

荻生徂徠の初期儒学と仁斎学

―自筆本『読荀子』の再考を中心に―

山口 智弘

はじめに

徳川中期の荻生徂徠（一六六六―一七二八）の儒学に多大な影響を与えたのは、明代復古主義運動を牽引した王世貞と李攀龍の営為であり、当人もそう公言している。先行研究では、古文辞習熟の意義を大いに認めつつも、⁽¹⁾これは別の因子をも探るべく、徂徠初年の思想への接近を様々な視角から試みてきた。例えば、若き日の南総体験、⁽²⁾兵学への関心、家業の医学などがそうである。しかし、これらの多くには、定見を得た後の徂徠本人の回顧談に拠るといふナイーブさがあり、更なる検討の余地がある。

古文辞学習の本格化以前に徂徠が何を考えたのか、それは彼の当時の言葉に尋ねる必要がある。この際に注目されてきたのは、四十代前半に著された『読荀子』『読韓非子』などの子部文献注釈書群である。特に、『荀子』との関係

については、今中寛司による仔細な研究があり、礼楽刑政を重んじた徂徠の思想が、このときの『荀子』精読の影響によるものと断じている。⁽³⁾しかし、それとは相反すると思われる別の対象への感興をも、当時の徂徠は抱いていた。後に論難した伊藤仁斎（一六二七―一七〇五）への私淑である。『孟子』を尊ぶ仁斎への私淑と『荀子』への感興の併存について、先行研究では十分な議論がない。

この問題を考究する上で筆者が注目するのは、『読荀子』草稿と目される自筆本の存在である。荻生家所伝の此本は、玻璃版による複製が一九四一年に刊行され、その存在は世に広く知れ渡っている。複製本に付された北田数一の解題が指摘するように、自筆本と刊本との間には異同が多く、河出書房新社『荻生徂徠全集』への収録に際して、それは「読荀子校異」として纏められた。つまり、自筆本『読荀子』は本格的な古文辞学習以前の徂徠儒学の姿をそのまま

留めており、加えて、本論で後述するように、かの併存の意義を解くための手掛かりもそこに残されているからである。

本論文では、此本の内容を洗い直すことで、『荀子』への感興と仁斎への私淑という初期徂徠のアンビバレントの持つ意義に迫り、徂徠学の展開に関する私見を示したい。

一 仁斎学を独習する徂徠

四十代半ばに書かれた『護園隨筆』には、三十代後半の「与伊仁斎」書簡の内容と酷似する文章がある。後述するように、書簡は仁斎門下によって公表されており、『護園隨筆』執筆期の徂徠は、その内容を正確に回顧することは可能であった。にもかかわらず、両者には微妙な違いがある。まずは、徂徠と仁斎との関わりを両文より整理し、筆致の違いの中に、当時の徂徠による儒学の姿を探りたい。

「与伊仁斎」書簡の趣向を今中氏の言を借りて概括すると、「赤子が慈父に庇護を求める」ように「仁斎に対する尊敬の心情」に満ちたものである。⁽⁷⁾

私は若い頃に南総におりましたが、その頃には京洛の諸先生のことを知っており、先生を乗り越えたいと思っております。私の心は先生へ向かったのです。後

に江戸帰還が赦され、新たに京洛より来た友人と面会した折に、彼は先生の行状を語り、それで益々慕うことになりました。先生の『大学定本』『語孟字義』の二書を通覧し、実に時の流れを遙々と跳躍された御方だと、節を叩いて興奮したのです。その一兩年後に柳沢家に仕出したところ、なんと、渡辺子固⁽⁸⁾という友を得たのです。彼の人格を見ると、忠信ぶりには愛敬すべきものがございました。壬午の年（引用者補…元禄十五年（一七〇二）以降、同局となって共に事務に当たったことで、我々の朋友関係は最も深まり、先生の教示があればと益々思ったのです。時折、子固は私と『論語』『孟子』などの文献について色々と議論し、「何と我が仁斎先生の説とそっくりであることか」と驚嘆しておりました。⁽⁹⁾（荻生徂徠「与伊仁斎」）

南総生活を余儀なくされた青年期に、徂徠は仁斎を既に意識していたらしい。無論、教えを乞う相手に対する佞媚を含んだ物言いにも見える。しかし、古義堂は当時より賑わい、評判は江戸にも達している。よって、当時の徂徠が仁斎を知らなかったとは考えにくく、虚言とも思えない。⁽¹⁰⁾

