

Title	徂徠における「制度」と「風俗」
Author(s)	藤本, 雅彦
Citation	待兼山論叢. 日本学篇. 12 P.1-P.18
Issue Date	1978
Text Version	publisher
URL	<a href="http://hdl.handle.net/11094/56514">http://hdl.handle.net/11094/56514</a>
DOI	
rights	
Note	

***Osaka University Knowledge Archive : OUKA***

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/repo/ouka/all/>

## 徂徠における「制度」と「風俗」

藤 本 雅 彦

一、はじめに

「荻生徂徠（一六六六一—一七二八）は制度の思想家である」とは、よく言われる言葉である。例えば、朱子学の修身齊家治國平天下の大学のテーゼに象徴される政治論、つまり、すべての人間にひそむ聖人にまでも至り得る可能性を認めることによって、そのような各個人の道德的完成の結果として、その総体たる社会の理想的完成を目指す政治論や、あるいはまた、卓越した為政者の配慮に基づく政治を考える伊藤仁斎（一六二七—一七〇五）の徳治論の主張などと一線を画するものが、彼の「制度」論である。

徂徠の説く「制度」は、今日のわたくしたちが考える（上部構造としての制度）などとは全く異なり、生活全般に生々しく密着した形で現われる。『政談』冒頭の「総ジテ国ノ治ト云ハ、譬ヘバ碁盤ノ目ヲ盛ルガ如シ。目ヲ盛ザル碁盤ニテハ、何程ノ上手ニテモ碁ハ打タレヌ也<sup>1</sup>」という比喻に象徴されるように、徂徠は「制度」を、人々の暮しのあり方、その生活水準・文化程度・住居の位置などをすべてを決定づけてしまうものとして考えたのである。言いかえるならば、「制度」は人々の私的生活を規制し、組織化し、方向づけるためにあるのである。そして、そ

の規制や組織化の苛酷さは、実際に「政談」において徂徠が説いている「制度」が完全に実施されたならば、わたくしなどは、その息苦しさのあまりにまっ先に窒息してしまふだろうと思える程なのである。

では、徂徠は何故「制度」を生活に密着したものととして考えたのだろうか。この問いに答えるには、「風俗」という概念について明らかにしなければならない。何故ならば、「制度ヲ立カヘルト云ハ、風俗ヲナラサン為ナリ」<sup>(2)</sup>と、「制度」は「風俗」を移し変えるために立てられるからである。では、「風俗」とはどのようなものであろうか。

「大なるかな習ひや。人の天に勝つ者はこれのみ。その天下国家に在る、これを風俗と謂ふ。その一身にある、これを氣象と謂ふ」<sup>(3)</sup>。

「習ひ」という言葉も、徂徠独特の用語であるが、ある事に熟達し慣れることによつて身体に覚え込ませることと理解していいだろう。この「習ひ」が個人において現出するとき、それは気質や性格と呼ばれるものを形成し、さらに、諸個人が総体として形成するもの、民衆の気風やエトスが「風俗」と呼ばれるのである。そして、このような「風俗」を統御するために「制度」は立てられるのであり、徂徠の政治論の特色は、この〈制度の立替〉を通じての〈風俗の移行〉というシエーマにあるのではないか、ということが本稿の主題である。

では、民衆のエトスとしての「風俗」と、生活全般に生々しく密着した「制度」とは、どのように結びついているのであろうか。そして、「制度」と「風俗」の問題は、どのような政治原理から生まれ、どのような具体政策を産み出しているのだろうか。

## 二、「風俗」に対する徂徠の視点

「(仁齋曰く)『事いやしくも義において害なくんば、則ち俗即ち是れ道、俗の外にさらに謂うところの道は無きなり』と。是れその人もまた道を知らざるなり。道は古の聖人の建つるところにして、あに世俗のなす所を即ち道と謂うべけんや。』<sup>(4)</sup>

