

## もう一つの「天人の分」——郭店楚簡初探

末 永 高 康

(1998年10月13日 受理)

'Tian ren zhi fen' on the Bamboo Slips from the Chu Tomb at Guo Dian

Takayasu SUENAGA

荀子思想の一つの核に「天人の分」があり、これが荀子によって唱えはじめられたものであること、これは中国古代思想史の常識であった。事実、伝世の文献を見る限り、「天人の分」という言葉は『荀子』を遡ることができない。

ところが、1993年冬、湖北省荊門市郭店の戦国楚墓より出土した竹簡の上に、はっきりと「天人の分」の語が記されていたのである。この墓の年代は考古学的には戦国中期の後半のものと推定されている<sup>1)</sup>。荀子は戦国最末期に位置すると考えられるから<sup>2)</sup>、『荀子』以前の資料に「天人の分」の語があらわれたことになったわけである。

われわれは、この新発見によって、「天人の分」という言葉が荀子より遡りうることを知った。しかし、このことはただちに、荀子の「天人の分」と同質の思想が、荀子以前に存在していたことを意味するわけではない。はたして、郭店出土の竹簡の上に記されていた言葉は、荀子の先蹤と見なしうる思想をそこに含んでいるのであろうか。

以下、この問いを一つの核として、郭店楚簡の出現がなげかけるいくつかの問題について初歩的な探求を行っていきたい。

まず、郭店楚簡について簡単に紹介しておく。というのも、楚簡の一部、特に今本『老子』の一部と一致する部分については、以前より部分的な紹介がなされていたが、その全容が一般の研究者に知られるようになるのは、最近、文物出版社より出版された『郭店楚墓竹簡』(1998年5月)の積文付きの写真版によってであり、十分によく知られた資料とは言い難いからである<sup>3)</sup>。この写真版に付せられた「前言」によって、楚簡の概要について簡単にまとめておこう。

——— 1993年冬、湖北省荊門市郭店一号楚墓より出土。墓には数次の盗掘の跡があるが、幸いに800余枚の竹簡が残存しており、その内、730枚の竹簡上に文字が書かれていた。文字は典型的な楚文字である。

竹簡の文字資料からは、墓主、墓葬年代を知る手がかりは得られていないが、出土文物等より、発掘者は墓を「戦国中期後半」(原文では「戦国中期偏晩」)のものと推定している。よって、竹簡

の書写年代、竹簡上に書かれた書物の成立年代はそれを遡ることになる。

竹簡の様式は同一ではなく、長さ、両端の形、綴じ紐用の刻みの数・位置等によりグループ分けができる。この竹簡の様式、書写者の書体、簡文の文意によって、分篇、繋聯が行われた。各篇はもともと篇題を持たないが、整理者が仮に付けた篇題によれば、その内容は次のように整理される。

- ①『老子』甲・乙・丙 ②『太一生水』 ③『緇衣』 ④『魯穆公問子思』 ⑤『窮達以時』 ⑥『五行』 ⑦『唐虞之道』 ⑧『忠信之道』 ⑨『成之聞之』 ⑩『尊徳義』 ⑪『性自命出』 ⑫『六徳』 ⑬『語叢』 一・二・三・四<sup>4)</sup>

この内、①『老子』三篇は、今本『老子』の一部分と対応し、③『緇衣』は今本『礼記』緇衣篇にほぼ相当する。その他は伝世の文献と対応しない所謂「古佚書」である。ただし、⑥『五行』は、馬王堆漢墓帛書『老子』甲本巻後古佚書の「五行」篇の「経」の部分に相当している。内容より、①、②が道家系の著作、他が儒家系の著作と考えられ、⑬『語叢』は格言集のような内容である。

さて、問題の「天人の分」の語は『窮達以時』に見えるのであるが、郭店楚簡がこれまでの思想史の常識に問題を投げかけるのはこの語に限らない。たとえば、『六徳』では、詩・書・礼・楽・易・春秋の六経がそろってあげられている<sup>5)</sup>。六経については、『荀子』においてさえも「易」が他の経と並列されることはなく、儒家による「易」の經典化は秦の焚書以後であろうというのがおおかたの見解であった。ところが、『荀子』以前にすでに六経がすべてそろっていることになるのである<sup>6)</sup>。いったい、郭店楚簡について、その墓葬年代についての情報を考古学の方から与えられず、この楚簡に書かれている内容だけでもとづいてその成書年代を検討したならば、それが『荀子』以前に遡ると断言できる研究者はどれだけいるであろうか。

たとえば馬王堆帛書にも見える『五行』篇。帛書『五行』篇の成立年代についてはいくつかの見解が示されていたが、『五行』篇を所謂「思孟五行説」に短絡させて処理することに疑問を呈する研究者の間では、その成立は荀子以後であると推定されていた<sup>7)</sup>。もし、郭店楚墓の年代が考古学の方より与えられていなければ、このたび出土した簡本『五行』篇も、同様、その成立が荀子以後であると推定されている可能性が十分にあるのである。もちろん、郭店楚墓の考古学からの推定年代を信ずる限り、思想史的手法によるこのような推定は結果的に誤りであったと言わざるをえないわけであるが<sup>8)</sup>、これまでの思想史研究における資料の成立年代の推定方法とはこのような推定を許容するものだったのである。そして、その推定の一つの核に荀子の「天人の分」があった。

