

徂徠における自己定位

－「天」と「人」のあいだ－

田 畑 真 美

一、問題設定 ー自己を巡る問いー

自己がいかなる存在か、といった問いは、古来、実に様々な形で繰り返し問われ続けてきた。このことは、自己が人間存在にとって飽くなき関心の対象であり続けたことと同時に、自身に一番近い対象であるはずの自己の捉え難さを端的に示していると言えよう。

自己を問い、知ろうとする営みは決して哲学や心理学等の学問分野にのみ限られるものではない。程度の差はあれ、日々我々は自己に何らかの関心を抱き、自分なりの解答を得ようと模索している。たとえば、近年巷でよく自己実現ということが聞かれるが、これも自己とはいかなる存在か、そしていかに生きるべきなのかを模索する具体的な一つの形であると言える。自己実現とは、簡単に言えば自分らしさを追求し、自分に合った生き方を掴もうとする、いわば自身で設定した〈あるべき自己〉を達成しようとする営みである。それはその意味で、能動的、積極的な自己との取り組みである。

だが、こうした自己実現は口で言うほど容易なことではない。その出発点には自己を見つめ、自己が何を欲し、何をすべきであり、また何をなすうのかを十分観照した上で、〈あるべき自己〉もしくは〈成るべき自己〉を設定するという大仕事がある。人間は何にでも自由に自分の望んだものに成れるわけではない。人間は各々逃れられない制約に縛られている。それは好むと好まざるとにかかわらず、それぞれに与えられている固有の素質や性格といった性質である。いかなる素質や性格を持つかは自己の意志で選択できない。自己存在はまず自己の意志の介入できない自己を超える何者かによって〈かくあらしめられている〉のである。このことは、それらがしばしば天の名を冠され、天性と呼ばれることから願けよう。ともかく自己がどう〈あらしめられている〉かをある程度正しく捉えておく必要があると考えられるが、しかし、問題は一旦立ち戻る。

そもそも素質や性格は、先程述べたように自己を超えた何者かに〈かくあらしめられている〉ありようであった。とすれば、人間は当初から完全な自己了解が不可能なものだといえるのではないか。確かに素質や性格を自分なりに規定することは可能であろう。しかし、そのような自己規定が究極的に正しいと保証する根拠はどこにもないのである。問われるべき自己があくまで不透明なものであるとすれば、我々はどうのように自己を知り、〈成るべき自己〉に成るこ

と、すなわち十全な自己実現が可能となるのであろうか。

これに対する一つの解答として、そもそも出発点が誤りであること、すなわち、自己の探究もしくはそれに基づく自己実現は、予め〈成るべき自己〉像の正しい設定から始まるものではないということが挙げられる。そして、このことを独自の思想体系の中で示そうとした思想家のひとりが、江戸中期に活躍した荻生徂徠（1666－1728）である。

徂徠は、理想的人格として聖人を措定し、それを自己の到達目標とするあり方（たとえば朱子学のそれ）を批判したが、それは裏を返せば各々の存在におけるそれぞれの形の自己実現を認めることにほかならなかった。徂徠は、それぞれの存在が多様に〈かくあらしめられている自己〉をいわば非通約的な〈個〉のあり方であるとし、その受容と実現を、その過程も含めて重視したのである。それはまた、〈かくあらしめられている自己〉が〈成るべき自己〉として実際の生の中に開かれ、確固たるものとして位置づけられるという意味で、自己定位の過程であると言ってもよからう。

そして、彼によれば、以上のことこそが、〈かくあらしめられている〉ありよう、すなわち天性に従うという点で、天に則って生きるあり方にほかならなかった。徂徠における自己定位は、「天」という超越的なものによって〈かくあらしめられている〉不可知な自己を、「道」を媒介として〈かくあらしめられている〉「天」との関係の中に位置づけることによって行われたと言える。