ならば、仁斎儒説に関する知識はいかに獲得されたのか。五代將軍綱吉の下で若年寄を務めた美濃青野の稲葉正休に

請われ、献呈向けの『語孟字義』を仁斎が取り纏めたのは天和三年（一六八三）⁽¹¹⁾で、これは徂徠の南総時代である。縁のない一介の青年が刊行以前の写本を入手していたとは考えにくい。仁斎儒説を詳細に知った上での感化ではなく、当時は評判を伝え聞いたという程度だったであろう。そして、第三者を介してその概要を聞き知ったのが、江戸帰還から柳沢家出仕までの二十代半ばなのである。

また、『大学定本』『語孟字義』を手元に置いて閲読したとある。興味深いのは、両書の入手時期を柳沢家出仕の「一兩年」前と記している点である。出仕は元禄九年（一六九六）、『語孟字義』贋刻本の江戸での刊行はその前年である⁽¹²⁾。ということは、徂徠はこれらを刊行直後に入手して読んでいたようである。当時の徂徠が仁斎に相当な関心を寄せていたことが、ここからも窺える。

そして、仁斎の下で学んだ渡辺子固との出会いへの言及がある。交流は徂徠の柳沢家出仕直後より始まり、互いの人柄を深く知った上で、朋友となつたらしい。ただし、先述二書の初読から子固との経学談義の本格化までの間には、数年の時間があつたようである。理由は明されていないが、公務の多忙が原因だったのではあるまいか。

では、『護園随筆』の当該文章はどうか。

私は、仁斎門人の渡辺子固とは同僚かつ知己であり、居宿する建物も隣接していた。時間があれば、互に行き来して、共に『論語』『孟子』などの書物について議論し、その説を検討したのである。子固はそのときこう言った、「先生の御説は、私の師である仁斎先生と何と似ていることか。朱熹の説については、先生の説とはそもそも類似しておりません。先生がどこでこういう知見を身につけたのか、皆目見当がつかぬのです」と。自分の師である仁斎の説を信じ切っていたから、彼はこう言ったのだろう。更に、子固を通じて、師である仁斎から聞いたという儒説を吟味していると、私の心中に合点が行かぬことがあつた。そこで、子固を伝として、仁斎に書簡を送つたのである。〔中略〕その後、彼の門弟が行状・碑碣を世に公表し、その巻後には、安東省菴や私が送つた書簡が掲載されていた。ここで、仁斎のことを更に更に訝つたのである。彼が著した『語孟字義』『童子問』『大学弁』などを讀むと、宋代の諸先生が禅に気触れた儒者であるとか、朱熹は不仁であつたと説く件で、彼の人品は酷薄だと分かつたのである。⁽¹³⁾（『護園随筆』巻二）

子固より伝え聞いた仁斎儒説に疑義を抱いた徂徠は、それ

らを書簡に託したところ、先方からの返答はなく、没後に書簡を無断掲載されたことで激怒する。そこで、当時通行していた仁斎著述を実際に読んだところ、仁斎学の虚飾性に気づかされたと述べている。そして、以降の『護園隨筆』は、その大半が仁斎批判に紙幅を割いている。書簡の一件は、同書中での仁斎批判の枕となっているのである。

両文の照合でまず注目したいのは、双方にある仁斎儒説と徂徠儒説とが酷似していたという子固の発言である。両文は共に徂徠が書いており、引文にある発言の実際の有無は分からない。しかし、両儒説の風貌の酷似を、仁斎のみならず世間に向けても徂徠が一応認めたことは確かである。

問題は、類似性の内実を巡る徂徠の見解が、両文では異なるということである。「与伊仁斎」書簡には、子固の発言の直前に「『大学定本』『語孟字義』の二書を通覧」したとある。この書き振りならば、二人の儒説が酷似するのは、仁斎著述を徂徠が予め読んだことと無関係ではない。独学によって仁斎儒説を自家薬籠中のものとし、それは門人さえも舌を巻くほどであったと仁斎に主張していることになる。つまり、子固との経学談義が本格化するまでの数年間、二書を徹底的に読み込んでいたことになる。

