



Title	上天・上帝信仰と砂漠の一神教
Author(s)	浅野, 裕一
Citation	中国研究集刊. 2006, 40, p. 1-34
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/60853
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

上天・上帝信仰と砂漠の一神教

浅野裕一

一 神と人類と自然

中国は、すでに紀元前二〇〇〇年頃、青銅器文化を伴う二里頭文化を繁栄させた。この二里頭文化の時代こそ、禹王が開いた夏王朝に相当するのではないかと推測されている。このように中国は、黄河文明と呼ばれる古代文明を築き上げ、エジプト文明・メソポタミア文明・インダス文明などと異なり、以後四千年にわたって文明を維持続けた。それにもかかわらず中国は、西欧近代文明のような科学文明を自らの手で生み出すことはできなかった。その原因はどこにあったのであるうか。小論では、上天・上帝信仰と砂漠の一神教の比較や、道家思想の宇宙生成論とミレトス学派（イオニア学派）の自然哲学の比較を通じて、この問題を考察してみる。

人類が作り出した人工物と、人類の手が加えられていない自然とを区別する構図は、我々がものを考える上で実に便利であり、多くの有効性を備えている。ただしそれは、当然ながら、人類を自然から切り離す思考の上に成り立っている。なぜ人類は、自分たちだけを自然から切り離し、自然と対置するといった特別扱いをするのであろうか。

西欧世界におけるその淵源は、中世キリスト教の神学にある。「初めに、神は天地を創造された」「神は光と闇を分け、光を昼と呼び、闇を夜と呼ばれた」「神は二つの大きな光る物と星を造り、大きな方に昼を治めさせ、小さな方に夜を治めさせられた。神はそれらを天の大空に置いて、地を照らさせ、昼と夜を治めさせ、光と闇を分

けさせられた」(『旧約聖書』創世記・日本聖書協会・新共同訳)と、万能の神は自然を作り、人類を作った。一切の創造主たる神は、もとより造られた側の自然や人類に対し、超越者としての絶対的權威を保つ。それでは同じく造られたもの同士として、自然と人類は同等の立場に立つのであろうか。答えは否である。なぜなら神は、自然の一部として人類を造ったのではなく、自然とは別に人類を造ったからである。したがって人類は、もともと自然とは異質な特別の存在となる。要するに人類は、神の格別な計らいによって、自然を超えた特別な地位を得たと説明されるのである。

確かに『旧約聖書』創世記には、神が人間を作った経緯が次のように記される

神は言われた。「我々にかたどり、我々に似せて、人を造ろう^(注1)。そして海の魚、空の鳥、家畜、地の獣、地を這うものすべてを支配させよう。」
神は御自分をかたどって人を創造された。神にかたどって創造された。男と女に創造された。神は彼らを祝福して言われた。「産めよ、増えよ、地に満ちて地を従わせよ。海の魚、空の鳥、地の上を這う生き物をすべて支配せよ。」

神は言われた。「見よ、全地に生える、種を持つ草と種を持つ実をつける木を、すべてあなたたちに与えよう。それがあなたたちの食べ物となる。地の獣、空の鳥、地を這うものなど、すべて命あるものにはあらゆる青草を食べさせよう。」

そのようになつた。神はお造りになつたすべてのものを御覧になつた。見よ、それは極めて良かった。夕べがあり、朝があつた。第六の日である。

『聖書』日本聖書協会・新共同訳、

以下の引用も同じ)

これによれば、神は自分の模写として人類を創造したという。これに対して、「神は水に群がるもの、すなわち大きな怪物、うごめく生き物をそれぞれに、また、翼ある鳥をそれぞれに創造された」とか、「神はそれぞれの地の獣、それぞれの家畜、それぞれの土を這うものを造られた」(同)と、他の生物を造ったときには、神に似せたとは言われない。

したがって人類は、その姿形からして、すでに神の似姿としての特権を与えられている。しかも神は、「産めよ、増えよ、地に満ちて地を従わせよ。海の魚、空の鳥、地の上を這う生き物をすべて支配せよ。」(同)とか、「見

よ、全地に生える、種を持つ草と種を持つ実をつける木を、すべてあなたたちに与えよう。それがあなたたちの食べ物となる。」(同)と命令して、地上の動物や植物に対する全面的な支配権を人類に与えた」と記される。

このように人類と自然を分断し、人類のみを神に選ばれた特別な存在と考えるキリスト教の精神風土は、やがて人類は自然を支配できるし、支配すべきだとする思想を当然のごとく誕生させる。十六世紀から十七世紀にかけて活動したフランシス・ベーコン(一五六一―一六二六年)は、その著書『ノヴム・オルガヌム』の中で、観察や実験、制作などを駆使して自然界の仕組みを解明し、それによって自然を征服し、人類の力と支配を宇宙全体に拡大するとの思想を提供した^{注2}。

偉大な発見をもたらすことは人間の活動のうちで格段に第一位を占めるもののように思われる。……：発見の恩恵は人類全体に及ぶことができるが、政治上の恩恵はただ特定の場所にしか及ばない。後者は二、三代以上には続かないが、前者は永遠に続く。……：発見はいわば新しい創造であり、神の業の模倣である。(訳文は坂本賢三『ベーコン』講談社・人類の知的遺産・一九八一年による。以下同じ)

ベーコンは自然界の仕組みを解明し、自然を支配する手段を発明する行為は、「神の業の模倣」だと述べる。かつて全知全能の神が宇宙を創造したのだが、今度は人類が、観察や実験、制作などの方法を駆使して自然界の仕組みを解明し、第二の神として宇宙全体の支配に乗り出すのである。

なおまた人間の野心の三つの種類とその段階を区別することも的はずれではないであろう。その第一は、自分の勢力を祖国の中に伸ばそうと欲する人びとの野心であって、それは卑俗で墮落している。第二は、祖国の権力と支配を人類の間に伸ばそうと努める人びとの野心であって、前のよりは品位はあるが貪欲さにおいて同じである。ところが、もし人類全体の力と支配を宇宙全体に対して革新し伸ばそうとする人がいたなら、そのような野心こそ、他のものよりも健全で高貴なものであることは疑いがない。しかるに人間の事物への支配はただ技術と学問のうちにのみある。自然は服従することによってでなくしては支配されないからである。

ここでベーコンは、人間が自然界の仕組みを解明し、その仕組みに従順に服従するといった謙虚さは、「人類全体の力と支配を宇宙全体に対して革新し伸ばそうとする」野心を実現するためだと断言する。

続いて十七世紀に活動したデカルト（一五九六～一六五〇年）は、著書『哲学の原理』の中で、自然を生命を宿す体系としてではなく、一切を数学的解析で説明できる機械と見なす機械論的自然観を提出した^{注3}。

運動の本性がこのように解った上は、その原因を、それもその二様の原因を、考察することが、すなわち、まず、世界のうちにあるすべての運動の一般的原因たる、普遍的にして第一次的な原因を、そして次には、物質の個々の部分が、以前にはそのもつていなかった運動を、獲得するようになるための原因を、考察することが肝要である。それで（「まず」普遍的な原因に関して言うと、私にはそれが神自身、すなわち物質を運動および静止と同時に太初に創造した、そして現に、独りその平常の協力のみにより、太初るときに置いたのと同じだけの（量の）運動と静止とを全物質のうちに維持している神自身、にほかならないということは、明瞭であると思われる。

というのも、この運動は、動かされた（運動している）物質においてはその様態よりほかの何ものでもないにしても、しかし或る一定の量をもっていて、容易にわれわれはその量が、常に事物（ども）の全総体（たる、自然的宇宙の全体）のうちで、一つの部分においては変わることがあるにしても、同じでありうることを知解するからである。すなわちわれわれは、物質の一つの部分がもう一つの部分よりも二倍早く動かされ（運動し）、そして後者が前者よりも二倍大きい、という場合には、小さいほうに大きいほうと同じだけの（量の）運動があり、また（或る）一つの部分の運動が遅くなればなるだけ、それと等しい（大きさの）或るもう一つの部分の運動はそれだけ速くなるといふうな具合になっている、と考える。われわれはまた神のうちに、神がそれ自らにおいて不変であるのみならず、またきわめて恒常的で不変な仕方で働くという、（「そういう」完全性のあることを）も知解する。そうすると、明証的な経験や神的啓示によつて確実とされる変化、ならび創造主における何らの変化もなしに生ずることをわれわれが知得もしくは信ずる変化、を除けば、いかなる変化も創造主の営みのうちにわれわれが想定

しては不当である、ということになるわけで、それはつまり、その営みのうちに変化を想定することから不安定性が創造主のものにおいて云々されるようなことになるのを惧れてのことである。そのことから帰結するのは、われわれが神は物質の部分〔ども〕を、最初にそれらを彼が創造したそのとき、種々の仕方で動かしたし、現にそうした物質全体を、以前に彼が創造したのと全く同じ割合で維持している、という独りそのことから、神はまた同じだけの〔量の〕運動をも物質全体のうちに常に維持している、と考えるということ、それがきわめて事理にかなっているということである。（訳文は所雄章『デカルト』講談社・人類の知的遺産・一九八一年による）

デカルトは自然に対して、延長を本質とする物体とその運動のみから成る機械的な説明を加える。その一方で彼は、あらゆる運動の普遍的にして第一次的な原因を神に求め、不変なる神の属性が、運動量の恒常的維持をもたらすと説明する。彼はさらにこの神の不変性から、慣性の法則、直線運動の法則、衝突の法則など、個々の物体の運動法則をも導き出す。宇宙を創造したのが神であ

る以上、宇宙における物体の運動には、現在もなお創造時と全く同じ神の意志が貫徹しているはずだと言うのである。

このようにベーコンとデカルトに象徴される西欧近代思想の中で、神が宇宙を創造し、人類は神から自然に対する支配権を与えられたとする『旧約聖書』創世記の考え方と、自然が神の意志によつて設計された一種の機械である以上、観察や実験によつてその仕組みを説明する行為が可能であり、自然の仕組みを説明して自然を支配する方法を確立することこそ、神の意志に適う行為だとする考え方が結合して、その後、自然科学と産業革命を基軸とする西欧近代文明を生み出すのである。

