

〔総説〕

徂徠学における「先王の道」について －ある保守派イデオログの悲哀－

羽入 辰郎¹⁾

On "The Path of the Ancient Legendary Kings" in the Thought of Sorai － The Grief of an Ideologue of Conservatism －

Tatsuro Hanyu¹⁾

Abstract

In this paper I regard Sorai Ogyu as a representative of the conservative ideologues and consider how we can effectively criticize them. The conservative ideologues insist: "This is a hard fact. Man has to start thinking from this miserable reality, not start from the empty impractical theory." So Sorai interprets "the path of the Chinese legendary kings" not as the problem of individual morality, but as the problem of the reign-system which the Chinese legendary kings created so exquisitely that changes at the inception influenced the result a hundred years later. As a result of this interpretation of the "path", Confucianism becomes the real method of how the Tokugawa-government can survive. Now all is re-interpreted from the political view. Individual morality is unimportant, but the individual talents which are to benefit the ruler are important. Sorai succeeded in changing innocuous Confucianism to practical politics, but was Sorai's insistence really right? How can we criticize such conservative ideologues effectively? This paper aims to answer these questions.

(J.Aomori Univ. Health Welf. 12: 1-9, 2011)

キーワード：保守派イデオログ、先王の道、徳

Key words: conservative ideologue, the path of the Chinese legendary kings, virtue

要旨

本稿では荻生徂徠を保守派イデオログの代表として捉え、どうしたらこうした保守派イデオログを効果的に批判出来るのか、それを考えてみたい。彼らは次のように主張する。「これが現実なのである。われわれはこうした悲惨な現実から思考を出発させねばならないのであり、決して空疎な非実際の理論から出発させてはならないのである」と。こうして徂徠は「先王の道」を、もはや個人の道徳の問題としてではなく、先王たちが作った統治システムの問題として捉え、解釈する。それは、最初に或る部分を変化させると、百年後にあちらにその影響の結果が生ずるというような、極めて精妙に作られた統治システムである。「道」をこのように解釈すれば、儒教は徳川政権をいかに長続きさせるかという現実的方法となる。今や、全ては政治的観点から再解釈されることになる。個人の道徳性はもはや重要なものではなく、重要なのは統治者にとって役立つ個々人の才能となる。徂徠は無味乾燥な儒教を、実践的な政治学へと変えることに成功したのである。しかしながら、徂徠の主張は本当に正しかったのであろうか？そして、どうやったら、こうした保守派イデオログを我々は効果的に批判出来るのであろうか？その回答を求めるのが本稿の目的である。

1) 青森県立保健大学健康科学部栄養学科

Department of Nutrition, Faculty of Health Sciences, Aomori University of Health and Welfare

〔序〕

本稿では、荻生徂徠が『辨道』において、「先王の道」を中国古代の王たちによって作り出された精妙な統治システムとして解釈し直し、そのことによって、従来、宋儒たちによって個人の道徳的完成のみに目を向けられていた観念的儒教を、現徳川幕藩体制をいかにして延命させるか、という極めて現実政治的な学問に変換させたことを、『辨道』以外の彼の著作¹⁾をも参照しながら、彼の実践的関心に鑑みつつ、まず明らかにしてゆく。今や、全ては政治的観点から再解釈されることになる。個人の道徳性はもはや重要なものではなく、重要なのは統治者にとって役立つ個々人の才能となる。徂徠は無味乾燥な儒教を、実践的な政治学へと変えることに成功したのである。しかしながら、徂徠の主張は本当に正しかったのであろうか？そして、どうやったら、こうした保守派イデオログを効果的に批判出来るのであろうか？本稿はその回答を目指す。

〔一〕 統治システムとしての「道」

『辨道』冒頭において、徂徠は次のように述べる。「道は知り難し、亦言い難し。その大なるが為の故也」²⁾。ここで「道」とは「先王の道」のことである。「先王」とは、徂徠に従えば、中国の古代の王七人のことであり、具体的には、堯、舜、夏王朝の創始者禹、殷王朝の創始者湯、周王朝の創始者である文王、武王、周公の三名、計七人を指す³⁾。

また、「道」とは、やはり徂徠に従えば、「礼楽刑政凡そ先王建つる所の者を挙げ、合わせてこれに命」⁴⁾けたものであって、謂わば、先王たちの建てた礼楽刑政のこのシステム全体を総合的に指して呼んだ呼び名である。即ち、「先王の道」とは、現在の用語で言うならば、中国古代のこれら七人の王たちが作り上げた、徂徠に従えばほとんど人間業とは思えぬほどに巧妙な政治システムのことである。但し、ここで、礼や刑が統治にとって重要なのは分かるが、楽（音楽）が統治において重要である、という主張は現代のわれわれには馴染みにくいかもしれない。しかしながら、ヴェトナム戦争時代のアメリカで、フォークソングが反戦歌（プロテスト・ソング）としてどれだけの影響力を持ったかを考えるならば、これがあながち的外れな考えではないことが分かる。我が国でも新宿駅西口でのフォーク集会在異常な盛り上がりを見せ、ついには機動隊が出動してガス弾で強制的に排除されるということがあった。音楽は、古代中国の統治者から見れば、放置することは危険であり、統制すべきものであったのである。

