

朱熹「主宰」考

大河内 孝史

はじめに

朱熹が「主宰」という語を使用するとき、そこには朱熹の如何なる意圖があつたのか、本論では特に『朱子語類』（以下『語類』と略省）中に見られる「主宰」の用例に着目して考察を加える。

朱熹の「主宰」は、大きく分けると「天」と「心」との兩域にわたって使用される。そこで、「天」と「心」に關わって、なぜ共通して「主宰」の語が使用されているのか、という問題意識から出發して、「主宰」の語を使用する朱熹の意圖を見出してみたい。

一、「天」の「主宰」

「天」の「主宰」とは、朱熹による「天」概念の理論化において、多面的側面を持つ「天」の性格の一つとして使われるものである。朱熹は、「天」を「蒼蒼」、「主宰」、「理」という三つに區分して定義する。その區分の一つである「主宰」とは如何なるものなのか、また、「理」としてすでに理化化されているはずの「天」に「主宰」の「天」を残した朱熹の意圖とは如何なるものなのか、というのが本章のテーマである。

朱熹の「天」の三區分とは次のような言説である。

蒼蒼之謂天。運轉周流不已、便是那箇。而今說天有箇人在那裏批判罪惡、固不可。說道全無主之者、又不可。這裏要人見得。憫。^(注)又憫問經傳中「天」字。曰、「要人自看得分曉、也有說蒼蒼者、也有說主宰者、也有單訓理時。」

〔語類〕卷一・第十七條

「天」について、「いまある人が天にいて、罪惡を批判するというようなことがあるというのは、もとより間違いである」と右に言うように、「天」に人格性を認めることについては否定的である。しかし一方で、「まったくこれを主^{つかさど}るものがないといってしまうのも、間違いである」とも言う。そして右のように、門生の沈憫から「天」の語の意味を質問され、「自分の頭で考えて理解しなければならぬ。〈蒼蒼〉をいうときもあれば、〈主宰〉をいうときもあり、單に〈理〉と訓じられる時もある」と、「天」を「蒼蒼」、「主宰」、「理」と三つに區分して重層的に定義している。朱熹は、「主宰」の「天」を容認していたので、右の引用のように、「無主」(主^{つかさど}るものがない)とは言い切れなかったことが理解される。

朱熹は、「天」の人格化を否定しつつも、人格神的要素を容認したと受け取られかねない「主宰」の語をわざわざ残している、ということに着目しなければならぬのである。「天」の三區分の一つである「理」の「天」によって「天」を解釋してしまえば、「天」は「理」の性格からして抽象的な存在となる缺陷は免れないが、「天」の人格化を拂拭するということは達成できる。しかし、すべてを「理」の「天」とはせずに、そこに「主宰」の「天」を残した朱熹の意圖は、決して人格神的存在とみなすわけではないが、「天」に何か有意志的な存在としての影を残そうとしていた、と言

うことが見て取れるのである。

この「天」を區分して考える思考は、朱熹に先立つ二程（下記は程伊川）にすでに見られる。

夫天、專言之則道也、天且弗違、是也。分而言之、則以形體謂之天、以主宰謂之帝、以功用謂之鬼神、以妙用謂之神、以性情謂之乾。

（『周易程氏傳』卷一・周易上經上）

「天」は「主宰」するといふはたらきから「帝」と言われる。朱熹は、この程伊川の「以主宰謂之帝」という語を踏襲し、自己の「天」の定義に組み込んでいったと思われるのである。また、朱熹の言う「蒼蒼」の語は、程伊川の「形體」と對應するが、右の言説では、「理^{（注）}」という特性は示されていない。また、

詩、書中凡有箇主宰底意思者、皆言帝。有一箇包涵徧覆底意思、則言天。有一箇公共無私底意思、則言王。上下千百歲中、若合符契。

（『河南程氏遺書』卷二上）

程子は「天」それ自體を區分して定義した譯ではないが、「詩・書」という經書中の「帝」、「天」、「王」の用法を區別して解釋している。この語は、程明道、伊川どちらの語か判断がつかないが、「詩・書」中に「主宰」の意味があるものは、「帝」と言われているとし、先の程伊川の語と共通している。この「詩・書」の「帝」とは、例えば、「帝乃震怒」（『書經』洪範）、「惟皇上帝降衷于下民」（『書經』湯誥。この一句については後文で検討する）などの「帝」であり、それは「有箇主宰底意思者」（「主宰」するということにより、「有一箇包涵徧覆底意思」（あまねく覆い包

むという意味)の「天」や、「有一箇公共無私底意思」(公正で偏った心がないという意味)の「王」から、それぞれ區別されている。ここでの「主宰」は、この區別から「主宰」という行爲としての面を強調して言われている。

二程が言った「主宰」としての「帝」を踏襲したと思われる朱熹は、「主宰」をどのように捉えていたのだろうか。二程らと同じく、有意志的な存在である「天」を想定していたのかどうか、ということである。それはやはり二程と同様、「理」と置換えられる「天」との関係から考察されるべきものである。

では、「主宰」の「天」は、「理」の「天」と如何なる相違によって區分されるのであろうか。以下に、朱熹の「理」と置換えられる「天」の解釋を見てみたい。『論語』八佾篇に、「子曰、不然、獲罪於天、無所禱也。」とあり、その朱注に、

天、即理也。其尊無對、非奧竈之可比也。逆理、則獲罪於天矣、豈媚於奧竈所能禱而免乎。言但當順理、非特不當媚竈、亦不可媚於奧也。

(『論語集注』八佾篇)

