「命」と「令」

――朱熹の「天命之謂性」解釋――

木下鐵矢

序

本誌第五十五卷第三號（一九九六年一二月）に掲載された「『治』より『理』へ――陸贄・王安石・朱熹――」において私は、唐から宋にかけ、皇帝・國家の相貌が「治める」者から「理める」者へと變化したことを述べた。それは「皇帝機關說」とも呼び得るような國家意識・皇帝意識の士大夫における成立にかかわる變化でもあった。(1)

本稿においては『中庸』冒頭の一句「天命之謂性（天の命ずるを之性と謂う）」に對する朱熹『中庸章句』での注釋、特にその、本文「天命」の「命」に對する「命猶令也（命は猶お令のごとき也）」という訓詁を取り上げ、そこにたたみ込まれた朱熹の思考を解きほぐし、一見些細な訓詁としか見えないこの注釋に、彼の時代に現れていたある思考の轉轍を讀むことを試みたい。(2)

一

問題とする「命猶令也」を含む『中庸』冒頭「天の命ずるを之性と謂い、性に率うを之道と謂い、道を脩むるを之教と謂う」に對する朱熹の「章句」を引いておく。

1A命は猶お令のごとき也。性は卽ち理也。天は陰陽五行を以て萬物を化生す。氣以て形を成し、而して理も亦た焉に賦す。猶お命令のごとき也。

B是に於て人・物の生るるや、各おの其の賦する所の理を得るに因りて、以て健順・五常の德を爲す。所謂性也。

C率は循う也。道は猶お路のごとき也。人・物各おの其の性の自然に循えば、則ち其の日用事物の閒、各おの當に行くべきの路有らざる莫し。是れ則ち所謂道也。

D脩は之を品節する也。性・道は同じと雖も、而るに氣禀或いは異なる。故に過・不及の差無き能わず。聖人、人・物の當に行くべき所の者に因りて之を品節し、以て法を天下に爲せば、則ち之を敎と謂う。禮樂・刑政の屬の若き、是れ也。

……

先ずこの注釋の文脈が、「天」の「化生」における「氣」と「理」の對置に貫かれていることを確認しておきたい。すなわち、Aにおいて、朱熹は、

天以陰陽五行化生萬物。

と、天が萬物を「陰陽五行」を基材として生み出す、と總説した上で、

氣以成形、而理亦賦焉。

と、その天の生み出す働きを「氣」を基材としての「成形」すなわち肉體の形成と、その肉體への「理」の「賦」すなわち決め付けとの二面に分け、最後にこの二つの筋をまとめて、

猶命令也。

と承けるのである。

Bにおいては、本文の「天命之謂性」、すなわち「性」への注解に持ち込むべく、天が個々の人・物に決め付けた「理」に思考を絞り、個々の人・物がそれに「因って」すなわちその理に重ね取る、

健順五常之德

に言い到り、ここで本文の「性」を持って來て、

所謂性也。

と結ぶ。

なお「健順」の「健」は「易」乾卦の德、「順」は坤卦の德であるから、(3)「健・順」は「陰・陽」の「理」を重ね取った「德」であり、また「五常」は「仁・禮・義・智・信」で、これは「五行」すなわち「木・火・金・水・土」の「理」を重ね取った「德」に他ならない。すなわちAに云う「理」とは「陰陽五行の理」、「氣」とは「陰陽五行の氣」ということになる。

Cにおいては、本文に沿いながら「性」から「道」が導き出されるが、Dでは、個々の人・物におけるその「性」「道」がひとしく同一であるに對し、「氣」の面におけるバラツキの存在、そのような個々の人・物における「氣禀」のバラツキにともなう、個々の人・物の「性の自然に循う」ところに出る「そうすべき」筋道からの逸脱に論點を移す。聖人はこの個々の人・物の現實である逸脱を「そうすべき」筋道へと適正に調整すべく「禮樂刑政」などの「敎」をつくったのであるとして、本文の「脩道之謂敎」を承け納めるのである。

まとめるなら、

氣―形

理―性

の對置がここでの思考の進みの基底にみられるのであるが、Aの冒頭に「命猶令也」と云い、末尾に「猶命令也」と云う、

その差は、「命猶令也」が本文の「天命之謂性」の「命」を承けてこれを「性」の側に收め取る注釋であり、一方末尾の「猶命令也」の方は、「氣以成形」と「理亦賦焉」の兩者を承けての收め取り、すなわち「氣―形」「理―性」兩方を承けての言明である點にあると考えることが出來るだろう。すなわち、朱熹の思考における、

氣―形……命
理―性……令

という對置、「命」と「令」との對置が、この注釋テキストの讀みから先ずは豫測されるのである。

二

1Aの冒頭「命猶令也」は、言うまでもなく『中庸』冒頭の「天命之謂性」の「命」に對する注釋、訓詁である。この「天命之謂性」一句の朱熹の思索における重要性はあらためて贅言するまでもない。從ってここの「章句」の冒頭に「命猶令也」という訓詁を朱熹が置いたのには、それなりの配慮があるのであって、あながちな、ありふれた訓詁として爲されたとは考えがたい。(4)

朱熹が生涯その完成に力を注いだテキストの多くは「注釋」である。すなわち、その思想的な營爲も中心的には「注釋」を書くという形で果たされた。このことにここであらためて注意しておきたい。『大學』『中庸』『論語』『孟子』、所謂「四書」に對する改訂を重ねた、また「章句」「集注」「或問」「精義」などと形式を異に連携する形で積み上げられた注釋群は、その代表でもあり、中心でもあるとされる。しかしそれだけではなく、他にも、周敦頤の『太極圖說』『通書』、『詩經』『周易』『儀禮』、『楚辭』に對する注釋、また韓愈『昌黎先生集』に對する「考異」、『孝經』に對する「刊誤」などを擧げることが出來る。

すなわち、朱熹の哲學的なテーマをめぐる思索が基本的に「四書」や『太極圖說』『程氏遺書』などのテキストの一字

一字に食い下がる注釋的思考によって進められたという事實に我々はあらためて思いを致しておく必要がある。言葉を換えれば、朱熹は經學を代表として精緻化されてきた注釋の手法を自らの思索の基本的手法としていたということに思いを致し、その視點から彼のテキストを讀み直す用意が必要である。

ここで朱熹が與えた「命猶令也」という訓詁も、字書が當該箇所に示す一般的な「命」字の意味の提示ではなく、自らが對している本文、『中庸』冒頭「天命之謂性」のその「命」という一字の讀みに、その「命」という字面のままの理解ではやり過ごせない問題を朱熹が看取し、そのことを提示した注釋、と讀むべきである。

ただしかし、『中庸章句』のいま問題としている朱熹の「命猶令也」について、これまでにこのような觀點からの問題化を行った例はないようである。例えば朱熹の「章句」を丁寧に訓讀、解釋した著述としては今なお島田虔次氏の『大學・中庸』（朝日新聞社、一九六七年、新訂　中國古典選　4）が代表的なものであろうが、その著の當該箇所を示すと、

……天が下した命令、それが性である、という「性」は、もっと一般的な言葉におきかえるならば、理――萬物は理と氣とより成るというその理――である。……そこには理もまた（あたかも命令を下されたかのように）賦せられている、わりつけられている、ということなのであり……（一六八頁）

……つぎに注意すべき第二の點は、「天が命じた」という冒頭の二字をどのように解すべきか、ということである。朱子の注も、命を命令と解し、また「天が萬物を化生する」とも言っているのであるが……（一六九頁）

と譯解しておられる。問題の「命猶令也」については「命を命令と解し」と簡單に言い換えられるだけで、特に問題化することはしておられない。

では何がここで問題であり、朱熹は一見するところ同語反復に近いとしか見えぬような「命猶令也」という注釋をここで施したのであろうか。

三

一つには、『論語』などに出てくる「命」や「天命」に二つの意味を朱熹が見分けていたことが關わっていると考えられる。すなわちここに「命猶令也」と注釋を加えなければ、「命」「天命」のもう一つの方の意味、古典的にはより一般的な意味の方でここの本文「天命之謂性」が讀まれてしまうだろうことに配慮して、朱熹は特に「命猶令也」と注釋を附し、ここの「命」は通常と異なる「令」の方の意味であることを喚起したのだと先ずは考えられるのである。

