

# 荻生徂徠の「天」

## —「天に法る」をめぐる—

陳 曉傑\*

The Heaven in Ogyu Sorai's thought: focusing on "comply with the Heaven"

CHEN Xiaojie

### 要旨

荻生徂徠思想のキーワードである「先王の道」は、「天に法り以て道を立つ」と言われるように、明らかに「天」が政治の正当性の根拠である。しかし、「天」は人間にとって絶対的超越者であるので、徂徠は天の「不可知論」を提起している。そうすれば、「天に法る」の意味も難解である。そこで、本稿はまず徂徠における「不可知」的天をめぐる分析を行ない、とくに「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。そして、徂徠の天論を深く吟味すると、その「天」は抽象的存在ではなく、空間のおよび時間的イメージを提示するばかりか、「天」と「地」、「天道」と「地道」という併用した言い方もある。したがって、徂徠の「天」は単に形而上的超越者として理解されることは不十分であると理解できる。そして先王の「作為」を考察すれば、伏羲の時代であれ、堯舜の時代であれ、何れも「天地」と深く関わっている。さらに、「天に法る」の「法る」とは、「象どる」と共に『易』の概念であり、徂徠は「法る」と「象どる」を区別せず、大掴みに「天地に法象する」として混用している。また、「天（地）に法象する」というテーゼは、実は歴史的に異なる二段階（伏羲・神農・黄帝→堯舜以降）の形式で展開されることも明らかである。

キーワード： 荻生徂徠、天、不可知論、先王の道、「法る」と「象どる」

### 目次

1. はじめに
2. 「不可知」的天と「見える」天
  - 2.1. 「不可知」的天
  - 2.2. 「天意の在る所」
  - 2.3. 「見える」天
3. 「法る」と「象どる」
4. 結論

---

\*中国・武漢大学 国学院 専任講師

## 1. 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。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。というのも、徂徠の政治論は彼の思想全体の核心として位置づけられ、そのキーワードである「先王の道」は、「天に本づく」、「天に法<sup>のつと</sup>りて道を立つ」と言われるように、明らかに「天」が政治の正当性の根拠である。それにもかかわらず、徂徠は朱熹のように、「理」という普遍的原理によって「天」と「人」・「万物」を同一性のなかに回収されることを断固として退けて、「天」を「不可知」的存在として捉えるので、結局「天に法る」の意味も難解である。もっとも、たとえ「天」は人間の力によって理解されることができないにせよ、専らその不可知の「天」を敬うことが徂徠の力点である、という解釈もできるかもしれない。ただし、そうすれば、「天に本づく」あるいは「天に法る」という主張は全く抽象的空論になり、徂徠の政治論の基礎はあまりにも脆いものではないかという疑問がある。

ところで、いわゆる「宋学」との峻別意識を持ち、「天」の「不可知」性を重んじる徂徠の考えは、すでに多くの先行研究により指摘されている。荻生徂徠を「日本の近代化」の先駆として位置づける丸山真男氏は、「しかるにいまや天道は人道の単なるアナロジーとされることによって本来の意味の天道論は姿を消した。さうしてその代わりに天の不可知性、神秘性が濃厚に全面に浮かび出るに至った（中略）天は「知」の対象ではなくまさに「敬」の対象とされる」[丸山 1952: 81] と述べた。その後、日本近世思想史における徂徠研究は極めて活発になり、徂徠に対する評価も両極化まで激しく分裂したものの[本郷 1990: 69]、徂徠の「天」に対する理解は基本的に変わってないと言える。例えば 1980 年代、丸山真男氏と吉川幸次郎氏を始めとする徂徠研究に対して、徂徠像の「再構成」を志す平石直昭氏は、論文「徂徠学の再構成」の『「天」の不可知性」という節において次のように述べている。

徂徠は「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、無盡之変動出来り、先達而計知候事は不成物」と主張することから分るように、人事や自然現象の予測不能性を強調した。それとともに「凡そ天のする所、死生寿夭、貴賤禍福」は「人の知らざる所」とされ、「天」の不可知性が全面におし出されたのである（中略）徂徠の「天」＝不可知論は、人間・自然間の直接的な紐帯を彼が切りはなし、自然を他者として自己の外に置いたことを示している（中略）すなわち「天は不可知」とは、根本的には徂徠が、人間の作為物たる認識の基準や意味体系の外に、無限に広がる豊かな事物の世界をみていたことからくるテーゼだといえる（中略）聖人がその不可測性ゆえに天を畏れたとされていることは、ほかならぬ徂徠自身が、無限に豊かな現実の前に、謙虚に頭を垂れていることを示しているであろう。[平石 1988: 88-89]

平石氏は丸山氏の「宋学＝自然と作為の連続性＝前近代的合理主義／徂徠＝自然と作為の切断＝日本における近代合理主義の逆説的先駆」という基本的図式をそのまま受け入れるため、「非常に鋭い洞察だったといわねばならない」と丸山氏の理解を絶賛する〔平石 1988: 89〕。

「天と人間の断裂」あるいは「自然と作為の切断」という丸山説に対して、小島康敬氏は、論文「荻生徂徠素描——「天」と「作為」の問題をめぐる」において、あえて疑問を投げかけていた。小島氏は「先王の道、天に本づき」などの用例を引用しながら、「聖人の作為行為はある一定の基準——「天」という制約を被る事になる」と指摘しており、「作為」における「人間」と「天」の繋がりを考察した視点は、非常に鋭いと思われる。それにもかかわらず、徂徠の「天」に対する小島氏の捉え方は丸山氏の段階と比べてどれほど変わったかという、よくわからないのが実情であろう。

徂徠は「天」そのものは決して人間の認識の対象とはなり得ず不可知であるとする。なぜなら天と人間とは存在の原理を別にするからである。しかし天は人間に対して決して閉ざされた体系ではない。「天」そのものは知り得ないが、「天」が下した「命」を知るという形でその通路が開かれる。〔小島 1994: 16〕

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った。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。(中略) 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の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的構造をなしていたのではなかろうか。〔小島 1994: 17〕

「天」は人間の存在原理とは完全に異なり、人間の理性の及ばない「不可知」なところにある、と小島氏は述べている。特に「理性自らが自己の認識能力の及ぶ範囲を自己設定する」云々は、明らかにカントの『純粹理性批判』に依拠しながら徂徠における不可知的天を捉えており、そうすれば「天」も形而上的語り得ない「物自体＝Ding an sich」になり、聖人は「語り得るもの＝認識の範囲と限界」をメタ規定する人間である。徂徠の思想をカント哲学の枠組みに基づいて理解出来るかどうかはここでは問わないが、小島氏が徂徠の「天」を「人間の認識に及ばない絶対的形而上的存在」として捉えていることはまず間違いないであろう。