では、それは具体的にどのようなものであったのだろうか。次章以降、詳しくみていくこととする。

二、気質不変化論 — 範型としての聖人否定 —

理想的人格としての聖人を人間の〈成るべき〉範型とする立場は、朱子学に代表されるものといえる。そして、朱子学と徂徠学との相違を顕著に示すのは気質、すなわち人間が天から賦与されている生来の気質を巡る見解である。朱子学においては、人間の性は「気質」の性と「本然」の性に分けられる。それらはいずれも天性のものに違いないが、人間は何よりも後からの学問や修養によって「本然」の性を取り戻すことを要請される。「本然」の性は「気質」の性がたとえば人間の知愚賢不肖等といった個々の差異を表すものである一方、五倫五常を実践しうるといったいわば普遍的な人間のあるべきありようを表すものであった。つまり、朱子学においては、人間が普遍的にそうあらしめられている本来のありようの達成が、主たる眼目であったと言える。

これに対し徂徠は、人間そのものを単に「性なる者は、生の質なり。宋儒のいはゆる気質なる者これなり。」（『弁名』）とする。すなわち彼によれば「性」とは単に生まれつき備わっている性質以上の意味を持たないのであり、朱子学のようにそれを本然と気質に二分する考えは採

らないのである。この極めてシンプルな「性」の規定は、その内容を問わず、生まれついたままの多様なありようを丸ごと肯定するものである。そしてこの規定が、「気質」不変化の考え方を導くのである。

徂徠は次のように述べる。

気質は天より稟得、父母より生み付候事に候。(中略) 気質は何としても変化はならぬ物にて候。米はいつ迄も米、豆はいつ迄も豆にて候。(『徂徠先生答問書』)

「気質」すなわち人間の性質は天与のものであり、どうしても変化させることが出来ないものである。米と生まれついたら米、豆と生まれついたら豆であるしかないといったように、それぞれに備わった個的性質は不変だというのである。

このことは、朱子学と対比するとより明確となる。朱子学では「本然」の性の修養が目指されたわけだが、これは換言すれば聖人に成ることであった。それは同じく天から与えられている「気質」の部分すなわち「本然」の性の発現を阻害する「人欲」を減する営みである。そうした営みを経て至る状態はいわば内的に完成した状態であった。全ての人間は、こうした内的完成者、すなわち聖人に成り得るのであり、また成るべきであると、朱子学では考える。つまり、朱子学では、各々の存在は生来持つ個的差異を超克し、聖人という〈あるべき範型〉へと達成しうるものとして、捉えられているのである。

こうした聖人志向が「気質」の性を変化させ、結果として各々が持つ個的性質を抹消してしまうことは、避けられないのではないだろうか。徂徠の批判の論点も、まさにここにあるのである。徂徠において聖人に成ることは「気質を変化して渾然中和に成」(『徂徠先生答問書』)ることであり、それは豆なり米なりとして生まれ付いた多様な性が「米ともつかず豆ともつかぬ物」(同)になってしまうことを意味する。つまり、徂徠によれば聖人に成るとは〈個〉の消失、すなわち何物でもなくなることなのである。そうなれば〈個〉はこの世界において「何の用にも立申間敷候」(同)という事態に陥る。徂徠は「気質」変化を〈個〉の消失として否定する。むしろ各々の存在は世界において豆なら豆、米なら米として役に立ち有用性を発揮することで、〈個〉としてのありようを存立できると、徂徠は考えているのである。

全ての人間存在が聖人といった同質なありように成ることは、徂徠の考える人間の存在様態とは全く相容れないのであり、聖人を到達すべき〈成るべき自己〉の範型として掲げることは彼にあっては無意味となる。

徂徠は、「聖人なる者は、得て学ぶべからず」(『弁名』)として、範型としての聖人を否定する。すなわち学問等の後天的な努力を経たとしても、聖人として生まれ付かない者はどうあっても聖人には成れないのである。もっと言えば、聖人に成ることは「人のよくせざる所を以て」(『弁道』)人間に無理強いをさせることである。不可能なことの強制は当然望ましくない結果を生む。それは「必ず天を恨み、その父母を尤むるに至ら」しめる。つまり、聖人と成ること

を目標として課すことは、人をして、天に則った生き方はもとより、自らの生への積極的な取り組みをも不可能にさせるのである。こう考えてくると、聖人に成ることは、人間存在が全員辿るべき普遍的な通路というよりもむしろ、人間の生をかえって閉塞させる、人間にとって不適切かつ不幸な事態であると言える。

