

東アジア近世後期儒学の展開に内在するロジック

―荻生徂徠と王船山の「制作」説を例として―

劉 瑩

（佐藤 由隆 訳）

序 論

荻生徂徠（一六六六―一七二八）は日本政治思想史の領域において、丸山真男によって「日本の近代的思惟の先駆」であると称されることとなったが、王船山（名は夫之、一六一九―一六九二）もかつて、侯外廬によって「中国の近代的思惟活動を切り開いた」（注1）と評された。彼ら二人の思想の中に、いわゆる「近代性」（注2）というものが具わっているか否かという問題については、これまで日中の多くの研究者がそれぞれ疑問を提示してきた。しかしその疑問も、ほぼ同時期を生きた彼らが東アジア儒学史において担ったであろう、前後の橋渡しとなる作用を否定することはできない。したがって両者の思想を併せて論ずることにより、東アジアの近世後期儒学の展開に内在するロジックを見出すことができるかもしれないのである。

具体的に言えば、「制作」は徂徠の思想において丸山に「近代の先駆」という称号を貼られた核心的な根拠の一つである。しかしながら徂徠の強調し

たこの概念が、中国儒学の伝統における意義とどのような関連を持つており、また徂徠の後学においてはどのような位置に置かれたのか、ということについては、丸山の研究では考慮されなかった。この点から言えば、丸山が強調した徂徠の「制作」には、あるいはさらなる考察の余地があるかもしれない。また、丸山は「制作」の徂徠の思想における「近代性」をすべく見抜いたが、これは同時期である清代初期の道学の発展状況を考えることを啓発しうるものでもあり、さらには儒学自体の展開に内在するロジックを見つけ出すことへと導きうるものでもある。

丸山が「制作」を「近代化」と読み解いた他に、子安宣邦は「外部性」という視点によって「制作」のもう一つの読み解き方を提示した。これはつまり、徂徠の「制作」は内と外の二層の次元を持つてであろうことを示すものである。しかし、子安は「制作」の「外部性」を強調するが、徂徠学の「内」に対する関心には目を向けていない。

したがって本稿では、この二つの「制作」に対する解釈の視点を統合し、徂徠学における「制作」という概念を考察することを通して、徂徠学の意義

を新たに位置付けるとともに、近世後期の東アジア儒学の展開に内在するロジック、すなわち「儒学式近代化」というものを掘り起こすことを試みたい。

一 「制作」の論理矛盾と「倣倣」のロジック

丸山は日本思想史自体の発展の脈絡の中で、「近代性」の要素、すなわち封建制度を瓦解させる思惟方式がすでに備わっていたということを確認した。そして当然この思惟のプロセスは、当時の社会状況と直接的な関係は無く、漸次的に展開していったものであるが、徂徠の思想は、すなわちその中でも最も鍵となるタームであったと考える。

さうして荻生徂徠は「道は事物当行の理にても無之、天地自然の道にても無之、聖人の建立被成たる道」（徂徠先生答問書下）だといふその有名な命題を以て、「誰か」といふ問題の近世最初の提起者となったのである。（注3）

丸山からすると、林羅山（一五八三—一六五七）を筆頭とする日本の朱子学者が、既定の政治秩序を守る自然秩序観の代表であるとすれば、主体的人格（聖人）を自然法に取って代わるものにしようと試みる合理性を持った徂徠は、「近代の先駆」という役割を演じる」となる。丸山は徂徠の言う「聖人」の独自性に非常に注目し、「制作」という語はすなわち「近代性」を指向する鍵となるものであるとした。

さうしてかかる道の制作者がほかならぬ聖人であり、逆に聖人とは道の制作者の称である。かく聖人概念を専ら先王といふ歴史的実在に限

定したことは、徂徠学を従来のあらゆる儒教思想から決定的に別つ重要なモメントである。（注4）

丸山の推断から見ると、聖人の概念は、徂徠学と従来の儒学との根本的な差異となるものである。徂徠は「学んで以て聖と成る」という道筋を断ち切ったが、これによつて聖人は、かえつて丸山がしばしば「絶対的」と言うような人格性を備えることとなった。これがつまり、丸山の目には、近代西洋における主体性の覚醒と充分比肩しうる兆しであったと映ったということである。丸山はさらに、次のような問題にも考察を試みる。すなわち、徂徠によつて聖人は中国古代の堯・舜・禹・湯・文・武・周公の七人の先王に限定され、孔子ですらその列に加わることが叶わなくなったが（注5）、そうだとすると、徳川吉宗（一六八四—一七五二）が始めた「享保の改革」の儒学における合法性というものはどこにあるのか、という点についてである。

「先王の作為」の論理の一切の時代へのアナロジーによつてはじめてイデーに対するペルゾーンの優位は徹底され、かくて政治的支配者の危機克服のための——未来に向つての——作為が可能となるのである。徂徠に於て聖人の道は時代と場所を超越した普遍妥当性を持つてゐる。（注6）

もし「先王の作為」の可能性を各時代の建国の君主にあてはめれば、新たな制度構築は合法性を確かに取得することができよう。そうしてみると、「作者之を聖と謂う（作者謂之聖）」という定義（注7）によれば、新しい制度を設立したあらゆる建国の君主は、みな「聖人」であるはずであるが、しかしこれは徂徠が「聖人」を古代の先王数人に限定したことと矛盾することには

なるまいか。このように、丸山が読み解いた「制作」が直面した最大の問題というものは、聖人が複製不可能であることを認めてしまうと、この種の主体性はごくわずかな人物にのみ制限されてしまうため、ではどうすればそれを現実中に再び現出させることができるのか、ということであった。この矛盾に対して、丸山がすでにこのような考えを示している。

徂徠の前に置かれた政治的課題は二つあった。一は封建社会の依って立つ根本規範の新たな基礎づけと、他は現実の社会的混乱を克服すべき強力な政治的処置の提示と。第一の課題に対してはその根本規範の妥当性を、絶対化された聖人の作為に帰属せしめることを以て足りよう。しかしながらもし「作為」の論理が古代聖人に限定され、歴史的過去のみに閉ぢ込められたならば、それは第二の課題を解決すべき思想的条件を満たさない。(注8)

