

## 『荀子』と帛書「五行篇」の天人論について

——先秦における「天」と「道」との相克——

片倉 望

### 要旨

中国思想の形而上学的根柢として通時代的に使用されてきた「天」と「道」とは、両者の性格が形成期にあったという事情も相俟って、先秦から漢代にかけての思想界において目まぐるしい対立・交渉の様相を示す。この「天」と「道」との交渉を思想史の位相で追跡して見る第一段階として、「天」と「道」とを両用しつつ両者の間に当時の観念に即した役割分担を与えている『荀子』の思想、及びその内容の上から『荀子』の「天」と出入するところが多いと考えられる帛書「五行篇」等の資料を比較しながら考察したのが本論であり、その具体的内容は以下のごとくである。

従来の研究において、馬王堆漢墓から出土した帛書「五行篇」は、荀子と対立する思想という位置づけがなされてきた。確かに、『荀子』非十二子篇には帛書「五行篇」を批判したと思われる文章が見え、その点では、一見、異論が生じる余地が無いようにも思える。

しかしながら、その批判は荀子の所謂「天人の分」の立場から行なわれたものではなく、従って、荀子が「天人の分」の立場から帛書「五行篇」を批判したとする従来の説は大いに疑問とされなければならない。

このような観点から、本論では先ず、『荀子』の天人論と帛書「五行篇」に見える天人論とを比較検討し、こと天人論に関しては、『荀

子』と帛書「五行篇」とはむしろ近い関係にあったとの結論を導いた。

次に本論では、さらに両者の天人論を詳細に検討し、近親関係にある両者の微妙な差異、すなわち、「機祥」の有無の持つ意味に考察を加えた。そこでは、「機祥」を説くことのなかった荀子の思想は、受命に係わるなにかの政治的有効性を喪失し、その欠を補う目的で荀子は「道」の思想を取り込まなければならなかったとの、ひとまずの結論を得たが、この点は、さらに『荀子』不苟篇と『管子』との比較研究を必要とするものである。

### 序 言

中国思想の形而上学的根柢として通時代的に使用されてきた「天」と「道」とは、両者の性格が形成期にあったという事情も相俟って、先秦から漢代にかけての思想界において目まぐるしい対立・交渉の様相を示す。もとより、その根本の要因は、それぞれの根柢を戴く思想家諸子の現実理解、及び、彼らが理想とする社会とそれに到達する過程等の認識の相違に求められる訳ではあるが、それらの実践的要請に然るべき配慮を示した上でなら、この「天」と「道」との交渉を思想史の位相で追跡して見ることも意味ある試みと考えられる。

このような考察に恰好の材料を提供してくれるのが、「天」と「道」とを両用しつつ、両者の間に当時の觀念に即した役割分担を与えている『荀子』の思想である。

本論では以下、その内容の上から『荀子』に説かれる天人関係の議論と出入するところが多いと考えられる帛書『五行篇』と『荀子』のそれとを比較しながら、先秦期の天の思想を思想史の次元で浮き彫りにし、以後の「天」と「道」との関係について検討を加えて行く視角を用意することにした。

## 第一章 荀子が否定、批判する天

周知のように荀子の天の思想は「天人の分」という言葉に象徴されるもので、その内容を要約すれば、天人関係を整理し、規範となる天の下に人間を正しく位置づけるという性格のものであった。

荀子がこのような「天人の分」の思想を構築した背景には当時蔓延していた呪術的風潮、及び、呪術と同様に人間の責務の放棄を導き出す莊子思想の流行があったと考えられる。

### 一、呪術的天の否定

荀子の否定・批判する天を『荀子』天論篇の文章を手がかりとして推測することは容易である。

天不為人之惡寒也輟冬、地不為人之惡遼遠也輟広、君子不為小人之匈匈也輟行。天有常道矣、地有常數矣、君子有常体矣。君子道其常、而小人計其功。詩曰、「何恤人之言兮」此之謂也。

楚王後車千乗、非知也。君子啜菽飲水、非愚也。是節然也。若夫心意脩、德行厚、知慮明、生於今而志乎古、則是其在我者也。故君子敬其在己者、而不慕其在天者、小人錯其在己者、而慕其在天者。

すなわち、「心意を脩め、德行を厚くし、知慮を明かにし、今に生まれて古に志す」といった自らのやるべき行為を放棄し、ひたすら天に期待をかけるといった小人の態度を批判しているこの文章は、荀子の否定する天が、人々の自分勝手な願望を聞きとどける天にあったことを示している。

この、人間の種々の願望を受け入れる天の否定は、当然ながら、雨乞いや卜筮と言った所謂呪術の対象となる天の否定へと直結する。

雩而雨、何也。曰、無佗也。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。

また、流星、日蝕、月蝕等の天変地異によって自らの意志を人間界に伝達する天も批判の対象となる。

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。夫日月之有食、風雨之不時、怪星之覓見、是無世而不常有之。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。

このような荀子の批判する所謂呪術的天の資料として、従来は、時代的に隔たりのある緯書や『史記』の天官書の類が挙げられるにすぎなかった。しかしながら、近年の発掘により、この荀子が批判の対象

としたと思われる天の存在を証明するほぼ同時的文献が陸續として出土してきた。例えば長沙子弹庫楚墓出土の「楚帛書」、雲夢睡虎地秦墓出土の「日書」、馬王堆漢墓出土の「天文氣象雜占」等がそれである。