これは徂徠が、論語子罕篇の「吾れは衆に従はん」「吾れは下に従はん」という孔子の言葉の解釈をめぐって、仁齋の「道の外に俗なく、俗の外に道なし」<sup>(5)</sup>という主張に対して、「道」は「先王」の建てたものであって、「俗」と一致することはありえないと反論したものである。しかし、この徂徠の仁齋批判には、若干の議論のかみ合わなさが感じられる。何故なら、仁齋は、徂徠が批判するように「俗」をもって直ちに「道」であるとしているのではなく、日常生活や一般常識<sup>(6)</sup>などからかけ離れた「道」の主張のもつ虚妄さをこそ衝いているからである。それは、徒らに精妙さを競う学問を排し、人倫世界での平明な「道」のあり方を求める仁齋にとっては当然の主張だったのであり、この点は徂徠といえども否定しえなかつたはずである。では、それにもかかわらず、徂徠が仁齋をして「道を知らず」と批判する根拠はどこにあったのだろうか。

徂徠にとって、「道」と「俗」とのつながりは、仁齋の述べるような相即的關係にあるのではなく、聖人(あるいは為政者)を介在した関係である。そして、聖人を介在させることによって、徂徠は、「俗」を対象化する視点を獲得したのであり、「俗」をはなれては「道」は存立しえないというだけでなく、さらに積極的に「俗」を動かし移し変えるものとして「道」を考えたのである。徂徠はそれを(風俗を厚くする)という言葉で表現する。

「善く天下国家に観る者は、必ず風俗においてす。善く人に観る者は、必ず気象においてす。礼樂以て教へるときは、則ち風俗厚くして気象盛んなり。聖人の天に勝つ所以の者はこれのみ」<sup>(7)</sup>

個人の段階で問題となるのは「気象」であり、全体の次元では「風俗」が問題となる。(風俗を厚くする)とは、

「民ノ恩義ヲ厚クシ、風俗ヲナラス」<sup>(8)</sup> ことであり、醇朴篤実な氣風を育てることである。そして、礼樂制度は「風俗」を厚くするための手段であり、聖人の偉大さもまた、彼らが「風俗」を厚くすることにとつとめた点にあったのである。「治道を論ずる者、風俗を言はず。治術を論ずる者、礼樂を謂はず。みな覇術のみ」<sup>(9)</sup> であり、眞の爲政者は必ず「風俗」を、つまり人々の氣風とそれを創り出した生活様式・習慣・常識をとりあげて、これを改良し豊かにするべく努めねばならないのである。では、礼樂制度は何故「風俗」を厚くすることに有効なのであろうか。

「それ人は、言へばすなはち喻る。言はざればすなはち喻らず。礼樂は言はざるに、何を以て言語の人を教ふるに勝れるや。化するが故なり。習ひて以てこれに熟するときは、いまだ喻らずといへども、その心志身体、すでに潜かにこれと化す。つひに喻らざらんや」<sup>(10)</sup>。

「制度」はいつか知らず自然に人の「心志身体」を変えてしまう。具体的政策に例をとれば、土着制度は「一町一村ノ人ハ相互ヒニ自然ト馴染付」<sup>(11)</sup>き、「相互ヒニ睦ジク、風俗自然ニ直リ、悪人ハ自然ト遠ザカル」<sup>(12)</sup> ようなものとされる。自然に人を「化す」ところに「制度」の価値を徂徠は見出したのである。

しかし、「制度」の有効性は一人／＼を「化す」ところだけにあるのではない。「風俗」全体に対しても有効なのであり、また、全体としての「風俗」にいつも氣を配るべきなのである。「風俗ノ上ニ眼ヲツケザレバ、ヨキコトラスルモアシキコトラスルモ、何ノ用ニモタ、ヌコトニナリテ、スレバスルホドノコト、皆世ノ衰トナリユクナリ」<sup>(13)</sup>と、常に「風俗」を対象化した視点をもたねばならないのであり、「風俗」をはなれた意見など何の有効性もないのである。徂徠にとつて、「風俗」は単に「道」がのつとらねばならぬものだけでなく、「道」が働きかける対象だったのである。そこに「道」と「俗」との間に緊張関係が生じるのであり、そして、この緊張関係がないと

して仁齋は批判されるのである。

徂徠によれば、仁齋の説く「俗」は、〈衆〉や〈天下公共〉という言葉に置き換えられるとされる。

「己むを得ずしてこれ（＝本来の徳）を天下公共の徳と謂ひ、またその言を極めて以て『人心に根ざし、風俗に存し、万世磨滅することを得ず、これをこれ本来の徳と謂ふ』（童子問、中七二）と曰ふに至るときは、則ち殆ど人をして捧腹に堪へざらしむ。もし仁義礼智をして果たして風俗に存せしめば、則ち晩季の世、風俗衰漓の時、本来の徳もまた病みなん<sup>(15)</sup>。」

