

# 命定論に見出す希望

——六朝期の命定論考察を通じて——

亀田 勝見

## はじめに

中国では、古来より人が抗いようのない運命の存在を語ることがしばしばあった。命定論と呼ばれるこの思想は儒家の思想中に脈々と受け継がれ、後漢の王充という思想家に至って、人は自らの境遇や寿命に対して全く介入できないと考える徹底した立場へと発展する。以後、運命に関する思索は知識人の間に広く行われ、仏教伝来とともに流入した三世応報の理論と衝突するに至り、応報論と命定論とのせめぎ合いが繰り返される。

命定論は説く者によって主張内容や重点が微妙に異なるものの、人の運命は予め定まっており人の行為による改変



が不可能である、という基本認識に違いはない。大同小異の議論とも言えるが、そのような繰り返しがなぜ行われるのであるうか。それは中嶋隆蔵氏がいみじくも指摘するよう、応報思想、特に仏教におけるそれに対する「排外主義の心情に根ざした反発や身近な経験に基づく疑惑」が常に働いたからであろう。逆に、幾度となく命定論が主張されはしても、中国知識人の思考が命定論で一般化するわけでもない。仏教思想の強い影響力は言うまでもなく、「福善禍淫」「積善余慶」<sup>3</sup>、すなわち善悪の行為が禍福を招来すると説く伝統思想が、中国人の思考に深く食い込んでいることなどもその大きな要因として働いているからである。それに加えて、人の行為の意義が全く失われてしまう恐れの内容に存在する考え方を全面的に受け容れることに対して、心理

的抵抗感が人々に強く働いたからでもある。

以前、六朝宋の人士顧覲之の「定命論」について考察したことがある。彼の場合、運命の構造を説き明かすことよりも、従来より問題とされていた人の行為、特に教化の意義を運命支配の世界の中でいかに位置づけるかに論の重点を置いており、興味深い。本論はこれを踏まえ、六朝期に至るまでの一連の命定論における人の行為の意義を幅広く捉え直すことにより、命定論がなぜ執拗に主張され続けるのか、より明確に見極めることを目指す。この問題について、筆者は以前葛洪の命定論と応報論の並存する仙道思想について考察した際、この問題に少しばかり触れたことがあるのだが、改めて正面から取り組むつもりである。また、六朝時代、仏教を受容する以前の思想界においてはいまだ人々を本當に納得させる思想が形成し得ず、仏教思想の到来を待たねばそのような閉塞感の打破は困難だったという説明がなされる場合がある。そのような説明は大いに當を得ていると考えるが、本論では、命定論が六朝思想に生き続け得たその生命力の源を見定めることで、仏教に對抗した旧来の中国伝統思想が、本當に行き詰まったものだったのかを今一度考えてみたい。なおあらかじめ断っておくが、本誌の性格上、読者の便を鑑みて以前論じた内容を必須の前提として再説する煩を取らせて頂く。

## 一 命定論の概観

六朝以前に展開した命定論の構造と歴史的展開に関して、先学による数多くの研究成果が存している。それらに基づき、論の展開上必要な程度の内容を概観してみよう。古代中国において信仰されていた「天」の超越的な力によって、人の理解不能かつ予測不能、制御不能な一生が決定されるとする思考は、命令・使命としての「天命」とともに宿命としての「天命」の觀念を発生させる。命定論の源はここに発しており、その由来は古い。『論語』においても、孔子が弟子の伯牛の病気を嘆いて、

之亡<sup>これな</sup>し、命なるかな。斯<sup>こ</sup>の人に於て斯の疾あるや、斯の人に於て斯の疾あるや。『論語』雍也

と語り、孔子の弟子である子夏（名は商）が、

商、之を聞けり。「死生に命有り、富貴は天に在り」と。

『論語』顔淵

と語る文章などがあり、孔子当時の儒家思想においても、しばしば「天」や「命」を宿命として捉えていたことがよくわかる。孔子が宿命としての「命」を語ったことは、孟子をはじめとする以降の儒家において運命論が保持される契機となった。

これに対して、当時儒家に並ぶほどの影響力を有したと

思われる墨家が、天や鬼神の絶対的な支配力を信じる立場から痛烈に批判を加える。そこには早くも、運命を肯定した際の人間の行為の価値を疑問視する考察が見える。「墨子」非命上篇では、命定論に基づいて社会を統治した場合の弊害を以下のように述べる。

今有命を執る者の言を用ふれば、則ち上は治を聴かず、下は事に従はず。上治を聴かざれば、則ち刑政乱る。

下事に従はざれば、則ち財用足らず。上は以て黍盛酒體を供へ、上帝鬼神を祭祀すること無く、下は以て天下の賢可の士を降殺すること無し。外は以て諸侯の賓客に応待すること無く、内は以て飢に食わせ寒きに衣せ、老弱を將養すること無し。故に命は、上は天に利あらず、中は鬼に利あらず、下は人に利あらず、而して強ひて此れを執る者は、此れ特だ凶言の自りて生ずる所にして、暴人の道なり。

