

二つの心

——朱熹の批判、朱熹への批判——

はじめに

第二次世界大戦中、十九世紀西洋に起源する「東洋的停滞」という見方を否定し、「西洋の衝撃」以前に「東洋」でも思想史の上で近代への胎動が自生的に生じていたとする見解を實證的に述べた論考が、日本の氣鋭の研究者二人によってそれぞれ獨自に書かれていた。彼らとともに、朱子學の壓倒的な勢力が新進勢力によってどのように崩されていったかを問題にした。この二人の研究はいずれも戦後單著として刊行され、以後の研究に對して枠組みとして作用する大きな影響力を持った。その二人とは、丸山眞男（一九一四～一九九六）と島田虔次（一九一七～二〇〇〇）である。

もちろん、丸山が『日本政治思想史研究』（一九五二年）で對象としたのは日本の江戸時代、島田が『中國における近代思惟の挫折』（一九四九年）で取り扱ったのは中國の明末期であったから、兩者の敘述内容はほとんど重ならない。にもかかわらず、二人が「朱子學後」に焦點を合わせて近代的思惟様式を語ろうとしたことは、單なる偶然ではなからう。體制教學として、停滞せるアジアの象徴であった朱子

學を、西洋の力を借りることなく自生的に乗り越えようとする動きがあったこと、それがこの二人の主張の眼目であったし、またそれこそがこれらの研究がなされた時代の要請でもあった。

この作業において、丸山が「朱子學後」の主役として選んだのは徠學、島田が選んだのは陽明學であった。今となつてはあまりにも常識化していて、それがなぜかと問うことも憚られるかもしれないが、しかし、彼らは荻生徠徠や王守仁が朱熹の教説をどのように批判して自己の所説を構築していったかに着目し、そこに近代思惟の萌芽を見いだしている。そのことの意味を今あらためて問題化することは、思想史の語り方 (narrative) を見直すために必要と思われる。すなわち、彼らが徠徠學や陽明學の口を借りて批判した朱子學の姿が、果たして朱子學の實相なのかという問題である。

後ほど紹介するように、王守仁や荻生徠徠は朱熹の心性論を槍玉に擧げた。だが、彼らの批判は時代の要請によるものなのだろうか。陽明學や徠徠學がそれぞれの時代背景を持ちながら登場すべくして登場したのだとしても、そこで批判されている朱子學は、朱熹が朱熹の時代に——その時代の限定的刻印を帯びて——説いた、歴史的使命をす

小島 毅

でに終えている一時代前の教説なのだろうか。假にそうだとすると、陽明學や徂徠學が盛行してのちも、中國でも日本でも朱子學がなお多くの人士の心を捉え、また教育現場で廣く再生産されて傳えられていたことをどう理解すればよいのだろうか。それを單純に政治的彈壓や近代性の未熟のせいにして濟ませてしまおうとしたら、思想史という學術方法の自己放棄ではあるまいか。

朱子學は理氣心性の論を中核に握えている。ただ、朱子學という流派としてではなく、朱熹という人物の思想として見るとき、理氣論と心性論とが持つ意味は分けて考えてみる必要がある。理氣論は朱熹の創案だが、心性論はそうではないからだ。

北宋以來の儒教諸流派の教説のなかで——もちろん、道學も含めて——理という概念が語られてはいた。だが、これを古來の術語である氣と結びつけ、壯大な宇宙論としての理氣論を樹立したのは、朱熹の功績である。ところが、一方の心性論は、すでにこの枠組みが北宋なかばには作りあげられ、特に道學のなかにおいて主要課題として論じられつづけていた。心性論は朱熹が生み出した言説ではなく、彼に否應なく與えられた解決すべき課題であった。心とは何か、性とは何か、そしてそれらの定義自體に關わる問題としての兩者の關係の付け方をどうするか。これらをめぐる言説空間がすでに用意されており、道學者たろうとする以上、免れがたいものとしてそこにあったのである。朱熹は心性論という場に彼獨自の學説を提起し、道學の諸先學を批判していく。朱子學とはこのようにして朱熹によって戰鬪的に生み出された學説を金科玉條として傳えたものにほかならない。

本稿は如上の問題關心から、朱熹の「心」をめぐる言説構造をあらためて檢證することによって、朱子學の心性論がいかに立ち現れたか

を檢討し、その思想史的意義を述べた試論である。朱熹が批判して自説を提示することになった、舊來の心性論の問題點はどこにあった（と朱熹は感じた）のか、朱熹の教説はどのように批判されることになったのか。

一 批判される朱熹

まずは陽明學による朱子學批判から見ていこう。

王守仁がいわゆる龍場の大悟を経て陽明學を旗揚げし、朱子學を批判するにいたったその重要な動機は、彼の目に映じた朱子學式修養法における、心の取り扱い方であった。

質問。「晦庵先生（＝朱熹）は「人が學ぶものは心と理だけだ」と言っていますが、いかがでしょうか？」

答え。「心は性で、性は理だ。『と』の字を置くと、これらが二つになつてしまいかねない。このところをきちんと見るようになさい。」（『傳習錄』上）

「心即性、性即理」。王守仁のこの言い方は、その論理的歸結として「心即理」になる。

朱子のいわゆる格物とは、物に即してその理を窮めるものです。物に即して理を窮めるには、一つ一つの事柄についていわゆる定理なるものを求めることになり、そこで自分の心で理を一つ一つの事柄のなかに求めるわけですから、心と理とを分けて二つにしていることとなります。（『傳習錄』中、「答顧東橋書」）

