

荻生徂徠における道徳の意義

——「中」の概念をめぐる

徳* 重 公 美

江戸時代中期の儒者、荻生徂徠（一六六六―一七二八）の思想の最も大きな特徴は、丸山眞男や吉川幸次郎が明らかにするように「個人道徳と政治との非連続」^①と、その上での「政治的思惟の優位」^②・「政治の道徳への優先」^③であると従来言われてきた。これは徂徠が一貫してその関心を治国平天下（政治）に傾けると同時に、個人における道徳的修養に価値を見出さなかったと考えられてきたことによる。実際、徂徠は「修身齐家治国平天下」を一つながりのものとして考える儒教の定説に対し、「聖人の道も専ら己が身心を治め候にて相済み。己が身心さへ治まり候へば。天下国家をものづからに治まり候と申候説は。仏老の緒余と可被思召候。」^④としてその連続を否定し、「天下国家を治め候道と申候が聖人の道の主意にて御座候。たとひ何程心を治め身を修め。無瑕の玉のごとくに修行成就候共。下をわが苦世話に致し候心無御座。国家を治むる道を知り不申候はば。何之益も無之事に候。」^⑤と述べる。したがって「心を治め身を修め。無瑕の玉のごとくに修行」すること、すなわち内面の陶冶（道徳）を重視しない立場において、捉えることが出来るのである。

しかしながらその人間理解に焦点を当てると、徂徠は道徳（「孝弟忠信」）を社会の基盤として考えており、人々にこの孝弟忠信の態度を義務付けていることが分かる。徂徠は道徳をより根本の部分で必要としているのである。このような問題点については、平石直昭が重要な視点をあげている。丸山や吉川の言う「政治」・「道徳」の範囲は何か、という問題である。確かに徂徠の主眼は「安天下」である。しかし、これは「狭義の政治」すなわち為政者のみに関わるような政治制度のみを指すのではない。道徳を「宋学が備えていたような個人の内面で行われる「誠意正心」のような工夫」とするならば、確かに徂徠は「道徳」を重視しないで「政治」を優先させる。しかし「人倫一般にとつての日常的な生活道徳」も「道徳」に含め、「狭義の政治」をこれに優先させていると考えるのならばこれは訂正の必要がある、と平石は述べる。したがって「安天下」と同じ意味で用いられるときの「政治」は狭義の政治制度だけを指すのではなく、「万人にとつての普遍的な道徳規範そのものの創造という、はるか根源的な営みを内包している」と指摘するのである。^⑥ 本稿においては、この立場か

ら「安天下」の道徳的側面について更に考察を進め、道徳と人間の内面性（主体性や感情）の関係について言及する。徂徠の考える道徳は、たしかに平石の言うように個人の内面で行われる工夫ではないが、道徳規範が内面性の一切と無関係に考えられたのではない。このことを示すため、本稿では「中」をめぐる概念（特に「中和」・「中庸」）を取り上げる。なぜなら、「中」は重要な概念である「性」や「徳」、「道」のすべてにおいて言及される根本となる概念であり、ここにおいて内面に対する考察がなされているからである。徳の大本としての「中」の重要性は黒住真も取り上げているが、^⑦ 本稿においては更に「中」の内面性との関係に注目し、「天下を安んずる道」^⑧において道徳がその土台を成していることを示し、徂徠における道徳の位置づけを再検討する。

一、徂徠における「人間」——「材」

「徳」の理解において、徂徠がこれを「材」に類比させて考えることに、これまで、徂徠が道徳に関心を示さなかったと結論付けられてきた理由の一つがある。丸山眞男が徂徠の「徳」の概念を「狭義の徳ではなく「材」ともいはれる様に、広く特殊技能をも包括する」と説明するように、^⑨ 徂徠は人材・能力としての側面から人間を捉えようとするのである。これは徂徠の関心が「治国平天下」にあり、これを建築作業や医療行為のように考えて、すべての人間をこれに関わる「衆力」として考えたことによる。

天下を安んずるは、一人の能くす所に非ず。必ず衆力を得て以てこれを成す。これを春夏秋冬備りて、しかるのち歳功成すべく、椎鑿刀鋸備りて、しかるのち匠事

「キーワード」道徳／中／和／中庸の徳／孝弟忠信

*平成二〇年度生 比較社会文化学専攻

なすべく、寒熱補瀉備りて、しかるのち医術施すべきに辟ふ。¹⁰⁾

「衆力」は「椎鑿刀鋸」や「寒熱補瀉」といった道具や効用に置きかえられて表現される。すなわち「材」である。しかし、徂徠において人間はただ道具やその働きとしてのみ考えられたのではない。このような喩えは、「活物」とも表現される、人間の生き生きと活動する様を述べたものである。そして、人間が生み出す活動は次のような本性によつて集合し、協力する。

