

# 荻生徂徠における「道」

徳重公美\*

## 1. はじめに

荻生徂徠（1666 - 1728）は江戸時代中期の儒学者である。徂徠は、儒教が最も興隆した江戸時代にあって、徳川綱吉や吉宗、柳沢吉保と知遇を得て、幕府に関わりある生涯を送った。吉保や綱吉、吉宗との関係において、徂徠が主として行った仕事は儒書の講義や漢詩文の代作・修正、中国語の翻訳などであった。しかしながら、儒者の本懐は政治にあるとして、徂徠は当時の文学者としての役割を不服に思っていたとも伝わり、その叙述は常に「天下を安んずる」<sup>1</sup>ことに及んだ。生前に唯一刊行された『徂徠先生答問書』において、徂徠は儒教において最も中心となる概念である「道」を説明して、「道といふは国天下を治候仕様に候」<sup>2</sup>と述べ、国を治める方法すなわち政治こそ「道」であると明示する。このことはまた、「礼楽制度」<sup>3</sup>、「礼楽刑政」<sup>4</sup>（傍点は引用者）の語を「道」の内容として挙げることによっても強調され、徂徠は「道」を直接政治制度に関わるものとしたのである。「礼楽刑政」は、「礼楽」あるいは「礼」と省略される場合も多く、「道」は政治制度にのみ関わるものではないが、狭義の政治が徂徠においては「道」に含まれており、「道」を説明して「国天下を治」めると言うのは専らこれに関係して述べられる。

さて、徂徠の定義する「道」の概念が持つこの政治性は、徂徠学の第一の特徴として従来指摘

されてきたことである。この特徴は、他方では日野龍夫によって「反道徳性」を含むとも指摘され、徂徠は「人間を政治的有用性においてのみ評価する」とも理解される<sup>5</sup>。このような、徂徠学における政治と道徳の関係については、後に本論においても取り上げるが、徂徠学研究の多くがおおむねこれに類似した理解をなしており、徂徠は道徳に価値を見いださなかったとする。本論はこの従来の理解に対して、徂徠における道徳の位置づけを再検討することを視野に入れて、その基礎的研究とするものである。そこで、「道」の概念について今一度取り上げることで、徂徠における「道」の政治性が意図するものについて考察する。「道」の定義は、徂徠がその概念を説明して『弁道』という独立した一書を著し、自身の学問の入門書とすることに明らかなように、その学問の根本をなす重要な課題となるのである。

## 2. 「修養」と「平天下」の分離

先に、徂徠の定義する「道」はその政治性を特徴としてあげることが出来ると述べたが、本来儒教は中国においても政治と深い関わりを持つものである。しかしながら、一般に道徳（修身）で以て政治（平天下）に先行させるのが通説である。「修身齐家治国平天下」（『大学』）の順次的達成を前提に、個人における道徳的修養を重要なものとし、万人がその修養を達成させた結果として天下太平が実現されると考える。この立場として最も代表的な朱子学は、「道」を「人倫日用の間、当

\*お茶の水女子大学大学院院生

に行ふべき所のもの」(『四書集註』)<sup>6</sup>とし、個々人が人欲を滅することを「行ふべき」事と定めて、それによって各々が自己の内に「徳」(「仁」)を培うことを「道」とした。そして各人におけるこの「道」の達成は、天下の安泰を直接意味する。朱子は、個々人において私欲が抑制されることによって「天理流行」し、「事みな天理」(『四書集註』)<sup>7</sup>となるとするのである。

すべてが共通普遍の真理(理)によって貫かれているとする宇宙観を持つ朱子学においては、天の理と同様の理が人間にも内在する。朱子は、人間に内在するこの理を「本然の性」と呼び、万人が持つ人間の本質とした。しかし、人間はこの「本然の性」に清濁純駁の変化を持つ「気質の性」を併せ持って存在する。この「気質の性」が人欲であり、その清濁純駁に由来して各人は現実において聖賢愚不肖の差を露呈するとしたのである。したがって、朱子学はその修養論において、気質を変化させること、すなわち人欲を滅して気質の清純を保ち、自己がその「本然の性」(理)をそのまま発現することを目指す。これはまた、朱子学においては「窮理」とよばれ、人が天理と渾然一体となった「聖人」になるための要綱とされる。こうして、自己における修養によって各人は天理へと帰一し、皆が等しく理を発現する。すなわち個々人における修養の達成が、「事みな天理」という全体的な完成と同様の意味となるのである。

徂徠は、朱子学におけるこの修身を「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。天下国家もを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。」(『徂徠先生答問書』)<sup>8</sup>と批判する。更に、「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。」(『徂徠先生答問書』)<sup>9</sup>とも述べる。このような叙述から、徂徠は道徳に価値を見出していない、或いは道徳的要素を「道」から排除している