すなわち、徂徠の「制作」説が聖人を歴史の中に限定してしまっていることを認めてしまうと、現実の改革は理論上の合理性を備えないこととなる。このように、問題の焦点は、どのようにすれば聖人の絶対性を肯定し、かつ後世の改革に合法性の根拠となるものを提供することができるか、という点である。しかしながら実際のところ、徂徠は「聖人」という最高位を設置したのちに、後代の君主のために「聖人」とは異なる位を用意していた。それがすなわち「仁人」である。

蓋し後王・君子は、先王の礼楽を奉じてこれを行い、敢て違背せず。而して礼楽刑政は、先王是を以て天下を安んずるの道を尽くせり。是れ謂う所の仁なり。後王・君子も、亦た唯だ先王の礼楽の教えに順いて、

以て仁人爲ることを得しのみ。是れ聖人は学んで至るべからず、仁人は学んで能くすべし。孔子、人に教うるに仁を以てし、未だ嘗て聖と作るを以て之に強いざりしは、是が爲の故なり。(注9)

右の文は、丸山の論理矛盾を解きほぐすためには非常に重要である。徂徠は右のように述べる中で、聖人を「学んで至るべからず」として最高位に押し上げた一方で、じつは後世の君子が「学んで能くす」べき位をも設定しているのである。それがすなわち「仁人」である。これはつまり、後代の王や君子は礼楽を制作する主体などではないということである。そして「唯だ」と述べながら、「順」うことこそが唯一可能な方向であることを強調している。したがって丸山が謂う所の「各時代の開国の君主による、その度ごとの作為」(注10)というものは、実際には徂徠がここにおいて限定した「順」と合致しないことになるのである。

しかし、そうしてみるとさらなる問題が発生する。徂徠の語において、もし後世の君主が「制作」の合法性を備えないのだとすると、彼らが制定する制度の合理性はどこにあることになるのであろうか。

『政談』は徂徠が徳川吉宗による「享保の改革」の実施のための提言書であるが、徂徠は制度を設計する際に、「古法」という語をしばしば用いている。この「古法」とは、まさに「先王の礼楽の教え」と対応するものである。徂徠が献策した改革や制度というものは、全く新しい制度であるというよりは、現下の日本において「古法」を再現することであったといえる。したがって、先王の「制作」を現実と類比する必要がないのは、徂徠からすると後王・君子は「制度」を刷新せねばならないのではなく、先王の「制作」すなわち「古法」を模倣せねばならぬからであった。

なおかつ徂徠の「聖人」には、確かに丸山が言うような、宗教学的な意味

での神聖性のようなものが賦与されているが(注11)、しかしたとえそうであろうとも、徂徠が現実の日本の統治者のために現状を改革せんと画策したことにはまったく影響を及ぼしはしない。というのも、当時の統治者が徂徠の意見を聴いて民を安んずることに利する制度を樹立したとしても、聖人の「制作」のような、「無」から「有」という真新しい制度の創設などではないからである。現下の統治者は、和漢の古典を「模倣」し、先王の制に依拠して秩序を打ち立てていかねばならないのである。しかしながら、未だかつて聖人の「制作」の現れざる日本からしてみれば、中国古代の聖人が「制作」したところの礼楽制度を「模倣」していくことは、一種の「無」から「有」の制度構築、ということになりはしないだろうか。

この点から、丸山は聖人の「制作」によって各時代の開国の君主にも合理性があることを類比しようと試みたが、しかしこれはもはや聖人の意味での「絶対的制作」ではなく、一種の「模倣的制作」である。ここにおいて、徂徠学の中でも非常に注目し値する「模倣のロジック」というものが現れる。

且つ学の道、倣倣を本と為す。故に孟子に曰く、堯の服を服し、堯の言を誦し、堯の行を行えば、是れ堯なるのみと。而して其の心と徳との何如を問わざる者は、学の道爾りと為す。(中略) 故に其の始めて学ぶに方りて、之を剽窃摸擬と謂うも、亦た可なるのみ。久しくして之に化し、習慣天性の如ければ、外より来ると雖も、我と一と為る。(注12)

徂徠は「模倣」を学の道の根本としているが、これは「模倣論」と呼ぶことができよう。服装であれ言語や行為であれ、すべては「身体」の「外」の方面での標準であり、外在する規範と合致すること、すなわち「是れ堯なるのみ」ということが求められるものである。徂徠は「其の心と徳との何如を

問わ」ずと補足しているが、これは宋明理学が虎の子とした「心」と「徳」をさらに否定しようとしているようにも見える。ここから徂徠の「制作」に対するもう一つの読み解き方が引き出される。すなわち、子安宣邦の「外部性」である。

徂徠(礼楽論)を構成しているのは人間についての(外部)的な言語である。まさに私は徂徠(礼楽論)を、(自然)への対抗関係における(作為)の立場としてよりは、むしろ(制作論)ととらえるべきことをいった。「制作」とは(人間の自然)をふまえた、あるいはそれを欠くことのできない契機とした人間による自己の(外部化)の営みであるかぎり、(制作論)的な命題には(外部性)がたらぬかれる。(注13)

丸山が強調した「制作」の「政治性」と比較すると、子安宣邦が提示しようとしたものは、この概念が具える「外部性」という特徴である。そしてこの特徴を、一八世紀の思想空間の中にまで推し及ぼそうとしたのである。子安から言わせれば、徂徠の前の儒者がより心懸けたことは内面的な徳性の涵養であり、徂徠が関心を払ったことは外的な「天下を安んずる」ことが実現できるか否かということであった。事実、これもまた徂徠学派が反徂徠学者からの非難にしばしば遭うこととなった、重要な理由である。すなわち徂徠学は「外」を重んじて「内」を軽んじており、つまるところ道徳的な要求を軽視するどころか、社会をも日ごとくに退廃させていると言うのである。

しかし問題なのは、徂徠はなぜ「其の心と徳との何如を問わ」ずと言ったか、ということである。これについて、心や徳といったいわゆる「内」のものには重要ではなかったと見なすこともできようが、しかし、あらゆる言動が真に堯と等しくなることができれば、「内」にある徳性はおのずから形成さ

れうるものである、とも解釈することができるとはなからうか。したがって、いわゆる「内」は重要ではない、ということでは決してなく、「外」をなしたのちに自然とできあがる結果なのである。

