

徂徠学における道德論

—— いわゆる古学派の倫理説 (2) ——

村 上 敏 治

Moral theory in Sorai-gaku

—— Ethical theory of the so-called Kogaku-School (2) ——

Toshiharu MURAKAMI

Received September 30, 1969

1. 徂徠学の方法¹⁾

江戸時代の、いわゆる古学は、宋学の全体として理一元論的な合理主義体系に対する批判において成立した。山鹿素行²⁾のように、武教の活動主義実践主義の立場から、仏老の影響を受けたと見る宋学に疑問を感じ、さらに人間性における気や人欲の積極面を強調する観点から批判したものもあり、伊藤仁斎のように、庶民的日常性における情誼主義仁愛主義の立場から、宋学の理の体系を否定しようとしたものもある。荻生徂徠もまた、元禄期から享保期にいたる時代を背景にして、官僚的文治主義の立場において、古学的方法をその極限にまで追いつめたといつてよい。それぞれに具体的内容と方法を異にしながらも、素行においては漢唐宋明の学を否定して直接に周公・孔子に依拠しようとし、仁斎は、論語および孟子に儒学の本意を限定したのに対して、徂徠は、孔子以前の先王の道に、思想の一切の根拠を限定しようとした、その意味において、それぞれが復古の学であった。また、量的にも質的にも相異しながらも、いずれもが、何らかの意味と程度において、宋学の理説の重さを認めることに消極的または否定的であったという意味において、本来、徹底した合理主義的体系に充分には耐え得ないという日本人の精神的特質による反応であり、換言すれば、儒学の日本人の心性における受けとめかたを示しているとも見られる。

徂徠学の特質は、明の李攀竜・王世貞らによる古文辞学の方法を受け入れ、さらにそれを經学に応用しようとしたところに成立する。伊藤仁斎の古義学に対する強い賛同と敬服を抱きながらも、これと対抗しようとした徂徠が、他の追隨を許さないという自負を以て經学に臨み得たのは、もっぱら、この古文辞学的方法を根拠とし、自ら華音華語の能力を駆使して、修辭と經義に未踏⁵⁾の道を開いたという矜持があったからである。正徳四年(1714)成刻の「護園隨筆」において、徂徠は朱子学的立場から仁斎を批判しているが、それは仁斎の古義学の内容に対する批判よりも、用語や文義の理解に対する批判が圧倒的に多い。そして經学の立場においては、

後述するようにその多くを仁齋から吸収しながら、あえてこれを凌駕しようとしている。すなわち、経学的には、むしろ、仁齋に対する対抗の意識から徂徠学が始まったといってもよい。ここでは李・王二子の古文辞学は、すでに単なる文章の学に過ぎない。すなわちいう、

李攀竜・王元美は僅かに文章の士たるのみ。不佞は乃ち天の寵靈を以て六経の道を明らかにするを得たり。豈に大幸ならずや。(徂徠集卷22)

和辻哲郎氏が、徂徠の傾向を、「仁齋の傾向を文学的(文献学的)に徹底したものにはかならない。」と評したのは、その意味において正しい。⁶⁾

徂徠は、おそらくは李・王の古文辞学に接する以前であろうと思われる、柳沢侯への仕官時代の経験を、次のように述べている。

本文許を年月久敷詠暮し申候。如此、註をもはなれ、本文計を見るともなく読ともなく、うつらうつらと見居候内に、あそこここに疑共出来いたし、是を種といたし、只今は経学は大形如此物と申事合点参候事に候。註にたより早く会得いたしたるは益あるやうに候へども、自己の発明は曾て無之事に候。此段愚老が懺悔物語に候。夫故門弟子への教も皆其通に候。但し愚老は博く書を見置候故、右のごとく経書⁷⁾の本文計を詠候て会得致し申候。博く書を御覧不被成候ては、いつ迄も朱註にて御覧なれ候旧見はなれ申間敷候(答問書)。

およそ儒学の方法は、何を主たる經典として選択し、何を脚註として採るかを条件とする。素行の場合は、「予は周公孔子を師とし、漢唐宋明の諸儒を師とせず」(聖教要録小序)というところから出発した。しかし素行は、宋学のうち朱熹の業績だけは否定していないし、朱熹は周公孔子を師とする場合の脚註であるとした。仁齋の場合は、道の經典を「最上宇宙第一の書」としての「論語」に限定し、論語の義を解するための註脚として「孟子」を併称し「論語の義疏」とみなす(童子問⁸⁾)。その場合仁齋は、程伊川の「論孟既に明なるときは、則ち六経治めずして明なるべし」という見解を「実に古今の明言なり」とした。徂徠はそこに軽視された六経に道の根柢を限定し、「論語」は六経の義を明かにしたものととして尊重しながら、「孟子」をあくまでもしりぞける。しかし仁齋の場合も、経書の本文以外に脚註にたよることを戒めた。

論孟を読む者、初学の若きは固に註脚を去て、能本文を曉すこと能ず。苟も集註章句、既通ずるの後は、悉く註脚を棄て去り、特に正文に就て、熟読詳味、優游佩服するとき、則ち其の孔孟の本旨に於る、大寐の頓に寤むるが猶く、自心目の間に瞭然たらん。今子が疑を致すことを免れざる所以の者は、皆註脚(の)為に累はさるのみ。(童子問卷上)

かくして経学的方法に限っていうならば、素行・仁齋と並んで徂徠も異なるところはない。徂徠の独自性は、第一には古文辞学の方法を援用したことにある。「惣て学問の道は文章の外無之候。古人の道は書籍に有之候。」(答問書下)というゆえんである。第二には、道の根源を、周公孔子というような限定的なものに求めるのでなく、「先王の道」という、統体的なものに求めたところにある。