さて、徂徠は、道が理解し難くまた説明しにくいのは、道が大きいからである、と言う。ここで“大きい”とい

うのは、次の如き意味においてである。

「天地の道は、往来已まず、感応神の如し。此に為して彼れに驗あり、今に施して後に成る。故に聖人の道は、皆施設の方あり、備を目前に求めずして、成を他日に期す。日に計れば足らざるも歳に計れば余り有り、歳に計りて足らざるも世に計れば余り有り。其の君子をして以て自然に知を聞き材を養いて以て其の徳を成すこと有り、小人をして以て自然に善に遷り惡に遠ざかりて以て其の俗を成すこと有らしむ。是れ其の道天地と相ひ流通し、人物と相ひ生長し、能く廣大を極めて、窮まり已むこと無き者也」⁵⁾。

上記引用部分の内容を卑俗な言葉で敷衍するならば、次のようになろう。制度のこの部分をちょっと加減したかと思うと、その効き目ははるかに彼方の部分に現れる。今この政策を立てているのは、目先の二・三年のためではなく、数十年後、或いは、百年後の成果を見通してのことである。こうした百年後までも見通した制度を立てることによって、君子は自然自然と徳を成して人材となり、小人は良い風俗へと自然と導かれるようになるのである。だからして、この制度は「感応神の如し」なのであり、とても普通の人間には聖人のこの仕掛け（システム）全体を見通すことなど出来ぬのである、と。

ここで、具体例として官僚の天下りを例に取ってみよう。確かに道義的に天下りは許されることではない。ところが、キャリア官僚が、働けるだけこき使われて、平均睡眠時間三・四時間、終電目指して霞が関から一斉に駆け出す、そういう激務に耐えた末に停年と同時に放り出されるとしたら、誰がキャリア官僚を目指そう、などという馬鹿なことを考えるのであろうか。いくつもの天下り先を渡り歩き、その度に高給と莫大な退職金をもらい、生涯賃金として見た場合、官僚時代の安月給に十分見合うだけのものをもらえと思うからこそ、あの自分の利益しか考えない東大生が、安月給のキャリア官僚になろうと目指して頑張るのである。確かに官僚制の弊害というものはある。東大卒のキャリア官僚の弊害というものもある。但し、我が国が、たとえ大臣が無能であっても、彼ら優秀な官僚たちのお蔭で保たれてきたことも事実なのである。天下りが問題となり出してから、国家公務員上級試験の合格者の質は確実に落ちてきている。今の東大法学部のトップクラスは、キャリア官僚ではなく、外資系に流れている。天下りの是正という「今」の問題ばかりを考えていると、将来的な日本を背負ってゆくキャリア官僚の歯止めのない質の低下、という数十年後の「彼方」に影響を与えてしまうのである。要するに、今正しいことであると思っただけの施策も、数十年後にはとんでもないことを引き起こしてしまう可能性があるのである。数十年後、百年後の作用・反作用のこれら全て

を見通した政策を立てることが出来るのが、聖人なのである。

同じことを『太平策』⁶⁾において徂徠は次のように言う。

「天地の造化はうつりゆくものなり、人は活物〔＝活動しているもの〕なり。故に人事の変日を追いて生ず。是生々不息の妙用なり。かく生々不息なるものを、手にとらえて作り直さんとするは、つよく抑えるほど、先にてはねかえることを知らず。聖人の道は、長養の道なり。造化にしたがふて養いそだて、物のなりゆきを能知て、かくすれば先にてかくなると云う所を合点して、わざの仕かけを以て直すときは、目前には迂遠なるようなれども、先きへゆきて自然と心ままになる也」⁷⁾。

先々で制度がどのような作用を、そして反作用を引き起こすかを予測しつつ制度を立てることが聖人の道である、と徂徠は言う。

同じことを『太平策』の別の箇所でも、徂徠はさらに次のように述べる。

「開国の君の礼楽制度によりて、其代のありさま、病の生ずる処は、数百年の前より前知せらるることなり。所謂聖人と云は、開国の君の、よく未来を鑑み、礼楽制度に弊少なき様に工夫して、立玉ふを称するなり」⁸⁾。

要するに、徂徠に従えば、「聖人」とはよく未来のことを考えに入れて、先々の弊害が少ないように礼楽制度を立てることが出来た「開国の君」のことなのであって、「聖人の道」とは、そうした聖人によって将来の弊害をも見越した上で、出来る限り⁹⁾「弊少なき様」工夫して立てられた礼楽制度という治世のシステムのことを指すのである。

さて、このシステムが全体としてどのように感応し合っていて働いているのか、ということをつかむことは、即ち、道の全体像を把握することは、われわれ凡人にとっては到底不可能なことである。が、このシステムが目的とするところのものの自体は、しかしながら決して抽象的なことではなく、否、むしろ極めて具体的である、と徂徠は言う。

「先王の道は、天下を安んずるの道也。その道多端と雖も、要は天下を安んずるに帰す」¹⁰⁾。

即ち、このシステムの目的は、天下国家の安泰にある。より直截に述べるならば、人心を倦まさず、離反させることなく、有為の人材を取り込みつつ、如何にして一つの権力機構を長持ちさせるか、ということに、現政権の息を長らえさせることにある。即ち、徂徠学とは、この意味において、その本質からして体制維持の学、保守主義なのである。

さて、一つの体制の維持のために最も肝要なことは、如何にして有為の人材を体制の側に取り込み続け得る

か、ということである。徂徠もまたそこに着目する。彼は、一つの政権が減びる時には必ず、有為の人材はその体制の反対側に野放しにされてしまっている、と言う。

「代々の前蹤を見るに、亡る代を見れば、其の代には器量の人一人も無き様也。然れども、其の代を亡して取りたる方の人、やはり其の亡びたる代の人也。天より下りたるにも非ず。異国より来たりたるにも非ず。やはり其の亡びたる代の人なれども、其の人の器量なる事を知らずして、是れを用いず、器量もなき不肖の人を用いる故、其の代は亡ぶる也」¹¹⁾。

