

荻生徂徠の学問論と知の獲得について － 共同読書の場としての「会読」を手がかりに －

Ogyu Sorai's Theory on the Acquisition of Knowledge
－ Hints from “Kaidoku” Reading and Discussion Circles －

徳重公美
TOKUSHIGE, Kumi

はじめに

近世日本における教育機関は多岐にわたった。藩校、郷校、私学校（半官半民）、私塾、寺子屋、さらに広い意味で学習の場をとらえようとするれば有志でなされる読書会もあげることができるであろうか。そして、教授される内容も多岐にわたる。時代的な隆盛から儒学が圧倒的多数であったが、国学、蘭学なども門戸をはり、儒学内部においても分裂した学派が各々私塾をかまえた。本論は、学派・学問、経営実態としての公／私学校を問わず広く用いられた「会読」（後述するが、「会読」とは同一のテキストを複数人で読み、討論する場のこと）に焦点をあて、とくにその教育方法の創始と考えられた荻生徂徠（1666-1728）⁽¹⁾の学問論を取り上げながら、そこで行われた知の深化と方法を考えたい。

姫路藩の例を以て、公私学校における教育の一例を紹介する。

姫路藩の藩校に好古堂がある。好古堂は、前橋藩主・酒井忠挙（ただたか）が会津藩主保科正之の好学に触発されて、元禄4（1691）年に前橋の藩校として設けたものであったが、寛永2（1749）年に9代藩主・酒井忠恭（ただずみ）が、転封の命をうけて上野前橋から姫路に移った際、好古堂も姫路藩へと移った。好古堂で重んじられたのは朱子学であり、具体的には四書・小学・近思録を用いた講義が行われ、五経・三礼を用いて会読が行われた。史記・通鑑綱目を以て歴史を学び、その他、諸子百家、国学、武芸（剣術・槍術）全般を教えた。明和、安永期（1764～1781）の頃には林家塾で学んだ伊藤蘭斎や、闇齋学派の玉田黙翁に師事した合田佐七郎が好古堂の教育を務めた。後に、河合隼之助（寸翁、1767-1841）をはじめとする重臣たちも林家塾へ入り、文化13年には、好古堂で教鞭をとるものは林家塾へ入門していること、と明文化されるなどしている。

藩士の人材教育を志し、私学校の経営を試みた人物に河合隼之助（寸翁・1767-1841）がいる。その学校は仁寿山黌といい、文政4（1821）年から天保13（1842）年に藩の助成金を受けながら運営された。藩主からの信任の厚かった隼之助は、第四代姫路藩主・酒井忠実（ただみつ）より飾東区阿保山が与えられ、同所に私財を投じて仁寿山黌を開校した⁽²⁾。そ

の蔵書は、儒教、仏教、医学、本草学など、自身が所持していたものを母体としたことが分かっている。隼之助は仁寿山鬢を、藩校をたすける機関として位置づけ⁽³⁾、藩校に通えないものを生徒として受け入れたり、藩校では招聘しない教師を招いたり、全寮制の学校としたりするなどして、独自の人材教育を試みた。隼之助自身が林家塾で学びまた闇齋学の教えも継いでいたという経緯もあって、その学風は朱子学を主としたが一派に固執することはなかったようである。程朱の学に通じた教授のほかにも、山陽道を往来する学者・文人を賓師として招き、江戸の堤鴻佐（つつみこうさ）、京都の斎藤拙堂（さいとうせつどう）や猪飼敬所（いかいけいしよ）、頼山陽などが仁寿山鬢を訪れ、儒学のほか史学、天文学などが様々に講義された。その他教育方法においては素読・質疑応答・会読を導入している。好古堂、仁寿山鬢いずれも、朱子学を主としながら素読・講釈・会読などの方法を用いていた。

1. 学問方法としての「会読」

会読とは、集団読書の方法である。テキストをさだめ、複数人で同じ書を読み、その読みや解釈を検討し、また討論する。多くの場合、会読のテキストは中国古典、いわば外国の書物であったから、会読は討論を伴う共同翻訳の場であった。