2. 倫理の事象化

徂徠学における道德論を、徂徠晩年の定説である「弁道」「弁名」⁹⁾の二著を主として述べる

ならば、大要次の通りである。

道は先王の道である。先王の建てた礼楽刑政を離れて別箇に道が存するのではない。先王の道は六経において具体的に物として示されている。道は先王の作為によるものであって、天地自然の道ではない。先王が天命を受け、その聡明叡知の徳を以て、心力を尽くし知巧を極めて作為したものである。礼楽刑政は、ひとえに天下を安んずるための利用厚生¹⁰⁾の道である。その礼楽刑政を総称したものが道であって、そのゆえに「道」は統名である。天下を安んじ利用厚生をはかるはたらきは多端であるから、後人がその道をつくすことは不可能であって、まさに聖人の力による以外にあり得ない。そのみか、一聖人一生の力によって作為されるようなものでもない。伏羲神農黃帝から堯舜にいたって立てられ、夏殷周を經過して、数千年にわたり、数聖人の心力知巧を通してのみ成立したのである。孔子といえども、それら礼楽刑政を学んで知りその義を明らかにした。六経は「物」であり、論語は「義」であるから、六経を無視すれば論語は懸空のものとなる。仁斎が六経を軽視して論語のみを宇宙第一書として限定し、孟子を以てその義をもとめようとしたのは、この点においてまちがいである。かくして孔子の道は先王の道であり、先王の道は天下を安んずるの道であり、六経はその材物であるから、六経即先王の道である。後世の儒者が抱く見解は、主観的にその一端のみを理解し得るに過ぎない。道は先王の治国安民のための術であるから、論弁を以て知りまた言うことのできないものである。子思の中庸は、老子の思想に対抗するために書かれ、孟子もまた、戦国游説の間に孔子の道を以て論弁しようとしたものであり、解嘲禦侮、つまり論弁抗弁であるに過ぎない。論争は聖人の道の本然ではない。「儒家者流」という相対的な流派が生ずるのは論弁に始まる。子思孟子荀子の頃はまだしも古時の言語が残っていた。漢代に入っても、孔安国のように「道は礼楽を謂う」と註するだけの解釈力があった。しかし唐以後、文章の変化もあり古文字が識られなくなるにつれて、観念的な「義理」だけが遊離し、すなわち「義理が孤行する」にいたる。理論の争いからは観念的な義理だけが遊離し、仁義道德の語は盛んであるに比して、道はいよいよ不明になる。「学則」に述べるように、観念的な義理は、結局は、主観的な臆見に過ぎない、いわば「訟者の道」である。宋儒が道を「事物当行の理」と称して、そのための格物窮理というのは誤謬であり僭妄である。徂徠は、道を絶対化するために、主観的恣意的なものから免れしめ、客観化し事象化することによって、その拠るべき「準」として示されるべきものとした。聖人の徳は万世の標準である。人は聖人になることはできない。道は先王の道以外にないが、徳は各人が道の具体である礼楽の効果によって、それぞれに得るところのもの、すなわち徳は得である。先王が礼を制したのは、賢者は俯してこれに就き、不肖者も企てて、すなわち努力してこれに及ぼうとするための「極」を立てたのである。極は、それぞれに特殊であるところの個人が、共通に行爲の準則となし得るものでなければならない。聖人は衆徳を兼ねるのであるが、一般の人間は一徳を成せば足る。後世の儒者が高妙精微をきわめた「事理当然之極」などと称するものは、およそ人の為し得ないところのものを強いるのであって、まさに天下の人をして、善に絶望せしめるに過ぎない。

道はかくして客観化し事象化することによって「術」となる。後世の儒者は術という概念を忌むが、それは詐術と混同するからである。治国安民の道としての礼楽は、まさに道術というべきであって、古時もそう称した。それは後儒のいうような心法の術・治心の術すなわち心術ではない。もともと古語には治心とは言わない。宋儒における修爲の方法としての静坐は、仏

教の坐禅に類する。儒教的徳目であり、仁斎もその道德論において尊重した徳目であるところの忠信・恕・仁・義・孝悌などは、ことごとくその内面的意義を奪われ、それらを事象化し、先王安民の術に統一されるべきだとするのが徂徠の主張である。宋学の場合、とくに中庸の道德哲学を主とする限り、誠は道德の根本であるが、徂徠はその誠について次のように言う。

「誠とは中心から発して思慮勉強を待たないものである。少しでも誠ならんとすれば思慮勉強に悖るから誠は教とはならない。先王孔子の教においては、忠信という概念はあるが、誠という概念はない。ただ古代宗教において、鬼神を祭るに際して、礼にあらざれば誠ならず荘ならずという。だから誠は天地の徳であっても人為の得て為すべきものではない。人間にとって誠とは、ただ、礼に由って行ない、自然に至ることができるのみである。礼に由って行なうことが久しきに及んで化し、習慣として天性のごとくにいたる学習があるのみである。道は外に在り、性は内に在る、その道と性の内外を合する習慣が誠である。誠それ自体は善であるのではなく、悪を習って性を成す場合は、悪もまた誠である。だからこそ先王は誠を以て教としなかった。誠を以て単に美德と見なすわけにはいかないからである。」この徂徠の主張の意味を、太宰春台の解説によって補説するならば、誠というのは善悪を分たぬ徳の名であって、善にも誠あり、不善にも誠ありといわねばならぬ、誠は善不善に通ずる名である。宋儒は明善択善の学習を無視し、誠を以て、一箇独立の徳目と見なすところに誤りがある。至誠¹¹⁾というのは個人個人の性に具した才能が成就して徳となったものをいう。「何にても人の才徳の成就したる処を誠といふなり。才能を離て外に、別に誠といふ徳も道も有るには非ず。」(聖学問答)。

以上、主として「弁道」「弁名」の二著を主として徂徠の道德論の概要を述べた。道は先王の建てた礼楽であり、徳は、それぞれの才能にもとづいて習慣化されたものであるというかぎり、道德は内面化し得る余地を有しない。徂徠は「其の博学才弁を以て人生に於ける内面的価値あるほどのものを片端から方便化し去ろうとし」たといわれる所以はここにある。¹²⁾

さて以上のような道德論は、当然ながら、第一に、一種の事功主義的功利主義的傾向をも¹³⁾つ。宋学がその体系の中核とした、いわゆる大学の八条目のうち、「格物」の一事のみを採って、「誠意正心修身等の工夫」は一切これを無意味なものと見る(答問書下)。修己治人という発想は孟子から出て、大学にいたって八条目の連続的関連が述べられるのであるが、徂徠の場合は、修身の術を否定して、格物と治国平天下すなわち安民の術とを結ぶ。もちろん、聖人の道といえども、道である以上、自律的内面的な修身の道を全く度外視するわけにはいかないが、それは、上位にあるものが、下位の者の信服を得るための方便として意味をもつ。

