

古文辞学と徂徠学の政治思想

——荻生徂徠『弁道』『弁名』に即して——

相原耕作

目次

《序》

《本論一》「先王の教へ」と古文辞学

- 一、「礼」による教え
- 二、言語による教えの利用
- 三、「君子」と「小人」

《本論二》「礼」「義」と古文辞学

- 一、「礼」と「義」
- 二、「書」と「先王の法言」
- 三、「詩」と「人情」「言語」

古文辞学と徂徠学の政治思想

《本論三》「先王の道」の政治像

- 一、政治における不可測性と人材論
- 二、「術」としての政治
- 三、政治の方法としての古文辞学

《結び》

《序》

本稿は、古文辞学と徂徠学の政治思想との関係を、徂徠学の主要著作である『弁道』『弁名』に即して明らかにすることを目的とし、このことを通じて、言語との自覚的な対決がもたらす方法的転換が思想の転換にもつながるような場面を描き出すことを目指す。

荻生徂徠が徂徠学と呼ばれる独特の儒学の立場を確立するにあたっては古文辞学が重要な役割を果たしており、明代古文辞派の詩文制作の方法を儒学の經典解釈の方法に転用することで徂徠学が成立したとされている。⁽¹⁾ 明代古文辞派は、「文は必ず秦漢、詩は必ず盛唐」をスローガンとし、模範となる古典から語句を引きちぎってきて自己の詩文を制作した。つまり、古文辞派の詩文制作の方法とは、古文辞の語句の断章取義によるパッチワークである。⁽²⁾ しかし、徂徠自身が認め、一般にも是認されている「古文辞学を經典解釈に応用することによって徂徠学が成立した」という事態のあり方が具体的にはどのようなものなのかについては、きちんと議論されていないように思われる。⁽³⁾ もし断章取義的な言語操作によって經典解釈が成り立つとしたら、それはいかなるものなのだろうか。

この問題に答えるためには、『弁道』『弁名』が取り上げる儒学の諸概念が古文辞学的な観点からどのように構成されているかを逐一検討する必要がある。『弁道』『弁名』の徂徠は、「六経」を始めとするテキストに対して断章取義的な言語操作を周到に施しており、その意味で、徂徠学の概念構成は「古文辞学的概念構成」といってよく、「古文辞学の經典解釈への応用」として徂徠学が成立していると考えられるが、これについては別稿を期したい。本稿では、このような徂徠学の概念構成の方法に着目した、いわば形式面ではなく、『弁道』『弁名』で徂徠が提示した「先

王の道」の内容に即して、徂徠学が古文辞学と密接に結びついたものであることを明らかにしたい。

『弁道』『弁名』の内容面での主要な課題は、儒学的な概念を正すことを通じて「先王の道」を明らかにすることであり、「先王の道」とは「天下を安んずるの道」「民を安んずるの道」であるから、⁽⁴⁾『弁道』『弁名』の内容は政治的な側面が強い。そこで、『弁道』『弁名』の内容面での検討は、政治思想に即して行いたい。そして、「先王の道」の政治とは、「礼楽刑政」就中「礼楽」による政治であり、その中でも「礼」が重要な位置を占めている。したがって、「礼」のあり方を検討することが中心的な課題となる。

なお、徂徠には、『弁道』『弁名』より直接的に政治を論じた『政談』『太平策』『徂徠先生答問書』といった著作がある。にもかかわらず、本稿が徂徠学の政治思想の検討を『弁道』『弁名』によって行うのは、『弁道』『弁名』がより原理論的な意味をもっていると考えるからである。もちろん、『弁道』『弁名』と『政談』等との関係は、原理論と実践論、原論と応用というような単純な関係ではなく、かなりの違いもあり、その違いの意味自体興味深いものであるが、それを論じるためにもまず『弁道』『弁名』を見る必要があるのである。⁽⁵⁾⁽⁶⁾

本論に入るに先立って、徂徠の古文辞学について簡単に説明しておきたい。⁽⁷⁾

徂徠が漢文訓読を否定し漢文直読を主張したことはよく知られている。しかし、徂徠の初期の言語研究と古文辞学との間には、分析的な言語理解から模倣と習熟による言語習得への、言語に対するアプローチの転換があることに注意しなければならない。分析的に読めば訓読ぬきで漢文が理解できるという立場から、分析的アプローチの限界を自覚し、その限界を突破するために模倣と習熟とを強調する立場へと、転換しているのである。徂徠は「古を眊て辭を修め、之を習ひ之を習ひ、久しうして之と化し、而して辭氣・神志皆肖たり。」と言う（『学則』第二則、全集一七

八頁・七四頁）。ネイティヴは理屈をよく知らなくても母語を自在に使いこなせる。徂徠は、言語を対象化して認識を突き詰めるよりも、古文辞の世界に没入し、模倣と習熟によってネイティヴ同然に古文辞を使いこなせるようになることを目指す、ネイティヴ化戦略を採用したのである。

しかし、言語に対する分析的アプローチから古文辞学的アプローチへの転換の意味はこれに止まらない。徂徠によれば、「助字」が多く「冗長」な文体と異なつて、古文辞は「助字」が少なく「簡短」であるがゆえに「含蓄」がある（『訳文箋蹄』「題言十則」第十則、全集二―一三頁）。初期の言語研究では、徂徠は文法的に重要な働きをする「助字」の分析を重視していた。しかし、「助字」が少なく「簡短」な古文辞は、分析的には捉えがたい分かりにくさをもつ。

徂徠は、この分かりにくさ、「簡短」であるがゆえに多義的な解釈が可能な古文辞の分かりにくさを、「含蓄」と捉え直したのである。そして、この古文辞の「含蓄」こそ、引きちぎりのパッチワークという明代古文辞派の方法が有効に機能するための条件であつた。徂徠は古文辞の「含蓄」に対して「思慮⁽⁸⁾」を働かせて、断章取義的な言語操作を自在に施すことを目指したのである。ここに古文辞学が成立することになる。

徂徠の古文辞学は、古文辞を認識の対象とするのではなく、「含蓄」を利用して自在に操るといふ発想の下に成立する。したがって、古文辞学は古文辞の実証的な分析などではない。むしろ、そのような分析的理解の限界を自覚したところに成立してくるものである。完璧な認識などなくても操作できる、この発想の転換、言語を認識することから言語を操作することへのコペルニクスの転回が、古文辞学の方法を成立させたのである。

こうして、徂徠は、たとえ理屈が分からなくても対象を操作できるといふ観点を獲得した。認識主体としての一定の断念と引き替えに、不可知であっても、あるいは不可知であるからこそ、対象を自在に操作できる操作主体として自己を確立したのである。このような立場から「政治」という複雑な現象に向かうとき、どのような政治思想が構想

されることになるのだろうか。古文辞学と徂徠学の政治思想との関係についての考察を始めよう。⁽⁹⁾

《本論一》「先王の教へ」と古文辞学

徂徠によれば、「礼」は「先王の教へ」の中心にある。よく知られているように、徂徠は言語による教えを「理」的なものとして批判し、⁽¹⁾「礼」による教えを強調した。しかし、徂徠は言語による教えを完全に否定したわけではないと思われる。古の先王の道への回路は「六経」にあり、「六経」がテキストとして残存している以上、先王の道に至るためには言語を介するより他ない。そして、テキスト化された「詩書礼楽」は古文辞で書かれており、古文辞という特殊な言語の学習が先王の道を学ぶために必要であるとすれば、先王の道に言語が密接に関わる局面と、言語を排した「礼」による教えとがどのように関連しているのかという問題は、解明の待たれる問題である。⁽²⁾

一、「礼」による教え

まず、言語による教えと「礼」による教えとの対照性を確認しておこう。徂徠は、「礼」との対し方を二種類に分け、「君子はこれを学び、小人はこれに由る。」とし、前者は「習」「熟」⁽³⁾して「黙」「識」し、後者は「化」⁽⁴⁾すとする。さらに前者は、習熟すれば「その心志身体、すでに潜かにこれと化す。」こうして「つひに喩」とされる。この喩り方は言語による教えとは対照的である。「言ひて喩すは、人以其の義これに止るとなし、またその余を思はざるなり。これその害は、人をして思はざらしむるに在るのみ。」言語による教えは明快な分だけ「思慮」の余地を奪つ

てしまう。これに対し、「礼楽は言はざれば、思はざれば喻らず。」礼楽はどのように明快にものを言ってくれないから自分で思うしかない。しかし、それでも分からないかもしれない。そこで「旁く它の礼を学ぶ。」あれこれ広く学ぶうちに、「自然に、以て喻ることあり。」そして、「学ぶことのすでに博き、故にその喻る所は、遺す所あることなきのみ。」(『弁名』礼1、七〇―七二頁・二二九頁)。このように、「礼」の多様な含蓄に「習」「熟」し、「思」いをこらし、「黙」「識」するのである。ところが、このような「言語の教への以て道を尽くすに足らざることを知」り「礼楽を制作して以て人を教」えた「先王」の「深遠」な「思ひ」を、後世の学者は顧みなかった。彼らは、「言語にのみこれ務」め、含蓄なき「己の言」によって、尽きない含蓄を備えた「かの先王の礼を尽くさんと欲す」るのである(同、七三頁・二二〇頁)。

要するに、言葉による教えは即効性があり、詳しく明晰であるが、その分、教えを受ける者が自らの思慮を働かせないうへ、言葉で説明できることは事柄の一端でしかないので、教わったことが十分に身につかず、知の至るところも浅い。これに対し、礼楽による教えは習熟を要するので時間がかかる。しかし、時間をかけて習熟し、自ら思慮を働かせ、広く学習するうちに、黙識するに至り、自得する。識らず知らずのうちに「化」するので、その知の至るところは深く広いのである。

このように、確かに言語による教えと「礼」による教えとは対照的であり、後者の優越性は明らかである。しかし、注意したいのは、この対照性が、上述の言語に対する二つのアプローチの違いに対応しているということである。徂徠は、字義や文理を詳しく分析しても言語を分析しつくせないことに思いを致し、ネイティヴ化戦略とも言うべき古文辞学的アプローチを採用した。古文辞を模倣し習熟して、古人同然となることを目指すのである。一方、徂徠は、「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」いわば分析的な教え方を批判し、

故に善く人を教ふる者は、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。なほ或いは喻らざるや、一言して以てこれを啓けば、渙然として氷釈し、言の畢るを待たず。故に教ふる者は勞せず、しかうして学ぶ者は深く喻る。何となればすなはち吾言はざるの前、思ひすでに半ばに過ぐるが故なり。先王・孔子はこれを以てす。故に先王の教へは、礼樂は言はざれば、行事を挙げて以てこれを示す。孔子は、憤せずんば啓せず、悱せずんば発せず。あに然らざらんや。(『弁道』15、二五頁・二〇四―二〇五頁)⁽⁵⁾

と述べる。このように、「先王の教へ」に身を委ね「化」してゆくという教えのあり方は、古文辞の世界に没入する古文辞学のネイティブ化戦略と符節を合するものなのである。

また、徂徠は「かつ言の喻す所は、詳かにこれを説くといへども、またただ一端のみ。礼は物なり。衆義の苞塞する所なり。巧言ありといへども、また以てその義を尽くすこと能はざる者なり。これその益は黙してこれを識るに在り。先王の教へ、これその至善たる所以なり。」(『弁名』礼1、七二頁・二一九頁)と述べているが、これは言語に置き換えれば助字の多く冗長な後世の文と助字の少なく簡短な古文辞との対照を思わせる。「衆義の苞塞する」「物」としての「礼」は、多様な含蓄を蔵した古文辞の姿と重なる。そして、分析的アプローチが古文辞の含蓄の一端しか明らかにできないのに対し、古文辞学的アプローチは、模倣・習熟によって古文辞の含蓄を保存し、思慮を働かせて含蓄を自在に操ることを可能とするものである。⁽⁶⁾このように、対象の含蓄に対する向かい方の点でも、徂徠の古文辞学的方法が先王の「礼」による教えと類比的な関係にあることが分かる。

さらに、徂徠は「けだし先王の教へは、物を以てして理を以てせず。教ふるに物を以てする者は、必ず事を事とすることあり。教ふるに理を以てする者は、言語詳かなり。物なる者は衆理の聚る所なり。しかうして必ず事に従ふ者

これを久しうして、すなはち心実にこれを知る。何ぞ言を仮らんや。言の尽くす所の者は、僅僅乎として理の一端のみ。」(『弁道』16、二六頁・二〇五頁)とも述べている。あれこれと理屈を極めようとする前に実地についてやってみる、そうして対象に習熟するうちに言葉による説明以上のものを知るのである。徂徠の古文辞学も、言語の分析を突き詰めることよりも、反復習熟すること、実際に古文辞を読んだり書いたりすることを重んじるものであった。

二、言語による教えの利用

以上のような言語による教えと「礼」による教えに関して、なお注意すべき点が二つある。一つは、徂徠は言語による教えを全て排除しようとした訳ではないと思われること、もう一つは、「礼」による教えによつても万人が深く諭る訳ではないということである。

前者から述べると、徂徠が『弁道』『弁名』で言語による教えとして批判するのは「論説の言」である。これには、『礼記』に見られるような、より論争的性格の少ない、先王の教えを説明するためのものから、子思・孟子のような論争的文脈の中で発せられたある偏りをもった議論、それを誤解した後世の議論、誤解に誤解を重ねたさらに後世の議論と、様々なものがある。注意すべきは、徂徠がこれらの議論を必ずしも全面的に退ける訳ではないということである。徂徠は、「論説の言」の目的は何か、どのような論争的契機の中で発せられたのかといった、「論説の言」の置かれた文脈を考慮することによつて、その偏りや誤解を補正して利用することができると考えたのではないだろう。か。「論説の言」の非難すべき点は、儒学の諸概念の含蓄の一端しか表さないにも関わらずその一端で全てを言い尽くそうとすることにある。しかし、一端はゼロではない。一端を捨てるのではなく、その偏りを理解してうまく利

用する方が、含蓄の理解と確保に資すると考えるのである。適切に用いれば「論説の言」も有害無益なわけではないのだ。⁽⁷⁾ だからこそ、子思や孟子の論争的契機ゆえの偏りを考慮できない後儒が批判され、⁽⁸⁾ 「理」は廃せないとわれ、⁽⁹⁾ 朱子や仁斎の説もしばしば採用されるのである。

また、「論説の言」ではない形で、教えの中で言葉を使うことはあるはずである。『論語』にも孔子が言葉で教える場面が数多く出てくる。それが「論説の言」ではなく「先王の法言」⁽¹⁰⁾ だったり、上引の如く、「憤せずんば啓せず、悱せずんば発せず」⁽¹¹⁾ という絶妙なタイミングでの「一言」だったりするのが孔子の孔子たる所以なのだろう。

