

近世中期における禍福観の形成

——荻生徂徠を中心として——

序 禍福と「不条理命題」

自我が形成されるに際し、幸不幸をどう理解しどう位置づけるか、すなわち幸福観は、不可避の命題のよう¹に思われる。とりわけある個人が主体的努力によって一定の成果を得ようと希求する時、その命題はより重大な意味を有するようになる。当然のことながら現世において善行は必ずしも報われるものではなく、にもかかわらず営々たる努力を継続しなければならぬとするならば、人はそこに何らかの整合性ある解答を求め、それにより均衡ある自我を維持し、世俗の人たるを保つ。解答は民衆自身の中から湧き出るようにし

伊 東 誠 司

て示されることもあれば、為政者、ないしはそれに近い立場の者によって、支配にとり好都合なように教示される場合もある。

近世思想史研究において禍福観の考察は、皆無とはいえないまでも、いわば盲点のようにして忘れ去られてきたように思う。¹しかし、中世との比較において、近世の人々には現世における主体的努力により目的を達しようとする気運が昂揚していたと想定され、とすれば新たな時代における適合的自我形成の顕著な表現のひとつとして、近世において展開された禍福をめぐる様々な議論を挙げることができるであろう。

私は、善行に必ずしも幸福がもたらされず、悪業に

対し必然的に不幸が訪れるのではないという、ある意味では当然の人生の摂理を、割り切れないさを表す命題として改めて「不条理命題」と呼称し、その近世的な解決の様相を丹念に追求してみたい。⁽²⁾そしてそこから知られ得る範囲内において、若干自我形成の在り方について言及したい。

本稿では、荻生徂徠の思想の内にそれを探りたい。徂徠の思想的完成期は五十歳以後とされ、その真髓が集約的に論述されているのが『弁道』『弁名』の二弁である。⁽³⁾主としてこれらに依拠しつつ考察したい。

一 徂徠天命説の構造

徂徠は天命を周到細密に構造化している。『弁名』智・第一則においては次のように述べられている。

「命を知る」とは、天命を知るなり。天の命ずる所何如なるかを知るを謂うなり。(中略)故に曰く、「命を知らずんば、以て君子たることなきなり」と。後儒或いは「その然る所以の理を知る」と曰い、或いは「吉凶禍福を知る」と曰い、或いは「名

利得失、毫も心を動かさず」と曰う。みな道を知らざる者の言なるのみ。⁽⁴⁾

この場合の道を知らない者として論断された「後儒」には、朱子学者とともに伊藤仁斎が強く意識されている。例えば仁斎は、『語孟字義』天命において、

けだし吉凶禍福、貧富夭寿、みな天の命ずるところにして、人力の能く及ぶところにあらず。故にこれを命と謂うなり。⁽⁵⁾

およそ聖人のいわゆる命と云う者は、みな吉凶禍福死生存亡相形する上に就いて言を立つ。けだしあるいは吉あるいは凶、あるいは禍あるいは福、あるいは死あるいは生、あるいは存あるいは亡、その遇うところの幸不幸、みな自然にして至り、これを奈何ともすべきこと無し。⁽⁶⁾

としている。天命を禍福と関係させるのは中国の思想にも見られるところであり、⁽⁷⁾とすれば仁斎が天命の内容を禍福と理解している点はごく当然のことのようにも思われる。そして徂徠もその立場を全否定しているわけではない。ただそれでは天命を完全に説明し尽く

したことはない」と主張したのである。『論語徴』李氏では

① 「天命を畏る、何晏曰く、「順えば吉、逆えば凶なるは、天の命なり」と。尽くすと謂う可き已。仁斎「吉凶禍福」と言いて「順逆」を言わず。ゆえに君子の畏と為すに足らん乎。かつ天命は啻だに吉凶禍福のみならず。天我れに命じて天子と為り諸侯と為り大夫と為り士と為らしむ。ゆえに天子・諸侯・大夫・士の事とするところは、みな天職なり。君子は天命を畏る。ゆえにその道に於ける也、心を尽くし力を竭くさざること莫き已。仁斎の知らざる所なり。⁽⁸⁾

と論じられ、また『弁名』道・第三則では

② 吉凶禍福はその然るを知らずして然る者あり。静かにしてこれを觀れば、またその由る所の者あるに似たり。故にこれを天道と謂う。⁽⁹⁾

と、されている。①の引用文について言えば、何晏の言は、吉凶についてであって、禍福にまでは論及していないといえる。徂徠には、吉凶について云えること

を禍福にまで応用し解釈する無理があるかもしれない。しかし、彼の言わんとするところに忠実に整理するならば、仁斎の天命に欠けている要素は順逆と天職ということになる。また②の引用文より、禍福は天道とすべきことが分る。したがって両引用を総合すれば、天命とは天道（＝禍福）・天職・順逆を集成したものであると云える。すなわち徂徠は、仁斎が天道について述べているに過ぎないものを天命として語っている点を批判していたのである。

