

郭店楚簡『性自命出』篇の「命」について

陳 仲 奇

はじめに

1. 郭店楚簡の「天」と「命」
2. 先秦文献における「命」の記述
 - (1)道家の「有命説」
 - (2)儒家の「安命説」
 - (3)墨家の「非命説」
3. 「天命」について
 - (1)孔子の「五十知天命」
 - (2)『中庸』の「天命之謂性」
 - (3)「命」と「天命」
 - (4)郭店楚簡『性自命出』篇の文献学意義

おわりに

はじめに

1993年、中国湖北省荊門市郭店一号楚墓で計730枚の竹簡が発見され、その後、荊門市博物館により整理され、1998年5月に『郭店楚墓竹簡』という書名で公刊された¹⁾。それらの竹簡には多くの戦国時代の儒家と道家の古遺書が含まれているため、極めて貴重な研究価値を有し、近代以来もっとも重要な考古学上の発見だと言われている。一部の研究者の間では、郭店楚簡の発見によって、従来の中国古代思想史、文化史、並びに儒学史、道教史などが書き換えられるべきだと言われている²⁾。

とりわけその中の『性自命出』の一篇は、子思学派の原始儒家の情性論が述べられている点で注目すべきものであった³⁾。郭店楚簡は、孟子の「性善説」や荀子の「性悪説」とは違って、「性」の由来を「性自命出、命自天降」だとする極めて素朴な性命観に基点を置き、人間の情、志、心、物、道、義など儒学の基本概念を論じており、世界の研究者たちから注目を集め、すでに百数十篇もの論文が発表されている⁴⁾。

ところが、ほとんどの論者は、『性自命出』篇に現れた斬新な情性論の展開に目を奪われ、その情性論の理論的原点である「性自命出、命自天降」の「命」については、北京大

学教授裘錫圭氏と中国社会科学院研究員の龐朴氏を代表とする「天命説」に従った結果、あまり問題視していない⁵⁾。

本稿は、「性自命出、命自天降」の「命」を『性自命出』篇の最も重要な概念と考え、郭店楚簡と古代文献両方の資料から「命」と「天命」の違いを明らかにすることによって、郭店楚簡の学術価値の再認識と中国古代信仰の一側面の解明することを試みたものである。本稿の性格上、引用文献はすべて原文のままにしておき、論旨の展開の便宜を図る上で必要なところだけ訳文を加えたことを断っておく。

1. 郭店楚簡の「天」と「命」

『性自命出』篇は、以下のような書き出しではじまっている。

凡人雖有性、心亡奠(定)志、待物而后作、待悦而后行、待習而后奠。喜怒哀悲之气、性也。及其見于外、則物取之也。性自命出、命自天降。道始于情、情生于性。始者近情、終者近義。知情者能出之、知義者能内(入)之⁶⁾。

裘錫圭氏は「奠」を「定」、「内」を「入」と注釈し、「知□□□出之」の闕文を「情者能」と補足した。闕文があるため、最後のところの文意は曖昧なところが多少残っているが、その文脈は裘錫圭氏の補足によって読み取れ、直訳すると次のようになる。

「そもそもすべての人間は、性を有しているが、心は定まった志向がない。物と接触して、はじめて起こり、悦びを覚えてはじめて行い、習慣を徐々に蓄積してはじめて(その方向性が)定まる。喜怒哀悲の気は、性である。性は物と交わってはじめて外に現れる。性は命から由来し、命は天から降下したものである。道は情から始まり、情は性から生まれる。(道の)始まるところは情に近いが、終るところは義に近い。情を知る者は(道より)出ることができる、義を知る者は(道に)入ることができる。」ここで述べられている概念の相互関係は次のようになる。

天⇒命⇒性⇒情⇒道⇒義

多くの研究者はこれを見て、驚きを覚えた。なぜならば、儒家は情欲を悪玉と見なしてきたというのが今までの通説であったが、この郭店楚簡の『性自命出』篇においては、「情」が「性」から「道」への懸け橋になっているからである。戦国時代の原始儒家も、もともとは人間の真の感情を積極的に肯定したのではなかろうかという点で注目を集めたわけである。しかし、「性」より根源的な「命」については、これまでほとんど議論されず、「天命」と結びついて説明されてきた。それは、郭店楚簡釈文の校訂者である裘錫圭氏の影響によるところが大きい。裘錫圭氏は「命」のところに、

裘按：『中庸』「天命之謂性」、意與此相似。

と注を入れているが⁷⁾、それ以来、ほとんどの研究者が「命」を「天命」、即ち「天の命令」と解釈してきた。例えば、龐朴氏は「天命」について、次のように述べている。

「郭店楚簡の天人関係の着眼点は(易伝のような)天道ではなく、天命である。ここで、

天は人間の外側であって人間に規則、模範を示すものではなく、直接人間の心に入って、人性を形成し、直接命令と命運を与えるのである。……命とは命令である。命令が固定化されれば、命運となる。その命令に従い、命運を受けるのは、むろん人間そのものである。それゆえ天命は人性の直接的な形成原因となる⁹⁾。」(下線は筆者が加えた。以下同)

さらに、龐朴氏は郭店楚簡『窮達以時』篇の次の簡文に注目し、「天命」を「社会力」と解釈している。

有天有人、天人有分。察天人之分、而知所行矣。有其人、无其世、雖賢弗行矣。苟有其世、何難之有哉？

遇不遇、天也⁹⁾。

これについての龐氏の解釈は次の通りである。

世、遇、時などはどういうものであろうか、それは自然界の天ではなく、人格化された天王、義理の原則、無為の天成でもない。それは運氣であり、人々が予測できず、コントロールもできないが、その支配から逃れられない超越的な力であり、突然現れたり、消えたり、周期的にやってくる機会である。得れば盛んになり、失えば衰えるが、人々はそれに対してどうすることもできない条件であり、人間が戦々兢兢その中で生息している環境などの類である。それらのものは、当時では天と尊称された、一種の特別な意味での天である。こういった意味の天は、我々の概念で言えば、即ち社会環境、社会条件、社会機遇(社会的よい機会)であり、或いは、簡単に言うと、社会力である。この社会力は、時には、自然の力よりも強く、ずる賢い。人間の立場から見れば、それが冥々(黒闇)の中に隠れており、我々は何もできない、ただその絶対的な命令に従うしかない。だから「天命」ともいう。いわゆる「命自天降」や、いわゆる「有天有命」は、この意味である¹⁰⁾。

これは、天と人との関係に対して、時世、境遇、時機などに関する人間の予測不可能性という宿命論的な解釈を加えたものとして首肯できる点もあるが、「命」を「命運」、即ち「社会力」と簡単に結論づけたのは、いささか行きすぎだと思われる。なぜならば、郭店楚簡の「性自命出、命自天降」は人間の命の由来、即ち生命の根拠を語るものであって、その根拠となる「命」が「社会力」に由来するものだとはい到底言えないからである。

この点に関しては、龐朴氏自身もその説の欠陥に気づいていたようである。彼はその後、「天人三式」という論文の中で、中国古代の天人関係には三つのパターンがあると指摘している。即ち「天人合一」と「天人有分」のまったく相対立する天人観の中間に、もう一つの天人観が介在していると言うのである。その天人観は前述の両者の中間に位置づけられ、「天と人は一に非ず、二に非ず、また一でもあり、二でもあり、あるいは、二にして二ではなく、不二にして二である」と極めて難解な言い回しでまとめている(天人非一非二、亦一亦二；或者叫做二而不二、不二而二)。その根拠は、前述の郭店楚簡の「性自命出、命自天降」である¹¹⁾。即ち、龐朴氏は「天⇒命⇒性⇒情⇒道」の相互関係から、「天

⇒命」は天についての論述であり、「性⇒情⇒道」は人に関する論述であると考え、「性自命出、命自天降」こそまさに「天」から「人」への懸け橋であり、相対立した天人観の中間点にあると主張しているのである。

