもの御覽被成候はば、何れもく得益むなしかる間敷候。

このように「理窟」、すなわちアプリオリをすべて排除して、ただ記録のみを「ひたもの」たどれるようにすることがすべてだと説明しているのである。

そう考えると、『弁名』の「道」の項にある「蓋道者、堯舜所立」という徂徠の言葉の意味もおのずと分かってくる。なぜなら、最古の『書経』は堯舜の記録から始まるからである。

帝嚳以前は徳を以て天下を治玉へり。堯・舜に至りて始て道を建立し玉へる故、孔子も祖述堯舜<sup>33</sup>。又書経も堯・舜より始まる事、我道之元祖たる故也。

その前も黄帝をはじめとした聖人の存在があつたものの、正式な記録は『書経』からである。つまり堯舜から始まつたものであるがゆえに、記録として道は堯舜から正式に始まることとなるのである。そしてなぜ六経は特別なものであるかといえ、それは聡明叡智で「豈に凡人の能く与り知る所」の先王が残したものだということと同時に、六経はすべての記録の原点であるがためなのである。今を知るためには古に通じなければならず、その考究は必ず六経にたどり着くのである。

この徂徠学の根底にある思想もまた、徂徠の朱子に対する批判のポイントである。

其代々ノ制作ハ、志ニ備ヘテアレハ、コレヲ以テ其世ヲ見ルヘシ。時変ノコトハリヲ知ラス、百世ヲ一定シテ、朱子通鑑綱目ノ如クニ論シテユカハ、史ハイラヌモノト知ヘシ<sup>35</sup>。

我々は記録を単にデータとして処理すればよい。朱子の『資治通鑑綱目』のように出来事や人物の良し悪しに対し、定式化された価値観をもとに、評論することは、歴史はいらなくなるものと、徂徠は言う。そして、多くの儒者の姿勢を「不欲学孔子所學、而欲学孔子<sup>36</sup>」と指摘する徂徠の視点は、この種の認識がすべて孔子以前の記録を無視あるいは軽視することとなる点を看破しているのである。

これを踏まえて考えると、先述の「伝札」である孔子が「皆詳問して之を固守」することも、「礼楽の原」はもはや誰にも分からな

いものにしなければならぬ意味もおのずと分かる。「礼楽の原」という「原理」、朱子学流に言えば「理」を把握した、あるいは把握しようともなれば、最終的には必ず「理窟」に基づく「私見」になって、自分こそが正しいと思ひ込み、かつてのデータを「もう古い」という理由で捨てることになるのである。

### 三、「道」とは何か——「人情」の視点から考える

では、徂徠学における「道」を、結局どのように定義すればよいのであろうか。先述の通り、丸山以後、「道」は「包括的存在」であると見なされている。この結論自体は徂徠本人による道についての説明である次の一文からして誰も異論はないであろう<sup>38</sup>。

道者統名也。挙礼楽刑政凡先王所建者、合而命之也<sup>39</sup>。

しかし、丸山の出発点はあくまで徂徠学から「近代」を見いだすことであり、この方法自体は、先述の田原含め近年少なからぬ批判を受けていた。筆者もこの方法に与せず、「人情」という異なる視点から、新しいパラダイムを提示したい旨をすでに述べた。

徂徠学に関する研究は平石直昭の言葉を借りれば「百花繚乱、あるいはむしろ百鬼夜行の戦国状態の観さへ呈している<sup>40</sup>」。しかし、管見の限り、先行研究のほとんどが、この「人情」に対し、あまり重要視していないように思われる。田原は「先王〓聖人が道を作する場合、『人情』『人性』によって制作しているということである<sup>41</sup>」と注意を促しながらも、人情とは何かについての立ち入った考察が見られなかった。また、田原は「人情」に注目し、丸山以来の

諸説を退こうとしたが、彼自身もまた「先王の道は具体のままに普遍的である」とのべ、道の普遍性という問題に限って丸山の系統と同じであると言えよう。しかし、また後で述べる聖人でさえ間違いをする、先王が道に基づいて制作した社会であつてもいづれは崩壊することからすれば、徂徠はそもそも哲学的意味でいう普遍性を考えてもいなかつたのではなからうか。そうとなれば、先王の道は一番優れたものである必要があるが、普遍的である必要はないのである。そしてこのことは、徂徠の「人情」、つまり人間認識にも、密接な関係がある。

