

「流行」する「理」

—朱熹の「理」再考—

藤井倫明

はじめに

周知の通り、「理」と「氣」はともに朱熹思想の根幹をなす重要概念であり、朱熹においては、この世界は「理」と「氣」の二元によって説明される。従來の一般的理解では、「氣」がエネルギーを有し、活動することができる存在であるのに對して、「理」の方は、運動エネルギーを持たない抽象的、靜態的な存在だと理解されていると云つてよい。例えば牟宗三氏は朱熹の「理」を「存在するのみで活動しない（只存有而不活動）」存在だと捉えているし、陳來氏も「本體論上から言えば、理そのものは決して運動しない。（従本體論上說、理自身並不運動）」と指摘している。^②

朱熹において、理が形而上の、氣が形而下の存在と見なされていることは常識であり、理が形而上の存在である以上、確かに運動エネルギーを持ち得ないと見なすのが自然であろう。朱熹自身、「氣」が「能く凝結造作し」、「能く醞釀凝聚して物を生ず」る存在であるのに對して、「理」の方は、「情意無く、計度無く、造作無き」、「淨潔空闊底の世界」だと説明している。^③

「流行」する「理」

しかし、朱熹は天地自然や聖人の理想的境界を説く時、よく「天理の流行」という表現を用いている。「流行」とは、文字通りに理解すれば、明らかに活動・運動である。しかし、もし「理」が前述したように運動エネルギーを持たない存在だとすると、この「理の流行」などという表現は、一般的に理解されている「理」の性格と矛盾することになる。「天理の流行」という表現は、門人の記録である『朱子語類』のみではなく、朱熹自身が推敲を重ね慎重に言葉を選んで書かれていると考えられる『文集』所收の書簡や諸説、そして『集注』中にも頻出するのである。だとすれば、「理の流行」という表現は、朱熹があえて意圖的に用いたものになる。では、なぜ朱熹は、一見、上述したような自己の定義した理の性格と矛盾するような表現を使っているのか。もちろん、それを文學的な表現として理解することも可能であるが、たとえ文學的表現だとしても、朱熹が數多の語彙の中からあえて「流行」という言葉を選んだのにはそれなりの理由があるはずである。朱熹の「理」に對して抱いているイメージが、「流行」という表現と結びつくものであったことは否定できないであろう。では、「理の流行」とは、いったい何を意味しているのか。それは、

朱熹の理氣論の孕む矛盾を示すものに過ぎないのか、それとも朱熹の「理」の思想の重要な一側面を示すものなのか。

以上のような問題意識から、本稿では、「流行する理」という視點から、朱熹の「理」の性格を再検討してみたい。

一

まず、朱熹がどのように「理の流行」という表現を用いているのか、具體的に見てみよう。

(1) 蓋し心は一なり。其の天理を備具し、隨所に發現するよりして言えば、則ち之を「道心」と謂い、營爲謀慮する所有るよりして言えば、之を「人心」と謂う。夫れ營爲謀慮は皆不善たるには非ざるなり。便ち之を私欲と謂うは、蓋し只だ一毫髮も天理上より自然に發出するにあらざれば、便ち是れ私欲なり。所以に必ず事とすること有りて正をにすること勿く、忘ること勿く、助長すること勿きを得心をことを要す。只要這些ただこれらの計較な没ければ、全體是れ天理の流行にして、人心に即して道心を識るなり。(蓋し心一也。自其天理備具、隨處發現而言、則謂之「道心」。自其有所營爲謀慮而言、則謂之「人心」。夫營爲謀慮非皆不善也。便謂之私欲者、蓋し一毫髮不從天理上自然發出、便是私欲。所以要得必有事焉而勿正、勿忘、勿助長、只要沒這些計較、全體是天理流行、即人心而識道心也。)(『朱子文集』卷三十二、「答張敬夫九」、傍點は筆者、以下同じ。)

(2) 宇宙の間は一理のみ。天は之を得て天と爲り、地は之を得て地と爲る。而して凡そ天地の間に生ずる者も、又各おの之を得て以て性と爲す。其の之を張れば三綱と爲り、其の之を紀たせば五常と爲るは、蓋し皆此の理の流行にして、適く所として在らざる無し。

(宇宙の間一理而已、天得之而爲天、地得之而爲地、而凡生於天地之間者、又各得之以爲性。其張之爲三綱、其紀之爲五常、蓋皆此理之流行、無所適而不在。)(『朱子文集』卷七十、「讀大紀」)

(3) 仁は、則ち私欲盡ごとく去りて心の徳の全きなり。功夫、此に至りて終食の違無ければ、則ち存養の熟にして、適くとして天理の流行に非ざるなし。(仁、則ち私欲盡去而心徳之全也。功夫至此而無終食之違、則存養之熟、無適而非天理之流行矣。)(『論語集注』卷四、述而篇「子曰志於道」章)

(4) 曾點の學は、蓋し以て夫の人欲の盡くる處、天理流行し、隨處に充滿し、少しの缺闕も無きを見る有り。(曾點之學、蓋有以見夫人欲盡處、天理流行、隨處充滿、無少缺闕。)(『論語集注』卷六、先進篇「子路、曾皙、冉有、公西華侍坐」章)

(5) 日日之に克ちて、以て難しと爲さざれば、則ち私欲淨盡し、天理流行して、仁、勝かけて用うべからず。(日日克之、不以爲難、則私欲淨盡、天理流行、而仁不可勝用矣。)(『論語集注』卷六、顏淵篇「顏淵問仁」章)

(6) 四時行われ、百物生ずるは、天理の發見流行の實に非ざる莫きこと、言を待たずして見るべし。(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』卷九、陽貨篇「子曰、豫欲無言」章)

(7) 夫子の動容周旋、中らざる處無きは、皆是れ天理の流行なり。(夫子動容周旋無不中處、皆是天理之流行。)(『朱子語類』卷三十六、論語十八、子罕篇「顏淵喟然嘆」章、第二十三條)

(8) 鳶には鳶の性が有り、魚には魚の性が有り、鳶は飛び、魚は泳ぎ、完全なる天機を自然と體現している。これがつまり天理が流

行、發見する神妙な姿である。(鳶有鳶之性、魚有魚之性、其飛其躍、天機自完、便是天理流行發見之妙處。)『朱子語類』卷六十一、「中庸」第十二章、第十七條)

「理の流行」という表現は、もちろんこれだけではなく、『語類』などには頻出するが、ここではとりあえず八つの例を取り上げてみた。これらの例を見ると、同じく理の流行でありながら、理の流行という現象が見られる場所として、天地自然の世界(2、6、8)と人間の身心・言動(1、3、4、5、7)の二種類あることが分かる。そこで以下、天地自然における理の流行と、人間における理の流行とに分けて、「流行」の意味を検證していききたい。

