

荻生徂徠の天命説

一、本稿の立場と課題

本稿では、荻生徂徠の思想、また思想形成上における天命説の意義を考察したい。従来、徂徠の天命説は、その思想全体の特質を政治的思考の優位と捉えて解釈されてきた。しかし、本稿では、徂徠学の論理構造自体からは、むしろ天命説がその政治的思考に優位すると考える。

徂徠学の特質を政治的思考の優位に見る考え方は、既に江戸時代の徂徠学批判の中に見られる。例えば、中井竹山は「仁」が「安民の徳」であれば、それは「上に在る人」に限られることになると言い、尾藤二洲は「道」が「三代

片岡 龍

の礼楽」であるなら、それが亡んだ現在、何を「道」とするのかと言ひ、こうした矛盾点を抱える徂徠学を、聖学の衣を纏った「功利」の学と批判する^①。しかし、徂徠の考えを突き詰めると、「下に在る人」、つまり政治的地位を得られない者にも、それ相應の「命」があり、また「三代の礼楽」が亡んでいるという現状にも、その状況に相應しい「命」があることになる（後述）。ここに、その天命説が政治的思考に優位すると考える中心的根拠がある。

丸山真男氏『日本政治思想史研究』は、改めて指摘するまでもなく「道徳から政治」「自然から作為」という図式によつて、徂徠の思想を捉える^②。この考えが、政治的思考の優位を徂徠学の特質とする竹山や二洲の見方を引き継ぐ

ものであることは、見易い。ただ評価の方向が逆になっただけだ。一方、「政治の道徳への優先」とともに「天の尊敬」をその特質として挙げる吉川幸次郎氏「徂徠学案」³以後、徂徠学の特質をめぐって、さまざまな見解が提出されるようになった。しかし、それら見解の相違は、畢竟、「道」に関する徂徠の発言のどの面を強調するかに因るようである。

徂徠の「道」の定義は「礼楽刑政」であるが、同時にそれは「敬天」「敬鬼神」、或いは「人情」にもとづくと言われ、また「統名」とも称される。この「道」≡「礼楽刑政」という定義からは、いわゆる「道徳から政治」という図式が浮かび上がり、また、それが先王の創造物であるという点に重きを置けば、「自然から作為」という図式が浮かび上がろう。さらに、それが現在亡んでしまっているという点に注意すると、この「作為」が実定的なレベルのことなのか、礼楽制作の基礎となる現実認識の方法上のことなのか、問題となり、また「道」が「敬天」「敬鬼神」、或いは「人情」にもとづくという点からは、政治における非合理的要素の存在、或いは「作為」の「自然」性といった面が云々される。また、「統名」という言葉からは、認識行為における主体性と古文辞学の「方法」との関係が問題となろう。⁶

しかし、このうち、「道」が先王の創造物であるという点は、制作の権限を「聖人」に限定し、また「聖人学んで至るべからず」とする徂徠にとつて、あまり問題にならない⁷。また、その礼楽が現在亡んでいるという点も、不完全ながらそれは「六経」中に残されているのであり、これも徒らに強調すべきことではない（後述）。また、「道」が「人情」にもとづくというのは、『礼記』等を根拠とする言葉で、「道」を「礼楽」とする以上必然的に出てくる言い回しであつて、この言葉が徂徠の思想中それほど重い意味をもつとは考え難い⁸。また、「統名（物へ教えとしての具体的事物）」の統名的名称」というのは、具体的事物に直接対応しない「道」という語のもつ抽象性が「道」≡「理」という解釈に結びつくことを牽制した表現、つまり「道」≡「礼楽刑政」という定義の消極的言い換えに過ぎないであろう。

したがって、問題は、「道」が「礼楽刑政」であることと、それが「敬天」「敬鬼神」にもとづくこととの関係如何にしばられる。そして、従来は、前者を徂徠学全体の特質と見做し、後者をその非合理的側面と捉えて、後者の前者に対する意味を考えたのである（後述）。しかし、後者を非合理的側面と捉えることは、果たして正しい解釈だろうか。

二、「敬天」「敬鬼神」の解釈

徂徠が「道」を「敬天」「敬鬼神」にもとづくくと述べている例は、非常に多い。次に、その例を列挙してみる。

- (a) 先王之道、安天下之道也、其道雖多端、要歸於安天下焉、其本在敬天命、(『弁道』7)
- (b) 先王之道、莫不本諸敬天敬鬼神者焉、(『弁道』21)
- (c) 先王之道、本於天、奉天命以行之、(『弁名』上「智」1)
- (d) 自古聖帝明王、皆法天而治天下、奉天道以行其政教、是以聖人之道、六經所載、皆莫不歸乎敬天者焉、(『弁名』下「天命帝鬼神」1)
- (e) 孔子所謂不知命無以為君子也者、本謂知天之命我以此道也、先王之所以安民為心立斯道者、亦以知天命也、故非知此則無以為君子也、宋諸老先生忘先王之道以敬天安民為本、而專求諸「……(『弁名』下「天命帝鬼神」6)
- (f) 先王之道、本諸天、奉天道以行之、祀其祖考、合諸天道之所由出也、故曰、合鬼与神、教之至也、故詩書礼楽、莫有不本諸鬼神者焉、(『弁名』下「天命帝鬼神」15)
- (g) 蓋先王之道、敬天為本、礼楽刑政、皆奉天命以行之、故知命安分、為君子之事矣、……且聖人之道、敬天為本、故君子貴知命、(『論語微』甲「学而」1)

(h) 聖人之道、安民之道也、而敬天為本、故孔子曰、不知命、無以為君子、(『論語微』戊「子罕」1)

(i) 天命我為天子為諸侯為大夫為士、故天子諸侯大夫士之所事、皆天職也、君子畏天命、故於其道也莫不尽心竭力已、……殊不知先王之道、敬天為本、聖人千言万語、皆莫不本於是焉、詩書礼楽、莫非敬天、孔子動言天、先王之道如是矣、君子之道如是矣、(『論語微』辛「季氏」8)

(j) 蓋古聖王之道、以奉天為本、(『論語微』癸「堯曰」1)

