



Title	「遇不遇」考：天から時へ
Author(s)	橋本, 敬司
Citation	中国研究集刊. 2009, 48, p. 75-95
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/60854
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

「遇不遇」考 — 天から時へ —

橋本敬司

序

一九九三年湖北省荊門市郭店楚墓から発見された楚簡のうち、「窮達以時」と名づけられた一篇は、その「天人の分」に関する記述に関心が寄せられ、『荀子』の「天人の分」との比較、歴史的先後を巡ってさまざま論じられている^{注1}。また、「遇不遇」に関しても、いくつかの研究^{注2}がみられ、一定の成果が得られている。しかし、「窮達以時」では「遇不遇は天なり」が、『郭店楚墓竹簡』^{注3}が指摘した文献^{注4}では「遇不遇は時なり」と、天から時へと転じていることと思想的意味を論じたものは寡聞にして知らない。戦国中期から後期にかけて、天人論は勿論、時令思想として結実する時に関する思索が次第に深められていたことを考えると、天と時という表現の違いには重要な思想的変遷が含意されているのではない

だろうか。本稿は、「窮達以時」とその前後に成立したであろうテキスト及び説話を対象に、遇不遇を巡って天と時がどのように関連づけられているのかを分析し、「窮達以時」の思想史に於ける定位と、天と時の思想の変遷を明らかにしようとするものである。

一 「窮達以時」の天人論と遇不遇

「窮達以時」の冒頭の文章は以下のものである。

天有り人有り、天人に分有り。天人の分を察すれば、而ち行う所を知る。其の人有るも、其の世亡ければ、賢と雖も行われず。苟も其の世有らば、何の難きことか之れ有らん。

天人の分が明らかにされ、其の人即ち賢者がいたとしても、その人を用いる世がなければその能力を発揮できない

いが、その世があれば何も困難はない、と言う。賢者を用いる世とは、具体的には以下のような帝や王との遇即ち出会いを意味している。

舜は歷山に耕し、河匠に陶拍するも、立ちて天子と為りしは、堯に遇えばなり。邵繇は胎蓋を衣て經冢巾を冒り、板築を扞るも、天子を佐けしは、武丁に遇えばなり。呂望は棘津に臧と為り、監門と棘の地に戦い、行年七十にして牛を朝歌に屠るも、遷りて天子の師と為りしは、周文に遇えばなり。管夷吾は拘囚束縛せられ、桎梏を扞るも、諸侯の相と為りしは、齊桓に遇えばなり。百里奚は五羊を饋り、伯の爲に牛を牧い、板楅を扞るも朝卿と為りしは、秦穆に遇えばなり。孫叔三たび慟思の少司馬を斥けらるるも、出でて令尹と為りしは、楚莊に遇えばなり。初め陷醜にして、後に名揚がるは、其の徳加わるに非ず。子胥前に功多くして、後に戮死するは、其の智衰うるに非ざるなり。驥は張山に駒せられ、驪は卻棘に塞がるは、体壯を亡うに非ざるなり。四海を窮め、千里を致し、造父に遇うが故なり。遇不遇は、天なり〔注五〕。

舜が堯に、邵繇が武丁に、呂望が周文に、管夷吾が齊桓に、百里奚が秦穆に、孫叔が楚莊に遇ったことを「遇不

遇は天なり」と総括し、天の計らいであるという。これらの固有名を対象にする遇が天の計らいとされたのは何故だろうか。それは、これらの出会いが、社会的には、身分や地位が違い、生国が異なり、姓が異なり、あるいは敵対し、決して出会わないだろう人物同士によるものであったこと、また、政治思想的には、人の賢者性・能力とは無関係だとして人々の能力も想像も超えており、それぞれの出会いが時代・社会を変革する歴史的事件であり、これらを繰り返し語られる聖なる出会いとするために固有名を持つ人物同士の出会い物語としなければならなかったことによる、と考えられる〔注五〕。従つて、天人の分を説く「窮達以時」ではあるが、人はやはり天が主宰する天の分である遇不遇という天人相関の世界を生きていたのである。

続けて、次の言説が記される。

動くは達するが爲にするに非ざるなり。故に窮すれども困しまず。学は名の爲にするに非ざるなり。故に之を知る莫きも受せず。芝蘭は幽谷に生ずるも、人の嗅ぐ無きを以てして芳しからざるに非ず。……善休は己よりす。窮達は時を以てするも、徳行は一なり。誉毀旁に在らば、……窮達は時を以てするも、幽明再びせず。故に君子は己に反るに悼し。

これは、人が窮達に左右されることなく自己に向かつて為すべきことを説くものである。しかしながらその努力はある意味虚しく、窮達は時によって決定される。論理的内容的にこの窮達が遇不遇に対応することから、時は天に対応し天に関わる概念であると考えられる。しかし、「窮達以天」ではないことに、天と時を区別する意図があることは明らかである。従つて、従来の解釈のように、時を天の下位概念としたり^(注7)、天を時世と意味づけた^(注8)、時は天時である^(注9)などと時を天に回収したり、また天を運命の天^(注10)、時運の天^(注11)などと解釈したのでは、天と時の思想史の点から「窮達以時」を読むことを困難にさせてしまわないだろうか。存在の根源、思想の始まりを天とする古代中国の思想、社会において、「窮達以時」が、天と時両方を用いたことは、本稿の結論から遡つて言えば、天が自らを時と言い換えることで時として自己展開しながら、天自体はその絶対性と權威を徐々に失い、時は時として自立し新たな概念へと展開する転換点にあることを意味している。従つて、「窮達以時」とは、賢不肖とは無関係に天が遇不遇を主宰するとはいへ、主宰者である天が人の全てを司り人には何の主体性もなく無為の内に即自的に生きるしかないという世界から一步踏みだし、人は人として可能な修養努力に自らの

存在意義を見いだすべきである、ということ説いたテクストである。これは、人の主体性と可能性が認められない無反省で即自的な天人相関の世界から、天人相関でありながらも、人が天人の分を自覚し自立へと意識的に歩み始めたことを示している^(注12)。

二 『孟子』の遇不遇と天人観と時

人と人の出会いが天による「遇」であるとする記述は、『孟子』にも見られる。魯の平公が孟子に会いに行こうとするのを嬖人臧倉が阻止したことを巡つて、樂正子と孟子の間で次のような会話が交わされる。

樂正子孟子に見えて曰く、克君に告げ、君為に来り見えんとするも、嬖人に臧倉なる者有りて君を沮み、君是を以て来たるを果たさざるなり、と。曰く、行之をせしむる或り、止之を尼むる或り、行止人の能くする所に非ざるなり。吾の魯侯に遇わざるは、天なり。臧氏の子、焉んぞ能く予をして遇わざらしめんや、と。^(梁惠王下) ^(注13)