『論語』憲問篇の朱熹「或問」には次のように云う。『朱子遺書』(5)所收『論語或問』卷之十四。

2　憲問篇「公伯寮愬子路」章・本文

公伯寮、子路を季孫に愬う。子服景伯以て告げて曰く「夫子固より惑う志、公伯寮に有り。吾れ力猶お能く諸れを市朝に肆す」と。子曰く「道の將に行われんとする也與、命也。道の將に廢れんとする也與、命也。公伯寮、其れ命を如何せん」と。

「或問」

曰く。侯氏（侯仲良）命を以て天理と爲す。何ぞ也。曰く。命なる者は、天理流行して萬物に賦するの謂い也。然れども其の形而上なる者は之を理と謂う。形而下なる者は之を氣と謂う。其の理の體自りして之を言えば、則ち元亨利貞の德、一時に具わりて萬古に易わらず。其の氣の運り自りして之を言えば、則ち消息盈虛の變、循環するの端無きが如くして窮む可からざる也。萬物、命を天に受けて以て生まれ、而して其の理の體を得。故に仁義禮智の德、心に根ざして性と爲る。其の既に生るる也、則ち其の氣の運りに隨う。故に廢興・厚薄の變、唯だ遇う所のみにして逃るる莫し。此の章の所謂命は、蓋し氣質の運る所を指して言を爲す、而るに侯氏天理を以て之を釋するは、則ち二者の分に於て、亦た察らかならず矣。

「或問」の言が、先に引いた『中庸章句』の言（引用1）と相い襲うことはほとんど解説するを要しない。ここで朱熹は、萬物が天理流行から決め付けを受ける場面を「理」の場面と「氣」の場面に分け、同じく天理流行が決め付けるという點では「命」であるにしても、この「理」の場面と「氣」の場面との區分けをはっきりとつかみ、古典中の「命」字を讀む時には、それぞれどちらの場面での意味かをよくかみ分けねばならないと注意を喚起している。

云うところを圖示すれば次のようになる。

理の體＝元亨利貞の德（萬古不易）→ 仁義禮智の德＝根於心而爲性

氣の運＝消息盈虛の變（循環無端）→ 廢興厚薄の變＝唯所遇而莫逃

「氣の運り」から來る決め付けは、個々の人・物にとってはまさに「逃るる莫き」「めぐりあわせ」であって、我々の所謂「運命」という言葉に相當するだろう。

『論語』雍也篇に、

3　雍也篇「伯牛有疾」章・本文

伯牛、疾（やまい）有り。子、之を問う。牖（まど）自り其の手を執りて曰く「之を亡ぼせり。命なる矣（かな）夫。斯の人にして斯の疾（やまい）有る也。斯の人にして斯の疾有る也」と。

「集注」

……命は天命を謂う。言うこころは、此の人應（まさ）に此の疾（やまい）有るべからざるに、而るに今ま乃ち之有るは、是れ乃ち天の命ずる所なり、と也。然らば則ち其の疾（やまい）に謹む能わずして以て之を致すこと有るに非ざること、亦た見る可し矣。

と云い、先進篇に、

4　先進篇「回也其庶乎」章・本文

子曰く「回也其れ庶き乎。屢しば空し。賜は命を受けずして、貨殖す。億れば則ち屢しば中る」と。

「集注」

命は天命を謂う。貨殖とは貨財生殖する也。億は意度する也。言うこころは、子貢は顔子の貧しきに安んじ道を樂しむに如かざれども、然れども其の才識の明、亦た能く事を料りて中ること多し、と也。

と云う。

いずれの「命」も本文に従えば「めぐりあわせ」の方に當たる「命」であることは明らかであるが、朱熹はともに「命謂天命也」とのみ注釋している。これによれば、朱熹にとって「天命」という言葉が普通には「めぐりあわせ」「運命」を意味する言葉であったことが判明する。すなわちこれら二つの注釋では、「命」の二方向の意味合いのうち「めぐりあわせ」の方の意味だということを特定する言葉として「天命」が使われているのである。ということは、もし或る本文に「天命」という言葉が現れて、しかもそれに何の注釋も附けずに置くならば、その本文の「天命」は個々の人・物に逃れがたく決め付けられる「めぐりあわせ」「運命」の方の意味として普通には讀まれてしまうと危惧される、ということになる。

『論語』爲政篇には、

5　爲政篇「吾十有五而志于學」章・本文

五十にして天命を知る。

「集注」

天命とは、卽ち天道の流行して物に賦する者、乃ち事物の當に然るべき所以の故也。

と云う。すなわち「天命」を「めぐりあわせ」「運命」ではない方の意味で讀もうとする場合には、このように明確に注

釋を加えるわけである。

問題としている『中庸』冒頭の「天命之謂性」についても、もしここの「天命」ないし「命」に何らの注釋も附けずに置くならば、個々の人・物に差異して決め付けられる「めぐりあわせ」「運命」の方の意味でごく普通に讀まれるだろう、ということになる。朱熹はそのような危惧のもとに、ここの「天命」の「命」について「命猶令也」と注釋し、ここの「天命」が普通にはそう讀まれがちな「めぐりあわせ」「運命」の意味ではないことを提示したのだ、と理解されるのである。

四

『中庸』冒頭「天命之謂性、率性之謂道、脩道之謂敎」三句の、その冒頭に出る「天命」を個々の人・物に決め付けられる「めぐりあわせ」「運命」と讀むか否かは、以後の「性」「道」「敎」の理解を左右する鍵鑰となる讀みであろう。

この句を含む『中庸』テキストの唐代以來「正統」と認められる讀みは、後漢・鄭玄の「注」に依る唐・孔穎達「禮記正義」の讀みであったとしてよかろう。阮元校刻「十三經注疏」本『禮記注疏』に據るに、その讀みは次のとおりである。

6　鄭玄「注」

天命とは、天の命じて人を生む所の者を謂う也。是れ性命と謂う。木の神は則ち仁、金の神は則ち義、火の神は則ち禮、水の神は則ち信、土の神は則ち知。孝經說に曰く「性なる者は生まるるの質命、人の稟受する所の度也」と。

孔穎達「正義」

「天命之謂性」なる者は、天は本と體無ければ、亦た言語の命ずる無し、但だ人、自然に感じて生まるるに、賢愚・吉凶有ること、天の付命して之を遣使するが若く然り、故に天命と云う。老子に云らく「道は本と名無し、強いて之に名づけて道と曰う」と。但だ人、自然に感じ生るるに、剛柔・好惡有り、或いは仁たり、或いは義たり、或いは禮

たり、或いは知たり、或いは信たり、是れ天性の自然なれば、故に「之性と謂う」と云う。……

ここに示される讀みにおいては、「天命」は、人が生まれる時に決め付けられた木・火・土・金・水、五行の配分に因む生まれ具合の「めぐりあわせ」、すなわち「生まれつき」と讀まれていることは明らかである。

鄭玄にしても孔穎達にしても、「命」字自體には何の訓詁も解釋も示さず、注釋の行文中に「命」字をそのまま使用している。すなわち彼らの「命」字についての理解には、元來、個々に差異する決め付けの意味しか含まれていなかった、それだけだったのだろう、となる。朱熹のように、「天命」に萬物にひとしく決め付けられる「萬古不易」の「理」の位相を見るようなことは、むしろ念頭にも浮かばなかったと考えることが出來るだろう。

