

聖人は至る可からず

—— 荻生徂徠の人性論 ——

小 畑 進

一、聖人之称因制作^一

二、氣質不^レ可^レ變 聖人不^レ可^レ至

(1) 窮理之失 必至^三於廢^二聖人^一

(2) 氣質可^レ變乎 人欲可^レ尽乎

一、聖人之称因制作

「天意」は不可測なり、その「不可測」なる天意を知るの道は、ひとえに「聖人」によるのみと指さした徂徠が、みづから聖人の教えに寄せた尊信の程は前篇で見たとおりである。然らば、その信すべき「聖人」とは何者なのであろうか。通常、聖人とは完全無欠な道德の具現者と思われている。もとより、わが徂徠も聖人が有徳であり、また人並みすぐれた高德の保有者であることを認める。「先王聡明叡知の徳、諸れを天性に稟く。凡そ人の能く及ぶ所に非

ず。故に古は学びて聖人と爲るの説無し。蓋し先王の徳は、衆美を兼備す。」^①と、聖人ハ先王の美德を語る。あるいは、「聖人は聡明叡知之徳を天よりうけ得て神明にひとしき人にて候を。何として人力を以てなり可申候哉。さる程に古より聖人になりたる人無御座候へば、妄説なる事明白に候。」^②として、凡俗を超えた抜群の有徳性を語る。もつともこの超俗超凡の有徳性、聡明叡知は「天性」に稟け、「天」よりうけ得たところとして、さきに述べた天意が顔を出していることは勿論である。

とは云え、徂徠はその道德性を以て聖人の聖人たる所以とはしないのである。彼は云う、「先王の徳は衆美を兼美す。得て名づく可きこと難し。而るに命けて聖と爲す所の者は、諸れを制作の一端に取るのみ。先王国を開き礼楽を制作するは、是れ一端と雖も、先王の先王爲る所以は、亦唯是れのみ。」^③と。つまり、『礼記』（樂記篇）に「作者を之聖と謂ふ」とあるように、礼楽を制作したという結果・功績が聖人を聖人たらしめるとの独自の規準を打ち出したのである。「之を聖人と謂ふ者は、制作を以ての故也。唯制作の迹のみ見る可し。其の見る可きに就きて以て之を命じて、敢へて其の徳を論ぜず。」^④と明言するのである。

これは、聖人をもつて、「渾然たる天理、一毫の人欲の私無し」とする従来の聖人概念を一挙に変更するものであった。しかも、ここで聖人とは礼楽刑政を制作した者としていることは、道はおのずから万人に備わるとする自然法概念ではなくて、人為法概念に立っていることは自明である。「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。蓋し先王聡明叡知の徳を以て、天命を受け、天下に王たり。其の心は一に天下を安んずるを以て務と爲す。是を以て其の心力を尽し、其の知巧を極めて、是の道を作爲し、天下後世の人をして是に由て之れを行はしむ。豈天地自然に之れ有らん哉。伏羲神農黃帝も亦聖人なり。其の作爲する所は、猶ほ且つ用を利し、生を厚うするの道に止まる。」^⑤顓頊帝嘗を経て、堯舜に至り、而して後礼楽始めて立つ。夏殷周にして後燦然として始めて備はる。是れ数千年を更、数聖人の心力知巧を更て而して成れる者、亦一聖人一生の力の能く弁する所の者に非ず。故に孔子と雖も、亦学びて而る後に知る。」^⑥として、伏羲神農黃帝から顓頊帝嘗を経て堯舜へと連なる聖人たちが、天命を受けて、天下を安んずるために、知巧を尽くしつつ礼楽刑政という具体的な道を制作したとするのである。

然らば、これら先王をして礼楽を制作せしめた「天命」の「天」については何と語るのであろう。聖人はこの「天」より「命」を稟けて礼楽を制作した者なのである。「道の大原は天に出づ、古先聖王、天に法りて道を立つ。」と。そして、すでに予想されるように、その「天」は不可測にして至尊無比なる有意的存在であつた。「天は解を待たずして人の皆知る所也。之を望めば蒼蒼然たり。冥冥乎として得て之を測る可からず。日月星辰焉に繋り、風雷寒暑焉に行はれ、万物の命を受くる所にして、百神の宗なる者也。至尊なること比無く、能く踰えて之より上なる者莫し。」つまり、天は太陽も月も星も、そこにかかり、風も雷も寒さも暑さもそこに働く所であり、かつは万物に命令を与へる至上至尊の意志的存在とされるのであつて、「天の心有るや、豈彰彰として著明ならざらんや。」と主張する。

程子が「天地は無心にして化有り」と説くのに反対し、『易経』（復卦）の「復せば其れ天地の心を見るか」、また『書経』（太甲篇）の「惟れ天親しむ無し、克く敬するを惟れ親しむ」、また（湯誥篇）「天道は善に福し淫に禍ひす」、さらに『易経』（謙卦）の「天道は盈てるを虧いて謙に益す」、そして孔子の「罪を天に獲れば、禱る所無き也」（八佾篇）をあげ、「豈天の心を以て之を云ふに非ざらんや」ときめつけて、天の人格的意志を弁証している。^⑩