人の道は、一人を以て言ふに非ざるなり。必ず億万人を合して言をなす者なり。今試みに天下を觀るに、孰か能く孤立して群せざる者ぞ。士農工商は、相助けて食ふ者なり。かくのごとくならずんば、すなはち存すること能はず。盜賊といへども必ず党類あり。かくのごとくならずんば、すなはちまた存すること能はず。¹¹⁾

人間は「孤立」しては生きていられないという本性を持つ。先の引用で人間は「椎鑿刀鋸」や「寒熱補瀉」などに喩えられていたが、ここには徂徠の人間觀においても一つ重要な点が含まれている。種々の道具、役割に例えられた人間がそれぞれ交代できない関係にあると考えられたことである。椎は鑿・刀・鋸の代用を果たすことはできず、寒・熱・補・瀉はそれぞれまったく異なった働きとして区別される。ここでは人間は「士農工商」で総称されるが、この四者も同様に区別される。更に厳密に言えば、徂徠は「凡ソ人タル者ノ生レ附、其器量・才智、人々各別ナル者ニテ、一様ナル人ハ天地ノ間ニ無シ之事」として、人間一人一人が「各別」であることを述べる。個々人の違いが生得的なもの（「性」）に由来するものと考えて人間の本来的な個別性を強調し、「性は人人殊なり。故に徳もまた人人殊なり。」とするのである。そして、これが先にあげた本性に繋がる。人間は「性の近き所に随ひ、養ひて以てその徳を成」し、「徳立ちて材成」れば、その「材の成るに及んでや、聖人といへどもまた及ぶ」と能はざる者あり」とも言われるように、その人に固有の優れた能力を発揮する。しかしながら、これほどまでの完成は「一徳を以てこれを言ふ」のであり、一人で「衆徳」を具え、あらゆる方面において能力を発揮することは不可能であると考えられた。聖人さえ自分と異なる「徳」や「材」の所持者を頼るように、人間一人では力が及ばない所が必ずあり、そのために、人は「孤立して群せざる」にはおれず、士農工商は「相助けて食」うことで「存する」のである。

しかし人間の本性は生存だけを目的にした利己的な意志であると考えられてはいない。徂徠において、これは「相親し相愛し相生じ相成し相輔け相養ひ相匡し相救ふ者は、人の性然りとす」とも表現され、より利他的な意志を含むものとして理解されているからである。「親愛生養の性」とも述べられるこの性質は、「士農工商」と「盜賊」の間に違いが見られるように、無条件に人間が具えているものではないが、「先王の道」（後にあげる「礼楽」）によつて発揮することになる正しい方向性であり、誰にも共通して望まれる性質であると考えられている。

人の性は殊なりといへども、然れども知愚賢不肖となく、みな、相愛し相養ひ相輔け相成すの心、運用営為の才ある者は一なり。¹²⁾

「運用営為の才」とは、物や技を用いて工夫を凝らす才能のことで、活物である人間の活動の様子の一つを語るものである。徂徠は、人間とは互いに関わりあつて生かしておうとする意志によつて集合し、各々の才能が生み出す活動の中で生きると考えたのである。人間が必然的に生み出す主体的行為はそれが適切な仕方であれば、すべて固有の働きを持つ社会に欠かせない「衆力」となるのである。

このような人間觀を尾藤正英は「徂徠が「人」を、何らかの社会的役割を担う存在として考えていたことを、協同性と役割分担能力との二つの要素に分けて、理論的に表現したものと解釈してよいであろう」とまとめる。協同性とは「相助けて食」おうとする本性、「親愛生養の性」のことであり、役割分担能力とは人間の「材」としての社会との関わり方である。しかしながら「人」の解釈において重要となるのはここにとどまらない。「相助けて食」おうとする協同性が必ず「親愛生養の性」に基づくと考えられている点に、徂徠の考える「人」はその内面（主体性）における問題を更に含んでおり、道徳はこの問題に関わつて「社会的役割を担う存在」となるまさにその前提として重視されるのである。

