

# 仁内義外考

## —郭店楚簡と孟子の仁義説—

末 永 高 康  
(2002年10月10日 受理)

From "yi-wai" to "yi-nei" —On Mengzi's Ren-yi theory

SUENAGA Takayasu

(摘要) 郭店楚簡講“義外”而孟子講“義内”。因此我們能看出戰國儒家仁義學說的發展。郭店楚簡《六德》中的仁内義外學說是比較朴素的。它來源於門内之治和門外之治的區別。後來這個學說變成了根據人的内心和外表的另外一個仁内義外學說。即：《語叢一》和《性自命出》所出張的仁義學說。《性自命出》中還有“喜怒哀悲之氣，性也”等等，立於性善說的主張。而這種出張和“義外”有些矛盾。孟子主張“義内”之目的在於解決這個矛盾而純化性善之說。

孟子思想の核心の一つに仁義説がある。これは疑い得ない事実であるが、さて、仁・義について孟子が語るもののうち、どこまでが彼のオリジナルに属すると言えるのか。

『論語』では仁が重視され、義はそれほど重要なものとして語られてはいない。それが『孟子』に至ると、『論語』の仁が、仁・義に分かたれて、仁・義がほぼ同等のウエイトをもって並称されることになる\*1。「孔子の仁の思想が、孟子に至って仁義説に展開した」\*2とされる所以である。しかし、このことは思想史の流れの中で、孟子がはじめて仁・義の並称を行ったことを保証するものではないであろう。実際、現行の『孟子』を見る限り、孟子の議論はむしろ仁・義の並称が自明とされる場でなされているもののように感じられるのである。

たとえば『孟子』開卷劈頭の梁の恵王との問答。恵王の「叟、千里を遠しとせずして来たる」の言葉より、これが初見の時のものであることが知られるが\*3、その初見の場において、孟子は仁義を高らかにうたいあげ「いまだ仁にして其の親を遺つる者あらざるなり。いまだ義にして其の君を後にする者あらざるなり」と語るのである。もし、仁と義とが並列されることに非常な違和感を感じるような言語的環境、仁であるものが親を、義であるものが君を大切にすることを発想するのが困難であるような思想的環境のなかで、初見の君主に対していきなりこのような言葉を吐い

たとすれば、孟子はよほど遊説の心得がなかったことになる。(利ではなく) 仁義をこそ追求すべきであることは説得されなければならなかったにせよ、仁が義がおおよそどのようなものであり、両者が肩をならべて語られ得るようなものであることについては、孟子はそれほど説明する必要がなかった環境にあったにちがいない。仁や義についての一定程度の共通理解が前提とされるからこそ、このような形で仁・義なる語を用いた君主への説得がなされ得るのである。

弟子との問答を中心とする『論語』、君主への説得や論敵との論争を中心とする『孟子』という書物の性格の違いは考慮に入れなければならないが、『孟子』には仁・義の定義的な意味を追求する問答が見られないことは注目されてよい。『論語』において弟子たちは孔子に対して繰り返し「仁とは何か」を問うている\*4。孔子が「仁」という言葉でなにを意味しようとしていたのかが、弟子たちにははっきりしなかったのである。ところが『孟子』の仁・義についてはこのような事態は生じていない。さて求めるべきものは利か仁義か、さて仁・義は内なのか外なのか、という部分での議論はなされても、仁や義の定義的な部分で問答が引き起こされることはない。「仁」という言葉で、「義」という言葉で何が意味されるかについてはおおよその理解が得られている場で議論がなされているのである。

では孟子の当時において仁・義という言葉によって一般に理解されていたものは何か。これを文献学的に実証できる確実な資料は現在のところ存在しない。しかし、近年出土した郭店楚簡の儒家的著作群はこのことを考える上での有効な材料を提示してくれているように思う。そこで以下、郭店楚簡等の出土文字資料を利用しつつ、仁・義の並称をめぐる問題と義の内外をめぐる問題について少しく考えてみたい\*5。また、——実はこれがこの論を著す直接の動機であるのだが、この仁・義についての考察を通じて、過去の拙論における誤り(後述)を可能な限り修復しておきたいと思う。

さて、新出の郭店楚簡——その墓葬年代は紀元前4世紀中葉から3世紀初め頃のものとして推定されている\*6——ではしばしば仁・義が並称されている。「仁義」と二字が連続する例が『老子丙』簡3\*7、『五行』簡31、『六徳』簡4、『語叢一』簡93に見えているし、

剛\*8、義之方。柔、仁之方。(『五行』簡41)

「剛」は義に関連するもの\*9、「柔」は仁に関連するもの。

のように、明確な形で仁・義が対にされる例も、この『五行』の他、『唐虞之道』『忠信之道』『性自命出』『六徳』『語叢一』\*10に確認される。郭店楚墓の推定年代は、孟子の活動時期に先行しているわけではないから、これらの例をもってただちに孟子以前に仁・義の並称がすでに行われていたと断言することはできない。しかし、郭店楚簡の各篇の成立が孟子の活動に遅れるにせよ、そこに記された仁義説の一部は、孟子以前の仁義説の形をわれわれに伝えているもののように思う。特にこの感を強くするのは、『六徳』の仁内義外説を見る時である。

『六徳』には、

仁，内也。義，外也。禮樂，共也。(簡26)

仁は内であり，義は外であり，礼樂は内外に共通する。

と仁内義外が語られている。この「礼樂，共なり」の意味はしばらく置くとして，ここでの内・外は，『孟子』において告子等と論争される時に持ち出されるそれとは趣を異にする。『孟子』の義内—義外論争における内・外は，なんらかの意味で人の内にあるものと，ないもの(=外)との対立であると考えられよう。が，『六徳』で上の一文に続くのは，

内立父，子，夫也。外立君，臣，婦也(簡26，27)

内には父，子，夫が位し\*11，外には君，臣，婦が位する。

であって，同篇が「六位」とする，夫，婦，父，子，君，臣\*12を内・外に配当する一文にすぎない。このうち，内の父—子，外の君—臣については，人の内なる親愛の情で結ばれた関係と，そのような内なる情とは別の形で結ばれた関係といった形で，『孟子』に見えるような内・外によってこれを処理することが可能であるが，夫の内と婦の外，特に婦の外はこの形では理解し難い。

では，どうして婦が外とされるのか。これは，上の一文に続く部分の記述で明らかにされている。そこでは喪について，父と君，昆弟と妻，宗族と朋友に対してはそれぞれ同じレベルの喪が行われるが，両者の喪がぶつかる場合には，君よりも父，妻よりも昆弟，朋友よりも宗族が優先されることが，一言でいえば，血縁関係が非血縁の関係よりも優先されることが述べられ，それが『礼記』喪服四制篇や『大戴礼記』本命篇にも見える，

門内之治恩掩義，門外之治義斬恩。(簡30，31)

門内(血縁関係内)を治めるには恩が義に優先し，門外(血縁関係外)を治めるには義が恩に優先する。の語で締めくくられている\*13。ここでの妻は上の婦に相当するであろうから，門内の治と門外の治という形で内・外が区分される時，婦が外に配当されるわけである。ここでは，恩と義とが対置されているが，直後に続く文では，

仁類夢而速，義類弁而絶，仁夢而放，義強而簡。(簡31，32)

仁にもとづくものは萌え生じてはすみやかに浸透し，義にもとづくものは堅く守ってはきっぱりと裁断する。仁は萌え生じて拡散するもの。義は強く制して分別するもの\*14。

と，これが仁・義の対に置き換えられているから，ここでの恩は実質的に仁を意味していると言える\*15。ここから，この『六徳』の仁内義外が，まずは門内の治・門外の治という内・外の対を想定して語られたものであることが知られよう。門内・門外の対による仁内義外説，このタイプの仁内義外説は伝世の文献には見られなかったものである。

この『六徳』の説は，仁・義の並称が行われる，その由来の一つを示していると言えるであろう。血縁関係における規範と，非血縁関係における規範とは一般に異なる面を持つから，門内・門外という対が考え出されることはそう不自然なことではない。門外の君に対しては「三たび諫めて聴かれざれば，則ち之を逃る」のに対し，門内の親に対しては「三たび諫めて聴かれざれば，則ち号泣して之に随ふ」べきとされるのなど(『礼記』曲礼下篇)，血縁非血縁における規範の違いを示すよく