徂徠は、宋学の「格物致知」を否定し、学問を「人事」と規定した。つまり、人間にとつて認識可能な事象のみを学問の領域とし、それ以外のことは学問の対象外として、関知しないように限定した。

所詮君子之学問と申候は、国家を平治する道を学び候事にて、人事の上の事学び尽くしがたく御座候。格物致知と申事を宋儒見誤り候てより、風雲雷雨の沙汰、一草一木理までをきはめ候を学問と存候。(中略)中庸に雖聖人有所不知と御座候を、凡人の知慮にて何として知り尽すといふ事可有之候哉。

しかし、逆に言えば、それは人間の「すべて」を対象とすることの宣言であるとも言えよう。同時に、人間社会そのものを対象とするということでもある。しかも、社会がどのように変化しても、それはすべて人間の行為によつてもたらされたものであると、徂徠は言う。

総ジテ治乱ノ道、治極リテ乱レ、乱極リテ又治ル。天運ノ循環ナレドモ、全ク人事ニヨルナリ。

社会は人間によつて構成されている以上、いかなる社会現象も、人間の行為によつてもたらされた結果なのである。そして、これが「道」の有効性——詳細は後述するが、ここに普遍性ではないことをあえて強調しておこう——の担保でもある。

愚ナル人ハ、古今ノ差別アリテ、古ノ聖人ノ道ハ今ニ合ハヌ、ト云フハ、古今ノ人情物理カハルコトナク、治乱盛衰ノ理、万古一徹ナルコトヲシラズ、聖人ヲ信ゼヌ故也。

「道」は現在でも機能できるのは、「古今ノ人情物理カハルコト」がないからである。現代風に言えば、生物としての人間が突然変異により、生物学的に別種にならない限り、またこの世界の物理的諸条件が大きく変わらない限り、「道」は機能し得るものである。

そうとなれば、人間に関する考察が、徂徠学の中心として据えられたのも、当然なのではなからうか。では、徂徠学における人間認識とは、どのようなものであろうか。

田畑真美は次の様に指摘している。「徂徠の視点が人間存在全体というよりは、どうしても君子という存在に向けられているということが、徂徠の論を人間存在一般にあてはまる普遍的な論として読み解く可能性といかにかかわっていくか、といった徂徠の読み方を巡る大きな問題が依然として積み残されてあること、徂徠を読むときはこの点を決してないがしろにしてはならないことを最後に指摘して、この稿をおわることとしたい。」この田畑の指摘は、一部において正しいといえよう。

確かに、『学則』は君子を目指し、学びたい人に対して提示した方法であり、徂徠学の根幹でもあるものだが、決してそれだけのもの



のではない。この方法そのものは同時に、人間に対する深い洞察の上に成り立っているものである。しかし、それは決して「人間存在一般にあてはまる普遍的な論」ではない。徂徠学はむしろ、そういった抽象的な普遍を拒否することから出発したものであるため、「人間一般」という均質的な人間存在は認めない。

人性本善、亦原於孟子。而孔子所不言。孟子亦有所為而言之。且其所謂性、迺宋儒氣質。善亦大概言之。宋儒性、如仏氏性相之性。大失古言。其所謂善、亦以至者言之。遂加一本字而有復初之說。然赤子無聖人之德、其可言者理耳。故又曰、性即理也。是宋儒取諸其臆妄作者、昭昭乎明矣哉。<sup>(47)</sup>

宋儒の言う「善」というものが、形而上学の「至善」、すなわち絶対的な善に対し、孟子の言う「善」は「大概」、すなわち「だいたい」のことであると、徂徠は言う。ここに、孟子の本意は別として、徂徠は孟子のいう性善は「だいたいの人、だいたいの人」のような感覚であると主張している。

徂徠学は、「人間存在一般にあてはまる普遍的な論」というより、むしろ「大多数の人間の一般的な傾向」にこそ焦点を当てているのである。何しろ聖人ですら過ちを犯すからである。

