

荀子における儒家的理念と天の思想的地位

松田弘

序論

荀子の所謂礼治思想に集約された儒家的理念において、天の思想が如何なる位置を占めていたのかという問題意識のもとに、これまで「荀子における儒家的理念と天の思想的地位」⁽¹⁾において性論と統治論とのかわりに焦点をあてて論究をすすめてきた。

それによれば信賞必罰の統治原理を肯定し最終的には礼治を統治の切り札として要請する周知の統治論の背後には、情欲を性の内実として規定する性論、及び統治の合理性、効率性をめぐる政治意識が重要な契機として介在しているということ、またその結果として礼を法的性格として徹底化し、しかも他方執拗に教化、化育の実現を要請するという荀子固有の礼治思想が展開されていること、などが確認できた。

だが、ここには荀子にとって根源的難問とも言うべき問題がつきまとうことになったのである。というのも最終的に教化、化育による「分」の内的自覚を期待する以上、師法の化という外的契機とともに、教化、化育され得る基盤を人間各自の生得的資質に求めざるを得ないにもかかわらず、性の内実を情欲に限定した荀子においては、その内的基盤を性に求めることができないからである。性悪篇に展開された所謂「性偽の分」の論は、この意味で興味深い。即ち荀子は性Ⅱ情欲Ⅱ悪という主張を提示することによって能動的実践の強調、即ち礼治の必要を強調するのであるが、その主張を支える論理こそ所謂「性偽の分」の論であった。要するに性Ⅱ生得的所与、偽Ⅱ後天的実践と規定し、仁義をはじめとする道徳的实践は、まさにこの後天的実践にほかならないと断定する。しかもその際偽が何故可能なのかという点については、全くふれられていない。つまり「性偽の分」の論は、偽を可能にする基盤を不問に付しているのである。こうしてはじめて荀子は性悪を主張するにもかわらぬ（荀子の論理に即して言えば「性悪」であるが故に）礼による教化、化育を要請し得たのである。

しかしだからといって、このことは荀子が偽の基盤を考えていなかったということの意味するわけではない。即ち、荀子は「偽」＝道徳的実践の基盤として心を設定するのである。しかも心は生得的、天与とされながらも、性の内実が情欲である以上、飽くまでも性と区分され、性に優位するものとして位置づけられるのである。このような事情から、従来心を性と把握すべきかを否かをめぐって、いくつかの見解が提出されている。が、より重要なことは、荀子においてこのような心が「天君」として規定されているという事実である。というのもここから、通説とは異なり、教化、化育という荀子における儒家的理念を支えているものとして、天が位置づけられていることが窺われるからである。そこで本稿では以上の研究経過のもとに荀子の天思想および実践論との論理的関係について論究してゆくことにする。

一、荀子の天思想（Ⅰ）

——天論篇をめぐって——

(一)

はじめに問題点の所在を明確にするために、従来の中国思想研究において、荀子の天思想がどのように把握されてきたのかを概観しておきたい。まず『中国思想通史』p. 531^①では孔子、孟子における天が「有意志の天」であったのに対して、荀子では大きな変化がみられ天は荀子において「自然の天」「物質の天」になったという基本的見解を提示し、それ故、荀子の天とは「自然」と同義語であり、「列星、日月、四時、陰陽、風雨」などの客観的な自然界の事物こそ荀子の天にはかならないと力説している。また馮友蘭は『中国哲学史』p. 336^②のなかで「孔子の天は主宰の天」「孟子の天は「主宰の天・運命の天・義理の天」であるとし、それに対して荀子の天を「自然の天」と解釈し、老荘の影響によるものとしている。更に天思想と実践論との関連に言及して、孟子の「義理の天」は「性善説の形而上学的根拠」であるのに対して、荀子の天には「道徳的原理はない」と断言し、また『中国哲学史新篇』p. 512^③では、荀子を「先秦最大の唯物主義哲學家」と評価して、「孔子、孟子らの唯心主義的天と対立的である」という見解を披瀝している。また杜国庠も、その著『先秦諸子思想概要』p. 50^④において、「荀子の宇宙観（天論）」は、先秦諸子のうちで唯物主義的要素が最も豊富であり、それは宋鉞、尹文らの天道観の影響を深くうけている旨を述べ

ている。即ち、いずれも荀子の天を「自然界」乃至「自然現象」として把握し、道徳的実践の根拠としての思想的立場が否定されていると理解しているのである。

日本においても、既に重沢俊郎氏が、その著『周漢思想研究』に、「荀子の思想の科学的性格」という節を設け、*「天を物として蓄い、人力を以て天の作用を左右すべしと言ふのは、当時として実に空前にして大胆極まる態度と謂はざるを得ない」*と述べ、*「而して兩者（天と人、筆者注）は人智に依る自然の利用という新しき関係を以て結ばれたのである」*と断定している。荀子の天思想に科学的性格をみようとすることのよな見解に対して金谷治氏は△「荀子の『天人の分』について——その自然観の特質——」『集刊東洋学』24 所収▽の中で、荀子の天思想において指摘されてきた科学的性格について論究を加え、その結論として、*「すなわち科学的合理主義としては失格であったが、それはむしろ人間的、現実的とでもいうべき合理主義に徹底したためであった」*として安易に科学的性格をみようとすることを戒めている。しかしそれにしても金谷氏もまた荀子における天を「自然」と解釈し、*「人の価値の究極に天をおく思想を荀子は否定している」*とあるように、ここに荀子天思想の基調をみていることでは、これまで紹介した諸説とかわりがない。

以上荀子の天思想の解釈について、通説とも言うべき見解を列挙してみたが従来荀子の天については、このように「自然」乃至「自然現象」という解釈で、ほとんどぬりつぶされているのが実情である。これに対して、いわば少数意見として、池田末利氏、板野長八氏らの研究がある。例えば池田末利氏は△「中国固有の宗教と陰陽五行思想」『宗教研究』第38巻第3輯▽において、「荀子」三十二篇に散見される天に対する言葉から、天論篇以外では、*「原始儒家の帝や天と何等変るところはない」*、*「荀子は人事を措いて徒らに天を論ずるのを斥けたのであって、決して天そのものの信仰までも拒否したのではない」*と強調している。だが池田氏の主張の弱みは、天思想が集中的に展開されている天論の天思想だけは、非宗教的性格であり、純自然現象であるという立場をとっているところにある。この点板野長八氏は、*「はるかに徹底して△『荀子の天人の分とその後』『広島大学文学部紀要二二八—』▽では、荀子に科学的精神を認めようとする立場を批判し、人間の分、責任、役割はあくまでも天のもとにとどまっているのであって、人間を天の外に独立させるものではないことを説き、荀子においても、天は自然ではなく主宰者であり、神明であったと結論している。」*

以上煩をいとわず諸見解を概観してきたが、ここから荀子の天をめぐる問題が、天を自然としてとらえるべきか否か、また道徳的実践の根拠

として考へうるか否かに存することが知られるであろう。そこで、まず天論篇において、天を自然として考へることが出来るか、また「天人の分」とは如何なる意味かに焦点をあてて検討してみよう。

(二)

一体天論篇の趣旨が奈辺にあつたのか、このような視点に立つとき、注意をひかれるのが『史記』孟荀列伝の一節である。

荀卿嫉濁世之政、亡国乱君相属、不遂大道而營於巫祝、信禳祥、鄙儒小拘、如莊周等又猾稽乱俗、於是推儒墨道德之行事興壞、序列著数万言而卒

ここで「大道を實踐せず巫祝に心を費し、吉凶禍福の前兆を信じ」とあるように、『史記』は荀子が大道の實踐を要請するために、当時一般的であつた呪術的に天人關係を把握する風潮を打破することを意図したととらえている。

事實天論篇の

治乱天邪。曰、日月星辰瑞歷、是禹桀之所同也、禹以治、桀以乱。治乱非天也

星隊木鳴、国人皆恐曰、是何也。曰、無何也。是天地之變、陰陽之化、物之罕至者也。怪之可也而畏之非也。 (中略) 上明而政平、則是雖並世

起、無傷也。上闇而政險、則是雖無一至者、無益也

或いは

雩而雨何也。曰、無何也。猶不雩而雨也。日月食而救之、天旱而雩、卜筮然後決大事、非以為得求也、以文之也、故君子以為文、而百姓以為神。以為文則吉、以為神則凶也

という一連の言葉は荀子の当時、自然現象としての天の变化と人間社会の吉凶禍福とを因果的にとらえ、吉福を實現しようという目的のもとに天にはたらきをかけようとする、いわば呪術的に天人關係をとらえることが、かなり一般的風潮であつたこと、そして荀子がそのように現実の吉凶禍福の原因を天に帰し、現実における実践の責務を回避することを打破しようとする立場に立っていたことをよく伝えている。ことに

