

徂徠『論語徴』について(二)

山下龍 二

二 君臣論

第一節(仁齋批判)で、唐虞の君臣は一堂の上に俞咈するといった親しい関係にあり、君臣・師弟の間柄が古にあっては後世のように嚴格な規律に縛られるものではなかったことを、徂徠が述べている旨を記しておいた。そこでこれに関連して徂徠の君臣論を見ておきたい。

「三家者以雍徹」章(八佾、四一)

この章は、魯の孟孫・叔孫・季孫の三家がその身分を越えて天子の礼により雍を歌って先祖の祭りを行なったことを批判したものである。程子は「周公の功は固より大なり。皆臣子の分の当に為すべき所なり。魯、安んぞ独り天子の礼樂を用ふるを得んや。成王の賜、伯禽の受、皆非なり。其の因襲の弊は遂に季氏をして八佾を僭せしめ、三家をして雍・徹を僭せしむ。故に仲尼之を譏る。」(朱注引)といっている。程子は、魯の國において天子の礼樂が用いられていることを批判し、成王が伯禽に対し天子の礼樂を行なうことを許したのを非としたのである。周公は自分の代りにその子伯禽を魯に封じ、周公の死後、成王は魯(伯禽)に上帝を郊に祭り、また文王を祭り、周公を天子の礼樂を以て祀ることを命じた(『史記』魯周公世家、『礼記』明堂位)。これ

は周公の徳を顕彰する処置であったが、程子は天子の尊嚴を維持すべしとの観点からこれを非とした。

これに対し徂徠は

大抵、後儒の、礼は万世不易と謂へるは、是れ其の心に自ら以て礼と為す者有り。故に妄りに成王・伯禽皆非なりと意へり。夫れ礼は一代の典たり。周礼は周公の作にして成王・伯禽親しく之を受く。故に成王・伯禽の非礼ならんか則ち孰れをか礼と為さん。豈に肆いままならずや。故に孔子の謂ふ所の非礼とは其の後を謂ふなり。と評する。ここで徂徠は礼は万世不易だとはせず一代の典とした。この主張は礼は時により所によってかわるという考え方である。

中江藤樹が、「儒書にのする所の礼義作法は時により人によりて、そのまゝはおこなはれぬものにて候。儒書にのする所の礼義作法は大方周の代の制作なり。此礼義作法をすこしもちがへず、只今日本にて位なきものが取おこなふ事は成がたし。」「伏羲より周の代まで代々の聖人制作したまふ礼義作法、その時代にはよく相応して中庸の儒法なれ共、代かはり時うつりては大過不及の弊ありて損益なくてはかなはぬ事なり。しかる故に、万世通用の定法はすくなし。」(翁問

答「下巻之末、九五問」と述べていることとも似た思想であつて、一種の相対主義ともいふべきものであり、日本陽明学と徂徠学とが、朱子学に対する批判のことはを同じくしていることは興味ある事実である。

徂徠はこの考え方を証するものとして王世貞「成王賜伯禽礼楽弁」〔奔州山人四部稿〕を引用する。

叔子(程伊川)の此の語を為せるや、秦の君臣を語るなり。三代の君臣に非ざるなり。唐虞の世、其の帝たる者は、茅茨剪^きらず、土階三尺のみ。其の内に都兪吁咈し、一言を得れば則ち君臣交も相拜して相咏嗟す。截然として相及ばざるには非ざるなり。……堯舜の舜禹に於けるは、之を臣とする者なり。成王の周公に於けるは之を師とする者なり。尊を以てすれば則ち叔父なり。親を以てすれば則ち其の父の弟たる者なり。存しては^い屨(斧の形をぬいとりした屏風)を負ひて以て天子の事を行なひ、没しては崇^{おほ}ぶに天子の礼楽を以てす。夫れ誰か不可なりと曰はん。……夫れ秦よりして始めて君は朕なり君の父は皇考なり。而して臣は^と与^よからざるなり。其の尊きこと天のごとくにして臣は草芥のごときなり。吾、故に曰く、叔子の此の語を為せるや秦の君臣を語るなり、と。

この王世貞の論は、三代の君臣関係と秦以後の絶対的な君臣上下の関係との相違を鮮明に説くものである。朱子学は君臣の義を強調する立場であるが、明末の王世貞はそれを三代の君臣関係との対比によって批判していることになるであろう。明末の復古的風潮は天子の絶対

