

『荀子』と『窮達以時』の「天人の分」について： 先後関係の検討を中心に

近藤，則之

佐賀大学文化教育学部国際文化課程日本・アジア文化選修：教授

<https://doi.org/10.15017/26504>

出版情報：中国哲学論集. 37/38, pp.1-19, 2012-12-25. 九州大学中国哲学研究会
バージョン：
権利関係：



『荀子』と『窮達以時』の「天人の分」について

—— 先後関係の検討を中心に ——

近 藤 則 之

はじめに

いわゆる郭店楚簡の中の『窮達以時』と『荀子』天論篇とが共有する「天人の分」の語をめぐって、池田知久氏は、荀子がこれを創唱し、彼の後学がそれを継承して『窮達以時』を著したとする見方を示し、それによって、郭店楚簡の出所である郭店一号楚墓の下葬年代を前三〇〇年前後とする中国の研究者における一般の見解に対して疑問を呈した。⁽¹⁾

管見によれば、わが国においては、この池田氏の研究の後、両者の「天人の分」に関する論考は示されていないようである。一方中国では、李銳氏がその『窮達以時』に関する論考の中で、重要な先行研究の一つとして池田説について触れているのを見出す。⁽²⁾ 李氏は池田氏の所説に反対しているが、池田氏の所説は郭店楚簡研究の前提に関わる重大問題であり、その検証が十分なさるべくして、なおなされていないと思われる。

筆者は年来荀子の「天」や「天人の分」について考えて来たが、それによって得た見方をもって、二つの「天人の分」の関係について考え、この池田説の妥当性について検討を試みることを考えた。ただ、筆者はその前に、『窮達以時』のテーマである人の努力と「窮達」の関係という問題について、荀子と『窮達以時』双方の考え方を比較する

必要があることを思い、すでにそれを試みた。その結果、必ずしも荀子が『窮達以時』に先立つとは言えないという結論に至った⁽⁴⁾。以下、少しくそれを振り返っておく。

荀子は「窮」に際して、「貴名」を立てるべきことを唱える。たとえば、『荀子』儒效篇に、

彼の大儒は窮閭漏屋に隠れ、置錐の地無しと雖も、而も王公も之と名を争ふこと能はず。……通ずれば則ち天下を一にし、窮すれば則ち独り貴名を立つ。天も死せしむる能はず、地も埋むる能はず。桀跖の世も汙す能はず、大儒に非ざれば之に能く立つこと莫し。仲尼・子弓是なり。

とあって、「通」(即ち「達」)においては天下を統一し、「窮」においては「貴名」を立てて、不朽の存在となる「大儒」として「孔子」と「子弓」の名が示されている。この「大儒」の姿は人の理想でもあろう。そしてこの「貴名」の思想こそ「窮達以時」の「窮達」の議論を一步進めたものと考えられる。

『窮達以時』は、「窮達」は天の決する問題であり、「善」は「己」の問題である。そこで、人はその努力ではどうにもならない「窮達」は考えず、ひたすら「己」の問題である「善」の実践に徹するというものである⁽⁵⁾。これは人の努力が「達」を結果することを理想としながらも、現実には両者は齟齬、矛盾することが多い。この情況をどのようにして乗り越えて行くかという問題に発し、「窮達」の観念を度外視し、努力それ自体を努力の目標、目的としたものと見ることができよう。

これに対して、「達」における天下統一だけではなく、「窮」における「貴名」という努力目標を掲げる『荀子』儒效篇の主張は、『窮達以時』と同じく、人の努力と「窮達」の間の齟齬をどのように乗り越えるかという問題意識を持ちながら、それとは異なる解決方法を示していると言いうことができるだろう。『窮達以時』は努力それ自体を価値とすることで、この問題を乗り越えようとした。これは超俗的ではあるが、結局明確な目的が描けていないということもできよう。これに対して、儒效篇は「貴名」という「窮」における明確な努力目標を示している。そこで、儒效篇は『窮達以時』が示した「窮達」をめぐる問題意識を継承しつつ、『窮達以時』が描き得なかつた「窮」における人の努力目標を提示していると見ることもできるだろう。そうであれば、荀子は『窮達以時』に後れることになる。

あるいはそうでなくとも、仮に『窮達以時』が荀子の後学の手になるとして、「貴名」の思想を掲げた荀子に連なる者が、それに全く触れないまま「窮達」を論ずることもなからう。『窮達以時』の第十二号簡に、「□□□□為名也。故莫之智（知）而不叟（憐）」とあつて、竹簡の欠損で正確なところは不明ながら、「名」の追求を否定したらしい箇所もある。この「名」は「達」即ち榮達によつて得られる世俗的なものであり、儒效篇の「窮」において得る「貴名」とは性質が異なるが、この「貴名」の思想を知る荀子の後学であれば、「名」をこのように単純に否定することはできないだろう。

以上のような次第で、「人」の努力と「窮達」の関係に関する両者の考え方を見る限り、池田氏が言うように、「窮達以時」が荀子後学、あるいは荀子の思想を知る者の手になるとは考えにくく、根拠は異なるが、上記李氏の池田説批判に賛意を示さざるを得ないのである。小論は、この結果を踏まえて、両者の「天人の分」の思想を検討の対象としてその先後関係を考え、これと同じ結論を導きうるかの検討を行うものである。

