

郭店楚簡『唐虞之道』の「知命」と中国古代の命論

李 承 律

一、はじめに

中国古代において、命という語は、運命・宿命、国命・革命・使命、王命・君命・命令、生命・寿命、等々のように、多様な語義を持ち、至高の存在の天と熟して天命ともいう。特に天命・運命・宿命という場合の命は、基本的には不可知のものであり、人為の及ばないものとされたが、にもかかわらず死生・存亡・治乱・吉凶・禍福・貧富・寿夭・道德など、人間のあらゆる生の営みと深く関わりのあるものとして認識されたがゆえに、喜びや畏敬の対象でもあり、怨みや嘆きの対象でもあり、場合によっては批判や否定の対象でもあった。勿論そのような感情の対象としてのみ捉えられたわけではない。宗教的存在、あるいは超越的存在、あるいは倫理道德の根源的存在として捉えられる場合もあった。あるいはただ単に世俗的に盲目的に信仰された場合も十分ありうる。それゆえ、後に諸子百家といわれる当時の知識人にとって、それをどう捉え、それにどう対処するかが、思想上の重要な課題の一つだったのである。

さて一九九三年中国湖北省荆門市にある郭店一号墓を発掘する際、副葬品として出土し、一九九八年に公表された郭店楚簡中の一篇である『唐虞之道』には、「知命」ということばが含まれている。ところで、従来の研究の中には、この知命ということばを根拠に、当篇は命に対し肯定的な態度を取っており、その点において、それを否定する墨家の基本的な立場とは矛盾しているという主張もある。あるいは知命の命を運命論を意味するものとして捉える見解もある。前者は王博氏の説であり^(一)、後者は田中智幸氏の説である^(二)。

しかしながら、このような見解に従うと、『唐虞之道』にはあたかも宿命

論や運命論的な考え方が色濃く反映されており、それが当篇の重要な思想的特徴の一つであるかのような誤解を招きかねない。さらに言えば、この問題は当篇全体の思想的性質という問題にまで波及される深刻さをも有している。本稿で知命という概念の問題を取り上げる理由はまさにここにある。

二、郭店楚簡『唐虞之道』の「知命」

『唐虞之道』の知命という語をめぐる諸問題を解明するためには、まずそれがどのような文脈で使われているかを検討するのが順序であろう。そこでこの語を含む前後の文章を掲げてみると、第十四～十七号簡に次のようにある^(三)。

^(A)古者堯(堯)生於天子而又(有)天下、聖(聖)以豊(遇)命、忝(仁)以遭(逢)吝(時)。未嘗豊(遇)□□

むかし堯が天子に生まれて天下を保つことができたのは、聖の徳によって命に巡り会い、仁の徳によって時に巡り会ったからである。未嘗豊(遇)□□

^(B)竝於大吝(時)、神明將(?)從、天墜(地)右之。從(縱)忝(仁)聖(聖)可与(擧)、吝(時)弗可秉(及)歎(矣)。夫古者舜(舜)但^(C)居(居)於艸(草)茅之中而不息(息)、斗(升)爲天子而不嵩(驕)。

^(C)但(居)艸(草)茅之中而不息(息)、^(D)暫(知)命也。斗(升)爲天子而不嵩(驕)、不漣(流)也。……君民而不嵩(驕)、卒王天下而不矣(疑)。

大時(天の時?)とともにし、宇宙の靈妙な作用がまさに働こうとし、天地もこれを助けてくれた。しかし、仁と聖の徳を具有するものは挙用されるとしても、時というのは(人為の)及ばないものである。そもそも、むかし舜は、在野に身を置いても憂えることはなく、天子という高い地位についてもおごり高ぶることはなかった。在野に身を置いても憂えることがなかったのは、命を知っていたからであり、天子という高い地位についてもおごり高ぶることがなかったのは、身勝手な振舞をしなかったからである。……君主でありながらおごり高ぶることがなければ、

ついには天下に王者となって疑われることはない。

上引の文章のうち、(A) (B) を前半部分、(C) (D) を後半部分とすると、前半部分は (A) の終わりの部分と (B) の始まりの部分との間に欠文があるため、非常に難解な部分である。大意は次の通り。(A) は、堯が天子の身分に生まれて天下を保つことができた理由は、「聖・仁」といったすぐれた徳性を具有し、かつ「命・時」に巡り会ったからである。以下、欠字。欠字の前に「未だ嘗て□□に壘(遇)わず」とあるが未詳。(B) は特に難解である。欠字の部分と合わせてそれと関連する先行研究をいくつか挙げてみると、次の通りである。

- ①「古者堯生爲天子而有天下，聖以遇命，仁以逢時，未嘗遇〔賢。雖〕秉於大時，神明將從，天地佑之，縱仁聖可舉，時弗可及矣。」(李零氏の釈文)^(iv)
- ②「古者堯生於天子而有天下，聖以遇命，仁以逢時。未嘗遇【命而】替於大時，神明愠，縱天地佑之，縱仁聖可舉，時弗可及矣。」(周鳳五氏の釈文)^(v)
- ③「古者堯生于天。子而有天下，聖以遇命，仁以逢時。未嘗遇□□，并于大時，神明均(?)從，天地佑之，縱仁、聖可與，時弗可及矣。」(丁四新氏の釈文)^(vi)

まず三氏の欠字の補い方を見ると、李氏は恐らく下文に舜のことが書かれていることから「賢」の字を補ったと推測されるが、それはそれなりに説得力があると思われる。ただ次の「雖」を補うことには疑問がある。雖は言うまでもなく假定逆接条件を表す接続助詞であるが、李氏はその後の「縱仁聖可舉」の「縱」も同様に雖の意で読んでいるらしい。そうすると假定逆接条件文が一つの文章に二度出現することになり、文章の流れが不自然になってしまう。

周氏の釈文も「縱天地佑之，縱仁聖可舉」とあるように、假定逆接条件文が二度出現しており、同じく不自然である。また「命而」を補った根拠について「據上文「聖以遇命，仁以逢時」與下文「替於大時」，知此處缺文當與

「命」有關，若與下文連讀，可以意補「命而」二字，則全句作：「未嘗遇命而替於大時」，與上文「聖以遇命，仁以逢時」正相反對，如此反復申說，論證詳密，而文意始臻周延。」という。すなわち、周氏は最後にある「縱仁聖可舉，時弗可及矣。」を強く意識したあまり、「未嘗遇」以下が「聖以遇命，仁以逢時」の反対のことを意味すると判断して「命而」を補ったらしい。そして「替於大時」の意味を「指爲時所廢，即生不逢時之意。」とし、「縱天地佑之，縱仁聖可舉，時弗可及矣。」は「意謂縱使其人受天地庇佑，且仁、聖俱備，儻若生不逢時，亦只能徒呼負負，大旨與〈窮達以時〉相同，實孔門一貫之道。」とするのによれば、「未嘗遇【命而】替於大時，神明慍」を条件文とし、以下をその結果を表す文章と読むようである。しかし、すでに指摘したように、仮定逆接条件文が二度出現して文章の流れが不自然であり、「命而」を補う根拠も説得力に乏しく、仮借字の判定や文章の句読、「時弗可及矣」の解釈などにも無理がある^(七)。

最後に、丁氏は「天命」を補った上で、次のようにいう。すなわち、「拋此所引文句是說在權力的禪讓過程中，即使仁聖之德完全滿足了禪讓与位的基
本条件，但是如果未嘗碰遇時命，神明未從，天地未祐，那麼一個人仍然未可
即以德承命，坐上天子的宝座。」というが^(八)、この解釈によれば、「未嘗遇□
□，并于大時，神明均（？）從，天地佑之」までを否定条件文として読んで
いるようである。しかし、天命を補う根拠も示しておらず、また「未」を四
句全部にかかるものとするのも、漢文読みとしてやはり不自然さを免れ得ま
い。

三氏の解釈は、いずれも（A）と（B）を連続して読もうとするところから無理が生じたものと思われる。だからといって、筆者も決定的な解決案を持っているわけではないが、恐らく（A）で文章が終わるのではなく、「未だ嘗て□□に壘（遇）わず」と「大吝（時）に並ぶ」との間に、ストーリーの続く散佚した竹簡がいくつかあったのではないかと推量する次第である。ただし、「吝（時）は乘〈及〉ぶ可からず」という一句の意味は、周氏の「儻若生不逢時，亦只能徒呼負負」や丁氏の「那麼一個人仍然未可即以德承命，

坐上天子的宝座。」ではなく、「時」というのは人為の及ばないもの、という意味ではなかろうか。「弗」は通常目的語を伴わない動詞を否定する否定詞、すなわち代名詞目的語「之」を内包する否定詞とされる⁽⁹⁾。とすると、「時」が主語で「之」に該当する目的語が別にあるとするのが自然な捉え方であるが、そうすると「時」の上に「時」の及ばない何かの存在を想定しなければならなくなる。しかし、そのような存在は現に『唐虞之道』には該当するものがない。ところで、「可」の構文においては、一般に主語が目的語となるが、そのことを考えると、「時」を「及」の目的語と取るのは、文法上からも自然な捉え方である。例えば、『呂氏春秋』聽言篇に「周書に曰く、往く者は及ぶ可からず……」とあり、『淮南子』繆称篇に「唐虞の法は效う可きなり、其の人心を諭すことは及ぶ可からざるなり」とあり、『鶡冠子』備知篇に「其の時命なる者は及ぶ可からざるなり」とある「不可及」の例は、いずれも『唐虞之道』の一文と同様の文章構造をなしている。ただ、『唐虞之道』の「不」ではなく「弗」を使っているのは、恐らく「時」を強調するためではないかと推量される⁽¹⁰⁾。

次に(C)(D)について見てみよう。大意は、(C)は舜が在野に身を置いても憂慮することがなかったこと、(D)は天子になってもおごり高ぶることがなかったことが述べられている。(C)――は再び(C)を取り上げてその理由を「命を暫(知)ればなり」としており、(D)――も同様の手法で「^{ほしいまま}漚(流)にせざればなり」としている。これを要するに、(C)及び(C)――は命と関係があり、(D)及び(D)――は上位者の下位者に対する謙遜の徳(もしくは態度)と関連があることは容易に看取される。ここで注意すべきことは、知命は禅讓される前の舜の態度・能力を指し、「斗(升)りて天子と為れども嵩(驕)らず」は禅讓された後の舜の為政者としての態度を指している事実である。まず(C)及び(C)――について考察することにする。

三、墨家の非命論の特徴

さて王博氏は、二つの点において『唐虞之道』の見解が墨家のそれと矛盾

するとし、前述のようにその一つとして命に対する見方を挙げて、次のようにいう。

《唐虞之道》中提到了命，并以舜為知命之人。很顯然，該篇对命是持一種肯定的態度。而衆所周知，墨家是否定命的存在的^(一)。

王氏の見解を要約すると、次の二つにまとめられよう。第一に、『唐虞之道』で舜を知命の人とするが、それは命を肯定する態度である点。第二に、墨家は命の存在を否定している点。王氏はこの二点を根拠にして『唐虞之道』が墨子学派の文献ではなく儒家の文献であるという。また田中智幸氏は、

（『荀子』成相篇と『唐虞之道』）とに共通する重要な思想として、両書の帝位継承の理念には徹頭徹尾堯一人の意思によった譲位ではなく、すでに指摘したように、そこには運命論の要素が抜き難く織り込まれていることに注目しなければならない。『唐虞之道』資料3に「天子に生まれて天下を有つは、聖以て命に遇ひ、仁以て時に逢へばなり」「縦ひ仁聖は与にす可きも、時は及ぶ可からざるなり」、資料4に「草茅の中に居れども憂へざるは、命を知ればなり」とあるように、堯が天子に生まれて天下を保つことができたのは、運命・時節にめぐり会ったからであり、この「時」は人為の及ばないものであること、舜が在野に身を置いても憂えることがなかったのは、運命というものを知っていたからであると記されている^(二)。

