

荻生徂徠における天について

木村 純 二

本論文は、日本近世の儒学者荻生徂徠（一六六六—一七二八）の「天」の概念について考察し、そこから徂徠の思想の特質を見定めようと試みるものである。

徂徠は、「道」は「天地自然」によるものではないと規定し、古代中国の「先王」によって「作為」された「先王の道」こそが本来の「道」であると主張する。よく知られているように、この点に着目し、徂徠において、「自然的秩序」から主体的な「作為」への転換が示されたと論じ¹、そこに「政治の発見」²を認めたと丸山眞男であった。

これに対し、源了圓は、あくまで徂徠の思想に内在して見た場合、丸山が説くように、先王が「無」から道を作した³と解することには疑問があるとし、むしろ、「天」こそが「彼の思想体系のいわばcorner stoneといふべきものである」と論じた³。

ただし、源の論考は、徂徠の「天」に関する議論を整理し祖述しているものの、どのような意味で「天」が徂徠の「思想体系」の「corner stone」となっているのかという点について、論じている

ようには見受けられない。

その点、小島康敬が、源と同様に、丸山の見解に疑義を呈しつつ、「自然に対する作為ではなく、自然を含んだ自然にのっとりた作為である」⁴と論じ、さらに徂徠の説く「天」の「不可知」説に考察を及ぼしていることは、実に示唆的である。しかし、「徂徠の「天」に対する不可知説は理性自らが自己の認識能力及ぶ範囲を自己設定することによって、かえってその存在を確認するという論理構造をなしていたのではなからうか」⁵と論じられる結論部に対しては、徂徠の思想における「天」の概念の独自性や意義が認めがたく、意を満たさないものと言わざるを得ない。以上のような先行研究を踏まえ、本論文では、まずは徂徠の主張に内在して、その「天」についての議論を整理した上で、特に「天」の「不可知」説において現れる徂徠の思想の特質を明らかにすることを課題としたい。

一 「天地自然」の否定

考察の起点として、まずは丸山眞男も取り上げた「道」の問題から確認してゆこう。「道」が「天地自然」によるものではないという徂徠の基本的主張は、次のように展開されている。

道なる者は統名なり。礼楽刑政凡そ先王の建つる所の者を挙げて、合せてこれに命くるなり。礼楽刑政を離れて別にはゆる道なる者あるに非ざるなり。(『弁道』3)⁶

先王の道は、先王の造る所なり。天地自然の道に非ざるなり。けだし先王、聡明睿知の徳を以て、天命を受け、天下に王たり。その心は一に、天下を安んずるを以て務めとなす。ここを以てその心力を尽くし、その知巧を極め、この道を作爲して、天下後世の人をしてこれに由りてこれを行はしむ。あに天地自然にこれあらんや。(『弁道』4)

徂徠によれば、「先王の造」った具体的な「礼楽刑政」こそが「道」なのであり、「天地自然」にこの世界に存在するものではないのである。

周知のように、「道」は「天地自然」ではないとする徂徠の主張には、人の「性」に与えられた「天理」として「道」を規定する宋学への批判が込められていた。ここで、あらためて、宋学の「道」に関する議論を確認しておこう。

「性」の「自然」として「道」を捉える宋学の主張は、例えば、次のような朱子の記述に現れている。

人物各、その性の自然に循がうときは、則ちその日用事物の間、当行の路あらざることなし。これ則ちいわゆる道なり。

けだし人、己れの性あるを知りて、その天より出るを知らず。事の道あるを知りて、その性に由るを知らず。(『中庸章句』1)⁷

「性の自然」に従うことが「道」であり、それが「天より出る」ものだと言われていることが、確認できよう。

「天理」が「性」に具わっているとする宋学の間観は、それを發揮させ、「聖人」となるべく修養に努めるといふ道徳的実践を、当然の義務として人々に要求することになる。

程子曰く、「学は以て聖人に至るの道なり」と。(『論語集注』雍也篇2)⁸

聖人と為るを求むる志有りて、然る後に與に共に学ぶべし。(『近思録』論学篇65)⁹

これに対し、徂徠は、「聖人」という言葉が本来「道」を造つた「先王」だけを指すものと規定し、誰もが道徳的修養に努め「聖人」にならねばならないと説く宋学の主張を批判する。

聖なる者は作者の称なり。(『弁名』聖1)¹⁰

それ聖人の聡明睿智の徳は、これを天に受く。あに学んで至

るべけんや。後儒はすなはち二子（子思・孟子）の言ふ所以の意を察せず、妄意に聖人となることを求む。ここにおいてか、詳かに聖人の徳を論じて以て学者の標準となさんと欲し、つひに「聖人の心は渾然たる天理」「陰陽、徳を合す」「不偏不倚」の説あり。これその、心を操るの鋭き、聖智を以て自ら処りて、喜びてその測るべからざる者を測りて、学ぶべからざる者を以てこれを人人に強ふ。（『弁名』聖3）

ここでは、「聖人」とは道徳的に完成した者を言うのではなく、「道」を作った者、すなわち「先王」を指すのであり、それが「天」から「聰明睿智の徳」を受けたことによるものだということが確認できる。宋学が、万人の「性」に具わる「天理」を説くことで、「聖人となること」を求め、「学者の標準」と見做したの

は、徂徠によれば、まったくの「妄意」に過ぎないのである。こつした徂徠の主張は、天から与えられた「性」が、聖人と同質の「理」ではなく、人それぞれ異なるものであるという考えから来るものである。人々に求められているのは、宋学の説くように道徳的な修養によつて「聖人」になることではなく、人それぞれに天から与えられた「性」の質を生かして、人々の役に立つような働きをすることなのである。

氣質は天より稟得、父母よりうみ付候事に候。氣質を变化すると申候事は、宋儒の妄説にてならぬ事を人に責候無理之至に候。氣質は何としても変化はならぬ物にて候。米はいつ迄も米、豆はいつまでも豆にて候。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、その天性のまゝに、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、米は米にて用にたち、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。宋儒之説のごとく氣質を变化して渾然中和と成候はば、米ともつかず豆ともつかぬ物に成たぎとの事に候や。それは何之用にも立申間敷候。又米にて豆にもなり、豆にて米にも用られ候様にと申事に候はば、世界に左様なる事は無之事に候。是皆聖人になり候はんと求めしより起り候妄説に候。聖人は聰明睿智之徳を天よりうけ得て神明にひとしき人にて候を、何として人力を以てなり可申候哉。さる程に古より聖人になりたる人無御座候へば、妄説なる事明白に候。聖人の教には聖人になれと申候事は無之候。（『答問書』中）¹¹

ここでは、「米」や「豆」といった卑近な例を用いて、「天」から与えられた「氣質」が「変化」できるものではなく、またその必要もないことが論じられ、「聖人になり候はんと求め」る「宋儒之説」を「妄説なる事明白」と批判している。

同じことは「徳」の定義にも通じている。徂徠においては、「聖人」が道徳的完成者を意味するのでないのと同様に、「徳」も道徳的完成を意味するのではなく、天から与えられた「性」を「用に立つ」働きとして完成させることと定義される。それは、人それぞれに異なる「性」を、「官」として働くことのできる「材」にすることなのである。

徳なる者は得なり。人おの道の道に得る所あるを謂ふなり。或いはこれを性に得、或いはこれを学に得。みな性を以て殊なり。性は人人殊なり。故に徳もまた人人殊なり。けだし人の性の殊なるは、これを草木の区して以て別あるに譬ふ。聖人の善教といへども、またこれを強ふること能はず。故におのおのその性の近き所に随ひ、養ひて以てその徳を成す。徳立ちて材成り、然るのちこれを官にす。(『弁名』徳1)