一 天論篇と『窮達以時』の趣旨の比較

まず、天論篇と『窮達以時』が「天人の分」の思想を以て、それぞれ何を主張しているかを明確にすることから始める。『窮達以時』の趣旨は次のようにまとめることができるだろう。

——人が「達」即ち社会的榮達ないし社会的成功を得るためには、舜が堯に見出されたように、権勢と「遇」うこと、それが可能となる「世」が「有る」ことが絶対条件である。そのように、人の「窮達」は「時」によつて決定される。そしてそれら「世」や「時」また「遇」は天の所為であり、その天は「天有り、人有り。天人に分有り」であつて、人とは無関係に働く。よつて「世」「時」「遇」及びその結果としての「窮達」は人にはどうにもならない。これに対して、「善否」は「己」の問題である。そこで人は天の問題である「窮達」は考えず、「己」の問題たる「善」を實現すべく「德行」に励まなければならない。

これに對して、『荀子』天論篇の全体の趣旨は、いかなるものであろうか。この篇の周知の「天人の分に明らかならば、則ち至人と謂ふべし」の一文、またそれに続く、「為さずして成り、求めずして得。夫れ是を之れ天職と謂ふ。是くの如き者は、深しと雖も、其の人、慮を加へず。大なりと雖も、能を加へず。精なりと雖も、察を加へず。夫れ是を之れ天と職を争はずと謂ふ。天に其の時有り。地に其の財有り。人に其の治有り。夫れ是を之れ能く參ずと謂ふ」の一文を見れば、この篇は何より、「天人の分」に立ち、人の立場に徹することを主張するものであること言うまでもない。しかし、この篇の主張は「天人の分」の価値それ自体を唱えるものでもとよりない。

たとえば、この篇の、

天に知る所の者は其の見象の以て期すべき者に已む。地に志る所の者は其の見宜の以て息すべき者に已む。四時に志る所の者は、其の見数の以て事とすべき者に已む。陰陽に志る所の者は、其の見和の以て治むべき者に已む。という記述では、「天」「地」「四時」「陰陽」のそれぞれに何らかの限定を設けながら「志」る、即ち「天」「地」「四時」「陰陽」の中の種々の要素の中から、人の能力において可能なものに限定して、これを取り込もうとするものであるが、「見象」「見宜」「見数」「見和」というのは、人間の生活を豊かにしたり、社会を秩序づけたりするための自然界の要素と考えられる。

この文で論じられている「天」「地」「四時」「陰陽」の中の諸要素のこうした限定的撰取は、「天人の分」に立って、人の立場を堅持することの一例と見てよいが、このような行為の目的は、「天人の分」を守ること、天に對する人の立場を堅持することそれ自体にあるのではなく、そうすることによって、人間の生活を豊かにしたり、社会を秩序づけたりすることにあること、言うまでもない。これを逆に言えば、人間の社会を豊かにしたり、社会を秩序づけたるには「天人の分」を守る外はないとするのである。

つまり、天論篇の「天人の分」は、人を成功に導くものである。従って、この篇の趣旨は、人がその努力にも拘わらず、いつでも成功するわけではないことを「天人の分」によって説明する『窮達以時』とは、相当に異なっていると言わなければならない。そうであれば、両者の「天人の分」それ自体の内容も異なっているに違いないと思われる。

二 「分」の意義

池田知久氏は『荀子』天論篇の「天人の分」について、「全体的な世界において、人間の『其の為す所』、すなわち人為・人工の為しうるまたは為すべき範囲の内にある性質の事象が『人』であり、反対に人間の『其の為さざる所』、すなわちその範囲の外にある、人為・人工の為しえないまたは為すべきでない性質の事象が『天』である」と解釈し、その上で『窮達以時』の「天人の分」と基本的に同じ思想であると見た。^⑩

この池田氏の見解の中で、「天人の分」における天・人の定義については妥当であろう。しかし、「天人の分」はこの天・人の定義のみでは終わらない問題がある。

『窮達以時』の天は、人とは無関係に「時」や「世」を形成し、それによって人は偶発的な「遇不遇」を得て、その「窮達」が決定づけられるというものであり、人は「天人の分」を自覚し、「善」の実践、「徳行」という人の「分」に徹することで、その努力と成果の間の齟齬、矛盾によって生じる疎外感を克服するのである。天はいわば気ままな君主のような存在で、どうすれば気に入ってくれるのか皆目分らない。人はこの気ままな君主の臣下としてその務めに励む他はない。この君主と臣下の志向の違い、これが「天人の分」の「分」であると言えるだろう。

これに対して、天論篇の「天人の分」は、人がこれによって成功を収めるのである。天に対する人の「分」を自覚し、その「分」の中で努力すれば、人は成功するといふのである。従って、この場合の天と人は相異なる志向を有しているわけではなからう。

