

## 「定命論」考

亀田 勝見

### 一 はじめに

政治的に混迷の時代である六朝期、多くの人士が仏教や道教に興味を向ける。その理由は多面的だが、その一面として、彼等が当時の社会状況によって抱かざるを得なかった種々の内面的問題に直面した際、儒教的な解決案では満足できない者がいたという事実もあろう。当時、仏教とともにたらされた三世にわたる応報説の説得力の高さにも関わらず、運命を固定的に捉え、人の主体的行為では自らの禍福を操作し得ないという命定論も盛んだった。宋の顧覲之も仏教理論を知りつつ命定論を堅持した人士の一人である。六朝時代の命定論に関する研究は先学により進んでいるが、管見の及ぶ限りでは、顧覲之について本格的に取り上げた研究は見あたらない。そこで本稿では、彼の著した「定命論」を検討することにより、彼の命定論の特質について考えていきたい。<sup>41</sup>

### 二 顧覲之と「定命論」

『宋書』卷八一および『南史』卷三五によると、顧覲之、字は偉仁、吳郡吳の人である。東晋の孝武帝代に生まれ、宋の明帝泰始三（四六七）年に七十六才で没している。伝に載せられる幾つかのエピソードから、彼の謹厳実直かつ清廉な官吏としての人柄が推測される。

「定命論」は『宋書』本伝にのみ付随するが、その著述経緯について次のような説明がある。

覲之常に謂へらく、命を乘るに定分有り、智力の移す所に非ず、唯だ応に己を恭し道を守り、天を信じ運に任すべきのみなるに、而るに闇者は達せず、妄りに僥倖を求め、徒だ雅道を虧こたふのみにして、得喪に関わる無し。乃ち其の意を以て弟子の愿に命じて定命論を著せしむ。

顧愿については、「定命論」の後に簡単な伝が付随している。それによると、顧愿、字は子恭、学問を好んで、その文辞は当時有名であったという。それ以上の情報は他の文献にも見あたらず、彼の事績や思想に関しては不明である。「定命論」の文章は、彼の文才がふんだんに發揮されているのであろうが、その思想内容に関しては顧愿が顧覲之の思想を代弁したものであるという点に疑いを差し挟む必要はない。以下、「定命論」の内容についてはすべて顧覲之の思想として扱うこととする。また、「定命論」は筆者の手に余るほどの難解な文章であると同時に、著述動機に相応した明快な論理展開とも思えない。これが顧愿の文章技術によるものか否かは不明であるが、ともかくも理解できる範囲内で論じていくこととする。

さて、先の引用にある「闇者」とはどのような存在を意識しているのだろうか。単純に考えれば応報を信じる愚かな輩、であろうが、応報を信じ己の福を求めることで「雅道」を損なっているという点に注目すると、あるいは仏教や道教、民間信仰などの小術を求福の目的で盛んに行い、礼教に悖る風俗を形成している輩の意であ

るかも知れない。「定命論」の中で道教や仏教に言及する部分があるが、そのような背景があつてのこととも考えられる。

「定命論」では、まず人が不可避の運命に支配されている存在であることを主張する。

夫れ生の氣を資るや、清濁源を異にす。命の数を稟くるや、盈虚乖致す。是を以て心貌は詭質し、性運は舛殊す。故に邪正昏明の差、修夭榮枯の序有り。皆な理は万古の前に定まり、事は千代の外に徴われ、冲神寂鑒にして、一以て之を貫く。

生まれた時の稟氣や星数の相違により、個々人の資質に差が生じる。その差は「心貌」「性運」の違いとして表現されている。人の賢愚邪正も、寿命の長短や榮達不遇などの違いもすべてそこに源を持つているわけで、そのしくみは万古より続く普遍の原理である、と顧覬之は言う。人の行為の善悪と禍福とが一致しないことの真实性を、歴史上の人物についての例によつて確認した上で、物事の道理を見極めた者の生き方に話が及ぶ。

