

荻生徂徠の「老子」像——「知礼者」・「空言者」——

藍 弘 岳

一 はじめに——老子と徂徠

徳川時代の中期、老荘思想が一つのブームになった。それは徂徠学と密接な関係があったとされる^①。徂徠学と老荘思想の関連を論じる際、従来の研究では、古文辞学と『老子』、『莊子』一書の関係が言われ、さらに、徂徠の思想形成と老荘思想の間の連関が注目されている^②。それに対して、本稿は、主に徂徠が抱く（人としての）老子像を考察する。徂徠にとって、書物のみならず、人物としての老子が重きを占めているからである。

本稿と同様のテーマを扱った貴重な仕事として、尾藤正

英の「荻生徂徠の「老子」観」がある^③。本稿はこの尾藤論文を一つの手がかりとしながら、それと異なった視角から徂徠の老子像を描く。尾藤によれば、徂徠は、『学則』では、老子の評価は消極的で、聖人の道を学ぶがその本質を性急に言語で表現して誤りを犯した人物として捉えている。これに対し、『護園十筆』（七筆。以下『七筆』など略）は、老子を聖人の地位にまで積極的に高めているとして、尾藤はこの老子の高い評価に注目する。

尾藤が『護園十筆』の老子観に注目したのは炯眼だが、まだ説き明かすべきものが残っていると私は思う。後にもふれるように、『七筆』では、老子は「礼楽の源」を見た人物とされ、「聖」をもつて称されている。尾藤は、「礼楽

の源」について「礼楽の根源にあるもの、先王^①聖人が礼楽を制作した際の根本原理とでもいふべきもの」、また「聖」について「作者^②聖人たる能力(才^③)と理解する。ところが、徂徠が使っている「礼楽の源」「聖」には多義的な含みがある。特に「礼楽の源」に対する理解は、徂徠研究の一つの論争点である。本稿では以下述べるように、「礼楽の源」について、『易』(易道)を中心に捉え、また「老子」の「聖」については『周礼』「地官」六徳の一としての「聖」で捉えるべきだと考える。このような意味において徂徠は、老子を「礼楽の源」を見た「知礼者」として「聖」の徳を持つ人材だと評価するが、しかし作者たるべき「聖人」とは捉えない。そこで、老子は孔子の師の一人であるにもかかわらず、孔子のように聖人に比定されず、「空言者」と呼ばれるのである。

老子のこの「空言」は、徂徠にとつて、具体的であるべき「道」が内面化・抽象化されていく起原点である。すなわち、後世の儒学―朱子などの「心学」の源流である。この意味で、徂徠の思想史叙述では、老子は後儒の師とも言える。「知礼者」として、礼楽を知りながら、なお、それを誤った仕方 で伝えた「空言者」であるという老子のこの境位は、徂徠の思想的構図の中できわめて特別で重要な位置をもつものである。

二 知礼者から空言者へ

『史記』には、孔子が老子に礼を問う伝説が記載されている。もし、この記述が事実だとすれば、老子と孔子の思想は、ほぼ同時代に、崩壊しつつある西周の制度(先王の道)への対応から生まれている。ただ、この制度に対して老子は批判的だったが孔子はこれを支持した。その意味で、後の「儒・道の対立」が形成される素地はあった。とはいいえ、この『史記』の記載によれば、老子も孔子も共に「礼」に関心を注いでいる。荻生徂徠はおそらくこの『史記』の記載に基づき、その「老子」論を展開したのであろう。例えば彼は次のように語っている。

老子は自然を言ひて、先王礼楽の迹、卑きに幾し。

(三筆^④)

老子の道は、礼楽より出づ。その他諸子百家も、みな然らざるはなし。これいはゆる「賢者はその大なる者を識り、不賢者はその小なる者を識る」なり。独り孔子の伝ふる所は、偏せず、倚せず。平常にして奇僻ならざる者となす。(七筆^⑤)

つまり、老子と孔子の思想は共に先王の道(礼楽)から発展してきたのだが、老子は「自然」を強調して先王の道を

卑しんだのに対して、孔子は正しく先王の道を伝えていく、という。にもかかわらず、徂徠は、孔子が老子に礼を問うという伝説を受け入れており、その限りで、「礼」に関して老子が該博的な知識を持っていることは認めただのである。だから、「孔子礼を老聃に問ふ。老聃礼を知るに非ずんば、則ち孔子も亦艱きかな。後儒老聃を讎視し、其の功もまた浪浪たるかな」（八筆⁸⁸）と徂徠は老子を高く評価しさえした。その評価は、結局、老子が先王の道の伝承につき孔子を間接に助けたほどの「礼を知る」者だということにあった。そこで徂徠は「聃の、礼を言ふや、諄諄乎として度数をこれ遺さず。故に「聖を棄て」「学を絶つ」とは、その本心に非ざる者、彰彰乎として明らかなるかな」（学則¹⁰⁰）と言っている。

徂徠は「老子独り超然として、以て礼楽の源を見ることあり」（七筆⁸⁶）とまで言っている。徂徠の考えでは、老子は「礼」の豊富な知識を持つのみならず、「礼楽の源」も見た存在であった。ところで「礼楽の源」とは何か。「易なる者は礼・楽の原なり」（二筆⁸²）と徂徠は述べている。老子が「礼楽の源」に通じたとされているのは『易』に関わっていると察知される。『易』について徂徠は次のように述べている。

易は占筮を主とし、以てその疑ひを稽へ、以てその幾

を決す。故に四象・八卦・六十四卦・三百八十四爻は、奇偶を出でざれば、すなわちまた陰陽を出でず。判ちて以て二となすが故なり。聖人の道はこれを行ふを主とす。これを行ふ者は一を貴ぶ。これその它経と同じからざる所以なり。（弁名⁵⁶）

易ハ変易ノ義ニテ、往來變化ノ名ナリ。ソモソモ天地開闢シテヨリ、陰陽二氣、往來變化スルコト暫モヤマズ。往來ハ、晝夜寒暑ノ如キヲ云。變化ハ、生成榮枯ノコトキ是ナリ。又易ニ數アリ。數トハ物ノ命數ナリ。君子易ヲ学ヘハ、命ヲ知り數ヲ知り時ヲ知ルユヘ惑フコトナシ。著ヲトリ卦ヲ立テ筮ヲスレハ、事ノ吉凶見ヘテ疑ヲ決スルコト、卜筮ヲステ、更ニ他術ナシ。

