

荻生徂徠における天の両義性について

楊 世帆

序 論

吉川幸次郎氏と丸山真男氏が論じて以来、荻生徂徠の「天」の概念、特に「天」と「聖人の道」との関係が学界の耳目を集めたことは周知のごとくである（注¹）。

これをめぐって多くの成果が蓄積されているとは言っても、徂徠における「天」について、やはり幾つか未解決の問題がある。例えば徂徠は、「古の聖人、欽崇敬畏にこれ違あらざりしこと、かくのごとくそれ至れる者は、その得て測るべからざるを以ての故なり」（注²）と説き、天が神秘的・不可測的なものであり、聖人さえも「天」の实在を測り得ないと述べる。しかし聖人は、「天地の道に通じ、人物の性を尽くし」（注³）、すなわち天地万物の法則・性質を測り尽くした上で「道」を作り上げたとも言っている。一見すると矛盾するかのとき二つの表現をいかに理解すべきであろうか。

筆者はこれに答えるために、徂徠における「天」の両義性に注目する必要があると考える。すなわち、徂徠の著作において「天」の概念は、主に客観

的な「天地宇宙の实在」と、人格的な意志を持つ「天心」という二つの意味として使用されている。先学によって既に論及されているが（注⁴）、殊に両者の相違に対する考察は未だ十分ではないと考えられる。

徂徠学において「天地宇宙」と「天心」という二つの天の性格は大きく異なる。徂徠は度々、「天」を不可測的なものと述べるが、彼の言葉を詳細に分析すれば「天地宇宙」と「天心」の「不可測」は同じ意味ではないように見える。従来、かかる視点から荻生徂徠における「天」の意義を考察することは足りなかった。

故に、徂徠学の構造下の「天」の意義と、その位置付けを明確にするため、「天地宇宙の实在」と「天心」とに分けて考察する必要がある。

本稿は、徂徠における「天地宇宙の实在」と「天心」という二つの「天」の間の相違に注目し、それぞれの「不可測」の意味を分析する。そして「先王の道」の制作においても、二つの「天」の意義を考察する。かかる作業を通して徂徠学における「天」の両義性を明らかにした上で、「天」と「先王の道」との関係を再構築することを試みる。

一 二つの「天」の相違

前述のごとく荻生徂徠の場合、天の概念は主に「天地宇宙の實在」と「天心」という二つの意味として使用されているように見える。まずはこの点を史料に即して確認していこう。荻生徂徠は「天道」の概念をもって「天地宇宙」の運行をまとめる。

けだし日月星辰ここに繋り、風雷雲雨ここに行はれ、寒暑昼夜、往来して已まず。深玄や測るべからず、杳冥や度るべからず。万物資りて始る。吉凶禍福は、その然るを知らずして然る者なり。静かにしてこれを觀れば、またその由る所の者あるに似たり。故にこれを天道と謂ふ。

(注5)

徂徠によれば、あまり明瞭ではないにしろ、「天地宇宙」の運行には一定の方向性がある。その方向性がいわゆる「天道」である。また別の箇所でも「天地の道理」、「天地の道」といった概念を用いて、天地宇宙の運行の方向性を述べている。

さらに徂徠は、天地宇宙の流行にはある超越的な意志が内在すると言う。

後世の学者は、私智を逞しくし自ら用ふるを喜び、この心敖然として自ら高しとし、先王・孔子の教へに遵はず、その臆に任せて以てこれを言ひ、つひに「天はすなはち理なり」の説あり。その学は理を以て第一義となす：然れども理はこれをその臆に取れば、すなはちまた「天は我これを知る」と曰ふ。あに不敬の甚だしきに非ずや。故にその説を究

むれば、必ず、「天道は知ることなし」に至りて極る。程子曰く、「天地は心なくして化あり」と。あに然らざらんや。易に曰く、「復はそれ天地の心を見るか」と。天の心あるは、あに彰彰として著明ならずや。故に書に曰く、「これ天は親しむことなし、克く敬するにこれ親しむ」と。また曰く、「天道は善に福し淫に禍す」と。易に曰く、「天道は盈てるを虧きて謙なるに益す」と。孔子曰く、「罪を天に獲ば、禱る所なきなり」と。あに天の心を以てこれを言ふに非ずや。(注6)

徂徠は「天」の意志を否定した宋字を批判し、「天地宇宙の實在」には意志を持つ「天心」が存在する立場を堅持する。

平石直昭氏が整理したように、儒教の伝統において「天」という概念はそもそも「人格神」「自然の理法」「外的(物理的)な天」など、多様な意味を持つ(注7)。それ故、徂徠が説く両義的な「天」の概念は独創的なものではなからう。むしろ、儒教の伝統に由来したと考えられる。しかし特に注意を要するのは、徂徠は「天地宇宙」の運行が必ずしも「天心」の意志に従うとはしないことである。彼の言う「天地宇宙の實在」と「天心」の意志の間は隔たっているかのように思われる。かかるギャップこそ、徂徠に独特な考えであろう。

