

# 朱熹哲學における「主宰」論

——關係性と主體的責任をめぐる問い——

辻井義輝

## はじめに

朱熹哲學において、心の「主宰」論は、その思索の根幹に位置すると言わねばならない。にもかかわらず、この朱熹の言う「主宰」は、管見による限り、従来の研究において、概して、つかさどる、統率する、統御する、命令行爲、支配作用などと語釋を與えられるにとどまり、更に踏み込んで、具體的に現實に生きる人間の如何なる営みを指して言っているかまでは、明らかにされることがなかった。このような状況にあつて、土田健次郎氏は、朱熹の言う「心は身に主宰しているもの」という發言に對して、「心が肉體を統御し、その人間の行動を決定すること」（『朱熹の思想における心の分析』『フィロソフィア』七八、一九九一年、九三頁）とする解釋を呈し、また、木下鐵矢氏は、朱熹の言う主宰に通底する、程頤の言う「主」を、「それ自らも含まれる或る場（有り様）（状況）を中心的最終的に決定する、或いはしている存在」（『朱熹再讀』研文出版、一九九九年、一四七頁）とする定義を呈し、この問題のための突破口を開いた。また、大河内孝史氏は、朱熹のいう「主宰」を「天」と「心」の二側面から分析し、天の主宰と心の主宰の兩

者は、主人としての命令行爲という點で共通すると論證し、いわば構造的側面から議論を進めた（『朱熹「主宰」考』『大東文化大學漢學會誌』二〇〇六年）。氏の主張は、この限りにおいては妥當であるが、ここでは朱熹の哲學がその思索の内側から分析されることがなかった。本論は、このような研究史上の展開と問題意識を受け、朱熹の主宰論に對し、その核心たる心の主宰に焦點を當てて、「萬物を主宰する」「物に命令する」「主・客」「萬物の上に出る・伸びる」といった特色ある表現の考察を通じ、その思索の内側から分析・解明し、ひいてはその哲學的特質を浮き彫りにすることを目的としたものである。

なお、本論所収の朱熹の著作・發言は全て『朱子全書』（上海古籍出版社・安徽教育出版社、二〇〇二年）に據る。以下、同書の出典表記については、全て書名は略し、卷數、頁數のみを記載する。

## 一 主宰の字義

まず、基礎作業として、朱熹が「主宰」を字義として、如何に捉えていたのかを整理しておきたい。朱熹はこのように言っている。

1. 質問『心は、性・情を統べる』の『統べる』はどうですか。」

答え「統べるとは、主宰<sup>①</sup>すること、百萬の軍隊を統べるといつた具合だ。」(葉賈孫錄)

問「『心統性情』、『統』如何。」曰「統は主宰、如統百萬軍。」(『朱子語類』(以下、『語類』と譯す)卷九八、張子之書一。一七卷三三〇四頁)

2. 性は本體であり、情は作用である。性・情は、ともに心から出る。だから、心はこれらを統べることができるのである。統べるとは、軍隊を統べるの「統べる」で、取り仕切ることを言っているのである。(黃卓錄)

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』卷九八、張子之書一。一七卷三三〇四)

ここから、朱熹は「主宰」という語を、百萬の軍隊を統べるの「統べる」「取り仕切る」にあたると考えていたことがわかる。ところで、朱熹は、この「統」の類例として、「兼ねる」という表現もしている。この事實を踏まえて考えると、朱熹は字義としては「主宰」を、指圖・手配して、全體を束ねる意で捉えていたと言えよう。

さらに、朱熹はこのようにも言っている。

3. また、いわゆる「そもそも、大いなる上帝は善なるものを民衆に與えた」(『書經』商書・湯誥)「天の道は、善い営みには幸福をもたらし、放埒な営みには禍をもたらす」(『書經』商書・湯誥)については、これらは、明らかに人が中において主宰しているかのようである。(楊道夫錄)

又如所謂「惟皇上帝降衷於下民」、「天道福善禍淫」、這便自分明有箇人在裏主宰相似。(『語類』卷四。一四卷一八八頁)

この事例から、朱熹は主宰という語に、實踐主體に働く意志に相應するものを認めていたことも明確に窺える。

## 二 萬物を主宰する

以上のように、朱熹は「主宰」なる語を、字義としては、指圖・手配して、全體を束ねることとして捉えており、またそこにおいては、意志に相應するものが働いていることも認められていたわけであるが、今度は、その具體的な内容の分析にまで入ってゆきたい。

朱熹は、「致知」の「知」について説明した文章で、次のように言っている。

4. 知というのは、心の人智を超えた絶妙な働きのことであり、あらゆる理を見事に運用して、あらゆる物(主客關係の場)<sup>①</sup>を主宰するものである。萬人が必ず所有しているのだが、時にその内外(自己自身・自己の他者との接點)<sup>②</sup>にあつて、はつきりと働き、完全に發揮するようにさせることができないので、他人が窺い知ることができない場面では、眞實と虚偽とが錯綜してしまう。

若夫知則心之神明、妙衆理而宰萬物者也。人莫不有、而或不能使其表裏洞然、無所不盡、則隱微之間、眞妄錯雜。(『大學或問』上。

六卷五一〜五二頁)

ここでは、主宰に關して「あらゆる物を主宰する」と、極めて特色あることが言われており、この資料は、朱熹の言う主宰を考察する上で、極めて有効な資料である。では、この「あらゆる物を主宰する」とは一體何のことを言っているのだろうか。

まず、この問題に取り組む前提として、朱熹は「物」に對して、決して一律の視點で言っていたわけではないことを確認したい。

5. 「A」天にあつては、眞實でない理など本からない。だから、全て理から生じる物は、必ずこの理があつてはじめてこの物がある

るのであつて、未だその理が備わらずただ単に眞實でない物があつたことなどないのである。「B」人にあつては、眞實でない心など本からない。だから、全て心から出る物は、必ずこの心の眞實があつてはじめてこの物の眞實があるのであり、未だその心の眞實が備わることなくその物の眞實がありえたことなどないのである。