と、その思想を特徴づける場合が多いが、これは単に「己が身心を治め」ること、すなわち個々人における道徳的修養を無意味であると言って退けているのではない。身を修めることと天下を治めることの同一性を否定しているのである。

個人における修養の正当性を裏付けるものは、それによって得られると考えられた「理」である。個人における修養が心に培う「徳」は、この場合「天理」とその内容を同じくし、それ故に実現すべき当為として把握される。しかし、徂徠は修身によって把握されるこの理を「定準なき者」(『弁名』理気人欲1)<sup>10</sup>として退ける。なぜなら、「天」および「天理」は不可知だからである。徂徠は天地について「その然るを知らずして然る者あり。」(『弁名』道3)<sup>11</sup>と述べ、天地自然はそれ固有の論理を持ち、人がその論理を測り知ることが出来ないとする。我々が「天道」と呼び、また「地道」と呼んでいるものは、自然の現象や物事の因果に自分たちが理解可能な範囲の論理を応用できたことにちなんでそう呼んでいるにすぎない。天理に準じて人の道があるのではなく、人の道と似た点を見つけてそこから天道やその理を推し量っているに過ぎないとするのである。更に徂徠は、「それ天と人と倫を同じくせざるや、なほ人の禽獸と倫を同じくせざるがごとし。」(『弁名』天命帝鬼神1)<sup>12</sup>と、人と動物に喩えて、天と人の断絶を強調する。その上で、徂徠は、「天」とは「至尊にして比なく、能く踰えてこれを上ぐ者なし。」(『弁名』天命帝鬼神1)<sup>13</sup>とし、ただ「敬す」と言われる至高の概念として位置づけるのである。このような天に対する不可知論的立場から、人の道の自然との類似は否定され、天理が人間に内在するという論理が否定される。したがって、徂徠は個人で行われる修身に価値を見いださなかったのである。それでは、天道と切り離された人の道は、徂徠においてどのように捉え直されたのか。

### 3. 「道」の作為性と社会性

徂徠において、人の道は天地自然に模範を求めない。天は我々とは「倫」を異にし、正しく推し量ることの出来ない営みをもつからである。そこで徂徠が強調した道の特徴が「作為」であった。徂徠の著作には「先王の道は、先王の造る所なり」といった表現が頻繁に見られ、「先王…その心は、一に、天下を安んずるを以て務めとなす。ここを以てその心力を尽くし、その知巧を極め、この道を作として、天下後世の人をしてこれに由りてこれを行はしむ。」(『弁道』4)<sup>14</sup>とも述べられて、徂徠は「道」を、「先王」が「天下を安んずる」(「仁」)ことを直接意図して作ったものであるとするのである。そして、この人工物にすぎない「道」の正当性を、徂徠はその行為がもたらす、自然からの脱却という成果に見いだす。このことは徂徠の「先王」理解に明らかである。

「先王」とは、伏羲・神農・黄帝をはじめ、堯・舜・禹・湯・文・武・周公ら中国古代の歴史的な存在者を指す。彼らは代々を経て、何の加工もない天地自然に文字および楽器などの道具や農耕などの技術を作って整え、続けて政治制度(礼楽刑政)を作り上げた人物であると徂徠においては定義され<sup>15</sup>、彼らの事跡は「六経」と総称される中国古典に明らかであるとする。そして、人間はひとえに先王らのこの行為によって動物に近い原初的な存在から文化・政治制度の完備された状態へと脱するのである。先に、人間においては絶対的真理としての理の把握が不可能であることを挙げたが、それ故に自分勝手な判断・行動しかできない人間の無秩序な活動は、先王の「仁」という方向付けにしたがって秩序を得るとされる。すなわち新たに示された「仁(天下を安んずる)」という意図、これが「道」なのである。

さて、後天的に与えられた秩序としての「道」は「天下」を直接その対象として作為された秩序の仕組みであったから、必然的に複数の人間に

おいて言及される。すなわち「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」(『弁道』7)<sup>16</sup>である。徂徠は、「道」とは何億何万という数の人間の内において求められるものであるとし、人が互いに協力しあって生きるための仕組み、たとえば士農工商という構造そのものを「道」とするのである。そして「道」は、より親和的な意味を付加されて、人間の「親愛生養の性を遂げ」(『弁道』7)<sup>17</sup>させる場であるとも表現される。

