

# 「荻生徂徠における自己成就——〈気質不変化論〉を軸に——」

田 畑 真 美

はじめに

江戸中期の儒学者荻生徂徠（一六六六—一七二八）の学が朱子学体系の批判を基に成立していることは周知の事実であるが、それぞれの描く人間像——あるべき自己の措定の仕方、及びその成就の道筋の描き方——について見ると、両者の相違はことに顕著である。

人格的完成者たる「聖人」を人間の理想的な模型として措定し、それへの到達を目標に自己修業を行うことを当為として要請する朱子学に対し、徂徠は人間が共有する普遍的理想像というものを予め提示しない。つまり、徂徠は「聖人」に成るといいう一元的な自己完成の型を否定するのである。逆に徂徠は、「聖人」に成る為に取り除かなくてはならない第二義的な性質——各々の存在の多様な個性——を重視する。徂徠は、この個性の尊重の観点から、各々の存在が生来の個性を成就させた状態こそが人間のあるべき有り様にはかならないと考えるのである。換言すればそれは、自己自身に成りおおせることを目指すものであった。

このような、生来の個性を重視し、人間の理想像を多様なものとして措定する考え方は、思想上同じ古学派に属し、朱子学批判から独自の学問体系を構築した山鹿素行や伊藤仁斎らのスタンスと軌を一にする。彼らの共通スタンスは、「聖人」という完成された理想的人格の桎梏によって抑圧され、軽視された人間の情的活動性を見直しを図り、生き生きとした人間像を構築し直すことであった。素行が「己むことを得ざる情」、すなわち心の奥底から自然に湧き出る「誠」の情を、仁斎が他者に対する純一な誠実さとしての「忠信」を、それぞれ人間の本性の核に据えたのと同様に、徂徠は特に、人間の持つ各々の個性の価値を位置付け直すことで、それを図ったのである。

「荻生徂徠における自己成就——〈気質不変化論〉を軸に——」

徂徠はこの試みを朱子学の人間本性論及び自己修養論の基盤となる気質変化論を否定することによって綿密に行った。本論ではこの視点を「気質不変化論」とし、これを軸として展開する徂徠におけるあるべき自己像の有り様及びその成就の過程を明らかにすることで、その人間観の素描を試みたい。

### 一、〈気質不変化論〉の枠組み

まずはじめに、議論の根幹となる「気質不変化論」の枠組みを明らかにしておく。「気質不変化論」とは、簡単に言えば、生来の性質を変化するものとする朱子学の議論を否定し、その不変化を標榜するものである。要するに両者の相違は、気質——人間の本性を変化するものと捉えるか否かに存するが、この見解の相違はそもそも、人間の本性の捉え方の相違に根差していた。この点を念頭に置いて気質変化論と「気質不変化論」の相違についてより詳しく見ることとしよう。

先に、朱子学の気質変化論について見てみよう。朱子学においては、人間の本性は本然の性（天理）と気質の性（人欲）に二分される。前者は人間にとって本来的部分とされるものであり、その性質は「渾然至善」、すなわち絶対善と規定される。これは生まれ乍らの人格的完成者たる「聖人」と同質の部分であり、また全ての人間が共有する所のものである。

一方後者は、各々の存在の多様性、いわば個性を生じさせる副次的な要素である。この要素のために、人間一般は生来「聖人」と同質の部分を持ちながら「聖人」たりえない。つまり、気質の性は人間が本来の有様としての「聖人」たることを妨げるマイナス要素として存するのである。

このように、人間の本性を本来的／非本来的と二分する考え方からは、必然的に前者を尊重し、後者を軽視する態度が生じる。人間は自らの内にある「聖人」となる可能性を実現させることを当為として要請されるが、この場合、その妨げとなる気質の性を滅しなくてはならない。そのために朱子学では居敬窮理<sup>1</sup>という一定の修養方法を用意する。あらゆる人間存在は、この一定の修養を後天的に行うことによって、——換言すれば学ぶということを通して——その過程において各々の能力差に応じて難易の差はあるにしても、「聖人」に成ることが出来

るのである。後天的な修養によって生来持つ氣質の性を滅し、「聖人」という絶対善の体現者となること、これがまさしく氣質変化の内実である。

この氣質変化の考え方は、いふならば多様な存在たる人間を「渾然至善」たる「聖人」へと向かわしめ、人間存在の一元化を目指すものにほかならない。換言すればそれは、生来の所与として個々の存在が持つ筈の個性の除去をも意味するのである。

以上、朱子学の氣質変化論について概観したが、この論に対し、徂徠の考えが大きく異なるのは次の点、すなわち人間の本性を本然・氣質に分ける二元論を採らない点である。

性なる者は、生の質なり。宋儒の所謂氣質なる者これなり。（『弁名』性・情・才一）

というように、徂徠は「性」＝人間の本性とは生来の諸性質であると定義し、朱子学の概念で言えば氣質に相当するとする。つまり、「性」＝氣質と考えるのである。換言すれば、徂徠は人間を絶対善という一定方向へ方向づける本然の性の存在を否定するのである。

このような「性」の定義において特徴的なのは、徂徠が本然の性を否定する一方、氣質の性そのものをも、ある一定の様相や特質、例えば善悪の価値尺度によって規定しない点である。したがって、徂徠の言う「性」は、ありとあらゆる生得の諸性質の広く包含することとなる。実際徂徠は人間の本性を「多類」（『弁道』7）、「万品」（『名』性・情・才一）、すなわち多様なものであるとする。もちろんこの限りでは、氣質＝人間の差異を形作るものとする朱子学の定義と余り変わらない。重要なのは、徂徠がこのような多様な性質を滅すべきものというような消極的な捉え方はせず、むしろ積極的に承認しようとしていることである。

