

「五十而知天命」小考

菅 本 大 二

はじめに

「五十而知天命」の解釈など、何を今さらと思われるかもしれないが、この「天命」の解釈には実は定説がない。本論では、これまでの解釈がほとんど無視してきた金文資料の「天命」の用例を考察してみることに新たな可能性を見だし、まず諸注を検討し、次に金文資料中の「天命」を検討する。そしてその二つの検討をふまえた上で、『論語』に立ち戻って「五十而知天命」についての本論なりの解釈を提示してみたい。

一、諸注の検討

「五十にして天命を知る」という言葉は、次の文脈で語られている。

子曰く「吾十有五にして学に志す。三十にして立つ。

四十にして惑わず。五十にして天命を知る。六十にして耳順う。七十にして心の欲する所に従って、矩を踰えず」と。

（『論語』為政篇）

「不惑」「耳順」など、それぞれの年齢の異称を生み出した有名な部分である。七十でのコメントの存在から、孔子の最晩年の言葉であろうと考えられている。「天命を知る」以外の解釈については、諸注に大きな違いはない。異説があるのは「天命」が指し示す内容であり、この「天命」の解釈は、おおむね「使命」「賦命」とする場合と、「運命」とする場合の二つの立場に分かれる。

まず、いわゆる古注と呼ばれるものから検討を始めよう。何晏集解引く孔安国注は「天命の始終を知る」とだけあり、「天命」の意味内容には直接触れない。次に、梁の皇侃の疏にはまとまった見解が示されている。

天命とは窮通の分を謂うなり。天を謂いて命と為すは、

言うところ、人は天氣を稟けて生じ、此の窮通を得るは皆天の命ずる所に由ればなり。天には本言無きも、命ずる所有りと云うは仮の言なり。人は年未だ五十ならざれば、則ち猶お横企有りて厓無し。五十に至るに及びて始めて衰うれば、則ち自ら己の分の可否を審らかにするなり。

この解釈は「窮通の分」「己の分の可否」などの語から明らかなように、「天命」を個人の運命とする。とくに「人は年未だ五十ならざれば、則ち猶お横企有りて厓無し」とあるように、人間における運命の限界性を強調する。

これに対して、朱子の『論語集注』は以下のものである。天命とは、天道の流行して物に賦されたる者、乃ち事物の当に然るべき所以の故なり。此を知れば則ち知其の精を極めて惑わず、又言うに足らざるなり。

これは『礼記』中庸篇冒頭の「天の命ずる、之を性と謂う」と不可分の関係にあり、「天命」を天から賦与された人間に内在する徳性として捉える。『論語集注』には「性とは人の受けし所の天理」（公治長篇）ともあり、さらに朱子注の基盤にある程伊川の「天に在るを命と謂い、人に在るを性と謂う」（『二程遺書』卷七十九）も合わせると、ある物がそこに存在している根拠が天から賦与されており、

それが各個物の「天命」としての使命である、ということになる。

次に日本の注釈では、伊藤仁斎は次のようである。

天とは之を為す莫くして為り、命とは之を致す莫くして至る。皆人力の能く及ぶ所に非ざるなり。惟れ善は以て天に獲る可く、惟れ徳は以て命に膺く可し。此れを知れば則ち自修に務め一毫の希望の心も萌さず。此れ智の其の精を致し、学の至処に到るなり。

（『論語古義』為政篇）

仁斎は朱子の影響もみられるが、「天命」を「人力の能く及ぶ所に非」ずと明言しているように、皇侃の流れを汲む限界性を強調する運命として「天命」を捉える。さらに同じ古学派の荻生徂徠は折衷的に独特の解釈をしている。

五十にして命ぜられて大夫と為り、五十にして爵せられ、以て先王の道を其の国に行う。学の効は是に至りて極まる。然れども五十は始めて衰う。故に此れ自りして後は、復た當為する所有る可からず。故に五十にして爵至らざれば、以て天命を知ること有るなり。孔子又曰く、我を知る者は其れ天かと。天の我に命ずるに先王の道を後に伝うるを以てするを知るなり。

（『論語微』甲「為政」）

前半の「五十は始めて衰う」を中心とする解釈は運命の限界性を説き、後半は実際に政治に携わらなくとも「先王の道を後に伝うること」が「天」の命じた孔子の使命だったと説くのである。