ここに、創造・贖罪を欠くと雖も、支配・摂理を大権とするゴッドとも云うべき天の意を受けて治国安民を行い、礼楽を制作したのが聖人なのである。「古へより聖帝・明王、皆天に法りて天下を治め、天道を奉じて以て其の政教を行ふ。是を以て聖人の道、六経に載する所、皆天を敬するに帰せざる者莫し。」^⑪として敬天が唱えられる。易・詩・書・礼・楽・春秋の六経載するところは、すべて天を敬することに帰する、と。それゆえ、「聖人は天を畏る。故に止『命を知る』と日ひ、『我れを知る者は其れ天か』と日ひて、未だ嘗て天を知ると云はず、敬の至り也。」^⑫と見事な解釈となる。こうして、聖人への信仰は天への畏敬となるのであり、「古への聖人を信ぜざる者」は、「天を敬せざる者」^⑬である。けだし、「五帝の徳は天に倅しく、祀りて以て之を合して、天と別無し。故に詩書に天と称し帝と称して識別する所有る莫き者は、是れが爲の故也。堯・舜以下の作者七人の如きは、既に之を学に祀りて万世替らず。」^⑭と、聖人たちは天に合しているのである。

超越的な天の意志を仰ぐ徂徠には、前篇で述べた人知には不可測・不可知の世界が自覚されているのは当然である

けれども、その格別な天の命を受けたこと、天の御意に則り、合して、安民の道としての礼楽刑政を制作した、これを六経に録した、ということが「聖人」であるとすれば、聖人は聖「人」として一個の人間でありながら、余人とは絶対的に異なる存在であり、人は決して聖人たりえないということになるわけである。キリスト教における聖書正典記者の空前絶後性を連想させようか。^⑤「東海は聖人を出ださず、西海も聖人を出ださず、是れ唯詩書礼楽の教へ爲る也。」^⑥として、聖人は詩書礼楽の教えとして存在するに限られる。聖人の称は「其の時正に制作の秋に値る」^⑦者のみ許されるのである。

以上を今一度まとめると、「聖人」とは中国古代の天才的統治者七人、堯・舜および禹・湯・文王・武王・周公の七人の先王のことであり、道^⑧先王の道は彼らによって人為的に設定された政治の方法であり、それは易・詩・書・礼・春秋の六経に記録されているのである。聖人とは政治の方法である「道」の設定者たる、これらの先王に限られたわけである。^⑨もつとも、孔子については、それが制作者でない、「則ち生まること時に遭はずして制作の任に当ること能はず。」^⑩であったが、当時、先王の道は廃壞已に極まっていた。それを孔子は四方に訪求し、整理し、正した。もし孔子無からしめば先王の道はとつくの昔に滅亡していたに違いない。であるから、邪説異教の徒と雖も、孔子を聖人に非ずと云う者は無かった。もとより自分は聖人でないから孔子を聖人だと云う者ではないが、以上の点を考え、その徳の高さを思い、かつは宰我や子貢や有若たちが孔子を聖人と称しているのであるから、「故に且く諸れを古への作者に比し、聖人を以て之に命ずるのみ。」^⑪とまわり道している。つまり、孔子は制作者ではなかったけれども、その高弟たちが「称して以て聖人と爲す者は、^た翅に其の徳を以てするのみならず、亦制作の道の存するが爲の故也。」^⑫と。

こうして、孔子も特例として、つまり制作に準ずる事をなした者として加えられた「聖人」は、天意による道の制作者なりとは、徂徠独自の概念であり、それが朱子学への対抗の姿勢もあるが、もう一つ、「世は唐・虞に非ず、人は聖人に非ず、必ず悪多し。」^⑬とする、むしろ悲観的・末世的な時代観・人間観を背景としているからであろう。これについては以下に見て行くことにしよう。