人の性は万品にして、剛柔・軽重・遅疾・動静は、得て変ずべからず。（同）

このように、生来の多様な性質は、「変ずべからず」、すなわち自己とは全く異質な様相へと変化を遂げることなく、所与の形で保存されるものとして規定される。この場合、「変ずべからず」は決して否定的な意味ではない。「変ず」と言うとき、徂徠は氣質を滅し＝変化させ、「聖人」に成るといふ質的变化を想定している。つまり、徂徠は「聖人」に成るといふ変化を否定するのであるが、これは裏を返せば、生来の多様な性質の積極的な価値付けを意味する。人間は「聖人」には成れない、しかし生来の所与の諸性質をそのまま現出することは出来る。これが徂徠の言う〈氣質不変化論〉の基本路線である。

次に示すのは、以上の〈氣質不変論〉を端的にまとめた箇所である。

氣質は天より稟得、父母よりうみ付候事に候。氣質を変化すると申し候事は宋儒の妄説にて、ならぬ事を人に責め候無理の至に候。氣質は何としても変化はならぬ物にて候。米はいつ迄も米、豆はいつまでも豆にて候。（『徂徠先生答問書』中）

ここで徂徠は氣質を「天」に由来するものとし、その変化を否定する。それは人間にとつて不可能なことであり、ひいては「天に反する」〔『道』14〕ことをも意味するからである。生来、豆としての性質を持つものは豆に、米としての性質を持つものは米に成るといふように、各々を豆や米たらしめているところの性質——個性——は、変わらず保持される。より積極的に言えば、豆は豆、米は米に成ればいいのである。この有り様は天与の性質に沿うもの、つまり「天」に則つたものであり、その意味であるべき有り様の具現の道筋であると言える。つまり徂徠は、氣質の保存こそは天意に沿う理想的な有り様であると考へるのである。

逆に、ここで豆が米に成る、もしくはその反対といった自己として規定された以外の異質な有り様に成ることは望ましいものではない。その最たる例が「聖人」に成ることであつた。徂徠はこのことに関して次のように言う。

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。（同。傍点論者）

ここで言う「渾然中和」は、朱子学における絶対善のような積極的な意味ではない。徂徠はむしろ、それを「米ともつかず豆ともつかぬ」でもない無名の状態に成つたことを指すのである。つまり徂徠は、「聖人」に成ることを絶対善という至上価値を手に入れることではなく、個性を剥奪された状態に成ることであるとして、そこに価値を置かないのである。何故徂徠が無名の状態を否定的に捉えるかについての詳細な検討は次章に譲るが、ともかく、徂徠は、氣質の変化を次の二つの点において否定する。一つは、それが天与の有り様、すなわち「天」に反するものであるということ、もう一つは、目指される「聖人」の状態が余り価値の無いものであるということである。しかし、裏を返せばこうした見方は、人間が「聖人」としてではなく多様な存在として各々の所与の性質を成就させること、すなわち個性に即した生を開示していくことを積極的に評価していく見方でもある。徂徠は、「性」を氣質に限定して解釈し、さらにその質的な変化を否定することによって、人間の生来の多様な個性の重要性を指摘したのである。

## 二、個性概念とその特質

前章で確認したように、徂徠の〈氣質不変論〉は、人間の持つ多種多様な側面、要素を積極的に承認し、それらに場を与えた。しかし、このような個性の承認は、単なる所与の性質への安住、換言すれば後天的修養の不必要を意味するものではない。また、徂徠は各々の持つ生来の個性の価値をその多様性——他とは異なる独自の存在であること——のみに求めているわけではなかった。ここでもう少し、徂徠の言う個性の内実について検討してみよう。

先の例で徂徠は、豆は豆、米は米に成るといふ一見ごく単純な図式を示していたが、徂徠の意図は豆や米がただ各々の生来の有り様に成ることを標榜することにあるのではない。このことは次に引用する箇所を見れば、明白である。

米はいつ迄も米、豆はいつまでも豆にて候。只氣質を養ひ候ひて、其生れ得たる通りを成就いたし候が学問にて候。たとへば米にても豆にても、その天性のままに実いりよく候様にこやしを致したて候ごとくに候。しいなにては用に立ち申さず候。(『答問』中。傍点論者)

ここでまず徂徠は、氣質を養うという後天的修養の必要性を説くが、重要なのはこの「養ひ」の内実である。徂徠は「養ひ」の結果を単に豆や米に成ることではなく、「実いりよく」成る、つまり十分熟して実のつまった豆や米に成ることであるとして<sup>5)</sup>いる。つまりある条件付けをここでしているわけである。たとえ外見上、豆や米に成りおおせていても、中身が「しいな」、すなわち不作の状態では望ましい「養ひ」の結果とは言えないのである。

では何故「しいな」の状態が否定されるかといえ、それが「用に立ち申さず候」、すなわち有用ではない状態だからである。逆に言えば、「実いりよく」なることは豆や米が有用な存在となる必須条件である。豆の豆性、米の米性は、「実いりよく」なることで備わるいわば〈有用性〉を核とするのである。また、前述の引用の続きに、「世界の為にも、米は米にて用に立ち、豆は豆にて用に立ち申し候。」(同。傍点論者)とあるように、有用な存在たることは、世界に他者存在との関わりを前提とするものであった。すなわち、豆や米はそれぞれ有用な豆性や米性を開示することで他者にとって意味ある存在となるのである。各々の存在に要請される個性とは、その独自性のみでなく、この他者の認知を介して成り立つ〈有用性〉を備えたものなのである。

「获生徂徠における自己成就——〈氣質不変論〉を軸に——」

したがって、先に触れた「聖人」＝「渾然中和」となることは、その存在特有の〈有用性〉をも消失することとなり、他者との関係性も何ら保持出来なくなる。「米ともつかず豆ともつかぬ」状態は、「何の用にも立ち申すまじく候」（同）ということである。その〈有用性〉を持たぬ故に無価値とされる。徂徠が「聖人」と成ることに価値を置かないのは以上の故なのである。

ともかく、徂徠において個性は〈有用性〉を軸として捉えられていた。その〈有用性〉は、個性を持つ者をして「世界」という他者との関係の中に自己を定立せしめる重要な契機でもあった。