最後に劉宝楠の『論語正義』をみておこう。劉宝楠は、彼の時代的な位置からして、それまでの諸注を包括して「天命」を解釈しようとする。

天命とは、説文に「命とは使なり」と云い、天の己をして此くの如くなら使むるを言うなり。書の召誥に云く「今天は其れ哲を命じ、吉凶を命じ、歷年を命ず」と。哲は愚と対なり。是れ生質の異なり。而して皆以て善を為す可きは、則ち徳命なり。吉凶と歷年は、則ち禄命なり。君子は其の徳命を修め、自ら能く禄命に安処す。

まず『説文解字』を引いて、天が「己をして此くの如くなら使」めているのだといい、その「此くの如」き状態の内容については、『書経』を引いて「徳命」と「禄命」に分けて解説する。「徳命」とは、朱子がいふところの徳性としての賦命・使命であり、「禄命」とは吉凶や寿命などの外的なめぐり合わせ、つまり皇侃のいう運命である。したがって、劉宝楠の見解はそれまでの解釈を包括しようと

するものであり、彼自身が新たな見解を提出しようとはしていない。

「五十而知天命」の「天命」については、以上のような注釈がみられ、研究者においてもそれらを受けたさまざまな見解が存在する。その中で、おそらく荻生徂徠の後半部分の見解を受けたと思われる服部宇之吉に特殊な見解がある。それは「天命」をきわめて政治的なものとして捉え、「人類の主宰」たる「天が」「道を明らかにし生民のために太平を開かんと」して、「孔子に其の使命を降し」たとするものである。そして「天の使命吾が身に降りると信ぜられたことが知天命の意味であると思ふ」という。ただ服部においては、金文資料や『詩経』『書経』の検討がなされ、おらず、『論語』における「天」に関する言説をふまえた、感触としての見解という傾向が強い。そこで本論では、次に金文資料を詳細に検討していきたい。

二、金文資料にみられる「天命」

『殷周金文集成』の完成、続いてそれを隸定した『殷周金文集成釈文』（以下『釈文』）、さらにその一字索引である『殷周金文集成引得』の一連の刊行によって、金文資料の取り扱いは格段に利便性が高まった⁽³⁾。もちろん「隸定」

の問題には常に神経を配らなくてはならないが、拡散して
いた資料を統一したという点だけでも、金文資料引用には
多大な恩恵がもたらされている。

前章で確認したように、孔子が発した「五十而知天命」
という発言の中の「天命」は、そのほとんどが非政治的な
個人的な使命や運命という視点で解釈されていた。しかし、
孔子とは同時代のもので考えられる春秋時代の金文資料
では、「天命」という語は、ある特殊な政治的な意味合い
でしか用いられていない。それは、王朝もしくは諸侯国の
統治権を保証するものであり、一般的な個人の人生におけ
る使命だとか運命などをあらわす言葉としては用いられて
いないのである。具体的には次のようである。

秦公曰く、丕顯なる朕が皇祖、天命を受けられて、禹
蹟に躋宅す。十有二公、帝の坏に在り。敝として天命
を恭養し、厥の秦を保鑒し、蠻夏を號事す。余、小子
と雖も、穆々として明德に帥乘し、烈烈超超として万
民を是れ敕し、胤士を咸畜せん。

〔秦公設〕『釈文』第三卷、四三二五五⁽⁴⁾

〔秦公設〕の成立時期については、『釈文』は春秋初期と
するが、白川静『金文通釈』は諸説を検討した上で、秦の
哀公期（前五三六〜前五〇一）とする。つまり孔子とは

同時期とみなす。銘文の内容は、秦の皇祖が「天命」を授
けられて建国したことを述べ、十二代にわたってその「天
命」を恭しく守っているためにこの秦が存続していること
を確認している。これと同様な秦公関連の資料としては、

〔秦公鐘〕〔釈文〕第一卷、二六二が、そこに「秦
公曰く、我が先祖、天命を受けられ、宅を賞せられ国を受
けたり」とあり、「秦公設」と同じく、秦が「天命」を授
けられて建国されたことを確認している。この「秦公鐘」
の時期にも異説があり、春秋初期とする説もあるが、『金
文通釈』はこれを「秦公設」と同じく哀公期のものとす
る。いずれにしても春秋期であることは動かぬようである
から、本論では厳密な判断は保留し、広く春秋期の銘文と
して捉えておく。