ところで、天命と徂徠学説の骨子である先王の道の関係については、同・智・第一則に「先王の道は、天に本づき、天命を奉じて以てこれを行⁽¹⁰⁾う」とある。すなわち先王の道の現実的執行は、天命を「奉」ずる、つまり重大に尊ぶ、という形態においてなされることを示している。

二 天道・天職・順逆⁽¹¹⁾

前章において天道の内実は禍福であるとされたが、同・天命帝鬼神・第一則には

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うに非ずや。⁽¹²⁾

とあり、『書経』湯誥にある天道の福善禍淫という性格が肯定的意味合いにおいて引用されている。⁽¹³⁾ また、『徂徠集』卷之十二には「福善禍淫論」と題された一論がある。小論ではあるが、徂徠の福善禍淫観の要諦を余すところなく纏めたものである。そしてその冒頭には「天道は善に福し淫に禍す、聖人の言は、真実にして妄なし。万世にわたりて爽わざること、符契を合するが如し⁽¹⁴⁾」と記されている。この記載からも天道の内幕としての禍福とは、更に云えば福善禍淫に他ならないことが明らかであり、基本的にその機能をは認する立場にあることが理解し得る。

ところで、『弁名』恭敬莊慎独・第二則には「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

これを行う⁽¹⁵⁾」とあり、同・天命帝鬼神・第十五則にも同内容の記述がある。⁽¹⁶⁾ また、同・第一則にも「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う⁽¹⁷⁾」とある。

政教とは先王の教え(道)を指そう。これらの他にも同趣旨の記載が見られ、天道もまた奉ずべきものとして規定されていたと云える。

次に天職について検討したい。長文の引用となるが『弁道』第七則を引く。

孔門の教えは、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えども、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、すなわち臣民の在ることあり。士となれば、すなわち宗族妻子の在ることあり。みな我を待ちてしかるのち安んずる者なり。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い相匡し相救う者は、人の性然りとなす。故に孟子曰く、「仁なる者は人なり。合してこれを言えば道なり」と。荀子称すらく、「君なる者は群するなり」と。故に人の道は、一人を以て言うに非ざるなり。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。土農工商は、相助けて食う者なり。かくのごとくならずんば、すなわち存すること能わず。(中略) 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。⁽¹⁸⁾

先王の道の具現化は仁であり、またそれは天下を安んずるの道である。天命を敬することに根差している君子の道についてはどうか。天が下命して天子や諸侯や大夫となる。それらの下には臣民の存在がある。士もまた天が命じた。その下には宗族妻子がある。天子・諸侯・大夫にとっての臣民、士にとっての宗族妻子、いずれも「安んずる」べき者達である。ところで

士大夫は、孤立して民人を安んずるのではない。君とともに、天命に基づく社会的組織の一職分として、それを司るのである。「君と天職を共にする」とはそれを示す。そのようにして道を同じくするのであり、そこに仁なる君子の道が成立する。

また人の道は、「群」をなし、相互扶助するという人間の性に依拠し、仁の集成により成立する。

土農工商とは、「今試みに天下を觀るに」からも分るように、以上の現実的展開である。すなわち、仁であり、安んずるのであり、相互扶助の職制である。そして本来「群」なる人間は、そうした中においてしか存在することができないとされる。

さて、この史料において天職を果たすことを強く求められているのは、直接には君子である。しかし、よく知られた史料であるが、『徂來先生答問書』に

世界の物体を土農工商の四民に立候事も、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。(中略) 各其自の役のみいたし候え共、相互に助けあい、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、はなれく
に別なる物にては無之候えば、満世界の人こと
く人君の民の父母となり給うを助け候役人
に候。⁽¹⁹⁾

とあるように、徂徠は基本的にすべての人を、国政を支える大切な「役人」と考え、互助共栄の「もろすぎなる」共同体を理想としていた。とすれば、天職とは全人に保障され、同時に期待される職分であったと云うことができよう。換言すれば、士農工商として示された個々の天職を全うすることの重要性が説かれているのである。『弁名』恭敬莊愼独・第二則に「人の先王の道を奉ずるは、まさに以て天職を供せんとするなり⁽²⁰⁾」とあり、この端的な証左となろう。天職は徂徠の職分論の基底を構成している。

ところで同・智・第一則には「君子の、道を学ぶも、また以て天職を奉ぜんと欲するのみ⁽²²⁾」とある。天職もまた「奉」ぜらるべきものであるという点は、留意される必要がある。

次いで順逆である。順と逆の対比は例えば同・性情

才・第五則に

七情の目は、欲を以て主となす。その欲に順うときは、すなわち喜・楽・愛なり。その欲に逆うときは、すなわち怒・悪・哀・懼なり。これ性はおのおの欲する所の者ありて情に見る。⁽²³⁾

とある。順に積極的価値が認められていることは明らかである。個人の精神性に関連して他には、同・仁・第一則に「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⁽²⁴⁾」とあり、また同・謙讓遜不伐に「君子、礼楽を学びて以てその徳を成せば、すなわち和順中に積りて、その英華外に発する者かくのごとし⁽²⁵⁾」とある。いずれも徳の形成に関係している。「和順」が積もるという表現にも注意したい。⁽²⁶⁾

