

徂徠学における〈主体性〉の考察

徳重 公美

はじめに

荻生徂徠(1666-1728)は江戸時代中期に活躍した儒学者であるが、その学問は丸山眞男によって日本近代化の一契機として位置づけられて以来、日本思想史において重要な分岐的役割を果たすものとして考察され続けている。その際の論点として取り上げられたものの一つが、本論において主題としている、〈主体性〉である。氏の論文を契機に、これまでもたびたび取り上げられてきた主体性の問題は、徂徠学の歴史的な位置づけと関わって、徂徠学それ自身を理解するための一つの課題として引き継がれるのである。

丸山は『日本政治思想史研究』において、徂徠学の持つ近代性を二つの側面から指摘する。一つは、徂徠学が「リゴリズムよりの解放」を果たしたとする点である。丸山は徂徠学における「公私」の概念に注目し、徂徠が「君子といへどもあに私なからんや」(『弁名』公正直 1)¹と述べて「私」を容認すること、すなわち個人的・内面的なもの(人情や欲、感情など)を容認することを取り上げる。そしてこれが、「人欲の私」を去って「天理の公」に存さねばならないとする朱子学的道徳観において示されたりゴリズムからの解放を果たしているとし、これを「近代的なもの」の重要な標徴とするのである²。二つ目は、徂徠学における「道」の作為性である。この点については本論において取り上げるが、丸山は徂徠が「道」を先王による人工物であるとする定義に着目し、ここに、社会関係が自然界と同様の原理によって基礎付けられているという「自然的秩序観」を覆す「主体的人格」が含まれていると述べ、これを徂徠学に内包された近代性であるとする³。実際、徂徠は「道」を特徴づけて、「道と申候は。事物当行の理にても無之。天地自然の道にても無之。聖人の建立被成候道にて。道といふは国天下を治候仕様に候」(『徂徠先生答問書』)⁴、「先王の道は、先王の造る所なり。…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)⁵と述べ、「道」に見られる作為性は徂徠の強調する点でもある。本論は、以上のような丸山の理解を検討しつつ、徂徠学における主体性について更に考察を進めることで、徂徠学の特徴を取り上げることとする。

1. 先王の作為

徂徠における「道」の定義において、特徴的であるのがその作為的性質である。これに関わる徂徠の言葉は先に取り上げたが、その前後を含めて改めて

以下に引用する。

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。けだし先王、聡明睿知の徳を以て、天命を受け、天下に王たり。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。あに天地自然にこれあらんや。(『弁道』4)⁶

「道」はまた「礼楽刑政凡そ先王の建つる所の者」(『弁道』3)⁷とも述べられ、「道といふは国天下を治候仕様に候」という表現に明らかなように、古代において設けられた政治制度⁸のことを言う。「道」は、自分に内在すると考えられたものでもなく(「事物当行の理にても無之」)、天地自然に既に用意されているものでもない(「天地自然の道にても無之」)。それは先王によって作られたものであり、「国天下を治め候」ためにその知恵の限りを尽くして作為されたものなのである。

作為を行う「先王」とは、伏羲・神農・黄帝をはじめ、堯・舜・禹・湯・文・武・周公ら歴史的存在者のことである。彼らは世界の原初的な自然状態を文化・政治制度の完備された状態へと高める過程を担った人物とされる。先王たちは代々を経て、何の加工もない世界に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」を備え、人々に徳を正しく獲得させる「正徳之道」を打ち立て⁹、人間はひとえにこの聖人の制作行為によって動物に近い原初的な存在から脱する契機を得るのである。先王らはまた、この「制作」のわざを以て「聖人」とも称さる¹⁰。徂徠における「聖人」が道徳的人格者のことを指すのではなく、具体的な存在であるところの古の為政者(先王)を指すことはその学問の特徴でもある。徂徠において、具体性を帯び、限定された「聖人」は更に、「道」を制作したという事実の偉大さに従って、「聖人は学んで至るべからず」(『弁道』5)¹¹と述べられ、他の人間から隔絶した存在として定められるのである。そして「道」は、「理」でもなく「自然」でもなく¹²、「聖人」の、彼らが打ち立てた制度によって人間を自然状態から脱せしめたという事実によって価値を持つ。限られた「聖人」という存在においてのみであるが、徂徠は、何もない自然にその「心次第」¹³に新たな価値を造り出すという主体的な人間の姿を描き出しているのである。丸山は、道を作した先王(聖人)について、「あらゆる非人格的なイデーの優位を排除し、一切の価値判断

