

日本中國學會報 第七十五集
二〇二三年十月七日 發行 拔刷

人の學を爲す所以は心と理とのみ

——朱熹『大學或問』における「理」の探究——

市來津由彦

人の學を爲す所以は心と理とのみ

——朱熹『大學或問』における「理」の探究——

市來津由彦

一 課題の所在

論文題目の原文、「人之所以爲學、心與理而已矣」は、朱熹思想をコンパクトに概説した書物『大學或問』（以下、『或問』）の言葉である。『大學』本文（『章句』本）傳五章の、大學八條目の初めにあたる「格物」「致知」に「傳」が缺けているとし、朱熹はその内容を補つた（格物補傳）。それに關する『或問』の解説を終えた後、朱熹の格物説が「外」の追究であり、學びは「内」の追究が大事との論難を朱熹は豫測する。その箇所に対する反論の説き出しの語が、この言葉である。先行の優れた研究により、『或問』格物説について、近年いくつかの問題が指摘されている。本稿は、朱熹がその格物説で前提とする「理」の特性という視点から、それらの論點の大綱的整理をおこなない、それを踏まえて『或問』格物説における理の探究の諸相と格物説末尾のこの補足の趣意の理解を試みようとするものである。

その問題指摘のいくつかをあげると、まず直接の「心與理而已矣」の語についてであるが、この語だけだと學びは心（内）と理（外）との對稱的探究とみえる。しかしそのあととの論述に、

人の學を爲す所以は心と理とのみ

① 心は一身を主ると雖も、其の體の虚靈なる、以て天下の理を管するに足る。理は萬物に散在すと雖も、其の（理の）用の微妙か（心雖主乎一身、而其體之虚靈、足以管乎天下之理。理雖散在萬物、而其用之微妙、實不外乎一人之心。初不可以内外精粗而論也。）（以下、字下げ引用（及び一部の字下げでない引用）に通し番號を付ける。文言文は訓讀文で、『朱子語類』の文は現代日本語文で譯文を示す。）¹

とある「實不外乎一人之心。」句からすると、「理」は「心」に回收され、非對稱との指摘がなされている。²とすると、「理」は外か、「内」が論じられないのは何故かの説明が求められる。

また、現『或問』はその「理」の探究について、『大學章句』格物補傳に對應する箇所、格物の場と機會を、「事爲の著・念慮の微・文字の中・講論の際」と、また探究すべき事柄や内容を、「身心性情の徳、人倫日用の常、天地鬼神の變、鳥獸草木の宜」と擧げた上で、
② …、其の（各々の場や機會、事柄や内容の）一物の中より（各課題、事柄、現象に密着せよの意）、以て其の當に然るべき所にして已む

べからざると、其の然る所以にして易ふべからざる者とを見ることと有らざる莫く、必らず其の表裏精粗の盡くさざる所無く、而して又た益ます其の類を推して以て之を通ぜしめ（聖人がくさせるの意）、一日脱然として貫通するに至れば、則ち…（以下、「吾」に開ける光景の記述一略）。（…、自其一物之中、莫不有以見其所當然而不容已、與其所以然而不可易者、必其表裏精粗無所不盡、而又益推其類以通之、至於一日脱然而貫通焉、則…。）

と、「理」を「所當然」「所以然」の二層に分けてつかむことを説く。ところが新帝（寧宗）に「大學」を進講する「經筵講義」（『朱文公文集』（以下、『文集』）卷一五。朱熹六十五歳）は、おおむねこれらと同じ記述をするが、「所當然」の理は言うが「所以然」を言わない。このことから、もと「所以然」を説いていた朱熹が、この時點で思考を轉換させたとも見る見方が提起されている。この論は、現『或問』のテキスト形成ということにも問題が及ぶ。³

さらに、右②の文章の二層の理の論の直後に「表裏精粗」と言うが、「所當然」「所以然」の理とこの「表裏精粗」の内容との關係に關し、理解の視點を異にする複數の見解が提起されている。⁴

ただ論者ごとに視點と課題が異なり、ことに、依據する『或問』の文字列状態とその通行様態の理解が搖れるのは問題であり、格物説の「理」の探究論や「心與理而已矣」の眞意の理解もぐらつかざるを得ない。本稿は近年のこうした提起に鑑み、まず『經筵講義』前後における現『或問』の記述の搖れを、「所以然」の理に關する朱熹と朱門の言及から追跡し、現『或問』の位置をはかる。次いで、『或問』格物説で朱熹がそもそも前提とする「理」の特性を検討する。そして、その理の特性と、「理」を「所當然・所以然」と捉えることとの

關係を考える。以上の「理」説を踏まえ、「心與理而已矣」と説く記述の趣意を最後に確認したい。なお、朱熹の「理」説という論述がとりとめなく擴がる可能性があり、引用は右の構成に沿って極力絞る。一々斷らないが、先行説が使用する資料と重なるものが多くある一方、紙幅上觸れられない資料も多い。讀者と論者のご寛恕を願う。

二 現行『大學或問』と「舊『或問』」

本稿の前提となる『大學或問』のおよそが成ったのは、從來は淳熙四年（一一七七）朱熹四十八歳のときとみられていた（諸資料は東景南書五八五頁以下、参照）。しかし前節でふれた『經筵講義』（紹熙五（一一九四）年一〇、閏一〇月。大學「經」「傳」本文とそれに對應する「章句」を割って提示し、さらに「臣謹按」として「或問」の對應する論を記述。ただし「傳六章」まで）と現行『或問』とを比較すると、現行『或問』の直接の形成は『經筵講義』より後との見方が近年、出されている。本稿筆者もこれに賛同する。ただし突如出現したとはみない。その立場から、以下、『語類』や『文集』に見える特に「所以然」の理に關して、『或問』が『經筵講義』前後で搖れ動いた様態の概要を述べる。

格物説に關する『經筵講義』の「臣謹按」を現『或問』と比べると、構成と文面はかなり一致するが、微妙に異なる箇所も多い。明確な相違は、右に觸れたように、經と傳五章の記述に關し現『或問』にみえる「所以然」を言わないことである。兩者の重なりからすると、「講義」の時に存していた「或問」を「講義」が基礎にしたとみられる。これを「舊『或問』」と假に呼ぶ。「所以然」の記述が「講義」に無いことから、この舊『或問』にも無い可能性が高い。

一方、『經筵講義』以後に記録されたと判定できる『語類』條の問

答の中に、『或問』からの引用として質問者が「所以然」の理を問うものが何條かある。文字列が現『或問』と一致する引用もある。このことからすると、格物説箇所の現『或問』は、「經筵講義」よりも後に現行の文字列に固まった可能性がかなり高い。

「經筵講義」以前については、紹熙元年（一一九〇）に知漳州となつた朱熹は、その年の末に『四書』を刊行した（『文集』卷八二「書臨漳所刊四子後」）。『大學章句』等諸書も印刷したようである（東景南書一〇一〇頁）、對應する『或問』も修訂したらしい。このときの或問が、想定した『或問』にあたらう。『文集』書簡や『語類』における言及からして、この或問には「所以然」が書かれていない可能性が高い。とともに、その「所以然」言及書簡はそれ以前は有つたともその時點で有るとも兩様に解釋可能な言い方をしているが、とすると舊『或問』以前の或問にあたるものには「所以然」が書かれていたはずである。この或問を假に「古『或問』」とする。この紹熙元年の前年の淳熙一六年（一一八九）二月に朱熹は「大學章句序」を書く（東景南書九五五頁）。この年に「或問」書が存したことを語る言葉があり、「或問」に關するその言及はこの時點の『或問』に對應する。ただし「或問」書と「所以然」の理の記述の痕跡はさらに遡る資料に若干見えるものの、この古『或問』がどこまで遡れるかは不詳である。