すなわち、徂徠は「倣倣」を強調するが、外在する礼楽が最終的な目的なのではない。最終的に形成されるべきものこそが、内在的な徳性なのである。徂徠は確かに外的な「天下を安んずる」ことを非常に重視したが、これは内在する徳を軽視していたことを意味するものではない。徂徠は伝統的な理学の工夫論とは異なるベクトル、すなわち「外」から「内」へという方向を選択したにすぎないのである。

この「外」から「内」への移行は、「故に君子は学を貴ぶ。学んで以て徳を成す、自然に勉強するを仮らず（故君子貴学。学以成徳、自然不仮勉強）」（注14）というようにおのずからなるもの、というだけではない。ひとたび実現することができれば、いわゆる「外」のものが身体化することによって「内」と異なるものとなるのである。このようなおのずから完成される内外合一の効果が依拠するところの工夫論こそ「倣倣」であり、これがすなわち徂徠の「倣倣論」のロジックなのである。

二 「器」と「習」の重層構造

徂徠の「制作」論を考察の対象として、丸山が注目したものはその「近代性」であり、子安が強調したものはその「外部性」である。前節での分析によって、丸山の徂徠の「聖人」に対する把握には論理的な穴が存在し、子安の「外部性」の議論は徂徠の内なる徳に対する要求を軽視していることが明らかとなった。「制作」説そのものに立ち返り、それを徂徠の思想の文脈の中に戻してみると、「礼楽を制作する（制作礼楽）」（注15）とは外在する礼

楽制度を意味しているだけではない。さらに重要なのは、その中でも代表的な、先王の「天下を安んずるの道」を後王・君子の徳に内面化させることであり、この「外」から「内」への転化を担ったものこそ、まさしく徂徠が謂う所の「倣倣」であった。以下においては、「器を制する（制器）」ことと「習を以て性を言う（以習言性）」ことの重層構造によって、「外」と「内」についての議論を展開させていきたい。

まず「外」へと延長していく「器を制する」ことを見てみたい。宋学が強調する内省の工夫と比較すると、徂徠の着眼点は確かにいわゆる「倣倣」にある。唯一徂徠が自分と「肖る」と称した水足博泉（一七〇七—一七三二）（注16）は、徂徠の「制作」についてさらなる展開を見せている。その著作である『太平策』には「制器」という一節がある。

聖人の道器は大為り、器を制するは唯だ聖人のみ之を能くす。（注17）

徂徠はかつて「制作」ということを通して「聖人」を限定するを行っているが、博泉はこの「制作」を、さらに具体的に「器」を制するということがあるとした。

聖人は因りて礼楽の教を設く。礼楽は大なりと雖も、其の実は皆な器なり。俎豆・玉帛・鐘鼓・管弦、君子は之を用い、以て礼楽を為すに、其の実は皆な器なり。（注18）

いわゆる「制作」とは、つまり「制礼作楽」であって、対象そのものは礼楽である。礼楽が儒家の教化の義を具えていることを鑑みると、礼楽とは確かに「大」なるものであるが、具体的に言えば、「其の実は皆な器」であり、

すなわち「俎豆・玉帛・鐘鼓・管弦」といった具体的な「器」の上において行われるものである。この点から言えば、「制作」を「器を制する」とどと理解することで、「制作」の対象の具体的な特徴を具現化したことになる。博泉が礼樂の具える「器」という特徴を強調せねばならなかったのは、じつは後儒が「理」を礼樂であると主張したことに向き合うためであった。

礼樂の道は、器と相い体を為し、未だ嘗て相い離れず。而して其の分なる者は君子は道に任じ、小人は器に任ずること、豈に疑を容れんや。後世の諸儒は、理を以て礼樂を説き、器を以て末と為せば、其れ端を聖人に異にす。若し三代の時に生まれしむれば、則ち刑を峻しくし誅を重くするに、何ぞ辞は以て免れん。乃ち有司伶工の伝の若きは、徒だ器のみ是れ守にして、其の道は則ち昧し。是れ其の職なり。士君子の礼樂に於けるは、下学して上達す。若し上達せざれば、則ち有司と何ぞ辨ぜん。後儒は竟に上達に務めて、下学を廢す。是れ謬の大なる者なり。

(注19)

博泉はここにおいて「下学」と「上達」を礼樂が具える「器」と「理」という特徴に対応させている。「下学」は着手するところの工夫であり、「上達」は境界論的な目標であると言えよう。博泉は、「徒だ器のみ是れ守」であることは器物を専門に扱う「有司」と異なることになるが、しかし後儒は「上達」を重視しすぎるあまり、「下学」すなわち「器」を放置する結果を招いてしまっている、ということ指摘する。このことから、言うなれば「上達」が根のない木と化してしまっている、ということは想像に難くない。したがって、「器」と「理」の二者はともに重視すべきものなのである。博泉は、「器」を通してのみ、「理」を顕現させることができると考える。

鬼神に形無く、聖人は宗廟を制し、以て其の気を萃め、社稷を設け、以て其の神を寓し、尺二寸の木を斬り、之を名づけて主と曰い、以て祖考の靈を寓す。天の寥廓たる、星辰の遠き、聖人は璣衡・旁羅を制し、以て其の象を写す。道德仁義の形無きは、鬼神と天より甚だしく、口は言うべからず、目は視るべからざれば、聖人は礼樂の教を制す。礼樂は皆な器にして、以て至道を寓す。(注20)

ここにおいて、博泉は形の有る無しによって「器」と「理」を直接区分している。あるいは、まさしく「理」が無形であるがゆえに、聖人の「道」は具象化した「器」によって捕捉する必要がある、とも言えよう。「先王の道、古は之を道術と謂う。礼樂は是なり(先王之道、古者謂之道術。礼樂是也)。(注21)というように、徂徠学においては、礼樂は道の具象であると言える。博泉に至っては、「礼樂は皆な器にして、以て至道を寓す」というように、このような礼樂の「器」としての具象化の特徴をさらに直接明言している。抽象的な無形と比べた際に、具象化が持つ最も明らかな強みは、実施可能性の高さである。このような実施可能性は、徂徠学の「教」と「学」の中にきわめて鮮明に現れている。前節において徂徠の「倣倣論」をやや深く考察したが、博泉はさらに制作の「器」と関連づけて述べようとする。

