



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	徂徠學の「道」思想についての再考察：『護園隨筆』から『論語微』へ
Author(s)	趙，熠璋
Citation	研究論集，13，339(左)-358(左)
Issue Date	2013-12-20
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/54078
Type	departmental bulletin paper
File Information	019_ZHA0.pdf



徂徠學の「道」思想についての再考察

——『護園隨筆』から『論語微』へ——

趙 燾 瑋

要 旨

荻生徂徠は江戸幕府最盛期に伊藤仁齋と並稱される古學派の儒學者である。荻生徂徠については、これまで多くの研究が積み重ねられてきた。特に、丸山眞男の『日本政治思想史研究』は戦後の徂徠研究に多大な影響を与えた。丸山氏は徂徠の近代性を強調し、「朱子學的思惟様式とその解體」、「徂徠學の政治性」、「徂徠學における公私の分裂」などを論點として捉えた。ほかに、平石直昭、子安宣邦、吉川幸次郎の各氏も様々な角度から徂徠の反朱子學という點を論じた。しかし、吉川幸次郎氏が「徂徠學案」に示したように、徂徠の學術も人生も一定不變ではなく、幾つかの段階を踏んで所謂徂徠學が形成された。1714年、徂徠49歳の頃、『護園隨筆』が刊行され、1717年、『辨名』、『辨道』、『學則』が刊行された。1718年、53歳の頃、徂徠の「四書」注釋の集大成作『論語微』が完成した。これまでの研究によれば、徂徠は基本的に朱子學を批判する立場で自らの儒學論を展開した。果たして徂徠の學術人生は終始変わらなかったのだろうか。それとも、時期によって徂徠の考えにも変化があるのであるのだろうか。本稿では、執筆時期を異にする徂徠の著作の吟味を通じて、徂徠學の中心的概念と思われる「道」について、時間経過を辿って検証した。その結果、徂徠の反朱子學的な學說に變化の過程があったことが判明した。

はじめに

荻生徂徠（1666～1728）は江戸幕府最盛期に伊藤仁齋（1627～1705）と並稱される古學派の儒學者である。名は雙松、字は茂卿、通稱は總右衛門、徂徠と號し、また護園とも號した。荻生徂徠については、これまで多くの研究が積み重ねられてきた。特に、丸山眞男（1914～1996）の『日本政治思想史研究』（東京大學出版會、1952年）は戦後の徂徠研究に多大な影響を与えた。

丸山氏は徂徠の近代性を強調し、「朱子學的思惟様式とその解體」¹、「徂徠學の政治性」²、「徂徠學における公私の分裂」³などを論點として捉えた。ほかの學者、平石直昭、子安宣邦、吉川幸次郎の各氏も様々な立場から徂徠の反朱子學という點を論じた。

しかし、吉川幸次郎氏が「徂徠學案」(『日本思想大系 荻生徂徠』、岩波書店、1987年)に示したように、徂徠の學術も人生も一定不變ではなく、幾つかの段階を踏んで所謂徂徠學を形成している。残念ながら筆者の見限り、徂徠の時期の異なる著作それぞれについて、一つの概念を比較する論文はまだ見当たらない。本稿では、執筆時期を異にする徂徠の著作を吟味し、徂徠學の中心的概念と思われる「道」(または「先王の道」、「聖人の道」)について再度検証してみたい。

徂徠早期の人生は父に伴われた上總への流罪や、後に増上寺に困窮な生活などに追われる中、勉學していた⁴。正徳元年(1711)に出版された『譯文荃蹄』に見えるように、當初徂徠の關心はほとんど語學にあった。1714年、49歳の頃、初めて儒學に関する『護園隨筆』を刊行した。一年後、夫人の佐々氏が亡くなった後、著書に専念し、1717年、『辨名』、『辨道』、『學則』を完成した。1718年、53歳の頃、徂徠の「四書」注釋の集大成作『論語微』が完成した。後に『大學解』、『中庸解』にも着手したが、肺病で危険状態となった。1719年、徂徠54歳以降、健康を取り戻したものの、亡くなるまで再び著作を出版することはなかった。

これまでの研究が示しているように、徂徠は基本的に朱子學を批判する立場で自らの儒學議論を展開したが⁵、徂徠の學術は終始變わらなかったのであろうか。それとも、時期によって徂徠の考えにも變化があったのであろうか。本稿はこの問題について、時間を辿って考察を進めたい。

本稿の底本について、『論語微』の原文は『荻生徂徠全集』(卷三、卷四)、『護園隨筆』の原文は『荻生徂徠全集』(卷十七)(以下は『全集』と略稱、みすず書房、1987年)所収の影印本を用いた。『辨名』、『辨道』、『學則』は『日本思想大系 荻生徂徠』(以下『大系』と略稱、岩波書店、1973年)を用いた。『四書章句集注』は『新編諸子集成 四書章句集注』(以下『集注』と略稱、中華書局、2011年)を用いた。

一 『護園隨筆』に見える徂徠の「道」

1714年、徂徠は『護園隨筆』五卷を公刊した。その原稿の大半は伊藤仁齋の『論語古義』が刊行され、その影響の下に柳澤夫人(柳澤吉保の妻)への『論語』講義がなされる以前に準備されたものと思われる⁶。この書物の完成時期ははっきりしていないのであるが、『護園隨筆』卷一に以下の記述がある。

予、十七八の時、斯に見ること有りて、中夜便ち起き、手のこれを舞ひ、足のこれを蹈むを覺へず。此自りの後、いよいよますます程朱の諸先生の徳を戴きて衰へず。以て今に至

るまで三十年一日なり。（『護園隨筆』卷一、『全集』第十七卷、52頁）

この記述が正しければ、徂徠はおそ四十七八歳の頃に『護園隨筆』を書いていた。しかし、『徂徠先生答問書』では『護園隨筆』について、「不佞未熟の時の書に侯」（『全集』第一卷、471頁）と自ら評している。『徂徠先生答問書』が刊行されたのは1727年、徂徠62歳の頃である。その十五年ぐらい前の中年期の著作でも「不佞未熟の時の書」と評していることから見れば、徂徠の晩年期の考えは相當變化していると考えられる。この『護園隨筆』にはどのような「未熟」さがあるのか、まずは『護園隨筆』卷一（『全集』第十七卷、40頁）に次のような一文がある。

朱子に「當然の理を知る」、「然る所以の理を知る」⁷等の語有り。所謂「然る所以の理を知る」者は即ち吾所謂大いにこれを知る所有者なり。ただ「所以」の二字、世、誤會すること多し。ただ以て「緣故」の稱の義と爲す。此れ固より「緣故」の義なる者有り、又た然らざる者有り。『論語』の「其の以す所を視る」（爲政篇）が如きは、これなり。故に注に曰く、「以は、爲なり」（『集注』）。然れども此れは正訓に非ず。「爲」は自ら「爲」、「以」は自ら「以」、何ぞ混合す容けん。其の言ひ難きを以て、故に已むを得ずして、此れを以て之を訓ずるのみ。たとへば麴を以て酒を醸し、薪を以て酒を煖むるは、以て之を見る可し。麴を謂ひて「所以」と爲すは、是れ「緣故」の義なり。薪を謂ひて「所以」と爲すは、あに「緣故」の義ならんや。故に蓋し「緣故」を以て「所以」を説く者は、字義を識らざる者なり。

先にも説明したように、荻生徂徠は反朱子學という立場から自らの論説を展開したといわれている。朱子學は南宋の朱熹（1130～1200）が完成した儒學の新しい學問體系である。『護園隨筆』は朱子學と深く關わる書物なので、徂徠は朱子の言葉を引用してこの一段の議論を展開している。朱子の言った「當然の理」とは朱子の著作に頻出する重要な概念である。朱子は「中庸章句」で次のように言っている。