まずは徂徠学内部からこの方法の意義と必要性について取り上げたい。

「道」の探究こそ儒学を通じての根本課題であるが、荻生徂徠の儒学説において、「道」とは「先王の道」であった。そしてそれは「六経」と不可分であると考えられている。

道なる者は統名なり。礼楽刑政凡そ先王の建つる所の者を挙げて、合わせてこれに命づくるなり。礼楽刑政を離れて別にいわゆる道なる者あるに非ざるなり。（『弁道』3：13）

六経は物なり。道にここに存す。（『学則』2：192）

徂徠は、「事物当行の理」（朱子学）や「天地自然の道」（老荘）といった「道」の定義を否定する（『徂徠先生答問書』下：202-203。『徂徠先生答問書』は、以下『答問書』と略記する）。先の引用には、「理」の朱子学的理解に対する否定や、「道」は作られたものである、という徂徠の思想の極めて重要な主張を含むが、ここでは「道」の探求が「六経」と不可分であることに注目したい。

「六経」とは、詩・書・礼・楽・易・春秋の六書であって⁽⁴⁾、それらは「物」、客観的事実（歴史・制度・礼儀作法）をおさめた書物である。徂徠においてのこれらの書物は、卓越した知性で以て人間の基準（「中庸」）を作り出した古先王⁽⁵⁾の事跡とともに、その制作物（主として統治の方法・「国天下を治候仕様」『答問書』下：203）を伝えるものと考えられている。したがって、徂徠の学問においてはこの六経を読むことこそが、「道」を探求するための重要な方法となってくるのであるが、それは異国の言語でかかれていて（中国語）、且つ過去の言葉（古語）である。そこで徂徠は、古典中国語に通じるために老・荘・列・孟・荀

といった六経以外の古典の併読をすすめて古語の言語体系（古文辞）に慣れることを説き⁶⁾、訓読を二次的なものとして無点のテキストに取り組むことを推奨し、当時の学問方法の主流であった訓読による読解を退けようとした。中国語を最初から日本語で理解しようとするれば、文章の本質を誤読すると考えたからである。

徂徠はさらに、講義風に学問の伝授がなされる「講釈」についても、二つの点から批判を加えている。一つは、講釈において朱子学が一般的な指針として用いられていたこと、もう一つは、講釈という方法が自分で考える機会を奪うものと考えられることである。

時代の主流であった朱子学を正統としない徂徠の批判は、次のとおりである。

今ノ世ノ陋習ニ、講釈ト云モノアリテ、学問ヲスルトイヘバ、貴賤トモニ必講釈ヲ聴コトニスルナリ。其講釈ノ仕様ニ一定ノ法有テ、四書・近思録ナドヲ次第シテヨムコトナリ。ソノ四書・近思録ナドヲ次第シテミルト云ハ、宋儒ノ学問ノ流ニテ、聖人ニナル修行ナリ。（『太平策』：455）

四書、近思録を読み進めることを以て学問とする行為は、朱子学の流儀にのっとり孔子の教えを理解しようとする試みであり、その学問が結果として教えるのは「聖人ニナル」ことである。朱子学でいう「聖人」とは、私利私欲のない人格的完成者のことを言うが、「聖人」の定義（注5を参照）や「道」の定義に朱子とは異なるものを見出していた徂徠は、「道とは、聖人になることである」という先入観を抱かずに学問する機会を、当時の学問方針の中に見出せなかった。朱子の儒学理解によらず、孔子の学問（「先王の道」）に接近することを志した徂徠の学問論においては、疑いなく朱子学に順ずる学風は改善すべき大きな課題だったのである。

そして、講釈という教育方法についても次のようにも批判される。

人ニ教ヘラレタル理屈ハ、皆ツケヤキバニテ、用に立ヌモノ也。一切ノコト、我身ニナサズシテ其理ヲ知ルコトハ、決シテナキコトナリ。（『太平策』：455）

惣して学問と申候物ハ、自身ニわれと合点いたし候事にて御座候。…今時之講釈などハ、一座之上にて能申取候を詮に仕候故、疑もつき不申候。得益少く候。久敷承候へは、一種のこハぐるしき理屈たち候而、其害甚敷候。（『答問書』上：177）

