中國古代における運命論の統合

——荀子を經て『易傳』へ——

舘野正美

一

中國古代の思想界において、「運命」の問題は、ひろく活發に論議されていた。

この「運命論」には、大きく分けて二つの流れがあった。ひとつは、孔子・孟子・墨子らの織りなす思想的系譜である。彼等は運命の問題を、あくまでも理性的思惟の次元で論議し解決してゆこうとする。すなわち、孔子は、一方で德と福の一致を定命論（determinism）的に信じながらも、他方、人力ではいかんともしがたい宿命論（fatalism）的現實に惱み、遂に、運命の問題については口を閉ざすという判斷中止の英斷に至る。ところが、孟子と墨子は、それぞれ獨自の〈天〉を立て、それを論據にそれぞれ獨自の運命論を主張したのである。(1)

また一方には、一種の宗教的瞑想體驗を通じて運命の拘束を離れ、眞に自由な境地を切り開くことを主張する人々がいる。屈原や莊子である。屈原は宗教儀禮的——シャーマニズムの——方法によって天界に飛翔し、遙かに日常的世界を運命もろとも超克しようとしたが果たせず、失意のうちに汨羅の淵に身を投ずる。莊子は屈原のこのような試みを、むしろ〈心齋〉とか〈坐忘〉と呼ばれる瞑想的方法によって成功させた。ところが、莊子の後學達は、莊子のこの體驗的境地を、ただ單に惠子流の理窟だけで、まったく皮相に理解したのであった。(2)

かくして、中國古代における運命論は、二つの流れを形成して論議されていた。ところが、戰國時代の末期に至ると、

思想界全體に統合の氣運が見えはじめた。運命論についても、それまでの考え方を一手に統合する、あらたな運命論が要請されるようになる。この動向は、まず荀子の定命論的な理論體系によって基礎づけられ、更に〈樂天知命〉という『易』「繫辭上傳」の命題において頂點に達すると思われる。

以下、このように、荀子を經て『易傳』において統合された、戰國末以降の運命論の樣相を概觀してみたい。

二

荀子は戰國時代の最末期に、「稷下の學」と呼ばれる多くの優れた學者達が集まる齊の國に遊學し、また屈原や莊子らの思想が傳わる楚の國においても蘭陵令として活躍したといわれる[3]。まさに思想の統合に先鞭をつけるにふさわしい人物であると思われる。

その荀子の哲學的思惟の大きな特徵は、それがきわめて理論的な思惟によって一貫されているということである。すなわち、荀子はまずこの日常的世界において生成消滅する數多くの現象を限なく列擧し、それを科學的に分析して、そこに普遍的な根本原理を抽象する。それは、後に論證する通り、定命論的な理論體系である。荀子はその根本原理を〈禮〉と呼び、それに從ってこの全世界を秩序づけ體系化して〈正理平治〉(『荀子』「性惡篇」)[4]の理念を實現しようとするのである。

以下、まずその理性的思惟における「列擧・分析」の例を二つ擧げてみたい。

以善先人者、謂之教、以善和人者、謂之順、……治氣養心之術、血氣剛強、則柔之以調和、知慮漸深、則一之以易良、……凡治氣養心之術、莫徑由禮、莫要得師、莫神一好、(「修身篇」)

形體色理以目異、聲音清濁調竽奇聲以耳異、甘苦鹹淡辛酸奇味以口異、香臭芬鬱腥臊洒酸奇臭以鼻異、疾養滄熱滑鈹輕重以形體異、說故喜怒哀樂愛惡欲以心異、心有徵知、徵知則緣耳而知聲可也、緣目而知形可也、然而徵知、必將待天官之當簿其類、然後可也、(「正名篇」)

右は、いずれも荀子の「列擧・分析」の例である。人間の性格を〈教〉〈順〉等と列擧・分析し、それにもとづいた〈治氣養心の術〉を述べ、又、人間の認識器官として〈目〉〈耳〉等を擧げ、更にそのはたらきのカテゴリーを詳細に述べたてる。そして、いずれの場合にも、最後には〈禮〉〈師〉

そして〈心〉の〈徵知〉といった次元の高い觀念によって、これらの多様な現象を秩序づけ體系化してゆくのである。

荀子のこのような考え方は、荀子自身の、

聖人積思慮、習僞故、以生禮義、而起法度、（「性惡篇」）

という、きわめて冷靜な理性的思惟の所産であると考えられる。

かくして荀子は、終始その理性的思惟を貫き、たとえば、

得衆動天、美意延年、誠信如神、夸誕逐魂、（「致士篇」）

と、〈得衆〉〈美意〉等の人間的行爲を前件たる原因として、そこから〈動天〉〈延年〉等の、いささか人間的行爲（能力）の限界を越え出てしまった結果さえも後件として理論的に主張する一箇の理論的完全主義者[5]だったのである。