在天者本無不實之理、故凡物之生於理者、必有是理、方有是物、未有无其理而徒有不實之物者也。在人者本無不實之心、故凡物之出於心者、必有是心之實、乃有是物之實、未有无其心之實而能有其物之實者也。(『中庸或問』下。六卷五九九頁)

便宜上、内容に即して、A部とB部とに分けた。このうちA部は、「物」について言われているにしても、天を射程として發言がされている。この射程で見た場合、存在は客體化され、ただ外在する對象として捉えられることとなる。それに對し、B部は、同じく「物」について言われているにしても、それは心性論を射程として發言がされている。この射程で見た場合、存在は實踐主體における出來事として捉えられることとなる。この際捉えられている客體は、主體に對して、その對他關係の構造そのものに影響を及ぼしうる他者に他ならない。以上のように、朱熹のいう「物」には、二つの射程が複在している。朱熹が「物」について言及する場合、その際向いている射程をどう捉えるかで、讀者は含意する意味を全く正反對の意で解釋しかねない。

このことを踏まえたうえで、主宰の成立には、「知覺」の働きを前提とする、とする發言があり、この發言に取り組むことを手始めに、この「あらゆる物を主宰する」という問題の解明に取り組みたい。朱熹はこのように言っている。

6. 質問「知はどのように物を主宰するのですか。」答え「知覺が働かなければ、あらゆる物を主宰することができない。それを主宰しようとするなら、知覺が働かなければならない。」(楊道夫錄) 問「知如何宰物。」曰「無所知覺、則不足以宰制萬物。要宰制他、也須是知覺。」(『語類』卷一七、大學四(或問上)、經一章、古之欲明徳於天下一段。一四卷五八四頁)

7. 知が發揮し盡くされたときは、なんとすでに主宰が働いており、是非を辨別取捨していつているのだ。(葉賀孫錄)

8. 人の學問は、(何が)妥當であるかをわかうとして初めて、あらゆることが定まる。これは間違ひなく妥當だ、あれは間違ひなくダメだと理解することができて初めて、妥當だと見抜けているのであり、この時まさにこの心に主宰が働いているのだ。(黃卓錄)

人爲學、須是要知箇是處、千定萬定。知得這箇徹底是、那箇徹底不是、方是見得徹、見得是、則這心裏方有所主。(『語類』卷九。一四卷二〇五頁)

以上の三事例は、いずれも「知覺」「知」と主宰の關わりに關して言われたものである。ところで、ここで言われている「知」は全て是非の辨別を指している。このことから、これらの「知」も結局朱熹がいうところの「知覺」を指していることがわかる。これらの事例は、いずれもきつちりと是非が辨別されているところに、主宰が成立していることを語ったものなのである。そこで、知覺が働くとなぜそこに主宰が成立していると考えられたのが問題となるが、これに答えるの

は、さらに論を展開した上(第四節)でとし、ここではひとまず、「知覺」とは、主體自身における働きのことを言つたものであり、このことから、「あらゆる物を主宰する」という際の「あらゆる物」とは、「物」に對する上述の朱熹の二つの射程のうち、心性論の射程から、實踐主體における出來事として言われたもので、決して外在する對象を指して言つてゐるのではないことを押さえておきたい。

さて、「物」は主體における出來事というように解釋の射程が見定まつたところで、朱熹は「あらゆる物を主宰する」というこの問題に關連して、さらに「物に命令する」「物に命令される」という示唆的な發言を残している。この發言に取り組むことを通じて、問題の核心に迫りたい。

9. あるひとの質問「佛教徒の心を觀る説というのは、正しいのでしょうか。」答え「そもそも心とは、人が身體を主宰する根源であり、一つであつて二つに分けられないものであり、主人とはなるが客にはならないものであり、物に命令はするが物に命令されることはないものである。だから、心によつて物を見るならば、物の理が得られる。だが、もしまた、物として心を見てしまふならば、この心の外にさらにもう一つの心があつて、この心を舵取りすることができるといふことになる。しかしながら、いわゆる心は一つなのであろうか。二つに分けられるのであろうか。主人なのであろうか。客なのであろうか。物に命令するものなのであろうか。物に命令されるものなのであろうか。(下略)」

或問「佛者有觀心之說、然乎。」曰「夫心者、人之所以主乎身者也、一而不二者也、爲主而不爲客者也、命物而不命於物也。故以

心觀物、則物之理得。今復有物以反觀乎心、則是此心之外復有一心而能管乎此心也。然而所謂心者、爲一耶、爲二耶。爲主耶、爲客耶。爲命物者耶、爲命於物者耶。(下略) (『晦庵先生朱文公文集』卷六七、觀心說。二三卷三二七八頁)

この事例は、朱熹が佛教徒の觀心説に對して批判した文章である。ここで言われている「物に命令する」とは、「あらゆる物を主宰する」と實質上同じで、それを補足的に言い換えた表現にすぎない。この「物に命令する」は、ここでは文脈上「主人となる」ということと同じ表現として使われている。そして、その對義表現は、「客となる」ということである。ここでの「主人」とは、冒頭で紹介した土田氏、木下氏の分析が示唆しているとおり、さまざまな行爲に對してそのあり方を最終的に決定している擔い手のことを指していると言えよう。反對に、「客」とは、行爲にあつてそのあり方を他者に決定されている、行爲の受け手のことを指していることになる。とするならば、「物に命令する」という語の本意は、この身にあつて、自らのさまざまな行爲に對し、自らがそのあり方を最終的に決定していることだということになる。また、この「物に命令する」ということは、實質上「あらゆる物を主宰する」と同じ意味である。ということは、「あらゆる物を主宰する」とは、他者との關係によつて生じたこの身の働きのあり方、そのあらゆるケースにおいて、その働きのあり方を最終的に自ら決定できることを指していることになる。ただしそれは外在する對象を支配するという意味にはあたらぬ。このように論をたどつてみると、主宰とは、他者との關係によつて生じたこの身の働きのあり方、自ら最終的にその働きのあり方を決定することを意味していたといえる。朱熹は「主宰」という表現を通じて、實踐主體の成立そのものを