一方の『護園隨筆』では、両儒説の酷似を指摘する子固

の発言の直前から仁斎著述の閱讀に言及した一文が削られ、発言の後半に「皆目見当がつかぬ」という一文が添えられている。更に、「自分の師である仁斎の説を信じていたから、彼はこう言った」という徂徠の言葉も加えられている。以上に留意すると、ここでの子固の発言の含意はこうなる——仁斎と徂徠の儒説とが酷似するのは、徂徠が何らかの形で自分の師である仁斎の儒説を学習したために相違ないが、その手段が全く分からない——と。無論、『語孟字義』『童子問』『大学弁』の読了に後半で言及している。しかし、問題はその文脈である。書簡の無断公開によって疑念が増幅した後は一連の著述を実際に読んだところ、仁斎学の虚偽を暴くことができた、とある。これでは、子固との交流以前に、徂徠は仁斎学と何の関わりもなかったかのような書き振りである。つまり、書簡の内容を知らぬ者が『護園隨筆』を見たとき、仁斎と徂徠の儒説の関係を以下のように諒解させる筆致に仕上がっている——表面上、仁斎と徂徠の儒説は酷似しているが、両説はそれぞれ異なる理路を辿ることで到達した見解であり、酷似は偶然である。そして、両説は実際には全く似て非なるものである——と。

無論、徂徠の「心中に合致せぬ所があった」とある以上、双方の見解が完全に一致していた訳ではないが、両儒説に

は類似点が多々あったらしい。⁽¹⁴⁾そして、仁斎への私淑が憎悪へと転じると、自身が過去に仁斎著述を味読することで儒説を磨いたことを巧妙に隠蔽しようとして試みたのである。

二 「荀子見処」と仁斎学

『荀子』には唐の楊倞の注はあるが、この他の注釈は少ない。⁽¹⁵⁾このため、新たな注を付す行為自体が、諸人以上の関心を徂徠が此書に寄せていたことを雄弁に語っている。

自筆本『読荀子』の通覧から分かるのは、一つの事例を除き、後の徂徠著述を彩る論争性が見当たらぬことである。ここから、此書を「字句の注解に全力を傾注した」注釈書とする今中氏の見立てに一理はある。⁽¹⁶⁾しかし、徂徠は『荀子』の「見処」——言わば、『荀子』全般に流れる主要論題——を四つ捉えており、単なる語釈に終始した訳でもない。

「礼者法之大全、群類之綱紀也。故学至乎礼而止矣。

夫是之謂道德之極」。ここは『荀子』の一大「見処」である。「群類」の二字は『荀子』一書の中に屢々登場する。⁽¹⁷⁾(自筆本『読荀子』巻一)

「礼者法之大全」云々は『荀子』勸学篇。諸人を統御する規矩としての礼の重視、これが荀子の重要な主張の一つだと徂徠は言う。『読荀子』を字句注解書と断ずる一方で、

今中氏が「徂徠の「礼」至上主義の思想は『荀子』からの影響が多い⁽¹⁸⁾」とも指摘するのはこれに因む。また、「群類」への着目には、人間を社会的存在とする見方も既に兆している。よって、ここには後年の徂徠学が宿っている。

しかし、刊本・諸写本では抹消されたある人物の名が自筆本に登場する点に注目すると、徂徠の『荀子』解説にはもう一つの思惑があったのではないかと察せられる。

荀子は精微の論を喜んでおらず、ここが子思・孟子とは異なる。近年の伊楨の学問はこの荀子の姿勢に近い。荀子が専ら礼を主として善を「偽」としたのは、ここに由来する。⁽²⁰⁾(自筆本『読荀子』巻四)

「伊楨」——伊藤維楨、つまり、仁斎である。荀子と仁斎との類似性を徂徠はここで指摘しているのである。

自筆本『読荀子』での仁斎の名の登場、これは何を意味するのであろうか。仁斎の名が此本に登場するのは、右の一例のみである。そのため、言及回数之多寡という点では、仁斎の影は微かである。しかし、その影を念頭に置きつつ此本を繰ると、仁斎儒説への意識が疑われる箇所がある。格好の事例として、非十二子篇の次の注解が挙げられる。

「案往旧」から「茲厚於後世」⁽²¹⁾までは、五行説について述べている。「中略」漢代の儒者は頻繁に五行に言

及しているが、これは子思・孟子より伝受されてきた説である。そうでなければ、浅薄かつ固陋である漢代の儒者に、なぜこういう説が把持できたであろうか。

現在にも五行を悪む者がいるが、これは荀子の見解と言えよう。荀子は実用を重視したから、高遠を全く蔑視して放棄したのである。⁽²³⁾（自筆本『読荀子』巻一）

漢代に盛行した五行思想が子思・孟子に端を発すること、そして、荀子はそれに批判的な主張を行ったこと、以上が徂徠の知見である。ここに「現在にも五行を悪む者がいる」とある。具体的な人名は明かされていないが、仁斎は五行説に関する次のような見解を示している。