子思曰、雖聖人有所不知不能焉。不爾、堯之用鯀而舜殛之、舜征三苗而禹班師、周公殺管蔡、孔子墮三都而不能克、吾不知其以何解嘲也。孔子不撤薑、以其嗜之也。伝所載、文王嗜昌歠、庸何傷乎。朱子引通神明、豈不傳会之甚乎。<sup>(48)</sup>

聖人でさえ間違いをするのであれば、万人に共通する「人間存在一般にあてはまる普遍的な論」など、あるはずもないのである。

徂徠の念頭にあるのが朱子学であることは、言うまでもないだろ

う。朱子学は万物に共通する「理」というものを想定し、そして人間の場合にも、同じく万人に共通する「理」があると想定する。更に、万人に均しく「理」が備わっているという前提のもと、「窮理」することによって、誰しもが聖人になり得ると考えているのである。しかし、徂徠はそれを「中庸に雖聖人有所不知と御座候を、凡人の知慮にて何として知り尽すといふ事可有之候哉」として、きっぱり否定する。徂徠学に限らず、古学派はすべてこの当たり前のことを起点としている。土田健次郎が「朱子学も陽明学も、その前提としては誰でも聖人になれるという考えがあり、多くの宋明の儒者たちはその前提のもとに議論を戦わせていた。それに対し仁齋や荻生徂徠らの古学の思想家は、かかる前提すらも相対化し、批判したのである」と指摘する通り、古学派は「窮理」という手段のみならず、その前提をも批判したのである。

「理に形無し、故に準無し」と徂徠は言う。万人に共通する「理」はあったとしても、それを客観的実証的に証明することは不可能である。それに対し、聖人が作った「道」は記録に残された歴史的事実である。しかも、「人情物理」が変わらなければ、それがいまだに有効なものである。

夫聖人之道、尽人之情已矣。不爾、何以能治而安之哉。<sup>(49)</sup>  
「安天下」である「聖人の道」は「人の情を尽くす」ものである。ではこの「人情」とはどのようなものであるうか。

惣て天地の道理、古きものは次第に消えうせ、新敷物生ずる事、道理の常也。(中略)され共天地の道理と人情の常とはくひ違ふものにて、何ほど抱置度おもひても、兎角はふるき物は消え

うする也。さればとて、古きものはやくなくなれといふは悟り過たる事にて、聖人の道に不叶。又ふるき物をいつまでもかかへ置んと斗するは、をろか過たる事にて、是又聖人の道に不叶。聖人の道は人情の常をも念比にたてて、人の情をも破らず。又終始の道理は明かに見えすきて曇りかかりなければ、愚痴に人情の常斗に滞らず。是世界の人を取扱ふ本かね也。<sup>(56)</sup>

「人情」とは人の感情や情念であり、一般的な行動傾向であると見て間違ひなかるう。そして、それは是非善悪に拘わらないもう一つの客觀的事実でもあり、決して論理的・合理的なものではないことが分かる。よくも悪くも、人とはそういうものだ。人間自体が不合理である以上、そこに合理主義的な発想を持ち込んで、理論によって人を無理強いすることはできないことである。

氣質は天より稟得、父母よりうみ付候事に候。氣質を變化すると申候事は、宋儒の妄説にてならぬ事を人に責候無理之至に候。氣質は何としての変化はならぬ物にて候。米はいつ迄も米、豆はいつまでも豆にて候。只氣質を養ひ候て、其生れ得たる通りを成就いたし候が学問にて候(中略)米は米にて用にたち、豆は豆にて用に立申候。米は豆にはならぬ物に候、豆は米にはならぬ物に候。<sup>(55)</sup>

言うまでも無く、これが徂徠の有名な氣質不變化説である。「理」という理論上の存在を前提とせず、あくまで事実を事実のままに見つめるだけならば、「米はいつ迄も米、豆はいつまでも豆」であることは、至極当然のことである。我々ができることは氣質を變えることではなく、それをよく發達させることである。しかし、氣質が變化しない以上、人としてあるべき理想的な姿は万人それぞれ異なる

るゆえ、画一的な理想的人間像を押し付けることは無理なのである。天命之謂性。人殊其性、性殊其德。達財成器、不可得而一焉。孔門諸子、各得其性所近者、豈仲尼之教有所不足乎。譬如時雨化之、莫不生焉已。大者大生、小者小生。豈不欲小者大生焉。実命不同。君子知命。故不强之。<sup>(54)</sup>

