

「性」即「氣」—— 郭店楚簡『性自命出』の性説

末 永 高 康

(1999年10月12日 受理)

On the Concept of *Xing* in the Guodian Bamboo Slip Text *Xing zi ming chu*

SUENAGA Takayasu

戦国中期の後半、紀元前4世紀中葉から3世紀初め頃のものとして推定される郭店楚墓^{*1}。この墓から出土した竹簡には、「性」についていくつかの言及がみられる。たとえば、『郭店楚墓竹簡』（文物出版社、1998.5、以下『郭簡』と省略）の整理者によって『性自命出』と名付けられた一篇には次のような言葉が記されている。

喜怒哀悲之氣，性也^{*2}。

喜怒哀悲の「氣」が「性」である。

宋明儒学で語られる性即理／心即理の語に模して言うならば、「性即氣」と表現し得るような考え方がここに示されているわけであるが、このような考え方を明確に示す文章は、伝世の先秦文献には見えていなかった。この竹簡が副葬されたと推定される紀元前4世紀中葉から3世紀初め頃といえ、孟子の生時に重なる時期である。この年代推定を信じるならば、われわれは、孟子に先だって存在していた可能性のある性説の一端を窺い得る資料を、新たに手にしたことになるのである。

では、この新資料に示された「性」についての考え方とはどのようなものであるのか。新出土資料である郭店楚簡、なかでも「性」についての言及の多い『性自命出』に見える性説について、以下、若干の考察を試みてみたい。

—

まず、『性自命出』の冒頭部（『郭簡』が整理した形での冒頭部）を訳出せず示しておく。同篇において最もまとまった形で「性」について言及する部分である。

凡人雖有性，心亡奠志。待物而後作，待悦而後行，待習而後奠。喜怒哀悲之氣，性也。及其見於外，則物取之也。性自命出，命自天降。道始於情，情生於性。始者近情，終者近義。知情者能出之，知義者能入^{*3}之。好惡，性也。所好所惡，物也。善不善，義也，所善所不善，勢也。凡性爲主，物取之也。金石之有聲，槌弗擊不鳴。人雖有性，心弗取不出。

引用した原文の内、傍点を施した文字は缺字を『郭簡』の注釈等の説によって補ったもの^{*4}、四角で

囲んだ文字は論者が意を以て補ったものである(補う理由については後述)。『性自命出』の性説をどのように理解するかは、畢竟、ここに引用した部分をどのように解釈するかによる。ここでは、まず、冒頭に掲げた「喜怒哀悲の気、性なり」の語から考えていきたい。この語の解釈が『性自命出』の性説に対する理解を左右する鍵を握ると思われるからである。

さて、この「喜怒哀悲の気、性なり」の語からただちに連想されるのは荀子の性説であろう。性悪説を語る荀子が、

性之好悪喜怒哀樂、謂之情。(『荀子』正名篇)

「性」が好悪喜怒哀樂としてあらわれたもの、これを「情」と言う。

と「情」を定義し、

情者、性之質也。(同上)

「情」とは、「性」の実質。

と「性」の実質をこの好悪・喜怒哀の「情」に見出していることはよく知られている。『性自命出』の冒頭部分では、

好悪、性也。

好悪が「性」である*⁵。

とも言われているから、喜怒哀悲の気を「性」とし、好悪を「性」とする『性自命出』の「性」の規定は、一見すると、性悪説的なもののように見える。しかし、単に喜怒哀悲の気や好悪と結びつけて「性」が語られるだけでは、その「性」の善悪は定まらない。荀子の場合、人の「性」のあらわれである好悪の「情」の放任が社会の混乱を招くと考えるから、人の「性」が悪と断ぜられているわけであるが(『荀子』性悪篇)、人のあらわす好悪それ自体が常に悪と評価されなければならないわけではなかろう。もし、そう評価されなければならないのであれば、好悪が「性」であるとして、たとえば『論語』里仁篇に「唯だ仁者のみ能く人を好み、能く人を悪む」と言われる仁者の「性」もまた悪でなければならなくなる。「性」を善とするか悪とするかは、「性」を喜怒や好悪と結びつけるか否かによるのではなく、その喜怒や好悪の内容をどのように評価するかによる。「喜怒哀悲の気、性なり」「好悪、性なり」といった表現は、それ自体としては「性」の善悪を定めるものではないのである。まず、このことを確認しておきたい。上に引用した『性自命出』の冒頭部には「性」の善悪を明示的に語る部分が無いことから知られるように*⁶、ここでの性説は、「性」の善悪を定めるという強い関心の下に記されたものではない。ならば、われわれも、ひとまず、性善説か性悪説かといった関心から離れて、『性自命出』の性説を見ていくのがよいであろう。荀子の言葉との表面的な類似にひきずられて、これを性悪説的なものと性急に判断する前に、喜怒哀悲の「気」が「性」と結びつけられることの意味を、まずはよく考えておかなければならないのである。

二

「喜怒哀悲の氣，性なり」，この語は，次に示す『大戴禮』文王官人篇の一文との近縁性がすでに指摘されている*7。

民有五性，喜怒欲懼憂也。喜氣内畜，雖欲隱之，陽喜必見。怒氣内畜，雖欲隱之，陽怒必見。欲氣内畜，雖欲隱之，陽欲必見。懼氣内畜，雖欲隱之，陽懼必見。憂悲之氣内畜，雖欲隱之，陽憂必見*8。

民には五つの「性」がある。喜，怒，欲，懼，憂である。喜氣が内に蓄えられると，それがあらわれてくるのを隠そうと思っても，必ずおもてに喜びがあらわれる。怒氣が内に蓄えられると，それがあらわれてくるのを隠そうと思っても，必ずおもてに怒りがあらわれる。(以下省略)

この『大戴禮』の一文にせよ，上の『性自命出』の語にせよ，喜氣／怒氣等と「性」とが何らかの形で結びつけられて考えられていることは明らかである。が，さて，これは，

喜怒等の氣を有する^{こと}が，すなわち「性」

ということの意味しているのであろうか。それとも，

喜怒等の氣といった^{もの}が，すなわち「性」

ということなのであろうか。

われわれは，通常，「性」の語を，本性／本質等，「本来の性質」を意味する言葉に置き換えて理解する。だから，それを喜怒の氣といった何か^{もの}としてのイメージを持つものと等置することに困難を感じる。われわれの言葉づかいにおいて「○○である^{こと}が，××の本性／本質である」とは言われても，「○○である^{もの}が，××の本性／本質である」とは言われない。本性／本質等に置き換えられる時，「性」はあくまで属性を示すものであって，^{もの}ではない。だから，「喜怒哀悲の氣，性なり」にしても，たとえば，これを「人はその本性として，喜怒哀悲の氣を持つ」といった意味に読み取って，「性」にも^{もの}としてのイメージを付加するようなことは普通はしないのである。しかし，楚簡の記述はむしろ何か^{もの}として「性」をイメージすることを，われわれに求めているように思われる。

たとえば，『性自命出』の冒頭部分に見える「情，性より生ず」の語。これを「(喜怒哀樂等の)情は，人の本性に根ざす」の意味に理解して，ここの「性」から^{もの}としてのイメージを抜き去ることは可能である。しかし，この語が直接的に意味しているのは，あくまで，「情」が「性」から生ずる，ということである。この「情」を生み出す^{もの}としての「性」などは，むしろ，何か^{もの}としてイメージするべきではないだろうか。「情，性より生ず」をより具体的に語る楚簡『語叢二』*9の次の言葉などを見ると，この感は一層強くなる。