以上のように、徂徠は、朱子学における予め設定された画一的な〈成るべき自己〉の範型を否定するが、そもそも徂徠がこのように考える背景には、徂徠のいう聖人と、朱子学のそれとは意味が異なるという事情があった。朱子学における聖人は、今まで触れてきたように内面的に完成した人間の到達すべき最高点、完全存在であった。その意味ではそれは観念的・理念的な色彩を多分に帯びた存在であるということが出来る。一方、徂徠における聖人は、存在それ自体の完全性は持たない。それはあくまで古代中国の世を統治した先王でもあり、具体的な存在である。その聖人たる所以は、あらゆる面で人間の生が抛り所とし、それにより初めて展開することができる諸制度である「道」の制作にあった。聖人と他の人間存在との差は、「道」を制作する天与の「聡明睿知の徳」の有無にある。それを抜きにすれば聖人もまた、様々な人間の〈個〉の諸形態のうちの一つに過ぎない。たとえば伏羲や神農と、堯・舜とが同じく先王でありながら「道」の制作に関しては各々独自の業績を持つとされている点で、徂徠における聖人は、その各々についても〈個〉としてのありようをあくまで持っているとされるのである。

人間は、全員が聖人に成るのではない。聖人には天から知を賦与され、そうなるべき「天命」を受けた者のみが成るのである。各々の存在が天与の気質を変化させることなく、むしろそれに則って各々の〈個〉を開いていくという徂徠の基本的な立場は、こうした聖人解釈からも窺える。

ともあれ、徂徠の眼目は生来の〈個〉の保存、及び積極的な承認にあった。豆なら豆に、米なら米に成るといったかたちでの〈個〉の定位と開示とが、まさに徂徠における人間の〈あるべき〉姿だったのである。豆が米に成り、米が豆に成る、或いは「米ともつかず豆ともつかぬ物」に成るといった天与の性質そのものの変化はここでは全て否定される。各々の存在において多様な〈あるべき〉もしくは〈成るべき〉形としての〈個〉が間違いなく存立することを、徂徠は人間の存在様態の理想として考えていたのである。

しかし、以上のような〈個〉の定位は如何にして可能になるのであろうか。もちろん、徂徠は各々が持つ天性それ自体をそのまま礼賛したのではない。徂徠はむしろ、それぞれの天性を聖人が制作した「道」によって養われるべきものであると考えていた。各々の個人が生まれもった性質を質的に変化させることなく十全に開示すること、まさしく〈個〉が〈個〉と成り〈個〉として現実世界において場を確保する過程を重視したのである。このとき、問題は人間存在を養うものとしての「道」に移行する。人間存在は「道」によっていかに養われ、その〈個〉を

定位していくのであろうか。このことについて、次節以降で考察することとする。

三、「道」－〈養い〉のシステム

徂徠における「道」は、人間存在が〈個〉に成るためのシステムそのものであると言える。ただし、この場合気をつけるべきことは、徂徠の「道」がたとえば朱子学における「道理」等のような、事象を裏から支える原理やそうなるべき道筋等の形而上的な理念ではなく、あくまで具体的諸事象を指すということである。「先王の道は、先王の造る所なり。天地自然の道には非ざるなり。」(『弁道』)といった「道」の定義から分かるように、それは自然に備わるものではなく後から作為された物である。さらに具体的に言えば、それは物体としての事物というよりも「孝悌仁義より以て礼楽刑政に至るまで」(『弁名』)の様々な諸制度の総合名称(＝「統名」)であり、人間の生はそれに拠って展開する。

このような「道」の機能は「聖人の道は養ひて以てこれを成すに在り。」(同)とあるように、「養ひ」に集約される。ここで言われる「養ひ」と「成す」の対象はもちろん人間存在だが、そもそも「養ひ」それ自体のイメージは原則的に天地の生成の働きに基づいている。たとえば徂徠は「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。」(『学則』)という。「和風・甘雨」は和やかな風と恵みの雨のことであり、万物を養い育てるものである。この「和風・甘雨」に代表される天地自然の働きは「天地は虎狼を厭はず。雨露は稗第を扱はず。」(同)と言われるように人間に危害を加えるものや取るに足りない存在をも差別することなく万物全てに及ぶ。そしてこの養いにおける無差別性、平等性はそのまま各々の〈個〉を保存しつつ養う聖人の「道」の働きと連なるものである。