(k) 命者道本也、受天命而為天子為公卿為大夫士、……聖人之立道、奉天命以行之、(『論語微』癸「堯曰」3)

(以上、傍線は筆者)

ところで、ここで注意すべきは、「道」が「敬天」にもとづくという用例に較べて、「敬鬼神」にもとづくという用例の圧倒的に少ないことである。従来、この「敬天」「敬鬼神」は、徂徠学の非合理的側面と見做され、政治的思考との関係からは、(イ) 政治を神秘化し権威付けるもの、(ロ) 体制認識における呪術的意識からの離脱を逆説的に支えるもの、(ハ) 政治における文化的・宗教的要素を強調するもの等と解されてきた。⁹⁾しかし、それはこの「敬鬼神」的要素を不当にクローズアップするために生じた歪曲ではなからうか。むしろ、数の上からでは、(a)(c)(e)(g)(h)(i)

(k)の例に見えるように、「敬鬼神」よりも「知(天)命」「敬天命」「奉天命」「畏天命」といった用例の方が多いためである。そこで、次に、これらの語と「敬天」との関係について考えよう。

徂徠は、「命とは天の我れに命ずるを謂ふなり」(『弁名』下「天命帝鬼神」5)と、「命」とは天の我々に与えた命令であり、一方、「天は解を待たず。人の皆な知る所なり。之を望めば蒼蒼然、冥冥乎として得て之を測る可からず」(同1)と、「天」とは誰もが知っていないながら、実は知り尽くすことのできない存在であると言う。したがって、我々は自分に対する「命」以外に「天」を知ることができない。つまり、「命は是れ天の命ずる所、天と命とは豈に岐つ可けんや」(同5)というように、我々にとつて「天」とは「命」にほかならないのである。そして、「天」が「命」にほかならない以上、「天なる者は得て測る可からざる者なり。……古の聖人、欽崇敬畏の違あらざることを、是くの若く其れ至れる者は、其の得て測る可からざるが故を以てなり」(同5)と、その「天」を不可知であるゆえに「敬する」こととは、「天」の可知である部分、すなわち「命」を「知る」ことと同義となろう。つまり、「敬天」とは「知命」の裏返ししの表現と考えられる。また、「敬天命」「奉天命」「畏天命」というのは、この両者を総合的或いは修飾的に表現

したものであろう。

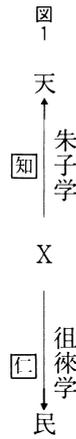
ここで、再び(a) (k)の用例に戻ると、(d) (f)の「奉天道」という表現が、若干政教の神秘化といったニュアンスを帯びていそうで気になるもの(政教の神秘化については「敬鬼神」と併せて後述)、そのほかはおおむね、「道」が「天命を知る(敬す、奉ず、畏る)」ことにもとづくことを述べたもの、と解してよさそうである。すなわち、これまで「道」は「敬天」「敬鬼神」にもとづく」という形で取り挙げられてきた徂徠の考えは、むしろ「道」は「知(敬、奉、畏)天命」にもとづく」と取り挙げた方が、より徂徠の真意に近いと思われる。

それでは、次に、この徂徠の「天命」に対する考えは、その政治的思考とどのような関係にあるだろうか。実際、(a) (h)等の例からも分かるように、徂徠の「天命」に対する考えは、「安天下」「安民」といった語と密接な関連をもつて記述されているのである。

三、朱子学¹⁰⁾に対する徂徠学の個性

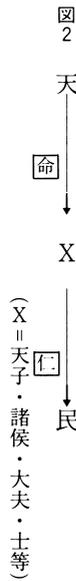
「道」||「礼楽刑政」とする徂徠学と「道」||「理」とする朱子学との対立は、「先王の道は……仁を主とす……、後世の儒者は知を尚び、理を窮むるを務めて、先王・孔子

の道壊る」(『弁道』21)というように、これを「仁」と「知」の対立と言ひ換え得る。これを、朱子学の「天」を「知」ろうとする方向に対して、徂徠は自分の思想を「民」を治める「仁」を特徴とするものと位置付けたとして図示すると、図1のようになる。



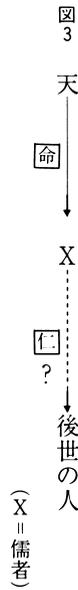
しかし、ここで注意しなければならないのは、先にも触れたように、「孔門の教へは、仁を至大と為す。何となれば、能く先王の道を挙げて之を体する者は仁なればなり。先王の道は、天下を安んずる道なり。其の道は多端なりと雖も、要は天下を安んずるに帰す。其の本は天命を敬するに在り。天我れに命じて天子と為し諸侯と為し大夫と為せば、則ち臣民の在ること有り。士と為せば則ち宗族妻子の在ること有り。皆な我れを待ちて而る後安んずる者なり。且つや士大夫は皆な其の君と天職を共にする者なり。故に君子の道は、唯だ仁を大なりと為す」(『弁道』7)、「聖人の道は、民を安んずる道なり。而して敬天を本と為す。故に孔子曰く、命を知らずんば以て君子為ること無きなり。と。又曰く、君子仁を去りて、悪くにか名を成さん、と。是れ命と仁とは、君子の君子たる所以なり」(『論語徴』戊「子罕」1)

と、この「仁(『安民の徳』)が「命」と密接な関係をもつて記述されていることである。つまり、天が我々を「我れを待ちて安んずる者」達を下属する地位に置いていること自体が、その者達を養い安んじよ(『仁』)という天の「命」だ、と徂徠は考えるのである。この関係を上引の記述を参考にして図示すれば、図2のようになる。



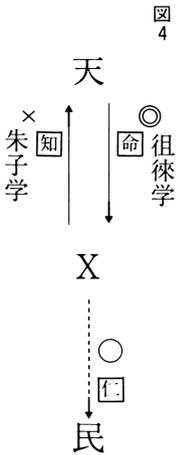
ただ、「先王の道は、天に本づき、天命を奉じて以て之を行ふ。君子の道を学ぶも、亦た以て天職に奉ずることを欲するのみ。我れ道を学んで徳を成して爵至らざるは、是れ天我れに命じて以て道を人に伝へしむるなり。君子は教學以て事と為し、人知らずして慍らず。是れを之れ命を知ると謂ふ」(『弁名』上「智」1)というように、徂徠は先王の道を行えない者、つまり政治的地位を得られない者の存在を認め、その「命」を道を伝えることにありとしている。そして、注目すべきは、「士は先王の道を学んで以て徳を成し、將に以て世に用ひられんとす。然れども人知らずして我れを用ひざるや、其の心豈に怫鬱する所莫からんや。下為る者の情然りと為す。然れども亦た命有り。先王の道を世に行ふは、命なり。先王の道を人に伝ふるは、

