

## 荻生徂徠の教育基礎論

高橋俊乘

我が國中世、佛教全盛の思想界から江戸時代の儒教全盛の時代へ移るには、そのミ  
 ーディアムとして佛教化された儒學が必要であつた。即ち先づ朱子學、次に陽明學  
 がその役目を果した。しかし先秦の儒學を朱子陽明の解釋によらず、虚心坦懷に之  
 を熟讀すれば、朱子陽明が儒教の古意を失つてゐる事は明かな事實であるから、我が  
 國江戸中期になつて古學が勃興したのである。但し朱王の學が儒學を改造してそ  
 の内容を發展させたこと、古意を失つたこととは別問題として離して考へなければ  
 ならぬ。朱王が新しい方向へ儒學を發展させた功は勿論どこまでも認めなければ  
 ならぬ。

我が國の古學は普通に山鹿素行・伊藤仁齋・荻生徂徠の三人が各、別箇して之を唱へ、  
 しかも上記の順に三人が之を發展させたと言はれる。その中に、素行の古學はまだ  
 充分に發展してゐないから、素行より稍後れた仁齋も徂徠もその論述上、少しも素行

の學を問題にしてゐないやうである。故に姑く素行を除くならば仁齋徂徠の二人が我が國古學の代表者であらう。だから仁齋はその論述を行ふに當り、常に先づ程子・朱子を、時としては王陽明をも攻撃論破して後に自己の主張見解を吐いてゐる。仁齋の後に出了た徂徠は同様に多くの場合、程朱及び仁齋を駁撃した後に、自説を立てゝゐる。

徂徠を以てすれば、程朱等は皆聖人の道を以て己が任とする君子であり、豪傑の士であるが、今を以て古言を解し、己れの好む所に從つて恣に訓辭を作るから、正解を得る者が幾ど稀れなのである。殊に古代の人さへ容易に解釋しかねた事を千有餘歳の後に臆斷を下すが如きは極めて誤である。例へば論語の哀公問社於宰我の章で、社に周人が粟を植ゑたのを、宰我が「民をして戰粟せしむ」と解して孔子から叱られてゐるが、宰我の解がよしや誤解であるにしても、孔子でも正解を與へてゐない事に、千有餘年の後に、朱子が「古者立社、各樹其土之所宜、木以爲主也。宰我又言周所以用粟之意如此、豈以古者黷入於社。」と解を與へるが如きは妄斷も甚だしいと言はねばならぬ。古學は程子・朱子が孔孟の意に反する點が多いから起つたのであるが、素行・仁齋の學も尙獨斷が多い。素行の事は姑く除外するとしても、仁齋の學も尙徂徠の意に

満たぬ點が多かつた。例へば子不語怪力亂神の章で、仁齋は「怪猶索隱行怪之怪。」と註したのを、徂徠は文を識らざるの言とし、尙仁齋がこの章によつて、易中庸禮記に鬼神と言つてあるのは孔子の言に非ずとしたのを、更に徂徠は、もし果して然りとせば春秋に多くの變亂を記してあるが、これも亦孔子の作に非ずとするのかと、仁齋の急所を衝いてゐる。

徂徠が程朱及び仁齋に對する差は、程朱及び仁齋等が單純なる原理から一切の事物を説明しようとするに對し、徂徠はかゝる原理を立てることを避けた點にある。

程朱等は多様の中に統一を求め、徂徠は多様のまゝに觀察しようとするのである。

程朱や仁齋が一元論並びに二元論を採る時に、徂徠は多元論を採るのである。仁齋と程朱とを比べると、仁齋は經驗論者である。「外耳目之所見聞。而更有至貴至高光明閃爍、可驚可樂之理。非矣(童子)」といふ態度であつたが、仁齋と徂徠とを比較すると、仁齋は比較的程朱學に近く、徂徠は遙かに實證論的であつた。徂徠は老子をさへその著「緩園十筆」の中で形而下的に經驗論的に解釋してゐるのである。従つて程朱・仁齋は靜的固定的に考へ、徂徠は動的發展的に思惟する。同じ古學ではあり乍ら、仁齋は孔孟を均しう見るが、徂徠は孔孟の差を多く見る。徂徠に言はせると、仁齋は今

文を以て古文を解するから、猶し程朱學の流に過ぎないのである。

彼等の第二の顯著なる差は程朱及び仁齋等は國家社會を捨て、省みないのでないが、尙社會的といふよりは個人本位であり、政治論を主とするよりは、道德論を主としたのに對して、徂徠は頗る國家的社會的であつた。その著辨道の中に「荀子稱王者群也。故人之道非以一人言也。必合億萬人而爲言者也。今試觀天下孰能孤立不群者。士農工商相助而食者也。不若是則不能存矣。」と述べてゐる。徂徠及びその學徒に政治經濟の著述の多いのも右の理由による。甚だしきは泰伯篇の曾子有疾の章で、曾子が身體を毀傷した事のないのを喜んだのは、單に父母から受けた身體を傷つてなかつたことゝのみ解しては意味が浅い、曾子が刑戮に觸れなかつたといふ點で、孝を盡し得たことを喜んだのであると解し、公冶長篇の「邦無道免於刑戮。」といふ孔子の言を引いて證としてゐる。従つて徂徠は功利に墮し易い。

註 徂徠が國家的社會的に傾いた事の文化史的解釋は加藤仁平學士「徂徠學」〔東京文理科大学紀要第一卷〕を参照せられたし。

一

されば儒學の根本概念たる道に就いても、三者に著明な差を生じた。徂徠はその

主著「辨名」の中で、「道者統名也。」と定義を下し、又「護園入筆」の中では、「道者統言也。」と説いた。朱子に於ては、道は理であつて、人及び物に天から賦與された理即ち性の本然に循つて當然行ふべき理が道であると解してゐるから、その言ふ所の道は萬物の中に流行してゐる理であり、従つて理も道も同じものである。故に天道も人道も同じものとなる。而も天道が賦與されて人に於ける道となつてゐると考へられてゐる、徂徠に於ては道とは古先聖王が天命をうけて天子となり、天命を奉じて天下の人民を安んせしめんが爲に、作爲して人々に行はしめ由らしめ、己れも亦此れに由つたものであつて、孝悌仁義から禮樂刑政まで凡てを含んでゐる。此等を總稱して道と名づけたのであるから、統名也と言つたのである。程朱に於ては道は事物當行之理であつて、天地自然の理であるが、徂徠に在つては道は聖人が安民の爲に作爲したものである。