愛生於性，親生於愛，忠生於親。

「愛」は「性」より生まれ，「親」(親しみ)は「愛」より生まれ，「忠」は「親」より生まれる。

惡生於性，怒生於惡，乘生於怒，菘生於乘，賊*10生於菘*11。

「悪」(憎しみ)は「性」より生まれ、「怒」(怒り)は「悪」より生まれ、「乗」(相手をしのごうとする気持ち)は「怒」より生まれ、「乗」は「慥」(相手に危害を与えようとする気持ち)より生まれ、「賊」(相手を殺そうとする気持ち)は「慥」より生まれる。

さまざまな感情をその変化生成の関係によって整理するならば、それ以上、別の感情に遡りえない基礎的な感情にゆきつくことになる(上の例では「愛」「悪」)。その感情を生み出すものが、ここでは「性」として語られているわけである。このような感情を生み出すことが、何か人の属性として語られているわけではない。もし「性」が単に本性/本質等、属性を指し示すものであって、ものとしてのイメージを全く欠くものであったならば、このような語り方はされないであろう。「性」は何かものとしてイメージされている。「性」というものが、人の内において、それが「情」を生みだしている。言い換えれば、「情」を生み出すものとして人の内に見出されているものが、楚簡の語る「性」、少なくともその一側面なのである*¹²。

このように、「性」を何かものとしてとらえる視点を得るならば、これを「気」とダイレクトに結びつけることは困難ではなくなる。(喜怒哀楽等の)「気」もまた「情」のあらわれの背後に、何かその素となるものとして人の内に見出されたものと考えられるからである。上に引いた『大戴礼』の一文において、外にあらわれる喜怒等に対して、そのあらわれの素となるものとして、人の内に喜気/怒気等が見出されていることは見やすい*¹³。人が他人に対して直接に見て取ることができるのは喜びや怒りの表情や態度だけである。自分自身の喜びや怒りにしても、その時自分が直接に感じているのは喜びや怒りの感覚に過ぎない。にもかかわらず、人は、その背後に、直接には見て取ることのできないが、その素となっているものを何か見出そうとする。そこで見出されたものが、ここでは喜気や怒気として語られていると考えてよい。喜びの背後に喜気を、怒りの背後に怒気を見出すのである。そして、ひとたびこのようなものを見出してしまうと、人は、自分が直接に感じているのは喜びや怒りの感覚に過ぎないにもかかわらず、あたかもそこに溢れる喜気や渦巻く怒気がものとして存在しているかのごとくに感じ取るようになっていく。喜気や怒気が何かものとして取り扱われていくようになるのである。

このように「性」にせよ(喜怒哀楽等の)「気」にせよ、それが「情」の背後に、それを生み出したたり、その素となるものとして見出されたものであるならば、両者を結びつけた「喜怒哀悲の気、性なり」の語を、わざわざ「人はその本性として、喜怒悲哀の気を持つ」等に言い換えて遠回しに理解する必要はない。このような遠回しの理解は、「性」を本性/本質等に置き換えてしまうような理解の仕方が求めるものに過ぎない。このような予断を持ち込まないならば、この「喜怒哀悲の気、性なり」の語は、端的に、「性」とはすなわち喜怒哀悲の「気」であること、「性」の実質が喜怒哀悲の「気」であることを語ったものと考えてよいであろう。喜怒哀楽等の「情」を生み出すものが「性」であり、それが、喜怒哀楽等の「情」としてあらわれてくる素である「気」と等置されているのである。

この「性」を「気」とダイレクトに結びつけるような考え方、これをここでは「性即気の思考」

と呼ぶことにしよう。『性自命出』の性論を理解しようと思うならば、あくまでこの考え方に立脚して理解していかなければならない。

三

「性即氣」、すなわち「性」が喜怒哀悲の「氣」であるとして、この喜怒哀悲というものには、ある種の価値判断が伴っている。人は、何に対しても無差別に喜びや怒りを覚えるということはない。自覚しているかどうかは別として、人は、好ましいと思われるものに喜びを感じ、悪むべきと思われるものに怒りを感じる。よって、喜怒哀悲の「氣」である「性」は、好ましいと感じるものに対しては喜氣を応じさせ、悪むべきと感じるものに対しては怒氣を応じさせていることになろう。ここで好ましい／悪むべきとされるものは、さまざまな物やものごと、ということになろうから、

好悪、性也。所好所悪、物也。(『性自命出』)

好み、悪むのが「性」である。好み、悪む対象となるのが「物」*¹⁴である。と言われることになる。

ここで、あるものを好ましいと感じて喜氣を応じさせたり、別のあるものを悪むべきと感じて怒氣を応じさせたりしているのは「性」であるわけではあるが、このあるものが与えられない限り、「性」はそれに対して、喜氣や怒氣を応じさせることはできない。何らの対象なしに喜び・怒るということは普通はないのである。「物」が与えられてはじめて喜び・怒り等があらわれてくるのであって、この意味で、喜び・怒りを引き出す契機となっているのは「物」の方であると言える。それゆえ、「喜怒哀悲の氣、性なり」の後ろには、

及其見於外、則物取之也*¹⁵。(『性自命出』)

それ(=喜怒哀悲の氣)が外に(情として)あらわれてくるのは、「物」がそれを引き出すのである。と続くことになる。

ところで、この「性」は、『性自命出』においては、人によってかわることのないものであるとされている。

四海之内其性一也。

四海の内の人々の「性」は同一である*¹⁶。

「性」が同一であるということは、人はみな同じような形で喜怒哀悲の「氣」をうけていることを意味するから、何を好ましいと感じて喜氣を応じさせるか、何を悪むべきと感じて怒氣を応じさせるかは、本来、人によって異なることになる。そして、そのような形で「天」が人に「性」を与えたと『性自命出』は考える。

性自命出、命自天降*¹⁷。(『性自命出』)

「性」は「命」より出て、「命」は「天」より降る。

このように、何を好ましいと感じ、何を悪むべきと感じるかが、本来、人によって異なるものであるならば、これに外れる形で人の践むべき「道」を定めることはできないであろう。よって、
道始於情，情生於性。(『性自命出』)

「道」は「情」から始まり、「情」は「性」より生まれる。

と、(人の)「道」が、この「性」に基礎付けられることになる。もちろん、このようなことが可能であるのは、人々の「性」が同一である、言い換えれば、本来、誰もが同じものを好ましいと感じ、同じものを悪むべきと感じるはずであることが前提とされているからである。

ところが、現実には、誰もがみな同じものを好ましいと感じ、同じものを悪むべきと感じているわけではない。そこで、上に引用した「四海の内、其の性一なり」の句に引き続いて、

其用心各異，教使然也。

その「心」の用い方は人によって異なるが、それは教育の結果である。

と言われることになる。これに類似したことは『性自命出』の冒頭にも、

凡人雖有性，心亡奠志。待物而後作，待悦而後行，待習而後奠。

人は(同じ)「性」を持ってはいるが、「心」は(あらかじめ)定まった志を持っているわけではない。

事物に接して、しかる後に(情が)起こり、それを快いと感じて*¹⁸、しかる後にそれを(行い、それを(繰り返し)習って、しかる後に(志が)定まる。

と見えている。「性」は人によってかわらないが、「心」(の用い方)は人によって異なると考えるわけである。

では、この「心」とはどのようなはたらきをするものであるのか。

人雖有性，心弗取不出。(『性自命出』)