『五行』篇が荀子以後の成立であるとする、その推定の一つの根拠は、そこに荀子の「天人の分」の影響が見られるというものである<sup>9)</sup>。荀子の「天人の分」はそれまでの思想とは一線を画すものであると理解されていたから、その影響の有無が資料の成立年代を推定する指標たり得たのである。ところが、荀子以前の資料に「天人の分」があらわれてしまったわけである。当然、「天人の分」の影響の有無による資料の成立年代の推定方法は見直されなければならないことになる。そして、この見直しは、楚簡上の「天人の分」が荀子のそれと同質であるか否かによって、その見直し方が

かわってくることになる。もし、両者の「天人の分」が同質のものであるならば、「天人の分」の影響が見られる資料の成立年代の上限が、「天人の分」の語を示す楚簡の成立年代——これは今後の研究によって推定されなければならないが——に引き上げられるに過ぎない。この場合は、たとえば上の『五行』篇の成立年代の推定にせよ、その推論自体は正しかったことになる。ただ、荀子以前に「天人の分」の思想が存在することがこれまでに知られていなかったから、成立年代の推定を誤ったに過ぎない。しかし、もし、楚簡と荀子の「天人の分」が異質のものであったならば、「天人の分」の影響の有無について、それが楚簡的な「天人の分」の影響であるのか、荀子的な「天人の分」の影響であるのかがまず問題とされなければならないだろう。

結論を先取りして言えば、楚簡の「天人の分」の出現は、むしろ、後者の状況を引き起こしたように思える。楚簡と荀子の「天人の分」は同質のものとは考えられない。荀子の「天人の分」はこれまで以上に限定された形で理解されなければならない状況が引き起こされたと思われるのである。そこでは、「天」と「人」との区分と、「自然」と「作為」との区分、この二つの区分の相違が見えられなければならないのであるが、楚簡の「天人の分」の出現はこの二つの区分の相違をわれわれにはっきり教えてくれたように思われるのである。

では、その楚簡の「天人の分」とはどのような文脈のなかで語られているものなのか。

「天人の分」の語は楚簡『窮達以時』の冒頭部にあらわれる<sup>10)</sup>。

有天有人，天人有分。察<sup>11)</sup>天人之分，而知所行矣。

「天」というものがあり、「人」というものがあり、「天」と「人」とでは区分がある。「天」と「人」との区分を見きわめて、そうして（「人」の）行うべきものを理解するのだ。

この文は、以下に

有其人，亡其世，雖賢弗行矣。苟有其世，何難之有哉。

相応の人物であっても、しかるべき世に生まれなければ、賢者であっても世にはあらわてこない。が、もし、しかるべき世に生まれてきたならば、（世にあらわれることに）いったいどんな困難があろう。

と続き、以下、その具体例として、舜・邵繇・呂望・管夷吾・百里奚・孫叔（敖）の話が引かれる。楚簡の整理者が指摘するように、これに類似の文章が、『荀子』宥坐篇、『韓詩外伝』巻7、『説苑』雜言篇に見え<sup>12)</sup>、特に「有其人…」以下の文章は、『説苑』のそれに極めて近い。ただ、『説苑』等の当該部分には『窮達以時』冒頭部の「天人の分」に相当する語は見えていないから、過去、これらは「天人の分」を語る資料として注目されることがなかったのである。

さて、『窮達以時』で語られている「天」と「人」の内容については、この楚簡に対応する『説苑』の文章の直前に見える次の言葉<sup>13)</sup>を参照して考えてよいであろう。

爲不爲者，人也。遇不遇者，時也。

為す為さぬは、人である。遇・不遇は、時である。

というのも、『窮達以時』の後文には「遇不遇，天也。」と「時」が「天」に置き換わった形で類似

の表現が見られるからである。大雑把に言ってしまうと、人の努力の及ばない運命の領域が「天」であり、人が努力すべき当為の領域が「人」である。しかるべき世に遭遇するか否かは「天」の定めることである<sup>14)</sup>。他方、人として為すべき事を為すか否かは「人」の定めることである。この両者の差異を見すえた上で、「天」に左右されることなく「人」としての立場を貫くべきことを主張しているのが、ここでの「天人の分」であるとひとまずは理解してよいであろう。楚簡の『尊徳義』に

知道而後知行。

(人の)道について理解して後に、(人として)行うべきことが理解される。

とあって、その直前の文から、ここでの「道」が「人道」であることが知れるが、『窮達以時』の冒頭部はこれと平行すると考えてよい。「天人の分」、すなわち、何が「天」であり、何が「人」であるのか、言い換えれば、人の努力の及ばない運命の領域といういわば「天道」に属するものと、人が努力すべき当為の領域という「人道」とが見きわめられてはじめて、人として行うべきことが何であるかがわかるのである。楚簡には『尊徳義』に

是以君子人道之取先。

それゆえ君子は人道を選び取って第一に置く。

とあり、『性自命出』に二か所

唯人道爲可道也。

ただ人道だけが道とするにあたいするのだ。

とあるが、このような「人道」重視の精神は『窮達以時』にも貫かれていると考えてよいであろう。「天道」「人道」という言葉はそこに見えないものの、『窮達以時』の「天人の分」とは、「天道」と「人道」とを区分し、「人道」を重視するものであると、ひとまずは考えられるのである。そして、このように整理するならば、これは確かに荀子の「天人の分」を先取りするもののように見えるであろう。

しかし、見方をかえてみれば、同じこの説がかえって孟子の思想に類似して見えてくるのである。このことを示すには、すこし回り道をしなければならない。

いま郭店楚簡は置くとして、伝世の文献で、「天道」と「人道」とを明確に対比している例を『荀子』以外に求めるならば、たとえば『莊子』の内にそれを求めることができる。

何謂道。有天道，有人道。無爲而尊者，天道也。有爲而累者，人道也。(在宥篇)