これらの資料の出土が示すように、荀子の生きた戦国末は正しく呪術の時代だったのであり、その自らの努力を怠りひたすら天に願いを掛ける呪術的傾向は人間としての責務の放棄を導き出すという認識が、彼の天論篇著作の動機であった。

しかし、天論篇で批判の対象とされる天はこのような呪術的天のみではなかった。

## 二、「莊子」的天の否定

大天而思之、孰与物畜而裁之。従天而頌之、孰与制天命而用之。望時而待之、孰与応時而使之。因物而多之、孰与騁能而化之。思物而物之、孰与理物而勿失之也。願於物之所以生、孰与有物之所以成。故錯人而思天則失万物之情。

ここで荀子が批判する天は、ほぼ「莊子」に見出される種類のものであり、解蔽篇に「莊子は天に蔽われて人を知らず」とあるように、荀子の「天人の分」の立場が批判の対象としている天に莊子のそれが含まれることは異論のないところであろう。

以上、「荀子」天論篇に即して、そこで直接的批判の対象とされている天を概観したが、それは所謂呪術が誓願・付度の対象とする天、及び、莊子系の道家が立論の根拠とする天であった。すなわち荀子は「天人の分」を最も強烈に説く天論篇では孟子の批判を行なっていないのであって、その点からすれば、少なくとも荀子の意識の中では

「天人の分」の思想と孟子の説く天とは齟齬する性格のものではなかったとの推測も成り立ち得る。

しかしながら最近の研究では、馬王堆から発掘された帛書「五行篇」を、その内容から孟子、もしくは孟子後学の著作と推定した上で、荀子は「天人の分」の立場から、それを批判した、との説が行なわれている。そこで章を改め、この帛書「五行篇」と荀子との関係を考察してみることになした。

## 第二章 帛書「五行篇」について

### 一、浅野説の検討

帛書「五行篇」についての研究は、わが国では島森哲男氏の「馬王堆出土儒家古佚書考」（『東方学』五六輯）を、また、中国では龐樸氏の「帛書五行篇研究」（齊魯書社）を嚆矢とするが、ここではそれらの先行する諸論文を踏まえた上で最もオリジナルな見解を出された浅野裕一氏の「帛書「五行篇」の思想的地位——儒家による天への接近——」（島根大学教育学部紀要一九）を検討することから論を進めて行くことにする。

浅野氏の論文の結論は、「五行篇」の作者を子思の門人か、あるいは若年時代の孟子とする点において、島森氏、龐樸氏のそれとの間に大きな差異は見出されない。しかしながら、島森、龐樸の両氏が、「慎独」「五行」「集大成」等の用語の類似共通性から結論を導くという段階にとどまっているのに対し、浅野氏のそれは、独自の解釈を前提として天人相関思想の構造面にまで深く分析を加えた上での結論であり、それ故、従来行なわれてきた戦国末から漢初にかけての儒家思想の流れについての定説に反駁を加えるという、より大きな思想的課

題を背負ったものとなっている。

浅野氏は論文の序言で、董仲舒の儒教一尊の持つ意義を述べた後に、その点を以下のように簡潔に説明している。

「ではいったい何が、かくも劇的な儒家の勝利をもたらしたのであろうか。従来の中国思想史研究においては、孔子以来の儒学を集大成し、漢代の儒学へと橋渡しする役割を果たしたのは、戦国末の荀子であったと説かれることが多い。だがこうした思想史の捉え方には、重大な疑問を抱かざるをえない。なぜなら、董仲舒の儒学が天譴・災異を説いて止まぬ強烈な天人相関思想であるのに反し、荀子の儒学は、天人相関を断乎否定する「天人之分」の主張を、その重要な特色としているからである。(中略)とすれば、荀子と董仲舒とを連続的に理解しようとしてきた、これまでの思想的枠組を大きく越えた立場から、この時期の儒家思想の流れを捉え直す必要がある。」

かくして、浅野氏は、帛書「五行篇」の分析の後、孟子から董仲舒への連結を可能とする中間の思想は、荀子のそれではなく、帛書「五行篇」に見える思想であると結論する。

「従前の中国思想史では、戦国末から漢初にかけての儒家思想の展開は、主に荀子から董仲舒への移行として捉えられてきた。しかしながら両者の間には、片や「天人之分」、片や天人相関・災異思想といった、埋めがたい断絶が横たわっている。(中略)今回、この思想史上の断絶を繋ぐべき失われた環、すなわち帛書「五行篇」の発見によって、われわれはこの時期の儒学の流れを、はじめて無理のない形で接合できるようになったのである。」

さて、上述の浅野氏の議論は、帛書「五行篇」に対する独自の解釈に裏づけられたものであり、また、その論理の明晰さは、あたかも氏の主張の正当性を保証しているかの如き印象を与えている。しかしな

がら、氏の立論の前提に立ち戻るとき、従来の荀子の思想に対する解釈をほぼそのままに採用しているという点において、その説の脆弱性を感じざるを得ない。すなわち、氏は、荀子の「天人之分」の思想に對し、天人分離という従来の解釈を適用しているのであり、そのことは、「人は人為的努力に専念すべし」と主張する背後には、人類さえ努力を怠らなければ、基本的に天は人間社会が存立できるような仕組みになっているとの、天に対する信頼、天に対する樂觀主義的態度が存在している」と、荀子の説く天と人間との関係に配慮を示しつつも、「天と人とはそれぞれに活動領域を異にしており、人為と天界の事象との間には何らの神秘的因果関係も存在せぬとして、天人相関思想を完全に否定し去る立場である」と説かれる部分に顕著であろう。