といて、ここの知命は運命論を意味するという。とすると、田中氏は明言こそしないものの、先に王氏が指摘したような、墨家の批判する宿命論または運命論的な命が『唐虞之道』に反映されている、ということになる。

確かに知命は命の存在を前提とする見地からの議論であり、墨家の非命論は有命論者を批判・排斥することを目的として書かれたものであるもので、表面上ではそのように認めても間違いはなさそうである。しかし、『唐虞之道』の知命と墨家の非命論を命の有無の問題として単純に処理しては、両者の違いは勿論、共通点を見いだすことはできない。よって、まず墨家の非命論が何を批判し何を克服しようとしたのか、またそれを批判・克服することによつ

て何を目指していたのかを改めて確認する必要が生じてくる。結論を先にいえば、批判・克服しようとしたのは有命論者の説であり、目指していたのは人間（王公大人・百姓）の人為的な努力による富国、人口の増加、刑政の確立である^(一三)。まず批判・克服の対象となっている有命論者の説を非命上・中・下篇の順序で見ると^(一四)、上篇でまず第一に、

有命を執る者の言に曰く、命富めば則ち富み、命貧しければ則ち貧しく、命衆ければ則ち衆く、命寡ければ則ち寡く、命治まれば則ち治まり、命乱るれば則ち乱れ、命寿なれば則ち寿に、命夭なれば則ち夭なり。命は強勁と雖も何ぞ益さんや、と。

とあるのは、人間のみならず国家・社会の貧富・人口の衆寡・治乱・寿夭は命により定まっているとする説である。次に第二に、

有命を執る者の言に曰く、上の賞する所、命固より且^{よろ}しく賞すべし、賢の故に賞するに非ざるなり、と^(一五)。

とあり、また第三に、

有命を執る者言いて曰く、上の罰する所、命固より且しく罰すべし、暴の故に罰するに^{あら}ざるなり、と^(一六)。

とあるのは、君主の賞罰も宿命的なもので、行為の結果である賢・暴によるものではないとする説である。そして第四に、

然らば則ち何を以てか命の暴人の道為るを知る。昔上世の窮民、飲食を貪り、事に従うことを惰る。是を以て衣食の財足らず、飢寒凍餒の憂い至る。我罷不肖にして、事に従うこと疾からずと曰うを知らずして、必ず我が命固より且しく貧なるべしと曰う。

とあり、また第五に、

昔上世の暴王、其の耳目の淫・心塗の辟を忍めず、其の親戚に順わず、遂に以て国家を亡失し、社稷を傾覆す。我罷不肖にして、政を為すこと善からずと曰うを知らずして、必ず吾が命固より之を失うと曰う。

とあるのは、上世の窮民や暴王のような過去における宿命論信奉の実状を指摘し批判するために掲げられたものである。

次に中篇を見てみよう。まず第一に、

今有命を夫〈執〉^(七)る者の言に曰く、我は之を後世に作るに非ざるなり。昔者三代自り、若の言有りて以て伝流す。今故ぞ先生は之を対^{うらみ}とするかと。

とあるのは、宿命論は三代より伝わっていたとする説である。次に第二に、是の故に昔者は三代の暴王、……是の故に国は虚厲と為り、身は刑僂の中に在り、冑て我罷不肖にして、刑政を為すこと善からずと曰わずして、必ず我が命故より且しく亡ぶべしと曰う。

とあり、また第三に、

昔の三代の窮民と雖も、亦由^なお此のごときなり。……衣食の財は足らず、身をして饑寒凍餒の憂い有るに至らしめて、必ず我罷不肖にして、我が事に従うこと疾からずと曰うこと能わずして、必ず我が命は固より且しく窮すべしと曰う。

とあるのは、上篇第四・第五と同様、三代の暴王・窮民の宿命論信奉の実状を説く文章である。

最後に下篇には、第一に、

然らば今命を以て有りと為す者は、昔の三代の暴王桀紂幽厲なり。……其の言に吾罷不肖にして、吾治を聴くに強めずと曰わずして、必ず吾が命固より將に之を失わんとすと曰う。

とあり、また、

昔の三代の罷不肖の民と雖も、亦猶お此のごときなり。……其の言に吾罷不肖にして、吾事に従うことを強めずと曰わずして、又〈必〉^(八)ず吾が命固より將に窮せんとすと曰う。

とある。ここでは上篇第一・第二・第三及び中篇第一がすべて省略され、上篇第四・第五及び中篇第二・第三にならって、三代の暴王「桀紂幽厲」と「罷不肖の民」の宿命論信奉の実状のみが掲げられている。要するに、人事にまつわるあらゆる事柄は、命によってすでに定まっており、人為的努力によって左右されないもの、つまり人為の及ばないもの、ということ骨子と

している^(一九)。

こうして見ると、非命三篇の駁論の焦点は自ずと定まってくる。つまり、命を人為的努力の及ばないものと信ずる場合に発生するあらゆる弊害を指摘し、かつあらゆる人事は人為的努力の結実であることを証明することに論を集中させることで所期の目的は達せられるのである。それを証明する方法として、周知の如く、上篇では言論の基準として「三表」、中・下篇では「三法」を提示し^(二〇)、それに照らして論破していく。そして、そこに現れている最も中心的な考え方は、言うまでもなく人為的努力の強調にほかならない^(二一)。

四、郭店楚簡『唐虞之道』の「知命」と墨家の非命論の共通点と相違点

(一) 共通点と相違点—墨家の非命論を中心に

『唐虞之道』の知命と墨家の非命論の共通点と相違点を論ずる前に、一つ指摘しておかなければならないのは、墨家の非命論で批判されている「有命」と、『唐虞之道』の知命とは同様の思想ではないことである。尤も、人為によって左右されないものとしての命の存在を認めている点は共通している。しかし、命の存在を認めた後、人間世界のあらゆる事象への対応の仕方においては、全く正反対の方向を示している。すなわち、前者は、

命は強勁と雖も何ぞ益さんや。

と言い、ほぼ同様のことが『墨子』非儒下篇の下線部に、

有た強いて有命を執りて以て説議して曰く、寿夭・貧富・安危・治乱には、固より天命有り。損益す可からず。窮達・賞罰・幸否には、極有り。人の知力為す能わず、と。羣吏之を信ずれば、則ち分職に怠り、庶人之を信ずれば、則ち事に従うに怠る。吏治めざれば則ち乱れ、農事緩めば則ち貧し。貧しく且つ乱るるは、政の本を〔失〕^(二二)う。而るに儒者は以て道の教えと為す。是れ天下の人を賊する者なり。

とあり、また同じく公孟篇の下線部に、

公孟子曰く、貧富寿夭、齟然として天に在り、損益す可からず、と。又

曰く、君子は必ず学ぶ、と。子墨子曰く、人に学ぶことを教えて、有命を執るは、是れ猶お人に葆を命じて元（其）の冠を去るがごときなり、と。

とある。そして、最後の公孟篇を除き、前の二例はいずれも人為的努力の無用論に帰結している。この場合、命は、非儒下篇では天命、公孟篇では天に置き換えられているのによれば、この三者がほぼ同義で使われていることが分かるが、命は要するに天に属する性質のものと考えて差し支えなからう。

それに対して、『唐虞之道』の知命の場合は、命を自覚していることを意味すると思われる。というのは、知命は舜に対する表現ではあるが、途中で欠字や散佚した竹簡があると推測されるので、堯について書かれている文章から推察すると、「古者堯（堯）天子に生まれて天下を又（有）つは、聖（聖）以て命に豊（遇）い、忝（仁）以て吝（時）に遭（逢）えばなり。」とあるのは、結局、聖・仁^(二四)という人に属する性質のものと命・時という天に属する性質のもの、換言すれば、天の領域と人の領域を意識的に切り離しているように思われる。

しかし、舜の場合は天子となる前に「艸（草）茅の中に居（居）る」という在野に身を置く試練の時期を物語る説話がすでに一般化されていたと思われ^(二四)、よって「從^た（縦）い忝（仁）聖（聖）は与（擧）ぐ可きも、吝（時）は乗（及）ぶ可からず。」とあるのは、それを前提に書かれたものではなかろうか。「吝（時）は乗（及）ぶ可からず」とは天の領域にほかならず、知命とは、天の領域は人為の及ばないもの、ということを知覚していることであろう。それと同時に、舜の「艸（草）茅の中に居（居）れども息（息）えず」という意識的行為は、『唐虞之道』第一～三号簡には、「唐虞の道」と「堯舜の王」について述べた後、

身窮（窮）不聖（惣）、……窮（躬）忝（仁）歎（矣）。

我が身が窮地に陥っても憂えず、……仁が身に備わっているからである。と言い、また続けて、

北（必）是（正）兀（其）身、狀（然）后（後）正（正）世、聖（聖）

道備歎（矣）。

必ず我が身を正しくしてから世を正しくすれば、聖人の道が完備するのである。

と言っているのと深く関連しあっていると思われる。そうすると、これらの文章はまさに人為的努力の重要性を強調したり、あるいは人為的努力そのものを語るものにほかならない。そのことはまた、第六～七号簡に、

堯（堯）舜（舜）之行、悉（愛）畢（親）隤（尊）丕（賢）。悉（愛）畢（親）、古（故）孝。算（尊）丕（賢）、古（故）徃（禪）。

堯舜が実践したのは、親を愛し賢者を尊ぶことである。親を愛するから孝を尽くし、賢者を尊ぶから（位を）譲ったのである。

とあり、第九～十号簡に、

古者吳（虞）舜（舜）筭（厚）事兕（？兕（瞽））寔、乃戈（弋）丌（其）孝、忠事帝堯（堯）、乃戈（弋）丌（其）臣。悉（愛）畢（親）算（尊）丕（賢）、吳（虞）舜（舜）丌（其）人也。

大昔虞舜が（その父である）瞽叟に丁重に仕えたときは、もっぱらその孝を尽くし、帝堯に忠義をもって仕えたときは、もっぱらその臣下としての道理を尽くした。親を愛し賢者を尊んだのは、まさに虞舜その人だからである。

とあり、第二十二～二十三号簡に、

古者堯（堯）之舜（舉）舜（舜）也、昏（聞）舜（舜）孝、智（知）丌（其）能菑（養）天下之老（老）也。昏（聞）舜（舜）弟、智（知）丌（其）能紂（事）天下之兕（長）也。昏（聞）舜（舜）叢（慈）虐（乎）弟、[智（知）丌（其）能] □□□

大昔堯が舜を登用したのは、舜が親に孝を尽くすことを聞き、天下中のお年寄りを養うことができることを知っていたからである。また舜が年長者に悌を尽くすことを聞き、天下中の年長者に仕えることができることを知っていたからである。さらに舜が弟に慈愛深いことを聞き、□□□することができることを知っていたからである。……

とあり、第二十四～二十五号簡に、

古（故）丌（其）爲宄（？兕（瞽））寔子也、毘（甚）孝、秉（及）丌（其）爲桀（堯）臣也、毘（甚）忠。桀（堯）禳（禪）天下而受（受）之、南面而王而（天）下而毘（甚）君。

そこで、その（父である）瞽叟の子となつては孝を尽くし、その堯の臣下となつては忠誠を尽くした。堯は天下を譲つて舜に授け、（舜は）天子の位について天下に王者となつては君主としての道理を尽くした。

とあり、第二十八号簡に、

幻（治）之至、菑（養）不臬（肖）。變（亂）之至、戔（滅）丕（賢）。
忒（仁）者、爲此進

治世の至上の状態では、愚かなものでも生を成し遂げるようにし、（その反対に）乱世の最悪の状態では、賢者を失ってしまうのである。仁者は、このために進めて……

とあることから窺い知ることができる。要するに、『唐虞之道』は全篇において、宿命論や運命論のような天の領域より、人為的努力という人の領域の強調に重きが置かれていると言えよう。したがって、有命論者の語る命と『唐虞之道』の知命とは本質的に異なるものであることは、以上によって解明されたと思われる。

