



Title	荻生徂徠『大學解』における朱子學批判について
Author(s)	趙, 熠瑋
Citation	研究論集, 15, 61(右)-79(右)
Issue Date	2016-01-15
DOI	https://doi.org/10.14943/rjgsl.15.r61
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/60570
Type	departmental bulletin paper
File Information	15_019_zhao.pdf



荻生徂徠『大學解』における朱子學批判について

趙 燦 瑋

要 旨

徂徠學の根幹は「古文辭學」である。荻生徂徠の「古文辭學」へのアプローチの作業は主に二つのルートで行われる。一つは、「道」、「仁」、「徳」などの儒學基礎概念を再定義し、「徂徠學」の骨子を構築することにある。その成果としてあげられるのは『辨名』『辨道』である。一つは江戸儒學の權威である朱子學の「四書」を注釋することによって朱子學を批判し、自らの徂徠學の「正しさ」を確立することにある。その成果は『論語微』『中庸解』『大學解』『孟子識』である。本稿では、徂徠の四書注釋の一冊、『大學解』において、反朱子學的な構圖をどのように構築されているのかを検證してみた。檢證の結果、徂徠の『大學解』では「古文辭學」という方法論のもとで、先王の道である「禮樂」という中心テーマをもって、『中庸解』『論語微』と連動し、獨特な徂徠流概念解釋で朱子學概念を置き換え、議論の對象、實行の主體と實現の方法という三つの論點で朱子の『大學』注釋を批判している。

はじめに

荻生徂徠（一六六六―一七二八）は『詩』『書』『禮』『樂』『易』『春秋』といった六經を重視し、「古文辭學」という方法で六經を讀み、いわゆる「古學」を探索する江戸中期の儒學者、政治學者である。徂徠の四書注釋においての「古文辭學」へのアプローチの作業は主に二つのルートがある。一つは、「道」、「仁」、「徳」などの儒學

基礎概念を再定義し、「徂徠學」の骨子を構築することにある。その成果としてあげられるのは『辨名』『辨道』である。一つは江戸儒學の權威である朱子學の「四書」を注釋することによって朱子學を批判し、自らの徂徠學の「正しさ」を確立することにある。その成果は『論語微』『中庸解』『大學解』『孟子識』（未完成）である。そのうち、『論語微』は内容が膨大な『論語』の注釋書で、論點にも多様性があるため、朱子學の批判書というよりも『辨名』『辨道』で主

張された諸概念を應用して『論語』を徂徠學的に演繹する書物といえる。『中庸解』、『大學解』の二書は朱子學の理氣論や修養論を詳しく論評する書物で、朱子學概念を體系的に徂徠學的に書き換えるために書かれたものであると考えられる。本稿では、『大學解』において、反朱子學的な構圖をどのように構築されているのかを検證してみたい。

一、「大學」について

朱熹（一一三〇～一二〇〇）の『大學章句』の冒頭に「大學」とは何かについて次のように述べられている。

大學とは、孔氏の遺書にして、初學徳に入るの門なり。（『大學章句』）

つまり、朱子によれば、『大學』という書物は孔子一門に伝えられた書物で、初學者が徳を修めるための入門書である。この点について、荻生徂徠と同じく「古學」を提唱した伊藤仁齋（一六二七～一七〇五）は「大學は孔子の遺書に非ず」（『大學定本』）と厳しく非難しているが、徂徠は異論を呈していない。徂徠は「其の文を味はひ、『繫辭』よりも質にして、『中庸』よりも純なり、孟子よりして下の能く辨ずる所に非ざるなり。是れ必ず七十子の高第弟子の傳ふる所なり」と述べ、さらに「中に『曾子言』有り。亦た必ず曾子の徒、これを傳ふ」と述べている。言い換えれば、徂徠も朱子同様、『大學』を孔子の教えを傳えた書物と見ている。さらに、曾子の弟子によつ

て編輯された書物という可能性が高いと斷言している。

『大學』という本の出所について徂徠と朱子との意見は一致しているが、徂徠は朱子が書いた補傳に強い不信任感を持ち、古本大學を定本としている。『大學』の内容について、兩者の意見は一致しているのか。まずは朱子の解釋を見てみよう

大學とは、大人の學なり。（『大學章句』）

つまり、「大學」とは、大人が學ぶものである。理由として、朱子は次のように述べている。

人生れて八歳なれば、則ち王公自り以下、庶人の子弟に至るまで、皆小學に入る。而してこれに教ふるに灑掃、應對、進退の節、禮樂、射御、書數の文を以てす。其の十有五年に及べば、則ち天子の元子、衆子自り、以て公、卿、大夫、元士の適子と、凡民の俊秀とに至るまで、皆大學に入る。而してこれに教ふるに理を窮め、心を正しくし、己を修め、人を治むるの道を以てす。此れ又た學校の教へ、大小の節の分かるる所以なり。（『大學章句』）

右に據れば、朱子のいう「大學」は「小學」と相對している概念である。古人は小學で掃除や、人との應對、起居の決まり、禮儀、音樂、弓射、馬術、文字、算數など具體的なものを學ぶのに對して、大學では、窮理、終身、治人の道を學ぶのである。學校の教科は小學と大學とに分かれているのである。

これに對して、徂徠は次のように述べている。

大學とは、天子諸侯の都、人に教ふるの宮なり。（中略）朱熹は

大小學を以て義と爲し、大人小子の學問に異有るを以て説を爲す。大いに然らざる者有り。蓋し學宮に大小有るを聞く。未だ學問の道に大小有るを聞かず。古の所謂「學」は、詩書六藝を學ぶのみ。「内則」（『禮記』）を觀るに、「十年に書計を學び、十有三年に樂を學び詩を誦し、成童は射禦を學び。二十に始めて禮を學ぶ」。『論語』に、「藝に遊ぶ」（述而篇）、「樂に成る」（泰伯篇）。則ち六藝豈に小學の専事する所ならんや。（『大學解』二）

徂徠に據れば、大學とは天子や諸侯の都において人に教育を施す機關である。朱子は大學を小學と相對する概念とみているが、これは間違っている。學問には大小の區別が存在しないのである。『禮記』や『論語』にも述べたように、古の「學」とはもともと詩書六藝を學ぶことである。子供が禮儀、音樂、弓射など所謂小學を學び、大人が窮理、終身、治人の道などの所謂大學を學ぶと主張する朱子の注釋は『禮記』や『論語』に反しているという。

徂徠は更に『禮記』學記篇に見える「家に塾有り、黨に庠有り、術に序有り、國に學有り」と、王制篇に見える「小學は公宮の南の左に在り、大學は郊に在り」を引いて、自らの論說に裏付けをしている^三。要するに、大學は國が設立した教育機關という施設であり、朱子が主張した「大人の學」ではない。

徂徠は『大學解』の冒頭で朱子の「大學」に關する解釋を否定することにはどのような意味を持つのか、次の文言で明らかになる。何ぞ況んや本篇の格物、致知、誠意、正心、修身、本より議論の言と爲す、而して必ずしも皆爲學の方に非ずや。（『大學解』）