総ジテ天地ノ道理、古キモノハ次第ニ消失セ、新キ物生ズルコト、道理ノ常也。天地ノ間ノ一切ノ物、皆如此。古キ物ヲ何程イツマデモ抱ヘ置度思フトモ、力ニ不叶コト也。材木モ朽失セ、五穀モ年々ニ出来替、人モ年寄タルハ死失テ新キ人入替ルコト也。又天地ノ道理、下ヨリ段々上テ上ニナル。昇リ詰タルハ次第ニ消失テ下ヨリ入替ルコト、是又理ノ常也。道理如斯。然ルニ治ノ道ハ、古キ功アル人ノ家ヲバ随分ニ介抱

シテ、成タケ家ノ続ク程ハ続ク様ニシ、又家内ノ老人、曾祖父母・祖母・父母等モ寿命イツ迄モ長カラント祈リ、早ク死ネトハ仮初ニモ不
思ハ人情ノ常也。去共天地ノ道理ト人情ノ常トハ違フ物ニテ、何程カ
カヘ置度思トモ、兎角古キ物ハ消失ルコト也。(注8)

徂徠の考えでは、「天地の道理」として世の中のすべては衰え、最後には消えてしまう。この法則は人間の意志と関わるものではなく、客観性を持つ。人間は家や国家が未長く存続することを期待するが、世界の発展はこれに
せず、客観的な「天地の道理」にしたがって運行している。

特に注意すべきなのは、この「天地の道理」は単なる自然世界の法則を指すだけではなく、客観的な人間世界の成り行きを含むという点である(注9)。上記の引用箇所において、徂徠は次のごとく述べている。

太平久ク経レバ、能人下ニ有テ上ノ人ハ愚ニ成行ク。如何様ナル事ナ
レバ、総テ人ノ才智ハ、様々ノ難儀・困窮ヲスルヨリ出来ル者也：難
儀・困窮ニ様々逢トキハ、様々ニ揉レテ才智タクマシク成ル。是自然ノ
道理ナリ。(注10)

代々大祿・高官ナル人モ、其先祖ハ何レモ戦国ノ時生死ノ場ヲ経テ、様
々ノ難儀ニ逢タルヨリ才智生ジテ、夫故功ヲ立テテ大祿・高官ニ成タ
レドモ、其子孫ハ代々大祿・高官ナル故、生ナガラノ上人ニテ、何ノ難
儀ヲモセネバ、才智ノ可生様ナシ。位高ク下ト隔リタレバ、下ノ情ニ疎
ク、家来ノ誉ソヤサレテ育タル故、智恵モナシ。我智恵ヲ自慢シ、生マ
レナガラ人ニ敬ハルレバ、元来カク可有ト思フ故、上ノ御恩ヲモサマ
デ感じ入、有難シト思事モナシ。自ラ我儘ニシテ、下ヲ虫ケラノ如ク思
フ。是又人情ニテ、簡様ニ成行事自然ノ道理ニテ、上タル人ハ生レナガ

ラ才智有テモ、此病免レ難シ。(注11)

太平の世になると上位の統治者は無能になる。そして被治者の中から有能者が出る。また上下が隔てて、疎通ができなくなる。徂徠の考えでは、人間世界のこのような成り行きは、「天地の気」の運行と同様に客観的な「自然の道理」に従う。

一年ノ内ニモ、春夏ハ天ノ気下ヘ下リ、地ノ気上ヘ上リ、天地和合シテ
万物成長ス。秋冬ニナレバ、天ノ気ハ上リ、地ノ気ハ下リ、天地隔リテ
和合セズ、万物枯失ル。人ノ世界モ又此ノ如シ：下ニアル才智ノ人ヲ
取立ヌトキハ、上ノ心下ヘ行ワタラヌ故、天地ノ気下ヌガ如シ。去バ能
人下ヨリ升ラネバ、下ノ情上ヘ通達セズ、地ノ気升ラヌガ如シ。上下ノ
間隔リテ一存ナラヌ故、天地ノ不和合ルガ如クニテ、国家ノ衰ルコト、
秋冬ニ万物ノ枯失スルガ如シ。(注12)

「秋冬」に至ると、万物が枯れるのと同然に、「自然の道理」に則して、人間社会の成り行きはついに国家体制の崩壊を迎える。

しかし徂徠は、「天心」に見られる意志が客観的世界の方向性としての「天地の道理」と単純に一致すると考えたわけではない。徂徠はたびたび人が「天心」を測れないと説いているが、彼の論理を詳細に考察すれば、「天心」の存在はやはり重要な意義を持っている。すなわち、不可測的な存在だと説いているが、徂徠は「天心」に対して、自分なりの理解を持っていると考えられる。したがって、読者として、徂徠における「天心」の位置づけ、特に「聖人の道」と「天心」との関係から、彼における「天心」の性格をある程度推測できると考えられる。