命なり。唯だ命同じからざるのみ。是の時に於いて教学以て事と為し、藉りて以て憂ひを忘れ、其の心佛鬱する所有る莫し、……是れ儒者の事」（『論語徴』甲「学而」一）と、徂徠は道を世に行う「命」と道を伝える「命」との間に価値の序列を認めず、かつ後者を自らがその存在である儒者の事としてゐることである。つまり、図3のようなケースを、徂徠は図2と同列なものとして想定していたことになる。



そうすると、先に徂徠学と朱子学との関係を図1のように規定したが、徂徠のこの考えをふまえる以上、朱子学の「知」に対する徂徠学の「仁」という個性はいまひとつはつきりしなくなる。むしろ、「後世の学者、私智を逞しくして自ら用ふるを喜び、其の心敖然として自ら高ぶる、……遂に天は即ち理なりの説有り。其の学は理を以て第一義と為す。其の意に謂へらく、聖人の道は、唯だ理のみ以て之を尽くすに足れり、と。……則ち亦た天は我れ之を知れりと曰ふ。豈に不敬の甚しきに非ずや」（『弁名』下「天命帝鬼神」一）、「宋儒曰く……。是れ天を知るを以て自負する者なり。

仁齋先生曰く……。是れも亦た天を知るを以て自負する者なり。……是れ皆な自ら聖とする者なり。古の聖人を信ぜざる者なり。天を敬せざる者なり。夫れ天なる者は知る可からざる者なり。且つ聖人は天を畏る。故に止だ命を知る」と曰ひ、我れを知る者は其れ天かといひ、未だ嘗て天を知ると言はざるは、敬の至りなり。子思・孟子に至りて、始めて天を知るの言有り」（同4）というように、徂徠は、朱子学に代表される後世の学を、天を理とし、天を知ろうとする不敬なものとして捉え、それに対する自らの学を、天を不可知とし、天を敬することを根本とすると位置付けていると考えられる。¹⁵つまり、徂徠の言に即す限り、朱子学に対する徂徠学の個性は、我が天を「知」という方向に對して、天が我を知る、即ち「命」という方向を提示した所にある。そして、「仁」とは、この「命」の下に向かう方向がスライドされたと考えた方が、わかりやすすくないだろうか（図4）。



四、徂徠の孔子観

前節において、徂徠が、(a)「道」を行う為政者の「命」と、(b)「道」を伝える儒者の「命」という、二つの「命」を想定しているを見た。しかし、「孔子の所謂命を知らずんば以て君子為ること無きなりとは、本と天の我れに命ずるに此の道を以てするを知ることを謂ふなり。先王の安民を心と為し斯の道を立つる所以の者も、亦た天命を知るを以てなり」(『弁名』下「天帝鬼神」6)という語に注意すると、徂徠がさらに、(c)「道」を制作する先王の「命」という、もう一つの、「道」を媒介にした人間の「天」との関わり方を考えていたことが分かる。¹⁶そして、これは、従来、「道」の歴史の変遷を論ずる際にしばしば問題とされた「行礼」「伝礼」「制礼」(『徂徠集』二八「復安澹泊」6)という区別とも対応する。ところで、この三つのパターン¹⁷の発想の原型には、徂徠の特色ある孔子観があると思われる。

徂徠は『論語』の「五十にして天命を知る」を、「五十にして命ぜられて大夫と為り、五十にして爵せられ、以て先王の道を其の国に行ふ。学の効は、是に至つて極まる。然れども五十は始めて衰ふ。故に此れ自りして後は、復た

営為する所有る可からず。故に五十にして爵至らざれば、以て天命を知ること有るなり。孔子又曰く、我れを知る者は其れ天か、と。天の我れに命ずるに先王の道を後に伝ふるを以てすることを知るなり」(『論語徴』甲「為政」4)というように、孔子は肉体の衰え始める五十歳にして政治的地位を得られず、「道」を当世に行うことができないう運命を知ったと解す。しかし、裏を返せば、その運命は「道」を後世に伝える使命であると考える点¹⁸が、徂徠の孔子観の特色の第一である。ここには(a)(b)の二つのパターンの発想の原型があろう。また、徂徠は、孔子の時代、既に「道」は失われようとしており、孔子は礼楽制作の能力をもつていながら、時勢に遇わないため制作の任に当たることができず、その代わりに、既に地に堕ちかけていた礼楽を、六經という書物の形にして後世に伝えた¹⁹と考える。これが徂徠の孔子観の特色の第二である。ここには、(b)(c)の二つのパターン²⁰の発想の原型があろう。そして、いずれの場合にも、徂徠が孔子を(b)の位置に捉えていることは、注目してよい。

しかし、従来、徂徠学の特質を考える際、(b)よりも(a)の要素が重視されてきたのは、徂徠の孔子像が、(c)の点においていまひとつ明瞭でないことに因ると考えられる。問題は、徂徠が、孔子は時勢に遇わず、制作の任に当たること

ができなかったと言いながら、一方で、「孔・顔の時は、革命の秋なり。且つ顔子の用舎行蔵は、孔子と同じ。若し天之を許さば、亦た聖人なり。故に孔子、礼楽を制作するを以て之に告ぐ」(『論語徴』辛「衛靈公」10)と、孔子の時代を「革命の秋」と規定し、さらに三代の聖人のみに許されるはずの礼楽制作の権限を、孔子ばかりでなく顔淵にまで認めようとしていることである。また、ここで従来しばしば問題になった夏・殷・周における「道」の因革をめぐる祖徠の発言(『弁名』上「道」2)も併せ考えてよい。こうした祖徠の考えは、三代以後の開国時における「道」の制作の可能性を切り開くものであり、ひいては祖徠学の対現実政治的性質を保証するものであるように思われる。