二、「中和」

以上のように、「徳」は能力（「材」）に近いものとして理解されるが、「徳」の形成をより根本的な部分で支えるものが「中和の氣」と呼ばれる個々人における主体性である。

喜怒哀楽も、また人の必ずある所の者なり。然れどもその動きの偏勝して節に中らざるときは、すなはち必ず、中和の気を傷ひて、以てその恒性を失ふに至る。徳の成り難き所以なり。

そこで、ここではこの「中和」という概念についてその詳細を取り上げる。徂徠は「中和の氣」について「中氣」と「和氣」に分けて説明を加える。まずは「中氣」を取り上げる。

中とは諸物の中央に在りて、頗る移動すべきに譬ふ。鳥能く飛ぶも潜る能はず。魚能く潜るも飛ぶ能はず。皆殊異の性を稟くる者なり。人は則ち然らず。異稟有りとも、然れども已甚しくする能はざる者は、而ち相親み相愛し相助け相養ふの性、人人相若けり。是れ中氣の使むる所にして、既にこれを嬰孩の際に見る。聖人性の同じきを賭る有りて中庸の徳を立て、天下の人をして皆務めて以て基と為さむ。

ここで言われる「中」は、歩み寄ることのできる同じ種類の生き物であるという一体感である。人間は、互いが魚と鳥のように、根本からまったく異なっている者同士ではない。何らかの要素によって繋がっており、その共通した要素において歩み寄ることが出来るのである。そして、この万人に共通する要素として考えられたものが「相親み相愛し相助け相養ふの性」である。さて、このような性質を万人が等しく発揮しようと考えられていることは先に述べたが、ここにおいてこの性質が「嬰孩の際」の「異稟有り」と雖も、然れども已甚しくする能はざる者」として考えられていることが分かる。生まれたときから互いに助け合おうと積極的に取り組む姿が見られるのでは勿論なく、感情にまかせて行動を起こすことがないということに、徂徠は「相親み相愛し相助け相養ふ」状況を見たといえよう。生まれたばかりの頃の様子を、徂徠は『礼記』から引用して「静か」であるとし、感情が行動を左右しない状態であると捉えている。

その嬰孩の初、喜怒哀楽のいまだ事を用ひざるの時を以てこれ（中）を言ふ。いはゆる「人生まれて静か」といふ者これ（中——引用者注）なり。

「性」の生得的な特殊性は徂徠の強調するところではあるが、「人性の初め、嬰孩の時、其の性質の殊、未だ見て以て之を言ふ可からざる……（以下略）」とも述べられるように、人は生まれたときからその特殊性が明らかであると考えられたのではない。そして喜怒哀楽は個々の「性」に応じて無自覚に引き起こされるもの（思慮に涉らざる者）であり、それゆえに徂徠において「性」と「情」は「相属する」として、同様にみなされている。嬰孩は、未だその個体差が明らかではないために、感情は穏やかで、互いを害するほどに情動的に活動することがない。それゆえ、性質の表現である感情を「已甚しくする能はざる」ことを通して一つのまとまりをなすのである。そして、感情が「静か」である状態によつて共存しているこの様子を、徂徠は「中氣」すなわち「相親み相愛し相助け相養ふ」意志によるものであると考えるのである。「中」とは、すなわち、人間が共通して持つ「親愛生養の性」を発揮させ、感情的に行動することのない人間の姿を言うものなのであり、皆が同様にそうすることで一致することを言うのである。

しかしながら、人間は生まれてからすぐに成長を始めて、それぞれ「各別」になるべく分かれていく。活物である人は人や物に働きかけながら様々に変化する事態を生じ、その中で、生まれ持った特殊な「性」を成就させていく。これに従って、感情もその性に依じて様々に表出される。そのため、「嬰孩の際」に実現したような「中」はすぐに失われてしまうのであるが、初期に経験したはずの全体としての一致は「性」がその特殊性を発揮し始めてからも継続して達成可能であると考えられた。これが「和」である。

「中」は「相親み相愛し相助け相養ふ」という共通の性質を発揮して「異稟有り」と雖も、然れども已甚しくする能はざる」ことで一致する一体感を言うが、「和」は「性の異稟既に発せしの後」を前提とする、「嬰孩の際」に見られた「中」とは異なる一体感である。徂徠は「和氣」について次のように述べている。