説明したのである。以上のように、「主人・客となる」という表現の分析を通じて、「物に命令する・される」という表現の意味が明らかとなり、さらに、それを足掛かりにして、「あらゆる物を主宰する」という表現の意味が解明され、その結果、朱熹の言う「主宰」論の中心部分がわかってきた。第一節において、朱熹が「主宰」を、字義としては指圖・手配して、全體を束ねると捉えていたことを論じたが、それは、具體的には「物」との関係において自らの働きのあり方を決定するということを指していたわけである。

ところで、朱熹には以上のような「物に命令する」という言い方の他に、さらに「あらゆる物の上に出る」という、同じく特色ある言い方をしているところもある。

10. たとえば、私の兩目の光がこうこうと輝き、その上晝日中、大通りを行通していたなら、どうして他人に草むらに引きずり込まれたりしようか。ただ、私自身が居眠りしていたり、あるいは、暗がりを通行していたなら、他人にやりたい放題引つ張られてしまう。ただ、自分が常に目を覺まし、その主宰を働かせ、あらゆる物の上に出ている、物が來ればすぐさま反應するようにしておくことが必要だ。(楊驥録)

且如我兩眼光暄暄、又白日裏在大路上行、如何會被別人引去草中。只是我自昏睡、或暗地裏行、便被別人胡亂引去耳。但只要自家常醒得他做主宰、出乎萬物之上、物來便應。(『語類』卷二五、大學二、經下。一四卷四七四頁)

この引用文からは、主宰を働かせれば、「あらゆる物の上に出る」と朱熹が考えていたことが窺える。それでは、この「あらゆる物の上に出る」とは、どういうことを言っているのであろうか。朱熹は『論語集

注』公治長一〇章の圈外の注で、謝上蔡の發言を以下のように引用しているが、ここにおいても、「あらゆる物の上に伸びる」というこの事例に近似したことが言われている。

11. 「剛」と「欲」とは、全く反對のものである。外物に勝つことができることを「剛」と言う。だから、常に萬物の上に伸びる(外物から解放されている)のである。外物に蔽われてしまうことを「欲」と言う。だから、常にあらゆる物のもとに屈する(外物の奴隷となつてい)のである。いにしえより志がある者は少なく、志がないものは多い。(×××)孔子先生がまだご覧になつていないのも當然である。

剛與欲正相反。能勝物之謂剛、故常伸於萬物之上。爲物掩之謂欲、故常屈於萬物之下。自古有志者少、無志者多、(×××)宜夫子之未見也。(五卷一〇三頁)

謝上蔡のこの文章は『論語精義』卷三上にも收載されており、多少の字句の違いを除いて、本引用と内容は全く違わない。ただ、『論語精義』からは、本文に挿入した「×××」の部分に、もともと以下のような文が入っていたことが確認できる。

12. 名聲と權勢に屈服しなければ、富と性欲に屈服し、威光と武力に屈服しなければ、自・他を相い隔たんとする計らいに屈服する。要するに、思えば欲望し、欲望すれば強韌ではなくなるのである。不屈於名勢、則屈於貨色、不屈於威武、則屈於物我、要之有意則有欲、有欲則不剛、(七卷一七七頁)

この箇所は、單に具體例として擧げられている部分に過ぎないし、内容から言っても、朱熹は恐らく煩雜を嫌って省略したに過ぎないと思われる。この箇所は、明らかに『孟子』滕文公下二章(居天下之廣居、

立天下之正位、行天下之大道。(中略) 富貴不能淫、貧賤不能移、威武不能屈。此之謂大丈夫。)を踏まえて言われている。「廣居」「正位」「大道」は、事例12で否定的對象として扱われている「名勢」「威武」などと對照的な關係に立つものであるが、これらに對して朱熹は、『孟子集注』で「廣居、仁也。正位、禮也。大道、義也。」(六卷三二四頁)と注釋している。ここで言われている仁、義、禮とは、周知のとおり、朱熹にとつて結局、理に他ならない。また、『語類』では「廣居」とは、心が廣々としてあらゆることを我が事と考え、私欲の蔽いがないこと。「正位」とは、立脚する地點が全て誤りないこと。「大道」とは、行爲するつど、そのたび適宜であること。「廣居」は廓然大公、無私欲之蔽。「正位」は所立處都無差過。「大道」は事事做得合宜。(葉賀孫錄)卷五五、滕文公下、景春曰公孫衍張儀章。一五卷一八〇〇頁)とする發言が記録されている。ここで「廣居」「正位」「大道」に對して言われていることも、いづれも理に通つてゐる有り様に他ならない。このことを踏まえて考えると、「あらゆる物の上に伸びる」とは、結局、理に通つてゐるかどうかを問うている表現に他ならなかつたことがわかる。ここから、「あらゆる物のもとに屈する」の「屈」を、朱熹は私意・私欲の奴隸となつてゐる、言い換えれば(理に適わないことに)屈服するといふ意で解釋していたことが窺える。また、逆に、朱熹が「あらゆる物の上に伸びる」の「伸」は、この身の働きのあつて自らが主人たりえてゐる、言い換えれば(理に適わないことに)打ち勝ち、理が支障なく展開してゐるといふ意で言つてゐたことも窺えるのである。この「あらゆる物の上に伸びる」は、「あらゆる物の上に出る」とほとんど全く同じことを言つてゐると考えて差し支えないだろう。このように考えてみると、本事例10における「あらゆる物の上に出る」も、同様に「理に適わない