知られた例であろう。同様な例は郭店楚簡の『語叢三』にも見えていて、

父無惡。君猶父也，其弗惡也，猶三軍之旌也正也。所以異於父，君臣不相戴也，則可已。不悅，可去也。不義而加諸己，弗受也。(簡1～5)

父を憎んではならない。君主は父親と同様、その憎んではならないのは、ちょうど三軍の旗幟や三軍の指揮を憎んでさからってはならないのと同じ。父親と異なるのは、君臣の場合、互いに尊敬できなければ、その関係を解消し得る点。(君主の態度が)気に入らなければ、去ることができるし、不義が己に加えられる場合は、受けいれなくてもよい。

と言われている。「君は猶ほ父のごときなり」と、原則としては門内の父子間の規範は門外の君臣間の規範にスライドされるが、両者の規範は同一ではない。ではなぜ異なるのか。このことが問われた時に、それぞれの規範を規定するものとして、門内については仁(恩)が、門外については義が見定められたのであろう。これが『六徳』の仁内義外説の原形と思われる。門内・門外という対が、門内の仁、門外の義という仁・義の対を導くのである。

このような仁内義外説は、『孟子』に見える、人の内・外という対を前提にしなくても仁内義外説が語られ得ることを示している。仁義の内外を問うことにおいて、門内・門外の対と、人の内・外という対のいずれが先行するかを明確にする資料は存在しないが、おそらくは門内・門外の対の方が先ではなかったかと思われる。というのも、門内・門外の対による仁内義外説が存在する場において、その仁・義の由来がさらに問われるならば、この門内・門外の対がおのずと人の内・外の対に転化するからである。その段階の仁内義外説を、郭店楚簡『語叢一』の次の記述に見ることができる。

仁生於人，義生於道。或生於内，或生於外。(簡22, 23)

仁は人より生じ、義は道より生ずる。あるものは内より生じ、あるものは外より生ずる。

仁については、『論語』学而篇にすでに「孝弟なる者、其れ仁の本たるか」と、親子兄弟間において人が示す親愛の情にもとづくものとされているから、その由来を問うならば、それはおのずと人に見定められることになる。この人に対して、ここでは義の由来が、道に見定められているのである。ここで、親愛の情は人の内よりわき出でるものと意識されるから、仁は(人の)「内より生ず」とされ、それに対比される形で、義の方は、(人の)「外より生ず」とされる。門内を規定する仁が親愛の情という人の内なるものにもとづくと思なされるから、それを梃子にして門内・門外の対が、人の内・外の対に読み替えられるのである。

この『語叢一』の簡の綴合はあくまで『郭店楚簡』の整理者によるものであるから、上の簡22と簡23の綴合が誤りであって、簡23の「内」「外」が直接に簡22の「人」「道」を受けていない可能性はあるが、『語叢一』では、別に、

由中出者，仁，忠，信。由(簡21) <外入者，□，□，□。> \*16

中より出ずるものは、仁、忠、信であり、<外>より<入るものは、□、□、□である。>

と記されているから、仁がなんらかの形で人の内（中）より出でたものと考えられていたのは確かである。「仁，内也。義，外也。」という明確な言葉は見えないものの、この『語叢一』の記述も一種の仁内義外説を語っていると考えるとよいであろう。人の内・外という対における仁内義外である。

『孟子』における、告子を代表とする義内説への反対者が、どのような学派に属するのかは定かではないが\*17、人の内・外という対を前提として、仁内義外を語るという点において、彼らもまたこの『語叢一』の仁内義外説の圏内にいる。そして、このような仁内義外説が存在する場において、実は義もまた内である、と主張したのが孟子ではなかったかと思われるのである。

仁・義の並称は『孟子』にはじまる、という頭で見ていると、なんとなく孟子の義内説が告子等の義外説に先行するかのような感をいだいてしまうが、『孟子』告子上篇の論では孟子の義内説が告子等の義外説に先行する積極的な証拠は何ら示されていないし、そもそも『孟子』の記述では義外・義内の議論の口火を開いているのは告子の方なのである。成立年代の明確な資料によって実証的に語ることはできないのではあるが、郭店楚簡の仁義説を見る時、義外説が義内説に先行していたと考える方が自然であるように感じられるのである\*18。実際、この逆の過程を想定することは困難であろう。

『孟子』で仁・義が並称されている部分を閲すればすぐに気づくのであるが、『孟子』では仁・義は並称されていても、それが明確に対をなす部分はあまりない。

仁，人心也。義，人路也。（『孟子』告子上篇）

仁は人の心であり、義は人の路である。

の「心」と「路」にしても、ふつうは対になる概念ではないし、

居悪在，仁是也。路悪在，義是也。（『孟子』尽心上篇）

人の住むべき住みかはどこにあるか。仁がそれだ。人の踏むべき路はどこにあるか。義がそれだ。

の「居」と「路」も同様である。これを郭店楚簡の次のような文章と比べてみれば、その違いは明らかであろう。

愛親忘賢，仁而未義也。尊賢遺親，義而未仁也。（『唐虞之道』簡8，9）

親を愛して賢者のことをわすれるのは、仁とは言えるが義とは言えない。賢者を尊んで親のことをわすれるのは、義とは言えるが仁とは言えない。

<厚於仁，薄>於義，親而不尊。厚於義，薄於仁，尊而不親。（『語叢一』簡77，82，79）

仁に厚くて、義に薄いと、人に親しむが尊ばない。義に厚くて、仁に薄いと、人を尊ぶが親しまない。

郭店楚簡の仁・義の対称の背後には門内・門外の対があるから仁・義もまた明確に対をなすのである\*19。『孟子』尽心上篇の、

親親，仁也。敬長，義也。

親族\*20を愛するのが仁であり、年長者を敬うのが義である。

など、この部分だけ切り出してくると上の『唐虞之道』と同じ考え方を示しているように見えるが、

良知良能を説くこの章の前後の部分は、

孩提之童，無不知愛其親者，及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也。敬長，義也。無他，達之天下也。

二、三歳の子供でも、その親を愛することを知らないものはいないし、少し大きくなって、その兄を敬うことを知らないものもない。親を愛するのが仁であるし、年長者を敬うのが義である。他の道はない。この仁義を天下に押し及ぼしていただけなのだ。

であるから、いずれも門内のことであって、『唐虞之道』におけるような対にはならない。

仁之實，事親是也。義之實，從兄是也。（『孟子』離婁上篇）

仁のものは、親につかえること。義のものは、兄にしたがうこと。

も同様である。このように、仁も義も門内に基礎付けて、それを明確に対にしないのも、また、人皆有所不忍，達之於其所忍，仁也。人皆有所不爲，達之於其所爲，義也。人能充無欲害人之心，而仁不可勝用也。人能充無穿踰之心，而義不可勝用也。（『孟子』尽心下篇）

人にはみな気の毒だと思ふものがある。その気持ちを今まで特に気の毒とは思っていなかったものにまで押し及ぼしていくというのが仁だ。人にはみな為してはならぬと思ふものがある。その気持ちを今まで平気で為していたものにまで押し及ぼしていくのが義だ。他人を害したくないという心を拡充していけば、用い切れぬほどの仁が備わり、他人のものを盗ままいと思ふ心を拡充していけば、用い切れぬほどの義が備わる。

のように、ともに人の内に基礎付けて、仁・義を明確な対としないのも、孟子が義内説を語るのと不可分であるのは言うまでもない。

さて今かりに、仁・義の並称が孟子にはじまって、それが義内説をともなうものであったとしよう。孟子は四端説も語っているから、上に引いたような仁・義の並称を聞かされても、それを聞いた人は四者の内の二者が代表として取りあげられたと理解するに過ぎないであろう。これを聞く人ははじめて仁・義が並称される文例を聞くわけであるから、孟子がそれを明確な対にして用いていない限り、それが一対をなすなどと発想するはずがない。四時の春・夏が並び称されたからといって、春・夏が一対をなすと人はふつう発想しないのと同様である。

この仁義並称の場から義外説が生み出されるためには、まず仁・義が対になることが明確に意識されなければならない。それをうながすものを強いて『孟子』に求めるならば、次の二例が挙げられるであろう。