この厯朴説について、筆者は彼の理論的欠陥が「命」を「天命」と解釈し、それに固執したところに由来すると考えている。というのは、郭店楚簡の中では、「命」と「天」はすべて別々な概念として提起され¹²⁾、「天命」という語が一つも見あたらないからである。次のような例を見てみよう。

①有命有度有名、而后4有倫。5

②有天有命、有物有名。2天生倫、人生卯。3

③有天有命、有地有形、12有物有容、有家有名。13

④知天所為、知人所為、29然后知道、知道然后知命。30

——「語叢一」(釈文)

⑤命与度与。71a

——「語叢三」(釈文)

(傍点は筆者が加えた。文中の数字は簡文の整理番号である。以下同)

①と⑤の例からは、「命」が一つの重要な概念として、提出されていることがわかる。②と③では、「命」と「天」とが相対的な概念として、並列されている。④については、「天」と「命」の間に「道」という概念が入って、その関係は明らかに「天⇒道⇒命」という形で展開されている。

さらに、郭店楚簡の中の次のような簡文に注目する必要がある。

⑥夫天生百物、人為貴。人18之道也、或由中出、或由19外入。20

——「語叢一」(釈文)¹⁵⁾

⑦天型成人、与物斯理。17

——「語叢三」(釈文)¹⁶⁾

⑥の「天生百物、人為貴」と⑦の「天型成人、与物斯理」はともに人間の生命の由来を「天」に結びつけており、「命自天降」と考え合わせると、「天」は直接人間を生み、形づけた(天型成人)のではなく、「命」を降すことによってそれを達成したのである。この点については、馬王堆漢墓帛書『老子甲本卷後古佚書』にある『五行』の相関部分も傍証として挙げることができる¹⁷⁾。

⑧“天監在下、有命既集”者也、天_之監下也、集命焉耳。循草木之性、則有生焉、而无好惡。循禽獸之性、則有好惡焉、而无禮義焉。循人之性、則巍然知其好仁義也。不循其所以受命也、循之則得之矣、是目之已。

「天監在下、有命既集」は『毛詩正義・大雅・文王之什』の語であり、鄭玄(127-200)はこれに「天監視善惡於下、其命將有所依就」と箋を加えている¹⁸⁾。「天」が人間世界の善惡を監視することはこの『五行』の記述とほぼ同じであるが、「其命將有所依就」の

「命」は天からの命令を指すのか、それとも人間が生まれた時に天から授かった「命」を指すのかは不明である。それに対し『五行』の記述は、「天之監下也、集命焉耳」とはっきりした表現になっている点が注目に値する。これによると、「天」の人間世界を監視する手段は、「命」を集中管理することである。世の中のすべてのものは皆「天」から「命」を受けたため（いわゆる「受命」）、その本能（草木の性、禽獣の性、人の性）を探っていく（循之）と、その生まれつきの本性を知ることができる（得之）。そして、その方法は観察すること（目之）である。言い換えれば、「天之監下也、集命焉耳」は、「命自天降」とあわせて考えれば、「天」と「命」の関係を両方向からはっきりと定義したものだと言うことができる。

これまで述べてきたところから、郭店楚簡『性自命出』篇の「命」は、「天の命令」ではなく、人間だけが所有するものでもない、それは原始人類の宇宙発生神話の中に見られる万物の根源的な存在であり、古代社会における普遍的な信仰形態の一つとして考えるべきである、と筆者は理解している。

2. 先秦文献における「命」の記述

高華平氏は郭店楚簡に「天」と「命」を結合した「天命」の用例がない点を指摘し、このような傾向は道家の思想を反映していると論じた。高氏によれば、孔子、孟子を代表とする儒家は天命を強調する時、「天」の神秘的、意志的な面を強調するが、それとは反対に、老子、莊子を代表とする道家は主に「天」の自然的或いは外的法則の意味で用いている、従って郭店楚簡の「性自命出、命自天降」は儒家よりも道家に属するという訳である¹⁹⁾。

しかし、筆者は万物の根源的な存在である「命」という基本信仰には儒家と道家の区別はなく、先秦文献の中では、ほとんど共通的な概念として使われていることを指摘したい。そこで、以下、先秦文献から道家、儒家、墨家の「命」についての記述を見てみることにしたい。

(1) 道家の「有命説」

1) 老子の「復命」

『老子』で直接「命」を論じたところは一箇所だけである。

①致虚極、守静篤。萬物並作、吾以觀其復。夫物芸芸、各復歸其根。歸根曰静、是謂復命；復命曰常、知常曰明。不知常、妄作、凶。知常、容、容乃公、公乃王、王乃天、天乃道、道乃久、沒身不殆。

『老子・第16章』²⁰⁾

「夫物芸芸、各復歸其根。歸根曰静、是謂復命」の意味するところは、万物は生まれて、またその根源に帰す、この帰すことを「復命」というのである。万物が「命」から生まれるとは明言こそしていないが、「復命」の「復」の意味から、万物が「命」から生まれ、

また「命」の原初状態(常)に帰すという本旨が推察される。ここで、「命」というのは人間だけではなく、万物の根源的な原初的存在状態を言っている点は、確認できると思う。

2) 莊子の「性命観」

『莊子』は盛んに「性命」を論じ、しかも、その多くは、孔子の名前を借りて、「命」についての宿命的な信仰を述べたものである。『莊子』という書物は、莊子(約前369-前286)後学のものも多数混入していると考えれば、少なくとも、春秋戦国時代の儒道両家は学問上多くの関わりがあったと思われ、「命」の考え方においても同じような傾向が見られるのは当然のことと言えよう。以下、『莊子』からいくつかの例を挙げておく²¹⁾。

②孔子遊於匡、宋人圍之數匝、而絃歌不悞。子路入見、曰：「何夫子之娛也？」孔子曰：「來！吾語女。我諱窮久矣、而不免、命也；求通久矣、而不得、時也。……知窮之有命、知通之有時、臨大難而不懼者、聖人之勇也。由處矣、吾命有所制矣。」

『莊子・秋水』

③仲尼曰：「死生存亡、窮達貧富、賢與不肖、毀譽飢渴寒暑、是事之變、命之行也。」

『莊子・德充符』

④死生、命也、其有夜旦之常、天也。人之有所不得與、皆物之情也。

『莊子・大宗師』

⑤(子桑)曰：「吾思夫使我至此極者而弗得也。父母豈欲吾貧哉？天無私覆、地無私載、天地豈私貧我哉？求其為之者而不得也。然而至此極者、命也夫！」

『莊子・大宗師』

⑥泰初有無、無有無名；一之所起、有一而未形。物得以生、謂之德；未形者有分、且然無間、謂之命；留動而生物、物成生理、謂之形；形體保神、各有儀則、謂之性。性脩反德、德至同於初。同乃虛、虛乃大。合喙鳴；喙鳴合、與天地為合。其合緝緝、若愚若昏、是謂玄德、同乎大順。

『莊子・天地』

⑦老子(謂孔子)曰：「……性不可易、命不可變、時不可止、道不可壅。苟得於道、無自而不可；失焉者、無自而可。」

『莊子・天運』

⑧達生之情者、不務生之所無以為；達命之情者、不務知之所無奈何。

『莊子・達生』

⑨孔子曰：「何謂始乎故、長乎性、成乎命？」(没水者)曰：「吾生於陵而安於陵、故也；長於水而安於水、性也；不知吾所以然而然、命也。」

『莊子・達生』

⑩舜問乎丞曰：「道可得而有乎？」曰：「汝身非汝有也、汝何得有夫道？」舜曰：「吾身非吾有也、孰有之哉？」曰：「是天地之委形也；生非汝有、是天地之委和也；性命非汝有、是天地之委順也；孫子非汝有、是天地之委蛻也。故行不知所往、處不

知所持、食不知所味。天地之強陽氣也、又胡可得而有邪！」

『莊子・知北遊』

⑪顔成子游謂東郭子綦曰：「……天有曆數、地有人據、吾惡乎求之？莫知其所終、若之何其無命也？莫知其所始、若之何其有命也？有以相應也、若之何其無鬼邪？無以相應也、若之何其有鬼邪？」