故に教学の方、器を以て道を伝え、瑟を鼓ち笙を吹き、圭を執り幣を將り、車に升り矢を束ねるは、皆な止だ能く得るの術を知る所以なり。謂う所の「終日食らわず、終夜寐ねず、以て思う。益無し。学ぶに如かざるなり」なり。学の義為るは、其の師を擬うの謂なれば、乃ち左なれば則ち左、右なれば則ち右、宮なれば則ち宮、商なれば則ち商、惟だ其の

師を擬いて、其の它を問わず。檀弓に孔子右を尚べば、二三子も皆な右を尚べるを記すれば、古の謂う所の学者は此の如し。師為る者は身を以て人を教え、学者は身を以て之を学ぶ。後世の師弟子は、徒だ名位に係り、学を教うるに言を以てし、身を以てせず、礼楽の説は、瞭々として指掌すれども、之が器に授くれば、則ち一も能くする所の者無ければ、後儒の空言なり。(注22)

博泉が言う「其の師を擬う」とは徂徠の「倣倣」と軌を一にするものであり、「惟だ其の師を擬いて、其の它を問わず」ということは徂徠の「其の心と徳との何如を問わ」ずということと符合している。その上で、博泉の特色は、徂徠の「倣倣」をさらに対象としての「器」というものの上に落とし込んだ点にある。

しかしもし「学を教うる」方法が「器を以て道を伝え」ることにあるのであれば、「器」とはどのようにして「道」を伝達するものなのであるか。これについて、博泉は「師為る者は身を以て人を教え、学者は身を以て之を学ぶ」と言う。すなわち「身」とは「器」と「道」の媒介であるということであるが、そうすると「身」は「器」によって、どのように外的な「道」を己に内在化するのであるか。ここで、「制作」の第二のベクトル、すなわち「内」に向けて延びていく「習を以て性を言う」という側面に及ぶこととなる。

「習」という概念について見ると、博泉と徂徠の共通点を比較的是つきりで見出すことができる。徂徠はこのように言う。

大なるかな習や。人の天に勝るは是のみ。其の天下国家に在る、之を風俗と謂う。其の一身に在る、之を氣象と謂う。故に善く天下国家に観る

者は、必ず風俗に於てす。善く人に観る者は、必ず氣象に於てす。礼楽以て教と為さば、則ち風俗厚くして氣象盛んなり。聖人の天に勝る所以の者は是のみ。(注23)

徂徠は「習」を人が天に勝っている点として位置付け、それを一人の「氣象」から一国の「風俗」まで包括する概念として設定した。徂徠の「習」論は、習熟・習慣・習性・習俗という四つの次元から構築されたものである。それぞれを一言で言えば、先王の詩書礼楽に習熟すること、習慣化すること、習慣によって「安民」「長民」の性を成熟させること、それを一国の風俗にまで推し進めること、である。これがすなわち、「習」という一字をもって浮かび上がる、徂徠儒学の全体的な構想である(注24)。

博泉は、徂徠の「習」に対する重視を継承しただけではなく、「習」によって性を移すべきことを非常に強調する。

中人の性、善なるべく悪なるべく、皆な習以て之を移す。子曰く、「性は相い近し、習えば相い遠し」と。又た曰く、「唯だ上知と下愚のみ、移らず」と。上知と下愚は、吾れ未だ之を見ず。天下の人は率そ皆な中人にして、大いには優劣無く、其の美悪邪正は、習に由らざるは莫きなり。廼ち衆楚の^{かまむす}咻しき、移ること勿からんと欲すると雖も、得べからざるなり。先王は深く其の然るを知り、教学の法を立てて、以て天下の人をして正に習わしむるなり。(注25)

博泉は天下の人をすべて、移ることのできる「中人」に帰属させたが、これはつまり「習」によって性を移すことがあらゆる人にとって有効である、ということを確認しているということである。これだけではなく、徂徠が言う

「善に習えば則ち善、悪に習えば則ち悪（習善則善、習悪則悪）」（注26）と
いうことについても、博泉はさらにこの善悪を外的な「器」に落とし込もう
とする。博泉は「善とは芸業の載する所（善者芸業之所載）」（注27）だと言
う。すなわち、抽象的な善は具象的な「芸業」によつてはかられるものであ
るということである。ここにおける「芸業」とは、むしろ礼楽を指すもので
ある。

では礼楽はどのようにして「至善」を体現するのであるか。博泉は「礼
楽」と「至善」の間に、最高の標準である「中和」を設けた。彼は「謂う所
の至善は、亦た必ず芸業を以て之を言う。礼の中・楽の和は、是なり（所謂
至善、亦必以芸業言之。礼之中楽之和、是也）」（注28）と言う。『中庸』で
の位格に従えば、「中和」に到達することができれば、「天地位し、万物育
す（天地位、万物育）」ことができるわけで、これが博泉の理想とする「太
平」であると言えよう。彼は「其れ唯だ至善のみ、太平なる所以なり（其唯
至善、所以太平也）」（注29）と言う。

しかし「中和」もまた、きわめて抽象的な概念である。一体どのようにし
てはかればよいのであろうか。

不知者は謂えらく、中和は無形なれば、得と不得とは、何を以て之を知
らんと。中と不中とは、之を定むるに目を以てし、和と不和とは、之を
定むるに耳を以てするは、是れ礼楽の道なり。人の耳目は聡明有り、不
聡明有れば、能く中和と不中和とを知らんや。然りと雖も、之を定むる
に天下の目を以てすれば、則ち視も亦た公にして、之を定むるに天下
の耳を以てすれば、則ち聴も亦た公なり。天下の目とは何ぞや。尺度の
謂なり。天下の耳とは何ぞや。律呂の謂也。中和の準は、両者に備わ
り、合と不合とは、人人得て之を辨ずれば、豈に明ならざらんや。況ん

や朝暮の習う所、心染まり体濡れ、声は律と為り、身は度と為れば、何
ぞ中和は之れ知り難からんや。若し中和を求めんと欲すれども、礼楽
の教に由らざれば、則ち手を挙げ星を摘まんと欲するなり。狂に非ざ
れば則ち妄なり。（注30）