「性」とは「生の質」<sup>18</sup>、すなわち生得的な性質のことである。先に徂徠が人間における天理の内在を否定したことを取り上げたが、これに従って徂徠は朱子学の言う万人に共通普遍の「本然の性」を否定して、個々人は種々に異なる「性」を持つとした。しかしながら、徂徠において、個々別々であると考えられた人間はどこまでも個別に存在すると思われたのではない。すなわち、人間は一方で「孤立して群せざる」(『弁道』7)<sup>19</sup>特質を持つと考えられたのである。そして「道」は、人間のこの特質を「親愛生養の性」として活かし、それによって調和をもたらすものであるとする。「親愛生養の性」はすべての人間が持つ性質であると考えられているが、これはより平坦に言えば、盗賊が徒党を組んで自らが生存するために仲間と協力しようとするにも通ずるような、自己が生きるために他者と連携しようとする意志であるとも述べられる。「先王の道」はその「礼楽刑政」と総称される行為規範を通して、人間のこの性質を「相親しみ相愛し相生じ相成し相輔け相養ひ相匡し相救ふ」(『弁道』7)<sup>20</sup>性として発揮させる。すなわち、徂徠において「道」は、人間の相互に親和的な関わり方を実現させて、調和をもたらすものとして把握されるのである。この「親愛生養の性」による調和を、徂徠は人間の実践的な行為・能力という方面から更に説明する。

#### 4. 「道」への参与とその多様性

「道」に対し、それを形成する個々人はその特殊性でもって関わる。徂徠は、種々に異なる「性」およびその成就によって発揮される「徳」を「道」へ関わるための重要な契機として考察して、「徳なる者は得なり。人おのおの道に得る所あるを謂ふなり。或いはこれを性に得、或いはこれを学に得。みな性を以て殊なり。性は人人殊なり。故に徳もまた人人殊なり。」(『弁名』徳1)<sup>21</sup>と述べる。更に、この「徳」は、「おのおのその性の近き所に随ひ、養ひて以てその徳を成す。徳立ちて材成り、然るのちこれを官にす。」(『弁名』徳1)<sup>22</sup>という一連の流れにおいて考察される。徂徠における「徳」は「材」や「官」に直結して考えられ、たとえば「智なる者は冢相の材なり。仁なる者は司徒の材なり。聖なる者は宗伯の材なり。義なるも者は司馬の材なり。忠なる者は司寇の材なり。和なる者は司空の材なり。」(『弁名』聖2)<sup>23</sup>と、諸徳は独立した特殊的能力であるとする。すなわち、丸山眞男が「徂徠における徳とは決して狭義の徳ではなく、「材」ともいはれる様に、広く特殊技能をも包括する。」<sup>24</sup>と表現するような、実際的な能力として考えられたのである。そして、「道」はこれらの多様な能力によってこそ営まれるのである。徂徠は「道」を多様な特性を用いて全体として行う、建築作業や医療行為に喩え、「天下を安んずるは、一人の能くならず所に非ず。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。」(『弁道』14)<sup>25</sup>と述べるのである。

「道」とは、先王によって作為された、「仁」(「天下を安んずる」こと)を目的として実現される、社会的調和のことであった。「徳」を独立した個々人の能力であると理解したことは、「道」の中心をなす「仁」といってもそれが諸徳の中の一つに

過ぎないことを意味したが、独立してそれぞれに特化した才能であるその他の諸々の「徳」が、この「天下を安んずる」という目的のもとに活かされ、「仁」を助けると徂徠は考えたのである。このような、諸徳(「衆力」)の「仁」との関係は、徂徠が「仁とは。人に長とし民を安んずるの徳なり。先王の道は民を安んずるが為に之を設く。ゆゑにその道は仁を主とす。然れども仁は及ばざるところあり、是に於いて衆徳以て之を輔く。」(『論語徴』述而)<sup>26</sup>と述べるとおりである。すなわち、徂徠は「親愛生養の性」の実現された具体的な様相として、各人の能力・行為による協力を考えたと言える。そして、その最も理想的な状態においては、「天下に棄物棄才は無」<sup>27</sup>と考えられ、天下の人はすべて「役人」<sup>28</sup>であると結論されて、「道」に含まれない存在は一人としていないとするのである。このことを意図して、徂徠は「多端」や「統名」という語で「道」を説明する。個々人の多様な性質をそのまま包括して活かすことが「道」であるとするのである。

