

荻生徂徠の鬼神論

人文社会科学研究科地域文化論専攻地域社会文化論専修
一一五M二〇八 和田 元樹

【目次】

序	1
第一章 聖人の制作と道	3
第二章 徂徠の「天」について	
第一節 制作の根拠としての「天」	10
第二節 「天」と人の不連続性	12
第三節 「天の心」と人の「親愛生養の性」「運用営為の才」	15
第三章 徂徠鬼神の立場	22
第四章 ト筮の鬼神	
第一節 天意と人力	27
第二節 善なるものとしての天・鬼神	30
第五章 祭祀の鬼神	
第一節 鬼神祭祀の様相	35
第二節 天に「配す」こと——天と同化する聖人	39
第三節 天に「合す」こと	43
第四節 人間の原初状態における鬼神と人情・人倫——「鬼神」制作の意義	49
第六章 鬼神を「敬する」こと	54
結語	58
注	61
参考文献	64

儒家にとって「鬼神」の問題は避けて通れないものであった。鬼神は存在するのか、また存在するとすればそれはどのようなものであるのかといったことが儒学者の間で問題となり、それぞれの論者によって鬼神に関する議論が様々に展開された。

本稿では、近世日本の思想家荻生徂徠（一六六六—一七二八）について、彼の鬼神論を取り上げ、その意義を明らかにしたいと思う。徂徠は、儒学において重要な概念である「道」を「先王の道」であると考えた学者として知られている。彼によれば「道」とは先王・聖人が「制作」したものであり、その目的は「天下を安んずる」ということに尽きる。朱子学（宋学）においては「道」とは「天地自然」に自ずから存在する「理」であると考えられていたが、徂徠はそれを批判し、先王・聖人という古代中国の為政者が天下安民のために「制作」したものであると考えた。

徂徠は「鬼神」も聖人の制作物であり、やはり天下安民のために制作されたものと考えている。しかし、鬼神はただ単に「天下を安んずる」という目的を達成するためだけに設定されたもの、安民のための機能的な道具としてのみ制作されたものなのだろうか。後に述べていくように、先王の道は「詩書礼楽」であると言われ、死者の靈魂を祭る鬼神祭祀の礼もそれに含まれる。あるいは人が鬼神に疑いを質す際に行う卜筮もまた聖人の制作によるものと考えられている。特に卜筮は、人が集団で何か事を行おうとする際、岐路に迷う人々に向かうべき方向を示し、人々の心を統一して事を成就させるために行われるという。天下を治め民心を統治するためという目的の側面からは、このような卜筮の鬼神はあくまで天下安民という機能のみに着目して制作されたもののように見える。卜筮の鬼神に關しては鬼神が世の中を治める「利益」になるとも述べられており、言葉通りに受け取ると非常に功利的なもののように思われる。もちろん、鬼神が天下安民を実現する機能を持つことは間違いない。聖人の制作物である限り、「天下を安んずる」という目的のもと、天下安民の機能を付与されて鬼神が制作されたことは疑い得ない。先行研究には、天下安民のための機能性のみに注目して徂徠の鬼神論を解釈するものもある。

しかし、徂徠の鬼神について考えるとき、それをただこうした功利的機能面のみに限られるものと解釈してよいのだろうか。徂徠の鬼神論において最も問題となるのは、その「先王の道は、天を敬し鬼神を敬するに本づかざる者なし」（『弁道』二一）という言葉に見られるような「鬼神」「天」と「敬」との関係である。徂徠が「天を敬し鬼神を敬す」と言うときの「敬」とは何か。また、この「敬」の内容については「先王の道、祖考を祭りてこれを天に配す。これ天と父母とを合してこれを一つにす」（『弁名』恭・敬・莊・慎・独・二）と語られている。祖先（父母）の靈を天と「合して一つに」するあるいはまたそれを天に「配す」というのはどういうことであるのか、またなぜ両者を「合する」必要があるのか。さらに、このように「天を敬し鬼神を敬」することがなぜ先王の道の「本」であることになるのだろうか。

先に触れたように、徂徠の言う「鬼神」を天下統治のための機能として理解するだけでは、この「敬」という言葉の意味は十分に説明できないように思われる。この「敬」という言葉は「天」あるいは「鬼神」という人にとって超越的な存在に対して向けられる態度だからである。鬼神や天がただ安民のための機能だけを担うものであるならば、鬼神を功

利的に利用して形だけの祭祀や卜筮を行っていればそれで天下が治まって済む話であり、鬼神や天を「敬する」というようなある種道徳的な態度や姿勢、心情が必要になることはないはずであろう。つまり、徂徠の言う「天」や「鬼神」は、機能性という点からだけでは理解しきれないものを含んでいるのである。そこで本稿では、機能性（功利的な側面）を持ちながらも、超越的な「天」「鬼神」に対する「敬」によって語られる徂徠の鬼神論について取り上げ、その意義を明らかにしたいと思う。

なお、徂徠の著作からの引用は以下をテキストとし、仮名遣いや読み下し等は原則的に各テキストに従った。ただし、引用に際して適宜旧字を新字に改めたところがある。また、徂徠が引用する経書などの訓読はそれぞれのテキストに従った。

『弁道』『弁名』『学則』『太平策』…吉川幸次郎・丸山眞男・西田太一郎・辻達也校注『荻生徂徠』日本思想体系36、岩波書店、一九七三年。

『徂徠先生答問書』…中村幸彦校注『近世文学論集』日本古典文学大系94、岩波書店、一九六六年。

『論語徴』…小川環樹訳注『論語徴』（1・2）平凡社、一九九四年。

『中庸解』…関儀一郎編『日本名家四書註釈全書 学庸部一』東洋図書刊行会、一九二三年。

『護園随筆』『護園十筆』…西田太一郎編『荻生徂徠全集』第十七卷（随筆一）、みすず書房、一九七六年。

第一章 聖人の制作と道

徂徠の鬼神論を検討する前に、彼の言う「先王が道を制作する」とはどういうことか、また制作された「道」とはどんなものであるのかを確認したい。徂徠は「道」について様々に説いているが、端的に言い表しているのはたとえば次のような言葉である。

道なる者は統名なり。礼楽刑政凡そ先王の建つる所の者を挙げて、合せてこれに命くるなり。礼楽刑政を離れて別にはゆる道なる者あるに非ざるなり。

『弁道』三

道とは礼楽刑政（あるいは詩書礼楽）など、先王が作った物の総称であるという。道は世界にもともと存在したのではなく、先王によって作られた「建つる所の者」であることが徂徠の考える「道」の大原則である。これは次のようにも説明されている。

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、聡明睿知の徳を以て、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。ここを以てその心力を尽くし、その知巧を極め、この道を作為して、天下後世の人をしてこれに由りてこれを行はしむ。あに天地自然にこれあらんや。

『弁道』四

先王は「聡明睿知の徳」という非凡な能力によって世の中を治めた古代中国の君主であった。先王とも聖人とも呼ばれる彼らは、世の中を統治するにあたって「天下を安んずる」ことを己の務めとし、そのために「心力」「知巧」を尽くして「先王の道」を作った。「道」とは「天地自然」にもとから存在するものではなく、先王という制作者によって初めて世界にもたらされたのである。さらにここでは、先王は天から与えられた「天命」をその身に受けることで為政者となって「道」を作ったことが注目される。先王の「道」の制作には、その背後に「天」が想定されているのである。この点については後ほど触れる。

先王による道の制作とは、具体的には何をどうすることを言うのであろうか。

生民より以来、物あれば名あり。名は故より常人の名づくる者あり。これ物の形ある者に名づくるのみ。物の形なき者に至りては、すなはち常人の睹ること能はざる所の者にして、聖人これを立ててこれに名づく。然るのち常人といへども見てこれを識るべきなり。これを名教と謂ふ。

『弁名』序

物には名前があり、人々は物に名前をつけることで生活してきた。しかし、常人に名づけることができたのは形があつて目に見える物だけであつた。そこで、形がなく常人には見えない物には聖人が名前をつけた。徳や人の性など、常人の目には見えないものに聖人は名を立て、教えとしたのである。聖人によって名づけられたこの数々の教えを総称して「道」と言い、それゆえに道は「統名」と呼ばれる。聖人の命名すなわち道の制作のおか

げで、それまで常人には不可視であったものも見て知ることができるようになり、そのため「名教」とも言われる聖人の教えとして人々に実践可能なものとなったのである。

このような「道」は、ただ一人の先王によって作られたのではない。

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^{せいぎよく}の道に止る。顓頊^{せんぎよく}・帝嚳^{ていこく}を経て、堯・舜に至り、しかるのち礼楽始めて立つ。夏・殷・周よりしてのち粲然として始めて備る。これ数千年を更、数聖人の心力智巧を更て成る者にして、また一聖人一生の力の能く弁ずる所の者に非ず。故に孔子といへどもまた学んでしかるのち知る。しかるに天地自然にこれありと謂ひて可ならんや。

『弁道』四

伏羲・神農・黄帝という神話的存在としての王も、徂徠は古代中国に実在した為政者であると考えており、彼らもまた道を制作した聖人であるとされる。ただし、彼らが作ったのは「利用厚生^{せいぎよく}の道」という、主に人々の生活の物質的な面を支えるものに留まっていた。その後、堯・舜によって初めて礼楽が制作された。礼楽とは礼義と音楽、すなわち人々の生活の精神的な面を規定するものである。「利用厚生^{せいぎよく}の道」から始まった先王の道は礼楽の制作によって完成した。それには数千年という時間と、何代もの聖人の「心力智巧」を極めた制作によって積み重ねられ、整備されていったのである。

それでは、「道」すなわち礼楽とは一体どのようなものであり、いかにして「民を安んずる」のであろうか。

後儒多くは学者に強ふるに、高妙精微、凡人のなすこと能はざる所の者を以てし、しかも聖人これを以て極を立つと曰ふなり。妄なるかな。先王、極を立つとは、礼を謂ふなり。漢儒は極を訓じて中となす。礼なる者は中を教ふる所以なり。(略) けだし先王、礼を制し、賢者は俯してこれに就き、不肖者は企^{つまた}ちてこれに及ぶ。これいはゆる極なり。これ凡人の能くなす所の者なり。しからずして、務めて凡人のなすこと能はざる所の者を以てこれに強ふるは、これ天下の人をして望みを善に絶たしむるなり。あに先王の天下を安んずるの道ならんや。

『弁道』六

聖人が制作したものは礼であり、それは「後儒」(主に宋学)が言うような「高妙精微」なもの(「理」)ではない。礼は人々が勉むべき「極」であり、賢不肖の区別なく誰にでも実践可能なものという意味で「中」なるものである。

さらに、道及び礼楽はまた「術」とも呼ばれ、それがもたらすのは「養ひ」であるときれる。

先王の道、古者^{いにしへ}これを道術と謂ふ。礼楽これなり。後儒はすなはち術の字を諱みてこれを言ふを難^{はばか}る。殊に知らず、先王の治は、天下の人をして日に善に遷りてみづから知らざらしめ、その教へもまた学者をして日にその知を啓き月にその徳を成してみづから知らざらしむることを。これいはゆる術なり。(略) 大氏、人物、その養ひを

得ればすなはち長じ、その養ひを得ざればすなはち死す。ただに身のみならず、才知徳行もみなしかり。故に聖人の道は、養ひて以てこれを成すに在り。

『弁道』二十

礼楽による教えは、ゆつくりと時間をかけてそれに拠る人々も知らないうちに教えに感化させて従わせていく。その結果として人々に「養ひ」を与えるのが先王の道すなわち礼楽である。人や物はすべて「養ひ」があれば成長し、それがなければ死んでしまう。「養ひ」によつて成長するのは「徳」である。後に少し触れるように、徂徠は「徳」を各人の個別的な能力と考えており、先王の道はそれぞれの能力・才能を「養ひ」によつて完成させることを目的としている。このような「養ひ」を与えられるものには「親愛生養の性」というものがある。

孔門の教へは、仁を至大となす。何となれば、能く先王の道を挙げてこれを体する者は仁なればなり。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。みな我を待ちて然るのち安んずる者なり。かつや士大夫はみなその君と天職を共にする者なり。故に君子の道は、ただ仁を大なりとなす。かつや相親しみ相愛し相生じ相成し相輔け相養ひ相匡たし相救ふ者は、人の性然りとなす。故に孟子曰く、「仁なる者は人なり。合してこれを言へば道なり」と。荀子称すらく、「君なる者は群するなり」と。故に人の道は、一人を以て言ふに非ざるなり。必ず億万人を合して言をなす者なり。今試みに天下を觀るに、孰か能く孤立して群せざる者ぞ。士農工商は、相助けて食ふ者なり。かくのごとくならずんば、すなはち存すること能はず。盜賊といへども必ず党類あり。かくのごとくならずんば、すなはちまた存すること能はず。故に能く億万人を合する者は君なり。能く億万人を合して、その親愛生養の性を遂げしむる者は、先王の道なり。

『弁道』七

先王の道が「天命を敬することにあると言ふように、ここでも先王や道の背後に「天」の存在が見えているが、これについては後に取り上げる。道は「多端」ではあるが、すべて「天下を安んずる」ことを目的としている。天命によつて上に立つ地位に即いた者（天子・諸侯・大夫・士）には、治めるべき下位の者（臣民・宗族妻子）がある。下位の者たちは「我」（上の者・為政者）による統治があつて初めて治まる。群体としての人々を治めるのが「君」つまりは為政者である。為政者のもとに人々が治まるのは、人がそもそも一人で生きるのではなく「億万人」という集団で生きるものであるとともに、人が「親愛生養の性」を持っているからである。人は孤立して生きることができず、互いに親しみ合つたり助け合つたりして生きている。これは共同体を形成して生きる人という生き物に「性」として本来備わつており、この「親愛生養の性」を遂げさせてやるのが「先王の道」である。つまり、互いに親しみ合い助け合い共同体として生きる人の性質を伸ばし、生活が上手くいくように導くことが先王の道の教えなのである。

なお、ここでもすでに言及のある「仁」とは、聖人の徳の一つである。それは『弁名』において次のように説明されている。

仁なる者は、人を長じ民を安んずるの徳を謂ふなり。これ聖人の大徳なり。天地の大徳を生と謂ふ。聖人これに則る。故にまたこれを「生を好むの徳」と謂ふ。聖人なる者は、古の、天下に君たる者なり。故に君の徳はこれに尚くはふるなし。(略) けだし聖人の徳は、備はらざるはなし。何ぞただ仁のみならん。故に仁なる者は聖人の一徳なり。然れども聖人の聖人たる所以の者は、その天下後世に仁なるを以てなり。故に仁なる者は聖人の大徳なり。聖人の道は、衆美の会萃する所にして、また何ぞただ仁のみならん。人の、聖人の道を学ぶ者は、徳は性を以て殊なれば、また何ぞみな仁ならん。然れども聖人の道は、要は民を安んずるに帰するのみ。衆美ありといへども、みな仁を輔けてこれを成す所以なり。人の性は殊なりといへども、然れども知愚賢不肖となく、みな、相愛し相養ひ相輔け相成すの心、運用営為の才ある者は一なり。故に治を君に資り、養ひを民に資り、農工商賈、みな相資りて生をなす。その群を去りて無人の郷に独立すること能はざる者は、ただ人の性のみ然りとなす。それ君なる者は群なり。これその、人を群してこれを統一する所以の者は、仁に非ずんばいづくんぞ能くせん。学んで徳を成す者は、おのおの性を以て殊なりといへども、その学ぶ所の者はみな聖人の道なり。聖人の道は、要は民を安んずるに帰す。故に君子いやしくも仁に依らずんば、何を以て能く聖人の道に和順して以てその徳を養成せんや。これを、人に啗くもはしむるに五穀を以てせざるに辟たふ。また瘠くろせて死せんのみ。

『弁名』仁 一

聖人は凡人を超越した古代の君主であるからあらゆる「徳」(能力)を備えている。そのため「仁」は数ある聖人の「徳」の一つに過ぎないが、人の上に立つて「天下後世」を治める能力であるがゆえにそれは聖人の「大徳」である。人は生まれつきの「性」によって異なり、各人の能力(「徳」もその「性」によって異なる。しかし、聖人の道は「民を安んずる」ためにあるのだから、聖人の道を学ぶ者はすべて「仁」による天下安民を助ける担い手となる。また、先ほどの引用と同様、人には「知愚賢不肖」の区別なく「親愛生養の性」が備わっていることが説かれる。さらにここでは人が本来的に持っているものとして「運用営為の才」が加えられている。この「運用営為の才」とは何を意味するのか、徂徠は具体的に説明していない。お互いに養い合い助け合う心である「親愛生養の性」と並べて語られていることから、集団生活を営む人々の自主的・主体的な能力のことを言っていると思われる。そして、このように助け合いながら生活を運営する性質・能力を持つ人々を「群」として「統一」し「天下を安んずる」のが聖人の「仁」という能力であり、またその制作による聖人の道である。

先王の道は天下安民のために作られたが、人々が道に順い、それに訓致されることで世界が統治されるのは、ただ道が優れていることだけによるのではない。本章において引用した種々の記述に繰り返し言及されているように、天下が治まるのはそもそも相互に助け合い自主的に生活する性質が人に生来備わっているからである。それは「親愛生養の性」「運用営為の才」と呼ばれていた。これらと同様、万人が差別なく備え行えることに、父

母その他家族を中心とする人々を思いやってよく仕える徳行がある。親への孝行をはじめとするこの徳行は、天下を安んずるための基礎として聖人が「孝弟（悌）忠信」と名づけて道としたものである。

孝行之儀御尋ニ候。成程聖人之教ニには孝弟忠信を中庸之徳行と名付け、是を貴賤によらず人たる者の勤め行ふべき事といたし申候。君子之道も、是を土台にいたし不申候得ば、高きにのぼるに楷梯なきがごとくに御座候。（略）孝は父母によくつかへ候事、弟は兄長によくつかへ候事、忠は君につかゆるにても、又たれにても、人のためになし候事をば我身の事のごとくに如在なく身にかけて申候事ニ候。信と申候は、朋友其外あまねくの人にまじはり申候には言語を慎み偽り違候事なきやうに致し候を申候。是にて父母兄弟君臣朋友の道こもり申候故、五倫と申候も、中庸と申候も、孝弟忠信と申候も、ひとつ事ニ而御座候。其内にも孝弟を専らと相見え候は、幼少なる人のいまだ親の家内ニ居候内は、君臣朋友の上はさしあたらぬ事故に候。孝弟之内ニ孝を第一といたし候は、兄弟なき人は候へども父母なき人は無之故ニ候。孝弟の教は幼少なる人にも入やすく、是よりしては忠信五倫之道もをのづからに得候事故、先王之教にも殊ニ專一に被成候事ニ候。扱是を中庸之徳行と名付候事は、いかなる愚なる人も、又才智すぐれ候人も、たれにてもなり申候事ニて、別ニ高妙なる儀ニて無御座候故名付候事ニ候。君子之道も是を土台といたし候事は、君子之道は仁にて候。仁は国天下の民を安んじ候事ニて、本人の上たるものの道にて候。孝弟忠信中庸之徳行は、分々相応にたれにてもなり申候事ニて、上たる人ばかりの道にては無御座候。孝は父母を養ひ安んずる道ニて候。弟は兄弟を養ひ安んずる道にて候。忠は君につかへて君を安んじ養ふ道ニて候。信は朋友を安んじ養ふ道にて候。されば何れも皆仁の小わりと可被思召候。たゞ人々の量の大小御座候故、大量の人ならば仁をわが任といたし候事なりがたく候。量の大小にかゝはらず、たれにても仁の心をおこなひ候事は、孝弟忠信中庸之徳行と可被思召候。是により孝弟忠信を土台といたし、是よりのぼり候へば、君子の仁によく相応いたし、齟齬いたし候所無御座候。

『徂徠先生答問書』中

「君子之道」（先王の道）は身近な徳行である「孝弟忠信」を土台とし、これを天下安民という「高き」に上る「楷梯」とした。「孝」は親に対して、「弟」（悌）は兄長に対して、「忠」は君に対して、「信」は朋友に対して我が身のことのごとく仕えることである。徂徠はその中でも特に「孝」を第一とすべきであると主張する。兄弟のいない人や幼少でまだ友人を持たずあるいは君に仕えるに至らない人はいても、父母のいない人はいないからである。この「孝」をはじめとする「孝弟忠信」の徳は「仁の小わり」と言われている。本来「仁」は人の上に立つ者が万民や天下を治める徳であるから「大量の人」でなければ実践できない。しかし「孝」は親を安んじ「弟」は兄弟を安んじ「忠」は君を安んじ「信」は朋友を安んずるというように、「孝弟忠信」は人が誰でも自分の周囲にある人間関係のうちに実行可能なものである。「安んずる」という「仁」の徳行を誰でも行えるという意味で、「孝弟忠信」は「仁の小わり」と呼ばれている。

さらに、道を人に学ばせるのは「天下を安んずる」ためであるが、君主が人々に道を学

ばせることについて、徂徠は先の引用に続けて次のように言う。

かつ君のこの民をして学んで以てその徳を成さしむるは、まさにいづくにこれを用ひんとするか。またおのおのその材に因りて以てこれを官にし、以てこれを民を安んずるの職に供せんと欲するのみ。故に聖人の徳は備われりといへども、君子の徳は殊なりといへども、みなかの仁を輔くる所以なり。かつ、先王、聡明叡知の徳あり、礼樂を制作し、この道を立て、天下後世をしてこれに由らしめ、しかうして後の君子奉じて以てこれを行ふ。これ聡明叡知の徳ありといへども、まさにいづくにこれを用ひんとするか。かつ先王のこの道を立てるや仁を以てす。故に礼樂刑政は、仁に非ざる者なし。ここを以ていやしくも仁人に非ずんば、何を以て能く先王の道に任じて以て天かの民を安んぜんや。

『徂徠先生答問書』中)

道を学ぶことで人は各々の「徳」を完成させる。それは、完成された民それぞれの「材」(才能)を用いて君主が人々を天下安民のための「官」にし、「民を安んずる職」に役立てるためである。ここで人々を「官」にするというのは、万人を官僚として登用するという意味ではない。徂徠の考えでは、人は先王の道に順うことで各々の「徳」を完成させた結果、人それぞれ異なった能力(職分)を發揮し、君主による天下安民を補佐する役割を担うことになるという。その「職分」は官吏としての職務に留まらない。徂徠は比喻を用いながら次のようにそれを詳しく説明する。

されば古之人君の天下国家を平治可被成候為ニ建立被成候道にて御座候故、仁を根本ニ仕候。依是仁心より見開不申候へば、聖人の道の上は、事々に了簡の付様皆ちがひ行申候。是聖人の御本意を忘れ候故にて御座候。士大夫の君に仕へ候も天下国家を君の御治め候相手手伝をいたし候事故、民之父母と申所より了簡を付不申候へば、それ〴〵の職分も済不申事ニ候。たとへば鷹野に出候ニ、鷹を使ひ候人も有之候。犬を牽申候人も御座候。犬を牽申候人は、犬を己が職分に致し候而、鷹には少も構ひ不申候へ共、鷹を助候為之犬と申候事を心付不申候へば、其職分違ひ申候。(略)是のみに限らず、世界の惣体を土農工商之四民に立候事も、古の聖人の御立候事にて、天地自然に四民有之候にては無御座候。農は田を耕して世界の人を養ひ、工は家器を作りて世界の人につかはせ、商は有無をかよはして世界の人の手伝をなし、土は是を治めて乱れぬやうニいたし候。各々其自みづからの役をのみいたし候へ共、相互に助けあひて、一色かけ候ても国土は立不申候。されば人はもろすぎなる物にて、はなれ〴〵に別なる物にては無之候へば、満世界の人こと〴〵く人君の民の父母となり給ふを助け候役人ニ候。

『徂徠先生答問書』上)

士大夫が君主に仕えるというのは、君主が天下を統治することの「相手手伝」をすることである。これは鷹狩りの際、鷹を使う人もいれば犬を率いて行く人もいることに譬えられる。犬を使う人は鷹のことなど少しも考えていないようでありながら、自分が鷹を補助