「中和」あるいは「至善」は、ともに「無形」に属するものである。「無
形」であるために把握しづらいものであるが、それを「器」というものに置
くことこそ、「無形」を「有形」にする方法なのである。博泉は「習」を具
体的な「器」というものに落とし込んだが、さらに重要なのは、外的な「器」
が持つ特性、すなわち「公」というものを指摘したことである。

まさに博泉が言うように、人の耳目には聡明なものとそうでないものと
があるからには、伝統的な儒家における君を得て道を行う道筋は、偶然にあ
ふれたものであることから免れえない。そこで反対に、準則を天下の「公器」
に託すということは、儒学の発展において避けては通れない内在的ロジック
であるようにも思えるのである。しかし、徂徠学における「制作」が示して
みせた「器」と「習」は、果たして普遍的な意義を有しているのであろうか。

三 王船山の「器」と「習」

ここまでで、徂徠学における「制作」という概念を考察することを通して、
その中に含まれる「器」と「習」という二層の次元を掘り出すことを試みた。
本稿の始めにおいて、荻生徂徠と王船山はともに「近代的思惟」の先駆的
人物とされたことを確認したが、王船山については、封建君主制に反対して
欲望の合理性を強調する角度から、その思想の近代性を認めようとする向き
が、学術界においては比較的主流である。しかし先行研究においては、「制

作」の角度から船山の思惟方式に具わる近代性を分析しようとしたものが見られない。

いま、徂徠学における「制作」の概念を詳細に検討することで、それが実際に「器」と「習」というものに落とし込まれていた、ということが明らかとなった。そしてこうしたものは、王船山の思想にも現れているのである。

故に「作者は之を聖と謂う」とは、器を作るなり。「述者は之を明と謂う」とは、器を述べるなり。「神にして之を明らかにし、其の人に存す」とは、其の器を神明にするなり。其の品式を識り、其の条理を辨じ、其の用を善くし、其の体を定むれば、則ち黙して之を成し、言わずして信ず、皆な器を成すの心に在るもの有りて之に拠りて徳を為すなり。

(注31)

このように、船山も「作」の対象を器に帰属させている。そしてまた「故に聖人とは、善く器を治めるのみ(故聖人者、善治器而已矣)」(注32)とも言っており、「聖人」が聖人たるゆえんは、「器を治める」ことにあると指摘する。徂徠学では「道」を礼楽の「器」として具象化したのが、船山もまた道に「器」の中に貫通させた。これがすなわち「天下は惟だ器のみ(天下惟器)」(注33)という主張である。

未だ弓矢有りて射道无きはあらず、未だ車馬有りて御道无きはあらず、未だ牢醴璧幣・鐘磬管弦有りて礼楽の道无きはあらず。則ち未だ子有りて父道无きはあらず、未だ弟有りて兄道无きはあざれども、道の有るべくして且く无き者は多し。故に其の器无ければ則ち其の道无きは、誠然の言なれども、而れども人は特だ未だ之れ察せざるのみ。(注34)

弓矢や車馬、牢醴璧幣といった具体的な「器」があつてこそ、射道や御道、礼楽といった「道」がある。これは博泉の「道」を器に寓する、という主張と内在的に一致していよう。船山はこうしたロジックを、「器ありて後に形有り、形ありて後に上有り(器而後有形、形而後有上)」(注35)、ひいては「君子の道、夫の器を尽して止む(君子之道、尽夫器而止矣)」(注36)というものに帰納させるのである。これは伝統的な理学の、道を以て器の本を為す、という提起とは本質的な異なりを持つており、かえってほぼ同時期の徂徠学と同工異曲であることは疑いようがない。さらに注目には値するのは、船山の「器」にも「公」の特徴があるということである。

国を治め教を推せども必ず恆政有り、故に既に孝弟慈を以て教本と為し、而して尤も必ず其の意を法制に通じ、以て旁く財を理め人を用うるの中に行い、而して民を清明公正の道に納る。故に教と養とは兼ね成ること有りて、政と教とは殊理無し。(注37)

船山は「法制」と「公正」の関係に、非常に鋭く留意しており、治国における法制の重要性を強調しているが、これと博泉が言う「尺度」の「公」もまた類似している。船山と徂徠学の主張の相似は「器」の次元においてのみではない。船山もまた「習」という概念を非常に重視しているのである。

故に聖人の天下を化成する所以の者は、習のみ。(注38)

船山の思想において、聖人が天下を教化することが実現可能なのは、依拠するものがまさしく「習」であるためである。これは船山が聖人の角度から

「習」という概念に総体的な位置を作り出したと言える。船山はさらに、「習」を儒学史の中に据えている。

孟子は性を言い、孔子は習を言う。性とは天道にして、習とは人道なり。『魯論』二十篇は皆な習を言う、故に曰く、「性と天道とは得て聞くべからざるなり」と。已に之を習に失いて之を性に求めんと欲するは、性を見ると雖も且く其の習を救う能わず、況んや見る能わざるをや。易に言えらく、「蒙以て正を養うは、聖の功なり」と。其の習を童蒙に養えば、則ち聖を作すの基は此に立つ。(注39)

船山は孔孟を「習」と「性」で区分し、『論語』全篇を「習」に帰属させた。童蒙が「習」を養うことを「聖を作すの基」としたということは、儒家における聖を成すという最高の理想を「習」の上に落とし込んだということである。注目に値するのは、船山が「性」と相對する面に「習」の概念を際立たせたということである。では船山は、どのように「性」と「習」を区分したのであるか。

先天の性は天之を成し、後天の性は習之を成すなり。(注40)

船山は「性」を明確に先天の性と後天の性とに分けており、先天の性を天に帰属させ、後天の性を習に帰属させている。この分類は、徂徠が言う、不変の「材性」と、移すことのできる「習性」とに酷似している(注41)。しかし徂徠が性を論ずる際にさらに注目したのは、その移動可能という特性である。善を養えば悪はおのずから消える。ゆえに善を養う風俗が非常に重要なのである。船山の習性もまた、こうした善悪の不確定性を含んでいるが、し