要するに、善行に対する福報、悪行に対する禍報が存在せねば、当時半ば慣習化している社会的倫理道德を維持遂行する原動力が大きく減殺されるため、社会秩序の維持にとって命定論は大きな害悪でしかなく、「暴人の道」と見なされるのである。

これに対する命定論者からの反論は当然ある。以下に引く儒家の言が道德的行為を維持するための行動原理を典型的に表しているよう。

子曰く、「朝に道を聞かば、夕べに死すとも可なり」と。  
〔論語〕里仁

子曰く、「志士仁人は、生を求めて以て仁を害する無く、身を殺して以て仁を成す有り」と。(同衛靈公)  
生も亦た我の欲する所なり。義も亦た我の欲する所なり。二者兼ねるを得可からざれば、生を捨てて義を取るなり。(『孟子』告子上)

道德的欲求を強く身に宿し、徳を自らに保つことそのものが喜びと感じられるならば、他に動機を見出す必要なくして、自ずから倫理道德は維持向上されるため、社会秩序の行く末を憂慮する必要はなくなる。ここに見える問題は結局、本来人間は常に何らかの見返りを期待しながら己の行動を選び実行していくものなのか、それとも自然とわき起る道德的欲求に強く支配される存在なのか、という人間の本质に対する基本理解の問題に関わってくる。学問修養を第一と考える一部知識人を除く大多数の人間に、道德的欲求が行動心理面で果たしてどれだけ有効に作用するのか、それが命定論をめぐる論争の裏に潜む重要な論点と思われる。

命定論とそれを否定する立場との対立は、儒家と墨家の対立軸が典型的であるが、一方、儒家・墨家から少し遅れて登場した道家思想から導かれる命定論も重要である。道家の思想では、「道」という概念が特に重視される。『老子』

によれば、「道」は万物が生じる根拠としての形而上的存在であるとともに、万物に内在しその存在を規定する根元的原理のようなものでもある。「道」を保全維持することの重要性を次の文章は訴える。

昔の一を得る者は、天は一を得て以て清く、地は一を得て以て寧く、神は一を得て以て靈、谷は一を得て以て盈ち、万物は一を得て以て生じ、侯王は一を得て以て天下の貞と爲る。其の之を致すは一なり。(三九章)ここでは「道」を「一」と言い換えているが、「一」を保つものはその理想的状态にあることを説いている。儒家が提唱する「仁」や「義」などの徳目を、「道」の働きを損なうことさらな作爲として否定するのが、次の文章である。

大道廢れて仁義有り。慧智出でて大偽有り。六親和せずして孝慈有り。国家昏乱れて忠臣有り。(十八章)人は「道」の働きの表す「無為自然」の境地を理想とし、人の側でことさらに行爲をせず、万物の「自然」なる働きの助長すべきだと主張されるに至る。

是を以て聖人は、欲せざるを欲し、得難きの貨を貴ばず、学ばざるを学び、衆人の過つ所を復し、以て万物の自然を輔けて敢えて為さず。(六四章)

『莊子』でも同様の考え方が見えるのに加え、大宗師篇でははつきりと「命」の存在を語る。

死生は命なり。其の夜旦の常有るは天なり。人の与か

るを得ざる所有るは、皆物の情なり。

そのような「道」あるいは「命」によつて規定された世界の流れに因り循う、すなわち自己の分に甘んじ「命」に安んずる態度こそが人間の理想である。ここでは人は自らの意志により行爲をことさらに選択する必要はないし、すべきではない。自らが外界に対して積極的に働きかける意志がない以上、「道」の「自然」なる働きのよつて顕現する世界の動き——それは自己の禍福寿夭をも含む——に身を任せるしかない。これにより、人は「道」の大いなる働きを傷つけず、十全な生を全うできると考えられているからである。これは、個人の身に予測不可能な未来が待っていると同義であり、いわば命定論である。その究極が後の時代、東晋の郭象が著した『莊子』注に現れる。ただ、道家の命定論は、「道」の働きの従うという行爲選択をした上で甘んじて受け容れる運命であり、純粹に命定論とは言い難い。命定論は儒家の中に生き続けて後の時代へ継承される。はじめに述べたように、その徹底が後漢の王充である。彼の著『論衡』は、運命の問題に関する議論を数章にわたつて展開し、それまでの漠然とした運命肯定の姿勢とは異なり、固定された運命の構造を積極的に分析し明確化しようとして試みている。彼の主張を簡単に追つておこう。

凡そ人の遇偶及び累害に遭ふは、皆命に由るなり。死生寿夭の命有り、亦た貴賤貧富の命有り。王公自り庶

人に逮ぶまで、聖賢より下愚に及ぶまで、凡そ首目を有するの類、含血の属、命有らざるは莫し。(命禄)

凡を人の命を受くるや、父母施氣の時に在りて、已に吉凶を得たり。夫れ性と命と異なれば、或るひとは性善にして命凶、或るひとは性悪にして命吉たり。操行の善悪は性なり。禍福吉凶は命なり。或るひとの善を行ふも禍を得るは、是れ性善にして命凶なればなり。或るひとの悪を行ふも福を得るは、是れ性悪にして命吉なればなり。性に自ら善悪有り、命に自ら吉凶有り。