ところで、井上厚史氏は、論文「徂徠の言語観と「天命」の問題について」において、「それ天なる者は、知るべからざるなる者なり。かつ聖人は天を畏る」という資料を引用した後、次のような問題を提起した。「しかし不可知・不可測であるからといって、なぜ崇敬しなければならないのか（傍点は筆者、以下同じ）」〔井上 1990: 105〕。これは大変重要な問題意識だが、井上氏は徂徠の「天はすなわち理なり」に対する批判を取り上げ、「天」が不可知であるかどうかということが直接の問題なのではなく、「天」の不可知を主張することによって、徂徠が「理」説を排除しようとしていることのほうが重要である」〔井上 1990: 105〕と述べており、不可知的天の

問題を実質的には解消した。しかし、徂徠によれば、「天」そのものだけでなく、「天下の理」であれ、「無盡之變動出来」る「人と人の出合」であれ、これらは全て人間の認識範囲の外にある。したがって次のことも言えるであろう。平石氏（「徂徠は（中略）人事や自然現象の予測不能性を強調した」）と井上氏は共に「天」における「不可知」の問題を簡単に「天下の理を尽くすことができない」という反朱子学的テーゼに置き換えたのではないか。しかし、もし問題がただ「人間が天下の理を窮め尽くすことができない」だけであれば、なぜ徂徠は「天下の理／天地・人と人の出合を畏れる」と言わず、ただ「天を畏れる」と強調しているのか。言い換えれば、徂徠思想が含んでいる広義的「不可知論」は「なぜ天を崇敬しなければならない」の答えにもならないし、「天に本づく」という徂徠の主張とも直接的には関わらない。

また、緒形康氏は論文「法思想史における徂徠」の最初に、「規則が規則たりうる根拠について、荻生徂徠は二種類の説明をしている。「聖人」という人格のもつ道德的權威が規則の拘束力をもたらすという考えかたが、ひとつ。「天」というより抽象的な原理が規則の淵源であるという」〔緒形 1991 : 4〕と明白に指摘しており、その後も『「天」の概念の提示の仕方がどれほど超越的な根拠付けといった様相（不可知論）を呈していよう〕、「規範の先験的あるいは自然的な契機（「天」）」〔緒形 1991 : 5〕と述べている。これは要するに徂徠の「天」を「抽象的な原理／超越的な根拠付け」として捉えたに違いない。

さて、上記の紹介に基づいて、徂徠の「天」に対する捉え方は基本的に変わらないことは明らかである。つまり、

- (イ) 「天」は人間の認識に及ばない絶対的存在である。
- (ロ) したがって、「不可知」的天は畏れるべき「超越」的存在でありながら、「人間」と「自然」の間の直接的な紐帯は切り離された。
- (ハ) 聖人が人間の秩序を全般的創り上げて、「作為」の世界は現れた。とはいえ、その「作為」はあくまで「天に本づく」である。それは要するに、「人間界に「道」を立てるべく、あるいはその必要のかぎりにおいて、聖人が自然の内部に見出す一定の恒常性、規則性をさす觀念なのである。」〔平石 1988 : 90〕

このような理解の最も大きな特徴は、いずれも必然的に徂徠学を通俗的意味の「マキャベリズム」（注1）として位置づけることになる。なぜなら、もし「天」は人間にとって完全に「不可知」な存在であれば、「天に本づく」という主張は明らかに不可能になり、それはほかならぬ聖人が、「安天下」という目的のために選んだ手段としか説明出来ないからである。もっとも、徂徠の学説に「マキャベリズム」の要素が潜んでいることはすでに丸山氏〔丸山 1952 : 83-84〕より指摘され、筆者はそれを全面的否定するつもりはないが、徂徠があれほど重んじた「先王の道」が、結局は「マキャベリズム」そのものになるということは極めて問題である。平石氏の「その必要のかぎりにおいて」という言い方は、すでに徂徠の「天に本づき」は一つ大きな物語

(あるいは、「嘘」)であると暗示しているのではないか。

それに、丸山氏の優れた研究からすでに 60 年余りを経て、徂徠学の政治論における 2 本の柱(「天」と「聖人」)のうち、「聖人」に対する理解はかなり進んだ。聖人の「作為」は「恣意」ではないことを証明するため、聖人は「凡人からみて「天」に匹敵する巨大な存在でありながら、他方深い断絶が「天」との間にあるとされていた。」[平石 1987: 110] それにもかかわらず、徂徠の「聖人」は丸山氏の言われる「彼岸性」(Jenseitigkeit) 的存在ではなくると、「徂徠学における道の普遍妥当性の最後の保証」[丸山 1952: 98] にはならないばかりではなく、「天」と「人間」の断絶は尚更拡大され、「先王の道」の正当性はもはや儒学伝統における究極的存在である「天」に依拠出来ない(注 2)ほど深刻な問題になる。

ところで、上記のような徂徠理解は、実は(イ)と(ロ)の間に、すでに論理的破綻が潜んでいると思われる。仮に「天」は人間にとって完全に「不可知」であれば、何故人間は「天」に崇拜する態度を持たなければならないのか。確かに、人間は不可知的なもの、例えば今も解明出来ない「死」に対して、「畏れる」感情を持つのはごく「自然」なことかもしれない。しかしながら、「死」に対する「畏れ」は明らかに宗教的「敬い」とは関係ないであろう。我々は「死」を認識出来ないが、「死」を漠然と「良くない」こと、「不気味」なものとして捉える上で、「死」を畏れている。したがって、あるもの・ことは人間にとって「不可知」だけならば、人間は必ずしもこの「不可知」的なもの・ことを「敬う」態度を取らないのである。この「不可知」的なもの・ことに対して(「漠然」でもよい)肯定的評価(「良い」や「善」、「美」)を与えないと、「畏れ」の対象になるものの、「敬われる」存在になるはずがない。さらに、完全に「不可知」なものは、そもそも我々の思考・言説の対象にならないはずである。我々が「神」や「死」を絶えず語り得るのは、「仮に神・死は人間の認識範囲の外であれ、我々は神／死を最も良い／悪いものとして捉えている」ことを前提とするからである。つまり、論理的に「神」や「死」は完全に「不可知」的な存在ではないのである——それがたとえ、その神(「最も完全的存在」など)や「死」(「最も不気味なもの」など)に対する「知」に理性的根拠は何もないにしても、である。

要するに、もし徂徠の「天」が(聖人にとっても)絶対「不可知」的存在であれば、聖人の作為は「天に本づく」という主張は、通俗の意味の「マキャベリズム」として捉えざるを得ない。言い換えれば、「天に本づく」ことは「天下を安ずる」ために聖人が作った「大きな物語」にはかならない。しかし仮にこの捉え方を受け入れたとしても、なぜ人間は完全に「不可知」的な存在である「天」を崇拜しなければならないのかについても不可解になる。この矛盾を解決するためには、「天は人間にとって絶対的かつ不可知的な存在である」という先入観を退けなければならない。