かし船山の特徴は、人の天性と外在の物をすべて「善」だと見なし、いわゆる「不善」は人が外物との往来の中でその「幾」を把握していないということにすぎない、とする点にある。この角度から言えば、善悪は絶対的な区分がなくなり、適切な点を把握しさえすればみな善をなすことができることになる。

位を得れば、則ち物は習を害わずして習は性を害わず。位を得ざれば、則ち物は以て習を悪に移して習は以て性を不善に成す。此は吾が形・吾が色の咎に非ざるなり、亦た物の形・物の色の咎に非ざるなり、咎は吾の形色と物の形色の往来して相い遇するの幾に在るなり。(注42)

右の文では、「物——習——性」という序列が展開されているが、そこから船山が、善悪を先天的なものから外しているだけではなく、さらに善悪を物我からも引き剥がしており、それを物我の往来の関係の上に据えていることが分かる。この序列を見ると、後天的な「性」の完成は「習」の養成に依拠しており、言い換えれば「性」を成就させる方式が「習」の養成へと変化している。これはつまり、善悪を先天的な「性」から解放した、ということである。さらに重要なのは、「先天」というものは天が授けたものであり、人はこれに対してどうすることもできないものであるため、ただただそれを受けられないが、これとは逆に、善悪を「後天」の天秤の上に置きさえすれば、人は積極的かつ能動的に悪を避け善を揚げるができるようになる、ということである。そしてこのような善悪の価値判断の中で、主体性が発動していく可能性が備わることとなったのである。

船山は「習の性と与に成る者は、習成りて性与に成ればなり(習与性成者、習成而性と成也)」(注43)と言う。習が成ることと性が成ることができる、

つまり習が人の性を形成するにあたって巨大な影響を持っているということである。

しかし、もし善あるいは悪の支配権を後天的な「習」にすっかり渡してしまつたとしたら、「善に習えば則ち善、悪に習えば則ち悪」となるわけで、習俗が善となれば当然何の支障もなくなる。そのため、船山は習を養うことを「聖を作すの基」としたが、この習とは畢竟、善の習俗である。だがもし習俗が不善だとしたらどうなるのか。すなわち、個人は周囲の習俗の中において、その制限を受けざるをえない。とりわけ外的な環境が「不善」であつた場合には、どのように対応すればよいのであろうか。船山は、こうした不善の「習」を「習気」と呼び、このような場合には力の限り抵抗せねばならないと説く。

君子は習俗の陥るべからずして意気の特むべからざるを知るや、以て吾が性の中を為し、自ら卓然不撓の理有り。而して吾が学の正しきは、自ら其の守に永く貞たるの能有り。(注44)

しかし理論の上から言えば、船山が習の人性に対する重要性を強調すればするほど、その中に身を置く者が習から脱出することはますます難しくなる。まさしく船山が生きた時代のように、あたり一面が「末俗の習気(末俗之習気)」であつた場合、いったい人はどのようにすべきなのか。

如し人の梅を食うを見れば、則ち涎流れて自ら禁ずる能わざるも、従りて未だ嘗て梅を食わざる者の若きは、涎は必ず流れず。故に天下の悪は、聞かざるを以て幸と為す。之を聞きて之を悪むを知れば、亦た是れ鳥喙を誤嚼して、菓を以て之を解くも、特だ斃るるに速やかならざ

るのみにして、未だ嘗て其の毒に染まらざるにあらず。正人に親しみ、宵小を遠ざくれば、免るるに庶幾きかな。(注45)

これは「望梅止渴(訳者注：魏の曹操軍が行軍中、水が無くて困つた際、曹操が前方に梅林があるぞと言って励ましたので、士卒は唾が出て渴きを癒やした、という故事。転じて、ただ空想するだけで自ら慰めること)」としまつたく正反対の方法である。もし習慣から習を以て性を成すまでのことが、外在の対象と絶えず関係を深めていく過程であると見なしうるのであれば、この関係を直接断ち切ることは、最も直接的な方法のように思われる。天下の悪を聞かず、「宵小」の輩に近づかなければ、悪の習俗に染まることから免れることがおそらくはできるであろう。

以上の分析から、船山の習論も二つの次元に分けることができる。聖人の教化から言えば、習の意義は重大である。この、習を以て民を養うべし、というものは、まさに徂徠学における一国の「風俗」と対応しあうものである。また個人の角度から言えば、周囲の習俗の限界性に注意し、「習気」によって固められてしまわないようにせねばならない。この次元は徂徠学が言う一人の「気象」と対応しうるものである。

船山の思想からも、「器」と「習」についての強調を発掘することができ。これはつまり、徂徠学の中で展開した「制作論」は、当時の東アジアにおいては、まったく偶然的現象ではなかったのかもしれない、ということである。では、これはいったい何を意味することになるのであろうか。

結論

「制作」の概念から出発し、「儒学式近代」をすなわち「器」と「習」の二層の次元として表したが、ではこの二つの次元はどのような「儒教式近代」の過程を体現するものなのであろうか。

本稿でも「器」の持つ「公」の特質を確認したが、まさに水足博泉が論ずるように、「器」は一個人の耳目の聡明さを超越した「尺度」たりうる物である。そして王船山さえも、「法」によって国を治める必要を明言している。これは現代国家において唱えられる「公」に通底していることは疑いようがない。「公」の領域に限定されるところがあつて初めて、「私」の領域は認められうる。このようにして「主体性」は、存在の正当性を獲得することができるのである。

「習」の角度から言えば、善悪を先天に帰属させるような、先天預成式人性論は、後天的な努力によつて善へ赴き悪を避けるような人の能動性のある程度消してしまふ。そうした意義から言えば、善悪を後天的な「習」に帰属させることは、後天習成式人性論である。この判断は、一方では国家レベルで善の習俗を養成することを促すものであるが、もう一方では、個人が不善の風俗より脱出する可能性をも暗示している。これを先天預成式人性論と比べると、その中に「主体性」が顕著となる、さらなる可能性を秘めていることは間違いない。

また、もし徂徠学と伝統的な宋明理学との分岐を生んだ出発点が、すなわち外から内への思惟方式であつたとするならば、その特色は「器」と「習」を通して如実に現れるものである。「器」を重んじる目的は「器」そのものではなく、外的な「器」を通して内的な「徳」を養つていくことにあるわけだ、それ自体もまた「習は性と与に成る」というテーマに適うものである。