趙 荻生徂徠『大學解』における朱子學批判について

徂徠は「格物」、「致知」、「誠意」、「正心」、「修身」をすべて「議論の言」とみている。いわゆる「議論の言」は徂徠の持論である。

『辨道』に「六經はその物なり。『禮記』『論語』はその義なり。義は必ずこれ物に屬き、而る後、道定まる。乃ちその物を舍てて、獨りその義を取れば、その汜濫自肆せざる者は希に幾し」（『辨道』一^四）とあるように、徂徠は「六經」を「物」とし、『禮記』（即ち禮記の一篇の「大學」、「中庸」を含む）、『論語』を「義」として、概念についての議論に過ぎないとみている。徂徠は漢代以來、「文章、大いに變ずる」にも關わらず、その變わった「今文を以て古文を視、その物に味く、物と名と離れ、而る後義理孤行す」（『辨道』一）としている。つまり、「名」（『論語』『禮記』などに議論された概念）と「物」（六經）とが乖離すると批判している^五。徂徠の理解では、「六經」が「物」であるため注釋自體は必要がないのである。『論語』や『禮記』を読むときも、古文本來の意味で理解せねばならないという。徂徠は『大學』を注釋するときも自ら提唱した古文辭學で讀むという方法論を最初から重ねて強調し、「義」の書の一角である『大學』の注釋を通じて朱子學の間違いをより明確にする試みがあると考えられる。徂徠にとって、あくまでも「古文」で『大學』を讀む必要がある。徂徠は更に、『大學』について、次のように述べている。

養老、郷射の禮、人倫を明かにする所以なり。古の教なり。後世の如く、一に義理を講じるを以て教と爲すに非ざるなり。（中略）孟子曰く、「堯舜の道、孝弟のみ」。（中略）故に大學の教へ備はると雖も、亦た尚る莫し。故に此の篇は乞言合語の記と爲

す。専ら養老、序齒禮の義を言ふ。猶ほこれに冠、昏、燕、聘、郷射の禮に其の義有るがごとく、而して直ちに其の義を釋せずして、依傍して以てこれを言ふ者も、亦た乞言合語の禮、爾りと爲す。且つ其の旨は人君を主として以てこれを言ふ。徳に本づく。古の教は爾りと爲す。朱熹辭を修せず、古に味く、迺其の翫むる所の性理の説を以てこれを解す。人人聖人と爲すを主としてこれを言ふ。割裂し、補綴し、古文を紊亂して以て其の説を成す。従ふ可からず。(『大學解』)

右によれば、古代から、養老、郷射などの諸禮は社會倫理を明らかにするために用いられている。古代の教育は後世のように義理を講ずるものではない。『孟子』告子下に見えるように、古來のいわゆる堯舜の道は孝悌に過ぎない。大學での教育においてはこの孝悌以上のものはなかったという。但徠は『大學』を本來、概念に関する議論書ではなく、古代の「乞言」(君主が教えを請うために賢者、道徳者を養う)、「合語」(君臣父子などの秩序に合致する)などの記録書として捉えている。但徠は『大學』の注釋と『禮記』學記篇、文王世子篇などと結び付き、『大學』の内容を『禮記』に求めることは注釋の一大特徴と言える。この論理でゆくと、但徠は『大學』が君主のために書かれているものであり、朱子の指摘したような萬人が聖人になるための修養法を記した書物ではないと指摘している。但徠は次のように『大學』を位置づけている。

夫れ「經」「傳」辭異なる。故に孔子十翼を作り、猶ほ且つこれを「傳」と謂ふ。辭殊なるなり。後人は孔子の孝を言ふ者を輯

めて「經」と爲し、『論語』を「經」と爲す。陋なるや。故に『大學』の書と爲すは、「記」なり。「經」に非ざるなり。「傳」に非ざるなり。(『大學解』)

但徠の理解では、『大學』は勿論經書ではなく、尚且つ傳書でもない。忠實に古代の養老の禮を記録する記録書の「記」である。但徠は「養老の禮」を記録する一篇として、『大學』を「學記」などと並べて『禮記』の中に位置づけている。注意せねばならないのは、但徠の經書注釋全體から見れば、『禮記』が「物」である「六經」に對する「義」の書とされている。但徠は「六經」を「殘缺」(『辨道』二十五)としている。この『大學』をもともとあつたはずの「物」に基づき、「義」の書とすれば、但徠の注釋はあくまでもこの「義」の書である『大學』を通じて、本來あつた「物」に迫ろうとする手段に過ぎないのである。但徠にとって、『大學』注釋は一種のアプローチになる。朱子や伊藤仁齋のように『大學』自體を注釋することとはつきり異なる意圖を持つことは見て取れる。この「古學」に迫る方法論は根源的に反朱子學的な發想と言えよう。次は朱子「大學章句」のキーワードである三綱領について見てみよう。

二、「三綱領」について

『大學』經文の冒頭には「大學之道、在明明徳、在親民、在止於至善」とある。これについて、鄭玄(一二七〜二〇〇)は「大學とは、其の博く學んで、以て政を爲むべきを記せるを以てなり。(中略)學

成るの事を、能く其の國を治めて、其の徳を天下に章明するを論ず」(『禮記注疏』卷六〇)と解している。更に、孔穎達(五七四〜六四八)は「明德を明かにするに在り」とは、言ふところは大學の道、己の光明の徳を章明するに在り。身に明德有りて、更にこれを章顯するを謂ふ。此れは其の一なり。『民に親しむに在り』とは、言ふところは大學の道、民を親愛するに在り。是れ其の二なり。『至善に止るに在り』とは、言ふところは大學の道、至善の行に止處するに在り。此れ其の三なり。言ふところは大學の道、此の三事に在り」(『禮記注疏』卷六〇)と述べている。鄭注孔疏ともに「大學」を身を修めることから出發して治國平天下に至る大いなる學とみている。ただ、孔穎達が「明明徳」、「親民」、「止於至善」三者を竝列に並び、大學の道を達成する三事とすることから見れば、古注では「平天下」を根本的目的とし、大學の制度のいかんは必ずしも重要な意味を持つていないと思われる。古注とは異なり、朱子は「明明徳」、「親民」、「止於至善」を『大學』の三綱領としている。それぞれ詳しく見てみよう。

(一) 明明徳

「明明徳」について、朱子は次のように述べている。

明とは、これを明かにするなり。明德とは、人の天に得る所に於て、虚靈にして昧からず、以て衆理に具へて萬事に應ずる者なり。但だ氣稟に拘れ、人欲に蔽はるる所と爲れば、則ち時として昏有り。然れども其の本體の明らかなることは、則ち未だ

嘗て息まざる者有り。故に學者は當に其の發する所に因りて遂にこれを明かにして、以て其の初に復るべきなり。(『大學章句』)

古注では、「明德」を「至徳」や「光明の徳」と解釋されているのに對し、朱注では、「明德」を「本體の明」と解釋されている。これは朱子の「心性論」が『大學』における展開と考えられる。朱子學の心性論では、人の性は「本然の性」と「氣質の性」と分けられている。「本然の性」は「理」そのものとされている。この「性」は人々が生まれつき持っているものではあるが、それが萬物を構成する要素である「氣」によつて曇らされ、完全な善を發揮できないことがある。それが「氣質の性」である。この二つの「性」概念を使つて、惡の起源や人に聖人、君子、凡人、惡人といった多様性が生まれると朱子は説明している。朱子學の修養法は「氣質の性」を「本然の性」という本來あるべき「性」へと歸すことを目的としたものである。これを「復初」という。換言すると、「氣」により淀んだ「性」を純化することで聖人の領域に至ろうとするものである。『大學』において見れば、この「明德」はまさに天から授かった曇らされていない「本然の性」の反映である。修養工夫を通じて、氣稟にとらわれ、人欲に蔽われた「明德」を明らかにすることが「復初」である。これに對して、徂徠は次のように述べている。