秦ばかりでなく、他の諸侯国における銘文についても次
のような用例がある。

佳正五月初吉孟庚、蔡侯□曰く、余は唯末小子なる
も、余敢えて寧荒するに非ず。虔しむこと有りて惕ら
ず。楚王を左右し、徃々として政を為し、天命を是れ
匡かにす。庶邦を定め均んじ、休に成慶有り。

〔蔡侯紐鐘〕〔釈文〕第一卷、二二〇

ここでの「天命」について、『金文通釈』では楚王の命

令を指す可能性も示唆するが、楚王が受けた「天命」を明らかにするために、蔡侯が楚王をよく助けたとも解釈できる。「庶邦を定め均んじ」と続く部分が、「秦公毖」にある「蠻夏を虢事す」と意味合いが似ており、楚王が「天命」によって周辺諸国を平定し、蔡侯がそれをよく補佐したと考えられるからである。銘文の時期は『釈文』は春秋晚期、『金文通釈』では蔡侯を蔡の成公ととり、春秋末期の孔子が死んだ時期とほぼ同時期とする。

『殷周金文集成引得』によれば、春秋期の「天命」の用例は、「天之命」および同じ意味の「天命」を合わせて二十例ある。このうち九例が「秦公」系の銘文にみられ、また九例が「蔡侯」系の銘文にみられ、「秦公」「蔡侯」に關するものほとんどを占める。他には春秋末期の「叔尸鐘」（『釈文』第一卷、二七二～二七八）の銘文に「虢虢たる成唐（湯）、又嚴として帝の所に在りて、天命を專受し、夏后を削伐す」と、殷の湯王が「天命」を受けて夏王朝を倒したと説かれている。

以上のような、春秋期における「天命」によって統治権の正当性を確保する考え方は、殷王朝を倒して周王朝が成立した際の事情をふまえたものであることは異論のないところであろう。いわゆる殷周の際の事情は西周期の金文資

料には次のように語られる。

隹九月、王、宗周に在りて、孟に命ず。王若くのごとく曰く、「丕（よ）。丕（よ）顯なる文王、天の有する大命を受（き）けられ、武王に在りて、文に嗣（つぎ）ぎて邦を作し、厥（そ）の匿（かく）を開き、四方を匍有し、厥の民を峻正す。

（『大孟鼎』『釈文』第二卷、二八三七）

ここに「王若くのごとく曰く」とあるが、『金文通釈』はこれを康王の發言であるとする。『釈文』もこの銘文の時期を西周早期とする。もし康王ならば、武王の孫の代ということになり、周王朝最初期の資料と考えられる。そこに「丕顯なる文王、天の有する大命を受けられ、武王に在りて、文に嗣（つぎ）ぎて邦を作し」とあるのに注目したい。「丕顯」なる徳を持つ文王に「天」からある「大命」がくだり、子の武王がその「大命」を嗣（つぎ）いで、「邦」つまり王朝を起こしたという説明である。この後に「我聞くに、殷の命を墜せるは殷の邊侯甸と殷の正百辟と、率いて酒に肆（もろ）ひたればなり」とあり、殷王朝の官僚や執政が酒におぼれて、行政機能が麻痺したため、天が「命」を失墜させたと記されている。殷王朝討伐の命令が「天」から周にくだったわけである。この銘文には「よく奔走して天威を畏れよ」という戒めもあり、天の命令に違えば、必ず周にも天罰が下る