人は「性」(すなわち喜怒哀悲の気)を持つが、心がそれを取り出さなければ、それは(「情」として)あらわれてこない。

と言われるから、ここでの「心」が何らかの形で「性」のあらわれを制御するものであることは明かである。そして、「心」についてのこのような語り方は、われわれに荀子の考え方を思い起こさせる。荀子は、「心」を善悪(善し悪し)のレベルで判断する器官と考え、好悪(好き嫌い)のレベルでしか判断できない「性」を制御するものとして、この「心」を位置付けているからである*¹⁹。そこで、『性自命出』の語る「心」も、これと同じ図式において理解したくなるのだが、しかし、ここに荀子的な図式を持ち込むことはできない。『性自命出』で語られる「心」は何か善悪のレベルで判断を下すような器官とは考えられないからである。

説明を加えよう。上に引用した一文から、「心」が定まった志を持つためには「習」が必要であることがわかるが、この「習」について、『性自命出』は、

習也者，有以習其性也。

「習」とは、自らの「性」に習熟するてだてを持つこと。

と定義的に述べている。よって、ここでの「習」とは、いわば「性」を習うことであって、「性」と

は別の何かを身に付けることではない。この「習」を経ることによって、人は本来の「性」を取り戻していくことになるのである。「性」とは喜怒哀悲の「氣」であったから、これは、すなわち、喜氣を応じさせるべきものごとに対しては喜氣を応じさせ、怒氣を応じさせるべきものごとに対しては怒氣を応じさせることができるようになる、ということである。他方、「習」を経て、「心」は定まった志を持つようになるのであったから、「心」が定まった志を持つ状態とは、すなわち、喜怒哀樂の「氣」を本来あるべき形で応じさせることができる状態のこととなる。

ここで誤解のないように断っておけば、この「心」が定まった志を持つ状態とは、その言葉の響きとは異なって、何ごとにも動じない状態のことではない。むしろ、動ずべき時には、きちんと動ずるのが「心」が定まった志を持つ状態のハズである。たとえば、親の死を前に哀しむのが人の「性」であったとしよう。すなわち、親の死に対しては、それに哀氣が応ずるものであったとしよう。この時、「心」に定まった志を持つ者は、親の死を前にしてきちんと哀しむハズである。それが人の「性」であるから。逆に、親の死を前にしながら何ごとにもなかつたかのようにふるまって哀しむことのないのが、「心」に定まった志を持たない者となる。「心」に定まった志を持たない者は、喜ぶべきものを哀しんだり、哀しむべきものを喜んだり、同じことがらなのに、時と所によって異なる反応をしたりするのである。

この場合、この者に対して、「親の死は哀しむべきものだから、親の死を前にしたならば、哀しまなければならぬ」といった説得や命令を繰り返したとしても、その者の「心」は定まった志を持つようにはならないであろう。この説得を受け入れて、哀しむそぶりをすることならばできるであろうが、この説得を受け入れたからといって、別に哀しいと感ずるようになれるわけではない。人は「哀しめ」と命じられても、その命令に従って哀しむことはできないのである。しかるに、親の死を前に哀しいと感じるようにならない限り、この者は「心」に定まった志を持ったことにはならない。「心」に定まった志を持った状態とは、哀しむべきものに対しては、哀しいと感ずる（すなわち哀氣を応じさせる）ことができる状態のことだからである。

とすると、「心」に定まった志を持つことは、説得や命令によって実現されることではなくなる。ならば、このような「心」は、「〇〇すべきであるから、〇〇せよ」という説得や命令を受け入れるような器官とは言えないであろう。説得や命令に対して、そうすることを善いことと判断して、それを受け入れたり、逆に、そうすることを悪いことと判断して、それを受け入れなかつたりするのが、善悪のレベルで判断を下す器官である。『性自命出』が語る「心」とは、このような善悪のレベルで判断を下す器官ではありえない。荀子が語るような「心」をここに持ち込むことはできないのである。

この『性自命出』が語るような「心」というものは、われわれには少しく想像し難い。しかし、「性即氣の思考」の下で、誰もが同じ「性」を持つと仮定され、その「性」に立ち返ることが望ましいこととされる場においては、そもそも、善悪のレベルで判断を下すような器官はさしあたって必要とされないのである。というのも、このような考え方においては、「性」そのものの内に、善悪

を定めるような機能があらかじめ読み込まれてしまっているからである。

誰もが同じ「性」、すなわち同じ喜怒哀悲の「気」を持つ、ということは、誰もが同じものを好ましいと感じて喜び、誰もが同じものを悪むべきと感じて怒るということである。そして、この「性」に立ち返ることを望ましいと考えるということは、この「性」の好悪の判断をかくあるべきものとして認めるということであるから、この「性」の好悪の判断を「正しさ」の基準に据えるということである。だから、この「性」の好悪の判断にかなうものごとが正しいもの善いこと、この判断に反するものごとが正しくないもの悪いこととなって、もし人があるものごとの善悪を知ろうと思うならば、それに対する「性」の好悪の判断に立ち返ればそれで十分なのである。「性」の上に立って、何か善悪のレベルで判断を下すような器官は、ここではさしあたって必要とされないのである。

ところが、である。『性自命出』は、この「さしあたって必要とされない」ハズのものを持ち込んでくる。『性自命出』は「性」とは別のところに、「義」という別の「正しさ」の基準を立てるのである。この「義」に関連する部分、『性自命出』の性説のもう半面も見っておかなければならない。

四

まず、関係する部分を、缺文を□であらわした形で、引用しておく。

始者近情，終者近義。知□□□出之，知義者能入之。好惡，性也。所好所惡，物也。善不□□□。所善所不善，勢也。

対句が重ねられた形の文章であるから、この缺文部分を推測するのはそれほど困難ではない。『郭簡』の裘錫圭氏の補うところによれば、次のようになる（傍点部が補った部分）。

始者近情，終者近義。知情者能出之，知義者能入之。好惡，性也。所好所惡，物也。善不善，□也。所善所不善，勢也。

始めは「情」に近く、終りは「義」に近い。「情」を理解する者は、上手に「情」を引き出し、「義」を理解する者は、上手に「情」を押え込む。好み、悪む（＝好悪を定める）のが「性」であり、好み、悪む対象となるものが、「物」である。善とし、不善とする（＝善不善を定める）のが□であり、善とし、不善とする対象となるものが、物のありよう*²⁰である。

このように補ってほぼ間違いはないと思われる*²¹。問題は残る一文字である。

対句の構造より考えれば、ここに補われる語は「性」と対になるもののハズである。ここに引用した部分の直前に「情は性より生ず」とあって、「性」と「情」の密接な関係を示しているから、「性」と対になるものは、また「情」と対になると考えてよい。この部分の対句において、「情」と対にされているのは「義」であるから、この缺文を補うものとして最も適当なのは「義」字となろう。そこで、ここに「義」字を補うと、「義」とは善不善を定めるものということになるが、これは、『性自命出』が「義」を定義的に述べて、

義也者，羣善之範也。

義とは、もろもろの善のしるしとなるもの*²²である。

と言うのと一致するから、このように補って問題ないと思われる*²³。このように補った形で考えるならば、『性自命出』は、好悪にかかわる「性」と、善悪にかかわる「義」の二本立てで、その性説を組み立てていることになる。

このような二本立て自体は、むしろ理解しやすい。好むものはそれをしたいと思い、悪むものはそれをしたいと思わないから、好悪とは「したいか否か」といった判断にかかわるもの。他方、善なるものはなすべきものであり、悪なるものはなすべからざるものであろうから、善悪とは「するべきか否か」といった判断にかかわるもの。われわれもまた、この「したいか否か」「するべきか否か」の二本立てでものごとを考えるのが常だからである。