する役割であることを把握していればその職分を全うすることができる。その結果として鷹狩りも上手くいくのである。また、士農工商という四つの身分は世界にもとから存在したのではなく聖人が制作したものである。農は田の耕作によって人々に食料を供給し、工は便利な道具を作って人々に使わせ、商は物品を流通させて人々に便益を与え、士は他の三つの身分の人々を治めて乱れないようにする。これはそれぞれがその身分に応じた役割を果たしているだけだが、国の安定を保つためには人々がお互いに助け合うこのような職分が必要なのである。人は「もろすぎなる物」であるから離ればなれでは生活できない。これは先に見たように、人は「親愛生養の性」「運用営為の才」を有し、共同体としての生活を営むものとされることにも繋がるであろう。人は各々の身分・職分に応じた自分の役割を全うすることで、君主が「仁」をもって「民之父母」として天下を治めることを助ける「役人」となり得るのである。

人みなが「天下を安んずる」ための「役人」となり得るのは、本章でこれまで取り上げたように「親愛生養の性」「運用営為の才」や「孝」などの「仁の小わり」が人にもともと備わっているからである。徂徠の思想は、先王の道によって行われる為政者の天下安民という政治性にその特色がある。しかしながら、彼は共同体を形成して生きる人の本性を重視し、自身の思想においてそれに大きな位置を与えていたことがわかる。

以上、おおよそではあるが徂徠の思想における道とその制作、さらにそれによる天下安民について概観した。次に、本章でもたびたび言及を見た「天」に関して、それと道との関係、さらに天と人との関係について考えていきたい。

第二章 徂徠の「天」について

第一節 制作の根拠としての「天」

かつて、丸山眞男氏は徂徠の思想における聖人の制作について次のように述べた。^①

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、それを完全に転換させる立場は当然に聖人にかかる内在性から救ひ出して、逆に無秩序から秩序をつくり出す者としての地位を与へねばならぬ。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」を契機としてその前後深淵を以て断絶してゐる。この立場は当然、聖人の出現以前の社会をなんらの規範なきホッブスの自然状態と看做すこととなる。

（『日本政治思想史研究』第二章第三節・傍点丸山）

「自然」から「作為」への転換を成し遂げた「絶対的作為者」として聖人を捉える丸山氏は、聖人による作為以前を規範的なのが一切ない「無」であると言ひ、そこから「全」てを作為したのが聖人であるとする。ここで氏が「自然」と言っているのは「天地自然に存在する先験的な「理」に道の本質を求める朱子学的な論理」であり、それに対して「作為」というのは「先王といふ実在的人格が原初的にいはずば「無」から道を作したとなす徂徠学的なそれ」である（以上同書）。先行研究においてすでに指摘されているように、丸山氏によるこのような解釈は全面的に正しいとは言えない。たとえば、源了圓氏はいま引用した丸山氏の言葉に対して次のように述べている。^②

自然にある道という従来の考え方に対して作為ないし制作を提起したところに徂徠の独自性があったことは事実その通りだと思ふ。しかし氏の解釈は徂徠の考え方を少し西洋近代の方に傾けすぎた解釈ではなからうか。

私は丸山説の中ですぐれた点は、宇宙的自然と人間的自然の連続性を断ちきったところに徂徠の作為の論理の形成を見ているところにあると思ふ。しかしそのことは徂徠の聖人が、自己の背後のイデアからその価値性を仰ぐことが全面的になくなった、ということにはならないと思ふ。『無』から道を作した」という表現にもある程度の限定を置かねばならないと考える。

徂徠は次のようなことを言っている。「古の聖王、天に法りて道を立つ」（弁名）「堯舜の、礼を制するや、天道を奉じて以てこれを行ふ」（同上）「古者聖人の道を立つるや、天命を奉じて以てこれを行ふ。」（中庸解）これらのことばをみれば、徂徠は宇宙的自然としての天こそ排除したけれども、宗教的性格の天（天道・天命）を道の根拠としていることは間違いない。だとすれば、彼のいう聖人は自己の背後のイデアからその価値を仰いでいないということはない。また彼は次のようにも言う。「堯舜いまだ礼を制せざるの前に、けだしその故（故実の故、上世相伝ふる者の意）あり。堯舜もまたこれに困りて制作するのみ」（弁名）。この文に接すれば、「道の絶対的作

為者」「無から道を作した」ということは、最初に易道をつくった伏羲以外には適用できないのではないか。少なくとも祖徠が先王の道の主たる内容をなす礼楽の制作者たちには適用できない。

(源了圓「徠徠試論」傍点源)

源氏が指摘するように、祖徠は道の根拠として「天」を想定している。それが「宗教的性格の天」かどうかはともかく、「道」が「無」から作されたという丸山説の表現には「ある程度の限定」を置くべきという見解は正しいと思われる。しかしながら、源氏は「最初に易道をつくった伏羲」には丸山説の「無から道を制作した」ことを適用できると述べているが、果たしてそうだろうか。

伏羲による易の制作については『弁名』において長い記述が費やされている。

凡そ鬼神を言ふ者は、易より善きはなし。その言に曰く、「仰いで以て天文を觀、俯して以て地理を察す。この故に幽明の故を知る。始めを原ね終りに反す。故に死生の説を知る。精氣、物となり、游魂、変をなす。この故に鬼神の情状を知る」と。この三者はみな易を贊するの言なり。人みなその鬼神を言ふことを知りて、易を贊することを知らず、すなはち易を捨ててこれが解をなす。故にその義を失するのみ。

(『弁名』天・命・帝・鬼・神 十二)

まず、鬼神について述べるには易が最もよいとして、右に引いたこの項の冒頭では『易』繫辭伝上の有名な言葉が引用されている。祖徠は『易』のこの言葉についての注釈とも言える細かな説明を加えていくのだが、鬼神に関する記述は後に検討することとし、伏羲以下の聖人の制作に関する部分だけ引用すると次のように述べられている。

けだし易なる者は、伏羲、仰いで觀、俯して察して以てこれを作る。前に因る所なく、直ちにこれを天地に取る。これ礼楽いまだ作らざるの先に在るなり。「幽明の故」なる者は、鬼神と人との礼を謂ふなり。礼と曰はずして故と曰ふは、なほ故実の故のごとし。上世相伝ふる者を謂ふなり。堯舜いまだ礼を制せざるの前に、けだしすでにその故あり。堯舜もまたこれに因りて制作するのみ。学者いやしくも易に明らかならば、すなはち制作する所以の意はこれを天地に取りしことを知らん。故に「幽明の故を知る」と謂ふ。

(『弁名』天・命・帝・鬼・神 十二)

伏羲は天地を觀察するところから易を作った。それはそれ以前の何かに基づいて行っただけではなく、天地から直接取ったという。ここで祖徠は、伏羲が「前に因る所なく」易を作ったと確かに述べている。しかしながらそれは「無から道を作した」というわけではない。その後すぐに「直ちにこれを天地に取る」と言っているからである。道の一つである易を最初に作った伏羲であっても「無」から易を制作することはできなかった。その制作は「天地」を根拠として行われたのである。したがって「無から道を作した」ということは堯舜に限らず「最初に易をつくった伏羲」にも適用できないことになる。

先の『易』繫辭伝上の言葉にある「幽明の故」とは鬼神と人との礼を意味する。「故」とは「故実」（しきたり）であり、それは太古より伝わっているという。注目すべきは、これが堯舜による礼の制作以前にすでにあつたとされていることである。堯舜はこの「故」に従って礼を制作した。聖人の道は、堯舜に至って初めて礼が制作されたことで完成したというのが徂徠の論であつたが、堯舜による礼の制作より前に「幽明の故」という鬼神と人との礼が存在した考えられている。また、易を学ぶ者はこの「幽明の故」を知ることによって伏義から堯舜に至る道の制作が「天地」から取つたものであることがわかるという。さらに、道の制作が天を根拠としていることについてはより端的に述べているところがある。

文なる者は、道を状してこれに命くる所以なり。けだし天に在るを文と曰ひ、地に在るを理と曰ふ。道の大源は天より出づ。古先の聖王、天に法りて以て道を立つ。故にその状たるや、礼楽粲然たり。これをこれ文と曰ふ。

『弁名』文質・体用・本末 一

「文」という言葉は、道を形容して名づけられたものである。道は聖人が制作した様々なものの総称であり、その様はまるで文あるように多彩であるためこれを形容して「文」と言う。先ほど引用した『弁名』の中にも部分的に引いていた『易』繫辭伝の「仰ぎて以て天文を觀、俯して以て地理を察す」という言葉から、徂徠は天にあるものが文、地にあるものが理であるとす。そして徂徠はここで道の「大源」は天であり（もとは『漢書』董仲舒伝の言葉）、聖人は天に法って道を立てたと明確に述べているのである。

さて、原初の聖人による制作であっても、その制作には「天」「天地」が踏まえられていることが確認できた。それでは徂徠の言う「天」とは一体どのようなものであり、それは人とのように関わるのであろうか。

第二節 「天」と人との不連続性

「天」について徂徠は次のように述べる。

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。日月星辰ここに繋り、風雨寒暑ここに行はる。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。故に古より聖帝・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。ここを以て聖人の道、六経の載する所は、みな天を敬するに帰せざる者なし。これ聖門の第一義なり。学者まづこの義を識りて、しかるのち聖人の道、得て言ふべきのみ。

『弁名』天・命・帝・鬼・神 一

「天」とは解釈するまでもなく人が誰でも知っているものである。仰ぎ見れば青々としており、奥深くて測り知ることができず、太陽や月、星がかかり、風雨や寒暑といった自然現象がはたらく場である。つまり、徂徠の言う天とは我々の頭上に広がる天空・天球であると思われる。しかし、それは単なる空間ではない。天は万物に「命」を下し、また先

王・聖人がそれに法って天下を治める「天道」を有するものである。その上、聖人は天に法って天下を治め、「天道」を奉じて政治を行った。聖人の道も「天を敬する」ことに帰着すると言い、これは「聖門の第一義」とまで言われるほど重要なものとされている。

徂徠は、天が不可知であることをその著作の中で繰り返し主張する。

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。子思・孟子に至りて、始めて「天を知る」の言あり。然れども僅かに、人の性の天に命ぜらるることを言ひ、故に誠を以て性の徳となす、これのみ。孟子もまた僅かに天の善に与することを知るを言ふ、これのみ。然れども二子の天を知るの言一たび出でて、しかるのち諸老先生がうぜん囂然として以て天を言ふ。あに先王・孔子の天を敬するの意ならんや。また二子の弁を好むの流弊なり。

『弁名』天・命・帝・鬼・神 四)

徂徠は、人間には天を知ることができないと断言する。天から下された「命」を知ることとは可能であり、また天が「我を知る」ことはある。しかし、聖人は「天を知る」とは言わなかった。子思や孟子の言葉には確かに「天を知る」とあり、それは後世の学者が解釈するような意味ではないが、子思と孟子が一旦「天を知る」と言ってしまったために学者は天について口々に語るようになった。このようにして天を語るのは、先王や孔子が「天を敬する」とことは全く異なる。ここには、徂徠のいう天と密接な関わりのある「命」と「敬」という言葉が見られる。まず、天が「命」を下すとはどういうことであるのか。

命なる者は、天の我に命ずるを謂ふなり。或いは生あるの初を以てこれを言ひ、或いは今日を以てこれを言ふ。(略) 仁齋先生、子夏・孟子の言を引き、必ず、命は生あるの初に定ると以へる者は非なり。殊に知らず、子夏・孟子は、みな彼に在る者を以て天となし、ここに至る者を以て天となせども、その実はすなはち命はこれ天の命ずる所にして、天と命とはあに岐わかつべけんや。

『弁名』天・命・帝・鬼・神 五)

「命」とは、人間が生まれた最初に、あるいは成長した後の現在に天が我々人間に命ずるものであり、生まれたときだけに定められるとする伊藤仁齋の見解は間違いである。しかも、「命」は天から命ぜられるが、天と「命」とは不可分のものとしてされる。しかし、天と「命」とは分けられないと言いながらも、この二つの間には不可知と可知の違いがある。「命」については「先王の、民を安んずるを心となしこの道を立つる所以の者も、また天命を知るを以てなり」(『弁名』天・命・帝・鬼・神 六)と言われるように、先王の道の制作も「民を安んずる」という天からの「命」を知ることによって行われた。しかしながら「命」を知ることについて徂徠はその内容をあまり詳しくは語らない。ただし、「命」を知った具体的な例として孔子の場合を挙げている。

孔子は「五十にして天命を知る」と。天の孔子に命じて先王の道を後に伝へしむるこ

とを知るなり。孔子また曰く、「下学して上達す。我を知る者はそれ天か」と。これ孔子みづから言ふ、我能く下学して上達す、故に天の我に命ずるに道を伝ふるの任を以てする者は、我を知るがためなりと。(略)孔子は先王の道を学びて、以て天命を待つ。五十にして爵至らず。故に、天の命ずる所は、道を当世に行ふに非ずして、これを後世に伝ふるに在ることを知るのみ。しからずんば、孔子の天命を知るは、何ぞ五十を待たんや。

『弁名』天・命・帝・鬼・神 七)

孔子は五十歳で自分の天命を知ったというが、それは天が孔子に命じているのは道の制作ではなく後世への道の伝承であることを知ったということである。孔子の言う「天命を知る」ことを解釈して徂徠は、それはすなわち「(天が)我を知る」ことであると説く。『論語』季氏篇の孔子の言葉に対して、徂徠は次のように注釈を施している。

孔子曰はく、「君子に三畏有り。天命を畏れ、大人を畏れ、聖人の言を畏る。小人は天命を知らずして畏れず。大人に狃れ、聖人の言を侮る」と。

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。豈に不敬の甚だしきにあらず邪。聖人 天を尊ぶの至り、唯だ「天 我れを知る」と曰ひて、未だ嘗て「天を知る」と曰はず。思・孟も亦た性の天界たるを知ると言ひて、未だ嘗て天の何物たるを論ぜず。後儒は莊・列等の書を狃れ見て、乃ちその心傲然として天は敬するに足らずと謂ふ。道の明らかならざるゆゑなり。殊に知らず先王の道、天を敬するを本と為すことを。聖人の千言万語、みな是れに本づかざる者莫し。詩書礼楽は、天を敬するにあらざるは莫し。孔子動すれば天を言ふ。先王の道是の如し。君子の道是の如し。(略)ゆゑに天を敬するの義に明らかなるときは、則ち先王の道は掌を指すが如し。是れ所講禘の説なり。学者それ心を諸れに潜めよ。「小人は天命を知らずして畏れず」。その見るところ近小なるがゆゑなり。天道は恢恢、人事の見易きに若かず。ゆゑにその意に以てへらく心を人事に尽くすの勝れりと為すに如かずと。大氏後世の学者は、人事を尽くすと天命を知るとを以て並べ言ふ。みな小人の帰なる哉。何となれば則ち、古への人事に務むる者は、天を敬するに本づく。ゆゑに古への人いまだ天人並べ言ふ者あらず。天を敬するがゆゑなり。

『論語徴』辛 季氏)

天が「我れを知る」ことはあつても、我れが「天を知る」ことはない。後世の学者のように人間の側から天を知ろうとすること、あるいは天は「理」であると解釈すること、さらには天には心がないなどと考えることは「不敬」である。先王の道は天を「敬する」ことをその根本としており、先王の言葉並びに詩書礼楽の教えもすべて天を「敬する」ことに基づいている。したがって、天を敬することの意味がわかれば、先王の道は「掌を指すが如く明らかに」とまで述べられる。また、後世の学者は「人事を尽くす」と「天命を知る」ことを同列に並べて言うがそれは誤りである。「人事」に励む者は天を敬することを本としており、天を敬するがゆゑにこそ古人は「天」と「人」とを並べて言わな

かった。ここに見られるのは、天と人との間にある不連続性である。人には知り得ないという点で天と人間とは連絡する道を閉ざされているが、天は人間に対して「命」を下す超越的なものとして想定されている。さらにここでは、天に対する「敬」が強調されている。しかも、その「敬」は先王の道の「本」とさえ言われるように、徂徠の思想の中で重要な位置を占めるている。「敬」は天についてだけではなく鬼神についても言われることである。そこで、「敬」に関しては鬼神に関する考察で再び取り上げることとしたい。次に、右の『論語微』の中で徂徠が触れた天に心があるという問題について検討しようと思う。

第三節 「天の心」と人の「親愛生養の性」「運用當為の才」

本稿で後に取り上げるが、徂徠の文章には、鬼神とは「天地の心」であると述べるところがある。天に心があるか否かという問題について、徂徠は次のように自説を展開する。

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。(略)

仁齋先生の宋儒を駁する者至れり。然れどもその学はこれを猶しくするに後世の学なり。その言に曰く、「有心を以てこれを視れば、すなはち災異に流る。漢儒のごときこれなり。無心を以てこれを視れば、すなはち虚無に陥る。宋儒のごときこれなり」と。善く調停をなす者と謂ふべきのみ。果してその説の是ならんか、すなはち天なる者は有心無心の間なる者なり。妄と謂ふべきのみ。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。

『弁名』天・命・帝・鬼・神 一)

この部分の前に、徂徠は「天地は心なくして化あり」という程子の言葉を引いている。それに対して徂徠は天の心について記された文献を引き、天に心があることは明らかではないかと反論する。しかしながら「天の心あるは、あに彰彰として著明ならずや」とまで言つて天が有心であることを強調しながらも、徂徠は天の心について、また天が有心であればどのようなものであるのかということについては明言を避けるように言葉を続ける。天と人とは全く別のものである。その違いは人と動物とが種族を異にするようなものであり、人が動物の心を推量しようとしても不可能である。それと同じく、人が天の心を見ようと思つても見られるものではない。しかし、人には測れないからといって動物に心がないうとは言えない。天についても人が知り得ないからといって天に心がないわけではないというのが徂徠の主張である。天は有心であることをはっきりとは言わず、迂遠とも思われ

る叙述によって天に心があることを述べている。そして結局のところ、天は「得て測るべからざる」ものであると言ひ、それゆえに聖人も天を「欽崇敬畏」したのだという結論になっている。このように徂徠が不可知・不可測のものについて明言を避け、その不可知性・不可測性とともに「敬」を言うのは鬼神の有無についても同様である（後述）。その理由を考えてみるに、徂徠は天に心がありまたそれが実在することは認めるが、それではどのようなものか具体的に説明せよと言われることを回避するためではなからうか。天とは人の側からそれはこれこれであると語ったり、あるいは宋学のように「理」によって理論を立てて説明したりすることはできないからである。人が自分の知識や見解をもって天を説くことは「敬」ではないとして徂徠はこれを排除する。もとより徂徠は、天の心が存在しないとは決して考えていない。それは右の引用において天は有心でも無心でもないとする仁斎の説を否定したことからもうかがわれる。

人には知りえないが天の心は確かに実在している^四。しかし、私智によって人が語ることはできない。そのような立場にある人間に可能なのは不可知の天や鬼神に対する「敬」だけである。人が自らの智力によって接近することが不可能である天は、人とのつながりを絶たれ、人がただ「敬する」ことしかできない超越的な存在と考えられている。

徂徠はこのように天を「得て測るべからざる」ものとしたので、その「心」についても詳しくは記述していない。しかしながら、文章の端々から「天の心」を徂徠がどのように考えていたのかがうかがうことができる。

墨子はすなはち、先王の道、仁以てこれに尚^ほふることなきを見ることあり、つひに仁は以て一切を尽くすに足ると謂ふ。殊に知らず、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』七)

「心」とは言っていないが、ここでは「天地の大徳」が「生」（万物を生成して息むことのない生のはたらき）であると述べられている。なお「天地の大徳を生と曰ふ」というのは、もともと『易』繫辞伝下にある言葉である。天（天地）は万物を生むことをその徳とするが、もし「生」のみが天の徳であるならば、季節はものを生み出す春だけでよく、他の季節は不要であることになる。したがって「生」だけが天地の徳ではないと徂徠は言う。これは次に見るように天地の道は「生」のみとする仁斎の説への反論の意を含んでいるためにこうした言い方をしていると思われる。ここでは天には万物を生み出す「生」の徳があることに注目しておこう。

宋儒曰く、「生死聚散は、理これが主宰となる」と。これ天を知るを以て自負する者なり。仁斎先生曰く、「天地の道は、生ありて死なく、聚ありて散なし。死はすなはち生の終り、散はすなはち聚の尽くるなり。天地の道は生に一なるが故なり」と。これまた天を知るを以て自負する者なり。それ「聚あり散あり」といふ者は、その説必ず十二元会に至りて極る。「生に一なり」といふ者は、その説必ず「今日の天地はす

なはち万古の天地なり」に至りて極る。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。これみづから聖とする者なり。古聖人を信ぜざる者なり。天を敬せざる者なり。

〔弁名〕天・命・帝・鬼・神 四)

「天地の道は生に一」であり、生はあっても死はないという仁齋の主張に対して、徂徠はそれでは天地は生むばかりで太古の天地も現在の天地も変わりがなくなることになってしまふのではないかと批判する。しかし、ここでは天地のはたらきが「生」であること自体を否定しているわけではない。徂徠が批判するのは私智によって「天を知る」ことを自負する態度であり、また自説を他人に押しつけて信じさせようとする姿勢である。そしてそのような態度として批判される仁齋や宋儒は、天を「敬」しないということでは退けられるのであった。

漢儒の災異の説は、これを猶ひとしうするに古の遺なり。然れども、その、日食は若何いかん、地震は若何と謂ふ者は、これ私智を以て天を測る者なり。宋儒の「天はすなはち理なり」と曰ふ者も、また私智を以て天を測る者なり。仁齋先生のいはゆる「まさにこれを冥冥の中に求むべし。おのづから陰鷲いんしゅうの理あり」といふ者もまた然り。それ陰鷲なる者は天の心なり。あに理を以てこれを言ふべけんや。故にその説つひに有心無心の間を以てこれに命くるに帰す。悲しいかな。

〔弁名〕天・命・帝・鬼・神 一)

例によつて「私智を以て天を測る」という点で、徂徠は漢儒と宋儒とを批判し、仁齋の説も同様であると述べる。仁齋の言葉の中にある「陰鷲」(天がひそかに人類を安んじること)は一応認めるが、それは「天の心」であつて理ではないという。先にも見たように、徂徠は天には確かに心があると考えており、天は有心でも無心でもないとする仁齋の説を批判していた。ここでは、天がひそかに人類を安んじることが「天の心」であるとされていることに特に注目すべきである。天は万物を生む「生」の徳を持つとともに、人類を安んずる「心」を有している。しかしながら、天は万物を生み出したまた安んずるもの、徂徠は天のはたらきだけにすべて任せておけばよいとは考えていない。

鬼神の徳は、中庸は誠を以てこれを言ひ、左伝は聡明正直を以てこれを言ふ。その言は殊なりといへども、その義は一なり。みなその思慮勉強の心なきを謂ふなり。天地は思慮勉強の心なし。故に聖人の参贊を待ちて、しかるのち天地位し万物育す。鬼神は思慮勉強の心なし。故に必ず聖人これが礼をなしこれが極を立つるを待ちて、しかるのち游魂は変をなさず。

〔弁名〕天・命・帝・鬼・神 十三)

鬼神の徳についての記述であるが、同時に天についても言及されている。鬼神の徳に関して『中庸』は「誠」と言い『左伝』は「聡明正直」と言うが、その意味はどちらも「思慮勉強の心なし」であると徂徠は解釈する。「思慮勉強の心」とは努力や作為がないこと

であり、これが鬼神と天の徳であるとされている。天地は「生」の徳を有し万物を生み、ひそかに人類を安んずるが、意図や作為といった「思慮勉強の心」がないのでただ万物を生むだけである。天地によって生み出される万物の世界は、「聖人の参贊」があつて初めて正しく位置し万物も生育するという。鬼神も同様に、抛るべき「極」である「礼」を聖人が制作したことでその「游魂」は安定する。徂徠は、天地の生々のはたらきや鬼神をそのままにしておいては世界が上手く成り立たず、聖人の参与をはじめとする人の営みが必要であると考えていた。