ことに)打ち勝つ」といつた意味が含意されてゐることが窺えるのである。<sup>⑫</sup>とするならば、朱熹は、主宰を働かせば、「あらゆる物の上に出る」と考えていたわけだから、主宰そのものにも、「理に適わないことに打ち勝つ」といふ意味が含意されてゐたことを考えねばならぬ。

### 三 主宰と理

朱熹はやはり以下のようなことを言つてゐる。

13. 質問「天地の心とは、天地の理のことです。理は道理ですが、心は主宰のことですか。」答え「心は、もちろん主宰することだ。しかしながら、いわゆる主宰とは、理に他ならない。心とは別に理というものがあるわけではないし、理を離れて別に心というものがあるわけでもないのだ。」(林夔孫錄)(黃義剛錄)

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。」(『語類』卷一。一四卷一七頁)

この事例は、天地の心について述べられてゐるが、これは我々の心にもそのまま當てはまる。朱熹は、天地の心と我々の心とを、決して別の原理で捉えてゐなかつたからである。

14. 質問『萬物に普く』(程顥『定性書』)とは、心によつてあまねく行き渡り、私がないということではありませんか。」答え「天地は、この(天地の)心によつて萬物に遍く及び、人間はこれを得て、物の心としており、草木・禽獸は(これを)受けて、草木・禽獸の心としてゐるが、同じ天地の心に他ならない。」(揚道夫錄)問『普萬物』、莫是以心周徧而無私否。」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。一四卷一一七—一八頁)

このように上記の兩事例から、朱熹が主宰を本源的には理に他ならないと考えていたのである。また、以下の事例からは、朱熹は主宰をこの身に備わる理が姿をとつたものとして捉えていたことも窺える。

15. 心とは、主宰のことを言っている。動のときも静のときも、いづれも主宰が働いているのであって、静のときは働くことがなく、動のときに至つて初めて主宰が働くのではない。主宰と言うのは、渾然一體たる秩序させる働きが本からちゃんと備わっていることだ。(程端蒙錄)

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、則渾然體統自在其中。(『語類』卷五。一四卷二二九頁) この事例における「渾然一體たる秩序させる働き」とは、内容から言つて、次の事例に挙げた理を言い換えたものであろう。

16. 性とは、心が有する理のことであり、心とは理の集まる場のことである。(黃升卿錄)

性便是心之所有之理、心便是理之所會之地。(『語類』卷五。一四卷二二三頁)

この主宰と理に關する朱熹の考えから、あらためて主宰を捉えかえせば、朱熹にとつて主宰とは、他者との關係にあつて、この身に備わつた理が、この身にその場にしかるべく活動を起こさせる際、その活動のあり方を最終的に決定できていることを指していると言えよう。そして、この場合の「決定できている」とは、當然理に適わないことに打ち勝つということに他ならない。

ところで従來の研究においては、朱熹のいう理(存在を適宜・妥當ならしむる趨勢)に對して、一般に、社會的・政治的な面ばかり強調されてきたきらいがあると思われる。しかしながら、朱熹は、理を決してその部分だけに限定して働くものと考えていたわけではない。朱熹は、天地の生成からこの身の生長、さらには生理の機能に至るまでも、まさにこの理に據つて働いていると考えていたのであり、言い換えれば、朱熹にとつて、理とは萬有全てをしかるべく成り立たせるものだったのである。だからこそ、朱熹は心性論の視點からこのように言っている。

17. 「天理と人欲の比率はどれほどか。天理が本來多い。人欲もまた天理の中から出現したのだ。たとえ人欲であつても、人欲の中には天理があるのだ。」質問「本來全て天理ではないのですか。」

答え「人は生まれながら全て天理だ。人欲は後になって根っこ無しに生じたものだ。」(黃榦錄)

「天理人欲分數有多少。天理本多、人欲便也是天理裏面做出來。

雖是人欲、人欲中自有天理。」問「莫是本來全是天理否。」曰「人生都是天理、人欲卻是後來沒巴鼻生底。」(『語類』卷十三。一四卷三八八頁)

このように、朱熹は人間の營みの全てが根本的には理から成ると考えていたのである。このような理についての考えから、朱熹は主宰の本體である理を、主宰の擔い手たる自己に本當に然るべき根源的なあり方をさせるものと考えていたことが窺えるといえるだろう。そして、このことに關連して、朱熹は主宰が働いていると、氣力も充實するに至ると考えていたようである。

18. 心に主宰が働いていれば、氣の向う所、阻むものがない。いわ

ゆる「氣は世を蓋う」(『史記』項羽本紀)のたぐいがこれだ。(黃卓録) 心有所主宰、則氣之所向者無前、所謂「氣蓋世」之類是也。(『語類』卷五二、孟子二、公孫丑上之上、問夫子加齊之卿相章。一五卷一七四〇頁) このような事例から考えてみるに、理が姿をとつた主宰の働きとは、この自己を、生まれつき方向づけられた通りの「眞の自己」たらしめる働きと意味づけられていたものだったと言ふことができよう。

#### 四 主宰と人欲

以上、朱熹の言う主宰論がここまで明らかになってきたところで、ここでは、第二節で言及した、朱熹が、知覺(是非の辨別)がきちつと働くと、そこに主宰が成立していると考えていたのはいかなる理由に基づいていたのかということの考察に移りたい。

さて、是非の辨別という際の「是・非」とは、適宜性・妥當性に適う・適わないということである。朱熹哲學にあつて、この適宜性・妥當性に適わないことを言う場合、よく使用される言葉は、事例17にも出てきた「人欲」という語である。ここで朱熹のいう「人欲」とは、欲望全般のことではなく、氣質上の問題と欲望との複合の結果として生じる、適宜性・妥當性に適わない欲望<sup>19</sup>。「私欲」のことに他ならぬ。事例17では、このことについて「後になって根っこ無しに生じた」と言つていたわけだが、それは、我々の營みは、本来は全て理から成つていたのであり、私欲を生じるようには原理づけられていないと考えられていたからであろう。それでは、このような「私欲」は「主宰」にどのような影響を及ぼすと考えられていたのか。

