

# 「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\*<sup>1</sup>。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\*<sup>2</sup>。

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して推定される紀元前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）を訳出せずに示しておく。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\*<sup>3</sup>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\*<sup>4</sup>、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\*<sup>5</sup>。

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\*<sup>6</sup>、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『大戴礼』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『大戴礼』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<sup>・</sup>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<sup>・</sup>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<sup>・</sup>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<sup>・</sup>ことが，××の本性／本質である」とは言われても，「○○である<sup>・</sup>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，<sup>・</sup>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<sup>・</sup>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<sup>・</sup>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「(喜怒哀楽等の)情は，人の本性に根ざす」の意味に理解して，ここの「性」から<sup>・</sup>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<sup>・</sup>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。

悪生於性，怒生於悪，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「慙」(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「慙」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\*<sup>12</sup>。

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\*<sup>13</sup>。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、それを生み出したか、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、喜怒哀悲の気を持つ」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る。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、ということになるから、

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」\*<sup>14</sup>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\*<sup>15</sup>。(『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\*<sup>16</sup>。

「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\*<sup>17</sup>。(『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\*<sup>18</sup>、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\*<sup>19</sup>。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\*<sup>20</sup>である。

このように補ってほぼ間違いはないと思われる\*<sup>21</sup>。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、