D・M・マツカイ『科学的自然像と人間観^{注4}』は、「フランス・ベーコンのような初期の科学哲学者は、この点で、後継者たちよりずっと曇りのない理解をもっていた。ベーコンはかれのいう、「摂理的自然界の秩序」に、かんしても、われわれが研究対象のおのおのについていかに徹底して物理的因果関係を跡づけることができるにしても、なおその、すべては神のおかげだといわれねばなるまい、と主張していた。」（訳文は池田光男・有賀寿訳『科学的自然像と人間観』すぐ書房・一九七八年・以下同じ）と、この結合を全面的に肯定する。さらに彼は、

クリスチャンでありかつ物理学者である立場から、両者の結合がいかに必然だったかを、次のように力説する。

本書は、聖書が教えているキリスト教信仰と機械論的科学とが本質において調和しあうのは偶然でない、という点を明らかにしようとして書かれた。科学的方法は、すでにみてきたように、辛うじて聖書が教える有神論と両立するどころか、それに堅く根ざしているのである。物理的世界の事象をキリスト教の立場からみると、すべては神の賜物であり、その神は気まぐれさなどをかんじさせない誠実な創造主であることをしめす。自然の事象には、もちろん、機械的なパターンが識別できる。計画や願望を追求していくときに、人間はふつうそういったパターンをあてにしているし、聖書はそうしてよいといっている。現代科学の機械論的思考モデルは、このようにして、聖書が信仰者に教えている神の誠実さへの信頼と軌をまったく一にする信頼感を人のうちに生み出しているのである。この意味で、科学と信仰はひとつである。このふたつは、わざとそうするのではなく、切り離せないものである。一は、他の当然の結果であり、どちらも真理には謙虚にしかも無条

件で従うという精神の所産である。

右の考えは、当然、科学の自由と自律性の承認につながっていく。われわれはそれが、まさに、聖書そのもののいわんとするところであることをみてきた。ここではそれが、『方法論』としてはそういえるが、『實在論』的には否定されることをみておきたい。「實在論」に自律的であるとは、科学がみずからを神と『並立』させ、自己を独立した真理の根拠とすることを意味する。これは間違いである。科学が神に代わる真理の根拠になることはない。科学とは、さまざまな事実のなかからいくつかのパターンを見出し、意味づけをする特別な方法である。ところが、クリスチャンはその事実を、すべての根拠である神に由来するものと信じている。

ミレトス学派に遥かな淵源を持つ機械論的自然観からは、すでに神話的解释が除去されていた。そのため宇宙を創造したのは神であり、自然界には神の意志が貫徹していると『旧約聖書』的自然観にとつて、そこには自分と張り合う商売敵が存在していなかった。そこでキリスト教神学は、ゼンマイ仕掛けの空き家に堂々と入り込み、家主として振る舞うことができた。完全自動操縦

の乗り物であれば、誰でも操縦室に潜り込んで、操縦士を気取れるのと同じように。

筆者のD・M・マツカイ氏は、「物理的世界の事象をキリスト教の立場からみると、すべては神の賜物である」とか、「ところが、クリスチャンはその事実を、すべての根拠である神に由来するものと信じている」といった、検証不可能な宗教的確信と、科学的方法論に精通した見解とを、一枚のコインの表と裏のように張り合わせる。こうした彼の論法自体が、フランシス・ベーコンやデカルトがすでにそうであったように、キリスト教神学と神なき科学との合体であろう。

もともと神は、世界に因果律を与えて秩序化し、神との約束を守っていさえすれば、不幸から救済されると確信するために、そもそも人類が観念の中に捏造した虚像であるから、結局人類は、神と人の二役を演ずる一人芝居を打って、自分で自分に特権的な地位を与えたことになる。このように人類は、決して自らを自然界の万物の中に相対化することはできない。人類が求めるのは、どこまで行っても人類の利益のみである。とすれば、人類が自分たちだけを特別扱いするのは、理の当然としなければならぬ。

人類を特別扱いする事情は、古代中国でも似たり寄ったりである。中国世界最古の書物である『詩経』や『書経』には、上天(上帝)なる神格が登場する(注5)。この上天は、ユダヤ教のヤハヴェ、キリスト教の神、イスラム教のアッラーなどと同じく、意志や感情を持つ人格神であり、なおかつ身体・形象を持たない形而上的存在とされる。要するにこの手の神は、「神は御自分をかたどって人を創造された」との主張が逆説的に証明するのと同じく、人間から身体的要素を捨象した、人間の模写としての神格なのである。

ただし上天の場合は、砂漠の一神教の神々とは違って、自らの手で宇宙を創造した創造主とされることはなく、『詩経』や『書経』に宇宙生成論は存在しない。世界はすでに所与のものとして存在していて、「天生蒸民」(『詩経』大雅・蒸民と、いきなり人類の誕生から話が始まる。しかも人類を生じたのは上天であるから、やはり人類は神によつて造られた特別な存在だということになる。

黄河流域(中原)の乾燥地帯で暮らす周王朝の人々にとって、最大の脅威は干魃による飢餓であった。この世界は、何の秩序も因果律もない混沌であり、自分たちは不条理な世界の中で、訳も分からず干魃による飢餓に曝され続ける存在だと自己認識するのは、耐え難い不安で

あつたらう。そこで中原の人々は、次のような構図を立案した。

天界には上天なる絶対神が君臨しており、周の王は父なる上天の子(天子)として、上天の命を受けて地上の統治を代行する。天子は万民の代表として、定められた期日通りに酒・穀物・玉・犠牲などを捧げて、盛大に上天を祭る。上天はその忠勤ぶりを御嘉賞になり、適時に降雨をもたらし、穀物の豊穰や家畜の繁殖を保証する。もし上天への供物が粗悪だったり、祭祀が期日に遅れるなど、天子の側に怠慢があれば、父が息子を叱責するように、上天はその手抜きを怒り、干魃や外敵の侵入などの禍を下す(注6)。

このように考えれば、干魃や外敵の侵入といった禍も、理由もなしに生ずるのではなく、一定の因果律に従って発生することになる。そこで人々は、世界には秩序があることを実感できて、安心できるわけである。次に紹介する話は、その構図をよく示している。

昔者湯克夏而正天下。天大旱、五年不收。湯乃以身禱於桑林曰、余一人有罪、無及萬夫。萬夫有罪、在余一人。無以一人之不敏、使上帝鬼神傷民之命。於是剪其髮、磨其手、以身爲犠牲、用祈福於上帝。民

乃甚說、雨乃大至、則湯達乎鬼神之化、人事傳也。

昔、殷の湯王は夏王朝を滅ぼして天下の支配者となったが、大干魃が襲つて、五年もの間穀物が実らなかつた。湯王は自ら上天を祭る祭場である桑林に向いて祈つた。私一人に罪があるからといって、万民にまで怒りを及ぼさないでください。もし万民に罪があつてお怒りであるなら、その責任は天子である私一人にあります。私一人に落ち度があつたらといって、上天や鬼神が万民の命を危険に曝したりなさいませんように。そこで湯王は、髪を短く切りそろえ、手の爪を短く切つて、我が身を犠牲に捧げる姿勢を示して、降雨を上天に願つた。その態度を知つて民衆は大変感謝し、大いに雨が降つたのだから、湯王は鬼神の心を変化させる術や、人々の心を動かす術に精通していたと言える。(『呂氏春秋』順民篇)

このように天子の行為と上天の賞罰との間に一定の因果律が存在するならば、人類は不条理な世界に住む恐怖から解放される。ただし上天なる神は、そもそも中原の人々が観念の中に捏造した虚像にすぎない。上天と人類

の約束事も、人類が身勝手な片思いから創作した虚構でしかない。そこで当然、この因果律はしばしば破綻する。

俾彼雲漢、昭回于天。王曰於乎、何辜今之人。天降喪亂、饑饉薦至。靡神不舉、靡愛其牲。圭璧既卒、寧莫我聽。

銀河は輝きながら、雲一つない夜空を回る。周の宣王は申された。ああ、この世の人々にいったい何の罪があるのでしょうか。上天は災害を下し、しばしば饑饉が襲って参ります。すべての神々をお祭りしてきたし、犠牲を捧げるのを惜しんだ覚えもございませぬ。供物の玉を使い果たしても、上天は私の祈りを聞き届けては下さらない。(『詩経』大雅・雲漢)

きちんと祭祀をしているのに、どうして雨を降らせてくれないのかと恨んでみても、もともと約束相手である上天など存在しないのであるから、約束違反だと責めるのは筋違いというものであろう。

『詩経』『書経』に見えるこうした構図は、それが徹頭徹尾、黃河流域に生きる人類の都合のみを優先させた、

自己中心的思考であることを物語る。人々の関心事は、雨が降るとか穀物が実るとか、自分たちの利害に関わる部分にのみ限られる。あまりにも人類本位の立場が強すぎて、そこには自然という概念すら存在しない。

この人類中心の利己的思考は、『詩経』や『書経』を経典視した儒家や墨家に見事に引き継がれる。「四海之内、粒食之民、莫不牕牛羊、豢犬彘、潔爲粢盛酒醴、以祭祀於上帝鬼神。天有食人。何用弗愛也」(『墨子』天志上篇)と、上天・上帝は人類と文明の守護神として崇められた。黃河文明の申し子たる儒家や墨家は、宇宙生成論を思索の対象としたことはなく、自然の仕組みそのものを探求したこともない(注8)。彼らの関心は、自然界の産物を国家・社会にどう役立てるかのみ集中する。資源とか資材として人類に利用され、人工物に加工されて人類の役に立つてこそ、万物は初めて意味を持つのであり、人類の役に立たない物は、存在しないかのように無視される(注8)。

儒家の中でも荀子は例外的で、ほとんど「自然」に近い意味で「天」の語を用いた上で、「天人之分」(『荀子』天論篇)、すなわち自然と人類の区別を説いた。だがもとより荀子も、「水火有氣而無生、草木有生而無知、禽獸有知而無義。人有氣有生有知、亦且有義。故最爲天下貴也」

（『荀子』王制篇）と、倫理性を備えるのは人類だけだとして、人類を自然界の万物に優越させる、人類中心主義の立場を取る。したがって荀子がほとんど「自然」に近い意味で「天」の語を使い、自然と人類の区別を説いたとは言っても、結局それは伝統的な儒家思想の枠内にとどまるものであった。