……天下国家ノ事ニ預リテ、其ノ用重シ。……君子四術ヲ学ヒ成テ、易ヲ学フトキハ、陰陽變化ノ理ヲ知テ、事ニ惑ハス。故ニ六経ノ中ニ入レリ。上下経ハ、文王周公ノ辞ナリ。十伝ハ、孔子コレヲ述作シ玉フナリ。

（経子史要覽⁵³）

徂徠の考えでは、『易』は「事ノ吉凶見ヘテ疑ヲ決スル」占筮の書であり、その点で「它経」と異なっている。とはいえ、『易』も六経の一つである。易の意義を徂徠は、「君子四術ヲ学ヒ成テ、易ヲ学フトキハ、陰陽變化ノ理ヲ知りテ、事ニ惑ハス。故ニ六経ノ中ニ入レリ」と述べている。

『易』を学ぶなら、「命・数・時」を知ることができ、どんな状況に遭うとも惑わない。このため『易』は君子の天下国家の管理には欠かせられない「術」である。その意味で『易』は六経の一つに数えられるのである。

『易』が「它経」と区別して特別視されるのは、その「術」の在り方ばかりではない。そもそも『易』の成立について、徂徠は、孔子はもちろん、諸々の先王の営みの最初に遡らせる。「易道」は「天道」そのものではないが、天地に向かい合つて伏羲が制作したもので、「先王の道」に先立つものだとされる。徂徠は「易道と天道・先王の道とは、指す所おのづから別なり」(弁名²⁸)という。「易道」は「天道」・「先王の道」の間にあつて両者と区別される。

蓋し易なる者は伏羲、仰いで観、俯して察して以てこれを作る。前に由る所なく、直ちにこれを天地に取る。これ礼楽いまだ作らざるの先に在るなり。「幽明の故」なる者は、鬼神と人との礼を謂ふなり。礼と曰はずして故と曰ふは、なほ故実の故のごとし。上世相伝者を謂ふるなり。堯舜未だ礼を制せざるの前に、けだしすでにその故あり。堯舜もまたこれに因りて制作するのみ。……「始めを原ね終りに反す」といふ者も、また易道然りとなす。(弁名²⁸)

伏羲は天地自然の往来変化を観察し、天地自然は陰陽の変

化だと見た。そして、その認識に基づいて『易』を作り、その卦象と卦数の運用により、天地自然の在り様を表現するいわば擬似的模型ともいふべき「易道」の世界を定立した。そして、諸聖人はこの仮設的な「易道」の世界を通して、「鬼神」の意思を知った。堯舜もその伏羲が示してくれた「幽明の故」すなわち仮設的な「易道」の世界に基づいて、礼楽を制作したのである。

「包犧氏の網罟を為りしは、けだしこれを離に取り、神農氏の耒耜を為りしはけだしこれを益に取る」といふがごときは、易にはもと象を取りて器を作るの義あり、故にしかいふ。「形より上なる者」とは、器のいまだ形を成さざる以前、ただ易道あるのみなるを謂ふ。その形を成すの後に至りて、始めてその器あるなり。……いはゆる道なる者は、変通の謂ひなり。易道に非ずして何ぞや。そのいはゆる器なる者は、凡そ先王礼楽を制作し、君子学んで以てその材徳を成し、および邦を治め民を安んずるに、その方略を設くるがごときも、またみな器の喩へなり。(弁名²⁹)

この引用文によれば、「始めを原ね終りに反す」「易道」とは「離」卦と「益」卦などの卦象で表現されている形而上的陰陽変化の原理である。そして、その「易道」が表現する卦象に基づいて「聖人の道」(礼楽)などの「器」が作ら

れたのである。

この議論をふまえれば、いわゆる「礼楽の源」は、「易道」が表現する卦象に関わっていると解釈できる。一方、徂徠は「易」は卜筮の書だとみなしており、卦象の中で形而上的陰陽変化の原理（易道）のみならず、鬼神の意思だとしていえると言えよう。このように、徂徠の言う「礼楽の源」とは「易道」が表現する卦象であるほかに、卦象の導出・解釈の方法、すなわち卜筮の術でもある。すなわち、「礼楽の源」とは礼楽の前提・前段階として、形而上的な「易道」であり、卦象また卜筮の術でもあると考えられる。だとすれば、「礼楽の源」を見たときとされる老子は、「礼楽」の作られた根源たる形而上的な「易道」に通じると同時に、この「易道」が表現する卦象というものを導出・解釈した、卜筮に通じる人物だと徂徠は思っていたことになる。

徂徠の考えでは、この「易道＝礼楽の源」に基づいて、「聖人の道」が次第に発展・整備されてきたのだが、のみならず、そこから「老子の道」も発展してきたと捉えているのではないか。実際、物極必反という法則を説いた老子の思想は、すでに『易』の「復卦」の卦辞「反復其道、七日來復（その道を反復す。七日にして來復す）」と「泰卦」九三爻辞「无平不陂、无往不復（平らかにして陂かずということなく、往きて復らずということなし）」で表現されているし、老子が

説いた「功成不名有（功成りて名を有せず）」（三十四章）という尚謙の思想も『易』の中に見られる。『易』と『老子』の間の思想的な繋がりは、たしかに、否定できない¹⁰。徂徠自身も、両者の思想的な繋がりを注目している。例えば、「老子に、「一は二を生じ、二は三を生じ、三は万物を生ず」と。古來說く者みな憤憤たり。一なる者は両儀、二なる者は四象、三なる者は八卦なり。「万物は陰を負ひて陽を抱き、沖氣以て和をなす」。故に三に非ずんば則ち物成らず。故に八卦は「以万物の情を類す」べし」（十筆⁹³）と徂徠は、『易』の宇宙生成論によって『老子』の宇宙生成論を説明している。この引用文を見る限り、徂徠は『易』の原理を通して『老子』一書を理解しようとしたように思われる。だから、「老子もまた易を学ぶ者、故に多く謙損卑退の道を説く」（弁名⁹³）と徂徠は言っている。