道なる者は、日用事物、當に行ふべきの理なり。皆性の徳にして心に聚る。有らざる物無く、然らざる時無し。（『集注』、17頁）

朱子は「理」という一語で「道」を説明している。「道」は心に宿る「性の徳」であり、あらゆる物に、いかなる時にも必ず存在している。しかし、上述の『護園隨筆』の一文は朱子の発言に対する批判ではなく、ただ朱子のこの言葉を利用して自らの議論を展開している。要するに、『論語』爲政篇にある「其の以す所を視る」のように、『集注』では「以」の字を「なす」と訓讀しているが、徂徠は間違つた訓だと考えている。しかし、徂徠の考えでは、朱子は正しく理解していないのではなく、本當の意味を解釋しにくいいため、やむを得ず「なす」の訓を付ただけである。解釋しにくい理由は何であろうか。徂徠は續いて次のように述べている。

仁齋は朱子の「陰陽は道に非ず。陰陽する所以の者、是れ道なり」（『朱子語類』卷七四、『程氏遺書』三）を以て非として、曰く、「聖人の天を論ずる所以の者、此に至つて極る。

知る可し、此自り以上、更に道理無く、更に去く處無きを」（『語孟字義』天道一）。又曰く、「先儒の所謂『理有りて後に氣有り』、及び『未だ天地有らざるの前、畢竟先ず此の理有り』等の説は皆所謂臆度の見なるのみ」（『朱子語類』卷一、『語孟字義』天道三）。仁齋の此の論も亦た「所以」を以て「緣故」の義と爲すなり。殊に知らず、朱子の意は蓋し謂へらく、陰靜陽動、是れ陰陽なりと。道に非らざるなり。一動一靜、往來して已まず、生生して窮り無し。若し道これが主宰を爲すに非ざれば、則ち何を以てか能く然らんや。然りと雖も、道は陰陽を離れて別に之有るに非ず。一動一靜、適くとして此の道に非ざる無し。これ則ち陰靜も亦此を以てし、陽動も亦此を以てす。故に曰く、「陰陽する所以の者はこれ道なり」と。これを怯人に辟ふ、酒を以てして勇なるも、醒むれば則ち舊に依りて怯なり。これ酒は勇なる所以たるなり。粗者は但だ酒の故と謂ふ。然れども酒一たび口に入りて以て其の醒むるに至るまで、言も亦酒を以てし、動も亦酒を以てす。何ぞや。酒、其の腹中に在るなり。此の言、小なりと雖も、以て「緣故」の「所以」の義を盡くすに足らざるを見る可し。且其の引く所の「理有りて後に氣有り」、及び「未だ天地有らざるの前に畢竟先ず此の理有り」（同上注）は、載せて『語錄』に在りと雖も、而れども門人の記す所、おほむね多く誤りと爲す。據りて以て證と爲す可からず。…所謂「未だ天地有らざるの前に畢竟先ず此の理有り」の如きは、迺ち佛老の「物有り混然たり。天地に先んじて生ず」（『老子』二十五）の意にして、程朱の關くる所なり。而して之を先儒の言と謂ひて可ならんや。（『全集』第十七卷、40頁）

この一文は基本的に伊藤仁齋の説を批判する立場で徂徠自らの説を展開している。要するに、朱子の言う「道」は事物「當然の理」であり、「然る所以の理」でもある。朱子は二程子（程明道、伊川）の説を繼承し、陰陽動靜の變化をさせるものは「道」と認識している。朱子のこの説について少し説明を補わなければならない。ここの「道」と「陰陽」の關係はもともと『易』繫辭上に「形而上なる者はこれを道と謂ひ、形而下なる者はこれを器と謂ふ」という言葉に由来している。これについて、朱子は次のように解釋している。

陰陽とは氣なり、形而下なる者なり。一陰一陽のする所以の者は理なり。形而上なる者なり。道は即ち理の謂ひなり。（『朱子全書』第13卷『通書注』、上海古籍出版社、2002年）

朱子のこの注に據れば、一陰一陽させるものは「理」である。朱子は特に「道」の形而上の意味を強調し、「道」即ち「理」という考えている。また、『朱子語類』卷七十四「易十」上繫上で次のように述べている。

陰陽は道に非ざるなり。一陰又た一陽、循環して已まざる者は乃ち道なり。只だ一陰一陽を説けば、便ち陰陽往來し、循環して已まざるの意を見得す。此の理は即ち道なり。（『朱子語類』、1896頁、中華書局、1994年）

朱子は「一陰又一陽、循環して已まざる」の「理」を「道」と呼んでいる。また、朱子は『周易本義』繫辭上傳第五で次のように述べている。

陰陽、迭運するは、氣なり。其の理は則ち所謂道なり。(略) 卦爻陰陽は皆形而下なる者、其の理は則ち道なり。(『朱子全書』第1巻『周易本義』、上海古籍出版社、2002年)

以上のような記述に據れば、「道」は即ち「理」であり、「道」と「理」は同じく形而上のものだけではなく、「道」(「理」)は「氣」(「器」)と對される。

無論、上述の何箇所かの例で朱子學の「道」の全ての意味を盡くすことはできないが、朱子の考えの傾向性が見える。要するに、朱子が理解している「道」とは「理」であり、自然現象から人間の心の動きまで「理」でないものは存在しないということである。

これに對して、仁齋は『語孟字義』天道篇で朱子の説く「道」について、批判している。仁齋の考えでは、「天」より上の道理はない。天地が生まれる前に「理」が既に存在するはずもない。朱子が言ったことは單なる憶測にすぎない。つまり、仁齋は朱子の「理先氣後」⁸説を完全に否定している。しかし、徂徠は『護園隨筆』で更に仁齋の説を否定している。徂徠の考えでは、朱子が言った「道」はもとより陰陽ではない。仁齋は論據として『朱子語類』の言葉を擧げているが、『語類』は弟子達の記録で、信憑性が低いと徂徠は反論している。徂徠は仁齋の説を否定することで實は朱子の説を支持している。徂徠は更にこのように述べている。

大易に曰く、「形而上なるは之を道と謂ひ、形而下なるは之を器と謂ふ」(『繫辭傳』上)は、夫の陰陽の道に非ざるを明むるなり。又た曰く、「天を立つるの道、陰と陽と曰ひ、地を立つるの道、剛と柔と曰ふ」(『説卦傳』)とは、夫の道の陰陽を離れて之有るに非ざるを明むるなり。故に下の文に又た必ず曰く、「人を立つるの道、仁と義と曰ふ」(『説卦傳』)と。而して、人をして參思して之を得しむる者、以て其の之を言ふに難きことを見る可きのみ。吾知らず、古の所謂道德性命仁義禮智なる者は、之を形氣と謂ひて可ならんか。之を人事と謂ひて可ならんか。道德性命仁義禮智の形氣に非ず、人事に非ざる者、智者を俟ちて後に明かならず。然りと雖も、後世の所謂道德性命は、皆佛老、仁義禮智は、皆管晏なり。或ひは形氣の私に落ち、或ひは人事の粗に滞りて、實は古の所謂道德性命仁義禮智に非ず。ただ事に在るの理にして以て其の善なる者、古今二無きを見る可きなり。故に程朱これを以てして夫の古の所謂道德性命仁義禮智は、即ち事に在るの理と一にして二ならざることを明らむ。其の言に曰く、「性、即ち理なり」(『集注』孟子滕文公上)はこれなり。此乃ち形氣、人事の上に就きて其の善なる者を指して之を言ふ。而して未だ嘗て形氣、人事を離れて別に所謂理なる者を見ざるなり。故に理の實は、唯善のみ以て之に蔽ふに足る。此れは程朱諸先生の旨なり。ただ其の夫の道德性命仁義禮智を合はせて之を命じて理と爲す所以の者は、古時多く事に在るの理と言ふ、やや同じからずと爲すのみ。此れは又聖人渾淪の言、後賢發揮の説。殊ならざるを得ざる所以なり。學者、苟も能く思ひて之を得、大いに之を知る所有れば、則ち聖言の渾淪、析きて以て程朱の言と爲す可し。而して程朱の精微、融かして以て聖人の言と爲す可き者も、亦た何の殊なること有らんや。(『全集』第十七卷、43頁)