『莊子・寓言』

これらの例から、『莊子』の性命観は次のように要約できる。すべての人間は生まれつきの「命」を有する。人間の「死生存亡、窮達貧富、賢與不肖、毀譽飢渴寒暑」はその「命」の現れであり(①②③④)、人間はその「命」に対して、どうすることもできない、ただ従うしかない(⑧⑨)。「命」は「天」「地」の意志とは関係なく、その人だけに属している宿命的なものである(⑤)。「命」とは生まれつきのものであり、それを変えることはできない(⑦)。宇宙発生論的観点から見ると、「命」そのものが生まれる前の定数であり(⑥)、その定数は「天」が決めるのである(⑩)、と。しかし、究極的には、『莊子』の不可知論原理が働き、「命」そのものの存在さえも疑うべきであると主張している(⑪)。実に莊子らしい性命観と言える。

3) 『列子』と楊朱の「信命論」

道家学派の著作『列子』は、その成立年代さえも疑わしいところが多い。一部の研究者の間では魏晋年間のものだと言われているが、その思想的な傾向を考えると、莊子後学の作と見るほうが妥当だと思われる²²⁾。

さて、その『列子』であるが、「力命篇」において「力」と「命」が擬人化され、その対話が大変興味深いものになっている。

⑫力謂命曰：「若之功奚若我哉？」命曰：「汝奚功於物而欲比朕？」力曰：「壽夭窮達、貴賤貧富、我力之所能也。」命曰：「彭祖之智不出堯舜之上、而壽八百。顏淵之才、不出衆人之下、而壽四八。仲尼之德不出諸侯之下、而困於陳蔡。殷紂之行不出三仁之上、而居君位。季札無爵於吳、田恒專有齊國、夷齊餓於首陽、季氏富於展禽。若是汝力之所能、奈何壽彼而夭此、窮聖而達逆、賤賢而貴愚、貧善而富惡邪？」力曰：「若如若言、我固無功於物、而物若此邪、此則若之所制邪？」命曰：「既謂之命、奈何有制之者邪？朕直而推之、曲而任之、自壽自夭、自窮自達、自貴自賤、自富自貧。朕豈能識之哉？朕豈能識之哉？」

『力命第六』²³⁾

「命」は人間の「壽夭窮達、貴賤貧富」を司るが、それはコントロールすることではなく、ただ、「直而推之、曲而任之、自壽自夭、自窮自達、自貴自賤、自富自貧」だけである。即ち、物事の自律的規則に任せる、無為である。これによって、「命」は客観的な規範、自然発生的な定数という性格を有することがわかる。この点については、次の一節からも確認できる。

⑬可以生而生、天福也。可以死而死、天福也。可以生而不生、天罰也。可以死而不死、天罰也。可以生、可以死；得生得死、有矣。不可以生、不可以死；或死或生、有矣。然而生生死死、非物非我、皆命也。智之所無奈何。故曰：「窈然無際、天道自會。漠然無分、天道自運。」天地不能犯、聖智不能干、鬼魅不能欺。自然者默之成之、平之寧之、將之迎之。

『力命第六』

ここでは、「命」が宇宙に存在するすべての事物の内的規範であり（生生死死、非物非我、皆命也）、すべてのものを超越した絶対的存在である（天地不能犯、聖智不能干、鬼魅不能欺）とされている。このような絶対的な存在に対して、人間に残された選択肢は二つしかない。一つは絶対的服従であり、もう一つはあきらめて、開き直すことである。楊朱はこの第二の道を選んで自分の理論的原点を見つけ出したのである。

⑭信命者、於彼我無二心。於彼我而有二心者、不若揜目塞耳、背坂面隍亦不墜仆也。故曰：死生自命也、貧窮自時也。怨夭折者、不知命者也。怨貧窮者、不知時者也。當死不懼、在窮不戚、知命安時也。

『力命第六』

⑮楊朱曰：「生民之不得休息、為四事故：一為壽、二為名、三為位、四為貨。有此四者、畏鬼、畏人、畏威、畏刑；此謂之通人也。可殺可活、制命在外。不逆命、何羨壽？不矜貴、何羨名？不要勢、何羨位？不貪富、何羨貨？此之謂順民也。天下無對、制命在內。故語有之曰：『人不婚宦、情欲失半；人不衣食、君臣道息。』」

『楊朱第七』

一般に墨子の「兼愛」、楊朱の「為我」と言われているが、楊朱の極端な個人主義の理論的原点が「有命説」にあることは⑭の資料から見て取れる。「命」にすべての原因があるならば、この「命」を信じることによって、かえって畏れるものなくなるのである。⑮の資料は、「命」に従うことによって「命」を制御する、即ち、自らその命の主導権を手に入れることができると主張しているものであり、この説は後の道教神仙思想において、「我命在我不在天」の重要な理論的根拠となったことを指摘しておきたい。

(2) 儒家の「安命説」

1) 孔子の「命」

司馬遷（約前145 or 135-?）『史記・孔子世家』に次のような記述がある。

①子貢曰：「夫子之文章、可得而聞也；夫子之言天道與性命、不可得而聞也。」²⁴⁾

また、『史記・外戚世家』には

②豈非命也哉？孔子罕稱命、蓋難言之也。非通幽明之變、惡能識乎性命哉？

と述べている。それ以来、多くの研究者は儒家が「天道性命」にあまり関心がなく、その思想体系はもっぱら倫理哲学に属していると断定してきた。しかし、これはまったくの誤解と言ってよい。司馬遷の記述は『論語』に由来したものであるが、『論語・公冶長第五』

は次のように述べている²⁵⁾。

③子貢曰：「夫子之文章、可得而聞也；夫子之言性與天道、不可得而聞也。」

司馬遷の「天道與性命」は『論語』の中では「性與天道」となっている。つまり、孔子（約前551-前479）は「性與天道」にはそれほど言及しなかったが、「命」についてはかなり触れているのである。筆者が確認したところでは、『論語』の中で「命」について触れたところが21箇所もあり、その多くが道家の「有命説」と一致していることは、次の例からも明らかであろう。

④季康子問：「弟子孰為好學？」孔子對曰：「有顏回者好學、不幸短命死矣！今也則亡。」

『論語・先進』（類似的議論が『論語・雍也』にも見られる）

⑤司馬牛憂曰：「人皆有兄弟、我獨亡！」子夏曰：「商聞之矣：死生有命、富貴在天。君子敬而無失、與人恭而有禮；四海之内、皆兄弟也。君子何患乎無兄弟也。」

『論語・顔淵』

⑥公伯寮愬子路於季孫。子服景伯以告、曰：「夫子固有惑志於公伯寮、吾力猶能肆諸市朝。」子曰：「道之將行也與？命也。道之將廢也與？命也。公伯寮其如命何！」

『論語・憲問』

④⑤の「死生有命、富貴在天」の思想は『莊子』の所で見た通りである。⑥の、「道」の行不行を「命」に託す点は、楊朱の「信命説」とも共通点があると思われる。ただし、前述したように、楊朱の「信命説」は開き直るところに基点を置くため、その結果として、極端な個人主義の人生態度として表れるが、それとは反対に、孔子は「命」の絶対的權威に対して絶対的服従の道を選んだ。即ち、「事を謀るのは人にあり、事を成すのは天にある」という人生態度である。（詳しくは第3章に述べる）筆者は儒家の「命」に関する説を「安命説」としたのもそのためである。

2) 孟子と荀子の「命」

周知のように、孟子（約前372-前289）は「性善説」を、荀子（約前313-前230）は「性悪説」を主張し、同じく孔子の道統を受けたと自任しながらも、その学説の根本点はかならずしも一致していない。しかし、「命」の性格について、それが先天的存在であるという点では一致している。次の例を見てみよう。