天不為人之惡寒也而輟冬、地不為人之惡遠也而輟廣、君子不為小人之匈匈也輟行

という言葉に至っては、比喩というにはあまりにも極端であるが、それほどに当時の呪術的風潮が根強かったと言えよう。

以上論じてきたところから、天論篇の趣旨とは第一に人間の実践の責務を重視せんがために当時の呪術的天人観を打破しようとするところにあったことが確認できる。

そこで次に問題となるのが、そもそも荀子における天とは何かということである。荀子における天とは客体的自然、或いは自然現象としての把握が通説化していることは既に述べた。要するに荀子において天とは「日月」であり、「四時」であり、「陰陽」「風雨」にほかならないという。なるほど、

治乱天邪。曰、日月星辰瑞曆、是禹桀之所同也、禹以治、桀以乱。治乱非天也
という前掲文や

在天者莫明於日月、在地者明於水火、在物者莫明於珠玉、在人者莫明於礼義

とあり、この場合の天が日月星辰などの自然現象を意味していることが了解できる。だが、重要なことは、ここからだちに荀子における天は自然現象にほかならないと規定することはできないということである。

即ち次の一節に注目してもらいたい。

⁽¹⁾列星随旋、日月遯炤、⁽²⁾四時代御、⁽³⁾陰陽大化、⁽⁴⁾風雨博施。万物各得其和以生、各得其養以成。不見其事而見其功。夫是之謂神。皆知其所以成、⁽⁵⁾莫知其無形。夫是之謂天。唯聖人為不求知天。⁽²⁾

ここには従来ほとんど誤解されてきた荀子における天の性格が明瞭に示されている。まず(1)では「列星が相違ってめぐる」「日月が代る代る照す」「四時が代る代る去来する」「陰陽の二気は大きな変化を行う」「風雨はあまねくゆきわたる」として自然界の運行、即ち自然現象が列挙され、次に(2)では自然界の運行変化と万物との関連について説かれる。即ち陰陽の調和をはじめとする自然界の調和を得て生じ、風雨をはじめとする自然界の養いを得て成長するのが万物であるとされる。即ち(1)(2)では自然界の運行変化と万物との関係について生成化育という自然現象について述べられている。さて問題は(3)である。というのも(3)はこのような生成化育が展開される所以を荀子が考えていることを示しているからである。即ち荀子によれば「不見其事」とあるように陰陽四時の運行によって万物が生成化育するという自然現象を成り立たせている原

因、はたらきは目に見えない。目に見えるのは「見其功」とあるように、その原因、はたらきははたらいた結果（即ち陰陽四時の運行による万物の生成化育）だけであるとされる。要するに陰陽四時の運行によって万物が生成化育するという自然界の現象を成り立たせている原因、はたらきは自然現象ではなく、従って形而下的な存在ではないと規定されているのである。

また、現象ではないということは当然のことながら経験認識によってはとらえられないのであるから、このような生成化育の「精妙な働き」を荀子は「神」と規定するのである。

ここで事態を一層明瞭にするために楊倞の注をみてみよう。楊倞はここで「不見和養之事、但見成功。斯所以為神、若有真宰然也」という注を付している。真宰とは周知のように『莊子』齊物論篇の「楽出虚、蒸成菌、日夜相代乎前、而莫知其所萌。已乎已乎、且暮得此、其所由以生乎、非彼無我、非我無所取、是亦近矣。而不知其所為使、若有真宰、而特不得其朕、可行已信、而不見其形、有情而無形」の一節に見える言葉である。この論旨は「音楽は空虚から出る。湿気のところは菌が生える。このような生成変化は夜も昼も眼前に展開されている（現象している）。しかし何によってそうになっているのかはわからない。ただ実際に現象として展開されているのだからそうさせている者（真宰）があるにはちがいないのだが、その形は見えない（つまりそれは現象ではない）」ということである。これによれば、ここにおける真宰が自然界の生成変化する現象ではなく、生成変化させている者でありながら、それは外的にははたらきかけられるのではなく、生成変化そのものに示されている者であることが理解されるであろう。こうしてみれば「陰陽四時によって万物を生成化育させている原因、はたらきは目で見ることはできない。ただそのはたらきの跡だけを目にするができる」という荀子の言葉をうけて「若有真宰然」としたことは、楊倞が荀子の論ずるところを明確につかんでいたことを物語っていると見えよう。

こうして荀子は自然界の生成化育を成立せしめる所以について論じたのち、これが天にはかならないことを明らかにして次のように論じている。即ち(4)では世間の人々はそのような自然現象が何によって展開されているのかを知ってはいるが、それが無形であることは知っていないとし、更に言葉をつづけてこれを天と規定している。これによってここで言われている天は生成化育の主体であるということ、それは「無形」つまり経験的認識によって把握しうる形而下的存在ではないことが一段と明らかにされるのである。そして以上をうけて荀子は「聖人だけが天を知ること求めないのだ」と述べて天と聖人との関係に言及する。つまり聖人を、生成化育の主体としての天の形而上的性格を自覚している

者とすることによって、日月星辰としての現象の天と人間生活の吉凶禍福とを因果的に結びつけようとすることを否定するのである。

以上、天の性格について荀子の説くところを要約すれば、荀子において天は列星、日月、四時、陰陽、風雨などの自然現象を意味すると同時に、他方上述した如く自然現象を成立せしめる原因、はたらきとして把握されているのである。荀子における天のこのような性格は、同じく天論篇の

所志於天者、已其具象之可以期者矣

という言葉に如実に示されている。即ち「其具象之可以期者」とは、まさに荀子における天が陰陽四時などの自然現象のみを意味するのではないことを示している。更に付言すれば、もし天は自然現象と把握するならば、前掲の「唯聖人爲不求知天」は、ただ聖人だけが自然現象を知ることが求めない¹⁾という意味になり「所志於天者、已其具象之可以期者矣」と矛盾する。否、そもそも天は自然現象ならば天は可視的なものという²⁾ことであり、「莫知其無形、夫是之謂天」の解釈が困難となる。これらからもまた天は自然現象とのみ把握することが荀子における天の意味を尽していないことが理解されるであろう。

さて、荀子における天がこのような性格であるとすれば、次に問題となるのが実践論との関係であろう。

三

再三言及してきたように、従来荀子において天は人間の実践論の意義、目的として考えられていないとされてきた。

だが果してこのような把握が妥当であろうか。次の一節を検討してみよう。

(1) 天職既立、天功既成、形具而神生、好惡喜怒哀樂臧焉、夫是之謂天情。耳目鼻口形能、各有接而不相能也、夫是之謂天官。心居中虛以治五官、夫是之謂天君。財非其類、以養其類、夫是之謂天養。順其類者謂之福、逆其類者謂之禍、夫是之謂天政。闇其天君、亂其天官、棄其天養、逆其天政、背其天情、以喪天功、夫是之謂大凶。聖人清其天君、正其天官、備其天養、順其天政、養其天情、以全其天功。如是則知其所為、知其所不為矣、則天地官而万物役矣。(4)

さて引用文の構成は楊倞が「自天職既立以上、並論天所置立之事、以下論逆天順天之事、在人所為也」と注釈している如く、ひとまず(1)~(3)

までが天職、天功の具体的展開、(4)、(5)がそれに対する人間の実践とのかかわり、と把握することができよう。

そこでまず天職の意味であるが、楊倞の『論語』陽貨篇をふまえた「四時行焉、百物生焉、天之職任如此」——四時が運行し、万物が生育する。天職とはこのようなものである——という注釈をまづまでもなく、これまで論じてきたところから、天職とは、陰陽四時によって万物を生成化育させる精妙なる働きを意味することは明らかであろう。

さて(1)では天の所産である人間の心・情・感覚器官について論じられている。即ち、天の生成活動が展開され、その働きが完成すると肉体が備わり、精妙な心の働きが生じ、そこに喜怒哀楽の情が宿されていることを「天情」、耳目鼻口形態のそれぞれが、外界の事物と接触して、それぞれ独自の機能によって感覚活動を行うことを「天官」、心が五官を制御することを「天君」と規定している。

ところでこれら「天情」「天官」「天君」は、従来「天」自然現象」という把握からそれぞれ「自然の感情」「自然の感覚器官」「自然の心」と解釈され、しかも重大なことは、まことにあっさり、これらはすべて自然物であるが故に価値以前のものとして把握されてきた。だがこのような把握が正しくないことは、次の(2)(3)から窺える。即ち(2)で荀子は草木禽獸などの地財を裁成して人間を養うことを「天養⁽⁵⁾」として規定し(3)では、よく裁成することを福、裁成することができないことを禍であると、これを「天政⁽⁶⁾」と規定している。

