

『易伝』の道德論における占筮の位置

佐藤貢悦

一 はじめに

本稿は占筮が儒学思想の体系内に入り込みえた理由の一端を闡明しようとするものである。本来、占筮は上古の宗教的儀式(祭祇)に起源を有するもので、地上的権力を代表するシャーマンとしての王が筮を媒介として天上の権威に関与するというのがその原型であった。このように、占筮はまぎれもなく一種の呪術に発するものであるが、これを神聖なものとする観念は、人格神的天の権威が人間の思惟に優越すべきものとされ、しかもそれが天の意志を知りうる手段と看做されるかぎりにおいて成立する。

ところで、大方の推定では遅くとも前漢中期あたりまでには制作者が孔子に仮託されるというかたちで『易伝』が整えられ、それによって爾来、五経の首先に立つこととなる『周易』が成立するにいたったのであるが、その過程において、一応は儒家的思惟による合理的・論理的解釈が施されたと考えられている。

以上のような理解に立つとき、おのずから提起されるのが、そもそも儒学的倫理と占筮の本質とは両立するの否かという問題である。こうした問題を考究するための一環として、占筮と儒学の双方の起源に遡ってその本質を説明するということは当然為されるべき課題であろう。この点に関連してもっとも示唆的と思われるのが加藤常賢氏の如下の指摘である。氏は文化史的な見地より、神権政治の担任者としての恂懼の宗教人のなかから純粹の巫祝と合理的知識をもつ祝史とが発生し、後者の伝統を継承するものがいわゆる君子儒で、孔子はこの系統に属する一人であるという見解を披瀝しておられる。⁽¹⁾ 氏の論旨は、儒教政治学説の本質とその思想史的意味を遡って説明しようとするものであるが、その視

点は儒学と易の交渉・連関について考察する場合においても有効であろう。というのも、かかる指摘は儒学思想との連関の理由を、焚書といった偶然的原因や諸学派との抗争という外的要因から導出するのではなく、もっと進んで両者の内在的要因に求めようとするところに重大な意義をもつと思われるからである。いまはこうした点を詳論している余裕はないが、すくなくともいえることは儒学と易とを厳しく峻別することから出発することはあまり意味がないということである。そしてまた、儒家的倫理と占筮の本質という一見相容れそうにない問題は、『易伝』による易の体系化の過程において回避できなかった課題であり、それゆえ『易伝』の論理体系の骨子と占筮の位置づけという問題が、まず初めに検討されるべきであると思われる。

そこで、最初に問題にしたい点は、上古において呪術的・宗教的儀式としての占筮を根底から支えていた天観念(天道観)が、春秋・戦国の時代を経て、合理的思维の台頭によって如何に変貌し、そのことが『易伝』の論理体系にどのように反映しているのかという点である。ここで特に取り上げたいのは、儒学思想のみならずおよそ諸子学の大成者ともいえる荀子であり、もう一方で『易伝』中でも思想的に最も注目されることの多い繫辞伝である。⁽²⁾

一、荀子の天道観と繫辞伝の道

易と儒家との関連を問題にするとき、先秦において唯一易に論及した荀子の思想を避けてとおることはできない。ただし、念のため荀子にいたる天観念(天道観)の変遷についても前もって若干の検討を加えておきたい。

周知のように、『詩経』や『書経』の記するところによれば、自然の運行やときならぬ天変地異は瑞祥と災いとを降して善き政事を勧奨する人格神的天の風貌として映じており、これを別の観点からみるならば、人々をして活殺自在に遇する威嚴と慈愛と暴力に満ちた「天」の性格は、期待や絶望、憧憬と畏怖など人の心情に発する様々なおもいが複雑に錯綜することによって形づくられていたということが出来る。しかし、孔子の「天」と旧来の観念との間には大きな差があることはすでに指摘されている。網島栄一郎氏が論じているように、孔子の思想は、もっぱら天に注がれていた人々の視線をひるがえして人間自身の方向へと転回し、人格神的天から脱却する偉大な一步をしるしたことにより、人間中心主義の出発点に立つものであるといえる。⁽³⁾ すなわち、孔子の「天」は、「天、徳を予に生^なせり」(述而)という語にあるように、端的にいうな

らば道徳的実践の根拠である。しかも、「天、何をかいわんや、四時行われ、百物生ず、天、何をかいわんや」(陽貨)とも述べられて、その内実は自然現象の背後にある理法的性格のものであったことが知られる。そして、このような孔子の人間中心主義の思想を継承した孟子は、人間の内面をよりいっそう掘り下げる方向に意を用いた。「その心を尽す者は、その性を知るなり。その性を知れば則ち天を知らん。」(尽心・上)ということばによって、孟子の中心思想が、心―性―天の一貫せる体系にあり、しかもその「天」は、内省的探求を通して到達しうるものであったことが知られる。ただし、その関心を人間主体の内面に集中させ、そこに発して政治及び倫理思想の領域に独自の思想を開拓した反面、孟子は自然観ないし宇宙論においては特に注目すべき展開を示していないように思われる。

これを要するに、孔・孟の「天」は道徳の根拠として自覚される理法的性格のものであったといえる。そして、こうした傾向を一層押し進めるかたちでより整合的な自然観(宇宙論)へと展開したのが荀子であった。贅言を要するまでもなく、上古における有意志天の風貌を留めるものは荀子の思想からは認められない。次の一節はそれを顕著に示している。

列星随施し、日月遁昭し、四時代御し、陰陽大化し、風雨博施す。万物各々その和を得てもって生じ、各々その養を得てもって成る。その事を見さずしてその功を見ず。それは是を神と謂う。皆その成る所以を知るも、その無形を知るなし。それはを天という。(天論)

荀子によれば、八万物はどれも自然の調和を得て生まれ涵養を得て成長する。自然のこうした作用はその事由が不明であるけれども、成育の結果は歴然と現われている。この正体のはっきりしない造化の妙が「神」である。そして、誰しも万物の成育の原因がこの造化の妙にあることは理解できるが、形に現われないその正体はついに解らない。こうした無形のものが「天」である√という。ここにいう「神」、「天」とは、造化の妙を指すことばであり、それはとりも直さず自然界(万物)の自生・自化・自転を指している。その作用を捉えて「神」といい、形象・定体が無いことに瞩目して「天」と呼称する、というものである。