荀子は、「墨子蔽於用而不知文」（『荀子』解蔽篇）と、墨家の節約主義を激しく非難した。墨家のように、自然界から取り出せる富の総量が不足していると心配して消費を節約したのでは、華麗な装飾によって身分秩序の格差を顕示しようとする儒家の礼思想は成り立たなくなってしまう。そこで荀子は、「夫天地之生萬物也、固有餘足以食人矣」（『荀子』富国篇）と、自然界が人類に富を供給する仕組みは、もともと人類全体の文明生活を十分に支えられるようにできていると断言する。こうした荀子の考え方は、自然と人類の關係に対する、樂觀主義の立場と言える。荀子の樂觀主義は、有名な「天人之分」の思想にも色濃く現れている。

天行有常。不爲堯存、不爲桀亡。應之以治則吉、應之以亂則凶。彊本而節用、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。（中略）受時與治世同、而殃禍與治世異。不可以怨天。其道然。故明於天人之分、則可謂至人矣。（『荀子』天論篇）

（天体の運行や四季の巡りなどの）天の運行には一定の恒常性がある。（聖天子の）堯の治世だから恒常性が保たれるわけではなく、（暴君の）桀の治世だから恒常性が失われるというわけではない。天の運行にきちんとしたやり方で対処すれば、吉なる結果が出るし、天の運行にでたらめなやり方で対処すれば、凶なる結果が出る。（人間が）農業に務めて節約すれば、天も貧しくすることはできない。衣食の備えが充分で、季候に合わせた行動を取れば、天も病気になることはできない。道理に合った方法を取って、不合理なやり方をしなければ、天も災いをもたらすことはできない。だから、たとえ洪水や旱魃がやってきても、きちんと天の運行に対処している人間を飢えたり渴えたりさせることはできない。寒さや暑さも、きちんと天の運行に対処している人間を病気にはできない。妖怪が現れても、天の運行にきちんと対処している人間に凶事をもたらすことはで

きない。(中略) 天の運行がもたらす時節は聖天子の治世と全く同じなのに、(乱世の場合は) 発生する災害が遥かに多い。だからと言って天を怨んだりするのは筋違いである。(天が一定の恒常性を狂わせて災害をもたらしたのではなく)、天の運行にでたらめなやり方で対処した当然の報いなのである。だから天の領域と人間の領域をきちんと分別できるのであれば、彼を最高の人物と評せるのである。

荀子は天には天独自の恒常性があり、それに人間が手出しをして、影響を及ぼすことはできないという。だから結果が吉だつり凶だつたりするのは、天の側に原因があるのではなく、人間の天に対する対応が良かったか悪かったかに、すべての原因がある。したがって人間さえきちんと天の運行に対処していれば、必ずよい結果が得られるのである。とすれば、もともと人間が手出しできない天の領域は天に委ね、人間は自分たちでどうにかできる人間の領域でこそ努力すべきである。これが荀子が考えた天と人の関係である。それでは、天の運行により良く対処するため、天の仕組みを解明しようとする考え方は肯定されるのであろうか。

列星隨旋、日月遞炤、四時代御。陰陽大化、風雨博施、萬物各得其和以生、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、莫知其無形。夫是之謂天功。唯聖人爲不求知天。『荀子』天論篇)

列星は北辰星の周囲を旋回し、太陽と月は交替で地上を照らし、春夏秋冬は交替で四季の一つを主宰する。陰と陽の気は万物を目まぐるしく変化させ、風や雨は広く地上に行き渡り、万物はそれぞれに適した調和を獲得して発生し、それぞれに養育の環境を得て成長する。(天はこのように、恒常的な周期運動によつて万物を生み出すのだが) 決してその仕組みを外に示すことはせず、目に見える結果だけを外に現わす。これを天の神妙な働きという。だから人は、誰もが天が生み出した結果を知つてはいるが、目に見えない天の働きを知ることとはできないのだ。こうしたやり方を天の仕事という。ただ聖人だけが、天の仕組みを知ろうとはしないのだ。

荀子は、天が万物を生み出す無形のメカニズムは、人知では決して認識できないとする。だから聖人は、所詮人間の知恵では詮索できない天の仕組みに対して、それ

を知ろうとするような無駄な努力はしないとも言ふ。天は変らぬ恒常性を維持しながら、文明社会が存続できるだけの富を充分に供給してくれるのだから、天への対応さえ誤らなければそれで良いのであつて、天の仕組みを探索しようとする必要は全くないというのが、荀子の主張である。これは、天に対する無限の信頼、天に対する樂觀主義を前提にした、天への無関心と言える。不可知の天に知恵を働かせるべきではないとなれば、後はひたすら人間の領域で人為的努力を行うべきだということになる。

大天而思之、孰與物蓄而制之。従天而頌之、孰與制天命而用之。望時而待之、孰與應時而使之。因物而多之、孰與騁能而化之。思物而勿之^注、孰與理物而勿失之也。願於物之所以生、孰與有物之所以成。故錯人而思天、則失萬物之情。〔荀子〕天論篇

天を偉大だとして（物資を恵んでくれるよう）思慕するのと、物資が人間社会に備蓄されていて自由に裁量できるのとどちらが優れているのか。天の為すがままに服従しながら天を褒めたたえるのと、天命の推移を計算してそれを利用していくのとどちら

が優れているのか。天の時が良い方向に巡ってくるのを待ち続けるのと、その時々状況に対応してその状況を利用していくのとどちらが優れているのか。物の在り方に因循しながら物資を増やそうとするのと、人間の能力を発揮して物を利用可能な形に変化させて、物資を増やしていくのとどちらが優れているのか。物資を手に入れたいと願うだけで手に入れないのと、物資を管理して失わないようにするのとどちらが優れているのか。物資が生み出される原因の天に（物資を恵んでくれるよう）望むのと、物資が生成される方法を人間自らが保有するのとどちらが優れているのか。だから人間のやるべきことを放棄して、天に福を祈るだけでは、万物の実情を見失ってしまうことになるのだ。

ここには、人為的努力の必要性が徹底した口調で語られている。荀子は、「雩而雨何也」（『荀子』天論篇）との質問に対して、「無何也。猶不雩而雨也」とにべもなく突き放す。人が天に何を祈ろうと、何を願おうと、それが天の恒常性に影響を与え、天が人間の祈りに応えることは一切ない。

したがって、人が手出しできない天の領域をあれこれ

議論するのは、「無用之辯、不急之察」(『荀子』天論篇)であり、そんな無駄な知的好奇心は「棄てて治めざる」のが、人間としての正しい在り方だと言う。そこで荀子は、「君子敬其在己者、而不慕其在天者。是以日進也。小人錯其在己者、而慕其在天者。是以日退也」(『荀子』天論篇)とも主張する。すなわち君子は人間の領域内で努力し、天に福を祈ったりしないので日々進歩するが、小人は人為的努力をなおざりにして天に福を祈り続けるので、日々退歩して行くというのである。

かくして天の事は天に任せ、人間はひたすら天に適切に対処して富を生産する事に専念すれば、「夫天地之生萬物也、固有餘足以食人矣」(『荀子』富国篇)と、自然界は文明を維持するに足るだけの富を、有り余るほどに供給する。

このように、自然のことは自然に任せておいて、人類は自然の産物を人工物に変えて、国家・社会に役立てる分野に専念すべきであり、自然そのものを探究する必要はないというのが、荀子の「天人之分」の主張であった。これは前に述べたように、自然に対する無限の信頼、自然に対する樂觀主義を前提にした、自然に対する無関心の勧めである。この点で荀子も、やはり伝統的な儒家思想の枠内にとどまっているのであり、荀子がほぼ自然に

近い意味で「天」の語を用いたといっても、そこから自然界の仕組みを探究する自然哲学が生み出される可能性は皆無だったと言わざるを得ない。

人類が物を考える以上、人類中心の思考になるのは、ある意味で当然である。西欧の場合それは、自然と人類の区別を立てる形で行われた。儒家や墨家に代表される古代中国の場合は、自然と人類の区別すら明確に立てぬまま、ひたすら人類の都合にのみ視野を限定する形で、人類の優越を主張する立場が取られた。それでは人類を自然の中に相対化する思想は、どのようにして形成されたのであろうか。

二 自然哲学による人類の相対化

人間は誰しも自分が一番可愛い。どうか他人が不幸になりますようにとは願わないまでも、少なくとも自分だけは幸せになりたいと願う。こうした人間の全体集合が人類であるから、人類が物を考えれば、どうしても人類中心の利己的発想にならざるを得ない。

あまりにも自己中心的な人物には、周りが見えない。「俺が俺が」とか「私が私が」と王様・王女様気取りでいる人には、せいぜい周囲のある部分のみが、自分を褒

め称えたり、自分に奉仕するために用意されていると感じられる程度で、自分が全体の中のちつぱけな存在にすぎないという思考には、到底たどり着かない。前節で紹介したのは、まさしくこうした類の考え方であつた。

それでは、人類はしよせん自然界の万物の一種に過ぎないと自らを相対化し、自分を引つ込めた視点から自然全体の秩序を探究しようとする思想は、どのように生まれてきたのであろうか。

西方世界でそうした思想が生み出されたのは、古代ギリシアであつた。古代ギリシアにおいても、当初さまざまな自然現象は、神話と結びつけて解釈された。雨や雪が降ったり雷が落ちたりする気象現象は、最高神・ゼウスの仕業だと考えられたし、干魃による凶作と饑饉は、大地母神・デメテルの怒りと解釈された。アポロンやゼウス、ガイアやウラノスに代表される古代ギリシアの神々は、意志や感情を持つだけでなく、立派な肉体をも備えて人間顔負けの愛憎劇をくり広げる。最高神ゼウスとアルクメネの間に息子ヘラクレスが誕生するや、嫉妬した正妻のヘラは、ヘラクレスを殺そうとして二匹の大蛇をゆりかごの中に放り込むといった具合に。

したがってこれらの神々が、人間をモデルに創作されたことは明白である。こうした人間の似姿としての神々

が、さまざまな自然現象を生み出すとの構図は、人類が神と人の二役を演ずる一人芝居の所産なのであつて、自然現象の中心に神という名の人類を据える、人類本位の思考にほかならない。その意味でこれは、干魃や暴風雨を上天や鬼神の怒りだと解釈する、古代中国の黄河流域の人々の思考と極めてよく似ている。