もし「天」はある程度「知りうる」存在であれば、それはどのように、どこまで「知りうる」のであろうか。つまり、「知る」の可能的主体・方法・範囲を解明する必要がある。そこで、本稿は「天に法る」を中心として、その問題点および内実を明らかにしたい。まず第 2 章では徂徠における「不可知」的天をめぐる分析を行い(注 3)、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」を知るという徂徠の本意を明らかにする。次に、徂徠はしばしば「天地」を用いることを手掛かりとして、「天に法る」の場合の「天」は必ずしも「抽象的な原理／超越的な根拠付け」ではないということを明らかにする。そして第3章では、「法る」と併用される「象どる」を共に考察して、「先王の道」の2段階における「天地に法象する」の内実を中心として論を進めたい。

## 2. 「不可知」的「天」と「見える」天

### 2.1. 「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（下線は筆者、以下同じ）。万物所受命、而百神之宗者也。至尊無比、莫能踰而上者……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」。豈有不然乎。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、猶人之不与禽獸同倫焉……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」、「惟命不与常」。[『弁名』:235]（注4）

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」といい、「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。[『論語徵』辛:261-262]
- 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、至大而不可盡矣、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。[『論語徵』甲:83]
- 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。[『畿園二筆』: 586-587]

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」とをほとん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勸めしめんこと、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勸む』」と。(『論語』為政篇)「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」は自然の全て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》」[田原 1991: 115]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。

「天」は不可知の超越者であれば、「天」の意思つまり「天意」も当然把握できないと予想されるが、徂徠の次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、藉是而人得知夫天意所在……事之所以成也。[『弁名』: 234]

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、人智人力のとどき候限り有之事に候」[『徂来先生答問書』: 462]と言われるとおり、人間はみずからの限界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、天意を知ることとはできないという語の後で、「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」と述べられている。資料②においては、すでに聖人ですら「天」を知ることとはできないということが徂徠の主張なので、「占いによって天意を知る」ということに我々が違和感を感じるのは無理もない。

例えば『弁名』では、

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]

と述べて、聖人さえも天意を知ること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」[田原 1991: 108] ためである。

## 2.2. 「天意の在る所」

しかし、果たして田原氏の指摘通りなのであろうか。再度、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、即ち之れを知ること能はず……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」る。ここで語られる「在る所」とは何か。それは漠然として天意の「あるところにいる」の意味であって、「天意の在る所を知る」といえば、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ができないが、「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、占いによって知るのはあくまで蓋然的「天意の在る所」にしかない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。そして、この段落に対する解説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。本章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經典を引用して、それを根拠づけている。



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、「天道は福善禍淫」。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]

「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であるから、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。

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、可謂戾道之甚者已。[『弁名』:236]

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。

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]

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、とくに政治の営みとは関連があり、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。徂徠はこれに賛成するものの、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。

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。[『論語微』 丁:318]

「天変地異」の現象が現れるとき、仁人（君子のこと）は、自分にどこか間違いがあるなど、理屈で考えず、ひとまず「天」に祷る、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。したがって、具体的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」や良い結果をもらえる保証はない。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。

- (イ) 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]
- (ロ) 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。[『論語微』 辛:263]

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（イ）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』:122]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、水の流れる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（ロ）の「天道恢恢」は『史記』滑稽列伝の『天道恢恢、豈不大哉』に由り、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。

### 2.3. 「見える」天

ところで、徂徠は先王が「天に法り（あるいは「本どき」）て以て道を立つ」ことを説いている。

- (イ) 先王之道、本於天、奉天命而行之。[『弁名』:215]
- (ロ) 道之大原出於天、古先聖王法天以立道、故其為狀也礼楽粲然。[『弁名』:251]

これらの用語例を見る限り、「先王の道」の存立根拠に「天」が控えていることは間違いない

であろう。しかし、天の「不可知」論と合わせて考えると、「天に法る」とは大変難解な表現である。

「天の本質に法る」はまず有り得ない。天の内実などは一切知られないからである。それに、前述したように、聖人さえ天意を知ることができないとはっきり言われており、「天意に法る」のも不可能である。確かに、資料⑤では、占いによって「天意の在る所」を知ることができると言われている。そしてまた次の資料がある。

如三代天子、出一政、興一事、亦皆祀祖宗配之天、而以天与祖宗之命出之、以卜筮行之。  
[『弁名』:220]

しかし、ここで一つの政治決定・行動といっても、主に「戦争」や「国家祭祀」など、まさに王朝の根本的正当性および運命を左右する重大な「事」を指しているのではないか。もし「一政」・「一事」が日常の政治運営と行政の決定、あるいは「先王の道」における細かい調整・制作に含まれれば、毎日何回でも「天と祖宗との命を以てこれを出し、卜筮を以てこれを行ふ」ことは、単純に考えても不可能であろう。無論、「戦争」、「祭祀」を行わなくても、天子は常に「天」と「祖先」を尊ぶことを強く求められており、天子、および「人を治める」ポストに座っている「君子」は、みんな自らが課される「天命」を知らなければならない（注5）。

ここであえて問いかねたいのは、聖人・先王が「道」を立てるこの作業および重大な政治決定は、制作の主体として、自らは「天・祖先を敬い」という精神の要請および実践だけなのか。換言すれば、先王は「先王の道」の内実——何（礼楽制度・政治決定など）を新たに制作したり、調整したり、廃棄すること——に対する考慮は、完全に「天」とは関係ない「人為」的作業なのか、という問題である。

従来、徂徠の「天」の超越者としての性格が着目される場合、彼が「敬天」、「法天」を言う時、「その天が超越的・形而上学的天であって、自然的天ではない」ことは自明の理であろう。本稿の「はじめに」に列挙した先行研究はほぼそれに当てはまる。例えば『弁道』の次の段落は有名である。

⑥ 先王之道、先王所造也、非天地自然之道也……極其知巧、作為是道、使天下後世之人由是而行之、豈天地自然有之哉……大抵自然而然者、天地之道也。有所當為運用者、人之性也。後儒不察、乃以天理自然為道、豈不老莊之歸乎。[『弁道』:201]

ここで明らかに「自然＝天地の道」—「作為＝先王の道」という対立が示される。先王は「天に法りて以て道を立」つと述べるが、徂徠の「天理自然（＝「天地の道」）を以て道となす」という「後儒」の発想を老莊の思想として斥ける姿勢からみれば、道の根拠としての「天」と「自然にして然る」としての「天（地）」を同一視するのは不可能だと考えられる。

資料③をもう一度見てみよう。

- ③ 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：83]

下線の内容について、この「天」に対する論述は次の資料の下線部分と概ね一致することは注意を要する。

- 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、莫能踰而上者。
- ⑦ 又有曰天之道曰地之道者、蓋日月星辰繫焉、風雷雲雨行焉、寒暑昼夜往來不已。深玄而不可測、杳冥而不可度。万物資始、吉凶禍福有不知其然而然者。靜而觀之、亦似有所由焉者、故謂之天道……徐而察之、亦似有所由焉者、故謂之地道。皆因有聖人之道、借以言之耳 〔『弁名』：211]

