

## 『中庸章句』への道

## ——第一章第一節を例に——

## 本間次彦

## 一 朱熹の四書注釈と『中庸章句』

本稿では、『中庸』第一章第一節「天命之謂性、率性之謂道、脩道之謂教」(一)を例に、『中庸章句』成立までの道筋を、朱熹の思考の展開に可能な限り即しながら、遡及的にたどり直すことを試みてみたい。『中庸章句』として最終的に確定された、朱熹の『中庸』解釈は、どのような選択と排除の操作の結果であつたのか。その特徴の一端を、具体的に検証してみたいということである。

『中庸章句』の成立の過程を追跡しようとするなら、その途中経過が、弟子との問答を通じて生き生きと記録されているという点で、『朱子語類』は重要な資料となる。ただし、その過程をより直接的に検証するための資料となるのは、やはり、朱熹が直接にその内容を確認している、『中庸或問』であり、『中庸輯略』である。『中庸輯略』は、『論語』『孟子』注解の場合の『論孟精義』に相当する、北宋諸家(二程子およびその門弟を中心とする)の所説の資料集である。

ところで、朱熹六十歳の時点で執筆された『中庸章句序』

は、その末尾の部分に至って、『中庸章句』と『中庸或問』『中庸輯略』との不可分の関係に言及している。朱熹の述べるところを追つていってみよう。

子思の『中庸』執筆を通じて後世に伝えられた道統は、孟子以降に長期間とだえた後、北宋の二程子によって再び見いだされた。しかし、二程子の『中庸』解釈は、その門弟たちの記録を通じてしか残されなかつた。しかも、それらの記録は、解釈の大枠(大義)を提示するだけで、細部の説解(微言)のレベルにまでは到達していない(大義雖明、而微言未析)。また、彼ら門弟たち自身の所説には、師説を発展させる側面もある一方で、師説を歪曲する傾向すらすでに見られていた。つまり、二程子の『中庸』解釈は、その大枠しか明らかになされておらず、『中庸』細部の説解に関しては、ときに、師説から逸脱し、師説を歪曲する、二程子の門弟たちの説が流通する。二程子とその門弟たちに遅れて生まれた朱熹が直面したのは、このような不利な状況であつた。それでも、彼は、二程子の『中庸』解釈に正統性を見、それを継承しようとしたし、そのような試みの具体化として、『中庸章

句』を完成させた。その歩みはどのようなものであったのか。朱熹によれば、こうである。

解釈の方向性は、二程子によって示されている。ただし、各論部分の読解については、個別に検討していくしかなない。そこから、長期にわたる独学と模索が始まった。そして、あるとき、ついに転換点が訪れる。『中庸』解釈の「要領」が見いだされたのである（一旦恍然似有以得其要領）。その「要領」を基礎として、先行する諸説を参照し、その妥当性を検討した結果、執筆されたのが『中庸章句』であった（然後乃敢會衆說而折其中、既爲定著章句一篇）。しかし、『中庸章句』は、『中庸』解釈書としては、実はそれだけでは完結しない。朱熹によれば、『中庸章句』の真価は、それに『中庸或問』と『中庸輯略』が組み合わせられたときに発揮されるからである。

このうちの『中庸輯略』は、北宋諸家（二程子およびその門弟を中心とする）の所説の資料集であるが、それは、同種の著作として先行的に編集された『中庸集解』を再編集したものである。『中庸集解』は、朱熹と学問的な交友のあった石整の著作で、その完成に際して、朱熹は、かつて序文を寄せ、その資料的価値を称揚してもらった（『中庸章句序』が書かれる十六年前のことである。『中庸集解序』（朱熹集）巻七十五）。朱熹の門弟有志（二同志）は、『中庸章句』の執筆に並行して、その付録として、『中庸集解』のダイジェスト版としての『中庸輯略』を新たに編集したのである（取石氏書、刪其繁亂、名以輯略）。また、彼らは、もう一つの

付録として、『中庸』各章の内容および関連する諸説に対する朱熹の検討の記録を、問答形式の『中庸或問』として整理した（且記所嘗論辯取舍之意、別爲或問）。これら『中庸或問』と『中庸輯略』は、『中庸章句』の単なる付録ではない。『中庸或問』と『中庸輯略』は、『中庸章句』と組み合わされたときに、次のような相乗効果をもたらすはずだからである。『中庸』の趣旨（此書之旨）は、その細部に至るまで明快になり、また、そこには全体的な脈絡が貫かれてもいる。つまり、『中庸』の内容面での「詳」と「略」、「巨」と「細」はもれなく明らかにされていくのである（支分節解、脈絡貫通、詳略相因、巨細畢舉）。さらには、「諸説の同異得失」についても、各説の趣意がすみずみまで解明されていくのである（凡諸説之同異得失、亦得以曲暢旁通、而各極其趣）。

『中庸章句序』がここに明言しているのは、『中庸章句』は、『中庸或問』と『中庸輯略』の両書が同時に存在することによって、その完成度が担保されていくということである。それは、朱熹にとつて、四書注釈の中でも、特に、『中庸』に対する注釈には、特殊なアプローチが必要とされたということでもある。四書中の、他の注釈の場合と比べれば、そのことは明らかである。

たとえば、『論語』『孟子』注釈の場合、注釈の決定版である『集注』に加えて、『或問』と資料集（『精義』）が別に用意されている点は、『中庸』注釈と同様である。しかし、『集注』と『或問』『精義』の間に、『中庸』注釈におけるような三者間の緊密な結びつきは想定されてはいない。また、

『大学』注釈に際しては、『或問』は作成されたものの、北宋諸家の所説の資料集は必要とはされなかつた(2)。四書注釈の中で、『中庸』注釈の特異な位置を確認するために、関連する朱熹の発言や記述をいくつか参照してみよう。

