

## 性を中心として觀たる命の性格

天 野 鎮 雄

一

命は初め天變地異や天文氣象等の自然現象を天の意志表示となす稱呼であつた。人間の生活に取つて最も重大な影響を與へる自然現象は人間に禍福を與へるものとして考へられ、天はかゝる自然現象を通して人間の行爲に因果應報的な禍福を命ずると觀たのである。かゝる天命の禍福觀によつて人間は禍を避け福を得んための行爲がなされる。かくして人間社會の文明文化は發生發展したものと考へられるが、自然現象による禍福が次第に人間によつて克服され自由に爲し得るに従つて人間生活の安定はむしろ社會現象に左右せらるるものであり、禍福は人間自ら招來するものであると氣付くに至る。従つて自然現象を通じての禍福によつて人間の行爲を決定する受動的な考へ方よりも、寧ろ積極的に人間社會乃至人間への禍福を決定する行爲が如何にあるべきかに注目する。何故なら人間自らの行爲が直に人間社會へ、自己の自身への禍福に影響する故に、悠長な行爲決定の方法は其價値を喪失せざるを得ないからである。かくして爲さんとする行爲に先立つて天の意志を知るべく一方には龜卜が行はれ、それに依る吉凶を以て天

## 二

人間の行爲に關聯して何れも天の意志を知らんとする一貫した態度は人間から觀ての天の意志の不可知に由來する。さうして天の意志を知る事によつて人間生活の安定乃至道德的生活の安住を計つたのである。之は即ち人間が、その生活態度を自覺して行くと云つて良いであらう。かゝる人間の意欲と行爲とを決定する自然現象乃至龜卜を通じて、天の意志を理解したのである。この点に於て命は天の不可知を人間の側に可知となす媒介と言ひ得るであらう。然しながら命としての自然現象の禍福乃至龜卜の吉凶はその生起消滅の由つて來たる所を人間は知り得ない。かゝる現象を起せしめるのは、不可知の天であるからである。けれども一度現象して人間に關係する以上人間はそれを理解する。かゝるが故に天の不可知と人間の可知との媒介である命には、不可知と可知の二面を持つてゐると言ひ得る。所で人間の外にあ

つて人間に多大の影響を與へて居た自然現象が人間の手によつて多少左右せられて來るに従つて、かゝる自然現象よりも人間自身が注目せられて來る。人間が内省的に人間自身を問題にするといふ事は、換言せば天の意志を不可知と觀るのは人間自身の不可知の反映であると爲してかゝる人間自身の不可知を取上げる事を意味する。かくして人間自身の不可知として先づ「死生命有り」の如く死生が取上げられる。人間の死生なる現象は人間に關して最も不可解なものであり、人間は自ら生を絶つ事はあり得ても自らを生ぜしむる事は出來ない。人間自ら存在せしめ得ざるかゝる現象は自然現象の一つと觀て、天にその原因を置きその命なりと爲すより他はないのである。かく人間の死生を命する事から更に命は人間の生命そのものを意味する様になつた。然しながら命を單に死生の現象或は生命と觀るのは宇宙に於ける一現象として人間存在を觀る立場であつて、更に人間自身を追求する爲には人間中心的立場に立たなければならぬ。かくして自ら意欲し行爲する所の人間の本質所謂性が取上げられて來たのである。所で人間が自主的に意欲し行爲する人間の性は生命と繋つて生ずるものなのである。それ故に中庸に説けるが如く「天命之を性と謂ふ」と言はれる所以である。此の点に於て命はなほ人間に不可知の面を見せて居る。勿論命は不可知の面を持つと同時に可知の面を持つ故に、性と關聯しての命の可知の面を闡明して見よう。