「天、即理也」と言われて、「天」は「理」によって置換えられ、人間界にとって超越的な存在とされていた孔子の「天」が、朱熹では「理」によって言われる。賞罰に對する規範を「理」に認めることにより、「奧竈」という人格神的存在が拂拭されて影を潜めることになる。しかし、「天」の存在そのものが否定されたり、完全に「理」とされるわけでもなく、「天、即理也」という置換えによって、「天」の權威を保持しつつ理法化が圖られているのである。また、この個所に對應する『語類』の言説として以下がある。

周問、「『獲罪於天』、集注曰、『天即理也。』此指獲罪於蒼蒼之天耶、抑得罪於此理也。」曰、「天之所以爲天者、理而已。天非有此道理、不能爲天、故蒼蒼者即此道理之天、故曰、『其體即謂之天、其主宰即謂之帝。』如『父子有親、君臣有義』、雖是理如此、亦須是上面有箇道理教如此始得。但非如道家說、眞有箇『三清大帝』著衣服如此坐耳。」
銖。

〔語類〕卷二十五・第八三條

「天の天たる所以のものは、理に他ならない。天にこの道理がなければ、天であることはできない」とされ、「理」を根據として「天」が言われている。「天」を「天」たらしめているものが「理」であり、また、「亦須是上面有箇道理教如此始得。」と言うように「理」の「上面」に更に「理」を「理」たらしめている「道理」がある。これは、「天」の完全なる理化化であり、「天」を「理」によって言い盡くしているわけである。このいわば、「天即理」による「天」解釋は、有名な程明道の「わたしの學問は先學より受けること多大であるが、〈天理〉という語の意味については自身により體得したものである」という發言と共に、宋代における代表的な天理觀として、すでに先學(注四)によって様々に論究されている。二程より影響を受けた朱熹にとっては、「天」を「理」と置換えることによって「天」の人格性を拂拭し、「天」を理化化することは必然的な流れであったのであろう。そうになると「主宰」の「天」の存在意義は薄れ、「理」の「天」だけで「天」を概念化させるだけで十分だったはずである。

しかしやはり、「天」の定義の中に「主宰」を残したという事實から、朱熹が「理」の「天」だけでは捉えられない「天」の存在を考えていたことが理解されるのである。以下、理化化される「天」とは性格を異にする「主宰」としての「天」に關する發言を見てみたい。

程伊川が言った「以主宰謂之帝」という定義について質問された朱熹は、

或問、『以主宰謂之帝』、孰爲主宰。」曰、「自有主宰。蓋天是箇至剛至陽之物、自然如此運轉不息。所以如此、必有爲之主宰者。這樣處要人自見得、非語言所能盡（備錄作「到」也）卓。備同。（『語類』卷六十八・第十一條）

「自ずから〈主宰〉はある」とし、「天」を「^{（注五）}至剛至陽」（氣の本體）のものとし、自然で無作爲な営みを續けているそこに、必ずそれを秩序づけている、すなわち「主宰」するものがある、とする。完全なる理化に成功した「天」であるのならば、ここでは迷わず自然で無作爲な営みを秩序づける「理」が言われても良さそうではあるが、そうではなく、自然に無作爲な営みを秩序づけるその中に「主宰」するものがあるはずだと述べている。しかもそれは、言語に盡くしがたい存在である、と言われる。また、

高宗夢傳説、據此、則是眞有箇天帝與高宗對答、曰、「吾齎汝以良弼。」今人但以主宰說帝、謂無形象、恐也不得。

若如世間所謂「玉皇大帝」、恐亦不可。畢竟此理如何。學者皆莫能答。備。

（『語類』卷七十九・第四六條）

『書經』に見られる「高宗」が夢中に「天帝」と出會う、という故事について、朱熹は、右のように「今の人々は〈主宰〉によって〈帝〉を言うだけで〈形象〉がないというが、それは正しくない」と言う。また一方、「玉皇大帝」のように偶像として形象化されたものと見なすことも間違いだ、という。形跡はあるが具體的な形象はない、それを「帝」すなわち「主宰」者の特徴と捉えようとしている。その微妙な存在をここでは有意志的存在という語で語ることにしよう。次の問答を見てみよう。

或問、「『天視自我民視、天聽自我民聽』、天便是理否。」曰、「若全做理、又如何說自我民視聽。這裏有些主宰底意思。」

〔語類〕卷七十九・第六六條

「天視自我民視、天聽自我民聽」(『書經』泰誓中)の解釋について、「すべて〈理〉の〈天〉としてしまつたら、〈我が民ノ視聽ニ自フ〉と言われることをどのように説明するのか」と言い、「天」の完全な理法化を明確に否定し、意志的存在の「天」による「視聽」という人格的・意志的行爲を根據として、「そこには〈主宰〉の意味がある」とし、「理」とは性格を異にする「主宰」が言われている。「天」による「視聽」という動作・行爲を「理」に置換えて論じるのではなく、「主宰」する行爲としての意味を強調することによって論じるのである。また、次のような言説もある。

莊仲問、「『天視自我民視、天聽自我民聽』、謂天即理也。」曰、「天固是理、然蒼蒼者亦是天、在上而有主宰者亦是天、各隨他所說。今既曰視聽、理又如何會視聽。雖說不同、又却只是一箇。知其同、不妨其爲異。知其異、不害其爲同。」

〔語類〕卷七十九・第六八條

ここでも例の「天」の三區分から説明されるが、三區分で示される「理」の「天」が全面に押し出されて強調される(「天固是理」)。しかし一方では、「その上にあつて〈主宰〉するものがあるのもまた〈天〉である」とされ、「天」は、上にあつて「視聽」する有意志的存在とされ、その「主宰」は、「天」による「視聽」するという意志的行爲に對して言われている。そして、「どうして〈理〉が〈視聽〉できることがあるのか」と問いかけて、その「視聽」するという意志的行爲が經書中の「天」の行いとして言われており、「視聽」する意志的存在である「天」を「理」ではなく、「主宰」