二

① 天地自然における理の流行

(2) の例によれば、天地間のあらゆる事象(倫理規範をも含めて)は一つの「理」が展開したものであり、萬物はその一「理」を性として内在させている。(6)(8)にあるように、四季の巡り行き、萬物の生成、鳥が空中を飛び、魚が水中を泳ぐのも、何れも「理」の展開に他ならない。朱子はこの一理が萬事・萬象として展開するその経緯を「流行」という言葉で表現しているようである。ただ、展開が、なぜ「流行」と表現されるのか。(6)(8)の例で、「流行」が「發見」という表現と併せて用いられているのに注目したい。朱熹は、「鳶飛魚躍、道體隨處發見。」「語類」卷六十三)とも語っている。朱熹が、萬事・萬象を「理」(本體)の「現れ」(發見)と見ていたことは確かであろう。「現れ」である以上、目に見えない状態(『中庸』に所謂「未發」或いは「隱」)から目に見える状態(『中庸』に所謂「已發」

或いは「費」)へという推移・展開が想定できる。この推移・展開を朱熹は「流行」と表現したのであるか。ただ上述のように、「理」を形而上の概念、萬事・萬象を形而下の概念とするのが朱子における鐵則であり、形而上の「理」と形而下の「氣」は、混同を許されないものとされている。ところが、理が「流行發見」して萬事・萬象として展開するとすると、形而上の理が、形而下の氣へと次元を移して展開することとなるが、この事態はどう説明したらよいのか。また、朱熹においては、物體(無生物)や禽獸は「天地の偏氣」を受けて生じたものであり、「天地の正氣」を受けて生じた人間よりも劣った存在であるはずである。しかし、上の例のように、朱熹は、そのような物や禽獸(鳶や魚)の姿態もすべてが「理」の現れだと捉えている。では、人間より劣っているはずの物や禽獸は、如何なる形で天理を實現しているのか。このような疑問が沸き起こってくるが、この問題はひとまず保留しておき、とりあえず、先ず、人間の次元における「理の流行」について検證してみたい。

② 人間の言動における理の流行

上に挙げた(1)(3)(4)(5)(7)の例を見てみると、朱熹は(a)聖人(孔子)の境地、(b)工夫の到達點、(c)曾點の言動、この三つを説明する時、「理の流行」という表現を用いていることが分かる。これ以外の多々ある用例を見てみると、朱熹が人間に關して理の流行を言う場合、この三種の範圍を出ていない。そしてまた、朱熹において、工夫とは聖人に至るべくなされる學問・修爲であるから、その到達點とは、言うまでも無く聖人の境地に他ならない。よって、(a)と(b)とは同じことである。(c)の曾點の場合、彼は決して聖人ではないが、朱熹は『論語』先進篇の「子路、曾皙、冉有、公西

華侍坐」章の内容を受けて、曾點も一時的に聖人と同じ心境になり得たと理解した上で「理の流行」という表現を適用しているのであるから、結局、人間において完全なる「理の流行」が見られるのは、基本的に聖人の場合に限られることとなる。これは、自然界の事物の場合に、例外なく理の流行が認められているのと異なる。

では、人（聖人）において天理が流行するとはどういうことか。天地自然における理の流行が「發見」という意味で使われていることは先に確認したが、人の場合にも、引用（1）に見られる「隨處發現」、「自然發出」という例をはじめとして、朱熹は理（性、徳、本心）が「發現」「發見」「發出」「流出」すると言いつ方を好んで用いている。例えば以下の通りである。

（9）性とは理に他ならない。しかしながら、あの天の氣、地の質が無ければ、この理も落ち着き場がない。ただ清明な氣を得れば、蔽錮することがなく、この理はスムーズに現れ出ることができ。蔽錮が少い場合は、現れ出る天理が勝ち、蔽錮が多い場合、私欲の方が勝つ。ここから本原の性には不善がないということが確認できる。（性只是理。然無那天氣地質、則此理沒安頓處。但得氣清明則不蔽錮、此理順發出來。蔽錮少者、發出來天理勝、蔽錮多者、則私欲勝、便見得本原之性無有不善。）〔朱子語類〕卷四、性理一、第四十三條

（10）もし水に源があれば流れ出、滯ることがない。もし子供が井戸に落ちそうになるのを見れば惻隱の心が生じ、羞惡すべき事態を見れば、羞惡の心が生じるが、これは全て本心から自然に發出したものであり、抑え止めることはできない。（如水有源便流、這只是流出來、無阻滯處。如見孺子將入井、便有箇惻隱之心、見一件可羞

惡底事、便有箇羞惡之心、這都是本心自然恻隱地發出來、都遏不住。）〔朱子語類〕卷三十二、論語十四、雍也篇、人之生也直章、第七條）これらの例から、朱熹が、人に内在する「天理」としての「性」（徳、本心）も、必然的に外へ流出・發現すると考えていることは疑いない。よって、人における「理の流行」とは、自己の内なる「理」が、具體的言動となって外へ顯現してくるあり様を指して言ったものと考えられる。聖人の一言一行は、全てが理の發露であるが故に、「天理の流行」と表現されるのである。では常人の言行が理の「流行」即ち發露であり得ないのはなぜか。それは「私欲（人欲）」、存在論的に言えば、氣質の「昏濁」に妨げられるためであった。先の引用（3）（4）（5）の例にあったように、「私欲（人欲）」が消滅したところに「理の流行」は實現するのである。氣質が清明で、私欲によって妨げられなければ、「理」は滯ることなく順調に内から外へと移り行き、顯現する。引用（9）に「得氣清明則不蔽錮、此理順發出來。蔽錮少者、發出來天理勝、蔽錮多者、則私欲勝」とある所以である。

以上、人における「理の流行」とは、人心に内在している「理」が、具體的情感・言動となって外へ顯現してくる事態を指して言った表現だということが分かったが、ここで、天地自然の世界における「理」の流行を検討した時に生じたのと同じ問題に突き當たることとなる。即ち、形而上の理が、如何にして形而下の世界（日用之間）に顯現するのかという問題である。人に内在する形而上の「天理」即ち「性」は、先ず第一に、心における「情」という形で形而下の次元に展開すものと考えられる。そこで以下、朱熹が、人の心における「性」と「情」との關係を如何に捉えているかを探ることで、上述の問題を解明していきたい。

ここで、まず確認しておきたいのは、朱熹において、「性」と「情」とは對立する概念としては捉えられていないということである。確かに朱熹は、存在論において理氣二元論の立場を取り、「理」と「氣」を次元の異なる混同を許さない概念と見なしたが、心性論上における「性」と「情」との関係は、存在論上における「理」と「氣」の関係とは同じではない。「性」が「理」に他ならないこと、これは問題ないが、「情」はその「理」と拮抗對立するものではなく、以下のように、「性」(＝「理」)の發露したものの、「性」(理)の形而下化・具體化・限定化したものが見なされているのである。