学んで徳を成す者は、おのおの性を以て殊なりといへども、その学ぶ所の者はみな聖人の道なり。聖人の道は、要は民を安んずるに帰す。かつ君のこの民をして学んで以てその徳を成さしむるは、まさにいづくにこれを用ひんとするか。またおのおのその材に因りて以てこれを官にし、以てこれを民を安んずるの職に供せんと欲するのみ。(『弁名』仁1)

人の「性」は、それぞれに異なり、特殊である。それゆえ、己れの「性」を養い、「民を安んずる職」に就き、「材」となることこそが「徳を成す」ことなのである。「聖人」たる「先王」の作つた「道」は、そのように人々の「性」を「材」へと養い育ててゆく文化体系なのであった。

先王の教へ、詩書礼楽は、辟へば和風甘雨の万物を長養するがごとし。万物の品は殊なりといへども、その、養ひを得て以て長ずる者はみな然り。竹はこれを得て以て竹を成し、木はこれを得て以て木を成し、草はこれを得て以て草を成し、

穀はこれを得て以て穀を成す。その成るに及んでや、以て宮室・衣服・飲食の用に供して乏しからず。なほ人の先王の教へを得て、以てその材を成し、以て六官・九官の用に供するがごときのみ。そのいはゆる善に習ひて善なりといふも、またその養ひを得て以て材を成すを謂ふ。これを豊年の穀の食ふべきに辟ふ。悪に習ひて悪なりといふも、またその養ひを失ひて以て成らざるを謂ふ。これを凶歳の糞の食ふべからざるに辟ふ。すなはち何ぞ必ずしもその氣質を変じて以て聖人に至らんことを求めんや。(『弁名』性・情・才1)

大氏、物その養ひを得ざるは、悪なり。その所を得ざるは、悪なり。養ひてこれを成し、その所を得しむるは、みな善なり。聖人の世には、棄材なく、棄物なし。(『学則』

6)¹²

人に道徳的完成が課されているのでなければ、本来、悪なる人はいないはずである。そこでは、善とは「養ひを得て以て材を成す」ことを意味し、悪とは「養ひを失ひて」「その所を得ざる」ことを意味するのみである。徂徠は、繰り返し「草木」を例に議論を進めるが、その場合、「先王の道」は「和風甘雨」になぞらえられるものであり、それぞれに「殊なる」という万人の「性」を養うことができる。「先王の道」に養われてさえいれば、すべての人が棄てられることなく、「材」となることができるのだと徂徠は説くのである。

以上の考察を踏まえ、徂徠における「天」の概念をまとめると

すれば、天から与えられた己れの「性」を知って、それを「民を安んずる」ための「用に立つ」ような働きに高めるといふところに、まずは要点があると言えよつ。

二・天命について

天から与えられた「性」を養い、「民を安んずる」ための「用に立つ」働きをするという徂徠の考え方は、そのまま「天命」の解釈に重なってゆく。しかしここでは、徂徠の「天命」解釈の意義を見定めるためにも、まずは、やはりまた、宋学における「天命」の解釈から議論を始め、さらに徂徠に先行する古学派の儒学者伊藤仁斎の「天命」解釈を確認した上で、徂徠へと議論を進めることにしよう。

まず、宋学における「天命」の解釈を確認する。

天に在りては命と為し、義に在りては理と為し¹³、人に在りては性と為し、身に主たるは心と為す。その実は一なり。

(『近思録』道体篇39)

此の理は天命なり。順ひて之に循ふは則ち道なり。(『近思録』

道体篇21)

天命とは、即ち天道の流行して物に賦ふる者、乃ち事物の当然する所以の故なり。此れを知れば、則ち知、その精を極めて、惑はざることまた言ふに足らず。程子曰く、「

天命を知るとは、理を窮め性を尽くすなり」と。(『論語集注』為政篇4)

宋学において、「天命」は、事物の流行する当然の「理」と基本的には同じものと解釈される。そこからまた、「天命を知る」というのも、「知」が「その精を極め」ること、あるいは「理を窮め性を尽くす」ことを意味することになる。

仁斎は、こうした宋学の捉え方では、「天道」と「天命」の区別が見失われることになるかと批判している。

聖人すでに天道と曰い、又天命と曰う。指すところおのおの殊なり。けだし一陰一陽、往来已まざる、これを天道と

謂い、吉凶禍福、招かずしておのずから至る、これを命と謂う、理おのずから分曉^{ぶんぎょう}。宋儒察せず、混じてこれを一にす。

(『語孟字義』天命6)¹⁴

仁斎が、「天道」と「天命」の違いに力点を置くのは、人の生に現れる「吉凶禍福」が単一な理によって説明し尽くせるようなものではないと考えるからである。

けだし吉凶禍福、貧富天寿^{よひちじゆ}、みな天の命ずるところにして、人力の能く及ぶところにあらず。故にこれを命と謂うなり。

(『語孟字義』天命3)

「吉凶禍福、貧富天寿」が、「理を窮め性を尽くす」ことで明ら

かになるのだとすれば、善に努める者には幸いが訪れ、悪に走る者には災いが襲うはずであろう。しかし、人々の生きる現実はそのうちではない。だからこそ、「人力の及ぶところ」ではない「天命」が論じられることになるのである。

このような仁斎の「天命」理解においては、「天命」の語義よりも、「天命を知る」というより深い実践的な態度が問題となる。

何をか「命を知る」と謂う。安んずるのみ。何をか安んずると謂う。疑わざるのみ。　　けだし一毫の実ならざる無く、一毫の尽くさざる無く、これに処して泰然、これを履んで坦然、たんぜん式しきわず惑わざる、当にこれを安んずると謂うべく、当にこれ知ると謂うべし。　　伊川の云う、「命を知る者は、命有ることを知ってこれを信ず」と。これ命字を見ること甚だ浅し。　　いわゆる「命を知る」と云う者は、死生存亡窮通榮辱きわの際に処して、泰然坦然、煙銷えんせうえ水釈とけ、一毫心を動かさず処無くして、これを「命を知る」と謂うなり。（『語孟字義』天命7）

本論文の第四節であらためて取り上げることになるが、仁斎においては、義を尽くした者に不幸が訪れる場面が想定されており、それでもなお疑うことなく「泰然」として、天を信ずる態度にこそ、「天命を知る」という言葉の深い意義が見出されているのである¹⁵。

すでに見たように、人の「性」がおのおの特殊であることを強調する徂徠は、「理」ですべてを説き尽くそうとする宋学に対して、この世界や人生の多様性を主張する点においては、仁斎と軌

を一にしている。しかし、人間の内面の問題を儒教の思想的課題から排除し¹⁶、社会的な働きに意義を認める徂徠は、「天命」を内面の問題として捉える仁斎の解釈を批判する。例えば、徂徠はよく知られた『論語』為政篇の「五十にして天命を知る」について、次のように論じている。

孔子は「五十にして天命を知る」と。天の孔子に命じて先王の道を後に伝へしむることを知るなり。　　孔子は先王の道を学びて、以て天命を待つ。五十にして爵録しやくろく至らず。故に、天の命する所は、道を当世に行ふに在らずして、これを後世に伝ふるに在ることを知るのみ。　　後儒の解は、直ちにその事を斥さすこと能はずして、徒らただにその心を論ず。仁斎先生の「疑はざるのみ」、「安んずるのみ」のごとき、これなり。（『弁名』天命帝鬼神7）

徂徠によれば、孔子は五十歳にして爵録が得られなかったことから¹⁷、「道を当世に行ふ」ことではなく、「後世に伝ふる」ことこそが、「天の命する所」であると知った。つまり、徂徠においては、「天命を知る」ことは、「心」の問題ではなく、己れが何をなすべきかを知ることなのである。

より端的に、徂徠の「命」の定義を挙げておこう。

「命を知る」とは、天命を知るなり。天の命する所何いかなるかを知るを謂ふなり。先王の道は、天に本づき、天命を奉じて以てこれを行ふ。君子の、道を学ぶも、また以て天職を奉