ところで、徂徠は老子を「礼楽の源」を見る「易を学ぶ者」と捉えていたにもかかわらず、老子が孔子のように、聖人足りうる資格を持つ人物とは思っていないかった。

知者、易において見る所あり。これはゆるる知なり。

易道の全に非ざるなり。仁者、易において見る所あり。

これはゆるる仁なり。また易道の全に非ざるなり。お

のその性を以て殊なるが故なり。（十筆⁹³）

要するに、徂徠の考えでは、「易道」の世界は、様々なデー

タとメッセージに満ちている。だが、展開されている「易道」の世界から何を読み取るのかは『易』を扱う人の「性」によって異なり、あるいは制限されている。例えば、「知者」は「知」を、「仁者」は「仁」を読み取る。ところが、そこから読み取った「知」「仁」などの内容も「易道」の世界の一部分でしかない。そして、老子が「易道」の世界から読み取ったものは、主として「知」に関するものだと徂徠は思っていたのであろう。

また、徂徠の晩年の門人たる宇佐美濤水は「余謂へらく、老子は易より出づる者なり。易の書たるや、陰陽消長道ひて、出処進退語黙に及ぶ、陰道有り、陽道有り、老子はただ陰道を主として謙を貴ぶは、退歩の術を敷衍するのみ」と述べている。この見解が、基本的には、徂徠の解釈に沿っていると言えるならば、おそらく、徂徠も、老子の思想が『易』中の「陰道」の部分を継承したが、「陽道」の部分を無視したと考えていたと言えよう。そこで「説卦の論說する所の者は、易に在るなり。故にまた以て易の徳を賛するのみ。陽は大にして統べざるはなし。故に喩ふるに仁を以てす」(弁名⁸⁸)との一文に従って、「陽」を「仁」の喩えとして理解すれば、徂徠の考えでは、老子に欠けているのはまさに「仁」なのであろう。この点について、より詳しい分析は次節で進めたい。

既述したように、徂徠にとつて、『易』は卜筮の書であり、卜筮は一種の政治の「術」でもあった。そうすると、その卜筮の「術」に通ずる老子は、当然、政治にも関心がある存在だということになる。だから、徂徠は「老子の書は、もと、天下を治むるの道を語る」(七筆⁸⁹)・「老子なる者は、世に用ひらるることに意有る者なり」(十筆⁹⁰)と述べている。この言によると、礼に通曉する老子は、みずから積極的に天下を治める方法を唱えていると徂徠は考えていたようである。例えば、徂徠は「老子の「三宝」、及び「大国を治むるには小鮮を烹るがごとくす」は、至言なるかな」(二筆⁹¹)と言い、老子の政治論を賞賛している。

ところが、『経子史要覽』の中で、徂徠は『老子』について、次のように述べている。「道德ト云コトヲ主トシテ述タリ。畢竟聖人ノ道ニ反セシ教ナリ。人ノ性ハ偽ナリ、仁義ハ仮ナリ、イロクノト偽ヲ教ルユヘニ、本性ヲ傷害ス。本性ノママニテ、少シモ手ヲツケヌトキハ、道德ヲトリ失ハヌト云コトヲ主トス。其論面白キヤウナレトモ、無益ノ空言ナリ」。徂徠は『老子』の作者を老子だと認めており、この『老子』の評価は彼の老子像を示したものと考えてよい。ここで徂徠は老子の言説を人の道德的「本性」を過度に強調して「聖人ノ道ニ反セシ教」として捉えている。また、それを「空言」としている。では、どうして「空言」

なのか。老子の説く「道」について、徂徠は次のように述べている。

「道の道とすべきは常道に非ず」と。道なる者は、先王の天下を治むるの道にして、その見るべきは迹のみ。故に世に礼楽刑政を謂ひて道となす。先王の由る所なればなり。これいはゆる「道の道とすべき」者なり。

然れども三王は尚を殊にし、礼楽殊なり。三皇の時、礼楽あることなくして、その迹もまたおのおの同じからず。然りとはいへどもまた必ず三皇五帝三王皆由るの道あり。これいはゆる「常道」なり。もしその迹に就きてこれを求めば、則ち世々其の道を異にし、しかうしてみな由るの道は見るべからず。故に曰く、「道の道とすべきは常の道に非ず」と。(七筆⁸⁰)

この徂徠の解釈によれば、「道可道」中の「道」は「先王の天下を治むるの道」の見るべき「迹」で、「世の礼楽刑政を謂ひて道となす。先王の由る所」である。それに対しては「常道」は「三皇五帝三王皆由るの道」で、見るべからざるものである。要するに、「道」には見える部分(粗的礼楽刑政などの「迹」と見えない部分(礼楽刑政などが基づく「常道」)がある。また続いて、「その微」とは、三皇五帝三王の道、儼然として見るべき者なり。礼楽刑政の属を謂ふ。「その妙」とは、三皇五帝三王の道の、眇然として見

難き者なり。仁義道德の属を謂ふ(七筆⁸⁰)と徂徠は言っている。「儼然として見るべき者」たる「礼楽刑政」などの「迹」が基づく「常道」|| 「眇然として見難き者」は仁義道德である。そして、老子は専ら後者の「道」の見えない部分すなわち「仁義道德」の類で「道」という概念を捉えていたというのである。

先王の道に広大なる者・精微なる者・高明なる者・中庸なる者有り。悉く備はりて美ならざるは莫きなり。

……老氏精を貴び粗を賤しむの見、礼楽刑政の類を以つて先王の陳跡と為して之を用ひず。独り夫の精粹なる者に見て、之を命づけて道と為す。(中庸解⁸¹)

徂徠の目から見れば、老子が語る「仁義道德」|| 「常道」は先王の道のうちの「精」的部分に相当している。が、そういう老子の「道」の捉え方は先王の道の中の「粗」的部分すなわち「礼楽刑政」|| 「道可道」を見失っていた。その故に、徂徠は「道の道とすべきは常の道に非ず」とは、聃の言の失せるなり(学則⁸²)と言っている。その点については、また、徂徠は次のように語る。