ところで、荀子のいう天(神)は単なる「自然」ないし「自然現象」に限定されたことばではなく、「天行常なり」、「天に常道あり」(共に天論)とあるように、道即ち法則性を内包するものとされる。道についてはさらに、「大道なるものは、万物を変化遂成する所以なり」(哀公)ともあるところから、天行すなわち自然の運行に一貫せる法則に随順することによってのみ万物はその成育・発展を遂げうることになり、この法則性こそ万物の变化遂成の真因である、というように解釈されうるであらう。

以上の所論を総合すれば、郭沫若氏が炯眼にも指摘したように、『荀子』の「天」、「神」、「道」の三者をして一体と看做すことは概ね首肯されてよいと思われる⁽⁴⁾。より勝義にいうならば、前記の三者が指し示すところの当体は、万物の自生・自化・自転であり、それが畢竟するところ無形であることを、そのまま実体的に擬らえて「天」といい、作用(はたらき)に瞩目して「神」という、そして、そのはたらきに法則性を認め「道」と称する、—というのが『荀子』にみえる天道観の概要である。ただし、ここで指摘しておきたい点は『荀子』天論に、「万物は道の一偏^た為り」とあり、道が天地自然と同義とされていることである。梁啓雄氏は『荀子簡釈』の中で、『荀子』中の道の多くが道理ないし道術を指すのに対して、ここでは「大自然」を意味する旨を開陳しておられる(「天論」注)。このことは、『荀子』の天道観の全容を知るうえで重要な指摘であり、以下に論じようとする繫辭伝に、「変化の道を知るものは、それ神の為すところを知るか」(上・九章、章分は『周易正義』による)とあって、変化と道即ち理法とが截然と区別されているのは事情が異なり、『荀子』においては万物の運動・変化における理法性が繫辭伝ほど強調されていないことの証左となるものである。

さて、以上の所論を踏まえるならば、次の一段に開陳された『易伝』の自然観が荀子のそれときわめて近いものであることは異論の余地がない。神なるものは万物に妙にして言を為すものなり。万物を動かすものは雷より疾きはなし。万物を撓むるものは風より疾きはなし。……故に水火相い速^たび、雷風相い悖らず、山沢氣を通じ、然る後能く変化し、既^こく万物を成すなり。

一見して明らかなように、ここに示された「神」の概念は先に述べた『荀子』のそれと全く符合する。あるいはそれを『荀子』の焼き直しとみるほうが、むしろ正鵠を得た見解ではないかと考えられる。そうした詮索はともかく、この「道」の術語によってすでに自然思想の発展が『易伝』に色濃く反映していることは容易に窺い知ることができるのである。

そこで、本題の天道観の検討に入ろう。繫辭伝に、「一陰一陽、これを道という」(上・四章)とあり、古来より道の中心思想がそこにあるとされ、従来からしばしば引用されてきたところであるが、陰陽による説明は従来の儒家思想においてそれほど高調されることのなかった思惟である。陰陽論が儒家思想にもたらしたものは『易伝』に即してみるところ、人倫的世界を越えて宇宙論にまでその考察の範囲を拡大したことにある。贅言を要するまでもなく、人間界を含めた世界の万物を相対なしい相待の相において捉えるという考え方が陰陽論の基本であり、これは中国に固有の世界観である。天地・日月・寒暑・終始・男女・生死・盛衰・闕闕など、これら対句によって指し示される事象は、一見したと

こゝ対立的にみえながら実は相待的であり互いが互いの成立因となる。こうした對待的構造において存在し運動している宇宙の実相を、陰陽二氣の作用、即ち積極（陽）と消極（陰）とに当て嵌め、この二氣を宇宙の最小の構成要素として捉えると共に、一切の存在・運動の象徴と看做すことによつて、宇宙の生成・変化・運動は陰から陽へ、陽から陰へという循環交替の図式（型）に看做取るのが陰陽論の根幹である。ここでいう道はかかる図式、即ち理法（すじみち）の謂である。したがつて、陰陽そのものは不断の変化であるが、その変化の型つまり交替・循環の図式即ち、道は一般的・普遍的であることになる。前述のとおり『易伝』においては道の理法的性格はきわめて明確になっているといえる。

以上の論旨を、「形而上なるもの、これを道といい、形而下なるもの、これを器という」（同・上・十二章）の一文をもとに、別の視座から展開してみよう。すでに述べたところにおいてすでに自明のことと思われるが、一切の万物の変化は、物・事の区別なく畢竟するところ陰陽二氣の消長とされ、氣の積聚と事物の表出とは全く同義と看做される。ここにいう器とは、氣の積集の極であり、万物を意味する。個々の異なる屬性を捨象した「有」即ち物一般である。これに対して、無制約的全体者が「形而上者」即ち「道」であり、『荀子』にいうところの「無形」である。要するに、道は一切の物質性にかかる形象を捨象した無制約者、つまり普遍的存在として規定される。繫辭伝に、「易の書たるや廣大悉くそなわる。天道あり、人道あり、地道あり。三材を兼ねてこれを兩にす。故に六。六はほかにあらず。三材の道なり」（同・下・八章）とあるのはその証左である。ここにおいて道は、天・地・人に一貫せる理法として定立されており、したがつて、天道、地道、人道の呼称は道という普遍的全体を異なる視角からとらえたいわば限定的表現であり、道が天・地・人なる個別相に投影されたものであるといえる。このように、外的自然の威力の反映として絶対的權威を付与された「天」の人格神的性格はもはや抜け落ちていたのである。『易伝』においても、「天」という術語は援用されているけれども、それは人格神を意味するわけではなく、天・乾・陽と地・坤・陰とはそれぞれ互いに密接に関連する語として説かれていることに留意すべきであろう。

三、天道と人道

太古の昔その猛威によつて人々を圧倒した有意志的天の本質は、万物の自生・自化・自転として新たな角度から認識されたのであった。こうした背景には、天文曆法に代表される自然思想の深まりということがただちに考えられるが、これと相表裏して人間主体に対する覚醒という点

もまた座視できない重要な要素であるといえるであろう。こうした思想的傾向は、要するに、いわば人の理性的思惟に信頼を置くものであるから、中国思想史における合理主義の展開を示すものとして注目されねばならないことはいうまでもない。