ぜんと欲するのみ。(『弁名』智1)

徂徠において、「天命」は、「天職」として与えられた己れの働きなのであり、「心」のあり方を指すのではなく、「これを行ふ」という実践を必要とするものである。

ただし、ここで注意せねばならないのは、「天職を奉ずる」のが「君子」であるとされている点である。そのこの意味は、次の引用によく現れている。

「命」なる者は道の本なり。天命を受けて天子と為り公卿と為り大夫士と為る。故にその学その政は、天職にあらざるは莫し。苟くも此れを知らざれば、以て君子たるに足らざるなり。けだし君子なる者は上と為るの徳なり。君命を以て悦びと為す者は、人の下たる者なり。君子は則ち然らざるなり。命を天より稟く。(『論語徴』堯曰篇) 18

ここからは、「天命」として「天職」が与えられるのは、「士大夫」以上の「君子」に限られ、「下たる者」には「君命」が与えられると徂徠が考えていたことが読み取れる。

そうした身分の違いについては、次のように説明されている。

君子なる者は、上に在るの称なり。子は男子の美称にして、これに尚ふるに君を以てす。君なる者は下を治むる者なり。士大夫はみな民を治むるを以て職となす。故に君これに子を尚へて以てこれを称す。これ位を以てこれを言ふ者なり。

(『弁名』君子小人1)

先王の道は、天下を安んずるの道なり。その道は多端なりといへども、要は天下を安んずるに帰す。その本は天命を敬するに在り。天、我に命じて天子となり諸侯となり大夫となれば、すなはち臣民の在ることあり。土となれば、すなはち宗族妻子の在ることあり。みな我を待ちてしかるのち安んずる者なり。かつや士大夫はみなその君と天職を共にする者なり。(『弁道』7)

「天命」を受けるのは、治めるべき「臣民」や「宗族妻子」を持つ「士大夫」以上の「君子」なのであり、そのように自分に与えられた民を正しく治めることが「天職」なのである。

では、「天命」の与えられない民は、「天」とどのように関わっているのでしょうか。民といえども、何らかの職を勤め、世の中の役に立っている以上、「天下を安んずる」という「先王の道」の一端を担っていることは、間違いないであろう。この点を考えるために、次の引用を見ておきたい。

士大夫の君に仕へ候も天下国家を君の御治め候相手手伝をいたし候事故、民之父母と申所より了簡を付不申候へば、それ／＼の職分も済不申事に候。然れば臣たるものの道は、君たる道を不存候而は、了簡皆違ひ申候事明らかにかに御座候。是のみに限らず、世界の惣体を土農工商之四民に立候事も、古の聖人の御立候事にて、天地自然に四民有之候にては無御

座候。農は田を耕して世界の人を養ひ、工は家器を作りて世界の人につかはせ、商は無をかよはして世界の人の手伝をなし、士は是を治めて乱れぬやうにいたし候。各其自の役をのみいたし候へ共、相互に助けあひて、一色かけ候ても国土は立不申候。されば人はもろすぎなる物にて、はなれぐに別なる物にては無之候へば、満世界の人ことごとく人君の民の父母となり給ふを助け候役人に候。(『答問書』上) 19

先の『弁道』7からの引用では、「士大夫はみなその君と天職を共にする者」とされていたが、ここでは、士農工商すべてが「人君の民の父母となり給ふを助け候役人」なのだと言われている。だとすれば、「農工商」は治められ養われるべき民でありつつ、みずから与えられた役目を果たすことで、民を養う君子の働きに参加していることになる。

「農工商」の民が「士大夫」以上の君子と異なるのは、そうした職が天から与えられているという自覚を持たないという点にあると考えられる。民の目に見えるのは、「君」のみなのであって、己れに与えられた役目は「君命」(上記『論語徴』堯曰篇)と意識されているのである。

では、「天命」や「天職」を自覚することのない「下たる者」としての民は、どのように「天」と関わっているのだろうか。節をあらためて、この点について、さらに考察を進めてゆきたい。

三. 鬼神について

前節までの考察で、徂徠においては、「天」から与えられた己れの「性」を養い、「民を安んずる」のに役立つような「材」となることが、己れの「天命」あるいは「天職」であることが確認された。それと同時に、そのような自覚を持つのは「士大夫」以上の「君子」であるとも、論じられていたのである。では、「君子」ではない民は、どのように天と関わることになるのであろうか。

徂徠の思想において、民と「天」をつなぐものとして位置づけられるのは、「鬼神卜筮」であらう。徂徠は、次のように言う。

それ卜筮なる者は、鬼神の言を伝ふる者なり。鬼神なければすなはち卜筮なし。鬼神あればすなはち卜筮あり。すでに鬼神を尊ぶを以て孔子の意に非ずとなすときは、すなはち卜筮を廢するもまたその所なり。ただその言ふ所を観るに、専ら己を以てこれを言ふ。これ予のいはゆる、後儒は先王・孔子の道の民を安んずるの道たることを忘れて、ややもすればこれを己に求むといふ者にして、あに然らざらんや。大氏、

後儒は知を貴び、これを言ふを主とす。先王・孔子の道は然らず。道を行ひ民に施すを主とす。大氏、民の事をなすや、天の知るべからざるに疑沮する者は、人情しかりとなす。故に卜筮禱請、万古に亘りて廢すること能はざる者も、また人情しかりとなす。聖人は能く人の性を尽くす。故に人の性に率ひて、立てて以て道となす。あに己のためにしてこれを設けんや。(『弁名』天命帝鬼神16)

徂徠は、民が「天の知るべからざるに疑沮する」ことを「人情しかり」と肯定する。「君子」のように「天命」を自覚し得ない民は、みずからの生きる道を見失い、迷ってしまつからである。そのような民の「性」を知り抜いた「聖人」が、民のために「設け」たのが「鬼神」であつた。別の箇所では、「それ鬼神なる者は、聖人の立つる所なり」（『弁名』天命帝鬼神11）とも述べている。

それなのに、「後儒」は「鬼神を尊ぶ」ことは「孔子の意に非ず」として、「鬼神」や「卜筮」を否定してしまつ。こうした事態は、「道」を「己のため」のものだと誤解することから生じるのだと徂徠は言つ。「天命」を自覚し得る「君子」の立場にあるものが、「専ら己を以てこれを言ふ」場合、「鬼神」や「卜筮」は、不要な、疑わしいものとして排除されることになる。そのとき、「先王・孔子の道」が「民を安んずるの道」であることが「忘れ」られているのである。

では、「鬼神」や「卜筮」は、民に何を伝えるのであろうか。その点について、徂徠は次のように述べている。

今時世間にて女子わらはへの好見候占は、只行先の吉凶仕合せ不仕合を知り可申為にて、たとひ明日死候事を今日慥に存知候共何の益も無之事に候。古之卜筮は左にては無御座候。

是によりて何事もなき時に先達而今年之吉凶を知ると申様なる事は曾て無之事に候。何事も動れば成就し、勤めざれば成就不致事道理之常にて候。卜筮を以て其吉利を明らかにしらせ候へば、衆人心をひとつにしてはげみ候故、其事成就いたし候。愚かなる人はたましく一つ二ついたしあ

て候事候へば己が智力にてなし得候と存候へ共、左にては無御座候。皆天地鬼神の助けにて成就いたし申候事に候。其人智力のとき不申場にいたり候ては、君子は天命を知りて心をうごかさず、我なすべき道を勤め候故、をのづから天地鬼神のたすけを得候に、をろかなる人はわが智に見え不申候故、疑ひ生じ心を専らにしてはげみ候事なく、つとむる力よりは候故、其事破れ候て成就いたし不申候。（『答問書』
下）²¹