五

以上を勘案するに、朱熹は、『中庸』冒頭の「天命之謂性……」一段について、從來普通の、或いは正統の「天命」理解には從わず、これを「理」の位相に開ける「天命」理解へと轉轍すべく、「命猶令也」という訓詁をここでこのテキストの讀者・聽者に與えたのだ、と推定されることになる。しかしそれにしても、この「命猶令也」というテキストはさりげなさ過ぎるのではないか、以下の「性」、「道」、「敎」についての基本的理解に言わば「コペルニクス的轉回」とも言い得る轉回を齎す「天命」理解の轉轍という重大な役割を擔うにしては、これはあまりにも通常の訓詁の形をとっており、朱熹は本當にそれほどの意味合いをここに込めたのだろうか、という疑問も當然わいてくる。

しかし實は、この「命猶令也」というテキストには、『漢書』卷五六に載る董仲舒の「對策」中に見える「命者天之令也」あるいは「天令之謂命」という言葉を典據とする、朱熹の長年にわたる「天命」や「命」についての思索が込められていること、すなわち單純な訓詁として書き附けられたのではないことが、以下のような資料から判明するのである。

すなわち、『朱文公文集』(6)巻七二所収『雜學辨』に載せる朱熹の、張無垢『中庸解』における「天命之謂性」解釋に對する批判に次のように云う。

7　『中庸』本文

天命之謂性、率性之謂道、脩道之謂敎

張無垢「解」

張云う。「天命之謂性」とは第だ性の貴ぶ可きを贊ずる耳。未だ人の之を收めて己が物と爲すを見ざる也。「率性之謂道」は則ち……

朱熹「辨」

愚謂えらく。「天命之謂性」とは、性の名づくる所以、乃ち天の賦する所、人の受くる所、義理の本源なるを言う。但だに其の貴ぶ可きを贊ずる而已に非ず。性、亦た何ぞ人の其の貴きを贊ずるに待たん耶。董子曰く「命なる者は天の令也。性なる者は生の質也」と。此れ、子思の意に庶幾しと謂う可し。而して張氏の言に異なれり矣。

『雜學辨』には「乾道丙戌（一一六一年）孟冬晦日」を日附とする何鎬の「跋」が附いているので、このテキストは、朱熹三二歳以前のものである。

また『朱子語類』(7)巻六一、二九條。『孟子』盡心下「孟子曰く、口の味に於ける也……性也。命有り焉。君子、性と謂わざる也」についての條としてこの巻に收録されている條には、

8　或る人が「命」字の意味について質問した。言われた。「命」とは天の付與を謂う。所謂「天令を之命と謂う」だ。しかし「命」には二種類ある。「氣」において言う者がある。……理において言う者がある。……二つとも天が付與

したものだから、どちらも「命」というのだ。

と記録される。

これは董銖の記録、巻一の「語録姓氏」によれば「丙辰（一一九六年）以後所聞」。朱熹六七歳以後、となる。

『朱子語類』巻一三七、二〇條に、

9　子升が仲舒と文中子について質問した。言われた。仲舒は本領が純正だ。「心を正して以て朝廷を正す」（『漢書』巻五六）と言ったのや、「命なる者は天の令也」以下の言葉などは、いずれも善い。班固が「純儒」（『漢書』巻一〇〇下）と謂ったのは、まことに是（ただ）しい。……

と記録される。

これは錢木之の記録、「語録姓氏」によれば「丁巳（一一九七年）所聞」。朱熹六八歳の年である。

同巻の二六條から三〇條に「命者天之令也、性者生之質也……」に言及したことが記録されるが、記録者は二七條、滕璘「辛亥（一一九一年）所聞」、二八條・三〇條、楊道夫「己酉（一一八九年）以後所聞」、二九條、陳淳「庚戌（一一九〇年）己未（一一九九年）所聞」である。

また『論語』子罕篇の「子罕（まれ）に利と命と仁を言う（子罕言利與命與仁）」についての朱熹「或問」には次のように云う。

『朱子遺書』所收『論語或問』巻之九。

10　利なる者は義の和也。……命なる者は天の令也。然れども人當に己を修めて以て之を俟つべし、然る後に以て命を立つ可し。若し命を多言すれば、則ち人事修まらずして反って命を害う矣。仁なる者は性の德也。……三者（利・命・仁）は皆な理の正、聖人言わざる能わず。而して其の深きを憂い遠きを慮れば、則ち又た以て多言する可からざる也。

故に「罕(まれ)に言う」而已(のみ)。

「命なる者は天の令也」は、明言はしていないが、やはり董仲舒「對策」の語を引くとしてよかろう。要するところ、『中庸章句』の「命猶令也」とは董仲舒「對策」中の「命者天之令也」をたたんだ言明であるということになる。

今の『論語或問』の行文（引用10）に就けば、朱熹はここで『論語』本文「子罕言利與命與仁」の「利」「命」「仁」についてそれぞれ解説した上で、「三者は皆な理の正」とまとめるから、ここの「命」を朱熹が「理」の位相に開いて讀み解いていることは明らかである。さらにその文脈で、「命」についての冒頭に「命者天之令也」と董仲舒の語を引くのであるから、朱熹がこの「命なる者は天の令也」なる語を、その讀者・聽者の發想を、個々に差異する「運命」という通常の「命」理解から「理」の位相に開ける「命」理解へと轉轍する言明と讀み取り、引いていることは間違いないと思われる。

六

この「命者天之令也」また「天令之謂命」を含む董仲舒「對策」のテキストを『漢書』巻五六・董仲舒傳から示せば、次のようである。

「對策」の一

11　武帝「制」

……三代、命を受くは、其の符、安(いず)くにか在る。災異の變、何に緣(よ)りてか起こる。性命の情、或いは夭或いは壽、或

いは仁或いは鄙、其の號を習聞するも、未だ厥の理に燭らかならず。伊れ風流れて令行われ、刑輕くして姦改まり、百姓和樂し、政事宣昭せんことを欲す。何を脩め何に飭めば膏露降り百穀登り、德、四海に潤し、澤、屮木に臻り……

董仲舒「對策」

陛下、德音を發し、明詔を下し、天命と性情とを求む。皆な愚臣の能く及ぶ所に非ざる也。……

臣聞くならく。命なる者は天の令也。性なる者は生の質也。情なる者は人の欲也。或いは夭或いは壽、或いは仁或いは鄙。陶冶して之を成すも、粹美なる能わずして（顔師古注「陶は以て瓦を造るに喩え、冶は以て金を鑄るに喩うる也。天の人を生むこと此れに似るところ有るを言う也。粹は純也」）、治亂の生ずる所有れば、故に齊しからざる也。孔子曰く「君子の德は風、小人の德は屮、屮、之に風を上うれば必ず偃る」と。故に堯・舜、德を行えば、則ち民は仁にして壽し。桀・紂、暴を行えば、則ち民は鄙にして夭す。夫れ上の下を化し、下の上に從うこと、猶お泥の鈞に在りて、唯だ甄者の爲す所なるのみなるがごとく、猶お金の鎔に在りて、唯だ冶者の鑄る所なるのみなるがごとし。……

また「對策」の三

12 A冊に曰く「善く天を言う者は必ず徵人に有り、善く古を言う者は必ず驗今に有り」と。臣聞くならく。天なる者は羣物の祖也、故に徧く覆い包み函れて殊にする所無く、日月風雨を建てて以て之を和え、陰陽寒暑を經て以て之を成す。故に聖人は天に法りて道を立て、亦た溥く愛して私する亡く、德を布き仁を施して以て之を厚くし、誼を設け禮を立てて以て之を導く。……

B天令を之命と謂う。命は聖人に非ざれば行われず。質樸を之性と謂う。性は教化に非ざれば成らず。人欲を之情と謂

う。情は度制に非ざれば節あらず。是の故に王者は上は天意を承けるに謹みて以て命に順う也。下は教えを明らかにして民を化するに務めて以て性を成す也。法度の宜を正し、上下の序を別ちて以て欲を防ぐ也。此の三者を脩むれば大本擧わる矣。