人間は決して同じではない。先天的には、生まれ持った「性」によって、それぞれ異なる「徳」を持つており、それぞれ得手不得手がある。強引に同じであることを求めるのは、不可能である。「命」を知っている君子は、自分にも人にも、そのようなことを強要したりはしないのである。

氣質者天之性也。欲以人力勝天而反之、必不能焉。強人以人之所不能、其究必至於怨天尤其父母矣。<sup>(55)</sup>

人間は無理強いされると、必然的に反発する。これもまた「人情」である。究極的にその矛盾が天や父母にすら向いてしまう。したがって、現実の世界に必要なのは、超越的で絶対的な価値ではなく、その社会に生きる大多数の人にとっての最大公約数なのである。

蓋先王制礼、賢者俯而就之、不肖者企而及之。是所謂極也。是凡人所能為者也。不爾、務以凡人所不能為者強之、是使天下之人絶望於善也。<sup>(56)</sup>

故先王之所建、莫非不甚高而人皆可勉强行之者焉。賢者俯而就之、不肖者企而及之。是所謂中也。<sup>(57)</sup>

礼は「極」であり、「中」である。そして、それはすべての人それぞれにとってサイズびつたりオーダーメイドではなく、賢も不肖も合わせることでできる、現実的に実行可能なものでなければならぬ。自己の正義を振りかざし、「天上天下唯我独尊」のように人

に責め立てる先には、「絶望」しかないのである。

そしてそれ以上に、それぞれの役割を果たさなければ、「先王の道」も機能しなくなる。

夫先王孔子之道、安天下之道也。安天下、非一人所能為、必得衆力以成之矣。(中略) 石膏大寒、附子大熱。不爾、先王治天下、莫有所用其材也。<sup>58)</sup>

人間も石膏や附子と同じ、それぞれ独特の性質があるからこそ役に立つのであり、それ以前に、すでに先述したように、徂徠からすれば均質の人間一般というものはそもそも存在しないのである。

そして、「聖人の道は人情の常をも念比にたてて、人の情をも破らず」でありながらも「愚痴に人情の常斗に滞らず」ものであるゆえんもここにある。すなわち、徂徠は「活物」である世界に対し、絶対的な定式を否定し、状況次第ではいかなる臨機応変も可能な側面がある。ただし、徂徠学の場合あくまで「先王の道」から出発することである。「先王の道」が歴史的事実である以上、記録を無視あるいは軽視しない限りそれは当然のことであり、そして「人情物理」が変わらない以上それが絶対に有効なものである。

以上踏まえるなら、徂徠学における、「道」は「人の情を尽くす」ものであり、「人情」とは人の情念で不完全にして不合理なものである。したがって、「道」とはこの不完全にして不合理な「人情」を見越したうえで作られたものである。

そうであれば、聖人が作った「道」は「統名」である以上、その「名」もまた「人情」を見越さなければならぬものであるはずである。「名」について徂徠自身の定義は次の通りである。

自生民以来、有物有名。名故有常人名焉者。是名於物之有形焉者已。至於物之亡形焉者、則常人之所不能睹者、而聖人立焉名焉。然後雖常人可見而識之也。<sup>59)</sup>

「名」は「物」と対になるものである。しかし、「物の形有る者」、つまり物理的に認識可能なものであれば、それがたとえ物体であろうと行為であろうと、問題はないが、「物の形亡き者」となればそうはいかない。聖人がそれについて「名」を作ったからはじめて「常人」と雖も見て之を識る」ことになる。

蓋天地之間、物無算。(中略) 聖人各以五紀其類以象之、而後人始得以別焉。日月亦無算也。以千支紀其名、而後人始得以命焉。物之數不可得而窮極也。聖人立一二三四五六七八九十之名、而後人始得以算焉。<sup>60)</sup>

「物の形亡き者」に対する認識や思考が、「名」によって規定されたのである。野口武彦は『弁名』を「メタ言語の発見」とした。しかし、「一二三四」は確かに「物の形亡き者」だが、徂徠にとってなんらメタ的な要素も入っていないだろう。ただ「そう呼ぶように決められた」だけのことである。譬えて言えば、「名」とは隠し扉のようなもの、聖人がその扉を開けてくれなければ、扉の向こうはおるか、扉の存在そのものにすら気付かない。逆に「名」があれば、それらを認識・管理することが出来るのである。その端的な例は右の一文である。つまり、「時間」は本来管理できないものであるが、「千支」すなわち暦があつてからそれができるようになった。

