

祖徠における「天」と「作為」

小島康敬

一、問題の所在

近世日本の思想界、更には日本の知的世界全般を通じてみても、荻生徠は類稀なる体系的な思惟の持ち主であったといつても過言ではあるまい。「天」、その「天」と人間世界との媒介的存在者としての「聖人」、その「聖人」の「制作」を俟つて実現される人間のもろもろの文化的・政治的いとなみ、そしてそういったいとなみの跡としての言葉、いわば形而上の問題、政治・文学・歴史等々を含んだ事と物の問題、言語の問題が見事な有機的連関をもつて構築されていると言えよう。こういった徠の学問体系の中で、実証的な古文辞学の方法が最も徠の合理性が強く發揮された部分であるとすれば、「天」及び「聖人」「鬼神」の問題はその頂上部をなし、徠の神秘性が最も多く残された部分であると言えよう。徠に就いて「天」とは何であったのか。「天命」とは、「天道」とは、そして「天」と「聖人」との関係は等々、「天」にまつわる問題は徠の明晰な学問体系においては最も不明確な領域であり、従来の

徠研究でみすごされてきた、否、みすごされないまでも、それが持つ意味内容が深く考察される事が少なかったと思われる。

徠の社会観・政治観をもって、徠を近代的思惟の論理的鉅脈の始点として設定したり、近代につながる政治固有の原理の発見者としたり、あるいはその学問観をもって、科学的実証的な文献学の確立者として徠を規定する際には、それぞれ明確な徠像が結ばれよう。しかし、「天」の問題を含めた徠の統一的な全体像となると、それは依然として曖昧模糊としており、徠の思想はにわかには難解な様相を呈してくる。私はここで徠の思想を統括的に理解する一階梯として、徠の「天」についての思想を考察の対象としてみたい。なぜなら、徠の「天」についての思想を如何に理解するかは、とりもなおさず徠に就いて政治まつりとは何であったのか、徠に就いて言葉とは何であったのか、そして物とは何であったのか、といった徠の思想全般の理解に密接不可分にかかわってくる基本的な問題であるからである。

二、丸山眞男氏の徂徠解釈

従来の儒教教義史乃至は学説史の域を脱皮し、思惟の論理構造とその社会的機能にまでたちいつて、徂徠字に思惟様式の近代性の淵源を確定したのは丸山眞男氏である。今、氏の徂徠に関する見解を要約してみる。

氏はまず朱子学を自然法的秩序思想として規定する。そこでは天地に上下があるごとく人間にも貴賤の上下があるといった形で、人間関係における社会的秩序が永遠の理法としての自然秩序とのアナロジーにおいて捉えられる。つまり、五倫五常・礼楽等々の人間規範の妥当根拠が「自然」に求められることになる。いわば自然は規範化され、規範は自然化されることとなる。こういった「規範と自然との連続的構成」を断ち切って、「自然の論理」にかわる「作為の論理」を発見したのが徂徠である。「夫れ、道は先生の立つる所、天地自然に之有るにあらず」という徂徠の言葉がその事情を端的に物語っている。

それでは「自然の論理」から「作為の論理」への転換の思想史上の革新的意義は何なのか。それは種々の社会的秩序を外的所与として運命的に受けとる事から、逆に秩序に能動的に働きかけ、秩序を基礎付ける者としての人間の主体的営為への目醒めに他ならない。

つまり、人間をとりまくある社会的状況を人間の作為的介入を許さない永遠の不可変数項として捉えるのではなく、彼の主体的作為に依拠する可変数項として捉える視座が設定されるに至ったのである。丸山氏の巧みないまわしに従えば、「秩序から行為した人間

が秩序へ、と行為するに至ったのである。」(氏の別の有名な図式によれば『である』ことから『する』ことへの自覚である)秩序からではなく秩序へ、と行為するのである以上、イデーに基礎付けられた人格ではなく、逆にイデーを基礎付けるところの政治的人格の登場が要請されねばならない。丸山氏はこの政治的人格を徂徠の「道」の制作者としての聖人に読みこもうとする。朱子学の自然法的秩序思想の究極原理即ち「理」を否定し、それにかわる聖人—しかもその聖人とは道の体現者としてではなく、道の制作者としての聖人観を確定した徂徠こそ近代的な政治思惟の出発点をなすという訳である。