『論語』『孟子』注釈に関連しては、たとえば、『集注』は、『精義』の精髓であると、朱熹は述べている(集注乃集義之精髓。『朱子語類』卷十九―七三条)なお、『集義』は『精義』の別名である。)しかし、門弟たちが『精義』から読み始めることは推奨されない。理解が困難であり、また、時間がかかりすぎるだろうからである。だからといって、『集注』だけで済ませてしまふなら、その場合には安直な理解に流れってしまう危険があるとも言ふ。そこで便法として、『集注』を熟読してから、『精義』を参照することが提案されることになる(同卷十九―七五条)。精選された資料集としての『精義』は、それが『集注』の基礎部を構成していることによつて、『集注』の補助教材的な役割が認定されているのである。その一方で、『或問』の活用については、朱熹は否定的な態度をとっている。『集注』は、いったん完成された後も、たえず改訂され続けた。その結果、『集注』と未改訂のまま放置された『或問』との間の齟齬は、無視できないほどに大きくなつたからである(『朱熹集』卷六十一―『答張元徳』七)。つまり、『論語』『孟子』注釈に関する朱熹の到達点を理解するために必要とされるのは、『集注』と『精義』であつて、『或問』はそこには含まれない。

『大学』注釈に関する朱熹の発言からは、『中庸』注釈との

異質性を朱熹が明確に意識していたことがうかがえる。『大学』を読む場合には、まず本文を読み、次に『章句』を参照し、必要に応じて、さらに『或問』を参照すればいいと、朱熹は述べる(『朱子語類』卷十四―四八条)。その意味で、『或問』は『注脚の注脚』(同卷十四―四七条)にすぎない。本文、『章句』(注脚)、『或問』(注脚の注脚)の階層構造は明快である。『中庸』解釈について質問された折に、朱熹は、このような階層構造を念頭に、『大学』注釈との相違点を述べている。『大学』注釈に際しては、本文にはつきりしないところがある場合には、『或問』でそれをはつきりさせておいた。『中庸』注釈の際には、その作業は『章句』で行なわれている。それに対し、『或問』は、諸家の必ずしも正しくない説を弁別することに努力を向けている(同卷十四―四五条)。「大学」注釈の場に、安定的に形成されるような階層構造は、『中庸』注釈に際しては維持できないということである。それは、先行する諸説が(しかも、正しいとは見なせない諸説が)『中庸』の場合には多く存在し、『大学』の場合にはまづたくないも同然だったという条件の違いに起因するものである(同卷六十一―三三条)。

『中庸』注釈の枠組は、『論語』『孟子』注釈における『集注』(精髓)、『精義』(基礎)間の二層モデルにも、また、『大学』注釈における本文、『章句』(注脚)、『或問』(注脚の注脚)間の三層モデルにも該当しない。『中庸章句』は、先行する諸説に対する検討の記録である『中庸或問』や、先行する諸説を精選した資料集である『中庸輯略』を必ずしも階

層化しないからである。『中庸章句』は、それら両書を集約する（階層化する）一方で、それらと併存し、それらに開かれてもいる（同一の地平を共有している）。この両面性を維持することによって、自らの完成度を担保しているのである。つまり、こういうことである。『中庸章句』を完成された注釈書として見るなら、そのときには、それは、『中庸輯略』や『中庸或問』を基礎として、その上位に位置していると言えるだろう。他方で、『中庸章句』の完成度を担保しているのは、『中庸章句』を、『中庸輯略』と『中庸或問』の方へと回送し続ける回路が作動しているという事実である。その点に注目するなら、『中庸章句』は、両書に対して安定的な上位者であり続けることはできないし、それはつねに未完の状態にとどまり続けるとも言えるだろう。いずれにしても、『中庸』注釈の場では、『中庸』に提示されているはずの真理に接近していくために、先行する所説を召喚して、それらと緊密に対峙し、対話し続けることが課されるのである。四書の他の注釈から、『中庸』注釈が区別されるのは、この特徴によってなのである。

朱熹の四書注釈においては、対象となるテキストの個性に応じ、選択される方法論に少なからぬ差異があるということとは意識されても、『中庸』注釈の以上のような特性については、従来ほとんど目が向けられることがなかったように思われる。その意味で、『中庸』第一章第一節を対象にするだけとはいえ、現行の『中庸章句』が成立するまでの道筋を、朱熹の思考の展開に可能な限り即しながら、遡及的にたどり

直すという本稿の試みには一定の意義が認められるだろう。

## 二 『中庸或問』第一章第一節の論点

それでは、現行の『中庸章句』が成立するまでの道筋を遡及的にたどり直すために、まず何をすればいいか。朱熹の思考の展開に即して、『中庸』注釈が確定されていく過程を跡づけようとするわけであるから、なすべきことは、はっきりしている。第一に、最終到達点である『中庸章句』の記述と、そのための予備作業を備忘的に記録した『中庸或問』の記述を対照することである。第二に、『中庸或問』においてなされる先行所説の検討の際に、『中庸輯略』に収録された諸説がどのように引用され、評価されているかを確認することである。この二つの作業は、いずれも『中庸或問』を主たる対象にしてなされることになるだろう。その理由は両面にわたる。注釈書としての形式に拘束されるため、字数に一定の制約のある『中庸章句』に対し、『中庸或問』の方が情報量にまさるといえる一つである。さらに、『中庸或問』が、資料集である『中庸輯略』に対しては、それら資料の価値を選別すべく主導的に関与しているということが加わる。『中庸或問』は、『中庸章句』・『中庸輯略』との間に、同時に二つの相関関係を構成する。そのことによって、『中庸』注釈が確定されていく過程を分析する際の結節点として、考察の主たる対象となるということである。

ところで、『中庸』第一章第一節に対応する『中庸或問』の記述は、四段落に分かれている。第一段落では、『中庸』

第一章第一節「天命之謂性、率性之謂道、脩道之謂教」全体に対する詳細な読解が示される。第二段落では、「率性之謂道、脩道之謂教」に対する諸説の解釈が、続く第三段落では、「天命之謂性」に対する諸説の解釈がそれぞれ批判的に検討される。第四段落では、二程子の門弟たちの説に対する講評がなされる。このうち、第二段落と第三段落に関しては、この後に続く章で、『中庸章句』の記述との対照も含めて、念入りに分析されるだろう。第四段落は、『中庸』第一章第一節の読解に直接関係しないので、省略にしたがう。