未有仁而遺其親者也。未有義而後其君者也。（『孟子』梁惠王上篇）

仁であってその親のことをわすれるものはいないし、義であってその君のことをあとまわしにするものもない。

仁之於父子也，義之於君臣也，…命也。（『孟子』尽心下篇）

父子における仁，君臣における義，…（その具体的なあらわれ方）は偶然的である。

『孟子』の中で、仁を親（父）に義を君に明確に結びつけて並称する数少ない例である。孟子の考

えでは「親に事える」ことが「仁の実」であるから、仁が親に結びつけられるのはよいとして、門内の「兄に従う」ことがその実であるとした義を、どうして孟子がいきなり門外の君に結びつけてしまうのかよくわからないが\*21、このような結びつけがなされれば、親と君が対をなすと考えられている場においては、この対によって仁・義もまた一对をなすものと理解されよう。

しかし、それだけでは義外説にならない。孟子が仁・義の並称をはじめたのであれば、仁・義が並称される場ではまずは孟子の用例に縛られるはずである。だから、仁・義が一对のものと意識されたにせよ、それは基本的にまずは門内における対であり、まずは人の内における対に過ぎない。孟子が仁・義をともに内としている以上、あくまでその内における対に過ぎないのである。これが門内・門外の対となり、人の内・外の対となるためには更なるステップが必要である。

いや、もうこのくらいでよいであろう。論者の力量不足であるのかも知れないが、孟子の義内説が先にあつてそこから義外説に展開していくプロセスを説得力のある形で描くことは論者にはできないのである。

紀元前4世紀中葉から3世紀初め頃という郭店楚墓の推定年代は、孟子が活躍した時期と重なっていると考えられるから、この推定年代を信ずる限り、そこに記された仁義説が孟子のそれに先行する可能性は十分にある。『六徳』や『語叢一』に示された仁内義外説が孟子の義内説に先立つものであるならば、門内・門外という対が仁・義を内・外に分け、そこにおける仁・義の由来を問うことによって、それが人の内・外の対による仁内義外に読み替えられ、そのような仁内義外説が存在する場にあつて、孟子が義内説を唱えたという形で、仁義説の展開を非常にすっきりした形でとらえることができる。孟子の義内説がただちに批判にさらされるのも、義外説を常識とするような場が先にあつたからであろうし、特に義内を強調しない場で孟子が仁・義を親・君に結びつけて語るのも、そのような語り方を常識とするような場が先にあつたからであろうし、仁・義の対を崩して仁も義も門内に基礎付けられることを強調しなければならなかったのも、義を門外に結びつけるのを常識とするような場が先にあつたからであろう。総じて言えば、仁内義外説の存在を前提とした方が『孟子』の文章はずっと理解しやすくなるのである。

もとより、すっきりした形で思想の展開が描けるということ、それが実際の思想の展開であつたということは別のことである。実際の思想の展開がわれわれの思いもよらないようなものであつた可能性はあろう。しかし、この時期の仁義説の展開について実証的に語ることは資料の制約上ほとんどできないから、われわれとしては手持ちの資料から、よりもっともらしいと思われる展開を想定して、暫定的にそれが思想史の実際であつたかのように見なして論を進める以外ないであろう。門内・門外の対が仁・義の並称の由来の一つであろうことは、郭店楚簡という新出資料がわれわれに気づかせてくれたことである。今後の新資料の出現によっては、上に想定した仁義説の展開もまた書き換える必要が生じてくるであろう。が、今は暫定的にせよ、上に描いたような仁義説の展開をもって思想史の実際を近似するものと見なして論を進める以外ない。ならば、次に考えるべきは、どうして孟子は義内説を唱えたのか、その理由であろう。

どうして孟子は義内説を唱えたのか。このことに一応の解答を与えるには、仁内義外説における内・外の意味をもう少し掘り下げて見ておく必要がある。

まず確認しておくべきは、この内・外の対は、荀子的な天・人の対、すなわち作為一自然（＝非作為）の対とは無縁である、ということであろう\*22。荀子は作為（荀子の用語では「偽」）を人に割り当てるが、『語叢一』の「仁、人より生ず」の仁に、この作為という意味を読み込むことができないのは明らかである。もし、作為一非作為の対をここに読み込むならば、逆に仁の側に非作為を、義の側に作為を割り当ててやらなければならないであろう。しかし、この割り当てもまた誤りである。義が人の作為によって構成されると考えられていたならば、次のような言葉は決して吐かれないからである。

天降\*23大常，以理人倫。制爲君臣之義，作爲父子之親，分爲夫婦之辨。（『成之聞之』簡31，32）

天は大いなる不変の道を下し、それによって人の倫を正し、君臣の義を制定し、父子の親を制定し、夫婦の別を区分した。

門内の「父子の親」と同様に、門外の「君臣の義」もまた「天」が下した「大常」なのである。君臣間の義は人の作為の及ぶものではない\*24。

確かに、君臣関係は、その個々の君臣の関係を見るならば、それは人の作為によって結びついていく関係に過ぎない。三度諫めて聴かれざれば去り得る関係である。その意味で、父子の結びつきとは異なる。しかし、君臣という関係それ自体が人の作為によって作り出されたものであると考えた儒者はほとんどいなかったであろう。『莊子』の著者がいみじくも孔子に語らせている。

仲尼曰…臣之事君，義也。無適而非君也，無所逃於天地之間。（『莊子』人間世篇）

孔子は言った。…臣下が君主に仕えるのは義だ。どこに行っても君主というものはいる。この関係から逃れられるところは天地の間のどこにもないのだ。

人としてこの世に産み落とされた以上、人は君臣という関係から逃れられない\*25。この意味で君臣の関係は父子の関係と同様、人にとって自然な関係なのである。もちろん、現代のわれわれよりすれば君臣関係は人の作為によって形成された人と人との結びつきの特殊な一形態に過ぎない。が、その関係のなかに生きていた彼らはそれを変えることのできない自然な関係としてとらえているのである。そして、かく自然な関係としてとらえられているからこそ、その関係およびその関係における規範の由来が天に見定められているのである。作為か自然かという対を敢えてここに当てはめるならば、父子間の仁も君臣間の義も自然に属する。その内・外はこの天から与えられたものの内部分化にすぎないのである。

あるいは、ここで疑問を持たれるかも知れない。仁が天より与えられたものであるならば、どうして『語叢一』では「仁、人より生ず」と言われているのか、と。

『語叢一』がかく語るのは、その与えられ方を問題にして語っているからである。仁の基盤である父子間の親愛の情は自らの内に根拠を持つものとして実感できるのに対して、義の方はその実感



があるとは限らない。たとえば、告子の次の言葉など、この実感の有無に忠実に語られたものであろう。

吾弟則愛之，秦人之弟則不愛也，是以我爲悦者也，故謂之内。長楚人之長，亦長吾之長，是以長爲悦者也，故謂之外也。（『孟子』告子上篇）

自分の弟ならば愛し、秦人の弟ならば愛さないというのは「自分」のということをも動機<sup>\*26</sup>としてのものだ。だからこれを「内」と言う。楚人の年長者を年長者として敬い、自分の年長者も年長者として敬うというのは「年長者である」ということを動機としてのものだ。だからこれを「外」と言う。

門内の弟に対する情は自らに根ざすという実感が得られるのに対して、門外の年長者に対する義はこの実感がない。この実感の有無に忠実である限り、仁の方は人の内に根拠をもつような形で、義の方はそれとは異なる形で、天より与えられている、と考えられることになる。これがとりもなおさず人の内・外の対による仁内義外説であるが、『語叢一』の上の言葉はこの与えられ方の違いを語っているわけである。『孟子』でも、仁が「天爵」（告子上篇）であるとされる一方で、「仁なる者は、人なり」（尽心下篇）と言われているが、人の内なるものを媒介にして天から仁が与えられると考えられている場においては、何に注目するかによって、仁は天にも人にも結びつけて語られ得るのである。

さて、この仁に対して、義の方はそれが何に媒介されて人に与えられるのか明確ではない。『語叢一』では「義、道より生ず」と言われているが、これだけでは具体的にどのようなことがイメージされているのかよくわからない。『語叢一』または『語叢三』の残片と思われる残簡<sup>\*27</sup>には「義は、天道なり」という語も残されている。これによれば「道より生ず」の「道」は天道ということになるのだが、『性自命出』や『尊徳義』では他の道から切り分けられて人道が強調されているし<sup>\*28</sup>、『語叢一』にも、

