

自然観からみた孟荀の連続性について (一)

佐藤 貢悦

本稿は、孟子と荀子を取り上げ、いわば儒家思想の祖型ともいべき両者の論理体系を、構造的に解明しようとする試みの一環である。そして、題目に掲げた自然観の意味するところは、基本的には天人関係である。ただし、本稿の視点は、両者の思想構造を連続性という地平から眺望しようとするものであり、この場合にもつとも問題となるのが、従来の通説においてとかく強調される傾向にあった、両者の自然観の差異に関する諸々の点であろうと想像される。そのかぎりでは、本稿の表題の意図も、なかば仮説としての意味をもつことになると思われる。そこで、従来は荀子に独自のものと看做されてきたその自然観が、孟子の論理構造の延長線上において理解されるという主張を伴うようとした試みが、何故になされねばならないかということについて、本稿の目的を明らかにするためにも、その「天人之分」を例にあらかじめ補足しておく必要がある。

いったい、荀子の「天人之分」の主張に関しては、これまで多くの解釈がなされてきたが、本稿の基本的理解は、それが人道（人為）の天道（自然）からの離反・独立を主張するものではなく、人道もまた天道の下に設定されながら、自然にはたらかけて自然を裁成すべく、人としての積極的役割を高調することに主眼があったという解釈に立つ¹⁾。すなわち、その中心思想は、天道と人道、天（自然）と人為の文字通りの分離を説くものではなかったということであり、むしろ、天と人（天道と人道）との境界を鮮明に区分することで、両者の間に呪術や迷信が紛れ込むのを防ぐという意義を伴うものであった。こうした解釈からするならば、畢竟するところ、この主張は、「性偽之分」（性悪篇の「人之性悪、其善者偽也」という言説に代表される一連の論理）と同様に、あくまで人為の重要性を高調するための修辞的誇張であったということになる。

そうすると、荀子が説いたところの論理的骨子は、かれによつて批判の対象とされた、他ならぬ孟子の思想のなかにすでに看取されるであろうし、したがつて、かかる主張は、孟子の自然観もしくはこれと相表裏するところの天人観から、敷衍的に導出されるということにならう。こうした見解を裏付けているのが、まず第一に、孟子においても自然界と人間存在とは、すでに峻別されていたとみられることである⁶⁰。そこで注目されるべきは、以下の一節である。

孟子曰、天時不如地利、地利不如人和、三里之城、七里之郭、環而攻之、而不勝、夫環而攻之、必有得天時者矣、然而不勝者、是天時不如地利也、城非不高也、池非不深也、兵革非不堅利也、米粟非不多也、委而去之、是地利不如人和也、故曰、域民不以封疆之界、固國不以山谿之險、威天下不以兵革之利、得道者多助、失道者寡助、寡助之至、親戚畔之、多助之至、天下順之、以天下之所順、攻親戚之所畔、故君子有不戰、戰必勝矣、

(公孫丑下)

一見して明らかかなように、ここにおいて孟子は、戦国という時代相を背景として、城郭(都市もしくは都市国家)の攻略を

例にあげ「天時」、「地利」にもまして、人心が互いに離反しない状態としての「人和」のもっとも切にして肝要であると説く。それによれば、「人和」の理想は、天下万民が有徳の君主の下に結束して従うことであり、その逆は身内にすら造反者が出ることである。そのような二つの勢力が闘ぎ合いともなれば、そもそも戦闘行為にまで発展する可能性はないし、仮に実際の戦闘になったとしても、勝利の帰趨するところは自明である、という(後漢趙岐注「得道之君、何嚮不平、君子之道、貴不戰耳、如其當戰、戰則勝矣」)。そして、この場合の「地利」は、城郭の高さや外堀の深さ、武器甲冑の類、兵站の如何といった内容とされている。これら換言すれば場所的条件は、多分に人為による構築物であり所産であるが、人為によらないところの、たとえば地形などを含む物理的・地理的環境によつて制約を受けることも避けられない。ここで、人為の範疇の外にあるさまざまな要因(事象)を包括的に「自然」という一概念で括るとすれば、純粹に人為にかかるところの「人和」は、人為と自然とから構成される「地利」に勝るといのが、孟子の所説であったということになる。そして、このことは、「天時」が「地利」にさえ及ばないとする論理においても、一貫して流れているとみられるのである。