『弁名』の「天命帝鬼神」条によれば、徂徠が常に「天」の超越性を強調する立場であることを疑う必要はない。加えて本稿でも、人間の理解を超える無限的存在である「不可知」的「天」を検討してきた。しかしながら、資料③では「至大にして尽くすべからず。日月星辰森として上に羅なる」と述べて、資料①、⑦で「日月星辰ここに繋り、風雨寒暑ここに行はる」と言っており、「上に」、「ここに」という言い方はすでに空間的イメージを提示しているのではないか。もしすべてを超越する形而上的存在であれば、空間的無限のイメージおよび方向感覚（「至高」、「至遠」）も成り立たないのではないか。たとえこれを「感じ」ても、感じられるのは本当の超越者の存在ではなく、所詮超越者が残される「痕跡」のようなものに過ぎないであろう。また、ここで見過ごしてはいけないのは、資料⑦の「天道」と「地道」は並列に書かれたことである。中国古典において、「天」と「地」を併用する場合の「天」はたとえ「自然的天」以上の抽象的意味があっても（「乾は天の道なり」など）、すべてを超越する絶対者たる「天」とは一応区別する必要がある（注6）。

次に「先王の道」の内実を考える。資料⑥では先王の道が「営為運用」であるという。「先王の道」は主に「礼楽（刑政）」（注7）を指すことは言うまでもないが、『弁道』のなかで、「伏羲・神農・黄帝もまた聖人なり。その作為する所は、なほかつ利用厚生の道に止る……堯・舜に至り、しかるのち礼楽始めて立つ」〔『弁道』：14]と述べている。伏羲（厳密的に言えば伏羲から堯舜までの「聖人」）の段階に、「礼楽」はまだ作られていなかった。伏羲の「作為」はなにかというと、「利用厚生」である。この出典は『尚書』大禹謨であり、「日用品を便利にし、人民生活を豊かにする」〔『弁道』解説：14]の意味である。

道者統名也、以有所由言之……夫道也者自上古聖人之時、既已有所由焉。至於堯舜而後道立焉、歷殷周而後益備焉。[『弁名』: 210]

「道」は必ず「由る所」が必要である。堯舜は先王の作為に由って道を立てた。ならば「上古の聖人」は何を「由る所」に基づいて「作為」したのか。

蓋易者、伏羲仰觀俯察以作之、前無所因、直取諸天地。是在礼樂未作之先也。「幽明之故」者、謂鬼神與人之礼也。不曰礼而曰故、猶故実之故。謂上世相伝者也。堯舜未制礼之前、蓋已有所故（筆者注：故＝伏羲が作った易）、堯舜亦因之制作耳。[『弁名』: 238]

伏羲は「直ちにこれを天地に取」って『易』を作ったという事実は分かる。「仰いで觀、俯して察し」とは『周易』繫辭伝による。

仰いで以て天文を觀、俯して以て地理を察す。是の故に幽明の故を知る。[本田 1966: 486]

古者包犧氏の天下に王たるや、仰いでは象を天に觀、俯しては法を地に觀、鳥獸の文と地の宜とを觀、近くはこれを身に取り、遠くはこれを物に取り、是に於いて始めて八卦を作り、以て神明の徳を通じ、以て万物の情を類す。[本田 1966: 527]

田原嗣郎氏が指摘するように、「易」と直接の関係で得られるのは礼樂の「本」という考えは、『二筆』を書いた時の徂徠により、『弁名』では礼樂以前の段階に属する「故」とされている。礼樂の作為・「修飾」を強調するため、伏羲の「道」と堯舜の「道」の段階の間に大きな隔たりが設定される[田原 1991: 93]。それにしても、先王は「故」を尊重しなければいけない。「礼樂の道」と伏羲に立てられた「利用厚生之道」の間に連続性があることは否定しがたい事実であろう。

そのみならず、「天地自然の道」ではない「礼樂」も実は「天地」と徹底的に「断ち切る」作業によって成り立つわけではない。

⑧ 文者、所以状道而命之也。蓋在天曰文、在地曰理。道之大原出於天。古先聖王法天以立道、故其状也礼樂粲然。是之謂文。[『弁名』: 251]

⑨ 朱子曰、「則猶准也。」是其意謂人君皆法天、而堯大聖人也、不可以法天言。故引易与天地准、而言堯与天齊也。理学者流以渾然天理立說、以為聖人胸中別有天、故諱言法天耳。其究歸於佛氏三界唯一心、豈古聖人敬天畏天之意乎……夫在天曰文、在地曰理、文者天之道也、謂礼樂也。[『論語微』卷三: 352]

資料⑧、⑨の下線部分は『周易』繫辭伝上のいわゆる「天文」・「地理」による。「文なる者は

天の道なり、礼楽を謂ふ」。徂徠は、ここではっきり「天の道——文——礼楽」図式を提示している。よって、堯舜以降、正式的礼楽制度が人間世界に立てられ、「天地自然の道」と異なるものと言われても、その作為の基本的根拠は「天に法る」のであり、しかもこの場合のコンテキストでは、「天」は「地」と並列的に用いられる（「天文」と「地理」）のである。

### 3. 「<sup>のつと</sup>法る」と「<sup>かた</sup>象どる」

「先王の道は天に法りて以て道を立つ」と徂徠は言う。「法る」は結局どういう意味であろうか。「法る」と「象どる」はもともと『易』の概念であって、とくに「<sup>しょう</sup>象」と「数」・「理」を併せて、この三者は『易』の基盤といっても過言ではない。「象」は非常に複雑な概念であり、本稿と関連する要素だけ紹介しておきたい。なお、『周易』繫辭伝に「法象」および「法天象地」の用例があるので、繫辭伝の「象」に焦点を絞って検討する。

- (イ) 是の故に夫の<sup>しょう</sup>象は、聖人以て天下の蹟を見るありて、其の形容に擬え、其の物宜に<sup>かたど</sup>象る。是の故にこれを象と謂う。[本田 1966: 520]
- (ロ) 象なるものは、此に像るものなり。[本田 1966: 525]
- (ハ) 是の故に法象は天地より大なるは莫く、変通は四時より大なるは莫く。[本田 1966: 514]
- (ニ) 古者包犧氏の天下に王たるや、仰いでは象を天に観、俯しては法を地に観、鳥獣の文と地の宜とを観、近くはこれを身に取り、遠くはこれを物に取り、是に於いて始めて八卦を作り、以て神明の徳を通じ、以て万物の情を類す。[本田 1966: 527]

資料（イ）と（ロ）はともに「象」の定義である。（イ）では、聖人は紛然たる変易の形容として象を作る。（ロ）によって、物を擬え、模倣するのは象である。しかし誤解してはいけないのは、ここで「物」を「模倣」といっても、近代の感覚のもとで、物の形・性質を模倣することではない。資料（ニ）で伏羲は「近くはこれを身に取り、遠くはこれを物に取る」ことによって、「八卦を作り」、「以て万物の情を類す」という。有限的符号のシステムである「八卦」は一体どうやって「万物の情を類する」のはともかく、普通「AはBを模倣する、擬える」の作業によって「象」を説明することは無理であろう。