以上をまとめると、「所以然」の理に關する『或問』の記述の様態は、以下のようなことになる（朱熹からすればすべて未定稿）。

- I 古『或問』期　　？～淳熙一六年～紹熙元年末　「所以然」あるか
- II 舊『或問』期　紹熙元年末～紹熙五年一〇月　ない可能性高し
- III 「經筵講義」紹熙五年一〇月　「所以然」なし
- IV 現『或問』形成期　慶元元年～慶元六年　「所以然」記述

人の學を爲す所以は心と理とのみ

IIの時期以降、I期の古『或問』とII期の舊『或問』が並行して朱門に流通していたかと筆者は元は考えていた。しかし現『或問』の文字列が「經筵講義」より後とすると、「所以然」論の有無の限りでは、説の改訂ごとに舊説が淘汰されI～IVのように動いたとみるほうが合理的である。II、III期については朱熹が「所當然」の理の探究重視に傾くわけを問う必要があり、IV期については、「所以然」の理の探究をやはり必要とする理由が求められよう。

三 格物説が前提とする「一原」の理

三―I 「格物」という課題と「所當然」「所以然」の理

「格物」が必要となるのはなぜか。現『或問』で格物を解説する朱熹の言葉に據ると、天地のめぐりの働きにより生みなされて「理」を具える人・動植物・金石等の各々のモノ（存在者の物的側面）は、具わる理の多様な發現により、他のモノと働きかけあふ（「事」）。「物猶事也」（『章句』）と解説される（「事」としての「物」が、事の項としての「物」と相關的に立ち現れる。人（ヒト）も理をみな具有し、本来はあらゆる社會課題、状況に對應可能な存在である。しかし稟受する氣質の様態に妨げられ、その理の働きを發現できず、人としての力を發揮できないことが起こる。「聖人」はこれを憂慮し、日常生活で理の發現を訓練する若年層の「小學」に續き、成人段階の「大學」の學びとして、各人に理が具わり、「物」に（働きとしての人）と「物」とが働きかけ合いその理の發揮を實現する學びの構圖を示した。そこにおいて、人に具わる理の發現という視點から、關わるその「物」をそ

うすべきようにする「所當然」の理と、その「所當然」がそうなる理由・根據としての「所以然」の理との相關する二層に理をみなすこと

を朱熹は提起し、理のこのあり方に沿って探究を遂行する「格物」を聖人が教示したと解説する。

三―2 理の「一原」性と發現の多様性

『或問』の格物説は、「物」に「理」が具わることを前提的出發點とする。そのときの「理」はどういう特性を持つものと朱熹はみているのか。『語類』の中に、このことをよく物語る談話がある。

③ 徳元（郭友仁）さんが『或問』程子説の「萬物各おの一つの理を具へ、而して萬理は同じく一つの源より出づ。」について質問した。（先生は）言われた、「萬物はすべてこの理を（一つ）具有し、理はすべて一つの源から同じく出ている。ただ（理を具える各人が）位置する社會的立場が異なれば、その理の働きは同じではない。例えば君主であれば仁であるべく、臣であれば敬であるべく、子であれば孝であるべく、父であれば慈であるべきなのだ。物一つ一つそれぞれ此の理を具えつつ、物一つ一つそれぞれその（理の）働きを異にする。しかしながら（具わる）一つの理の流（はたきわり）行でないものはないのだ。」（徳元問「萬物各具一理、而萬理同出一原」。曰、「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、爲臣須敬、爲子須孝、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。」）『語類』卷一八―二八條。部分。沈備録。以下、『語類』資料は必要に応じて推測記録年を記述する。郭友仁との同席からすると朱熹晩年の慶元四、五年（一一九八、九）録か。田中書九〇、一五八頁すなわち、i、各々の「物」に具わる理は「一原（一つの源）」に同じく由來する「一つの理」であることと、ii、主體が位置する社會的立場や課題ごとにその「一原」の理が相應の働きを多様に發現することとの両面を持つことを、朱熹はここで説く。

質問者の引用は、格物説を論じる際に『或問』が前提的に提示する十條の「程子」説の中の第五條である。その一條を原文だけ次に示す。傍線部が右の『語類』條での郭友仁の質問箇所である。

④ 格物非欲盡窮天下之物。但於一事上窮盡、其他可以類推。至於言孝、則當求其所以爲孝者如何。若一事上窮不得、且別窮一事、或先其易者、或先其難者、各隨人淺深。譬如千蹊萬徑、皆可以通國、但得一道而入、則可以推類而通其餘矣。蓋萬物各具一理、而萬理同出一原。此所以可推而無不通也。（現『或問』下。本條全文。「經筵講義」の對應箇所も同じなので、舊『或問』も同じと見てよい。）

この語の元のものには『河南程氏遺書』卷一五第一〇四條に見える（程頤語）。ただし『或問』の文字列は元のままではない。右の傍線部に對應する文は、「所以能窮者、只爲萬物皆是一理。至如一物一事、雖小皆有是理。」だが、この「萬物皆是一理」は複數に解釋できる。朱熹はこれを「萬物各具一理、而萬理同出一原」と書き換え、「一原」から「一理」「萬理」の關係を組み立てて明確化し、格物説の「類推」や「貫通」が成立する前提とした。創作に近いながら、彼には必須の改訂だったとみられる。この改訂を問う者はおらず、「一原」という表現は、朱門では自明の前提となっていたようである。

さて右③『語類』條に戻ると、朱熹の解説の二點の第一點は「程子」説をそのままなぞる。この「一原」の理が具わる「物」を『語類』の別のある條で彼は人に當てているが、その視點から右③談話では話が第二點に展開し、人が假に社會的に「君」という立場に立てば、君のその立場に伴う臣や民への仁愛の心情や行爲を發動する動因として、その「一原」の理が他にはなく、まさに君の仁愛という方向で發現する。その人が假に「臣」の立場に立つなら、「一原」の同じそ

の理が君主への忠信敬愛の心情と行爲を發動する動因として發現する。「父」や「子」の立場に立つことについても立場ごとに發現が異なる。「物」それぞれに具わる「理」が同じく「一原」であるとともに、君臣父子としての振る舞いを例とし、その發現は、具わるその「一原」の「一理」の發現面の多様な働きであるとするのである。

三—3 「一原」の理の特性と「理」の諸説の表現

それぞれの「物」に具わる「一理」が本来「一原」であること、それとともにその理が働きとして多様に發現するという、「理」の特性の二面は、朱熹の他の「理」説とそれぞれ重なり、相關連する。

まず前者の「一原」性は、「理」説の代表である『太極圖說解』の特に次の一節と重なる。

⑤ 男女自らして之を觀れば、則ち男女は各おの其の性を一にし、而して男女は一太極なり。萬物自らして之を觀れば、則ち萬物は各おの其の性を一にし、而して萬物は一太極なり。蓋し合せて之を言へば、萬物は統體(として)一太極なり。分ちて之を言へば、一物は各おの一大極を具ふるなり。(自男女而觀之、則男女各一其性、而男女一太極也。自萬物而觀之、則萬物各一其性、而萬物一太極也。蓋合而言之、萬物統體一太極也。分而言之、一物各具一大極也。)