徂徠は、「行先の吉凶仕合せ不仕合」を自分の行いとは関係なく、あたかもあらかじめ決まっているかのように思い、占いによってそれを知らうとする態度を否定する。「行先の吉凶仕合せ不仕合せ」は、今の己の行い如何によつて変わるものであり、「何事も動れば成就し、勤めざれば成就不致事」が「道理之常」だと言うのである。

すでに前節で見たように、「君子」は、「天命を知りて心をうごかさず、我なすべき道を勤め」ることができから、「天地鬼神」の助けを借りて、物事を「成就」させることができる。しかし、「智」に劣る「おろかな」民は、「天命」を自覚することもなく、「疑ひ生じ心を専らにしてはげみ候事なく、つとむる力よりはり」、ことを成就することができない。だからこそ、「卜筮」が必要となるのである。

このとき、「卜筮」は、己の行いと無関係に「行先の吉凶仕合せ不仕合」を示すものではなく、あらかじめ「吉利」を示すことで、「衆人心をひとつにしてはげみ」、ことを「成就」させるよ

うなものととして、捉えられるのである。

同じことは、『弁名』でも、次のように語られている。

これ卜筮の道は、もと人をして能くその事に勤めて怠らざらしむるに在るなり。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。知らざればすなはち疑ふ。疑へばすなはち怠りて勤めず。怠れて勤めざれば、すなはちその人力を併せてこれを用ひず。事の壊るる所以なり。故に聖人は卜筮を作りて、以てその疑ひを稽へ、これに藉りて人かの天意の在る所を知るを得、臠臠としてこれをなして已ます。事の成る所以なり。

(『弁名』元亨利貞4)

ここでも、やはり徂徠は、民が「天意」を知ることができないために、「疑ひ」「怠り」「勤めず」という状況に陥り、人力でできるはずのことさえ、だめになってしまうのだと述べている。「聖人」が「卜筮」を作ったのは、人々が「天意の在る所を知り、怠けずに勤めて、ことを達成させるためなのである。このように見てくると、まさに「鬼神」「卜筮」「こそが、「天命」を知り得ない民が「天意」を知るための通路となつてゐることが、理解できよう。

そしてまた、こうした徂徠の考えにおいては、己れに与えられた職務を怠けずに勤めるかどうかということに、要点のあることが理解できる。君子は、それを「天命」と知り、天を敬う心があ

るので努力を怠らないが、知に劣る民にはそれができないので、「卜筮」を通じて「鬼神」の助力があることを示してやり、努力させることが必要だと徂徠は考えているのである。

そうした「鬼神」「卜筮」の効用は、徂徠の説く「先王の道」の「術」という性質を如実に示すものである。

鬼神・占筮・災祥のことは聖人の一術にて愚を使ふ道なり。愚を使ふと云は愚人をだますに非ず。愚民は愚なるがゆへに道理を説聞かせて疑なからしむることはならぬことなり。なまなかじの道理は疑のたねとなる。故に鬼神・占筮・災祥の術を以て愚民の心を一致せしめ、疑なからしむることなり。

(『鈴録』13²²)

ここでは、これまで述べてきたことが、「愚を使ふ道」としての「聖人の一術」だとされている。これに対し、源了圓は、「鬼神は愚民の心を統合するための手段である、とあらわに書いてある。ことに驚き、「この『鈴録』では、徂徠の本心が率直に示されている」が、「主著『弁名』など」の「公的著作」においては、「自分の本心を注意深く隠している」のではないかと推測している²³。しかしこれは、徂徠において、「術」という概念が、いわゆる「公的著作」でも積極的に論じられる、「先王の道」の主要な特性の一つであることを見落とした誤認であらう。

「先王の道」の「術」という性格については、例えば、『弁道』でも、次のように論じられている。

先王の道、古者これを道術と謂ふ。礼楽これなり。後儒はすなはち術の字を諱みてこれを言ふを難る。殊に知らず、先王の治は、天下の人をして日に善に遷りてみづから知らざらしめ、その教へもまた学者をして日にその知を開き月にその徳を成してみづから知らざらしむることを。これいはゆる術なり。大氏、人物、その養ひを得ればすなはち長じ、その養ひを得ざればすなはち死す。ただに身のみならず、才知徳行もみなしかり。故に聖人の道は、養ひて以てこれを成すに在り。その君子をして以て自然に知を開き材を養ひて以てその徳を成すことあり、小人をして以て自然に善に遷り悪に遠ざかりて以てその俗を成すことあらしむ。(『弁道』20)

「先王の道」の持つ「術」という性質は、第一節での引用にあった「和風甘雨」のように万物を養つという性質に通じているのである。「先王の道」の中で生きるとき、「君子」は「自然に知を開き材を養ひて以てその徳を成す」ようになり、「小人」は「自然に善に遷り悪に遠ざかりて以てその俗を成す」ようになるのである。

おそらくは、天から与えられた「性」を「材」となすよう養い、それを活かして勤めるべき「職」を「天命」と受け止めるという、これまで見てきたような「君子」の在りようが、「知を開き材を養ひて以てその徳を成す」という姿なのだと考えられる。「先王の道」の「術」によつて「自然に」そうなるというのは、「君子」と「小人」どちらにも共通することであるが、君子にはやはり「知を開く」という「知」の契機が含まれるのである。

それに対して、小人は、「先王の道」に養われるまま、「自然に」善をなしているだけである。これは、具体的に言えば、「農工商」が己れの「職」を勤めて生きている状態を指すと考えられよう。「農工商」の民は、みずからの人生が「先王の道」に養われていることさえ知らないのだから、その背後に「天」の働きがあることについては、まったく無自覚なまま、それに携わっているであり、だからこそ、「鬼神」や「卜筮」の導きを借りて、職務に専念することが必要となるのである。

こうして見てくると、『鈴録』の説くところは、「公的著作」と言われる『弁名』や『弁道』に比べて、和文と漢文の違いがある以上、表現上の差異はむろんないとは言えないが、内実として、違つことを論じているわけではないことが理解できよう。源の感想は、「愚民」や「術」といった表現に反応して述べられたものと思われるが、やはりそれは、現代的な常識に引きずられてのものと云わざるを得ない。「愚民」に対して「術」を用いるということは、徂徠にとつて、源の言うような「注意深く隠すべき本心」といった類いのもではなく、右の『弁道』の引用にも「後儒はすなはち術の字を諱みてこれを言ふを難る」と述べられていたように、主知主義的な態度で民を「道」から排除する宋学に対し、むしろ積極的に打ち出してゆくべき己れ自身の思想的立場なのであった。

四、天の不可知性をめぐって

第一節から三節にかけて、徂徠の説く「天」の概念について、

考察してきた。徂徠においては、まず人それぞれに異なるものとして「性」が天から与えられており、それを養い活かして、「天下を安んずる」ために働くことが、まずは人の側からする天との基本的な関わり方であった。その際、「君子」は「知」に優る者として、己れの職務を天から与えられた「天命」「天職」と受け止め、励むことができるが、「知」に劣る民は、「鬼神」や「卜筮」を通じて「天意」のあるところを知り、己れの職務に勤めることができるかとされてきた。

以上の考察を踏まえて、本節では、最後に、徂徠が天の「不可知」性を強調していたことの意味について考えておきたい。天の「不可知」性について述べているのは、例えば、次のような記述である。

それ天なる者は知るべからざる者なり。かつ聖人は天を畏る。故にただ「命を知る」と曰ひ、「我を知る者はそれ天か」と曰ひて、いまだかつて天を知ることと言はざるは、敬の至りなり。(『弁名』天命帝鬼神4)

人が知ることのできるのは「天命」であって、「天」そのものではない、というのが徂徠の基本的な主張である。つまり、徂徠は天について何一つ知ることができないと述べているのではなく、「命」や「性」として己れに示されること以外の天の性質については知ることができないと論じているのである。