さて、このような考え方を執る荀子が、この日常的世界における人爲的事件・自然現象すべてのあり方を、法則的に一貫した、秩序だった體系として認識するのも、きわめて當然のことであったと考えられる。すなわち、荀子は、

物類之起、必有所始、榮辱之來、必象其德、肉腐出蟲、魚枯生蠹、怠慢忘身、禍災乃作、……積土成山、風雨興焉、積水成淵、蛟龍生焉、積善成德、而神明自得、聖心備焉、……無冥冥之志者、無昭昭之明、無惛惛之事者、無赫赫之功、……故君子結於一也、（「勸學篇」）

と言い、また、

以類行雜、以一行萬、始則終、終則始、若環之無端也、……天地者生之始也、禮義者治之始也、君子者禮義之始也、……君臣父子兄弟夫婦、始則終、終則始、與天地同理、與萬世同久、夫是之謂大本、故喪祭朝聘師旅一也、貴賤殺生與奪一也、……（「王制篇」）

等と、この日常的世界におけるすべての現象を、人爲的、自然的なるを問わず、それぞれに固有の原因—結果の無限に循環して生成消滅を繰り返す連鎖的形態において認識するのである。つまり、荀子においては、〈物類〉〈積土〉〈天地〉という自然現象も、〈榮辱〉〈積善〉〈君子〉という人間的事象も、日常的世界において、まったく等價の現象であり、これらの現象すべてが、〈始終〉〈終始〉という一貫した原因—結果の循環的連鎖の形態を取って無限に生成消滅を繰り返すとされるのである。

さればこそ、

觀國之治亂臧否、至於彊易而端已見矣、……觀國之强弱貧富有徵、（「富國篇」）

と、一見して國狀を知ることが可能だと主張し、かつまた、

順其類者、謂之福、逆其類者、謂之禍、（「天論篇」）

と、人の〈禍〉〈福〉までをも理論的に割り切って定義づけるのである。

ところで、荀子のこのような理性的思惟こそ、實際のところ、日常的世界の現象すべてを、原因―結果の因果的連鎖の形態において認識する、いわゆる「定命論」の考え方であると思われる。すなわち、荀子は、

天行有常、不爲堯存、不爲桀亡、應之以治則吉、應之以亂則凶、彊本而節用、則天不能貧、養備而動時、則天不能病、脩道而不貳、則天不能禍、（「天論篇」）

と、〈天〉の運行に恒常普遍の法則性を見出す。その法則性とは、〈日月星辰の環歷〉（「天論篇」）とか〈春夏に繁啓蕃長し、秋冬に畜積收藏する〉（同前）といった、いわば「自然法則」である。つまり、荀子は一箇の自然現象としての〈天行〉を理論的に分析し、ひとつの法則として認識する。そして、その〈天行〉の法則を應用し、おのが〈道〉にこれ努めれば、必ず〈吉〉なる結果が得られる、というのである。(6)

とはいえ、それは墨子の定命論的思惟のごとく、一種の人格神的存在としての〈天〉が、人間の行爲の善惡によって、それにふさわしい結果をもたらす、というのでは決してない。既にいささか觸れ、更にまた、

星隊木鳴、國人皆恐曰是何也、曰無何也、是天地之變、陰陽之化、物之罕至者也、怪之可也、而畏之非也、（「天論篇」）

と言われる通り、荀子における〈天〉とは、自然現象以外の何物でもないからである。まさに、

君子……其於天地萬物也、不務說其所以然、而致善用其材、（「君道篇」）

とある通り、荀子における〈天〉は、〈地〉や〈萬物〉と並んで、〈君子〉たる人間が、それを應用して治世をなすべき〈材〉にすぎない。さればこそ、荀子は、

天地生之、聖人成之、（「富國篇」）

制天命而用之、（「天論篇」）

とまで言い切るのである。

三

ところで、荀子はこの定命論的思惟を、

將原先王本仁義、則禮正其經緯蹊徑也、（「勸學篇」）

とか、あるいは、

君子……推禮義之統、分是非之分、總天下之要、治海内

之衆、若使一人、（「不苟篇」）

等と言われる〈禮〉あるいは〈禮義〉という語彙によって表象する。

言うまでもなく、荀子のいわゆる〈禮〉も、本來は、

國無禮則不正、禮之所以正國也、譬之猶衡之於輕重也、猶繩墨之於曲直也、猶規矩之於方圓也、（「王覇篇」）

とか、あるいは、

禮起於何也、曰人生而有欲、欲而不得、則不能無求、求而無度量分界、則不能不爭、爭則亂、亂則窮、先王惡其亂也、故制禮義以分之、以養人之欲、給人之求、使欲必不窮乎物、物必不屈於欲、兩者相持而長、是禮之所起也、故禮者養也、……禮者人道之極也、（「禮論篇」）