ところで、丸山氏はこの徂徠の「作為」概念に神のごとき絶対的創造者としての性格を与える。氏は言う。

聖人(≡先王)が道の絶対的作為者であるといふことは、聖人が一切の政治的社会的制度に先行する存在であることを意味する。自然的秩序の論理に於て聖人が秩序の中に置かれてゐたとすれば、それを完全に轉換させる立場は当然に聖人をかかるとして在性から救ひ出して、逆に無秩序から秩序を作り出す者としての地位を與へねばならぬ。聖人の作為以前は『無』であり、作為以後は『全』である。『聖人の作為』を契機として前後は深淵を以て断絶している。(4)

秩序に従って作為するのではなく、作為の後に秩序が現出するのである。決してそれはイデーの顕現といったようなものではない。更に丸山氏は西洋思想史の流れを範にとりつつ、デカルトにおける神の超越的性格を定義して、「それ自身に自然的にイデーを神が實

現するのではない。神は己の内になんらの可能性を藏せざる現實的實在である。この現實在としての神が全能の主權者として、無よりして價值秩序を作爲する」と言い、かくして「自然的秩序思想の轉換に際して、彼方に於て神の營んだ役割こそ、此處祖徠學に於ける聖人の役割にほかならぬことはやは明瞭であろう」と結論付けられる。畢竟絶對的創造主体としての神の座を聖人が占めるという訳である。

三、「天」をめぐる二、三の見解

しかし果してそのような事が全面的に首肯され得るのであろうか。徠の著作に注意深くあたつてみると、徠が「聖人」の「作爲」乃至その跡としての「道」を語る際、それは十中八九、「天」との関係において説かれてゐる事が判る。

先王の道は、天に本づき、天命を奉じて以てこれを行ふ(6) (傍点引用者以下同じ)。

これを堯舜の、礼を制するや、天道を奉じて以てこれを行ふ(7)

聖帝・明王、みな天に法りて天下を治め天道を奉じて以てその政教を行ふ(8)。

一連のこれらの用語例を見る限り、先王の道の存立根拠に「天」が控えている事は疑い得ない。とすれば、聖人の作爲行為は有一定の基準——「天」という制約を被る事になる。聖人の作爲はもはや全き無前提・無条件からの作爲ではなく、その行為はある一定の基準に従つた作爲であると解する方が妥当ではあるまいか。徠自身の言葉に従えば「制作する所以の意はこれを天地に取り」である。

それでは一体何故に徠はかくも「天」を語らねばならなかったのか。いずれも積極的には養成しかねる二、三の考えられる解釈を提示しておこう。

まずひとつの解釈としては、徠は人間規範の正当性の根拠を完全に人間そのものに収斂することができず、それを天(≡自然)に求めざるを得なかつた。かかる意味でそれは自然法秩序思想の解体の不徹底さの所産に由来するものである、とする立場が考えられるかもしれない。そこにおいて描かれる徠徠像は近代的政治思惟への過渡的徴候としてのそれであらう。

あるいは今度は逆に徠をして余りにモダーンに解釈する立場も想定できよう。それは近代政治の原理を発見したにとどまらず、近代的政治思惟に潜んだ支配のカラクリまで徠は先取りしていたとする立場である。つまりそこでは政治世界における主体的作爲の論理の活用を治者に向つては解放し、被治者に向つてはこれを閉ざし、体制維持のために政治的虚構を虚構でありながら、あたかも永遠の自然秩序とみえるように仕かける事をもくろむ入政治技術の巨匠Vという徠像が浮かび上つてくる。「術なる者は、これに由りて以て行はば、自然にしてその至るを覚えざるを謂ふなり、『民はこれに由らしむべし』のごときは、この意あり。けだし先王の道は、みな術なり」

この考え方に即して行けば徠が「天」を彼の思惟体系の中に頻度多く持ち出してきたのは政治的支配を被治者に向つてより円滑に遂行するための政治的手段乃至は装置であつたということになる。事実、「これ堯舜の礼を制するや、天道を奉じて以てこれを行