では、「天命」以外の天の性質とは何を指すのであろうか。この引用の直前で徂徠が述べていたのは、次のようなことである。

宋儒曰く、「生死聚散は、理これが主宰となる」と。これ天を知るを以て自負する者なり。仁齋先生曰く、「天地の道は、生ありて死なく、聚ありて散なし。死はすなはち生の終り、散はすなはち聚の尽くるなり。天地の道は生に一なるが故なり」と。これまた天を知るを以て自負する者なり。これみな喜びて己が見る所を推して以て己が見ざる所を言ひて、人の己を信ぜんことを求むる者なり。それ孰かこれを信ぜんや。これみなみづから聖とする者なり。古聖人を信ぜざる者なり。天を敬せざる者なり。(『弁名』天命帝鬼神4)

ここで批判的に取り上げられているのは、天を「理」と捉える宋学や、「天地の道は生に一なり」と捉える仁齋の考え方である。つまり、「性」や「命」として人に示されること以上に、天そのものがどのような働きをしているのかということ論じてはいけない、というのが徂徠の主張だと理解することができる。

しかし、こうした徂徠の批判は、宋学や仁齋学に対し、当を得たものと言えるだろうか。というのも、宋学者や仁齋が、「性」「命」といった人間存在の問題と無関係に、単なる知的好奇心から「天」とは何であるかを考察していたのではないからである。むしろ彼らは、人とは何であり(≡性)、どのように生きるべきであるか(≡命)という問題を思索して、その根拠として、そのように人を生んだ「天」の性質について論じていたはずである。だとすれば、結果として導かれた「天」についての規定を、思索の本意である生き方の問題から切り離して取り上げ、「これみな喜びて己が見る所を推して以て己が見ざる所を言ひて、人の己を

信ぜんことを求むる者なり」と批判するのは、やはり不当な論難と言つべきではないだろうか。徂徠が「それ孰かこれを信ぜんや」と懐疑的に述べたのに反して、宋学や仁齋学を信奉する者が、なお多くいたのは、そこに人の生きるべき道が説かれていたからである。人々が、生き方の問題と切り離して、単に天とは「理」であるとか「生に一なり」といった天の在り方のみを信じていたのではないはずである。²⁴

こうした点を考慮するならば、天の「不可知」性に関する議論は、むしろ、かえつて徂徠の学問の急所を示しているように思われる。なぜなら、徂徠の学問に内在する限り、「不可知」という天の性質は、生じることがないように思われるからである。そのことをあらためて以下に確認してみよう。

徂徠によれば、君子は、「天命」を知ることができる。それは当然、天から与えられた己れの「性」に適うものである。君子は、己れに与えられた「性」を活かして「天職」に勤めていけばよいのである。そこにおいては、なぜ、天が己れにそのような「性」や「命」を与えたのかといった類いの問いが生まれることはない。調和的な関係にあるとき、人はその根拠を問うたりはしないからである。民に至つては、「天」も「先王の道」も知ることなく、ただ「術」という道の性質に感化され、自然にその勤めを果たしているのみである。いずれにせよ、徂徠の説く「先王の道」が本来の機能を發揮していれば、己れと天との関係は調和しており、与えられた己れの人生以上に「天」について知ろうという問いが生じることはないはずである。そして、それゆえに、己に与えられた「天命」以外の天の性質が「不可知」であるというこ

とそのものも、知られるはずがないことなのである。

そのことを示す徂徠の記述を、一つ挙げておこう。

子夏・孟子は、みな彼に在る者を以て天となし、ここに至る者を以て命となせども、その実はすなはち命はこれ天の命ずる所にして、天と命とはあに岐つべけんや。(弁名「天命鬼神帝」)

ここで徂徠は、「天」と「命」は分けることができないものであり、人の知り得る「命」と異なる「彼に在る者」としての「天」を別箇に想定してはいけなしいとしている。だとすれば、天が「命」以外に「不可知」なる性質を持つということも、本来は言えないはずであろう。結局のところ、「不可知」という天の性質は、「先王の道」の中にいるものには、本来生じるはずがなく、だからこそ何の意味も機能も持っていないのである。

それならば、天が「不可知」であるという言説は、なぜ、何のために、発せられているのだろうか。徂徠の説く「先王の道」の内部において、「不可知」という天の性質が何の機能も持ち得ないとすれば、逆に、外部に向けて発せられたものと見るのが筋であろう。そう思つて見ると、先の引用では、「聖人」が不可知である天について語らないのは「敬の至り」であるとされてきたが、それは、聖人の「敬」という在りようを称揚するためというよりは、むしろ、天について語ろうとする宋学者や仁齋を、「天を敬せざる者」「古聖人を信ぜざる者」と指弾するためであったのではないかと推察される。先に、天の「不可知」性に関する議論が

徂徠の急所となるのではないかと述べたのは、こうした意味である。

つまり、言いたいのは、天の「不可知」性に関する議論は、徂徠が己れの思想を積極的に説く上で必要なものではなく、むしろ己れと異なる立場の思想を排除するためにこそ機能しているのではないか、ということであり、さらには、そうした他の思想に対する攻撃的な論点にこそ、当の思想の弱点が——といって言い過ぎなら、何らかの思想的な葛藤が——、孕まれているのではないか、ということである。本論文の冒頭で、小島康敬が、「徂徠の「天」に対する不可知説は理性自らが自己の認識能力及ぶ範囲を自己設定することによって、かえってその存在を確認するという論理構造をなしていたのではなからうか」と論じていることに對し、不満の意を表明したのは、まさにそのためである。徂徠の思想において、ことさらに天が「不可知」であることを自己確認する必要性は、おそらく生じない²⁵。そつではなく、己れと異なる思想的立場を排除するためにこそ、それは必要とされたのである。

なぜ、そのようなのだろうか。徂徠の思想が、あえて天の「不可知」性を持ち出して、他の思想を排除せねばならなくなる次第を、以下にたどってみよう。そのために、ここでは、まさに徂徠が否定しようとする仁齋と比較して、考察するとしよう。

第二節で見たように、仁齋は、「天命を知る」とは疑うことなく安んずることのできる「泰然」とした精神的境地を意味する、と解釈していた。仁齋が「天命」についてそのように解釈するのは、天によって与えられた生き方にのっとって生きていても、そ

こに矛盾や軋轢の生じる可能性があるとして仁齋が考えていたからである。例えば、仁齋は、次のように述べている。

それ天爵無つして人爵至るは、義にあらず。これを受くべからず。天爵有つて人爵これに従うは、義なり。当にこれを受くべし。天爵有つて人爵至らざるは、命なり。これを安んずるのみ。これ義・命の辨なり。(『語孟子義』天命9)

ここで言われている「天爵」「人爵」とは、次のような『孟子』の記述に依拠した言葉である。

孟子曰く、天爵なる者有り、人爵なる者有り。仁義忠信、善を樂しみて倦まざるは、此れ天爵なり。公卿大夫は、此れ人爵なり。古の人は、その天爵を脩めて、人爵これに従へり。今の人は、其の天爵を脩めて、以て人爵を要む。既に人爵を得て、其の天爵を棄つるは、則ち惑の甚しき者なり。終に亦必ず亡せんのみ、と。(『孟子』告子上篇)²⁶

「天爵」は「仁義忠信、善を樂しみて倦まざる」ことであり、「人爵」は「公卿大夫」といった社会的地位である。孟子が言っているのは、古の人はただひたすら天爵に努め、人爵については自然に与えられるのを待つだけだったが、今の人は天爵を人爵の手段としてしか考えず、人爵が得られれば天爵を棄ててしまつていうことである。

つまり、議論の典拠となる『孟子』においては、仁齋が「天命」

の現れる場面として述べた「天爵有つて人爵至らざる」という状況は、論じられていないのである。ゆえに、これは、仁齋が独自に持ち込んだ議論だと言えよう。仁齋が、そのように「天爵有つて人爵至らざる」という状況——つまりは、「道」に努める者に幸いが与えられない、ないし、より積極的に不幸が訪れるという状況——について考えるのは、すでに論じたように、宋学的な「理」では捉えられない、現実の多様性を視野に入れていなければならない。だとすれば、「天地の道は生に一なり」という仁齋の言葉は、そのように不合理な現実を認めつつ、なお義に努め、命に安んずる根拠を求める態度から発せられた、天に対する信念の表明であつたと言えよう。²⁷