C人は命を天に受くれば、固より超然として羣生に異なり、入れば父子兄弟の親有り、出づれば君臣上下の誼有り、會聚して相い遇えば則ち耆老長幼の施有り、粲然として文有りて以て相い接し、驩然として恩ありて以て相い愛す、此れ人の貴き所以也。五穀を生みて以て之に食わせ、桑麻以て之に衣せ、六畜以て之を養い、牛を服け馬に乗り、豹を圈い虎を檻る、是れ其の天の靈を得て物より貴ければ也。故に孔子曰く「天地の性むは、人、貴しと爲す」（『孝經』聖治章）と。

D天性に明らかなれば、自らの物より貴きを知る。自らの物より貴きを知りて然る後に仁誼を知る。仁誼を知りて然る後に禮節を重んず。禮節を重んじて然る後に善に處るに安んず。善に處るに安んじて然る後に理に循うに樂しむ。理に循うに樂しみて然る後に之を君子と謂う。故に孔子曰く「命を知らざれば、以て君子と爲す亡し」（『論語』堯曰篇）と。此れの謂い也。

引用11では、「命なる者は天の令也」の前後がまさに董仲舒の「對策」として應答していると思われる武帝の「制」の部分を先ず示した。これに就けば、董仲舒の「命」に「令」を附け合わせるこの言明は、武帝の「三代、命を受くは、其の符、安くにか在る」という言句に對する切り替えを意圖しての言明と判斷される。すなわち武帝が「命」について「符」を問題としたのに對し、「命」は「令」として捉えるべきだという「命」理解の切り替えである。

「符」については、例えば次のようなテキストを參考とすることが出來るだろう。

13　『史記』卷一〇「孝文本紀」二年

九月、初めて郡・國の守・相の與に銅虎符・竹使符を爲る。

裴駰「集解」

應劭曰く。銅虎符、第一より第五に至るまで、國家兵を發するに當たり、使者を遣わして郡に至れば符を合わす。符合えば乃ち之を受くを聽す。竹使符は皆な竹箭五枚、長さ五寸を以てし、篆書を鐫刻す。第一より第五に至る。張晏曰く。符は以て古の珪璋に代う。簡易に從う也。

司馬貞「索隱」

『漢舊儀』に「銅虎符、兵を發す。長さ六寸。竹使符、出入徵發す」と。……

『漢書』巻四・顔師古注

師古曰く。郡守の與に符を爲るなる者は各おの其の半ばを分け、右は京師に留め、左は以て之に與う。

すなわち「符」とは「割り符」のことであり、例えば「銅虎符」ならば、兵を發動する「命」が或る人物に降っているか否かを確證する物件である。武帝の「三代、命を受くは、其の符、安くにか在る」という言に就けば、夏・殷・周に「命」が降ったという確證はどこにあるのか、という質問になろう。しかし「符」においてはその「符」を持っている人物に「命」が降っていることが形式的に確證されるだけであって、その「命」の實質、すなわちどのような內容の命令かは示されない。例えばその「符」が奪われたものであろうとも、またその人物が叛亂のためにその兵を使用しようとしているにしても、そのことは「符」においては問われず、「符」を持っているというだけで、その人物に兵を與えることが許されるのである。

一方、董仲舒が引用12「對策（三）」のBで述べるのは、天から命を受けた「王者」において重要なのは、その「命」を降した「天」の「意」を「承け」、その「意」を實現することである。すなわち天の「命」は白紙委任ではなく、王者

がそれに「順う（そのままにおこなう）」内容をもった命令なのである。

したがって董仲舒が「命者天之令也」「天令之謂命」と持ち出す「令」とは、「命」理解のこのような轉轍を擔う語として、單なる我々の言う「命令」の意ではなく、「符」と同じく皇帝・朝廷が發給する、『史記』卷一二二「酷吏列傳」に、

14　張湯なる者は杜の人也。……是こに於て上、以て「能」と爲し、稍や遷りて太中大夫に至り、趙禹と共に諸律・令を定む。務むるは深文もて守職の吏を拘るに在り。

と云い、『鹽鐵論』(8)卷一二「詔聖」第五八に、

15　文學曰く。春・夏は生・長すれば、聖人象りて令を爲り、秋・冬は殺・藏すれば、聖人則りて法を爲る。故に令なる者は敎也。民人を導く所以。法なる者は刑罰也。強暴を禁ずる所以也。二者は治亂の具、存亡の效也。上の任ずる所に在り。

などと云う「律・令」「法・令」の「令」として讀むべきであろう。

さらに引用12のCに就いて見るならば、「人は命を天に受くれば、固より超然として羣生に異なり……此れ人の貴き所以也」として、「父子兄弟の親」以下の人倫の親愛と折り目正しさが提示されるから、人が受けた「命」の內容としてこれらを具體的に考えることが出來るであろう。董仲舒が云う「命」は、これに從えば、個々の人において差異する「運命」ではなく、人一般に決め付けられた、羣生に卓越する所以である親愛と折り目正しさに貫かれた人倫關係を實現する資質のこととなろう。Dでは人一般の、生まれつきの資質の卓越性を自覺するところから始まって、「仁誼」「禮節」「處善」「循理」と辿り、「故に孔子曰く『命を知らざれば、以て君子と爲す亡し』と。此れの謂い也」と括るのであるから、ここに言う「命」が、個々の人に差異する「めぐりあわせ」「運命」ではなく、「理」に開けた、人たる者が「循い」實現すべき人皆なに均しい「決め付け」であることは明らかである。

七

朱熹の「天命之謂性」に對する「命猶令也」という注釋は、「令」という言葉を鍵鑰として以上に見た董仲舒のテキストをたたみ込んでいる。そしてその限り、「令」とは「律令」「法令」の「令」であり、「天命」は「天令」と換えて讀むべし、という指示をこの朱熹の注釋は讀者に與えていることになる。

「命」と「令」との意味の相違は「命令」という熟語を日常使い慣れている我々には不分明になってしまっている。しかし微妙ではあるが截然たる意味の差異をこの二字は持っており、そのことが朱熹の「命猶令也」や董仲舒の「命者天之令也」「天令之謂命」といった言明を有意なものとしているのである。この二字の差異をさらに明瞭にしておきたい。

この差異をよく伺うことの出來る例は、『呂氏春秋』(9)の十二紀紀首のテキストであろう。「孟春紀」正月紀より示す。

16　一に曰く。孟春の月。日は營室に在り。……是の月也、立春を以てす。立春に先んずること三日、太史、之を天子に謁げて曰く「某日、立春。盛德、木に在り」と。天子乃ち齋す。立春の日、天子親しく三公・九卿・諸侯・大夫を率い、以て春を東郊に迎う。還る。乃ち公・卿・諸侯・大夫を朝に賞す。相に命じて德和の令を布き、慶を行い惠みを施し、下兆民に及ばしむ。慶賜遂行せられ當たらざる有る無し。廼ち太史に命じて典を守り法を奉じ、天の日月星辰の行を司わしむ。……是の月也、天子乃ち元日を以て穀を上帝に祈る。……三公・九卿・諸侯・大夫、皆な命を御う。勞酒と曰う。……王、農事を布き、田に命じて東郊に舍せしむ。皆な封疆を修め徑術を審端す。……是の月也、樂正に命じて學に入り舞を習わしむ。乃ち祭典を修む。命じて山林川澤を祀らしむ。犧牲、牝を用うること無し。……孟春に夏令を行えば則ち風雨時ならず、草木旱槁し、國に乃ち恐れ有り。秋令を行えば則ち民大いに疫し、疾風暴雨數しば至り、藜莠蓬蒿並び興る。冬令を行えば則ち水潦敗を爲し、霜雪大いに摯り、首種入らず。

「命」は「天子」が「相」に、「太史」に、「三公・九卿・諸侯・大夫皆な」に、すなわちそれぞれの役目にある特定の人物に具體的に「これこれせよ」と時々に一回的な指示、命令を行うことを謂う。一方「令」は、それぞれの季節に天子や王を含め、何が行われるのか、天子や王が誰に何を「命ずる」のか、についての「決まり」「しきたり」を謂うと取ることが出來る。

