The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	徂徠における「物」について
Author(s)	中村, 春作
Citation	待兼山論叢. 日本学篇. 1982, 15, p. 1-24
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/56567
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

徂徠における「物」について

中村春作

はじめに

荻生徂徠（一六六六――一七二八）の説いた学問は、儒学を形而上学の領域から再び現実の人間に即したものとして捉え直そうとするものであった。徂徠は当時学界の主流であった宋学、及びそれに準ずるものと彼が見做した仁斎の学問を徹底して批判した。つまり、彼から観れば両者は共に儒学の心学化したものであって、全ての思考の基盤を「定準」の無い「理」に求め、「此事をかくあるべきはづ、其事は左あるべき筈と手前より極め出して」(1)ゆく限り、真に「道」の得られる筈はないからである。宋学の立場を批判した仁斎も結局人の内心に思考の原点を置く以上、宋学と本質的に同一であると徂徠は断じたのである。

徂徠の言う「道」とは即ち「先王の道」、「先王」が創作し人民を治めた具体的な術、その全体を指して言うものであり、彼にとっての学とは、この術を君子が如何にして体得するかという点に眼目のあるものとなる。だから、彼における学のあり方とは常に「事を事とする」ものなのであって、宋学において重視されるような思弁的行為で

は決してないのである。いま仮にこの「事を事とする」学を言い換えてみるならば、「事実に就き従う」学とでも言い得るであろうが、それでもその内容を真に理解することは今日の我々にとって容易なことではない。思弁的な営みを離れた学のあり方を本当のところ、我々は把握し難いからであり、且つ徂徠の言う「事実」が独特の内容を有する「事実」だからである。

この小稿では徂徠の「事を事とする」学のあり方の奥に在ると考えられる「物」という概念に注目し、それが如何なる概念であるかを知ることによって、徂徠の哲学説の基盤となっているものが何であるかを考えたい。

一

徂徠の「物」という概念に対する関心のあり方を端的に示すのは次の一章である。

「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ことこれを久しうして、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。」(2)

ここに大きく分けて二つの重要なことがらが述べられている。つまり、

(1)朱子の哲学における「理」に対抗するものが「物」であることの明示。

(2)「物」の発現した形が「事」であること、少くとも「物」と「事」とは段階を異にする概念であること。

この二点である。徂徠の言う内容をより明確に図示すれば次のようになる。

朱子――理――（その発現として）――言

徂徠――物――（その発現として）――事

宋学における「理」が時を通じ世界を通じて普遍妥当する規範としての概念であるならば、徂徠の「物」はそれに匹敵する何かでなければならない。

徂徠の考えはこうだ。人を教えるに「物」に拠って教えるならば、それは必ず「事を事とする」形態をとってあらわれる。反対に人は「事に従ふこと」を久しくして「心が実に」知るという形で「物」の存在を認識するということである。この「物」とは「衆理の聚る」ところであり、宋学における「言」がただ「理の一端」を伝え得るだけなのに比べて、「物」は「事」というより密接に連関した発現を以て人を「道」に導くのである。このように見てくれば、徂徠の言う「物」とは朱子学で言う「理」的規範に対して、「物」的規範とも呼ぶべき内容を持ったものであると言うことができよう。但しその規範としてのあり方は全く違うであろうし、宋学の「理」と「言」との距離に比べて、「物」と「事」とが実に微妙な、不即不離の関係にあることにも注目しなければならない。そこでまず「物」と「事」とのかかわりについて少し触れてみたい。

今までの徂徠研究において「物」はどのように捉えられてきたのか。以下、簡単に既出の研究における「物」の定義例を挙げてみる。

a「歴史的事実」[3]（丸山真男）

b「客観的・具体的事物」、「具体的内容・事物」[4]（西田太一郎）

c「具体的な事物と、その事実に即した経験的な認識」[5]（尾藤正英）

d「『物』すなわち『先王』の提示する標準的事実」[6]（吉川幸次郎）

この内、多少なりともまとまった論議のなされているのは尾藤、吉川両氏のものであるが、いずれも「物・事」はほぼ同意のことばとして考えられている。しかし真にそうなのであろうか。結論から言えば筆者には、「物」と「事」とはやはり段階を異にする概念に思われる。例えば大学の「物有本末。事有終始。」の一節の解釈において、徂徠はこれを単なる同意語の反復による修辞とは見ず、次のように解釈する。

「然れども物・事は殊なり。事とは、凡そ事これなり。物とは、先王の制する所にして、宇宙間に特にこの事あるは、なほ天地の物あるがごときなり。故に大学に『物に本末あり、事に終始あり』と、物・事分かちてこれを言ふ。」(7)