徂徠によれば、もちろん聖人はひたすら客観的世界の成り行きを放任するわけではない。聖人は国家体制の存続させるために「礼楽刑政」の制度を作り上げたと考えられる。すなわち「先王の道は、天下を安んずるの道なり」(注13)である。そして先王の「制作」は天命を受けたものであった。

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、聡明睿智の徳を以て、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。(注14)

「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…聖人の道を立つるは、天命を奉じて以て之れを行ふ。(注15)

したがって、「天命」を下す主体としての「天心」は国家の存続を期待すると推論できる。

まとめると、「天地宇宙の实在」としての天は客観的な存在であり、人間の意志・道徳観と関係なく、一定の方向に運行している。それに従う以上、人間の社会や国家を含む万物は必ず崩壊に向かっていく。それに対して「天心」の意志は社会や国家の存続を期待している。したがって、客観的世界の運行の方向性と「天心」の意志は一致していないと言えよう。

前述のごとく徂徠の考えでは、「天すなわち理なり」という宋学の論理は「天心」の存在を否定している。確かに土田健次郎氏が指摘された通り、朱子学における「天心」は思慮する人格者ではなく、むしろ「天地宇宙」の方向性を指すのであった(注16)。

しかし朱子学の論理において、人間社会の倫理や秩序は直接に「天地宇宙」の「理」に由来すると考えられる。それに対して徂徠の考えでは、「天地宇宙」は人間の意志と関係なく客観的に運行する实在である。かかる客観的実

在で構成された世界においてあらためて社会秩序の根源を確立するために、徂徠は客観的世界の方向性以外に、さらに「天心」の意志を設定したのである。したがって「天地宇宙」の方向と「天心」の意志が無関係として現れてきたのであった。

二二つの「不可測」

「天地宇宙の实在」と「天心」という二種類の天は、上述のごとく異なる性格を備えている。かかる二つの天の特徴を踏まえながら、次に徂徠の論理において「聖人の道」の制作にあたって各々の天の意義が異なることを見ていこう。

「聖人の道」と「天」の関係を考察していく準備作業として、「天」に対する聖人の認識を確認しておかねばならない。先行研究では、徂徠学における「天」は神秘的なものであり、聖人を含む人間全体にとって不可測的なものであるとしばしば説明される(注17)。これに対して、聖人が「天地の道理」を十分に理解した上で「道」を制作したという指摘も見られる(注18)。

確かに徂徠は度々、「天」が不可測的なものであると説いている。しかし筆者の考えでは、「不可測」であると言っても徂徠の場合において、「天地宇宙の实在」と「天心」それぞれの「不可測」の意味するところは異なっているように思われる。故に、まず二つの天を分け、「不可測」でもって語られる内容を検討していく。

まず徂徠は「天地宇宙」を「活物」と見なしていた。それは人間が認識できない存在である。

畢竟天地は活者にて神妙不測なる物に候を、人の限ある智にて思計り

候故、右のごとくの諸説御座候得共、皆推量之沙汰にて手にとり候様なる事は無御座候。(注19)

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、無盡之變動出来り。先達而計知候事は不成物に候。(注20)

「天地宇宙」は「活物」であり、無限に変化している存在である。また、無限な「活物的世界」に対して、人間の認識能力は周囲の環境・風俗に制限を受け、かなり限定的なものである。

是皆、此国、今ノ風俗ニ染マリ居テ、心アワヒモ智恵ノハタラキモ、悉ク其クルワヲ出ザルガ故也。(注21)

是モサキニ云ヘル如ク、此国、今ノ世ノ風俗ニ染リ居テ、心アワヒモ智恵ノハタラキモ、其クルワヲ出デズ、カカル心ヨリ、聖人ノ道ヲ取用ルユヘ、其心ニハ聖人ノ道ナリト思ヘドモ、全ク吾物ズキノ筋ヲ離ザルコトヲシラヌナリ。(注22)

徂徠によれば、人間の認識能力は「クルワ」に制限されている。この「クルワ」は、個人の経験によって形成される認識能力の限界を指していると考えられる。徂徠は田舎に暮らす人間が都会を理解できないという例えを用いながら、「クルワ」を説明する(注23)。

タトヘバ、田舎人ニ都ノ事ヲ語ンニ、タトヒ聡明ノ人ナリトモ、又蘇秦張儀ガ弁ニテ説セタリトモ、ナドカハ会得スベキ、只都ニツレユキテ二三年モ置タランニハ、イツノマニカハ移リケン、思ハズニ都人トナリテ、後ハ己ガ故郷ノ人ヲミテハ、心ヨリ可笑クナリテ、目ヒキ鼻ヒキ

笑コトナルヲ、ツグツグト見ルニ、生ヲ転ジタルカト思ハル。(注24)

すなわち、抽象的な言葉をもって観念上の知識を伝えられたとしても、豊かな現実実感できない。人間の経験は限定的なものである。一方、世界は無限に豊かで、かつ変化している。有限な経験で無限な世界全体を推察するには限界がある。故に人間の認知能力は自身の経歴に制限される。有限な「智」(認識能力)を持つ人間は「活物的世界」における無限の変化を測り尽くすことはできない。したがって、「天地宇宙の实在」の「不可測」は、人間の認識能力の限界に対して言われるのである。