このようにみてくれば荀子は明らかに「天養」「天政」を善なるものとして把握していることが了解できよう。加えて既に論じてきたように荀子において「天」自然現象」とは単純に考えられていないことを思い起せば、「天養」「天政」と一連の「天情」「天官」「天君」を無価値な自然物としてかたつけることができないことが理解されるであろう。事実(4)(5)では天職、天功の所産に対する態度として次のように論じられている。即ち(4)では、「天君」を曇らせ、「天官」を乱し、「天養」を棄て(務本、節用を怠たる)、「天政」に逆き(地財をよく裁成できない)、「天情」に背く(好悪喜楽の情を制御しない)ことを列挙し、以上を集約して「以喪天功、夫是之謂大凶」と断定している。これについて楊倞は「喪其生成之天功、使不蕃滋也。此皆言不脩故、違天之禍⁽⁷⁾」——万物を生成化育するという天の働きをほろぼし万物を「蕃滋」させないことであり、これらはみな人間社会の運営に意を用いず(人間としての責務を果さず)天の働きに違う結果の禍である——という注釈を付している。

これに対して(5)では一転して「天君」を清くすること、「天官」を正しくすること、「天養」を備えること、「天政」に従うことを列挙し、

これらの行為を聖人に託したうえで、「以全其天功」と述べ、そしてこのようであれば人間の実践の役割と天の役割とが自覚され天地はそれぞれ職分をとげ万物もその個性を十分に發揮すると要約している。要するに（天君を清くし、天官を正しくし、天養を備え、天政に順い、天情を養うことによって）生成化育するという天の働きを十全に実現するのが聖人であり、それをそこなうのが大凶とされるのである。とすれば、ここから聖人、大凶という価値判断の規準が、実は天の働きを実現するか否かにかかっていることが知られるのであろう。

こうしてみれば(4)(5)には、荀子における天思想と実践論との関連について決定的に重要なふたつの事実が語られていることに気づくであろう。

まず第一に荀子もまた生成化育の主体としての天を絶対的善としてとらえていること、第二にそれによって人間の実践における当為を絶対化しようとしているという事実である。「以喪天功、夫是之謂大凶」「聖人……以全天功」という言葉は、このことを如実に示している。前掲の「喪其生成之天功、使不蕃滋也。此皆言不脩故、違天之禍」という楊惊の注は、荀子における天思想と実践論とのこのような関連をよく衝いているといえよう。

しかも「天情を養う」「天情に背く」という表現に象徴的に示されているように、天君、天官、天情は決して無価値・価値以前として考えられているのではなく、いわば善なるものとして予件されているのである。事実、もし「天||自然現象||無価値」とすれば、このような荀子の言葉を無理なく理解することが難しいことは自明であろう。勿論、天君、天官は「天君を清くし」「天官を正し」という表現がみえ、そのみでは必ずしも断定できない。しかし、天君については、解蔽篇に「人何以知道、曰、心、心何以知、曰、虚壹而静」ではじまる一節に心の認識、判断能力の十全な活動を説いて「虚壹而静、謂之大清明」とあり、更にこれを集約した「是之謂大人、夫悪有蔽矣哉」という言葉や、或いはまた後節の「故人心譬如槃水、正鍤而勿動、則湛濁在下、而清明在上則足以見鬚眉、而察理矣」という言葉からすれば、生得的所与である心(天君)もまた善になりうるものとして善が予件されていることが了解されるであろう。また善が予件されているという天情、天官、天君のこのような性格が、実は天が絶対的善として把握されているところに起因していることも最早自明であろう。楊惊が、天情、天官、天君に対して、それぞれ「天情所受於天之情也」「言天之所付任、有如此者也」「是天使為形体之君也」と述べて、感情、感覺器官、心が天情、天官、天君とされるのは、いずれもあまねく生成化育するという善なる天の働きが付与されているからだと解く所以である。

なかならず天情（情欲）に対するこのような把握は、礼論篇冒頭に

礼起於何也。曰。人生而有欲、欲而不得則不能無求。求而無度量分界、則不能不爭。爭則亂、亂則窮、先王惡其亂也。故制礼義以分之、以養人之欲、給人之求、使欲必不窮乎物、物必不屈於欲、兩者相持而長。是礼之所起也

とあるように、情欲の放恣に起因する悪を一方で説きつつも、他方では「情欲を養う」という発想がもりこまれているところにも認めることができるであろう。或いはまた同じく礼論篇の

故曰、性者本如材木也、偽者文理隆盛也、無性則偽之無所加、無偽則性不能自美、性偽合、然後成聖人之名、一天下之功於是就也

という主張も、性（即ち情欲）を善になし得るものとして把握しており、それを前提として偽が成立するとされているところからも知られるであろう。つまり性も心もともに善が予件されているのであり、もし荀子における性を「可能態」というのならば、それはまさに「善が予件されている」という意味で言われるべきであろう。⁽¹⁾

以上天論篇における天思想、および天の所産である性について検討してきたが、これをもってすれば、荀子の天思想を「天自然乃至自然現象」として把握することには致命的な誤解のあることが知られるのである。

ところで、このように論じてくると、荀子の思想的特質である人間の實踐の固有性に対する認識を無視することになるのではないか、或いはまた一体荀子が主張した「天人の分」とは何であったのか、という疑義が提起されるかもしれない。そこで、次にこの問題について論じておこう。

(四)

荀子において實踐の独自性を重視する立場を示すものとして、好んで引き合いに出されるのが、天論篇冒頭の一節である。即ちそこでは

天行有常。不為堯存、不為桀亡。応之以治、則吉、応之以乱、則凶。強本而節用、則天不能貧、養備而動時、則天不能病、脩道而不貳、則天不能禍。故水旱不能使之飢渴、寒暑不能使之疾、妖怪、不能使之凶。本荒而用移、則天不能使之富、養略而動罕、則天不能使之全、倍道而妄行、則天不能使之吉。故水旱未至而飢、寒暑未薄而疾、妖怪未至而凶。受時與治世同、而殃禍與治世異。不可以怨天、其道然也。故明於天人之

分、則可謂至人矣

とあり、人間が現実社会において「務本」「節用」に意を用い、その責務を果してゆくことによって吉福が実現されるのであり、それ故、天は人間社会の吉凶禍福には何ら関与しないと説いている。ここから従来「天人の分」とは価値の根源を天に求めることを否定し、天の權威から人間を解放するものであり、それは荀子における実践の独自性の強調と表裏をなすものとして把握されてきた。

だが荀子における天の性格についてこれまで論じてきたところによれば、「天人の分」に対するこのような把握には大きな疑問符を打たねばならない。結論から言えば、人間の実践の独自性や意義、役割りの重視が荀子においてはただちに実践論の基盤を形成する当為の根拠までも天から人間社会に移されたということの意味するわけではないということである。

まず第一に注意を喚起したいことは、前掲の天論第一節にみられる天についての表現である。ここに列挙すれば「強本而節用、則天不能貧」「養備而動時則天不能病」「脩道而不貳則天不能禍」とあるように、いずれも天に対する呪術的表現であることに気づく。即ちこのことは荀子がこのような表現をとることによって、逆に天人関係の呪術的把握と、それによる実践の回避という風潮を打破するところにこの一節の眼目があったことを如実に示している。つまりこの節の趣旨は天に吉福を祈り現実の責務を放棄するという天人関係の呪術的把握を批判するところにあるのであって、この節の何処にも天の根源的価値を否定する言葉はない。否、それどころか、荀子においては、天の性格についての論究で窺われたように、人間の実践を重視するが故に天人の呪術的把握を打破し、当為を絶対化する根拠を存在論としての天に求めているのである。

このことは同じく天論篇の

天有其時、地有其財、人有其治、夫是之謂能參。舍其所以參而顧其所參則惑矣

という言葉に如実に示されている。即ちここでは、天、地、人にそれぞれ別個の意義と役割とが与えられているという事実のみが説かれているのではなく、そうではなくて、天、地、人の役割を分明にし、人間が天、地の中心に位置し、現実社会での実践を展開することによって、実は絶対的善である天の働きを人間社会に実現することを意味するにほかならない。楊倞が「舍人事而欲天意斯惑矣」と注釈する所以である。

以上のことは、また前項で言及した「聖人……以全其天功、如是則知其所為、知其所不為矣、則天地官而万物役矣」からも確認できる。つまり「このようであれば（聖人が万物を生成化育するという天の絶対的善なる働きを自覚し、それを人間社会において、治政として実現すれば）

人間の実践の役割と天の役割とが自覚され、天地はそれぞれ職分をとげ、万物もその個性を十分に發揮するのだ」という言葉は、人間の実践の役割、意義を自覚することと、天功を十全に実現することが表裏をなしていることを如実に示している。