何を道と呼ぶのか。天道があり、人道がある。作為をせずして尊いのが、天道である。作為をして煩わしいのが、人道である。

「無為」と「有為」と、言い換えれば、「自然」と「作為」とによって、「天道」と「人道」とが特徴付けられているわけであるが、もう少し具体的な例を示せば

(河伯)曰、「何謂天。何謂人。」北海若曰、「牛馬四足，是謂天。落馬首，穿牛鼻，是謂人。」

(秋水篇)

(河伯は) 問う。「何を天と呼び、何を人と呼ぶのか。」北海若は答える。「牛馬が四つ足に生まれついでいるということが、天である。馬の首におもがいを巻き付け、牛の鼻に鼻輪を通したりすることが、人である。」

「人」の「作為」の加えられていない「自然」のままの状態が「天」であり、これに「人」の「作為」が対置させられ、それが「天」の「自然」を損なうものとして否定的に扱われるのである。ここに引いた文章などは必ずしも荀子以前のものではないであろうが<sup>15)</sup>、荀子が「天人の分」を語った背景の一つとして、通常、このような道家の思考の存在が想定されている。荀子のそれとは異なるものの、これも、一つの「天人の区分」と見なしでよいであろう。すなわち、「自然」と「作為」との対立によって、「天」と「人」とを区分する思考である。

この場合、「自然」というのは、「作為」に対するものではあるが、これは「まったくなにもしないこと」をただちに意味するわけではない。森三樹三郎氏が『莊子』庚桑楚篇の

性者、生之質也。性之動、謂之爲。爲之僞、謂之失。

性とは生の本質をさすものである。この性が動き出したとき、これを為という。この自然の為に、人間の作為が加わるとき、それは自然の道を失うものとなるのである<sup>16)</sup>。

を解説して語る部分をそのまま引用しておこう。

性とは天生のままのもの、人為を加えざるものである。その性が動くとき、為となって現れるが、しかしその為は、郭象のいうように『真為』であって、『有為』ではなく<sup>17)</sup>、自然にもとづく行動であって、意識的なはからいではない。これに対して、意識的な行為は『偽』であり、真を失えるものである<sup>18)</sup>。

「自然」にもとづく行動とは、それが「自然」にもとづくが故に、「自然」なるものとして見なされるのである。とすると、「人がなにかをする事」を「人為」と呼ぶとして、「人為」の内には、「自然」にもとづく「自然」なる部分と、「自然」に反する「作為」なる部分があることになる。

この「自然」と「作為」の二つの部分をどのように区分するか最初から自明な形があるわけでない。上の解説では、「意識」の有無によってこの区分を行っているが<sup>19)</sup>、これが唯一の区分というわけではなかろう。たとえば、知人の死を前にして、哀しみ、哭し、そして、そのなきがらを葬ったとする。哀しみ、哭するまでは無意識的とも言えようが、葬ることの内に意識的なはからいが何もないとは言い難い。とすると、上の区分においては、知人のなきがらを葬ることが、「自然」に反する「作為」となってしまう。こう断定することには抵抗を覚える人もあろう。そう覚える時、その人は、上の区分とは別の形で「自然」と「作為」とを区別しているのである。

この種の「自然」と「作為」との区分が多分に恣意的なものであることを確認した上で、次に見ておきたいのは、「自然」に立ち返ろうとする「努力」、これが「自然」と「作為」いずれの側に属するか、である。というのも、このような「努力」は一般に「作為」の側に属すると思われるが、必ずしもそうではないからである。これは何を「自然」と見なし何を「作為」と見なすかによ

る。「自然」と「作為」をどのように区分するかという問題と独立して、「自然」に立ち返ろうとする「努力」の帰属の問題を考えることはできないのである。

たとえば、上のように意識的か否かによって「自然」と「作為」とを区分したとしよう。すると、人が無意識的に「自然」に立ち返ろうと「努力」しているとは考えがたいから、この「努力」は意識的な「作為」であると考えざるをえない。上の森氏が「自然に帰るためには、意識的な努力という不自然を経過するほかはない」<sup>20)</sup>と言う通りである。

しかし、次のように区分したらどうなるか。上に引いた『莊子』秋水篇の話では、馬におもいがを巻き付けることが「作為」としてとらえられていたが、この「作為」を馬の側から見れば、みずからの「自発的」な動きを阻害する「強制的」なものということになる。この「自発的」か「強制的」かという視点によって、「自然」と「作為」を区分することもできよう。上の例で、知人のなきがらを葬ることが「自然」であると感じるときなどは、おそらく、「自発的」(非「強制的」)の意味で「自然」を理解しているのである。この区分で考えるならば、「自然」に立ち返ろうとする「努力」、言い換えれば、「強制的」なものを廃して「自発的」なものに従おうとする「努力」——これが日本語の「努力」という語の意味で「努力」と言えるかは問題だが、その「努力」が、まったく「強制的」に行われるとは考えがたい。その「努力」はむしろ「自発的」なもの、ここで言う「自然」なものと考えるのが素直であろう<sup>21)</sup>。「自然」に立ち返ろうとする「努力」がただちに「作為」の側に属するとは限らないのである。

このことは、「自然」と「作為」という形の対と、「自然」と(「自然」に立ち返ろうとする)「努力」という形の対が、ほんらい別のものであることを示しているであろう。そして、この前者の形の対によってだけでなく、この後者の形の対によって、「天」と「人」とを区分することもまた可能なのである。その典型的な例は、言うまでもない、孟子である。