ふ。その教へを神にする所以なり⁽¹⁾（傍点引用者）という徂徠の発言は、天を神秘化した際のそれが被治者におよぼす政治的効果を徂徠が知悉していたことを十分匂わせている。支配者は「信心深い必要はないけれども、信心深く見えることは必要だ」という所謂マキアヴェリの支配技術を徂徠は十分察知していたのかもしれない。

あるいは三番目の解釈としては、政治的観点に限定せずもっと幅広く解釈して、徂徠が「天」への畏敬を執拗なまでに強調したのは彼の聖人信仰及び朱子学的「理」の否定と同様、儒教的思惟の枠組を保全せんがための論理的要請であった、とする考え方も成立するであろう。

確かに徂徠は支配の道具としての「天」を語る事のイデオロギー的効果を知っていたであろうし、又、結果的にみれば徂徠の「天」への畏敬が彼の思惟を儒教的思惟体系の中にとどめさせる八かなめ¹になっていないことには間違いはない。しかし如上のような見解は徂徠の「天」の思想がどのような思想的機能を果たしたかという事の答えにはなっても、徂徠の「天」の思想実体如何についての解答にはなっていない。くどいようであるが、当の徂徠自身が「天」の思想の持つ様々な思想的機能を熟知していたであろう。しかしそのためにのみ徂徠が「天」を強調したとは到底考えられない。もし彼が知的エリートとして思索する事に自己の存在を賭けているならば、思想を機能面からのみ構築するのでは満足しないはずである。もつと己の内の深部にかかわる問題として「天」の思想も語られていて然るべきはずである。

印象の域を出ていない事を十分承知で結論めいた事を言えば、一

歩譲つてなるほど聖人信仰、鬼神崇拜については治国安民のためという政治技術的観点からたてられた論理的要請であったとしても、天への畏敬については表現こそまずいが、何らかの宗教的感情に近いものに裏付けられていたように思われてならない。又、一般大衆、被治者に対して天への畏敬を説く事の持つ政治的効果を十分知っていたとしても、彼自身の内的問題としてははるかにその射程を越えた所で「天」を思索の対象としているように思われる。

四、「天」と「作為」

それでは再び徂徠にとって「天」とは何か。徂徠は「天」そのものは人間にとって不可知であるとし、積極的にその内実を語っていない。しかし外延を埋めるという形で「天」の輪郭を描いてみせる。徂徠はまず太陽や星が運行する青空をさして天という。「日月星辰ここに繋り、風雨寒暑ここに行はる。」⁽¹²⁾しかし無論そういった物理的な自然現象の意味での天体のみをさしているのではない。

「天」は「活物」であり、意図意志する所あるものである。万物をして万物の有様をかくあらしめている究極的なものか⁽¹³⁾である。「万物の命を受くる所にして、百神の宗なる者なり。至尊にして比なく、能く踰えてこれを上ぐ者なし。」⁽¹⁴⁾存在をして存在たらしめている存在の根底である。それは人間の認識能力の到底及び得ない超越的包括的存在とも言うべきものである。もし「天」をこのように解する事が許されるとすれば、徂徠の「作為」の背後世界に「天」が控えていたと先に述べたが、このことには甚だ重要な意味が孕まれていたのではないかと思われる。徂徠の「天」観は彼

の世界観自然観の究極な有様を象徴しているので、今かりに天を自然という言葉に置き換えて理解してみる事ができよう。(もちろんその際の自然とは死物としての物理的自然ではなく、「活物」、生ける自然ともいべきものであり、我々の生の根源ともいべきものである) そうすると「天」に基づく「作為」とは現代的なもの(の言)の方をすれば、自然に対する作為ではなく、自然を含んだ自然にのつとつた作為であると言えよう。そしてこの事は徂徠を理解するにあたって非常に重要なポイントであると考ええる。