實際は、嬖人臧倉の進言により、孟子は魯の平公と遇えなかったのだが、『孟子』はそれを天の計らいだとする^(注14)。

次ぎの言説は、舜の行動が天によって支配されていることを示している。

昔、堯舜を天に薦めて天之恩を受け、之を民に暴して民之恩を受く。故に曰く、天言わず、行と事とを以て之を示すのみ、と。……天之恩を与え、人之恩を与う。

故に曰く、天子は天下を以て人に与うる能わず、と。舜堯に相たること、二十有八載、人の能く為す所に非ざるなり、天なり。(万章上)

堯から直接舜に天下が与えられたのではなく、堯が舜を天に推薦して天が受け、民に示して民が受け、そして天と人から舜に天下が与えられたという天人合一が説かれる。ところが、舜が二十八年間堯の相であったことを、人の能力でできることではなく、天の計らいであると言う。この言説は確かに天人合一を主張するものではあるが、同時に天が人である舜の能力を超えているとして天人の能力の分を示してもいる。

この後に次の言説がある。

舜、禹、益相去ること久遠なるも、其の子の賢不肖は皆な天なり。人の能く為す所に非ざるなり。之を為す莫くして為る者は、天なり。之を致す莫くして至る者は、命なり。匹夫にして天下を有つ者は、徳必ず舜禹の若くして、而して又た天子の之を薦むる

者有り。故に仲尼は天下を有たず。(万章上)

舜、禹、益は相去ること久遠であるが、その子供の賢不肖が異なるのは等しく天によるものであり、人ができることではなく、人が何もしないのに成就するのが天であり、招かなくともやつてくるのが命である、と天のなす事を挙げて天人の違いを言う。そして、匹夫にして天下を有するものは、徳は舜、禹のようであつて、必ず推薦する天子がいるのであるから、仲尼が天下を保たなかったのは、仲尼を推薦する天子がいなかったからだ、と断じる。つまり天子の推薦という出会いが孔子には無かつたと『孟子』は言うのである(注15)。『孟子』において、「遇不遇」は勿論、賢不肖など、人の営みと存在はすべて主宰者である天の支配下にあつて、人は天の世界を生きているのだが、そこには既に天が人の能力を超えているという言い方での天人の分の発想が示されている(注16)。

『孟子』にはまた以下の言説がある。

天爵なる者有り、人爵なる者有り。仁義忠信、善を樂しみて倦まざるは、此れ天爵なり。公卿大夫は、此れ人爵なり。(告子上)

当時の社会では、世襲した身分・地位である公卿大夫こそ天爵であるが、あえて、これを人爵とし、人間の内に備わった「仁義忠信、樂善」をこそ天爵だ、と言うの

は、明らかに天と人の分を意識したものである。また、「是の故に誠は、天の道なり。誠を思ふは、人の道なり」（離婁上）と、誠と誠を思ふことを天の道と人の道に分けて捉えている。これは、人が天の主宰のままに即自的に生きるのではなく、天即ち誠を自覚し対象化してそれを思うこと、つまり自己に備わった誠を対自化しながら生きること人を人の道とするもので、天と人を分ける思想に他ならない。更に、戦いの場という限定ではあるが、「天の時は地の利に如かず、地の利は人の和に如かず」（公孫丑下）と、天地人を分けて捉え、人の和が最も優れていると言う。これは、時を司る天の支配性絶対性が揺らぎ、人の和という人間の努力営みに関心が向けられていることを示している。

しかし、一方で、「其の心を尽くせば、其の性を知るなり。其の性を知れば、則ち天を知る。其の心を存し、其の性を養うは、天に事うる所以なり」（尽心上）と言われるように、心、性を通して天に至る天人合一の回路は確保されているのである。

以上のことから、天が主宰する天人合一の世界に生きる人々が、その中で天爵と人爵、天の道と人の道といった天人の区別を自覚することを基点にして、人が人の道を歩むことで天に一体化するという天人観を『孟子』が

備えていたことが読みとれる。

『孟子』の時に關する思索としては、先の「天時」という言い方に時を天の現れとする発想が見られはするが、「窮達以時」のように時に窮達を決定するほどの影響力と存在感はない。『孟子』において重要なのは「農時に違わざれば、穀は勝て食らうべからざるなり……斧斤時を以て山林に入れば、材木は勝て用うべからざるなり。……雞豚狗彘の畜は、其の時を失う無ければ、七十なる者も以て肉を食うべし。百畝の田は、其の時を奪う勿ければ、数口の家は以て饑うる無かるべし」（梁惠王上）と言われる農時即ち庶民の時である。これを守ることが王道ではあるが、窮達に関わる政治的な時、時世を意味してはいない。

窮と達を一つの対応として記述するのは、『孟子』が最も早い文献であろう。

故に、士は窮するも義を失わず、達するも道を離れず。窮するも義を失わず、故に士は己を得。達するも道を離れず、故に民は望みを失わず。古の人、志を得れば、沢民に加わり、志を得ざれば、身を修めて世に見す。窮すれば則ち独り其の身を善くし、達すれば則ち兼ねて天下を善くす。（尽心上）

士とは、窮達に左右されて義と道を失ったり離れたたりす

ることはなく、それぞれの情況に適應できる者である。窮と達が対照されてはいるが、ここでは窮達に左右されない士のあり方にこそ焦点が当てられており、窮達が主題化されているわけではない（注17）。

以上、『孟子』においては、天は、人の賢不肖、固有名を備えた天子や諸侯との出会いを主宰する絶対的な存在であり、重要視された時は農時であり、政治に導入して窮達と関連づけられる時世ではなかった。天人の分の発想を有しながらも、人が為すべきことはそのまま天に一体化する営みであり、天の影響を離れて人としての自立に向かうものではなかった。これに対して「窮達以時」は、天が、天子、王者などとの出会いを主宰し、人は天の自己表現としての時に左右され窮達するのであるが、それに左右されることなく徳行を實踐すべきだとする「天人の分」を主張する。これは、『孟子』に比して、天の絶対性が減殺され、時が重視されるものである。「窮達以時」は、天人の分の発想を備える『孟子』同様に、天人合一を基礎としながらも、絶対的主宰者である天から人を解放し、窮達という処遇を時即ち時世というより現実的な要因に結びつけることで、人間の内なる修養徳行へと導くものである。従って、ここでは、人が如何に努力し徳行を積み修養したとしても、天へと帰一する回路は既に

絶たれており、人は時の支配する時間を生きなければならない。このように、人と天との距離、自立の進展から、「窮達以時」の発想は、『孟子』の域を脱し『荀子』に近づくものであると考えられる（注18）。