によって置換えているのである。しかし、「蒼蒼」、「主宰」、「理」の三者は一つにすぎないとしつつ區別の重要性が説かれる。つまり、「理」と「主宰」は、同じ一なる「天」という點で重層的に用いられ、「視聽」という意志をもつかのよう^にに解釋される「天」の性格の場合に區別されるのである。

「天固是理」は、朱子學においては覆し難い公理である。つまり、「天即理」という宋代特有の思想を、「理」の「天」を否定して「主宰」の「天」と置換えるのは不可能であるし、朱熹も述べるように區分を言うだけである。「主宰」の「天」の存在理由とは、「天」の理法化による超越性・不可知性の缺如を補完し、「理」の「天」への偏向を避けるところにあったと考えられるのである。また、『語類』の別のところで朱熹は、質問者の「天即理也」の解釋に對して、「但如今人說、天非蒼蒼之謂。據某看來、亦捨不得這箇蒼蒼底。」（『語類』卷五・第一條）と述べて、「蒼蒼」の「天」も捨象できないとして完全な「天」の理法化を戒めている。

では、この人格化されない「天」による「主宰」、また、理法化される「天」とは性格を異にする「天」の「主宰」の本質は何であろうか。

この朱熹の「主宰」について、溝口雄三氏は、「中國（注）の「天」（下）」（『文學』五六號・二、一九八八）の中で、「賦命的根據性」であるとされる。これは、程伊川に見られる人格性のない主宰性を、「理本・理源」または「命令の命」として解釋し、「その〈本〉や〈源〉は、たんに根據・根源というだけでなく、根據・根源とすることを賦命づけられた賦命の根據であり、おそらく〈理源〉のこの賦命的根據性が〈主宰〉の眞の意味であろうかと思われる。」とされ、同様に朱熹に見られる「主宰」の意味を、『語類』卷二十五・第八三條を引いて、「（筆者略）…理としてそうだというだけでなく、その上邊にそれをそうさせる道理というものがなければならぬ…（筆者略）」といわれる、その『そうさせる』やみがたさにほかならない。略言すれば賦命的根據性がやはり彼（筆者注：朱熹）においても〈主宰〉の意味で

ある。」とされる。そして、「これが彼のいわゆる〈當ニ然ルベキノ則〉に對する〈然ル所以ノ故〉にほかならないことは、彼自身の〈天下萬物の當に然るべきの則がすなわち理であり、然る所以のものがすなわち原頭處である〉(『語類』一一七―四六) という語にてらしてもあきらかである。」とされ、「賦命的根據性」を、「理」^(註七)を分析して區分する「所以然之故」(どうしてそうであるのかという根據)、「所當然之則」(當然そうあらねばならないという法則)に當てはめて、「主宰」を「所當然之則」の更に上邊にある「所以然之故」であるとされる。

次に、この溝口氏の言う「賦命的根據性」としての「主宰」を溝口論文の引いていない「惟皇上帝降衷于下民」(「惟レ皇イナル上帝衷ヲ下民ニ降ス」)(『書經』湯誥)の解釋から検討し、付け足したい。

問、「命之不齊、恐不是真有爲之賦豫如此。只是二氣錯綜參差、隨其所值、因各不齊。皆非人力所與、故謂之天所命否。」曰、「只是從大原中流出來、模樣似恁地、不是真有爲之賦豫者。那得箇人在上面分付這箇。詩書所說、便似有箇人在上恁地、如『帝乃震怒』之類。然這箇亦只是理如此。天下莫尊於理、故以帝名之。『惟皇上帝降衷於下民』、降、便有主宰意。」

(『語類』卷四・第三七條)

右の發言において朱熹は、「命」(命令)の不等性の由來について、「眞に〈賦與〉するものがあるのではない」とし、「天」の人格的存在者による「賦與」を否定している。しかし一方では、「詩・書」中の「帝」は、それとは別のものであるが、「これもまた〈理〉としてそのようであるのに他ならない」と言い、「理」を根據にすることによって理化している。また、「天下に〈理〉より尊いものはないので〈帝〉と名づける」と言う。これは「理」と重層しつつも「理」とは性格を異にする「主宰」であり、「帝」という有意志的存在によって降されるという行爲は認められている

「主宰」である。そして、その「帝」が「下民」（人間界）に「衷ヲ降ス」という經文の「降」に「主宰」の語を當てているのである。

この「降衷」の「降」が「主宰」の意味であるとする朱熹の説に注目して、如何なる「衷」を「降」すのか、という観点から「主宰」を考察してみたい。

徳元問、「詩所謂秉彝、書所謂降衷一段、其名雖異、要之皆是一理。」曰、「誠是一理、豈可無分別。且如何謂之降衷。」曰、「衷是善也。」曰、「若然、何不言降善而言降衷。」衷字、看來只是箇無過不及、恰好底道理。天之生人物、箇箇有一副當恰好、無過不及底道理降與你。」

（『語類』卷十八・第八二條）

右の引用では、「降衷」の「衷」の語の意味は、「過不及」なきものであり、「恰好」（ぴったり）の道理であると言う。また、「天」の「人・物」を生ずるに及んで、それぞれ「一副當」（ひとそろい）の「過不及」なくその「人」にぴったりの道理を「降」すのである、と説明する。「降、便有主宰意」（上記『語類』卷四・第三七條）を考え合わせるのならば、ひとそろいの「過不及」なくぴったりとした道理である「衷」を「降」すことが「主宰」の意味となる。また、右の條文には以下の續きの言説がある。