三

孟子盡心下に次の言葉がある。即ち「口の味に於ける、目の色に於ける、耳の聲に於ける、鼻の臭に於ける、四肢の安佚に於けるは性なり。命あり。君子は性と謂はざるなり。仁の父子に於ける、義の君臣に於ける、禮の賓主に於ける、知の賢者に於ける、聖の天道に於けるは命なり。性あり。君子は命と謂はざるなり」が之である。所で孟子の「性なり。命あり。君子は性と謂はざるなり」「命なり。性あり。君子は命と謂はざるなり」の表現には多くの示唆を含んでゐる。「性なり。命あり。君子は性と謂はざるなり」ならば何と謂ふのであらうか。又「命なり。性あり。君子は命と謂はざるなり」ならば何と謂ふのであらうか。孟子は離婁下に「舜は庶物を明らかにし人倫を察にして行ふ舜を理想的人間と爲し、かゝる舜を盡心下に「堯舜は性のまゝなる者なり」と言ふ。してみるならば後の「命なり。性あり。君子は命と謂はずして性と謂ふ可きなり」となるであらう。此れより推して之と對句をなす所の前の句は「性なり。命あり。君子は性と謂はずして命と謂ふ可きなり」と成るのではなからうか。人間は美味美色好聲好香を求め安佚を求めるのは性であるけれども、人間の性を是のみに爲すならば徒らに安佚を求めるのみに終るであらう。孟子は人間が堯舜の如くなるのを理想として居り、その舜を「庶物を明らかにし人倫を察にし仁義に由りて行ふ。仁義を行ふに非ざるなり」と言つて、孔子が「七十にして心の欲するところに從へども矩を踰えず」(爲政)と言ふ如く、舜が仁義を何ら意識して之を勉むるものでは無く、体得せる

仁義に由り行ふ所自ら仁義で無いものは無いと爲して居り、かくの如くに他人もその性が全く仁義に一致する事を望んでゐる故に、安佚に終らぬ様に命ありとなして居ると考へられる。亦父子間に於ては仁、君臣間に於ては義、賓主間に於ては禮、賢者には智、天道に於ては聖に由りて行ふ事は命によるのであるが、さう爲し得る所の性が人間にあるといふのは、人間を驅りてその性が仁義禮智の性にならしめんとする意圖より爲されたものに他ならない。又「君子は性と謂はざるなり」とか「君子は命と謂はざるなり」とか君子はと特別に言ひ切つてゐる点そこに君子に對する小人を念頭に於て説いてゐるのが推量される。それ故にかゝる孟子の表現は純理論的立場に立つもので無い事は勿論であつて、かゝる表現は教育の爲のそれと言ひ得る。然し人間の性は美味美色好聲好香安佚を求めると拘らず仁義禮智に達すべきであり、安佚を求める性は究極に於て仁義禮智の性に變貌すべきものとせば、命は性の自覺作用と言ひ得るのではなからうか。「堯舜は性のまゝなる者なり」に於ても、仁義禮智に努め遂に第二の天性としてそれを体得したと考へられる堯舜を、生來からかゝる性を持つ者であると言つてゐるこの矛盾的表现は、仁義禮智は人間の當爲である事の確信を強調したる結果かく教育的表現が矛盾を帯びて來たものと考へられる。勿論命を仁義禮智の性に變貌すべき事であるとして、具体的にそれを仁義禮智と指摘したのは、孟子個人の考であつてそれを強調し唱導する事は教育的であると言はざるを得ない。中庸に於てはそれを誠と爲し、大學に於ては明德と爲して居るのであるが、かゝる命の究極

性を中心として觀たる命の性格(天野)

目的は元來人間の不可知とする所であるに拘らず夫々それを人間の性に於て仁義禮智なり誠なり明德なりと解釋するのはその人の道德的信念の上に立つものである以上、本來その唱導が既に教育的であると言はざるを得ない。さて人間の立場から觀ればその本質の自覺作用である所の命は、天の立場から觀れば天の人間に對する啓示と考へられる。天の立場から觀た人間への啓示に就ては、その具体的例を左傳に屢々見出す。例へば「今天其衷を誘きて皆をして心を降し以て相從はしむ(僖二八)」「天其衷を誘きて敵邑の心を啓く(襄二五)」等がそれである。勿論かゝる天の啓示は龜卜によるそれとしてもそれは其時其場合に於ける人間の行爲を指示するものとしてある。さうしてその機に臨む人間に對する天の啓示は、人間がその機に於て爲すべき行爲を知らなかつたり迷つたり疑つたりするが故にあるとするならば、天の啓示は人間をして自覺せしめるものと言ひ得よう。

#### 四

人間の本質が自覺される事を亦性が顯明せられるとも言はれる。大學に「明德を明らかにす」とある。説文に鄭玄は明は顯明することと説明してゐる。即ち何かで覆はれ隠されてゐるものが、その覆が取拂はれる事に依つて現れるのを言ふのである。それ故それは本來如何なるものであるかが既明のものとして假定した上に於て行はれるものである。即ち人間の本質は本來明德であるとか誠であるとか仁義禮智であるとかと爲して、それが何かで覆はれて居るのが遂に取拂はれて本來