『孟子』中に「自然」という語はあらわれないが、もし、孟子にとって「自然」に相当するものを考えるならば、それは「性」であると言えよう。彼において、人の「性」に従うようなあり方が、人にとって「自然」なあり方である、と考えられていたことは疑いえない。彼は、たとえば、仁義を行うことを、人の「性」= (あるべき・あるはずの)「生のあり方」と考えているが、この「性」に従って仁義を行うことが、なにか人にとって不「自然」なものであると孟子が考えていたとは思われない<sup>22)</sup>。逆に、不仁不義を行ってしまっている「現実」の方が、人にとって不「自然」な状態であると考え、その不「自然」から、仁義を行うという人としての「自然」な状態に立ち返ることを孟子は求めるのである。この「性」、すなわち人にとっての「自然」な姿とは、もちろん「天」によって与えられるものである。この「天」与の「自然」なる「性」に対して、そこに立ち返る「努力」を「人の道」として位置付ける、この関係を端的に示しているのが次の言葉であろう。

誠者、天之道也。思誠者、人之道也。(『孟子』離婁上篇)

誠であることが天の道であり、誠たらんと思うことが人の道である。

このような形で、「自然」とそこに立ち返る「努力」とによって、「天」と「人」とが区分されうる

のである。

この場合、「自然」に対して、そこに立ち返る「努力」が位置付けられるためには、「自然」と「現実」との間には一定の距離が無ければならない。もし人の「現実」の姿が、そのままあるべき「自然」の姿であったならば、そもそも「現実」から「自然」へと立ち返る「努力」など想定され得ないからである。それゆえ、「現実」をそのままあるべき「自然」と見なすような考え方、たとえば人の「現実」をそのまま「天」の命じたものと理解して、人としてのあるべき姿や、そこに向かう「努力」を全面的に否定してしまうような考え方を孟子は取らない。

莫非命也。順受其正。是故知命者，不立乎巖牆之下。盡其道而死者，正命也。桎梏死者，非正命也。（『孟子』尽心上篇）

すべてが運命であると言えるが、まさしくそうなるべく定められたものを素直に受け入れるべきなのだ。だから、運命というものを知るものは、わざわざ危険な場所に立つ（て落とさなくてもよい命を落とし）たりはしない。踏むべき道を尽くした上で死ぬのは、まさしくそうなるべく定められた運命であったのである。罪を犯して獄死するようなのは、まさしくそうなるべく定められた運命であったとは言えない。

「人」が何をしても、何をしなくても、それがすべて「天」の命じた運命であるとされてしまったならば、「人」のなすべきことの成立する余地はない。だから、すべてが運命であると言いながら、「人」がなすべきことを尽くした上で、それでもさらに覆いかぶさってくる運命のみを、「まさしくそうなるべく定められた運命」として切り出して、すべてが運命の内に解消されてしまわないようにしているのである。

さて、このような考え方は、先に見た楚簡『窮達以時』の「天人の分」と似てはいないだろうか。孟子の場合は主として生死に関する運命を、楚簡の場合は主として遇不遇に関する運命を問題にしているが、人の努力の及ばない運命の領域と、人が努力すべき当為の領域を切り分けて、その当為の領域において人が努力することを求めるという構図は両者共通なのである。そう考えると、楚簡の「天人の分」は、今度は、むしろ孟子思想が内包するような「天人の区分」に近いもののように思えてくるのである。

ここで論をすこしく整理しておく。

「天」と「人」とを区分するには、まず、なんらかの形で天与の「自然」なるものが想定されなければならない。そして、この「自然」が「現実」と同一視されない限り、その「自然」と「現実」とのギャップの内に、「自然」と対立するものとしての「作為」と、「自然」に立ち返らんとするものとしての「努力」とが見出されることになる。この「作為」も「努力」もともに「人為」ではあるが、その「自然」との関係は正反対である。ここで、「自然」対「作為」の対によって「天」と「人」とを区分するか、「自然」対「努力」の対によって「天」と「人」とを区分するかによって、二つの「天人の区分」の型が考えられることになる。上に引いた例では、『莊子』の内に前者が見出され、孟子の内に後者が見出されるのである。

ここでは『莊子』にせよ孟子にせよ、それぞれが立てた「自然」なるものは、あるべき・あるはずの姿として想定されて、そこにプラスの価値が与えられていた。だからこそ、そこに立ち返ることが求められたわけである。それに対して、同じく「自然」なるものを立てながら、そこからプラスの価値を奪ってしまったのが、言うまでもない、荀子である。だから、荀子においては、「自然」対「努力」という対は意味をなさない。荀子においても「自然」に立ち返る「努力」というものは想定しうる——あらゆる社会規範に抵抗してその「自然」なる欲求にのみ忠実に生きる、そのために必要な「努力」というものを想定しうるが、「自然」に対してプラスの価値が与えられていない以上、このような「努力」に荀子が意味を見出すことはない。彼において意味を持つのは、「自然」対「作為」の対だけであり、この対において、彼は「自然」の側に与えられていたプラスの価値を奪って、これを「作為」の側に与えたのである。大雑把に言えば、これが荀子の「天人の分」である<sup>23)</sup>。とすると、「天人の区分」は大きく分けて次の三つの型があることになる。

- I 「自然」対「作為」により、「自然」にプラスの価値を与えるもの
- II 「自然」対「作為」により、「作為」にプラスの価値を与えるもの
- III 「自然」対「努力」によるもの