正しき道を害するものが二つある。それを「穿鑿」「付会」という。この二つから逃れなければ、正しい学問を明らかにすることはできない。「穿鑿」というのは、漢代の儒者の易象・五行・災異の諸説のようなものである。⁽²⁴⁾（『仁斎日札』）

また、荀子の五行説批判の理由を、わざわざ「高遠を全く蔑視して放棄した」と付度しているのは興味深い。日常の卑近を重んじた仁斎⁽²⁴⁾への意識がここにも窺える。以上から、五行説への嫌悪や日常の卑近を重視する仁斎の主張を、当時の徂徠は『荀子』の中に捉えていたようである。

では、仁斎儒説への意識という脈絡に一連の「見処」を置くと、それらの意義はいかに捉え直されるであろうか。

先王之道、仁人隆也、比中而行之。曷謂中、曰礼義是也。道者、非天之道、非地之道、人之所以道也、君子之所道也。⁽²⁵⁾（『荀子』儒效篇）

この章句に、徂徠は『荀子』の「見処」を二つ見出している。第一は、道を巡る見解についてである。

「道者、非天之道、非地之道、人之所以道也、君子之所道也」。ここもやはり『荀子』の一大「見処」である。礼を貴んで五行を否定するという荀子の主張は、全てここにある。⁽²⁶⁾（自筆本『読荀子』巻一）

道を天道・地道から切り離れた人道に限定する主張に、徂徠は『荀子』の中核論題の一つを見出している。そして、先の荀子による五行説否定はここから派生したとも考えている。道の人道への限局化、仁斎の次の言葉を想起させる。

『周易』説卦伝では、「立天之道、曰陰与陽。立地之道、曰柔与剛。立人之道、曰仁与義。」と明らかに説いている。天道・地道・人道を混合して一つにしてはならない。〔中略〕およそ、聖人の説く「道」は、全て人道について述べており、天道については、孔子はごく稀に言及しただけで、そこは子貢がよく分からなかつ

たと見做した所である。⁽²⁷⁾〔語孟字義〕卷之上道)

「道」を人道に局限化した仁斎の主張は『周易』説卦伝に立脚しており、件の『荀子』儒效篇の一句への言及はない。しかし、徂徠が『読荀子』において指摘した先の「見処」は、仁斎晩年の重要な主張と見事に重なるのである。

また、「道」を人道に特化する荀子の見解は、礼を重視する主張の淵源でもある、とも徂徠は指摘する。件の章句に見出された第二の「見処」は、礼に関する一句である。

〔曷謂中曰礼義是也〕。これは『荀子』の「見処」である。⁽²⁸⁾
(自筆本『読荀子』巻一)

礼義を先王の道の所在と説く文句への注目は、先述の勸学篇「礼者法之大分」云々を「見処」とする見立てとも通じている。しかし、五行説の否定と道の人道への特化に仁斎の影が見え隠れする以上、礼の重視への着目についても、やはり、仁斎学との何らかの関わりが疑われる。その手掛かりは「中」にある。仁斎学においては、「中」と「中庸」とは弁別されている。⁽²⁹⁾その主張はこうである。

唐虞夏商の四代の頃、学問がまだ開けておらず、言論も詳細ではなかったため、聖人が聖人の事業を遂行したのである。だから、単に「中」とだけ説いても差し支えなかったのである。孔子の時代になると、教えを

主とするようになった。これは、物の重さを量る天秤に目盛を刻んで、その重さを明確にするようなものである。だから、孔子門下では「礼」とは言うが、「中」とは言わなかったのである。⁽³⁰⁾〔中庸發揮〕綱領)

自己の外側に存する規範への準拠の必要性を「礼」「中」の対比によって主張したのは仁斎であり、双方を同等に見做している。よって、徂徠による上記「見処」は、これと合致するのである。⁽³¹⁾

三 性悪説を巡る理解と仁斎学

『荀子』には性悪説がある。徂徠は『荀子』の格別の「見処」と位置付け、道学におけるその意義を解き明かしている。仔細はこうである。

「性悪」は『荀子』の格別の「見処」である。孟子は「性善」と主張するが、一般的には、出生と共に心身に享けたものを全て「性」と呼び、人は生まれると、裁成輔相を成し得るものが具わっている。これが「氣質」の変化を可能とするものであり、また、これが堯舜にもなり得るものでもある。生み落とされると天理が全て具わっていると後の宋儒が述べているのは、⁽³²⁾この裁成輔相を可能とするものを指す。そうでなければ、