中庸に「性に率ふこれを道と謂ふ」と曰ふがごときは、この時に当りて、老氏の説興り、聖人の道を貶めて偽となす。故に子思、書を著して、以て吾が儒を張り、また、先王、人の性に率ひてこの道を作すと謂ふなり。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。辟へば木を伐りて宮室を作るがごとし。また木の性に率ひて以てこれを造るのみ。然りといへども、宮室はあに木の自然ならんや。大氏、自然にして然る者は、天地の道なり。嘗為運用する所ある者は、人の性なり。後儒察せず、すなはち天理自然を以て道となす。あに老・荘の帰ならずや。

『弁道』四)

『中庸』に「性に率ふこれを道と謂ふ」とあるのは、その当時聖人の道を偽とする老子の説が興つたために子思が唱えたものである。その意味は、先王は人の本性に基づいて道を制作したのであつて、天地自然に道があるということではない。また、人の本性だけに従つて何らの作為もなかつたというわけでもない。ここでは子思の説が成立した経緯や意図よりも、天地の道が「自然にして然る」ものであり、それに対して人の性が「嘗為運用」するものとされていることに注目すべきである。「天地の道」は人の意思や営みに関係なく、人が何もしなくても万物は生まれ、その意味で「自然にして然る」とされる。それはたとえば木が真つ直ぐであるという性質が何もせずともそうなるようなものである。しかし、その真つ直ぐな性質をもつ木を材木として使つて宮室を造るには、人による「嘗為運用」がなければ成り立たない。木は真つ直ぐであるという本性を持つが、それを「自然にして然る」ままにしておいてはただ真つ直ぐな木が生えているばかりで宮室の建設は不可能だからである。人が宮室のような生活に必要なものを作り出して生活を営むには「嘗為運用」という主体的に生活を営む人の性が必要とされている。徂徠の捉える世界とはこのように、万物を生成する天(天地)を背景として想定しながらも、それだけでは世界が成り立たず、人の営みが不可欠とされ、しかも人の「嘗為運用」にかなりの比重が置かれているような世界なのである。

この「嘗為運用」という人の性は、本稿の第一章でも取り上げた「親愛生養の性」とともに、人にもとから備わっているものであった。

いはゆる中なる者は、性の徳なり。人の稟質は、もと禽獸の偏れるがごときに非ず。知愚賢不肖の、異ありといへども、みな相生じ相長じ相輔け相養ふの心、運用嘗為の才あり。しかうしてその習ふ所に随ひ、能くこれに移化す。なほ中に在る者の以て左

すべく以て右すべく以て前すべく以て後すべきがごとし。故にこれを中と謂ふ。

『弁名』中・庸・和・衷 三

けだし先王のこの道を立つるや、その心は天下後世を安んずるに在り。(略)故に先王の徳は、仁これより大なるはなし。孔門の教へは、仁に依るを以て務めとなす。故に先王は、人みな相愛し相養ひ相輔け相成すの心、運用営為の才あるに因り、この道を立てて天下後世をして由りて以てこれを行ひ、おのおのその性命を終へしむ。

『弁名』道 一

人が生まれつき持っている性質について、「親愛生養の性」と「運用営為の才」とを備えていることは万人に共通している。人は習慣に順うことでそれに變化していくことができ、それは真ん中にあるものが前後左右に自在に動くことが可能なものであり、それゆえ人のこの性質を「中」という。さらに、先王の道は人の持つ「親愛生養の性」や「運用営為の才」という「性命」を遂げさせるために設けられたものである。しかも、道は人の「性命」を遂げさせるという目的のために設けられたと同時に、先王はそもそも人に「親愛生養の性」と「運用営為の才」が備わっているがゆえに道を制作したと言われている。それでは道はどのように人の「性命」を遂げさせるのか。これも第一章において取り上げたが「養ひ」を与えることによつてである。人や物に「養ひ」を与える道のそのあり方は、天地の生成に適うようにして作られたとして徂徠は次のように述べる。これは第一章においても一部を引用した文章であるが、今度は少し長めに徂徠の言葉を見てみよう。

先王の道、古者これを道術と謂ふ。礼楽これなり。後儒はすなはち術の字を諱みてこれを言ふを難^{はづか}る。殊に知らず、先王の治は、天下の人をして日に善に遷りてみづから知らざらしめ、その教へもまた学者をして日にその知を啓き月にその徳を成してみづから知らざらしむることを。これいはゆる術なり。(略)大氏、人物、その養ひを得ればすなはち長じ、その養ひを得ざればすなはち死す。ただに身のみならず、才知徳行もみなしかり。故に聖人の道は、養ひて以てこれを成すに在り。天地の道は、往來して已まず、感応すること神のごとし。此になして彼に驗あり、今に施して後に成る。故に聖人の道は、みな施設の方あり。備るを目前に求めずして、成るを它日に期す。日計足らざるも、歳計余りあり。歳計足らざるも、世計余りあり。その君子をして以て自然に知を開き材を養ひて以てその徳を成すことあり、小人をして以て自然に善に遷り悪に遠ざかりて以てその俗を成すことあらしむ。これ、その道、天地と相流通し、人物と相生長し、能く廣大を極めて、窮り已むことなき者なり。

『弁道』二十

先王の道は長い月日をかけて天下の人々を識らず知らずのうちに教化していき、「才知徳行」を養つて完成させる「術」である。天地の道は往來循環することやまず、神のごとく感応し、こちらで何かすればあちらでしるしが現れ、現在施したことは後に完成する。このような天地の道と「相流通」しまた人や物と「相生長」するように作られたのが先王の道である。生成のはたらきを持つ天地の道に沿い、「運用営為」して生活を営み「養ひ」

を得て「生長」する人とともに発展する道のあり方は次のようにも説明される。

聖なる者は作者の称なり。(略)古の天子は、聡明睿知の徳あり、天地の道に通じ、人物の性を尽くし、制作する所あり、功、神明に侔ひとしく、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。いはゆる伏羲・神農・黄帝は、みな聖人なり。然れどもその時に方りて、正徳の道いまだ立たず、礼樂いまだ興らず、後世、得て祖述することなし。堯舜に至りて、礼樂を制作し、しかうして正徳の道始めて成り、君子は以て徳を成し、小人は以て俗を成し、刑措きて用ひず、天下大いに治り、王道ここに肇はる。これその人倫の至りにして、造化を参贊し、以て天地の道を財成し、天地の宜を輔相することあり、しかうして立てて以て万世の極となす。

『弁名』聖 一)

先王・聖人と呼ばれる古代の天子は「聡明睿知の徳」という超人的な能力を持っていたために「天地の道」や「人の性」に通じて道を制作することができた。すでに見たように、伏羲・神農・黄帝という原初の聖人は「利用厚生の道」という人々の物質的な生活を支えるものを作り出した。それが堯・舜によって「正徳の道」という礼樂が制作されるに至って道は完成し、天下は治まり王道は始まったのである。先王は制作した道によって天地の「造化」に加わり、万物を生んで養う「天地の道」を裁成し「天地の宜」を輔相する。なお「天地の道を財成し、天地の宜を輔相する」という言葉は『易』泰を典拠としている。天地は「生」の徳によって万物を生み出すが、そのままではただ生むだけで人の営みが成り立たないとされていた。人も天から生まれる以上、人が持つ「親愛生養の性」や「運用営為の才」という性質も天から与えられたものであると思われる。先王の道は、天から与えられた人のこの性質を活かすように作られた。

もしそれ礼樂なる者は、徳の則なり。中和なる者は、徳の至りなり。精微の極にして、以てこれに尚ふるなし。然れども中和は形なく、意義の能く尽くす所に非ず。故に礼は以て中を教へ、樂は以て和を教ふ。先王の、中和に形づくれるなり。礼樂は言はざれども、能く人の徳性を養ひ、能く人の心思を易ふ。心思一たび易れば、見る所おのづから別る。故に知を致すの道は、礼樂より善きはなし。かつ先王の、天下を紀綱し生民の極を立つる所以の者は、専ら礼に存す。知者は思ひて得、愚者は知らずして由る。賢者は俯して就き、不肖者は企つまたちて及ぶ。その或いは一事をなし一言を出すや、必ずこれを礼に稽へて、その先王の道に合すると否とを知る。故に礼の言たる、体なり。先王の道の体なり。然りといへども、礼の守りは太はなだ厳なり。いやしくも樂以てこれに配せずんば、またいづくんぞ能く樂しみて以て生ぜんや。故に樂なる者は、生ずるの道なり。天下を鼓舞し、その徳を養ひて以てこれを長ずるは、樂より善きはなし。故に礼樂の教へは、天地の生成のごとし。君子は以てその徳を成し、小人は以てその俗を成し、天下これに由りて平治し、国祚これに由りて靈長なり。先王の教への術は、神なるかな。四術の、教へを尽くせばなり。

『弁道』二十二)

道すなわち礼楽は、徳が抛るべき準則である。礼楽は非言語の教えであり、先王は人が抛るべき「極」としてこれを立て、人の徳と性を養い、知愚賢不肖の違いに関わらず行えるように制作した。そのようにして教化されると、人は事を行い言葉を出そうとする際に必ず礼に沿って考え、それが先王の道に合致するか否かを知るのである。しかし、礼を常に守ることは厳しく、楽しみながらできることではない。そこで先王は礼とともに音楽を制作した。音楽は天下の人々を励まし、その徳を養って生長させる最適な方法である。このようにして人々を教え養う礼楽のあり様はあたかも「天地の生成」のようである。これは単なる比喻ではないと思われる。先王の道は、天地の生成のはたらきと相応しそれを裁成輔相するとともに、主体的に共同体を形成し生活を営む人の性質を養い、世界を上手く成り立たせる。不可知の存在である天は、人とのつながりを絶たれたもののようにであったが、道は天と人との間にあり、両者を繋ぐものとして考えられているのであった。

さて、以上のように天と人との関係、その間にある道について確認したところで、いよいよ徂徠の鬼神論を取り上げようと思う。鬼神もまた先王によって制作されたものであり、天と人に関わるものである。

第三章 徂徠鬼神論の立場

徂徠の鬼神論を検討するにあたって、まずは徂徠がどのような立場から鬼神を論じているのかを確認しよう。徂徠も儒家である以上、孔子の言葉は無視できない。『論語』において孔子と弟子の季路（子路）が鬼神と死について問答するところがある。古来議論の絶えないところであるが、徂徠は『論語徴』において次のように解釈する。

季路、鬼神に事えんことを問う。子の曰わく、未だ人に事うること能はず、焉んぞ能く鬼に事えん。曰わく、敢えて死を問う。曰わく、未だ生を知らず、焉んぞ死を知らん。鬼神に事ふるの道、孔子何ぞ嘗て言はざらん。嘗て曰く、「生くるときは之れに事ふるに礼を以てし、死するときは之れを葬るに礼を以てし、之れを祭るに礼を以てす」と、是れなり。子路が鬼神に事ふるを問ふに至りて、孔子告げざるゆゑの者は、けだし子路の心 鬼神を知るに在り。ゆゑに曰く、「未だ人に事ふること能はず、焉んぞ能く鬼に事うまつらん」と。之れを抑ふるゆゑなり。子路果たして死を問ふ。孔子曰く、「未だ生を知らず、焉んぞ死を知らん」と。けだし死なる者は言ふべからざる者なり。夫れ人の知は、至れる有り、至らざる有り。孔子未だ死せず、子路未だ死せず。段使孔子之れを言ふも、子路をして信ぜ俾むること能はず、子路も亦た信ずること能はず。是れ無益の事なり。ゆゑに孔子言はず。然れども人の知は、至れる有り、至らざる有り。它日宰我之れを問へば、則ち之れを言ふ。『易』の大伝に又た曰く、「始めを原ね終はりに反る、故に死生の説を知る。精氣 物と為り、游魂変を為す。是の故に鬼神の情状を知る」と。且つ聖人 鬼神を知らず、死を知らずんば、則ち安ぞ能く制作せん。ゆゑに曰く、「未だ生を知らず、焉んぞ死を知らん」と。言ふころは生を知らば則ち知至ると。宋儒紛紛として理を以て之れを明らかにせんと欲し、その説終に無鬼に帰す。務めて口舌を騰ぐるの失なり。仁齋が輩は又た此れに因りて「繫辭」を疑ひ、三代の聖人を詆る。妄なりと謂はざるべけん乎。且つその言に曰く、「鬼神は教へと為すゆゑにあらざるなり」と。夫れ聖人は神道を以て教へを設く。鬼神は豈に教へと為す所以に非ざらん乎。蓋しその人もまた口舌を騰ぐるを以て教へと為す。ゆゑに此の言あり。陋なる哉。

〔『論語徴』己 先進〕

初めに、鬼神に仕えることについて孔子は言わなかったのではないと徂徠は断言する。『論語』為政篇において「生くるときは之れに事ふるに礼を以てし、死するときは之れを葬るに礼を以てし、之れを祭るに礼を以てす」と孔子は確かに語っているではないかと言うのである。孔子は鬼神を語らなかつたとする仁齋への批判の意図がここにはある。さらに、孔子が子路との問答で鬼神について明言しなかつたのは、子路の質問の意図が鬼神そのものを知ろうとする好奇心にあつたからだと説く。また、死について教えなかつたのは、死は説明できないものだからである。孔子も子路もまだ死んでいないのに、たとえ孔子が死について語つたとしても子路を信じさせることができず、また子路自身も信じることはできない。しかし「人の知は、至れる有り、至らざる有り」と言つて孔子の「未だ生を知らず、焉んぞ死を知らん」という言葉を、徂徠は「生を知らば則ち知至る」の意味で

あると解釈する。ただし、この生から死を知るといのは宋学のように「理」によって明らかになることではない。死や鬼神は人智で知ることではできないからである。死を知り鬼神を知り得るのは、ただ聖人のみに可能なことであった。本稿でもすでに何度か目にした『易経』繫辞伝の「始めを原ね終はりに反る云々」の言葉を引き、徂徠は「且つ聖人鬼神を知らず、死を知らずんば、則ち安ぞ能く制作せん」と述べる。鬼神を知り死を知ること、つまり「死生の説を知る」ことが聖人の制作に不可欠のものとされ、そのようにして制作された鬼神は先王の「教へ」だと言うのである。

ところで本稿ではこれまでただ「鬼神」と言ってきたが、そもそも鬼神とは何なのだろうか。「鬼神」について考察すれば誰でもこの疑問を抱くと思われるが、徂徠は鬼神を定義して次のように述べる。

鬼神なる者は、天神・人鬼なり。天神・地示^{ちぎ}・人鬼は、周礼に見ゆ。古言なり。地示を言はざる者は、天神に合せてこれを言ふ。凡そ経伝に言ふ所はみな然り。後世、鬼を陰に属し神を陽に属する所以の者は、易にこれあるを以てなり。これ易を知らざる者なり。古人、疑ひあれば、これを天と祖考とに問ひ、著^{しき}龜はみな鬼神の命を伝ふ。これ易の鬼神を言ふ所以なり。後儒はすなはち命を著龜に稟^うくと謂ふ。著龜は靈なりといへども、また白^{はく}養^{しやう}大王のみ。聖人にしてあにかくのごとくそれ陋ならんや。この義明らかならず、つひに易の鬼神を以て陰陽の靈、造化の迹^{あと}となす。人鬼を外にして言をなすは、謬りの甚だしき者なり。

『弁名』天・命・帝・鬼・神 九

「鬼神」とは「鬼」が「人鬼」（死者の靈魂、祖靈）、「神」が「天神」を意味するといふ。「天神」とは何を意味するのか、徂徠は説明していないので明確にはわからない。ここでは一応「天」と同じものと解しておく。この鬼神の定義に続いて徂徠は卜筮の鬼神を述べているが、注目すべきは、古人は何か「疑ひ」がある場合に、卜筮によってそれを鬼神に問い質したということ、さらにはその鬼神が「天」と「祖考」とを合わせたものと考えられていることである。天と祖考とを合わせた「鬼神」に疑いを問い、「著龜」（占いに用いるめどきと龜の甲）が鬼神の下す「命」を伝えるという。後世の儒者はその「著龜」自体から命を受けると考えたが、「著龜」は靈妙ではあっても「白養大王」（勘違いから人々が信仰し神として祭り上げられてしまった魚の乾物）のようなものに過ぎない。人に「命」を伝えるのはあくまで天と祖考とを合した「鬼神」である。したがって、易の鬼神がこのようなものであることを忘れ、宋学で言うように鬼神を陰陽の靈妙なものや造化の形跡と見て、人の靈魂である人鬼を除外することは間違っている。徂徠の鬼神論においては、超越的な存在である天とともに人鬼という人の靈魂が重要な位置を占めるものとして考えられているのである。

しかしながら、ここに徂徠の鬼神論における最も重要かつ難解な問題が含まれている。本稿で確認したように、徂徠の思想の中で「天」は有心であるとともに人に「命」を下す超越的なものと考えられていた。易は伏羲によって制作されたが、それも天地を根拠として作られたのであった。そのような超越的な存在である天から下される「命」を卜筮によって問い質すというのは確かに理解しやすい。ところが、徂徠は天だけではなく死者の靈

魂である「人鬼」（先祖の霊である「祖考」）と天とを合わせたものが「鬼神」だと言う。一体、なぜ天と「人鬼」「祖考」とを合わせる必要があるのだろうか。これはこれから祖徠の鬼神論を検討していく際に常に注意すべき問題である。

鬼神は聖人の制作物でありまた教えであると徂徠は言う。しかし、そもそも鬼神とは実在するものなのかという疑問もまた誰しも抱くところであろう。鬼神は存在すると考える立場を有鬼、存在しないと考える立場を無鬼というが、徂徠は鬼神の有無について次のように論じている。

鬼神の説、紛然として已まざる所以の者は、有鬼・無鬼の弁のみ。それ鬼神なる者は、聖人の立つる所なり。あに疑ひを容れんや。故に、鬼なしと謂ふ者は、聖人を信ぜざる者なり。そのこれを信ぜざる所以の故は、すなはち見るべからざるを以てなり。見るべからざるを以てしてこれを疑はば、あにただ鬼のみならんや。天と命とみな然り。故に学者は聖人を信ざるを以て本となす。いやしくも聖人を信ぜずして、その私智を用ひば、すなはち至らざる所なきのみ。

『弁名』天・命・帝・鬼・神 十一

鬼神に関する議論において常に問題とされてきたのは、鬼神が存在するのか存在しないのかという有無の議論（「有鬼・無鬼の弁」）のみであった。徂徠に言わせれば、鬼神とは「聖人の立つる所」すなわち聖人・先王が制作したものであるから、無鬼論を唱える者は聖人の制作を信じない者ということになる。無鬼論者が鬼神を存在しないと主張するのは、鬼神が目で見ることができないことを根拠とする。しかしながら、不可視ということ言えば鬼神のみならず天も命も同様である。不可視であるがゆえに鬼神が存在しないと考えるのであれば、同じく不可視である天や命も否定せざるを得ない。したがって目に見えないことによって鬼神だけが存在しないと考えることはできない。このように徂徠は無鬼論を退けている。ところが『弁名』のこの文章で注目されるのは、徂徠は無鬼論を否定してはいるものの、有鬼論にも明確な賛成の意志を表明していないことである。鬼神は聖人が制作したものだとする徂徠の主張は、鬼神の存在を肯定する有鬼の立場にあると言えよう。しかし、徂徠は右に引用した『弁名』の中ではつきりと有鬼論を主張しているわけではなく、あえて明言することを避けているようにすら感じられる。これはすでに見たように、徂徠が天を論じる際にも同様であった。有としながらも鬼神の有無を明確に述べないのは、鬼神とは聖人が制作したものであり、「あに疑ひを容れんや」つまり鬼神の存在を有であるとか無であるとか疑うことがそもそも間違いだからである。「故に学者は聖人を信ざるを以て本となす」と述べるように、鬼神の存在の有無を議論する前に聖人を信じて、言い換えれば聖人による制作の事実を信じてこそが重要なのである。徂徠にとって鬼神とは有無を論ずるものではなく「信ずる」ものであった。ただし、徂徠は「聖人を信ずる」ことを主張しているのであって「鬼神を信ずる」と言っているのではない。徂徠は確かなものとして鬼神が実在すると考えているが、「信ずる」対象はあくまで聖人なのである。この聖人への「信」について徂徠は端的に述べている。

愚老^{なむ}抔が心は、只深く聖人を信じて、たとひかく有間敷事と我心ニは思ふとも、聖人

之道なれば定めて悪敷事にてはあるまじと思ひ取りて、是を行ふにて候。

『徂徠先生答問書』中

心の中では間違っているのではないかと思つても、聖人の道ならばきつと悪いことではなからうと考へ、ただひたすら聖人を信じるというのである。この「聖人を信ずる」立場から徂徠は、鬼神についても有るとか無いとか議論したり疑いを差し挟んだりするべきではないとする。「聖人を信ずる」こと、聖人による制作の事実を「信ずる」ことが学者の「本」だからである。有鬼・無鬼の議論については『答問書』にも同様の見解が見られる。

鬼神有無の事御尋候。古今之間此論やかましく候。何れも理窟にて候。理窟は申次第之物ニ候間信用成不申候。聖人の經書之趣は、成程鬼神はある物と相見え申候。宋儒は理氣陰陽を以て様々と被申候得共、それは宋儒の了簡と申物にて聖人の御詞には無之候。宋儒之説ニ従ひ候て見候へば、畢竟鬼神はなき物と申ニ成申候。此段聖人の教と相違に候間信用難仕御座候。聖人の書ニは鬼神を治むる道御座候而、それにて鬼神は世界の利益ニなり害には成不申候。是にて相濟候事ニ候。仏老巫覡之説に鬼神の治め様有之候へ共、国家を治むる道に害有之候て聖人の書と違申候へば、君子の信用すべき事ニ無之候。冥々之中を見ぬき候而、鬼神はいかやうの物ニ候と申候事を存候事は人のならぬ事ニ候。たとひ存候ても、聖人の教の外に別に鬼神の治様あるまじく候得ば、曾而不入事にて御座候。以上

『徂徠先生答問書』中

先ほど引用した『弁名』と同じく、鬼神の有無については「古今之間此論やかましく候」と言い、さらにこれらの議論はすべて「理窟」であるとす。「理窟」は言いようによつてどうとでも言えるので信用できないとして退ける。特に「理氣陰陽」によつて様々に鬼神を議論する「宋儒の了簡」では、鬼神は陰陽の気の運動だけということになり、「畢竟鬼神はなき物」という結論に至る。その上、宋儒の議論はそもそも「聖人の御詞」にはないものであるから信用できない。「聖人の經書之趣」を見ると「成程鬼神はある」と言える。とはいへ徂徠は、ここでもやはり鬼神が確実に存在するというような強い調子で言っているのではない。徂徠はただ「聖人の書ニは鬼神を治むる道御座候而、それにて鬼神は世界の利益ニなり害には成不申候」と述べ、聖人の書（六經）には鬼神への対処の仕方が記されているのだから「是にて相濟候事ニ候」と言うだけである。また、徂徠は「冥々之中を見ぬき候而、鬼神はいかやうの物ニ候と申候事を存候事は人のならぬ事ニ候」とも述べている。鬼神は人の目に見えない「冥々の中」のものなのだから、こういうものであると説明することはできないとする徂徠の立場がここにも見受けられる。これは『弁名』の中にもあつたように、鬼神の有無を疑うことをやめ、ただ聖人とその制作を信じるべきであることを述べたものであろう。また、仏教や老莊思想なども鬼神への対処について語るが、それらは「国家を治むる道」に害がある上に聖人の書の趣旨と異なるので信用すべきではないとしている。ここで鬼神及び「鬼神を治むる道」が「国家を治むるの道」に直結するものであることが表明された。その上、「鬼神を治むる道」は「世界の利益」になるという。鬼神を治めることがなぜ「世界の利益」になるのだろうか。この「利益」という

言葉からは、「国家を治むる」ための機能、あるいは天下安民という「利益」を目的とした功利的な性格のものとして鬼神を捉えているようなニュアンスが感じられる。鬼神は「天下を安んずる」ための単なる道具に過ぎないのだろうか。この点に留意しながら、次に鬼神が用いられる具体的な場面の一つである卜筮における鬼神について考察を進めよう。