体制維持の観点から見る時、最も憂慮すべきことは、有能な人材を取りこぼし、凡庸なる者ばかりを重用し、ひいては有能な人物たちをして離反させることである。野に放たれた彼らは、「其の代を亡ぼして取」るに至るであろう。ここにおいて人材論は、体制護持の学としての徂徠学にとって、その最も重要な柱とならざるを得ぬこととなる。

〔二〕徂徠の人材論とそこで脱落する個人の道徳性としての徳

まず徂徠は、国を治めるためには何よりも、人を知ること、即ち、人材を見出すことが肝要である、と述べる。人材さえ見出せば、多少やり方が悪くとも何とか上手くゆくものであるが、その逆は不可である、と彼は言う。

「総じて今の世は諸役人共に器量の人なし。是れ国家を治めるに大なる憂也。総じて人と法との二つを分けて知る可き事也。法は仕方也。人とは夫れを取り扱う人也。人さえよければ、仕方は悪く定たりとも、人に器量有る故、能く取り扱いて国は治まる也。人無ければ、仕方を何程に吟味して善く仕置きたりとも、取り扱い人未熟なる故、其の仕形の本迄違ひて、覚え悪く成りて、仕形を吟味して立たるも何の用にも立たざる也。故に国を治める道は人を知る事を第一肝要なることとすること、古より聖人の道かくの如し」¹²⁾。

しかしながら問題は、一体どうすれば“人を知る”ことが出来るのか、人材を見抜くことが出来るのか、ということになる。人を一日中飽かず眺めていたところで、人を知ることは出来ない、と徂徠は言う。

「去ば人を知ると言うは如何様にして知ると云うに、其の人を一日守り居りたればとて、其の人の器量は知れざる事也」¹³⁾。

人を知るためには、先ずはとにかく、その人を使ってみることである、と徂徠は言う。

「然らば人を知ると云うは、兎角使って見て知ること也」¹⁴⁾。

そして使ってみると、その人の思わぬ長所が現れてくるものである、と言う。

「人の氣質区なる故、長所又思いの外なるものなり。氣質の我と殊なる人を用ゆるときは、彼が長所我が短所を補ふて、人を用ゆる益を得ることなる…」¹⁵⁾。

但し、その場合、いくつか注意すべきことがある、と徂徠は言う。

先ず第一に、上からあれこれ細かく指図してはならない。

「人を使って其の器量を知ると云は、上より物好を出さず、兎なせよ角なせよと指図をせず、其の人の心一杯にさせてみることも也」¹⁶⁾。

さもなければ、いくら使ってみたところで、その人の長所は現れては来ぬであろう、と徂徠は言う。

第二に、その人の短所には目をつぶり、長所のみに目を留めて、とにかく使ってやることだ、と言う。

「人を用いる道は、其の長所を取って短所はかまわぬことなり。長所に短所はつきてはなれぬもの故、長所さえしれば、短所はしるに及ばず。唯よく長所を用いば、天下に棄物なし」¹⁷⁾。

そして、むしろ短所のある人間、即ち、一癖ある人間に着目せよ、と勧める。

「扱又人を知るに筋・刻符の有ると言うことは、大概癖の有る人に勝れたる人ある者也。……総じて刃物は鞘に入れて置かねば、大なる怪我をするが則ち其の癖也。其の刀の鞘なくて怪我せず、錐の当て疵を附けざると云うは皆癖なき者にて、其の代わり何の用にも立たざる者也」¹⁸⁾。

鞘がなくても怪我もしないような刀は鈍であって、一癖もない代わりに物の役にも立たぬ。ところが近頃は、上に立つ人間の器量が小さくなって失敗を恐れるようになり、一癖ある下の者に敢えて委ねる程の度量もなくなってしまった結果、人材が見出されるということもなくなってしまった、と徂徠は言う。

「去れども世末に成るに随い、上たる人の器量小さくなる故、物を氣遣う小気なる心強く、一癖ある人の中に才智ある人を取り出すことを知らず、唯陳皮〔＝蜜柑の皮を乾した薬－校訂者注〕・香水附子〔＝「はますげ」の地下茎を乾した薬－校訂者注〕の様な、毒にも薬にも成らぬ人を好み、又学問の筋悪しく成りたるを聞かずして、万病円〔＝万病に効くという丸薬－校訂者注〕になる人を實の賢才と心得て、左様の人を尋ねれども、古より左様の人はなき者なる故、今の世にも見当たらねば、善人はなきと言うに成りたる也」¹⁹⁾。

さて、ここまで来るとわれわれは、徂徠の主張する「氣質不変化説」の背後に隠されていた彼の実践的関心の在り処を知ることが出来る。

徂徠の主張する「氣質不変化説」とは、一言で言うならば、人は、その癖を矯めることなくして、即ち、そ

のそれぞれの偏った性のままにおいても、その長所のみに着目して各人の得手な領分において「養いて以て其の徳を成」さしめるならば、十分有用な材と成し得ることが出来るのである、という人材登用論の観点に立った人間把握の主張なのである。例えば、『辨名』、上、徳六則中の第一則において徂徠は次のように言う。

