

荻生徂徠における天の問題

陳 曉 傑

The thesis of “the Heaven” in Ogyu Sorai’s thought

CHEN Xiaojie

It is well known that Ogyu Sorai, the representative thinker in Edo period, emphasis the Heaven as transcendental existence and far beyond the human beings’ understanding level. This paper focuses on the Sorai’s agnosticism of the Heaven. Although the intention of the Heaven can’t be grasped by the human beings, the probable direction of the Heaven’s will could be comprehended by the Saint, usually with the help of augury. It is no fiction or obscurantist policy for the Saint to do so. Sorai just strictly reject the idea that the Heaven or its will could be understood by one rule, therefore even the Saint could know no more than some probability. In the second chapter, I make a further analysis on the thesis of “know the mandate of heaven (*Tianming*)”, which Sorai always emphasized as the fundamental condition of being a gentleman (*Junzi*). It is obvious that mandate of heaven refers to the calling of getting all the people settled, and the problem is since the heaven’s will can’t be comprehended, why are we able to “know” the mandate of heaven? I argued that even though life-and-death law was universal in the world, “the heart of heaven” seems to appreciate life than death (*shengsheng*), thus the Saint percept it and inherit the heart of heaven to bring up the common people, even though “heart of heaven” was really not be understood by anyone in the world. So far as we obey the instruction of the Saint in Sorai’ opinion, the gentlemen posterity regard the teaching of “shengsheng” as the absolute truth, which is also the name of “know the mandate of heaven”.

はじめに

荻生徂徠は近世日本古学派を代表する人物であり、その思想の影響力の大きさは周知のとおりである。よって、いわゆる「思想史」の先行研究も枚挙にいとまない。なかでも、徂徠の「天」の思想はとりわけ重要な意味をもっている。というのは、戦後、徂徠論は主に丸山真男説の批判¹⁾によって展開され、「自然」と「作為」、天と聖人および人間の関係をどう理解すべきか——これらの問題が徂徠の学説を正確に捉えるために必要なことと認識されるようになったからである。しかし、現在、先学の研究によって多くの成果が挙げられているとはいえ、幾つかの点はまだ曖昧さを残していると思われる。

そこで、本稿は先行研究の成果を踏まえ、大きく二つの部分に分けて検討してみたい。まず第一節では徂徠における「不可知」的天をめぐって分析を行ない、中国古代儒教思想の継承とズレが同時に存在することを明示し、さらに「天意」の意味を考察して、「天意」を知ることができないと言いながら、「天意の在る所」を知ると言う徂徠の本意を明らかにする。次に、徂徠がたえず「天命を知る」ことを強調し、これを君子の条件として説いていることは注意を要する。そこで、第二節は第一節の結論をふまえて、「天命を知る」の内実を中心として論を進めたい。

一、「不可知」的「天」と「天意」

1、不可知的天

「天」は人間にとって絶対的超越者であると徂徠はたえず強調している。まず『弁名』の「天命帝鬼神」条を見てみよう。

- ① 天不待解、人所皆知也。望之蒼蒼然、冥冥乎不可得而測之、日月星辰繫焉、風雨寒暑行焉。万物所受命、而百神之宗者也。至尊無比、莫能躡而上者……是聖門第一義也。学者先識斯義、而後聖人之道可得而言已。後世学者、逞私智而喜自用……故究其説、必至於天道無知而極矣。程子曰、「天地無心而成化」。豈不然乎。易曰、「復其見天地之心乎」。天之有心、豈不彰彰著明乎哉……夫天之不与人同倫也、猶人之不與禽獸同倫焉……嗚呼天豈若人之心哉。蓋天也者、不可得而測焉者也。故曰、「天命無常」、「惟命不與常」。(『日

1) 概説的整理としては、平石直昭氏の「戦中戦後徂徠論批判」(『社会科学研究』、東京大学社会科学研究所紀要、第三九巻第一号、1987年)が参考になる。

本思想大系 荻生徂徠』、235頁)²⁾

徂徠は天の営為に絶対性を認めている。そして、このような天の絶対性こそ「聖門の第一義」であるはずなのに、後世の宋明儒者たちは「私智を逞しくし自ら用ふるを喜」んでいるとし、程子の「天地は心なくして化あり」の語を批判して、天には心があると反論している。しかしさらに、天は絶対的超越者であるから、「天はあに人の心のごとくならんや」と言い、「けだし天なるものは得て測るべからざるものなり。故に曰く、『天命は常なし』、『惟れ命は常においてせず』」と、天の「不可知論」を提起している。

ところで、天の「不可知」論をめぐる、徂徠にはまた次のような発言がある。

- ② 夫自思孟言「知天」、而後儒欲知天、或曰「天理」、或曰「天無心」也、豈非不敬之甚邪。聖人尊天之至、唯曰天知我、而未嘗曰知天焉。(『論語微』辛、『全集』第四卷、1978年、261-262頁)
- ③ 「臨之以莊」、臨下之道也。蓋天至高而不可及矣、至遠而不可窺測矣、至大而不可尽矣、日月星辰森羅於上焉。君子之治民、奉天道以行之。故齊民盛服、非礼不動以象之、所以敬天也。(『論語微』甲、『全集』第三卷、1974年、83頁)
- ④ 人之始生……方是時、仰首以視、日月星辰、森然懸乎上、風雨雲雷、不可得而測之、寒暑之來、不可以禦、草木万物之生長化育、不可知其所由然。其焉能不畏而敬乎。故畏天畏鬼神、人之性有焉。(『護園二筆』、『全集』第十七卷、1976年、349頁)