そして、前にも少し触れたが、個性がそうした〈有用性〉を発揮し、個性として成就するには「養い」を得ることが必要であった。徂徠はこの「養い」の契機の一つとして、他者からの働き掛けを挙げる。例えば、附子や石膏はそれぞれ大熱の性、大寒の性といった独自の性質を持つ薬であり、その各々の特質に合った効果——附子は保温剤として、石膏は解熱剤として——をもたらしものである。しかし、これらは即自的にそのまま薬として存在するわけではない。各々の性質は、「大」という語が示すように、それ自体としては過剰なものである。過剰であるが故に、自他の区別の指標ともなり、その意味で過剰性は広義の個性とも言えるが、それは一方で「毒」として人間に害を及ぼす可能性をも同時に内含する。つまり、大熱の性、大寒の性それ自体は、薬とも毒ともなる多重性を持つのである。薬すなわち〈有用性〉を持つものへと附子や石膏が方向づけられ、世界の中に定位する為には、良医の存在が必要であると徂徠は言う。良医は、附子・石膏の持つ毒性を中和し、その独自の性質——大熱の性と大寒の性——を薬として開花させる。そしてこの場合、良医の中和という働きかけは、元からの性質を変化させるものではなく、あくまでそれを保持したまま行われる。したがってこの際の働きかけは、決して対象物にとって強制的なものではない。いわばそれは、他者の力を介して、潜在的で不確定であった本来のもののよさが成就するという道筋なのである。

このように、個性そのものは、それを持つ当事者の力のみによつては、即自的・直接的には価値づけられるものではない。その核である〈有用性〉が他者からの認知を介するものであったことから分かるように、個性とは、他者との交流において磨かれ、その本来の有り様を成就していくものなのである。

徂徠は、このような他者の力の介在の不可欠性を念頭に置きつつ、人間の個性を成就させるもう一つの契機として「道」を呈示する。

「道」についての詳しい議論は第四章に譲るが、少しここで説明しておく、ここで言う「道」は、ものを背後から支える形而上的原理といった従来の儒学の概念とは異なる。それは、後天的に制作された礼楽刑政等の治世の為の諸制度である。この為、徂徠の「道」は多分に政治的な意味合いを帯びるが、徂徠はそうした意味のほかに人間の「性」を養うという重要な役割を「道」に課している。「道」は、人間が自己を成就していく為の必然的契機として位置付けられているのである。

以上のように、徂徠は、人間が自らの個性を養う場面において外的要素——他者存在と「道」——との交渉を設定していた。しかし、外的要素による方向づけを必然的とするにしろ人間存在の側にそれを受容する用意がなくてはしかるべき効果は得られない。すなわち、徂徠は人間の内に外的要素との交渉によって自己を養いうる内的契機が存すると考える。この内的契機と外的な働きかけとの相互作用が、人間の個性、ひいてはあるべき自己の成就を可能にするのである。

### 三、「養い」の内的契機——普遍的性質としての「中」

ではまず、「養い」の内的契機について詳しく見てみよう。このことに関して徂徠は次のように言う。

いわゆる中なる者は、性の徳なり。人の稟質は、もと禽獸の偏れるがごときに非ず。知愚賢不肖の異ありといへども、みな相生じ相長じ相輔け相養ふの心、運用営為の才あり。しかうしてその習ふ所に随ひ、能くこれに移化す。なほ中に在る者の以て左すべく以て右すべく以て前すべく以て後すべきがごとし。故にこれを中と謂ふ。（『名』中・庸・和・衷3）

ここでまず徂徠は、その内的契機を「中」と呼び、偏った性質を持つ禽獸と人間との間に一線を画するものであるとする。つまりそれは、生来の差異に関わらず人間に遍ねく存在し、人間を人間たらしめる普遍的性質なのである。では、人間故の偏らなさの具体的内容はどのようなものか。徂徠はその内容を、「相長じ相輔け相養ふの心」、「運用営為の才」、及び「能く」「移化」する性質、すなわちへ移化能力の三つであると規定する。この三つが備わるからこそ、人間は人間たりえるのである。

次にこの一つ一つの性質についてより詳しく見ていくこととするが、まず第一の性質は「親愛生養の性」（『道』7）とも言われるよう

に、簡単に言えば、相互に親愛の絆を結びつつ相互の生活を支え、相互の心身を育み養い合う他者との関係性を示す概念である。それは、孤立した状態では自らの生を全う出来ず、必然的に他者との関係を結ばなくてはならないといった、人間の根本的な存在様態をも示している。「天下を觀るに、孰か能く孤立して群せざる者ぞ」（同）と徂徠は言い、人間であれば、たとえ盜賊のような非道な存在であっても、必ず相互に養い合いつつ生を営むものであるとする。相互に相手にとって必要不可欠な存在となり養いあう、このような存在様態は「相互存在性」と呼ぶことも出来よう。

そして、この相互に生かし、養い合うという他者との相互交流のあり方は、先に見た「有用性」としての個性と本質的に結びつく。例えば、士農工商の例で言えば、武士は武士として自らの領地の安全と平和を守り、民の生活を保証することで、農民は農民として農作物を生産するという食の場面を支えることで、それぞれ他の階級の生を支えている。各々の階級がそれぞれの形で然るべき職務を果たすことが、すなわち他者の生に与することとなるのである。もちろん、この際、他者を支える仕方は各々の階級に応じた多種多様なものである。換言すればそれは、各々の個性、すなわち各々に特有な「有用性」が発揮された具体的な形である。つまり個性の発揮は、他者の生を養うことに直結するのである。

とすれば、個性を持ち、各々の「有用性」を発揮することは、自己に存する「親愛生養の性」、すなわち「相互存在性」を実現する為の具体的かつ必然の様態であると言える。いわば、個性の存在は、相互に養い合うといった人間の本質的なあり方を根底で支えているのである。