対する徂徠は、どうであるか。仁齋と同様に、宋学的な「理」を批判し、人の「性」の多様性を重んずる徂徠であるから、この世界の現実の多様性も、やはり前提として認められている。前節での引用と一部重なるが、徂徠は次のように述べている。

何事も勤れば成就し、勤めざれば成就不致事道理之常にて候。ト筮を以て其吉利を明らかにしらせ候へば、衆人心をひとつにしてはげみ候故、其事成就いたし候。是を開物成努と申候。惣じて世間の一切の事、人智人力のとゞき候限り有之事に候。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、無尽之變動出来り、先達而計知候事は不成物に候。愚かなる人はたま〜一つ二ついたしあて候事候へば己が智力にてなし得候と存候へ共、左にては無御座候。皆天地鬼神の助けにて成就いたし申候事に候。其人智人力の

とゞき不申場にいたり候ては、君子は天命を知りて心をつかさず、我なすべき道を勤め候故、をのづから天地鬼神のたすけを得候に、をろかなる人はわが智に見え不申候故、疑ひ生じ心を専らにしてはげみ候事なく、つとむる力よはり候故、其事破れ候て成就いたし不申候。(「答問書」下)

ここで徂徠は、「天地と人との出合候上、人と人との出合候上には、無尽之變動出来り、先達而計知候事は不成物」と述べ、仁齋と同様に、現実の多様性を、言葉の上では認めている。しかし、その主張は、「道」に努める者に不幸が訪れるという不合理な現実に議論が及ぶことなく、結局のところ、「何事も勤れば成就し、勤めざれば成就不致事」というきわめて予定調和的な「道理之常」にとどまっている。それは、おそらく、徂徠においては、「天命」が「天職」として理解される以上、実現できないような職務を天が与えるはずはないという前提に立つからであろう。

より一般的な言い方をすれば、「天命」という語に、 \wedge 運命 \vee 的な意味と、 \wedge 使命 \vee 的な意味が含まれるとすれば、 \wedge 運命 \vee として捉えるのが仁齋であり、 \wedge 使命 \vee として捉えるのが徂徠であると言えよう。その際、徂徠が「天命」をあくまで \wedge 使命 \vee の意味で捉える限り、そこには不合理な現実——天から与えられた \wedge 使命 \vee に忠実に務めているのに実現されないといった事態——が入り込む余地は失われるのである。

そして、徂徠においては、まさにそうした不合理な現実を乗り越え、「何事も勤れば成就」という「道理之常」を実現させる根拠が「天地鬼神の助け」なのである。たとえ「人智人力のとゞき

不申場」であつても、それが「天命」である限り、勤めていれば「をのづから天地鬼神のたすけを得」るのだと徂徠は説く。そのような予定調和的な断言に対しては、それこそが自身の否定する「天を知ること」を言「う在りようではないのか、仁齋の言つ「天地の道は生に一なり」とどこが違つているのか、という疑問をまじらず禁じ得ないのだが、それは措くとしよう。問題は、そう断言することの根拠にある。

小島康敬が、徂徠の説く天の不可知説は自己確認なのではないかと論じたのは、その直前にある、「徂徠は形而上的真理についてその内実を多く語っていない。否、語り得ないものであつた。その意味で徂徠は確かに経験できる世界に人間の認識の及ぶ範囲を限定した」という小島自身による認定に導かれてのものであつた。しかし、「人智人力のとゞき不申場」にあつても「皆天地鬼神の助けにて成就いたし申候」というのは、「語り得ない」はずの「形而上的真理」について語っていることに違いあるまい。問題は、徂徠がみずからそれを「道理之常」と呼びながら、「道理」として開示できない点にある。第三節で引用したように、徂徠は次のように述べていた。

愚民は愚なるがゆへに道理を説聞かせて疑なからしむることはならぬことなり。なまなかしの道理は疑のたねとなる。故に鬼神・占筮・災祥の術を以て愚民の心を一致せしめ、疑なからしむることなり。(『鈴録』13)

「何事も勤れば成就し、勤めざれば成就不致事」は「道理之常」

であると徂徠は言うが、実際には、そのような「道理」を「説聞かせて疑なからしむること」はできない。努力しても成就しないことは、この世の現実としていくらかもあることだろう、というのが、ごく普通の感覚だからである。むろん、だからと言って、努力を怠つてよいということではない。努力しても成就するとは限らないが、しなければ成就しないのだから、やはり努力するほかないのだ、というのが、むしろ受け容れやすい「道理之常」なのではないか²⁸。

しかし、徂徠の思想においては、努力しても「成就」しないことがあつると言うことは許されず、かといって、「成就する」という根拠を道理で示すこともできない。そこは、もはや「鬼神」の存在、ないし、より根源的には「鬼神」を作つた「聖人」の存在を信じるほかないのである。

念のために断つておけば、徂徠は、「愚民は愚なるがゆへに」と述べているが、このことは民に限つた問題ではない。「知」に優る「君子」も、やはり「先王」の「術」の中に生きているのである、また「鬼神」の助けを得て初めて勤めを「成就」できることは、すでに確認しているからである。

以上を総じて言えば、徂徠の思想は、まず先に「先王」への「信」が前提とされ、その前提の上に、他の言説が成り立つ構造をしているということになるだろう。そして、天の「不可知」性は、まさにこの前提を守るためにこそ、必要とされるのである。つまり、「天命」を「天命」として信じ得る根拠を、一定の道理として説くことができないからこそ、根拠を問ふことそのものを禁ずるために、天は不可知であるという言説が必要とされるので

ある。それは、すでに「先王」や「天命」を信じている者には不要な言説なのであり、「先王の道」を相対化する他の思想的立場を封ずるために、機能を發揮しているのである²⁹。

そのような徂徠の主張が、実際に受け入れられ、信じられるとすれば、そこにはおそらく、二つの方向性が考えられる。一つには、徂徠の説く「先王の道」が現実の社会に対し、確かな有効性を持つと信じられる場合であり、もう一つには、その当人が、己れの職務を、徂徠の説くような「天命」と確信することができる場合である。そして、徂徠自身は、己れの自覚した「先王の道」を説き広めることを「天命」と確信し、それが現実の社会に対し効力を發揮するべく、政治に携わり、具体的政策を提言していたのであった。

ここでは、徂徠が、己れ自身の「天命」について語った箇所を引用しておこう。

不佞（＝自身みづかひの遜称）、天の龍靈リウレイに藉たすり、王・李ワン・リ二家（＝王元美・李于鱗）の書を得て以てこれを読み、始めて古文辞あるを識る。ここにおいて稍稍シウシウ六経を取りてこれを読む。年を歴るの久しき、稍稍、物と名との合するを得たり。予五十年の年すでに過ぎたり。ここにしてみづから力ちからめず、宛あとしてそれ死せば、すなはち天命てんめいそれ何と謂はん。故に暇日すなはち論著する所ありて、以て天の龍靈に答ふ。しばらくその綱要なる者数十を録し、以て入門の士に示す者のみ。（『弁道』）

徂徠は、「古文辞」学派として確立された己れの立場を、「天の龍靈」「天命」と受け止めていた。やや過剰気味な修辞を用いて語られているのは、「天の龍靈」に出会い得たという悦びと感謝の念によるのであろう。「論著」を始めとする以後の徂徠の活動は、天から与えられた「龍靈」に対する答えとして、展開されたのである。