『葦園隨筆』全五巻において、上の一節は徂徠の「道」を最も明らかにしている。徂徠の考えをまとめてみると、「道」とは陰陽のことではないが、陰陽から離れているものでもないのである。「道」は、言葉ではなかなか表現できないものであるため、人々は時間をかけてよく考えてようやく悟ることができる。言葉で表現できないので、後世の言う「徳性命仁義禮智」は「道」ではなく、古代の「徳性命仁義禮智」とも別のことである。しかし、この言葉で表現できない「道」が具体的な「事」に現れたものが「理」であり、この「理」が「人事」に反映したものが「善」である。故に、程子や朱子の言う「性、即ち理なり」は「道」の眞意を傳えている。古の所謂「道徳性命仁義禮智」を合わせて名付けたものは朱子の言う「理」であり、聖人の言う「道」と同じものだと言える。この一節では朱子の説と聖人の言とは同じものとして扱われている。朱子の「理」を高く評価しているのである。しかし、徂徠はあくまでも聖人の所謂「道」が言葉で表現できないので、やむを得ず程子や朱子は「理」という語でまとめたとしている。徂徠は「道」が具体的な「事」（または後に徂徠が愛用した單語である「物」）に現れた「道」の投影が「理」であるとし、朱子學に若干の修正を加えようとしている。徂徠は完全に朱子學を認めていたとは言えない。文中に「人事」という言葉が何度も使われているように、この段階の徂徠は事實上朱子學の「性即理」の理論を認めながらも、古學派の學問の實用的一面も表明している⁹。『葦園隨筆』は本來徂徠の學習ノートのようなもので、論理性は少々缺けているが、徂徠がその中年期に、朱子學と自身の考えの融和を試みたことが窺える。

二 『辨名』、『辨道』に見える徂徠の「道」

『葦園隨筆』の公刊から三年後の1717年に、『辨名』、『辨道』という二冊の本が出版された¹⁰。この二冊の本によって所謂徂徠學の思想的な世界の基礎は確立した。「道」とは何かについて、この二冊の本には詳しく述べている。『辨名』は儒學用語集であり、最も重要視とされている「道」について更に詳しく展開したのは『辨道』である。故に、『辨名』と同じ論が『辨道』に見える。本論では『辨道』を中心に徂徠の「道」の輪郭を描きたい。まずは巻首の一文を見てみよう。

道は知り難く、亦た言ひ難し。其の大なるが爲の故なり。後世の儒者、おのおの見る所を道とす。皆一端なり。夫の道は、先王の道なり。思、孟よりして後、降りて儒家者流と爲り、乃ち始めて百家と衡を争ふ。自ら小にすと謂ふ可きのみ。（『大系』200頁、辨道一）

上の一文に據れば、『葦園隨筆』と同様に、「道」は言葉で表現しにくいものだと主張している。だが、後世の儒者達が自分の理解した「道」だけを「道」だと主張するのは間違っているという。徂徠の理解した「道」とは先王の道である。子思や孟子以後の儒者は他の諸子百家と争うため、「道」を小さくしてきた。この巻首の文から見れば、徂徠は後世の儒者（子思、孟子を含む）をあまり評価していない。『葦園隨筆』で高く評価している朱子に対する徂徠の見解は變化したのであろうか。朱子もこの後世の儒者の一員なのであろうか。徂徠は次のように議論

を展開している。

程朱の諸公は、豪傑の士と雖も、而して古文辭を識らず。ここを以て「六經」を讀みて之を知る能はず。獨り『中庸』、『孟子』の讀み易きを喜ぶなり。遂に其の外人と爭ふ者の言を以て、聖人の道、本より然りと爲す。又た今文を以て古文を視て、其の物に昧く、物と名と離れて、而る後に義理孤行す。ここに於いて先王孔子の教法復た見る可べからず。(中略)ああ、先王の道は、降りて儒家者流と爲り、ここに荀、孟有り、則ち復た朱、陸有り。朱陸已まず。復た一黨を樹て、ますます分かれ、ますます争ひ、ますます繁く、ますます小なり。豈悲しからずや。(『大系』200頁、辨道一)

この一文では徂徠は後世の儒者、特に二程子や朱子の誤りを指摘している。徂徠の考えでは、後世の儒者は「物」を重視せずに、「義理」だけを唱えている。故に先王や孔子の「道」が見えなくなってきたのである。荀子や孟子だけではなく、朱子や陸象山も「古文辭」を知らないでこの「道」を正しく理解していない。彼らの門人もまたその「道」に對する間違った知識を傳授して、自ら一門となったので、ますます「道」の眞意が見えなくなってきたという。この議論は明らかに『護園隨筆』との相違が見える。ここの「道」は一體何を指しているのか、次の一文を見てみよう。

孔子の道は、先王の道なり。先王の道は、天下を安んずるの道なり。孔子は平生、東周を爲さんと欲す。其の弟子を教育し、おのおの其の材成さしむるは、將に以て之を用ひんとするなり。其の終に位を得ざるに及んで、而る後に「六經」を修めて以て之を傳ふ。「六經」は即ち先王の道なり。故に近世に先王、孔子、其の教殊なると謂ふ者有るは非なり。天下を安んずるは身を修むるを以て本と爲す。然れども必ず天下を安んずるを以て心と爲す。これ所謂仁なり。思、孟よりして後、儒家者流立つ。乃ち師道を尊ぶを以て務めと爲す。妄りに意へらく、聖人は學びて至る可しと。已に聖人と爲せば、則ち擧げてこれを天下に措かば、天下自然に治まらんと。是れ老莊の内聖外王の說にして、外を輕んじて重きを内に歸す。大いに先王、孔子の舊に非ざるなり。(『大系』200頁、辨道二)

要するに、孔子の道も、先王の道も同じく天下を安んずる道である。孔子は一生官職に就けなかったので、「六經」を編集し、後世に「先王の道」を伝えようと一生努力した。故に、「六經」に見える「道」は先王の道そのものである。後世の儒者が唱えた「聖人は學びて至る可し」というスローガンは先王や孔子の說ではない。この論說から更に明瞭に『護園隨筆』との違いが見えてくる。『護園隨筆』卷一に「故に人皆以て學びて聖人に至る可き者は、生の有する所なり」(『全集』、56頁)と主張し、ここでは「聖人は學びて至る可し」という言い方自體が誤りであると主張している。この『辨道』の一文に據ると、朱子の言うように自らを修養して、聖人にまで高めて、そして國の運営に關與すれば、國は自ずから治まることになる、というのは、老莊の「内聖外王」の說で、先王や孔子の「道」ではない。なぜなら、徂徠は更に「先王の道は、先王の造る所なり。天地自然の道に非ざるなり」(『辨道』四)、「先王の聰明睿知の徳は、

これを天性に稟く。凡人の能く及ぶ所に非ず」（『辨道』五）と述べているからである。つまり、先王の徳は一般人の遙かに及ばない高さにあるため、いくら學んでも近づくことはできない。この先王の徳によって人爲的に作られたものこそ「先王の道」である。徂徠は「道」の概念自体を朱子の言う世界を主宰する「理」から人爲的に作られた「人造物」へと變えようとしている。『護園隨筆』では程子、朱子の説を褒めていたが、ここでは批判的な立場に変わっている。徂徠は更に次のように述べている。

道なる者は統名なり。禮樂刑政凡そ先王の建つる所を擧げて、合せて之に命ずるなり。禮樂刑政を離れて別に所謂道有るに非ざるなり。（略）後世の精を貴び粗を賤しむの見は、濂溪に昉る。濂溪は乃ち『易』の道、器の言に淵源す。殊に知らず、道は易道を謂ふなり。形は奇偶の象を謂ふなり。器は制器を謂ふなり。『易』は自ら卜筮の書にして、它經と一視す可からざることを。宋儒の道を訓じて「事物當行の理」と爲すが如きは、是れ其の格物窮理の學にして、學者をして己の意を以て夫の當行の理を事物に求めて、此を以て禮樂刑政を造らしめんと欲す。夫れ先王たる者は聖人なり。人人にして先王の權を操らんと欲するは、僭に非ずんば則ち妄にして、亦た自ら揣らざるの甚しきなり。（『大系』201頁、辨道三）