このように見てくると、墨家の非命論との共通点・相違点も自ずと判明してくる。すなわち、命の有無の問題に関する限り、両者の立場は両立できない。しかし、両者とも最高統治者を対象としており、人為的努力を強調している点は、共通している。

そして、(A) の場合においても、人の領域に属する聖・仁と天の領域に属する命・時とを意識的に区別しており、しかもその場合、天の領域は「聖（聖）以て命に壘（遇）い、忒（仁）以て吝（時）に遣（逢）う」とあるように、人の領域がその前提条件として提示されるという形となっている。ということは、先に引用した『墨子』非命三篇において批判の的となっている有命論者の命論、すなわち、人事にまつわるあらゆる事柄は、命によってす

でに定まっているとあって、人為的努力を完全に否定する考え方とは一線を画しているとしなければなるまい。そのような意味で『唐虞之道』の命論を運命論とする田中氏の説は賛同できない。

(二) 類似点と相違点—「天人」相互関係の思想を中心に

ところで、両者の間には見逃すことのできないもう一つの類似点がある。『唐虞之道』の(B)の上段の文章をもう一度吟味してみよう(訳は省略)。

竝於大咨(時)、神明將(?)從、天墜(地)右之。

上の一節は、欠字や文字の判定などの問題もあって、真意をはかることは容易ではない。しかし、一つ疑問として浮かび上がるのは、「天墜(地)之を右く」とはいったい何を意味するか、である。それを解明するためには、まずこの一句が何を対象としているかを明らかにしなければならないが、それも容易ではない。ただし、堯にまつわる記事と舜にまつわる記事との間にこの一句があることから推測すると、恐らく堯が舜に巡り会ったこと(李零氏の説)、あるいは巡り会って禪譲したことを内容とするいくつかの散佚した竹簡があり、それをふまえてこのように表現したのかも知れない。

それはともかく、「天墜(地)之を右く」という一句は、堯や舜の何らかの行為と関連していることは間違いあるまい。とすると、堯舜は言うまでもなく天子であり、その天子の何らかの行為に対して天地がそれを右けるという意味であるから、これは「天人」相互関係を示し^(二七)、その中でも特に瑞祥説と何らかの関係のあることが予想される。

さて天人相互関係を示す文章は、実は『墨子』非命三篇にも見える。まず災異説について見てみると、上篇に、

仲虺之告に曰く、我聞く、夏人の天命を矯めて、命を下に布く。帝之が悪を伐ち、龔にて厥の師を喪したり、と。此れ湯の桀の有命を執るを非とする所以を言うなり。

とあり、中篇に、

先王の書、仲虺之告に曰く、我聞く、有夏の人天命を矯め、命を下に布

く。帝式て是れ悪み、用て師を闕く、と。此れ夏王桀の有命を執るや、湯と仲虺と共に之を非とすることを語る。

とあり、下篇に、

仲虺之告に曰く、我聞く、有夏の人天命を下に矯む。帝式て是れ増^{にく}み、用て厥の師を爽わしむ、と。……昔者桀有命を執りて行^{にく}う。湯仲虺之告を爲り、以て之を非とす。

とあるのは、帝の命令である天命と宿命としての命とは異質のものであることを大前提に、天命をかってに変えて宿命論を押しつけた悪政への帝の罰(あるいは憎悪)として「夏人」(あるいは「有夏人」)の軍隊を全滅させる災異を下した例である。次に上篇に、

太誓に曰く、紂夷^{こぼ}処して、冑て上帝鬼神に事えず、厥の先神の禋を禍ち祀らず、乃ち曰く、吾が民命有り、と。無^{あら}廖漏らすこと排ず。天亦之を縦ち棄てて、葆たず、と。此れ武王紂の有命を執るを非とする所以を言うなり。

とあり、中篇に、

先王の書、太誓の言も然く曰く、紂夷りて居り、冑て上帝に事えず、其の先神を棄闕して、祀らざるなり。曰く、我が民は命有り、と。毋^{あら}僂其れ務む。天も不亦棄て縦ちて葆たず、と。此れ紂の有命を執るや、武王太誓を以て之を非とすることを言う。

とあるのは、上帝・鬼神に仕えず、祖先神を祭らない紂に対して、天がその君主を見放す程度の災異を下した例である。そして、下篇に、

禹之総徳に之有り、曰く、允に著れざらんや惟れ天。民葆^{あた}す而わず。凶心を防ぐ既〈无〉^(二六)くんば、天之に咎を加えん。厥の徳を慎まずんば、天命焉ぞ葆^{たす}けん、と。

とあるのは、天は全知全能であって人間の如何なる行動も隠すことができず、「凶心」、すなわち邪悪な心を抑制できなかつた場合は天が災異を下すとされる例である。そこで「厥の徳を慎まずんば、天命焉ぞ葆けん」ということが要請されるわけであるが、これを逆に取ると、後述するように、天が助力す

る、ということになる。

以上は上帝や天が、特に「執有命」、すなわち有命論信奉によって悪政を招いた君主に対して災異を下すという災異説の例であるが、瑞祥を下す例もある。まず上篇には、

義人上に在れば、天下必ず治まり、上帝・山川・鬼神必ず有^{たす}け^(三六)、万民を幹主して、其の大利を被らしむ。

とあって、「義人」が天子の位に付けば、必ず天下が治まり、上帝・山川・鬼神が必ず助けてくれるが、その瑞祥の具体的な内容は、万民を主管させ、大きな利益をもたらさせることとなっている。これは言うまでもなく天子となることを指す。次に、下篇には、

太誓^{いわ}に言^く、於あ、去〈子〉^(三七)発曰く、悪乎君子、天は顕徳^{たす}を有^け、其の行い甚だ章らかなり。鑑を為すこと遠からず、彼の殷王に在り。……

とあって、瑞祥の具体的な内容は示されていないが、天の助ける対象が「顕徳」となっている。顕徳は武王のことばとして引用されているものではあるが、結局は先の義人とほぼ同義語であろう。

こうして見ると、「天墜（地）之を右く」と「上帝山川鬼神必ず有く」及び「天顕徳を有く」とは、勿論表現上の違いはあるけれども、その根柢にある考え方や思想には類似性があると認めてよかろう。ただし、非命三篇に見える天（＝上帝）^(三九)は、人（＝君主もしくは天子）の善悪一勿論儒教道徳的意味における善悪ではない—に依じて災異・瑞祥を下すものであり、好悪の感情を持ち、全知全能なものであった。この意味では宗教的色彩を濃厚に帯びているのもまた事実である。

ところで、上篇に義人とあるのは、具体的にはその直後に例として挙げられている湯と文王を指すが、彼らの行動原理というのは非命論の他に、「其の百姓と兼ねて相愛し交ごも相利し、移〈利〉^(四〇)は則ち分つ」とあるように兼愛論にほかならない。それが墨家のいう天意に合致することは「是を以て天鬼之を富まし、云々」とあるのによって垣間見ることができ、そのような天人相互関係の思想が最も典型的に現れているのは、周知のように天志

三篇である一ただし、必ずしも兼愛論だけに限るものではない。一例だけ挙げると、天志上篇に、

故より天子なる者、天下の窮貴なり。天下の窮富なり。故に富み且つ貴からんと於〈欲〉^(三二)する者は、天意に当りては、順わざる可からず。天意に順う者は、兼ねて相愛し交ごも相利し、必ず賞を得。天意に反く者は、別ちて相悪み交ごも相賊い、必ず罰を得。

とあるのが、その例である。上篇の天人相互関係の思想が賞罰論によって基礎づけられていることはいうまでもないが、その場合の賞とは瑞祥の具体的事象、罰とは災異の具体的事象と言えよう。天志上篇において確立された天志論は、以後中篇・下篇は勿論、尚賢中篇・尚同中篇・非攻下篇・節葬下篇・非樂上篇などの各篇において多用されているように、末期墨家思想の中核理論として定着していることは言うまでもない^(三三)。そして、このような災異・瑞祥説をいう窮極的目的、あるいはその思想の基底にあるのは、畢竟、天の賞である瑞祥がもたらされるような行為を君主に要請することにあるに相違ない。

『唐虞之道』においては、墨家の各口号は勿論、天志論・非命論などに見えるような特有の強い宗教性・賞罰論などの思想は看取されない。というより、むしろそのような宗教性・天意性は極力抑えられているように見える。ただし、その反面、『唐虞之道』第四～五号簡に、

夫聖（聖）人上事天、效（教）民又（有）尊（尊）也。下事墜（地）、效（教）民又（有）新（親）也。畜（時）事山川、效（教）民又（有）敬（敬）也。新（親）事且（祖）禋（廟）、效（教）民孝也。

そもそも聖人は、上は天に仕えて、民衆に尊貴なものがあることを教え、下は地に仕えて、民衆に親しいものがあることを教える。四季折々に山川に仕えて、民衆に敬うべきものがあることを教え、自ら祖廟に仕えて、民衆に孝を教える。

とあるように、宗教儀礼と政治における民衆の支配原理（尊・親・孝など）との結合は依然存続している。このようなことを斟酌すれば、「天墜（地）

之を右く」という考え方は突如として現れたものではないことは明らかであろう。つまり、両者には、天の賞罰の基準や災異説の有無など相違点もあるものの、その根底に墨家の瑞祥説のような天人相互関係の思想と類似性があることは認められよう^(三三)。ただし、『唐虞之道』の場合、それがまだ明確な形で天人相互関係思想としての理論的体系をなしていないのは、注意すべき点である。それが天人相互関係思想としての特徴を帯びて登場するのは、次章で述べるように、多くの場合漢代になってからである^(三四)。

以上の点は、『論語』『孟子』『荀子』のような儒家系の文献に見える天の観念と比較することによって一層明らかになろう。まず『論語』においては、公冶長篇に、

子貢曰く、夫子の文章は、得て聞く可きなり。夫子の性と天道とを言うは、得て聞く可からざるなり、と。

とあるのによれば、「怪力乱神」^(三五)や「死」^(三六)や「性」などとともに、孔子が天そのものについて語らない、あるいは語ることを好まなかったことが窺われ、これが恐らく基本姿勢だったと推量される。ただし、天そのものについては語らなかつたにしても、次のような様々な状況や場面において、よく天を持ち出していることは周知のことである。例えば、八佾篇に、

王孫賈問うて曰く、其の奥に媚びんとするは、寧ろ竈に媚びよとは、何の謂いぞや、と。子曰く、然らず、罪を天に獲れば、禱る所無きなり、と。

とあるのは、畏敬の対象としての天ではあるが、とはいっても天が罰を下すという考え方ではない。次に述而篇には、

子曰く、天徳を予れに生ぜしならば、桓魋其れ予を何如せん、と。

とあって、窮地に陥った際、それを乗り越えるための孔子自身の信念のほどを天によって裏付けているが、同様の考え方は、子罕篇に次のように見える。

子匡に畏る。曰く、文王既に没す。文茲こに在らずや。天の將に斯の文を喪ぼさんとするや、後死の者斯の文に与かることを得ざるなり。天の未だ斯の文を喪ぼさざるや、匡人其れ予を何如せん、と。

あるいは先進篇に、

顔淵死す。子曰く、噫、天予れを喪ぼせり。天予れを喪ぼせり、と。
とあるように、孔子の弟子顔淵への期待を死をもって裏切る存在でもあり、
あるいは陽貨篇に、

子曰く、予言うこと無からんと欲す、と。子貢曰く、子如し言わずんば、
則ち小子何をか述べん、と。子曰く、天何をか言うや。四時行われ、百
物生ず。天何をか言うや、と。

とあるのは、子貢のような弁舌巧みな人を念頭においての発言とも思われる
が^(三七)、人格の排除された自然の法則性を思わせる場合もある。このような陽
貨篇の天観念は、恐らく『孟子』にも影響していると思われる（後述）。

