

中国文明における帝と天の観念の展開—その思想史的考察—

吉 永 慎二郎

(一) はじめに—中国文明への視座—

19世紀初頭に始まったユーラシア的規模での出土文物や考古学的検証の波は20世紀にはその東端の東アジア世界にも及び、殷墟の発掘に代表される画期的な成果をもたらした。これらの成果を踏まえ、さらに近年にいたる中央ユーラシア地域や中国各地とりわけ長江流域などにおける幾つかの特筆すべき考古学的発見⁽²⁾によって、中国文明を見る視座は大きく変容しつつあると言えよう。端的に言えば、中国文明を他の文明から孤立的かつ自生的に形成されたとする従来の見方からユーラシア的規模での文明の伝播と相互的連関においてその形成と展開を把握しようとする見方への視座の重心の移動がそれであると言えよう。もとよりこれは中国文明の独自性の否定に短絡するというよりも、その文明の形成と展開におけるユーラシア的連関性と中国的独自性の分析と解明を促すものであり、これを通して中国文明のよりアクチュアルな把握に資することとなるものと言えよう。

ユーラシア的規模での文明の伝播の連環の中において従来から把握されてきたのは、麦の栽培や青銅器や戦車(馬車)や彩陶等の製作と使用であるが、近年の考古学的知見からすると文字や天文学や宗教的観念の伝播の可能性といった問題が取り上げられなければならないであろう。また、このような西方からの文明の伝播という視点とともに、近年の考古学的知見が明らかにしたのは中国文明を黄河文明に始まるとする従来の理解への根本的な修正である。即ち稲作文明としての長江文明の先行的存在の確定は、中国文明が西北遊牧系文明と東南農耕文明という二つの基層文明からなるという仮説を裏付けるのみならず、さらに東南農耕文明の相対的先行性や、西南シルクロード(インドーミャンマーー雲南ー四川)や海の道などを利用しての長江流域における西方系文明と農耕文明との融合が推定されることなど、むしろ中国文明の揺籃期を長江文明に求める視点が次第に有力となりつつあると言ってよいであろう。

文字の伝播の可能性については、BC3100年頃のメソポタミアのウルク文字、BC2500年頃のインダスの象形文字、BC1400~1100年頃の殷墟の甲骨文字という時系列的な東漸の様相が見られる。また加えて、ウルク文字には既に漢字の造字法である六書の原理(指事、象形、会意、形声、転注、仮借)に相当する用法が確認されることなどから、メソポタミア発の文字が東方に伝播して行ったものが殷において甲骨文字として中国的展開を遂げるとの仮説には相当の合理的根拠が存するものと考えられる。

天文学についても十干十二支の12進法や60進法による暦日の記述法や星座の名称などをめぐって、中国古代天文学や暦学の西アジア起源説が提示され、種種の論争がなされて来た。その中国独自起源説は、例えば干支の概念の起源を結局は解明しえていないことに象徴されるように、ユーラシア的規模での伝播の連環の波においてこれを説明する仮説の包括性と合理性には及ばないと言えよう⁽³⁾。

そして、宗教的観念については天の問題が挙げられよう。周知のように中国文明の最高神格としての天の観念は殷の時代には未だ成立していなかったのである。即ち、殷の最高

神格が帝であるのに対して、周においては天が最高神格として王権の正統性を弁証する中心概念として登場する。ここにもやはりユーラシアの規模での伝播の連環の波においてこの問題を考察するという視座が求められるであろう。

さて、文明の伝播という事態はいかにして進行するのであろうか。伝播はある文明圏から他の文明圏へと進展し波及するものであるから、文明圏相互間の接触や交流や融合という事態が想定される。常時における接触や交流は交易においてなされ、さらに文明圏の間の衝突や征服という非常時には戦争という事態を伴う。後者の場合には勝者は敗者を征服し相互の文明は交流から融合へと向かうことになる。文明の伝播はこの交易と戦争という二つの様態において時に漸進的に、時に急激に進展することになるものと理解される。

殷から周への王権交代という事態は、後世の孟子らによる理念的粉飾によって語られる平和裡の王権交代ではなく、内戦を介しての周による殷系部族の征服という事態によって実現したものであることは、尚書(その真古文尚書)や史記の記述から窺えるところである。しかして、殷から周への王権交代は殷系の土着的農耕文明(南方の長江流域の稲作文明をルーツとし後背地とする)⁽⁷⁾と周系の西方遊牧文明⁽⁸⁾という二つの異文明の融合という事態を生み出すこととなったことは夙に指摘される所である。

特に思想的観点からする中国文明の成立は、この殷周の王権交代即ち殷周革命によってもたらされた西北遊牧文明と東南農耕文明の融合というこの周王朝の成立を以て原理的構造的に確立したと言ってよいであろう(但し厳密には遊牧系と農耕系の融合という文明形成の事態はこれに先行して幾度か繰り返されたであろう)。そしてこの中国文明の成立に深くかかわる宗教的観念こそが「帝」及びそれを凌いで登場した「天」にほかならない。

我々は中国文明における帝や天の観念の展開を考察するにあたって、上来のようなユーラシアの規模での文明の伝播や長江文明の存在、そして西北遊牧系と東南農耕系の融合という文明形成の構造、などの視座をその前提として踏まえておく必要がある。

そのうえで、小稿において論及せんと意図するところを予め要を取って述べれば、中国文明の成立に際してのこの東南農耕系と西北遊牧系の両文明の融合という事態は、特に思想的視点からすると、両文明の「帝」と「天」という最高観念に象徴される所の世界観の転換およびその併存と拮抗という構造として中国文明の思想的特質を規定して行くことになったのではないかという理解である。そしてその際に、帝の観念が象徴する世界観を地下型他界観、天の観念が象徴するものを天上型他界観として特徴的に把握しうるのではないか、との仮説を提示する。その上でこれらを基礎にする二つの世界観の展開を思想的脈絡において検討せんとするものである。

(二) 殷における帝の観念とその世界観

ここでは殷における帝の観念とその背後に在る世界観について、殷墟卜辞研究を中心とした先学の考究を参照しつつ検討を加えてゆきたい。

赤塚忠は、殷の多神教的体系の頂点に立つものが帝であるとしたうえで、「殷代の上帝崇拜には注意を要する一つの特色がある。それは、卜辞に見る限りでは、上帝が祭祀の直接的な対象になっていたことを明示しているものがほとんどないことである。令雨・令風・降暵・降禍・征伐の祐護・作邑の聽許など、帝の意志に関することは卜問され、しか

も王がそれを豫知するのであったが、上帝に年を祈り、雨を乞い、風を寧め、嘆（ひでり）を止め、征伐の祐護を求めているようなト辞例はない。」⁽⁹⁾とし、そして「殷の先公・先王・高祖・河・蚩、王朝の祭典に編入された諸族の神、巫先などは、上帝の降雨・年の保障などの権能を分有しており、これらが祈願・供饌の対象となっていたことである。これらの諸神は、上帝の五臣に準ずべき位置にあった。しかも帝がその権能を行うには、これらを⁽¹⁰⁾ 欠き得ないものとしていた。それが殷代の多神教の本質であったとしなければならない。」とする。

一方、島邦男は「ト辞に於ける□字の用例を検するに祭祀の対象とされてゐる「□」には次の如く「祖神」を謂ふ場合と、「上帝」を謂ふ場合とがある」とし、「□」は第一期には祖に當る祖丁、第二期には父に當る武丁、第三期には祖に當る武丁を謂ふ」とする。そして、ト辞の「□」は「□丁（丁は示つまり神）」また「丁□」とも称されているが、この「□と帝とが通假されて居り」また「□丁は帝の別称として用ゐられているから、□・□丁は帝に外ならない。」⁽¹¹⁾として、帝への供牲による祭祀や祈雨の雩祀がなされている例などを指摘している。妥当の合理的推論として傾聴すべきであろう。

島の指摘によれば、帝は祭祀の対象となり、しかも□は丁（武丁）と帝を示す字であるから、帝が殷の祖霊と深く結び付いたシャーマニズム的（したがって人格神的）神格の觀念であることが窺われる。帝が多神教的な諸神の頂点に立つものでありながら、神格としては諸神の中で最も後出のものと思われる理由はこれによって理解されよう。

他方、赤塚は「…さきに巫先について論じた際に、殷代には先王の霊が帝廷に伺候して賓遇され、その先王の意を體して王が統治に當るといふ觀念があつたことを指摘した。即ち、選ばれた王朝の祖先だけが、帝に接見することが出来たのであつて、これが『詩經』『尚書』などにいう受命の具體的な形である。」⁽¹²⁾と述べている。このことからしても、やはり帝は殷王の祖霊と密接に関連する神格でありしたがって人格神的存在として觀念されていたことが窺えよう。

さらに、赤塚は加藤常賢の説を踏まえて「米（帝）は十（巫）に斜めに交差する木を加えた形であることは、一見して明白であろう。つまり帝は最大の木主の形に象つて、最大最高の神靈、上帝の意を表したのである。…。以上のように、帝の字が示・巫と同類の造字法によるものであり、且つ巫の行う祭儀が帝の崇祀と緊密な関係があることから推して考えれば、必然的に帝の信仰は巫術のそれから起こつたとされるであろう。」⁽¹³⁾としている。これによれば、巫先（先王をもその中に含むシャーマン）に類して、しかもそれを遙かに越えた至上の靈力の保持者として帝は觀念されていたとも理解されよう。