等と言われる通り、〈度量分界〉を〈分〉かち、人欲を〈養〉い、需要と供給のバランスを保って國家を治めるための慣習的規範を表象する語彙であった。この點において、荀子のいわゆる〈禮〉も、治國平天下――荀子のいわゆる〈正理平治〉（前出）――を要請する儒家的理念の埒内にある觀念ではあった(7)。

しかしながら、荀子自身が、この〈禮〉について、

禮者治辨之極也、强國之本也、威行之道也、功名之總也、王公由之所以得天下也、不由所以隕社稷也、……由其道則行、不由其道則廢、（「議兵篇」）

と言い、更に、

在天者莫明於日月、在地者莫明於水火、……在人者莫明於禮義、故日月不高、則光暉不赫、水火不積、則暉潤不博、……禮義不加於國家、則功名不白、故人之命在天、國之命在禮、君人者、隆禮尊賢而王、重法愛民而覇、好利多詐而危、權謀傾覆幽險而盡亡矣、（「天論篇」）

凡禮始乎悦、成乎文、終乎悦校、故至備、情文俱盡、……天地以合、日月以明、四時以序、星辰以行、江河以流、萬物以昌、好惡以節、喜怒以當、以爲下則順、以爲上則明、萬物變而不亂、貳之則喪也、禮豈不至矣哉、（「禮論篇」）

と、〈治辨〉〈功名〉〈天地〉〈水火〉、そして〈萬物〉等の自然物・人爲現象のすべてを全く同一の次元で列擧し、それらすべてを總括する根本原理としてこの〈禮〉を擧げていること(8)からも分かるように、この〈禮〉こそ、單なる慣習的規範を超えて、荀子の定命論的思惟の體系全體の中核をなす根本原理を表象する語彙であったと思われるのである。特に「天論篇」の〈人之命在天、國之命在禮〉という一句は、個人と

しての〈人〉と、その集合としての〈國〉とを定命論的法則として支配する〈天〉の〈禮〉こそが、我々の生命であり運命であるという荀子の考え方、言い換えれば、荀子の定命論的思惟の體系の要(かなめ)をなす〈禮〉という語彙の意義、を象徴的に記述する一句であると思われる。

以上のように、荀子の定命論的思惟は、〈禮〉を根本原理とする理路整然たる理論體系であった。從って、それは定命論的禮理論と呼ばれうるものであると思われるのである。

四

かくして荀子は、みずからの定命論的禮理論に絶對の自信を持ち、

自知者不怨人、知命者不怨天、(「榮辱篇」)

怨人者窮、怨天者無識、(「法行篇」)

とまで斷言し、かつ、齊の桓公が覇者となったのも、秦が孝公から昭王までの四代にわたって天下に勝利を得ているのも、決して〈幸〉――偶然の幸運――ではなく〈數〉――理の當然――である[9]、と主張するのである。彼は、みずから見出し、〈禮〉という語彙によって集約し體系づけた、〈天〉の定命論的法則に全幅の信頼を寄せていたのである。

とはいえ、法則とは、本來、現象の蓋然性の命題化にすぎず、必ずいくばくかの例外を伴う。しかも荀子は、現象をありのままに記述するという科學的態度を貫く理論家であったがゆえに、この〈天〉の定命論的法則が實現しない例外的な事態をも認めざるを得ず、

仁義德行、常安之術也、然而未必不危也、汙慢突盜、常危之術也、然而未必不安也、(「榮辱篇」)

士君子之所能不能爲、君子能爲可貴、不能使人必貴己、能爲可信、不能使人必信己、能爲可用、不能使人必用己、(「非十二子篇」)

と、すなわち、〈仁義德行〉を積んだからといって、必ずしも安泰であるとは限らず、また〈汙慢突盜〉を行なったからといって、必ずしも危害にあうとは限らない、とか、あるいは又、みずから人に〈貴(たっと)〉ばれ、〈信〉ぜられ、〈用〉いられるべく努力をすることそれ自體は可能であっても、そうすることによって、必ずしも自分が他人に〈貴(たっと)〉ばれ、〈信〉ぜられ、〈用〉いられるようになるとは限らない、という、荀子にとってはきわめて不本意な現實を記述し、遂に、