つまり荀子において天に根源的価値が求められているということは、決して現実社会における実践の責務、役割の回避を意味するわけではないのである。前引の「此皆言不脩故、違天之禍」或いはまた「論逆天順天之事、在人所為事也」という楊倞の注はこの間の事情をよく摘出してゐる。要するに天の働きによって生じた万物を充実、發展させることはまさしく人間のみになし得ることであり、人間のみで課せられた責務にほかならないという事実を荀子は主張しているのであって、もし荀子において人間の実践の固有の意義が明確にされたと把握するならば、この意味に解すべきであらう。しかも荀子が万物を生成化育する天の働きに根源的価値を認めているからこそ、その所産を「治」というかたちで充実、發展させる人間の実践の意義と独自性が、強烈に認識されるに至るのである。彼の説く「天人の分(天職と人職との区分)を明確にせよ」という言葉の根底には、以上の如き論理が潜んでいるのである。そしてそれ故にこそ「天人の分に明なれば則ち至人と謂うべし」という言葉の重みもある。以上天論篇に展開された天思想について検討してきた。その結果として、荀子の天思想をめぐる誤解が天論篇が天人の呪術的把握を打破するという、いわばフィルターを通して語り出されているという事実の軽視、天を自然現象を意味するものとして一義的にとらえたこと、更に人間の実践の固有性の自覚ということとその実践を根拠づける基盤が奈辺に求められているのかという根本的に別個な問題を混同しているところに起因していることが了解できるであらう。こうしてみれば近年盛んに論じられてきた荀子の天思想をめぐる科学的精神なるものの限界もおのずと明らかにならう。いみじくも『史記』において大道の実践こそ呪術的世界観打破の動機であったことが指摘されているように、荀子にとって最大の関心事は人道の確立であり、科学的精神というものの枠内のことでしかないのである。

一言をもってすれば、荀子の天思想は、天に対する価値的把握の否定でもなければ、天からの実践論の分離でもない。そうではなくて、天人関係の基調を、呪術的風潮から摘出し、形而上的天のもとに理論的に整理することにその眼目があつたのである。

一、荀子における天の思想(Ⅱ)

——本論篇をめぐる——

従来の研究では、一様に天論篇の天思想と不苟篇を中心とする天論篇以外にみられる天思想との間に大きな思想的隔りのあることを指摘しつづけてきた。ことに馮友蘭は『中国哲学史新篇(第二冊)』p. 135において天論篇と不苟篇との関連を正面から取りあげて、「荀子は誠は天の徳性であると認識しており天が能く誠であることが、万物を生成化育する所以であるとしている。^(中略)」ここに荀子は「天人の分を明らかにする」という唯物主義の原則を放棄し、神秘主義に陥っている」と批判している。

だが不苟篇に展開されている天思想にかかわる問題は、天論篇との思想的関連のみにとどまらず、従来屢々指摘されてきた『中庸』との思想的関連の問題もあるのだ。例えば赤塚忠氏は不苟篇の天思想の構造が基本的には『中庸』の誠の思想と合致するという見地から、『中庸』の誠の思想の原型として不苟篇の天思想を位置づけている。⁽¹³⁾ またこれに対して、藤井専英氏は問題の一節の用語法が頗る『中庸』に類似していることを認めながらも、不苟篇においては人間の後天的修為努力だけを強調していることを指摘し、あくまでも『中庸』と異質であることを念頭におくように指示している。⁽¹⁴⁾

不苟篇の天思想と『中庸』とのこのような思想的比較には、戦国末から漢初に至る老荘的思想の検討をはじめとする周到な思想的研究が必要であることは言うまでもないが、それに先立って不苟篇における天思想の解明及びそれと天論篇との関連の検討が予備的作業として必要とされるのである。というのも、もし不苟篇の天思想が『中庸』の誠の思想と合致するならば、赤塚氏が指摘するように『中庸』の誠の思想の原型が『荀子』に求められることになり、ここにおいても「天人分離(『荀子』)から天人合一(『中庸』)へ」という従来の図式的把握が成立しないことになるのであるがしかしそれにはまず、不苟篇と天論篇とが思想的に矛盾しているという従来の見解を洗いなおして、荀子の天思想の基調を明確にすることが必須の前提であろう。つまり荀子における天思想の基調を抽出することによって、はじめて他の思想との比較検討も可能となるのである。

以上のような事情をふまえて不苟篇に展開された天思想を眺めてみよう。

さて不苟篇の問題の一節は、その思想内容からひとまず三段に区分できる。

(1) 君子養心、莫善於誠。致誠則無它事矣、唯仁之為守、唯義之為行。誠心守心則形、形則神、神則能化矣。誠心行義則理、理則明、明則能變矣、變化代興。謂之天德

(2) 天不言而人推高焉、地不言而人推厚焉、四時不言、而百姓期焉。夫此有常、以至其誠者也。君子至德、嚙然而喻、未施而親、不怒而威、夫此順命、以慎其独者也

(3) 善之為道者、不誠則不独、不独則不形、不形則雖作於心、見於色、出於言、民猶若未從也、雖從必疑。天地為大矣、不誠則不能化万物、聖人為知矣、不誠則不能化万民

まず(1)では全体的基調が提示される。即ち君子が心を養うには誠を實現するのが最もよく、心を誠にして仁を實踐すれば、その心の働きは精妙になり、民はおのずから化育されまた心を誠にして義を實踐すれば行動に条理が備わり、民はその条理のもとに善なる性格へと変化されると説かれており、このように誠を身に實現することによって一切の事物の変化が、かわるがわる行われることが天徳と規定されている。

さてここで注目すべきことは、君子の徳として誠が要請され、誠による化育の有様が天徳として規定されている事実である。即ち揚雄の「既能變化、則徳同於天、馴致於善、謂之化、改其旧質、謂之變、言始於化終於變也、猶天道陰陽運行則為化、春生冬落則為變也」という注釈に尽されているように、天徳とは陰陽四時の運行変化によって万物を生成化育する天の働きを意味している、しかも、誠の体得を要請し、それによって實現される教化、化育の理想的様相を天徳として規定しているところから明白なように、人間の實踐における當為(誠の体得)の絶対化を天に求めているのである。

この間の事情は(2)において詳しく説かれている。即ち、天は何も言わないが人々はその高きを称賛し、地は何も言わないが人々はその厚きを称賛し、四時の運行は何も言わないが人々はその移りめぐりをあてにしていると説き、これらに狂いしない不変の道があるのは、いずれも誠を極めていくからにほかならないという。以上をうけて荀子は、君子もまた誠を体得しているが故に、おのずから民心を獲得できるとして、誠の体

得を重ねて要請するのである。

即ち第二段では、前半で、天、地、四時について正面から言及し、人々が推賞する所以がその狂いなき連行変化であること、またそれは誠の実現された有様であることを規定し、後半では、実践論における誠の実現された様相が説かれる。これによって、誠が体得すべきものとして要請される所以が、誠、即ち天、地、四時における誤謬なき連行変化の実現によってそれぞれ存在価値を發揮し得るが故であることが理解されるのである。

以上をうけて(3)では総括ともいへべき主張が展開されている。まず天地が万物を天徳である変化代興として生成化育しうるには、誠であることが必須の条件であることが提示され、「夫誠者君子之所守也、而政事之本也」とあるように、誠を実践の理念として集約している。

以上を統観すれば、この一節の論理構造は、天、地、四時の存在価値である誤謬なき連行変化が誠の実現によるものであるとし、ここから君子は教化、化育において誠の体得を要請される。しかも君子によるこうした教化、化育の実現が荀子においては、天徳の実現とされるのである。こうしてみれば動機的には現実社会をいかに運営してゆくのかという関心が常に先行し優位しているのであるが、理論的には存在論を提示し、そこから実践論をひき出し、基礎づけていること、そして第一段落は前者、第二段落は後者の視点から説かれていることもあわせて確認できらるであらう。

ところで「聖人……以全天功」に象徴的に示されていた如く、天論篇の趣旨は人間の実践の究極的な目途を現実の人間社会の順調な運営として規定し、それは天功（「万物を生成化育する天の働き」）の人間社会における実現として基礎づけられていたことを思い起せば、不苟篇と天論篇とは、その思想構造において合致することが理解されるであらう。

勿論不苟篇には天と人間の実践に対するより深められた思索の跡を確認することができる。即ち天論篇において、天功（「万物を生成化育する天の働き」）が不苟篇では「変化代興」する天徳として把握され、また「天行有常」として天の働きが一定不変であることが不苟篇では「誠」とされており、これらは天論篇に展開された万物の生成活動の主体、従って絶対的善として把握された天の働きが不苟篇において誠として表現され、存在論としての天思想と実践論との関連が一層明確に論理化されていることを示している。つまり天論篇では当時の天人関係の呪術的風

潮に触発された結果、日月星辰に代表される自然界の現象としての天と、人間の実践の固有性の強調に力点がおかれているのに対して、不苟篇では「天功を全くする」際の内的論理が専ら説かれているところに差異があるのであって、決して不苟篇と天論篇との天思想の間に齟齬があるわけではない。