先に引用した「為さずして成り、求めずして得。夫れ是を之れ天職と謂ふ。是くの如き者は、深しと雖も、其の人、慮を加へず。大なりと雖も、能を加へず。精なりと雖も、察を加へず。夫れ是を之れ天と職を争はずと謂ふ。天に其の時有り。地に其の財有り。人に其の治有り。夫れ是を之れ能く参ずと謂ふ」の文は、天が実現する「時」、地が実現する「財」に対して、人は「治」を実現すべきことを唱える。いわゆる三才の思想であるが、これは農業を念頭に置きながら、人間が四季の変化と大地の恵みを得て生産活動を行うことと、生産されたものが人によって秩序だつて

分配されてこそ人類の生存が全うされることを言うものである。言葉として明言されてはいないが、これは「天職」に対する「人職」に務めることを述べるものと言える。そして、これが「至人」の「天人の分」の立場であるとすれば、この「分」は人類の生存を実現するための天と人の職分の意と言わなければなるまい。

また、次の天論篇の文を見てみよう。

楚王、後車千乗なるも、知に非ざるなり。君子は菽を啜り水を飲むも、愚に非ざるなり。是れ節然るなり。夫の志意脩まり、徳行厚く、知慮明らかに、今に生まれて古に志すが若きは、即ち是れ其の我に在る者なり。故に君子は其の己に在る者を苟やかにして、其の天に在る者を慕はず。小人は其の己に在る者を錯きて、其の天に在る者を慕ふ。君子は其の己に在る者を苟やかにして天に在る者を慕はず。是を以て日に進む。小人は其の己に在る者を錯きて、其の天に在る者を慕ふ。是を以て日に退く。故に君子の日に進む所以と小人の日に退く所以は一なり。君子小人の相県たる所以の者は此に在るのみ。

この文の「節」とは兪樾が注するように、「適」即ち偶然の意であると見られる。すなわち「王」と生まれるか否か、「君子」となりながらも、貧賤の地位にあるか否かは、偶然の結果であるというのである。つまり、この「節」とは個人の境遇を決定づける偶然の意と言える。後に「君子」は「其の天に在る者を慕はず」とあるのは、「節」によって決定づけられる地位や身分を求めないということを意味しようから、「節」、即ち個人の境遇を決定づける偶然は天を原因とするものであると考えられていると言ふことができる。

そして、この文にいわゆる「其の己に在る者を苟やかにして、其の天に在る者を慕はず」という「君子」のあり方も、天論篇が「天人の分」に立つことの一事例として述べているものと見られる。すなわち、生まれや身分、富貴貧賤は、「節」、偶然、「天に在る者」として、その追求はせず、「内に在る者」、即ち「志意」「徳行」「知慮」「志古」等をめぐる努力を行うことも「天人の分」の立場であるというわけである。そうして、この「天人の分」の立場に立つて「其の己に在る者を苟やかに、其の天に在る者を慕はず」を実践すると、「日進」という成功を収めることできると言うのである。

ところで、ここに論じられることは、『窮達以時』の述べる所と基本的に同じ思想と言つてよからう。『窮達以時』では、「窮達」を決定づけるのは、天の所為たる「時」「世」「遇不遇」であつたが、これらは右の文の「節」、「天に在る者」に相当すると言つてよく、また、『窮達以時』は、「窮達」を度外視して「己」の課題である「善」に励むことが言われていたが、これは右の文の「其の己に在る者を苟やかにして天に在る者を慕はず」と基本的に同じ思想である。

しかし、子細に見ると、重要な相違点がある。『窮達以時』の「天人の分」は、人の努力が必ずしも榮達と結びつかないことを説明するものであつた。人の「窮達」を決定づけるのは、「時」「世」「遇不遇」を媒介とした天の働きであり、それは人には追求不能であるから、その追求を放棄することが言われ、それに代えて「己」の問題である「善」に励むことが言われていた。つまり、『窮達以時』における「天人の分」は、もっぱら人の努力が必ずしも榮達と結びつかないのはなぜかを説明するものである。右の天論篇の文で言えば、「君子」がなぜ「菽を啜り水を飲む」生活を強いられるか、その原因を知るべからざる天の志向に帰せうとするものである。榮達を求める人の志向と、それと無関係に働く天の志向の相違が『窮達以時』の「天人の分」であると見られること先に述べた通りである。

これに対して、天論篇は、「君子」が「菽を啜り水を飲む」ということを、「楚王」は「知に非ず」してなぜ「王」となつたかということと並べて問題にしている。この「楚王」の問題は、努力と榮達の問題ではなく、個人の生まれつきに関する事柄である。つまり、この篇においては、人の努力とその榮達との齟齬の問題も、人が王に生まれるか否かと同じ、境遇の問題なのである。従つて、右の天論篇の引用における天の働きは、個人の「窮達」を決定づけるものというより、先にまとめたように個人の境遇を決定づけるものであるとしなければならぬ。

そこで、この場合の「天人の分」は、個人の境遇を決定づける天と、その境遇の中で自己の内面を決定づける人の区分であるということになる。従つて、『窮達以時』の、榮達を求める人の志向と、それとは無関係に働く天の志向との違いを意味する「天人の分」とは趣を異にしているのである。