〈注〉

- ① 弁道 五・日本思想大系 36 二〇一、一五頁。
- ② 答問書 中・全集第一卷 四五七頁。
- ③ 弁道 五・日本思想大系 二〇一、一五頁。
- ④ 弁名 上「聖」第三則・日本思想大系 二二八、六七頁。
- ⑤ 「伏羲」は八卦・書契を作り、狩漁を教え、「神農」は農耕・交易・藥草を教え、「黃帝」は器物・貨幣・舟車・衣冠・城道を
作つたとされる伝説上の太古の天子たちである。この三皇は礼樂を制作したわけではなく、利用厚生之道を立てた。それに次ぐ
顓頊・帝嚳も同じであるが、その立てた「道は万古に亘りて墜ちず、民、日に之を用ひ」るところ。そして、礼樂の制作は
堯・舜以下となる。「論語」(憲問篇・三九)に「作者七人」とあり、その解釈は難しいが、徂徠はこれを礼樂の作者と解し(弁
名下「天命帝鬼神」第八則日本思想大系36二三七、一二七頁)、堯・舜・禹・湯・文・武・周公の七人とした。なお五帝とは黃
帝・顓頊・帝嚳・堯・舜の五名である。
- ⑥ 弁道 四・日本思想大系 36 二〇一、一四頁。
- ⑦ 弁名 下「文質体用本末」第一則・日本思想大系 36 二五一、一七二頁。
- ⑧ 弁名 下「天命帝鬼神」第一則・日本思想大系 36 一三五、一二〇頁。
- ⑨ 同。
- ⑩ 同。
- ⑪ 同。
- ⑫ 弁名 下「天命帝鬼神」第四則・日本思想大系 36 一三六、一二三頁。
- ⑬ 同。
- ⑭ 弁名 下「天命帝鬼神」第八則・日本思想大系 36 一三七、一二七頁。
- ⑮ この聖書正典記者の空前絶後性について。「われわれは皆あのわれわれに対する無謬の教師 (infallibles doctores) として、神

の確固たる命令 (certo Dei decreto) によって遣わされた使徒ではない。だから彼ら使徒たちは誤りえないが、われわれは誤りうるのであるし、またわれわれはそのような神の命令を欠くゆえに、みずからの信仰において偽られるのである」(Martin Luthers Werke, St. Louis ed. XIX: 1442)。「使徒とその後継者との間には次のような相違がある。使徒は聖霊の確実で、正式の公証人のようなものであり、したがって、彼らの書いたものは神の託宣として受けとられなければならない。それにひきかえ、その後継者たちは『聖書のうちに伝えられ、保証されていることを教える』という以外の任務を持つてはならない。そういうわけで忠実な仕え人たちには、今や新しい何らかの教義をでっちあげる権利は残されていず、彼らはただ神が例外なしにすべての人をその下に置きたもうた教理に単純に依存すべきである」(Jean Calvin, Instituto, IV: 8-9) を参照。

- ① 学則一・全集第一巻 三頁。
- ② 弁名 上「道」・日本思想大系 36 二二一、四五頁。
- ③ 吉川幸次郎「徂徠学案」・日本思想大系 36 六三〇頁参照。
- ④ 弁名 上「聖」第一則・日本思想大系 36 二二七、六三頁。
- ⑤ 同 二二七、六四頁。
- ⑥ 同。
- ⑦ 弁道九・日本思想大系 36 二〇三、二二頁。

二、氣質不可変 聖人不可至

そもそも、朱子学における聖人の概念は、「渾然たる天理、一毫の人欲の私無き」^①人であり、道德の完成者と考えられていたことは先述したところで、土台から徂徠の聖人概念とは異っていた。しかも、万人は、聖人と称される者も、凡人と云われる者も、本来、素質においてはひとしいとする人間観に立つ。すなわち、万人は純粹な本性に理を

内在させており、ただ氣質の作用によって違っているだけである。従つて人たる者は誰でも、自分が本性において聖人にひとしいことを自覚し、聖人たるべしというふうには、道徳性が強調されるのである。

朱子自身語る。「某十数才ノ時、孟子ノ聖人モ我ト類ヲ同ジクスル者ナリト云ヘルヲ読ミテ、喜ビ云ウベカラズ。以爲ヘラク聖人モ亦タ做シ易カラント。(今ハ方ニ難キコトヲ覚得ス。)」と。ここに少しく朱子学の理氣説を見ておかなければならない。もともと朱子学では「易」(繫辭伝)の言葉、「形而上の者を道と云ひ、形而下の者を器と謂ふ。」に基づいて、形而上の道を以て現象の根柢となる「理」となし、形而下の器は現象の存在としての「氣」と解する。

宇宙間の万物は齊一な方向に運動しており、その運動の方向が、「理」である。そして万物は「氣」と呼ぶ具体的現象の素材としての微小物質から構成されている。もつとも「氣」の結合が千差万別のため、万象はそれぞれ異なるわけである。古代ギリシヤの多元論哲学が思い合わされる。⑤そして、「氣」のあるところに「理」があり、物質(氣)のないところに道(理)は働かない。

人間もまた万物の一であるから、氣が結合したものである。思考から動作みな「氣」の運動である。しかし、「氣」の結合の仕方が不完全であるのを整理して、完好な結合に近づけることがなされるべきで、その「氣」の完好な結合を示し得た人物が、つまりその運動が完全に「理」である人が「聖人」と呼ばれる。堯・舜・禹・湯・文王・武王・周公たちである。とは云え、彼らも同じく「氣」の結合なのであるから、われわれと非連続なのではない。われわれはみな「聖人」たりうるわけである。人みなよろしく堯舜たるべしなのである。④

