

ジェームズ・マクマレン「荻生徂徠の思想における歴史と功利
——『論語』の再解釈を通じて」

James McMullen, "Reinterpreting the Analects: History and Utility in the Thought of Ogyū Sorai." In James C. Baxter and Joshua A. Fogel eds., *Writing Histories in Japan: Texts and Their Transformations from Ancient Times through the Meiji Era* (Kyoto: International Research Center for Japanese Studies, 2007)

松田宏一郎〔訳〕

はじめに 徂徠と歴史

徂徠における「歴史主義の危機」

西洋と東洋におけるエリート功利主義と統治

『論語徴』

利

善

権力交替という問題

エリート功利主義

『論語徴』を超えて

中国古典における功利主義との共鳴

まとめ…徂徠の功利主義——エリート主義と権威主義

訳者解説

はじめに 徂徠と歴史

前近代の日本で、歴史を学ぶことの意義を強調したものとして最も注目すべき議論は、儒学者荻生徂徠（一六六六—一七二八）によってなされた⁽¹⁾。徂徠は、想像力を働かせて過去を理解することは現在を理解するのに不可欠であると信じていた。「されば見聞広く事実に行わたり候を学問と申事に候故、学問は歴史に極まり候事に候」（徂徠先生答問書）と徂徠はいう⁽²⁾。

歴史の研究は、徂徠の強烈な知的創造性と論争喚起的洞察力をかきたてた。徂徠にとって歴史こそが、人格的道徳性を磨き上げ自己の精神的向上を追求することよりも、孔子の教えを学ぶための重要な構成要素であった。徂徠は、言語そのもの及びその言語を用いて過去を記録したテキストは歴史によって規定されているという、情熱的にもいえる信念を抱いていたため、その学問は言語学的な傾向を強くもっていた。徂徠は、その明晰な思考、傑出した言語学的知識そして中国古典への精通を武器に歴史の研究に取り組んだ。徂徠自身の厳格な言語学および文献学的方法論を基礎として、過去の姿を思い描くことこそが歴史研究であった。徂徠は中国古典の『管子』にある「飛耳長目」の喩えを引用した⁽³⁾。

そうであれば、徂徠自身が中国についてであれ日本についてであれ史書を著そうと力を注いだはずであると思ってもかもしれない。確かに、柳沢吉保に雇われていた若い時分に、一七〇〇年から一七〇五年にかけて、中国の王朝史に訓点をつける仕事に徂徠は携わった⁽⁴⁾。徂徠が中国および日本両方の歴史に通暁していたことは明らかである。ところが実際は、井田制や度量衡といった個別的なトピックについての論考を別にすれば、意外なことに徂徠は自分では史書を書くとはしなかった。それでもなお、古典解釈であれ自身の属する社会を立て直すための提言であれ、徂徠の著作には歴史的な知識と歴史的变化への鋭い感覚が充溢している。

徂徠の歴史研究では、中国および日本の歴代の王朝で行われた制度変革（制度之替⁽⁵⁾）の客観的・具体的検討が重視される。ただしそれは没価値的な研究ではない。実践的かつ政治的な狙いをもって遂行された目的論的研究である。

故に今を知らんと欲する者は必ず古に通じ、古に通ぜんと欲する者は必ず史なり。史は必ず志にして、しかるのち六経⁽⁶⁾ますます明らかなり。六経明らかにして、聖人の道に古今なし。それ然るのち天下は得て治むべし。故に君子は必ず世を論ず⁽⁷⁾。またただ物なり。

この引用およびその史論全体に見られる徂徠の言葉には二重の企図が込められている。歴史とは研究の対象であると同時に、当代における統治権力の行為の基礎となる。この二面をなす徂徠の歴史観に対して、近年学問的な関心は高かった⁽⁸⁾。両面ともに、徂徠の思想体系の基礎をなすものと見なされてきた。たとえば二人の傑出した研究者の見方はこうである。丸山眞男の極めて影響力のある分析によれば、徂徠こそは固有の研究対象としての「歴史」が「固定的な規準の束縛を脱して、その自由な展開が可能ならしめられ」た日本で最初の思想家である⁽⁹⁾。そのことよって、歴史の主体としての人間の役割という新たな見方が得られたのである。丸山は、徂徠がいかにして徳川日本で隆盛となっていた朱熹の新儒学の特徴的な思考方法を解体し、この歴史観に至ったのかを論じた。新儒学の伝統では、あらゆる人間活動を人間と自然に共に内在している道德的な「道」に従っているかどうかで評価する。対照的に、徂徠は「道」をはるか過去において超人的な存在が制作したものと見なす。「道それ自体の究極性を否定して之を古代シナに——複数的ではあるが——夫々一回的に出現した人格に依拠せしめ、その人格を彼岸的なもの^{ディーズサイティ}にまで高めることによつてはじめて此岸的な歴史は固定的な規準の束縛を脱して、その自由な展開が可能なら

しめられるのである⁽¹⁰⁾。西洋自由主義的観点から論じる丸山によれば、徂徠の歴史主義が少なくとも可能性として切り開いたのは、道徳的教訓を単純かつ直接的に論ずるのではなく、歴史の動きを自律的な人間が支配するという「近代的」な意味付けである。「かくて政治は修身齊家の単なる延長たる地位を、歴史は教訓の『かがみ』たる地位を、文学は勸善懲悪の手段たる地位をそれぞれ脱することとなった。さうして第一のものには『安民』、第二のものには『実証』、第三のものには『物のあはれ』という固有の価値基準が与へられた⁽¹¹⁾」。

歴史が当代に対して実践的な意義をもっているという徂徠の信念については、近年ではテツオ・ナジタが論じている。ナジタの徂徠論では、歴史は、王朝の衰亡の原因を明らかにするのみならず、「秩序を再び構築するための基本的な前提」であり、当代の政治的設計の基礎となる。ナジタは、「社会的なコンテクストの中で、個人の生を育む原理」としてこの秩序構築と統治という活動を位置づける。ナジタによれば、徂徠の歴史と政治についての思想は、「歴史研究者がたいはいは否定してきたにもかかわらず」、「彼がロマンチックで楽観的な思想家であったことを示している」。ナジタは徂徠の政治思想を高く評価している⁽¹²⁾。実に、ナジタは、「徂徠の思想が近代日本の政治的言説において反響を生み出し続けてきた⁽¹³⁾」という。

本論考では、以上のような近年の徂徠擁護論とはやや異なる徂徠像を提示したい。ここでは、その基礎的な哲学的前提に関わらせながら、徂徠の歴史思想の構造を明らかにする。徂徠の思想の近代性といった広い問題についてよりも、その内部の構造的なダイナミクスに焦点を当てたい。徂徠は歴史主義者であった⁽¹⁴⁾、すなわち、古代の儒学が提示する制度と用語法とが、常に変化してやまない歴史的状况に応答しあるいは決定づけられていたとする強い信念を徂徠は抱いていた。まさにそのために、徂徠のその歴史主義が、「歴史主義の危機⁽¹⁵⁾」と呼ばれる困難な問題の一つの型を示していたというのが本論の主張である。徂徠にとって歴史主義の危機の解決策として提唱されたのは、逆説的にも、「聖人の道」の超越的かつ普遍的な価値に対する信仰の表明と同時に、この「道」を論じ記録

した歴史的史料への熟達した理解を可能にするために、綿密なテキスト・クリティックに心血を注ぐことであった。ところが、この立場には困難が伴う。そこで徂徠は自己の思想に第三の要素を導入することによって自己の主張を補った。すなわち帰結主義的道德論、功利主義的価値、および功利主義的「善」概念の主張である。そして功利性という価値は、現実において、絶対的・超越的なものと、相対的・歴史的なものを結びつけるものであった。徂徠にとって、エリート主義的な統治の功利主義は、彼の徹底的な歴史主義を補強し、またそれとバランスをとる役目をするものであった。西洋哲学の言い回しを使うならば、徂徠は、新儒学の世界観に強く現れる道德の義務論の正当化、すなわち道德的行為はそれ自体自明的に正しいとする見方を否定した、と言えるだろう。そのかわりに徂徠が採ったのは、行為をその結果から判断する帰結主義的道德説の立場である。この功利主義的思考の型を、徂徠は儒学の経典、とりわけ孔子（前五五二または五一—前四七九）の『論語』に基礎づけた。『弁道』・『弁名』という著作で、彼の功利主義はより一層の展開をみた。またその功利主義は、徂徠自身の同時代においていかなる政治的行為が望ましいかを判断する支えとなった。『太平策』、『政談』、『徂徠先生答問書』といった同時代の日本社会の在り方に関する著作には、その功利主義が貫かれている。功利主義をエリートによる政治的管理ととらえる立場からは批判的な眼を向けられるであろう、あらゆる道德的な危うさの色合いを、統治の哲学としての徂徠の功利主義は抱えている。

本論の狙いは、徂徠の思想を功利主義として解釈するにあたって、徂徠自身の著述で根拠を示すことである。主要なテーマは二点ある。すなわち徂徠のラディカルな歴史主義、および、ある意味でその歴史主義から生み出され、また歴史主義を一層強めたともいえる功利主義である。本論では、まず徂徠の歴史主義から生じた構造的問題を特に扱いつつながら、徂徠の学問的成熟期における歴史思想の全体的なフレームワークをスケッチする。次に、徂徠の学問的主著といえる『論語徴』を主材料として、その功利主義を検討する。さらに、徂徠の功利主義のより大き

な様相を明らかにするために、古代中国の功利主義的思想といえる墨子（前四七〇頃―前三九〇頃）の影響の可能性についても論じる。こういった検討は、近年の徂徠研究が高く評価してきた徂徠自身の学問的達成の大きさを、低く見積もろうというものではない。新しい歴史的状况に対処するために、古代の諸思想を組み直し、統合された思想を組み上げることが、根本的に全く新しい理論を作り出すことに決して劣らず、独創性が必要とされるものである。

徂徠における「歴史主義の危機」

孔子自身から始まって、儒学者は歴史に関心を持ち続けてきた。時間は制度と社会に大きな変化を与えるものであることを皆知っていた。⁽¹⁶⁾ところが新儒学では過去に対する厳格に道徳的なアプローチが採用された。このアプローチにとって歴史というのは、後になって道徳的判断を下す課題の遂行であり、皮肉なことに、時間的な推移の中で生起する出来事の動態的あるいは発展的な様相を無視するという点では、総じて非歴史的なものとなってしまった。歴史は自然の秩序の一部となり、不変的絶対的道徳性である「道」の侍女となった。徂徠自身は、この新儒学的歴史観から、自己の歴史観をきっぱり訣別させた。特に、朱熹の編になる『資治通鑑綱目』に代表される、朱熹の再構成的な史論こそがこのような歴史観を代表するものとみなし、それを攻撃した。

其上綱目之議論は、印判にて押たるごとく、格「規格」定まり道理一定しておしかた「押方。物事のやり方のこと」極まり申候。天地も活物に候、人も活物に候を、繩などにて縛りからげたるごとく見候は、誠に無用之学問にて、ただ人の利口を長じ候までにて御座候故、事実計之資、治通鑑はるかに勝り申候。⁽¹⁷⁾

徂徠はこのような歴史観を朱熹のものとした上で、それに対して、「道」とは自然に内在する不変の法則の体系とは異なると主張する。「道」とは人が作ったものであり、その個々の要素は歴史的条件に応じたものであり、また歴史的变化とそれへの適応を避けられない。「けだし道なる者は、堯舜の立つる所にして、万世これに因る。然れどもまた、時に随ひて変易する者あり。故に一代の聖人は、更定する所あり、立てて以て道となし、しかうして一代の君臣これに由りて以て行ふ」⁽¹⁸⁾。

このように歴史というものから厳格な道徳的分類や直接的な道徳の意味付けを取り除くべきだとしたら、すでに変化を経た歴史的現在にとって、儒学の經典にいったい何の意味があるのだろうか。後付けの道徳的審判として歴史を扱うことを拒否することで、徂徠は儒学の經典の画期的な説解に至った。徂徠は儒学の經典の捉え方を刷新し、歴史化したのである。徂徠にとって、もはや儒学の經典は、新儒学でいわれるような、直接的かつあからさまな道徳的指示の詰まったものでも、また理想化された聖人に至る啓示でもなかった。よく知られているように、徂徠は、多かれ少なかれ自己修養と社会での振る舞いにおける道徳的基礎について書いてあるとされる「四書」(『論語』、『孟子』、『大学』、『中庸』) 中心主義から離脱した。そしてむしろ「六経」(『詩』、『書』、『易』、『楽』、『春秋』、『礼』) を重視した。「六経」は何よりも、古代中国の聖人君主による統治の在り方を歴史的に記したものととしてとらえられた。したがって、徂徠自身は歴史家たることを本領とはしていないとしても、歴史の在り方の領域を拡大したのである。もつともそれには問題もあつた。新儒学では永遠の、人間に内在的なものと信じられていた道徳的規範は、もはや歴史的に規定された相対化されるべき制作物となった。しかしながら、さらに、この歴史主義は現在とどう立ち向かうかという問題を提起することになった。歴史的産物とされたとはいえ、やはり規範性を内包している儒学經典から考察される古代は、歴史的变化を経たあとの十八世紀日本にとっていかなる意味をもつのだろうか。

若干の条件の違いを認めるならば、徂徠の思想的な立場が引き起こす困難は、十八世紀から十九世紀のヨーロッパで起きたことと似たようなところがある。ヨーロッパでは、「それまでは絶対不変の人間の価値とされてきたものを、歴史的に、すなわち相対的なものとしてとらえることで、総体としての現実世界を解釈しようとする傾向」が、その結果、「価値のアンサーキー」を招来した。このような状況の中で、「人類は流転する海に投げ出され、時間と呼ばれる神学的観念のなすがままになり、単なるイデオロギーにしか見えない価値に従わされることになる」⁽¹⁹⁾。同じように、徂徠の主張によれば、「道」は人の制作物であり、歴史的状況に応答するよう個別の特性を含んでいる。従って、人類の自然的性質に起因する一定の共通的反応を別にすれば、道徳とは、特に儒学の經典に記された政治的道德は、歴史的状況に深く依存するものであると徂徠は考えた。もしもそれが後世において規範的な価値を保持するものであるなら、必ずその価値は実際状況と照らされ、その適切さが証明されなくてはならない。

まず、明示的な議論としては、徂徠はこの「歴史主義の危機」に対して、主として二つの答え方をしている。一つは、あらためて經典を尊重しながらもその方法が異なるようなやり方である。徂徠は聖人自身の人格とそこから生み出されたものとしての「道」に注意を集中する。「道」の権威が徂徠の主張する歴史主義によって何か弱められかねないとするれば、あたかもそれを埋め合わせ、またその権威を強化しようとするかのように、徂徠は皮肉にも、聖人の能力とそれが生み出した「道」が時代を超えることを強調した。「聖人の道に古今なし」。徂徠の主張によれば、「道」は徂徠の時代にとっても、あるいはあらゆる時にも同時代的価値をもつものである。⁽²¹⁾『弁名』では、「もし聖人の教へ今の世の宜しきに合せずんば、すなはちまた聖人に非ず。故に学者いやしくも能く一意に聖人の教へに遵ひ、これに習ふこと久しく、これと化せば、しかるのち能く聖人の教への万世に亘りて、得て易ふべからざる者あるを見るなり」⁽²²⁾と徂徠は記している。その他、『徂徠先生答問書』で徂徠は、仏教における釈迦への信仰に匹敵しうるものというほどまで、聖人への信仰が強いことを宣言している。⁽²³⁾さらには「道」の聖なる、宗教的と

もいえる位置を主張するにいたる。「故に古より聖帝・明王、みな天に法りて天下を治め、天道を奉じて以てその政教を行ふ⁽²⁴⁾。したがって「聖人は、功德、天のごとし。故にこれを天に配す」とする⁽²⁵⁾。しかしながら、ここで言われる「聖人」と「天」との関係、すなわち世界を統御する聖なる力の基礎は、聖人ならではの特殊な能力である。というのは通常の人間の理解能力では天を知ることにはできないと徂徠は考えるからである⁽²⁶⁾。

もちろん、徂徠による「道」の聖化は、朱子学批判という動機にも、部分的に基づいている。丸山眞男が鋭く指摘したとおり、儒学の再検討を主張した徂徠は、朱子学の「合理主義」と、それが強調する、聖人へと自己を陶冶するための「合理的」な方法論を否定したからである⁽²⁷⁾。徂徠が主張する天の不可知性は、「合理主義」の否定とともに、本論の考察全体の文脈においてより注目すべき点として、「道」を歴史化することでその権威を高めようとするものであった。また同時に、それに伴う狙いとして、儒学が目指すもの的高大さを一層強調し、道を学ぶあらゆる者は自己陶冶に精進すべしという朱子学の主張を否定するかのようになり、別の方向からのアプローチとして、批判的吟味を経た実証的な研究を、徹底して精緻にまた生涯をかけておこなうことが、信仰の対象である「道」への学問的到達の方法として不可欠であると徂徠は主張した。

ただし実際には、「歴史主義の危機」に対する徂徠の二通りの対処方法は結局問題を先送りしたと見なすこともできる。「道」の位置づけについての徂徠の逆説的な仮説は、信仰の対象が正確にはどういうものであるか、また学問の適切な目標及び方法は何かという問題を生み出してしま⁽²⁸⁾う。聖人の遺したものは、後世に何とか応用することのできる客観的な制度によってできていたのだろうか？ あるいはそれを書物から学ぶことによって後世の学者が到達する精神態度を指すのだろうか？ それともそれはただ天に恭順する宗教的態度なのだろうか？ 儒学者は何を学ばよいか？ もし復興できたとしたら、どのようにして聖人の遺制は首尾一貫してまた正統性のあるものと見なされるのだろうか？

この問題は現代の研究者の間で以下のような論争を引き起こしている。すなわち、いったい徂徠は、後世の体制を設立した者が学び応用すべき、ひとまとまりの客観的方法を記したものととして經典をとらえていたのか？ あるいはもつと何か主観的なもの、田原嗣郎がいうように、「道」の制作にあたっての「先王の主体的精神」⁽²⁹⁾といったものを經典は示しているということであろうか。徂徠自身は二通りの議論をしているように思われる。まず、田原が指摘するように、徂徠は実在の歴史的制度自体が規範であると見なす。すなわち、ある種の復古主義者である。⁽³⁰⁾ 故に徂徠は『詩』と『書』を「義の府」であるという。徂徠は「義」を「礼」の具体的な構成要素をなすものと定義し、それは「宜」[“the appropriate” or “propriety”]であり、「事を制」し、「変に応」じるものである。⁽³²⁾ つまり「六経」には実際に事物を制御するための具体的な制度が書かれているということである。『太平策』では、学問といるものは具体的なものを比較することによる探求であるとしている。

大量の人、飛耳長目の道を以て、古の聖人の制度と、漢唐宋明の制度と、吾国上古の制度と、今日の制度と、つき合せ見るときは、昔なくて今あること、昔ありて今なきこと、明らかに知る故、当世のなりかたち見ゆるなり。当世のなりかたち見ゆるときは、病のあり所明白也。⁽³³⁾

それなら、經典から過去の制度の在り方を直接明らかにすればどうだろう。『書経』の正しい注釈を徂徠自身が著せばよいのではないか。ところが徂徠はそれをしなかった。徂徠研究者の今中寛司は、この問題について歯切れの悪い意見を述べており、「徂徠先生のような大物」でさえそのような大それた課題には尻込みしたか、単にとりかかる意欲をもたなかったか、あるいは自分はそのような力量をもっていないと悔やんでいたのであろうという。⁽³⁴⁾ あるいは、日本社会に対する現実的判断のために、うわべだけの、あるいは逆に原理主義的な復古主義のシナリオを

提示することを徂徠はためらったのかもしれない。とはいえ、たとえば後の『政談』における社会の立て直しの提言にあるように、儒教の經典から「大綱」という普遍的な目標を引き出すまでには、いくらかたどるべき道のりがあったのであろう。

去ば上下の困窮を救ふ道として別に奇妙なる妙術もなし。唯古の聖人の仕方には有て、今の代には闕たることどもあり。是を考て改むるにしくはなし。夫は如何様のことぞと言に、古の聖人の法の大綱は、上下万人を皆土に在着けて、其上に礼法の制度を立ること、是治の大綱也。⁽³⁵⁾

だが、徂徠はそれ以上經典から普遍的な政治的知恵を抽出しようとはしなかった。

他方で、別の、より主観的な方法が用いられたように見られる。そこで前提となるのは、經典の研究によって、その主体の心の状態が、自身の直面する時代における正しい政治的あるいは道徳的選択ができるようなものになるということである。徂徠の時代では、この達成のために二つの方法があり得た。一つは、聖人の意図は理解可能であり、自己陶冶によって、「道」を学ぶ者は自己の時代の問題に対しても、聖人と同じ能力をもってそれに対処できるようにするという、型どりのものである。これは新儒学的方法である。中国の「心学」あるいは王陽明にその例を見だすことは容易であり、徂徠はこれに対し厳しい批判者であった。⁽³⁶⁾ 日本ではこの方法は、徂徠よりも前の世代の、中江藤樹および熊沢蕃山といった「心学」者に見られる。徂徠は、この自己陶冶という方法を根本的に嫌悪しており、聖人に学んで至るといふ新儒学的発想を厳しく批判していた。⁽³⁷⁾ 徂徠は、後世の者が聖人の心を直接理解できることを認めようとはしなかった。聖人の心を理解できるのは聖人だけである。したがって、『弁名』には、「聖人の」徳の神明にして測られざるは、あに得て窺ふべけんや」と記している。⁽³⁸⁾ このような立場からして、

聖人の「心」は「古」を学ぶ者が議論すべき対象ではない。「心を以てして聖人を論ずるは、孔門の意にあらず」(『論語徴』三／三五〇／六七二)⁽³⁹⁾。とはいえ、徂徠は時折この立場を崩してみせることがある。『弁名』⁽⁴⁰⁾では、「孔子の「心」あるいは「徳」を理解できるのか、できるとしたらどの程度かといった問題については、徂徠の議論にははっきりしないところがあるといえる。⁽⁴¹⁾

徂徠の主張で、これよりもしばしば強調される点は、「古」を学ぶことで、聖人の「心」に直接触れることができるというのではなく、それが、学ぶ者の心の内部にゆつくりとした変化をもたらすことであった。徂徠はこの変化を自発的な、あるいは「自然」なものと呼び、継続的な努力によって知らず知らずのうちに達成される転換であるという。⁽⁴²⁾「学者いやしくも能く一意に聖人の教へに遵ひ、これに習ふこと久しく、これと化せば、しかるのち能く聖人の教への万世に亘りて、得て易ふべからざる者あるを見るなり」。⁽⁴³⁾

『太平策』の始めの部分で、「聖人の道」を学ぶことは、時間をかけて「いつのまにかは移りけん」といった過程であるという。

学問の道は俗語詩文章より学び入りて、異国の人の詞を知り、歴史を学びて、代々の制度風俗の違を知り、上代の書を学びて、古今の詞に違あることを知り、六経に心を潜めて、聖人の教に熟すれば、其詞其わざに習染む間に、いとなく吾心あわひも移り行き、知恵のはたらきもおのづからに聖人の道に違はずなりて、其後、今の世のありさまをみれば、天下国家を治むる道も、掌を指すが如くなることなり。されども是は儒者の学問にて、一生の精力を用ひざれば、たやすくはなりがたきことなり。⁽⁴⁴⁾

確かにここでは、聖人の「心」を我が物とできるといった主張はなされない。しかしながら、この論理的な含意は、客観的な制度としての「道」に埋め込まれた動機および企図をいくらかは理解し、聖人の制度の背後にある思慮に学問によって接近できるということである。

このようにして、徂徠は「先王の礼」に対する客観的接近方法と主観的接近方法の両方を検討していたが、ある地点から先に踏み込もうとはしなかった。もちろん「道」を学び、そして「道」を再興するという方法論は、直感的にも実践的にも納得しやすいとはいえる。その学問方法を実際におこなう道筋が了解しやすい提言である。ケイト・ナカイの表現を借りるならば、「先王の制度」の事績は、現代の言葉でいえば「ケース・スタディー」として例示的な模範となる。⁽⁴⁵⁾しかし、ある決定的な所で、歴史主義の危機をどう克服するかについての徂徠の解答は、わかりづらい、合理的でない、矛盾をはらむ、あるいは神秘的ともいえるものであった。「信」および超越的な「道」の観念は哲学的というよりは宗教的ですからある。徂徠にとって、天は聖人の行為にとって基盤であり拘束力ともなるものであるが、知的な方法では把握することのできないものとして自覚されている。それを学ぶ者は、「自然」に「いつのまにか」理解に到達するしかない、理性的分析を超えたところにあり、いわば、それを確実に掴めるとは主張しがたい性質を持つことが強調されている。

徂徠の思想の中核には、理性の宙づりとも呼ぶべきものがあり、知の主体と対象との間の空隙、主観と客観を截然と区別できない、落ち着きの悪い空間が存在している。新儒学的合理主義を拒絶し、「道」の超越性を強調しようとする挑戦的な指向は、徂徠を袋小路的困難に追い込んだともいえる。特定の伝統にとつての經典をラディカルに歴史化しようとする立場が、同時に、その經典が歴史を超越した規範性を現代にとつても持っているという信念を伴っているために、この困難はもたらされた。徂徠はまず、相対的で歴史状況に拘束された、しかし一定の規範性を持つ制度の存在を想定する。それは、人知を超えた制作者が創造し、天のこれもまた人知を超えた力によつ

て拘束性を持ち、經典化されたテキストの中に記録されている。そして他方では、このような制度を制作した者の心を、解明したり模倣する試みの正当性を認めない。抽象的な言い方になるが、徂徠の知的な立場は、絶対的なものと相対的なものとの結びつけ方、すなわち、相対的な命令・義務（ある歴史的地点における行為）を絶対的・超越的とされる權威（聖人の道）から引き出すことの難しさという、古来の難題に直面していた。聖人がもはやおらず、「道」が失われた時代にあつて、いかにしてこの絶対的・超越的「道」を捕捉し、相対的な時間の中で実行すればよいのか？ もちろん徂徠はこのような言葉遣いで問題を論じたわけではない。⁽⁴⁶⁾しかし、「道」を学び、歴史の現在において実行するという問題は、徂徠が儒学者として直面した難問の中でも、もつとも重要なものであったといえよう。ここに徂徠自身の「歴史主義の危機」がある。あえていえばこの難問は、徂徠の思想の内部に一種の断層があることを示している。