そして、天論篇の天は個人の外的境遇を決定づけることはできるが、その「己に在る者」、個人の内面を決定づけ

ることとはできない、又は、しない。人は自己の境遇を決定づけることはできないが、その内面は自己決定できるのである。

他方、『荀子』修身篇に、

志意脩まれば、則ち富貴に驕る。道義重ければ、則ち王公を軽んず。内省すれば、則ち外物軽し。伝に曰く、君子は物を役し、小人は物に役せらるとは、此の謂ひなり。

とある。これによれば荀子の人は「志意」を修め、「道義」を重んじて、身分や富等の世俗的欲求に超然たる主体性を確立することが期待される存在である。また、儒效篇に、

彼の学なる者は、之を行へば、士と曰ふなり。焉を敦慕すれば君子なり。之を知れば聖人なり。上、聖人と為り、下、士・君子と為るは孰か我を禁ぜんや。

とある。これによれば、「学」によつて人は「士」「君子」「聖人」となるのであるが、これら「士」「君子」「聖人」は、「学」を「行」うか、「敦慕」するか、「知」るかによつて区分されている。すなわち、「学」を通じた社会的成果、業績の大小ではなく、「学」への熱意と理解ぶりによる区分である。言い換えれば、「士」「君子」「聖人」というのは、「学」への熱意、理解の程度によつて与えられる名誉ある称号なのである。つまり、ここにも小論冒頭で述べた「貴名」の思想を見出すことができる。

これらの記述によれば、人は「志意」を確立し「道義」を重んじ、「窮達」のような世俗的欲求に左右されない主体性を確立し、「学」の完成者としての「聖人」に至ることをその当為とするのである。

このような人に対して、天がその「分」を守つて、人の内面に直接関わらないのは、人にとつてまことに有り難いのであり、この結果、人は、「上、聖人と為り、下、士・君子と為るは孰か我を禁ぜんや」というように、何者からも阻害されることなく、自由に「士」「君子」「聖人」を選択しうるのであり、どれに至るかは本人の意志と努力の問題となるのである。

天論篇が、「君子」でありながら、「菽を啜り水を飲む」生活を強いられること、すなわちその努力に拘わらず、「天

に在る者」、「節」、偶然によつて、榮達を得られないことがあることを認めつつも、彼が「日進」することを言うのは、当初より人の努力の目標が右のような主体性、「志意」、「道義」の確立や、「聖人」に至ることにあり、榮達にあつたわけではないからである。

『窮達以時』の場合、人がその努力によつて「達」を得ることを一方の理想とした上で、それは天の一方的な働きによつて人の志向通りに行かないとする。よつて天は人の障害者である。これに対して、天論篇では、天は個人の外境的境遇を決定づけるが、その内面には直接的には関わらず、その志向に応じた内的生活の自由を保証する。これもまた一つの事例として、天論篇は「天人の分」を人の成功の根柢として論じているのである。

先に見たところでは、天論篇の「天人の分」の「分」の意義として、人の生存に関わる職分、即ち、生産活動の素材・資本を与える天・地の職分と、生産物を秩序立てて分配する人の職分ということが考えられたが、更に「分」の今また別の意義として、個々の人の外的境遇を決定する天と、自己の内生活を決する人という意味の区分が認められた。少なくとも天論篇の「天人の分」の「分」はこの二つの要素を含み持つということができよう。

天論篇の「天人の分」については更に見るべき重要な問題があるので、ここで章を改める。

三 天論篇の天と人

(1) 「天君」について

以上のように、天論篇の「天人の分」には、人の生存における天・人ないし天・地・人の職分、及び個人の外的境遇を決定する天と内生活を決する人の区分という意義が認められるのであるが、後者の意義の「分」について考えるに、人は天に対するその「分」の内部においては天から独立したものであろうか。すなわち、上で筆者は天は個人の内生活のあり方を決定づけることはできない、又は、しない」と述べたが、これは正確であろうか。

なお、池田氏は、『荀子』天論篇の『天人の分』における『人』の肯定・重視が目指すものは、莊子学派が基本的

に「人」を軽視・否定してそのすべてを「天」の中に回収してしまったために、世界にあって圧倒的な猛威を振るうことになっていた『天』という性質の事象に対して、その存在する範囲に一定の限界を設け、それを越えて作用することはないと認定することを通じて、その範囲のこちら側にある『人』という性質の事象の独自の存在意義を確保するところにあつたと考えられる。譬えて言えば、それは、『天』によって奪われた『人』の失地回復であり、またせいぜい『人』と『天』の平和共存である」と述べ、天論篇の「天人の分」は、天に対する人の独自性を唱えることを一つの目的としているという見方を示している。以下の検討はこの見方の妥当性を検証することでもある。

さて、天論篇に

天職既に立ち、天功既に成り、形具はりて神生じ、好悪喜怒哀楽滅す。夫れ是を之れ天情と謂ふ。耳・目・鼻・口・形能各々接する有るも、相能くせず。夫れ是を之れ天官と謂ふ。心中虚に居りて以て五官を治む。夫れ是を之れ天君と謂ふ。其の類に非ざるを財して以て其の類を養ふ。夫れ是を之れ天養と謂ふ。其の類に順ふ、之を福と謂ふ。其の類に逆らふ。之を禍と謂ふ。夫れ是を之れ天政と謂ふ。……聖人其の天君を清くし、其の天官を正し、其の天養を備へ、其の天政に順ひ、其の天情を養ひて、以て其の天功を全くす。