化をゆるめて君臣相和する古代的な家族主義的國家を夢想しているようである。徂徠もまたこの明末的な思想傾向に大きく影響されている。

君臣が父子の如き親しみをもって相和するという理想は「孝」を中心とする藤樹にも明らかである。「君となり臣下とはなれ、ぐはらに骨肉同胞のことほりあれば、たとひわが扶持せぬものなりとも、にくみあなどるべきことにあらず。……君のおんはおやの恩にひとしく、おもき厚恩なれば、おやにつかふることく心をつくしてつかふまつる也。」〔翁問答〕上巻之本、一三問とある。この思想が拡大される時、太虚の皇上帝は人類の太祖であるということとなる。「天神地示は万物の父母なれば、太虚の皇上帝は人倫の太祖にてまします。此神理にて^ま親^まは^ま聖人も賢人も釈迦も達磨も儒者も仏者も我も人も、世界のうちにあるとあらゆるほどの人の形有ものは、皆皇上帝・天神地祇の子孫なり。さてまた儒道はすなはち皇上帝・天神地示の神道なれば、人間の形有て儒道をそしりそむくは、其先祖父母の道をそしりて其命をそむくなり。」〔翁問答〕下巻之末、八一問とあるように、天下は一家で皇上帝の子孫であるという家族主義的発想とも徂徠の君臣論は相通する側面を有している。ただ徂徠の場合には、藤樹ほどに徹底した考え方ではなく、藤樹にみられるような日本的な心情をも一方に汲み上げつつ、しかも、法によって組織された國の体制を維持しているところなのである。したがって、君臣論における徂徠の位置は、朱子学と陽明学とのいわば中間地点にあったとみることもできるであろう。

う。

「子曰事君尽礼」章(八佾、五八)

前述した君臣の礼に関連してここでも徂徠は次の如く述べる。

然れども秦以後の君臣の礼は三代と異なれり。故に後世、春秋の時の書を読み以て礼無しと為す者、未だ必ずしも皆礼無しとは為さず。

仁斎は、人臣が君に対して礼を尽すのは当然のことであつて、孔子をそしつて詔(つひ)い者とみる人は遜讓を知らざる者で、やがて道を賊(あ)なふに至るであらうとし、仁斎は、

荀子の言(修身篇)に曰く「道義重ければ則ち王公を軽んず」と。

非なり。王侯、豈に軽んずべき者ならんや。其の王侯を軽んずる者は適(あた)に其の道義を知らざる所以なり(『論語古義』卷二)

と断ずる。荀子の言は、「志意修まれば則ち富貴に驕る」と対句になつており、心が修まりまた道義の心がしっかりしていれば、富貴の人や王侯に対しても何ら恐れ憚(おそ)かるところはない、との意であつて、必ずしも文字通り王侯をあなどるとの意ではない。それにもかかわらず、仁斎が「王公を軽んず」という表現に真向から反対するのは、王侯を重んずるといふ態度が臣下として絶対的なものであるといふことを強く意識しているからである。

徂徠はいふ。

予、其の書を読みて此に至り、益ます其の心を操るの僻(かたよ)れるを知るなり。孟子曰く「大人に説くには則ち之を藐(かた)んぜよ。(其の魏魏

然たるを視る勿れ)」(尽心下、二五六)と。孟子に在りては則ち之を是とし荀子に在りては之を非とす。果して何の心ぞや。

孟子の言と荀子の言とが全く同一であるのに仁斎が一方の荀子のみを非難していることに對して「僻」と評したのである。山林の士が突然に王侯に召見されれば、氣が應(おこ)してしまふものであるから、先王は人臣の礼を制定し、その人がおすおすしたり、のぼせたりしないですむようにしたのであつて、臣下を卑(ひ)しいものとみて礼を定めたわけではない、と徂徠は主張する。

夫れ然る後に君は奴隸を以て其の臣を(あ)味(あ)ず、而して臣は其の言を尽すことを得。此れ三代の礼なり。……………

戦国の時、先王の礼廢す。而して君は益ます倨(こ)り、臣は益ます卑し。故に孟・荀の言興る。其の弊を究むるに亦た或ひは仁斎の言の如き者有らん。

秦、天下を併すに及びて、倨れる者は益ます倨り、卑しき者は益ます卑し。其の定めて以て朝廷の制と為す所の者は世俗の礼のみ。後世改めず、一に其の制に沿ふ。故に秦漢以後、礼無きを以て其の臣を責むる者は皆暗君なり。無礼の讒を獲る者は多く忠臣たるなり。……………