資料②では、「唯だ『天・我を知る』と曰ひて、未だ嘗て『天を知る』と曰はず」として、聖人ですら天を知ることにはできないという。したがって、徂徠から見れば、聖人と天とを殆ど同定するような朱子学的思考は誤りということになる。

資料③は天の高さ・遠さ・大きさを強調して、人間の有限性によって測るべからざるものであることを述べる。ちなみに、この一段の『論語』原文はこうである。「季康子問ふ、『民をして敬忠にして以て勧めしめんこと、之を如何』と。子曰く、『之に臨むに莊を以てするときは則ち敬、孝慈なるときは則ち忠、善を挙げて不能を教ふるときは則ち勧む』」(『論語』為政篇)、と。「天」の用語がないのに、徂徠は「君子の民を治むる、天道を奉じて以て之を行ふ」と、あ

2) 『日本思想大系 荻生徂徠』(岩波書店、1973年)。以下、『弁名』および『弁道』、『政談』、『太平策』、を引用する際には同書により、そのページのみあげる。『論語微』、『護園隨筆』、『徂徠先生答問書』はみすず書房出版の『荻生徂徠全集』(以下『全集』と略称する)による。

えて超越的「天」に言及している。君主は民を統治する際「臨むに莊を以てする」という態度をとるが、その背後には天がひかえている。なぜなら、君主は天を敬するからである。

資料④では、天は自然のすべてののはたらきを統治するが「其の由りて然る所を知るべからず」とされる。つまり、その根源者である「天」や「鬼神」は「見えもしなければ触られもしない不思議な力のある《あるもの》³⁾」であり、したがって天・鬼神を畏れるのは人の自然な性情であるという。確かに後世になると自然の変化や万物の成長は人間の知能によって次第に解明されるかもしれない。しかし、人間が「其の由りて然る所」を知り、風雨を測り、寒暑の変化を禦ぐことなどは徂徠から見れば天に対するこの上ない「不敬」な態度ということになる。資料②で見たように、聖人でさえ「天を知る」ことはできず、ただ天を尊ぶのみだからである。

この「不可知」は、天そのものの内実・本質が人間にとって不可知であること、つまり、「天とは何である」という分析的言説を排除することを意味する。徂徠にとって、このような問いかけ自体、天を冒瀆することに他ならない。

再び資料①に戻ろう。ここで見過ごすことのできない言葉が、「天命は常なし」の語である。このような思想は『尚書』や『毛詩』などに見られるが、おおむね周初に初めて現れたもので⁴⁾、天に対する「不信」、王朝の変動およびその根拠づけなどと関わっている。池田末利氏によれば、

ここでも一度、天命不信の意味を考えて見ると、いうまでもなく、王位は天の命ずるところであるが、天は必ずしも族統の不変的な保護者ではなく、王者たる資格を喪失した者からは遠慮なくその命を奪って、王者たるに相応しい敬徳の人に更め与える……つまり、天は……人の行動により命を左右するが、そのばあい、基準となるのは人の敬徳であるということになる。とすれば、人の敬徳は天の降命に時間的に先んずるわけである。天意はあてにならぬから、敬徳・保民につとめて天の永命をうけよ（傍点は筆者、以下同じ）、というのであるから、寧ろ天命尊重の立場にあるのである。（『中国古代宗教史研究』、東海大学出版社、1981年、75頁、78頁）

このように、「天命は常なし」、「これ命、常においてせず」はある意味で天意の測られざる恐ろしさを提示する語ではあるが、周代の為政者は単に天に対して「欽崇敬畏」するに止まらず、

3) 田原嗣郎『徂徠学の世界』（東京大学出版会、1991年）、115頁。

4) 殷では至上者としての上帝・帝が現れるが、天はそのような意味を持たない。

みずから「敬徳・保民」につとめることにより、天と人間の行動との相互関係や合理性を探究しつつあった。ところが、そのような古典的な天と人との間の相互関係を徂徠は殆ど考慮していない。つまり、徂徠は天の絶対性を強調するため、あえて為政者の徳や民の意志と天意との間の繋がりを切り離したのであり、このような天人相関をめぐる中国伝統思想は彼を納得させるものではなかったようである。

ここでは、徂徠は徳・民意と天意の間に直接に関連がないと考えている。だからといって、為政者は何を行なっても構わないと主張するわけではない。逆に徂徠は上位者の基本的責任は天下・民を安んずることにあり、それが「天職」に他ならないと絶えず強調している。例えば『論語微』に、「かつ聖人の道は、天を敬するを本と為す。ゆゑに君子は命を知ることを貴ぶ。若し徒だ心の利名に動かされざるを以て之を言へば、廻ち佛・老も亦た之を能くせん。けだし先王の道は、民を安んずるの道なり」（甲、『全集』第三卷、378頁）と述べている。そのうえ、「先王の道は、天を敬するを本となす。」（『弁名』、99頁）というように、為政者は天を敬わなければならない。

とすれば、徂徠の天に関する基本的立場は次の三点にまとめることができる。

- (イ) 「天なるものは得て測るべからざるものなり」とし、いわば天の不可知論を主張する。
- (ロ) 為政者は敬天・保民につとめるべきだと強調している。
- (ハ) 敬天・保民によって「天の永命をうけよ」とは決して言わない。なぜなら、「天」および「天意」を知ることはできないからである。

ここで問題は、天の承認を得ることが予測できないならば、なぜ為政者は敬天・保民しなければならないのかということである。敬天・保民および先王の礼楽制度に従う——これらの「作為」によって、天の佑けを受ける確実性はどこにもないにもかかわらず、そうしなければ、恐らく滅亡の結末を迎える。政治的場面ではそうであり、ほかの領域においてもそうである。なぜなら、次に考察するように、「天意の在る所」は完全に不可知ではないからである。