王守仁は朱子學の格物窮理説を批判し、みずからの心を正しく發動させることが『大學』の説く教えであり、儒教本來の修養法であるとする。心即理説は朱子學が説いている（ように王守仁には見えた）兩者の分離を乗り越える教説として語られる。

一方、荻生徂徠は、朱子學の教法では「心をもって心を制す」ことになるとしてその論理矛盾を衝く。

『孟子』告子章句上に見える孔子の發言「操れば則ち存し、舍れば則ち亡ず」について、どうしてそう言ったかという点、心は二つに分けられないからである。心を操ろうとする場合、そうするのめやはり心である。心みずから心を操るなどということがうまく長續きするはずがない。だから六經や『論語』には「心を操る」とか「心を存す」とかいった表現はない。『尚書』（の仲虺之誥）に「禮をもって心を制す」とあるが、これこそ先王のすぐれたわざであった、心は操ることなくしてひとりでに存し、治めることなくしてひとりでに正しくなる。（『辨名』下、心志意）

彼によれば、聖人の教説では「禮をもって心を制す」とは言うが、「心をもって心を制す」とは言わなかった。心は教化・制御の対象であって、教化・制御するものではないからである。人々の心の動きを社會秩序にかなうように仕向けていくのは、聖人の制度すなわち禮樂刑政であって、各人の心ではなかった。

『論語』衛靈公篇に見える孔子のことは、「志士仁人は生を求めてもつて仁を害することなく、身を殺してもつて仁を成すことあり」の朱注

を、徂徠は「心學の説」だとする（『論語徵』衛靈公）。この言明は、朱熹が「理として死ぬべきときに生きながらえようとすれば、自分の心に落ちつかないことがある。自分の心の徳を損なってしまうからだ」とする注解が、自己の心をもって判断していることへの批判である。「宋儒は是非の海に溺れている」と徂徠は言う。各人が個々の事柄において正しい行爲（是）をすることを、いちいち仁と呼べようか。徂徠の問題提起はここから發する。「先王の道とは民を安んずる道である」。個々人の死生はすべてこれを基準に圖られる。個々人の行爲自體が仁にかかわる次元のものではない。自分の心の徳を全うするために死ぬべきときに死ぬことの重要性を孔子が説いたとする朱熹の解釋は、この點から「心學」と非難されることになる。

したがって、徂徠の朱子學批判は、朱熹が主體と制御対象という二つの心を分離させているとみなす點で王守仁と同じ捉え方をしているわけだけでも、その批判のベクトルは逆を向いていることになる。すなわち、王守仁が主體（≡統御する側）たる理をそもそも心のなかに存在する善への志向性と捉えて、こちら側から制御対象としての心を包攝しようとするのに對して、徂徠は各人の心をあくまでも統御の対象次元にとどめ、主體は聖人であり、また聖人が定めた禮樂刑政の實行者（≡現在の爲政者）であるとして兩者を分離しようとする。そのため、徂徠から見れば、陽明學とは朱子學が持つこの缺陷を、さらに一層擴大させた教説ということになる。

朱子學の缺陷についての認識を共有する兩者は、ではその缺陷をどう是正すればよいかをめぐって完全に相反する立場に立つ。この二つの流派が、心をめぐって朱子學をそれぞれ反對側から批判し、その缺陷を克服・是正しようと務めたということは、逆に言って朱子學は批

判者の眼には、その批判者がどのような立場であるかに關わりなく、そうしたものとして、「心を二つに分ける」教説と見られていたことを示している。

だが、朱子學とは本當にそうした教説なのであろうか。朱熹がどのような前史・背景から、そうみなされる教説を唱えるにいたったかを、もう一度點検してみる必要があるだろう。

二 朱熹の言論活動の背景

朱熹は西曆十二世紀なかば、宋朝が靖康の變による大打撃を乗りこえて、江南の地に再建されつつある途上で成長した。彼が科擧に（低い順位ながらも）合格したのは紹興十八年（一一四八）、秦檜政權時代であり、李侗との出會いを経て道學運動を擔う新進氣鋭の思想家として活動を開始するのは、秦檜が没して道學系の主戰派官僚が中央で息を吹き返す時期と重なっていた。

その頃、二程に始まる道學は、彼らに直接教わった弟子たちの時代が、もっとも長命であった楊時の死（紹興十五年一一三五）によって終わりを告げ、その弟子たち、すなわち第三世代の時代に移行していた。朱熹が成人したころ、その中核にあって活躍し、主戰派として秦檜から睨まれて官界では昇進できず、著作・教育活動を通じて道學を廣めていたのが、張九成と胡宏であった。朱熹は父朱松が楊時門人羅從彦に學んでいたことなどから、幼少時より道學の環境のなかで育ち、朱松の遺囑によって彼の保護者となった福建北部建州の人士たちの訓導を受けて道學者として成人し、そして、任地への途次に父の舊友李侗を表敬訪問したことを契機に彼に心酔して師事し、道學の第四世代であるいは第五世代の擔い手の一人として登場する。

したがって、まず確認しておきたいことは、彼が道學者になったのは、ある時點で道學系の思想に觸れその魅力にとり憑かれて入信したわけではなく、その家庭環境に由來するということである。彼自身の個性が道學に共鳴したわけではない。道學者となるべき星のもとに生まれついたのである。また、秦檜が没して道學が勢いを得ていく時期に重なった點も見逃せない。彼は晩年に慶元僞學の禁に遭うまでは、思想的彈壓を受けることなく道學者として講學活動を展開できた。つまり、道學から他の流派に轉向せざるをえないような強制力は働かなかった。そして、もう一點、彼が福建の山中で成長した田舎の秀才にすぎなかったということ。同世代でやや年下の呂祖謙・張栻と比較した場合の、朱熹の最大の特徴はここにある。