このあたりの事状を『中庸』の「性に率ふをこれ道と謂ふ」についての徂徠の解釈で確かめてみよう。「性に率ふをこれ道と謂ふ。」この句の真意は「天地自然にこの道ありと謂ふに非ざるなり。また、人の性の自然に率ひて作為を仮らずと謂ふにも非ざるなり。」⁽¹³⁾ そうではなく「聖人、人の性に率ひてこの道を作爲すと謂ふなり」である。天地自然がそのまま道であると言うのではない。人の作為を俟って道が実現するという訳である。しかしその作爲はどこまで「人の性に率つた」作為である。「人の性に率ひてこの道を作爲す」という文は「作為」にアクセントを置いて読む事もできるが、「人の性に率ひて」の方にアクセントを置いて読むことも又大いに可能である。徂徠は自然をそのまま道とするような事はしない。人の制作が加わる事によって文化的価値が実現するという。そこに自然に対する人間の文化的営為の意味を認める。が同時にそれは自然を全く排除した所で成立するものではない。(この意味で徂徠が作為という場合、それは今の言葉を用いれば加工というように意に限定されて用いらるべきであろう) 実に徂徠は自然と文化、自然と人

間との密接な内的連関についての通曉者であったと言えよう。「自然に於て然る者は、天地の道なり。營爲運用する所ある者は、人の性なり。」⁽¹⁴⁾ 自然が即文化というのでは決してない。しかし自然を離れて文化は存在しえない。

『弁道』『弁名』に先立つ著作『護園隨筆』でもこういった関係ははっきりと意識されている。

聖人の道は、人道なり。しかも天を以て則とす。天を以て則とするも、また人の道なればなり。⁽¹⁵⁾

聖人の道はもちろん形而下の日常経験の世界のことであり。しかしそれは飽く迄も人間世界を越えた形而上的の根源に基づくものである。徂徠は朱子学の所謂「天人相関」とはまた異った文脈で「人」と「天」との織りなす統合の有様を模索していたと言えよう。「天」と「人」との有機的均衡、もしその平衡感覚を失なうと、老荘の徒や仏徒の犯した轍を踏むことになる。即ち

老荘は人を捨てて天に従ふ。故にその道彼に在り。これを見るのみ。居る者に非ざるなり。浮屠は人に任ずるのみ。天を以て則とすることを知らざるなり。故に人を喪ふ。⁽¹⁶⁾

ここで徂徠は形而上学にいたらずにふけり日常の人間関係を忘れてた者として老荘を、逆に日常の人間関係のみ埋没し、その超越的形而上の高みからの基礎付けを無視した者として仏者を批判しているのである。先王の道は地上的な日常経験の世界と経験世界を越えた世界とが出会い統合される場である。『弁名』中の徂徠の言葉を借りれば「先王の道、天・人合してこれを一にす」⁽¹⁷⁾である。

徂徠は朱子学的な意味での「天人合一」、即ち「天」の法則をそ

のまま人間の守るべき道とする無媒介な直結性を蔽として退けて、「天」と「人」との連続性を裁ち切った。しかし、と同時に「天」と「人」との新たな次元での深い結び付きを考えていたと言えよう。「天」と「人」との相互交流、別な言い方をすれば、経験世界とそれを基礎付ける形而上世界との深い結びつきについて、徂徠がいかにも真剣に取り組み、思索をめぐらしていたかという事は彼の「天命」についての見解によくあらわれている。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」を知るといふ形でその通路が開かれる。「命」は通常これを運命とも使命とも解し得るが、前者は人間に与えられた状況を已むを得ない事として諦観をもって消極的に受けとる精神態度であるのに対して、後者は所与の状況を運命として受けとめながらも、受けとめる事に大いなる価値を認めて積極的に引き受けようとする精神態度である。前者にあっては人間は天に対して沈黙を余儀なくさせられるが、後者にあっては人間は天の下す命に従いながらも、人為をもって天に対して能動的に参与し得る。徂徠は程伊川や仁斎が「命」を運命としてしか解し得なかった事を批判して、彼自身は「天命」イコール使命説を主張する。徂徠のこの精神的姿勢は彼の著作のいたる所で徹底されている。

聖人として生まれつかない以上、人間はどれだけ学んでも聖人にはなれない。これは運命である。それでは人間の営為は全く徒勞に終るのかというところでない。そこには人間の習慣的努力によつ

て「聖人と雖も又及ぶ能はざる」一個の「材」をなし得る可能性が残されていた。「大なるかな習ひや、人の天に勝つ者はこれのみ」である。勉強したくとも「仕へて優ならずして暇なし、命なり。」しかしそういう者も違ったルートで学ぶという事に参与し得る。もし他人に勉強させてやるだけの力があれば他人に勉強させてやる。