「氣質」の外に「性」と呼べるものは存在せぬ以上、「性善」と言えなくなる。ここから、孟子が称する「性」は諸人のそれと異なる。荀子の場合、諸人に通行する言葉に即して説いており、彼の言及する「性」は「氣質」のみである。だから、これを「悪」と呼んだのである。⁽³³⁾（自筆本『読荀子』巻四）

「性」とは何か。徂徠によると、それは「氣質」——人間が出生とともに天より享けた素質——の総称である。そのため、孟子の「性善」を解する際には若干の留意が必要だと彼は考えている。孟子が生稟のごく一部の要素を「性」と捉えて「性善」と呼称したと推察し、むしろ、「性」の生稟性を「悪」一字で強調した荀子の説が、先述の「性」の在りように合致すると見做し、その妥当性を認めている。荀子性悪説に好意的な理解が徂徠にはあったようである。⁽³⁴⁾

ここには、当時の論難対象の存在が深く関わっている。

子思・孟子が天下を乱したと荀子が言ったのは、彼らの学風がやがては儒家の学を衰亡に至らせることを憂慮したからで、当時において既にそれを予見していたから、こう言ったのである。後に陸象山や王陽明などの輩が世に出ると、その言葉は再び検証されたと言える。このために、二程や朱熹は「義理の性」や「氣質

の性」と説くことで、思孟の欠点を補填せざるを得なかったのである。ところが、陸王は程朱を尊ばなかったため、思孟の弊害がここで始めて表面化したのである。⁽³⁵⁾（自筆本『読荀子』巻四）

性善説での「性」の捉え方が陽明学の勃興を招来したと徂徠は見えており、ここから、孟子性善説は重篤な病弊を抱えた儒説であったと彼は見做している。陽明学の儒説に関する具体的な批判はここには無いが、徂徠による荀子称揚の背景の一つには、陸九淵や王陽明に感化された明代儒学への嫌悪があったとは言えそうである。

では、性悪説への左祖と『孟子』を重んじた仁斎学とは、どう関わっているのだろうか。まず押さえておきたいのは、「性」に義理と氣質という新たな分析概念を導入し、怠惰を喚起する欲情の源泉を「氣質の性」として言い表した二程・朱熹を、当時の徂徠は「思孟の欠点を補填」するものとして、むしろここでは評価している点である。ということは、徂徠は『孟子』の性善説に欠陥を捉えながらもここから直ちに『孟子』を尊んだ全ての儒説との決別に向かった訳ではないのである。

その上で、「性」全般に関する徂徠の捉え方に着目してみると、仁斎の次の一文が想起される。

人が出生とともに享けた資質には、万人に共通しないものもあるが、善を善として悪を悪とするのは、古今も聖愚もなく共通である。氣質を離れて「性」と呼んでいるのではない。⁽³⁶⁾『語孟字義』卷之上 性)

仁斎は生まれつきの資質を「性」と見做しており、ここに、「性」を天賦の「理」とする程朱学との違いがある。「出生と共に心身に享けたものを全て「性」と呼ぶ」という徂徠の言葉は、この仁斎儒説に酷似する。「性」を「生」とする董仲舒の訓詁はあるものの、徂徠は「性」は全て「氣質之性」だと仁斎は考えている⁽³⁷⁾と述べており、かような見方が仁斎儒説にあることを認識していたようである。

そして、上記の仁斎による「性」の理解は、彼の性悪説に対する見方とも関わっている。性悪説の偏向性を認めつつ、彼がそれを好意的に捉えていた点は注目に値する。

もし、学問を悉く廃して、単に「性」のみに任せて修為の効用に抛らなければ、情が放縱して欲が顕著となり、やがて必ず悪へと堕ちていく。桀や紂がそうである。そのため、荀子は教えの尊重が分かちあっており、「性」を悪と見做したのである。彼の著した勸学篇を噛みしめると、滋味が口に溢れ、どの句も受容の価値がある。ここには大いに偏重があるが、やはり広く通

用する見識がある。⁽³⁸⁾(伊藤仁斎「荀子性悪論」)
以上から、徂徠による性悪説理解もまた、仁斎学からの影響を多分に受けたものであったと考えられる。

おわりに

本論考は次のように纏められる。第一には、三十代の徂徠は仁斎著述を丹念に読み、その儒説は仁斎学と多くの点で類似していた可能性が高いことである。仁斎への憎悪に掻き立てられた際に、仁斎学を学習した痕跡の抹消に動いたことは、その傍証となるであろう。