又、

「『物』とは、礼の物なり。『事』とは、身を脩むるより以て天下を平らかにするに至るまでの事なり。『先後する所を知る』とは、物に格りて以て事の終始する所を知るなり。」(8)

明らかに、「物」と「事」とは段階の異なる概念として区別されている。朱子が同一箇所の注において、何ら「物」・「事」を区別することなく、すぐ後に続く経の注で「物はなほ事のごときなり、事物の理に窮め至り云々」と述べることに比して考えれば、朱子の「物」＝「事物」観に対して徂徠は「物・事は殊なり」と正面から異議を唱えているのである。

「物」とは「先王の制（作）した」もの、「礼の物」という限定を受けるのに対して、「事」とは「凡そ事（筆者注）（＝事実全般）」、「身を脩むるより以て天下を平らかにするに至るまでの事（筆者注）（＝人事全般）」である。

このように、徂徠において両者は区別さるべき概念であるが、前にも見たように両者は不即不離の関係にある。

「物」は常に「事」としてしか発現せず、「事」の奥には「物」が在る。つまり、「事」を二次的とすれば「物」はそれと密接にかかわる一次的な概念であると言えよう。

さて、「物」は宋学の「理」に対抗するものとして、徂徠において捉えられるわけだが、「理」的規範より「物」的規範の方が何故すぐれるとされるのであろうか。それは事実から遊離した「定準無き理」に拠る教えとは結局説く者の心のままの教えであり、そうした教えは言語を詳細にしながら果てなき議論に陥るのに対して、確として在る「物」に拠る教えは「事を事とする」教えとして具体化し、人は心中に確実に教えを体得するからである。より実感的に人を「化す」働きを持つからなのである。

「物なる者は、教への条件なり。古の人は学びて、以て徳を己に成さんことを求む。故に人を教ふる者は教ふるに条件を以てす。学ぶ者もまた条件を以てこれを守る。」(9)

又、

「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。」(10)

このような「教への条件」たる「物」の、人を「化す」働き、「心中に物あるがごとく」に確実に「道」を体得させる働きを以て、筆者はそれを「物」の規範性と措定したい。

ところで「物」といえば問題になるのは「格物致知」との関連であるが、朱子の場合と徂徠の場合とではどう異なるのであろうか。

詩経、大雅烝民篇の「有物有則」における朱子集伝の注は次の通り、

「天衆民を生ず、是の物有れば必ず是の則有り、蓋し百骸九竅五臓よりして、これを君臣父子夫婦長幼朋友に達するまで、物に非ざるは無きなり。而して法あらざるはなし。視の明、聴の聡、貌の恭、言の順、君臣義あり、父子親ありの如きの類、是れなり。」

朱子の言う「物」とはこの際、人事及び万物を含めて言う。そうして、「有物有則」とは、「物」全ての内に自ら在る規範性を指して「有則」と考えているわけである。

これに対して徂徠の解釈は次の通り。

「天、蒸民を生ず。物あれば則ち法則する所あり。人、天に法るなり。」(11)

又、

「『物』なる者は、美の成れるなり。美を好む者は民の性なり。故に礼に物ありて、しかるのち民必ず則法する所あるなり。」(12)

つまり、徂徠の場合「有則」とは「有法則(のっとる)」、主格は「民」であって、「物が既に有れば人はそれに法則(のっと)る」という意味を持つ。すなわち、徂徠においては、「先王」によって与えられた「物」が既に有れば、人は当然それにのっとるという、より直接的、実感的な「物」の働きの面に即してしか、その規範性は語られないのだと言えよう。

ここで今まで述べたことを整理してみよう。徂徠における「物」とは朱子学における「理」に対抗する規範としての概念である。しかしこの「物」規範は「理」規範と大きく隔たった内容を持つ。第一に、その規範性が常に人を「化す」る際における働きの面に即してしか語られないこと。朱子が「理」規範の普遍妥当性を天地四時の運行等に必死で求めようとした努力の如きは徂徠の「物」規範では必要視されていないこと。人は心中にあたかも「物あ

るが如く」に体得するという言い方でしか語られない。第二に、朱子における「理」と「言」との隔たりに対して、「物」と「事」とが不即不離の関係にあること。「物」は常に「事」としてしか表われ得ない。そうしてこの「事」としての発現を人は、「事実、具体、客観」として捉えることができるのである。

このように見て来れば、徂徠の「物」とは単に「事実」ではなく、一種確信の如き統一体、しかもその内容の逐一的分析解剖を拒否することで成立する統一体としての概念の如く思われるのである。