儒学の經典に対する、徂徠のラディカルな通説リヅイ対する異議イジ申し立てニストとしての歴史主義が生み出した「絶対的權威としての「道」と相対的状況の中での「道」との」空隙を埋めるのは、多大な労力を払っての実証的検討とそれを学んだ結果の回心コンヴァージョンの過程を踏まえた、聖人への信仰告白だけではない。それに加えて、絶対的あるいは超越的な「道」と相対的な状況への適用を構造的に連関させるために、徂徠の思想の第三の柱とでもいうべきものが浮かび上がる。徂徠は、儒学の經典の中に、「利」と「善」という概念を基礎とする功利主義的原理を読み込んだ。この原理に基づくなら、統治に携わる者の行為は、道徳的意図とは無関係に、その結果に応じて決定される。この思考原理は、徂徠の抱えた矛盾、あるいは方法的困難の解決に役立った。また、これによって「先王の道」と後世の統治の実践とを結びつけることができる。

儒学者の伝統の中に身を置く以上、徂徠は經典を根拠としてこの主張を正当化しなければならなかった。徂徠は、正確な歴史主義的読解を経れば、孔子自身が功利主義的な立場を採用し、それが『論語』に記録されているこ

とを理解できると信じていた。以下、徂徠の『論語』に対するリヴィジョニスト的・歴史主義的・功利主義的読解を検討したい。しかしまず、徂徠以前の東アジアにおける功利主義的思想とその影響について概観しておこう。

西洋と東洋におけるエリート功利主義と統治

功利主義とは、行為の道徳的価値がその結果によって測られるという思考方法である。具体的には、幸福を最大化する行為は道徳的に正しいと判断することである。幸福には、苦痛の欠如、あるいはより積極的には欲望の充足などといった、いくつかの定義がなされる。功利主義者は、「一般的幸福の増進に実際に成功したか否かを基準として、行為の選択を「良い」・「悪い」という語を用いて評価する⁽⁴⁷⁾」。功利主義的道德と他の道徳原理との違いは、道徳的命令について、その権威付けが行為の直接の結果以外の何かからなされるかどうかである。功利主義以外の理論は、結果がどうであれ道徳的命令に従うべきだとする場合は「絶対主義」的であり、行為をそれ自体内在的に善あるいは悪であるとは見なす場合は、「義務論」的な [deontological]、つまりギリシャ語の「それ自体が拘束性を持つ」に由来するものである。

功利主義的道德思想は、行為の主観的面に配慮しない思想であると見なされる。「行為は、その内在的性質、根本的動機、あるいは宗教的・社会的要請によって正しいとか義務とされることはない。全ての人間的な、そして知覚可能な幸福をどれほど増進できるかによってのみ判断される⁽⁴⁸⁾」。ところが他方で功利主義は、多数の幸福を増進する行為を決定するために、特定の思考枠組が他のものより好ましいという想定をする。功利主義は経験的知識の重要性を強調するとみなされる。ある行為から生じる結果を知覚する能力は、主体が、功利主義的な意味で道徳的に行動する能力を増進すると考えられているようである。エリートによる統治管理の観点からすれば、歴史に対する知識によって、統治者は、自らの行為の結果に注意を払い、それゆえに、民の幸福を最大化する手段に精通する

ようになると考えられる。ここにいたって、政治的また社会的哲学としての功利主義の特徴が、さらに明らかになる。道徳と効用の最大化を同一視する限り、「十分に良い目的のためであれば、あらゆる手段は正当化される」⁽⁴⁹⁾。その手段の中には人命を奪うことも含まれ得る。したがって、あらゆる個々の人間は平等にそれぞれが自己目的であるとみなすような種類のヒューマニズムに、功利主義をその率直かつ単純な形式のまままで組み込むことは困難である。⁽⁵⁰⁾

体系的道徳哲学としての功利主義は特に、ジュレミー・ベンサム(一七四八―一八三二)およびジョン・スチュアート・ミル(一八〇六―一八七三)に代表される。しかしながら、その帰結主義的道徳説の基礎は単純な構造になっており、同様のものは異なる知的道徳的伝統の中にも見出すことができる。徂徠の功利主義を理解するには、帰結主義あるいは「功利」主義と「義務論」的道徳との基本的な区別について、中国での伝統がどうなっていたのかを概観し、徂徠の思想を歴史的な視野の中に置いてみるのが役立つであろう。徂徠よりもはるか以前から、道徳についての功利主義的立場は東アジアで議論されていた。徂徠の功利主義的見解は、東アジアの伝統思想の研究には周知となっている古代の論争と照らしてみることができる。

儒学の伝統では、歴史的に、功利主義ではなく、義務論あるいは絶対的な命令としての道徳という思想が主流であった。もちろん、たとえば道徳的デイレンマの問題を扱うときには、儒学者は功利主義的議論に逃げ込むこともあったが、利益追求、特に、それが個人的であれ社会的であれ、物質的な利益の追求を直接の動機とする行為に対しては、侮蔑的態度をとるのが通常であった。たいていの場合は、「利」と「義」を対立させて議論がおこなわれた。儒学者にとって、「利」はせいぜい「理」に従ったものであるか、「理」の副産物である場合にだけ、正当なものとして認められた。「利」そのものは、目的として認められなかった。「利を見ては義を思い、……亦た以て成人と為すべし」⁽⁵¹⁾。「子曰わく、君子は義に喩り、小人は利に喩る」⁽⁵²⁾。梁の恵王から「わが国を利すること有らんとするか」

と尋ねられたとき、「王、何ぞ必ずしも利をいわん。亦だ仁義あるのみ」と孟子(前三七二—前二八九)はきっぱりと返答した。⁽⁵³⁾ 朱子学派の道德思想は、より断固とした、あるいは絶対主義的ともいえるものであった。⁽⁵⁴⁾ その緻密な形而上学は、道德的価値はそれ自体で規範的拘束力があると主張し、また当然ながら、仏教の影響による禁欲主義によつて物質的利益のあからさまな追求は禁じられた。漢の高名な学者、董仲舒(前一七六頃—前一〇四頃)による次のようなよく知られた言葉が、『近思録』に用いられている。「其の義を正して、其の利を謀らず。其の道を明らかにして、其の功を計らず」(『近思録』巻の二 為学大要 四〇)。⁽⁵⁵⁾ 王陽明は「功利の毒」について、一層断固とした議論をなした(『伝習録』「拔本塞源論」)。⁽⁵⁶⁾

ところが注意すべきは、儒学者にとつて重要ないくつかの古典、たとえば『易経』は、「義」と「利」を対立すべきものと見なしてはいない。「利は義の和なり」。⁽⁵⁷⁾ 明白な反功利主義者とみなされる孟子ですら、「善」が道德的価値と定義できるのは、それを人々が欲するからであるという。孟子の「欲すべきを「善」と謂」うという言葉は、本質的には功利主義的な、「善」とは人々が欲するものを満たすこととする定義を示している。⁽⁵⁸⁾ さらに、儒学の伝統それ自体の内に、利の重視を見出すことができる。荀子(前二九八頃—前二三五頃)は、社会の刷新を達成する手段として、人為的制度が第一的な役割を果たすと確信していたことで、特に知られている。⁽⁵⁹⁾ しかし、たとえばベンジャミン・シュウォーツは、「荀子の倫理学説は本質的に功利主義のように見える」としながら、⁽⁶⁰⁾ 結論的には荀子の「君子の道德原理は功利主義とはいえない」としていた。荀子の礼楽への「信仰心」は、「その社会的効果への期待にとどまるものではなかった」というのが、シュウォーツの判断である。⁽⁶¹⁾ 確かに、荀子は究極的には、個人の道德的革新そのものに重きをおいていたのであり、純粹に功利主義的立場をとっていたとはいえない。とはいえ、荀子の徂徠への影響はしばしば言及されるもので、この点については、後ほど論じることとしたい。

しかしながら、「功利主義」とみなすことができる、もつと徹底した独自の思想的伝統が中国にはあった。通常

は「哲学」に分類できるものではないが、兵学の議論は、当然ながら、人の行動を徹底的に現実主義的かつ実用主義的にとらえる点で、功利主義と通じるところがある。それは当然ながら日本で大きな影響力をもった。その徂徠に与えたであろう影響については、後に論じたい。また、政治的な統御にかかわるより哲学的な功利主義も中国伝統思想の中にある。秦以前の哲学では、墨子の思想が功利主義を代表する伝統的思想と考えられてきた。「墨家は決然とした自立的思想家達であって、……あらゆる従来の道徳を社会的効用の如何という観点で吟味し、改革を断固として擁護し、新しい中央集権国家を支持し、出自よりも能力を昇進の基準とした」⁽⁶²⁾。中国史のもつ後の時代にも、多様な政治的言説の形で功利主義は見られる。「功利」的前提から、朱子学派の道学を批判した宋時代の学派があり、それが徂徠に影響をあたえたとみなす研究者もある。永嘉学派に属する葉適(一一五〇—一二二三)は、個人の内面的道徳に関心を示さない「功利」派とされる。葉適は、同時代の道学派を神秘主義として批判し、「聖人たらんとする努力を後景に追いやった」⁽⁶³⁾。「学問の道」とはいわば、「抽象的な思弁や黙考によるのではなく、自然のものであれ、人為のものであれ、具体的事物に対する不断の注意関心」にこそある⁽⁶⁴⁾。宋代の功利主義者として陳亮(一一四三—一一九五)も挙げられる。永康学派と称されるその主張は、「王」と「覇」、「義」と「利」といった、伝統儒学による区別が、統治の成否という基準からは無意味であるとする。もし治者が統治に成功すれば、その者は、儒学的有徳君主であるとともに、またそのまま、「利」をもたらした「覇」⁽⁶⁵⁾でもある。陳亮の伝記を著した研究者によれば、「その「陳亮の」眼からすれば、効用をもたらす行為は、——すなわち適切な範囲内での民の欲望と必要を満足させ、社会と国家のより大きな福祉に寄与すれば——、その効用によって正当化される」⁽⁶⁶⁾。以上のような、中国の思想的伝統にある功利主義的思想を確認しておくことは、徂徠特有の政治的功利主義に寄与した可能性があるという点から重要である。

『論語徴』

徂徠は『論語徴』について、「論語徴は旋次「くりかえし」修改す、亦た必ず一生之力を費やさん」と記しており、⁽⁶⁷⁾同書は徂徠学派の思想を知るためにもっとも重要な史料とみなされてきた。⁽⁶⁸⁾この業績は、何よりも、深い学識、才気あふれる鋭利な思考、生き生きとした歴史的想像力、そして中国語研究に対する情熱的献身の産物である。その注釈は、学派にこだわらない膨大な文献の参照によってなされていることがわかつている。⁽⁶⁹⁾そこに含まれるのは、漢代の古注、邢昺(九三二—一〇一〇)の疏、朱熹の集注、新儒学による注釈の集成として明代に編纂された『論語大全』、そして伊藤仁斎(二六二七—一七〇五)の『論語古義』である。その他、唐の韓愈に帰せられる解釈「『論語筆解』」、また明の楊慎(一四八八—一五五九)の説もある。この膨大な注釈の伝統に対して、徂徠は臆することなく批判的に取り組み、相互に対立する注釈や解釈から納得のいくものを選択採用した。徂徠は文献学的見地および自身の主張の立て方からして、孔子の生きた時代の語義を残しているという理由で、通常は古注を好んでいた。⁽⁷⁰⁾とはいえ、時には、自己の解釈学的狙いに適合する場合は、朱熹のものを良しとすることもあった。徂徠は、語義だけでなく、構文についての見直しを主張し、金石学、音韻学による証拠を引いた。特に、孔子が俗語を用いる点に着目した。またテキストの欠落や改変挿入について、確信をもって指摘している。『論語徴』の題言では、『論語』のテキスト(「文」)は孔子自身の手になるものではないことを説明している。それは孔子自身が実際に発した言葉そのもの(「辞」)の記録ではなく、その語った内容(「言」)を記したものであるという。ただ記憶の補助として弟子が書き留めたものである。その弟子達には能力差がある(『論語徴』三／七七八／三七〇)。徂徠は「大氏(たいてい)『論語』に諸子の問答を記す者は、みな答ふる者を是と為す。記する者の意爾り」(『論語徴』四／三三〇／六七八)「つまり記録者は異なる議がある場合は後に出る者の答えを正しいとした」という。『論語』が成立した歴史的・

社会的コンテキストを生き生きととらえようとするが故に、徂徠はテキストのユーモアや皮肉までも再現しようとする。⁽⁷¹⁾このようにして、徂徠は、『論語』の成立過程を解きほぐし、テキストに生命を吹き込んだ。徂徠の、テキストに対する歴史的理解は、言語だけに向かうのではなく、その理解の背景となる社会的・経済的生活状況の変化にまで及んだ。

徂徠の颯爽たる批判精神は、さらに広い範囲の注釈にも向けられた。誤読に満ちたものと徂徠が確信する注釈の伝統が歪めてしまった『論語』解釈を除去しようとする、論争的な意欲こそ徂徠の読解を特徴づけるものであり、特に宋学、あるいは同時代的には伊藤仁斎がその誤った伝統を代表する。それらの注釈者は、言語学的また歴史学的に無知と宣告される。新儒学の理論の多くは宋に盛んになった禅学の影響を受けている(『論語徴』三／一七八／五一)。さらに、新儒学の解釈は、孟子、および異教である道教と仏教の影響のもとにひねりだされている。言語学的には、これらの間違った解釈では、韓愈と柳宗元(七七三―八一九)といった唐代の学者以後の時代の中国語文法をもとにテキストが読まれている(『論語徴』三／三三六／六五八)。このような間違いによって、多くの点でテキストの歴史の意味をゆがめてしまっている。最も明かな間違いは、孔子がいう「道」の、客観的・制度的・政治的性格を根本的に見誤っているところにある。歴史的理解を無視して、そのような解釈者たちは、『論語』を自己啓発の書とみなしている(『論語徴』三／三九／三九五)。また、孟子の主張と同じく、人の性は善であり、儒学は啓蒙の思想であり、人は聖人となるべく学ばねばならないという教義を押しつけようとする(『論語徴』三／一五―六／三七五―三七六)が、それは孔子が自身の時代の課題と考えたものから遠ざかってしまっている。その結果、テキストを形而上学的なものとしてしまい、「道の体」(『論語徴』四／二／三八三)として本質の実体を論じたものとみなす。⁽⁷²⁾そのような解釈のために、「体用の説」が主張され、道教のような「内聖外王」の境地が追求された(『論語徴』三／二四／三八二)⁽⁷³⁾。

孔子という人格そのものも、歴史的に理解する必要があると徂徠は主張した。テキストに付した緻密な注解に、その方法が適用される。「子、釣して綱せず。弋して宿を射ず」の条について、徂徠によれば後世の学者がここに孔子の「仁人の心」を見出そうとするのは、孟子による仁の解釈と「君子は」「包厨〔禽獣を殺して調理する場〕より遠ざかる」「『孟子』梁恵王」の説」に惑わされているからである。ここで孔子が問題としている振る舞いは、道徳的態度としてではなく、礼の実践についてであると、徂徠はいう。古代においては、庶民は漁に銅「たくさん針をつけた綱」を用い、止まり木をしている鳥を射た。これに対して天子諸侯ら統治階級は、祭祀の生け贄や客に供するのに自分で「竿で釣って」魚を獲り、「弋」矢に糸を繫いだもので、飛んでいる「鳥を射た。獲物の数が問題なのではなく、敬意をこめた儀礼行為として、それをおこなったのである。ところが、孔子の時代以降市場経済への歴史的变化が起きた。生け贄や賓客に対する敬意というのは、自ら猟をするその実践においてではなく、市場で支払う金額の大きさによって示されるようになってしまった。自己の歴史的認識に縛られているために、後代の注釈者は、この条の歴史的意味を見失ってしまっている(『論語徴』三／三〇七—三〇八／六三二)。

それだけでなく、徂徠の歴史主義的方法は、さらに大きな問題にまで適用された。徂徠は、孔子そのものを、いっそう大きな歴史的コンテキストの中に位置づけた。徂徠のみならずところでは、全体として歴史は王朝の衰退と新生の循環という性格を持つが、それは大枠として三つの位相を経てきた。人類の太古の歴史に出現した伏羲・神農・黄帝らの事蹟は聖であるとされる(『論語徴』三／三五四／六七五)。しかし、それらの聖人は政治的制度を創始したわけではない。⁽⁷⁵⁾その教えは人類が生きていくための「利用厚生」という基礎的な技術である。次の段階に来るのが「安民」という統治制度の設立であり(『論語徴』三／一七九／五二二)、それは「礼楽」を用いた政治的統御の制作を通じてなされる。それをなしたのは、堯・舜・禹・湯・文・武・周公という、六経にその事蹟と作り上げた制度が記されている、七人の聖人である(『論語徴』四／二〇九／五六四)。天はこれらの聖人に超越的な「聡明叡

知」という、学習で身につくわけではない徳を与えた。彼等は皆「開国の君」として歴史に残っている（『論語徴』三／二七〇／五九六）。「天下を治むる」ための制度を制作する特別な能力をもっていることが、正しい意味で聖人の定義にあてはまる。その行いは、天を「敬」し、つまりそれが与える義務に拘束されて、「天命を奉」ずることである（『論語徴』三／一三／三七五）。さらに、徂徠が常に強調するのは、聖人が制作した「道」は、ひたすら「安民」を目的とした、客観的、政治的、制度的なものの総体である。個人的な道徳や精神的なものの刷新とは何等関係がない。同時に、その個々の場面でのあり方においては、歴史的な変化や修正を被ることのある、相対的なものである。聖人の偉業は、積み上げられてきたものである。「古聖人の道は、もと一聖の能く建つるところにあらず」（『論語徴』三／二七七／六〇二）。だからこそ、礼楽は「萬代不易の制」とはならない（『論語徴』四／三二一—三二二／五八四）。それぞれの聖人はそれぞれの歴史的状况に応じて制度を制作してきた。

周王朝を建てた武王が、総体としての制度を創出した完全な聖人としては最後のものとされる。春秋時代にも古代の礼は継承された。しかし、徂徠によれば人類の歴史の第三段階である秦・漢に至ると、「衣服器物、みな法制なし」（『論語徴』三／二六〇／五八七）となり、それはすべて失われた。商鞅（前三三八没）以後国家は法家思想の支配下にあり、宋学が起こつて以降は「理学」が支配的となった（「大氏商鞅以後、天下みな法家、程・朱以後、天下みな理学」（『論語徴』三／二四〇／五六八）。あるいは徂徠によれば、唐宋以後、「道」は誤解され、客観的な制度ではなく、個人道徳と一体「道と徳を合して之を一」とされてしまった（『論語徴』三／二七八／六〇一）。

このような長い歴史的展開の中で、孔子が誕生したのは、その中期段階の終わりにあたる、「周末」（『論語徴』三／三／三六七）である。この時、聖人の統治が基礎を置く、君主の独裁的権力は崩れようとしていた。「周道衰へ、礼・楽・征伐、天子自ら出でずして方伯に在」った（『論語徴』三／三三三／六五四¹⁷）。徂徠によればこの時代は、「革命の秋」（『論語徴』四／三二一／五八四）であり、「礼楽を制作する時」（『論語徴』四／一〇〇／四五二）であ

る。天がそれを許してさえいれば、この時代に、聖人が新たな礼・楽を制作することができたであろう。徂徠が信じるころでは、孔子は、能力、学識、そしてそれまでの聖人達の事蹟を理解している点で、この任務を遂行するのに、十分な資格を持っていた。徂徠は、孔子が自らについて「下学して上達す」と述べたことについて、「先王の詩書礼楽を学びて先王の心に達するを謂ふなり」と解する(『論語徴』四／二〇七—二〇八／五六二)。さらに孔子が夏・殷の礼を「徴とする」「証拠を示すこと。訳者注」ことは困難であるとしている箇所について、徂徠は、「けだし孔子は古へ聖人の礼楽を作るの心を洞知し、又た人情世変を熟知す。故に夏・殷の礼は残缺すと雖も、僅かに一二を得て、その餘を推知し、諸を掌ころに眺るが如し」(『論語徴』三／一四／四五九)と主張する⁽⁷⁸⁾。

しかし孔子は、制作者として完全な聖人という役割を与えられることはなかった。「天 孔子に命ずるに先王の道を後世に伝ふるを以てして、道を当世に行は使めず。是れ天の孔子を知るなり」(『論語徴』四／二〇七／五六二)。したがって、「孔子はその位を得ず、その道を天下に行はず、匹夫を以てその身を終れり」(『論語徴』三／九／三七一)。この意味で、孔子は制作をなした完全な聖人としてではなく、「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「作者の聖」に比すべきなり」(『論語徴』三／二七〇—二七一／五九六)。そもそも、孔子は制作者の役目を担うことを期していた。孔子は、その礼楽刑政が実現すればとったであろう、「周に従ふ」者独り多からん」(『論語徴』三／一二六／四六九)となりえたような、歴史的な状況に適応する、狭く限定されることのない形式を提示していた。さらには、徂徠の見るところ、孔子はその生を閉じるにあたって、聖人にふさわしい理想を実現する機会を得るべく積極的に行動した。孔子は、齊の簡公が「臣下である陣恒に」殺されたことに対し、強い力を持つてはいない魯の哀公に、強力な隣国である齊を討伐するよう進言し、それによって中国全体を平定し、「聖人の興る」世を造り出すことを期待した(『論語徴』四／一九六—一九八／五五〇—五五二)⁽⁷⁹⁾。

望みは果たされることなく、その晩年には、孔子は教育と先王の道を記述することに専念した。孔子の最も重要

な業績は、六経の編纂である。孔子は、後代の儒学者が信じているように、経典たるべきものをまとめあげたのではなく、なによりもその本体である文を発見収集したという点で空前の事業をやりとげた。「殊に知らず孔子の前に、六経は書なし……孔子 四方に周流し、訪ひ求むること具さに至り、然る後に門弟子その書を伝ふ……ゆえに堯・舜・禹・湯・文・武ありといへども、孔子微なかりせばその道泯滅して伝はらじ」(『論語徴』四／二九—三〇／三九〇)。経典の編纂こそが、他のいかなる人格的あるいは道徳的に優れた事績よりも、「道」に対する孔子の歴史的貢献である。『論語』は、孔子の発言の記録であるが、六経を補う二次的なものであって、六経こそが道を納めた本来の庫である。『論語』は、孔子と同様に自ら直接道を行う機会を得られなかった学者たちのなすべきことを明らかにした。道とは、正しく理解するならば、たゆまぬ政治的探求行為たるべきもので、徂徠にとつて、『論語』とは、政治的統御と政治的制度にこそ、その焦点があてられた書物である。徂徠が確信するところでは、「たいてい孔子の言は、人君の為めに之を言ふ者多し」(『論語徴』四／三五／三九四)として、歴史的に把握すべきであり、「たいてい『論語』に礼を言ふ者多し」(『論語徴』四／二〇〇／五五三)というのも、同様の意味である。

孔子は橋渡しのな役割を果たした人物であると徂徠は考える。孔子は「先王の道」に通じることはできるが、それを「制作する」ことはない。徂徠は、孔子を歴史的にとらえることで、その人物を、間違いを犯しうる不満を抱いた存在に引き下ろしたが、ただしそれによって、儒学ないしは新儒学が聖人伝によって描く孔子よりも、現実味のある、しかもある意味でより説得力を持った人物とした。孔子の人物そのものは、もはや人格的・道徳のお手本ではない。「孔子の学ふところ(すなわち道)を学ばんと欲せずして、孔子を学ばんと欲す」(『論語徴』三／八／三七〇)といった態度を、徂徠は批判する。修養についての、ましてや形而上学的理論についての傑出した教師として孔子を称えることを徂徠は拒否した。文化的伝統の中心人物、鼓吹者、正統性の守護者という人物像から、形而上学的、神秘的オーラは拭いとられた。比するものない最も偉大な人物として孟子に贅えられたような、⁽⁸⁰⁾後の儒

学の伝統において定式化されていった「素王」という王座から、巧みに引きずり下ろされた⁽⁸¹⁾。同じようにして、伊藤仁斎が「最上至極宇宙第一の書」⁽⁸²⁾と賞賛した『論語』についても、比べようもなく価値があり確固たるものである六経に対し補助となる副次的な書物に格下げされた。

孔子が歴史化されたのと同様に、『論語』もまた、歴史的な媒介としての役割を担う書物とされた。しかしそれではなぜ徂徠は『論語』の研究をライフワークに選んだのか。第一の理由は儒学の古典の中でも最も読まれたこの書に注釈をつけるという漢学者としての挑戦的意欲である。すなわち、徂徠が最も関心を注ぐ文献学の練り上げられた知見を実際に用い、その成果を示してみせるために、この書のテキストは理想的な場であった。しかし、本論の狙いと合致するもう一つの理由がある。既存の解釈に異議申し立てをする徂徠としては、『論語』は「道」にもとづく制度の客観的解説でもなければ、自己修養論を狙ったものでもない。それよりも、同書は、徂徠による「歴史の危機」の認識によって問題となる主観と客観との媒介的な場を、まさに提示したものであった。孔子は先王の心とその重んじたことを理解していたが、それを現実化する実践的な機会は得られなかった。しかしその孔子の言葉に満ちている真実の価値は、正しい理解につとめれば、明らかにすることができるとしてそれらの価値とは、理にかなない一貫しており、あらゆる善き政治的实践に共通するものとして提示され、過去と現在を結びつけるものである。それらの価値は「利」であり、功利性の基準から測りうるものである。

利

古代中国の伝統においては、すでに示したように、功利主義的思考は「利」の概念によって象徴される。徂徠が示そうとしたのは、「利」が儒学にもそもそも組み込まれた概念であり、決して儒学にとって非正統的なものではないということであった。徂徠は、「子罕言利與命與仁」〔徂徠の読み方は「子、罕に利を言ふ、命と與にし仁と與にす」