「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。性は人人殊なり、故に徳も亦人人殊なり。夫れ道は大なり。聖人に非ざるよりは、安んぞ能く身、道の大なるに合せんや。故に先王は徳の名を立てて、学者をして各々其の性の近き所を以て、拠りて之を守り、脩めて之を崇ばしむ。……蓋し人の性の殊なるは、諸れを草木の区して以て別あるに譬ふ。聖人の善教と雖も亦之を強ふること能はず。故に各々其の性の近き所に随ひ、養いて以て其の徳を成し、徳立ちて材成り、然る後に之を官す。其の材の成るに及んでや、聖人と雖も亦及ぶ能はざる者有り。后夔の楽に於ける、禹の水を行るに於ける、稷の藝殖に於けるが如きは、皆堯舜も及ぶ能はざる所也」²⁰⁾。

即ち、徂徠に従えば、各人が各々の性に近い所に隋つて養うことによって各々の徳を完成させるのであり、徳が出来上がると人材となるのであり、しかる後に、その人に官職を与えるのである。そしてひと度材と成れば、聖人といえども及び得ぬ程の才能を発揮するのであり、例えば音楽における后夔、治水における禹、栽培における稷の如きがそうした才能の例なのである、と。

上記引用部分における徂徠の徳論において注目すべきことは、ここで言われているところの“徳”が、“内面的な個人の自己完成としての徳”という含意をほとんど失ってしまっていること、ほとんど“才能”と同義であること、もっと言えば、為政者の観点から見た限りでの個々人の有能さと言ってしまってもいいものに成り替わってしまっていることであろう。徂徠の徳論が、為政者の観点から見た限りでの、そして為政者の観点から見た限りで有用であると見なし得るところの人材発掘論に終始する限りにおいて、そこですり抜けてしまうものは、人材と見なされたそれら個々人の側の内面の問題である。

同じことは「道」についても言える。「夫れ先王・孔子の道は天下を安んずるの道也。天下を安んずるは一人の能く為す所に非ず。必ず衆力を得て以て之を成す」²¹⁾と徂徠が述べる時、「先王の道」は一挙に「政治化」²²⁾されてゆく。人間集団を如何にして為政者の意図通りに動かしてゆくか、それも、操作対象であるところの民にそれと気付かれることなく如何に“自然に”操作してゆくか、という政治的観点から全ては捉え返されてゆく。

「道」は今や、人間集団の操作の術となっていく。その過程で振り落とされてゆくものは、かつて宋儒〔＝宋の儒者たち〕が強調した“道徳性としての道”である。

「又身を脩むることを先とするも、人の上に居るもの、身の行儀正しからねば、下より敬信せず、敬信せざれば、命令行われず、安民の功をなし難き故に、身を脩むることなり」²³⁾。

徂徠は「身を脩むること」自体には価値を見出さない。価値があるとすれば、それはただ、人の上に立つ者の「身の行儀」が正しければ、下の者が上の者を自ずと「敬信」するようになり、ひいては上の者の命令がそれだけ忠実に履行されるようになり、結果として「安民の功」をなすことがそれだけ容易となるからであって、身を脩めることが天下国家の安泰に直ちにつながるからでは決していないのである。徂徠は、身を脩めることが即天下国家の安泰につながる、などという宋儒のこうした考え方を、そもそも迂遠なものとして退ける。

「天下国家を治める道をばさし置いて、まず聖賢にならねば治められぬものならば、迂遠なることの甚だしさ、是れに過ぎたることはあるまじきなり」²⁴⁾。

徂徠が退けるのは、天下を安んずるという具体的目標を欠いたまま、己の身を脩めることのみを説くことである。「先王の道は、天下を安んずるの道也」という『辨道』においてくどい程に繰り返されるあの言い回しは、そのことを指している。天下を安んずること、即ち、現政権の擁護という具体的実践目標を欠く時、儒教は所詮は宋儒の如く、「体有るも用無きの誹りを免るること能はざる」²⁵⁾ という、そうした自閉的観念論に陥らざるを得ぬことを徂徠は鋭く衝く。徂徠学が、儒学においては珍しくリアルな現実感覚を持ち得たのは、彼が儒学を一つの具体的目標へと結び付けることに成功したがためであった。もはや儒学は空虚な観念論ではない。徳川政権の延命という、この生臭いまでに具体的かつリアルな目標へと、儒学の全ては結び付けられ、そして、その最終目的の手段としての体系としての観点から、全ては解釈し直される。こうして儒学は、一挙にリアリスティックな政治学と化す。この“儒学”は、個人の徳すらも、個人を政権にとって有用な材とするための手段として解釈し直してゆく。天下に材とならぬ「棄物なし」と豪語するこの“儒学”は、役に立ち得る全てを己の目的のための手段として呑み込んでゆく。同時に、この冷徹な“儒学”は、自己の目的のために邪魔となりかねぬものは、あっさりと切り捨てて顧みない。例えば、政権の安定のための大衆操作という上位目的にとって邪魔となるものは、今や端的に不要である。

「人才を生ずるは、学問に越ることなし。学問は文字を知るを入路とし、歴史を学ぶを作用とすべし。民間の

輩には、孝悌忠信を知らしむより外の事は入らざるなり。孝経・烈女伝・三綱行実の類を出づべからず。其外の学問は、人の邪智をまし、散々のことなり。民に邪智盛んなれば、治めがたき者なり」²⁶⁾。

片方で「人才を生ずるは、学問に越ることなし」と言いながら、民に学問は不要であり、孝経・烈女伝・三綱行実の類で十分である、と徂徠は言う。民に「邪智」が増せば、「治めがた」くなるからである。他方、そのすぐ直後で、「士君子の輩は、文字を知るを要とす」²⁷⁾と徂徠はぬけぬけと言ってのける。為政者・士君子・民というこのヒエラルキー自体の正当性を、徂徠は毫も疑わぬ。そして彼自身の心理的位置は、為政者に極めて近い所にある。彼は徳川政権自体の正当性も疑わぬ。武士道を嘲笑しながらも²⁸⁾、武士という「不耕食」の存在は自明のことと見なしている。