から自由な人格、彼の現実在そのものが究極の根源でありそれ以上の価値的遡及を許さざるとき人格¹⁴の持ち主であると言ひ、主体自らが価値を創り出すことを「近代性」とするのである。それでは、徂徠学において聖人以外の人間の主体性についてはどのように考えられたのだろうか。これを「心」を取り上げて考察することとする。

2. 君子の「心」

「聖人」においてはその「心次第」に自由に価値を作り出す主体が認められたが、徂徠において広く人間にこのような主体性が考えられたのではない。「聖人もまた人」(『弁名』聖3)¹⁵であると言われるが、聖人は決してそれとなる事の出来ない隔絶された存在であるため、一般に人間は聖人と同様には考えられなかった。しかしながら、「心なる者は、人身の主宰なり」(『弁名』心志意1)¹⁶と述べられるように、人間は聖人という限られた主体の前にただ対象としてあるのではなく、その身体を自身の「心」によって動かす「活物」であると考えられている。

徂徠において、人間は大きく二つ、「君子」と「小人」に分けて考えられるが、まず「君子」は「先王」が為政者であることに由来して、それに類して考えられていると言える。すなわち、自身の判断に従って制度を作りだす、という行為をなし得る主体である。「君子」とは、徂徠においては為政者のことを指す¹⁷。

「道」は第一義には先王たちの打ち立てた「上古の法」(『弁名』学7)¹⁸を指すが、堯舜禹を通してまったく同じ政治制度が用いられたわけではもちろんなく、制度としての「道」は時代によってそれぞれ特殊な部分も持っている。この特殊な部分を斟酌して作り出すことが、時代ごとの「君子」に求められた行為である¹⁹。「道」の全体を作り上げることは「聡明叡智の徳」を持ち得た先王にのみ可能なことであり、その知恵に拠った道は基本的には「万世に亘りて、得て易ふべからざる者」(『弁名』学7)²⁰であるため、「道」を全く新しく作りかえることがその時の為政者に求められたことではないが、過去の歴史を学び、その時代を知り、その時に合わせて制度の詳細な部分を作るのである。この時、君子の行為を導くものが「仁」である。

先に先王の制作について取り上げたが、その際に先王が「心」としていたものは「一に、天下を安んずるを以て務めとなす」ことであった。徂徠はこれを「仁」と言う²¹。そして、「君子なる者は上に在るの徳、その心は民を安んずるに在り。」(『論語微』)²²と述べられるように、君子の行為は必ず「仁」に基づく。「天下(民)を安んずる」「仁」とはすなわち、天下を構成する民を「我を待ちてしかる後に安んずる者」(『弁道』7)²³であると自覚して、彼らを自らが養うべきものとしてその責任の内に認識し、その義務を達成しようとする意思であるが、君子はこの

ような「心」を、歴史を学び、「先王の道」を学ぶことで、その学びの到達点として養ひ、「その心の聖人の仁と相離れざる」(『弁名』仁1)²⁴時、徂徠は君子の判断を容認するのである。

3. 小人の「心」

次に、小人の「心」について、徂徠は「小人なる物は細民の称にして、その心は己を営むに在り」(『論語微』)²⁵と述べる。「己を営む」ということは、単に生きる(「生を営む」²⁶)という事も含むが、更には自分個人の完成ということを含む。この小人としての生き方について徂徠は次のような表現を用いる。

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。錐はその鋭ならんことを欲し、椎はその鈍ならんことを欲し、石膏は大寒、附子は大熱なり。しからずんば、先王、天下を治むるに、その材を用ふる所あることなきなり。(『弁道』14)²⁷

ここでは、個々人がそれぞれに特有の能力を磨かなければならないことの是が説かれており、またそれが「天下を安んずること」に、すなわち、為政者がその「仁」を達成させることに不可欠であるとする。しかしこれは「天下を安んずる」という為政者の意思が、その他の人間を、あたかも目的を達成させるための手段として考えていることを言っているのではない。徂徠は、人間はそれぞれ特殊の性質を与えられて生まれていると考えており、生得的に異なる存在であるとする²⁸。そして、それぞれ異なる人間のそれ自身の完成とは、すなわち、上の引用に見られるような、鋭さを誇る錐、凹凸のない椎のように、固有の特性がより明らかにされた姿であると考えたとと言える。すなわち「己を営む」という小人の主体性とは、他者を養うことを自らの責任の内に引き受けるのではなく、自分を養うことを目的とし、生まれ持った性質により近い自己を実現させようとする意思である。上記の引用に見られるような人間観は、このような人間の姿を政治的・社会的側面から叙述したものであり、君子以外の人間がただ「衆力」として活用され、それによって強引に「天下」に組み込まれる道具のような存在であると考えられたわけではないのである。