その他にも、泰伯篇に、

子曰く、大なるかな、堯の君為るや巍巍乎たり。唯だ天を大なりと為す。唯
だ堯之に則る。蕩蕩乎として民能く名づること無し。巍巍乎として其
れ功を成す有り。煥乎として其れ文章有り、と。

とあるように、堯の偉大さの程度を形容する語として用いられる場合もある
が、憲問篇に、

子曰く、我を知ること莫きかな、と。子貢曰く、何為れぞ其れ子を知る
こと莫きや、と。子曰く、天を怨みず、人を尤めず。下学して上達す。
我を知る者は其れ天か、と。

とあるように、孔子自身が不遇に終わることを嘆くことから、天を人為の及
ばないものと自覚し、人為的努力を積み重ねることによって、天への期待へ
と転化させる場面もある。このように見ると、顔淵篇に、

司馬牛憂えて曰く、人皆兄弟有り。我独り亡し、と。子夏曰く、商之を
聞く、死生命有り、富貴天に在り。君子敬して失無く、人と与わるに恭
しくして礼有らば、四海の内、皆兄弟なり。君子何ぞ兄弟無きを患えん
や、と。

とある子夏のことばは、恐らく憲問篇のような考え方をふまえていると思わ
れる。以上を要するに、『論語』に見える天は、いくつかの例外を除き、孔
子という個人に投影・濾過された天が語られる場面が多く、したがって、そ

こには天が君主の倫理的政治的行為の如何に対して災異や瑞祥を下すという天人相互関係の思想は看取されない。

『孟子』においても、天の観念として特徴的なものは、それほど多くない。その中でも最も特徴的なのは、万章上篇で堯舜の禪譲について弟子の万章と問答する一連の文章の中に現れる天の観念であろう。そこに見える天観念を要約すると、第一に、堯が天下を舜に与えたのは、堯が人為的に与えたものではなく、天が与えた点。第二に、しかし天には人格性がなく、行いと事によつてのみ示すとある点。これは前述した『論語』陽貨篇の文章をふまえていると思われる。第三に、その場合の行いとは、結局、舜への宗教的試練を指し、事とは政治的力量と関わる試練を指す。その他にも、禪譲が行われるまでの様々な条件が述べられており、それをすべてクリアしなければならないことを述べる文章が続く。このように見てくると、「天が与える」とあるのが瑞祥説と相似ているように見えるが、しかしそれが君主の善悪に対して語るものではないことは、「之を為すこと莫くして為る者は、天なり。之を致すこと莫くして至る者は、命なり」とある一節によつても明らかであろう。この場合の天・命とは、人為の及ばないものにほかならない^(三六)。

最後に、『荀子』の天観念についてであるが、周知のごとく、それは天論篇の「天人之分」の思想に代表されるように、天の領域と人の領域を画然と区分することを最も特徴としている。天論篇ではそのように両領域を区分した後、

為さずして成り、求めずして得、夫れ是れを天職と謂う。是の如き者は、其の人深なりと雖も、慮を加えず、大なりと雖も、能を加えず、精なりと雖も、察を加えず、夫れ是れを之天と職を争わずと謂う。……唯だ聖人のみ天を知るを求めずと為す。

とあるように、人為の及ばないところにある天の働きに思慮を巡らさずに、君子は其の己に在る者を敬みて、其の天に在る者を慕わず。……君子は其の己に在る者を敬みて、其の天に在る者を慕わず、是を以て日びに進むなり。

とあるように、己れにあるものを日々努力して進歩させていくことを要請する^(三九)。こうして天（もしくは天地）に拘束されない人（＝聖人）が定立することになるわけであるが、ここにおいて、

天に其の時有り、地に其の財有り、人に其の治有り、夫れ是れを之能く参なりと謂う。其の参なる所以を捨てて、其の参なる所を願うは、則ち惑いなり。

という『荀子』特有の「三才」思想が誕生する基盤が成立することが可能になったと思われる。この三才思想は、『荀子』の中では他にも、不苟篇・儒效篇・王制篇・臣道篇・性悪篇・成相篇・賦篇などの諸篇に見える。それを要するに、「塗之人」ないし「君子」などの人間が、まず「礼義」「仁・義」や「礼楽」などの倫理規範を行ってそれを習慣化し、積み重ね極愛してそれに一意専念し、しかも長期間それに安住することで元来の「志質」をも変えた結果ついに聖人となって、次に後王の定めた政治準則でもあるその礼義・礼楽などを遵守しながら、天地の生じたものである万物・民を有効に支配する^(四〇)、ということの意味する。したがって、このような天人の分の思想の中から天（もしくは天地）の助力を期待するような思想が出てこれないことは言うまでもなく、現に『荀子』の中にはそのような思想は存在しない^(四一)。

五、『荀子』以後の「天人」相関思想の展開

さて、馬王堆漢墓帛書『周易』^(四二)（以下、帛書『周易』と略記）六十四卦大有卦の尚（上）九の爻辞には、

自天右之、吉、无不利。

天の助けがある。吉であり、すべてにおいて利がある。

とあって、『唐虞之道』と類似の語句が見える。『易』の爻辞がいつ頃成立したかは定かではないが^(四三)、この爻辞の一節だけをもって天人相関思想と結びつけることは無理のように思われる。ところで、同じく帛書『周易』繫辞篇（以下、繫辞篇と略記）第二十六行上～第二十六行下には、

易曰、自天右之、吉、无不利。右之者（者）、助之也。天之所助者（者）、

順也。人之所助也老（者）、信也。體（體）信^(四四)、思乎順、〔以〕上賢。是以自天右之、吉、无不利也。

『易』に「天自り之を右く、吉にして、利あらざる無し」とある。右とは助けるの意味である。天が助けるのは、それに順う者である。人が助けるのは、信実な者である。信実の徳を身につけ、天に従順ならんことを思い、さらに賢者を尊ぶ。だからこそ、「天自り之を右く、吉にして、利あらざる無し」というのである。

と見え、同じく繫辞篇第三十四行上～第三五行上には、

神戎（農）是沒、黄帝堯舜是（氏）作。迥汧（其）變、使民不乳（亂）。神而化之、使民宜（宜）之。易冬（終）則變、迥則久。是以自天右之、吉、无不利也。黄帝堯舜陞（垂）衣裳（裳）而天下治、蓋取老（諸）鍵（乾）川（坤）也。

神農氏が没し、黄帝・堯・舜が相次いで帝位についた。これらの帝王は、変化が通るようにして、人民の生活が混乱に陥らないようにし、その変化を神妙にして、人民がそれを喜んで受け入れるようにした。易の原理は、終われば変化し、通ずれば長く続く。だからこそ、「天自り之を右く、吉にして、利あらざる無し」というのである。黄帝・堯・舜が衣裳を垂れたまま、ことさらの作為も施さずに天下が治まったのは、恐らく乾坤の卦から思いついたことであろう。

と見えている^(四五)。特に前漢末期の書物である『塩鉄論』論菑篇には、

大夫曰く、……日月は天に在りて、其の徴は人に在り。菑異の変、天寿の期、陰陽の化、四時の叙、水火金木妖祥の応、鬼神の靈、祭祀の福、日月の行、星辰の紀は、曲げて之が故を言う。何に本始する所ぞ。……、と。文学曰く、始め江都の相董生は、陰陽四時相繼を推言す。……天菑の証、禎祥の応は、猶お施与の報を望むがごとし。各おの其の類を以て及ぶ。故に好みて善を行う者は、天助くるに福を以てす。符瑞是れなり。易に曰く、天自り之を祐く、吉にして、利あらざる無し、と。好みて悪を行う者は、天報ゆるに禍を以てす。妖菑是れなり。春秋に曰く、応是に

して天菑有り、と……。

とあって、文学は災異瑞祥説に関する御史大夫の質問への答えをまず「董生」、すなわち董仲舒によりつつ、瑞祥説を述べる件では前述の大有卦の爻辞が引用されている。実際、『漢書』董仲舒伝の対策には、

夫れ周道の幽厲に衰うるは、道亡ぶるに非ず、幽厲繇らざるなり。宣王に至りて、昔先王の徳を思い、滯を興し弊を補い、文武の功業を明らかにすれば、周道は粲然として復興し、詩人は之を美として作る。上天は之を祐け、為めに賢佐を生じ、後世も称誦して、今に至るまで絶えず。此れ夙夜解らず善を行うの致す所なり。孔子曰く、人能く道を弘む、道人を弘むるに非ざるなり、と。故に治乱廢興は己に在り、天の命を降して反るを得可からざるに非ず、其の操持する所諄謬して其の統を失えばなり。

とあって、大有卦の爻辞と非常に類似した表現が見られる。そして、ここに見える董仲舒の真意は、「上天之を祐く」などの瑞祥がもたらされるのは、天子の日々絶えぬ行善の結果であり、したがって、国家の「治乱廢興」の責任の所在は天子自身にあるのであって、天命にあるのではない、という天子の主体的な努力の強調にあるにほかならない^(四六)。このような考え方は、『荀子』の天人の分^(四七)の思想の帰結するところと全く同じであるが、しかしその上に瑞祥説が加わっていることに相違点がある。その反面、墨家の天志論・非命論^(四八)や『唐虞之道』とは共通しているように見える。

ただし、『唐虞之道』の天は、董仲舒のように「天心」^(四九)を持つもの、墨家の天志論のように「天意」を持つもの、と明示されているわけではない。その意味では宗教性は非常に弱い。また『唐虞之道』は命の存在を前提としている。したがって、董仲舒系列の天人相関論と同一視することはできない。ところで、『管子』形勢篇には、

満を持する者は、天と与にし、危を安んずる者は、人と与にす。天の度を失えば、満つと雖も必ず潤る。上下和せざれば、安しと雖も必ず危し。天下に王たらんと欲して、天の道を失えば、天下は得て王たる可からざる

なり。天の道を得ば、其の事自ら然るが若し。天の道を失えば、立つと雖も安からず。其の道既に得れば、其の之を為すを知る事莫し。其の功既に成れば、其の之を積つるを知る事莫し。之を形無きに蔵するは、天の道なり。……其の功天に順う者は、天之を助け、其の功天に逆う者は、天之に違く。天の助くる所は、小なりと雖も必ず大に、天の違く所は、成ると雖も必ず敗る。天に順う者は、其の功有り、天に逆う者は、其の凶を懐し、復た振う可からざるなり。

とあって、『唐虞之道』の「天墜（地）之を右く」と類似の語句が見え、天（もしくは天の道）に順うか否かによって、天の助けを得られるか得られまいかという相反する結果がもたらされる、とある。これが形勢解篇になると、明主は、上は天に逆わず、下は地を墮しくせず。故に天之に時を予え、地之に財を生ず。乱主は、上は天道に逆い、下は地理を絶つ。故に天時を予えず、地財を生ぜず。故に曰く、其の功天に順う者は、天之を助け、其の功天に逆う者は、天之に違く、と。古者、武王は天の助くる所なり。故に地小にして民少しと雖も、猶お之天子と為りしなり。桀紂は天の違く所なり。故に地大にして民衆しと雖も、猶お之困辱して死亡せしなり。故に曰く、天の助くる所は、小なりと雖も必ず大に、天の違く所は、大なりと雖も必ず削らる、と。

とあって、天が時、地が財と関連づけられていることから見れば、恐らく農業生産のことと関連していると思われる。また天の助けを得られるか得られまいかは、武王や桀紂の例で明らかのように、国の存亡と関わっている。このように見ると、金谷治氏が指摘したように、これも天を模範とする一種の天人相関論とってよいかもしれない⁽¹⁰⁾。

しかし、形勢篇の冒頭に、

上事無くして、則ち民自ら試う。

とあるように、道家の中でも特に上の無為、下の自然を説く黄老思想が取り入れられている点、そして先に「之を形無きに蔵するは、天の道なり」とあるのは、例えば『莊子』大宗師篇に、