それ聖人よりして道の名あり。聃あに非ならんや。

……物を舍きてその名を言ふ。これを言ふこと巧みなりといへども、目もて賭るにいづれぞ。かつや徒名にして物なく、空言もてこれを状る。(学則¹⁹)

要するに、徂徠の考えでは、「仁義道德」などの「道の名」は聖人が発明したもので、「道の名」には単なる見えざる「仁義道德」のみならず、見える「粗」的礼楽刑政などの「迹」としての「物」を含んでいるのである。実際、後述するように、徂徠の考えでは、「道」は「礼楽刑政」などの「物」によって具体化されたのである。「仁義道德」、特に「仁」は「礼楽刑政」を実践していくうちに、身に付けられる「徳」である。それに対して、老子の語る道（「精」的「常道」は「物」を含まない「道の名」（「道」に関する言語的説明）ではない。だから、それは「空言」である。つまり、老子の「道」は「礼楽刑政」として具体化されず、ついに空虚な模像で終わってしまった。この老子の知の空虚性に因って、徂徠は老子を「空言者」と呼んでいる。

三 空言者——「知」の空虚と「信」「仁」の欠如

なぜ「老子」は「空言」の生産者になったのか、「老子」には何が欠けているのか。『護園十筆』と『学則』の二つの「老子」論はこの問題を考察する手がかりになる。長文だが引用する。

周礼の六徳、三を聖と曰ふ。序を以てすれば則ち太宗伯の材なり。太宗伯は礼楽に與る。老子はけだしその

人なり。述べて作らざること、孔子はみづから老彭に比す。「作る」とは、聖の事なり。其の聖、作るべくして作らず。故に曰く、「述べて作らず」と。もしその才をして作ること能はざらしめば、則ち孔子何を以てその作らざること能はせんや。これ「老子」は礼楽を作るの才あり。「老子」の書を見るに、ほとんどこれがためか。世の君子、礼楽の中に圍せられて、みづからその先王の術たることを知らざることあり。「老子」独り超然として以て礼楽の源を見ることあり。然れども生まるること聖王の時に遭はず、その才を用ふる所なし。故に書を為りて以て後世に詔ぐ。然れば是れ廼ち王者の事なり。故にこれを言ふことを難る。ここを以てその文を艱奥にし、隱語のごとく然り。これ「老子」の意なり。ただその人、聖なれども仁なし。かつその聖は孔子に及ばず。しかうしてまた空言を以てこれを明らかにせんと欲す。ここを以て其の言は弊なきこと能はず。……孔子は言ふことなからんと欲す。言の益たる少なし。且道なる者は、言の能く尽くす所に非ず。老子は乃ち其の言ひ難き者を言はんと欲す。言未だ尽さずして、害生ず。（七筆 79-800）

それ聖人よりして道の名あり。「聃」あに非ならんや。ただその知、聖人に及ばず。教への、術なきなり。務

めてこれを喩さんことを求めて、生ずるを竣たず、すなはち物を舎きてその名を言ふ。……それ六経は物なり。道具にここに存す。「これを行事に施して、深切著明なり」とは、聖人の、空言を悪むなり。「天何をか言はんや、四時行り、百物生ず」とは、教への術なり。「憤せずんば啓せず、悻せずんば発せず」とは、かの生ずるを竣つなり。(学則01130)

以上の引用文に含まれた徂徠の論点を以下、四つ取り上げ、徂徠が老子を「空言者」と呼んだ所以を分析したい。すなわち、Ⅰ「生じて聖王の時に遭はず」、Ⅱ「其の聖は孔子に及ばず」・「その知、聖人に及ばず」、Ⅲ「教への、術なきなり」・「生ずるをまたず」↓聖人への「信」の欠如、Ⅳ「聖なれども仁無し」である。

Ⅰ 老子の生きた時期について、徂徠は「生じて聖王の時に遭はず」とする。既述したように、徂徠は、老子を孔子のほぼ同時代の人物だと考えていた。その当時は、周の礼楽は解体したが、しかし「文・武の道いまだ地に墜ちず」(論語微二⑥)すなわち「道」がまだ完全に無くなりはい時であった。「時」の概念について徂徠は「それ時とは天の為す所なり。……時を知らざる者は、己に執するなり。執して知らずして、天命に暗ずるや」(徂徠集十二・福善禍淫

論二⑤)と述べている。「時」は「天」の為したもので、天命に繋がる。老子が「生じて聖王の時に遭はず」は天命だつたと言えよう。

天命(天の時)には従うべきものである。そこで孔子の場合、「制作の秋」に会わないという天命を知った後、伝道者と六経論定者としての道を択んだ¹²⁾。が、「孔子を称して聖人とするゆえんは、その徳と業と、以て諸を「作者之聖」に比すべきなり」(論語微二⑥)と徂徠は捉えている。「伝道者」としての孔子は天の時には恵まれなかったが、その「徳」と六経を整理するなどの功績によって、聖人足りうる。それに対して、老子はどうか。徂徠は明言してはいないが、老子は天命に従わなかったと捉えたようである。というのも、「知礼者」たる老子は天命を知れば、孔子のような伝道者になるはずだったのであるが、そうはならなかったからである。

徂徠には、礼をめぐる態度について「制礼」「伝礼」「行礼」の三つに分けた議論がある(徂徠集二八・復安澹泊6⑥)。この分類によれば、老子も孔子も、「礼楽の源」に通じていたが天の時に恵まれず「制礼」の機会を得なかった。ところが、孔子は天命に従ったので、「伝礼」者になった。それに対して、老子は天命を知ることなく、代わりに第三の道を択んだ。すなわち「空言を以てこれを明らかにせん

と欲す」。老子が「空言者」になってしまった背景には、知・言を偏重した老子の、「時―天命」を敬することなく語る倨傲な態度があつたといえよう。

Ⅱ 先の『七筆』の文で徂徠は老子について「聖なれども仁なし。かつ其の聖は孔子に及ばず」と述べていた。『学則』では、「その知、聖人に及ばず」とも言っている。「聖」と「知(智)」二つの概念について、徂徠は、「聖人の智は、得て測るべからず。また得て学ぶべからず。故に岐ちてこれを二つにす。聖と曰ひ智と曰ふ、これなり」(弁名⁸)と述べている。この場合の個別化された「聖」と「知(智)」は、『周礼』の「地官」の六徳(知・仁・聖・義・忠・和)としても語られている。¹⁵