と考えられていた。つまり「大命」の具体的な内容は、殷王朝にかわって怠りなく地上を支配せよ、というものであったのである。

このような殷周の際の事情を語ったものは他にも多数あり、たとえば共和期（前八四〇年頃）という王朝の困難期に作成されたと考えられている「毛公鼎」には「王若くのごとく曰く、父^は膚^ふよ。丕^ひ顯^{けん}なる文武、皇天弘いに厥の徳に厭^{いと}き、我が有周に配^はす。大命^{たいめい}を膺^{おう}受^{じゆ}し、不^ふ廷^{てい}方を率^{そつ}懷^{かい}して、文武の耿光に闇^くされざる罔^なし」（『釈文』第二卷、二八四一）とある。「父膚」とは毛公のこと。文王と武王について、「天」がその人徳に満足して「大命」を授けたので、ふとどき者が一掃されたと説く。「大孟鼎」などの古い資料では、文王と武王は併称されず、「丕顯」は文王だけに冠せられたが、ここでは「文武」の二人が大命を受け、文武の二人が殷王朝を倒したとする。またこの後文に「先王の配命」とあることから、「文武」とどこまらず、周王朝の王すべてに大命が降っていることが既成事実として語られる。つまり、文王経由で武王から始まる周王が、地上の唯一の支配者であることが「大命」によって正当化されていたのである。⁸⁾

このように周王朝の地上の支配権を正当化する「天の有

する大命」（『大孟鼎』）は、「毛公鼎」にあるようにたんに「大命」とされる場合が多いが、「天命」とされる場合もある。「毛公鼎」とほぼ同時期の「師匄（詢）設」（『釈文』第三卷、四三四二）では「丕顯なる文武、天命を膺受し、殷民を突則せり」とある。西周中期とされる「景伯（或）設蓋」（『釈文』第三卷、四三〇二）では「王若くのごとく曰く、景伯或よ。繇^ゆ、乃の祖考より周邦に爵有り。四方を佑闡し、天命を恵弘す。女、肇^{はつ}ぎて墜^おとされ」とある。

つまり、先にみた春秋期の「天命」を統治権正当化の根拠とする考え方は、殷周の際に周王朝が用いた「天の有する大命」による統治権の正当化理論をそのまま応用したもののなのであった。そのことは、おそらく天からの受命など無かつたはずの殷の湯王が「天命」によって夏王朝を倒したとする先の「叔尸鐘」の記述に、その応用例の最も典型的なものがみとれることでも明白であろう。

「天命」は、殷王朝討伐の正当性を確保し、さらにその後の周王朝の支配権の正当性をも確保した。その確認が金文資料において行われているのである。だからこそ、その確認の記述が、西周初期や共和期という王朝運営の不安定な時期に集中しているのである。このような「天命」による支配権の正当化が、春秋期の諸侯国の銘文にまで登場す

るに至ったのは、周王朝の支配力が弱体化し、諸侯が僭称したからであるという考え方もある。しかし、この地上は「天」によって支配されているという考え方が、文王受命を出発点として、西周期から春秋期にかけて金文資料などによって長年語り継がれ、広範囲に浸透していった結果であるとも考えられる。その経緯については、いわば「天」を規範とする倫理観の形成と定着を探るという視点から別に論ずることとして、本論では孔子の用いた「天命」という語に関連して、春秋期の金文資料による「天命」の意味内容が、王朝あるいは諸侯国の統治権を正当化する根拠であつたことを確認するだけにとめておく。

また本論では紙数の都合で省略したが、『書経』と『詩経』にみられる「天命」という語も、やはり金文資料における「天命」と同じ意味で使用されているということも、すでにいくつかの論考において確認されている。¹⁰⁾

三、孔子と「天」

本章では、第二章で確認した春秋期における「天命」という語の持つ意味内容が、孔子とどのような関係にあつたのかをみていきたい。これまでの諸注は、「天命」という語について、どちらかといえば「命」に重点を置き、それ

に依じて「天」は、孟子にあるような人為を超越したという意味において解釈されていた。そこで本論では、孔子が「天」をどのように認識していたかをまず確認してみたい。孔子が「天」を地上を支配するものとして捉えていたかどうかを、『論語』においてみていこうというわけである。

『論語』には、「天下」という言葉も含めて「天」の用例は三十三例。「天下」を除くと十六例。そのうち弟子などの発言を除けば十例である。ここでは弟子たちの発言も傍証とする。弟子の子貢が「夫子の文章は、得て聞く可きも、夫子の性と天道を言うは、得て聞く可からざるなり。」（公冶長篇）というように、孔子はそもそも「天」をそれほど多くは語らなかつた。しかし、そのことが直接に「天」への意識の欠如を意味するかといえば、それは否である。孔子は、発言の機会は少ないながらも「天」を強烈に意識していたと考えられる。ここでは、「天」の性格を明確にしながら、孔子の「天」に関する言説をみていこう。