この一節も徂徠の宋儒批判である。徂徠はまず「道」は先王が作った禮樂刑政の「統名」と指摘している。つまり、徂徠が考えた「道」は理論的な哲學概念ではなく、具體的存在だった古代の禮儀、音樂、法律などを表す言葉である。宋儒（朱子）の格物窮理の學は先王の道を忠實に習うのではなく、自らの考えで「道」を解釋しようとしている。しかし、先王は聖人であり、上述のように一般人には遙かに超越的な存在であり、一般人はいくら勉強しても聖人にはなれない。従って、宋儒のいう「道」はでたらめであると強く批判している。この發言も明らかに『護園隨筆』に見える「道」とは異なっている。『護園隨筆』では徂徠も『易』に見える「道」に關連する言葉を中心に自らの説を展開して、『易』を評價しているが、『辨道』では『易』を卜筮の書として格を下げている。徂徠は更に次のように總括している。

孔門の教は、仁を至大と爲す。何ぞや。能く先王の道を擧げて之を體する者は仁なり。先王の道は、天下を安んずるの道なり。其の道は多端ありと雖も、要は天下を安んずるに歸す。（『大系』202頁、辨道七）

これに據れば、徂徠は孔子の教で最も大きな重點は「仁」にあるという宋儒の説を認めながらも、新たに「仁」は國を安定させることだと解釋している。徂徠の言う「道」には前述したように「禮樂刑政」など複数の内容が含まれているが、究極的目的は國を治めることにある。『辨名』、『辨道』で繰り返して主張したのはこの「道」であると言えよう。「道」についての解釋だけではなく、『辨道』における宋儒（朱子）への評價も、『易』への評價も、聖人への評價も『護園隨筆』とは変わっていることが確認できた。

三 『學則』に見える徂徠の「道」

『徂徠先生學則』、略して『學則』は、1727年、徂徠六十二歳の時公刊されたが、恐らくその成立は主著である『辨道』や『辨名』が書かれた1717年前後だったろうと推測される¹¹。「學則」とは、『管子』弟子職篇で述べているように、學問に従事する者が則るべき準則という意味である¹²。徂徠はこの本で弟子達にどのような準則を伝えようとしたのであろうか、次の一文を見てみよう。

東海は聖人を出ださず。西海は聖人を出ださず。これ唯詩書禮樂の教たるなり。古の時、楚は大邦と雖も、其の左史倚相¹³の誦を爲す所は、三墳、五典、九丘、八索¹⁴の書にして、これを舍きて學を爲すこと無し。而る後の豪傑、陳良の徒より、蓋し皆北に中國を學ぶと云ふ。則ち吾が東方の民は又た奚くに適かん。（『大系』256頁、學則一）

この巻首の言には既に徂徠の意圖が明らかである。東海（中國より東にある日本）も西海（中國より西にある諸國）も聖人は現れなかった理由は詩書禮樂がなかったからである。古代の楚國ほどの大きな國でも、國の史官が誦しているのは「三墳、五典、九丘、八索」といった聖人がいた中原の書物である。後世の豪傑と言うべき人物もまた聖人のいた北の中原の地で學んだという。我が日本の民はどこに行つて學ぶのかと徂徠は問うている。徂徠は聖人が生きていた古代中國の學こそが學ぶべきものだと主張している。徂徠は更にいう。

字は猶ほ宙のごときなり。宙は猶ほ字のごときなり。故に今言を以て古言を跡、古言を以て今言を跡るは、之を均しくするに侏儷駃舌なるや。科斗貝多¹⁵何ぞ擇ばんや。世は言を載せて以て遷り、言は道を載せて以て遷る。道の不明らかならざるは、ただ是れの由るところなり。（『大系』256頁、學則二）

ここでは、徂徠はある言語の歴史的な變容を論じている。言葉は時間の流れに従つて變わるものである。その言葉の變容に目を向けてないから、「道」も明らかではなくなつてしまつたという。「古言」と「今言」という概念によつて徂徠は論述を進める。詩書禮樂といった古代聖人の世界が「古言」によつて記述されている限り、「古言」に即して考える必要がどうしてもある。徂徠は更に次のように述べている

千歲逝けり。俗移り物亡ぶ。故の特む可からざるなり。烏ぞ能く身を仲尼の時に置きて、游、夏に従ひ親しく業を受けんや。字と宙とは果して殊なれり。然りと雖も、不朽なる者は文にして、其の書具に存す。夫の世は之未だ言を載せて以て遷らざるに方りてや。（『大系』256頁、學則二）

要するに、千年の時間は経つたが、聖人時代の禮樂を記す書物はまだ存在しているから、「古言」さえわかれば、その時の聖人の教を學ぶことはできるというのである。續いて、徂徠は「道」について更に詳しく自論を展開している。

「車を數へて車無し」（『老子』第三十九章）。しかも車の名有り。古の道なり。聃の言の失

せるに非ざるなり。「道の道とす可きは、常の道に非ず」（『老子』第一章）は、聃の言の失せるなり。それ聖人自りして道の名有り。聃あに非ならんや。ただ其の知、聖人に及ばず。教の術無きなり。務めて之を喩さんを求めて、生ずるを俟たず。乃ち物を舍きて其の名を言ふ。これを言ふこと巧なりと雖も、孰か目もて睹るが若きか。且つや、ただ名にして物無く。空言もて之を状る。故に其の言いよいよ繁くしていよいよ舛く。之を言ふ者、臆を以てし、之を聴く者、臆を以てす。曼衍自恣、底止有ること莫し。徒に其の華を翫びて、其の實を食はず。これ它無きなり。聖人の教を以て足らずと爲し、勝ちて之を上がんと欲す。まさに其の量を知らざるを見るのみ。（略）それ『六經』は物なり。道、具にここに存す。「これを行事に施して、深切著明なり」¹⁶。聖人の空言を惡むなり。「天、何をか言わんや。四時行はれ、百物生ず」（『論語』陽貨篇）とは、教の術なり。「憤せざんば啓せず。悱せずんば發せず」（『論語』述而篇）とは、夫の生ずるを俟つなり。知らざる者はこれを愛しむと謂ふなり。生ずれば斯に禦むること無し。外自り鑠するに非ざるなり¹⁷。襲ひて取るに非ざるなり¹⁸。故に聖人の教、格すことを貴ぶは、これを行ふ者を求むるなり。故にただ其の物なり。聃は、務めてこれを言ふ者なり。それこれを言ふ者は、一端を明らかにする者なり。一を擧げて百を廢す。害する所以なり。後儒は乃ち聃を非れども、其の尤に倣ひ、これを言ひて已まず。名存して物亡ぶ。仁義道德の説、盛んにして、道ますます明らかならず。今の世に方りて、滔滔たる者は、天下皆聃の徒なるや。また安ぞ聖人の教の尚ふる莫きことを知らんや。これあに古今有らんや。故に吾退きてこれを『六經』に求むるに、ただそれ物なり。

この一段の文章は『學則』において、徂徠の「道」に關する考えを最も明らかにできる内容である。徂徠は『老子』が「名」ばかり注目して「實」を見捨てるという誤りを犯したことにことよせて、朱子を批判していると言える。上の文章に據ると、孔子自身は「空言」では聖人の「道」を正しく傳えられないので、「行事」で傳えようとしていたという。徂徠の理解では、聖人の道として存在しているのは一つ一つの「物」なのであって、「道」とはそれらを合わせて命名された「名」であり、全體を包み込んだ「統名」なのである。聖人の教は「格物」を貴んでいる。聖人の「道」を求めるには、具體的な「行事」に實踐的に關與していく中で、自然に得られるのである。言い換えれば「道」は徂徠の言う「物」に求めるしかない。老子はただ「名」という一端を擧げて、聖人の道を習得したつもりでいるが、これは「一を擧げて百を廢す」誤りだと徂徠は指摘している。しかし、後世の儒者達もまた老子の誤りを繰り返している。ここでは明言していないが、同じ時期完成した『辨道』の内容を合わせてみれば、徂徠が朱子の理學を批判していることがわかる。徂徠は朱子のように「理氣」説という「空言」に執着することではなく、『六經』に聖人の道を求めるべきだと主張している。なぜなら、六經は「物」だと徂徠は主張している。なぜ「物」で古代の聖人の道が傳わるのか、徂徠は次のように解釋している。

