

文化の中の自然 VII

— 荀子「天人の分論」と西洋の「自然－文化二分論」 —

西尾 一知衛

Nature in Thought VII

— Xun Zi's Theory of "Heaven·Human Demarcation" and the "Nature·Culture Dichotomy" of the West —

Kazuchiei Nishio

キーワード：荀子 Xun Zi、天人の分 heaven·human demarcation、自然観 view of nature)

はじめに

「亜聖」といわれる孟子におくれること六、七十年と考えられる荀子は、儒家の中で「異端」と位置づけられている。孟子のように、理想とする王道政治を実現せんと諸国を遊説して回ることもなく、荀子は生涯を学問と著述と教育に捧げた。その門人のなかに、法家の韓非や、儒学者にとっては不倶戴天の敵である秦始皇帝の宰相であった李斯がいたということも「異端」とされる理由となったであろう。孔子の正統を継ぐと称えられる「亜聖」孟子の「性善説」を「是れ然らず」（これはまちがっている）と真っ向から否定して「性悪説」を唱えた点も「異端」の理由であろう（「孟子曰わく、人の性は善なりと。{これに答えて}曰わく、是れ然らずと」）<sup>1</sup>。だが、荀子が「性悪」を言うのも、人が正しく善く生きるには修養や教育という「人為」（これを荀子は「偽」と呼ぶ）が重要だと主張するため、そこでは儒家の正統につながっている。

荀子が儒家の伝統に画然と背くのは、その「天人の分」という思想においてである。ここで荀子は、道徳や善の根源を「天」の絶対的正・善にもとめる儒家の思想から別れる。天の働き（天職）と人の営為はまったく別個のもので、両者のあいだにつながりはないと断じたのである。

「天の行動は恒常的で、聖帝堯が居たからとか、暴虐の桀王が居たからという理由で、変るものではない」

「雨乞いして雨が降るのはどうしてか？雨乞いしないのに雨が降ると同じだ」

「星が墜ち、木が鳴る。国中の人々が『これはいったいどうしたことか』と騒ぐ。私は言う、こんなことに意味などないと（曰わく、何も無きなり）」

こういう小気味良い文句が『荀子』「天論篇」には溢れている。<sup>2</sup>

天の職分と人の職分とは断絶していると考え、天の宰領下にある自然に対して、人は人の職分の範囲で働きかけるべきだと、荀子は説いた。旱天に雨乞いするより溜池を造れ、豊作を天に祈るより普段から余剰の穀物の貯蔵に心がけよと言うのである。

天・人を分けたというのは、人間と天の宰領下にある自然とを分けたことでもある。東洋の思想の特徴は神（性）・自然・人を連続しているものとして考える点にあり、西洋のそれは断絶しているものとして思考すると指摘されるが、荀子の天人の分論は、この点で東洋思想の中では特異であり、興味深い。荀子のこの考えは、西洋の「自然－文化二分論」（nature·culture dichotomy）と近いのか、それとも、異質だと

すればどこで異なるのか。この問題意識をもって、両者の論点を整理し追ってみたい。

## 第一章 荀子の時代と思想

『史記』は「孟子荀卿列伝第十四」に、荀子の伝記を載せるが、その記事はわずか数行、字数にすると二百に足りない。その記事が伝えるのは、荀子が趙の出身であること、五十歳（十五歳だという説もある）で齊に遊学し、列大夫として厚遇されたが、讒言に遭い、楚に赴いたということ、春申君により蘭陵の県令に任ぜられたが、春申君が死ぬと、官を免ぜられ、そのまま蘭陵に隠棲し、数万言の書を著し、そこで没したということ、などである。

楚の宰相であった春申君が内紛のため殺されたのが紀元前 238 年であるから、生没年不詳とはいえ、荀子が生きた時代は、前四世紀末からの一世紀の間で、辺境の後進国であった秦が強盛となり、東方の六国を侵し、支配下に収めていった時代である。長寿と考えられ、始皇帝による中国統一（前 221 年）近くまで生きたのではないかといわれる荀子は、戦国末期の混乱期に生きた。