最後のタイプにおいて、「自然」と「努力」のいずれにプラスの価値を与えるかの区別が立てられないのは、このタイプにおいては、「自然」にプラスの価値が与えられているからこそ、そこに立ち返る「努力」が求められているのであって、敢えて言えば「自然」「努力」ともにプラスの価値が与えられていることになるからである。

さて、楚簡の「天人の分」が「人道」を重んずるものであることはすでに見たから、これがIの『莊子』的タイプでないことは明らかである。よって、IIの荀子的タイプか、IIIの孟子的タイプかということになるが、これはにわかには定められない。というのも、楚簡の「天人の分」において、表面にあらわれているのは、あくまで「運命」対「当為」の対であって、「自然」対「作為」の対でも「自然」対「努力」の対でもないからである。

まず、「運命」対、「自然」対という、この「運命」と「自然」との関係から解きほぐしておこう。この「運命」と「自然」とは、完全に置き換えられるわけではないが、別の言葉に置き換えるならば、ほぼ「命」と「性」とに対応すると考えてよいであろう。この「命」と「性」との関係については、楚簡『性自命出』に次のような言葉が見えている。

性自命出，命自天降。

性は命より出で、命は天より降る。

これが『中庸』冒頭の

天命之謂性。

天の命じたもの、これを性と言う。

と近縁であることは誰の目にも明らかである。この『中庸』冒頭の語には、解釈者によってさまざ



まに思想的意味が読み込まれているが、そのような読み込み以前の言葉の表面的な意味をとらえるならば、上の訳のように考えてよいであろう。ここで問題となるのは「命」（「天命」）の意味である。

この「命」（「天命」）の語を最も広く解するならば、次の劉寶楠の語のようになろう<sup>24)</sup>。

天命者、説文云、命、使也。言天使己如此也。〔『論語正義』為政「知天命」〕

「天命」とは、『説文』（巻2上）に「命は使（させる）なり」とあるのよりすれば、天がわたしをこのようにさせていることを言うのだ。

「天」が「命」じて、わたしをこのようにさせている、それが「天命」である。たとえば、わたしを（犬や馬ではなく）人として生きるようにさせている。わたしを世の木鐸として生きるようにさせている<sup>25)</sup>。わたしを愛弟子の死に直面させている<sup>26)</sup>。いずれの場合にせよ、「天」が「命」じてそのようにさせていると考えるならば、それは「命」（「天命」）であると言えるのである。ただ、通常われわれはこの「天命」をいくつかに分節して理解する。わたしを人として生きるようにさせている。これは「天」がわたしに（犬や馬ではなく）人としての「性」を与えたのである。わたしを世の木鐸として生きるようにさせている。これは「天」がわたしにそのような「使命」を与えたのである。わたしを愛弟子の死に直面させている。これは「天」がわたしにそのような「運命」を与えたのである。と、このように理解するであろう。「性」「使命」「運命」、これは「天命」をわれわれが分節化したものである。

「命」という語を単に「使命」や「運命」の対によってとらえるのではなく、上のように広く考えるならば、上の『性自命出』や『中庸』の語の意味も容易に飲み込めるであろう。「天」がわたしに人として生きることを「命」じたならば、わたしは「天」より人の「性」を与えられたことになる。もし、「天」がわたしに馬として生きることを「命」じたならば、今度は、わたしは「天」より馬の「性」を与えられたことになるのである。だから、「性」は「命」より出で、その「命」は「天」より降ることになるのである。また、言葉を換えれば、「天」の「命」じたものが「性」であると言えるのである<sup>27)</sup>。

この「性」と「命」との関係は、『性自命出』『中庸』の二者にとどまらず、「性」を「天」与のものとする思想家の内では広く成立していると考えてよいと思われる。孟子にせよ、荀子にせよ、上の二者のようなダイレクトな言い方はしていないものの、人の「性」について、それが「天」が人をしてそのようにさせているものであると考えているに相違ない。「性」にプラスの価値を与えない荀子でさえ

性者、天之就也。〔『荀子』正名篇／性悪篇〕

性とは天の成したものである。

と語るのである。思想家によって異なるのは、「命」（＝「天」がそのようにさせているもの）の内、何を「性」とみなすか、であり、そこにどれだけの価値を与えるか、である。

ついでながら、この「性」にプラスの価値を与える場合、人の「道」というものを考えるならば、

これはこの人の「性」に沿うものでなければならなくなろう。「天」の「命」により人の「性」が与えられたにもかかわらず、その人の「性」に従わずかえって犬や馬の「性」に従ったならば、それは人として踏むべき「道」を外していると考えざるをえない。こう考える以上、人の「道」とは人の「性」の内に見出されなければならなくなる。それゆえであろう、『性自命出』にせよ『中庸』にせよ、上の引用の言葉の後ろには

道始於情，情生於性。(『性自命出』)

道は情から始まり、その情は性より生まれる<sup>28)</sup>。

率性之謂道。(『中庸』)

