

朱子學における「理一」再考

はじめに

理學と呼ばれる朱子學において、朱熹は「理」を次のように明確に定義している。

天下の物に至りては、則ち必ず各おの然る所以の故と、其の當に
然るべき所の則と有り、所謂理なり。

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。
（『大學或問』）

この世界のあらゆる物事にはそれぞれ「所以然之故」（それがそれである根拠）と「所當然之則」（それがそれである以上そうあらねばならない決まり）がある、それがいわゆる「理」なのだとする朱熹のこの表現を推して考えれば、「理」は物事それぞれの固有の意味や価値や役割を指すものと考えるのが自然であろう。逆にいえば、この世界に様々な物事を見出すことを可能にしているのが「理」という筋目なのであり、人は「氣」による連続的な世界を「理」によって分節してい

朱子學における「理一」再考

垣内景子

ということになる。ここにおいて、「理」は物事の数だけ無限にあり、「理」の内容もそれぞれ異なっていることになる。

ところが一方で朱熹はしばしば「理は一つ」と言い方をする。上述の「理」の定義から考えれば、「理」は物事の数だけ無限にあり、それらは言うまでもなく個々別々のものであつて同一のものであるはずはない。「理」は無限の「多」なのか「一」なのか、この「理」の二種類のありかたを説明するために、朱熹は北宋の程頤の「理一分殊」（理は一つ、それが分かれたものはそれぞれ殊なる^{（一）}）という表現をしばしば用いる。この表現に沿って言えば、上述の「理」は「分殊」のレベルの「理」に相當することになるのであるが、それとは異なる次元に「一」なる「理」が別に想定されているということになる。冒頭に掲げた朱熹の定義に見える「物に至りては」という言葉が示すように、物事として認識されるレベルにおいては「理」は決して「一」ではなく無限の「多」に他ならないのであるが、その「多」なる個別の「理」を支えるものとして「一」なる「理」が考えられているということなのである。

この「一」なる「理」とはいったい何か、この「一」なる「理」と

個別多様の「理」とはどのような關係にあるのか、このことはこれまで様々に論じられてきたのであるが、おおむねその「一」なる「理」は「多」なる「理」とは位相の異なるものとして、個別の内容を求めるべきものではないと説明されてきた。「一」なる「理」についてその具體的な内容を考えることは、「一」なる「理」を實體視することであつて、それは朱熹の肯定するところではない。しかし、果たして「一」なる「理」には具體的な内容がないのであろうか。「理は一つ」と言うときの「理」に想定されている内實を敢えて探ってみることによつて、「理一」の意味を再考してみたいというのが本稿の目指すところである。

ところで、朱子學タームとしての「理」の定義と「理は一つ」という表現とを整合的に言語化することはたやすいことではないのであるが、一方で「理は一つ」という言い方に近い感覚を私たちは日常的に知っている。「結局は同じ一つの道理だ」「つまるところ同じことだ」「實は一つことに貫かれてゐる」といった言い方をするとき、私たちはなにがしかの「一」を共有している。ただし、これらの例に挙げた表現にはいずれも「つまるところ」「結局は」「實は」という前置きがつくように、私たちは直接的には「一」を見てゐるのではない。私たちが認識しているのはむしろ「多」なのであり、その中に「一」を見出し、そしてそれに納得するのであつた。朱子學の文脈を離れて私たちの日常感覚の中にも存在するこの「一つだ」「同じだ」という納得は、私たちのどのような世界認識に由來するものなのであろうか。朱子學の「理」はもちろんその思想體系の中でタームとして嚴密に定義されなければならないが、それは朱子學を現代において理解しようとする者にとつての必要性であつて、朱熹たちにとつて「理」という

言葉は彼らの日常言語の延長線上にあつたことも忘れてはならない。朱子學タームとしての「理」が本來彼らの日常言語としての「理」や「道理」と地續きであることを考えるならば、私たちが直感的に肯定する「道理は一つ」と朱子學の「理一」との間にそれほど大きな隔たりはないのかもしれない。何か一つのものがこの多様な世界を貫いているという感覚は、朱子學を持ち出さずとも私たちに共感できる感覚なのであり、逆に朱熹たちが語る「理一」の根底にも同じ感覚を想定してみることもあながち強辯ではあるまい。