しかしながら、徂徠の考えた人間は、自分の利益のために他者を犠牲にする自己本位的な存在や、権利を主張する強い意思を持った存在としては理解されてはいないということに注意しなければならない。徂徠が考える人間の性質には「人人殊なり」と表現される特殊性以外にも、相互に助け合おうとする意思が含まれている。すなわち「かつや相親しみ相愛

し相生じ相成し相輔け相養ひ相匡し相救ふ者は、人の性然りとなす」(『弁道』7)²⁹と述べられる性質である。自分自身を完成させようとする意思は、一方でこのような性質にも方向付けられているが、「理」や「聡明叡智の徳」と言われるような絶対的な指針を持たない個々人は、自分の判断のみに従って行為をなしたとしても目指した相互性に背く結果を導く可能性を持つ。さて、このような性質を助けるものが「先王の道」である(「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」³⁰)。そして小人は、道のより基本的な一部分(「孝弟忠信」)にのみではあるがそれに則ることで、「己を営む」という主体のまま社会の構成員となるのである³¹。

おわりに

以上、道と先王の関係における先王の主体性、人間の「心」についての考察を取り上げた。徂徠学の理解をめぐる、たとえば本郷隆盛氏のように「主体は政治的君主一人であって「満天下の人」は、君主が仁(治国一引用者注)を行うに際しての、賛助者に他ならない」³²と限定して、徂徠の提唱する人間観に広く主体性は認められず、全体主義的であると結論する見方があるが、これがやや違っているということは明らかである。

丸山が聖人だけを指して「近代的」とするように、徂徠学全体において自由で束縛のない意思が主体性として認められたのではないが、後世の君子や、その他の人間にもそれぞれの主体性が考えられていることは、先に取り上げた通りである。「民を安んずる」という責任感を君子の「心」として考察し、自己の完成を目指すことを小人の「心」と考えたことは、徂徠の関心が政治にあることに大きく由来している。そして、その上でどちらかを一方を排するのではなく、二者をそのまま認めようとした点は徂徠学における特徴であると言えるだろう。

注

1. 『弁名』(『日本思想大系 36 荻生徂徠』岩波書店・1973、以下『大系 36 荻生徂徠』と略記する) 105 頁。
2. 丸山眞男『日本政治思想史研究』新装版(東京大学出版会・1999、以下略記する) 106 - 110 頁。
3. 丸山眞男『日本政治思想史研究』新装版、208 - 222 頁。天道・人道・地道を分けて考える方法は徂徠に先立つ古学者、伊藤仁斎に見える考え方でもあるが、「道とは、人倫日用に行くべき路、教を待って後あるにあらず、また矯揉して能く然るにあらず。みな自然にして然り。四方八隅、遐陬の陋、蛮貊の蠢たるに至るまで、おのずから君臣・父子・夫婦・昆弟・朋友の倫有らずということなく、亦親・義・別・序・信有らずということなし」(『語孟字義』)とすることなどから、道の自然性が否定されたのは徂徠においてであるとしている。
4. 『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、以下 島田編『全集 1』と略記する) 469 頁。ここで挙げられている「事物当行の理」や「天地自然の道」は朱子や、老子・荘子の言葉を背景としている。たとえば、朱子に「道者事物当行の理」(『中庸』朱注)「道者事物当然之理」(『論語』朱注)と、また『老子』に「人法地、地法天、天法道、道法自然」、『荘子』に「夫道…自本自根、未有天地、自古以固存」とある。