そして第二には、徂徠の『荀子』解説の背景には、単純な刑政への関心だけではなく、別の思惑——仁斎学の淵源の探究——も当初はあったということである。本論で言及した「与伊仁斎」書簡によると、徂徠は柳沢家出仕以前に『大学定本』『語孟字義』を読んでいたようである。ならば、そこにある次の一文を知らぬはずがない。

『論語』『孟子』の二書を只々熟読して孔孟の「血脈」が分かってくると、その後には私の言ったことを諒解でき、孔孟の道と背馳することにはならぬであろう。⁽³⁹⁾(伊藤仁斎「大学定本」)

『論語』『孟子』二書の反芻を学習者に推奨する文句は、『重

子問」などの啓蒙文献にも頻出する。ここから、『読荀子』執筆当時の徂徠が実は仁斎著述を見ていなかったという類推も不可能ではないが、精微を好まぬという仁斎の主張を知りながら、二書重視の主張を知らなかったという推論には無理であろう。自筆本『読荀子』で徂徠が指摘した「荀子見処」——人道に限局化された「道」、漢代五行説の排斥、礼に代表される外在規範に則った「中」の成就、「氣質」としての「性」——徳川日本にあつては、いずれも仁斎の示した画期的主張である。④⑤ ということとは、徂徠は『論語』『孟子』の重視という仁斎の主張を顔面通りには受け取らず、二書の中に収まり切らぬ要素が仁斎儒説にあると睨み、その淵源を先秦期の儒家文献である『荀子』に探り、そして、それらを『荀子』の中に投影したのであろう。このため、内観を修為の中核に位置付けた陽明学への対抗意識はあったものの、『孟子』を重視した仁斎への対抗言説の確立を目的に『荀子』の意義を強調した訳ではない。

ならば、当の「見処」の多くが仁斎批判の後も削除されなかったのはなぜか。管見では、一連の仁斎儒説が殆ど『荀子』に根ざしたものではないことを、徂徠が後に知ったからではないかと考える。これは「見処」の意義を一変させるであろう。かつての『荀子』咀嚼が仁斎の解説の追

体験だったのではなく、自身が『荀子』解説の先駆だったことを知ることに他ならぬからである。「荀子見処」は自身の創見へと転ずる訳である。後の『護園十筆』には、『護園隨筆』には見られない二つの主張が多く登場し始める。『孟子』に全面的に依拠して『論語』を解釈する仁斎への批判、埋もれた『荀子』の道学における重要性、以上の二点である。④⑥ 転機の到来は、恐らくはこの時期ではないかと考える。

注

(1) 徂徠学における古文辞習熟の意義については、吉川幸次郎「徂徠学案」(『荻生徂徠(日本思想大系三六)』、岩波書店、一九七三)。

(2) 黒住真「近世日本社会と儒教」(ベリカン社、二〇〇三)、「初期徂徠の位相——出自・流論・志向」。

(3) 藍弘岳「荻生徂徠の思想形成における医学と兵学——徂徠先生医言」と「孫子国字解」を中心に」(『日本思想史学』三九、二〇〇七) など。

(4) 『読荀子』成稿時期について。今中寛司は宝永二年(一七〇五)から同六年の間と推定(今中寛司「徂徠学の基礎的研究」、吉川弘文館、一九六六、一七一―一七四頁)、これが通説となっている。本論考で言及するように、此書には後の著述に見られる仁斎批判が全くないため、管見では、成稿年代の下

限は仁齋への憎悪を駆り立てた「古学先生碣銘行状」刊行の
同四年まで引き上げられると考える。

- (5) 前掲今中「徂徠学の基礎的研究」。また、近年の研究としては、張才典「与荻生徂徠「読荀子」有関的幾個問題」(『逢甲人文社会学報』九、二〇〇四)がある。しかし、今中氏の示したパースペクティブの域を出るものではない。

- (6) 北田数一「荻生徂来読荀子解題叙説」(審美書院、一九四一)、第四章「荻生徂徠の読荀子」。

- (7) 前掲今中「徂徠学の基礎的研究」、九七頁。

- (8) 「徂徠集」「護園隨筆」の「子固」「辺子固」について。平石直昭は仁齋門下の渡辺惣左衛門ではないかと推測する(平石直昭「荻生徂徠年譜考」、平凡社、一九八四、四六頁)。「諸生初見帳」には、渡辺子固は日向延岡の人、有馬家家中の者である。天和二年(一六八二)十月十一日に入門。