では次に、第二の性質、「運用営為の才」について見てみよう。これはごく単純素朴に考えれば、創意工夫を凝らして自然物を加工し、道具を作ることと始めとした、いわゆる文明や文化を形成する能力である。その意味でこの性質は人間に人間としての特権を与えるものであるが、しかしここで重視したいのは、この基礎的な意味のみでなく、養うべきものとしての個性を持つ人間存在の有り様に絡んで出てくる独自の意味である。そもそも自己の存在は、他者にとって何らかの有用な働きを持つものとして意味を持っていた。ここで言う「運用営為の才」とは、こうした自己の持つ「有用性」を主体的に運用し、何事かをなしていくといった、具体的・実践的活動を可能にさせる力なのである。先の例で言えば、人間が単なる自然状態、すなわち生物学的な意味でのヒトに留まらず、武士なら武士としての独自の力を運用



し、發揮出来るのは、この性質を原動力とするからなのである。

総合すれば、「親愛生養の性」が他者と共に存するといった人間の根本的な存在様態を根底から支えるのに対し、「運用営為の才」は、実地に他者に対し、有用な行為を行う実践力を規定するのである。いずれにしても、この両者は人間を他者との連帯の中に組み込みつつ、各々の独自の生を保証するといった形で、人間のあるべき存在様態を支えているのである。

さて、残る第三の性質、〈移化能力〉については、この前二者と少し趣が異なる。〈移化能力〉とは、簡単に言えば、変化する能力である。前の引用を踏まえるとそれは、融通無碍な自由な変化を指すと考えられる。別の箇所「善に習へばすなはち善、悪に習へばすなはち悪なり」（『名』性・情・才一）とあるように、それは向かう対象によって自らの性格付けを多様に行う流動性を示す。

しかし、この流動性をより積極的に捉えるならば、それは、「善」なるものを対象を呈示されればそれに沿った形で「善」へと変化しうる能力であると解釈することも可能である。そしてこの場合、「善」なるものとして徂徠が想定するのは「道」であった。つまり徂徠は、「善」なるものとしての「道」が習う対象として存すれば、人間はそれに従い、行為する能力を生来持つと考えるのである。換言すれば、〈移化能力〉は、「道」と人間との必然的な連関を規定する性質なのである。

そしてこの、「道」と〈移化能力〉との関係からさらに次のことも導き出さう。先の引用箇所で、「移る」という性質は前二者「親愛生養の性」・「運用営為の才」の直後に「しかうして」という接続語に引き続き呈示されている。この語は、そして、それでという順接の働きを持つが、この場合、「移る」は前二者を前提とした上で成立する変化とされいると考えられる。すなわち、「移る」有り様は、人間の生来の〈相互存在性〉及び有用な存在として自らを生かしていく力とよって方向づけられるのである。人間は、前二者によって示されるあるべき存在様態へと「移る」能力を生来具備している。そしてこの「移る」有り様を具体的に実現させるのに必要不可欠な装置がまさしく「道」なのである。

以上のように、徂徠は、人間の普遍的性質をかなり具体的に描いていた。それは、人間の到達すべき存在様態の呈示でもあったが、そこでは、個性を成就して生きることが単純にその存在の生の完成という自己完結的・個別的事態のみに留まらず、種としての人間の十全な有り様としての意味をも持っていた。そして、その実現の為には「道」という外的装置の作用も不可欠である、この「道」に「養われる」と

いうこと自体も実は人間に仕組まれた、生来の存在様態だったのである。人間は、いわば「道」によって養われ、自ら「養う」存在として自己を形成していく存在なのである。

では、このような「養い」における内的契機に対し、外からの作用は実際どのように行われるのであろうか。次に人間を養い、導くものとしての「道」の内実及び機能について考察することとする。

#### 四、「養い」の外的装置——「道」の内容と機能

「道」と人間の「性」との関係は一言で言えば、「養ひて」「成す」ことに集約しうる。この場合、前にも触れたように「道」には従来と異なる独特の意味が付与されていた。まず、徂徠における「道」の内容について少し詳しく見ておくことにしよう。

徂徠の「道」概念の最大の特質は、それが「天地自然」に存するものとしてではなく、「先王の道は、先王の造る所なり。」（『道』4）というように、「先王」＝「聖人」という卓越した智を備えた人間によって制作された後天的・具体的事物として規定されている点である。しかもその内容は、「孝悌仁義より、以て礼楽刑政に至るまで」（『名』道1）多岐に渡るものであった。

しかし、このことは「道」の規範性を無にするものではない。「道」は多種多様な内容を持ちつつ、あくまで人間の拠るべき所、準拠すべきものであった。このことから徂徠は、「道」を「極」＝準拠となるものとも呼ぶ。そしてこの場合、「道」は到達困難な理念型としてではなく、人間の生来の「賢智・愚不肖」等の差異にも関わらず、各々に相応した拠り方の可能な、全ての人間存在に開かれたものとして設定されている。つまり「道」は、全ての人間に適用可能性を持つものなのである。

このことを「養い」という機能面から言えば、全ての人間は遍く「道」との関係性を保ち、「道」の「養い」の傘下に包まれていることになる。こうした「道」の包容性を、徂徠は「天地自然」の広大な養いの有り様になぞらえて語る。注目すべきは、徂徠が「天地自然」の養いの無差別平等性を「聖人の道」に見出していることである。例えば徂徠は次のように言う。

天地は虎狼を厭はず、雨露は稗苳を扱はず。聖人の道も、またなほかくのごときかな。（『学則』六）

「天地」の養いは虎狼のような人間に危害を加える存在にも、また稗莠のような取るに足らぬ何の用にも立たないものにも、遍く施される。「聖人の道」の基底にもこれと同様の無差別平等性が存すると、徂徠は考える。「聖人の道」の「養い」の元では、「棄材なく棄物なし」(同)というように排除されるものは何一つ無く、全てが生かされ、世界内に位置付けられるのである。

このような「聖人の道」の「養い」の無差別性は、人間が個々の多様性を保持したまま成就するという徂徠の基本的な考え方と通底する。しかし、注意すべきことは、この場合個々の多様性の尊重が無条件に所与の状態を全肯定することではなかった点である。振り返れば、徂徠の尊重する個性とは、厳密には有用なものとして働く性質であった。この〈有用性〉を養って成就する装置がほかでもない、「聖人の道」なのである。