こうしてみれば、天論篇、不苟篇をたらぬく荀子における天思想と実践論との関係は、万物を生成化育する天（存在論）に人間の当為の絶対化（実践論）を試みたところにあるといえよう。

以上荀子における天の思想的位置、つまり荀子における天思想の基調が如何なるものかについて論じてきた。そこで次項では主として孔・孟の天思想を検討の対象にすえて、荀子が先行する思想を如何に継承し、如何に克服しようとしたのかについて論ずることにしたい。

三、荀子における天思想の思想史的位置

『論語』にみられる思想的特質のひとつとして現実社会における実践の重視とそれと表裏する呪術的思惟へ一定の距離をおく姿勢、所謂合理的精神とよばれている姿勢が認められることは周知の通りである。雍也篇の

子曰、務民之義、敬鬼神而遠之、可謂知矣、

という言葉や

子曰、未能事人、焉能事鬼、敢問死、曰、未知生、焉知死（先進）

子不語怪力乱神（述而）

子貢曰、夫子之文章、可得而聞也。夫子之言性与天道、不可得而聞也（公冶長）

という一連の言葉は、よくこのことを物語っている。⁽¹⁵⁾勿論「夫子之言性与天道、不可得而聞也」という言葉は天道の否定を意味するものではない。それどころか孔子において天は人間の道徳的実践の普遍性を支持する絶対者であった。事実、述而篇の

子曰、天生德於予、桓魋其如予何

という言葉は孔子において天が自己の道徳的活動の正当性、普遍性を裏つける存在として位置づけられていることを如実に示している。

更に雍也篇の

子見南子、子路不変、夫子矢之曰、予所否者天厭之、天厭之

という一節も天に対する孔子の絶対的信頼の吐露であることが、ただちに理解できるのであろう。孔・孟における天思想と実践論との関連が「天人合一」として把握される所以もここにある。だがここにもまた依然として解決されていない根本的な問題——孔・孟における天の性格をめぐる問題——が残されているのである。即ち金谷治氏は△「孔孟の『命』について」『日本中国学会報』第八集所収△において『論語』の命を所謂徳命、禄命の二義として性格づける立場⁽¹⁶⁾或いは専ら徳命として把握する立場を否定し、△孔子や孟子における命の概念が、ただ一義的に外在的なままならぬ運命としてのそれであって、道徳的命法というような規範性、それも人間本性として内的に捉えられたものでは決してなかった△という見解を披瀝している。そしてその原因が『論語』における天の概念の二義性にあるとして、一方で人間の存在性を支持して、そのいとなみを積極的におし進める面と、逆に△冷やかな天意△として△その働きを阻止して限界づける否定的な面との両面の性格△を指摘している。これに対して宮崎市定氏は△「中国古代における天と命と天命の思想」『史林』46巻1号所収△において、「天生徳於予」と「天之将喪斯文」は仮説として解すべきだとして『論語』においては△結局天及び天命は孔子にとって不可知の存在である。但し天は意志あり、感情あり、その方は強大にして怒らせてはならぬが、しかもその意向は人間から知ることはできず、また人力で如何ともすべからざるものである△と論じて、天が人間の道徳的実践とのかかわりにおいて考えられないという立場をとっている⁽¹⁸⁾。

こうしてみれば『論語』における天の性格が命の性格にかかわっていることが理解されよう。そこで暫く『論語』における命について論じてみたい。

まず『論語』における命を徳命と解することはできないという把握は正しい。事実雍也篇の
伯牛有疾。子問之。自牖執其手、曰、亡之、命矣夫。斯人也而有斯疾也、斯人也而有斯疾也
という孔子の言葉や、或いは顔淵篇で自分に兄弟のないことを憂えた司馬牛に対する

商聞之矣。死生有命、富貴在天。君子敬而無失、與人恭而有礼、四海之内、皆兄弟也。君子何患乎無兄弟也

という子夏の言葉に象徴的に示されているように、『論語』における命は一貫して天から賦された道徳的使命、所謂徳命ではなく、吉凶禍福

夭寿など人間の可能性に対する人間の意志と全くかわりがない、その意味では偶然的な外的制約の意味であり、いわば個々人の個別的境遇を意味していることが知られる。が、しかしここからただちにこのような命をもたらす天を人間の道徳的実践をさまたげる冷酷な天として規定することは誤りである。換言すれば『論語』における天を人間の実践を不条理にさえぎる者として価値的にネガティブに把握することはできない。

まず季氏篇、堯曰篇をみてもらいたい。そこには次のようにある。

孔子曰、君子有三畏。畏天命、畏大人、畏聖人之言。小人不知天命而不畏也。狎大人侮聖人之言（季氏）

子曰、不知命、無以為君子也。不知礼、無以立也。不知言、無以知人也（堯曰）

一体『論語』において君子とは端的に言えば道徳的実践の積み重ねによる修徳者を意味する。とすれば、もし『論語』における命が人間の道徳的実践に冷酷な天が与えた不条理、偶然としての運命の意味であるとするならば、それを知ることが何故君子とされるのであろうか。要するに不条理、偶然性としての運命を知ることと、修徳者である君子とは如何なる必然性のもとに結びつけ得るのであろうか。否、自己のおかれた境遇を不条理なままならぬ運命にとらえ、そこに人間にとって冷酷な天を考えるのは道徳的修養のない人間においても極く当然の事実であらう。つまり『論語』の命を冷酷な天の所与とするならば、それを知る者が君子とされる必然性を見つけ出すことができない。

そこで注目されるのが前掲季氏篇の「畏天命」の意味である。言うまでもなく、この「畏」とは子罕篇、先進篇における「子畏匡」の場合と異なり、畏敬の意味である。とすればここにおいても、もし天命が冷酷な天から迫りくるものならば、何故天命を畏敬の念をもってうけとめねばならぬのか理解することができない。つまりこうしてみれば『論語』における命乃至天命は決して冷酷な天、人間の道徳的実践をさえぎる天からの所与としてとらえられているのではなく、あくまでも絶対的善なる天の所与として考えられていることが知られるであらう。なるほど人間は内的資質をはじめとして吉凶禍福夭寿に至るまで、すべて個別的限定的境遇において存在しており、しかも何故自己がこのような境遇のもとにあるのかということは往々にして人間の思慮を超え、従って人間の側からするとき、それは不条理でもある。だがだからといって、これをもたらした天が冷酷、非情の天を意味するわけではないのだ。そうではなくてこれまでみてきたところから窺われたように、あくまでも絶対的善である天の命ずるものとするところに『論語』における命の性格があるのだ。つまり命とは道徳的実践をはじめとする人間の可能性を外側から

(即ち意志にかかりなく) 制約し、限定するものではあるが、しかしネガティブな意味で考えられているのではなく、各人が自己の境遇をたとえそれが不条理であっても、絶対的善である天によって与えられたものとして考えられているが故にそのような命の自覚のもとに、或いはその自覚に支えられて、それぞれの個別的境遇において、道徳的实践を展開することが、季氏篇、堯曰篇にあった如く君子とされるのである。事実前掲の顔淵篇の言葉は『論語』における天と命のこのような関係をふまえない限り理解できないであろう。というのも、もし「死生有命、富貴在天」が冷酷な天から下された、道徳的实践と対立する、運命の意味であるならば、それにつづく積極的に道徳的实践を説いた「君子敬而無失、……」という言葉とそぐわないことは自明であろう。つまり子貢が「死生有命、富貴在天」という言葉をひきあいに出した意図は、与えられた境遇において道徳的实践を積み重ねることこそ肝要であるということとを説こうとするところにあり、ここからたとえ個別的限定的境遇に命が不条理であっても、決して天に対する不信を意味するものではないことが理解されるであろう。このことは憲問篇の

子曰、莫我知也夫。子貢曰、何為其莫知子也。子曰、不怨天、不尤人、下学而上達、知我者其天乎

という言葉においても同様である。即ち「不怨天」という言葉は、あきらかに孔子自身の不条理な境遇に対して発せられた言葉であるが、しかしもしこれが道徳的实践に対して非情かつ冷酷な天を意味しているのならば、それにつづく「下学而上達、知我者其天乎」という言葉を解釈できない。つまり如何なる境遇におかれても、それを命じた天に対して不信感をもたれていないことが確認できるのである。

こうしてみれば従来その解釈をめぐって大きくわかれている為政篇の「五十而知天命」の意味も確定できる。即ちここにおける天命が徳命を意味するものでないことはいまでもないが、しかしだからといって道徳的实践をさまたげる冷酷な天のもたらす運命の意味ではなく、これまで述べてきた如く絶対的善たる天によって賦された個別的境遇、限界の意味である。事実それにつづく「六十而耳順、七十而從心所欲、不踰矩」という言葉は、人間はおよそそれぞれ個別的、限定的境遇に生きているという自覚があつてはじめて可能となるのであり、しかもそのような自覚は、自己をふくめたすべての人間存在の境遇が絶対的善なる天によって与えられたという信頼が必須の前提であることを意味している。天を冷酷なものとしてとらえ、自己の境遇にみぎりをつけた心境で語られたのではなく、また五十にしてはじめて天から賦された道徳的使命を自覚した心境で語られているのでもないのだ。