資料（ハ）について、本田氏は「法象は模範＜モデル＞（中略）されば物の模範としては、天地より大きなものではなく」と解釈している。同じ繫辭伝に「仰いで以て天文を観、俯して以て地理を察す。是の故に幽明の故を知る」という話を合わせて考えると、次のような図式が浮かび上がる。

天——文——象  
地——理——法



上記の図式は、「天」と「地」の細かい違いを提示している（注7）。簡単に言えば、「天」は「地」より尊いだけではなく、冥々たる存在であり、「地」より観察しにくいことは強調されている。しかし、「法象は天地より大なるは莫く」（ハ）と述べるように、「天地」が併用され、この場合の「天」は、すべてを臨む根源的存在ではなく、「地」と同じ水平（「地」より尊いと言われても）で位置づけられるものだろう。

資料③の「天道を奉じて之に行い」の後、すぐに「此れに象どる」（「故齊民盛服、非礼不動以象之」）と続けられ、「法る」（「法天以立道」）と「象どる」を同義語として捉えている姿勢が見られる。さらに、徂徠の著作には「天地に法象する」という表現がある。

然聖人之道、奉天命以行之、故其力数紀物、亦有所法象天地、以神明其德。[『弁名』:247]

こうして、徂徠は繫辭伝における「天」と「地」の区分を省略して、大まかに「天（地）に法（象）る」と説いている。もし「天に法る」の「天」は絶対的超越者であれば、「地」と並列的に用いることも、「天に法る」を「天地に法象する」と入れ替えることも、不可解になるであろう。よって、「天に法る」の「天」は形而上学的な存在あるいは「超越的な根拠づけ」に限らないという認識は改めて確認することができる。

ところで、「天地に法象する」に関する資料を完全に引用すれば、「五行」についての議論であると分かる。

- ⑩ 蓋天地之間、物無算、而不出水・火・木・金・土五者……日月亦無算也、以干支紀其名、而後人始得以命焉……以此觀之、五行者聖人所立以為万物之紀者也。辟諸富商以記号別其貨、豈必有其理哉。亦御繁之術已。然聖人之道、奉天命以行之、故其力数紀物、亦有所法象天地、以神明其德。

「五行」とは本当にこういう理があるのではなく、あくまで「聖人の立てて以て万物の紀となす所の者なり」と言われている。「五行」だけではなく、「陰陽」、「太極」などもすべて聖人の「作為」であって、実在する「物」ではないと徂徠は主張している。

- ⑪ 陰陽者、聖人作易。所立以為天之道者也、所謂極也。学者以極為準、以此而觀乎天道之流行、万物之自然、則庶或足以窺之也。然至人事則不然。何則。聖人不立此以為人之道故也。[『弁名』:247]

聖人はどのように天地に「法象」しているのか。「陰陽・八卦」などは聖人によって作られた「名」とはいえ、天地の本質・内実を把握してまとめられる概念・真理ではない、と徂徠はいう。学者は「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」、「或いは以て

これを窺ふに足るに庶きなり」と。そもそも「天の道」も虚構の「名」であって、聖人の「作為」によるものである。

資料⑦をもう一度確認しておきたい。「また『天の道』と曰ひ、『地の道』と曰ふ者あり……静かにしてこれを観れば、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……徐ろにしてこれを察せば、またその由る所の者あるに似たり。故にこれを地道と謂ふ。みな聖人の道あるに因りて、借りて以てこれを言ふのみ」といい、「似たり」という言葉は「天の道」、「地の道」の虚構性を示している。換言すれば、現実には「天の道」や「地の道」のような実在、あるいは朱子学のように、まず「天理」がアプリアリ的に存在し、その後、人間の理性的な反省および実践によって捉えられる性質のものではない。「天の道」や「地の道」があくまで「聖人の道あるに因りて、借りて以てこれを言」うといったアナロジーに属する。したがって、所詮「その由る所の者あるに似たり」という。

先述したように、徂徠における超越的「天」に関する論述では、「地」と併用される「天」が混用され、区別されない場合が多い。「日月星辰ここに繋り、風雨雲雨ここに行はれ、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」(資料⑦)。「天」とは何かというと、それは完全に見えないものではなく、「天は解を待たず。人のみな知る所なり。これを望めば蒼蒼然、冥々乎として得てこれを測るべからず」(資料①)とされ、見えることができる。そして、「寒暑昼夜、往来して已まず」とは時間感覚に属しており、これを感じることもできる。「地」の場合にもそうである。にもかかわらず、この「どこにも見え、いつでも感じる」「天」・「地」は明らかに対象化されうる「物」ではないのである。つまり、「天」と「地」は共に見えうる・感じる「無限」的存在なのである。

こうした「無限」は天地に止まらず、資料⑩では、天地の間において「物・動物・声色臭味・日月・物の数」などは全部「算なし」、つまり量的には無数・無限にあると言われ、「これを以てこれを観れば、五行なる者は聖人の立てて以て万物の紀となす所の者」である。これはあたかも商人が自分の商品を符号化して分類するような作業であると徂徠はいう。たとえば、野菜 A、B、C および肉 D、E、F は「食品」という「類」に帰納される—このような分類・帰納は「食品という類が実在する」わけではなく（「これを富商の記号を以てその貨を別つに辟ふ、あに必ずしもその理あらんや」）、聖人が人間の営為のために作ったものに過ぎない。しかし、そうであるからといって、陰陽・五行・八卦・太極—これらはすべて聖人の単なる恣意的作為ではなく、「その数を立てて物を記するも、また天地に法象して、以てその徳を神明にする所あり」とする。つまり、先王の作為は「人為」的であっても、作為の根拠は「天地」にあり、またこれによって「天地の徳」を顕現することができる。

また、資料⑪では、「陰陽」は「いはゆる極なり」と言われ、「極なるものは、先王これを立てて、以て民の準拠するところとなすものを謂ふなり。」[『弁名』: 102] こうした準拠とするものがなければ、人にとって周囲の世界はただ漠然としたある方をもって存在することなのであって、どこから、どのように自分の生活、営為を始めるのかをさっぱりわからない状態に陥るに違

いない。要するに、有限的名称・符号の制作に通じて、人間と世界はそれぞれ「位置づけ」られ、これらの「虚構」に基づいて、後世の聖人はさらに「作為」的「礼楽」を行うことができる。

ちなみに、資料⑩に挙げている、「五行」は「始めて虞書に見ゆ……然れども五行の名は、すなはち洪範に至りて始めてこれあり」と言われ〔『弁名』:159〕、『尚書』洪範篇の冒頭に「武王は殷を勝つ」という記述によれば、「五行」は堯舜以降の聖人によって立てられるということが判る。したがって、有限的符号を制作して無限的実在を把握するという「天地に法象」する作業は、伏羲の時代に限らないことも明らかである。