『近思錄』の刊行（淳熙二年一一七五）は、朱熹にとって事實上の中央學壇へのデビューであり、本書は後世にいたるまで道學入門書のスタンダードとして朱子學・陽明學において重んじられた。ただし、周知のように、これは呂祖謙との共編である。そして、當時のネームバリューからして、これは「あの朱熹が呂祖謙という人物の助力を得て編んだ書物」のではなく、「あの呂祖謙が朱熹という人物の助力を得て編んだ書物」であった。これと前後する張栻との親密な交流も、張栻は主戰派宰相張浚の子息にして胡宏高弟であったわけだから、朱熹が當時の道學主流派に接近していく回路の一つであった。

そうしたことも關わって、若き朱熹はきわめて戰闘的だった。「雜學辨」（『文集』卷七一、隆興二年一一六四の作）は、蘇軾の易解、蘇轍の老子解、呂大臨の大學解といった北宋の思想家たちの著作とならんで、張九成の中庸解を祖上に載せ、それらを理論的に徹底的に批判するために書かれた。また、「胡子知言疑義」（『文集』卷七三、

乾道七年（一一七一の作）は胡宏の哲學的主著への全面批判である。朱熹はこれらの作業を、「自分こそが二程の教説を正確に理解する後継者である」とする立場から著した。そのことは上述『近思錄』や『伊洛淵源錄』の編纂、およびそれらにおいて表明された「道學の開祖は周敦頤」とするテーゼの提起などとあわせて、朱熹が道學内部での權力奪取を意圖して行ったものであり、傍流が嫡流になっていくための戦鬪行爲であった。呂祖謙・張栻の相次ぐ死ののち、彼の道學内部での正統派としての地位が確立する。

したがって、彼は舊來の道學主流派の教説に對して攻撃的であった。もちろん、それも程度問題で、あくまで道學の枠のなかでの批判である以上、それらとの共通項も多い。以上の背景を念頭に置いたうえで、では朱熹は上述の「心」の問題をどのように語っているであろうか。以下、節をあらためて具體的に見ていきたい。

三 心は一つ

張栻との交遊初期、朱熹は胡宏が確立した湖南學の心性論に傾倒した。いわゆる察識端倪説である。しかし、やがてこれに疑問を抱くようになり、張栻とも見解の相違を生じる。そうした折に送った書簡のなかに、張栻の中庸解釋をめぐる疑義が記されている。

敬を主體とすることによって心を存することをわきまえずに、ある心でもって別の心を抑えようとするのでは、外側にまだ事柄が生じていない時點ですでに内側ではごちゃごちゃすることになりましょう。たとえ心をうまく抑えることができたとしても、これでは弊害が大きいですし、うまく抑えられなかったらなおさらで

しょう。儒教と佛教との相違點も、ここにおいて分かれるのです。（佛教側の發言に）「いつもこの心が燦然と光輝しているのを見る」とありますが、これでは二つの主宰があることになってしまいませんか。光っているのがほんとうの心でしょうか、それとも見ているのがほんとうの心でしょうか？（答張敬夫十四）『朱子文集』卷三十一）

一目瞭然、ここで朱熹は「二つの心」説を批判しているのだ。修養主體としての心が修養對象としての心を觀察する手法を、彼は「未發段階から心を二つに分けることになる」として斥けるのである。

朱熹のこの言い方は、胡宏によって提唱された性體心用、およびそこから派生した先識仁體の說に對する批判的言明として、道學史上に登場した。すなわち、胡宏においては、性と心は體用關係で捉えられており、心は操作對象として「存す」べきものとして現れていた。だが、朱熹の用語法では性と心の關係づけがこれと異なるため、こうした言い方では心自體が二つに分かれることになってしまふのである。朱熹は「敬をもって心を存す」という方法をこれに對置する。

朱熹が「胡子知言疑義」冒頭で展開するのも、「心とは天地を知り、萬物を主宰して、性を完成させるものである」という表現に對する批判であった。『易』にもとづく「性を成す」を、「性と情とを統ぶ（統性情）」に言い換えるべきだといふのである。

これに對して、張栻は「統」は過激なので「主」でどうかという提案をする。呂祖謙は「性を成す」はたしかに變だとしながらも、朱熹の改訂案では性と情とを兼ねることになり、もともとこの文意に合わないとい述べる。朱熹は彼らの意見を部分的に採り入れて、「性情に主た

り」とする修正案を出している。²³⁾

「胡子知言疑義」公表段階で朱熹がこの箇所に関してこだわって論じ立てているのは、『孟子』盡心章との関連性である。盡心章句上冒頭に置かれた孟子の發言、「その心を盡くす者はその性を知るなり。云々」の解釋が、道學内部の心性論における争點となる。²⁴⁾ 盡心と知性との關係をどう定位させるかについて、朱熹は舊來の道學内部の通説に對する異説を提起する。