第四章 ト筮の鬼神

第一節 天意と人力

ト筮とその運用について、徂徠は次のように述べている。

貞なる者は、中に存する者変ぜざるなり。「物を開きて務めを成す」と曰ひ、「天下の亶亶を成す」と曰ふ。これト筮の道は、もと人をして能くその事に勤めて怠らざらしむるに在るなり。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。人力の能くする所は、人能くこれを知る。しかうして天意の在る所は、すなはちこれを知ること能はず。知らざればすなはち疑ふ。疑へばすなはち怠りて勤めず。怠りて勤めざれば、すなはちその人力を併せてこれを用ひず。事の壊るる所以なり。故に聖人はト筮を作りて、以てその疑ひを稽へ、これに藉りて、人か天意の在る所を知るを得、亶亶としてこれをなして已まず。事の成る所以なり。故に「務めを成す」と曰ひ、「亶亶を成す」と曰ふ。これの曰ひなり。

〔弁名〕元・亨・利・貞 四

『易経』の繫辞伝上にある「物を開きて務めを成す」（万物の志を通じさせ天下の人々の努めを成就させる）、「天下の亶亶を成す」（天下の人々がみな努め励んでいるのを達成させる・以上、テキストの頭注による）という言葉を引きながら、徂徠はト筮とは人を事に努め励ませて怠らないようにするためにあると述べる。物事は「人力」と「天意」とがそれぞれ半分ずつを占め、「人力」は人が知ることができるが「天意」は知ることができない。知ることができなければ人はそれを疑い、疑えば努め励もうとしなくなる。怠れば「天意」を疑うだけに留まらず「人力」も尽くそうとはしなくなってしまう。そうなればもはや事は成就しない。そこで聖人はト筮を制作し、人々が知り得ないがために疑う「天意の在る所」を知らせ、事に努めさせるようにした。疑いを除けば人々は事に努め励むようになり、その事も成就する。徂徠の考えるト筮とは、「天意」に疑い惑う人々の心を収斂し、一致団結させて事を成就させるための功利的な手段のようにも見える。

「人力」については後ほど触れるが、ここでは「天意」と述べられていて一見すると天だけが問題になっているように見える。「人力」の他に物事の半分を占めるのは超越的人には知り得ない天の意思であり、そのような超越的な存在が人智を超えた力を物事に及ぼすというのは確かに頷けるところであろう。しかし、先にも見たようにト筮には天と祖考（人鬼）を合わせた「鬼神」が関わり、しかも「人鬼」が重要なものとして位置づけられていた。こうなると、天と人鬼とは同格のものということにならないだろうか。ト筮に関する他の記述を見ても、徂徠は常に天だけではなく祖考（人鬼）を合わせた「鬼神」を問題にしている。徂徠にとってなぜ天のみならず「人鬼」がそれほど重要であったのだろうか。繰り返しとなるが、やはりこれは注意すべき点である。

ところで、ト筮によって知り得るのは「天意の在る所」であって天そのものではないことに注目したい。天は不可知であると主張する徂徠にあつては「天を知る」と言うことはあり得ない。それでは「天意の在る所」とは一体何を意味しているのだろうか。これは次

に引用する『答問書』に詳しい記述がある。

占と申事聖人之書ニも有之候得共、御信用被成がたく候由被仰下候。是は理学之習蔽にて少量に御入候故にて御座候。何事も理窟にて済候事と思召候故、占は不入事ニ罷成候。まづ卜筮は稽疑之道之由相見え候。稽疑とはうたがひをさだむると申事にて御座候。今時世間にて女子わらはべの好見候占は、只行先の吉凶仕合せ不仕合を知り可申為にて、たとひ明日死候事を今日慎に存知候共何の益も無之事ニ候。古之卜筮は左にては無御座候。たとへば岐路御座候半に、左へ往て吉候哉、右へ往て能候半哉と申事、道理見え不申了簡つき不申候時に、卜筮を以て鬼神に問ひ候事ニ候。是によりて何事もなき時に先達而今年之吉凶を知ると申様なる事は曾て無之事ニ候。是を稽疑と申候。又開物成務と申事相見え候。開物と申候は事を始め候事にて御座候。今迄世間ニ有之民のいたしなれ候事は、皆人の合点之前に候故何も入不申候。今迄なき事を取治め候は民のいたしなれ不申事故、心を合せ力を合せ候人無之候。何事も勤れば成就し、勤めざれば成就不致事道理の常にて候。卜筮を以て其吉利を明らかにしらせ候へば、衆人心をひとつにしてはげみ候故、其事成就いたし候。是を開物成務と申候。惣じて世間の一切の事、人智人力のとゞき候限り有之事ニ候。天地も活物、人も活物ニ候故、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。愚かなる人はたま／＼一つ二ついたしあて候事候へば己が智力にてなし得候と存候へ共、左にては無御座候。皆天地鬼神の助けにて成就いたし申候事ニ候。其人智人力のとゞき不申場にいたり候ては、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、をろかなる人はわが智に見え不申候故、疑ひ生じ心を専らにしてはげみ候事なく、つとむる力よりはり候故、其事破れ候て成就いたし不申候。

〔徂徠先生答問書〕下)

占い(卜筮)は聖人の書物にも書かれているが信用できないと言ってきた手紙の相手に対し、それは何事にも理屈を立てて考える宋学に毒された「理学之習蔽」によってそう考えてしまうのだと徂徠は言う。「理窟」ですべて解決できるなら確かに占いは必要なくなる。しかし、聖人は道としてまた教えとして卜筮を立てたのである。徂徠は卜筮における「稽疑」から説明を始める。「稽疑」とは「うたがひをさだむる」ことであり、それは今の時代の子女が好むような、吉凶や仕合わせ・不仕合わせを占ったり、明日死ぬ運命を今日知るといったように未来を占ったりする類のものではない。古代では、人が何か事を行うおうとして右へ行くべきか左へ行くべきかという「岐路」に立たされ、どちらに進むべきかわからなくなった場合に卜筮を行った。卜筮を行って「鬼神に問」い、右か左か、進むべき方向を問い質すこと、これを「稽疑」と言う。鬼神から知らされるこの選ぶべき左右の方向が、先ほど『弁名』で「天意の在る所」と言われていたものであろう。さらに、現在世間にあつて民が行い慣れていることであれば民も疑いなく行えるが、それまでにないこと、行い慣れていないことについては人々も心や力を合わせる事ができず、それに励むことができない。物事は努め励めば成就し、そうでなければ失敗するのは「道理の常」である。そこで、卜筮によって「吉利」を明らかにし、向かうべき方向を人々に知らせれ

ば、「衆人心をひとつにして」事に励むため、行おうとしている事も成就する。前節で引用した『答問書』の記述に、鬼神を治めることが「世界の利益」になるとあったのはこのことを意味していたのである。不可知の鬼神への疑いを卜筮によって取り除き、民心を統一して事業を成功させること、そのように鬼神を運用することがすなわち「世界の利益」となる。このように徂徠の言を追っていくと、卜筮における鬼神とはやはり民心を収斂し統一するための極めて功利的かつ機能的なもののように見受けられることは否めない。

加えて徂徠は、事が成就した場合でも人が自分の智力によってすべて成し遂げたと思うことは間違いであると言葉を続ける。人の力だけで成就させたように見えることも、実は「天地鬼神のたすけ」があつてこそ成し遂げられたのである。それでは逆に、人が事を成就させようというときに、超越的な力である「天地鬼神のたすけ」だけがそれを成就させ、人の力の入り込む余地はないのかといえ、そうではない。君子は天命を知つて「我なすべき道」に努め、みだりに心を惑わせないがゆえに「天地鬼神のたすけ」を得ることができ、事も成就する。それに対して小人は自分の智力が及ばないので自分のすることを疑つて努力しようとならない。そのため事も成し遂げられないのである。人力を尽くすことの大切さを主張する徂徠はこれに続けて、大海において嵐に見舞われた船頭のたとえによってそれを説明する。

たとへば船頭の舟に乗候に、船之上之わざは其道筋御座候て随分ニ智力を尽し候得ども、大洋に押出し、風波に逢候ては、智力も尽果、只仏神の力を頼候より外他事無之候。されども仏神の力を頼み候計にて、櫓械をもすて船底にひれふし居候計にては、生路を得べき様無御座候。仏神の力を頼み候上に、猶々己がつとむるわざを勤候故、十死一生の難を凌ぎて生路を得候事ニ候。(略) 理学の過はいづれも皆小量に成、蟹の甲に似せて穴をほるごとく、何事をも皆己が身ひとつに思ひ取候故、聖人の道は国天下を治め候と申事をばいつのまにか忘れはて、偶治国平天下の業を論候にも、只其理を知る心計ニなり、是を行ふ上には心付不申候。甚敷は人智人力のとゞき不申天命の上の事も理ニて参候事之様ニ存候。是よりして聖人の卜筮を御用候事は御合点参不申候。御学問の功積り、次第ニ大量に御成候はば、御疑ひ有間敷候。まづ粗増右之通に御心得可被成候。以上

『徂徠先生答問書』下)

船頭は、船の操縦技術や水夫を扱う術など「船之上之わざ」を持ち、航海では存分にその智力を尽くしている。しかし、大洋で嵐に巻き込まれてはもはや「仏神の力」を頼む以外に何もできなくなってしまう。とはいえ、そのような状況に置かれたからといって櫓や櫂を捨てて船底にひれ伏しているだけでは活路を見出せない。「仏神の力」を頼む上に、人それぞれが「己がつとむるわざ」を努めることによって「十死一生の難を凌ぎて生路を」得ることができるのである。先に引用した『弁名』においても、物事の半分は「天意」が占めていたが、もう半分を占めるのは「人力」であった。「人力」は「天意」とともに物事の半分の比重を占めるほど重要なものと位置づけられている。右の『答問書』において徂徠は、「理学」(宋学)は何事も「己が身ひとつ」のものであると考えるので聖人の道が天下を治めるためのものということ忘れ果てていると批判している。「理学」は「治国平天

下の業」を論じてもただ物事の「理」を知ろうとするばかりで「是を行ふ上」には考えが及ばないことが問題とされる。些細な記述ではあるが、ここで「治国平天下の業」があくまで「行ふ」ものとされていることには注目すべきであろう。人が何か事を興そうとする場合、「天意」「天地鬼神のたすけ」「仏神の力」という超越的な存在は確かに大きな影響力を持つと考えられている。しかしながら、徂徠は「人力」という人自らが努め励む力をかなり重視していたように思われる。本稿第二章第三節で確認したように「親愛生養の性」「運用営為の才」といった、人々が主体的に生活を営み共同体を形成していく力を重要なものと徂徠が考えていたことが思い合わされる。

第二節 善なるものとしての天・鬼神

卜筮によって「天地鬼神」から下される「命」とは「天意の在る所」、左右の「岐路」どちらに進むべきかの方向であった。下された「命」を人々に知らせることで人々の抱く疑いを除き、事に努めさせるのだが、それが必ず成功するという保証はどこにあるのだろうか。たとえば、卜筮を行ったところ右に行けという「命」を鬼神が下したとして、人々にそれを知らせて人々の心を統一し、右に向かって進んで事に励ませたとする。ところがもしそうして行った事業が失敗した場合はどうなるのであるか。あるいは結果として悪い方向に進んでしまった場合にはどうするのか。先に引用した卜筮に関する記述では、この結果の保証にすることが触れられていない。ただ卜筮を行って「命」を受け、示された方向に精進すれば事は成就するとしか述べられていないのである。鬼神の「命」に間違いはないと徂徠は言うのであろうか。それとも事が失敗に終わったならばそれは人の側に努力（「人力」）が足りなかったからだと済まされるのだろうか。この問題と関連して、卜筮に関する徂徠の言葉をもう少しだけみてみよう。

易にまた曰く、「聖人これを以て心を洗ひ、密に退蔵し、吉凶、民と患を同じうす」と。これ卜筮を言ふ者なり。君陳に曰く、「爾に嘉謀嘉猷あらば、すなはち入りて爾の後に内に告げ、爾すなはちこれに外に順ひて曰へ、この謀この猷は、これ我が後の徳と。ああ、臣人みなかくのごとくんば、これ良頭なるかな」と。それ聖人はあに嘉謀嘉猷ならんや。然れどもその心を洗ひ、密に退蔵し、すなはちこれに外に順ひて曰く、これ鬼神の命なりと。「その心を洗ふ」とは、ことごとくこれを鬼神に致して、敢へて留めて以て己が嘉猷となさざるなり。「密」とは、外に洩らさざるを謂ふなり。これその意、吉凶、民と患を同じうするが故なり。その仁は至れるかな。鬼神、謀を合すれば、吉、利ならざるることなし。その知は至れるかな。

『弁名』天・命・帝・鬼・神 十四)

徂徠は『易経』繫辞伝上と『書経』君陳篇の言葉をそれぞれ引用し、聖人は自分自身の「嘉謀嘉猷」（よいはかりごと）を持つているが、それを人に洩らさないように心の内に秘密にすることを説明する。外に向かつては「これは鬼神の命である」と言つて己のはかりごととはせず、すべて鬼神によるものとして人々に伝えるという。これが民と憂患を同じくすることであり仁であると述べる。天下安民のためには、聖人は自分のはかりごとで

あつてもあえて鬼神の「命」として民に伝えるのである。これが卜筮の鬼神の運用方法であるが、こうなるともはや鬼神は民心を統一するためのただの手段ということにならないだろうか。先行研究の中には、この箇所をそのように解釈しているものもある。本稿の第二章第一節でも引用した源了圓氏は、右の『弁名』の言葉について次のように述べている。

聖人だからすぐれた智慧は必ずあるが、それを民にかくして、これは鬼神の命だといった方がよい、というのであるから、ここでは鬼神は民心を掌握するための手段として把握されている。そして徂徠は、これが古代における聖人の政治のあり方だったとする。

(源了圓「徂徠試論」)

源氏は「鬼神は民心を掌握するための手段」と言い切っている。確かに、卜筮の鬼神に関する徂徠の言の数々を見れば、鬼神とは天下安民のための功利的な機能・手段であると言えなくはない。これは卜筮によって鬼神を治めることが「利益」になるという言葉からも首肯できそうではある。しかしながら、右に引用した『弁名』の最後にある「鬼神、謀を合すれば、吉、利ならざることなし」という徂徠の言葉に留意すべきではないだろうか。聖人が鬼神とともにばかりごとを行えば、よいことにならないはずはないのである。鬼神が示した「命」に従い、聖人も自らのばかりごとを心の内に隠してでも鬼神の「命」として人々に示して事を行えば必ずよい結果になる。なぜそう言えるのかは定かではない。徂徠に言わせれば、なぜと問うことが鬼神を疑うこととなり、ひいては聖人とその制作を信じないことになるだろう。とはいえ「鬼神、謀を合すれば、吉、利ならざることなし」ということが成り立つためには、鬼神なるものがそもそも絶対的に善であるという前提がなければならぬ。この点について徂徠は『論語』雍也篇の注釈において言及している。

樊遲 知を問ふ。子曰はく、「民の義を務め、鬼神を敬して之を遠ざく、知と謂ふべし」と。仁を問ふ。曰はく、「仁者は難きを先にして獲ることを後にす、仁と謂ふべし」と。

「鬼神を敬して之を遠ざく」、包咸曰く、「鬼神を敬して黷さず」と、之を得たり。けだし人は卑しくして鬼神は尊し、ゆゑに之を敬す。幽・明隔たる、ゆゑにこれを遠ざく。「顓頊、重黎に命じ、地天の通を絶つ」と、黷さざるを謂ふなり。父母の神を祀るに、廟を建てて之を安厝し、祭るには必ず齋し、血腥体薦し、人の飲食するところを以てせず、祭器は燕器に殊にするの類の如き、之を遠ざくるゆゑなり。或ひは謂へらく、「鬼神の正なる者は之を敬し、正ならざる者は之を遠ざく」と。殊に知らず凡そ経にはゆる鬼神とは、みな正なる者を謂ふことを。朱註に「鬼神の知るべからざるに惑はず」と。害亡きが如く然り。然れども宋儒の見るところは、鬼神なきに帰す。凡そ鬼神なしと言ふ者は、聖人の道を知らざる者なり。此の章の旨は、天人の分を明らかにし、幽明の故に達す。ゆゑに孔子「知と謂ふべし」と曰へり。

(『論語微』丙 雍也)

『論語』のこの章は「鬼神を敬して之を遠ざく」という孔子の有名な言葉が含まれ、鬼

神の解釈をめぐっても常に儒者の議論の的となってきたところである。孔子のこの言葉について、鬼神を「敬す」のは人は卑しく鬼神は尊いからであり、「遠ざく」のは鬼神と人とが「幽・明」を隔てているからであると徂徠は言う。特に鬼神、ここでは「父母の神」を祀る際には廟を建てて葬り、祭祀では斎戒し「血腥体薦」（生けにえの牛・羊・豚などをおおかたまるごと神にささげ、小さく切りわけない・以上、テキストの注による）し、人が飲食する場合は異なるようにし、祭器はくつろぐときの普段使いの器とは違うものを用いる。鬼神の祭祀においては、このようにあらゆるものの様式を日常生活の場合とは異なるように差違を設け、それが鬼神を遠ざけることになるという。様式を変えることで人と鬼神との間を隔てるのは両者が「幽・明」の領域を異にしているからである。したがって徂徠は、この章の趣旨は天と人との分、「幽明の故」を明らかにすることであると解釈する。この人と鬼神との違いにも注目されるが、ここで特に重要なのは「殊に知らず凡そ経にはゆる鬼神とは、みな正なる者を謂ふことを」という徂徠の言葉である。一説には正である鬼神は敬するが正ではない鬼神は遠ざけるとあるが、鬼神には正・不正の違いはなく、經典に見える鬼神とはすべて正なるものであると徂徠は言う。卜筮に関して言えば、正である鬼神から下された「命」もまた正であり、それを卜筮によって知り、人々に伝えて事に励ませれば間違った方向に行くことはないと考えられているのであろう。このように絶対的に正・善であるとともに敬する対象である鬼神は、功利的な機能にとどまらない存在であると思われる。

とはいえ、正というある種の善性を鬼神が持つのはなぜなのだろうか。これは、鬼神が聖人の道の「本」であることに関わるように思われる。

仁斎先生曰く、三代の聖王の、天下を治むるや、民の好む所を好み、民の信ずる所を信じ、天下の心を以て心となし、しかうしていまだかつて聡明を以て天下に先だたず。故に民鬼神を崇べばすなはちこれを崇び、民卜筮を信ずればすなはちこれを信ず。故にその卒りやまた弊なきこと能はず。孔子に及び至りて、すなはち専ら教法を以て主となし、しかうしてその道を明かにし、その義を暁し、民をして従ふ所に惑はざらしむ。孟子のいはゆる「堯舜より賢れること遠し」とは、正にこれを謂ふのみ」と。これその臆度の見にして、道に整るの甚だしき者なり。何となればすなはち、鬼神なる者は、先王これを立つ。先王の道は、これを天に本づけ、天道を奉じて以てこれを行ひ、その祖考を祀り、これを天に合す。道の由りて出づる所なればなり。故に曰く、「鬼と神とを合するは、教への至りなり」と。故に詩書礼楽は、これを鬼神に本づけざる者あることなし。仁斎の意、けだし謂へらく、三代の聖王も、その心はまた鬼神を尚ばず、ただ民の好む所を以てして、始且これに従ふと。妄なるかな。これ道を知らざる者の言なり。（略）それ聖王といへども、その位に即くの初は或いは然らん。その化の成るに及んでや、陶鑄して以てこれを出すのごとし。果してその言の是ならんか、すなはち聖王の、民におけるも、またこれを若何ともすること能はざるのみ。聖人の道は、あにかくのごとく辱ならんや。かつ三代の道、これを弊ありと謂ふ所以の者は、すなはちその損益する所を謂ふのみ。それ聖王の鬼神を尊ぶは、三代みな然り。もしこれを弊ありと謂はば、すなはちその因る所の者、弊ありとなすなり。果して因る所の者をして弊あらしめば、すなはちいづくにか在るその聖人たるこ

とや。

『弁名』天・命・帝・鬼・神 十五)

仁齋は卜筮について、民がそれを信じたから聖人もそれを信じて用いたのだと言う。鬼神についても民がそれを尊んだから聖人も同じように尊んだとする。民の好むものを好み、民の信じるものを信じるのが夏・殷・周の三代の聖王の統治方法だったからであるが、それは最終的には「弊」をもたらした。孔子に至って初めて道が明らかにされ、民を惑わさない「教法」が示された。この意味で仁齋は、孟子も言うように孔子が堯舜よりはるかに優れているとする。徂徠は仁齋のこの解釈に真っ向から反対する。仁齋の説に従えば、古代の聖王たちは内心では鬼神を尊ばなかったが、民が好むから仕方なくそれに従って尊ぶことにしたということになってしまう。鬼神を聖人の制作物とし、聖人とその制作を信じる徂徠にしてみれば、仁齋のこの見解は許容できるものではない。聖人が鬼神を尊んだのは三代も同様であった。もし三代の聖王が鬼神を尊んだことに弊害があるというのなら「その因る所の者」すなわち鬼神や卜筮がそもそも弊害を有していることになる。卜筮の道は三代以前の伏羲が制作したものであった。聖人が天下安民のために設けた鬼神・卜筮、つまり三代の聖王が「因る所の者」に弊害のあるはずがない。鬼神は詩書礼楽という聖人の教えが基づくところのものである。聖人が道を制作するにあたって「本」とした鬼神が悪いものであるはずはないと徂徠は考えるのである。先ほど問題とした鬼神の善性は、聖人の制作の「本」であるということからも保証されると思われる。

徂徠は聖人をひたむきに信じているため、聖人によって制作された鬼神も正・善なるものと信じているのであった。加えて鬼神の善性を裏づけるものとしては、万物を生み出す天がそもそも善なるものとされていることが関連すると考えられる。本稿第二章第三節で取り上げたが、天は有心であるとともに万物を生み出すものである。また鬼神が「天地の心」と呼ばれていることも関連するであろう。『中庸』の注釈書である『中庸解』において徂徠は次のように述べている。

故に君子の道は、諸を身に本け、諸を庶民に徴し、諸を三王に考へて繆あやまらず。諸を天地に建てて悖らず。諸を鬼神に質して疑ひ無く、百世以て聖人を俟まちて惑はず。

天地は人に非ざるなり。故に聖人の天地に於けるや、奉順して敢へて違はざるのみ。敢へて天地の道を以て人の道と為さず。専ら天地の道を以て人の道と為す者は、老氏の徒なり。古人の措辞の間、斟酌する所有り、以て見るべきのみ。「質」とは、質問なり。「諸を鬼神に質す」とは、卜筮を謂ふなり。古人一事を興し一謀を出さんと欲すれば、必ず卜筮して以て諸を鬼神に問ひて其の疑を質す。天道を奉じて敢へて違悖せざる所以なり。鬼神とは天地の心なり。故に鬼神に質して疑無きは、則ち必ず諸を天地に建てて悖らず。

『中庸解』第二十八章)

人ならざるものである天地に対して聖人はそれに順って背かないようにし、天地の道をもそのままの道に適用しなかった。卜筮に関しては、他の記述と同様「一事一謀」を興そうとするときに卜筮によって鬼神に疑いを問うと述べられている。そのように鬼神に疑い

を問い質すのは「天道を奉じて敢へて違悖せざる所以」である。疑いを鬼神に問うことがなぜ天道に背かないことになるのか。それは鬼神が「天地の心」だからであるという。「天地の心」である鬼神に質して疑いがなくなれば、それが天道に対して違背しないことになる。徂徠は天は心を有すると考えていたが、ここにきて鬼神が「天地の心」であると述べるに至った。これについては後に詳しく検討する。