これこそ「学ばずといへども、なほ学ぶなり。何ぞ必ずしも才智德行これを已より出して、しかるのち愉快とせんや」である。⁽²⁰⁾

以上の考察から、徂徠は政治・文化等々の人間のいとなみを極力尊重しつつも、それらがそれ自身で完結する閉じた体系である事を欲せず、それらが人間存在を越えて人間存在に究極的な意味を与えるものに向って開かれた体系であることを志向していたと言えよう。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。しかしそのことは必ずしも徂徠が経験を越えた形而上の世界を否定し抹殺したという事ではない。形而上の世界について多くを語らないということとこれを否定するということとは自から別個の問題である。徂徠の「天」に対する不可知説は理性自からが自己の認識能力及ぶ範囲を自己設定することによつて、かえつ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らうか。彼は経験的実証を通じて理性に訴えかけてくるもののみを事実とする事はしていない。後に山片蟠桃が徂徠にみられる神秘主義的傾向を合理主義の不徹底として論難しているが、それはそのような事で単純にすまされる内容のものではなく、合理を越えた領域に対する豊かな感受性に支えられていたも

のと解し得る。

五、言葉、政治まつり

こういつた思考態度は彼の言語観・政治観においても貫ぬかれて
いる。徂徠の言語に対するかかわり方には二重の姿勢があったように
思われる。一方は言語に対する信頼、他方はそれへの懐疑である。
古文辞学の根本命題が言葉を通じて聖人の道を明らかにするとい
うことである以上、そこには当然言語重視の思想がある。そもそ
も『弁名』という書物の著作動機にしてからが、概念と概念内容と
のすれに気付いた徂徠が概念のひとり歩きを戒め、両者の間隙を埋
めるということになった。「名と物と舛たがはずして、しかるのち聖人
の道、得ていふべきのみ、故に弁名を作る。」⁽²²⁾である。とすれば少な
くともそこにはあらかじめ「名」と「物」、概念と概念実体とは一致
し得るものであるという信頼が予想されていたはずである。と同時に
他方、徂徠が「名」と「物」との乖離を意識したということは逆に
言葉がどれだけ完璧に物を把握し表現しきれたのか、言葉が存在を
どれだけ表象し得るのかといった深刻な反省を伴ったはずである。
そして徂徠は言葉―その際の言葉というものは徂徠自身の区分による
と「情語」即ち感情表現としての言葉ではなく、思惟論理等の意味
伝達としての言葉、ロゴスとしての言葉即ち「意語」⁽²³⁾をさす―の機
能を無制限に信用するわけにはいかなかったのではあるまいか。ロ
ゴスとしての言葉が覆う事ができるのは「物」の一部でしかあり得
ないこと、換言すればロゴスとしての言葉から掬いこぼれる「物」
があること、そしてそういつた「物」そのものの世界が徂徠にはど

うしようもなく開示されてきたのではなからうか。徂徠は「物」が
あれば「名」があるとは言っても、その逆、「名」があれば「物」
があるとは決して言っていない。「名」に先立つ「物」のみが実体
として存在するだけである。こういつた文脈を次の引用文はなによ
りも雄弁に物語っている。

けだし先王の教へは、物を以てして理を以てせず。教ふるに物
を以てする者は、必ず事を事とすることあり。教ふるに理を以
てする者は、言語詳かなり。物なる者は衆理の聚る所なり。し
かうして必ず事に従ふ者これを久しうして、すなはち心実にこ
れを知る。何ぞ言を仮らんや。言の尽くす所の者は、僅僅乎と
して理の一端のみ。⁽²⁴⁾

だからこそ先王は論理を語る言語には過度の期待をかけない。物を
物そのものとしてとり入れる方法、即ち「礼楽」の感化力こそ先王
が着目した点である。「ああ、先王の思ひは深遠なり。千載の上に在
りて、すでに言語の教への以て道を尽くすに足らざることを知る。
この故に礼楽を制作して以て人を教ふ。」⁽²⁵⁾更に徂徠は言う。

それ人は、言へばすなはち喩る。言はざればすなはち喩らず。
礼楽は言はざるに、何を以て言語の人を教ふるに勝れるや。
化するが故なり。習ひて以てこれに熟するときは、いまだ喩ら
ずといへども、その心志身体、すでに潜かにこれと化す。つひ
に喩らざらんや……礼は物なり。⁽²⁶⁾ (傍点引用者)