この上帝の人格神的存在については、赤塚は「上帝は天候を支配することによって、結局は、下國の命運を司り、またその命令・祐助・承認のもとに、王に四方の督察・征伐・作邑などの統治の聖務を行わせた。上帝は殷世界の最高の統治者であつた。殷の王はその意を豫知し、それを體して、それを地上で代行する者であつた。この限りでは、上帝は最高的人格的な存在者とされていた。」⁽¹⁴⁾とし、帝を殷の神政政治的統治の究極の主宰者として位置付けている。そして、このような分析を踏まえて、赤塚は「ここに自然界と人間界を統一的に支配する上帝を至上神とし、統合された諸神をその扶翼とする国家宗教を成立させるに至つた。」⁽¹⁵⁾としている。

では、このような帝の在所はいかなる場所として観念されていたのであろうか。

赤塚はこれについて「帝廷は何處に在るとされていたか。漢代の説では、『史記』天官書に「中宮は天極星なり。云々」とあるように、太一、つまり上帝の精氣の常居は北極星に在るとされていた。しかし、これは北極星が天文観測の基準であることによって、帝の居をそれに比定した説であって、殷代にその説があったとは考えられない。殷代には、諸地を巡幸して、その巡幸の地で祭典を行っていたことから推せば、帝廷の所在は知り得ないものであるか、または随時移動しているとしたのではなからうか。」としたうえで、僅かに一例ある「帝雲」を祭ることを貞うト辭のあることから、「帝は雲に乗って天界を遊行するという神話があったのであろう⁽¹⁶⁾」としている。そのうえで、「ただし、殷末頃には、それがどの位置であるかはわからないけれども、帝は天界の中央に存すると考えるようになっていたのではなからうか。なぜなら、帝乙・帝辛の時期には、…先王を一齊に祀る盛大な祭典の「衣」を行う祭宮を天邑商の公宮と称しているからである。…これを「天邑商」というのは天（天上界）に對應させる意味があったらう⁽¹⁷⁾。」としている。赤塚説では帝の在所を天上界と理解すべしとの見解と言えよう。

しかし、「天邑商」については「大邑商」の意とする解釈が通説であり、島邦男も胡厚宣や陳夢家の所説を引用して「金文の天は字はト辭に於いては「大」の意に用ゐられていて、一例も上天・天神の用例がなく⁽¹⁸⁾」としている。また「帝雲」が帝の乗る雲であるとしても、これは帝の飛翔能力を意味するものであって、これに拠って帝の在所を天上界と断ずるのはいささか早計であらう。

そもそも、帝はト辭では「帝」として記されるのが常態であり、「上帝」の記述は少数にとどまる。しかも、注意すべきはこの「上帝」の意味する所である。従来これを解するに尚書や詩經の「昊天上帝」という周以後の用語に引き当てて、上を「上天」の意として理解して来たのであるが、果たしてそれは妥当であらうか。

ここで注目したいのはト辭に習見する「下上」の用語である。周以後に「上下」と表現する概念を「下上」と表現して「下」を「上」よりも上に記述するのは、「下」が「上」よりも相対的には常態であるか、もしくはより本来的な状態にある観念であることを示唆しよう。島邦男はト辭に習見する「下上」の用語について、郭沫若「謂上天下民」、胡厚宣「上必為上帝、而下者或指地祇百神而言」、陳夢家「上指上帝神明先祖、下或指地祇」との三説を紹介し、具体的用例の検討の上から、同一内容の二辭の組み合わせ二組の例を挙げて、それぞれの「一は「下上」一は「帝」とされてゐるから、「下上」の上は帝を謂ふもの」（下線部は吉永、以下同じ）とし、「「下上」の上は上帝、下は下乙（即ち祖乙）などの祖神を謂ふものであることが解るのであって、従って右三説中胡厚宣説が略々妥當である。帝は斯くの如く第一期に於いて「上帝」と称されてゐて下神即ち祖神の上に在る神と考えられて居り、而して自然を支配し王に祐禍を降し、王はその許諾を求めねばならない至上の主宰神である。」とする。したがって島の見解に拠るならば、一義的には上帝の「上」とは諸神の上に立つ帝、即ち諸神を率いる帝の意であって、上天の意は派生的語義としなければならない。

さらに重要なことは、島の指摘する下線部の事実である。これは島の上記の解釈にも拘わらず、「下上」と「帝」とが同義であることを示すと解するのが最も自然な理解である

う。されば、帝は価値的および空間的には下と上を包含する概念であり、しかも「下上」というのであるから、帝の常態は下に在るとの認識を示唆するものと言えまいか。即ち、他の祖神と同様に下に在るのが常態であるが、上に在ることも可能であって、諸神を率いるのが帝であるとの意味に解し得よう。つまり帝はおそらくは天候支配のために時に上に在るものとして観念される一方で、その常態としては下に在るものとして観念されたのではないかと想定されるのである。

このように帝の在所とは、常態においては祖霊の在所即ち他界（あの世）と重なるものと想定され、それは上記の考察からすれば下に在ると考えられることになろう。

では、この「下」に在ると見られる殷人の他界観とはいかなるものであろうか。

まず、端的にこの問題に示唆を与えるのは、ほかならぬ殷墟の墓そのものであると言えよう。殷墟に見られる墓葬を代表する四条墓道大墓（墓室の東西南北に傾斜のある墓道が有り中央に口大底小の墓室がある形式）の幾つかの例を見てみよう。HPKM1001（侯家荘、第一〇〇一号大墓）の場合は、墓室の上口は南北18.9m、東西21.3m、口大底小で深さが10.50mであり、石戈や銅戈を持った9人の護衛が殉葬され、最深部の墓主の木槨の外側の西南角には土中に1人が埋められ、木槨の頂きの周囲には11人の護衛兼侍従がおり、その中の6人は西北角に残り5人は東側に殉葬されていた。また東西南北の各墓道には数十人規模の殉葬者や多くの副葬品が発見されている。次に、HPKM1004（侯家荘、第一〇〇四号大墓）の場合は、墓室の上口が南北17.9m、東西15.9m、口大底小で深さが12.2mであり、墓は何度も盗掘に遭っており辛うじて南墓道の底から墓室の南部に近い墓道には未だ盗掘に遭っていない填土がありその四層からなる各地層には多くの副葬品が埋葬されている。最下層には車飾や皮甲や盾、第三層からは100余りの銅の兜や370の銅戈、第二層には360の銅の矛先が10個を一束に36束にして副葬され、最上層には石磬や碧玉の棒や二つの大方鼎（牛方鼎と鹿方鼎）が埋葬されていた。その他の部分からは殉葬の人骨や副葬品が発見されている。また、HPKM1500（侯家荘、第一五〇〇大墓）は南北18.45m、東西18.05mで口大底小の墓室の深さが13.2mであり、やはり累次の盗掘に遭っているが、南と西の墓道に未盗掘の部分が残っていて、南の墓道からは大理石の石俎や頭を北に尾を南にした三対の大理石の動物（夔龍、水牛、虎）の彫刻遺物、西の墓道内からは大理石の一對の門臼（開き戸の回転軸受）や幾つかの儀杖類の木器などが発見されている。また墓内の填土中には殉葬者や犠牲者の頭骨が見られる⁽²⁰⁾。

これらの事例から知られることは、これら王族の墓葬は当時の技術水準において可能かつ適当な深度まで地下に掘り進み、そこに一つの地上と変わらぬ地下世界を現出し、その最深部（玄室）に墓主人を埋葬しているという事実である。しかもこれら殷墟の墓葬には周以後に見られる陵墓あるいは墳墓という形式、即ち地上より天空に聳えるシンボルとしての墳や陵は発見されていないということである。

したがって、殷人の他界が地下世界に在ったと推定することは、自然かつ合理的な推定として許容されよう。夙に、伊藤道治が殷墟の墓葬の分析から「やはり死後には、靈魂はこの墓の中で生活していたのだ。」と論じているのは、妥当の論と思われる。

次に、卜辞の記述から殷人の地下型他界観を傍証するのは、まずその太陽神話である。

赤塚は「殷代には日（太陽）を祭っていたことを示す卜辞がある⁽²³⁾」とし、その用例を分

析検討したうえで次のように述べている。「殷代の太陽崇拜で注目すべきことは、…、太陽を祭るのに、出日・入日を対象としていることである。…。そこで連想されるのが、卜辭に見える東母・西母である。…。太陽伝説の素朴な基本形を推定すると、太陽は擬人的に考えられており、それは日々、東海の外に在る甘淵から生まれ出る若い生命の子であって、その誕生を助ける女性があったということであろう。上古に太陽を活力ある精霊としていたであろうということは、前述の日蝕救日の習俗と相俟って推定されることである。…。殷代には、太陽はそれ自體活力を有ち、むしろ地上の萬物に活力を與えるものと信じられていた。太陽は若い生命の子であり、その成長は早く、朝夜に誕生と死と蘇生とが繰り返されていた。…。太陽が若い生命の子とされていたとすれば東母は、その名の通り東方にあって、太陽の誕生を助ける婦人である。…。このように太陽の誕生を助ける婦人とは、換言すれば、それが出日を司る巫先である。天文訓に「悲泉に至り、ここにその女を止む」とあるその女とは、所謂湘君・湘夫人を指しているのかも知れないが、その原形に溯れば、太陽を安息につかせ、夜の平安を見守る西母であったろう。これ以後、つまり黄昏・定昏は太陽を夜の安息につかせるときである。」⁽²⁴⁾と。