荀子の自然観は「天論篇」で述べられる。儒家の考える「天」は、人間を含め万物を主宰する絶対的な存在で、人の行動や国の政治に正邪の判定を下し、賞罰を与える有意志的存在である。こういう考えは儒家特有のものではなく、「星墜ち木鳴る」という奇怪な現象が起こると「国人」が皆恐れるというのは、人々が怪異な自然現象に、“人を超えた存在”の何らかの意志を認めるからである。儒家はその存在を「天」と名づけ、それに道徳的理念的な性格を付与した。荀子は、人の行為に対して天が反応するという思考（天人相関説）をまず切り捨てた。

「天行、常あり」

「日月星辰の循環は聖王禹の時も暴君桀のときも同じだ」

「穀物の生育繁茂も禹と桀との世で同じであった」<sup>3</sup>

言わんとするところは、自然の運行や現象と人間の行為とは全く断絶しているということである。天は独自に環歴するのであって、人界の出来事に影響されることはないとは断じている。

天と人との間を截断して、問題となるのは道徳や善の根拠である。『書経』に「天は有徳に命じ・・・有罪を討ず」<sup>4</sup>という。徳の高い人間を任命して治世に当たらせ、罪あるものは罰するというので、人間の行為を閲し道徳基準をもって裁く「天」が語られている。儒教の天命説はこういう「天」の観念が基礎にある。徳行人・君子の楽しみの一つは「仰いで天に愧じ」ないことだと孟子はいつている<sup>5</sup>。このように、儒教の考えでは、人倫の根源は天にあり、天道にかなう行為が善であり、徳行であるとされる。

天と人は分際を異にするから両者に関連はないと主張するとき、荀子は彼の唱える道徳の正当性を何処にもとめているのか。荀子はここで「貫」という観念を提示し、道徳礼義の支柱とする。時の試練、歴史の審判に耐えて表（標・しるし）として生命を保ち続けたものである。「百王の変うること無きものは、以って道貫と為すに足る。一廢一起もこれに応ずるに貫を以ってせり。貫を理むれば乱れず、貫を知らざれば変に應ずることを知らず。貫の大体は未だ嘗て亡びざるなり」<sup>6</sup>

<古来、多くの王たちが変えずに保ってきたものは「道貫」（基準）としてよい。歴史の興廃もこの基準に依じて起きた。基準を正しく保てば国は乱れず、この基準を理解していないと変化にどう対応していいかわからない。基準の大体（あらまし）はいまだ亡びたことがない。>

上に言う「道貫」は政治・治国の基準であるが、道徳礼義の正当性も「歴史的」に根拠付けられている。

「問う者曰わく・・・礼義はいかにして生ずるやと。これに依えて曰わく、凡そ礼義なる者は是れ聖人の偽より生じ・・・聖人は思慮を積み偽故を習い、以って礼義を生じて法度を起こす。」<sup>7</sup>

「礼はいづくより起こるや。曰わく、人は生まれながらにして欲あり。欲して得ざれば即ち求めなきこと能わず。求めて度量分界なければ即ち争わざること能わず。争えば即ち乱れ、乱れば即ち窮す。先王はその乱を悪（にく）みしなり。故に礼義を制（さだ）めて以ってこれを分かち・・・」<sup>8</sup>

人には欲があり、その欲を満たそうとして相争

うので、社会が混乱し行き詰まってしまう。こういう状態を正すため、聖人・聖王は熟慮を重ね（人の作為＝偽である）礼義法度を制定したという、いわゆる聖人制礼説を荀子は説く。「聖人」とはその言動・業績により歴史のなかでそういう評価が確定し廃れなかった人物で、その人が制定した礼義法度も歴史を貫通し廃れなかった。この「歴史的」事実が、礼義の正当性の証拠となると荀子は考えている。価値の根拠を超越的存在や観念に求めないという点では、合理的・現実的な思考だといえる。だが、歴史が支える正当性はせいぜい「今までのところ正当であった」という限定付きのもので、宗教的・哲学的な絶対・普遍の真実性とは違う。

金谷治が「荀子における聖人制礼説の根拠は薄弱で、そのことは心についての説明の弱さと関連して、聖人そのものの権威根拠を弱いものにしてきた」<sup>9</sup>と論ずるのも、荀子が、礼義道徳という本来普遍的でなければならない価値の根拠を、＜歴史的＞に求めたからである。とはいえ、荀子は礼義法度を「偽」（人為）の所産と考えたのであるから、その権威・価値も、人為によって証せられる＝人の幾時代にもわたる経験に試され、正しさを実証されてきた、という点に求めざるを得なかった。