性にしたがうこと、これを道と言う。

と、「性」との関わりの中に「道」を位置付ける表現が続くのである。

さて、なにが「性」であるかは自明ではないから、思想家によって「性」の内実を異にしうるわけであるが、自明でないのは「性」の内実だけではない。そもそも「性」と「使命」と「運命」の境界線からして不明瞭なものである。たとえば、君主として民の上に立つことを「天」の「命」ととらえ、そこにみずからの使命を見出すものがいたとしよう。彼にとっては「君子たるべし」とは「天」より与えられた「使命」である。しかし、たとえば『莊子』讓王篇に見える越の王子搜のような人物——君主となることから逃れようにも逃れ切れなかったものにとっては、「君主たるべし」という同じ「天」の「命」が避けがたい「運命」となるのである。また、「天」が「人」に仁義を行うことを「命」じた、と考える時、仁義を行うこととは、人の「性」であるとも見なしえようし、人に課せられた「使命」であるとも見なしえよう。また、魚の「性」ではなく、鳥の「性」ではなく、二足で大地を歩くという人の「性」を与えられるということは、魚のように水中を泳ぐことも、鳥のように空中を飛ぶことも永遠にかなわないという「運命」を与えられたというのに等しいであろう。受け手のとらえ方によって、同じ「天命」が「性」にも「使命」にも「運命」にも解しうるのである。

だから、この内部の境界線の不明瞭な「命」(「天命」)において、たとえば、どこまでが「運命」の領域であるかを定めるということは、同時に非「運命」なる領域として、「性」と「使命」との領域を定めることを意味することになろう。何が「運命」であるかを知っているということは、同時に、何が「性」もしくは「使命」であるかを知っているということの意味するのである。これを逆に言えば、何が「性」もしくは「使命」であるかということを知ることなしに、何が「運命」であるかを知ることとはできないということになろう。これは、「性」「使命」についても同じことが言える。一つの領域を定めるために境界線を引くことが同時に他の領域を定める境界線を引くこととなるような関係においては、双方の領域について知るることなしに、その境界線を定めることはできないのである。このような形で、「性」と「使命」と「運命」は互いに接し合っているのである。

このような、「命」(「天命」)と「性」との関係、「性」と「使命」と「運命」との関係を念頭に置いた上で、「運命」対「当為」の対と、「自然」対「作為」,「自然」対「努力」の対との関係を見

直して、楚簡の「天人の分」がいずれの対を前提としているのかを見ることにしよう。

そこで、それぞれの区分における「人為」の方向性に注目することにしたい。ここから説き起すのが、上の関係を見るのに最も適切であると思われるからである。

まず、「自然」対「作為」によって「天」「人」を区分する場合を考えるならば、そこではその「作為」の方向性は定まっていない。反「自然」が「作為」である以上、「作為」のベクトルはそのしっぽを「自然」の方に付けているわけであるが、その矢印の方向がどこに向かうかは定まっていないのである。『莊子』では「作為」それ自体が否定されてしまっていて、その方向性を考えることが意味をなさないから荀子を例に取れば、彼は、人間社会が「自然」のままに放置された場合にもたらされるのは混乱だけであり、これを「作為」によって反「自然」の秩序へと向けなければならないと考えている<sup>29)</sup>。この場合「作為」の向かうべき「秩序」の内実をどのように設定するか、またそこに向かう「作為」をどのように設定するかには自由度があって、唯一のものが自然に設定されるわけではない。これは明らかであろう。いわゆる後王思想が語られうるのもこの自由度ゆえである。

それに対して、「自然」対「努力」によって「天」「人」を区分する場合、その「努力」の方向性は完全に定まってしまう。「努力」のベクトルの矢印は「自然」の方にまっすぐ向けなければならないのである。ここで、人の「性」を人として「自然」なあり方とみなすならば、この矢印はまっすぐに「性」に向けられなければならないことになる。そのためには、まずその「努力」する方向である「性」がどのようなものであるか知っていなければならないであろう。「努力」する方向が見すえられないのに、その方向に向かって「努力」するということはできないのである。そして、「性」がどのようなものであるか知るためには、「命」（「天命」）において「性」の領域と「使命」の領域と「運命」の領域とが切り分けられなければならない。上に述べたように、何が「性」であるかだけを単独に知ることはできないからである。「自然」対「努力」によって、「天」「人」を区分する場合、その「努力」の方向を見すえるためには、「運命」の領域をも知る必要があるのである。

それに対して、「自然」対「作為」によって「天」「人」を区分するならば、その「作為」の方向を定めるにあたって、特に「運命」の領域を知る必要はない。上の場合と違って、「命」（「天命」）の内に、「作為」の向かうべき方向が含まれているわけではないからである。『莊子』の場合は「作為」の向かうべき方向など考えられないから、荀子を念頭に置いて考えるならば、この場合は、まず「作為」の方向が定められて、その方向に沿って「人」のなすべきものが定められた時、それとの関係においてはじめて「運命」というものが立ち現れてくるように思われる。たとえば、仁義を行うことを「人」のなすべきもの、と定めたとしよう。これは、上の場合と違って、「命」（「天命」）によって、「性」によって、そう定められているわけではない。反「自然」なる「作為」として、これを定めるのである。そして、これがなすべきものである以上、それがもたらす結果は好ましい

ものであることが望まれよう。しかし、現実においては、そのなすべきことを行うものが不幸に終わり、行わないものが幸福を得る結果になることもある。ここではじめて「運命」というものが意識されるようになるのである。

この場合、先に「人」のなすべきものが定められていて、それをなしながらたまたま思い通りの結果がもたらされなかった時に「運命」が持ち出されるのであるから、これは偶然そうであっただけであって、この「運命」によって逆に「人」のなすべきものが定められるということはない。荀子は「命」を定義して

節遇謂之命。(『荀子』正名)