政治の在り方に関連しては、同・礼・第一則に「化するに至りては、すなわち識らず知らず、帝の則に順う。あに不善あらんや。これあに政刑の能く及ぶ所ならんや⁽²⁷⁾」とあり、それと気づかれずに民を支配秩序に「順」がわせる教化が、刑政による統制より優れている

ことが述べられている。同・勇武剛強毅・第一則では、『礼記』聘義を肯定的に引用しているが、⁽²⁸⁾その中にある「順治」はこうした内容に符合しよう。また、同・元亨利貞・第三則には、聘享、すなわち諸侯相互の使者の派遣と、その際の贈物の遣り取りにつき、「これに藉りて諸侯和順し、国その福を被る⁽²⁹⁾」とあり、「和順」による国全体への福の賦与という論理は注目される。

徂徠学は、刑政の必要性を鋭く主張する基幹的部分と、それを無理なく実現しようとする補足的側面を併せ持つが、順逆の説は後者の性格により深く関与する。天命・天道・天職は「奉」と対にして表現されていたが、当然とも云えるが順逆には見られず、その相違が窺われる。

同・仁・第一則には

いやしくも擧きてこれを長じ、引きてこれを伸ばさしめば、すなわち火滅し苗槁れんのみ。仮すに風を以てしてこれを鼓し、仮すに雨露を以てしてこれを灌漑し、然るのち以て原を燎き天に参するの盛んなるに馴致すべきなり。(中略)礼楽の道

は、識らず知らず、帝の則に順う。なお風雨の天よりこれを祐くるがごとき⁽³⁰⁾か。

とある。強引に火を大きくしようとしたり、無理に苗を引き伸ばしても、かえって逆の結果を生じると説諭され、時宜に適った行いが求められている。そしてそこに「天祐」もある。順逆は、順境・逆境の意味を強く含み、変転する時系列の中で適切な対応を成すか否か、という選択に深く関わる概念と思われる。

天命を構成する三つの要素のうち、中心となるのは天道である。それは、天命・天道ともに福善禍淫と規定される点からも明らかであろう。ついで、先王の道の支配秩序が現実的に展開するのを可能とする、天職が重要である。順逆は、天道・天職の円滑な実現を、補足的に援助する位置にある。

先王の道、すなわち礼楽刑政の上層には、以上のような天命論が存し、下位概念に対し規制と保証を与えていたと思われる。

三 徂徠の福善禍淫観

さて、徂徠天命説の中心概念である福善禍淫(天道)の構造について、更に精査に検討したい。⁽³⁾

福善禍淫が成立するに際しては、「分」と「時」という概念が関与している。前掲『徂徠集』巻之十二「福善禍淫論」には、「天道福善禍淫を(筆者)世人多く疑い信ぜざるは、分と時を知らざればなり」と記されている。この引用からも、福善禍淫に対する懐疑を世の人々が抱き、不条理命題が顕在化していた様子が窺われる。それに対する徂徠の回答が、「分」・「時」を知らぬ故の迷妄である、ということなのである。以下、この史料に基づき考察をすすめたい。

「分」については「分は命において生ず。命は生有るの始に定む」と定義されている。「分」は、天命によって生来に決定されている、とするのである。そしてそれは現実のなかで「人は以て獣と為すべからず。鳥は以て艸木と為すべからず。松は以て柏と為すべからず」という別として現われる。この「分」を弁えて行

動することが、福を招来する為の基礎的条件である。逆に、それを踏み外すことが禍を招く。すなわち「魚は江湖に遊ぶを福と為す。水を喪うを禍と為す。猿は入れば則ち死す」、魚には魚の、猿には猿の、福を得る為の「分」が与えられているのである。これは人間世界に適用されると「天子の諸侯と為るは禍なり。大夫の諸侯と為るは福なり」となる。天子・大夫それぞれの「分」に相応しいあり方が求められ、それが実現されているところに、福が齎されるというのである。したがって、「禍福の名は、分に由りて殊なる」という禍福観は当然の帰着である。しかしこれは、禍福観に関連させ身分制を理念的に擁護するものであり、徂徠の封建教学イデオログとしての側面を端的に示しているといえる。

こうした禍福観は、民衆の素朴なそれとは著しい乖離を為すものであった。

世人の惑えるや、概ね猗頓の富、許史の貴、彭鏗の寿を謂いて福と為し、簞瓢の貧、輿台の貌、權蜉の夭を(謂いて)禍と為す。此れ特に世俗に通

称せらるるもののみ。

猗頓は春秋時代の魯の大富豪、許・史は漢の外戚である貴顕の姓、彭鏗は古の著名な長寿者である。また、簞瓢は顔回のお話で知られた清貧を意味し、輿台は身分賤しい召使、貌は豹・虎等の獣類である。槿は朝開いて夜萎れ、蜉は朝生まれて晩には死すという、はかなさの表現である。