そして、このように言語を補助的に使うのは、徂徠の古文辞学が『訳文筌蹄』を伴っていたことを想起させる。「筌蹄」は、手段として使い終わったら捨てるものだが、結果を得るまでは必要な手段である。古文辞学の徂徠は、古文辞への習熟の過程では訓読すら補助的手段として認めていたことを忘れてはならないのである。⁽¹²⁾⁽¹³⁾

三、「君子」と「小人」

後者については、徂徠自身が、「礼」による教えによっても万人が深く喩る訳ではないという点に繰り返し言及している。⁽¹⁴⁾ 例えば、

聖人の教へは、詩書礼楽にして、習ひてこれに熟し、黙してこれを識れば、すなはち聖人の礼義を立てし所以の理も、また得てこれを見るべきのみ。然れども人の知は、至れることあり、至らざることあり。いづくんぞ強ふべけんや。その知の至らざる者は、すなはち孔子曰く「民はこれに由らしむべし。これを知らしむべからず」と。これ聖人といへども、またみな知らしむること能はざるなり。（『弁名』理気人欲1、一五二頁・二四五頁）

これは、典型的には「君子」と「小人」の差、上述の「君子はこれを学び、小人はこれに由る。」の区別である。「小人」には「礼」を学んで諭る能力がないのだ。しかし、「礼」が優れているのは、「これに由ればすなはち化す。化するに至りては、すなはち識らず知らず、帝の則に順ふ。あに不善あらんや。これあに政刑の能く及ぶ所ならんや。」（『弁名』礼1、七〇頁・二二九頁）という点である。理解不能でも「由る」ことはでき、「由る」ことによって「礼」の恩恵を蒙ることができるのである。ちょうど、ネイティヴが理屈抜きで母語を自在に話すことができるのと似ている。⁽¹⁵⁾ 学ぶ能力がない者に強制してかえって恩恵が及ばなくなるよりも「由」らしめるだけにしておく方がいいし、それで十分なのだ。⁽¹⁶⁾ このように、「君子」の「礼」の学び方が古文辞学的アプローチと類似しているだけでなく、「小人」が「礼」に「由る」のも古文辞学と類似しているのである。

以上、「礼」による教えを中心とする「先王の教へ」と古文辞学的方法との間に、アナロジカルな関係が成立していることが明らかになったと思われる。⁽¹⁷⁾ そこで次に、「先王の教へ」である「詩書礼楽」を学ぶ過程で、言語と「礼」とがより密接な関係をもつ局面について検討してみたい。単なるアナロジーに止まらない、古文辞学と徂徠学とのより実質的な関係が明らかになる。

《本論二》「礼」「義」と古文辞学

一、「礼」と「義」

徂徠は、「詩書礼楽」を「詩書」と「礼楽」とに分ける。その際、「詩書は義の府なり。礼楽は徳の則なり。」（『春秋左氏伝』僖公二十七年）がしばしば引証される。例えば、

義もまた先王の立つる所にして、道の名なり。けだし先王の、礼を立つるや、その教へたることまた周きかな。然れども礼は一定の体あり、しかうして天下の事は窮りなし。故にまた義を立つ。伝に曰く、「詩書は義の府なり。礼楽は徳の則なり」と。（『弁名』義1、七五頁・二二〇頁）

現実世界の無窮性には「一定の体」ある「礼」では対応仕切れない、そこで先王は「義」を立てた、という。したがって、「礼」と「義」とはセットにして考えなければならない。

故に曰く、「礼義なる者は、人の大端なり」と。礼は以て心を制し、義は以て事を制す。礼は以て常を守り、義は以て変に応ず。この二者を挙げれば、先王の道は、以てこれを尽くすに足るに庶し。故に古者、礼・義を以て対言すること多きは、これがための故なり。（同上）

ここで注意しなければならないのは、「礼」と「義」が、「心」と「事」、「常」と「変」に関連づけられているということが、「礼」と「義」との単純な使い分けを意味しているわけではないということである。⁽¹⁾この点につき、徂徠は次のように述べている。

けだし義なる者は道の分なり。千差万別、おのおの宜しき所あり。故に曰く、「義なる者は宜なり」と。先王す
でにその千差万別なる者を以て、制して以て礼となす。(同上)

現実の無窮性に対応して「宜」も千差万別であり、その千差万別の「宜」に対応すべく立てられたのが「先王の義」であり、さらにそれを基盤として、「礼」が制されたのであろう。⁽²⁾そして、このような「義」と「礼」との関係を「礼」の側から表現すれば、「礼は物なり。衆義の苞塞する所なり。」(『弁名』礼1、七一頁・二一九頁)ということになる。つまり、「礼」の含蓄を構成しているのは「千差万別」の「義」(「衆義」)であり、「千差万別」の「義」は「礼」に関連づけられている。このように、「義」なくして「礼」は成り立たず、逆に、「礼」なき「義」は無意味であり、「義」は礼より離れて孤行す(『弁名』義8、八四頁・二二三頁)るようなことがあってはならないのである。

それでは、「一定の体」ある「礼」と異なり千差万別の「宜」に対応した「義」は、どのように運用すればいいのだろうか。もしゼロから千差万別の「宜」に千差万別の「義」を対応させようとしたら、それは極めて困難であろう。無窮の事象に無窮の手段で立ち向かうのは人間業とは思われない。実際、徂徠によれば人間業ではない。それを行えるのは「聖人」だけである。

その聡明睿知の徳は、天地の道に通じ、人物の性を尽くす。故に立てて以て義となす所の者は、千差万別にして、おのおのその宜しきに合す。これあに人人の能くする所ならんや。(『弁名』義1、七六頁・二二二頁)
したがって、常人のなすべきことは、各人の「臆」に任せて「義」(「宜」)の判断(「裁割決断」)をすることではない。

また先王の義を執りて、これを以て裁割決断するのみ。いやしくも先王の義を知らずんば、すなはちなほ空手もて物を裁つがごとし。いづくんぞこれを能くせんや。(同上)

「先王の義」を「規矩」として判断するのである。しかし、これとて易しいことではないようである。この難しさを、徂徠は「理」と対照させて、次のように述べている。

故に理は学ばずといへども知るべし。しかうして礼と義とのごときは、君子に非ずんば、すなはちこれを知ること能はず。故に人の非理の事をなさざるは、いまだ以て君子となすに足らず。ただ非礼と非義とをなさずして、然るのち以て君子となすべきなり。故に義・理を以て並べ言ふ者は、義を知らざる者の言なり。(同、七七頁・二二頁)⁽³⁾

無窮のものに無窮の手段で対処する訳ではないにせよ、「千差万別」に応じた「先王の義」をうまく使いこなすには、相当の習熟を要するのだらう。⁽⁴⁾そして、これは、具体的には、

古の君子は、一事を行ひ、一謀を出すにも、これをその臆に取らずして、必ずこれを古に稽へ、先王の礼と義とを援きて以てこれを断ず。ここを以て古人論説する所あれば、必ず詩・書を引く者は、この道を以てなり。(同、

七八頁・二二頁)

と言われるように、「義の府」たる「詩書」を利用するということになる。「先王の義」に従って判断するには、「詩書」の運用能力が必要とされるのである。

しかし、ここに新たな問題が発生する。無窮の現実に対応した千差万別の「宜」に対し、先王が「義」を立て、さらに「義の府」としての「詩書」が存すること、次第に内容が具体的になり、難易度は下がったかもしれない。しかし、「詩書」という固定的なものによってどうして千差万別の「宜」に対応できるのだらう。「一定の体」ある「礼」が「変」に対応するには不十分であるのと同じ結果にならないのであろうか。そのような結果にならないための「詩書」の運用法とはどのようなものなのか、検討しよう。

二、「書」と「先王の法言」

まず、「詩」と「書」では「義の府」としての存在形態が異なる。「書」については、徂徠は次のように述べている。けだし書なる者は、先王の大訓・大法にして、孔子の畏るる所、聖人の言、これなり。古の時、これを舎きてはすなはち書なし。書はただこれのみ。後王・君子の尊信する所、学者の誦読する所にして、先王の天下を安んずるの道はこれに具れり。（『弁道』22、三〇頁・二〇六頁）
そして、

古の聖人の一言の微は、みな天下の大に繋り、盛衰治乱の由りて起る所なり。疎通し遠きを知る者に非ずんば、これを読むこと能はず。（同、三〇―三二頁・二〇六頁）
とする。また、『弁名』では次のように述べている。

書なる者は帝王の大訓にして、万世奉じて以て道となす。しかうしてその片辞隻言は、援きて以て事を断ずるに足る。故にこれを義の府と謂ふ者は、また然らずや。（『弁名』義5、八〇頁・二二二頁）

孔子当時の「書」が仮に徂徠当時にあった『書経』（『尚書』）と似たような体裁だったとすると、それは、『論語』などとは異なつて、それ相應のストーリー性があり、一定の文脈の中で読むことの出来る書物だったことになる。しかし、徂徠が着目するのは、古の聖人達の織りなす歴史物語ではなく、「先王の大訓・大法」「聖人の言」「帝王の大訓」であり、それは「片辞隻言」として存在し、その「一言の微」を理解するには「疎通し遠きを知る」必要があつた。ごく簡潔な語句に重大な政治的含意があり、その巨大な含蓄を理解するためには様々な事柄に通達していなければ

ばならない。そして、この含蓄を利用すれば、多様な事態に対処できるのであり、その意味で「書」は「義の府」なのである。

徂徠は「先王の法言に非ずんば敢へて道はず」（『孝経』卿大夫章）をししば援用するが、ここにも同様の発想が見られる。徂徠は「言に物ありて、行ひに恒あり」（『易経』家人大象伝）、「言に物ありて、行ひに格あるなり」（『礼記』緇衣）に関連して「古の君子は、先王の法言に非ずんば敢へて道はざるなり。」として、「言に物あり」の「物」を「先王の法言」と解し、

けだし古の君子は、先王の法言に非ずんば敢へて道はざるなり。言ふ所みな古言を誦せしことは、左伝の卿大夫の言の「己を克して礼を復む」、「門を出でては大賓を見るがごとし」の類のごとし。みな孔子の以て教へとなす所なり。…その臆に任せて肆言せず、必ず古言を誦して、以てその意を見せしことを言ふのみ。古言相伝りて、宇宙の間に存す。人、古言を記憶して、その胸中に在ること、なほ物あるがごとく然り。故にこれを物と謂ふ。もし臆に任せて肆言せば、すなはち胸中には記憶する所あることなし。一物あることなき、これ物なきなり。（『弁名』物、一八〇―一八一頁・二五四頁）

と説明している。つまり、「書」の「先王の大訓・大法」「聖人の言」「帝王の大訓」とは、「己を克して礼を復む」、「門を出でては大賓を見るがごとし」といった「簡短」で「含蓄」ある「片辞隻言」であり、それを援用するのである。⁽⁶⁾これはストーリー性のあるまとまった文章をもつ「書」の断章取義の利用に他ならない。では、「書」の文脈から切り離された「片辞隻言」から、どのようにして多様な「含蓄」を引き出すのだろうか。そこに、「義の府」のもう一つの形態である「詩」が絡んでくることになる。

三、「詩」と「人情」「言語」

徂徠によれば、「詩」の場合、「義の府」たることが一般には理解されにくい。なぜなら、「それ古の詩は、なほ今の詩のごときなり。その言は人情を主とす。あに義理の言ふべきことあらんや。」人情を中心としていて義理を言わないからである。そこで誤解がおこる。「後儒の以て勸善懲惡の設けとなす者は、みなその解を得ざる者の言のみ。」（『弁名』義5、八〇頁・二二二頁）。つまり、後儒は詩を勸善懲惡のためのものとすることで「義」を言おうとする。「人情」では「義」を言いくいのであろう。しかし、このように「詩」を「人情」中心に見るところに、「詩書」セツトになった「義の府」の新たな意義づけを行うことが可能となるのである。つまり、

けだし先王の道は、人情に縁りて以てこれを設く。いやしくも人情を知らずんば、いづくんぞ能く天下に通行して、窒碍する所あることなからんや。学者能く人情を知りて、しかるのち書の義は神明變化す。故に詩を以て義の府となす者は、必ず書を併せてこれを言ふのみ。これ先王の教への、妙たる所以なり。あに浅智の能く知る所ならんや。（同上）

「先王の道」は、天下に滞り無く行われるよう、「人情」に従って制作されている。そして、「詩」を通じて個人では体験できない多様な「人情」に通暁すること⁽⁷⁾で、「道」を制作した「先王」の「法言」の蔵された「書」の「義」が「神明變化」するという。おそらく、含蓄ある「先王の法言」は、異なる「人情」に対応して様々な意味を持ちうるのであり、「人情」によって異なる様々な文脈に投入されることで、その含蓄が生かされるのであろう。逆に言えば、多種多様な「人情」を知ることが、「先王の法言」の巨大な含蓄を引き出し、多彩な文脈において使いこなせるよう

になるために、必要不可欠なのである。

こうして、「書」は、一見固定的であつても、一方で「片辞隻言」として断片化された「簡短」で含蓄ある「先王の法言」を断章取義的に取り出し、他方で「詩」との組み合わせによつてその意味を「神明変化」させることによつて、無窮の現実の千差万別の「宜」について、臨機応変に対処できるものとなるのである。⁽⁸⁾

なお、ここでは「詩」の「人情」としての側面にしか触れられていないが、「神明変化」のためには「詩」の「言語」としての側面も重要な働きをされると思われる。「詩」の「言語」としてのあり方そのものが「神明変化」的であり、自在な断章取義を可能とするものだからである。つまり、徂徠は「詩」について、「孔子これを刪るは、辞に取るのみ。学者これを学ぶも、また以て辞を修むるのみ。故に孔子曰く、『詩を学ばずんば、以て言ふことなし』と。」⁽⁹⁾（『弁道』22、三一頁・二〇六頁）とする。孔子は「詩」の言葉に着目しているという。「詩」は「言語の道」なのだ。

そして、「然れども詩はもと定義なし。何ぞ必ずしも序の言ふ所を守りて以て不易の説となさんや。」（同上）、「かつその義たる、典要とならざるも、美刺みな得、ただ意の取る所のままなり。引きてこれを伸し、類に触れてこれを長ぜば、窮り已むことあることなし。」（同、三一―三二頁・二〇七頁）⁽¹⁰⁾としている。「詩」に定まった意味はなく、したがつて一定不変の「典要」としては扱えないが、言葉の意味を拡張し類推し転用して、異なる文脈に移し替えていくことが可能である。言葉のもつ触発力、連想的に次々と展開していく言葉の力を利用すれば、多種多様な意味を無窮に引き出すことが出来るのである。⁽¹¹⁾「詩」の自在な断章取義的言語操作こそ「言語の道」としての「詩」の正当な利用法なのだ。こうして、「詩」の言語としての側面は、「人情」としての側面と相俟つて、「神明変化」の重要な足がかりとなる。「故に古人の、意智を開き、政事に達し、言語を善くし、隣国に使用して専対酬酢する所以の者は、みなここにおいて得」る（同、三二頁・二〇七頁）⁽¹²⁾。徂徠は、