のものに顯明になるのを言ふのである。之に對して命はそれがあるま  
では不明であるといふ立場に立つものである。元來人間は天の意志に  
與り知り得るものではなく、僅に自然現象や龜卜等を通してそれを理  
解するのである。かゝる天の意志表示を人間の性に則してみるならば、  
人間は天の啓示によつてその本質を自覺して行くのである。かく命が  
あつて始めて性が明らかになる、と言ふものの直に性の凡てが、性の  
本質が明らかに無いは無い。それは正に天の全き意志を知り得な  
いの共通する。にも拘らず性の本質を明德とか仁義禮智とか誠とか  
と爲すのは、道德的信念の上に立つてそれを唱導し教育的効果を擧げ  
んとする爲に他ならない。従つて命があつて徐々に性の本質が明らか  
にされて行くといふ事が實際なのである。それ故人間の本質が全く人  
間に可知なりと假定する立場と、不可知なりとする立場との相違によ  
つて明と命とが分れるものと考へられる。かく夫々の相違せる立場が  
ら生ずるものであるが、性の自覺作用といふ点に於ては同一であつ  
て、明と命とはいはば表裏をなして居ると言ひ得よう。

## 五

中庸に「性に率ふ之を道と謂ふ」とある如く、性は率はれるもので  
あるが故に、明らかに性には一定の目的を内包して居ると考へられ  
る。そしてその究極目的とする所は孟子に依れば仁義禮智であり、大  
學に依れば明德であり、中庸に依れば誠であると言ふ。かゝる究極目  
的に達すべく一定の方向によりて進むのが自覺作用であり顯明化であ

ると考へられ、此の自覺過程或は顯明過程が所謂道であると考へられ  
る。道は従つてかゝる目的と方向とを持つて居り、かゝる方向により  
て目的に達せしめるべく他人をして自覺せしめる事が教なのである。  
中庸に「道を修める之を教と謂ふ」とあり、或はまた「明によりて誠  
なる之を教と謂ふ」とある。性を自覺しその一定の目的に達すべく作  
用するといふ点に於ては、教と命とは同一である。所で命は人間が自  
らその本質を自覺するものであり、教はある人間が他の人間に對して  
その本質を自覺せしめるものであり、従つて命と教とは人間が自己自  
身の内部に對するのと、他の人間の内部に對するとの相違がある。此  
處で考へられる事は、人間が自己自身の内部に作用する事は當然であ  
るけれども、他の人間の内部に容喙することが如何にして許容せられ  
るかといふ事である。中庸に「天命之を性と謂ふ」の如く如何なる人  
間もその本質が天に基くものであり、且その本質なる性が如何なる人  
間にあつても同一の目的とそれに達すべき方向とを内包するものであ  
るとして、人間が自己の内部の本質に對すると同様に、他人の内部の  
本質に對して作用する可能性は認められても、かゝる權利は認められ  
無いからである。それに就ては天の代理者といふ事を合せ考へなけれ  
ばならない。抑々人間がその本質を自覺すると言ふのは、天の啓示が  
あつて人間はそれに與り、こゝに自己の本質を自覺する事が起るので  
あつて、換言せば之はまた天が人間をしてその本質を自覺せしめると  
も言ひ得る。所でかゝる働をなす天の代理者を設定し、それに天がそ  
の働を一任して居り、かゝる天の代理として有徳なる人間が許容せら

れてゐるが故に、天が人間をしてその本質を自覺せしめると同様に有徳者が他の人間をしてその本質を自覺せしめる事が許容せられるのである。こゝに教が成立する理由がある。かゝるが故に、自己の内部に對する作用と他人の内部に對する作用とかく相違せる意味を持つ命と教とが一つの共通した意味としての教命なる言葉さへ出て來たのである。即ち有徳者を天の代理者と見做すといふ暗黙の承認の下に、有徳者がある人間をしてその本質を自覺せしめるといふ意味に於て、教命が成立するのである。