孟子

⑦孟子曰：「盡其心者、知其性也。知其性、則知天矣。存其心、養其性、所以事天也。殀壽不貳、修身以俟之、所以立命也。」

『孟子・盡心上』²⁶⁾

⑧孟子曰：「『求則得之、舍則失之』、是求有益於得也、求在我者也。『求之有道、得之有命』、是求無益於得也、求在外者也。」

『孟子・盡心上』

- ⑨孟子曰：「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・盡心上』

- ⑩舜、禹、益相去久遠、其子之賢不肖皆天也、非人之所能為也。莫之為而為者、天也；莫之致而至者、命也。

『孟子・盡心上』

荀子

- ⑪古之所謂處士者、德盛者也、能靜者也、修正者也、知命者也、箸是者也。

『荀子・非十二子』²⁷⁾

- ⑫夫賢不肖者、材也；為不為者、人也；遇不遇者、時也；死生者、命也。

『荀子・宥坐』

- ⑬故人之命在天、國之命在禮。君人者、隆禮尊賢而王、重法愛民而霸、好利多詐而危、權謀傾覆幽險而盡亡矣。

『荀子・天論』

- ⑭大天而思之、孰與物畜而制之！從天而頌之、孰與制天命而用之！望時而待之、孰與應時而使之！因物而多之、孰與騁能而化之！思物而物之、孰與理物而勿失之也！願於物之所以生、孰與有物之所以成！故錯人而思天、則失萬物之情。

『荀子・天論』

⑦と⑧からは、孟子が明らかに『周易・繫辭』の「樂天知命、故不憂」と『説卦伝』の「窮理盡性以至於命」の影響を受けていることがわかる。しかし、殞壽にかかわらず、身を修め、「命」の絶対権威の裁判を受ける態度は、孔子の人生態度と一致している。⑨の「正命」「非命」の説は、「命」が人間の寿夭貧富の決定的要素ではあるが、そのすべてではないことを意味している。現代漢語の「死於非命」（非業の死）の出典とも言える。⑩の「莫之為而為者、天也；莫之致而至者、命也」は、前述した『淮南子・力命篇』とほとんど同じ趣旨である。また、⑪⑫⑬から見れば、荀子も同じ意見であることが読み取れる。ただ、⑭は、荀子独自の「人定勝天」の「天命」観を示している。荀子から見れば、「天」も万物と同じく「物畜」と見なされ、人間が「天」の「命」を制することさえ可能である。「命」は「天の命令」「天の意志」ではなく、「天」さえも「命」がある。ここでは、「命」はすべてのものの先天的存在であるという性格がより鮮明に表われていると言えよう。この観点は、我々にとって、「天」と「命」の関係を議論する際、特別な意味を持つことは言うまでもない。

(3)墨家の「非命説」

墨家は「尊天敬鬼厚葬」の宗教的態度を主張した学派である。儒、道両家と違って、「有命説」に激しい批判的な態度で臨んだ。『墨子・非命篇』には次のような記述がある²⁸⁾。

- ①墨子言曰：古者王公大人為政國家者、皆欲國家之富、人民之衆、刑政之治、然而不

得富而得貧、不得衆而得寡、不得治而得亂、則是本失其所欲、得其所惡、是故何也？
子墨子言曰：執有命者以雜於民間者衆。執有命者之言曰：「命富則富、命貧則貧、命衆則衆、命寡則寡、命治則治、命亂則亂、命壽則壽、命夭則夭、命、雖強勁何益哉？」以上説王公大人、下以駟百姓之從事、故執有命者不仁。故當執有命者之言、不可不明辨。

『墨子・非命上』

墨子（約前468-前376）の「非命」説は明らかに現実の政治への配慮に由来している。人々がもし「執有命者之言」に従えば、すべてを「命」に帰すことによって、君子の權威、現実の政治が成り立たなくなる。前述の楊朱の言う「人不婚宦、情欲失半；人不衣食、君臣道息」の通りに、完全に無政府の状態に陥る恐れがある。だが不思議なことに、墨子「非命」説の矛先は道家に向かず、楊朱に向かず、儒者に向かったのである。『墨子・非儒下』に曰う。

②有強執有命以説議曰：「壽夭貧富、安危治亂、固有天命、不可損益。窮達賞罰幸否有極人之知力、不能為焉。」群吏信之、則怠於分職；庶人信之、則怠於從事。吏不治則亂、農事緩則貧、貧且亂政之本、而儒者以為道教、是賊天下之人者也。

これは、少なくとも次の二点を意味している。一つは、孔子以後の儒学の高揚である。『韓非子・顯学』によると、孔子以後は「儒分為八、墨分為三」、儒家と墨家はともに当時の「顯学」であり、墨家は儒家を戦う相手と認めていたのである。この点は『韓非子』の「儒以文乱法、俠以武犯禁」の記述からも証明されている²⁹⁾。第二に、儒家が「有命説」を主張したことは確かだということである。司馬遷の「夫子之言天道與性命、不可得而聞也」という記述はまったくの誤解であることが、ここでも再度証明された。

以上、先秦時代の道家、儒家、墨家の「命」を巡っての論点を検討してきた。哲学、政治学、倫理学のそれぞれの面から、道家の「有命説」、儒家の「安命説」と墨家の「非命説」は正反対な立場に立つものであり、相互に論争を繰り返してきたことは確かな事実であるが、その根底に潜んでいる「命」に対する認識は共通していることも明らかなのである。

さらにここで、もう一つ「有命説」、「安命説」、「非命説」それぞれの歴史的思想背景と理論的原点を探る上で、重要な資料の存在を指摘しておきたい。それは、『禮記・表記』の次の一文である³⁰⁾。

③子曰：「夏道尊命、事鬼敬神而遠之、近人而忠焉、先祿而後威、先賞而後罰、親而不尊；其民之敝：蠢而愚、喬而野、朴而不文。殷人尊神、率民以事神、先鬼而後禮、先罰而後賞、尊而不親；其民之敝：蕩而不靜、勝而無恥。周人尊禮尚施、事鬼敬神而遠之、近人而忠焉、其賞罰用爵列、親而不尊；其民之敝：利而巧、文而不慚、賊而蔽。」

この資料は、多くの研究者から注目され、「殷人尊神、率民以事神、先鬼而後禮」と「周人尊禮尚施、事鬼敬神而遠之」は、殷周文化を論じる時の基本資料となっている。しかし一方、「夏道尊命、事鬼敬神而遠之」については、夏の文物の欠如と「命」の信仰実態を把握できなかったことにより、今までは殆ど問題視されてこなかった³¹⁾。

しかし、これまで述べてきたところから、道家の「有命説」は「夏道尊命、事鬼敬神而遠之」に、墨家の「非命説」は「殷人尊神、率民以事神、先鬼而後禮」に、儒家の「安命説」は「周人尊禮尚施、事鬼敬神而遠之」に、それぞれの理論的接点を持っているのではないかと筆者は考えている。墨家を手工業者の代表、儒家を士族の代表、道家を隠逸者の代表とするいままでの見方は、職業的、身分的な分け方であり、必ずしもその学派の思想背景と理論的特徴を反映しはていない。それを補い、それぞれの理論の原点となっている信仰からこの問題を掘り下げて行く上で、この『禮記・表記』の記述が手掛かりを与えてくれることは間違いないのであるが、この点について詳述することは別の機会に委ねたい。

3. 「天命」について

(1)孔子の「五十知天命」

前にも触れたように、孔子の「安命説」は「命」の絶対的権威に対して、楊朱の開き直りと違って、絶対的服従の道を選んだところに特徴を有している。言い換えれば、孔子は周の「尊禮尚施、事鬼敬神而遠之」という宗教的信仰の伝統を継承したと言えよう。この態度は次の資料からも読み取れる。

- ① 孔子曰：「君子有三畏：畏天命、畏大人、畏聖人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人、侮聖人之言。」

『論語・季氏』

- ②子曰：「吾十有五而志于學、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。」

『論語・為政』

君子は天命に畏れ、大人に畏れ、聖人の言葉に畏れなければならない。つまり、すべてのことに臨む時、危惧の念を持たなければならないのである。慎み深く自らの道德水準を向上させるべきであるというのが孔子の主張であり、楊朱の『人不婚宦、情欲失半；人不衣食、君臣道息』というはばかりのない人生観とはっきり一線を劃している。