『孟子集註』で彼が見せた解釋は、如上の問題意識に由來する斬新な説明だった。まず彼は心を「人の神明」としたのち、「性とは心が具えている理」だとする。そして、『大學』八條目でいえば、知性は格物、盡心が致知に相當すると述べる。八條目の順序では格物が致知の前に來るわけだから、この朱熹の解釋は知性を盡心に先立つものと捉えていることになる。²⁵⁾ つまり、從來「心を盡くせば性を知ることができる」という順序で解されてきた文言を、「心を盡くす者は性についてすでに知っている者だ」と轉倒させたのであった。²⁶⁾

この読み方は當時奇異に思われたのであろう、『朱子語類』卷六十の當該章の部には冒頭三十四箇條にわたってこのことをめぐる問答が記録されている。ちなみにこの章全體の問答は六十箇條に及んでいる。朱門においていかに重要視・問題視されていたかを示していよう。

盡心と知性との關係づけは、當該章でそれに續く盡心知性と存心養性の關係へと發展する。存心は上述した張栻の文章に引かれていた語でもあり、存心養性は道學において修養の要とみなされていた。そもそも、彼らは存養という語を修養の意味で多用する。

『朱子語類』にはまだそういう項目名はないが、明の『性理大全』になると「學」の低位分類として存養という節が設けられている(卷

四十六)。そこに『朱子語類』から引かれた朱熹の發言の數々はほとんどが心を對象とする工夫に關わるものであり、當然のことながら、朱子學における存心養性の重要性を物語っている。しかも、この卷の後半は、付載として持敬に充てられているのだ。

『朱子語類』卷六十の、三十四箇條にわたる盡心知性問答のあと、第三十五條は存心を主題としている。

孟子が「その心を存す」と述べたのは、重要なことではあるけれども餘分な感じもする。聖人は學習者のために規則を立てるだけで、規則を守ることができるようになれば、心もひとりりで定まるものだ。「居處は恭、事を執りて敬、人に與(まじわ)りて忠」というようなことを人がこのようにきちんと守ることができたらば、心が存しないなどということはない。それをさらに「その心を存す」と述べると、これらとあわせて四つになってしまう。²⁷⁾ このことはきちんと理解する必要がある。

心それ自體を對象としてことさらに存するといふ修養法を、朱熹はむしろ餘計なものとしているのだ。もちろん、朱熹は『孟子』を經書として取り扱い、單なる一家言ではなく聖賢の教えとして尊重・崇拝するから、この語が不要な剩語であるなどとは言わない。しかし、恭・敬・忠といった具體的な道徳箇條と別個に、養性のための工夫として存心というものがあるわけではない、というのが朱熹の主張であった。道學の枠組みのなかで、存心を自明視する視點を彼も共有してはいるわけだけれども、上の發言は、彼自身の志向としては存心無用論に近いものであったことを示している。心そのものを直接對象として修養

するという立場を、朱熹は取っていない。

むしろ、朱熹の思想が形成された現場においては、彼の提言は従来道學内部で普通であったこれらの考え方に對する異議申し立てであり、孟子の發言の意圖は別のところにあつたとする新解釋の提示であつた。

四 感通する心

具體例として次にもう一つ、易の解釋をめぐる論點を取り上げておこう。これも道學において重要視されていた、繫辭上傳の文言「易は思ふことなきなり、爲すことなきなり。寂然不動、感じて遂に天下の故に通ず」に關してである。

朱熹はこう解釋している。

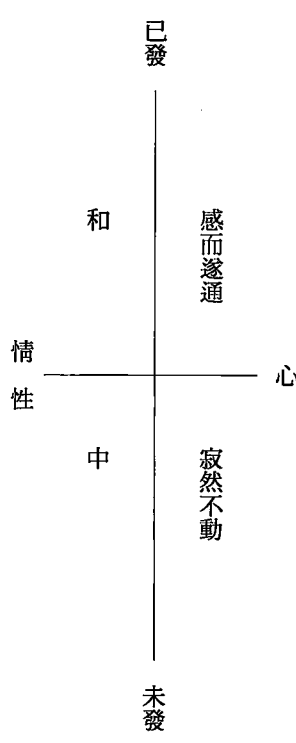
「思ふことなきなり、爲すことなきなり」とは、意味するところは、その無心なるさまのことである。寂然とは感の體であり、感通とは寂の用である。人の心の靈妙さも、その動靜はやはりこのようだということだ。〔周易本義〕繫辭上傳第十章〕

易の原文ではこの章に「心」字は登場しない。この文章を人心のありようとして捉えるのは、後世の解釋者側が持ち込んだ視點である。この朱熹の注解に限定していえば、その典據は程頤が呂大臨に向かつて説いた次の一節にある。

心とは一つのものだけでも、體を指して言う場合がある。「寂然不動」がそうである。また、用を指して言う場合がある。「感じて遂に天下の故に通ず」がそうである。〔河南程氏文集〕卷九

〔與呂大臨論中書〕

程頤は『中庸』の中和と絡めて下圖のように四象限の構圖で理解しようとする。



朱熹はこの程説を説明した文章を著している（『易寂感説』、『朱子文集』卷六十七）。

この圖式に張載の「心統性情（心性情を統ぶ）」を組み合せるならば、朱熹の構想する心性論の骨格となる。『中庸』に言う未發段階における性のありさまである中と、已發段階における情の正しい發露を形容した和。それら性情の次元を統べるものとして、心そのものを形容した『易』の寂然不動・感而遂通があることになる。朱熹は、无思・无爲という經文の表現を无心（無心）という語に置き換えて説明する。この場合の無心とは、心が作爲的な動きをしないこと、朱熹の好んで使う表現を流用するならば「理之自然」に任せてある状態であろう。そうしてこそはじめて、寂然たる體が外物に感じて正しく發動する働き（用）を果たしうるのであった。