学問は、ただ知識を得ることだけを目的としない。六経に書かれた「道」を知り、そこに内在するその目的（徂徠にとっては「仁」「民を安んずる」こと）を知り、諒解すること（「自身ニわれと合点」）であった。この達成に不可欠なものとして徂徠は「思ふこと」⁷⁾、すなわち自分自身で考えること（そのうえで納得し、あるいは体得する）ことを取り上げる。講釈（講義）という一方的な教授の方法は、その営みを放棄させ、与えられる理屈をうのみにさせるというのである。たとえ、与えられた理屈や知識がその場では納得できたとしても、自身で深く吟味しない限りそれは「ツケヤキバ」にすぎず、応用するにはいたらな

い。当時一般的に用いられていた教育方法としての「講釈」は、徂徠においてはそのような方法として反省されたのである。

以上のような、訓読という問題、講釈への批判を含めて考案されたのが、原典を共同で読書し、討論する場としての「会読」という方法であった。

同郷にて候得は、朋友聚候て会読なといたし候得は、東を被云候て西の合点参候事も有之候得共、遠境無朋友之助学問はか参問敷候。(『答問書』下：203)

師教よりハ朋友の切磋にて知見を博め学問ハ進候事ニ候。(同上：202)

ここで、徂徠の「性」に関する考察を補足しておく。徂徠の思想の特徴的なものの一つに、人間の本質としての「性」に対する理解がある。徂徠は「性は人人殊なり」(『弁名』徳 1：48)と言う。『政談』では「凡ソ人タル者ノ生レ附、其器量・才智、人々各別ナル者ニテ、一様ナル人ハ天地ノ間ニ無之」(375)とも述べて、人間の本質的特殊性を主張する。生まれながらの「性」は特殊で、それに由来して身につける技術・能力としての「徳」も各人に異なっていてかまわない(むしろその多様性こそが治国平天下の実践をたすける)と、徂徠は考え、「人皆聖人たれ」と説く朱子学に対立したのである。

徂徠は「性」の特殊性を肯定的にとらえると同時に、そのもう一つの側面にも注目した。それは、人間は本質的に恣意的思考に陥りやすい(「人の見る所は、おのおのその性を以て殊なり。…人おのおのその見る所を見て、その見ざる所を見ず、故に殊なるなり。」「弁名」理気人欲 1：150)、ということであった。先の引用文にある「朋友之助」や朋友と切磋琢磨することによって「知見を博め」るとは、偏りや限界を持つ自己性を、多様性でもって乗り越えてゆくという意図を含んでいると考えられる。質問や発言を許可しない講釈は、聞き手が聞きたいように受け取るという問題を常に持っていた。これは、自身で熟考する場合も同様で、徂徠はその問題点を朱子学の成立を論じながら、「我物ずきを立」て、「我知見にて聖人の意を会得せん」として「自己流」に陥ることだと指摘する⁽⁸⁾。学問の肝要な点としての「思ふこと」は達成しつつも、徂徠が前提とする特殊な「性」ゆえに、自身の考えをたくましくして文章を正しく読み取ることを軽視することが危惧された。その結果陥りやすい状態を「私知」(『弁名』仁 1：56)、「私意妄作」(『弁名』学 4：168)として、徂徠はこれを批判する。徂徠においては、その最たる例が朱子(朱子学)であり、朱子はその卓越した想像力によって「物」(六経)を離れ、「人皆聖人たれ」を標榜する独自の「道」を見出し、それを孔子の学問とするという誤謬を犯した。当時の基本的な学問方法は、〈朱子学の講釈〉であったから、内容においても方法においても、徂徠の目には問題の多いものとしてうつったのである。

「会読」はその問題を解消し得ると考えられたと言えよう。人が集まるといことは、それだけ多様な見方が揃うということに他ならない。それは限界と偏りのある自己の見方を広げる(「知見を博め」る)方法に他ならなかった。このことは、徂徠の直弟子である太宰春台の会読に関する理解の仕方により鮮明に実感されている。