故に徂徠の考では道の作者でなければ聖人とは言はない。これは樂記に「作者之謂聖。」とあるに本づく。憲問篇には「子曰作者七人矣。」とある。是を集註では「作起也、言起而隱去者、今七人矣。不可知其誰何。必求其人、以實之、則鑿也。」といふ曖昧模糊たる註を與へてゐるが、徂徠では道の作者即ち聖人と解し、七人とは勿論堯舜禹湯

文武周を指したものと解してゐる。堯より古往に聖人も多く出たのであるが、その功は只利用厚生之道に止つてゐるから、道の作者とは言へない。堯舜に至つて、禮樂が始めて立つたので、堯から後七人の聖人を作者と立てるのである。作者といふ語を徂徠は「開國之君」と言換へてゐる事もある。作者が聖人であるとすれば、孟子に伯夷、柳下惠などを聖と言つてゐるのは誤であると言はなければならぬ。程朱學よりすれば、如何なる凡人でも本然之性を備へて居り、而も性の本質は聖凡同一であるから、凡人でも本然の性に復歸して修養の功を極度まで積んだ結果に於ては、人格は萬人同一同等であるべき筈である。程朱學では修養の極致を聖域と見立てゝゐるので、極致に於ける人格を聖人と稱する。従つてあらゆる聖人は皆同じ人格を有し、聖人に人格や性能の差が起らない筈である。然るに孟子には「伯夷聖之清者也。伊尹聖之任者也。柳下惠聖之和者也。孔子聖之時者也。」と説いた。孟子は聖人にも優劣の差があると認めてゐるので、孟子の説を承けた程子は、孟子の説と自説との矛盾に苦しみ、伯夷、柳下惠を聖人と稱するは傳者の誤であるとも言はねばならなかつた。論旨は違ふが、伯夷、柳下惠を聖人に非ずとする點は、程子と徂徠と偶然一致してゐる。然らば孔子は聖人か否か。必ず作者を以て聖人とすれば、孔子は禮樂等の作者と

は言へない。後世、孔子を聖人と稱するのは堯舜禹湯などを聖人と稱するのと少し意味が違ふ。中庸に於て子思が至誠を以て聖人の徳と考へて以來、徂徠の説を以てすれば聖人に就いての定義が變つて來たのである。古へは聖人にして作者でない者はない、聖人たる所以はその事業にあるが、子思は心を以てした。古へは外を以てし、子思は内を以てした。之を承けた孟子は極至を以て聖人としたので、清が至極であれば作者ならぬ伯夷も聖と言はれ、任が至極すれば作者ならぬ伊尹も聖と言はれるのである。後世の意味は勿論子思や孟子の説を受けついでるのである。徂徠も孔子に就いては實に困つたらしい。護園七筆には長々と聖人論を掲げ、特に孔子に關しては、

孔子我不敢謂之聖人也。亦不敢謂之非聖人也。何則我知不足以知聖人也。而傲然以我一人之見而定之。謂之聖人豈非僭乎。雖然吾私竊以爲疑必聖人也。何也。二帝三王之道由孔子弗墜。中略。且孔子雖非作者是特未得位耳。得位則能作。觀於所損益可知也。及答顏子爲邦之問而可見焉。不然徒倣人以稱其爲聖人則釋迦老子豈不愈聖人乎。

と強辯を弄してゐる。徂徠の定義よりすれば孔子は決して聖人ではない。しかし

流石の徂徠も孔子を聖人に非ずと斷言する勇氣はない。先王之道が孔子によつて後世に傳へられて亡びなかつた事の偉功を讃して、この道を傳へた點に於て作者に劣らないこと、且孔子も位を得たらば必ず先王の如く道を作つたであらうと推想しうることは、爲政篇の「子張問、十世可知也。」子曰。殷因於夏禮、所損益可知也。周因於殷禮、所損益可知也。其或繼周者、雖百世可知也。」の章や、衛靈公篇に「顏淵問爲邦。子曰。行夏之時、乘殷之輅、服周之冕、樂則韶舞、放鄭聲、遠佞人、鄭聲淫、佞人殆。」といふ章によつて裏書されうるといふのである。前引用文の終の句は如何にも徂徠の負惜しみの強いことを示してゐる。

元來先王之道は聖人之道といふも同じであり、君子が之を學ぶので君子之道といひ、孔子が傳へ、儒者が守るの道であるから、孔子之道、儒者之道と稱し、名辭は違つても意味は皆同じであつたが、子思以來、聖人の意味が變じて來た爲、先王之道はその概念は著しく狭くなり、孔子之道と區別され、儒者之道は先王之道から離れるに到つたと徂徠は同じ護園七筆に述べてゐる。

かくの如く程朱に於ては道は一元であるが、徂徠に於ては多元であつて一元ではない。かつ先王は一人ではないから、道は時代と共に損益變化するものである。堯

舜に至つて始めて禮樂が立つて以後、夏殷周の長い歲月を經、數聖人が心力を盡し、智巧を極めて道が成立したのであつて、決して一聖人一生の力のみで出来るものではない。孔子と雖も學ばなければ知ることが出来ない程、複雑多端である。孔子が堯舜を祖述し、文武を憲章し、信じて古を好んだのも、全く右の故である。

さて中庸には「天命之謂性。率性之謂道。」とある。朱子は人物各、その自己の性の本然に循へば、性は理であるから、おのづから、其の間に事物當行の道が発見されると解したが、徂徠はこゝにも反對説を立て、聖人が道を作るには、人が生れ附自然に有する相愛相輔相養相成の心、運用營爲の才に循つて之を作り、後世天下をして因つて以て之を行はしめ、各、その性命を終へしめたのであると註を加へた。朱子に於ては天道と人道とは一致してゐるが、徂徠に於ては天道と人道との一致を全く説かないで、どこまでも人爲の道のみを考へてゐる。天命之謂性といふ語もごく實證的な「生れ附」といふ意味にしか解されてゐない。然らば徂徠は天道といふ語を知らないものであらうか、用ひないのであらうか。否、彼れも其れを知らないのではないが、意味が違ふのである。朱子では人の守るべき道德律の根據として天道即ち天理を考へるのであるが、徂徠では天地の間に日月星辰の運行や風雲雷雨の變化や寒暑晝夜の往

來等が秩序正しく行はれることが、まるで人倫の守るべき道の規律正しきが如くであるから、天地間の現象の秩序整然たる様を人道にアナロジヤイズして天道と稱するのであると説いた。朱子は天から人へ、徂徠は人から天へと正反對になつてゐる。