心のありようと感通との關係については、朱熹は『周易本義』咸卦の注解のなかで論じている。その點をめぐる門人林一之との問答。

「心に私主がなければ感があることにすべて通じる」とはどういう意味ですか？」

「心に私主なし」とは、氣の混沌未分化な状態でもうもしないということではなく、やはり公というだけだ。善であれば好み、惡であれば憎むし、善であれば褒め、惡であれば罰する。これが聖人の至神の化だ。(中略)」

「心に私主がないということが一番難しいです。」

「己の私を克服し去ることによって、心に私主は無くなるのだ。もし心に私主があると、合うものは應じるが合わないものは應じない。本を読むのが好きな者は本を見ると嬉しくなるが、本を読むのがきらいな者は本を見ても嬉しくならないようなものだ。」

『朱子語類』卷七十二—二十四條、陳淳錄)

心の私主については、同卷十九條では私心・無心として語られている。この條は『朱子語類』全體のなかでも長さでは一二を争う三千字近いものだが、そのなかで朱熹は弟子が確認を求める次のような考え方に同意している。

「憧憧往來」とは、覇者が私心によって他者を感じさせ、他者が應じてくれるのを求めるようなものです。自然往來とは、王者の場合で、自分が感じるのも無心に感じるものであり、自分に應じるのも無心に應じるので、あまねく廣く行き渡って私なるものが關

わることがありません。

無心による感化、これを自然という語で形容することによって、その公なる性格を強調するのが、朱門の語り方であった。主體として他者を感化させるのはたしかに心であるが、その聖人の心は無心と表現されるように個別性を無くした普遍性の相において語られる。

咸卦における經文が「感」字を用いるのは、この感應に心が働くからだとされていた。朱熹の説明もそうである。ところが、朱熹のあと、その學統からは、逆向きの説明を試みる者が現れる。

咸は感である。感と言わずに咸と言うのは、咸は皆(という意味)で心が無い感だからである。感ということに無心ならば、同じなところはない。(胡炳文『周易本義通釋』卷十二)

心に作爲的・意圖的な働きをさせることなく、その發動が自然の理にかなって感通する状態。聖人の心のありようとはそういうものであり、「學んで聖人に至るべし」をモットーとする道學における修養(存養)の究極の目的はそこにあるはずだった。かくして、この議論は、『論語』爲政篇にある孔子の有名な述懐と結びつく。

「吾十有五にして學に志す」に始まる述懐の最後に、孔子は「七十而從心所欲不踰矩」と語っていた。當時、この句は「心」字で一旦切り、しかも「從」を「縱」の意味で解して、「七十歳になると心をほしのままにしてもその志向(心所欲)が規則を逸脱することがなくなつた」と取っていた。朱熹は『論語集註』において「從」を字のままに讀むことを提案する。「心の欲する所に從いて矩を踰えず」である。

この新解法につき、朱熹は『論語或問』卷二の該當箇所でこう説明を加えている。

經文では當該箇所を「從」としているし、陸徳明（の『經典釋文』で）も別の音を記していないのだから、昔はもともと字のとおりに讀んでいたのだ。「縦」として讀むのは近い時代になってからの習俗流傳の誤りであって、先學諸氏はたまたま氣づかなかつたにすぎない。理によって考えてみれば、心に放縱があつたら、聖人は天と一體でそのまま道にかなうとはやはり言えなくなってしまうではないか。

そして、朱熹は『論語集註』において胡寅の解釋を引用する。

聖人の教えはやはりやり方が多樣だが、その要點はといえば、人にその本心を失わせないことにある。この心を得ようとするとならば、聖人が示した學問を志して、その順序に従って進むだけである。

「心をほしいままにしてもその志向が規範を逸脱しない」のではなく、「心の志向そのものが理と一體化しているから規則を逸脱しない」のである。この微妙な差に、朱熹が心をめぐる所説に込めた新しい意義を讀みとることができよう。心（＝理）をもって心（＝欲）を制するのではない。聖人から與えられた規則（＝矩）に倣い、年來の功を積んでいくならば、七十歳になる頃には心と理とが一致する境地に達することができよう。朱熹が説いた修養論は、そうした構圖のもとに

組み立てられていた。

つまりは、こういうことである。朱熹登場以前、道學の心性論は「心をほかならぬその心によってどのように統御するか」を問題としていた。未發狀態の存養（＝敬）に重きを置いて已發時にもその主體性を失わないようにさせたり、個々の已發において心の本來の働きを十全に發揮するため本性が曇らぬよう常に磨くことを心掛けたりと、その取り組みはさまざまであったが、心の本體によって心の作用を統御しようとする點で、それは「心をもって心を制する」構圖にほかならなかつた。朱熹はそうした道學古來のあり方に對して、聖人が立てた規則（＝規矩）を守ることによって心を定める存養の方法を説いた。つまり、彼の教説の斬新さは、「規矩」の重要性を道學の言說空間のなかに持ち込んだことにある。

こう見ると、後世の朱子學批判こそが、まさしく朱熹自身の意圖する方向でなされたと言ふことさえ許されよう。

王守仁は朱子學における心と理との乖離を問題にしていた。しかし、その不一致、現に生きている自分の心が理に一致しないのは、人欲によって曇った現在の心が、心の本來の姿から逸脱しているからであり、窮理活動を通してその本來の姿を回復することをめざす、すなわち心と理との本來的一致を取り戻すことが、朱熹の修養論の目的であった。王守仁は、朱熹の用語法では性情とされる、上記座標の左半分をも含めて心という語に包含して捉え、朱熹がこうした全體的な心と規矩としての理とを區別しているときみながゆえに、朱子學を批判することになった。つまり、心という概念を朱熹とは異なる含意で捉えたために、朱子學の心性論・修養論と衝突せざるをえなくなつたのである。心と理とが二つのものではないという王守仁の言明は、朱熹の教説と