しかし、これはおそらく発想の方向が逆なのであって、孔子・顔淵を聖人とすることにより、彼らに礼楽制作の資格を認め、ひいては後代の人間の政治的活動の根拠をそこに認めていこうというのではなく、『論語』本文に孔子が顔淵に四代の礼楽を告げる等という記事があり、これは解釈のしようによっては、聖人以外の人間が礼楽を云々するという僭越な結果を引き起こしかねないので、孔子・顔淵を聖人とし、彼らの時代を「革命の秋」と限定することに よって、そうした可能性を回避しようというのである。そして、なによりも「孔子の聖の若きは、以て作る可くし

て以て述ぶ可きなり。命至らず。故に敢て作らず」(『論語徴』丁「述而」1)と、孔子は天の「命」にしたがって、結局は制作しなかったのである。

ここで「命」と「道」の関係について考えてみよう。祖徠の「道」は「礼楽刑政」という定義は、朱子学の「道」は「理」に対抗する点で、内在的価値に対する外在的価値の優越を主張したものと解することができる。しかし、この価値の外在化の過程で、祖徠学は二つの弱点を抱えることになる。一つは、用いられないで政治的活動を行えない場合に、人は「道」とどう関わるのかという問題であり、もう一つは、実際に「道」が亡んでしまっている後世において、やはり、人は「道」とどう関わるのかという問題である。初めに挙げた竹山と二洲の祖徠学批判は、まさしくこの点に関わる。しかし、この二つの弱点は、上述の祖徠の「命」の発想の原型である孔子観によって解消される。つまり、用いられないで「道」を行えない場合には、それを伝えるという「命」があり、孔子がその「命」に従って「道」を六経という形で伝えてくれたおかげで、実際に「道」が亡んでしまっている後世においても、六経の記録に使用された言語(『古文辞』に習熟することによって、人は「道」と関わる)ができる。すなわち、この「命」の觀念の導入を俟ってはじめて、「道」は用舎行舎、万世を貫く絶対

的基準となり得るのである。「道」が「知（敬、奉、畏）天命」にもとづくとは、この謂であらう。

五、「文」と「武」

徂徠は、「聖人の心は、得て測る可からず。唯だ聖のみ聖を知る、……儒者の業は、唯だ古の聖人の書を守りて、以て後世に詔ぐれば、其れ斯ち可なり」（『徂徠集』二七「答屈景山」）と、聖人の心を推し測るのではなく、古聖人の書をそのまま正しく後世に伝えることを、儒者の役目とする。²²そして、この儒者の業は、前節で見たとように、孔子が「先王の道」を六経という書に定めたことによって可能となった。したがって、「聖人孔子に至り、文を肇め儒を肇め、六籍朽ちず」（同九「賀香国禪師六十叙」）と、徂徠がこの孔子の六経に関する事業に儒者の業の起源を見ることは、当然である。このように、徂徠が自らその存在である儒者の業の性格を、上述の如き孔子親によって規定していることは、注目してよい。実際、徂徠の思想を単に政治重視の思想とすれば、堯・舜よりも孔子を重視しようとする仁齋に対して、徂徠は政治的に不遇な孔子を切り捨て、先王のみを重視してもよかつたはずである。それをしないで、徂徠が「制作」の事実のない孔子を、なんとか聖人と見做そ

うとしているのは、そこにその思想体系上のなんらかの要請があったと考える方が自然であらう。ところで、この徂徠の孔子観、即ちその儒者観には、徂徠学成立以前の、徂徠のもう一つの関心が反映していると思われる。それは、日本における「文」の位置の問題である。次に、この点に関して考察を進める。²³

「予江翁の詩を誦し、而る後神祖の深仁厚沢の、民に入る者の至りて浹洽するを知る。吾が博桑文明の運、方今日の再中するが如し」（『徂徠集』八「叙江若水詩」）、「夫れ慶元以来、治化の覃ぶ所、文章日びに興る。而して逢掖の士、觚を操るを以て業と為す者何ぞ限らん」（同三三「与藪震庵」）という記述から窺われるように、徂徠学成立以前、徂徠は日本において家康の治世時から文運が次第に興隆し、また、現在それは過去の王朝時代にも優る勢いに達そうとしている、と考えていた。また、この文運の興隆を、徂徠が単に国内レベルで考えていたのではなく、東アジア全体を視野に入れていたであろうことは、「方今右文の化、無外に昭融し、嘉・隆を踰ゆること万万なり」（同二七「与佐湧真」）と、当代の文運は明の古文辞派最盛期の嘉靖・隆慶時を凌ぐと言い、また「異なるかな時や、唐虞三代、聖人教へを用ふるの邦にして、鞠まりて胡土と為る。文の時と与に、閭芴として熄むに幾し。其の衰ふるや斯くの若く其れ

甚だしきか。夫れ低まること有れば必ず昂まる。彼に拙せば此に伸ぶ。十年を過ぎずして、文其れ將に大いに吾が東方に萃まらんとするか」（同八、二火弁妄編序）と、中国本土で衰えた文運は、あと十年もすれば日本で盛り上がりと言っている点から推測できる。そして、徂徠はこの当代における文運の興隆の最終段階に自らが与る、つまりその総仕上げを彼の首唱する古文辞派の文学運動が果たすことを期待していたと思われる（『徂徠集』八「叙江若水詩」、同二六「与江若水」5、同二七「与佐湧真」1、「与松霞沼」、『徂徠集稿』「与泉次公」5付書）。

ところで、一般に徂徠の古文辞学というと、それによって先王の道を明らかにするための手段、つまり古代の言語を正確に読み取れるようになって、はじめて先王の道が記された六経の内容を明らかにしうる、その階梯であるとして理解されており、また、徂徠学成立以後の徂徠の古文辞学は、そう理解して問題ない。しかし、徂徠学成立以前の徂徠の古文辞学に対する態度は、むしろ手段が目的に化してしまっている感を否めない。つまり、先王の道を明らかにする手段としての古文辞学ではなく、文学運動としての古文辞学の興隆が、彼の関心の中心事であるように見える。これには、おそらく二つの密接に関連した理由があると考えられる。一つは徂徠学成立以前の徂徠の最大の思想関心で