『論語微』四／三／三六七』の句について、功利主義的立場を孔子が率直に承認したものととらえた。

徂徠は古注および新注のどちらの解釈も否定する。この句は「孔子、利を言へば、則ち必ず命と俱にし、必ず仁と俱にす、その単に利と言ふ者は、幾くも希し」と読むべきだと徂徠は主張する。なぜなら「利」は命（天の測り知れない力の意）および仁による統治に左右されるからである。孔子は「小」なる（すなわち利己的、あるいは党派的な）利のみの軽々しい追求は避けるべきであり、有害であるとみなしていた。⁽⁸³⁾ だからといって孔子が「利」そのものを拒否していたということではなかった。実は、「民を安んずるの道」こそが何よりも天下を利することである。物質的な福利すなわち「利用・厚生」は、聖賢なる帝王である舜の「三事」「正徳・利用・厚生」のうちの二つにあたる。⁽⁸⁴⁾ 「利」は「聖賢の道」に組み込まれている。すなわち、「けだし聖人は智大いに思ふこと深く、能く真の利の在るところを知れり。是に於いて天下後世の爲めに之が道を建て、此れに由りて以て之を行は俾む」（『論語微』四／四／三六八）。『易経』によれば「美利を以て天下を利す、利する所を言はざるは、大なるかな」。⁽⁸⁵⁾ 『大学』の引くところでは、「利を以て利と為す、義を以て利とす」⁽⁸⁶⁾ 「これら『易教』『大学』の引用も『論語微』四／四／三六八より」。

孟子が、梁の恵王とのよく知られた対話の中でおこなった「義」と「利」との区別は誇張であり、孔子の教えに背く、党派的な意図をもったものであった。孟子は当時有力であった「功利」学派を論破しようとしていた。⁽⁸⁷⁾ その孟子ですら君子が「安富尊榮」を良いものとして語った。⁽⁸⁸⁾ 「徂徠によれば」「安富尊榮は、利にあらずして何ぞ」、「道にして民を利せざれば、亦たあに以て道と為すに足らん乎。孔子の罕に之を言ふゆえんの者は、争ふところは見るところの大小に在りて、しかうして聖人の利を惡むにあらざるなり」。後世の儒者は、義の概念を道徳的に捉え「天理人欲の説」を唱えて、誤った理解をしてきた。儒者は利を否定し、仏教や道教のような禁欲主義で「山林に槁死」しようとすることにされていた（『論語微』四／五一／三六九）。

徂徠が『論語』に功利主義的思想を見出したのは、孔子が「利」の概念について忌避することなく議論している点を肯定的に読むだけでなく、さらに深いところにあった。『論語』の新儒学的解釈における主要な関心であった、道を学ぶ者の自己修養と心のあり方から、徂徠は解釈上の焦点を方法的に移動させた。既に引用したように、功利主義の本質的な精神にしたがって、徂徠は伝統を生み出した者の心のあり方を問題にしない。「かつ心を以てして聖人を論ずるは、孔門の意にあらず」（『論語微』三／三五〇／六七二）。徂徠の解釈では、孔子の教える基本的徳目は、それ自体が目的ではなく、また主観的な徳でもなく、社会に秩序をもたらすのに役立つものである。これは、義務論的道德観から帰結主義的道德観への方法的移行を示している。孔子の徳目である仁は、「民を安んずるの徳」（『論語微』三／一〇一／四四八）とされる。それが適切に示されれば、その実行により「利」が達成されるといふ点で、仁は価値あるものとされ、またまさにそのようなものとして定義される。次の一節は、功利主義者の「幸福計算」（felicité calculus）に通じる認識を、少なくともその難しさを論じるものであるとはいえず、示している。

けだし仁なるものは民を安んじ人に長たるの徳なり。……民と人とも亦た衆き哉。此れに為すときは則ち彼れに害あり、彼れに施すときは則ち此れ怨む。……我れ是れ以て民を利するに足ると謂ひて之れを為せども、害吾が知らざる所に生ずる者、尠なからず。ゆえに仁人の仁を為すは、毎に之れを難んず。（『論語微』四／一三四／四八四）

同様の目的が、「道」の客観的・制度的あり方として設定される。この点で、孟子と新儒学によって伝統化された儒学思想で心理的性質もしくは心理的徳目として解釈されてきた諸概念を、徂徠は客観的の制度として蘇生させた。徂徠学の中心概念である「礼」は、それ自体が目的ではなく、明白に目的指向性を持った手段である。「礼は、先王 国を治むるの具なり。言ふところは先王 国を治めんが為めのゆえに此の礼を設く、而るにいま礼讓を

以て国を為むること能はずんば、則ち先王の礼を以て何の用ふるところと為ん乎⁽⁹⁰⁾。是れ礼ありて而も之を用ふること能はざるなり」(『論語徴』三／一七五／五一〇)。ここでも、「礼」とたびたび組み合わせることによって、「義」は客観的制度を指すとされ、新儒学が『孟子』を誤読し「義」を主観的な徳目と解釈したことに対比される。「義」は「礼」と「類を一にす」る、相互に密接な概念である(『論語徴』三／一八三／五一五)。

したがって、「道」のあらゆる側面は、すべての徳目を内包し、「安民」に向けられた機能的かつ目的論的なものとされた。さらにこの目的は、「利」として括することも可能であった。「利」は「仁」に反してではなく、「仁」によってこそ実現される。儒学の主流の思想からすれば異質だが、徂徠は「利」に中心的な価値を認めた。⁽⁹²⁾「利」は、統治の目標の本体であり、「先王の道」による徳と制度とが目指すものであった。「君子といへどもあに利を欲せざらん乎⁽⁹³⁾」(『論語徴』三／一八四／五一六)。

善

徂徠が、天下を最大に利する「仁」による統治としばしば組み合わせにする価値は「善」である。徂徠の「善」の用法は、政治的行為によって利がもたらされることを指すものであって、その主体の道徳性の高さは問わず、そのことが徂徠を「政治的功利主義者」と見なす一因となる。グレアムは墨子の功利主義において、統治に対する功利主義的な理解の枠組みとして「西洋人であれば期待したくなるような」、「包括的な定義」が欠如していると指摘したが、実際、徂徠の「善」の概念はそのような定義を提示するものであった。⁽⁹⁴⁾

それぞれの心の道徳的あり方ではなく行為の帰結の方に注意を向けようとする包括的目的に沿って、徂徠は「善」の語を道徳的課題として扱うことを批判し、具体的な制度の問題を扱うものとした。徂徠は孟子の「人の性は本と善なり」を否定する(『論語徴』三／一六／三七六)。新儒学では「善」は本来的な善良さへの指向、普遍的

にそれぞれの主体に与えられた道徳的性質であり、学習によって獲得された能力とは対置されていた。「先進」、
「子張問善人之道」の条について、徂徠は朱熹の注「善人は(生まれつきの)質美にして未だ学ばざる者なり」を誤
解の例として挙げる。また、伊藤仁齋が「善を行ひて倦まず」として人格的な道徳的行為の意味で善人を解釈して
いたことも間違いとする(『論語徴』四／二二〇／四六九)⁽⁹⁵⁾。

むしろ徂徠の思想においては、「善」は手段的価値として最も重要な性質を表わすものであり、聖人による統治
の特性のことである。それは先王が制作した礼と制度に結び付けられる。「けだし「礼」なる者は、先王天下を治
むるの道焉れより善きは莫し」(『論語徴』四／二四七／六〇〇)。ところが、さらに決定的なのは、明らかにこの意
味の「善」は聖人にあらざる者にとっても手が届くものとされていたことである。孔子が正しい士のあり方につい
て語った箇所「泰伯」章への説明で、「古言」によればとして、「守死善道」とは、死を善と道とに守るなり。

先王の道にあらずといへども、亦た善なる者あり、ゆえに「善と道」と曰ふ(『論語徴』三／三四四／六六五―六六
六)⁽⁹⁶⁾。このようにして、「善」は聖人の行ないを、そのような地位にはない歴史上の人物の行ないと結びつける概念
である。したがって、それは歴史を超えて、絶対的な存在と「歴史的に」相対的な存在とを架橋する概念であると
いえる。

孔子自身は、「善人」について語る場合、それを聖人に次ぐ存在とし、しかもどちらにも実際には会ったことが
ないと嘆いた。孔子の定義によれば「迹を踐まず。亦た室「聖人の深奥な域」に入らず」とされる⁽⁹⁸⁾。徂徠の説明で
は、「迹」は先王の制作した制度を指す⁽⁹⁹⁾。しかし、王の権威が凋落してきたので、善人は、王朝の基盤となる聖人
の「礼楽」に従わなくなっている(『論語徴』四／二二〇／四七〇)⁽¹⁰⁰⁾。「善人」の例は、齊の桓公と秦の穆公である
(『論語徴』三／三〇五／六三〇)。彼等は伝統的に「五霸」の中に数えられてきた。孟子は彼等を「三王の罪人」と
批判した⁽¹⁰¹⁾。彼等は「仁を飯」りながら、力を行使した⁽¹⁰²⁾。孔子もまたその者達について論評をしていた。ところが徂

徠は、いかにも彼らしく、孔子が道徳的観点からの批判はしていなかったと主張した。それどころか、晉の文公に對する孔子の「譎にして正ならず」という評価は、道徳性ではなく軍事的手法についてのものであり、それは「詐偽を非難しているのではなく「軍旅の道」において」「奇變百出するこれを譎と謂ひ、堂堂正正たるこれを正」という用法に従った意味である。徠は、「覇」という否定的なカテゴリーが孔子の時代には存在しなかったことを趙鵬飛⁽¹⁰⁴⁾を引用して主張した。それは後の孟子と荀子世代の創作であるという（『論語徴』四／一九三／五四五―六）。徠は、徠にとって重視すべき点は、超越的な聖人と、歴史的理由から聖人の位を得られないか、聖人によって制作された制度が亡びてしまつて、有能ではあつても、もはやその制度にアクセスができなくなった統治者との間の裂け目を、「覇」が、橋渡しすることであつた。

この点は、齊の桓公に仕えた、もう一人の本質的には「善い」人物とされた管仲（紀元前六四五年没）⁽¹⁰⁵⁾についての徠の議論でさらに展開された。徠の主張では、管仲こそが、子張が孔子に「善人の道」を問うたときに念頭にあつた者である。「聖人の迹に循はざれども、……「管仲は」或ひは能く聖人の閭奥に入るに似たり」と徠は論じた（『論語徴』四／一二一／四七〇）。聖人の行為について管仲の統治についてと同じ語を徠が用いた点に注目すべきである。「然れども管仲をして桓公に遇はざら使めば、則ち世を濟ひ民を安んずるの功、あに能く天下後世に被らん哉。是れ管仲の尤^よ可^かからざるなり」と徠は述べる。桓公への助言者という立場で、管仲は、徠が肯定的に評する成果である「覇」の始まりの功績者である（『論語徴』四／一九四―五／五四七）。ここでまた、「善」とは、実効性のある統治と結びつけられ、また聖人の行為と、歴史的推移の中で聖人には及ばない後継者との間をつなぐものとされる。

権力交替という問題

一層明確に功利主義的な主張といえるものは、王朝交替、すなわち「放伐」（悪辣な統治者の追放や処罰）と「開国」（新体制の創始）という面倒な問題についての徂徠の考察と、「開国の君」（『論語微』三／二七〇／五九六）⁽¹⁰⁶⁾の超越的地位というその主張に現れている。この問題についての分析は、夏から殷、そして殷から周王朝への変遷に向けられる。朱熹は、夏および殷の最後の非道な王を倒すことは道德上の「権」⁽¹⁰⁷⁾であり、潜在的には「道」に適った行いであると認めた。徳川期の儒学者にとって、この問題は徳川開府以来やっかいで微妙な問題であり、多くの議論があった。当然ながら、徳川体制の正当性という問題がこの議論には内包されている。例えば、影響力の大きかった山崎闇斎（一六一九—一六八二）門下の多くは、王朝の交替という思想は日本には適用すべきではないと考えていた。⁽¹⁰⁹⁾

徂徠は新儒学の道德思想を拒否すると共に、新儒学の体制変革についての道德的評価を拒否した。王朝交替は、歴史の枠を超越した契機であり、後世の解釈や道德的評価では理解不可能なものである。「開国の君は、諸を天に配」す。孔子やそれより上代では、その是非を論じる者はない。彼等は尊敬と崇拜的である。戦国時代からは、それを軽視し「聖人を非薄する者あり」。孟子はそのような者を論破しようとしたのだが、かえって不注意にも、この問題についての僭越な議論という流儀を生み出してしまった（『論語微』四／四〇—一／四〇三）。換言すれば、ある統治体制の創出状況というのは、ありきたりの人知による道德的裁断が使えないものである。新しい体制の創出は、功利的な視点のみで理解すべきである。すなわち、新体制が可能にした「道」の履行こそが考慮すべき問題である。

徂徠による大胆な体制創出論は、一見すると脱道德的かつ現実主義的だが、本質的には帰結主義的かつ功利主義

的であり、それは、古代中国の周による殷への侵攻を批判した英雄とされた伯夷・叔斉についての議論において、一層明確に示されていた。伯夷・叔斉の殷への忠誠心は、周王朝に仕えるよりは、むしろ餓死を選ぶほどのものであった。彼等は前王朝の忠臣であったから、新たな王朝への致仕は道徳上不適切であり、また彼等にとつては、非合法的な王朝に仕えることになるからである。孟子は伯夷を、その心の純粹さによつて聖人に数えた⁽¹⁰⁾。孔子は「伯夷・叔斉は、旧悪を念はず、怨み是れを用て希なり」と、自らの悲運の原因であつた周に対し寛容な態度であつたことを称賛していた⁽¹¹⁾。朱熹の場合、この「怨是用希」は、新しい王朝の道徳的誠実さを伯夷・叔斉が認識できなかったことに対して他人が残念に思っているものであり、彼等の道徳的高潔さ故にそれが和らいだものであるという。

徂徠の解釈は根本的に異なる⁽¹²⁾。徂徠は、孟子が伯夷を「達磨」のような者として聖人視しているのは極端で誤つた禁欲苦行主義であるとして拒否する。孔子が称賛する「怨」「が」「希」であることは、英雄に対する他人による態度のことではない。そうではなく、怨は支配者となつた周王朝に対する英雄自身のものである。伯夷・叔斉は、周の征服が武力侵攻によつて行われたと見なしており、ただ現実の結果を認めてそれが不可逆的だと考えたのである。それ故に、彼等は周に怨みを抱き続けることを断念した。徂徠は、伯夷の隠棲が「その迹は怨みたるに似たり」であることはししぶ認め「ただし、王直に従つて徂徠は、伯夷の隠棲が武王の時ではなく、孤竹の国を逃れた時期で、伯夷が文王に帰したと解釈していた」。しかしそう見えるだけで真相ではないことは、『孟子』にも「伯夷は周ではなく紂王を避けて隠棲していたという説が」記されているように、伯夷が周に服して、「大老の養を享くるに及」び、それで「怨みの迹 洗然たり」となつた事実⁽¹³⁾に現れているという。この含意は、伯夷・叔斉にとつて重要だつたのは、周王朝の創始にあつたその前史が道徳的に疑いの余地があるということではなかつた。むしろ、道の実現を成し遂げたという結果に照らして、それは目をつむつてもしかるべきことであつた。繰り返して言えば、通説では義務論的で硬直した忠誠心という観点で解釈される事蹟を、帰結主義的かつ功利主義的に徂徠は解釈したので

ある(『論語徴』三ノ二一八—二〇〇/五四九—五〇〇)。(11)

エリート功利主義

続いて明らかにしたいのは、徂徠は「利」、すなわち共同体の幸福が、古の聖人にとつてのみならず、後の時代の統治にとつても正しい目的と信じていた点である。それではこの目的が、被治者や受益者にとつてどのような関わりをもつのだろうか？ J・S・ミルと同じように、徂徠の構想は、「最大多数幸福の原理」への「知的な利害関心」は「文明国に生まれたあらゆる人々が受け継いだもの」であるという前提に基づくのであろうか。(12) ミルがその功利主義について信じていたように、徂徠の功利主義は一人一人の人生について一般化可能で普遍的に妥当する哲学だったのか。あるいはそれよりも、ベンサムの方法のように、立法者が押しつける統治のための誘導の原則、政治的管理についての哲学とだけだったのか。

徂徠の哲学が「エリートによる政治的功利主義」であったかどうかについては、徂徠の答えはきっぱりとしていない。徂徠は人間を三種類に分類した。すなわち古代中国にのみ現れた超人的洞察力を持つ聖人、「君子なる者は、上に在るの称なり」と定義される「君子」、⁽¹³⁾そして残り全てを指す「民」である。徂徠が最も厳格な区別をするのは、政治的権威を担う「君子」と、統治の対象である「民」とである。これは「位」の違いである(『論語徴』三、一七六/五〇九)。確かに徂徠は「下に在りといへども而も上に在るの徳あるも、亦た之を君子と謂ふ」(『論語徴』三、一八三/五一五)とも認めていた。⁽¹⁴⁾しかしながら、そのような道徳的地位と政治的地位の乖離は、本来は古代のあり方と一致していない。さらには、徂徠が信じるころによれば、古代中国においては、社会的また職分上の地位は世襲であった。社会的移動あるいはそれへの願望は、衰退を示す現象であった。

けだし古への代、王は世に嗣ぎ、諸侯は世に嗣ぐ、士大夫の子は士大夫となり、農工賈の子は農工賈となり、貴賤の分定まれり、……秦漢以後、始めて巽然として人皆三公とならんことを願う。(『論語徴』三／一八九―九〇／五二―三)

この点からいって、「君子」は「安民」に心を配る(『論語徴』三／一七六／五〇九)。天子、諸侯、大夫、士のいずれであってもそのなすべき事は「天職」に基づいている(『論語徴』四／二六一／六一六)。対照的に、農民、職人、商人などの民は、「下愚」と見なされる。「下愚の人は移ること能はざれば、則ち以て民と為して、諸れを士に升さざるなり」(『論語徴』四／二七八／六三〇)。確かに「人みなその徳あり」(『論語徴』三／二五三／五八〇)とも言う。しかし徂徠の見方では、属性として「小人」である民は自らの「温飽」に関心を持つだけで、狭い道德的視野しか持つことができない(『論語徴』三／四九／四〇三)。「公」が君子の関心事であるのに対して、小人の心は「己を営む」「私」にある(『論語徴』三／七四／四二六)。民はまさしく利のために働くが、その「利」は狭い道德的視野の中にあり、意味がよく考えられていない。ここで徂徠は、儒学經典に通底する否定的な「利」観念を適用することができた。実際、民の「利」は「小利」であり、孔子はそのことに警告を発していたとする⁽¹²⁰⁾。しかし、人の道德的状态よりも行為の帰結を重視するという典型的な功利主義によって、徂徠は、この道德的には劣位に置かれる「利」でも、「小人」が適切に振る舞うよう教えるためには、手段として用いることができる⁽¹²¹⁾と論じた(『論語徴』三／一八四／五一六)。したがって、民というのは「君子」が「礼楽」という⁽¹²²⁾制度を用いて「化」する対象であり、それによって民は「習ひて以て俗を成す」(『論語徴』四／二四二／五九四―五)。しかしながら、「化」することは、經典の正しい理解について、知性による学習に訴えてその意味を学ばせることではなかった。同時代の日本の儒学者の教育方法を念頭に置いて、「後世儒者」による「講説」は無意味であると徂徠は切り捨てた(『論語徴』三／三

四一／六六二―三三。そのように、「小人」は受動的で大抵は理解力に欠けた、エリートによる管理操作の対象とされた。

もちろん、エリート主義は儒学の伝統の主流に組み込まれていたものである。しかし、通常はそれは普遍主義への志向で緩和されていた。ところが徂徠にとっては、「君子」と「小人」との区別は際だって根本的なものであった。まさに『弁名』では、その区別は「霄壤の異」になぞらえられていた。⁽¹²¹⁾重要な点は、徂徠が能動的黄金律を肯定できないようであったことである。そして徂徠は、「小人」が「君子」の心を理解できるといふ考え方を認めることはできなかった。⁽¹²²⁾ここで付け加えるならば、徂徠の女性観は、儒学の基準に照らしても不適切に思われる。「女子は形を以て人に事ふる者なり。細民は力を以て人に事ふる者なり。皆なその志ざしは義に在らず」（『論語徴』四／三二二／六六〇）。

徂徠のエリート主義は、同時代の人々から反感を持って受け止められた。次世代の儒学者にあたる、五井蘭洲（一六九七―一七六二）、竹山（一七三〇―一八〇四）と履軒（一七三二―一八一七）の中井兄弟らは、まさに徂徠が「中人」の道德的主体性を否定したことに對して批判をおこったとみなされる。⁽¹²³⁾

『論語徴』を超えて

『論語徴』は、それぞれが切り離された断片的なテキストに付けられた注釈でできている。そのため徂徠の功利主義は各所に散りばめられざるを得ない。しかし、徂徠はこれを書くにあたって、『弁道』および『弁名』から、自己の見解をより分析的で体系的なものとして抽出した。⁽¹²⁴⁾これらの著作で強調された孔子の教えの総体的な構造は、第一に、エリート功利主義と道德帰結主義に適合した、本質的に道具価値的なものになっていた。『弁名』の有名な一節で、徂徠は先王の道を「術」⁽¹²⁵⁾であると定義した。そして、「術なる者は、これに由りて行はば、自然に

してその至るを覚えざるを謂ふなり」。それは実際には人々を操作する方法であるが、「民はこれに由らしむべし」を実現するための道である。⁽¹²⁶⁾

『弁名』において、徂徠は「利」概念を一層犀利に検討しており、「善」とともに、その功利主義の鍵概念となっている。「利」は『易経』の卦で「天そのものと混同すべきではなく、実践的な」⁽¹²⁷⁾「徳」の一つとすべきである。他の卦と同じように、「典要を為すべからず」「不変の原則としてはならない」ものである。言い換えれば、それは実践についてであって、結果からのみ評価すべきものである。徂徠は「利」をさらに「数義」に分類した。すなわち「生を営みて得る所ある」⁽¹²⁸⁾「財利の利」、「善くその器を治めて、これを用ふるに軽便ならしむる」⁽¹²⁹⁾「鋭利の利」、「その事を作て成功ある」⁽¹³⁰⁾「吉利の利」、そして「天下が」⁽¹³¹⁾それをして益を得、沢を被らしむる「利益の利」である。

徂徠の考えでは、ほとんどの経書において、「利」は受益者、恩沢を受ける側の立場から語られていた。⁽¹³²⁾多くの儒学の書では、「小利」として暗に低く扱われる。ところが『易経』の文言伝では、「利を施す者」つまり君子の立場から詳細に論じられた。君子にとつては、為政者が与えるべきあらゆる道德的仁恵の中で「利」が最も重要なものである。「物を利す」とは、万物を利益す。これ仁なり。⁽¹³³⁾

徂徠の功利主義について、最も明確かつ最も注目すべき説明は、『弁名』の「善」の核心的部分に見られる。

善なる者は悪の反なり。泛くこれを言ふ者なり。その解は孟子に見ゆ。曰く、「欲すべきをこれ善と謂ふ」⁽¹³⁴⁾と。先王の道に非ずといへども、凡そ以て人を利し民を救ふべき者は、みなこれを善と謂ふ。これ衆人の欲する所なるが故なり。先王の道は、善の至れる者なり。……聖人に非ずといへども、然れども能く法を立て制を定め、以て国を治め民を安んずべき者は、みな善人と称するを得。⁽¹³⁵⁾

ここで「善」は明らかに帰結主義的用語として定義されている。それは人に利を与え、人の欲することをかなえる⁽¹³⁶⁾。「善」は明らかに「利」と結びつけられている。さらにそれ以上に、「善」は、聖人の統治と時代が下って聖人には劣る後継者のいずれにも同じように基礎となるものである。最も重要な点は、ここでの「善」とは、『論語』においてはと同様に、先王が立てた客観的な制度の先にあるものと明言されていることである。この点でも「善」は「利」にはつきりと結びつけられている。つまり、功利主義の原則は聖人信仰を超越したものであるとも言える。したがって、ミルによる功利主義の有名な定義、すなわち「効用、つまり最大幸福原理を道徳の基礎として受け容れる考え方によれば、」行為は幸福を増進する傾向があれば、その度合いに応じて正しいもの（right）、徂徠の語では「善」となり、幸福とは反対のものをもたらす傾向があれば、その度合いに応じて不正なものとなる。幸福とは快楽を意味しており、苦痛の欠如も意味している。不幸は苦痛を意味しており、快楽の欠如も意味している」と、徂徠の定義とは一致している。⁽¹³⁷⁾このような徂徠の思想の基本的な特徴を行為主体の心の状態に対する徂徠の無関心や、その政治観とを付き合わせれば、徂徠をまさしく「政治的功利主義者」であったと捉えることは適切である。

中国古典における功利主義との共鳴

徂徠が功利主義思想家であったとする主張は、もちろん新しいものではない。すでに徳川時代においても、尾藤二洲（一七四五—一八一四）は徂徠について、「彼「徂徠」は聖門の学者にあらず。功利のみ事とせる事なり。孫子を好みて国字解を作れるは、其本志の注ぐ所なり」と述べていた。⁽¹³⁸⁾徂徠と管仲および法家の商鞅との類似性を指摘し、徂徠を功利主義思想家とみなす主張は、日本儒学思想史学者であった井上哲次郎（一八五六—一九四四）も明治期におこなっていた。⁽¹³⁹⁾ところが、徂徠の思想には、特に古代中国のものから、驚くべき広範な影響がうかがわれ

る。徂徠の側が何か具体的に思想的影響を受けた源を特定するのは、シュウオーツが古代中国の思想家に「共有されたディスコース」と呼んだものを想起すれば、大変困難である。⁽¹⁴⁰⁾ 中国思想の多様な伝統の中にある要素は、それほど矛盾を表面化させることなく、繰り返し組み合わせることができた。たとえば、今中は、徂徠の「術」の用語法は、徂徠が注釈を書いていた法家の韓非子（紀元前二三三頃没）によっているかもしれないと述べている。狩野直喜（一八六八—一九四七）の見解を踏襲して、今中はさらに徂徠と葉適の類似性、また間接的証拠はないが、徂徠が宋の功利派にも注意し影響を受けていたことも指摘している。⁽¹⁴¹⁾