言葉を換えて云えば、「理」は「事物当行の理」、つまり事物の存在と行為がそれぞれ当然のあり方をなして行く原理ないし法則であり、これが人間性に宿ったものが本然の性であり、純粹な絶対善とされる。こうして道は本来自然なものとされる。かくして人はみな本来自然にこの「本然の性」を宿しているのだが、欲望||氣質の性がこれを覆っている。そこで、人間は修養によって、この道を探究し、理解し、さらに実践して、自己の心を浄化して本然の性に帰ることをつとめなければならぬ。それが実現された暁に、人は道を実現し、聖人となることになる、という具合

である。

では、つづいて朱子の言葉を幾つか見ておこう。「是ノ理有リテ理ノ氣有リ、是ノ氣有リテ則チ必ず是ノ理有リ、但シ氣ノ清ヲ稟クル者ハ聖ト爲リ、賢ト爲ル。宝珠ノ清冷水ノ中ニ在カ如シ。其ノ氣ノ濁ナル者ハ愚ト爲リ不肖ト爲ル。珠ノ濁水ノ中ニ在ルガ如シ。」^⑤であるから、「而今ノ緊要ハ且ク聖人トハ是レ如何、常人トハ是レ如何、自家ハ甚ニ因リテカ便チ聖人ニ似ザル、甚ニ因リテカ便チ只是常人ナルコトヲ看ヨ。此ニ就キテ理会シ得テラバ、自ラ凡ヲ超テ聖ニ入ル可シ。」^⑥と励まされることになる。

もとより、同じ人間でも素質の違いがある。「人之稟クル所ニ就テ言ハバ昏明清濁之異有リ。故ニ上知牛知之資ハ是レ清明純粹ニシテ一毫ノ昏濁無シ。所以ニ生ト知安行ハ学ヲ待タズシテ能ク堯舜ノ如キ也。其ノ次ハ則牛知ニ亜グ、必ず学テ後知り、必ず行イテ後至ル。又其ノ次ナル者ハ資ト稟既ニ偏、又蔽ルル所有リ、須ラク是レヲ痛ミ、工夫ヲ加フベシ。人一スレバ己百シ、人十スレバ己千シテ、然ル後方ニ能ク亜ギテ生知ノ者ニ及ビ、進ミテ己マザルニ及ババ、則千功ヲ成スコト一也。」^⑦

たとえ、素質に相違があるうとも、聖人となることをつとめれば聖人たりうるのである。道やすからずと雖も到達は可能であり、また到達を目指して工夫精進しなければならない。「人須ラク聖賢ヲ以テ己ガ任ト爲スベシ。世人多ク聖賢ヲ以テ高シト爲シテ自ラヲ視テ卑ト爲ス。故ニ肯ヘテ進マズ。抑々知ラズ聖賢ヲシテ本ヨリ高クシテ己ト別ニ是レ一様ノ人タラシメバ、則チ早夜孜孜タルモ別ニ是レ分外ノ事ヲナサザルモ亦可ナリ。之ヲスルモ亦可ナリ。然レドモ聖賢ノ性ヲ稟クル事ハ常人ト一同ナリ。既ニ常人ト一同ナラバ又安ゾ聖賢ヲ以テ己ガ体トセザルコトヲ得ンヤ。開闢ヨリ以来、多少ノ人ヲ生ズ。其ノ己ヲ尽クス者ヲ求ムルニ千万人ノ中ニ一二無シ。只是レヲ滾同シテ枉テ一世ヲ過グ。」^⑧あるいは、「人之性ハ皆善ナリ。然レドモ生マレ下リ来テ善ナル底有リ。生マレ下リ来テ便チ悪ナル底有リ。此レハ是レ氣稟同ジカラズ。……人の学ヲ爲スハ却テ是ノ氣稟ヲ變化センコトヲ要ス、然レドモ極メテ變化シ難シ。孟子ノ性ハ善ナリト道ヒテ、氣稟ヲ云ワザルガ如キハ只人皆以テ堯舜ト爲ル可キコトヲ云フ若シ。勇猛ニ直前セバ氣稟ノ偏ハ自ラ消工功夫自ラ成ラン。」^⑨また、「論語集注」には「程子曰ク、学ハ以テ聖人ニ至ル之道也。」^⑩、「孟子集

注」にも、「性ハ人ノ天ニ稟クル所、以テ生之理也。渾然トシテ至善、未ダ嘗テ悪有ラズ。人ト堯舜ト初メ少シモ異ナルコト無シ。但シ、衆人私欲ニ汨シテ之ヲ失フ。堯舜則チ私欲ノ蔽無クシテ能ク其ノ性ヲ充タスノミ。……聖人学ビテ至ル可シ。」と同じく述べている。

なお、ちなみに伊藤仁斎の場合は、朱子の云う「理」の哲学に対し、道はもつと日常的・具体的なもの、すなわち仁義礼智といった実践的な道德法則であり、そのような素質は本性として万人にひとしく内在しているとする点において、朱子学と同様、天地自然之道、つまり自然法的な立場に止まった。しかし、徂徠はこれを打ち破り、聖人作為説を唱えて、道は主観的・内在的なものでなく、外在的・客観的なものとするので、風景は一変するのである。