しかし徂徠は、聖人が一般の人々を超える「聡明叡智」を備え、「天地の道」を測り尽くすと述べる。徂徠において、聖人の「聡明叡智」は天に授けられるものであり、一般の人々はいかに学んでも、聖人になれない。かかる主張は、一般の人々でも聖人になれるという朱子学の立場と異なっている。

先王の聡明睿智の徳は、これを天性に稟く。凡人の能く及ぶ所に非ず。(注25)

古の天子は聡明睿智の徳あり、天地の道に通じ、人物の性を尽くし、制作する所あり。功、神明に侔しく、利用厚生の道、ここにおいてか立ち、しかうして万世その徳を被らざるはなし。(注26)

先王や聖人は一般の人々と別格な存在であり、天授の無限な知恵を持つ。したがって聖人の認識能力は「クルワ」の制限を受けることなく、「大」なる天地万物の全体を測り尽くせると説く。

故に理はいやしくもこれを窮めずんば、すなはち能く得て一にするこ

となし。然れども、天下の理は、あに窮め尽くすべけんや。ただ聖人のみ能く我の性を尽くし、能く人の性を尽くし、よく物の性を尽くして、天地とその徳を合す。故にただ聖人のみ、能く理を窮めてこれが極を立つることあり。(注27)

それ理なる者は事物にみなこれあり。故に理なる者は繊細なる者。宋儒の意、謂へらく、その細を合せば以てその大を成すべしと。あにそれ然らんや。銖銖にしてこれを求むれば、鈞に至りて差ひ、寸寸にしてこれを求むれば、丈に至りて差ふ。何となれば、凡人の見る所の者は小にして、聖人の見る所の者は大なればなり。見る所の者大なれば、すなはち小なる者遺さず。聖人の及ぶべからざる所以なり。(注28)

世界は無限で豊かな存在であるが、一般に認識し得るのは個別的な事物だけである。しかしながら、個別的な法則を帰納したとしても世界全体への認識へと拡大できない。対照的に、聖人は一般の人々を超える無限な知恵を持ち、「天地宇宙の實在」を測り尽くし、世界全体、すなわち「大」をそのままに認識できる。

徂徠は、聖人であれば世界の全体を認識し得ると明言しているわけである。そうであれば、先行研究のように、認識不可能な「活物的世界」が、それ故に畏敬すべきものとされたと理解するのは間違ではないだろうか(注29)。本稿の視座からすれば、徂徠の言う、聖人も認識できずに畏敬する「天」とは、「天地宇宙の實在」としての天ではなく、人格的な意志を持つ「天心」のそれを指すと考えられよう。

それ天の人と倫を同じくせざるや、なほ人の禽獣と倫を同じくせざるがごとし。故に人を以て禽獣の心を視れば、あに得べけんや。然れども

禽獣に心なしと謂ふは不可なり。ああ、天はあに人の心のごとくならんや。けだし天なる者は、得て測るべからざる者なり。故に曰く、「天命、常なし」、「これ命、常においてせず」と。古の聖人、欽崇敬畏にこれ違あらざりしこと、かくのごとくそれ至れる者は、その得て測るべからざるを以ての故なり。(注30)

線で強調した部分を読めば、聖人が認識できずに畏敬する「天」は、「天命」を授ける主体としての「天心」である。付け加えるなら、「天心」の不可測性は認識能力の限界に由来したものではない。なぜなら、「天心」は完全に人間を超越しており、例えば人間が禽獣の心を測り得ないのと同様、聖人を含む人間は「天心」を理解することはできない。

さて、徂徠学において、「天心」は人間に超越する存在であり、畏敬すべきものであった。「天心」を認識しようという意図すら天に対する不敬とされる。

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。(注31)

夫れ思・孟「天を知る」と言ひし自りして、後儒天を知らんと欲し、或ひは天は理なりと曰ひ、或ひは天は心なしと曰ふ。あに不敬の甚だしきにあらず邪。(注32)

徂徠は天人関係において、「天心」の意志に絶対的な優位を与える。天は人間を知り、さらに「命」を与える。一方の人間はと言えば、「天命」を受け取りはするものの、そこから遡及的に天の意志を測ることはできない

(注33)。子思・孟子以来、後世の儒者が理によって天を測り、さらに「天心」の存在を否定することは甚だ不敬であると説く。

前述のごとく、徂徠の論理では、一般の人々の認知能力は限界があるため、無限に豊富で、変化している「天地宇宙」の全貌は窺い知れない。そうであるからと言って、「天地宇宙の实在」を探究することが特に禁止されるわけではない。

陰陽なる者は、聖人、易を作るに、立てて以て天の道となせし所の者なり。いはゆる極なり。学者、陰陽を以て準となし、これを以てして天道の流行、万物の自然を觀れば、すなはち或いは以てこれを窺ふに足るに庶きなり。(注34)