ただ徂徠は、こうした天地の「養ひ」と「聖人の道」のそれとを全く同じものであると考えているわけではない。むしろそれは類比的に考えられているに過ぎないと言える。徂徠は、人間が「聖人の道」に養われる事態が、天地が万物に栄養を与え伸長させるといった単なる生成とは趣を異にすることを明確に捉えていた。

そもそも、天地自然の「養ひ」はその対象を生の方へと向かわしめる営みである。それはあたかも植物の種が芽吹き、花咲き、実るといった既成の生のプログラムの遂行であり、その際各々の〈個〉を活かすことは二次的な意味しか持たない。人間に関して言えば、それは単なる生物としての成長が施されるに過ぎない。だが、人間は天地自然のもとで衣食が足り、生物としての生が充足すれば事足りるというわけではない。人間が万物の霊長たることは儒学の根本的な人間理解であり、徂徠もこの点を重視していた。そして、徂徠において重要なのは、人間の「万物の霊長」たる所以がまさに人間が「道」に関わることで人間たりうるという点に見出されることである。すなわち、人間は天地による直接的、即自的な養いのみで存立するのではなく、「道」のシステムを介して初めて十全にその生を達成しうるのであり、「道」の「養ひ」

との関わりにおいて万物と一線を画するとされるのである。

「道」は人間の実際の生を支える諸制度と考えられた。人間に禽獣と異なる文化的な生活を可能にさせるという意味では、このような自然対作為の対立構造は、自然に対する人間の作為の優位性を語るに過ぎないように見える。しかし、ここで強調したいのは、人間に文化が必要だということではなく、人間の存在様態を決定づけるものとして「道」が作用するという点である。このことは別の形で言えば、人間は生まれたまま放置されているはその〈あるべきありよう〉を達成できないので、その達成のために後からの教化や学習が必要であるという事柄と同趣旨であろう。もちろん、こうした人間における教化や学習の必要性は、それ自体特殊な考え方ではなく、むしろ儒学一般においてはオーソドックスな考え方である。しかし、たとえば朱子学ではそれは人間一般に対して等しなみに踏むべきである一定の道筋（「居敬」や「窮理」等）として設定、呈示されるものであった。その点で〈個〉としてのありようを達成するといった視点はそこから脱落していたと言える。これに対して、徂徠が「道」に期待するのはむしろこの各々の〈個〉の定位及び開示であり、「道」こそがそれを可能にするものなのである。このことは「道」そのものの持つ多様性及びそれとの人間の関わり方を見れば、より明らかとなる。

元来、「道」は聖人の制作物であるが、それはあくまで「人の性の自然に率」（『弁名』）って成立している。だからそれは人間が決して無理をせずに各々の「性に近き所に随」（同）って関わりうるものとして存する。この点は先程の養いの無差別性・平等性と通底するが、それよりもここでは人間一人一人がそれぞれ独自の「道」への関わり方を許されていることに注目したい。すなわち、人間は聖人といった一定の範型に基づく養成ではなく、それぞれの多様かつ固有な養われ方を保証されているのである。「道」はそれぞれの「殊なる」性質すなわち〈個〉的なありようを十全な形に成熟させるといった養い方をするのだが、それは「道」そのものが一言では定義づけられない多種多様な内実を持っていることと対応する。つまり、「道」が様々な多様性を持つ「多端」な物であるからこそ、人間側の様々な〈個〉はどんなものでも決して取りこぼされることなく養われうるのである。

このように、徂徠における「道」のあり方は、多様なものとしての人間の根本的な存在様態に基づいており、それと不可分な関係にあるとあってよい。「道」は人間を一様な型ではなく各々に適した型に養い育てる。この「道」における養いにみられるように、本来〈かくあらしめられている〉ありように沿って〈成るべき自己〉に成ることが要請されるならば、それは決して無理なことではない。むしろそれは、必然的要請として果たされるべきことなのである。ただ徂徠は、この一見容易に見える〈個〉の成就と定位というべき営みが天地自然のもとでは行われず、外部（＝「道」）からの教化（＝「養ひ」）を必要と考え、外からの教化が必要なこのあり方をこそ、人間存在独自の存在様態であると考えていたのである。