故に能く「王侯を軽んじ」「大人を藐(かた)んず」る者は、秦漢よりして後、是れを君子と為す。礼殊なるが故なり。かりに後世の人君をして三代の人臣を視しむれば、則ち其の以て礼無しと為さざる者は幾んど希(まれ)なり。仁斎、之を知らずして荀子を非とするは、亦た其の

礼を知らざるが為の故なり。

礼は時代によって変化すること、したがって朱子学者や仁斎が認める礼は秦漢以後の君臣の礼であって三代の礼ではないことを説き、君主の倨傲をおさえ、また臣下は卑下すべきではないことを主張している。臣が君に事えるとき、「其の礼無きことを患へずして其の忠ならざるを患ふ」というのが、「君、臣を使ふに礼を以てし、臣、君に事ふるに忠を以てす」(八倍、五九)についての徂徠の解釈である。ここでは君に事えるのに「礼を以てす」とは言っていないからである。

「子夏曰賢賢易色」章(学而、七)

「君に事へて能く其の身を致す」の「致」について朱注では「委」(ゆだねる)の意味に解している。「其の身を委致すとは、其の身有らざるを謂ふなり」というのであるが、徂徠は、「身を其の君に委ねて以て己が有と為さざるは是れ妾婦の道なり」と酷評する。

世衰へて道明らかならず、君は是れを以て忠と為し、臣は是れを以て忠と為し、以て妾婦の節に陥る。豈に陋ならずや。後世の君子は多く身其の難に死するを以て臣子の第一義と為す。故に是の説有り。

臣が君に身を委ねきってしまうという態度は、臣が主体的に政策を立案し、また君主の非違を正していくという点において欠けることになる。徂徠が三代の君臣関係をひとつの理想とするのは、君臣がその政治政策を論ずる場においては、平等の討論者でなければならぬという考えに本づいている。先王の道は何よりも民を安んずる道であると

いう徂徠の常言は、安民のために奉仕する君主とそれを補佐する臣下に対して、尊卑の身分差を確たる原則とするのではなくして、親しみを原理とする君臣一体の関係を樹立すべきことを期待している。

三 孔子論(聖人論)

君主を臣下と全く異なる尊厳な絶対者とみることに反対する徂徠は、孔子についても、これを特別の聖人とはしない。

「子曰君子喻於義」章(里仁、八二)

君子と小人の区別について、徂徠は、君子は在上の人であって、たとえ下に在っても在上の徳を保有していればやはり君子たるに値いするという。在上の人は安民の道を求める人である。小人とは細民であり、たとえ上に在っても細民の心があれば小人なのである。義とは抽象的なものではなく、「詩・書に載する所の先王の古義」であるが、古学が亡びてから「人は妄りに諸を己の臆に取りて之を義と謂ふ」(朱子学に於ける哲学的抽象的な義の論議を指している) ようになつたが、それは非義の義である、と徂徠は説く。

民(小人)は生を営むことを心とするものであって、利を求める人々であるが、君子は「天職」を奉ずる者で、その財政を統理して民の生活の安定をはかる。これが具体的な先王の道の義である。義は士君子の務める所のもの、利は民の務める所のものであり、人を諭す道としては、君子には義を以てし、小人には利を以て諭す。しかし

君子と雖も、豈に利を欲せざらんや。小人と雖も、豈に義を悦ば

ざらんや。務むる所異なるなり。

であって、宋儒のように、君子・小人が自ら喩る所について孔子が語げたとすれば、君子と小人とは「其の心は判然として霄壤（天地の差）なり」であって「聖人と雖も終に小人を化すること能はざるなり」という事態になる。

義と利の関係については

「子罕言利」章（子罕、二〇六）

に詳しい。徂徠は「子罕に利を言ふ」で句を切る。その理由は、第一に、「命」と「仁」とについて孔子がまれにしか言わなかったということは事実としてないからである。第二の理由は、彼の敬天（命）思想である。「聖人の道は安民の道なり。而して天を敬するを本と為す。故に孔子曰く、命を知らざれば、以て君子たる無し（堯曰、四九八）と」。そしてさらに重要な第三の理由は、義と利との相即不離の思想である。

