

Title	荀子における天
Author(s)	竹田, 健二
Citation	待兼山論叢. 哲学篇. 1989, 23, p. 29-42
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/7477
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

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

Osaka University

荀子における天

竹 田 健 二

序 言

荀子の思想においてその基礎的な部分をなす「天人之分」の思想については、従来多くの研究者が、荀子のいうところの天を純粋な自然と解釈した上で、天を人間の価値の根源、換言すれば道徳的実践の根拠とする伝統的儒家の立場を否定したものととして注目してきた。例えば、侯外盧氏らによる『中国思想通史』（一九五七年、第一巻五三一頁）において、荀子の天は「自然的天、物質的天」であるとされた。また重沢俊郎氏の『中国哲学史研究』（一九六四年、二一五頁）の中でも、荀子の天は「意志も感覚も有しない単なる自然以上の何物でもない」と断定されている。

加えて、右に挙げた重沢氏らの研究が、荀子の思想に唯物論的・科学的性格を見ようとしたものであったのに対し、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』二十四、一頁）の中で、荀子の思想における科学的性格・合理的性格には限界があると主張したが、金谷氏も、荀子のいう天は自然であつ

て、荀子は自然界を客体化し、その価値的根源性としての意味を剝奪したと解釈している。

これに対し、板野長八氏は『中国古代における人間観の展開』（一九七二年、一八〇頁）の中で、荀子における天について「天は人間・万物を生み出したばかりではなく、人間が則るべき理法の所在であり、人間の徳、即ち誠と同じ徳の保有者であった。即ち、荀子に於ても天は自然ではなくして主宰者であり、神明であったのである。」と述べ、荀子の天を自然とする解釈を否定した。板野氏の表現は曖昧だが、突き詰めれば、氏は、伝統的に世界を主宰する存在と考えられていた上天・上帝を想定して荀子の天を解釈していると考えられる。

また、松田弘氏は「荀子における儒家的理念と天の思想的位位置」（『筑波大学哲学・思想系論集』1、六三頁）において、荀子の天は自然現象を意味する場合もあるが、より重要なことにそれは「万物を生成化育する主体」としての「形而上的存在」の意味で用いられていると解釈した。更に氏は、『莊子』内篇における天を「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」、『莊子』外篇における天を「万物を生成化育する主体」である形而上的存在と捉えた上で、荀子の天思想は『莊子』外篇における天思想に連なるものである」と規定している。

松田氏の表現にも曖昧な点があるが、荀子の天を「陰陽、四時、風雨がおのずから然って運行変化し、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」とも表現していることから、氏は結局荀子の天を、世界を成立せしめる理法的存在と解釈しているものと考えられる。

以上のように従来の研究を見ると、荀子の思想全体を研究する上で、荀子における天の実相が何であるかを明らかにすることは、避けて通れない必須の課題であることが分かる。というのも、天の実相如何により、荀子の説く性・偽あるいは礼等の解釈までもが大きく変わらざるをえなくなるからである。

荀子における天は、果たして自然と捉えるべきであろうか。それとも上天・上帝といった意志的存在と捉えるべきであろうか。あるいは理法的存在と捉えるべきであろうか。こうした問題意識から、本稿は天論篇を中心に「天人之分」の思想を再考し、それを通して、荀子における天の実相を明らかにすることを目的とする。

第一章

本章では、先ず天論篇における「天人之分」の思想がどのような思想であったのか、またその「天人之分」における天が具体的には何を指しているのかを検討する。

荀子自身が「天人之分」という言葉を用いているのは、天論篇冒頭の部分においてである。⁽¹⁾

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。循道而不貳。則天不能禍。故水旱不能使之飢。寒暑不能使之疾。祇怪不能使之凶。本荒而用侈。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。祇怪未生而凶。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。

荀子は先ず、天行には恒常性があり、そしてそれは、人間界の統治者が聖人堯であるか、あるいは暴君桀であるかということによって、存続したり滅亡したりすることはないと説く。つまり、荀子は、人間が天行に対して直接的に介入し得るとする思考を否定しているのである。