『弁名』にある全項目が、この「物の形亡き者」であることからすれば、徂徠はこれら正しく認識できなくなった項目をピックアップし、「私見」をすべて排除したうえ、「道」の本来の目的である「安

天下」のための認識に戻そうとするのであろう。そうであれば、「道」はまさしく人情にもとづいた、安天下のための思考を管理する技術であるという一側面もあるのであろう。

## 結 び

学術における理論とは、事象の因果関係を合理的に説明するためのものであり、同時に、プログラムでもある。高度な理論であればあるほど、プログラムが精緻かつ複雑に組み立てられたものであり、それ自体一つの自己完結した「世界」でもある。そこには、まず証明不要な公準があり、そして仮定した前提をもとに、設計された論理展開があるのである。つまり、理論とは、仮説である。このような理論が純粋学問の領域に留まっている限り、問題はない。公準も仮定した前提も変わることなど、まずないからである。

しかし、その純粋学問の世界から一步踏み出せば、現実の世界は刻一刻と変化し続けているものであるゆえ、いわば、公準も仮定した前提も常に変化している状態にあるのである。一方、理論がそれを合わせる形で修正し変化していくことは難しい。精緻なプログラムであればあるほど、歯車一つでもサイズが合わなくなれば、プログラムに不具合が生じてしまう。まして常に変化し続ける状態にあることなど、ごだいな無理な話である。

徂徠は間違いなくこのことを認識している。だから彼は「理」という前提を排除しようとした。聖人ですら完璧な人間ではないのであれば、「理」はこの現実世界に一度たりとも実現したことのない

ことになる。彼は学問を高度に思弁的な世界から、実証可能な現実世界に引きずり下ろし、そしてそれが逆に大きな視点を導くことができた。

朱子学では、一物一理という前提のもと、すべての人に均しく「理」が備わっており、いわば「人間とはこうあるべきだ」という立場を取る。一方、伊藤仁斎はそのような朱子学を批判し、画一的な理想的人間像ではなく、あくまで世間に自分を投げ入れ、個人と他者との視点に立つて日常の道に終始するが、徂徠からすれば、それすら物足りないのである。<sup>(82)</sup> 徂徠は正否に拘わらない中立的な性格を持つ「人情」、いわば「人間とはこういうものだ」という前提に立ち、まったく異なる視点から自己の思想を構築した。

死地ニ赴クコトナレバ、兼テノ心ハ子ノ親ヲ救フゴトク大将ニ思付テ居タリトモ、時ニ臨ンデ気ヲ奪ハレ魄ヲトラレ兼テノ思入レトハ相違シテ臆病出ルコト人情ノ常ナリ。<sup>(83)</sup>

このように、理屈の如何に拘わらず、生死に直面する場合、怯懦するのは「人情」である。これは、是非善悪論抜き「人間とはそういうものである」という認識である。つまり、無機質な人間一般という理論を現実の人間から抽出するのではなく、大多数の「一般的な人間」がどのような行動傾向——そして、それは決して絶対的なものではないことも附言しておく——を有するのかが問題になっているのである。徂徠は、自己を中心とする視点から、人間によって構成された社会そのものを客観的に分析する視点へと転換したのである。敢えて名付けるならば「マクロ儒学」<sup>(84)</sup>と呼ぶ。それによって儒教の地平は一気に拡大した。

これは、全体の流れを巨視的に把握しようとする発想であり、譬

えるならば、天守閣の上から城下町を見るようなものといえよう。町にいる個々人の顔や個性がはつきりとは分からないが、全体の流れは的確に把握できる。

こうしたバイアスのかからない思惟体系に基づき、「人情物理」が前提となる「制度」、つまりプログラムを作成するが、それは現実を「理論」に合わせるのではなく、「理論」を現実に合わせているのである。「理論」が現実と乖離した時に、「それは間違っている」と現実を否定して目を背けても、現実は変わらないからである。