ここでは、第一段落で行なわれている読解の特徴について、『中庸章句』との関連を意識しながら、簡単にふれてみよう。もともと、ふれるべきことは実は多くはない。『中庸或問』と『中庸章句』の間に見られる関係は、基本的には、『中庸或問』の詳細な記述を、注釈書的に圧縮し、整理した結果として、『中庸章句』の記述があるというものだからである。これは、両者の関係からいって、当然のことである。ただ、「天命之謂性」に関する記述については、両者の記述は完全に対応しているわけではない。たとえば、「天命之謂性」の「命」を、『中庸或問』は「天が万物に賦与し続けて、やむことのないもの、それが命である（天之所以賦與萬物而不能自己者、命也）」と定義づけるのに対し、『中庸章句』は「命は、命と言うようなものである。性は、理である。天は陰陽五行によって万物を生みだし、気が形を構成すると、そこには理（性）が賦与されている、それは命令がなされているかのようである（命、猶令也。性、即理也。天以

陰陽五行化生萬物、氣以成形、而理亦賦焉、猶命令也。）」と定義する部分である。『中庸章句』は、「命」を「猶命令也」とまで述べる。それに対し、『中庸或問』の定義には、「猶命令也」というニュアンスは特に含まれていないように見える。ただし、このような差異も、『中庸章句』と『中庸或問』の定義がそれぞれの角度から「命」という重要語の意味的多層性を照明していると考えれば、両者の相補的な関係の例証とも見なせるだろう(3)。この問題については、本稿の最後に再度たち返ってみたい。

### 三 『中庸或問』における先行諸説の批判的検討(一)

#### ——率性之謂道

『中庸或問』第二段落では、「率性之謂道、脩道之謂教」の解釈をめぐって、『中庸輯略』に収録された諸説に対し、批判的な検討が加えられていく。その検討の過程を、『中庸輯略』所収の当該資料を参照しながら、跡づけていってみよう。なお、『中庸輯略』所収の資料について、その出典が明らかかな場合は、それも示していく。

まず、「率性之謂道」について。

第一段落ですでに「天命之謂性、率性之謂道、脩道之謂教」をどのように読むかという課題は解決され、「性」「道」「教」の定義もそれぞれに確定されている。先行諸説に対する以下の批判的検討は、このことを前提にして行なわれている。『道』の場合、第一段落には次のような定義が示されている。参考までに、『中庸章句』に示されている「道」の定

義と並べてみよう。

「性に率<sup>しやう</sup>う、之を道と謂う」が述べているのは、天からそれを得たことよって生まれてきたものに循<sup>じゆん</sup>つていくなら、あらゆるものごとについて、自然でないということではなく、そこには行くべき路<sup>みち</sup>がある、それが道というものである、ということだ。

率性之謂道、言循其所得乎天以生者、則事物物、莫不自然、各有當行之路、是則所謂道也。(『中庸或問』第一段落)

人も物も、それぞれが性の自然に循<sup>じゆん</sup>つていくなら、日常的なものごとにおいて、行くべき路<sup>みち</sup>がないということはない、それが道というものである。

人物各循其性之自然、則日用事物之間、莫不各有當行之路、是則所謂道也。(『中庸章句』)

『中庸或問』第一段落では、「命」の定義づけを起点に、それを承けて「性」が定義され、「命」と「性」の定義を承けて、さらに「道」が定義づけられていく。定義は、順次、重層化していく。「命」の定義は、先ほども見たように、「天が万物に賦与し続けて、やむことのないもの、それが命である(天之所以賦與萬物而不能自己者、命也)」とされていた。「性」は、それを承けて、「私が、この命からそれを得たことよって生まれてきたものであり、およそ完全でないことがないもの、それが性である(吾之得乎是命以生而莫非全體

者、性也)」と定義される。『或問』第一段落の「道」の定義に含まれる、「天からそれを得たことよって生まれてきたもの(其所得乎天以生者)」は、その「性」を指している。「性」の定義の「この命からそれを得たことよって生まれてきたもの」を承けたものである。そのように理解するなら、「道」の定義について、『或問』と『章句』の表現には微妙な差異はあるにしろ、両者は基本的に一致していると言つていいだろう。このような「道」の定義を基準にして、諸説は検討されていくのである。そして、そこで重要な意味をもつのが、『或問』と『章句』の定義に共通して登場する「自然」という語である。

『或問』第一段落は、「率性之謂道」に関する門弟たちの説を検討するに先だつて、師である程子の説の要点を紹介している。そこにもまた、「自然」が登場することになる。なお、『或問』では、兄弟の発言が区別できる場合でも、一律に程子の説として取り扱われる。本稿も、その方式に準じることにする。

程子が「性に率<sup>しやう</sup>う、之を道と謂う」を論じる場合、私意や人欲がいまだ萌さないとところにおいて、自然に現れでてくるものがあり、その現れにはすじみちが伴われていく、ということを指して言っている。道が、そのように名づけられた理由を明らかにしているのだ。作為的な行為を指してそう言っているのではない。

程子之論率性、正就私意人欲未萌之處、指其自然發見

各有條理者而言、以見道之所以得名、非指脩爲而言也。

『中庸輯略』第一章第一節には、二程子の説が十条収録されている。『或問』第二段落、第三段落で諸説が言及される場合、それに対応する条は、いずれも『中庸輯略』に見いだすことができる。したがって、程子説の要点を紹介するこの文についても、十条中のいずれかをふまえて書かれているように、一見思われる。しかし、この文に限ってはそうではない。この文に用いられている表現と同様のものも、それに類似するものも、十条の中には見つけられないからである。ただし、表現の上では改変されていても、内容的には関連する条があるという可能性は残る。そして、それを確かめるための手がかりがないわけではない。朱熹の門弟の一人である滕璘の孫弟子にあたる、趙順孫の著した『中庸纂疏』が、それである。『中庸纂疏』は、『或問』のこの文に対して「疏」を配しているが、そこでは、十条中の二条から、その一節を引用しているのである。

そのうちの一条は、『近思録』巻一にも収録されている、『程子遺書』巻一—五六条である。朱熹自身が難解としている（『朱子語類』巻九十五）この条が、程子説の要点を紹介した『或問』の一文に対応しているかどうかは、実は判然としない。ここでは、『或問』の一文との対応関係がより明白な、『程氏遺書』巻二十一—〇条の方に注目してみたい。