徂徠について、最も頻繁に指摘される影響は荀子のものである。荀子について徂徠は注釈を書いており、先述したように、荀子の思想には功利主義的主張があることがしばしば指摘されてきた。⁽¹⁴²⁾ 徂徠と同じように、荀子は「道」は自然ではなく人為であると信じていた。それについて、二つ疑問が起こりうる。一つは、荀子がどのように徂徠に影響したのか、二つ目は、その影響は功利主義を促すものであったのか、である。最初の大きな問いについて言えば、今中は、徂徠の思想形成にあたって、少なくとも五つの点で、直接的にあるいは間接的に、荀子の影響があるとす。⁽¹⁴³⁾ 「礼」が最重要であること、自然ではなく人為としての「先王の道」という概念、人を超越したものととしての「天」の概念、統治観の「法家」的傾向、人の本性についての理論、である。⁽¹⁴⁴⁾ 最近では、オリヴィエ・アンサールによる徂徠の政治思想研究書が、徂徠に対する荀子の影響を重視している。アンサールは、両者の違いを認めながらも、「徂徠が構築した思想大系の構造は荀子を想起しないわけにはいかない」と述べている。⁽¹⁴⁵⁾ アンサールにとって「徂徠は、荀子が創始した礼の哲学を非常に洗練したものに発展させた」。⁽¹⁴⁶⁾ これはかなり説得力がある。そして「徂徠学の近代性を主張する」丸山眞男でさえも、徂徠が荀子から学んだ点について、「それはある程度までは正当だが」と認めていた。⁽¹⁴⁷⁾

人為的なものとしての礼の最重要性という徂徠の思想が荀子に負うことを認めるとしても、⁽¹⁴⁸⁾ 徂徠の功利主義が同

じく荀子に由来しているとは、必ずしも言えない。荀子を功利主義者と見なすことには限界があるというシユウウォーの解釈にはすでに触れたが、具体的に荀子が功利主義と一致しないのは、荀子が心の有様を重視した点にある。荀子は徂徠と異なり、人性は学ぶことによつて変化すると信じており、これに対して徂徠はまさしく、荀子の最もよく知られた教えである性悪説について、孟子の性善説を批判したのと同じように厳しく非難していたという丸山眞男の指摘は正しい。⁽¹⁵⁰⁾ さらに丸山の理解では、荀子は「徂徠学において既に発芽している近代意識」に全く無縁であつて、荀子の思想では「公」と「私」、「倫理」と「政治」とが「連続」していた。⁽¹⁵¹⁾ また注目すべきことは、荀子は徂徠と異なり、「善を尽くそうと」心を改めることを聖人のあり方とみなしており、「利」の追求には警戒的⁽¹⁵²⁾で、「利」を求めることは人の情性が悪である証であり、そして基本的に怪異・超常現象に懐疑的であつたが、その点については徂徠は無鬼論は憶測であると退けていた（『論語徴』三／二五六―七／五八三―四）。荀子と徂徠の違いの最も顕著なところは、荀子が統治者は「幽」・「周」⁽¹⁵³⁾「秘密主義、事を民に知らせない」であつてはならず、「明」・「宣」⁽¹⁵⁴⁾「民に隠さず示されている」としている点である。「明」・「宣」は、道徳的に自律的であることを暗黙の前提とした諸個人に共有された道徳が社会の基礎であると前提している。これとは対照的に徂徠は、道徳の理解はエリートのみ可能であつて、一般の人民はそれを理解できず、エリートに管理される必要があると主張した。したがつて、徂徠の政治的功利主義の基本的前提を荀子に求めることは適切ではないと考えられる。

また、近年の徂徠研究が進めているのは、尾藤二洲が早くも指摘していた、兵学思想、仮借なきリアリズム、そして手段重視の伝統である。前田勉は、徂徠の思想と「兵学思想」との構造的な類似性を、文献を突き合わせて検討した。前田は、徂徠の『孫子』の注釈における、戦闘の結果予測の困難性についての徂徠の分析と、天の不可測性というより大きなレベルでの信念とが相似形であることを指摘した。また前田は、政治を計略に基づく操作的な手段と考える徂徠の信念が、孫子（紀元前四世紀）の兵学的思考の特徴である秘密主義と計略の軍事的必要性に影

響されていると言(158)う。同様に近年指摘されているのは、徂徠は社会の「統一」を重視したが、それは「術」によつて達成されるとし、必要とあれば「兵刑は人を殺す」「弁道」二〇三／一九」ことも含まれ、それが孫子による兵を率いる方法と呼応していたことである。また、「満世界の人ごとく人君の民の父母となり給ふを助け候役人に候」「徂徠先生答問書」三八〇／四三〇」という徂徠の社会観は、「孫子」のような兵学書のテーマである、軍の機能的、合理的、そして相互連携的組織と同じ発想」に影響を受けている。(160)

しかしながら、尾藤二洲の用いる「功利」という語は、中国哲学の別の功利主義的伝統に呼応している。(161)この筋からの影響の可能性、特に古代中国の功利主義者であった墨子に関する点は、あまり注目されてこなかった。ここで、あるいは別の箇所でも同様だが、直接の影響を示す証拠を確定するのは、古代の伝統思想に共通の要素があるため、やはり困難である。しかし徂徠が『墨子』に親しんでいたことは事実である。『経史子要覧』の中で『墨子』を、その言語学的な価値だけではなく、「読まずんばあるべからざる者なり」としている。(162)『論語徴』では、『墨子』を文献学的な証拠に用いている(『論語徴』三／六七／四一九)。中国功利主義哲学書の徂徠に対する文献学・言語学的影響を体系的・計量的に調査することは本論の目的の範囲外である。しかし、とりあえず言語学的影響について、いくつか明白な点を挙げることはできる。小川環樹は、「聖王」という語が、『論語』や『孟子』といった經典では稀であるか異なる意味に使用される「小川環樹「聖王」の称は『論語』にはみえず、『孟子』にただ一回」のに対して、『墨子』と徂徠では類似した意味で用いられていると指摘している。(163)徂徠は墨子が用いた語である「刑政」について、孔子が統治の手段として正しくないとしていたにもかかわらず、「道」と不可分のものとして論じた。(164)墨子の「兼而愛之兼而利之」のような言い回しは、徂徠の「相親し相愛し相生じ相成し相輔け相養ひ相匡し相救ふ」に影響しており、両者とも「天意」に言及し、(165)両者とも「天民」という言い回しを用いている。(167)最も注目すべきは、両者とも聖人の統治を「天に法る」という表現を使っていることである。(168)

徂徠が墨子主義者であったとはもちろん言えない。徂徠は、孔子の「礼楽」を害するものとして墨子を非難して
 いた以上、「儼然たる古文辞」としての文献として以上の扱いを、表だつて『墨子』に認めることはなかつた。⁽¹⁶⁹⁾形
 の上では、他の儒学者と同じように、徂徠にとつても墨子は異端の代表例の一つであつた(『論語微』三／四二／三
 九八)。それでもなお、概観しただけでも両者の構造上・教理上の類似性に着目すべきことがわかる。孔子の「礼」
 に対する、よく知られた墨子の非難も見かけほど重要ではない。そして、墨子が厳しく攻撃した孔子の礼のあり
 方、たとえば家礼や葬礼などに、徂徠がほとんど固執しなかつたことに注意すべきである。⁽¹⁷⁰⁾あたかも、徂徠は家礼
 や葬礼が役に立たないという墨子の主張の有効性を暗黙の内に認めているかのようなのである。重要なのは、両者と
 も、兵学に近い関心を持ち、それこそが彼等が伝統思想の中から汲み出せる、目的に役立つ手段の選択を重視する
 思考の最たるものだったことである。さらにより具体的に明らかかな類似性がある。両者とも、「道」は大局に関わ
 るものであり、此事の配慮ではないことを強調した点である。⁽¹⁷¹⁾両者とも、良い社会を成立させる手段としての政治
 的秩序を、個人よりも明らかに重要なものとして考える点で共通していた。その全体的な枠組みの中で、墨子はグレ
 アムの要約によれば「古の權威、民衆の生活の観察、そして実質的な効果」という三つの評価基準を示していた。⁽¹⁷²⁾
 徂徠もまた、『論語微』と他の後期著作で共通している主題として、「墨子と同じように「先王」の權威を常に
 強調していた。墨子にも徂徠にも、權威は、先王の模範的な人格性ではなく、その「卓越した知性」に由来するも
 のであつた。墨子と同じように、徂徠も『詩経』と『書経』とをこの權威のことを記述したものととして重視した。⁽¹⁷⁴⁾
 墨子も徂徠も先王が制作した制度の客観性を強調し、社会秩序を統御する巧みな大工仕事の比喩を用いた。「先王
 の道を以て規矩準繩と為すに若かざるなり。良匠といへども苟し規矩準繩なければ、何を以てか能くその曲直を審
 らかにせん哉」(『論語微』三／八三／四三三)という徂徠の言は、墨子が用いた比喩の影響が窺われる。⁽¹⁷⁶⁾両者とも医
 療の比喩を用いており、特に『政談』では激しい言い回しとなっている。⁽¹⁷⁸⁾両者とも「個人の内在的な善性や社会は

潜在的に良い秩序性を持つているといった考え」を否定していた。⁽¹⁷⁹⁾ここで繰り返せば、丸山が徂徠の「近代性」の指標とした、「道徳と政治を」連続させない態度を墨子も示していた。

広い意味で統治を論じるとき、墨子の場合が民が「便寧無憂」、⁽¹⁸⁰⁾また徂徠の場合が「安穩」⁽¹⁸¹⁾であることが良い統治の目的であるとした。両者とも社会的身分の上下が重要であると信じ、そして、あるいはそうであるが故に、有能な人材を登用する必要性を主張した。⁽¹⁸²⁾両者とも権威ある統治者が介入することが、社会を統御し、より良くしていく手段であると信じた。墨子は「政令断ぜざれば則ち民は畏れず」と言う。同様に、徂徠は「御号令之文言御見せ被成候。事之宜不宣は差置。御文言不宣候」と言う。なぜならそれが統治者の権威を損なうからである。両者とも「覇」の肯定的意味合いを認める。⁽¹⁸⁵⁾墨子と徂徠の両者とも統治者の道徳的あるいは精神的な心のあり方には関心を持たなかった。シュウオーツの言い方では、「墨子にとつての正しい人とは「良い行い」という意味にだけ向けられ、良い人であるかにとらわれなかった。その関心は完全にまた揺らぐことなく「そこにある」世界に向けられていた」。⁽¹⁸⁶⁾ここでもまた墨子は、丸山が徂徠に見いだす「近代的」な「道徳と政治との」断絶を示している。墨子の「兼愛」は、徂徠の「仁」と極めて似ている。実際徂徠は「兼愛」への称賛を隠さない。「予嘗て墨子の書を得て之を読むに、其の為せし所の兼愛は、大いに宋儒の指斥する所に殊なれり。是に於いて乎喟然として嘆ずること之を久しうす」。⁽¹⁸⁷⁾両者とも似たように統治階級が「下之情」つまり民の感情や状況をよく知り考えることを主張する。⁽¹⁸⁸⁾両者とも「民」に「天民」という聖別された意味を付与している。⁽¹⁸⁹⁾同時に両者とも民が道徳的に愚昧であると見なしていた。⁽¹⁹⁰⁾どちらも民に主体的に正しい行為をしようと判断する能力はないと考えた。⁽¹⁹¹⁾エリートが権力を使って介入しなければ社会の解体を防ぐことはできない。

両者の類似性が最も明確なのは、墨子の第三の評価基準である功利性においてである。両者の思想は共に「利」という目的を設定していた。墨子にとつても徂徠にとつても、「利」を達成する、あるいは「用」であることが、

「善」の判断基準であった。墨子は「善」を「天」・「鬼」・「民」の「利」としていた。⁽¹⁹²⁾「且つ焉んぞ善くして用ふ可からざる者有らんや」と墨子は問う。⁽¹⁹³⁾両者とも仁を「天下之利」と結びつけていた。他方で、両者とも「利」は実践において「義」に制約されねばならない。⁽¹⁹⁵⁾さらには、ちょうど墨子の功利主義的道德が、聖人の行いを規範とする信仰と潜在的に緊張関係にあるように、同様の緊張関係が徂徠の思想にも見られる。徂徠に記すところによれば「先王の道に非ずといへども、凡そ以て人を利し民を救ふべき者は、みなこれを善と謂ふ。⁽¹⁹⁶⁾どちらの思想も、功利主義的倫理の理性的堅持とは矛盾するかのような宗教的信仰を強く主張し、それが荀子とは対照的である。両者にとって自然界は、「天」に秩序づけられた、人の行為の「舞台設定」(mise-en-scene)である。聖人は、天がそうであるべきと命じたような世界のあり方に基づいて「制度」すなわち礼楽を制作した。既に示したように、両者とも、聖人の統治は「天に法る」と表現していた。⁽¹⁹⁷⁾徂徠の思想では、「敬天」(『論語徴』三／一九／三七八)と「敬鬼神」(『論語徴』三／二五六／五八三)とは、全ての人間活動を規定する現実世界の原則の根本的理解と、この世界の出来事が疑いようも無く非合理的なものであることの承認との、それぞれを表象するものであった。墨子にとって「天を尊び鬼に事へ」るべきであった。⁽¹⁹⁸⁾天と超自然的存在への敬意は、両思想家が示していた、人は自らの運命を支配するという信念と折り合わないものである。⁽¹⁹⁹⁾しかしながら、両者とも宗教を、徂徠が言うところの安民の達成を目的とした「術」と捉えていることを想起すると、この矛盾がいくらかは説明がつくかもしれない。墨子が「鬼神」信仰を奨励したのは、シユウォーツによれば「社会政治的必要性」からである。⁽²⁰⁰⁾同様に徂徠は、鬼神信仰は、秩序を生み出し維持するために「先王」が立てた、人為的「教への術」だと確信していた。⁽²⁰¹⁾

当然ながら、墨子と徂徠に共通するこれらの要素は、ほとんどとは言えないまでも多くの場合、孔子や孟子を含む他の秦以前の思想家の中に断片的に見いだすことが可能である。それらは古代中国哲学の「共有されたディスコース」に含まれていた。また本研究のこの段階で、徂徠に対する荀子や法家や兵家、そして宋代の事功派の影響の

重要性を否定することはできない。「様々な」論語注釈を利用する点からも、徂徠の思想全般は明らかに折衷的であった。⁽²⁰²⁾しかしながら、墨子と徂徠の思想の体系的構造的同型性、すなわち両者の思想の建築構造の共通性は際立っている。大胆な解釈をすれば、徂徠に対する墨子の刻印とも言えるであろう。徂徠が「墨子」の「テクスト」に親しみ、そのいくつか主張を称揚していた以上は、そのような影響を認めることは不当では無い。墨子を異端と見なす型にはまった見解があった当時、徂徠がそのような影響を表立って認めなかったことは驚くにあたらない。もつと注意深く検討すれば、それは類似並行現象とも解釈可能かもしれない。それもまた間違いとはいえない。功利主義は、単純化された、一貫性のある、厳格な合理的構造を持つからである。それは、危機にさらされ、それに政治的に対応するための権威主義的解決方法あるいは新しい正統性を模索している体制には、明らかに魅力的であろう。また既存のあるいは伝統的な思想や宗教体制に対抗しようとする思想家にとっても魅力的であったことは疑いが無い。

まとめ…徂徠の功利主義——エリート主義と権威主義

徂徠の儒学は歴史に対する鋭敏な感覚が特徴である。その『論語』注釈は、徂徠から見れば歪んでしまった注釈史の重層性から孔子を救い出すために、歴史的・文献学的知識を活用した大胆且つ独創的なものであった。『論語』は一人の人間の博識と歴史的想像力のまさに記念碑的成果である。⁽²⁰³⁾しかし、あらゆる儒学者がそうであるように、徂徠もまた自らが生きている時代について意識的であった。徂徠は孔子が歴史的に正しく理解されるだけでなく、同時代の社会にとって有益であることを求めた。ところが既存の見解を修正し、「道」を歴史的な政治制度に限定して解釈したために、徂徠は自ら歴史主義の危機を招来してしまった。そこで、一方で超越的・不可変とされる「道」と、他方で歴史的条件の中に見いだされる「道」との明らかな矛盾に直面することになった。これまで

検討してきたように徂徠は、聖人と天に対する信仰の表明と、文献学的に厳密な研究の堅持に加えて、功利主義的な「利」と「善」概念によって、絶対的なものと歴史的なものを結びつけるひとまとまりの価値体系を主張し、それによってこの矛盾による袋小路を突破しようとした。かくして、徂徠の思想において歴史と功利とは密接に結びついた構造的な要素となった。徂徠の功利主義は、儒学経典と孔子の人物を歴史的に位置づけることで生じた空白を埋めたのである。もちろん東アジアにおいて歴史主義と功利主義は古くから存在したが、徂徠によるそれらの総合と解明は徳川日本にとって斬新なものであった。博識、思想的高邁さ、そして堂々たる議論によって、徂徠はその思想を提示した。徂徠は宋学の形而上学とその現実への適用に対して、熱意と確信をもって反論した。徂徠の提示した孔子は、古代の政治的知恵の伝統を学び恒久化する者であり、新儒学による解釈の伝統が示すような、道徳的に完璧な人格そして形而上学の教師という人物像よりも、多くの点で説得力がある。

このように徂徠は儒学の伝統にあったものを根本的に政治化した。個人の人格的完成の代わりに、厳密で客観的な歴史的知識が学問の目的であり、それが自己の生きる世界に政治的に働きかけるために不可欠な知恵を個人にもたらしたと、徂徠は主張した。そのような個人は、基本的に六経に記された先王による功利主義的な方法に基づいて行動した。しかしその先王への信仰もまた功利主義原理に基づくものである。先王の後の時代に関する歴史的な知識によって、「道」を学ぶ者は聖人の施策を客観的に捉え、それを補ったりあるいは変更することもある。こうして、歴史的な人間主体として義務論的な道德の羈束からの自由を獲得する。確かにこれが、丸山の徂徠論からナジタが見いだした、近代的「絶対的主体」である⁽²⁰⁾。そして、丸山が強く主張したように、このようにして徂徠は「中世的」な構造を持った宋学の形而上学を解体し、新しい独自の学問方法を切り開いた。後世から見れば、徂徠の思想は確かに日本思想世界の近代化の道標であった。

しかしながらこれと共に、徂徠の達成を称賛するだけでなく、その功利主義的性格に伴う徂徠の思想のあまり

魅力的でない側面にも注意しなければならない。徂徠の『論語』注釈は、確かに優れたものであるとしても、行き過ぎた主張を含むことがこれまでも指摘されてきた。⁽²⁶⁾ 徂徠が儒学の教理における内面性と自己修養という面を評価しなかったことは、特に孟子の思想に対しては乱暴であった。⁽²⁶⁾ 徂徠による孔子と儒学經典の歴史化は、それがめざましく説得力のある成果を挙げているとしても、究極的には儒学の伝統への理解を狭め、その普遍主義を限定的に扱う結果をもたらした。徂徠にとつては、確かに、歴史の研究によって強調されるべきは、何よりも権威あるエリートが「統治者として社会に」介入することの必要性であった。しかしそのために必要な知識は少数の「賢者」にのみ認められるものであった。徂徠の政治的現実主義から見た場合、大多数の一般人民にとつて、道徳的自律性は実益にならない煩わしい余計なものに過ぎなかった。儒教の伝統にある、あらゆる個人が道徳的主体であるという普遍主義に対する論争に、徂徠はその精力を傾けた。その伝統は孟子から宋学そして王陽明にまで継承されており、徂徠は著作でまさしくそれらの思想家を批判した。

徂徠の際だった特徴である政治的功利主義は、このように徹底的なエリート主義に基礎を置いており、前述のようにそれは近世の後代の思想家から非難されるものであった。確かに、孔子による「君子」と「小人」との区別に、徂徠は強くこだわっていた。「君子」は、統治と、「道」を構成する制度的な仕組みを設計し調整することに、他には認められない責任を持つ。これとは対照的に、「小人」はエリートによる政治的統御の対象である受動的かつ無知な存在にすぎない。さらには、徂徠の生きていた社会について言えば、職分が世襲によって決められていた。個人の人格的性質や能力の配分比率は変わることがないという考え方は徂徠のエリート主義を補強するものであった。「天下の人には愚不肖多く賢智少く候事は又古今の替りなく候」。⁽²⁷⁾

さらには、功利主義は、いくつかの点で類似性のある兵学思想と同様に、人間の生について道具価値的な見方を示す。かねてからグラムは墨子の道徳思想の冷酷さについて次の様に説明している。

墨学には「愛」の用法が全く没感情的であることに伴って) 知性主義的な冷酷さがあるため、墨学が、カント的な言い方を用いれば、人間を「目的それ自体」としているという見解を安易に受け入れることはできない。墨学の思想では、道徳的な価値は外在的条件に左右されないとされるものの、当人のあずからない理由のために個人が犠牲にされることを厭わない。……死と生とが功利的には等価であれば、どちらを選んでもかまわないのである。⁽²⁰⁸⁾

それに準じて言えば [mutatis mutandis]、いささかためらわれるものの、荻生徂徠とその「仁」についても同じ事が言える。それは、「安民」が「衆人の欲する所」よりも優先されるべきであるとする傾向を持っている。徂徠の兵学思想についての知識と、徂徠がおそらくは自己の内に認めていた日本の武人的文化が、人命は不可侵のものではないと教えていたのであろう。⁽²¹⁰⁾ ナジタは「徂徠が世に対しておこなった具体的な提言は、……その思想構造から直接打ち出されたものである」という。⁽²¹⁾ しかし徂徠の具体的提言は、ナジタが徂徠の理論的著作の中で着目した「仁」としばしば軋轢をおこしている。明らかに、徂徠の『政談』に示した改革の提言は、政治的功利主義の精神を反映して、仮借無きものであった。『政談』は容赦の無い政策の書である。徂徠は、武士が奉公人の欠落を斬罪にすることが廃れたと嘆き、また「主人が小身になってしままい譜代を抱えることが難しくなった場合は」譜代者を売り出してしまふことをよしとしていた。「欠落は叛罪なり。……武家の治なれば、先規の如く斬罪尤のこと也。此事、中比より、人を殺すを不仁なる杯と云様なる下手理屈はやりて、夫に武家に有まじき利勘の詮議を第一にするより、給金を取戻すにて欠落の罪消行き、法の乱れたるより、近年欠落することを奉公人の常とする風俗に成たれば、簡様に執行はずんば、此悪風曾て止むべからざる也」(『政談』二七〇頁)、「且又武家の家来皆譜代に成たるとき、其主人故ありて小身にならん、兼て譜代多きは養ふことならず、行支ること有べし。古より奴婢は資財に同じとて、譜代の家来は其家の財宝と同前なる故、売買すること古法也。其頭々へ断り、他へ売渡し、人別を可改也」(『政談』二九五頁)。それほど激烈でない主

張としても、徂徠は制度的な拘束によって人民が移動しないようにすることを願っていた。『太平策』では、「安民」の目的は、孟子や新儒学による慈悲「不忍心」、「至誠惻怛」の概念とは無関係であり、それは「婦人尼御前」の振る舞いに過ぎないとする。「安民」とは満足や「安穩」の功利主義的な最大化に関わるものである。

又不嗜殺を仁とするものあり。⁽²¹²⁾ まことに殺すことを好かんは、仁者のせざることなれども、さいうとて、人を固く殺さざるは、仁には非ず。……安民と云は、世俗の所謂慈悲と云やうなることには非ず。民を安穩ならしむることなり。安穩ならしむると云は、飢寒盜賊の患もなく、隣里の間も頼もしく、其国その世界には住よく覺へて、其家業を楽みて、民の一生をくらすやうになすことなり。⁽²¹³⁾

「安穩」を維持するには「兵刑」のような「術」も必要になるかも知れない。⁽²¹⁴⁾ 戦争は、道の分岐した正統なものである。『論語微』で徂徠は、孟子以来儒学の基本原理の一つに入れられた平和主義の傾向を否定したいようである。後世の儒学者が描いたような、孔子自身は軍事を学ばなかったという解釈を徂徠は否定する（『論語』衛靈公、「軍旅の事は、未だ之を学びず」と『論語微』四／二一九／五七二）。『弁名』では、聖人ではない者が統治の為に力を用いることを悪く考える必要はないという。「聖人ではなく」覇者であるなら「徳足らずして力を仮るも、また已むを得ざるの事にして、あに以てその人を罪すべけんや」と徂徠は述べる。⁽²¹⁵⁾ 一端戦いが開始されれば、仁は保留とせねばならない。「まことに不仁をきらはば、合戦をせずして敵を手につくる道を工夫すべし、すでに合戦をする上は不仁なるわざとても厭ふべきにあらざることなり」。⁽²¹⁶⁾ 実際徂徠は、『論語』解釈の中でも「剛」（堅固であること）あるいは「厳しいこと」を「誠に美德」（『論語微』四／二九四／六四四）とする理解に惹かれていたようであり、「剛」という「徳」は、他の箇所では兵卒に不可欠なものとして捉えられていた。⁽²¹⁷⁾

徂徠の冷酷さは武士の文化的エートスと徂徠自身の兵学への強い関心による所が大きいであろう。しかし、一定の強制やあるいは暴力でさえも、強弱はあるとしても、徂徠の思想を貫くエリート管理型功利主義の枠組みに内包されたものと見なすこともできよう。現代の功利主義批判者であるバーナード・ウィリアムズは次の様に述べる。

功利主義的判断が、どのような社会的地点から形成されているのかについて見極めたいと私たちが粘るならば、それでもし私たちが、功利主義的判断は統治の側にあり、他方民衆の大多数の考え方は功利主義的ではないとする明確なイメージが得られるならば、当該社会での統治は必ずや非常に操作的であるに違いない。……この状況では操作「的な権力行使」が不可欠であり、それを維持するために、強制あるいは厳しい政治的制限の制度が必要とされる可能性が高い。⁽²⁸⁾⁽²⁹⁾

この一文は、民主主義が統治の模範的形態であり、統治とは国民の要求への応答であるという、現代のリベラルな視点を前提にしている。ところがこの主張は、非民主的な政体にあっても、やはり真なのである。徂徠が理想とする秩序は、統治者、つまり道の担い手であるエリートには、まさしく「術」を用いて人民を操作あるいは強制する責任があり、その「術」について被治者は意識したり理解したりすることはなく、もちろん同意も不要である。だからこそ徂徠の哲学は、「君子」と「小人」の徹底的な断絶に基づいていた。たとえば鬼神信仰についての徂徠の見解を考えてみよう。徂徠によれば、それが正当なものされるのは、真実だからではなく、役に立つからである。それは功利主義的な目的のために「先王」が制作した「教」である。非常に似たような指向性の説明としては、ウィリアムズは、例えば功利主義者である知的エリートが、魔法を信じている社会にあって、「社会を観察し、それに影響を与えるが、それに帰属してはおらず、最大の効果を得るために人々の慣習をそのまま守らせてお