『天生蒸民、有物有則』、『則』字却似『衷』字。天之生此物、必有箇當然之則、故民執之以爲常道、所以無不好此懿徳。

（同右）

ここでは、「天生烝民、有物有則」（『詩經』大雅・烝民）の「則」の語の意味が「衷」の語の意味と似ていとされる。「天」の「物」を生ずるに及んで、「必ず〈當然之則〉がある」とされるのである。ここで、「衷」の意味が「當然之則」であるということから、溝口説に當てはめると、「衷ヲ降ス」と言われる「衷」が「當然之則」であり、その「衷」を「降」す「主宰」は、まさに更に上面の「所以然之故」に該當し、溝口説が全く妥當な考察であることが理解されるのである。また、右の發言は更に以下のように續いている。

如『降衷于下民』、這緊要字却在『降』字上。故自天而言、則謂之降衷。自人受此衷而言、則謂之性。如云『天所賦爲命、物所受爲性』、命、便是那『降』字。至物所受、則謂之性、而不謂之衷。所以不同、緣各據他來處與所受處而言也。『惟皇上帝降衷于下民』、此據天之所與物者而言。『若有常性』、是據民之所受者而言。（同右）

「降衷于下民」について、朱熹は、「この語のポイントは〈降〉の語にある」とし、「天」の「降衷」と「衷」を受け取る側の「人」の「性」を明確に區別する。更に、程伊川の「天所賦爲命、物所受爲性」（『周易程氏傳』乾卦象傳）について、「命」を「降」に對應させ、「受」ける「性」との區別が示される。つまり、「天」・「帝」の上位者からの「主宰」と「衷」を媒介として「受」ける「性」とは性格を異にし、區別されることが分かる。また、それは「衷」という「當然之則」を「人」が「受」けとれば「性」となり、その上面の「降」という「主宰」（「所以然之故」）を想定していることが理解される。

ここでの「惟皇上帝降衷于下民」の解釋にまつわる「主宰」の検討から、理法化されている「帝」という前提はあるが、有意志的な存在である「帝」を認め、「主宰」とはその「帝」から降される「主宰」であり、それが溝口氏の言う

「賦命的根據性」に当たり、つまるところ「所以然之故」が「主宰」であった、ということが確認できるのである。

「天」の「主宰」小結

朱熹の「天」の三區分に「主宰」の「天」が想定されていたが、そこでいう「主宰」とは、人格化されない「天」による「主宰」であり、理法化される「天」とは性格を異にする「主宰」であった。また、「主宰」は、「理」と重層的に用いられ、「天」・「帝」という有意志的存在から「人」へ降す「主宰」としても言われる。その「主宰」を使用する朱熹の意圖は、「天」が理法化されることによる、超越性・不可知性の缺如を補完し、「理」への偏向を避けることにあると考えられるのである。また、「主宰」とは「賦命的根據性」であり、「所以然之故」であるとする溝口説の妥當性を、「惟皇上帝降衷于下民」（『書經』湯誥）の朱熹の解釋を通して確認できた。すなわち、「降衷」の「衷」の語の意味が「所當然之則」ということであり、更にその上面の「降」の「主宰」が「所以然之故」なのである。

二、「心」の「主宰」

「心」は朱熹において、渾然たる統合體であり、「一」なるものであるという性格を持つが、一方で、「性」、「情」に分割して思考される。その場合「心」は、「性」、「情」の統率者・主人として存在している。この「心」を「性」、「情」に分割する局面における「主宰」を考察してみたい。その場合、「理」たる「性」（「性即理」）と「主宰」する「心」とは如何なる性格の相違があるのか、という觀點からも考察する。また、「一身之主宰」として、身體をつかさどる主人としての「心」の「主宰」についても考察する。

「心」の「主宰」の特徴を見るにあたって、まず、朱熹が好んで使った「心統性情」（『張子全書』「性理拾遺」卷十四）

という張載の語と、程伊川の「性即理」(『河南程子遺書』卷二十二上)の定義を中心に考察してみたい。この定義について朱熹は、「伊川『性即理也』、横渠『心統性情』二句、顛撲不破。」(『語類』卷五・七十條)と言い、「心」の概念定義の中樞に据えられていた。

さて、「心統性情」の説明に用いられる「主宰」については、次のような用例がある。

問、「『心統性情』、統如何。」曰、「統是主宰、如統百萬軍。心是渾然底物、性是有此理、情是動處。」

(『語類』卷九十八・第四二條)

右のように朱熹は、「心統性情」の「統」は「主宰」の意味であるとする。「百萬軍」を「統」ぶるかのような統率の意味である。「心は渾然たるものであり、〈性〉は〈理〉の存するところであり、〈情〉は動くところである」と言う。ここに、「性」、「情」の統率者・主人としての「心」の性格が見られる。「主宰」は、その「心」の統率として言われているのである。

また、「性」、「情」は、「靜」、「動」によって言われることがある。その場合、「心」は「未動」の「性」、「已動」の「情」を「包得」(包括)する、と言われ、この「心」の「動」、「靜」という性格において「主宰」は次のように位置づけられる。

心、主宰之謂也。動靜皆主宰、非是靜時無所用、及至動時方有主宰也。言主宰、則混然體統自在其中。心統攝性情、非僮侗與性情爲一物而不分別也。端蒙。

(『語類』卷五・第七二條)