とあるのによれば、人の存在は「天職」の結果であり、感情・五官・身体・心等、人の諸要素は天のなせるものである。「聖人」は「天君」、即ち「天」が与えた自己の「君」である「心」を「清くす」ることを通じて、自己と世界を全きものとすると言う。この場合、「聖人」の「心を清くす」ることによる成功は、「心」が「天君」であること、「天」が与えたものであることによつて保証されるのである。言い換えれば、「心」を「天君」と称しているのは、「天」によつて「心」の機能の完全性が保証されることを示そうとするものであると言える。

そうであれば、「天人の分」における人も、人の「分」も、天から独立したものであるという事になる。従つて、先の引用の「君子は己に在る者を苟やかにして、其の天に在る者を慕はず」というのも、天から独立した何もかが「己」の内部にあつて、それを追究するという事ではない。「己に在る者を苟やかにす」とは、具体的には「志意脩まり、徳行厚く、知慮明らかに、今に生まれて古に志す」ことであつたが、これは右の文に所謂「天君を清くす」

ることと同類のことと考えられる。つまり、「志意脩まり、徳行厚く、知慮明らかに、今に生まれて古に志す」こと、「己に在る者を苟やかにす」ることで「君子」が進歩を続けるのは、「心」が天与のものだからなのである。

先に天論篇の「天人の分」は人を成功に導くものであるということを見たが、今見たことは、そのことの一つの根拠を示すものでもある。「天人の分」に立つて人の「分」に徹することは、人の「天君」たる「心」を十全に機能させることでもあり、天による成功の保証を得る行為であるということになるのである。

(2) 「天行有常」について

以上のように、人が「天人の分」に徹することで成功を収めることを、天の權威によつて実証しようとする考え方が天論篇にあることが指摘でき、このことから天論篇における人が天に対する独自性を持つとは考えられないことになるのであるが、「天人の分」による人の成功を天の權威によつて実証しようとする考え方が更に明確に示されているのが、天論篇の冒頭文であると考えられる。

天行常有り。堯の爲にとて存せず、桀の爲にとて亡びず。之に応ずるに治を以てすれば、則ち吉、之に応ずるに乱を以てすれば、則ち凶。本を彊めて用を節すれば、則ち天も貧ならしむる能はず。養備はりて動くこと時あれば、則ち天も病ましむる能はず。道に脩がひて貳はざれば、則ち天も禍ひする能はず。故に水旱も之をして飢渴せしむる能はず、寒暑も之をして疾ましむる能はず、妖怪も之をして凶ならしむる能はず。本荒れて用侈なれば、則ち天も之をして富ましむる能はず。養略にして動くこと罕なれば、則ち天も之をして全からしむる能はず。道に倍きて妄りに行へば、則ち天も之をして吉ならしむる能はず。故に水旱未だ至らずして飢餓、寒暑未だ薄まらずして疾み、妖怪未だ至らずして凶なり。時を受くること治世と同じくして、殃禍、治世と異なるも、以て天を怒むべからず、其の道然るなり。故に天人の分に明らかなれば、則ち至人と謂ふべし。

冒頭の「天行」は、天の「運行」あるいは「運動」と解釈され、そのように把握される天はもはや自然に過ぎないとされ、荀子の天が自然を意味することの重要な根拠とされてきた。これに対して池田知久氏は、「天行」は『莊子』

天道篇を初めてとして、道家の思想家が使用して来た概念であり、それは単純な「自然現象・自然存在」などではなく、「社会・精神・主観」に関わる意味も含むものであるが故に、天論篇の「天行」のみ「自然現象・自然存在」とすることはできないとした。¹⁶⁾ その池田氏も「天行」の意義について明示していないが、これを天の「運行」や「運動」と解釈するのはどうやら近代に至ってからのことのように、清の俞樾はこの「天行」を、『爾雅』釈宮の「行は道なり」を根拠として、「天道」と解釈している。¹⁷⁾ そして、この解釈こそ正鵠を得たものと考えられる。

次は劉向『説苑』談叢篇の一節である。

天道有常。不為堯存、不為桀亡。積善之家、必有余慶。積惡之家、必有余殃。(天道常有り。堯の爲にとて存せず、桀の爲にとて亡びず。積善の家には、必ず余慶有り。積惡の家には、必ず余殃有り。)

この文の傍線部分が先の『荀子』天論篇の冒頭文を承けるものであること明らかである。ここにおいて「天行」を「天道」に作っている。これによって天論篇の「天行」は実は「天道」と同義である可能性が極めて高いということになる。¹⁸⁾ 右の引用は、「積善の家には、必ず余慶有り。積惡の家には、必ず余殃有り」と、『易』坤卦文言伝のことばが続くが、全体の文意は、「積善の家には、必ず余慶有り。積惡の家には、必ず余殃有り」というあり方こそ「天道」の「常」であるというものである。