翻つて、あらゆる物事を所謂理氣二元論によつて説明し盡くそうとした朱子學にあつて、二元的説明はあくまでも現實に即した方便であつて、本質的には「一」であるものを敢えて「二」に分けて説明するというものであつた。つまり、「一」を本來の姿としつつも「二」から出發せざるを得ない現實を引き受けて、改めて「一」を目指すというのが朱子學の基本的な姿勢なのであつた。そういった意味において、氣一元論や心による一元化（陽明學）といった朱子學批判は、朱子學の方便への批判に止まり、朱子學の本質にも「一」があることを見逃すものにならざるを得ない。もちろん、本稿が取り上げるテーマのよゝうに、朱熹が何よりも「理」について「一」を語つたということとは別の意味での朱子學の特徴を物語るものではあるのだが、「一」を本質とし理想とするということが朱子學のより根底にはあつたということに改めて目を向けてみる必要がある。では、そもそも「一」であることにどのような價值があるのだろうか。その「一」とは何なのであろうか。あるいは「一」への希求は東洋思想全般に特徴的なものであるのかもしれないが、人はその「一」にどのように近づいていけるのか。「理一」の意味を探りつつ、朱子學の工夫論における「一」の位置を

併せて考察してみたい。

一、「理一」の意味

1. 「理一分殊」の解釋

「理一分殊」という言葉は、朱熹が北宋の程頤から繼承した多くの言葉の一つである。朱熹はこの言葉を「理」のありかたを絶妙に言い當てた表現として愛用する。

伊川はうまい言い方をしている、「理一分殊」だ。天地萬物を合せて言えば一個の理に他ならず、人についてはやはりそれぞれ一つずつの理を有しているということだ。

伊川説得好、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。（『朱子語類』卷一・8條）

この「理一」の「理」と「分殊」の「理」の關係については、現代においても様々に説明されているが、方向性としては大きく二つに分けることができる。

その一つは、「一」なる「理」と同じものがあらゆる多様な物事に分有されているのだが、現實の物事のレベルにおいてはそれを受け取る「氣」の影響を受けるので、分有された「理」の發現は多種多様になるというものである。この方向の説明の場合、多様な「理」は常に完全なる「一理」の不完全・限定的な現實化ということになる。もちろん、あらゆる物事において不完全ながらも發現している「理」の本來の完全なる姿を具體的に言い當ててことは難しい。難しいというよりも、それを言い當てようとすることがあらかじめ無効となるどころ

にその「一」なる「理」を想定しているからこそ、あらゆるものに分有されるという事態が考えられていとも言える。とはいえ、この説明においては、完全なる「一理」とは何かという問いかけをまったく排除することはできない。なにがしかの「一理」があり、それが限定的に分有された結果多様な「理」が實現するというのであれば、やはりその「一」なる「理」は存在する何かということになる。現實の「理」の無限性・多様性を考えるならば、そのようにあらゆるものとして現實化され得る元になる何かという存在自體はそれ以上言語化して考えにくいのではあるが、それでもそれが存在する何かであるとすると限り、やはりそれは何かという問いかけは残されてしまう。

もう一つの説明の方向は、あらゆる物事には必ずそれぞれ「理」があるという均一性に「一」を見るといえるものである。³「理」の具體的内容はあくまでも個々別々で多様なものであるのだが、一つの物事には例外なく一つの「理」があるということの一貫性にこそ「理一」の「一」の意味を読み取ろうとするのであった。この説明においては、「一」なる「理」は、個別多様の「理」がそれぞれ成り立つ基盤となるものであり、個別多様な「理」のようには「一」なる「理」そのものは存在せず、そのものの具體的な内容を語る必要はない。この説明には從來にはない斬新さがあり、前者の方向の説明ではなおも曖昧に想定されてしまう「一」なる「理」の内容を考えることをきつぱりと拒むものであった。

しかしながら、個別多様の「理」があらゆる物事にあるという「一」なる事態がなぜ可能なのか、個々の「理」は何を根據としてそれぞれ「理」たり得ているのかを追及するならば、やはり多様の「理」が成り立つ前提に、あるいは「理」のない物事はないと斷言で

きる根據として、この世界における何らかの「一」なる方向性が想定されているのではないかという疑問は禁じ得ない。そうであるならば、その「一」なる「理」は具體的な存在ではないにせよ、何らかの内容を語る餘地が残されているのではないだろうか。その「一」を敢えて「理」と呼ぶ必然性は別として、何らかの「一」がこの世界を貫いているからこそ萬事萬物は「理」を有するといふのであれば、その「一」は何なのかといふことを考える餘地は残されていると言えよう。