天地萬物形成の各段階を説く周惇頤『太極圖說』の記述を利用しつつ、朱熹は、形而下現象世界への「太極」理の内在を原理論的に説く。この一段で強調されるのは、内在する「太極」を同一の「一太極」とみることだが、ここが理の「一原」性と重なる。ただし「太極」の語自体に發現の多様性の語氣は直接は含まれないが、格物説では理の「一原」とその發現の多様はセットのものである。

「一原」のその理が發現として〈多〉様であるという理の特性は、

人の學を爲す所以は心と理とのみ

働きの發現が多様であるとともにその本根が一つであるという「性」(理)のあり方を、人に具わる「性」としての「仁」に見てとり、このことを定式化した「仁説」(『文集』卷六七。乾道八(一一七二年)の思考と重なる。ここでは概要、⑥天地の「生生」の「道」の働きにより生みなされたヒトに性としての「仁」が具わり(專言の仁)、その仁は人が接する課題に應じつつ仁義禮智の四徳に展開して働きが發現し(偏言の仁(と義・禮・智))、各活動課題にふさわしい四端の感情となつて現れ、また同時に、この四徳の展開は四徳を包む包括的な一つの仁に據るとする。理の「一原」の面が包括的な仁(專言の仁)に對應し、その理の働きの多様な發現が四徳(偏言の仁(と義・禮・智))に對應する。「仁説」のこの思考は、天地間に存在するコトとモノとしての人・物のあり方、及び理の同一性とその多様な發現という「理」の特性を論じるときに、基底的思考として各所で朱熹に持ち出される。

以上の太極論の「理」と「仁説」思考を重ねて彼は次のように言う。

⑦ 性は是れ太極渾然の體にして、本と名字を以て言ふべからず。但だ其の中に萬理を各具し、而して綱理の大なる者に四有り、故に之に命じて仁・義・禮・智と曰ふ。(性は太極渾然之體、本不可以名字言。但其中各具萬理、而綱理之大有四、故命之曰仁・義・禮・智。)(『文集』卷五八「答陳器之」二。部分。慶元元(一一九五)年。陳來書三八六頁。前年の「玉山講義」(『文集』卷七四)に對する質問への回答。「玉山講義」も「仁説」思考を説く。)

多様に發現する「理」(性)としての仁・義・禮・智と、「一」である「太極」の理との關係が、ここには端的に語られている。

ここで、理の「一原」の面に對應する「太極」を形容して語られる「渾然」の語に注目したい。「渾然」とは分化の可能性を秘めながら

らひとまとまりになつてゐる様態を言う。右は「名字を以て言ふべからず」という様態で一つの中に「萬理を含具」する、そのことを形容して「渾然」と言う。また、この「渾然」と對になる語として「燦然(燦然)」があり、もと渾然としたものが明確に分化する様態を言う。右の⑦の書簡の後述部分で、孟子の四端説を説明し、

⑧ 四端の未だ發せざるや、所謂渾然たる全體(ひとまとまりの完全なるすがたの性の意)は、聲臭の言ふべき無く、形象の見るべき無し。何を以て其の「發現が」燦然として條有ること(四徳といふ)此の如きを知るか。蓋し是の理の驗すべきは、乃ち依然として他の發する處に就きて驗し得。……(四端之未發也、所謂渾然全體、無聲臭之可言、無形象之可見。何以知其燦然有條如此。蓋是理之可驗、乃依然就他發處驗得。……)

と云う。四端の本根には四徳があり、それはまだ分化をみせない「渾然全體」のもと專言の仁が、「燦然」の「條有」る偏言の仁・義・禮・智に展開するのである。そして理のこの内在と發現が自身につかめるのは、例えば惻隱(生命的共感共振の心)に情が發動することの確認においてであると言ふ。「渾然」及び「燦然」は、理の、一つであることとその發現が各々然るべく多様なことを端的に表す。そのため「理」「太極」の内在と發現を形容する際に多く使用される。

「理一分殊」という語も、「一つ」ということとその發現が多様ということを同時に持つ「理」の特性を説くのに多用される。

⑨ 理と氣について質問した。(先生は)言われた、伊川(先生)(程頤)は言ひ方がうまく、「理は一で分は殊なる」と言つてゐる。天地萬物を合わせて言ふと、ただ一つの理だけなのだが、人に具わるものについて「言ふとして」も、「異なる」各人それぞれ一つの理

を持つのだ。(問理與氣。曰、「伊川說得好、曰『理一分殊』。合天地萬物而言、只是一箇理。及在人、則又各自有一箇理。」(『語類』卷一八條。全文。林夔孫錄。慶元三(一九七)年以後。田中書二四〇頁)

「理一分殊」というこの語は、もとは北宋の張載が「西銘」に描いた萬物一體説を程頤がその理の思想の立場から顯彰するものとして表出した語である。ただし朱熹の段階では程頤のものとの意味からかなり擴張されて使用され、右は⑤資料の『太極圖說解』における「太極」が内在するあり方とほぼ同じことを説くのに用いたその擴張使用である。この語のこうした擴張的使用については、ここでは「理一分殊」の語が多用されることの指摘にとどめたい。

以上、『或問』の格物の探究は、「物」における「一原」の理の具有を基礎とする。理は「一原」であるとともに、それを具える人・物が他の人・物と關わる各場において多様に發現する特性を持つ。また理のその特性は理の他の諸説と共通面があり、太極論、「仁説」、理一分殊説などにおける理の特性と重ねて語られた。

四 「一原」の理と

格物における「所當然」「所以然」の理

「所以然」の理は現『或問』では「所當然」の理とセットで言われる。その「所當然」の理は個別の「物」に關するものであり、「所以然」の理も理のこの個別面に關わる。第一節の①資料の「大學」「傳五章」對應箇所には、「自其一物之中、莫不有以見其所當然而不容已、與其所以然而不可易者。」と、また「經」對應箇所には、「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。」とあり、傍線「各」「其」に明らかだが、「所以然」の探究は、當該の

「物」^{コトモノ}とその「所當然」の根據の探究という、「各」^{おのおの}の「物」に沿った理の探究として語られる。ここに注意が必要である。²³⁾

「所當然」「所以然」の二層の理が現『或問』ではセットで提起されているという視点から、以下、この二層の理と前節の「一原」の理の論との關係、及び二層の理間の位置關係について検討する。

四―「一原」の理と格物における「所當然」の理

「格物」は、『大學』八條目の一部である。「格物」の「物」は、わが身と切り離された一般的存在者としてのモノではなく八條目の「修身」に至る「物・知・意・心・身」の中に位置づく。その「理」は「知・意・心・身」に關わる「物」^{コトモノ}の理であり、主體にとつての具體的な現象の理である。故に「理」の探究は、理の特性で言えば、「一原」の側面ではなく、事柄・現象がわが身に立ち現れる、理の多様な發現の側面を問題とする。朱熹は格物の場と機會を、本稿冒頭の引用②資料の箇所において示したように、「事爲の著・念慮の微・文字の中・講論の際」と言い、探究すべき事柄や内容を、「身心性情の徳、人倫日用の常、天地鬼神の變、鳥獸草木の宜」と述べる。これらはみな事柄の中で課題となる個別具體的なことである。

さて、その②資料は、「所當然」「所以然」の理を「見る」ことを提起した後、事柄の理の領域を一括して「表裏精粗」と言う。假に分けると、「表・粗」はある事柄に關し行爲的に他の人と關わるような領域、「裏・精」はその行爲遂行にあたり自身の心を統御するような心的課題の領域ということである。²⁴⁾右の格物の場と機會をこの「表粗」「裏精」に假に配すると、「事爲の著」「人倫日用の常」などは「表粗」に、「念慮の微」「身心性情の徳」などは「裏精」に對應しよう。朱熹は、理を二層的に分け「所當然」「所以然」とみるこ