聖人の道も専ら己の身心を治め候にて相済み、己が身心さへ治まり候へば、天下国家もをのづからに治まり候と申候説は、仏老の緒余と可被思召候。尤聖人の道にも身を修候事も有之候へ共、それは人の上に立候人は、身の行儀悪敷候へば、下たる人侮り候て信服不申候事、人情の常にて御座候故、下たる人に信服さすべき為に身を修候事にて、兎角は天下国家を治め候道と申候が聖人の道の主意にて御座候。たとひ何程心を治め身を修め、無瑕の玉のごとくに修行成就候共、下をわが苦世話に致し候心無御座、国家を治むる道を知り不申候はば、何の益も無之事に候。(答問書上)

第二に、以上のような道德観に立つかぎり、功利主義的傾向に必然的な、結果主義につながるのはやむを得ない。太宰春台はいう、

聖人の道には、心中に悪念起りても、能（く）礼法を守て其悪念をそだてず身に不善を行はざれば、君子と申候。心中に悪念の起るをば罪とせず候。若其悪念に因て礼法を犯て身に不善をなす者を小人と申候。たとへば美女を見て其色を心に愛するは人情にて候。此情に任て礼法を犯て、妄に他の婦女に戯る者は小人にて候。礼法を守り情を抑て、我が妻妾にあらざる他の婦女に戯をもちはざるは君子にて候。是罪の有無は戯ると戯れざるとの上にて定り候。情の起る処をば咎めず候。（弁道書）¹⁴⁾

述べるところ、明快な結果主義である。その結果主義である点において、もちろん、偽善や偽君子は問題にならない。道德論として問題とすべきものは、「礼法を守り情を抑て」という道德的抑制が何に発するかということにある。春台はそれについて、さらにいう。「かやうに礼を守て情欲を制するに、始は忍がたき事も有て、おりおり過失も出来候へ共、常々に礼法を守て犯さず、身の行ひを慎て、視聴言動ことごとく礼に違はざれば、其習はしにていつとなく身に善き癖つきて、行義ただしくなり候。其時は心も共にただしく候。是を務てやまざれば、情欲の忍びがたきも忍びやすくなり、後には忍ぶとも思はず自然に心清く静になり候。かくのごとくして年を積て、四十以上にもなり候得ば、わけも去り浮たる心もおちつきて、丈夫の魂定り候。かくの如く礼義にて錬固めたる人を成徳の君子と申候。徳といふは心法を研て作立る物にあらず、身に礼義を行ひて其礼義の凝固りたる物を徳と申候。礼義を守て身に行へば、心は治めずしておのづから治まり候。」（同上）。

すなわち道はあくまでも外在的に事象化された礼楽であり、礼楽を通しての習慣の形成によって徳が形成され内面性もつくられる。それは内的自発性ではなく、どこまでも、錬り固められるべきものであり、つくられるものである。しかしながら、いやしくも道德の内面性にかかわる限り、どこかで権威化されざるを得ないが、徂徠学においては、もとより人格的内的権威は認められない。そこでは、外在的な礼儀を以て、先王の道・聖人の道とし、さらにそれを天命にもとづくものとしての権威を認めないわけにはいかなかったのである。

第三に、徂徠学がここまで徹底的に倫理的事象化を試みたのは、道德を静止的固定的なものとししないで、道それ自身の古義における「流行」を重視し、その動を促すところの気や情の意義を、素行や仁斎と同様に、積極的に重視しようとする、一種の生命主義・活動主義の立場に立つからである。頑固で融通のきかない、しかも小成に安んずる道学主義をこそ、徂徠学は忌避したのである。

学は寧ろ諸子百家曲芸の士と為るとも、道学先生と為るを願はず（学則第七条）

というのはその端的な主張である。安藤東野が徂徠の「謏園随筆」の序として書いた文に、「生平道德を以て自ら処ることを喜ばず」と徂徠について述べているのは、まことにそうであろうと思われる。そして何よりも、一般に誤解されているような、「聖人」の概念にともなう道学的臭み、道德至上主義的イメージを除き去ったところに、素行や仁斎にも見られぬ、徂徠の道德論の独自性があった。

第四に、徂徠がしばしばいうところの、「道は裂けしのみ」（学則第六則）という分裂的相対化が、大学八条目の連続的関連性をたちきって、道德を社会道德ないしは政治の術に傾斜させ、結果として個人的内面道德を手段化しようとした。それは道德と政治との連続性の遮断と

いうよりは、政治の為の道德の手段化である。徂徠は、前掲の春台の論と同じような結果主義について、次のように述べる。

後世ノ儒者、仁ト云ハ、至誠惻怛ナド釈スレ共、タトヒ至誠惻怛ノ心アリトモ、民ヲ安ズル事能ハズンバ仁ニ非ズ、何ホド慈悲アリ共、皆徒仁也、婦人ノ仁ナリ（太平策¹⁵⁾）。

社会的結果を生じない限り、善意にもとづいた行為も waste (徒労) にすぎないという功利主義的結果論がここに表現されている。しかし、このように大学八条目の連続的関連性の重点を社会的なものにおきかえたからといって、徂徠学が儒教的経学を踏み外したとはいいい得ないであろう。本来、儒学は、経世済民の学であったからである。

3. 活物論

古学派においては、素行・仁斎をも含めて、一般に宋学的合理主義の体系を拒否して、一種の生命主義活動主義の立場に立っていた。素行は人間の欲望を否定することは、人を槁木死灰にするといいつつ、しかしまた、理を究明すること¹⁶⁾もまた生命の活動であるから、理の究明を止めることもまた槁木死灰に到らしめるといった(山鹿語類)。仁斎の場合は、徹底的に理の体系を否定する。「天地の間は一元氣のみ」(語孟字義上¹⁷⁾)といい、「理はもと死字」といい、「天地は一大活動」(童子問中)という。この発想は徂徠学に対して絶大の影響を与えている。徂徠もしきりに「理は死字」「天は活動」などの表現を駆使する。素行と同様に「人欲は罪に非ず、人欲を窮むるを罪とす」といい、また、「聖人の道は、人の情を尽くすのみ」(学則)といい、仁斎の活物死物の説を以て「誠に千歳の卓識なり」(弁名下)といって賛意を表する。仁斎は、道は活字であり、理は死字であるという。しかし徂徠においては、道は端的に先王聖人の道であるとするから、仁斎と同じ意味において道を活字というのではない。しかしすでに道は物であるから、これを活物という。また、物にこそ理が含まれてあるのであるから、単に理は死字であるというだけでは正確ではない(弁名下)。そもそも活物というのは、生命あるもの、創造的躍進的なもののすべてについていいうることである。

天地も活物、人も活物に候故、天地と人との出合候上、人と人との出合候上には無尽の変動出来り、先達て計知候事は不成物に候。(答問書下)