(11) 情の未だ發せざる者は、性なり。是れ乃ち所謂「中」なり。「天下の大本」なり。性の已に發する者は、情なり。(情之未發者、性也。是乃所謂「中」也。「天下の大本」也。性之已發者、情也。)

(『朱子文集』卷六十七、「太極說」)

(12) 共父問う、「喜怒哀樂の未だ發せざる、之を中と謂い、發して皆節に中る、之を和と謂う。」曰く、「『中』字は是れ性の體を狀す。性、心に具わり、發して節に中れば、則ち是れ性、心中より發出し來るなり。是れを之れ情と謂う。」(共父問：「喜怒哀樂未發謂之中、發而皆中節謂和。」曰：「『中』字は狀性之體。性具於心、發而中節、則是性自心中發出來也。是之謂情。」) (『朱子語類』卷六十二、中庸一、第一章、第六十五條)

情が、心に内在する「性」が「發出來」したものであるならば、性と情とは本質的には連続していることになる。ただ、「性」は形而上の存在であり、「情」は形而下の存在である以上、「性」がそのまま「情」

へと移り行くことは不可能である。では、「性」は如何にして「情」へと轉換するのか。朱熹は次のように「性」から「情」への轉換には、「氣」が介在すると考えている。

(13) 理の行わるる所以は、又必ず氣に因りて以て質を爲せばなり。(理之所以行、又必因氣以爲質也。)(『孟子或問』卷三)

よって性と情の關係を極度に單純化して圖式化すれば、「性」(理) + 「氣」↓「情」ということになる。形而上の「性」が、「氣」を媒體(素材・エネルギー)として自らを受肉化し、形而下の世界に姿を現したものの、それが「情」なのである。「漠然として形象の見るべき無き「性」としての仁・義・禮・智は、人間においては、惻隱・羞惡・辭讓・是非の「情」としてその姿を現すのである。その意味で、「情」とは、「天理」の自己實現、形而下的結晶に他ならない。「性」はこのように「氣」のエネルギーを帯びて「情」へと轉換する、その轉換が行われる場、或いは「性」を「情」へと轉換し得る機能を備えた場を、朱子は「心」だと考えていたようである。心が、朱子において「性情の主」(『朱子文集』卷六十七、「元亨利貞說」)、「性情を統ぶる者」(『孟子集注』卷三、公孫丑章句上)と規定され、「性情の徳を妙にする者」(『朱子文集』卷六十七「太極說」)と稱えられる所以である。

以上、「心」という場において、性が情へと轉換し、形而下的世界へ顯現するということが確認できたが、「心」における形而上の「性」から形而下の「情」への移り行きというのは分かりやすいものではない。「氣」を媒介とするとはいっても、前者は具體的に如何なる形で後者へと展開し得るのか。朱子は、この「心」「性」「情」三者の關係を、次のように具體的比喻を用いて説明している。

(14) 「天命、之を性と謂う。」命とは、つまり上から下される公文

書の類である。性とは、つまり當然爲すべき職務であり、主簿にとつての帳簿管理、縣尉にとつての治安維持ようなものである。心はつまり官吏に相當し、氣質は官吏の性向で、寛大であったり、犇猛であったりする。情とは職場で實際に職務をこなすことで、縣尉が盜賊を捕えるようなものである。情というのは實際に現れたもので、性は單なる仁義禮智に他ならない。〔天命之謂性。〕命、便是告筭之類、性、便是合當做底職事、如主簿銷注、縣尉巡捕、心、便是官人、氣質、便是官人所習尚、或寬或猛。情、便是當廳處斷事、如縣尉捉得賊。情便是發用處。性只是仁義禮智。〕〔朱子語類〕卷四、性理一、第四十條

ここで、朱熹は「心」を官吏、「性」を主君から命じられた職務、「情」を、その職務を實際に施行した結果に擬えている。職務という形而上の抽象的データは、役人によって受け止められ、役人の心身（氣質）によって實施され、形而下の具體的實績となつて現れる。この比喩は、形而上の「性」が如何にして形而下の「情」へと轉換するかを巧みに分かりやすく説明してくれているが、この場合だと、役人が主體となり、職務（性）を對象（客體）として、それを處理するということが、すなわち人間の心が内なる性（理）を意識的に操作し、外界へ發露させることになってしまう。しかし、これまで見てきた例によれば、人心が對象としての「性」（理）を流出・發現させるのではなく、「性」（理）自らが人心から流出・發現するのであって、流出の主體はあくまでも「性」（理）である。その意味で、上の「職事」の比喩は、「性」（理）を形而上の運動エネルギーを持たない概念と見なす従來の一般的な理解とは合致するが、「理の流行」というイメージとはびつたりこない。

實は、朱熹は「性」を「職事」以外に「光」や「火」にも譬えている。例えば以下の通りである。

(15) 性は非常に説明しにくい。同じだと言ってもよいし、異なると言ってもよい。隙間から差し込む日光のようなもので、隙間の長短・大小には違いがあつても、差し込むのは同じ日光である。(性最難說。要說同亦得、要說異亦得。如隙中之日、隙之長短大小自不同、然却只是此日。〔朱子語類〕卷四、性理一、第十三條)

(16) 人の性は一塊の炭火のようなものである、灰の中にある時は埋み火で燻っているが、灰を取り除いてやれば明るく輝き出す。(人性如一團火、煨在灰裏、撥開便明。〔朱子語類〕卷四、性理一、第八十條)

日光や火はそれ自體輝いているもので、それを覆い遮るものがなければ、その輝きは自然に外へと漏れる。隙間から差し込む光が、一條の光線となって目に映ることは事實であり、これを我々は光の「流れ」としてイメージすることができる。朱熹において、「性」（理）が、光のように、覆い遮るものさえなければ、それ自身の内在する傾向性によって、必然的に外へと發露するものだとして理解されていたことは間違いないであろう。よつて「性」は「性」自らの傾向性に從つて、形而下化（氣化）し、具體的現象となつて姿を現すものと見なすべきである。上の「官人」「職務」「施行」の喩えを用いるのであれば、「職務」は「官人」の意思を待つて「施行」されるのではなく、條件さえ整えば、「職務」そのものが自然と「官人」を「施行」へと驅り立てることになる、このような關係として理解しなければならぬ。