三 『莊子』の天と時

『莊子』には、遇不遇に関して、「幸なるかな。子の治世の君に遇わざるや」（天運）（注19）、「然り而して原に田づくれども歳に遇わず、君に事うれども世に遇わず」（達生）という言説が見られ、「窮達以時」、『孟子』と違って、遇の対象が君、歳、世と抽象化されている。

天に関しては次の言説がある。

天の為す所を知り、人の為す所を知る者は、至れり。天の為す所を知る者は、天にして生くるなり。人の為す所を知る者は、其の知の知る所を以て以て其の知の知らざる所を養い、其の天年を終えて中道に天せざれば、是れ知の盛なるなり。然りと雖も、患い有り。（大宗師）

これは、従来『荀子』天人の分の淵源とされてきた言説であるが、「窮達以時」冒頭の天人の分とほぼ同様の考えである。ただ、「天に蔽われて人を知らず」と『荀子』に

批判される『莊子』において、価値は天にあって、人は人として自立することはなく天を生きていることが理想とされた。このような生き方へ導くために、「適たま来たるは、夫子の時なり、適たま去るは、夫子の順なり。時に安んじて順に処れば、哀楽も入る能わざるなり。古は是を帝の昇解と謂う」（養生主）と、人間的哀楽の感情を介入させることなく、時に安んじて生き自然に死を受け入れることを説く。つまり、『莊子』においては、天は時として自己展開し人と具体的に関わり、人が時のままに生きていることが天のままに生きていることであつた。

『莊子』にも天人合一と天人の分の発想が並存し、天のままだに生きるために天人の分を説いたことは『孟子』と似てはいるが、人の立場が捨象されたただ天を重視する点は明らかに異なっている。ただ、重要なことは、時が天とほぼ同じ意味でありながらも、その時のままに生きるという時の思想を一步すすめたことである。

四 『荀子』の天人の分と遇不遇と時

『荀子』は天論篇冒頭で以下のように言っている。

天行常有り、堯の為に存せず、桀の為に亡びず。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、則ち天貧ならしむ能はず、養い備わりて動くこと時なれば、則ち天病ましむ能わず、道に循いて貢わざれば、則ち天禍いする能わず。故に水旱も之をして飢えしむ能わず、寒暑も之をして疾ましむ能わず、妖怪も之をして凶ならしむ能わず。本荒れて用侈ならば、則ち天も之をして富ましむ能わず、養い略にして動くこと罕ならば、則ち天も之をして全からしむ能わず、道に倍きて行を妄りにすれば、則ち天も之をして吉ならしむ能わず。故に水旱未だ至らずして飢え、寒暑未だ薄らずして疾み、妖怪未だ至らずして凶なり。時を受くること治世と同じきも、殃禍は治世と異なれり。以て天を怨むべからず、其の道然るなり。故に天人の分に明かなれば、則ち至人と謂うべし（天論）（注²⁰）

天行は、恒常的であつて、意志的に人の貧富、健康と病氣、吉凶、禍福を主宰することも、またその異変である水旱、寒暑、妖怪が人を飢えさせたり病氣にしたり凶にさせたりすることもないと説き、天は自律的恒常的に運行するのみで、意志的に人の生活と政治に関与しないという天人の分を主張するのである（注²¹）。

次の言説では、天は勿論、時も、地も治乱には関わら

ないことが示される。

治乱は天か、と。曰く、日月、星辰、瑞曆、是れ禹、桀の同じき所なり、禹は治を以てし、桀は乱を以てす、治乱は天に非ざるなり、と。時か、と。曰く、春夏に繁啓、蕃長し、秋冬に畜積、収臧するは、是れ又た禹、桀の同じき所なり、禹は治を以てし、桀は乱を以てす、治乱は時に非ざるなり、と。地か、と。曰く、地を得れば則ち生じ、地を失えば則ち死し、是れ又た禹、桀の同じき所なり、禹は治を以てし、桀は乱を以てす、治乱は地に非ざるなり、と。

（天論）

この「時」は四時であり、『孟子』の「天時」^{（注22）}でも、「窮達以時」の「時」でもない。『荀子』は、「春耕、夏耘、秋収、冬蔵、四者時を失わず、故に五穀絶たざれば、而ち百姓に余食有るなり……斬伐養長其の時を失わず、故に山林は童ならざれば、而ち百姓に余材有るなり」（王制）のように、時即ち四時、農時を失つてはならないことを説く。ところが、この時が「故に養長時なれば、則ち六畜育ち、殺生時なれば、則ち草木殖え、政令時なれば、則ち百姓一に、賢良服す。是聖王の制なり」（王制）と政治の世界に導入される^{（注23）}。天論篇で、政治の世界から天、時の影響を排除した『荀子』が、このように時

を政治の世界へと導入していることは、四時が治乱を左右しなくとも、それが利用できることを意味し、人が時に積極的に関われることを説いたものであると言えよう。天論篇の「応時而使之」は、まさに時に適応して利用することを説いたものである。

さて、遇不遇と時に関して、『荀子』には次のような説話がある。

孔子南のかた楚に適き、陳、蔡の間に扞められ、七日火食せず、藜羹糝せず、弟子皆な飢色有り。子路進みて之を問いて曰く、由之を聞けり、善を為す者は天之に報いるに福を以てし、不善を為す者は天之に報いるに禍を以てす、と。今夫子徳を累ね、義を積み、美を懷き、之を行うに日久し、奚んぞ居ることの隠なるか、と。孔子曰く、由は識らず、吾女に語らん。女知者を以て必ず用いらると為さんか、王子比干は心を剖かれざりしか。女忠者を以て必ず用いらると為さんか、閔龍逢は刑せられざりしか。女諫者を以て必ず用いらると為さんか、呉子胥は姑蘇東門の外に磔せられざりしか。夫れ遇と不遇は、時なり。賢と不肖は、材なり。君子は博く学び深く謀るも、時に遇わざる者多し。是に由りて之を觀れば、世に遇わざる者衆し。何ぞ独り丘のみならんや。且

つ夫れ芷蘭は深林に生じ、人無きを以てして芳しからざるに非ず。君子の学は、通ずるが為にするに非ざるなり、窮すれども困まず、憂えども意衰えず、禍福終始を知りて心惑わざるが為なり。夫れ賢と不肖は、材なり、為すと為さざるは、人なり、遇と不遇は、時なり、死生は、命なり。今其の人あるも、其の時に遇わざれば、賢と雖も、其れ能く行わんや。苟も其の時に遇えば、何の難きことか之れ有らん。故に君子は博く学び深く謀り、身を脩めて行いを端し、以て其の時を俟つ、と。(宥坐)