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。

聖人といえども自らの行く末をどうにもできないのであるから、世俗の名声を得るために汲々としても無駄だと悟ることが必要になるわけである。以上の論展開は、従来の命定論と比較しても内容的に大きな相違はない。

さて、このような冒頭の結論的内容に対し、顧覬之は以下問者に五つの反論ないしは疑問をぶつけさせる。第一は、経書や史書を見れば、「積善余慶」の教えが存在し、かつ自らの努力によつて福を得る、あるいは悪行によつて禍を招いた事例がいくらかでも見つかるとはどうしてか、という問いである。これに対する回答では、残念

ながら「積善余慶」の教えそのものは是非あるいはその存在意義については言及されず、反証例の列举に重点が置かれている。ただここで一つ注目しておきたいのは、道教仏教が盛んだった時代にある彼が、両教に対する視点を含めて論じていることである。道教では修行によって寿命を延ばし福を招来することができると説かれ、その点では運命否定の立場にある。これに対し、顧颯之は養生術を「原夫も椒を喰らふは養生の術に非ず、劍を咀嚼は豈に衛生の経ならんや」と切り捨て、当時は事実と見なされていた神仙の実在について次のように語る。

喬、松の侶、雲飛して天居し、夷、列の徒、風行して水息するは、良に理数の懸擬するに由り、実に乃ち茲の景命に鍾たればなり。

王子喬や赤松子たちをはじめとする不老長寿の神仙たちが不死長生を得たことを認めるとしても、彼らが純粹に努力によって長寿を得たという証拠はなく、むしろもともと長寿たるべき「理数」や「景命」に導かれて修行得仙したのだろうと言う。神仙は人間誰しもが成る可能性をもつのではなく、然るべき運命を持つ者のみ成るもの、という考え方は晋の葛洪に見える「仙命」の議論をも想起させる。

仏教では応報が盛んに説かれるが、これに対しては次のように語る。

天竺の遺文、星華の方策、因の造らるるは前に定まるれども、果報ゆるは指期たること、貧豪に差莫く、修夭に爽無く、允瑣の辞有れども、愆鄙の説無し。統じて之を言へば、孰れか往に命を非とせん。冥期前に定まり、各の歸する所に従へば、善惡其の趨を矯むる所無く、愚智焉んぞ能く其の理を殊にせん。

仏教の因果応報の理論では、前世の因により現世の果を結ぶと説くが、その果報は未来のいつ到来するか明確に予測できない。また、因が定まってしまえば何人も後になつてその果を改変しようがない。このような点を捉え

た場合、それは定まった運命と同義と考えているようである。仏教の応報説では、慧遠「三報論」の言葉を借りれば、生きている間の応報たる「現報」、来世の応報たる「生報」、来々世以降の応報たる「後報」などが存在し、三つの応報が絡み合つて発現する結果、因と果の明確な運動が見えにくいことは事実である。深い仏教理解とは言えないが、応報理論の特質をよく理解した上での顧覲之の指摘と言える。無論、仏教の応報説は因果の運動が否定されない以上、命定論と呼ぶわけにはいかない。しかし、境遇を享受する側からの実感としては同じと考える点に彼の熟慮が見てとれる。

### 三 命定論の中の教化の意義

第二の質問からは、ひとまず運命を肯定した場合に生じる名教との矛盾についての議論に入る。もし行為の如何によらず人の行く末が決定しているのなら、聖人と愚者、仁者と不仁者という違いがあるうと、その行為による結果に違いは出てこないはずである。そこで問者は、賢愚の違いは何に対して用をなすのか、という疑問を提示する。回答では、人間を「聖人」と「中下之流」の二種に場合分けして論じる。聖人は「虚」「明」の徳を備える天に等しい存在であり、運命により備わる英知によつて、禍福と無縁の世界に安住することができる存在だと見なされる。それに対して、「中下之流」すなわち大多数の一般人の場合は、心が定まらず行動も慎重さを欠いているため、聖人たちのようにはいかない。当然行動が禍福と結びつかない世界の中でもががざるを得ない。そんな彼らがすべきことは「靈府を澡雪し、神宅を洗練し、道に拠りて心を為し、徳に依りて慮を為す」、すな