つまり、「心」は「動」、「静」のすべてを「主宰」するのである。「静」（「性」）のときには作用することなく、「動」（「情」）のときになってはじめて「主宰」するというのは、「主宰」すると言えば、「混然體統」（渾然たる統合體）がその中にあるのであって、「性」、「情」とを分けずに漠然と「一物」としてしまふのではないのである」と言う。「動」たる「情」、「静」たる「性」の主人としての「心」の性格が見られ、「主宰」は、その「心」の「性」、「情」のつかさどりとして言われているのである。

しかし、「心」と「性」（「理」）との領域がすんなり分割されているかと言えば、そうではない。以下の言説を見てもたい。

性對情言、心對性情言。合如此是性、動處是情、主宰是心。大抵心與性、似一而二、似二而一、此處最當體認。可學。

（『語類』卷五・第五六條）

「心」、「性」の別は、「一」のようで二、二のようで一であり、ここを最も「體認」（自身の體の中に會得させる）しなければならぬ」と言う。「心」と「性」との関係は、「性」、「情」に分割されるとき、その統率者・主人として「心」の存在が必要とされるが、「心」と「性」とは、「一」のようで二、二のようで一である」と言われるような不即不離性を示し、重層している。また、「主宰」は「心」であると言われ、統率する・つかさどる行為者としての性格とそのようにあるべきものとして無條件的に存在している「性」の性格とは性質を異にしており、區別されているのである。

また、「心」、「性」は、「太極」と「陰陽」の関係性に置換えられて説明される。

性猶太極也、心猶陰陽也。太極只在陰陽之中、非能離陰陽也。然至論太極、自是太極。陰陽自是陰陽。惟性與心亦然。所謂一而二、二而一也。

〔語類〕卷五・第四三條

「〈太極〉（「性」）は、〈陰陽〉（「心」）の中にあつて、〈陰陽〉（「心」）を離れることはできない」とされ、「心」の中に取り込まれる「性」が見て取れ、「いわゆる一のように二、二のように一」と言われるように、兩者の不即不離性の重層が言われる。しかし、「心」は「心」であり、「性」は「性」であるとして、「心」、「性」の性格の相違は明確に區別されるのである。

また、「心、意猶有痕跡。如性、則全無兆朕、只是許多道理在這裏。」〔語類〕卷五・第八三條）とあるように、「心」は「痕跡」といった、あとかたの有る、何らかの行爲性から言われるのに對して、「性」は「兆朕」（きざし）の缺如という、能動性の無さから言われている。

また、『心一也、有指體而言者、有指用而言者。』伊川此語、與橫渠『心統性情』相似。〔語類〕卷九十五・第三條）と言われ、張載の「心統性情」の定義と程伊川の「一」なる「心」を「體」、「用」に分割する思考である體用論（注十）とが共通することを示している。ここから、本「體」（「性」）と作「用」（「情」）との主人である「心」の「主宰」という、體用を統率・つかさどる「主宰」の位置づけが見えてくる。

次に、その體用論によって分析を加えられる「心統性情」の解釋を見てみたい。

問「心統性情」。曰、「性者、理也。性是體、情是用。性情皆出於心、故心能統之。統、如統兵之『統』、言有以主之也。」

〔語類〕卷九十八・第四一條

「性」は「理」である。「性」は「體」であり、「情」は「用」である。「性」、「情」皆「心」より出てくるので、「心」はこれを「統」ぶることができる。「統」は、兵を統ぶるの「統」であり、「主」^{じゅ}りがあることを言う」と説明する。やはり、ここでも「理」たる「性」をも「主」^{じゅ}る「心」のはたらきがあり、主人としての「心」の位置づけが確認できる。また、この體用論に見られる「主宰」として、以下の言説がある。

履之問未發之前心性之別。曰、「心有體用、未發之前是心之體、已發之際乃心之用、如何指定說得。蓋主宰運用底便是心、性便是會恁地做底理。性則一定在這裏、到主宰運用却在心。情只是幾箇路子、隨這路子恁地做去底、却又

是心。」道夫。

（『語類』卷五・第六二條）

ここでは、「未發之前」と、「已發之際」という區別がなされ、その両者は、それぞれ「心」の「體」、「心」の「用」と言われる。「心」には「主宰」のはたらきがあり、「性」はそのようになすべき「理」である。「性」は「一定」ここにあり、「主宰」のはたらきは「心」のものである、と言われる。また一方では、「どうして（心の體用を）はっきりと分けて説くことができようか」と言われ、「一」なる「心」であるがゆえに分けられる體用論に則して、「心」、「性」は分けられないとしている。

また、「心若不存、一身便無所主宰」（『語類』卷十二・第四條）と言われるように、「心」の「主宰」は、その「心」による身體のつかさどりとしても使われる。次のような發言を見てみよう。

自家既有此身、必有主宰。理會得主宰、然後隨自家力量窮理格物、而合做底事不可放過此字。因引程子言、「如行

兵、當先做活計。」銖。

〔語類〕卷九・第七九條

身體があれば必ずそれを「主宰」するものがあり、その「主宰」に沿って「窮理格物」というあるべき物事の本質をきわめていく一連の修養過程が實行される。

また、身體の主人としての「心」の「主宰」の言説に次がある。

「心統性情者也。」「寂然不動、…心與性、不可以動靜言。凡物有心而其中必虛、如飲食中雞心猪心之屬、切開可見。人心亦然。只這些虛處、便包藏許多道理、彌綸天地、該括古今。…理在人心、是之謂性。性如心之田地、充此中虛、莫非是理而已。心是神明之舍、爲一身之主宰。性便是許多道理、得之於天而具於心者。發於智識念慮處、皆是情、故曰「心統性情」也。謨。