殷人が万物に靈が宿るとするアニミズム的世界観に立つと見られることからすれば、太陽は朝夜に誕生を繰り返すものであるとする赤塚の指摘は正鵠を射るものと考えられる。すると、東海より出て一日の生を終えて西に沈んだ死の太陽はいずれこの世界に在るのであろうか。それは大地の下の世界ということになるだろう。この死の太陽はいずれ再生を果たして東海より再び生まれ出るようになるだろう。このような殷人のアニミズム的な世界観を想定するならば、彼らが他界（死後のあの世）を地下世界に在るとする觀念をもったであろうとする先の推定はこれと図らずして一致を見るものと言えよう。

更に、殷人の他界観が地下に在るとの推定を傍証する今一つの卜辭の記事は「土」の祭祀である。赤塚は言う。「甲骨卜辭を見ると、…、「土」を神的対象としているものがある。これに夙早く注目したのは王國維であって、王國維は最初には、「土」は社であると解した。また卜辭には甫土というのが見えるが、これも邦社であるとした。だが、その後間もなく説を改めて、「土」は殷の先公系譜に見えている相土であると解した。その後の甲骨学者も王國維の前説を採るか、後説を採るかであり、何れにしても、「土」を河・岳（あるいは岳）ないしは王亥・夔などと相竝ぶ神であるとしており、島邦男氏も「土は上帝・河・岳に比して穏和な神であり」、「その尊崇は上帝に次ぐ」としている。」⁽²⁵⁾と。

陳夢家は、「卜辭祭社、可分兩類、一類是先公土、一類是某地之社」と「土」の祭祀に先公相土を祭るものと、ある土地の社（土）を祭るものとの二類があるとし、さらに「祭土即祭社、文獻中記載極多：大雅緜“乃立冢土”傳云“冢土、大社也”、魯語上“土發爲社、助時也”、公羊傳僖三十一“諸侯祭土”何休注云“土謂社也”禮記郊特牲“社祭土而主陰氣也、…社所以神地之道也”と先秦の文獻を引用して傍証し、さらに「説文“社、地主也”、魯語上和〔禮記〕祭法以爲后土能平九土、“故祀以爲社”、左傳昭二十九“土正曰后土”、“后土爲社”、其實土即社」と述べている。そして、卜辭の「祭土」の理解について注意すべき二点があるとし、第一は「方」が四方の土地を指すのに対して「土」が農作物を生産する土地を指すこと、第二は殷には「土」即ち「社」を祭ることはあっても「稷」（穀物の神）への祭祀は無いことを指摘している。⁽²⁷⁾

また、島邦男は「上帝の帝祀（後世の郊祀）には必ず土に對して」祭祀がなされることを指摘し、「これを中庸は「郊社之禮、所以事上帝也」と記してゐる。これによって「社」は土を祀るものであって、卜辞の土は後世の「社」の主神であることが解る」とする。

このように、殷人の農作物を齋す「土」への愛着が並々ならぬこと、土は後世の社の主神であり、その祭祀は上帝に事える表示であり、そして「その尊崇は上帝に次ぐ」ものであるとすると、土と帝は密接に関連する事は明らかである。したがって殷人がこの「土」の内（即ち地下世界）に他界を想定したと考えることは極めて自然な類推と言えよう。

更に「墓」の字は意符の「土」と音符の「莫」とからなる形声字であるが、白川静は「音符は莫。莫に夕暮れ、暗黒の意がある。〔説文〕一三下に「丘なり」とあるのは丘墓の意、塋（えい）に經營の意がるとするのは附会にすぎず、また〔釋名〕や〔周禮、注〕には思慕の意とする説、〔急就篇、注〕には昏墓説があるが、死を暗黒の世界とする通念から言えば、昏墓説がよい。」とし、「墓は古くは地下に作られ、封土を盛ることはない²⁹⁾」とする。これは殷人の墓葬によく適合しよう。

以上を要するに、殷墟の墓葬や卜辞の記述から窺える殷人の他界は地下世界に在ると考えられる、との結論に行き着いたのである。

したがって、このような殷人の他界観を「地下型他界観」と呼んでおくこととしたい。

（三）伝世の文献に見る地下型他界観

そこで次にこの殷人の他界観が地下型であるという仮説を傍証する後世の幾つかの文献の記述について触れておきたい。それは『左傳』と『晏子春秋』と『莊子』そして『禮記』に見える次のような記事である（これらについては原文は割愛、書き下し文のみ記す）。

- I、初め鄭の武公の申に娶るや、武姜と曰ふ。莊公及び共叔段を生む。莊公寤むれば生まれ、姜氏を驚かす。故に名づけて寤生と曰ひ、遂に之を惡む。共叔段を愛して之を立てんと欲し、しばしば武公に請ふ。武公許さず。莊公の即位するに及び、…。段鄢に入る。公これを鄢に伐つ。五月辛丑、大叔出でて共に奔る。遂に姜氏を城潁に置き、而して之に誓ひて曰はく、「黄泉に及ばざれば、相見ゆる無きなり」〔杜注「地中の泉なり、故に黄泉と曰ふ」〕と。既にして之を悔やむ。潁の考叔は潁谷の封人なり、之を聞きて公に獻ずる有り。公之に食を賜ふ。食らふに肉を舍く。公之を問ふ。對へて曰はく、小人に母有り、皆小人の食を嘗む。未だ君の羹を嘗めず。請ふ以て之に遣らん」と。公曰はく、「なんじに母の遺る有り、ああ我獨り無し」と。潁考叔曰はく「敢へて問ふ何をか謂ふや」と。公之に故を語り、且つ之に悔を告ぐ。對へて曰はく、「君何ぞこれを患へんや。若し地を開きて泉に及び、隧して相見ゆれば、誰か然らずと曰はん」と〔杜注「隧は今の延道の若し」〕。公之に従ふ。公入りて賦す、「大隧の中、其れ楽しむや融融たり」と。姜出でて賦す、「大隧の外、其れ楽しむや洩洩たり」と。（左傳・隱公元年）

鄭の莊公は、母武姜の溺愛する弟の共叔段の不義を討って出奔せしめ、母とも義絶してこの世ではもはやと会うまいと誓う。しかし後悔して潁考叔の意見を受け入れ、泉に及ぶほどに地下をうがち、その隧道（先の殷墟の墓道に相当しよう）にて相見ゆることとし、かくして「この世ではもはや会うまい」という誓いを破ること無く、あの世とおぼしき隧

道にて母子の和解を果たした、と言うのである。

ここにあの世（死後の世界）即ち他界が「黄泉」という地下世界として観念されていること、したがって誓いを破らぬために、あの世（地下世界）である大隧の中にて母子の和解を果たした事、この和解が大隧の外（この世）においても継承されると歌っていることなどから、地下型他界観がここに語られていることは明白である。周の時代においても先行する時代の地下型他界観が抜き難い影響を有していたことを雄弁に物語っていよう。

Ⅱ、景公の路寝の宮に宿るや、夜分、西方に男子の哭する者有るを聞く。公之を悲しむ。

明日の朝、晏子に問ひて曰はく、「寡人夜に、西方に男子の哭する者有るを聞くに、聲甚だ哀しく、氣甚だ悲し。是れなんする者ぞや。寡人之を哀しむ」と。晏子對へて曰はく、「西郭に徒居する布衣の士、盆成适なり。父の孝子、兄の順弟なり。また嘗て孔子の門人たり。今其の母不幸にして死し、柩未だ葬せず、家貧しく、身老ひ、子孺おさなくして、恐らくは〔父に〕合祔するあたわず、ここを以て悲しむなり」と。公曰はく、「子や寡人の爲に之を弔ひ、困りてその〔父の〕偏祔いずこに在るやを問へ」と。晏子命を奉じて往きて弔ひ、而して偏祔の在る所を問ふ。盆成适再拜稽首して起たず。曰はく、「偏祔は路寝に寄り、地下の臣と爲り、札を擁して筆とを糝り、宮殿中右陛の下に給事するを得たり。願はくは某日を以て送らんとするも、未だ君の意を得ざるなり。云々」と。晏子曰はく、「然り、此れ人の甚だ重しとするものなり。云々」と。（晏子春秋・外篇重而異者第七）

齊の布衣の士の盆成适は母の柩を父の柩に合葬せんとするのだが、父の柩は今や景公の築いた臺の下に在り、合葬しえないのを悲しみ哭している。景公が晏子に父の柩（偏祔）の所在を尋ねさせると、盆成适は上記の下線部のように答えている。父は地下世界たる他界にて臣としてお仕えしていると言うのである。

この記事の盆成适の表明する他界観が地下型であることが知られよう。

Ⅲ、死生は、命なり。其れ夜旦の常有るは、天也。人の與るを得ざる所有るや、皆物の情なり。…。夫れ大塊、我に載するに形を以てし、我を勞するに生を以てし、我を佚にならしむるに老を以てし、我を息にはするに死を以てす。故に吾が生を善くするものは、乃ち吾が死を善くする所以なり。（莊子・大宗師第六）

大塊即ち大地が「我」に形骸を与え、我を勞せしめて生をもたらし、老いを以て佚にならしめ、死を以て息はすとし、死後に我の息う所の世界（他界）を大塊のうちに歸している。このような思考が地下型他界観を物語るものであることは明らかである。