右の點に關し仁齋の考はどうであるか。仁齋は天理を認めないが、四端の心が先天的に人に存するとし、これを天命の性と認め、之に循つて相差ふことがなければ、父子君臣夫婦昆弟朋友の倫に親義別叙信の道の無いといふ事はないと説き、性に循つて矯揉造作する所がないから、循性之謂道（語五字）といふのであると解した。徂徠は之を罵つて、果して是くの如くんば、人々自らその意を以て孝弟仁義を爲すに至るべく、何處に準とすべきものがあるか、寸なき尺、星なき釋のやうなものだと言つた。その上、仁齋は天道から人道を演繹することこそ無いが、天人一道を信じてゐる（語五字）だから徂徠は之を評して、宋儒を譏りながらその轍を踏む、聖人も之れ言ふ能はざる所を一言に瞭かならしめんと欲す、之を均しうすれば亦宋儒の遺のみ（辨名）と言つた。

道は多端複雑で多岐亡羊の如くであるけれども、禮樂刑政等は具體的直觀的であつて決して抽象的形而上的のものではない。だから、黙而識之（陽貨）することも出来る。孔子が「予欲無言といひ、天何言哉、四時行焉、百物生焉、天何言哉。」（陽貨）と言はれたのも右

の意味である。この點も朱註ははつきりしない。しかし先王の道は多端であるから、博文博學でなければ道を盡くすに足りない。學も學の價値がない。大聖孔子といへども、道を學ばなければ學を知り窮めることが出来ない。故に信而好古と言はれたのであり、孔子に常師がないのも道が多端だからである。徂徠は「大抵先王之道、若迂若遠、常人所不能知。」と言つた。故に「民可使由之、不可使知之。」といふことにもなるのである。

孔子が「吾道一以貫之。」と言はれたのは、明かに道は多種多様なることを示してゐる。多様だから一以て之を貫くといひ得るのである。朱子は一貫を解して「道體之一」と解して、程朱學の原理に結びつけてゐるが、徂徠は朱子のやうに解すれば、「我道一以貫之」とは言へないのであつて、宜しく「我道一」と言はなければならぬ。一貫といふのは複雑多端なる道が或一徳に統會されてゐることをこそ示せ、道が一元であるとは斷じて解することは出来ない辯じた。然らば何に統會されるか。先王は安民の爲に道を立てたのであるから、安民に道が集約される筈である。孔子が仁を重んじたのは全く仁が安民の徳だからである。しかし道は決して仁に盡きるものではない。飽くまでも仁は道の一徳に過ぎぬ。孔子が曾子に對して「吾道一以貫之。」と

言はれた時、曾子は他の未熟な門人に對して「夫子之道忠恕而已矣（里仁篇）」と言つた。また孟子が「堯舜之道孝弟而已矣。」（下告子）と言つた。夫子の道は忠恕に盡き、堯舜の道は孝弟に盡きるといふのではない。忠恕を充分に行へば、道を盡す事をほゞ庶幾しうるといふ意味であつて、言はゞ忠恕が夫子の道の重なる入口だといふ意味である。「堯舜之道孝弟而已矣。」も同じやうに解すべきである。朱子は而已矣を「竭盡而無餘之辭。」と解してゐるのは徂徠から言へば、全然誤であると言はねばならぬ。

## 二

顔淵が仁を問うて孔子が「克己復禮」と答へられた時、顔淵は更にその目を問うてゐる。子張が仁を問うた時、孔子は恭、寛、信、敏、惠の五者を天下に行ふを仁とすと答へて居られる。その他、孔子が「君子道者三」と説き、或は「君子有三戒」、「君子有三畏」、「君子有九思」、「尊五美、屏四惡」と説き、六言六蔽とか三友三樂などを説かれたり、曾子が日に三省したり、子夏が「君子有三變」と陳べたり、古人は條目を以て教へることが多い。これも道が多端なからである。

しかしその中におのづから大なるものと小なるものとある。主なるものと主な

らざるものとある。然らば何が大なる者であり、何が主たるものであるか。それは仁である。徂徠によれば仁の正確な本意は孔子の時に既に失はれてゐた。大體に於て孔子は仁を非常に廣大な徳と解してゐたやうであつて、その高弟にすら中々仁者たることを容易に許さなかつたに拘らず、里仁爲美、擇不處仁、焉得知。と言はれたやうな時は、割合に平易に仁を擇ひうると認められたやうであり、従つて比較的仁を軽く見て居られたやうであつて、孔子自身の仁の説にも統一がないやうに見える。徂徠は之を辯解して、亦不深拘耳。(論語微突)と語つた。故に孔子が門弟子に仁に就いて答へられたのが、門人毎に違つた答になつてゐるのである。しかし孔子の答を通覽して見れば、常に天下と結びつけて答へて居られるから、仁は天下の民を安んずる徳であると察しうる。例へば顔子に對して、「一日克己復禮、天下歸仁焉。」といひ、子張に「能行五者於天下、爲仁矣。」(陽貨篇)と告げ、子貢に「居是邦也、事其大夫之賢者、友其士之仁者。」と語つたやうなのは、皆同じやうに考察しうる。樊遲が仁と知とを質した時、孔子は「舉直錯諸枉、能使枉者直。」と言はれたが、遲はよく意味を解しなかつたので、子夏に事の由を告げた。子夏はそれを聞いて、「富哉言乎、舜有天下、選於衆、舉臯陶、不仁者遠矣。」の由を告げた。子夏はそれを聞いて、「富哉言乎、舜有天下、選於衆、舉臯陶、不仁者遠矣。」(論語公孫)と敷衍したのも類を同じうして解する事

が出来よう。

殊に孔子は「管仲之器小哉」といひ「管氏而知禮、孰不知禮。」(八佾)といふ程に管仲を譏つてゐるに拘らず「桓公九合諸侯、不以兵車、管仲之力也。如其仁、如其仁。」(憲問)と激稱して居られる。もし朱子の如く仁を「心之全徳」と解するならば管仲の如く一方で大なる非難ある者をどうして仁者と稱することが出来よう。朱子は彼れ自らの解釋の矛盾に苦しんで「如其仁」といふ句を「蓋管仲雖未得爲仁人、而其利澤及人、則有仁之功矣。」といふ苦しい註解を加へなければならなかつた。それにしても、仁之功ある管仲を仁人たるを得ずと註するが如き、尙矛盾は氷解してゐない。

古聖王が道を作つたのは天下の民を安んずる爲である。今、仁も安民の徳であるから、聖人の道は仁より尙きはないのである。故に孔子は「君子去仁、惡乎成名。」(里仁)と言はれたのである。しかし孔子は仁を最大最高の徳と確定してゐなかつたやうである。雍也篇に子貢が「如有博施於民、而能濟衆、如何、可謂仁乎。」と問うたのに對して、孔子は「何事於仁、必也聖乎、堯舜其猶病諸。」と答へて居られるのは、右の適證である。この仁と聖との關係は一つの問題であるが、朱子は「仁以理言、通乎上下、聖以地言、則造其極之名也。」と註を下したのに、徂徠は大いに反對して、次のやうに述べてゐる。こ