その条からは、たとえば、「天命之謂性、率性之謂道者」について解説した、「天降是於下、萬物流形、各正性命者」

是所謂性也、循其性而不失、是所謂道也」が引用されている。この「萬物流形」と「各正性命」は、『易経』乾卦象伝をふまえた表現である。「萬物流形」（『易経』では、「品物流形」）は、万物がさまざまな形を現すことであり、「各正性命」は、程頤の『易伝』や朱熹の『周易本義』によれば、天命として性を付与された万物が、それぞれにふさわしいあり方を実現することである。「天降是於下、萬物流形、各正性命」は、「性」の定義として明快であるとは言えないが、天から万物に賦与されて、万物をそれぞれにふさわしいあり方に導くものが、「性」である、と述べているものと思われる。「道」について述べられる「循其性而不失」も、定義としては簡潔である。それは、その「性」に循<sup>したが</sup>っていき、それを見失わないでいくところに現れるものとして、「道」を定義しているようである。このような「性」や「道」の定義は、『或問』第一段落に示されたそれぞれの定義に基本的に合致する。つまり、程子の定義は、『或問』第一段落の定義とともに、諸説を検討する際の基準になるといふこと、程子説の要点を紹介した『或問』第二段落の一文は、そのことを明言していたのである。

ただし、注意すべき点がある。『程氏遺書』巻二十一—〇条には、先ほどの引用箇所を含め、それ以外の部分にも、「自然」という語は登場しない。また、ここでの考察の対象に含めなかった、『程子遺書』巻一—五六条においても、「自然」という語は用いられていない。それにもかかわらず、『或問』第二段落は、「自然」を用いて程子説の要点を紹介し

ていた。それは、偶然ではない。おそらく、『或問』は、自らの「道」の定義において核となる語である「自然」を用いて、程子の定義を意図的に語りなおしているのである。そのような操作によって、「自然」対「脩爲」の二項対立の図式が前景に浮上する。『或問』としては、この図式の下に、「率性之謂道」の解釈の正しさが検証されていくことを、程子の名によって正当化したことになる。

程子の門弟たちのうち、最初に論評されるのは、呂氏（大臨）である。その説は、解釈の正しさを評価される部分がある一方、批判の対象にもなる。批判の理由は、呂氏の解釈が、「道」の「自然」性をつかみそこねている点に向けられる。『或問』が批判している箇所を、『中庸韓略』から引用してみよう（4）。

人は「天地の中を受けて以て生まれる」（『春秋左伝』成公十三年）と言われるが、卑小な存在である身体に制約されるために、常に私意や小知によって混乱させられてしまう。そこから、天地とは似ても似つかぬようになつてしまい、喜怒哀楽の「発する」（『中庸』第一章第三節）際にも、その表れ方は一貫せず、「節に中る」（同上）ことがない。

人雖受天地之中以生、而桎於叢然之形體、常有私意小知撓乎其間、故與天地不相似、所發遂至乎出入不齊而不中節。

『或問』は、この箇所を引用して、批判を行なつていく。ただし、不要な修飾を取り去つて、呂氏の説の趣旨をより明確にしようとしたためか、引用文は一部添削されている。参考までに、『或問』の引用文も示してみよう。「人受天地之中以生、而桎於形體、又爲私意小知所撓、故與天地不相似、而發不中節。」この説のどこに問題があるのか。『或問』は、呂氏の説の前提になつて、「天から受けたところのもの（『天地の中』）性」を必ず見失わないようにしてこそ、道を行なうことができる（必有以不失其所受乎天者、然後爲道）という考え方が問題なのだとする。その考え方からすれば、身体的な制約と、それに起因する「私意や小知」の混乱を克服した先に、「道」は始めて見いだされる、ということになる。『朱子語類』では、その点が、「呂氏は、人によって道を行なう、と述べる（呂氏説以人行道）」と指摘されていた（『卷六十二—五五條』）。そうだとすれば、「道」というものは、作爲的な行為の後に現れる（所謂道者、又在脩爲之後）ことになつてしまうだろう。当然、そのような考え方は、『中庸』の著者である子思や程子が示したような、道は、人欲がいまだ萌さないところにおいて、自然に現れてくるものである、という考え方とは一致しないのである（非復子思、程子所指人欲未萌自然發見之意）。『或問』にとつて、「道」とは、「性に率う」ことによつて、そこから「自然」に現れてくるべきものである。「脩爲」の結果、実現されるものなどではありえない。

「自然」対「脩爲」の二項対立の図式を基準にして、呂氏

説は批判された。続いて取りあげられる游氏（酢）や楊氏（時）の説に対しても、呂氏説と同様に、『或問』から見て致命的と思われる欠点が指摘されていく。

游氏の場合には、「性の本来的なあり方にしたがって、私的なものをそこに介在させることがなければ、道は私自身のもとにあるだろう。それが、『性に率う、之を道と謂う』ということだ。（因其性之固然而無私焉、則道在我矣、此率性之謂道也）」と述べていることが問題視される。游氏は、それにすぐ続けて「人為から出たことであれば、それは道ではない（若出於人為、則非道矣）」と述べてもいる。しかし、「道」を自分自身に結びつけるための条件として、「私的なものをそこに介在させることがなければ」としていることが、すでに問題なのである。そこに「脩爲」が入りこんでいるからである。

楊氏の場合であれば、「性は善でないことはない。そこに一切手を加えることはできないし、作為的な行為の必要もない。それに率うだけだ。（性無不善、則不可加損也、無俟乎脩爲、率之而已）」と述べていることに問題があるとされる。一見、特に問題はないようでもある。何が問題なのか。「それに率うだけだ」と述べていることである。つまり、「性に率う」ことは、「それに率う」ことではない。『朱子語類』でも、「人がそれに循おうとすることではない、呂氏の説は正しくない（不是人去循之、呂説未是）」（卷六十二―五四条）と指摘されていた。天より賦与されて、人に内在する「性」に「率う」ことは、「性」に対して目的的に関与することで