太宰春台はこれを敷衍して次のようにいう。

宋儒は、天地の活物なることを知らず、理を以て推測んとするは、天地を死物にしたるなり。是より推て、天をも命をも人の性をも、都て理なりと説く。朱子の四書の註に見えたり。天は固より活物なり、命は天命なり。活物の天より降る命なれば、命の字は活字なり。活物活字を、死字にて註するは、字義を知らざるなり。聖人は天を畏れたまふ、君子の三畏には、第一に畏天命と有り。宋儒の如く、天をも命をも理と見れば畏ろしきこと少も無し。理にて推測られぬ者なる故に、聖人これを畏れたまふなり。凡何にても、活物は畏ろしき者なり、死物には畏ろしきこと無き者なり。宋儒は天地を死物にする故に、天を畏れ命を畏るといふ道は亡るなり。人の性も活物なる故に、嬰兒より漸漸に成長して、

賢人君子にも成り，小人不肖者にも成る。若理ならば，理は死物なり，養を得ても，そだつこと有るべからず。（聖学問答下）

もともと宋学の形而上学的体系は，性理の学と窮理の学と義理の学を，その統一的世界観にもとづいて一貫的完結的体系に連続せしめようとしたものである。従って，宇宙人事一切を，理の普遍性において説明しようとする。徂徠は，理の存在そのものを否定するのではない。理は事物に具有されているものである。しかし事物は聖人によって制作されたものであり，安民のための事物の多端にわたるものは聖人の聡明淑知のみの関わることのできるものであり，従って，理の究明も聖人のことに属するのであって凡人の為し得ることではない。徂徠が拒否するのは，活物としての天地人を一貫する理の体系である。理は適くとしてあらざるなきものであるが，凡人は到底その全容を見ることのできないものであって，たかだかその一端を見得るに過ぎない。単に一端のみ見るから，その余は，私見を以て臆測するに止まる。聖人をもってする以外にできない理の究明を，凡人がやるのは僭越であり，それを要求するのは，不可能を強いることである。宋儒にしても，仏老にしても，その述べているところのものは，単なる「理窟」にすぎない。「儒仏に不限，理窟に申候は皆推量の沙汰に候。推量の沙汰は慥なる事にては無之候」（答問書中）「理窟は申次第の物に候間，信用成不申候。」（同上）という。宋学の体系は，かくして，主観的推測で固められた理窟の世界であって，そのような理窟の世界に，活物を閉じこめるべきではない。理窟の世界に活物を閉じこめようとするから人間はその活潑な生命力を逼塞させられて，小器量になるか，さらには死物になる。「理学の習弊にて小量に御入候故にて御座候。何事も理窟にて済候事と見え候故，占は不入事に被成候。」（答問書下）。

山鹿素行の場合においてもそうであるが，徂徠の場合も，このような活物論や天理人欲論に直接しては指摘しないが，宋学によって天理が人欲を滅尽し，結果として人間的生命が狭隘におちいることを警戒する場合，宋学全般の傾向としてよりは，とくに，山崎闇斎ら崎門朱子学の厳粛主義を一つの着眼点として見たのであろうと推測される。素行は直接に崎門学を論評していないけれども，山崎闇斎を重用した保科正之が，「聖教要録」における素行の宋学批判を口実にして素行の赤穂流謫にいたらしめる経過に関係があったという推測は否定し得ないし，事実，狭量排他の闇斎流から見れば，崎門朱子学がさし当っての批判の対象となるのもやむを得ない。仁斎においても，人智による理の究明によって，理の通りに人間の完全性を求め，守静持敬を要求し，人欲をにくむことが，人間を刻薄狭隘にするものであるとして斥けた。徂徠の場合，理説の横行と，それにともなう講釈の流行を難じ，かつ，宋学的な刻薄狭隘を忌憚したが，直接に名を指して非難しているのは，やはり山崎闇斎に対してである。正徳四年（1714）に提出した「学寮了簡書」¹⁸⁾は，昌平黉において読書よりも講釈に流れていることについての意見であるが，そこで，しつこいまでに「嘉右衛門流」すなわち，崎門派の講釈を論難している。崎門朱子学は，道学の根柢を朱熹に限定し，經典を「近思録」「四書」「小学」のみに限定した。天下の活物を博く見るために終始博学を要求した徂徠の立場からは，これを，恣意を以て道を限定し狭隘で主観的な理説の弥漫するものと見るのは当然である。「学問の風朱子流の理窟に罷成」ことを戒め，「人柄の能（き）人も，学問いたし候へば人柄悪敷成候事多く御座候は，皆朱子流理学の害にて御座候」といい（答問書上），それにつづいて，次のようにいう。

通鑑綱目を見候得ば、古今の内氣に入候人一人も無之なり申候。此見解にて今世の人を見候故、人柄悪敷成候事ことほりに候。其上綱目の議論は、印判にて押たるとく、格定まり道理一定しておしかた極まり申候。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とく見候は、誠に無用の学問にて、只人の利口を長じ候迄にて御座候故、事実計の資治通鑑はるかに勝り申候。其上四書近思録にて悪舗理窟つき申候を、又其上に綱目御覧候へば、古今の事跡の上へおしわたし候て、朱子流の理窟を弥習熟いたし候にて御座候。総じて学問は飛耳長目の道と荀子も申候。(中略)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。」(答問書上)。

4. 人材論(成徳達材論)

天地が活物であると同じく、人も活物である。活物であるかぎり、無限の活動の可能性をもった生命主体であり、さればこそ、畏敬の対象となる、すなわち春台のいう「畏ろしきもの」である。徂徠学においては、人人がそれぞれにおいて活物である。人人が活物である限り、それぞれに特殊性をもった個性として理解される。すでに述べたように、徳は、道すなわち礼楽という事物によって、習慣化して「得たるもの」である。そのような習慣化を可能にする教において、道すなわち物が条件になる、「物は教の条件なり」(弁名下)というのはそれである。教はあくまでも広く六経の事物に通ずるという学と離れたものではない。「教といふ詞は、いづく迄も学に対する教」(答問書下)であって、「講釈」を否定するゆえんもここにある。

徂徠学における人間形成すなわち成徳に関して、学習と習慣は重い意味をもっている。その説明の根拠としてしばしば「性は相近く、習は相遠し。」(論語 陽貨篇)の語が引用される。その上に、孔子が性と天道について言及しなかったことと併べ照応させて、性と習との意味を近接させる、つまり性相近しということよりも、「習相遠し」ということに性を近づける。習慣は天性のごときものであって、道と性とが合して一になる(弁名上)。このことは、太宰春台においてさらに徹底される(聖学問答)。