しかし、このプログラムは決して美しいものではない。

数百年ノ後ニハ、聖人ノ制作ニテモ、必弊生ジテ、コノ弊ヨリ世ハ乱ル、コトナリ。夏ハ六百年、殷ハ七百年、周ハ八百年、皆世ヲ保ツコト長久ナルハ、聖人ノ驗ナリ。漢唐ヨリ以後、礼樂ナシ。何レノ代ニテモ、三百年ヲ過ザルハ、制度善カラザル故、世界早ク乱ル、ナリ。

「聖人の道」をなぜ無視してはいけないのか、それは「皆世ヲ保ツコト長久ナル」からだ。そこにあるのは理論ではなく、歴史的事実である。問題は、その聖人の道によって作られた世界もいざれ崩壊することにあるのである。筆者が丸山の言う「聖人の彼岸性」に与しないのもこのためである。「道の根拠としての聖人のかかる彼岸性」があるとしたら、悟りを開いた仏陀に煩惱があるようなものになる。道の根拠はただ「皆世ヲ保ツコト長久ナル」のみである。しかし、それでも「長久」であって「永久」ではないのである。

逆説ではあるが、このことは、むしろ「聖人の道」がなぜ必要なのかの根拠になる。もし定式化することができれば、むしろその必

要がなくなり、すべてマニュアル通りに行動すればよい。それができないからこそ、行動を起こす時の判断基準が必要となってくるのである。

惣じて学問は飛耳長目之道と荀子も申候。此国に居て、見ぬ異国之事も承候は、耳に翼出来て飛行候ごとく、今之世に生れて、数千載の昔之事を今目にみるごとく存候事は、長き目なりと申事に候。されば見聞広く事実に行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ことにて、誠に井の中の蛙に候。

結局「学問は歴史に極まり候事」であり、これから何が起るのか、何をすべきかは、かつて何が起きたのか、またどのようにして対応しどのような結果になったのか、から手がかりを得るのが一番確実である。同じ川に二度入ることはできないが、川は川だ。だからこそ「大概」は必要になってくる。ミクロレベルまで定式化してしまえば、それこそ同じ川に二度入ることはできないのであり、しかもそれが川、つまり歴史そのものを無視することになり兼ねないのである。

凡ソ聖人ノ道ハ、文字ニ書ノセタリ。文字ハ異国ノ詞ニテ、聖人ハ又上代ノ人也。シカモ其知広大ナルコトハ、天地ノ窮リナキガ如ク、凡人ノ及ブベキニ非ズ。カ、ルユヘニ、学問ノ道ハ俗語詩文章ヨリ学ビ入リテ、異国ノ人ノ詞ヲ知り、歴史ヲ学ビテ、代々ノ制度風俗ノ違ヲ知り、上代ノ書ヲ学ビテ、古今ノ詞ニ違アルコトヲ知り、六経ニ心ヲ潜メテ、聖人ノ教ニ熟スレバ、其詞其ワザニ習染ム間ニ、イツトナク吾心アワヒモ移リ行キ、

知恵ノハタラクモオノヅカラニ聖人ノ道ニ違ハズナリテ、其後、今ノ世ノアリサマヲミレバ、天下国家ヲ治ムル道モ、掌ヲ指スガ如クニナルコトナリ。<sup>(6)</sup>

『学則』は徂徠一流の難解な漢文で書かれていたが、『太平策』のこの一文は『学則』の第一則から四則までの内容を簡潔に要約したものであり、徂徠思想の根本的な部分を表している。

徂徠は何も難しいことを言っているわけではない。かつて存在した事実を知り、収集できる情報をすべて収集し、その上で判断を下す。その際重要なのは、自分の好悪を徹底的に排除し、ただ事実だけにとづくことと、最後に「先王の道」を基準として測ることである。だからこそ「学問は歴史に極ま」とまで言い切るのである。そしてやれることをすべてやったのであれば、あとは天命にゆだねるといふ達観があるのみである。