和とは、和循して悖らざるなり。凡そ和と言ふ者は、皆殊異なる者の相悖らざるを謂ふなり。…性の異稟既に発せしの後、能く礼楽の節に中る所以の者は和氣の使むる所なり。聖人性の異を賭る有りて、礼楽の道を立て、天下の人をして皆由りて以て徳を成さしむ。

「異稟既に発せしの後」とは、人間が己の「性」の本来的に与えられたその特殊さ

を「徳」や「材」といった形で發揮することである。これを前提とする「和」は、同じ性質を發揮して一致することよりも互いに異なる性質を發揮することを積極的に容認し、その上で、成長し自他を各別なものにせしめていく個々人が、それでも矛盾しない状況のことを指す。徂徠は社会を「椎鑿刀鋸」や「寒熱補瀉」、「士農工商」などの異なる「徳」の集合であると考えていた。これら別々の働きが協力することによって達成される理想的な状態を「和」で表現するのである。しかし、この「和」は「中」で語られた一致の方法と無関係に成立するのではない。「材」としての人間によって充実する社会を導くものは「和氣」であるが、これは人を「礼樂の節に中」らせることによつて「和」を可能にさせているからである。「礼樂」とは、これについてはまた後に取り上げるが、いわゆる礼儀と音楽のことで「礼」が「中」を、「樂」が「和」をそれぞれ実現させるための方法であり、「和氣」は互いが協力するために「礼樂」と言われる方法を選択せしめるのである。

今見たように、「中」と「和」は「相因る」と言われる密接な関係にある。そこで、あらためて「中和」を問うことで、これらが社会の理想的な調和状態の二つの側面であるということを見ることにする。

「中和」の概念は、自己がその「性」のまま、思いのままに生きようとすることによつて「傷」なわれると考えられていることが、先に引用した徂徠の言葉から明らかである。そして徂徠はこれを「喜怒哀楽」が「偏勝」する状態であるとも述べている。すでに取り上げたが、喜怒哀楽は「性」そのものとして「徳」の形成に関わる問題として考えられている。更に、「性」と「道」との関係について徂徠が「人おのおのその性の近き所に随ひて、以て道の一端を得ん」と述べる一方で、「人人性に率ばば、自然にみな道に合すと謂ふには非ざるなり」とも述べる理由がまさに感情の問題にあり、「性」そのままに生きた時の人間の「自然」状態に対する徂徠の理解が二つを区別するのである。

徂徠において人間の「自然」とは「情」的に生きることを意味するといえる。「情」は「性」の嘘偽りない表現に等しいとされるからである。そして、ただ己の性質に従い、感情のみを頼りに行動することは、徂徠に次のような状態を連想させた。

「自然」状態を、徂徠は世界の原初的な状態に見ている。徂徠は、伏羲・神農・黄帝が作ったとされる、文字や楽器などの道具や農耕などの技術の活用を教える「利用厚生之道」や、更にその後、堯舜によつて五倫を始めとする人間関係を正しく構築させる「正徳之道」が立てられる以前の、原初的世界にいる人間を、人間の「自然」な

姿として捉えているのである。つまり、「利用厚生之道」も「正徳之道」も一切ない原初において、人は農業を営む知恵もなく、家を建てることも衣服を作ることも行わず、人間関係を整える礼節もまだ持たず、ただ動物のようにそこに生きている。これが「自然」に生きた人間の姿であると考えられたのである。平石直昭の表現をかりれば、この原初的自然には「およそ認識や価値の基準、意味の大系や行為の定型がなく、ただ禽獣にひとしい人類」がいて、「殆ど未加工の天地自然」があるだけである。そこにおいて、人は己の「性」だけを頼りに行為を生み出す。何の抛り所も持たない「自然」な人間にとっては、生得的な「性」だけが唯一の行為基準だからである。徂徠において、人がただ「情」的な状態にとどまり、その「情」にのみ従うことの延長線上には、このような姿が看取されるのである。

以上のような理由から、感情に対する注意が促される。そして、この感情と関わるものが「中」である。徂徠にとつて、感情は無自覚に沸き起こるものであるから否定され得ず、また「性」と結びついた自己の表現方法であるから、己の「性」を知る手がかりとして重要である。しかし、感情だけでは先の禽獣にひとしい「自然」状態を導くだけである。人間の「性」は生得的に異なるため、「自然」に生きたとしても「和」の条件である「異稟既に発せし」ことは達成される。しかし、真に「和」するためには「中」が不可欠なのである。