しかしながら、上記に列挙したような点を論拠として徂徠学を批判したとしても、徂徠学としては何らの痛痒も感ぜぬであろう。なぜなら現実主義的保守思想とは、目の前の社会と人間の有り様を、たとえそれがどのように不当で愚かしいものであったとしても、そうした無残な現実を事実として容認した上で出発することをもって、己の誇りとするものであるから。そうした思考法から見れば、民の現実の愚かさを救い難い愚かさとして認めようとせぬわれわれのような観念論的思考の方こそが、眼前の事実から眼を背けようとする怯懦に由来する思考と映らざるを得ぬのである。換言するならば、人は生まれながらに「本然の性」を具えているのであって、ただそれが混濁した「氣質の性」によって曇らされているだけなのであり、人欲を減盡して氣質の性の混濁を清めて本然の性に復るならば、人は誰でも聖人になれるのである²⁹⁾、などという朱子学の如きオプティミスティックな観念論の人間把握の方こそ、思考における怯懦の産物であると現実主義的思考は見なすのである。

上記引用部分に見られるが如き徂徠の愚民観にしても、十四歳から二十五歳に至るまで、彼が南総に父・方庵と共に流されていた間、農民の愚昧さが故の貧しさを夙に見聞した実体験に基づくものであるとするならば、徂徠個人の時代的に制約された身分的エリート意識による農民蔑視なのであるなどと、そう簡単に片づけてしまう訳にもゆかぬのである。それが当時の農民の現実の姿なのである、と徂徠に言い切られてしまうとすれば、そうした現実を直視しようとせぬわれわれの方こそが、思考における臆病者となるのである。さらに、民に学問は無用であるとの上記の彼の主張は、体制の護持という彼の立てた究極目的から見れば、十分に論理的整合性を含んだ主張なのであって、究極目的を揺るがしかねぬ事柄を彼が無用として退けたところで、そこでの彼の

論理的首尾一貫性を称賛することは出来たとしても、現代のわれわれの価値判断を徂徠に押しつけて、愚民政策であると非難することは、批判としての外的外れであるばかりか、また無効なのである。総じて、現実主義たることを自認する保守思想に対して、それが既存の権力構造を丸ごと容認してしまうことをもって非難したところで、そうした思考の現実主義者としての矜持をますます高めさせることにはなれ、批判としては全く無効なのである。

ではわれわれは、徂徠学を有効に批判し得る視点を一体どこに求めるべきなのであるか？なぜなら、われわれが徂徠学にここまで関心を抱いてきたのは、他でもなく、その巧妙なまでに現実主義的な人材登用論、宋儒に代表される如き現実に対して無力な観念的学問に対する極めて効果的な貶め方、そして他方では、自らはリアルな現実主義的学であることの、あざといまでに見事な誇示の仕方等において、それを現代における保守主義的イデオロギーの元祖的形態とみなし得るのでは、と思考してきたからなのである。現実主義を標榜するこうした巧妙な保守主義に対して、われわれは如何にしたら有効な批判を行い得るのであるか？

〔三〕“家の飾り” 惣右衛門

全ての学は前提を有する。前提を有しない学というものには存在しない。学は、一つの究極的価値理念という前提から出発し、その価値理念の実現の手段の体系として、その有効性と整合性を求めてゆく。そして前提となったこの究極的価値理念そのものが、その学問から演繹されることは決してあり得ない。それはその学を支える一つの信仰である。それは学問を外側から支えている究極的価値理念であり、これ自体の正しさをその学問によって証明することは出来ない。以上のことを喝破したのはニーチェであった³⁰⁾。

さて、このことから導かれることは次のようなことである。したがって、人が或る一つの学問体系に対する有意味かつ有効な批判を行おうと思うならば、少なくともその学の出発点となっている究極的価値理念を自らも共有した上で行わなければならない、と。その学とは異なる立場からする批判は、信仰を異にする者からの批判に過ぎず、その学にとっては実は何ら痛くも痒くもないのである。批判は、いやしくも有効な批判たらしめようとするならば、その相手たる学の内側に食い入っていかなければならぬのである。

徂徠学の場合の究極的価値理念は、言うまでもなく「天下を安んずること」である。したがって、徂徠学に対して有効な批判を行おうと思うならば、「天下を安んずる」という徂徠学の価値理念をひとまず受け入れた上で、その上で次のことを検証してみればよい。果たして徂徠学

は、「天下を安んずる」ための学として、本当に有効性と実践力とを徂徠の言う程に主張し得るものであったのであろうか、と。換言するならば、「天下を安んずる」学としての徂徠学の無効性・無力さを指摘し得ればよい。

すでに見たように、徂徠学のリアリティーを支えているものは、如何にして天下を安んずるか、という治者の観点からの強烈なまでの実践意欲に他ならなかった。宋儒に対して徂徠学が誇り得る現実感覚の鋭さは、正にここに由来した。

さて、徂徠学の強みがここにあるとするならば、その弱みもまたここに存在する。

徂徠学の、儒学にしては稀なまでの現実感覚の鋭さは、治者としての実践的関心に支えられていた。しかしながら、その徂徠自身は治者ではなく、一人の儒者に過ぎぬ。では、一人の儒者に過ぎぬところの体制擁護学の提唱者の心の内に、治者としての実践的関心が生き生きと保たれ続け得るためには、如何なる条件が満たされていることが必要であろうか？その場合、恐らくは次の二つの可能性がその儒者の前に開かれ続けていることが必要であろう。