惣て勝負は時の運なり。軍をするといふは人間にも非ず、人にほこり利口をさへづる為にもあらず、只我覚悟を極めて力に及ひ心になかふ程の働をせん事、是武門の嗜なるべし。(中略)和漢のわさを悉くに吟味し置て、扱実事の上は面々覚悟次第、其時・其場・其身代・其国の風俗を考へて心一はいに仕組を極めて思ふ存分に働かば、たとひ運至らずして勝利を得ずとも、黄泉の底まで残念は有間敷くなりと存する処、是愚存なり。<sup>(7)</sup>最後は、覚悟をもって現実をそのまま受け入れるだけである。

しかし、これが徂徠学の衰退につながっていく理由の一つではなからうか。徂徠は現実を我々に突きつけた。聖人の世ですらいずれ崩壊する。したがって理想郷は存在しない。どうあつてもこの世界

はあなたの理想の世界にならない。我々にできることは、この現実を受け入れて、自分が最善と思われた選択を行うのみであつて、しかもその選択が必ずしも良い結果になるとは限らないうえ、現実から逃げ出すことも許さないのである。<sup>(8)</sup>ある意味「救いがない学問」である。これに耐え得るほどの人間は果たして何人いるのであろうかを述懐しながら、筆を置く次第である。

## 注

- (1) 佐藤雅美『知の巨人 荻生徂徠伝』(角川文庫、二〇一六)。
- (2) 子安宣邦『事件』としての徂徠学』、二四二頁(ちくま学芸文庫、二〇〇八)。
- (3) 丸山眞男『日本政治思想史研究』、八四頁(東京大学出版会、一九五二)。以下同じ。
- (4) 田原は平石直昭の「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(二)、一九八七)を挙げて、代表例として尾藤正英および植手通有を批判してはいたが、平石もまた同じ系列に属しているものとした(『社会科学研究』三九(二)、一九八七)。田原嗣郎『徂徠学の世界』、四頁(東京大学出版会、一九九二)。以下同じ。
- (5) 同右、三頁。
- (6) 同右、一六頁。
- (7) 同右、三頁。
- (8) 同右、六頁。
- (9) 小島康敬「呉子国字解―2―」、一一九頁(『季刊日本思想史』三三、一九八九)。
- (10) 若水俊は『徂徠とその門人の研究』(三一書房、一九九三)において

「徂徠の四十代を、文学者、朱子学者と見なすことには疑問があり、また、徂徠の朱子学から古文辞学への『鋭角的变化』なども考えるべくもないのである。何故ならば、古文辞学が完成されたとされる徂徠五十二歳頃と、それ以前の四十代とは、本稿で言及した文的及び思想的な差異の域を出ないからである」（三三頁）と述べ、筆者もこの意見に賛同する。紙幅の関係上詳細は別稿に譲るが、実際『呉子国字解』の中の見解が、最晩年の『鈴録』に引き継がれている。

- (11) 『弁名』礼1、二一九頁。なお『弁道』『弁名』『学則』『太平策』は『荻生徂徠』、『日本思想大系』三六、岩波書店一九七三)による。以下同じ。
- (12) 『弁名』物1、二五四頁。
- (13) これに関しては小島康敬『徂徠学と反徂徠』（ぺりかん社、増補版、一九九四年）第2章「荻生徂徠の『学』身体の了解と模倣・習熟・思慮の問題をめぐって」を参照。
- (14) 尾藤正英『日本封建思想史研究…幕藩体制の原理と朱子学的思惟』（二二八―二二九頁（青木書店、一九六一）。
- (15) 『徂徠集』復安澹泊、三〇六―三〇七頁（『近世儒家文集集成』三、ぺりかん社、一九八五）。以下同じ。
- (16) 尾藤前掲、二二八頁。
- (17) 同右、二二八頁。
- (18) 『徂徠集』三〇六頁。
- (19) 丸山眞男はこのことを徂徠における聖人の「彼岸性」ととらえている（前掲、九八頁）。しかし、理由は後述するが、筆者はこのとらえ方を賛成しない。故に「不可知」とする。
- (20) 『徂徠集』三〇七頁。
- (21) 『徂徠集』三〇七頁。
- (22) 丸山前掲、九九―一〇〇頁。
- (23) 例として『政談』、一二二頁（東洋文庫、二〇一〇）以下同じ。『鈴録』、