凡学者ハ師ナクンハアルベカラズ。亦友ナクンハアルベカラズ。師ハ道ヲ問ヒ。業ヲ受ケ。惑ヲ解ク者ナレドモ。尊厳ナル者ナレバ。平日ノ助ニナリガタシ。友ヲ会シテ講習討論スレバ。見聞ヲ広クスル益尤多シ。…師ニ学ブノミニテ。友ノ助ナキ者ハ。学業成就シガタシ。サレバ曾子ノ言ニ。君子以文会友。以友輔仁トアリ。学記ニハ独学而无友。則固陋寡聞トイヘリ。(太宰春台『倭読要領』卷下)⁽⁹⁾

したがって「会読」とは、テキストを読み、考え、疑い、他者の意見に耳を傾けることによって恣意的な解釈に陥ることを避けながら、六経に明らかにされている「道」に自ら合致していく方法のことであった。そこでは、書籍である「物」が唯一の基準を持ち、そこにより忠実に接近することを互いが助け合う。新規のアイデアを練ることよりは、どれだけ「物」を精確に把握するかが目指され、その目的に対して全員で考えを深めてゆく。これが翻訳の場として相応しかつた事は想像に難くないであろう。徂徠にとっての学問とは、読書という営みを通して六経に書かれている事実に自ら接近することである⁽¹⁰⁾。その接近は、中国語・古語による原典読解の努力のほかに、自ら考えを深めつつ、会読という集団読書による恣意的な解釈の回避という方法によって達成されると考えられたと言えよう。徂徠の思想内容でやや補足すれば、六経にかかっている「民を治める」方法としての「先王の道」(礼楽制度)を知り、その核心たる「民の父母」という心(仁)を会得する、あるいはそれを補佐する他の「徳」(「材」とも)を養い、発揮するということになる。

2. 身体的学びとしての教え—「中庸」

さて徂徠は、すべての人間が、上述のような学問の方法を可能にするとは考えなかった。さらに徂徠における「道」の定義の、政治的側面(治国平天下や安民、法制度など)に着目すると、学問は為政者など一部の人間にしか必要ないのではないかと思うかもしれないが、そうではない。前傾のような学びの主体は「君子」と呼ばれるが、君子・小人を含めたすべての人間がのつとるべき教えが、徂徠の考える学問の中には含まれている。

先王之教には孝・悌・忠・信を中庸之徳行として民の務むべき事ニいたし有之候。上たる人の学可申君子之道も是を土台にいたし候而、此上に君子之大道を学候事にて御座候(『答問書』下:201)

君子の学びの先にはその時代に適した形の「礼楽制度」が再生産されること(あるいは政治的行為の執行)が目指されている。「六経」に記述された内容とそれを読む自分との地域の異なり・時代の異なりは、その学問論において認識された断絶であったが、学問することによってそれを乗り越えて接近してゆくということは、このことを含意するのである。徂徠は、古代中国の法制度や礼儀行為を当代の社会においてそのまま再現することを目指したのではない。過去を基準としながらも、時代に合うべく調整され、改められることを目指した

のである。そうして再生産された「道」（礼楽制度）の中に包括されることで、人間はみな「仁」（治国平天下）の実践を助けると考えたのである。その方法を「中庸」と言う。

「道」には、徂徠が「天下の民をしてみなこれに由りて以て行はしむ」（『弁名』中庸和衷 1：108）、「知者は思ひて得、愚者は知らずして由る。賢者は俯して就き、不肖者は企ちて及ぶ」（『弁道』22：32）とも表現するような平均的基準としての行いが含まれており、徂徠はこれを「孝悌忠信」「中庸之徳行」であるとした。「孝悌忠信」は親・兄弟・君主・朋友に対する、利他性を伴った親身な行動を言い⁽¹¹⁾、自らが関わりを持つ人間関係を限界としてその実践に励む人物は「小人」と呼ばれるが、彼らは、「物」としての六経を讀書しないことはもちろん、「道」の目的に対しても自覚的でなくてかまわない。徂徠において「道」とは、最も理想的な形においては、そのようにさせられているということを実感させない「術」⁽¹²⁾である。小人における無自覚は、徂徠においては、人間の本性に沿っているということの証明に他ならず、そのような「道」を、強制せず人間本来の特性を養い引き出すという「術」だと表現するのである。そして、この平均的基準としての教えは、その実践を通して人々の持つ「中和の気」⁽¹³⁾あるいは「親愛生養の性」（『弁道』7：18）と言われる、他者に対する親和的な心を喚起し、養うと考えるのである。「親愛生養の性」は人間の本性は個々に特殊であるとする徂徠の考えの中であって「人の性然り」と定義された、すべての人間に共通するはたらきである⁽¹⁴⁾。行為の形式・基準としての「孝悌忠信」「中庸の徳行」という礼儀の実践は、人間関係の節度をただし、他者と親和的に協力したいという本来的な性質を成就させるというのが、徂徠における広義の学問であった。