ここに代表されたような富貴寿（貧・飢・夭）は、当時の多くの庶民が願望し、あるいは忌避するものとして共有する福徳（災禍）観であったろうが、徂徠は世俗的な価値観に過ぎぬと一蹴している。そして続いての記述で真なる福徳の例示として、夏の忠臣関竜逢や殷の紂王の諸父比干を引きつつ、「名」を挙げている。両名とも暴君を諫めたために殺害されたわけであるが、たとえ落命したとしても、美名を千載に残すことは幸福であるというのである。多くの民衆には恐らく得心しがたい。

「時」とはそうした懷疑を除去しようとして施された工夫のひとつである。

まず「時は天の為す所なり」とされる。また、「時」を弁えぬ者を評して「天命に暗き」としている。つまり「時」は、天命より齎されるものである。その働きは「通」・「塞」と表現し論じられているところから、諸事を円滑にすすめるための融通・通用の作用とすることができよう。そして、「時に違わず、以て福を求む」、すなわちそれを誤らぬ場合（即ち「通」）に福が得られるとされている。

事例としては、伊・周の「位」に対して、孔・顔の「名」が引かれている。周知の通り、善行の人孔子は自らそれを欲するところがあつたのにもかかわらず、望みの位に就くことが叶わなかった。また顔回も類稀な善人でありながら、薄幸のうちに夭折した。これらの事実は、世俗における福善禍淫の不成立が問題とされる時、縷々語られるものである。近世においても特に後期にその意味が重大化する。ところで、孔子の件を徂徠の立場に則して解釈すれば、人格識見に問題があり位につけなかったわけではないということになる。すなわち、孔子に位を得るだけの「分」が欠如してい

たわけではないということである。では何がそうさせたのか。それこそ「時」なのである。天は孔子に位を得て実際政治を行うことを命ぜず、別の使命を与えていた。それが先王の道を後世に伝承するという営みである。孔子にはそれに相応しいだけの「分」があった。そしてその様に「時」も促した。そのため為政者としてではなく、祖述者として記憶されるところとなったのである。『弁名』天命帝鬼神・第七則の

孔子は先王の道を学びて、以て天命を待つ。五十にして爵禄至らず。故に、天の命ずる所は、道に当世に行うに在らずして、これを後世に伝うるに在ることを知るのみ。⁽³²⁾

とは、以上のような事情と符合している。顔回の薄幸についても同様の説明が可能であろう。

さて、孔・顔が位に代わって得た福は「名」であった。世俗的に充たされなかった福を、「名」として得たとするのは、「分」における竜逢・比干と一致する。

更に、「時」を為す天は、「上に在るの名なり」と記されている。天は現実社会の中にあつては、子にとつ

ての父、妻にとっての夫、臣にとっての君であるという。そして君は天によって価値づけられているという構造になっている。「時」が具体的に顕現するのは上位者においてなのである。すなわち、「分」と同じく「時」においても、身分制秩序の維持と禍福観が⁽³³⁾強引ともいえるかたちで関連づけられていると云えよう。

「福善禍淫論」に見られる福善禍淫観を、徂徠の意図に基づき整理したい。福善禍淫は天道である。したがって、その原理は絶対的に成立しているとされねばならない。それは、もし民衆が福善禍淫を疑ったならば秩序を紊乱し、体制にとって不都合な状況を招来するかも知れない、という危機意識の内包を背景としている。しかし現実にはその原理に反するような不条理が多々あり、世人の多くは懐疑的であった。そこで矛盾解決のために徂徠が導入、援用した趣向は、「分」概念の付加であった。「分」は、既に民衆の中にある程度流布していた概念であったが故に、重用されたのではなからうか。この「分」と福の結合が基軸となり、「時」⁽³⁴⁾によって補強された。また、福の価値観を、貧富・貴

貌・夭寿から「名」に転換させることも語られた。

「福善禍淫論」の末尾に記された結論は「命分の外に福を求めず」とされ、象徴的である。意味するところは「福分」思想とでもすべきであろうか。

四 「福分」思想の説諭

享保一二年（一七二七）、すなわち徂徠死去の前年、に刊行された『徂徠先生答問書』は、膨大な著作に示された徂徠の学説・思想を、最も簡明に要約したものである。そのため徂徠学理解の入門書として好個の佳作とされ、多くの読者によって読み伝えられるところとなった。難解な著作中であって平易であり、教化という点からは影響の大であった文献と云ってよい。

同書は書簡集の形式をとっているが、その劈頭の一文には、そもそも聖人の道とは何か、という重要かつ根本的な問題に関し見解が纏められている。その真髓は「民の父母」であるとされる。そこで徂徠流の理解が述べられている。

それは旦那（為政者）がその家族・縁者（民）を苦

にする、すなわち氣にかけ面倒を見るようなことだといふ。他の箇所でも「苦世話」と表現されるものである。⁽³⁵⁾そして仏・老や朱子学者などの影響により、己一身のことしか考えぬ、「小量」の流儀が広まった、と慨嘆している。