問題は、孔子のいわゆる「天命」とはどういう意味であるかという点である。龐朴氏の主張する「天の命令」の意味なのか、それとも「天道」の意味なのか、これは本稿の根本となる郭店楚簡の「命自天降」の「命」の理解にも関わる問題であるために、ここでさらに深く分析する必要があると思う。

「五十而知天命」について、漢の孔安国は「知天命之終始」と注釈し、宋の邢昺(932-988)は「五十而知天命者、命、天之所稟受者也。孔子四十七學易、至五十窮理盡性、知

天命之終始也」と疏を加えている³²⁾。孔、邢は語義の解釈に止まって、それほど孔子の原意から離れていないかわりに、「知天命」の語意の解明にもなっていない。いったい「知天命之終始」は何をさすのか。その人が受けた「天命」の「終始」であるのか、それとも「天の意志」、「天の命令」の「終始」であるのかは、曖昧なままになっている。これに対して、「知天命」について、かなり融通性を持った解釈を提示したのは朱熹（1130-1200）である。彼は次のように言う。

③五十而知天命、天命、即天道之流行而賦於物者、乃事物所以當然之故也。知此則知極其精、而不惑又不足言矣。

『四書章句集注』³³⁾

ここで、朱熹は「天命」を「天道之流行而賦於物者」と解釈している（この「流行」は「運行」の意味である）。「天道之流行」とは、彼によれば、「天理」のことである。

④「固是當先畏天命、但要緊又須是知得天命。天命即是天理。若不先知這道理、自是然、何由知其可畏？此小人所以無忌憚。」

『朱子語類第046卷論語二十八』³⁴⁾

朱熹の論理から見れば、「天理」は絶対真理を意味する。しかし、「天命」を「天理」と解釈することは、融通性が効くことになっても孔子の原意を解明する焦点はかえってぼけてしまうことになる。なぜならば、五十才で「天理」まで分った孔子が六十才になると「耳順」、七十才になると「随心所欲、不踰矩」、もしそういうことになると、「耳順」、「随心所欲、不踰矩」と「天理」との関係はどうなるのだろうか。朱熹の解釈は以下の通りである。

⑤「知天命、是知得微妙、而非常人之所可測度矣。耳順、則凡耳聞者、便皆是道理、而無凝滯。伊川云：『知天命、則猶思而得。到耳順、則不思而得也。』」

⑥「知天命時、又知得理之所自出；耳順時、見得理熟；『從心所欲不踰矩』時、又是爛熟也。」

『朱子語類第023卷論語五』

つまり、朱熹によればいずれも程度の問題に過ぎないことになる。孔子が自分の歩んできた人生経歴を十五歳から顧みた意味は、果たしてこのような「天理」に対する理解の「不熟」から「熟」、「爛熟」までの程度を述べることであったのだろうか。

朱熹の天命＝天理説に対して、清の王鳴盛が『論語後案』の中で、次のように述べた。

⑦此章朱子之注四十不惑以事理言、五十知命以天理言。由人事之当然推本於天性之自然、猶可也、然非聖人五十之所知也。若求天理於陰陽之理言、聖經中無此語矣、尤不可也³⁵⁾。

王氏の意見は極めて明快なものであった。すなわち、朱熹のいわゆる「天理」が、もし「人事の当然」から推知した「天性の自然」を意味するならば、論理的には可能であるが、しかし（たとえ聖人であっても）「五十歳」でここまで悟ることは無理ではなからうか。

また、もし、「天理」が「陰陽の理」を指すのであれば、「聖經」（『論語』の原典）の中には、こういった表現は使われていなかったもので、なおさら不可である。言うまでもなく、朱熹の天命＝天理説にとっては、王氏の指摘が致命的である。

そこで筆者は、孔子の「知天命」に対して、朱熹の説と違う解釈も可能ではなかろうかと考えている。つまり、「知天命」は「知命」の違う言い方に過ぎない。この「天命」は生まれつきの「命」、先天的な「命」と解すべきであり、「天」は形容詞である。名詞である「天の命令」、「天の意志」という意味ではないということである。『論語』の中に、「知命」について、次のような記述がある。

⑧孔子曰：「不知命、無以為君子也。不知禮、無以立也。不知言、無以知人也。」

『論語・堯曰』

「不知命、無以為君子也」、言い換えれば、「知命」は君子の必須条件であり、その必須条件は、ほかでもなく、自分の生まれつきの「命」、つまり宿命、分を知ることなのである。郭店楚簡の次の簡文が、その証左になる。

⑨古者堯生於天子而有天下、聖以遇命、仁以逢時、未嘗遇賢。雖 14並於大時、神明將從、天地佑之。縱仁聖可與、時弗可及矣。夫古者15舜居于草茅之中而不憂、身為天子而不驕。居草茅之中而不憂、知命也。

——郭店楚墓竹簡「唐虞之道」（釈文）

これによると、孔子の「五十知天命」というのは、五十歳になってはじめて自分の限界を知った、自分の宿命を知った、自分の本来の使命を知ったという意味に過ぎない。

類似の見解が『論語』古注にも、すでに見られる。例えば、南朝梁の皇侃(488～545)『論語義疏』³⁶⁾には、次のように述べている。

⑩天命、謂窮通之分也。謂天為命者、言人稟天氣而生、得此窮通、皆由天所命也。天本無言而云有所命者、假之言也。人年未五十、則猶有橫企無厓。及至五十始衰、則自審已分之可否也。

皇侃氏は「五十歳にならないと、まだ無限の欲望や、企みを持っているが、五十歳になると、氣力が衰えはじめ、自らのできることとできないことが分ってくる」という人生の経験談から注目し、「天命」を「窮通の分」と解釈している。卓見と言えるはずだが、残念なことに、儒学の発展に従って、孔子と『論語』は次第に神聖化、經典化され、この種の原意に近い素朴な解釈も次第に埋没させられた³⁷⁾。

それでは、六十歳の「耳順」と七十歳の「随心所欲、不踰矩」はどういう境地を指しているのか。次の簡文を見てみよう。

⑪知天所為、知人所為、29然后知道、知道然后知命。30

⑫察者出、所以知8己。知己所以知人、知人所以知命、知命而后知道、知道而后知行。

由礼知9樂、由樂知哀。有知己而不知命者、无知命而不知己者。有10知礼而不知樂者、无知樂而不知礼者。善取、人能從之、上也。11

——郭店楚墓竹簡「語叢」(釈文)

⑪に示したのは、一般から個への認識過程であり(天⇒道⇒命)、⑫に示したのは個から一般への認識過程である(己⇒人⇒命⇒道⇒行)。これらはいずれも、「命」を知ることが究極の目的になっていない、個の存在の真実を知るだけの意味しかない。そこから広がっていくと、普遍真理の「道」の姿が見え(耳順)、さらに進むと、自分のすべての行動(「行」)が天に合致することになる(随心所欲、不踰矩)のである。

(2)『中庸』の「天命之謂性」

朱熹が「五十知天命」の「天命」を「天理」と解釈したのは、『中庸』の「天命之謂性」の影響によるものである。次の資料を見てみよう。

①『天命之謂性』、亦是理。天命、如君之命令。

②『『天命之謂性。』命、便是告割之類。

『朱子語類第004卷性理一』

『中庸』と『大学』は、もともと『禮記』の中にある二篇のものに過ぎなかったが、朱熹が自らこれを取り出して、『論語』、『孟子』とあわせて注を加えた。これを『四書集注』と称し、宋明以後の科挙制度の官定テキストにもなっていた。朱熹にとって、『中庸』の「天命之謂性」は彼の哲学の原点であったと言い得る。宋儒の「天理」「人欲」「天道」「性命」など、ほとんどの基本概念は「天命」から由来するものであり、この「天命」は「天の意志」、「天の命令」であった。そのため、朱熹は孔子が「不知命無以為君子」と述べていることを知りながらも、「知天命」と区別して、前者を「氣稟の命」、後者を「天理の命」と断じ、この両者の関係は「流れている水」と「水の源」に喩えたのである。彼は弟子の祖道の質問に次のように答えている。