わち修養に励んで徳を養うことである。それにより、たとえ禍福とは無関係でも義や理の体現につながる。それ故一般人の場合でも愚昧なままであつてよいわけではないのである。人間の素質の違いによつて運命との関わり方も異なるという論法は、以降にも登場しており重要である。

第三の質問は、もし運命で禍福が定まっていることを認めるならば、名教の道は何ら意義をもたず、絶えてしまふのではないか、というものである。命定論を主張するとき、人の行為、特に儒教的な教化の意義を如何に位置づけることができるかは、特に大きな問題の一つであろう。顧覲之前後の、運命肯定論者であれば、この問いに對してどのように答えるであろうか。まずそれを探つておこう。

運命と教化の關係について語つた例としては、まず晋の戴逵の著した「釈疑論」(『弘明集』卷十八)がある。戴逵については蜂屋邦夫氏の詳細な研究があるのに加え、筆者も以前に言及したので詳述は避けるが、彼も「分命」という表現で、人為の介入不可能な運命を肯定している。その際、「積善積惡の談、蓋し勸教に施すのみ」と語り、世に流布する「積善余慶」の教えは、世の教化のための手段でしかないと言明した。彼の議論は書簡の往復を通じて仏教者に批判されるが、それに対する再反論「釈疑論答周居士難」に、教化についての説明がある。

僕豈に聖人教えを為すに真に反して空設すと謂わんや。夫れ善惡は天理より生じ、是非は人心に由る。天理に因りて以て教えを施し、人心に順ひて以て務めを成す。

聖人の教化は天理によつて定まつた善惡の基準を人々に知らしめ体得させることが語られている。彼の言辭に矛盾がないとすれば、天に由来する善惡の基準に基づき人々は善を行わねばならないという暗黙の大前提があつて、そのための方便として善惡と禍福が連動するという考えを人々に説く、と考えざるを得ない。ここでは、人々の

教化という活動は運命の拘束範囲外で機能する力であつて、教化の成果は運命によつて定まつていると考えられてはいない。

梁の劉峻の著した「弁命論」（『文選』巻五四）では、後漢の王充や魏の李康、晋の郭象などの主要な先人達の運命論を踏まえて、運命の構造を体系的に説明しようと試みられている。ただ、そこに顧覲之の「定命論」を見た形跡は確認できない。まず簡単に彼の運命観を見ておこう。

然るに所謂命なる者は、死生なり、貴賤なり、貧富なり、治乱なり、禍福なり。此の十者、天の賦する所なり。愚智善悪、此の四者、人の行ふ所なり。夫れ神は舜禹に非ず、心朱均と異なり、才中庸に絀まるは、習ふ所に在り。是を以て素糸に恒無く、玄黄は代はるがはる起ち、鮑魚芳蘭、入れば自ら変ず。…斯れ則ち邪正は人に由り、吉凶は命に在ればなり。

自らの死生や貴賤・貧富などは天の賦与する運命に属し、人の操作できない範疇のものである。それに対して、愚智善悪などは人の世界に属するものであつて、学習・教化によつてそれは如何様にも変化する。両者の間に何らかの連絡を期待するのが応報思想であろうが、そんなものはないというのが劉峻の立場である。この議論に続いて、顧覲之と同様教化の意義を疑問視する声に答える形式で、運命と教化との関わりに踏み込む。

夫れ聖人の言は頤にして晦、微にして婉、幽遠にして聞き難く、河漢にして測らず。或ひは教えを立てて以て庸怠を進め、或ひは命を言ひて以て性靈を窮めしむ。「積善余慶」は、教を立つるなり。「鳳鳥至らず」は、命を言ふなり。今其の片言を以て其の要趣を弁するは、何ぞ夕死の類にして春秋の変を論ずるに異ならんや。