さて以上のことを確認した上で更に考察すべきなのは、「先王制作」の「物」という限定であり、そうして「天」の問題である。これらの点について、「物」概念の母体とも言える徂徠の「礼」観をめぐって以下に考えてみたい。

二

徂徠は『弁名』の冒頭、次のように言う。

「生民より以来、物あれば名あり。名は故より常人の名づくる者あり。これ物の形ある者に名づくるのみ。物の形なき者に到りては、すなわち常人の睹ること能はざる所の者にして、聖人これを立ててこれに名づく。然るのち常人といへども見てこれを識るべきなり。これを名教と謂ふ。」(13)

ここに「形ある物」と「形なき物」の二つが示されている。前者は常人の命名した、有形の、世界内の現象一般について言う。しかし、これはこのあと徂徠において問題とされることはない。徂徠が問題とするのは「形なき物」、過去において「聖人」が命名した「物」である。以下『弁名』にとどまらず他の主要著作で「理」に対抗する規範として持ち出されるのは常にこの「形なき物」である。すなわち六経である。

「夫れ六経は物なり。道具(つぶさ)にここに存す。」[14]

六経とは詩・書・易・（儀）礼・楽・春秋のことであるが、徂徠が規範としての「物」を問題とする際にその拠り所とするのは常に「礼」であり、「物」を説く時には「礼」を、「礼」を説く時には「物」をいつもその説明に用いる。「形なき物」のために著わされた『弁名』中に六経から取り上げられるのは「礼」のみである。言うなれば徂徠は「礼」に執着することによって「物」という概念に行き着いたとも言えるのである。

近世日本の儒者が多かれ少なかれ心・性の領域に関心を集中させたことに比べて、徂徠の「礼」への執着は異質である。そうして彼の言う「礼」が心構えとしての、内心に属するものではなく、「礼」は「先王の礼」すなわち六経に記載された古代聖人達の作為した事実そのものであるとする点に、彼の「礼」観の最大の特徴がある。凡そ儀礼等に記された具体的な儀式の作法とは遙かに隔たった、それ故に「礼」の軽視された近世日本の思想状況の下で、何故徂徠の場合、繁雑で縁遠い古代中国の「礼」がより切実な問題としてあり得たのか。

儒学が本来、祭祀の「礼」をその起源とすることは周知のことであり、論語に「学んで時にこれを習ふ」（学而）というその「学・習」の対象は「礼」であり、しかも「習ふ」と言うようにこの「礼」は本来、実修的且つ具体的な祭祀の「礼」であったと考えられる。[15] つまり、実修的、具体的な祭祀の「礼」こそが儒学の本源であり、以後「礼」を学ぶとは儀礼等に記載の具体的な作法を習うことであった。だから徂徠が「先王の礼」を学ぶことに執着した事実は、近世日本においては特殊な例であっても、一般的には儒学本流への復帰と言い得るものかも知れない。

しかし、「礼」を「物」として捉え、そこに思考の起点を置く立場は徂徠の独創であり、彼の哲学説全体にかかわる問題である。

徂徠の「礼」は何よりもまず、外在する具体的事実としての「礼」である。この点を山下龍二氏は、朱子・仁斎にとっては「礼」が「内的規範」であるのに対して、徂徠の場合は「礼」が完全に「外的規範」であるとしている。[16]

徂徠が朱子の「礼」説を批判するのは、その「礼」を「性」として人の内心に連関させようとする姿勢に対してである。

「朱子は礼を釈して曰く、『天理の節文、人事の儀則』と。これその意もまた礼の先王の礼たることを識らざるに非ず。然れどもすでに以て性となせば、すなはちその言に難んず。故に天理を以てこれを弥縫す。しかうして謂へらく、礼は彼に在りといへども、その理は我に具れば、すなはち礼は以て性となすべきに庶しとしかいふと。また仏氏の事理無礙の説のみ。」[17]

つまり、朱子も「礼」が「先王の礼」であることを知りながら、且つ「礼」を人の「性」とするものだから、その間を「天理」などというとりとめの無いもので弥縫せねばならなかった、と言うのである。徂徠にすれば「礼」は「先王の礼」でしかない。

「ああ、（宋儒は[筆者注]）先王の礼を外にして別に己がいはゆる礼を立つ。その僭妄にして道を乱るの極なること、以て見るべきのみ。」[18]

同時にそれは常に外在する事々物々としての「礼」である外はない。

「先王の道は外に在り。」[19]

「礼儀は外に在り。」[20]