此れは天子諸侯、學宮を建てて養老等の禮を其の中に行ひて人に教ふる所以は、其の意、徳に務むに在るを言ふ。これを道と謂ふは、是れ禮即ち先王の道なり。明德は猶ほ顯徳のごとく、玄德に對してこれを言ふ。舜の下に在るに方りては、一郷の士

なり。聖徳有ると雖も、民これを識るを得る莫し。故に『書』にこれを玄德と謂ふ。幽闇の辭なり。君上の徳、崇高の位、民俱に瞻る所なり。一言を出で、一事を行ひ、顯然として天下皆知る。隱蔽す可きこと難し、故にこれを明德と謂ふ。諸を『詩』『書』『左傳』に徴するに、皆爾^{しか}り。（『大學解』）

右によれば、「明德」は朱子のいう「本體の明」でもなく、古注のいう「至徳」「光明の徳」でもない。「明德」とは政治的社會的地位の上位者の徳のことである。その證據として、徂徠が舜の事例を擧げている。舜のように至徳の持ち主さえも、嘗ては「一郷の士」に過ぎなかつた。それゆえ、「明德」に對して、『書』には「玄德」と讃えられている。「明德」とは「顯徳」のことである。上に立つ人の一言一事などのあらゆる言動は民衆に見られて隠すことができないことを指している。このような用例は『詩』『書』『左傳』などの古書にたくさんあるという。このように「明德」の「内在性」を否定した上で、徂徠は更に次のように述べている。

朱熹の「虚靈不昧」は、無稽の言なり。（中略）「明之」とは、諸事を施行して以て民に明示するの謂ひなり。古書に「明」の字は皆爾り。朱熹の解、磨きてこれを明かにするの謂ひ、古者に是の義有る莫し。而して程頤の天理人欲の説自り出づれば、乃ち佛氏眞如無明の説なるのみ。然れども佛氏は智を以て徳の至と爲せば、則ち其の義通ず可し。程朱學には必ず知行を兼ね、徳には必ず知仁を具へば、則ち其の義、終に成らず。（『大學解』）

右によれば、「明」とは君主が行事を行い、民衆に明示すること

ある。朱子のいう修養工夫を重ねて、内在性を磨き、最初の状態に復すということは佛教の影響を受けた程頤の「天理人欲」に基づいた説であり、本來の意味ではないという。つまり、徂徠は「内面」を磨くことではなく、「行事」を外面に明示することを主張している。それが明示するのは「養老の禮」である。徂徠は『大學解』で「禮記」文王世子や祭義など諸篇の内容を引いて、「養老の禮」を民衆に明示することがいかに重要かを力説している^九。目的は次の言葉で明らかにされる。

故に人君^{みづか}躬^{みづか}ら老を養ひ學に齒^はすれば、則ち民曉然として以て吾が君の徳、孝弟爲るを知るなり。君子の徳は風、小人の徳は草、草の上の風、安んぞ能く靡然として以て化せざらんや。是れ人君の躬らの教へなり。此れはこれを「明明徳」と謂ふ。（『大學解』）

徂徠の理解では、君主自ら行事（ここでは養老の禮を主とする）を行い、民衆に明示することで民衆を教化できる。徂徠はここで君主の徳を「風」、民衆の徳を「草」と譬え、草は風に吹かれると風と同じ方向に傾くと説明している。このように内面性を磨くことなく、外因で教化されるという發想は徂徠學で貫かれていた。徂徠は特に「風習」の力を強調し、『中庸解』でも次のように述べている。

「誠なる者は天の道なり」と。力行の久くして、習ひて以て性と成れば、則ち其の初めに誠心無き者も、今皆誠心有り。是れ人力の爲す所、教の至る所なり。（『中庸解』一〇）

つまり、一般民衆が外因（風習）で教化されるのは教えの至ると

ころと徂徠は認識している。徂徠に言わせれば、『禮記』學記に「民を化し、俗を易ふ」と述べるように、大學はそもそも先王が民衆教化のために作られたものである。特に、「養老の禮」は社會的階級秩序とは關係なく、だれもが實行できる特殊な徳であるため、王は自ら「養老の禮」を行つて民に明示する。徂徠は「唯大學の禮、人君世子の尊を以て、國人とこれを行ふ。その禮、爵を以てせずして齒を以てす。郷人の子弟のごときも然り」と述べている。徂徠は『中庸解』で君主の「徳」と民衆の「徳」を差別化し、「中庸」を「徳の甚しき高からずして易く行ふ者を謂ふ。迺ち孝弟忠信の類なり」と述べ、孝悌が君子（上に立つ人）と小人（下にある人）と唯一共同で行える徳としている。これと呼應するように、『大學解』の「明德」も孝悌を示す「養老の禮」と解釋し、「明明徳」を「養老の禮」を民衆に明示するために、君主が自ら行うものと解釋している。

（二）親民

次は「親民」の解釋を見てみよう。まず、朱注を見ておこう。

新とは、其の舊を革むるの謂ひなり、言ふところは既に自ら其の明德を明かにして、又た當に推して以て人に及ぼして、之をして亦た以て其の舊染の汚を去ること有らしむべきなり。（『大學章句』）

程伊川は「親」を「新」と讀んでいる。これは『孟子』滕文公上に見える「子これを力行せば、亦た以て子の國を新にせん」から由來するとされている^二。朱子は程伊川の注釋に従つて、「新」を「舊

を革むる」の意とし、「明德」の段階を終え、既に「復初」に成功すれば、更にこれを推し進めて、人を新たにすることに進むべきであるとしている。「修己」から「治人」へのさらなる展開である。これに對して、徂徠は次のように述べている。

民とは、國人なり。朱熹は家、國、天下を以て總稱す。非なり。夫れ家に嚴君有るは、父母の謂ひなり。安ぞ民を以てこれを視るを得んや。（中略）「親之」とは、親愛してこれに近づく。其をして自ら相ひ親睦し、亦た以て其の上を親しましむるなり。

（中略）故に大學の禮、國人の賤しき者にして人君これに父事し、世子これと齒す、是れこれに親近して敢へてこれを遠ざけず。又た從りてこれに孝養す、親愛の至りなり。夫れ然る後、國人これに化して、孝弟敬讓、下に行はる。百姓親睦し、亦た其の上に親しむこと父母の如し。此れをこれ「親民」と謂ふ。（『大學解』）

徂徠はまず「民」を「國人」のことと限定し、朱子の「家、國、天下」を否定している。更に、「親」を「親愛」と解釋し、「親民」を「國人を親愛する」としている。具體的に言えば、徂徠の「親民」は君主が「國人の賤しき者」に仕える「養老の禮」を通じて、民衆を感化し、「其の上に親しむこと父母の如し」という理想状態にさせるものである。この君主の「親民」は自らが道德者というイメージを國民に発信し、統治のための手段として使われるという^三。朱子のように自らの内在性を磨くことを提唱していない。むしろ、徂徠の『太平策』に見えるように「人君タルハ、タトヒ道理ニハヅレ、

人ニ笑ハルベキコトナリトモ、民ヲ安ンズベキコトナラバ、イカヤウノコトニモ行ハント思フ」が求められている。つまり、人君に求めるのは「民を安んずる」ことのみである。國民の安定な生活を保障するためであれば、手段を選ばないのであるという。徂徠は「祭義」「王制」二篇を引いて、次のように朱子を批判している。