とすれば、「道」の「養い」は、「天地自然」の示す単なる生成としての養いとは決定的に異なる点を持つ。そしてこの点は、徂徠が「道」の目的として付与する性質と大いに関連する。

その(「聖人の道」已むをえずして、これ(虎狼や稗莠)を去り、これを遠ざけ、これを扶ちこれを殺すは、その仁に害あるを悪めばなり。その悪を悪むに非ざるなり。(同。傍点、( )内の補足は論者。)

ここで徂徠は、「聖人の道」と「天地自然」との決定的相違を「仁」に求める。すなわち、「天地自然」においては無条件に包容・承認される虎狼や稗莠は、「聖人の道」では「仁」を害するということで、「已むをえず」排除される可能性を持つのである。このことは前述のことに矛盾するように見えるが、逆に言えば、これらのものは、「仁」に沿う形になれば世界内に場を得ることになる。というのは、これらが排除されるのはその存在それ自体に由らないからである。より積極的に言えば、これらのものも「仁」に与するように導かれ、その悪とされる作用を表出しなければ、最終的に包容されるのである。

では、「仁」とは何か。この場合、それは慈愛・惻隱の心といった一般的な意味ではない。徂徠は「仁」を個人的な心情、もしくは他者との心的交流の際に湧出する情感とは捉えない。

仁なる者は、人に長となり民を安んずるの徳を謂ふなり。これ聖人の大徳なり。(『名』仁1)

というように、「仁」は民の上に立ちその生活を安定させる働きを持つ徳であった。その限りで「仁」は、人間に普遍的に内在する徳

ではなく、統治に携わる為政者——「聖人」や君子の持つべき徳として限定される。そしてこの限定的な「仁」の働きは、治世の道具としての「道」の目的とも符合する。

先王の道は、天下を安んずるの道なり。その道は多端なりといへども、要は天下を安んずるに帰す。（『道』7）

つまり徂徠は、「道」の目的を「天下を安んずる」ことに集約させるのである。この目的は「道」を實際に行使する「聖人」や君子の「仁」によって具現される。とすれば、ここで先程の「仁」に沿うということの意味はかなり明確となる。すなわち、「天下を安んずる」という一つの方向性に沿うことがまさしく「仁」に沿うことなのである。「道」の「養い」は、単に人間を生物学的に生かすことに留まらず、天下安定という方向性を持つて働くのである。一人一人の存在価値は、いわばこの天下安定を軸に測られ、かつその上で全ての存在は世界内にしかるべく位置付けられるのである。

しかし、ここで注意すべきことは、「天下を安んずる」ということがどのように人間の個性の成就、ひいては人間としてあるべき存在様態の成就とつながるかという点である。「天下を安んずる」という「養い」の方向性は、単に経世済民的な意味で捉えられてはならない。もう少しこの事柄の内容について詰めてみよう。

一つ重要な手掛かりとなるのは、天下安定が為政者の独力によるのではなく、したがって上から下への一方通行の営みではないという点である。

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。（同14。傍点論者）

つまり徂徠は、天下安定を「衆力」といった多数の人間の助力によって成立すると考えている。そしてこの「衆力」とは、具体的には各々の持つ個性にほかならなかった。

これ（「天下を安んずる」ことが「衆力」によるものであること）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、耐寒補瀉備りて、しかるのち医術施すべきに辟ふ。雖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。（同。（）内は論者の補足）

ここで徂徠は、医術や大工仕事を別に、多種多様な個々の働きが全体的な大事業を成り立たしめることを示す。そしてそれは、天下を治

めるといふ大事業にもあてはまる。例えば、大工仕事において錐や椎等様々な働きをなす道具が揃っていないければ、材木に穴をあける、材木を削るといった作業が出来ず、家を建てることも出来ない。而も、「錐」は「鋭」、「椎」は「鈍」といった各々の働きに合った特徴を發揮してこそ価値を持つ。これと同様に、天下を構成する存在は、その多種多様な働きにおいてどれも必要不可欠かつ代替不可能な要素である。つまり各々の存在が個性を持つその働きを發揮することは、天下安定の必然的条件なのである。換言すれば、一人一人の存在はその独自の働きによって、間接的にせよ、「天下を安んずる」ことに与しているのである。

とすると、ここにおいて、各々の個性の成就と天下安定とは一本線でつながりうる。各々の存在の個性の尊重及びその成就の結果がすなわち天下安定なのである。それで徂徠は為政者のみでなく「民」もまた、天下安定に与する不可欠で有効な存在とし、「満世界の人心ごとく人君の民の父母となり給ふを助け候役人に候。」（『答問』上）、すなわち「役人」とも呼ぶ。素朴に読めば、ここは全ての人間の価値を天下の統治の道具たることに帰す、上からの視点での議論となつてゐる。しかし、「役人」とされた個々の立場からこの箇所を捉え直すと、そこには次のような新しい意味を捉えることが可能となる。

既に見たように、人間は他者との相互作用において自己の生を存立させていく（相互存在性）を根本的な存在様態として持つていた。「役人」として他者に何らかの利益を与え、民の生を安定させるという人君の事業に間接的にでも参与することは、この（相互存在性）の実践的な發揮を意味するとも言える。

能く億万人を合する者は君なり。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。（『道』7）

人君は多数の人間をまとめあげ、文字通り統治を行う。しかし、ここで人間は単に天下を形成する為にのみ「合」せられたわけではない。人君は統治の装置たる「道」によって各々の持つ、「親愛生養の性」を「遂げ」しめる。つまり、人間が「役人」として天下の体系に組み込まれるということは、他者と必然的に関わり合い、他者を養う一存在として意味を得るということである。人間は、「役人」になることで、それぞれのあるべき有り様を成就するのである。