一つは、現政治権力の中核への接近可能性である。

今一つは、そうした接近を通じて己の学説を実際の政策に反映させ得る可能性である。

この二つの可能性のいずれを欠いたとしても、学の提唱者の心の内における“治者の観点からしての実践意欲”はそのみずみずしさを失い、直ちに枯渇するであろう。

そして徂徠学に関してわれわれが言い得ることは、彼の学としての体系性がそれによって完成されたと言い得る『辨道』及び『辨名』が執筆されたのは、権力の中核への接近可能性と権力による政策決定への実際の参画可能性、これら二つの可能性のいずれもが彼にとっては閉じられていた時期に当たるということ、そしてそうした可能性が将来開け得る見込みも彼としてはまだ全く持ち得なかった時代に当たる³¹⁾、ということである。

当時までに徂徠が有していた権力への接近体験としては、柳沢家御抱えの儒者として綱吉の儒書講釈に陪席し、或いは、江戸城中における綱吉の講義を拝聞する、といった程度のもの、即ち、単なる儒者としてのものであって、「あくまで將軍・大名に対する文儒という間柄に過ぎず、新井白石と家宣將軍との関係に見るような政治色は殆ど見当たらない」³²⁾と言わざるを得ぬものでしかなかったはずなのである。

こうした事情を客観的に記してくれている文書が存在する。『柳沢家秘蔵実記』は徂徠のことを次のような記す。「……家の飾り惣右衛門程成儒者は公儀に無之様に思召候」³³⁾。

右の言葉は徂徠に対する讃辞の言葉である。しかし讃

辞のつもりで書かれているだけに、なおのこと、「家の飾り惣右衛門」というその言い回しは、柳沢家における儒者俎徠の地位を語って余りある。

柳沢家での俎徠の地位は、綱吉の面前で林大学頭（林鳳岡）と論争を行い、主人吉保の面目を大いに施すといった類のものであり、それは公儀に之無き程の儒者を召し抱えていることを示し得た吉保個人にとっての「飾り」の域を出るものではなく、また権力への接近と言っても、権力の中核の末席に侍る程度のものであって、ましてやそれは、権力への接近を梃子として、己の学説を権力側の実際の政策決定に少しでも反映させてもらうことが出来るようなレベルのものでは全くなかったのである。即ち、『辨道』・『辨名』を書いていた時、彼自身がそこで豪語していたような“天下を安んずるものとしての先王の道”とは全く無縁な仕官体験をし、俎徠は実は有していなかったのである。

そして俎徠自身もまた、武家政権内における儒者としての己の立場の惨めさ・無力さをよくわきまえていた。この無力さの自覚は、後年、吉宗からの仕官の誘いという、儒者として天下の国政に参与し得るかも知れなかった最大のチャンスを自らの手で潰してしまう動機として立ち現れてくる。享保十二年、俎徠は藪震菴に宛てた手紙に次のように言う。

「……且つ吾が邦百年来一切武断にして、文儒の職は顧問應對に備わるのみ、豈に能く朝政の失を言わんや。朝臣尚お爾り、況んや陪臣をや。不佞一たび外廷に伏謁するのみ。非常の榮なりと雖も、亦た陪臣の榮のみ。豈に進退を語るに足らんや」³⁴⁾。

すでに白石の例もあり、儒者が直接に国政に参与し得る可能性は、綱吉時代に比べてはるかに開けていたはずである。しかし俎徠は、この晩年における最後のチャンスを自らの手でつかもうとはしない。上記の手紙は仕官話のあった五年後に書かれている。健康状態の悪化を理由に挙げることは出来まい³⁵⁾。この五年間、吉宗から命ぜられた文儒に相応しい煩瑣で無意味な仕事はきちんとこなしている。何よりも、仕官話のあった（享保七年）前後の時期、『太平策』（享保四～七年頃？³⁶⁾）と『政談』（享保十二年頃？³⁷⁾）とを書き上げるだけの気力と体力はまだまだ残っていたのである。しかも、これらの内容は、將軍に直接御目に掛かって教えるべき政治論に他ならない。將軍への献策などという迂遠なことをする暇があったならば、そしてそこで「殊に儒者の輩、聖人の道は天下国家を治める道なりと云うことをば、第二にして、天理・人欲・理氣・陰陽五行などいへる、高名の説を先とし……」³⁸⁾と宋儒を罵倒し、或いはまた、「且つ近年暝眩〔＝劇薬を服し、目まいがして苦しむこと－校訂者注〕の大薬を用いらる。是れは或る儒者〔＝新井白

石のこと〕の工夫より出でて、……金を半にする術を建白したると承る〔白石の建議によって正徳四年（1714年）に実施された通貨政策で、金貨の質を慶長金に復し、その元禄・乾字金〔元禄・乾字金とは前任者の荻原重秀が改鑄した悪貨のこと－引用者〕との交換比率を二対一にしたので、『半にする』と言ったのであろう－校訂者注〕。……されども聖人の大道をしらざる故、物価の貴くなりたる根源をしらず」³⁹⁾などと白石の通貨政策を揶揄する暇があったのであれば、何故彼は、彼が言うところの「聖人の大道」を、「天下国家を治める道」を実践してみようとはしなかったのであろうか？「先王の道は、天下を安んずるの道也」とあれ程まで繰り返し主張していたにもかかわらず、彼は將軍吉宗からの仕官の誘いを断ってしまい、遂に治者の側に実際に立って実践してみようとはしない。