(命義)

人が幸福や災害に遭遇するのは、その人自身の行動や人徳とは無関係である。これは、善人が不幸や短命であった一方、悪人が富み栄え長生きしたという歴史的事例を踏まえた事実と見なされる。人の行動や人徳というのは、善悪の基準に当てはまる問題で、いわば「性」に属する。人の吉凶はその「性」とは異なる範疇、すなわち「命」に属し、この「性」と「命」とは互いに独立しているのだという。人の行為はすべて「性」に働きかけることしかできず、「命」に關与できない。故に、運命を人の後天的努力によつて変改することは不可能である。人によつてそれぞれ異なる運命が存在するのは、個々人が生まれてくる際に父母や天地から授かった先天的な「氣」の違いに由来する。であるから、彼の運命に対する身の処し方は以下のごとくである。

命なれば則ち勉む可からず、時なれば則ち力む可からざれば、知者は之を天に帰するが故に坦蕩恬忽たり。

(命禄)

介入しようのない運命に対しては自らの活動範疇にない心に定めて「坦蕩恬忽」に過ごすのが賢明だと言うのである。天命を肯定する儒家では「樂天知命」の態度が貴ばれるが、王充ではそれが道家的な「無為恬淡」の境地と重ねられている。

王充において、人の行為は「性」に働きかけることしか期待できない。彼は従来の思想に見える数々の「性」説を総覧した上で、人の「性」には善もあり悪もあると結論づける。そして、聖人や極悪の人間を除く「中人」は善悪混在の「性」を有するため、教化の対象であると考ええる。そこに政治や教化の意義が見出されるのではあるが、しかし、命定論を強くかつ明確に主張してはいても、それに相応して人の行為の意義を命定論中のどこに見出せるか積極的に示そうとする意欲はなく、運命の如何に一喜一憂しない、という程度に終わっている。

## 二 六朝命定論の諸相

王充に続く時代、何人もの知識人から命定論が主張される。その主要なものを時代順に見ていこう。三国魏の李康

は「運命論」という文章を著している。<sup>(13)</sup>

夫れ治乱は運なり、窮達は命なり、貴賤は時なり。

運命の構造に関する説明は王充と同様であり、人は運命の中でどのように生きるべきかを説く点についても、

然らば則ち聖人の聖たる所以は、蓋し天を楽しみ命を知るに在り。故に之に遇へども怨まず、之に居れども疑はず。

とのように、伝統的な儒家の対処法に終始する。

三国呉から晋代に生きた唐滂は「命」が天道に属し、人の介入不可能である点を以下のように語る。<sup>(14)</sup>

命相は天に在り、才智は人に由る。人に由れば学びて致す可きも、天に在れば冀ふ可き無し。〔『芸文類聚』

卷二一所引『唐子』〕

ここでは人の介入可能な領域を「才智」と表現しているが、王充の語る「性」に比べると、能力として発現した面を強調していると思われる。

晋の戴逵は「釈疑論」を著し、仏教の三世応報説に対する疑問を当時の名僧慧遠にぶつけた。彼は人それぞれに「分命」なるものが存在し、それによって人の人生は決まっていると考える。さらに、儒教經典に「積善余慶」「福善禍淫」の教えが見えるのは、真実を提示しているのではなく「蓋し勸教に施すのみ」だと言う。つまり、人々に悪を斥け善に向かうよう仕向ける教化のための一手段に過ぎないの

である。「分命」を授かって生きていく人間たちが、何を心の支えにして生きていけばよいのか、という問題には踏み込まないのが残念だが、儒教内部に命定論と応報論が混在している状況を無理なく説明しようと試みる点が特徴的である。

宋の顧覲之は「定命論」において、命定論の中における人の行為や名教による教化の価値あるいは位置づけを明確にしようと試みる。<sup>(15)</sup>彼の命定論では、教化も運命によって導き出される人為の一つと考えられ、人の行為の傾向も運命に支配されている。運命の支配する領域が極めて広いが、聖人や愚人を除く大多数の一般的な人間については「是れ則ち命は教を待ちて全く、運は化を須ちて立つ」もの、つまり教化は運命を全うするために必要不可欠なものだと考えられている。この場合、定められた運命によって終着点は決定済みであるが、教化の如何によってその終着点に到達するかどうかが決まる。教化を行う意義はこの点に見出される。運命に支配された世界の中で、あるべき人の態度については、以下のように述べる。

是を以て通人君子は其の神を閑泰し、其の度を冲緩し、俗を矯めて以て声を延ばさず、世に依りて以て榮を期せず。

やはり儒家に一般的な「楽天知命」の境地が運命に対する対処法として述べられるにとどまる。

梁の劉峻は「弁命論」を著し、王充や李康などの運命論を踏まえて自らの命定論を展開する。<sup>(17)</sup>

命なる者は自ら天の命なり。冥兆に定まり、終然として変ぜず。鬼神も能く預かる莫く、聖哲も謀る能はず。触山の力も以て抗ふ無く、倒日の誠も感ずる能はず。短ければ則ち之を寸陰も緩む可からず、長ければ則ち之を筋漏に急ならしむ可からず。至徳も未だ踰ゆる能はず、上智も免れざる所なり。