「命」の重要な用法は、引用11の「三代、命を受くは、其の符、安くにか在る」に出るような例、すなわち天下をまかせるという「命」が天から或る人物に降るというものである。これについての『孟子』萬章上の次の一文は、この「命」という語の氣息を傳えて興味深い。

17　萬章曰く「堯、天下を以て舜に與う。諸有るか」と。孟子曰く「否。天子、天下を以て人に與うる能わず」と。「然らば則ち舜の天下を有つ也、孰か之を與う」と。曰く「天、之を與う」と。「天、之を與うる者は諄諄然として之に命ずる乎」と。曰く「否。天は言わず。行と事とを以て之に示す而已矣」と。

「諄諄」について朱熹は「詳語の貌」と注している。詳しく語り聞かすさま、というのである。「命」という言葉の内には、直接に面と面を向かい合わせ、語りかける聲でもって「命ずる」というイメージが含まれており、萬章はこれを「諄諄然（命之乎）」という形容語に取り出したのだと見ることが出來るだろう。「命」とは生々しい聲の働きによって特定の人間に行われる端的にパーソナルな指圖を謂うとひとまず理解しておきたい。

一方「令」の方は、いつ誰にということがパーソナルには設定されていない「決まり」、あるいはそのような決まりを與えるという形でのオープンな指示ということになる。『呂氏春秋』に見た「夏令」「秋令」「冬令」などの「令」はこのような意味で、まさに「律令」「法令」の「令」に通じるが、朱熹がこの種の「令」について解説しているテキストを次

に紹介して「令」についての朱熹の理解を確かめておきたい。すなわち當時の朝廷が發給する「勅・令・格・式」四種の違いについての朱熹の解説である。

『朱子語類』巻一二八「本朝二　法制」七五條。李儒用の記録。「語録姓氏」に「己未（一一九九年）所聞」。

18　或る人が質問した。勅・令・格・式はどのように違うのでしょうか。曰われた。この四つは、ほかでもない神宗朝が法を定めた時の綱領なのだ。……元豐年間に執政の安燾等が敕・令を定めて上申したが、お上（神宗）は燾に「此こに設けて彼の至るを逆（むか）えるものを『格』と謂う。此こに設けて彼に見習わせるものを『式』と謂う。そうなる前に禁じるものを『令』と謂う。そうなってしまった後から治めるものを『勅』と謂う。修書する者はこのことを頭に置かなければならない。そうして整備された條法の書ができ、政府がこれを總べ、有司がこれを守るならば、事もなき世となろう」とことわけされた（元豐中、執政安燾等上所定勅令。上喻燾曰、設於此而逆彼之至、謂之格、設於此而使彼效之、謂之式、禁於未然、謂之令、治其已然、謂之敕、修書者要當如此、若其書完具、政府總之、有司守之、斯無事矣。原注「この事は『己仰録』に載っている。時に先生はこの書を取り出して皆に示された。それによって神宗の言葉をノートしたのではあるが、おそらく脱誤の箇所があると思われる」）。

神廟は天資人に超絶した方であった。今の言葉はまさに目を見張るもので、ものの見事にことわけておられる。「格」とは五服制度のようなもの……「式」とは磨勘轉官、恩澤封贈を求めるなどのたぐい……「令」とは、條令禁制してこういうことは出來ないときめ、違反があれば罰を加えるたぐい、つまり「そうなる前に禁じる」とことわけられたものだ。「勅」とは、事は已に終結して結果が出ており、それを條に依って斷遣するたぐい、つまり「そうなってしまった後から治める」とことわけられたものだ（令則條令禁制其事不得爲、某事違者有罰之類、所謂禁於未然者、敕則是已結此事、依條斷遣之類、所謂治其已然者）。……

同巻七六條。葉賀孫の記録。「語錄姓氏」に「辛亥（一一九一年）以後所聞」。

19　どのような事はどのようでなければならないかを決めたもの、これが「令」だ。どのような業績にどのような賞、どのような罪にどのような罰かなどといったことを決めたもの、これが「格」だ（某事合當如何、這謂之令、如某功得幾等賞、某罪得幾等罰、這謂之格）。……今頃は「敕、令、格、式」と云うが、私に言わせれば、「令、格、式、敕」と言うべきだ。「敕」というのは、「令」「格」「式」が及ばないところ、そこのところだ。だからとくにそこでは「敕」で斷ずるのだ。……

同巻七七條。廖德明の記録。「語錄姓氏」に「癸巳（一一七三年）以後所聞」。

20　本來は「令」を先に「敕」を後にするというものであるべきだ。先に教え後に刑すということだ（本合是先令而後敕、先教後刑之意）。……

引用18では「令則條令禁制其事不得爲、某事違者有罰之類、所謂禁於未然者」と、「令」とは「こうしてはいけない」という禁止を内容とする決まりとするが、引用19では、「合當如何」と、禁止以上に、「こうあれ」ないし「こうせよ」という具體的な實現事項を與える決まりとされている。

いまの「合當如何」の「合當」という語は、文言文では「當（まさに……すべし）」に當たる語である。引用1に示した『中庸』冒頭に對する「章句」に、「令―理―性―道」の方の筋で「當に行くべきの路（當行之路）」という語が出るが、引用19における「令」についての「合當如何」という理解は、この「章句」における思考の脈路に接合していると謂うことが出來るだろう。

また引用20に就けば、「令」は「敕」に先んじるべきであり、それは「先教後刑之意」とされるから、ここに示される

「令」を「敎」で押さえる理解は、やはり引用1が示す「令―理―性―道―敎」の筋に接合する。さらに引用15『鹽鐵論』における「文學」の「故に令なる者は敎也。民人を導く所以。法なる者は刑罰也。強暴を禁ずる所以也」という言葉にも對應する。

朱熹最晩年の年號である「慶元」（一一九五―一二〇〇）を冠する『慶元條法事類』(10)を見るに、「令」とは「職制令」「考課令」「吏卒令」「倉庫令」「田令」「河渠令」など、國家組織が各部署において行う實務執行の具體的な條項を示すものである。從って朱熹が云う「某事合當如何」の「某事」とは官僚組織におけるさまざまな部署が執行する實務、職務を意味すると捉えることが出來るだろう。すなわち朱熹の時代の具體に卽して云うなら、「令」とは、官僚組織の各實務遂行上の職務條項とでも云うべきものである。

要するところ、神宗の「禁於未然」（引用18）という言葉にちなむなら、「令」とはすなわち、あるポストに就き、その職務に當たる不特定の人間にその職務の實現について豫設的に決め付ける職務條項である。一方これに對し、「命」とは、特定の人間に特定の時點、特定の指定を以て行われる端的にパーソナルな命令である、ということになる。

八

我々が以上に行った追跡が妥當性を持つとするなら、朱熹のこの「命は猶お令のごとき也」という注釋には、前漢・董仲舒を先蹤とする皇帝國家を捉えるヴィジョンの轉轍がたたみ込まれていることになる。

すなわち皇帝國家を「命」の連鎖によって出來る、特定の「皇帝」を中心とするパーソナルな人間集團と捉えるヴィジョンから、「令＝職務條項」の連鎖によって出來上がっている體制・組織と捉えるヴィジョンへの轉轍である。

このように考える時、朱熹のよく知られる、「性」を「主簿」や「縣尉」「郡守」「縣令」など官人の「職事」に譬える解説も、單なる比喩を越える、彼の「性」を巡る思索の具體的な發想地點を明かすテキストとして讀むことが出來るだろ

う。

すなわち『朱子語類』巻四、四〇條。黄榦の記録。「語録姓氏」に「戊申（一一八八年）所聞」。

21 「天の命を之性と謂う」の、「命」というのは告劄のたぐいだ。「性」というのはせよと決められている職事だ（命便是告劄之類、性便是合當做底職事。すなわち「職事」とはそれぞれの職＝ポストが執行すべき仕事、となる）。主簿が銷注し、縣尉が巡捕するようなものだ。「心」というのは官人だ、「氣質」というのは官人が習尚しているところだ……