- (9) 原文「不佞少在南総、則已聆洛下諸先生、亡踰先生者也。心誠郷焉。後值赦東帰、則会一友生新自洛来、語先生長者状、娓娓弗置也。而益慕焉。迨見先生『大学定本』『語孟字義』二書、則擊節而興以謂先生真踰時流万万。居一二歳、入仕本衙、乃獲与子固友也。則觀其為人、忠信可愛。歳壬午來、同局共事最熟、而益想先生教誨之有在焉。子固亦時時与不佞討論上下「語」「孟」諸書、則驚歎以謂何与吾先生之言肖也。」(『徂徠集』卷二十七)

- (10) 南総時代に江戸の大火を目撃したという『護園十筆』を踏まえた平石氏の指摘に基づく。「旅行の名目による一時的な

府内立入りは江戸弘の者にも許されていたから、こうした事態は当然ありえたわけである。徂徠の田舎生活が江戸との接触をある程度維持しつつなされていたらしいことは注意を要する」(前掲平石「荻生徂徠年譜考」、三七頁)。

- (11) 『古義堂文庫目録』(天理大学図書館、一九五六、一四頁)。

- (12) 三宅正彦「京都町衆伊藤仁斎の思想形成」(思文閣出版、一九八七、一一頁)。

- (13) 原文「予与仁齋門人辺子固、同寮相善。所処舍亦相接。暇則相往來、与其論說「語」「孟」諸書、上下其說。子固適言曰、「先生之言、何与吾仁齋先生相似也。若朱子之說、則初与先生不類。不知先生從何得之。是蓋信其師說云爾。又及從子固而叩其所聞乎其師者、則有不愜乎予心者矣。遂介紹子固、以寄書仁齋。其後其徒采其行狀碑碣以行於世、則卷後付以安省菴及予寄書。於是予又愈益疑之也。及閱其所著「語孟字義」「童子問」「大学弁」者、至於其謂宋諸老先生為禪儒、朱子為不仁之人、則足薄其為人也。」

- (14) 柳沢家出仕期の「論語」講釈を纏めて後に刊行された「論語弁書」にも、仁齋儒説との類似点が多々見られることを、田尻祐一郎は指摘している(田尻祐一郎「荻生徂徠」、明德出版社、二〇〇八、四二～五一頁)。

- (15) 王先謙「荀子集解」序「顧其書僅有楊倞注、未為尽善」。

- (16) 今中寛司「解題」(『荻生徂徠全集』第三卷、河出書房新社、一九七五)、六三三頁。

- (17) 原文「礼者法之天分、群類之綱紀也。故学至乎礼而止矣。

夫是之謂道德之極」。是「荀子」大見処。「群類」二字、一部中屢出。

(18) 前掲今中「解題」、六三三頁。

(19) 荻生徂徠「徂来先生答問書」上「世界の惣体を土農工商之四民に立候事も、古の聖人の御立候事にて、〔中略〕各其自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」、また、同「弁道」など。

(20) 原文「荀子不喜精微之論、是其与思孟異処。近世伊楨之学為近似矣。荀子専主礼。其以善為偽者、亦從此中来。」

(21) 「荀子」非十二子篇「案往旧造説、謂之五行、甚僻違而無類、幽隱而無説、閉約而無解。案飾其辞、而祇敬之、曰、「此真先君子之言也。子思唱之、孟軻和之。世俗之溝猶督儒、嚙嚙然不知其所非也、遂受而伝之、以為仲尼子游為茲厚於後世」。

(22) 原文「〔案往旧〕至「為茲厚於後世」、皆謂五行也。〔中略〕漢儒多言五行、亦是思孟以來相伝者。不爾、漢儒淺陋、安得有此。近世亦有惡五行者、可謂荀子之見矣。荀子則急於見用、故一切蔑棄高遠爾」。

(23) 原文「害正道者二。曰穿鑿、曰付会。不免此兩者、則正学不可得而明。穿鑿若漢儒易象五行災異之説是已」。

(24) 伊藤仁斎「語孟字義」卷之上道「近世禪儒之説、高唱空虚難憑之理、好為高遠不可及之説、非不奇而可喜、非不高而可驚。然奈其非通乎天下達乎万世而不可須臾離之道何」。