ある仁齋学への対抗意識であり、もう一つは徂徠の日本における「文」の位置に対する現状認識である。ここでは、後者について考える。

徂徠は、「有相氏の馬上を以て海内を定めし自り、歴代相承け、控弦俗と成る。事大小と無く、一切武断、文字を事とすること亡し。神祖の龍興し、墳素を崇尚するに及び至りて、凡百の制度、二代に監み、郁郁乎として文、海内靡然として風に郷ふこと茲に百年。然れども猶尚ほ政、其の民に因り、民、俗を改めず。操觚の士、其の材を用ふるを獲ること靡靡乎たり」（『徂徠集』十「贈封書記兩伯陽叙」）、「蓋し嘗て以へらく、吾が東方、帝降りて王たりし由り、控弦俗と成り、士大夫の間、業に自ら一道有り。以て世よ相沿承し是れを伝ふ。経術を旁引し、其の行事を修飾せずと雖も、頗る能く信を明らかにし義を昭らかにす。……政治に至りては、一切武断。逢掖の子、果たして世に贅旎たり」（同二七「与泉雲洞」2）、「今の世を希ひ進を求むる者は、則ち輒ち相謂ひて曰く、薄海の内、短後急装し、長剣を曳き、怒馬を躍らす者、滔滔として皆な是れなり。吏以て師と為り、三尺を奉ず。武断是れを舎きては君子に非ざるなり。則ち摘藻春葩の如きも、奚ぞ殿最に益あらんや」（同八「叙江若水詩」）、「我が邦数百年來、一切武断。文儒の職は顧問應對に備ふるのみ。豈に能く朝政の得失を言はんや」

(同二三「与敷震菴」10)、「此の方の儒は、国家の政に与らず、終身官を遷らず。贅旒の如く然り」(同二七「答屈景山」1)と、日本を鎌倉以来、非常に「武」に偏った国であり、これに対して上述のように江戸開府以来、次第に文運は上昇してきたものの、その政治体制は依然「武」に偏したままであり、「文」を担当するはずの儒者が「世の贅流」になっていると認識していた。

問題は、この現状にどう対処すべきかということである。この場合、直ちに思いつくのが、仁斎がこの「文」「武」の問題に対してとった態度であろう。周知のように、仁斎は治道における「文」「武」に対する優位を主張する(童子問』中31、『古学先生文集』一「送山口勝隆序」)。このことがただちに、仁斎が現状の武断的体制に対して否定的であったということを意味しないだろうが、少なくとも五井蘭州は仁斎のこうした考えを功利的と評しており、また徂徠も仁斎の思想傾向に対して蘭州同様の意見を抱いていたと思われる。⁽²⁵⁾そして、おそらく、仁斎に限らず、当時の日本の儒者は基本的にこの「文」と「武」の齟齬を感じていたであろう。⁽²⁶⁾徂徠はこの「文」「武」の齟齬感から、「文」の「武」に対する優位を主張することを、現状否定の思想に結びつくものと理解し、これに対する意味で日本の当代の政治体制の武断的性格をそのまま容認しようとしたと推測される。

そのことは、「聖人の国の治めは、其国の風俗に従ひ候事に候得ば、武士の風儀は源平より以前之風儀をば先其儘にして……」(『答問書』下)という記述からも伺われる。⁽²⁷⁾このように徂徠は体制の武断的性格をそのまま容認し、なおかつ自らは「世の贅流」としての儒者の位置に身を置きながら、逆にそれを「世は史を以て儒を眇る。儒又た何ぞ能く史の外に毫髪為らんや。刀筆に瑣瑣たる、其れ諸れ之を其の主に素養せずと謂ふのみ。……迺ち何ぞ経を五侯七貴の門に横たへ、強ひて其の聴くを欲せざる所を聒しくせんや」(『徂徠集』二七「与泉雲洞」2)と、儒は文字を業とする者であつてこそよい、諸侯の師となつて實際政治に参与するよくなことは望むところではない、と言うのである。つまり、当時の日本の儒者は「武」に偏した政治体制の中で、また科擧のような手段もたず、實際政治に参与し難いという儒者としての存在意義を根底から疑われるような状況に置かれていたわけだが、これに対して外来思想を盾に現実の変更を求めめるのではなく、この運命をそのまま受け入れ、政治体制の「武」と無関係に、儒者はむしろ狭義の「文」、すなわち文学的事業に励むべきだ、というのが当時の徂徠の考えであつたと思われる。つまり、日本においては文章を業とすること自体が、そのまま思想的営為となるというのが、徂徠の古文辞学採用の理由の一つであつたと考えら

れる。「前修三不朽の説を歴選し、断然其の下たる者を執る。唯だ是れのみ以て古と徒為る可し、唯だ是れのみ以て百世の聖人を俟ちて式はざる可し、唯だ是れのみ以て天地の間に素餐せざる可し」(同)と、古人の言う「徳」「功」「言」の「三不朽」のうち「言」を選んでこそ、天地の間に素餐しないと云うのも、同じ考えにもとづくものであろう。そして、「大東の文章我れを俟ちて興る。今日の盛んなるは、振古に無き所、……是れ豈に人力ならんや、抑そも天意なり。……不佞未だ五十に及ばざりし自り、既已に服膺して命を知り、諸侯の間に聞達を求めず。或いは召す者有れば、輒ち辞するに疾を以てす。……天倘し我れを餓えしめんか、何ぞ輒ち我れをして斯文に与らしめんや」(『徂徠集拾遺』上「与泉次公」²⁷)と、徂徠は古文辞学の普及による日本の文運の興隆に、天の自らに与えた使命を見出たのである。ところで、以上の徂徠の考えが、「道」を行えない運命をそのまま受け容れ、その経書化という文事に使命を見出した、その孔子観と酷似することは、改めて指摘するまでもあるまい。