このように、「道」の標榜する「天下を安んずる」という目的は、人間の側から言えばそのあるべき有り様の成就——各々の個性を有用に働かせ、他者を養う存在として自らを完成させること——と符合するものであつた。したがつて、「天下を安んずる」とう言葉は単に経

世済民的な次元からのみでなく、各々の「性」の成就といった人性論の観点からも捉えられるべきなのである。

話が少し元に戻るが、前に「道」が最終的に全ての存在を包容することになると述べた。これは、「道」が「親愛生養の性」を遂げさせ、「仁」⇨天下安定へと参与させることで全ての人間を世界内に位置付けるからである。「道」の「養い」のもとでは、最終的に「天下」から離脱するものはなく、各々の価値は承認され、遺憾なく発揮される。徂徠の言葉を借りると、皆「所を得」るのである。「道」の「養い」のもと、人間は「所を得」、各々の養いの力を発揮する場所を世界に得ると同時に、他でもない自己という場所に定まり、自己に成りおこせるのである。

### 五、「養い」の風景——「道」と人間の相互連関

以上のように、「道」と人間との関係は〈養い——養われる〉という図式に帰着する。ここでさらに明らかにせねばならないことは、人間がいかなる過程を経て、自ら養う存在となるか、すなわち「道」の具体的な「養い」の様相についてである。

その大概のイメージは既に「天地自然」との相似において明らかになっているが、このことと関連して、「道」の「養い」の重要な位置特質として挙げておきたいのは、その自然性及び余裕性である。徂徠は「道」の「養い」を「油然而として以て生ずる」(『道』12)、すなわち悠然として余裕あるものであるとする。そして、片や気質変化を目指す朱子学的な修養を短期間であらゆる善を身につけようとする性急なもので、諭えるならそれは「苗を堰く」(同)ようなものであるとする。昔の故事にあるように、植物の成長を願い、強制的にそれを引っ張っても、植物は成長どころか抜けてしまつて死に至る。つまり努力は水泡に帰すわけだが、それはその植物自体の生のリズムを全然考慮していないからである。気質変化もこれと同様であり、人間側の独自の生のリズムに関係なく、実現不可能な「聖人」へと向かわしめるものである。

しかし、「道」はその対象である人間に対し、何ら強制力を持たず、あくまでそれ自身のリズムに合わせて養つていこうとする。したがつてそれは、性急な効果を求めない。「道」の「養い」は、「備るを目前に求めずして、成るを它日に期す。日計足らざるも、歳計余りあり。

歳計足らざるも、世計余りあり。」（同20）というように、時間的な余裕を前提とした、実に壮大でダイナミックなものなのである。そのような「道」の働きはさらに、「天地と相流通し、人物と相生長」（同）する。つまり、「養い」の対象に対し、一方的に働きかけるのではなく、天地人物と相互交流しながら働いていくのである。「養い」における自然性・余裕性は、実に養う側と養われる側の相互交流を可能にするのである。

この「養い」の自然性・余裕性は、養われる人間の側から見てもあてはまる。

（「聖人の道」は）その君子をして以て自然に知を開き材を養ひて以てその徳を成すことあり、小人をして以て自然に善に遷り惡に遠ざかりて以てその俗を成すことあらしむ。（同20、傍点及び（）内の補足は論者）

というように、人間は「養い」の場面においてあくまで無自覚なのである。この無自覚さはしかし、否定的な要素ではありえない。注目すべき点は、君子なら君子、小人なら小人としての各々の独自の生が、生来の差異に応じて達成されるという点である。君子とは、生来治世に携わる器量を持った存在であり、小人とは大多数の民を指すが、「徳」、「俗」といったそれぞれに相応しい生の成就形態が示されている。ここでは、小人として生まれた「少量」なる器の存在が「大量」なる存在としての君子になることは求められない。逆もまた然りである。つまり、各々の生来の存在様態に即した様々な自己成就の有り様がここでは承認されているのである。君子たるべき存在の自己成就は、生来の様々な資質を磨いて各々の個性に合った官職に就き、実際「天下を安んずるの用に共する」（『道』7）ことである。一方、小人たるべき存在は、「俗」すなわち日常生活を充実させ、そこにおいて善く生きることであり、各々の生業を完遂することである。これらは当事者にとって何ら困難なことでも不可能なことでもない。「道」は、各々の存在の所与の性質に相応した生の形を、無理なく、各々の生のリズムに従って開示させるのである。いわば「道」の「養い」は、人間固有の生のリズムⅡ〈主体〉を尊重するのである。

しかも、「道」の「養い」の場について目を転じてみると、「道」とはそもそも「詩書礼楽」を中心とした治世の道具であった。徂徠は特に「礼楽」Ⅱ様々な具体的儀礼を「道」の代用として使用するが、このことは「養い」が何か特別な教化として行われるのではなく、あくまで日常生活の場に即して行われることを示す。つまり、「養い」は、人間の生活空間に足をつけながら行われるのである。

またそれは、人間に対して教え諭すといった厳然たる教化の形、すなわち「言語」を介した形を取らない。徂徠はむしろ、「礼楽」

(「礼」)の示す事物性こそが「言語」以上にその「養い」の効果をもたらすと考える<sup>11)</sup>。具体的には、実際様々な儀礼を行い、実践することが各々の存在の十全な「養い」になるということだが、徂徠は「礼楽」に対する人間の基本態度を「黙ってこれを識る」(『名』礼1)にあるとする。これは、「言語」を介さずに物事を十全に理解することであるが、何故このことが可能になるかを徂徠は次のように説明する。習ひて以てこれ(「礼楽」)に熟するときは、いまだ喻らずといへども、その心志身体、すでに潜かにこれと化す。つひに喻らざらんや。(同。)(内は論者の補足)

「物」としての「礼楽」に沿うことは、実際に身体をもって「習う」ことである。「習う」ことの積み重ねは、習熟へと直結する。習熟とは、心身全体においてその対象物を自己のものとして取り込み、そのものと同化することである。引用に「化す」とあるのは、この「物」との同化過程に他ならない。この状態はいわば物我一如であるから、余すところなくそのものを知り、習得したことと同義である。