節遇謂之命、(「正名篇」)

と、人力の遠く及ばない宿命的な邂逅――〈節遇〉[10]――を

〈命〉として認識するのやむなきに至るのである。つまり、荀子自身は、この日常的世界における宿命的事態をも、體驗的に十分理解してはいたのである。それにもかかわらず、彼の理性的思惟は定命論的禮理論を要請してやまない。荀子は、理論と現實の板挟みに合っていたのである。

それでは、荀子はこの問題に對して、一體いかなる解決を試みたのであろうか。既に見た通り、荀子はあくまでも理性的思惟を貫き通す理論家であった。このような荀子の執るべき唯一の道は、この宿命の問題に對する、

君子敬其在己者、而不慕其在天者、（「天論篇」）

という、一種の判斷中止の態度しかないであろう。(11) すなわち、荀子は〈在天者〉――人知・人力を超えた〈天〉に主宰される宿命的事態――を無視するのである。

要するに、荀子は宿命論的意味における〈天〉を敢えて無視し、それをおのが理論體系から排除し、自然現象としての〈天〉の定命論的法則が實現している蓋然性の範圍内で、きわめて整合的な定命論的禮理論を主張するのである。それ故、その理論が實現されない場合は、既に引いた「非十二子篇」〈不能使人必用己〉に續けて、

故君子恥不脩、不恥見汙、恥不信、不恥不見信、恥不能、不恥不見用、

と言うがごとく、みずからの正しい行爲・心構えにこれ努め、不合理な宿命に耐えるか、あるいは、同じく前引「榮辱篇」〈然而未必不安也〉に續けて、

故君子道其常、而小人道其怪、

と言うように、ひたすら通常に生起しうる理論的現象に〈道〉って、善い結果を待つしかないのである。ここに「定命論者」荀子の限界が、きわめて明確に看取しうるものであると考えられる。

以上のように、荀子は宿命の問題を敢えて不問に付し、結果的に未解決のまま取り殘した。そのために彼は、宿命論的な〈天〉の攝理を信じ、ひたすら「人事を盡くして天命を俟つ」という態度を執り續けた孟子の宿命論的信念については、一言も言及しない。全く無視するのである。又、運命のみならず、この日常的世界におけるあらゆる束縛を、一種の瞑想體驗によって超克し、眞に自由な「萬物齊同」の境地を、みずから體現した莊子についても、荀子は、

莊子蔽於天而不知人、（「解蔽篇」）

と、あくまでも理論的に、理性的思惟の次元から批評するに留まり、莊子の體驗的境地そのものについては全く論及する

こともない。

このように、いささか不備な點を殘しながらも、荀子はこの定命論的禮理論によって、それ以前の孔子や墨子らの運命論を理論的に統合することには成功していると思われる。すなわち、荀子のこの理論は、〈天〉に對して深い畏敬の念を持ちつつ、その〈天〉の降す〈命〉については一切を判斷中止に付した孔子[12]の考え方や、〈天〉を一種の宗教的至上神のように見做し、その〈天〉の支配のもとに、善因善果・惡因惡果の應報が寸分の誤差もなく實現されるという墨子の宗教的定命論をも、儒家的德治主義の傳統の上に立ちつつ理論的に統合するものであると考えられるのである。

五

以上のように、荀子は戰國末期にあって、その定命論的禮理論によって、それまでの運命論全體の統合に先鞭をつけたのではあった。しかし、既に見た通り、荀子も時に宿命の壁に苛まれ、結局この壁を打ち破ることができないまま、敢えてこれを不問に付すという判斷中止の態度を執ったのである。

このような荀子その人の、いわば「本音」とでも言うべき記述が、荀子自身の發言とは限らないまでも、その後學達によって、『荀子』書中に、

> 嗟我何人、獨不遇時、當亂世、欲衷對、言不從、恐爲子胥身離凶、進諫不聽、剄而獨鹿、棄之江、(「成相篇」)
>
> ……比干見剖、孔子拘匡、昭昭乎其知之明也、郁郁乎其遇時之不祥也、拂乎其欲禮義之大行也、闇乎天下之晦盲也、皓天不復、憂無疆也、千歲必反、古之常也、弟子勉學、天不忘也、聖人共手、時幾將矣、(「賦篇」)