この仁も聖も人を指すのであつて仁人、聖人の意であるが、聖人は開國の君であるから、平人は尙更、繼世の君でも如何に至徳を備へても聖人と稱することは出来ず、聖人となることが出来ない故、孔子は仁を以て人に誨へられたのである。だから仁人は學んで能くすることが出来るが、聖人の徳は決して學ぶことが出来ないものである。

述而篇に子貢と孔子との問答を記してある。「子貢曰、伯夷叔齊何人也。子曰、古之賢人也。曰、怨乎。曰、求仁而得仁、又何怨。」伯夷叔齊は微子篇に逸民としてある。逸民たる伯夷叔齊が天下の民を安んじたとは考へられないから、この仁は徂徠の定義に該當しないやうに思はれる。朱子の註には「皆求所以合乎天理之正、而即乎人心之安。既而各得其志焉、則視棄其國猶敝蹤爾。何怨之有。」とあるから、朱子學からすれば、格別疑ふべきものがない。併し徂徠からすれば天理人心の説は朱子の家言であるから、問題はな<sup>い</sup>として、怨を解して悔と混同してゐるのは、牽強たるを免れない。その上、求仁而得仁とは求仁人而得仁人の意であつて、西伯に歸したことを謂ふのである。位を喪ふを以て怨とせず、仁人に歸して樂しみとしたと解釋してゐる。道には仁の外に尙無數にあるわけである。論語徵乙には

其道有仁焉者、有智焉者、有義焉者、有勇焉者、有儉焉者、有恭焉者、有神焉者、有人焉者、

有似自然焉者、有似僞焉者、有本焉者、有末焉者、有近焉者、有遠焉者、有禮焉、有樂焉、有兵焉、有刑焉、制度云爲、不可以一盡焉、紛雜乎不可得而究焉。

と述べてある。

故に仁は道の中で最大ではあるが、どこまでも道の中の一徳である。他に徳たる者が多いから、決して仁で道なり、徳なりを盡すことが出来ない。しかし仁は飽くまでも道の中心であつて、他の徳は多しと雖も、皆仁を輔けて安民の道を成就せしめる所以である。先王の道は先づ大者を立てる。さうすれば小者はおのづから至るのである。これ孔子が「依於仁」(述而篇)と教へ、「君子無終食之間違仁、造次必於是、顛沛必於是」(里仁篇)と説かれた所以である。徂徠の教育方法の一をこゝに見る事が出来る。

さて仁の本は天命を敬ふにある。天が命じて我を天子とし、諸侯とし、大夫とし、その下に臣民があるのであるから、臣民を安んずるのは天の命する天職である。故に仁を爲ふの本は天命を敬ふにある。而して仁は君子の學ぶべき最大の徳であるから宗教的信念が教育の根柢となつてゐるわけである。故に孔子は「君子有三畏、畏天命、畏大人、畏聖人之言」(季氏篇)と語られたのである。大人には色々の解があるが、徂徠は聖人と解する。聖人は天命を受けて道を行ふ者であり、その聖人の言は天命によ

る道を傳へたものであるから、約すれば三畏といふも天命を畏敬する事に歸着する。他の多くの道の中では禮と義が道の大端であつて、書經の仲虺之誥にも「以禮制心、以義制事。」とある。その中、禮は孔子が常に樂と並べ稱せられた。「先進於禮樂野人也。後進於禮樂君子也。」と言はれたのも、その一例である。徂徠によれば、かく禮樂の重んぜられた理由は、言語文章は主觀的、抽象的なものであるから、之によつて人を教へても判然せしめ難いので、聖人は客觀的、具體的な禮樂を作つて人に道をはつきり知らしめようとしたのである。孔安國が論語陽貨篇の武城弦歌の章で「道謂禮樂也。」と註したのは、漢代にはまだ古意を存してゐた一例である。

徂徠によれば、義は此の禮の道に過不及のないやうに之を裁する所以である。故に禮は常を守り、義は變に應ずる爲である。徂徠の説くこの二者の關係は漢儒の言ふ經と權との關係にほゞ似てゐる。又この二者を具擧すると、ほゞ先王の道を盡すに足るから、古人は多く禮義と並べ稱するのである。宋儒は常に義と理を並べるが、これは古書には無いことであるとして、徂徠は大いに反對した。仁義を並べ稱することも古典では孟子、易の説卦傳及び禮記の禮運篇の外には稀れである。仁は聖人之大徳である、決して義の如きものと倫を同じうすべきものではない。只、孟子は楊

墨の徒の非を辯ずる爲に仁義を並べたのであるから、並べたのも止むを得ない。また説卦に「立天之道、曰陰與陽。立地之道、曰柔與剛。立人之道、曰仁與義。」とあるのは、仁と義とを陰と陽の大徳に喩へて賛したものである。即ち陽は大にして萬物を統せざることがないから、喩へるに仁を以てし、陰は小にして萬物の區別を明かにするから、喩へるに義を以てしたのである。(上辨名)

仁と禮との關係については、徂徠は「夫仁者制禮者也。」と言ひ、又「先王所以制禮之意、在仁焉。」(共に論語徵乙)とも言つたが、特に護園一筆では「德莫大於仁、道莫備於禮。」と説き、孔子が克己復禮を仁とされた事に深意の含まれてゐることを注意してゐる。

孟子は仁義禮智の四徳を立てた。これに就いて徂徠は、孔子は好古、好學、好徳、好仁、好義、好禮など、説かれたけれども、未だ曾て好智とは言はれなかつたから、智は他の三者と並稱すべき同質の概念ではないと非難した。蓋し知は行の準備となるものであるから、行と對すべき人間の能力又は作用を指す語であつて、人の徳といふことは出来ないのである。孔子が「爲此詩者、其知道乎。」(孟子告子上)と言はれたやうな知道といふ語であるとか、知禮とか知言などの語が古文に屢見られるが、凡て先王之道を知り、先王之禮を知り、先王之言を知ることであつて、古文に使用してある知は單に一般的

知識の分量を増すことではなく道を明かにすることに外ならない。「擇不處仁、焉得知。」とあるのも、仁を知るより尙きはないといふ意味である。知以て之を明かにし、仁以て之を行ふのであるから、孔子も度々仁と知を並べ教へられた。「仁者安仁、知者利仁。」(里仁篇)もその一例である。本末から言へば勿論仁が本で知が末であるが、先後から言へば知が先で仁が後である。知人といふのは人の仁賢を知ることである。仁賢は政治家の最大の資格だからである。知命とは天之所命如何を知ることである。聖王は天の命令をうけて天下を安んせんと努力したのであり、君子は聖人の道を行はうとするのであるから、君子が命を知るとはつまり君子の天職を知ることになる。故に孔子は「不知命、無以爲君子也。」(堯曰篇)と誠められたのである。