#### 5. おわりに

徂徠における「道」の概念として挙げられてきた政治性が含意するものは、徂徠の社会観である。徂徠は「道」の理解を通して、社会とは本質からして異なる個々人が集合する場であり、政治すなわち「礼楽刑政」がそのような彼らを一つの共同体の内に矛盾無く包括するのであるとする。さて、このような調和は、人間の自然状態に元々あるのではなく、それ故に個人という視点からは実現されない。徂徠は「道」の自然性の否定を通して、個人的修養と平天下の非連続や、天の不可知性、先王の作為の正当性、人間は特殊的存在であるという人間観などの考察に及び、人間関係における秩序が天地自然のそれと異なるとする思惟方法をその考えの基礎に据える。それ故、「天下」を直接対象としてそれを安んずるという視点が新たに

必要だとしたのである。すなわちこれが「仁」であり、「道」の目的である。徂徠は「道」を通して、それが調和した社会構造そのものであると説明するのである。

丸山眞男はこれを日本思想史上における「政治の発見」<sup>29</sup>であると言ひ、日野龍夫も「道徳とあいまいに連続させられていた政治を政治として純化」<sup>30</sup>していると述べてこのことを指摘する。しかしながら、これが同時に道徳の否定や内面的価値の無視を意味するのではない。徂徠における「道」が意図するものは、十人十色の個々人が様々な異なるその力によって関わり、それによって全体の充実を実現させるという、社会の把握の仕方である。そしてこれが、「親愛生養の性」の実現された具体的な様相として考えられていることを見逃してはならない。

#### 【注】

- 1 この表現はその学問の集大成であると自ら述べる『弁道』や『弁名』において多く見られる。たとえば「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」『弁道』2（吉川幸次郎・丸山眞男・西田太郎・辻達也校注『日本思想大系36荻生徂徠』岩波書店・1973）12頁、など。
- 2 『徂徠先生答問書』（島田虔次編輯『荻生徂徠全集1学問論集』みすず書房・1973）469頁。
- 3 『太平策』（前掲『日本思想大系36荻生徂徠』）459頁。
- 4 『弁道』（前掲『日本思想大系36荻生徂徠』）13頁。
- 5 日野龍夫『江戸人とユートピア（岩波現代文庫学術121）』（岩波書店・2004）141頁、246頁。
- 6 『四書集註』（富山房編輯部『漢文大系第一巻』富山房・1972）『論語』述而62頁。
- 7 『四書集註』（前掲『漢文大系第一巻』）『論語』顔淵28頁。
- 8 『徂徠先生答問書』（前掲『荻生徂徠全集1学問論集』）430頁。
- 9 『徂徠先生答問書』（前掲『荻生徂徠全集1学問論集』）431頁。
- 10 『弁名』（前掲『日本思想大系36荻生徂徠』）150頁。
- 11 『弁名』（前掲『日本思想大系36荻生徂徠』）45頁。
- 12 『弁名』（前掲『日本思想大系36荻生徂徠』）121頁。
- 13 『弁名』（前掲『日本思想大系36荻生徂徠』）120頁。

- 14 『弁道』（前掲『日本思想大系36荻生徂徠』）14頁。
- 15 この詳細は『徂徠先生答問書』（前掲『荻生徂徠全集1学問論集』478-479頁）および、『弁名』聖1（前掲『日本思想大系36荻生徂徠』63頁）に詳しい。
- 16 『弁道』（前掲『日本思想大系36荻生徂徠』）17頁。
- 17 『弁道』（前掲『日本思想大系36荻生徂徠』）18頁。
- 18 『弁名』（前掲『日本思想大系36荻生徂徠』）136頁。
- 19 『弁道』（前掲『日本思想大系36荻生徂徠』）17頁。
- 20 『弁道』（前掲『日本思想大系36荻生徂徠』）17頁。
- 21 『弁名』（前掲『日本思想大系36荻生徂徠』）48頁。
- 22 『弁名』（前掲『日本思想大系36荻生徂徠』）49頁。
- 23 『弁名』（前掲『日本思想大系36荻生徂徠』）65頁。
- 24 丸山眞男『日本政治思想史研究』新装版（東京大学出版会・1999）90頁。
- 25 『弁道』（前掲『日本思想大系36荻生徂徠』）24頁。
- 26 『論語徴』（小川環樹訳注『論語徴1（東洋文庫575）』平凡社・1994）261-262頁。
- 27 『徂徠先生答問書』（前掲『荻生徂徠全集1学問論集』）445頁。他書でも「唯ヨク長所ヲ用レバ、天下ニ棄物ナシ」『太平策』（前掲『日本思想大系36荻生徂徠』）469頁、と述べられる。
- 28 「満世界の人ことごとく人君の民の父母となり給ふを助け候役人に候」『徂徠先生答問書』（前掲『荻生徂徠全集1学問論集』）430頁。
- 29 前掲『日本政治思想史研究』新装版、84頁。
- 30 前掲『江戸人とユートピア（岩波現代文庫学術121）』96頁。