たまたまそうであるもの、これを命と謂う。

と言うが、たまたまそうであったに過ぎない「運命」の中身をいくら探っても、そこから「人」のなすべきものは導かれないのである。

もちろん、「自然」対「努力」によって「天」「人」を区分する場合においても、「運命」とは「たまたまそうであるもの」に相違なからうが、こちらの場合は、この「たまたまそうであるもの」の領域を見すえて、これを「性」や「使命」の領域から分離しておかないと、「人」のなすべきものが定められない。「運命」の持つ意味が全然異なるのである。

「自然」対「作為」、「自然」対「努力」いずれの対で「天」「人」を区分しても、そこに「運命」対「当為」の対を付随させることはできる。しかし、後者の場合の方がより本質的な形で、二つの対が絡み合っているのである。「自然」対「作為」の対が前提とされる場合は、「運命」とは独立して「作為」や「当為」が定められる。というより、先に「当為」が定められて、その遂行がイレギュラーな結果を生んではじめて「当為」と対立する「運命」というものが意識される。それに対して、「自然」対「努力」の対が前提とされる場合は、先に「運命」の領域を知り、同時に「性」や「使命」の領域を知り、そうして「人」の「努力」の方向を見すえて、行うべき「当為」を定めるのである。楚簡の「天人の分」がいずれの形で「運命」をとらえているか、「自然」対「作為」、「自然」対「努力」いずれの対を前提にしているか、もはや明らかであろう。楚簡『窮達以時』が

察天人之分、而知所行矣。

「天」(運命)と「人」(当為)との区分を見きわめて、そうして(「人」の)行うべきものを理解するのだ。と語るのは、まさに「自然」対「努力」の対を前提にしてのことであると考えべきなのである。先に後半の一句を引いたものであるが、楚簡『尊徳義』に

知命而後知道、知道而後知行。

命について理解して後に(人の)道が理解される。(人の)道について理解して後に、(人として)行うべきことが理解される。

とあり、ここでの「命」などは「運命」というより、広く「性」「使命」を含む「命」と理解するべきであろうが、「人」の行うべきことを知るのに、このような「命」への理解が先だって要求されるという考え方は、『窮達以時』にも貫かれていると考えてよいであろう。

楚簡の「天人の分」とは、荀子の「天人の分」よりは、むしろ孟子思想が内包するような「天人の区分」に近縁のものと考えらるべきものだったのである<sup>30)</sup>。

さて、楚簡の「天人の分」の出現は、「自然」対「作為」のみならず、「自然」対「努力」の対によって「天」「人」を区分することもまた「天人の分」の語で呼ばれていたことをわれわれに教えてくれたわけであるが、このことは、また、言葉や表現の類似だけで思想の近縁性や影響の有無を語ることの危険性をわれわれに教えてくれているのであろう。楚簡には「仁、内也。義、外也。」(『六徳』)と告子の仁内義外説を髣髴させる言葉も見えている。告子のいわゆる善悪無記説と荀子の性悪説の近縁性はしばしば指摘されるものであるから、『窮達以時』の「天人の分」と結びつけて、楚簡の一部を告子と荀子を繋ぐ資料と見なすような見解も、あるいは今後あらわれてくるかも知れない。しかし、このような言葉レベルでの一致や類似を根拠にした議論というのはどれだけ思想史の実相に近づけるものなのか、もはや疑わしい。「天人の分」という荀子思想に特有と思われていた言葉さえも、荀子とは異なる文脈で荀子以前に使われていたのである。郭店楚簡の出現によって、資料間の近縁関係や影響関係を推定する方法のレベルにまで遡って自らの足下を再検討しなければならぬ地点にまで、われわれは導かれてしまったのではないだろうか。

#### 注

- 1) 以下に記すように、郭店楚簡の文字資料には、この墓の墓主、墓葬年代を推定する手がかりが記されておらず、文字資料によってこの墓の年代を確定することはできていない。この推定年代はあくまで考古学からの推定による。よって、今後の考古学的研究の展開によっては、郭店楚簡の推定年代が引き下げられる可能性はあろう。ただ、現在のところ、われわれはこの考古学からの推定年代を信頼する以外ないから、本論はこの推定年代が正しいという前提に立って論を進めることになる。ただし、本論の主要な部分、郭店楚簡の「天人の分」と荀子「天人の分」の思想の相違を論ずる部分に関しては、両者の前後関係にかかわらず成立する議論をおこない、郭店楚簡の推定年代変更の影響を被らないように配慮した。
- 2) 荀子の生没年について正確なことはわからない。いま、内山俊彦『荀子——古代思想家の肖像——』(評論社 東洋人の行動と思想14 1976. 5) I部2章が、生年を前310年代、没年を前238から前221の間と考証するのに従う。
- 3) 『郭店楚墓竹簡』出版以前における、郭店楚簡の公開の状況等については、池田知久「アメリカ、ダートマス大学「郭店老子国際研討会」」(『東方学』第96輯 1998. 7)に詳しい。
- 4) 郭店楚簡の整理者はこのように分篇したのであるが、簡の損壊・欠落等により、一篇の中でも十分に繋聯されない部分も多い。今後の研究によっては、分篇、繋聯の変更もあり得る。現段階では、上に示された各篇が、そのまま竹簡の書写者によって、あるいはその作者によってひとまとまりのものとして意識されていた一篇であると断定することはまだできないであろう。よって、ここでは整理者の分篇には敬意を払いつつも、その篇を独立したまとまりとして論ずるようなこと、たとえば、「仁内義外」の語の見える『六徳』篇を一括して、告子学派のものとして規定するような、篇単位の議論は行わないことにしたい。
- 5) 「観諸詩書則亦在矣、観諸禮樂則亦在矣、観諸易春秋則亦在矣。」  
なお、郭店楚簡からの引用は、先出の写真版の釈文による。ただし、釈文が仮借字とするものは、通行の文字に改め、また釈文が誤字とするものもその説に従って改めて引用する。
- 6) 今後、郭店楚簡の推定墓葬年代が引き下げられる可能性はあろう。しかし、郭店楚簡が典型的な楚文字で書かれている事からしても、この書写年代が秦の統一以後に引き下げられることは想像しがたい。おそくとも秦統一以前には六経というまとまりが存在していたと考えなければならないであろう。なお、荀子が