殊に知らず、「新民」は、革命の辭なり。而して『大學』は、守成の君の奉ずる所なり。豈に是の言有らんや。従ふ可からず。

（『大學解』）

徂徠學では嚴密に先王と後王を區別している。徂徠に言わせれば、聖人とは道德の高い者のことでも、孔子のことでもない。聖人とは「先王」、即ち古代の諸制度を策定する帝王のことである^{一三}。徂徠の『徂徠先生答問書』には「帝學以前は徳を以て天下を治玉^{なま}へり」という。帝學は堯舜よりも前の天子であつて、禮や法（徂徠はこれを道と呼ぶ）のような客觀性のある制度によることではなく、自らの徳を天下に及ぼすことで天下を治めたことを意味している。しかし、帝學に續く堯や舜も有徳の天子であるので、「徳を以て天下を治め玉はんには、道の建立には及ばざる事」であつたが、有徳の名君がいつの世にもあるという保證がないことを慮り、「聖賢無き世にても、この道傳はる時は聖賢在世のごとく天下國家平治なすべき工夫ましくて、建立」されたのである。更に「禹、湯、文、武、周公相繼て修補まし／＼た」^{一四}。それが現在に至る「先王の道」という。後世の帝王は先王が策定した諸制度に損益することだけなので、「道」の創立者ではなく、「後王」とであるという^{一五}。にもかかわらず、朱子は

「親民」を「新民」と解釋し、「革命」の意味が含まれると考えていることを徂徠は意識している。儒學を「民を安んずる」ための學問とみて、一種の統治學ともいえる徂徠學ではこの不安定要素を見過ごすわけにはいかない。徂徠の注釋はあくまでも既存の社會システムの中で諸制度を改善することによってより安定な政權運営を求めている。

（三） 止於至善

次は三綱領三つ目の「止於至善」の解釋を考察する。まず、朱注を見ておこう。

止とは、必ず是に至りて遷らざるの意。至善とは、則と事理當然の極なり。言ふところは明德を明かにし、民を新たにすること、皆當に至善の地に至りて遷らざるべし。蓋し必ず其の以て夫の天理の極を盡すこと有りて、一毫も人欲の私無きなり。（『大學章句』）

朱子は「止」を「必ずここに至りて遷らざる」と解し、「至善」を「事理當然の極」と解釋している。朱子は「親民」「止於至善」を「明德」と連動し、朱子學の心性論の範疇で「修徳」がすべての基礎と唱えている。これに對して、伊藤仁齋は「親」を「新」に改めることには賛成しながらも、「止於至善」を「明德」「親民」の目標とし、『大學』の内容を「止於至善」に歸一させるべきと主張している。これを理由に八條目を一切認めないという。この朱子と仁齋の解釋を念頭に、徂徠は次のように述べている。

止とは、居なり。身を以て是に處るなり。又た是に止まりて復た他求せざるの意有るなり。至善とは、夫れ古聖人の道を讃嘆するの辭なり。(中略)蓋し古聖人の道、衆善の會^{あひ}まり、粹美の極まり、天下の善を擧げるも、以て尙^{まさ}る莫し。故に歷代聖王必ず學宮を建てて以てこれを奉ず。尊崇の至るは、これを上帝宗廟と比ぶ者、是くの若し。故に孔子の聖たると雖も、亦た必ず好古好學を以て自ら道ふは、豈に謙^{へりくだ}らんや。其の至善が故と爲すなり。(『大學解』)

徂徠はまず「止」を「居る」と解して、朱子の内面性に關する議論を物理世界に移行しようとしている。さらに、「至善」を「古聖人の道」と解し、「至善」の概念を朱子のいう「事理當然の極」という抽象概念から徂徠のいう「物」に變えている。徂徠學では、古聖人の道、即ち先王の道は「物」であり、「六經」に示された「禮樂刑政」である。「禮樂刑政」は既存の「物」なので、理を窮めることによって求めるのではなく、「物」を學習することによって身につけるものである。「至善」は抽象的かつ理想的の精神状態ではなく、嘗てあった古代世界の「實物」である。この論理で徂徠は次のように述べている。

然れども三代革命し、損益し、尚ぶこと異なる。古聖人の制なると雖も、亦た遵^{したが}はざる所有り。故に古聖人これを行ひて、我先王これを行はざれば、則ち民にこれに惑ふこと有り。先王これを行ひて、今王これを行はざれば、則ち民に亦たこれに惑ふこと有り。今は人君世子の尊を以てして、躬ら國人の賤しき

者に事ひ、以て古聖人の禮を行ひ、これを處すること疑はず。故に聖人の道の藏する所にして、遵從の至るは、これを郊廟と比ぶなり。則ち民曉然として以て孝弟の徳は天下至善と爲すを知りて、復た他求せず。是れ其の教の化するは、安ぞ能く流せんや。此れをこれ「止於至善」と謂ふ。(『大學解』)

徂徠に據れば、古聖人が策定した諸制度も夏商周三代の革命によつて損益されている。故に、人君は自ら國民に仕い、養老の禮を實行する。これは孝悌が至善であることを國民に示すためである。人君の行動によつて國民は感化され、孝悌以上のものはないと思ひ知らされる。徂徠は「聖人の道」を「天下を安んずる」(『辨道』)の道とし、「聖人ノ道ヲ大道術ト申候。國家ヲ治候モ、直ニ善惡邪正ヲ正シ、見エワタリスル上ニテサツバリト仕候事ニテハ無御座候。俗人ノ思ヒカケヌ所ヨリ仕カケヲ致シ候テ、覺エズ知ラズ自然ト直リ候様ニ仕事ニ候」(『徂徠先生答問書』)と述べている。徂徠は本來君子・小人という概念を社會的地位によつて分かれるとしている。上に立つ人間は「君子」であり、「民」は小人である。聖人の道へのアプローチはそれぞれ「學」と「由」と區別される。「君子はこれを學び、小人はこれに由る」(『論語徵』卷四・泰伯篇の解)の解釋から由來する徂徠のこの獨自の君子小人觀は『大學』三綱領の解釋に活用されている。最後に、徂徠は朱子の三綱領注釋を次のように非難している。

朱熹は迺ち「明德」「親民」「止於至善」を以て、皆爲學の方と爲して、「至善」は「事理當然の極」と謂ふ、此れは人人をして

自ら至善を事物の理に求めしむるなり。夫れ宇宙以來、千年を歴數し、數十の聖人、其の心力を竭し、其の知巧を極め、これ道を建てる。故にこれを至善と謂ふ。而して一旦の知を以て驟かにこれを得んと欲するは、豈に凡人にして聖人の權を奪ふに非ずんや。僭なるに非ざれば則ち妄なり。亦た自らこれを揣らざるの甚しきなり。夫れ人君學を建て以て民の心志を一にするは、是れ「止於至善」と謂ふ。（『大學解』）

右によれば、徂徠は「明德」「親民」「止於至善」という朱子學の三綱領を爲學の方法として認めない。「道」とは歴代の聖人の智慧の重なりであり、修養工夫で悟るものではないという。朱子學のような工夫は單なる聖人の道を亂す行爲だと非難している。徂徠から見れば、「明德」も「親民」も「止於至善」も民の心志を一にする方法である。同じ徂徠の著作の『中庸解』ではこれを「誠」といい、意味的に近いものと考えられる。徂徠學では、「誠」を「天理」として捉えることなく、單なる誠心をもつて、忠實に「先王の道」を行うことと解釋している。人々は先王の道を行い、よく誠心ある者は天性に得ているので、勉強せずに先王の道に暗合することがある。これは「誠なる者は天の道なり」という。力行の久しくして、習い性となり、はじめに誠心なき者が、皆誠心があるようになる。これが教えの結果であり、「これを誠にする者は人の道なり」というのである。この教が行われるところは徂徠のいう「大學」「學宮」ともいう）であり、教の内容は「養老の禮」である。