(25) 二十子本に「宋本作「人之所以道也」下有「君子之道也」句。今從元刻刪正」と。

(26) 原文「道者、非天之道、非地之道、人之所以道也、君子之道也」。是亦「荀子」大見処。其貴礼、其非五行、皆在此。

(27) 原文「説卦明説「立天之道、曰陰与陽。立地之道、曰柔与剛。立人之道、曰仁与義。不可混而一之。〔中略〕凡聖人所謂「道」者、皆以人道而言之。至於天道、則夫子之所罕言、而子貢之所以為不可得而聞也」。

(28) 原文「〔易謂中曰礼義是也〕。」「荀子」見処。

(29) 伊藤仁斎「中庸發揮」綱領「大凡単言「中」、与連言「中庸」、其義迥別。連言「中庸」者、言無過不及、而平常可行之道。〔中略〕単言「中」者、徒以処事得当而言。苟無權以裁之、則必有其弊」。

(30) 原文「蓋四代之間、学問未開、言論未詳、以聖人行聖人之事。唯要其処事得中、而不須審其分量。故徒曰「中」可也。至於孔子、則専以教為主。猶權衡量物、刻星鏤目、以審其斤兩。故孔門曰「礼」、而不曰「中」」。

(31) 「与伊仁斎」書簡には「中庸發揮」の名はない。しかし、伊藤東所「古義堂遺書総目叙釈」には、「語孟字義」「大学定本」のみならず、「中庸發揮」にも廣刻本が存在したという記述がある。このことから、正式刊行以前の「中庸發揮」を徂徠が閲説した可能性は十分にあると考える（参考…前掲三宅「京都町衆伊藤仁斎の思想形成」、一一頁）。

(32) 朱熹「楽記動静説」「蓋人受天地之中以生。其未感也、純粹至善、万理具焉。所謂性也。」（『晦庵集』卷六十七）

(33) 原文「性悪」是「荀子」特見処。蓋孟子「性善」、凡性稟

者皆謂之性、而人生来有会裁成輔相処。是即其会變化氣質処、是即其可以為堯舜処。後來宋儒所謂「生下天理全具」者、亦指此会裁成輔相処而言之。否則氣質之外別無所謂性、而「性善」不可言矣。是自孟子所指性與衆人殊矣。荀子則就衆人言語上說之、其所謂性只是氣質耳。故謂之惡」。

(34) 徂徠は終生に涉つて性惡説を肯定した訳ではない。後に、性善説と性惡説の双方が孔子とは無関係だと態度を改めている。自筆本の「荀子」特見処が後に削られたのは、この変化と関わっている。荻生徂徠「刻荀子跋」「夫性善・性惡、仲尼所不通、何独咎荀。」(「徂徠集」卷十八)

(35) 原文「其謂思孟乱天下者、慮其流蔽、必至廢學也、荀子蓋在当时既見其弊、故云爾。後世象山・陽明之徒出、可謂其言再驗矣。故程朱不得不以義理之性・氣質之性補思孟之缺、而象山・陽明不宗程朱、是以思孟之弊至是始驗也」。

(36) 原文「蓋以人之生質、雖有万不同、然其善善惡惡、則無古今無聖愚一也。非離於氣質而言之也」。

(37) 荻生徂徠『護園十筆』三筆「仁齋謂性皆氣質之性」。

(38) 原文「若悉廢學問、独任其性、而不用修為之功焉、則情縱欲熾、其卒必陷乎惡。桀紂是也。故專知貴教、而以性為惡。其所著勸學一篇、滋味溢口、句句可取、是其所以雖不免為太偏、然亦有一般之見也。」(「古学先生文集」卷二)

(39) 原文「唯熟読『語』『孟』二書、能識孔孟血脉者、而後能諒予言、不至与孔孟之道、相背馳也歟」。

(40) 『大学定本』「又曰、「衆物之表裡精粗無不到、而吾心之全体

大用無不明矣」。是宋学之全功、而後世学者、無不從事於此。然夫子之所不言、孟子之所不述、其言過快、而實足以誤学者」。

(41) 平石直昭『日本政治思想史—近世を中心に』(改訂版、放送大学教育振興会、二〇〇二)、五四〜五六頁。

(42) 『護園十筆』五筆「仁齋曰、「中略」欲求為仁之方者、当本之『論語」、而欲明其義者、參之『孟子』可矣」。此仁齋一生学力尽乎此焉。殊不知『論語』者門内之教、而『孟子』乃与門外之人争也」。

(43) 『護園十筆』二筆「去孔子時近者、孟子外唯荀子。故『荀子』不可不讀。『荀子』一為宋儒排擠、而後学者棄置不復読、至於侔諸異学、冤哉」。

(東京大学大学院)