ただし、ここまでの議論で気を付けなければならないことは、徂徠における〈個〉性礼賛が決して〈個〉性の無節操な放出や、それによる無秩序なあり方を許すものではないということである。「道」は確かに多様ではあるが、「要は天下を安んずるに帰す」(『弁道』)というように、徂徠によればその根本的機能は世の中全体の安定に存する。つまり〈個〉の保存はあくまでこの世の中の安定と低触しない形で、というよりもむしろそれを前提として考えられている。「人おのおのその徳に拠るといへども、また必ず先王の天下を安んずるの道に和順」(同)するといったあり方が、「道」と人間との関わり方なのである。

そしてまさに、このように〈個〉の問題が「天下」を視野に入れて考えられていることこそが、徂徠の人間把握のもう1つの側面を浮き彫りにさせる。それは類的存在としての人間が全て「親愛生養の性」(同)を内在させているという把握である。この性質は人間がたった一人では存立しえない存在であり、常に他者との相互交流の中で自らの存在を成り立たしめているといった、人間の根本的な存在形態を表すものである。〈個〉が天下の安定と決して矛盾しないことは、こうした対他存在、相互存在としての人間把握のあり方から導かれるのである。

四、「運用営為」－「道」と「人」とのあいだ－

ここでもう一度、「道」と人間の〈個〉との関係に立ち戻って考えると、「道」は〈個〉そのものを養うと同時に〈個〉の成立する場である天下を支えるもの、つまり類的存在としての人間性をも養っていると言える。徂徠は、人間の「性」の多様性を容認すると同時に、次のような「性」の規定をする。

人の稟質は、もと禽獣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、みな相長じ相輔け相養ふの心、運用営為の才あり。(『弁道』)

つまり、人間はその〈個〉的差異にかかわらず次の二点において禽獣と一線を画するのである。一つは、先程も触れた「親愛生養の性」、すなわち他者存在と相互に助け合い、養い合うといった相互存在性であり、そしてもう一つは「運用営為の才」、つまり事物を用い動かす能力である。この二点は後に見るように互いの内容が緊密に関連し合っている。いずれも、人間の「道」による養われ方に関わる重要な点であるが、特にここで取り上げたいのは後者である。

イメージをより明確にするために別の用例を見てみよう。たとえば「先王・孔子の道はみな運用営為する所あり。」(同)とあるように、「運用営為」は「聖人の道」の特徴的な働きを示す語として使用されている。とすれば、「運用営為」は純粹自然な営みではない。それは、草から葉を作るといのように事物を与えられたそのままの形ではなく自然状態では発揮されないそのものの性質を「運用」することであり、それがまさしく「道」の人間の「性」の養い方なのであった。

徂徠は、この「運用営為」のあり方を前節でも触れた「人の性に率ふ」ものとしての「道」

の説明に関わらせ、『孟子』の「杞柳の喩へ」を使って次のように説明する。

它木は栝樅を偽るべからざれば、すなはち、杞柳の性に栝樅あり。然りといへども栝樅はあに杞柳の自然ならんや。(『弁道』)

杞柳は、栝樅(木の器)を作るのに適しているという点で他木と異なる〈個〉を持つ。それは杞柳が栝樅に成る性質を内蔵するということである。しかし、だからといって杞柳はそのままの自然状態ではそのまま栝樅であるとは言えない。杞柳が杞柳そのものに成るのは自然であり、外から手を下す必要はないが、栝樅に成るにはさらにプラスアルファの働きかけが必要である。それを外に引き出し現出せしめる営みが「運用営為」であり、まさしく「道」の働きであると徂徠は考えているのである。

ところで、栝樅としての特質の看取は他木と異なる杞柳の〈個〉の看取である。ここにおいて杞柳は杞柳そのものとしてではなく栝樅として意味付けられる。さらにいえばそれはそれを使う他者には栝樅として関わり、他者からは栝樅として認識される。換言すれば、このことは、杞柳が栝樅という〈個〉でもって他者のために「用立つ」ことであった。「運用営為」とはこのように事物に潜む〈個〉を看取し、それを「世の中」に運用し他者にとって有意義な存在として定位する営みなのである。

以上のことと人間の「性」である「運用営為の才」とを考え合わせると、それは厳密には人間が何かを「運用営為」とするということよりはむしろ、自身の〈個〉性を「道」によって、しかも世の中に「用立つ」という文脈にしたがって「運用営為」される才能を持つといった受動的側面もあると考えられる。