このように確かに徂徠の「礼」は外的規範である。しかし、上古三代のこと細かな儀式の作法が江戸時代の社会

でどれほどの切実さを持ち得るであろうか。「礼」が外的規範であれば、猶更、本当に今の生活を外側から規制し得るものではあり得ない。

例えばもし「礼」が「先王制作の外的規範」という言葉で総括できるものであり、徂徠が常にそれに拠って世界を捉えたと言い得るならば、『政談』の何処に「先王制作の具体的事実としての外的規範たる礼」が活用されているのか。『政談』こそ徂徠にとって「先王の道」実現の方策を説くべき書である筈であり、とすれば絶対的に在る「先王の礼」の実現を目指さねばならぬわけであるが、そこに説かれるのは江戸幕藩体制にとっての現実的、具体的な方策ばかりである。例えば徂徠が「先王の礼」の「精神」を体得してそれを活用せよと説いているのであれば、この事実は容易に理解できる。しかし、徂徠はそうは説いていないのであって、人は「先王の礼」を「物」として直にそのまま体得せよと説いているのである。この「礼」の外的に現実に人を制する働きと、その働きの所以、又人が体得する際のあり方との関係はまさに前述の「物」と「事」との関係と同一である。例えば次のような箇所、

「礼なる者は、道の名なり。先王制作する所の四教・六芸、これその一に居る。いはゆる経礼三百、威儀三千、これその物なり。」(21)

又、

「それ人は、言へばすなはち喩る。言はざればすなはち喩らず。礼楽は言はざるに、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、いまだ喩らずといへども、その心志身体、すでに潜かにこれと化す。つひに喩らざらんや。」(22)

「かつ言の喩す所は、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。」[23]

前者の「いはゆる経礼三百、威儀三千、これその物なり」という箇所と、後者の「礼は物なり。衆義の苞塞する所なり」という箇所を見比べてみよう。前者で「礼」が「物」であると言うのは、「礼」のこと細かな作法の事がら（「経礼三百、威儀三千」）が「物」であるという事実を示すのに対して、後者で「礼」が「物」だと言う場合には、「衆義」が一杯内に満たされた、その結果人を「化する」働きを持つという性格そのものを指して「物」であると言われている。すなわち前者の言い方は、「物」と「事」との関連で言えば、「事」の側面に即しての発言だと言えよう。逆に言えば、「礼」のこのような性格を考えることによって徂徠の「物」は成り立っていると言える。しかしながら「礼」の「経礼三百、威儀三千」を江戸時代の現実社会において実践することは無意味であり、徂徠も自身言うほどには古代の礼儀そのものにこだわらぬ以上、彼の言う「物」とはきわめて抽象的で、且つ個人的、実感的な「心志これに化す」体験の産物とならざるを得ない。

三

徂徠の「物」或いは「礼」が規範たり得たその根拠として第一に考えられるのは、「先王の物・先王の礼」という限定であり、更にそれを遡っては「天」、「天命」の存在であろう。

言うまでもなく徂徠が「物」、「礼」を言う時、それらは必ず「先王の」という限定を受ける。「先王」とはすなわち、堯・舜・禹・湯・文・武・周公の七人を指す。これら七人の「聖人」が「制作」した「物・礼」であるからこそ一種「聖」性を帯びた絶対的な規範たり得るのだ、とひとまずは言えよう。

徂徠の最大の独創は「道」が「天地自然の道」ではなく「聖人制作」の「作為」された「道」であるとした点にある、と一般にされる。その「制作」者が七「聖人」である。

「『作者七人矣』、作者をこれ聖と謂ひ、述者をこれ明と謂ふ。『七人』とは、堯・舜・禹・湯・文・武・周公なり。堯舜の前、聖人ありといへども、孔子取らず。取らざる所以の者は、その作す所は利用厚生の事に止まるを以てなり。」(24)

このように堯以下の七人が、「利用厚生の事」に止まらぬ「道」を初めて説き、「教への条件・術」である「物・・礼」を「制作」したのである。

しかし徂徠の場合、「聖人」が普通の人間から超越していたから「制作」できたのだとするわけではない。「制作」の権威的根拠は「聖人」の超越的能力に求められるのではなく、「聖人」にちょうどその時「制作」の「天命」を下した「天」に求められるのである。徂徠の「聖人」は一見超越者の如く見えるが、実はそうではない。「聖人」が凡人と何ら変らぬとの説は特に『論語徴』に多く見ることができる。又、孔子、更には顔淵さえも「聖人」たり得る可能性を持つという徂徠の言から考えても、「聖人」の超越性は低いと言える。では何故「聖」と美称するのか。

「それ聖人もまた人のみ。人の徳は性を以て殊なり。聖人といへどもその徳あに同じからんや。しかるに均しくこれを聖人と謂ふ者は、制作を以ての故なり、ただ制作の迹のみ見るべし。」(25)