では、その「天時」とは何か。趙岐は、「天時、謂時日、支干、五行、王相、孤虚之属也」(『孟子趙注』「四部備用本」による)といい、南宋の朱子はまたこの解釈をそのまま踏襲し、清の焦循も『孟子正義』において、諸文献を渉獵しつつこれを

敷衍している。しかし、こうした解釈は、天文曆数にあてはめられた五行論を基調とする概念構成以外のなものでもないであろう。いわゆる陰陽五行は、あくまで事象に対する説明概念であつて、この場合も、「天時」が意味するところの現実・具体の事象あるいは実相そのものではない（「王相」と「弧虚」は、やはり五行論に立脚するものであり、本来それぞれ陰陽家、兵法家によって用いられた術語である）。しかも、『孟子』において、五行論は、その存在を指摘する向きはあるもの、いまだ論理として確立されるにいたつていないことも否めないであろう。したがつて、「天時」に関する趙岐等の見解は、あくまで後世の思惟によるものであり、また現実の事象が五行論によつて説明されたところの表象でもある。いま、「天時」が、先に論じた「地利」、「人和」という具体的な事象に對置されていることからすれば、趙岐に代表される見解はむしろ、現実世界という位相のもとにおかれてはじめて意味をもつことになろう。ここでいう「天時」の真相は、五行論から切り離され、現実世界に還元されことによつて導き出されるもので、たとえば四季、寒暑、昼夜、晴雨、乾湿の類であり、ここから、一応はこれを自然現象と看做すことができる。しかも、たんに「天」といわずに「天時」と呼称されるころには、自然界における推移・変化という意味合いもまた色濃く滲み出ているのである。

そして、このような論理構造において、「天時」、「地利」、「人和」を把握するならば、孟子においては、すでにふれたとおり、人為と自然とが明瞭に区別されていたばかりか、その主

張には、自然に對する人為の優位という意義さえ内包されているとみられよう。本稿の冒頭でも指摘したように、とかく荀子思想との不連続性が強調される傾向にある通説的理解に對して、この点は、新たな視点からの再解釈を迫る重要な問題を提起していると考えられる。

いつたい、「是故誠者、天之道也、思誠者、人之道也」（離婁上篇）であるとか、あるいは「孟子曰、尽其心者、知其性也、知其性、則知天矣、存其心、養其性、所以事天也」（尽心上篇）といった諸篇に開陳された「天」に重大な関心が寄せられるあまり、孟子のいう「天」がおしなべて道德的性格のものとして、いい換えれば道德的理法（道德律）として捉えられる傾向にあつたことは否めない。こうして、人為に関わることがなく、したがつて倫理道德とも直結しない、ここでいう「自然」の要素が、その「天」の範疇から抜け落ちて省みられないものやむを得ない理由はある。しかし、こうした観点からいえば、上に引用した一節が、少なくとも孟荀の連続性を示唆する有力な手がかりを提起していることは、やはり疑いえないところである。本節の冒頭にも指摘したように、荀子における「天人之分」の基本的骨子が、すでに孟子思想において看取されるという視点は、これを一概に否定できないのみならず、かえつて充分に考慮するべき余地があるといわねばならない。無論、かかる解釈については、より厳密な論証が要求されようが、仮にそれが闡明されたならば、荀子思想の体系構成のプロセスにおいて、これに先行する孟子思想が結果的に果たした重要な役割に對し

ても、さらに多くの関心が払われるべきであると考えられる。

三

さて、外的自然に対する人為の優位を、孟子がすでに道破していたとする如上の理解をさらに補足するためには、その前提作業として、外的自然が明確に対象化されていたことを闡明しなくてはならないであろう。そこで、まずは孟子の論理体系における「天」と「自然」との連関について、さらに厳密に検討しておく必要がある。

確かに、「自然」なる術語それ自体は、『荀子』にいたって二例が認められるのみであり、『孟子』においては一例も散見されない⁽⁹⁾。しかし、術語のうえからは認められないとはいえず、当面の課題としている人為に対立するところの「自然」が、孟子においてすでに思議され、しかも「天」とも密接な論理的連関を有することを窺うに足る根拠は、『孟子』においてもみいだされる。そのことを、明瞭に物語るのが、およそ以下の諸章である。

○対曰、天下莫不与也、王知夫苗乎、七八月之間、旱則苗槁矣、天油然作雲、沛然下雨、則苗浡然興之矣、

(梁惠王上)

○天之高也、星辰之遠也、苟求其故、千歲之日至、可坐而致也、

(離婁下)