もとより性が無意味化するのではない。性は生の質であり、その限り、宋儒のいうところの氣質である(弁道)。宋儒の誤りは、その性を抽象して、性即理と見なしたり、本然の性と理解して、氣質の意味を積極的に理解しないところに生ずる。性を抽象して、性善といたり性悪といたりする見解もまたまちがっている。人間性がそれ自身において善であったり悪であったりするいわれはない。性が習を通して具体的に形成されて善であり、悪である。かくして要するに、「性理」の発想を否定して「氣質」を重視するのが、徂徠の着眼である。

「習相い遠し」という意味は、人間の個別における氣質がそれぞれに異なることと関連する。氣質は人人それぞれに異なり、その異なっていることにおいてこそ氣質であり、それを普遍的な理において等質化することはできないことであり、すべきことでもない。しかもそのような氣質は天の賦与するものであって、みだりにその変化をはかることはできない。宋儒が、理の普遍性において氣質の特殊性を脱却させ、すべての人が聖人になるべきであるというのが氣質変化説である。徂徠学においては、氣質は天賦のものであるだけでなく、天も聖人も超越的存在であるから、もともと氣質を変化させて聖人になるべしという命題は成り立ち得ない。悪に対する自己反省はもちろん要求されなければならない。しかしそれを以て氣質を責めるのはよろしくない。

己が非を知ると申候は能事に候得共、余りに氣質を気の毒に存候事は不宜儀に存候。氣質は天より稟得、父母よりうみ付候事に候。氣質を変化すると申候事は宋儒の妄説にて、ならぬ事を人に責候無理の至に候。氣質は何としても変化はならぬ物にて候。（答問書中）

氣質はこのように変化し得るものではないから、成徳もまた万人それぞれに相異ならざるを得ない。

徳は得なり。人各々道において得るところあるを謂うなり。或はこれを性に得、或はこれを学にて得。皆、性を以て殊なれり。性は人人殊なる、故に徳もまた人人殊なる。（弁名上）

氣質を変化するとは宋儒の造るところにして、中庸に溯源す。先王孔子の道には無きところなり。（中略）氣質は天の性なり。人力を以て天に勝ちてこれに反せんと欲しても、必ず能わず。人に強いるに能わざるところを以てす。その究み、必ず、天を怨みその父母を尤むるに至る。聖人の道は必ず爾らず。孔門の弟子を教うるも、各各その材に因ってこれを成す。（弁道）

かくして、人間の努力すべきことは、聖人になるために氣質を変化して「枯槁」（同上）になることではない。人の性は万品である、その品品において、よき習慣と学習によって、それぞれに特殊な氣質を長養して、その材を達するにある。学問は礼楽によってそれぞれの氣質を養って材徳を達成せしめる、すなわち氣質の特長を養成することである。その限り、材はそれぞれに特殊であり、達材もまたそれぞれに特殊である。それぞれに変化し得ない氣質の特殊性を、かりに個性と見るならば、達材は個性教育である。宋学の千遍一律の個人的修為の方法やその人間論から見るならば、ここにいう個性教育論や人材論においては、まことに光彩を放った興味深い卓見が提供される。

米はいつ迄も米、豆はいつまでも豆にて候。只氣質を養ひ候て、其生れ得たる通りを成就いたし候が学問にて候。たとへば米にても豆にても、その天性のままに実いりよく候様にこやしを致したて候ごとくに候。しいなにては用に立不申候。されば世界の為にも、米は米にて用に立ち、豆は豆にて用に立申候、米は豆にはならぬ物に候。豆は米にはならぬ物に候。宋儒の説のごとく氣質を変化して渾然中和に成候はば、米ともつかず豆ともつかぬ物に成たきとの事に候や。それは何の用にも立申間敷候。又米にて豆にもなり、豆にて米にも用られ候様に申事に候はば、世界に左様な事は無之事に候。是皆聖人になり候はんと求めしより起り候妄説に候。（答問書中）

ところで徂徠は、そのようなそれぞれの氣質の個別的な特殊性を長養することは、氣質を変化させることではなく、善に「移」ることであるという。「善く移るを以てその性と為す。善に習えば善なり。悪に習えば悪なり。」（弁名下）。ここで徂徠が「移」という概念を用いるのは、論語にいう「唯上知と下愚とは移らず」（陽貨篇²¹⁰）という文を根拠にしているのであるが、徂徠のこの主張は、丸山真男氏の解釈によると、「変化」は質的な意味において、「移」は量的な意味であると説明されている。すなわち氣質の質的变化は不可能であるが、量的変化は可

能であり、それが成徳達材であるということになる。しかし、はたして「移」は単なる量的変化に止まって、質的变化に関わることが全くないのであろうかという疑問は残る。学問と教育の積極的意義を認めようとする限り、質的变化を完全に否定し去ることができるかどうかという根本的な疑問の余地があるのではないかと思われる。

さて人の性は万品であり、人人それぞれに特殊である限り、人はそれぞれに材用が異なる。徂徠は、まず以て、人をその個別性、すなわち「殊」としてとらえる。その上で、人を「人材」「器量」と見る。それぞれの人材をなし器量として成就せしめるのは、政治の術、安民の術であるが、そのためには、それぞれに材用の異なった特殊性を見別け、それを成就するようにはかることが必須条件である。かくして徂徠のいう安民治国は、さらに安民と人を知る（知人）の術をとみなわなければならない。気質の特殊性を習によって長養するのであるかぎり、それぞれに一定の「癖」のあることは当然である。そしてその癖こそが人材の特殊性であり、その特殊性が活かされてこそ、政治において要求される多端な用に応ずることができる。「其の材に因って以てこれを官し、以てこれを安民の職に供す」（弁名上）、あるいは「其の財を達し器を成して以て天職に供す」（学則）という。すなわち政治の用に供されて人は「人材」となる。その材用は、それぞれの癖をもった特殊的なものである。その特殊な癖を「疵」と見るならば、癖のない人間はないのであるから、疵物でない人材はあり得ない。

（昔時）名を申候能人と申候は皆疵物にて候。是別の子細に無御座候。其時分はぬり隠し申候事無御座候故、疵見え申候。疵見え申候得ば、人才は見え申候。今時も世上の悪俗に染不申候人は疵多く御座候間、疵物にならでは人才はなき物と被思召、疵物の内にて御ゑらび可被成候。疵もなく才も長じ候人を御尋候はば、最前申候御物ずきの注文と申物にて、疵なき人は郷原か巧言令色か扱は庸人と可被思召候。（答問書中）