## 第二章 荀子の自然への対し方

荀子は人を天に宰領される自然から切り離れた。自然を客体化したと言ってよい。では、客体としての自然を人間の前に置き、その本質の探究に踏み出したか、あるいは探求に踏み出すよう説いたかという、そういう考えはまったく持っていない。むしろ、逆に、自然への探求は「天職」の領分を侵すことであり、人の為すべきことではないと否定している。

「為さずして成り求めずして得、夫れ是れを天職と謂う・・・(このような天の仕事に対しては、いかに優れた人間であっても)慮を加えず・・・能を加えず・・・察を加えず、夫れ是れを天と職を争わずと謂う。

「其の事を見(あらわ)さずして其の功を見ず、夫れ是れを神(しん)と謂う。皆な其の以って成る所を知るも其の無形を知る莫し、夫れ是れを天功と謂う。唯聖人のみ、天を知ること求

めずと為す。」<sup>10</sup>

（人が何もせずとも出来上がり、人が求めていないのにそこにある、これを「天職」（天の仕事）という。こういう天の為すことに対しては、どれほど優秀な人間であっても、思慮を加えたり、能力を振るったり、洞察を加えたりしない。これを天と職を争わないというのだ。

どのように為すかは頭わず、結果のみ頭わず、これを神妙（な働き）という。人は形に現われたところは知るが、形に現われない働きそのものを知ることはない、天の功績とはこういうものだ。それが分かっている聖人だけが、天の働きを知ろうと求めることがない。）

「天と職を争わず」「天を知ること求めず」というのが、聖人の天への対し方＝自然へのそうであるべき対し方、である。

「学は礼に至りて止まる」

「礼の敬文と楽の中和と詩書の博きと春秋の微なると、天地の間に在る者畢（つく）せり」。<sup>11</sup>学や知は止（とど）まるべきところがあって、それを知っているのが聖人である、と荀子は繰り返し述べている。「天地の間」に在るものが人間の営為（＝働きかけや学問）の対象であり、天地そのもの＝自然、は考察範囲の外にとどめておかなければならない、と。学ぶ対象は礼と楽、『詩経』『書経』の博い知識と、『春秋』にこめられた孔子の思想とで尽きる、と。

言ってみれば、荀子は自然界と人間の世界を分けて対置させておいて、あらためて自然界に背を向け、彼の考える人間の世界（「天地の間」）に考察を集中させたのである。だが、人間は自然的存在でもあり、東洋の思想は儒教を含めて、人間の本質論にそれを取り込む。荀子にあっては、人間の自然性は「性」と呼ばれ、それは放置すれば人を放恣・淫逸に向かわせる。性は悪とする所以である。その性を「偽」によって矯め制し、礼義に合致させるのが人の職の最大の務めなのだというのが、荀子の主張である。

異端といわれるが、人間や秩序、政治への専一的なこの関心は、儒教の伝統を厳格に継いでいる。そう思って、「天地の間に在る者」を見直すと、挙げられた「礼・楽・詩書・春秋」は、占いと予言の書『易経』を除いた「六経」に含まれる書名と重なる。儒家の古典中の古典であ

る。荀子は、儒家の掲げる学問分野で「天地の間に在る者」は覆い畢（つく）されていると考えたことになる。

### 第三章 nature-culture dichotomy

“Nature”を西洋の思惟がどう捉えてきたか、その跡をたどるのは超人的な探求になるし、且つ膨大な量の作業を必要とする。そういう精緻詳細な論究があったとしても、なぜ荀子は自然探求の入り口の前で立ち止まったのかを考えようとするこの小論の目的には合わない。西洋の自然に関する論説を概観した Kate Soper の要約を示して考察の出発点にしたい。

In its commonest and most fundamental sense, the term ‘nature’ refers to everything which is not human and distinguished from the work of humanity. Thus, ‘nature’ is opposed to culture, to history, to convention, to what is artificially worked or produced, in short, to everything which is defining the order of humanity.<sup>12</sup>