蓋し聖人は智大に思深く、能く真利の在る所を知れり。是に於いて天下後世の為に之が道を建て、此れに由りて以て之を行なはしむ。後王後賢、道に遵ひて行なひ、必ずしも利を求めずして利は其中に在り。若し或ひは利を求むるを以て心と為せば、凡そ人は心躁に智短かく、見る所皆小利のみ。其の心以て利と為し、而して害の之に従がふを知らず。故に孔子曰く「君子喩於義、小人喩於利」と。

聖人は「真利」を知っていて、それを「道」の中に含めていた。孟

子が「王何ぞ必ずしも利と謂はん、亦た仁義有るのみ」（梁惠王上、一）と言ってから、義と利を嚴格に区別することが正当と考えられるようになり、やがては『大学』の「利を以て利と為さず、義を以て利と為す」とのことばさえ、義を利とつなげて理解するが故に必ずしも正しくはないとまで考えられるようになった。

このことについて徂徠は、孟子の立論は、功利の説が競い興った戦国の当時において、諸子百家とは敢て異なる論（義利の弁）を打ちたてたにすぎぬとし、これはやはり宗門を争おう立言で、そのために、孟子は諸子百家と対抗する一派としての儒家者流の祖となつたのであって、孔子の如くひろく先王の道・安民の道を説く立場とは異なるものになつた、という。利を全く否定するかにみえる孟子でさえ、一方では「安富尊榮」（尽心上、二〇八）という「利」を説いているし、また舜の三事（尚書・大禹謨）には「正徳」とともに「利用」「厚生」が説かれてゐる。

夫れ天下熙熙として利の為にして来る。凡そ人の大情なり。人の、道を為して人に遠ざからば、豈に以て道と為すに足らんや。道にして民を利せずんば、亦た豈に以て道と為すに足らんや。

利は人の情にかなうものである以上、利を含まない道（義）は成り立ち得ないという強い主張は徂徠学の中核であり、「夫れ聖人安民の道は、天下焉より利なるは莫し」ということばは、義利一体の思想の宣言である。

君子もまた利を欲し小人もまた義を悦ぶ、ということとは、君子と小

人の区別が実は絶対的なものではないことを意味している。陽明学においても、聖人と凡人とが絶対的に区別されることはない。「生知」の聖人「学知」の衆人といわれることに對し、陽明は「聖人もまた『学知』、衆人もまた『生知』」(『伝習録』下、二条)と言った。聖人と凡人の本質的な同一化の理論は、徂徠においては君子と小人の本質的同一化の理論となっている。ただ陽明学では倫理的な面が強く徂徠学では政治的な面が強いともいえる。しかし、陽明も一方において政治的關心はきわめて大であったし、徂徠もまた安民の道に務める君子の徳を説いた。したがって、両者は、論の立て方をやや異にしながら、聖人・君子と衆人・小人とを同一平面に置こうとした点で共通しているのである。

以上の観点から徂徠は孔子(論語)を次のように評価する。『論語微』のはじめにいう。

蓋し七十子の後、諸家の伝ふる所附益なくんばあらず。独り此れ(論語)至りて醇真たり。故に学者之を尊び、諸を六経に比す。漢代に追びて之を学官に立つるは聖人の言を崇ぶなり。後世先王の道明らかならず。豪傑の士は厚く自ら封殖し、聖知を以て自ら処り、遂に六経を以て先王の陳迹と為し、独り心を斯の書に潜むるに至る。論語の価値は先王の道を修めた孔子がその道を論定したところにあるとする。それが醇真と評される所以である。しかし、論語の尊重は、『莊子』に「夫れ六経は先王の陳迹」(天運篇)とあるように、かえって『六経』の価値を低めることになった。このことは徂徠の好まざる

所である。

然れども学の古を師とせざるは孔子の心に非ず。六経にある先王の道を尊ぶのでなければ孔子その人の心を生かすことにはならない、というのである。

廻教然として自ら諸を其の心に取て以て解を為す者は、韓愈よりして下、数百千家、愈いよ繁に愈いよ雜に、愈いよ精に愈いよ舛く。皆古を師とせざるに坐するが故なり。余、古文辞を学ぶこと十年、やや古言有るを知る。古言明にして後古義定まる。先王の道得て言ふべきのみ。