- 「易」を六経から除外していることについては、「易所以會天道人道也。」(『語叢一』)という「易」の性格がその「天人の分」に反するが故と思われる。
- 7) 帛書『五行』篇の成立年代の諸説については、池田知久『馬王堆漢墓帛書五行篇研究』(汲古書院 1993. 2) 第一部第二章に詳しい。
  - 8) 簡本『五行』篇は帛書『五行』篇の「経」に相当する部分だけであるから、「経」と「伝」との間に成立年代の開きがあるとすれば、「伝」の部分についてはこれまでの推定が正しいという可能性はある。
  - 9) 池田前掲書第一部第二章第三節参照。
  - 10) 以下が真にこの篇の冒頭であるか否かはわからない。郭店楚簡においては、馬王堆帛書に見えるような篇や章のはじめを示す記号は用いられていないからである。なお郭店楚簡では、章や句の区切りを示すものとして■の符号が用いられているが、これが章や句の頭に付けられたものではなく、末尾に付けられたものであることは、『緇衣』や『五行』の篇末にこの符号が付けられていること、『五行』の篇首(「五行」の語がこの篇の冒頭であることは、帛書『五行』篇から考えて確実であろう)にこの符号が付けられていないこと、各簡の簡末にこの符号が来ることがあっても、簡首に来ることがないことから明らかであろう。
  - 11) 「察」字について、写真版の積文は隸定していないが、注釈の裘錫圭氏の説に従う。
  - 12) 整理者は『孔子家語』在厄篇所載の話との類似も指摘するが、ここに引用した文章と対応する部分は見えていない。
  - 13) また『荀子』宥坐篇の当該部分にも見える。
  - 14) 『窮達以時』の「遇」は「舜が堯に遇する」等、「その人に遇する」の意味で用いられているが、広く「しかるべき世に遇する」の意味で解しても問題ないであろう。
  - 15) 池田知久訳注『莊子』上下(学習研究社 上1983. 8 下1986. 2) 参照。
  - 16) 下の解説と整合させるために、『世界の名著 老子・莊子』(中央公論社 1968. 7)の森氏の訳を示しておく。ただし、「生」字の前の「この」の二字を削った。
  - 17) 「以性自動、故稱爲耳。此乃眞爲、非有爲也。」(『莊子』庚桑楚「性之動、謂之爲」郭注)
  - 18) 森三樹三郎『上古より漢代に至る性命觀の展開』(創文社 1971. 1) pp. 92
  - 19) これが『莊子』における区分をそのまま言い当てているか否かについては検討の余地がある。
  - 20) 森三樹三郎『「無」の思想——老荘思想の系譜』(講談社現代新書 1969. 10) pp. 120
  - 21) このような「努力」の具体例としては、強制的な校則に抵抗して自らの自発性に就こうとする学生達の「努力」等を考えればよいであろう。
  - 22) このあたりの記述に関しては、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)、「天人論再考」(『中国哲学研究』第11号 1998. 3)を参照されたい。なお、ここで「自然」と言うのは、あくまで孟子が想定していると思われるところの「自然」であって、われわれが常識としているところの「自然」ではない。
  - 23) 荀子の「天人の分」「性偽の分」については前掲拙稿(1998.)を参照されたい。
  - 24) 以下の論は森前掲書(1971.) pp. 38~41の『論語』の「天命」についての議論を参照している。ただし論者の意見は森氏と同一ではない。
  - 25) 『論語』八佾「天將以夫子爲木鐸。」
  - 26) 『論語』先進「顔淵死。子曰、噫、天喪予、天喪予。」
  - 27) 『中庸』冒頭の語がこれだけの含意しか持たないわけではない。しかし、その基底的な意味はこのように解されると思われる。
  - 28) ここでの「情」について『性命出』の後文の「禮作於情」や楚簡の『語叢一』の「禮因人之情而爲之」、『語叢二』の「禮生於情」を合わせ考えるならば、礼義が成立する背後にある人としての自然な「感情」であると考えてよいと思われる。この人として自然な「感情」とは人の「性」の内に含めうるものであろう。
  - 29) このあたりの記述に関しては、前掲拙稿(1998.)および拙稿「『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)を参照されたい。
  - 30) 楚簡には、「天人の分」を示すものとして他に『語叢一』の「知天所爲、知人之所爲、然後知道、知道然後知命。」がある。この断片だけからでは、ここに示された「天人の分」がどのような性格のものであるかはっきりしないが、『窮達以時』の「天人の分」と同じものと理解してよいのではなかろうか。ただし、

そのように理解すると、どうして、ここでは「知道」→「知命」という順序になっているのかよく分からないことになる。「命」を知ることは、同時に「性」を知ることであり、人の「性」を知ることは、同時に人の「道」を知ることであるから、あるいはこの同時性故に、「知道」「知命」の順序は逆にも書かれるのかも知れない。