二一九頁（『荻生徂徠全集』六、河出書房新社、一九七三）。以下同じ。

- (24) 『弁道』18、二〇五頁。
- (25) 『弁道』19、二〇五頁。
- (26) 『弁道』11、二〇四頁。
- (27) その典型例として取り上げられたのが、山崎闇斎と浅見綱斎である。「宋儒之経学につりの候人は、是非邪正之差別つよく成行、物毎にすみよりすみ迄はきと致したる事を好み、はては高慢甚敷怒多く成申物に候。風雅文才之のびやかなる事は嫌ひに成行、人柄悪敷成申候事、世上共に多御座候。山崎・浅見が人柄も大形御聞伝可被成候」（『徂徠先生答問書』下、四八三頁、『荻生徂徠全集』一、みすず書房、一九七三）。以下同じ。
- (28) 『弁道』21、二〇六頁。
- (29) 『徂徠先生答問書』上、四三二頁。
- (30) 『学則』四、二五七頁。
- (31) この考え方を端的に示すのは、『学則』にある「字猶宙也、宙猶字也」（『学則』二、二五六頁）という一文である。
- (32) 『徂徠先生答問書』上、四三三頁。
- (33) 『弁名』道2、二二二頁。
- (34) 『徂徠先生答問書』下、四八一頁。
- (35) 『経子史要覧』下、五二七頁（『荻生徂徠全集』一（みすず書房、一九七三）。
- (36) 『論語徴』甲、八頁（『荻生徂徠全集』三（みすず書房、一九七七）。以下同じ。
- (37) 丸山前掲、八四―九一頁、を参照。
- (38) たとえば、丸山を批判する子安もこの点において丸山と同じ認識を示している。子安前掲二六四―二六五頁、を参照。
- (39) 『弁道』3、二〇一頁。

- (40) 平石前掲、六五頁。
- (41) 田原前掲、五頁。
- (42) 同右、五三頁。
- (43) 『徂徠先生答問書』上、四三八頁。
- (44) 『太平策』、四四九頁。
- (45) 『太平策』、四六二頁。
- (46) 田畑真美「『命を知る』考―荻生徂徠『学則』を中心に―」、一四頁〔富山大学人文学部紀要〕三七、二〇〇二。
- (47) 『論語徴』甲、一六頁。
- (48) 『弁道』11、二〇四頁。
- (49) 『徂徠先生答問書』上、四三八頁。
- (50) 土田健次郎著、許家晟訳、吳震校「日本朱子学与反朱子学之關係」、三九頁（杭州師範大学学报人文社会学、三八（三）、二〇一六）。なお、この論文は筆者が中国語に訳したものであり、本稿で引用する日本語は土田の原文を、そのまま用いたものである。以下同じ。
- (51) 『学則』六、二五八頁。
- (52) 『政談』卷三、一八九―九〇頁。
- (53) 『徂徠先生答問書』中、四五六―四五七頁。
- (54) 『学則』七、二五八頁。
- (55) 『弁道』14、二〇四頁。
- (56) 『弁道』6、二〇二頁。
- (57) 『弁名』上、二二二頁。
- (58) 『弁道』14、二〇四頁。
- (59) 『弁名』序、二〇九頁。
- (60) 『弁名』陰陽五行2、二四七頁。
- (61) 野口武彦『荻生徂徠』（中公新書、一九九三）、第四章の「メタ言語の発見」を参照。
- (62) 土田は「徂徠から見れば仁齋は個人道徳に終始しているのであって、日常のそれぞれの場面は制度全体の中で位置づけられなければならないのである」（土田前掲、四〇頁）と述べた。
- (63) 『鈴録』第五、二六六頁。
- (64) 丸山説以来、徂徠学については、「政治化した儒学」あるいは「儒教の政治化」などの表現が多いだが、政治化という言葉では、表現し尽くすことはできない。そこで、あえて別の命名を試みる。
- (65) 『太平策』、五四九頁。
- (66) 『徂徠先生答問書』上、四三二―四三三頁。
- (67) 『太平策』、四四九頁。
- (68) 『鈴録』序、二二〇頁。
- (69) 長文ゆえ原文の引用は控えるが、『徂徠先生答問書』最初の一条（四二六―二七頁）において、徂徠は天下国家の治めを一家の「旦那」に譬えている。どんな困難があろうと、一家の主が責任を放棄して逃げ出すことはありえないとした。