さて、このように徂徠学成立以前の徂徠は自ら文学者としての立場を選び、当代における古文辞学の普及に使命感を感じ、その興隆を熱望していたわけだが、「予始めは則ち以謂へらく、古文辞或いは世に行はれんか、と。是れ殆ん

ど然らず」(『徂徠集』二「与滕東壁」⁴)、「大氏吾が党の士、東壁既に歿し、詩は唯だ服・平の二生と足下とのみ。宇宙茫茫たるも、唯だ唐・明と今と。而るに世に人を数へず。天の才を生ずること、豈に艱からずや」(同二四「与墨君微」⁵)、「大氏東壁の上賓し、台下の絆に就きし自りして、一時の諸子、苟くも火に扞しむに非ずんば、則ち衣食に奔走す。素業零落して將に尽きんとす。文運の終には興らざるなり。」(同二十「与猗蘭侯」¹⁷)というように、徂徠のこの希望はついに実現することはなかったようである。²⁸ちなみに、徂徠の「天の寵靈」「天命」或いはそれに類する語の使用時期は、大きく徂徠四十九〜五十歳の頃のグループと五十五歳のときのグループとの二つに分かれる。³⁰ここで、興味深いのは、この時期が徂徠が古文辞学の普及に使命感を感じた時期とその挫折を認めた時期にほぼ対応することである。つまり、徂徠学成立以前の、日本における「文」の在り方という問題を中心とした「命」に対する態度と、徂徠学成立以後の「道」を伝えるという孔子観を中心とした「命」に対する考えが、徂徠自身の実生活上の「知命」によって、奇妙にリンクしている。

六、「敬鬼神」の位置付け

以上、徂徠の思想における天命説と政治的思考との関係を、第三、四、五節と考察してきた。そして、これらの点から判断する限り、徂徠の天命説は、むしろその政治的思考に優位するであろう、というのが本稿の結論である。

しかし、残された課題は多い。その中で、ここでは、第二節で保留しておいた「敬鬼神」の問題に対する筆者の现阶段における考えを簡単に記しておきたい。

結論から言えば、鬼神説は天命説の応用であるというのが、筆者の基本的考えである。まず注目されるのは、徂徠が鬼神に関して「仁」と「知」の二つの側面から考察していることである。徂徠は、「人の生は仁を負ひ知を抱」いており、よって人間の鬼神への関わり方にも、この二つの方面があると言う。「仁」における関わり方とは、天下の物はその養いを失つては存することができないので、鬼神と雖も廟食して養う必要があるということ。「知」における関わり方とは、「鬼」を「神」なる存在と捉える必要があるということである（以上、「徂徠集」一七「私擬対策鬼神一道代於諸道生而作」。以下「私擬対策」と略す）。では、この「鬼」を「神」なる存在と捉えるとは、どういう意味か。徂徠は鬼神を、

人鬼（主に祖先の靈魂）を天神に帰することであるとす。

つまり、人は天「地」から生まれてきたのだから、死ねばその生まれてきた場所に帰してやるのだと言う（以上、「弁名下「天命帝鬼神」¹²）。そして、「畢竟天地は活物にて神妙不測なる物に候……天地の妙用は、人智の及ばざる所に候。

草木の花さきみのり、水の流れ山の峙ち候より、鳥のとび獸のはしり、人の立居物をいふまでも、いかなるからくりといふことをしらず候」（『徂徠先生答問書』上）というように、その天「地」は不可測性を特色としており、つまり、「鬼」を「神」なる存在と捉えるとは、人間の「知」的営為が問題にしようとする祖先の靈魂の存在を不可測と捉えることである。さて、この「仁」「知」二つの面からの考察が、第三節図4等の「天」或いは「民」の位置に「鬼神」を置き換えた発想であることは、明白であろう¹³。

ただし、この不可測というのは、単に否定的にその有無の判断の不可能を主張するのではない。徂徠は「有無とは鬼神の跡なり。……無由りして有に之く、之を神と謂ひ、有由りして無に之く、之を鬼と謂ふ。惟だ夫れ其の之くに於けるや、以て鬼神の情状を知る可きなり」（『私擬対策』と、有無の判断自体が、この動を本質とする世界を死物化して捉える二義に落ちた見方であり、この世界を「活物」と捉えてこそ「鬼神の情状を知る」ことができる、と言うので

ある。そして、「鬼神の情状」を知ることのできた聖人が、鬼神の礼（「幽明生死の礼」）を「教への術」として立てている以上（「弁名」下「天命帝鬼神」12）、「鬼」の存在は疑いようのない事実である（同11）。ところで、この人鬼を天神に

帰するという徂徠の鬼神説は、「先王の道は、諸を天に本づけ、天道を奉じて之を行ひ、其の祖考を祀り、諸を天に合す。道の由りて出づる所なればなり。故に鬼と神とを合するは、教への至りなり」（同15）というように、その聖人配天説と密接な関連がある（おそらく、徂徠の敬天説に政教の神秘化といったニュアンスが生じるのは、この「道」を制作した聖人を天に配するという考えによる）。しかし、聖人を天に配して「道」を神秘化するのか、それとも天に配されるほど聖人による「道」の制作が神秘的であるのかは、軽々には断じがたい。しかし、聖人は天と合して一になる（「弁名」上「聖」3）のに対して、人鬼は「天か鬼か、一か二か、是れ未だ知る可からざるなり。故に聖人礼を制し、諸を天に帰すと曰ふと雖も、亦た未だ敢へて之を一にせず。敬の至りなり。教への術なり」（「弁名」下「天命帝鬼神」12）と、実際に天と一かどうかは分からないと言われていることに、注意しなければならぬ。「教への術なり」というのは、鬼神は教化の手段として聖人が立てた礼であるという意であり、「敬の至りなり」というのは、天を敬する至りとして、人鬼を天と同列に並べ