すなわち「中和」とは、成長し、生まれ持った特殊な「性」が確立されればされるほど鋭敏で激しやうい感情を抑えながら行動を制し、その上で一人として同じ者がいない十人十色の個々人が、協力し合つて達成させる社会全体としての充実を表現していると考えられよう。「和」は徂徠が人間の「材」や「衆力」という捉えかたを通して語る社会のあり方に等しいが、この社会的調和を支えるもう一つの側面を徂徠は「中」を通して示しているのである。「中和の氣」とはこの「中和」を志す主体性、特に個人の内面における働きに注目して言えば、情動的に行動しないように感情の節制を心掛ける意志なのである。先に、人間が必然的に生み出す主体的行為はそれが適切な仕方であることによつて、各自が「衆力」となることを述べたが、個人においては「中和の氣」を維持することが重視されるのである。これを維持することによつて「相助けて食」おうとする協同性は「親愛生養の性」に基ついて正しく發揮されるからである。

三、「中庸」

さて、「中和の氣」を通して、感情を節制しようとする意志が重視されることを述べたが、徂徠によれば、ただ節制しようとする自分に働きかける（「我が心を以て我が心を治むる」）ことは「譬へば狂者みづからその狂を治むる」³⁴ようなものであるとして否定される。自分で自分に働きかけることは、特殊な「性」の影響を免れないからである。それでは「中和」はどのようにして達成されるのか。この問題に関わるものが、既に取り上げている「礼楽」すなわち「道」である。「中和の氣」という主体性は「礼楽」を用いることに働くことになると考えられている。

礼楽なる者は、徳の則なり。中和なる者は、徳の至りなり。∴然れども中和は形なく、意義の能く尽くす所に非ず。故に礼は以て中を教へ、楽は以て和を教ふ。先王の、中和に形づくれるなり。礼楽は言はざれども、能く人の徳性を養ひ、能く人の心思を易ふ。心思一たび易れば、見る所おのづから別る。³⁵

「中和」はここでは「徳」であるとされているが、これは人々が個々に特有の「徳」を発揮させて「中和」という状態を現実において達成することを言う。「礼楽」はこの達成の手段なのである。

「礼楽」とは徂徠の「道」の定義の一つであり、徂徠にとっての絶対者である「聖人」が定めた唯一の正当性を持った拠り所であると考えられている。³⁶さて、この「礼楽」について、徂徠が説明する限りにおいてその詳細を述べると、まず音楽は「先王の∴楽を制するや、八声五音、相和して以て相済すこと、なほ五味の和するがごとく、以て人の徳を養ひ、以て天地の和氣を感召す」³⁷る。音楽の様々な音が合わさって演奏されるさまが調和のバランスをそのまま体現していると徂徠は考えるのである。そして人は音楽を通して音楽の内包する「和」の様子に自然と感化されるのである。同時に、音楽は「能くその（喜怒哀楽の―引用者注）躁動を制し、その過甚を防ぐ」³⁸。すなわち、徂徠によれば、音楽は喜怒哀楽の感情を節制する方法として考えられているのである。また「礼」は「天下を紀綱し生民の極を立つる所以の者は、専ら礼に存す」³⁹と述べられ、一層重視される。「礼」は種々の礼儀を通して「中」を教えるものである。先に「中」は感情を節制して一致することであると述べたが、「礼」は具体的な

行為の定型を示すことによつて情動的な行為を防ぎ、様々に異なる人間を歩み寄らせるのである。そしてこの「礼」の中で最も重視されたものが「中庸の徳」である。「天下を和順するは、必ず孝弟より始む。故に先王、宗廟・養老の礼を立てて、以て躬ら天下に教ふ。これその要道たる所以なり」⁴⁰と述べられており、ここにある「孝弟」は「中庸の徳」と呼ばれる。

君子小人とは、在上在下を主としてこれを言ふも、而も徳を兼ね。中庸とは、徳行の名。其の過不及無きを以て中と謂ふ。其の平常民に行ふ可きを以て之を庸と謂ふ。然れども是れ自ら聖人之を命づくる者を爾りと爲す。其の美、孝弟忠信の類を指さし、徳行の甚だしくは高からずして行なひ易き者なり。蓋し過不及無くして平常、是人情の近き所にして人皆之を喜ぶ。⁴¹