と、この「表粗」「裏精」とを緩やかに對應させるようでもある。ただしそれは固い配當ではなく、前節に述べた、「物」の生みなされに具わる「一原」の理の特性からすると、「表粗」にあたる事柄の領域でも「裏精」の心的課題に傾く領域でも、その「一原」の理の多様な發現の面が問題となる。そこにおいてはまずは「所當然」の理の探究が求められ、その先で、探究すること自体も含めその「所當然」の理の探究の正しさに根據を與えるものとして、「表粗」にも「裏精」にも「所以然」の理の探究が位置づけられるのではなからうか。

以上において前面に立つその「所當然」の理の探究は、右の格物の場や機會で言えば、「文字の中・講論の際」など、主として説明解說的に理解する事柄が一方ではある。とともに、「事爲の著・念慮の微」とか「身心性情の徳」「人倫日用の常」とかなどは、知識理解的にだけではなく、日常の實地の體驗・經驗・自身の振る舞いや體感を通して、朱熹の視點に沿って言えばわが身に元來そなわる理の發現が開發されてつかまれる「實踐知」的な要素も含む事柄である。社會的生き方、振る舞いを課題とする儒學の學びとしては、この側面こそがむしろ重要である。知識的理解にとどまることを叱咤し、わが身のこゝとなるまで理解を深化させるように門人を激勵する朱熹の語も多い。現『或問』でも「經筵講義」でも、「所當然」の理の探究について「所當然而不容已」と、「已むべからず(やめられない)」という體感・情動的な語を言う理由は、ここにあるとみられる。²⁵⁾

「所當然」の理の探究の實踐知方向への深化ということをこのように考えると、この要素の部分は、「それが何故か」を問う理知的な「所以然」の探究とは、理解の方式がやや異なる。先に第二節で古『或問』期には「所以然」「所當然」の記述があり、舊『或問』期では

「所當然」の理の探究が前面化し、現『或問』形成期には「所以然」「所當然」の理がセットで論じられると述べた。この期間中、「所當然」の理の探究が重視されるのは一貫する。理知的理解から實踐知的深化までをも含む「所當然」の理の幅廣い探究は、舊『或問』期の如く「所以然」の探究が後景に退いても、常に行われるのである。

四―2 格物説における「所以然」の理の探究の役割

では「所以然」の理の探究は、この「所當然」の理の探究に對しどのような位置を占めるのか。一時は後景化させても、晩年に「所以然」の探究をまた言うのはなぜか。朱熹は『語類』條において、大綱的には、格物探究の技法としてと「所以然」の内容としてとの二方面から、「所以然」の理の探究を説明する。前者についてまづうかがう。

格物探究の技法としてというのは、「所當然」の理をひとまづつかんでもそこに留まるのではなく、その内容について「何故それがそうなのか」と理知的に追究することである。このことは、「經筵講義」の以前と以後の『語類』條にもうかがえる。⁽²⁹⁾ここでは追究の徹底ということをより詳しく語り、かつ現『或問』形成期にも對應する朱熹晩年の言葉を見よう。

- ⑩ (朱熹が「天下萬物當然之則便是理、所以然底便是原頭處。」と、「所以然」を「原頭の處」とした(ただし原頭の實體視は戒めた)のを踏まえつつ、陳淳が「致知」に言及したのを受けて)「致知」なら、まづはある事柄に即して爲すべきはどうかにかに取り組む。しばらくの後、その事柄に即して爲すべきことは何故そのようなのかをあれこれ考え、するとその事柄が道理としてそうであるべきことわかる。さらに、何故に道理としてそうであるべきことかをあれこれ考え、するとその事柄の道理の原頭(みなもと)のところかわかる。事柄

ごとにみなこのように取り組むと、一件一件ずつ、原頭のところ(か)が知めるのだ。(致知、今且就這事上理會箇做底是如何。少間又就這事上思量合做底因甚是恁地、便見得這事道理合恁地。又思量因甚道理合恁地、便見得這事道理原頭處。逐事都如此理會、便件件知得箇原頭處。)

(『語類』卷一一七―四六條。部分。陳淳錄。歸郷する陳淳と別れる時の朱熹の長い談話の一部。慶元六年(新暦ではまだ一一九九年内)。

この解説は、何故を理知的に問う「所以然」の探究をよく物語る。最初は事柄の「所當然」の理の内容確認である。そのあとその「所當然」に對し「何故」と問い、さらにその理由の「何故」を「原頭」へ向けて問えと説く。目標的なものとしてここに出現する理の「原頭」は、何故を問い続けることを促し、「所當然」の理を客觀化しつつ、問いに對する理由内容を高い視座から位置づけることを導く。⁽³⁰⁾

では、その問いかけで見える「所以然」の理の内容はどういうものか。ところが何故を追究せよとの語は多いが、探究の結果を具體的に説く言葉は意外と少ない。その中で先行の論者が多く取りあげるものだが、朱熹が考える内容がうかがえるものとして、次の發言がある。

- ⑪ 郭先輩(郭友仁)が、『或問』の「莫不有以知夫所以然之故、與其所當然之則」を質問した。「先生は」言われた、「所以然の故」は、さらに一つ高次のことだ。

A たとえば君主が仁であるわけは、おもうに君主はリーダーで人民や土地はみなその管轄に所属するから、君主は必然的に仁愛を働かせる。假に仁愛(いんあい)まなかつたなら、もうやってはいけない。君となつてしまつて仕方なく仁愛を働かせるというようなことではなく、もともと道理としてこうすべきことなのだ。試しに一つの家を論じるなら、家長となつた者の場合、愛(いづく)しみを家の人々に

ただちに働かせ、家の物を大切にするのは、もともと道理としてこうすべきことであり、天がそうさせているようなものだ。考えるたびに、いつもたいへん愉快だ。かの原頭から働いてきて、このようになるのだ。

B さらにたとえば父が慈であるわけ、子が孝であるわけは、おもうに父子が本来、同一の氣であり、一人の身柄が分かれて二つに成り、その恩愛が互いにつながっていて、そうあろうと期せずしてそうであるものもともとあるのだ。その他の基本的な倫理もみなそうだ。みな天理がそれぞれにそうさせているのであり、無理じいなどあろうか。(以下、略。)(郭兄問、莫不有以知夫所以然之故、與其所當然之則。曰、『所以然之故』、即是更上面一層。如君之所以仁、蓋君是箇主腦、人民土地、皆屬它管。它自是用仁愛。試不仁愛看、便行不得。非是說爲君了不得已用仁愛、自是理合如此。試以一家論之、爲家長者、便用愛一家之人、惜一家之物、自是理合如此、若天使之然。每常思量著、極好笑。自那原頭來、便如此了。又如父之所以慈、子之所以孝、蓋父子本同一氣、只是一人之身、分成兩箇、其恩愛相屬、自有不期然而然者。其它大倫皆然。皆天理使之如此、豈容強爲哉。(以下、略。天地の「生生」の働きにより存在するモノ(人)が「仁」を具えるしくみの記述)(『語類』卷一七―四三條。部分。沈憫錄。郭友仁との同席からすると慶元四年(一一九八)年の記録。時期は③資料、参照。傍線、市來)

Aの「君主の仁愛」は、傍線部、君主の立場は「民と土地の管理者であり指揮者」というものであり、「仁愛」はその指揮・管理に自然的必然的に伴うこととみる。仁愛であることが君の「所當然」に當たるが、他でもなくその仁愛方向に結果的に理が發現するのは、君主という立場(「所居の位」)に伴う民と土地の管理・指揮というしくみ、