三、「八條目」について

次は八條目について見てみよう。八條目とは何であろうか。『大學』經文には次のような記述がある。

古之欲明明德於天下者、先治其國。欲治其國者、先齊其家。欲齊其家者、先修其身。欲修其身者、先正其心。欲正其心者、先誠其意。欲誠其意者、先致其知。致知在格物。

歴代の注釋者によつて、この經文の意味は異なっている。鄭注は特に「致知」「格物」に重點を置き、「知」を「善惡吉凶の終始する所を知る」と注し、「致」を「或は至と爲す」と注し、「格」を「來」「物」を「事」とそれぞれ解釋している。鄭注に基づいて、孔穎達は次のように述べている。

前章は大學の道は明德、親民、止善に在るを言ふ。覆して止善の事を説くこと既に畢り、故に此の經は明德の理を明かにす。言ふところは其の己の意を精誠せんと欲するは先づ須く其の知る所の事を招致す。初始必ず須く學習すべく、然る後に乃ち能く其の成敗を知曉する所有るを言ふ。（『禮記注疏』卷第六〇）

孔穎達の疏を見る限り、むしろ勸學の方向で經文の意味を取っている。即ち、明德、親民、止善を實踐するには、まず己の心を正しくせねばならない。しかし、その心を正しくしようとする人はまず學習によつて物事のよしあしをよく知るようになるなければならないという。『禮記』全體からみれば、この『大學』の一章は明らかに學習關係の内容であり、鄭注孔穎疏のほうは『大學』本來の意に沿つ

た解釋であると考えられる^{一六}。しかし、朱子はこの經文について、次のように注釋を施している。

「明德を天下に明かにす」とは、天下の人をして皆以て其の明德を明かにすること有らしむなり。心とは、身の主とする所なり。誠とは、實なり。意とは、心の發する所なり。其の心の發する所を實にするは、其の善に一にして自ら欺くこと無きことを欲するなり。致とは、推し極むるなり。知は、猶ほ識のごときなり。吾の知識を推し極むるは、其の知る所盡さざること無きことを欲するなり。格とは、至なり。物は、猶ほ事のごときなり。窮めて事物の理に至るは、其の極處到らざること無きことを欲するなり。此の八者は、大學の條目なり。（『大學章句』）

古注でははつきりと言及されていないが、朱子は「天下の人をして皆以て其の明德を明かにすること有らしむなり」と述べ、「明德」の主體を「天下の人」すべてと解釋し、この句は天下の人すべてに明德を明らかにさせることをいうと理解している。つまり、朱子によれば、すべての人は修養工夫を通じて「明德」せねばならない。朱子は「此れは大學の序その詳らかなることかくの如きを言ふ。蓋し綱領の條目なり」（『大學或問』）とみて、條目を綱領に細かに對應させている。具體的に言えば、朱子は「格物」から「修身」までを「明明徳の事」に、「齊家」から「平天下」までを「親民」に、「格物致知」を「知所止」に、「意誠」から「平天下」までを「得所止」に配している。朱子は格物・致知・誠意・正心・修身・齊家・治國・平天下を八の段階とみて、各段階ごとに工夫論を提示している。

趙 荻生徂徠『大學解』における朱子學批判について

さらに、朱子は「知」を知識と解釋し、己の知識を押し窮めるのは、事物の理を窮めて極點まで到達するためであるとしている。特に注意せねばならないのは朱子は「格」を「至」と解釋し、自ら物事の理に迫るという意味合いを示唆している。無論、これは朱子學の範疇において重要な概念であり、後ほど陽明學との分歧點でもある。朱子學と對立する古學派の先驅の伊藤仁齋は朱子の注釋を批判し、「格」を「正しい秩序」と理解し、「格物」は誠意・正心・修身・齊家・治國・平天下の六者を秩序正しくすることと主張している。先儒の注釋を踏まえて、徂徠の八條目に對する理解はどのようなものであるうか。徂徠は『徂徠先生答問書』で次のように明確に述べている。

格物一條ニテ事濟候間、此上ニ誠意正心修身等ノ工夫ハ無^レ之事ニ候。

右によれば、朱子が提唱する八條目のうち、徂徠は「格物」の一條目しか認めない。それでは、徂徠の論理を確認してみよう。

此れは上章の「事に終始有り」を承け、學を爲むるの方、先づ格物するなりを言ふ。首に「古」を言ふは、「格物」、古聖人の教なり。（中略）天子の徳、これを行事に施し、これを家國に用ひ、以て天下に示す。天下これに化し、孝悌俗に成り、王たる者の極功なり。此れはこれ明德を天下に明かにするを謂ふ。（『大學解』）

徂徠はまず「格物」を古の聖人の教えと定義し、學問をなすにはまず「格物」をすると主張している。「格物」とは何かについて徂徠

はここでまだ明確な定義を擧げていないが、「明德」の主體を「天下すべての人」から「人君」に置き換えたことは見て取れる。天子は行事を通じて孝悌の徳を天下に示し、いずれ國の風習にさせる。これは王たる者の極功であり、明德を天下に明かにすることである。但徠は「明明徳」の主體を人君に限定する上で、次のように述べている。

國とは、王繼なり。天下の本は國に在り。故に明德を天下に明かにせんと欲する者は、先づ其の國を治む。家とは、王の宮中にして、以て宗族を包するなり。國の本は家に在り、故に其の國を治めんと欲する者は、先づ其の家を齊ととのふ。身とは己なり。人君を指すなり。家の本は己に在り。故に其の家を齊ととのへんと欲する者は、先づ其の身を修む。國にして「治」を曰ふは、政を主とす。家にして「齊」と曰ふは、禮を主とす。(中略)身にして「修」を曰ふは、文徳を修め、道を修め、辭を修むるが如く、皆成して用ふ可きを謂ふなり。(『大學解』)

右によれば、國とは王繼のこと、つまり、都のことである。家は宗族を含む宮中のこと、つまり王族のことである。身とは人君のことである。このような特殊の解釋によって、家、國、天下の概念が統一されている。即ち、三者はみな人君の身近にあるもので、人君によって治められている。但徠のこの解釋で、齊家・治國・平天下はすべて人君の修徳によつてもたらされた結果とされている。齊家・治國・平天下という概念も朱子のようなスケールの小から大への順序ではなく、人君養成の異なる段階になる。但徠は齊家・

治國・平天下の出發點ともいえる人君の徳について、次のように述べている。

禮樂を身に得、これを徳と謂ふ。身修の謂ひなり。心にして正と曰ふは、其の禮に一するを謂ふなり。己を修めんと欲するは、必ず禮を以てす。苟しくも禮を行ひて心安らがざれば、則ち徳得て成る可からず。故に其の身を修めんと欲する者は、先づ其の心を正す。意とは、好惡なり。善を好むの心、中に由りて出づ。勉強に假らず、意誠の謂ひなり。苟しくも是の如くせねば、則ち心と禮と違ふ。故に其の心を正さんと欲する者は、先づ其の意を誠にす。致とは、これをして至らしむなり。至るは生ずるなり。知とは徳慧術知なり。世人の所謂知に非ざるなり。徳慧術知生じて、而る後ち仁の尚ぶ可く、孝悌の至善爲るを知る。天下の物を擧げて、以て尚まさる莫し。善を好むの誠になる所以なり。故に其の意を誠にせんと欲する者は、先づ其の知を致いたらしむ。

(『大學解』)