劉峻においても、運命は人為ではどうにもならないものであり、「積善余慶」の教えは、戴逵と同じく人々にとつて必要な性の陶冶のために提示される方便と見なされている。<sup>(18)</sup> そのような中で人の生きる意義は、というと、

然らば則ち君子は正に居り道を体し、天を楽しみ命を知り、其の奈何ともする無きを明らめ、其の智力に由らざるを識り、逝けども召さず、来たれども距てず、生くれども喜ばず、死すれども感へず。

というように、やはり前人と同じ立場を繰り返すだけとなる。

北斉の顔之推は「顔氏家訓」という書物を残しているが、<sup>(19)</sup> その勉学篇は学問の重要性を説くことを目的とする。学問の程度と境遇の良し悪しとが相応しない事例から、学問の意義を問い直す質問を設け、それに対して次のように答える。

夫れ命の窮達は、猶ほ金玉木石のごときなり。修むるに学芸を以てすれば、猶ほ彫刻を磨瑩するがごとし。金玉の磨瑩せしは、自ら其の鉱璞を美たらしむるも、木石の段塊は、自ら其の彫刻を醜からしむ。安んぞ木石の彫刻するは、乃ち金玉の鉱璞に勝れりと言う可けんや。有学の貧賤を以て、無学の富貴に比ぶるを得ざるなり。

身の貴れ貧富は「命」によつて規定され、人間の一生を形作る基底素材として最も強い影響力を持つため、学問によつて人間性を磨いてもその基底素材の違いを覆すほどの卓越した地位や名声を得ることは不可能と断じている。つまり、運命の前に学問はいわば無力なのである。ただ、顔之推は学問を不要としているのではない。自らの境遇と学問の有無とが相即不離の関係にあるわけではないと言っているだけである。では学問の目的はどこにあるかと言うと、

夫れ読書学問する所以は、本より心を開き目を明らかにし、行ひに利あらしむるにあるのみ。

と言ひ、世の役にたつ人間になる、士大夫として恥ずかしくない礼儀作法や文学の素養を身につけること、それこそ、知識人が学問を修める必要がある理由である。また、善行を行つて名声を獲得することを奨励する名教の意義について、次のように語る。

勸なり。其の名を立つるを勸むれば、則ち其の実を獲

るなり。且つ一伯夷を勧むれば、千万人清風を立て、一季札を勧むれば、千万人仁風を立つ。……

名教は善を奨励することに目的があり、伯夷や季札という古の偉人をその目標と設定することで後の世の無数の人々が善に向かうこととなる。また、名教にはもう一つの効用について「祖考の嘉名美譽、亦た子孫の冕服牆宇となる」と説明する。つまり美名を獲得した者の子孫に世間的地位や富がもたらされるのである。

北斉の劉晝が著した『劉子』には運命を取り扱う篇が幾つか設けられており、その関心の高さが窺われる。彼の場合同「性」と「命」の領分の異なることを述べ、「命」には介入不可能であることを主張する。

賢に常質有り、遇に常分有り。賢不賢は性なり。遇不遇は命なり。性は人に見はるるが故に賢愚定む可けれども、命は天に在れば則ち否泰は期し難し。命運応に遇たるべくんば、危ふけれども必ずしも禍ならず、愚なれども必ずしも窮まらず。命運不遇なれば、安なれども必ずしも福ならず、賢なれども必ずしも達せず。

(遇不遇)

遇不遇は命なり。賢不賢は性なり。不肖を怨む者は、性に通ぜず、不遇を傷む者は、命を知らざるなり。能く難に臨みて懼れず、貧賤にして憂へざるが如きは、命に達せし者と為す可し。(遇不遇)

儒者の立場から説かれる命定論をここまで挙げているが、神仙思想家である晋の葛洪も命定論者である。彼の教養の基盤は主に儒家思想であるが、そこからは命定論が導かれ、それに対する人のあるべき態度も従来と同様のものが求められる。彼の著した『抱朴子』外篇に言う。

窮と達と、求むる能はず。……通塞に命有り、道正直を貴ぶ。否泰は之を自然に付すれば、津塗何ぞ多く吝るに足らんや。(外篇交際)

抱朴子曰く、連城の宝は貧寒の能く市ぶ所に非ず、高世の器は浅俗の能く識る所に非ず。然れども盈尺の珍は知る莫きを以て其の質を暗くせず、逸倫の士は否塞を以て其の節を薄くせず。天を樂しみ命に任せば、何をか恨み何をか尤めんや。(外篇広譬)

このような命定論は彼の神仙思想にも大きな影響を与える。彼の主張する神仙思想は、人と神仙の間に種としての相違を認めず、同時に神仙はひたすらなる修行によって得られるものという考えを前面に押し出す。これを「神仙可学」の思想と言う。ところが、彼には神仙を信じない者には神仙になる「命」がないとし、その「命」の違いによって神仙道を志すか否かが予め決定されているとする「仙命」理論をも同時に主張する。これは、先ほどの顧覬之で見たような「天命を全うする」と同様の論理であり、「命」によって決定された事柄は改変しようがないが、その到達点に至