次に、堯舜以降の時代を考察したい。『論語』泰伯篇に、孔子は堯の偉大さを讃美している。「大哉堯之為君也。巍巍乎。唯天為大、唯堯則之。蕩蕩乎。民無能名焉」、と。これに対して、徂徠は次のように解している。

- ⑫ 孔安国曰、「則、法也、美堯能法天而行之。」朱子曰、「則猶准也。」是其意謂人君皆法天、而堯大聖人也、不可以法天言。故引易与天地准、而言堯与天齊也。理学者流以渾然天理立説、以為聖人胸中別有天、故諱言法天耳。其究歸於仏氏三界唯一心、豈古聖人敬天畏天之意乎。堯典所載、唯有欽若昊天、是堯則天之事也。〔『論語徴』 丁:352〕

『尚書』堯典に「欽若昊天」（広大な天を敬う・順う）と述べているので、徂徠は朱熹の説を退けつつ、孔安国の「則は法なり」の解釈を援用し、「堯は天に法る」と主張している。堯典の原文の後は「歷象日月星辰、敬授人時」という語があり、徂徠は『論語』堯曰篇の「天之歷数在爾躬」に対して、

- ⑬ 蓋古先聖王之道、以奉天為本、故『堯典』無它事、唯有欽若昊天授民時耳。『舜典』天敘天秩天工、皆稱天以行之……此在堯舜時、其所謂歷数者、政治之道尽是焉……歷数人所作、而曰「天之歷数」、亦猶如「天敘天秩」焉耳。〔『論語徴』 丁:352-253〕

と解釈しており、大変興味深い。確かに「歷数」は聖人の「作為」に違いない。「日月もまた算なきなり。干支を以てその名を紀し、しかるのち人始めて以て命くることを得」（資料⑩）る。しかしこれを「人の歷数」ではなく、「天の歷数」と呼んでいる。なぜそうなのかというと、繰り返すように、聖人はあくまで天を敬い（「欽若昊天」）、「天地に法象して、以てその徳を神明にする所あり」に他ならないからである。

なお、徂徠が言及する「天敘天秩天工」の出典は舜典ではなく、『尚書』皋陶謨である。原文は次の通りである。

無教逸欲有邦兢兢業業、一日二日万幾。無曠庶官、天工人其代之。天叙有典、敕我五典五惇

哉。天秩有礼、自我五礼有庸哉。同寅協恭、和衷哉。天命有德、五服五章哉。天討有罪、五刑五用哉。

人間世界のヒエラルキー、すなわち人間同士の身分的「上」および「下」の差異はもともと「天」の定めに依拠されるものなので、君主もその天意を従い、それぞれの身分に対応する礼儀（「五礼」）に基づいて接待するのである。下位者が上位者に事える・奉じるといった政治的要請は宇宙全体の秩序と合致することなのである。

以上、我々は「先王の道」の二段階（伏羲・神農・黄帝→堯舜以降）について、「聖人は天に法る（＝天地に法象する）」ことに加え、その内実を考察してきた。また、一口に「法象」と言っても、「利用厚生」と「礼楽制作」の間にやはり大きな違いがあろう。つまり、

- (1) 「利用厚生」の段階では、人間は禽獣と似たような原始生活のもと暮らしている時期であり、天・地・天下の物など、これらはすべて「算なし」のような無限のものとして人間の前に現れている。そして聖人は陰陽・五行・八卦などを作って、無限的「物」を有限的「名」に分類・符号化され（「けだし天地の間、物は算なし。しかも水・火・木・金・土の五者を出でず」）、人間はこれらの「名」を通じて営為を展開する。この段階の作業の特徴は「無限→有限」といえよう。
- (2) 堯舜の礼楽制度の制作によってはじめて、「文」の人間世界が成立するのである。「礼楽」の制作は「修飾」する要素が多いので、その制度を立てられた人間の世界は「天地自然の道」ではない。しかし前述したように、「歴数」であれ、「礼」であれ、すべての先王の作為は抽象的に「天」に敬うだけでなく、具体的内実を伴って「天に法る」に従う事が理解できる。

またそれに限らず、徂徠はたえず「礼楽」の遍在性と無限性を強調するのである。

⑭ 礼之為体也、蟠於天地、極乎細微、物為之則、曲為之制、而道莫不在焉。[[弁名]:219]

⑮ 古者道謂之文、礼楽之謂也。物相雜曰文、豈一言所能尽哉。[[弁道]:205]

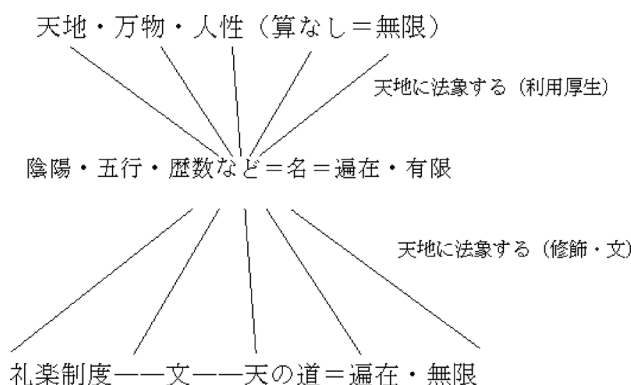
資料⑭では礼が天地に充満し、微細なところまで極まり、要するに礼の遍在性を強調している。資料⑮において、礼楽は「一言を能く尽くす所」ではないと述べている。「礼楽」制度は本来聖人が「天に法る」作業の結果であり、「天道」の見える姿とも言える。「天道」について、徂徠も「あに一言を以て尽くすべけんや」としている。

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、可謂戾道之甚者已。[[弁名]:236]

天道は単純なものではないので、古代では「善に福し淫に禍す」ということのみを論じ、これ以外の事柄については触れるのを避けるように教えた、というのである。しかし、基本的には、「理」・「生々」など、一つの原則によって天を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。

「礼楽」の無限性は人為的言語を超えうるという徂徠の言明は、明らかに上述した天道の無限性と合致している。したがって、この段階の「法る」あるいは「象どる」の作業はある意味、第一段階と正反対の方向性を示している。伏羲の「利用厚生」段階は主に陰陽五行などの有限的「名」を定立するのと比べれば、堯舜以降に立てられた「礼楽」の制度は言葉に尽くさず、天地に遍在する「無限」であるといえる。そして堯舜の作業（「礼楽（無限）——天の道（無限）」）における「象どる＝法象する」関係は、必ずしも「一対一」のような「対応」、ないし「模倣」するのではない。なお、本稿は専ら「礼楽」と「天」の繋がりを考察してきたが、礼楽を制作・調整する場合、考慮すべき要素は当然「天地を法象する」に限られず、先王の作為（＝「故」）を参考としなければならない。すなわち、「祖宗を祀りてこれを天に配し、しかうして天と祖宗との命を以てこれを出」す、という。さらに、「人情」、「時勢」なども「先王の道」の制作に関わる重要な要素である。そうであるからこそ、三代の礼楽は「天地自然の道」のように不変のものではなく、時代によって変わる。そういう意味では、周知の通り「先王の道は天地自然の道ではない」というテーゼは間違いない。