はない。「性」を「それ」と意識して、「それに率う」ことは、すでに「脩爲」に墮しているとされるのである。

#### 四 『中庸或問』における先行諸説の批判的検討（二） ——脩道之謂教

次に、「脩道之謂教」について。

『或問』第一段落と『章句』の提示する「教」の定義を、ここでも、まず確認しておこう。

「道を修むる、之を教と謂う」が述べているのは、聖人はこの道に基づいて、それを体系的に展開し、天下に法を立て、訓えを示した、それが教というものである、ということだ。

脩道之謂教、言聖人因是道而品節之、以立法垂訓於天下、是則所謂教也。（『中庸或問』第一段落）

聖人は、人も物も行くべき路に基づいて、それを体系的に展開し、天下に法を立てた、それが教と言われる。

聖人因人物之所當行者而品節之、以爲法於天下、則謂之教。（『中庸章句』）

「人も物も、それぞれが性の自然に循っていくなら、日常的なものごとにおいて、行くべき路がないということはない、それが道というものである。」「章句」は、「道」をこのように定義づけていた。その「道」とは、『或問』第一段落が、「天からそれを得たことによって生まれてきたもの（一

性)に循したがっていくなら、あらゆるものごとについて、自然でないということはなく、そこには行くべき路がある」と定義した「道」のこともある。「教」の定義に関しても、双方の定義は重なりあう。「性に率したがう」ところから「自然」に現れてくる「道」が、「教」の基礎となり、その基礎に立つて、聖人は「教」を制作していくとされる。「人も物も行くべき路」を実際に人も物も行けるように誘導する包括的な制度「一教」の作者として、聖人に重要な役割が与えられるのである。このような「教」の定義を前提にして、「脩道之謂教」に関する程子と呂氏の説を、「或問」は論評していく。その様子を跡づけてみよう。

程子の説として、まず二つの発言が取りあげられる。それらは、程子の説であっても、必ずしも肯定的には評価されない。そのうちのひとつ(『程子遺書』卷十二―三条)は、先ほどの呂氏説に引かれていた「天地の中を受けて以て生まれる」を含む、「春秋左伝」成公十三年の記事に関わっている。「春秋左伝」成公十三年には、劉子の次のことが記されている。「民受天地之中以生、所謂命也。是以有動作禮儀威儀之則、以定命也。能者養之以福、不能者敗以取禍。」その趣旨は、このようなものである。民は、「天地の中」を賦与されて生まれる。それが、命である。その命を「定める」ために、儀礼というものがある。儀礼にしたがって、命を「定める」ことができれば、福を得られるし、そうでなければ、禍がもたらされる。程子の発言は、劉子のことばかり「能者養之以福、不能者敗以取禍」を抜きだした上で、「それ

こそが、教である(則乃是教也)」と続けていく。個人的なレベルでの儀礼の実践に結びつけて、「教」が語られるのである(5)。「或問」は、その点を問題視する。「教」は、聖人によって制作されるべきものである。個人の道徳的な実践は、直接には「教」に関与しえないのである。

程子のもう一つの発言(『程子遺書』卷二上―一〇条)に対する評価も、同様の観点からなされる。程子は、次のように述べる。「道を修むる、之を教と謂う」は、人としてなすべきことに関わっている。その本性を見失ってしまったからこそ、自らを修めて、本性を回復することを旨とし、学問をその手がかりとするのである。本性をもとと見失っていないのであれば、どうして自らを修める必要などあるのか。(脩道之謂教、此則專在人事、以失其本性、故脩而求復之、則入於學、若元不失、則何脩之有。)ここでも、個人的なレベルでの実践として、「教」は語られる。それが問題なのである。学問を手がかりに本性を回復することであれ、あるいは、制度化された儀礼を実践することであれ、それらは「脩道之謂教」という意味での「教」には該当しない。「或問」の定義に従うなら、ここで言われる「教」は、制作者としての聖人によって具体化された包括的な制度としてあくまで語られなければならない(6)。

もちろん、程子の説はただ批判されるだけではない。次の発言(『程子遺書』卷一―五六条)などは、「脩道之謂教」を正しく解釈していると見なされる。その内容を確認してみよう。

これ（「性」）に循うことが道であり、その道を修めて、その結果、それぞれが分相應の位置を得られるようになるなら、それが教である。天命に始まり、天命から性へ、性から道へ、道から教へと至るまで、そこには一切手を加える余地はない。「舜は天下を治めながら、それに関与することはなかった」（『論語』泰伯）のも、そのためである。

循此而脩之、各得其分、則教也。自天命以至於教、我無加損焉。此舜有天下而不與焉者也。

この発言に関しては、実は、あらかじめ留意しておくべきことがある。とは言つても、留意の対象となるのは、程子の発言そのものではなく、この発言に対する『或問』の介入的な姿勢である。『或問』は、この発言を正しい解釈として位置づけるために、それに対する理解を特定の方向に誘導しようとする。その点に留意しなければならぬのである。たとえば、この発言は、『程子遺書』巻一五六条の末尾の部分に当たるが、その直前には、「此理、天命也。順而循之、則道也。」（7）とも述べられている。この部分には、『或問』は言及していない。それは、おそらく偶然ではない。『或問』は、先に見たように、「性」を「それ」と対象化し、「それに率う（率之）」ことを「道」と考えているとして、楊氏の解釈を批判していた。「順而循之、則道也」というこの定義は、その楊氏の説に通じるものである。その理由から、『或問』

は、それに言及することを避けているように思われる。他方で、『或問』は、この発言に含まれる「循此」については、何も指摘しない。つまり、それは、そのまま「循性」に読みかえられるのである。『或問』は、特に断ることもなく、「循此」を「率之」とは異なる表現として扱っていることとなる。このような介入をへて、程子の発言は『或問』の文脈の中に織りこまれ、正しい解釈として生かされていく。