この場合、まず「したい」「したくない」という気持ちがあつて、それに対して、「したいがするべきではない」「したくはないがするべきだ」という形で、「するべきか否か」の判断の方は、通常、「したい」「したくない」という気持ちを抑制する形ではたたくから、上の引用にあるように、うまくこの抑制のできるものが善悪にかかわる「義」を知る者とされる（「知義者能入之」）。他方、『性自命出』の場合、上に見てきたように「性」の好悪の判断の方も「正しい」ものとされるから、「したい」「したくない」という気持ちは、常に押さえつけられるべきものではなく、それをうまく引き出してやることも求められる。たとえば、助けを求める人に対しては、手を差しのべることを好ましいとするのが「性」の好悪の判断であったとすれば、助けを求める人を前にして、「手を差しのべたい」という気持ちが素直に引き出されてくることが望まれることになる。この種の気持ちをうまく引き出すことができる者が、上の引用では「情」を知る者とされるのである（「知情者能出之」）。

そして、上に引用した部分の最初の部分、「始めは情に近く、終りは義に近し」は、何についての始終を言っているのか明確ではないが、おそらくは、次のようなことを意味しているのであろう。たとえば、親の死を前にして、哀しみ、泣き崩れたとする。これは「情」が素直に引き出された状態と言える。この状態に対して、「直情にして径行する」は「戎狄の道なり」（『礼記』檀弓下篇）として、崩れ落ちようとする体をぐっとこらえて、哭の礼に従うべきだと考えて、そうふるまうならば、これは「するべし」という「義」に従ったということになる。まず（「性」のあらわれである）「情」に従ったままのふるまいがあつて、それが「義」に従うことによって、洗練されたふるまいとなる。「始めは情に近く、終りは義に近し」とは、おそらくは、このようなことを語ったものと思われる。また、この意味で、

屬性者，義也。（『性自命出』）

「性」に磨きをかけるものが「義」である。

とも言われるのであろう。

この「性」と「義」との対は、『性自命出』の別のところでは、「仁」と「義」との対の形であら

われることになる。『性自命出』においては、

仁、性之方也。性或生之。

「仁」は「性」に関連するもの^{*24}。あるいは「性」が「仁」を生じているのだ。と、「仁」が「性」と不可分のものとしてとらえられているからである。そして、たとえば、

悪之而不可非者、達於義者也。非之而不可惡者、篤於仁者也。

悪みはしても非難できないものが、「義」によく通じているもの。非難はしても悪めないものが、「仁」を篤く守るもの^{*25}。

と言われる。「悪」とは、「性」（「情」）の好悪として受け入れられないこと、「非」とは、ことの善悪として認められないこと、であろうから、好悪と善悪の二本立で考える『性自命出』の考え方は、ここにより明確にあらわれていることになろう^{*26}。

「仁」を「性」と結びつけ、それと対比的に「義」を語る、このような考え方は、——これが『孟子』に語られる告子の説と一致するか否かは別として、実質的に、仁内義外説と呼び得るものであろう^{*27}。『性自命出』の場合、「仁」は「性」を介して「天」に結びつくのに対し、「義」についてはその由来を明確にしていないが、これは「人」が定めたものと見てよいと思われる^{*28}。「天」が「性」の好悪として定めた基準と、「人」が「義」としてその善悪を定めた基準、この二つの基準が並存しているのが、『性自命出』なのである。そして、この二つの基準はまさに並存しているのであって、この両者の基準の調停は特に計られない。実際、上の引用で示される「之を悪むも非るべからざる者」と「之を非るも悪むべからざる者」との存在は、好悪と善悪の基準が対立する部分を持つものであることを明らかにしているが、この対立部分を解消する努力は特になされてはいない。この二つの基準をそのままに並立させているのが、『性自命出』の性説なのである^{*29}。これを、図式的に記せば、

「天」…「性」（好悪による「正しさ」の基準）
 「人」…「義」（善悪による「正しさ」の基準）
 の並立

ということになる。

五

この『性自命出』の性説は、中国の研究者によって、その考え方が『論衡』本性篇に見える世碩の性有善有悪説に近いとされている^{*30}。『論衡』に示された世碩の説は極めて断片的であるから、これをただちに『性自命出』の性説と結びつけ得るか否かは、論者にはわからない。しかし、上の並列の図式を、もし性善説か性悪説かという視点で眺めるならば、これは性善説と性悪説との並列として読み替えることができるように思われる。そして、この意味において『性自命出』の性説は有善有悪説であると言えると思われるのである。というのも、性善説を語る孟子は同時に義内説を語

るが、これは上の並列の図式を「性」の側に一本化するものに他ならないからである。この義内説を介して見るならば、上の並列の図式の上半分は性善説的な考え方にもとづくものとしてとらえ得る、他方、その図式の下半分は性悪説的な考え方にもとづくものとしてとらえ得る、と思われるのであるが、そのように言うためには、まず、ここで言う性善説的な考え方と性悪説的な考え方を、ともに定式化しておかなければならない。

いま『性自命出』の性論と、孟子の性論との時代的な先後は暫く置くとして、上の「性」「義」並列の図式を下敷きにして考えるならば、義内説は、この並列の図式を「性」の側に一本化するものと言える。「義内」を語るということは、「仁」と同様に「義」も「性」に結びつけるということであり、言い換えれば、「性」の好悪とは別のところに「義」という「正しさ」の基準を立てないということだからである。

そして、そのような視点で、『孟子』を見直してみるならば、確かに、孟子は好悪（好んで欲するか、悪んで欲しないか）だけを基準として議論していて、この好悪とは別の所に善悪の基準を立てたりしていないことに、改めて気付かされるのである。このことは、次の論に典型的にあらわれている。

孟子曰、魚、我所欲也。熊掌、亦我所欲也。二者不可得兼、舍魚而取熊掌者也。生、亦我所欲也。義、亦我所欲也。二者不可得兼、舍生而取義者也。（『孟子』告子上篇第十章）

孟子は言う、魚も自分の欲するものであるし、熊掌も自分の欲するものであるが、両者とも一緒に手に入れられないならば、魚を棄てて熊掌を取る。生も自分の欲するものであるし、義も自分の欲するものであるが、両者とも一緒に手に入れられないならば、生を棄てて義を取る。

ここで、魚を棄てて熊掌を取るのは、あくまで熊掌の方をより欲するからであって、熊掌を取るべきだと考えてのことではない。同様に、生を棄てて義を取るのも、あくまで義の方をより欲するからであって、義を取るべきだと考えてのことではない。このことは、この後文に明らかである。

生亦我所欲、所欲有甚於生者、故不爲苟得也。死亦我所惡、所惡有甚於死者、故患有所不辟也。如使人之所欲莫甚於生、則凡可以得生者、何不用也。使人之所惡莫甚於死者、則凡可以辟患者、何不爲也。由是則生而有不用也、由是則可以辟患而有不爲也。是故、所欲有甚於生者、所惡有甚於死者。非獨賢者有是心也、人皆有之、賢者能勿喪耳。（同上）

生も自分の欲するものであるが、生よりも一層欲するものがある。だからともかくも生を求めようばかりはしないのだ。死も自分の悪むものであるが、死よりも一層悪むものがある。だから死の患いを避けない場合があるのだ。もし、人に生より一層欲するものなど無かったとすれば、凡そ生き延びる手段であれば、どんなものでも用いるであろう。もし、人に死より一層悪むものなど無かったとすれば、凡そ死の患いを避けることができるのであれば、どんなことでもするであろう。（ところが）生き延びる手段があっても、それをうけないことがあるし、死の患いを避けることができても、それをしないことがある。だから、生より一層欲するもの、死よりも一層悪むものがあるのだ。ただ賢者だけがこういった心を持っているのではない、誰もが持っているのだ。賢者はその心を失わないでいるだけだ。