故にその智は、能く政治の道に通ずる者あり。これに命けて智と曰ふ。能く礼楽鬼神の道に通ずる者あり。

これに命けて聖と曰ふ。故にそのいはゆる聖も、また聖人の徳のごときに非ず。……周の六官には、すなわち六徳あり。徳は性を以て殊なり。徳成りてこれを官す。……智なる者は冢宰の材なり。……聖なる者は宗伯の材なり。(弁名⁸)

「聖」も「知(智)」も全体としては「得て測るべからず。また得て学ぶべからず」ざる「聖人の智」(聖人の徳)に属している。ただ、一般人はその「聖人の智」を「聖」と「知

(智)」にわけて別々に学んでいくわけである。この『周礼』六徳の文脈で理解すると、「よく礼楽鬼神の道に通ずる」「聖」の徳は、徂徠の描いた「独り超然として以て礼楽の源を見る」老子像によく合っている。その意味で、老子は「聖」というに相応しいのであろう。加えて「よく政治の道に通ずる者」という「知(智)」は、「世に用ひらるることに意有る者」としての老子にある程度相応しいとも徂徠は考えていたであらう。一方、「古来みな智の微妙なる者を称して以て聖となせしなり」(弁名⁸)また、「聖は六徳に在りてその一に居る。けだし往を蔵して来を知るの称なり」(二筆⁹)とも言われる。「よく礼楽鬼神の道に通ずる」「聖」は「知(智)」に繋がっていく面もある。そのような面でも、老子の「聖」は同時にまた「知(智)」と称されてもよかつたのであろう。

では、「其の聖は孔子に及ばず」、「その知、聖人に及ばず」であるのはどういうことか。この点を徂徠は直接的には語っていない。ただ、徂徠の多義的な「知」や「聖」の概念は、結局は「聖人の大徳」(弁名⁸)によって規定され、聖人のそれは、「知」について「得て測るべからず(る)」「聡明叡知智」(注¹³)を参照、「聖」について「聖なる者は作者の称」(弁名⁸)とされる。つまり、きわめて究極的・全体的で、また(制度を作るという意味で)具体的なものと考え

えられている。したがって、老子がたとえ「超然として以て礼楽の源を見る」故に「聖」が称されるにしても、礼楽形政など「物」を理解できなかったことは、結局は、その「知」が「礼楽」の総体に届かないものだったということなのであろう。また、徂徠は「作者これを聖と謂ふ。六徳を合する者に非ずんば能はず。然れども作者は必ず往を蔵して来を知る。故にこれを聖と謂ふなり……われ未だ知らず聖人にして事業なき者これあるかを」(二筆の三〇)と言っているように、「往を蔵して来を知る」という意味の「聖」は作者としての聖人になる前提条件であって、十分条件ではない。この文を見る限り、「往を蔵して来を知る」が、「事業」をもたなかつた老子は聖人になる前提条件を満たしたが、まだ聖人とは言えない。「制作」についても同様である。たしかに老子は「礼楽を作る才あり」と言われているのだが(七筆・前引)、しかしそれは「才」である。道の具体的制度化という「作者＝聖人」の概念、その「大徳」の本質からすると、先王はもちろん孔子にも及ぶことができないのである。

以上の点は、他方、すでに見たように、天に従わず、言語に尽くせぬ道を語ろうとする老子の態度から来ていた。言い換えれば、老子は言語を使っている人間の「知」の有限性に対する自覚が不十分だということになる。いささ

かパラドクシカルだが、その倨傲においていわば「無知の知」が無いという意味でも、老子は、知が不十分だと考えられているのではないだろうか。このような老子の「知」の不十分さ、さらに、これに因って生じた「知」の具体性の欠如―空虚性は、すぐ後にのべるように、聖人への「信」がないことと、社会全体への「仁」の実践力がないことに関わっている。

Ⅲ 『学則』では老子について「教への、術なきなり」・「生ずるをまたず」と述べ、学問・教えの方法という視点からその「空言」が批判されている。「教への、術なきなり」とはどういう意味であろうか。『学則』には「天何をか言はんや、四時行り、百物生ず」とは、教への術なり」との一文がある。文中引用の典故は『論語』「陽貨篇」の「子曰。子欲無言章」である。『論語徴』はこれについて次のように説く。

夫れ礼楽は事のみ。言語あること莫し。亦たその先王を尊ぶこと天の如し。ゆえに天を引きて以てその言ふことを待たずして之れを黙識すべきことを明らかにするなり。(論語徴二〇)

孔子は礼楽を作った先王を尊んで天に擬えた。それは先王の礼楽が天が無言のままに四時を循環させて百物を成長させていくような教え方をするからだ、その「言ふことを

待たずして之れを黙識」とは、言葉で尽くされない礼楽のうち、礼楽を学ぶ者が投げ入れられ、礼楽をおのずから自分の身体の中に染み込ませて体で覚えていくということである。それが徂徠の言う「教への術」である。こうした礼楽の教への身体的・実践的なあり方を老子は知らず、専ら言語によって礼楽を語り、他人に理解させようとした。それが「教への術なき」とされている。

「生ずるをまたず」については、『学則』では「憤せずんば啓せず、悱せずんば発せず」とは、かの生ずるを疾つなり」とある。文中引用の出典は、『論語』「述而篇」の「子曰。不憤不啓章」である。『論語徴』はこれについて次のように説く。

求めて得ざれば則ち憤す、之を、求むること切なるなり。啓は微しくその端緒を示すことを謂ふなり。……「悱す」は口を以て之を言ふ。……「発す」は「發揮す」の如し、その枝葉に達するを謂ふなり。……学問の道は、そのみづから喩らんことを欲す。……それ君子の教へは、時雨の之を化するが如し、大いなる者は大いに生じ、小しきなる者は小しき生ず。故に諸を天地の徳に譬ふ（論語徴一266）