く。植民地の行政官が間接統治のシステムで運営していたことを想起するのは当然である」と述べている。⁽²²⁰⁾

当然ではあるが、つまるところ徂徠の思想は権威主義的である。徂徠の思想はこれまで、結局はその時代の武士の権威が揺らいでいることを認識し、それに対応しようとしたものと考えられてきた。当時の江戸にあって徂徠は、都市現象のはびこり、無能な行政、そして自分も属する武士統治階級の無力を見つめた。宋学は、個人の道德的陶冶と責任の理念を強調したが、この状況に対しては明らかに役に立たず、耳障りな雑音を増やただけであった。政治的エリートでない者に道德的主体性を認めることに反対したという意味で、徂徠は「反動」と呼ばれても仕方がない。では徂徠は、エリート主義者、権威主義者、儒学の功利主義的再解釈者であって、孔子自身や孟子、宋の新たな儒学再興者達、そして王陽明よりも反リベラルだろうか？ 徂徠が自己のエリート主義を正当化するために引用した言によれば、孔子自身が「民をば之れに由らしむ可し。之れを知らしむべからず」としてはいた。⁽²²¹⁾しかし、その「徂徠を孔子以下儒学の伝統とは異なると見なすべきかという」問への答えはイエスである。なぜなら、後者「孔子から程朱学、王陽明まで」の伝統は少なくとも全ての人間に道德的主体性の可能性を見いだしているからである。さらには、その伝統においては、すべての人間が、全体の体制の従属部品や機能を担う要素としてではなく、それ自体目的と見なされる傾向があった。⁽²²²⁾近年、渡辺浩が徂徠の思想について記したところによれば…

自分の意図を隠した不透明な治者の、民の行動様式の透視に基づく施策によって、民は知らず知らずの内に、最低限の道德を身につけ、安楽な生を送る。それは、反自由、反平等、そして徹底した反民主主義の、悪魔的に巧妙な共存の構造である。⁽²²³⁾

十六―十七世紀ヨーロッパの思想家が似たような経済的・都市的生活の急拡大に直面したのと同様に、「人間の

破壊的な情念を押さえ込むのに道徳主義的哲学はもはやあてにならない。何か新しい方法が見いだされねばならない」と徂徠は感じた。⁽²²⁴⁾ アルバート・ハーシュマンは、この困難な状況に対するヨーロッパでの応答として三つのアプローチを挙げた。すなわち、強制すること、情念を手綱で誘導すること、そしてある種の「比較的無害な」情念によつて他の「より危険な」情念を相殺し制御することである。⁽²²⁵⁾ 徂徠が採用したのは始めの二者を組み合わせたものである。徂徠は、あらゆる人はある種の家族や共同体に対する本能的な情動を抱くと考え、それを利用しようとし、他方では秩序を乱しかねない社会的性向を、制度的な抑圧や強制で制限することを狙った。

平石直昭の主張によれば、徂徠は、人間の道徳および政治的制度を道徳と自然の合理性のある連続体の一部とする新儒学の信念体系を破壊し、世界を非合理的なものとして認識したことで、近代西洋合理主義の導入を準備したとい⁽²²⁶⁾う。この洞察は極めて説得力がある。徂徠の思考の骨格にある思想と制度への功利主義そのものといえるアプローチは、その説得性を一層確かなものにする。また他の研究者の中には、徂徠の聖人観は、道徳的・制度建設的創造性を担う主体として自律的な役割を担う者を指しており、それは近代の萌芽であると称賛する者もいる。本論考で追究したのはそれとは異なる徂徠像である。ここで検討したのは、徂徠の歴史主義が政治的・道徳の新しい基準の必要性を提起し、そしてその基準は、倫理的帰結主義と、「利」と「善」という功利主義的概念によつて示されたということである。また本論では、徂徠の思想的立場形成に影響を与えたものを探求した。東アジアには功利主義的思想の古代的起源がある。墨子に見られる原初的な形でも、丸山が言うところの「道徳と政治、自然と作為の」非連続性⁽²²⁷⁾および「近代性」を示しているいくつかの特徴が、一貫した内部論理構造を形成していた。『論語徴』に優れた形で示された徂徠の歴史主義と、それを支える功利主義とは、日本儒学において極めて優れた創造的な知的・学問的成果であった。それでもなお、日本における初期の知的近代化の起源と、それが徂徠の思想において形成された背後で影響したものは、一般に思われるよりも東アジア史の深いところに根ざしている。さらに言えば、

徂徠独特の「エリートによる政治的功利主義」は、政治的権威の発動について根源的にエリート主義的かつ操作的な捉え方と結びついていた。それは取り扱いのやっかいな遺産となって我々のもとにある。

※(訳者補足) 本文、引用文および注にある(一)はMcMullenによる補足、「一」は、原文の意味をわかりやすくするためや、著者の説明意図を明確にするための訳者による補足である。脚注はMcMullenによるものに基本的に忠実であるが、引用された文献について、『論語』、『孟子』、『莊子』、『孫子』、『大学』、『中庸』、『春秋左氏伝』、『荀子』、『墨子』など、原注でMcMullenが英訳版の該当箇所を示している古典については、読者が確認しやすいように章題を記し、必要に応じて該当箇所の書き下し文、また現在比較的入手しやすい日本語での文献情報を補足した。McMullenが記した漢文古典の英訳版の該当頁については、日本語訳での読者には不要と判断し省略した。また原文に記された思想家や研究者の生没年は、生年が十九世紀の者までは表記し、それ以降の者は省略した。旧漢字・合字・句読点・濁点等は通用の形に改め、必要に応じてルビを付し、引用の間違いについては、原著者に確認した上で修正した。

- (1) 私 [McMullen] は、Tetsuo Najita ed., *Tokuhan Political Writings*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998) として公刊された、テツオ・ナジタによる徂徠の『弁道』・『弁名』の英訳と序文に対する書評の中で、徂徠の思想に功利主義的要素が強いことを論じたことがある。本論では、徂徠の最もまとまった形をとった漢文著作である『論語徴』・『弁道』・『弁名』および、より実践的な和文著作である『太平策』、『答問書』、『政談』を用いた。本論のもとになった報告に対するマウイでの研究会の参加者諸氏のコメント、および、その後の草稿を読み、誤りの指摘や改良点などについて有益な示唆をくださったケイト・ナカイ(上智大学)、デビッド・マクマレン(ケンブリッジ大学)、ウイリアム・ポート(ライデン大学)らに感謝したい。また松沢弘陽(北海道大学名誉教授、オックスフォード大学ペンブローク・カレッジ)における二〇〇三年(TEPCo客員講師)にも、草稿を丁寧に見て、間違いの修正と改善のために貴重なアドヴァイスをくださったことを深く感謝したい。
- (2) 荻生徂徠『徂徠先生答問書』三二二／四三二―四三三。『徂徠先生答問書』については、『荻生徂徠全集』第一巻、島田虔次編輯(みすず書房、一九七三年)の「影印の頁／活字の頁」を示す。以下同様。Samuel Hideo Yamashita, *Master Sorai's Responsals: An Annotated Translation of Sorai Sensi Tomonsho* (University of Hawaii Press, 1994), p. 45.
- (3) 『徂徠先生答問書』三二二／四三二、Yamashita 1994, p. 44. 徂徠は誤って『荀子』の用語としてゝる。
- (4) Olof G. Lidin, trans. *Ogou Sorai's Discourse on Government (Seidan): An Annotated Translation*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1999, p. 51. 参照。『晋書』、『南齊書』、『梁書』、『陳書』にこゝにみえる。
- (5) 『徂徠先生答問書』四一八／四八五、Yamashita 1994, p. 114.
- (6) 「その詩を頌い、その書を読みながら、その人を知らずして可からんや。この以にその世を論ず」[その人のいた時代を論じ明らかにする。

- 金谷は「其世」を「そのひとの世」と読むが、「ここでは「その世」とした」。これその尚^{ホウ}の友「古にさかのほって古人を友とする」なり(金谷治『新訂中国古典選 五 孟子』朝日新聞社、一九六六年、万章、三五四—三五五頁)。
- (7) 『學則』(『日本思想大系 三六 荻生徂徠』吉川幸次郎・丸山眞男・西田太一郎・辻達也校注(岩波書店、一九七三年)二五七—一九三、Richard H. Minear, trans., "Ogyū Sorai's Instructions for Students: A Translation and Commentary," *The Harvard Journal of Asiatic Studies* 36 (1976), p. 23. 以下、みずす書房版『荻生徂徠全集』、河出書房版『荻生徂徠全集』、『日本思想大系』からの徂徠の漢文著作の引用にこころも、「原漢文／書き下し文」の形で該当頁を示す。
- (8) 徂徠に関する近年の重要な研究については、John A. Tucker, *Ogyū Sorai's Philosophical Masterworks: the Bendo and Bennei* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2006), Ch. 3, "Sorai in Modern Intellectual History" を参照²⁵。
- (9) 丸山眞男『日本政治思想史研究』新装版(東京大学出版会、一九八三年)一〇〇頁—一〇一頁。
- (10) 同上。
- (11) 同上、一八八頁。丸山の解釈の影響は広範囲に渉るが、徂徠の「近代性」については、オリヴィエ・アンサール²⁶の近年の研究(Olivier Ansart, *L'empire du rite: La pensée politique d'Ogyū Sorai, Japon 1666-1728*, Genève: Droz, 1998)で批判されている。アンサールによれば、徂徠にとって、歴史は自然の作用であり、それ自体が意味を持つわけではなく、聖人が「礼」の制作を通じて政治・道徳秩序を創出するための背景をなすものである。その引用により示すように(Ansart, 1998, pp. 86-91: 190-191)、徂徠にとって歴史は不安定なもので、従って自然の一樣相であり、アンサールの分析でも第一義的な扱いはしてこなく、アンサールによれば、徂徠にとって歴史の本質とは、「恒常的で容赦なく更新されてゆくもの」である。ただし、他の箇所ではアンサールはこの問題に特別な注意を払っていない。むしろアンサールの斬新な研究で中心となる問題は、「礼」の精妙な性格付けと自然からの分離である。「徂徠の思考における最大の関心は、自然と作為という主題にあるのではなく、そこから生まれる結果である。その思想の最大の関心は、礼についてのこれまでにない洞察を提供することである」(Ansart, 1998, p. 233)。アンサールの研究はさらに十八世紀の言語と文学に向けられた。この研究の大部分は徂徠の思想と西洋の政治・道徳哲学との共振性を探求するものである。
- (12) Najita 1998, p. lii.
- (13) Najita 1998, p. x.
- (14) この「歴史主義」とは「それまで絶対に普遍的と見なされてきた人間的価値……も含めて、現実を全体として歴史的なものとして、すなわち相対的なものとして解釈する傾向」と定義しておく。Hayden V. White, "Translator's Introduction: On History and Historicism," In Carlo Antoni, *From History to Sociology: The Transition in German Historical Thinking*. (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1976. Reprint of 1959 ed., Detroit: Wayne State University Press), p. xvii.
- (15) *Ibid.*
- (16) 歴史的な変化の意識を表現した古典的な表現としては、『論語』衛霊公第十五「顔淵、邦を為^キむることを問う。子曰わく、夏の時「曆」を

行い、股の輅くわに乗り、周の冕かんを服し、楽「音楽」はすなわち韶舞しやうぶ「舜の舞楽」。鄭声ていせい「鄭の国の音楽。淫靡なものとされる」を放ち、佞人べいじんを遠ざく。鄭声は淫に、佞人は殆し」(吉川幸次郎『新訂中国古典選 三 論語 下』朝日新聞社、一九六六年、二〇一―二〇二頁)を参照。

- (17) 『徂徠先生答問書』三八二／四三二、Yamashita 1994, p. 44.
- (18) 『弁名』二二一／四四一四五、Tucker 2006, p. 176. また『弁名』二二六―二二七／六三、Tucker 2006, pp. 197-198.
- (19) White 1976, p. xvii.
- (20) 人類に本性的に共通する要素については、『弁名』二二三／五四。自然な徳目としての「孝」については『弁名』二二三／八四―八五。
- (21) また『徂徠先生答問書』では「教に古今なく、道にも古今なく候。聖人の道にて今日之の国天下も治り候事に候」としている。『徂徠先生答問書』四〇九／四七二、Yamashita 1994, p. 96. また『字別』二五七／一九三、Minear 1976, p. 23.
- (22) 『弁名』二五〇―二五一／一七〇。Tucker 2006, p. 319.
- (23) 「愚老は釈迦をば信仰不仕候。聖人を信仰仕候」『徂徠先生答問書』三九六／四五二。Yamashita 1994, p. 71. なお『弁名』二五〇／一六九、Tucker 2006, p. 319を参照。
- (24) 『弁名』二三五／二一〇。Tucker 2006, p. 263. なお『弁名』二三八／二三〇、Tucker 2006, p. 273を参照。
- (25) 『弁名』二三八／一三〇。Tucker 2006, p. 273. 「配す」は「信仰の対象として結びつけられる」という特別なニュアンスを帯びている。
- (26) 「諸老先生、聖知もてみづから処り、天を知るを以て自負す。……道にもと戻るの甚しき者を謂ふべきのみ」『弁名』二二六／二二二―二二三。Tucker 2006, p. 266.
- (27) 丸山眞男『日本政治思想史研究』二六―二七頁。
- (28) Ansart 1998, pp. 86-91もこの問題を提起している。
- (29) 田原嗣郎『徂徠学の世界』(東京大学出版会、一九九一年)四頁。この点は、丸山眞男の初期の研究、尾藤正英、植手通有、平石直昭の説を引いている。
- (30) 田原嗣郎『徂徠学の世界』一六頁。
- (31) 『弁名』二二二／八〇。この言及されているのは『春秋左氏伝』僖公二七年「詩書は、義の府なり」(鎌田正『新釈漢文大系 三〇 春秋左氏伝』明治書院、一九七一年、四〇一頁)。Tucker 2006, p. 216.
- (32) 『弁名』二二〇／七五。Tucker 2006, p. 211. 徂徠が「義」を具体的なものとして解釈することは「これを「直」(propriety)と解することにかみあっている。徂徠にとって「義は道の分」であり、特定の状況・場面に応じた適切な行為のことである。その「千差万別」なものが先王によって恒久的な礼へと編成された『弁名』同頁。本論考の他の箇所では「徂徠の文章を英訳する際に」は、従来の例に倣って、「義」を“righteousness”あるは“rights”を翻訳した。

※ (訳者補足) Tucker 2006, p. 211では「義」を righteousness あるは right と訳しているが、マクマレンは『弁名』のこの箇所について

「義」を礼における「適切さ」と理解すべきであることを強調している。

(33) 『太平策』四七三頁。『太平策』が本当に徂徠の著作であるのかどうかについては議論がある。特に、尾藤正英「『太平策』の著者について」(名古屋大学日本史論集)下巻、吉川弘文館、一九七五年)。ところが丸山眞男「太平策考」(『日本思想大系』三六、荻生徂徠)、平石直昭「荻生徂徠年譜考」(平凡社、一九八四年、二二九—三九頁)は、徂徠の著作とみなし、状況と内容の分析から説得的な議論を展開している。平石は「享保六年(一七二二年)の八月末から九月」に書かれたものとしている(同、二二六頁)。

(34) 今中寛司「論語徴 解題」(『荻生徂徠全集』第二巻、今中寛司・奈良本辰也編、河出書房、一九七八年)六七七頁。

(35) 『政談』(『日本思想大系』三六、荻生徂徠)三〇五頁。Lidim 1999, p. 138.

(36) 『弁名』二二三／一—一四、Tucker 2006, p. 257.

(37) 『弁名』二二八／六八、Tucker 2006, p. 203.

(38) 『弁名』二二八／六八、Tucker 2006, p. 203. 「嗚呼聖人の心、何ぞ窺ひ測るべけんや」(『孟子識』『荻生徂徠全集』第二巻、河出書房、一九七八年、六六七／四七八)と対比された。

(39) ※(訳者補足) この注の前半部については、『論語徴』の引用表記の形式に関するものであるため訳出を省略した。マクマレンは『論語徴』にある『論語』からの引用は、Leggeによる英訳の該当章と条の番号を記し、それに続いて「荻生徂徠全集」第三、四巻(みず書房、一九七七、一九七八年)収録の『論語徴』の該当巻・原漢文・書き下しの頁を本文に挿入しているが、この翻訳では、『論語』の該当箇所については省略し、みず書房版の該当頁を、たとえば、第三巻、漢文三五〇頁、書き下し六七二頁であれば、三／三五〇／六七二のように本文に挿入した。注で引用する場合も表記は同様にする。

〔以下原注の後半部〕徂徠の注釈は多岐にわたりまた様々な箇所分散している。基本的に『論語』の言及箇所については、それを示す必要があり徂徠の意図が分かりやすくなると判断した場合を除いていちいち引用はしなかった。

(40) 『弁名』二二七／六四、Tucker 2006, p. 198.

(41) 聖人の「心」を他者が理解することが可能かどうかの論点については、田原嗣郎『徂徠学の世界』四一頁の議論を参照。

(42) 「習う」ことよって「自然に移る」というプロセスについては、『徂徠先生答問書』四〇八／四七〇、および Yamashita 1994, p. 93 およびその注脚を参照。そこで Yamashita は、社会あるいは個人を変えろという意味で徂徠が用いる動詞を整理している。「移」は多くの場合、個人が自己陶治によって変化することであり、「化」は他者によって引き起こされる、たとえば統治者が被治者を教化することについて用いられるという。

(43) 『弁名』二五〇—五一／一七〇、Tucker 2006, p. 319. 「学」のあり方にひびくは『弁名』二四九／一六四、Tucker 2006, p. 313 も参照。)

(44) 『太平策』四四九—四五〇頁。

(45) Kate Wildman Nakai, "Chinese Ritual and Japanese Identity in Tokugawa Confucianism," in Benjamin A. Elman, John B. Duncan, and

- Herman Ooms, eds., *Rethinking Confucianism: Past and Present in China, Japan, Korea, and Vietnam* (Berkeley: University of California Press, 2002), pp. 274-275.
- (46) 個々人の心的態度が歴史的に形成された枠の中に閉じ込められていることを表現する「くるわ」という比喻は、この困難を示唆したものである。『太平策』四四九頁。
- (47) J. J. C. Smart and Bernard Williams, *Utilitarianism: For and Against* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), p. 47.
- (48) Ted Honderich, ed., *The Oxford Companion to Philosophy* (Oxford and New York: Oxford University Press, 1995), p. 890; J. S. Mill, "Utilitarianism," in Alan Ryan, ed., *John Stuart Mill and Jeremy Bentham: Utilitarianism and Other Essays* (Harmondsworth: Penguin Classics, 1987), pp. 289-290.
- (49) Ted Honderich, 1995, p. 890.
- (50) Alan Ryan, "Introduction," in Alan Ryan, ed., 1987, p. 58.
- (51) 『論語』憲問（吉川幸次郎『論語』下）一五三頁。
- (52) 『論語』里仁（吉川幸次郎『新訂中国古典選』二 論語 上）朝日新聞社、一九六五年、一〇二頁。徂徠の解釈は独特で、「ゆえに人を喻すの道は、君子に於いては則ち義を以てし、小人に於いては則ち利を以てす」（『論語微』一三／一八三—一八五／五一—五二）としている。
- (53) 『孟子』梁惠王（金谷治『孟子』一—二頁）。
- (54) 新儒学による「利」の拒否が、どのような社会的基盤によって成り立っているかに関する示唆的な分析は渡辺浩『東アジアの王権と思想増補新装版』（東京大学出版会、二〇一六年）七六—八九頁。新儒学が「利」および「功利」を否定するのは、統治エリートとしての士大夫の存在理由と道徳的優位を正当化するための道徳原理が必要だったからであると渡辺は指摘する。
- (55) 湯浅幸孫『中国文明選 四 近思録 上』（朝日新聞社、一九七二年）一〇〇頁。
- (56) 高田慶次『中国文明選 六 王陽明集』（朝日新聞社、一九七五年）一九七頁。
- (57) 『易経』乾（文言伝）（今井宇三郎『新釈漢文大系』三三 易経 上）明治書院、一九八七年、一—三頁。また、『易経』繫辭下傳「聖人」何を以て人を聚むるか。曰く、財なり。財を理め辭を正し、民の非と爲すを禁ずるを、義と曰ふ」（今井宇三郎、堀池信夫、間嶋潤一『新釈漢文大系』六三 易経 下）明治書院、二〇〇八年、一五七—五八頁）も参照。
- (58) 『孟子』盡心下（金谷治『孟子』四八八頁）。
- (59) 功利主義者としての荀子と「くわいふえん」は、Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy: Volume I, The Period of Philosophers*, translated by Derk Bodde, (Princeton: Princeton University Press, 1952), p. 298.
- (60) Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), p. 299.
- (61) Schwartz 1985, p. 300.
- (62) A. C. Graham, *Later Mohist Logic, Ethics and Science* (Hong Kong: The Chinese University Press and London: School of Oriental and

- African Studies, 1978), p. 4.
- (63) Winston Wan Lo, *The Life and Thought of Yeah Shih* (The University Presses of Florida and Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press, 1974), p. 156.
- (64) Lo, 1974, p. 161.
- (65) 今中寛司『徂徠学の基礎的研究』(吉川弘文館、一九六六年)三九八—三九九頁。
- (66) Hoyt Cleveland Tillman, *Ch'en Liang on Public Interest and the Law* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1994), pp. 1-2.
- (67) 『與藪震菴』、岩橋遵成『徂徠研究』(關書院、一九三四年)一八〇—一八一頁、所引『徂徠集』卷二十三『近世儒家文集集成 第三卷 徂徠集 付・徂徠集拾遺』平石直昭編集・解説、ぺりかん社、一九八五年)二四七頁。
- (68) 岩橋遵成『徂徠研究』一八〇頁。
- (69) この難解な著作の理解に役立つのは、山下龍二『徂徠論語徴について』(一) — (三)、『名古屋大学文学部研究論集』七四「哲学」二四、一九七七年、同七五「哲学」二五、一九七八年、『名古屋大学文学部三十周年記念論集』一九七九年)、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 三 思想』(源了圓 嚴紹鏞編、大修館書店、一九九五年)、小川環樹『論語徴 解題』(荻生徂徠全集 第四卷、小川環樹編輯、みすず書房、一九七四年)。
- (70) 諸注釈からの徂徠の選択とその背後にある動機については、平石直昭『荻生徂徠と先行儒学——孔子像を中心に』が的確に分析している。
- (71) 『論語』公冶長、「子曰。孰謂微生高直」の条について、孔子は「馬鹿正直といわれる」微生高のちゃっかりした面を示す逸話を面白おかしく語るが、これは「親しむの至り」であると、徂徠はいう(『論語徴』三〇/三二〇/五五一)。
- (72) 徂徠は「道」を普遍的実体とする解釈を疑い、いわば唯名論のような考えを述べた。「道は一槩が」もて論ずべからず(『論語徴』四〇/三二二/六七一)。「道」の普遍化は、その実体化につながり、結局は、現象の奥に潜む実体的存在や、救済あるいは神秘性を帯びた到達目標を示唆するものとされかねない。
- (73) 『莊子』天下(福永光司『新訂 中国古典選 九 莊子 外篇・雜篇』朝日新聞社、一九六七年、四八七—八八頁)。
- (74) 『孟子』梁惠王(金谷治『孟子』二〇頁)。
- (75) 『礼楽』まだ興らず(『弁名』一一六/六三、Trucker 2006, p. 197).
- (76) 『書経』大禹謨(小野沢精一『新釈漢文大系 二六 書経 下』明治書院、一九八五年、三六三頁)。
- (77) 『論語』季氏「孔子曰わく、天下道有れば、則ち礼楽征伐天子自り出ず。天下道無ければ、則ち礼楽征伐諸侯自り出ず」(吉川幸次郎『論語 下』二二二頁)。
- (78) また、『論語』子罕「子曰わく、麻冕は礼なり。今や純。儉なり。吾れは衆に従わん」(吉川幸次郎『論語 上』二六八頁)に対して、「孔子の衆に従ふをば、深く礼を得て、先王の心に違はずとす」(『論語徴』四〇/一〇〇/三七三)と注釈をしている。
- (79) この問題については、野口武彦『荻生徂徠——江戸のドン・キホーテ』(中央公論社、一九九三年)二四〇—二四四頁。

- (80) 『孟子』公孫丑上「生民ありてよりこのかた、いまだ孔子のごときひととはあらず」(金谷治『孟子』九〇—九一頁)。
- (81) 平石直昭「荻生徂徠と先行儒学——孔子像を中心に」二三三頁。
 ※(訳者補足) 平石は、徂徠が孟子から春秋公羊学派に至る「素王」的孔子像にそのまま与するわけではないが、他方でそれを踏まえて、礼楽制作者たらんとした孔子という見解をとったと述べている。本文のマクマレンの記述はやや異なる。
- (82) 伊藤仁斎『童子問』(清水茂校注、岩波文庫、一九七〇年)二二頁。平石直昭「荻生徂徠と先行儒学——孔子像を中心に」二二五頁の引用による。
- (83) 『論語』子路「小利を見れば、則ち大事成らず」(吉川幸次郎『論語』下「二五頁」)。
- (84) 『書経』大禹謨(小野沢精一『書経』下「三六三頁」)。
- (85) 『易経』乾(文言「第五節」)(今井宇三郎『易経』上「一三〇頁」)。
- (86) 『大学』伝第十章「国利を以て利と為さず、義を以て利と為す」(島田虔次『新訂中国古典選』四 大学・中庸「朝日新聞社、一九六七年、一三八—三九頁」)。
- (87) 「功利」の語は墨子にだけあてはまるとはいえない。徂徠自身も、他の古代の功利主義思想と結びつけていた。「管商の流、刑名功利を主とす。唯墨氏の道に近し」(『孟子識』六六二/四六六)。
- (88) 『孟子』盡心上「君子の、この国に居るや、その君これを用うれば、安富尊榮」(金谷治『孟子』四五八頁)。孟子は「富」について明らかに矛盾した見方をしている。「陽虎は、『富をなさんとすれば仁ならず、仁をなさんとすれば富ます。』といえり」(『孟子』滕文公(金谷治『孟子』一五〇—一五一頁))といった言を引く。しかし徂徠は「是れ小人の言。孟子 此れを引くは、弁を好むの過ちと謂ふべし」(『論語微』三/一六六/五〇〇)と批判した。
- (89) 『易経』乾(文言「第一節」)「君子は仁を體として以て人に長たるに足り」(今井宇三郎『易経』上「一一三頁」)。
- (90) 『論語』里仁「子曰わく、能く礼讓を以てて国を為めん乎、何か有らん。能く礼讓を以てて国を為めずんば、礼を如何」(吉川幸次郎『論語』上「九七頁」)。
- (91) この箇所で徂徠は『書経』仲虺之誥、「義を以て事を制し、礼を以て心を制し」(小野沢精一『書経』下「三九八頁」)を引用している。
- (92) 現代の評論家である野口武彦は「利」を「徂徠学の根本信念」としている。野口武彦『荻生徂徠——江戸のドン・キホーテ』三七頁。
- (93) 一見すると、この主張と『論語』全体における「利」への非難とは矛盾するように思われるかもしれない。『論語』里仁の「子曰わく、『利に放りて行へば、怨み多し』と」(吉川幸次郎『論語』上「九七頁」)に対して徂徠が「利に放りて行へば、怨み多し、利なる者は君子の貴ぶところにあらざるなり」としている点についてもそうである(『論語微』三/一七六/五〇九)。孔子自身が自先の成果を求める「小利」「子路」との比較を述べている点に言及しているのが「大事」および「聖人は知大にして思ふこと遠し」である(『論語微』四/一七二/五二二)。また『弁名』では、経書において大抵の場合、「利」は「受くる者」を主として述べられるが、『易経』「乾(文言「第一節」)「物を利用して以て義を和するに

足り、今井『易経 上』一三三頁)において「利」は「利を施す者」、つまり政治的権威を持った者の立場から述べられており、統治をすべき立場の者が実行すべきあらゆる徳の中でもっとも重要な徳が「利」であるという。「物を利す」とは、万物を利益す。これ仁なり」(『弁名』一三四—一八)。注(85)も参照。

(94) A. C. Graham, *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, pp. 50-51.