さて、孔子に始まるいわゆる合理主義・人間中心主義の萌芽は、荀子にいたっていっそう顕著になったといえる。ちなみに、荀子は雨乞いとして雨が降るのはどうしてから詰問され、「なにも理由はない、雨乞いせずして雨が降るのとおなじだ」と答えている。また、「天は人が寒さを嫌うからといって冬をやめない」といい、天変地異について、「陰陽（自然）の変化であつて、めつたに起こるものではない」ともいい、したがつてわれわれは、「天に従つてその偉大さを誉め讃えるよりは、むしろこれを利用してすべきである」（以上「天論」）とさえ主張しているのである。周知のとおり、かかる荀子思想の重要な骨子は「天人の分」を明らかにすることであり、それはとりもなおさず人為を強調するものであつた。ということの意味は、板野長八氏がつとに指摘されるように、荀子においても孔孟と同様に人の世界は天の下に設定され、人道もまた天道の下にあつたことは否めず、天ないし天道の下における人為・人道の意義を強調しようとするものであつたということである。氏はまた、こうした荀子の思想が人為を否定して天道に復帰・冥合した老荘への批判をとおして得られたものであるとされる⁽⁵⁾。この点について詳論することは本稿の考察の範囲を著しく逸脱するので差し控えるが、ここで確認しておきたい点は、氏の重要な指摘にもあるように荀子が天人の分を強調する点とで従来の儒家思想の領域にとどまるのとは異なり、以下に述べるように、繫辭伝は明確に人道の根拠を天道に置くのである。

この点を明らかにするうえで注目されなくてはならないのが「一陰一陽之謂道」に続く次の一節である。

これを継ぐものは善なり。これを成すものは性なり。仁者これを見てこれを仁と謂い、知者これを見てこれを知と謂う。百姓は日用して知らず。故に君子の道すくなし。（同伝・上・第四章）

しばらく『周易正義』等に従つて解釈すると、ここでいわれている主旨は、八万物の在るありかた（理法）に従うことが善であり、それを行ないうるのには人に具有する本性による、というものである。無論、この一段は古来から様々に解釈されており、みる視点によってはそれだけ多くの敷衍的理解が可能であろう。ただし、この一段の趣意が儒家思想の系譜に還元され、それが思想史的に如何なる意義をもつかということがここで究明されるべき当面の課題とならう⁽⁶⁾。

はじめに、「継之者善也」に着目しよう。「之」は「道」を指示しており、その意味は道が人の善悪を弁別する普遍的価値尺度であるとされて

いるということである。これは道徳的善悪が普遍的原理に基づくと同時に、継承する「継ぐ」という人間の実践を経て実現されることを含意している。この『繫辭伝』の一文は、孔子をもって嚆矢とする初期儒家思想の実践的性格を受け継ぎながら、この点をより押し進めて道徳的実践を普遍的原理（道）と明確に接合したことにおいて思想的に注目される。というのも、前節の所論とも関連するが、荀子にいたってなお「天人の分」ということがいわれており、その深意は別として、字句の上からは人の道徳的実践の基準に関して、上文ほど明確な言及はみられないからである。

次に、これを踏まえて「成之者性他」の考察に移ろう。儒家の立場からごく総括的にいえば、「性」は「天」の賦するところ、つまり天性であるとされる。子思の作とされる『中庸』の「天命ずる、これを性といい、性に率う、これを道という」（第一章）という有名な章句は、「天」の、人における所産が性であり、その性こそが「道」にいたる出発点であることを物語っている。さらに、すでに引用したところであるが、孟子に「その心を尽くせばその性を知るなり。その性を知れば則ち天を知らん」とあることを思い合わせるならば、要するに、性とはいわば人の生地であり、ア・プリオリに人間主体に内在する普遍的「天」の存在相であるといえる。―したがって、孟子の思想においては「天」は自己の性をつきつめたところに、換言すれば、内省的研鑽を積むことによって到達しうるものとなる。孟子は、その当体については明言していないが、『繫辭伝』においてはそれ（天＝天道）が陰陽の交替・循環の諸相のなかに顕現し、人をも含めた万物を通貫する理法として措定されているということである。

ところで、儒学のみならず中国思想全般においていうることであるが、およそ性が直ちに悪に結びつくことはなく、善ないし善への志向性を内包するものとされる。すれば、ここで荀子のいわゆる性悪説が問題になろう。周知のように荀子は、「人の性は悪にして、その善なるものは偽なり」（性悪）と述べて、一見したところ「人性」を悪と断じているかのように見受けられる。しかしながら、実はそうではなく、荀子の主意は人性をそのままに無作為に放置しておけば悪に傾斜するという傾向性を指摘するのであり、これは「偽」すなわち後天的努力を強調せんがための修辭的誇張であると考えられる。すなわち、「およそ性なるものは天の就せるなり」（同上）とあって、「性」は善も不善もない自然的造化の所産とされ、しかも「性なるものは、本始材料なり」（礼論）ともいわれ、性が師法・礼教による教化の素材とされていることがその証左である。『荀子』にいうところの「性」といえども善への志向性を内包するとされる点においては、伝統的儒化思想の範囲を逸脱するものでは

ないことはここに明らかである。

ここで、性に関連して命についても言及しておかなくてはならない。「命」ないし「天命」の原初的意味は、「天」が人間にかく在るべしと命じるところのものであった。しかし、「天」が人格的色彩を払拭するにつれて必然的にその意義を変じ、人みずからによって自覚的に獲得すべきものとなったのである。