等と散見する。更にまた、その後學達に、

> 孫卿迫於亂世、鰌於嚴刑、上無賢主、下遇暴秦、禮義不行、教化不成、仁者絀約、天下冥冥、行全刺之、諸侯大傾、當是時也、知者不得慮、能者不得治、賢者不得使、故君上蔽而無覩、賢人距而不受、然則孫卿懷將聖之心、蒙佯狂之色、視天下以愚、……孫卿不遇時也、(「堯問篇」)

と述懐される荀子は、一方で、當時の運命論全體の統合に先鞭をつけた大思想家であると同時に、戰國末期という時代の大渦に巻き込まれ、〈時に遇わざる〉みずからの宿命を痛感しつつ、おのが理論を貫いた孤獨の理論家でもあったのである。

このように、荀子は中國古代の運命論全體の流れにあって、その理論的な面での功績は大きいが、遂に宿命の壁を打ち破ることはできなかった。それは、荀子があまりにも理性的思惟を貫きすぎ、屈原や莊子らが行なった宗教的實踐に目を向けなかったからであると思われる。このような點をも網羅し、宿命の問題にも解答しうる運命論を説くのが『易傳』であり、この『易傳』の運命論こそ、眞の意味で、戰國末期の運命論を一手に統合するものであると考えられる。とはいえ、その『易傳』の運命論も、理論的には荀子の考え方を基礎に展開されたものであり、從って、この點において荀子の功績は、やはり重大なものであったと思われるのである。

六

『易傳』の思想は、戰國末期から秦漢にかけて[13]、それまでの運命論を一手に統合した。それは、理論的には荀子の定命論的思惟を踏襲しつつ、一種の瞑想體驗に基づく占斷によって、本來、人知の及ぶべからざる宿命を察知し、これを樂しむ境地を主張する。以下に、まず荀子流の定命論的理論を根幹とする『易傳』の運命論の理論構造を概觀する。すなわち、『易傳』においては、

天地之道、恒久而不已也、……終則有始也、……觀其所恒、而天地萬物之情可見矣、（『易』[14]「恒、彖傳」）

日中則昃、月盈則食、天地盈虛、與時消息、（「豐、彖傳」）

同聲相應、同氣相求、水流濕、火就燥、雲從龍、風從虎、聖人作而萬物覩、本乎天者親上、本乎地者親下、則各從其類也、（「文言傳」）

仰以觀於天文、俯以察於地理、是故知幽明之故、原始反終、故知死生之說、精氣爲物、遊魂爲變、是故知鬼神之情狀、（「繫辭上傳」）

日往則月來、月往則日來、日月相推而明生焉、寒往則暑來、暑往則寒來、寒暑相推而歲成焉、……（「繫辭下傳」）

等と、この日常的世界の全ての現象について理論的分析を加え、そこに普遍的な根本原理を抽象する。そして、

時止則止、時行則行、動靜不失其時、其道光明、（「艮、彖傳」）

知至至之、可與幾也、知終終之、可與存義也、……因其時而惕、雖危无咎矣、（「文言傳」）

と、その根本原理に從って、人爲・自然を問わず、全世界のあり方を體系的に秩序づけてゆこうとするのである。すなわ

ち、これらにいわゆる〈時〉とは、經驗世界の、ある一時點において限定され表象された一様相である。〈止〉まるべき〈時〉・〈行〉くべき〈時〉・〈至〉るべき〈時〉・〈終〉えるべき〈時〉等を理論的に分析し、その〈時〉に應じて、おのが行爲を決定する。たとえ、いまその〈時〉が自分にとって不利なものであろうとも、全世界の可能的な諸相は、つまるところ六十四通りしかなく、

易與天地準、故能彌綸天地之道、（「繫辭上傳」）

易之爲書也、廣大悉備、（「繫辭下傳」）

と言われる通り、全て我が掌中にあるも同然なのであるから、ただ慌てることはなく、

君子藏器於身、待時而動、何不利之有、（「繫辭下傳」）

と冷靜に〈時を待〉てばよいのである。

『易傳』のこのような考え方は、

君子安而不忘危、存而不忘亡、（「繫辭下傳」）

という、きわめて冷靜な理性的思惟によって貫かれている。それは荀子の定命論的思惟を理論的根幹とし、そこに『易傳』獨自の六十四卦の認識論を加味して、理論的整合性を高めたものであり、その結果、