2、「天意」と「天意の在る所」

次に、「天意」に関する徂徠の発言を見てみよう。

- ⑤ 是卜筮之道、本在使人能勤其事不怠也。凡天下之事、人力居其半、而天意居其半焉。人力之所能、人能知之。而天意所在、則不能知之。不知則疑、疑則怠而不勤、怠而不勤、則併其人力不用之、事之所以壞也。故聖人作卜筮、以稽其疑、藉是而得知夫天意所在…事之所以成也。（『弁名』、234頁）

ここには「天意」という語が出てくる。他には、たとえば「惣じて世間の一切の事、人智人力のとき候限り有之事に候」（『徂來先生答問書』⁵⁾）と言われるとおり、人間はみずからの有限性を認めるべきであり、超越的天意は測られざる、把握しえざるものである。しかしながら、資料⑤では、天意を知ることはできないという語の後で、すぐ「聖人は卜筮を作りて、以て其の疑ひを稽へ、是れに籍りて人々夫の天意の在る所を知るを得」といっているのは明らかに矛盾しているのではないか。例えば『弁名』では、

⑥ 先王之道、敬天為本、故不敢自高……蓋堯舜之所以不敢輕視其下者、為天意不可知故也……孔子之不輕棄天下、亦天意之不可知也。（『弁名』、228頁）

と述べて、聖人さえも天意を知ることはできないと徂徠は強調した。とすれば、占いによって天意を知るというのは、聖人の「演技」に過ぎないという解釈がある。例えば田原嗣郎氏によれば、占いはあくまで「愚民が疑心を解消し、心を一にして力を尽くすことができるための条件をつくるためには、鬼神・仏神・天道などによって心を安んずることが必要である⁶⁾」ためである。

しかし、果たしてそうであろうか。再び資料⑤を吟味すると、この段落では確かに「天意」について論じられているが、「天意の在る所」（「天意所在」）という語に注意すべきである。「凡そ天下の事は、人力其の半ばに居りて、天意其の半ばに居る。人力の能くする所は、人能く之れを知る。而して天意の在る所は、即ち之れを知る事能はず……故に聖人は卜筮を作りて、以て其の疑ひを稽へ、是れに籍りて人々夫の天意の在る所を知るを得」という。「天意の在る所を知る」とは、例えばAおよびB両国の間に戦争を行うに際して、A国の王者は占いの儀式を通じて、「天意」の天平は自分の国に傾きそうだと判断してきた——そのような蓋然な確実性をとらえることではないか。換言すれば、完全に天意を知ることはできないが、「天意」の方向、傾向性はまったく把握できないわけでもない。

そうであれば、徂徠はここで意識的に「天意」と「天意の在る所」の語を用いて、占いによって蓋然的に「天意の在る所」を知ることはできると考えていることになる。こうして、もう一つの解釈が成立することになる。ならば、どちらが徂徠の本意なのだろうか。この段落に対する解読は非常に重要な意味を持っている。なぜなら、もし田原氏の説が正しければ、徂徠の

5) 『全集』巻一（1973年）、462頁。以下『答問書』と略称。

6) 『徂徠学の世界』、108頁。例えば『鈴録』十三、「故に鬼神・占筮・災祥ノ術ヲ以テ愚民ノ心ヲ一致セシメ、疑ナカラシムルコトナリ。」（『荻生徂徠全集』六、河出書房新社、1973年、443頁）

占卜論・鬼神論及び敬天論はおおむね政治的パフォーマンスに過ぎない。実際多くの研究者もそう考えているであろう。しかし、もしそうでなければ、徂徠の天人関係および政治思想は改めて評価する必要があると思われる。

もう一度『弁名』の天論に戻って考察してみよう。本節の冒頭で述べたように、徂徠は天地には「心」があるという。古学派の彼は当然ながら儒学の経典を引用して、それを根拠づけている。

- ⑦ 易曰、「復其見天地之心乎」。天之有心、豈不彰彰著明乎哉。故書曰、「惟天無親、克敬惟親」。又曰、「天道福善禍淫」。易曰、「天道虧盈而益謙」。孔子曰、「獲罪於天、無所禱也」。豈非以天心言之乎。（『弁名』、235頁）

「善に福し淫に禍す」（『尚書』湯誥篇）、「盈てるを虧きて謙なるに益す」（『周易』謙卦）というのが天の「心」であるというのと、その後に出てくる「天命は常なし」とはどのように関連づけられるのであろうか。自分が善を行なえば必ず天が福を降す。これを信じれば、天命に「常」すなわち恒常的法則があることになる。一方で「常なし」と言い、一方では恒常性があるというわけだから、徂徠は同じ段落にディレンマに陥っているのではないかという疑問が生じる。

ここで注意したいのはこのあとに続く次の発言である。

- ⑧ 且天道豈可以一言尽乎。然古以福善禍淫論天道、而不及其他者、教之道為爾。諸老先生聖知自處、以知天自負、故喜言精微之理。古聖人所不言者、可謂戻道之甚者已。（『弁名』、236頁）

天道は単純なものではないから、古代では単に「善に福し淫に禍す」ということのみを論じて、これ以外の事柄については触れるのを避けるよう教えた、というのである。天道は「一言」によっては尽くせないもの、人間の知識によっては推し量ることのできないという意味では、人間にとって「天命は常なし」とならざるを得ない。そのような人知を超えた領域に踏み込むことを徂徠は警戒したのであろう。