また同じく巻四の九二條。徐寓の記録。「語録姓氏」に「庚戌（一一九〇年）以後所聞」。この條の末尾、原注には「寓。淳録、横渠自り以下同じ」と云う。淳は陳淳、「語録姓氏」に「庚戌（一一九〇年）己未（一一九九年）所聞」。

22 A……又た曰われた。天が命ずる、その内容は、言うまでもなくすべてに均一だ（天之所命、固是均一）。「氣稟」のところでそろわないという事態が起こるんだ。稟けとったものがどうであれ、厚かろうと（薄かろうと）、道理は變わりなく缺けるところがない（到氣稟處便有不齊、看其稟得來如何、稟得厚、〔稟得薄、〕道理也備。「稟得薄」を補った）。

B嘗ては次のように謂っていた（嘗謂）。「命」は譬えれば朝廷の出す誥勅のようなもの、「心」は譬えれば官人と同じ、差遣して官とするのだ。「性」は譬えれば職事とおなじこと、郡守には郡守の職事があり、縣令には縣令の職事があるが、しかし職事という點では同じだ。天は人を生み出し、人にあれこれたくさんな道理をやらせるが（明成化本は「教人許多道理」、徽州本は「教人做許多道理」。徽州本に從う[11]）、これはつまり人にあれこれたくさんな職事を付けるということだ。（原注。別本に「しかし道理という點では同じだ〔道理只一般〕」と云う。）「氣稟」というのは、譬えれば俸給のようなもの、氣稟が「貴い」というのは官位が高い者のようなもの、「賤い」というのは官位が卑い者のようなもの、富んでいるのは俸給が厚い者のようなもの、貧しいのは俸給が薄い者のようなもの、壽（いのちなが）いのは二・三年の任期を全うした上さらに再任する者のようなもの、夭（わかじ）にするのは任期を全うし得ずに終わる者のようなもの。朝廷が人を

差遣するとあれこれたくさんの物が一齊に乗っかって行くんだ（便有許多物一齊趂。原注「一に隨に作る」。徽州本は「趍」）[12]。

C後に（後來）横渠（張載）が「形ありて然る後に氣質の性有り。善く之に反えれば則ち天地の性存す焉。故に氣質の性は、君子、性とせざる有り焉」（『正蒙』誠明篇）と云っているのに出會った。清明な氣を稟けた者にしろこの道理というのは奥のところに在り（這道理只在裏面）、昏濁なのを稟けた者にしろこの道理はやはり奥のところに在る（這道理也只在裏面）が、その昏濁によって遮り蔽われてしまっているのだ。水に譬えれば、清んだ水の奥底なら毛筋一つまですっかり見えるが、どんよりした水では見て取れない。孟子は「性は善」と言ったが、彼はただ大本のところを見ただけで、氣質の性の微塵の隅々については言い及ばなかった。程子は「性を論じて氣を論ぜざれば備わらず。氣を論じて性を論ぜざれば明らかならず。之を二つにせば則ち是（ただ）しからず」（『二程遺書』巻六）と謂ったが、孟子はただ性を論じるだけで氣を論じていないので、完璧ではない。……

また巻五の四五條。林學蒙の記録。「語録姓氏」に「甲寅（一一九四年）以後所聞」。末尾注に李方子の記録を引く。「語録姓氏」に「戊申（一一八八年）以後所聞」。

23　或るものが心と性の違いについて質問した。曰われた。この問題はどう言えばいいのか何ともむつかしい。といって何かに譬えるというのもむつかしい（這箇極難說、且是難爲譬喩）。伊川が性を水に譬えたのなどは、言っていること自體はそれで好いのだが、理解が行き屆かない者には誤解を生み出してしまう。心というのは、おおづかみには官人のようなものだ。天命というのは、だから君の命だ。性は職事と同じ。とはいえこれもおおづかみにはこういうことということで、自分で頭を絞ってみなくてはいけない（心大槩似箇官人、天命便是君之命、性便如職事一般、此亦大槩如此、要自理會得）。……

また巻五八の一四條。陳文蔚の記録。「語錄姓氏」に「戊申（一一八八年）以後所聞」。

24 ……文蔚が質問した。「之を得ると得ざるは命有りと曰う」（『孟子』萬章上）というのは賦（きめつけ）られた分であり、「天の命ずるを之性と謂う」というのは賦（きめつけ）られた理ではないですか。曰われた。それはそのとおり。天は君のようなもの、命は命令のようなもの、性は職務條項（職事條貫）のようなもの。君が或る特定の人に或る特定の職務を果たすように命ずる（君命這箇人去做這箇職事）と、その俸祿には厚い薄いの違いが有り、歳月には遠い近いの違いが有るが、みんなまさにその命にふくまれる（其俸祿有厚薄、歳月有遠近、無非是命）。天が人に命ずるにも厚い薄い修い短いの違いが有り、清か濁か偏か正かの違いが有るが、すべてまさにその命にふくまれる（有命之以厚薄修短、有命之以清濁偏正、無非是命）。……

また巻五九の三四條。葉賀孫の記録。「語錄姓氏」に「辛亥（一一九一年）以後所聞」。

25 或るものが、「其の才を盡くす能わず」（『孟子』告子上）というは何を言っているのかを質問した。曰われた。才というのはこんな風にやっていくことが出來るもののこと。……こいつはもともと勝手にこんな風にどんどんやっていくはずのもので、ただただ人爲と私意のために阻まれ、だいたいがちょっと動き始めたかというところで頓挫してしまう。天は天子のようなもの、命は告敕をこっちに付與する（將告敕付與自家）ようなもの、性はこっちが受け取った職事（自家所受之職事）のようなもの、縣尉の職事が捕盜にあり、主簿の職事が簿書を管理するのにあるようなもの、情は現場に行って實際自分でその特定の職事に臨むこと、才は手足を動かし歩を移しあれこれと手を盡くすようなものだ。……

引くところすべて「性」を「職事」として説明している。引用24では特に「職事條貫」と「條貫」なる語が附く。

引用21では「合當做底職事」と云うが、この「合當做」という言句に就けば、ここの發想が、前節に見た朱熹の「敕、令、格、式」の「令」についての「某事合當如何、這謂之令」（引用19）に繋がり、さらに「五十にして天命を知る」の「天命」についての解説「乃事物所以當然之故也」（引用5）に、さらに『大學或問』[13]のよく知られる行文、

26　天下の物に至りては則ち必ず各おの然る所以の故と其の當に然るべき所の則と有り、所謂理也。

の「所當然之則」に繋がって行くことは明らかであろう。

すなわち今の『大學或問』の「所當然の則」なども、「天」に出る「令」として、「天下の物」という「天」によって設けられた「職＝ポスト」に預設されている「こうでなければならぬ」という「職務條項」と、具體的には發想されていることになる。

注意されるのは、「天命」の「命」が「告劄」（引用21）「誥勅」（22B）「君之命」（23）「命令」（24）「將告勅付與」（25）と解説されていることである。「告劄」「誥勅」「告勅」などは、我々の云う「辭令」「任命書」に當たるから、いずれも「天命」の「命」は「命」のままで、すなわち、引用24に言うごとく「或る特定の人に或る特定の職務を果たすように命ずる（君命這箇人去做這箇職事）」命令と比定され、『中庸章句』の「令」に換える解釋（引用1）とは異なっている。

九

考慮すべきは、引用23にも強調される、「心」や「性」とは何かという問題について語ることの難しさ、比喩を用いることの難しさ、さらに適宜な比喩を用い得たにしても逆にそれが比喩として餘計な誤解を生み出しかねない、その難しさであろう。

『中庸』冒頭「天命之謂性」の「章句」（引用1）に戻るなら、そこで朱熹が何よりも取り出したいのは、人や物の、個々の、生身の存在としての「めぐりあわせ」の取り替え不可能な差異性にもかかわらず、それらに一つの均しい、それ