以上のいずれの方向で「理一分殊」を説明するにせよ、少なくとも「一」なる「理」は「分殊」の「理」と同じようには具體的な内容を言語化できないということになる。「一」なる「理」の内容を具體的に言い當ててしまえば、その瞬間にその「一」は實體視され、「分殊」の位相に並列する相對的なものになってしまふ。そうなつてしまえば、「一」なる「理」は、前者の説明のように現實において不完全・限定的な姿として分有される元になる絶對の完全體にも、後者の説明のようにならゆる「理」が「理」として成り立つ基盤にもなり得なくなつてしまふ。

こうしたこれまでの「理一分殊」解釋を踏まえた上で、それでも敢えて本稿では「一」なる「理」の内容・内實を、あるいは多種多様な「理」の根據に想定されている「一」がどのようなものであり、何によつて「一」なることが成り立つているのかを言語化することを試みてみたい。あらゆる物事に分有され不完全・限定的ながらも多様に現實化しているとされる元の完全なる「一」なる「理」とは何であるのか、あらゆる物事にそれぞれの「理」があるといふことを可能にしているものとは何であるのか、それを特定の概念として言い當てることは原理的に不可能なのかもしれないが、それでも次のような問いかけ

は可能なのではないだろうか。たとえば、それは善きものなのであるうか、悪しきものなのだろうか、善惡を越えたものなのだろうか。それはそれを分有する人の心にとつてどのような意味を持つものなのだろうか。それが確かにあるといふことを人は何故信じていることができるのだろうか……。

以下改めて朱熹の言葉を讀み解きながら考えてみたい。

2. 「一」なるものの内實

朱熹は、この世界に次々と生まれ出る人と物（人以外のあらゆる生物・無生物）について、その共通性と差異を次のように説明する。

人と物が生まれる場合、天はこの理を付與するが、それはいまだかつて同じでなかったことはなく、ただ（その理を受け取る容れ物を形成する）人と物の（氣の）受け方に違いがあるにすぎない。それはちようど川の水を掬うのに、柄杓で掬えばひと杓分の水しか得られず、碗で掬えばひと碗分、桶ならばひと桶、甕ならばひと甕というようなものの、器の容量が同じではないので、理もまたそれにしたがつて異なるのである。

人物之生、天賦之以此理、未嘗不同、但人物之稟受自有異耳。如一江水、你将杓去取、只得一杓、將碗去取、只得一碗、至於一桶一缸、各自隨器量不同、故理亦隨以異。（同卷四・14條）

この世界の無限の造化作用において、人であれ物すなわち人以外のあらゆる生物・無生物であれ、天から同じ「理」を付與されているにもかかわらず人となり物となるという差異があるのは、その「理」

を受け取り容れる器としての「氣」の受け方に違いがあるからに他ならない。それはちょうど同じ川の水であつてもどのような器で掬うかによつて得られる水の量に差があるようなもので、流れる川の水はひと連なりであるとはいえ、器を以て掬わざるを得ない以上、何者も川の水あるいは川の流れをそのままの姿でまるごと所有することはできない。同じように、この世界のあらゆる人や物に與えられている「理」は同じ一つのものであるが、それを受け取る「氣」の差異によつて、それぞれの人や物に現實化する「理」は異なるのであつた。

「理」をより個別の相で語る場合、朱熹は「性」の語を用いる。朱熹は次のように「性」についても「理一分殊」と同じ構造の説明を展開している。

人と物（人間以外のあらゆる生物及び無生物）の性は元々は同じであり、受けた氣が異なるにすぎない。それはちょうど水は（無色透明の）清いものであつても、白い椀に注げば椀と同じ（白い）色になり、黒い椀に注げばやはり同じ（黒い）色になり、青い椀に注げば同じ（青い）色になるようなものだ。……

性は最も語り難い。同じだと言うこともできるし、異なると言うこともできる。それはちょうど隙間に差し込む日差しのようなもので、隙間の長短大小によつて（實際に差し込む日差しの見え方は）異なるが、つまるところこの同じ日の光に他ならない。

人物性本同、只氣稟異。如水無有不清、傾放白椀中是一般色、及放黑椀中又是一般色、放青椀中又是一般色。……性最難說、要說同亦得、要說異亦得。如隙中之日、隙之長短大小自是不同、然却只是此日。（同13條）