どこまでも、「心」がより欲するか、より悪むか、という視点で孟子は論を立てるのである。これは、同様の論を展開する場合に、荀子が、生を人の欲する最たるもの、死を人の悪む最たるものとまず断じて、にもかかわらず生を棄てて死に向かうことがあるのは、「心」がそうするべきだと判断するからである、と考えるのは非常に対照的である^{*31}。荀子が好悪とは別のレベルで判断するものとして「心」を持ち出すのに対し、孟子の「心」はあくまで好悪のレベルにおいて判断する。そして、孟子は、この「心」の好悪とは別の所に「正しさ」の基準を立てないのである。

ここで、孟子が「性」の好悪ではなく、「心」の好悪として語るのは、彼が「性」の好悪を、「心の官」に関する部分と、「耳目の官」に関する部分に分け、その「心の官」に関する部分だけを人の「性」の問題として取り上げるからである^{*32}。よって、ここでの「心」の好悪は、実質的に「性」の好悪に言い換え得る。ならば、われわれは、性善説的な考え方というものを、

・「性」の好悪に「正しさ」の基準を置く考え方

と、定式化することができるであろう。「性」の好悪に「正しさ」の基準を置く時、「性」の好むものが正しいもの善いものとなり、「性」の悪むものが正しくないもの悪いものとなるが、これを逆に見れば、善いものを「性」が好み、悪いものを「性」が悪む、ということになる。善いものを好み、悪いものを悪むものは善なるものであろうから、上の考え方は必然的に「性」を善とする性善説を導く。逆に、「性」が善なるものであるならば、「性」は善いもの正しいものを好み、悪いもの正しくないものを悪むであろうから、この善なる「性」の好悪は「正しさ」の基準たり得る。このように考えれば、上の定式化はそれほど不自然なものではないであろう。

他方、「正しさ」の基準をどこかに置くとして、上の性善説的な考え方と対立するのは、

・「性」の好悪とは別のところに「正しさ」の基準を置く考え方

である。荀子の性悪説がこのような考え方に立脚していることは見やすい。荀子が「正しさ」の基準とする「礼」が、「性(情)」の好悪を参照しつつも、一応それとは別のところに定められたものであることは、よく知られているし、荀子思想に特徴的な善悪のレベルで判断する「心」というのも、「性」の好悪とは別のところに「正しさ」の基準を置いたことが要求するものと考えることができるからである。というより、そもそも「性」の好悪から「正しさ」の基準たる地位を奪ってしまったからこそ、彼は「性は悪なり」と断ずることができているのである。ならば、性悪説的な考え方を、上のように定式化してよいであろう。もう一度、書き出しておくならば、

性善説的な考え方… 「性」の好悪に 「正しさ」の基準を置く考え方

性悪説的な考え方… 「性」の好悪とは別のところに「正しさ」の基準を置く考え方

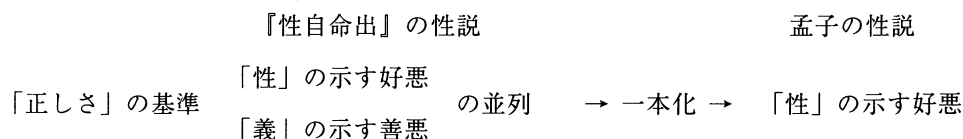
『性自命出』の性説を、性善説か性悪説かという視点で眺める時、性善説的な考え方と性悪説的な考え方は、上のように定式化され得る。そしてこのように定式化する限りにおいて、『性自命出』の性説は、性善説的な考え方と性悪説的な考え方を並列するもの——この意味において、有善有悪説であると言えるのである。ただ、有善有悪説とはいっても、これはあくまで性善説的な考え方と

性悪説的な考え方の並列であるに過ぎない。前節の終わりで見たように、両説の融合が計られているわけでもないし、両説の調停が計られているわけでもない。「天」が与えた「性」の好悪に従うという考え方と、「人」が「義」として定めた善悪に従うという考え方が、いわば常識的に並列されているのが『性自命出』の性説なのである。

六

では、このような『性自命出』の性説と孟子・荀子の性説との時代的な先後はどう考えるべきか。『性自命出』の性説が上述のようなものであるならば、思想の変化の図式において考える限り、これは孟子や荀子の性説より前に置かれることになるだろう。

大雑把な言い方をすれば、性善説的な考え方とは、「したいか否か」を行動の基準とするような考え方、性悪説的な考え方とは、「するべきか否か」を行動の基準とするような考え方である。孟子や荀子のように、そのどちらか一方だけを選択するのは特殊な思考態度であっても、『性自命出』のように、この二つの考え方を並列させるのはむしろ常識的な思考態度である。また、性善説的な考え方にせよ、性悪説的な考え方にせよ、特定の個人によって創出されなければならない程に特殊な考え方とは思われない。だから、性善説的な考え方が全く存在しない場において、性善説的な考え方だけを選択するという特殊な思考態度とともに、孟子が初めて性善説的な考え方を創出したとは考え難いし、性悪説的な考え方が全く存在しない場において、性悪説的な考え方だけを選択するという特殊な思考態度とともに、荀子が初めて性悪説的な考え方を創出したとも考え難い。郭店楚墓の推定年代を信じる限り、荀子との先後はほとんど問題にならないから、孟子についてだけ言えば、性善説的な考え方と性悪説的な考え方を並列させるいわば常識的な態度がまずあって、孟子が何らかの意図の下で、それを性善説的な考え方に一本化したと考える方が、その逆を想定するよりも自然であろうと思う。同じ事の言い換えではあるが、「性」と「義」の二本立てで考える『性自命出』の性説のような考え方がまずあって、それを孟子が「性」の側に一本化したと想定する方が、その逆を想定するよりも、より自然であると思われるのである。これを図式的に記せば、



しかし、これは、あくまでこのような想定の方が、思想の変化の図式として自然だというに止まる。これだけで『性自命出』の性説が孟子の性説に先行していたと結論付けることはできない。性善説的な考え方と性悪説的な考え方を並列させるというのは、どちらか一方だけを選択するのに比べて常識的な思考態度であるから、孟子以後にこのような性説を主張するものが存在しても全く不思議ではない。『性自命出』の性説が孟子の性説に後れる可能性は残る*³³。上のような思想の変化の

図式を描き得たからといっても、それだけでは『性自命出』の性説と孟子の性説との時代的先後を定めるには至らないのである。

しかし、それが時代推定に資するものでなかったとしても、上のような思想の変化の図式を描き得たことは、それだけで意味があると思われる。性善説的な考え方と性悪説的な考え方を並列させるような「性」「義」並列の思考態度がまずあって、孟子がそれを「性」の側に一本化した、というような孟子性説に対する視点は、『孟子』を眺めているだけでは、容易には得られないものだからである。この視点は『性自命出』の出現がわれわれに新たにもたらしたものであると言えるであろう^{*34}。そして、この視点を得るにあたって、われわれは性善説的な考え方というものを、