徂徠は「聖人の道は... 小人をして以て自然に善に遷り悪に遠ざかりて以てその俗を成すことあらしむ。」（『弁道』20：29）と言う。「思ふこと」ではなく、身体的な実践（礼の実践的学問）を通じて無自覚のうちに他者に対する親和性を成長（「長養」『弁名』性情才 1：137）させることも、徂徠学における学びの様態としてあげることができよう。

3. 儒学者における「学問」の展開

最後に、丸山眞男が取り上げた徂徠の学問論に言及しながら、学問するということとそこで得たものを実践するということについての、徂徠の態度を取り上げたい。

丸山が指摘した徂徠の説く「学問」の一側面に「私」性がある。丸山の定義する「私」は「非治国平天下的」（丸山 1983：112）、「個人的・内面的」（丸山 1983：106）なものであり、「公」は「政治的＝社会的＝対外的」を意味し、丸山は政治的束縛から解放された学問の在りようを徂徠の叙述の中に見、高く評価した。先述したように、徂徠の主眼は六経を学習することにあつたが、その学びを補助するものとして老荘や孟子、荀子などの広い学問を許容していた。或いは次のような記述もある。

学問の道は思ふことを貴ぶ。思ふの時に方りて、老・仏といへども、みな吾が助けと

なるに足る。何ぞいはんや宋儒および諸家の説をや。(『弁道』25:36)

老荘、宋儒からは、徂徠の見出した「道」は説かれませんが、それを学問することを禁止することはしなかった。古代中国の言語に沈潜する方法として中国古典の読書が推奨されるだけでなく、学問する上での肝要な働きである「考える」ということにおいて、儒学にこだわらない学びが益をもたらすと言うのである。この場合、学問の目的は「国天下を治候仕様」としての「道」の追究からやや退き、熟考するという学問の営為それ自体となっていると言えるだろうか。丸山は「学文ハ公儀ノ勤トハ違テ、畢竟内証ゴトナレバ」(『太平策』・傍点は丸山による)という徂徠の叙述を引いて、決して学問の本来の目的が政治にないこと、学問が政治の手段化されていないことを取り上げる⁽¹⁵⁾。しかし、「道」の本意を明らかにするや(それは、徂徠においては「安民」であり、その方法であったから)、その実践は政治(丸山の言う「公」)に直結せざるを得ない。したがって儒学者は、それ自体が公儀ではないという意味において「私」的に学問を行いながら、その実践においては徂徠自身がそうであったように、実際の為政者に対して助言を与えたり、文学研究の域を超えてその著述が政治論に及んだりするということが行われた。無論、医者の子である徂徠が幕府の重臣になろうとしたのではない。だが、それを補佐しうる役割を儒者に見出しているのである。

丸山は儒学者という存在における公私の二重性に言及しつつ、徂徠の儒学者論については「道を認識し之を叙述することのみが学者の業であり、道を実践し乃至は道を作することはもつぱら政治的支配者の任務に委譲せられる」(丸山1983:114)と結論するが、徂徠における狭義の「学問」は常に学問それ自体以外のものを予想すると言える。徂徠が「思ふ」ことに重点を置くのは、その応用を前提としているからではなかったか。講釈が否定され、広い学びが最終的には朱子学の孔子の教えとの乖離に気づいてゆくことだとすれば、丸山の公私の定義をもってしても私にとどまるとは言い難い。これは、徂徠における学問が、おのずから実践を要求することの現われではないだろうかと考えられる。