るがごとき不遜は結局はできないという意であろうから、やはり天「・聖人」と人鬼との間には価値の優劣があると、徂徠は見做していたのだろう（b）。

さて、上述のように、徂徠は天地を不可測と捉えた。また、それが不可測である理由は、「活物」であるからであった。そして、この「活物」のゆえに、「惣じて世間一切の事、人智力のと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」（「徂徠先生答問書」下）と、世界には一般化による類推を許容しない無数の個別的な事態のみが存在する。ここに見られる徂徠の分裂、差異、特殊性の認識は、単にその世界観だけでなく、さらにその歴史観、人間観に通底する徂徠学の基調である。例えば、「人心の同じからざること其の面の如し」（「左伝」襄公三二年）というのが、徂徠の基本的な人間認識である。そして、徂徠はこの差異、分裂した世界を止揚するために、単にそれを否定するのではなく、その状況がそのまま意味をもつような、ある要素を導入する。それが「命」である。「然りと雖も、命を知らずんば、以て君子為ること無し。……天の命するを之れ性と謂ふ。人ごとくに其の性を殊にし、性ごとに其の徳を殊にす。財を達し器を成すは、得て一にす可からず。……大なる者は大生

し、小なる者は小生す。豈に小なる者の大生するを欲せざらんや。実に命同じからず。君子は命を知る。故に之を強ひず。そして、この「命」によって、この差異、分裂した世界が統一され、つまり、個々の生が、「天」という一つの大きな意志によって、その意味を照し出される。こうした分裂↓統一という発想は、「聖人の未だ興起せざるや、其の民散じて統無し、母有るを知りて、父有るを知らず。子孫の四方に適きて問はず。其の土に居り、其の物を享けて、其の基づく所を識る莫し。死して葬無く、亡んで祭無し。鳥獸に群して以て殂落し、草木と俱に消歎す。民是を以て福無し。蓋し人極の凝らざるなり。故に聖人の鬼を制し、以て其の民を一統し……」(「私擬対策」と、その「鬼神の礼」観にも応用されていよう——(c)。この(a)(b)(c)三点から、徂徠の鬼神説は天命説の応用ではないかという見通しを、筆者はもっている。

註
* 『弁道』『弁名』『学則』の引用、その条数を示す算用数字は日本思想大系36『荻生徂徠』(岩波書店)に、『政談』の引用は岩波文庫に拠った。『徂徠集』『徂徠集拾遺』の引用は〈近世儒家文集集成3〉『徂徠集』(ベリかん社)に拠り、またその算用数字は各巻内での同人宛書簡の通し番号を示す。その他の引用は『荻生徂徠全集』(みすず書房)

所収のものにそれぞれ拠った。また、『論語徴』の章数を示す算用数字は、上記全集の分章に従った。なお、書き下し文は、それぞれ若干上記のものを改めた部分がある。

- (1) 中井竹山『非徴』卷之三、一丁。尾藤二洲『正学指掌』附録。
- (2) 丸山真男『日本政治思想史研究』東京大学出版会、一九五二年。
- (3) 日本思想大系36『荻生徂徠』解説、岩波書店、一九七三年。
- (4) 実定的レベル——田原嗣郎『徂徠学の世界』東京大学出版会、一九九一年等。礼楽制作の基礎となる現実認識の方法上——平石直昭『徂徠学の再構成』(「思想」七六六、一九八八年)等。
- (5) 政治における非合理的要素の存在——渡辺浩『近世日本社会と宋学』(東京大学出版会、一九八五年)第二章第四節、第三章等。「作為」の「自然」性——小島康敬『徂徠における「天」と「作為」』(『日本思想史学』九、一九七七年、のち『徂徠学と反徂徠』ベリかん社、一九八七年所収、更に『増補版徂徠学と反徂徠』同、一九九四年所収)、黒住真『活物的世界における聖人の道』(荻生徂徠の場合——『倫理学年報』二七集、一九七八年)、相良亨『日本の思想』(ベリかん社、一九八九年)四「天」等。
- (6) 澤井啓一『方法』としての古文辞学』(「思想」七六六、一九八八年)、『荻生徂徠における「天」と「人情」』(『東洋の思想と宗教』5、一九八八年)。

(7) 『弁道』3、また拙稿「荻生徂徠の『道』観と朱子学時代の仁齋批判」(『早稲田大学文学研究紀要別冊第二集』哲学・史学編、一九九五年)参照。また、『徂徠集』二八「復安澹泊」6でも「制礼」の資格は、三代の聖人に限られている。

(8) 『礼記』礼運「夫礼先王以承天之道、以治人之情」、喪服四制「凡礼之大体、体天地、法四時、則陰陽、順人情」等。また、『徂徠集』二八「復安澹泊」6では、『礼記』問葬の「非從天降也、非從地出也、人情已矣」を、「人情」に合することを求めれば「行礼」を誤らないことの根拠として引用する。

(9) (イ)——註(5)所引渡辺書。また、前田勉『近世日本の儒学と兵学』(ぺりかん社、一九九六年)第三章は、この問題を兵学の観点から捉え、「敬天」「敬鬼神」を統御の心構え、手段と解す。(ロ)——註(4)所引平石論文。(ハ)源了圓「徂徠試論」(『季刊日本思想史』2、一九七六年)、同「徂徠・春台における天の観念と鬼神観」(『神観念の比較文化論的研究』所収、講談社、一九八一年)、註(5)所引小島論文。

(10) なお、本稿で朱子学というのは、徂徠が批判の対象としている限りでの「朱子学」である。また、この「朱子学」の性格づけに徂徠の仁齋学批判が大きく影響していることについては、前掲拙稿参照。

(11) また、「孔子曰、扱不処仁、焉得知、又曰、知者利仁、是其意謂知仁莫尚焉、不知者則又謂窮尽天下之理、而後知仁莫尚焉、故宋儒有格物窮理之說」(『弁名』上「智」1)

参照。

(12) また、「先王之道、莫不本諸敬天敬鬼神者焉、是無它、主仁故也」(『弁道』21)、「蓋天命我為天子為諸侯、是任天下国家者也、為大夫為士、亦共天職者也。学而成德曰君子、謂成安長民国家之德、故君子畏天、至嚴也、仁以為己任、至重也」(『論語徵』甲「学而」3)、「敬天者、仁之本也、安民者、仁之表也」(『護園十筆』六筆23)、同六筆25、第一二節(a)(e)参照。

(13) 黒住真「徂徠における学問の基底——学と主体の「大」「小」をめぐる」(竹内・西村・窪田編『日本思想史叙説』所収、ぺりかん社、一九八二年)も、徂徠の言う「仁」が、「和合的生成の希求」において、「天」よりその動機を得ている、と指摘する。