徂徠は、「天下公共」や「風俗に存す」のように、「道」の正当性根拠を一般的な社会的通有性に帰す考え方に反対する。しかし、その反対は、公共性や通有性はなくともよいからではない。公共性に基づきながら、その〈公共〉自体を改変すること、「風俗」に基づきながら「風俗」そのものを移し変えることを徂徠は目指していたからである。したがって、「人情なる者は、天下古今の同じく然る所、五常百行、これよりして出づ。あに人情を外にして別にはゆる天理なる者あらんや<sup>(16)</sup>」という仁齋の説に対して、「道はおのづから道、人情はおのづから人情、得て混すべからず。至道は固より人情に悖らざれども、人情はあに必ずしもみな道に合せんや<sup>(17)</sup>」と、たとえ歯切れ悪くとも反論せざるを得ないのである。「道」と「俗」とは、相即的關係に安住してはならず、つねに緊張關係になければならないのである。

このように徂徠は、「道」と「俗」との問題を通じて、個人の道徳的修養という次元を越えた〈全体〉のあり方自体を考えたのである。

「風俗は億兆を合はせてこれを一にする者なり。人の全力なり。五尺の身、何を以て能く天地に参はらんや。聖

人と雖もまた然り。必ずや億兆を合はせてのちに人の力全し。故に聖人の天下を治むるや、必ず風俗上に在りて存す。仁の極なり<sup>(18)</sup>。

人は、億万の人々と力を合わせることによつて初めてその全能力を發揮しうるのである。何故ならば、億万の人々はそれぞれ異つた性格や異つた能力の持主なのであり、それら多様な人間・多彩な技術が集約して天下が形成されるのであり、そして、人はこの〈天下〉をはなれては一日も生活できないからである。〈天下〉は、もはや諸個人の集合体として量的に表されるものでなく、質的な飛躍を遂げた「風俗」として把えられねばならないのである。相良亨氏が、「言葉による民衆の教化を無意味なものとして政治の教化性を主張した徂徠は、実はこのように民衆にもはや道の自覚を求めなかつた。教化は個々人の自覚を求めることではなく、全体の風俗を正すことにあるとはつきりおき替えて考えていたのである<sup>(19)</sup>」と指摘されるように、徂徠は、「風俗」の問題を通じて、多様な様を見せる社会のあり方全体について模索したのである。しかも、この多様な社会は刻々と変化している。

「仁齋曰く『道の外に俗なく、俗の外に道無し』と。これ先王の世に在りては然りとなす。世降り俗変はりて、しかるのち俗の尚ぶ所は、先王の道に非ず<sup>(20)</sup>」

「先王の世」という非歴史的な理想的社会にあつては、仁齋の説くように「道」と「俗」とが隙間なく合しているだろう。しかし、現実には、今は「先王の世」でなく、「風俗」もまた日々移り変つてゐる。徂徠は、この時代状況の変化に、「風俗」の移り変りに着目しなければならぬことを強調するのである。

では次に、このように時代とともに転変する多様な「風俗」に対して、徂徠は「制度」をもつてどのように対応しようとするのかという問題について、『政談』『太平策』などに見られる具体的諸政策が「制度」「風俗」とど

のような内在的関連性をもっているかを考えることによって、明らかにしたい。

### 三、「制度」と「風俗」

徂徠における「制度」とは、礼楽刑政・文物などの総体であり、「道」と「俗」との関係で述べるならば、それは〈風俗の移行〉のための「術」にあたるものと言える。ところで、「イデーに対するペルゾンの優位<sup>(21)</sup>」という「徂徠学における旋回<sup>(22)</sup>」は、「政治的人格の形成<sup>(23)</sup>」という決定的に重要な問題を解明せしめたとして徂徠学を高く評価する丸山真男氏は、この文脈において、「制度」に次のような意味をもたせる。

「徂徠は（中略）時代時代の制度の特殊性を認識する必要を強調しているが、こうした制度たるや、『皆其代其代の開祖の君の料簡にて世界全体の組立に替り有之候故、制法替有之候』（答問書下）として、悉くその時代の創業の君主の自由なる（自己の『料簡』による）作為にその妥当根拠を帰せしめている。これこそ徂徠学の思惟方法に内包された最も重大な政治的社会的意味であった。」<sup>(24)</sup>