夫れ道は、情有り信有れども、為す無く形無し。

とある道の性質と相通じる点などから見れば、この天は、宗教性や天意性を持つ天ではなく、また君主に倫理性を求めることもないのは明らかである。よって董仲舒に見えるような天人相関論と異なることは言うまでもない。

『唐虞之道』の「天墜（地）之を右く」と類似の句を含む文章は、他にも、『莊子』庚桑楚篇に、

宇の泰いに定まる者は、天光を発す。天光を発する者は、人ごとに其の人を見る。人の修まる有る者は、乃ち今恒有り。恒有る者は、人之に舍り、天之を助く。人の舍る所は、之を天の民と謂い、天の助くる所は、之を天の子と謂う。

と見える。ここに見える天子は「宇泰定者」、すなわち心の大いに安定している者であり、「人有脩者」、すなわち道家的な道を修得している者であり、「有恒者」、すなわち道の恒常普遍性を具有する者とされている。このような人間には、下は人が寄ってくるし、上は天が助けてくれるので、天民・天子と称する、というのが大意であろう。勿論この天にも宗教性や天意性はなく、また君主に倫理性を求めることもない。よって、ここに道家的な道を具有するものとして描かれている点は、『唐虞之道』と隔たりがある。ただし、立場はそれぞれ異なっても、道家系・法家系の文献や『唐虞之道』において、君主に対して天が助力をするという思想が含まれている点は、三者の共通点として指摘できるし、戦国後期以降の思想界の一つの特色として位置づけられるのではなかろうか。

そうして、「天墜（地）之を右く」の一句と関わる問題は、後漢にまで尾を引く。一つだけ例を挙げれば、『論衡』書虚篇に、

伝書に言う、舜は蒼梧に葬らるるや、象之が為に耕し、禹の会稽に葬らるるや、鳥之が為に田す。蓋し聖徳の致す所なるを以て、天の鳥獸をして之に報祐せしめしならん、と。世然りとせざる莫し。之を考実すれば、殆ど虚言なり。……

とあるのがその例である。ここで述べられている論旨は、解するまでもなく

「天之を祐く」の虚偽性への批判・否定に相違ない。

六、再び郭店楚簡『唐虞之道』の「知命」について

では、『唐虞之道』に見える知命とは結局何を意味するものであろうか。それを解明するために、知命が書かれている文章をもう一度引用してみよう(訳は省略)。

夫古者叅(舜) 佂(居) 於艸(草) 茅之中而不息(憇)、斗(升) 爲天子而不膏(驕)。 佂(居) 艸(草) 茅之中而不息(憇)、誓(知) 命也。
斗(升) 爲天子而不膏(驕)、不漙(流) 也。

ここに「艸(草) 茅の中に佂(居)る」とあるのは、舜が天子となる前の困窮・貧困の状態を、「斗(升)りて天子と為る」は、天子となった後の栄達の状態を指すと理解して大過あるまい。それは、『唐虞之道』の冒頭の当該箇所と対応していると思われる文章に、

身窮(窮) 不墮(惣)、没(沒) 而弗利、窮(躬) 忝(仁) 歎(矣)。

我が身が窮地に陥っても憂えず、死ぬまで(天下の利を)自分の利益としなかったのは、仁が身に具わっているからである。

とあって、前者の長い文章が「身窮(窮)」と簡単に縮約されていることから十分推察される(以下、「身窮」という語を代用する)。

そうすると、直ちに問題になるのは、「身窮」「不息」と知命という三つのキーワードの関係をどのように理解すべきか、である。しかし、管見の限り、上引の文章をうまく説明できる同様の表現や類似の文章は、先秦から前漢時代に書かれた文献の中にはほとんど見られない^(註9)。

勿論『論語』では、例えば子罕篇に「仁者は憂えず」とあり、憲問篇に「子曰く、君子の道なる者三つ、我能くすること無し。仁者は憂えず、……、と」とあるように、片言隻句を吐いているから、あたかも『唐虞之道』の冒頭の表現と類似しているかのように見える。しかし、これらは非常に抽象的な表現に止まっており、どのような場面を想定しているのか、これだけでは不分明である。しかもそこには最も重要なキーワードである命の字もない。

あるいは顔淵篇に「死生命有り、富貴天に在り」とあって命の字が見えるが、そこでは死生が問題となっていて、命に関する議論の対象が『唐虞之道』とずれている。他にも、為政篇に「五十にして天命を知る」とあり、憲問篇に「子曰く、道の将に行われんとするや、命なり。道の将に廢れんとするや、命なり、と」とあり、季氏篇に「孔子曰く、君子に三畏有り。天命を畏れ、大人を畏れ、聖人の言を畏る」とあり、堯曰篇に「孔子曰く、命を知らざれば、以て君子為ること無きなり」とあるように命が見えるが、どれ一つ『唐虞之道』の当該箇所と直接関連するものはない。ただ初期儒家において早くから命が重要なモチーフとして意識されていた、ということが推察されるだけである。

ところで、この問題を解くための端緒は、実は『莊子』の中にいくつか見える。まず徳充符篇の哀公・仲尼問答の中の次の文章を見てみよう。

哀公曰く、何をか才全しと謂う、と。仲尼曰く、死生存亡、窮達貧富、賢と不肖と毀誉、饑渴寒暑は、是れ事の変なり、命の行りなり。日夜相前に代りて、知も其の始めを規る能わざる者なり。故に以て和を滑すに足らず、靈府に入る可からず。之をして和予して通ぜしめて、兌びを失わず、日夜に卻無からしめて、物と春を為す。是れ接して時を心に生ずる者なり。是れを之才全しと謂う、と。

この文章は醜男の哀駘它という人物に対して、仲尼が、

今哀駘它是未だ言わずして信ぜられ、功無くして親しまれ、人をして己に国を授けて、唯だ其の受けざるを恐るるのみならしむるなり。是れ必ず才全くして徳形われざる者なり。

と高く評価したことばの中に出てくる「才全」の意味に関する問答である。ここには「窮・命」のように、『唐虞之道』の三つのキーワードの中の二つと共通することばが見えている。『唐虞之道』の「斗〈升〉りて天子と為る」を達の一事象と見なすならば、窮達は、他の死生・存亡・貧富・賢不肖・毀誉・饑渴・寒暑とともに命に属する性質のもの、ということになる。そうすると、知命とは、窮というのが命に属する性質のものだということを自覚す

る、ということではなかろうか（その根拠については後述）。

これでひとまず『唐虞之道』の三つのキーワードの中の窮と命とがどのような関係にあるものかが明らかになった。そうすると、残る問題は一つ、この二つのキーワードが「不怠」とどのような関係にあるかさえ説明されれば、知命にまつわる大略の意味を掴むことができる。そして、それを説明するに役立つ文章が、同じく秋水篇に次のようにある。

孔子匡に遊ぶ。宋人之を困むこと数匝なれども、弦歌して憊まず。子路入り見えて曰く、何ぞ夫子の娛しめるや、と。孔子曰く、来れ。吾女に語らん。我窮を諱むこと久し、而れども免れざるは命なり。通を求むること久し、而れども得ざるは時なり。堯舜に当りて、天下に窮人無きは、知の得たるに非ざるなり。桀紂に当りて、天下に通人無きは、知の失えるに非ざるなり。時勢適たま然ればなり。夫れ水行して蛟龍を避けざる者は、漁父の勇なり。陸行して兕虎を避けざる者は、獵夫の勇なり。白刃前に交わるも、死を視ること生の若き者は、烈士の勇なり。窮の命有るを知り、通の時有るを知り、大難に臨みて懼れざる者は、聖人の勇なり。由よ、処れ。吾が命は制する所有り、と。

ここには、『唐虞之道』の三つのキーワードが出そろっている。すなわち、窮は「我窮を諱むこと久し」、「天下に窮人無し」、「窮の命有るを知る」と三度見え、命は「而れども免れざるは命なり」、「窮の命有るを知る」と二度見えている。ただ「不怠」の字はないが、「大難に臨みて懼れざる者」^(五二)とある「不懼」と意味的には大差ないと認められる。こうしてみると、『唐虞之道』の「艸（草）茅の中に居（居）れども怠（怠）えざるは、命を智（知）ればなり」は、秋水篇の「窮の命有るを知り、……大難に臨みて懼れず」と左右の句の順序が逆になっていること以外、その意味するものはほぼ同一と見なしてもよいのではなかろうか。

ここで、秋水篇の順序を追って再度その意味するところを確認してみよう。孔子自身は窮（＝困窮）をずっと以前より嫌ってきたが、それは命であるがゆえに、今回の匡という土地での困窮もそこから抜け出すことはできない。

しかし、それは時勢により偶然そうなたただけであって、困窮というのは人為の及ばない命であることを自覚していれば、どんな災難に臨んでも恐れる必要はない、これこそ聖人の勇氣である、ということになるろう^(五三)。これは榮達の場合もそのまま適用される^(五四)。

以上によって、『唐虞之道』の当該箇所の意味は、在野に身をおいても（＝困窮）それを憂慮しない理由は、それが人為の及ばない命であることを自覚しているからである、と解釈することができよう。したがって、当該箇所は徳充符篇・秋水篇、就中後者と密接な関係があること、特に命の思想をめぐっては、相互同一の基盤の上に立ち、相互影響しあいながら成り立っていると言えよう^(五五)。ただし、それが単なる運命論や宿命論を主張するものではないことは、前述した通りである。

ところで、秋水篇の「匡」遭難説話は、古くから莊子や莊子学派の手になるものではないと疑われてきた作品である。中でも張恒寿氏が最も代表的な例である。張氏は、まず『荀子』榮辱篇、『莊子』秋水篇、墨家の佚書とされる『胡非子』に見える「勇」論を比較して、秋水篇は榮辱篇の勇論の影響を受けてそれに倣って成立し、『胡非子』は秋水篇に基づいて成立したとし、最後には宣穎の「是撥無以故減命」という見解を批判して清朝学者の林雲銘の説によりつつ、莊子学派の作ではないという。その根拠として、第一に、本来儒家や墨家が尊崇し、莊子の哲学においては重要視されることのなかった勇が述べられている点。第二に、命の問題においても、莊子の命は主として死生のような大きな問題に向けられており、個人の窮通などといった小さな事には関心がなかった点。大体この二点を挙げている^(五六)。

しかし、このような見解は次のように論駁できよう。前者の勇の問題は、『莊子』の他の諸篇においてさほど重要な概念ではないことは事実として認められようが、さりとてそれによって秋水篇が莊子学派の作でないとする直接的な根拠にはならない。憶測を言えば、子路は普通勇を好む者であることが恐らく当時一般的に知られていたであろうし^(五七)、秋水篇の作者がそれにひかれて勇論を展開したかも知れない。しかし、より直接的にはやはり『荀子』

榮辱篇や『胡非子』に見えるような勇論の影響を受けたのであろう。後者の命についても、『莊子』の命が必ずしも死生だけにかかわる問題ではないことは、先の徳充符篇を見ても明らかである^(五八)。

先に『唐虞之道』の命が『莊子』のそれと密接な関係にあると述べたが、それにはもう一つの理由がある。というのは、『唐虞之道』第十一号簡にある「安命」ということばは、恐らく『莊子』人間世篇に、

天下に大戒二つ有り。其の一つは命なり、其の一つは義なり。……自ら其の心に事うる者は、哀樂前に易施せず、其の奈何ともす可からざるを知りて、之に安んじ命に若うは、徳の至りなり。

とあり、徳充符篇に、

奈何ともす可からざるを知りて、之に安じて命に若うは、唯だ有徳者のみ之を能くす。

とあるのをふまえたものと考えられるからである。以上の二つの情況を考え合わせると、両文献の影響関係は甚大であると言えよう。そして、その先後の問題について言えば、『唐虞之道』より徳充符篇にオリジナリティがあり、したがって、『唐虞之道』及び秋水篇は、人間世篇と徳充符篇の影響下にあるものであろう。