そこで注目すべきは説卦伝に、「昔は聖人の易を作すや、将にもって性命の理に順わんとす」とあって、「性命」といつていることである。儒学流の解釈に従えば、性は人に内在する天であるから、これを端的に道なし理といひ換えてもよいことになる。つまるところそれは内在的・一般的原理である。ところで、繫辭伝に「楽天知命、故不憂」(上・四章)とあり、漢語特有のいいまわしであるが、要するに天命を知りすなおに従順するという意味のことが記されている。繫辭伝に限らず『易伝』を通じて「命」の意味は曖昧であるが、右の一文からみるところ森三樹三郎氏も指摘するとおりの「命」は運命と解釈する以外にないであろう。「命」に関してはいろいろと難しい問題が含まれており、軽言することはばかられるが、いずれの用例においても運命的な色彩が濃厚であるといふことはいえよう。そして、運命というかぎりは、外在的事象によって思議のうちにもたらされるのであるから、それは個々の人にとっては個別的かつ非共時的なものとして存在すると看做して差し支えないと思われる。そして、仮に『易伝』の「命」をこのように解するならば、『易伝』において「性」「命」とはそれぞれ「天」(天道)の一般性と個別性を意味するものと理解できる。説卦伝に、「変を陰陽に觀て卦を立て、剛柔を發揮して爻を生じ、道徳に和順して義を理め、理を窮め性を尽くしもって命にいたる」(第一章)とあるのも、主旨としては、万物の理、人の性を一貫している道理を窮めること(原富男氏のいわれる「裁成」前掲書、同前)において、同時に天命すなわち時宜の理を外れないことを開陳するものである。しかも、性を裁成し命にいたる契機が占筮にかかる得卦にあるとされているのである。

では、自己に内在する天性を窮めて道の継承に参与する(ないし、命にいたる)ことは、誰にとっても等しく容易なのかというと、繫辭伝は、これに対して必ずしも肯定的ではない。すなわち、上文の意を受けて、「仁者見之謂之仁」以下において、仁・知の徳を有する者ですら、道の一隅をもってその全体と看做している、まして市井一般の人々にいたっては、日常の生活のなかで道の恩恵に浴しながら道に即してあることを自覚しない、したがって、君子の道はすくない、——ということがいわれている。ここですす、仁を知と対置し、しかもそのうえに「道」と

いう上位概念を置いていることに注意しなくてはならない。『論語』においても仁・知はしばしば密接な関係にある徳とされている。ただし、これらを道の一隅とする考え方は繫辭伝に特徴的な思惟である。武内義雄氏がすでに述べておられるように、『論語』に、「仁に好んで学を好まざれば、その弊や愚」(陽貨)とあり、あるいは、「知これに及ぶも仁これを守る能わざれば、これを得るといえども、必ずこれを失う」(衛靈公)といい、両者が「畢竟一つの精神活動の両面」⁽⁹⁾と規定されることから、これらは総括して仁と呼ばれる。「吾が道は一もってこれを貫く」(里仁)とある孔子の「道」を解して、曾子が「夫子の道は忠恕のみ」(同上)と述べ、ここにいう忠恕がまさしく仁の内実であることからみても、孔子のいう道は仁道すなわち仁という道徳的理念によって貫かれた道ということである。この仁道の根拠はつまるところ天に帰されるのであるから、この天を自然的理法と解釈すれば、論理的には自然的理法(天道)から人倫的理法(人道)が導かれることになり、繫辭伝の論理構造とも符合する。しかし、少なくとも孔孟思想においてはそれが明確になっていない。では、荀子においてはどうか。天道観については第一節においてすでに触れた。ただしそこで注意したいことは、「道とは天の道にあらず、地の道にあらず、人の道う所以にして、君子の道うところなり」(儒効)とあり、しかも「礼なるものは人道の極なり」(礼論)といわれていることである。こうした思惟は、「天道遠く、人道邇し」(『春秋左氏伝』昭公十八年)と述べた鄭の子産の立場とおなじであり、荀子の関心が自然にはなくして、むしろ政治にあったことを物語っている。しかも、荀子は自然(天)と人為とを一応は分離したから繫辭伝はいうに及ばず、しばしば指摘されるように道家思想とも基調を全く異にしている。⁽¹¹⁾このように、繫辭伝にいう道は、先秦の儒学に散見する人倫の領域に限定された道のご概念に比して、包括的かつ整合的であり、このところが宇宙論における儒家思想の展開を知る重要な手掛りとなると思われる。

さて、仁・知が道の一隅にすぎないとするならば仁者・知者とは別に、いふならば全徳者の存在が要請される。ここで問題となるのが「君子」である。それは、仁、知の徳者のさらに上位に位置する全徳の人である。ここから「君子の道」とは、自己の本性を深く窮め自然の理法を諦観し、これにつき従っていく全徳者によって現実・具体の世界にもたらされた理法(道)であるといえる。したがってそれは、形而上的道(天道)が形而下において限定された姿(人道)である。また、ここでいわれている「君子」は、庶人に相対して階層的区別に表すものではなく、小人に対立する概念であり、人道を身に負うた有徳者の最たる道徳的実践者の呼称であるといえる。

ちなみに、古来より中国思想、とりわけ儒家思想においては実践を重要視する傾向がある。『論語』に、「子曰く、人能く道を弘む。道の人を

弘むるにあらず」(衛靈公)という。もっとも道德の問題は畢竟実践に帰結するのであるから、こうした傾向は当然のことともいえる。この立場は繫辭伝において、「苟しくも其人にあらずれば、道、虚しく行われず」(下・七章)といったの語句にみえるし、今日でも広く膾炙する、「これを名山に蔵し、これを其人に伝う」(価値あるものは大切にしまっておき、しかるべき人に伝える)といった訓言に示されている。実践の重視ということは民族的精神を一貫する支柱であり、しかも、主体性の故に個別的である実跡的行為は、君子という理想的人格によってその指標が示されているのである。また、『中庸』に道を味覚にたとえて、飲食しない者はいないが真に味を知る者は少ないということがいわれており、その主意はこの一段の意とも通底するであらう。

四、『易伝』における占筮の位置

これまでの所論を纏めると、『易伝』においては殷周以来の天観念はすでに失われ、代わって「道」の思想をそのを根幹とし、人間存在の主體的・自覚的な営為に重点をおく思想体系が前面に打ち出されてきたことを述べてきた。このことは直ちに、占筮に対しても宗教的権威に代わる新たな理論付けを迫るに至ったことを意味している。