内在する「性」が、そもそも自發的に顯現するものであるならば、我々は、その顯現を妨げている障害を取り除いてやりさえすればよい

ということになる。⁽⁸⁾引用(3)(4)(5)にあったように、「人欲」(私欲)が消滅しさえすれば、天理は自ずから流行するのであって、我々が工夫の對象とするのは天理の發露を妨げる障害(人欲)の方であって「天理」(性)の方ではない。「天理」(性)に働きかけようとすれば「助長」に陥る。工夫の本質とは、「天理」(性)の内在を信じ、それが順調に發露できるよう、障害を取り除いてやることであると言える。理學において『孟子』に所謂「必有事焉而勿正、心勿忘、勿助長」(怠ってはならないが、その効果を豫期してはならない)が鐵則とされ、また聖人の境地或いは工夫の到達點が無爲・無意とされている所以である。⁽⁹⁾

以上、人間においては、「性」が自らの傾向性によって「情」として發露するということが確認できたが、一口に「性」と言っても、朱熹においては、それは「理之全體」(『朱子文集』卷六十七、「盡心說」)、「稟其全」(同上)、「純粹至善、萬理具焉」(『朱子文集』卷六十七、「樂記動靜說」)、「渾然全體、無所不該」(『朱子文集』卷六十七、「中庸首章說」)とされているものである。そこで次に、この理の全體、萬理を包含している「性」が、如何に自己を限定して具體的な「情」となって顯現するのか探ってみたい。

四

朱熹によれば、人の心は「萬理」即ち「理の全體」を性として内在させている。ここで注意しなければならないのは、先ず個々の理が存在し、その集合・總體として性があるのではなく、一つの性⁽¹⁰⁾がそのまま「萬理」であり、「理の全體」であるということである。これは「性」が未發の最も根源的な次元においては、特定の「理」(性)とし

て限定されておらず、あらゆる可能性を含んだ「渾然」⁽¹¹⁾「渾然」とした状態であるからである。このような「性」の未發の次元における状態を、朱子は『中庸』の語を借りて「中」と表現している。引用(11)に「情之未發者、性也。是乃所謂「中」也。……靜而無不該者、性之所以爲中也。」とあり、引用(12)に『中』字は狀性之體。」とあった如くである。また『朱子語類』の次の一段は、まだ限定が加えられず、あらゆる可能性を含んだ状態という「中」の意味を分かりやすく説明してくれている。

(17) 徐彦章の「中和」に對する質問に答えて言う。「喜怒哀樂がまだ生じないときは、部屋の中にいるようなものである。東西南北、どちらの方向に行くか決まっていない。これがつまり中ということである。實際に喜怒哀樂が發したら、既に門を出たのと同じで、東に向かう場合は西に行くことはできず、南に向かう場合は北に行くことができない。しかしながら、それぞれの狀況に應じて逆らい背くことはない。これがつまり和ということである。」(答徐彦章問「中和」云：「喜怒哀樂未發、如處室中、東西南北未有定向、所謂中也。及其既發、如已出門、東者不復能西、南者不復能北。然各因其事、無所乖逆、所謂和也。」)『朱子語類』卷六十二、中庸一、第一章、第六十五條)

朱熹によれば、「氣」によって形成されている「心」は外界の事物に接すると、それを必ず感受する機能を有しており、心が外界の事物を感受するや否や、内なる「性」が感受した對象に應じて、「中」なる自己を限定して、「情」として發露する。朱熹は、このような心の感應作用を次のように説明している。

(18) 蓋し四端の未だ發せざるや、寂然として動かさずと雖も、其の

中、自ずから條理有り、自ずから閒架有り、僮侗として都て一物も無きにあらず。故に外邊纒かに感ずれば、中間便ち應ず。もし赤子の井に入るの事感ずれば、則ち仁の理便ち應じて、惻隱の心、是に於いてか形る。もし廟朝を過ぐるの事感ずれば、則ち禮の理便ち應じて、恭敬の心、是に於いてか形る。蓋しその中間に象理渾具し、各おの分明なるに由り、故に外邊遇う所、感に隨いて應ず。四端の發するや、各おの面貌の同じからざる所以なり。(蓋四端之未發也、雖寂然不動、而其中自有條理、自有閒架、不是僮侗都無一物。所以外邊纒感、中間便應。如赤子入井之事感、則仁之理便應、而惻隱之心於是乎形、如過廟朝之事感、則禮之理便應、而恭敬之心、於是乎形。蓋由其中間象理渾具、各各分明、故外邊所遇、隨感而應。所以四端之發、各有面貌之不同。)(『朱子文集』卷五十八、「答陳器之」)

つまり、もし子供が井戸に落ちそうな状況に接した場合には、性は、あらゆる可能性(萬理)の中から自己を「仁」という方向(理)に限定し、氣を媒體として「惻隱」という感情となって發露し、もし君父に仕えるという場面に接した場合には、性は、自己を「禮」という方向(理)に限定し、同じく氣を媒體として「恭敬(辭讓)」という感情となって發露する。發露した「情」は異なっているが、何れも「一つの性(理)」の現われに他ならない。朱熹は『大學或問』に所謂「萬物各具一理、而萬理同出一源」と言う一句について、次のように説明している。

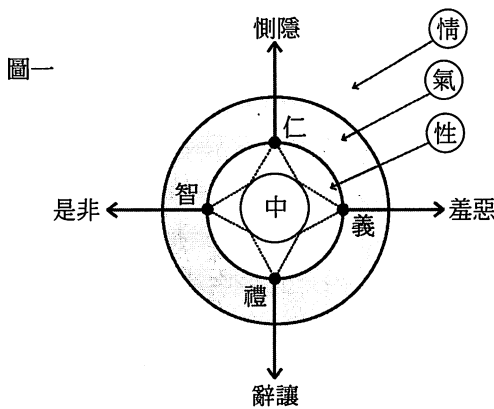
(19) 萬物皆此の理有り、理は皆同じく一原より出づ。但だ居る所の位同じからざれば、則ち其の理の用も一ならず。君と爲れば須らく仁なるべく、臣と爲れば須らく敬なるべく、父と爲れば須らく慈

なるべきが如し。物物各おの此の理を具し、而して物物各おの其の用を異にす。然れども一理の流行に非ざる莫きなり。(萬物皆有此理、理皆同出一原。但所居之位不同、則其理之用不一。如爲君須仁、爲君須仁、爲臣須敬、爲父須慈。物物各具此理、而物物各異其用、然莫非一理之流行也。)(『朱子語類』卷十八、大學五、或問下、傳五章、第二十八條)

このように「理の全體」、「萬理」である性は接する状況に應じて千差萬別、あらゆる方向に限定され(分殊の理)、そこから無限の作用(情)を生じ得るわけであるが、朱熹が、その限定の最も基本となるパターン(綱領之大者)を「仁・義・禮・智」の四種と見、それを人心における「四徳」と規定していることは周知の通りである。(圖一を参照)