このように考えれば、次の発言も理解できる。

- ⑨ 漢儒災異之説、猶之古之遺矣。然其謂日食若何、地震若何者、是以私智測天者也。宋

儒曰「天即理也」者、亦以私智測天者也。（『弁名』、236頁）

漢代の災異説とは、要するに天変地異のような異常事態が単純な「自然現象」ではなく、人間世界、特に政治の営みと関連があるから、為政者は慎んで自分の責任を実行しなければならないという考えである。徂徠はこれに賛成している。しかし、さらに個々の天変地異を個々の政治問題などに対する天の戒めや罰として説明することには、すでに天意を解説しようという意図が見られる。これはまさに「私智を以て天を測る者」であって、不敬かつ不賢明な行いである。ならばどうすればよいのであろう。

- ⑩ 夫禱者所以敬天也、仁人之事天、如孝子之事親焉。孝子之於親、怒則謝、豈問過之有無乎、所以敬親也。仁人之於天、天災眚則禱、亦豈問過之有無乎、所以敬天也。（『論語徵』丁、『全集』第三卷、318頁）

「天変地異」の現象が現れるとき、仁人（君子のこと）は自分はどこか間違いがあるなど、理屈で考えず、ひとまず天に禱る、これこそ「敬天」の態度であるという。

換言すれば、古代の人は現実世界の変動流転を深く体験して、「善に福し淫に禍す」という教訓を設けた。しかし、基本的には、「理」・「生々」など、一つの原則によってまとめることはできない。それこそ天の無限性・超越性ではないか、と徂徠は考えたようである。だから具体的な出来事を考察する場合、たとえ「善」を行っても当事者は必ずしも「福」や良い結果を得る保証はない。したがって、「天なるものは得て測るべからざるものなり」という発言は、徹底的な「不可知論」とは言えず、「善に福し淫に禍す」という発言も「天命は常なし」と矛盾していない。

- ⑪ 詩曰、「維天之命、於穆不已」。本言天之所以降大命於周者、雖深遠不可見、亦滾滾無所底止已。（『弁名』、235頁）
- ⑫ 天道恢恢、不若人事之易見、故其意以為不如尽心人事之為勝焉。大抵後世学者、以尽人事与知天命並言、皆小人之婦哉。何則。古之務人事者、本於敬天焉、故古之人未有天人並言焉者、敬天故也。（『論語徵』辛、『全集』第四卷、263頁）

王朝交替のような重大な事件に対して、先にも述べたように、周代の人はこれを「天命」として解釈し、この天命は恣意的ことではなく、何か手掛かりがあるはずだ（「敬徳・保民」の結

果だ)と考えた。しかし徂徠はそのような一般的基準をはっきりと拒否する。それにもかかわらず、この見るべからざる「天命」は資料⑩に「滾滾として底止する所なき」と形容されている。「滾滾」とは「水の盛んに流れるようで、とどまるところがない」(『弁名』解説、122頁)ということである。人間は「天命」を目にすることができないが、水の流れのように感じることはできる。つまり、水の流れの大きな方向性、「由る所」は感じられるのである。

資料⑫の「天道恢恢」は『史記』滑稽列伝の『天道恢恢、豈不大哉』により、天道の広大さを強調する。「人事の見易きに若かず」とは「天道は見えにくい」という意味であって、完全に見えない、捉えられないものではないことと理解できよう。

二、「天命を知る」

1、「安民」と「天心」

さて、聖人でさえ「天を知る」ことはできないと力説する徂徠は、孔子の「命を知らざれば、以て君子たることなし」という教えの「知命」を「『天命』を知る」と解釈している。

⑬ 知命者、知天命也、謂知天之所命何如也。先王之道、本於天、奉天命以行之。君子之学道、亦欲以奉天職焉耳。(『弁名』、215頁)

「命」について、徂徠の定義によれば、二種類がある。一つは生まれつきのことである。もう一つは「今日を以てこれを言ふ」(『弁名』、124頁)、つまり今の自分の行為と置かれている位置・境遇などのことである。庶民がよく関心を持っている「吉凶禍福」もそうであるが、「君子」は「吉凶禍福」というより、「自分に対して天が与える事や使命とは何か」を認識する(「天命を知る」)ことこそ大事だと徂徠は考えている。生まれた当初から持っている「命」は主に徂徠の人間論(「性」)に関わるものであるが、「天命を知る」とは明らかに現在の状況を指している。とすれば一見奇妙なディレンマが現れる。前で論じたように、「天意」は完全に把握できない「不可知」のものではなく、ある程度「大きな方向性」は感じられる蓋然性であった。ところが、徂徠は「天命を知る」ことを君子たる君子の前提として説いている。この場合の「知る」は決して曖昧な「天命は……であるかもしれない」というような蓋然的知ではあるまい。従って、「天命」の意味を慎重に吟味しなくてはならない。

資料⑬には、「天命」と「天職」が共に現れている。これは単なる偶然ではない。例えば次の資料も同様である。

- ⑭ 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。天命我為天子為諸侯為大夫、則有臣民在焉。為士則有宗族妻子在焉、皆待我而後安者也。且也士大夫皆與其君共天職者也。故君子之道、唯仁為大焉。（『弁道』、202頁）

「天命」を受けて天子となり公卿となり士大夫となるが、これらのポストは「天職」に属する。資料⑭において、直接に民を治める階級ではない「士」も「天職」と言われるが、宗族内部の女性・子供や下人はむしろ「安んずる対象」に属し、「天命」も「天職」も「すでに（広義的）支配者である成年男性」に限られることがまず注意される。