人の學を爲す所以は心と理とのみ

中にその人が位置を占め、しくみが働くことに據る(これも「一原」の理の發現と言える)。これがこの場合の「所以然」である。「家長」の振る舞いも同旨のしくみに據るとする。しくみが働くのは、しくみが形成され存していることに據り、「天」がここで持ち出される。朱熹は、しくみが人の恣意に據るなく存するというここに、⑩資料に言う「原頭」をみる。「原頭」は、「天」に置換するとわが身の外に天の働きが概念的に固着化されかねず、理の探究ということからは、わが身に働く源としてあくまで「原頭」と表現されるべきことだったのであろう。Bの「父の慈、子の孝」(所當然)は、同じく傍線部、も一人の身柄が父と子の血縁の二人になることにより、もともと具わる同じ「理」が分有される。このしくみが「所以然」である。元その同じ「理」が、父及び子という對待的な各立場に立つのに應じ、理の働きとしては「慈」と「孝」とに分化して發現しているとみる^⑪。

A、Bは、同じ理が社會的立場により働きが分化して發現し、異なるその發現は位置する社會的立場に由來するという解説であることで共通する。「所以然」として朱熹がここで語るのは、原頭につながる高く廣い視座から見ると、事柄を存立させる場とかしくみのようなことであり、事態に沿って理知的に説く解説として理解可能という意味で説明は明晰である^⑫。かつその内容は、理の「一原」の面が主體の「居る所の位」に應じて多様に發現するという、前節で確認した、人に具わる理のあり方(③資料)からも外れない。

四―3 「所以然」の設定―「所當然」の理の發揮をめざして―
ところがここで一つ疑問が生じる。⑩資料も含め、「所以然」の理の探究の内容がこうしたむしろ理知的探究であるとすると、これはわが身を動かすことを根底から促すような熱いものではない。「原頭」も、

しくみの由來の方向を指し示すものにとどまる。こうした理知的探究は、「所當然」の理の理解と實踐に寄與するものなのか。しかし「所以然」の理は現行『或問』に現に設定されており、朱熹晩年の朱門間で論議が多く交わされている。これはどういふことなのであろうか。⁽³³⁾

蓋然的推測に留まり直接證明には至らないが、以下、朱門の朱熹説受容の状況面と理念面から、この疑問の理解可能性を試みに探る。

朱門の朱熹説受容の状況面というのは、朱熹晩年の慶元年間に、朱門の師説理解に朱熹からみて問題と見える状況があり、『或問』格物説の「所以然」の理に關する『語類』問答にも、その状況が反映している形跡がみられるということである。

すなわち、例えば「下學上達」(『論語』憲問篇)とか、擴張された意の「理一分殊」とかの語を利用し、日常の振る舞いの習熟(下學、分殊)とそこに生起する高い境地(上達、理一)との關係を論じる議論がある。朱熹が伝えたい眞意は、前者の探究に即してこそ後者が立ち現れるというものである。ただしその例えば「下學上達」とか「理一分殊」とかだが、もと二項相關の術語が各項に分けて説かれ、その説明を學說理解的に受けとめるとき、往々「下學」「分殊」項の現場から「上達」「理一」項を切り離し、「上達」「理一」を到達目標としてこれを神聖視(＝實體視)してその境地の内容を知りたくなる。説明としてであるにせよ、そうした境地の説明を性急に求める人や議論が、朱熹晩年の朱門に出現していたらしい。例えば「曾點言志」論議がその一つである。そして、この頃の陳淳も、この「曾點言志」論議の當事者の一人であった。前掲⑩資料の「所以然」の探究の技法論は、實はそうした論議の中の一コマであった。朱熹の言葉を引き出した陳淳の直接の問いは次のものである。

⑫ 淳わたしが(質問して)言う、『下學』の中で『知を致める』ときなどにも、かの『上達』ということの意味に取り組むきむことがやはりあるのではないでしょうか。(先生は)言われた。「間違っている。『致知』は、(⑩資料に續く)。(淳曰、「下學中如致知時、亦有理會那上達底意思否。」曰、「非也。致知、()」)

陳淳は「下學」それ自體を問うのではなく、關心は「上達」にある。朱熹はその意を見て取り、「致知」を「下學」において進めるべきことを説く。その内容として語るのが「所以然」の理を繰り返して追究するということであった。「原頭」を目ざすのではあつても、このときの朱熹には、「所以然」の探究は「下學」の一貫として位置づけられるべきものだった。ただし⑩資料の發言時期と内容からすると、朱熹が陳淳に話したときに「所以然」は『或問』にすでに書き込まれていた。「所以然」の探究を「下學」に位置づけるのは、陳淳を起點とするものではなく、「上達」の解説を求めてしまうような、朱門による朱熹學説受容のより廣い動向に對應しての發言とみるべきであろう。

理念面からというのは、例えば社會的現場で父子と君臣の理が干渉するときに理と理の關係を洞察することが、「所以然」の視座の必要性として一つ考えられる。さらには、右の朱熹學説理解の問題状況とも關わるが、「上達」「理一」を希求するような課題は、事柄の性質上、わが身を通して把握することが問われ、先の「表裏精粗」ではどちらかというところ「裏精」の心の制御法といった面に傾く領域である。こうした領域では身體的實踐や體感によつて「わかつた」内容が保持され、實踐的にわかるという要素が入り込む。しかしそうした「わかつた」方は、わが身を通すことからして、ともすれば自己中心化しやすく、「實踐している」感があればよいという實踐固着視を呼ぶ可能

性もある。そうするとわかる内容がcaえて狭小になる。本稿で論じる餘裕はないが、陸學に對する朱熹の眼差しにはこのようなものがある。³⁵この問題に對し、「所當然」の理の事柄が存立するしくみが例え、³⁶資料のように把握できれば、「實踐すべき事柄」の眞の實踐に向かうのではなからうか。その理の探究を何故おこなうのかと問いかけることは、實踐固着視に齒止めをかけ、その「所當然」の理の探究の位置を確認させるものとなるのではないか。

以上、「所以然」の理の探究が「所當然」の理の探究から遊離せずこれとセットかつ高次の位置として設定されている理由を、朱門の朱熹學說理解に出來している朱熹晩年の狀況面と理念面とから推察してみた。身に具わる「一原」の「一理」の多様な發現について、人との關係に關する理的理解から心の實踐的深化まで含んで幅広く探究し「格物」の基本となるのが、「所當然」の理の探究である。これに對し、「所當然」の「理」間で干渉が起きたり、抽象的に「上達」を希求するような、理の探究の方向性を見失う事態に陥つたりしないように、「原頭」につながる高く廣い視座から理の探究を位置づける機能として必要とされたのが、「所以然」の理の探究とみられる。

五 學を爲す所以は心と理とのみ

以上までの本稿の論述のまとめを兼ね、題目の「學を爲す所以は心と理とのみ」の趣意を最後に考えたい。

本稿は「格物」説における「物」に具わる理の特性についてまず確認した。「物」(人)に具わる理は「一つ」でかつ「一原」の理である。ただしその(一)理は、「物」が位置する場や立場に應じて(多)様に發現し、二つの側面を有する。理のこの特性は、文脈ごとに説き方