おわりに

集団読書という「会読」の方法は、姫路藩の例で示したように、藩学として朱子学を採択した場合でも有効なものとして機能した。これは、徂徠の思想内容が流行して逆に朱子学が新鮮味を帯びてきた頃、徂徠学を乗り越えてゆくために朱子学を忠実にフォローする方法として採択されたものであると、頼春水・尾藤二洲・古賀精里ら昌平覺書生寮に属した朱子学者を例に前田勉は指摘する⁽¹⁶⁾。まさに徂徠が求めた営みによって、今度は朱子学理解に対する徂徠の恣意性が論じられることになったのだと言えよう。

また自ら考え、疑い、それを他者とともに討論する場でもあった「会読」は、この方面がよりおし進められて、藩校によっては、討論による優劣の判定が行われたり、議論することそれ自体を目的として正答を導きださない(だせない)ことを前提にした会読が行われたり

した。そして、議論の活性化を求めて職位の高い者を含むより多くの人間の参加が推奨されるなどとした。この発展は、丸山のいう学問の私的側面が強調されていった結果と言えよう。結果として、会読には相手を説きふせることを善し（「勝」とする）ような傾向が生まれ、着地点を必要としない理屈合戦や、討論のために討論するといった問題を生み出す。こういった傾向の萌芽は、徂徠の護園塾にもすでにみられるのであるが、その場合は言うまでもなく、多様性に触れることによる自己性の反省や生来的限界の突破という本来の役割が背後に退くことになる。

原典理解を共同で追究する場としての「会読」の役割は、教育現場に対する実効性にはやや欠けるかもしれない。しかしながら、昨今の義務教育の現場を見れば、自由研究や調べ学習の重視、弁論大会やビブリオ・バトルの実施など、多読や討論の機会が多数あり、生涯学習の現場においても共同読書の実施は見られる。それぞれの現場において、討議の様子で優劣をつけたり、プレゼンテーションの上手さが高く評価されたりする傾向に対しては、有益な視点をもたらすのではないだろうか。

注

○本稿における荻生徂徠の著作からの引用は次のとおりとし、文中にページ数を記した。

『弁名』『弁道』『学則』『政談』『太平策』：『日本思想大系 33 荻生徂徠』（岩波書店）

『徂徠先生答問書』：『荻生徂徠全集』第 6 卷（河出書房新社）

『中庸解』：『荻生徂徠全集』第 2 卷（河出書房新社）

- (1) 会読の本質を問答や討論と捉えるならば、徂徠に先立つ伊藤仁斎などの著作『童子問』にも、その教育方法は見出すことができる。子弟の問答形式で著述される本書は、仁斎の私塾・古義堂での教育方法が活かされていると考えられるが、「本邦にても会読之初めは、徂徠より始候と承り及申候。」（金沢藩藩校明倫館教官・大島桃年、嘉永元年）というのが世間の認識であった。
- (2) 阿保山には、第三代藩主・忠道より『論語』雍也篇の「仁者寿（仁者はいのちながし）」にちなんで「仁寿山」という名が与えられていた。
- (3) 「仁寿山校学事一任願」で、好古堂を「御人材を取立之御花畑」、仁寿山巒を好古堂の「御植溜下畠」と表現している。
- (4) ただし『楽経』は早々に失われており、より厳密な意味での「六経」の研究は不可能であった。「六経残欠せり」（『学則』7：196）
- (5) 徂徠において「聖人」は堯・舜・禹・湯・文・武を限定して指す。例外的に周公・孔子が含まれる。（『弁名』聖 1：63-64）
- (6) 「文字は中華人の言語に候。日本の言語とハ詞のたちはに替有之候事二候。且又中華ニても詞に古今の替有之候。宋儒の註解ハ失古言候。古言ハ其時代の書籍にて推候得は知れ申候。後世の注解ハ違多候。依之老・莊・列之類も益有之候事に候。」（『答問書』下：203）
- (7) 『弁名』思謀慮 1（149）「思なる者は思惟なり。論語に曰く、「学んで思はざればすなはち罔し」と。…学問の道は、思ふことを貴しとなすなり。…これ人の人たる所以も、またその能く思ふを以てのみ。後儒の、深遠の思ひなき、すなはち三思を以て大いに過ぐとなる。妄なるかな。」
- (8) 「聖人の道は聖人の教法に順はずして可得様曾而無之候。其教法ハ書籍に有之候故つまる所是又文章に帰し申候。然る所文章も字義も時代に隨而致展転候所眼の付所にて候ニ、後世儒者我者ずき