(14) また『護園十筆』三筆60では、「道」を当世に行う「通儒」よりも「道」を守って正しく後世に伝える「篤儒」のほうが望ましい、徂徠は言う。

(15) また、「先王之道、莫不本諸敬天敬鬼神者焉、是無它、主仁故也、後世儒者尚知務窮理、而先王孔子之道壞矣、窮理之弊、天与鬼神、皆不足畏」(『弁道』21)、「古以福善禍淫論天道、而不及其他者、教之道為爾、諸老先生聖知自処、以知天自負、故喜言精微之理、古聖人所不言者、可謂天道之甚者也」(『弁名』下「天命帝鬼神」3)、「夫自思孟言知天、而後儒欲知天、……聖人尊天之至、唯曰天知我、未嘗曰知天」(『論語徵』辛「季氏」8)参照。

(16) 田尻祐一郎「荻生徂徠の孔子像——『論語徵』のなかの「知命」——」(『論集』江戸の思想)所収、財団法人高崎哲

学堂設立の会、一九八九年）は、徂徠が、天と人間との関わり方に、聖人の「則天」、孔子の「信天」、君子の「天職への専心」の三類型を想定していると言う。

(17) また、『弁名』下「天命帝鬼神」7、『論語徴』庚「憲問」37参照。

(18) 前掲拙稿参照。

(19) 野崎守英『道—近世日本の思想』（東京大学出版会、一九七九年）も、徂徠の天命説における(b)の重要性を指摘する。

(20) 孔子の時代が「革命の秋」であるとの考えは、『弁名』上「道」2、『論語徴』己「先進」1にも、また、「顔子」が聖人であるとの考えは、『論語徴』丁「述而」10にも記述がある。

(21) 「革命の秋」といつても、「孔子雖聰明睿知、文武之道未墮地、故未能制作」（『論語徴』戊「子罕」6）という言葉に徴す限り、結局は、まだ孔子の時代、周の礼楽は地に墮ちきつてはおらず、礼楽制作の機は到来していなかったと考えられる。

(22) 「六経残欠、其不可得而識者、亦復不鮮、君子於其所不知、蓋闕如也、豈足以為恥乎、……不佞則以為道之大、豈庸劣之所能知乎、聖人之心、唯聖人而後知之、亦非今人所能知也、……儒者之業、唯守章句、伝諸後世、陳力就列、唯是其分、若其道、則以堙後聖人」（『徂徠集』二八「復安澹泊」3）、「伝礼者、仲尼之徒是也、……奈其散軼、聖人之智不可測、而散軼之多、不得類推以識之、故恪守殘經、不敢厠以私見、是今日儒者所務」（同6）と、儒者が伝え

る六経は残欠しているが、それを私智によって推し測るのではなく、「夫六経残欠矣、生於今世、孰見其全、命也」（『学則』七）と、その残欠をも「命」として受け入れるべきだと、徂徠は言う。

(23) 以下、本節の叙述は、基本的にいわゆる徂徠学成立以前のものである。中には後年の資料も混ざるが、それも成立以前の考えと矛盾しないと筆者が判断した範囲のものである。

(24) 前者については、私見では、徂徠が仁齋の文学説を明末の反古文辞派の公安派・竟陵派に相当すると見做すことで仁齋学の性格づけを図り、これによって思想的に仁齋学を叩こうとして古文辞派の文学理論を採用したと考える。

(25) 五井蘭州の仁齋評に関しては、中村幸彦「古義学雑感」（『日本思想大系』33『伊藤仁齋 伊藤東涯』月報、岩波書店、一九七一年）参照。徂徠が仁齋の文武観を直接批判する例は見当たらないが、徂徠は一時、仁齋を荀子や王安石に比してその思想傾向の急進性を批判しており（自筆本『説荀子』性悪篇、『護園十筆』二筆60、63）、これは蘭州の仁齋批判とその方向を同じくする。

(26) 註(5)所引渡辺書、第二章第二節参照。

(27) また、「控弦之俗、上勇殲死、習以成性、国于以彊、縦従上聖秉化、必族再変、然後可以至於道、故因民之治、就以為教」（『徂徠集』九「賀秦君五十序」）と、仮に上古の聖人が我が国を治めたとしても、ただちにその武に偏した俗を改めない、と言われている。また、礼が俗を尊重することにについては、『論語徴』甲「学而」12参照。

- (28) 三不朽(『左伝』襄公二四年)のうち「言」の重要性を言うのは、『徂徠集』十「送雨頭允序」、同二二「復于士茹」2にも。また、徂徠はたびたび文章を「経国の大業、不朽の盛事」(曹丕「典論論文」と称す)、『徂徠集』二二「与滕東壁」42、同二四「与墨君微」2、同二六「与江若水」8、同二八「復安澹泊」2、同二九「与悦峰和尚」7)。
- (29) 平石直昭『荻生徂徠年譜考』(平凡社、一九八四年)一一五頁は、徂徠が安藤東野の死に対して顔淵に先立たれた孔子の如くであったとする『猗蘭台集』の記事を紹介している。徂徠の古文辞派文学運動挫折の自覚には、この東野の死がその一因となつていよう。
- (30) 四十九〜五十歳を中心にするグループ——正徳四年『徂徠集拾遺』上「与泉次公書」2。正徳五年『徂徠集』十「贈对書記雨伯陽叙」、同二二「与富春山人」2。享保二年『弁道』1。五十五歳を中心にするグループ——享保五年『徂徠集』二二「与富春山人」7、同上「別幅」、同二三「与藪震庵」5、『徂徠集拾遺』上「与泉次公」1等。なお、年代の設定は前掲平石書参照。
- (31) 黒住真「荻生徂徠 差異の諸局面」(『現代思想』十卷十二号、一九八二年)参照。
- (32) また、「面々こう」と呼ばれるような分裂した世界を、種々の制度によつて「世界の万民悉く上の御手に入」れよう(巻一)という『政談』を貫くモチーフも、同様の発想に基づくものであろう。

(早稲田大学大学院)