はじめに、『易伝』が占筮をどのように規定しているのかをみてみよう。まず、繫辭伝は、「易は、天地に準ず。故に、能く天地の道を彌綸す」(上・三章)という。世界の生成・変化・運動の内に一貫せる道を措定することはすでにみてきた。しかも、ここでは易が天地自然(宇宙)の生成・変化の動態に準拠することで道を包摂する、ということがいわれている。これは第二節で所見の、「易之為書也、广大悉備、有天道焉、有人道焉、有地道焉、兼三材而兩之、故六、六者非它也、三材之道也」とある画卦の説明と同一の思惟である。いわば易と天地とを斉同と看做す考え方がここに示されている。そして、この易―天地斉同説の根拠がこれに続く、「仰ぎてもって天文を観、俯してもって地理を察す。この故に幽明の故を知る。始めを原ね終りに反る。故に死生の説を知る」(同上)という一段である。これによると易は、天文・地理、つまり宇宙の間の森羅万象を察して、幽(暗)・明即ち陰陽のこと(事)を知らしめ、陰陽変化の始源を押し究め、翻って終局のところを明らかにすることによって、死生の所以を知らしめる√というものである。こうした説明の仕方は『易伝』に繰り返してみている。主なところを列記すれば以下のようなものである。

○聖人有以見天下之賾、而擬諸其形容、象其物宜、是故謂之象、(繫辭伝・上・六章)

○是故天生神物聖人則之、天地變化聖人効之、天垂象見吉凶聖人象之、河出圖洛出書聖人則之、(同・上・十一章)

○是故夫象聖人有以見天下之賾、擬諸其形容、象其物宜、聖人有以見天下之動、而觀其會通、以行其典禮、繫辭焉以斷其吉凶、是故謂之爻、

(同・上・十二章)

○古者包犧氏之王天下、仰則觀象於天、俯則觀法於地、觀鳥獸之文与地之宜、近取諸身遠取諸物、於是始作八卦、以通神明之德、以類万物之情、(同・下・二章)

○昔者聖人之作易也、將以順性命之理、是以立天之道曰陰与陽、立地之道曰柔与剛、立人之道曰仁与義、兼三才而兩之、故易六画而成卦、(説卦伝、二章)

これらをいまここでいちいち細見する余裕はないしまたそれが必要とも思われないので、本論の所論に即して全体の要点だけを述べると、まず易が天地の道を尽くしていること、そして「聖人」を介して易と天地自然の運動・変化との整合性が基礎付けられること、この二点がここにおいて看取される。ここで注意しておきたい点は、数理がほとんど説かれていないことである。確かに「河図・洛書」の名があり、一般に繫辭伝の「大衍之数五十、其用四十有九」で始まる、『易伝』において殆ど唯一いわば「数の理論」を説く一段としばしば結び合わせて解釈される。しかし、現在われわれが目にする河図洛書なるものが『書経』ないし『論語』およびここにいわれているそれと同一視されてよいのかは甚だ疑問であり、むしろ現存する河図洛書は宋の邵康節の創始にかかるもので、朱子が『周易本義』に納めたのが『易伝』との関係の初まりではないかとも考えられる。また、そもそも「大衍之数五十……」の一説は、雑纂とされる繫辭伝の中でも比較的新しい部分と想像される。¹⁴⁾無論『易伝』の成立以前から占筮法があったことは否定しようもないわけであるから、何等かの「数の理論」は存在したであろう。しかし、現行本のそれは半ばつけたりとして後々付加されたものとはいえ、現行の繫辭伝においてさえ主たる位置を占めていないばかりか、数理というにはあまりに貧弱な理論であるということは、『易伝』の編纂・策定の過程において一貫して数理への関心が希薄であったと考えざるをえない。(ただし、本稿は易にかかる「数」の問題を全く意義無しとしているのではない。ここにおいては後に触れるように、『易伝』の論理体系にはおのずから限界があったことを指摘したい)。

では、「聖人作易」説を提起した真の意図はどこにあり、そしてそのことが思想的に如何なる意義を有するのであろうか。問題の關鍵は「聖人」の概念にある。『易伝』における聖人は、第一に天地（宇宙）の造化の妙に通曉し、これに倣って易を製作した存在である。同時にそれは、「黄帝、堯、舜、衣裳を垂れて天下治まる、蓋し諸を乾坤に取る」（同・下・二章）に端的に示されているように、もっとも優れた易の運用者とされる。一見して明らかなおと、ここでいう「聖人」は天道と同じ層位において指定されているのであり、したがってそれを道の人格的表現と看做すことができる。天地自然（宇宙）と聖人、易の三者を一体とみる考え方は、ひとり繫辭伝に限らず『易伝』全体を徹底する基本的思惟である。⁽¹⁵⁾ところが、こうした「聖人」は従来の儒学にはなかった概念である。繰り返すが日用実践の学としての儒学の基本的性格からしてその対象領域も必然的に人倫世界に留まらざるをえない。「未だ生を知らず、焉んぞ死を知らん」（先進）、「死生命あり」（顔淵）といった孔子において死は人智によっては如何とも超克しがたい運命と看做され、実践的課題を逸脱するが故に思議されるべき対象とはされなかったのである。それゆえ、本来儒家の唱道する「聖人」は仁を根幹とする諸徳の完成の境地にあって実践の指標たる理想的人格の謂であり、それはあくまで人倫の世界において定立されるものであって、もとより「死生の説」とも無縁であった。この点を前述の君子の概念と組み合わせるならば、『易伝』においては天道と人道とがそれぞれ聖人と君子に対応すると考えられるのに対して、『論語』ではそうした構図が明確になっておらず、強いて解釈すれば人倫的概念としての道と同じ層位にあるのが聖人であり、君子はむしろよくできた人という程の存在であり、別のいい方をすれば聖人になることが期待される者という意味にすぎないといえよう。このような理解に立たないとするならば、「君子にして仁ならざる者あり、未だ小人にして仁なる者あらざるなり」（憲問）という孔子のことばと、仁者の上位概念としての繫辭伝における「君子」との関係は全く理解できないであろう。⁽¹⁶⁾したがって、道德的完成者と易の制作者が「聖人」の概念において統一されるということは、先秦の儒学からみれば、「聖人」の概念に対する新たな意義付けがなされたことを意味するのであり、このことは従来の儒学における聖人の概念を徹底して理念化するものであった。すなわち、繫辭伝の論理は、新たな「聖人」概念を創出することで「徳の完成者」と「易の製作者」とを統一しようとする意図に基づいて構築されたものであり、易と天地自然（宇宙）の間に聖人を介在させることで両者の連関を図り、同時に、聖人による易の運用において天道と人道とが完全な接合をうるとするものである。こうした観点に立つならば、かかる論理は、徳の完成の境地に到達して始めて真に易を知り易を運用しようという命題を含蓄するものであるから、古来の占筮から宗教的儀式という呪術的性格を払拭し徳の問題と結合させること