（卷九十八・第四三條）

（155）

「心」は、「性」という「許多道理」をその「中虛」に充滿させる「神明之舍」であり、また、「一身之主宰」として、身體の主人である。「智識念慮」という認識・思考のはたらきは全て「情」であり、その「情」をつかさどるのも「心」である。身體の「行動」^(注二)をつかさどるものが「心」ということから考え合わせるならば、その「主宰」とは、身體をつかさどる主人としての「心」の命令として考えられているのである。

「心」の「主宰」小結

朱熹が「心統性情」の語の説明に對して、「統」に「主宰」を對應させていることから、「性」、「情」の統率者・主人

としての「心」の存在が見られ、「主宰」は、その主人たる「心」のつかさどりとして言われていた。また、主人としての「心」の「主宰」の行爲性と「性」の無條件的に存在している性格や「一定」、すなわち常に一貫して存在しているといった性格とは性質を異にしていることが見て取れたのである。また、「理」の「性」（性即理）と「心」の「主宰」は、「一」のようで二、「二」のようで一」と言われるような不即不離の關係性を示し、重層して考えられていた。また、「一身之主宰」と言われることから、身體の主人としての「心」の「主宰」が見られ、認識・思考の「情」や「行動」をつかさどる「心」の命令、「窮理格物」という修養過程が實行される爲のつかさどりとしても言われていたのである。

三、「天」の「主宰」、「心」の「主宰」との共通性

上記において、「天」、「心」のそれぞれの「主宰」の性格を見てきた。本章では兩領域における「主宰」の共通性について考察を加えたい。

「天」、「心」の兩概念は置換えられ、共通して用いられる。「天」の概念説明に「心」の概念を用いて説明されたり、「天地之心」（『語類』卷一・第十七、十八條）として、「天」の性格の一つとしての「心」が言われたりする。そこで、この章では、「天」と「心」が置換えられ、共通されている場合の「主宰」を考察してみたい。

まず、「天」の概念説明（「天命之謂性」（『中庸』）に「天是心」と置換えられ、「天」概念に「心」の概念を用いて説明される言説を見てみたい。

或問、「人之生、稟乎天之理以爲性、其氣清則爲知覺。而心又不可以知覺言、當如何。」曰、「難說。以『天命之謂性』觀之、則命是性、天是心、心有主宰之義。然不可無分別、亦不可太說開成兩箇、當熟玩而默識其主宰之意可也。」

高。

(『語類』卷五・第五四條)

ここでは、「天」・「心」と「命」・「性」とが對置され、「主宰」はその主人としての「天」・「心」からの命令行爲として言われ、「天」・「心」の主人という性格の共通性から兩者は置換えられて説明される。また、「理」の「性」と「心」の「主宰」とは、「分けて考えないのは間違ひであるが、かといっておおっぴらに二つに分割してしまうのも間違ひだ」と言われ、性格を異にしつつも不即不離性を示し、「理」の「性」との重層という共通性が見られる。そして、この共通性が、「主宰」を媒介にしてなされることが重要なのである。また、この「天命之謂性」という句は、

語厚之、「昨晚說『造化爲性』、不是。造化已是形而下、所以造化之理是形而上。」蜚卿問、「『純亦不已』、是理是氣。」曰、「是理。『天命之謂性』、亦是理。天命、如君之命令。性、如受職於君。氣、如有能守職者、有不能守職者。」

(『語類』卷四・第三八條)

とあるように、「天」の「命令」は「亦是理」として理化化されるが、「天命」は「君」の「命令」のようなものであり、「性」は「職」を「君」から「受」けるようなものである」と比喻される。「天」という上位者から「命令」が降され、「命令」として「職」を「受」けとるのが「性」である。「君之命令」といった「天」の有意志的な存在を想起させる比喻により、單に「理」として捉えられていたというだけではなく、「天」の上位者・主人としての性格が強調されているのである。

また、「天地之心」(「復其天地之心乎」『易經』復卦)を典據とし、「天」の性格の一つとしての「心」が言われ、そ

の場合の「主宰」の特徴を示す言説が『語類』に見える。まず、楊道夫が、天地には「心」があるのか、ないのかという朱熹から與えられていた課題に關して「天」の「無心」を主張する。その根據としては、もし、天地に「心」が「有」るのならば、必ず「思慮」があり、「營爲」があるはずなのに事實はそうではないとし、『論語』陽貨篇の「四時行ハレ、百物生ズ」を、まさにそのようになるべくしてそのようになる、天地「無心」の觀點から解釋する。これに對して朱熹は次のように批判する。

曰、「如此、則易所謂『復其見天地之心』、『正大而天地之情可見』、又如何。如公所說、祇說得他無心處爾。若果無心、則須牛生出馬、桃樹上發李花、他又却自定。程子曰、『以主宰謂之帝、以性情謂之乾。』他這名義自定、心便是他箇主宰處、所以謂天地以生物爲心。

（『語類』卷一・第十八條）

右のように朱熹は、『易』の「復其見天地之心」（『易經』復卦）、「正大而天地之情可見」（『易經』大壯卦）を根據に、道夫の考えは「無心」面だけを言うだけで「有心」面を見ていないと戒める。「有心」面とは、牛が馬を生むことがなく、桃木に李花が咲くことのないような、そのものをそのものたらしめる秩序があることである。そして、程伊川の「以主宰謂之帝、以性情謂之乾」をその「有心」の根據とし、「心」は「主宰」するものであるから、「天地以生物爲心」（程伊川『周易程氏傳』復卦・彖傳）という、萬物を生成する「天」の生意がそこから出てくるとする。

「天地之心」は「有心」面、「無心」面と分割して考察されているが、では、「主宰」は「天」の「有心」面をいうのか、「無心」面をいうのか、と考えた場合、その兩面が「心」であるから、「主宰」はその兩面について言うように見える。しかし朱熹は、「無心」面（そのようになるべくしてそのようになる）の根據とした『論語』の「四時行、百物生」