支配者の地位は天より賦与され、それゆえ支配者は相当な自覚と責任感が要請されることになる。資料⑭に見られるように、天下・民を安んずることこそが王者の「天職」であるという主張は徂徠の著作に枚挙にいとまがないほどに頻出する。しかし「天命を受ける」というテーゼは「民を安んずる使命が課される」というのと同義ではない⁷⁾。我々は次のように問わなければならない。「委任統治論」によって自分の正当性が根拠づけられる王者は、なぜ天下・民を安んずなければならないのか。換言すれば、なぜ「天命」の内実（あるいは「方向性」）は「民を安んずる」ことを指しているのかという問いである。

手掛かりは資料⑭にある。「故に君子の道は、ただ仁を大なりとなす」。徂徠は「仁」を次のように解釈している。「仁なる者は、人に長となり民を安んずるの徳を謂ふなり。これ聖人の大徳なり。天地の大徳を生と曰ふ。聖人これに則る。故にまたこれを『生を好むの徳』と謂ふ」（『弁名』、53頁）。天地の大なる徳は「生々」であり、聖人はこれに則り、「民・天下を安んず」という使命がこうして課される。とはいえ、資料⑭にまた次のように述べられている。「天地の大徳を生と曰ひ、仁もまた聖人の大徳なり。然りといへども、また一徳なることを。もし天地、生に一ならば、すなはち何を以て夏秋冬あらんや。聖人、仁に一ならば、すなはち何を以て勇智信義あらんや」（『弁道』、19頁）、と。万物を生じることが確かに天地の徳であるが、「生」によって「天地の徳」を概括することはできない。「仁」と「聖人の徳」の関係もそうである。天地全体の働きは、「生々」という一定の方向性より、むしろ春夏秋冬のような四季「循環」図式と考える方がよい。徂徠はこれを「天地の道理」と称する。「総ジテ天地ノ道理、古キモノハ次第二消失セ、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」（『政談』、365頁）。「天地の道理」（『弁道』、『弁名』では「天地の道」と呼んでいる）は要するに自然界の生

7) 王権神授説を掲げ、「絶対君主制」を確立したルイ十四世は「朕は国家なり」（l'état, c'est moi）と宣言した時、「天下を安んずる」という考えはなかった、という例もあるからである。

滅盛衰の循環である。人間もその摂理に従わなければならない。ところが、視点を「自然」から「作為＝人間社会（ここは政治世界に限定される）」へ移すと、世の有様を自然のままに放置しておけば、「天地ノ道理」により、「能キ人下ニ有テ上ノ人ハ愚ニ成行」き、乱世となってしまう。

- ⑮ 聖人ハ此道理ヲ知ロシテ、世ノ長久ナラン為ニ賞罰ノ法ヲ立、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、天心ニ任セ是テヲ亡ス。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。此カネ合ヲ不知トキハ、天地人ノ全体ノ道理ニ通達セヌ故ニ、天心ニ不叶。（『政談』、365頁）

田原氏の指摘するように、いかに聖人が世を長くするために「道」を作為しても、「天地の道理」が根底的に存在するから、三代の世といえども五百年を保つに過ぎないのである⁸⁾。しかしここで重要なのは、聖人は治乱の循環という「天地の道理」を承知した上で、あえて「天心」に合致させようとするという考えである。具体的に言えば、上位者は有徳の君子でなければならないので、「下タル者ノ才智アルヲ立身サセ執立」させながら、世襲制のような血統の継承原則を否定する（「上タル者ノ実子ナクテ滅亡スベキ」）。なぜこれが「天心」、あるいは「天地人ノ全体ノ道理」に叶うかという、政治の場における上下の流動性は春夏の天地の気の流動性と同様だからである。

一年ノ内、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。下ニ有ル才智ノ人ヲ執立テ立身サスルトキハ、上ノ御心ハ下ヘ行渡リテ、天氣ノ下ルガ如シ。才智アル人下ヨリ立身シテ大役ニモ成トキハ、下ノ情ヲ能ク知タル人上ニ升リ故……国家能納リ、春夏ニ万物成長スル如クニ、世界豊ニ榮ル也。（『政談』三、365-366頁）

春・夏には天の気は下に降り、地の気は上に上り、天地が「和合」してこそ、万物は成長し得る。国家も上下の流動を保証すれば、万物の成長するように、人間世界も必ず繁栄し得る、

8) 前掲書、96-102頁。

という。

もちろん、資料⑦にもすでに『周易』繫辭伝の「復はそれ天地の心を見るか」が引用され、「天の心有ること、あに彰彰として著明ならずや」と言われた。しかし「天」は超越的存在であるから、人の心によって「天の心」を捉えることは天に対する不敬に他ならない。だから「天心」の内実に関して徂徠は何も言わなかった。否、何も言えないはずである。ただし、『弁名』の同じ段落に述べられる「福善禍淫」のように、有徳な人間である聖人は漠然と天に示されたある方向性・傾向性を感じることはできる。それゆえ、天のより根源的意志は「古キモノハ次第第二消失セ、新キ物生ズルコト」という「循環」意志ではなく、少なくとも人間世界において、なるべく「国家能納り、春夏二万物成長スル如ク、世界豊ニ榮ル也」という「生々」する意志が感じられるとする。聖人は天の意志を察知し、天より生まれた人間をよく治める。そうすれば「治世」は長くなり、天下の百姓は聖人の存在を知らずに、自ずから生きながら、それぞれの徳を完成することができる、というのである。

徂徠はよく「養う」という言葉を使っている。

仁人之于民、如和風甘雨之被物、物得其養而莫不生長、故其好人悪人者、皆有益于人也。

(『論語徴』乙、『全集』巻三、162-163頁)

大抵人物、得其養則生、不得其養則死、不啻身已、才知徳行皆爾。故聖人之道、在養以成之矣。天地之道、往來不已、感応如神、為於此而驗於彼、施於今而成於後。故聖人之道、皆有施設の方……是其道与天地相流通。(『弁道』206頁)