積善之家、必有餘慶、積不善之家、必有餘殃、（「文言傳」）

と、大膽に善因善果・惡因惡果の完全な應報を主張するに至るのである。

以上が『易傳』における運命論の理論體系であると考えられる。それによって荀子の定命論が、より整合性を高めたことは事實であろう。しかし、それにしても、『易傳』の運命論には、單なる理論を超えて、更にその奥に、宿命の實踐的克服の主張があると思われる。すなわち、『易傳』の運命論は、理論的には、荀子の定命論を繼承・發展させ、更に、荀子が敢えて不問に付した宿命の問題に對して、瞑想體驗によってもたらされる一種の神祕的直觀——いわゆる「占斷」——によって宿命を察知し、これを樂しむ境地を主張するのである。以下、この點について、更に論及してゆきたい。

七

ひとつの思想的理念として見た場合、宿命論の持つ最大の問題點は、それがいかなる形態を取ろうとも、その內容を理論的に論證しえないということであると考えられる。[15] 宿命というものが、人知・人力の遠く及ばない、いわば「超越的な力」だからである。『易傳』は、その超越的な力の具現を、

あらかじめ占斷によって察知することを主張する。しかし、それは〈言〉による説明を拒絶する。

書不盡言、言不盡意、（「繫辭上傳」）

それは、易の占斷というものが、

極數知來之謂占、……陰陽不測之謂神、（「繫辭上傳」）

知變化之道者、其知神之所爲乎、（同前）

と言われる通り、〈神〉的次元に屬する〈知〉を要するからである。

ではその〈神〉的次元に屬する〈知〉とは、實際にいかなる知覺なのであろうか。このことについて、『易傳』には明確な記述が見當らない。それが〈言〉の屆かない神祕的次元に屬するものであるゆえんではあろう。とはいえ、

夫易開物成務、冒天下之道、……是故聖人以通天下之志、以定天下之業、以斷天下之疑、是故蓍之德、圓而神、卦之德、方以知、六爻之義、易以貢、聖人以此洗心、退藏於密、吉凶與民同患、神以知來、知以藏往、其孰能與此哉、古之聰明叡知、神武而不殺者夫、是以明於天之道、而察於民之故、是興神物以前民用、聖人以此齊戒、以神明其德夫、（「繫辭上傳」）

という記述によれば、その知覺が、一種の瞑想體驗を通じてもたらされる神祕的直觀であったものと思われる。[16] そうであればこそ、

君子將有爲也、將有行也、問焉而以言、其受命也如嚮、……遂知來物、非天下之至精、其孰能與於此、（「繫辭上傳」）

と言われるのである。

かくして、『易傳』の宿命論は、理論的に論證されることはなく、むしろ體驗的に提唱された。おのが宿命を體驗的に先取りして、それに順應する。理性的思惟よりも、むしろ現實的體驗を重んずる中國哲學の一典型であると言えよう。言うまでもなく、そこには理性的におのが運命を先取りして、これに順應しようとした荀子の定命論的思惟の影響が見られはする。しかし、『易傳』は理性的思惟の次元を超えた宿命としての運命を體驗的に察知してこれに順應することを主張する。たとえば、瞑想的體驗によってもたらされる神祕的直觀を通じて、「否」の九四を得たとする。その爻辭は、

有命无咎、疇離祉、

である。この〈有命无咎〉を、その「小象」は、

有命无咎、志行也、

と解する。[17] 宿命的な天命を得て、〈志〉が遂げられる、と言

うのである。又、たとえば、「无妄、彖傳」には、

大亨以正、天之命也、

と、〈大亨以正〉という世界の一様相を〈天之命〉であると宿命論的に解釋している。

そして、このような宿命に、

大有、其德剛健而文明、應乎天而時行、（「大有、彖傳」）

用大牲吉、利有攸往、順天命也、（「萃、彖傳」）

中孚以利貞、乃應乎天也、（「中孚、彖傳」）

等と順應することこそ、『易傳』の主張する運命論の本領であると考えられる。そうであればこそ、

險以說、困而不失其所亨、其唯君子乎、（「困、彖傳」）

と、宿命の壁にもたじろがない餘裕を持ち、その上で、

樂天知命、故不憂、（「繫辭上傳」）

と、おのが宿命たる〈天命〉を知って、これを樂しむ境地に至ることができるのである。

八

以上のように、『易傳』の運命論は、荀子の定命論を踏襲し、更にまた瞑想體驗を通じて獲得された神祕的直觀によって宿命の問題にも獨自の解答を打ち出した。この點において、『易傳』の運命論は、荀子が不問に付したまま取り殘した孟子の宿命論を統合し、更に莊子の運命克服の實踐をも、儒家的な立場から統合することに成功したと言えると思うのである。