らを生み出した天からの「かくあれ（合當做、當然）」という命令がインプットされている、それが「性」だ、ということである。

具體的な生身の存在の差異の裡にある個別性と、しかしそれぞれの存在の核心にインプットされている實現されるべき普遍性、この乖離と重層、その關係を如何に語るのか、或いはことわけるのか。ここで朱熹は發達した當時の朝廷官僚體制において明確になっていた「ポスト」や「職務」の生身の人間との乖離、「ポスト」や「職務」が生身の人間の存在の仕方とは異なるレベルで確在し、個々の生身の人間は逆にその「ポスト」や「職務」の機能を現實化する擔當者として順次投入され交替して行くという官僚體制の職務機構としての自在化を適宜な比喩として採り、語るわけである。

しかし彼が比喩を採る朝廷官僚體制と、『中庸』冒頭の「天命之謂性」に彼が讀み、鮮明にしようとしているヴィジョンとの間には或る決定的な齟齬が存在する。それは朝廷官僚體制においては、「性」になぞらえられる「職事」が「主簿」「縣尉」「郡守」「縣令」などの「職事」として、すなわち複數として存在しているという點である。朱熹の前節に見た解説においても、「職事」は複數として出て來る。すなわちこれらの解説では「職事」自體の複數性、差異性が「理―性」のことわけに持ち込まれてしまっているのである。

しかし「章句」（引用1）においては「天命之謂性」の「性」は、人を含む萬物について一つの均しいものとしてヴィジョンされている。したがって朝廷官僚體制に比喩を採ることは、一方でこのヴィジョン、すなわち差異する生身の個別者の芯に實現されるべく置かれている普遍性を見とどけるヴィジョンに現實的な思考の範型を與えると共に、一方でこのヴィジョンのその基本處に目の屆かないものには、引用23が云うごとく餘計な誤解を生み出しかねない。

實は引用22のBを見るに、朱熹自身がこの比喩に足を取られ混亂してしまったらしい。

すなわち引用22は、Bの冒頭、「嘗謂（かつておもう）」として、みずからのこのテーマを巡る思索の遍歴の回想に入る。Aの部分では現在の思索の核心を無駄なく提示し、しかしこの核心の無駄のない把捉に到るには、それなりの經緯があっ

たことを、次に、B「嘗謂（かつておもう）」と振り返り、C「後來（のちになって）」とみずからその變轉を跡づけるわけである。朱熹のテキストに、この種の思索遍歴の回想、みずからの思索遍歴に證しながら思索を進めて行こうとする自己回想的、自己歴史化的手法がよく現れることをここで思い合わせておきたい。

ともあれこの引用22の談話で朱熹は、先ずB、「嘗て謂う」として朝廷官僚體制への思い合わせによって「命」「心」「性」などについての理解を行っていたことを再現的に自演し、そのうえで、C、「後來」として張載の「氣質の性」と「天地の性」の分析を導入し、この分析の「性」についての思索における決定性を述べて行く。すなわち朱熹は「天命之謂性」についてのみずからの思索が、朝廷官僚體制に發想地點を得ながらも、事柄そのものに卽した張載の、言わばより嚴密で明晰な「分析」に出會うことによって一段の展開を得たことをたどり直し、その地點から孟子の「性善」の考えの不備をも指摘していると讀めるわけである。

一〇

「天命之謂性」において、「命」を「令」に置き換え、人を含む萬物の「性」にこれを繫ぐ時、當時においては輝かしいような天地萬物についての新しいヴィジョンがそこに開けたのではないだろうか。

差異の裡にある、「命＝めぐりあわせ」のまにまに浮沈する個々の、生身の存在は、實はその生誕の時に、その核芯において「天」という萬古不易の世界に齊しく敍任され均しい「令＝職務條項」を受けている、というヴィジョンである。

このヴィジョンは、朱熹が「天理流行」と云う時に展開するヴィジョンと同じものであろう。しかし重要なのは、このヴィジョンの當時における「輝かしさ」を理解すること、そしてその「輝かしさ」がどこに發するのかを考えてみることであろう。

次のテキストにこのヴィジョンの輝かしさと、その輝かしさが發源する地點を讀むことが出來るだろう。すなわち、

27 A『論語』雍也篇、本文。

夫れ仁者は己立たんと欲して人を立て、己達せんと欲して人を達す。

朱熹「集注」

己を以て人に及ぶは仁者の心也。此こに於て之を觀れば、以て天理の周流して閒(とぎ)るること無きを見る可し矣。仁の體を狀(えが)くこと、此れより切なる莫し。

B『論語』本文。

能く近くに譬えを取る、仁の方(すべ)と謂う可き也已(のみ)。

朱熹「集注」

譬は喩也。方は術也。近くに諸(これ)を身に取るとは、己の欲する所を以て之を他の人に譬え、其の欲する所も亦た猶お是(かく)のごときなるを知る也。然る後に其の欲する所を推して以て人に及べば、則ち恕の事にして仁の術也。此こに於て勉むれば、則ち以て其の人欲の私に勝ちて其の天理の公を全うすること有り矣。(14)

「仁」が「五常」（引用1B）の中心として「性」であることは云うまでもない。A、「此こに於て之を觀れば（於此觀之）」の「觀」は目を見張り眼差しを注ぐこと。そこに「天理」の「周流して閒るること無き」世界の風光(ヴィジョン)が出現する、と云うのである。

そしてこの「天理之周流而無閒」なる世界の輝かしさの在處を、我々はB「集注」の最後に讀むことが出來る。すなわち「其の人欲の私に勝ちて其の天理の公を全うす」と。意を取れば、自らの裡の「人欲」に發する「私」的有り方を打破し、自らの裡の「天理」に發する「公」的有り方を實現し切ることが、「仁である手だて」に努力する果てに起こる事態として、言わば「仁である」有り方そのものとして到來する、と謂うのである。引用した『論語』本文と「集注」に就く

限り、「私」と「公」とは、人の「有り方」の兩對的な二つであり、「私」の方は自らの生身という代え難い現存に向かい閉じ込む有り方、一方「公」の方は他者へと自らを開き普遍へと向かい行く有り方、とまとめることが出來るだろう。自らを他者へと開きに開き、開き切ったところ、すなわち「公（なる有り方）を全う」したところに出現する普遍性こそが「天理」であり、そこに開ける萬物が開き合うひろがりにそのまま「天理流行」の輝かしい風光（ヴィジョン）が顯現する、ということになろうか。[15]

人を含む生身の萬物個々の核芯に天の敍任、その職務條項の付與を見屆ける朱熹のヴィジョンは、前節に見たごとく、當時の朝廷官僚組織の様態、「公」の實現としての「官」の職務立てに發想されていた。しかし一方、この天地萬物に亘るヴィジョンが、もはや「官」の世界に蹋蹐するのではない、むしろ「官」の世界を相對化する、端的に普遍的な「天理の公」のヴィジョンとなっていることを見逃すわけにはいかない。朱熹の思索が以後の時代に切り開いた「新しさ」がここにあると思われるからである。

一一

朱熹が「官」の世界に蹋蹐しない發想の持ち主であり、そのような發想に從って、我々が「民間」と呼ぶ、新しい「公共空間」を當時具體的に切り開いていたことを最後に見ておきたい。すなわち「社倉」の創設である。[16]

先ず確かめておくべきは、朱熹が自らの生きる實感を、田園・鄕閭においていたことである。五一歳の時、知南康軍として發給した「勸農文」に次のように云う。『朱文公文集』卷九九「勸農文」の二。淳熙七年（一一八〇年）。

28　……當職は久しく田園に在り。農事を習い知る。到官日久しく、自ら斯の弊するを覩る（「覩」は目擊する意）。恨むら

くは、符印、守ること有るを以て、朝夕に仟佰に出入し、諸父兄と其の子弟を率いて耘鋤耒耜の間に従事し、其の婦子をして含哺鼓腹して、復た飢凍流移するの患い無から使め、以て上、聖天子の元元を愛養し夙夜焦勞惻怛するの意に副うこと有るに庶幾きを得ざること。……