堯・舜ら七人個々の「徳」は問題ではない。「徳」を問題とするならば徂徠において、一芸に秀でた人間の価値は決して「聖人」に劣ることはない。「聖」と称するのは「制作」という行為にのみ係って称するのである。(「制作

の迹」が六経、つまり「礼」）

では何故、凡人と変らぬ筈の七人が「制作」したのかと言えば、それは「天命」によってである、と徂徠は言う。

「先王の道は、天に本づき、天命を奉じて以てこれを行ふ。」(26)

又、

「聖人の、道を立つるは、天命を奉じて以てこれを行ふ。故に君子の道、重きを天と聖人とに帰する者は、適くとして然らざるは無し。『論語』の終始する所以（筆者注 冒頭と結尾で知命をいうこと）、以て見るべきのみ。」(27)

これで既に明らかである。「道」及び「制作の迹」たる「礼」の権威的根拠はまず「先王の制作」という行為に、更にその「制作」をちょうど「先王」に命じた「天」へと求められている。「先王（聖人）」は極言すれば単なる仲介者であり、大事なのは「天命」による「制作」という点なのであろう。

つまり今我々は、徂徠における「天」、特に「制作」に係る「天命」について、その内容を考えねばならぬことになるのである。

四

徂徠が「天」を語る時、それは常に不可測の絶対的な「天」として示される。その故に徂徠を考える時、「天」の重要性を認めつつ、それは絶対的に不可測のものだから、と棚上して、そこから分離された領域で彼の学問を考える立場がある。又、徂徠の学問を考える際に常に行き当る不可知の部分を、彼の「天」信仰に帰着させようとする立場もあり得る。筆者も徂徠の内に、不可測の「天」に対する信仰とも言い得る素質を認める。それは端的には、

彼の「鬼・神」論に結びつく日本人的心性とも言える宗教性であろう、と今のところ筆者は考えている。しかし同じく「天」にかかわっても、徂徠において「天命」と言われる時、それは極めて論理的虚構性の強いものなのではないだろうか。以下そのことを述べてみたい。

「天命」とは何か。

前に引用したように、「聖人」は「天命」により「制作」したわけである。例えばもしこの「天命」が「聖人」にだけ、「制作」の意志をだけ伝えるのならば、それは「礼」の権威的根拠、ひいては「物」の規範性の保証ともなり得るであろう。しかしながら「天命」は「聖人」だけに下されるものではなく、又「天」が一方的に「制作」の意図を告げる働きをするものでもないのが事実である。

徂徠の「天命」とは「聖人」にのみ下されるものではない。「聖人」に下されたのは「制作」という一つの「天命」であって、他の人間にはまたそれぞれの「天命」が下される。例えば孔子に下された「天命」は「先王の道」を後世に伝えることであった。

「孔子は先王の道を学びて、以て天命を待つ。五十にして爵禄至らず。故に、天の命ずる所は、道を当世に行ふに在らずして、これを後世に伝ふるに在ることを知るのみ。」(28)

孔子の「天命」とは「先王の道」を後世に伝えるという事業である。注目すべきなのは、この「天命」が現実に不如意の孔子が「故に、天の命ずる所は……知るのみ。」と、自身の置かれた状況を積極的に認め、自覚的に自身の使命を認識するその契機として設定されている点である。

一体、「天命」と言えばそれはいかにも絶対的「天」から一方的に下る「命」という語感であるが、徂徠におけ

る「天命」のあり方を見た場合、それは実に所与の現実の内に生きる人間に、現実を「使命」と把握させるために介在するものとしての、論理上の虚構性の強いものと考えざるを得ない。

このような徂徠における「天命」の役割は彼の「天職」観とも深く連なっている。例えば次のような箇所。子路が「君子とは何か」と尋ねたのに対して孔子が「己れを脩めて以て敬す云々」と答える条。

「『己れを脩めて以て敬す』、敬する所を言はざるは、天を敬するなり。仁斎曰く、『民事を敬す』と。君子豈に王事無からんや。これを要するに民事・王事はみな天職なり。故に天を敬するを本と為す。」(29)

宗教性の強いと言われる徂徠の「敬天」であるが、この例の如く「天職」との関係の箇所で見てみると、現実に「民事・王事」が君子の職として奉ずべきものである筈だということの権威づけとして「天」があり、だから「敬天」だという順序である。君子が自己の職分を「天職」として使命感を持つために「敬天」がある。言うならば此方からの論理的要請によって設けられたものと言えよう。

ここで話をもう一度「礼制作」の「天命」に戻そう。「礼楽」を「制作」することは果たして古の「聖人」達にのみ許されることだったのだろうか。『論語徴』を見る限り、決してそうではない。寧ろ「礼」とはいつでも「制作」され得るものだという主張が繰り返される。孔子も「制作」の可能性を持っていたというのが徂徠の説である。