聖人の教化は、人々の懈怠を戒め精進を勧めるための手段であり、運命を否定してはいないのである、という論旨

である。つまり、教化のために語られる「積善余慶」の教えは、戴逵の場合と同様あくまでも方便で、実際に善と福、悪と禍が連動しているとは聖人も考えていない、ということである。この後には、もし公正無私の立場にあるはずの天が福善禍淫を施しているならば、同じ善行を行つてもその禍福の程度が様々となっている現実は成立し得ないという主張が続いており、「積善余慶」の教えの虚構性はますます明確にされている。

戴逵と劉峻の二人にとって、教化はあくまでも善を完成させるための手段である。善悪と禍福は別物であり、いくら善を完成させてもそれが幸福につながるとは限らない。その際、教化によって善悪を操作するという行爲と、禍福を操作することの不可能な運命との間の連絡が全くと言つてよいほどない。これに対して、顧覲之はその關係を正面に捉えて論じていく点が特徴的である。

さて、「定命論」に戻ろう。名教による教化の存在意義に関する疑問に対して、顧覲之は以下のように主張する。

天の蒸民を生ずるや、之が物則を樹つれば、教義の稟くる所、豈に冥数に非ざらんや。何となれば則ち、形気の具、必ず待有りて存し、顛蒙の倫、豈に因無くして立たんや。必ず：信礼を資りて以て性を繕ひ、廉義を秉りて以て情を劾む。聖人は聰明深懿にして、道を履みて化を測り、体を天地に通じ、情を日月と同じうし、仰觀俯察し、運を撫して風を裁てり。是において日星の紀を昭らかにし、霜雨の度を正し、：又た乃ち三才を甄理し、五徳を弁綜し、弘く七体の端を鋪き、八経の緒を宣昭す。

そもそも人は天から生じた際、天から一定の法則・規範を賦与されている。その規範を明らかにする名教がもたらすものが、「冥数」の下に存しないはずはない。なぜなら、物事にはすべて「待」や「因」、すなわちその発生

存在のために必要不可欠な対応物あるいは原因がある。性情の完成のためには名教に基づく教化によって「信礼」や「廉義」を体得させる必要がある、その名教は、聖人が天地のあり方を読みとり、その知識を活用して作り上げたものである。故に、天に基づく名教によらずして性情の完成はあり得ず、性情の完成も、天の法則、言い換えれば運命の支配下にある、ということになる。

是を以て時雍運に在れば、群方自ら通じ、徳を抱きて和を煬たかむれば、真を全うして性を保つ。

世が隆運にあることよって教化のための様々な手段がいずれも有効に働き、そのお陰で人々は徳を養って性情を全うすることができる、と考えられている。つまり、隆運の時、人々の性情は全うされることが多いが、そこには名教という天に由来する媒介者が必要不可欠だということである。この段は次のように締めくくられる。

然らば則ち教義の道は生運の資る所にして、寵辱榮枯は常に此に由りて作る。斯れ固より命中の一物、難と為す所以に非ず。

名教による教化は、運命の支配する世界の中でも捨て去ることのできぬものである。また、教化が有効に機能し人々の陶冶に資するかどうかは運命の如何による。故に、名教も運命の支配下にあり、命定論が正しい場合でも、決して名教の存在意義が失われることがない、というのが彼の考えである。

#### 四 運命と人為の関わり

今までの回答を併せ見ると、一方では運命はいかんともしがたいものであり人為の介入の余地なしと語り、も

う一方では教化の有効性と必要性を説いており、矛盾の様相を呈しているように見える。第四の質問はその点を問いただす。このような段を設けること自体が、顧覲之において、一見矛盾に見える点をわざと浮き彫りにする意図があることを示す。かくてこの段では運命と教化との関わりが再び論じられる。

若し乃ち吉命の鍾たる所なれば、情を縦ひまにすれども道を踏み、性を訓へては順ひ、心に因れば則ち靈たり。凶数の挺ばす所、率由すれども逆を踐み、言を聞きては信ぜず、長悪倭むる無し。此れ愚智移らず、声訓の遺つる所の者なり。其の善を見ること及ばざるが如く、諫に従ふこと流れに従ふが如き有るものは、是れ則ち命は教を待ちて全く、運は化を須ちて立つ。