まず、金文資料にみられた地上の支配権を握り革命を行う「天」が孔子の発言にみられるかどうかという点を確認しておこう。

子匡に畏す。曰く「文王既に没するも、文茲に在らず

や。天の將に斯の文を喪はんとするや、後死の者、斯の文に与かるを得ざるなり。天の未だ斯の文を喪はざるや、匡人其れ予を如何せん」と。

【論語】子罕篇

これは、孔子が匡という土地で命を狙われたときの発言である。時期的には孔子が魯で失脚して衛に亡命した頃の出来事であつたと考えられている。文王の築いた偉大なる周の文化は、文王は亡くなつたといつても、誰あろうこの孔子に伝わり残っている。もしも「天」が文王の築いた周の文化を滅ぼそうとするなら、そもそもこの孔子にその文化は残らないはずだ。つまり「天」は文王の築いた文化を滅ぼそうとは考えていない。匡の人々あたりに何ができようか、という叫びである。

この発言に明らかのように、孔子は、文王と「天」との間に、文王のすぐれた徳を認めた「天」が地上の統治を文王に託した、という経緯があつたことを認識していたようである。つまり金文資料などで確認できる文王受命の経緯を、孔子は知っていたのである。このように地上の支配は「天」が決定しているという考え方がうかがえる資料は他にもある。

子曰く「大なるかな堯の君爲るや。巍巍乎として、唯

天のみ大なりと爲し、唯堯のみ之に則る。蕩蕩乎として、民は能く名づくること無し。巍巍乎として其れ成功有り。煥乎として、其れ文章有り」と。

【論語】泰伯篇

孔子は、伝説上の皇帝である堯も「天」を模範として統治を行つていたと考えていた。ふつう堯は「天」との関係において説かれることは少ないのだが、その堯の統治権の根拠も「天」だったのである。「天」を規範とする倫理観が広汎に定着していたと考えれば、この孔子の発言こそが当時の常識だつたのだろう。

さて、このように孔子は、「天」が地上の支配権を握り革命を行うという性格を把握していた。しかし、それを直接にみて取れる発言というのは、『論語』では先の「子罕篇」の一例のみである。しかし間接的に、「天」が地上の支配者として最高の人徳者を指名する存在であつたことを窺わせる発言には、次のようなものもある。

①天、徳を予に生ぜり。桓魋其れ予を如何せん。

【論語】述而篇

②公山弗擾、費を以て畔かんとす。召す。子往かんと欲す。子路説こぼずして曰く「之くところ末ければ已むべし。何ぞ必ずしも公山氏にこれ之かんや」と。子

曰く「夫れ我を召く者は豈徒らならんや。如し我を用うる者有らば、吾は其れ東周を為さんか」と。

（『論語』陽貨篇）

①②とも先の子罕篇と同じく、非常時における発言である。つまり感情が昂揚している。「志学」ではじまる述懐とは明らかに状況が異なることを念頭に置いておこう。

まず①は、宋の軍事官だった桓魋という人物が孔子の暗殺を計画して兵を出し、そこから逃れる際に発した言葉である。「天」が「徳」を自分に生得させた。その「徳」はちよつとやそつとでは滅ばされることはない、との自負である。「徳」は意味を限定するのが難しい語であり、この短い語句だけでは判断しがたいが、同じような状況の先の子罕篇をふまえると、統治者としての「徳」ということになる。文王はその人徳を慕ってくる人々の行列が絶えないほどの有徳者であった。その人徳だけで殷王朝を上回る勢力を獲得しえたというのが文王の「徳」だった。①によれば、孔子はそれと同等の「徳」が「天」によって自分に植え付けられていると自負していたのである。