以上『論語』における天が人間の道徳的实践の普遍性、正当性を保証するものとして位置づけられ、たとえその命ずるところが人間の思慮を

超え、それ故不条理として映っても絶対的善としての信頼は貫かれていることが確認できた。

事情は孟子においてもかわらない。孟子における天は

孟子曰、君子有三樂。(中略) 仰不愧於天、俯不作於人、二樂也(尽心上)

という言葉から知られるように、孔子におけると同様に人間の道徳的実践を正す絶対的な善なる者であった。また孟子における命も孔子のそれと同じく、

莫之為而為者天也、莫之致而致者命也(万章上)

孔子進以礼退以義、得之不得日有命(同)

君子行法、以俟命而已矣(尽心下)

という一連の言葉から知られる如く、外的境遇を意味しているが、しかしたとえそれが不条理な境遇であっても、そのような境遇を命じた天に対する絶対的善としての信頼は揺いでいない。否、それどころか、孔子に比して一層濃厚に天に対する絶対的信頼のもとに、個別の境遇において、あくまでも道徳的修養に尽くすべきであるという主張を確認することができる。

存其心、養其性、所以事天也、殀寿不貳、脩身以俟之、所以立命也(尽心上)

孟子曰、莫非命也、順受其正。是故知命者不立乎巖牆之下、尽其道而死者、正命也。桎梏死者、非正命也(同)

という言葉は孟子における天と命とのこのような思想的関連を端的に示している。

要するに孔・孟における天とは人間の道徳的実践を支持し、またその正当性、普遍性を基づける基盤であり、その意味で絶対的善たる主宰者と言うことができるであろう。それ故『論語』にみられる鬼神などに対する態度も自然認識に基づいたものではなく、あくまでも現実社会における実践の責務を重視せんがためのものであったこと、従って人間の道徳的実践を支持するものとしての天に対する絶対的信頼と表裏していることも明らかであろう。また孔・孟の天を人間の道徳的実践を支持する側面と、道徳的実践をおしつづす非情の天としての側面の二義に区分することには無理のあることも理解されるであろう。

これで孔・孟における天と実践論との関連が如何なるものかおぼろかかわかった。そこで次に老荘における天と実践論との関連について『荘

子」に焦点をあてて概観しておきたい。

『莊子』の天をあつかうとき、まず慎重でなければならぬことは、所謂内篇と外篇との思想的差異である。そこでまずこの差異を明らかにし、その上で荀子とのかかわりを論じなければならない。ことに内篇の天の性格については従来あまり論じられてこなかったので外篇の天の性格を際立たせるために少し立入って論しておくことにする。⁽¹⁹⁾まず『莊子』内篇において天は決して天空としての自然現象を意味しているのではなく、人間をはじめとする万物の主宰者にほかならない。勿論『莊子』においては主宰者といっても決して外的にはたらしかけ支配するという意味ではない。そうではなくて内篇における天は端的に言えば万物が「あるがままに在る」⁽²⁰⁾のおのづから然って生成変化消滅してゆく「在り方に示され、それを成立させている形而上的存在にほかならない。斉物論篇の天籟の説話は内篇におけるこのような天の性格を如実に物語っている。即ちそこでは子游の「地籟則衆竅是已、人籟則比竹是已、敢問天籟」という問いに対して子藝は「其吹万不同、而使其自然也、咸其自取、怒者其誰邪」——大地の風が音を出し、人が吹く簫から音が出る。それらはみな自己自身によって音をたてている。だが一体そうさせている者は何者なのであろうか——と答えている。つまり子藝によれば天籟とは地籟、人籟がそれぞれに音を出しているということ、あるがままにあるということの意味しているにほかならない。或いはまた大宗師篇の「死生命也、其有夜且之常天也、人之有所不得与、皆物之情也」即ち天とは日夜が相いめぐることであるという言葉や、古の真人は生死への固執を去った境地を実現していたとして、それを「是之謂不以心捐道、不以人助天」としているところからも天とは人間をふくめた万物があるがままにあるという事実を意味していることが知られるであろう。⁽²⁰⁾

ところで内篇における天がこのような性格であるとすれば、天と人間の実践との関連はどのようなのであろうか。換言すれば莊子は現実世界をどのようにとらえ、それをどのように克服しようとしたのか、そしてその際、天思想はどのような位置を占めていたのであろうか。

このような視点に立つとき注目されるのが斉物論篇における

物無非彼、物無非是。自彼則不見、自知則知之。故曰、彼出於是、是亦因彼、彼是方生之説也。雖然方生方死、方死方生、方可方不可、方不可方可、因是因非、因非因是、

という言葉である。これによれば物はそれ自身にとっては「是」として存在しているが同時に相手からすれば「彼」にほかならない。このように莊子によれば彼・是は別個に切り離されたものではなく、「彼」はまさしく「彼」に对立する「是」を前提として「彼」とされるのであり、

「是」も「是」に対立する「彼」を前提としてはじめて「是」とされるのである。しかも「物無非彼、物無非是」とあるように莊子においては物はすべて彼是として存在しているとされるのである。ここに端的に示されている如く、莊子においては相対的關係が物の基本的存在様態として考えられているのである。これに対して莊子がとらえた現実の人間社会の生き様は昭文、師曠、恵施らへの痛烈な批判に示されている。即ち昭文、師曠、恵施の三者は己れの技への愛好を他の世間の人々におしえようとして、遂に疲勞困憊に陥るのであり、それは莊子からすれば、まさに自己の立場に固執すること、相対の一方に偏ることに起因しているとされるのである。

莊子が批判し克服しようとしたのは、まさにこのような人間の生き様であった。そしてここに莊子が天、道、真宰を説く所以がある。即ち天、道、真宰とは、いずれも万物がおのずから然って生成変化消滅してゆくこと、あるがままに在ることに示されているとされた。しかも万物は現実世界において相対という關係で存在しているのであるから、万物のあるがままの在り方とは、形而下的には、この相対的關係として展開されていると言えよう。とすれば莊子においては是非彼此の一方に固執するところに起因する心神の疲憊を克服するには、現実世界における万物のあるがままの在り方が、形而下的にはまさに相対的な關係にほかならないことを自覚することによって（つまり天を自覚することによって）自己の立場への固執を去る（相対の一方に偏らない）という境地を実現することにはかならない。前掲文に続く

是以聖人不由而照之于天、亦因是也。是亦彼也、彼亦是也。彼亦一是非、此亦一是非。果且有彼是乎哉、果且無彼是乎哉。彼是莫得其偶、謂之道樞、樞始得其環中、以應無窮、是亦一無窮、非亦一無窮也。故曰、莫若以明

という言葉は、この間の事情を如実に物語っている。即ち形而下的には是非彼此としてあることこそ万物のあるがままの在り方であること（天）を自覚して（照之于天）、是非の一方への固執を去り、それぞれそれなりに在るものとして認める（彼亦一是非、此亦一是非）、こうしてはじめて相対的關係の真只中において、しかも相対的關係の一方に偏らないという境地を実現することができるのである（彼是莫得其偶、謂之道樞）。これで彼是非の相対的關係の一方に固執することによって生ずる混乱、疲弊を解消するきめ手として天が要請されていることが理解できよう。そして主体的、個別的人間存在におけるこのような境地の実現こそ所謂逍遙遊にはかならない。

以上内篇にみられる天と実践論との関連について述べてきた。その結果、内篇における天とは要約すれば万物のあるがままの在り方になされる理法的形而上的存在にほかならないことがわかった。そこで暫く外篇に目を転じてみよう。

周知のように『莊子』外雜篇は、知北遊篇のように内篇の思想的基調と一致し、その緊密な論立てからも、たんに内篇の解説にとどまるものではないものもあるが、思想内容からすれば大半は内篇の敷衍を主とし、加えて論理的にも単調かつ雑駁であることは、よく知られているところである。が、ひとまず天思想に関する注目すべき箇所を眺めてみると、まず第一に天地篇の冒頭に

天地雖大、其化均也、万物雖多、其治一也、人卒雖衆、其主君也、君原於德而成於天、故曰玄、古之君天下、無為也、天德而已矣とあり、更に

夫子曰、夫道覆載万物者也、洋洋乎大哉、君子不可以不刳心焉、無為為之之謂天、無為言之之謂徳という言葉もみえる。

ここでまず気づくことは、内篇と比較して天をめぐる思索が活発になり、また天地の働きがひとときわ注目されているという事実である。即ち万物を生成化育する主体として、天地を生成論的に位置づけ、天地に示されるそのような生成化育する働きを天、天徳と規定し、存在論的には形而上者、根源者として位置づけている。事実天道篇に