天生百物，人爲貴。人之道也，或由中出，或由外入。（簡18～20）

天は万物を生み出し、人を最も貴い位置に置いた。人の道は、或るものは中より出で、或るものは外より入る。

由中出者，仁，忠，信。由（簡21）＜外入者，□，□，□。＞（訳は既出）

とあって、この「外より入る」ものの一つは「義」であったと考えられるから、「義は、天道なり」と言われても、これは義が直ちに天道であるという意味ではなくて、義はやはり人道の一つであって、それが仁のような媒介を経ずに天から与えられていることを表現したものであろう。義の場合はそれがどのような形で天から与えられているのか明確ではないのである。

ここに問題が生ずる。

「義」という言葉で同じようなものをイメージする人々の間でならば、それは天より与えられた、と言われれば、その義の由来は一応は説明されたことになる。しかし、同じ「義」という言葉を使いながらその内実を異にする人があらわれた場合には、このような説明は意味をなさなくなる。たとえば『墨子』兼愛下篇では「兼は即ち仁なり，義なり」と、いわゆる兼愛が仁であり義であると

されているが、(兼愛下篇と孟子との時代の前後は置くとして)そのような主張は孟子の目よりすれば、「仁義を充塞する」(『孟子』滕文公下篇)ものにすぎない。にもかかわらず、義が天から与えられたという論理は、この墨家や他学派の語る義もまた同様に正当化してしまうのである。実際、——孟子との時代的前後は見定めがたいが、墨家もまた天を持ち出して自らの語る義を正当化するようになる\*29。他学派の語る義ではなく、自らの語る義だけが真に天に由来することを言うためには、天と義との間にそのつながりを保証するような何らかの媒介をさらに差し挟んでやらなければならない。

この媒介の差し挟み方の一つのタイプをわれわれは『墨子』に見ることができる。天下の人々が天と義を同じくしなかった場合には天災という天罰が降るとする尚同三篇の論である。天災という目に見える媒介を通じて自らの語る義が天に由来する義であることを保証する形を取るのである。

孟子はこれとは別のタイプを選択する。仁と同じ媒介を義にも認めるという道、すなわち義内説である。これが当時においていかにアクロバチックな道であったかは、『孟子』告子上篇に残された告子や孟季子の反論から窺えるが、門内の血縁関係を基盤とする仁と同じ形で、門外の非血縁関係における義を語ろうというのであるから、無理が生ずるのは当然である。孟季子からつけつけられた例——兄より一歳年上の郷人に対しては兄より先に酌をすることを義内の立場でどう説明するか、に対して「庸の敬は兄に在り、斯須の敬は郷人に在り」と答えるなどいかにも苦しい。「吾が敬を行う」(『孟子』告子上篇)のが義であるとする義内の立場では、義とされる個々の行為の背後に(その対象を)敬する気持ちを逐一見だしてやらなければならないからこのような答えがなされるのであるが、これは人々の実感とはかけ離れている。その人を敬する気持ちの有無とは別に、年長者に先に酌をすることが規範とされる場においては、それが規範であるが故に、人はそれに従って年長者に先に酌をしているのである。その時にだけ勃然と「斯須の敬」がわき起こってくるが故にそう振る舞っているわけではない。義とされる個々の具体的な場面をすべて義内の立場で説明し尽くすことなど、おそらくは不可能なのである。しかし、それでも孟子はこの道を選ぶ。そして、すでに引用したように、仁と同様、門内や人の内に、なんとかして義を基礎付けようとしているのである。

孟子がどれだけ自覚的に義内説を構成していったのかはわからない。『孟子』に明文がない以上、義内説がどのようにして導かれたのかは推測することしかできない。あるいは何らかの直感なり体験なりが彼を義内説に導いたのかも知れないが、もし彼が義外説の問題点に自覚的であったとすれば、自らの語る義が真に天に由来することを示す道を求めて義内説に行き着いた、というのが考え得る一つのストーリーであろう。そして、ひとたび義内という立場をとってしまえば天と人道との関係が非常にすっきりした形でとらえられることになる。仁内義外説では二つのルートによって天から与えられていた人道が一本化されるからである。すべての規範が人の内に与えられているとする孟子思想の基盤がここに確立されるのである。

さて、孟子は義内の立場を取ることによって、すべての規範を人の内に求める方向に進むのであ

るが、郭店楚簡のなかにはほとんど孟子と同じ方向に向かいながら義外の考え方を並存させている文献が残されている。『性自命出』である。『性自命出』については、すでに《「性」即「気」——郭店楚簡『性自命出』の性説》（『鹿児島大学教育学部研究紀要（人文・社会科学編）』第51巻，2000.，以下《性即気》と省略）において論じたことがあるが、このたび公開された上海博物館蔵楚竹簡の『性情論』の出現によってその論の後半部は書き換えられなければならないようになってきている。この書き換えの作業は、論者にとっては、『孟子』と『性自命出』との距離をもう一度測り直す作業となる。上に述べてきたことはこの作業のための下準備でもあるのだが、これをふまえつつ、以下、過去の拙論の誤りを正しておきたい。そして、そのことを通じて、義内説が導出されるストーリーをまた別の方向から考えていきたいと思う。

まずは、その誤った部分を示しておく。『性自命出』に

好悪，性也。所好所悪，物也。善不□□□。所善所不善，勢也。（簡4，5，訳は省略）

という部分がある。「□□□」は簡の欠損による欠字である。《性即気》ではここに「善，義也」を補い、これが正しいものであることを前提にして『性自命出』の性論を論じた。その際、ここに「義」字を補ったことが誤りで、「性」字が補われるべきものであるならば、《性即気》の論の後半部分は成立しない旨、あらかじめ注記しておいた。欠字を補った上で推論を重ねたわけであるから、補った欠字に誤りがあればその推論もまた成り立たなくなることを注記しただけであるが、それから二年もしないうちに、2001年11月出版の『上海博物館蔵戦国楚竹書（一）』（上海古籍出版社，以下『楚竹書』と略記）の出現によって、この注記がそのまま予言の言葉となってしまったのである。『楚竹書』におさめられた『性情論』は『性自命出』の異本というべきテキストであったが<sup>\*30</sup>、『性情論』の対応部分にははっきりと「善，性也」と記されていたのである。である以上、『性自命出』の欠字もまた「善，性也」が補われなければならない。補うべきは「義」字ではなく「性」字だったのである。『性自命出』の性論についての従来の論者の考え方の成り立たないことが、新出土資料という実物によって疑いの余地なく示されてしまったわけである。

ではなぜ誤ったのか。論者にいくつかの先入観があったからである。そのひとつは、ひとことで言えば、好悪の判断を下す器官と、善不善の判断を下す器官は異なるはずだ、という先入観である。この先入観のもとと言うまでもなく荀子の性説における性と心の図式にあるのであるが、『性自命出』とは全く無縁な荀子の性説における図式を、ここに暗黙のうちに持ち込んでしまったところにまずは論者の誤りがあったのである。

もう少し詳しく説明しよう。上に引いた『性自命出』の部分を、正しく欠字を補った形でもう一度引用すれば、

好悪，性也。所好所悪，物也。善不善，性也。所善所不善，勢也。

好み悪むのは「性」である。好まれ悪まれる対象は「物」である。善とし不善とするのは「性」である。

善とされ不善とされる対象は「勢」である<sup>\*31</sup>。

となる。ここで「性」「物」「勢」の意味を問わなくてもはっきりしているのは、『性自命出』では、好悪の判断を下すものと善不善の判断を下すものは同じもの（性）であり、好悪の判断が下される対象と善不善の判断が下される対象は別なもの（物と勢）である、と考えられているということであろう。ちなみに、荀子においては好悪の判断を下すものが性であり、善不善の判断を下すものが心であり、それらの判断が下される対象については明確な区分を行っていない。この荀子の図式を念頭において『性自命出』の欠字を補ったところに論者の誤りの第一歩があったわけであるが、さて、この『性自命出』の考え方はなかなかユニークなものであると思う。

好悪の判断と善不善の判断は異なる。われわれの言葉で言えば、感情による判断と理性による判断との違いと言ってよいと思われるが、われわれにせよ荀子にせよ、その判断を下す側を二つに分けることによってその違いを説明している。いや、好悪も善不善も同じく心（=脳?）の判断ではないのか、と思われるかも知れないが、では、好悪と善不善の判断の違いは何に由来するのか、とさらに尋ねられれば、好悪は心のなかで感情を司る部分の下す判断であり、善不善は心のなかで理性を司る部分の下す判断である等々、なんらかの形でその判断を下す側を区分して好悪と善不善の判断の違いが説明されるのではないかと思う。それに対して、『性自命出』は判断が下される対象の側を二つに分けているのである。