古を師とすることが孔子の心であれば、自分の心によって論語の字句を気ままに解釈する韓愈以来のいわゆる道統の学は、いよいよ孔子の心を離れていくことになる。つまり孔子は先王の道を学んだ人であって道そのものを作った人ではない。「学ぶ」という点から言うならば、孔子と徂徠(あるいは後世の学者)との間に差異はない。

人、孔子の学ぶ所を学ばんと欲せずして、孔子を学ばんと欲するは、是れ工人の規矩準繩に由らずして般・倅を学ぶなり。

孔子の学ぶ所は六経先王の道であり、それは規矩準繩にあたり、孔子は巧匠、般・倅にあたる。道は性の自然に率(と)がっていて人は皆それを有しているから、聖人は学問を借りることなくして「生知」である、という宋儒の思想とはちがひ、六経を基本として先王の道を学ぶのであるから、孔子もまた「学知」である。学知である限り、本来的にいて通常の学者と同列の人である。六経を廢して論語のみを学ぶ人

は、したがって眞の学者ではなく孔子の精神を理解していないことになる。徂徠は伊藤仁斎をそういう人物の一人とみなしている。「孰か謂ふ、仁斎先生は宋儒に殊なる」といつているように、孔子を歴史始まって以来の最高の聖人とみなすこと自体が、仁斎の宋学批判の意図に反して宋儒との一致を示している、というのである。陽明学でも孔子は最高の聖人ではない。堯舜を一万鎰の鈍金とすれば、孔子は九千鎰の鈍金であった(『伝習録』下、一〇〇条)。しかし、論語は読むに足らざる書物であるというのではない。「工人(学者)既に其の規矩(六経)を伝へて而る後般・榿(孔子)と処れば、其の益、豈に小小たらんや」と徂徠はいつている。なお徂徠は、『論語』において「学而篇」が冒頭に置かれているのは、孔子の「学」の精神をよく伝えるものであって、『荀子』において「勸学篇」がはじめにあるのも同じ精神である、という。

何人も聖人たり得る、という朱子学の主張とはちがって、徂徠は孔子さえも聖人とはみない。古聖人の道・先王の道を学ぶ人として孔子は一人のすぐれた学者であるにすぎなかった。

「子曰吾与回言終日」章(為政、二五)

諸子は性急、諸を孔子の言下に得んと欲す。顔子は則ち然らず。其の自然に來り集るを待つ。故に顔子は穎悟なりと雖も、然れども学問の道本と然り。好学の至りに非ずんば、何を以て能く一意夫子の教に従事せんや。故に其の穎悟を稱して其の好学を稱せざる者は、聖人の言を信ぜざる者なり。

徂徠『論語微』について(上)(山一)

孔子が好学の人であったように、顔回についてもまたその好学を稱むべきである。凡そこの世に生きる人はすべてみな道を学び得る人であるが、しかし如何に穎悟の人でも到底特別な聖人とはなり得ない、その点では平等なのである。

「子貢曰貧而無諂」章(学而、一五)

大抵後世心学盛んにして孔子の道は先王の道たることを忘れ、道統の説興りて独り曾子を尊び諸賢を輕視す。

子貢が「貧にして諂ふこと無く富みて驕ること無きは何如」と問うたのは、政治を行なった場合此の様な状態にまでその民の生き方を高めたらどうか、とたずねているのだと徂徠は解釈する。したがって孔子の答えも、民をして貧にして樂を好み富みて礼を好むという生活態度になるまでに政治を良くしていかなければならない、という意味になる。政刑を以て民を治めるだけでなく礼樂を以て民を治めなければならぬというのである。通常の解釈は、子貢が自分自身の生き方の問題あるいは心得として孔子にたずねたのであるから、徂徠は、個人の倫理の問題としてではなく、民衆の生活と政治の問題として本章を解釈しなおしたことになる。これも徂徠の論語解釈における基本的姿勢を示すものとして重要であるが、ここにはいまひとつ大切な意味が含まれている。それは、朱子が「子貢は貨殖す。蓋し先に貧にして後に富む。而して嘗て力を自守に用ふる者なり。故に此れを以て問ひ、夫子之に答ふることを此の如し。蓋し其の已に能くする所を許して其の未だ至らざる所を勉めしむるなり」と注しているこ