従って、もし、荀子の「天人之分」の思想が、「人為と天界の事象との間には何らの神秘的因果関係も存在せぬ」という定説の如き天人分離の思想ではなかったとするならば、氏の説も有力な論拠の一つを失うことになる<sup>3)</sup>と考えられる。

さらにまた、先に見たように「天人之分」を最も強烈に説く天論篇の直接的な批判対象として孟子が選ばれていないという事実からすれば、荀子の子思、孟軻に対する批判が「天人之分」の立場から行なわれたものであるかどうかとも検討の余地を残すところであろう。

## 二、荀子の子・孟批判について

周知のように『荀子』の非十二篇には子思・孟軻の「五行」説を批判した文章が見え、その「五行」が何を指すのかをめぐって、古来、様々な説が行なわれてきた。

略法先王而不知其統、猶然而材劇志大、聞見雜博。案往旧造説、謂

之五行。甚僻違而無類、幽隱而無說、閉約而無解。案飾其辭而祇敬之曰、「此真先君子之言也」子思唱之、孟軻和之、世俗之溝猶瞽儒、囁然不知其所非也。遂受而伝之、以為仲尼・子游為茲厚於後生。是則子思・孟軻之罪也。

従来、文献的制約から明らかではなかったこの孟子の五行説に対し、帛書「五行篇」に説かれる「仁・義・礼・智・聖」を内実とする五行説こそがそれに当たる、という新見解を出されたのが上述の龐樸氏であった。従って、龐樸氏の説が妥当なものであるとすれば、荀子は当然帛書「五行篇」に対して批判的立場にあったことになるが、この点を浅野氏の前掲論文では、思想史という次元から次のように説明している。

「しかも荀子は、その五行説に対し、「甚だ僻違にして類無く、幽隱にして説無く、閉約にして解無し」との酷評を加えている。確かに「五行篇」の思想内容には、他に類似を見ない特異な性格があり、その強烈な唯心主義や神秘主義は、「幽隱にして説無し」との批判を招くに充分である。（中略）その思想体系は、特定の回路を循環する閉鎖性を帯びており、当然荀子の目には、外部に解き開かれることなく密封された、閉塞的理論と映ったであろう。」

ここでも氏は、「神秘主義」という言葉によって、荀子が「天人之分」の立場から「五行篇」を批判したという見解を貫かれているが、既に見たように、荀子は「天人之分」を最も強く主張する天論篇において、孟子の批判も、また「五行篇」の批判も行なっていないのであり、従って、この非十二子篇での子思・孟軻への批判も「天人之分」の立場から行なわれたものとは考えにくい。

さて、虚心にこの非十二子篇の文章を眺めてみるならば、それが、

儒効篇に見える俗儒の規定と類似するところがあることに、まず気がつくであろう。

逢衣浅带、解果其冠、略法先王而足乱世術、繆学雜拳、不知法後王而一制度、不知隆礼義而殺詩書。其衣冠行偽已同於世俗矣、然而不知惡者。（中略）是俗儒者也。

荀子において詩書は風土、鳥獸、草木、及び政事を記した博なるものとして、「礼」「楽」「春秋」とともに学問に不可欠の要件として位置づけられている。

故書者、政事之紀也。詩者、中声之所止也。礼者、法之大分、群類之綱紀也。故学至乎礼而止矣。夫是之謂道德之極。礼之敬文也、楽之中和也、詩書之博也、春秋之微也、在天地之間者畢矣。（勸学篇）

しかし、また一方で、「詩書は故にして切ならず」とも言われ、さらに、礼との比較で次のように説かれている。

故曰、学莫便乎近其人。学之経、莫速乎好其人、隆礼次之。上不能好其人、下不能隆礼、安特将学雜識志、順詩書而已爾、則末世窮年、不免為陋儒而已。将原先王、本仁義、則礼正其経緯蹊径也。若挈裘領、詘五指而頓之、順者不可勝数也。不道礼憲、以詩書為之、譬之、猶以指測河也、以戈春黍也、以錐食壺也、不可以得之矣。故隆礼、雖未明法士也。不隆礼、雖察辯散儒也。（勸学篇）

これら勸学篇の記述によれば、荀子は礼の学習を伴わない詩書の学

を、単なる雑駁な知識の集積にすぎないと見做していたことがわかる。従って、先の非十二子篇における「聞見雜博」という子・孟への批判もまた、俗儒に対するそれと同様、彼らの礼の学習を伴わない詩書の学への批判であったことが理解されよう。

ところで浅野氏は、帛書「五行篇」の思想の特徴を以下の五点にあるとしている。

- ① 仁・義・礼・智・聖を内訳とする五行説の存在
- ② 常に内・外の区分を立てながら論理を展開し、最終的には、外に對する内の優位を主張せんとする思考方法
- ③ 全体を覆う強烈な唯心主義、及び神秘主義
- ④ 天に対する積極的姿勢、すなわち天人相關思想の存在
- ⑤ 氣・性・理など思想上重要な意味を持つ諸概念を、倫理と結合させる思考

これらの特徴を前提として、氏は荀子の批判が③及び④に加えられたものと結論するが、荀子が「五行篇」の③や④の立場に対して批判を加えていないことは既に見た通りである。

結局の所、荀子の批判は浅野氏の言う②、すなわち、極端な内面性の重視、とりもなおさず外的規範としての礼を全ての根本に立てないという姿勢にあったことが解る。従って、天人理解という点では、荀子もまた、帛書「五行篇」と共通の立場、もしくは、それほど抵触しない関係にあったことが推測されるのである。