(95) 同じ観点から徂徠は、孔子が武の音楽を「未だ善を盡くさず」(『論語 八佾(吉川幸次郎『論語 上』八五頁)』)としていた箇所について、朱熹が武の道德的不十分さ「武は射を放伐したため」を指したのと同じように、単純に音楽の美的判断の言葉であると主張した(『論語微 三/一五五—一五六/四九—一九三』)。他方で、「善」は「安民」のためになる「仁」という徳について使われることもある。たとえば「仁なる者は衆善の長」(『論語微 三/一六五/五〇〇』)。おそらく徂徠が「善」の意味としたかったのは「有能」や「有効」であり、英語では「good at」、つまり結果指向性を含んだニュアンスの言い回しが近い。「風」[民の道德的風俗]を変化させるには「衆より善きは莫し」(『論語微 四/二八一—二八二』、『孝経』『廣要道章』)からの引用。

(96) この「善道という」読みは河出書房版『荻生徂徠全集』第二巻、一七二頁に従った。「みずず書房版では「善道」ではなく、「善と道」、すなわち「善」と「道」とを区別された概念として書き下している。

(97) 『論語 述而』「子曰わく、聖人は吾れ得て之れを見ず。君子者を見るを得ば、斯れ可なり。子曰わく、善人は吾れ得て之れを見ず。恒有る者を見るを得ば、斯れ可なり。亡くして有りとなし、虚しくして盈てりと為し、約しくして泰かなりと為す。恒有るに難し」(吉川幸次郎『論語 上』二二〇頁)。

(98) 『論語』先進(吉川幸次郎『論語 下』四三頁)。

(99) 徂徠が引くのは、『書経』武成「大王「古公賈父、周の文王の祖父」に至りて肇めて王迹を基し」(小野沢精一『書経 下』四七一頁)である。ただし古公賈父といえども聖人そのものではなかった。

(100) 徂徠が引用したのは『孟子』離婁下「王者の迹熄みて詩亡び、詩亡びて然る後に春秋おこる」(金谷治『孟子』二六三頁)。

(101) 『孟子』告子下(金谷治『孟子』四一五頁)。彼等の政治の有様については同、四一七—一八頁。

(102) 『孟子』公孫丑上(金谷治『孟子』九三頁)。

(103) 『孫子』軍争「正正の旗を邀ふる無かれ、堂堂の陳を撃つ勿かれ」(天野鎮男『新釈漢文大系 三六 孫子 呉氏』明治書院、一九七二年、一八四頁)参照。

(104) 宋の学者で春秋時代の文献の注釈をおこなった。

(105) 孔子の管仲評価は非難と称賛の二面がある。『論語』八佾では「子曰わく、管仲の器は小さい哉。…管氏にして礼を知らば、孰か礼を知らざらん」とある(吉川幸次郎『論語 上』八〇—八一頁)。また『論語』憲問には、「子路曰わく、桓公、公子糾を殺す。召忽之に死す。管仲死せず。曰わく、未だ仁ならざる乎。子曰わく、桓公、諸侯を九合し、兵車を以てせず。管仲の力なり。其の仁に如かんや。其の仁に如かんや。子貢曰わく、管仲は仁者に非ざるか。桓公、公子糾を殺す。死すること能わず。又た之に相たり。子曰わく、管仲、桓公に相として、諸侯

- に覇たらしめ、天下を一匡す。民、今に到りて其の賜を受く。管仲微かりせば、吾れ其れ髪を被り衽を左にせん」とある（吉川幸次郎『論語下』一五八―一六二頁）。
- (106) 「ゆえに開国の君、堯・舜・禹・湯・文・武の如き、是れを聖人とす。世を継ぐの君および臣は、到徳ありといへども、聖人と称することを得ず」（『論語徴』三〇／二七〇／五九六）。
- (107) 『朱子語類』卷三七、「論語」一九、子罕下、「湯桀を放ち、武王紂を討ち伊尹太甲を放つの如き、此れ是れ權也」（黎靖德編、王星賢點校『朱子語類』第三冊、北京、中華書局、一九八六年、九九〇頁）。「權」は、道を学ぶ者であれば誰でも、少なくとも潜在的には、可能な行為である。但徠は朱熹の解釈をはっきりと拒否した。（弁名）二五三／一七八―一七九（Tucker 2006, pp. 329-30）。
- (108) この難問を林羅山が徳川家康と議論したことについては、堀勇雄『林羅山』（吉川弘文館、一九六四年）一九九―二〇四頁。
- (109) 浅見綱齋「中国辨」（『日本思想大系』三）山崎闇齋学派「西順三、阿部隆一、丸山真男校注、岩波書店、一九八〇年」参照。
- (110) 『孟子』万章下「伯夷は聖の清なる者なり」（金谷治『孟子』三二六頁）。
- (111) 『論語』公治長（吉川幸次郎『論語』上）一三九頁、『論語徴』三〇／二二八／五四八、より。
- (112) 山下龍二は、明の学者王直（一三七九―一四六二）とその「夷齊十弁」の影響を指摘している。山下龍二「徂徠『論語徴』について（三）」『名古屋大学文学部三十年記念論集』五〇―二四九六頁。
- (113) 『孟子』離婁上（金谷治『孟子』一三四―一三五頁）。この点について、伯夷・叔斉が武王の「馬を叩へて」、父の文王を埋葬するよりも前に周王の討伐を急ぐことを諫めたという話を、但徠は否定した。「明の王氏その妄を辨じ、盡せり」（『論語徴』三〇／二二〇／五五〇）。
- (114) さらに同様の方向性をもった主張としては、但徠による、孔子の弟子子貢への称賛についての解釈がある。子貢は「富」となった（吉川幸次郎『論語』上）二二頁）ために道徳的に低く見られていたと考えるのが通例である。しかし、但徠は、またしても彼らしく、子貢を擁護し、この教えは子貢への人格的な道徳訓ではなく、人民を化することにあると論じている（『論語徴』三〇／五〇―五四／四〇四―四〇六）。山下龍二「徂徠『論語徴』について（二）」『名古屋大学文学部研究論集』哲学」四一―四二頁。
- (115) John Stuart Mill, "Utilitarianism," in Alan Ryan ed., *John Stuart Mill and Jeremy Bentham: Utilitarianism and Other Essays* (Hammondsworth: Penguin Classics, 1987), p. 285.
- (116) 『弁名』二五四／一八一、Tucker 2006, p. 333.
- (117) 但徠は『弁名』において、理念的にはそのような齟齬は起きなかつたとする。なぜなら「古の人、学んで徳を成せば、すなはちこれを士に進め、以て大夫に至る」（『弁名』二五四／一八一、Tucker 2006, p. 333）からである。
- (118) 『中庸』第二章第二節「夫婦の肖なるも、以て能く行う可し。其の至れるに及んでは、聖人と雖も亦た能わざる所有り。天地の大なる、人猶お憾む所有り。故に君子の大を語れば、天下能く載す莫し。小を語れば、天下能く破る莫し」を参照。島田虔次『大学・中庸』二〇三頁。
- (119) 『弁名』二五四／一八一、Tucker 2006, p. 334.
- (120) 孔子による利への否定的言辭は、『論語』里仁「子曰わく、利に放りて行なえば、怨み多し」、子曰わく、君子は義に喩り、小人は利に喩

る、「および子路、「子夏、莒父の宰となりて、政を問う。子曰わく、速なるを欲する無かれ。小利を見る無かれ。速ならんと欲すれば、則ち達せず。小利を見れば、則ち大事成らず」(吉川幸次郎『論語』上、九七、一〇一頁、吉川幸次郎『論語』下、一二五頁)。徂徠の考えでは、梁の恵王への謁見の有名な冒頭箇所で、孟子が、「義」(「正しき」と「利」との区別を誇張したのは、他派との競争的意図があり、孔子の教えに適合していない。孟子は同時代に支配的な「功利」派に論駁したかったのである(『論語微』四/五/三六八—六九)。

(121) 『弁名』二四〇/一三八。Tucker 2006, p. 283.

(122) この問題についての徂徠の考えについては、さらに深い考察を必要とする。消極的な黄金律「己れの欲せざる所をば、人に施すこと勿れ」は『論語』三回登場する。その最初について(『論語』公治長(『論語微』三/二〇—二四/五三五—三六))は、徂徠は「人の非義の事を以て諸を己れに加ふるは、是れ己れが己の欲せざる所なり。吾は則ちその人をして非義の事を他人に加ふること無からしめんと欲す」と、すなわち、一般的に人が他人に対して悪い行いをするのを禁じたものであり、黄金律の一つの説明とは見なさない。この点について役立つ解説は『日本思想大系』三六 荻生徂徠『五六九頁の「宋儒の誤りを踵ぐ」補注(西田太郎 参照。第二の箇所(『論語』顔淵(『論語微』四/一三二/四八二))については、単純に見かけの良い互恵主義(「恕」としただけである。第三の場合(『論語』衛靈公(『論語微』四/二四一/五九三—九四))では、「己れの欲せざる所をば、人に施すこと勿れ」は、解が正文に誤って挿入されたと思なしている。James McMullen, "Ogyū Sorai and the Definition of Terms," (review of Tetsuo Naita, ed., *Tokugawa Political Writings*), *Japan Forum* 13:2 (2001), note 16, p. 261. 『弁名』(二二五/九〇—九一、Tucker 2006, pp. 227-29)では、徂徠は黄金律を「恕」の項目の中で論じている。徂徠はその能動的な適用には抵抗があった様子で、「学ぶ者の能くする所に非ず」と述べている。それは「かつ人心は同じからず、欲する所は或いは殊なり」(『春秋左氏伝』襄公三十二年「人心の同じからざるは、その面のごとし」(鎌田正『新釈漢文大系』三二 春秋左氏伝 三) 明治書院、一九七七年、一一八七頁)を参照。だからである。また宋学「(二)では程子」による「己を推す」に全く同意するということもできなかった。それはまさしく人間の基本的平等性を示唆するものだったからである。「概して己を推すを以て説をなすときは、すなはち或いは小人の腹を持って君子の心を窺ふ」という不可能な試みに至るかも知れないからである(『春秋左氏伝』昭公二十八年「小人の腹を以て、君子の心と為し」) 鎌田正『新釈漢文大系』三三 春秋左氏伝 四 明治書院、一九八一年、一六〇二頁を参照。徂徠が黄金律を受け入れられなかったことは、黄金律を「功利主義道徳的理想の完成形」と信じていた J・S・ミルによる主張と好対照をなしている。なぜなら、徂徠とは異なり、ミルは功利主義が個人の人生について一般化可能な哲学たるべきだと考えていた。「教育と世論は、その力を用いて、あらゆる個人の精神の中に、自分自身の幸福と全体の善とあいだの強固な連想を打ち立てるようにせよ」(ミル『功利主義』関口正司訳、岩波文庫、二〇二一年、第二章、四七—四八頁)。

(123) たつと 著 Tetsuo Naita, *Visions of Virtue in Tokugawa Japan: The Kaicho-do Merchant Academy of Osaka*. Chicago: University of Chicago Press, 1987, pp. 132, 133, 161-63.

(124) 『論語微』と『弁名』の成稿を二七二〇年頃の成立とする点については、平石直昭『徂徠年譜考』(平凡社、一九八四年)一二五頁「正確には平石直昭は『論語微』と『弁名』が二七二〇年より前には出来上がっていないことを記している。『弁道』はやや先行して二七一七年とされ

る(平石、同、一〇七頁)。

(125) 儒学者は大抵「術」の概念を良からぬものとして扱うが、徂徠は『荀子』哀公(「所謂士なる者は、道術を盡くすこと能わずと雖も、必ず率ふこと有り」、桂五十郎『先哲遺著 漢籍國字解全書 二三 荀子國字解 下』早稲田大学出版部、一九一一年、四二五―二六頁、藤井專英『新釈漢文大系 六 荀子 下』明治書院、一九六九年、八六九頁)への言及によってその価値を再生しようと試みた。

※(訳者補足) McMillen が桂五十郎の漢籍國字解版を引用しているため、この翻訳でもその該当箇所を示す。ただし訳者の判断で、テキストおよび諸注釈の確認のため藤井專英『新釈漢文大系 荀子』上、下(明治書院、一九六六年、一九六九年)も利用した。

(126) 『弁名』二二一／四七。Tucker 2006, p. 179. 「民はこれに由らしむべし」は、『論語』泰伯(吉川幸次郎『論語』上、二四七頁)。

(127) 『易経』繫辭下伝、「典要を為す可からず」(今井宇三郎ほか『易経』下、一六六―四頁)、『弁名』三三三／一一五。Tucker 2006, p. 258.

(128) 『論語』里仁(「君子には義に諭し、小人には利に諭し」、吉川幸次郎『論語』上、一〇一頁)の Legge 訳は“gain”、「利に放りつて行ふ」、同上、九七頁。Legge 訳は“advantage”、『論語』憲問(「利を見て義を思ふ」、吉川幸次郎『論語』下、一五三頁。Legge 訳は“gain”。

(129) 『書経』大禹謨「利用厚生」(「小野沢清一『書経』下、三六三頁。Legge 訳は“the conveniences of life and the securing abundant means of sustentation”)、『論語』衛靈公「必ず先ず其の器を利用す」(吉川幸次郎『論語』下、一九九―二〇〇頁。Legge 訳は“sharpen”)、『春秋左氏伝』昭公一七年「器用を利用し」(鎌田正『春秋左氏伝 四』一四五―二頁。Legge 訳は“they saw to the provision (利) of implements and utensils (器用)”)。

(130) 『易経』賁「小しく往く攸有るに利しきなり」(今井宇三郎『易経』上、四六九頁)、『易経』需「大川を渉るに利し」(今井宇三郎『易経』上、三三〇頁)。

(131) 『易経』乾(文言「第一節」)「物を利用して以て義を和するに足り」(今井宇三郎『易経』上、一一二)、『易経』繫辭下伝「舟楫の利、以て通ぜざるを濟し、速きに致して以て天下を利す」(今井宇三郎『易経』下、一五八―一八九頁。Legge の「天下を利す」の訳は“All under Heaven were benefited”)。

(132) それ故に、おそらくは、見下された及び腰、あるいは消極的な捉え方になる。

(133) 『弁名』三三四／一七一―一八。Tucker 2006, pp. 260-61.

(134) 『孟子』盡心下(金谷治『孟子』四八八頁)。

(135) 『弁名』三三三／一一三。Tucker 2006, p. 256. (徂徠は「たゞ」で、聖人・先王と覇者との区別を考えていたと思われる。徂徠は『弁名』の最後の節で「王覇の弁」を論じた(『弁名』二五四―五五／一八二―一八五頁。Tucker 2006, pp. 334-37)。「善」の語は用いられないもの、徂徠は「こころでまた」、「覇」が正統性のある力の行使であり、それによる統治が、歴史的状況を踏まえて聖人の統治に結びつけ得ることを明らかにしようとしていた。「王覇の別」は孔子の時代に作られた考えではないことを徂徠は再度強調した。孔子は「覇」を非難しなかった。実際、「王覇の別」は時と状況「時と位」によるものである。孔子自身、もしも用いられることがあったならば、齊の桓公に仕えた管仲に倣ったであろう。孟子がその区別を始め、徳よりも力を用いることを非難した。しかし、徂徠の主張によれば、「覇」による力の行使というのは、諸侯に号

令することを指しているものであって、民を治めることではない。さらには、「徳足らずして力を振るも、また已むを得ざるの事にして、あに以てその人を罪すべけんや」(『弁名』二五五／一八三。Tucker 2006, p. 335)。同じ節の後の箇所では、徂徠はおそらくやや主張を和らげたが、それは一つには孔子が「以下の様に」管仲を非難していることに配慮したからに他ならない。

故に「覇が」政刑を用ふといへども、また申・韓・商鞅のごときに非ず。ただその先王と殊なる所以の者は、すなはち功利に急なるの意勝ちて、礼楽を用ひざるに在るなり。孔子、管仲の器を小なりとするも、またこの意のみ。(『弁名』二五四／一八四。Tucker 2006, p. 336。『論語』八佾、「子曰わく、管仲の器は小さい哉」、吉川幸次郎『論語』上 八〇—八一頁。)

これには、「功利」を統治の目的として承認すべしという含意がある。すなわち、徂徠が「覇」の批判すべき点としたのは「忌」な手段を採ったことであって、その目的ではなかった。同様に徂徠は、実際、「刑政」が「道」の内に含まれるとしていた(『弁道』二〇一／一三。Tucker 2006, p. 140)。『日本思想大系』三六 荻生徂徠の補注(五四九頁)によれば、「政刑」という語は、『礼記』楽記から採られたものであり、そこでは「先王」に帰される『礼記』楽記「是の故に先王は之を感ずる所以の者を慎む。故に禮以て其の志を道き、樂以て其の聲を和げ、政以て其の行を一にし、刑以て其の姦を防ぐ。禮樂刑政、其の極一なり。民心を同じくして治道に出る所以なり」(竹内照夫『新釈漢文大系』二八 礼記 中「明治書院、一九七七年、五五七頁」)。さらに気を付けるべき点として、『墨子』にも、「刑政」(牧野謙次郎『先哲遺著 漢籍國字解全書』二〇 墨子國字解 上) 早稲田大学編輯部編、早稲田大学出版会、一九二一年、一四九頁、山田琢『新釈漢文大系』五〇 墨子上「明治書院、一九七五年、二七二頁」という用語がある。

孔子が、「政刑」では、民がただそれを免れようとするだけで、統治の技術として正しくないと論じた(『論語』為政「子曰わく、之れを道びくに政を以てして、之れを斉うるに刑を以てすれば、民免れて恥じ無し」吉川幸次郎『論語』上 三〇頁)にもかかわらず、徂徠は「政刑」を強く推した。しかしながら当該の『論語』の一節については、利を実現するために「覇」が採用する緊急の手段のように、特別な場合の緊急の手段のことを語っていると考えるのは間違っていると徂徠は言う。「政刑」は正当な統治の手段であるが、「徳」を伴っていなければならぬ。「徂徠によれば、ここでの「徳」は、君主自身の徳性ではなく、統治に「有徳の人を用ふる」ことを指す。「免」は「罰から逃れようとする民の性質」を単に指しているのではないと徂徠は考えたようである。そして「斉ふる」という方法は、「能く民をして刑戮に免れしむる」「民が刑罰を受けなくてもすむように仕向ける」ためのものである(『論語叢』三／五九—六一／四二—四三)。

※(訳者補足)『墨子』について、McMullenが牧野による漢籍國字解全書版を引用しているため、この翻訳でもその該当箇所を示す。ただし訳者の判断で、テキストおよび諸注の確実のため山田による新釈漢文大系も参照した。

(136) 古代の思想家中、おそらく最も反功利主義的な孟子の定義を徂徠が借用していることは皮肉である。

(137) John Stuart Mill, *Utilitarianism*, 1863, Chapter 2, J. S. Mill 『功利主義』関口正司訳、二四頁。

(138) 尾藤三洲『正学指掌』『日本思想大系』三七 徂徠学派—頼惟勤校注、岩波書店、一九七二年、三四六頁、前田勉『近世日本の儒学と兵

- 学」(ベリかん社、一九九六年)二二八頁より引用。尾藤二洲が客観的立場であったとは言えない。尾藤は一九〇年の寛政異学の禁に関わった。『正学指掌』の党派的な背景と内容については Robert L. Backus, "The Kansei Prohibition of Heterodoxy and Its Effects on Education," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 39(1), pp. 78-80.
- (139) 井上哲次郎『日本古学派之哲学』(富山房、一九四五年、一九〇二初版) 五七〇頁。
- (140) Schwartz 1985, p. 174.
- (141) 今中寛司『徂徕学の基礎的研究』一四七―一五〇、四〇六―四〇七頁。今中によれば、徂徕が葉適を知っていたという証拠は、『護園隨筆』で伊藤仁斎の文論を検討している箇所での言及にある。「仁斎が文を論ずる、専ら葉水心が語に拠って、……其の識見なきものかくの如し」『護園隨筆』巻四、今中寛司・奈良本辰也編『荻生徂徕全集』第一巻、河出書房新社、一九七三年、一八〇頁(今中寛司『徂徕学の基礎的研究』一四七頁)。また、葉適は、もう一人の代表的な事功派、陳亮『龍川文集』(今中の言葉では、「永嘉学派より一層事功主義的な永康学派」の始祖)に序を記した。この序は、葉適の『水心文集』に収録されており、同書を徂徕は『護園隨筆』で批判している。したがって「徂徕はこれ「葉適」を知らないわけではない」(今中寛司『徂徕学の基礎的研究』一四九頁)。今中は徂徕と宋の事功学派の共通点を指摘している。つまり、荀子の説に近いこと、礼樂を人為的なものとする事、である。今中の結論によれば、「徂徕学がこれら功利主義学派の政治学に殆ど一致する程近いことは、確証を握り得ない弱点はあるにしても、その影響を肯定してよいと思う」(今中寛司『徂徕学の基礎的研究』一五〇頁)。徂徕が宋の事功学派に公的な著作で言及しなかったのは、後代の書よりも先秦の古典に重点を置く、江戸期の儒学者の「狡猾な常套手段」のためではないかと言う(今中寛司『徂徕学の基礎的研究』一四九頁)。しかしながら、明代の学者の説を引くことに徂徕はほぼ抵抗がなく、今中のその推測はあまり適切ではない。葉適と徂徕の思想的類似性については、楊儒賓「葉適與荻生徂徕」(『日本漢学研究初探』張賓三・楊儒賓編、台北、喜瑪拉雅研究發展基金會、二〇〇一年)一〇九―一三八頁も参照のこと。ただし楊儒賓は、「荻生徂徕は葉適のことは聴いたことがなかったであろう」と述べている(一〇九頁)。
- (142) Fung Yulan, *A History of Chinese Philosophy, Vol. 1, The Period of the Philosophers (from the Beginnings to circa 100 B. C.)*, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1962, p. 298. 「荀子のみまた功利主義を主張したが、墨子は、極端ではなかった」。Schwartz 1985, p. 299-300.
- (143) 今中寛司『徂徕学の基礎的研究』一七五―一八七頁。
- (144) 今中は、『徂徕学の基礎的研究』一八七―二〇〇頁で、後期(つまり一七二五年以降の)徂徕に、「三代」よりも後の「絶対主義的」時王(荀子の「後王」)についてと、統治者が「名」(つまり政治の言語)を統御することについて、荀子との共通点があることを論じている。「時王」については、「異代の礼、時王の制に悖るは、臣子の為すを得ざるなり」「復安潛泊」「徂徕集」、『近世儒家文集集成 第三巻 徂徕集』平石直昭編、三〇六頁。】。
- (145) Ansart 1998, p. 179.
- (146) Ansart 1998, p. 180.