それとも十四年に及んだ柳沢家における任官体験は、俎徠をしてそれほどまでに己が儒者であることの無力感を強めさせたとしても言うのであろうか？しかし彼の『辨道』中にそのような無力感の表白は一切見出されない。彼が『辨道』において「仁とは養ふの道也。故に国家を治むるの道は……」⁴⁰⁾と書いた時、そして宋儒に対して「是れ何ぞ能く人才を養ひ国家を安んぜんや」⁴¹⁾と批判した時、彼のその言葉の背後には十四年に渡った己の儒者としての無力感が込められていたとしても言うのであろうか？

否である。われわれが『辨道』において見出すのは、むしろ天下国家を論ずる俎徠の自信過剰なまでの豪語であり、そこに無力感などひとかけらも見出されはしない。そしてわれわれが問題にしたいのは正にこのことである。所詮は一人の文儒に過ぎなかった俎徠が、当時の武家社会の現実政治に対して結局は無力であったこと、われわれはそのことで俎徠を責めようとは思わぬ。しかしながら、彼が自らの著作において自己の無力な立場については決して触れようとはしなかったこと、そして触れぬままに天下国家を論じたこと、それは別である。

〔結論〕健全な保守主義の育成の条件

現実主義を自任する保守主義的イデオロギーが己のリアリティを保ち続け得るのは、権力者側が権力の「飾り」としてそれら保守主義的学説を己の周りに侍らせようとするばかりではなく、それら学説の側からの政策の提言に本気で耳を貸す用意が、権力者側にある場合だけである。そしてこれが、保守主義のイデオロギーの健全な成長を保証する条件でもある。

しかしながら、そうした事態は実際には残念ながら稀にしか生じない。大抵は、権力が政策決定権を独占する。権力側から見ると、現実主義を標榜する保守主義的

学説と言えども、まだまだリアリティーを欠いた空理空論としか思えぬからであり、また今一つのより大きい理由は、政策決定権を渡すことは、それに伴う権益をも同時に譲り渡すことを意味するが故である。保守主義の学者に、政策決定権と共に、それに伴う権益も渡すような馬鹿なことをする保守政治家はいない。

さて、何れの理由からであれ、権力側には政策決定権を保守主義的学説の側に委ねようという気が全くなかったとしよう。即ち、己の周囲に「飾り」として侍らすだけであって、政策決定に参画させる気は毛頭無かったとする。このこと自体はしかし、保守主義的学説の側では如何ともし難いことであって、彼らの責任ではない。保守主義自身の問題は、むしろこれ以後にある。即ち、己が権力の「飾り」として利用されているにしか過ぎぬことを、一介の学者にしか過ぎぬ自分には所詮は権力への実質的回路は閉ざされていることを、己は権力に寄生する幫間に過ぎぬことを、総じて、こうした権力と己との屈辱的關係そのものを、分析の俎上に載せ、読者の目にさらし得る程の廉直さと勇気を、現実主義を標榜する保守主義は大抵は備えていぬことに、備えていぬままに権力者の視点からの現実政治の捉え方を、あたかも己自身が権力者と同等の地位に立ち得ているかの如き口吻で得々と語り続け得る厚顔さに、むしろ保守主義の問題点はある。

すでに見たように、こうした現実主義的保守主義は、個人の内面における道徳的問題を、天下国家の安泰という大なる問題のために、とうの昔に吹き飛ばしてしまっていた。そしてこのことは、保守主義思想家にとって、論者自身の立場の如何という彼自身の道徳的問題を棚上げして手を触れずに済ましておくためには好都合に働くのである。自己自身と権力との関係を内省することなど、彼の意識にとっては天下国家の問題と比するならば、些細なこと、問題とするに足らぬことと映るからである。

こうして現実主義的保守主義は、自らが権力の「飾り」に過ぎぬという癒しがたい自己嫌悪を決して想起することなく、飲み下しながら、体制擁護の言説を再生産してゆく。無力感が募れば募るほど、彼の身振り手振りは大げさなものとなり、果ては現実主義を標榜する非現実的大言壮語となってゆく。彼の実際の姿と、彼の言説中における彼の姿とは次第に乖離してゆき、乖離が激しくなるにつれ、彼は実践を怖がるようになる。

彼が確実に実践したこと、それは個人の道徳性の問題を死滅せしめたこと、これに他ならぬ。道徳性の問題の欠如は自堕落を生み出し、実践への無力感は刹那主義を生み出す。こうして実践への緊張感を完全に欠落させ切った時、最後にそれが辿り着くのは風雅の世界、即ち、朱子学のリゴリズムの歯止めを欠いた野放しの享楽性で