自然現象を神話的に解釈する態度を離れ、自然そのものの仕組みを探究しようとする動きは、イオニア海に面した地方で発生した。前七世紀から前六世紀にかけて活動したタレス（前六二四〜前五四六年）は、小アジアの港町・ミレトスの出身で、万物の根本原理を水に求めたという。ただし彼自身の著作が失われてしまったため、どのような論理を用いて、水が万物の根本原理であると説明したのかは全く不明である。バートランド・ラッセルの『西洋哲学史Ⅰ』は、タレスの思索について次のように記述する。

アリストテレスによれば、タレスは次のように考えたという。すなわち水が、他のすべてのものがそれから作られているところの根源的な実体である、と。したがってタレスは、地球が水の上に基礎を置いている、とも主張した。（訳文は市井三郎訳『西洋

哲学史1』・みずず書房・一九七〇年による。以下同じ）

ラッセルが「タレスの見解をとにかく満足すべき形で再構成することが不可能なほど、かれについては少ししか知られていない」と強調するように、タレス自身の著作は失われてしまい、アリストテレスによる伝聞がわずかに残されているに過ぎないため、彼の学説の詳細は不明と言うしかない。

同じく前七世紀から前六世紀にかけてミレトスで活動したアナクシマンドロス（前六一〇〜前五四六年）は、世界が周期的変化を際限なく繰り返す、明から暗へ、暗から明へ、寒から暖へ、暖から寒へと、相反する方向に転化する現象に注目した。彼はそうした現象を踏まえて、宇宙の根源は、それ自身はあらゆる対立関係から超越しながら、一切の相反するものを無限に生み出し続けるものでなければならぬと考えた。そこで彼は、その根源をト・アペイロン（永遠に尽きないもの、無限定であるもの）と呼んだ。ラッセルは彼の学説について次のように説明する。

すべての事物が単一の始源実体から派生する、と

彼も主張したが、それはタレスのいったような水ではなく、またわれわれの知っている他のいかなる物質でもなかった。それは無限で永遠で、年齢のないものであり、「あらゆる諸世界を包括する」のだそうだ。「諸世界」といったのは、彼がわれわれの見る世界が、多くの世界の一つに過ぎないと考えたからである。始源の実体は、われわれが熟知しているさまざまな物質に変換され、またこれらの物質が相互に他のものに変換される、という。（中略）

アナクシマンドロスは、始源の実体が水ではなく、また他のいかなる既知の元素でもあり得ない、ということを証明する議論を展開した。もし既知の元素の一つが始源的であれば、それは他の元素を征服するであろう、というのである。アリストテレスは、アナクシマンドロスは次のようにいったと述べている。すなわち、既知の諸元素は相互に対立していて、空気は冷たく、水はしめり気があり、火は熱い。「したがって、これらの一つが無限であれば、残余のものも現在までに存在しなくなっているであろう」と。だから始源の実体は、この宇宙的な闘争にあって中立を保っているに違いないわけだ。

ラッセルの解説によつて、アナクシマンドロスがなぜ宇宙の根源をト・アペイロンと考えるに至つたのか、その思考過程がよく理解できる。

アナクシマンドロスの弟子で、前六世紀に活動したアナクシメネス（前？～前五二五年）は、師匠の説を受け継ぎながらも、より具体的な形を取つて、世界の根源を空氣に求めた。彼は空氣が稀薄であると火となり、空氣が濃密であると雲・風・水・土・岩石などになると、様々な物質が存在する原因を空氣の濃淡で説明した。ラッセルは彼の学説について次のように説明する。

アナクシメネスは、根本的な実体は空氣であるといつた。靈魂は空氣であり、火は空氣を稀薄にしたものであり、空氣は凝集するとまず水となり、次いでより凝集すると土になり、ついには石となるのだという。この理論は、異なる物質間のすべての相違を、純然たる凝集の度合いというものによつて量的にしてしまう長所をもっている。

これらミレトス学派の最大の特徴は、自然を神話的に解釈する立場を取らず、人格神から切り離れた形で自然の仕組みを説明しようとした点にある。水であれ、無限

定のものであれ、空氣であれ、それらは人格神、すなわち形を変えた人、人の模写としての神ではなく、いずれも物質的な存在である。神ではなく、物を宇宙の根源に据えるというのは、自然現象の中心から人間を排除する画期的な変化であつて、これによつて初めて人類は、自己中心的な発想から脱出して、自然そのものを、そして自然全体の秩序を考える自然哲学の領域を開拓することができたのである。

ミレトス学派が生み出した自然哲学は、宇宙の根源は火だと考えたヘラクレイトス、土・空氣・火・水の四つを宇宙の根源的要素だとしたエンペドクレス、宇宙は分割不可能な原子により構成されるとして、原子論を唱えたレウキッポスやデモクリトス、普遍概念の実体化を試みたプラトンなどを経て、アリストテレス（前三八五～前三二二年）の『自然学』や『天体論』に継承されて大きな発展を遂げ、以後の西欧世界やイスラム世界の自然哲学の基礎を築くこととなつた（註10）。アリストテレスは『自然学』の中で、世界の一切を水や火に還元する物質主義を批判して、自然を永遠に続く運動と捉え、その運動の原理を探究すべきだと主張したが、その基礎はやはりミレトス学派によつて築かれたのである。

三 道家の宇宙生成論

それでは中国世界では、自然哲学はどのように発生してきたであろうか。古代中国で宇宙生成論を形成したのは、道家の人々であつた。道家の祖と目されてきた『老子』は、宇宙の根源・本体は道だと説く。『老子』第十四章は、道の性格を次のように描写する。

視之不見、名曰夷。聽之不聞、名曰希。搏之不得、名曰微。此三者不可致詰。故混而爲一。其上不皦、其下不昧。繩繩不可名、復歸於無物。是謂無狀之狀、無物之象、是爲惚恍。迎之不見其首、隨之不見其後。執古之道、以御今之有、以知古始。是謂道紀。

じつと見つめても、さっぱり見えない。そこでこれを「微か」と呼ぶ。耳を澄ませて何も聞こえない。そこでこれを「音無し」と呼ぶ。手探りしても、何もつかめない。そこでこれを「空っぽ」と呼ぶ。この三者は、その境界を突き止められない。そこで詮索せずに、混然として一体だと見なす。この一なる存在は、表面が明瞭なわけでもなく、内側が薄暗いわけでもない。果てしもなく繋がっていて、名前

のつけようがない。物体であるかのようで、結局は物体ではない。これを姿のない姿、物ではない形と呼び、薄ぼんやりと呼ぶ。後ろについても後ろ姿は見えず、正面に回っても顔が見えない。今の世にふさわしいやり方を保持して、現代の有象の世界を制御しながら、物体も形象も存在しなかった太古の始原に思いを馳せるのを、道が万物を支配する掟と言う。

このように『老子』は、道がいかにかに得体の知れない不可解な存在であるかを、執拗に描写する。まるでガス状星雲のようにつかみ所のない道は、「有物混成。先天地生」(第二十五章)と、天地が生ずる以前に誕生したとされる。しかも道は、「象帝之先」(第四章)と、上天にさえ先行して存在したとされる。とすれば、まさしく道こそが、宇宙の始原であり、本体だということになる。

そこで道は、「似萬物之宗」(第四章)、「天地之母」(第二十五章)とか、「道生一、一生二、二生三、三生萬物」(第四十二章)と、一切の万物を生成した造物主とされる。さらに道は、宇宙の始原、万物の生成者であるだけではなく、その後も自分が生み出した森羅万象の有象世界を制御し、支配し続ける主宰者でもある。形象を備えた

万物は、自我を押し通し、欲望を遂げようと、互いに競い合う。道はこうした現状に適合したやり方で万物の相手をしながらも、万物など存在しなかった宇宙の始原を忘れはしない。「萬物竝作、吾以觀復。夫物芸芸、各復歸其根」(第十六章)と語られるように、お前たちがどんなに激しく自己主張を繰り返して、いかに競い合おうとも、やがて一切は無に帰し、始原の状態に帰って行くのだぞと、冷めた目で万物の面倒を見続ける。

砂漠の一神教で造物主とされる神は、お前たちはいったい誰のお陰げでこの世にいられると思ってるんだとばかりに、祈りや供物を捧げ、ひたすら自分だけを信じるよう、恩返しを要求する。もし人間が自分の命令に背いたりすれば、逆上した神は、その罪を咎めて罰を下す。

だが『老子』の道は、そうした神々とはおよそ性格を異にする。俺様がお前たちを生んでやり、育ててやってやるのだ、感謝しろなどと恩を着せたりしない代わりに、万物に愛情をかけて救おうとしたりもせず、冷ややかに彼らの消滅を見守る(注11)。

それでは、こうした『老子』の宇宙生成論は、いつ頃形成されたのであろうか。『老子』の作者は老聃だとされる。『史記』によれば、老聃は孔子と同時代の人物で、孔子は周の都・洛陽に留学し、老聃に礼学を質問したとさ

れる。この伝承を信じて、老子は春秋末の人であり、『老子』もその当時に老子によって著作されたと見るのが、伝統的な立場であつた。

だが一九一二年の中華民国の成立以後は、こうした伝承を疑う傾向が強くなる。その結果『老子』の成立時期は、戦国中期の孟子よりも遅れるとの見方が主流となり、『老子』成立の下限を戦国末とか漢初と考えるのが通説となつてきた(注12)。

ところが一九九三年になって、湖北省荊門市の郭店一号楚墓から、竹簡に記された戦国時代の写本(郭店楚簡)が発掘され、その中には三種類の『老子』抄本が含まれていた。郭店一号楚墓の造営時期は、前三〇〇年頃と推定されている(注13)。そこで戦国中期(前三四二〜前二八二年)よりも前には、すでに『老子』が成立していた可能性が高くなつてきた。