Ⅳ、孔子既に防に合葬するを得て、曰はく、「吾之を聞けり、古や墓して墳せず、と」と。〔鄭注「墓は兆域を謂ふ、今の封塋なり。古とは殷の時なり、土の高きものを墳と曰ふ」と。〕（禮記・檀弓上）

「古は墓して墳せず」とは殷代は墳丘を作らぬ地下型墓地であったことを言うものである。ここにやはり殷人の地下型他界観が窺えよう、なお、先の白川静の指摘もこの禮記の文を踏まえるものであろう。

以上のⅠ～Ⅳの文献の記述からは地下型他界観が看取され、それはⅣの記事に見るように「古」即ち殷に由来するものであると考えられていたものであると言えよう。

したがって、上来の検討から、殷の帝とは殷の多神教的体系の頂点に立つ祖靈神型のシ

ヤーマニズム的神格であって、殷人の祖霊は地下世界において安息することから、帝の在所はやはり地下世界を中心に観念されたいものとの推定に達したのである。もとより帝は天候神をも支配するものと観念されており、雲等を用いての飛翔能力をも有していたことも想定されるが、天上に本来の在所を持つものではなかったと考えられるのである。

故にこのような殷人の世界観の特質は「地下型世界観」として把握し得たのであった。¹³⁰⁾

(四) 周の天の観念とその世界観

天の概念は周以後と殷代とは大きくその内容を異にするようである。天の字で殷の卜辭にみえるものは、「𠄎」(甲三六九〇)である。これは、人に象り、特にその頭頂を□の形に表して強調している。したがって、後漢の許慎の説文が「天、顛也。至高無上、从一、大。」とする解のうち、「至高にして無上、一、大に从う」と形聲字に解する後半の解釈は後世の思弁的解釈であるとしても、前半の「天は、顛なり」は天の字の本義であるとされて来た。

白川静は「天は顛なり」を踏まえて次のように論じている。「高田忠周の古籀篇に天顛一字、□を頭頂の形とするのがよい。…。天が人頂を示す字であるとすれば、字は象形とすべきである。天を顛の義に用いるものに、易の睽卦六三「其人天且劓」があり、馬融の注に鑿天の刑と解している。また山海經海外西経に「刑天與帝至此爭神、帝斷其首、葬之常羊之山」とあって、刑天は無首の神、鑿天の刑を受けたものをいう。…。卜辭に天邑商の名があり、その地に公宮・血宮があって衣祀などが行われている。書の多方にもその名がみえており、殷の神都であつたらしい。天にはおそらく神聖の意が含まれていたであろう。…。天を有意的な主宰神の観念に近づけた用法は、西周の金文に至ってはじめて明確な表現をみることができる。」³¹⁾と。

また、林巳奈夫は、殷墟等から出土する玉器や青銅器等に刻まれた卜辭や金文の「天」と類似の図象記号及びより具象的な図象などから、「天」を「女性の鬼神を表した字」であり、天候神で降雨に携わり、また生殖能力や頭頂の羽髪による飛翔能力を有する神である、とする見解を提示している。³²⁾

これら殷代の卜辭や図象記号及び図象から導き出される「天」の概念は、「顛」即ち人の頭頂や女性型天候神というものであるが、この天候神は主宰神たる帝の配下にある多神教的な神の一つに過ぎない。したがって、ここには上天(蒼天)及び命(令)を発する一神教的主宰神としての「天」という周以降の概念は全く看取され得ない。

周知のように、周以降の「天」は一神教的主宰神であり、同時に聖なる場所としての上天の概念が明確に打ち出されてくる。このような、殷の「天」(人の頭頂および女性型天候神とされる)から周の「天」へのこの概念の飛躍的な展開もしくは転換はいかにしてなされたのであろうか。そしてまた殷の帝と周の天とはいかなる関係にあるのであろうか。

島邦男は「卜辭の「□」が顛頂の義であって上帝の別稱とされていること、金文の「天」が元首と上帝の義に用いられていることとは符合して居り、…。従って周初に上帝を「天」と稱するのは殷代に上帝を「□」と稱する慣習の傳承に外ならない。」³³⁾とし、一方、林巳奈夫は「周には帝と天と両方出てくるが、王朝の権威づけや人間の運命には天が表立って係ってゐる。この場合、頭に入れておく必要があるのは、殷の帝と周の帝は異った民族の

別の最高神ではなく、同じ帝だといふことである。…。最上位に帝がゐる地上世界への命令の執行は下位の神がとり行ふという殷のシステムが、上帝と共に殷から周に引きつがれてゐる、ということになる。周になって違つたのは女神の天が大きくのさばり出てゐることだと言えよう。⁽³⁴⁾とする。

両説は対照的であるが、問題は周には帝に代わって「天と稱する」、あるいは「天」が「大きくのさばる」その思想史的構造が見えてこないことである。

上来の小稿の考察からすれば、我々が注目しなければならない重大な思想史的問題は、周の天の登場によって祖霊は天において安んずるとする天上型の他界観が明確に登場して来たことである。そして、殷人の他界観が先に考察したように地下型他界観であるとすれば、これは他界観の根本的転換をもたらすものと言えよう。実は天の登場の背景にはこのような他界観（即ち世界観）の転換という思想史的テーマが介在したと考えるのである。

白川静も「天の思想は、殷周の革命を契機として、思想としての體系に展開してきたものと思われる」とする（但し白川には他界観の転換という視点は見られない）ように、今や我々は殷周革命と称せられる殷から周への王権交代という歴史的展開過程における天の概念の登場についての思想史的考察へと進まねばならないであろう。

今本尚書の真古文尚書とみられるテキストの周誥十二篇の中でも、特に召誥には殷周革命の論理が体系的に表明されている。

I、太保乃以庶邦冢君出、取幣、乃復入、錫周公、曰、「…。嗚呼、皇天上帝、改厥元子茲大國殷之命、惟王受命。無疆惟休、無疆惟恤。嗚呼、曷其奈何弗敬。天既遐終大邦殷之命、茲殷多先哲王在天、越厥後王・後民、茲服厥命厥終。…。王來紹上帝、自服于土中。」（書・召誥⁽³⁵⁾）

太保（召公）乃ち庶封の冢君^{ひき}を以て出で、幣を取り、乃ち復た入り、周公^{たま}に錫ひて、曰はく、「ああ、皇天上帝、その元子にこの大國殷の命を改めて、これ王命を受く。疆り無くこれよく、疆りなくこれ恤ふ。ああ、なんぞ其れいかんぞ敬しまざらんや。天既に大邦殷の命を^と遐ざけ終えしむ、ここに殷の多先哲王の天に在るものと、その後王後民とは、ここにその命その終はりしに服す。…。王來たりて上帝^{たす}を紹介^{みずか}け、自ら土中より服めよ。」

これは召誥の前半の召公が成王に語る言葉である。まず「皇天上帝」（おおいなる天なる上帝）の語は、上帝を天に在^{いま}すものとして規定するとともに、「皇天」の下位概念として位置付けてもいる。この皇天上帝がその元子（長子、即ち受命の文王）に大國殷に与えてあった命令を改め与えられ、そこで王（成王）がその天命を継承して受けたとし、王はよくよくつつしまねばならぬとする。これは殷から周への革命即ち「命を^{あらた}革む」の論理である。次に殷の先代の多くの哲王（聡明な王）たちの天に在る霊とその子孫たちとは殷の命が絶えたことに服従しているとする。これは殷の「哲王」たちの霊が天に安んじているとするもので、天上型他界観を示している。しかも「哲王」とはされない他の殷の先王の霊の在所については言及されていない。これは暗に命を受け入れた「哲王」たちの霊は天上に安んじているが、そうでない先王の霊は天上には居ないことを示していよう。ここには明らかに天上型他界を優位かつ善なる価値とする周人の他界観が反映されていると言えよう。言い換えれば、周人は彼らの天上型他界観を服従した殷人に受け入れさせようとして

いるのである。その一方で周王は上帝をたすけて統治すべきことが説かれており、服従する殷人への配慮も窺える。つまり、この段階では周人にとって「上帝」や「殷の先王」の概念を、皇天や天上型他界観のもとに変質させながらも、その権威を利用することが、殷人を統治するうえで必要とされていたものと言えよう。

Ⅱ、且曰、「其作大邑、其自時配皇天、毖祀于上下、其時中乂、王厥有成命治民、今休。

…我不可不監于有夏、亦不可不監于有殷。我不敢智、有夏服天命、惟有歷年。我不敢智、不其延。惟不敬厥德、乃早墜厥命。我不敢智、有殷服天命、惟有歷年。我不敢智、不其延。惟不敬厥德、乃早墜厥命。今王嗣受厥命。我亦惟茲二國命嗣若功。…。肆惟王其速敬德。王其德之用、祈天永命。云々。」

(周公) 且曰はく、「其れ大邑を作りて、其れ時れ自り皇天に配し、毖んで上下を祀らん。其れこの中より又むれば、王厥れ命を成し民を治むるを有ちて、今ち休からん。…。我は有夏に監みざるべからず。亦た有殷に監みざるべからず。我敢へて智らざらんや、有夏は天命に服し、惟れ歷年有りしを。我敢へて智らざらんや、其れ延からざりしを。惟れ厥の徳を敬まず、乃ち早く厥の命を墜せるなり。我敢へて智らざらんや、有殷は天命に服し、惟れ歷年有りしを。我敢へて智らざらんや、其れ延からざりしを。惟れ厥の徳を敬まずして、乃ち早く厥の命を墜せるなり。今王厥の命を嗣ぎ受く。我も亦た惟れ茲の二國の命に若の功を嗣がん。…。肆に惟れ王其れ速かに徳を敬め。王其れ徳をこれ用ひて、天の永命を祈めよ。云々」