しかし、この発言にはそれでもまだ瑕疵が残っている。

『或問』は、そのようにも指摘する。程子の発言には『論語』泰伯篇の一節（舜禹之有天下也、而不與焉）が引かれるが（禹は省かれてゐる）、その引用のしかたは、必ずしも『論語』本来の趣旨に合致しない（或非論語本文之意耳）、と言うのである。程子の発言は、「教」を定義した後、「天命に始まり、天命から性へ、性から道へ、道から教へと至るまで、そこには一切手を加える余地はない」と述べていく。やや理解しづらい表現である。おそらく、『中庸』第一章第一節「天命之謂性、率性之謂道、脩道之謂教」に示されている、「天命」から「性」「道」をへて「教」に至るまでの移行過程が理想的に実現されていくとき、「そこには一切手を加える余地はない」と述べているのである。そのような移行過程は、最終的に、「教」が実現されている理想状態にまで到達する。その理想状態の描写に当たるのが、「舜は天下を治めながら、それに関与することはなかった」と記す『論語』の一節である。舜は、ここでは理想状態における君主として、統治に「一切手を加える」必要のない存在である。そのよう

な意味での理想君主として舜を描くことは、『中庸』解釈の一環としては問題ないが、『論語』本文の解釈としては不適切であると、『或問』は指摘するのである。事実、『論語集注』では、「有天下也、而不與焉」の「不與」とは「王位についていることを樂しまない（不以位爲樂）」（巻四）ことを指すとしている（8）。

続いては、呂氏の説（『礼記解』中庸第三十一）が取りあげられる。「率性之謂道」の解釈に関連しては、呂氏説の誤りが、主たる批判対象であった。ここでは、どうだろうか。「脩道之謂教」に関連して、先王が儀礼を制作したのは、それを「天下に広め、後世に伝えようとする（達之天下、傳之後世）」ためであった、と指摘している点は評価される。しかし、その説には、「脩爲」の結果、実現されるものとして「道」をとらえる、先ほど批判された呂氏説が不可分に組み合わされてもいる。当然、『或問』の評価は、総合的には反転することになる。一方、「改本」（『中庸解』）の方は、「人」についての道には、時と地位の違いというものがあるから、後世の師表となる法を必ず制作しようと思うなら、道をしっかりと修めなければならない（道之在人、有時與位之不同、必欲爲法於後世、不可不脩）と述べている。それに対して、『或問』は、不適切であると評価する。おそらく、「時と地位の違い」を「道」に対して見ようとする呂氏の態度に、「脩爲」の影を感じとっているのである。「率性之謂道」を解釈する段階での致命的な誤りが、「脩道之謂教」の解釈を誤った方向に導いていることを、『或問』は執拗なまでに指摘し

ている（9）。

## 五 『中庸或問』における先行諸説の批判的検討（二）

### ——天命之謂性

『中庸或問』第三段落では、「天命之謂性」解釈に関わる楊氏の王安石説批判（『龜山先生語錄』巻三）が、逆に批判の対象になつてゐる。楊氏の王安石説批判の論理と、それに対する『或問』の批判の趣旨を、順に確認していつてみよう。楊氏が批判するのは、「命」と「性」に対する、王安石の次の定義である。「天が私にこれを有るようにさせることが命と言われ、命が私において有ることが性と言われる（天使我有是之謂命、命之在我之謂性）」（10）この定義のどこに問題があるのか。楊氏は、「私にさせる（使我）」という表現の不適切性を指摘する。

王安石は、「私にさせる」という表現で命を定義する。本当にそのようにさせるといふのであれば、そのようにさせるものが命であるということになるのだろうか。命が私において有ることが性であるとすれば、命はここではまた別のものとなる。『中庸』で言う「天の命する、之を性と謂う」とは、性が即ち天の命である、ということである。どうして、それが二つに分かれるということがあるだろうか。「天に在つては命であり、人に在つては性である」と言うなら、この言い方には問題はなさそうであるが、やはりこのように言う必要はない。性と命

は最初から不可分の關係なのであつて、ただ、それぞれの語が使われる文脈が異なるのである。

其日使我、正所謂使然也、使然者可以爲命乎(11)。以命在我爲性、則命自一物。若中庸言天命之謂性、性即天命也、又豈二物哉。如云在天爲命、在人爲性、此語似無病、然亦不須如此說。性命初無二理、第所由之者異耳。

王安石の定義は、本来は一体的にとらえられるべき、「命」と「性」の連続的關係を断ち切つてしまつてゐる。楊氏は、その点を批判する。王安石の定義は、人に「性」を賦与する天からの「命」については、「使我」という表現を通じてその能動性を強調し、一方、天から賦与された「性」については、人はそれを個別に「命」として受容するというように描く。そうだとすれば、同じ「命」でありながら、天の「命」と「性」である「命」との連続性は、「命」としての「性」が人に受容された瞬間、いったん断ち切られてしまうだろう。かりに、王安石の定義を、「天に在つては命であり、人になつては性である」のような、より穏当な表現に置き換えてみたとしても、その問題点は変わらない。本来強調すべきは、天の「命」も「性」である「命」も、「命」という共通の基盤において、その連続性を保持し続けるという事実なのである。楊氏の論点はこのようなものである。

楊氏の王安石説批判に対し、『或問』は二点を挙げて、その誤りを指摘していく。王安石の説には問題が多い。しかし、楊氏の王安石説批判は見当違いである。これが、『或問』

の立場である。その一点目の誤りは、王安石の定義に対する誤読である。王安石が「命」を定義する際に用いている「天使我有是」という表現を、楊氏が字義どおりに理解していることが誤読とされるのである。楊氏は、その定義を字義どおりに理解することによつて、能動的な働きかけをする主体としての天の「命」と、その客体である人に個別に受容される「命」(「性」とが分離して、そこに「命」の本来的な連続性が断ち切られてしまう危険性を読みとつてゐた。楊氏のそのような理解が誤りなのである。「天が私にこれを有るよう」にさせる(天使我有是)とは、「惟れ皇たる(大いなる)上帝、衷を下民に降す(惟皇上帝、降衷于下民)」「書經湯誥」と述べるようなものであつて、「そのようにさせるものがある、と本当に考えられているわけではない(豈真以爲有或使之者哉)」。王安石の「命」の定義は字義どおりに読んではならない。それは、比喩的表現として読まれるべきだし、そのように読まれる限りで正しい定義である。『或問』はこのように論じてゐるのである。朱熹の死後に、門弟蔡沈が完成させた『書集伝』の当該箇所に対する注釈には、『或問』のこのような考え方が反映されている。「天之降命、而具仁義禮智信之理、無所偏倚、所謂衷也。人之稟命、而得仁義禮智信之理、與心俱生、所謂性也。」この注釈は、おそらく、このようなことを示唆してゐるのである。天の「命」とは、人が生まれながらにして備へることのない「仁義禮智信之理」を「性」として賦与されてゐる、という事態を指している。その事態については、「天が命を降す(天之降命)」と語つて