一方、「言語」による教化はいつてみれば「心志」のみへの働き掛けに過ぎない。この状態では対象物はあくまで分析の対象に留まり、したがって丸ごとそれを知るには限界が存する。徂徠はこのような「言語」の教化の限界を踏まえつつ、「物」と出会い、實際自らの「心志身体」全体を通してそれを体得するといった「道」による教化の絶大性を指摘するのである。

このように、「道」の「養い」は、人間を日常生活から背かせることなく、むしろそれぞれの生活の場に密着するものであった。しかもそれは、一見治世の為の諸制度の形を取りつつも、人間のあり方のそのものに対して、絶大な効果をもたらすものであった。

以上のことに一貫するのは、「養い」の対象物としての人間存在の生を尊重するという理念である。「道」は人間の所与の存在様態を歪曲するものでも、また強制的な教化を強いるものでもない。人間は確かに、無自覚に自己を修養し、成就する。しかし、その基盤はあくまで「道」の作用する日常の場、すなわち各々の独自の生の開示の場に存する。「道」という広大な「養い」の装置に包まれつつ、人間は各々の個別的な生を展開する。徂徠の世界観はまさしくこのような「道」と人間との相互連関を軸に成り立つのである。

## 六、「活物」そして「命」——新しき人間像



以上、「道」と人間との「養い」を基軸とする関係の様相が明らかになったが、ここで見られた自己の生のリズムⅡ（主体性）の尊重は、人間存在を「活物」——生き生きとした活動体——として捉える徂徠の人間観とつながっている。この「活物」としての人間の有り様について、詳しく見てみることにしよう。

徂徠は人間を扱う場合、「木にて人形など割見候ごとく」（『答問』中）に単純には行わないと言う。人間は人形のような単なる「人物」ではなく、自ら生きて動く「活物」だからである。したがって、こちら側からの一方的な働き掛けだけでは十分な関係は成立しない。人間を「物」として見ることは、それ自身の持つ独自のリズムを一面的に固定して見てしまうことである。そうした態度はその本来の姿を見落とし、「活物」の「活」の部分を損なうものである。

一方、徂徠は「活物」たる人間の本質を知り、それを発揮させるには、その存在を実践的な現場において実際働かせることが必要であるとする。例えば徂徠は、ある人間の長所を知る場合、その人を一日中静観・観察していても掴めないと言う。長所は固定した明確な形で既にそれとして内在するのではなく、ある程度の時間と手間をかけ、実際の「活」動を介して開かれていくものであると、徂徠は考えるのである。だからここここでは、殊更その存在自身の「活」きるリズムが尊重される。「活物」としての人間の基底は、他に由来するものではない自らのリズムを保ちつつ動くことにあるのである。

また、この「活」動の有り様についてより詳しく検討すると、「活」という語は単に自らのリズムで行為するという素朴な意味を持つのみではない。長所の例を他者との間で有用なものとして個性を発揮しつつ生きる人間のあるべき存在状態に敷衍すれば、「活」は、実は、その「活」動を通して他者を養い「活」かすという意味をも持つのではないかと考えられる。人間は、自身の活動性により他者を「活」かし、また他者によって「活」かされる。この有り様はまさしく、〈養い——養われる〉という相互交流である。つまり人間は、自らの〈主体的〉な行為を通して「養う」存在としてのあるべき有り様を成就していくのであり、「活物」の「活」はその様相をまさしく映し出しているのである。

このような「活物」観は、いうまでもなく〈気質不変化論〉と根底で結びつく。いうなれば〈気質不変化論〉は、人間を独自の生のリズムを持つ「活物」とみなすことによって成立しているのである。

「获生徂徠における自己成就——気質不変化論」を軸に——

〈氣質不変化論〉は、人間の所与の「天の性」に即した自己成就を標榜する。もちろんそれは〈有用性〉という一定の方向に則ったものではあるが、各々の独自の生のリズムは前提として保たれる。人間は本来、それぞれの仕方<sup>で</sup>他者を養う存在として生まれついでいる。それはいわば、天命のような重さを持つ。したがって徂徠は次のように述べる。

大なる者は大生し、小なるものは小生す。あに小なる者の大生するを欲せざらんや。実に命同じからず。君子は命を知る。故にこれを強ひず。器の成るに及んでや、聖人といへども、及ばざる所あり。故に聖人は敢へてこれを強ひず。(『則』七。傍点論者)

「大」なる器量の存在は「大生」し、「小」なる器量の存在は「小生」する。各々に所与の大小という性質に相応した生の達成が目指されるわけである。ここでは、「小」なる存在が「大生」することは理論的に要請されない。「命」が異なるからである。

「命」すなわち天命は、生来人間の在り方を規定するものであるが、人間はその規定する可能性の枠内において自らの生を最大限に発現しうる。そして、「器」の成就した状態は、「聖人といへども、及ばざる」程度にまで達している。人間は、各々の生来の性質に従って、ある特定の働きにおいて「聖人」をも凌駕する程に自己を成就出来るのである。

これはつまり、その道のエキスパートに成るということである。エキスパートに成るとは、それ相応の働きによって他者を養えるようになることである。例えば、豆がエキスパートに成るということは、単に生物学的に豆として成長するのではなく、「実いり」のよい豆、極上の豆に成ることを意味する。この場合、他者に栄養を与える働きは「聖人」のそれ以上となっている筈である。各々の存在が自己成就の理想形態として目指すべきこと、それはエキスパートとして独自の働きを持ち、世界に揺るぎなき自己の場を確立することである。そしてそれは、あくまで生まれ持った「命」の実現であり、「命」に沿った生き方なのである。

したがって、ここでは「聖人」に成ることは何ら意味を持たなくなる。「命」を全うし、自己の最高形態を成就することは、何物でもない「聖人」と成ること以上に尊いのである。「大」なる存在は「大」として、「小」なる存在は「小」として、各々の生を生き切れればよい。いやむしろ、ここで「聖人」を目指すならばそれはまさしく天命に背く生き方になるだろう。「命」として規定されたあるべき自己像を、あくまで自己のリズムを保ちつつ確立する、これこそが人間の理想的な自己成就の形なのである。