丸山氏の指摘される点は、『政談』においても頻りに現れてくる。『政談』執筆の眼目の一つとされる土着論の主張においても、土着論の優秀さは、それが「世界ノ万民悉ク上ノ御手ニ入テ、上ノ御心儘ニナル仕方<sup>(25)</sup>」だからとして、為政者の意志の実現や自由裁量部分の増加という観点から徂徠は説明している。また、「制度」は「屹度」立てられることが重要であって、「風俗」の内から自然と生じたようなものは「格式・作法」ではあっても、「誠ノ制度」ではないということも度々強調される。<sup>(26)</sup>「上ノ了簡ヲ以テ立<sup>(27)</sup>」てることが常に必要なのである。しかし、〈為政者による作為〉は「制度」の必要条件ではあっても、十分条件ではない。〈風俗の移行〉を目指して立てら



れた「制度」は、また同時に「風俗」にその存立根拠をもっているのである。「風俗ノ上ニ眼ヲツケザレバ」<sup>(28)</sup>「賢ト云モ賢ニ非ズ、オト云モオニアラズ、智ト云モ智ニ非ズ」<sup>(29)</sup>「皆己ガ物ズキ次第二名ヲ付タルコト」<sup>(30)</sup>に墮してしまふ。そして、わたくしが知りたく思うことは、〈制度の立替〉において〈為政者の作為〉をも拘束せざるを得ないような、徂徠における「風俗」のもつ意味の重大さなのである。

さて、徂徠の死の前年、つまり享保十二年（一七二七）に成立した『政談』は、元禄期以降次第に武士や農民たちの間に浸透し、やがては幕藩体制を揺がすにまで至る商品経済化のうねりが惹き起こす諸問題について主に扱っている。それは、「務むる所は、生を営むにあり」<sup>(31)</sup>「志す所は一己を成すに在りて、民を安ずるの心なし」<sup>(32)</sup>とされた「小人」が、「小人は以てその俗を成し」<sup>(33)</sup>とされた人々が、政治の対象として前面に押し出されてきたことを示している。そして、徂徠は、「制度ヲ立ルト、旅宿ノ境界ヲ止ルト、此ニツガ困窮ヲ救ノ根本也」<sup>(34)</sup>と、「制度」を立ることと土着論との二つをもつて、商品経済化のうねりやそれに伴う「小人」層の擡頭に対処しようとするのであるが、本稿で問題としている「風俗」に関しては、「世話シナキ風俗ノ事ハ、上ノ思召、老中ノ心得ニ有コトナレバ、今更是ヲ止ル仕形トテ別ニハナシ」<sup>(35)</sup>と、<sup>(35)</sup>はなはだ悲観的な観測をするに止っている。そして、「兎角金サヘ有バ賤キ民モ大名ノ如クニシテモ、何ノ咎モナシ。唯悲キハ、金ヲ持タズ、手前悪ケレバ、高位・有徳ノ人モ自ツト肩身スボマリテ、人ニ蹴落サル、今ノ世界也」<sup>(36)</sup>というように、わたくしたちは『政談』の随処に、商品経済化の進展する社会が生み出す悪しき「風俗」を苦々しげに見つめている徂徠の貌を見出すことができるのである。

この『政談』において、「制度」は次のように説明されている。

「制度ト云ハ法制・節度ノ事也。古聖人ノ治ニ制度ト言物ヲ立テ、是ヲ以テ上下ノ差別ヲ立テ、奢ヲ抑ヘ、世界

ヲ豊カニスルノ妙術也。依之歷代皆此制度ヲ立ルコトナルニ、当世ハ大乱ノ後ニ武威ヲ以テ治メ玉ヒシ天下ニテ、上古トハ時代遙ニ隔リシ故、古ノ制度ハ難立、其上大乱ノ後ナレバ、何事モ制度皆亡ビ失セタリシ代ノ風俗ヲ不改、其儘ニオカレタルニ依テ、今ノ代ニハ何事モ制度ナク、上下共ニ心儘ノ世界ト成タル也。<sup>(37)</sup>