「孔子の時は、革命の秋(とき)に当たる。孔子の道大いに天下に行はれ、必ず礼楽を改めん。宰我の智、けだしその意を窺ひ見る。(30)」

宰我が当時通行の三年の喪について長すぎはしないかと孔子に尋ねた。徂徠によれば質問の具体的内容（三年之喪云々）がこの章の眼目なわけではない。宰我の智が「今が革命の秋である。孔子の道が天下に行われ、礼楽が改め

られるであろう」と予見した点が重要であり、そこに注目せよと徂徠は云う。

又、次のようにも言う。

「礼楽を制作するは、革命の事、君子これを言ふを諱む。故に顔子止だ邦を為めんことを問ふ。しかうして孔・顔の時は、革命の秋なり。且つ顔子の用舎行蔵（述而）（筆者注）は孔子と同じ。若し天これを縦さば、亦た聖人なり。」[31]

ここでも孔子、顔淵までもが「制作」に与れると徂徠はしている。ただ「天」が縦さなかっただけである。しかし「天」が縦さなかったということは結局、世と時が「制作」にふさわしくなくて実現しなかったとする後世からの徂徠自身の歴史観によるものである。すなわち、「礼制作」の「天命」とは結局、六経より後「制作」が無かったと規定することで成り立つ徂徠の哲学説の論理上の要請から説き出されたものだと言えよう。

このように、徂徠の「天」或いは「天命」とは、「制作」に関してみる限りにおいては、虚構性の強いものとして捉えられる。だから「制作」の権威づけとして持ち出されることはあっても、それは徂徠の哲学説における論理上の操作としての面が強いのである。

徂徠にとっては、六経、特に「礼」の内に彼が見出した事実の重み、そこに人間のあり方が事実として表われていることの発見こそが、全ての出発点であり帰着点である。「作為」の論理が先行してあるのではなく、「制作の迹」における彼独自の発見が先にあり、徂徠の思考の全てはそこを起点とするのである。

徂徠は古代の礼儀そのものの内に、常に外的事実としてあらわれつつ、遂には人の「心志」を「化し」てしまうすぐれた規範性を発見し、この発見を一段飛躍させて「物」という絶対的な規範概念を得るに至ったのである。この飛躍の契機となったのが彼の所謂「古文辞学」であるわけだが、その説明にはいる前に、「礼」の大きな要素で

あり、「物」の大きな要素である「文」という概念について述べてみたい。

五

徂徠の「古文辞」が「古の文ある辞」と呼ばれるべきように、[32] 徂徠において「文」とは極めて重要な概念であり、単に「文・質」と並べられるような多種目の概念の一つであるのではなく、根本的な概念、それが付加されることによって規範性が成立するような概念である。

『論語徴』に次のような箇所がある。「林放問礼之本。子曰。大哉問。礼与其奢也寧倹。喪与其易也寧戚。」（八佾）章。孔子の答の部分についての朱注は次の通り。

「礼貴得中。奢・易則過於文。倹・戚則不及而質。二者皆未合礼。然凡物之理、必先有質而後有文。則質乃礼之本也。」

つまり朱子の考えでは「礼」は「質」が「本」、「文」が「末」である。だから「奢・易＝文」を捨てて「倹・戚＝質」に戻れ、と孔子は答えたことになる。

これに対して徂徠は「文・質」を対立させて言うのは全くの誤りであって、「質」は単に「質行」を意味するだけの、「文」より遥かに下位の概念に過ぎぬとする。「礼」は元来「繁文」である、と彼は言う。

「（宋儒は）殊に知らず、礼の繁文あるは、乃ちその『物にこれが制を為し、曲さにこれが防を為す』（漢書）[筆者注] 所以なることを。あに以て非とすべけんや。」[33]

徂徠によれば「礼」は「文」であるからこそ、その働きがあるのである。孔子はただ実際の運用における心がけを

言ったに過ぎない。

このような「文」の強調、「文」だからこそ「礼」の働きがあるとする彼の主張は『論語徴』に常に見られるが、もう一例だけ挙げて置く。

「かつ聖人の道は文なり。夏は夏の礼を以て文と為し、殷は殷の礼を以て文と為し、周は周の礼を以て文と為す。……（中略）……文は即ち中なり。文・質比並してその中を取るにあらざるなり。」(34)

「文」は「礼」が「礼」として働くための必須の条件であるが、「礼」を母体として成立した「物」においても勿論必須の条件である。

「『物』なる者は、美の成れるなり。美を好む者は民の性なり。故に礼に物ありて、しかるのち民必ず則法する所あるなり。」(35)