命が吉凶それぞれの極みである者、すなわち孔子の所謂「上知（上智）」と「下愚」は、自他ともに何を行おうともその性質は変化しないため、彼らに教化の必要はない。これは運命に対して人為が全く介入できない例である。それとは対照的に、それら愚智の両極を除いた大多数の所謂「中人」に属する者たちは、善を見たり諫言を聞いたりといった外からの刺激によつて、自らの徳性も変化する。<sup>49</sup> それ故彼らの運命が定まっていたとしても、教化が施されて初めてそれらの運命が全うできる、という。これらのことを、顧覲之は病氣と医者との関係に喩える。要点を意識すると以下のようなになる。

精神を清浄に保ち平静な心でいれば、大した理由もなく発生した病は薬もなく治る。人体の奥深くに進行してしまつた病氣は名医であろうと治せない。治るべき病氣については、医者の治療が施されてはじめて治るのであり、でなければ本来あるべき寿命を全うできない。

古来より教化が「中人」を対象とすることは何度も語られる。その教化を運命とは独立して存在する人為と見な

すか、運命によつて導き出される人為と見なすかが、従來の所説と顧覲之との明確な違いである。人が天地に参る存在であり、「天工」を人が受け継ぐべしという意識は確かに古くからある。命定論を主張する顧覲之は、人の行為を天すなわち運命によつてあらかじめ定められたレールの上を進むための推進力のようなものと見なしている。レールの上を進むかどうかの自由が人に存してはいるが、あくまでも理想的な到達点はレールの先にはかない。果たして、運命と教化が相俟つて完成された段階で人の善悪は定まる。

第五の質問は、君臣の恩、師弟の義などの意義を問題としている。運命が定まっているならば、身を挺してまでも節義を貫く行いを顕彰し世の手本としても、無駄ではないかという問者の疑問は、儒家の尊ぶ徳行を奨励しても、世の改善には何ら寄与しないのでは、という疑問であり、前の質問を別角度から繰り返したものに他ならない。顧覲之はこの疑問に対し、君臣父子や師友夫妻の關係も「天数冥合」「神運玄至」の結果に他ならないと述べた上で、

睽愛離会に逮びては、既に命の甄す所にして、昏爽順戻も、亦た運の漸くする所なり。

と語る。君臣父子などの人間關係は、その心理的なつながりや作用、現象までもすべて運命によつて規定済みだということをお願いしたのであろう。その一方、身命を顧みず節義を貫く行為も、運命によつて定められた資質によつて導かれる行為である、というのが、次の文である。

志を刻して生に酬ゆるも、誠を題して復た施し、節に殉じ命を投ずるも、義に馴ひて己を忘るるに至りては、亦た石の毀つ可きと雖も、堅は銷す可からず、丹の磨く可きと雖も、赤は滅す可からざるに由る。

これによつて、回答は以下の言葉で締めくくられる。

斯れに因りて言へば、君臣師資、既に幽期自ら賓まもひ、心力の感效も、亦た冥数天兆なり。夫れ独り何ぞ怪し  
まんや。

君臣父子の人間関係の形成についても、節義の行為による他者への影響も、すべて運命があらかじめそのように形成しているだけである。故に問者の言うような、徳行奨励の気風が消滅するという危惧は不要だということである。

## 五 おわりに

文章構成順に沿つて検討してきた「定命論」であるが、命定論の構造に関する新味はさほどない。論の重点はそこにはないのである。命定論の基本的主張では、徳の完成に努めることは己の禍福とは無関係ではあるが、自分の意志の強さによつて人格の優劣の度合いが異なってくるため、そこに意欲のすべてを注げばよいと語つてきた。従来命定論者はその説明に満足したのか、それ以上の問題に踏み込まなかつた。そのため、運命と名教とを切り離して思考する場合も多く、名教の唱える「積善余慶」の存在意義を語る場合があつても、それが運命とどう関係しているかを明確化するまでには至つていない。命定論の側に立つ顧覲之はそれを自覚したのか、運命を肯定する立場から、儒家の間で古来絶対視されてきた聖人の人民教化の意義が何処にあるのかを明確に示すことを主眼として、「定命論」が著述されたと言つてよい。その結果、顧覲之は名教による教化も運命支配の世界における歯車の一つと認定するに至る。ただし、だからといって人の行為を消極的に評価しているのではな