- を立候故、道徳は尊く文章は卑き事なりと思ひとり、文章を軽看し候...我知見にて聖人の意を会得せんとする故皆自己流に罷成候。」(『答問書』下：204)
- (9) 吉川幸次郎・小川憲之・戸川芳郎 編 1979『漢語文典叢書』第3巻：455-456
- (10) たとえば『答問書』下(204)に「惣而学問の道ハ文章の外無之候。古人の道ハ書籍に有之候。書籍は文章ニ候。能文章を会得して、書籍の儘濟し候而我意を少も雜え不申候得は古人の意は明に候。聖人の道は聖人の教法に順はずして可得様曾而無之。」とある。
- (11) 「孝は父母によくつかへ候事、弟ハ兄長によくつかへ候事、忠ハ君につかゆるにても、又たれニても、人のためになし候事をハ我身の事のごとくに如在なく身にかけて申候事ニ候。信と申候ハ、朋友其外あまねくの人にまじはり申候には言語を慎み偽り違候事なきやうに致し候を申候。是にて父母・兄弟・君臣・朋友の道こもり申候故、五倫と申候も、中庸と申候も、孝・弟・忠・信と申候も、ひとつ事に而御座候。」(『答問書』中：195)
- (12) 『太平策』では先王の道やその治のことを「大道術」(473)と言う。「聖人ノ治メハ...ワザノ仕カケニヨリテ、自然ト移リユクコト」(同)であるとも表現される。更に言えば、人間が本来的にもっていると考えた他者に対する親和性を発揮させ得るのが、武士土着論や封建制であるのだが(『政談』)、本論はその是非には立ち入らない。
- (13) 「礼楽の教、大いに天下に行はれて、民の俗於に變じ、時れ雍ぎ、以て天地中和の氣に感召するを謂ふなり。」(『中庸解』：408)
- (14) 「かつや相親しみ相愛し相生じ相成し相輔け相養ひ相匡し相救ふ者は、人の性然りとなす。...その親愛生養の性を遂げしむる者は、先王の道なり。」(『弁道』7：17-18)
- (15) 丸山はこれを「近代的なもの」の標徴であると言う。徂徠の学問論に「文化的営為における公的な領域の独立、従ってまた私的な領域の解放」の役割を見、評価する。
- (16) 前田(2009a)

参考文献

- 今中寛司・奈良本辰也 編(1978)『荻生徂徠全集』第2巻、河出書房新社。
 ———(1973)『荻生徂徠全集』第6巻、河出書房新社。
 河原国男(2004)『徂徠学の教育思想史的研究』溪水社。
 辻本雅史(1990)『近世教育思想史の研究』思文閣出版。
 姫路市史編集専門委員会 編(2009)『姫路市史』第4巻 本編 近世2、姫路市。
 ———(1999)『姫路市史』第11巻下 資料編 近世3、姫路市。
 前田勉(2009a)『江戸の読書会』ペリかん社。
 ———(2009b)『江戸後期の思想空間』ペリかん社。
 ———(2016)『江戸教育思想史研究』思文閣出版。
 丸山眞男(1983)『日本政治思想史研究』新装版、東京大学出版会。
 吉川幸次郎・小川憲之・戸川芳郎編(1979)『漢語文典叢書』第3巻、汲古書院。
 吉川幸次郎・丸山眞男・西田太一郎・辻達也校注(1973)『日本思想大系33 荻生徂徠』岩波書店。

【とくしげ くみ/姫路文学館/日本倫理思想史】