るために人為を主体的意志の下に行う必要があることを述べている。命定論を背景にした仙道思想と言つてよい。

以上、主要な命定論を取り上げて説明してきた。いずれの場合も、世の治乱や個人の寿夭貴賤などは、「運」「一時」「命」などという言葉で表現され、一種のめぐり合わせであつて、人が予測も操作も不可能なものとされる。さらに、そういったものは人の「性」とは別のものであり、いくら個人の資質が善だつたり徳が高いものであつても、その人の境遇や寿命が必ずしもよいものとは限らないという。人の努力によつて獲得可能な善などは人間の操作可能な範囲に属するが、それが禍福寿夭の運命とは別次元の存在であるとする考えもこれらの命定論の多くに共通する。このような運命の中に生きるとすれば、人は何を心の支えに生きていけばよいのかというと、彼等は、「楽天知命」の境地の体得によつて自らの運命の善し悪しに対する執着を捨て、節義を保ち善を行つて、社会に寄与する君子となることによつて苦しみから脱却することだ、と答える。つまり、人の善行は善そのものの完成のためのみにあるわけである。

命定論者たちの提示する人の生きる意義とは、直接的に説かれる範囲内ではこれ以上のことを説明する意志が見られない。ところがこれでは、人間にとつて道徳性や学問素養が最優先されるという共通理解の下でしか通用しない行動原理である。ここでは、徳の完成に励むことそのものか

ら得られる喜びを示したにすぎず、それでは生きる意義として理性でひとたびは理解できても、日常生活の中で生じる様々な心理活動に晒された場合、とたんにその理解は吹き飛び、不遇感や不平感を生じる人間が大多数であろう。故に広く一般の人間にとつては、善を行い節義を保つ動機として薄弱と言わざるを得ない。そう考えると、仏教がもたらした三世応報の思想が六朝時代になつて急速に浸透したのも、自然なことのように思われる。しかし、命定論者たちの考えている世界は、彼等が明言しているその後ろにもう少しばかり人々の共感を得られるようなものが広がっている。そのことについて章を改めて述べてみたい。

### 三 命定論下での節義と教化の意義

命定論者たちは、どうにもならぬ自己の境遇には目を向けず、性を完成させて君子と称されるほどの人格者となることを励みに生きよ、と説く。この主張がなぜ万人に通用する励みとなり得ると考えるのだろうか。

儒教思想において、聖人や君子という存在は非常に重要である。彼らは天地の化育という大いなる働きに参与する存在であつて、この人間社会を正しく秩序づけるために不可欠の存在である。『礼記』中庸篇の以下の文がその典型を示している。

唯だ天下の至誠のみ能く其の性を尽くすと為す。能く其の性を尽くせば、則ち能く人の性を尽くす。能く人の性を尽くせば、則ち能く物の性を尽くす。能く物の性を尽くせば、則ち以て天地の化育を賛く可し。以て天地の化育を賛く可くんば、則ち以て天地と参なる可し。

そして彼ら聖人や君子は、自らの徳を磨き、それを次第に外に及ぼすことで理想的な政治を行う存在である。『礼記』大学篇の有名な言葉にその典型が見える。

古の明徳を天下に明らかにせんと欲する者は先ず其の国を治む。其の国を治めんと欲する者は先ず其の家をとよふ。其の家を齊へんと欲する者は先ず其の身を修む。其の身を修めんと欲する者は先ず其の心を正す。其の心を正さんと欲する者は先ず其の意を誠にす。其の意を誠にせんと欲する者は先ず其の知を致す。知を致すは物に格たるに在り。

周知の通り『礼記』中庸篇および大学篇は、儒者にとつて必須の基礎教養書「五経」「四書」の一つである。これらによれば、儒者にとつて自己の修養学問は国家を秩序正しく統治する原動力である。そしてその先には自らの本性たる「明德」を明らかに見出す境地が待っている。つまり、儒者たちの学問修養は政治そのものであるとともに、一種の「悟り」を見出すことにつながるわけである。そしてその悟り

の地点には、天命を全うする境地が待っている。『孟子』尽心上篇の以下の二文も同様のことを示す。

孟子曰く「其の心を尽くす者は、其の性を知るなり。其の性を知れば、則ち天を知るなり。其の心を生じ、其の性を養ふは、天に事ふる所以なり。疾寿式ならず、身を修めて以て之を俟つは、命を立つる所以なり。」と。孟子曰く「命に非ざるは莫きも、其の正を順受すべし。是の故に、命を知る者は岩牆の下に立たず。其の道を尽くして死す者は正しき命なるも、桎梏にて死す者は、正しき命に非ず。」と。

「天命を全うする」というのは、人の行為が天命の十全な発現を促すということである。顧覬之の「定命論」はその点について重点的に議論しており、人の選択や判断をも含めたすべてが運命によつて方向付けられているが、それを推進するか中止するかは人の主体的意志にかかっていると考へている。そして天命に定められた到達点に自らの力で進むことにこそ喜びや生き甲斐があると考えるのである。儒教を基礎知識とする六朝知識人にとつて、これらの概念は無意識の常識と化しているため、命定論における人の生き甲斐についての説明を善や徳の完成で止めていると思われる。その点を明確化したという点で顧覬之の「定命論」は注目すべきである。