19. 人心はこの身に欲望が働いているのを知覺(この場合は、感じ取

るの意)していることであり、たとえば、いわゆる「私は仁を欲している」(『論語』述而二九章)「心の欲するままに従う」(『論語』爲政四章)「性の欲とは、物に動かされて動くことだ」(『詩集伝』序)など、これらは、どうしてなくすことができようか。ただ外物に誘われて溺れば害悪となるだけなのだ。だから、聖人は、この人心には欲望を知覺する(感じ取る)働きがあるが、しかし、主宰が働かなければ、流されるまま、(もと)に歸ることを忘れてしまい、これに安住することはできないので、だから「危ない」と言うのだ。道心とはいえ、義理の心に他ならないが、人心の主宰となることができ、人心はこれを基準とするのである。(余大雅録)

人心是此身有知覺有嗜欲者、如所謂「我欲仁」、「從心所欲」、「性之欲也、感於物而動」、此豈能無。但爲物誘而至於陷溺、則爲害爾。故聖人以爲此人心、有知覺嗜欲、然無所主宰、則流而忘反、不可據以爲安、故曰危。道心則是義理之心、可以爲人心之主宰、而人心據以爲準者也。(『語類』卷六二、中庸一、章句序。一六卷二〇一四頁)

20. おおよそ、人欲に従うということは、本来、危険なのだ。その心がちらにあつたかと思えば、突然あちらに行つてしまい、また突然四方萬里の外へ行つてしまう。『莊子』在宥篇の「その熱さは烈火となり、その冷たさは水を凍らす」である。辛うじて免れたなら、幸いであるが、ややもすれば穴に陥つてしまう。なんと危険であろうか。(陳文蔚録)

大凡徇人欲、自是危險。其心忽然在此、忽然在彼、又忽然在四方萬里之外。莊子所謂「其熱焦火、其寒凝冰」。凡苟免者、皆幸也。動不動便是墮坑落壑、危孰甚焉。(『語類』卷七八、尙書一、大禹謨。

21. さらに質問「聖人にもまた人心があります。同じく、危ないのではないですか。」答え「聖人は完全に道心が主宰している。だから、その人心は危なくはないのだ。(黄録(潘時舉錄))」

又問「聖人亦有人心、不知亦危否。」曰「聖人全是道心主宰、故其人心自是不危。」(『語類』卷七八、尚書二、大禹謨。一六卷二六四頁) このように、朱熹は、主宰が働かないと、「私欲」にふりまわされるに至ると考えていたことが窺える。

また、朱熹はこうも言っている。

22. これは、氣質が昏濁してしまつて、私欲が勝つようにさせてしまい、客が主人に成り替わつてしまつたのだ。(程端蒙錄)

此卻是氣質昏濁、爲私欲所勝、客來爲主。(『語類』卷六二、中庸一、第一章。一六卷二〇三九頁)

ここから、朱熹が、實踐主體自らが自己のあり方を決定しないということは、客である「私欲」が、實踐主體の基礎である理から、主人の座を奪つてしまつていゝことだと考えていたことが窺えよう。さきほど、主體自らが自己のあり方を決定する場合について、それは言い換えれば、この自己を、生まれつき方向づけられた通りの「眞の自己」たらしめる働きにあたるということはすでに述べた。それに對應させて言えば、このことは本来の自己ならざる私欲が自己の座に居座り、「自己」として振る舞うに至ることを意味していると言える。このように考えると、朱熹にとつて、天理という「是」と私欲という「非」を辨別できているということは、その際同時に、この身にあつて、自己を作り上げている理が、自己の働きのあり方を決定できていることに他ならないことになろう。だからこそ、朱熹は、知覺(是非の辨別)

が働いていると、その際同時に主宰が成立していると言つていたのである。以上のように、朱熹にとつて、知覺の成立は主宰の成立と有機的に連動するものと考えられていたことが明らかとなつたわけだが、そのための分析を通じて、主宰がきちつと働かないと、「私欲」という、言わば、「紛いものの自己」が自己の位置におさまつてしまうと朱熹が考えていたこともわかつた。

## 五 関係性と主體的責任をめぐる問い

さて以上のように、朱熹のいう主宰の内容があらかた見定められてきたわけであるが、このような「主宰」論は、近代的な意味における關係論、主體的責任論、自由意志論に幾分通じる面がある。そこで、最後にこの問題に取り組むことで、さらに朱熹の主宰論の本質に迫つてゆきたい。

まず、關係論については、すでに主宰の對象である「あらゆる物」が、決して外在する對象を指しているのではなく、むしろ、實踐主體における出來事として言われたものであることは論じた。その上で、それゆえに「あらゆる物を主宰する」とは、主體自らの働きにあつて、そのあらゆるケースにおいて、主體自らその働きのあり方を決定しうることを意味するということもすでに論じた。それでは、朱熹の主宰論は内側に閉じこもつてしまふ、近代的な意味における獨我論に類する議論なのであろうか。朱熹はこの件に關して、次のように言つている。

23. 心というものは身を主宰するものであり、それそのものには仁、義、禮、智の性があり、その働きには惻隱、羞惡、恭敬、是非の情があり、(それらは、それぞれ) 内部にあつて渾然一體となつていゝ。(他者に)引き寄せられるにつれて(それぞれが)應ずるのだが、

各場面において主宰が働いており、亂れることはない。

心之爲物、實主於身、其體則有仁義禮智之性、其用則有惻隱羞惡恭敬是非之情、渾然在中。隨感而應、各有攸主而不可亂也。〔大學或問〕下。六卷五二六頁

以上のように、朱熹は主宰を、具體的には、感（一方が他方を引き寄せる働き）に應じて、四端として反應させる働きとして捉えていた。ところで前節において、知覺の成立は主宰の成立と有機的に連動することを論じた。この場合の知覺とは、しつかり深くまで働いている知覺<sup>15</sup>是非の辨別のこと、これはこの四端における是非と全く同一である。ということ、朱熹のいう主宰とは、感に應じて、四端として反應することによって成立しているものだった、ということになる。<sup>15</sup>