天論篇では、『説苑』の「積善の家には、必ず余慶有り。積惡の家には、必ず余殃有り」の部分が「之に應ずるに治を以てすれば、則ち吉、之に應ずるに乱を以てすれば、則ち凶」という表現となっており、両者は一見異なるように見える。しかし、「吉」「凶」や「余慶」「余殃」の語に着目すれば、両者は同じ思想を主張していると言えよう。「治」を実現するしかるべき方法を用いれば「吉」となり、「乱」に陥る方法を用いれば「凶」となるというのは、「積善の家には、必ず余慶有り。積惡の家には、必ず余殃有り」と同じ思想であると言つてよい。¹⁹⁾

要するに、天論篇冒頭文は、『説苑』談叢篇の右の引用と同様に、人が善あるいは確かな方法を用いれば必ず「吉」を得て成功し、そうでない場合は必ず「凶」を得て失敗するというのが天の「行」即ち天の「道」の「常」であり、その逆はあり得ないことを宣言するのがその趣旨であると考えられるのである。

ところで、天論篇冒頭文では、「吉」を得る、または「凶」を避ける方法として、「本を彊めて用を節す」「養備はりて動くこと時あり」「道に脩ひて貳はず」ということが掲げられているが、この中で特に「道に脩ひて貳はず」とは、先に見た天論篇の「志意脩まり、德行厚く、知慮明らかに、今に生まれて古に志す」と同種の道徳的行実践であると言えらる。こうした道徳実践は「己に在る者を苟やかにす」る行為であり、「天人の分」の立場から、天に対する人の「分」に徹する行為であった。この他「本を彊めて用を節す」は経済行為、「養備はりて動くこと時あり」は養生に関する行為であり、道徳的行為ではないが、いずれも人の能力の範囲内の行為である。それが「道に脩ひて貳はず」と同列に並べられていることから考えると、これらも「天人の分」の立場から人の「分」に徹する行為と考えられる。

要するに、天論篇冒頭文は、「天人の分」の立場から人の「分」に徹するあり方をいくつか挙げて、人がその「分」に徹する行為を為す限り、「天」「妖怪」の靈力の所有者も、「水旱」「寒暑」等も自然災害も、人の脅威とはならないことを主張するものだったのである。そうであればこそ、「故に天人の分に明らかなれば、則ち至人と謂ふべし」という宣言でこの文が括られているのである。

ところで今、人がその「分」に徹する行為を為す限り、靈的存在も自然災害も脅威とはならないと述べたが、この表現にはなお不十分さが残るだろう。「天行（道）常有り。……之に應ずるに治を以てすれば、則ち吉、之に應ずるに乱を以てすれば、則ち凶」という文に注目すれば、天は人の「分」に徹する行為に対して、「凶」を加えないばかりでなく、積極的に「吉」を与えるのである。

天論篇では、「天人の分」の立場から人の「分」に徹することで必ず人に成功がもたらされると主張が至るところでなされるわけであるが、それはこの篇の冒頭で、そのことの根拠を示した上でのものだったのである。つまり、天論篇は「天行（天道）」を根拠として、「天人の分」の立場から人の「分」に徹することが、「吉」、即ち「天」の支持を得て成功を収める唯一の方法であることを総論として述べ、その後には人の「分」に徹することの具体例を述べるという構成を取っていたのである。

従来、天論篇冒頭の「天行」を「天の運行」「天の運動」と解釈し、天を自然と解釈したために、その後の「天も

貧ならしむる能はず」「天も病ましむる能はず」「天も禍ひする能はず」というような天を人格神とする表現はほとんど顧慮されなかったが、実は夙に板野長八氏が指摘しているように、天論篇の天は明確に有人格の至上神なのである。ただし、それは「之に応ずるに治を以てすれば、則ち吉」を与え、「之に応ずるに乱を以てすれば、則ち凶」を与えることを「常」の「道」とする存在である。このような天の至上神性と天の「常」の「道」を根拠として、人のあり方を論じようとしたのがこの篇の趣旨なのである。

『荀子』全書を見渡せば、さほど多くはないが人格神の天が登場する。たとえば、次の通りである。

老を老とすれば而ち壯者焉れに帰す。窮を窮せしめざれば而ち通者焉れに積む。冥冥に行ひ無報に施せば而ち賢も不肖も焉れに一なり。人に此の三行有らば、大過有りと雖も、天其れ遂げざらんや。(修身篇)

君子は大心なれば則ち天を敬ひて道あり。小心なれば則ち義を畏れて節あり(不苟篇)

衆を得れば天を動かし、美意は年を延ぶ。(致仕篇)

弟子、学に勉めば、天忘れざらん。(賦篇)