この召誥の後半は周公旦の言葉として語られ、もはや「上帝」の語は登場せず、専ら「皇天」と「天」によって「命」が語られ、天による革命の論理は夏・殷・周を三代を貫く王権交代の論理として構成されている。夏は天命を受けて王となったが、その徳をつつしまぬがゆえに命を延くし得ずに墜としてしまった。殷もやはり同様であった。今新たに天命を受けた周はこれによく鑑みて徳をつつしみ天の永命を祈求せねばならぬ、とするのである。このことはこの後半が前半のテキストよりは後の成立である可能性をも想定せしめよう。召誥の後半部のテキストの段階では、「天」の概念は最高神格としての地位を不動のものとして、王権の正統性の法源として措定されるに至っていると言えよう。

上帝の権威を利用しつつ登場した天が、やがて一神教的な主宰神・最高神格として確立されるに至るメカニズムがここに浮かび上がって来よう。それは殷人から周人への王権の交代に伴っての、第一に地下型他界観から天上型他界観への転換と、第二には天の命による王権の正統性の論理の確立、という構造に拠るものであったと考えられるのである。

この周人の天上型他界観の背後にはユーラシア大陸のステップ地帯に広く分布する遊牧系諸民族の世界観の存在が想定し得ることは、クルガン文化説をその端的な一例とする近年の多くの考古学および文化人類学的知見によって裏付けられつつあると言えよう。

(五) 春秋・戦国期における天の観念の展開

周人にとって天は絶対的な最高神格であり主宰神であった。天は畏怖の対象であり、天の賞罰は人からは予測不可能であり、また天そのものが不可知であり、ときには不可解かつ不信なるものとして認識されている。

例えば、尚書の周誥十二篇の大誥では成王の語として、「弗弔なる天、割を我が家に降

し、少しも延やまず（不善なる天は害を〔しきりに〕我が家に下して、少しも止もうとしない）、「いはんや其れ能く天命を格知する有りと曰はんや（まして〔予自身が〕天の命令をはかり知ることができるなどとはいえない）」、「天は寧王よるこを休やすび、我が小邦の周を興たす（天は文王〔の徳〕を喜ばれて、我が小国の周を興たされた）」、「天は忱うれにあらざるも、其れ我が民を考いたはる（天〔命〕はあてにならぬ〔信じがたい〕とはいうものの、わが民〔成王をさす〕を勞いたわっているのだ）」と、文王に命を降した天への畏敬と同時に「不善なる天」「まことならざる天」への不可解と不可知さらには不信をも表明している。

また、康誥では「天畏は忱うれにあらず（天の威はいつどうなるか信じがたい）」、多士では「弗弔なる旻天、大いに喪を殷に降せり（不善なる旻天が、大いに亡〔国のさだめを〕殷に降した）」と称しており、君奭にも「弗弔なる天、喪を殷に降し、殷既に其の命を墜とし、我が有周既に受く（不善な天が亡〔国のさだめ〕を殷に降し、殷はすでにその天命を失い、我が有周がすでに〔天下を統治すべき天命を〕受けた）」と述べている。これらは周に命（令）を発した天が、殷には喪を降すという恐ろしい神であり、その天畏はまたいつ周に降されるやも知れぬという不可知なる天の意志への畏怖と畏敬の表明である。

これを要するに、周誥十二篇では、不善、不可解（不可知）、不信なる天に畏怖しつつまた畏敬しつつ、しかしその天の降す「命」と文王の「徳」との関係については、(1) 天の「命」が文王の「徳」に応じて降されたものであること、(2) 後継の周王はこの天の「命」を「徳」によって承らえるべきこと、が強調されていると言えよう。つまり周初の周人は天を畏敬し畏怖しつつ、他方ではその〈願望〉としては、天の「命」は常に王の「徳」に対応して降されるべきものとされた、と言えよう。このような〈願望〉を論理化し、王権交代の正統性の弁証の論理を展開するのが先に考察した召誥であったと言えよう。

このような周人の天の性格は、「天を宇宙の主宰神として」把握38)しているのであり、一神教的な絶対的主宰神の概念に相当するものと言えよう。天がユーラシア大陸に広く分布する遊牧系の天上型他界観を背景とするとの先の推定が妥当であるとすれば、そこにやはり共通する淵源を持つ西アジア的な一神教的主宰神と同様の観念が浸潤するに至っているとの可能性は排除され得ないであろう。

このように、絶対的主宰神としての天の観念は周初においては王権の正統性の法源であったが、東周の春秋末期の孔子に至って、始めて道德の法源として位置付けられることとなる。孔子は天を畏怖と畏敬の対象として見るという点では周初の天の観念を継承するが、さらにこの絶対者の存在を、人における〈定言的なる自律の規範〉としての道德の立場を確立せしめる法源とする、という新たな思想的地平を切り開いたものと言えよう。

『論語』に見える孔子の「天」についての言葉を検討してみよう。

- (1) 子曰、「吾十有五而志于学、三十而立、四十而不惑、五十而知天命、六十而耳順、七十而從心所欲、不踰矩。」（為政第二）
- (2) 子曰、「不然、獲罪於天、無所禱也。」（八佾第三）
- (3) 子見南子。子路不説。夫子矢之曰、「予所否者、天厭之、天厭之。」（雍也第六）
- (4) 子曰、「天生徳於予。桓魋其如予何。」（述而第七）
- (5) 子畏於匡。曰、「文王既没、文不在茲乎。天之將喪斯文也、後死者不得與於斯文也。天之未喪斯文也、匡人其如予何。」（子罕第九）

(6) 顔淵死。子曰、「噫、天喪予、天喪予。」(先進第十一)

(7) 子曰、「不怨天、不尤人、下学而上達。知我者、其天乎。」(憲問第十四)

(8) 孔子曰、「君子有三畏。畏天命、畏大人、畏聖人之言。」(季氏第十六)

孔子が天を絶対的主宰神として把握していたことは、(3)の「罪を天に獲れば禱る所無きなり」、(4)の「予の否なる所のものは、天これを厭はん、天これを厭はん」、(6)の「天は予を喪せり、天は予を喪せり」等の言葉から窺えよう。しかも、孔子はこの天の存在を〈天一予〉という関係において鮮明に把握している。ここに周初の天が一義的には周王との関係において語られたのに対して、春秋期においては天が人の実存と対峙するという関係において把握されるという、天の観念の普遍化、汎用化という様相が窺えよう。言い換えれば天は一神教的原理としてそれほどに浸透したということになる。

孔子の思想家としての卓越性はこの天を「徳」の法源として明確に位置付けたところにある。しかし、それは天への畏怖と畏敬が、周人において文王の「文」として把握される所の人における「徳」への実践を促すという構造においてである。天が直接的に人に道徳性として内在するという戦国期の論理構造とは全く異なることに注意すべきであろう。

特に(4)の何晏集解の「苞氏曰はく」が「天 徳を予に生ずとは、授くるに聖性を以てするを謂うなり、徳は天地に合し、吉として利せざる無し」と釈するのは典型的な戦国期以降の解釈を踏まえるものである。文献実証的理解としては、(4)の文は(5)の文と密接に関連するものとして解されなければならない。(5)について集解の「孔安国」は「文王已に没すと雖も、其の文は見に此に在り、此とは自らの此の其の身なり」と釈するのは妥当の解と言えよう。文王没後久しくして孔子が「文」を体得し得ているのは、天が文を喪さんとはせぬからであり、この天の意志を人は如何ともし難いとするのである。文王の遺した徳の体系としての「文」を天が喪さぬことが、ここに孔子が徳を体得する原因となっているとの認識の、主体的な表明が「天 徳を予に生ず」(これは「天 徳を予に生ず」とも読み得よう)の言葉である。ここには天を畏怖し畏敬し、その命の改変は不可知かつ不可解なるがゆえ、命の奉承には徳をつつしまねばならぬとする周初の観念との連続性とその展開の一つの到達点が看取しえよう。

このような天を法源とする徳の立場の確立によって、孔子における道徳の概念としての「仁」の規範の確立と提起がなされたものと理解されるのである。仁が「己立たんと欲して人を立て、己達せんと欲して人を達す」(雍也第六)、「己欲せざる所 人に施す勿かれ」(顔淵第十二)、「己に克ちて禮に復る」(顔淵第十二)や「志士仁人は、生を求めて以て仁を害ふ無く、身を殺して以て仁を成す有り」(衛霊公第十五)等という〈定言的な自律の規範〉として確立されるのは、このような道徳の法源としての天の観念の確立を前提としていると言えよう。

次に孔子の思想の刺激の下に春秋末・戦国期に興った墨家では、天の絶対的主宰神としての観念を継承するとともにその人格神的性格を強く打ち出して、人の道徳的善悪(墨家の主張する十論即ち兼愛・非攻・尚同・尚賢・尊天・事鬼・非楽・非命・節用・節葬の徳目に合致した行為)に対する「天」の賞罰を必然化し、その一方で道徳の限界要因としての「命」(運命)を否定した。したがって人の道徳的行為は例外なく天の賞罰する所となることが論理化された。これは天人相関の論理を形成をするものであったと言えよう。こ