## 六

人間が天を不可知と観ることはかく觀る人間の性の本質が不可知であることの反映であると考へられる。此の意味に於て天は性の本質を形成してゐると言い得る。かく考へる事によつて中庸の「天命之を性と謂ふ」は一つの意味を持つて生きて來るのである。之は正に天の人間への内在化を指摘したものである。かく人間に内在して性の本質を形成してゐる天は、それが性の自覺によつて可知となる事は孟子が盡心上に「其性を知れば天を知る」と指摘して居る。それは勿論自覺過程の究極に於て言はれる事である。その自覺過程に於ては人間の要求する可知を推し極めて行くのであり、かく推し極める事に依り命を得る即ち高次なる自覺作用が行はれると考へられる。孔子が門人に「憤せざれば啓せず、悱せざれば發せず」(述而)と言ひし事は、自覺過程に於ける不可知から可知への飛躍に譬へられるのではなからうか。そ

性を中心として觀たる命の性格(天野)

れ故に自覺過程に於ては一層の努力を要するものと考へられる。子貢が「夫子の性と天道とを言ふは得て聞く可からざるなり」(公冶長)と孔子を批評せる如く、孔子は性と言ひ天道と言ふは空であるが一度天を口にする時は「天予を喪せり」顔淵「我を知る者は其れ天か」(憲問)「天の將に斯文を喪さんとするや、後死者斯文に與るを得ざるなり。天の未だ斯文を喪ざるや匡人其れ予を如何にせん」(子罕)の如く心底よりの叫びであつた事を想起すれば、かゝる叫びは現實の逆境に直面して而もなほそれを打破せんとする意欲を示すものであり、従つてそこに性の可能を極めて行く努力を見出す。そこには單に不可知から可知への飛躍があるのみでは無く同時に不可能から可能への飛躍がある。かく現實を克服して行く所の性の可知可能のその範圍を擴充して行く處に眞に人間の自覺活動があると考へられる。かくの如き孔子の天に對する信念の強さは亦自信の強さとも考へられ、それは性の自覺の精進に由來するものであつて、如何に孔子が實踐を通して性の自覺に精進して居たかが知られる譯である。左傳に見られる例へば「遲速は命のまゝなり」(哀一三)「晉國に命あり」禍を始むる者は死す」……(定一三)の如き宿命的な命も中にはあるが、然しそれは極めて僅少である事を以てしても、自覺活動が如何に實踐と不離の關係にあるかを証明し得るであらう。かく人間性の可知可能を實踐を通して擴充して行く事は人間を自主的に宇宙の中心的存在と爲す立場からであつて、かゝる立場から實際的な現實的な人間性が出て來るものと考へられる。性の自覺過程に於て究極する所即ち性の本質を或

は仁義禮智と或は明德と或は誠と假定しそれを唱導するのは、人間を道徳的に高揚する爲に究極する所を明らかにすることが一層効果的であり、またかゝる点から宿命的な考を防がうとして居るからである。さうして其處から強い實踐力を引き出してゐるのである。孔子が「下學して上達す」(憲問)と言つて居るのもかゝる實踐を説くに他ならない。而も孔子はその上文に「天を怨みず人を尤めず」と言ふ。孔子に取つてはひたすら自己の内部の人間性の可知可能を究め行く事が最大の關心事なのである。

七

人間の本質が次第に自覺されて行くに従つて現實に於て人間は新たな行爲を創造するものと考へられる。人間が爲すべき行爲を知らなかつたり迷つたり疑つたりして居る時に、天の啓示が人間に具体的行爲を指示するものとしてある以上、新らしき行爲が創造されると考へられる。然しながらもしも一度創造せられた新しい行爲が繰返される事によつて法則的なものになつたとすれば、それは最早命による行爲と呼ぶべきではなく教による法則的抽象的行爲と言はるべきであると思ふ。それ故に命による行爲は新たな行爲として開拓されるものであり、更にそれは人格神的天の啓示によるものと考へるならば、具体的な道徳的行爲の創造とも言ひ得るであらう。かくの如く命による行爲によつて道徳的行爲の創造を見るのであるが、かゝる具体例は古典の中から容易に見出され得る。孟子萬章上にある「彌子の妻と子路の