このような推測は、上述の両者、すなわち帛書「五行篇」と『荀子』とを、所謂天人相關思想、すなわち、董仲舒のそれに比較する時、かなり明確な裏付けが与えられる。

周知のように董仲舒の天人相關思想は、武帝の策問に応えた所謂「天人三策」の第一策中に最も明瞭な形で示されている。

仲舒対曰、「陛下發德音、下明詔、求天命与情性、皆非愚臣之所能及也。臣謹案、春秋之中、視前世已行之事、以觀天人相与之際、甚可畏也。国家将有失道之敗、而天迺先出災害、以譴告之。不知自省、又出怪異以警懼之。尚不知變、而傷敗迺至。以此見天心之仁愛人君而欲止其乱也。自非大亡道之世者、天尽欲扶持而全安之。事在強勉而已矣。(中略)孔子曰「人能弘道、非道弘人也」故治乱・廢興在於己、非天降命不可得反。其所操持諄諄、失其統也。臣聞、天之所大、奉使之王者。必有人力所能致、而自至者、此受命之符也。天下之人同心歸之、若歸父母。故天瑞應誠而至。書曰、「白魚入于王舟。有火復于王屋、而流為烏」此蓋受命之符也。(後略)」(『漢書』卷五十六董仲舒列伝)

以上のような天譴・災異思想を中心とした董仲舒の天人相關思想が、『荀子』のみならず帛書「五行篇」にも見出される種類のものではないことは説明を要しないであろう。

ただし、董仲舒の言う「受命之符」に該当すると思われる祲祥のみは、わずかではあるが帛書「五行篇」の中にも存在している。

【經26】「禴而知之、天」也。詩曰「上帝臨汝、毋貳爾心」此之謂也。【說26】「禴而知之、天也」、禴也者、齋數也。唯有天德者、然后禴而知之。

「上帝臨汝、毋貳爾心」、上帝臨汝、「言」禴之也。毋貳爾心、俱禴之也。

このような受命の禋祥は『荀子』には見られない種類のものであり、従ってここではこの禋祥の有無が、後に述べるように天と人間との交渉過程について極めて類似した構想を持つ帛書「五行篇」と『荀子』とを分ける重要な要素であることに注意しておく必要がある。

### 第三章 上昇型の感応思想

#### 一、帛書「五行篇」と『荀子』不苟篇

帛書「五行篇」に説かれる天人論は自らの心を極度の精神集中によつて肉体から分離し天へと上昇させるというもので、その構想が最も明確に示されているのが【経6】【経7】【経8】につけられた解釈の【説6】【説7】【説8】の部分である。

【経6】仁之思也精。精則察、察則安、安則温、温則□□□□□□【則不】憂、【不】憂則玉色、玉色則形、形則仁。

智之思也長。【長】則得、得則不忘、不忘則明、明則□□□□□□□□□□則形、形則智。

聖之思也輕。輕則形、形則不忘、不忘則聰、聰則聞君子道、聞君子道則玉言、玉言則【形、形則】聖。

【説6】「聖之思也輕」、思也者、思天也。輕者、尚矣。

「輕則形」、形者、形其所思也。西下子輕思於翟、路人如斬。西下子見其如斬也、路人如流。言其思之形也。

「形則不忘」、不忘者、不忘其所【思】也。聖之結於心者也。

「不忘則聰」、聰者、聖之藏于耳者也。猶孔子之聞輕者之鼓而得夏之盧也。

「聰則聞君子道」、道者、天道也。聞君子道之志耳而知之也。

西下子と孔子の説話の意味は明かではないが、説の解釈に従えば、聖なる徳を持った人間が天を思うことによつてその思念を上昇させ、（恐らくは天と接触し）その結果、天道を聞き取る能力を獲得するという過程を述べたものと思われる。

ここで、「五行」のうちの仁と智と聖とが挙げられているのは、【経5】に「不仁不智」と「不仁不聖」が並列に説かれていることから解るように、仁と智とによつて「仁・義・礼・智」の「四行和」の系列を、また、仁と聖とによつて「仁・義・礼・智・聖」の「五行和」の系列を示しているからで、単に智と言われ聖と言われているようであっても、それぞれ「四行和」と「五行和」とを指していることに注意しなければならぬ。

さて、この【説6】に続く【説7】では、【経7】の「詩経」曹風、鵲鳩と邶風、燕燕の詩の解釈をさらにこと細かく解説する形で、極度の精神集中のあり方と、その結果実現される「慎独」という事態についての説明が行なわれる。

【経7】「鵲鳩在桑、其子七兮。淑人君子、其儀一兮」能為一、然后能為君子。君子慎其独【也】。

「燕」燕于飛、差池其羽。之子于歸、遠送于野。瞻望弗及、泣涕如雨」能差池其羽、然「后能」至哀。君子慎其独也。

【説7】「鵲鳩在桑」、直也。

「其子七兮」、鵲鳩二子耳。曰七也、興言也。

「淑人君子、其儀一兮」、「淑」人者□。【儀】者、義也。言其所以行之義之一心也。

「能為一、然后能為君子」、能為一者、言能以多【為一】。以多為一也

者、言能以夫「五」為一也。

「君子慎其独」、慎其独也者、言捨夫五而慎其心、之謂□□然后一。一也者、夫五夫為□心也。然后德之一也。乃德已。德猶天也。天乃德已。

「燕燕于飛、差池其羽」、燕燕、興也。言其相送海也。方其化、不在其羽矣。

「之子于歸、遠送于野。瞻望弗及、泣」涕如雨」能差池其羽、然后能至哀」、言至也。差池者、言不在衰絰。不在衰絰、然后能「至」哀。夫喪、正經脩領而哀殺矣。言至内者之不在外也。是之謂独。独也者、捨体也。