朱熹は、この感應に際して四端を働かす働きについて、このようにも言っている。

24. 人の心が、「A」あたかも鏡面に（あらかじめ）何もなく、秤が平衡であるように、澄み切って何物にも捉われず限なく映し、身的主宰をなしているのは、本來生まれついた通りの姿である。そして、「B」喜んだり、怒ったり、心配したり、怖れたりして、他者に引き寄せられる際に反應して、（あたかも）美・醜を映し出したたり、（竿が）上がったたり、下がったり（するように）、物に應じて姿をとるのも、その働きはなくそうと思つてもなくすることができないものである。

人之一心、湛然虛明、如鑑之空、如衡之平、以爲一身之主者、固其眞體之本然。而喜怒憂懼、隨感而應、妍蚩俯仰、因物賦形者、亦其用之所不能無者也。〔大學或問〕下。六卷五三四〜五三五頁

このうち、B部は、事例23に挙げた内容にそのまま對應するだけであるが、A部からは、新たに、朱熹が主宰の根本的な働きの一つとして、物に應じて、澄み切つて何ものにも捉われず限なく映す働きを考えていたということを窺わせる。ここからわかることは、朱熹のいう主宰とは、他者からの喚起を受けて、それにびつたり適切に反應するという働きを構造そのものに本質的に内蔵したものだつたことである。朱熹の呈する主宰論は、他者との關係性抜きにはあり得ないものだったのである。

次に主體的責任に關わる問題を取り扱いたい。朱熹にとつて、我々は「天」の生成のたまものに他ならず、主宰の根源たる理とは、このような生成の理を受けたものに他ならなかつた。従つて、我々人間は天の生成そのもの、ひいては、その生成の延長にある他者に對してプラスになるべく原理的に方向づけられているのだし、朱熹にとつて、自己が眞に本來からの自己のままに生きるとは、究極的にはこのように生きることに他ならなかつた。それにもかかわらず、朱熹はこのように言っている。

25. 天はただお前を生じ、この道理を付與したただけだ。お前がするかしらないかは、お前次第なのだ。良いことをするのもお前がするのであり、悪いことをするのもお前がするのだ。（黃卓錄（沈僩錄）天只生得你、付得這道理。你做與不做、卻在你。做得好、也由你。做得不好、也由你。〔語類〕卷一三。一四卷三九六頁）

言うまでもなく、ここにおける「道理」とは、天與の理のことであり、従つて、これは心性論上から言い直せば、この身の主宰に對して言われていることに他ならない。朱熹は、一方で「天」にも言及しているものの、このような主宰を正しく機能させ、眞に自己が本來からの自

己として生きられるかどうかということは、全てその當人の責任にかかっていると考えていたのである。というのも、我々は往々にして氣質上の弊害を有しており、このために、そのように原理づけられた方向性そのままに生きることは叶わないし、時にはその原理づけられた方向性を眞つ向から拒絶する場合さえあるからである。ここに突き付けられた自己責任の問題は、自己の幸せ、生きがいの據立に關わるのみならず、現實問題として、他者を見殺しにすることも、救うことも可能な、他ならぬ人間に課せられた責務として捉えられていたのである。ここに、朱熹の哲學が、このような主體的責任の考え方に貫かれていたことを確認できよう。

最後に、自由意志の問題について取り扱いたい。近代の個人主義的な自己観においては、一般に、他者とは獨立した自己を想定し、自己の意志ということに關しては、自己の行爲の選擇・決定權が他者から侵犯されることなく成立しているかどうかが問われる。近代的意味における自由意志とはこのような前提の上での意志に他ならない。それでは朱熹の場合はどうなのだろうか。第三節で確認した通り、朱熹にとつて、主宰の本源は理に他ならなかつた。ここにあつて、主宰は理とどう異なると考えられていたのかというと、それぞれの素材・媒體の働きのあつて、その働きを適宜・妥當ならしむる趨勢(理)が、個々別々にではなく、主體という一つの有機的な統體のレベルで働いていく點にその異質性が見出されてきたようである。朱熹の「主宰」に認められる意志の實態とは、このような一つの有機的な統體のレベルで働く點にあつたと言えよう。朱熹の哲學にあつては、自己と他者とを截然と分かつことに大きな意味は見出さない。むしろ、朱熹が問題としたのは、人間に固有する普遍的な特質(理)を自己が本來から持つ

ている「眞の自己」たるものと考え、主體にあつてそのような本來からの眞なる自己が、當座の自己という殻・枠を超えて、その行爲をきちつと決定し、人間としてのあるべき生き方ができているかどうかである。この意味で、朱熹が意志の問題にあつて何より重視したことは、他者と關わる場において、主體があるべきことに對して統體としてきちつと方向づいているかどうかだったのである。そこにおける意志とは、「紛いもの」が自己の位置に収まることに對する決然たる拒絶に他ならない。

### むすび

以上のように、朱熹が言う心の主宰論とは、他者との關係の場にあつて、實踐主體の身に備わる理(我々を天地や他者に對してプラスに働くよう、適宜・妥當ならしむる趨勢)が、この身に、その場にしかるべく四端などの情として反應させることを通じて、その働きのあり方を自ら最終的に決定し、他者ときちつと關係するに至るといふ、實踐主體の成立を説明したものだつた。この朱熹のいう心の主宰論において理とは、主宰の擔い手たる自己に本當に根源的なあり方をさせるものとして考えられており、言い換えれば、このような理を本體とする主宰の働きこそ、本來から有する「眞なる自己」として考えられていたのである。また、このような主宰機能がきつちり働いてはじめて、私意・私欲という「紛いもの」が自己の位置におさまつてしまふ危険性を回避し、生の充實を感じて生きてゆくことができると思はれていたのである。しかしながら、我々は一般に氣質の弊害を有している。このような引き裂かれた存在にあつて、我々が原理的に方向づけられたとおり主宰機能をきちつと働かせて、天地や他者に對してプラスに生き