これらは徂徠学の基本にかかわる重要な説として周知のところであるが、今注意したいのは、こうした主張が禍福論と結合され論旨展開されている点である。

士大夫の家内を苦にいたし、諸侯の一国を苦にいたし、天子の天下を苦に被成候程の事は元来天子りそれ程の福分を附属被成候て、其程の身上に御生れ候えば、其人の本分にて不珍事にて御座候を、（中略）天より附属被成候眷属は、則天より与給える福分に候を、思放見捨候はば、其福分は消行可申候。勿体なき事の至極と可被思召候。只民の父母と申語をよく提撕被成、それより工夫を御つけ候はば、聖人の道にはをのづから御叶可被成候。⁽³⁶⁾

天子・諸侯・士大夫をはじめ民をも含め、それらは天より与えられた「眷属」である。そしてそれが同時

に「福分」でもあるという。その意味するところは、幸福を得る分限、あるいは職分とでもいうべきであろう。この書簡の相手は庄内藩の家老であり、したがって為政者としての「福分」を有してこの世に生をうけたことになる。にもかかわらず、この人物が宋儒の学説に拘泥し、「小量」になりがちであるがために、徂徠よりのこうした訓戒となった。為政者として「民の父母」を実践すれば、「福分」に見合う幸福が得られるというのである。

これは書簡の当事者にのみ申し述べられているのではなく、「福分」は様々に異なろうとも、万人に同様のことが含意されている。例えばそれは『弁名』道・第一則の記述から明きらかとなる。

「道なる者は、万物を扶持し、おのおのその性命を終えしむる者なり。人に施せば、すなわちその行いを変化して正理に之かしむ。故に、道、身に在れば、すなわち言おのづから順にして、行いおのづから正しく、君に事えてはおのづから忠、父に事えてはおのづから孝、人とともにしてはおのづ

から信、物に応じてはおのづから治まる。一人これを用うれば、余りあるを聞かず。天下これを行えば、足らざるを聞かず。小しくこれを取れば小しく福を得、大いにこれを取れば大いに福を得、天下にこれを行えば天下服す」と。その言浅しといえども、まだなお古意を失わずとなす。⁽³⁷⁾

引用部分は、孔安国が『孝経』を解釈したものである。徂徠はそれを評して、その言葉は浅薄であるが、古意自体は失っていないとしている。そこに示された道とは、各々に相応しい性命を遂げさせることだとされ、その用い方の大小により福の大小も定まるのである。すなわち、万人に大小何らかの福が想定されていることが分る。とすれば、全ての人々に「福分」に応じた努力が求められるということも意味しよう。⁽³⁸⁾

「福分」の語句は、思いつきや偶然によってではなく、徂徠の福善禍淫觀を前提として必然性を伴いながら記述されたと考える。更には、「福分」が生かされずに失われることに対し、「勿体なき事の至極」と痛切に惜しんでいる。そこには福を、人欲の一部として消極

的に肯定すると云うのではなく、人間にとって大切な目的として、前向きに評価しようとする思考が示されているのではなからうか。

これを、前述「福善禍淫論」における結論である、「命分の外」の福を求めないとする主張と比較すると、基本的論理は全く一致するといつてよい。例えば「元来」も「生有るの始」に符合している。しかし、後者に福希求の分外への逸脱を規制しようとする意識が濃厚であるのに対し、前者には「分」に相応しい福をなんとか享受させたいという願望が含意され、微妙な相違を見せている。勿論、書簡という史料の性格上、必ずしも厳密な議論が展開されているわけではないかもしれない。が、であるからこそ真情が吐露されているとも云えるのではあるまいか。

「福分」という語は、徂徠の造語ではなく、庶民の立場に近い小説・随筆・訓話の類に散見される。しかしそれらは、徂徠のように確固たる思想的背景を踏まえつつ用いられているとはいえない。一方、他の儒者について言えば、この言葉は余り見出すことができない。

い。すなわち、徂徠がこの言葉を用いた意義は、自身がそう意識していたとは考えられないが、徂徠以前に既に民衆の中に漠然とあった「福分」観に思想的背景を与え、体系化し、結果として、「福分」思想と呼ぶべき段階にまで高めるにいたった点にある、と云えるのではあるまいか。以上より改めて、近世における「福分」思想の(39)一典型は徂徠において形成、確立された、と表現したい。

五 「福分」構造における鬼神

では、以上のような「福分」思想により、民衆の不条理命題は解消するのであろうか。否、である。仮にこの禍福観を強圧的に押しつけたとしても、現実と齟齬を生じ不条理感を尖鋭化するだけであつたろう。そしてある一定の人々は、民間信仰に傾斜することにより、その解消をはかろうとしたであろう。人間の欲望に対する深遠な洞察力を持つ徂徠は、そうした事情を十分に承知していた。その難点を克服するため徂徠の(40)講じた巧知として、鬼神の活用が挙げられる。