形而上、未發の次元にある「性(理)」は「純粹至善」、善惡という相對的價值を超えた絕對善である。朱熹は次のように言う。

(20) 蓋し人、「天地の中」を受けて以て生ず。其の未だ感ぜざるや、純粹至善にして、萬理具す。所謂性なり。然れども人にして是の性有れば、即ち是の形有り、



是の形有れば則すなわち是の心有りて、物に感ずること無きこと能わず。物に感じて動けば、則ち「性の欲」出ず。而して善惡、是こゝにおいて分かる。「性の欲」は、即ち所謂情なり。(蓋人受天地之中以生、其未感也、純粹至善、萬理具焉。所謂性也。然人有是性、即有是形、有是形則即有是心、而不能無感於物、感於物而動、則性之欲出焉。而善惡於是乎分矣。性之欲、即所謂情也。)(『朱子文集』卷六十七、「樂記動靜說」)

ここで朱熹が、心の感應作用によって生じる「情」を「性の欲」(『禮記』樂記の語)と表現しているのが注目されるが、それはさておき、形而上の「性」が氣(氣質)を媒體として形而下の「情」へと轉換する際に、媒體となる氣の「質」によって、發生した情は善か惡かに分かれることになる。形而上なる「性」(天理)が形而下の世界に「發見」しようとしたら、必ずや「氣」を媒體としなければならず、そうである以上、氣の「質」の影響を受けざるを得ない。朱熹によれば、人の稟受している氣の質には清濁の差異があり、もし清明なる「氣」が「性」を「情」へと轉換する媒體となった場合、「性」は正常(善)なる「情」として發露して必ず節度に中ることとなる。聖人の「喜怒哀樂の用」が「各おの感ずる所に隨いて之に應じ、一として節に中らざる者無き」^④所以は、聖人の稟受している氣が完全に清明で、「性」の「情」への轉換が正常に行われ得たからに他ならない。現象としての「情」が、「性」の正常、完全なる發露であれば、「事に隨いて發見し、各おの苗脈有りて、相殺亂せず。(隨事發見、各有苗脈、不相殺亂)」(『朱子文集』卷七十四、「玉山講義」)、「情の好惡、本より自然の節有り。(情之好惡、本有自然之節。)(『朱子文集』卷六十七、「樂記動靜說」)というように、それは必ずきれいな節度を示す。

「流行」する「理」

この整然たる「情」の節度こそ、それが「性」(理)の純粹、完全なる發露、即ち「流行」である證なのであった。

中・不中の基準とされる「節」とは、そもそも、正常な情(その完璧なモデルが聖人の情であることは言うまでもない)が實際に示す節度を觀察し、觀察の結果得た無数のデータを總合して定められたものであって、客觀的な「節」なるものが實際の「情」とは別に先天的に存在していたわけではない。よって聖人の情がすべて「節に中る」という言い方は、嚴密に言えば正しくない。聖人の情の顯現そのものがモデルとなる「節」を形成しているのであるから、「節」に中っているのは當たり前なのである。方圓は規矩によって描かれるが、朱熹によれば、聖人こそが人倫の「節」を定める規矩に他ならなかったのである。したがって、「情」とは、このように本來的には「善」なるものなのである。

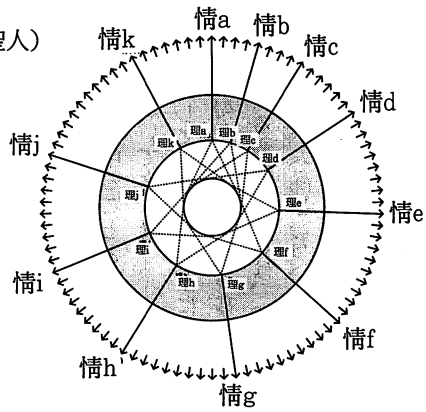
ところが氣が昏濁していると、「性」は純粹・正常に「情」として轉換されず、「情」を形成する要因に「性」以外の不純物(これが「人欲」・「私欲」と稱されていたものである)が混入することになる。このような状況で發生した「情」は、本来の正常な節度を刻み得ない。つまり「節」に中らないことになり、これが「惡」(不善)と規定されることになるわけである。この場合、發露した「情」は天理としての「性」を純粹に反映したものではないが故に、それを「理の流行」と見なすことはできない。ただ人の場合、稟受したものが昏濁なる氣であっても、性(理)を全く傳導していないわけではない。理は一應傳わっている。ただ、その傳導の仕方が不完全で、「性」(理)が本来の持ち前を完全に發揮できていないだけなのである。「一たび毫髮の私、其の間に介する有れば、即ち人欲に蔽われて天理の全きを盡すこ

とを得ず。(一有毫髮之私介於其間、即蔽於人欲而不得盡乎夫理之全矣。)(『孟子或問』卷七)とされる所以である。純粹に清明の氣だけで構成されている聖人の場合、「性」|| 「理の全體」が圓滿かつ完全に發揮され、その現われとしての「情」が、過不及のないきれいな圓を畫くのに對し(圖二を參照)、昏濁の氣を稟受している常人の場合、「性」は氣の昏濁の程度に應じてその發現に制限を受けるため、情の現われは、過不及のある歪な形になってしまふわけだが(圖三を參照)、ここでも不完全ではあるものの、「理の全體」としての「性」が全面的に機能してはいるのである。朱熹は、ここに人が物(禽獸)より優れている所以、人と物との違いを見た。では、以下、最後にもう一度天地自然における「理の流行」に立ち返り、物(禽獸)において理が如何に發揮・流行されているのか見てみたい。

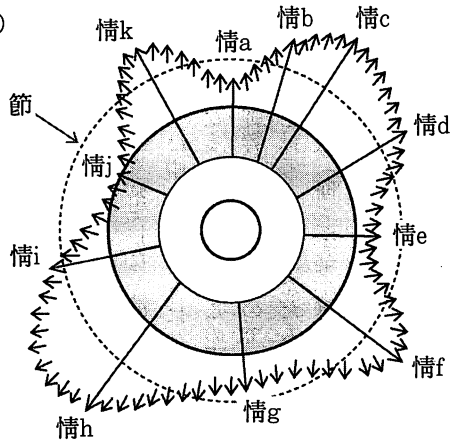
五

朱子は人と物の異同を次のように述べている。

圖二 (聖人)



圖三 (凡人)



すこと無し。唯だ人の生は、乃ち其の氣の正にして且つ通ずる者を得て、其の性を最も貴しと爲す。故に其の方寸の間、虚靈洞徹し、萬理成(ことごと)く備る。蓋し其の禽獸に異なる所以の者は、正に此に在り。而して其の堯舜と爲りて能く天地に參り、以て化育を贊(たす)くるべき所以の者も亦た焉(こゝ)に外ならず。是れ則ち所謂明德なる者なり。然れども其の通ずるも、或いは清濁の異無きこと能わず。其の正なるも、或いは美惡の殊無きこと能わず。故に其の賦する所の質、清なる者は智にして、濁なる者は愚、美なる者は賢にして、惡なる者は不肖なり。(以其理而言之、則萬物一原、固無人物貴賤