源氏の言うように、鬼神がただ「民心を掌握するための手段」に過ぎないと徂徠が考えているのであれば、民が鬼神を好んだから聖人もそれに従ったという仁斎の説に徂徠が反対する理由はない。鬼神が単なる統治の手段・道具として考えられているならば、徂徠自身が仁斎の言葉を解釈して言うように、聖人は内心では鬼神を尊ばなくとも民が好むから自分の考えを隠してあえて「これは鬼神の命である」と民に示すことで天下が治まればそれでよいということになる。右の引用で徂徠も述べているように、聖王であっても即位した当初は確かに民の好むものを好んでいただけだったのかもしれない。しかし、聖人による教化が人々に及ぶようになれば、自分の欲するように天下を治めることができるようになる。仁斎の言が正しければ、聖人は民の意向に従うばかりでどうにもできず、制作した道も弱々しいものということになってしまう。したがって鬼神は、天下安民のための功利的な機能あるいは「民心を掌握するための手段」にとどまらないものである。しかしながら、先に引用した『弁名』の言葉には重要な問題が含まれている。徂徠は「何となればすなはち、鬼神なる者は、先王これを立つ。先王の道は、これを天に本づけ、天道を奉じて以てこれを行ひ、その祖考を祀り、これを天に合す。道の由りて出づる所なればなり」と述べている。鬼神は先王が制作したが、それは祖考（祖先の霊）を天に合したものであるという。すでに引いた『弁名』の別の箇所でも言及があったように、鬼神とは天神（天）と人鬼（祖考）とを合わせたものであった。なぜ天と祖考とを合する必要があるのだろうか。さらに、それが「道の由りて出づる所」と呼ばれるのはなぜなのであるだろうか。天と人鬼とをめぐって、また鬼神が「天地の心」と呼ばれることについては、これらの問題により密接に関わる祭祀の鬼神を検討することで考察を進めたい。

第五章 祭祀の鬼神

第一節 鬼神祭祀の様相

祭祀の鬼神について徂徠は、『中庸』の言葉に注釈を加えながら祭祀やその場に來格する鬼神の様子を説明している。

子曰はく、鬼神の徳た為る、其れ盛なるかな。之れを視れども見えず、之れを聴けども聞こえず、物に体して遺すべからず。天下の人をして斉明盛服して以て祭祀を「承うけ」らしむ。洋洋乎として其の上に在るが如く、其の左右に在るが如し。詩に曰はく、神の格きたる、度はかるべからず、矧いはんや射いとふべけんや。

「鬼神」とは、天地の心なり。天地の心は、得て見るべからず。故に之れを「徳」と謂ふ。鬼神の徳為る、猶ほ中庸の徳為るが如し。人の徳を知る者は鮮し。又、古文辞を知らず。故に妄意して鬼神を以て一物と為して、鬼神の有無の説起る。鬼とは、人鬼なり。神とは、天神なり。先王、祖考を祭りて諸を天に配す。故に曰ふ、「鬼神とは、天・人を合するの名なり」と。後儒之れを知らず、迺ち以て陰陽の靈と為す。悲しいかな。「其れ盛なるかな」とは、之れを贊嘆するなり。「物に体する」とは、仁を体するの体の如し。「物」とは、礼の物なり。段たへば祭ることいま在すが如くするが如し。祭とは礼にして、在すが如くするものは其の物なり。仁を体するとは、之れを躬みにして離さざるなり。(中略) 祭りて在すが如くするは、如在の道なり。鳥いづくんぞ能く鬼神を離れて它に之れを求めんや。是れ鬼神を遺せば則ち礼の物無きなり。(中略) 祭は鬼神を尊ぶ所以なり。故に必ず盛服す。(中略) 言ふところは、視れども見えず、聴けども聞えず、鬼神無きが若く然り、然れども鬼神を離れて謂ふ所の礼の物無ければ、則ち鬼神卒に遺すべからず。又、能く天下の人をして其の精誠を極めて以て事へしむ。人、精誠を極めて以て事ふれば、則ち其の優あ然として左右上下に在すが如くするを覚ゆ。此れ盛と為す所以なり。「格」は來なり。感意有れば、人其の誠を以て感じて以て之れを來すを謂ふなり。(中略) 詩を引きて以て之れを証す。言ふところは、神の來ると來らざると、得て之れを測度すべからず。其れ既に之れを測度すべからざれば、則ち鳥くんぞ能く厭いと息して祭らざらんや。

〔『中庸解』第十五章〕

先に引用した『中庸解』第二十八章と同様、徂徠は「鬼神」とは「天地の心」であると述べる。また、それは見ることができないとも言ふ。人には天やその心を知り得ないということは、徂徠が他の記述でも繰り返して主張していたことである。さらに、ここでもまた「鬼神」とは「鬼」が「人鬼」を「神」が「天神」を意味するという鬼神の定義が述べられている。先王は「祖考」を祭って天に配したため、鬼神は天と人とを合わせた名であるとも言われる。

『中庸』本文の「物に体して遺すべからず」という言葉について、「物」とは「礼の物」を意味する。鬼神祭祀においては鬼神を「祭ることいま在すが如くする」ことが礼であるとされる。祭って「在すが如く」扱あうべき「物」「礼の物」とは鬼神であり、祭祀において祭

られる対象物のことである。祭祀において人々は、礼によって祭る対象たる鬼神を「在すが如く」するものとして扱う。目に見える実体はないが、祭祀の場に鬼神が実在しているかのようにして祭ることが「如在の道」という鬼神祭祀における礼の様式である。またそのようにして祭る対象となり得るものは鬼神のみだとも述べられている。目で見ても見ることができず、耳で聞いても聞くことができないのが鬼神であり、それはもはや存在しないようにさえ思われる。鬼神は人間の感覚器官では捉えられないのである。しかしながら、鬼神の他に祭祀の対象として祭るべき「礼の物」はないのであるから、鬼神を蔑ろにすることはできない。人々が祭祀に参加して「精诚」を尽くして祭れば、姿は見えぬ声も聞こえないもの、その祭祀の場に鬼神が来て存在しているように感じられる。人の「誠」「精诚」に感応して祭祀に来格した鬼神は「僣然として」と表現されるように、五官以外の感覚によってぼんやりとしか感じ取れない。しかし同時に、人々が今そこに鬼神が確かに実在しているように思えるような「盛」と呼べる感覚であり、またそのように「在すがごとく」に祭るのが鬼神祭祀の礼である。最後に徂徠は「神の格る、度るべからず、矧んや射ふべけんや」という『詩経』（大雅・抑）の詩について、これは祭祀の場におけるその曖昧な感覚を言ったものであるとして、続けて鬼神祭祀の様相を述べる。それは「神の来ると来らざると、得て之れを測度すべからず。其れ既に之れを測度すべからざれば、則ち烏くんぞ能く厭怠して祭らざらんや」と説明されるが、ここで鬼神の不可測性はさらに強まっているように思われる。前の部分で徂徠は、鬼神の姿や声が五官では捉えられず、ぼんやりと「在すが如く」にしか感じ取れないと述べていた。鬼神それ自体も人の感覚器官では認識することができないが、さらに祭祀の場に鬼神が来格したのかしていないのかということすら、祭祀に臨む人々には推し量ることができないという。そして徂徠は、そのように来格さえも感知できないのであるから、鬼神への祭祀を怠つてよいはずがないという逆説的とも言える結論を下している。鬼神の姿も来格も知り得ないのだから、人々にできることはただ「精诚」を尽くして祭祀を行うことだけだと言っているのである。

鬼神祭祀のあり方である「在すが如くする」ことについて、徂徠は別の箇所でも説明している。

祭ることいま在すが如しとは、神を祭ること神在すが如くするなり。子曰はく、「吾れ祭に與らざれば、祭らざる如くす」と。

「祭如在」は、古経の言なり。「祭神如神在」は、経を釈するの言なり。下 孔子の言を引いて之を證す。(略) 大氏後儒は深く『論語』は孔子の語録たることに泥なめり。殊に知らず 一時門人その意を以て之を録せしことを。或ひは孔子の言行を記し、或ひは『詩』『書』の義を記す。ゆゑにその例の同じからざる者こと此くの如きなり。程子曰く、「祭は、先祖を祭るなり。神を祭るとは。外神を祭るなり」と。諸これを孔安国に本づく。然れども「祭」はあに必ずしも先祖ならん乎。「神」はあに必ずしも外神ならん乎。知らずして之が解を為すと謂ふべき已のみ。范氏曰く、「その誠有れば則ちその神あり、その誠なければ則ちその神なし」と。至り至らざるを曰はずして有り無しと曰ふ。宋儒の鬼神を廢すること尚し。(略) 又た按ずるに、「親 在すが如し」と曰はずして「神 在すが如し」と曰ふ。「死者に事ふること生に事ふるが如くす」とは、その心を語るなり。礼は則ちしからず。親といへども亦た之を神とす。妻といへども亦

た之を拝す。以て見る可き已^{のみ}。後儒は礼に味^くくして此の義を知らず。ゆゑに文公は『家礼』を作り、「死に事ふること生に事ふるが如し」の義を主とす。陋なりと謂ふべき已^{のみ}。
〔『論語徴』乙 八 份）

程子は「祭る」とは先祖を祭ること、「神を祭る」とはその他の神を祭ることと解釈し、別々の事柄であるとしたがそれは誤りである。「祭ること生に事ふるが如し」とは古経の言葉であり、その下の「神を祭ること神在すが如くする」とはその古経の言葉への解釈を述べたものだからである。「祭」は先祖を祭ることに限られず、また「神」も必ずしも外神を意味するわけではない。さらに、『論語』のこの章では「親 在すが如し」ではなく「神在すが如し」と言っている。これは、自分の親（の靈魂）であつても「神」として祭るという礼の形式である。「死者に事ふること生に事ふるが如くす」（『礼記』祭義）、つまり死者の靈魂に仕える際には生きていたときに奉仕するというのは、あくまで祭祀に臨むときの心構えに過ぎない。文公（朱子）は「死に事ふること生に事ふるが如し」（『中庸』の意義を重視して『文公家礼』（実は後人の仮託と言われる）を作つたが、死者の靈魂に対して生前と同じように仕えることは祭祀の心ではあつても礼ではないのである。これは本稿第四章第二節で引用した『論語徴』（丙 雍也）にもあつたように、鬼神祭祀においては飲食物や食器など様々なものの様式を日常生活と異なるようにし、「鬼神を敬して之を遠ざく」とことと関係があると思われる。心は生者に仕えるように死者の靈魂に仕えるが、その方法においては生者への仕え方と死者への仕え方に差違を設けるのが鬼神祭祀のあり方とされる。

「在すが如し」として祭祀の場に来格するのは「神」であるから自分の親をあえて「神」として扱って祭ることが鬼神祭祀の礼である。この辺りの解釈について徂徠はあまり多くを語っていないので確かなことはわからない。死んだことにより幽・明を隔ててしまった親はもはや生前の親そのものではなく、天に合して祭られる「礼の物」という祭祀の対象物たる「鬼神」として祭祀の場で取り扱われるということだろうか。このように自分の親を「神」とすることは、祭る対象である鬼神が識別不可能なものであることにもよると思われる。祭祀の「礼の物」として扱われる「鬼神」は、それが祭祀の場に来格したかどうかすら確かには知覚できないのであるから、自分の親の人鬼が来格したかどうかともわからない。その上、後の引用で見えるように、来格したように感じられるものもそれが天なのか人鬼なのかの判別もできないのである。しかし、聖人はそのように識別不可能な「鬼神」を祭る対象とし、鬼神祭祀の礼を制作し、それを「教への術」としたことが次の記述に見られる。

「精氣、物となり、游魂、変をなす」といふ者は、すなはちいはゆる「幽明の故」、「死生の説」なり。鬼神の情状は、祭ればすなはち聚り、聚ればすなはち見るべく、祭らざればすなはち散じ、散ずればすなはち見るべからず、見るべからざればすなはちなきに幾し。「精氣、物となる」とは聚りて物あるがごときを謂ふなり。「游魂、変をなす」とは、魂氣游行して厲をなすを謂ふなり。これが壇墀を立て、これが宗廟を立て、祭祀して以てこれを奉ずれば、儼然として在るがごとし。これ「物となる」と謂ふ。然れども「これを迎ふ」と曰ひ、「これを送る」と曰ひ、「彼においてする

か、此においてするか」と曰ふ。これあに必ずしもそのここに在るならんや。また聖人その物を立つるのみ。(略) 故に伝に曰く、「明^{たつと}びて鬼神と命けて以て黔首^{けんしゅ}の則となす」と。聖人のその物を立つるや、これ教への術なり。故に易を知れば、すなはち鬼神の情状を知るなり。聖人は能く鬼神の情状を知る。故に幽明生死の礼を立つ。これまた「仰いで以て天文を観る」以下、その義相因る所以の者しかり。

『弁名』天・命・帝・鬼・神 十二)

『易』繫辭伝上の「精氣、物となり、游魂、変をなす」という言葉について、これが「幽明の故」「死生の説」であると徂徠は解釈する。「游魂、変をなす」とは、目に見えない魂気が漂って「厲」(たたり)をなすことを言う。祭壇を設け、宗廟を建てて祭祀の礼によつて祭れば鬼神は集まり、集まることで見えるように感じられる。祭ることであたかも祭祀の場に存在するように思われることが「精氣、物となる」ということである。これは『中庸解』において「如在の道」と述べられていたものと同様である。『中庸解』では鬼神の来格の様子を「儼然として」(ほのかに)しか感じ取れないと表現されていた。ここでは「儼然として」(おごそかに)鬼神が存在するかのごとく感じられると述べている。これらの表現は祭祀の場に実在しているのか実在していないのか判断することはできず、さらには来格しているかどうかさえ確かにはわからないという鬼神祭祀の微妙な様相を表しているであろう。注意すべきは、鬼神は祭らなければ飛散してしまうような脆い存在であるということである。「鬼神の情状は、祭ればすなはち聚り、聚ればすなはち見るべく、祭らざればすなはち散じ、散ずればすなはち見るべからず、見るべからざればすなはちなきに幾し」と言われている。もつとも「見る」と言っても鬼神を目視できるという意味ではなく、集まってきた鬼神は「在すが如く」に感じ取られて「物」として祭祀の対象となり得るということであろう。祭れば祭祀の場に「儼然」とあるいは「儼然」とその来格を感じし得る鬼神は、人が祭らなければ飛散して祭祀の対象となり得ず、「物」として祭ることができなくなればそれはまったく存在しないように思われてしまう。そこで聖人は、鬼神が飛散しないように祭祀の礼を制作し、祭るべき「物」として鬼神を立てたのである。『中庸解』ではそれは「礼の物」とも呼ばれていた。しかしながら「彼においてするか、此においてするか」(『礼記』郊特性)と言われ「これあに必ずしもそのここに在るならんや」と語られるように、祭祀の場に存在するように感じられるといっても、実体としての鬼神が確かにそこに実在しているわけではない。鬼神祭祀の礼は「明びて鬼神と命けて黔首の則となす」(『礼記』祭義)と言われるように、聖人が「鬼神」という名をつけることで初めて祭祀の対象である「物」(「礼の物」となり「黔首」(人民)の拠るべき準則となつたのである。このように「物」を制作することが聖人の「教への術」であり、「幽明死生の礼」を「教への術」として立てることができたのは聖人が「鬼神の情状」を知り得たからである。

孔子曰く、「鬼神を敬してこれを遠ざく」と。祭るには妻といへどもこれを拝す。凡そ「死に事ふること生に事ふるがごとくす」とは、その心を語る。しかうして礼はすなはち殊なる者は、みなそのこれを天に帰するを以てなり。ただ天や知るべからず。ただ鬼神や知るべからず。詩に曰く、「神の格るは、度るべからず。いはんや射ふべ

けんや」と。伝に曰く、「彼においてするか、此においてするか」と。礼、或いは「これを陽に求め」、或いは「これを陰に求む」。みなその知るべからざるを謂ふなり。敬の至りなり。天か鬼か、一か二か、これいまだ知るべからざるなり。故に聖人、礼を制するに、これを天に帰すと曰ふといへども、またいまだ敢へてこれを一つにせず。敬の至りなり。教への術なり。

『弁名』天・命・帝・鬼・神 十二

『論語』にある「鬼神を敬してこれを遠ざく」という孔子の言葉については、徂徠によるより詳しい説明を『論語徴』の注釈において確認した。生者に仕えるように死者に仕えることは、祭祀の心構えであっても礼の様式ではない。礼では生者と死者に区別を設けるのであった。その理由は死者を生者には知り得ない天に帰すからである。天も鬼神も人にとっては知ることのできないものであり、それゆえにまたしても徂徠は『詩経』（大雅・抑）にある「神の格るは、度るべからず。いはんや射ふべけんや」という言葉を引く。さらに『礼記』（郊特牲）の言葉などから、祭られて来格するものが彼方にいるのか此方にいるのかわからず、あるいは「陽」（天地の間）に求めたり「陰」（地下）に求めたり（以上、テキストの補注による）するというのは、天や鬼神が知り得ないものであることを言ったのだという。このように天・鬼神を不可知のものとして扱うことが「敬の至り」であると徂徠は述べる。その上、天に死者の靈魂を帰し、天と人鬼とを合わせて「鬼神」として祭るのが鬼神祭祀であるが、祭る対象が天であるのか人鬼であるのか、あるいは一か二か（魄か魂か。テキストの頭注及び補注による）といった違いを判別できないとまで言う。これは先に引用した『中庸解』でも同様のことが述べられていた。しかしながら、このように天と人鬼とは区別がつかないにも関わらず、死者の靈魂（人鬼）を天に帰す鬼神祭祀の礼を制作する際、聖人は両者を闇雲に混合したわけではないとされる。聖人が「これを天に帰すと曰ふといへども、またいまだ敢へてこれを一つにせず」ということが「敬の至り」であるとともに「教への術」であるとも述べられる。祭ってしまえばもはや識別不能な天と人鬼とに区別を設け、あえて一つにしないことが「敬」であり「教へ」であるというのはい体どういふことなのであるうか。次に、死者の靈魂を祭って天に「配す」と「合す」ことについて検討したい。

第二節 天に「配す」こと——天と同化する聖人

天に合祀されものについて、徂徠は次のように述べている。

それ古者いにしへは祖を祭りてこれを天に配したれば、すなはち祖宗と天とは一なり。これ天子大事を興すに、その命を受くる所は、ただ天と先聖とのみ。故に曰く、「君子に三畏あり。天命を畏れ、大人を畏れ、聖人の言を畏る」と。これ君子の畏るる所も、またただ天と先聖とのみ。これ異代の聖人といへども、これを尊崇することかくのごとくそれ至れるなり。いはんや、夏の、禹における、商の、湯における、周の、文武におけるは、みな開国の太祖、道のよりて出づる所にして、天下、貴賤となく、その礼楽法制を奉じ、敢へてこれに違たがはず。しかるを奚なんぞ議するをなさん。古の道しかりと

なす。故に孔子よりして上は、聖人の徳を優劣する者あることなし。

〔弁名〕聖 三

古代では祖先を天に並べて祭つたため、祖宗と天とは一つのものである。そこで天子が大事を興す場合に「命」を受けるのは天と先の代の聖人のみであった。君子が畏れるのも天と古代の聖人のみであり、異なる時代の聖人でさえも十分に尊崇される。夏の時代における禹王、殷の時代における湯王、周の時代における文王・武王のような先聖はみな「開国の太祖」であり、道を生み出してきた聖人たちである。それゆえ「道のよりて出づる所」と呼ばれ、道の根源とされる。

ここで「祖を祭りてこれを天に配したれば、すなはち祖宗と天とは一なり」という言葉に注意する必要がある。後ろに「これ天子大事を興すに、その命を受くる所は、ただ天と先聖とのみ」とあることから、この場合の「祖宗」は「先聖」と同義であると思われる。加えて、右の引用は「聖なる者は作者の称なり」〔弁名〕聖 一」という道の制作者たる聖人に関する項目であるから、天に「先聖」を「配」するのは為政者たる天子であり、「配」されるのは天子より前の時代に道を制作した「先聖」である。「祖宗」とはこの場合、事業を興す際に天子が「命」を受けるとき先の代の聖人に限定されている。彼ら先聖は「祖宗と天とは一なり」と言われ、祖宗を天に祭つて天と同一のものとすることが「配す」と表現されていることに特に注目される。

書に曰く、「天秩^{てい}でて礼あり」と。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。三代の天子の、一政を出し一事を興すがごときも、またみな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し、卜筮を以てこれを行ふ。古の道しかりとなす。

〔弁名〕礼 二

『書経』（皐陶謨）には「天が秩序を設けて礼があるようにした」（テキストの頭注による）とある。これは堯舜による礼の制作が天道を奉じて行われたことを意味し、それは彼らの教えを神秘的にするためであった。夏・殷・周の三代の天子も、政令を発し事業を興す際には祖先の霊を天に祭つて「配」し、天と祖先との「命」によってそれらを行った。卜筮については本稿の第四章ですでに確認した通りである。ここで祖宗を天に「配」して祭ることは三代の天子に限って言われ、民のそれぞれの家の祖先については問題にされていないことに注意を要する。天に「配」するのは天子が前の代の聖人を天と並べて祭る場合であり、それは先の引用において祖宗と天とを一つにするとあったように、先聖を天と同化させることを意味する。このように「配す」という表現は聖人・先聖のみに限定して用いられているようだが、これは次の徂徠の言葉によって一層明らかとなる。

それ人は天地の中を受けて以て生る。詩に曰く、「天、烝民を生ず」と、これなり。故に聖人、鬼に事ふるの礼を作るにも、また始めを原ね以てこれを終りに反してこれを天に帰す。（略）聖人は、功德、天のごとし。故にこれを天に配す。群下はすなはち配せざるのみ。

人は天地から生まれ、死ねば天に帰っていく。それゆえ鬼（死者の靈魂）に仕える礼は、人の始めであり終わりである天に帰すように制作されたのである。また、聖人の功德が天に等しいことは、後に引用する『弁名』の「帝」に関する記述と同様、聖人の制作による恩恵が天のもたらす恩恵と等しいためである。したがって聖人（先聖）を天に「配」し、天と一つにして祭るとされる。注意すべきは「群下はすなはち配せざるのみ」と述べられていることであり、やはり天に「配す」ことは聖人のみに限られていると思われる。

先王・天子が天に「配」して祭るのは「開国の太祖」「祖考」「祖宗」であり、先の時代に道を制作した聖人たちであった。これは血縁関係で「祖」と言っているのではなく、先の時代の聖人は過去に道を制作した「道のよりて出づる所」であるから「祖」として天に「配」して祭られ、天と同一の存在とされるのである。このように、祖徠は先王（天子）が自分より前の代に道を制作した聖人（祖考）を天に並べて同一化することを「配す」と表現している。天に「配」された聖人は「鬼神」として祭祀の対象となる。「鬼神」は天子が政治を行う際に卜筮によってその「命」を問ひ質すものであった。これは歴代の為政者（聖人）を超越的なものである天と同化させ、ある種神格化させるという意味で祭政一致の政治形態であると言い得る。この点から祖徠は、古代日本の「神道」も先王の道と同じものであると考えている。

又神道ト云コトハ、卜部兼俱ガ作レルコトニテ、上代ニ其沙汰ナキコトナリ。日本紀、続日本紀、三代実録、律、令、延喜式ノ類ノ正シキ書ニハ、聖人ノ道ヲ学ベト云コトハアレドモ、神道ト云コト曾テミエ侍ラズ。(略)文字ハ応神天皇ノ時、王仁、論語、千字文ヲ将来シテ、始テ吾国ニ伝ハル。神代ヨリ応神天皇ノ比マデハ、千年ノ久キヲ経タルニ、文字ナクテ微妙ノ説ヲバイカニシテ伝ヘタルヤ。文物ノ国ニスラ、唐虞三代ノ世ニハ、後世儒者ノ説ケル如キ精微ノ論ハナキコトナルヲ、マシテ吾国淳朴ノ風俗ニテ、カ、ル道アルベシトモ思ハレズ。朝廷ノ礼楽ノ制度ハ、皆唐朝ノ法ナリ。(略)吾国上代ノ書籍ヲ見タランニハ、吾国ノ道ト云モノハ、何モナキト云コト弁ゼズシテ明ナルベシ。唯吾国ノ神道トモ云ベキコトハ、祖考ヲ祭テ天ニ配シ、天ト祖考ヲ一ツニシテ、何事ヲモ鬼神ノ命ヲ以テトリ行フコト、文字伝ハラザル以前ヨリノコトナレドモ、是又唐虞三代ノ古道也。(略)神道ハナキコトナレドモ、鬼神ハ崇ムベシ。マシテ吾国ニ生レテハ、吾国ノ神ヲ敬フコト、聖人ノ道ノ意也。努々疎ニスマジキコト也。