書は正言たり。詩は微辞たり。書はその大なる者を立つ。詩は細物を遺さず。日月の代るがはる明らかなるがごとく、陰陽の並び行るがごとし。故に二經を合してこれを義の府と謂ふなり。(同上)

とまとめている。「詩」が「人情」(「細物を遺さず」と「言語」(「微辞」)の両面から「書」を支えることによって、「詩書」は「義の府」たりえる。このような徂徠の議論は、「人情」と「言語」を重視し「詩」の多様な解釈可能性を提示することによって、「詩」を勸善懲惡的な見方から解放し、「人情」の實際に即した開かれた理解をもたらした、などという文学的次元を遙かに超えている。徂徠は、道德主義的見地からの「詩」の政治利用とは全く異なる形で、「詩」を政治的に利用する方法を見出したのである。⁽¹³⁾

このように、「礼」を中心として構想される「先王の道」は、現実世界の無窮性への対応の中で「義」を必要とし、「義」は「義の府」としての「詩書」を必要とした。つまり、「詩書」の運用という特殊な言語能力が「先王の道」の基底にあり、これは取りも直さず徂徠の古文辞学なのである。あるいは、「先王の道」の中で生きていた人々には古文辞「学」は必要なかったと思われるかもしれない。しかし、彼等も「詩書」に習熟する必要があったという意味では古文辞「学」を必要とした。彼等が「詩書」の断章取義的な運用を通じて実践していたものこそ、古文辞の含蓄を自在に操る古文辞学的方法なのだ。⁽¹⁴⁾このように、徂徠の古文辞学は、「先王の道」の根本に位置づけられているのである。⁽¹⁵⁾

以上を踏まえて、「礼」と古文辞学との関係についてまとめておこう。両者の各局面における類比的な関係の存在には、「礼」が古文辞学的に捉えられる局面と、古文辞学が「礼」的に捉えられる局面と、両面あるのだと考えられる。これをきちんと分節化することは困難だが、大雑把に言えば、反復・習熟し思慮し黙識するという学習過程の多

くは「礼」の習得がモデルになっており、習得の上で可能となる自在な運用は古文辞学の方法がモデルになっているのではないだろうか。⁽¹⁶⁾ 礼楽論と古文辞学的な言語へのアプローチが相互に浸透しているのである。その意味で、古文辞は「礼」的言語であり、「礼」は古文辞学的なのだ。そして、「礼」を支える「義」、それを支える「詩書」のレベルまで降りてゆけば、不可知の領域の存在を前提にして行われる自在な操作という古文辞学の方法が、徂徠の「先王の道」を根底から支えているのであり、その意味では、先王が制作した礼楽刑政の「統名」としての「先王の道」は古文辞学なくして成り立たないのであつて、古文辞学的方法是「先王の道」の政治の方法でもあると考えられるのである。

《本論三》「先王の道」の政治像

次に、以上のような「礼」的かつ古文辞学的な「先王の道」の下でどのような政治が行われるのかを見てみよう。

一、政治における不可測性と人材論

複数の人間が生きる現実の世界は、不可測の要素に満ちている。天変地異などの自然界の動きがどのように人間界に影響を与えるのかも未知数である。このような、不可知の領域が広範に広がる世界の中では、現実に関する的確な認識なくして的確な政治が行えないことは確かであるとしても、認識を突き詰めるまで政治を行わないというわけにはいかないし、そもそも認識を突き詰めること自体不可能であろう。一つの政策の結果すら、集合的行為としての政

治の中では予測不可能なのであつて、⁽¹⁾このような不可測性の支配する状況の中、手持ちの材料と限られた認識の下、暫定的な判断を重ねながら、政治を行つていかなければならないのである。徂徠によれば、「大氏、後儒は知を貴び、これを言ふを主とす。」しかし、このような認識偏重の態度は、「先王・孔子の道の民を安んずるの道たることを忘れ」たものである。「先王・孔子の道は然らず。道を行ひ民に施すを主とす。」認識よりも安民のために実行することが先決なのだ。例えばそのためには、卜筮はインチキなどと言わず卜筮を用いる。「大氏、民の事をなすや、天の知るべからざるに疑沮する者は、人情しかりとなす」のであつて、不可測の状況の中では卜筮を用いて民を安心させ、行動に向かわせることが必要なのだ（『弁名』天命帝鬼神16、一三五頁・二三九頁）。政治は自らの知的認識や個人的な倫理感を満足させるためのものではない。「先王の道は、民を安んずるがためにこれを設く。故に多くは人に施す者を主としてこれを言ふ。」（『弁名』忠信3、八九頁・二二五頁）のである。安民のための実践・行動こそ、求められているのだ。

しかし、だからといって闇雲に行動するわけにもいくまい。何らかの手だてが必要であろう。古文辞学的方法の強みは、このような中で発揮される。不可測の要素は、同時に含蓄に富んだ操作の源泉でもあるのだ。最大の材料は、先王の道の中で生きる人々自体である。よく知られているように、徂徠は「性」を「理」と結びついた普遍的なものと捉えることを拒否する。「人の性は万品」（『弁名』性情才1、一三七頁・二四〇頁）であり人ごとに多様である。また、「徳」についても、「衆徳」を身につけることを否定する。朱子学的な道德的完成者となることは不可能であり、「徳」の全体性ではなく個別性を重視し、身につけるべき「徳」は人によって異なるとする。両者合わせると、次のようになる。

性は人人殊なり。故に徳もまた人人殊なり。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。〔弁名〕徳1、四八頁・二二二頁）

各人は各人の「性」に応じた「徳」を獲得するのであつて、一人の人間があらゆる徳（衆徳）を身につけることは想定できない。「一徳」を完成させれば「成人」（徳を成したる）人、同、四九頁・二二二頁）と呼ぶに十分である。そして、このような多種多様な「徳」を身につけた人材（成徳の士）こそ、政治のための有効な素材である。徳治、徳による政治、有徳者による政治とは、道德的完成者による政治ではなく、各人各様の徳を身につけた人々を用いる政治だということになる。⁽²⁾

このように、多種多様な人々の存在は道の含蓄の構成要素であり、それぞれがそれぞれのレベルで道の含蓄の運用に参加している。その運用の統括的位置にいるのが人君であり、「礼」によつて人材を養成し、含蓄に富んだ人材を適材適所に配置し、識らず知らずのうちに世界が調和のとれた歩みを進められるように配慮するのである。そして、それ仁なる者は、先王の、礼を制する所以なり。いやしくも礼をなせども礼の制せらるる所以を知らずんば、すなはち徳は成り難し。然れども三代の隆んなるに当りては、士学びて成れば、すなはち挙げてこれを用ひたれば、一世の人、先王の仁に游泳して、黙してこれを識れり。あにこれに依らざる者あらんや。〔弁名〕心志意2、

一四五頁・二四三頁）

という表現を参考にすれば、同時代の全ての人が「仁」の中に生き、「礼」を行つて各人の「性」に応じた「徳」を完成させ、「成徳の士」は「徳」に応じた職務を担当すべく挙用され、職務遂行にあたっては「仁に依る」こと、「民を安んずる」心を忘れない、こうした好循環の中で、安民の政治が実現しているのである。

ここで注意しておきたいのは、全ての人が先王の道の中で先王の礼樂に従い、それを実践しながら生きているとい

うことである。徂徠政治論というと、一方で上から下を操作するという点が強調され、他方で個性重視が強調され、あるいは両者を包摂するような形で社会分業論や組織化の論理が提示される⁽³⁾。しかし、いずれの場合にも欠けているのは、『弁道』『弁名』の政治像においては、全ての人が「先王の道」の中に取り込まれ「礼」の中に生きているのであって、「礼」の外に立って操作する人間はいないという点である。そして、ここで必要なのは、「礼」への習熟の度合い、古文辞学的方法の実践能力の違いによって、「礼」との関わり方が異なり「先王の道」において占める位置が異なってくるという視点である。以下、この点について敷衍しよう。

二、「術」としての政治

「不識不知、順帝之則」（『詩経』大雅・皇矣）といったフレーズを徂徠が好んで使い、「術」に積極的な意味付けを与えるため、徂徠の政治論の特徴を「礼」によって上から民衆を操作するという観点から捉えることがしばしば行われる。「礼」によって「識らず知らず」のうちに一定の秩序の型の中に民衆を流し込む「術」こそ政治だ、というわけである。

たしかに、徂徠は「術」の観点を強く押し出す。例えば次のように述べる。

先王の道、古者これを道術と謂ふ。礼楽これなり。後儒はすなはち術の字を諱みてこれを言ふを難る。殊に知らず、先王の治は、天下の人をして日に善に遷りてみづから知らざらしめ、その教へもまた学者をして日にその知を開き月にその徳を成してみづから知らざらしむることを。これいはゆる術なり。（『弁道』20、二八―二九頁・二

あるいはまた、

書に曰く、「礼を以て心を制す」と。これ先王の妙術にして、心は操ることを待たずしておのづから存し、心は治むることを待たずしておのづから正し。（『弁名』心志意1、一四四―一四五頁・二四二頁）

と言う。「先王の道」がそもそも「術」であり、その要諦は「礼楽」である。「妙術」とも言い得るような「礼楽」の、「術」としての「識らず知らず」の絶大なる効果を理解しない後儒は、「不学無術」と非難される。

礼楽の道は、識らず知らず、帝の則に順ふ。なほ風雨の天よりこれを祐くるがごときか。仁斎と宋儒とは、これを均しくするに不学無術のみ。（『弁名』仁1、五六―五七頁・二二四頁）

しかし、これは為政者達が「礼」によって民衆を操作することを述べているのだろうか。確かにそういう面もあるのだが、問題なのは為政者達の位置取りである。上引の「その教へもまた学者をして日にその知を開き月にその徳を成してみづから知らざらしむることを。」から窺われるように、為政者達も「礼」の「識らず知らず」の「術」の中にいるのではないだろうか。「学者」とは「先王の教へ」にしたがって「先王の道」を学ぶ者であり、それによって政治に参与するものたちのことだと考えられるからである。

既に述べたように、徂徠が『弁道』『弁名』において「礼」を語る際には、「君子」と「小人」に分けて「礼」の機能の両面性に言及することが多い。例えば、上引の『弁道』20の後続部分では次のように述べている。

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悪に遠ざかりて以てその俗を成すことあらしむ。これ、その道、天地と相流通し、人物と相生長し、能く广大を極めて、窮り已むことなき者なり。（『弁道』20、二九頁・二〇六頁）

「学者」と「君子」は互換的に使われている。そして、「礼」の機能の両面性が示しているのは、「君子」が「礼」に

よって一方的に「小人」を操ることではない。次の例にも見られるように、「君子」の「徳」を成すのも「礼」の「術」なのである。

故に礼樂の教へは、天地の生成のごとし。君子は以てその徳を成し、小人は以てその俗を成し、天下これに由りて平治し、国祚これに由りて靈長なり。先王の教への術は、神なるかな。四術の、教へを尽くせばなり。（『弁道』

22、三三頁・二〇七頁）

「君子」は「礼」の外部にいて「礼」を操っている訳ではない。自身も「礼」の「術」の中にいる。そのお陰で「識らず知らず」のうちに「君子」としての「徳」を身につけ、為政者たりえているのであって、自らが「礼」の「術」の中にいなければそもそも為政者たりえないのである。そして、『弁道』『弁名』においては、「礼」の機能の両面性は同じ重みを持っている訳ではないと思われる。《本論一》で述べたところを改めて見てみると、

君子はこれを学び、小人はこれに由る。学ぶの方は、習ひて以てこれに熟し、黙してこれを識る。黙してこれを識るに至りては、すなはち知らざる所あることなし。あに言語の能く及ぶ所ならんや。これに由ればすなはち化す。化するに至りては、すなはち識らず知らず、帝の則に順ふ。あに不善あらんや。これあに政刑の能く及ぶ所ならんや。（『弁名』礼1、七〇頁・二一九頁）

となっている。そして、上述のように、この後に「黙識」の絶大な効果が語られるのであって、これは「由る」だけの「小人」には関係ない。議論の重点は、「小人」が「由る」ことよりも「礼」によって「君子」が「徳」を身につける面にある。これは、「小人」は「民」であり「下愚」であり「由る」ことで政治の恩恵を受ける存在であって、「性」に応じて学習し「徳」を成す能力を持たない存在であるから、『弁道』『弁名』が扱う儒学の諸範疇と関わる局面が少ないからかもしれない。『弁道』『弁名』の徂徠が重視するのは「君子」に学習させて統治のための人材を得ること

あり、そのための有効な手段として「術」としての「礼」を称揚するのである。重要なのは、「礼」による民衆操作ではなく「礼」による為政者の「徳」の涵養である。「礼」の効果が働くべき場は「民」よりもまず「君子」であり、「君子」が「礼」を「学」んで自ら「礼」の「術」中に嵌り込み、「識らず知らず」のうちに「徳」を成すことこそ、⁽⁴⁾ 徂徠が構想する先王の道の政治像の要諦なのである。

しかし、あるいは「君子」は「徳」を完成させると「礼」の外に出るのだろうか。そうではないだろう。「礼」によって「徳」を完成させるとは、もともと我の外にあった「物」が「我が有」となるのであり、「礼」に習熟して完成に近づけば近づくほど、「礼」の中に深く入りこむはずである。「君子」は「礼」の「術」から逃れられないのであって、むしろ「君子」とは、「礼」の（中）にいて、古文辞学的方法によって「礼」を操る能力を有する者であり、いわば自分の「徳」に応じた得意分野における古文辞学の達人なのである。

こうした事情は人君にもあてはまるだろう。人君だけは「礼」の外にいて君子たる臣や小人たる民を「礼」によって操っているとは考えられない。徂徠は次のように述べている。

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、先王これをし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。（『弁道』5、一六頁・二〇二頁）

人君も礼楽を奉じてその中にいるのであり、その教えの力で「仁人」たりえるのだ。「仁」は人君の最高の徳である（「君の徳はこれに尚ふるなし。」『弁名』仁1、五三頁・二二三頁）。その「仁」は礼楽によってしか身につかないのである。