夫明白於天地之徳者此之謂大本大宗、与天和者也、所以均調天下、与人和者也、与人和者謂之人衆、与天和者謂之天衆とあり、一層明瞭に天地自然が万物を生成化育する働きを天地の徳と規定し更にそれを形而上的天として把握していることが知られる。

また天道篇では

天其運乎、地其処乎、日月其争於所乎。孰主張是、孰維綱是、孰居無事、推而行是、意者其有機緘而不得已邪、意者其運轉而不能自止邪とあり、ここでも天地の秩序立った運行が展開されていることが強調され、更にそのような運行がおのずから行われ展開されているところ成形而上的存在としての天が考えられていることが窺われる。内篇における天とのこのような性格の差異は当然のことながら天を根拠として構想される実践論に差異を生ずることになる。即ち内篇では透徹した自己擬視のもとに、現実世界の対立相克を克服するために天が要請されたのに対して、外篇では前掲天地篇に「故曰、玄古之君天下無為也、天徳而已矣、以道觀言而天下之君正、以道觀分而君臣之義明」とあったように万物を生成化育する天地の無為の働きの（天、天徳）に実践の規範を求め、それ（無為）を統治の要諦として要請し、その無為の治によって君臣の關係も分明になるとされるのである。つまり天を無為の働きのとしてとらえ、それによって無為の治の普遍性が基礎づけられている。更に天道篇

では

君先而臣従、父先而子従、兄先而弟従、長先而少従 (中略) 故聖人取象焉、天尊地卑。神明之位也、春夏先、秋冬後、四時之序也
の一節は四時に象徴される天地の狂いなき運行を根拠に儒家的人倫秩序が構想されており、儒家的思惟への接近を示している。

以上『莊子』外篇にみられる天思想について天地篇、天道篇、天運篇をよりどころにして概観してきた。⁽²³⁾

いうまでもなく以上の論述は天思想に問題を限定したうえのものであり、外雜篇に展開された全体的な思想構造については体系的見地からの検討が必要とされるが、少なくとも天思想については、ひとまずこのように把握することができるであろう。しかも従来諸研究が指摘している如くこれらの諸篇が戦国末から漢初に成立したものであることは動かないところであり、こうしてみれば陰陽四時の運行変化による生成化育の主体を形而上的存在としての天に求める荀子の天思想が『莊子』外篇における天思想に連なるものであることが理解されるであろう。以上、荀子に先立つ孔子・孟子及び老荘の天思想について焦点をあてて論じてきた。この結果、荀子がこれら先行する思想を批判的に吸収し、よく自己の実践論、統治論を基礎づけていることが首肯できよう。

結語

以上荀子における礼治（実践の論理）と天思想とのかわりについて論じてきた。そこで最後に時代相を視野におきつつ、上來述べてきたところを統観しておきたい。

荀子が自己のおかれた時代状況をどのように把握し、如何なる政治意識のもとに思想活動を展開したのか、換言すれば彼の思想活動の出立点が奈辺にあったのかを考へるとき、まず問題とされるのが、当時の時代の趨勢が典型的に映し出されている秦の国情である。『史記』商君列伝の「令民為什伍而相取司連坐、不告姦者腰斬、告姦者与斬敵首同賞、匿姦者与降敵同罰、民有二男以上不分異者倍其賦、有軍功者各以率受上爵、為私闘者各以輕重被刑、(中略) 無功者雖富無所芬華」という言葉は孝公の時、商鞅によって変法自強の改革が断行され、厳格な信賞必罰主義

の実施による中央集権的支配体制実現への口火が切られたことを如実に物語っている。しかも商鞅によって採用されたこのような政策が若干の曲折を経つつも昭襄王にひきつがれ、着実に成果をおさめつつあったことは『荀子』強國篇の「入境觀其風俗、其百姓樸、其声乐不流汙、其服

不排、甚畏有司而順、古之民也。(中略) 及都邑官府、其百吏肅然、莫不恭敬敦忠信而不撓、古之吏也」という言葉からも確認できる。しかもこのような君主権力にもとづく法治主義的統治形態の形成が春秋後期から顯著になりつつあった周室封建制の大幅な動揺と相互規定的関係にあることは、同じく『史記』商君列伝の「集小都鄉邑聚為懸、置令蒸、凡三十一懸」からも知られる。

秦に象徴されるこのような時代情況に対して『荀子』議兵篇、強國篇にみられる一連の言葉は、荀子がどのように把握し、対応しようとしていたのかを窺わせる。議兵篇に「李斯問孫卿子曰、秦四世有勝、兵強海内、威行諸侯、非以仁義為之也、以便從事而已、孫卿子曰、非女所知也、女所謂便者、不便之便也、吾所謂仁義者、大便之便也」とあるように便_レ統治の合理性をめぐって李斯と論争していることから、荀子の政治意識の鋭さ、ことに統治の合理性に対する関心がなみなみならぬものであったことが知られるであろう。同じく議兵篇には「秦人其生民也阨隘、其使民也酷烈、劫之以執、隱之以隄、忸之以慶賞、誨之以刑罰。(中略) 故四世有勝、非幸也、數也、是所見也」とあり、秦

に対する荀子の高い評価を考えあわせるとき、秦の隆盛が君主権力に基づく信賞必罰主義による中央集権的体制にあること、そしてそれを支える基盤が人間の本性を情欲にみる人間観と効率的合理的な統治を目途とする政治意識にあることを荀子自身確認していたことを物語っている。とすれば荀子が秦の統治形態に優位するものとして自己の統治理念を提唱するには、この基盤を自己の論理体系にくみこまざるを得ないことを意味する。事実これこそ荀子が中央集権的支配体制の形成という歴史的趨勢において礼治に集約した儒家的理念を指導理論として提示する際の基本的認識であった。別言すれば以上の認識のもとに荀子の統治論、礼治思想は構想されており、ここに荀子における礼治思想の歴史的性格を確認することができるのである。

つまり統治の合理性、効率を重視する政治意識と人間の本性を情欲としてとらえる性論こそ法的性格として礼が説かれた一つ、しかも執拗に教化、化育の実現を要請するという荀子の礼治の基本的性格を決定しているのである。またその必然的な論理的帰結として荀子においては心を生得的所与として位置づけているにもかかわらず飽くまでも性を情欲に限定し、心と性を区分することによって性(情欲)を制御する主体、礼の実践の主体を心に求めることになるのである。しかも性_レ情欲という性論に基づき合理的な統治を目ざすという礼治要請の根柢が、実は当時の共通の政治意識であったことを思い起せば、このような荀子固有の礼治の性格、或いは実践の根柢をめぐる性と心との関連の曖昧さが、そのまま荀子の礼治思想の歴史的性格を示すものであることが理解されるであろう。

ところで礼の実践の主体とされた心は荀子においてすぐれて知的、意志的機能としての心であり、それは天の所与とされていた。とすればこれは通説とは逆に荀子における教化、化育という儒家的理念を支えているもの、それが実は天の思想であることを示唆していると言えよう。事実、荀子の儒家的理念即ち礼治思想を基礎づけているものこそ天の思想なのである。従来荀子における天とは純粹に自然現象の意味であって、人間の実践の根拠、価値の根源としての天ではないとされてきた。が、しかしこのような把握には致命的な誤解がある。というのも荀子における天の用法は、天地として連称され日月星辰に象徴される天空としての意味で用いられる場合もあるが、より注目すべきことは、それと同時に万物を生成化育する主体としての意味で用いられており、荀子は天をこのようにとらえることによって、人間の当為の絶対化の根拠として天を位置づけているのである。

より詳しく言えば次のようになる。荀子によれば万物は日月、四時、陰陽、風雨の調和において生成化育されるのであるが、そのようにさせている者こそ天にはかならず、しかもこの天は（以下が最も重要なのだが）経験的感覚的に認識し得るもの¹¹現象ではないとされるのである。つまりこのような天は無形とされているように、陰陽、四時、風雨による生成活動の外側にあつて外的に支配するのではなく、陰陽、四時、風雨がおのずから然って運行変化し、それによって万物が生成化育されることにおいて示される形而上的存在として考えられているのである。

こうして万物を生成化育する主体として天を提示した後、天の働きを現実の人間社会において全くする者を聖人、天の働きを害う者を大凶と規定するのである。ここからまず第一に生成化育の主体としての天が、絶対的善として把握されていること、第二に天に実践の当為の絶対化を求めていること、第三に天の所産である天君、天官、天情には善が予件されているということ、の諸点を確認することができる。荀子が礼治実践の主体をすぐれて知的、意志的機能としての心に求め、しかもその心を生得的なもの、天与のものと設定した所以もこれで了解できるであろう。それ故「天人の分」の趣旨も、現実社会における人間の実践の意義と役割とを曖昧にし、その責務を回避せしめんとする呪術的天人観を打破し、人間の実践と天思想との思想的関係を正すところにあつたのである。