- (147) 丸山眞男『日本政治思想史研究』二二三頁。
- (148) 孟子による人格陶冶に偏った議論を正すために「礼楽の論を著」した荀子を徂徠は称揚する。荻生徂徠『孟子識』六六一／四六三。
- (149) 徂徠と荀子の異なる点について、丸山によるさらに詳しい分析は、丸山眞男『日本政治思想史研究』一一七頁を参照。
- (150) 『弁名』二四／一三九。Tucker 2006, p. 284。丸山眞男『日本政治思想史研究』八六頁。荀子の主張を徂徠が非難したのは思想的に必然であった。なぜなら荀子の議論は道德的自己陶冶あるいは教育の必要性を示唆しており、それは徂徠からすれば実践不可能としか考えられず、その政治的道德観に反していた。
- (151) 丸山眞男『日本政治思想史研究』一一七頁。
- (152) 『荀子』儒效「涂の百姓善を積みて全く盡すは、之を聖人と謂ふ」(桂五十郎『荀子國字解』上)三〇九頁、藤井專英『荀子』上二〇八頁。
- (153) 『荀子』修身「君子の利を求むるや略」(桂五十郎『荀子國字解』上)一五〇頁、藤井專英『荀子』上六八頁。
- (154) 『荀子』性悪「夫れ利を好みて得を欲する者は、此人の情性なり」(桂五十郎『荀子國字解』下)二三五—三六頁、藤井專英『荀子』下六九四頁。
- (155) 『荀子』天論「天行常有り……」(桂五十郎『荀子國字解』上)六二四—四八頁、藤井專英『荀子』下四七三—七四頁。
- (156) 『政談』四四五頁、Lidin 1999, p. 325。「幾事の密ならざる時は害生ずる」『易経』繫辭上伝」と言事有て、御政務の上の事は明白に人に語るべき事に非ざる」。前田勉『近世日本の儒学と兵学』二六三頁も参照。
- (157) 『荀子』正論「上宣明なれば則ち下治辨なり、……上周密なれば則ち下疑玄す」(桂五十郎『荀子國字解』下)三一五頁、藤井專英『荀子』下四九九—五〇〇頁。
- (158) 前田勉『近世日本の儒学と兵学』二二七—七八頁。
- (159) 『弁名』二二—一四／五四。Tucker 2006, p. 187. 統一は荀子の扱うテーマでもあった。『荀子』正名「民を率ゐて焉を一にす」(桂五十郎『荀子國字解』下)一八六頁、藤井專英『荀子』下六五七頁。
- (160) McMullen 2001, pp. 258-59を参照。
- (161) 注(87)を参照。
- (162) 『経史子要覧』(『荻生徂徠全集』一 学問論集) 五一—九頁。五井蘭洲は徂徠が墨子を読んだのは、「晩[年]であろうと言う(五井蘭洲『非物篇』卷之一、一七八四年刊。小川環樹「論語徴 解題」『論語徴』四／七一—四。小川環樹自身は、徂徠が『墨子』を手にとったのはもっと早く「宝永三、四年(一七〇六—〇七)ではないかとしている(小川環樹「論語徴 解題」『論語徴』四／七二—二)。
- (163) 小川環樹「論語徴 解題」(『論語徴』四／七二—二)。
- (164) 『弁道』二〇一／一三。Tucker 2006, p. 140. 『墨子』尚賢上(牧野謙次郎『墨子國字解』上)一四九頁、山田琢『墨子』上八二頁。『論語』為政「子曰わく、之れを道びくに政を以てして、之れを斉うるに刑を以てすれば、民免れて恥じ無し」(吉川幸次郎『論語』上)三〇

- 頁)。
- (165) 『墨子』法儀「天は必ず人の相愛し相利するを欲して」(牧野謙次郎『墨子國字解』上、一〇〇頁、山田琢『墨子』上、四八―四九頁)。
- 『弁道』一〇二―一七。Tucker 2006, p. 146.
- (166) 『墨子』天志上「天意に順ふ者は、兼て相愛し、交々相利して、必ず賞を得ん」(牧野謙次郎『墨子國字解』上、四四三頁、山田琢『墨子』上、二九頁)。
- 『弁名』一三四―一八。Tucker 2006, p. 261.
- (167) 『墨子』非攻下「天民を刺殺し」(牧野謙次郎『墨子國字解』上、三五九頁、山田琢『墨子』上、二三三頁)。
- 『論語微』三/八三/四三五。
- (168) 『墨子』法儀「天に法るに若くは莫し」(牧野謙次郎『墨子國字解』上、九七頁、山田琢『墨子』上、四八頁)。
- 『弁名』二三五/二二〇。Tucker 2006, p. 263.
- (169) 『經史子要覽』(『荻生徂徠全集 一 学問論集』) 五一―九頁。
- (170) また、「礼樂」という枠組みに最大限の評価を与える文をなしているにもかかわらず、孔子の思想原理に関する徂徠の主要な著作において、音楽の政治的作用という主題に徂徠が全体としてあまり詳しく議論をしていないことにも注意したい。「樂」もまた墨子が批判していたものである。これは単に実用主義的立場からのものとは言い難い。徂徠の『政談』に重要な思想的影響を与えたと考えられる熊沢蕃山は、日本における儒教の実践についての議論で、音楽の重要性を認めていた。
- (171) 『墨子』尚賢中「何となれば則ち皆小物を明かにして大物を明かにせざるをもつてなり」(牧野謙次郎『墨子國字解』上、一七四頁、山田琢『墨子』上、九九頁)。
- 『論語微』(「学の道はその大なる者を主とし、しかうして小なる者は必ずしも拘せず」三/二三九―四〇/五六七)。
- (172) A. C. Graham, *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, p. 15. 『墨子』非命上「言に必ず儀を立てん。……故に言に必ず三表あり、何をか三表と謂ふ。子墨子言ひて曰く、之を本つくる者有り、之を原る者有り、之を用ふる者有り。何に於てか之を本つくる。上は之を古者聖王の事に本づく。何に於てか之を原る。下は百姓耳目の實に原り察す。何に於てか之を用ふる。廢して以て刑政と為し、其の國家百姓人民の利に中るを觀る。此れ所謂言に三表有るなり」(牧野謙次郎『墨子國字解』上、五六八―六九頁、山田琢『墨子』上、三八四頁)。
- (173) Schwartz 1985, p. 159.
- (174) 『墨子』尚賢中を参照。
- (175) 大工仕事の比喩は、個人についても社会のレベルのことであり、「共有されたデイスコース」として広く用いられていた。例えば、『孟子』離婁(かの離婁の明、公輸子の巧みも、規と矩とを以て、而も本を傷けず)、桂五十郎『荀子國字解』下、四二七頁、藤井專英『荀子』下、八七〇頁)。
- 『孟子』傳第十章、「是れを以て君子は規繩に中りて、而も本を傷けず」、桂五十郎『荀子國字解』下、四二七頁、藤井專英『荀子』下、八七〇頁)。
- (176) 『墨子』法儀「百工は方を為すに矩を以てし、圓を為すに規を以てし、直は繩を以てし、正は縣を以てし、平は水を以てす」(牧野謙次郎『墨子國字解』上、九六頁、山田琢『墨子』上、四五頁)。
- (177) 『墨子』兼愛上「聖人は天下を治むるを以て事と為す者なり。……之を譬ふるに、醫の、人の疾を攻むる者の如く然り。必ず疾の自りて起

- る所を知られば、焉ち能く之を攻め、疾の自りて起る所を知らざれば、則ち攻むること能はず」(牧野謙次郎『墨子國字解』上「二六六頁、山田琢『墨子』上「一七一頁」。
- (178) 「国の困窮するは病人の元氣尽るが如し。元氣尽れば死ること必然の理也。……上医は必ず病人の元氣に意を用ひ、能國を治る人は古より国の不困窮様にする」と、治の根本なり」(『政談』三〇三頁)。Lidin 1999, p. 136.
- (179) Schwartz 1985, pp. 142-3.
- (180) 『墨子』天志中「百姓は皆煖衣飽食することを得て、便寧にして憂無からん」(牧野謙次郎『墨子國字解』上「四九九頁、山田琢『墨子』上「三〇二頁」。
- (181) 『太平策』四六六頁。
- (182) 『墨子』では「高賢」の編。徂徠その点の主張と限界については McMillen 2001, pp. 259-60 参照。
- (183) 『墨子』尚賢中(牧野謙次郎『墨子國字解』上「一六七頁、山田琢『墨子』上「九六頁」。
- (184) 『徂徠先生答問書』三九八/四五四頁。Yamashita 1994, p. 74.
- (185) 『墨子』所染「此の五君は染むる所當る、故に諸侯に覇となり、功名は後世に伝ふ」(牧野謙次郎『墨子國字解』上「八七頁、山田琢『墨子』上「四〇頁。徂徠によれば「是れ管仲の尤む可からざるなり。且つ管仲の前に覇なし。覇は管仲自り始まる。あに豪傑の士にあらず邪」『論語』四/一九四—五/五四七。
- (186) Schwartz 1985, p. 146.
- (187) 小川環樹「論語徴 解題」(『論語徴』四/七二頁所引。「刻荀子跋」『徂徠集』(『近世儒家文集集成 第三卷 徂徠集』平石直昭編、一九〇頁)。徂徠は墨子の「兼愛」を「仁」と重ね合わせていたかもしれない。『弁道』二〇二—二〇三/一八一—一八九「墨子はすなはち、先王の道、仁以てこれに尚ふることなきを見ることあり、つひには仁は以て一切を尽くすに足ると謂ふ」では、墨子が仁の完全性を「一切を尽くすに足る」としているのに対して、これは他の徳を考慮せず、徳の多様性と「状況による」個別性を無視していると徂徠は批判していた。
- (188) 『墨子』尚同下「上の政を為すこと、下の情を得れば則ち治まり……」(牧野謙次郎『墨子國字解』上「二四七頁、山田琢『墨子』上「一五五頁。『政談』三五—三五九頁「ただし墨子は「百姓」の情についてだが、徂徠は下級役人の情を問題にしている」。
- (189) 『墨子』非攻下(牧野謙次郎『墨子國字解』上「三五九頁、山田琢『墨子』上「二三三頁。『論語徴』三/八三/四三五「注(187)と同じ」。
- (190) 『墨子』尚同上「古者民始めて生れ未だ刑政有らざるの時、……天下の乱るること、禽獸の若く然り」(牧野謙次郎『墨子國字解』上「二二—二二—三頁、山田琢『墨子』上「一二八頁)。「洪荒之世は只畜類之如くにこそ候へ」(『徂徠先生答問書』四一四/四七八。Yamashita 1994, p. 105)。
- (191) 「それ人はみな差惡の心あり。この故に匹夫匹婦もみずから溝瀆に経りて以て死す。これにあに義ならんや」『弁名』二二—二二—七/七七—七八。Trucker 2006, p. 213. 『墨子』天志上「今天下の士君子、小を知りて大を知らず」(牧野謙次郎『墨子國字解』上「四三七—三八頁。山田琢『墨子』上「二八七頁)。
※(訳者補足) この注は徂徠が民にも「義」を認め、墨子が士の欠点を述べている例を示しており、本文の記述の例外

を述べている。

- (182) 『墨子』非攻下「今天下の誉めて善とする所の者、其の説將何ぞ哉。其の上は天の利に中り、中は鬼の利に中り、下は人の利に中るが為に、故に之を誉むる興。意亡其の上は天の利に中り、中は鬼の利に中り、下は人の利に中るが為に非ざるが故に之を誉むる興。下愚の人なら使むると雖も、必ず曰はん、將其の上は天の利に中り、中は鬼の利に中り、下は人の利に中るが為に、故に之を誉む、と」牧野謙次郎『墨子國字解』上「三五三―五四頁。山田琢『墨子』上「二二九頁」『誉めて善とする所』について牧野謙次郎『墨子國字解』上「二九二頁、山田琢『墨子』上「一九四頁」。
- (193) 『墨子』兼愛下(牧野謙次郎『墨子國字解』上「二九九頁、山田琢『墨子』上「一九四頁」。
- (194) 『墨子』兼愛下「仁人の事は、必ず務めて天下の利を興し、天下の害を除かんことを求む」(牧野謙次郎『墨子國字解』上「二九二頁、山田琢『墨子』上「一八八頁」。「弁名」二三四―一七一―八「利天下」]。Tucker 2006, pp. 260-61.
- (195) 『墨子』非攻下「必ず慎んで其の義を慮り、而る後に之が行を為す」(牧野謙次郎『墨子國字解』上「三五五頁、山田琢『墨子』上「二二一頁」)。Meiの英訳(Yipao Mei, trans. *The Ethical and Political Works of Mozi, Translated from the Original Chinese Text*, London: Arthur Probstman, 1929)では「義」は「本来の(意味で理解された)原理」と訳されている。『弁名』二三四―一八一「必ず義を以つこれを済してしかるの物は得て利益すべし」]。Tucker 2006, p. 261.
- (196) 『弁名』二二二―一三一。Tucker 2006, p. 256.
- (197) 『墨子』法儀(牧野謙次郎『墨子國字解』上「九七―九九頁、山田琢『墨子』上「四七―四八頁」)。
- (198) 『墨子』法儀(牧野謙次郎『墨子國字解』上「一〇三頁、山田琢『墨子』上「五一頁」)。
- (199) 『墨子』非命下「若し此を以て之を觀れば、夫の安危治亂は、上の政を為すに存り。則ち夫れ豈に命有りと謂ふ可けん哉」(牧野謙次郎『墨子國字解』上「六〇―六一頁。山田琢『墨子』上「四〇―七頁」)。徂徠の立場はより明確である。「天運の循環なれども、全く人事によるなり」と『太平策』(四五九頁)では主張した(また同四六一頁では、「何れの世とても、太平久しければ、かくなりゆきて、世終に乱る、ゆへ、治極りて亦乱る、とは云なり。先に、天運なれども人事をはなれぬと云は是なり」としている)。これらの引用文が示しているのは、人間の歴史が人為の介入と非人為的循環過程の両方によって動かされているということであろう。『弁名』では、興味深い妥協案が提示されている。すなわち「凡そ天下の事は、人力その半ばに居りて、天意その半ばに居る。人力の能くする所は、人能くこれを知る。しかうして天意の在る所は、すなはちこれを知ること能はず」(『弁名』二三四―一八一。Tucker 2006, p. 261)。「墨子」上・中・下篇には、墨子の「反運命論」についての強い信念が現れている。
- (200) Schwartz 1985, p. 170.
- (201) 『弁名』二三八―二二二「鬼神の道もまた然り。故に伝「礼記」祭義」に曰く、「明びて鬼神と命けてもつて黔首の則となす」と。聖人のその物を立つるや、これ教への術なり」]。Tucker 2006, p. 275.
- (202) 徂徠は仏教の利用価値も認めていた。「まして佛法も末の世には相応之利益も有之候」『徂徠先生答問書』三八八―四四〇、Yamashita

1994, p. 54.

(203) 『論語徴』は、近世日本の中国研究の成果として、「乾隆中葉以後」の中国で大きな称賛を得たものである。小川環樹「論語徴 解題」(『論語徴』四、七四五頁)。

(204) Najita 1998, p. xiv.

(205) 吉川幸次郎が要を得た評価をしよせ。Yoshikawa Kōjirō, *Jinsū, Sorai, Norinaga: Three Classical Philologists of Mid-Tokugawa Japan*, Toho Gakkaī, 1993, pp. 24-3. 吉川幸次郎「仁斎・徂徠・宣長」(岩波書店、一九七五年) 一八九頁。

(206) 西洋の中国思想研究者の間では、「内面的道德的自己」を『論語』が果たして、あるいはどのように扱っていたのかについて論争がなされた。Herbert Fingarette と Benjamin Schwartz の間の論争に関する有益な紹介は Thomas A. Wilson, "Introduction: Culture, Society, Politics and the Cult of Confucius," in *On Sacred Grounds: Culture, Society, Politics and the Formation of the Cult of Confucius*, ed. Thomas A. Wilson (Cambridge, Mass: Harvard University Asia Center, 2002), pp. 16-18. 徂徠は孔子が「我母」にひいて語っている箇所は自己修養を指しており内面性を論じていると認めた。「たいてい」一部の『論語』に、後世心学の祖とすべき者は、唯だ此れあるの而已。孔子が礼を完成させたというのは、自己を超越した状態を指すとみなし「動容周旋 礼に中るは、盛徳の至りなり」(『孟子』盡心下)について、徂徠は「唯だ先王の礼ある而已、復た孔子あること無し。ゆえに「我なし」と曰ふ」(『論語徴』四／一三／三七五)と記した。ここで、先王の礼を学ぶことは、孔子の至った境地への道程を学ぶことである。これは、新儒学において、理を学ぶことが自己を啓蒙し、世界を道德的に理解するための道程であること、まったく異なるものではない切れない。

(207) 『徂徠先生答問書』、四〇九／四七二、Yamashita 1994, p. 96.

(208) Graham 1978, p. 51. 墨子は、道德的模範である禹王が有苗を伐ったのは「兼愛」のためであると是認する。『墨子』兼愛下「禹の有苗を征する也、……以て天下の利を興し、天下の害を除かんことを求む。即ち此れ禹の兼なり」(牧野謙次郎『墨子國字解 上』三〇九頁、山田琢『墨子 上』二〇一頁)。

(209) 徂徠の父は医師を職業としていたが、徂徠自身は武士の先祖を意識し、また誇りに思っていた。Lidin 1973, pp. 11-24 参照。

(210) 孟子が梁の恵王に答えて「人を殺すことを嗜まざる者、能くこれを一つにせん」(金谷治『孟子』梁惠王上、一五一—一六頁)と述べたことを徂徠は批判した。それは「婦人・女子の心爾りと為す。浮屠の法を信する者爾りと為す。漢、唐、明の始祖は残酷な行いを厭わなかった。宋の太祖は孟子の教えに従ったが、その結果「終に宋は燕の代を復する能はず。遂に和議を以て天下を失ふ」。孟子の誤りは、客観的な「道」を基準とするのではなく、「心」について語ることにある。「道を論ぜずして心を論ずる、其の害言ふに勝へざる者有り」(『孟子識』六六六／四七五—七六)。

(211) Najita 1998, p. xli.

(212) 『孟子』梁惠王上「人を殺すことを嗜まざる者、能くこれを一つにせん」(金谷治『孟子』一五一—一六頁) [注210参照]。

(213) 『太平策』四六六頁。

- (214) 『弁道』二〇三／一九。Tucker 2006, p. 148.
- (215) 『弁名』二五五／一八三。Tucker 2006, p. 335. 「覇」については注(135)参照。
- (216) 荻生徂徠『孫子國字解』(先哲遺著 漢籍國字解全書 一〇・孫子國字解 唐詩選國字解) 早稲田大学編輯部編、早稲田大学出版部、一九二六年)三二七頁。野口武彦『江戸の兵学思想』(中公文庫、一九九九年)一六二―一六三頁所引。
- (217) 荻生徂徠『孫子國字解』六頁。「畏れ危まやらしむと云は、士卒の気の剛なる様にする事なり」。野口武彦『江戸の兵学思想』二六一頁、所引。
- (218) 当然、徂徠の考えでは、「小人」は愚かで自己の肉体的な暖かさや安全にしか関心がない(たとえば、「小人の志は温飽に在り」)『論語微』三／四九／四〇三)。そして社会全体の「利」を判断する能力に欠けている。
- (219) J. J. C. Smart and Bernard Williams, *Utilitarianism: For and Against* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), pp. 138-39.
- (220) Smart and William 1973, p. 138. 「間接統治」という語は、徳川体制が「將軍支配体制のうえで統合された多層的で分権的な権力構造」に「ついでにその見解に適合的である」Eiko Ikegami, *Bonds of Civility: Aesthetic Networks and the Political Origins of Japanese Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), pp. 128-31 を参照。
- (221) 『論語』泰伯(古川幸次郎『論語』上)二四七頁。『論語微』三／三四一／六六二―六六三。
- (222) 徂徠のこのような個々の人間についての考え方は、尾藤正英「国家主義者としての徂徠」(『日本の名著 一六 荻生徂徠』尾藤正英編、中公論社、一九八三年)五六頁。McMullen 2001, p. 239.
- (223) 渡辺浩『東アジアの王権と思想 増補新装版』一〇三頁。
- (224) Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph* / Albert O. Hirschman, Twentieth Anniversary ed. (Princeton, N. J.: Chichester: Princeton University Press, 1997), p. 14-15.
- (225) Hirschman, 1997, pp. 15-20. [22. Hirschmanの該当箇所を参照し、補足した]。
- (226) 平石直昭『日本政治思想史——近世を中心に』(放送大学教育振興会、一九九七年)七二頁。

文献リスト

※(訳者補足)原文では、引用文献が著者・編者名のアルファベット順に並べられていたが、この翻訳では、i. 中国古典(英訳、日本語の注釈書)… ii. 荻生徂徠著作および近世日本の思想家による著作… iii. 英文による荻生徂徠の著作の訳、他の思想家の著作、研究書・論文… iv. 日本語・中国語の研究書・論文に分類してリスト化した。

i. 中国古典

Chan, Wing-tsit, trans. *Instructions for Practical Living, and Other Neo-Confucian Writings*. Records of Civilization, Sources and Studies; No. 68. New York: Columbia University Press, 1963. 王陽明『伝習録』の英訳。

Chan, Wing-tsit, trans. *Reflections on Things at Hand: the Neo-Confucian Anthology*. UNESCO Collection of Representative Works. Chinese Series. New York: Columbia University Press, 1967. 朱熹『近思録』の英訳。

Dubs, Homer H. *The Works of Hsun-tze, Translated from the Chinese with Notes*. London: Arthur Probsthain, 1928. 『荀子』の英訳。

Legge, James, trans. *The Chinese Classics*. 5 vols. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1960. republication of editions of 1865-93. ※（訳者補足）原文では、『書経』『春秋左氏伝』『論語』『孟子』『大学』『中庸』について、Legge による英訳の該当頁が記されているが、この翻訳では割愛した。原著者は一九六〇年のリプリントを用いているが、その原版である Legge の 1865-93 の版がインターネットでパブリックドメインになっており、現在一般に閲覧可能。Legge の英訳版は原漢文対照型になっているので、原典の引用箇所の確認は容易である。

Legge, James. *The Li Chi: Book of Rites*. 2 vols. New York: University Books, 1967 (orig. pub. Oxford: Clarendon Press, 1885). 『礼記』の英訳。

Mei, Yi-pao, trans. *The Ethical and Political Works of Mo-tse, Translated from the Original Chinese Text*. London: Arthur Probsthain, 1929. 『墨子』の英訳。

天野鎮男『新釈漢文大系 三六 孫子 呉氏』明治書院、一九七二年

今井宇三郎『新釈漢文大系二三 易経 上』明治書院、一九八七年

今井宇三郎、堀池信夫、間嶋潤一『新釈漢文大系六三 易経 下』明治書院、二〇〇八年

小野沢精一『新釈漢文大系 二六 書経 下』明治書院、一九八五年

桂五十郎『先哲遺著 漢籍國字解全書 二二 荀子國字解 上』早稲田大学編輯部編、早稲田大学出版部、一九一一年

- 桂五十郎『先哲遺著 漢籍國字解全書 二・三 荀子國字解 下』早稲田大学編輯部編、早稲田大学出版部、一九一二年
- 鎌田正『新釈漢文大系 三〇 春秋左氏伝 一』明治書院、一九七一年
- 鎌田正『新釈漢文大系 三二 春秋左氏伝 三』明治書院、一九七七年
- 鎌田正『新釈漢文大系 三三 春秋左氏伝 四』明治書院、一九八一年
- 金谷治『新訂中国古典選 五 孟子』朝日新聞社、一九六六年
- 島田虔次『新訂中国古典選 四 大学・中庸』朝日新聞社、一九六七年
- 島田虔次『中国文明選 六 王陽明集』朝日新聞社、一九七五年
- 竹内照夫『新釈漢文大系 二八 礼記 中』明治書院、一九七七年
- 藤井專英『新釈漢文大系 五 荀子 上』明治書院、一九六六年
- 藤井專英『新釈漢文大系 六 荀子 下』明治書院、一九六九年
- 福永光司『新訂 中国古典選 莊子 九 外篇・雜篇』朝日新聞社、一九六七年
- 牧野謙次郎『先哲遺著 漢籍國字解全書 二〇 墨子國字解 上』早稲田大学編輯部編、早稲田大学出版部、一九一一年
- 山田琢『新釈漢文大系 五〇 墨子 上』明治書院、一九七五年
- 湯浅幸孫『中国文明選 四 近思錄 上』朝日新聞社、一九七二年
- 吉川幸次郎『新訂中国古典選 二 論語 上』朝日新聞社、一九六五年
- 吉川幸次郎『新訂中国古典選 三 論語 下』朝日新聞社、一九六六年
- 黎靖德編、王星賢點校『朱子語類』第三冊、北京、中華書局、一九八六年
- ii. 荻生徂徠および近世思想家の著作
- 浅見綱斎『中国辨』『日本思想大系 三二 山崎闇斎学派』西順三・阿部隆一・丸山真男校注、岩波書店、一九八〇年
- 伊藤仁斎『童子問』清水茂校注、岩波文庫、一九七〇年

荻生徂徠『孫子國字解』、『先哲遺著 漢籍國字解全書 一〇 孫子國字解・唐詩選國字解』早稲田大学編輯部編、早稲田

大学出版部、一九二六年

荻生徂徠『荻生徂徠全集』全六巻、今中寛司・奈良本辰也編、河出書房新社、一九七三—七八年(『孟子識』、『護園隨筆』)

荻生徂徠『荻生徂徠全集』既刊七冊、島田虔次ほか篇、みすず書房、一九七三—八七年(『論語徴』、『経史子要覽』、『徂

徠先生答問書』)

荻生徂徠『日本思想大系 三六 荻生徂徠』吉川幸次郎・丸山真男・西田太一郎・辻達也校注、岩波書店、一九七三年

(『弁道』、『弁名』、『学則』、『政談』、『太平策』)

荻生徂徠『近世儒家文集集成 第三巻 徂徠集 付・徂徠集拾遺』平石直昭編集・解説、ぺりかん社、一九八五年(『刻

荀子跋』、『與藪震菴』)

尾藤二洲『正学指掌』『日本思想大系 三七 徂徠学派』頼惟勤校注、岩波書店、一九七二年

iii. 徂徠著作英訳書および英文研究書・論文

Ansart, Olivier. *L'empire du rite: La pensée politique d'Oxyn Sorai, Japon 1666-1728*. Genève: Droz, 1998.

Backus, Robert L. "The Kansei Prohibition of Heterodoxy and Its Effects on Education." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 39 (1).

Fung, Yu-lan. *A History of Chinese Philosophy: Volume I, The Period of Philosophers* Translated by Derk Bodde. Princeton: Princeton University Press, 1952.

Graham, A. C. *Later Mohist Logic, Ethics and Science*. Hong Kong: The Chinese University Press and London: School of Oriental and African Studies, 1978.

Hirschman, Albert O. *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph* / Albert O. Hirschman. Twentieth Anniversary edition. Princeton, N. J.: Chichester: Princeton University Press, 1997.