それ先王の教へは、詩書礼楽のみ。礼楽は言はざれば、習ひて以て徳を成す。あにこれを外にして別にいはゆる

仁を成すの方あらんや。〔弁名〕仁3、五七一五八頁・二二五頁

では礼樂を制作した聖人はどうなのだろうか。周知のように、徂徠は次のように「道」を意味づけている。

道なる者は統名なり。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。〔弁名〕道1、四一頁・二二〇頁

「己もまたこれに由りて以て行ふ」とは、礼樂の外に立って操作することを意味するのだろうか。そうではなく、「聖人」とは、「礼」的在り方に最も相応しい人物として、「天下後世の人」と同様に自らも「礼」の中にいて、それによりて以て行ふ」のではないだろうか。徂徠は「古の学んで聖人となりし者は、ただ湯・武・孔子のみ。」としている（〔弁名〕聖3、六八頁・二一八頁）。湯王・武王・孔子が学んだのが先王の道であり礼樂であることは間違いない。

彼等は「礼樂」への習熟が最高度に達し、「礼」の中にいて高度な古文辞学的方法を駆使する者となったのである。そして、その他の生まれながらの聖人が、礼樂を学んで聖人となった孔子達と、「礼」に対して異なる在り方をするとは考えがたい。彼等こそ、自ら作り出した「礼」と一体となった、「礼」を操ることに⁽⁵⁾も⁽⁶⁾も長けた「礼」的存在であり、最高の「古文辞学者」なのではないだろうか。

以上、〔弁道〕〔弁名〕の政治像をまとめれば、全ての人々が「礼」の「術」の中にいて、不可測の政治状況に対処するための材料として操作の対象であり、「由る」だけの「民」から、それぞれの得意分野で高度な古文辞学的能力を発揮する「君子」、最高の熟達度に達した「聖人」まで、古文辞学的方法に対する適性と習熟度に応じてそれぞれの位置を獲得し、それぞれの個性と能力に相応しい「先王の道」の齒車となって、全体としての秩序を形作っていくのである。この観点から改めて「上からの操作」や「個性重視」、社会分業論・組織化の論理を位置づけ直すなら、操作する立場に立つもののほど、深く「礼」の「術」に嵌ったものであり、「礼」の「術」に嵌ることで「個性」に

応じた「徳」を成せば成すほど、道の齒車としての重要性が高くなるということになる。「上からの操作」と「個性重視」は、『弁道』『弁名』の政治像にあつては表裏一体なのであり、古文辞学的方法に則つて、「組織化」が行われているのである。⁽⁷⁾

三、政治の方法としての古文辞学

政治という営みは、不可測性が支配する世界に有限の資源で対応しなければならない。有限の古文辞、「六経」という過去の固定的なテキストを自在に活用する古文辞学は、そのための有効な方法である。徂徠は、古文辞に多彩な「含蓄」を見出す。「含蓄」の存在こそ、有限のテキストから無窮の意味を引き出すための足場なのであつて、『弁道』『弁名』は、儒学的な概念に多彩な「含蓄」を読み込むことを可能とすべく、概念構成を行うのである。⁽⁸⁾そして、「含蓄」の利用法の手本は「先王の法言」を自在に駆使する古人である。古人がどのようにして断章取義的な言語操作を行っていたか、「含蓄」ある「先王の法言」にどのようにして新しい意味を読み込んでいったか、このことを「六経」を通じて学ばなければならない。

言葉は、あらゆる文脈を超越した普遍的・一般的・固定的な意味を持たない。「簡短」で「含蓄」ある古文辞であれば尚更である。この「含蓄」を、多様な文脈の中に言葉を置くことで自在に引き出してくる方法を身につけることが重要である。古い言葉も、新しい文脈を設定することで新たな意味づけを与えられるのである。無窮の現実に対処するには、人間の認識能力は余りにも限定されている。聖人ならぬ我々にとっては特にそうである。そこで徂徠は、認識よりも言葉の力に目を向けた。言語の触発力、言葉の多義性がつイメージ喚起能力・連想能力・自己運動能力

を十全に利用しようとした。その方が、ゼロから認識を積み上げるよりも遥かに有効なのである。必要なのは、聖人並の認識能力を身につけて窮理を行うことではない。古の聖人たちの叡知の凝縮された含蓄ある言葉を、新しい文脈の中で新しい命を吹き込んで自在に利用することである。偉大な政治家であった古の先王の言葉、「先王の法言」を、現代の課題に適合的に読み替えることである。それこそが古文辞学的な言語運用能力であった。この能力を身につけて初めて、「先王の法言」は、単なる過去の言葉でも、現実には意味をもたない空理空論でもなくなるのである。したがって、「六経」による政治は、決してアナクロニズムではない。アナクロニズムにしてしまうのは、「六経」の認識を優先する実証的な注釈学者や、「六経」の言葉に普遍的な意味に固定的で融通がきかない意味を求める道学者なのである。文献上の意味の確定にばかり目を向ける実証的な視点や、古今の相違を無視した普遍的な視点だけでは、「先王の法言」の含蓄は生かせない。「先王の法言」を現実の政治に生かすためには、古今の差異を自覚しつつ、古の文脈から「先王の法言」を解き放ち今に生かすための、文脈設定能力が重要である。したがって、「今」の視点、今ここで政治を行わなければならない者の実践的な視点が不可欠である。徂徠の言葉を断章取義的に利用するならば、「古無ければ今無く、今無ければ古無し。今詎ぞ廢すべけんや。」（『学則』第四則、全集一―一〇・七六）なのである。⁽¹⁰⁾

そして、このように古文辞学的な能力が政治において重要な役割を果たすのだとすれば、人々を動かし、組織化するためのシステムも、この能力に依拠する必要があるであろう。古文辞への習熟の特性と習熟の度合いに応じて、人々が役割を分担し、序列づけられなければならない。古文辞学に依拠することで、効率的で実践的な政治システムが構築されるのである。この意味でも、徂徠学において、古文辞学は政治の方法なのであった。

《結び》

以上、古文辞学と徂徠学との密接な関連の一端を示した。徂徠が古の「先王の道」に見出したのは、礼楽と古文辞学的方法とが相互に浸透しあう姿であり、礼楽の機能と古文辞学的方法とは様々な対応関係が成立する類比的な関係にあるとともに、礼楽を操作する方法自体も古文辞学的なのであった。その意味で、古文辞学は徂徠学と方法的に類似性があるに止まらず、古文辞学の方法が「先王の道」の不可欠の構成要素であり、政治の方法なのである。そして、「先王の道」の中で生きる人々は、各自の「性」と「徳」に応じて、また、礼楽と古文辞学への習熟度に応じて、政治的な位置づけを与えられていた。全ての人が「礼」の術中に嵌って操作し、操作されながら、全体としての秩序を構築していた。その意味で、古文辞学は、特性と能力によって人々を動員し機能分化し序列化するための政治の方法なのであり、徂徠学とは、古文辞という特殊な言語によって、人々を組織し動かすための政治学なのであった。

徂徠といえは制度制作、制度制作といえは徂徠の専売特許であるかのような見方は、その誤りをしばしば指摘されつつも、⁽¹⁾未だに根強いように思われる。しかし、制度論の重視は多くの儒学者に通有のものであって、朱子学者の制度制作を徂徠が批判する場合すらある。⁽²⁾では、制度＝礼楽刑政の制作という点で朱子学者と徂徠で違いはないとしたら、徂徠の制度論の特徴はどこにあるのだろうか。朱子学者が「道」に基づいて礼楽刑政を制作するのに対し、徂徠の場合は礼楽刑政がそのまま「道」であるという違いは、しばしば指摘されるように、確かに重要であろう。しかし、古文辞学と徂徠学の如上の関連を踏まえれば、徂徠の礼楽の根底には古文辞学があり、古文辞学という特殊な言語能

力が徂徠の制度論を支えているということが、徂徠の制度論の顕著な特徴なのだと言えるだろう。

「礼」と「義」との関係、「義」と「義の府」としての「詩書」との関係、「詩書」の自在な運用としての古文辞学的方法、という連関を見れば、徂徠の制度論はこの連関の一番外枠にあたる。君子は礼楽を学ぶことを通じて「先王の義」「詩書」の運用能力を身につけてゆく。その意味では、礼楽は古文辞学が機能するための大枠をなしている。しかし、逆から見れば、礼楽は古文辞学がなければ十全に機能しない。「礼」を支えるのは「義」であり、さらにそれを支えるのが「詩書」の運用能力としての古文辞学だからである。しかし、ここにはどこか循環的なところがないだろうか。ここに古文辞学と徂徠学の問題点が潜在しているように思われる。最後にこの点に触れ、更なる検討のための示唆を得たい。

第一に、古文辞学の側から見ると、「六経」は本当に有効に機能するのだろうか。「六経」の世界には、「先王の法言」を自在に活用した古人の世界が描かれている。しかし、それが時間的にも空間的にも遠く隔たる江戸時代の日本でどこまで通用するのであるか。「残欠」するにすぎない「六経」という動かぬ過去のテキストによって、本当に無窮の現実に対応することは可能なのであるか。⁽³⁾何よりも江戸時代には、古文辞学が機能するための大枠である礼楽がないのであり、それが徂徠の見立てでもあったはずである。

第二に、礼楽の側から見ると、「礼」は本当に有効に機能するのだろうか。徂徠は「礼」によって君子の「徳」を涵養するのだという。しかし、君子が学んで成徳の士となるための「礼」とはいかなるものなのだろうか。「徳」が朱子学者の想定するような倫理的・道德的な「徳」であれば、「礼」によって「徳」が身につくというのは理解可能だし、「礼」によって各人が倫理的・道德的な「徳」を身につければ社会秩序が維持できるという発想も、それなりに説得力があるだろう。しかし、徂徠の想定する「徳」とは、個々人の「性」に応じた能力である。「仁」に奉仕し

「安民」につながるような政治的才能である。このような個別的な能力が、なぜ「礼」を学ぶと身につくのだろうか。「礼」で身につくような能力が、なぜ政治的な能力として役に立つのだろうか。この点についての立ち入った議論は、『弁道』『弁名』には見あたらない。あるいはこの問いに対する答えは、「古文辞を学ぶから」なのだろうか。すると問題は第一の点に帰っていくことになる。

第三に、制度制作の問題である。徂徠の制度論の問題点は、聖人も開国の君もないのに誰が制作の任にあたるのかという問題以上に、どうやって人々を制度の中に導くのかという点にあるように思われる。一旦、「先王の道」から外れてしまったとき、どのようにして「先王の道」は機能を回復できるのだろうか。孔子は正名を行い「先王の道」を伝えた点で聖人並の扱いを受けるが、しかしその孔子ですら「先王の道」の機能を回復することは出来なかったのである。これは孔子が制作者になれなかったからなのだろうか。仮に孔子が制作者だったら、人々を「識らず知らず」のうちに制度の中に引き戻すことができたのであろうか。強制的契機が必要ではないのだろうか。⁽⁴⁾しかし、「信」なき者に強制しても意味がないし、強制できない、というのが、『弁道』『弁名』の徂徠の立場だったはずである。⁽⁵⁾

それに、孔子が制作者になれなかったのはたまたまなのだろうか。そもそもどうやって「先王の道」を多くの人に学ばせることができるのだろうか。《本論三》一で引用したように、徂徠は「先王の道」が行われた世界の好循環を描き出す。しかしその直後に、「先王の道」が失われた世界での学問をめぐる悪循環を、次のように指摘しているのである。

春秋の時に及んで、大夫は官を世にし、賢者は用ひられず。先王の仁は、遠くして見るべからざれば、すなはち士の先王の道を学んで独りその身を善くする者、比比としてみなこれなり。ここにおいてかつひにその仁を忘れて、徒らに以て芸となす。徳の成り難き所以なり。故に孔子は教ふるに「仁に依る」を以てす。また衰世の意な

り。あに礼の外に出でんや。然れども先王の仁の見るべからざる者は、その今の世に在りても、また春秋の時より甚だしければ、すなはち仁・礼の二言は、とこしへに千万世心を治むるの道となるなり。学者これを思へ。（『弁名』心志意²、一四五頁・二四三頁）

徂徠が自覚しているかどうか分らないが、ここには、実践的な「役に立つ」学問の抱える矛盾が露呈している。メリトクラシーが機能すると、学問が自ずと「仁に依」り政治に役立つものとなるが、世襲制が蔓延りメリトクラシーが機能しなくなれば、学問は遊芸化し、役に立たなくなる。遊芸化して役に立たなくなれば、学問はますます政治の世界から遠ざかることになるだろう。この悪循環からどのように抜け出すのか。孔子は「仁に依る」ことを教えた。しかし、その後も世はますます「衰世」である。古文辞学がなければ礼楽は機能しないが、礼楽がなければ古文辞学を学ぶことができないし、そもそも学ぶ意味もない。果たして徂徠はこの悪循環から抜け出すことができたのであるうか。

『弁道』『弁名』の徂徠学は、古文辞という特殊な言語を自在に駆使した実践的な政治学である。それは儒学の新しい境地を開くものであったが、同時に、いくつかの問題点が潜在していた。徂徠が現実の政治に目を向けるとき、これらの潜在的な問題点はどのように顕在化し、どのように克服されるのだろうか。『政談』を始めとする著作の検討を通じて、徂徠学の更なる展開を追わなければならない。

《注》

○『弁道』『弁名』は『日本思想大系36 荻生徂徠』により、頁数（書き下しと漢文原文の頁数を併記）だけを示し、本文中に組み込んだ。節番号もこれによる。引用は書き下しのみを示した。

○荻生徂徠のその他の著作はみず版『荻生徂徠全集』により、巻数と頁数（原漢文の場合は書き下しと漢文原文の頁数を併記）とで「全集三一・二〇・三八〇」のように表し、本文中に組み込んだ。『論語徴』の章数は全集の分章に従った。引用は書き下しのみを示した。

○四書の分章と引用は基本的に『（新編諸子集成）四書章句集注』（中華書局、一九八三）によった。集注からの引用もこれによる。○引用に当たって表記を適宜改めた。

《序》

（1）例えば『弁道』1に「不佞、天の寵靈に藉り、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識る。ここにおいて稍稍六経を取りてこれを読む。年を歴るの久しき、稍稍、物と名との合するを得たり。物と名と合して、しかるのち訓詁始めて明らかに、六経得て言ふべし。」（一一・一二頁・二〇〇頁）、『弁名』学8に「明の滄溟先生に及んで、始めて古文辞を倡へ、……ただその志す所は、僅かに丘明・子長の間に在りて、六経に及ばず。あに惜しからずや。然れどもいやしくも能くその教へに遵ひて、古今の文辞の殊なる所以を知らば、すなはち古言識るべく、古義明らかにすべくして、古聖人の道、得て言ふべし。」（一七〇頁・二五一頁）とある。