右の問題を検討するに際し、鬼神の性格を明確化するため、本稿に必要な範囲で、ここでは特に次の三つの視点を設定したい。⁽⁴¹⁾ 第一点として福善禍淫を司る存在である、第二点として正祠の範囲内での民間信仰の要素を許容し、またその存在自体がそうした信仰形態の象徴となる、第三点として理気・陰陽の分析対象としての存在、である。第一・二点は儒教教学一般に通ずる基本的事項であると云える。第二点の性格が崩壊することは淫祠肯定に連接する。第三点は、鬼神をどの程度理論分析の対象としているかを知るための指標である。その度合いが強度になれば、鬼神は名目的な存在となり、場合によっては無鬼論に転じ、したがって福善禍淫の法則性がより自明と意識される可能性にも繋がっている。

さて、そこで徂徠鬼神説である。第一点に関しては、『弁名』天命帝鬼神・第十則で、仁斎『語孟字義』鬼神・第一条の「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うなり」を引き、「これを得たり」(正し

い)と全肯定している。⁽⁴²⁾ 鬼神が禍福を司ることは明らかと思われる。

第二点に関しては、同・天命帝鬼神・第十五則で「鬼神なる者は、先王これを立つ」⁽⁴³⁾として鬼神の祭祀を認め、更に同・第十六則で

ト筮なる者は、鬼神の言を伝うる者なり。(中略)

ト筮禱請、万古に亘りて廃すること能わざる者も、また人情しかりとなす。聖人は能く人の性を尽くす。故に人の性に率いて、立てて以て道となす。⁽⁴⁴⁾

として、民衆の民間信仰的要素についても肯定的であった。しかしそれは、主に依拠していた六経を始めとする儒教教典に則っている範囲内において認められるべきものであった、と思われる。別言すれば、正祠の範囲内においてのみ民間信仰的要素についても認知したということである。したがってそこから逸脱する信仰については、例えば「仏老巫覡の説に鬼神の治め様有之候え共、国家を治むる道に害有之候て聖人の書と違申候えば、君子の信用すべき事に無之候」⁽⁴⁵⁾として理念的に認めることはできなかったし、また、『政談』と

いう具体的建言においても流行神への憂慮が表明されているのである。⁽⁴⁶⁾言うまでもなく、正祠の中心には鬼神が置かれていたわけであるから、徂徠の企図するところは、民間の雑駁な仏神を鬼神と関連づけさせて祭祀体系のなかに取り込み、統制をはかろうとすることであった。

第三点に関しては、『徂徠先生答問書』で、朱子学の鬼神説について「宋儒は理気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。宋儒の説に従い候て見候えば、畢竟鬼神はなき物と申に成申候⁽⁴⁷⁾」と批判しており、到底受け入れることのできるものではなかった。

以上を勘案すれば、福善禍淫への懷疑を、それを司るとされる鬼神が、民衆の欲望の発露としての民間信仰を包摂するかたちで解消する、という構造になっていることが分る。徂徠としては民間信仰を決して積極的に評価することはなかったが、その現実には直視せざるをえなかった。したがって、客観的に見れば徂徠学における鬼神と「福分」思想が整合性を保っているか

否かは疑わしいが、徂徠自身においてはそれが無理なく統合され、こうした祭祀体系が確立されたということであろう。鬼神に、「福分」思想の現実対処における不完全さを補強する機能をも期待した、と理解できる混沌とした民間信仰をこのようにして学説体系のなかに位置付けたのである。しかしおそらくそれは民衆の真摯な信仰とは隔絶したものであった。

結 「福分」思想の意味

徂徠の「福分」思想を総括したい。

それは、天道・天職・順逆を構成単位とした、壮大かつ緻密な天命説を理論的背景としている。そして、漸次増大する民衆の欲望に対し、福德希求に配慮しつつも、同時にそれが無制限に拡大することを恐れ、「分」・「時」・「名」によって規制を加えた。こうした脈絡から現実秩序は基本的に全肯定される。あわせて、鬼神を中心とした確固たる祭祀体系を対峙させることにより、無限定な民間信仰の浸透が抑制された。様々な工夫を凝らしながら、徂徠が最終的に意図したこと

は、福善禍淫の確実性の維持であり、民衆にそれを確信させ、規律ある行為を持続させることであった。こうして徂徠は、封建社会に適合する規範的禍福観を提示し、民衆の不条理命題を沈静化し、秩序維持に資する自我形成を促そうと企図した。この時期におけるこうした思想の組成は、偶然の所産ではなく、時代の要請と思われる。

以上のような徂徠の主張は、封建体制維持のための重要な提言たりえても、民衆心情の理解という点からは不十分さが残ると言わざるをえない。結局徂徠は民衆の不条理感に対し、現実認識はできても共感的理解は示せなかった、ということであろうか。

しかしそうした限界を含みながらも、ともかくも禍福に注目し多くの言説を為したことは画期的な意味がある。例えば、朱子学自体に禍福に対する関心が欠如していたというのではないが、それが日本化される過程において必ずしも十分には受容されず、時としてそれは卑しいもの邪なものとして否定・抑圧の対象ともなった⁽⁴⁸⁾。にもかかわらず、徂徠がそれを学説体系の

なかに取り入れようとした営為は、人間のありのままの欲望を直視する徂徠学全体に示された姿勢と通底するものがあり、留意されるべきである。加えて、そこに止まらず、不十分ながらも、福を人間にとって貴重な目的として意識し、価値化しようとしていた指向性が重要である。それは新たな自我形成の可能性を秘める、萌芽ではなかったか。