『太平策』

「神道」という言葉は日本の歴史書に見えないが、文字の伝来以前に日本にあった「神道」では「祖考」(この場合は神話の時代から続く歴代の天皇であろう)を祭って天に「配」し、天と祖考とを一つにする(天皇を神として祭る)ことを行っていた。さらに天と祖考とが一つとなったその「鬼神」から「命」を受けて政治を執り行っていたという。それゆえ同様の政治を行っていた「唐虞三代ノ古道」と日本の「神道」は同じものであるとされる。この記述においてもやはり、為政者である天子(天皇)がその祖を祭って天と一つに

することを「配す」と表現している。日本の神道との関連では、『旧事本紀』の注釈書に徂徠が与えた序文が『徂徠集』にある。^(五)

蓋し我が 東方、世世神道を奉ずと云ふ。恭しく古昔を稽ふるに、六経の載する所、虞夏商周の聖人の道と為す所は、豈に翹だ我れのみならんや。仲尼曰く、政は必ず諸を天に本づけ、殺ひて以て命を降す。命社に降るを、之れ殺地と謂ひ、山川に降るを、之れ興作と謂ひ、五祀に降るを、之れ制度と謂ふと。是の故に道なる者は、先王の道と為す所なり。先王を祀り、諸を天に配す。後王迺ち天道を奉じて以て之れを行ひ、爵禄刑賞、鬼神より降る。其の本を一にする所以なり。故に仲尼又た曰く、郊社の礼、禘嘗の義に明らかならば、国を治むること其れ諸を掌に示るが如きかと。夫れ六経博しと雖も、何を称すとして天に非ざる。礼に必ず祭有り、事に皆祭有り。惴惴慄慄として、唯だ罪を鬼神に獲んことを恐るるなり。聖人神道を以て教を設くるは、豈に較然として著明ならざらんや。(略) 不佞茂卿、生まるるや晩く、未だ我が 東方の道を聞かず。然りと雖も、窃かに諸を其の邦為るに觀るに、天祖天を祖とし、政は祭祭は政にして、神物と官物と別無し。神か人か、民今に至るまで之れを疑ひ、而して今に至るまで之れを信ず。是を以て百世に王たりて未だ易らず。所謂身を藏するの固なる者か、非か。後世聖人の中国に興ること有らば、則ち必ず諸を斯に取らん。杞宋徴せず、孔氏の徒、独り周の礼を伝ふ。而して儒者の迺ち謂へらく先王の道は是れのみと。亦た深くは思はざるなり。虞夏と商とは、我れ何ぞ之れを知らん。然りと雖も、聖人に非ずんば其れ孰か能く斯に与らん。

〔『徂徠集』卷之八「旧事本紀解序」〕

「先王を祀り、諸を天に配す」とあるように、ここでは天に「配」するものが「先王」であると明言されている。「後王」すなわち後の時代の天子は先王を「配」して天と同化させて祭り、鬼神から下る「爵禄刑賞」に基づいて政治を行った。これは中国の先王の道が「神道」(神秘的な道)によって教えを設けたことを言ったものだが、徂徠はここから日本の「神道」も同じであったと主張する。日本の場合について「天祖天を祖とし、政は祭祭は政にして」つまり天祖(天皇)は天を「祖」として祭祀と政事とを一体化して政治を行った。その上、天皇は人と神との区別がないほどに同化され神格化されており、民は疑いながらもそれを現在まで信じているというのである。

なお、右二つの引用において徂徠が日本の神道と中国古代の先王の道とを同じものと考えていることについて少し述べておく。「旧事本紀解序」では後世中国に聖人が興ることがあれば必ず我が国の神道を採用するはずであるとまで述べているが、これらの当否や徂徠の思想における整合性などについては本稿では詳しく検討しないこととする。^(六)「東海、聖人を出さず、西海、聖人を出さず」(『学則』一)と言い、先王の道は古代の中国だけにあり、それも伏羲から堯舜に至る聖人のみが制作し得たとする徂徠の思想にあつては、本来日本に先王の道が存在するはずはない。なぜ徂徠が右のように述べているかは不明である。ここではとにかく、天子が自分の「祖考」すなわち先王・先聖を天に並べて祭ることが天に「配す」ことであり、「配」された先王・聖人は「鬼神」となって天と区別できず、天と同化される(神格化される)ことに注意したい。

このように天子（為政者）が自分より前の代の聖人を天に「配す」ことで天と先聖とは一体化し、天子が祭る「鬼神」となる。天子が政事において岐路に立たされたとき、卜筮によつて鬼神に問い質し、鬼神から下された「命」によつて取るべき方向を決定する。本稿第四章第二節で確認したが、天子は自分のはかりごとを隠してあえて鬼神の「命」として民にそれを伝えるのであり、そのように選択され取り組まれた事業は必ず善なる結果をもたらすのであった。祭祀によつて天と先聖とが同化した鬼神は、世界の意志として「命」を天子に下す。天子は卜筮によつてそれを把握し、鬼神の「命」は天子を媒介として民に示されるのである。『中庸解』において鬼神が「天地の心」であると言われていたのはこれを意味していたと考えられる。天と民の間に立つ天子というこの構造を、徂徠は次のように説明している。

堯曰く、「咨爾舜。天の曆数の躬みに在り。允まことに其の中を執れ。四海困窮せば、天禄永く終へん」と。

「允に其の中を執る」は、帝位を踐むを謂うなり。古来「過不及無きの理を執る」と相ひ伝ふるは、非なり。けだし「中」を執るは猶ほ枢を執ると云ふがごとし。古へ皇極を訓じて大中と為す。是れ亦た漢時古へ自り相ひ伝授するの説にして、非と可からざるなり。古先王欽つしみて昊天に若したがひて以て民に臨む。上に天あり、下に民あり、しかうして天子その中間に立ち、その枢柄すうへいを握る。是れいはゆる皇極なり。ゆゑに古へ帝位を踐むを謂ひて「其の中を執る」と為す耳。

『論語微』癸 堯曰

堯が舜に向けて言った言葉に「允に其の中を執れ」というものがある。これは徂徠も引いているように、朱子の『論語集注』では「過不及無きの理を執る」（行き過ぎることも及ばないこともない適正な心の状態を保つ）と解釈され、宋学における重要問題として扱われてきた。しかし徂徠は「中を執る」とは「枢を執る」ことであるとし、天子が帝王の位に即き、政治の大権を握ることと解釈する。天子である先王は上に天を戴き、下に治めるべき民を擁する。両者の中間にあつて天子は踐位して政治を行うのである。そして、この天と民との間に位して天子が政治を執り行い「民を安んずる」にあたって道が制作され、制作された道の中でも祭祀と卜筮とに鬼神が重要な位置を占めているのであった。

第三節 天に「合す」こと

前節で天子が先聖を天に祭る場合に「配す」という言葉が使われていることを確認した。しかしながら、徂徠は「配す」という表現を先王・先聖に用いることを徹底しているわけではない。次の「帝」の説明では天に「合す」という言葉が見られる。

帝もまた天なり。漢儒は天神の尊き者と謂ふ。これ古来相伝の説なり。（略）けだし上古の伏羲・神農・黄帝・顓頊・帝嚳、その制作する所の畋漁・農桑・衣服・宮室・車馬・舟楫・書契の道は、万古に亘りて墜ちず、民日にこれを用ひ、視て以て人道の常となし、しかもまたその由りて始る所を知らず。日月の照す所、霜露の墜つる所、

蛮貊夷狄の邦も、視傲流伝し、その徳を被らざるはなし。万世の後といへども、人類いまだ滅びずんば、これを能く廢する者なし。これその天地と功德を同じうし、広大悠久なること、孰かこれに比せん。故に後世の聖人は、これを祀りてこれを天に合し、名づけて帝と曰ふ。(略)それ人死すれば、体魄は地に歸し、魂氣は天に歸す。それ神なる者は測るべからざる者なり。何を以て能く彼是を別たんや。いはんや五帝の徳は天に侔しく、祀りて以てこれを合し、天と別なし。故に詩書に天と稱し帝と稱し、識別する所あることなき者は、これがための故なり。堯舜以下、作者七人のごときは、すでにこれを学に祀り、万世替れず。しかも五帝の徳かくのごときの大なる、あに泯泯乎として祀られざらんや。先王の道は、断乎として然らず。いはゆる「その始祖を祀り、これを自りて出づる所の帝に配す」といふ者は、すなはち五帝なり、すなはち上帝なること、知るべきのみ。漢儒、上帝を以て天神の尊き者となし、また五帝に就きて五行の神と人帝とを別つに至りては、すなはち臆説のみ。大氏、古の礼は、后土を祀るに、禹を以て配し、祖先を祀るに、すでに主を立て、また尸を立つ。天を祀るもまた然り。これ先王の道、天・人を合してこれを一つにす。故に伝に曰く、「鬼と神とを合するは、教への至りなり」と。礼を制するの意はかくのごときかな。

『弁名』天・命・帝・鬼・神 八)

「帝」という言葉について、徂徠は伏羲・神農・黄帝に顓頊と帝嚳を加えた五帝を取り上げて彼らが「天」と同格の存在であることを説明する。彼らが制作したのは農業・漁業・衣服・住居の他、運輸や文字に至るまで、人間の日常生活の主に物質的な面に幅広く関わるものであった。それらは世界中に普及し、人々の日常生活の主に物質的な面に幅広く関わるものであった。彼らは世界中に普及し、人々の日常生活の主に物質的な面に幅広く関わるものであった。彼らは世界中に普及し、人々の日常生活の主に物質的な面に幅広く関わるものであった。したがって五帝の徳の偉大さは天地の徳の偉大さと等しく、後の聖人は五帝を「天に合して」祭り「帝」と名づけたのであった。

五帝の説明に続けて徂徠は、死後の靈魂のことに話題を転じる。人間が死ぬと肉体的要素である「体魄」は地に歸し、精神的要素である「魂氣」は天に歸す。これら「神」は不可測のものであるからあれこれ区別することはできない。これは先王・帝に限らず人間の死後の靈魂一般について述べたものである。人の靈魂の中でも特に五帝の徳は天と同列であつて天と「合して」ているためもはや天と区別することは不可能であり、『詩経』や『書経』でも「天」と呼んだり「帝」と呼んだりして区別を設けていない。堯・舜以下の「作者七人」(禹・湯・文・武・周公)は現在まで学校に祭られている。それ以前の聖人である五帝の徳も偉大であるからうやむやにして祭らないわけにはいかない。先王の道は『礼記』(喪服小記)にあるように「その始祖を祀り、これを自りて出づる所の帝に配す」のである。これは五帝について言ったものであると徂徠は解釈しているため、やはり先王・先聖には「配す」という表現を用いていると思われる。これはその後古代の礼では土地の神を祭るには禹を「配」して祭ると述べていることから裏づけられそうである。祖先の靈を祭るには位牌(主)を立て形代となる人(尸)を立てたが、天を祭る場合も同じようにした。したがって先王の道は天と人とを「合して」一つにしたのであり、『礼記』(祭義)にあるように鬼(人)と神(天)とを「合する」のは至高の教えなのである。

先王が自分の祖考(先聖)を祭ることを「配す」ではなく「合す」と表現している例は

他にもある。

何となればすなはち、鬼神なる者は、先王これを立つ。先王の道は、これを天に本づけ、天道を奉じて以てこれを行ひ、その祖考を祀り、これを天に合す。道の由りて出づる所なればなり。故に曰く、「鬼と神とを合するは、教への至りなり」と。故に詩書礼楽は、これを鬼神に本づけざる者あることなし。

『弁名』天・命・帝・鬼・神 十五)

これまでも繰り返し言及があつたように、鬼神は聖人が立てたものであり、先王の道は天に基づき、天道を奉じ、祖考を天に「合して」祭つた。それは先王の祖考とは過去に道を制作した聖人であり、道の「由りて出づる所」だからである。聖人を天に祭るのであるから「配す」と表現されてもよいと思われるが、徂徠はここでは「合す」と言っている。さらに、またしても「鬼と神とを合するは教への至りなり」(『礼記』祭義)と言われ、先王の教えが記載され具体化された詩書礼楽は鬼神に基づいているという。これとよく似た文脈でありながら、今度は「合す」ではなく「配す」と表現している記述もある。祭祀の鬼神を考察する際に引用した『中庸解』の次の箇所である。

「鬼神」とは、天地の心なり。天地の心は、得て見るべからず。故に之れを「徳」と謂ふ。鬼神の徳為る、猶ほ中庸の徳為るが如し。人の徳を知る者は鮮し。又、古文辞を知らず。故に妄意して鬼神を以て一物と為して、鬼神の有無の説起る。鬼とは、人鬼なり。神とは、天神なり。先王、祖考を祭りて諸を天に配す。故に曰ふ、「鬼神とは、天・人を合するの名なり」と。

『中庸解』第十五章)

このように先王・先聖(祖考)を天に祭る場合には「配す」と「合す」という二通りがあり、徂徠もこれら二つの表現を厳密に使い分けていたわけではないようである。しかしながら「聖人は、功德、天のごとし。故にこれを天に配す。群下はすなはち配せざるのみ」(『弁名』天・命・帝・鬼・神 十二)と述べられている以上、道を制作した功德が天に等しい聖人を天に祭る場合には特に「配す」と言い、これは聖人を天と区別なく同化させることを意味するものと解したい。人の死後の靈魂を天に祭ること一般を「合す」と言い、天子が聖人・先聖を天に祭ることもまた「合す」ことである。しかし、聖人・先聖は天と功德が等しいため一般の人々と異なり、天と完全に同化される。これを特に区別して「配す」と言っていると思われる。言い換えれば、人の靈魂はすべて天に「合す」ものであるが、聖人・先聖に限っては天に「配す」のである。

「配す」と「合す」の区別を取り上げたのは、すでに引用した部分で徂徠が「天か鬼か、一か二か、これいまだ知るべからざるなり。故に聖人、礼を制するに、これを天に帰すと曰ふといへども、またいまだ敢へてこれを一つにせず。敬の至りなり。教への術なり」(『弁名』天・命・帝・鬼・神 十二)と述べているからである。片岡龍氏はこの記述の解釈について、天と人鬼とは区別があるとして次のように述べている。⁴¹⁾

ところで、この人鬼を天神に帰するという祖徠の鬼神説は、「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」というように、その聖人配天説と密接な関係がある（おそらく、祖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う。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」三）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」十二）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味であり、「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味であろうから、やはり天「聖人」と人鬼との間には価値の優劣があると、祖徠は見做していたのだろう。

（片岡龍「荻生祖徠の天命説」六、「敬鬼神」の位置付け）

先にいくつかの祖徠の言葉を参照して確認した通り、天に「配す」と表現される場合には片岡氏の言うように「政教の神秘化といったニュアンス」が感じられる。日本の神道についての文章で祖を天に「配」して祭祀と政事とを一体化させることが先王の道であると言っていることからそれは首肯されるであろう。聖人を祭る場合と人鬼を祭る場合とに区別のあることについて片岡氏は「価値の優劣」によると述べているが、この解釈の当否はしばらく措く。聖人・先聖は天に「配す」ことで天と同一の存在となるが、他の人々の靈魂（人鬼）は「またいまだ敢へてこれを一つにせず」とあるように天と完全に同化されるわけではない。その違いが「合す」と「配す」という表現に表れているのである。為政者である天子が、功徳を天下に被らせること天に等しい聖人・先聖を天に「配」して天と同一のものとし、祭る対象である「鬼神」として扱うことで政事と祭祀を一体化させることは政教の一致という点で理解できる。古代の政治は卜筮によって天と同化した先聖に問いを立て、そこから下される「命」によって執り行われたのであり、それが先王の道だと祖徠は言っている。

しかしながら、天に祭って「鬼神」となるのはもちろん聖人に限られない。「群下はすなはち配せざるのみ」と言って天に「配す」（天と一つにする）ことは聖人・先聖にのみ許されたことであるが、鬼神は人の死後の靈魂全般に関わる問題であるから、聖人以外の人々も天に祭られる。そもそも人は天から生まれ、死ねば天に帰って行くとされているのである。祖徠はこの靈魂の行方とも言うべきことについてあまり多くを語っていない。しかし「それ人は天地の中を受けて以て生まる」（『弁名』天・命・帝・鬼・神 十二）と言い「それ人死すれば、体魄は地に帰し、魂気は天に帰す。それ神なる者は測るべからざるなり。何を以て彼是を別たんや」（『弁名』天・命・帝・鬼・神 八）と述べている。これは聖人に限らず人間一般についてのことであろう。さらに、鬼神祭祀が天子のみによって行われるのではなく、民もまた自分の親や先祖を祭るものであることは、すでに引

いた「親といへども亦た之を神とす」（『論語微』乙 八佾）という徂徠の言葉や「父母の神を祀るに、廟を建てて之を安厝し、祭るには必ず齋し、血腥体薦し、人の飲食するところを以てせず、祭器は燕器に殊にするの類の如き、之を遠ざくるゆゑなり」（『論語微』丙 雍也）と語られていることから明らかである。民も自分の親（父母）を「神」として祭り、日常生活とは様式の異なる「礼」によって祭祀を執り行う。また、本章第一節で確認した鬼神祭祀の様相では、鬼神は祭っても「在すが如く」にしかその来格を感じできないものであった。そもそも鬼神なるものの全体的なあり様は「鬼神の情状は、祭ればすなはち聚り、聚ればすなはち見るべく、祭らざればすなはち散じ、散ずればすなはち見るべからず、見るべからざればすなはちなきに幾し」（『弁名』天・命・帝・鬼・神 十二）と説明され、人の祭祀によらなければ存在しないも同然のものであった。しかもその祭祀は一人で行うものではなく、人々が皆参加して「精誠」を極めて祭らなければ鬼神の来格を知ることができないのである。『中庸解』第十五章に描かれた鬼神祭祀と祭祀の場に来格する鬼神の様相は、明らかに民それぞれが自分の先祖を祭る際にも当てはまるものである。天下の人々が「礼」に順つて祭祀に臨み、一斉に「精誠」を込めて祭ること自分の親あるいは先祖は祭祀の場に来格しているように感じられる。聖人は人々の父母・先祖をも祭る対象として天に合して「鬼神」と名づけ、その来格を「在すが如く」に知覚できるように祭祀の「礼」を制作したのである（「また聖人その物を立つるのみ」『弁名』天・命・帝・鬼・神 十二）。これは天子一人が先聖を天に「配」して祭る場合に限られない。鬼神祭祀の様子は、人々が自分の親や祖先を祭る際にも、一族や集落の者が祭祀の場を集まり、祭祀の礼によって鬼神を祭って「在すが如く」に来格する様を説明したものであると思われる。

天に「配す」ことで天と一体になった先聖や天に「合す」ことで民が祭るそれぞれの父母・先祖など、徂徠の言う「鬼神」は幅広いものを含んでいる。「配す」と「合す」の違いにしても、一応の区別が見受けられるが厳密に分類されているわけではない。これは「鬼神」とは様々なものを包括して名づけられたものと徂徠が考えていたことにもよると考えられる。

仁斎先生曰く、「凡そ天地・山川・宗廟・五祀の神、および一切の、神霊ありて能く禍福をなす者は、みなこれを鬼神と謂ふなり」と。これを得たり。ただ宋儒の謬りに沿りて、鬼神の名を正すこと能はざるは、非なり。また曰く、「今の学者、風雨・霜露・日月・昼夜を以て鬼神となす者は誤れり」と。またこれを得たり。然れどもこれみな神のなす所なり。

（『弁名』天・命・帝・鬼・神 十）

仁斎批判の文脈であるが、それでも徂徠は仁斎の「天地・山川・宗廟・五祀の神、および一切の、神霊ありて能く禍福をなす者」を「鬼神」とする解釈には「これを得たり」と言つて賛成している。天地自然の神霊や宗廟に祭られる人の霊魂（人鬼）、戸口・竈・室内・門・道路の神々である五祀の神、さらにその他霊威ある一切のものが「鬼神」であるという。これら幅広いものを含んで聖人は「鬼神」と名づけたのである。

なお、話が後戻りするが、このように様々なものを含み、人にとって不可知のものでも

ある天や鬼神に対して、人は疑ったり戸惑ったりすると考えられている。しかもそれらの疑惑の心は「人情」として人が元来有していると考えられる。そしてこの「人情」は聖人が卜筮を制作したことも密接に関わっている。

仁齋先生また曰く、「卜筮の説は、世俗の多く悦ぶ所なれども、甚だ義理に害あり。何となれば、義に従へばすなはち必ずしも卜筮を用ひず、卜筮に従へばすなはち義を捨てざるを得ず。義としてまさに生くべければすなはち生き、義としてまさに死すべければすなはち死するは、己に在るのみ。何ぞ卜筮を待ちてこれを決せんや。君子の去就進退、用舎行蔵は、ただ義の在る所のままなり。奚ぞ利不利を問ふをなさん」と。それ卜筮なる者は、鬼神の言を伝ふる者なり。鬼神なければすなはち卜筮なし。鬼神あればすなはち卜筮あり。すでに鬼神を尊ぶを以て孔子の意に非ずとなすときは、すなはち卜筮を廢するもまたその所なり。ただその言ふ所を觀るに、専ら己を以てこれを言ふ。これ予のいはゆる、後儒は先王・孔子の道の民を安んずるの道たることを忘れて、ややもすればこれを己に求むといふ者にして、あに然らざらんや。(略)大氏、後儒は知を貴び、これを言ふを主とす。先王・孔子の道は然らず。道を行ひ民に施すを主とす。大氏、民の事をなすや、天の知るべからず疑沮する者は、人情しかりとなす。故に卜筮禱請、万古に亘りて廢すること能はざる者も、また人情しかりとなす。聖人は能く人の性を尽くす。故に人の性に率ひて、立てて以て道となす。あに己のためにしてこれを設けんや。学者それこれと思へ。

『弁名』天・命・帝・鬼・神 十六

徂徠はまず、仁齋が卜筮について述べているところを引く。仁齋は、卜筮とは世俗が喜ぶものではあつても聖人の教えではないという立場を取る。君子の出処進退は「義」によって己が決めるのであつて卜筮によって占つた「利不利」によって決定するのではないと考えるからである。これに対して徂徠は、卜筮とは「鬼神の言」を伝えるものであり、鬼神と卜筮とは不即不離のものであると述べる。仁齋は鬼神を尊ぶことを「孔子の意に非ず」とするが、それは鬼神や卜筮ではなくすべて「己」によって物事を決める立場だからそう言うのである。仁齋を含め後儒は、先王・孔子の道が「民を安んずる」ためのものであることを忘れ、ただ己にのみ道を求めて議論するから誤つてしまう。先王・孔子の道は民に施し天下を安んずるために行われるものである。道は民に施すものであるから、人の性に順つてこれに反しないように制作された。卜筮についても聖人は己の進退を決するために作つたのではなく、「人の性」に反しないように制作したのである。この場合の「人の性」とは、天の不可知性に「疑沮」する「人情」であり、人にこの「人情」があるために聖人はそれに沿うように卜筮を作り、またそれを撤廢することもできなかった。本稿第四章においてすでに確認したが、「人情」に反しないように卜筮ひいてはそれに応えて「命」を下す「鬼神」を制作し運用するということは、卜筮が単なる人心掌握の手段に過ぎなかったということではない。不可知である天や鬼神を畏れ「疑沮」することは「人情」「人の性」として生来人に備わっている。この「人情」「人の性」を重んじた聖人は、天子は先代の聖人を、民は自分の父母・祖先をそれが生まれてきた天に帰すように「配す」あるいは「合す」という仕方で祭るため、天と人鬼(人の靈魂)を合わせて「鬼神」と名づけ、

不可知の鬼神に対処しあるいは運用するために祭祀や卜筮といった「道」を制作したのであった。

「鬼神」を聖人が重視し、祭祀や卜筮の道を制作したのは、人にそもそもそれに「疑沮」する「人情」が備わっていたからである。加えて不可知の天や鬼神、さらにはその他様々なものを含む「鬼神的なもの」を疑いあるいは畏敬する心は、聖人の制作以前の太古の時代から人間が持っていたと徂徠は考えている。次にこれら人間の原初状態と「鬼神的なもの」との関わりを取り上げながら、聖人が「鬼神」というものを制作した意義について改めて考察したい。