ここからわかるように、聖人は「天地の道」を理解した上で、具体的な世界の実態を抽象的な「極」にまとめた。一般の人々でも、聖人が作った「極」によることで万物流行の一端を窺うことができる。

それに対して「天心」の「不可測」は、「天心」の超越性に由来するのであった。徂徠は「天心」を崇高な、あるいは超越的な存在と見る。よって、天の意志を問うことはタブーとなり、禁じられる。聖人を含む人間全体が、ひたすら崇高な「天心」を畏敬すべきことが説かれるのであった。

三 二つの「天」と「聖人の道」

二つの天の「不可測」の意義には、前節で見たごとき相違が存在した。また聖人においても、二つの天に対する認識は異なった。では、聖人が「道」を制作する場合、かかる二つの天は各々いかなる意義を持つのであろうか。

次にこの問題を検討していく。

既に述べた如く、社会体制の存続という「道」の目的は、「天地宇宙」の運行の方向に反したものであるが、「道」の制作は恣意的な作為ではない。客観的な事物の性質を十分に理解した上で、それを利用することで「道」は作り上げられた。

聖人ハ此道理ヲ知ロシ召テ、世ノ長久ナランタメニ賞罰ノ法ヲ立、下タル者ノ才智アルヲ立身サセ執立テ、上タル者ノ実子ナクテ滅亡スベキト、悪事有テ滅亡スベキハ、天心ニ任セテ是ヲ亡ス。如此ナレバ、賢者ハ何モ上ニ有テ、愚者ハイツモ下ニ有ル故、天地ノ道理ニ叶フテ、代ヲ伝ルコト長久也。此カネ合フ不知トキハ、天地人ノ全体ノ道理ニ通達セヌ故ニ、天心ニ不叶。誠ノ治ニ非ズト知ベシ。(注35)

「天心」に適い、「世の長久」を実現するには、「天地人全体の道理に通達」しなければならない。すなわち、聖人は客観的世界の実態を理解した上で、事物の性質に即して適当な制度を作り上げ、客観的世界の成り行きを「世の長久」の方向に導く。「聖人の道」は客観的世界の法則から直接に類推されるものではないものの、その基底において「道」は無限に豊富な「活物的世界」に接していると考えられる(注36)。

また、徂徠における「聖人の道」の内容は無限に広大であり、無窮の事象に対応できる。徂徠の論理では、「道」に内包される無限にして広大な内実には、まさに「道」の基底になる無限に広がる活物的世界に由来すると考えられる。

徂徠は、先王の「礼」と「義」を議論するにあたって、「道」が内包する無限の内実を詳しく説明している。

礼は物なり。衆義の苞塞する所なり。巧言ありといへども、また以てその義を尽くすこと能はざる者なり。(注37)

けだし先王の、礼を立つるや、その教へたることまた周きかな。然れども礼は一定の体あり、しかうして天下の事は窮りなし。故にまた義を立つ：けだし義なる者は道の分なり、千差万別、おのおの宜しき所あり。故に曰く、「義なる者は宜なり」と。先王すでにその千差万別なる者を以て、制して以て礼となす。学者はなほその制する所以の意を伝ふ。これいはゆる礼の義なり。(注38)

徂徠の論理において、具体的な「礼」は一定の形式を持つ故に、固定的にして限界があるので、無窮的な現実の事象に対応することができない。それに対して、「義」とは「礼」を制作する根拠、原則であり、その内容は無限で多様である。無限な「義」の内容は「礼」の形式に内包されている。したがって、「礼」を実行することを通じて、「義」の内容を体得して活用すれば、千差万別、無窮な現実に対応できる(注39)。

そして「礼」に含まれた無限な「義」の内容は、まさに無限な現実世界の実態に対する認識に基づいている。

かつその聡明睿智の徳は、天地の道に通じ、人物の性を尽くす。故に立てて以て義となす所の者は、千差万別にして、おのおのその宜しきに合す。これあに人人の能くする所ならんや。(注40)

聖人は聡明睿智の徳によって、天地の道や人物の性質を測り尽くす。それに基づき、千差万別の現実に応じ、「義」を立てたと説く。すなわち徂徠に

において、無限にして広大な世界をめぐる認識が「道」の基底を構成する。よって「聖人の道」は無限な含蓄を持ち、故に千差万別の現実に対応し得るのである。

徂徠において、「道」を制作する聖人にとって、「天地宇宙」は特に神秘的なものではない。むしろ、聖人は「天地宇宙」の全体を知り尽くした上で「道」を制作した。故に「聖人の道」は無限・広大な内容を持つものとなる。言い換えれば、「道」の基底たる「天地宇宙の実在」としての天は、無限な現実事象に立ち向かう「道」の有効性を担保している。

しかし、聖人が「天地宇宙の実在」を知り尽くすことは「道」の有効性を確保するだけで、「道」の倫理的価値を説明し得ないと考えられる。周知のごとく、朱子学における宇宙天地の法則としての「理」は同時に人間の倫理の源にもなる。それ故、人々は「格物窮理」を通して道徳の純粋化を求め、自己の価値を実現することができる。それに対して徂徠は、人間社会と関わらない客観的存在としての「活物的世界」を主張している。