鵲鳩の心を一に定めた正しい在り方、及び、燕の羽を振り乱した一心不乱の飛び方に譬えをとり、ここでは心を一に集中することの重要さが説かれる。そして、その心の専一は、仁・義・礼・智・聖の「夫の五」(の肉体的要素)を捨象すること、すなわち「慎独」によって実現され、その結果、天と同じ純粋な徳が完成すると言っているのである。

「慎独」の説明は、【經8】を解釈した、続く【說8】に詳しい。<sup>15)</sup>

【經8】君子之為善也、有与始也、有与終也。君子之為徳也、有与始也、无与終也。

【說8】「君子之為善也、有与始、有与終」、言与其体始、与其体終也。「君子之為徳也、有与始、无与終」、有与始者、言与其体始。无与終者、言捨其体而其心也。

このような帛書「五行篇」の天人論と極めて類似した構造を示すの

が、『荀子』不苟篇に見える天人論である。

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。誠心守仁則形、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、謂之天徳。

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。君子至徳、嘿然而喻、未施而親、不怒而威。夫此順命、以慎其独者也。

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。父子為親矣、不誠則疏。君上為尊矣、不誠則卑。

夫誠者、君子之所守也、而政事之本也。唯所居以其類至。操之則得之、舎之則失之。操而得之則輕、輕則独行、独行而不舍則濟矣。濟而材尽、長遷而不反其初、則化矣。  
(『荀子』不苟篇)

「五行」ではなく、仁と義のみが「天徳」を獲得するのに必要な徳目とされていること、及び、「五行篇」には見えなかった「誠」の同類相求が天と人間とを結合する原理として用いられていること、等の違いはあるものの、全体の構造、及び、「慎独」に代表される用語の共通性などからして、両者が極めて類似した思想であることは説明に多言を要しないであろう。<sup>17)</sup>

次にこれまで述べてきた議論を些か別の角度から考察してみることにした。



## 二、上昇型相關思想成立の背景

上述のような帛書「五行篇」や『荀子』不苟篇に見られる上昇型の相關思想が、中国古代の神話や伝承を背景として成立したものであることは想像するに難くない。それは、帛書「五行篇」の中にそのことを示唆する次のような資料が見出されるからである。

【説23】（前略）故俾万物之性、而「知人」独有仁義也、進耳。「文王在上、於昭于天」此之謂也。（中略）故卓然見於天、著於天下、無他焉。俾也。（後略）

万物の性を比較し、天徳に通じた人物として文王を挙げるこの文章が、『詩経』大雅、文王の詩を踏まえたものであることは自明である。

文王在上、於昭于天。周雖旧邦、其命維新。有周不顛、帝命不時。文王陟降、在帝左右。

（『詩経』大雅、文王）

文王が天・地上界と地上界とを昇降して治世に務めたという伝承は『書経』などにも見えるもので、『詩経』の毛伝を除く後代の注釈の多くはそれらを既に世を没した文王の神霊の昇降、もしくは聖徳の上昇として説明している。しかし、前後の分脈からすれば、やはり毛伝のように生時の肉体を伴った上昇と理解すべきであろう。

これに対し、死後の天への上昇という伝説も少なくない。『史記』封禪書に見られる竜に乗った黄帝の昇天の説話は、僊術を学んだ後の登天とはされているものの、治世の最後に行なわれていることからして死の装飾された表現と考えられ、事実、戦国中期の楚墓から出土した竜に乗った被葬者の帛画はこのことを裏付けている。また、『楚辞』

の離騷や遠遊等も死後の昇天、もしくは僊術の羽化登仙の類と考えられる性格のものである。

神話の昇降や死後の霊魂の上昇と帛書「五行篇」の上昇との決定的な違いは、「五行篇」のそれが生時に行なわれる肉体を伴わない上昇を意味しているという点に求められるであろう。「慎独」という心理的操作を経た後、徳に含まれる肉体的要素までも捨象した純粹な心は初めて天へと上昇し、天徳になることが可能となる。このような手続きを経て、天への上昇という思考は神話や靈魂譚といった旧套を脱ぎ捨て、政治思想の根柢として位置づけられた形而上学的天と接触するという構想に結実したのである。

ところで、帛書「五行篇」に見える天との交感、上述のように荀子のそれと極めて類似した構造を示しているものの、両者の間に存在する差異の持つ政治思想史上の意義もまた見逃すことはできない。

### 三、荀子と帛書「五行篇」の差異

既に見たように帛書「五行篇」の場合、天との接触に当たっては、「仁・義・礼・智・聖」の五つの徳を、肉体的要素を捨象した上で融合することによって純粹な心を練成するという過程をたどる。一方、『荀子』不苟篇の場合には、仁と義のみが練成の素材であって「五行篇」の「礼・智・聖」が除外されている。

以下、この三者の有無が持つ意味を立論の都合上、「礼・聖・智」の順に考察して行く。

まず、礼であるがその本来の意義からすればこれを人間の内面の徳目とするには些かの無理があるが、ともあれ、帛書「五行篇」では一つの心をその働きから「内心」と「外心」との二つに分け、他者との間に一定の距離を保ちつつ謹厳な態度で接しようとする「外心」（浅