い。人の行為が常に正しい方向で継続されなければ、たとえ元々が吉運であつても幸福や太平は達成されない。人は節義を保つことにより世に善を広め太平の社会を実現する力を持つていと同時に、己の行為を自ら選び取ることで、天から施された運命を全うできるのである。<sup>11)</sup>かくて顧覲之は運命と名教との関係を明確化した上で、人の主体的行為の意義を見出す。文章の難解さが原因なのか、彼の議論は後世ほとんど顧みられないが、完成形に近い命定論と言つてもよからう。今回の検討で見えてきた命定論の本質についても語りたところであるが、それについては稿を改めて論ずることとする。

## 注

(1) 以下、運命の問題を論じる際、決定論的に運命を固定的に捉える立場については、「命定論」という表現も許されようが、固有名詞としての顧覲之の「命定論」と一見して区別できる点をも考慮し、「命定論」という言葉を用いる。

(2) ただし、道教でも晋の葛洪のように仙人になる運命を説く場合もある。しかし、修行や信仰の熱心さが不老長寿獲得に与つて最重要であるという考えが支配的である。葛洪の神仙思想における運命論については、以前「葛洪における運命の問題」(中国思想史研究十七)にて論じた。

(3) 葛洪の「仙命」については前注の拙稿参照。

(4) 慧遠「三報論」(『弘明集』卷五)の冒頭に「経に説くらく、業に三報有り。一に曰く現報、二に曰く生報、三に曰く後報。現報は善悪此の身に始まり此身に即きて受く。生報は来生に便ち受く。後報は或ひは二生三生百生千生を経、然る

後乃ち受く」（大正蔵五二卷三四頁中）とある。

(5) 大正蔵五二卷二二二頁下。

(6) 蜂屋邦夫「戴逵について」（東洋文化研究所紀要七七）。その第八章に「仏教―応報説批判」という論考がある。

(7) 注二に掲出の拙稿参照。

(8) 「弁命論」の冒頭では、これまでの運命に対する先人の取り組みを振り返って「仲任蔽其源、子長闡其惑。…蕭遠論其本而不暢其流、子玄語其流而未詳其本。」と語る。「仲任」は王充、「子長」は司馬遷、「蕭遠」は李康、「子玄」は郭象の字である。なお、劉峻の運命観に関しては、佐藤匡玄『論衡の研究』（創文社、一九八一）附篇第四章「中国思想史における王充の位置―文選に見える運命論と王充思想―」や中嶋隆蔵『六朝思想の研究 士大夫と仏教思想』（平楽寺書店、一九八五）下篇第三章第二節「劉峻の命定思想」などの研究がある。特に後者では、劉峻の豊富な仏教知識と命定論との関係が考察されている。

(9) 「上知」と「下愚」は、『論語』陽貨篇の「子曰く、『性は相近く、習ひは相遠し』と。子曰く、『唯だ上知と下愚とのみは、移らず』と」、「中人」については、同雍也篇の「子曰く、『中人以上、以て上を語る可し。中人以下、以て上を語る可からず』と」とあるのに基づく。いずれも「性」の問題に関連して後世しばしば利用された言葉である。また、後漢の王充が『論衡』命義篇で、人の運命を行為と結果との関係によって「正命」「随命」「遭命」の三種に分類したのと形式的には類似する。

(10) 「天工」を人が受け継ぐという意識は、『尚書』皋陶謨の「庶官を曠しうする無かれ、天工は人其れ之に代はる」という言葉に基づく。

(11) 無論、「運命を全うする」と言った場合、そこでは古運の場合に視点が置かれており、凶運の場合はあまり考慮されていない。