ることは、朱熹によれば、我々自身に課せられた責務なのである。以上のように、朱熹の「主宰」論とは、天地の間における、人間の使命と責任の問題を、独自の思考に基づいて根源的に問いつめ、人間が人間らしくきちつと生きるというこの問題について人々に覺醒を促そうとした思索であつたといえる。

## 注

(1) 朱熹は、「主宰」を、「主」とだけ言つたり、「宰」とだけ言つたり、あるいは二字合わせて「主宰」と言つたりと、いろいろな言い方をするが、その意味するものはいずれも變わらない。例えば、朱熹は「心」を定義する場合、よく「身之所主」(『大學章句』經、一章)という言い方をするが、この表現は「心是主宰於身者」(楊道夫錄)、『語類』卷五。一四卷二二五頁)などとも言い換えられる。また、「宰」の一字だけで出てくる事例は極めて乏しいがその一例でも、或問「宰萬物」、是「主宰」之「宰」、宰制之「宰」。曰「主便是宰、宰便是制」。(潘履孫錄)、『語類』卷一七、大學或問上、古之欲明明德於天下一段。一四卷五八四頁)とされている。

(2) この場合の「兼ねる」は、「くをあわせもつ」の意に他ならない。心者、兼性情而言。兼性情而言者、包括乎性情也。『語類』卷二〇、學而篇上、有子曰其爲人也孝弟章。一四卷七〇四頁)なお、有名な事例として「心性情」という表現もあるが、この「統」については、「心性情」、統、猶兼也。(黃升卿錄)、『語類』卷九八、張子之書一。一七卷三三〇四頁)とされる。

(3) 朱熹は二程子が「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』卷一一、明道先生語一、師訓(『二程書』上、中

華書局、二〇〇四年、一三二頁)、<sup>1)</sup>「以形體言之謂之天、以主宰言之謂之帝、以功用言之謂之鬼神、以妙用言之謂之神、以性情言之謂之乾」。『河南程氏遺書』卷二十二上、伊川先生語八上、伊川雜錄(前掲書、二八八頁)と言っているのを受け、天について語る際も「主宰」を言う。これは、事例3や、次の事例で「相似」「似」と言う表現を使っていることから窺えるように、本論で取り扱っている心の「主宰」を應用させたものに他ならない。「天地也似有箇主宰、方始恁地變易、便是天地敬」。『葉賀孫錄』(『語類』卷九六。一七卷三三三九頁)

(4) 吉田公平氏は、「格物致知」などと言う場合の「物」の字義を、「事」も同じく)主體と客體とが緊張關係をとっている場として説明している(『伝習録』角川書店、一九八八年、二五、一〇〇〜一〇一頁)。本論はこの解釋を受ける。「物」は、一般に、存在するもの、客體として理解される。朱熹はこのような「物」を、主に感應(惹き寄せ、惹き寄せられる働き)を媒介にした、主體に對し、主體の有する對他關係の構造そのものに影響を及ぼす他者として捉えていた。もちろん、「物」には、廣い字義があり、全てがこのような關係性を含意しているわけではない。事例5のA部から窺えるように、單なる外在する對象として捉えられることもあつた。しかしながら、「物猶事也」と言われる場合は、全て關係性を前提に言われていると見做さなければならぬだろう。

(5) 「内外表裏」に關する先行研究には、佐野公治氏『四書學史の研究』(創文社、一九八八年)、吾妻重二氏『朱子學の新研究』(創文社、二〇〇四年)があるが、本研究を通じて、これらにおいて呈された解釋とは別に、「内」を自己自身、「外」を自己の他者との接點として解釋しうる面が浮かび上がった。主に、以下の事例に基づく。

問表裏。曰「表者、人物之所共由。裏者、吾心之所獨得。表者、如父慈子孝、雖九夷八蠻、也出這道理不得。裏者、乃是至隱至微、至親至

切、切要處。」(林夔孫錄) (『語類』卷一六、大學三、傳五章釋格物致知。一四卷五一三頁)

又問「無内外之間、是如何。」曰「表裏如一。」(記錄者不明) (『語類』卷二六、論語八、里仁篇上、不仁者不可以久處約章。一四卷九三二頁)。

『中庸章句』二五章の「誠者非自成己而已也。所以成物也。成己仁也。成物知也。性之德也。合内外之道也。故時措之宜也。」に對する、朱熹の「誠雖所以成己、然既有以自成、則自然及物、而道亦行於彼矣。仁者體之存、知者用之發。是皆吾性之固有、而無内外之殊。既得於己、則見於事者、以時措之、而皆得其宜也。」とする注釋(六卷五一頁)。

(6) 本無 嘉點本では、或有。

(7) 朱熹のいう知覺とは、客體を感受・感知してから、そこにおける是非を辨別するに至るまでの廣い働きを指している。この知覺には、深い知覺・浅い知覺という二種類の知覺が言われる。浅い知覺とは、單なる感受・感知に留まる場合を指し、深い知覺とは、それに留まらず、さらにそこにおける是非の辨別に至るまで、きつちりと働かせている場合を指す。朱熹が知覺に對して、否定的言辭を連ねるのは、これらのうち浅い知覺に留まる場合に對してである。この朱熹の言う「知覺」は、現代の我々が感覺、判斷、意識という風にバラバラに分斷して捉えているものを、一つのカテゴリーで有機的に捉えた概念である。朱熹はこのような知覺を、單に知とも、覺とも言うことがあったし、また知覺と二語で言うこともあった。(拙論「朱熹哲學における知覺論」、『白山中國學』二〇一二年、「朱熹哲學における心の様態觀」、『東洋大學大學院紀要』二〇一二年) 朱熹が「知」という語を用いて、是非の辨別のことを述べている事例7、8も、内容から言つて、やはり知覺(この場合、深い知覺)を指していると思われる。