「制度」は治国安民のための「妙術」である。この「術」もまた徂徠に特殊な用語であり、「大道術ト云ハ、觀念ニモ非ズ、マジナヒニモ非ズ、神道ニモ非ズ、奇特ニモ非ズ、ワザナリ。ワザノ仕カケニヨリテ、自然ト移リユクコトナリ<sup>(38)</sup>」と説明されるものだが、ここでは、「風俗」に対してきつかけを与え、世界を「盪直<sup>(39)</sup>」しゆさぶりをかけることによつて、「風俗」を制御できる世界に導入することと理解しておく。さて、過去の為政者たちは皆な「制度」を立てることによつて天下を治めてきたのであるが、徂徠の目に映じた当時の江戸社会は、「制度」のない、「心儘ノ世界」でしかなかった。わたくしなどには、当時の幕藩体制が（無制度）であつたなどとは到底信じられないのであるが、それは「制度」という言葉に込めた内容が徂徠とわたくしとは違つているからである。徂徠とつての「制度」とは、「衣服・家居・器物、或婚礼・喪礼・音信・贈答・供廻リノ次第迄、人々ノ貴賤・知行ノ高下・役柄ノ品ニ応ジテ、夫々二次第有ルヲ制度ト言也<sup>(40)</sup>」と、身分制支配秩序が明白に目に見える形となつて現れたものである。具体的な個物における差別を厳然とさせることが重要であつて、したがつて、衣服については、「町人・百姓共ニ衣服ハ麻・木綿ナルベシ。老人・女ハ紬<sup>(41)</sup>迄ヲ著用スベシ。其外堅ク不可用<sup>(41)</sup>」と更に細かく指示されておき、家居については、「床・違棚・書院作り・長押造り・切目縁・唐紙障子・張附・赤塗・白土・腰障子・舞羅戸・杉戸・欄間ノ類、玄関ニ式台ヲ附、天井ヲ張ノ類堅ク禁ズベシ<sup>(42)</sup>」とされ、器物については、「糸柄・金・銀・赤銅ノ飾リ堅ク禁ズベシ<sup>(43)</sup>」とされるなど、生活上の些細な部分までこと細かに定めている。このようなこと細

かきは、「弁道」「弁名」「学則」などにみられる徂徠のおおらかな態度と較べると、何か異様な感じがするほどである。例えば、「先王の道は、その大なる者を立つれば、小なる者おのづから至る<sup>(44)</sup>」とか、「徳を脩むるに術あり。その大なる者を立つれば、小なる者おのづから至る<sup>(45)</sup>」といった言葉からも窺い得るように、徂徠はあくまでも〈全体〉を問題にしたはずであり、〈大〉を治めれば〈小〉は自然とそれに従うと考えたはずであった。そして、それが徂徠によって「私的―内面的生活の一切のリゴリズムよりの解放<sup>(46)</sup>」がなされたと言われる所以でもあった。では、内面的生活に対する寛容と、実生活に対する厳しい規制とは、徂徠にとつて矛盾なく結びつくものだったのだろうか。「是町人・百姓ヲ憎ムニ非ズ<sup>(47)</sup>」「此制法出ルコト、彼等ガ為ニモ能コト也<sup>(48)</sup>」と強弁してまで、生活上の規則を押しつける徂徠の根拠はどこにあるのだろうか。

この問いに答えるためには、徂徠における〈公〉と〈私〉について考えねばならない。『弁名』によれば、「衆の同じく共にする所、これを公と謂ふ。己の独り専らにする所、これを私と謂ふ<sup>(49)</sup>」とされる。ただし、両者は截然と分れているのではなく、「君子といへどもあに私なからんや<sup>(50)</sup>」と、一人格のうちに総合されてある。では、どのように総合されているのだろうか。

徂徠によれば、人はすべて、「相親しみ相愛し相生じ相成し相輔け相養い相匡し相救ふ<sup>(51)</sup>」性質を、つまり生まれながらに隣保共同体に向う性質を持っている。この「親愛生養の性」をもっているだけなら、人は未だ公私未分化の状態にあると言える。それが、「能く億万人を合する者は君なり。能く億万人を合して、その親愛生養の性を遂げしむる者は、先王の道なり<sup>(52)</sup>」と、元来共同体志向をもった人々が、「君」や「先王の道」によつて支配―被支配関係に投げ込まれる時、公私が分化するのである。

「(士農工商は)各其自らの役をのみいたし候へ共、相互に助けあひて、一色かけ候ても国土は立不申候。されば人はもろすぎなる物にて、はなれどくに別なる物にては無之候へば、満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。」<sup>(53)</sup>