荀子がどう考えていたかは置くとして、われわれが判断を下す側を区分して、判断が下される側を区分しないのは、判断を下す主体が人である以上、その判断の質が異なるのであれば、それは主体である人の側にその差を生み出す原因があるはずだ、と考えるからである。ある客体に対して、主体の側が「好むか否か」という点から判断を下すか、「善いか否か」という点から判断を下すか、それが好悪と善不善の判断の違いだ、とするのがわれわれの考え方であろう。主体—客体という対を立てる限り、判断の違いは主体の側に求められることになるのである。

『性自命出』はこの主体—客体という対を立てない。少なくとも好悪の判断についてはそのように言える。これは次の一文からうかがい知ることができる。

喜怒哀悲之氣、性也。及其見於外、則物取之也。（簡2）

喜怒哀悲の気が性である。それが外に（情として）あらわれくるのは、物がそれを引き出すのである。好悪ではなく喜怒哀悲について述べた文であるが、たとえば「喜ぶ」を例にとれば、ここでは、ある客体があって、それに対して主体の側が「それは喜ばしい」と感じ取る（判断する）から喜ぶというような図式が描かれているわけではない。人の内には喜気があって、喜ぶべき物が与えられると、その物の側が、喜気を取り出して、それが喜ぶという外貌となって人にあらわれる、という考え方をするのである。いわゆる感応の図式であるが、ここには判断を下す主体なぞ存在しない。喜ぶべき物が与えられると、人の内なる喜気は勝手にそれに感応してしまうのである。もし怒るべき物が与えられるならば、今度は人の内なる怒気が勝手にそれに感応して、怒りという外貌としてあらわれてくるであろう。気が物に感応した結果が喜怒としてあらわれてくるだけなのである。もちろん、喜ぶべき物に喜気有感応した場合には、その時、人は喜びを感じ、怒るべき物に怒気有感

した場合には、その時、人は怒りを感じているのであろうが、これはあくまで結果としてそうした感覚があらわれてくるのであって、主体たる人がまずそう感じ取って（判断して）いるわけではない。そもそも、もし判断の主体としての方が立てられているのであれば、「物、之を取る」といった表現がなされるはずはないのである。だから、

凡性爲主、(簡5)

さて性が「主」であるが、

とは言われても、それに続くのは、

物取之也。金石之有聲、<弗扣不鳴。人之<sup>\*32</sup>>雖有性心<sup>\*33</sup>、弗取不出。(簡5, 6)

物がこれを引き出すのだ。金石は音を出すものであるが、叩かなければ鳴らない。人には性や心があるとはいえ、(物が)引き出さなければあらわれてこないのだ。

であって、この「主」には判断の主体という意味を与えられていない。金石は別に或る強さで叩かれたことを主体的に判断して、それに応じた音色を出しているわけではない。その音色を引き出しているのはあくまで「叩く」の側なのである。とはいえ、もともと金石の方に鳴るべきモトがなければいくら叩いても鳴らないのである。同様に、喜怒を引き出すのは物であったとしても、それが引き出されるのは人の内に喜怒のモトである性(=喜怒の気)があるからであって、それが無ければ物がいかに引き出そうにも喜怒を引き出すことはできない。その意味で性が主<sup>モト</sup>なのである。

さて、ここに記されているのは喜、怒、哀、悲だけであるが、『左伝』では好、悪、喜、怒、哀、楽が「六志」としてまとめられているし(昭公25年)、『荀子』あたりでもこの六者は並列されている<sup>\*34</sup>。『左伝』の「喜は好に生じ、怒は悪に生ず」(同上)を引くまでもなく、われわれの実感としても好悪と喜怒は近縁のものと考えられるから、好悪についても喜怒哀悲と同じ図式で考えてよいであろう。すなわち、好むべき物/悪むべき物が与えられると、それに対応する気が感応して、その結果として人にはそれを好む/悪むという感覚があらわれる、と考えるのである。

このような感応の図式での下で善不善の判断について考えるならば、これもまた同じ図式で処理されることになるだろう。すなわち、善なる物/不善なる物が与えられると、それに対応する気が感応して、その結果として人にはそれを善/不善であるとする感覚があらわれる。と、このように感応の図式で考えて、判断の主体としての人を立てないから、好悪と善不善の判断<sup>\*35</sup>の違いも、まずは判断が下される側に求められるのである。そして、『性自命出』の場合は、好悪の判断が下される対象は物、善不善の判断が下される対象は勢、と区分しているのである。

この物と勢については『性自命出』の後文でそれぞれ、

見者之謂物。(簡12)

目に映るもの、これを「物」という。

物之設者之謂勢。(簡12, 13)

「物」が備えるもの、これを「勢」という。

と定義的に述べられている。勢の方は少しわかりづらいが、これは「物、之を形し、勢、之を成

す」(今本『老子』51章)や「形を殊にし執(勢)<sup>\*36</sup>を異にす」(『管子』心術上篇)のように、物や形と並び称される時の勢と考えてよいであろう。たとえば、「水勢(執)」「地勢(執)」という言葉があるが(『周礼』考工記・匠人など)、水流や地形は単にその見た目の形を持つだけではない。水流であれば奔流であるのか緩流であるのか、地形であれば険阻であるのか平坦であるのかなど、必ずそこにはある勢がともなっている。単に形だけあって勢をとまわらない水流や地形など考えられない。同様に、(目に見える)すべての物は形を持ち、また、そのものの内に勢を自ら備え持つと言える。たとえば、ある馬はある馬で馬としての形を持ち、威勢が良いなり悪いなりのなんらかの勢を自ら備え持つのである。勢を全く失って形だけになってしまった馬はもはや死馬にすぎない。いや、死馬すらも無勢という勢を持つと考えることはできるのだが、それはともかくとして、(目に見える)物に形と勢とを認める考え方はそれほど理解しがたいものではないであろう。

ここで物の形は直接に目に映っているのに対して、勢の方は直接に見えているとは限らない<sup>\*37</sup>——たとえば、草木の勢(成長力・繁殖力など)は目に映る草木の形からだけではとらえきれないであろうから、物(形)の方に好悪が、勢の方に善不善が割り振られたのだと思う。好悪の方が目に映る物に対してのより直接的な反応であるという実感に従ってこれを割り振っているのである。

さて、好悪と善不善について、その違いを判断を下す側ではなく、判断が下される側を区分するという考え方は、その部分だけ取り出せばそれほど分かりづらいものはないと信ずるが、上の説明だけではおそらく多くの人が次のような疑問を感じたままであろう。

好むべき物／悪むべき物・善なる物／不善なる物が与えられると、それに対応する気が感応して、好む／悪む・善である／不善であるとする感覚が自動的にあらわれるのであれば、どうして好悪や善不善の判断が人によって異なるという事態が現実には生じているのか？

この疑問に対する『性自命出』の解答は、

四海之内、其性一也。其用心各異、教使然也。(簡9)

四海の内の人々の性は同一である。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。であり、ここで心の用い方が異なるというのは、より具体的には、心が定まった志(=定志)を持つか否かということである。要は、性のあるべき感応は固定的であっても、それがあるべき形であらわれてくるか否かは心(志)のあり方による、という考え方であるが、このことについては《性即気》ですでに説明しているし、その説明には大きな変更を要する部分はないと思うのでここでは繰り返さない。

変更をしなければならないのは次の部分である。《性即気》においては、性善説的な考え方と性悪説的な考え方を次のように定式化した。

性善説的な考え方…性の(示す)<sup>\*38</sup> 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（示す）好悪とは別のところに「正しさ」の基準を置く考え方

性善説的な考え方をこのように定式化したのは、《性即気》に示したように、『孟子』では好悪だけを基準にして議論が組み立てられていて、この好悪とは別の所に「正しさ」の基準を立てていないからである。そして次のように理解して《性即気》では『性自命出』の性論を有善有悪説と評価した。

すなわち、まず『性自命出』には「好悪，性也（好み悪むは性なり）」とあり、かつ人の従うべき道はこの性に由来するとされているから、ここより『性自命出』もまた『孟子』と同様、性のあるべき感応によって生ずる好悪が人にとっての「正しさ」の基準を指し示していると考えていると評価した。性の好む物事が人にとって「正しい」物事であり、性の悪む物事が人にとって「正しくない」物事であるとするこの部分だけに注目するならば、『性自命出』も性善説的な考え方に従っていると言える。他方、《性即気》を記した段階では『性自命出』の問題の欠字を含む部分を「善不善，義也」と再現して、善不善という「正しさ」を判定する基準は義にあり、それは性の好悪の判断とは別のものと論者は理解していたから、『性自命出』はまた性悪説的な考え方によっていると理解したのである。そこで、《性即気》においては『性自命出』の性説を有善有悪説と評価し、それを単純にまた仁内義外説であるとして評価したのであるが、これらの評価はもはやそのままの形では成り立たない。上の性善／性悪説的な考え方の定式化もまた変更を要する。