（2）明代古文辞派については拙稿「助字と古文辞学・荻生徂徠政治論序説」（『東京都立大学法学会雑誌』第四四卷第二号、二〇〇四）《本論三》注（16）に挙げた文献を参照。

（3）「今文・今言によって古文・古言をみる」のではなく「古文・古言によって古文・古言をみる」という方法を經典解釈において実践した、というのが普通の答えであろうし、徂徠自身の答えでもある。例えば『弁道』1（一一・一二頁・二〇〇頁）・『弁道』24（三四頁・二〇七頁）・『弁道』25（三五・三六頁・二〇八頁）。注（1）所引の『弁名』学8の前半では「書を読むの道は、古文辞を識り古言を識るを以て先となす。」とし、宋儒は「今文を以て古文を視、今言を以て古言を視る」

から「古の道」を得ることができないのだとする（一七〇頁・二五一頁）。しかし、これが、古文辞に対する実証的な研究を意味していると考ええるならば、それは徂徠学の実態に合致しない。例えば丸山眞男氏は、『日本政治思想史研究』で、古文辞学を徂徠学の方法論をなすものと捉え、古文辞学の方法論で徂徠学が貫かれているかのような論じ方をしている。その特徴は「事実」の重視であり、「実証的精神」・「文献学的・実証的方法論」と表現されている。『丸山眞男集第一巻』（岩波書店、一九九六）二二二頁・二八〇頁。しかし、徂徠が実際に「六経」を実証的に研究したことが論証されている訳ではない。そもそも丸山氏は明代古文辞派の意義を軽視しており（同上、二二二頁）、古文辞学の捉え方に問題がある。また、日野龍夫氏は「経書の正確な解釈、ひいて聖人の教えの忠実な祖述の前提条件として、古文辞——古代中国語の意味用法の実証的な研究と、擬古主義の詩文の実作によるその習熟とにつとめなければならないという方法論」とする。「儒学と文学」（『日野龍夫著作集第一巻 江戸の儒学』ぺりかん社、二〇〇五）一七一頁。「儒学から文学へ——徂徠学の位置——」（同上、一八一頁）、「徂徠学派の役割」（同上、三七二頁）も参照。しかし、徂徠学の文学的側面についての理解については精彩ある議論が展開されているが、古文辞の学習に基づいて「六経」を読むとなぜ徂徠学が形成されるのかは明らかでない。この点、「儒学から文学へ」を論じる前提として、「文学から儒学へ」が問われるべきではなかっただろうか。また、「実証」的観点を取るか否かに関わらず、完成した徂徠学が古文辞学と類似しているという議論が多い。そのこと自体は重要な指摘であるが、古文辞学的な経典解釈のあり方を具体的に示すことにはなっていない。単に発想や方法が類似しているというに止まらない古文辞学と徂徠学との関係が問われねばならないのではないか。

（4） 渡辺浩氏は、『弁道』に「天下を安んずるの道」があつて「民を安んずるの道」がないことを根拠の一つとして「政治体制の存在目的を考えず、ただその安定的存続自体を目的とし、その手段体系として道（儒学における最高の価値）があるということであろう。」とする。渡辺浩『近世日本社会と宋学』（東京大学出版会、一九八五）一五四—一五五頁。たしかに『弁道』には「天下を安んずるの道」という表現が多い。例えば、『弁道』2（一二二頁・二〇〇頁）・同5（一六頁・二〇二頁）・同7（一七頁・二〇二頁、一八頁・二〇二頁、一九頁・二〇三頁、二〇頁・二〇三頁）・同10（二二頁・二〇三頁）・同14（二四頁・二〇四頁）。しかし、『弁名』には「民を安んずるの道」という表現がある。例えば智1（六〇頁・二二五頁）・天命帝鬼神16（一三五頁・二三九頁）・学1（一六五頁・二四九頁）・君子小人1（一八一頁・二五四頁）。また、『弁名』には「先王の道は、もと民を安んずるがためにこれを立つ。」（仁3、五八頁・二二五頁）といった表現もしばしばされている。智1（六〇頁・二二五頁）、忠信2（八七頁・二二四頁）、恕（九一頁・二二五頁）にはほぼ類似の表現がある。また、天

命帝鬼神6（一二五頁・二三六頁）、学1（一六四頁・二四九頁）も参照。『弁名』王霸は「道」を「民を安んずるの術」としている（一八四頁・二五五頁）。渡辺氏の議論は徂徠の政治思想の「一面」を捉えていると考えるが、論証が性急であり、「一面的」でもある。この点、『本論三』を参照。

(5) 徂徠の經学と經世論との関係について論じたものとして、中村春作「『古文辞の学』から『政談』へ」（『中国古典研究』第三二号、一九八七）、平石直昭「『徂来先生答問書』考——經典注釈と政策提言の間——」（『社会科学研究』「東京大学社会科学研究所紀要」第四五卷第三号、一九九三）参照。但し、認識論に重点を置く両氏の古文辞学理解は、筆者の古文辞学理解と異なる。

(6) 多くの先行研究が、徂徠学成立以降の著作を一括して扱い、統一的な徂徠学の姿を描き出している。このような方法が一概に否定されるべきだとは思わないが、徂徠の言葉は相互に矛盾する場合が多いため、扱いに慎重が必要ではないか。徂徠は「論説の言」をしばしば批判するが、徂徠学自体も朱子学や仁齋学あるいは訓詁学との対決によって産み出された「論説の言」に他ならず、場面ごとに論争の文脈が異なるため、徂徠の議論に食い違いが生じる場合がある。このような論争的契機に対する配慮ぬきに徂徠学の著作を統一的・整合的に扱うことは避けたい。その意味でも、本稿では極力『弁道』『弁名』に絞った考察を行い、その他の著作については注で言及するに止めたい。

(7) 詳しくは、前掲拙稿「助字と古文辞学」参照。

(8) 徂徠は、例えば「口耳用ひず、心と目と謀り、之を思ひ又た思はば、神其れ之を通ぜん。」と述べている（『学則』第一則、全集一・六・七三）。

(9) 徂徠の古文辞学については、古文辞の実証的な研究という見方の他に、①言語論的な観点、②認識論的な観点、③詩的言語論の観点から議論する場合がある（但し、相互に排他的な観点ではない）。①では、『弁名』冒頭の「聖人命名説」に関わって、言語起源論やメタ言語の成立という言語哲学的な観点から論じる研究が多い。しかし、ここには、徂徠の言語論を同時代的な言語研究の動向の中で捉える視点がない。言語哲学的な形而上学的・抽象的な議論ばかりでなく、より地味な言語研究の観点から具体的なレベルで言語論を捉える必要があるのではないか。②では、古文辞学の意義を認識論的な観点から高く評価し、古文辞学の認識論が徂徠学にも貫かれていると主張する。しかし、徂徠の認識論の一貫性は論証されているもの（往々にして古文辞学以前から同様の認識論が成立しつつあったとされるから、かえって古文辞学成立の意義も不明確にならざるをえない）、「古文辞学の經典解釈への応用」という観点から徂徠学が分析されているとは言い難い。古文辞学の認

識論が經典を読む際にどのように生かされているのかといった点を具体的に明らかにする作業は行われていないのである。なお、本稿は、古文辞学成立の意義は認識の一定の断念の上に成り立つ自在な操作という観点の成立にこそあるという立場をとるため、認識論的観点からの具体化作業は行わない。前掲拙稿「助字と古文辞学」《本論三》注(19)、《結び》注(4)も参照。③は、徂徠の採用した明代古文辞派の方法が詩文制作の方法であり、徂徠自身が後儒の詩に対する無理解をしばしば批判している点からみて、妥当な見解のようにも思われる。しかし、古文辞学・徂徠学において詩的言語を論じるためには、断章取義を事とする明代古文辞派の詩文制作の方法に依拠した場合の詩的言語とはどのようなものなのか、という議論が避けて通れないはずである。にも関わらず、このような手続き抜きで、説明的言語や論理的言語とは異なるレトリカルで膨らみをもった文学的な表現であるといった、ごく一般的詩的言語のイメージを徂徠に投影しているに過ぎない場合が多い。『弁道』『弁名』に限って言えば、詩的言語として重要なのは詩一般ではなく、「詩書礼楽」の「詩」、「詩経」の「詩」である。「詩」が古文辞学の方法と密接な関連をもつことについては《本論二》で論じる。なお、詩的言語論の問題点につき、前掲拙稿「助字と古文辞学」《本論一》注(17)参照。また、徂徠の明代古文辞派の受容の意味について、片岡龍「十七世紀の学術思潮と荻生徂徠」《中国—社会と文化》第一六号、二〇〇二参照。それぞれの観点につき、以下の文献を参照。①百川敬仁「徂徠から宣長へ」《内なる宣長》東京大学出版会、一九八七、緒形康「荻生徂徠の言語論——『読荀子』から『弁名』へ」《寺小屋語学文化研究所論叢》第二号、一九八三、井上厚史「徂徠の言語観と「天命」の問題について」《日本思想史学》第二二号、一九九〇、宇野田尚哉「『書を読むは書を見るに如かず』——荻生徂徠と近世儒家言語論——」《思想》八〇九号、一九九二、野口武彦「荻生徂徠 江戸のドン・キホーテ」《中公新書》一九九三、井上厚史「荻生徂徠の「物」をめぐる言説」《島根県立国際短期大学紀要》第五号、一九九八。②中村春作「徂徠における「物」について」《待兼山論叢》「大阪大学文学会」第一五号、一九八二、黒住真「荻生徂徠——差異の諸局面」《近世日本社会と儒教》ぺりかん社、二〇〇三、中村春作「荻生徂徠の方法」《日本学報》「大阪大学文学部日本学研究室」第五号、一九八六、平石直昭「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》「東京大学社会科学研究所紀要」第三九巻第一号、一九八七、同「徂徠学の再構成」《思想》七六六号、一九八八、同「「物」と「豪傑」——江戸後期思想についての覚書——」《懷徳》第五七号、一九八八。③前掲拙稿「助字と古文辞学」《序》注(10)に挙げた澤井啓一氏の諸論考、宇野田尚哉「近世儒家言語論の成立と波紋」《語孟字義》から『弁名』へ」《江戸の思想2 言語論の位相》ぺりかん社、一九九五。

《本論一》「先王の教へ」と古文辞学

(1) 例えば『弁道』16に「教ふるに理を以てする者は、言語詳かなり。」「言の尽くす所の者は、僅僅乎として理の一端のみ。」とある(二六頁・二〇五頁)。なお、黒住真「徂徠学における「道」の様態」(黒住前掲『近世日本社会と儒教』三七六一三七八頁参照)。

(2) これはあまりに当然のことと思われるかもしれない。しかし、徂徠が言語による教えに対して極めて否定的であるため、往々にして徂徠学で言語の働く余地がないかのような印象を与えることになる。初期の言語研究から古文辞学への、言語に対するアプローチの転換の画期的意義が看過されていることと併せ、古文辞学の方法をこのような形で問題にすること自体があまり問題となっていないように思われる。この点については、松田宏一郎氏の指摘が貴重である。松田氏は、「名」の機能と「礼」の機能とを徂徠がどのように調停しえたのか、と問い、「君子」「小人」の区別を前提としつつ、言語秩序の始まりと「礼」の制作による文明状態への移行とを重ね合わせることで、「名」は「礼」の全システムの中に組み込まれ、「六経」中の「名」を学ぶことが聖人の制作した「礼」の全システムを学ぶためには不可欠となったと解している。Koichirō Matsuda, 'Social Order and the Origin of Language in Tokugawa Political Thought' (『立教法学』第六三号、二〇〇三) 一三六頁。松田氏の示唆を受けて、本稿も「礼」と言語との密接な結びつきを想定している。但し、本稿は「名」ではなく古文辞学の観点を前面に出す。なお、吉川幸次郎氏は、「六経」の「古文辞」は「先王の道」の内容を伝えるのみならずその言語・文体が「先王の道」の表現でもあるとし、「六経」の「古文辞」の言語の獲得が「先王の道」の獲得であるとする。吉川幸次郎「徂徠学案」(『仁斎・徂徠・宣長』岩波書店、一九七五) 八〇―八一頁。古文辞学の観点を前面に出した重要な指摘であるが、ここでは古文辞学と徂徠学とが密着しすぎて両者の「関係」を具体的な形で問題にすることができないのではないか。

(3) 「黙」「識」は『論語』述而2による。『論語徴』に、「言はずして喻るなり。學の道は、黙して之を識るに在り。何となれば、先王の道は禮樂是れのみ。禮樂は言はず、その義を識らんと欲する、豈に言の能く盡す所ならんや。之を習ふこと久しければ則ち自然に喻ること有り。」(全集三一・二七八・六〇二)とある。やはり、物言わぬ礼樂は言語で尽くすことはできず、ひたすら習熟して喻るものとされている。

(4) 次にある習熟して「潜かにこれと化す」と表現が重なるため紛らわしいが、「小人」は「これに由る」だけで、「喻る」とはなく、「化するに至りては、すなはち識らず知らず、帝の則に順ふ。」(『弁名』礼1、七〇頁・二一九頁)というところ

に止まる。「化」のレベルが君子と小人とは異なるのである。しかし徂徠はそれで十分だという。孔子が「由らしむべし」「知らしむべからず」というように、人の能力には違いがあつて、知・愚をいっしょくたにしてはいけない。「苟くも知らしむるを以て教へと爲せば、則ち天下其の化を被らざる者有らん、」かえつて効果が小さくなってしまうのである（『論語徴』泰伯10、全集三・三四一・六六三）。

(5) 「憤せずんば啓せず、悱せずんば発せず。」は『論語』述而8による。注(11) 参照。

(6) 徂徠は耳と口による「読書」ではなく、目と心による「看書」を主張する（『訳文筌蹄』「題言十則」第六則、全集二・一一）。前掲拙稿「助字と古文辞学」《本論三》で指摘したように、黙して看書する徂徠の立場は、字面になく多くの助字を想定して「てにをは」を補い訓点を施すべきであるとする日尾荆山の分析的な訓読の立場と、対照的である。徂徠の立場からすれば、そのような読み方は古文辞の含蓄を破壊するものであろう。

(7) 本稿では詳しく論じられないが、これは古文辞学の方法が徂徠学の概念構成に生かされている一例である。黒住真「徂徠学の基底——学と主体の「大」「小」——」（黒住前掲『近世日本社会と儒教』）は「論説の言」の問題にも触れていて参考になるが、議論が面的である。また、吉川氏は徂徠が「叙事」を重視し「議論」を否定したと繰り返し指摘するが（特に吉川前掲「徂徠学案」一二八—一三二頁参照）、このことの誤りについては平石前掲「戦中・戦後徂徠論批判」一二二—一二三頁・一三二—一三三頁参照。