のような傾向は特に墨家の万民系集団において顕著⁽³⁹⁾である。

墨家は次のように天人の相関を説いている。(以下では下線部のみ書き下し文を記す)

I、天下之百姓、皆上同於天、一而不上同於天、則菑猶未去也、今若天飄風苦雨、湊湊而至者、此天之所以罰百姓之不上同。(今 天の飄風苦雨、湊湊として至るが若きものは、此れ天の百姓の上同せざるものを罰するゆえんなり。)(尚同上)

II、古之仁人有天下者、必反大國之説、一天下之和、總四海之内、焉率天下之百姓、以農臣事上帝山川鬼神、利人多功故又大、是以天賞之、鬼富之、人譽之、使貴為天子、富有天下、名參乎天地。(是を以て天これを賞し、鬼これを富まし、人これを誉め、貴くして天子と為し、富まして天下を有せしめ、名は天地に参するなり。)(非攻下)

III、昔三代聖王禹湯文武、此順天意而得賞者。昔三代之暴王桀紂幽厲、此反天意而得罰者也。然則禹湯文武其得賞何以也。子墨子言曰、其事上尊天、中事鬼神、下愛人。故天意曰、此之我所愛兼而愛之、我所利兼而利之、愛人者此為博焉、利人者此為厚焉。故使貴為天子、富有天下、業萬世子孫傳稱其善、方施天下、至今稱之、謂之聖王。

(昔三代の聖王禹湯文武、此れ天意に順ひて賞を得るものなり。…其の事は上は天を尊び、中は鬼神に事へ、下は人を愛す、故に天意に曰はく、此はこれ我が愛する所は兼ねてこれを愛し、我が利する所は兼ねてこれを利す、人を愛すること此れ博しと為す、人を利すること厚しと為す、と。)(天志上)

IV、昔者殷王紂、貴為天子、富有天下、上誅天侮鬼、下殃傲天下之萬民、…。故於此乎、天乃使武王、至明罰焉。(むかし殷王紂、…、上は天を誅め鬼を侮り、下は天下の萬民を殃傲す、…。故に此においてか、天乃ち武王をして、これを明罰するに至らしむ。)(明鬼下)

V、昔者文王封於岐周、絶長繼短、方地百里、與其百姓、兼相愛交相利、則是以近者安其政、遠者歸其德、…。是以天鬼富之、諸侯與之、百姓親之、賢士歸之、未歿其世而王天下、政諸侯。(むかし文王…兼ねて相愛し交も相利し、…。是を以て天鬼これを富まし、諸侯これに與し、百姓これに親しみ、賢士これに歸し、未だ其の世を歿せずして天下に王となり、諸侯を政す。)(非命上)

このように「天」は、「人」とりわけ天下の治者の行為の善悪に対して、賞罰を必にするものとして観念され、天人の相関が説かれている。そして、その行為の善悪の基準が墨家的規範にあることも例文から知られよう。

墨家の天人相関の論理に対して、孟子は、道德論の次元では天人一致の論理に拠って天の人性への内在を「性」として説くとともに、他方禍福論(功業論)の次元では人事における人為・人知を越えた領域の作用を「命」とし、また最終的にこれを外在せる「天」に帰する。即ち、孟子は墨家の非命に対抗して再び「命」を復活させて(立命の立場)これを外在する天に帰し、その一方で天の人に内在化するものを「性」として道德性の内なる根源としたのである。したがって、孟子においては、「天」は人為的意志の及ぶ範囲においては道德の内在的源泉であり、人為・人知をこえた次元では禍福の運命の主宰者であるから、現実の事態はすべて「天」によって最終的に説明されることになる。つまり、「天」は、当為の源泉であり、存在の主宰者としての〈万能の概念〉となるのである。

(1)、齊宣王問曰、「交鄰國有道乎。」孟子對曰、「有。…。以大事小者、樂天者也。以

小事大者、畏天者也。樂天者保天下、畏天者保其國。詩云、畏天之威、于時保之。」

(大を以て小に事ふる者は、天を楽しむ者なり、小を以て大に事ふる者は、天を畏るる者なり。天を楽しむ者は天下を保ち、天を畏るる者は其の國を保つ。)(梁惠王下)

(2)、滕文公問曰、「齊人將築薛、吾甚恐。如之何則可。」孟子對曰、「…。苟爲善、後世子孫必有王者矣。君子創業垂統、爲可繼也。若夫成功則天也。君如彼何哉、強爲善而已矣。」(夫れ功を成すが若きは則ち天なり。君彼をいかんせんや、強めて善を爲すのみ。)(梁惠王下)

(3)、魯平公將出。…。「孟子」曰、「行或使之、止或尼之。行止、非人所能也。吾之不遇魯侯、天也。臧氏之子焉能使予不遇哉。」(吾の魯侯に遇はざるは天なり。臧氏の子いづくんぞ能く予をして遇はざらしめんや。)(梁惠王下)

(4)、孟子曰、「…。其子之賢不肖、皆天也。非人之所能爲也。莫之爲而爲者、天也。莫之致而至者、命也。匹夫而有天下者、徳必若舜禹、而又有天子薦之者。故仲尼不有天下。」(其の子の賢不肖は、みな天なり。人の能く爲す所に非ざるなり。これを爲す莫くして爲すものは、天なり。これを致す莫くして至るものは、命なり。)(萬章上)

これら四例においては、いずれも人為・人知を越えた現実の事態の成敗・禍福・遇不遇の最終的決定者を「天」とし、それを楽しみ或いは畏れ、或いは諦観し、或いは達観することを説くものである。これによればあらゆる事態は最終的に「天なり」として達観もしくは合理化されることになろうし、また説明されることになる。そのうえで、人の立場においては「強めて善を爲す」ことが強調されるのである。

(5)、孟子去齊。充虞路問曰、「夫子若有不豫色然。…」。「孟子」曰、「…。夫天未欲平治天下也。如欲平治天下、當今之世、舍我其誰也。吾何爲不豫哉。」(夫れ天未だ天下を平治するを欲せざるなり。如し天下を平治するを欲すれば、當今の世、我を舍きて其れ誰ぞや。吾何すれぞ豫ばざらんや。)(公孫丑下)

この例は、前三者よりもやや複雑である。天が天下を平治せんと欲するならば、當今の世においては天を(自らの性を介して)徳として最も能く體現している孟子に対して天がその使命を与えるであろうとし、しかるに自らにそのような処遇が起こらないのは、未だ天が天下を平治するを欲していないからである、とするのである。これは自らの身に天下の治者としての処遇が起きていないという事態を「天」によって説明するという点では前三者と同じ論理構造である。そのうえで、天の処遇が未だ実現してはいないが、天が平治を欲すれば必ず自らに処遇が実現するという自負は決して崩れないという論理構造になっている。なぜなら、現実に処遇されれば、それは天が欲したこと証明となり、処遇されなければ、それは天が未だ欲せぬからであり、故に「我をおきて其れ誰ぞや」という自負(命題)は決して覆ることはない、という自己合理化の論理となっているのである。

さて、孟子がこのような自負を表明し得るのは、天が性に内在するとの先天的道徳論がその確信の論理的根拠をなしている。それは以下のように表明されるのである。

(6)、孟子曰、「居下位而不獲於上、民不可得而治也。獲於上有道、不信於友、弗獲於上矣。信於友有道、事親弗悦、弗信於友矣。悦親有道、反身不誠、不悦於親矣。誠身有道、不明乎善、不誠其身矣。是故誠者天之道也、思誠者人之道也。至誠而不動者、未之有也。不誠、未有能動者也。」(誠なるものは天の道なり、誠を思ふは人の道なり。

至誠にして動かざる者は、未だこれ有らざるなり。誠ならざれば、未だ能く動く者有らざるなり。) (離婁上)

(7)、孟子曰、「君子有三樂、…。仰不愧於天、俯不作於人、二樂也。」(仰いでは天には愧^はじず、俯しては人に作^はじず) (盡心上)

(8)、孟子曰、「盡其心者、知其性也。知其性、則知天也。存其心、養其性、所以事天也。夭壽不貳、脩身以俟之、所以立命也。」(其の心を尽くす者は、其の性を知るなり。

其の性を知れば、則ち天を知るなり。其の心を存し、其の性を養ふは、天に事ふる所以なり。夭壽も貳^{うたが}はず身を脩めて以てこれを俟つ、命を立つる所以なり。) (盡心上)

これら三例においては、(6) (7) では人の道徳的内省もしくは内的観照において人は天に親近し更に法り得ると説かれ、(8) では心の働きを尽くすことによって性を知り、そのことによって天を知る、つまり心に内在する先天的道徳性としての天を知り得るとする。

したがって、孟子においては天は先天的道徳性として人に内在し、運命の主宰者として人事・事象の最終的決定者として超越的かつ無限定に外在する。比喩的に言えば、前者は「天」の光明の側面であり、後者はその闇黒の側面である。ここに、人事万般に「天なり」として最終的説明を与え得る〈万能の概念〉或いは〈魔法の概念〉としての天の観念が成立したといえよう。⁽⁴⁰⁾

このような孟子の天の概念は以後の中国文明の「天」観念の中核となってゆくのである。

(六) 春秋・戦国期における帝の観念の展開

殷周革命以後の周王朝における天の観念の形成と展開に対して、帝の概念はいかなる思想的展開と変貌を遂げるのであろうか。紙数の関係もあり、ここでは老子と荘子についての注目すべき展開についてのみ論じておきたい。