これらの天はいずれも人の善や努力を支持し、成功を以て報いる有人格の至上神である。荀子の天は自然であるとする見方に泥んでか、これらはほとんど考慮されなかったが、こうした有人格の至上神が荀子の天の基本的な性格である。この天は、人の善に「吉」、悪に「凶」を与えることを「常」とする「道」に従いつつ人に向かい、その生存に関して、そのための素材を提供することまでを行い、その後のことは人に委ねるのであり、また個人の存在に関して、その身分や「窮通(達)」等の外的境遇を決定づけることを行うが、内的生活についてはやはり人に委ねるのである。ただし、その際にも、人にその「天君」たる「心」を与え、この「心」を通じて人の内的生活を善導しつづける。このような論理で、儒家的実践やその能力内の人の実践の持つ意義や価値を強調しようとしたのが、天論篇の「天人の分」の思想なのである。

四 結び

以上のように、天論篇の天は、人の善に「吉」を与え、不善に「凶」を与えることを「常」の「道」とする存在であった。これに対して、『窮達以時』の天は人の意向とは無関係に「世」「時」を生じ、それによって人は「遇」を得たり「不遇」を得たりするのである。従って、天論篇の天のように「常」の「道」を持つ存在ではなからう。

もつとも、天論篇の天も、「節」即ち偶然の境遇や「窮達」を人に与える。この点に関しては『窮達以時』の天と同じである。しかし、『窮達以時』の天の人への関わりはここで終わる。これに対して、天論篇の天は自己の境遇や「窮達」を度外視して、その「己に在る者を苟やかにする」、即ち「志意脩まる」等の内的生活の充足に向かう人を、他方で人にその「天君」として賦与した「心」によって前進せしめるという方法で、支持するのである。従って、天論篇と『窮達以時』の天は性質がかなり相違していると云わなければならない。

この場合、荀子の後学が『窮達以時』を著すことは考えられないところである。なぜなら、「天人の分」に立つことで人が天の「吉」を得て成功するという考え方を持つ者であれば、いかにもそれを否定するような「窮達は時を以てす」という主張のみで終わるとは考えられない。この言葉を述べる以上、このことの自覚を契機として「己」の課題である「善」に向かう場合にも天の支持があるということを強調して然るべきである。いずれにしても、人の成功の方法として「天人の分」を捉える者が、このことを根拠としつつ、「窮達は時を以てす」と、人の成功を阻む天の側面のみを強調して終わるとは考えにくい。

それとは逆に天論篇が『窮達以時』の「天人の分」を借用した可能性は考えられるところである。両者の「天人の分」の性質は基本的に異なるものではあるが、共通項もある。天と人の間に一線を画し、天・人それぞれがそれぞれのあり方を遂げるという考え方については共通している。相違点は、その場合の人のあり方を天が支持するか否かという点である。そこで天論篇が、天と人の間に一線を画し、人の立場に徹するという自己の主張の一面を端的に示し強調する標語として、『窮達以時』の「天人の分」を借用したという可能性は考えられるところであろう。これによつ

て、筆者は『窮達以時』の「天人の分」が先に在り、天論篇はこれを借用し、元來の意義に独自の意義を加えたと考えるのである。

ところで、先にも引用したように、天論篇には「楚王、後車千乘なるも、知に非ざるなり」という記述がある。この篇が数ある諸侯の中で「楚王」を取り上げたのは、それが楚で成されたことを物語るのではあるまいか。荀子の活躍の場所は先に齊、後に楚であったとされる。彼が楚に至った後、この地で成立を見ていた『窮達以時』により「天人の分」の語を知ったこと、あるいはこの書の存在に象徴されるこの地における「天人の分」の語の一定の普及が、荀子の天論篇成書の一つの契機となったのではないかという見方もできるのではなからうか。

このような見方は穿ち過ぎかもしれないが、小論の検討をもつてすれば、少なくとも、天論篇の「天人の分」の思想を知る者が『窮達以時』を成したということは考えることはできない。

そして、『窮達以時』が「天人の分」に立って「己」の問題である「善」の実践に励めとする主張で終わっているのに対して、天論篇は「天人の分」に立って努力する「君子」の内的生活における「日進」を強調していた。これは、人の努力の目的、目標についての議論において、後者が一歩進んでいることを示すものである。仮に天論篇が『窮達以時』との直接の接点を持たないとしても、この両者の「天人の分」の思想の展開度から見て、天論篇が後出と見るのが妥当であると考ええる。また、そのように見れば、小論冒頭に述べた『荀子』儒效篇の「窮」における「貴名」という人の当為の目標提示は、『窮達以時』が示す自己目的としての「善」実践の主張より一歩進んだ実践論であると考えられることから、儒效篇を後出とした前稿の結論とも一致することとなる。

それでは『窮達以時』の書、また「天人の分」の語と思想はいつ成立したのかということが次に問われることとなるが、これについては別の稿で改めて考えることとする。

〔注〕

(1) 池田知久氏「郭店楚簡『窮達以時』の研究」(池田知久編『郭店楚簡儒教研究』(平成一五年、汲古書院)第二部論文編)