で一切を道德論に還元するものであるといえるのである。かくて、占筮の書に淵源する『易経』が『易伝』の成立によって『周易』を構成し、儒家の經典に列せられるにいたったその主たる理由もまたこのところに看取できるものと思われる。

さて、ここで述べた天道と人道の一致という問題については若干の補足を要するであろう。まず、易書とこれに基づく実践のあり方を含む「易」の体用が、聖人という理念的人格に即して次のように規定されている。「易に聖人の道四つあり。もって言う者は、其の辞を尚び、もって動く者は其の変を尚び、もって器を制する者は其の象を尚び、もって卜筮する者は其の占を尚ぶ」（繫辭伝・上・九章）とあるのがそれで、「易」が辞・変・象・占の四項目に分類され、それぞれに言・動・制器・卜筮といった実践活動が対応する。仮に、占筮そのものが如何なる思想的意義も持ちえないとするならば、郭氏がいうように、「彼等は『易伝』の作者、筆者注）単に占筮を自己の思想の色彩を掩蔽する煙幕として利用しただけである」（前掲書、四〇四頁）とする見解も成り立つかもしれない。しかし、氏の所説においては占筮が担うところの思想的意義が全く顧慮されていない。では、その意義とは何か。ここで、前述の「聖人」・「君子」の概念を想起したい。すなわち、これまでの所論において形而上・形而下に渉る道德思想について考察してきたのであるが、その過程において「君子」に論及し、それが人道を体現せる道德的実践者の呼称であり有徳者の最たる者と規定されることは述べた。換言すれば、「君子」は道德的行為の指標であり且つ修養論の中心概念であるといえる。この点と相表裏して、君子たるべき人格としての教誨が『易伝』の中に散見しており、いわば積徳を通して君子にいたる途徑が示されている。

○言行は君子の枢機なり、……君子の天地を動かす所以なり、慎しむ可けんや。（繫辭伝・上・六章）

○善、積まざれば、もって名を成すに足らず。悪、積まざれば、もって身を滅するに足らず。（同・下・三章）

積善の家、必ず余慶有り。積不善の家、必ず余殃有り。（文言伝・坤卦）

○子曰く、徳薄くして位尊く、知小にして謀りごと大に、力小にして任重きは、及ばざること鮮し。（繫辭伝・下・四章）

○君子、安くして危を忘れず。存にして亡を忘れず。是を以て身安くして国家保つ可きなり。（同右）

○幾は動の微にして、吉の先づ見るるものなり。君子、幾をみて作ち、日を終るるを俟たず。（同右）

○子曰く、顔氏の子はそれ殆ど庶幾からんか。不善あれば未だ嘗て知らずんばあらず。之を知れば未だ嘗て復た行なわざるなり。（同右）

以上、原氏の分類に即して『易伝』にいうところの教誨の傾向を摘記したのであるが、纏めていうと、これらは言行を慎む、積微(17)(小事をなおざりしない)、分相応、危を忘れない、幾に慎む、改過遷善、といった内容にはほ収斂する。そして、これら教誨事項において常にその実践のメルクマールとなるのが君子ということになる。ではその君子が、天道を体して天地(宇宙)と易の間に介在し、天道と人道とを統合して「開物成務」(人智を開き事業を成すの謂、繫辭伝・上・九章)を遂行する理念的人格としての聖人と同一の境位にあるのかというところではないことは述べた。すなわち、『易伝』は聖人と君子との境界を鮮明にし別の層位に両者を配しているのである。この点を詳しくみてみると、繫辭伝に、

子曰く、書、言を尽さず。言、意を尽さず、と。然らば則ち聖人の意、其れ見るべからざらんや。子曰く、聖人、象を立てて以て意を尽し、卦を設けて以て情偽を尽くし、繫辭して以て其言を尽くす。(同伝・第十二章)

とあることが、それを証示している。ここで八聖人の心意は言によらずしてむしろ卦象とその辞に尽きる、というのは、「言」をないがしろにするものではない。すでに述べたとおり、君子たるべき要件として「言」に慎しむことの重要性はつとに注意されている。「言行は君子の枢機なり」(上・六章)といい、「乱の生ずるところ言語以て階と為す。……是を以て君子、慎密にして出さざるなり」(同・七章)とあるのがそれで、言語ないし言行に慎むべしとする教誨は繫辭伝に疊見しているといえる。したがって、此文の主意は、「君子」と「聖人」とを結ぶ媒介者として占筮があるということ、換言すれば、「聖人」と「君子」の二つの範疇の間に「占筮」を介在させ、かかる媒介者によって両者の有機的統一が可能であるというものである。占筮に即していえば、道が徳に転化するその実践的契機であることを意味している。翻って、形而上・下に渉る道徳思想を個々の人間存在から聖人にいたる一貫せる理論体系として把握するならば、形而上の道を表現する媒介者としての占筮は、必然的にその不可欠の要素とならざるをえないということである。それでは、占筮が自然律(天道)と道徳律(人道)をつなぐ媒介者として規定されたことによって、人の道徳的实践が、究極的には占筮の支配下に置かれるに至ったのかという点、一見したところそうとも受け取れるが、実際にはそれ(占筮)は、解釈する人間存在に対して殆ど何等の制約を及ぼさない程に自由で、しかも時には恣意的に解されうるほどの象徴的存在に変容しているのである。ここでいう「象徴」の意味は、卦象ないし卦爻辞とそこから導かれる占断との間に抜き差しならない優先的關係がないということである。

ここにおいて直ちに想起されるのが、『左伝』、『国語』で記された二十二例にのぼる占断の事例である。とりわけ、襄公九年の穆姜の占断は

卦爻辭と占者自身の品行とが相関するものとして解されているし、昭公十二年伝に記された南蒯の謀反の記事においては、占者の徳の如何によって往々にして誤った占断を下しうることが述べられている。これらの事例は、占筮と徳行との連関を表白していること、および占断の意義が宿命論に覆われるものではないことを鮮明にしていることの二点において注目される。次節においては、この点に関する考察をもって本稿における最後の課題としたい。