ともあれ、人間の各々の〈個〉はそれ自体の内でも収束する自己完結的なものではなく、外物を介してはじめて、他者にとって意味ある存在として開かれていくのであり、そこには他者存在に支えられることで自己の定位が真に成立するという構造が読み取れる。そしてこのことは、別の観点からみれば、人間がそれぞれの仕方では他者に役立つことが出来るということを示している。とすれば、先程の「運用営為の才」は単に受動的な意味のみではなく、誰もが「道」に養われることで他者にとって有意義の存在になりうる可能性、もしくは才能としての意味を持っていると言えよう。

このような自己と他者との関わりについてももう少し明確にするために、前掲の豆と米の例で説明しよう。米が米、豆が豆である事態は気質の不変化のみを示すわけではない。徂徠は先の引用に続き「米にても豆にても、その天性のまゝに実入りよく候様」になることを要請する。単に米や豆に成ればよいわけではなく、「実入りよく」といった米や豆としての十全性が要請されるのは、そうなることで「世界の為にも、米は米にて用に立ち、豆は豆にて用に立」てるからである。逆にいえば、「世界」すなわち他者存在に「用立つ」ことが自己の〈個〉的なありようの十全性を示すことになるのである。たとえば米は、米である以上、「実入りよく」熟

したうえで他者に米として認識され、実際にその他者の栄養になり、その身体を文字通り養うというところまできてはじめて、米としての〈個〉を世界内において完成させたと言えるのである。つまり、〈個〉としての〈あるべきありよう〉は他者との実践的な関わりの中で築かれるのであり、他者との間ではじめて〈成るべき自己〉が確固たるものとして位置づくのである。そしてこのような他者存在の必然性が、「親愛生養の性」という人間の本来的な相互存在性との関わりによって要請されることは明らかであろう。

以上のように、人間は大局的には自己一人の力では自己の〈個〉的なありようを定位しえない。あくまでそれは、外物としての「道」に養われることで初めて可能になる。「運用営為の才」は、一つにはそうした人間のありようを示していると言える。だが、ひとたび視点を転じ米が米として他者に栄養を与えるものとして「用立つ」という側面から見れば、人間は「道」によって「運用営為」されたそれぞれのありようでもって他者存在を養い生かす働きを持っているのである。これが「運用営為の才」のもう一つの重要な側面である。極言すれば、「運用営為の才」とは、人間が十全なる自らの〈個〉なるあり方をもって他者と関わり、他者を養い、生かしていく才能なのである。

五、現実の場―「天」と「人」とのあいだ―

徂徠によれば、人間とは他者存在との関わりの中で〈個〉を開いていく存在であった。換言すれば人間は、純粋に自力で自己のありようを正確に捉え、それに沿った形で自己実現していく存在ではないのである。しかし、このことは人間存在の有限性を否定的に示すものではない。むしろ徂徠は、人間が各々の〈個〉を捉え、達成していく場がほかでもない現実のこの場であることを重視し、その点において人間の実際の生そのものの意義を積極的に見出している。

そもそも、人間存在の〈個〉を引き出し育てる「道」は諸制度として現実の秩序を形づくるものであり、人間はそれに拠って実生活を営みながら各々の〈個〉を養われていくのであった。そしてこの養いは、決して各々が予め〈かくあらしめられている〉ありようを掴み、またそれに基づいた〈成るべき自己〉としての理想的自己像を立てておくことを必要としないものであった。前の例で言えば、豆は初めから豆に成ろうという意志を持ち、十全に「実入りよく」なるわけでもないし、杞柳もまた予め栢櫨に成ろうとして養われるわけでもないのである。徂徠においては各々がいかなる存在であり、かついかなるものに成るべきかは自然に捉えられ、また成し遂げられていくものであった。徂徠は、「道」における養いを強制によるものではない「化の道」(『弁道』)であるとも言う。養われる対象は、自然かつ無自覚に「油然而して生ずる」(同)ように〈個〉を開いていくというのである。しかも、それは今すぐこの場での性急な効用を要求しない。むしろそれは、「備るを目前に求めずして、成るを它日に帰す」(同)というように、時間的余裕を許すものであった。このことから、人間は各自頭の中で予め〈成るべ