更に荀子は、人間界における禍福吉凶は、天によって直接もたらされるのではなく、本事、即ち農業に専念する

か否か、あるいは節約をするか否かといった、人間自身の行為によって決定されると説く。つまり荀子は、天が人間の生活に対して直接的に介入し得るとする思考を否定しているのである。人間は人事に専念することによって幸福になることができるが、逆に、専念すべき人事を放棄してしまえば、それによって不幸になってしまう。人間にとっての「殃禍」は、天の気まぐれによって偶然にもたらされるものなのではない。「殃禍」は、荀子のいう「其道」、即ち人間界内部における、人事と禍福吉凶との間の必然的因果關係に従って、人間自らが招いた結果に過ぎないのである。従って、当然その責任は天ではなく人間自身が負わなければならない。

以上のことから、ここで荀子がいう「天人之分」とは、天の人間界に対する介入の否定と、人間の天に対する介入の否定という、二つの要素から成り立つ思想であることが分かる。

それでは、ここで説かれている天とは、如何なる存在なのであろうか。それは、「天行」という言葉に示されている通り、具体的には日月・星辰・四時・陰陽・風雨等の自然的存在と、それらの周期的運行が示す現象を指すと考えられる。このことは、天と「日月星辰の環曆」や「日月」の明とを同一視する次の資料、及び後に詳述する資料とによっていえる。⁽²⁾

治亂天邪。曰。日月星辰環曆。是禹桀之所同也。禹以治。桀以亂。

在天者莫明於日月。

以上のように、荀子の主張する「天人之分」は、天の人間界に対する介入の否定と人間の天に対する介入の否定との、二つの要素から成り立つ思想であり、そしてそこでの天とは、具体的には日月星辰等の運行が示す自然現象

の意であるといえる。続いて第二章では、荀子が天にどのような働きがあると考えていたのかを検討する。

第二章

荀子は、天にどのような働きがあると考えていたのであるか。

列星隨旋。日月遞炤。四時代御。陰陽大化。風雨博旋。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。

荀子における天

列星が巡り、日月が照らし、四時が交代し、陰陽が変化し、風雨が行きわたるといふ五つの自然現象の順調な運行により万物が生成されると荀子は説く。この五つの自然現象による万物生成という事業の具体的な経過は見ることができない。しかし、その結果としての功績、即ち五つの自然現象によって生成された具体的な万物は見る事ができる。こうした経過が不明で結果のみ明らかである働きを、荀子は「神」と定義する。更に荀子は、人間は、「其の以て成す所」、即ち五つの自然現象による万物生成の結果であるところの具体的万物については知っているが、「神」であり、従って無形であるところの万物生成の経過については知らないと言ふ。そして荀子は、この自然現象による万物生成を、今度は「天功」であると定義するのである。つまり荀子は、日月・星辰・四時・陰陽・風雨等の推運を具体的構成要素とする自然現象としての天が、万物生成という働きを有すると考えていたのである。注目すべきことは、生成の主体であるところの天と人間との関係である。自然現象としての天の順調な運行によって生成される万物の中には、当然人間も含まれる。とすれば、天は人間を生み出す母体なのであり、従って天は、

人間の存在を基本的に保証する存在であると考えられる。このことは、右の引用に続く次の資料からもいえる。

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。

荀子は、人間の感情を「天情」、人間の感覚器官を「天官」、そして人間の認識主体としての心を「天君」と定義する。つまり、人間の精神的活動ないしはその根拠を、「天」の字を冠して表現しているのである。このことから明らかなように、人間の精神的活動ないしその根拠は、全て天の所産に外ならない。天は、人間自身、あるいは人間の精神的活動の根拠を付与することによって、人間の存在を内面的に保証しているのである。

また、続けて荀子は、「天養」を次のように定義している。

財非其類以養其類。夫是之謂天養。

荀子は、「地財」によって人間が養われること、換言すれば、人間が外界から物質を取り込むことによって生存することを「天養」と定義する。この「天養」の概念において、人間がその生存のために外界から取り込むとされている物質は、自然現象の万物生成の働きによって生成されるものである。従って「天養」とは、天によってなされること、人間の生存の外面的保証に外ならない。即ち、天は人間の生存に必要な物質や環境を人間に提供するという形で、人間の生存を外面的にも保証しているのである。