以上荀子において天思想が実践論（礼治思想）とどのようにかかわっているのかについて述べてきたが、これはまた思想史的には先行する諸思想をよく吸収し再構成したものとと言える。わけても天を日月星辰の意味と同時に、自然界のおのずから然る生成活動に示される形而上的存在として把握し、それによって天人関係の呪術的把握を断ち切り、形而上者としての天に実践論の根拠を基づけた荀子の天思想は、生成論に関心

を集中した戦国末の老荘的思想に連なるものと言ひ得る。しかもその際老荘的天思想が天の働きを無為としてとらえ、それを実践論の要諦としたのを批判し現実社会における実践の責務の明確な自覚のもとに礼治の実践による円滑な社会生活の運営こそ天の働きの現実社会における実現にほかならぬと規定し、更に天の働きを誠としてとらえ、羣する者である君子の実践の要諦としたところに、孔・孟によってとのえられた現実重視、不斲の道徳的実践の要諦という思想的基調をよく継承していることが確認できよう。

以上荀子の実践論（礼治思想）と天思想との関連について、その歴史的な性格にふれつつ要約してみた。これによって荀子以前の諸思想を「天人合一」、荀子のそれを「天人分離」として図式的に把握することが危険であること、またそれと同時に「荀子において否定された天の權威が漢代に至って復活した」という把握も根本から検討されなす必要のあることが理解されるであろう。つまり問題は天思想をはじめとする存在論に対する論理的再構成が不充分であったところにあるのだ。事実戦国末から漢に至る思想史の底流をなす『呂氏春秋』『淮南子』についても政治思想的側面を論ずることに急で、政治思想が基礎づけられている存在論への考究は未だなされていないと言つても過言ではない。そこで荀子における以上の考察に基づいて秦から漢に至る思想史における天と人との問題、つまり存在論と実践論（政治思想）との関連の解明が、次に課せられた課題となるであろう。

注

- (1) 『倫理思想研究』1所収（一九七六年）
- (2) 楊倞に「或曰、當為天是謂天功、脱功字耳」とあり、王念孫もそれを支持しているが、王念孫の主張はうがちすぎであり、前後の文意からおせば、「天功」とする必要はないと思う。
- (3) 荀子における天が決して機械的な自然現象にとどまるものではないことは、既に原富男博士が、その著『中華思想の根帯と儒学の優位』において指摘されている。尚、本研究に際しては、後にも言及するように前掲書をはじめとして『中国哲学の原型』（大明堂書店刊）など博士の著書から多大な示唆をうけたことを記しておく。
- (4) 王念孫に順い「能」を「態」に解く。
- (5) 「天養」は次の「天政」と同じく、その意極めて難解で古来その解釈が揺れている。即ち、楊倞をはじめとしてわが国では徂徠『読荀子』筭劍敬所『荀

『子補遺』などは禽獸草木と解釈し、冢田大峯『荀子断』久保愛『荀子増注』などは地財と解する立場をとっている。

(6) 「天政」についても「天養」と同じく、その意味するところがつかみにくい、ここでは「天政言如賞罰之政令」という楊倞注に順う。

(7) 猪飼敬所『荀子補遺』に順い「故」を「政」に解く。

(8) 原富男博士著『中華思想の根帯と儒学の優位』p.198における「即ち天の絶対善意志といい、性の裁成といい、たとえ荀子のように性は悪だと考えているものがあるにしても、善の先験性を子件とした上に成立しているのである。(中略)善の先験性の承認は、無条件的あるいは批判の外に在る」という指摘は、まさに中国の思惟の核心を衝いている。

(9) 従来、荀子にあつては性は天₁₁自然という解釈から価値以前のものとして把握され、しかも他方心を性にくめる見地からは、心の知的、意志的機能をふまえて、性を「可能態」として把握する見解が屢々提出されている。だが、そもそも一方では(情欲に対しては)価値以前として把握した性を、他方では(心を性の一部とする場合には)可能態とする把握が、曖昧さを免れないことは明らかであろう。

(10) 性に善が子件されているという把握に対して、性悪篇に展開された主張の重みを考慮してはないかという反論がなされるかもしれない。なるほど性悪篇では性に対する考察が専ら悪に向つてなされている事実を否定しない。しかし重要なことは、その性悪篇においてさえ「塗の人なる者も、皆内は以て父子の義を知る可く、外は以て君臣の正を知る可し」と説かれているように、荀子においても儒家的思惟の特質としての楽天的性格―現実の悪を素直に認めつつ、しかも何の矛盾を感じることもなく他方において人間の生得的資質に道徳的実践能力を期待する―を、確認することができる。

(11) 『荀子束釋』に『礼記』礼運注を引いて「分」を「職」の意としている如く、「天人之分」の「分」とは、あくまでも天と人間との「職分」の意味であつて、根源的価値としての天の否定までも意味しているわけではない。

(12) 解蔽篇にみられる「莊子蔽於天而不知人」という荀子の莊子批判も、荀子が莊子における「人為」の放棄を批判していることは明らかであるが、ここから荀子が天を實踐論の根拠に位置づけることを否定したとするのは速断にすぎること、本論から首肯できるであろう。

(13) 『新釈漢文大系 大学・中庸』(明治書院) p.172 参照。

(14) 『新釈漢文大系 荀子上』(明治書院) p.33 参照。

(15) 『左傳』昭二十六年の「齊彗星、齊侯使禳之、晏子曰無益也、祗取誣焉、天道不誦、不貳其命、若之何禳之、且天之有彗星也、以除穢也、君無穢德、又何禳焉、若德之穢、禳之何損」という周知の二節も、孔子に先立って天人關係の呪術的把握の打破と人道の重視を強調したものと見て注目される。

(16) 周知のように清の劉寶楠は『論語正義』において「五十而知天命」に注を付して「書召誥云、今天其命哲命吉凶命歷年、哲与愚对、是生質之異而皆可以為善則德命也、吉凶歷年則祿命也」と述べ、人間に与えられた天賦の道徳的資質を徳命、同じく天賦の吉凶、禍福、生死夭寿などの個別的境遇を祿命と規定している。

(17) 『論語』の命を徳命と解するのは、既に宋儒において徹底されているが、近年でも高田真治著『支那思想の研究』や馮友蘭著『中國哲學史』などは、この立場をとっている。

(18) 宮崎氏のこの見解が津田左右吉氏の上帝を一種のデモンとする立場『論語と孔子の思想』p. 232に連なるものであることは言うまでもない。

(19) 現在本『莊子』の内七篇については従来再三にわたって疑義が提出されている。例えば『莊子哲學討論集』所収「再論莊子」では、齊物論第二の後半が、実は郭象本以外では現在本の外雜篇に組み込まれていたらしいという指摘がなされ、同じく「莊子探源」では郭象本の内七篇のすべてが外雜篇より後の成立ではないかと疑われており、或いは『莊子内篇誤解和批判』「關於《人間世》非莊子所作說」においては人間世篇は莊周の手によるものではないのではあるまいかとされている。しかし、これらはすべて推量の域にとどまるものであり、ここではひとまず内七篇をひとまとまりのものとする立場をとった。

(20) 内篇においては道も天と同義である。大宗師篇には「夫道有情有信、無為無形、可傳而不可受、可得而不可見、自本自根、未有天地、自古以固存」とあり、これによれば道は万物の根本であり、その意味で万物の主宰者であるが、しかし、それも決して外から働きかけ、支配するのではなく、万物があるがままに在ることに示されるのである。

(21) 従って、朝三暮四の説話における「是以聖人和之以是非而休乎天鈞、是之謂兩行」の意味も、対立し相克している一方を無理矢理没却せしめることによって対立と相克を解消しようというのではなく、自己の立場への固執を去り、相手をそれなりに存在するものとして把握し、そうすることによって彼此の個別性をそこなうことなく、そこに生ずる対立、相克を超えようということを意味しているのである。また同じく齊物論篇の長梧子と瞿鶻子との対話における天倪の意味も、恰も天の濼臼によって和えるが如く、おのずから然る「天」において万物が成立していることを自覚することによって、それぞれの相対的關係の一方に固執しないという意味である。

(22) この問題については拙稿「莊子内篇の論理構造」(『倫理学研究』第二十号所収)で論じた。

(23) 陰陽思想が荀子の思想にどのようにかかわっているのかについては、微妙な問題なので稿を改めて論ずることにしたい。

(24) 『莊子哲學討論集』所収「莊子《外雜篇》初探」参照。