七、むすびにかえて

こうして当該箇所の意味が解明されたわけであるが、このように見えてくると、同じく郭店楚簡の中的一篇である『窮達以時』^(五九)及びそれと関連するその周辺の文献（『呂氏春秋』慎人篇^(六〇)、『莊子』山木篇^(六一)、『荀子』宥坐篇^(六二)、『韓詩外伝』卷七^(六三)、『説苑』雜言篇^(六四)、『孔子家語』在厄篇^(六五)）との思想上の類似性に気づくだろう。

確かに『唐虞之道』と『窮達以時』及びその周辺の文献とには、用語上いくつかの共通点が見いだされる。ところで、命の問題と関連して、『莊子』山木篇を除き、残りの諸文献において見逃せない最も重要な共通点は、次のことであろう。それは、例えば、『荀子』宥坐篇に「君子は博学深謀し、身

を修め行いを端して、以て其の時を俟つ」とある一文に端的に示されているように、天の領域と人の領域とを意識的に区別し、両方に同等の意義を附与した上で、人の領域である人間の人為的努力を決して怠らないこと、この一点に集約されると考えられる。『唐虞之道』がこのような思想と軸を同じくすることは言うまでもあるまい。

以上を要するに、運命・宿命を別の言い方で定命というのと、これと関連する中国古代の命論は、おおよそ次の三つのタイプに類型化することが可能であろう。

第一に、定命を肯定すると同時に人為的努力の無用を主張する説—『墨子』非命三篇所収の有命論者の説の系統。

第二に、定命を否定し人為的努力を強調する説—墨家の非命論の系統。

第三に、定命を肯定し人為的努力をも強調する説—『唐虞之道』の系統^(六六)。言うまでもないが、我々が今後命論を議論する際、第一と第三が本質的に相異なることを注意しなければなるまい。

[附記] 本稿は、筆者の博士論文『郭店楚墓竹簡の儒家思想研究—郭店楚簡研究序論—』（東京大学大学院人文社会系研究科、二〇〇一年二月）の本編第三章「「智（知）命」」の部分に大幅に修正・加筆してなったものである。

注

(一) 王博「關於《唐虞之道》的幾個問題」（『中国哲学史』一九九九年一二、一九九九年五月／復印報刊資料『先秦、秦漢史』一九九九年一五、一九九九年一〇月）。

(二) 田中智幸「郭店楚簡『唐虞之道』と『呂氏春秋』—堯舜禪讓伝説をめぐって—」（『鶴林紫苑 鶴見大学短期大学部国文科創立五十周年記念論集』、風間書房、二〇〇三年一一月）。

(三) 『唐虞之道』からの引用は、荊門市博物館編『郭店楚墓竹簡』（文物出版社、一九九八年）を底本としたが、本文の文字を確定する際は図版によって直した部分も多々ある。なお、欠字は「□」、欠字を補う場合は「〔 〕」で表し、仮借字・異体

- 字は「()」、錯字は「〈 〉」に入れて表した。また出土資料を引用する際は原文と現代語訳の両方を掲げたが、文献資料の場合は訓読のみを掲げるに止めた。
- (四) 李零「郭店楚簡校読記」(陳鼓應主編『道家文化研究』一七(郭店楚簡專号)、三聯書店、一九九九年八月、四九八頁)。二〇〇二年に『郭店楚簡校読記(増訂本)』というタイトルで、北京大学出版社から出版。
- (五) 周鳳五「郭店楚墓竹簡〈唐虞之道〉新釈」(『中央研究院歷史語言研究所集刊』七〇一三、一九九九年九月)、七四〇頁。
- (六) 丁四新「愛親与尊賢的統一—郭店簡書《唐虞之道》思想論析」(武漢大学中国文化研究院等主辦『郭店楚簡国際學術研討会 論文匯編』一、武漢大学・珞珈山莊、一九九九年一〇月／『郭店楚墓竹簡思想研究』、東方出版社、二〇〇〇年、三七二頁)。なお、「未嘗遇□□」の二字の欠字には、「天命」を補っている。
- (七) 以上は、周前掲論文「郭店楚墓竹簡〈唐虞之道〉新釈」、「二、注釋」(二一)及び(二二)、七五二頁を参照。
- (八) 丁前掲論文「愛親与尊賢的統一」、三七二～三七三頁。
- (九) 「弗」の用法については、大西克也「上古中国語の否定詞「弗」「不」の使い分けについて—批判説の再検討—」(『日本中国学会報』四〇、一九八八年一〇月)に詳しい。
- (一〇) この問題については、筆者の学力の限界を感じ、電子メールを通じて大西克也先生(東京大学大学院助教授)に御教示を請うた。その結果、①助動詞「可」は一般に他動詞を後に従え、「N+可+V t」という構文では、主語NはV t(他動詞)に対して論理的には目的語になり、したがって一文では「時」が「及」の意味上の目的語になる点、②「N+可+V t」が更に目的語を伴うことは通常ない点、③「弗」は「不之」に相当するので、「時弗可及矣」は「時不可及之矣」ということになる点、④一文に「弗」が使われているのは例外的な表現であり、かつ「及」の意味的な目的語(時)に対する一種の強調表現だろうという点、⑤「可」字句がさらに目的語を取るのは大変珍しい言い方であるが、文献上に例がないわけではなく、例えば『孟子』公孫丑上篇に「孟子曰、人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心、斯有不忍人之政矣。以不忍人之心、行不忍人之政、治天下可運之掌

上。」という例がある点、大略以上の五点につき御教示をいただいた。ここに記して大西先生の御教示御厚意に感謝の微意を表したい。

(一一) 王前掲論文「關於《唐虞之道》的幾個問題」、三三頁。

(一二) 田中前掲論文「郭店楚簡『唐虞之道』と『呂氏春秋』」、一八五頁。ここでは「運命論の要素」という言い方をするが、一八九頁では「『唐虞之道』の帝位継承の論に運命論が見える」という。

(一三) 非命上篇の篇首に「子墨子言曰、古〈今〉者王公大人、爲政國家者、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、以襍於民間者衆。」とあり、篇末に「是故子墨子言曰、今天下之士君子、忠實欲天下之富、而惡其貧、欲天下之治、而惡其亂、執有命者之言、不可不非。此天下之大害也。」とあるのを参照。篇首・篇末の下線部は、正確に言えば「王公大人・天下之士君子」の望むところとなっているが、それは同時に作者の望むところであることは言うまでもあるまい。なお、「古」は渡邊卓『墨子』上（集英社、一九七四年一刷、一九八三年三刷、五一七頁）の説に従って「今」に改めた。

(一四) 『墨子』は、孫詒讓『墨子閒詁』（新編諸子集成四、中華書局、二〇〇一年）を底本とした。そして、王念孫『讀書雜誌』（中華書局、一九九一年）、蘇時学『墨子刊誤』（中華書局、一九二八年）、俞樾『墨子平議』（『諸子平議』所収、中華書局、一九五四年）、吳毓江『墨子校注』（西南師範大学出版社、一九九二年）、渡邊前掲書『墨子』上などの諸説も参照した。

(一五) 底本にはこの文章の直後に「上之所罰、命固且罰、不暴故罰也。」の十三字があるが、俞樾・吳毓江などの説に従って衍字とした。

(一六) 底本にはこの文章の直後に「上之所賞、命固且賞、非賢故賞也。」の十三字があるが、俞樾・吳毓江などの説に従って衍字とした。

(一七) 「夫」は、孫詒讓は「有命上疑掇執字。」とし、吳毓江は「夫，當爲卂字之誤也。隸書卂字與夫形近。」とするが、吳氏がまた「潜本、縣眇閣本、陳本並作執。」とするのに従って、「執」の錯字とした。

(一八) 「又」は、吳毓江によれば、宝曆本・堂策檻本・四庫本は「必」に作る。今はそ

れに従って「必」の錯字とした。

(一九) 沢田多喜男「墨家の非命説」(『東海大学紀要』文学部一九七四—二二、一九七五年一月、一四頁)は、主に非命上篇と尚賢中篇とを比較して、「賢と賞・暴と罰との因果の連続を否定する〈有命〉論者とは、実は〈義〉という身分制社会の不合理を否定する、新たな人材登用の基準による〈尚賢〉を行わぬ者にほかならない。伝統的な身分制社会の不合理を改変しようとはせず、それを墨守する人々、これこそ名を変えた宿命論者なのである。」とし、また非命論者は尚賢論者にほかならないとして、「墨家の〈非命〉論はいわゆる宿命論批判ではないことがいえるのではなかろうか。それは、むしろ宗族制信奉者批判・血縁的身分制擁護者批判の色彩が濃いように思われる。」と結論づける。傾聴すべきところもあるが、すべてを賛同することもできない。その理由は、先に検討した有命論者の説によっても自明であるが、他にも沢田氏の論証にも問題がある。例えば、非命上篇の「非賢故賞也」「不暴故罰也」を「賢と賞・暴と罰との因果の連続を否定する」ものであるとし、それは尚賢中篇に「不肖者在左右、則其所譽不當賢、而所罰不當暴。王公大人尊此、以爲政乎國家、則賞亦必不當賢、而罰亦必不當暴。若苟賞不當賢、而罰不當暴、則是爲賢者不勸、而爲暴者不沮矣。〈以下省略〉」とあるのとも同工異曲であるとするが、尚賢中篇に「非賢故賞也」「不暴故罰也」にあたる文章はどこにも存在しない。また逆に沢田氏の説をひっくり返してみても、非命三篇の有命論者批判に果たして「〈義〉という身分制社会の不合理を否定する、新たな人材登用の基準による〈尚賢〉を行」おうとする意図があるかといえ、そのようなものは全く看取されない。よって、従来の解釈通り、有命論者＝宿命論者と見るのが最も穏当だろうと思われる。

(二〇)「三表」(中・下篇では「三法」とは、上・中・下篇いずれも「有本之者(下篇では「有考之者」)・有原之者・有用之者」を指すが、それぞれの具体的な内容は各篇ごとに少しずつ異なっている。すなわち、上篇では「有本之者」は「上本之於古者聖王之事」、「有原之者」は「下原察百姓耳目之實」、「有用之者」は「廢以爲刑政、觀其中國家百姓人民之利」を指すが、中篇では同様の順番で「考之天鬼之志、聖王之事」、「徵以先王之書」、「發而爲刑〔政〕」を指し、下篇では「考先聖

大王之事」、「察衆之耳目之請」、「發而爲政乎國、察萬民而觀之」を指す。なお、「政」を補うことは、呉毓江などの説に従った。

(二一)上篇ではそれが明確に示されていないが、「義人在上、天下必治、上帝山川鬼神必有、幹主萬民、被其大利。」とある「義人」は、努力によって治世を実現する理想的人間像であるに相違なからう。ところで、それが中・下篇になると段々と明確に示されるようになる。例えば、中篇に「古之聖王、舉孝子、而勸之事親、尊賢良、而勸之爲善、發憲布令、以教誨、明賞罰、以勸沮。若此、則亂者可使治、而危者可使安矣。……安危治亂、在上之發政也。則豈可謂有命哉。」とあり、また「天下皆曰、其力也。」とある例や、下篇に「故昔者三代聖王禹湯文武、方爲政乎天下之時、曰、必務舉孝子、而勸之事親、尊賢良之人、而教之爲善。是故出政施教、賞善罰暴。且以爲若此、則天下之亂也、將屬可得而治也。社稷之危也、將屬可得而定也。……天下之治也、湯武之力也。……若以此觀之、夫安危治亂、存乎上之爲政也。則夫豈可謂有命哉。……夫豈可以爲命哉。故以爲其力也。……亦豈以爲其命哉。又以爲力也。」とあり、「今也王公大人之所以蚤朝晏退、聽獄治政、終朝均分、而不敢怠倦者、何也。曰、彼以爲強必治、不強必亂、強必寧、不強必危。故不敢怠倦。」とあり、「今也卿大夫之所以竭股肱之力、殫其思慮之知、内治官府、外斂關市山林澤梁之利、以實官府、而不敢怠倦者、何也。曰、彼以爲強必貴、不強必賤、強必榮、不強必辱。故不敢怠倦。」とあり、「今也農夫之所以蚤出暮入、強乎耕稼樹藝、多聚叔粟、而不敢怠倦者、何也。曰、彼以爲強必富、不強必貧、強必飽、不強必飢。故不敢怠倦。」とあり、「今也婦人之所以夙興夜寐、強乎紡績織紝、多治麻統〈絲〉葛緒、拊布縵〈縵〉、而不敢怠倦者、何也。曰、彼以爲強必富、不強必貧、強必煖、不強必寒。故不敢怠倦。」とあるのがその例。篇が上→中→下に変わるにつれ、有命論者の説の挙例は減り、人為的努力を強調する文章が増えているのが確認できる。