この一文には徂徠のきめ細かな人間洞察と強靱でかつ柔軟な思索
力が伺える。徂徠の言わんとする所を敷衍すれば、言語による喧し
い教誨、はたまた刑政による強制意識を伴なう統治と異って、「礼
楽」は知らず知らずのうちに人を醇化するというメリッドがある。

しかもそれは習熟といった行為・実践の持続化を通しての認識獲得の方法であるだけに、言語による教誨にみられること対象の表面的な知的理解といった段階に止まらず、身体性を媒体とした体的実践的認識にまで到達する、ということになろう。「その学びて知る所の者は、外に在りて己に在らず。礼を践みて以てこれを行ふに至りて、しかるのち散じて外に在る者、収斂して以てこれを身に帰す。」(傍点引用者) こういった徂徠の思索の跡は時代と所を超えて我々に認識の問題、身体性の問題、習慣の問題等の哲学レベルでの実に多くの思索の糧を提供してくれる。「行なる者は、力めてこれを行ふを謂なり。力行するの久しく、習熟するの至りて、しかるのち真にこれを知る。故に知は必ずしも先ならず。行は必ずしも後ならず。」⁽²⁷⁾ 認識と実践とは切り離して考えられないこと、認識の獲得には習慣が関与すること、そしてそこでなされる認識の在り方は観想的なそれではなく、心身一体化して真に物に行為的にかかわっていく時に成立する行為的認識—いわばこれは日本人の伝統的な認識の在り方をさわめて鮮明に自覚化させたものであると言えよう—であること等々、今日の我々が思惟する際、傾聴に値すべき問題が多い。「礼楽」とは一定のフォルムである。しかしそれは単に外的形式の問題に終止し得ず、知らず知らずのうちに内容まで規定せしめる作用を持つものである。内容はそれのみであったところの形式を要求するが、と同時に形式もそれのみであったところの内容を決定する。要するに内容と形式は相即不離の関係にある。この考え方が文学論・詩論の場面で展開されると、表現内容と表現形式というすぐれて今日的に興味のある問題となつてこよう。徂徠はそこまで明言

はしていないかもしれない。しかし少なくとも我々にそういった事を考えさせるに十分な思索の宝庫ともいべき魅力が徂徠の思想にはある。

それでは最後に足早に徂徠の政治思想を一瞥して話を締め括ろう。再び丸山氏の『日本政治思想史研究』の教える所では、徂徠は道徳世界と政治世界の連続を裁断して、道徳の基に従属していた政治を自立させた八政治の発見者⁽²⁸⁾である。徂徠の政治的思惟優位のプリンシプルは赤穂事件の際、「人情」より「法」を優先させて四十七士を処罰する旨の主張にも伺える。凡そ彼は同時代の知識人の誰よりも政治とか国家というものの輪郭を明確になぞることができたであろう。しかしだからといって、そこにマキアヴェリ的な「国家理性」の誕生をみてとろうとすればそれは行き過ぎであろう。先に検討したように、徂徠には人間の体系の究極の根拠ともいべき「天」が意識されていた。徂徠の嗅覚は政治世界の背後で政治をして政治たらしめる精神的バックボーンを嗅ぎとっていたように思われる。すでに吉川幸次郎氏の指摘にもあるが、『徂徠集』に所収されている「旧事本紀解序」には「政は必ず諸を天に本づけ、殺ひて以て命を降す……政は祭、祭は政にして……」⁽³⁰⁾といった祭政一致の思想が述べられている。又、徂徠が『政談』で克明に描いてみせているあるべき国家像は土地に密着したゲマインシャフト的な相互扶助に基づく社会秩序を内容とするものであった。徂徠にとって、国家・政治とは権力機構、支配手段の次元ではなく、生活共同体の次元で考えられるべき問題ではなかったのか。徂徠は政治を道徳から分離したが、宗教的なものとのつながりを遮断してはいない。とはい