夫れ古今は殊なれり。何を以て其の殊なるを見る。ただ其れ物なり。物は世を以て殊なり、世は物を以て殊なる。蓋し秦漢自りして後、聖人有る莫し。然れども亦たおのおの建つる所有り。ただ其の知、物に周ねからず、聖人無き所以なり。然りと雖も、業已に物有れば、必ずこれを志に徴して、其の殊なるを見る。殊なるを以て相映じて後、以て其の世を論ずるに足る。爾らずして一定の權衡を懸けて、以て百世を歴詆するも、亦易易たるのみ。是れ己を直くして其の世を問はず。乃ち何ぞ史を以て爲さん。故に今を知らんと欲する者は、必ず古に通ず。古に通ぜんと欲する者は、史を必とす。史は志を必とす。而る後、六經ますます明かなり。六經明かにして聖人の道は古今無し。夫れ然る後天下得て治む可し。故に君子必ず世を論ずるも、亦た唯だ物なり。(學則三)

この一節を讀めば、徂徠の「物」と朱子の言う「物」との相違點が明らかになる。周知のように、朱子が「物に格る」と言う時、その「物」は事物の物でもあるし、心の動きや道德などの形のないものもまた「物」として捉えている。心の動きと區別して「外物」という用語を朱子學では用いるが、徂徠に言わせれば、「物」はすべて外なるものであって、形のあるものである。この點を理解すれば、上の一節の徂徠の論旨も一層明確にわかる。要するに、「物」は時代によって異なり、時代もまた「物」の移り変わりによって異なる。古の聖人の「道」(詩書禮樂の世界)はある意味で「すべて」なのである。それが崩れて分裂し、小さくなっていく。この「道」の分裂に更に短い幅の隆盛と衰退を繰り返しながら、後の時代が展開し、今に至っている。秦漢より後の時代は聖人がいなかったが、それぞれ一定の治績が挙げられた。これは既に「物」があるからである。故に、歴史という外なる實在する「物」を知れば、必ず「六經」が明らかになる。「六經」が明らかになれば、聖人の道もまた明らかになる。聖人の道は古今を貫くものである。古今を貫いているものこそ「物」である。徂徠學の「政治性」がここにはっきり表われていると言えよう。徂徠が弟子や後學に傳えたかった「學則」は「物」である聖人の道を習得し、國家管理に關與することであつたと言える。

四 『論語微』に見える徂徠の「道」

1718年、荻生徂徠53歳の頃成立した四書注釋の集大成が『論語微』である。『論語微』は、先に成立した『辨名』、『辨道』、『學則』などの本に見える徂徠独自の理論を展開しながら『論語』に解釋を施した作品である。本章においては、主に「道」と深く關わる「朝聞道」章、「吾道一以貫之」章、「志於道」章という三つの章の解釋を中心に徂徠學の「道」について更に考察を進めたい。まず、『論語』に見える「朝聞道」章に關する見解を見てみよう。

(一)「朝聞道」章

里仁篇の「朝聞道、夕死可矣。」章について朱子の「集注」では次のように解釋している。

道とは、事物當然の理なり。苟くもこれを聞き得れば、則ち生きては順ひ死しては安んじ、復た遺恨無し。朝夕は甚だ其の時の近きを言ふ所以なり。程子曰く、「言ふところは人以て道を知らざる可からず。苟くも道を聞き得れば、死すと雖も可なり。」(『集注』、71頁)

朱子の解釋に據れば、「道」とは事物當然の理、つまり人間を含むこの世界の普遍的な道理である。朱子學に據れば、學問の方法は持敬居靜という道德性を養い磨く主觀的修養方法と格物致知という客觀的方法とがあり、それを積み重ねてゆけば、「一旦豁然として貫通す」(「大學章句」)即ち「道」を悟れるというものである。生きては道理に順い、死にあたっても心に安らかでいられるという。朱子が「生順死安」という解釋を『集注』に示す經緯は、『朱子語類』卷二六(661、662頁、中華書局、1994年)に見える。

1、道とは只だ是れ事物當然の理なり。只だ是れ箇の是なる處を尋ぬるのみ。大なる者は曉り易し。細微曲折に於いては、人須く自ら辨じて認取すべし。若し道理を見得て分曉なれば、生くるに固より好く、死するにも亦た妨げず。然らざれば、生くるにもまた事を濟さず。死するにもまた枉死す。

2、若し是れ道を聞けば、則ち生くるにもまた箇の好き生を得、死するにもまた箇の好き死を得。

3、所謂夕べに死するに可なりとは、ただ其の大なる者を擧げて言ふのみ。蓋し苟しくも道を聞くを得れば、則ち事に小大と無く、皆處し得可し。(略)故に死すると雖も、亦た死の道有るなり。

4、「朝に道を聞けば」、則ち生き得て是、死するにも便ちまた死に得て是なり。若し道を聞かざれば、則ち生き得て是ならず、死するにも便ちまた恁地なり。若し在生して仰ぎて愧ぢず俯して作らず、纖毫も道理に合はざる處無ければ、則ち死するに如何でか是に會せざらん。

この四條に通ずるところは、常に生と死を對照的に説いていることである。「道」を聞けば、生きても「道」に従ってよく生きることができ、死んでもまた死の道があるので「枉死」はしない。古來、生死の問題はとても大きい問題である。朱子から見れば、「道」は生と死に関わる「事物當然の理」であり、具體に特定な「道」ではない。朱子は「中庸章句」でも次のように述べている。

道とは、日用事物の當に行ふべきの理なり。皆性の徳にして心に具ふ。有らざる物無く、然らざる時無し。所以に須臾も離る可かざるなり。若し其れ離る可くんば則ち外物と爲りて道に非ざるなり。(『集注』17頁)

この注釋に據れば、朱子の「道」とは世間萬物にある當然の理であり、物から離れることはできない。物から離れると「道」でなくなる。つまり、「道」は物から離れて單獨に存在することはできない。朱子をはじめとする宋學が「理學」と呼ばれるように、朱子學において「理」という概念は特に重視されている。朱子學の「理」と「道」は同一概念を指すところもある。

これに對し、徂徠は次のように述べている。

道とは先王の道なり。子貢曰く、「文武の道、未だ地に墜ちず、人に在り。」(子張篇)孔子の時を謂ふなり。孔子、至る所訪求し、汲汲乎として已まず。其の地に墜ちんことを恐るるなり。「夕に死すとも可なり」。孔子自ら其の道を求むるの心、是の若き其れ甚しきを言ふなり。(略)朱註に「道」を以て事物當然の理と爲し、「聞」を以て眞知と爲し、「生きては順ひ死しては安し」を以て説と爲す。遂に老佛に流る。従ふべからず。(『論語微』乙、第40頁の表)

右に據れば、「道を聞く」とは文字通り「先王の道」を聞くことである。朱子と異なり、この章は孔子が道を求める心の強烈さを示していると解釋している。「文武の道、未だ地に墜ちず、人に在り」という言葉は「子張篇」に見える。徂徠は次のような注釋を加えている。

文、武の道は、禮樂なり。禮樂は言はず、默してこれを識るに在り。(略)殊に知らず、子貢の所謂學とは、禮を學ぶと謂ふなり。道とは、禮樂を謂ふなり。(『論語微』癸、第10頁の表、衛公孫朝問於子貢章)