「窮達以時」では、固有名を持つ人物の出会いである遇が例として挙げられたが、ここでは、それは記されず、王子比干、閔龍逢、呉子胥の不遇が例として挙げられ、遇の対象は時と世という普通名詞であり、遇不遇は天ではなく時に結びつけられている。天人の分を主張する『荀子』においては、遇不遇が天の主宰であるはずはないが、何故、賢才といった能力や努力を超えた遇を時によるものとしたのだろうか。それは、最後の「以てその時を俟つ」という思想にある(注24)。これは時が変化し未来において遇がもたらされることへの期待と、人に「化性」(注25)という修養論が用意されていることに基づくものである。

『荀子』は次のように言っている。

其の言に類有り、其の行いに礼有り、其の事を舉ぐるに悔無く、其の險を持し変に応じ曲に当たり、時と遷徙り、世と偃仰し、千挙万変するも、其の道一なり。是れ大儒の稽なり。(儒效) (注26)

時の変化に合わせて自らも遷徙り、世の変化に合わせて自らも偃仰し、どのようにでも変化しながら、道が一つに貫かれている者を大儒だと称賛する。時世としての時を待つとは、時と共に或いは時に合わせて変化しながら主体的積極的に待つことであつた。これは「化性」即ち自己を変革すること、時に遇うことを目指すものである。「窮達以時」において、天の自己顕現としての来歴を持ち、人の能力営みとは無関係で、人が働きかけることのできなかつた時は、『荀子』においては、人が修養しながら積極的に待つことができる、つまり人が主体的に関われる存在となっている。

また、宥坐篇では、遇の対象が固有名を持つ人ではなく時・世に変わっているが、これはいったい何故だろうか。『荀子』には以下の言説がある。

是を欲するの主は肩を並べて存し、能く是を建つるの士は世よ絶えざるも、千歳にして合わざるは、何ぞや。曰く、人主公ならず、人臣忠ならざればなり。人主は則ち賢を外んじて偏挙し、人臣は則ち職を争

いて賢を妒み、是れ其の合わざる所以の故なり。人主胡ぞ広焉として、親疏を卹みること無く、貴賤に偏すること無く、唯だ誠能を之れ求めざるか。是の若くんば、則ち人臣職業を軽しとして賢に譲りて、安ち其の後に随わん。是の如くんば、則ち舜、禹還ち至り、王業還ち起き、功は天下を壹にし、名は舜、禹に配せん。(王霸)

人主と賢者が出会わなかったのは、人主が賢者を遠ざけて偏った登用をし、人臣が職を争つて賢者を妬んだからであり、人主が親疏、貴賤にとらわれず推挙するなら、舜、禹もただちにやってくると言う。『荀子』は不遇の原因は天でも時でも賢者でもなく、遇の対象である人主にこそあるとし、人主に挙用を公平にするよう求めるのである。王制篇「序官」に明らかなように、官僚制を志向する『荀子』において、舜と堯などの出合いのように天下、国家、社会が変わるような聖なる出合いは必要ではなく、多くの能力有る官吏を公平に登用することこそが重要で、それを実施する君主の固有有名などは不要であり、そのような時・世こそが求められたことから、遇の対象が時・世へと抽象化されたと考えられる。

このように、遇の対象を時、遇不遇を時として、時を待つ『荀子』の主張は、自らが賢者となるだけではなく、

君主に対して賢者能者に出会い挙用することを説いて、遇と時の可能性を広げる戦略に満ちた、画期的な思想を表していると言えよう。井ノ口氏は、前掲論文において、『呂氏春秋』『論衡』『史記』などの遇不遇を巡る説話を分析し、

「遇合」は出処進退に関わる君主とのよいめぐりあいという意味で仕官の場面で用いられている。「遇不遇」は、郭店楚簡「窮達以時」や『呂氏春秋』慎人篇に見える舜の説話に見られるように、聖人・為政者レベルで語られていたが、次第に役人や被統治者の出処進退について語られる傾向が強くなり、その傾向は『論衡』に至って著しい。

と指摘しているが、このことはすでに『荀子』によって用意されていたのである。天下国家の体制を变革する固有名同士の聖なる出合いではなく、仕官、推挙へと世俗化された遇不遇からは、天が後退し、時世が君主の時として前面に押し出されるのは当然であろう。

このように、天人の分を主張し、化性という自己変革の修養を説き、官僚制を目指す『荀子』は、確信を持って「遇不遇は時である」と言明した。これは決して天と読み替えることのできない「時」である(注27)。「窮達以時」に現れた時は、『荀子』において重要な概念へと成長し、

その分だけ天は後退し天人の分が進展した。そして、時と遇不遇は、人の修養努力に関連づけられ、人間の為し得る可能性、守備範囲が格段に広げられたのである。

以上のことから、『荀子』有坐篇の「遇不遇は時なり」が、「窮達以時」の天人の分と遇不遇、時の発想を進展させていることは明かである^{注28}。また、『荀子』諸篇に見られる天人の分、遇不遇や時の思想とも殆ど齟齬するものではない。ただ、思想的に言えば、「窮達以時」に現れた時と遇不遇の発想は、宥坐篇によって批判的に継承され儒效、王制、天論諸篇さらに王霸篇へと、人が主体的に関われるものへと深められているのである^{注29}。

五 『呂氏春秋』の遇不遇——天から時へ——

『呂氏春秋』孝行覧には、遇不遇を巡る説話が多く収録されているが、これらは思想的に如何なる存在意義を備えているのであろうか。

凡そ治乱存亡、安危強弱は、必ず其の遇有りて、然る後成るべく、各おの一なれば則ち設けず。故に桀、紂は不肖と雖も、其の亡びたるは湯、武に遇えばなり。湯、武に遇いたるは、天なり、桀、紂の不肖に非ざるなり。湯、武は賢なりと雖も、其の王となれ

るは桀、紂に遇えばなり。桀、紂に遇いたるは、天なり、湯、武の賢に非ざるなり。（長攻）^{注30}

桀、紂が亡んだのは不肖とは無関係で、湯、武に出会ったからであり、逆に、湯、武が王となったのは賢とは無関係で、桀、紂に出会ったからであり、この出会いは無の主宰である。結局、人の能力を超えた天の計らいで決められた出会いが全てであり、人の賢不肖は何の関係もない。このように天が主宰する遇至上の発想は『孟子』とほぼ同様であり、人が天の支配の下で生きていたことを示している。

ところが、次の「慎人」の説話には明確に天人の分の発想が読みとれる。

功名大いに立つは、天なり。是が為の故に、因りて其の人を慎まざれば可ならず。夫れ舜堯に遇いたるは、天なり。舜歴山に耕し、河浜に陶し、雷沢に釣りし、天下之を説び、秀士之に従うは、人なり。夫れ禹舜に遇いたるは、天なり。禹天下に周くして、以て賢者を求め、事は黔首を利し、水潦川沢の湛滞壅塞し通ずべき者、禹尽く之を為すは、人なり。夫れ湯桀に遇い、武紂に遇いたるは、天なり。湯、武身を修め善を積み義を為し、以て民に憂苦するは、人なり。