っても、宗教的なものの中に政治を埋没解消させてしまうのではなく、政治は政治の原理として確立しておきながらそれが宗教の背後世界に統一される必要を説いたものと言えよう。徂徠はいたずらに政治を神秘化神話化する事はしなかった。というのは政治は飽く迄も人間の生活の場面だからである。しかし人間を越えた絶対的存在との媒介を忘却した政治がいかに無制限に人間が人間を支配する権力装置に転ずるかを徂徠は予知していたかのようである。徂徠が目差した経世済民の道が「法」と「刑政」によるそれではなく、「人」と「礼楽」による文化政治であった事がその旨を支持していよう。

六、展 望

さてそれでは以後の展望をもってこの稿を終えよう。これは飽く迄も論証に乏しい展望であることを前もって断っておかねばならない。経験世界とそれを越えた世界、合理的世界と非合理の世界が徂徠という近世最大の思想家の中で内的矛盾を孕みながらも、ある種の平衡感覚をもって統合されることを願っていた。「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」⁽³⁾以後この二世界はその均衡を喪失させながら思想史の中で展開される。一つは現世的合理主義に自己閉塞していく方向、今一つは超現実的神秘主義に飛翔する方向にである。前者は「命」を宗教的色彩を稀薄化させた「勢」という概念に置換して、社会事象をより合理的に把握しようとする春台⁽³²⁾を経て、支配の政治力学を構想する海保青陵に至る道、後者は宣長を脇に見つつ、平田篤胤へと至る道である。そしてこの分極化した二つの方向を再統合する形で思想史の舞台上登場する

のが水戸学であったと言えば余りに想像に馳せすぎたことになろうか。いずれにしろ水戸学は統合の道に成功することなくその思想的役割を終えた。両極世界の新たな次元での統合、それは現代の我々にも依然課せられつづけている難問でもあろう。

(昭和五十一年九月脱稿)

註

引用文のうち『弁道』『弁名』『字則』『徂徠集』は岩波日本思想大系『荻生徂徠』に、『謗園隨筆』はみすず版の全集(十七卷)に拠った。

- (1) 『弁名』下 一六九頁。
- (2) 『日本政治思想史研究』 二二六頁。
- (3) 『日本の思想』 一五四頁以下。
- (4) 『日本政治思想史研究』 二二二—二四頁。
- (5) 『日本政治思想史研究』 二三七—三三八頁。
- (6) 『弁名』上 五九頁。
- (7) 『弁名』上 七三頁。
- (8) 『弁名』下 一一〇頁。
- (9) 『弁名』下 一二九頁。
- (10) 『弁名』上 四七頁。
- (11) 『弁名』上 七三頁。
- (12) 『弁名』下 一一〇頁。
- (13) 『弁道』 一四頁。

(14) 『弁道』 一五頁。

(15) 『護園隨筆』卷四 二九八頁。

(16) 『護園隨筆』卷四 二九九頁。

(17) 『弁名』下 一二七頁。

(18) 『弁名』下 一二五頁。

(19) 『護園隨筆』卷四 三〇六頁。

(20) 『學則』 一九七頁。

(21) 「宜ナル哉、山崎・室・物部（徂徠をさす）・太宰・新井氏ノゴトキ、鬼神ヲ論ズルコトノ至リテ、其生平ノ学ニ異ナルコトヲ」「夢ノ代」「無鬼上第十」（岩波日本思想大系「富永仲基 山片蟠桃」） 五〇五頁。

(22) 『弁名』上 四一頁。

(23) 「詩は情語なり、文は意語なり」

『徂徠集』卷二十五「答崎陽田辺生」

(24) 『弁道』 二六頁。

(25) 『弁名』上 七三頁。

(26) 『弁名』上 七〇頁。

(27) 『弁名』下 一六七頁。

(28) 拙稿「赤穂浪士討入り事件―その思想的考察―」（『哲学会誌』（学習院、第二号）

(29) 吉川幸次郎氏 『仁斎・徂徠・宣長』 二四六頁。

(30) 『徂徠集』卷三八 「旧事本紀解序」 四八九頁。

(31) 『弁名』下 一一八頁。

(32) 拙稿「儒教的世界像の崩壊と太宰春台」（『学習院大学文

学部研究年報』第二十一輯）

附記

本稿は日本思想史学会五十一年度大会（十月二十三日、東北大学）において口頭発表をしたものである。時間じくして源了圓教授が『季刊日本思想史』第二号で、同じような問題をより精緻により幅広い観点から論じられている。念のため断っておく。