・「性」の好悪に「正しさ」の基準を置く考え方

と定式化した。このような定式化もまた『孟子』を眺めているだけでは、容易には得られない^{*35}。やはり、『性自命出』の性説がわれわれに気付かせたものであろう。

そして、この定式化は、また、性善説がどうしてわれわれにとって理解し難いか、その理由の一端をもわれわれに示してくれているように思う。この考え方の下で想定される「智」というものが、どうしてもわれわれ想定するところの知とはズレを生じてくるのである。先に論じた『性自命出』に見える「心」は、われわれには少しく理解し難いものであったが、この「心」についてよりよく理解するためにも、ここで、この性善説的な考え方における「智」の問題について簡単に触れておくことにしたい。

七

性善説的な考え方、すなわち、「性」の好悪に「正しさ」の基準を置く考え方においては、荀子的な善悪のレベルで判断を下すような器官が要求されないことはすでに見た。『性自命出』に見える「心」も、孟子の語る「心」もそのようなものではなかった。そして、孟子においては「智」もまたそのような器官の持つはたらきではない。実際、孟子は、「智」の端たる「是非の心」にしても、それを四端の一つとして、「惻隱の心」等と並列してしまうのである。われわれならば、このような並列は行わないであろう。はっと驚き憐れむ「惻隱の心」は感情に属するもの、ものの是非を定める「是非の心」は理性に属するものといった区分をここに持ち込むからである。しかし、性善説的な考え方をする孟子においてはこのような区分は存在しない。井戸に落ちようとする赤子を見て「惻隱の心」がはたらいてその子を助けようとするのは、そうすれば人に褒められるからとか、逆に、そうしなければ人に非難されるからとかいった外から与えられた評価に照らし合わせてのことではない（『孟子』公孫丑上篇第六章）。同様に、ある事柄に対して「是非の心」がはたらいてその是非を定めるのも、外から与えられた「正しさ」の基準に照らし合わせてのことではない。ちょうど、喜ぶべき事柄に対してはおのずから喜気が応じ、怒るべき事柄に対してはおのずから怒気が応じるよ

うに、是である事柄に対してはおのずからそれを是とし、非である事柄に対してはおのずからそれを非とする、そのようなものとして「是非の心」がイメージされるから^{*36}、これが「惻隱の心」等と並列されるのである。

だから、敢えて、理性か感情かと問うならば、「是非の心」とは感情に属するようなものである。そして、孟子はこのような「是非の心」に（あるべき）「智」を結びつけるから、孟子にあっては、（あるべき）「智」もまた感情に属するようなものとなる。奇妙に感じられるかもしれないが、これは理性と感情といった対立の図式を持ち込んで孟子を眺めるからであって、性善説的な考え方によってはそもそもこの対立の図式が成立しないのである。性善説的な考え方が「正しさ」の基準に置くのは「性」の好悪である。この「性」の好悪とは、理性か感情かという区分においては、感情に属するようなものである。そして、この好悪の感情以外の所に何か「正しさ」を定めるようなもの、たとえば理性の如きものは置かない。これが性善説的な考え方であるが、この理性の如きものを登場させないで心について思考することが、われわれには困難なのである。

おそらく、疑問が、ただちに生じてくるであろう。理性の如きものを抜きにして、人はいかにして「正しさ」を知ることができるのか、と。しかし、性善説的な考え方においては、「性」の好悪が「正しさ」の基準であるのだから、この「性」の好悪に立ち返ればよい。それだけのことである。ただ、この立ち返りの過程というものが、われわれには極めて分かりづらい。これがまさに理性の如きものを介さずに行われる過程だからである。

そもそも、このような立ち返りが必要とされるのは、現実の人は、必ずしもこの「性」の好悪において判断を行っていないからである。孟子流に言うならば、人の「心」は本来、仁義を好み不仁不義を悪むはずなのに、現実の人は必ずしもその好悪に従っているわけではない。だから、この本来の「心」に立ち返る（その「心」を取り戻す）ことが求められるのである。この場合、仁義を好むことのできない人に対して、「仁義は好むべきものだから、仁義を好まなければならない」と説得しても、それだけではその人は仁義を好むようにはならない。あるいは、仁義を好むことのできない人が、自分で「仁義は好むべきものだから、仁義を好まなければならない」と反省しても、それだけではその人は仁義を好むようにはならない。このような説得や反省によって外見的に仁義を好むそぶりをすることはできようが、それだけでは仁義を好むようになったとは言えないのである。「哀しめ」と人から言われても、「哀しもう」と自ら思っても、それだけでは哀しむようにはならないのと同様、「好め」と人から言われても、「好もう」と自ら思っても、それだけでは好むようにはならない。しかるに、仁義を好むようにならない限り、仁義を好むという本来の「心」（「性」）に立ち返ったことにならない。理性的に説得を受け入れたり、反省を行ったりしても、それだけでは「性」の好悪に立ち返ることにならないのである。

ならば、いかなる過程を踏めば「性」の好悪に立ち返ることができるのか。ここにその詳細を論ずるだけの余裕はないが、『孟子』等の性善説的な考え方をする文献が与える解答は、基本的に次の二つであるように思われる。一つは「繰り返すこと」、もう一つは「素直になること」である。「繰

り返すこと」とは、具体的に何が仁義であるのかをすでに知っている「先覚者」の導きに従って、仁義なる行いを繰り返す、「人、一たびして之を能くすれば、己、之を百たびし、人、十たびして之を能くすれば、己、之を千たびす」(『中庸』)とそれを何度も繰り返すなかで、それが「そうすべきだから行う」のではなく、「そうしたいから行う」と心から感じる状態へと持っていくことである*³⁷。『性自命出』に見える「習」も、この「繰り返すこと」の内に含めて考えてよいであろう。もう一つの「素直になること」とは、外的な「正しさ」の基準に従うことを排除して——たとえば、「利」を「正しさ」の基準とする打算等を排除して、内なる「心」(「性」)の声に素直に耳を傾けることである。そして、(あるべき)「智」もまた、このことによって得られるようなものであるから、たとえば孟子などは、この(あるべき)「智」のはたらきを越えるような知のあり方を認めない。

所悪於智者，爲其鑿也。如智者若禹之行水也，則無惡於智矣。禹之行水也，行其所無事也。如智者亦行其所無事，則智亦大矣。(『孟子』離婁下篇第二十六章)

智について悪むべきは、それが穿鑿に走るという点である。もし、智者が禹の治水のような形で智をはたらかせるならば、智について悪むべきものなどないのだ。禹の治水は、おのずとそうなる方向に水を流したものだ。もし、智者もまたおのずとそうなる方向に智をはたらかせるならば、智のはたらきもまた偉大なのだ。

このような孟子の目から見れば、われわれが知の典型と考える科学的な探求なども、その多くは、おそらく、一つの穿鑿に過ぎないことになるであろう。このような知は「性」の好悪のあらわれのとしての(あるべき)「智」とは見なされない。性善説的な考え方においては、われわれが通常想定するような知的なはたらきの、少なくともその一部は、むしろ本来あるべき「智」のはたらきを阻害するようなものとして否定的に取り扱われてしまうのである。

性善説的な考え方をする孟子等も、同じ人の類に属する以上、われわれと同じような心のはたらきを持っていたはずである。ただ、その心のはたらきの分類の仕方がわれわれとは異なっている。われわれは、感情的なものと理性的なもの、あるいは情的なもの³⁸と知的なもの、といった区分をそこに持ち込むが、性善説的な考え方においてはこのような区分はない。あるのは、「性」の好悪にもとづくものか、もとづかないものか、という区分であって、この「性」の好悪の中身をさらに、われわれが考えるような形で情的なもの³⁹と知的なものに区分するようなことはない。そして、「性」の好悪の中身はすべて——それが好悪であるが故に、われわれの区分で言えば情的なものとして処理されるのである。「性」の好悪を「正しさ」の基準に置く考え方においては、(あるべき)心のはたらきはすべてわれわれが言うところの情的なものに還元されてしまう。性善説的な考え方が、われわれに理解し難い理由の一端はここにあるのである。