そして②に至ると、その自負は建国宣言にまで拡大する。公山弗擾という人物が費という場所で謀反の兵を挙げた。彼は自らの行為の正しさを確保するために、孔子を招聘し

ようとする。そしていつもは冷静な孔子がこの誘いに乗ろうとし、遮る子路に「如し我を用うる者有らば、吾は其れ東周を為さんか」とすぐんでみせる。自分を採用してくれる者がいたら、自分はこの東の地に周王朝を再現するといふのである。新王朝の建国宣言以外のなものでもない。孔子は「天」がいつ自分に王朝建設を命じるのかを待ち望んでいたに違いない。それは常に彼の頭にあつたはずである。そうでなければ生命の危険に曝されている非常事態に、①②や先の子罕篇のような発言はスムーズには出てこないだろう。三つとも用意してあつたかのような名台詞である。孔子の頭の中に「自分こそが文王の後継者」「天が次に指名するのはこの自分」という二つの考えが常にあつたとすれば、以上のような大胆な発言も理解できるのである。さて、孔子と「天」の関係においては次のような言い回しも存在する。

孔子曰く「君子に三畏有り。天命を畏れ、大人を畏れ、聖人の言を畏る。小人は天命を知らずして畏れざるなり。大人には狎れ、聖人の言を侮る」

（『論語』季氏篇）

ここには「天命」という語を使用できるのは「君子」だけだという特権意識がみえる。「君子」も「聖人」も為政

者を意味しうる。一般的な個人の生き方の話のようにも考えられるが、孔子の場合は、彼自身が文王の後継者であるという強烈な自覚のもとに「天」と関わっているために、「個人」といつても国家統治とか王朝などという、一般的な個人にとっては無関係のレベルの話に発展するのである。孔子には他に「予の否なる所の者は、天之を厭てん。天之を厭てん」(『論語』雍也篇)という発言もあり、つねに善悪の監督者としての「天」を、自分と一對一の関係で意識していたようである。次の発言なども、孔子がそういった意識を持っていたことをベースに考えてみたい。

子曰く「我を知る莫きかな」と。子貢曰く「何為れぞ其れ子を知る莫きや」と。子曰く「天を怨まず、人を尤めず、下学して上達す。我を知る者は其れ天か」と。

〔論語〕憲問篇

私を理解してくれるのは「天」だけであるという以上、最初に理解者がいないという場合は、おそらくこの地上にはいないということなのだろう。孔子は地上に一人しかいない特別な個人、つまり文王の後継者として「天」と対峙していたのである。「下学して上達す」というのは、身近な所から学んで、高次なレベルに到達するという意味だが、文字通り、「天」の下に位置する地上のことを学んで、そ

れを本に自分の上位にある「天」への理解を深めるというようにも解釈できる。この発言も「自分こそが文王の後継者」「天が次に指名するのはこの自分」という考え方に基づく発言と考えられるのである。

それでは、以上のような孔子と「天」の関係をふまえた上で、「五十而知天命」の部分の「天命」について検討してみよう。

「天命」はそもそも誰に直接下ってきたのか。ここで思い起こしてみよう。文王である。「丕いに顯かなる文王、天の有する大命を受けられ、武王に在りて、文に嗣ぎて邦を作し」(『大孟鼎』)とあったように、直接「天」から、地上を統治せよという「天命」を受け取ったのは文王だった。

さらにその後の「天命」とは、それぞれの時点で唯一人の周王と「天」との間に存在するのみだったのであり、この地上を平穩に支配せよというのがその命令の内容だった。しかしこの「天命」は、その後「天」を規範とする倫理観が定着するにしたがって、諸侯までが自らに「天命」を下ったと語るに至る。金文資料における「天命」の用例は、春秋時代の終わり頃(孔子と同時代)を中心にみられ、それらは諸侯がその土地の支配者であることを正当化する「天命」であつた。「天命」は地域限定であつても、その土

地の支配権を正当化する根拠としての特殊な用語であったのである。

では、孔子はどのレベルで「天命」という語を用いているのか。それを考えるのにヒントとなる記述が、『史記』孔子世家にある。

定公九年、陽虎勝たず、斉に奔る。是の時、孔子年五十なり。公山不狃、費を以て季氏に畔き、人をして孔子を召さしむ。孔子、道に循うこと久しきに彌り、溫溫たれども試みる所無く、能く己を用いるもの莫し。曰く、蓋し周の文・武は豊鍋より起りて王たり。今費は小なりと雖も、儻しくは庶幾からんかと。往かんと欲す。子路説はず。孔子を止む。孔子曰く、夫の我を召す者は、豈に徒ならんや。如し我を用いれば、其れ東周を為さんかと。然れども亦卒に行かず。