右の如く仁義禮に對して知を徳と稱することは古義ではないのであつて、孔子の時にまだ仁義禮智を四徳と稱することの無かつたのも尤もである。否、孟子でさへ、實は四徳の説について、まだ確立した考を抱いてゐなかつたらしい。何となれば四徳は四端の心から擴充されたものだ。孟子は説くのであるが、その四端の名稱は孟子一書の中で二箇所に出てゐるけれども、名稱が一致しない。公孫丑上篇では「惻隱之心、仁之端也。羞惡之心、義之端也。辭讓之心、禮之端也。是非之心、智之端也。」とあ

るのに告子上篇では「惻隱之心、仁也。羞惡之心、義也。恭敬之心、禮也。是非之心、智也。」とあつて前後一致しない。四端の如き孟子に於ける重要な説にして、もし彼れに確定した自説があるならば、その名稱の如きは一貫すべき筈であるのに、前後に統一がないのは、彼れに確定せる主張のなかつたことを示してゐる。

### 三

徂徠に於ては性もまた多端である。朱子は性を本性・氣質の二種に分ち、本然の性は天理の賦與されたものであるから、萬人一様に聖凡の別なく質も量も同一の性を人が具有してゐるものと解され、氣質の性は氣質が賦與されたものであつて、賦與に過不及があるから、聖凡の差が起る。徂徠は性を「生之質」と解し、宋儒の氣質の上に於てのみ、性を見てゐる。故にその性とは經驗的に考へられた先天的の生活能力又は生活傾向である。従つて人毎に異なる個性を備へたものである。天理の賦與といふことは徂徠にとつて全く承認できぬ假説であることは、前から述べて來たことによつて明かであるが、假りに天理の賦與が現實的なものであるとしても、それは人にも禽獸にも同じ質量に與へられてゐるものであるから、賦與されてゐるといふこと

も無意味となり、その上、修學は専ら氣質の偏を正すことを目標としてゐるのであるから、この點からも徂徠は本然の性に關する假説は成立しないと云つてゐる(辨名)。

中庸にある「天命之謂性。」といふ句に就いて、徂徠は「性者性質也。人之性質、上天所界。故曰天命之謂性。聖人順人性之所宜以建道、使天下後世由是以往焉。」と註した。聖は上天の賦與する所であるが、それは決して本然の性の如く形而上學的なものでなく、經驗的、實證的なものであるから、萬人萬態であつて、朱子の説くが如く一定して萬人に通ずるものではない。實に氣質萬品とも言ふべきである。朱子に於ては本然の性は聖凡同一であり、聖人はこの性を至純の形に享有してゐるのであるが、凡人は人欲に蔽はれてゐるので、その本然の作用も曇つてゐる。故に修養とは本然の性に復歸することに外ならぬ。これは宋儒の復性説であるが、仁齋は之に反對して幼稚な性を發展大成せしめることを原理としてゐる。此の點は徂徠とは一一致してゐる。仁齋もかく性を經驗的に見るが、性を道德修養の可能性と解する點に於て徂徠との著しい差がある。可能性と言へば向上と墮落との二途があるけれども、道德修養には向上のみを目的とするから性善といふのであると説いた。これは孟子の四端擴充の説から誘導された説である。仁齋は性善の意味に於て朱子と一致し

ないけれども、性の善を説くことは二者一致してゐる。

しかし徂徠は決して性の善惡を説かない。徂徠によれば、性の善惡を説くのは老莊に始る。聖人の道には元來無かつたことである。性は萬品多様であるから、善又は惡と單純に決定することは出来ない。孟子が性は善と言つたのも大概について言つたと解しなければならぬ。朱子の性善説は絶對善の一元論であつて、勿論例外を認めないものであるが、仁齋は相對善の性善説であるから、どうしても善に遷らない惡人のあることは否定してゐない。徂徠は仁齋の見方をもう一層徹底させてゐる。即ち性の善惡を研究したところで、道の修養には少しも關係がない。苟くも道に志さへあれば性善と聞けば益、勉み、性惡と聞けば方めて矯正する。苟くも道に志がなければ善と聞けば自棄して爲さず、性惡と聞けば自恃して勵まないであらう。故に孔子は性を説くことが殆ど無かつたのである。

孟子の性善説は老莊の言に屈したものと云へ、その本旨は勸獎の爲であつた。しかしその結果は禮樂を廢することになるので、荀子は之を憂へて逆に性惡を説いて孟子に反對した。しかし性の善惡論に於ては徂徠は荀子をも斥けた。普通に徂徠は荀子をうけて孟子を駁撃したと言はれるが、いつも荀子に従つてゐるのではな

い。護園二筆には明かに「二家不可偏廢」と評してゐる。

性の本質は徂徠によれば善く移る點にある。告子が「性猶杞柳也、仁義猶柶捲也。」と説いたことが孟子に見えてゐる。告子は普通には儒者でないと言はれてゐるが、徂徠は之を儒者と見た(護園二筆)。

告子亦儒者稱道仁義世儒誤謂異學老莊楊墨類故孟子杞柳章文義不明。

かつ普通の流布本孟子では「義猶柶捲也。」となつてゐるが、徂徠は告子の言に續いてゐる孟子の言の中には仁義と並べ稱してゐるので、告子の言に於ては仁の字が脱落したものと見て之を補つてゐる。徂徠の言ふが如く、杞柳の文は解しにくい文章であつて、朱子の註もうまく通じないものであるが、ほん次のやうに解すべきものではないかと思ふ。杞柳を矯めたり曲げたりすれば柶捲とすることが出来る。しかし杞柳には柶捲の定形を固有してゐない。固有されてゐるのは柶捲とされうる傾向のみである。矯揉は杞柳の天性であるが、柶捲はこの天性に順つて外から與へた定形である。同様に人の性には善に進みうる傾向はあるが、本性には仁義の徳を本具してゐないといふのであらう。徂徠は古來一般に告子を悪く罵る儒者の弊風を駁して告子の言には「此言爲未有病。」(同六)と斷言した。その理由は杞柳には柶捲を

なるべき性がある。その性に率つて栝樵となつてこそ杞柳の價值が發揮される。矯揉の性の有るか無きかは問題ではない。人もその性に率つて仁義を行へば人としての價值が發揚されたわけであつて、仁義を行はなければ人としての價值がない。性の善惡を問ふよりも、仁義をするかせぬか、問題であるといふのである。