(二二)「失」は、呉毓江の説に従って補った。

(二三)ここの聖・仁は、単なる一般的な意味における人間の内なる道德性を意味するものではあるまい。それは恐らく、『唐虞之道』の冒頭にある「禎（禪）而不徇（傳）、聖（聖）之盛也。勗（利）天下而弗勗（利）也、忝（仁）之至也。」を前提

にしていると思われる。

(二四)例えば、『戦国策』趙策二に「昔者堯見舜於草茅之中、席隴畝而蔭庇桑、陰移而授天下傳。」とあるのを参照。

(二五)「天地」とあるのは、恐らく『唐虞之道』第四号簡にある「夫聖（聖）人上事天、效（教）民又（有）尊（尊）也。下事墜（地）、效（教）民又（有）新（親）也。」とある文章をふまえていると思われるが、地は往々にして天の範疇に包摂されるものであることを考えれば、「天人」相互関係」と表現してもあながち無理ではなかろう。

なお、池田知久氏によれば、前漢武帝期の儒教の代表的な思想家である董仲舒の天人相関論に先行する天人相互関係の思想には、第一に、戦国中期の儒家である孟子の、人が仁義を行なって彼のもとに民衆が帰服すれば、天命が革まってその人が天子となるとする革命思想、第二に、戦国末期～前漢初期の黄老学派の、「天道」を把握した「聖人」の一元的な支配者としての役割を重視する政治思想、第三に、戦国後期～前漢初期の各学派に広く受容されていた、同類の「物」と「物」とが互いに引きあい応じあうとする同類感応の思想、第四に、戦国最末期以後の時令思想の、「天子」が機械的な自然の運行のリズムに適合するような月令を出すべきであり、これに違反すれば「天」から災異が下されると主張する思想、第五に、戦国末期の墨家の、「天子」は「天意」が兼愛論の実現にあることを知って、「天の賞」を得るように勉めなければならないとする天志論、などがあったという（『中国古代の天人相関論—董仲舒の場合』、溝口雄三・浜下武志・平石直昭・宮嶋博史編『アジアから考える [七] 世界像の形成』、東京大学出版社、一九九四年一二月、二六頁）。「天墜（地）右之」と比較されるのは、第五番目の天人相互関係の思想である。

(二六)「既」は、渡邊卓氏の説に従って「无」の錯字とした。

(二七)「有」は、渡邊卓氏の説に従って「たすける」と読んだ。

(二八)「去」は、渡邊卓氏の説に従って「子」に改めた。

(二九)山辺進『『墨子』の天について—伝統的天観との比較を中心として—』（『東方学』八四、一九九二年七月、一三頁）注（一）によれば、『墨子』では天の名称の用い

方において上帝との混用が認められ、かつ称呼を異にするが、その権能は同一と認められる。

(三〇)「移」は、呉毓江所引の劉載賡の説に従って「利」の錯字とした。

(三一)「於」は、呉毓江などの説に従って「欲」の錯字とした。

(三二)これについての詳論は、赤塚忠「墨子の天志について—墨子の思想体系の復元—」(『研究』哲学篇、神戸大学文学会、一九五五年三月)、山辺前掲論文「『墨子』の天について」、池田前掲論文「中国古代の天人相関論」などを参照されたい。

(三三)他方、墨家の天観を伝統的天観との比較を通じて、特に殷代の「帝」の性格と墨子学派の天鬼の伝承に一致があるとする説(赤塚前掲論文「墨子の天志について」、一八九頁)や、あるいは前者が後者の延長線上に位置するとする説(山辺前掲論文「『墨子』の天について」、九頁)もある。ただし、それはそれで認められるとしても、戦国時代に自説の理論強化のために目的意識的に積極的に受容・活用したのは、やはり墨家であることには変わりがない。その意味では、馮友蘭氏が「墨翟所說的“天”，雖然和西周以來傳統宗教中的“天”同是“主宰之天”，但照墨翟所說的，主宰的目的是不相同的。墨翟的“天”的主宰的目的，在於兼愛天下。」(『中国哲学史新編』一九八〇年修訂本第一冊、人民出版社、一九六四年第一版、一九八二年第三版、一九九二年第二次印刷、二二一～二二二頁)と言ったのが、よりの確な指摘だと思われる。

(三四)だからといって、先秦時代の文献にそのような例が全くないことを意味するものではない。例えば、『容成氏』第十六～十七号簡には「堂(當)是夔(時)也、戩(癘)遯(疫)不至、祿(祥)不行、隼(禍)才(災)逋(去)亡、育(禽)獸(獸)肥大、卉木晉(秦)𦵏(長)。昔(昔)者天墜(地)之簋(佐)毳(舜)而右善、女(如)是牘(狀)也。」とあって、『唐虞之道』の「天墜(地)之を右く」と類似の表現が見られる。『容成氏』の場合は、「戩(癘)遯(疫)不至」、「祿(祥)不行」、「隼(禍)才(災)逋(去)亡」、「育(禽)獸(獸)肥大」、「卉木晉(秦)𦵏(長)」の五つの点が、まさに瑞祥に当たるのであろう。

(三五)述而篇に「子不語怪力亂神。」とあるのを参照。

(三六)先進篇に「季路問事鬼神。子曰、未能事人。焉能事鬼。曰、敢問死。曰、未知

生。焉知死。」とあるのを参照。

(三七)先進篇に「德行、顔淵・閔子騫・冉伯牛・仲弓。言語、宰我・子貢。政事、冉有・季路。文學、子游・子夏。」などとあるのを参照。

(三八)他にも、尽心上篇に「仁義忠信、樂善不倦、此天爵也。」とあるように、天が人間の内なる徳性を意味する場合もあり、あるいは告子下篇に「孟子曰、舜發於畎畝之中、傅説擧於版築之間、膠鬲擧於魚鹽之中、管夷吾擧於士、孫叔敖擧於海、百里奚擧於市。故天將降大任於是人也、必先苦其心志、勞其筋骨、餓其體膚、空乏其身、行拂亂其所爲。所以動心忍性、曾益其所不能。」とあるように、逆境というのを、むしろ天が大任を与えるチャンスとする、観点の転換を喚起する例もある。

(三九)天論篇に「大天而思之、孰與物畜而裁之。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、孰與聘能而化之。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。」とあるのも参照。「天・時・物」に拘束されない人為的努力が強調されており、そこに人間の主体性が確立される基盤が設けられている。

(四〇)池田知久「儒家の「三才」と『老子』の「四大」(『中村璋八博士古稀記念東洋学論集』、汲古書院、一九九六年一月)、七頁。

(四一)このような意味で、「董仲舒が継承した戦国時代の儒家の思想は、孟子や荀子の思想であるが、そもそも彼らはともに(災異説や祥瑞説を伴う)天人相関論を唱えてはいなかった」とする池田知久氏の見解は、賛同できよう。池田前掲論文「中国古代の天人相関論」、二二～二三頁。

(四二)帛書『周易』六十四卦及び繫辭篇からの引用は、傅學有・陳松長編著『馬王堆漢墓文物』(湖南出版社、一九九二年)を底本とした。ただし、六十四卦の場合は図版があるのみで、釈文が付されていない。よって、六十四卦に関する釈文は、馬王堆漢墓帛書整理小組「馬王堆帛書《六十四卦》釈文」(『文物』一九八四一三、一九八四年三月/黃壽祺・張善文編『周易研究論文集』一(北京師範大学出版社、一九八七年)の「附録」)を底本とした。その他に、釈文は、張立文『周易帛書今注今訳』上・下(台湾学生書局、一九九一年)、韓仲民『帛易說略』(北京師範大学出版社、一九九二年)、陳松長「帛書《繫辭》釈文」(陳鼓應主編『道家文化研

究』三（馬王堆帛書專号）、上海古籍出版社、一九九三年八月）、廖名春「帛書《繫辭》積文」（『國際易學研究』一、華夏出版社、一九九五年一月）、陳松長編著『馬王堆帛書藝術』（上海書店出版社、一九九六年）、鄧球柏『帛書周易校釈（増訂本）』（湖南出版社、一九八七年第一版、一九九六年第二版）、Edward L. Shaughnessy, *I CHING; THE CLASSIC OF CHANGES*, The Ballantine Publishing Group, New York, First Hardcover Edition: January 1997, First Trade Paperback Edition: January 1998、廖名春『帛書《易伝》初探』（文史哲出版社、一九九八年）、趙建偉『出土簡帛《周易》疏証』（万卷楼圖書有限公司、二〇〇〇年）、等々を参照した。しかし、文字の確定や仮借字・異体字を判定する際は、直接図版を見て筆者の判断によって直した部分が少なくない。

(四三)『周易』六十四卦の卦辞爻辞の成立の問題に関しては、最近、包山楚簡に見える「貞」の字の分析から、その編纂が完成するのはいくら早くても戦国中期末頃だろう、という見解も出されている。Kondō Hiroyuki, "The Silk-Manuscript *Chou-i* from Ma-wang-tui and Divination and Prayer Records in Ch'u Bamboo Slips from Pao-shan: A Tentative Study of the Formation of the *Chou-i* as Seen from the Pao-shan Ch'u Bamboo Slips", *ACTA ASIATICA: BULLETIN OF THE INSTITUTE OF EASTERN CULTURE*, No.80, TOKYO, February, 2001を参照。

(四四)「體」は、陳前掲論文「帛書《繫辭》積文」（四二〇頁）及び Shaughnessy 前掲書 *I CHING*（二〇〇頁）は、「禮」の仮借字とし、鄧前掲書『帛書周易校釈』（四二九頁）は「體，即“体”字，通“履”。“履”，行也。」と言って、「履」と通仮するという。「體信」は、『礼記』礼運篇に「故禮之不同也、不豐也、不殺也、所以持情而合危也。故聖王所以順、山者不使居川、不使渚者居中原、而弗傲也。用水火金木、飲食必時。合男女、頒爵位、必當年德。用民必順。故無水旱昆蟲之災、民無凶饑妖孽之疾。故天不愛其道、地不愛其寶、人不愛其情。故天降膏露、地出醴泉、山出器車、河出馬圖、鳳凰麒麟、皆在郊楛、龜龍在宮沼。其餘鳥獸之卵胎、皆可俯而闕也。則是無故。先王能脩禮以達義、體信以達順、故此順之實也。」とある。よって、「體」は「體」の仮借字とする。諧声符が同じであるので、仮借

可能。

(四五)その他にも、今本『周易』繫辭上傳に「聖人設卦、觀象繫辭焉、而明吉凶。剛柔相推、而生變化。是故吉凶者、失得之象也。悔吝者、憂虞之象也。變化者、進退之象也。剛柔者、晝夜之象也。六爻之動、三極之道也。是故君子所居而安者、易之序也。所樂而玩者、爻之辭也。是故君子居則觀其象而玩其辭、動則觀其變而玩其占。是以自天祐之、吉、无不利。」とある。