先に引用した『論語』陽貨篇の「公山弗擾、費を以て畔かんとす」と同じ出来事を、『史記』は孔子五十才の時の事件として伝える。これは五十才の時の事件ではないという考證もあるが、そういった歴史事実を確定しようとする立場からの判断よりも、『史記』が五十才の時の出来事として、この事件を記述した意図に注目したい。つまり、『史記』は「五十而知天命」の解釈として、この出来事を

伝えていると考えられるのである。その意図は『論語』にはなかった「蓋し周の文・武は豊鍋より起りて王たり。今費は小なりと雖も、儻しくは庶幾からんか」という発言が孔子によってなされたと記していることにも如実にあらわれている。つまり『史記』は「五十而知天命」を、文王の後継者として周王朝を再建せよという「天命」を孔子が自覚した、と解釈しているのである。そして、この場合の「天命」が、第二章で確認した春秋期の「天命」の用例の意味内容に一致するものであることはいうまでもない。

以上のように、孔子における「知天命」は、文王の後継者として周王朝を再現せよという「天命」を自覚した、という意味だった可能性があったと考えられるのである。

おわりに

『論語』には、一般的個人において同情・同化できる「天」に関する発言もみ取れる。

顔淵死す。子曰く「噫、天予を喪はせり。天予を喪はせり」と。
（『論語』先進篇）

孔子が顔回を最も愛していたことは、顔回以外に「未だ学を好む者を聞かざるなり」（『論語』雍也篇、先進篇）と嘆いたことでも明らかだが、問題は「天予を喪はせり」を

どう訓むかである。本論の考察に基づけば、文王の後継者を自任していた孔子が、自らの後継者として期待していた顔回の死によって、ついには文王の後継者になろうとする自分の野望もあきらめざるを得なくなったというのが、この言葉の解釈になるのではなからうか。深読みのような氣もするが、「天」を持ち出すことの意味は、この解釈を要求しているように思われる。

もちろん後世の人々からすれば、最愛の弟子を失った悲しさの形容とするのが妥当であろう。読者は、孔子に深く同情し、親近者を失った人々はこの孔子と同じく、自らの悲しみを「天予を喪はせり」というような言葉で表現するようになる。そうして、この言葉は個人的なレベルで浸透していったのである。

もともと「五十而知天命」という発言が、孔子が自らの人生を述懐した中でなされたというのも一般的個人において同情・同化する下地を用意していた。しかし、孔子は先にみたように特別な個人であるという強烈な自覚を持っており、また「天命」という語の春秋時代ごろまでの用例は、一般個人のレベルでは用いられることはなく、王朝あるいは諸侯国の統治者に密着した語だったのである。

とすれば、個人的なレベルで「天命」が用いられるよう

になったきっかけは、おそらくは孔子その人であり、その普及には孔子の発言が役買っているに違いない。つまり、孔子本人は文王の後継者という特別な意味で「天」と対峙しているのに、読者はそこまでを理解せずに、孔子と同様に「天命」を一般個人的なレベルで使い始めたのであろう。もともと「天命」という語は、先秦においてはそれほど多く用いられていた気配がない。筆者が確認しえたものとしては、たとえば諸子の書物においても、「天」を支配者として尚んだ『墨子』に七例みられるだけで、あとは『韓非子』にわずかに一例である。いわゆる経書においても、『書経』に約二十例、『詩経』に六例、『春秋左氏伝』に八例、『春秋穀梁伝』に一例、『礼記』に二例、『孟子』に一例あるだけである。この中で、明らかに統治者に密着しない意味合いで用いられているのは『春秋穀梁伝』の「叔倪病無くして死すは、此れ皆な公無きなり。是れ天命なり。我が罪には非ざるなり」（昭公二十九年）と『礼記』中庸篇の「天の命ずる、之を性と謂う」ぐらいである。もつとも中庸篇の一節は、これだけで充分に個人的な「天命」を普及させることができるほど、後世に影響を与えた一節であったことはまちがいない。