すなわち、梁惠王篇の一節は、惠王を継いだ襄王と孟子との

間に交わされた問答の一部である。仁君にしてはじめて戦乱の世を統一できるといふ、孟子のいわゆる王道論の主張に懐疑的な襄王に向かって、孟子は、苗を庶人に、雨を仁政に、それぞれ喩えながら、空が俄に曇り雨が勢いよく降り注げば、苗は忽ちのうちに勢いづくといふ、王道論の実現可能なことを説いたのである。ここで語られている「天」は、明らかに蒼空を意味している。そして、後者の離婁篇の一節では、空の高き、星の遠きが、あたかも人智を遙かに超えているようにみえながら、積年の経験によって知られるその運行の恒常性から推求するところ、千年を隔てた日至(冬至もしくは夏至。焦循注「孟子所謂日至者、亦兼二至在內、非專指冬至也」)をも居ながらにして知ることができるとされている。この場合にも、「天」は蒼空と同義である。かかる「天」は、万章上においても、「天に二つの太陽はなく、民に二人の王はいない」(「天無二日、民無二王」という一文のなかに、孔子の言として語られている)。

ここにおいてすでに明らかなように、自然界の運行の規則性・恒常性が、孟子において明確に思議されていたことは間違いない。このことは、外的自然に対する対象化が、孟子においてある程度の深まりを有していたことを示唆する。しかも、対象化された外的自然——それはもはや自然必然性もしくは自然律と呼称すべきものである——が、上に述べたように、「天」と同義とされているということは、孟子における「天」それ自体が、すでに概念化(対象化)されていたことを示唆するとも

に、いわゆる「自然」が、「天」の概念構成を、部分的にせよ昭示しているわけである。こうした点を勘案すれば、生きた信仰の対象として的人格的意義が、「天」の概念化にもなつて、論理体系としての教説の中からすでに捨象されていたとみることは、当然のごとく説得的である。

これを要するに、孟子において、上古の宗教的天に対する形式性もしくは概念化が、かなりの進展に到達していたことが知られる⁴⁾。これを別な視点からいうならば、ここでいわれている「天」は、自然必然性あるいは自然の法則性(理法)という意味での自然律をも内包しているわけであるから、現実・具体的な対象物(蒼空)という表現形式をとりながら、その内実において、すでにより抽象的な観念へと昇華されていたということになる。そして、そのことを鮮明に示しているのが、

孟子曰、天下有道、小徳役大徳、小賢役大賢、天下無道、小役大、弱役強、斯二者天也、順天者存、逆天者亡、

(離婁上)

という一段にみえる「天」である。そのいずれの用例においても、人為を超えたところに位置する、自然必然性(自然律)としての「天」の側面が顕著に表白されている。そして、

舜禹益相去久遠、其子之賢不肖、皆天也、非人之所能為也、莫之為而為者天也、莫之致至者命也、

(万章上)

という一節においては、そうした「天」が、人為を超越して人のうえにはたらくものと規定されている(朱子注「然此皆非人力所為而自為、非人力所致而自至者」)。この「天」の概念に至っては、これまで述べてきたところ自然律の側面がきわめて明白に看取される。そして、これに続く一文にいうところの「命」は、かかる「天」と対をなすものであり、天の命令という本来の意味は失われ、ここにおいては、人為と関わりなく外(この場合は自然律である)からもたらされる、人間主体に対するきわめて消極的な意味における制約性ということになる。それは、人為によつては如何ともしがたい、いわば運命の謂いであるといえよう⁵⁾。

四

以上の所論においてはほぼ明らかにされたように、「天」概念の構成要素としては、道徳的理法すなわち道徳律とは別に、自然必然性としての自然律が存在し、これが「天」概念の一半を構成しているとみられる。しかも、「天」の自然律としての側面は、「命」に密接に関連しており、それは、人のいわば主体的営為(人為)に対しては、ネガティブな制約性という意味合いをもつとされているのである。しかし、先の「天時」、「地利」、「人和」の例からも推論されるように、孟子においては、人為に対置された自然は、その人為に比して相対的に過小に評価されている⁶⁾。