(21) 其の理を以て之を言え、則ち萬物は一原にして、固より人物貴賤の殊なる無し。其の氣を以て之を言え、則ち其の正にして且つ通ずる者を得れば人と爲り、其の偏にして且つ塞がる者を得れば物と爲る。是を以て或いは貴、或いは賤にして齊しきこと能わざるなり。彼の賤にして物と爲る者は、既に形氣の偏塞に枯せられて其の本體の全きを充た

之殊。以其氣而言之、則得其正且通者爲人、得其偏且塞者爲物。是以或貴或賤而不能齊也。彼賤而爲物者、既枯於形氣之偏塞而無充其本體之全矣。唯人之生乃得其氣之正且通者而其性爲最貴。故其方寸之間、虛靈洞徹、萬理咸備。蓋其所以異於禽獸者、正在於此。而其所以可爲堯舜而能參天地以贊化育者亦不外焉。是則所謂明德者也。

然其通也、或不能無清濁之異。其正也、或不能無美惡之殊。故其所賦之質清者智而濁者愚、美者賢而惡者不肖。(『大學或問』上)

ここでまず注意すべきは、人も物も同様に完全な「理」を内在させているということである。「理」という次元から見た場合、人と物とは同等であり、何れも「萬理」即ちあらゆる可能性を内包しているのである。ところが稟受している「氣」の質が異なるため、両者は実際には異なる姿を呈することになる。人間における氣稟の違いが、清—濁という概念によって説明されることは先に見た通りであるが、ここで朱熹は、正—偏、通—塞という概念を用いて人・物の氣質の差異を説明している。人の稟受している「氣」は「正・通」、物の稟受している「氣」は「偏・塞」、正確に言えば、「正・通」の氣を稟受すれば人となり、「偏・塞」の氣を稟受すれば物となる。「通」の中にも「清—濁」の差異、「正」の中にも「美—惡」の差異がありここに同じ人間でも惡人から聖人に至るまで異なる人間像を形成することになるわけであるが、「氣」が「正・通」である限り、如何なる人間であっても、潜在している「理の全體」が不完全ながら外に顯現することができる。ところが、「偏・塞」の「氣」の場合、「氣」は「理」を全く傳導(轉換)することができず、内なる「理」は全く外へ顯現することができない。つまり物においては、理は基本的に「流行」し得ないのである。しかし、はじめに見たように、朱子は、物(禽獸)にも「天理の流行」

「流行」する「理」

を説く。なぜか。『語類』の以下の條が参考になるであろう。

(22)「黃商伯に答える手紙」に先生は次のように言う：「萬物の同一性を言えば、理は同じで氣は異なっている。萬物の異質性を見れば、氣は似通っているが、理は決して同じではない」と。……曰く、「氣の次元で似通っているというのは、寒暖を知り、飢餓感や満腹感を知り、生を好んで死を惡み、利を求めて害を避けるという点について言うものであり、これらの點では、人も物も皆同じようなものである。理の次元で異なっているというのは、蜂や蟻の世界に君臣關係が見られるのは、ただ義という一點において明るく通じており、虎や狼の世界に父子關係が見られるのは、ただ仁という一點において明るく通じており、その他の點では閉塞しているといったことである。これはちょうど全般に黒く塗りつぶされた鏡の中のある一、二箇所だけが光ひかりいているようなものである。」(先生「答黃商伯書」有云：「論萬物之一原、則理同而氣異。觀萬物之異體、則氣猶相近、而理絕不同。」……曰：「氣相近、如知寒煖、識饑飽、好生惡死、趨利避害、人與物都一般。理不同、如蜂蟻之君臣、只是他義上有一點子明、虎狼之父子、只是他仁上有一點子明、其他更推不去。恰似鏡子、其他處都暗了、中間只有一兩點子光。」)『朱子語類』卷四、性理一、第九條)

(23) 問う、「虎狼の世界に父子關係が見られ、蜂蟻の世界に君臣關係が見られ、豺獺の世界に報恩の態度が見られ、雉鳩の世界に秩序が見られるように、物は、ある一側面で道を體現していますが、完全・圓滿に義理の正を得ることはできません。人の場合は、直ちにこの天命の全體を具備していますが、物欲・氣稟にくらまされて、かえって物がある一側面を完全に發揮しているようなわけにはいき

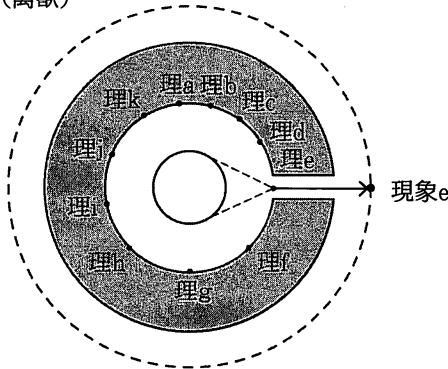
ません。なぜですか。」曰く、「物はただこの一側面に通曉しているだけなので、かえって徹底することができる。人の場合は、諸事全般にわたって少しづつ體現しているが、そのために、かえって中途半端となってしまう。だからくまされやすい。」(問：「虎狼之父子、蜂蟻之君臣、豺獺之報本、雉鳩之有別、物雖得其一偏、然徹頭徹尾得義理之正。人合下具此天命之全體、乃爲物欲・氣稟所昏、反不能如物之能通其一處而全盡、何也。」曰：「物只有這一處通、便却專。人却事事理會得些、便却泛泛。所以易昏。」) (『朱子語類』卷四、性理一、第十九條)

(24) しかしながら、二氣五行は、交感し無限に變化する。だから人や物が生じる場合、精粗の差異が生じる。一氣という觀點から言えば、人も物も皆同じく氣を受けて生じる。精粗という視點から言えば、人は、正にして且つ通なる氣を得、物は偏にして且つ塞なる氣を得ている。人は正の氣を得ているがために、その理は通じて塞がることがない。物は偏の氣を得ているがために、その理は塞がって知ることができない。……物の中にも知の有るものがあるが、それも單にある一側面に通曉しているに過ぎない。たとえば鳥が孝を知り、獺が祭祀を知り、犬がよく守禦することができ、牛がよく耕すことができるようなものである。人の場合は、知らないこともなく、できないこともない。人と物との差異と言えば、この點のみである。(然而二氣五行、交感萬變、故人物之生、有精粗之不同。自一氣而言之、則人物皆受是氣而生、自精粗而言、則人得其氣之正且通者、物得其氣之偏且塞者。惟人得其正、故是理通而無所塞、物得其偏、故是理塞而無所知。……物之間有知者、不過只通得一路。如鳥之知孝、獺之知祭、犬但能守禦、牛但能耕而已。人則無不知、無