とと関連する。すなわち、朱子は、子貢を顔回や曾子の下風に置いて
いる。

是れ後儒の、「疏食を飯ひ、水を飲み」(述而、一六二)、「脰を曲げて之
を枕とす。樂しみ亦た其の内に在り」と続く)、「一簞の食、一瓢の飲」
(雍也、一一八)、「賢なるかな回や。一簞の食、一瓢の飲、陋巷に在り。人、
其の憂ひに堪へず、回や其の樂しみを改めず。賢なるかな回や」と続く)と
有るに因りて遂に誤まれるのみ。

徂徠は子貢を朱子の如き低次の人物とはみない。徂徠は、孔子を
樂天知命(『易』擊辭上)の人とし(述而、一六二)、顔回について「天命
を信するの篤きなり」という(雍也、一一八)から、孔子や顔回が自ら
進んで貧乏生活を求めてそれを樂しんだとは解していない。要するに
天命としてそれを受けいれているのみである。これは敬天思想であ
り、また貧を富にまさるとしているわけではない。したがって子貢が
貨殖に長じていたとしても、その故に貧乏な顔回に及ばない人物と評
価することはできない。

「子曰從我於陳蔡者」章(先進、二五三、二五四、四科十哲章を含む)

唐は十哲を以て従祀す。誠に考を失す。後世乃ち四配に躋せて之
を公にす。十哲を次して之を侯つ。甚しきかな、後王の其の貴に驕
れることや。僭なるかな、後儒の其の聖に驕れることや。一人の見
を以てして千百歳の上に^{まかひ}添りて以て之を黜陟す。其の道を伝へ其の
教を守る。吾豈に敢てせん。

孔門の十哲を特に表彰したり、また特に顔子・曾子・子思・孟子を四

配として序列づけたりすることに對して徂徠は反対であった。

朱子が道統論を立てて古の諸賢に序列をつけて評価したことに反
対であった。これはいづれも孔門の諸賢をみだりに評定してはならぬ
ということであり、それは、孔子の弟子たちをそれぞれの個性におい
て尊重せよという考え方に本づいている。孔子もその弟子も、そして
後世の学者も、すべてみな先王の道を学ぶ者としては本来的に平等で
あるという観点からこのように主張していると思われる。

四 敬天思想

孔子は先王の道を学んだ人であるといわれるが、その先王の道はた
んに礼楽刑政といういわば制度的な面のみを指すのではない。

「子曰学而時習之」章(学而、一)

蓋し、先王の道は、天を敬するを本と為す。礼楽刑政、皆天命を
奉じて以て之を行なふ。

というように、先王の道は「敬天」をその根本としている。

「子曰居上不寛」章(八佾、六六)

この章には「上に居りて寛ならず、礼を為して敬せず、喪に臨みて
哀しまずんば、吾、何を以てか之を觀んや」とあるが、この敬を、徂
徠は敬天の意に解釈している。

礼は敬を以て本と為す。天と祖宗とを敬するなり。後儒、或ひは
寛仮を以てし或ひは主一無適を以て解を為す者は、皆古言を識らざ
るなり、聖人の道を識らざるなり。

敬を主一無適(心を一つに集中して他に外らさない)という、心の緊張の持続と解釈するのは、「一を主として適く無く、敬して以て内を直くす」(『二程遺書』卷一六)「敬とは主一無適の謂」(学而、五、「敬事而信」朱注)とあるように、程朱学の常言であるが、徂徠は、「敬天」という宗教的な意味に解し、程朱にきびしく反対する。

中江藤樹は「敬」を、「天命を畏れ徳性を尊ぶ」(『持敬図説』)と解する。そして「天命を畏れ徳性を尊ぶことを知らずして徒に此の心の一ならんことを欲するときは、則ち工夫の準的なし」「能く天命を畏れ徳性を尊ぶときは則ち自然に主一無適」という(山下龍二「中国思想と藤樹」日本思想大系『中江藤樹』三六六―七頁)。藤樹は皇上帝を敬することを説くのであるが、これとあわせて徳性(上帝の人に命ずる所以のもの)明徳(明徳)を尊ぶべきことを説く。言いかえれば、天(皇上帝)を畏れ敬し良知(明徳)を尊ぶのであるから、いわば、上帝と良知との一体化である。藤樹にとっては、外的な天・皇上帝と内的な明徳・良知とが結合している形であるが、徂徠では天も先王の道も外的なものである。以上の相違はあるけれども、「敬」を敬天として理解する点において両者は一致している。徂徠は「聖人の道は天を敬するを本と為す。故に君子は命を知るところを尊ぶ」(学而、一)ともいっている。