まず、例の欠字を含む部分が「善不善，性也（善とし不善とするは性なり）」であった以上、上の定式化が適切でないことは明らかであろう。「好悪，性也」の場合と同様、性のあるべき感応によって生ずる善不善もまた人にとっての「正しさ」の基準を指し示していると考えなければならないが、これがうまく処理できないからである。単純に上の定式化にあてはめれば「善不善，性也」は性悪説的な考え方を示すことになるだろうが、そうすると、好悪も善不善も同じく性の示す判断であるとしているのにもかかわらず、「好悪，性也」と「善不善，性也」では異なる思考法に基づくとして評価されてしまうことになる。この不合理を解消するためには、上の定式化において「性の（示す）好悪」としている部分を、好悪だけではなく善不善の判断も含めて「性の（示す）判断」としなければならない。好悪という形であらわれてこようが、善不善という形であらわれてこようが、性の示す判断を人にとっての「正しさ」の基準と考えて、性が好み・善であるとする物事が人にとって「正しい」物事、悪み・不善であるとする物事が「正しくない」物事とするのが性善説的な考え方、その反対に、この性の示す判断とは別のところに人にとっての「正しさ」の基準を置くのが性悪説的な考え方、と定式化すべきだったのである。すなわち、

性善説的な考え方…性の（示す）判断に「正しさ」の基準を置く考え方

性悪説的な考え方…性の（示す）判断とは別のところに「正しさ」の基準を置く考え方

この定式化の方が《性即気》における定式化よりもずっと明快であるのだが、《性即気》におい

てこの明快な定式化に思い至らなかったのは、『孟子』の性善説に引かれたからである。好悪を「したいか否か」、善不善を「するべきか否か」で近似すると、『性即気』で触れたように、『孟子』は「するべきか否か」を「したいか否か」の内に解消するような形の議論をしていて、好悪とは別のところに「正しさ」の基準を立ててはならない。しかし、だからといってこの好悪の方だけを特別視する必要はないであろう。好悪も善不善も性の示す判断であるとして、そこに「正しさ」の基準を置くような考え方がされているのであれば、これも性善説的な考え方と認めてよいと思う。この意味で『性自命出』の性説は性善説的な考え方にもとづくと言えるのである。

では、それは性善説なのか、と言われれば、そうではない。『性自命出』は性の示す判断とは別のところに義という「正しさ」の基準を置いていると考えられるからである。『性自命出』では性に対して、それを「動」かし、「逆」<sup>むか</sup>え、「交」わり、「厲」<sup>むか</sup>き、「出」<sup>い</sup>\*39し、「養」い、「長」ずるものとして、それぞれ「物」「悦」、「故(=意図)」、「義」、「勢」、「習」、「道」が列挙されている(簡8~12)。性を「動」かす「物」が性の外なるものであるのを代表として、ここに列挙されているのは性の外から性になんらかの影響を与えるものと考えられる。「義」はその内の一つなのである。また、『性自命出』では「仁、性の方なり。性、或いは之を生ず」(簡39)と仁が性に結びつけられるのに対し、義の方はそのような語り方がなされていない。この性外の義が、「群善之藪(もろもろの善のしるしとなるもの)」(簡13)とされているのであるから、これは性とは別のところに立てられた「正しさ」の基準であると言えるであろう。この意味で『性自命出』の性説は性悪説的な考え方にもとづくと言えるのである。

性善／性悪説的な考え方の定式化の部分で変更をしているから、『性即気』で論じた時とは若干意味合いを殊にしてはいるが、『性自命出』の性説は有善有悪説と評価してよいと思う。もちろん、上の定式化での性善／性悪の意味においてである。また、『性自命出』では仁を性に結びつけ、義を性外に置いているから、これを仁内義外説と評価することも、そのこと自体は問題ないであろう。ただし、『性即気』において論者がこれを仁内義外説と理解したその理解のしかたは撤回されなければならない。そこには全くの誤りが含まれているからである。

その誤りもまたひとつの先入観に導かれたものである。すなわち、仁内義外説における義は人が定めたものである、とする先入観である。この先入観もまた論者においては荀子の性説に由来する。仁が性を介して天につらなる「自然」的なるものであるのに対して、義は人が定めた「作為」的なるものである、と荀子の自然—作為の図式を仁内義外説にあてはめてしまったわけである。この自然—作為という図式が郭店楚簡の仁内義外説に通用しないことはすでに述べた通りである。義もまた天が与えたものなのである。

いま、『性即気』における誤りをはっきりさせるために、仁内義外説と『性自命出』の論の要点を整理して次のようにならべてみる。

○仁内義外説

○『性自命出』



「仁」は「天」が与えたもの	「好悪」は「性」の示す判断
「義」は「天」が与えたもの	「善不善」は「性」の示す判断
「仁」は人の「内」に根拠を持つ	「仁」は「性」より生じたもの
「義」は人の「内」に根拠を持つのではない	「義」は「性」より生じたものではない

本来はこのように理解しなければならなかったわけであるが、《性即気》の段階では、これを次のように誤解していたわけである。

## ○仁内義外説

「仁」は「天」が与えたもの  
 「義」は「天」が与えたものではない  
 「仁」は人の「内」に根拠を持つ  
 「義」は人の「内」に根拠を持つのではない

## ○『性自命出』

「好悪」は「性」の示す判断  
 「善不善」は「性」の示す判断ではない  
 「仁」は「性」より生じたもの  
 「義」は「性」より生じたものではない

仁内義外説については、義は人の定めたものであると誤解し、『性自命出』については欠字の部分を「善不善、義」と誤って補って善不善が義によって定められるものと誤解していたわけであるが、この誤解の図式の方が図式としてはよほどシンプルであろう。ここでは「天」-「仁」(好悪)-「内」(性)という系列と「人」-「義」(善不善)-「外」(作為)という系列がきれいに二つにわかれているからである。しかし、どれだけ図式としてシンプルであろうともこれは誤解の図式に過ぎない。上に掲げた正しい図式の方で考えなければならない。

ここで仁内義外説と『性自命出』との対応をより明確にするために、好悪を仁に、善不善を義に近似的に置き換えてみる。義が「群善之藪」と言われていたように、善不善は義と不可分であるし、好悪の情は愛憎の情と不可分であって、「人を愛す」が仁の基本的な含意の一つであることは『論語』(顔淵篇)よりのことであるから、この置き換えは近似的にはゆるされよう。こう置き換えた形で上の正しい方の図式をもういちど記せば、

## ○仁内義外説

「仁」は「天」が与えたもの  
 「義」は「天」が与えたもの  
 「仁」は人の「内」に根拠を持つ  
 「義」は人の「内」に根拠を持つのではない

## ○『性自命出』

「仁」は「性」の示す判断  
 「義」は「性」の示す判断  
 「仁」は「性」より生じたもの  
 「義」は「性」より生じたものではない

となる。「仁」/「義」は「性」の示す判断、というのは奇妙なもの言いのように感じられるかも知れないが、何が仁であり何が義であるかは(究極的には)性の示す好悪や善不善の判断にもとづくという意味である。

このように整理すれば仁内義外説と『性自命出』との平行関係はより明確になる。と同時に、

『性自命出』の奇妙さもはっきりと浮かび上がってくるであろう。仁内義外説では、“「天」が与える”の部分<sup>①</sup>を明確に説明していない。だから、仁の方は人の内に根拠を持つような形で、義の方はそうでない形で天から与えられたというような説明で切り抜けて、仁・義を内・外に振り分けることができる。ところが、『性自命出』は、

性自命出，命自天降。(簡2，3)

性は命より出で，命は天より降る。

と天から命として降ったのが性だとして、“「天」が与える”の部分<sup>②</sup>を明確に説明してしまうのである。この場合、天が人の内に与えたものが性ということになるから、「天が与えた」と「人の内に根拠を持つ」が等号で結ばれてしまって、義の部分で矛盾が生ずる。右側の『性自命出』の図で見れば、義は性の示す判断であって、それは性に由来するにもかかわらず、義は性より生じたものではない、すなわち、性に由来しない。となって、明らかな矛盾がここに生じているのである。