以上のように、天は人間の生存を内外両面から保証する主体とされている。しかし、それだけではない。荀子が

更に、人間の倫理的なあり方をも規定する主体として天を考えていることが、次の「天政」の概念に示されている。

順其類者謂之福。逆其類者謂之禍。夫是之謂天政。

「其類」、即ち人間としてのあり方に順っている者を「福」といい、人間としてのあり方に逆らう者を「禍」ということが「天政」なのだと言はれる。この「其の類に順う者」が「福」となり、「其の類に逆らう者」が「禍」になるといふのは、第一章で述べた人間界における人為と禍福吉凶との間の因果関係、即ち人間自身の行為によって必然的に禍福吉凶が決定するということを指していると考えられる。人間が人間としてあるべき姿に順って人事に専念するならば、それによって福となることが決定し、また人間としてあるべき姿に逆らって人事を放棄してしまふならば、それによって禍となるということが決定するということを、荀子はここでも主張しているのである。

重要なのは、それが「天政」、即ち天の統治であると定義されている点である。人為によってその禍福吉凶を決するということは、一見天とは無関係であり、人間界独自の事柄であるかのようなところがあるが、実はそれが天による統治だったのである。この定義は、人為によって人間の禍福吉凶が決定されるというシステム、換言すれば人為と禍福吉凶との間の因果律自体が、天によって設定されたものと考えられていたからこそ可能であったに違いない。とすれば、人間が従うべきその理念型は、究極的には天によって規定されていたということである。

また、その規定に従わない者を「禍」あるいは「大凶」等というのは、天が人間に対し、その規定から逸脱することを禁止していることを意味している。従って、「禍」「大凶」には、間接的な形ではあるが、天の規定した理念型から逸脱した人間に対して、天が下す懲罰という意味も含まれることになるのである。

要するに、荀子のいう天は、人間の生存を内外両面にわたって保証し、なおかつ人間のあるべき理念型を規定し、更にその規定からの逸脱を禁止し、逸脱した者に対して懲罰を下す主体なのである。従って、もはやこの天を単なる自然現象と解釈することは出来ない。先に見たように、荀子が天を自然現象という意味で説いている場合も確かである。しかし、その天の働きの中に、人間に対する規定・禁止、更には懲罰を下す内容までもが含まれる以上、荀子のいうところの天の究極の実相は、周初以来、人間界を支配すると考えられてきた、上天・上帝なのであり、人間界を含む全世界の主宰者なのであると解釈せざるをえない。また、荀子が人間の当為として要求する、人事への専念は、人間が、上天・上帝によって規定されたその理念型を順守することに外ならない。従って、荀子においてもやはり、天が人間の当為の根拠、即ち禍福を分かち価値の根拠として考えられていたことは、明白である。

以上のように、荀子がいう天の実相は上天・上帝であり、世界の主宰者、価値の根源であった。このことは、天論篇以外の篇において、荀子自身が「上天」あるいは「皇天」という言葉を用いていること、あるいはまた、天を上天・上帝の意味で用いている場合があることからも窺えよう。⁵⁾

もっとも、そうした表現は、少なくとも天論篇には見られない。天論篇では、表現上からは天が主宰者であることが甚だ分かりにくく、却って単なる自然であるかのような表現の側が目につくのである。この点が、従来多くの研究者をして天を自然と解釈させた原因であろう。

それでは、荀子は天を主宰者、即ち上天・上帝と考えていながら、なぜ天論篇では主宰者ではなく自然現象であるかのように説いたのであろうか。次章ではこの点について検討する。

荀子が天を主宰者、即ち上天・上帝と考えていながら、天論篇においては、天を主宰者ではなく自然現象であるかのように説いた目的は、神秘思想の否定にあつたと推定される。神秘的天人相関を荀子が強く否定することは、第一章でも引用した天論篇冒頭において、天行は人間の直接的な介入を受けるとする思考を荀子が明確に否定していることから窺えた。その他にも、このことを明瞭に示す資料がある。

荀子における天

星隊木鳴。國人皆恐。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。夫日月之有蝕。風雨之不時。怪星之晝見。是無世而不嘗有之。上明而政平。則是雖竝世起無傷也。上闇而政險。則是雖無一至者無益也。夫星之隊。木之鳴。是天地之變。陰陽之化。物之罕至者也。怪之可也。而畏之非也。物之已至者。人祇則可畏也。