野氏前掲論文の解釈による)が礼の根源とされている。この点、礼を内面の徳目とはせず、社会規範として位置づける荀子の思考の方がより自然であって、「五行篇」も内面の徳目として素直には承認され得ないことへの配慮のためか、「仁義は礼智の由りて生ずる所なり」(【経19】)「言うところは、礼[智]は仁義より生ずるなり」(【説19】)と、最終的には礼の独立性を放棄し、能力に主眼を置く智と共に仁義に基づけることによって、あくまで内面の徳目であるという立場を保持しようとする。と努めている。

次に聖であるが、帛書「五行篇」ではこの聖の存在が天との接触を可能とする決定要因とされる。すなわち、「徳の行、五つ和すれば之を徳と謂い、四行和すれば之を善と謂う。善とは人道なり、徳とは天道なり」(【経1】)と言われるように、「仁・義・礼・智」の「四行」に聖が加わって初めて天道に連なる徳となるのである。

では、この「四行和」と「五行和」との違いは何によって生じるのか。この点について「五行篇」は明確な説明をしていない。しかし、同じ修養の課程でありながら多くの場合、聖を含まない「四行和」が並列に説かれていて、「四行和」の次の段階として「五行和」が位置づけられているとは考えにくいこと、また、「聖は天に始まり、智は人に始まる」(【説13】)と言われていることなどからすれば、恐らくは先天的違いとして想定されていたものと考えられる。

荀子の場合、このような聖を天と接触する条件に含めていないことは、先天的本性を価値の低いもの、もしくは価値未定のものとして全ての人間を同一のスタート・ラインに立たせ、人間の価値の全てを後天性に帰結させて努力を促そうとする彼の人間観と軌を一にしている。もとより荀子も、「塗の人」も禹のような聖人になれるとする一方で、可能性と蓋然性の論理を駆使して誰もが禹になれる訳ではない

ことを説いているが、ともあれ、人間は誰でも聖人になれるという可能性を否定する思考は、荀子にとって許容し得ない性格のものだったのではなからうか。<sup>22)</sup>

礼と聖との有無が、帛書「五行篇」と荀子の思想構造の差異を示すに留まるのに対し、智の有無は政治思想史上重要な意義を持つと考えられる。

帛書「五行篇」の場合、「五行和」の系統を示す聖に連なる「聞きて之を知る」と、「四行和」の系譜の智に連なる「見て之を知る」という二種類の智が存在するが、そのうち前者が天との接触に際して用いられる智として想定されているものである。<sup>23)</sup>

さて、この聞くことのできる内容について経と説との間では幾分の隔たりが感じられる。<sup>24)</sup>

【経18】聞君子道、聡也。聞而知之。聖也。聖人知天道。知而行之、義也。行「之而時、徳也」。(後略)「

【説18】「聞君子道、聡也」同之聞也、独色然辨於君子道、聡也。聡也者、聖之藏於耳者也。<sup>25)</sup>

「聞而知之、聖也」聞之而「遂」知其天之道也、是聖矣。

「聖人知天道」道者、所道也。

「知而行之、義也」知君子之「所」道而儼然行之、義氣也。

「行而時、徳也」時者、和也。和也者、徳也。(後略)

経の「聡」に対し、「聖の耳に藏する者」という説明が付け加えられ、「聖」があたかも超高度度の受信機のような態を呈するのは既に見た【説6】に等しい。そして、この設定によって、経の場合には必ずしも等値とはされていない「君子の道」と「天の道」とが、等号によつ

て結ばれることになるのである。

この事實は次のようなことを意味していると考えられる。すなわち、「五行篇」の説の作者は、經の、精神集中によって「君子の道」を聞き分けるという構想を受け継ぎつつも、「君子の道」を「天の道」に置き換えることによって中間項（君子）を排除し、「五行和」を実現した人間が直接天の意志を拝聴し得るといふ構造を作りあげたのである。

では、説の段階で「天の道」とされるものは何を指示しているのか。奇妙なことにその内容は説のどこにも記されていない。そして、その記されていないという事實が説の作者の意図を明確に示している。

すなわち、説の作者が構想した帛書「五行篇」は、極度の精神集中によって「天の道」を聞くという方法、その天の道を聞くための道順を示すことに本来の目的があったのである。そして、もしこの方法を実現できるものがいたなら、「天の道」の内容は自ら彼の耳に聞こえてくるはずなのであった。經の發想を引き継いだ尚賢思想以外、徒に「天下の仁義を興す」【説18】「仁は四海を覆い、義は天下に襄る」【説21】等と述べるのみで際だった政策を展開、提示し得なかった理由も、恐らくはそこに求められるのではなからうか。

その内容は定かではないにしても、ともあれ帛書「五行篇」は天の道を、天との直接の接触によって聞き知ることが可能と構想した。それにも拘わらず、帛書「五行篇」が禮祥を説くのは何故であろうか。極度の精神集中によって天と結合し、天の意志を直接聞くことが可能となった以上、もはや禮祥など、全体の構造に破綻を来すだけの無用の長物なのではなかったか。

禮祥は多くの場合、現実の政治を執る者の側からの要請を待ってその存在に意味が与えられる。自らの地位を保全しようとする支配者に

とって、たとえそれが偽造されたものであったとしても、支配される側の人間をそれなりに納得させることが可能な明証を願う気持ちは堅い。漢の武帝が策問で受命の符に触れるのも、そのような気持ちの表れの一つであろう。帛書「五行篇」の禮祥も、あるいはそのような支配者の願望に応えた性格のものであったかもしれない。