そして、『性自命出』に見える「心」がわれわれに理解し難い理由もここにある。もし、現実における人がすべて「性」の好悪のままに判断をしているのであれば、そもそもこのような「心」は必要とされない。人は誰でも皆、「性」すなわち喜怒哀悲の「気」の応ずるままに、喜ぶべきものを喜び、怒るべきものを怒るのである。ところが、現実にはそうはなっていない。喜ぶべきものを喜ば

ず、怒るべきものを怒らない場合がある。このような場合があることを説明するためには、「性」すなわち喜怒哀悲の「氣」とそれが応ずる「物」との間に介在して、「性」のあらわれを制御しているような器官が何か想定されなければならない。それが『性自命出』では「心」として語られているのである^{*38}。これが荀子的な善悪のレベルで判断を下す器官ではありえないことはすでに見たが、感情か理性かといった対で思考するわれわれには、どうしてもこれが感情を制御するものとしての理性的な「心」であるかのように見えてしまうのである。性善説的な考え方にもとづくで見なされる文章は、まさにこの考え方に沿って理解されなければならないが、性善説的な考え方を常識としないわれわれにとっては、まさにこのことが困難なのである。

八

最後に、表題の「性」即「氣」にもどって、本論を終えることにしたい。上に見たように、性善説的な考え方においては、知的なものが排せられて、すべてが情的なものに還元されるが、このような考え方は、実に、「性即氣の思考」と相性がよいのである。この考え方においては、「性」が情的なものとして処理されるから、これを簡単に、「氣」に置き換えて語ることができるからである。いま孟子流に仁義を好み不仁不義を悪むことを「性」の好悪と考えるならば、この「性」を持つものは、仁を行うべき場面においては仁を行い、義を行うべき場面においては義を行うことになるが、この場合、彼は「仁を行うべきだ」「義を行うべきだ」と考えて仁や義を行っているわけではない。ちょうど喜怒哀の気を持つものが、喜ぶべき場面においてはおのずから喜氣を応じさせて喜び、怒るべき場面においてはおのずから怒氣を応じさせて怒るのと同様に、仁義を行うべき場面にあたってはおのずから仁を行い、おのずから義を行うのである。とすると、喜びの背後に喜氣を、怒りの背後に怒氣を想定したのと同様に、仁なるふるまいの背後に「仁氣」を、義なるふるまいの背後に「義氣」を想定することができるであろう。この「仁氣」「義氣」を持つものは、仁を行うべき場面においては「仁氣」を応じさせて仁なるふるまいをし、義を行うべき場面においては「義氣」を応じさせて義なるふるまいをする、と考えるわけである。このように考えるならば、仁義を好み不仁不義を悪む「性」を持つということは、言い換えれば、その内に「仁氣」「義氣」を持つ、ということになる。好悪という情的なものによって「性」が考えられる場にあっては、このような「性」から「氣」への言い換えがスムーズに行われ得るのである。

ちなみに、この「仁氣」「義氣」の語は論者が勝手に作り上げたものではない。馬王堆帛書『五行』の説の部分を経の「仁」「義」の語を注解する際に用いているものである^{*39}。馬王堆帛書『五行』に対応する郭店楚簡本の『五行』は経の部分だけであるから、そこには「氣」の語も「性」の語も見えていないが、この篇もまた実質的に「性即氣の思考」に立つものであると考えられる。その冒頭部だけを示しておこう（傍点部は『郭簡』の注によって補ったもの）。

仁形於内，謂之徳之行，不形於内，謂之行。

義形於内，謂之德之行，不形於内，謂之行。

禮形於内，謂之德之行，不形於内，謂之行。

智形於内，謂之德之行，不形於内，謂之行。

聖形於内，謂之德之行，不形於内，謂之行*⁴⁰。

德之行五和，謂之德。四行和，謂之善。善，人道也。德，天道也。

仁(氣)が内にあらわれている(ふるまい)，これを「徳の行」と言い，内にあらわれていない(ふるまい)，これを「行」と言う。…(省略)…五つの「徳の行」が調和したもの，これを「徳」と言う。

(「聖」を除いた)四つの「行」が調和したもの，これを「善」と言う。「善」は「人」の道であり，「徳」は「天」の道である。

心から仁なるふるまいをしたいと思って，内なる「仁氣」が応じて，仁なるふるまいをする，これが「仁(氣)」が内にあらわれている行いである。そして，これが「徳の行」として「天」に結びつけられる。他方，心から仁なるふるまいをしたいと思ってのことではないが，「仁なるふるまいをするべきだ」と考えて仁なるふるまいをする。このようなふるまいは内なる「仁氣」が応じてのものではない。これが「仁(氣)」が内にあらわれていない行いである。そして，これが単なる「行」として「人」に結びつけられる。この単なる「行」を通じて，「徳の行」へと昇華していくのが『五行』のモチーフの一つであるが，その思想はここに一言で語り尽くせるほどに単純ではない。郭店楚簡の『五行』の思想，それから「性即氣の思考」のさらなる含意については別稿にて論ずることにはしたい。

注

- * 1 湖北省荊門市博物館「荊門郭店一号楚墓」(『文物』1997年7期)参照。
- * 2 郭店楚簡からの引用は『郭簡』の積文により，簡の掇合や分篇，篇名もこの書に従う。ただし，積文が仮借字とするものは，通行の文字に改め，積文が誤字とするものもその説に従って改めて引用する。なお，諸家の説により積文の読みを改めた部分に関してはその都度注記することにする。
- * 3 積文は「内」と隸定し，「納」の仮借字とするが，注釈の裘錫圭氏の説に従い，「入」の義に取る。
- * 4 「槌弗擊不鳴。人」以外の部分は『郭簡』の注釈の裘錫圭氏の説により，この六字については，郭沂「試談楚簡《太一生水》及其与簡本《老子》的關係」(『中国哲学史』中国哲学学会，1998年第4期，1998.11)によった。なお，こことよく似た表現としては，『淮南子』詮言篇の「金石有聲，弗叩弗鳴」がある。
- * 5 この後文に「所好所惡」とあるから，ここでの「好惡」は動詞的に訳出するのがよいが，ここでは上の荀子の言葉にあわせて仮にこのように訳しておく。
- * 6 「性は命より出で，命は天より降る」といった，『中庸』の冒頭を彷彿させる言葉にしても，これをただちに性善説的な表現とすることはできない。これだけでは，単に「性」が天与のものであることを言うに過ぎず，この天の与えたもの内容を見なければ，その「性」の善悪を定めることはできないからである。なお，この表現が必ずしも性善説的なものでないことについては，陳来「郭店楚簡之《性自命出》篇初探」(『孔子研究』1998年第3期，1998.9)においてすでに指摘されている。
- * 7 前掲陳来論文，及び龐樸「孔孟之間——郭店楚簡中的儒家心性説」(『中国社会科学』1998.5)参照。
- * 8 また類似の文章は「五性」が「五氣」に置き換わった形で『逸周書』官人解に「民有五氣，喜怒欲懼憂也。喜氣内蓄，雖欲隱之，陽喜必見。怒氣内蓄，雖欲隱之，陽怒必見。欲氣，懼氣，憂悲之氣皆隱