このように、徂徠が〈氣質不変化論〉を軸として導き出したものは、各々の「命」に即した個性を発揮しつつ、他者を養う存在として確

固たる生を確立していく人間像であった。このような人間像は、各々の固有の生の有り様を損なわないという意味で、非常に健康的である。いずれにせよ、朱子学において人間の内に設定された「天理」は「本然の性」という、人間を一定の型に閉じ込めようとする呪縛から、人間の本性を開放しようとしたのが徂徠の狙いであった。この試みは、個性を軸として展開する各々の生のリズムに着目し、その積極的な価値付けを行うことによって、概ね成功していると言えよう。人間は独自の個性に基づき、「養い」の働きを他者に対して施し、他者と共存する世界内に自らを位置付けながら、世界の営みを活性化させる。〈気質不変論〉から出発する徂徠の個性及びその成就の重視は、このようなダイナミックな人間肯定、もしくは理解に帰着するのである。

## 注

本稿に引用した文献は以下の通りである。『弁道』『学則』（岩波日本思想大系『荻生徂徠』所収）『徂徠先生答問書』（『日本倫理彙篇古学派の部・下』所収）それぞれ初出以降は、『道』、『名』、『則』、『答問』と略記した。表記については原則として原漢文及び書き下し文に従ったが、適宜改めた箇所もある。

(1) 居敬は心を敬み安定させる、内的な修養、窮理は外物に宿る理を主に書物（四書）の研究を通して追究する外的な修養である。

(2) 徂徠は「本然の性」の存在を、『弁名』情・情・才1及び『護園隨筆』巻一において、理論的に否定している。

「荻生徂徠における自己成就—〈気質不変論〉を軸に—」

(3) 『弁道』13において徂徠は、性善・性悪等、「性」の本質を巡る議論は、「聖人の道」にはない非本質的なものであるとし、その価値を否定している。

(4) ただし、ここで注意すべき点は、徂徠の「聖人」概念が朱子学のそれとはずれていることである。朱子学の「聖人」は人格的完成者であり、「至善」を性格として持ち、「天理」と一本化したある種、観念的な存在であった。一方、徂徠の「聖人」は「道」の制作者であり、その「聡明睿智の徳」を天から与えられることで予めそうあらしめられた特定の存在である。具体的には堯や舜、文公等、古代中国の王を指すが、つまり、徂徠においては「聖人」はあくまで具体的人格として存し、人間全

体の範型たりうるものではない。しかも、徂徠の「聖人」は、「智」において超越している以外はあくまで「人」であり、各々の個性を持つものとされる。徂徠は、「聖人」たることも天与の個性の顕現として考えるのである。

- (5) 丸山真男氏（『日本政治思想史研究』東京大学出版会、昭和27年）や吉川幸次郎氏（「徂徠学案」岩波日本思想大系『荻生徂徠』所収）を始めとした多くの研究者は、この豆や米の変化を「量的変化」、朱子学の「聖人」と成る変化を「質的变化」として区別する。しかし論者は、前者にはのちに見るように「有用性」という一定の方向性が加味されており、単なる量の拡大を示すものではないと考える。

- (6) 『徂徠先生答問書』中において、徂徠は附子・石膏を使用し、その効果を上げる良医と、それらを毒とみなして回避し、他の薬を使い、結局病気を直せない「下手医者」を対照的に挙げ、個性を積極的に評価し、有用なものとして活用する重要性を指摘する。同様の議論は、同書に「くせ馬」（暴れ馬）に實際乗ってみることによって初めてそれを使いこなせるようになるという比喻によって、人材登用論の形で示されている。

- (7) 「聖人の道はなほ和風甘雨のごときか。物、その養ひを得て以て生ず。生ずればここに長ず。あに窮り已むことあらんや。」

（「則」五）

- (8) 徂徠は、『徂徠先生答問書』中において、「小量」なる存在、すなわち統治の対象となる民も、「仁の小わり」（『孝悌忠信』を有し、身近な人間関係の中で他者を養う力を持つとする。「仁」と「仁の小わり」との差は、生まれつきの器量の「大小」によるとされるが、いずれにせよ、どの存在もみな、他者を養う存在であることは変わりがないと言える。

- (9) 具体例として徂徠は、「童牛の牯」（小さいうちから牛の角を矯めておくこと）・「豮豕の牙」（牡の猪を去勢し、鋭い牙を役立たなくさせること）（同12）を挙げる。いずれも悪の可能性が発現しないうちに、その悪の根源たる角や牙そのものを排除するのではなく、ゆっくりと時間をかけて消失させ、最終的に世の中に位置付けしめる営みの例である。

- (10) この君子と小人の差異は、生来の器量の差異に由来するものであり、これもまた、広義の個性と呼ぶことも出来よう。

- (11) 徂徠は、「言語」の喩す所は「一端」に過ぎず、したがって「義」を尽くし切れないとする。一方、「礼楽」は「衆義の包蹙する所」であり、存在として十全性を持つとする。（以上、「名」礼1）それ故に、徂徠は後者の教化の前者のそれに対する優越性を説くのである。

(12) 「活物」の概念そのものは、室鳩巢や山崎闇斎等朱子学者の文献にも散見でき、朱子学においても一般的に使用されるものである。この場合、「活物」は、心の活発な動きを指すものとして使われることが主である。本稿では、特に徂徠がこの概念を他者や「理」等に強制的に縛られず、自らの独自の生のリズムで活動する、というより積極的な意味で使用していることに留意したい。

## 付 記

本稿は、東京大学大学院人文社会系研究科に平成九年九月十六日付で提出、平成十年三月三十日付で、博士（文学）の学位を取得した同名論文の要約である。東京大学学位規則第十六条第二項及び第三項に基づき、活字公表した。