不能。人所以與物異者、所爭者此耳。) (『朱子語類』卷四、性理一、第四十一條)

つまり、物の場合、その氣は基本的に「偏・塞」しているわけであるが、全部が全部「偏・塞」しているわけではなく、部分的に「偏・塞」していない箇所がある。黒く塗りつぶされた鏡の一部に、塗り残された部分があり、そこだけ輝いているように、その「偏・塞」していない部分から「理」が發露・流出しているのである。虎狼は「理の全體」の中の「仁」という方面に限って、蜂蟻は「義」という方面に限って、「理」を完全に體現している。鳶は空を飛ぶという方面の「理」を、魚は水中を泳ぐという方面の「理」をきちんと實現している。この自然界の事物は、何れも「萬理」の中の一部分(分殊の理)を體現し、それを自己の「性」として發揮しているのである。それぞれが體現・發揮している「理」は、「理の全體」の中のわずか一部にしか過ぎず、それ以外の「理」には全く「通」じていないわけであるが(鳶は水中を泳げないし、魚は

圖四 (禽獸)



空を飛ぶことができない)、その一部に限って言えば、人間のよう
に私欲によって妨げられないだけに、「理」は純粹・完全な形で發露し
ているのである。(圖四を参照) 自然界の事物は、「理」の一側面を完
璧に體現し得ているのである。朱熹が天地自然界のあらゆる事物に
「理の流行」を見た所以である。そしてこれら個物が體現している個々
の理(分殊の理)を總合した時、そこに萬物が、本來内在させていな
がら盡くすことができない「理の全體」即ち「太極」の全貌
がその姿を現すことになるのである。「萬物よりして、之を觀れば、
則ち萬物各おの其の性を一にして萬物は一太極。蓋し合して之を言え
ば、萬物の統體は一太極なり。分かちて之を言え、一物各おの一太
極を具するなり。(自萬物而觀之、則萬物各一其性而萬物一太極。蓋
合而言之、萬物統體一太極也。分而言之、一物各具一太極。)(太極
圖說解)とはこのような意味であろう。自然界に顯現している個物
の理と「理の全體」との關係を圖式化すれば、次のようになるであ
らう。

個別の「理」(「太極」の限定體)の集合・總體 || 「理の全體」
|| 「太極」 || 「天」

朱子は目の前に廣がるこの天地自然界の全體を、壯大なる「太極」
の全貌を映し出す鏡と捉えたのではなからうか。

結語

以上、「理の流行」をめぐるいろいろな考察を加えてきたが、本
稿で確認できたことをまとめると、以下の通りになるであろう。

朱熹において、「理」は確かに形而上的存在であるが、形而上の
次元に止まらず、必然的に形而下の次元へと自己展開するものだと考

「流行」する「理」

えられている。この自己展開は、「理」そのものが本來的に持つ傾向
性(欲)であった。

朱熹において、形而上の「理」と形而下の現象が、「未發—已發」、
「體—用」「微—顯」「隱—費」の關係で把握されていることから明
らかなように、後者は、前者の發露・展開に他ならなかった。兩者は
一貫・連續しているのであり、程伊川の「體用一源、顯微無間」とい
う觀點は、朱子にも受け継がれている。

兩者が一貫・連續しているとは言っても、実際には、形而上(未發)
と形而下(已發)との間に次元の斷絶があることは言うまでもない。
形而上の理は、それだけでは、形而下の世界に現象として現われるこ
とはできない。理は必ず「氣」を媒體とすることで、はじめて自己を
受肉化し、形而下の世界にその姿を現すことができるのである。そし
て、このために「理」の形而下化、すなわち顯現は、「氣」の質に左
右されることになる。媒體としての「氣」の質が、「偏・塞」の場合、
「理」は全く形而下の次元に顯現できない。「理」が顯現するには、
「氣」が「正・通」であることを要する。しかし「正・通」なる氣に
も、「清・濁」「美・惡」などの差異があるため、「理」の顯現の仕方
に純・不純、完全・不完全の差異が生じることになる。同じく完全な
る「理」を内在していながら物と人、凡人と聖人の差異が生じる所以
はここにある。

聖人は「正・通」にして且つ「清・美」なる氣を稟受しているが故
に内在する「理」を完全・圓滿に顯現させることができる。その意味
で、「聖人」とは、「天理」がそっくりそのまま形而下化・具體化した
ような存在であった。「外見は人の姿形をしていても、實は天理その
もの。(形骸雖是人、其實是一塊天理。)、「聖人とは一絲纏わぬむき

出しの天理である。(聖人便是一片赤骨底天理。)(『朱子語類』卷三十一、論語十三、雍也篇二、「賢哉回也」章、第十三條)と言われる所以である。凡人は人である以上「正・通」なる氣を受けているが、聖人ほど「清・美」ではないため、「理」の顯現の仕方が不完全である。物の稟受する氣は「偏・塞」であるため、基本的に内在する「理」を顯現し得ない。ただそのような物の「氣」にも一部だけ完璧に「正・通」なる部分があり、そこから「理」が顯現し、それがその物をその物たらしめる本質となっている。

この三者の違いは、次のような比喻を用いて説明すると分かりやすいであろうか。まず、萬物は共通して一つのシンフォニーの樂譜を内在させている。この樂譜は、自らを實際の音として具現化するエネルギーを秘めた特殊な樂譜である。聖人においては、このシンフォニーの全體が完璧な形で鳴り響いている。凡人の場合、一應その全體を奏で終えることができるが、時に音程が外れたり、テンポがずれたり、音の強弱が不自然であったりと、本來の樂譜を完全に再現することはできない。物の場合、それぞれ樂譜の中のある一小節或いは一音符しか鳴らすことができない。しかし、物が鳴らしている音は皆、完璧に樂譜に忠實なものである。そして、各個物が鳴らしている個別の音を總合したとき、そこに本來のシンフォニーの全體が立ち現われる。朱熹は、萬物に内在する形而上の理が、氣が「正・通」であることで、妨げられることなく、順調に、純粹に、完全な形で形而下の次元に推移・發現できている場合、これを「理の流行」と表現した。「流行」とは、「理」の形而上的世界から形而下の世界への「移行行き」を捉えた表現と見なしてよいのではないだろうか。

「理」が以上のようなものだとすると、「理」をあらゆる意味で能動

性を缺如した抽象的原理とのみ規定してしまうのは問題であろう。もちろん、「氣強、理弱」(『語類』卷四、第六十二條)と言われるように、「理」には全く「氣」を變化させる力はない。しかし、それは外部條件さえ整えば(「氣」の清純化、私欲の消滅)、自らの傾向性によって發現するもの、具體的に言えば、氣によって自らを受肉化し、自然界においては形而化の現象、人間においては形而下の情として顯現するものであったのである。