徂徠は性に先天固有の善を斥けたと同様に、孟子の良知良能の説も「未免廢學之歸矣。」(同六)と言つて良心固有説を斥けた。従つて又聖人は生知安行であるといふ説をも排斥した。孔子が自ら十五歳で學に志してより七十歳まで修養の過程を述べられたのに對し、集註には「聖人生知安行、固無積累之漸、然其心未嘗自謂已至此也。是其日用之間、必有獨覺其進、而人不及知者、故因其近似、以自名欲學者、以是爲則而自勉。非心實自聖、而姑爲是退託也。」と記してあるのは、孔子を誣ふるものと言はねばならぬ。徂徠は「宋儒之解、過於高妙、所以蓋乎聖人之道、而流乎佛老也。」と評を與へてゐる。先進篇に孔子が「回也非助我者也。」と語つて居られるのは、孔子も門人の説によつて發明することや今まで氣附かなかつた事を氣附いたりすることの有ることを示してゐる。又見方をかへると、生知安行といふ事は聖人に限らないのであつて、匹夫匹婦も皆生知安行する所があると説いて、徂徠は饑ゑて食ひ、渴して飲むが如き皆思慮を

費さずして行ひ、勉めずして能くするものは、亦生知安行であると例示してゐる(辨名上の章)

性に個人差があるから、孔子は個性に應じて門人を教育されたので、その教育振は外見上、門人毎に違つてゐた。曾て子路が死に就いて孔子に質問をすると、未知生焉

知死。(先進篇)

とはねつけ乍ら、他日宰我が死を問うた時には死について詳かに之を説

明してやつた(禮記祭儀篇)。

仁の説明の多様なのは勿論前記の理由にもよるが、又弟子の個

性によつて答を變化したことも有つたことは確實であらう。故に同一の弟子でも或時はほめ、或時は叱つた。例へば子路の如き殊に著しい例で度々叱られてゐる。

或時瑟を鼓したが、元來子路は剛強な人であるから、その音が北鄙殺伐の聲を含んでゐるので、孔子は叱つて、由之鼓瑟、奚爲於丘之門。と言つた。それで他の門人は子路を

敬はなくなつたので、孔子は子路を美めて、由也升堂矣、未入於室也。(先進篇)と言つたこ

とがある。尙右の引用文の中で瑟の上の鼓の字は集註本にはないが、徂徠は皇侃本等によつて補つたのである。或は稱し、或は抑へてその材を成さしめるから、顔淵は

「天子循々然善誘人。欲罷不能、既竭吾才」(子罕篇)と歎じたのである。

人の個性は區々一定しないから捨つべき材はない。人の資質は聖人と雖も強ひることは出来ない。その材によつて篤く長養すればよい。苟くも師がよく先王の

道によつて指導し、門弟がよく先王の道を學ぶならば、人は各その性の近い所に隨つて、道の一端を得るであらう。子路の勇、子貢の達、冉求の藝、皆よく一材をなし、以て仁人の徒となり、天下を安んずるの用を共にするに足りた。徳を成就した曉に、伯夷、叔齊の清、柳下惠の和、伊尹の任等の偏差があつても、少しも差支がない。故に良師は輕々しく人を絶たないのである。否、徂徠はむしろこの個性の存在することが尙いと見てゐた。論語微己に次のやうに述べてゐる。

人各有資質、雖聖人不能強之、故因其材而篤焉。及其成也、德以性殊、故有六德九德之目。材以性殊、故有四科之目。苟不殊、何以官之。天地無棄物、明時無棄材、器使之謂也。故教之方、苟不因其材而篤焉、則與官人之道相反。豈古道哉。

論語泰伯篇に「子曰狂而不直、侗而不愿、慥々而不信、吾不知之。」といふ文がある。朱子は「吾不知之」の一句に「甚絶之之辭、亦不屑之教誨也。」と註を施したが、徂徠は「是皆性劣者、其何罪而孔子絶之哉。」と言つて朱註を非難した。

程子の如く人々皆聖人たるべしといふのは、徂徠の唱へる聖人の定義よりしては勿論誤である。だから「古者無學爲聖人之說也。」(道辨)である。その上、如何なる人も宋儒の説くが如く渾然たる一團の天理のみあつて一點の私欲もなく、圓滿具足して少

しも氣質の偏のないといふやうな人は却つて用をなさぬ。大工の道具に椎あり鑿あり鋸あり錐あつて然る後に大工が働きうる。堯舜といへども一人であらゆる事は出来ぬ。殊に先王の道は天下の大を安んずる爲であるから、とても聖人一人の力で不可能である。后稷の農耕に於ける、禹の行水に於ける、夔の音樂に於けるが如きは凡て堯舜も及ぶ能はざる所であるから、これらの職を后稷等に委ねたのである。然る後によく堯舜は天下を治めることが出来た。必ず全備を欲する者は、椎に鑿鋸等を兼ねしめるものであつて、結局何事をもなしえぬことになる。孔門に四科を立てゝあるのも宜なるかなである。

次に又徂徠が謂ふ。人には各、捨つべき材はない筈であるが、多くの人は自己の長ずる所を自覺せず、一生爲すなくして喙々として暮してゐる。これは何故であるか。それはまだその材を十分に用ひたことがないからである。材を十分に用ひなければ自己の力量長所も分らぬ。況んや他人をや。材を用ひなければ成るべき材も成らず、成らなければ材が有つても微弱で自分にも意識されぬ。故に人の君たる者はその下に萬事を委ねてその材を用ひ、之を伸ばしてやらねばならぬ。師も同様である。今日の師たる者が務めて牛の角を截り鳥の羽を殺ぐやうなことをして、偏をた

め、弊を救ふと稱してゐるのは、極めて謬である(七筆園)。

朱子は修養を積んで或點に到れば、豁然大悟して氣質の偏を正し、之を變化して聖域に到りうるといふのであるが、徂徠はこの氣質變化の説に反對した。子路が北鄙殺伐の聲を以て瑟を鼓したので、孔子は一度は之を尤めながら、他日再び由也升堂矣、未入於室也。」と美められた。これを徂徠は評して「於是乎益知復變化氣質之說妄已。」と言つてゐる。彼れの考によれば、氣質の性も天性である。人力を以て天に勝つことは不可能であり、かつ天命を畏れざるものである。氣質の偏を正さんとする者は天を怨む者である。それよりも、その氣質に近い所によつて器を養成するのが先王の道である。憲問篇で子路問成人の章で、孔子は「若藏武仲之知、公綽之不欲、卞莊子之勇、冉求之藝、文之以禮樂、亦可以爲成人矣。」と對へられた。朱子は「兼此四子之長、則知足以窮理、廉足以養心、勇足以力行、藝足以泛應。而又節之以禮、和之以樂、使德成於内、而文見乎外。則材全德備、渾然不見一善成名之迹。中正和樂、粹然無復偏倚駁雜之蔽。而其爲人也亦成矣。」と註を加へた。即ち四子の長を綜兼すべしと解したが、徂徠は四子の長を兼ねるが如きは聖人と雖も能くせざる所であるから、豈に學者に望むべけんやと評し、仁齋が「若四子之長皆足以立世成名、而復以禮樂文之、則救偏補闕、足以當