五、占筮と徳

周知のとおり、『春秋左氏伝』の成立に関しては、清朝の公羊学者である劉逢祿の『左氏春秋考証』に端を発する劉鈞偽作説があり、今日なお齟齬両論に分かれて争われている。鎌田正氏は劉逢祿の所説及びこれを支持する康有為等の見解を批判的に検討し、その結果として偽作説をしりぞけておられるが、しばらく氏の考証に従うとすれば、占者（ないし占筮に関与する者）の徳にかかる問題は、『易伝』の成立以前から人々の思議にのぼっていたことが容易に認められる。

まず、襄公九年伝に、

穆姜、東宮に薨す。始め往かんとして之を筮す。艮の八に之くに遭う。史曰く、是を艮の随に之くと謂う、随は其れ出づるなり、君必ず速やかに出でん。姜曰く、亡からん。是れ、『周易』において曰く、「随は元亨利貞、咎なし」と。……四徳有るものは随にして咎なし。我れ皆これなし、豈に随ならんや。我れは則ち悪を取る、よく咎ならんや。必ずここに死せん。出づるを得ざらん。

とある内容から検討を始めよう。穆姜は魯の成公の母であり、魯の三卿の一人である叔孫氏僑如と通じ、季孫、孟孫の二卿を追放しようと謀って失敗し東宮に幽閉された。東宮に移ったころ史官に占わせたのがこの筮占で、史官はおそらく筮辭に依ったものと思われるが、速やかにここから出られると断じて穆姜を慰めた。劉大鈞氏も指摘されるとおり、この筮辭は吉辭であることは疑いなく、史官の占断もそれ自体として誤りとはいえないであろう。このことばに対して穆姜は、随卦に「無咎」とあるのは元亨利貞の四徳を有する人にとってであり、我身に四徳がそなわらないことに照らして必ずやここに死ぬであろうといひ史官のことばをしりぞけた。はたして穆姜は幽閉のうちに薨去した。

また、『左伝』昭公十二年の伝に記された南蒯による謀反の企てに関して、次のような占筮の記事がある。南蒯が主君の季孫氏平子に抗して

挙兵しようとし枚筮（目的を明示せずに占筮）したところ、「坤の比に之く」という占卦を得た。彼はこの場合の主爻である坤卦の六五の爻辭に「黄裳元吉」とあることからこれを吉占と判断したが、念のため魯の大夫の子服惠伯に問うた。惠伯はこう答えている。

吾れかつて此を学べり。忠信のことなれば可なるも、然らざれば必ず敗れん。……外内倡和するを忠となし、事に率うに信をもってするを共となし、三徳を供養するを善となす。この三者にあらざれば當らず。かつそれ易はもつて陰を占う可からず。……。

一見して明らかのように、ここにおいては占者の徳の如何によって往々にして誤った占断を導き出しうるものが述べられており、また、そもそも易というものは險惡な事を占ってはならないとさえ明言しているのは、占筮に対する新たな性格付けである。しかも惠伯は、「なお關くるところあれば、吉なりといえども未だし」と続けて、三徳が具わらなければ筮が吉であったとしても当否はわからないとさえ述べている。これらの言説に共通する思惟は、占筮と占断とを占者を介して徳との連関によって結んでいることである。しかも、穆姜の場合には占断の結果を「命」としてみずから引き受けたのであり、それが宿命論に覆われて自己の主体性を没却するのではないことは明らかである。加藤大岳氏が穆姜のなかに、「淫妍不貞」の婦人として片付けてしまうのには惜しまれるほどの資性⁽²⁰⁾を見いだしておられるのは卓見であり、穆姜自身がみずから称して「悪を取る」というのは、自己自身と敵しく対座し過去に連なる自己を超克することによって初めて発せられることばであろう。

また、同時に、こうした占筮の事例は、人が単に無自覚的に天道から逸脱する消極的な自由を保持しているばかりではなく、占断を享受するも忌避するも結局のところ占者の意志決定に委ねられることを示すものであり、このことはとりもなおさず宿命的な運命觀の否定につながる思惟であるといえる。⁽²¹⁾すなわち、占断を単に宿命的なものとかたづけしてしまうことは、未来を見通してすべては予定された成行きなのなかにあると断じると同義であるから、そこには當為の問題は存在しない。そればかりか、占うということすら無意味とされねばならない。なぜならば、現実の事態に直面して「われ如何にある可きか」、「われ如何に為す可きか」という場合の「如何に」という問いが、それとも存在しえないからである。

ところで、そうすると一他方では徳者においては占筮の用が捨象されてよいとする見方もできよう。本田濟氏⁽²²⁾、および劉大鈞氏（前掲書、同前）等はこの点を指摘する。この問題は荀子が、「善く易を為める者は、占わず」（大略）といっている内容とも本質的にはかわらない。思うに、荀子にいうところの「善為易者」とは現実的・具体的存在者であるのに対して、『易伝』ではそれが聖人の謂となり、理念的存在者となる

ことに注意しなくてはならないであろう。すなわち、人が道徳性を陶冶することと、神明に与り天地の化育に参画することとが、相即しながらも同時に層位を異にするものとして措定されることよって、占筮が、問題を含みながらもなお道徳論の体系内に受容される余地を残したものと考えられる。換言すれば、修徳の窮境にいたって始めて易を為めることが可能とされるとはいえず、真の易の体会者という意味を聖人の境位にまで引き上げるといふことは、易を知るといふこと自体をも理念化することであり、このことは占筮の必要性を捨象するというのではなく、むしろその重要性を強調することに等しいと看做されねばならないのである。

六、おわりに

以上の所論において『易伝』の作者が占筮を道徳論に組み入れるために如何に腐心したのかを探ってきたのであるが、この過程において『易伝』の思惟における限界もまた明かになったことと思われる。最後にこの点を付言したい。