舜が堯に、禹が舜に、湯が桀に、武が紂に出会った遇は天であるが、舜が歴山に耕したり、禹の治水事業、湯、武が修身積善して義を為し、民に憂苦するのはすべて人の當みである。ここでは、遇は天によるとしながらも、「慎其人」即ち人として為すべきことが具体的に記され、天である功名を大いに立てることを人の行為と関連づけ、人の可能性を大幅に認めている。天人の分を基礎に、天が遇不遇を主宰しその対象を固有名を備えた帝とするこの説話は、「窮達以時」に近い考えを備えている。ただ、時の発想は未見であるものの、人の可能性と努力を拡大する点では、「窮達以時」を一步進展させたものと言える。

次の説話では、堯など遇不遇の対象の固有名が消え、時に遇う遇わないが語られる。

舜の耕漁するや、其の賢不肖は天子と為ると同じ。其の未だ時に遇わざるや、其の徒を以て地財を堀り、水利を取り、蒲葦を編み、罾網を結び、手足胼胝するも居まず、然る後凍餒の患より免れたり。其の時に遇うや、登りて天子と為り、賢士之に帰し、万民之を誉め、丈夫女子は、振振殷殷として、戴き説ばざる無し。舜自ら詩を為りて曰く、普天の下、王土に非ざる莫く、率土の浜、王臣に非ざる莫し、と。

尽く之を有するを見す所以なり。尽く之を有するも、賢加うるに非ざるなり。尽く之無きも、賢損するに非ざるなり。時然らしむるなり。(慎人)

舜が農耕漁業を行っていた頃と天子となつてからとでは、その賢不肖に変化はなく、時に遇う遇わないの違いがあるだけで、全ては時がするようにさせている、と、ここでは遇への天の関与が無くなり、時に出会いその出会った時がその様にさせるという時の絶対性が語られる(注31)。遇の対象が固有名を備えた存在ではなく、時へと完全に抽象化されており、「窮達以時」とは発想のレベルに差異が見られ、「遇不遇は時なり」と明言する『荀子』有坐篇の説話に近いと言えよう。

次は、賢不肖が一定の価値を持つことを示した首時篇の説話である。

時亦た然り。湯、武の賢有れども桀、紂の時無ければ成らず、桀、紂の時有るも湯、武の賢無ければ亦た成らず。聖人の時を見るや、歩の影と離るべからざるが若し。故に有道の士未だ時に遇わざれば、隠匿分竄して、勤めて以て時を待つ。時至れば、布衣よりして天子と為る者有り、千乗よりして天下を得る者有り、卑賤よりして三王を佐くる者有り、匹夫よりして万乗を報ずる者有り、故に聖人の貴ぶ所は

唯だ時なり。水凍りて方に固まれば、后稷は種えず、后稷の種うるは必ず春を待ち、故に人智ありと雖も時に遇わざれば功無し。葉の茂美なるに方りては、終日之を采れども知られず、秋霜既に下り、衆林皆な羸く。事の難易は、小大に在らず、務めは時を知るに在り。

この「桀、紂之時」という表現は、遇不遇が天から時へと変化し、遇の対象が桀、紂という固有有名から時という一般名詞へと変化する転換点に現れたものだと考えられる。また、湯、武の賢が有つても桀、紂の時が無ければ革命は成就しないし、桀、紂の時が有つても湯、武の賢がなければやはり革命は成功しない、と賢不肖が時との出会いと相俟つともう一つの要件であることが明示され（注32）、「時を知る」ことに努めよと結ばれる。この時を待つ行為は、偶然をあてにするのではなく、后稷のように時の巡りを知つて待つこと即ち時を利用することを意味しており、四時と時世の融合が読み取れ、『荀子』儒效、王制、天論篇と同じ発想であると言える。

以上の全ての説話は、遇の対象である帝や時がどうあるべきかを説くことではないが、次の説話は、遇を偶然的な出来事としないために、遇の対象である人主・君が聡明であることを求めるものである。

百里奚の未だ時に遇わざるや、……公孫枝対えて曰く、賢を信じて之に任すは、君の明なり。賢に譲りて之に下るは、臣の忠なり。君は明君為れ、臣は忠臣為れ。彼信に賢なれば、境内將に服さんとし、敵国且に畏れんとし、夫れ誰か笑うに暇あらんや、と。繆公遂に之を用う。謀るに当らざる無く、挙ぐるに必ず功有り、賢を加うるに非ざるなり。百里奚をして賢なりと雖も、繆公を得ること無からしめば、必ず此の名無し。今焉んぞ世の百里奚無きを知らんや。故に人主の士を求むるを欲する者は、博きを務めざるべからざるなり。（慎人）

今の世に百里奚のような賢者はいるのだから、人主は広くそれを求めるべきだという主張は、公平なる登用を君主に求める『荀子』王霸篇の考えと全く同じである。この時は、天や四時から完全に切り離された君主の時として政治性を獲得した概念となっている。

さて、以上見てきた慎人篇において、遇が天または時と記されていることに關して、大久保隆雄氏は「表記が不整合であるからかもしれない」（注33）と言ひ、池田氏は前掲論文において、「兩者の意味を混同した」と言う。しかし、『史記』に拠れば（注34）、『荀子』への対抗意識から編纂された『呂氏春秋』が、『荀子』において重要な概念

であつた天や時をめぐつて表記が乱れたり、混同したりすることは考えられない。また、『史記』は「天地万物古今の事を備える」と『呂氏春秋』の説話が時間的には古から当時までの伝承であることを指摘している。そして、何より、ここに論じたように遇不遇の天から時への思想展開として読むとき、『呂氏春秋』孝行覽の説話は、長攻が『孟子』とほぼ同時代、最初に引用した慎人の説話が『窮達以時』にやや後れ、二つ目の慎人の説話は『荀子』宥坐篇に並び、次ぎに首時篇の説話と『荀子』儒效、王制、天論篇が位置し、最後に慎人の百里奚の物語と『荀子』王霸篇がほぼ同時代的である、と無理なく指摘できる。従つて、『呂氏春秋』孝行覽の遇不遇と天と時の説話は、表記の乱れや混同があると貶せられるものではなく、『孟子』から『荀子』王霸篇までの間に成立した遇不遇に関する説話をほぼ原型のまま伝承して記録し、その間の遇不遇と天と時の思想的展開を示す重要な資料だと考えられるのである。

六 『郭店楚墓竹簡』が挙げる漢代文献の遇不遇論

最後に、『郭店楚墓竹簡』が「窮達以時」と関わりと指摘した『韓詩外伝』、『説苑』、『孔子家語』を見てみたい。

これら三つの物語の基本プロットは、孔子の陳蔡の「窮」体験を導入に、子路の「善を為すものに天は福を与え、不善を為すものに天は禍を与えるのではないのか」という天人相関の立場からの問いに、孔子が、賢不肖に関係なく「遇不遇は時」であり「時を待つ」と答えることにある。まず『孔子家語』在厄の説話を見てみよう。