疵物と申候は、たとへばくせ馬のごとくに候。（中略）只氣遣の心つよく御座候故、とにかくに埒明不申にて候。押こなしのりつけ候へば、左迄の氣遣はなき物と申候事合点参る物に候。三度も五度もなげられ候心得にて無御座候ては、くせ馬にはのられ不申候。今時の人は人の過失を咎むる心つよく候故、自分も過失なき様にと存候。是により使ひそこのふまじきと思召候御心故、疵物の使ひにくき事被仰候にて御座候。馬に乗そこなふ人ならでは馬はのり得ぬ事に候。人を使ひそこなふ人ならでは人をば使ひ不得候。（同上）

葉は皆葉にて候へ共、毒と名を付不申候事は長所を用候故に候。前書に疵物と申進候は、今世の習俗より名を付候て、御合点参やすき様に申進たるにて御座候。其実は天地の間の物何によらず、各長短得失御座候て、其長所を用候時は天下に棄物棄才は無御座候へ共、長所を御存知不被成候故、短処にばかり御目つき申候て疵物と思召るにて候。人を用候には、其長所を取て短所に目を付不申候事聖人の道にて御座候。（同上）

かくして此の世に材でないものはいない。「聖人の世、棄材なく、棄物なし」（学則）というゆえんである。それにもかかわらず、人材難を訴える向きの多いのは、その疵や癖を長所として活かすことを知らないで、短所ばかりに眼が着くからである。真に長所を知りそれをのばすためには、まずもって、人を使うことから始めなければならない。登用してこそ活用できる。

朝廷に人なきは用ひざるが故に候。朝廷に埋れ候事、道理の常にて御座候を、或は民間に埋れ候事、道理の常にて御座候を、人なきと被仰候事、孟子に有之候歳を罪するの類にて、天道に対し勿体もなき事と奉存候。（中略）宋儒杯も手前より注文を出し候病有之候故、通鑑綱目を見候へば、天下古今に一人も朱子の心に合申候人見え不申候。皆々咎人にかき被成候。（中略）手前より注文を出し人を御さがし候は、手前の御物ずきを御立候にて御座候故、その御注文に合候人は天下古今尽未来際まで無之物に候。（答問書中）

只にては其人の長所は知られ申間敷候。人は活物に候へば、事に懸け候て見候へば、今迄無之才智も出る物にて御座候。兎角用て見不申候得ば聖人とて御存知無之候。依之書経には采々と御座候は、事をさせて見よと申事にて御座候。先長所を知りて後に用可申存候はば、人は用られ申間敷候。用ひてならでは知れぬ物と可被思召候。但用るに就て又次第御座候。此方より指図を致し候て使ひ候へば、其人必其事にはまり不申候故、十分の才能は出ぬ物にて候。小々の過失をゆるし不申候得ば、たとひ指図を致不申候共、はまり無之物に候故に、用ざれば知らず候。ゆだねざれば誠に用ゆるにては無之候。（同上）

以上引用した範囲における徂徠の見解は、まことに説得力のある、しかも名文の、迫力ある人材活用論であって、幕末に、士農工商の門閥にかかわらない積極的な人材登庸論の生ずる一つの論拠になっていくだけの内容をもっている。しかし徂徠の場合は、「荀子」と同じく、その人材論は、要するに、士農工商にわかれた、世界における全ての用を遺漏なく用達せしめるという政治のための活用であることを認めないわけにはいかない。

以上のような徂徠の人間観を基本的にどのように評価すべきであるか。問題点は少なくとも三つある。

第一に、徂徠学において、人間は、個性・特殊性として理解される。しかしながら個別的・特殊性が真に個性として成り立つためには、それを支える普遍的なものが何に求められるかが重要な問題である。宋学においては理一分殊の理論が終始用意されている。徂徠学においては理の体系を拒否するから、結果としては、「分殊」のみが断片的に措定されざるを得ない。徂徠が、人をしきりに「殊」としてとらえるのはこのような経過によるものと解釈され得る。そして個性を成り立たせるための普遍性を、一気に超越的な天あるいは天命に求める。それは次元の異なったものであるが故に、個性と普遍性とは容易にはつながらない。天も人も活物であるとはいうが、少なくとも同じ質における活物とはなり得ない。従ってそこでは、人は単なる個性、すなわち殊ではあっても、十分な意味での個人とはなり得ない。²²⁾

第二に、それぞれの気質の特殊性において人は人材となるのであるが、その材は政治的社会における職分の遂行のための政治的道具の人材である。人材という語とともに器・器量という概念がしばしば用いられる。「君子は器ならず」（論語 為政篇）ということは、君子以外の小人は、器としてしか存在し得ないということに、徂徠の文脈では、ならざるを得ない。当然ながら、そこでは人の有用価値は論じられても、人格価値は問題にされない。山鹿素行が否定した「一曲一芸の材」こそが徂徠の場合、人間の社会的存在理由になる。人間が一方「物」として理解されるのと併せて見るならば、ここでは、人は器物である。

第三に、徂徠は、しばしば、「人人」という表現を用いる。それは「荀子」によって触発さ

れて徂徠も用いるところの「群」²³⁾の概念に直結する。徂徠の道德論の今一つの大きな特色は、かつて拙稿において述べたように、人間の本来的社会性を積極的に認め強調したところにあるのであるが、そこでいう群は、以上のような、単なる特殊性であるところの人人の群であって、個性が普遍的なものによって連帯されるという意味には程遠いものがある。先王の道の多端に応じて、それぞれの人は「一材を成す」(弁道)のであるが、民としての小人である限り、安民の政に直接に関わるのではなく、被治者として自ら「一己を成す」に過ぎない。人は器物的存在であって、器量の大小のみが論じられる。だからこそ個別性ではあっても、一方、人はあくまでも人人であり、群である。徂徠は終始、具体的客観的な人間観察の方法を採りながらも、結局は、人は人人または群として、類型化され、抽象化されている。徂徠学においては、先王聖人以外の存在は全人であり得ないのであって、単に被治者としての政治的人間である。制度や法を強調しながらも「法よりは人猶肝要にて御座候」(答問書)という立場をとるかぎり、徂徠は法家者流に陥ることなく、人間本位の立場を失ってはいないが、個別を支える普遍性を、一気に天という超越者に求める限り、個別と個別とを通ずる人倫交際の道德の生ずる余地はない。つまり徂徠のえがいた人間は、非倫理的人間である。仁斎が、孔子を超越者としないうで、そこに人倫の最高規範を求めたがゆえに人倫交際の道を重んじ、全体として、倫理的人間をえがいて、そのかわりに、人間の社会的存在の論理を欠いたのと対蹠的である。