「中庸」の語の直接的な意味は、達成困難であつたり逆に不足をもたらしたりしない（「過不及無き」）、人が日常的に行うもの（「平常民に行ふ可き」）であり、唯一万人が共通して発揮すると考えられた「徳」である。そして、その内容は「孝弟忠信」に限定される。ここで「中庸」が「孝弟忠信」に限定されていることには理由がある。「中」は、「中和」においても「中庸」においても、共通や共有を指す語として用いられているが、個人個人が自己を含めた人間全体において共通・共有の要素を見つけている事はある。人の「性」は特殊であるために見たいところを見、あるいはいくつかの点を見落として、共通・共有を判断することが出来ないからである。⁴²しかしながら、徂徠においては、この問題も「聖人」によつて克服される。堯や舜をはじめとする「聖人」がその絶対的知性によつて「中庸」とは「孝弟忠信」であると既に見極めているからである。「孝」は父母に対する、「弟」は年長者に対する、「忠」は君に対する、「信」は友人に対する態度をいうものであり、概して他者を自分のことのように気にかける、日常的な生活態度のことを言う。

孝は父母によくつかへ候事。弟は兄長によくつかへ候事。忠は君につかゆるにても。又たれにても。人のためになし候事をば我身の事のごとくに如在なく身にかへ候事に候。信と申候は。朋友其外あまねくの人にまじはり申候には言語を慎み偽り違候事なきやうに致し候を申候。是にて父母兄弟君臣朋友の道こもり申候故。五倫と申候も。中庸と申候も。孝弟忠信と申候も。ひとつ事に而御座候。⁴³

あるいはこれに夫婦の関係を加えて「親・義・別・序・信」が「中庸の徳行」⁽⁴⁾であるとされるが、語られる関係が増えたのみでその内容は先の引用と同様のものである。したがって、「孝弟忠信」という行為は人が特異の「性」を適切に發揮する「中和」を実現させる上で、唯一共有する義務なのであり、それ故に徂徠は、特に中気の働く場合、すなわち人々が歩み寄る方法を述べて「聖人性の同じきを賭る有りて中庸の徳を立て、天下の人をして皆務めて以て基と為さしむ」とするのである。

四、重視された人間性——「中」

以上のように、「中和」・「中庸」を通して徂徠が人間の主体性（特に感情に対する節制）や道德的義務に対する言及をしていることを明らかにした。ここでは、あらためて「中」の語を取り上げることで、徂徠が道德や、感情の節制を通して養われる人間性をより根本的なところで重視していたということを述べることとする。

徂徠自身が述べるように、「中」は「或いは以て道の名となし、或いは以て徳の名となし、或いは以て性の名となす」といわれる転用の多い語である。しかしながらその意味は似ており、それぞれ関係する。まず、「道の名」であるところの「中」は、「道」が万人に通用するという性質を表している。「先王の建つる所（道）引用者注」は、甚だしくは高からずして人みな勉強してこれを行ふべき者に非ざるはなし。賢知者は俯してこれに就き、愚不肖者は企ちてこれに及ぶ。これいはゆる中なり。⁽⁵⁾「中」は万人に可能な規範に対して用いられ、平均的な行為として万人に向けて示される。そして、この「道」によって自らの内に養う「徳の名」としての「中」は、「中和」と、そして「中庸」がこれであり、助け合おうとする意志で互いに関わり合い、その上で固有の能力を發揮して社会を成すことを「中和」、皆に共通して行為可能な「孝弟忠信」の行いを指して「中庸」と表現する。さて、「道」は唯一の正当性として沿うべきものであり、「孝弟忠信」は義務ではあるが、これらはそれを守るために困難を要するようなものではない。既に示されたように、これらは誰にでも行えるような日常的なものである。この根拠をなすものが、「性の名」としての「中」である。これは冒頭で挙げた「親愛生養の性」や「運用營為の才」などの性質を指し、これを万人が具え持っていることを言う。そして、この「中」という「性」に対し、「道」や「徳」はこれを正しく發揮させることに作用して、三つは互いに関連し合うのである。

このように、「中」は「性」や「徳」、そして「道」をその多様性において捉えよ

うとする徂徠の思想において、共通や共有を示す概念として重要な位置を占め、「中」はこの要素ゆえに「極」や「達道」などに言い換えられて尊ばれる。そして、どの場合においても「中」を通して言及されるものは道德やそれによって發揮される本来的な人間性である。「中和」においては感情という個人的・内面的なものの妥当性を問い、また「中庸の徳」については、これを君子にとつては「土台」として不可欠であるとし、小人にとつてはその者の行為を認めるための唯一の条件であるとする。徂徠において、道德やこれによって養う内面性は個々人が社会の一部を成すための、その基盤として重視されるのである。