この一文に據れば、文王、武王の道とは、「禮樂」であり、「未だ地に墜ちず」とは、周の禮樂がまだ失われていないという意味である。「人に在り」とは「禮樂」を知る賢者もまだ生きていて、「道」の證據としては十分であるという。孔子が至るところにそういう賢者を訪ね求めてやまないのは、「道」が失われることを恐れていたからだとする。ここから見れば、徂徠の所謂「道」とは訪ねて求められる「物」であり、朱子の言う「當然の理」ではない。徂徠は、朱子のように「道」を「理」と捉え、「理」を悟ったら安心立命と考えるのは佛教、道家と同じであると批判している。徂徠の「道」は特に「禮樂」を強調している。これは『辨道』に見える「先王の道は詩書禮樂に在り。故に、學ぶの方もまた詩書禮樂を學ぶのみ、これを是れ、四教と謂ひ、またこれを四術と謂ふ。詩書なる者は義の府なり、禮樂なる者は徳の則なり」。(『大系』、249頁)と同じ主張である。つまり、徂徠の考えでは、所謂「道」とは朱子の言う「理」ではなく、詩書禮樂にある具體的實在である「四術」である。聖人の教は「物」であり、「理」ではないと主張する。これは前章に既に分析した『辨道』、『辨名』の理念と一致している。「道」が「理」ではない理由について、徂徠は次のように述べている。

宋儒の學は、人情に遠し。故に曰く「其の心を定めて利祿の爲に動かされず」(『集注』、58頁)。果して其の説の是ならんか。則ち孔子は當に答ふるに「君子は命を知る」を以てすべし。孔子廼ち此を以て之に答ふ。故に君子も亦た干祿の道有るを知るなり。道の人に遠からざる此の如し、察せざる可からず。(略)これを先王の道に求めず而して妄りに己が意を以てこれを理に求むるは、宋儒の病なり。(『論語微』甲、爲政篇「子張學干祿」章)

徂徠は、朱子の學は人情から遠ざかり、君子の選べる道ではなく、佛老のような空談に過ぎないと指摘している。君子たる者は幻の「理」ではなく、實在ある「先王の道」を學んで、より現實社會に戻るべきである。君子のなすべきことは學を爲して爵位を得、そして天下國家を

治め、民を安んずることである。朱子をはじめとする朱子學者の最も大きい間違いは彼らが先王の道が六經にあることを知らずに、ただ自分が考え出した「道統」を道具として「理」に執着していることである。徂徠のこの考え方は明らかに古學派の山鹿素行の影響を受けている。徂徠も素行と同様に朱子の普遍的の「理」でもって世界を解釋しようとする朱子學に異論を唱えている¹⁹。徂徠の考えでは、あらゆる客觀的證據も事實もないままに世界や社會を解釋することはできない。もし人が「理」を探求し續ければ、眞實との距離はますます擴大する。宋儒が儒教經典の解釋を通じて説いた義理の學は主觀的憶測にすぎないというのである。この解釋は『學則』の内容と一致している。

以上のように、徂徠の「道」は「先王の道」であり、「文武の道」であり、「禮樂」と言う具體的な「物」である。朱子の言う「事物當然の理」ではないと言えよう。『論語』のこの一章の解釋から見れば、徂徠の『論語』解釋は『護園隨筆』の理念と異なり、「二辨」や『學則』と一致している。

(二)「吾道一以貫之」章

次に里仁篇「吾道一以貫之」章を見てみよう。

子曰く、「參や。吾が道は一以て之を貫く。」曾子曰く、「唯。」子出づ。門人問ひて曰く、「何を謂ひぞや。」曾子曰く、「夫子の道は、忠恕のみ。」

この章について。朱子は「集注」で次のように述べている。

己を盡す、これを忠と謂ひ、己を推す、これを恕と謂ふ。(略)夫子の一理は渾然として泛く應じ曲に當たるは、譬へば則ち天地の至誠息むこと無くして、萬物おのおの其の所を得るなり。此より外、固より餘法無し。而らば亦た推すを待つこと無し。曾子此に見る有れども、これを言ひ難し。故に學者の己を盡し己を推すの目を借りて以てこれを著明にす。人の曉り易きを欲するなり。蓋し至誠にして息むこと無きは、道の體なり。萬殊の一本なる所以なり。萬物おのおの其の所を得る者は、道の用なり。一本の萬殊なる所以なり。此を以てこれを觀れば、一以てこれを貫くの實見るべし。(『集注』、72頁)

この文章を理解するために、まず「一本」と「萬殊」という二つの概念を説明せねばならない。朱子學には「理一分殊」という概念がある。これは北宋の程頤が門人の楊時の質問に對する應答の書簡で使用した言葉である。程頤は、父子關係を筆頭に親から疎へと嚴格に秩序づけられた差等の維持(分殊)と人に及ぼす仁愛の道理の一貫性(理一)の同時存在の主張を示す語とした。朱子はこの語の意味を更に宇宙論の領域に擴大した。天地に存在している理は一つであるが、同時にその理は各々の理として現れるというものである。つまり、道として理が萬物を生み出し、萬物に貫いているとしたのである。この宇宙全體の理を「理一」と呼び、その理が一物一物に内在しているとしたのである。これを「理一分殊」と言う。「至誠にして息むこと無き」は『中庸』第二十六章に見える言葉である。朱子は「中庸章句」において、「既に虛假

無ければ自ら間斷無し」（『集注』、34 頁）と注している。天地は虚假なくして自ら然るのであれば、當然その動きも中斷することはない。これは人爲でないからである。もしその動きが人爲によるものであれば、どんな手を加えたとしても必ずやむ時があるはずである。これが「一理」であり、「道の體」である。それに對し、「道の用」は萬物おのおの其の所を得ることであり、即ち「一理」の動きが萬物萬事に現れると「萬理」となるということである。孔子は聖人であり、その心は全體が渾然としている「一理」である。この「一理」が具體的な日常生活の細かいことから天地化育を助ける大きなことに至るまでに現れたら、仁義理智でないことはない。これは朱注の「一」の「道」であろう。つまり、朱子の「道」とは人爲的なものではないのである。

この章に關する徂徠の解釋はどうであろうか、句を逐って分析していこう。

吾が道とは、先王の道なり。先王の道、孔子の由る所、故に吾が道と日ふ。（『論語微』乙、第 43 頁の表）

徂徠のいう「吾道」とは孔子の依據するところであり、「先王の道」にほかならない。この「先王の道」について、徂徠は「先王の造る所なり。天地自然の道に非ざるなり」と主張している。（『辨道』5、『大系』201 頁）言い換えれば、「道」とは「先王」によって人爲的に作られたものである。先王が「道」を作った理由について、徂徠は次のように述べている。

仁は先王の一徳なり。故に先王の道は仁これを盡せりと謂へば、則ち可ならず。然れども先王の道は、民を安んずるに統會す。故に仁は先王の大徳なり。仁に依れば、則ち先王の道、以てこれを貫く可し。故に一と曰はずして、「一以てこれを貫く」と曰ふ。これを錢與と_レに辟ふ。仁は_レなり。先王の道は、錢なり。錢は即ち_レと謂ひて可ならんや。是れ一貫の旨なり。（『論語微』乙、第 43 頁の表）

この一文に據れば、徂徠の「道」には「仁」という「徳」が含まれている。しかし、「道」の目的は一つしかない。それは「民を安んずる」ことである。つまり、國を安定させ、民に豊かな生活をさせることである。徂徠の言う「道」とは天下國家全體の統治に關わる概念なのであって、個人の内面性や道徳性を意味するものではない。「仁」は多様の「道」の一つに過ぎないので、それだけで「道」を盡くすことはできない。孔子は吾道は一つだとは言わず、ひとつの道で貫くと言う。これを錢と_レ（錢さし）に譬えていえば、「先王の道」は錢であり、「仁」は_レである。錢を_レとは言えないように、仁を道とは言えない。徂徠は更に朱子を次のように批判している。

宋儒も亦た錢_レの喩へ有り。一理を以て_レと爲す。然れども一理、萬理を貫くならば、則ち萬理一理の分あり。豈に貫くと言ふ容けんや。一理、萬事を貫くとならば、則ち精粗を岐ちて之を二にす。依然として老佛の見なるのみ。喩へを成さずと謂ふ可し。（『論語微』乙、第 43 頁の表）