楚の昭王孔子を聘し、孔子往きて拝礼し、路陳蔡に出づ。……子路愠り、色を作して対えて曰く、……昔諸を夫子に聞けり、善を為す者は天之に報いるに福を以てし、不善を為す者は天之に報いるに禍を以てす。……奚ぞ居ることの窮なるか、と。子曰く、由未だ之を識らざるなり。吾汝に語らん。汝仁者を以て必ず信ぜらんと為せば、則ち伯夷叔齊は、首陽に餓死せず。汝智者を以て必ず用いらんと為せば、則ち王子比干は心を剖れざるなり。……夫れ遇と不遇は、時なり、賢と不肖は、才なり。君子博く学び深く謀るも時に遇わざる者衆し、何ぞ独り丘のみならんや。……君子道を修め徳を立つるは、窮困して節を改むるが為ならず。之を為すは人なり。生死は命なり。

孔子が窮した背景から説いたり、「子路愠り」、「奚ぞ居ることの窮なる」と、『論語』の「在陳に在りて糧を絶ち、

従者病み、能く興つもの莫し。子路愠り見えて曰く、君子亦た窮する有るか、と。子曰く、君子固より窮す、小人窮すれば斯ち濫る、と」(衛靈公)を忠実に継承した表現が用いられる点は、宥坐篇に無い要素であり、また、舜と堯の出会いなど遇に関する例が示されないことから、「窮達以時」とは別系統の伝承で、遇不遇に関する物語と渡辺卓氏が論じた孔子の陳蔡説話^{注35}が一つにされたものだと考えられる。内容的には、宥坐篇同様、天人相関を否定し、不遇の例を挙げ、遇不遇が時であることを言い、「之を為すは人なり」と人為を重視する。しかし、孔子が陳蔡で窮する背景を詳しく語り、遇の対象が固有名の人物ではなく時のみであり、窮への言及はあるが達、通への言及はなく、時を待つという言葉もない。従って、時の思想の進展に照らせば、一種の諦めが読みとれるこの説話は宥坐篇より早くに成立したものと考えられる。

次ぎに、『韓詩外伝』と『説苑』を見てみたい。

孔子陳蔡の間に困しみ……、子路進み諫めて曰く、善を為す者は、天に報いるに福を以てし、不善を為す者は、天に報いるに禍を以てす。……、奚ぞ居ることの窮なるか、と。孔子曰く、……吾汝に語らん、子は知者を以て罪せらるる無しと為さんか、則ち王子比干は何為れぞ心を剝られて死せん。……

君子は博く学び深く謀るも、時に遇わざる者多し。豈独り丘のみならんや。賢と不肖は、材なり、遇と不遇は、時なり。今時有る無く、賢安んぞ用いられんや。故に虞舜は歴山の陽に耕し、立ちて天子となるは、其の堯に遇えばなり。傳説土を負いて版築し、以て大夫と為るは、其の武丁に遇えばなり……夫れ学は、通ずるが為にするに非ざるなり、窮すれども困まず、憂えども志衰えず、先ず禍福の終始を知りて心惑うこと無きが為なり。……故に君子は学に務め身を修め行いを端して其の時を須つ者なり。子惑うこと無かれ。詩に曰く、鶴九皋に鳴き、声天に聞こゆ、と。(巻七)

孔子陳、蔡の間に困しみ……子路進み諫めて曰く、凡そ人善を為す者は天報いるに福を以てし、不善を為す者は天報いるに禍を以てす。……、と。孔子曰く、由来たれ。汝は知らず。坐れ、吾汝に語らん。子夫の知者を以て知らざる無しと為さんか、則ち王子比干何為れぞ心を剝れて死せん。……故に夫れ君子は博く学び深く謀るも、時に遇わざる者衆し。豈に独り丘のみならんや。賢と不肖は才なり、為すと為さざるは人なり、遇と不遇は時なり、死生は命な

り。其の才有るも其の時に遇わざれば、才ありと雖も用いられず、苟も其の時有れば、何の難きことか之れ有らん。故に舜は歷山に耕し河畔に陶し、立ちて天子と為るは則ち其の堯に遇えばなり。傳説は壤土を負い、板築を積り、而して立ちて天子を佐くるは、則ち其の武丁に遇えばなり。……故に字は、通ずるが為にするに非ざるなり、窮すれども困しまず、憂えども志衰えず、先ず禍福終始を知りて心惑わざるが為なり。舜亦た賢聖なるも、南面して天下を治むるは、唯だ其の堯に遇えばなり。……故に君子は学に疾く身を修め行いを端し、以て其の時を須つなり、と。(卷十七雜言)

説話の構成はほぼ「窮達以時」と宥坐篇を合体させたもので、時の思想は宥坐篇に近い。従つて、天人の分とは明言しないものの、天人相関は否定し、王子比干などの不遇の例を挙げて遇不遇は時であると言う。そして、舜が堯に出会い、傳説が武丁に出会つたように固有名の人物との出会いを列挙し、遇不遇の対象が時と固有名であることの両方が示され、窮通へと話を転換し、最後に時を待つことが説かれる。表現に関しては、『孔子家語』の「子路愠り」宥坐篇の「子路進み之を問いて曰く」とも異なり、「子路進み諫めて曰く」であり、子路の詰問は、

宥坐篇と同様「奚ぞ居ることの隠なる」で結ばれ、『論語』の言説との距離が窺える。

ただ、互いに異なるところもある。『韓詩外伝』には、「今時有る無く、賢安んぞ用いられんや」、「隠居」という時や世に対して後ろ向き発言はあつても、『説苑』にある「為すと為さざるは人なり」と人の行動を促す語が見られず、人を努力へと向かわせる積極性は感じられない。にもかかわらず、詩を引用して、天には聞こえるとするのは、取つて付けただけの漢代的解釈だと言えよう。一方『説苑』は「聖人の深き念い」とするのみで「隠居」を記さず、人が努力修養を積みながら積極的に時を待つ思考が見られる。ここには多少先後があるかも知れないが、時代に大きなズレはあるまい。

以上のことから、これらの説話が成立した時代を考えると、『孔子家語』は『荀子』宥坐篇以前に成立し、『韓詩外伝』、『説苑』の順に、宥坐篇より後『呂氏春秋』首時篇、『荀子』儒效、王制、天論篇の前に成立したと考えられる。それぞれに漢代的潤色があると思われるが、「窮達以時」、「論語」「孟子」に基づく陳蔡の厄、天人相関否定を物語のコアとする様々な説話が生まれそのバリエーションとして生じたのであり、『荀子』儒效、王制、天論篇を降ることはないと考えられる。何故なら、これら