前に「物」が既に在れば「則ち」民は「法る（のっと）」とする徂徠の考えを述べたが、この間には「文」という必須の条件が存在すると言えるだろう。

以上見てきたように徂徠の「物」概念は「礼」における彼独自の発見を母体として成り立ったものである。中国古代の礼儀作法はもとより完全に「外的」規範であるが、そこに「事実」と「文」とが全く結合し、それ故に規範性を発揮すると確信した徂徠は、このいわば個人的、且つ実感的な確信を更に昇華させて、「物」という絶対的規範としての概念を得るに至るのである。それはもはや、その構成要素を羅列できないような、一種確信の如き統一体としか呼び得ない、（「理」に比べて）特殊な規範のあり方である。この「礼」における発見から「物」という概念への一大飛躍に介在するのが、彼の「古文辞学」である。

六

そもそも徂徠の「物」という独特の考え方は何を契機としていつ完成したものであろうか。筆者が今まで引用したのは全て、所謂徂徠学定立以降、徂徠五十二～三歳以降の著作からである。そこでは「物」に拠る彼の立場は一貫しており、その内容もほぼ同一と考えられる。それでは所謂徂徠学定立以前ではどうだったのか。

『護園随筆』は周知の通り、朱子学の墨に拠って仁斎批判を行うのが主目的の著作である。この頃の徂徠を朱子学者とは呼べないにしろ、ともかく朱子学に大きく依存した、徂徠学以前のものであることは間違いない。

ところでこの『護園随筆』にも「物」或いは「事」が、何らかの意味を有する概念として出てくるのである。例えば次の箇所、

「一、予を以て古今の間に玄覧するに、均しくみなこの物なり。しかうしてこの物の外、別に他物あること能はず。故に唐虞三代の時にある所の者は、今もまたこれあり。しかうして今のある所の者は、唐虞三代の時おのづからなくんばあらず。今の世の種種の悪俗悪態、及び人倫の四民の外に出づる者、道術の聖人の道に非ざる者、技芸の六芸に非ざる者、みな然り。」(36)

一見『学則』を思わせるような唐突な言葉ではじまる「物」への言及であるが、この「物」とは結局、古・今変りなく存在する「悪俗悪態」等、悪をも含めた社会現象一般を指すのである。又、一例、

「一、或ひと程朱の性理の説、甚だ精微高妙、古聖人の教法と或いは同じからざる者あるがごとしと疑ふ。けだし知らず、古聖人もまた精微高妙なる者ありて、みなこれを礼楽六芸の内に寓することを。礼楽はみな事なり。」(37)

ここには確かに「礼楽」と「事」との関連が示されるが、それは実は「礼楽」の「精微高妙」を以て程朱の「精微高妙」を弁護する為の論法なのである。後の彼の考えから言えば、程朱の「精微高妙」を否定するところに「礼楽」―「事」―「物」が成り立つのである。

以上、後に徂徠自身、この『護園随筆』を未熟の時のものと弁解せざるを得なかった所以であろう。要するにこの当時、徂徠は「事」や「物」という概念に注目しつつも、「物」を絶対的規範として捉える立場には到底立ち到っていなかったのである。

ところでこの『護園随筆』が徂徠が世評を期待するなかで刊行されたのが一七一四年（正徳四年）徂徠四十九歳の時であった。これに対して彼の哲学説の主著たる『弁道』・『弁名』・『学則』等の成ったのがほぼ一七一七年（享保二年）徂徠五十二歳の前後、又『論語徴』が一七一八年（同三年）徂徠五十三歳、この間にはまたこれら主著の準備ノートとしての『護園十筆』が著わされている。

つまり、これら彼の主著が著わされ、「物」に拠る立場が明確に反宋学の立場として展開された時期と、『護園随筆』が刊行された時とは僅かに二、三年しか隔たっていないのである。このことから考えると、徂徠は『護園随筆』より後極めて短期間の内に、その思想的転回と成熟とを成したことになるのである。

ではこの間の転回、及び成熟の契機として考えられるものは何か。徂徠自身明確には語らないものの、結局「古文辞学」の経学への応用ということしか考えられない。

「不佞、天の寵霊に籍り、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とりてこれを読む。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。[38]」