の語を「理」の作用としているのに對して、「有心」面の根據に「主宰」を用いている（「若果無心、…所以謂天地以生物爲心。」）ことから、「主宰」はこの「天」の「有心」面に對して言われているのではないかと考えられる。

もちろん、「有心」面の「主宰」は「理」の範疇に取り込まれない、というのではなく、行爲としての「主宰」が強調されているということであり、この「主宰」もやはり、「理」と重層して考えられている。次の問答を見てみよう。

問、「天地之心、天地之理。理是道理、心是主宰底意否。」曰、「心固是主宰底意、然所謂主宰者、即是理也、不是心外别有箇理、理外别有箇心。」又問、「此『心』字與『帝』字相似否。」曰、「『人』字似『天』字、『心』字似『帝』字。」夔孫。義剛同。

（『語類』卷一・第十七條）

「天地之心」について、「心」には「主宰」の意味があるが、「主宰」は「理」である、と言う。これは、「天」の「主宰」、「心」の「主宰」の兩者に見られた共通の特徴である、「理」と重層的に使われる「主宰」ということがこの「天地之心」の「主宰」からも窺えるのである。

また、^{注二六}『語類』卷一・第十八條では、「天地の〈心〉は、萬物に廣くゆきわたっており、〈人〉がこの〈心〉を得れば〈人之心〉となり、〈物〉がこの〈心〉を得れば〈物之心〉となり、〈草木禽獸〉がこの〈心〉を得れば〈草木禽獸之心〉となるけれども、これはすべて一つの〈天地之心〉に他ならない」と言われる。これは、「天」と「人」とをつなぐ「心」であり、「心」の移動に伴って「主宰」のはたらきが「天」・「人」のそれぞれの中で發揮されるのである。つまり、「天」の「心」では、「理」によって言われる「無心」面に對する「有心」面の「主宰」として言われ、「人」の「心」では、「性」、「情」の統率・つかさどりの「主宰」であり、身體のつかさどりの「主宰」として言われていたので

ある。

また、「人」字似「天」字（『語類』卷一・第十七條）と言われることは、「天」と「人」とをつなぐ「心」という特徴から、「天」に宿る「心」（天地之心）が受け継がれ、「人」に宿る「心」（人之心）となる、というような宿る本體としての「天」・「人」であり、両者が「心」を共有すると同時に「主宰」という性格の特徴が見られるゆえに「天」・「人」は共通するのである。また、「心」字似「帝」字と言われることは、小論で考察してきたように、「主宰」の語を介する主人としての性格、「理」との重層性、性格の相違という特徴が両者に見られ共通することから理解される。

また、「心」と「帝」との「主宰」を介する共通性について、「天地之心」の「主宰」は、『語類』卷一・第十八條の中で、「有心」面とされる「心」のはたらきに、萬物を生成するという「天」の生意の解釋を示し、一方「帝」に関しても、『帝出乎震』、萬物發生、便是他主宰、從這裏出。（『語類』卷七十七・第四八條）と言われるように、生意のはたらきに用いられることが特徴の一つとして見られ、共通するのではないだろうか。

しかし、「惟皇上帝降衷于下民」の「降」の語に「主宰」を當てる解釋からは、「帝」の生意のはたらきが見られたわけではないので、「主宰」は、この生意において用いられるという特徴を有するが、生意のはたらきにだけ用いられるのではなく、他にも「帝」の降す行爲のはたらきにおいても用いられている、という事実もあることを指摘しておく。

「天」の「主宰」、「心」の「主宰」との共通性小結

「天」と「心」の概念の置換え、共通性から、「主宰」を媒介として、主人（有意志的存在・統率者）としての性格、「理」と「主宰」との性格の明確な區別による相違（「命」（性）の「理」と「天」（心）の「主宰」）、「理」との重層性という特徴が見られることが確認できた。

また、「天地之心」においても、「天」の「有心」面（牛が馬を生むことがなく、桃木に李花が咲くことのないような、そのものをそのものたらしめる秩序）が「主宰」であり、「理」によって言われる「無心」面とは、性格を異にするという特徴と「理」の範疇に取り込まれる（「理」と重層的に使われる）「主宰」という特徴が見て取れたのである。また、はたらきの一つとして、生意のはたらきが「主宰」として言われ、「天地之心」、「帝」に共通して見られたことも指摘しておいた。

四、結語

朱熹が「主宰」という語を使用する意圖を、「天」、「心」の「主宰」として、それぞれ考察を加えた。朱熹は、「理」の「天」というすでに理化化されている「天」概念に對して、その一方で、あたかも有意志的な存在である「天」を想定するかのような「天」解釋を示していることが見て取れた。「理」としての「天」を前提とし、重層させつつも「理」との性格の相違という特徴が見られ、有意志的存在である（決して人格神的存在ではない）「主宰」者的な「天」の性格を朱熹は容認したのである。

また、「心」の「主宰」として、「性」、「情」の統率者・主人としての「心」の存在が見られ、その「心」のつかさどりとしての行爲が「主宰」の意味として使用されていた。

また、「一身之主宰」と言われ、身體の主人としての「心」の「主宰」が見られ、認識・思考の「情」や「行動」をつかさどる「心」の命令、「窮理格物」という修養過程が實行される爲のつかさどりとしても言われていた。

これらの「天」、「心」の「主宰」のそれぞれの考察から歸納されることとして、「天」、「心」の「主宰」という語を媒介とする共通性が得られた。すなわち、主人としての性格、「理」との性格の相違、「理」との重層性という特徴であ