異常な自然現象が発生した場合、一般に人々は、その現象を将来人間界に何か不吉な事の起こる予兆であると解釈し、畏怖の念を抱く。これに対して荀子は、そうした異常な現象は単なる「天地の變、陰陽の化、物の罕に至る者」にすぎず、人間界の治乱等と直接対応関係があるわけではないと断定する。そして「之を怪しむは可なり。之を畏るるは非なり。」と、人々に対して、単にその現象そのものを不思議がるだけに止めるよう要求する。

このように、荀子が天に対する無用の穿鑿を否定するのは、異常現象を何らかの予兆と捉える考え方が、神秘思想に陥り易いからに外ならない。

不爲而成。不求而得。夫是之謂天職。如是者。雖深其人不加慮焉。雖大不加能焉。雖精不加察焉。夫是之謂不與天爭職。天有其時。地有其財。人有其治。夫是之謂能參。舍其所以參而願其所參。則惑矣。

人間は、どんなに思慮が深遠であっても、どんなに能力が偉大であっても、又その考察が精緻であっても、決して天の領分に対してそれらを加えてはならないのである。即ち荀子は、天が人間の能力のはるかに及ばぬ存在であることを認め、天を不可知なものとして残そうとしたのである。

確かに荀子は、次の一節においては、天に対する積極的な利用を主張しているかのようにある。

大天而思之。孰與物蓄而制之。從天而頌之。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。思物而物之。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。

しかし、ここで人間が天から受け取る利益とされているものは、あくまでも天が結果として人間に与えた、現実的に人間によって利用可能なものに限定されている。結果として現われる以前の天の働きそのもの、つまり人間が現実には利用することのできない天の領域に対して人間が穿鑿することは、却って万物の実情を喪失する結果を招き、人間を不幸に導いてしまう行為とされ、強く否定されていることを見逃すべきではない。このことは、次に挙げる資料においても明らかである。

其行曲治。其養曲適。其生不傷。夫是之謂知天。故大巧在所不爲。大智在所不慮。所志於天者。已其見象之可以期者矣。所志於地者。已其見宜之可以息者矣。所志於四時者。已其見數之可以事者矣。所志於陰陽者。已其見知之可以治者矣。官人守天。而自爲守道也。

即ち、荀子は人間の天に対する認識を、はっきりとした形となって現われ、人間が利用できるものを認識することに限定しているのである。そして、その制限を越えて、不可知な天までも認識しようとすることは、「官人」、即ち譬などの占いを専門的に行なう役人の務めであるとして否定する。荀子は、あくまでも現実的・功利的立場に止まろうとしているのである。従って、いかに荀子が人間による自然の利用を強調したとしても、所詮その思想は、自然科学になり得るような性格を本来備えていなかった。このことは、

傳曰。萬物之怪書不説。無用之辯。不急之察。棄而不治。

とあるように、荀子が自然科学に必要な要素である「無用の弁」や「不急の察」、つまり功利を越えたところにある原理の追及を否定していることから明らかである。

荀子がここまで神秘思想・神秘的天人相関を否定し、努めて天を無意志の存在であるかのように表現しようとする動機は、一体何だったのだろうか。荀子が非十二子篇、あるいは解蔽篇において、他の思想家に対して激しい批判を試みていることを思い起こせば、それは、当時の思想界の主流をなしていた神秘思想・神秘的天人相関思想に対して反論を加える点にあったと推測される。戦国末期においては、例えば鄒衍に代表される陰陽家、黄老道、あ

るいは子思・孟子系の儒者が、しきりに神秘思想・神秘的天人相関思想を説いていたのである。⁽⁴⁾

もちろん、荀子はこうした同時代の思想家たちを批判すると同時に、彼らの思想から多くのことを撰取している。特に墨子の非命論、あるいは老子の道からは、強い影響を受けたものと考えられる。即ち、人為によって人間の禍福吉凶が決定されるとする荀子の主張には、運命を否定し、人間がその独自の努力によって生きることと説いた非命論の影響が濃いと思われる。また、荀子の天は、実は万物を主宰していないながら、あたかも主宰していないかのように表現されている点において、老子の道と共通する性格を見出せるのである。従って、「天人之分」自体は荀子独自の主張であるとしても、それはいわば戦国期の思想的発展の成果の上に成立した思想だったのである。