注

- (1) 丸山眞男『日本政治思想史研究』新装版（東京大学出版会・一九九九、以下略）八三頁。
- (2) 丸山眞男『日本政治思想史研究』新装版、七六頁。
- (3) 吉川幸次郎『徂徠学案』（吉川幸次郎・丸山眞男・西田太一郎・辻達也校注『日本思想大系36 荻生徂徠』岩波書店・一九七三、以下『大系』）七二〇頁。
- (4) 『徂徠先生答問書』以下『答問書』（島田虔次編輯『荻生徂徠全集1 学問論集』みすず書房・一九七三、以下、島田編『全集1』）四三〇頁。また、本稿では『日本思想大系』に合わせて、『全集』から引用して記載する文字を旧字から新字に改めて用いている。以下、『中庸解』、『東方学』からの引用も同じ。
- (5) 『答問書』（島田編『全集1』）四三二頁。
- (6) 平石直昭『戦中・戦後徂徠論批判——初期丸山・吉川両学説の検討を中心に——』（『社会科学研究』第三九巻・東京大学社会科学研究所・一九八七）八九・九五頁。
- (7) 黒住真「人において徳とはなにか」（黒住真編著『思想の身体 徳の巻』春秋社・二〇〇七）七二・七六頁。
- (8) 『弁道』（『大系』）一一二頁。
- (9) 丸山眞男『日本政治思想史研究』新装版、九〇頁。
- (10) 『弁道』（『大系』）二四頁。
- (11) 『答問書』（島田編『全集1』）四四六頁。
- (12) 『弁道』（『大系』）一七一・一八頁。
- (13) 『政談』（『大系』）三七五頁。

(14) このような主張は朱子学批判を通して述べられることが多い。「豆は米にはならぬ物に候。米は豆にならぬ物に候。宋儒の説のごとく氣質を変化して渾然中和に成候はば。米ともつかず豆ともつかぬ物に成たきとの事に候や。それは何之用にも立申間敷候。」〔『答問書』(島田編『全集1』) 四五六頁〕などの言葉に見られるように、朱子学は人それぞれに清濁の違いのある「氣質の性」を清くし、「本然の性」すなわち「理」を明らかにして皆が「聖人」となることを説くが、徂徠はこれを人がその個性性を失うことと同等にとらえている。徂徠は朱子学の画一的人間観を批判して、性の本来的個性性を主張するのである。

(15) 『弁名』(『大系』) 四八頁。
 (16) 『弁名』(『大系』) 四九頁。
 (17) 『弁道』(『大系』) 一七頁。
 (18) 「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。」〔『弁道』(『大系』) 一八頁〕

(19) 『弁名』(『大系』) 五四頁。

(20) 尾藤正英「荻生徂徠の思想―その人間観を中心に」(『東方学』東方学会・一九七九) 一六四頁。

(21) 『弁名』(『大系』) 一四〇頁。

(22) 『中庸解』今中寛司・奈良本辰也編『荻生徂徠全集 第二巻』河出書房・一九七八。以下、今中・奈良本編『全集2』四〇八頁。

(23) 『弁名』(『大系』) 一四〇頁。

(24) 『中庸解』今中・奈良本編『全集2』四〇八頁。『中庸』第一章二節「喜怒哀楽のいまだ発せざる」ことについて附されたもの。

(25) 『弁名』(『大系』) 一四二頁。

(26) 『弁名』(『大系』) 一四三頁。

(27) 「惣じて世間の一切の事。人智人力のとゞき候限り有之事に候。天地も活物。人も活物に候故。天地と人との出合候上。人と人との出合候上には。無尽之變動出来り。」〔『答問書』(島田編『全集1』) 四六一・四六三頁〕

(28) 『中庸解』今中・奈良本編『全集2』四〇八頁。

(29) 『弁名』(『大系』) 一一〇頁。

(30) 『弁道』(『大系』) 一八頁。

(31) 『弁道』(『大系』) 一〇頁。

(32) 三皇が「利用厚生」の作者であるという理解は『弁道』(『大系』) 一四頁に、五帝が「正徳の道」を整えたという理解は『弁名』(『大系』) 六三頁、などに見える。また、「利用厚生」の道や「生徳の道」について、徂徠は『徂徠先生答問書』で次のように述べる。「五倫之内に。父子之愛は天性に候。兄に悌を行ふといふは。幼少より父母のひた物に教るゆへにこそ存候へ。教