先王の道の教へは言語で尽くせず、その「教への術」は、その主体的身体的体得にあった。その際、教師はみずから

それを主体的に覚えるのみならず、学生すなわち、礼楽を学ぶ者に対しても、礼楽に満ちる環境のうちに学生を置き、学生自身の「性」に従って、その「性」に相応しい「徳」を身体の中に「みづから」「生」じさせる。この教学における徳の主体的自発的生成の側面を徂徠は「生ずる」と述べ、その自生に任せるあり方を「生ずるを疾つ」と言っている。それはちょうど天が平等に無干渉のままで、万物をそれぞれの生まれつきの条件に合わせて成長せしめているのに似て、教師も先王の道を学ぶ者に対して、みずからの生まれつきの才能を活かして、その自発性に即して徳を身に付けさせるのである。

天と礼楽の働きのこの「生ずる」あり方の類似は、言い換えれば、礼楽の働きの天地のそれを待つて存在していることでもある。そして、そこに通底する天地の生々、個々の人・物の主体的働き、すなわち「みづから」「生」をこの教への術が尊重するがゆえに、それは「仁」とも捉えられる。つまり、先王の道を学ぶ者を教える時、教師は、「仁」の徳を持たなければならず、それが「生ずるを疾つ」態度になるのである。翻って、老子が「生ずるをまたず」と評されたことは、老子が先王・孔子のように天地の生々的な働きに従って行為することを知らず、言葉で人を諭さんとしたことに対する批判であると言えよう。そして「生ずる

を疎つ」というようなあり方を知らなかった点は、次に論じる「仁なし」といった批判にも通じる。

ところで、徂徠は、「学問の道は、そのみづから喩らんことを欲す」（前引）というのみならず、「学問の道は、聖人を信ずるを以て先となす」（弁名³⁵）とも述べている。この点についてはまた次の言がある。

聖人の道大いに備はる。故に礼は周より善きはなきなり。然れどもこれあに一聖人の力能くする所ならんや。

聖は以て聖を續ぎ、智は智と積もる。故に仲尼、堯舜を祖述し、文武を憲章し、述べて作らず、信じていにしへを好む。論語は「学而」を首とし、書は「稽古」

を以て起こすなり。聖人はみづから聖とせずして、古昔を称述す。あにただ至徳の謙讓にして、義理の窮まりなきを知るのみならんや。信に衆聖の伝へて成す所にして、独智の能く及ぶ所に非ざるなり（七筆³⁶）

「聖人の道」は多くの「得て測るべから」ざる「智」を持つている聖人の努力によってようやく大いに整備されてきた。聖人でさえ、「衆聖の伝成す所」を信じ、決して「独智」でその聖人の道を作ることをあえてしなかった。つまり、徂徠の考えでは、諸聖人の「信」がなければ、「聖人の道」の完成・伝承ということもありえないのである。黒住真が指摘しているように、「信」という先入見に導かれ、これ

と結合することにおいてのみ、「知」は在り得ると考えたのである⁽³⁵⁾。徂徠から見れば、いわゆる学問は聖人への「信」を前提として、初めて成立するものであると言えよう。

「信じて古を好む」という言葉は「述べて作らず」と併せて言われる語である。しかし、『七筆』の老子論は老子について「述べて作らず」の語だけに言及し、「信じていにしへを好む」の語にふれていない。この点は傍証にすぎないが、徂徠は聖人への「信」が足りないことは、老子が孔子に及ばない所の一つだと考えていたようである。

徂徠は「信は言語の科たり。言語の道は、微あるを貴ぶ。故に信を以てこれを命く。「言に物あり」と曰ふがごときは、これ君子の言の、微ある所以の故なり」（弁名³⁵）と述べている。言語に「微(物)」があつて初めて「信」が成立し、相手は自分の言葉を信ずる。ところで、この「信」を成り立たせる「物」は諸聖人の作為物であるから、徂徠における人間は「物」を介して結局、諸聖人への「信」を持つことになる。つまり、徂徠の学の体系では、聖人を「信」ずる者が自分の「言」に「物」を持ち、そうであるがゆえに他者も自分の「言」を「信」ずるという構造になっている。たとえば、孔子は、「聖人はみづから聖とせずして、古昔を称述す」（前引）である。「時」に恵まれなかった孔子は古聖人を信じ、それゆえに後に他から聖人と称せられ

ささえたのである。

これに対して、老子にはそのような「信」はない。老子は言い難い「王者の事」を「独智」により自分の言葉で語るうと努めた。彼は巧みに自分の学説を論じているが、しかし、先王の道は議論だけでは得られない。先王の制作した「物」を「信」じて初めて、それを十分に「知」ることができるのである。徂徠の考えでは、老子は、聖人への「信」——「知」の体系に入っておらず、その不十分な「知」で聖人の教えを上回ろうとしている。ゆえに、その言説はいっそう空言になっているのである。

IV 『七筆』では老子について「聖なれども仁無し」とあった。ここで言っている「聖」は既述した『周礼』地官の「聖」の意味と同じだと思ふ。ところで、「仁」も同じく地官の六徳の一つである。そもそも「仁」について『弁名』では「人の長となり民を安ずるの徳」と定義する。これは政治面から施された定義だと言えるが、これも実は「仁なる者は司徒の材なり……司徒は邦教を掌り、職は民を親しましむるに在り」(同前)という『周礼』の「仁」の定義に係り付けていると思われる。が、「仁」は、それ以上の意味も含んでいる。

「仁」について『弁名』はさらに「生を好む徳」とも言っている。徂徠は「天地の大徳を生と曰ふ。聖人これに則

る故にまたこれ「仁」を「生を好む徳」と謂ふ」(弁名53)と言ふ。「仁」は、聖人ないし君子が天地の万物を生々せしめている働きに則って、人間社会において、個々の民をそれぞれ「材」に従って適当に位置付け、それぞれの差異性・個別性を尊重しながら、個々の差別的な主体の「天」に与えられた能力を引き出して、お互いに助け合う一まとまりの共同体を作るための徳である。