朱子の説くように、もし「一理」が「萬事」を貫くと言えないとすれば、「萬理」がそのまま

「一理」ということになり、貫くとは言えないことになるという。これは「精と粗に二分する」²⁰老、佛の見に過ぎないと批判している。理について、徂徠はその存在自體は否定していない。ただし、理を知り極めることができるのは聖人だけであり、人間の立場からすれば、人おのこの認識するところは異なり、「定準なき」（『辨名』理氣人欲）ものである。この主張も『護園隨筆』と異なり、『辨道』と一致している。要するに、朱子が「道」を抽象的な本體と捉えたのに對して、徂徠は先王の作為した具體的な政策と考え、仁、忠、恕などのさまざまな「徳」も「道」の一つと考えていたことがわかる。

（三）志於道章

次に、徂徠が「徳」と「道」の關係をどのように見ていたのかを考察しよう。述而篇に次の一文がある。

子曰く、「道に志し、徳に據り、仁に依り、藝に遊ぶ。

朱子の「集注」では次のように注釋している。

此の章、人の學を爲むるは當に是の如くすべきを言ふなり。蓋し學は志を立つるより先ずること莫し。道に志せば、則ち心は正に存して他ならず。徳に據れば、則ち道は心に得て失はず。仁に依れば、則ち徳性を常に用ひて物欲行はれず。藝に遊べば、則ち小物は遺さずして動息に養ふ有り。學ぶ者はここに於いて、以て其の先後の序、輕重の倫を失はざる有れば、則ち本末兼該し、内外こもごも養ひ、日用の間に、少しく間隙無くして、涵泳從容として、忽ち自ら其の聖賢の域に入るを知らず。（『集注』、94頁）

これに據れば、「志於道章」は爲學の順序を述べている。「道」に志し、徳に據り、仁に依り、藝に遊んで、本末内外兼ねて修業すれば、聖人の領域に至れる。既に分析したように、朱子學では學に順序がある。學者がまず學ぶべき書は『大學』である。「大學は孔氏の遺書にして、初學の徳に入るの門なり」（『集注』3頁）。朱子にとって儒教への道は「徳」への道でもある。「大學章句」では、朱子の「齊家、治國、平天下」の道が明らかにされている。「大學の道は、明徳を明らかにすることに在り、民をむることに在り、至善に止まることに在り」（「大學章句」。朱子は特に人自身の道德修養を強調している。人々は「格物」という學問の手段を通じて自分の道德水準を高め、「誠意」、「正心」、「修身」という「修己」の段階を経て「齊家」、「治國」、「平天下」という「治人」を實現する。つまり、「治國」よりも「修徳」は先にすべきことである。朱子のこの合理的な理論について徂徠は次のように「陋なり」と酷評している。

學ぶとは、先王の道を學ぶなり。先王の道を學ぶとは、先王の道これを己に得て以て世に行ふに志すなり。先王の道は大いなるかな。「萬物を發育し、峻く天に極まる」。（「中庸」第二十七章）豈に一旦の能く得る所ならんや。故に「道に志す」と曰ふ。徳とは、己の徳なり。徳は人人殊なり、各おの其の性の近き所を以てして成る。『虞書』の九徳（『書』皋陶謨）、「周官」の六徳（『周禮』地官）、以て見る可きのみ。（略）仁とは、人に長たりて民

を安んずるの徳なり。先王の道は民を安んずる爲に之を設く。故に其の道は仁を主とす。然れども仁に及ばざる所有り。ここに於いて衆徳以て之を輔く。是れ先王の道美たる所以なり。(略)古へに曰く、「禮樂、身に得るは之を徳と謂ふ」(『禮記』)と。(『論語徴』丁、第5頁の裏)

徂徠は『論語徴』學而篇「學而時習」章について「仁とは、人に長たりて民を安んずるの徳なり。先王の道は民を安んずるが爲に之を設く。故に其の道は仁を主とす。然れども仁は及ばざる所有るなり。是に於いて衆徳以て之を輔く」という注を加え、また「禮樂刑政、皆天命を奉じて以て之を行ふ」と述べているように、先王の道は「禮」、「樂」(禮法と音楽)と「刑」、「政」(法律と行政)の二部分に分かれている。目的は一つで、「民を安んずる」ことである。禮樂は民を感化するもので、「仁」そのものである。「刑政」自體は「仁」ではないが、天下國家を安定させるために必要不可欠である。先王の道はつまり「禮樂」を以て心を修め、「刑政」を以て外部から補佐する。この徂徠の「道」はつまり禮樂(特に禮)、一種の行動規範である。徂徠は「民俗、和順なれば、天下自然に治まる。」(『論語徴』甲、學而篇「其爲人也孝弟」章の注釋)、「先王の道は禮樂のみ」、「禮の體なるや。天地に蟠り、細微を極め、物ごとに之が則を爲し、曲ごとに之が制を爲して、道は焉に在らざること莫し」(『辨名』禮、『大系』219頁)と述べている。このように徂徠は、爲政者の「徳」より「禮樂刑政」を重視している。理由として、徂徠は次のように述べている。

先王の道、古者は之を道術と謂ふ。禮樂是れなり。後儒は乃ち術の字を諱みて之を言ふこと難し。殊に知らず、先王の道は、天下の人をして日に善に遷りて自ら知らざらしむ。其の教へも亦た學者をして日に其の智を開き、月に其の徳を成して、自ら知らざらしむ。是れ所謂術なり。「樂正、四術を崇ぶ」。「春秋に教ふるに禮樂を以てし、冬夏に教ふるに詩書を以てす。是の謂ひなり。後世の所謂「格物窮理、克治持敬」の如きは、其の意は美ならざるに非ず。只其の不學無術、事、古を師とせず、襲ひてこれを取り、驟にこれを己に有せんと欲す、強ふと謂ふ可きなり。(『辨道』二十)

右に據れば、徂徠は「風俗習慣」を大事にしている。風俗は人々の生活から生まれた行動規則であり、一般人(=民)に受け入れてもらうこと自體が比較的簡単であるだけではなく、民衆は知らぬ間に自然に教化される。これは「無言の教、無爲の治」である。禮樂は單なる外在の形式であるが、禮樂の影響を受けた人々は気づかぬうちに自然に感化され教化されるという効果を持っており、知識のない平民も納得する。

『論語徴』には「先王の道とは民を安んずるの道なり」という言葉が頻出する。徂徠にとって人を安定させるための政治の方法を言葉として先王が定めた内容が「道」である。それは萬事に優先する。それに對し、「徳」とは、同音の語で解釋すれば、「得」であり、「徳なる者は得なり。人おのおのの道に得る所有るを謂ふなり」(『大系』212頁)。でも、述べているように、各個人が政治の方法である「道」によって獲得するもの、つまり個人的道德である。「仁」、「義」、

「忠」、「信」、「恕」、「誠」などは、「徳」の小項目であり、すべて「道」よりは下位にある。

徂徠に據れば、朱子が「聖人は學んで至るべし」（『孟子集注』卷五、『集注』251頁）と述べているように、道への可能性が萬人の内部にあるとしたならば、更に大きな誤りを犯す可能性がある。即ち各個人による「理」の發見を期待して、個人的な「徳」を、「民」という集合體に對する政治の方法「道」よりも優先するのは誤りである。それは老子、莊子など道家の説、ないしは佛教の説であり、儒家本來の説ではない。つまり『論語』憲問篇に「己を修めて人を安んずる」と述べているのを朱子は誤解して、「己を修め」さえすれば、自然に「人を安んずる」ことができると思い込んでいる。しかしそれは道家や佛教に類する見解であって、正しい方法ではない。もっとも、集合體に對處する政治の「道」さえあれば、個人の「徳」が不必要だというのではない。徂徠は、「尤聖人の道にも身を修め候事も有り、これ候へ共、それは人の上に立ち候人は、身の行儀惡敷候へば、下たる人侮り候ふて信服申さず候事」（『大系』527頁）と述べている。徳を一つの補助手段として位置付けているのである。

以上三章の分析によると、朱子學では人々は修養を通じて自分の道徳を高め、最終的に國家が治まる。徂徠はこの理想論を批判する。徂徠は個人の道徳水準と國家運営との関連性を疑い、政治の優先性を主張する。徂徠の説く「道」とは個人の理想的な道徳追求ではなく、現實的に民を安らかにし、國家を安定させる方法である。徂徠の『論語』注釋は「二辨」や『學則』など後期の著作の主張と一致することが明らかになった。