「聖人一民」の関係はあたかも「天一万物」のようである。民・万物は聖人・天の培養（「和風甘雨」）によって「油然として以て生ずる」（『弁道』、23頁）。これこそが「先王の道」である。「福善禍淫」の教えと同様に、たとえ努力しても予想通りに天下の治世は現れないかもしれないが、逆にみずからの使命（「民を安んずる」）を忘れてただ権力や享樂の追求などに墮ち、在野の賢者も求めなければ、「天地の道理」に示されるように、亡国の運命が待っているに違いない。

ところで、資料⑬（「天の命ずる所如何なるかを知る……亦た以て天職を奉げんと欲するのみ」）の後にはこう続けられている。

⑬ 我学道成徳而爵不至、是天命我以使伝道於人也。君子教学以為事、人不知而不愠、是之謂知命。(『弁名』、215頁)

すでに支配者のポストに座っている人間の働きはむろん「天職＝民を安んずる」と規定されるが、前述したように、「下タル者ノ才智アルヲ立身サセ執立テ」という政治流動性の保持はあくまで理想的状態に過ぎない。そうでない場合、すなわち「乱世」の時期には、庶民出身の賢者の立身の機会はめったにない。孔子が生きた春秋時代もそうだし、徂徠自身の生きる江戸時代もそうであった。

「我、道を学び徳を成せども爵至らざるは、是れ天、我に命じて以て道を人に伝へしむるなり」と徂徠は言う。これは明らかに孔子を指している。「五十にして天命を知る」という孔子の為学の自己言明に対して、徂徠は次のように解釈している。五十歳は古典の『礼記』⁹⁾に照らせば、爵禄が得られる歳であると同時に衰え始める歳でもあるから、人生の「節目」として意味を持つ歳なのである。そして孔子はこれまで先王の道を学びながら、自分の徳に適應する官職を待ったが、結果は得られなかった。そこで孔子が悟ったのは、自分にとって「天命」は先王のように「治国平天下」のことではなく、「先王の道」を後世に伝えるという「天職」である。「道を人に伝える」ことは「民を安んずる」先王の道とは根本的に異なる使命ではあるまい。なぜかという、伝える「道」は「先王の道」、すなわち「民を安んずる」道であり、「爵禄至らず」としても、「爵禄至る」人間や潜在的有志者である庶民たちに対して、「先王の道」を伝えることは、間接的にも「天心に叶う」と言えるだろう。大切なのは「民を安んずる」という志向であり、実際の現実世界の不完全のせいで適應する爵禄が至るかどうかは二次的なことに過ぎない、と。

確かに「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」（『弁道』、14頁）。しかし我々は次のことを加えよう。「こうして先王は天の意志を継承し、天の心に叶う」、という。後世の「君子」が支配者のポストに座しうることは「天命」であり、その同時に「天心を敬い、『生々』を人間世界に実現しよう」という「天職」が課されるというわけである。そこで、本節の論述は次の二点にまとめることができる。

- (イ) 天のはたらきの大きな方向、強いて言えば「意志」は「生々」（万物を次々に生み出すはたらき）を指している。
- (ロ) この方向性は蓋然性的捉え方に過ぎないが、聖人はこれに則り、支配者となる基本的使命、すなわち「民を安んずる」ことをおのれの責務とする。後世の人は聖人の教えを奉じなければならないので、ほんらい蓋然的な「生々」の方向を人間世界に徹底的に実現しよ

9) 「二十而冠、始学礼、可以衣裘帛、舞大夏……四十始仕、方物出謀發慮、道合則服従、不可則去。五十命為大夫、服官政。」（『礼記』内則篇）「凡養老、有虞氏以燕礼、夏後氏以饗礼、殷人以食礼、周人修而兼用之……五十始衰、六十非肉不飽、七十非帛不暖」（『礼記』王制篇）。

うとする。こういう二重の関係、すなわち「聖人・先王は天に則る」(蓋然性) → 「後世の君子は先王の道に従う」(確実性)を通じて、「天命を知る」。この天命を「知る」のは確実なこととなり、君子たる人間の不可欠な条件となる。

そして、「民を安んずる」心を以て自分の徳を成就する知識人は相応する爵禄を得て天下を治めるはずであるが、孔子の場合のように、様々な原因により実現されないことがある。それは「天に見捨ててられた」のではなく、「天は別の使命、すなわち先王の道を後世に伝えようという使命を与えた」のである。「伝道」と「治国平天下」はともに「先王の道」に従うものであり、「天心=生々=民を安んずる」理想に叶おうという志向は共通点である。

2、「君子は天命を知りて心をうごかさず」

「天命を知る」ことは以上のように解釈できるが、さらに次の徂徠の発言を着目したい。

- ⑰ 君子は天命を知りて心をうごかさず、我なすべき道を勤候故、をのづから天地鬼神のたすけを得候に。(『答問書』、463頁)
- ⑱ 天命を明かに候へば、一天下の事に心を動し申候義は無御座候。(同上、437頁)

『弁名』において徂徠は伊藤仁斎と程頤の「知命」理解を批判し、彼らは結局同じ間違いを犯しているという。つまり、仁斎と程頤は共に「命」の内実を深く吟味せず、内聖外王の説に陥り、もっぱら自分自身の道徳修養を高めて心の安定状態を保持する境地として「命を知る」の意味を理解したとする(『弁名』、125頁)。にもかかわらず、徂徠も同じく「心を動かさない」君子のイメージを提示しているのはどういうことであろうか。