人の學を爲す所以は心と理とのみ

を異にしつつ、格物説以外の「理」説においても各所で言われる。

天地のめぐりの働きの下、「物」が生みなされ、その「物」は他の物と互いに關わり交渉し「事」として存する。³⁷「物」としての各「人」に沿うと、その位置する社會關係の立場ごとに、各課題に即應し、具わる理が發現する。身體が交渉の基礎となり働きかけ合う。その身體を心が統括する。ここで、本稿冒頭の①資料を再度うかがおう。

① 心は一身を主ると雖も、其の體の虚靈なる、以て天下の理を管するに足る。理は萬物に散在すと雖も、其の用の微かて妙なる、實に一人の心より外ならず。初めより内外精粗を以てして論ずべからざるなり。

萬物に散在する「理」は、「萬事に應ず」(「章句」)る「理」として人の心に同じく具わり(「一原」の理)、つまりわかり得る内容、能力は元々わが身に具わる。散在するそうした理の働きは「微」かであれどこにも發現する(「妙」)が、そのことは心にこそ起きている。わが身と心こそが理の働きを實現化する媒體である。

理の多様なこの發現をわが身に實現するには、理の働きの發現に關わる「所當然」「所以然」の理の探究が求められ、それは理知的探究から體感を通じた實踐的な探究までの幅を持つ。自身の理の發揮を實現していく過程で、「主」(内)と「客」(外)の關係がその都度そこに生起する。しかし關わりを持ち合う對象(「物」・他の人)も、その理をこちらと相互的に發現させつつある。自他を包み「一原」として具わる「理」からみる視座に立つた場合は、この「主と客」や「内と外」は「一原」ということからすると同じであり、分化が固定化されるような事柄ではあり得ない。こうしたことが、朱熹の主觀に沿った①の趣旨と考えられる。³⁸

格物説を解説した補足としてこの一節を朱熹が提起したのは、朱熹學説に對する誤解をあらかじめほぐすためと推察される。朱熹は、格物説は「語を心に求めずして語を迹に求め、之を内に求めずして之を外に求む。」という、「外」の探究で「内」を疎かにする「淺近支離」の論だと、自説へのその論難を想定する。この論難は、内心外界を固定視し「内」を尊重する立場に立つ。しかし朱熹からすれば、人は理を具え、わが身心(内)を社會關係の結節點とし、他の者(外)と社會的關わりを常に持ち、他の者と同じく關わりを持つ。そのことにおいて、「理」からすれば内外はなく、學びとは、その理を發現させる社會活動を實現することであつた。こうした視點からあり得る誤解に反論したのが、この補足の項であつた。

注

(1) 『或問』は『朱子全書』本(上海古籍出版社、二〇〇二年)、『四書章句集注』は『新編諸子集成』本(『大學章句』は以下、章句。中華書局、一九八三年)、『朱文公文集』(以下、文集)は『朱熹文集編年評注』本(福建人民出版社、二〇一九年)、『朱子語類』(以下、語類)は『理學叢書』本(中華書局、一九八六年)を使用。『語類』各條記錄年の検討には田中謙二「朱門弟子師事年攷」(『田中謙二著作集第三卷』汲古書院、二〇〇一年。以下、田中書)、『文集』の書簡・他の年次の検討には、右、郭齊・尹波編注『編年評注』、陳來『朱子書信編年考證』(上海人民出版社、一九八九年。以下、陳來書)、東景南『朱熹年譜長篇上・下増訂版』(華東師範大學出版社、二〇一四年。以下、東景南書)を参照する。『大學』の『章句』、『或問』と、『語類』、『文集』におけるその引用の収集と比較については、吉原文昭「大學章句研究―その改訂の跡附

を中心として」(『南宋學研究』研文社、二〇〇二年、所收。以下、吉原書)が有益である。また、汲古書院刊『朱子語類』譯注の「大學」部分、卷一四〜一八の譯注が完了し、一望が可能となった(全五冊。中純夫編)。考える材料が各條の注に豊富に含まれる。土田健次郎『朱熹の思想體系』(汲古書院、二〇一九年)は、思想の「體系」に關わる問題を非常に細かく割つて資料を提示して論じ、有益である。

(2) 木下鐵矢『事』『物』『事物』『事物物』―朱熹の「致知在格物」解釋を理解するために―(『朱熹哲學の視軸―續朱熹再讀』第六章。研文出版、二〇〇九年)二〇八頁以下、參照。

(3) 「所以然」論が格物説から退けられたとみる説がある一方、この論が現行『或問』に書かれたのは「經筵講義」以降とする見方もある。前者に、木下鐵矢『朱子學』(講談社選書メチエ、二〇一三年)一九二頁以下、宮下和大『朱熹修養論の研究』(麗澤大學出版會、二〇一六年)第四章「修養論としての『所以然』説とその挫折」がある。後者に、前掲吉原書、溝本章治「朱子晩年の意義」(日本中國學會第七〇回大會發表レジメ、二〇一八年)。「朱子『所以然』所當然」考、『哲學』第五五集、二〇〇三年の發展考察)がある。ただし吉原書論文は「所以然」だけの問題にするのではない。『文集』、『語類』各條において引用された「或問」語を「經筵講義」および現『或問』と突き合わせ、かつその『語類』條の記録時期を推測し、現『或問』の記述が(「經筵講義」と現『或問』)が重なる箇所はもとより多いのだが)今の姿に落ち着くのは慶元三、四年頃とみる。なお、格物説の論ではないが、中純夫「朱熹の自欺説について―最晩年における『大學章句』『大學或問』の改訂―」(『中國思想史研究』第四三號、二〇二二年)は、「經筵講義」より現『或問』が後出であることを第六章「自欺」説の展開追究の中で精緻に論じる。

(4) 中純夫編『朱子語類』譯注卷十六(上)『汲古書院、二〇一八年』

の第五一條注（中氏擔當）「補説2」。「表裏精粗」が、「表裏精粗」を「表粗／裏精」に分けて「所當然／所以然」の理を對應させる考察がみえる。この構圖は、注（3）宮下和大書の第三章『所當然』『所以然』における三つの關係性が、「表裏精粗」は「理」のことではないとするのとすれちがう。なお、「表裏精粗」を重層に分けてみることは、吾妻重二「重層的な知—朱熹窮理論の位相」（『朱子學の新研究』創文社、二〇〇四年）、参照。

(5) 論旨展開の紙幅を確保するために、譯文と解説が必要とみられる資料も、注に原文を提示するにとどめたものが多くある。

(6) 注（3）吉原書論文、溝本氏大會發表、中氏論文等、参照。

(7) 全體にわたる相違の方向を言うと、「經筵講義」は人の實踐志向に傾き、一方、現行『或問』は世界とそこにおける人の位置に關する哲學的な解説に傾く。吉原書も指摘。例えば「天道流行、造化發育」で始まる文脈において、『或問』が、「其所以爲是物者、莫不各有當然之則、而自不容已。」とするのに對し、「講義」は「其所以爲是物者、莫不各有當然之則、具於人心、而自不容已。」とし、一方、『或問』にある「極其大、則天地之運、古今之變、不能外也。盡於小、則一塵之微、一息之頃、不能遺也。」を「講義」は言わない。

「所以然」の有無は、現『或問』『經』箇所、「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。」とあり、「經筵講義」は「至於物、則理之所在。」とする。傍線實線は「經筵講義」が、點線は現『或問』が他方を載せない箇所である。「傳五章」箇所『或問』は、「自其一物之中、莫不有以見其所當然而不容已、與其所以然而不可易者、必其表裏精粗、無所不盡、而又益推其類以通之、く。」とし、對應する「經筵講義」は、「莫不有以見其所當然而自不容已者、而又從容反覆、而日從事乎其間、く。」とする。