第四節 人間の原初状態における鬼神と人情・人倫——「鬼神」制作の意義

祭祀の鬼神は姿も見えず、祭っても「在すが如く」にしかその来格を知り得ない上に、そもそも来格しているのか否かさえ知覚できないようなものであった。聖人はなぜそのようなものを「礼の物」「教への術」として制作したのだろうか。聖人がそれほどまでに鬼神を重視したことについては、不可知の天や鬼神に惑い、それを畏敬する「人情」を太古の時代から人間が有していたことと関係づけて説明される。『弁名』『弁道』などの主要著作には言及がないが、徂徠には聖人の制作以前の世界における人間の原初状態のようなものを想定していた形跡がある。それはたとえば『護園十筆』の「二筆」における次のような記述である。

人の始めて生ずるや、なほ未だ衣食屋宅、君長夫婦の倫あらず。質質焉として禽獣と殊ならざるなり。この時に方りて、首を仰いで以て視れば、日月星辰、森然として上に懸かり、風雨雲雷、得てこれを測るべからず、寒暑の来る、以て禦ぐべからず、草木万物の生長化育する、その由つて然る所を知るべからず。それいづくぞ能く畏れて敬せざらんや。故に天を畏れ鬼神を畏るるは、人の性これあり。故に鬼神卜筮は聖人の貴ぶ所に非ずと謂ふ者は、傲狠がうこんの甚だしきなり。

『護園十筆』「二筆」九十二

原初の状態にあるとき、人は禽獣と等しい生活を送っていた。「日月星辰」は上空に高くかかっているのを仰ぎ見るだけであり、「風雨雲雷」を予測することもできず「寒暑」を防ぐ術も知らず、また「草木万物の生長化育」の由来も知らなかった。このような状況に置かれていた人間は、自分たちの智力で知り得ないがためにそれらの自然現象をただ畏れて敬するしかなかったのである。これら不可知のものの中に「鬼神」も含まれており、不可測な天や鬼神など靈威あるものを畏敬することは原始の時代から「人の性」として人間に備わっていると徂徠は言う。聖人はこの本性に従って不可測な天・鬼神に関わる道（「鬼神卜筮」）を制作した。これは、知り得ないがためにただ畏敬するしかなかった「鬼神的なもの」すなわち天とその流行や死者の靈魂に聖人が「鬼神」という名をつけ、天下安民のためにはそれにどう対処すべきか、どう運用すべきかという「道」を制作したことを意味する。

ただし、『護園十筆』は徂徠初期の著作である『護園隨筆』の執筆後、『弁道』『弁名』

『論語徴』など後に徂徠の主著となる書物を執筆する過程で残された覚え書きの類とされ、徂徠の死後も刊行されず写本でのみ伝わっている^(十三)。各項目が記述された時期や編集の経緯は不明であるため、徂徠がここに見られるような人間の原初状態をどこまで自身の説として保持していたのか、多少疑問の残るところではある。しかしながら、次に引用する『答問書』にも「洪荒之世は只畜類之如くニこそ候へ」とあり、こちらは徂徠自身の思想が固まった後の書簡集であるから、徂徠が自分の思想の中に人間の原初状態を想定していたことは確かである。なお、徂徠は伏羲・神農・黄帝による「利用厚生之道」の制作に始まり堯・舜による礼樂の制作に至って道が完成されるという時代と人間社会の変化・変遷を前提としていた。そのように考えていた徂徠が聖人の制作以前の段階として人間の原初状態を想定していたとしてもおかしくはない。聖人が道を制作する以前、つまりは聖人が「鬼神」と命名して道として「鬼神」を運用できるようにする以前において、すでに「鬼神的なもの」が存在すると考えられていること、さらにはそのような不可知の存在に惑う心情が「人の性」とされていることには注目すべきであろう。

これに加えてここで重要なのは、原始の時代において人は「衣食屋宅」といった物質的に生活を支えるものを持たなかったばかりではなく、「君長夫婦の倫」という人間同士の関係を繋ぐ人倫さえも有しなかったということである。原初の時には人間関係を円満にする人倫などはなく、ただ動物のように生きていたという。右の記述においてこの人倫の不在が鬼神との関係で語られていることには特に注意される。

本稿第一章で取り上げたように、徂徠は「孝弟忠信」という「中庸之徳行」は人に誰でも備わっているから道の「土台」となると言っていた。父母のない人はいないのであるから父母への「孝」は聖人の道の中でも特に重視されるものであった。親子、家族をはじめとする人間関係の繋がりと人間の原初状態について『答問書』では次のように述べられる。

且又道は聖人之建立し玉へりといふ事、先道之内にも、おも立ちたる事は五倫にて候。五倫之内ニ、父子之愛は天性に候。兄に悌を行ふといふは、幼少より父母のひた物に教ゆるゆへにこそ候へ。教なき者は曾而兄を敬する事は不存候。夫婦之倫は、伏羲之立玉つる道なり。洪荒之世は只畜類之如くニこそ候へ。まして君臣朋友之道に至りては、聖人之立玉へるによりてこそ人は是を存候へ。然共聖人甚深広大の智を以て、人の生れつき相応に建立し玉ひて、是にて人間界といふ物は立候事故、道を学ばぬ人も、今程五倫はたれくも大体は存知候事ニ罷成候所より見候へば、生れつきたる物之様ニ候。たとへば五穀を耕すといふは、神農の建立し玉へる事也。宮室を作り衣服を織出す事は、黄帝之建立し玉へる事也。是又人の性相応ニ建立し玉へる事故、今は世界に遍満して天地自然とある事之様に人々存知候。五倫之道も其如くに候。古聖人之恩如此広大無辺なる事ニて、是等之人は聖人之恩とも不存候ば、あまりに徳之至極に広大なるは天地とひとしく、天地日月の恩を人知らざることくニ候。徳合天地曰帝とは是等之儀を申候。

『徂徠先生答問書』下

聖人が制作した道の中でも、五倫は主要なものである。五倫のうち、兄に悌を尽くすことは父母による幼い頃からの教えがなければ身につかないが、父子（親子）の愛は天性の

ものとされる。これは「孝弟忠信」の説明に通じるものである。注目すべきは「夫婦之倫」は伏羲が制作したものであること、「洪荒之世」には人はただ獣のようであり、「君臣朋友之道」は聖人の制作以前には人に存在しなかったということである。原初状態において人は鳥獣のごとき生活を営んでいたが、聖人が現れて父子の愛以外の人倫を制作したことによって初めて人間関係の道徳的な繋がりが確立された。そして「是にて人間界といふ物は立候事」となったのである。裏を返せば、聖人による制作がなければ人間は「群」として生きるために不可欠な人倫・道徳を持つことができず、聖人による制作があつて初めてそれらを獲得し、動物ではなく人間としての生活を営むことが可能となったのである。

これらはいずれも聖人の「広大甚深の智」によつて人の生まれつきの性に沿うように作られているため、現在まで全世界に行き渡つて万人が備えあるいは用いている。人々はそれら聖人の制作によるものもともとこの世界に存在したかのように考えているが、実際はすべて聖人の偉大な智によつて制作されたのであり、人がその恩を知らないことは天地や日月の恩を知らないことと同様である。人々の被る恩恵が至大至極である点で聖人と天地・日月とは等しい存在であると言える。この辺りは先に確認した「帝」に関する説明と相通じる。

人間の原初状態については他にも言及がある。

草木は塊然として立ち、禽獸は猖獗然としてあひ見る。人の初めもまた山谷の間に散処し、渙然としてあひ通ぜず。然れどもそのあひ親しみあひ愛し、あひ輔けあひ養ひ、能くその群を合はせて、以てその性を安んずる者は、人の性あり。これいはゆる仁なり。聖人その性に率ひて以て人の道を立て、五倫以てあひ維ぎ、四民以てあひ助け、しかうしてのち四海は一家となり、中国は一人となり、その道、万世に亘りて長く存す。これいはゆる人の道は、仁に非ずして何ぞや。聖人なほその性の或いは微にして、その道の或いは雍せんことを慮るや、則ち礼楽刑政を作為す。なほ五穀の耕耨糞漑あるがごとし。これいはゆる「道を脩むる」の「教へ」なり。いはゆる先王の道なり。また往くとして仁に非ざるはなきなり。聖人すでに没すれども、その道「布きて方策に在り」。詩書礼楽これなり。孔子その道を誦し、刪述して以て後世に伝ふ。故に孔子の道を学びて、六経を後にするは、謬りの大なる者なり。これを知らば、孔門、仁を宗とするの旨、また言ふことを得べきのみ。万民を統一して以て天に事ふるは、仁なり。人君の道なり。西銘これを得たり。

『護園十筆』「二筆」九十一

植物はそれぞれ独立して立っており、動物は互いに牙を鳴らして吠え合っている。人も原始の状態にあつては山間に散らばつて住んでいて互いに交通することもなかった。しかし、そのように動物と同様の凄絶かつ孤独な状態にあつても互いに親しみ合い愛し合い助け合つて共同体（「群」）を形成しようとする性質は、本性として人に備わっていた。これは本稿第二章第三節ですで見えた「親愛生養の性」「運用営為の才」と同じものであると思われる。この二つは人が生まれながらに共通して持っている性質・能力であつたが、これらは動物と同じように孤独に生きていた太古の時代からそもそも人が有していたのである。聖人は人のこの性質に沿つて「仁」である「人の道」を制作し、人々に秩序（「五

倫」を与え、天下を統治した。またこの「親愛生養の性」は微かであり、そのため「人の道」が遮られることに配慮した聖人は、先ほどの「人の道」に加えて「礼楽刑政」を制作した。聖人は没したが道は「詩書礼楽」（六経）として残されている。六経は孔子が刪述することの後世に伝えられた。

右の引用において留意すべきは、動物にも等しい原始状態でも人には確かに「親愛生養の性」「運用営為の才」とも言うべきものが備わっていたが、それは人倫として確立された「五倫」ではないということである。「聖人その性に率ひて以て人の道を立て、五倫以てあひ維ぎ、四民以てあひ助け」とあるように、「五倫」つまり人々の道徳的な関係や互いにそれぞれの役割を果たし合う士農工商の四民の助け合い（本稿第一章参照）は聖人がそれらを制作することで初めてもたらされた。

聖人によって人倫が制作されたことは、鬼神と如何に関わるのか。人倫のない原始の世界と人間、鬼神との関係を考えるには、『徂徠集』にある「私擬対策鬼神一道」という文章が参考になる。^(十四)

聖人の未だ興起せざるに方りてや、其の民散じて統無し。母有ることを知りて父有ることを知らず、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、其の基く所を識ること莫し。死して葬むること無くして凶びて祭ること無し。鳥獸に羣りて以て殂落し、草木と俱にして以て消歇す。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て、以て其の民を統一し、宗廟を建てて以て之れに居き、烝嘗を作りて以て之れを享け、其の子姓百官を率いて以て之れに事ふ。儼然として臨むが如く、洋洋として上に在り。人をして肅然として以て畏れ、凜然として敢へて肆ならざらしむる者は、焉に取る所有らんか。夫れ然る後に神を配して明に殺らふ。人道以て尊く、能く百福を降して以て造化を輔く。礼楽政刑、是れに由りて出づ。聖人の教の極なり。

〔『徂徠集』卷之十七「私擬対策鬼神一道」〕

聖人が道を制作する以前、人間はばらばらに生きていた。これは本節において引用した他の記述と同様である。その上、人は自分を生んだ母は知っていても父親は誰であるか知らず、子孫がどこへ行ったのかも問題にできなかった。先に引いた『答問書』では「父子之愛」は「天性」のものであり、人は生まれながらにそれを持っていとされていたが、ここでは父親は母子とともに生活せず、子は生まれたときにはすでに父を知らないという殺伐とした世界が描かれている。これはある種の動物の雄が生殖だけ行ってその後は雌のものとを去り、子育てに参加しないという生態から連想されたものだろうか。一種の乱婚状態のような世界であり、家族という概念や父母をはじめとした一族のまとまりといったものも存在しない。このような原始の状態にあつては人倫（五倫）などという道徳的な人間関係を人が有するはずもなからう。その上、人は鳥獸や植物に入り交じって死に、死んでもそれを葬る術も知らず、死後の靈魂を祭ることも行われぬ。これでは民に「福」はない。「人極」が確立されていなかったからである。この場合の「人極」とは何か。これについて子安宣邦氏は次のように言う。^(十五)

その生死が草木、鳥獸とともにあり、いささかの共同体的統一もなき原初の人間の生活がまず徂徠によって描かれる。そのような生活は人極、すなわち人間の由るべき定準が成立しなかったからである。かくて聖人は「鬼を制して以てその民を統一」した。人々の由る極として鬼神が立てられ、祭祀の礼が制定される。祭祀において臨在する鬼神のもとに、共同体の統一がなると徂徠はいうのである。人間世界のアーキタイプを徂徠はこのように祭祀的共同体としてとらえるのである。ここで祭祀の対象である鬼神が「人極」として把握され、鬼神祭祀が共同体的統一にはたすその比類のない政治的機能が存分に認識されているかぎり、この祭祀とは、祭り事が同時に政り事である祭政一致的なそれである。ともあれこのような祭祀からなる共同体として、人間世界の原型は把握されるのである。

（子安宣邦「「有鬼」と「無鬼」と——鬼神と徂徠のアルケオロジー」四 鬼神と祭祀共同体）

子安氏が述べるように、人々の拠るべき準則として「人極」が立てられることで民は統一した。その極として聖人によって制作されたのが「鬼神」であり「祭祀の礼」であることもその通りであろう。「祭祀において臨在する鬼神のもとに、共同体の統一がなる」という「祭祀的共同体」を徂徠は確かに想定していたし、祭祀と政事とが一体となった祭政一致の「政治的機能」もまた、本稿ですでに確認してきたことから領かれる。しかし、徂徠の鬼神論は果たして「祭祀的共同体」の形成のみに留まるものだろうか。

右の「私擬対策鬼神一道」において注目したいのは、人間の原初状態に関して本節で引用した他の記述と同じく、聖人の制作以前には人倫が存在しなかったとされることである。鳥獸のごとき状態の人間世界に聖人が「鬼神」を立てたことの意義とは何か。聖人は「鬼神」を制作して民を統一した。それは「宗廟」（祖先のみたまや）を建て「烝嘗」（先祖の祭り）を制定し「其の子姓百官を率いて以て之れに事ふ」ように定めることであった。これは、ばらばらだった人間に祖先や父母といった家族の序列を与え、人間関係に秩序をもたらすことではないだろうか。母あって父を知らず、散らばって住んで子孫の行方など眼中になかった人間に祖先から連なる人間の繋がりを定めたのである。先祖を天に合わせ祭る祭祀の礼によって人は自分から遡る一族の系譜を確かに知り、父母への愛あるいは孝などの人倫によって結ばれた家族の繋がりを実感する。そうなることで初めて五倫という家族を中心とした道徳的な人間関係に基づく共同体の生活を営むことができるであろう。したがって、徂徠の鬼神論の最も根本的な意義とは、殺伐とした原始の世界に生きて動物にも等しかった人間に、聖人が「鬼神」を制作することで人倫を与え、道徳的な秩序を持った人間世界を作り上げたことにあるのである。それゆえ「人道以て尊く」となり「能く百福を降」すに至ることができた。人倫が確立された人間世界になれば教えをもたらず先王の道も十全に機能するであろう。「親愛生養の性」「運用営為の才」といった人が生来持っている「群」を形成して生活を営む力も、先王の道に順って上手く活用されるであろう。そうであるがゆえにこそ「礼樂政刑、是れに由りて出づ」のであり、「鬼神」は「聖人の教の極」であると言い得るのである。

第六章 鬼神を「敬する」こと

前節において、徂徠の鬼神論の根幹に人倫の形成とそれによる道徳的な人間世界の構築が据えられていることを確認した。残る問題は、徂徠が天や鬼神に対する「敬」を主張してやまないことである。「敬」について徂徠は次のように述べている。

敬なる者は、尊崇する所ありて敢へて忽ゆるがせにせざるを謂ふなり。天を敬し、鬼神を敬し、君を敬し、上を敬し、父母を敬し、兄を敬し、賓客を敬すのごときは、みな敬する所あるを以てこれを言ふ。仁斎先生、宋儒の持敬を駁する者は是なり。ただ六経を歴観するに、その敬を言ふ者多きに居る。祇・肅・斉・莊・寅・恭・欽・畏のごとき、その言は殊なりといへども、みな敬なり。その然る所以の故を究むるに、けだし先王の道は、天を敬するを以て本となし、天道を奉じて以てこれを行ふ。人の先王の道を奉ずるは、まさに以て天職に供せんとするなり。人はただ天を以て本となし、父母を以て本となす。先王の道、祖考を祭りてこれを天に配す。これ天と父母とを合してこれを一つにす。これ本を一つにすと謂ふ。君なる者は先王の嗣なり。天に代る者なり。故にこれを敬す。民なる者は天の我に命じてこれを治めしむる所以の者なり。故にこれを敬す。身なる者は親の枝なり。故にこれを敬す。これ、先王の道、天を敬するを本となす所以の故なり。先王の道は、天を敬するを本となす。故に君子の心は、敬せざることなし。故に経伝に恭敬を言ふにも、また敬する所を言はざる者あり。

〔弁名〕恭・敬・莊・慎・独 二

「敬」とは、崇め尊ぶべきものがあつていい加減にしないことである。似た言葉に「恭」があるがこれとの違いは「恭・敬の分は、恭は己を主とし、敬は必ず敬する所あること、異なりとなすのみ」〔弁名〕恭・敬・莊・慎・独 一と徂徠は述べる。「敬」には天・鬼神・君・上・父母・兄・賓客など必ず尊崇する対象がある場合に言うのである。先王の道は「敬」の中でも「天を敬する」ことを「本」とし、天道を奉じて行われた。したがって、先王の道が記載され体现された六経において複数の類義語が見られるのも、それらは先王の道について述べたものであるから言葉は違つてもみな「敬」であるという。先王の道は「敬」を「本」としており、経伝に「恭敬」を言う場合には敬すべき対象を省いていることもある。『論語』憲問篇にある「己れを修めて以て敬す」という句を解釈して徂徠は「敬する所を言はざるは、天を敬するなり」〔『論語徴』庚 憲問）と言っている。さらに次のようにも述べる。

敬するはみな天を敬し鬼神を敬するに本づく。その敬するところ無くして敬する者は未だ之れ有らざるなり。朱子は敬の工夫を創はむ。是れ敬するところ無くして敬する者なり。みづから無為なりと謂ふ、余を以て此れを觀るに亦た病ひなる耳。

〔『論語徴』甲 学而）

「敬」はすべて天・鬼神を敬することに基づくままで徂徠は言う。宋儒は「敬」を自己一人の身を修める「持敬」とするが、それでは自分の心の中のことだけで敬する対象がな

いことになってしまふ。徂徠は「敬」には必ず自分の外部に敬する対象があることを繰り返して主張する。君は先王の継嗣であり天に代わるものであるからこれを敬する。民は天子が天から治めるように「命」を下されたものであるからこれを敬する。自分の身は天から生まれた人間がさらに父母から与えられたものであるからこれを敬する。このように「敬」には必ず天が根底にあるために「先王の道は、天を敬するを本となす」と言うのである。ここで、天子が上に天、下に民の間に位置するものであったことが思い返される。

子曰はく、「禹をば、吾れ間然すること無し。飲食を菲くして孝を鬼神に致し、衣服を悪しくして美を黻冕に致し、宮室を卑くして力を溝洫に尽す。禹をば、吾れ間然すること無し」と。

たいてい此の章は孔子 禹を賛す、主とするところは恭儉に在り、恭儉は帝王の盛徳なるがゆゑなり。しかうして「孝を鬼神に致す」とは、祖先を敬するを言ふなり。「美を黻冕に致す」とは、聖人を敬するを言ふなり。「力を溝洫に尽す」とは、民を敬するを言ふなり。此の三つの者を敬すれば、則ち先王の道 尽く。此れ孔子の間然すること無きゆゑなりなり。

『論語徴』丁 秦伯

祖先（鬼神）を敬すこと、聖人（先聖）を敬すること、民を敬することの三つが先王の道のすべてなのである。祖先と聖人とは天に同化して祭られるのであった。やはり帝王の上には聖人・祖先を合した天があり、下には民がある。民を蔑ろにしないことはまた次のようにも説明されている。

諸書にまた恭・敬の連言する者あり。またその義の相関するが故なり。先王の道は、天を敬するを本となす。故に敢へてみづから高しとせず。これ恭・敬の連言する所以の故なり。けだし堯舜の敢へてその下を軽視せざる所以の者は、天意の知るべからざるがための故なり。天或いはその衷を誘はば、すなはち鮌・驩兜は何ぞ必ずしも昔日の鮌・驩兜ならんや。芻蕘の言、あに必ずしも我が下に出でんや。孔子の天下を軽く棄てざりしも、また天意の知るべからざればなり。故に聖人の恭は、天を敬するの至りなり。

『弁名』恭・敬・莊・慎・独 五

先王の道は天という不可知で超越的なものを敬することに基づいているので、天子は為政者として人々の上に立つてはいても決して驕り高ぶることをしない。堯や舜が鮌・驩兜といった悪人までも用いたのは、天意を知り得なかつたからだという。天が彼ら悪人の衷心を誘い出すならば、悪人である彼らも変わるかもしれない。しかし、実際に変わるかどうかは天意によるしかなないので知ることは不可能である。卑賤な人々の言葉でも聖人は自分より劣つたものとはしなかつたし、孔子も天下のことを簡単には諦めなかつた。これらは天意が知り得ないからそうしたのであり、それゆゑ聖人は天を敬すると言うのである。

最初に引いた『弁名』の「敬」に戻ると、人間はみな万物の源である天から生まれるから天は人の「本」であり、また自分の身は父母から生まれるのであるから父母は自分の「本」

である。ここで、先王の道が祖考を祭ってそれを天に「配す」ことと「天と父母とを合してこれを一つにす」ということが並んで記されていることに注意したい。先に見たように、天子が先聖を天と同化して祭る場合には「配す」と言い、民それぞれの父母など広く人鬼一般を天に祭ることを「合す」と言う。ここで先聖も父母も区別なく天に祭ることが「これ本を一つにす」と説明されている。万物の「本」である天に、道の「本」である先聖、自分の「本」である父母を一つにして祭るのである。これらの「本」を一つにするということは、天に先聖から民それぞれの父母に至るまでの人鬼を合わせて「鬼神」とすることを意味する。先王が「鬼神」というものを制作した理由は「敬」には対象が必要とされることに関連する。「敬」の根底には、天や「鬼神的なもの」の不可知性に惑い、それら不可知なものを畏敬する「人情」「人の性」が想定されているのであろう。先王は天と先聖、さらには父母という万物・道・人の「本」を一つにして「鬼神」と名づけ、祭祀の対象としてまた卜筮によって疑いを問い質す対象として祭りの礼や占いの方法を制作したのである。これは先王によって「敬」の対象が確立されたことを意味する。「敬」の対象が確定されれば、人は天や鬼神の不可知性に惑うことはなくなり、祭祀において「精诚」を極めて祭ることができるようになる。天子が卜筮によって受けた「命」を示せば、人々はその「命」を下した鬼神を敬しているのであるから鬼神の「命」を信じて天子の事業に参画する。その意味で鬼神とは、先王が人々の「敬」の心を収斂する対象として制作したものとと言える。これは前節で引用した子安氏が言うように「鬼神」が立てられることによって民が統一する「祭祀的共同体」の形成に関わることであらう。