要するに、徂徠自身においては——同時に、徂徠の説く思想内容においてもそのようなのであるが——天との関わりは、「天命」を自覚するときのみ生じるものであり、以後、天との直接的な関わりが持たれることはなかったと言えよう。目の前に展開する多様な現実の中で、己れの生の意味を繰り返し天に向けて問いかけるような思索的な営みは、徂徠自身および徂徠学においては不要なのであり、自覚された「天命」をひたすら社会において実現しようとする活動こそ、意義を持つのである。比喩的に言うならば、「天命」を自覚して以後、人は、天と向き合い、天に向かって進んでゆくのではなく、天を背にして、天の後押しを受けて進んでゆくのである。

こうした徂徠学の特質は、徂徠以後に活発化する国学の思想潮流が、徂徠学に対する批判を主要な契機として形成されたことを説明するものとなるであろう。そのことを同じ二つの論点から確認しておきたい。

まず、現実の社会に対する有効性の問題から確認するならば、そのことは、国学のナショナリズムが、お決まりの定型句のように、儒教の祖国である中国こそ、かえって王朝の交代を繰り返して政治的に乱れていると述べ、それを論拠に、天皇による万世一系

の皇国の優秀性を主張したことに結びつく。一例を挙げるならば、賀茂真淵は『国意考』で、次のように論じている。

たゞ唐国は、心わるき国なれば、深く教てしも、おもてはよき様にて、終に大なるわるごととして、世をみだせり。此国は、もとより、人の直き国にて、少しの教をも、よく守り侍るに、はた天地のまに／＼おこなふこと故に、をしへずして宜き也。されば天つ日月星の、古へより伝ふる如く、此すべら日月も、臣の星と、むかしより伝へてかはらず。世の中平らかに治れり。³⁰

この真淵の『国意考』では、冒頭で、「から国の儒とやらむ」は、「天地のこのるを、しひていとちひさく、人の作れるわざにこそあれ」と論じられているが、まさにそれは、「道」を「先王」の「作為」と規定する徂徠字を直接の論敵と見做していたからである³¹。

儒教思想がそのように一種のイデオロギーと見做され、国学からの批判を受けたのは、徂徠が「先王の道」の有効性をひたすら信じるよう要請し、その存立根拠を問うことそのものを封じ込めようとした点に、一つの要因を求めることができるであろう。この点については、和辻哲郎がすでに次のように論じている。

仁斎は宋学の理論を排斥して、直ちに聖人の思想に迫ることを念願としたが、それとともに聖人の説いた道をおのれの力によって一層明らかにし得ると信じていた。その限り思索的哲学的な立場を離れなかつたのである。しかるに徂徠は聖人

の残した辞と事との究明と伝承とのみに学問の仕事に限った歴史的文学的な考証によつて捕えられたシナ古代の風習が、そのまま道德の基準として受け容れられるべきであつて、そのほかに道を求むべきではなかつた。しかしこのようなシナ古代崇拜は、その崇拜をもとにせざる人たちにとつてはまことに笑つべきものに見えたであらう。だから徂徠のすぐあとに現われて来た国学者たちは、ただにシナ古代崇拜に共鳴しないのみならず、さらに一步を進めて、そういうシナ崇拜を正面の敵として論難し始めたのである。³²

また、もう一方の「天命」の自覚の問題について見るならば、徂徠が公的な職務を「天命」と解釈したことは、儒教に対する国学者たちの批判が、決まつて人の内面の私的性格を問題にしていたことに通じるだらう。例えば、先の賀茂真淵は「人の心は、私ある物」「人の心はさまざま、わろきこと有」「心の偽りは、人毎に有ものなり」³³と述べ、また、本居宣長は「すべて人の情の自然の實のありのままなところは、はなはだ愚かなるものなり」³⁴と述べている。人はただ天職に勤めていればよいと説いた徂徠自身の意図は、各人の倫理的修養を説く宋学や仁斎学に対し、道德の強制という批判を向けることにあつたが、国学者たちには、逆に、人の心に私的性格を許さず、公的な存在としてのみ扱おうとする徂徠の主張こそが、道德の強制と映つたのである。

このように見てくると、江戸中期に現れた荻生徂徠の思想が、近世の思想潮流のターニングポイントに位置していることが、よく理解できるように思われる。

現代の日本においては、既に「天」という語が、人々の思索を導く力を持たず、死語化していることが指摘されている³⁵。そこには、中世以前の日本において、人の生き方を問う際に、「神」や「仏」などの語が主要な超越概念となっており、「天」という概念の思想用語としての伝統が比較的浅かったことも影響していると思われる。しかし、それと同時に、近世に入り、天が超越概念として思想界の表舞台に現れて間もなく、徂徠によって、「道」が「天地自然」と切り離され、形而上的根拠としての「天」に向けて問いを発することが封じられたことも、影響を及ぼしていたものと推察できよう。

例えば、江戸後期の儒学者佐藤一斎（一七七二―一八五九）は、「我既に天物なれば、必ず天役あり」（『言志録』一〇）³⁶と述べ、徂徠と同様に、天から与えられた「天役」を重視しているが、さらにまた、「土当に己に在るものを恃むべし。動天驚地の極大の事業も、また都て一己より締造す」（『言志録』一一九）と述べ、強い自負の意識を示している。その結果、天と我との関係は、「吾が性は即ち天なり」（『言志録』一三七）、「吾が心即ち天なり」（『言志録』一九八）などのように、対等な位置に置かれるようになってゆく。

こうした思想的傾向は、現実の社会改革を志した幕末の志士たちに通ずるものであるが、それは一步誤れば、思想概念としての「天」を空洞化させることになりかねないものであろう。徂徠自身は「天の龍靈」を強く実感することで、天との間に緊張関係を持っていたであろうが、その緊張が失われたとき、天による規制を失った自己は肥大化して、むしろ天を自己に従属させ、自己

を正当化する概念装置に墮せしめることになるのではないだろうか³⁷。

そのように人と「天」との関わりをたどって見たとき、「天といふ言葉」という随想において語られた、小林秀雄の次のような言葉が、あらためて示唆深いものとして映って来よう。

戦国時代が終り、日本人が、学問とか思想とか呼ばれるもの一本立ちを意識し初めてからこの方、人生の意味について自問したどんなに沢山な人々が、この同じ言葉を使つて来たか。この言葉を使つて、何かの用を足して来たわけではなし、何か実際のな効果をあげて来たわけでもない。従つて、これは使はれて来た言葉といふよりも、寧ろ、注意深く眺められ、その意味を問はれて来た言葉だと言つたはうがいゝかも知れない。生活するだけでは足りない、生活の意味を求めなければ、と考へた或は感じた人々の心には、必ずこの言葉が浮んで来た。³⁸

「生活の意味を求め」、「人生の意味について自問」するために、「天」という言葉を「注意深く眺め」て来たというのは、要するに、自分自身の人生の意味について目を向けてきたということであらう。それはむしろ、「何か実際のな効果」をあげるためではなく、自分自身を見つめ、みずからの生をよりよく生きんがためである。続けて小林が論じているように、「天」という言葉が古臭く思えるのは、天の意味が古くなったのではなく、「凡そ言葉の意味といふものへの感受性を急激に失つた」³⁹ためであるとす

れば、そのことはそのまま、自分自身を見つめ、人生の意味を問うという感受性そのものが失われていることを意味することになる。

直接には徂徠における「天」の概念について考察したものであるが、より根源的には、そうした問題意識の下に論じられたものであることを付け加えて、この小論を閉じることにしたい。