しかしこれはたいした問題ではあるまい。資料⑰と⑱は異なる手紙であるが、両書は共に「人力」と「天意」の葛藤を中心として論じられている。

本章第一節でもふれたように、先王の道を学んだ孔子は高い道徳と才智を持っていたが、「五十にして爵至らず」、不遇に遭った。なぜそのようなことになったのか。徂徠は「凡そ人の力は、及ぶこと有り、及ばざること有り。強ひて其の力の及ばざる所を求むる者は、不智の大なる者なり」(『弁名』、59頁)という。人の力の及ばないものとは、徂徠によれば「天意」である。「凡そ天下の事は、人力其の半ばに居りて、天意其の半ばに居る。人力の能くする所は、人能く之れを知る。而して天意の在る所は、即ち之れを知る事能はず。」(資料⑤)第一章に述べるように、この段落は主に「卜筮の道」に対する説明であるが、徂徠は次のように事前的に事の成敗を予知する行為を批判している。

- ⑲ 惣じて世間の一切の事、人智人力のとど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。(『答問書』、462-463頁)

「天意」を確実に知り得ないのは、単なる天の超越性に由来することではない。というのも、天地と人とともに「神妙不測なる」(『答問書』、438頁)活物であり、天下の事が成功するかどうかの不確実性には「人」という要素も加えられるからである。黒住真氏は伊藤仁斎の「活物観」を「人倫の何かしら安定した背景である」としながら、徂徠の「活物観」は「神秘的なもの・敬畏を以て接すべきもの」として捉えている¹⁰⁾。確かにそのとおりだが、徂徠の関心は「天地生々」の世界像を提示する仁斎の元禄時代風の樂觀的感覚とは違って、「事」の成敗に関してみずからの分析を冷靜的に述べているから、「感覚」に基づいて、徂徠と仁斎を区別する(「安定」と「敬畏・神秘」)だけでは不十分であり、より厳密的に徂徠の文脈に基づいて考察する必要があると思われる。

まず着目したいのは「出合」という言葉である。天は人間世界に積極的に介入し、人と人が出合うように、天と人ともたえず「出合」っている。すわわち人間は自分の意思に従い営為しつつ、たえず天意の介入を受け入れている。一つの「事」を単位として考えれば、天意の介入は「事」の始めから全部決められていたものなのか。それとも事の展開の過程で、人間主体の作為・態度などによって変わることもありうるのか¹¹⁾。この点を正しく捉えなければ、なぜ徂徠は人間の有限性を提示しつつ、それほど人間主体の努力を力説しているのかも理解できないであろう。

管見の限り、徂徠は本稿が提起するこの問題を正面から論じたことはないが、間接的手掛かりは皆無ではない。徂徠は『答問書』に、「天命を知る」君子は「我なすべき道を勤候故、をのづから天地鬼神のたすけを得候に」(463頁)という。この「…故、おのづから…」という句の連結関係は極めて重要である。普通こういう連結は「Aであれば、必ずBになる」という因果関係と読み取れ、もしそうであれば徂徠は自分の論理と矛盾していることになる。なぜなら、

10) 『近世日本社会と儒教』(ペリかん社、2003年)、353頁。

11) 「天下の事は、人力其の半ばに居りて、天意其の半ばに居る。」この語は表面的に考えれば、二つの解釈がありうる。仮にある事を達成する最低基準が70点(満点は100点であり、人力=50、天意=50)であるとす。もし「天意」が最初に「30」(最大は「50」)かつ変わらなければ、人は「40」(最大は「50」)以上の点数を取ればよいが、やる気はない(「20」)とすれば、結局20+30=50になったので失敗する。もし「天意」が人の努力によって変われば、次第に怠惰する人もむろん天の助けを得ず失敗してしまう(ただこの場合、「天意」は最初の「30」から「10」に減る)。

「福善禍淫」の教訓に対する理解と同様に、「天意」は確信的に捉えることができないから、たとえ「善」を行っても当事者は必ずしも「福」を得る保証はないし、「A（人間の努力）であれば、B（天意の助けを得る）になる」という因果図式をあてはめることはできない。しかしまた別の読み方もある。徂徠はある「理論」や「真理」を述べていることではないという解釈である。徂徠の発言はレトリックに属し、彼は相手に「我なすべき道を勤めよう」と強く要請しているという解釈である。

同じような徂徠の（天意）不可知論と一見矛盾する発言は他にもある。

是卜筮之道、本在使人能勤其事不怠也……志不挫則百事皆可成。（『弁名』、234頁）

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。（『答問書』、462頁）

なぜ人は「人力」を尽すだけで事を成就することができるのか。測らざる「天意」の要素は、自分の行う事と反対の結果をもたらす可能性もあるのではないか。これに関する解釈は二つしかない。

- (イ) 天意は一旦決まれば決して変わらない。そうであれば徂徠の言論はただ相手を励ますために作ったウソということになる。なぜなら、もし天意は最初から「助けない」と決まっていれば、人はどれほど頑張っても無駄であろう。
- (ロ) 徂徠の意図は「真理」を述べようとするのではなく、人の努力の程度を測る天意は変わり、人を助けようという可能性が常に存在していると彼は信じている。人は努力すれば天も助けるかもしれないので、とりあえず人力の限界まで努めようとする方向は確かに出てくる。

思想史研究の分野における一つ基本的前提は、テキストから読み取られる意味とテキストの作者の本意は基本的に一致するということである。「テキストはこう書いたが、実際に作者はそう思っておらず、意識的にウソをついた」という判断は、作者の他のテキストや文献に傍証がない場合には、なるべく控え目にしなければならない。今のところ(イ)を支持する決定的傍証が管見の限りないため、本稿では(ロ)、すわなち徂徠の言説はレトリックに属するが、ウソではないという解釈をとりたい。