もいいし、「人が命を棄ける（人之棄命）」と語ることもでき  
る。

そうだとすれば、王安石の定義に通じるとして、楊氏の斥  
けた「天に在つては命であり、人に在つては性である（在天  
爲命、在人爲性）」という定義も、十分に許容していいはず  
である。その点が、楊氏の二点目の誤りとなる。そもそも師  
である程子（伊川）が、「在天曰命、在人曰性」（『程子遺書』  
卷二十四—三六条）とも語っていたし、楊氏自身も、『中庸  
輯略』に収録された「答胡德輝問（四庫全書『龜山集』卷十  
四、『全宋文』卷二六九一）では、程子のそのことばを引用  
してもいるのである（天命之謂性、率性之謂道、性命道三  
者、一體而異名、初無二致也。故在天曰命、在人曰性、率性  
而行曰道、特所從言之異耳。）。『或問』が第一段落で「在天  
在人、雖有性命之分、而其理則未嘗不一」と述べていたの  
も、同様の趣旨からであった。

「天使我有是之謂命」という王安石の定義に対し、『或問』  
は、楊氏とは異なつて、それを字義どおりにはなく、比喩  
的表現として読むことにより、その正しさを認定していた。  
このような『或問』の姿勢が、おそらく、『中庸章句』冒頭  
で、「命、猶令也」という定義を朱熹に選択させる一因にも  
なっているのである（12）。

## 注

(1) 『中庸』第一章の分節については、後出の『中庸輯  
略』の区分による。

(2) 四書注釈において『或問』が果たす役割を朱熹がど  
のように考えていたかについては、『四書或問』（朱  
子全書）第陸册「校點說明」四九二—四九三頁に要  
を得た解説が見られる。

(3) 昨年刊行された、木下鉄矢『朱子学』は、第二章  
「性」についてで、「天命之謂性」に対する両者の  
記述の差異が何を意味するかについて、詳細に検討し  
ている。本稿の考え方は必ずしも一致しないが、両  
者の記述の差異を有意なものと思えた上で、それらを  
「性」をめぐる理論が定論に至るまでの経過的な議論  
として位置づけていく木下の立論は示唆に富む。

(4) 『中庸輯略』に収録されている呂大臨の説は、彼の  
『中庸』注釈の成果である、『礼記解』中庸第三十一と  
『中庸解』から引かれている。『中庸解』は、『或問』  
では「改本」とも称され、『礼記解』中庸第三十一の  
改訂版と見なされている。この『中庸解』は、『程氏  
經說』にも卷八として収められているが、朱熹は、  
『中庸解』を呂大臨の著作であると考えていた（『朱子  
語類』卷六二—二六条）。『中庸解』の著者に関して  
は、『藍田呂氏遺著輯校』二二—二二頁を参照されたい。

なお、ここで引用されるのは、『礼記解』中庸第三  
十一の一節である。

(5) 実は、朱熹も、『中庸首章說』（『朱熹集』卷六十七）  
を執筆した頃には、「脩道之謂教、克己復禮、日用工

夫也」のように、「教」について程子と大差ない解釈をしている。

(6) 『中庸』第二十一章では、「明らかなるよりして誠なる、之を教と謂う(自明誠謂之教)」とも述べられる。それをふまえれば、「教」とは「自らを修める」ことであると言つていいようにも思われる。しかし、朱熹はそのようには考えない。同じく「教」が語られているようでありながら、「教」の定義を述べる「脩道之謂教」と、「自らを修める(教)の修得を通じて(誠)を目ざす」ことを述べている「自明誠謂之教」とは截然と区別されなければならないからである(『朱子語類』卷六十二―六九条)。

(7) 『或問』第二段落は、その初めに「率性之謂道」に關する程子説の要点を紹介していた。この「此理、天命也。順而循之、則道也。」は、先ほど取りあげた『中庸纂疏』が、その要点に対応する程子の発言として引用していた一節でもある。

(8) 『論語或問』には、「私の説はつまらないようだが、この条の文意をとらえていると考える(愚説雖陋、恐或得其文意也)」(卷八)とも述べられている。

(9) 呂氏の説は、ここでは執拗な批判の対象になつてゐるが、朱熹は、呂大臨の『中庸』解釈に対しては高い評価を与えてもいる(『朱子語類』卷六十二―二十七、二八、二九条)。程子の他の門弟たちよりも、『中庸』解釈の面で評価している分、それに対する批判も細部

にまでわたつていけると言えるかもしれない。

(10) 朱熹の論敵の一人である葉適と交友のあつた衛湜は、『礼記』關係の諸説を集成した『礼記集説』百六十卷を、朱熹の死語まもない時期に編纂している(『自序』は、宝慶二年(一二二六年)に書かれている)。「中庸」部分は、そのうちの十四卷を占めるが、それらは『中庸輯略』を基礎にして、増補されたものであつた。そこには、第一章第一節「天命之謂性、率性之謂道、脩道之謂教」に關連して、楊氏がここに引いている定義の原型と思われる王安石の説(人受天而生、使我有是之謂命、命之在我之謂性)、また、その王安石の定義に言及する陸佃(『宋元学案』卷九十八では「荆公門人」として扱われている)の説(陸佃は、楊氏と同様に、王安石の定義を「天使我有是之謂命、命之在我之謂性」として言及している)が収録されている。いずれも衛湜が増補した資料である。ところが、王安石の定義として楊氏がここに引用する「天使我有是之謂命、命之在我之謂性」は、実は、邵雍『觀物外篇』下之下(『邵雍集』一六三頁)にも同文を見ることが出来る。この点については、『礼記集説』の「中庸」部分を『中庸集説』として独立させて、近年刊行した楊少涵も指摘している(十頁注(一))。『觀物外篇』では、「天使我有是之謂命、命之在我之謂性、性之在物之謂理」が一条となつている。この条に關して、歴代の注釈書を参照してみるなら、