郭店楚簡の中には、『老子』以外にも、古代中国の宇宙生成論を考える上で、貴重な文献が含まれていた。それは『太一生水』と命名された道家系統の著作である。『太一生水』の前半には、「太一生水。水反輔太一、是以成天。天反輔太一、是以成地」といったふうに、宇宙の根源である太一から水が生じ、太一と水から天が生じ、太一と天から地が生じ、天と地から神と明が生じ、神と明から

陰と陽が生じ、陰と陽から四季が生じ、四季から寒と暑が生じ、寒と暑から湿と燥が生じ、湿と燥により一年のプロセスが完成するとの宇宙生成論が示される。

さらに『太一生水』は、太一がいかに特別な存在であるかを説明する。「是故太一藏於水、行於時、周而成成。以生爲萬物母。一缺一盈、以紀萬物經」と、太一は水中に潜みながら世界中をめぐり、万物を生成し、制御し続ける。

『太一生水』が説く宇宙生成のプロセスには、『老子』の道は全く姿を見せず、太一を宇宙の主宰者とする体系で統一されている。この点から判断すると、本来それは、道を宇宙の主宰者とする『老子』の宇宙生成論とは全く別系統の思想であつたと考えられる(注14)。

郭店楚簡の発見は、学界に大きな衝撃を与えたが、さらに衝撃的な発見が行われた。一九九四年に上海博物館は、香港の骨董市場から一二〇〇余枚の戦国楚簡を購入した。この上博楚簡は盗掘品であるため出土地点は不明で、副葬された時期もはっきりしない。そこで中国科学院上海原子核研究所で、炭素14を用いた年代測定が行われた。その測定の結果、郭店楚簡とほぼ同じ時代、戦国中期の写本であることが明らかにした(注15)。また出土地点については、湖北省から出土したとする情報が伝え

られている(注16)。

この上博楚簡の中には、『恆先』なる篇名を記す道家系統の著作が存在する。そこには次のような宇宙生成論が語られている。「恆」なる宇宙の根源は無であつたが、微かに質と静と虚だけが存在していた。これら三者は、「質大質、静大静、虚大虚、自厭不自忍、或作」と、やがて増大して大質・大静・大虚となつたため、現状に満足できなくなつて「恆」を離れ、「或」なる段階が興起してきた。「或」の段階にはいると、「有或焉有氣」と、氣が存在するようになった。氣が存在するようになると、もはや無ではいられずに、有の世界へと移行した。有の世界になると、物には始めから終わりまでの変化の過程が伴うので、始まるという現象が生じた。始まりが生ずれば、始原から離れていくとの現象が生じた。

いまだ天地すら存在しなかつた「恆」の段階では、何者も行動を起こすことがなかつた。やがて氣が発生してきたのだが、分化せず一なる原始状態のままだったので、「或」なる世界もまだ明確な姿を取らず、「或」がさまざまに増殖することがなかった。「氣是自生自作」「恆莫生氣」と、氣は自ら発生してきたのであって、「恆」が氣を生み出したのではない。

やがて氣は分化し始め、濁った氣は沈降して地を生成

し、清らかな気は上昇して天を生成した。気は拡張を続け、さまざまな物が互いに相手を生み出しながら、天地の間に満ちあふれた。臣下たちが君主のために事業を興そうとするから、美しい色彩の宮殿や馬車、衣服や器物が造られる。こうした事業は「恆」の許可を得ずに人類が勝手に行うので、決して中止されることはない。そもそも人類発生以前には、善があり治がある一方で、乱などとは存在しなかった。ところが人類が発生した途端、不善が生じてきた。乱はすべて人類から発生してきたのである(注17)。

これまで紹介してきた『老子』と『太一生水』と『恆先』の間には、多くの共通性が見られる。第一は、その思想が宇宙の始原から説き起こして、「有人焉有不善。亂出於人」(『恆先』)と、現今の人間社会のあり方を批判するという、宇宙生成論と文明批判を接合した構造を備える点である。

第二は、『恆先』も『老子』も、「有生於無」(『老子』第四十章)「恆先無」(『恆先』)と、宇宙の始原を「無」と規定する点である。『太一生水』は宇宙の始原を「無」だとは明言しないが、「太一」のみが存在した原初の段階では、天地・万物が存在しなかったのであるから、実質的には宇宙の始原は「無」だったと主張していることに

なる。

第三は、『老子』の「道」、『太一生水』の「太一」、『恆先』の「恆」の三者が、極めてよく似た性格を示す点である。これら三者は、いずれも宇宙の始原であると同時に、万物発生後の現今の世界をも背後で統括する、宇宙の主宰者とされている。したがって三者は、宇宙の絶対神とも称すべき存在なのであるが、それにもかかわらず、上天・上帝が持つ人格神的要素は極力薄められている。この点で三者は共通した性格を示す。

第四は、『老子』『太一生水』『恆先』の三者が、それぞれ「道」「太一」「恆」といった宇宙の主宰者を立てながら、天体の周期運動や四季の推移などを理法化する天道思想を、自己の体系中に肯定的に取り込んでいる点である。『太一生水』と『恆先』には、上天・上帝は全く姿を見せない。つまりこの両者は、先行する上天・上帝を全く無視し排除したのである。『老子』のみは、「象帝之先」(第四章)と、上帝の存在に一度だけ言及する。だがこれも、「道」を上帝に先行させ、上帝に対する「道」の優位を宣言するためであり、宇宙の主宰者として君臨する上天・上帝の姿は、『老子』にも皆無である。こうした上天・上帝に対する冷淡な姿勢と比較すると、「天道」に対しては三者ともに極めて肯定的であると言える(注18)。

第五は、三者ともに、強大・満盈を獲得せんとする人間の作為を強く批判する点である。『太一生水』にはこの側面が稀薄に見えるが、それはこの部分の竹簡に欠損が多いためで、「天道貴弱。削成者以益生者」といった表現から、『太一生水』にも同じ思想が存在していたことは確かである。

これまで三者の間の共通性を見てきた。その検討結果は、道家思想の形成と展開を考える上で、多くの示唆を提供する。『老子』『太一生水』『恆先』の三者は、それぞれ「道」「太一」「恆」を宇宙の主宰者とする、独自の宇宙生成論を提出している。そしてこの三者の間には、先行するいずれかの影響を受けて、他の二つがその垂流として形成されるといった、明白な影響関係は見られない。

これまで我々が利用できた先秦の道家思想の文献は、ほとんど『老子』と『莊子』に限られていた。そのため、多くの場合、道家思想は『老子』を始原として展開してきたと考えられてきた。だが相次ぐ戦国楚簡の発見によって、『老子』『太一生水』『恆先』の三者が、それぞれ独自の宇宙生成論を掲げて並立していた状況が浮かび上がってきた。

それではこうした並立状況は、いつ頃出現したのであるのか。『老子』の成立時期については、孟子の活動時期である前三〇〇年前後より遅れるとするのがこれまでの通説で、中には漢初まで引き下げる説も提出されていた。

だが馬王堆前漢墓から帛に書かれた二種類の『老子』が発見されたことや、戦国中期の郭店一号楚墓から三種類の『老子』抄本が発見されたことによって、通説は根本から覆ってしまった。『老子』は戦国前期（前四〇三～前三四三年）には、すでに成立していた可能性が高くなった。この点は、同じく郭店一号楚墓から出土した『太一生水』に関しても全く同様である。また『恆先』を含む上博楚簡は、郭店楚簡とほぼ同じ時期の写本と推定されているから、『恆先』も戦国前期には成立していたと見なければならぬ。

以上の結果を踏まえると、『老子』『太一生水』『恆先』の三者は、戦国前期にはすでに独自の体系を掲げて並立していたと考えられる。もとより三者の成立時期が春秋末まで遡る可能性も排除できない。さらにたまたま発掘された二つの墓から、それぞれ『太一生水』と『恆先』が発見された状況から考えると、この三者以外にも、独自の宇宙生成論を持つ道家思想が存在していた可能性も残されている。

したがってこの種の道家思想は、春秋末から戦国前期にかけて、同時多発的に出現してきたと考えられる。それでは宇宙生成論を備える道家思想が、同時多発的に出現した地域はどこであつたろうか。老子の出身地を楚の北辺とする伝承の多いことは、これらの道家思想が楚の北辺で成立した可能性を示唆する^(注9)。

『詩』や『書』を先王の書として尊ぶ中原の文化圏では、有意志の人格神である上天・上帝こそ宇宙の主宰者であるとの固定観念が確固として定着している。この上天・上帝信仰においては、宇宙の始原が思索の対象とされることはなく、「天生蒸民」(『詩経』大雅・蒸民)と、せいぜい人類の誕生から話が始まる。春秋末に中原の魯で形成された儒家や墨家の学団は、伝統的な上天・上帝信仰の枠組みを踏襲し、『詩』や『書』を經典視した。当然儒家や墨家の思想では、宇宙生成論が思索の対象とされることはなく、「古者民始生」(『墨子』尚同上篇)と、やはり人類の誕生から話が始まる。同じく中原の文化圏で成立した史官の天道思想は、上天・上帝よりも占星術を前面に押し出すが、やはり宇宙の始原を説明する宇宙生成論の体系は備えていない。

したがって、文王・武王が上天より殷王朝を打倒せよとの命令を受けたとの建国神話を奉ずる周の王朝体制の

下、上天・上帝を無視ないし否定して、宇宙生成論を説く思想が生み出された可能性は低い。もしこうした宇宙生成論を肯定した場合は、殷周革命はその論拠を失ってしまうからである。とすれば『老子』『太一生水』『恆先』などの宇宙生成論は、中原の文化圏に対抗する独自の文化圏から発生してきた可能性が高い。

周の王朝体制の下で王号を名乗れるのは、周王ただ一人であつた。しかるに呉・越・楚など長江流域の諸国は、春秋時代から王号を称して周に対抗していた。前六〇六年に楚の荘王が兵を率いて周の都・洛陽に乗り込み、周王に鼎の軽重を問うたのは、その象徴的な事例である。越は呉越抗争に勝利して呉を併合するが、その越も前三四年には楚に併合される。その結果、楚は長江流域の諸文化を包摂したわけで、宇宙生成論を備える道家思想は、楚の版図内、特に中原文化と接触する機会の多い、楚の北辺で成立した可能性が高いであろう。