つまり、徂徠における「聖人」は、道德的完成者とか、万人の目指すべき完全な人格と云ったものから外れて、なんと礼楽刑政という安民の道の制作規定者という全く基礎を異にした概念に移されたものであったのである。こうして、聖人たる者は、すでに完結した一定の政治方策の制作者であった先王堯舜以下の特定人数に限定され、以後はいかなる者もこれにあずかることは無い。余人と聖人との間には歴然たる断絶が引かれたのである。こうして、万人の理想とすべき完徳者であった聖人像は、万人の守るべき規範の制作者と変り、儒者のつとめは完徳聖人たることでなく、「唯古聖人の書を守りて、以て後世に詔げば其れ斯れ可也。」ということになる。「聖人の教には聖人になれと申候事は無之候。聖人の教に順ひて君子になり候事に候。宋儒の説は佛法に而佛になり候と申候を能事と存じ、其真似をいたしたる事にて候。」^④というふうには、聖人に成るといふ法は佛に成るといふ佛法の真似事であり、儒者の業は聖人の書を守り、教に順つて君子になる事と展開されたのであった。

ともかく、徂徠にいたつて、「聖人」の概念は土台違うこととなり、従つて儒者の任務とするところも意外な方向に改められたのであるが、これを単に「定義」の相異として片づけることは出来ない。徂徠をして「定義」を変えしめた動機、いや徂徠からすれば宋学者らの方にこそ本来の聖人＝制作者の教えを聖人＝完徳者＝万人の理想と「改悪」した、そもその動機があつたわけであり、その動機は倨傲であり、迷妄であると追及するのである。

(1)窮理之失 必至於廢聖人^一

その宋儒偏向の失の第一は、さきに見たごとく、理に立つがため、天の不可測至尊なることをわきまえず、これを畏敬せず、人間の認識範囲を無限に押し拡めようとする慢心であったとする。「理を以て第一義と爲し、其の意に謂へらく、聖人の道は唯理のみ以て之を尽すに足れりと。此れ其の見る所にして天は即ち理也と曰ふを以てすれば、則ち直しく以て其の天を尊ぶの至りと爲す可きが若くなる可し。然れども理は諸れを其の臆に取りて、則ち亦天は我れ之れを知ると曰ふ。豈不敬の甚だしきに非ざらんや。故に其の説を究むれば、必ず天道無知に至りて極まる。」¹⁴カントの「先験的弁証論」(transzendentaler Dialektik)を思わせる論旨ではないか。その僭越に気づかぬがゆえに、「諸老先生、聖知自ら処り、天を知るを以て自負する。故に喜びて精微の理、古への聖人の云はざる所の者を云ふ。道に戻るの甚だしき者と謂ふ可きのみ。」¹⁵、「大氏後世の君子、既己に傲然として聖人爲らんことを求む、亦復た古文辞を知らず、古書を読むこと能はず、皆遷就して以て己れに従ふの故なるのみ。学者諸れを思へ。」¹⁶と徂徠は難するのである。

さらに、宋儒は理を以て第一義とし、理を窮めんと自負するのであるけれども、それをなしうるはただ聖人のみとすることゝをわきまえない。「理は苟くも、之を窮めざれば、則ち能く得て一にすること莫し。然れども天下の理、豈窮め尽くす可けんや。惟聖人のみ能く我れの性を尽くし、能く人の性を尽くし、能く物の性を尽くして、天地と其の徳を合す。故に惟聖人のみ能く理を窮めて之が極を立つることあり。礼と義と是れ也。故に説卦に所謂る『理を窮む』とは、聖人の事にして、凡人の能くせざる所也。」故に先王・孔子の道は義を云ひて、理を云はず。是れ豈理を廃せんや。苟くも能く先王の義を執りて以て其の理を推さば、則ち見る所に定準有りて、理の得らるるが故也。」¹⁷と。先王や孔子の道で、「義」は云つても「理」を云わなかつたのは、何も「理」を廃したからではない。ただ、先王の「義」を守り、その道理を推して考えれば定準、つまり法則が出て来て、「理」も得られると考えられていたからである。それをわきまえずに「理」を吹聴するのは、「老荘の徒、盛んに理を云ふ者は、先王の道を廃するが故也。」¹⁸と断ぜ

られることになる。

もつとも、老莊の徒が理を云つて、先王の道を捨てるのは、「自然を貴ぶ」からであるが、孟子の場合は弁を好むからで、つい先王・孔子の云わざる所を云い出して、人にわからせようとしたからであった、とする。それでも、孟子は、まだ「理義」と云つて（告子上篇）、理を義と連言しているのは、なお孔子の余薫が残っていたことを物語るのであるが、「宋の諸老先生に至るに及びては、千載の後に生れて、其の志を操るの鋭きこと、直ちに聖人爲らんことを求めて、其の道を得ざる也。」^④となる。というのも、読みやすい「孟子」を喜んで、勝手におのれの心に求めたからであつて、これは「其の理を以て第一義と爲す者は、勢の必ず至る所」^⑤であつたとされる。