(もっとも共通していて、且つもっとも基本的な意味において、‘自然’という語は、人間的でなく、そして人間の作りだしたものから区別されたあらゆるものを指す。かくして、‘自然’は、文化に、歴史に、慣習に、人工的に手を加えられ、あるいは生産されたすべてのものに、対立させられる。つまり、‘自然’は、人間性の領域を明示するあらゆるものに対立させられるのである。)

荀子の「天人の分」論を見てきた我々には、上述の説明は何ら荀子と異なる特徴を示すものではない。Soper が 5 世紀には確立していたという “Nomos” (ノモス:「文化的慣習、あるいは社会的に成立した基準や法」と) “Physis” (フィジス: 自然的に決定されるもの) を区別する思考<sup>13</sup>も同様である。

異質な思考が見え出すのは、たとえば Soper が引く中世スコラ哲学のテキストのなかの次ぎのような文章においてである。

As man is made for the sake of God, namely, that he may serve Him, so is the world made for the sake of man, that it may serve him.<sup>14</sup>

(人間が神のために、すなわち神に奉仕するた

めに作られたのと同様に、世界は人間のために、つまり人間に奉仕するために作られた。)

世界（ここでは物質的世界＝自然）は人間の利用に供せられているという考えは、言うまでもなく旧約聖書の創世記にある、神は人間に地とあらゆる生き物を治めよと命じたという記事に由来する。一方、荀子にとって自然はあくまで天の分に属すもので、人は己の生計と社会の維持に必要な物を得るため、それに働きかけるにすぎない。

自然は人間の利用に供せられているという意識は、スコラ哲学を批判し、科学革命を担った思想家や科学者（両者はしばしば重なる）にも明確に自覚され、また主張された。科学革命がもたらした、人間の自然に対する意識のラディカルな変化について、Morris Bergman は次のようにまとめている。

「17 世紀を通じて、西ヨーロッパは現実 (reality) を知覚する新しい方法を考え出した。もっとも重要な変化は、質から量への、Why から How への移行である。ホワイトヘッドが言ったように、かつては、生命を持ち、それ自身の目標と目的を持つとみられていた宇宙は、いまや、自動力を持たず、終わりなく、また意味もなく周回する物質の集合体となった・・・原子論や数量化、自然を自己から切り離された、一つの抽象と見なす意識的な行為、これらすべてが、ベーコンが科学の真実の目標と宣言した可能性、つまり (現実の) コントロール、への道を開いた。」<sup>15</sup>

ここに描かれた科学的自然観は特殊なもので、東洋の伝統的思惟とも、西洋の中世までの思惟とも異なる (もっとも、自然が人間の用に供されている、と考えるところは共通するが)。自然をそれ自身の生命を持たない物質世界と見ていくこと、それは数量的、元的に捉えられると考えること、自然の研究の目標はそのコントロールにあること、などが異質さを構成する。この自然観にとっては、「自然の一部としての人間」(man as a part of nature) という考えなど “romantic claptrap”(空想的な、無内容な言葉) にすぎない。<sup>16</sup>

第四章 近代科学の成立をめぐる

西洋における近代科学の成立はどう説明されるのであろう。強調される要素に、人間を地の支配者に据えたキリスト教の教義の影響がある。この考えが、もう一つの、神は自然を人間の用に供したという教義と相俟って、自然の支配と有効利用という観点に人間を立たせて、自然に対峙させたと論じられる。

古代ギリシア文化の合理的精神と科学的探究精神が、ルネサンス以後再興隆し、その結果進歩した科学的知識が、「神の言葉から」自然現象を説明する教会のスコラ学を批判する過程で、「事物から」の究明を掲げる近代科学を誕生させた、とも主張される。

古典ギリシアの合理精神のみならず、古代ギリシアがもった”scientific community”(科学者集団と訳される)の伝統をヨーロッパが継いだ点に、大きな意味を与えるクーンのような科学史家もいる。

「有史以来いかなる文化も、技術、芸術、宗教、政治構造、法律などを持っている。その文明の諸相は、西洋文明と同じく発展してきたものである。しかし、古典ギリシアの後継者となった文明だけが、科学の萌芽以上のものを持つに至った。科学知識の体系は、最近四世紀のヨーロッパの産物である。他のいかなる場所、いかなる時代においても、科学を生産するこの特殊な集団を養成しなかった。」<sup>17</sup>