これまで徂徠の言説に依拠し禍福観の構造化を試み、以上のような意義を読み解いた。

さてでは、徂徠の主観中で、それはどう自覚されていたのであろうか。『論語徴』堯曰に

〔君子は(筆者)〕命を天より稟く。その云うところ先王の道なるを以てなり。是れその大なる者にして、吉凶禍福は言うを待たざるなり。先儒多く吉凶禍福を以て之れを言う。抑も亦た末已⁽⁴⁹⁾とある。

「先儒」には朱子学者ではなく、仁斎が強く意識されている。俗説では、徂徠は書簡のやりとりの行き違いを契機として、仁斎に反感を持ったとされる。『論語徴』執筆時には、ひと頃よりはその感情は和らい

だかもしれない。が、無論そうした事情よりも、学的内在的な相違を問題とすべきであろう。同書作成に際しては、仁斎の『論語古義』を手元に置いており、周到な比較検討がなされたことは想像に難くない。したがって、随所に仁斎の論語解釈に対する鋭い批判が散りばめられ、基本的にその姿勢は一貫している。

これもその一例といえる。孔子の「命を知らざれば、以て君子為ること無し」という言に対する解釈をめぐってであり、問題は(天)命である。仁斎が天命を吉凶禍福と解釈していたことはすでに触れたが、この箇所でもやはりそのことを厳しく批判しているのである。

ところでここで着目すべきは、吉凶禍福が「末」と表現されている点である。これは枝葉末節という意味に理解し得る。仁斎への対抗上語られた言葉であることを差し引いて理解しなければなるまい。しかしそうであったとしても、徂徠が「末」と明記した意味は重大である。

徂徠の言辭に則り評価すれば、徂徠の禍福観は決して軽視されるべきものではない。にもかかわらず、徂

徠の主観の中では禍福はあくまで、「末」にしか過ぎなかった。この懸隔は何に由来するのだろうか。

本稿に即し一つ指摘できるとすれば、それは、教育理念として最重要である礼楽刑政(善行の奨励)と、現実認識において最重要である人間の禍福との距離ではなからうか。言うまでもないが、もし徂徠の時代に禍福が主要な価値と主張したならば、もはや儒者たり得なかつたであろう。徂徠は、禍福が関心の枢要となりつつある動向を重々承知しながらも、「末」と回避すること、辛うじて儒者としての論理的整合性を保持したと云える。あるいはそれは、徂徠という人物の自我の反映でもあるかもしれない。けれども時勢の推移とともに、民衆の不条理命題の一層の尖鋭化は、その乖離を拡大する一方であり、糊塗しがたい様相を呈していくのである。

徂徠以降、この懸隔を突くようにして禍福に関する議論がたたかわれることとなるが、その中に近世後期の思想を読み解く要点が内包されているように思う。その詳細について明らかにすることが次の課題となる。

○史料の引用は、以下に典拠したが、必要に応じ読み下し、あるいは句読点・字体・仮名遣に修正を加えた。傍点はすべて筆者による。『日本思想大系』は『大系』と、『荻生徂徠全集』は『全集』と略す。また、『全集』は全てみず書房版を用いた。

(1) 近業としては吉岡栄「徳川初期儒学受容の態度—吉凶禍福論との関連において—」(『流通経済大学論集』二七—三 一九九三・一 所収)がある。ただし徂徠の禍福観に対する評価には疑問がある。

(2) 言うまでもなく、西洋の宗教・哲学においてこの問題は、神義(弁神)論として議論されてきた。しかし、日本の民衆は、一つの神格的存在と絶対的に深く関わることは少なく、また、近世においては、仏神を背景としつつ三世因果に決定的に囚われる感情も希薄であった。したがって、この呼称には多少の違和感を覚え、民衆の素朴な不条理感を強く表現する手立として、仮にこれを用いたい。なお神義(弁神)論と中国思想の関係については、森三樹三郎「運命と摂理—中国における弁神論の展開」(『生と死の思想』一九九〇人文書院 所収)に若干の指摘がある。また同氏の『上古より漢代に至る性命観の展開』(一九七一 創文社)は、日本における禍福観の展開を考えるに際しても、必須の書である。

(3) 徂徠学の学説区分はなかなか難しいが、ここでは吉川幸次郎「徂徠学案」(『大系』三六 所収)を参考とした。

(4) 『大系』三六 五九頁。

(5) 第三条『大系』三三 一二頁。

(6) 第四条(同)。

(7) 一例を挙げれば、徂徠も重視する六経の一つである、『春秋』の左氏伝・昭公二十七年にも見られる。

(8) 『全集』四 六一六頁。

(9) 『大系』三六 四五頁。

(10) 同 五九頁。

(11) 天道概念を問題とする場合、徂徠には「天道」と「天之道」という二つの表現がある。そこには微妙な差異があり、区別するのが適当と思われる。本稿において対象とした福善禍淫にかかわる天道概念は、「天道」の方である。「天之道」と福善禍淫が関係づけられて論じられている事例は、管見の限りない。