結論的にいえば、『易伝』の論理はつまるところ易—天地斉同の説に発するのであるが、それは同時にかかる論理の到達点でもあったのである。というのは、占筮の結果が現実の事象に「的中するか否か」ということを実証的に検討しようとする意図はまったくみられないし、まして偶然性を数理的に扱う確率論の方向に発展しうる思惟も認め難い。要するに、『易伝』に散見する「教」は数理を説くのではなく、結果的に、占筮の神秘性を強調するものとなってしまうことは否めないであろう。儒者が占筮を道徳論に取り込んだことにはおのずから限界があったのである。蒙卦に「初筮は告ぐ、再三すれば瀆る。瀆るれば告げず」といい、占筮ないし筮人に対して疑念を抱くことを戒めていること背景には、得卦の方法を単に偶然的とみることへの懸念と、それによって占筮の權威が失墜することへの危惧があったと考えられる。ちなみに後漢の王充『論衡』、桓譚『新論』がすでに神仙思想、災異説、讖緯、鬼神、不老長寿等と合わせ、卜筮をも非合理として排斥したことはよく知られているとおりである。こうした視点からみるところ、占が道徳論の中に定位されたということは、先秦の自然思想が自然科学的な合理主義へと展開するにはいたらず、ひとまず頓座した一例ともいえよう。いずれにしても、儒家的思惟が占筮の数理的な成立根拠といった認識論的問題を實踐論的課題へと還元することで、かえって占筮を人間主体にとっての理念としての実践目標にまで昇華したことは、後世における思想的展開を思い合わせるとき、その功罪を含めてきわめて重要な問題を伏在していると考えられる。この点に関するより詳細かつ総合的研究は他日を

期したい。

注

- (1) 「中国古代の宗教と思想」三四〜三五頁、ハーバード・燕京・同志社東方文化講座、第三輯、昭和二十九年。胡適「説儒」(『胡適文存』第四集卷一、民国六八年、所収) 参照。
- (2) 『荀子』と『易伝』との先後問題については若干の議論はあるものの、郭沫若(前掲書)ないし、李鏡池『周易探源』(中華書店)等が主張するように、『荀子』が『易伝』に先行するとするのがほぼ妥当であろうと思われる。成書年代の問題に関しては別の機会に論じる。
- (3) 『春秋倫理思想史』前編第二章、春秋以前の倫理、早稲田大学出版部、明治四五年。
- (4) 「周易之制作時代」三九九頁、一九三五年(『郭沫若全集』歴史編一、人民出版社、一九八二年、所収)。
- (5) 「易の聖人と形而上の道」一五七頁(『広島大学文学部紀要』二五、一九六五年、所収)。
- (6) 「一陰一陽之謂道・君子之道鮮矣」の解釈については、拙稿①「『周易』繫辭伝における道の根本思想」(『倫理学』4号、筑波大学倫理学研究会、一九八七年)及び本誌十二号所収の②「退溪学における『敬の哲学』淵源について」の中で論じている。本稿では思想的視点からの解釈に重点を置いた。
- (7) 「上古より漢代に至る性命観の展開」三六頁、(創文社、昭和四六年)。氏はまた、天より与えられたものの積極的な内容を意識して性とよび、逆に与えられたものの限界を意識して命と呼称するのであり、与えられたもの自体は同一であるが、受け取る者の意識の相違によって、性と命とが区別される旨を述べておられる(同書、一五五頁)。本稿の執筆にあたって同書より多くの示唆を得た。
- (8) 原富男『中国思想源流の考察』四〇〜四九頁、朝日出版社、昭和五〇年、参照。
- (9) 『儒教の精神』一五頁、岩波新書、昭和十四年、『武内義雄全集』巻四、昭和五四、所収)。
- (10) 木全徳雄『荀子』五八〜六九頁、明德出版社、昭和四八年、参照。
- (11) 板野氏、前掲論文、一七〇頁、参照。
- (12) 子曰、道之不行也、我知之矣、知者過之、愚者不及也、道之不明也、我知之矣、賢者過之、不肖者不及也、人莫不飲食也、鮮能知味也、
- (13) 拙稿②参照。なお、その起源については原田正巳氏に「河書洛書の一考察」(『東洋文学研究』十六号、一九六八年、所収)の研究がある。
- (14) 「座談長沙馬王堆漢墓帛書」四八頁、『文物』一九七四年九期)。「馬王堆漢墓帛書」については、拙稿①で触れた。
- (15) 根本通明『周易象義弁正』には、「易即天地、聖人即易、聖人生知、与天地同神、故其作易、与天地同、惟其能淵論渾合乎天地之神、天下之道、而与天地為一矣、蓋聖人之作易也、仰觀天象之文章、俯察地形之彊理、草木之榮枯、以画卦設象、」(九五〇頁、昭和十二年)とあり、易、天地自然、聖人の三者が一体であるとする見解が示されている。
- (16) 高橋進「『論語』の道德論」一八九頁、『人間の研究』文理、昭和四八年、所収) 参照。
- (17) 「易について」(『中国文化研究』4、一九六二年) 参照。
- (18) 『左伝の成立と其の展開』大修館書店、昭和四〇年。
- (19) 『周易概論』一三八頁、齊魯書社、一九八六年。

(20) 『春秋左伝占話考』一五三頁、紀元書房、昭和四二年。

(21) 鈴木由次郎氏は「易の運命観」十九頁、(『中央大学八十周年記念論文集(文学部)』昭和四〇年、所収)において、易の占筮が倫理的占筮たること、したがって、それが人間存在にとって自由を束縛するものでないことを述べておられる。

(22) 『易学』九八頁、平楽寺書店、一九七六年。

The Position of Divination in the theory of Virtue according to Yi Zhuan

Kōetsu SATŌ

The relationship of Confucian Thought and Divination from an ethical standpoint is examined in this article. Originally in the age that people believed in the authority of heavenly individual gods, Divination was a religious and magical ceremony which was a means to know the heavenly will considered to be superior to the reasoning and thinking of humans. The purpose of Divination was to know the will of heaven and to anticipate the future. It was also used for avoiding bad luck and aiming for better luck as well as planning for the safety and long-life for one's self. Naturally, it has the nuance of being rational. On the contrary, Confucianism is the study of practical daily life, and its central virtue is charity, and it aims to realize this concept by self-training (discipline) and righteous governing of the people. The central thought of Confucianism is "humankind". However, Confucianists also had to face the Universal Theory with the incredible development of Astrological/Astronomical thought which evolved along with the deeper acknowledgement of science along with the division and development of the Sages' teachings during the Warring States Period. With this background, Confucianists incorporated Divination to fit within the framework of their own thought as well as developing their own Universal thought. Also, at the same time, by the means of tying Divination with moral theory, they eliminated the aspect of rationality.