③或問：『『亡之、命矣夫！』此『命』是天理本然之命否？』曰：「此只是氣稟之命。富貴、死生、禍福、貴賤、皆稟之氣而不可移易者。」祖道曰：『『不知命無以為君子。』與『五十知天命』、兩『命』字如何？』曰：『『不知命』亦是氣稟之命、『知天命』卻是聖人知其性中四端之所自來。如人看水一般：常人但見為水流、聖人便知得水之發源處。

『朱子語類第004卷性理一』

こう見てくると、龐朴氏が郭店楚簡『性自命出』篇の「命」の解釈の中で、「天の命令の固定化」を「運命」にしたことも、もともとは朱熹が「天命」を「天の命令」、「天道の流行」を「天理」と解釈したことに由来することが明らかになる。違うのはただ、朱熹の「氣稟之命」を龐朴氏が「命運」「社会力」といったような新しい用語に入れ替えた点だけである。

(3)「命」と「天命」

確かに、「命」は「命令」、「命詔」などの意味を有し、「天命」と言う時は、多くの場合は、「天の意志」、「天の命令」を指す。しかし、次に列挙した用例を見れば、必ずしもそ

うではないことが明らかであろう。

① 彖曰、无妄。剛自外來、而為主於内。動而健、剛中而應。大亨以正、天之命也。

其匪正有眚、不利有攸往。无妄之往、何之矣。天命不祐、行矣哉。

『周易・无妄』³⁸⁾

② 天命有德、五服五章哉。天討有罪、五刑五用哉。

『尚書・虞書・皋陶謨』

③ 王曰、格爾衆庶、悉聽朕言。非台小子、敢行稱亂。有夏多罪、天命殛之。

『尚書・商書・湯誓』

④ 盤庚遷于殷、民不適有居。……卜稽曰、其如台。先王有服、恪謹天命。

『商書・盤庚上』

⑤ 我文考文王、克成厥勳。誕膺天命、以撫方夏。

『尚書・周書・武成』

⑥ 天命玄鳥、降而生商。

『毛詩・商頌・玄鳥』

⑦ 苟我寡君之命、達于君所、雖隕于深淵、則天命也。

『春秋左傳・哀公・十五年』

⑧ 夏、四月、庚子、叔倪卒。季孫意如曰、叔倪無病而死、此皆無公也、是天命也、非我罪也。

『春秋穀梁傳・昭公・二十九年』

⑨ 上擊布時、為流矢所中、行道疾。疾甚、呂后迎良醫。醫入見、上問醫、曰：「疾可治。」於是上嫚罵之、曰：「吾以布衣提三尺取天下、此非天命乎？命乃在天、雖扁鵲何益！」

『漢書・高帝本紀』³⁹⁾

⑩ 今欲極天命之壽、敝無窮之樂、究萬乘之勢、不出反掌之易、以居泰山之安、而欲乘累卵之危、走上天之難、此愚臣之所以為大王惑也。

『漢書・枚乘列傳』

①②③④⑤⑥はすべて天と人との關係を指し、とりわけ封建王朝の正統性を語る時の「天命」であり、「天の命令」、「天の意志」の意味になっている。しかし、⑦⑧⑨⑩は人間の寿命や、事業の成功などの話に用いられ、基本的には朱熹のいわゆる「氣稟の命」の意味である。「天」は形容詞として、生まれつき、先天的という意味しかもっていないことを特徴としている。

(4) 郭店楚簡『性自命出』篇の文献学意義

上述したように、「天命」は「天の命令」、「天の意志」を意味すると同時に、「生まれつきの宿命」、「先天的命運」という意味に解釈することも可能である。しかし、『中庸』から儒学の新天地を発見したことを自任する朱熹からすれば、すべての「天命」が神格化さ

れ、「氣稟の天」の性格さえ認めることができなかつたのは当然のことであり、孔子の「五十知天命」の解釈がその好例である。

それだけではなく、「氣稟の命」にしても、流れる水と水の源の関係から、その統一性が図られることになる。言い換えれば、「天命」だけでなく、「命」そのものも「天命」の具体的な個においての表れと理解され、「命」の独自の信仰範疇としての性格が抹殺された。龐朴氏が「命」を『中庸』の「天命」と見なし、さらに「社会力」と解釈してしまったのはそもそもこのような理論上の錯説から来たものである。しかし、「命」を「天の命令」と解釈することは、少なくとも、次のような矛盾を抱えてしまうことになるのである。

1. 「天の命令」を固定化することによって、「命運」になると言うことができるのであれば、『孟子』の「正命」「非命」はどう解釈すればいいのであろうか（孟子の⑨を参照）
2. 「天」は万物に「命令」を与え、その存在根拠を与えるとすれば、「天」と「命」は同一視されなければならない。だとすれば、子桑氏の「天地豈私貧我哉。……命也夫！」はどう解釈すべきであらうか。（荘子の⑤を参照）
3. たとえ「天」が我々人間世界のすべてに「命令」を下すことができたとしても、その「命令」が実行された後、老子の言ったように、自ら「天」に帰って「復命」することができるであらうか。（老子①を参照）

いや、問題はこれだけにとどまらない。さらに、次の資料を見てみよう。

- ①延陵季子適齊、於其反也、其長子死、葬於瀛、博之間。……既封、左袒、右還其封且號者三、曰：「骨肉歸復于土、命也。若魂氣則無不之也、無不之也。」而遂行。孔子曰：「延陵季子之於禮也、其合矣乎！」

『禮記・檀弓下』

ここで「骨肉歸復于土」は「命」とされるとされるが、この「命」は「魂氣」とは違うものである。果たして、このような「命」を「天の命令」、「天の意志」と解釈して納得が行くのであろうか。

以上、指摘したような矛盾と混乱を解決する鍵は、まさに郭店楚簡『性自命出』篇の「命自天降」にあるのではないか。「天」から降下した「命」は万物の存在根拠であり、人間世界に現れるすべての事物の成長、発展、消滅はその「命」の「運行」である。そこから、「運命」あるいは「命運」という言葉が生じてくる。「命」があって、氣の稟賦を受ければ、人間の命として形付けられる。それを「生命」という。「命」は万物にその存在根拠を与えるが故に、不慮の事故で死んでしまったもののことを「非命」という。「命」は万物の内的存在根拠としての自分の役割を果たした後、「天」に戻って「復命」する。それを「常」という。こういった観点から『中庸』の「天命之謂性」を検討すると、「性は生まれつきのものである」という意味になる。李沢厚氏も、『中庸』の「天命」は「命自天降」の意味にしたがって「自然生成」と解すべきだと提案している⁴⁰⁾。

このような「命」の信仰は「天」が神格化され、意志化される以前にあったと思う。『禮記・表記』の「夏道尊命、事鬼敬神而遠之」がその証であり、『墨子・非命』篇の「今夫有命者言曰：我非作之後世也、自昔者三代有若言以傳流矣。今故先生對之。」からもそれが察知できる。さらに、「天」から「降」下した「命」が「天の命令」ではないことは、次の資料からも証明される。

②是故夫禮、必本於大一、分而為天地、轉而為陰陽、變而為四時、列而為鬼神。其降曰命、其官於天也。夫禮必本於天、動而之地、列而之事、變而從時、協於分藝、其居人也曰養、其行之以貨力、辭讓。飲食、冠昏、喪祭、射御、朝聘。

『禮記・禮運』

ここに言う「大一」は「太一」のことである。宇宙発生論の観点から見れば、「太一」は万物の超越的存在であり、『禮記・禮運』の宇宙生成モデルを整理すれば、次のようになる。