き自己)を設定してそれを実現していくというよりは、実際流れていく有機的な時間の中で自己自身に成っていくということが言える。そして、その過程において自己把握が行われるとするならば、それは知的認識・把握というレベルではなくまさに実践的な行為を通じて自ら体感・実感するという形で行われると言えよう。

以上のように、徂徠において人間が自己自身に向かい合いそれを受容し、実現していく過程は、具体的現実—「道」と人間、人間と人間との間で織り成す—の場を抜きにしては語れないものであった。そして、その現実の場において各々の天性としての〈かくあらしめられている〉ありようと、理想的自己としての〈成るべき自己〉との間のずれが見事に解消されるのである。この事態は極言すれば、各自の内なる〈天〉が、観念としてでもなく、また彼岸においてというのではなく、ほかでもない現実の場に具現した事態であるといえよう。

ともあれ、内なる天性はその存在にとって一番近い筈のものである。しかし、それを真に自分のものとして活かし切るのは困難なことである。それは、生まれたままの自然状態で放っておかれては開示し得ないし、その状態では天性は正確にはその人間のものであるにも関わらず、その人間自身のものになっているとは言えないのである。徂徠のいう「道」は、そうした天性を真の意味でその存在自身のものとして定着させ、現実態として開かせるシステムであったと言える。その意味で徂徠の「道」は自己の探求の過程で必要不可欠のものであるが、「道」を人間存在とその持つ内なる天性との間に置くことは構造的にはその両者の間に距離を設けることになる。つまり人間は、自己である筈のところのものに近づくためにかえって迂路を通らねばならないのである。このことは一見逆説的ではあるが、「道」を介することで、人間は自然のままであるよりも、また、内的に自己自身と向かい合い〈かくあらしめられている〉自己を見極めようとしたり、〈あるべき自己〉を探求するといった観念的操作を経るよりもずっと正確に天性に近付き、それを真に手にすることができるのである。

徂徠の図式は、自己を観念的に知るというよりもむしろ、実践的に自己に成ることを重視していると言える。そしてそれは、ほかでもない一番近くにありながら到達するのが困難である〈自己〉に成ること、換言すれば内なる「天」に合致するあり方を描くことで、「天」と「人」とのあいだの近しさ、および「天」と「人」がつながる確実な道筋を明確に指し示していると言えるのである。

了

引用文献

- ・『弁道』『弁名』『学則』（日本思想大系36『荻生徂徠』岩波書店1973年所収の原漢文を書き下した。）
- ・『徂徠先生答問書』（『日本倫理彙編六古学派の部』（育成社明治41年）所収）

付記

本論文は、東京大学大学院生であった1994年当時、佐藤正英教授の退官記念論集を編集する企画があり、執筆者の一人として寄稿した原稿である。テーマを超越的なものと人間との関わりとし、古代から近代までそれぞれの時代や分野をもとに十数名の執筆者が原稿用紙30～40枚程度で原稿を書いた。しかしながら、諸般の事情によりこの「佐藤正英先生東京大学退官記念論集」の出版計画は断念せざるを得なくなった。それに伴い、編集世話人代表の山内春光氏より、お詫びの言葉とともに懐かしくもあり直視するに耐えない原稿が返却されてきた。2006年3月22日のことである。山内氏は手紙の中で「いずれも日本倫理思想史上の古典中の古典を扱われた物ばかりですので、何かの形でご利用いただけるものと確信しております。」と述べておられた。私として初めての仕事といっても過言ではない原稿が結局このような形となり、日の目をみなくなったことについて、原稿の未熟さからして世に出なくてよかったとほっとすると同時に、やはり残念な思いもした。

それはさておき、今回の論文は、内容的にはこれまで発表してきた徂徠の論文と比べると進展してはいないが、出版という形で他者の目—日本思想史関係者以外の—にも触れうるものとして一定の配慮のもとで、一つのきまったテーマに応じて書いたものである。研究の面での「活用」はできないかもしれないが、教育面でこうして形に遺すことにより学生達に荻生徂徠の思想の特質や魅力を伝えるのに何がしか供することができることを切望し、ここに発表することにした。

以上、個人的な事情もあるが、読者各位にはこの論文の背景にある事柄についてご了承頂きたいと思う。

了