り、それらが「天」、「心」兩概念に共通に見られ、置換えられて使われている、ということが確認できた。

また、「天地之心」つまり「天」の性格の一つとしての「心」と言われる場合、その「有心」面が「主宰」に置換えられ、「理」によって言われる「無心」面とは性格を異にするという特徴が見られた。また、その「天地之心」の「主宰」も「理」の範疇に取り込まれる（「理」と重層的に使われる）という特徴が見て取れ、本小論で「天」、「心」の「主宰」として提示した共通性（「無心」面の「理」との性格の相違、「理」との重層性）が確認できたのである。また、はたらきの一つとして、萬物を生成する「天」の生意として「主宰」が使われ、「天地之心」、「帝」に共通して見られたことも指摘しておいた。

注

〔注一〕 「又備問…」以下は朝鮮古寫本『徽州本朱子語類』（中文出版社）には見えていない。なお、小論は『朱子語類』中華書局理學叢書本を底本とする。

〔注二〕 この「理」の特性が示されていないことは、すでに、市川安司『程伊川哲學研究』「天の古典的解釋ならびにその發展」に指摘がある。また一方、程明道には、「天者理也、神者妙萬物而爲言者也。帝者以主宰事而名。」（『河南程氏遺書』卷十一）という條文があり、「天」を「理」と解釋し、「天」の區分に「理」を當てることは、朱熹による創見ではなく、程明道にすでに見られることである。

(注三) 明道嘗曰、「吾學雖有所受、天理二字却是自家體貼出來。」(『河南程子外書』卷十二)

(注四) 代表的な論文として、溝口雄三「天理觀の成立について」(『東方學』第八六輯、一九九三)がある。

(注五) 氣雖有清濁厚薄之不齊、然論其本、則未嘗異也。所謂「至大至剛」者、氣之本體如此。但人不能養之、而反害之、故其大者小、剛者弱耳。閔祖。(『語類』卷五二・第九八條)

(注六) 溝口論文は、「中國の「天」(上)」(『文學』五五號・一二、一九八七)、「同(下)」通論で歴史的(唐代から宋代へ)に論考されるものであり、天人相關(天譴事應)から天人合一(天理修德)へ、という「天」觀の轉換をたどるものである。その過程において、人格的存在ではない朱熹の「主宰」を考察されている。

(注七) 至於天下之物、則必各有所以然之故、與其所當然之則、所謂理也。(『大學或問』)

(注八) この定義は來歴不詳であり、張載の語か不明確であるが、ここでは朱熹が自己の思想形成にこの語を自主的に活用していた定義と捉える。福島仁「朱子心性論の成立過程」(『日本中國學會報』第三三集 一九八一)参照。

(注九) 性是未動、情是已動、心包得已動未動。蓋心之未動則爲性、已動則爲情、所謂「心統性情」也。(『語類』卷

五・第七一條

(注十)

程伊川の體用論導入の過程は、土田健次郎「伊川易傳の思想」五、『易傳』の易理解（『宋代の社會と文化』宋代史研究會研究報告第一集、一九八三）がある。また、朱熹の體用論に論究するものに、土田健次郎「朱熹の思想における心の分析」（『フィロソフィア』第七八號、一九九〇）があり、その中で土田氏は、「體用分看の場では両者は厳しく辨別されねばならないが、元來二物に對してではなくて、一物について言われることには變わりがない。」とされ、「心」は本來一物であるために、分看されるという性格から、體用論が使用されるものであることを指摘されている。

(注一一)

この「未發之前」、「已發之際」の分説は、本來、朱熹は、仁説（「未發之前」に四徳（仁義禮智）が具わっており、「仁」がこの四つを統括するものであり、また、「已發之際」は四端（惻隱羞惡辭讓是非）があらわれ、「惻隱」がこの四つを貫くものである、とする理論）に適應して使用する。友枝龍太郎『朱子の思想形成』已發説未發説、仁説（春秋社、一九六九）参照。

(注一二)

若形體之行動心都不知、便是心不在。（『語類』卷五・第三六條）

(注一三)

道夫言、「向者先生教思量天地有心無心。近思之、竊謂天地無心、仁便是天地之心。若使其有心、必有思慮、有營爲。天地曷嘗有思慮來！然其所以『四時行、百物生』者、蓋以其合當如此便如此、不待思維、此所以爲

天地之道。」(『語類』卷一・第十八條)

(注一四) 溝口雄三「中國の「心」」(『文學』五六號・六、一九八八)は、「天地之心」について、端的に生意である、という解釋を示している。これは、「環宇宙的性格」(「宇宙萬物との交流作用」)の内容の一端であり、溝口氏は、「(i) 萬物の生意の發用、(ii) その發用を通じたひとつながりの共生、交感、(iii) その共生、交感を成り立たせるひとつながりの自然的條理性、の三つをふくんだものである。」とされる。

(注一五) 四時行、百物生、莫非天理發見流行之實、不待言而可見。(『論語集注』陽貨篇)

(注一六) 曰、「天地以此心普及萬物、人得之遂爲人之心、物得之遂爲物之心、草木禽獸接着遂爲草木禽獸之心、只是一箇天地之心爾。」(『語類』卷一・第十八條)

溝口雄三「中國の「心」」(注一四所引)は、「天地之心」について、「心」の「中核」を「誠」に定めて考察し、「誠」の性格の一つに、「環宇宙的性格」があるとし、その中で、朱熹の用例として右の言説を提示されている。また、氏は小論でいう「有心」について、「有心」という概念を立てず、「無心」の「天地の心」に包括させ、「無心」の「無爲自然性」は「條理にそった自然性」であると述べておられる。