「聖人の道は、要は民を安ずるに帰するのみ。……人の性は殊なりといへども、然れども知愚賢不肖となく、相愛し相養ひ相輔け相成すの心、運用営為の才ある者は一なり」(弁名52、また『弁道』参照)。「民を安ずる」の徳たる「仁」は深く「相愛し相養ひ相輔け相成すの心」という人間が共通的に持っている感情に根ざしている。このように、徂徠にとつて、先王が立てた「仁」の徳は「天」の「生々」の働きに則っているのみならず、人間が共通に持つていて実感できる「相愛し相養ひ相輔け相成すの心」に深く根差すものであった。翻つていえば、老子が「仁」を「偽」として批判したのは、単に「仁」の「名」としての作為性を見ただけで、「仁」の「天」と「相愛し相養ひ相輔け相成すの心」との関わり——「仁」の自然性を見えなかつたのだ、ということになる。

前節で見たことに結びつけて考えれば、おそらく徂徠は、

老子は『易』に通じていても、『易』の中の「生」の原理(仁)を認識し損ない、「仁」をもって行動することができなかつたと考えていたのではないか。徂徠の考えでは、人間社会は「仁」に基づいて成立した。「先王のこの道を立つるや仁を以てす。故に礼楽刑政は、仁に非ざる者なし」。「仁」は「礼楽刑政」||「道」をもって人間の生の共同体を維持していくために絶対必要な徳である。修徳の過程からいえば、「仁」はこの生々の共同体に積極的に参入し、聖人を信じて、黙々のうちに「道」を実践して初めて得られる徳である。これに対して、老子はこの「仁」を認めず、また、当然、「仁」の徳を身に付け、生々の共同体の一員として積極的に参入することもしない。老子は「仁」が具体的なものとして充ちている「礼楽刑政」を無視しているのである。このような意味で、徂徠は老子を「其人聖なれども仁なし」と評しているのであろう。

このように、徂徠から見れば、聖人を「信」じない老子の「言」には「仁」が具体的なものとして充ちている「礼楽刑政」(「物」)が失われ、それ故にその「知」には空虚性が付きまよっている。そこで徂徠は「空言者」をもって老子を称しているのである。

四 徂徠の思想史における老子

以上、「知礼者」と「空言者」との二つの概念をめぐって徂徠が抱いている老子像が孕むものを見てきた。では、このような「老子」は、後世にどのような影響を遺したと徂徠は考えているか。最後に、徂徠の思想史叙述に簡単にふれておきたい。徂徠は老子の「空言」にふれた後、次のように述べる。

こを以て其の言は弊無きこと能はず。その徒は莊周が輩、ますます其の理を推し、其の弁を馳騁し、遂に一家を成す。後世乃ち其の流れに由りて其の源に遡りて、老莊は一なりと謂ふ者は、非なり。(七筆^{三〇})

老子の「道」を踏まえて莊子などが言を重ね、一層「空言」に馳せ、そこでいわゆる「老莊」(道家)が成立した。もっとも、徂徠は「老莊」一なる者と。非なり」といい、老子と莊子の言説の間の差異にも注意していた。おそらく、徂徠にとって老子は「礼楽の源」を見た「知礼者」でもあり、その面をもたない莊子と区別されると考えていたのであろう。にもかかわらず続いて徂徠は、「老子」は乃ち其の言ひ難き者を言はんと欲し、言未だ尽さずして、害生ず。其の流れ、「莊周」と為るは、必ず免れざる所なり」と言っ

いる。老子の生産した「空言」が莊子などに展開したこと
はやはり免れないことであつた。そしてさらに徂徠はこ
述べている。

子思孟子のごときも、また言を以て道を明らかにせん
と欲す。其の流れは必ず程朱に至りてとどまる。……
思孟に因りて以て聖人の道を見んと欲するは、則ち何
ぞ老莊に因りて以て道を見るに異ならんや。(七筆800)
後儒はすなはち「聃」を非とすれども、その尤に倣ひ、
これを言ひて已まず。名存して物亡ぶ。仁義道德の説
盛んにして、道ますます明らかならず。今の世に方り
たる者は、天下みな「聃」の徒なるかな。(学則193)

子思、孟子以降の儒者は老子を批判しても、「言を以て道
を明らかにせんと欲」するのことに關しては、結局みな老子
を踏襲してゐるのではないか。それゆゑ徂徠は、「後世の
儒者は、「老莊」の内聖外王の説、その骨髓に淪み、つひに
先王の道の民を安んずるの道たることを忘る」(弁名202)・
「ただ道はこれを行ふを主とし、理はこれを見るを主とす。
「老莊」および宋儒にみなその見る所を主とす。故に喜んで
理を言ふのみ」(弁名202)と言つてゐる。「理」という「見
る」もの、内面的に觀照するものばかりを捉え、その見る
ものを「言」で尽くそうとし、「行ふ」「民を安んずる」ことを
「忘れ」てゐる。このことが老莊から宋儒に至る一つの流

れになつてゐるといふ。

徂徠の考えでは、「老子」の「空言」を一つの契機として、
「道」が内面化される過程が思想的に進んでいく。徂徠
はこのような思想を「心学」とも稱してゐる。この意味で、
徂徠は「今の世に方りたる者は、天下みな「聃」の徒」と
言つてゐる。「空言者」としての老子は「言を以て道を明
らかにせんと欲」する後儒の師とも言える。

以上見てきたように、老子は「知礼者」としては「聖」
のジャンルの人材であり、『易』に通じて孔子の師ともな
る人物であつた。にもかかわらず、老子は「空言者」とし
て、聖人への「信」なく「仁」を持つことなく、道の具体
性を忘れてこれを「言」のみで尽くそうとした。その深い
影響は後の学者の「骨髓に淪」んでゐる。その意味で、老
子は「先王の道」を不明にし、後儒の議論をいつそう「空
言」化させた元凶でもあつた。これに対して、徂徠は自分
自身を、道を具体的に「作り」「行ふ」ものとして捉え、聖
人の道の本来の全体性を回復する者として位置付けてゐる。
たしかに『護園十筆』から『学則』にかけて老子像が顔を
見せるのは一見唐突である。しかし、徂徠においては、い
わば思想史の枢軸に位置するような「老子」像があり、彼
は老子を好敵としてこれと格闘するがゆゑにその著述に老
子を登場させざるを得なかつたのである。