では、この客観的世界において社会秩序の価値をいかにして存立し得るのか。換言するなら、国家体制を含む万物はすべて崩壊・消滅へと展開するという客観的法則を認めるのなら、なぜ「聖人」はかかる世界の成り行きに反してまでも、国家体制の存続のために社会秩序としての「道」を制作するのか。

この問題に対して徂徠は、「天心」の意志を通して「道」の価値を裏付け、さらに人間の倫理を構築したと言えよう。前節に述べたように、徂徠において、「天心」は聖人にとっても不可測的・無限に崇高な存在である。また、こうした崇高な存在から授けられる「天命」も神聖な使命になると考えられる。徂徠は、かかる神聖な「天命」に基づいて、人間の倫理を立ち上げたと考えられる。徂徠において、「天心」そのものは聖人にとっても測り得ない

ものの、「天」に授けられる「命」は理解することができる。例えば、聖人が「道」を制作することもこの「天命」を受けたからである。

けだし先王の道は、天を敬するを本と為す。礼楽刑政、みな天命を奉じて以て之を行ふ。(注41)

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、聡明睿智の徳を以て、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。(注42)

そして「天心」は完全に超越的で崇高な存在である。であるから、「聖人」と「道」も絶対的な価値を授けられたと考えられる。

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。古の聖人を信ぜざる者なり、天を敬せざる者なり。(注43)

徂徠は天を尊崇するように、ひたすら「聖人」を信じるべきと述べる。すなわち、聖人は天の意志を代行するため、絶対的な地位に高められたのである。

また徂徠において「道」の目的は、「安天下」すなわち社会体制の存続を目的とする。そして「安天下」「安民」という目的もまた、「天心」の意志に由来すると言う。

先王の、民を安んずるを心となしこの道をたつる所以の者も、また天

命を知るを以てなり。(注44)

先王の道は、天を敬し鬼神を敬するに本つかざる者なし。これ它なし。仁を主とするが故なり。(注45)

「仁」は「人に長となり民を安んずるの徳」(注46)である。「安民」という「道」の目的は超越的で崇高な天の意志に由来するため、疑いの余地はなく、絶対的な価値を持つ。

また個人の価値も、「天心」の意志という絶対的価値に統括されていると考えられる。徂徠は一般の人々が道徳的に完璧な聖人へと自己を完成するのは不可能であると考え(注47)。よって人間の使命は聖人を目指すことではない。なぜなら万人はそれぞれ異なる使命を持っているからである。

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。士となれば、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。(注48)

「天心」は「安天下」の目的を実現するため、人々に相応の天命・天職を与えた。人々は自発的に自己の天命を探し、各自の天職に尽力して働く。そうして「安天下」という絶対的な価値に貢献すべきだと述べる。

かつ孔子のいはゆる「命を知らずんば以て君子たることなきなり」とは、もと天の我に命ずるにこの道を以てするを知ることを謂ふなり。

(注49)

天我れに命じて天子と為り諸侯と為り大夫と為り士と為らしむ。ゆゑに天子・諸侯・大夫・士の事とするところは、みな天職なり。君子は天命を畏る。ゆゑにその道に於ける也心を盡くし力を竭くさざること莫き己。(注50)

すなわち徂徠は「天命」「天職」によって、万人の価値を「安天下」という究極な目的に統括した(注51)。さらに無限に崇高な「天心」の意志を通じて、「安天下」という目的に絶対的な価値を与えた。かかる論理のもとで、客観的存在としての世界の中で絶対的な天の意志によって人間世界の倫理的価値を作り上げたのである。

総じて言えば、聖人が「天地宇宙の实在」としての天を完全に把握することとは、無限な現実の事象に立ち向かう「聖人の道」の有効性を保証した。また、無限に崇高、そして神秘的な「天心」は人間社会の秩序としての「道」、さらに人類全体の価値の源になる。こうして「道」の倫理上の正当性を確保した。

結論

徂徠は人間世界の倫理や秩序が自然の法則と直結する朱子学の論理を拒絶し、客観的存在としての「活物的世界」を描いた。かかる世界において社会体制を含む全ての存在は衰滅する方向に流れ行く。それに対して徂徠は、人間はただ世界の法則に順応するのではない。すなわち崩壊に向かう客観的世界の行方に抗い、主体的に行動し、国家体制の存続のために力を捧げるべきだと述べる。

ここでかかる「人為的」な行動を唱える際に、二つの問題を解決しなければ

ばならなくなる。一つは、いかに「人為」の恣意性を抑制しながら、国家体制の存続という目的のために有効な作為を保証できるか。徂徠は「聖人の道」を信ずることでこれに応じている。「活物的世界」を測り尽くした聖人が「道」を作り上げた。それ故「聖人の道」は無限な内容を持ち、千差万別、複雑な社会事象に対応できる。換言すれば、聖人が「活物的世界」の実態を測り尽くすことが「道」の有効性を保証した。