おわりに

本論は『護園隨筆』、『辨名』、『辨道』、『學則』、『論語微』という異なる時期に成立した徂徠の五つの主要著作を通じて「道」という一つの哲學概念を考察してきた。結論として、これまでの徂徠學研究とは異なり、徂徠の認識には二つの段階があったことが分かった。『護園隨筆』までの徂徠はあくまでも朱子學者として、自ら作り出した「物」という概念で朱子學に若干の修正を加えようと試みた。この段階の徂徠の考えでは、「道」とは言葉で表現できないものであるため、簡単に理解することはできない。しかし、人間は「道」が「人事」または「物」に投影した部分、つまり朱子の言った「理」を理解することはできる。朱子學を正しく理解すれば、朱子が傳えた「孔子の道」、言い換えれば「先王の道」は理解できるはずである。一般人も朱子の言ったように修行を重ねて學べば聖人になれるという。しかし、「二辨」や『學則』、『論語微』を著したときの徂徠の考えは明らかに變化している。この時期の徂徠の考えでは、「道」とは自然界に元々あったものではなく、一般人を遙かに超越した先王が國を治めるために人爲的に作り出した「物」である。この「先王の道」の具體化した物が「禮樂刑政」である。この「先王の道」を記載し、傳えた物が「六經」（『詩』、『書』、『禮』、『樂』、『易』、『春秋』）である。しかし、今の言葉と古の言葉とは違う物であって、古の古書を理解するために「古文辭」を習得し

なければならないのである。「古文辭」を習得すれば、「六經」に傳わった「先王の道」を理解することができる。「先王の道」を理解すれば、古代の禮樂刑政が分かる。古代の聖人治世の時代のように國を治めることができる。徂徠の後期の著作には明らかに政治的な意圖が見える。『護園隨筆』に見える徂徠の「道」が哲學者として理解した「道」であるとすれば、後期の作品に見える「道」は政治家として理解した「統治の道」であると言えよう。徂徠のこの思想の變化は吉川幸次郎氏の指摘したように、伊藤仁齋の影響が大きいと考えられるが²¹、明確な立證はまだやられていない。荻生徂徠と伊藤仁齋の學術的な關係については論を改めて展開しようと思う。

(ちょう ゆうい・言語文学専攻)

注

- ¹ 『日本政治思想史』、20 頁、東京大學出版會、1952 年
- ² 同 71 頁
- ³ 同 106 頁
- ⁴ 吉川幸次郎「徂徠學案」、辻達也「荻生徂徠年譜」(『日本思想大系 荻生徂徠』、岩波書店、1973 年)などを参考した。
- ⁵ 徂徠の反朱子學という論點について、様々な著書や論文がある。近年では、小島康敬著『徂徠學と反徂徠』(ペリカン社、1994 年)、本山幸彦著『近世儒者の思維挑戰』所収「幕藩体制の再建と先王の道——荻生徂徠」(思文閣、2006 年)、相原耕作著「古文辭學と徂徠學、荻生徂徠の『辨名』『辨道』の古文辭學の概念構成」、(『法學會雜誌』第 50 期、首都大學東京、2010 年)などが挙げられる。海外でも、張崑將著『日本徳川時代古學派之王道政治論——以伊藤仁齋、荻生徂徠為中心』(台灣大學出版中心、2004 年)、黃俊傑著「荻生徂徠詮釋論語的三個支點」(台灣東亞文明研究學刊第 2 卷第 1 期、2005 年)などの論文が挙げられる。
- ⁶ 田尻祐一郎著『日本の思想家 荻生徂徠』、51 頁(明德出版社、2011 年)
- ⁷ 「大學或問」、『朱子語類』卷六十などの書物に見える。
- ⁸ 朱子の著作では「理先氣後」説について論ずることが多い。一例として、「答黃道夫」に、「天地之間、有理有氣。理也者、形而上之道也、生物之本也。氣也者、形而下之器也、生物之具也。是以人物之生、必稟此理然後有性、必稟此氣然後有形。其性其形雖不外乎一身、然其道器之間、分際甚明、不可亂也」とある。(『朱熹集』卷 58、2947 頁、四川教育出版社、1996 年)また、「答劉叔文」にも「所謂理與氣、此決是二物。但在物上看、則二物渾淪、不可分開各在一處、然不害二物之各為一物也。若在理上看、則雖未有物、而已有物之理、然亦但有其理而已、未嘗實有是物也。大凡看此等處、須認得分明、又兼始終、方是不錯」とある。(『朱熹集』卷 46、2243 頁、四川教育出版社、1996 年)
- ⁹ 古學派には主に山鹿素行、伊藤仁齋、荻生徂徠という三人の學者がいた。それぞれの哲學的な視角は異なるが、武士社會の現實と深く關わることは學界の通説である。これに關する研究も多数あるが、子安宣邦の『江戸思想史講義』(岩波書店、1998 年)は一例として参考になる。
- ¹⁰ 辻達也「荻生徂徠年譜」(『日本思想大系 荻生徂徠』607 頁、岩波書店、1973 年)による
- ¹¹ 田尻祐一郎「學問の方法」(『日本の思想家荻生徂徠』、明德出版社、2008 年)による。
- ¹² 『管子』弟子職に「先生施教、弟子是則。溫恭自虛、所受是極。見善從之、聞義則服。溫柔孝悌、母

驕恃力。赤母虛邪、行必正直。游居有常、必就有德。顔色整齊、中心必式。夙興夜寐、衣帶必飾。朝益暮習、小心翼翼。一此不解、是謂學則」とある。

¹³ 左史は史官、倚相は人名。『禮記』玉藻に「動則左史書之、言則右史書之」とある。また、『左傳』昭公十二年に「左史倚相趨過。王曰、是良史也。子善視之。是能讀三墳五典八索九丘」とある。

¹⁴ 三墳、五典、九丘、八索は全て古書の名である。『左傳』昭公十二年に「左史倚相趨過。王曰、是良史也。子善視之。是能讀三墳五典八索九丘」とある。

¹⁵ 科斗は傳説の中國の古代文字。貝多はインドの古代文字。

¹⁶ 『史記』太史公自序の孔子が『春秋』を著したときの言葉に「我欲載之空言、不如見之於行事之深切著明也」とある。

¹⁷ 『孟子』告子上「仁義禮智、非由外鑠我也」による言葉。

¹⁸ 『孟子』公孫丑上「是集義所生者、非義襲而取之也」による言葉。

¹⁹ 山鹿素行については『「聖學」とその展開』（劉長輝著、ペリかん社、一九九八年）を参考した。劉氏の研究によると、素行の考えでは、學問とは日常に役立つものを指している。抽象的な理こそ萬物（氣）の根源であるとする朱子學を批判して、すべて存在するものは、個別的で一つ一つに固有の理があり、それを無視して萬物一源と論ずべきではない。抽象的観念的な朱子學を批判し、『聖教要録』において、孔子や周公の教えを直接継ぐべきだという古學的立場を表明した。素行は戦闘のなくなった幕藩体制下における武士の存在意義を儒學の立場から意味づけている。つまり武士を儒學における士・君子（徳ある為政者）と重ね合わせて、新しい武士道としての士道を説いた。武士は徳によって農工商の上に立ち、道徳的指導者として國を治めるべきであり、禮節を重んじ、驕り高ぶらず、高潔たるべしと指摘した。身分の違いは天命によるが、それを後ろ盾におごることは、かえって天により責められると強く戒めている。農工商は生業が忙しく、倫理道徳を追求してはいられない。しかし、武士は世の安定に勤める者としての自覺を持ち、高潔な人格を保ち、三民の師として人々に道を教え、道から外れた者を罰しなければならない。素行はこのように武士のあり方を説き、高貴な人格を求める新たな士道を主張した。

²⁰ 「精と粗に二分する」という言葉自体に出典はないが、徂徠の愛用語である。

²¹ 「徂徠學案」（『荻生徂徠 日本思想大系』、岩波書店、1973年）を参考されたい。