測られざる天意は確かに人間の営為を限界づけるが、それと同時に人間の努力次第で変わりうるから、人は何に遭遇してもまず己の力を尽くさなければならない。徂徠は言う。舟に乗り大きな風や波を受けた時、人間の力はどれほど有限なのかがわかる。誠に「至極の場」であり、「天道の助なくて成就するといふ事は無之事に候」。しかしもし櫓槳を捨ててただ神の到来を祈

俦すれば決して助からない、徂徠はこのように諦観的態度を強く批判している。そうではなく、天は簡単に自分を捨てるわけではないという信念に基づき、なおかつ出来る限り努力するからこそ、こうした試練を乗り越えることができる（『答問書』、463頁）。同じように、爵位を得られるかどうか不確実なことであり、「孔子はただ無為に官職につくの待っていたのではなく、五十になるまでも自らの仕事として、聖人の道を学び、教えることをしていた¹²⁾」。孔子はこうして天より賦与されたみずからの徳・才智を完成し、結局「五十にして爵至らず」から「天命」を再認識するに至った。徂徠の力点は人間の営為を限界づけるという消極的主張ではなく、君子は、むしろ天意を確実に知りえないからこそ天意を憶測することをせず、自分の「天職」に専念すればよいということにあると考えられる。

おわりに

以上、本章では荻生徂徠の天、特に「不可知」的天の側面を中心として検討した。徂徠にとって、「天」は人間に対する絶対的超越者であり、周初に初めて現れた「天命は常なし」には、「敬徳・保民につとめて天の永命をうけよ」という周代の為政者の合理主義が見られるが、徂徠はそうは考えない。しかし徂徠は相変わらず上位者の責任は民を安んずることにあるとし、それが彼らの「天職」であると強調している。なぜなら、敬天・保民と天の佑けを受ける現実性はどこにもないが、ある程度の蓋然的関連は確かに存在するからである。この点は「天意」の考察によって明らかであろう。「天意」を確実に捉えることは有限の人間にとって有りえないとはいえ、「天意の在る所」、すなわち大ざっぱな方向性を感じることはできる。聖人にとって「天意を知る」ことは政治的ウソでもないし、論理的矛盾でもない。というのも、一口に「知る」と言っても程度の差があり、その限界がまさに「天」に対する認識に他ならないのである。

次の第二節では、人は「天意を知る」ことはできないが、同時に君子は君子たる前提として「天命を知る」、という徂徠の主張をどう理解すればよいかについて検討した。この場合の「天命」は要するに「民を安んずる」という使命であるが、ではなぜ「天命」の内実はそのように規定されるのか。確かに万物は生まれ必ず死ぬという「生々流転」は「天地の道理」であるが、造物主である天の根源的意志は「生々」にあると蓋然的に捉えられた。そして聖人は「天地の大徳＝生々＝仁」に則り、天下を治めて人民をよく養い、「天心に叶う」ことができる。後世の君子は必ずや聖人の教えを信じ、「天命＝民を安んずる」を現実的真理として受け入れる。そして、現実に爵位を得て国を治めうるかはどうかは自分の力によって決まることではないが、「民

12) 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、2002年）、10頁。

を安んずる」志を終始持てればよいとする。

ところで、徂徠は「君子は天命を知りて心をうごかさず」と言った。なぜ天命を知れば心を動かさないのかというと、人間世界の特殊性、すなわち「人力」と「天意」の相互作用の「場」に注意しなければならない。天下の事はすべて「人」と「天」の相互作用によって決まる。天意を知ることはできないが、人間の努力次第で天意を変えることは可能かもしれない。だから君子はただ誠意を持って、出来る限りみずからの能力を発揮すればよい。そうすればたとえ当初は不利な状態であろうとも天意の助けを得てそれを変えることもできる。

こうして君子は、(イ)孔子のように、爵位を得るかどうかがよりも、「民を安んずる」という使命感を終始保持し、(ロ)天意を知ることができないからこそ、天意を憶測せず、ただ自分の事業を専念すればよい。この二点が「天命を知る」ことにつながり、そして自ずから「心を動かさない」となる。(イ)はより基本的方向性であり、君子のすべての営為の方向を規定すると言っても過言ではない。というのも、「我なすべき道を勤候故、をのづから天地鬼神のたすけを得候に」は第一節に分析した「福善禍淫」の教訓のように、レトリックであり、なすべきことを勤めても、天の助けを得るとか、幸福を与えられるとか言った確実性はどこにもない。この時、愚かな人は必ず疑心を生じ、仕事に専念できなくなってしまう。天に対する深い敬意と信仰がある「君子」なればこそ、決して疑念を持たず、終始自分の天職に努めようとするといえよう。

「総ジテ治乱ノ道、治極リテ乱レ、乱極リテ又治ル。天運ノ循環ナレドモ、全く人事ニヨルナリ。」(『太平策』、459頁) — このすべて人事によるという徂徠の発言もレトリックに属するだろう。具体的事件において、測るべからざる「天意」以外に「人力」の要素も軽視できない。「天を敬い、人間の限界を自覚する」と同時に、人間は自分なりの責任・使命を積極的に担わなければならない。天の助けを得る確実性はないが、あえて「をのづから天地鬼神のたすけを得候に」と力説している徂徠は、決して単に理性的「天命を知る」に止まっていない。その思想の根底には、やはり天に対する深い信頼感があつたと思われる。

[付記 本稿は、2012年度『日本思想史学会』年度大会論題「荻生徂徠における天の問題——『不可知』的天をめぐる」の報告内容に基づく論考である。また、報告の時、コメンテーターである前田勉先生から有益な御教示を頂いた。記して謝意を表したい。]