すなわち、孟子は宿命論的な〈天〉の攝理を信じ、ひたすら「人事を盡くして天命を俟つ」という態度を守ったが、彼は遂にその主張そのものを理論的に論證しなかった。それは、先にも觸れた通り、宿命という「力」そのものが、我々人間の理性的思惟の次元を遙かに超え、ことばによる說明を拒絕するものだからであると思われる。しかし、『易傳』は、この宿命を瞑想體驗によってもたらされる神祕的直觀によって察知することを、すなわち、方法はどうあれ、この宿命を理性的思惟の「知」の次元に引き戻した上で、その宿命に順應することを理論的に主張する。こうして『易傳』の運命論は、孟子の信仰にも似た宿命論をも體系的に統合することに成功したものであると考えられる。

そして又、これも既に觸れた通り、莊子は瞑想體驗を通じて眞に自由な境地を切り開き、そこに逍遙することによって運命（をも含めた、日常的世界の束縛すべて）を一擧に超克した。それは、個人的な悟りの境地としては卓越したもので

あると言えようが、しかしながら、儒家的德治主義の考え方には全くそぐわない。個人的な悟りの境地だけでは、決して治國平天下は實現されえないからである。そこで『易傳』では、瞑想體驗は、もっぱら宿命を察知するための神祕的直觀をもたらす方法としての地位を與えられる。そして、その神祕的直觀によって察知された宿命を、理性的思惟の次元において定命論的に應用し、儒家のいわゆる「治國平天下」の理念を實現しようとするのである。すなわち、六十四卦すべてに亘って、その「大象」の後半が、それぞれの卦について、〈君子以……〉と道義的解釋をほどこし、又、たとえば、

觀天之神道而四時不忒、聖人以神道設教、而天下服矣、（「觀、彖傳」）

家人、女正位乎內、男正位乎外、男女正、天地之大義也、……父父子子兄兄弟弟夫夫婦婦、而家道正、正家而天下定矣、（「家人、彖傳」）

等と言われるのは、『易傳』のこのような儒家的立場を明確に物語るものであると考えられる。

九

かくして、戰國末期において二つの流れを形成して展開されていた運命論の系譜は、荀子を經て『易傳』において、儒家的な立場から全體的に統合されるに至ったと考えられるのである。但し、『易傳』の運命論にも問題點はある。それは、そこにおける宿命の扱い方である。『易傳』においては、なるほど、宿命は神祕的直觀によって察知され、それに順應するというかたちで處理されてはいる。しかし、それはあくまでも宿命に順應するだけであり、受身の態度である。それは決して、かつての莊子のように、みずから宿命を克服するものではない。

『易傳』の主張のこのような限界は、言うまでもなく、『易傳』の主旨が、あくまでも儒家的德治主義の立場から、治國平天下の理念を實現しようとすることに在るところに起因すると考えられる。それは『易傳』という書物の性質上、やむを得ない必然の事態ではあろう。しかし、このような限界の中で、更に宿命を克服しようと試みたならば、一體どうであろうか。このような試みは、結果的に、あらたなる「運命の人」を生み出す。特に名を擧げれば、司馬遷や王充らである。彼等はいずれも、この『易傳』の運命論の影響を受けつつ、漢代の天人合一思想や道家思想をも取り入れて、この宿命との對決を試みる。彼等の苦闘については、更に稿をあ

らためて追究してみたい。

註

（1）この點については、拙稿「中國古代における運命論の系譜――〈天〉・〈命〉・〈天命〉等の語彙をめぐる論議の流れ――」（『東方學』、第六十六輯）を參看。

（2）この點については、拙稿「中國古代における「運命」の超克」（『東方宗教』、第六十四號）を參看。

（3）荀子の事跡については、主に『史記』「孟子荀卿列傳」を直接的資料とする。但し、その記述の詳細については、羅根澤「荀卿遊歷考」（『古史辨』、第四册）、梁啓超「荀卿及荀子」（同前書）、遊國恩「荀卿考」（同前書）、錢穆「荀卿攷」（同前書）、更に楊筠如『荀子研究』（民國三〇年、商務印書館）、重澤俊郎氏「荀況研究」（『周漢思想研究』、昭和一八年、弘文堂書房）、藤井專英氏『荀子思想論考』（一九六一年、書籍文物流通會）等を參看。

（4）思想的資料としての『荀子』書についての問題點は古典文獻の常として、その記述が荀子本人のものであるか、あるいはその後學達のものであるかという點である。

とはいえ、『荀子』書は、荀子の思想によって、ほぼ全體的に覆われており、そこに荀子本來の思想を追究することは、十分に可能なことと思われる。この點については、梁啓超の前揭論文、楊筠の前揭書、更に張西堂「荀子勸學篇寃詞」（『古史辨』、第六册）、童書業「荀子思想研究」（『先秦七子思想研究』、一九八二年、齊魯書社）、木村英一氏「荀子三十二篇の構成」（『支那學』、八―一）、重澤氏前揭論文、藤井氏前揭書等を參看。