「もろすぎなる物」とは、人のもつ共同体志向を指した言葉であろう。そして、徂徠はすべての人は自らの職業を通して「役人」という公的存在になるし、また、ならねばならないと考えるのである。人々の多彩多様な生き方、暮しぶりを肯定しながら、それらがそのまま「役人」としてのあり方となる世界を想定するのである。徂徠にとって、他者をはなれては瞬時も成り立たないところの日常生活のすべてがそのまま〈公〉なのである。では、〈私〉は何処にあるのだろうか。「論語は孔子の私なり。そのこれを天下後世に公にする者は、則ち六経在り」と、論語によって代表される世界が私的なものとなる。言いかえれば、道徳的修養などの内面生活が〈私〉として残されたのである。このようにして、徂徠は内面生活への寛容と、日常生活への規制とを並立させ得たのである。

そして、徂徠にとって、内面生活と日常生活とは相互に影響しあう対になるものであった。あるいは、徂徠は外側から内面生活を統御しようとした、と言ってもいいだろう。これを〈染む〉〈習染む〉といった言葉で、徂徠は表現する。例えば、田舎の人に都のことについて語っても、言葉ではなか／＼理解してもらえないが、実際に都に二、三年住んでみれば都についてよく分り、また考え方まで変ってしまう。「カク心マデ替リユクコトハ、是只染ムト染マザルトノ違ニテ、別ニ修行ノ仔細、工夫ノ手段モナキコト」<sup>(55)</sup>なのである。そして、内面性が個人において「気象」として、全体においては「風俗」として他者との間に外在化した時、もしそれが徂徠の考える「道」に抵触するならばこれを改めねばならず、その手段として日常生活への規制が、つまり「制度」があるのである。徂

徠は人の内面性も外的規制によつて変化させようと、習い染め得ると考えていたのである。(「制度の立替」による「風俗の移行」)が、新たな人間の創出だという主張は、この文脈においてのみ理解され得るだろう。

「聖人ノ道ハ習ハシヲ第一トシ、聖人ノ治メハ風俗ヲ第一トス。サレバ只今マデノ風俗ヲ移スコトハ、世界ノ人ヲ新ニウミ直スガ如クナルユヘ、是ニ過タル大儀ハナキナリ」<sup>(56)</sup>

〈風俗の移行〉は「世界ノ人ヲ新ニウミ直ス」のような根こそぎの変革である。「制度」を立てることは、人の外面的生活ばかりでなく内面的生活にも深く関つた行為なのである。「知らざる者はすなはち謂へらく、礼楽は外物なり、我に在る者に非ずと」<sup>(57)</sup>と徠が指摘するように、礼楽制度は人の内面生活と深い内的関連性を持っているのである。このことは、「制度」によつてより微細な部分まで規制することが、〈風俗の移行〉のためには有効だとする考え方と丁度表と裏との関係にある。外的規制をこと細かにすればする程、内面性に対するきめ細かな実効性が得られるとするのである。例えば、「御部屋」制という悪しき風習に対して徠は、「其召使フ女中ヨリ、衣服・器物・家居迄ニ微細ニ制度ヲ立ズンバ此悪風ハ止ムベカラズ」<sup>(58)</sup>と述べている。根こそぎの〈風俗の移行〉とは、このような微細な点にまで行き及んだ「制度」による移行の謂いなのである。

「制度」において微細さが求められるのは、〈習わしの成就〉が目指されているからである。

徠徠にとつて世界はすべて「生物」によつて構成されている。「凡そ天地の間、人よりして鳥獸草木、以て土石に至るまでみな生物なり」<sup>(59)</sup>と、「土石」ですら「生物」とされるほど徠の活物論は徹底している。この世界にあつて、生きて活動していないものなど徠にとつて有りえないのである。まして、人は常に活発に動いている。そして、倫理的にも善から悪への間を揺れ動いている。その運動を、「制度」を立てることによつて善に向うように

仕向ければ（「ワザ」をしかける）人は善人となると徂徠は考えた。「天地ノ造化ハウツリユクモノナリ、人ハ活物ナリ。故ニ人事ノ變日ヲ追テ生ズ」<sup>(60)</sup>るが故に、「造化ニシタガフテ養ヒソダテ」<sup>(61)</sup>ることが大切である。そして、その「長養ノ道」<sup>(62)</sup>は、〈習わし〉を通じて実現するのである。