この矛盾の存在に『性自命出』の著者が自覚的であったとは思えない。おそらくは義外が常識的な場<sup>③</sup>にあって、その考え方とは究極的には両立し得ない性善説的な考え方<sup>④</sup>の内に、義外を無自覚的に持ち込んでしまったのだと思う。しかし、矛盾は矛盾である。そして、この矛盾を解消しようとするならば、仁・義が性を通じて天から与えられたという考え方を捨て去るか、義内を取るかどうか<sup>⑤</sup>かしかないのである。孟子を選んだのは後者の道である。

この選択において孟子がどれだけ自覚的だったかはわからない。しかし、もし自覚的であったとすれば、『性自命出』のような考え方の中に潜むこの矛盾を解消しようとして義内説を語ったとすることができるであろう。すなわち、性善説的な考え方<sup>⑥</sup>の純化である。これが義内説が導出されるストーリーとして現在考え得るもう一つのストーリーである。

『性自命出』の成立そのものは孟子におくれるものであるのかも知れないが、少なくともそこに示されているような性や仁・義についての考え方は孟子に先行する形を伝えていると思われる。義内説から仁内義外説への場合と同様、孟子を先においてそこから『性自命出』のこのような考え方が導かれるストーリーを描くことは論者には困難なのである。『性自命出』『六徳』等の文献の成立年代についてはまた別に論ずるとして、仁内義外説から孟子の義内説に至る考え方の変遷については、次のような形であったと推定して、ここでの一応の結論としたい。

まず門内・門外という内・外の対による仁内義外説が生まれ（『六徳』に示された仁義説の段階）、それが人の内・外という対による仁内義外説に転化する（『語叢一』に示された仁義説の段階）。他方、性の示す判断に「正しさ」の基準を求めるような性善説的な考え方が生まれ、これが仁内義外説と並存する（『性自命出』に示された仁義説の段階）。この並存における矛盾を解決して性善説的な考え方を純化するとともに、儒家の語る義だけが真に天にもとづくものであることを示すものとして義内説が語られる（孟子の段階）。

成立年代の明確な資料による実証的な論証は望むべくもないが、現在われわれが使い得る仁義説関係の資料を眺める限り、このように推定するのが最も妥当ではないかと思われる。また、このように推定する時、孟子の義内説の意義が最もよく理解されるところである。

最後に拙論の《性即気》について言えば、その誤りの大きな部分については以上で訂正し終えたことになる。この訂正にあわせて修正していかなければならない細部の表現も存在するが、そのような修正は《性即気》それ自体を書き改める機会が与えられた時に行うべきものであろう。『性情論』の出現によって、《性即気》の記述の内、『性自命出』の義に関連する部分はすべて撤回されなければならないとなったが、それ以外の部分は現在のところまだ撤回するには及ばないと考えている。

今、あらためて感じるのは、新出土資料の怖さと、先入観の持つ怖さである。だが、前者の怖さは歓迎すべきであろう。自説が否定される怖さはあるが、その場合でも新出土資料はわれわれの誤りがどこにあったのかを明らかにしてくれる。誤った先入観からわれわれを解放する契機を与えてくれるのである。真に恐るべきは後者の怖さであろうが、不幸にして論者は誤った先入観から自力でのがれ出るすべを知らない。識者による批正を切に願う所以である。

- 
- \*1 金谷治『「孟子」の研究—その思想の生い立ち—』（金谷治中国思想史論集【中巻】『儒家思想と道家思想』平河出版社、1997。第一部の一、もと『東北大学文学部研究年報』第1号、1951。）第三章「孟軻の思想」第一節「仁から仁義へ」参照。
- \*2 金谷治「孟子雑考」（金谷前掲書第一部の三 p.72、もと『石浜純太郎先生還暦記念論文集』1958.、のち朝日新聞社『中国古典選』8『孟子』上冊、付録、1978.）
- \*3 注1の金谷前掲論文第二章「孟軻の事蹟と梁惠王篇」参照。なお、以下、孟子の活躍の年代については、この金谷論文の説に従う。
- \*4 「顔淵問仁」「仲弓問仁」「司馬牛問仁」「樊遲問仁」（以上顔淵篇）「子貢問爲仁」（衛靈公篇）「子張問仁於孔子」（陽貨篇）など。
- \*5 孟子の仁・義に関する従来の研究については、吉永慎二郎「＜孟子の義＞研究史」（大阪大学文学部中国哲学研究史室編輯『中国研究集刊』字号、1988.）にまとめられている。
- \*6 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。この推定年代を疑う論も存在するが（たとえば王葆琰「試論郭店楚簡各篇的撰作時代及其背景—兼論郭店及包山楚墓的時代問題」（『郭店楚簡研究』（『中国哲学』第20輯）遼寧教育出版社、1999.）など）、考古学の専門家でない論者にはこの推定年代の当否を見定めることができない。現在、郭店楚墓竹簡を扱う研究者の大半はこの推定年代を支持しているので、論者もまたそれに従うことにしたい（なお、王氏の説に対する批判としては、劉彬徽「關於郭店楚簡年代及相關問題的討論」（『簡帛研究二〇〇一』廣西師範大学出版社、2001.）がある）。
- \*7 郭店楚墓竹簡の分篇（篇名を含む）と簡の整理番号は荊門市博物館『郭店楚墓竹簡』（文物出版社、1998.、以下『郭店楚簡』と省略）に従い、各篇における簡の綴合と積文は李零『（増訂本）郭店楚簡校讀記』（北京大学出版社、2002.、以下『校讀記』と省略）に従う。なお、諸家の説により李零の積文を改めた部分についてはその都度注記する。
- \*8 『校讀記』は「強」に作り、原文を改めていないが、『郭店楚簡』が「剛」の義に読むのに従う。
- \*9 「方」字をこのように訳出することについては、拙稿「『性』即『気』—郭店楚簡『性自命出』の性説」（『鹿児島大学教育学部研究紀要（人文・社会科学編）』第51巻、2000.）注24参照。なお、郭店楚簡中の「方」字については、王博『簡帛思想文献論集』（出土思想文物与文献研究叢書(5)、台湾古籍出版、