I、道、沖而用之或不盈、淵兮似萬物之宗。挫其銳、解其紛、和其光、同其塵、湛兮似或存。吾不知誰之子、象帝之先。(道は、沖しくしてこれを用いるも盈たざるあり、淵兮として萬物の宗に似たり。…。吾れ〔道の〕誰の子たるやをしらず、帝の先に象たり。) (老子道德經・第四章)

この言葉は第二十五章に「物の混成して天地に先だちて生ずる有り、…、吾れ其の名を知らず、これに字して道と曰ふ。…。人は地に法り、地は天に法り、天は道に法り、道は自然に法る」とあるのを参照すれば、道を帝以前つまり天地以前の存在とするの意であろう。Iの河上公注も「道は自ずから天帝の前に在りとは、此れ道は天地に先だちて生ずるを言ふなり」とする(天帝なる用語は戦国期の概念であるが)。したがってIは「帝」がこの「道」より生じたことを示唆しており、思想的に解釈すれば、逆に「道」なる概念はここでは伝統的な「帝」の観念の「先」として権威化正統化されていると言えよう。

周知のように老子道德經の基調思想は天ではなく天地であり、道であり、自然である。その思想はIの「和光同塵」にも見られるように汎神論的思考を展開する。一方、先述のように殷においては天神地祇の多神教的体系が存在しこれを支配する最高神格が帝であった。殷の多神教的体系と老子の汎神論的思考とは極めて親和的な関係にある。されば、このIの文は老子の思想と殷系の思想との密接な関係を示唆するものと言えよう。

老子道德經における「帝」の言及はこの一例のみであるが、道家思想における「帝」及

び「道」の概念のさらに新たな展開を示すのは『莊子』である。

Ⅱ、夫道、有情有信、無爲無形、可傳而不可受、可得而不可見、自本自根、未有天地、自古以固存、神鬼神帝、生天生地、在太極之先而不爲高、在六極之下而不爲深、先天地生而不爲久、長於上古而不爲老、…、黃帝得之以登雲天、顓頊得之以處玄宮、禹強得之立乎北極、西王母得之坐乎少廣、莫知其始、莫知其終。（夫れ道は、情有り信有り、爲す無く形無し、傳ふべくして受くべからず、得べくして見るべからず、自ずから本づき自ずから根ざし、未だ天地有らずして、古より以て固より存す、鬼を神にし帝を神にし、天を生じ地を生じ、太極の先に在れども高しと爲さず、六極の下に在れども深しと爲さず、天地に先だちて生ずれども久しと爲さず、上古よりとこしえにして老ひたりと爲さず、…、黃帝之を得て以て雲天に登り、顓頊これを得て以て玄宮に處る。（大宗師第六）

このように『莊子』は「道」を「情有り信有り」として、単に無機質な存在ではなく靈的な（したがってアニミズム的な）存在と見ており、その道が鬼や帝を神ならしめるとする。また『老子』よりも明快に「道」により「帝」の神性が生ずるとの系譜化がなされている。その道は空間的時間的に無限大無限定にして無始無終とされ、黃帝は道をえて天に登り、顓頊は道を得て玄宮に處るといふ。郭象注は「玄宮は北方の宮なり」とするが、前後の文脈からすればこれは地下世界の宮殿と見るのが妥当であろう。これは先述した『莊子』の同篇の大塊の思想が地下型他界観との親近性を示していることとも整合的に対応しよう。因に『老子』が「玄牝の門をこれ天地の根と謂ふ」や「玄のまた玄、衆妙の門」との記述も、やはり「玄」は地下世界のイメージを含意するものとして理解されよう⁽⁴¹⁾。

ここで今一つ注目すべきは、道—帝—黃帝という系譜化が看取し得ることである。実は『莊子』における帝の概念の展開の中心はこの黃帝概念の展開という点に在る。

『莊子』には21例の「黃帝」の用例が見られる。その黃帝の記述に見る特徴は、第一に黃帝が天地型世界観に立脚しつつ天上型他界観にも対応する天下の統治者として描かれていること、第二には黃帝が儒家や墨家の堯・舜・禹・湯・文・武等の「聖王」の系譜よりも先行し、これを凌ぐ「帝王」として提起されているということ、そして第三には黃帝自らの語る言葉として『老子道德經』の文が引用され、所謂黃老思想の原型が示されていること、などである。

第一の点は先のⅡの文においても看取し得るが、さらに「黃帝 赤水の北に遊び、崑崙の丘に登りて南望す、云々」「彼の白雲に乗りて帝郷に至らん」（いずれも天地第十二）や「帝王の徳は天地に配す」「夫れ天地なるものは、古の大とする所、黃帝・堯・舜の共に美とする所なり」（いずれも天道第十三）などに看取し得よう。

第二の点は、上記天道篇や天運第十四の老聃による黃帝・堯・舜・禹の歴代帝王の天下統治についての比較論などに端的に示されている。

第三の点については、知北遊第二十二の「黃帝曰」の言辞には、「夫知者不言、言者不知」（下線部は老子道德經第五十六章と一致）、「聖人行不言之教」（下線部は同四十三章と一致）、「失道而後徳、失徳而後仁、失仁而後義、失義而後禮。禮者、道之華而亂之首也。」（下線部は同三十八章と一致）、「爲道者日損、損之又損之、以至於無爲、無爲而無不爲也。」（下線部は同第四十八章と一致）などと、今本『老子道德經』とほぼ一致する文が引用さ

れている。これは『莊子』テキストの成書時に存在していた『老子』テキストからの引用と考えられるが、黄帝が老子の思想を語るという形式で黄帝と老子との結び付きが表明されている。したがって、『莊子』テキストの成立を通して黄老思想が形成されてゆく様相の一端を示すものと言えよう。

さて、戦国中期の前351年の魏の称夏王は儒家系の春秋学派との思想的関連が想定され、前338年の齊の称王から始まる〈諸侯の称王〉の際には非命の論理を中心とする墨家思想の介在が想定されたのであった。⁽⁴²⁾そしてこのような「黄帝」思想も、夙に齊において摂取せられ、前289年に齊が「東帝」を称し、前288年に秦が「西帝」を称するという〈諸侯の称帝〉には密接な関連を有するものと推定される。即ち戦国後期の諸侯の称帝に際しては黄帝思想及び黄老思想が重要な役割を果たした可能性が想定されるのである。

(七) 結びとして

最後に、以上の小稿の考察から浮かび上がってくる思想史的構図を述べるならば、次のようなことが言えよう。

殷周革命における「帝」から「天」への最高神格の観念の転換と展開は、文明の基層における他界観の転換をもたらすものであった。即ち殷人の帝を中心とする多神教的体系を持つ地下型他界観は新たな最高神格である天を絶対的主宰神とする天上型他界観の中に吸収され変容を余儀なくされ、帝の観念も新たな天上型他界観の体系の中に天の下位観念として再配置されることとなった。周王朝における思想史の主流はこの絶対的主宰神としての天の観念を中心に展開し、西周期には天の命令という天命の論理に立つ政治思想が統治秩序を形成し、やがて春秋戦国期になると絶対者たる天を法源として儒家や墨家の道德思想や政治思想が新たな展開を示して行く。このような天及び天上型他界観を中心に形成される世界観は〈天型世界観〉と呼んでおくことができよう。

他方、この天型世界観の進展の前にこの体系の中に埋没しているかに見えた地下型他界観は絶対者たる天の観念を相対化する、天地・道・自然という概念とともに思想史上に復活してくる。道家思想の思想的源泉にはこのような殷人の世界観が存在するものと見られる。このような天地・道・自然そして帝という観念を中心に地下型他界観を背景として天型世界観を相対化する形で登場してくる道家系の世界観を〈天地型世界観〉と呼んでおくことができよう。この天地型世界観は春秋末から戦国期を通じて天型世界観への対抗原理として進展して行くが、やがて帝の観念を新たに天上型他界観にも対応すべく帝王として概念化された「黄帝」の観念とともに〈諸侯称帝〉の政治理論を提起するに至る。

〈天型世界観〉を統治原理とした周王朝の終焉は、「天」に代わって再び「帝」を新たな〈天地型世界観〉という思想史的脈絡で復活せしめたと言えよう。

秦の始皇帝の称皇帝がこのような思想史的展開の上にあることは贅言を要すまい。

(秋田大学教授)

【註】

- (1) その卜辭研究は、1899年の殷墟からの卜辭を刻した多数の亀甲獣骨片の出土を承けての1902年の劉鶚の『鐵雲藏龜』に始まる。陳夢家『殷墟卜辭綜述』(初版1956年、1988年、北京中華書局)、島邦男『殷墟卜辭研究』(1958年、中国学研究会)、貝塚茂樹編『古