右によれば、徳は禮樂を身につけることである。これはかなり獨特な解釋ではあるが、但徠學において重要な基礎概念といえる。但徠學において、道とは先王の道であり、禮樂のことである。この古の先王に策定された禮樂の記録書は六經である。六經は議論の書ではなく、「物」、即ち「禮樂」そのものを示しているという。「學」とは先王の道を學ぶことであり、言い換えれば、禮樂を學ぶことである。但徠はこの「物」に基づいた六經解釋を利用し、先王の權威を借りて朱子學と對抗する。この構圖は但徠の『大學』注釋にも鮮明

に示されている。徳は身につける禮樂と定義した以上、朱子のように修身窮理を通じて己の徳を磨く必要はなくなっている。代わりに、六經の學習によって身につけることができるという。この論理でゆけば、「正心」ということは自分の心をいかに禮樂に合致させることにある。徂徠は孝悌を至善の徳としている。孝悌は至善の徳であり、基本的な徳でもある^{二七}。人君が孝悌を民に示し、民を教化することを至善の徳という。この解釋でゆけば、致知・格物とはどのようなものであろう。それぞれ見てみよう。

(一) 格物

徂徠は「格物」について次のように述べている。

格とは、來なり、至なり。感ずる所有り、以てこれを來たらしむるの謂ひなり。先王の教、これ物なり。射五物を假^{たと}如^{ごと}ふに、和と曰ひ、容と曰ひ、主皮と曰ひ、和頌と曰ひ、興舞と曰ふ。力の久、習の熟、而る後に所謂和なる者至る、容なる者至る、主皮、和頌、興舞なる者皆至る。至りて後に其の見る所自ら別る。是れはこれを德慧術知と謂ふ。六藝皆爾^{しか}り。故に「致知は格物に在り」と曰ふ。是の格物は、古聖人其の心力知巧を竭して建つる所。大學これ始めて教ふるなり。故に此の篇特にこれ^を言ふ。而して它書に見えず。〔『大學解』〕

「格」を「來」と讀むのはもともと鄭玄の訓である。ただ、徂徠はこの鄭玄の解釋を徂徠學的體系に取り入れ、新たな意味を賦與している。徂徠のいう「格物」は「學を爲めるの方」、即ち學問の工夫で

ある。徂徠が、「天子より庶人に至る、凡そ學はみな格物より始む」〔『大學解』〕と述べるように、「格物」が上下の階級を超えてすべての人に共通する工夫である。尚且つ「詩」「修辭」「聖人の道」を貫く「唯一の工夫」〔徂徠集 卷十九〕でもある。

更に、「物」について、徂徠は次のように述べている。

物とは、先王の法言。君子これを守る。故に『孝經』に曰く、「先王の法言に非ざれば敢へて道^{ほしま}はず」。敢へて擅^{ぼしま}に其の意を以て言を造らざるを謂ふなり。蓋し古自り先王法言有るは、猶ほ天地に物有るがごとし。故にこれを物と謂ふ。然れどもこれを行行するに非ざれば、則ちこれを其の身に有る能はず。唯だ行有り以てこれを格^{きかく}しむ。來たりて我が有と爲るを謂ふなり。亦た此の篇の意と相通するのみ。鄭玄も亦た以て「物を來たらしむる」の義と爲す。迺ち先世諸儒相傳ふるの説なり。〔『大學解』〕

徂徠のいう「物」は非常に限定的な言葉である。つまり、「物」とは先王の法言、即ち先王の教である。しかし、この先王の「法言」は『詩』『書』『禮』『樂』『易』『春秋』の六經以外にはあり得ないと徂徠は認識している。徂徠は朱子が聖人の窮理を學者の工夫とすることを「天上天下唯我獨尊」（『辨名』教）とし、「六經」に従わず、「先王の教」を「己の心」に求めることであると非難している。徂徠に言わせば、大昔の古代には既に先王の教えがある。これは天地の間に物があるように當たり前のことである。徂徠は『周禮』に見る「射五物」（地官・鄉大夫）を例にこう解釋している。つまり、先王の教えがあつてもすぐに體得することはできない。長い間學習練習

してこそ、次第に先王の教えを身につけることができるようになる。言い換えれば、先王の教えを己の身に「來ること」をさせる努力をする。これは「格物」工夫であると徂徠は主張している。

上章は「大學の道は明德を明かにするに在り」を言ふ。而して苟しくも徳これ身に有るに非ざれば、則ち亦たこれを明かにする所有る莫し。徳をこれ身に有らんと欲すれば、則ち學に若く莫し。爲學の方、格物より始むるは、徳の基なり。(中略 致知・誠意・正心、皆爲學の方に非ざるなり。『大學解』)

右によれば、人君が己の徳を民に明示しようとしても、もしその徳をまだ身につけていなければ何も始まらない。しかしながら、徳を身につける唯一の方法は學習である。無論、徂徠のいう學習の對象は「先王の道」即ち「禮樂刑政」である。「格物」は統治者が民を治めるために先王の教である「六經」を學ぶことになる。「格物」以外の致知・誠意・正心はすべて學問を爲す方法ではないという。

徂徠の解釋に據れば、「致知は格物に在り」という經文の意味は「知」に至るために、久しく先王の教えを學習し、身につける努力をすることとなる。ただ、徂徠のいう「知」はどのような意味を持つか、朱子の解釋と一致しているのか。次は徂徠のいう「致知」について見てみよう。

(二) 致知

徂徠學では「格物」が唯一の工夫である。故に、「致知」について、徂徠は「致」(即ち方法論)ではなく、「知」(即ち對象)に拘っている。

る。まず、次の内容が述べられている。

蓋し聖人の所謂知は、世俗の所謂知に非ざるなり。故に『論語』曰く、「知者は仁を利す」(里仁篇)、「擇んで仁に處らざんば。焉んぞ知を得ん」(里仁篇)と。朱熹迺ち吾の知識を推し極めて盡くさずを謂ふ。此れ世俗の所謂一物知らざるは恥と爲す者なり。聖人其を惡むこと斯の若し。故に毎に學を好むを以て言を爲る。而して未だ嘗て知を好むを以て誨と爲さず。見る可きのみ。歷世を通攷するに、世俗の所謂知なる者も亦た衆なり。何ぞそれ仁に利せざるや。故に果して朱熹の言は是となれば、則ち孔子の言、理に盡きざるなり。(『大學解』)

右によれば、徂徠はまず朱子の「知」を「世俗の知」と批判している。朱子は一事一物に格(い)り、その事物の理を極め盡くし、己の知識を押し極めることがそのまま私欲の蔽いを去り本然の性(即ち理)を發見させることであると説いている。しかし、徂徠は「天地の間のあらゆる事を極め盡くす」という朱子の「知」を揚雄の『法言』にある「一物知らざるは恥と爲す」と非難している。

徂徠學では「不可知」論が説かれている。『徂徠先生答問書』上では「神妙不測ナル天地ノ上ハ、モト知ラレヌコトニ候間」と述べ、「總ジテ世間ノ一切ノ事、人知人力ノとき候限リ有之事ニ候」と述べるように、人知の限界性を主張している。徂徠に言わせば、この世にあるもろもろな自然現象は「神妙不測ナル天地ノ上ハモト知ラレヌ事」(『徂徠先生答問書』)がある。このように人知を越えたものを探求すること自體儒者のすることではないとしている。しかも、

徂徠は「理なる者は定準なし」（『辨名』理）と述べ、人知の主観性を特に強調している。徂徠の理解では、この人知の限界を超え、主観を越える「知」への探求ができるのは聖人のみであり、學者ではない。徂徠は『辨道』で次のように述べている。