ある。

「遁る所は則ち風雅のみ。」⁴²⁾

徂徠学を継承したのは、確かに春台ではなく南郭であったのである。

〔受理日：平成 23 年 12 月 13 日〕

〈注〉

- (1) 使用したテキストは、『辨道』、『辨名』に関しては、金谷治・沢田多喜男校訂・訳・注の『日本の思想 12・荻生徂徠集』（1970 年・筑摩書房）を、『政談』、『太平策』に関しては、辻達也（前者）と丸山真男（後者）の校注の『日本思想体系 36・荻生徂徠』（1973 年・岩波書店）を用いた。『辨道』、『辨名』に関しては、頁数だけではなく、各条の番号も記した。なお、引用文中の傍点による強調は全て筆者が附したものである。漢字・ひらがな等の表記は、本文との統一の必要上、変更した部分がある。また、『政談』と『太平策』からの引用は、本来は漢字・カタカナで表記され、レ点の付いている部分もあるが、全て書き下し文に変え、カタカナの部分は読みにくいので全てひらがなに変えた。また送り仮名が現代と異なる場合には、現代風に直した部分もある。また校訂者の注がある場合には、〔 ー訂者注〕として引用文中に収めた。筆者による補足は〔 ー 〕〔＝ ー 〕または〔 ー引用者〕と記した。
- (2) 荻生徂徠『辨道』、一、49 頁。
- (3) 徂徠『辨名』、上、聖、一、156 頁。
- (4) 徂徠『辨道』三、56 頁。
- (5) 徂徠、前掲書、二十、91 頁。
- (6) 本稿では『太平策』は徂徠の筆に成るものとの判断の上で議論を進めた。『太平策』の真偽問題については、丸山真男「『太平策』考」（『日本思想体系 36・荻生徂徠』787-829 頁）を参照。
- (7) 徂徠『太平策』、473 頁。
- (8) 徂徠、前掲書、459 頁。
- (9) 上記引用部分に続く部分で徂徠は、たとえ聖人の立てた礼楽制度といえども数百年後には必ず弊害が生じて世は乱れると、次のように述べている。
「所謂聖人と云うは、開国の君の、よく未来を鑑み、礼楽制度に弊少なき様に工夫して、立ち玉ふを称するなり。是れを聡明睿智の徳と云う也。されども礼楽制度一たび定まれば、数百年の後には、聖人の制作にても必弊生じて、この弊より世は乱ることなり」（荻生徂徠『太平策』、459 頁）。
- (10) 徂徠『辨道』、七、65-66 頁。
- (11) 徂徠『政談』、卷之三、377 頁。
- (12) 徂徠、前掲書、卷之三、372 頁。

- (13) 徂徠『政談』、卷之三、373 頁。
- (14) 徂徠、前掲書、卷之三、373 頁。
- (15) 徂徠『大平策』、470 頁。
- (16) 徂徠『政談』、卷之三、374 頁。
- (17) 徂徠『大平策』、469 頁。
- (18) 徂徠『政談』、卷之三、384 頁。
- (19) 徂徠、前掲書、卷之三、385 頁。
- (20) 徂徠『辨名』、上、徳、一、126-127 頁。
- (21) 徂徠『辨道』、十四、81 頁。
- (22) 丸山真男『日本政治思想史研究』東京大学出版会、1980 年、76 頁を参照。
- (23) 徂徠『大平策』、467 頁。
- (24) 徂徠、前掲書、455 頁。
- (25) 徂徠『辨道』、二、55 頁。
- (26) 徂徠『大平策』、485 頁。
- (27) 徂徠、前掲書、485 頁。
- (28) 徂徠、前掲書、453 頁。
- (29) この部分の叙述は丸山真男『日本政治思想史研究』東京大学出版会、1980 年、23-28 頁に負う。
- (30) Friedrich Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, S. 418. 秋山英夫訳『道徳の系譜』、192-193 頁。
- (31) 吉宗との最初の接触として確実なものは、享保六年（1721 年）に『六論衍義』に訓点と序文を付けるよう命ぜられたことである。『弁道』・『弁名』の稿が成ったと思われる享保二年（1717 年）からは、まだ四年の間がある。
- (32) 今中寛司『徂来学の基礎的研究』、67 頁。
- (33) 今中、前掲書、68 頁より引用。
- (34) 『徂徠集』卷之二十三、与藪震庵、第十。今中、前掲書、217 頁より引用。
- (35) 今中寛司は徂徠が仕官を断った理由について、「おそらく健康上の問題が第一であったと思われる」と述べている。今中、前掲書、214-215 頁を参照。
- (36) 『太平策』の成立年代については、丸山真男「『太平策』考」（『日本思想体系 36・荻生徂徠』、821 頁）に依った。
- (37) 『政談』の成立年代については、辻達也「政談」（『日本思想体系 36・荻生徂徠』、624 頁）に依った。
- (38) 徂徠『大平策』、455 頁。
- (39) 徂徠、前掲書、464 頁。
- (40) 徂徠『辨道』、九、73 頁。
- (41) 徂徠、前掲書、十一、77 頁。
- (42) 服部南郭『文集』。相良亨『近世日本における儒教運動の系譜』理想社、1975 年、205 頁より引用。相良はそこで、「いま徂徠の思想に二つの傾向があるとすれば、それは礼的政治論的傾向であり、他は楽・詩的文芸的傾向である。春台と南郭は、実

はそれぞれ師の一面を継承していたのである」と述べ、さらに南郭に関しては、「南郭は政治に対する自己の、また世の儒者なるものの発言がいかにも無力なものであるかをしみじみ感じていたのである。だからこそ、また師徂徠が気負い立って説き出していた礼を廃壊したと主張しても彼には何ら不安を与えなかった。師徂徠の思想から政治理論的傾向を取り除くと、後に残るものは詩文の世界、風雅の世界のみである。したがって、南郭はただこの風雅の世界にのみ遁れていったのであった」（相良、前掲書、205-206 頁）と述べている。

引用文献

- 今中寛司『徂来学の基礎的研究』吉川弘文館、1966 年
- 相良亨『近世日本における儒教運動の系譜』理想社、1975 年
- 金谷治・沢田多喜男校訂・訳・注『日本の思想 12・荻生徂徠集』筑摩書房、1970 年
- 辻達也・丸山真男校注『日本思想体系 36・荻生徂徠』岩波書店、1973 年
- Friedrich Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, in: Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg.) *Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe*, 6. Abt., 2. Bd., Berlin 1986. 秋山英夫訳『道徳の系譜』（『ニーチェ全集』第三卷〔第Ⅱ期〕、白水社、1983 年）
- 丸山真男『日本政治思想史研究』東京大学出版会、1980 年