尙、『荀子』からの引用は、これより以下、その篇名のみを記す。

（5）荀子のこの「理論的完全主義者」の態度は、たとえば、「堯舜は天下無双の至尊の聖人であるから、彼等が禪讓したといわれるのは誤りである」として、あらゆる方面から反證を擧げ（「正論篇」）たり、宋子や墨子や法家の理論に徹底的に反論し（同前篇、又、「禮論篇」、「解蔽篇」等）たり、あるいは又、天下に肩を並べる者としてない〈天子〉には〈妻〉はいないと主張し（「君子篇」）たりする荀子の發言において、きわめて典型的に看取されると思われるのである。

（6）この點については、注（1）拙稿を參看。

（7）儒家思想中における荀子の〈禮〉の意義については、陳飛龍『孔孟荀禮學之研究』（民國七一年、文史哲出版社）を參看。

（8）かくして荀子の〈禮〉は、單に道德的規範のみならず、自然現象としての〈天〉の法則をも表象する語彙であった。この點において、荀子の禮理論の特色が看取されることは言う

までもなかろう。

尙、この點については、陳大齊『荀子學說』（民國四三年、中華文化出版事業委員會）を參看。

（9）齊の桓公については、「仲尼篇」に、

夫齊桓公、有天下之大節焉、夫孰能亡之、……其覇也宜哉、非幸也、數也、

とある。

又、秦の四代にわたる勝利については、「議兵篇」と「强國篇」に、それぞれ詳細にその事由を列擧・分析して、いずれも最後に〈故四世有勝、非幸也、數也〉と結んでいる。

（10）〈節遇〉について。久保愛は、王先謙の〈節猶適也〉という解釋を引き、更に『孟子』「萬章上篇」の〈莫之致而至者、命也〉という一句を引いて、荀子のこの〈節遇〉が〈命〉である、という命題を宿命論的に解釋している（『荀子增注』、卷十六）。

的確な解釋であると思われる。

（11）この點については、森三樹三郎氏『上古より漢代に至る性命觀の展開』（昭和四六年、創文社、第六章）を參看。

（12）荀子にもこれに似た判斷中止の態度があった。但し、荀子の場合は、おのが定命論的禮理論の體系を前面に押し出した結果、宿命論的內容を持つ〈天〉の觀念を排除するに至ったのであり、〈天〉を畏敬の對象としつつ、〈天〉が降す〈命〉については、定命論・宿命論を問わず、一切の發言を控えるという態度を守った孔子の考え方とは、大きな差違があると考えられる。

この點について、そして又、以下の孟子や墨子らの運命論については、注（1）拙稿を參看。

（13）『易傳』の思想は、ほぼ戰國末期から秦漢に至るものであると考えられる。この點については、主に武內義雄氏『易と中庸の研究』（『武內義雄全集』、第三卷、昭和五三年、角川書店）、本田濟氏『易學』（昭和三五年、平樂寺書店）、山下靜雄氏「十翼の成立に關する研究」（『日本中國學會報』、五）等を參看。

（14）以下、『易』からの引用は、その傳名のみを記す。

（15）事實、孟子も莊子も、その宿命論に對する考え方については、一言の解說をも付していない。特に莊子の場合は、その記述に論理的な飛躍があるとさえ思われるほどである。

この點に關して、孟子については、注（1）拙稿を、又、莊子については、注（2）拙稿を、それぞれ參看。

（16）この點については、Jung, C. G., Foreword to the I Ching in "The I Ching or Book of Changes", 1950, Bollingen Foundation Inc. Princeton）、井筒俊彥氏『意識と本質』昭和五八年、岩波書店、第九章）等を參看。

右は、いずれも中國哲學の專著ではなく、全體的に見れ

ば、いささか問題點もあるとは思われるが、『易』の存在世界が、瞑想體驗に裏付けられた、ユングのいわゆる「元型」(Archetyps)的體系であるという指摘は、きわめて重要なものであると思われる。

尙、この點については、更に、Schroeder, J. L., I Ching: The Book of Transformation (unpublished paper, 1982)、および、山口久和氏「C・G・ユングと易經——共時性(Syncronizität)をめぐる比較思想的考察——」(『東方宗教』、第六〇號)を參看。

(17) この〈命〉を宿命的天命と解することについては、朱子の命、謂天命、(『周易本義』)という指摘による。