「年を歴るの久しき」と言うものの、それは極めて短期間の内に達成されたのである。徂徠門下の宇佐美恵が「護園随筆板行シ、五十ノ歳過ギテ後、忽チニ見ル所アリテ見識大ニカハレリ」[39]と言うのはこのことである。この間の事情は「古文辞学」の応用というよりも、「古文辞学」を以て経学に対したその際に、天啓の如く直感したのだ、とするほうがふさわしいだろう。「古文辞学」を今詳しく説明する余裕はないので省略して言うが、「古文辞学」の、古代の「文」あることばを生き生きと実感的に把握するという方法はそのまま、古代の「礼」に発見したことがら――つまり「事」が「文」なる形で全く結合し規範性を発揮している――を人がより抽象的概念「物」として体得するその方法と二重写しになるのである。「古文辞学」の、

「故に後世の文を読むに慣るる者は、止だ一条の路径を見、古文辞を熟読する者は、毎に数十の路径を有して、心目の間に瞭然として、条理紊(みだ)れず。読みて下方に至るに及んで、数十の義趣、漸次に用ゐず、篇を終ふるに至りて、一路に帰宿す。[40]」

という極めて実感的な把握のあり方は、「物」を絶対的規範として個人が体得する、そのあり方に実に共通するのである。

「その事に習ふことこれを久しうして、守る所の者成る。これ『物格(きた)る』と謂ふ。その始めて教へを受くるに方りて、物はなほ我に有せず。これを彼(かしこ)に在りて来らざるに辟ふ。その成るに及んで、物は我が有となる。これを彼より来り至るに辟ふ。その力むるを容れざるを謂ふなり。[41]」

この「力むる」ことなく一挙に体得するという、そのあり方は正に「古文辞学」の方法そのものである。

むすび

中国古代の「礼」の具体的な事実の集大成のうちに、「事」が「文」なるさまで全く結合して規範性を発揮していることを発見した徂徠は、「古文辞学」を経て、その発見を「物」という一段飛躍した概念、絶対的な規範として結実させたのである。

この「物」規範とは、宋学の「理」規範に対抗するものであり、「内的」規範たる「理」に対して「外的」規範たる「礼」を母体としたものである。故に、この「物」とは常に「事実」に立脚する概念であると、徂徠は主張するわけであるが、一方、その体得の方法、及び規範性の根拠においては極めて実感的な概念であり、徂徠の個人的体験における実感に支えられた、一種確信としての統一体としか説明しえない概念であると言えよう。

注

徂徠の文章の引用は全て、みすず書房版『荻生徂徠全集』（既刊分）及び日本思想大系第三六巻『荻生徂徠』による。（以下、『全集』・『大系』と略記することとする。）尚、表記統一の為、部分的に筆者が書き下し文を改めてある。

（1）『答問書下』全集一・四七七頁

（2）『弁道』大系・二六頁

（3）『日本政治思想史研究』（東大出版会・一九五二）七九頁

（4）大系頭注、一七九頁など。

（5）『江戸の思想家たち上』（研究社出版・一九七九）三六二頁。

（6）『徂徠学案』大系六三一頁。

(7)『護園三筆』全集十七・六四八頁。
(8)『護園四筆』全集十七・六九八頁。
(9)『弁名』大系一七九頁。
(10)『弁名』大系一八一頁。
(11)『護園七筆』全集十七・七八五頁。
(12)『護園七筆』全集十七・七八七頁。
(13)『弁名』大系四〇頁。
(14)『学則』大系一九二頁。
(15)白川静『孔子伝』(中央公論社・一九七二)六三頁など参照。
(16)『徂徠—論語徴—について(一)』(名大文学部研究論集七二・一九七六)
(17)『弁名』大系七二頁。
(18)『弁名』大系七四頁。
(19)『弁名』大系四七頁。
(20)『論語徴・泰伯』全集三・六五八頁。
(21)『弁名』大系・六九頁。
(22)『弁名』大系七〇頁。
(23)『弁名』大系七一頁。
(24)『論語徴・憲問』全集四・五六四頁。
(25)『弁名』大系六七頁。
(26)『弁名』大系五九頁。
(27)『論語徴・堯曰』全集四・七〇八頁。
(28)『弁名』大系一二六頁。
(29)『論語徴・憲問』全集四・五六九頁。

(30)『論語徴・陽貨』全集四・六五三頁。
(31)『論語徴・衛霊公』全集四・五八四頁。
(32)『徂徠学案』大系六七八頁。
(33)『論語徴・八佾』全集三・四四九頁。
(34)『論語徴・八佾』全集三・四六八頁。
(35)『護園七筆』全集十七・七八七頁。
(36)『護園随筆・巻二』全集十七・二四九頁。
(37)『護園随筆・巻二』全集十七・二五一頁。
(38)『弁道』大系十一頁。
(39)全集十七「解題」、八九六頁。
(40)『訳文筌蹄題言十則・十則』全集二・五六二頁。
(41)『弁名』大系一七九頁。

(大学院学生)