三つの説話は、時を知って利用したり、遇の対象であり時の所有者である君主にその挙用推挙の公平なる対応を求めたりするような戦略性の萌芽が見られないからである。成書が漢代であつたとしても、物語の成立は戦国中期後半までは遡ると考えられる。これらの説話が儒家の中で伝承されていたのなら、『荀子』が天論篇において天人の分を説く以前に、すでに儒家において天人の分の思想が一定の歴史と深みを持っていたと考えなければならまい。

結

最後に、遇不遇と天と時の思想を史的展開として分析したことから見出された点を整理しておきたい。テクストの歴史性の点では、『孟子』、「窮達以時」、「孔子家語」、「荀子」有坐篇、『韓詩外伝』、『説苑』、次ぎに『荀子』儒效、王制、天論篇、そして王霸篇へと展開することを、また、それらが『呂氏春秋』に収載された説話の思想に共鳴一致することから、『呂氏春秋』が各時代の説話を集め、その時代性と思想性を保存する思想史文献として意味を持つことを指摘した。思想史の点では、時がしだいに天から切り離されて自立した概念となり、君主に関係

づけられて政治性を獲得することで重要性を増し、また人が主体的に関われる利用可能なものへと読み替えられていくことを明らかにした。さらに、天人の分の思索が既に儒家においても一定の歴史と深まりをもっていたであろうことを指摘した。

以上のことから、『莊子』など道家の影響を一旦括弧に入れ、儒家の天人観の中での『荀子』天人の分の再解釈、また、拙論で取り上げた各テクストだけでなくそれに先行する経書にも見られる天人合一と天人の分の構造と意図に関する再考察、さらに『荀子』の時の思想と天人合一を企図する時令思想との関わりの説明が求められているが、これらは全て今後の課題としたい。

注

- (1) 浅野裕一氏は、「郭店楚簡『窮達以時』の「天人之分」」(『集刊東洋学』83 二〇〇〇)において、楚簡が出土した郭店一号墓の造営年代から、「窮達以時」が『荀子』より古い資料であるとす。池田知久氏は、「郭店楚簡『窮達以時』の研究」(『郭店楚簡の思想史的研究』第三巻 二〇〇〇)において、「窮達以時」の成書年代は、『荀子』天論篇の成書年代から『呂氏春秋』編纂年代(紀元前三九乃至二三

五年)に至る中間にあると認めることができる。」とし、『荀子』天論篇の成書年代は荀子が斉の稷下に滞在していた前二六五前後〜二五五年の間にある。『窮達以時』はそれより少しばかり後に、荀子の後學によつて成書されたのであるが、これも荀子が楚の蘭陵に移る前二五五年より以前のことであろう」と推定している。

- (2) 吉本道雅氏の「窮達以時考」(『中国古代史論叢』続集二〇〇五)は、「窮達以時」の表現を分析して、『孟子』、『荀子』有坐篇、『說苑』などと比較し、その成書年代を推定するものである。この外に、井ノ口哲也「中国古代の「遇不遇」論」(『郭店楚簡の思想史的研究』第三卷 二〇〇〇)、田中智幸「『呂氏春秋』における遇不遇論—孝行覽諸篇と郭店楚簡『窮達以時』との関連について—」(『鶴見大学紀要』国語国文学編38号二〇〇一)がある。

- (3) 荊門市博物館 文物出版社 一九九八。

- (4) 『荀子』有坐篇、『孔子家語』在厄、『韓詩外伝』卷七、『說苑』卷十七雜言の說話。

- (5) この句を後ろにつけて断章するものが多いが、上文の総括と見てここに続けた。

- (6) 井ノ口氏は、「好機にめぐりあうかめぐりあわないかは、天による」と好機と抽象化一般化して捉えているが、妥当ではあるまい。

- (7) 池田前掲論文参照。

- (8) 浅野氏は前掲論文において、「窮達以時」の天人の分思想は、『荀子』有坐篇、『韓詩外伝』などにみられる天人相関への反論であり、不遇に終わった孔子の人生の弁護のためであるとする。しかし、天人相関即ち主宰者である天への反論であるテクストが天人の分を言うとき、その天は主宰の天でなければならず、それが時世を意味するなら、主宰の天及び天人相関の否定にはならない。また、天人の分の天が主宰の天、遇不遇の天が時世を意味したとしても、人は天である時世の影響下にあるのだから、それを天人の分と言うことはできず、天は相変わらず意志を持つて遇不遇を主宰しており、「窮達以時」は天人相関否定のテクストではないことになる。後に論じる『荀子』有坐篇、『韓詩外伝』などの說話が「遇不遇は時なり」と言うことによって、ようやく天の主宰性は排除され、遇不遇は時に関連づけられる時にこそ原因があることが提唱されたのである。

- (9) 張立文氏は、『窮達以時』的「時」、如果理解为「遇不遇者、时也」(『遇不遇』、天也) 那么、遇不遇、便是『天』。按照簡周『天降喪于殷、殷既墮厥命、我有周既受』的君权天授说、穷困和显达取决于天时、便是一种天人相合思想的蕴涵」(『《穷达以时》的时与遇』(『郭店楚簡研究中国哲学第二十輯』一九九九)と、天人相合思想であることを指

摘はするが、「天」と「時」を同一視し、「天時」とすることは妥当ではない。

(10) 末永高康氏は、「もう一つの「天人の分」——郭店楚簡初探」

『鹿児島大学教育学部研究紀要』人文・社会科学編第50巻（一九九九年）において、「人の努力の及ばない運命の領域が「天」であり、人が努力すべき当為の領域が「人」である。しかるべき世に遭遇するか否かは「天」の定めることである」と言う。また、梁濤氏は、「竹簡《穷達以時》与早期儒家天人观」（《哲学研究》二〇〇三年第四期）において、「竹簡称『遇不遇、天也』。这种『遇不遇』的天既不同于上古有意志、有目的的神学天、也不同于后来『不为尧存、不为桀亡』的自然天、而是一种命运天、具体到个人、又可称为命、合称为天命。」と、「遇不遇」の天は、意志と目的を持った神学的天でも、『荀子』の自然の天でもなく、運命の天であり、命とも天命とも言えると言っている。しかし、このように天を運命と解することは、運命を生きるしかない人はその運命である天と完全に合一である。「窮達以時」の場合、天人の分の天を運命を主宰する天、遇不遇の天を運命と解するならば、辛うじて天の意味の整合性は保てるであろう。ところがそれはかえって天人合一を意味することになってしまう。