- Honderich, Ted ed. *The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford and New York: Oxford University Press, 1995.
- Ikegami, Eiko. *Bonds of Civility: Aesthetic Networks and the Political Origins of Japanese Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Lidin, Olof G. *The Life of Ogyū Sorai, a Tokugawa Confucian Philosopher*. Lund: Studentlitteratur, 1973.
- Lidin, Olof G. trans. *Ogyū Sorai's Discourse on Government (Seidan): An Annotated Translation*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1999.
- Lo, Winston Wan. *The Life and Thought of Yeah Shih*. The University Presses of Florida and Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press, 1974.
- McMullen, James. "Ogyū Sorai and the Definition of Terms," (review of Tetuo Najita, ed., *Tokugawa Political Writings*). *Japan Forum* 13:2 (2001).
- Mill, J. S. "Utilitarianism." In *John Stuart Mill and Jeremy Bentham: Utilitarianism and Other Essays*, edited by Alan Ryan. Harmondsworth: Penguin Classics, 1987. 一・五・三三 『功利主義』 関口正司訳、岩波書店、二〇一一年
- Minear, Richard H. trans. "Ogyū Sorai's Instructions for Students: A Translation and Commentary." *The Harvard Journal of Asiatic Studies* 36 (1976).
- Najita, Tetsuo. *Visions of Virtue in Tokugawa Japan: The Kaitokudo Merchant Academy of Osaka*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- Najita, Tetsuo ed. *Tokugawa Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Nakai, Kate Wildman. "Chinese Ritual and Japanese Identity in Tokugawa Confucianism." In *Rethinking Confucianism: Past and Present in China, Japan, Korea, and Vietnam*, edited by Benjamin A. Elman, John B. Duncan, and Herman Ooms. Berkeley: University of California Press, 2002.
- Schwartz, Benjamin I. *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.

- Smart, J. J. C. and Bernard Williams. *Utilitarianism: For and Against*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- Tillman, Hoyt Cleveland. *Ch'en Lang on Public Interest and the Law*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1994.
- Tucker, John A. *Ogyū Sorai's Philosophical Masterworks: the Bendō and Benmei*. Association for Asian Studies and Honolulu: University of Hawaii Press, 2006.
- White, Hayden V. "Translator's Introduction: On History and Historicism." In Carlo Antoni, *From History to Sociology: The Transition in German Historical Thinking*. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1976 (reprint of 1959 ed.). Detroit: Wayne State University Press.
- Wilson, Thomas A. "Introduction: Culture, Society, Politics and the Cult of Confucius." In *On Sacred Grounds: Culture, Society, Politics and the Formation of the Cult of Confucius*, edited by Thomas A. Wilson. Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2002.
- Yamashita, Samuel Hideo. *Master Sorai's Responsals: An Annotated Translation of Sorai Sensei Tōmonsho*. University of Hawaii Press, 1994.
- Yoshikawa, Kōjirō. *Jinsai, Sorai, Norinaga: Three Classical Philologists of Mid-Tokugawa Japan*. Tokyo: Tohō Gakkai, 1993 (吉川幸次郎 一九七五の英訳).
- iv. 研究書・論文（日本語・中国語）
- 井上哲次郎『日本古学派之哲学』富山房、一九四五年（一九〇二初版）
- 今中寛司「解題」『荻生徂徠全集』第二卷、今中寛司・奈良本辰也編、河出書房、一九七八年
- 今中寛司「徂徠学の基礎的研究」吉川弘文館、一九六六年
- 岩橋遵成『徂徠研究』關書院、一九三四年
- 小川環樹「論語徴 解題」『荻生徂徠全集』第四卷、小川環樹編輯、みすず書房、一九七四年

- 田原嗣郎『徂徠学の世界』東京大学出版会、一九九一年
- 野口武彦『江戸の兵学思想』中公文庫、一九九九年
- 野口武彦『荻生徂徠——江戸のドン・キホーテ』中央公論社、一九九三年
- 尾藤正英『国家主義者としての徂徠』『日本の名著』一六 荻生徂徠』尾藤正英編、中央公論社、一九八三年
- 尾藤正英『太平策』の著者について』『名古屋大学日本史論集』下巻、吉川弘文館、一九七五年
- 平石直昭『荻生徂徠年譜考』平凡社、一九八四年
- 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』三 思想』源了圓、嚴紹璽編、大修館書店、一九九五年
- 平石直昭『日本政治思想史——近世を中心に』放送大学教育振興会、一九九七年
- 堀勇雄『林羅山』吉川弘文館、一九六四年
- 前田勉『近世日本の儒学と兵学』ぺりかん社、一九九六年
- 丸山眞男『日本政治思想史研究』新装版、東京大学出版会、一九八三年
- 丸山眞男『太平策考』『日本思想大系』三六 荻生徂徠』吉川幸次郎・丸山眞男・西田太郎・辻達也校注、岩波書店、一九七三年
- 山下龍二『徂徠論語徴について』(一)——(三)、『名古屋大学文学部研究論集』七四「哲学」二四、一九七七年・同七五「哲学」二五、一九七八年・『名古屋大学文学部三十周年記念論集』、一九七九年
- 吉川幸次郎『仁斎・徂徠・宣長』岩波書店、一九七五年
- 渡辺浩『東アジアの王権と思想 増補新装版』東京大学出版会、二〇一六年
- 楊儒賓『葉適與荻生徂徠』『日本漢学研究初探』張賓三・楊儒賓編、台北、喜瑪拉雅研究發展基金會、二〇〇一年

訳者解説

松田 宏一郎

1 下の翻訳は、James McMullen, "Reinterpreting the Analects: History and Utility in the Thought of Ogyū Sorai." In James C. Baxter and Joshua A. Fogel eds., *Writing Histories in Japan: Texts and Their Transformations from Ancient Times through the Meiji Era* (Kyoto: International Research Center for Japanese Studies, 2007) の全訳である。翻訳の注の冒頭で記したとおり、日本語の読者に役立つよう中国古典の参照箇所などに情報の加除をしたが、それ以外は本文、注ともに全て訳出した。この度の『立教法学』での翻訳・掲載についてご快諾いただいたジェームズ・マクマレン先生（以下敬称略）および原論文の発行元である国際日本文化研究センターに感謝したい。

本解説では、ジェームズ・マクマレンのこれまでの研究についてと、本論文が荻生徂徠研究に占める位置について概略を述べたい。

2 原著者紹介

ジェームズ・マクマレンは、一九三九年生まれ、現在、元オックスフォード大学日本研究ユニヴァーシティ・レクチャラー（オックスフォードやケンブリッジの教員の職名は独特だが、日本の大学で言えば専任の教授職と同等）、オックスフォード大学ペンブローク・カレッジおよびセント・アントニーズ・カレッジ名誉フェロー（オックスフォードやケンブリッジのユニヴァーシティの教員は通常カレッジのフェローでもある）、ブリテイッシュ・アカデミー・フェロー（英国の人文・社会科学者のアカデミー）。近世日本思想史の専門家として、英国や世界の日本研究者そして日本国内の思想史研究者の間で、その優れた研究業績がよく知られている。トロント大学を経て一九七二年から二〇〇六年までオックスフォード大学で教鞭を執った。主著

は『*Idealism, Protest and the Tale of Genji* (Oxford: Oxford University Press, 1999)』『*The Worship of Confucius in Japan* (Cambridge, Mass: Harvard University Asia Center, 2019)』など。残念ながらこれらの著作の邦訳はまだなされていない。
 『*Idealism, Protest and the Tale of Genji*』は、熊沢蕃山の政治体制批判を、『源氏』解釈と儒学者としての理想主義との関係から精緻に解説した研究成果として、英語圏だけでなく、日本でも高く評価されている。⁽¹⁾ 近著の『*The Worship of Confucius in Japan*』については、英語圏でも書評が少しずつ出始めたところだが、孔子崇拜の儀式である積奠が徳川体制にとって道徳的に深刻な緊張をはらんでおり、日本の政治権力と知識人にとって、権威を称賛するイデオロギー装置としてはあまりに扱いにくいものであったことを、豊富な史料を引きながら丁寧に論じている点に高い評価が与えられている。⁽²⁾

3 内容解説

まずこの邦訳の題名についてから説明したい。訳者の判断で本題と副題を逆にし、「荻生徂徠の思想における歴史と功利——『論語』の再解釈を通じて」とした。その方が論文の狙いが明確になると判断したためである。本論文は荻生徂徠が「歴史主義」的思考をもたらす困難を「功利主義」原理の導入によって克服しようとしたこと、そのために儒学古典の中からのような知的な資源を得たのかを検討したものである。もちろん徂徠は「歴史主義」とか「功利主義」という概念は用いないが、「史」と「利」について詳細に検討している。マクマレンの本論の貢献は、近世日本儒学の中の徂徠の位置づけを丁寧に確認しながら、政治哲学一般に関わる問題の論者として徂徠を取り上げた点にある。

マクマレンは冒頭で、徂徠が「歴史」が学問に占める重要性を強調し、聖人の事蹟も孔子の発言も歴史的文脈において理解すべき事、それによってこそ六経の価値が高まることを主張した結果、自ら「歴史主義の危機」を招来したことを指摘する。

マクマレンは、丸山眞男などの研究における、歴史に対して主体的に立ち向かう人間の「近代性」という捉え方に対して、慎重な検討が必要であるとする。他方で、「近代性」の評価そのものを逆転させようとするポスト・モダン主義的解釈についても批判的である。たとえば徂徠の著作の英文アンソロジーを編訳したテツオ・ナジタの徂徠評価に対して明らかに

厳しい評価をしている。本論では詳細にまでは踏み込んでいないが、注に言及がある、徂徠著作のナジタによる英訳に対するレビュー論文では、その翻訳が実際に徂徠が書いたことに必ずしも忠実ではなく、徂徠を過度に普遍的な人間性の解放者として称賛していることを指摘している。たとえば「いやしくも能くその大なる者を得ば、みな以て仁人となるに足る」（『弁道』二〇四／二五）の箇所の英訳に、ナジタが「あらゆる人が」「確実に」という補足を恣意的に挿入することで、まるであらゆる個人の個性を発達させることで「仁」が得られると徂徠が述べていたかのように誤解しうる。原文では、聖人ではない後代の統治者が、それぞれの器に応じて「仁」を獲得することを論じているにもかかわらず、その意味をナジタは改変している。³⁾

マクマレンが用いる「歴史主義の危機」という概念は、トレルチ、マンハイム、マイネッケ、ホイシ（Karl Heussi, *Die Krisis des Historismus*, 1932）といった歴史主義に関する知識社会的古典までは直接遡っていないが、歴史哲学／史学史家のヘイドン・ホワイトの定義が引用されている。マクマレンによれば徂徠の歴史主義の特徴は、人間の価値そのものについての相対主義や権力の自己目的追求への称賛とは相容れない点にある。徂徠からすれば、聖人と経典を歴史的位相において理解することは、道徳的価値一般、さらに権力の目的としての「善」を正しく設定するための必須の作業だった。皮肉なことに、だからこそ、マクマレンからすれば、歴史主義的思考を突き詰めることで、徂徠は儒学者としての「危機」を招いたということになる。

本論文では論点となっていないが、『孟子』盡心章に「春秋には義しき戦なし」、「尽く書を信すれば、書なきに及ばず」（金谷治『孟子』四七二―七三）といった言葉がある。六経には聖人の事蹟が記されているはずなのに、『春秋』に正しい戦争についての記述がなく、『書経』には正当化が困難な非道徳事例（この場合は武成篇で周の武王の率いる軍が残忍な殺戮をおこなったこと）が記されていることを孟子は嘆き、そしてその嘆きについて儒学者としては考え込まざるをえない。孟子はそこに六経の深い道徳的意図を読もうとする。しかし聖人の事蹟とそれを記録したテキストの歴史性を主張するならば、六経の記述に対して孟子が提起した道徳的批判は不要どころか論敵となる。ただし今度は、歴史性に規定されない普遍的価値が自明ではないとすると、それについてどうすれば考えることができるのかを、儒学者として問い直さねばならない。

六経の歴史性が喚起する問題を儒学者として解決するために、徂徠は「利」と「善」という概念の再解釈を丹念におこなった。マクマレンの理解では、それはあたかも西洋に登場した功利主義に共通する帰結主義的哲学を生み出した。マクマレンは consequentialist, consequentialism といった語を用いているので、「帰結主義」と翻訳した。ここで西洋功利主義との類比がおこなわれるが、単に表面的な類似性だけでなく、義務論的倫理学 ethical deontology との対決という西洋哲学における大きな知的転回との共通性が強調されている。マクマレンは義務論と帰結主義との対立を徂徠の宋学批判⁽⁵⁾に見い出す。「帰結主義」は現代の倫理学用語で、その義務論との対立構図は二十世紀的な視点から構成されたものであるが、マクマレンはこの対立を西洋の功利主義による義務論批判の説明として提示しているのみで、その現代的含意には踏み込まない。学問的禁欲によるものであろう。

マクマレンが強調するのは、主流の『論語』解釈に対して、その歴史化を通じて「異議申し立て」する者 (revisionist) たらんとする徂徠の姿勢である。つまり徂徠の「歴史主義」は、『論語』と孔子の置かれた歴史的文脈の解明自体を目的とするのではなく、制作者としての先王の意図を解明するための手続きであり、それを無視して礼楽刑政を後代の都合で恣意的に意味づけしようとする注釈者の知的怠惰への警告である。⁽⁷⁾『論語徴』における、「利」、「善」、「開国」といった概念を鍵として、そのような徂徠の特徴が分析されている。

徂徠によれば、「君子」は「利」と「善」を理解するが、「小人」はそれらを理解できない。そういった「小人」に平和で安全な暮らしを与えることが「君子」の使命であることは、儒学者として当然の前提である。この「君子」と「小人」の峻別についてマクマレンは elitism という語を用いて説明している。「君子」は「安民」を道德教育によってではなく「礼楽刑政」によって実現すべしと論じたことは徂徠学の特徴であるが、マクマレンはそれを Elite Utilitarianism と呼ぶ。徂徠の「帰結主義」は、非対称的な権力関係があつてこそ成立するのだからにもエリート主義である。⁽⁸⁾

しかし、西洋の功利主義と徂徠の思想と間には大きな溝がある。たとえば J・S・ミルは幸福と功利を理解する能力を教育によって普及しなければならぬと考えていた(注(122))。ミルをエリート主義者とする見解はあるが、そのエリートは知的能力と教育の成果であつて出自や生まれつきの性質で保証されたものではない。その点では西洋のエリート功利主義は

朱子学と親和性を持つだろう。これに対して、徂徠の考えでは、そもそも個人の本質（性）は多様であって、それを教育によって根本的に変えることは不可能である。ただし、人の行動は「礼楽刑政」によってであれば変容可能である（本論一八四頁、および注（42））。だからこそ「礼」だけが民を道徳的・社会生活に導きうる。「君子」は、「小人」を「小人」のままに、本人の理解や意志にかかわらず、「礼楽刑政」によって誘導する能力と責任を持つ。したがって「君子」は「小人」の教育には何も期待しない。これを「エリート功利主義」と呼んでよいのかどうかは、留保したい読者がいるだろう。たとえばエリートを養成するための競争は必要ないのだろうか。もちろん徂徠を功利主義者と呼ぶことに、このような躊躇すべき点があることはマクマレンも承知である。

それなら、徂徠の言っているのは、個別の行為の当否についての功利主義ではなく、ベンサムに見いだせるようなルール功利主義なのではないかという質問は可能である。本論一六三頁で、マクマレンは統治のための権威主義的管理思想としてベンサムに触れている。功利主義哲学のどの分類枠に徂徠を位置づけられるかといった考察はマクマレン論文の解説から逸脱するので、別稿を用意したいが、マクマレンが言及しているポイントに関連してだけ触れておくと、いわゆる「黄金律」をどう扱うかという問題がある。

徂徠は、「黄金律」が要請する他人の幸福の理解可能性を孔子は認めていないと主張した。そしてその解釈に説得性を持たせるため様々な概念操作をしていた（本論注（122））。「功利主義」にとって「黄金律」は重要な構成原理である。ミルによれば、「ナザレのイエスの黄金律に、私たちは功利性の倫理の完全な精神を読み取る。人にしてもらいたいと思うことを人にしなさい」というのと、自分自身を愛するように隣人を愛しなさいというのは、功利主義道徳の理想的極地である」（ミル『功利主義』）。孔子の場合は「己の欲せざる所をば、人に施すこと勿れ」（『論語』衛霊公）が代表的だが、徂徠はこれを普遍の原則の提示とは認めなかった（そもそも正文として認めていない）。徂徠の解釈では、『論語』の類似の言も含めて、孔子はこれにより道徳の成立根拠を提示したのではなく、個別の事例に即して他人に対する悪い行いを誡めたに過ぎないとする。結局「黄金律」問題について見れば、徂徠はルール主義そのものと戦っているように見える。

また、「利」と「善」という概念は、道徳的判断と行為の一般的目标を開示しているのではなく、もちろん民にはその内

容や価値は理解できないが、為政者がそれを掲げて見せることで、民をしかるべき振る舞いへ誘導することが可能であり、だから六経に記されたのだと徂徠は主張する。たとえば「君子は義に諭し、小人には利に諭し」（『論語』里仁）はそのことが書かれているという。そして、その実践を可能にするのは、教育や読書ではなく「礼」である。

マクマレンは、徂徠の「功利主義」には知的源流があり、それは大きく言って兵学、荀子、墨子に分けられるとする。宋学の事功派についても言及があるが、葉適の影響の可能性に簡単に触れるだけである。これは従来の研究で指摘されてきた徂徠思想の特徴を踏まえた穏当な整理である。そして、徂徠のこの主張に重要な役割を果たしたのは、従来の研究でも重視されてきた『荀子』だけではなく、『墨子』ではないか、というのが本論文の末尾で行われる詳細な対比である。

『墨子』の徂徠への影響は、かねてから指摘はあったが、決定的な証拠がない。マクマレンはあえて、証拠が少ないことを認めつつ、徂徠と『墨子』の文章の類似性を示す箇所を書き出すことで、徂徠の西洋功利主義に近似している主張が『墨子』に遡りうることを印象づける。訳者には、いかにも十九世紀西洋的な思想に見える功利主義が中国古代のテクストと似ていることを、徂徠を媒介にしてマクマレンが提示しようと試みており、荻生徂徠は「近代的」思想家か否かという問題圏から離脱したいと考えているように思われる。本論一五一頁では、丸山眞男の掲げたような道徳と政治の切斷の契機そのものが、果たして「近代的主体」の指標と言えるのか、それだけなら既に『墨子』にあるのではないか、という疑問を提起している。

結論部においてマクマレンは、荻生徂徠が、歴史主義と功利主義を構造的に結びつけるべく、その課題を東アジアの思想伝統の中で位置づけ、儒学がそれを踏まえることで総合的な体系たりうると論じた希有な思想家であったと主張する。

一見するとマクマレンの徂徠論は、論点への目配り、重要な言述の過不足の無い引用は手堅いが、政治思想中心に徂徠学を考察する点、朱子学への挑戦を重視する点については、それほど新奇さのないものと考えられるかもしれない。しかし、マクマレンの描く徂徠は、自ら導入した聖人と經典の歴史化というプロジェクトの導き出した「歴史主義の危機」に対して、それを克服する知的な装備についての断片化されたアイデアを広げてみせるのではなく、『論語』の再解釈を通じて、知的な体系を提示する思想家である。ここで現れる徂徠の思想は、道徳的理念や超越的価値と考えられるものが、すべて歴

史の中での特定の場面との関連が常に想起され、その内容は変動し、理念や価値としても乗り越えられることを免れないということ、そしてそれを歴史の中でしか生きられない人間がどう引き受けたら良いのかという問を明確にしたものである。

訳者としてというよりは読者として考えさせられた問題を簡単に記しておきたい。マクマレンの論述には、Historicismが生み出す知的な危機に対応すべく、Historicismを組み込んだ（否定するのではない）Utilitarianismを構想するという個人的な思想家が近世日本に存在しており、それは西洋の「功利主義」と「歴史主義」の対抗関係を相対化しうるアイデアかもしれないという期待が潜んでいるのだろうか。

ベンサムやジェームズ・ミル（J・S・ミルの父）を念頭に置くならば、「功利主義」は人々を迷信や先人観から解放し、文明の進歩の客観的な基準として使用できるという意味で、様々な社会の歴史的プロセスに、その是非を直接裁断するのではなく、一定の評価測定をする尺度（a scale of civilization）を提供した。⁽⁹⁾これに対し、「歴史主義」的思考は、文明化の一般的尺度の恣意性を非難せざるをえないため、「功利主義」との内的な組み合わせを想定することは論理的に容易ではない。⁽¹⁰⁾ところが徂徠の場合、過去や時間が美化されるのではなく、先王の「礼楽刑政」の制作意図が美化されるのであるから、それを「歴史」主義と呼ぶべきかどうかについて躊躇しうる。つまり、そもそも文明の歴史の起点に突如として文明の尺度が「制作」されたという考え方は、「歴史主義」とも「功利主義」とも相容れない。また、徂徠の歴史観は人類が幸福の増大に向かって進むことを期待していない。徂徠が歴史に求めるのは、社会生活の複雑化が必然的に増大させる無秩序と混乱の悪化をできるだけ遅らせる制度の起点である。⁽¹¹⁾

これだけ考えるべき点を引き出す力から見て、マクマレンによる徂徠の分析は刺激的である。なぜなら、徂徠は自ら精密に構築してしまった知的方法の危機に対して、儒学の内部から応答しようとした思想家として扱うことが可能とされているからである。マクマレンの徂徠論は、丸山眞男が示していた、突き詰められた聖人信仰と、それ故に可能となった現体制を歴史的に相対化しうる「主体」の成立という図式に影響を受けながらも、その図式が徂徠の著述そのものからは導き出せないことを明らかにしている。近年の徂徠研究は、もはや良い意味で丸山の枠組みに拘束されておらず、日本近世の多様で深い文人世界における個性、あるいは逆に東アジア儒教圏に置いてみることで理解できる、儒学者の知的実践としての重要性

に関心が向けられ、西洋政治哲学の諸概念との対応関係や「発展」図式を参照することはほとんどない。⁽¹²⁾しかし、今一度徂を政治思想史の中で考えてみると、「啓蒙主義」「歴史主義」「功利主義」などの、現代の思想史学にとって重要な概念を相対化しうる新鮮な手がかりが潜んでいるように見える。その、まだそこに何か潜んでいる感じが執拗に漂っている思想家はそれほど多くはない。マクマレンの徂徠論から、訳者はその感触を得た。

- (1) たとえば、荻部直「古き日本のアルカディア——熊澤蕃山における新たな達成」(James McMullen, "Idealism, Protest, and the Tale of Genji: The Confucianism of Kunazawa Banzan (1619-91)," Oxford University Press, 1999)、『政治思想学会会報』10号、11000年四月、平石直昭「書評 James McMullen *Idealism, Protest, and The Tale of Genji: The Confucianism of Kunazawa Banzan (1619-91)* 儒教的理想主義と『源氏物語』」(日本思想史学会『日本思想史学』三六、二〇〇四年)。
- (2) たとえば、Janine Anderson Sawada, "The Worship of Confucius in Japan By James McMullen, Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2019." *The Journal of Asian Studies* 81, no. 3 (2022): 599-602.
- (3) James McMullen, "Ogyū Sorai and the Definition of Terms," (review of Tetsuo Najita, ed., *Tokugawa Political Writings*), *Japan Forum* 13: 2 (2001), p. 253.
- (4) ただし引用されているホワイトの論文は、イタリヤの歴史哲学者カルロ・アントーニ(Carlo Antoni, 1886-1959)の『歴史学から社会学へ——ドイツにおける歴史的思考の変遷』の英訳につけられた序文であり、原著の序文を書いたクローチエの歴史哲学が提起したイタリアにおける歴史主義とドイツ史学思想との知的な対決といった様相を帯びている。
- (5) マクマレンは英語圏の宋明理学を指す際に用いられる Neo-Confucianism という用語を使用している。本翻訳では、文脈によって「新儒学」と「宋学」とに訳し分けた。なお徂徠は「理学」と「宋学」という用語をどちらも用いており、平石直昭の指摘によれば、最晩年に「新儒学」という語を「理学」と互換的に用いるようになった。平石直昭「荻生徂徠と先行儒学——孔子像を中心に」(源了圓、巖沼鑒編『日中文化交流史叢書 三 思想』大修館書店、一九九五年)注六、二五四—五五頁。
- (6) 「帰結主義」sequentialism についての論争は、通常はアンスロムの有名な論文(G. E. M. Anscombe "Modern Moral Philosophy," *Philosophy*, Vol. 33, No. 124 [Jan., 1958])とされるものである。なおマクマレンがバーナード・ウィリアムズによる功利主義の定義を採用している点は、カント哲学と功利主義との対立を強調する意図があるのかもしれない。
- (7) ただし平石「荻生徂徠と先行儒学」は、『「論語」徴』には明記のない部分で、意外に先行注釈「漢代の古注や仁齋」に負いつつ、徂徠は新説を出している(二三七頁)と指摘している。
- (8) ただしエリート主義的だからといって強権的なわけではない。権力者の命令には、民の方がそれをもっともだと(ただの諦念からではな

く) 納得する歴史的根拠が伴わねばならない。松田宏一郎「近世国家とレジティマシー——徂徠学の視点」〔思想〕一一二二号、二〇一六年二月、七〇—五頁、参照。

(9) Callum Bartell, *History and Historiography in Classical Utilitarianism, 1800-1865* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), p. 78. インドや中国の精緻な芸術を文明化の指標に入れるべきかどうかについて、ジェームズ・ミルの懸念を示した議論。J・S・ミルの場合、歴史との関係はもっと複雑になるようだが、ここでは踏み込まないことにする。

(10) ちなみに徂徠にとって朱子学の「理」は「私意妄作」である(『弁名』二五〇/一六八)。

(11) 渡辺浩『東アジアの王権と思想 増補新装版』(東京大学出版会、二〇一六年)「六」泰平」と「皇国」、藍弘岳『漢文圏における荻生徂徠——医学・兵学・儒学』(東京大学出版会、二〇一七年)「第六章 歴史認識と政治思想」。

(12) 藍弘岳『漢文圏における荻生徂徠』、高山大毅『近世日本の「礼楽」と「修辞」——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)、板東洋介『徂徠学派から国学へ——表現する人間』(ベリカン社、二〇一九年)を参照。東アジア世界での徂徠学の位置については澤井啓一の一連の論考が有益である。近年ではたとえば、澤井啓一「古文辞学」から「古文系漢学」へ——近世日本における「漢学」の位相——(日本女子大学国語国文学会『国文目白』五七号、二〇一八年二月)。また徂徠のテクストそのものの歴史的位相を深く掘る作業も進んでいる。澤井啓一・岡本光生・相原耕作・高山大毅訳注『徂徠集 序類』上・同、2(『東洋文庫』平凡社、二〇一六、一七年)、荒井健・田口一郎訳注『荻生徂徠全詩』1・同、2(『東洋文庫』平凡社、二〇二〇年、二〇二三年、以下『同』4)まで予定)は詳細な考証にもとづく注解が付されている。