「風俗ハナラハシナリ。学問ノ道モ習シ也。善ニ習ル、ヲ善人トシ、悪ニナル、ヲ悪人トス。学問ノ道ハ、習ハシ熟シテクセニシナスコトナリ」<sup>(63)</sup>と、固定的な善人も悪人もありえないのであり、〈習わし〉によって善人にも悪人にもなるという流動的な様が現実の姿である。したがって、善が「くせ」になってしまふほど習うならば、人は善人となるのである。そして、「制度」を微細に立てることが、「くせ」になる程（習熟）を完成させるための助けとなるのである。

「制度」を微細に立てることは、「制度」が「風俗」やそれを生み出している生活様式・習俗などに限りなく近づくことである。あるいは、微細な「制度」が実際の生活の場に現れる時、それは生活様式や習俗そのものだと言つてもいい。例えば、「木綿の服を着よ」という「制度」がより微細なものとなって、仕事着にはこれ／＼の木綿を、普段着にはこれ／＼の衣服を、晴れ着にはこれ／＼をと定められたとすると、その「制度」は新たな生活様式・習俗の創出以外の何ものでもないのである。徂徠の説く「制度」は生活の場で生活様式に転化し、それがやがて新しい「風俗」を生み出すのである。このような「制度」がはたして「創業の君主の自由なる作為にその妥当根拠」<sup>(64)</sup>をもつものであろうか。そうではなくて、むしろ生活様式や習俗として定着しうるか否か、新しい「風俗」を生み出しうるか否かにこそ、その妥当根拠をおいているのではなからうか。徂徠は、生活様式の変革が彼の習熟理論によって人の内面生活と深く関り、その「気象」の変化が総体としての「風俗」の移行をうみ出し、文化全般・民衆

の気風全般が変革されることを展望しているのである。

#### 四、おわりに

『政談』という書物が現在もなお新鮮さを失っていないとすれば、それはその中で徂徠が絶えず「では、おまえにとつて政治とはどういうことなのだ？」という問いかけをしているからだろう。『政談』において問われていることは、徂徠自身の政治観であるとともに、わたくしたち自身の政治観でもあるのだ。そして、わたくしには徂徠の提出する〈制度の立替〉を通じての〈風俗の移行〉というシューマは、政治という枠組を越えた地平で語られているように思えてならないのである。〈政治〉を支配の意志の貫徹や行政諸機構の操作と考えるならば、『政談』において徂徠が提案している土着論や貨幣改鑄論はたしかに平凡な意見かもしれない。しかし、文物制度・礼楽刑政の総体としての「制度」による「風俗」の移行は決して平凡な意見ではなく、まして、生活上の微細な点にまでいき及んで生活実感としつかり結びついている点は独特なのである。徂徠は〈風俗の移行〉という文化全般に関する問題を扱うときも、日常の生活実感から飛躍しなかつた。例えば、徂徠が講釈のため登城した際、老中も大名も旗本も皆な徂徠自身の服装と大差のない身装りをしており、その「無制度」ぶりに、「余リノコトニ涙コボレテ茫然トナリシ也」という述懐は、彼の保守主義者たることの証左なぞでなく、徂徠の制度観・文化観がこのような生活実感と分ちがたく結びついていたことの表われなのである。

わたくしたちは、『学則』の次の言葉が徂徠にとつて持つ重みをより深く理解しなければならぬだろう。そして同様に、徂徠が描き出す政治世界の背後に広がる「風俗」世界についてもより深く考えねばならないのである。

「それ聖人の道は、人の情を尽すのみ。しからずんば何を以て能く治めてこれを安んぜんや。故にいやしくもその大なる者を立て、撫してこれを有たば、孰れか聖人の道に非ざらんや」<sup>(66)</sup>。