結 語

天論篇における荀子の天は、表現上は意志を持たぬ単なる自然現象であるかのようなようである。しかしながら、実はそれは人間の生存を根底において保証し、また人間のあるべき理念型を規定し、更にその規定からの逸脱を禁止し、かつ逸脱した者に懲罰を下す主体であり、その実相は、上天・上帝に外ならなかった。従って人間は、天による統治、即ち人為によって禍福吉凶が決定されるといふ、天によって設定された人間界内部の因果関係の枠組に服従する形で、天によって規定されたその理念型を順守して活動する限りににおいて、自己完結的に人間社会の内部で生存し得ることが保証されていたに過ぎない。故に、天に対する人間の主体的働きかけを強調し、天に対する人間の独自性を主張するかに見えながら、実は荀子における天は、依然として人間の当為の根拠として君臨していたのである。

しかし、神秘思想・神秘的天人相関が主流をなしていた当時の思想界の大勢に抗して、それらを否定しようとし

た荀子には、自説が神秘的天人相関思想ではないことを強調する必要があった。そこで荀子は、天を世界の主宰者と考えていながら、天論篇においては、単なる自然であるかのように意図的に表現したのである。従って、天論篇の論述形態を額面通りに受け取って、荀子における天の実相を直ちに単なる自然と解釈すべきではなからう。

と同時に、荀子の天を理法的存在と捉えるべきでもない。確かに、世界のあり方を規定する上天・上帝の意志は、人間にとって理法のごとき規範として作用する。しかしそれは、天の実相そのものが理法であることを意味しない。

そもそも荀子は、理なる語を、世界を主宰する形而上的理法といった意味で用いてはいない。彼が理なる語を用いる場合は、具体的には道理・理論・礼等を指すに止まっており、形而上的存在といった高い次元の意味は込められていない。既に戦国末期の思想界においては、『韓非子』解老篇、あるいは黄老道関係の資料である『経法』などに見られるように、人間に対する規範として機能する形而上的理法を理と表現することが広範に行なわれていた。にもかかわらず、荀子が理なる語を用いつつ、そこに形而上的理法としての意味を込めない現象は、荀子が世界を主宰する形而上的理法を措定する立場を敢えて取らなかつたことを傍証するものであろう。そしてそれは、天の理法の強調に、神秘的天人相関に赴く可能性の強いことを、荀子が危惧したからでもある。

荀子の世界観が、結局、上天・上帝が世界を主宰するというものであったということは、「天人之分」を唱えながらも、荀子が根底においては依然として儒家の伝統的理念に依拠していたことを示している。だがその一方で、荀子は孔子や孟子の時代に比較して、より理論的に整備された天人相関の巨大な潮流に対抗しなければならなかった。そうした対抗意識が、上天・上帝が人間界を直接統治するといった単純な形態ではなく、複雑な構造を備えた形での神秘思想・神秘的天人相関の否定として表われてきたと考えられる。もっとも、そのために彼の思想全体は

複雑にならざるをえないと同時に、その内部に多くの矛盾を含む結果となった。ここに、漢代以降、荀子の「天人之分」の主張がほとんど受容されず、神秘的天人相関思想が思想界の主流となつていった原因が存在していると思われるが、この点に関しては今後の課題としたい。

注

- (1) 以下、『荀子』の引用は、王先謙の『集解』本に依る。諸家の説に基づき、適宜字句を改めた箇所があるが、紙幅の都合上注記を省いた。
- (2) 嚴密にいえば、荀子は、①へ人格神的天である上天・上帝、②へ陰陽・四時・日月・星辰等の自然的存在物、③へ②の周期的な運行、④へ③に示される一定の理法、⑤へ④の持つ作用・働き、⑥へ⑤の結果を総合的に天という概念で指しており、個々の論述に依りて力点に差異が見られる。本稿においても、力点の置き方に変化があることを予め断つておく。
- (3) 「郊者并百王於上天而祭祀之也。」(礼論篇) 「夫天生蒸民。有所以取之。」(榮辱篇) 等。
- (4) 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第十九卷、一九八五年)、「道家思想の起源と系譜(上・下)——黄老道の成立を中心として——」(島根大学教育学部紀要第十四・十五卷、一九八〇・八一年) 参照。

(大学院前期課程修了・弓削商船高等専門学校専任講師)