人の學を爲す所以は心と理とのみ

(8) 例えば「語類」卷一七—四三條の、「莫不有以知夫所以然之故、與其所當然之則」をあげる「郭兄（郭友仁）」の問（沈側錄。郭友仁との同席は慶元四（一一九八）年。田中書九〇頁）。「經」に關する引用だが傍線部が異なる。格物説に關わる「所以然」の提示は、卷一一七—四六條（陳淳錄。慶元六（一一二〇）年）もある。卷一八—九四條の引用、「莫不有以見其所當然而不容已、與其所以然而不可易者」（輔廣錄。紹熙五年から師事）は、傳五章に關わり現『或問』と文字列が同一である。これを紹熙五年（一一九四）とみると注（7）と齟齬する。慶元二年（一一九六）の輔廣の第三師事期以降（田中書二七八頁）の記録とみるのが妥當である。

(9) 或問もセットで修訂したらしいことは、『文集』卷五二「答黃子耕（登）第七書（紹熙二年。陳來書三二五頁）に、「近修大學此章或問頗詳。今謾錄去。」とみえる。また『文集』卷六一「答曾光祖」第二書（紹熙二年以後。陳來書三三七頁）も同旨を述べる。

(10) 『文集』卷五七「答陳安卿（淳）」第三書（紹熙二（一一九二）年。陳來書三三四頁。朱熹の知漳州離任の後）に、「理を能然、必然、當然、自然に分けて分析した末尾で陳淳が、「所以大學章句・或問論難處、惟專以當然不容已者爲言、亦此意熟則其餘自可類學矣。」と論じ、これに朱熹が、「此意甚備。大學本亦更有所以然一句。後來看得且要見得所當然是要切處、若果得不容已處、即自可默會矣。」と答える。「本亦更有く」を「もとはくもあつた」ととると（今はない）、「本來はくもあるのだが」ととると（今ある）の意となる。「語類」卷一八—九〇條、「問、『或問云、天地鬼神之變、鳥獸草木之宜、莫不有以見其所當然而不容已。』所謂不容已、是如何。」（陳淳錄。徐寓同席。陳・徐兩名の同席は紹熙元二（一一九〇、一一）年。田中書一四四頁）の引用が、「自」字がない以外「經筵講義」と重なるので、前者（今はない）の可能性が高い。

- (11) 前注(10)「陳淳宛て書簡の「本亦更有」は、陳のこの質問以前の或問に「所以然」が書かれていたことを反面で證す。また「語類」卷一八一―九二條に、「問、或問「物有當然之則、亦必有所以然之故」、如何。」(周謨錄。會面での師事の下限が紹熙二年の朱熹の知漳州離任時。田中書一四九頁)と、「所以然」を言うのは、舊『或問』に「所以然」がないとすれば、古『或問』に據つた可能性が高い。
- (12) 『文集』卷五二「答吳伯豐(必大)」第二書(淳熙一六(一一八九)年。陳來書二九二頁)に、「知止有定」之說、似亦未然。更以章句・或問求之爲佳。」とある。
- (13) 『文集』卷五〇「答程正思(端蒙)」第一七書(淳熙一四(一一八七)年。陳來書二五九頁)に、「大學或問所引孟子」句があり、或問にあたるものが「大學或問」と呼ばれていた。なお、「所當然」とセットでの「所以然」の理は、かなり遡るが朱熹四十五歳の『文集』卷四四「答江德功(默)」第二書(陳來書一二四頁)に格物說理解に關してみえ、また卷五二「答吳伯豐」第一書(淳熙七(一一八〇)年。陳來書一八四頁)に、「所謂明理、亦曰明其所以然與其所當爲者而已。」とみえる。
- (14) 注(9)黄及び曾宛て書簡の、改訂說を朱熹が自身で門人に送る記述からすると、學舎では改訂說がその都度公開されたのではないか(朱門人士が學舎で物的に何に據つて質問していたかも知謎である)。そして學舎での滞在を終えた門人が自分の居住地域にその說を持ち歸り傳える。するとその地域では改訂前說が淘汰される。複数の「或問」が通行していても、連絡網の中にある主要朱門では、このようにして朱熹學說は改訂新說に常におよそは置き換わつたのではないか。
- (15) 「所當然」を重視するのは、皇帝は世界のあり方を哲學的に理解するよりは、世界に生きる人の手本として實踐することが重要と考えたためか。ただし皇帝への講義という便法だけの措置ではないとみられる。「經筵講義」の直前の同年一〇月に提出された「甲寅行宮奏簡二」(『文集』卷一四)の「窮理」を説く文脈で「所當然」と共に「所以然」を語つており、「所以然」の論をまつたく不要とみるように轉換したのではないとみられる。とともに、注(10)「陳宛て書簡「若果得不容已處、即自可默會矣。」には、「不容已」をつかめば「所以然」の探究はわかるとし、思考として「所當然」を重視する方向も見える。
- (16) 「然則吾子之意、亦可得而悉聞之乎。曰、吾聞之也。」の段。
- (17) 注(16)の格物說の冒頭、「天道流行、造化發育。凡有聲色貌象、而盈於天地之間者、皆物也。既有是物、則其所以爲是物者、莫不各有當然之則、而自不容已。」と云う。「物」は「所以爲是物者」としての「當然之則」の宿り先。すなわちモノの基體としての「氣」の生命的蠢きと「理」との複合態として、存在するモノの側面で他のモノと相關し、理の側面でもその理の發現により、相關の働きを常に行う。これが「事」である。「物」字の日本語讀みの問題については、注(3)木下鐵矢書一五四頁以下の論述、參照。
- (18) 「但其氣質有清濁偏正之殊、物欲有淺深厚薄之異。是以人之與物、賢之與愚、相爲懸絶而不能同耳。以其理之同、故以一人之心、而於天下萬物之理無不能知、以其稟之異、故於其理或有所不能窮也。理有未窮、故其知有不盡。知有不盡、則其心之所發、必不能純於義理、而無雜乎物欲之私。」「學び」の設定が必要になる由來である。
- (19) この「萬理同出一原」を論じる四人同席の場面で朱熹は、「如此四人在坐、各有這箇道理。某不用假借於公、公不用求於某。仲思與廷秀、亦不用自相假借。然雖各自有一箇理、又却同出於一箇理爾。」(『語類』卷一八一―九二條。部分。楊道夫錄。同席者からすると紹熙三(一一九二)年録か。田中書一二八、一三三頁)と説き、四人に「一箇の理」が各々特有に具有されるが、それは「一原」の同じ一つの理だとする。

(20) 理の「流行」については、藤井倫明『「流行」する「理」―朱熹の「理」再考』（『日本中國學會報』第六一集、二〇〇九年）、参照。

(21) 具わる理と太極論の「一太極」とを直結させて語る『語類』條もある。「問、（或問の）『天道流行、發育萬物』、『人物之生、莫不得其所以生者以爲一身之主』、是此性隨所生處便在否。」曰、「二物各具一太極。」（『語類』卷一八―七七條、部分、甘節錄）。

(22) 「仁說」冒頭部を以下に示す。「天地以生物爲心者也。而人・物之生、又各得夫天地之心以爲心者也。故語心之德、雖其總攝貫通、無所不備。然一言以蔽之、則曰仁而已矣。請試詳之、蓋天地之心、其德有四、曰元亨利貞。而元無不統其運行焉、則爲春夏秋冬之序、而春生之氣無所不通。故人之爲心、其德亦有四、曰仁義禮智、而仁無不包。其發用焉、則爲愛恭宜別之情、而惻隱之心無所不貫。故論天地之心者、則曰乾元坤元、則四德之體用、不待悉數而足。論人心之妙者、則曰仁人心也、則四德之體用、亦不待遍舉而該。」