しかしながら、いかに現実の要請が強かろうとも、自らの思想の構造に壊滅的な打撃を与える種類の変更は許容し得ない、それが思想の持つ宿命である。帛書「五行篇」が曲がりなりにも禮祥を導入できたのは、天との交渉が智を、そして言語を媒介として成立するものであったからに他ならない。

一方、荀子の場合、天との結合に際して用いられるものは智の除外された誠であった。既に智が除外されている以上、言語による交渉は成り立ち得ない。ここに、不苟篇においても天論篇と同じく、所謂呪術を排除しようとする荀子の意志が確認される。

とはいえ、智を除外し、言語による天との交渉を否定した荀子の思想は、結果的に禮祥をも拒絶する体質のものとなった。すなわち、天を規範とし、天のもとに正しく人間社会を位置づけようとした荀子の思想は、禮祥を信ずる人々が存在する限りにおいて、それなりの政治的有効性を發揮する統治の手段を喪失したと言えよう。

結局のところ荀子にとつての受命の符とは、安定した社会の実現以外に存在するものではなかったのである。

### 結語に代えて

先秦から漢代の董仲舒に至る儒家の系譜を概観したとき、確かに、一見すればそこには天人関係の把握を巡って大いなる断絶が存在するかのような印象を受ける。しかしながら、その根底には儒家として共

通の天人観、すなわち、正しきものの味方である天のもとに、それなりの独自性をもって人間社会を構成すべしとする理念を看取することができるのである。

もとより、所謂呪術に触れない孟子、呪術を否定した荀子、呪術を自らの政治思想に取り入れた董仲舒という三者の性格の違いは厳然として存在する。しかし、仮に荀子が董仲舒と同時代の人間であったとしても、恐らく彼は董仲舒の天譴説を批判することはなかったであろう。そのことは、荀子が、少なくとも天譴説という観点からは墨子の批判を行なっていないという事実から類推することが可能である。

ところで、智を除外した誠によって天との結合を図ろうとする荀子の思想が、禘祫というながしかの政治的有効性を勝ち得る方向へ進み得なかったことは既に述べた。従って、荀子が天との結合理論によって手にしたものは、極めて観念的な、天と同質の感化力のみであった。しかも、その観念的次元においてすら、感化の前提とされる誠の性格上、全ての人間に有効な感化が保証されている訳ではない。<sup>26</sup> 所謂呪術を否定するという目的のために生じたこのようなジレンマを解消するために導入されたものが、天のもとに位置づけられた道の思想であった。

『荀子』解蔽篇に見える道の思想は、所謂『管子』四篇と出入するところが多く、また、この『管子』四篇と帛書『五行篇』も極めて類似した構造を示すものであるが、これらの点についての考察は、すべて機を改めて行なうこととしたい。

## 注

(1) 『荀子』のテキストは四部叢刊所収の南宋台州刊本を使用し、校定は主に王先謙『荀子集解』に見える諸説、久保愛『荀子増注』の説に従った(紙幅の都合上、改めた文字の右側に\*印を付すに留める)。帛書『五

行篇』のテキストには『馬王堆漢墓帛書(巻)』(国家文物局古文獻研究室編 一九八〇)を使用し、経と説の章分けや校定は主に龐樸氏の『帛書五行篇研究』(齊魯書社)に従った。また、解釈にあたっては、両書の他、『馬王堆漢墓帛書(巻)』(文物出版社 一九七四)の釈文、及び、浅野裕一氏『帛書『五行篇』の思想史的位置——儒家による天への接近——』(島根大学教育学部紀要 一九)を参考にしたが、主要な解釈ではとりわけ浅野論文に依った所が多い。尚、推定の部分を「」で、欠字を□で表わす等の標記は前掲の諸書に従い字体は可能な限り新字に改めた。

(2) この「天人の分」の詳細については松田弘氏『荀子における儒家的理念と天の思想的地位』(筑波大学哲学・思想系論集1)、及び、拙稿『荀子思想の分裂と統一——「天人之分」の思想——』(集刊東洋学四〇)を参照。

(3) これらの資料については別の機会に詳細に論ずることにしたい。

(4) 拙著、鑑賞 中国の古典5『荀子・韓非子』(角川書店)参照。

(5) 荀子の「天人の分」の思想が天人分離を意味しないことについては、松田弘氏前掲論文、及び、前掲拙稿参照。

(6) これらの諸説については影山輝国氏『思孟五行説——その多様な解釈と龐樸説——』(『東京大学教養学部 人文科学科紀要』第八一輯)参照。

(7) 龐樸氏は、荀子が帛書『五行篇』に対して批判的立場にあったと述べるが、それが「天人の分」の立場からの批判であるとは主張していないことに注意しておきたい。

(8) 尚、非十二子篇の「幽隠而無説」という言葉も、王制篇の「幽隠隱僻之國」、及び、非相篇の「彼衆人者、愚而無説、陋而無度也」等の用例からすれば、礼という判断基準から遠く外れていることへの批判を意味していたと考えられる。