しかも、ここに徂徠の実学風をあらわして興味ある宋学批判がある。すなわち、宋学によれば、理は事物のすべてに存在しており、それゆえに理は繊細なものであるのだが、宋儒は「其の細を合して大を成す可し」と考えるわけで、一銖づつ重さをはかり、一寸づつ長さをはかつて行けば、どこまでも測つて行けるとする。しかし、実際はそうはいかない。一銖づつ重さをはかつていっても、その万倍の鈞までくれば狂つている。一寸づつ長さを測つても、やはり百倍の丈まで来るうちには違つてしまう。このように、凡人の見るところは小さい。それに対して聖人の見るところは大きい。大きいがゆえに、小さいものも見落とされない。そこが聖人に及びもつかないゆえんなのだ、と。

従つて、「人苟くも聖人の教へに循ひて、其の大なる者を得れば、則ち小なる者は自から失はれず、其の或ひは之を失ふと雖も、亦大害無し。何となれば則ち其の大なる者を失はざるが故也。」^⑥つまり、聖人の教に従つて大いなるものを得れば、小さいものも失われないのであり、あるいは失つたとしても、大きいものは失わないのだとする。そして、その「大なる者」とは、として、「大なる者とは何ぞや。礼と義と是れ也。聖人の立つる所の極也。宋儒の理を尚ぶや、其の究、聖人を師とせずして自ら用ふるに帰す。是れ其の失する所以也。」^⑦となるのである。

もつとも、宋儒は云う、「礼義なる者は誠に聖人の立つる所也。然れども苟くも聖人の礼義を立てし所以の理を知らずして、徒らに其の所謂る礼義なる者を守らば、則ち非礼の礼、非義の義の由りて生ずる所なり。」^⑧と。だから、窮理を務めるのだ、と。しかしながら、これは聖人に勝つて、聖人の上に立とうとするものにはかならない。聖人の

教に循わず、聖人の心をつかもうとする僭越である。いったい聖人の教えは詩書礼楽であり、これを習熟・黙識してこそ、聖人が礼義を立てた所以の理も見ぬけるとは前にも見たところである。^② それに、人の知能はそこまで行きつけるものもあれば、行きつけないものもある。孔子も「民は之に由らしむ可きも、之を知らしむ可からず。」(泰伯篇)と云っているではないか。「是れ聖人と雖も、亦皆は知らしむること能はざるや。今、必ず学者をして先づ其の理を知りて而る後に之を行はしめんと欲すれば、則ち亦学者をして人ごとに各々聖人の権を操らしめんと欲する也。是れ安んぞ夫の聖人を用ひんや。故に窮理の失は、必ず聖人を廢するに至る也。」^③

しかも、徂徠の糾明は執拗で、窮理窮理と云う者は実践をおろそかにして、認識にのみ走るの徒と冷評する。「祇道は之を行ふを主とし、理は之を見るを主とす。老・莊及び宋儒は皆其の見る所を主とす。故に理を云ふを喜ぶのみ」と。「朱子流ノ理学、又大キナル害也。聖人ノ道ハ理ヲ説カズ、皆ワザニ理ヲモタセ置タルモノナルヲ、其ワザヲステ、理バカリ取用ル」と。以上、徂徠の見るところによれば、聖人の概念が本来の礼楽の制作者という概念から後世の儒者が逸れて乱れたのは、おのれの知の限界をわきまえず、空理空論に走って、「痴人の夢」を説くゆえと摘発されたのである。

(2) 氣質可_レ變乎 人欲可_レ尽乎

だが、ここに第二の失がある。それは宋儒が拠って以て立つ「氣質変化の説である。その朱子の説を徂徠は概括して述べる。「今、宋儒の説に曰く、聖人の心は、渾然たる天理、人の性、其の初は皆聖人と一なり矣。但だ氣質人欲の害する所と爲れば、則ち知愚賢不肖の差有り。故に必ず餘有るを裁して足らざるを補ひ、其の氣質を変化し以て中和之徳を成して、其の初に復ると焉。」^④ 先きにあげた朱子語類における朱子自身の文言に照らして、徂徠の概括は正しい。このように、宋儒が「氣質の性」を変化して、「本然の性」にかえる、つまり氣質を変化することによって、人欲を滅し、天理に復して聖人となると説いていたのに対して、氣質は決して変化せずと反対し、ゆえに聖人たりえ