5. 聖人信仰

徂徠学の学的方法は、終始、即物的客観主義の立場に立っている。西欧近代における意味とは異なった、一種の経験主義実証主義的立場に立っている。そこには、形においてとらえられないものは知ることができないという不可知論もある。それ自身は原始儒学の重要な一方法でもある。しかし、形においてとらえられないものを不可知のものとしてみなすことはまちがいでないが、理を即物化し、理の体系を拒否するから、普遍的絶対的なものを、いきなり超越的世界に求めるという飛躍があえて試みられた。先王の道聖人の道を、したがってまた、先王も聖人も、そしてさらにその根源であるところの天も、ことごとく人力の及ばない、次元を異にした、非連続の超越者であり、絶対者である他ない。そこに普遍の世界を見出そうとするかぎり、経験主義を踏み外した、一種の非合理主義にいたらざるを得ない。²⁴⁾徂徠学において、そのような先王聖人に対する信仰的態度が学問的方法の基礎として強調されなければならない理由がここにある。天は超越者として知の対象とはなり得ないし、聖人は一般の人間の到り得ない存在である。しかし道の根源は先王聖人にある限り、道の主体におけるあり方は、知るべからず究めるべからざるものであり、ただ先王聖人の作為した道を、物としての礼楽に由って、信ずる以外にあり得ない。「吾道の元祖は堯舜に候。」(答問書下)。というのは重要な意味をもっている。

学問の道は、聖人を信ずるを以て先と為す。盖し聖人の知は大に、仁は至れり。(中略)道に古今無く、一なり。設(も)し聖人の教、今世の宜に合わざらしめば、また聖人にあらず。故に学者苟も能く一意、聖人の教に遵い、これを習うこと久しく、これと化し、而して後、能く聖人の万世に亘り、得て易うべからざるものあるを見む。(弁名下)

学者は聖人を信ずるを以て本と為す。苟も聖人を信ぜずして、其の私智を用うれば、至らざ

るところ無きのみ。（同上）

この種の文章は、徂徠の書の随処に出てくるものであって、枚挙に暇ない程である。聖人の道が信の対象となり得る限り、超越的絶対的なものであるかぎり、道に古今はなく東西はなく、古今を貫徹する。²⁵⁾「教に古今なく、道に古今なく候。聖人の道にて今日の国天下も治り候事に候。（中略）古今通貫不申候ては、古聖人の道とも教共不被申候。」（答問書下）

それらの信仰的態度を、もっとも平明に伝えるのが、次の文章である。

愚老杯が心は、只深く聖人を信じて、たとひかく有間敷事と我心には思ふとも、聖人の道なれば定めて悪敷事にてはあるまじと思ひ取りて、是を行ふにて候。（答問書下）

愚老は釈迦をば信仰不仕候。聖人を信仰仕候。聖人の教に無之事に候得ば、たとひ輪廻と申事有之候共、とんちやくに不及儀と存候。其子細は聖人の教にて何も角も事足候間不足なる事無之と申事を愚老は深く信じ候故、如此了簡定まり申候。（答問書中）

さて、このような、学問における信仰的態度は、その論理的経過は上述の通りの解釈をもって位置づけることが許されるであろうが、歴史的には、どう位置づけられるべきか。先づ以て徂徠学が終始、眼のかたきとして論難してきた、山崎闇斎が、徹底した朱子学的修為において厳粛刻薄の態度を採ったのであるが、その方法を支えていたのは、やはり一種の信仰的態度である。すなわち、朱子信仰の立場である。

我が学は朱子を宗とす、孔子を尊ぶ所以なり。（中略）朱子の学、居敬窮理、即ち孔子を祖述して差わざるものなり。故に朱子を学んで謬らば、朱子と共に謬るなり、何の遺憾かこれあらん。これ吾が朱子を信じてまた述べて作らざる所以なり。（闇斎先生年譜）²⁶⁾

そして、徂徠学はこのように、その論難の対象とした闇斎の信仰的態度に通ずるとともに、さらに遡れば、親鸞が述べた周知の文章

たとひ、法然上人にすかされまいらせて、念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずさふらふ、法然の仰（せ）そらごとならんや。（歎異抄）

に通ずるところを見出さざるを得ない。本稿の始めに、徂徠学の方法において、それは素行・仁斎を含めて古学派一般に、さらに崎門流の朱子学をも含めて、徹底した合理主義的体系に充分には耐ええないという日本人の精神的風土において、その経学が、日本人の思想として展開したと見るべきゆえんも、ここにある。²⁷⁾

徂徠学が、その方法において、終始、一種の経験主義的実証主義的立場に立ちながら、先王の道や聖人を絶対化して、一種の超越論的なものに通ずるものを示すことにいたる経過については、いろいろな解釈や検討が加えられるべきであろう。その場合、少なくとも、上述してきた範囲の問題でとりあげられるべきことは、やはり古文辞学の方法それ自身に含まれている問題

であろう。徂徠が自らもっとも大きく自負してきた古文辞学の方法が、かえって一種のノミナリズムに通ずるような結果を生み出していることに注意すべきであろう。徂徠の実証主義は歴史的事実そのものの尊重すべきことを主張し、「学問は歴史に極まり候事に候。」(答問書上)という。そして先王聖人といえども「一聖人一生の力の能く弁ずるところにあらず」(弁道)といい、伏羲神農より堯舜を経て孔子にいたるまでの、古代先王を一括して、先王・聖人という。このような古代伝説時代についての実証的な研究をぬきにして、一括して先王の道という場合、それは徂徠がいうところの「統名」であり、観念的なものにならざるを得ない。六経その他の訓詁的研究は「読荀子」その他を通して、徂徠の該博な知識をもってうかがうことができて、歴史学的な研究が行なわれているとはいえない。そして、徂徠が、宋儒という、これまた統名を以て表現されたものと、伊藤仁斎とをつねに意識して論難するのを見ると、徂徠が子思・孟子の論を以て解嘲禦侮のためのものとしたと同じく、徂徠もまた、経学の範囲では解嘲禦侮に陥っているとみなさざるを得ないおもむきがある。