本節の考察を図式的まとめれば次のようになる。



#### 4. 結論

日本近世思想史上の人物のうち、荻生徂徠の考えに対する賛成であれ、批判であれ、彼の影響力を超える人物は恐らくなかったであろう。また徂徠論は、戦後の日本思想史研究のうちに最も活発に行われた分野の一つである。しかし、優れた思想家であるからこそ、彼が最も激しく批判した朱熹と同じように、誤解を招くことも多いであろう。

徂徠の「天」と「人」の分立は丸山真男氏の研究以来、たびたび言及されている。徂徠の「天」の超越性および「先王の道」の作為性もよく評される。だがそうすれば、徂徠における「先王の道は天を本とする／天に法る」という主張はもし自己矛盾ではなければ、単に政治的建前、あるいは通俗的意味のマキャベリズムになってしまう恐れがあろう。さらに、もし「天」は人間にとって完全に「不可知」であれば、「なぜ天を崇敬しなければならない」のも不可解になる。

本稿は、以上のジレンマを克服して、解決の手掛かりを探そうとする試みであった。徂徠における「天」は確かに「不可知」である。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」と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確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」ことは政治的虚偽でもないし、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。

たとえ「占い」などの手段を通じて「天意を知る」ことが出来ても、これはあくまで非日常的行動（戦争の時など）なので、礼楽制度を立てようとする場合の「天に法る」の意味を解明するためには、別の方向で考えなければならないであろう。

普段我々は西洋哲学や神学の「不可知論」に馴染んでいるので、不可知的「天」の主張を直ちに「形而下一形而上」という常識に連結し、当然徂徠の「天」も形而上的超越者であるとして捉えよう。しかし、徂徠の天論を深く吟味すれば、その「天」はまったく見えないといった抽象的存在ではなく、空間的および時間的イメージを提示するばかりか、「天」と「地」、「天道」と「地道」という併用的言い方もあるのである（注8）。ここで一つの誤解を招くかもしれないが、筆者は「不可知＝見えない」という見解を暗示していない。そうではなく、「天」は不可知な存在であるという主張は、従来の研究において、安易に「抽象的な原理／超越的な根拠づけ」として捉えられている。もしそうであるならば、「天」はいわゆる「形而上的」存在になって、当然見えない・感じられないであろう。したがって、「不可知→（先行研究によれば）形而上・超越・抽象→（推論）見えない・感じられない」という図式として理解できる。しかし、徂徠の思索は実はこのような「形而上——形而下」的二分法とは無縁である。そこで、徂徠の「天」は単に形而上的超越者として理解されることは不十分であるのも明らかである。

そして先王の「作為」を考察すれば、伏羲の時代に「直ちにこれを天地に取」って『易』が作されることであれ、堯舜の時代に「天文」および「地理」に基づいて「礼楽」を作ることであれ、何れも「天地」と深く関わっている。



第3章では、「天に法る」の「法る」を考察してきた。「法る」は「象どる」は共に『易』の概念であり、例えば繫辭伝によれば、「天——文——象、地——理——法」というアナロジーが見られるが、徂徠はどうやら「法る」と「象どる」を区別せず、大雑把に「天地に法象する」、「天に法る」、「之（天のこと）に象どる」として混用している。さらに具体的に言えば、「天」・「地」は見る・感じるができるとはいえ、対象化されうる「物」ではなく、「無限」的存在であり、天下の物もすべて「算なし」である。したがって、聖人（伏羲およびそれ以降）は陰陽・五行・八卦などを作って、無限的「物」を有限数的「名」に分類・符号化され、人間はこれらの「名」を通じて、社会的営為を展開することができる。

ところが、堯舜の時代になると、礼楽制度を作り、「文」の人間世界が定立される。「礼楽」の制作に「修飾」（＝「非天地自然之道」）的要素が多いけれど、先王の作為は抽象的「天」に敬うことに限られず、具体的内実も「天に法る」ことである。のみならず、徂徠がたえず「礼楽」の遍在性と無限性を強調する姿勢についても、先述した「天道」の言語を超える無限性と一致するのである。そこで、この段階における「天に法る」の作業は伏羲の「無限（天・地・万物）→有限の符号（陰陽、五行、八卦など）」という段階から、さらに言葉に尽くされず、天地に遍在する「無限」の礼楽制度を作り出した。

したがって、徂徠の「不可知」的「天」は実は人間にとって完全なブラックボックスではなく、ごく限定される意味で「知りうる」（注9）。すなわち、

- （イ） 聖人は「占い」などの手段を通じて「天意を知る」ことが出来る。ただしそれは大掴みな方向性に過ぎない。
- （ロ） 聖人は天地の働きを深く観察しながら、礼楽をはじめとする人間世界の諸制度を作り出す。これはいわば「天に法る」という作業である。この場合の「天」は「見える・感じられる」天なので、より経験的意味を持つと推察される。

そこで、先王の道は「天に法る」・「天に本づく」という徂徠の主張は、決して政治支配の建前ではないということも分かるであろう。平石氏の言うように、聖人は「その必要のかぎりにおいて」自然の内部に一定の恒常性・規則性を見出すことではなく、「その出来るかぎりにおいて」、言い換えれば人間の認識の限界まで天地自然の働きおよび規則性を見出しながら、人間世界の根拠付けになる。そのような根拠付けは確かに朱子学のような先験的絶対性とは比べものにならないものの、「人——聖人——天」という繋がり自体の確実性を疑う必要はあるまい。あるいは次のように言ってもよいであろう。徂徠が最後まで自然と人間の紐帯を切り離さない「不徹底」なところにこそ、徂徠の思想がまだ儒学の枠組みに在る証拠であり、彼は自分だけが「先王の道」の真意を継承したという自負もここに見られる。

以上のように、徂徠の「天に法る」という主張は非常に複雑な内実を含むことだけでなく、徂徠の反常識的思索の深さも明らかである。というのも、「天の道」・「地の道」は「みな聖人の道

あるに因りて、借りて以てこれを言ふのみ」という捉え方は、どちらかといえば「唯実論」こそ絶対的主流である前近代社会にとって極めて異常な思索であり、「不可知」・「超越」を力説しながら、「天」の存在は見る・感じるという主張は、現代の我々が馴染んだ「形而下——形而上＝超越」という思惟の枠組みにとっても衝撃を与える考えだからである（注10）。そうであるからといって、本稿は、「徂徠の思惟は近代的／ポストモダンである」と暗示するつもりはない。そうではなく、思想家の考える「現場」に接近するために、我々は常に自分の常識を内省しなければならないと考えられる。