(11) 楊朝明「從《窮達以時》看孔子的「時遇」思想——兼談《論

語》「学而時習之」章的理解問題」（『出土文獻與儒家學術研究』台灣古籍出版有限公司 二〇〇七） 参照。

(12) 梁氏は、前掲論文において「竹簡虽然强调天对个人际遇的影响、但并没有因此取消人的地位和作用、相反、竹简正是通过天人的区分、才使人的主体性得以张扬、显现出人之为人的无上价值和尊严。……竹简的天人之分则将行为和祸福分离、行善不再是为了躲避惩罚或乞求福报、而是尽力之为人的职分。就哲学的角度看、这一分离乃是外在限定与内在自觉之分、是道德的觉醒与思想的进步。」と論じている。

(13) 『孟子』のテキストは新編諸子集成『孟子正義』（中華書局）を用いた。

(14) 梁濤氏は前掲論文で「这里的天显然就是一种命运天」と言っている。

(15) 『孟子』の天が意志ある主宰者であることは「天将降大任於是人也、必先苦其心志、劳其筋骨、餓其体膚、空乏其身、行拂乱其所為、所以動心忍性、曾益其所不能」（告子下）に明かである。

(16) 『孟子』の天人の分に関しては、梁濤前掲論文、及び、島

一「天人論における孔孟と荀の異同」（『文化』43（1・

2）東北大学文学会 一九七九）、末永前掲論文参照。

(17) 「孟子曰、君子之厄於陳蔡之間、無上下之交也」（尽心下）と陳蔡の事件を窮とは捉えていないことに明かである。

(18) 張立文氏は、前掲論文において、「窮達」は『孟子』においては対偶詞、「窮達以時」では複合詞、『後漢書』では複合詞になっていることから、「窮達以時」は、孟子の晩年あるいは孟子よりやや後に作られたもので孟子の前ではない、と言う。これに対して、梁濤氏は、前掲論文で「与竹簡一样、孟子提出命运天、并不是要人无所作为、而是要通过『察天人之分』、更好地发挥人的作用。所不同的是、孟子已不停留在天人之分上、而是更进一步、提出『性命之分』。孟子的『性命之分』是对竹简『天人之分』的进一步发展。」と、「窮達以時」が『孟子』に先行するという。

(19) 新編諸子集成『莊子集解』（中華書局）を用いた。

(20) 新編諸子集成『荀子集解』（中華書局）を用いた。

(21) 『荀子』は「夫天生蒸民」（榮辱）、「天能生物、不能弃物也」（礼論）、「列星隨旋、日月遞炤、四時代御、陰陽大化、風雨博施、万物各得和以生、各得其養以成」と、生成において伝統的天人合一観に立っている。梁氏前掲論文に「但根据竹简的内容、天人之分其实也有深刻的历史渊源、而且从思想史的发展来看、天人之分与天人合一总是相伴而生的、没有不讲天人之分的天人合一、也没有不讲天人合一的天人之分。」とあるように、天人を論じること自体常に天人合一と天人の分両方に言及する外はなく、思想的にもその両面を抱えこむしかない。天人合一一辺倒で語られてきた中国

古代思想は再解釈を迫られている。拙論「荀子の経済思想」『儒学評論』第四輯河北大学出版社二〇〇八）参照。

(22) 『荀子』も「上失天時、下失地利、中失人和」（富国）と言うが、これも農時、四時のことであり、『孟子』の天時とは異なる。

(23) 『荀子』の時の思想に関しては、『呂氏春秋』、『礼記』に見られる天人合一に基づいた時令思想と比較検討する必要がある。相原俊二「呂氏春秋」の時令説（一）『史学雑誌』76巻12号 一九六七）、岸本良彦「呂氏春秋の時令説に關する一考察（下）」（明治薬科大学研究紀要人文科学・社会科学22 一九九二）参照。

(24) 池田氏は、「待時」と天論篇の「応時而使之」の、時に對する発想が異なるとして、「窮達以時」は、天論篇の時に對する積極的発想を離れて、『呂氏春秋』慎人、『荀子』宥坐篇以下の文献に近いとするが、天論篇の時は人が利用可能な四時を、宥坐篇以下の文献の「時」は時世を意味しており、両者を混同して論じてはならない。

(25) 「注錯習俗、所以化性也」（儒效）、「故聖人化性而起偽」（性惡）。

(26) これに似た考えは『莊子』「与時俱化」（山木）、「与時消息」（盜跖）や『管子』「与時變而不化」（心術下）、「与時變、与俗化」（正世）、「是故聖人与時變而不化」（内業）にも見

られる。

- (27) 『荀子』には「孫卿不遇時也」(堯問)、「堯授能、舜遇時、尚賢推德天下治。雖有聖賢、適不遇世、孰知之」(成相)、「独不遇時当乱世」(成相)とあり、遇の対象はすべて時か、世である。

- (28) 末永氏は前掲論文において、「窮達以時」を中心とする楚簡の天人の分は『荀子』の天人の分と同質のものではなく、孟子のそれに近いとしている。

- (29) 宥坐篇は、楊倞が荀卿と弟子が引用した紀伝雜事と捉えて以来、余り重視されてこなかったが、渡辺卓氏が「少正卯——孔子説話の思想史的研究(その四)」(『東方学』第七輯一九五二年)において指摘したように、充分に荀卿とその学派の思想を表す資料だと考えられよう。

- (30) 陳奇猷『呂氏春秋新校釈』(上海古籍出版社 二〇〇二)を用いた。

- (31) 勿論この説話が、天人の分の考えに基づいていることは言うまでもない。何故なら、遇不遇が天であると言う場合にこそ天人の分を明言しておかなければならないが、ここではそれを言う必要が無くなっているからである。

- (32) 『戦国策』巻五秦三には「君欲成之、何不使人謂燕相国曰、聖人不能為時、時至而弗失。舜雖賢、不遇堯也、不得為天子。湯・武雖賢、不当桀・紂不王。故以舜・湯・武之賢、

不遭時不得帝王。令攻斉、此君之大時也已」とある。これは紀元前二七〇年頃の出来事の記録であるが、当時遇不遇と時をめぐって様々な言説が生み出されたことを示唆していないだろうか。

- (33) 「呂氏春秋」と「論衡」(『福島大学教育学部論集』第28号の2 一九七六)。

- (34) 『史記』呂不韋列伝参照。

- (35) 「陳蔡の間」(『古代中国思想の研究』創文社 一九七三所収、初出『山梨大学学芸学部研究報告』八一 一九五六)。

「窮達以時」では窮と達が対応するが、『荀子』宥坐篇、『韓詩外伝』、『説苑』は窮と通の対応である。説話の伝承の問題としてもこのことを分析する必要がある。

〔付記〕

本稿は、井上厚史氏(島根県立大学)を研究代表とする文部科学省科学研究費補助金・基盤研究(B)「東アジアにおける文明の衝突と「天」の觀念の変容」による研究成果の一部である。