この点について、かの井田法に関する議論（滕文公篇）などとともに、かれの経済理論を表明していると推測される、以下の一段によって補足してみよう。

不違農時、穀不可勝食也、數罟不入洿池、魚鼈不可勝食也、斧斤以時入山林、材木不可勝用也、穀与魚鼈、不可勝食、材木不可勝用、是使民養生喪死無憾也、養生喪死無憾、王道之始也、五畝之宅、樹之以桑、五十者可以衣帛矣、鵝豚狗彘之畜、無失其時、七十者可以食肉矣、百畝之田、勿奪其時、數口之家、可以無飢矣、謹庠序之教、申之以孝悌之義、頒白者不負戴於道路矣、七十者衣帛食肉、黎民不飢不寒、然而不王者、未之有也、狗彘食人食、而不知檢、塗有餓莩、而不知發、人死則曰非我也、歲也、是何異於刺人而殺之、曰非我也、兵也、王無罪歲、斯天下之民至焉、

（梁惠王上）

まず、傍線部分に言及すると、同じ梁惠王篇上には、ほぼ同文―ただし、後文には、「數口」が「八口」とあり、「七十者衣」が「老者衣」となっている―がみられ、尽心篇上では、文王に仮託して「孝」を強調する論述が開陳されている。あるいは、こうした理論は、王道論に経済的基礎を与えるものとして、ひいては自然に対する人為の優位を唱導する根拠として、孟子によってしばしば高調されたものであろう。いずれにしても、自然界の生産と社会的消費のバランスは、ときに天変地異によって均衡を失うことは当然予想されるが、孟子の論理に従

えば、それも為政者たる王みずからの罪に帰せられるべきで、凶年の罪ではないという。ここには、人為は自然に左右されるべきではないとする主張が込められている。しかし、この理論には、自然に対する依存的姿勢が完全に払拭されているとは看做されない面も窺える。

どうのいまいまこれを、自然に対して依存的に関わるのではなく、自然に対する積極なはたらきかけを通じて裁成せよ（『荀子』天論）、と主張する荀子の所論に対置するところ、孟子による外的自然に対する対象化ということも、荀子に比してなお不徹底であったとみられるからである。こうした点を含めて、自然観から導出される人間観、なかんづく人性論の問題については次なる検討課題としたい。

註

(1) この点に関しては、板野長八氏が、『中国古代における人間観の展開』（岩波書店、昭和四七年）一八〇―一八五頁においてすでに指摘している。拙著『古代中国天命思想の展開―先秦儒家思想と易的論理―』（学文社、一九九六年）一九四―二〇三頁において、同様の視点から卑見を述べた。なお、本論の論述が、拙著のそれと重複する部分があったり、あるいはそれを前提としている点のあることをことわっておきたい。

(2) この点に関しては、すでに島一氏の「天人論における

孔孟と荀の異同」(『文化』第四三卷、第一・二号、昭和五四年)に詳しい論述がなされている。その論旨は本稿の視点からも基本的に同意できる。

(3)『荀子』における「自然」の術語は、以下の二篇に看取される。

生之所以然者、謂之性、性之和所生精合感応、不事而自然、謂之性、
(正名)

若夫目好色、耳好声、口好味、心好利、骨体膚理好愉佚、是皆生於人之情性者也、感而自然、不待事而後生之者、
(性悪)

(4) 栗田直躬『中国思想における自然と人間』(岩波書店、一九九六年)三〇〜三一頁、参照。また、同氏は、『孟子』に引かれた『尚書』各篇にみえる「天」の宗教性(人格性)について、それらは信仰の対象としての

「天」ではなく、天命あるいは革命思想という政治理論を構成するために用いられた思想上の対象であり、帝王を超えた權威の必要性という理論的要請によって、宗教的觀念に起源を有する「天」を借りてきたものである。したがって、その「天」は、「理論的要求の上に立つものである

であって、信仰の関わることではあるまい」という見解を披瀝している(同上)。本稿の視点は、基本的には栗田氏の所説と軌を一にするが、それは教説という論理体系のうえでのことであって、民族信仰としての天の觀念そのものは、孟子にかぎらず、民族の心情(エートス)の

内奥から消え去ることはなかったと思われる。そうでないならば、われわれは、「天」が時間を超えさまざまな私たちで思想史のなかに生起した事実を、整合的に説明することはできないであろう(拙著、三七〜三九頁を参照されたい)。

(5) この「命」に関する筆者の解釈については、拙著、一五八〜一六〇頁において、やや詳しく論じている。

(6) 自然観(世界観)における人為と自然の関係は、人性論における「心之官」と「耳目之官」の関係と、全くパラレルに対応し、やはり前者は後者に優位して機能するというのが、筆者の基本的な理解であるが、この問題については本稿ではふれないこととし、次稿で取り扱うこととしたい。

(さとう・こうえつ 筑波大学専任講師)