(8) 徂徠は、子思・孟子を墮落の出発点のように位置づける。しかしその一方で、子思・孟子の置かれた論争的文脈、諸子百家との対決の中で聖人の道を守ろうとした意図とそれゆえの偏りを具体的に指摘したうえで、それを無視して誤解を積み重ねてゆく後儒を、子思・孟子以上に厳しく批判するのである（例えば、「後儒はすなはち二子の言ふ所以の意を察せず、妄意に聖人となることを求む。」『弁名』聖3、六八頁・二二八頁）。なお、相良亨『近世日本における儒教運動の系譜』（『相良亨著作集1 日本の儒教I』ぺりかん社、一九九二）第四章の三「徂徠の方法」の項、特に一五一—一五五頁参照。

(9) 例えば『弁道』25（三六頁・二〇八頁）。

(10) 「先王の法言」については後述する。

(11) 『論語』述而8に「子曰、不憤不啓、不悱不発、挙一隅不以三隅反、則不復也。」とある。『論語徴』子張6に、「不憤不啓、不悱不発は、古の教法なり。故に師の弟子に答ふるは盡くは之を言はず、思ひて之を自得せしむ。」とある（全集四・三三二・六八〇）。全部は言わなくとも少しは言うのである。また、やはり述而8を利用して、「然れども人の知るは、至る

ことあり、至らざることあり。故に孔子は時ありてか一隅を挙げて以てその義を語ぐ。」(『弁名』礼1、七一頁・二一九頁)と述べている。やはり時機を見て「一隅を挙げて以てその義を語ぐ」のである。

- (12) 従来、「筌蹄」の使い終わったら「捨てる」面ばかりが強調され、手段としての「必要性」については過小評価されてきたきらいがある。「筌蹄」の二面性に関してバランスのとれた考察を行う必要がある。

- (13) 礼楽との関係では、言語だけでなく「政刑」が対照される。例えば、徂徠は三者を次のように対照させている。「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。」(『弁名』礼1、七〇頁・二一九頁)。ここで、「不足」するから廃絶すると短絡してはならない。徂徠によれば「道」とは「礼楽刑政」の「統名」なのであって、礼楽の補助的手段として限定された形ではあれ、聖人も「政刑」を用いたことは間違いないのである。この点、『論語微』為政3・子路3を参照。三者の対照関係を考慮すれば、言語についても補助的手段としての限定的な利用を徂徠が肯定していたと推測するのは、それほど不当なことではあるまい。

- (14) この点は先行研究でもしばしば指摘されている。例えば松田前掲論文。注(2)参照。本稿では、このことを古文辞学との関係で捉える。なお、田尻祐一郎「徂徠学の礼楽観」(『日本思想史研究』第一号、一九七九)参照。

- (15) 現実には古文辞のネイティヴは存在しない。しかし、古文辞学の便利なところは、理屈ぬきで真似さえすれば出来るところであり、その意味で、やはり「由」らしめることは出来るのである。この点は、前掲拙稿「助字と古文辞学」《本論三》注(16)を参照。なお、詩文制作の方法としての古文辞学と経典解釈の方法としての古文辞学とは、古文辞との関わり方が異なると考えられる。前者の場合、古文辞の含蓄を利用して、適宜語句を切り取って自分の好きな意味で使うだけであり、その意味で「由」ればよいが、後者の場合、あらゆる含蓄を見極める「思慮」を要し、その意味で「学」ばなければならぬ。この点につき、《本論三》注(9)参照。

- (16) 注(4)参照。

- (17) このようなアナロジーは、他にも様々なところで成立している。

例えば「格物」について。朱子学の格物窮理に対抗し、「理」を認識的に「窮」め尽くすことはできないという不可知論的観点から、「教への条件」たる「物」に即き、実践的に反復習熟していくうちに(「その事に習ふことこれを久しうして」)、「物」が「我が有」となり、自ずから「知」に至るというものであり(「教への条件我に得れば、すなはち知自然に明

らかなり。これ「知至る」と謂ふ。また力むるを容れざるを謂ふなり。」、古文辞学の学習法と合致する（『弁名』物、一七九頁・二五三頁）。『弁名』智1（六一―六二頁・二一六頁）、『弁名』学3（一六七―一六八頁・二五〇頁）も参照。

「博文約礼」についても、「その教ふるの法は、…仮すに歳月を以てし、陰陽の宜しきに随ひて以てこれを長養し、学者をしてその中に優柔厭飫し、これを蔵しこれを脩め、ここに息ひここに遊ばしめば、自然に徳立ちて知明らかなり。要は習ひてこれに熟し、久しうしてこれと化するに在るなり。これ古の教法しかりとなす。論語にいはゆる「博文約礼」なる者これなり。」（『弁名』学1、一六四頁・二四九頁）とする。「先王の道」の中に没入し、「習」「熟」「化す」のは、古文辞学のネイティヴ化戦略と同様の方法である。

また、「誠」は教えではないとされるが、学習によつて達成されるあり方として見ると興味深い。「誠」は「中心より発して、思慮勉強を待たざる者」であり、「匹夫匹婦の愚不肖」が「その性に得る所の者は、みな思はずして知り、勉めずして能くす」るのも、「至誠」と称される「聖人の、道におけるは、みな思はずして得、勉めずして中る」のも、「誠」である。そして、『中庸』の「これを誠にす」を、「先王の道を学んで、久しうしてこれと化し、習慣、天性のごとくなるときは、すなはちその初、知らず能くせざりし所の者も、今はみな思はずして得、勉めずして中るを謂ふ。これ学習の力に出づ。…」とする（『弁名』誠、九二―九三頁・二二六頁）。反復・習熟の学習の果てに、あたかも生得の能力のように出来るようになる。これこそ古文辞学の言語習得が目指すところであろう。

このような古文辞学的な観点からすると、「それ先王の道は、天を敬するを本となす。詩書礼楽、みな然らざるはなし。」とされる「敬天」すら、「故に学者いやくもこの意を識らば、すなはち学習の久しき、おのづから然るを期せずして然る者あり。何ぞ必ずしも持するをなさん。もし或いは念念天を敬するを以てこれを言はば、すなはちまた持敬と何ぞ扱ばんや。」と説明される（『弁名』恭敬莊慎独3、九八頁・二二七―二二八頁）。意識的に「持敬」するのではなく、「敬天」で貫かれた「詩書礼楽」を学習するうちに自然と身につく。「敬天」に対するアプローチも、分析的ではなく古文辞学的なのである。

このように、「礼」を中心とする「先王の教へ」のあり方と、古文辞学の方法とのアナロジーは、至る所で成立している。

《本論二》「礼」「義」と古文辞学

（1）『弁名』学1には「詩書なる者は義の府なり。礼楽なる者は徳の則なり。徳なる者は己を立つる所以なり。義なる者は政

に従ふ所以なり。」とある（一六四頁・二四九頁）。しかし、やはり「礼」「徳」は政治と無縁なものではないので、単純な使い分けと捉えるべきではなく、本文所引の部分と合わせて、礼―心―常―徳／義―事―変―政といった二分法的な系列を想定すべきではないであろう。

(2) 『礼記』礼運の「論説の言」を解説した箇所、徂徠が「衆義を集めて礼立ち仁成る。故に「芸に協ひ、仁に講ぐ」と曰ふ。」と述べているのも参考になる（『弁名』義8、八二頁・二二三頁）。なお、これらの表現からは、先王はまず「義」を立て次いで「礼」を立てたと想定できるが、本節冒頭に引いた『弁名』の文章からは、逆に「一定の体」ある「礼」から「義」へという順序が想定できる。しかし、いずれにせよ「礼」と「義」との論理的な関係は同じである。

(3) 徂徠によれば、「窮理」は聖人にしかできない。しかし、「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、その必ずましかくのごとくなるべきと、必ずかくなるとを見ることあり、これこれを理と謂ふ。」（『弁名』理気人欲1、一五〇頁・二四四頁）とされているように、個別的な事物の「理」「非理」を個々人の主観的な基準に基づいて判断するのは容易なのである。徂徠によれば、一日に進めるのが百里としたら、一日に二百里進もうとするのは「非理」であるから、その程度の思考力は必要である。しかし、一日百里なら二日で二百里となることくらいは容易に判断できるのであって（『弁名』義1、七六頁・二二二頁）、だから「理は学ばずといへども知るべし。」とされるのである。しかし、「理」はあらゆる事物に具わり、かつ、人によって判断基準が異なる故に、総体としての「理」を窮め尽くすことは常人にはできない。「窮理」が聖人の専権事項とされる所以である。

(4) 「道の名」である「義」が『周礼』地官・大司徒の「六徳」に含まれている理由について説明したところで、徂徠は、この「義」は「大司馬の材」について言ったもので、大司馬は、「先王の義に熟し変に應じて謬らざる者に非ずんば能くせざるのみ。」としている（『弁名』義2、七九頁・二二二―二二三頁）。「義」が「変」に應ずべく「熟」すべきものであることが分かる。

(5) 『礼記』経解の語句の断章取義である。原文では『書経』の教えの効果として示されているが、徂徠は『書経』を読むための前提としている。西田太一郎氏による『弁道』の補注（五五五頁）参照。

(6) 「先王の法言」が「書」の「先王の大訓・大法」「聖人の言」「帝王の大訓」と同類のものであることは間違いないが、『論語徴』で「先王の法言」とされるものが現存する『書経』に出ているとは限らない。あるいは徂徠は、孔子以前にあった本来の「書」には現存テキストからは失われてしまった「先王の法言」が全て蔵されていたと想定しているのかもしれない。

本文所引のように、徂徠は古に「書」と言えば『書経』しかなかったというのだから、その可能性はある。しかし、『論語徴』堯曰3では、「先王の法言は詩書に在り。」としており（全集四一三六二・七〇八）、「書」以外に「詩」にも「先王の法言」が出ていると想定しているようにも見え、さらに、このことが「詩書」以外には出ていないことを意味するのかどうかは定かではない。

- (7) より詳しくは次を参照。「大氏、詩の言たる、上は廟堂より、下は委巷に至り、以て諸侯の邦に及ぶまで、貴賤男女、賢愚美悪、何のあらざる所ぞ。世変邦俗、人情物態、得て観るべし。その辞は婉柔にして情に近く、諷詠は感ぜしめ易し。しかれどもその事はみな零碎猥雑にして、自然に矜持の心を生ぜず。ここを以て君子は以て宵人を知るべく、丈夫は以て婦人を知るべく、朝廷は以て民間を知るべく、盛世は以て衰俗を知るべき者は、ここにおいて在り。」（『弁道』22、三一頁・二〇六一二〇七頁）。

- (8) 『論語』子路5「子曰、誦詩三百、授之以政、不達。使於四方、不能專對。雖多、亦奚以為。」の『論語徴』に、「蓋し『書』なる者は聖賢の格言なり。『詩』は則ち否ず。其の言は以て教へと爲すべき者無し。然れども人情を悉くすは、『詩』より善きは莫し。故に『書』は正にして『詩』は變、『詩』に非ずんば則ち何を以て善く『書』の義を用ひんや。故に「詩書は義の府」と謂ふ所以の者は、『詩』『書』を合はせて之を言ふなり。「書は政事を道ふ」といふが如き、然れども必ず『詩』を學びて、而して後、『書』の義、神明變化す。故に孔子「政に達す」と謂ふ者も亦た此れに於いてす。大氏『詩』の言たる、零零碎碎、繁繁雜雜たり。凡そ天下の事言はざること莫き者は、唯だ『詩』のみ。凡そ天下の理知らざること莫き者も、亦た唯だ『詩』のみ。」とある（全集四一六四一・一六五・五一三・五一四）。「礼」「義」を支えるのは「詩書」の運用であるが、ここでは、礼―常・義―變の下に書―正・詩―變がある入れ子構造のようになっていいる。「一定の体」ある「礼」の含蓄は「千差万別」の「義」に支えられ、「義」は「神明變化」する「書」の「義」に依拠することで生かされ、「書」の「義」の「神明變化」はこまごまとあらゆる事が記された「詩」に支えられて可能となるのである。

- (9) 「詩を學ばずんば、以て言ふことなし」は『論語』季氏13にある。その『論語徴』が「詩書なる者は義の府、而して詩は又た人情を悉くす。凡そ言語の道、詩之を盡くせり。故に詩を學べば則ち以て言ふべきなり。」（全集四一二七〇・六二四）としている。「詩」の「人情」と「言語」の両面への言及がある点にも注意。

- (10) この徂徠の言葉のうち、「典要」は『易経』繫辭下伝8、「引きてこれを伸し、類に触れてこれを長ぜば」は『易経』繫辭上伝9に基づく。これらの言葉は、徂徠が「易」の利用法を説明する際にも援用されている。例えば、「故に乾の元亨利貞

は、まさに易を以てこれを観るべし。必ずしも天道および聖人の道を引きてこれを解せざれ。そのこれを用ふるに至りては、すなはち以て天道となすもまた可なり。以て地道となすもまた可なり。以て聖人の道となすもまた可なり。以て君子の道となすもまた可なり。以て庶人の道となすもまた可なり。故に「典要となすべからず」と曰ふなり。」と、「易」の自在な運用の根柢として「典要となすべからず」を援用する（『弁名』元亨利貞1、一一五頁・二三三頁）。また、「元亨利貞」の「元」を「仁」とする解釈を嫌う徂徠は、「元」の様々な用例・用法に触れて、「これみな義を元に取りて、引きてこれを伸し、類に触れて以てこれを長ずる者なり。」と述べる（同、一一六頁・二三四頁）。「元」＝「仁」という固定的な解釈を退けて、「元」という言葉の意味の多様な展開の中に「仁」も位置づけるのである。