- 2001.) 十六「論郭店楚墓竹簡中の“方”字」に詳しい分析がある。王氏はこれらの「方」を「放（展開・推广）」の義に解するが、ここではそこまで限定せずに単に「類（たぐい）」の義で訳出した。
- \*10「孝，仁之冕也。禪，義之至也」（『唐虞之道』簡7，8）「愛親忘賢，仁而未義也。尊賢遺親，義而未仁也」（同上簡8，9）「忠，仁之實也。信，義之期也」（『忠信之道』簡8）「惡之而不可非者，達於義者也。非之而不可惡者，篤於仁者也」（『性命自命出』簡54，55）「仁，内也。義，外也」（『六德』簡26）「<厚於仁，薄>於義，親而不尊。厚於義，薄於仁，尊而不親」（『語叢一』簡77，82，79。なお< >内は李零が補ったもの。以下同じ）。
- \*11丁原植『郭店楚簡儒家佚書四種釈析』（出土思想文物与文献研究叢書(1)，台湾古籍出版，2000.）pp.234-235引廖明春説により「立」を「位」に読みなす。
- \*12『六德』簡8で「六位」を説明する部分は欠損しているが、『校読記』が『郭店楚簡』の裘錫圭説と同じく「生民<斯必有夫婦，父子，君臣，此>六位也」と補うのに従う。
- \*13ただし『礼記』喪服四制篇は「掩」を「揜」に「斬」を「斷」に作り、『大戴礼記』本命篇は「斬」を「斷」に作る。また『孔子家語』本命解篇にもほぼ同文が見える。
- \*14「夢」「弁」「放（郭店楚簡は馭に隸定）」の意味はよくわからない。いま、前掲丁氏書 p.245が「簡文此数句，似謂：以“仁”為根基的事物，具有興發而浸透的特性；以“義”為根基的事物，具有持守而裁斷的特性。“仁”指興發而逸放，“義”指強制而取択」と言うのを参照して仮にこのように訳しておく。
- \*15ちなみに『郭店楚簡』の裘錫圭説では、『校読記』が「恩」に読む簡31の文字を「仁」に読みなし、これを仁と義との対にしている。また『礼記』喪服四制篇においても「門内之治…」の前の部分で「恩者仁也」と言われており仁と恩との関連が示されている。他に恩と仁を結びつけるものとしては「以仁爲恩」（『莊子』天下篇）「仁者，恩之效也」（『淮南子』齊俗篇）などがある。
- \*16< >内は『校読記』により補う。「□，□，□」の部分について李零は「礼，樂，刑」を補うが，仁内義外説が『語叢一』に存在することを考えれば，この内の一つは「義」が補われるべきものと思う。ちなみに，『六德』では「六位」と「六德」を次のように結びつけており，
- |    |       |       |  |
|----|-------|-------|--|
|    | 内     | 外     |  |
| 六位 | 父 子 夫 | 君 臣 婦 |  |
| 六德 | 聖 仁 智 | 義 忠 信 |  |
- 『語叢一』が仁（子德），忠（臣德），信（婦德）を中（内）とするのとは一致していない。これは『六德』があくまで門内・門外の対によって内・外を考えるのに対して，『語叢一』の方は必ずしもその対のみによっていないことを示すものであろう。
- \*17告子の所属学派については，内山俊彦『中国古代思想史における自然認識』（創文社，1987.）p.52注(1)参照。
- \*18劉豊「從郭店楚簡看先秦儒家的「仁内義外」説」（『湖南大学学报』社科版2001年第2期）もまた義外説の義内説に対する先行を言い，湯浅邦弘「郭店楚簡『六德』について—全体構造と著作意図—」（『中国出土資料研究』第6号，2002.）もこれに同意している。
- \*19郭店楚簡の儒家的著作群全体が仁内義外説を支持する学派によって記されたと断定することはできないが，仁・義が並称される篇について言えば，門内・門外の対を基礎として仁・義を対にする傾向が強いのは確かである。
- \*20『孟子』の原文に即せば，「親親」の二字目の「親」は「父母」と訳すべきであろうが，先秦・秦・漢の文献で「親親」と言われる場合の「親」は一般には必ずしも「父母」に限定されないから，ここでは「親族」と訳しておく。
- \*21『論語』微子篇にすでに「君臣之義」の語が見えているから，孟子は一方でそのような伝統的な言い方に従いながら，義内説と整合させるために，義の実を門内の兄に従うことに求めたというのが事実に近いであろう。しかし，ここではあくまで孟子の義内説が門内・門外の対による義外説に先行することが前提とされているのである。
- \*22荀子の天人論については，拙論「天人論再考」（東京大学中国哲学研究会『中国哲学研究』第11号，1998.）を参照されたい。
- \*23『校読記』は「登」字に隸定するが，それでは意味が通じがたい。李零が「也有可能“降”字的誤写」

と言うのに従い、これを「降」の誤写と考える。

- \*24郭店楚簡の儒家的著作各篇間の関係（同一学派の手になるか否かなど）について詳論する準備を論者は持たないが、これらの篇にはいずれも義が人為によって定められたとする記述は見えていないから、義が天与のものであるとする考え方は郭店楚簡の儒家的著作群に共通するものと考えてよいと思う。
- \*25『六徳』簡42にも「生民斯必有夫婦，父子，君臣」とある。
- \*26この「悦」字の訳については『性自命出』を参照した。『性自命出』では「待物而後作，待悦而後行」（簡1）とあって、性（＝喜怒等の気）が物に感応して情として起こってくる段階と、それに「悦」が加わって行為に移す段階とを区分しているようである。この「悦」が身体の行為と関係の深いことは、「用身之者，悦爲甚」（簡43）からも窺えるが、一般に人がある行為を起こすのはそうしたいと思って（＝そうすることに悦びを感じて）のことであるから、この行為の動因・動機を「悦」の語であらわしたのであろう。ちなみに藤堂明保・福島中郎訳（中国古典文学大系3，平凡社，1970.）はこの「以～爲悦」を「～ということに動かされるからだ」と訳している。
- \*27残片7。『校読記』はこれを「可能屬於第五種字体的残片（估計多屬於《語叢三》或《語叢一》）」に分類する。ちなみに李零が「第五種字体」に所属させているのは『語叢一』『語叢二』『語叢三』である。
- \*28「所爲道者四，唯人道爲可道也」（『性自命出』簡41，42）「莫不有道焉，人道爲近。是以君子，人道之取先」（『尊徳義』簡7，8）
- \*29その典型的な形は尚同論・天志論に求められるが、たとえば、渡邊卓氏の研究では、これらの論の成立は紀元前3世紀前半以後であると想定されている。渡邊卓『古代中国思想の研究』（創文社，1973.）第三部，特にp.653の表を参照。
- \*30『性情論』の簡の綴合については『楚竹書』と李零『上博楚簡三篇校読記』（出土文献訳注研析叢書14，台湾万卷楼，2002.）とでは若干異なり，李零の綴合の方がすぐれると思われるが，いずれの綴合に従うにせよ，『性自命出』と『性情論』の前半部（『性自命出』簡1～35，『性情論』簡1～21）については『性自命出』の最後の一節が『性情論』に見えない他はほぼ完全に一致し，後半部（『性自命出』簡36～簡67，『性情論』簡21～40）は若干の章の入れ替わりが見られ，また若干文章の異なる部分もあるが，内容的にはほぼ一致する。両者の対応については，『楚竹書』の「上博簡《性情論》与郭店簡字形对照表」，李零『上博楚簡三篇校読記』，丁原植『楚簡儒家性情説研究』（出土文献訳注研析叢書15，台湾万卷楼，2002.，特に附録一「楚簡性情論的資料問題」）参照。
- \*31この後半部について郭沂『郭店竹簡与先秦学术思想』（上海教育出版社，2001.，p.234）は「善和不善，是性；但被發展出善還是不善，則取決于情勢」と訳し，「（性を）善にし不善にするのは勢である」の方向で解するが，「所+V」（Vは動詞）はふつうVの対象を示すから（「所善」「所不善」の例としては『春秋繁露』玉英篇「春秋之所善，善也，所不善，亦不善也」などがある），この方向での解釈には無理であろう。また丁原植前掲書（2002.，p.55）は「〔産生〕“善”，“不善”〔的取扱〕均源起於人的本性。“所善”，“所不善”〔的判断，卻〕由個別殊異的情勢所影響」と訳す（丁氏前掲書2000.，p.28もほぼ同じ）が，このように解釈できるかどうかかわからない。『墨子』經説下篇で仁義の内外を論ずる部分に「愛利，此也。所愛所利，彼也」とあるのを参照すれば，「V，甲也。所+V，乙也」の形の文においては，Vを行うのが甲であり，Vの対象となるのが乙であると解釈するのが最も妥当であろうと思われる。
- \*32李零が補ったこの六字の内「弗扣不鳴」四字は『性情論』簡3に確認できる。
- \*33《性即氣》で「心」字の前に句読を入れて，心が性（＝喜怒等の気）を取り出すと解釈していたのを改める。『性自命出』の「心」については《性即氣》ですでに説明したが，性（＝喜怒等の気）と物の感応の間に入ってその感応に影響を与えるものが心（のあり方）である。定まった志を持つ心は，透明で均一なガラスがすべての像を歪めることなく透過させるように，性と物とのあるべき感応を歪めることがないのに対して，定まった志を持たない心は，不透明で歪んだガラスが像を歪めて透過させるように，性と物とのあるべき感応を歪める。性（＝喜怒等の気）を取り出すのはあくまで物であって，心は性一物間の感応に影響を与えるにすぎない。
- \*34「天職既立，天功既成，形具而神生，好惡喜怒哀樂臧焉，夫是之謂天情」（『荀子』天論篇），「性之好惡喜怒哀樂謂之情」（『荀子』正名篇）。
- \*35感応の図式においては判断の主体は立てられていないから「判断」という主体の存在を意識させる言葉遣

いはあまり適切ではないが、他に適当な言い回しがないので、本論ではこの言葉を用いる。

\*36 「執」字と「勢」字の関係については『説文解字』三篇下「執」字の段注参照。

\*37 『語叢一』簡86に「勢與聲爲可察也」とあることよりすれば、勢は見るものではなく察するべきもののようである。

\*38 《性即氣》では「示す」の二字は入れていないが、わかりやすさを考えてここではこれを補っておく。また「性」字に付けていた括弧も削除した。

\*39 『校読記』は「細」に読みますが、ここでは原文の「出」字のままに読む。