以上のように、朱熹のいう知覺は、現代の日本語で言われる知覺の意

味と大幅に異なるし、また現代の我々が捉える認識の枠組みにそのまま置き換えることはできない。そこで、本論では、この朱熹の言う知覺をあえて譯出せず、術語として表記することとした。本論で言う知覺は、一貫して、このような朱熹の言う知覺に他ならない。

(8) 木下鐵矢氏は、程頤の使用した「主」の語は、「中心的最終的決定をする存在」と讀めるにしても、その「決定」が效力を及ぼす範圍は、何よりも「自己自身」として考えられており、他者への「決定」は關心外にある(『朱熹再讀』研文出版、一九九九年)と指摘している。この考えは、朱熹の主宰論にもそのまま當てはまるだろう。

(9) ただし、朱熹の捉えた人格の完成形Ⅱ聖人は、條件が整いさえすれば君主になりうると考えられていた(『孟子集注』萬章上六章)。この限りにおいて言えば、「主宰」にも、結果として客體を支配する意味を伴う場合があるだろう。

(10) こうこうと 意味不明。文脈上から假にこう譯した。なお、中純夫氏は、これとは別の、心に對して言われている用例において、同句を「キラキラ」と譯出している(『朱子の工夫論について』(『中國思想史研究』七 一九八五年、一〇〇頁)。

(11) 子曰「吾未見剛者。」或對曰「申根。」子曰「根也欲、焉得剛。」

(12) 朱熹は、『論語集注』述而三六章「子曰、君子坦蕩蕩。小人長戚戚。」の條に對し、程伊川による説明(『河南程氏經說』卷六、論語解、述而)を「君子循理、故常舒泰。小人役於物、故多憂戚。」という形に要約して収録しているが、この内容も本論で扱っている「伸びる」「屈する」に相應するだろう。

(13) 次の事例は、同じことを異なる視點で言い換えたものにすぎない。人之一心、天理存、則人欲亡。人欲勝、則天理滅、未有天理人欲夾雜者。(魏椿錄) (『語類』卷一三、一四卷三八八〜三八九頁)

蓋人心本善、方其見善欲爲之時、此是真心發見之端。然纔發、便被氣稟物欲隨即蔽固之、不教它發。(輔廣錄)(『語類』卷一三。一四卷二九四頁) なお、この問題に關しては、すでに拙論「朱熹哲學における心と氣の流れをめぐる問題」(『白山中國學』二〇一一)で論じた。

(14) 人心はこの身に欲望が働いているのを知覺している。前掲「朱熹哲學における心と氣の流れをめぐる問題」では、「人心はこの身體に知覺があり、欲望があることであり」と譯出した。しかしながら、今回朱熹が「人心」について發言している箇所を精査した結果、朱熹が人心を言う場合は、何よりも欲望を對象にして言っていたことがはっきりした。そこで、今回、このように事例を參考にして譯を訂正した。

(15) とするならば、主宰は、惻隱がきちつと働いている場合においても成立しているはずであるし、またこのことは羞惡、辭讓においても同様のはずである。それに對して、朱熹が頻繁に、何よりも知覺の成立を通じて主宰の成立を語ったわけは、一つは、弟子との問答においては、修養論的必要が問われる場面が多く、その意味から、何よりも是非の辨別(深い知覺)こそが重視されたからであり、二つは、朱熹は惻隱・羞惡・辭讓・是非を初動の惻隱に始まると考えていたが、この初動の惻隱は、視點を四端論から知覺論に移して言えば、知覺(この場合、浅い知覺)に他ならなかった(前掲「朱熹哲學における心の様態觀」)からであろう。

(16) 天地以生物爲心、而所生之物、因各得夫天地生物之心以爲心、所以人皆有不忍人之心也。(『孟子集注』公孫丑上六章。六卷二八八頁) 唯天下至誠、爲能盡其性。能盡其性、則能盡人之性。能盡人之性、則能盡物之性。能盡物之性、則可以贊天地之化育。可以贊天地之化育、則可以與天地參矣。(『中庸章句』二十二章。六卷五〇頁)。

夫陰陽者、造化之本、不能相无。而消長有常、亦非人所能損益也。然陽主生、陰主殺、則其類有淑慝之分焉。故聖人作易(中略)至其消長之際、

淑慝之分、則未嘗不致其扶陽抑陰之意焉。蓋所以贊化育而參天地者、其旨深矣。(『周易本義』坤・初六爻辭。一卷三二二頁)

なお、この生成の理に仁における哲學的意味を追求したものに、小路口聰氏「(非暴力)主義としての『仁』の思想」(『東洋大學中國哲學文學科紀要』一六、二〇〇八年)がある。

(17) 朱熹哲學における責務の問題を追求したものとしては、木下鐵矢氏「朱熹哲學の主軸」第六章(研文出版、二〇〇九年)、小路口聰氏「天下を以つて己が任となす」(『東洋大學中國哲學文學科紀要』一五、二〇〇七年)がある。

(18) 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。」(記錄者不明)(『語類』卷七九、尙書二、泰誓。一七卷二七〇二頁)。

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。」(陳文蔚錄)(『語類』卷七九、尙書二、泰誓。一七卷二七〇二頁)

(19) 朱熹が意を「心之所發」(『大學章句』經一章)、志を「心之所之」(『論語集注』爲政四章)と説明していることもこの見解の裏付けとなる。この場合の「心」とは、何よりも人格という統體レベルでの働きに他ならないのである。

(20) 例えば、人格の究極として位置付けられる孔子についてこのように言われる。孔子則離了軀殼、不知那箇是己、那箇是物。凡學、學此而已。(鄭南升錄)(『語類』卷二九、論語十一、公冶長下、顔淵季路侍章。一五卷一〇七二頁)