妻とは兄弟なり」彌子子路に謂ひて曰く「孔子我を主とせば衛の卿は得べし」と。子路以て告ぐ。孔子曰く「命あり」と。孔子進むに禮を以てし退くに義を以てす。得ると得ざるとは「命あり」と曰へり」はその一例である。孟子は孔子のこの場合に於ける進退が禮義によりて行はれたと説明して居るが、孔子はかゝる實際の場合に孟子の言ふ様に禮義ありと言はずに命ありと言つて、その進退を決めて居るのである。もしも孔子以前にこれと同様な場合が屢々あつて、勿論それは外面的に同じであるばかりでなく當時の状況や兩者の心理状態までも同じ様な場合であつて、さうしてこの場合退くのが、當然禮義の道であると當時の人々に考へられ、且法則的な道として守られて來たものであれば、孔子は當然進退に禮義の道ありとかと言はれた事と考へられる。更にまた彌子に於ても、孔子に對するかゝる態度の先例が以前に屢々あつたか或は嘗てあつたものとすれば、當然孔子の進退も予測出來た事であらうし、従つてかゝる態度は取らなかつたと思はれる。思ふに孔子は當時天下を周遊し偏に道の行はれんことを望み、そしてそれが中々思ふ様に行はれない事を苦慮して居た事であらうし、従つてそれが爲には公山不狃や佛肸にさへその招に應じやうとした程であれば、政治的地位に即く事の必要性を痛感して居た事であらうと考へられる。かゝる心境にある時の出來事なのである。従つて孔子はこの事態にあつて自ら自己の内部に問ひ自己自身の自覺の上に立つて新たな決斷を下したものと考へられる。孟子の唱導する仁義禮智は性の自覺の究極に於けるものとして予想した所のものであり、従つてそれは孟子

個人の信念に基くものであり、彼自身の解釋である。それ故孟子が孔子のかゝる行爲を、得ると得ざるとは命ありと曰へりと記録したのは正しいけれども、進退に禮儀を以てすと説明したのは、後からの孟子個人の理由付に他ならない。この例に於て見る如く飽くまでも具体的特殊の現實的な自覺であり、その行爲は新しく創造されるものである。亦易の繫辭上にある「君子の道は或は出で或は處り或は默し或は語る」は抽象的な法則的な行爲に就て述べて居る様に見える。然し或る場合に於ける行爲が二つしかないもののみ何れの行爲をも列舉してあるのであつて、そこにはある一方の行爲をのみ取るべきと爲して居るのでは無い。かく矛盾的行爲を列舉する事によつて現實に即したもつとして何れの行爲をも取られ得る事を許容してゐる。其處に命による行爲の自由なる選擇があり、具体的新な開拓がある事を示唆する所の言葉と考へられる。

## 八

人間中心的立場から觀るならば天は性の本質を形成して居る。命は實に人間に内在せる天の不可知不可能と人間の要求する可知可能との切点であり、此の命の作用によつてかゝる天の不可知不可能が人間に可知可能となつて來る。この自覺活動を究極に推し進めて行けば、中庸に説く如く「唯天下の至誠能く其性を盡すを爲す。能く其性を盡さば則ち能く人の性を盡す。能く人の性を盡さば則ち能く物の性を盡す。能く性を盡さば則ち以て天地の化育を贊す可し。以て天地の化育

を贊す可くんば則ち天地と參なる可し」となる如く考へられる。孟子の仁義禮智も天の不可知不可能が全く人間に可知可能となつた時に明らか現れるものとして予想したものであり、兩者共に人間の本質の自覺の究極に於ては、人間が天に合一するといふ考は同じである。かくして天人合一の思想が見られるのであるが、勿論之が成立するならば人間は何時かは全智全能となる。然しながら天は時間的に無限であり、従つてその啓示たる命も無限の創造である。たとへ人間が天と合一するとしてもそれは無限に於てなのであり、従つて天人合一の思想は人間の理想としてのみ掲げられるものである。現實に於て人間の可知可能の限界は絶えずつき纏つて居る。孔子は久しく天下を周遊し道を唱導せんとした體驗上から遂に己の能力の限界を認めて居る。嘗て孔子は「道の將に行はれんとするや命なり。道の將に癡れんとするや命なり」（憲問）と言つて居る。かゝる限界に就てはなほ中庸に「君子の道は費にして隱なり。夫婦の愚も以て與り知る可し。其の至れるに及んでは聖人と雖も亦知らざる所あり。夫婦の不肖も以て能く行ふ可し。其の至れるに及んでは聖人と雖も亦能くせざる所あり」と明記して居る。人間性の自覺過程即ち道に於て可知と不可知、可能と不可能とがあると言ふのである。人間には自ら可知可能の限界がある。それ以上は不可知不可能なのであり、かゝる切点に於てなほかつ自己自身を不可知不可能として自覺する。例へば「敬して遠ざる」（雍也）「道なければ隱る」（泰伯）の如くにである。かゝる態度もなほ自覺過程に於ける態度なので、禮記檀弓上に「昔吾先君子道を失ふ所なし、