(23) 資料の量の問題もあるが、二程は「渾然」をあまり言わない。朱熹の「渾然」の多用は理の「一原」を明言することと對應しよう。なお、「聖人」について「渾然」と言う（注（一）土田健次郎書二五七頁以下）のも、理の「一原」明言に對應することで興味深い。

(24) 朱熹における「理一分殊」の擴張使用の多様な型については、陳來『朱子哲學研究』第五章「理一分殊」（華東師範大學出版社、二〇〇〇年。舊版一九八八年）、程頤の「理一分殊」が朱熹の説に變化する過程は、市川安司、大濱皓氏ら邦文先行研究の所在も含め、市來「朱熹における『理一分殊』の風景」（中嶋先生退休記念事業會編『中國の思想世界』イヰミヤ出版、二〇〇六年、所收）、参照。

(25) 「所以然」の理は「所當然」に對し高次に位置するが（後述⑩）、「所當然」の理からこれを切離し、「二理」「太極」「理一」といった理の「一

人の學を爲す所以は心と理とのみ

原」の側面のような概念に對應させ置換するのは、この理の設定趣旨に合わない。注（4）宮下和大書『「所當然」「所以然」における三つの關係性』は、先行研究の「所以然」の理の扱いの問題點を論じる。なお『語類』卷一八―九四條に、「廣曰、大至於陰陽造化、皆是所當然而不容已者。所謂太極、則是所以然而不可易者。曰、固是。人須是」（輔廣錄）と、「所以然」に「太極」をあてる語が『語類』に唯一あるが、これは「天地間の造化」を論じ「陰陽造化」を語る延長で「太極」に及んだもので「所以然」を「太極」に概念として置換するものではない。

(26) 注（4）諸論の、「表粗」「裏精」に分けて考察するという構圖、参照。「表裏精粗」論は、中心的には『語類』卷一六―一五―一五八條にみえるが、「表裏精粗」と「所當然」「所以然」の二層の理の探究との對應は、事柄ごとに内容が異なるようにみえる。

(27) 「理一分殊」で言えば、「分殊」中に「所當然」を探究するということになる。「或問『理一分殊』」。曰、「聖人未嘗言『理一』、多只言『分殊』。蓋能於『分殊』中、事事物物、頭頭項項、理會得其當然、然後方知理本一貫。不知萬殊各有一理、而徒言『理一』、不知『理一』在何處。」（『語類』卷二―七四一條、董銖錄）。

(28) ここで言う「實踐知」については、市來「朱熹における四書注釋の『説明』と實踐知の所在」（『中國思想史研究』第三九號、二〇一八年）、特にその注（2）、参照。

(29) 例えば注（11）前掲、『語類』卷一八―九二條（周謨錄。質問は古『或問』に據るとみられる）の質問に對する朱熹の説明に、「如事親當孝、事兄當弟之類、便是當然之則。然事親如何却須要孝、從兄如何却須要弟。此即所以然之故。」と云う。

(30) 本條の後文で、讀書について、「看來看去、二十番三十番、便自見得道理有穩處。不可才看一段、便就這一段上要思量到極、要尋見原頭處。」

と言ひ、二、三十回考ふる先に「原頭」を想定する。

(31) 「原頭」や「天」「天理」が持ち出されることからすると、「所以然」の理の探究が向かう方向は、君の仁愛や父の慈などの事柄の理が成立するしくみの探究、そしてそのしくみの發現のしくみが誰にも存することすなわち、「一原」の理がわが身に内在しその働きが「易ふべからざる」として各事柄に沿つて發現することの、深い認識といったことにならう。なお「原頭」の検討は本稿に収まらないため、別稿を期したい。

(32) 「所當然」とセツトではないが、程子が提起したことに據る、「天地」の「高厚・高深」なる「所以」の追究を朱熹が朱門に求める『語類』の條が多くある。これに對する朱熹の説明は、例えば「蓋天只是氣、非獨是高。只今人在地上、便只見如此高。要之、他連那地下亦是天。天只管轉來旋去、天大了。故旋得許多渣滓在中間。世間無一箇物事恁地大、故地恁地大。地只是氣之渣滓、故厚而深。」(卷一八—一七條。楊道夫錄)と、具體的という意味でやはりわかりやすい説明をする。

(33) 注(3) 宮下和大書「修養論としての『所以然』説とその挫折」の「四『所以然』説に對する朱熹の危懼」は、「所以然」の探究が「所當然」の理の探究から遊離すると單なる説明に止まる危険性があることを提起し有益である。ただ「所以然」の内容を説く①資料は氏が指す「後年」(『紹熙五年』)より後のものであり、朱熹は寧ろ熱心に説明する。

(34) 「曾點言志」は、孔子が門人に各々の志を言わせ、曾點が春の遊行を語り、孔子が「吾は點に與せん」と語る『論語』先進篇の話。嚴世文、字時亨、臨江軍の人がこの話を論じ(『文集』卷六一「答嚴時亨」)二所引嚴書第二問目がその内容を反映するか。慶元二(一一九六)年。陳來書四(一頁)、それを見た陳淳が「與點説」を書いて朱門の「長者」に送り、廖德明らが反應し、朱門の理解に朱熹が危懼を覺えた。市來「廖德明―福建朱熹門人從學の様態―」(『朱熹門人集團形成の研究』創文

社、二〇〇二年、所收)、參照。その他、「下學上達」に類する『論語』の話柄として、「曾子一貫」(里仁)、「子夏門人小子」(子張)などがある。

(35) 例えば、「格物」に關わつて陸九淵を論難する次の朱熹の語、參照。『章句』傳五章「補傳」の「已知之理」と「其極」を問う門人に對し、「表裏精粗の」表裏「や」大小「のどこかに偏らず、すべて缺落がないようにすべきとして朱熹は、「且如陸子靜説、『良知良能』、『四端根心』、只是他弄這物事。其他有合理會者、渠理會不得、却禁人理會(陸氏は「裏」ばかりで、「表」の大事な課題には取り組まず、意識的に缺落させるとの意)。鵝湖之會、渠作詩云、『易簡工夫終久大』。彼所謂『易簡』者、苟簡容易爾。全看得不子細。(以下、『易』「易簡」語に關する朱熹がみてとる解説)と言ふ(『語類』卷一六—一五二條。萬人傑錄。吉原書六六四頁からすると古『或問』期に遡る可能性がある)。

(36) 主客關係の中で見るということ、主客から離れ「理」から見るという同時兩様の視點については、この「理雖散在萬物、而其用之微妙、實不外乎一人之心。」を問われ、言い渡みなながらも三度目の説明で、「此是以身爲主、以物爲客、故如此説。要之、理之在物與在吾身、只一般。」(『語類』卷一八—一七七條。呂燾錄)と説く朱熹の語を參照。

(補注) 本稿提出直後に、中絶夫氏「致知・誠意と眞知―朱熹慎獨説の再検討―」(『陽明學』第三三號、二〇二三年三月)を拜受、拜讀した。八條目の致知と誠意の關係を精緻に追跡した秀逸な雄辯である。本稿第四節の「表裏精粗」論と話柄が重なる箇所があり、かつ「誠意」説の組立を説く廣い視點から問題を深く掘り下げる。ただ時間と紙幅の制約のため對應が困難なので、本稿は當初の内容のまま發表する。讀者と中氏にご寛恕を請う。