成人之名。舊註以謂兼四子之長、非也。」と註したのを非常にほめて「可謂善解論語已。」と言つた。

性から先天的なものを斥けた結果として、徂徠は後天的の習熟を尊重する。孔子も「性相近也、習相遠也。」(陽貨篇)と言はれた如く、人の性質は生れつきには甚だしい差はなく、習熟によつて善惡賢不肖の大差が出来るのである。但し孔子は「唯上知與下愚不移。」と説かれた。宋儒の絶對的性善論ではこの一句は全く解き盡くせぬ謎であるから、下愚を自暴自棄と解するのであるが、徂徠は移とは宋儒の如く移性の意味ではなく、移といふことが性の作用である、故に「不移も亦性なり」と註して、宋儒の窮した所をうまく氷解してゐる。されば徂徠の教育の方針は門弟子の個性力量のまゝに、先王の道に習熟せしめるのである。前項引用の「文之以禮樂」もその意味であつて、「禮樂」は先王の道の内容を代表した名辭と解するのである。習とは「鳥數飛也」で其の業に肄ふことである。故に「學而時習」とは反復重復の義である。區別して言へば詩に誦といひ、書には讀といひ、禮樂には習といふ。春秋には教ふるに詩書を以てし、冬夏には教ふるに詩書を以てし、假すに歲月を以てし、一意先王の道に循つてその智力を用ひず、陰陽の宜しきに隨つて之を長養し、學者をしてその中に優柔厭厭せしむれ

ば、藏焉脩焉息焉游焉、自然に徳立つて知が明かとなる。つまり習うて之に熟し、久しう之を化し、油然と生ずるを俟つのである。これが論語の博文約禮の眞意である。藏脩息游は樂記に出てゐる語であるが、徂徠が實に屢、好み用ひた語であつた。彼れによれば、此の語は習學の節度を示したものである。息は憩息であるが、廢業の意ではない。圖を左にし、書を右にし、散帙旁午時あつて疲れたら、圖書の中に臥し、息ふと雖も猶且つ詩書の林に息ふ。或は遊び、或は息ひ、循環やまず、久しうして道が成れば、これをその身に藏める。身に藏めても久しい間には或はそれを忽忘するかも知れないから、時に復、脩めるのである。

既に述べたやうに道は直觀的、具體的なものであつて、「默而識之」ることが可能なものであるから、説明に多言を要しない。詳かに説いて聽者をして喻り易からんと欲するのは、思孟以後の弊である。抑、教育上、權威は師の側にあるべきに、多言を弄して聽者に速かに喻らしめようとするのは、權威が生徒の側に移つたのであつて、邪道である。善く教へる者は權を我が術中に置き、優游の久しき、その耳目を易へ、その心思を換へるに至る。故に我が言を待たないで、生徒は自然に知ることが出来る。それでも猶喻らなければ、一言を加へて之を啓いてやれば、渙然と永釋するであらう。故

に教へる者は勞せずして學ぶ者は深く喩る。孔子が憤せざれば啓せず、悱せざれば發せずと言はれたのは正しくことである。孟子の如く強辯で人を信せしめようとするのは戰國游説の事であつて教人の道ではない。孔子は孔子を信する者に施す。故にその教が入りやすい。その上、先王の道は事を以て教へ、理を以て教へない。物を以て教へる者は必ず事を事とする。理を以てする者は語が詳かである。物は衆理の聚る所、必ずこれに従ふこと久しければ、心に實に知ることが出來、言語を假る必要がない。言語は如何に多くても理の一端しか言ひ現せない。その身自ら之に従せずして只言語のみで瞭然たらしめようとすることも不可能である。(道辨)立論は粗大であるが、最近の教育説に彷彿たるものがあるではないか。

従つて徂徠の教育の法は他の儒者と著しく違つてゐた。特に道德のみを重んずることなく、又或一を強ひることなく、門人の個性の趨くまゝに、道德、文章等好む方向に進ましめた。彼れの學則にも「學寧爲諸子百家曲藝之士、而不願爲道學先生」と斷言して道學者流の固陋を罵つた。しかも先王の道はその大者を立てる。さうすれば小者はおのづから至る筈である。故に子夏は「大德不踰德、小德出入可也。」(子夏篇)と言つたのである。蓋しかくの如くならざる時は道に進ませることが出來ない。銖に

銖を重ねて重さを計る時は石に至つて必ず誤差が出来る。寸に寸を繼いで長さを度ると、丈に至つて必ず過つ。論議に精微を極めようと欲して、蠶絲を析き、牛毛を剖つやうなことをすれば、その大者を既に先づ失ふのが普通である。かくして能く人才を養ひ、國家を安んずることが出来ようか。宋儒は聖人を以て渾然たる天理で一毫も人欲の私がないといふけれども、子思は「聖人亦有所不知焉。」と述べてゐる。だから堯が絲を用ひて舜が之を極し、周公が管蔡を殺すやうなことも起るのである。しかしそれが決して聖人の耻ではない。聖人の道は含容廣大である。要は養うて之をなし、先づその大者を立て、小者がおのづから至るやうにするに在る。後人の迫切の見は皆その識る所が小でいけない。

故に門人を導くにも徂徠は極めて寛大であつて清濁併せ呑む趣があつた。時あつて抑制もするが、學者をして長年月優柔厭飢習熟せしめる爲には學習を樂しませることが根本であるから、徂徠は門人を叱責訓諭することは稀れであつて、力めて稱揚褒美を事とした。衛靈公篇に「吾之於人也、誰毀誰譽。如有所譽、其有所試矣。」といふ孔子の語を録してある。これに就いて徂徠は

言至於豪傑之士終當舉用者、則孔子廼有所譽、所以鼓舞人才而獎成人也。教之道

也。凡教人之道、在獎借其善、使其驩忻踴躍奮進、非已。後儒不知之、以訶責爲尙、謬矣。

と註解を添へた。辨道には「世非唐虞、人非聖人、必惡多而善少。則殺氣塞天地矣。故通鑑之於治國、性理於修身、人與我皆不勝其苛刻焉。遂使世人謂儒者喜攻人。豈不悲哉。」と述べてゐる。彼れは事實、人才を愛し、後進を成るべく稱揚して引立てることに努めた。湯淺常山の「文會雜記」(卷之上)には