もう一つの問題は、倫理的観点に端を発する。端的に言えば「人為」はなぜ必要になるのか。つまり価値判断の基準が存在しない客観的世界において、世界の成り行きに反する「作為」をあえて行う必要が問われる。これに答えるために、徂徠は聖人も測れず、無限に崇高な天の意志を持ち出す。「道」は天の意志に従って作られたと述べ、「安天下」という「道」の目的に絶対的価値を見た。徂徠は、人々が各々の「天命」に応じ、「安天下」という究極的な目的に尽力すべきことを論じる。彼は、絶対者としての「天心」の意志に奉仕することを通して、万人の自己実現を統括するという論理を構築したのであった。

総じて言えば、徂徠は度々「聖人の道」は直接に「天地の道」に由来するわけではないと説くが、「聖人の道」は「天」と無関係でもないと考えられる。徂徠において「道」の作為は「天心」の意志に従い、客観的世界の実態に基づき、国家体制の存続を期待するものである。すなわち「聖人の道」の原理は客観的世界の実態に由来し、また「道」の目的は崇高にして神秘的な「天心」から受けたのである。この意味において、「天地宇宙の实在」としての天と人格的な意志を持つ「天心」はまさに「聖人の道」の二つの柱となり、「安天下」という目的を実現するための有効性と倫理上の正当性という二つの面で「聖人の道」の存立を支えていると考えられる。

注

- (1) 研究史は平石直昭「戦中・戦後徂徠論批判」(『社会科学研究』三九卷一号、一九八七年)に詳述されている。もちろん「戦中・戦後徂徠論批判」以降も徂徠の「天」の問題をめぐって、優れた研究が発表されている。それは以下の通りである。平石直昭「徂徠学の再構成」(『思想』七六六、岩波書店、一九八八年)、澤井啓一「荻生徂徠における「天」と「人情」―自然性理解に関する試論」(『東洋の思想と宗教』第五号、一九八八年)、井上厚史「徂徠の言語観と「天命」の問題について」(『日本思想史学』第二二号、一九九〇年)、田原嗣郎『徂徠学の世界』(東京大学出版会、一九九一年)、片岡龍「荻生徂徠の天命説」(『日本思想史学』第二九号、一九九七年)、田畑真美「「命を知る」考―荻生徂徠「学則」を中心に」(『富山大学人文学部紀要』三七、二〇〇二年)、木村純二「荻生徂徠における天について」(『人文社会論叢・人文科学篇』二三、二〇一〇年)、陳曉傑「荻生徂徠の天…「天に法る」をめぐって」(『東北アジア研究』一九、二〇一五年)、坂本頼之「徂徠における自然観とその展開」(『国際哲学研究』、東洋大学国際哲学研究センター編、二〇一七年)。
- (2) 荻生徂徠『弁名』天の項、一二二頁、西田太一郎 校注(『日本思想大系』三六、岩波書店、一九七三年四月)。
- (3) 『弁名』聖の項、六三頁、前掲。
- (4) 源了圓「徂徠・春台における天の観念と鬼神観」、三六九頁(『神観念の比較文化的的研究』、講談社、一九八一年)や、丸山真男『日本政治思想史研究』、二二一頁(東京大学出版会、一九八三年)を参照。
- (5) 『弁名』道の項、四五頁、前掲。
- (6) 『弁名』天の項、一二〇―一二二頁、前掲。下線は筆者による。以下同様である。
- (7) 平石直昭『一語の辞典・天』、二四頁(三省堂、一九九六年五月)を参照。
- (8) 荻生徂徠『政談』、三六五―三六六頁(『日本思想大系』三六、岩波書店、一九七三年四月)。
- (9) 澤井啓一氏によれば、徂徠における「人情」とは人間存在における実態であり「客観的世界の実態の一部であると考えられる。「道」は聖人が「天」(自然の実態)と「人情」(人間の実態)を認識することに基づいて立てられるのである。「荻生徂徠における「天」と「人情」―自然性理解に関する試論」、一一九―二〇頁、前掲を参照。
- (10) 『政談』、三六七頁、前掲。
- (11) 『政談』、三六八頁、前掲。
- (12) 『政談』、三六七頁、前掲。
- (13) 荻生徂徠『弁道』、一七頁、西田太一郎 校注(『日本思想大系』三六、岩波書店、一九七三年四月)。
- (14) 『弁道』、一四頁、前掲。
- (15) 荻生徂徠『論語微』癸、七〇七―七〇八頁、小川環樹 訳注(『荻生徂徠全集』第四卷、みすず書房、一九七四年)。
- (16) 土田健次郎『朱熹の思想体系』、一九―二四頁(汲古書院、二〇一九年十二月)を参照。
- (17) 黒住真「活物的世界における聖人の道―荻生徂徠の場合」、二〇九頁(『倫理学年報』、日本倫理学会編、一九七八年)、また平石直昭「徂徠学の再構成」八九頁、前掲を参照。両氏は徂徠において天が無限に広がる豊富な世界であり、聖人もこの「活物的世界」を知り尽くし得ず、「天」を尊崇・畏敬していると述べる。
- (18) 田原嗣郎『徂徠学の世界』、九九頁(東京大学出版会、一九九一年)を参照。
- (19) 荻生徂徠『徂徠先生答問書』、四三八頁(『荻生徂徠全集』第一巻、みすず書房、一九七四年)。
- (20) 『徂徠先生答問書』、四六二頁、前掲。