「子曰千乘之国」章(学而、五)

敬は、皆天を敬し鬼神を敬するに本づく。其の敬する所無くして敬する者は未だ之れ有らざるなり。朱子は敬の工夫を創む。是れ敬する所無くして敬する者なり。自ら無為と謂ふ。余を以て之を觀る

徂徠『論語微』について(一)(山下)

に亦た病あるのみ。

敬する対象なくしてただ敬を説く朱子学の工夫を嫌うのは、敬天思想といちじるしく異なるからである。

「或問禘之說」章(八佾、五一)

大丘古聖人の道は、天道を奉じて以て之を行なふ。祖宗を尊び、諸を天に合し、礼楽刑政、皆其の命を受く。是れ其の大端なり。

朱子学においては、天命と性と結びついている。すなわち、天(理)が人間の心の内面に入りこんだとき性と呼ばれるのである。陽明学では内面の良知が天となる。いずれにしても、外面の天は内面の性や良知と一体化している。これに対して徂徠は、礼楽刑政が天命の実現なのである。藤樹の場合には、天は太虚であつてその主宰者は皇上帝であるからその宗教的性格はより顕著となっているが、やはり人間の徳性(良知)を重視する。徂徠の敬天と藤樹の皇上帝信仰とが、中国諸思想に比較してよりいっそう宗教的になっていることは、やはり日本の特色であろう。

「子曰雍也可使南面」章(雍也、二二〇、二二一、「仲弓問子桑伯子」章を含む)

夫れ敬の本は諸を天を敬するに本づく。而るに程子は諸を心に求む。豈に古学ならんや。敬は固より心に在り。然れども必ず敬する所有りて後、敬の名有り。然らずして諸を心に求むるは、吾亦た一の敬の字多きことを恐る。且つ、敬は則ち心に邪慝無くんば可なり。所謂心中無物(朱注の程子の言)とは達磨に非ずして何ぞ。

敬天でなく心に敬を求めることは禅思想に連なる、というのが徂徠の考えである。

仁齋先生は又た、敬を以て「事を敬す」^⑩と為す。此れ其の執拗なること、其の前言を改むるに及びざればなり。「居処恭」(子路、三三〇)及び「齋明盛服、非礼不動」(中庸)の如きは即ち所謂居敬なり。豈に「事を敬す」と為すを得んや。

敬を敬事と解する仁齋に対する批判は、朱注の「心中無物」に対すると同じくきわめて強烈である。居敬は、徂徠では心の敬ではなく身の敬であって内ではなく外にあらわれた形における敬肅である。

藤樹や徂徠において敬天思想が色濃くあらわれているのは、ひとつには日本の敬神崇祖との結合として理解することができようが、やはり明末思想との関係も忘れてはならないであろう。

藤樹は、その初め朱子学者をきびしく批判したが、それは君・父・師を絶対化する朱子学思想をより徹底することによってかえって朱子学を批判するにいたったのであった。(山下龍二「中国思想と藤樹」、三五八―九頁)。それが陽明学へと転換するのは、五経的な敬天への回帰と明末の太一神信仰の影響による。

徂徠もまた明末の古文辞、李王の学と邂逅したとき「天の寵靈」によるといい(吉川幸次郎「徂徠学案」日本思想大系「荻生徂徠」六六六頁)、その方法によって六経の道を明らかにし得たときも「天の寵靈」によるといった(同上、七一六頁)。このことは陽明がしばしば「天の靈」によるといっていたこととも共通している(山下龍二「陽明学の研究」上、

三二〇頁)。したがって、徂徠の敬天思想は大きくみればやはり明代中期以後の宗教的雰囲気と無縁ではない。(未完)

^⑩ 『論語古義』には「居敬」について「人の上に居る者は、衆の倚頼する所なり。故に事を敬するを主と為す」とある。

荻生徂徠全集第三巻として『論語徴』(泰伯第八まで)が一九七七年七月に出版された(小川環樹訳注、みすず書房)ので本稿を草するに当り参考した。
(一九七七・一〇・三一)