太一⇒天地⇒陰陽⇒四時⇒鬼神⇒命⇒禮

類似的な宇宙生成論は郭店楚簡の『太一生水』篇にも現れている⁴¹⁾。

③大(太)一生水、水反補(輔)大(太)一、是以成天。天反補(輔)大(太)一、是以成陰(地)。天[陰](地)□□□也、是以成神明。神明復相補(輔)也、是以成陰(陰)易(陽)。陰(陰)易(陽)復相補(輔)也、是以成四時。四時復相補(輔)也、是以成倉(滄)然(熱)。倉(滄)然(熱)復相補(輔)也、是以成溼燥(燥)。溼燥(燥)復相補(輔)也、成戡(歲)而止。古(故)戡(歲)者、溼燥(燥)之所生也。溼燥(燥)者、倉(滄)然(熱)之所生也。倉(滄)然(熱)者、四時者、陰(陰)易(陽)之所生。陰(陰)易(陽)者、神明之所生也。神明者、天陰(地)之所生也。天陰(地)者、大(太)一之所生也。是古(故)大(太)一贗(藏)於水、行於時。逝而或□□□□墻(萬)勿(物)母；罷(一)塊(缺)罷(一)涅(盈)、以忌(紀)忌墻(萬)勿(物)經。此天之所不能殺、陰(地)之所不能釐、陰(陰)易(陽)之所不能成。君子智(知)此之胃(謂)……

この『太一生水』篇の宇宙生成モデルは次のようになる。

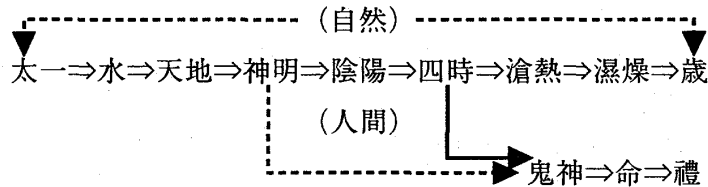
太一⇒水⇒天地⇒神明⇒陰陽⇒四時⇒滄熱⇒溼燥⇒歲

比較してみると分るように、②の『禮記』のモデルで「命」の前にある「鬼神」は、③の『太一生水』篇のモデルでは「神明」となり、その順序も「陰陽」の前に置かれている。二つのモデルの違いは、②のモデルが人類社会の規則、即ち「禮」の起源を説明するために用いられたものであり、③のモデルが自然規則の根源を明らかにするためのものである

郭店楚簡『性自命出』篇の「命」について

ことに由来しているものであり、その基本点は一致していると見ることができる。

この二つのモデルを合成すると、下図のようになる。



これこそ中国古代社会の典型的な宇宙生成観である。この体系の中では、「命」は「太一」から生成された「鬼神」のことを指している。また、「神明」とも言う。その官位は「天」にあるため、人間世界での職務を果たした後は「天」に戻る。上帝が人間世界を管理することを「集命」と言うが、それはただ「命」を集中管理することなのである。

(馬王堆帛書、第1章の⑧を参照)

おわりに

中国の先秦文献は秦の始皇帝(前259-前210)の「焚書坑儒」によって、壊滅的な打撃を受けた。現在の伝世文献の多くは、漢の経師たちが暗誦したものを書き示したものに過ぎないため、必ずしも当時の原始状態を反映しているとは言い難い。それ故に、今回の郭店楚簡の出現は、先秦文献の再検討を迫るものとして、学術的に特別な意味を持っている。郭店楚簡の記述に基づいて、かなりの定説は覆され、先秦文化史を書き換える必要が生じる可能性も潜んでいる。これまで「命」について検討してきた過程でも、それを強く実感した。

しかし、先秦文献の再検討が学問的難作業であることも、また本稿の論述からいくらかお分かりいただけると思う。原始文献の逸失はその後の学術発展に多大な空白地帯を残し、朱熹を代表とする宋儒の「六経注我、我注六経」⁴²⁾の方法論をも可能にさせたと言いうことができよう。「六経注我、我注六経」の方法論それ自体が学問的な価値を有することは否めないが、そこから生まれたものが「六経」ではないことは自明である。残念なことに、中国の伝統的な学問は、「述而不作」の原則を守ってきた。特に経学の分野において、その傾向は最も甚だしい。「述」の蓄積が膨大になると、かえって原物の様相を塗り替えてしまうことにもなる。せつかく郭店楚簡の出現によって『中庸』の「天命之謂性」を新しく解釈することが可能になったにもかかわらず、龐朴氏が「性自命出、命自天降」の「命」を朱熹の「天命説」を以って解釈したことはその典型的な例である。もし、このような方法で先秦文化史を書き換えようとするれば、真実を究明する目的からかえって遠さがってしまうことになるのである。

注

1) 郭店一号楚墓の年代について、学界の意見は主に次のように分かれている。

①発掘整理者の発表によると、郭店一号楚墓の年代は戦国中期の中でもやや晩期に近い時期であり、具体的には、紀元前4世紀の半ばから紀元前3世紀のはじめ頃であり、そこから発見された竹簡の年代下限は墓葬の年代よりやや早いということである。(『荆門郭店一号楚墓』、『文物』1997年第7期)

②李学勤氏は、墓葬の年代を紀元前300年前後としている。(李学勤「先秦儒家著作的重大発見」『郭店楚簡研究』「中国哲学」第二十輯、遼寧教育出版社、2000年1月、13頁)

③王葆玟氏は、墓葬の年代を紀元前278年～紀元前227年としている。(王葆玟「試論郭店楚簡各篇の撰作時代及其背景」『郭店楚簡研究』366-389頁)

被葬者について、副葬品の中に、一つの漆木耳の杯があり、其の底に「東宮之弔(師)」という文字が書かれているため、李学勤氏は一号楚墓の主人公は「楚の太子の師」であるという仮説を提出している。(王博「美国達慕思大学郭店『老子』国際學術討論会紀要」『道家文化研究』第十七輯、三聯書店、1999年8月、3頁)また、劉宗漢氏は「楚の頃襄王の師」と(『郭店楚墓竹簡』學術研討會述要』『郭店楚簡研究』410-411頁)、姜広輝氏は『孟子・滕文公上』に登場する「陳良、楚産也」の陳良であると推定している。(同書、397頁)

しかし、裘錫圭氏と彭浩氏は「東宮之弔(師)」の「師」は「工師」の意味と解釈すべきであり、この漆木耳杯は「東宮」のある工匠の作品であるという意味しか認められないので、墓の規模から考えても「楚の太子の師」の身分には相応しくないと主張した。(王博、前掲論文。彭浩「郭店一号墓的年代與簡本『老子』的結構」同書、15-16頁)

郭店楚簡が公開されて以来、世界的に注目され、既に多くの国際學術會議が開催され、それぞれ論文集も出版されている。その主なものは次の通りである。

1998年5月2日、国際儒学連合会が北京で行われた「国際儒聯首次楚簡研討会」。

1998年5月22-26日、アメリカダートマス大学(Dartmouth College)で開催された「郭店『老子』国際研討会」。

1998年6月10日国際儒連と中国社会科学院歴史研究所が共同主催の「郭店楚墓竹簡學術研討会」。

1999年10月15-18日武漢大学で開催された「郭店楚簡国際學術研討会」。

2) 郭店楚簡には13000字余りの先秦道家と儒家の文献が含まれている。従来の伝世文献では解決不可能な重大な學術問題がこれによって解き明かされる可能性を秘めていると、多くの研究者が指摘している。

例えば、伝世本『老子』十九章の「絶聖棄智、民利百倍。絶仁棄義、民復孝慈。絶巧棄利、盜賊無有。」という記述は、従来、儒道対立の論拠として、解釈されてきた。また、孔子より年上の老子が、孔子の提出した「仁義」を意識して反論するはずがないという理由から、歴史上の老子は果たして実在の人物であるか否かさえも疑問視され、さらに、『老子』の成立年代も戦国末年か『呂氏春秋』より以後とされてきた。(顧頡剛「從『呂氏春秋』推測『老子』之成立年代」羅根澤編『古史弁』第4冊464頁上海古籍出版社1982年重印本)

しかし、郭店楚簡『老子篇』には、前述の記述は、次のようになっている。「絶智棄鞭(弁)、民利百倍。絶攷(巧)棄利、頰(盜)惻(賊)亡(無)又(有)。絶偽棄悞(詐)、民復(復)