(2) 李銳氏著『新出簡帛的學術探索』(北京師範大學史學探索叢書第一輯、北京師範大學出版社、二〇一〇年四月) 九「郭店《窮達以時》再考」。氏は池田説を批判するが、その主な論点を略記すると、まず一般論として、思想史を直線的に捉えようとする池田氏の研究の姿勢を批判した上で、池田氏が、『窮達以時』が荀子に後れるとした根拠として、『窮達以時』は荀子が否定した莊子後学の「時を望んで待つ」立場を肯定しており、この点で荀子よりは後代の『呂氏春秋』慎人篇、『荀子』宥坐篇、『韓詩外伝』卷七等に接近しているということを指摘したことに触れ、荀子の後学の作であるはずの『窮達以時』や宥坐篇がなぜ荀子の思想に従わないのか不可解であるとする。また、池田氏が、天論篇は荀子の齊の稷下における莊子学派との接触の中で、一方性悪篇はその後の楚における成書であり、後者は前者に比して道家に対する批判が強まっているとしたことについて、さうであれば、荀子は楚に至って初めて莊子学派の思想を理解したのかもしれないことになり、この点の解決が必要である。また、池田氏は、天論篇は莊子学派の天・人の概念を継承するとするが、氏がその根拠として示す『莊子』外篇・雜篇の成立が荀子の齊稷下時代より前にあったことの証明が必要であるなどとする。そして池田説は郭店楚簡の中の『六德』や『語叢一』に見える「六経」の晩出を実証し、もって先秦期に『周易』と儒家とが無縁であったことを実証することを根本目的とする論であるとしている。

(3) 小論は、拙稿「荀子と董仲舒学派における天人観の継承について」(『九州中国学会報』第四五卷、平成一九年五月)・「第三の天人の分」(『南腔北調論集』中国文化の伝統と現代) 山田敬三先生古稀記念論集刊行会編、東方書店、平成一九年七月)・「吉凶は人に由る」と荀子の天」(『佐賀大國文』第四〇号、佐賀大学国語国文学会、平成二四年三月)等における考察を踏まえるものである。

(4) 拙稿「荀子の窮達論と『窮達以時』」(『佐賀大國文』第四一号、平成二四年一二月、佐賀大学国語国文学会)

(5) 小論で『窮達以時』の内容を要約する場合は、池田氏の前掲書に示された訓読や大意を参考にしている。

(6) 『窮達以時』からの引用については、基本的に池田氏の前掲書に示された積文に拠る。

(7) なお、前掲の李銳氏の論文における「天人の分」解釈について触れておくと、この思想は『左氏伝』昭公一八年に子産の言葉として示された「天道遠くして人道邇し」に淵源を持つとし、『中庸』の「人を知らんと思はば、天を知らざるべからず」

や『管子』小匡篇の「功以て天を得るに足ると天を失すると、其の人事は一なり」などの記述が、この思想を示す事例とする。これは、運命的なものを含め人のあり方を決する天と、人のあり方を天に求める人との区分という解釈と考えられるが、氏はこの解釈から「天人の分」の思想は「窮達以時」より前にあったとし、また荀子の「天人の分」も莊子学派の思想の影響によって唐突に世に出たわけではないとする。筆者の「天人の分」の見方がもとよりこれとは異なること本論中に述べる。

(8) 「和」はもと「知」に作る。王念孫によって改める。(王先謙『荀子集解』所引)

(9) 池田氏前掲書三八六頁。

(10) 池田氏前掲書三八五頁。

(11) 天論篇の「天人の分」を天と人の「職分」と解釈するのは、松田弘氏の「荀子における儒家的理念と天の思想的位置」(筑波大学『哲学・思想学系論集』昭和五〇年度)の所説に従うものである。

(12) 「志」はもと「心」に作る。久保愛増注によって改める。

(13) 「苟」はもと「敬」に作る。王先謙『荀子集解』所引俞樾説によって改める。下も同じ。なお、「苟」について、俞樾は、「苟」は「亟」と同じとし、『爾雅』釈詁の「亟は疾なり」の説を採る。小論もこれに従う。

(14) 王先謙『荀子集解』所引。

(15) 池田氏前掲書四〇二頁。

(16) 池田氏前掲書三八七・三八八頁。

(17) 王先謙『荀子集解』所引。

(18) この見方は、王天海『荀子校釈』下(二〇〇五年二月、上海古籍)の「天行有常」に関する注に従うものである。

(19) 唐の楊倞は「之に応ずるに治を以てすれば、則ち吉、之に応ずるに乱を以てすれば、則ち凶」の下に「吉凶由人、天非愛堯而惡桀也」と注しているが、天論篇の冒頭文が述べる所が楊倞の注の通り『春秋左氏伝』僖公十六年の「吉凶は人に由る」の思想であること、そしてこの「吉凶は人に由る」の思想は『易』の「積善の家には、必ず余慶有り。積悪の家には、必ず余殃有り」と同じ思想であることについて、筆者は、注(3)に掲げた拙稿「吉凶は人に由る」と荀子の天」で論じた。

(20) 板野長八氏「荀子の天人の分とその後」〔広島大学文学部紀要〕二八・一、一九六八年。同氏著『中国古代の人間観の展開』

(岩波書店、一九七二年) 第6章荀子。

(21) 「敬」もと無し。久保愛増注によつて補う。

(22) 池田氏は注(2)で述べたように、天論篇を荀子が齊にあつたころの成書とするが、そうであれば、「楚王」ではなく、「齊王」を選ぶ方が自然であろう。