王船山と徂徠学において現れ出た、器を尊んで習を重んじるという主張は、もし貫通させることができれば、伝統的道学における形而上学とは全く異なるものを持つていふこととなる。伝統的な宋明理学が前近代的な先天預成式人性論を代表するものであるとすると、その衰微というものは、儒学内部の形而上学的な新路線の誕生を予感させるものであつたことになる。これがすなわち、後天習成式人性論の台頭である。

したがつて、「器」と「習」という重層構造によつて読み解かれる「制作」という概念は、主体性の覚醒という普遍的な意義を表すものであるだけでなく、同時に前近代の儒学とは異なる、儒学の新たな主張を示したということでもあるのである。よつて、「儒学式近代」は近世の東アジアにおいてすでに展開されはじめていた、と言えよう。

もちろんこの過程は、幾多の概念および変化において現れているものであり、この現象をさらに正確に叙述するためにも、より多くの視点からの検討が求められる。この問題については、今後の課題としてさらに考察を進めていきたい。

注

(1) 侯外廬『船山学案』（岳麓書社、一九八二年）、一頁。

(2) 「儒教的近代」は宮嶋博史が提唱したものであるが（宮嶋博史「儒教的近代としての東アジア「近世」」（『岩波講座』東アジア近現代通史 一）（岩波書店、二〇一〇年）所収）、その主要な着眼点は、いかにして現在の中国を見るべきか、また十九世紀以降の日本・朝鮮（韓国）の発展過程をいかにして把握すべきか、という点にあつた。本稿では主に、学問としての儒学の思惟方式の中での展開にお

る近代性の議論に着目するため、「儒学式近代」と呼ぶこととする。

(3) 丸山真男『日本政治思想史研究』（東京大学出版会、一九九九年）、二〇九頁。

(4) 『日本政治思想史研究』、二二二頁。

(5) 徂徠の思想における孔子像については、平石直昭「荻生徂徠と先行儒学——孔子像を中心に」（源了圓・嚴紹鑾編『思想』（日中文化交流史叢書第三卷、大修館書店、一九九五年）所収、二二〇—二五五頁）を参照。

(6) 『日本政治思想史研究』、二一九頁。

(7) たとえば『弁道』において、徂徠自身も「古之時、作者之謂聖」と述べている（吉川幸次郎・丸山真男等校注『荻生徂徠』（日本思想大系36、岩波書店、一九七三年）所収、二〇〇頁）。以下、本文内の書き下し文についてはすべて現代仮名遣いに改める。

(8) 『日本政治思想史研究』、二一八頁。

(9) 蓋後王君子、奉先王礼樂而行之、不敢違背。而礼樂刑政、先王以是尽於安天下之道、是所謂仁也。後王君子、亦唯順先王礼樂之教、以得為仁人耳、是聖人不可学而至焉、仁人可学而能焉。孔子教人以仁、未嘗以作聖強之、為是故也。大氏後人信思孟程朱、過於先王孔子、何其謬也（『弁道』、二〇二頁）。

(10) 『日本政治思想史研究』、二一九頁。

(11) 丸山真男は「ここに至つては聖人は殆ど宗教的絶対者にまで高められたかの如くである」などと述べる（『日本政治思想史研究』、九八頁）。

(12) 且学之道、做效為本。故孟子曰、服堯之服、誦堯之言、行堯之行、是堯而已矣。而不問其心与德何如者、学之道為爾。（中略）故方其始学也、謂之剽窃摸擬、亦可耳。久而化之、習慣如天性、雖自外来、与我為一。（荻生徂徠「答屈景山（第一書）」（前掲『荻生徂徠』所収）、八四頁）

(13) 子安宣邦『江戸思想史講義』（岩波書店、一九九八年）、二〇〇頁。

(14) 荻生徂徠『論語微』甲（小川環樹編『荻生徂徠全集』第三卷・経学1（みすず書

房、一九七七年）、四三五頁。

(15) 『弁道』、二〇二頁。

(16) 水足博泉が徂徠の礼樂論を継承したことについては、高山大毅『近世日本の「礼樂」と「修辭」——荻生徂徠以後の「接人」の制度構想』（東京大学出版会、二〇一六年）第二章を参照。

(17) 聖人之道器為大矣、制器唯聖人能之。（水足博泉『太平策』（武藤敵南・宇野東風・古城貞吉編『肥後文献叢書』第二卷（隆文館、一九一〇年）所収）、三〇九頁）

(18) 聖人因設礼樂之教。礼樂雖大、其実皆器也。俎豆玉帛鐘鼓管弦、君子用之、以為礼樂、其実皆器也。（水足博泉『太平策』、三〇九頁）

(19) 礼樂之道、与器相為体、未嘗相離矣。而其分者君子任道、小人任器、豈容疑乎。後世諸儒、以理說礼樂、以器為末、其異端於聖人。若使生乎三代之時、則峻刑重誅、何辞以免。若乃有司伶工之佞、徒器是守、其道則昧矣。是其職也。士君子之於礼樂、下学而上達。若不上達、則与有司何辨。後儒竟務上達、而廢下学。是謬之大者也。（水足博泉『太平策』、三二〇頁）

(20) 鬼神無形、聖人制宗廟、以萃其氣、設社稷、以寓其神、斬尺二寸之木、名之曰主、以寓祖考之靈。天之寥廓、星辰之遠、聖人制璣衡旁羅、以写其象。道德仁義之無形、甚於鬼神与天、口不可言、目不可視、聖人制礼樂之教。礼樂皆器、以寓至道。（水足博泉『太平策』、三二〇頁）

(21) 『弁道』、二〇六頁。

(22) 故教学之方、以器伝道、鼓瑟吹笙、執圭將幣、升車束矢、皆所以知止能得之術也。所謂終日不食、終夜不寐、以思、無益、不如学也。学之為義、擬其師之謂、乃左則左、右則右、宮則宮、商則商、惟擬其師、不問其它。檀弓記孔子尚右、二三子皆尚右、古之所謂学者如此。為師者以身教人、学者以身学之。後世師弟子、徒係名位、教学以言、不以身、礼樂之說、瞭々指掌、而授之器、則無一所能者、後儒之空言也。