注

(1) 牟宗三『心體與性體』(一)、臺北：正中書局、一九六八年、四九頁。

(2) 陳來『朱熹哲學研究』、臺北：文津出版社、一九九〇年、四三頁。

(3) 『朱子語類』卷一、理氣上、第十三條。なお『語類』のこの條は、朱熹の「理」を説明する際によく引用されるものであるが、實は我々は、これ以外に、朱熹が理の能動性を積極的に否定している言説を見出すことはできない。だとすれば、この一條のみを根據として朱熹の「理」の性格を規定してしまうのは危険であろう。

(4) 朱熹に見られる「理の流行」という表現を正面から取り上げ、その意義を検討している先行研究は、管見によれば、見られない。ただ、三浦國雄「間斷なき思想」(『朱子と氣と身體』、東京：平凡社、一九九七年、所収)は、「氣の流行」とともに「理の流行」という表現にも注目されている。三浦氏は、この「流行」という概念を「間斷なき」「周流」という意味で理解されているが、「氣」の場合とはかくとして、「理」が「周流」するとは具體的にどういう現象なのかについては踏み込んで検証されていない。

なお「理」は、朱熹思想の根幹をなす重要概念であり、朱熹の思想或いは朱子學を論じる際には必ず取り上げられるわけであるが、では、朱

熹の「理」とは何か、その定義となると研究者の間で微妙なずれが見られ、必ずしも共通理解が得られているとは思われない。従来の研究者の「理」に對する解釋については藤井倫明「朱子學的諸相——『理』之解釋爲考察中心——(上)・(下)」「鶴湖月刊」第三九五號・第三九六號、二〇〇八年五月・六月)を參照。

(5) 朱熹は、「氣」(陰陽)の位相でも「流行」を言うが、ここでは「一動一靜、互爲其根」、或いは「變易」が「流行」だと説明されている。『朱子語類』卷六十五、第六條)この説明に従えば、朱熹の所謂「流行」には「移り行き」といったニュアンスが含まれていることになる。

(6) ただ、「理」と「氣」も本来、決して對立關係にあるものではない。「理」は「氣」がなければ自己實現できないのである。

(7) この點、牛尾弘孝氏が「心に内在している理(すなわち性)が、氣(のエネルギー)によって、情として發現する。心はそのようにはたらく活物なのである。ここで誤解してはならないのは、性||理ではあっても、情||氣ではないということである。」と指摘されているのは的確である。(牛尾弘孝「朱熹思想における心の工夫と豁然貫通——未發・已發說を理解するために」、『九州中國學會報』第四十三卷、二〇〇五年)

(8) 程頤の提唱した「涵養」「敬」といった工夫が、性(未發の中)を直接の對象とするものではない點については、市來津由彦氏や垣内景子氏によって夙に指摘されている。市來津由彦「程頤の未發已發論——蘇李明問答をめぐる——」、『金谷治博士頌壽記念論文集・中國における人間性の探求』、東京・創文社、一九八三年、「程子の『涵養須用敬』について」、『東洋哲學論集』一、早稻田大學、一九九二年)を參照。

(9) 理學の工夫の本質に關しては、拙稿「凡夫から聖人へ——理學工夫論の本質——」(『九州中國學會報』第四十五卷、二〇〇七年)を參照。

(10) 周知の通り、性(理)を「一」という視點から見たとき、それは「太極」と表現される。

「流行」する「理」

(11) 「性之本體、方其未發、漠然無形象之可見。」(『朱子文集』卷七十四、「玉山講義」)、「天命之性、渾然而已。」(『朱子文集』卷六十七、「中庸章說」)、「性是太極渾然之體、本不可以名字言、但其中含具萬理。然四端之未發也、所謂渾然全體、無聲臭之可言、無形象之可見。」(『朱子文集』卷五十八、「答陳器之」)

(12) 「情之未發、而此體已具、情之既發、而其用不窮。」(『朱子文集』卷六十七、「仁說」)、「以其未發而全體者言之、則性也。以其已發而妙用者言之、則情也。」(『朱子語類』卷五、性理二、第七十六條)

(13) 「性是太極渾然之體、本不可以名字言、但其中含具萬理、而綱領之大有四、故命之曰、仁・義・禮・智。」(『朱子文集』卷五十八、「答陳器之」)

(14) 「聖人之心、未感於物、其體廣大而虛明、絕無毫髮偏倚、所謂『天下之大本』者也。及其感於物也、則喜怒哀樂之用、各隨所感而應之、無一中不中者、所謂『天下之達道』也。」(『朱子文集』卷六十七、「舜典象刑說」)また「定性說」にも「聖人之喜怒、大公而順應、天理之極也。衆人之喜怒、自私而用知、人欲之盛也。」(『朱子文集』卷六十七)とある。

(15) 「惟聖人能盡其性、故爲人倫之至。而所由無不盡其道焉。此堯・舜之爲君臣、所以各盡其道、而爲萬世之法、猶規矩之盡方圓。而天下之爲方圓者、莫不出乎此也。故法堯・舜以盡君臣之道、猶用規矩以盡方圓之極。」(『孟子或問』卷七)

(16) 朱熹は「人人有一太極、物物有一太極。」(『朱子語類』卷九十四、第二十一條)とも言う。

(17) また、「正・通」の氣の場合、「濁・惡」から「清・美」へという氣質の變化が可能とされている。朱子學において「聖人學んで至るべし」と主張されている所以である。

(18) 「自然界の事物」と言った場合、もちろん「枯槁」すなわち無生物も含まれるわけで、朱熹は無生物にも「性」はあると考えている。ただ、

上述した朱熹の論理に従えば、無生物に内在する「性」は、全面的にはもちろん、部分的にも顯現して外向的・動態的に世界に關わっていくことはできない。では、無生物において「理の全體」としての「性」は如何に機能しているのか。「此性墮在氣質之中、故隨氣質而自爲一性。」(『朱子文集』卷五十八、「答徐子融三」)とあるのによれば、「性」は稟受している「氣質」との關わりの中で内向的・靜態的にそのもの自身の性格(本質)を規定すると考えてよいのではないだろうか。

〔附記〕

本稿は、「日本漢學之觀點與中國學術研究」國際檢討會(二〇〇七年十一月十三日、於臺灣「元智大學中文系」)において「『流行』之『理』的再檢討」(中國語)と題して口頭發表したものに加筆修正を加えたものである。また本稿は、臺灣國科會九十五年專題研究計畫(95-241-H-224-004)の研究成果の一部である。