本質的に相矛盾することではない。

一方、第一節で紹介した荻生徂徠「辨名」の朱子學批判は、朱熹による先行道學者批判とまさに重なっている。もし假に朱熹が徂徠の先述の批判文を読むことができたなら、「それこそが自分の言いたかったことであり、自分がそう批判されるのはきわめて心外だ」という感想を持ったかも知れない。

もちろん、彼ら批判者がそうした批判を朱子學に對して行ったのは、彼らの眼前にいる朱子學者たちが、そうした批判を甘受せざるをえないような教説・言動を展開していたからであろう。その意味で罪は彼ら自稱朱子學者の側にあつて、王守仁や荻生徂徠、島田虔次や丸山眞男にはない。では朱熹の教説と後世の朱子學イメージとの齟齬は、どのようなところから生じてしまったのであろうか。最後にこの問題に關する見通しをつけておきたい。

おわりに

朱熹が道學において語られてきた心性論を手直しして朱子學の心性論を提示して以降、朱子學を學ぶ一部の者を悩ませたのは、「この教説では心を治める規矩が外在的になっていないか、それでよいのか」という疑問であつた。理によって心を制しようとする朱熹の教説に不満を感じるこうした感性の持ち主は、王守仁登場の以前以後にかかわらず、ある契機を経て「心學」的な發想を抱くことになる。そこでは自分自身の心の働きに信頼を寄せて、外部的規矩(規矩、禮)よりも高い價值を賦與する傾向があつた。

こうした立場に對抗するものとして荻生徂徠が登場したわけだが、彼の論理はまさしく朱熹が先輩道學者を批判した論理であつた。この

ことは、そもそも道學の中における朱熹の登場が、理氣論だけでなく心性論の分野においても畫期的であつたことに由來する。つまり、道學全體の傾向としては——それが朱熹によって朱子學として練り上げられてからのちも——「心をもって心を制す」という傾向を脱することがなかつた。朱熹は登場の時点で道學の傍流であつたのみならず、彼が開祖である朱子學の中でさえ異端的であつた。その意味では、王守仁のほうが道學の嫡流であつたと言えるかもしれない。

そもそも、朱熹の思想的な氣質は徂徠に近かつた。福建における環境が彼を道學者として成長させただけのことである。ただ、道學が思想體系として精緻な構造を持つにいたつたのは彼の功績であつた。そのことが意味する思想的な逆説については後日を期したい。

注

- (1) 本稿での中國の人名表記の規準に合わせれば、徂徠という號ではなく雙松とか茂卿と呼ぶべきだろうが、一般の慣行に従つておく。
- (2) 溝口雄三「中國における理氣論の成立」、溝口ほか編『アジアから考える・7・世界像の形成』、東京大學出版會、一九九四年。
- (3) 引用箇所原文。「或問、晦庵先生曰、人之所以爲學者、心與理而已。此語如何。曰、心卽性、性卽理、下一與字、恐未免爲一。此在學者善觀。」
- (4) 引用箇所原文。「朱子所謂格物云者、在即物而窮其理也。即物窮理、是就事事物物上求其所謂定理者也。是以吾心而求理於事事物物之中、析心與理而爲二矣。」
- (5) 引用箇所原文。「何則心者不可二者也。夫方其欲操心也、其欲操之者亦心也。心自操心、其勢豈能久哉。故六經論語皆無操心存心之言。書曰、以禮制心。是先王之妙術、心不待操而自存、心不待治而自正。」
- (6) 本稿では、後掲する「心は身に主たり」「心は性情に主たり」などの

ように、史料に現れる主という語を、假に「主體」と譯しておく。もちろん、近代的な意味での主體 (subject) と完全な同義語として理解しようというわけではない。西洋哲學に由來する主體・客體の二項對立と、中國に古くから見られる主と客との對比とは、どこがどのように異なるのか。その差異を分析・考察していくことに東アジアの傳統思想を研究する一つの意義があると思われるが、本稿ではこの課題を果たしえなかった。宋代には社會的用語として流布していた、主戸と客戸や田主と佃客の對比との關わりや、朱熹が愛用した主宰という語の意味内容も含めて、今後追究すべき課題としておく。

- (7) 丸山眞男の陽明學評價をここで引用しておきたい。丸山の江戸思想史の構想においては、徂徠學が朱子學を乗りこえる役割を果たすものとして期待され、大々的に扱われたのに對して、陽明學は朱子學の亞流としてきわめて軽い扱いか受けることはなかった。「陽明學は、その全體としての構成に於て、宋學と少なからず類似する。ただ哲學的に見て顯著に異なるのは、理と心との一體視である。心₁理。朱子學に於ては、理と氣とが共に強調されたのに對し、ここでは氣の方がきわめて希薄化し、觀念論的傾向が濃くなっている。これが「心學」といわれる所以である。」(『丸山眞男講義録』第一卷、東京大學出版會、一九九八年、八七頁) この視點・視角は、彼が顯彰する徂徠學のものでもある。つまり、丸山は朱子學から徂徠學への流れに思想の展開の重要な變化を見てとった以上、必然的に陽明學を低く評價することになったのである。同様のことは、逆の立場から、島田の清朝考證學への評價に見ることが出来る。
- (8) この經緯については、寺地邊『南宋初期政治史研究』(溪水社、一九八八年)、衣川強『朱熹』(白帝社、一九九四年)、近藤一成『道學派の形成と福建——楊時の經濟政策をめぐって』(『中國前近代史研究』所収、雄山閣、一九八〇年)などを参照されたい。
- (9) 通説では道學の開祖は周敦頤とされるが、土田健次郎氏の所説(『道