道隆なれば則ち從ひて隆に、道汚なれば則ち從ひて汚なり」とある如く、所謂君子人はかゝる切点に於ても自覺態度を失はないと言はれて居る。然し自覺過程に於けるかゝる態度は消極的態度と考へられる。かゝる切点に於て人間をして取らしめる消極的態度は、自己の本質の不可知不可能の壁に突當つてかゝる自己を自己なりと確認する態度である。そこにはそれ以上進むといふ自覺が見られず一應自覺の限界に達しての自覺活動の停止と考へられる。それ以上に於ては、人間の可知可能の範圍を超えるが故に人間は不可知不可能に身を任せる他はない。かく人間性の未だ自覺され無い所に所謂運命が起るのであり、命の不可知不可能の面に於て運命があると考へられる。孔子が天下をして道を行はしめんとしたけれども、天下の人々が孔子の期待通りに動かなかつた所に、孔子にとつての運命の原因がある。即ち孔子が天下の人々をして彼の唱導する道を行はしめ得なかつたといふ彼の不可能と、且つかゝる不可能を予め知り得なかつたといふ彼の不可知とから彼に取つての運命が生じて來たのである。そして遂に「道の將に行はれんとするや命なり。道の將に廢れんとするや命なり」と悟るに至つたが、かゝる命は孔子一個人に取つて運命の意味を持つ許りでは無く、所謂聖人と稱せられる孔子の不可知不可能はまた同時に人間一般にとつても同様である以上、かゝる運命は一個人に對するよりも寧ろ個人を超越した普遍的な意味を持つものとして價值あるものと考へられる。論語が滋味あるものとして讀まれるのも人間性の可知可能を最大限度にまで擴充したといふ事から由來するのではなからうか。

九

運命としての命は人間個人に基いて生ずるのみでなく、社會組織に基く集團的現象としても生ずる。即ち王命、君命、國命、父母之命等の命はかゝる運命的な意味を持つものと考へられる。抑々命とは形式的に觀るならば天の意志表示であつて、人間が自己の意志を表示する所の言語は正に天の意志の表現形式たる命に相當する。かゝる故に人間の言語表明を又命とも言ふのである。此の意味に於て前述の王命、父母之命等の他に、反命、復命、辭命、命辭、命名等の命がある。所で命は單に言語表明を意味するのみでは無い。王命、父母之命等に於て見る如く命は對等者間に於て使用せられるものでは無く、それは正に天が人間に命する如く、君主や父母が夫々臣民や子に對しての言語表明に使用せられるのである。即ち君命、父母之命は一定の統一体に於ける主従上下の關係に於て上位者が下位者に對する意志の表明なのである。所でかゝる命は、更に天が宇宙の秩序の維持の爲になされるものと考へられるとするならば、それと同様に、上位者が天の意志を体し天に則つて一定の統一体の秩序維持といふ明瞭な目的達成の爲になされるものである。従つて上位者が下位にある個々の人間をして下位者としての人間性を自覺せしめる事はあつても、眞の人間としての人間性を自覺せしめるためのものでは無い。それは眞の人間性の自覺を目的とするのでは無くして、上位者がその統一体の本質を自覺せしめるものと言ふより他はないであらう。従つて上位者がその統一体の