- 1 丸山眞男「近世日本政治思想における「自然」と「作為」」(『丸山眞男集・第二巻』岩波書店、一九九六年)。特に第三・第四節参照のこと。
- 2 丸山眞男「近世儒教の発展における徂徠学の特質並にその国学との関連」(『丸山眞男集・第一巻』岩波書店、一九九六年)二〇五頁。
- 3 源了圓「徂徠・春台における天の觀念と鬼神觀」(『神觀念の比較文化論的研究』講談社、一九八二年)三八六頁および三六八頁。なお、先王が無から作為したという丸山の議論については、前掲「自然と作為」論文の二二三頁二六頁参照。
- 4 小島康敬「荻生徂徠素描」。「天」と「作為」の問題をめぐって」(『徂徠学と反徂徠』ベリカン社、一九八七年)二三頁。
- 5 同右、一七頁。
- 6 日本思想大系「荻生徂徠」(岩波書店)。以下、「弁道」からの引用は同書によるものとし、典拠となる条数のみを挙げることにする。
- 7 朱子学大系第八巻「四書集注」(下)。(明德出版社)四五〇頁。ただし、書き下しは論者による。
- 8 朱子学大系第七巻「四書集注」(上)。(明德出版社)四〇七頁。ただし、書き下しは論者によるもので、漢字表記も旧字を新字に改めている。以下、『論語集注』からの引用は同書によるものとし、典拠となる篇名と章数のみを挙げることにする。
- 9 新釈漢文大系「近思録」(明治書院)一一八頁。以下、『近思録』からの引用は同書によるものとし、典拠となる篇名と章数のみを挙げることにする。
- 10 前掲の思想大系による。以下、「弁名」からの引用は同書によるものとし、典拠となる項目名と条数のみを挙げることにする。
- 11 荻生徂徠全集第一巻「みすず書房」(四五六〜四五七頁)。以下、「答問

書」からの引用は同書による。ただし、漢字表記を旧字から新字に改め、句点を適宜読点に改めた。

12 前掲の思想大系による。以下、「字則」からの引用は同書によるものとし、典拠となる条数のみを挙げることにする。

13 前掲新釈漢文大系の註によれば、「物に在りては理と為す」の誤りと考えられる。

14 日本思想大系「伊藤仁斎・伊藤東涯」(岩波書店)。以下、『語孟字義』からの引用は同書によるものとし、典拠となる項目名と条数のみを挙げることにする。

15 こうした仁斎の「天」をめぐる思索については、拙論「伊藤仁斎における天について」で論じている。ただし、同論文は、韓国語訳が『儒教文化研究』第十一輯(成均館大学校儒教文化研究所)に、中国語訳が『儒教文化研究国際版』第七輯(同)に収録されているが、邦語では未公開である。

16 例えば、徂徠は次のように論じている。「宋儒は仁を心に求む。仁齋もまたこれを心に求む。その宋儒に異なる所以の者は、ただ天理・人欲を言はざるのみ。その謬り見るべきのみ。」(『弁名』仁二)「善悪はみな心を以てこれを言ふ者なり。然れども心は形なきなり。得てこれを制すべからず。故に先王の道は、礼を以て心を制す。礼を外にして心を治むるの道を語るは、みな私智妄作なり。」(『弁道』18)

17 「礼記」王制篇の「五十にして爵す」による。新釈漢文大系「礼記・上」(明治書院)二二七頁。

18 東洋文庫「論語徴2」(平凡社)三五九頁。ただし、漢字の表記を旧字から新字に改めた。

19 前掲みすず版全集一巻、四二九〜四三〇頁。

20 徂徠における「鬼神」については、田原嗣郎「徂徠学の世界」(東京大学出版会、一九九一年第二章第三節「鬼神」に教えられるところが多かった。

21 前掲みすず版全集一巻、四六二〜四六三頁。

22 荻生徂徠全集第六巻(河出書房新社)四四三頁。ただし、かな表記をカタカナからひらがなに改めた。

23 前掲の源論文、二八九頁。

24 この点、本居宣長が、「つひ山ぶみ」において、「人として、人の道はいかなるものぞといふことを、しらで有べきにあらず」と述べているのは、近世思想の基調を示すものと言えよう(日本思想大系「本居宣長」岩波書店、五一八頁)。

25 小林秀雄は、「徂徠の考へを、私にに解して、敷衍して言ふのだが、徂徠は、この場合、天の不可知が主張したかったのではない。彼は、彼の言ふ「心法理屈」の説に取りまかれてゐたから、さういふ言ひ方を必要とした。徂徠の考へ方からすれば、不可知論といふやうなものは、学問の道には

不要なものだ。恐らく、但徠は、それで解るといふ人に対しては、天は可知でも不可知でもない、と言つて済したかつたであらう」と論じている。『考へるヒント』「天命を知るとは」(第五次・小林秀雄全集第十二巻)新潮社、二〇〇一年) 四〇八頁。ただし、漢字表記を旧字から新字に改めた。

²⁶ 新釈漢文大系『孟子』(明治書院) 四〇五頁。

²⁷ 『天地の道は生に一なり』という言葉に続けて、仁斎は、次のように論じている。

父祖身没すといえども、しかれどもその精神は、すなわちこれを子孫に伝え、子孫又これをその子孫に伝え、生生断えず、無窮に至るときは、すなわちこれを死せずと謂いて可なり。万物みな然り。あに天地の道生有つてして死無きにあらずや。故に生ずる者は必ず死し、聚まる者は必ず散ると謂うときは、すなわち不可なり。生有れば必ず死有り、聚有れば必ず散有りと謂うときは、すなわち不可なり。生と死と対するが故なり。(『語孟字義』天命4)

つまり、「天地の道は生に一なり」という言葉は、「生ずる者は必ず死す」という事態を前提に、あえて「死せずと謂いて可なり」という視点から発せられているのである。

²⁸ 仁斎は、『童子問』において、「正路に遵したがひて未到いたらざる者あり。未有らず邪路に由て能く到る者は」と述べている(『日本古典文学大系』近世思想家文集、岩波書店、五五頁)。

²⁹ 本論文とは異なり、但徠における「物」の概念という観点からであるが、井上厚史「荻生徂徠の「物」をめぐる言説」(『島根県立国際短期大学紀要』第5号、一九九八年)が、但徠の思想は、「自分以外のあらゆる解釈を排除しようとする」ものであり、「但徠の解釈を進んで享受」し、「ただひたすら服従すること」を指示するものであると論じている。

³⁰ 日本思想大系『近世神道論・前期国学』(岩波書店) 三三三頁。

³¹ 直接には、但徠の弟子太宰春台の『弁道書』を想定したものとされる。

³² 和辻哲郎『日本倫理思想史』(和辻哲郎全集第十三巻、岩波書店) 二五八―二五九頁。傍点は原文による。

³³ 『国意考』による。前掲思想大系、三九二頁、三八二頁、三九〇頁。

³⁴ 『紫文要領』(『日本古典集成』本居宣長集、新潮社) 二〇四頁。

³⁵ 平石直昭『天』(三省堂、一九九六年) 五―六頁。なお、相良亨は、福沢諭吉や夏目漱石が、みずからは「天」という言葉を用いつつ、他の言葉で表現することを認めていたと指摘し、「天」は生きつつける場合にも、このような不安定な概念となり、それを指す概念も、「天」でなければならぬものではなくなりつつある」と述べている(『日本の思想』ベリかん社、一四一頁)。

³⁶ 日本思想大系『佐藤一斎・大塩中斎』(岩波書店) 一一頁。以下、『言志

録』からの引用は、同書によるものとし、典拠となる条数のみを挙げることにする。

³⁷ 栗原剛『佐藤一斎・克己の思想』(講談社)では、一斎において、「自ら

³⁸ 前掲第五次全集十二巻、三六四頁。

³⁹ 同右、三六六頁。

本論文は、科学研究費補助金・基盤研究(B)「東アジアにおける文明の衝突と「天」の観念の変容」(研究代表者・井上厚史)の研究成果の一部であり、また、二〇〇八年九月二十五、二十六日に台湾大学で行われた国際学術研討会「天、自然與空間」での発表原稿に、加筆修正を加えたものである。同シンポジウムの関係者各位に、お礼申し上げます。