一四歳の年に父・朱松を失い、劉子羽の援助のもと母を奉じて崇安縣に暮らしを立てて以來の實際生活を踏まえての言であろう。「知南康軍事」というれっきとした官職にあるが、その心身の實感は田園・農事の間にある。

その崇安縣を含む建寧府一帶は乾道四年（一一六八年）春・夏の交、飢饉に瀕した。祠祿官として崇安縣に家居していた朱熹は知縣・諸葛廷瑞の要請にしたがって救濟に當たり、その經緯の中、建寧府の知府である王淮、ついで沈度に要請して「社倉」を創設するに至る。その經緯を自ら記した「建寧府崇安縣五夫社倉記」には次のような件りがある。『朱文公文集』巻七七。淳熙甲午（元年、一一七四年）五月丙戌の記。

29　今ま幸いにして數公相い繼ぎ、其の民を愛し遠きを慮るの心、皆な法令の外に出づ。又た皆な吾人を鄙みて以て任ずるに足らずと爲さず。故に吾人得て以て是の數年の間に及びて左に提し右に挈し、上に說き下に教え、遂に能く鄉閭の爲に此の無窮の計を立つ。是れ豈に、吾が力の獨り能くするならん哉。

「數公」とは王淮、沈度などを謂うことは明らかであるが、朱熹は自らを通常にはこのクラスの官員から「鄙みて以て任ずるに足らずと爲さ」れる「鄉閭」の民人に含め、この「數公」がそのような自分たちを「鄙まず」に扱ってくれたと感謝しているわけである。自らを「鄉閭」に紛れる、「官」ならざる人間として捉えていることは明らかである。

また、この「社倉」は友人たちを含め當時の士人より、王安石の「青苗法」と同じではないかという嫌疑を受けたが、これに朱熹は次のように答えている。『朱文公文集』巻七九「婺州金華縣社倉記」。淳熙十二年（一一八五年）乙巳冬十月庚戌朔の記。

30　抑そも凡そ世俗の之に病(なや)む所以の者は、王氏の青苗を以て說を爲すに過ぎざる耳。予の、前賢の論に觀るを以て、而して今日の事を以て之を驗(しら)ぶれば、則ち青苗なる者は、其の立法の本意は固より未だ、善からずと爲さざる也。但(た)だ、其の之を給するや金を以てして穀を以てせず、其の之を處(お)くや縣を以てして鄉を以てせず、其の之に職するや官吏を以てして鄉人士君子を以てせず、其の之を行うや聚斂亟疾の意を以てして慘怛忠利の心を以てせず……

朱熹はここで「青苗法」を評價しつつも、四點に絞って「社倉法」との違いを述べる。「社倉」が「官」の世界ならざる「鄉閭」の世界にあること、そしてその經營は「官」ではなく「鄉人士君子」が行うと、朱熹は明確に述べているのである。

結

例えば朱熹が就いた「知南康軍事」という職で云うなら、その職務は南康軍の民生の安定と向上に務めることである。皇帝により發給されている令＝職務條項も、皇帝個人のために設けられているのではなく、民生のために設けられている。從ってそこに涵養される職務意識は、皇帝個人に對する責務ではなく、その職務がそのために設けられている「民」に面する責務として成立する。[17] 宋代における朝廷官僚體制の發展は、このような職務意識を涵養し、朱熹も朝廷官僚としてはそのような職務意識の持ち主であった。[18]

朱熹はこのような職務意識を、「天命之謂性」の「命」を「令」に讀み替えることにより、人を含む萬物がそもそもこ

の世に生まれて有ることの核芯に置いたのである。したがって朱熹が「性」や「理」について云う「當然」「合當做」などの言葉は、このような職務意識における責務の感覺において理解されるべきであろう。人を含む天地萬物に面する責務の感覺である。

中國のみならず本邦の江戸期にも及ぶ「近世」と謂う社會を作り支えた人々のエートスの起源をここに見ることが出來るのではないだろうか。

註

（1）本誌『東洋史研究』第五十五巻第三號、一九九六年、二八頁、四八頁以下、及び六〇頁の註（15）を參照。

（2）『中庸章句』を含む『四書集注』は、藝文印書館『四書集註』、吳志忠校刊本の影印本、一九七四年刊、を使用。

（3）『周易』說卦傳に「乾、健也、坤、順也」と云うなど。

（4）『大學』の「致知在格物」の「物」に對する「物猶事也」なども、この「命猶令也」に比すべき重要性を持つ注釋の例であろう。

（5）中文出版社、呂氏寶誥堂刊本の影印本、一九七五年刊、を使用。

（6）中華書局「四部備要」本『朱子大全』を使用。

（7）中華書局「理學叢書」所收・王星賢點校本、一九八六年刊、を使用。ただし時に誤植などがあるので、正中書局影印、明成化九年江西藩司覆刊本、一九七〇年刊、また中文出版社影印、「朝鮮古寫　徽州本朱子語類」一九八二年刊、を參照した。

（8）臺灣商務印書館刊『大本原式精印　四部叢刊正編』影印所收本を使用。

（9）前註（8）に同じ

（10）新文豐出版公司影印、一九七六年刊、に據る。

（11）前註（7）に參照。

（12）前註（7）に參照。

（13）臺灣大通書局印行『通志堂經解』影印本所收『大學纂疏』に據る。

（14）ここに引用した朱熹のテキストについては『日本中國學會報』第五十二集、二〇〇〇年、所收の「朱熹の思索、その面差しと可能性」において取り上げ、論じたことがある。一三九頁以下。

（15）前註（14）に云う論文を參照。一三九頁以下。

（16）朱熹の「社倉」については『東洋古典學研究』第十八集、二〇〇四年、所收の「朱子學の位置〔一三〕――「中國」の現實　Ⅱ――」、三三頁下段以下に論じたことがある。

『朱文公文集』卷一六から一九に至る諸卷に收められた「奏狀」、卷九九・一〇〇に收められた「公移」諸篇に參照。

（17）『朱文公文集』卷二三「乞放歸田里狀」を參照。『東洋古典學研究』第六集、一九九八年、所收の「朱子學の位置〔一〕――闘う民政官たち　Ⅰ――」、八頁上段以下參照。

（18）特に強烈な職務意識の持ち主であったと言い得るだろう。

dynastic history to depict the history of Northern Wei as that of a dynasty of central China founded by Daowu-di.

MING AND *LING*: ZHU XI'S INTERPRETATION OF 天命之謂性

KINOSHITA Tetsuya

The phrase 天命之謂性, 率性之謂道, 脩道之謂教 at the beginning of the *Zhong-yong* 中庸 is one most heavily emphasized passages from the classical texts relied on in the Neo-Confucian thought of Zhu Xi 朱熹. Just how this he interpreted this passage is fundamental to the framework of Zhu-xi's thought.

In the commentary at the beginning of Zhu Xi's *Zhong-yong Zhang-ju* 中庸章句, he states, "*Ming* is the equivalent of *ling*" 命猶令也. This appears at first glance as an unproblematic, simple explication of the meaning of the character, and it has seldom been the addressed in previous studies. Yet, I believe this passage is of unusual significance, which I hope to illuminate in this study.

Zhu Xi's interpretation directs his readers to replace *tian ming* 天命 with *tian ling* 天令 in the *Zhong-yong*. Both words mean essentially the same thing, but *ming* applies to a specific person at a specific time, with a specific designation as directly personal mandate. *Ling*, on the other hand, can be summarized as being concerned with prescriptively applied duties of a post a specific post, applying to unspecified occupants. Zhu Xi's proposal to read *tian ming* as *tian ling* was a proposal to switch from the previous understanding of *ming*, which tended to see it as applied on an individual basis, to another in which all were assigned duties by heaven. By this switch, all things, which as living beings reside within a multitude of different circumstances, are assigned same tasks in their being, and thus a universal vision applicable to all was formed.

In Zhu Xi's thought, humans being alive have common duties to all things assigned by heaven that must be fulfilled, and thus the concept of prescribed duty was established, and thereafter became the "ethos" in the formation of the "modern" societies of East Asia.