秩序を維持する爲の意志や、その意志表示たる命は、抽象的には如何なるものであるかが分つて居ても、具体的には下位者に取つて不可知なのである。そこに下位者に取つて上位者の命が運命として現はれて来る余地がある。勿論上位者のその時其場合に於ける具体的命が恒例的であり、其外に於て特殊な新らしき命もなく、そして更にそれが下位者に取つて可能であり且頻繁に行はれ無ければ等の條件によつて、上位者の命には運命的要素が少くなるであらう。「日出でて作し、日入りて息ひ、井を鑿ちて飲み田を畔して食ふ。帝力何ぞ我に有らんや」はその様な極地に於けるものを示すものとして考へられるであらう。之に反して例へば上位者の目的が正しく秩序維持の爲にあるので無いといふ場合に於ては、その命は下位者に取つて甚だしく運命的要素が強くなるであらう。所で運命的要素を含む命に就て次の如き例がある。それは左傳昭公二年の條の公孫黒が「再拜稽首して辭して曰く『死は朝夕に在り。天を助けて虐を爲す無かれ』と。子産曰く『人誰か死せざらん。凶人は命を終へざるなり。凶事を爲すは凶人爲り。天其れ凶人を助けんや』と。……七月戊寅、縊る」といふ事である。當時子産が社會秩序維持の爲、天其れ凶人を助けんやとして天の意志を体し、天に代つて公孫黒を處刑してゐる故に、公孫黒の死は天命であるといふ一應考へられるけれども、實際は子産の手に彼の生命が握られてゐるのであり、子産の命によつて處刑せられたのである。従つて子産の命は彼に取つて避け得ざる運命なのである。社會現象として現はれる運命はかくの如く、一部の人々即ち治者階級とも言はるべき人々に

よつて惹起せられるのである、如何なる所か社會現象としての運命が一部の人々によつて爲され得る原因があるのであらうか。それは人間各々のその本質に對する自覺に於ての進度の差異を認めざるを得ない所から來ると考へられる。此處に人がその能力に於て相違し、或者にとつての不可知不可能も或者にとつては可知可能である。而して可知可能なる治者が不可知不可能なる被治者を治めるが故に、その命は被治者にとつて不可知不可能であることを免れ得ない所が生ずる。かくの如く兩者の自覺進度の相違から一方の者の命は他方の者にとつての運命となるのである。然しながらかかる社會現象としての運命もその原因は社會を構成する人間に由來する故に、徐々に人間自身の手によつて例へば革命等によつて解決されて行く可能性があると考へられる。社會現象として現はれるかゝる運命の他に、又自然現象による運命も同様に人間自身の手によつて解決され得ると考へられる。例へば孔子が「死生命あり。富貴天にあり」（顔淵）と言へる如く、古くより富貴の如きものは運命として考へられて來たのであるが、然し同じ孔子の口から子貢を評する際「命を受けずして貨殖す」（先進）と言つてゐる。勿論この命は、最早人間性の自覺活動が富貴と何等の關係も無い事を示すものであり、孔子が此處に言ふ命は人格神的天の命であれば、性の自覺も道德的人間性の自覺を意味するものであり、かゝる自覺の上から富貴の得失を除外した事は道德上の一大轉回であると言はねばならない。所で人間の本質は純道德的にのみ制約するもので無いとすれば、子貢の人間性に於ける能力は古來運命と觀て來た所の

富貴も自由に左右し得るのである。かくの如く自然現象として現はれる運命も人間の手に依つて徐々に克服されて行くものと考へられねばならない。

かくの如く運命が時の招來に依つて解消せられて行く事を立証する言葉がある。それは即ち「命を俟つ」といふ言葉である。命を俟つは人間性の自覺を時間の問題として未來に俟つ事である。かくる故に命は自覺としての意味をも含んでゐる。かく自覺を未來に確信してゐるものの目下それは不可知なのである。もしも天の意志を、性の本質を知り得るのであればそれを俟つ必要はないのである。それが可知となる未來のある時期までは不可知としてそれに身を委ねてゐるのである。従つて命を俟つは運命が未來に於て人間性の自覺と變貌することを示すものであり、それ故運命は時の招來によつて人間性の自覺活動を生ぜしめるものを内包してゐると言ひ得よう。かく觀る事によつて性に於ける自覺と運命とは時間によつて繋つてゐる一つのものと言ひ得るであらう。そうしてそれは、唯人間の本質の可知可能の側に於ては自覺として、不可知不可能の側に於ては運命として現はれると考へられる。更に時の推移と共に不可知不可能が可知可能と移行して行く故に、運命もやがては人間性の自覺に變貌して行く事が予約されてゐるのであつて、自覺といふ立場から言ふならば、運命も現在に於ては單に人間性の未自覺状態であると言ひ得るのではなからうか。

## 附 記

「性を中心として觀たる命の性格」に就ての小論を、日本中國學會昭和二十五年大會（九月二十九日、三十日。於京都大學）第二日目に發表豫定のところ、偶々大會當日前後病を得て出席不能となり遂に發表の機會を失した。此處に紙上をかりて發表することとなつたのである。諸賢の御叱正を得れば幸甚である。

（昭二五・一二）