## 補注

- (1) 『政談』卷之二、三四二―三頁（日本思想大系36『荻生徂徠』岩波書店刊、一九七三年、所収）以下『政談』とのみ記す。
- (2) 『太平策』四七三頁（日本思想大系36、前掲書所収）以下『太平策』とのみ記す。  
なお、『太平策』が徂徠の著書であるかどうかについては諸説があるが、本稿では、丸山真男『「太平策」考』（日本思想大系36、前掲書所収）に従い、徂徠の著書であるとする。
- (3) 『護園隨筆』卷四、三〇六頁（西田太一郎編『荻生徂徠全集』17、隨筆1、みすず書房刊、一九七六年所収）以下、『護園隨筆』とのみ記す。なお、以下において特別の注がない限り、書き下しはすべて引用によるものである。
- (4) 『論語徴』一七八頁（関儀一郎編『日本名家四書注釈全書』論語部五、東洋図書刊行会刊、大正十五年所収）書き下しは引用者による。
- (5) 伊藤仁斎『童子問』卷の中、一五一頁（清水茂校注、岩波文庫所収）
- (6) 吉川幸次郎氏は、『仁斎東涯字案』（日本思想大系33『伊藤仁斎・伊藤東涯』岩波書店刊、一九七一年所収）において、「俗」とは、われわれの語にいかえれば、常識である」（同書六〇二頁）と述べておられる。
- (7) 『護園隨筆』卷四、三〇六頁、傍点は引用者。
- (8) 『太平策』四七八―九頁。
- (9) 『護園隨筆』卷四、三〇七頁。
- (10) 『弁名』上、礼、七〇頁（日本思想大系36、前掲書所収）傍点は引用者、以下『弁名』とのみ記す。
- (11) 『政談』卷之一、二七六頁、傍点は引用者。
- (12) 同右。



- (13) 『太平策』四六一頁。
- (14) 同右部の四六二頁の後注参照。
- (15) 『護園隨筆』卷一、二三三五頁。
- (16) 『護園十筆』護園五筆、七三二頁（『荻生徂徠全集』17、前掲書所収）以下『護園十筆』とのみ記す。
- (17) 同右。
- (18) 『護園隨筆』卷四、三〇六頁。
- (19) 相良亨『近世日本における儒教運動の系譜』理想社刊、昭和四〇年、一五八頁、傍点は引用者。
- (20) 『護園十筆』護園四筆、七一八頁。
- (21) 丸山真男『日本政治思想史研究』岩波書店刊、一九五二年、二一七頁。
- (22) 同右、第二章第三節の題名。
- (23) 同右、二一七頁。
- (24) 同右、二一八頁、傍点は引用者、なお、かな使いは引用者が適宜現代かな使いに改めた。
- (25) 『政談』卷之二、二七四頁。
- (26) 同右、三二五頁。
- (27) 同右、三二六頁。
- (28) 『太平策』四六一頁。
- (29) 同右。
- (30) 同右。
- (31) 『弁名』下、君子小人、一八二頁。
- (32) 同右。
- (33) 『弁道』三三頁（日本思想大系36前掲書所収）以下、『弁道』とのみ記す。
- (34) 『政談』卷之二、三二六頁。
- (35) 同右。

- (36) 同右、三二四頁。
- (37) 同右、三一頁、傍点は引用者。
- (38) 『太平策』四七三頁、傍点は引用者。
- (39) 『政談』卷之四、四四五頁。
- (40) 同右、卷之二、三二一頁。
- (41) 同右、三四二頁。
- (42) 同右。
- (43) 同右。
- (44) 『弁道』二二二頁。
- (45) 同右、二三頁。
- (46) 丸山真男、前掲書、一一〇頁。
- (47) 『政談』卷之二、三四三頁。
- (48) 同右。
- (49) 『弁名』上、公正直、一〇五頁。
- (50) 同右。
- (51) 『弁道』一七頁。
- (52) 同右、一八頁。
- (53) 『徂徠先生答問書』上、四三〇頁（『荻生徂徠全集』1前掲書所収）傍点は引用者。
- (54) 『護園十筆』護園三筆、六三七頁。
- (55) 『太平策』四四九頁、傍点は引用者。
- (56) 同右、四七三頁、傍点は引用者。
- (57) 『弁名』上、仁、五六頁。
- (58) 『政談』卷之四、四一四頁、傍点は引用者。

- (59) 『護園隨筆』卷一、一三九頁。
- (60) 『太平策』四七三頁。
- (61) 同右。
- (62) 同右。
- (63) 同右、傍点は引用者。
- (64) 丸山真男、前掲書、二一八頁。
- (65) 『政談』卷之二、三三四頁。
- (66) 『学則』六、一九五頁（日本思想大系36、前掲書所収）