宇宙生成論を備える道家思想は、上天・上帝信仰を引き継いだ儒家や墨家とはまるで異なる発想を提出した。儒家や墨家の歴史観は、「古者上帝鬼神之建設國都、立正長也」(『墨子』尚同上篇)と、ほとんど堯舜の時代といった文明の発生から話が始まる。どんなに遡っても、せいぜい人類の誕生までしか話を遡らせない。これは儒家

や墨家の関心が、文明社会の維持に集中していたからである。

これに反して宇宙生成論を備える道家思想は、宇宙生成の時点から話を開始する。したがって道家の歴史観では、人類の誕生や文明の発生は、宇宙が誕生してからずっと後の出来事と位置づけられる。そこで後出の人類および文明は、先行する天地・万物との対比の上で常に相対化され、儒家や墨家のように至上の価値を与えられたりはしない。『老子』や『太一生水』に至っては、人類の誕生などは全く無視され、一言の言及もない。道家が宇宙の主宰者に据える存在が、上天・上帝のような人間の模写としての人格神ではなく、観念的に設定された物質的存在であったり、文明の発展に対して批判的だったりするもの、その反映であらう。

四 宗教と科学

これまで各種の自然観の成立について考えてきた。先に紹介した思想は、およそ次の三つの類型に分けられる。

A 人間の模写としての人格神を宇宙の主宰者に立て、人類を特別扱いする、人間中心の一神教的世

界解釈。

B 人格神を登場させる神話的世界解釈を一切排除して、宇宙生成の起源や主体を実際に存在する物質に求め、宇宙を機械論的に捉える自然哲学。

C 観念的に設定された物質的存在を宇宙の主宰者に立てて、宇宙を制御せんとする人格神的支配意欲を潜在させつつ、文明の増長を批判する世界解釈。

これは極めて大まかな分類であって、A・B・Cそれぞれの内部にも、さまざまな差異が存在する。Aの代表格であるユダヤ教・キリスト教・イスラム教は、歴史的経緯から見れば兄弟関係にある。

ユダヤ教は、神と預言者（神秘的 능력によって神の言葉を預かれる者）の約束を記す『旧約聖書』を聖典とし、神が定めた戒律を厳格に守りながら、ヤハヴェのみを信仰し続ければ、神は将来ユダヤ人の救世主（メシア）にして王（キリスト）を地上に遣わしてユダヤの敵を滅ぼし、ユダヤ人のみを救済すると信ずる宗教である。

神と預言者の約束とは、「神はアブラハムに言われた。「あなたの妻サライは、名前をサライではなく、サラと

呼びなさい。わたしは彼女を祝福し、彼女によってあなたに男の子を与えよう。わたしは彼女を祝福し、諸国民の母とする。諸民族の王となる者たちが彼女から出る」アブラハムはひれ伏した」（創世記）とか、「主はモーセに仰せになった。「さあ、あなたも、あなたがエジプトの国から導き上った民も、ここをたつて、わたしがアブラハム、イサク、ヤコブに誓つて、『あなたの子孫にそれを与える』と言つた土地に上りなさい。わたしは、使いをあなたに先立つて遣わし、カナン人、アモリ人、ヘト人、ペリジ人、ヒビ人、エブス人を追い出す。あなたは乳と蜜の流れる土地に上りなさい」（出エジプト記）といったものである。

このようにユダヤ教は、強烈なユダヤ民族主義の産物で、他民族への憎悪と敵意に満ちた偏狭な排外主義の思想によつて貫かれてゐる。ユダヤ民族だけが神に選ばれた特別な民族であり、神はユダヤ民族だけを救済するといった選民思想の上に成り立っているため、信者は当然ユダヤ民族に限られる。

キリスト教は一世紀にユダヤ教の分派から生まれたもので、『旧約聖書』と『新約聖書』を聖典とする。『新約聖書』では、「ユダヤ人の王としてお生まれになった方は、どこにおられますか。わたしたちは東方でその方の星を

見たので、拝みに来たのです」（マタイによる福音書）とか、「イエスが言われた。「それでは、あなたがたはわたしを何者だと言うのか。」ペトロが答えた。「神からのメシアです。」」（ルカによる福音書）、「父から聖なる者とされて世に遣わされたわたしが、『わたしは神の子である』と言つたからとて、どうして『神を冒瀆している』と言うのか」（ヨハネによる福音書）などと、ナザレのイエスは神が遣わした神の子、メシア（救世主）にしてキリスト（王）として描かれる。

したがつてユダヤ教では、メシア・キリストはいまだ出現しておらず、その来臨が今も渴仰されているのに対し、キリスト教ではメシア・キリストはイエスとしてすでに出現したとされるのである。また神がユダヤ人のみを救済するとの選民思想は除去されて、神は万人を救済するとの形に改変されている。

イスラム教は七世紀にムハンマドによつて創始された宗教である。預言者であるムハンマドが大天使ジブリールの導きにより洞窟で神の啓示を受け、神の言葉を記したとする『コーラン』を聖典とする。イスラム教では、アッラー（神）はイブラーヒーム（アブラハム）やムーサー（モーゼ）やイーサー（イエス）など歴代の預言者に神の言葉を示し、彼らはそれを『旧約聖書』『新約聖書』

として記録したが、一番最後に神の言葉を聞いたムハマ
ンドの記録『コーラン』こそ最も正確な聖典だとされる。

したがってイスラム教では、『旧約聖書』と『新約聖書』
も決して否定はされない。古い時代の記録なので不正確
なところがあり、また後にユダヤ教徒やキリスト教徒に
よって歪められた側面もあるので、『コーラン』こそ最も
信頼できるというのが、イスラム教の立場である。

またイスラム教では、「われらはアッラーを信じ、われ
らに啓示されたものを、またイブラーヒームとイスマイ
ールとヤアクブと（イスラエルの十二）支族に啓示さ
れたものを、またムーサー（モーセ）とイーサー（イエ
ス）に与えられたものを、またすべての預言者たちに神
様から与えられたものを信じます」（『コーラン』牝牛・
井筒俊彦訳・岩波文庫）と、イエスはアブラハムやモー
ゼと同様に神の啓示を受けた預言者の一人として扱われ、
メシアやキリストとはされない。すでにキリスト教を経
由しているため、ユダヤ教の選民思想はもろん払拭さ
れている。

このようにこれら三つの宗教は、歴史的に兄弟関係に
あり、様々な差異を含みながらも、共通する性格が強い
ために、砂漠の一神教と総称されることもある。したが
ってユダヤ教のヤハヴェ、キリスト教の神、イスラム教

のアッラーは、実質的に同一の神で、意志や感情を持つ
人格神であり、なおかつ身体・形象を持たない形而上的
存在とされる。要するにこの手の神は、「神は御自分をか
たどって人を創造された」との主張が逆説的に証明する
ように、人間から身体的要素を捨象した、人間の模写と
しての神格なのである。

中国の上天・上帝信仰は、意志や感情を持ちながら、
身体・形象を持たない形而上的人格神が、宇宙を単独で
支配するところまでは、上述した砂漠の一神教と
極めてよく似た性格を示す。ところが上天・上帝信仰は、
砂漠の一神教のような宗教としては成立しなかった。そ
れはなぜであろうか。

砂漠の一神教では、特殊な神秘的能力（カリスマ）を
持つ預言者が、自分で聞いた神の言葉を文字で書き記し
て聖典を作る。神は預言者に対し、「あなたには、わたし
をおいてほかに神があつてはならない。あなたはいかな
る像も造つてはならない」（『旧約聖書』出エジプト記）
とか、「イスラエルの子らよ、わしが汝らに施してやった
かつての恩恵を憶い起すがよい。そしてわしとの契約を
履行せよ。さすればわしもまた汝らとの契約を履行しよ
うぞ。このわしを畏れかしこむのじや」（『コーラン』牝
牛・井筒俊彦訳・岩波文庫）と、自分の意志を明確な言

業で命令する。直接に神の声を聞く能力のない一般の信者は、聖典を通じて神の教えや命令を知り、それに従うとの信仰形態を取る。仏教の場合も、仏陀の言葉を弟子が記録した仏典を通じて、一般の信者は従うべき教えを知るのである。

『新約聖書』は『旧約聖書』に比べると、神の言葉が直接記される例が、極端に減少する。その原因は、イエスが神に遣わされた神の子として、あたかも自分が神の分身であるかのように振る舞っている点にある。『わたしは自分では何もできない。ただ、父から聞くままに裁く。わたしの裁きは正しい。わたしは自分の意志ではなく、わたしをお遣わしになった方の御心を行おうとするからである』（ヨハネによる福音書）といった発言がそれに該当する。この場合、イエスの発言は神の言葉に準ずる性格を持つと理解すべきであろう。

もちろん神の言葉が直接に記される場合もある。「今、わたしは心騒ぐ。何と言おうか。『父よ、わたしをこの時から救ってください』と言おうか。しかし、わたしはまさにこの時のために来たのだ。父よ、御名の栄光を現してください。」すると、天から声が聞こえた。「わたしは既に栄光を現した。再び栄光を現そう。」（ヨハネによる福音書）と記されるのが、その例である。

しかるに『詩経』や『書経』に登場する上天・上帝は、「然則舜有天下也、孰與之。曰、天與之。天與之者、諄諄然命之乎。曰、否。天不言。以行與事示之而已矣」（『孟子』万章上篇）と言われるように、ほとんど言葉を発しない。そのため上天・上帝信仰では、人間が従うべき神の言葉が明示されないのである。

上天・上帝が沈黙したままだとすれば、人はどうやって神意を知るであろうか。それは次のような形態で行われる。

湯之時大旱七年。雒圻川竭、煎沙爛石。於是使人持三足鼎祝山川。敎之祝曰、政不節耶、使人疾耶、苞苴行耶、譏夫昌耶、宮室營耶、女謁盛耶。何不雨之極也。蓋言未已而天大雨。（『說苑』君道篇）

湯の時大旱なること七年。雒は圻け川は竭き、沙を煎し石を爛す。是に於て人をして三足の鼎を持して山川に祝らしむ。之に祝を敎えて曰く、政の節ならざるか、人をして疾ましむるか、苞苴行わるるか、譏夫昌んなるか、宮室営まるるか、女謁盛んなるか。何ぞ雨ふらざるの極まれるやと。蓋し言未だ已まずして天は大いに雨ふらす。