宋の張行成による『皇極經世親物外篇衍義』巻九も、元の朱隱者による『皇極經世書説』下篇巻之五も、明の黃畿による『皇極經世書伝』巻七も、清の王植による『皇極經世書解』巻十一も、いずれもこの条を書いたのが邵雍であることに少しの疑念も示していないことを確認できる。

まったく同一の表現が、なぜ王安石説とも伝えられ、また、邵雍の著作中にも見られるのか。その間の事情については、今のところ解明の手がかりは見あたらない。いずれにしろ、楊氏はそれを王安石説と見なしてその欠点を批判し、『或問』はそのことを前提に楊氏を論評しているのである。

(11) 『四部叢刊』本の『龜山先生語録』では、この箇所が「其曰使我、正所謂使然也、然使者可以爲命乎」となっている。『中庸輯略』のテキストの、「其曰使我、正所謂使然也、使然者可以爲命乎」の方が、文章の流れとしては自然であるように思われる。ここでは、『中庸輯略』のテキストに従って読んでいく。

(12) 木下鉄矢『朱子——(はたらき)と(つとめ)』の哲学』第II部第一章「天命之謂性」の注解を読む——『中庸章句』より、『朱熹哲学の視軸——統朱熹再読』第五章「命」と「令」——朱熹の「天命之謂性」解釈は、この「命、猶令也」を、董仲舒の「命者、天之令也」、「天命之謂命」(『漢書』董仲舒伝)という定義に關係づけた上で、「命」と「令」の意味を語用論

的な視点から丹念に分析することにより、「命、猶令也」理解に新境地を開こうとしている。そこでは、「命」と「令」の基本的な意味が次のように説明される(『朱子』一〇五——一〇六頁)。「命」とは、「それぞれの役目にある特定の人物に具体的に「これこれよ」と一回的な指示、命令を行なうこと」であり、「令」とは、「それぞれの季節に「天子」や「王」を含め、何が行なわれるべきか、「天子」や「王」が誰に何を「命ずる」のか、についての「きまり」「しきたり」を云う」のであり、それは「律令」「法令」の「令」に通じる。「このような指摘には、実は、先例がないわけではない。『中庸章句』の「命、猶令也」という定義が、董仲舒の「天命之謂命」という定義をふまえていることを認めた上で、「命」と「令」の意味上の差異を前提にしなが、「天命之謂性」を解釈しようとする、王夫之の試みである(『読四書大全説巻二』)。参考までに、原文を引用してみよう。「董仲舒對策有云、天命之謂命、朱子語本於此。以實求之、董語尤精。令者、天自行其政令、如月令・軍令之謂、初不因命此人此物而設、然而人受之以爲命矣。」

なお、『札記集説』に引かれた、「天命之謂性」に関する司馬光の説の中にも、「命者、令也」という定義が見られる。ただし、その定義の強さを中和するかのよう、その後には、「天は何も言わず、無私なる存在であるから、天が実際に命令して、人に性を賦与す

るわけではない（天不言而無私、豈有命令付與人哉）と述べられていく。陰陽五行の働きの結果として、人は、「五行の秀氣」を得て、仁義礼智信の「五常の性」を生まれながらに賦与され、生まれてくる、ただし、人々の間には、「五常の性」の実現に関して、やはり生まれながらに個人的な偏差が存在する、司馬光は、この両面を含めて「天命之謂性」を解釈している。

### 【参考文献】

『朱子全書』、上海古籍出版社・安徽教育出版社、二〇〇二年

『朱熹集』、四川教育出版社、一九九六年

『朱子語類』、中華書局、一九八六年

『朱子全書外編』一『書集伝』《中庸輯略》、華東師範大学出版社、二〇一〇年

『中庸輯略』、『儒蔵 精華編』一〇四、北京大学出版社、二〇〇七年

趙順孫『大学纂疏 中庸纂疏』、華東師範大学出版社、一九九二年

『礼記集説』、『通志堂経解』

衛湜『中庸集説』、漓江出版社、二〇一二年

『二程集』、中華書局、一九八一年

『藍田呂氏遺著輯校』、中華書局、一九九三年

『龜山集』、『四庫全書』、上海古籍出版社、一九八七年

『龜山先生語録』、『四部叢刊』 廣編

『全宋文』、上海辭書出版社・安徽教育出版社、二〇〇六年

『邵雍集』、中華書局、二〇一〇年

張行成『皇極經世觀物外篇衍義』、『四庫全書』、上海古籍出版社、一九八七年

朱隱老『皇極經世書説』、『四庫全書存目叢書』 子部第五七册、齊魯書社、一九九五年

黃畿『皇極經世書伝』、『四庫全書存目叢書』 子部第五七册、齊魯書社、一九九五年

王植『皇極經世書解』、『四庫全書』、上海古籍出版社、一九八七年

王夫之『読四書大全説』、『鉛山全書』 第六册、嶽麓書社、一九九六年

『漢書』、中華書局、一九六二年

木下鉄矢『朱子——（はたらき）と（つとめ）の哲学』、『書物誕生——あたらしい古典入門』、岩波書店、二〇〇九年

木下鉄矢『朱熹哲学の視軸——統朱熹再読』、研文出版、二〇〇九年

木下鉄矢『朱子学』、『講談社選書メチエ』、講談社、二〇〇三年

佐野公治『四書學史の研究』、創文社、一九八八年

島田虔次『大学・中庸』、『新訂中国古典選』 4、朝日新聞社、一九六七年

土田健次郎『道学の形成』、『東洋学叢書』、創文社、二〇〇二年

中純夫・朱子語類大学篇研究会訳注『朱子語類』訳注

卷十四、汲古書院、二〇一三年

陳来『朱子書信編年考証（増訂本）』、生活・讀書・新知三

聯書店、二〇〇七年

小倉芳彦訳『春秋左氏伝（中）』、岩波文庫、一九八九年