しかし、「鬼神を敬する」ことの問題はそれだけに尽きるものではないと思われる。徠は次のように言っている。

先王の道は、天を敬し鬼神を敬するに本づかざる者なし。これ它なし。仁を主とするが故なり。後世の儒者は、知を尚たもとび、理を窮たもとむるを務めて、先王・孔子の道壊くわれぬ。理を窮むるの弊は、天と鬼神と、みな畏るるに足らずとし、しかうして己はすなはち傲然として天地の間に独立するなり。これ後世の儒者の通病にして、あに天上天下唯我独尊ならずや。かつ茫茫たる宇宙、果して何ぞ窮極せん。理はあに窮めてこれを尽くすべけんや。その我ことごとくこれを知ると謂ふ者も、また妄なるのみ。故にその説をなす所は、みな陽あつわに先王・孔子を尊びて、陰ひそかにすでにこれに悖る。その意みづから謂おもへらく、能く古聖人のいまだ発せざる所の者を発すと。しかもみづから、その先王・孔子に勝ちて以てこれを上しのがんことを求めたるを知らず。それ聖人の教へは至れり。あに能く勝ちてこれを上しのがんや。凡そ聖人の言はざる所の者は、すなはちまさに言はざるべき所の者あるのみ。もしまさに言ふべき所の者あらば、すなはち先王・孔子すでにこれを言ひしならん。あにいまだ発せざる者ありて後人を待たんや。また思はざるのみ。

『弁道』二十一

天を敬することと鬼神を敬することが先王の道の「本」であることは、これまでも徠が繰り返し言っていた。後世の儒者、特に宋学では私智をもって理を窮め尽くすことに懸命になっているが、それでは先王・孔子の道は崩壊してしまう。そもそも理は窮め尽く

せるものではないのだから、自分がすべてを知り尽くしていると思うことなどはたためである。理を言う学者は先王・孔子がまだ明らかにしなかったことを明らかにしようとし、自覚のないうちに先王・孔子の上に立とうとしている。聖人が教えとして理を言わなかったのは言うべきことではなかったからであり、もし言う必要のあることだったならば聖人がすでに言っているはずだ。後世の人々が明らかにするのをわざわざ待つ必要はない。

ここで徂徠が主眼としているのは、私智によって理を語り聖人を超克しようとする姿勢への批判である。それによって彼は何を言おうとしているのか。右の『弁名』において理を窮めることへの偏重がすなわち「天上天下唯我独尊」に直結すると主張されていることに注目すべきである。窮理だけに腐心していれば天や鬼神を畏れなくなり、自分だけがこの世界に独り傲然と立っていると錯覚するようになる。先に見たように、聖人による「鬼神」制作の意義は人倫という人間世界の道徳的な秩序を確立することにあつた。原始の無秩序状態に生きていた人間に五倫という人間関係の繋がりを与え、「親愛生養の性」「運用営為の才」といった共同体を形成して生活する人の本性を十分に活かすようにすることが先王の道であり、その意味でそれは「教へ」である。ところが窮理に囚われた者は自分だけが一人この世界に立っていると考えるようになってしまう。それは先王によって人倫がもたらされ「群」として生きるこの人間世界のあり方から外れている。それゆえ徂徠は窮理を批判する。窮理に専心して自分だけが独立していることはできない。「敬」は必ず敬する対象を前提とするということも、「敬」は自分一人の心の問題ではないからである。「敬」すべき君・上・父母・兄・賓客などは、すべて人間が「群」として生きる上で不可欠のものであり、これら人々の関係は五倫をはじめとする人倫によって繋がれている。その最も根本的な部分には天・鬼神への「敬」がある。いまある世界の根底には、万物を生み出す天とともに聖人が人倫を定める「本」となった「鬼神」があるではないか。天や鬼神、その他「茫茫たる宇宙」の物事は理屈ですべて解決できるものではなく、窮め尽くせると考えるのは傲慢である。どうして不可知の天や鬼神を畏れないでいられようか。聖人が「鬼神」を制作し祭祀の礼や卜筮による政事の方法を制定したことは、先祖から父母に至る家族を中心とした人間世界の道徳的な秩序が初めて確立されたことを意味し、世を治め「民を安んずる」ための方法が示されたことに他ならない。それこそが「これ它なし。仁を主とするが故なり」ということであり、まさに「先王の道は、天を敬し鬼神を敬するに本づかざる者なし」と言い得るのである。

結語

徂徠の思想において「鬼神」はどのように位置づけられるのか。先王の道とは、古代中国の聖人が「民を安んずる」ために制作したものである。鬼神もまた聖人によって制作されたものの一つであるから、天下安民のための機能的な道具に過ぎないのだろうか。これが本稿で考察した問題であった。

徂徠は、鬼神とは天神（天）と人鬼（祖考）とを合したものと定義する。また、鬼神は聖人が「教へ」として立てたものである。鬼神が有であるか無であるかといった議論は理屈に過ぎない。無鬼論は聖人とその制作を信じないものとして退けられる。ところが、鬼神は世界の「利益」になると徂徠は言う。ある意味功利的とも言えるこのような側面を持つのが卜筮の鬼神である。人が何か事を興そうとして岐路に立たされれば、左右どちらに進むべきかを選択しなければならぬ。そのとき卜筮によって鬼神に「疑ひ」を問い質し、どちらを選ぶべきかを示す「命」すなわち「天意の在る所」を知る。天子がそれを民に知らせて努め励ませることで物事は成就するとされる。物事は天意と人力が半分ずつを占めている。それゆえ人が自分の力だけで事をすべて成し遂げたと考えるのは間違いであるし、逆に「天地鬼神のたすけ」に頼るばかりで人が努力を怠つてもまた事は成就しない。天子は卜筮を行って人々に向かうべき方向を示すが、そのときには天子自身のはかりごとは隠してあえて鬼神の「命」として民に知らせる。この点から先行研究では鬼神は「民心を掌握するための手段」であるとされた。もし鬼神が統治を目的とした単なる手段に過ぎないのであれば、聖人は内心では鬼神や卜筮を尊ばず、民が好むから仕方なくそれに従っていたことになる。しかしながら徂徠はそうは考えていない。天子が鬼神の「命」として人々に方向を示して事に取り組めば必ず「吉、利」になるという。これは鬼神なるものが本来「正」であり一種の善性を有するとされたことによる。卜筮の結果が保証されるのはこの鬼神の善性によるとともに、鬼神・卜筮が聖人の「因る所の者」つまりは道の制作の「本」だからである。鬼神は「天地の心」であると徂徠は述べる。卜筮を行い、天と祖考とを合した鬼神に問うて疑いがなければそれは天地に反しないことになるというのである。

なぜ天と祖考とを合する必要があるのか。そしてそれが「鬼神」と名づけられ「天地の心」と呼ばれるのはなぜであるのか。この問題を考えるにあたって重要なのが祭祀の鬼神であった。祭祀において鬼神は目に見えず耳にも聞こえないものとして人々の前に来格する。それは「僣然として」感じ取られるものであり、そのように「在すが如く」に祭ることが鬼神祭祀の礼とされる。鬼神は五官では捉えられないが「在すが如く」に来格する「礼の物」として取り扱われるのであった。その存在が実体として感知できないばかりではなく、そもそも鬼神が来格しているのか否かさえ人には知り得ない。その上、たとえ来格していてもそれが天であるのか人鬼であるのかも判別できないとされる。さらに、祖考（人鬼）を天に並べて祭るというが、それには「合す」と「配す」という違いがあることが明らかとなった。過去に道を制作した「開国の太祖」である聖人は、民にもたらす恩恵が天に等しいために天と同列のものとされ、為政者である天子が天に「配す」ことで彼ら先聖は天と同化される。「群下はすなはち配せざるのみ」と言われるように、天に「配」されるのは聖人のみに許されたことであった。上には先聖と同化した天があり、下には治めるべき民がある。その真ん中に立つのが天子である。天と聖人は一体化して「鬼神」となり、

ト筮によって天子が疑いを問い質せば「命」として進むべき方向を示す。天と民との間に位する天子は、自身を媒介として鬼神の「命」を民に知らせる。鬼神の「命」すなわち天の意志が「天地の心」であった。このように祖を天に「配」して祭祀を執り行い、鬼神の「命」に従って政事を行う祭政一致の政治形態は日本古代の「神道」も同様であると祖徠は考えていた。また、聖人に限らず人は天から生まれ、死ねばその靈魂は天に帰っていく。それゆえ民それぞれの先祖や父母もまた天に「合す」ことで祭られる。

聖人は天と人鬼とを合することを教えとして立てた。それには不可知のものである天や鬼神に「疑沮」する人の心が関わっている。聖人による道の制作以前、人間がまだ動物のように生活していた原始の時代から、人智の及ばない天やそのはたらき、あるいは「鬼神的なもの」を疑い畏敬する「人情」「人の性」を人は持っていた。この性質に沿って聖人は人々が畏れる不可知のものに「鬼神」と名づけ、それに対処するために祭祀やト筮といった「道」を制作した。先行研究で考察されたように、原初状態の世界に聖人が祭祀の礼を制定することで人々は拠るべき準則を得た。その「人極」によって「祭祀的共同体」が成立し、祭ることによって鬼神のもとに共同体の統一が実現したのである。しかしながら、聖人が「鬼神」なるものを制作した意義はそれだけに留まらない。

そもそも徠徠は、人には「親愛生養の性」「運用営為の才」あるいは「孝弟忠信」といった性質・能力が生来備わっていると考えていた。これらは「仁の小わり」と言われ、共同体を形成し、互いに助け合って生活を営むことは人の本性であるとされる。徠徠の思想は、為政者が「民を安んずる」という構図からその政治性に特色があると言える。しかし彼は、「群」としての生活を運営する人の主体性を重視していたのである。また、彼の思想の根底にはこの世界を生み出した超越的な存在である「天」があった。しかし、天はただ万物を生むだけである。それではこの世界は成り立たない。世界を成り立たせるには「聖人の参贊」や人の営為が不可欠であると徠徠は考える。万物を生む天地のはたらきを裁成輔相するように聖人は道を制作した。人が共同体を形成して生きる性質を養い、世界を手く成り立たせるのが先王の道だからである。

ところが原初の時代においては、人間が共同体として生きるために不可欠な人倫すら存在しなかった。その世界で人は母親はいても父親を知らないという動物のごとき殺伐とした生活を送っていた。人間の道徳的な関係の最小単位である家族でさえも十分に築かれてはいなかったのである。家族を中心とした人の繋がりである五倫も聖人の制作によって初めて人間にもたらされた。聖人が「鬼神」を制作することで人は自分の父母から遡る家族や一族といった人間の繋がりを知ったのである。人間世界に人倫が確立されれば、人に生まれつき備わる「親愛生養の性」「運用営為の才」は十分に発揮され「群」として生きる人の生活も円滑に営むことができる。そうなれば祖先を祭る祭祀を制定することで民を統一することができ、ト筮によって民に鬼神の「命」を示して事業に励ませることも可能となる。聖人による「鬼神」制作の最も大きな意義は、人倫を確立し人間世界に道徳的な秩序をもたらすことであつたのである。徠徠が鬼神を「敬する」ことを強調する理由もここにある。「敬」には必ず対象を必要とする。窮理に囚われた者は世界に自分一人で立っていると錯覚する。しかし、人は独立して生きることができず、「敬」の対象である君や父母、民などはすべて「群」として人が生活を営む上で必要不可欠なものである。これらの人間関係は家族を中心とした人倫によって結ばれている。この人間世界に人倫をもたらす

にあたって聖人は「鬼神」を制作した。したがって先王の道は、万物を生み出す天と人倫成立の契機となった鬼神を「敬する」ことに基づくとされている。これが本稿で考察してきた徂徠の鬼神論である。

荻生徂徠の鬼神論を取り上げようとしたとき、まず目に留まったのは『中庸解』にある「鬼神とは天地の心なり」という一句であった。「鬼神」がすなわち「天地の心」であるとは一体どういうことであるのか。本稿の執筆はこの疑問に何とかして答えを見出したいというところから出発した。その考察の過程と結果は、本文で徂徠の言葉をたどりながら述べてきた通りである。徂徠の著作を読むことを通じて実感されたのは、徂徠という人物が一心に古代中国の先王の道に目を向けつつも、いま現在あるこの人間世界、人の生活というものを決して蔑ろにせず、むしろそれに大きな比重を置いていることであった。人に生来備わる「親愛生養の性」や「運用営為の才」、さらに本稿の最後に取り上げた「鬼神」と人倫の関係などはその現れであろう。徂徠は、人が人倫によって繋がりが互いに助け合いながら営まれる人間世界を見据え、「鬼神」もその中に位置づけられるとした。そのような世界を構築した聖人と、彼らによる道の制作の事実をひたすらに信じるからこそが肝要なのである。もとより徂徠は、個人の内面における道徳的な修養などは問題にしない。人はあくまで「群」として生きるものと考えられている。先王の道も鬼神も共同体の形成とその統治に関わるものである。しかし、それは単に治まれば済むという政治重視の功利的な手段ではない。聖人への「信」の根底には、人間が人間としての生活を営むために不可欠である道徳的な繋がりが聖人によってもたらされたこと、さらにはその人倫の確立の契機として「鬼神」が立てられたことがあった。そのようにして制作された「鬼神」並びに万物を生み出す天に対して人はそれらをただ「敬」すべきであることを徂徠は繰り返し説く。徂徠の思想における道徳の問題はこの「敬」のみに尽きるとも言えるであろう。徂徠の鬼神論は、現実のこの人間世界とそこに生きる人に深く根ざした思想だったのである。

【注】

- (一) 引用した『弁名』の一句目は、テキストとした日本思想大系では「仁なる者は、人に長となり民を安んずるの徳を謂ふなり」となっている。原文の「長人」を「人のかしらになる。人のかみに立つ」（同書頭注）の意味に解して「人に長となり」と読んでいるのである。しかしながら、金谷治氏（金谷治編『荻生徂徠集』日本の思想12、筑摩書房、一九七〇年）は「人々を成長させる」という意味に解して「人に長じ」と読んでおり、徂徠の慣用的な読み方に従えばこちらの読みの方がより適切と思われる。したがって、引用にあたってはこの部分のみ改めた。
- (二) 丸山眞男『日本政治思想史研究』東京大学出版会、一九五二年。
- (三) 源了圓「徂徠試論」『季刊 日本思想史』第二号、一九七六年。
- (四) ただし、徂徠の著作の中には天は「無心」であると述べているところもある。人の形は地に本づき、人の心は天に本づく。然れども天の無心にして人の有心なる者は何ぞや。心や天や、均しく神なり。ただ人の神は形と合して、しかうしてのちに心の名あり。物みな心あり。ただ人心のみ最も靈なる者は何ぞや。形・神合して三才の中なり。五行備はりて羽毛鱗介の中なり。ただ中のみ以て四方を兼ねべし。ただ中のみ以て四方に適くべし。これこれを正通の稟と謂ふ。正通にしてここに靈なり。これその以てする所なり。

（『護園隨筆』巻四）

- また、『徂徠集』卷之二「復芳幼仙」にも同様の記述がある。これらは天は無心であるとする朱子学（宋学）の思想からまだ脱却していなかったときの徂徠の言である可能性もあり、本稿では特には取り上げないこととする。なお、本稿における『護園隨筆』の取り扱いについては注（十三）参照。
- (五) 仁齋の鬼神解釈並びにそれに対する徂徠の批判についての詳しい検討は本稿の範囲を逸脱するので省略する。二人の論点や解釈の違いについては、子安宣邦『鬼神論——儒家知識人のディスクール』福武書店、一九九二年にまとめられている。前掲源氏論文。
- (六) 書き下しは引用者による。『中庸解』からの引用は以下同じ。
- (七) もっとも、直接鬼神について言及してはいないが、徂徠自身が聖人の道（礼楽）を「道具」と述べているところがないわけではない。『太平策』には「礼楽文物モ、美觀ヲコノミ、カザリノ為ニ設ルニ非ズ、民ヲ安ンズル道具ナリ」という記述が見られる。しかし、これだけで礼楽や鬼神を含む聖人の道を天下安民のための単なる道具・手段と断定することはやはりできないであろう。
- (八) 日本思想大系『荻生徂徠』所収。書き下しは引用者による。
- (九) 吉川幸次郎氏は徂徠の「敬天、敬鬼神の説」が「日本の神道からの示唆が大きく作用している」と解釈しているが、本稿ではこの立場は取らない。吉川氏の説は「日本の思想家としての徂徠」（吉川幸次郎『仁齋・徂徠・宣長』岩波書店、一九七五年所収）を参照。
- (十) 片岡龍「荻生徂徠の天命説」『日本思想史学』第二十九号、一九九七年。
- (十一) このように幅広いものを包括する徂徠の「鬼神」概念は、「天下国家を治むる

道」ではないという点で退けた仏教をもその中に取り込み、仏や菩薩など違いはあるものの「威靈有りて能く禍福を降す」ことではみな鬼神と同類であるとす。

夫れ聖人の道なる者は、古の帝王の天下を治むるの道なり。豈に儒者の私有ならんや。昔楊墨天下国家を治むるの道を言ひて、聖人の道と齟^もる。故に孟子之れを闢^{しりぞ}く。仏氏の如き者は、未だ嘗て天下国家を治むるの道を言はず。豈に聖人と抗せんや。而るに儒者仏氏を疾視して以て仇と為す者は、乃ち聖人の道を以て仏氏の類と為すなり。豈に亦た聖人の道を小にせざらんや。謬なるかな。今仏氏の道と為す所を觀るに、乃ち鬼神の道なり。僧も亦た巫祝の類のみ。何となれば、巫祝は神を奉じ、僧は仏を奉ず。其の名殊なりと雖も、彼の命^{なう}くる所殊なるのみ。彼の言に曰く、神有り、鬼有り、天有り、明王有り、菩薩有り。皆威靈有りて能く禍福を降す。而して大小貴賤の等しからざる、故に仏と神と殊なり。大小貴賤の等しからざると雖も、然れども之れを均しくするに威靈有りて能く禍福を降す。之れを均しくするに亦た類のみ。故に神仏の名は、特^ただ彼の命くる所、吾れ自り之れを觀れば、皆神なり。(略) 故に曰く、仏道なる者は鬼神の道なり。僧なる者は巫祝の類なり、仏氏を仇視する者は、聖人の道を小にする者なりと。夫れ仏法自り以來千有余歳、僧と巫祝とは皆民なり。聖人の民におけるは、一視同仁す。況や巫祝は三代の時自り既に之れ有り。而も其の道と為す所は得て之れを知るべからず。聖人も亦た民の俗に因りて以て之れを存すれば、則ち何ぞ必ずしも其の道と為す所の何如なるを問はんや。祇^ただ其の已^{はな}甚^はだしき者を禁じ、治に害あらざらしむれば可なり。且つ今の世の神を奉ずる者は五、曰く巫、曰く祝、曰く陰陽、曰く僧、曰く修験。其の奉ずる所の道は二、曰く神道、曰く仏道。然れども之れを均しくするに皆神道にして、五者何ぞ扱^まばんや。但だ僧は寔^{まこと}に繁く、所在皆之れ有り。頗る字を識る。其の居る所の寺院も亦た大にして、宗派の等轄甚だ嚴なり。而も它の四者は頗る微にして、亦た字を識るもの鮮く、等轄有ること莫く、其の居る所も編氓と殊ならず。故に今祠制を定め、永永に之れを守らしむる者は、僧を便と為すなりと。

(『徂徠集』卷之十七「対問」日本思想大系『荻生徂徠』所収。書き下しは引用者による)

(十三) 『護園十筆』の成立や書誌情報についてはテキストにおける西田太一郎氏の「解題・凡例」を参照。なお『護園隨筆』は伊藤仁斎への反駁を主としていることもあって宋学の思想を遵守して述べている部分が多い。後に完成される徂徠独自の見識の萌芽が見られないこともないが、この著はあくまで宋学擁護の立場から書かれたものとし、本稿では詳しく取り上げる対象としなかった。この著作については後年徂徠自身も「護園隨筆は、不佞未熟之時の書に候。御用被成間敷候」(『徂徠先生答問書』下)と述べて反省している。その他『徂徠集』卷之二十七「与屈景山」第一書、同卷之二十八「復安澹泊」第三書(いずれも日本思想大系『荻生徂徠』所収)などにも同様の述懐がある。

(十四) 平石直昭編『徂徠集 徂徠集拾遺』近世儒家文集集成第三卷、ペリかん社、一

九八五年所収。ここでは子安宣邦「有鬼」と「無鬼」と——鬼神と徂徠のアルケオロジー」（前掲子安氏『鬼神論』所収）に引かれているものを参考に引用者が書き下した。なお『徂徠集』に収録されている徂徠の詩文は作成の年代を意図的に省いており（前掲吉川氏「徂徠学案」『仁斎・徂徠・宣長』所収）参照、この「私擬対策鬼神一道」もいつ頃書かれたものかは不明である。これは文章が難解であり、意味をよく理解できない部分が多い。また、宋学の影響下からまだ脱却していない頃の徂徠の文章である可能性もある。しかし、本稿では人間原初状態と鬼神並びに人倫の問題を考察するための資料としてあえて引用する。

（十五） 前掲子安氏『鬼神論』所収。

（十六）

これに関して極めて示唆的に思われたのは、仁斎や徂徠の学問方法並びに「されば見聞広く事に行わたり候を学問と申事二候故、学問は歴史に極まり候事二候」（『徂徠先生答問書』上）という徂徠の言葉についての小林秀雄氏の次のような言葉である。

徂徠達の学問に、厳密な方法がなかったという事は、裏返して言えば、何んの事はない、今日の学問より遙かに生活常識に即していたと言う事なのだ。徂徠が、見聞広く、事に行きわたるのが学問だ、と言う時に、考えていた事実とは、今日の学問の言う事実ではない。今日言う学問的事実とは、合理的事実を指す。経験的事実とは、合理的経験に基づく事実を指す。徂徠が見聞を広めよ、と言った意味は、人間の経験するところは量質ともに広大なものであるから、経験を充する事は肝要であるという常識的な意味なのだが、今日の学問では、広大な人間の経年の領域を、合理的経験に絞るのを眼目としているから、学者は、必ずしも見聞を広める事を必要としない。いや、人情を解せず、人倫を弁えなくても、学問の正しい道は歩けるのである。徂徠等の夢にも思わなかった学問の概念である。歴史という言葉についても同じ事が言えるので、徂徠は、歴史の学問は、歴史を成立させている条件を調査するにある、と言ったのではない。歴史観察と歴史法則とが交わる点に、歴史事実を確認せよ、などと言ったのではない。学問は歴史に極まる。即ちただ普通の意味で、歴史は学問の条件だ、と言ったままでだ。

（小林秀雄「徂徠」『考えるヒント2』文春文庫、一九七五年所収）

【参考文献】

- 金谷治編『荻生徂徠集』日本の思想12、筑摩書房、一九七〇年。
- 尾藤正英編『荻生徂徠』日本の名著16、中央公論社、一九八三年。
- 田尻祐一郎『荻生徂徠』叢書・日本の思想家15、明徳出版社、二〇〇八年。
- 野口武彦『荻生徂徠』中公新書、一九九三年。
- 岩橋遵成『徂徠研究』名著刊行会、一九六九年。
- 今中寛司『徂徠学の基礎的研究』吉川弘文館、一九六六年。
- 丸山眞男『日本政治思想史研究』東京大学出版会、一九五二年。
- 吉川幸次郎『仁斎・徂徠・宣長』岩波書店、一九七五年。
- 子安宣邦『鬼神論——儒家知識人のディスクール』福武書店、一九九二年。
- 子安宣邦『「事件」としての徂徠学』ちくま学芸文庫、二〇〇〇年。
- 子安宣邦『徂徠学講義——『弁名』を読む』岩波書店、二〇〇八年。
- 小林秀雄『考えるヒント2』文春文庫、一九七五年。
- 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」竹内整一・西村道一・窪田高明編『日本思想史叙説』ぺりかん社、一九八二年。
- 黒住真「初期徂徠の位相——出自・流謫・志向」竹内整一・西村道一・窪田高明編『古学』の思想 日本思想史叙説4』ぺりかん社、一九九四年。
- 源了圓「徂徠試論」『季刊 日本思想史』第二号、一九七六年。
- 片岡龍「荻生徂徠の天命説」『日本思想史学』第二十九号、一九九七年。
- 高山大毅「徂徠学の風景」『思想』二〇一六年第十二号、二〇一六年。