5. 『弁道』(『大系 36 荻生徂徠』) 14 頁。
6. 『弁道』(『大系 36 荻生徂徠』) 14 頁。
7. 『弁道』(『大系 36 荻生徂徠』) 13 頁。
8. 具体的には六経(詩書礼楽易春秋)を指す。「礼楽」の語からも分かるように、徂徠の言う「政治」は広く道徳規範も含むと考えられる。しかし、この場合の道徳規範は「孝弟忠信(中庸の徳)」に限られ、基本的なもののみを指す。徂徠が退ける「道徳」とは、朱子学的「修身」のことであり、そのひとりよがりな修養方法を含意していると、発表者は考えている。
9. 「古の天子は、聡明叡智の徳あり、天地の道に通じ、人物の性を尽くし、制作する所あり、功、神明に倅く、利用厚生之道、ここにおいてか立ち、しかうして万世その徳を被らざるはなし。いはゆる伏羲・神農・黄帝は、みな聖人なり。然れどもその時に方りて、正徳の道いまだ立たず、礼楽いまだ興らず、後世、得て祖述するところなし。堯舜に至りて、礼楽を制作し、しかうして正徳の道初めて成り、君子は以て徳を成し、小人は以て俗を成し、刑措きて用ひず、天下大いに治まり、王道ここに肇まる」(『弁名』聖 1 (『大系 36 荻生徂徠』) 64 頁)。その他、先王が「道」を創ったことについての叙述は『徂徠先生答問書』中[(島田編『全集 1』) 478 - 479 頁]にも見え、「道」が「自然」であるように思えるのは、先王の制作が巧みだったためだと考察されている。
10. 『弁名』聖 1 (『大系 36 荻生徂徠』) 64 頁。
11. 『弁道』(『大系 36 荻生徂徠』) 16 頁。
12. 本稿 注 4 を参照。
13. 『徂徠先生答問書』(島田編『全集 1』) 451 頁。
14. 丸山眞男『日本政治思想史研究』新装版、238 頁。このような理解に対し、平石直昭氏は、聖人の「あくまで人間に過ぎない」事を取り上げて、敬するしか出来ない「不可知の天」の下、いったいどうやって歴史的存在である聖人自身が普遍妥当性を得たのかを疑問視する。彼岸性や絶対的人格を聖人に求めるとき、聖人は天に相対化されて考えられていると言え、そうであるならばここで聖人の道に普遍妥当性を与えているのは天であり、聖人という歴史的存在ではないと考えられるとする[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・1987) 110 頁]。平石氏の述べるように、先王に制作を可能にさせた「聡明叡智の徳」は「天」に由来しているが、「道」の正当性は背後にある「天」ではなく、「聡明叡智の徳ありと言へども、まさにいつくんこれを用ひんとするか。かつ先王のこの道を立つるや仁を以てす。」(『弁名』仁 1 (『大系 36 荻生徂徠』) 54 頁) とあるように、先王の「仁」という方向付けであり、「制作」という事実であると発表者

- は考えており、本論においても丸山氏の説に沿っている。
15. 『弁道』(『大系 36 荻生徂徠』) 67 頁。
 16. 『弁名』(『大系 36 荻生徂徠』) 144 頁。
 17. 「子は男子の美称にして、これに尚ふるに君を以てす。君なる者は下を治むる者なり。士大夫はみな民を治むるを以て職となす。」『弁名』君子小人 1 (『大系 36 荻生徂徠』) 181 頁。
 18. 『弁名』(『大系 36 荻生徂徠』) 170 頁。
 19. 「制度ヲ立替エンコト、珍シキコトニアラズ。…聖人ニ法リ古ヲ稽ヘテ、制度ヲ立替タランニハ、世界新シクナリテ、政道安ラカニ行ハルベシ。」『太平策』(『大系 36 荻生徂徠』) 484 頁。
 20. 『弁名』(『大系 36 荻生徂徠』) 170 頁。
 21. 「仁なる者は、人に長となり民を安んずるの徳を謂ふなり。」『弁名』仁 1 (『大系 36 荻生徂徠』) 53 頁。
 22. 『論語徴』(小川環樹 訳注『東洋文庫 論語徴 1』平凡社・1994、以下略記する) 74 頁。
 23. 『弁道』(『大系 36 荻生徂徠』) 17 頁。
 24. 『弁名』(『大系 36 荻生徂徠』) 53 頁。
 25. 『論語徴』(小川環樹 訳注『東洋文庫 論語徴 1』) 74 頁。
 26. 「民の務むる所は、生を営むに在り」『弁名』君子小人 2 (『大系 36 荻生徂徠』) 182 頁。
 27. 『弁道』(『大系 36 荻生徂徠』) 24 頁。引用中の「椎鑿刀鋸」は「つち・のみ・はもの・のこぎり」のこと。「寒熱補瀉」は「ひやす・暖める・滋養物を与える・吐瀉させる」のこと。
 28. 「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之」『政談』(『大系 36 荻生徂徠』) 375 頁。
 29. 『弁道』(『大系 36 荻生徂徠』) 17 頁。
 30. 『弁道』(『大系 36 荻生徂徠』) 18 頁。
 31. 「各其自の役をのみいたし候へ共。相互ひに助けあひて。一色かけ候ても国土は立不申候。人はもろすぎなる物にて。はなればなれに別なる物にては無之候へば。満世界の人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』(島田編『全集 1』) 430 頁。
 32. 本郷隆盛「荻生徂徠の公私観と政治思想」(『日本思想史学』第 22 号・日本思想史学会・1990) 85 頁。

とくしげ くみ／お茶の水女子大学大学院 人間文化創成科学研究科 比較社会文化学専攻 博士課程 2 年