(9) 各項目の要約は浅野氏の用語に従って筆者が行なった。

(10) 経の部分のみでは天への上昇という構想は確認されず、経と説との間

には天人論においても相違があるが、ここではひとまず説の立場で「五行篇」全体を理解しておくことにする。

(11) 一九七四年版『馬王堆漢墓帛書（卷）』の釈文に「酉下子疑是柳下惠」とあり、前掲の諸書もこの説に従っている。

(12) 浅野氏前掲論文ではこの説話を以下のように解釈する。

「春秋時代に魯の司法長官を務めた柳下惠は、あるとき天に対し、羽根飾りで覆った高級車（翟）、すなわち功績を挙げて栄達せんことを思念した。すると、遠く離れた獄で判決を待っていた罪人は、まさに斬刑に処せられんとした。遙かにその姿を想い浮かべた柳下惠が、憐憫の情を催すと、今度はその囚人は流罪に減刑されたと言う。また孔子の場合は、軽装の歩兵が進撃の合図に鼓噪する音声を耳に想起したとたん、鋭利な明剣として知られる夏の盧剣が、どこからともなく彼の眼前に出現したと言う。つまり柳下惠や孔子は、天への思念を精密に内なる心に凝集させたので、その想念はあらゆる時空の制約を突破して、たちどころに外界に実現した、と述べるのである。」

なかなか魅力的な説ではあるが、「如」の読みや、「路人」を囚人と解する等、かなりの無理が感じられる。また文脈からしても、「酉下子軽思於翟」の部分は、「酉下子、思いを翟より軽くす」と訓すべきであろうともあれ、ここ以外には見えない失われた伝承であるため確かなことは不明である。

(13) 浅野氏は「尚」の字を「こゆる」と訓じている。しかし、「軽」の字の解釈であることを考えると「のぼる」と訓すべきではなからうか。なお、「尚」を「のぼる」の意味で用いている例は、『孟子』万章下篇に「舜尚見帝」とあり、趙岐は「尚、上也」と注している。

(14) 経には「天」という言葉がなく、天への上昇ということが考えられてはいないように見える。また、説では「君子道」を「天道」に限定して

いるが、これも説にのみ見える現象である。

(15) 以上の「慎独」の解釈は、全て浅野氏前掲論文の説に従った。また、浅野論文は、このような「慎独」の理解が、『大学』『中庸』の「慎独」の本来の意味であることを指摘している。

(16) この点については、前掲拙稿・拙著参照。

(17) 『荀子』勸学篇には、帛書「五行篇」に引用されていた『詩経』曹風、鵲鳩の詩を用い、心を專一にすることの重要性を説いた文章も見える。

積土成山、風雨興焉、積水成淵、蛟竜生焉。積善成德、而神明自得、聖心備焉。（中略）螭無爪牙之利、筋骨之強、上食埃土、下飲黃泉、用心一也。蟹八跪而二螯、非蛇蟻之穴、無所寄託者、用心躁也。是故無冥冥之志者、無昭昭之明、無惛惛之事者、無赫赫之功。行衢道者不至、事兩君者不容。目不能兩視而明、耳不能兩聽而聰。（中略）詩曰、「鵲鳩在桑、其子七兮。淑人君子、其儀一兮。其儀一兮、心如結兮」故君子結於一也。（18）例えば、『書経』文侯之命には「王若曰、父義和、丕顯文武、克慎明德、昭升于上、敷聞在下。惟時上帝、集厥命于文王」とある。

(19) 「言、文王升接天、下接人也」（『詩経』大雅、文王、毛伝）

(20) 例えば、『詩経』大雅、文王の鄭箋では、「在」の字の意味を「察」とした上で、「文王能觀知天意、順其所為、從而行之」と釈し、朱子集伝は「此章言、文王既没、而其神在上、昭明于天。（中略）蓋以文王之神在天、一升一降、無時不在上帝之左右」と、死後のこととして解釈する。また、『書経』文侯之命の偽孔伝は「言、文王聖德、明升于天、而布聞在下民」とし、蔡伝では「丕顯者、言、其德之所成。克慎者、言、其德之所修。昭升敷聞、言、其德之所至也」とする。

(21) 黄帝采首山銅、鑄鼎於荆山下。鼎既成、有竜垂胡鬚、下迎黄帝。黄帝上騎、群臣後宮從上者七十餘人、竜乃上去。（『史記』卷二十八 封禪書）（22）自らを聖人に比し、「夫天未欲平治天下也。如欲平治天下、当今之世、

舎我其誰也。吾何為不豫哉」(『孟子』公孫丑下篇)と自負する孟子を、

荀子が「材劇にして志大」(『荀子』非十二子篇)と批判する所以であろう。

(23) 帛書「五行篇」に「智」の字はなく、全て「知」が用いられているが、本論では徳目として用いられている場合は「智」を、動詞的に用いられている場合には「知」を使用した。

(24) 浅野裕一氏(前掲論文)は、その形式と内容の分析から帛書「五行篇」が「細分すれば四期、少くも前後三期に互って、順次形成された」と推定するが、ここでは、その形式上の違い、すなわち経と説との相違のみを作者の違いとして想定した。

(25) この一文は、もと「独色然辨於君子道、道者聖之藏於耳者也」に作る。一九八〇年版『馬王堆漢墓帛書(卷)』の釈文の説に従って改めた。

(26) この点は下降型の相關思想、すなわち、道との相關の場合に一層明瞭であり、例えば、『管子』心術下篇には「能專乎、能一乎、能母ト筮而知吉凶乎。能止乎、能已乎、能母問於人而自得之於己乎」(内業篇にもほぼ同様の語が見える)、また、白心篇には「不日不月而事以従、不ト不筮而謹知吉凶」というト筮の否定となつて表れている。

(27) 前掲拙稿・拙著参照。