(12) 同 一二〇～一二二頁。

(13) 『書経』湯誥の「福善禍淫」と、「罪を天に獲ば、禱る所なきなり」(『論語』八佾)の組合せによる引用は、『論語徴』八佾(『全集』三)にも見られる。

(14) 平石直昭編『徂徠集 付・徂徠集拾遺』(近世儒家文集集成三 一九八五 べりかん社) 一一五頁。

- (15) 『大系』三六 九六頁。
(16) 同 一三三頁。
(17) 同 一二〇頁。
(18) 同 一七〇八頁。なお、『弁名』仁・第一則(同五三〇四頁)の前半部分には内容が多く重複する記述がある。
(19) 『全集』一 四三〇頁。
(20) 『大系』三六 九六頁。
(21) 君子と天職との関係を論じている史料としては、その他に、例えば『弁名』義・第四則の「民は生を営むを以て務めとなす。故に財利を以て心となす者は、民の業しかりとなす。君子は先王の道を学び、仕えて以て天職に共す」(同 八〇頁)が挙げられる。天職は全人に期待された使命であろうが、より強く求められた対象は支配者であったと思われる。
(22) 同 五九頁。
(23) 同 一四二頁。
(24) 同 五四頁。
(25) 同 一〇〇頁。
(26) 「和順」については、『弁名』中庸和衷・第三則(同 一一〇〇一頁)に、「和を「和順」と云う、あるいは先王の道と人の性を「和順」する、など若干の説明がある。
(27) 同 七〇頁。「識らず知らず、帝の則に順う」という表現は、『弁名』性情才・第三則(同 一四〇頁)にも見える。
(28) 同 一〇一頁。
(29) 同 一一八頁。
(30) 同 五六頁。
(31) 従来における、徂徠の福善禍淫に関するまとめた記述としては、岩橋遵成が『徂徠研究』(一九三四関書院)の三〇二より三〇九頁で天命説について論じた記載が挙げられる。
(32) 『大系』三六 一二六頁。
(33) なお管見の限り、徂徠の著作中において、例えば「福時」という表現はない。この点からも、「分」と「時」は並列的な概念ではあるが、「分」の方がより必要な概念であることが知られよう。
(34) ここでは問題提起にとどめたいが、天職と「分」、順逆と「時」の間には、密接な相関性が感じられる。
(35) 『徂徠先生答問書』に「たとい何程心を治め身を修め、無瑕の玉のごとくに修行成就候共、下をわが苦世話に致し候心無御座、国家を治むる道を知り不申候はば、何の益も無之事に候」(『全集』一 四三一頁)とある。
(36) 同 四二七〇八頁。

(37) 『大系』三二六 四四頁。

(38) その際、順が関連させられている点も留意される必要がある。またこの後に「先王は、人みな相愛し相養い相輔け相成すの心、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い、おのおのその性命を終えしむ。(中略)要は民を安んずるに帰するのみ」と記されている。傍点部分から、天職も関連して語られていることが分る。そしてそうした道の全体が、民衆を安泰あるいは安楽にすることに収斂させられているのである。ところで、この民衆と禍福の問題を深化させていくと、徂徠の民衆観が、これまでとは多少異なる相貌で浮かび上がってくる可能性を含むように思う。愚民意識はあったろうが、更に内容豊かな輪郭を描くための契機となるのではなからうか。

(39) なお近世の儒者の多くは、その度合いに差異はあるが、福善禍淫、福分、知足、あるいは後述の「末」といった性格を持っているのかもしれない。しかし、徂徠を検討することは、その一典型を示すという意味において、特に有用であると思われる。

(40) 徂徠の鬼神観については、源了圓「徂徠・春台における天の観念と鬼神観―近世後期における天の観念と神の観念の交渉(一)―」(東北大学文学部日本文化

研究所編『神観念の比較文化論的研究』一九八一 講談社 所収)、子安宣邦『鬼神論―儒家知識人のデイスクール』(一九九二 福武書店)を参照とした。

(41) 視点の設定に際しては、友枝龍太郎「鬼神説」『朱子の思想形成』(改訂版)一九七九 春秋社 第二章第三節 所収)、三浦国雄「朱子鬼神論の輪郭」(前掲『神観念の比較文化論的研究』所収)を適宜参照した。

(42) 『大系』三六 一二八頁。ただし、仁斎が鬼神を名目のみと論じた点は徂徠と相違している。

(43) 同 一三三頁。

(44) 同 一三四～五頁。

(45) 『徂徠先生答問書』(『全集』一 四五三頁)。

(46) 安丸良夫「近代化」の思想と民俗」(『風土と文化』日本列島の位相)日本民俗文化大系一 一九八六小学館 所収)四四六～八頁、参照。

(47) 『全集』一 四五三頁。

(48) 朱子学者の禍福観については別稿を用意したいと考えている。

(49) 『全集』四 七〇七頁。

(50) 小川環樹「論語徴 解題」(同 所収)参照。

(一橋大学大学院博士課程)