すなわち古代中国では、私のここが悪かったのでしょうか、それともあそこがいけなかったのでしょうかと、カリスマを備えた巫祝王（天子）が上天・上帝の意志を斟酌・推量するとの間接的形態を取るのである。湯王の例では、六箇条の推量が述べられたのだが、上天が無言のまま祈りの途中で雨を降らせたため、六箇条の推量のどれが該当したのかさえ、分らずじまいに終わっている。このように適切に推量し、妥当な対処を行って、上天・上帝より福を賜った先王たち（堯・舜・禹・湯・文武）は、後世の王たちの模範とされる。

このように上天・上帝は、禍福を降すとの間接的方法でのみ意思を伝達するとされ、自らの言葉で命令を伝えることはない。そのため『詩経』や『書経』で最上位に置かれるのは上天・上帝なのだが、実際の主役は上天・上帝への対応に成功した先王たちだとしなければならぬ。

つまり『詩経』や『書経』など儒教の経書は、後世の王たちが準拠すべき為政の規範となるのみで、個々の人間が神の教えを知る、神の言葉を記した聖典とはなり得ない。神―預言者―聖典―聖職者―信者の図式のうち、神―預言者（王）の部分がブラックボックスになっ

るため、それに連動して神の言葉を記す聖典も存在せず、個人が聖典を通じて神の言葉を知り、それに従うとの宗教的信仰形態が成立しないのである（注20）。

中国の上天・上帝は、意志や感情を持ちながら、身体・形象を持たない形而上的人格神で、宇宙を単独で支配するところまでは、ヤハヴェ・神・アツラーなどと共通するが、ほとんど言葉を発しない点で、決定的に異なっている（注21）。また古代中国の王たちは預言者の位置にいるにもかかわらず、神の言葉を伝えず、預言者としてよりも君主としての性格が前面に出る点で、砂漠の一神教の預言者たちとも決定的に異なっている。

砂漠の一神教においては、アブラハムやイザヤ、モーゼやヨハネなどの預言者たちは、全くの民間人で、身分が高い者でもせいぜい族長クラスの人物である。イエスは大工ヨゼフの息子だし、ムハムンドは商人の子で幼くして孤児となっている。しかも彼らは、自分が聞いた神の声を盾に、支配階層に対して激しい非難を繰り返すことで、おおむね周囲の人々の反感を買って異端視されることが多い。政治的権力者と預言者の間には、絶えず緊張関係、抗争関係が存在する。宗教は伝統的権威や政治権力との抗争を通じて形成されるから、宗教が形成される経緯は、多く迫害と受難の物語となる。

これに反して古代中国では、預言者の位置を占めるのは、すべて地上の最高権力者たる王で、その世界で最も確かな正統性を獲得している人物である。つまり神と交流できる宗教的立場を、古代中国では政治的の最高権力者が独占しているのである。

おまけに上天・上帝が一切言葉を発しない形態が取られ、王の斟酌・推量に委ねられるため、民間人出身の預言者が伝える神の言葉によって、王権が掣肘される事態は生じない仕掛けになっていた。ここに上天・上帝信仰が砂漠の一神教のような宗教とはならず、為政の規範を示す経学の形態を取った最大の原因があり、それはまた、最高権力者すら服従すべき理法が超越的に存在するとの考えが稀薄で、政治が一切を支配せんとする中国的特質の淵源ともなっている^{注22}。

次にBとCの関係を考えてみよう。ミレトス学派においては、タレスが万物の根本原理を水に求め、アナクシマンドロスは宇宙の根源をト・アペイロン（無限定なもの）に求め、その弟子アナクシメネスは世界の根源を空気に求めた。このうち水と空気は現実存在する物質である。これに対して、アナクシマンドロスが想定したト・アペイロンは、あらゆる物を生み出し続ける存在である以上、何かしら物質的な存在ではあるだろうが、観念的

に設定された存在である。ただしその存在は、万物の生成や世界の運動から理論的に導き出されたもので、神性を帯びてはいないと考えられる。

これに対して道家思想が宇宙の始原に据えた「道」「太一」「恆」などは、人間を模写した神格ではなく、物質的存在なのであるが、実在する物ではなく、観念的に想定されたものである。しかもこれら三者は、物質的存在でありながら、ある種の神性も帯びていて、生成した後の宇宙を背後で制御し続けるとされる。こうした物神化は、人間の模写としての人格神を宇宙の主宰者とする砂漠の一神教や上天・上帝信仰とも異なるし、神性を帯びない物質的存在を世界の根本に据えるミレトス学派の自然哲学とも異なっており、ちょうど両者の中間型と言える。

Bの自然哲学とCの道家思想の間には、さらに重要な違いもある。ミレトス学派の自然哲学が世界の根本に据える物質的存在は、水にせよ、ト・アペイロン（無限定なもの）にせよ、空気にせよ、いずれも有の領域に属する。これに対してCの道家思想が宇宙の始原に据える「道」「太一」「恆」などは、いずれも無の領域に属する。つまり世界を有の領域でのみ説明しようとするか、無から有が生じたと説明しようとするかの違いが、両者の間に存在するのである。

こうした違いは、両者が世界の成り立ちを説明せんとする動機そのものが、根本的に異なっていたことを予想させる。Bの自然哲学は、何を世界の根本に据えれば、さまざまな現象を最も矛盾なく説明できるかを、当時にあつて最大限に探求しようとしたものであろう。

ところがCの道家思想の側には、そうした発想は見られない。Cの道家思想は、現象の変化や物体の運動がなぜ起こるのかといった問題を実際の諸現象に即して考察した結果、その理論的帰結として「道」「太一」「恆」などの存在を想定・仮設するに至ったわけではない。いわば演繹的に「道」「太一」「恆」などが宇宙の始原に据えられたのである。そうした手法が取られたのは、宇宙の始原を無とすることにより、有の世界の永続性を否定せんとするところに、その動機があつたことを窺わせる。

『老子』『太一生水』『恆先』三者は、ともに人類が文明を發展させる事態に強い批判を加えるが、実はこの点にこそ、彼らが宇宙生成論を提出した本来の目的があつたと考えられる。つまり文明に警告を発するための宇宙生成論だったということになる。

Bのミレトス学派の自然哲学に文明批判の視点が含まれていた形跡はないが、そもそもミレトス学派は、人間の問題を思考の外に置いて、自然界の仕組みだけを解明

しようとしたのであろう。

ミレトス学派については、思想家個人の情報はある程度残されている反面、その著作はすべて失われてしまつていて、思想のわずかな断片だけが、後世の伝聞の形で伝えられているにすぎない。有名なプラトンのイデア説にしてみても、辛うじて残された著作の中で、プラトン（前四二七～三四七年）はエイドス（形相）の語を多用して、イデアの語をほとんど使っていない。プラトンはイデア説について、自ら整合的な説明を行つておらず、プラトンのイデア説が実際どのようなものであったのかは、判然としない。事情はミレトス学派に関しても同様であつて、彼らの思想の詳細を分析する術がないのである。

これに対してCの道家思想の側は、新出土資料の発見も手伝つて、著作はほぼ完全な形で見る事ができる反面、著者に関する確かな情報は皆無に等しい。つまり思想の詳細を分析する作業は可能なのだが、著者個人を詮索する術がないのである。こうした事情が存在するため、BとCを対等に比較することは極めて困難なのであるが、概括的に見れば上述のような相違が存在していたと言えるであらう。

最後にこの三者の関係について、もう一度整理してみ

よう。人類に自然界を支配する特権を認め、文明を全面的に肯定するAの一神教と、世界解釈から神話的要素を排除し、世界を機械論的に捉えようとするBの自然哲学は、十六世紀に至って本格的に結合し、西欧近代科学文明を誕生させる母胎となった。

宇宙が神によって創造された以上、宇宙には神の意志が貫徹しているはずである。そうであれば宇宙は神の意志たる理法によつて整然と制御されているのだから、人間がその法則性を説明しさえすれば、宇宙を支配できる。人間は自然の支配権を神から与えられた特別な存在であり、そうすることこそ神の御心に沿う行為なのだ。こうして両者の間に、奇妙な結婚が成立した。単純化すれば、神が宇宙を創つたとする宗教と機械論的自然観が結びついて西欧近代科学文明を生み出したのである。

それでは中国世界はどうだったのか。Aの上天・上帝信仰は、古代から二十世紀の清朝の滅亡まで、皇帝による祭祀儀礼として延々と継承されたにもかかわらず、ついに砂漠の一神教のような宗教とはならなかった。上天・上帝は宇宙の創造主ではなかったし、人類に自然に対する支配権を与えたわけでもなく、おまけにほとんど言葉が発しなかったからである。こうした上天・上帝の性格は、従来ほとんど指摘されてこなかったが、中国的世界

の特色を考える上で、極めて重要な意味を持つ。

したがって、宇宙はそれを創造した上天・上帝の意志によつて制御されているのだから、人類が上天・上帝の意志たる理法を説明しさえすれば、全宇宙を支配できるし、人類は上天・上帝から自然の支配権を与えられた特別な存在なのだから、そうするのが上天・上帝の意志に沿う行為だとする科学哲学も、決して発生することはないのである。

中国では砂漠の一神教のような宗教は成立しなかったのだが、その代わり、文明を全面肯定する上天・上帝信仰を、もっぱら先王の道に置換した儒教が、その後二千年以上にわたつて中国世界の主導的イデオロギーの座を占め続けた(註3)。その結果、西欧世界のような、人間は神から自然に対する支配権を与えられたとする宗教的信念とは異なるものの、上天・上帝が人類を生み出したとして、文明を全面的に肯定する考え方が主流を占めてきたのである。

また中国世界では、ミレトス学派の自然哲学や、それを発展させたアリストテレスの『自然学』に類する思想は、結局形成されずに終わつた。道家思想の宇宙生成論は、自然界の仕組みそのものの説明を目指したわけではなく、人類と文明の将来に警告を発する点に主眼

があつたからである。単純化すれば、西欧近代文明を誕生させた二つの要素、神が宇宙を創つたとする宗教と機械論的自然観の双方が中国世界には欠けていたと言え^{注24}。宗教は政治と一体化して独立できず、自然観もまた絶えず人間の精神性・倫理性に浸潤されて独立できなかったのである。