徂徠は才を愛すること甚しき人なり、水足平之進が十六歳にて書牘を徂翁におくれる時、それを見て悦べること甚し。竹溪がゆきければ、水足のことを云出して、さても珍しきものなり、大事の物なればとて其文を取り出し見せられたるに、文字にも顛倒ありと言ひしかば、徂徠色を變じて左様なることを云ふぞ、顛倒などは年のゆかぬゆるあるはずの事なり、それが何の妨になるべき、此見識の勝れたる、誰か立及ぶべきとてくりかへしくほめられたりと也。

といふ逸事を傳へてゐる。

それだけに一刻の怠惰も許さない。叱責痛罵して萎縮せしめないけれども、勸奨稱揚して思ひ切り勉學せしめたから、優秀な門人は無理にも勉勵したので、却つて苦

しかつた。叱責も稱揚も鞭撻の力は同じである。だから安藤東野の如く早世し、高野蘭亭の如く早く明を失つたものもあつた。徂徠が漢文を訓讀せず、支那音で直讀する講究法を始めたのは一の創見であつて、彼れの藏焉脩焉游焉息焉久しうして之に習熟せしめる學風に本づくことは勿論であるが、漢文も外國語であるから、その難解なものになると、我々日本人には之を翻譯せずしては明瞭に意味をとりにくい事が多い。訓讀は即ち翻譯であるから、徂徠の直讀も實行が困難である。

#### 四

徂徠はその當時より非難が多い。荀子の弟子から韓非子や李斯の如き法術を主とする人が出たやうに、多くの點に於て荀子を受けた徂徠が他の儒者に比して道徳を輕んじ、道を功利的に安民の爲と解し、教育の効果も主として才器の上から見て實用的に考へてゐたのは非難の多い點である。殊に道は聖人の作つたものであると説いた爲に、道の尊嚴性を失ふことゝなり、その結果徂徠が道徳を重んじなかつたことゝ相俟つて、世人は道徳的修養に信念を失ひ、道徳を重んじなくなつた。弟子にも放蕩の弟子が少くなかつた。雨森芳洲は始めその子顯允を徂徠に託して學ばしめ

たが、後に徂徠が德行に原づかざるを見て、師弟の關係を絶たしめたといふエピソードもある。しかし此等の非難は果して全部が當を得てゐるであらうか。

抑、儒教に天の考が發達し、天道の説が進展したのは、人道を哲學的に基礎づける爲であつたことは、今日はほゞ異論がないやうである。この考へ方は原始儒教の中にもあるが、老莊の學說の中に殊に發達したので、之に影響されて子思以後の儒教にも天道に就いて哲學的考察が進んだのである。故に儒教には元來、常識的な經驗的な道徳訓もあり、哲學的な學說も混じてゐる。従つて孔子一人にすら、仁の説の如きは、平易卑近な意味に使つてある場合もあり、深遠廣大なる徳に解せられてゐる場合もある。徂徠が道を多元的に解し、先秦儒教にも發達の迹をはつきり認めて、儒教を解するに論語並びに孔子時代又は孔子以前の書であると徂徠の信じた六經を中心として、子思や孟子を取らなかつたのは巧みであり、賢明であつたと言つてよからう。しかし彼れがその學說を學界に主張する限り、その學說に一貫する原理がなければならぬ。經驗的實證的な解釋と形而上的哲學的解釋といづれか一を採らねばならぬ。彼れは原始儒教に著しい經驗的實證的解釋を採つた。論語は大體に於て孔子や弟子の言行を集録したものであるから、その註釋に於て宋儒が發展的儒教の哲學

的立場に立つて、論語を解したのは、論語自體から言へば論語を超越して深く見過ぎた嫌が多いが、徂徠の實證的な解釋は大體に妥當である。我が國に於て一貫したる立場から論語全體を巧みに註釋したものとしては、徂徠が恐らく最もすぐれてゐるであらう。彼れの「論語徵」が清朝の學者にも讀まれて、その中には劉寶楠の「論語正義」の如く徂徠の註を利用した者のあつたのも宜なる哉である。しかし宋儒とは逆に論語を淺く見過ぎる弊もないではない。極端な例をあげると、「從心所欲不踰矩」を老後の放縱と解したのは、徂徠の惡癖たる強ひて人の意表に出て異解を立てたものと評されてもやむをえまい。何としても信服出來ない解法である。子思孟子などの解釋になると、流石に宋儒の説は光つて來て敬服すべき點が増して來るが、徂徠の解は無理強ひな點の多いのを免れない。中庸の性道敎の釋義なども徂徠の解は流暢を缺いてゐる。

又儒敎は先秦時代には政治と道德とを並び重んじてゐるから、後世の儒者が政治を輕んじ道德のみを重んじたのは古義ではない。特に原始儒敎に於ては、古聖人は皆或王朝の創業者と言傳へられてゐる點から見れば、寧ろ原始儒敎に於ては徂徠の如く社會的政治的に傾いてゐたのではないか。徂徠が功利的に流れたとしても、道

徳を輕んずる弊はあつても、右の點に於て仁を安民長人の徳と解したことは、仁をかく解するのは、狹隘であると思はれるが、決して誤つたものとは言へぬ。寧ろ正しい解釋であると思はれる。かう考察することを容されるならば、前記の徂徠に對する非難は大抵朱子學者から出たもの故、公平を缺いてゐると思ふ。徂徠には弊は確かに有ることはあるが、その長所特色も確かに多いのである。

これを教育學的に限つて見ても、江戸時代中、貝原益軒や細井平洲等を除けば、優に第一流の思想家であり、多くの人材を養成した教育家であつた。特に現實に實踐される教育事象に關する限り、朱子學よりも徂徠學の方が遙かに實際的であり、效果的であり、實行に可能な點の多いことは認めざるを得ない。個性教育の如き、開發教育の如き、直觀教授の如き、勞作教育の如きも、素朴な形であるが、彼れの學說の中から明かに指摘しうる。社會本位の教育説の如きも、宋以後の儒學には珍しいものである。實際的・功利的に流れ、實利實用をやゝ多く考へすぎ、道徳を比較的に輕んじ、門人に放蕩なものも出たやうな缺點はあつても、文章を重んじ、江戸時代の漢詩文で和習を脱したのには、護國派に始ると言はれるだけの反面の長所を見逃してはなるまい。

(昭和七年六月)