後世の儒者は知を尚び、理を窮むるを務めて、先王孔子の道壊れぬ。理を窮むるの弊は、天と鬼神と、みな畏るるに足らずとし、而して己は迺ち傲然^{がうぜん}として天地の間に獨立するなり。これ後世の儒者の通病にして、豈に天上天下唯我獨尊ならずや。且つ茫茫たる宇宙、果して何ぞ窮極せん。理は豈に窮めてこれを盡すべけんや。その我ことごとくこれを知ると謂ふ者もまた妄なるのみ。（『辨道』二十一）

徂徠はあらゆる事物の理を窮めることができるとする朱子學の「知」は人間自身の主観性を絶対化する行爲だと批判している。徂徠は朱子の「格物窮理」を、己を聖人の全能性になぞらえることとし、「聖人を廢するに至る」（『辨名』智）傲慢であると批判して、次のように述べている。

且つ「窮理」は『易』に見ゆ。迺ち以て聖人『易』を作るを贊ふるの言なり。學者事に非ず。（中略）學者己の心を以てこれを事物の理に求めて以て道と爲せば、則ち亦た自を揣らざるの甚しきのみ。故に古の學者、必ず先王詩書禮樂の教に遵つて、服習の熟、自然と有りて以て其の知を致^{いたらし}む。是れはこれ格物して知至ると謂ふ。先王の教を捨てて由らず、獨り己の心を以て彼の事物の理を窮めんと欲するは、亦た妄なりと謂ふ可きや。（『大

學解

徂徠に據れば、萬人の人知を越えた先王（聖人）が時間をかけて理を窮め、道を作ったのである。後世の人間は先王が定めた道に従って行動するべきと主張している。故に、徂徠のいう「知」は仁を知ることである。徂徠のいう「仁」は民を安んずる人君の徳という極めて限定的な概念なので、言い換えれば、「先王の道」を「知る」ととも言える。『大學解』では、徂徠は「德慧術知」を以て表現している。この「仁」は「先王の道」に内包された「聖人の大徳」（『辨名』である。後世の人間は各々己の個別性に適用できる部分を身につけるべきと徂徠は力説している。この意味で徂徠のいう「仁」は統治能力を指し、「知」は政治的洞察力を意味している¹⁸。徂徠のこの獨特の「知」解釋は現實味を帯びている。それは徂徠の獨特の人材觀である。

（三）人材觀

前述のように、徂徠の『大學』注釋はかなり現實性を重視し、當時の社會實情を念頭に展開されている。徂徠の「格物」「致知」解釋は別のルートで朱子同様に儒學思想の修己から治人に至る輪郭を明らかにするものである。徂徠の「致知」の結果ともいえる人材論を少し檢證してみたい。

朱子學では天から萬人に等しく賦與された「性」を十分に發揮させるためには、生まれもった氣質の偏りを正すことが必要であると論じている。徂徠はこれに激しく反對して次のように展開している。

氣質ハ天ヨリ稟得、父母ヨリウミ付候事ニ候。(中略) 氣質ハ何トシテモ變化ハナラヌ物ニテ候。米ハイツ迄モ米、豆イツ迄モ豆ニテ候。只氣質ヲ養ヒ候テ、其生レ得タル通りヲ成就イタシ候ガ學問ニテ候。(中略) サレバ世界ノ爲ニモ、米ハ米ニテ用ニタチ、豆ハ豆ニテ用ニ立申候。(中略) 宋儒ノ説ノゴトク氣質ヲ變化シテ渾然中和ニ成候ハバ、米トモツカズ豆トモツカヌ物ニ成タキトノ事ニ候ヤ、ソレハ何ノ用ニモ立申間敷候。(『徂徠先生答問書』中^{一九})

つまり、氣質は天賦であり、簡単に変わるものではないといって、眞つ先に朱子の氣質變化説を否定している。しかしながら、徂徠はここであきらめの哲學や分を知るといような處世術を垂れているのではない。米にせよ、豆にせよ、實入りのよいおいしい米や豆になれといっているのである^{二〇}。つまり、人材の長所を生かす方法を説いている。徂徠は更に次のように述べている。

苟非其人道不虛行ト申事有之候。法ヨリハ人猶肝要ニテ御座候。タトヒ法ハ惡敷候共人能候ヘバ相應ノ利益ハ有之物ニ候。法計ノ吟味仕候ニテ人惡鋪候ヘバ何ノ用ニモ立不申候。(『徂徠先生答問書』中)

つまり、徂徠は統治に關して、時には法より人の資質が問題であると言っている。徂徠は「何程ヨキ藥方ニテモ、醫者下手ニ候ヘバ病ハ愈不申候」という比喻を使って、いかなるすばらしい制度下にあつても「人」に問題あれば、よい結果にはならないと述べている。徂徠は『論語徵』衛靈公篇の注釋に次のように述べている。

「無爲にして治む」は古來、人を得るを以て言ふ。故に舜には特に此れを以てこれを稱す。(中略) 故に萬古天下を治むるの道は、此れを以て至るものと爲す。而して、舜の大聖たる、豈にこの外に出でんや。(『論語徵』辛)

つまり、「人を知る」ことは大切であるが、上に立つ人間(人君)のやることである。しかも、「人を知る」ことはその人の徳とは無關係である。徂徠は次のように述べている。

大氏後人は「人を知る」といふを以て人の賢不賢を知ると爲す。殊に知らず、聖人の意は唯だ賢人を知るを言ふことを。唯だ賢人のみ知り難しと爲す。知者に非ずんばこれを知る能はず。(『論語徵』乙)

右によれば、「人を知る」の「人」をもともと賢人という範圍に絞っている。賢人の徳を更に計つて比べる必要がない。しかし、徂徠のいう「賢人」は果たして朱子學的にいう賢人であろうか。徂徠の人材論の集大成、いわゆる「疵物論」^三を見てみよう。

人才ト被仰候ハ、定テ御望之注文可有之候、其注文ニ合不申ヲバ人材ニハ不被成候ト相見エ申候。宋儒杯モ手前ヨリ注文ヲ出シ候病有之候故。(中略) 手前ヨリ注文ヲ出シ人ヲ御サガシ候ハ。手前ノ御物ズキヲ御立候ニテ候座候故。ソノ御注文ニ合候人ハ天下古今盡未來際^{じんみらいさい}マデ無之物ニ候。(『徂徠先生答問書』中^三)

徂徠は宋儒のように「手前より注文を出し」という行爲に疑問を持っている。徂徠に言わせれば、どのような人が人材と呼ばれるのかという明確な基準が存在しない。自分の基準で相手を判断するこ

とはできない。徂徠は更に次のように述べている。

今時モ世上惡俗ニ染不申候人ハ疵多ク御座候間。疵物ニナラデハ人才ハナキ物ト被思召。疵物之内ニテ御エラビ可被成候。(中略) 疵ナキ人ハ郷原カ巧言令色カ扱ハ庸人ト可被思召候。(『徂徠先生答問書』中三)

「郷原」のような偽善者、「巧言令色」のような媚びへつらう人、凡人など世間一般の基準(または朱子學の基準)で判断すると「疵物」ではあるが、ある分野では人材である可能性が十分にある。つまり、常人の「知」で人を選別することには限界がある。この議論において注意せねばならないのは、徂徠のいう人材にはそもそも道德性が考慮されていないことである。徂徠は更に比喻で人の才能の複雑性を説いている。