代殷帝国』(1967年、みすず書房)、中国社会科学院考古研究所編著『殷墟の発現與研究』(1994年、科学出版社)等参照。

- (2) 中央ユーラシアのステップ・ロードを中心にした発掘による塚型墳墓を特徴とする前4000～2000年の先史文化(クルガン文化)やその後の遊牧騎馬民族の文化等に関する発見や、シルクロードおよび西域古代都市国家を中心とする遺跡や文物の発掘と発見、中国の長江流域の稲作遺跡の相次ぐ発掘と発見によって明らかとなった稲作文明の存在、及び長沙馬王堆漢墓や山東臨沂の銀雀山漢墓や湖北雲夢睡虎地秦墓や荊門郭店楚墓等からの竹簡・木簡・帛書やその他の副葬品の発掘と発見、更に四川の三星堆を中心とする発掘による青銅器・玉・陶器等の文物の出土による新たな青銅器文化の発見など。
- (3) 藤堂明保著『漢字とその文化圏』(昭和46年・1971年、光生館)、ヴォルフラム・エーバーハルト著、大室幹雄・松平いを子訳『中国文明史』(1991年、筑摩書房、原書は1980年版)、川又正智「載驅薄薄—東アジアの古代戦車と西アジア。—」(昭和62年・1987年、『古史春秋』第四號、朋友書店)、小松久男編『中央ユーラシア史』(2000年、山川出版社)等参照。
- (4) ヘンリー・フランクフォート『古代オリエント文明の誕生』(1962年、岩波書店)、「図3—漢字と同じ構成法による楔形文字と字形の変遷」(1988年、平凡社『世界大百科事典』巻八、60・61頁、吉川守「楔形文字」)等参照。西アジアからの伝播の議論は古くはラクーペリーの『支那文明西方起源論』(Western Origin of the Early Chinese Civilization, London, By Terrien De Lacouperie, 1894)があり、「There is no doubt that the early Chinese characters, branched off as they were from the ancient Babylonian writing, and carefully preserved in the same traditional surroundings since forty centuries」(同書16頁)と述べている。文字の伝播に関するラ氏の仮説は、その後の相次ぐ考古学的発見によって、細部の修正は要するものの、大きな方向としては裏付けられつつあると言えよう。またアジアの遊牧騎馬民族に普遍的に上天思想が見られることは、山田信夫『北アジア遊牧民族史研究』(1989年、東京大学出版会)や小松久男前掲書等参照。
- (5) 新城新藏『東洋天文学史研究』(昭和3年・1928年、弘文堂)、飯島忠夫『支那曆法起源考』(昭和5年・1930年、恆星社。1979年復刊、第一書房)等参照。干支を戦国以後のものとする飯島氏によるクラークペリーの干支の起源を西アジアに求める仮説への批判は正鵠を射るものではない。むしろ「西方バビロニアの地に於いては、支那の甲骨文字時代よりも二千年乃至三千年以前から十二進法が行はれ、次でそれに基く十二獸環が考案されて居り、…、支那の十二獸の思想も亦西方十二獸環の思想の影響により、…、考案されしものと認むる」(橋本増吉「干支」、『東洋歴史大辞典』上巻70頁、昭和12年平凡社初版、昭和61年臨川書店復刻)との指摘が注目に値しよう。
- (6) 「どうか、ただけしいことはあたかも虎のように、^{ひくま}貔のように、熊のように、^{ひくま}羆のようにして、殷の郊外に攻め入り、とどまることなく勇気をふるって、そうして西方の国のためにはたらけ。勉励せよ、将士たちよ。」(加藤常賢『真古文尚書集釋』「牧誓」66頁より)、「周武王於是遂率諸侯伐紂。紂亦發兵距之牧野。甲子日、紂兵敗。紂走入、登鹿臺、衣其寶玉、赴火而死。周武王遂斬紂頭、縣之白旗。殺妲己。」(史記・殷本紀)

など。

- (7) 狩野直喜前掲書、藤堂明保前掲書、島邦男前掲書の殷王国の領域図、中村慎一「江南の稲作文化—その起源と進化—」(1991年、『日中文化研究』所収)、及び林巳奈夫『中国文明の誕生』(平成7年・1995年、吉川弘文館)等参照。
- (8) 狩野直喜前掲書及びW・エーバーハルト前掲書等参照。
- (9) 赤塚忠著『中国古代の宗教と文化—殷王朝の祭祀—』(昭和52年・1977年、角川書店刊行、平成2年・1990年、研文社復刻版)503頁。
- (10) 赤塚忠前掲書、504頁。
- (11) 島邦男前掲『殷墟卜辞研究』181・182頁。
- (12) 赤塚忠前掲書、505頁。
- (13) 赤塚忠前掲書、509頁。
- (14) 赤塚忠前掲書、499頁。
- (15) 赤塚忠前掲書、513頁。
- (16) いずれも赤塚忠前掲書、502頁。
- (17) 赤塚忠前掲書、503頁。
- (18) 島邦男前掲書、217頁。
- (19) 島邦男前掲書、197・198頁。
- (20) 中国社会科学院考古研究所編著前掲『殷墟的発現與研究』103~108頁
- (21) エーバーハルト前掲書19頁「商の人々は都市の外部にある、大きな、地下式の、十字形の墓に王たちを埋葬して、たくさんの道具、動物、人身犠牲が王たちといっしょに埋葬された。…、大きな墳土を築く習慣はまだ存在しなかった。」
- (22) 伊藤道治「靈魂の行方」(貝塚前掲書「Ⅱ地上と地下と」所収、86頁)。なお伊藤道治の『中国古代王朝の形成』(昭和50年・1975年、創文社)は、卜辞の第三期後半以後には「祖先の住む世界は、人間の意識外の闇黒の世界というよりも、現実の生活をそのままに投影した、生人にも考えることのできる世界として考えていた」(35頁)とする。
- (23) 赤塚忠前掲書、444頁。
- (24) 赤塚忠前掲書、447~452頁。
- (25) 赤塚忠前掲書、179・180頁。
- (26) 陳夢家前掲『殷墟卜辞綜述』582頁。
- (27) いずれも陳夢家前掲書、583頁。
- (28) 島邦男前掲書、231頁。
- (29) いずれも白川静『字統』(1984年、平凡社)、781頁。
- (30) ユーラシアの規模ではシュメール人(前4000~前2000年頃)に地母神の祭儀や地下型他界観が存在したことが知られている。ジャケッタ・ホークス『古代文明史Ⅰ』(小西正捷等訳、1987年、みすず書房、原著は1973年)はシュメール人の地下型他界観について次のように述べている。「シュメールの思想家たちは、宇宙の物質的構造のモデルをたちまちのうちに創案した。彼らはこれをアン=キ、すなわち天地とよんだが、大地は円盤状でその上には丸天井の形をした天が乗っており、…。さらにうわべは大地の一部ではあるが、その下には天と対をなす領土があって、それが地下世界であった。…太陽

は夜になると地下世界を訪問し、月は毎月一回「休息の日」として下降するというものであった。シュメール人が「天空はその内側に天体をちりばめて回転する球である」という古典時代にも一般的な考えを持っていたことを暗示する材料もいくつかある。」(ジャケッタ前掲書244頁)、「すでに見てきたように、シュメール人たちがクルと呼んだこの死者の国は円盤形の大地の下に横たわるものとされていた。そこにはウルク市の中に位置する入り口を通して入って行けるという伝承があった。」(同266頁)と。なお、周知のように我が国の日本書紀・古事記のイザナギ・イザナミの神話にも地下型他界観が存在し、天神系の高天原型の他界観がやがてこれを包摂するという構図が看取されよう。

- (31) 白川静『説文新義』(昭和49年・1975年、五典書院)巻一。
- (32) 林巳奈夫「殷周の「天」神」(平成二年・1990年、『古史春秋』第6号、朋友書店)。
- (33) 島邦男前掲書、218頁。
- (34) 林巳奈夫前掲論文、12・13頁。
- (35) 白川静前掲『説文新義』巻一。
- (36) 以下の真古文尚書諸篇の訓読については、加藤常賢『真古文尚書集釋』(昭和39年・1964年、明治書院)を参照している。但し「帝」を「天帝」と訳している所など、一部については意を以て改めた所がある。「天帝」の用語は戦国期に登場する概念である。
- (37) エーバーハルト前掲書27頁「周の支配者の家族がトルコ系の民族グループに関連していたかもしれないこと、他方その住民はおもにチベット系諸族からなっていたことを示す幾つかの徴候があるのだ。…。周の言語が今日中国語と呼ばれているものの祖先であることは確かである」。クルガン文化については、M. Gimbutus「The Indo-Europeans, Archaeological Problems」(American Anthropologist Vol 65, 1963)などを参照。
- (38) 森三樹三郎『上古より漢代に至る性命観の展開』(昭和46年・1971年、創文社)7頁「詩経を通じて見ると、天を宇宙の主宰神として述べている例が大多数を占めている。」
- (39) 孔子の仁、その墨家への影響、墨家の萬民系の思想の展開等については、吉永慎二郎『戦国思想史研究－儒家と墨家の思想的交渉－』(平成16年・2004年、朋友書店)参照。
- (40) 吉永慎二郎前掲書、第四部参照。
- (41) 「玄」が地下世界をイメージする概念であると理解される一方で、「天、又謂之玄」(釋名・釋天)、「天玄而地黄」(易・文言)とするように、天を玄を以て表現するのは、シュメール人に見るような球形世界観では昼に地下にある世界は夜には天空に在るとの認識が発生すると考えられることが、その理由についての示唆を与えよう。つまり「玄」は夜の天空の意としても理解し得よう。玄宮を北方即ち北極星の方向に在るとする理解もこれに関連するものと見られる。
- (42) 吉永慎二郎前掲書、第三部参照。
- (43) 平岡武夫『經書の成立－天下的世界観－』(昭和58年、創文社、初版昭和21年)180頁、齊の威王はその陳侯因啓敦に「高祖黄帝」と刻み「遠祖を黄帝にまで述べけ」ている。