(四六)この点に関しては、池田前掲論文「中国古代の天人相関論」(五九頁)も併せて参照。

(四七)『荀子』天論篇に「治亂天邪。曰、日月星辰環歷、是禹桀之所同也。禹以治、桀以亂。治亂非天也。」とあるのを参照。

(四八)『墨子』非命上篇に「然而今天下之士君子、或以命爲有。蓋嘗尚觀於聖王之事。古者桀之所亂、湯受而治之、紂之所亂、武王受而治之。此世未易、民未渝、在於桀紂、則天下亂、在於湯武、則天下治。豈可謂有命哉。」とあるのを参照。

(四九)『漢書』董仲舒伝に「臣謹案春秋之中、視前世已行之事、以觀天人相與之際、甚可畏也。國家將有失道之敗、而天乃先出災害以譴告之。不知自省、又出怪異以警懼之。尚不知變、而傷敗乃至。以此見天心之仁愛人君而欲止其亂也。自非大亡道之世者、天盡欲扶持而全安之。」とある。

(五〇)金谷治『管子の研究—中国古代思想史の一面—』(岩波書店、一九八七年)、二五五頁。

(五一)知命という語は、『孟子』、『荀子』、『呂氏春秋』、『周易』、『左伝』、『淮南子』、『鄧析子』、『論衡』などの文献に見えてはいるが、いずれも『唐虞之道』の内容と緊密な関係があるとは認められない。

(五二)「臨大難而不懼者」は、恐らく『論語』述而篇の「臨事而懼」をひねくった表現とも考えられる。

(五三)劉笑敢氏が徳充符篇の命を「一切都是命、命是人力无可奈何之事。」と、秋水篇のそれを「人生遭遇有貧困、有通達、貧困与通達決定于“命”和“時”，這裏的命与時是互文，都是指人力无可奈何的必然性。」と説明したのは、的確な表現であると考えられる。『莊子哲学及其演變』(中国社会科学出版社、一九九三年、一三〇

頁)を参照。

(五四)この類の命の観念は、特に道家系統の文献に最も多く見える。いくつかの例を挙げれば、『莊子』繕性篇に「古之所謂隱士者、非伏其身而弗見也。非閉其言而不出也。非藏其知而不發也。時命大謬也。當時命而大行乎天下、則反一無迹。不當時命而大窮乎天下、則深根寧極而待。此存身之道也。」とあり、『淮南子』繆稱篇に「性者、所受於天也。命者、所遭於時也。有其材、不遇其世、天也。太公何力、比干何罪。循性而行指、或害或利。求之有道。得之在命。故君子能爲善、而不能必得其福。不忍爲非、而未能必免其禍。」とあり、同じく詮言篇に「君子爲善、不能使福必來。不爲非、而不能使禍無至。福之至也、非其所求、故不伐其功。禍之來也、非其所生、故不悔其行。内脩極而橫禍至者、皆天也、非人也。故中心常恬漠、不累其德、狗吠而不驚、自信其情。故知道者不惑、知命者不憂。」とあるのを参照。

(五五)『論語』の天の観念を検討したところすでに述べたように、述而篇・子罕篇には、窮地に陥った際、それを乗り越えるための孔子自身の信念のほどが天によって裏付けられていたり、あるいは憲問篇に、孔子自身が不遇に終わることを嘆くことから、天を人為の及ばないものと自覚し、人為的努力を積み重ねることによって、天への期待へと転化させる場面があるのも事実である。そして、顔淵篇に子夏のことばとして「死生有命、富貴在天。」とあるのは、恐らく憲問篇のような考え方をふまえていると推測されたが、そこには『莊子』徳充符篇で一律的に「命之行」とされているものが、命と天とに分けて述べられている相違はあるものの、主旨はほぼ同一のものと考えられなくもない。したがって、天と命が混用されている嫌いや『論語』そのものの成立時期などの問題はあるが、いずれにせよ、そこに『唐虞之道』の命とも関連しそうな要素も含まれていると考えねばなるまい。こうしてみると、『唐虞之道』の命を初期儒家と断絶させて、もっぱら『莊子』との影響関係だけを強調する必要はないかも知れない。ただし、『孟子』尽心上篇に見える「正命」は、命そのものをまた意図的に「正」なるものとそうでないものとに分けて、人間のなすべき命とそうでない命とを面然と区別しようとするものである。恐らく万章上篇の命をふまえつつそれをさらに展開・変容させた後代の

ものと考えられる。しかし、以上のような側面があるにせよ、すでに指摘したように、『論語』や『孟子』には『唐虞之道』の命思想と直接繋がるような文言がないのも事実であり、よって、『唐虞之道』の成立を考える際、『莊子』との関係を第一次的に考慮しなければならないことには変わりがない。

(五六)張恒寿『莊子新探』(湖北人民出版社、一九八三年)、一八三頁及び一八九～一九一頁。

(五七)例えば、『論語』陽貨篇に「子路曰、君子尚勇乎。子曰、君子義以爲上。君子有勇而無義爲亂。小人有勇而無義爲盜。」とあるのを参照。

(五八)徳充符篇にも死生の他に、張氏が「并不関心于個人的窮通等小事。」といった窮達の語が明確に記されており、それを「命之行」と言っている。にもかかわらず、「本篇除末一章外、内容大体一致、都是用一個形体殘廢的人和一般聖哲相比、説明所謂“才全徳不形”的理想。這和莊子派作品的傾向是一致的。」(張前掲書『莊子新探』、七八頁)とあって、徳充符篇についてだけ莊子学派の作品と認めるのは、明らかに矛盾である。

(五九)『窮達以時』の全文は、池田知久監修『郭店楚簡の研究(一)』所収の「『窮達以時』」(大東文化大学郭店楚簡研究班編、一九九九年八月)を参照されたい。

(六〇)『呂氏春秋』慎人篇には「功名大立、天也、爲是故、因不慎其人不可。夫舜遇堯、天也。舜耕於歷山、陶於河濱、釣於雷澤、天下説之、秀士從之、人也。……舜之耕漁、其賢不肖與爲天子同。其未遇時也、以其徒屬、掘地財、取水利、編蒲葦、結罾網、手足胼胝不居、然後免於凍餒之患。其遇時也、登爲天子、賢士歸之、萬民譽之、丈夫女子、振振殷殷、無不戴説。……孔子窮於陳蔡之間、七日不嘗食、藜羹不糝。……子貢曰、如此者可謂窮矣。孔子曰、是何言也。君子達於道之謂達、窮於道之謂窮。今丘也拘仁義之道、以遭亂世之患、其所也、何窮之謂。故内省而不疚於道、臨難而不失其徳。……古之得道者、窮亦樂、達亦樂。所樂非窮達也。道得於此、則窮達一也、爲寒暑風雨之序矣。」とある。このうち、孔子の陳蔡遭難に関する説話は、それとほぼ同様の説話が『莊子』讓王篇にも見える。なお、慎人篇が儒家(特に荀子学派)の手になるものであることについては、池田知久「郭店楚簡『窮達以時』の研究」(同氏監修『郭店楚簡の思想史的研究』三、「古典学

の再構築」東京大学郭店楚簡研究会編、二〇〇〇年一月、一〇八～一〇九頁。後に同氏編『郭店楚簡儒教研究』（汲古書院、二〇〇三年）に収録）を参照。

(六一)『莊子』山木篇には「孔子窮於陳蔡之間、七日不火食。……顏回端拱還目而窺之。仲尼恐其廣己而造大也、愛己而造哀也。曰、回、無受天損易、無受人益難。無始而非卒也。人與天一也。夫今之歌者、其誰乎。回曰、敢問無受天損易。仲尼曰、飢渴寒暑、窮桎不行、天地之行也、運物之泄也。言與之偕逝之謂也。爲人臣者、不敢去之。執臣之道猶若是。而況乎所以待天乎。」とある。

(六二)『荀子』宥坐篇には「孔子南適楚、厄於陳蔡之間。七日不火食、藜羹不糝、弟子皆有飢色。子路進問之曰、由聞之、爲善者、天報之以福、爲不善者、天報之以禍。今夫子累德積義、懷美行之日久矣。奚居之隱也。孔子曰、由不識。吾語汝。……夫遇不遇者、時也。賢不肖者、材也。君子博學深謀、不遇時者多矣。由是觀之、不遇世者、何獨丘也哉。……君子之學、非爲通也。爲窮而不困、憂而意不衰、知禍福終始、而心不惑也。夫賢不肖者、材也。爲不爲者、人也。遇不遇者、時也。死生者、命也。今有其人、不遇其時、雖賢其能行乎。苟遇其時、何難之有。故君子博學深謀、修身端行、以俟其時。」とある。

(六三)『韓詩外伝』卷七には「孔子困於陳蔡之間、即三經之席、七日不食、藜羹不糝、弟子皆有飢色、讀書習禮樂不休。子路進諫曰、爲善者、天報之以福。爲不善者、天報之以賊。今夫子積德累仁、爲善久矣。意者當〈尚〉〔有〕遣〈遺〉行乎、奚居之隱也。孔子曰、由、來。汝小人也、未講於論也。居、吾語汝。……君子博學深謀、不遇時者衆矣。豈獨丘哉。賢不肖者、材也。遇不遇者、時也。今無有時、賢安所用哉。故虞舜耕於歷山之陽、立爲天子、其遇堯也。……夫學者、非爲通也。爲窮而不困、憂而志不衰、先知禍福之始、而心無惑焉。故聖人隱居深念、獨聞獨見。夫舜亦賢聖矣、南面而治天下、惟其遇堯也。使舜居桀紂之世、能自免於刑戮之中、則爲善矣、亦何位之有。……故君子務學脩身端行、而須其時者也。子無惑焉。」とある。

(六四)『說苑』雜言篇には「孔子困於陳蔡之間、居環堵之內、席三經之席、七日不食、藜羹不糝、弟子皆有飢色、讀詩書治禮不休。子路進諫曰、凡人爲善者、天報以福。爲不善者、天報以禍。今先生積德行、爲善久矣。意者尚有遺行乎、奚居之隱也。」

孔子曰、由、來。汝不知、坐、吾語汝。……夫君子博學深謀、不遇時者衆矣。豈獨丘哉。賢不肖者、才也。爲不爲者、人也。遇不遇者、時也。死生者、命也。有其才、不遇其時、雖才不用。苟遇其時、何難之有。故舜耕歷山、而逃（陶）於河畔、立爲天子、則其遇堯也。……故學者、非爲通也。爲窮而不困也、憂而志不衰也、此知禍福之始、而心而〈不〉惑也。聖人之深念、獨知獨見。舜亦賢聖矣、南面治天下、唯其遇堯也。使舜居桀紂之世、能自免刑戮固可也、又何官得治乎。……故君子積學修身端行、以須其時也。」とある。

(六五)『孔子家語』在厄篇には「楚昭王聘孔子。孔子往拜禮焉、路出于陳蔡。陳蔡大夫相與謀曰、孔子聖賢。其所刺譏、皆中諸侯之病。若用於楚、則陳蔡危矣。遂使徒兵距孔子。孔子不得行、絕糧七日、外無所通、藜羹不充、從者皆病。孔子愈慷慨、講誦絃歌不衰。乃召子路而問焉曰、詩云、匪兕匪虎、率彼曠野。吾道非乎、奚爲至於此。子路愠作色而對曰、君子無所困。意者夫子未仁與、人之弗吾信也。意者夫子未智與、人之弗吾行也。且由也、昔者聞諸夫子。爲善者、天報之以福。爲不善者、天報之以禍。今夫子積德懷義、行之久矣、奚居之窮也。子曰、由未之識也、吾語汝。……夫遇不遇者、時也。賢不肖者、才也。君子博學深謀、而不遇時者衆矣。何獨丘哉。……君子脩道立德、不爲窮困而改節。爲之者、人也。生死者、命也。……故居下而無憂者、則思不遠。處身而常逸者、則志不廣。庸知其終始乎。……」とある。

(六六) 本稿第四章の(一)で引用した『墨子』公益篇は、非命三篇よりさらに展開して、この第三の系統までも視野に入れて批判を加えた例と言えよう。