注

- (1) 『旧約聖書』のヘブライ語では、単数形の *el, elohi* と、複数形の *elohim* が併用されており、ここでは神は複数形で表記されている。この点の詳細については、鈴木広光「神の翻訳史」(『國語國文』第七十四卷第二号・二〇〇五年二月) 参照。
- (2) 『ノウム・オルガナム』は、一六二〇年にイギリスで刊行された『大革新』の第一部であり、「新しい論理学」の意味である。
- (3) 『哲学の原理』は四部からなり、一六四四年にオランダで刊行された。
- (4) 原題は、"The Clockwork Image, a Christian perspective on science" である。
- (5) 「帝」と「天」の関係については、陳夢家『殷墟卜辭綜述』

(北京中華書局・一九五六年)、島邦男『殷墟卜辭研究』(中國學研究会・一九五八年)、赤塚忠『中国古代の宗教と文化―殷王朝の祭祀―』(角川書店・一九七七年)、林巳奈夫『中國文明の誕生』(吉川弘文館・一九九五年) 参照。

- (6) こうした形の天人相關思想を明快に理論化したのが、墨家の天志論である。また儒家の文獻である上博楚簡『魯邦大旱』にも、「邦大旱、毋乃失諸刑與德乎」「如夫正刑與德、以事上天、此是哉」と、干魃は上天が君主に下した刑罰だとする思考が見える。さらに上博楚簡『東大王泊旱』でも、「太宰進答。此所謂之旱母。帝將命之、修諸侯之君之不能治者、而刑之以旱。夫雖母旱、而百姓移以去邦家。此爲君者之刑」と、干魃は君主に対する上天の刑罰だとされている。こうした思考が南方の楚に伝わったことが確認できる。
- なお上博楚簡『魯邦大旱』の天人相關思想に関しては、拙稿「上博楚簡『魯邦大旱』の刑德論」(『中國研究集刊』第36号・二〇〇四年) 参照。
- (7) 『大戴禮記』本命篇には「分於道、謂之命。形於一、謂之性。化於陰陽、象形而發、謂之生」とあるが、これは命・性・生などの定義を行うもので、宇宙生成論と呼べる内容を備えてはいない。
- (8) 「處地梗梓賤於枯楊。德美非不相絶也。才力非不相懸也。彼則槁枯而遠棄。此則爲宗廟之器者。通與不通」といった

陸賈『新語』資質篇の内容は、こうした思考の典型である。

- (9) 原文は「物之」であるが、文義が通じない。「物」を「勿」の誤りと見て改めた。

- (10) 『自然学』は八巻からなり、自然科学と自然哲学に関する思案が収められている。

- (11) 「生而不有、爲而不恃、長而不宰。是謂玄德」(『老子』第五十一章)「天地不仁、以萬物爲芻狗」(『老子』第五章)

- (12) 梁啓超「論老子書於戰国之末」(『古史弁』第四冊)は、『老子』の成書年代を戦国末とする。張寿林「老子道德經出於儒後考」(『古史弁』第四冊)は、『老子』の成書年代を孟子の前後だとする。顧頡剛「從呂氏春秋推測老子之成書年代」(『古史弁』第四冊)は、『老子』が今の形に定着したのは、早ければ戦国末、遅ければ漢初だとした。

斎藤拙堂『拙堂文集』巻四は、仁義の連称は孟子に始まるから、老子は孟子より後の人物だと考えた。武内義雄『老子の研究』(東京改造社・一九二七年)は、『老子』の成書年代を戦国末から秦初の間、前二四〇年前後と推定した。津田左右吉『道家の思想と其の開展』(東洋文庫論叢第八・一九二七年、一九三九年に『道家の思想と其の展開』として再刊)は、『老子』を孟子より後の制作だと考えた。木村英一『老子の新研究』(創文社・一九五九年)は、『老子』は漢代に入ってから数次にわたる編成作業を経て成立した

と述べる。

- (13) 荊門市博物館「荊門郭店一号楚墓」(『文物』一九九七年第七期)、及び崔仁義「荊門楚墓出土的竹簡《老子》初探」

(荊門社会科学』一九九七年第五期) 参照。

- (14) 拙稿「郭店楚簡『太一生水』と『老子』の道」(『中国研究集刊』第26号・二〇〇〇年) 参照。

- (15) 「馬承源先生談上海簡」(『上海博物館藏戰國楚竹書研究』上海書店出版社・二〇〇二年)、及び李学勤「孔孟之間與老莊之間」(『新出土文献與先秦思想重構國際學術研討會會議論文』二〇〇五年三月・台北) 参照。

- (16) 『上海博物館藏戰國楚竹書(一)』「前言」(上海古籍出版社・二〇〇一年) 参照。

- (17) 『恆先』については、拙稿「上博楚簡『恆先』の道家的特色」(『早稲田大学長江流域文化研究所年報』第三号・二〇〇五年) 参照。

- (18) 『左伝』や『國語』に見える史官の天道思想は、「歳は寿星に在りて鵲尾に及べば、其れ此の土を有たん。天は以に命ぜり。寿星に復すれば、必ず諸侯を獲ん。天の道なり」(『國語』晋語四)とか、「星の幸して北斗に入る有り。周の内史・叔服曰く、七年を出でずして、宋・斉・晋の君は皆將に乱に死せんとす」(『左伝』文公十四年)などと、特定の星や宿の名を具体的に挙げて、星の運行から吉凶を占う占星術

の性格を示す。長沙馬王堆漢墓から出土した『経法』『十六経』『称』『道原』などの黄帝書では、「天行正信、日月不處」(『十六経』正乱篇)とか「刑德皇皇、日月相望、以明其當。望失其當、環視其殃」(『十六経』姓争篇)と、天体の周期運動に言及する点に史官の天道思想の面影を残すものの、占星術の性格が後退し、「順天者昌、逆天者亡。毋逆天道、則不失所守」(『十六経』姓争篇)と、天道を人間が則るべき普遍的理法とする形に改変されている。これが『老子』や『太一生水』になると、「天之道、不爭而善勝」(『老子』第七十三章)「天道無親、常與善人」(『老子』第七十九章)とか、「天道貴弱」(『太一生水』)と、もはや天体の周期運動に一切触れずに、天道を人間が則るべき普遍的理法とする形だけが残されている。『恆先』が「明明天行、惟復以不廢」と述べるのは、天体の周期的運行の永續性を指摘するもので、なお中原的思考を残存させていると言える。

(19) この点に関する詳細は、拙著『黄老道の成立と展開』(創文社・一九九二年) 参照。

(20) 『墨子』節葬下篇には、「上帝鬼神、始得從上撫之曰、我有是人也、與無是人也、孰愈。曰、我有是人也、與無是人也、無擇也」と、上帝・鬼神の發言が記されるが、これは極めて珍しい例である。墨家は、上帝には兼愛や非攻などを人類に実践させようとする強い意志があると主張して、

形骸化しつつあった上天・上帝信仰を墨家思想に沿って再構築しようとした。こうした主張に説得力を持たせようとして、墨家は上帝・鬼神の發言を創作したのであろう。もし『詩経』や『書経』の大部分が、これに類する上天・上帝の發言で占められていれば、『詩経』や『書経』が神の言葉を記す聖典の性格を持った可能性があろう。

なお『史記』晋世家の冒頭には、「晉唐叔虞者、周武王子、而成王弟。初武王與叔虞母會時、夢天謂武王曰、余命女生子、名虞。余與之唐。及生子、文在其手曰虞。故遂因命之曰虞」とあって、「余命女生子、名虞。余與之唐」との上天の發言が記される。ただしこれは夢の中の話とされているから、直接上天が王に語った例とは見なしがたいであろう。

(21) もとよりこうした神の性格の違いは、人間の側の問題である。周王朝を形成した人々が、神に直接語らせようとはせず、王による神意の解釈を語らせる形を選択したのである。

(22) 中国世界では、神の言葉が直接には示されず、王による推量のみが示された。そのため、神の言葉が万人が服従すべき永遠の規範として、明示され固定されることがなかった。したがって王権をも規制する超越的權威が、実質的には存在しないこととなり、すべては王の徳治に委ねられる結果を生んだ。しかるに王の徳には職掌範囲が限定されて

おらず、王はこの世に起こる一切の出来事に責任を負う形で、行政や立法・司法はもとより、文化や倫理に至るまで、無制約に権力を行使することが可能であった。この徳治という美名を掲げた人治こそが、皇帝による専制支配を可能にし続けた要因の一つであつたろう。

(23) 儒教はさらに先王の道を孔子の教えに置換した。孔子以後の儒教形成運動は、古代先王や周公旦を儒教の教主の座から引きずりおろし、孔子を素王だと偽つて教主の座に据える運動だったと言える。この経緯については、拙著『孔子神話―宗教としての儒教の形成―』(岩波書店・一九九七年) 参照。

(24) 上天・上帝信仰と道家思想が結合した一つの形態としては、元始天尊・太上道君・太上老君を三清とする道教を挙げることができるであろう。北周の天和五年(五七〇年)に甄鸞が記した『笑道論』では、元始天王と元始天尊の語が併用されており、元始天尊の原型は上天・上帝だったと考えられる。太上道君と太上老君が『老子』の道と老子を神格化したものであることは、論を待たない。したがって道教の三清説は、上天・上帝信仰と道家思想を合揉したものであることが判明する。上天・上帝が、自分以外の神を信仰してはならないといった言葉を発しない一方で、『老子』の道がそもそも物神としての神性を帯びていたこと、老子

が出関伝説などの神秘的要素を伴っていたことが、こうした合揉を可能にしたと考えられる。なおこの点の詳細については、拙稿『太平経』に於ける究極者』(『東方宗教』第六十号・一九八二年) 参照。

附記一：小論は、湯浅邦弘教授(大阪大学)を研究代表者とする独立行政法人日本学術振興会・科学研究費補助金・基盤B「戦国楚簡の総合的研究」による研究成果の一部である。

附記二：小論は、二〇〇五年九月八日に山東大学儒学研究センターで開催された、「儒学全球論壇(二〇〇五)」暨山東大学儒学研究中心成立大会」における筆者の提出論文に、若干の補正を加えたものである。