季(孝)子(慈)。」これによって、老子の文明観の中には、仁義を道徳に次ぐ次元として認識しているものの(「大道廢、仁義出」『老子』第十八章)、仁義を否定してはいないことがわかる。先秦道家と儒家は対立した学派ではなく、むしろ儒道習合にあることが明らかになった。(裘錫圭「郭店『老子』簡初探」『道家文化研究』第十七輯25-63頁。張立文「論簡本『老子』與儒家思想的互補互濟」同書、131-148頁。裘錫圭「糾正我在郭店『老子』簡初探中的一個錯誤」『郭店楚簡國際學術研討會論文集』湖北人民出版社2000年5月、25-30頁、李存山「從郭店楚簡看早期儒道關係」同書、187-203頁を参照。)

郭店楚簡の発見によって、多くの研究者は先秦文化史の再認識、再検討の必要性を指摘した。(杜維明「郭店楚簡與先秦儒道思想的重新定位」『郭店楚簡研究』1-6頁。龐朴「古墓新知—漫讀郭店楚簡—」同書、7-12頁。李学勤「先秦儒家著作的重大発見」同書、13-17頁。同氏「郭店楚簡與儒家經典」同書、18-21頁。陳来「儒家譜系之重建與史料困境之突破—郭店楚簡儒書與先秦儒学研究—」『郭店楚簡國際學術研討會論文集』562-570頁を参照)

- 3) 楊儒賓「子思学派試探」『郭店楚簡國際學術研討會論文集』595-605頁。王葆琰「郭店楚簡的時代及其與子思学派的關係」同書、644-659頁を参照。
- 4) 丁四新輯録「郭店楚墓竹簡研究文献目録」『郭店楚簡國際學術研討會論文集』689-707頁による。
- 5) 例えば、陳来氏は「性自命出、命自天降」を次のように解釈している。

「竹簡的整理者很注意此句、認為與『中庸』首句「天命之謂性」相近。的確、如果我們把宋儒对『中庸』的解釈放在一辺、則「性自命出、命自天降」的意思是說、性出自命、命来自天、故在文字上就可以理解為「天命為性」(陳来「荆門竹簡之『性自命出』篇初探」『郭店楚簡研究』300頁)

- 6) 『郭店楚墓竹簡・性自命出』(積文)。文物出版社、1998年5月、179頁。
- 7) 『郭店楚墓竹簡・性自命出』(積文)注二、182頁。
- 8) 龐朴「孔孟之間—郭店楚簡中的儒家心性說—」『郭店楚簡研究』26頁。
- 9) 『郭店楚墓竹簡・窮達有時』(積文)、145頁。
- 10) 龐朴、前掲書、27-28頁。
- 11) 龐朴「天人三式—郭店楚簡所見天人關係試說—」『郭店楚簡國際學術研討會論文集』湖北人民出版社、2000年5月、31-36頁。
- 12) 郭店楚簡に「天命」という熟語の例がないことは、李沢厚氏と高華平氏ともに指摘している。(李沢厚「初讀郭店竹簡印象紀要」『道家文化研究』第十七輯、413頁。高華平「論述『郭店楚墓・性自命出』的道家思想」『郭店楚簡國際學術研討會論文集』372頁を参照) 残念ながら、李沢厚氏の場合は、印象記であるため、持論を展開されておらず、高華平氏も「命」の思想的な背景は道家思想にあると認定し、「命」についての考察を掘り下げてはいない。
- 13) 『郭店楚墓竹簡(積文)』「語叢 一」193頁。
- 14) 『郭店楚墓竹簡(積文)』「語叢 三」213頁。
- 15) 『郭店楚墓竹簡(積文)』「語叢 一」194頁。
- 16) 『郭店楚墓竹簡(積文)』「語叢 三」では「天型成、人与物斯理?」と断句している。
- 17) 国家文物局古文献研究室『馬王堆漢墓帛書』『老子甲本卷後古佚書・五行』篇を参照。文物出版社、1980年3月。

- 18) 『毛詩正義・大雅・文王之什・大明』『十三經注疏』中華書局、1980年9月、541頁。
- 19) 高華平、前掲論文。
- 20) 晋王弼注『老子注』中華書局『諸子集成』第三冊、1954年12月。
- 21) 『莊子』原文については、清王先謙『莊子集解』中華書局『諸子集成』第三冊、1954年12月版による。以下同じ。
- 22) 『列子』は伝説上の人物列禦寇の作だと伝えられていた。現在の通行本は、漢の劉向によって八篇のものに「校定」され、晋の張湛が注を加えたものである。しかし、その内容は漢魏以後の資料や、仏教伝来の記述などのものも入っているため、従来、魏の王弼や、晋の張湛が偽造したものだと疑われていた。楊伯峻氏は、漢語史の発展の角度から、『列子』が晋の張湛の偽作だと論じた。一方、武内義雄氏の『列子冤詞』において、現存の『列子』は後人の手によって改定されたものであり、列禦寇の原作ではないが、漢の劉向が「校定」した八篇の基本的内容は保たれており、魏晋の偽作ではなく、莊子後学の作と見ることが妥当だと論じている。(楊伯峻「從漢語史的角度來鑑定中國古籍寫作年代的一個实例—『列子』著作年代考」、武内義雄「列子冤詞」、ともに『列子附録』を参照。中華書局『諸子集成』第三冊、1954年)
- 23) 『列子』原文については、晋張湛注『列子注』中華書局『諸子集成』1954年12月版による。以下同じ。
- 24) 司馬遷『史記』中華書局1959年9月。以下同じ。
- 25) 『論語』原文については、清劉宝楠『論語正義』中華書局『諸子集成』第一冊、1954年12月版による。以下同じ。
- 26) 『孟子』原文については、清焦循『孟子正義』中華書局『諸子集成』第一冊、1954年12月版による。以下同じ。
- 27) 『荀子』原文については、清王先謙『荀子集解』中華書局『諸子集成』第三冊、1954年12月版による。以下同じ。
- 28) 『墨子』原文については、清孫詒讓『墨子閒詁』中華書局『諸子集成』第四冊、1954年12月版による。以下同じ。
- 29) 陳奇猷校注『韓非子・五蠹』篇、中華書局、1958年9月。
- 30) 『禮記・表記』『十三經注疏』。
- 31) 例えば、戸川芳郎・蜂屋邦夫・溝口雄三『儒教史』(山川出版社、1987年7月、32-33頁)の「殷周時代の文化」の一節において、『禮記』のこの資料に基づいて、殷周の文化的特徴を論じているが、「夏道尊命、事鬼敬神而遠之」の記述は省略している。
- 32) 『十三經注疏・論語注疏』。
- 33) 朱熹『四書章句集注・論語章句』中華書局、1983年。
- 34) 朱熹述・黎靖德編『朱子語類』中華書局『理學叢書』1986年版による。以下同じ。
- 35) 程樹德撰『論語集釈』中華書局、1990年8月、74頁。
- 36) 程樹德撰『論語集釈』73頁。
- 37) 皇侃『論語義疏』の運命について、『四庫全書總目提要』は次のように指摘している。「この疏(邢昺『論語注疏』)が世に流行るようになると、皇侃の『論語義疏』が衰微の一途を辿り、朱熹の『論語集注』が世に問われると、この疏(邢昺『論語注疏』)もまた衰えた。」(『十三經注疏・論語注疏』1頁を参照)

郭店楚簡『性自命出』篇の「命」について

- 38) 『周易』、『尚書』、『春秋左傳』、『春秋穀梁傳』の原文については、中華書局版『十三經注疏』による。以下同じ。
- 38) 班固撰『漢書』中華書局、1962年6月版による。以下同じ。
- 40) 李沢厚、前掲論文。「頗疑『中庸』首句“天命之謂性”似應從此“命自天降”分讀、作自然生成解。」
- 41) 『郭店楚簡積文・太一生水』篇『郭店楚墓竹簡』文物出版社、1998年5月、125頁。
- 42) 陸九淵『象山全集』卷三十四。

キーワード 郭店楚簡 命 天命 儒家 道家 墨家 性自命出 朱熹 氣稟の命
天理の命

(CHEN Zhongqi)