之、陽氣必見」と見えている。

- * 9 ちなみに「情生於性」の語は『語叢二』にも見えている。
- * 10 釈文は「惻」と隸定するが、注釈の裘錫圭氏の説に従い、「賊」の仮借字とする。
- * 11 『語叢二』には、類似する表現として、他に以下のものが見えている。「欲生於性，慮生於欲，悖生於慮，靜生於悖，尚生於靜」「智生於性，卵生於智，斂生於卵，𠄎生於斂，從生於𠄎」「子生於性，易生於子，希生於易，容生於希」「喜生於性，樂生於喜，悲生於樂」「愍生於性，憂生於愍，哀生於憂。」「瞿生於性，監生於瞿，望生於監」「懸生於性，立生於懸，𠄎生於立」「𠄎生於性，疑生於𠄎，北生於疑」。
- * 12 このような「性」は拙稿「天人論再考」（『中国哲学研究』第11号，1998. 3）における「そのような生のあり方をさせているなにものか」としての「性」に相当し，そこでの「生のあり方」としての「性」の方は『性自命出』では「情」に相当している。
- * 13 前掲拙稿（1998.）において、「氣」を「もの」がある状態にあるとき，その背後にあってその「もの」をその状態にさせているなにものか」とであると推定したが，ここでの「喜氣」「怒氣」等もこのようなものとしてとらえ得る。
- * 14 「物」について，『性自命出』には，これを「凡見者之謂物（目に映るもの，これを「物」という）」と定義的に述べている部分がある。
- * 15 類似の表現として『性自命出』に「凡性爲主，物取之也」「凡動性者，物也」とある。
- * 16 『成之聞之』の「聖人之性與中人之性」に続く部分が，周鳳五「郭店楚簡識字札記」（『張以仁先生七秩壽慶論文集』台湾，學生書局，1999. 1）が示すように「其生而未有非（＝分）之」と読み得るならば，これも万人の「性」が同一であることを示すものとなる。
- * 17 この一文と次に引用する一文の解釈については，拙稿「もう一つの「天人の分」——郭店楚簡初探」（『鹿児島大学教育学部研究紀要（人文・社会科学編）』第50巻，1999. 3）参照。
- * 18 「悦」は『性自命出』の後文で，「快於己者之謂悦」と定義的に述べられている。
- * 19 荀子の語る「心」については，拙稿「『荀子』楽論篇について」（小南一郎編『中国古代礼制研究』京都大学人文科学研究所，1995. 3）参照。
- * 20 「勢」は『性自命出』の後文で，「物之勢者之謂勢」と定義的に述べられている。
- * 21 ただし，「知情者」の「情」字の部分は，あるいは「性」字を補うべきであるかも知れない。
- * 22 「蘊」字の解釈は『郭簡』の注に従う。
- * 23 ここに補うべきものが「義」もしくはそれに相当する語でなかったとするならば，本論の以下の部分は修正されなければならない。特に，ここに補うべき字が「性」もしくは「情」であった場合は，以下の論は成立しなくなる。また，ここに補うべきものが「心」もしくはそれに類する語であった場合は，善悪のレベルで判断する機能を「心」に属させた形で，以下を書き換えなければならなくなる。
- * 24 「○之方也」という用語例でよく知られるのは『論語』雍也篇の「可謂仁之方也已」であり，古注（孔安国）はこの「方」を「道也」と訓ずるが，ここでは従わない。「方，類也」（『広雅』釈詁三など）の訓を参考にして訳出した。なお，「×，○之方也」という表現は，郭店楚簡では他に「簡，義之方也。匱，仁之方也。剛，義之方也。柔，仁之方也」（『五行』），「難，思之方也」「誾，義之方也。義，敬之方也」「篤，仁之方也」「忠，信之方也。信，情之方也」「慎，仁之方也」「速，謀之方也」（以上『性自命出』），「長弟，孝之方也」「義，善之方也」（以上『語叢三』）と見えているが，いずれも「方」を「類」と訓じて意味が通じると思われる。
- * 25 「仁」に属するふるまい，あるいは「情」に基づくふるまいが，「悪む」むことができないものであることについて，『性自命出』には，他に，「慎，仁之方也，然而其過不惡」「凡人情爲可悦也。苟以其情，雖過不惡」といった表現が見えている。
- * 26 このことは，先の缺文に「義」を補うことの妥当性を，間接的に証していると思われる。
- * 27 なお，『六徳』には，「仁，内也。義，外也。禮樂，共也」と，直接に仁内義外を語る部分がある。
- * 28 ここには，「人」が合議によって定めたものだけではなく，慣習として従っているものも含む。
- * 29 「悪類三，唯惡不仁爲近義」（『性自命出』）の語などは，仁義を統一的にとらえようとしたものと言えないこともないが，この篇の全体的な傾向が，「性」または「仁」と「義」との二本立てであることは動かないと思われる。

- *30 陳寧「《郭店楚墓竹簡》中の儒家人性言論初探」(『中国哲学史』中国哲学史会, 1998年第4期, 1998. 11) 参照。
- *31 この論は『荀子』正名篇の寡欲論批判において見えている。この論については, 前掲拙稿(1995.) 参照。
- *32 拙稿「性善説再考——『孟子』尽心下第二十四章をてがかりに——」(『中国思想史研究』第19号, 1996. 12) 参照。
- *33 ただし, もし孟子の性説が, 「性」を善と見るか悪と見るかといった視点を性説の内にもたらしたとするならば, 「性」の善悪を明示的に語らない『性自命出』の性説は, 孟子のそれに先行する可能性が高いとは言えるであろう。ちなみに, 郭店楚簡を孟子以前のものとする龐樸前掲論文は「這批楚簡の儒書中, 未見有討論性善性不善的事; 看来這個後來成為儒家必談的大題目, 當時也還沒有成為問題」と言う。
- *34 よって前掲拙稿(1998.) の仁内義外説について述べた部分などは, この視点によって書き改められなければならないことになる。
- *35 性悪説的な考え方については『荀子』からだけでもその定式化が得られると思われる。
- *36 正確に言うならば, 性善説的な考え方においては「性」(ここではその一端である「是非の心」) が是とするものが是, 非とするものが非とされるから, 「是非の心」は是なるものをおのずから是とし, 非なるものをおのずから非とすることになるのである。
- *37 この「そうすべきだから行う」から「そうしたいから行う」に移行する論理的な必然性は存在しない。しかし, このような移行があり得ることをわれわれは経験上知っている。
- *38 ちなみに, 『性自命出』においては, 「義」の示す善悪に従って判断を下す器官は明示的な形では記されていない。「性」の好悪とは別の所に置かれた「正しさ」に従って善悪のレベルにおいて判断を下す器官を自覚的に取り出して語るのは, 儒家においては荀子に始まるようである。
- *39 「知而行之, 義也。」知君子之所道而掾然行之, 義氣也。
 「知而安之, 仁也。」知君子所道而諛然安之者, 仁氣也。(第十八章説)
 「知而安之, 仁也。」知君子所道而諛然安之者, 仁氣也。
 「安而行之, 義也。」既安之矣, 而儼然行之, 義氣也。(第十九章説)
- 説のこの部分では, まず経文を引いて(上の引用では「」で括った部分), それを後文で解説する形になっているから, ここでの「仁氣」「義氣」は経文の「仁」「義」に対応するものである。なお, 馬王堆帛書『五行』のテキストおよび分章については池田知久『馬王堆漢墓帛書五行篇研究』(汲古書院, 1993. 2)に従った。
- *40 この「行」字の前の「徳之」の二字は『郭簡』の注に従い衍文として削除した。