學の形成』創文社、二〇〇二年)に従う。

- (10) Hoyte Cleveland Tilmann, *Confucian Discourse and Chu Hsi's Ascendancy* (University of Hawaii Press, 1992) は第一部をこの二人に割いている。同書には中國語版もある(『朱熹の思惟世界』允晨文化、一九九六年)。
- (11) 朱熹の思想形成期については、市來津由彦『朱熹門人集團形成の研究』(創文社、二〇〇二年)や東景南『朱子大傳』(福建教育出版社、一九九二年)を参照されたい。卑見は小島毅『朱子學と陽明學』(放送大學教育振興會、二〇〇四年)や『中國思想と宗教の奔流——宋朝』(講談社、二〇〇五年)で述べた。
- (12) 中砂明德「士大夫のノルムの形成——南宋時代」(『東洋史研究』五四卷三號、一九九五年)や市來津由彦前掲書を参照されたい。
- (13) ただし、彼が論戰を挑むために著したり、知人・門人・論敵から質問に答えて自説の正しさを辨明したりした、論文・書簡・語録においては、その相違點が取り立てて論じられているから、共通項の方は資料的に見えにくくなる。以下の議論も、あくまで彼らが暗黙のうちに認めあう共通の土俵においてなされていることに留意しなければならない。朱熹の主張は、あくまでも同傾向のなかでの異化であった。
- (14) 陳來氏によれば、この書簡は乾道六年(一一七〇)に書かれた(『朱子書信編年考證』上海人民出版社、六十八頁)。すなわち、朱熹が乾道五年(一一六九)に中和新説を構築して「已發未發説」(『朱子文集』卷六十七)を著して、いわゆる定論が確立された、その翌年のものということになる。
- (15) 引用箇所原文。「以敬爲主、則內外肅然、不忘不助而心存。不知以敬爲主而欲存心、則不免將一箇心把捉一箇心、外面未有一事時、裏面已是三頭兩緒、不勝其擾擾矣。就使實能把捉得住、只此已是大病、況未必眞能把捉得住乎。儒釋之異、亦只於此便分了。如云常見此心光燦燦地、

便是有兩箇主宰了。不知光者是眞心乎、見者是眞心乎。「不忘不助」は『孟子』公孫丑上の「心勿忘、勿助長也」を踏まえる。朱熹が『中庸章句』執筆の過程で張栻の意見を尋ねていたことは、『南軒集』卷三十三「答朱元晦」から窺える。その中で朱熹の側からの書簡に佛學を修める者の言として、「眼前常見此心光燦燦地」と見える。彼らの間ではこの問題をめぐって議論の應酬があった。特に、『朱子文集』卷三十「答張欽夫」(「蒙示」)で書き出されているもの、卷三十二「答張敬夫問目」、同「答張欽夫」を参照。張栻には「中庸解」があったが現存しない。

(16) 性體心用・先識仁體はともに胡宏『知言』に見える説。「聖人指明其體曰性、指明其用曰心。性不能不動、動則心矣。」「欲爲仁、必先識仁之體」。いずれも朱熹「胡子知言疑義」によって批判されている。

(17) 朱熹は敬を聖學における修養法の要とする(『大學或問』ほか)。本稿では朱熹が敬を表彰したことの意義を論じることではできない。参照すべき近年の研究二つを挙げておく。垣内景子「朱熹の「敬」についての一考察」(『日本中國學會報』四十七集、一九九五年)、吾妻重二「居敬前史」(『日本中國學會創立五十年記念論文集』、汲古書院、一九九八年)。吾妻は「敬・禮不可分の原則」という表現によって、朱熹の説く敬が外面的行爲としての禮と切り離せないことを強調している。この論文は同氏の『朱子學の新研究』(創文社、二〇〇四年)に収録された。

(18) 引用箇所原文。「心也者、知天地、宰萬物、以成性者也」(『胡子知言疑義』)。ただし、現行の『知言』には朱熹が引用するとおりの文は見えない。なお、この件に關して、朴洋子「朱子の『知言疑義』について」(『日本中國學會報』三十六集、一九八四年)がある。

(19) 『孟子』原文を掲げておく。「盡其心者、知其性也。知其性、則知天矣。存其心、養其性、所以事天也」。

(20) 晩年の發言では、盡心はむしろ誠意に當たると自説を修正している(『朱子語類』卷六十一・十四條・十七條など)。ただ、いずれにしろ知性

を盡心に先行させる圖式は變わらないし、ここでは朱熹独自の所説が確立したことに重點を置いて見ているので、この修正については検討を加えないでおく。

(21) 張栻の解釋を參考までに原文だけ掲げる。「盡其心者、格物致知、積習之久、私意脫落、萬里貫通、盡得此生無窮之體也。盡得此體、則知性之稟於天者、蓋無不具也」(『孟子說』卷七)。盡心が格物致知で、知性はそのあとの段階とされていることがわかる。なお、「胡子知言疑義」と同じ乾道七年(一一七二)の作とされる「盡心說」(『朱子文集』卷六十七)では、朱熹もまだ「心を盡くせば性を知ることができる」と讀んでいる。