このクーンの観点から見れば、17世紀の「科学革命」の時代に、ベーコン、デカルト、ガリレイ、ニュートンなどの才能がいつせいに現われたのは、決して僥倖などではなく、創出された新しい「パラダイム」のもと、この「科学者集団」がそれぞれの分野で知の再構築に取り組んだ結果であることになる。

西洋に特殊な社会経済的・歴史的条件が近代科学の誕生を準備したという議論もある。ルネサンスから大航海時代を経て、一気に拡大したヨーロッパの経済・商業活動が、さらなる生産力の増大を求めて、産業的有用性(industrial utility)を持つ知識・技術の発展を、つまり近代科学技術の発展を、後押ししたのだという。この議論の弱点は、ジョセフ・ニーダムの研究が指摘するように、生産技術に直結した実用的科学知識の進歩は、中国において最も顕著に見

られるということである。

おわりに

中国文明にも科学的知識の蓄積と発展があったことは、ニーダムの大著『中国の科学と文明』が明らかにしている。その知識はルネサンスに先立つ15世紀間は、西洋文明よりはるかに先んじていた。<sup>18</sup>だが、近代科学・技術はヨーロッパ以外では発展させられなかった。その原因について、ニーダムは「まだ、これから明るみに出てきて、説明の重い重荷を負うかもしれない、具体的な地理的、社会的、経済的条件や構造のほかにも、吟味してみるべき別のイデオロギー的要因が、まだ残っている」と述べ、自身の解釈を提出しないている。<sup>19</sup>

荀子は客体化した自然に、意志的に踏み入らないことを正しいとした。人間・社会・政治を考察の対象に据えるという儒家の伝統は、自然に踏み入らぬという能動的決断を説明しない。

前に引いたが、荀子によれば、天の働きは「神」であって、「事を顕わざずして功のみを顕わす」のである。結果だけを示し、過程は見せない。そういう天の働きを人間が知ろうとしても不可能だと荀子は言っているのだ。可能なことと不可能なこととの境を知って、可能なことに力を尽くすのを優れた人間(至人・聖人)と謂う、と。

では、この不可知の天が、人にとって異変と感じられるような現象を現わしたとき(「星墜ち、木鳴る」)、それでも「これを怪しむは可なるも、これを畏(おそ)るるは非なり」<sup>20</sup>と泰然としていられるのはなぜか。それは「天に対する無限の信頼、天に対する楽観主義を前提にした、天への無関心」<sup>21</sup>のためだと思われる。

この楽観主義は、やはり天地人(=神性・自然・人)がつながっている、あるいは“全体”を構成しているという意識から来るものと考えられる。

「天に其の時あり地に其の財ありて人には其の治あり、夫れ是れを能く参なりと謂う。」<sup>22</sup> 天は四時を調べ自然は産物を出だし人は礼義を以って天下を治める、これを天地と能く並ぶ(参)という。天地人、三者がそれぞれの職を全うすればすべてが調和するのである。荀子は

天＝自然を人間の領界から分立させたが、それは西洋の思想のように完全に「他者」として断絶したのではない。<sup>23</sup>天地人を包摂する全体(コスモス)の存在は、検証する必要もない前提として観念されている。<sup>24</sup>

人間界は、この予定調和的な全体の一部であり、人間は自然と「性」を通じてつながっている。こういう‘holistic’な観念が、儒家の「合理主義」を規定していると Max Weber は考える。*The Religion of China* (『中国の宗教』)の終章で、ウェーバーは儒教とピューリタニズムの合理主義を比較して次のように言う。

Completely absent in Confucian ethic was any tension between nature and deity, between ethical demand and human shortcoming . . .