ず、と断ずるのである。「氣質を変化するとは、宋儒の造るところ、中庸（朱子『中庸章句』）に淵源す。先王・孔子の道に無きところ也。」^③と。

そして、氣質不変化を喩説して云う。「石膏」は火で焼き、「附子」すなわち烏兜は高温でなければならぬので灰に埋めて焼く。しかし石膏は火で焼いても冷い性質は損せず、附子は灰に埋めて炊いても、その大いに熱い性質を減じない。「故に氣質を変化するの説の非なるを知る。」^④と。これを今少し詳しく聴くならば、「性とは生の質也。宋儒の所謂る氣質なる者、是れ也。其の性に本然有り、氣質有りと謂ふ者は、蓋し学問の爲の故に焉れを設く。亦孟子を誤読して、人の性は皆聖人と異ならず、其の異なる所の者は氣質なるのみと謂ひ、逆に氣質を変化して以て聖人に至らんと欲す。」^⑤このうち、「孟子を誤読して」というのは、宋儒や仁斎が孟子の性善をもつて、万人ひとしく善性を備えているものと解したのが誤読であり、孟子の真意は仁義が性に本づくことを云ったものであると徂徠が解しているからである。

それはともかく、朱子学では本然の性は「理」そのものであり、完全な善として万人に備わっているのであるが、現実的には「氣」の物質性に蔽われ、隠されており、善悪の混じた「氣質の性」として存在しているとされる。これに対して、徂徠は朱子学の云う「本然の性」を否定し、現実態としての「氣質の性」のみを認める。朱子学でいう「氣質」こそ実はそのまま本性であるとする。朱子学の「本然の性」なるものは便宜上押し立てられた妄説であるとして、「若し唯本然のみにして氣質無からしむれば、則ち人人聖人なり。何ぞ学問を用ひん。又若し唯氣質のみにして本然の性無からしむれば、則ち学ぶと雖も益無し。何ぞ、学問を用ひん。是れ宋儒の本然氣質の性を立つ所以の意也。」^⑥と論じて捨てるのである。

こうして、「氣質の性」は、本来目標とすべく、それに向かつて変るべき「本然の性」を失つて変化せずとなる。つまり、徂徠学における人間は朱子学で云う「氣」によって形成されているのである。「性とは生の質也。宋儒の所謂る氣質なる者、是れ也。」^⑦と。こうして、いわば、「氣」だけから成る徂徠学の間人は、「善に習へば則ち善、悪に習へば則ち悪」となるゆえ、「聖人は人の性に率^{したが}ひて以て教へを建て、学びて以て之を習はしむ。」^⑧なのである。

今や、内からの規則を捨てた徂徠学的人間には、外的な規範が必要とされる。外からの意味づけ、限定が必要とされることになる。外的規範なくして、内には倫理的志向を有していないからである。そして、その外的規範こそは礼楽刑政なのであり、それを天意によって制作した聖人の独自のレゾン・デートルが俄然として浮かび上る次第である。この聖人の制定になる礼楽なくして、人間に秩序なく、鳥合の衆であるばかりとなる。ペシミスティックな人間観である。また、朱子学ないし仁齋学の「内在的」な道から徂徠の「外在的」な道への移転は、カントの *moralität* の立場からヘーゲルの *Stichkeit* の立場への転換に擬される所以である。^⑤ いずれにせよ、氣質の性を變化して、本然の性にかえることにより、人はみな聖人になるという朱子学的人間観・聖人観は退けられる。「故に氣質は変ず可からず、聖人は至る可からず。」^⑥と。

ただし、氣質の「質」的變化(徂徠用語では「変」)の可能性を認めなかった徂徠は、習慣による氣質の「量」的移行(徂徠用語では「移」)は認める。そして、この氣質の移(量的變化)によって得られたものが徂徠における「徳」なのである。「徳とは得也。人各々道に得る所有るを謂ふ也。或ひは諸れを性に得、或ひは諸れを学に得るは、皆性の殊なるを以てなり。性は人人殊なる。故に得も亦人人殊なる。」^⑦として、人の性がそれぞれ異なるように、人の徳とするとともに異なる。だから「聖人、人の性に率ひて以て教へを建て、学びて以て之を習はしむ。其の徳を成すに及びてや、剛柔軽重、遲疾動静は、亦各々其の性に随ひて殊なる。唯下愚は移らず。故に曰く「民は之に由らしむべし、之を知らしむ可からず」と。故に氣質は変ずべからず、聖人は至るべからず。」^⑧なのである。

その例として、先王の教える礼楽は、和風甘雨が万物を長養し、万物の品が異つていても、その養を得て、育つようなものである。竹は竹となり、木は木となり、草は草となり、穀物は穀物となる。竹・木・草の氣質は不変であり、竹が木に変わったたり、草が竹になったりはしない。それでいて、それなりに完成すると各種の用途に応じて、住居や衣服や飲食の材となる。これが逆に、悪に見ならうと悪になる。米の養育をまちがえると穀ばかりの秕米となつてしまふ。ちょうど人間も先王の教により、善に見習つて善になり、才能を完成して、各人各様の徳を得ることにより、朝廷の六官とか九官とかの職務につき、應分の役目を果たすことになるのである。