* 徂徠の著作の引用は、『弁道』、『弁名』、『学則』、『太平策』は『日本思想大系』36 荻生徂徠 岩波書店、一九七三年、『經子史要覽』、『護園十筆』は『荻生徂徠全集』1・17、みすず書房、一九七三・一九七六年、『中庸解』は『荻生徂徠全集』2、河出書房新社、一九七三年、『論語微』は『東洋文庫』(576・578)、平凡社、一九九四年、『徂徠集』は『近世儒家文集集成』第三巻、ペリかん社、一九八五年による。半角英数字はその頁数である。

注

(1) 近世日本の老荘思想を扱った研究として、武内義雄「日本における老荘学」(一九三七年初出、『武内義雄全集』六、角川書店、一九七八年)、尾藤正英「荻生徂徠の『老子』観」(『日本歴史』300、吉川弘文館、一九七三年)、福永光司「江戸期の老荘思想」(『道教と日本文化』人文書院、一九八二年)、中野三敏「近世中期に於ける老荘思想の流行」(『戯作研究』中央公論社、一九八二年)、日野龍夫「徂徠学における自然と作為」(『講座日本思想』1 自然、東京大学出版会、一九八三年)、日野龍夫「近世中期における老荘思想」(『宣長と秋成』筑摩書房、一九八四年)、野口武彦「徂徠学派における『老子』受容」(『江戸人の歴史意識』朝日新聞社、一九八七年)、宮崎道生「熊沢蕃山と老荘思想」(『季刊日本思想史』38、ペリかん社、一九九二年)、小島康敬「江戸思想史の中の老荘思想」(『日本文化交流史叢書』3 思想、大修館書店、一九九五年)、大野出「日本の近世

と老荘思想」(ペリかん社、一九九七年)などが挙げられる。(2) 古文辞学として『老子』、『莊子』二書の関係に論及した代表的な論文として前掲武内論文が挙げられる。徂徠の思想形成と老荘思想の関係に注目して、研究した代表的な論文には前掲の野口論文及び日野論文がある。

(3) 注(1)参照。

(4) 前掲尾藤論文、五二頁。

(5) 同前。

(6) 「礼楽の原」という語の出典は、『礼記』の「孔子曰……夫民之父母乎、必達於礼楽之原」である。また「孔子家語」では「吾聞老聃博古知今、通礼楽之原、明道德之帰……」というように、「礼楽之原」に通じることをもって老子の知識の博識を形容する。この言葉について、現在の徂徠研究では、既述した尾藤正英の解釈のほかに、前田勉は「礼楽の源」とは『護園隨筆』の「易道の退一步の法」そのものだった……現実的效果をねらって一歩退く政治技術であった」(『日本近世の儒学と兵学』ペリかん社、一九九六年、二六二頁)という。田原嗣郎は「礼楽の原」という言葉は内容の一定した、徂徠における術語としての意味をになう言葉とは思われない」(『徂徠学の世界』東京大学出版社、一九九一年、三五〜三九頁)という。平石直昭は「堯舜の立てた礼楽の普遍妥当性は、聖人の「窮理尽性」によって明らかにされた「天地の道」「人物の性」に基礎づけられていたことになる。そしてこうした連関を理解することが、徂徠のいう「礼楽の原」を知ることの意味であった」(『徂徠学における「道」の普遍性と相対性』『日本思想史学』

24、一九九二年、二二頁）と述べている。

(7) 徂徠は、しばしば「心学」という詞で、宋学者や仁斎を批判している。例えば「宋儒は心学を貴び、動もすれば、諸を己に求め……」（論語微一168）「仁斎又た『慈愛の心傾刻も忘れざる』を以て仁と為す。これ孟子が内外の説の圍する所、あに心学にあらず邪」（論語微二169）など。

(8) 「孔子が老子に礼を問う」ことはそのほかに「莊子『礼記』『呂氏春秋』『韓詩外傳』『孔子家語』にも記載されている。

(9) 「善亀はみな鬼神の命を伝ふ。これ易の鬼神を言ふ所以なり」（弁名138）。

(10) 『易経』の引用は本田清が注釈した『易』（朝日新聞社、一九六七年）に拠る。「老子」の引用は『老子』（福永光司注、朝日新聞社、一九九七年）に拠る。また『易』と『老子』の間の思想的な繋がりに関する指摘は古くからなされてきた。例えば、本文で挙げた『易経』の尚謙思想と『老子』（道家）の繋がりについて、班固は「漢書・芸文志」で「道家者流、蓋し出於史官、……此君人南面之術也。合於堯之「克讓」、易之「嗛嗛……」と言う。

(11) 『王注老子道德経』東京大学所蔵本、一丁。

(12) 徂徠の抱く孔子像については、田尻祐一郎「荻生徂徠の孔子像」（『論集 江戸の思想』高崎哲学堂設立の会、一九八九年）、平石直昭「荻生徂徠と先行儒学—孔子像を中心に—」（『日中文化交流史叢書3 思想』大修館書店、一九九五年）、片岡龍「荻生徂徠の天命説」（『日本思想史学』29、一九九七年）などを参照。

(13) 徂徠の理論体系において、名詞としての「知」はほぼ「智」と同じ意味だと思ふ。「知」と「智」が通用するケースが多いからである。例えば、『弁名』では、「聡明睿知」（54）、「聡明睿智」（63、68、76）。また「聖知」（122）、「聖智」（65、68、179）。「知愚」（54、110）、「智愚」（48、60）など。また、徂徠学における「知」の含意については、澤井啓一の「知の位相—徂徠学の方法—」（『寺子屋語学文化研究所論叢』第三号、一九八四年）を参照。

(14) 吉川幸次郎「日本の思想家としての徂徠」（仁斎・徂徠・宣長』岩波書店、一九七六年）は、徂徠の「信」の思想を「信頼の哲学」と称する。この吉川の「信」理解への批判については、平石直昭「戦中・戦後徂徠論批判—初期丸山・吉川両学説の検討を中心に—」（『社会科学研究』39巻1号、一九八七年）を参照。

(15) 黒住真「徂徠における学問の基底—学と主体の「大」小」をめぐる—」（『日本思想史叙説』、一八七頁。ちなみに、徂徠の学問論については、小島康敬「荻生徂徠の学」（『徂徠学と反徂徠』所収）も参照。

（東京大学大学院）