(22) 引用箇所原文。「孟子說存其心、雖是緊切、却似添事。蓋聖人只爲學者立下規矩、守得規矩定、便心也自定。如言居處恭、執事敬、與人忠、人能如是存守、則心有存者乎。今又說存其心、則與此爲四矣。如此處要人理會。「居處恭、執事敬、與人忠」は『論語』子路篇に見える孔子の語。朱熹の指摘は、孔子の訓導は具體的な所作・心得の次元で示されており、その點で孟子に優るといふ意味である。

(23) 朱熹が自説の根據としたであろう見解は、すでに程頤によって示されていた。程頤は當時の人たちが「義理(理義)」によって養心しようとするだけなのを批判し、「威儀」など具體的なものによる修養方法を説いている(『河南程氏遺書』卷二上・一六十四條、卷二十一上・一四條、卷二十二上・一二條)。『河南程氏遺書』編纂が朱熹による作業であったことを考えると、彼は當時道學内部で普通であった考え方への批判を、この作業を通じて知り學んだのであろう。『河南程氏遺書』編纂作業が彼の思想形成において持つ意味については、すでに市來氏前掲書などに指摘がある。

(24) 引用箇所原文。「无思无爲、言其无心也。寂然者感之體、感通者寂之用。人心之妙、其動靜亦如此」。

(25) 引用箇所原文。「心一也、有指體而言者（寂然不動是也）、有指用而言者（感而遂通天下之故是也）」。「一」内は注記の形で文集に挿入されている。

(26) 引用箇所原文。「曰、何謂心無私主、則有感皆通。曰、心無私主、不是溟滓沒理會、也只是公。善則好之、惡則惡之、善則賞之、惡則刑之、此是聖人至神之化。（中略）曰、心無私主最難。曰、只是克去己私、使心無私主。若心有私主、只是相契者應、不相契者則不應。如好讀書人、見讀書便愛、不好讀書人、見書便不愛。」「心無私主、則有感皆通」は程頤『易傳』咸卦象傳に見える「中无私主、則无感不通」のことであろう。程頤は咸卦全體で私心という語を多用している。

(27) 引用箇所原文。「問、憧憧往來、如朝者以私心感人、便要人應。自然往來、如王者、我感之也、無心而感、其應我也、無心而應、周遍公溥、無所私係。咸卦の九四の爻辭に「憧憧往來、朋從爾思」とあり、ここに朱熹は「若憧憧往來、不能正固而繫於私感、則但其朋類從之、不復能及遠矣」と注を付けている。また、『朱子語類』卷七十二―七條・八條でも、憧憧は私であると述べている。「感應は自然の道理である」（八條）というのが朱熹の見解であった。

(28) 引用箇所原文。「咸、感也。不曰感而曰咸、咸、皆也。无心之感也。无心於感者、无所不通也。」「咸、感也」は經文家傳の語であり、「皆」字で説く注解は程頤にも見える。

(29) 朱熹の編集になる『河南程氏經說』卷六には、程頤の文章として「從心、則不勉而中矣」という文言が見える。「心」字で斷句していたことがわかるが、「從」は字のまままで表記されている。ところが、同じ朱熹の『論語精義』卷一下では、程頤の同じ文章を「縱」字によって引用している。つまり、朱熹自身も目撃した程頤の文章は本来「縱」に作っており、『經說』編纂の時點で朱熹が自説に合わせて字を改竄した可能性が高い。

(30) 引用箇所原文。「經之本文作從、而陸氏無別音、則舊固讀如本字爾。讀如縱者、乃近世習俗流傳之誤、而諸先生偶未察耳。以理言之、則有心於縱、亦豈聖人與天爲一、從容中道之謂哉」。

(31) 引用箇所原文。「聖人之教亦多術、然其要使人不失其本心而已。欲得此心者、惟志乎聖人所示之學、循其序而進焉」。

(32) 孔子のこの述懐を、孔子という生身の一個の人間の回顧談としてではなく、生まれつきの聖人であった孔子が驕ることなく、みずからの體驗を後學の他者にも共有してもらうために説いたとするのが道學の解釋であり、朱熹もその枠内にいる。

(33) これは思想的に皮肉な現象である。なぜなら、道學とはそもそも、各人の心を主體とする修養を説くことによって、外在的規範（禮と法）による教化を前面に据える王安石學派への對抗勢力として誕生した側面を持っているからだ。この點からも、朱熹と王安石との思惟の共通性を見ることができ、この課題を全面的に論じる準備はまだわたしにはできていない。後日を期したい。

(34) 本稿では意を盡くせないが、朱子學と陽明學との心の相違については、たとえば溝口雄三ほか編『中國思想文化事典』の「心」「陽明學」などの項目を参照されたい。

(35) 中國では朱子學がいわゆる朱陸論争を學習教材としたために、朱子學の學習課程で陸學的立場を選び取る者を輩出しつづけるという皮肉な構圖を生んだ。後世「陸王心學」として一括りにされるこれらの思想家に、學統的な系譜關係がないのはそのためである。日本で中江藤樹が陽明學の教説に接する以前から陽明學的であったのも、これと同じ現象だろう。

(36) このことは、表面的には牟宗三が『性體與心體』などで説く學說史理解と似ているように見えるかもしれない。その違いについては別の機會に論じたい。