ところで、学問修養の目的は自己の内部における問題に

終始しているわけではない。政治との関連から改めて話を広げよう。人が善を行い徳を完成させるのは、一つは子孫のためである。これは顔之推が明示した効用である。もう一つは世のため、つまりは「国家や社会の安寧」のためである。実際に政治を行う者たちにとって、自分の所属する共同体がよりよくなれば、という願いがあつてこそ、自らの禍福に無関係であろうとも節義に励む意欲が存するわけである。社会が安寧・秩序を実現すれば、住民の幸福が促進される。もちろん同じ外的環境下に置かれても、個人の資質や性格といった内的環境および人間関係などによって幸福感の度合いは異なるから、全住民が同様に幸福となるわけではない。しかし、少なくとも社会の安定は多くの人々に対して戦乱や貧困、病気や社会不安などといった不幸の要素を減じ減する作用を及ぼすことは間違いない。ということ、節義に励む者たちは、それによって他者の幸福に寄与しているということに他ならない。以前の論考でも触れたことだが、命定論者たちがいくら運命を認めても、郭象のようにすべての行動が因果の連関を持たないという徹底した態度を取らない限り、他者への関与、影響と言つた面で行為が無意味だとは考えられていない。自己の幸福には関与できないが、自己の徳性を磨くこと自体の喜びに加え、他者を幸福へと導くという喜びも存在するのである。この点に関して明確に述べる命定論者はいない。

#### 四 命定論における因果の網

##### ——結びに変えて

では視点を変えて、行為の主体を自己すなわち「私」から他者へ移してみよう。他者が節義や道徳に励み、その総体として社会の安寧が達成されたことにより、「私」の暮らしは楽になり、犯罪や貧困の心配も消える。これにより「私」が幸福感を得たとしよう。その幸福は何に由来するのか。もちろん純粋に偶然的に発生した事象なども原因として絡んでこようが、それに加え、「私」一人に対して何らかの形で影響を及ぼす可能性がある複数の他者によって積み上げられる行為の総和が大きな役割を担っている。面識の有る無しに関わらず多数の他者の善行と悪行とが複雑に絡み合い、その結果が「私」個人の今の幸不幸を定める大きな要素となつている。ここでいう他者の行為は、「私」の生きていた時だけではなく、その前に横たわる幅広い時間軸のあちこちで行われてきたものが含まれる。そのような膨大な数の、微細な影響の総合が「私」に降りかかつて禍福が決定されている。

このような仕組みは、仏教の縁起説と近似する。縁起説は、無数の「因」（主原因）と「縁」（間接的に影響を及ぼす副次的原因）により、あらゆる事象が成立・存在してい

ると見る仏教の基本的概念で、「無我」や「空」の思想などの理解に必要な概念である。大乘仏教では特に、「衆縁所生」といつて、どんなものでも一つの因や縁から生じるのではなく、必ず多くの縁が集まって生じるという考えがある。三世応報説では己の禍福寿夭を決定する主原因たる「因」が自己の行為すなわち「業」であるが、命定論の場合、そこが固定された運命に置き換えられているわけである。しかし無数の他者の行為は「縁」として自己に関わってくると考えてよい。

ここで注意しておきたいのだが、「私」に影響を及ぼす他者は数限りなく、また時間的空間的に接触不能な場合も多い。故に「私」にふりかかる他者の行為の影響は操作できぬものであり、「私」にとつては全くの偶然性をもって訪れる。命定論者たちの中には、自らの境遇が制御不能なのは、受氣結胎時に個人差を伴って備わった改変不能な諸要素がすべてを決定することにその原因があると考える者が多い。しかし、生きがいを見出す場所に関してその内実を見てみると、自らの境遇というものは、常に他者の善悪様々な絶え間ない活動にも影響を受け、その都度方向修正されていくはずである。必然として定まった運命の周辺に、他者の行為という偶然性が自己に絶え間なく降りかかり、その結果全体として自己では予測も制御もできない禍福寿夭がその度ごとに決定されている、と考える方がより正しい。

このように考えると、運命と人為とを全く別次元として捉えることは本来できない。六朝時代の命定論者たちは、運命を身に降りかかるものとして受動的に考える一方で、教化や節義に励む行動などは自己の徳性を陶冶し他者にも働きかける能動的なものとして捉え、運命を考える際の出発点も終着点も自己の内に留まり、それ以上に思考が展開しないため、他者から自分への影響という点にまで思いが及ばない。そのような視点が欠如しているから、教化に励め、節義を保て、で話が終わってしまい、その先にある運命との関わりが見えてこないわけである。これは、応報説を否定しようとする思いが強いためであるとともに、論者たち自身の不遇感や絶望感が命定論の源に存在し、被害者としての感覚が強い場合が多いからであろう。