註

- 1) ここで徂徠学というのは、荻生徂徠の学という限定においてでなく、徂徠と、その経学の継承者である太宰春台(名は純)とを含めていう。
- 2) 拙稿「山鹿素行の思想史的立場」(京都学芸大学紀要, No. 27)
- 3) 山鹿素行「聖教要録」
- 4) 伊藤仁斎「童子問」
- 5) 「護園隨筆」は、『続日本儒林叢書』所収のものによる。
- 6) 和辻哲郎『日本倫理思想史下』(全集 第13巻)
- 7) 「答問書」は『日本倫理叢編』所収のものによる。
- 8) 「童子問」は、『日本倫理叢論』および岩波版古典文学大系『近世思想家文集』による。
- 9) 「弁道」「弁名」および「学則」は『日本倫理叢編』所収のものをテキストとした。
- 10) 仁斎の真意は、論孟を通じてこそ六経の学が有益になる、それではなければ六経は虚器となって、今日の用をなさないというのである。(童子問巻上)
- 11) 「聖学問答」は『日本倫理叢編』所収のものによる。
- 12) 西晋一郎『東洋倫理』附録「朱子学・仁斎学・徂徠学について」
- 13) 今中寛司氏『徂徠学の基礎的研究』においては、徂徠の功利主義を永嘉永康の学との関連において述べている。
- 14) 太宰春台「弁道書」は『日本倫理叢編』所収による。
- 15) 「太平策」は『日本文庫』所収のものによる。
- 16) 拙稿「山鹿素行の思想史的立場」(上掲書所収)
- 17) 「語孟字義」は『日本倫理叢編』所収による。
- 18) 「学寮了簡書」は『続日本儒林叢書』所収のものによる。
- 19) ここに山崎闇斎を指して論難していると見られるゆえんがある。なお、徂徠の崎門学理解が正しいかどうかは別に論じなければならない。
- 20) 子貢口く、夫子の文章は得て聞くべきなり。夫子の性と天道を言うは、得て聞くべからざるなり。(論語 公治長篇)
- 21) 丸山真男『日本政治思想史研究』
- 22) 今中寛司氏は『徂徠学の基礎的研究』において、気質不変化説にこそ徂徠学の独創性があると主張

しているのは卓見であるが、私としてはそれに全面的に賛成するのには、なお若干の躊躇をもっている。それに関連して今中氏は、この気質不変化説から、「個の効用と個性の尊厳」という意味における評価を出しておられる。「個の効用」という点には同意できるが、直ちに「個性の尊厳」というには問題がある。そして個性ということばをつかうにしても、少なくとも徂徠学において、近代的意味における個性——人格的個性という意味を見出すことは困難であると思われる。

- 23) 拙稿「西周の思想に対する徂徠学の影響」(京都学芸大学紀要 No. 25) ここでは徂徠の社会道德論を、部分的にはあるが、かなり詳しく述べた。従って本稿では、徂徠の社会道德論を省略した。
- 24) この問題についても前記拙稿「西周に対する徂徠学の影響」において、西周との関連において述べた。
- 25) 徂徠学における道の不変性永遠性の問題は、彼の歴史論に関連して大きな問題であるが、このことについては、荀子の時王説との関連において、別稿でとりあつかいたい。
- 26) 「闇斎先生年譜」は『日本儒林叢書』所収による。
- 27) 紙数の関係で、聖人信仰の問題を、いささか、はし折って述べた。この問題の全体的展望もまた別稿でとりあつかいたい。

Summary

Among the several scholars belong to the so-called Kogaku school, Sorai-gaku had unique methods of study in the Japanese Confucianism, particularly in the viewpoint of moral theory. In this article, the writer argued the peculiarity of the moral theory in Sorai-gaku, in comparison with Yamaga Soko, Ito Jinsai, and so on, about the following problems.

- (1) Methods of Sorai-gaku
- (2) Understanding the inner morality as the objective things or facts
- (3) Theory of "the vitality"
- (4) On the innate nature
- (5) Belief in Heaven

A peculiarity of the methods of Sorai-gaku as Confucianism, were brought from the study on the meanings of the ancient Chinese words. Ogyu Sorai limited the authority of "Way" within the limits of the six classics and the facts or things of culture recorded as the rites, music and techniques of government, in the ancient age of China. He named the way expressed the ancient words in those classics, "the way of the ancient Sage-Kings". These methods of study were similar seemingly to Yamaga Soko and Ito Jinsai. But Ogyu Sorai was self-conceited consistently his originality on the knowledge of understanding the meaning of ancient words, and scorned Ito Jinsai in this field.

The so-called Kogaku-school started commonly from the criticism or the denial of the reasonal system of the Sung Philosophy. Ogyu Sorai denied the being of Reason(Li) apart from the things or facts within the world of classics, and scorned metaphysical concepts. He advocated that Reason(Li) was an obsolete word, in the

same as Ito Jinsai. To the contrary, human beings and the Heaven are living. Therefore, the vivid moral must be authorized only in the things and facts, built by the ancient Sages. He thought, that the system of Reason(Li), especially constructed by Sung-philosophers, stifle the vigorous life. He regarded all pursuit of Reason as of meaningless or injurious. He dealt with all inner morality as the external appearance upon the things and fact. From this point of view, Sorai-gaku stood on a sort of vitalism, and its peculiarity was in the operation that human activity set on the activity of Heaven and the ancient Sages.

In Sorai-gaku, all human beings are vital, and individual being is individually absolute and peculiar, because the innate nature of man is originated in Heaven. The innate nature is without a change. This assertion was truly exceptional in Confucianism, and as a theory of human nature and of education, this theory was sufficiently interesting and shine. But "individuality" in Sorai-gaku was different from that of modern ethics. Each individuality was nearly the same of instrument in techniques of government. In his theory, principle of universality in the meaning of modern society was indistinct. Bases of universality which connect each individuality, in Sorai-gaku, were Heaven and instinctive sociability.

In the result, the way of man, was in the belief in Heaven. It was similar that of belief in Buddhism and the belief in Chu Hsi of Yamazaki Ansai, who was scorned by all Kogaku scholars, of course, by Ogyu Sorai. Methods of Sorai-gaku seemed at a glance, a sort of positivism, empiricism, and relativism. But it was after all led into a sort of transcendentalism and idealism. In this meaning, Sorai-gaku could not get over the traditional methods of Confucianism.