ここで視点を俯瞰的にしてみると、「天」と人との関係は、

この孔子を境に大きく変容したとみることができる。¹⁾ それまでの「天」は、基本的には非常に特殊な個人、たとえば周王と一対一関係にあった「天」である。しかし、孔子以後はその特殊な一対一関係が希薄化していくことになる。孔子の前と後とは、明らかに「天」が一般化していく。中庸篇の冒頭にある「天の命ずる、之を性と謂う」という考え方を導き出したのも、孔子だったのである。いわゆる天人観が孔子をターニングポイントとして変容し、それは「天人の分」につながっていくのである。

最後に「天命」研究の今後の可能性を記しておきたい。今まさに釈文の刊行作業が進みつつある『上海博物館藏戰國楚竹書』の第一分冊の『孔子詩論』と名付けられた『詩経』の内容や意義を説いた文献の中に「天命」に関する興味深い記述がみられる。文王が本当に受命したのかどうかということが議論されているのである。また第二分冊の『子羔』『容成氏』にも、とくに舜帝の受命に関する議論がみられる。これらの釈文作業はまだまだ最初段階なので、その資料的価値すらわからないのであるが、伝世の文献にはなかなかみられない「天命」に関する記述も含まれているようである。

注

- (1) 運命の限界をいう代表的なものは、たとえば金谷治「孔孟の命について―人間性とその限界―」(『日本中国学会報』第八集、一九五六)・館野正美「中国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―」(『東方学』六六、一九八三)など、寿命についてはたとえば沼尻正隆「孔子の『天命を知る』について」(『新しい漢文教育』第十三号、一九九二)、人間の察知できないものとするのはたとえば宮崎市定「中国古代における天と命と天命の思想―孔子から孟子に至る革命思想の発展―」(『史林』四六・一、一九六三)、運命・使命の両義を論ずるものとしては森三樹三郎「論語『五十而知天命』の両義」(『東方学』二四、一九六二)があり、さまざまな複雑な意味を渾然と内包するとする米田登「詩・書と孔子の天及び天命」(福岡女子大学『文芸と思想』六、一九五三)もある。

- (2) 服部宇之吉「孔子と知天命」(斯文会『斯文』九一九、一九二七)。孔子の一生全体を為政への意欲と挫折という観点から捉えたものとしては、浅野裕一「孔子神話」がある。

- (3) 『殷周金文集成』(中国社会科学院考古研究所編、東方書店、一九九六)。「殷周金文集成釈文」(中国社会科学院考古研究所編、香港中文大学中国文化研究所、二〇〇二)、『殷周金文集成引得』(張亞初編、中華書局、二〇〇二)

(4) 以下、金文資料の引用については注3前掲の『殷周金

を異にする。

(梅花女子大学)

文集成釈文』に基づき、訓読に際しては、白川静『金文通釈』（『白鶴美術館誌』一、五六輯、一九八四完結）を参照した。

(5) 『金文通釈』第三四輯「一九九、秦公毀」参照。

(6) 『金文通釈』第五〇輯、補釈篇「一六、秦公鐘」参照。

(7) 『金文通釈』第三七輯「二二、蔡姑毀」参照。

(8) 金文資料を中心資料とした西周期の「天命」に関する論究としては、高山節也「西周国家における『天命』の機能」（『東京大学東洋文化研究所』『東洋文化』五九、一九七三）、豊田久「周王朝の君主権の構造について——『天命の膺受』者を中心に——」（同上『東洋文化』五九）、小南一郎「天命と徳」（『京都大学人文科学研究所』『東方学報』六四、一九九二）、竹内康浩「西周時代における天命の概念」（『北海道教育大学史学会』『史流』三六、一九九六）などを参照。

(9) 注8前掲の小南論考。

(10) 下斗米晟「天命思想について」（『富山大学文理学部文学紀要』六、一九五六）。注1前掲の館野論考及び米田論考も参照。

(11) 注10前掲の下斗米論考では、天命思想を、統治者に密着した政治的天命思想と一般個人のレベルの道徳的天命思想に分類している。ただし、そこでは孔子が道徳的天命思想の系譜において述べられており、その点では本論と結論

（付記）本稿は、平成十四年度文部科学省科学研究費補助金・基盤研究B「戦国楚系文字資料の研究」（研究代表者・竹田健二）による研究成果の一部である。