もし以上の点にまで思いが及んでおれば、運命と人為との間の断絶によって人為の意義が消滅するのではないか、という問題を憂慮する必要は全くない。命定論者も、それを否定する側も、徹底的に論理で追求した結果の持論ではない、ということである。運命に支配された世界の中で、人はどうやって意欲を保ち続けられよいかという問題も同様であつて、自らの行為が自らの禍福寿夭には結びつかないという点を認め、その点に関する執着を捨てれば、それ以外のあらゆる面において人為の有効性は保たれるし、自己を磨き他者を幸福にするという喜びや生き甲斐が生まれ

る。これによつて己の幸福を求めて利己的な行動に没頭することもなくなろうし、他者との関わりの中で生き甲斐を見出す、人間に本来備わる心理がより強く働き、社会全体の安寧と道徳秩序が促進される。「楽天知命」という態度も、先ほどの問題に対して理解ができていれば、見返りも何も求めない高尚な精神的境地として提示する必要はなく、多くの人に受け容れられやすい生き方として位置づけられただけではないだろうか。

自己の境遇に対する執着を捨てて、他者に対する自らの行為の影響力のみを念頭において行動させようとするのが命定論の本質である。六朝知識人達が命定論を強く主張するその態度には、個人的な不遇感という、負の感情が大きく作用している。しかしそれに加えて、儒教・仏教・道教のいずれでも肯定される応報思想を信じ、利己的な幸福追求に過熱する社会の弊害を実感した実直な人たちが、その矯正に努めねばならぬ必要性を強く感じたことも、背景として大きな位置を占める。書物に著すことで命定論を世に吐露し、他者の賛同を得ようとする行動の中に、その理論が社会にとつて何らかの救い、精神的な平穩を獲得する答えとして受容されることを願う積極性もかいま見える。多くの人々が命定論によつて安らかな心を獲得するためには、負の感情から脱却し、今一步の積極性を加えることで、命定論の中に眠る救いが明確に捉えられねばならない。そう

すれば、命定論は、自らの利を常に考慮する思惟行動原理に貫かれる応報説の、利己主義的な低俗面を持たない高尚な境地として、(応報説を超越した本来の) 仏教とともに後世まで並び立ったかもしれない。しかし六朝期の命定論者は、仏教からは独立し、かつ同等に近い心の救いを明確に表現するまでには至らなかつたようである。

## 注

- (1) 六朝時代における仏教の三世応報説と命定論との論争およびそれに深く関連する靈魂滅不滅問題については、久保田量遠『中国儒仏道三教史論』(国書刊行会、一九三一年)第五章「靈魂不滅論」および第六章「因果応報と天命との論難」にて、その歴史的展開が考察されている。
- (2) 中嶋氏「李師政の運命論——隋唐期に於ける運命観の転回——」(『日本中国学会創立五十周年記念論文集』一九九八年)。
- (3) それぞれの言葉は、『尚書』湯誥の「天道福善禍淫、降災于夏」、『周易』坤文言伝の「積善之家、必有余慶。積不善之家、必有余殃」に由来する。
- (4) 「命定論」考(『中国思想史研究』二四)。
- (5) 「葛洪における運命の問題」(『中国思想史研究』十七)。
- (6) 中嶋隆蔵『六朝思想の研究——士大夫と仏教思想——』第一章第二節「運命観の諸相」では、運命によりすべての

事象を説明することが困難であった状況下、「様々に錯綜した諸事実を一つの論理によつて整然と説き明かし得る、新たな理論の登場が待たれることになる」と分析する。

(7) 代表的な研究を挙げておくと、先秦諸子の運命觀に關しては金谷治『死と運命』（法蔵選書、一九八六年）を参照。後漢の命定論者王充に關しては、佐藤匡玄『論衡の研究』（創文社、一九八一年）がある。

(8) 現在最も通行している魏の王弼注「老子」では、最後の一句を「其致之」としている。しかし、この後に「一也」の二字をつける本（傅奕本など）がある。文章の展開上妥当と考え、この二字を補う。

(9) 郭象、字は子玄。三世紀後半から四世紀始め頃に生きたと思われる東晋代の人物。彼の『莊子』注は現在標準的な『莊子』の注釈書として扱われている。そこには『莊子』本文を離れた郭象独特の思想が展開されている。彼によれば、万物にはその発生や変化をつかさどる造物主もなければ形而上の根源があるのでもなく、個々の物がそれ自身で「自然」の働きにより発生変化していくものである。人の才智賢愚も自らの天性によつて生まれながらに決定されており、人は自然の分限たる己が身分や境遇に安んじるべきだといふ。

(10) 王充、字は仲任。紀元一世紀を生きた後漢明帝代の人物。一般に後漢に登場した批判思想家の代表と称される。その論著『論衡』八十五篇は、当時蔓延していた迷信の打破および命定論の主張などに加え、後漢王朝の贊美や教育