（『太平策』、三二〇—三二二頁）

- (23) 大哉習乎。人之勝天者是已。其在天下國家、謂之風俗。其在一身、謂之氣象。故善觀乎天下國家者、必於風俗。善觀乎人者、必於氣象。礼樂以為教、則風俗厚而氣象盛矣。聖人之所以勝天者是已。〔荻生徂徠『護園隨筆』（今中寛司・奈良本辰也編『荻生徂徠全集』一卷（河出書房新社、一九七三年）所収）、一七〇頁〕
- (24) 徂徠の「習」論については、拙稿「荻生徂徠の『習』論」（『外国哲学』第三十五輯、二〇一八年）を参照のこと。
- (25) 中人の性、可善可惡、皆習以移之。子曰、性相近、習相遠也。又曰、唯上知与下愚、不移也。上知下愚、吾未見之。天下之人率皆中人、無大優劣、其美惡邪正、莫不由習也。迺衆楚之咻、雖欲勿移、不可得也。先王深知其然、立教学之法、以使天下之人習乎正也。〔『太平策』、三四二頁〕
- (26) 『弁名』、二四〇頁。
- (27) 『太平策』、三四六頁。
- (28) 『太平策』、三四六頁。
- (29) 『太平策』、三四五頁。
- (30) 不知者謂中和無形、得与不得、何以知之。中与不中者、定之以目、和与不和、定之以耳、是礼樂之道也。人之耳目有聰明、有不聰明焉、能知中和与不中和乎哉。雖然、定之以天下之目、則視亦公、定之以天下之耳、則聽亦公。天下之目者何。尺度之謂。天下之耳者何。律呂之謂也。中和之準、備於兩者、合与不合、人人得而辨之。不豈明乎。況朝暮所習、心染体濡、声為律、身為度、何中和之難知乎。若欲求中和、不由礼樂之教、則欲举手摘星也。〔『太平策』、三四六頁〕
- (31) 故作者之謂聖、作器也。述者之謂明、述器也。神而明之、存乎其人、神明其器也。識其品式、辨其条理、善其用、定其体、則默而成之、不言而信、皆有成器之在心而拋之為德也。〔王夫之『周易外伝』（『船山全書』第一冊（岳麓書社、一九八八年）所収）、一〇二九頁〕
- (32) 『周易外伝』、一〇二八頁。
- (33) 『周易外伝』、一〇二七頁。
- (34) 未有弓矢而无射道、未有車馬而无御道、未有牢體璧幣・鐘磬管弦而无礼樂之道。則未有子而无父道、未有弟而无兄道、道之可有而且无者多矣。故无其器則无其道、誠然之言也、而人特未之察耳。〔『周易外伝』、一〇二八頁〕
- (35) 『周易外伝』、一〇二九頁。
- (36) 『周易外伝』、一〇二九頁。
- (37) 治国推教而必有恆政、故既以孝弟慈為教本、而尤必通其意於法制、以旁行於理財用人之中、而納民於清明公正之道。故教与養有兼成、而政与教無殊理。〔王夫之『讀四書大全説』（『船山全書』第六冊（岳麓書社、一九九一年）所収）、四三六頁〕
- (38) 故聖人所以化成天下者、習而已矣。〔王夫之『侯解』（『船山全書』第一二冊（岳麓書社、一九九六年）所収）、四九四頁〕
- (39) 孟子言性、孔子言習。性者天道、習者人道。魯論二十篇皆言習、故曰性与天道不可得而聞也。已失之習而欲求之性、雖見性且不能救其習、況不能見乎。易言蒙以養正、聖功也。養其習於童蒙、則作聖之基立於此。〔『侯解』、四九四頁〕
- (40) 先天之性天成之、後天之性習成之也。〔『讀四書大全説』、九六二頁〕
- (41) 徂徠の人性論については、拙稿「荻生徂徠の人性論における『習』重視の淵源について——『中庸解』を中心として」（『文明21』第四一号、二〇一八年）を参照のこと。
- (42) 得位、則物不害習而習不害性。不得位、則物以移習於惡而習以成性於不善矣。此非吾形・吾色之咎也、亦非物形・物色之咎也、咎在吾之形色与物之形色往来相遇之幾也。〔『讀四書大全説』、九六三頁〕
- (43) 王夫之『尚書引義』（『船山全書』第二冊（岳麓書社、一九八八年）所収）、二九九頁。
- (44) 君子知習俗之不可陷而意氣之不可恃也、以為吾性之中、自有卓然不撓之理。而吾学之正、自有永貞其守之能。〔王夫之『四書訓義』（『船山全書』第七冊（岳麓書社、一九九一年）所収）、一〇二九頁〕

社、一九九一年）所収、一三三頁）

(45) 如見人食梅、則涎流不能自禁、若從未嘗食梅者、涎必不流。故天下之惡、以不聞為幸。聞之而知惡之、亦是誤嚼烏喙、以藥解之、特不速斃、未嘗不染其毒。親正人、遠宵小、庶幾免夫。〔『俟解』、四九二頁〕

【附記】

本稿は中国・国家社科基金重大項目「日本朱子学文献的編纂与研究」（項目批准号：17ZDA012）の成果の一部である。

劉瑩（りゅう・えい）

一九九〇年生まれ。北京大学外国語学院日本語系PD。専門は日本儒学史、東アジア思想文化。主要論文に「荻生徂徠之“習”論」（『外国哲学』第三十五輯、二〇一八年六月）、「以『中庸解』為例試析荻生徂徠的人性論」（『現代哲学』二〇一九年第六期、二〇一九年十一月）、「孟荀各“一偏”——荻生徂徠之“祖型”辨」（『哲学動態』二〇二〇年第五期、二〇二〇年五月）など。

〔翻訳者〕

佐藤 由隆（さとう・よしとか）

一九九〇年生まれ。京都産業大学・和歌山大学非常勤講師。専門は中国思想史・日本思想史。共著に『懷徳堂研究 第二集』（汲古書院、二〇一八年二月）、『教養としての中国古典』（ミネルヴァ書房、二〇一八年四月）、主要論文に「懷徳堂学派の知行論」（『日本中国学会報』第六十九集、二〇一七年一〇月）など。