藥ハ皆毒ニテ候ヘ共。毒ト名ヲ付不申候事ハ長所ヲ用候故ニ候。(中略) 疵物ト申進候ハ、今世ノ習俗ヨリ名ヲ付候テ。御合點參ヤスキ様ニ申進タルニ而御座候。其實ハ天地ノ間ノ物何ニヨラズ、各長短得失御座候而。其長所ヲ用候時ハ天下ニ棄物棄才ハ無御座候ヘ共。長所ヲ御存知不被成候故。短處ニバカリ御目ツキ申候テ疵物ト思召ルルニテ候。(『徂徠先生答問書』中二四)

右によれば、薬にはみな毒がある。しかし、薬で治療するとき、われわれは薬の効果(よい一面)をしか見ていない。人材も同様である。どの人にも必ず短所がある。短所にばかり注目してしまうとその人の長所が見えなくなる。適所適才という観点でその人の長所を生かすことが重要である。徂徠は「人ヲ用候ニハ、其長所ヲ取テ

短所ニ目ヲ付不申候事聖人ノ道ニテ御座候」(『徂徠先生答問書』二五)と述べ、人材を選ぶとき、その人材の長所を生かすので、その人の短所に目を付ける必要がないと述べている。言い換えれば、朱子學のようにどの人も己の徳を聖人の領域まで極める必要がないという。しかし、その人の長所を見分けることが「上タル人」即ち人君の「知」である。

ただ、注意せねばならないのは、朱子學は本来修身の學なので、内在性を磨くことを主な目的としている。徂徠學は本来政治學ともいえるぐらい實用性を重視し、内在性を疎かにする傾向がある。本来の目的が異なるため、徂徠の主張はもともと朱子學と平行線にあると考えられる。

人材登用に當たつては、こちら側の主觀的見解で、こちら側の注文で人のことを予斷することはできないと徂徠は主張している。徂徠が朱子の「格物窮理」説を批判する理由はまさにこの點にあると考えられる。朱子學では自己の主觀を絶對化し、人材登用において、「手前より注文を出し」、人を見分けようとしている。その結果は「天上天下唯我獨尊」に陥ってしまうという。徂徠の『大學解』注釋の目的は最初から朱子の哲學理念への批判ではなく、朱子學修身工夫の非現實性を批判することにあると考えられる。

おわりに

本稿では徂徠の『大學解』における朱子學批判について檢證して

みた。徂徠の『大學』注釋は形式上、主に朱子「大學章句」を批判することによって展開されている。徂徠は「大學」を「學宮」という古代の教育機構とみて、「明明徳」の主體を人君に限定している。徂徠によれば、人君は自ら養老の禮を學宮で行い、民に明示することで、民を親愛するイメージを伝えることができる。人君は孝悌という徳で民を教化し、最終的に「平天下」という理想的状态に辿り着く。更に、徂徠は朱子學の八條目を批判し、工夫は「格物」の一條しかないと主張している。徂徠のいう「格物」は先王の教が記載された六經を學び、禮樂という「徳」を身につけることである。更に、人君には「知」の能力を有し、先王の徳を身につける人材を見分けて適所適才に登用することが求められるという。朱子後學が明言したように、道學とは性理學のことをいう（明代薛敬軒『讀書錄』）。それは人間の本質をいかに理解し、倫理觀を創造することを主要命題としている。しかし、徂徠の『大學』注釋はこの性理學に完全に觸れず、國家統治、更に精確に言えば人材登用を念頭に朱子學の非實用性を批判している。このように、徂徠の『大學解』は先王の道である「禮樂」という中心テーマで『中庸解』、『論語微』と連動し、獨特な「四書」解釋を展開している。議論の内容も、實行の主體と實現の方法論も朱子學と異なるが、修己から治國平天下への構圖は朱子學と變わらないのである。

（ちよう ゆうい・言語文学専攻）

注

- 一 本稿における「大學章句」の原文は『四書章句集注』（中華書局、二〇一一年）から引用している。
- 二 本稿における『大學解』の原文は『日本名家四書注釋全書』學庸部（東洋圖書刊行會、一九二二年）から引用している。
- 三 詳しくは『大學解』第八頁を參考されたい。（『日本名家四書注釋全書』學庸部（東洋圖書刊行會、一九二二年）。
- 四 本稿における『辨道』の原文は『日本思想大系・荻生徂徠』（岩波書店、一九八七年）から引用している。書き下し文は筆者の理解で部分的に修正している。
- 五 前田勉「荻生徂徠——古文辭學の認識論」、『江戸儒學・『大學』受容の歴史』（思文閣出版、一九八八年）第一三五頁。
- 六 『禮記』文王世子に「凡祭與養老乞言合語之禮、皆小樂正詔之於東序」とある。鄭玄の注に「養老乞言、養老人之賢者、因从乞善言可行者也」とある。
- 七 前田勉氏の研究によると、「學記篇」に『大學』の解釋を求める徂徠は武内義雄氏の紹介する清儒陳澧（一八一〇～一九九二）よりも早いと指摘している。『江戸儒學・『大學』受容の歴史』（思文閣出版、一九八八年）第一三七頁。
- 八 『新釋漢文大系・大學中庸』（明治書院、一九八九年）第四〇頁の解説を參考にしている。
- 九 徂徠は「文王世子」から「行一物而三善皆得者、唯世子而已」の一節、「祭義」から「食三老五更於大學、天子袒而割牲」の一節を引いている。
- 一〇 『中庸解』の原文は『日本名家四書注釋全書』學庸部（東洋圖書刊行會、一九二二年）から引用し、筆者が書き下している。
- 一一 同注七。
- 一二 前田勉は徂徠のこの理念を「一種の政治演技」と評している。「荻生徂

徠——古文辭學の認識論』、『江戸儒學・『大學』受容の歴史』（思文閣出版、一九八八年）第一五四頁。

二三 田尻祐一郎『叢書・日本の思想家十五 荻生徂徠』第一四三頁（明徳出版社、二〇〇八年）

二四 『荻生徂徠全集』（みすず書房、一九七三年）第一卷「學問論集」、第四八〇頁

二五 「先王」と「道」の關係について、田原嗣郎『徂徠學の世界』（東京大學出版會、一九九一年）第二章「道が制作される環境」を參考されたい。

二六 實際、武内義雄と赤塚忠兩氏は古注がより經文本來の意に近いと評している。武内義雄『易と中庸の研究』（岩波書店、一九四三年）と『新釋漢文大系・大學中庸』（明治書院、一九八九年）

二七 徂徠は「中庸」を遠くゆき、高く登るための基礎とみなし、「中庸」を「孝悌」としている。詳しくは拙作「荻生徂徠『中庸解』における「誠」について」『中國哲學』第四十三號（北海道中國哲學會、二〇一五年）を參考されたい。

二八 同注十二、第一四二頁。

二九 『荻生徂徠全集』第一卷「學問論集」（みすず書房、一九七三年）第四五六頁。

三〇 詳しくは田尻祐一郎『荻生徂徠』（明徳出版社、二〇〇八年）第五章、徳川體制改革」を参照されたい。

三一 徂徠の「疵物論」については、田原嗣郎『徂徠學の世界』第五章において詳しく檢證している。

三二 『荻生徂徠全集』第一卷「學問論集」（みすず書房、一九七三年）、第四四二頁。

三三 『荻生徂徠全集』第一卷「學問論集」（みすず書房、一九七三年）、第四四四頁。

三四 『荻生徂徠全集』第一卷「學問論集」（みすず書房、一九七三年）、第四

四五頁。

二五 『荻生徂徠全集』第一卷「學問論集」（みすず書房、一九七三年）第四四五頁。