なき者は曾而兄を敬する事は不存候。夫婦之倫は。伏羲之立玉つる道なり。洪荒之世は只畜類之如くにこそ候へ。まして君臣朋友之道に至りては。聖人之立玉へるによりてこそ人は存候へ。然共聖人甚深広大の智を以て。人の生れつき相応に建立し玉ひて。是にて人間界といふ物は立候事故。道を学ばぬ人も。今程五倫はたれくも大体は存知候事に罷成候所より見候へば。生つきたる物之様に候。たとへば五穀を耕すといふは。神農の建立し玉へる事也。宮室を作り衣服を織出す事は。黄帝之建立し玉へる事也。是又人の性相応に建立し玉へる事故。今は世界に遍満して天地自然とある事之様に人人存知候。五倫之道も其如くに候。古聖人之恩如此広大無辺なる事にて。是等之人は聖人之恩とも不存候は。あまりに徳之至極に広大なるは天地とひとしく。天地日月の恩を人知らざるごとくに候。『答問書』(島田編『全集1』) 四七八・四七九頁) 徂徠は、三皇五帝によって人間は原初の状態と決別して「人間界」を営むようになったが、「人間界」にある農耕や服飾、五倫の道はあまりに当たり前のことになってしまったため、誰かの恩によっているのだということ了我々は認識しなくなっている、と考えるのである。

(33) 平石直昭「徂徠学の再構成」(『思想』通号七六六・岩波書店・一九八八) 九〇頁。

(34) 『弁道』(『大系』) 二七二・二八頁。

(35) 『弁道』(『大系』) 三二頁。

(36) 「先王の道に循がふ、これを正と謂ふ。先王の道に循はざる、これを邪と謂ふ。：先王の道は、規矩準繩なり。」〔『弁名』(『大系』) 一〇六頁〕

(37) 『弁名』(『大系』) 一一〇頁。

(38) 『弁名』(『大系』) 一四〇頁。

(39) 『弁道』(『大系』) 三二頁。

(40) 『弁名』(『大系』) 八五頁。

(41) 『中庸解』(今中・奈良本編『全集2』) 四一〇頁。

(42) 「人その性を殊にし、見る所は性を以て殊なり。人その居を殊にし、見る所は居を以て殊なり。しかうして中は定らず。天下の乱るる所以なり。」〔『弁名』(『大系』) 一〇八頁〕

(43) 『答問書』(島田編『全集1』) 四五八・四五九頁。

(44) 『中庸解』今中・奈良本編『全集2』四三二頁。

(45) 『弁名』(『大系』) 一〇七・一〇八頁。

(46) 『弁名』(『大系』) 一〇八頁。

(47) 「中庸・中和と曰ふがときは、みな徳の名なり。」〔『弁名』(『大系』) 一〇九頁〕

(48) 『答問書』(島田編『全集1』) 四五九頁。

(49) 「少量なる人は孝悌忠信にて候。其外之儀は好みに任せ候事に候。」〔『答問書』(島田編『全集1』) 四六七頁〕

The Meaning of Moral Activities for Ogyu Sorai

: Concerning about “the Mean” on his Book

TOKUSHIGE Kumi

abstract

In this paper, I am arguing the meaning of moral activities by studying Ogyu Sorai's work. Ogyu Sorai is a Confucian scholar in the Edo period.

Previously it has been said that Sorai stressed the importance of political institution rather than moral activities against traditional Confucian view. But he didn't disregard moral issues entirely. In fact, he regarded four moral duties, filial piety (孝), brotherly respect (弟), loyalty (忠) and trust (信), as indispensable requirement for realization of harmonious society. I am making this point clear by examining the Mean(中). Because, for Sorai, the Mean was the most fundamental principle of life for both individuals and societies, and filial piety, brotherly respect, loyalty and trust were considered as the virtuous acts of the Doctrine of the Mean(中庸の徳). So he insisted that all people had to practice these four moral duties.

In addition, I am examining another Sorai's assertion that moral practice is easy for us and need not hard effort because it is based on human nature.

By arguing these views, I am making the meaning of moral for Sorai clearer in this paper.

Keywords : moral, the Mean, harmony, the virtuous acts of the Doctrine of the Mean,
filial piety, brotherly respect, loyalty and trust