(21) 荻生徂徠『太平策』、四四九頁（『日本思想大系』三六、岩波書店、一九七三年四月）

(22) 『太平策』、四五〇頁、前掲。

(23) 坂本頼之氏は「徂徠における自然観とその展開」、一二七―二二九頁、前掲で、一般の人々の「クルワ」の形成を詳しく論じている。

(24) 『太平策』、四四八―四四九頁、前掲。

(25) 『弁道』、一五頁、前掲。

(26) 『弁名』聖の項、六三頁、前掲。

(27) 『弁名』理の項、一五〇頁、前掲。

(28) 『弁名』理の項、一五一頁、前掲。

(29) 黒住真「活物的世界における聖人の道―荻生徂徠の場合」、二〇九頁、前掲及び、平石直昭「徂徠学の再構成」、八九頁、前掲を参照。

(30) 『弁名』天の項、一二二頁、前掲。

(31) 『弁名』天の項、一二三頁、前掲。

(32) 『論語徴』辛、六一六頁、前掲。

(33) 人間は「天命」を認識しえるが、「天命」を下す主体たる「天」そのものは知り得ないという点は、かつて小島康敬氏や片岡龍氏が論じたところである。小島康敬『徂徠学と反徂徠』、一六頁（ペリカン社、一九八七年）及び、片岡龍「荻生徂徠の天命説」、一五八頁、前掲を参照。

(34) 『弁名』陰陽の項、一五八頁、前掲。

(35) 『政談』卷三、三六六頁、前掲。

(36) 従来、「天」は聖人にとっても認識し得ないという点を踏まえ、「道」の基底には「天地宇宙」自体ではなく、むしろ不可測的な天に対する聖人の相対的な認識が当てられてきた。例えば、平石直昭「戦中・戦後徂徠論批判」、一一〇頁、前掲、同「徂徠学の再構成」、九〇頁、前掲を参照。それに対して田原嗣郎氏は、聖人は

天地万物を知り尽くしたと指摘し、「天地の道」が「聖人の道」の根底にあり、それを最終的に制約していると論じた。田原嗣郎『徂徠学の世界』、九九頁、前掲を参照。筆者は田原氏の主張に賛成する。つまり、聖人が認識できないのは「天地宇宙の実在」ではなく、超越的な「天心」である。聖人は「人情」を含む現実的世界の全体を測り尽くした上で、「道」を作り上げたのである。故に「道」の基底としては、聖人の相対的な認識ではなく、天地万物の性質そのものであると考えられる。

(37) 『弁名』礼の項、七一頁、前掲。

(38) 『弁名』義の項、七五頁、前掲。

(39) 「礼」と「義」の関係、また古文辞学の方法を通じての「義」の体得について、相原耕作「古文辞学と徂徠学の政治思想―荻生徂徠『弁道』『弁名』に即して―」、四六七―四六九頁（『法学会雑誌』卷四六、第二号、首都大学東京法学会、二〇〇六年）が詳しい。

(40) 『弁名』義の項目、七六頁、前掲。

(41) 荻生徂徠『論語徴』甲、三七五頁、小川環樹 校注（『荻生徂徠全集』第三卷、みすず書房、一九七四年）。

(42) 『弁道』、一四頁、前掲。

(43) 『弁名』天の項、一二三頁、前掲。

(44) 『弁名』命の項、一二五頁、前掲。

(45) 『弁道』、二九三―三〇頁、前掲。

(46) 『弁名』仁の項、五三頁、前掲。

(47) 「これ聖人は学んで至るべからず、仁人は学んで能くすべし。孔子、人に教ふるに仁を以てし、いまだかつて聖と作るを以てこれを強ひざりしは、これがための故なり」（『弁道』、一六頁、前掲）。

(48) 『弁道』、一七頁、前掲。

(49) 『弁名』命の項、一二五頁、前掲。

(50) 『論語徴』辛、六一六頁（『荻生徂徠全集』第四卷、みすず書房、一九七四年）。

(51) 片岡龍「荻生徂徠の天命説」、一六八―一六九頁、前掲で、徂徠の論理は「天」という大きな意志によって、差異、分裂した世界、人間を統一すると指摘される。筆者はそれに賛成する。

楊 世帆（よう・せはん）

一九九四年生まれ。東北大学大学院文学研究科博士後期課程。専門は日本近世儒教思想。主要論文に「荻生徂徠における心の主体性(思惟)と礼樂の実践について」「以心制心」から「以礼制心」への発展経路をめぐって」（『日本思想史研究』第五二号、二〇二〇年）。