論など様々な分野にわたる主張を展開している。

(11) 王充に關する引用文については、『論衡』における篇名を末尾の括弧内に示す。

(12) 「葉天知命」の言葉は『周易』繫辭伝上に見える言葉。

繫辭伝は『周易』の中でも漢初までに成立したとされる新しい部分である。ただ、古くは『孟子』にも「大を以て小に事ふる者は天を樂しむ者なり。小を以て大に事ふる者は、天を畏るる者なり。天を樂しむ者は天下を保ち、天を畏るる者は其の國を保つ」（梁惠王下）とあり、考え方そのものは由来が古い。

(13) 李康、字は蕭遠。三国魏の明帝代の人。その著「運命論」は『文選』卷五三に収められている。

(14) 唐滂、字は惠潤。三国呉の人であるが、その著『唐子』十卷は晋代に入つてから完成したらしい。現在『唐子』は散逸しており、他書の引用として一部が残るのみである。

(15) 戴逵、字は安道。四世紀に生きた東晋の人。『釈疑論』から始まる書簡による一連の仏教側とのやり取りは『弘明集』卷十八に収められている。

(16) 顧凱之、字は偉仁。五世紀に活躍した南朝宋の人。「定命論」は『宋書』卷八一の彼の伝に付随して載せられている。

(17) 劉峻、字は孝標。五世紀後半から六世紀初頭を生きた南朝梁の人。『世說新語』の注釈者としても有名。「弁命論」は、李康「運命論」と同じく『文選』卷五四に収められている。

(18) 宋の何承天は「釈均善難」（『弘明集』卷三）において

仏教の靈魂不滅論を批判する中で、仏教の因果応報の理を「懲暴の戒は地獄に若くは莫く、誘善の欵は天堂より美なるは莫し」と述べ、虚構の説に存在する社会的効用を認める。これも戴逵や劉峻と同様の考えであろう。

(19) 顔之推、字は介、六世紀を生きた人物。もと南朝梁の人であるが、戦乱などの事情により北へ移り住むこととなり、北齊にとどまった。彼に関しては、吉川忠夫「顔之推論」(『六朝精神史研究』(東洋史研究叢刊之三十八)、同朋舎、一九八四年)などを参照。

(20) ただし「顔子家訓」には帰心篇という仏教信奉を示す篇があり、そこでは靈魂の不滅と因果応報の理論を説いており、顔之推の思想の二面性を表している。

(21) 劉晝、字は孔昭。六世紀を生きた北齊の人。古来「劉子」はその著者が明確ではなく、諸説があった。しかし、最近では劉晝が有力視されており、さらには吉川忠夫「読書筆記三題」(『中国思想史研究』二三)などの指摘によっても「劉子」の著者が劉晝であることの確実性が高まっている。よって、本論では「劉子」は劉晝の著作と断定して論を進める。引用文の末尾に括弧で記されるのは「劉子」の篇名。

(22) 葛洪、字は稚川。西晋から東晋への転換期を生きた三世紀後半から四世紀前半の人物。その著作の代表は「抱朴子」である。内篇は神仙思想を、外篇は儒家・道家などを交えた雑家的内容である。葛洪に関しては前掲の拙稿(注(5))および「葛洪における明」(『東方宗教』九六)など

を参照。「抱朴子」の引用に関しては内外篇の区別とその篇名を付す。

(23) ここまでの六朝時代の命定論の展開の多くについては、中嶋隆蔵氏の広範な論考がある。また、李康と劉峻については、佐藤氏の前掲著書にも考察があり(注(7))、筆者もこの二人に加え、数人の命定論者については前掲の論考(注(5))および前注)において論じている。

(24) 六朝期の命定論としては、他にも梁の範縝が唱える自然決定論(『梁書』四八本伝)や、陳の朱世暉が著した「性法自然論」(『広弘明集』二二)など、仏教の三世応報説を否定する側の人士によるものがある。

(25) ただし、大乘仏教の場合、龍樹の「中論」に「諸法は衆縁従り生ずるが故に自ら定性無し」(巻一観因縁品、大正蔵三〇巻三頁中)「衆縁生ずる所の法は、自性無きが故に寂滅す」(巻二観三相品、大正蔵三〇巻十頁下)などとあるように、「衆縁」から生じたが故に、あらゆる存在は自性のないこと、すなわち「空」の概念に話が進み、自己を決定する要因という視点では捉えない。

(26) 三世応報説とは、輪廻転生を繰り返す中で過去世の業が現世の自分に応報をもたらし、現世の業が来世の自分に応報をもたらすという説。仏教以前より存在したインド伝統思想である。仏教の無我説は本来三世応報説を否定するものであるが、時代とともに仏教が三世応報説を認めてしまい、中国伝来時には仏教の入門的概念と化している。最初の仏教における無我と輪廻との関係などについては、小

川一乗『大乘仏教の根本思想』（法蔵館、一九九五年）などを参照。また、中国仏教における業や応報思想などに対する理解については、道端良秀『中国仏教思想史の研究——中国民衆の仏教受容——』（平楽寺書店、一九七九年）第三章「中国仏教と業思想」などを参照。

〔27〕 顧颉之の不遇感がいかほどかはその経歴からは見えてこないが、権力闘争のまっただ中を官吏として生きねばならない中で節義を貫いた士として、彼も運命を考える機会が多かったのであろう。