- (11) 「詩」から無窮の意味が引き出されてくる点については、『論語徴』陽貨8が参考になる。そこでは、「大氏詩は性情を道ひ、諷詠を主とし、類に觸れて賦し、從容として以て發す。言は典則に非ず、旨は微婉に在り。繁繁雜雜、零零碎碎、大小具在し、左右原に逢ふ。故に其の義窮まり無く、大いに它經の比に非ず。」と、「詩」の「人情」「言語」の両面を指摘する。「詩」の「用」には「興」と「觀」があり、そのうち、「詩」にさまざまな「情態」を観ることができなのが「觀」の功である。「書は聖賢の大訓たり、而して禮樂は乃ち徳の則なれども、苟くも詩之が輔けを爲すに非ずんば、則ち何を以て能く諸れを性情に體し周悉して遺さざらんや。」とされる。「詩」によって「人情」を知ることが、「書」や礼樂の含蓄を十全に生かすための多様な文脈を提供するのである。一方、「興」は「其の自ら取るに従ひ、展轉して已まざる」ことである。「興」以て諸れを取るに及びては、則ち或いは正或いは反、或いは旁或いは側、或いは全或いは支、或いは比或いは類、典常と爲らず、「類に觸れて以て長じ、引きて之を伸ばし」、愈々出でて愈々新たななり。辟へば繭の緒を抽くが如く、諸れを燧の薪に傳くに比す。取ること我よりする者は天下に施すべし。是れ「興」の功なり。禮樂典誥は、教法渝はらず。若し詩以て之が輔けを爲すこと有らずんば、則ち何を以て能く事物に應酬して變化盡くること莫からんや。」という（全集四一・二八八―二九〇・六三九―六四〇）。「詩」の言葉を引き出そうとするのに応じて、あたかも言葉が自己運動するかのようにより、言葉のイメージ喚起能力が、次々に新たな連想を生み出して、限りなく広がっていく。このように、「人情」と「言語」の両面から「詩」によって無窮の意味が引き出されてくることで、固定的な礼樂や断片的な「先王の法言」が変幻自在に生かされることになるのである。

- (12) この『弁道』の表現について、注(8)所引の『論語』子路5参照。

- (13) したがって、徂徠において文芸が倫理より独立したがまだ不十分であったといった見解は、一面的であって従えない。前

掲『丸山眞男集第一巻』二三〇―二三二頁・二八七―二八八頁参照。また、これは、丸山氏が本居宣長について言う「文学の政治化」（同上、二八九頁）とも異なる事態である。

- (14) 緒形前掲「荻生徂徠の言語論」一三三頁に断章取義に関わる徂徠自身の言葉を引いているのが参考になる。『護園十筆』二筆47に「後世の、經を解する、務めて的切を求む。曰く、本義此のごとし、曰く、正旨此のごとしと。殊に知らず古人の經を引くは、皆章を斷ちて義を取り（断章取義）、必ずしも拘拘たらざることを。何となれば則ち聖人の言は、含容廣大にして、纔かに一絲を引けば、全體皆動く。此れ子夏の「富めるかな」と贊する所以にして、學者の思はざるべからざるなり。」（全集一七一三四三・五七七）、同じく『護園十筆』二筆104に「世儒、六經を讀むに、必ず字ごとに釋き句ごとに解く。其の詳悉にして遺すこと莫からんことを欲するなり。古書は率ね殘缺多し。安んぞ其の是のごときを得んや。且つ断章取義は、古に在りて既に然り。何ぞ必ずしも拘拘たらん。」（全集一七一三五・五八九）。ここで、古人自身が「断章取義」的な「六經」の利用をしていたと徂徠が明言している点は重要である。「断章取義」という言葉にはマイナス・イメージもつきまとうが、古典の語句の「断章取義」は『論語』や『孟子』などにもしばしば見られるところであって、直ちに否定すべきものでもなければ、徂徠の独断でもない。例えば、『論語』学而15の「切磋琢磨」（子貢曰、詩云、如切如磋、如琢如磨。其斯之謂与。子曰、賜也、始可与言詩已矣。告諸往而知來者。）に関連する議論を見てみよう。吉川氏は、この「詩經」の引用は本来の意味とずれているが、「いわゆる「断章取義」は、むしろ、詩の、眞実の理解として、称揚されたようである。何となれば、それは、詩の句に、新しい生命を加え与えることであつたから。」と説明している。吉川幸次郎『論語（上）』（朝日文庫、一九七八）四四頁。また、朱熹も『論語或問』で、『大学』が「切磋琢磨」を含む「詩」の語句を引用して「如切如磋者、道学也。如琢如磨者、自脩也。」（『大学』伝三章）と解釈しているが、これと『論語』の意味が違うのは何故かとの問いに対し、「古人の詩を引く、章を斷ち義を取り、姑く以て己の志を發するのみ、……」（古人引詩、断章取義、姑以發己之志而已、……）と説明している。『朱子全書（第六冊）』（上海古籍出版社・安徽教育出版社、二〇〇二）六三三頁（この部分は大全にも引用されている）。『孟子集注』でも孟子の「詩」の引用を「断章取義」と明言しているところがある（滕文公上4）。さらに伊藤仁斎は、「詩の妙、変化窮まり無く、取るに隨ひ在るに隨ふ。往を告げ來を知る者に非ざるときは、則ち詩の情を盡くすこと能はず。」（詩之妙變化無窮隨取隨在非告往知來者則不能盡詩之情）（『論語古義』学而15小註）、「詩は活物なり。其の言初めより定義無く、其の義初めより定準無し。流通變化、千彙萬態、之を抱んで愈いよ竭きず、之を叩いて愈いよ窮まり無し。」（詩活物也其言初無定義其義初無定準流通變化千彙萬態抱之而愈不竭叩之而愈無窮）（『論語古義』学

而15論註」としている。『童子問』でも断章取義を肯定して、「古書に詩を引く、多く章を断ちて義を取る。蓋し古人詩を用ふるの通法なり。」(古書引詩多断章取義蓋古人用詩之通法也)としている(『童子問』下5)。こうした見方を踏まえつつ、徂徠は古文辞学を經典解釈の方法とすることで、断章取義に新たな意味づけを与えたのだと言えるのではないか。『弁道』『弁名』では徂徠自身は「断章取義」という言葉は使っていない。しかし、「断章取義」的な「詩書」の運用の具体的なあり方については、『弁道』『弁名』でより詳細に方法化されていると言えるだろう。なお、仁斎の引用は天理大学附属図書館古義堂文庫所蔵の林本による。また、仁斎の詩論について、黒住真「伊藤仁斎の思想と詩歌」(黒住前掲『近世日本社会と儒教』)参照。

(15) 言語の特質の一つは、有限の要素の組み合わせによって無限のものを産み出すことである。古文辞学も古文辞という有限の素材を利用し尽くそうとする点で、特に、「詩書」の「神明変化」によって無窮のものを引き出そうとする点で、有限から無限を産むという発想を持っていると言える。但し、無窮のものに対応するために可能な限り材料を増やそうとする面もあり、漢字が有限とはいえ数万にも及ぶのと似ている。このようないわば漢字的発想に対し、賀茂真淵は、中国語と日本語とを比較して、日本語は音が少なくても無数の言葉を生み出すのに十分足りるという。この点で、如上の言語の特質に気づいていると思われる。しかし、漢字の多さに対する日本語の音の少なさを誇り、少ないのが素晴らしいという方向にばかり目を向けており、言語の特質に十分自覚的とは言えない。これに対し、本居宣長は、文法論と音韻論とを有機的に結びつけることで、有限の要素の組み合わせで無限のものを産み出すという言語の特質をよく把握することになる。拙稿「本居宣長の言語論と秩序像(一)」(『東京都立大学法学会雑誌』第三九巻第一号、一九九八)《本論一》参照。

(16) このような観点から、改めて徂徠の思想形成過程を子細に再検討する必要があるかもしれない。大雑把な見通しだけ述べると、明代古文辞派との出会いの中で徂徠の言語に対するアプローチが転換していく過程と、『荀子』などに導かれて「礼」を重視するようになる過程とは、概ね重なると思われる。この意味からも、両者相俟ってこのような「礼」と古文辞学との関係が形作られているものと考えられる。なお、古文辞学の形成時期と『読荀子』の執筆時期につき、緒形前掲「荻生徂徠の言語論」一二一―一二三頁参照。また、徂徠の兵学思想に含まれる自由自在への着目も、徂徠の方法を構成する一つの要素となっているかもしれない。この点については、宮村治雄『日本政治思想史―「自由」の観念を軸にして―』(放送大学教育振興会、二〇〇五)7「「兵学」的「自由」と「万民自由」―徂徠学の課題―」を参照。

《本論三》「先王の道」の政治像

(1) 『論語』 顔淵 3 「司馬牛問仁。子曰、仁者其言也訥。曰、其言也訥、斯謂之仁已乎。子曰、為之難、言之得無訥乎。」の『論語徵』に、「蓋し仁なる者は民を安んじ人に長たるの徳なり。仁人なる者は此れを以て心と爲す者なり。民と人とも亦た衆きかな。此れに爲すときは則ち彼に害あり、彼に施すときは則ち此れ怨む。人と人と相ひ困り、時と事と相ひ推す。我は是れ以て民を利するに足ると謂ひて之を爲せども、害、吾が知らざる所に生ずる者、尠なからず。故に仁人の仁を爲すは、毎に之を難んず。佞者は則ち否ず。其の言ふべきを取りて之を言ひて、復た其の爲す所何如を問はず。故に其の言毎に聴くべけれども、道に害あり。」とある(全集四一・三四・四八四)。集合的行為としての政治における不可測性の問題と、そこでの政治的責任のあり方について、示唆的な議論である。

(2) 『論語徵』によれば、「『以德』とは有徳の人を用ふるを謂ふなり。」(為政1、全集三一五五・四〇八)、「『之を道びくに徳を以ふ』とは、有徳の人を用ふるを謂ふなり。」(為政3、全集三一五九・四一二)であり、「後世、徳の字の義を知らず、己の徳を以て之を解するは、非なり。」(同、全集三一六〇・四一二)とされる。

(3) 既に江戸時代の反徂徠の論調に、自己の修身を無視した功利の「術」という見方がある点については、例えば子安宣邦『江戸思想史講義』(岩波書店、一九九八)第六章「先王の道は礼楽のみ」参照。渡辺氏は、「徂徠学は、『上』からの統治の学」とし、また、「治者による操作」という観点を前面に出す。渡辺前掲『近世日本社会と宋学』二〇三・二〇七頁、渡辺浩『東アジアの王権と思想』(東京大学出版会、一九九七)一〇二・一〇三頁。また、『序』注(4)参照。本郷隆盛氏は、徂徠学は「政治万能論」「徹頭徹尾為政者論であり、狭義には君主論」とする。本郷隆盛『荻生徂徠の公私観と政治思想』(『日本思想史学』第二二号、一九九〇)九三頁。また、丸山氏は徂徠の「個性重視」を打ち出すが、部分と全体の関係を論じており、分業論・組織論への道筋はつけられていると思われる。前掲『丸山眞男集第一巻』二〇九・二一二頁。組織化の論理を強調すれば、徂徠の重視する「個性」は近代的な個性とは相反するという見解につながる。例えば尾藤正英『国家主義の祖型としての徂徠』(『日本の名著16 荻生徂徠』中公バックス、一九八三)。そのことを承認したうえでなお、「個性重視」の発想が出てきたことを重視するのは、例えば日野龍夫『徂徠学における自然と作為』(前掲『日野龍夫著作集第一巻』)、辻本雅史『近世教育思想史の研究―日本における「公教育」思想の源流―』(思文閣出版、一九九〇)第一章「荻生徂徠の教育思想」。

(4) この点をさらに具体的に述べよう。例えば「仁政を行ふは、身を脩むるを以て本となす。身いやくも脩らずんば、仁政

を行ふといへども、民これに従はず。」（『弁名』仁³、五七頁・二一五頁）といった言い方は、いかにも修身は民衆操作のための一つの手段に過ぎないという印象を与え、上からの操作という観点を補強することになる。しかし、ここで言われているのは、民を従わせるための手段としての修身ということなのだろうか。「個人道徳が政治の手段化されているという見解」について、平石氏は徂徠に「達道」「中庸之徳行」の議論が存在することを指摘して批判している。平石前掲「戦中・戦後徂徠論批判」九二―九五頁・九六―九七頁。しかし、ここでは平石氏が着目する「小人」の観点ではなく、「君子」「治道」の側から考える。即ち、続く箇所、徂徠は、後儒が修身を「仁を成すの方」とすることを批判する。徂徠によれば、「仁を成すの方」は「礼楽」であり修身ではない。修身は「仁を成すの方」ではなく「仁を行ふの本」であり、「民を安んずる」ことに奉仕するものでなければならず、「己を成す」だけではだめなのだ（『弁名』仁³、五七―五八頁・二一五頁）。こうした文脈を見ると、修身は手段には違いないが、最終的な目的は「安民」にあり、民を従わせるのは、操作するためではなくて仁政の恩恵を受けさせるためであると思われる。そして、この文脈をさらに大きく取ると、孔子と弟子との間の「仁」に関する問答は全て「仁政」についての問答で、孔子の答えは、「仁政を行ふ」ための「本」として「身を脩むるの事」を言ったものだとしている。そこで、ここにも言及のある顔淵が仁を問うた『論語』顔淵¹「顔淵問仁。子曰、克己復礼為仁。一日克己復礼、天下歸仁焉。為仁由己、而由人乎哉。…」の『論語徴』を見ると、「克己復礼」につき、「身を禮に納るるなり。」「民を安んずるの道を行はんと欲すれば、必ず先づ身を禮に納れて、而して後に得て行ふべきなり。」とし、「一日克己復礼、天下歸仁焉。」につき、「言ふところは苟くも其の身を脩めずんば、則ち仁政を行ふと雖も、民其の仁に歸せずと。」としている（全集四―一二八―一二九・四七九）。これを踏まえると、修身も結局「礼」によることになり、「民」を「礼」の「術」中に嵌めて操作するためには、まず君子自らが「礼」の「術」中に嵌らなければならない（「身を礼に納るる」ということになるのではないだろうか）。

同じような構造が、『論語』顔淵⁷の「民無信不立」にもある。『弁名』に「民その上を信ずるを謂ふなり。その号令を慎みて、敢へて民を欺かずんば、すなはち民これを信ず。然れどもこれを信じて畏るるは、これを信じて懐くにしかず。故に必ず能く民の父母となりて、しかるのち民これを信ずること至れり。」「大氏、先王の道は、民を安んずるがためにこれを立つ。故に君子の道は、みな人に施すことを主とす。いやしくも人に信ぜられず、民に信ぜられずんば、すなはち道は、はたいづくにかこれを用ひん。然れども信ぜられざるの本は我に在り。君子の、信を貴ぶ者は、これがための故なり。」（『弁名』忠信²、八七頁・二二四頁）とある。これは、少なくとも、民を欺いて信用させて操作する、という態度ではないだろう。

「民」の「信」を得るには「民」が「信じる」に値するような存在でなければならず、結局は自分自身に「信」がなければならぬということである。『論語微』には、「民之を信ず」とは、民其の民の父母たるを信じて疑はざるを言ふ。」「民信ずること無くんば立たず」とは、上信無くんば、則ち民立たざるなり。民の父母たるは、仁なり。上仁にして民之を信ず。是れ之を信ずるは民に在り。故に「民信ずること無くんば立たず」と曰ふ。其の實は「信」なる者は上の爲す所なり。」とある（全集四一・一三九・四八八・四八九）。やはり「民」の「信」が「上」の「信」に帰されている。そして、そのためには「仁」でなければならぬとすれば、やはり自ら「礼」の「術」中に嵌って「徳」を養成しなければならないのではないだろうか。