Confucian rationalism meant rational adjustment to the world; Puritan rationalism meant rational mastery of the world.<sup>25</sup>

「儒教倫理には自然と神性、倫理的要請と人間の短所 . . . の間に、(ピューリタニズムにあるような)緊張が完全に欠けている」とウェーバーは指摘する。緊張の欠如は、自然・神性・人性の間に連続の意識を持っているからである。人間にとって自然も天も、完全な「他者」としては現われない。ピューリタニズムにあつては、神が、自然や世俗を超越した倫理的要求を人間に与える。その倫理は人間の自然性を完全に排除したものである。こういう観念のもとでは、人間は完全な他者として自然に臨む。

「儒教的合理主義は世界(自然・社会を含んだ人間の外的環境と読んでいい筆者)への合理的適合を意味した。ピューリタンの合理主義は世界の(外的環境の一筆者)合理的統御を意味した。」

「天地は生の本なり . . . 天地なければ悪(な)んぞ生まれん . . . 故に礼は、上は天に事(つか)え下は地に事え . . . 」<sup>26</sup>

天地、祖先、君師、三者合して人の生を安らかにするのである。この全体への信頼があつて、荀子は自然(天の分)探求の扉を閉ざし、人為＝偽(人の分)の探求に「日々に切磋して舎(お)かず(休まず)」と邁進できたのである。

## 注

- 1 『荀子』下「性悪篇第二十三」金谷治訳注、岩波文庫(1962年)199頁
- 2 同上 「天論篇第十七」30頁・40頁。ただし訳文は筆者が変更を加えている。
- 3 同上 29頁、35頁。訳文は筆者が変更を加えている。
- 4 『書経』「阜陶謨」(『詩経国風・書経』世界古典文学全集2 筑摩書房 昭和44年)262頁
- 5 『孟子』「尽心章句上」(『大学・中庸・孟子』世界古典文学全集18 筑摩書房 昭和46年)298頁
- 6 『荀子』下 既出 42-43頁
- 7 同上 「性悪篇第二十三」195頁
- 8 同上 「礼論篇第十九」81頁
- 9 金谷治『中国古代の自然観と人間観』(『金谷治中国思想論集上巻』平河出版社 1997年)155頁
- 10 『荀子』下「天論篇」既出 31頁 引用に続く訳文は筆者が変更を加えている。
- 11 『荀子』上「勸学篇第一」既出 15-16頁
- 12 Kate Soper, *What is Nature?* (Blackwell, Oxford UK & Cambridge USA, 1995) 15頁
- 13 同上 37頁
- 14 同上 23頁 なお、Soperはこの文章を他の著作から引用している。
- 15 Morris Berman, *The Re-enchantment of the World* (Cornell Univ. Press, 1981) 45-46頁
- 16 同上 46頁
- 17 トーマス・クーン『科学革命の構造』中山茂訳 みすず書房 1971年 189頁
- 18 ジョセフ・ニーダム『中国科学の流れ』牛山輝代訳 思索社 昭和59年 182頁
- 19 同上
- 20 『荀子』下「天論篇」既出 37頁
- 21 浅野裕一『古代中国の文明観—儒家・墨家・道家の論争—』岩波新書 2005年 81頁
- 22 『荀子』下「天論篇」既出 31頁
- 23 Soperは、自然を人間性への他者性と捉える概念(conception of nature as ‘otherness’ to humanity)が、ヨーロッパの自然観の根本的な特徴だと指摘する。Soper 既出 15頁
- 24 「天と地と合して万物生じ、陰と陽と接(まじ)わりて変化起こり、性と偽と合して天下治まる」などの言説は、‘holistic’な観念を下地にしている。『荀子』下「礼論」既出 102頁
- 25 Max Weber, *The Religion of China* (The Free Press, 1951) 235頁 248頁
- 26 『荀子』下「礼論」既出 85頁

## 付記

人は、不可知の天職について心を勞することなく、人為の考究に専念すべきだというのが荀子の立場だが、そうであるなら孔子のように「怪力乱神を語らず」「四時行なわれ、百物生ず」とだけ言って、とりたてて「天論」を著わす必要はなかったのでは、と考えることもできる。

『史記』「孟子荀卿列伝」は、時の為政者達が政治の大道を行かず、「巫祝」（神に仕える者）の言に惑わされ、凶兆瑞祥に大騒ぎするのを、荀子が「嫉（にく）んだ」と記している。戦国末期のこの本末転倒の政治状況が、荀子をして「天論」を書かせた、あるいは書かせるのに大いに与ったのであろう。