## 注

- (1) 周知のように、マキャベリの『君主論』に「国家が危機に陥った場合、政治家は（国家存続の）目的のために有効ならば、手段を選ぶべきではない」などの表現を、ただ単に「目的のためなら手段を選ばなくてもよい」と解釈する考え方は、マキャベリの思想とは異なっているが、長い間誤解され、批判され続けた。したがって、本稿はこのような「権謀主義」論を通俗的意味の「マキャベリズム」と称する。
- (2) 「先王の道は、人情に縁りて持ってこれを設く」[『弁名』：80]、「聖人の制礼は人情に本づく」（『徂徠集』：与安澹泊第六書）などから明らかなように、「先王の道」は「人情」にも基づいている。これについては、沢井啓一「人情不変——徂徠学の基底にあるもの——」及び、平石直昭「徂徠学の再構成」第五節「[人性]」「天地の道理」「物」などを参照。しかし「人情」は「人間」に対する認識なので、「天」の認識とは異なる次元の問題であろう。
- (3) 本稿の2.1、2.2は、すでに拙稿「荻生徂徠における『天』の問題」（東西学術研究所編『東西学術研究所紀要』第47号、319-336頁）第一章「[「不可知」的「天」と「天意」]」に述べている。さらに、既刊の拙稿第二章では、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のように理解すればよいかについて検討した。併せて御高覧いただければ幸いである。
- (4) 以下、『弁名』および『弁道』、『政談』、『太平策』、『徂徠集』を引用する際には『日本思想大系 荻生徂徠』（岩波書店、1973年）により、そのページのみあげる。『論語微』、『護國隨筆』、『徂徠先生答問書』はみすず書房出版の『荻生徂徠全集』による。
- (5) 「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]「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。且也士大夫皆与其君共天職者也。故君子之道、唯仁為大焉。」[『弁道』：202]
- (6) 「天」と「地」が併用されると、「無対」という絶対性が失われる恐れがあるからである。
- (7) 「夫文者礼楽也、礼楽者先王之道也、先王之道治人之道也。」[『論語微』卷四：142]
- (8) 『周易・繫辭伝』の冒頭に「天は尊く地は卑しくして、乾坤定まる……天に在っては象をなし、地に在って形を成して、変化見わる」[本田1966：475-476]と述べている。
- (9) 「天」をある程度「知る」主体が主に聖人に限られることを見過ごしてはならない。徂徠学における「天」と「聖人」の間との断裂は、恐らく西洋神学のような深さではないものの、「聖人」と「人並み」の距離は絶対化されがちである。徂徠が宋学の「聖人は学んで至るべし」というテーゼを批判したのもそのためである。
- (10) 比較思想史における本稿の意義を少し述べておきたい。徂徠は朱子学の「天すなわち理なり」を強く糾弾している。何故ならば、「理」は窮め尽くすことが出来れば、「天は我これを知る」とも必然の成り行きになって、不敬の至りではないか、と徂徠はこう考えているからである。しかし仮に「天は我これを知る」と主張しても、朱子学者は必ずしも「天」を敬わないこともないし、「天」と「理」の超越性は朱子学者にとっても絶対的な真理である。そのうえ、朱熹は「天」を「蒼蒼」、「主宰」、「理」という三つの側面から明確に説明している（『朱子語類』卷一：「蒼蒼之天。運轉周流不已、便是那個。而今說天有個人在那里批判罪惡、固不可、說道全無主之者、又不可。這裏要人見得。又問經伝中「天」字。曰、「要人自看得分曉、也有說蒼蒼者、也有說主宰者、也有單訓理時」。『朱子語類』卷七九：「莊仲問、「『天視自我民視、天聽自我民聽』、謂天即理也」。曰、「天固是理、然蒼蒼者亦是天、在上而有主宰者亦是天、各隨他所說。今既曰視聽、理又如何會

視聽。雖説不同、又却只是一個。知其同、不妨其為異、知其異、不害其為同。」「主宰」の意味は極めて複雑なので、ここは省略せざるを得ないが、「蒼蒼の天」とは、周流して止まない働きを持つ、いわば自然物としての天である。つまり、朱熹の「天」は実は複数の意味が持っている。一方、徂徠の「天」を見ると、確かに徂徠は「天なるものは得て測るべからざるものなり」（資料①）と言って、そうすれば人間はきっと「天を敬する」と彼は信じている。しかし本稿の冒頭に述べるように、完全に「不可知」な存在に対して、論理的には我々は語り得ないばかりでなく、「崇拜」のような感情を持つわけもない。幸いに徂徠は実は不徹底的な「不可知」論者である。というのも、「天意」をある程度知ることできるし、自然的意味の「天」も最初から排除されていない（資料①：「天は解を待たず、人のみな知る所なり。これを望めば蒼蒼然、冥冥乎として得てこれを測るべからず」）からである。そうすれば、まるで朱熹と徂徠の「天」は同じものになるのではないかと考えるが、そうでもあるまい。天道は「一言」によっては尽くせないものであるから、「理」と「気」のような枠組みによって「天」あるいは「世界」を説明・理解する仕方が、徂徠に断固として退けられた。本稿が引用する資料の中にしばしば見られる「天」と「天道」の混同であれ、「自然的」意味の「天」と「絶対・超越」の「天」が同じ段落に現れることであれ、何れも徂徠思想の粗末さではなく、むしろ徂徠の考えの特質として捉えなければならない。言い換えれば、朱熹の「天」は主に「理」と「気」のようなカテゴリーにおいて思考されがちであるが、徂徠は「理か気か」あるいは「形而上か形而下か」というような二分法を最初から排除したのである。

## 引用文献

### (a) 単行本

荻生徂徠

1973『日本思想大系 荻生徂徠』（『弁名』、『弁道』、『政談』、『太平策』）東京：岩波書店

1974～1978『荻生徂徠全集』（『論語徴』、『讀園隨筆』、『徂徠先生答問書』）東京：みすず書房

小島康敬

1994『徂徠学と反徂徠』 東京：ぺりかん社

田原嗣郎

1991『徂徠学の世界』 東京：東京大学出版会

本田清

1966『易』 東京：朝日新聞社

丸山真男

1952『日本政治思想史研究』 東京：東京大学出版会

### (b) 雑誌論文

井上厚史

1990「徂徠の言語観と「天命」の問題について」『日本思想史学』 22：98-107

緒形康

1991「法思想史における徂徠」『日本思想史学』 24：4-13

陳曉傑

2014「荻生徂徠における『天』の問題」『東西学術研究所紀要』 47：319-336

平石直昭

1987「戦中・戦後徂徠論批判—初期丸山・吉川両学説の検討を中心に—」『社会科学研究（東京大学社会科学研究所紀要）』 39-1：63-136

1988「徂徠学の再構成」『思想』 766：82-101

本郷隆盛

1990「荻生徂徠の公私観と政治思想」『日本思想史学』 22：69-97