こうした気脈をわきまえず、「宋儒は聖人の教に循はずして、妄意もて聖人爲らんことを求む。又先王の教への妙を知らず、乃ち諸れを其の臆に取りて、持敬窮理天理を拈めて人欲を去るの種々の工夫を造作して、遂に以て其の本然氣質の説を立つるのみ。」^⑧と断ぜられるのである。この「習善而善・「習悪而悪」という公式は、人は外的規範によつて規定づけられるべき者とする徂徠の人間観を表明するものであり、性善とも性悪ともしない徂徠の人性論を語っている。このような次第であるから、人はどんな学問をするかによつて、善ともなれば悪ともなると云うことにならる。「人柄の能き人も学問いたし候へば人柄悪敷成候事多く御座候は、皆朱子流理学の害にて御座候。通鑑綱目を見候得ば、古今の間氣に入候人一人も無之なり申候。此見解にて今世の人を見候故、人柄悪敷成候事ことはりに候。」^⑨と。徂徠の自由自在である。

以上、朱子学が、「人生まるるの初めは聖人と殊ならず、祇氣質人欲に鋼つながれて仁乃ち全からず。学成りて人欲の尽き氣質の化するに及ぶ」とするのに対して、徂徠は「氣質は変ふ可けんや、人欲は尽くす可けんや。……皆肆に其の理を云ひて未だ夫の道を睹ざるの失」^⑩と喝破して、人聖人に至らずと明言したのである。

※本稿は「荻生徂徠における聖人の概念」の〈中篇〉にあたり、次の〈後篇〉を以て完結する。

〈注〉

- ① 弁道一一・日本思想大系36 二〇四、二二頁。
- ② 朱子語類大全卷一〇四・(安政重脩 風月堂、嵩高堂版) 一丁「其十数才時」。
- ③ エンペドクレス(B C 四九〇〜四三〇) は世界が地・水・火・風の異質な四根が愛・憎二力よつて混合・分離するとし、アナクサゴラス(B C 五〇〇〜四二八) は無数の異質な種子が精神によつて混合・分離するとし、デモクリトス(B C 四六〇〜三七〇) はその質的な差別を量的な差別に還元して、無数の原子がみずから機械的に動いて世界は生成すと説く。
- ④ これが、悉有佛性と成佛の佛法の真似とされる。
- ⑤ 朱子語類大全 卷四・前掲書一九・二〇丁「性如此」。

- ⑥ 同 卷八・前掲書 六丁「而今緊要」。
- ⑦ 同 卷四・前掲書 一一・一二丁「人之所以」。
- ⑧ 同 卷八・前掲書 五丁「人須以聖賢」。
- ⑨ 同 卷四・前掲書 一五丁「人性皆善」。
- ⑩ 論語集注「雍也篇」三（芸文印書館印行）論語三・一一。
- ⑪ 孟子集注「勝文公章句」上・前掲書 孟子五・一。
- ⑫ 徂徠集卷之二十七「答屈景山」第一書・日本思想大系 36 五三〇頁。
- ⑬ 答問書 中・全集第一卷 四五七頁。
- ⑭ 弁名 下「天命帝鬼神」第一則・日本思想大系 一三五、一二〇頁。
- ⑮ 同 第三則・同三三六、一二二、一二三頁。
- ⑯ 同 第四則・同三三六、一二四頁。
- ⑰ 弁名 下「理氣人欲」第一則・日本思想大系 36 二四四、一五〇頁。
- ⑱ 同。
- ⑲ 同。
- ⑳ 同。
- ㉑ 同。
- ㉒ 同・同二四四、二四五、一五一頁。
- ㉓ 同・同二四五、一五一、一五二頁。
- ㉔ 「聖人ノ教ハ、皆其自得スルヲ待ツト……人ノ材徳ヲ養フハ草木ニコヤシラシテ長養セシムル如ク、聖人ノ道ヲ学ベバ自然ニ知見開キテ材徳ワレト發達スルモノナリ」（太平策八・日本思想大系 36 四五五頁。
- ㉕ 弁名 下「理氣人欲」第一則・日本思想大系 36 二四五、一五二頁。

- ②6 同。
- ②7 太平策一〇・日本思想大系36 四六一頁。
- ②8 弁名 下「理気人欲」第一則・日本思想大系36 二四四、一五三頁。
- ②9 徂徠集 卷之二十三「与藪震菴」第七書・日本思想大系36 五〇八頁。
- ③0 弁道 四・日本思想大系36 二〇四、二四頁。
- ③1 同。
- ③2 弁名 下「性情才」第一則・日本思想大系36 二四〇、一三六頁。
- ③3 同。
- ③4 同。
- ③5 同。
- ③6 丸山真男「日本政治思想史研究」(東大出版会) 八五頁。源了園「徳川合理思想の系譜」(中央公論社) 八四頁。
- ③7 弁名 下「性情才」第一則・日本思想大系36 二四〇、一三七頁。
- ③8 弁名 上「徳」第一則・日本思想大系36 二二二、四八頁。
- ③9 弁名 下「性情才」第一則・日本思想大系36 二四〇、一三七頁。
- ④0 同。
- ④1 答問書 上・全集第一卷四三二頁。
- ④2 弁名 上「仁」第一則・日本思想大系36 二二四、五六頁。

〔日本思想 専攻〕