しかし、なお付言すれば、徂徠の修身論に操作的な側面が露骨に出てくる場合も確かにある。例えば、「人の上に立候人は。身の行儀惡敷候へば。下たる人侮り候而信服不申候事。人情の常にて御座候故。下たる人に信服さすべき爲に身を修候事にて。菟角は天下國家を治め候道と申候が聖人の道の主意にて御座候。」（『徂徠先生答問書』上、全集一・四三〇―四三一）というような場合である。これも「下をわが苦世話に致し候心」がなければいけないとか「民之父母」としての立場から考えなければいけないとあって、やはり政治の恩恵を受けさせるための方便ということになるであろうが、それでも『弁名』とはニュアンスを異にするだろう。ここで両者をどちらかに引きつけて理解することは慎みたい。徂徠の議論が食い違うことはしばしばあり、また、異なる作品を無理に整合させる必要性も必然性もないからである。両者は端的に食い違う議論として捉えるべきだろう。しかしその上で、このような食い違いの生じる意味は問われなければならないまい。食い違いのポイントは、『徂徠先生答問書』には「人の上に立候人」が「礼」によって「徳」を身につけるといふ観点が欠落していることである。これについて詳述することはできないが、平石氏が、『弁道』『弁名』では聖人の礼樂の学習によって「君子に適わしい文雅風采を体得してゆく」ことが「強調点の一つ」であったのに対し、「『答問書』全体を通じてこの「礼」の問題が殆ど論じられていないのは特徴的である。」とするのは重要な指摘である。平石前掲「『徂徠先生答問書』考」二二六―二二七頁。但し、一般的な「文雅風采」よりも各人で異なる「徳」の問題が重要なのではないか。『弁道』『弁名』の「礼」の機能で重要なのは君子の「徳」の涵養であり、それは「性」によって異なるからである。そして、この意味での「礼」の欠落は『政談』にも共通する。この点、中村前掲「『古文辞の学』から『政談』へ」が、「礼樂・制度」については経學と政治論との間に断層があり、後者では「不徹底」としているのが参考になる。但し、「不徹底」の原因を、経學における「君子・士大夫」、政治論における「小人」という区分に帰するかに見える点は、首肯できない。『政談』では政治に参与する者

の問題も多く扱われているからである。後述するように、「礼」の欠落は、実は『弁道』『弁名』『経学』自体が孕んでいた問題なのではないだろうか。

- (5) 古文辞学は言語の自在な操作を目指す。言葉の「含蓄」を最大限利用するわけであるが、このとき、人は言語の外に立つて言語を操作する訳ではない。一般的に言えば、人の思考は言語によって枠づけられているのであって、言語の外から言語を操作できる訳ではない(徂徠自身がこのように考えていたかは定かではないが、平石氏などの認識論的観点からの研究に倣うならば、徂徠は言語という「廓」に枠づけられていることを自覚していたと言う余地はある)。また、言語を言語の外から操作するためには言語を十全に認識することが必要不可欠と思われるが、そのことの不可能を悟ったのが徂徠の古文辞学であった。したがって、古文辞学的な言語操作とは、言語に没入して、言語のイメージ喚起能力や、言語がもたらす様々な連想力、言葉のつながりがもたらす自己運動といった、言葉の力を十全に利用するものである。なお、『弁名』冒頭の「聖人命名説」も、聖人が言語を制作したことを、その意味で聖人が言語の外に立つことを、意味するものではない。「生民より以来、物あれば名あり。」(四〇頁・二〇九頁)とされているように、聖人の命名の前提には言語があり、漢字があったのであって、聖人の命名とは既存の漢字に新たな意義づけを与えたということの意味すると思われる。この点については、別稿を期す。

- (6) 丸山氏が、道を制作した聖人を絶対的な主体であるかのように扱うことについて、聖人の制作は無からの創造などではなく、「天」を前提にしたものであるとして、しばしば批判されてきた。例えば平石前掲「徂徠学の再構成」、黒住真「活物的世界における聖人の道―萩生徂徠の場合―」(黒住前掲「近世日本社会と儒教」)参照。本稿では、古文辞学的な観点から、聖人と「天」との関係ではなく、聖人と「礼」との関係を問題にした。なお、子安氏は、徂徠の制度制作論を、丸山氏の「自然」対「作為」という枠組と区別して、「人間的な自然」を不可欠の前提とする「制作論」としている。子安前掲「先王の道は礼樂のみ」。

- (7) なお、徂徠の「個性」に関する論じ方は一様ではない点にも注意が必要である。例えば、『論語』陽貨3の「唯上知与下愚不移」について、『弁名』性情才1は「下愚」について殆ど論じないが、『論語徴』は、「下愚の人は移ること能はざれば、則ち以て民と爲して、諸れを士に升さざるなり。」(全集四・二七八・六三〇)とする。「下愚」とは学習によって個性を伸ばすことの出来ない存在であり、徳を成して「士」となる余地がない者たちであって、これが「民」なのである。「下愚」は、集注の想定するような「自暴」「自棄」と違って、「然れども其の質必ずしも昏且つ愚なるに非ず、往往にして強戾にし

て才力人に過ぐる者有り、…聖人其の自ら善に絶つを以て、之を下愚と謂ふ、…」「然其實非必昏且愚也、往往強戾而才力有過人者、…聖人以其自絶於善、謂之下愚、…」「論語集注」陽貨3、一七六頁）、学習によって移りようがないのだから非難の対象ではないことには注意すべきだが（「初めよりその愚を惡むに非ず。又た唯だ其の愚の學ぶべからざるを言ふのみ。未だ嘗て善惡を以て之を言はず。」全集四一二七八・六三〇）、「個性」を完成させることと無縁の「民」が広範に存在していることには注意すべきであろう。一方、『弁名』では、「個性」を完成させることが、竹や木や草や穀物がそれぞれの自己を完成させると「宮室・衣服・飲食の用に供」されるという話と同列に論じられている（『弁名』性情才1、一三七頁・二四〇頁）。ここでは「個性」は政治の齒車に過ぎない。また、既に言及した「民はこれに由らしむべし。これを知らしむべからず」に関する『論語微』泰伯10の説明は論点が相当ズレており、人の知的能力には差があるから聖人も強いことはできないし、能力がある場合でも黙識を重んじ、能力がないものについては「苟くも知らしむるを以て教へと爲せば、則ち天下その化を被らざる者有らん、小なりと謂ふべきのみ。」（全集三・三四一・六六三）としている（これを、勉強ができない者に勉強を強いるのは個性重視に反するのであり、「由」らせるだけで「天下の化」の恩恵を受けさせる方が本人のためだ、と言い回すことは可能である）。そしてさらには、『徂徠先生答問書』上の「滿世界の人ことごとく人君の民の父母となり給ふを助け候役人に候。」（全集一・四三〇）のような議論まである。ここでは、「民」も個性をもつて政治の齒車となっている。このように、徂徠の議論には各発話の置かれた文脈や論争的契機の間違ひによって相当のズレが存在していることに注意しなければならない。

(8) 《序》に述べたように、この点は別稿を期す。

- (9) このような観点から『論語微』という經典解釈の意義を再検討する必要がある。『論語微』に関する研究としては、山下龍二『朱子学と反朱子学—日本における朱子学批判—』（研文社、一九九一）第四章「徂徠学」、末木恭彦「荻生徂徠の論語觀」（『寺小屋語学文化研究所論叢』創刊号、一九八二）、同「荻生徂徠の聖人觀—孔子聖人考—」（『寺小屋語学文化研究所論叢』第二号、一九八三）、同「論語微の君子像」（『寺小屋語学文化研究所論叢』第三号、一九八四）、同「荻生徂徠の「学」解釈」（『中国古典研究』第三二号、一九八七）、同「荻生徂徠の漢字認識」（『湘南文学』「東海大学日本文学会」第二二号、一九八八）、田尻祐一郎「荻生徂徠の孔子像—『論語微』のなかの「知命」—」（『論集 江戸の思想』高崎哲学堂設立の会発行、一九八九）などを参照。『論語微』の注釈の方法に着目した研究としては、緒形康『「論語微」の方法』（『寺小屋語学文化研究所論叢』第三号、一九八四）、中村前掲「荻生徂徠の方法」、宇野田尚哉「読めない書物を読むこと、あるいは『論

語微」という作業」〔日本学報〕「大阪大学文学部日本学研究室」第一三号、一九九四がある。また、平石直昭「荻生徂徠と先行儒学——孔子像を中心に」(源了圓・嚴紹盪編『日中文化交流史叢書第三卷 思想』大修館書店、一九九五)は、『論語微』の注釈が、先行注釈と対峙しつつも、「影響」を受けたり「ヒント」を得ている場面を具体的に描き出した優れた研究である。

これらの研究の大凡の共通了解と考えられるのは、朱子学の一貫した体系的な注釈に対し、徂徠の注釈は、発話の現場性に目を向けた文脈重視の注釈として特徴づけられるということであろう。しかし、この「文脈重視」には注意が必要である。『論語』は内在的に文脈を設定できるようなテキストではなく、文脈は徂徠が設定するものである。その設定方法は必ずしも恣意的ではないが、十分な根拠があるとも言い難い場合が多い。抽象的・一般的議論を批判するために文脈を重視しているとも言えるのであって、「文脈重視」とは、徂徠が自在な言語操作によって新たな解釈を導き出すための戦略的な足場として機能しているのだと考えられる。

經典の言葉を普遍的な教えと捉え、一般化された固定的な意味を付与しては、古文辞の含蓄は生かせなくなる。經典の言葉は、古文辞の含蓄を生かしてある特定の文脈で使われたものであり、そこでの意味は古文辞の含蓄の一端ではあっても全てではない。従って、『論語』注釈にあたって必要なのは、孔子の言葉を普遍的な教えと短絡せず、孔子の発話の文脈依存性を明らかにすることである。このことによって孔子の言葉は意味を限定されると同時に、異なる文脈に置かれれば異なる意味をもちうるということが承認されるのである。つまり、孔子の言葉は特定の文脈に置かれることによってかえって固定的な意味から解放され、断章取義の素材となるのであって、この意味で、徂徠の「文脈重視」は断章取義のための前提作業となっていると考えられるのである。

ある語句が多義的であることと、ある文脈の中でその語句が一義的な意味をもつこととは、両立する。『訳文筌蹄』「題言十則」第十則における含蓄ある古文辞の読み方、「數十の路徑」を見通しつつそれらを明瞭に区別して最終的には「一路に歸宿」するという読み方は、そのことを意味していよう(前掲拙稿「助字と古文辞学」三六六―三六七頁参照)。したがって、孔子の発話行為の文脈に即した意味は確定可能である。しかし、その確定可能な意味はあくまでも含蓄の一端に過ぎないのであって、その意味を直ちに一般化してはならない。その意味で、徂徠の古文辞学的な經典解釈は、断章取義的な言語操作を事とするから恣意的だということにはならない。文脈重視と断章取義とは両立しうるものであって、むしろ文脈重視こそ断章取義の前提なのである。こうして、文脈重視の断章取義という語義矛盾のような事態が、徂徠においては必ずしも恣

意的ではないものとして成り立つことになる。

- (10) 「今」の視点につき、宮村前掲『日本政治思想史』一二九頁参照。

《結び》

- (1) 例えば渡辺前掲『近世日本社会と宋学』一八二頁、平石前掲「戦中・戦後徂徠論批判」一〇八一—一〇九頁。また、このような固定観念の形成について、子安前掲「先王の道は礼楽のみ」参照。

- (2) 徂徠は、「宋儒の、道を訓じて事物当行の理となすがときは、これその格物窮理の学にして、学者をして己が意を以てかの当行の理を事物に求めて、これを以て礼楽刑政を造らしめんと欲す。それ先王なる者は聖人なり。人人にして先王の權を操らんと欲するは、僭に非ずんばすなはち妄にして、またみづから揣らざるの甚だしきなり。」(『弁道』3、一三頁・二〇一頁)と述べる。ここで徂徠は、「礼楽刑政」を制作するかどうかで自身と朱子学者とを区別していない。徂徠が朱子学者を批判するのは、聖人ならぬ学者が制作することを勧めているからである。少なくともこの文章に限って言えば、むしろ制度制作をしたがるのは朱子学者であるというのが、徂徠の認識ということになる。

- (3) 但し、「残欠」であることは徂徠にとっては問題ではないかもしれない。それどころか、「残欠」であることは、むしろ断章取義の一つの前提かもしれない。残欠だから全ては分らないし、分からなくてもいいのであつて、却って断章取義に都合がよい、とも考えられるからである。《本論》注(14)所引の『護園十筆』参照。

- (4) 『論語』泰伯19に「子曰、大哉堯之為君也。巍巍乎。唯天為大、唯堯則之。蕩蕩乎。民無能名焉。巍巍乎。其有成功也。煥乎、其有文章。」とあり、「礼楽」制作を初めて行つた堯について、「蕩蕩乎。民無能名焉。」と言われる点につき、『論語徴』は、『書経』堯典の「允恭克讓」のことだとし、「自ら賢とせず、自ら能とせず、民唯だ舜・禹の功を見る。故に「民能く名づくること無し」と曰ふ。」とする一方、「苟くも禮樂に非ざれば、則ち功を成すこと是のごとく其れ巍巍たること能はざるなり、是れ堯の思なり。且つ禮樂の功は、然ることを期せずして然り、亦た民の能く名づくること無き所以なり。」とする(全集三一三五—三五五・六七四—六七五)。つまり、礼楽の制作は、舜・禹に至って完成し、恭・讓の堯は自分の功としなかつたので、人々は舜と禹の功を見て堯の功を見ることがなかつたという面と、礼楽の功は「識らず知らず」のもので、堯の功を見ることがなかつたという面との、両面が指摘されている。ここには「先王の道」に導くための強制的契機は見取れないうえ、後者の面を強調すれば、「礼楽」の「術」中に入ること自体が識らず知らずのうちに行われたと

いうことになるかもしれない。

(5) 例えば『弁道』15(二五―二六頁・二〇四―二〇五頁)、『弁名』学7(二六九―一七〇頁・二五〇―二五一頁)。吉川前掲「徂徠学案」一二九―一三一頁、黒住前掲「徂徠学の基底」四五七―四七二頁参照。

*本稿は、東京都立大学大学院社会科学研究科に提出した博士論文「江戸中期の言語論と政治思想―荻生徂徠と本居宣長を中心に―」の一部分を修正したものである。