朱熹自身も「性は最も語り難い」と言うように、「性」がその個性を區別するものであるということと、それでも同一の「性」を受けているということと同時に成り立たせる理屈は明快ではない。朱熹が比喩を用いざるを得なかったように、容れ物としての椀や日差しを遮るものといった何か同一の「性」を受け取る段階を設定し、その差異を語るしかない。しかしそれでもこの比喩に即して言えば、水はそもそも透明で澄んでいなければならないのであろうし、日の光はあらゆる方向に無限に降り注がれるものでなければならない。そのことが暗黙の前提になつていくからこそ、現實には水を掬う椀の違いや日の光をどのように受けるのかによつて、同じ水や光に差異が生じるのである。もしも水が元來眞つ黒に濁つたものであつたなら、どのような椀に盛つたとしても椀の色の差異は反映されない。もしも日の光がある方向にしか降り注がなければ、あるいは降り注ぐ量に限度や差別があれば、遮るものの有無や形状にかかわらず光のまつたく届かない暗黒の場所が存在してしまう。同様に、人にも物にもなり得る「性」にも前提とされている性質があるはずで、それを端的に言えはいわゆる「性善」ということになのであろう。すなわち、「一」なるものは少なくとも善きものと言ふことができるのである。

もつとも、「性善」説は人においてのみ言われるもので、人以外の「物」においてその善惡を語る必要はない。犬が犬であるのは、犬が犬という器によつて「性」を受け取り、その結果犬が犬としてその「性」を實現しているからであるのだが、その犬の「性」に對して善惡を語るのは人にとつての都合を除けばまったく意味のないことになる。それでも、人と犬が同じ「性」を與えられ、受け取つた「氣」

の差異によつて片方は人となり片方は犬となつたのであれば、犬の「性」にも人の「性」と同様の善が不完全ではあるはずだということになる。少なくとも、人の側の勝手な解釋とはいへ犬が犬らしくあれば、その犬らしさを不善と考えることはない。同様に、人は人らしく、犬は犬らしく、花は花らしく、石ころは石ころらしく、それぞれがそれぞれらしくあることそれ自體を善きことであると考える世界觀が、そこには前提にされているという言い方もできよう。そして、そうした多様な人・物がそれぞれらしさを發揮しつつ無限に生々を繰り返すこと、それもまた善きことと考えられているのであつた。

以上のように、この世界は何か善きものに貫かれていていくということ、そしてそれが、あらゆるものにはそれぞれ理・性があり、それぞれのものがそれらしさを發揮しているという自然界の秩序とその無限の生々・循環にも貫かれていくということ、これが「一」なるものの内實として、暗黙裏に確信されていると言えるのである。

では、その「一」なる善きものとは何か、もう一步その内容を探つてみたい。

3. 專言の仁・偏言の仁

一つのが全てに貫通しているという發想から連想されるものに、いわゆる「專言の仁」「偏言の仁」の議論がある。「理一分殊」と同様これまた程頤の言葉であるが、この説明の仕方も「理一」の意味や「一」なるものの内實を考える上でヒントを與えてくれる。

四徳としての「仁」「義」「禮」「智」の一つである「仁」（偏言の仁）と、四徳を貫くものとしての「仁」（專言の仁）という説明の仕方を、朱熹は四季の移り変わりやその中における植物の變化を比喻に次のよ

うに敷衍している。煩瑣になるが、專言と偏言の別を補いつつ譯出する。

仁の字は義・禮・智と兼ね合わせて考えてこそ理解できる。（偏言の）仁は（專言の）仁の本體（本になる姿）であり、禮は（專言の）仁の節文（美しいすじめ）、義は（專言の）仁の斷制（きっぱりとした判斷）、知は（專言の）仁の分別だ。それはちょうど春夏秋冬はそれぞれ同じではないが同じく春に始まる（春に根據をおく）ものであるようなものだ。春は生意の誕生、夏は生意の成長、秋は生意の完成、冬は生意の收藏だ。

仁字須兼義禮智看、方看得出。仁者仁之本體、禮者仁之節文、義者仁之斷制、知者仁之分別。猶春夏秋冬雖不同、而同出於春。春則生意之生也、夏則生意之長也、秋則生意之成、冬則生意之藏也。（同卷六・75條）

この世界には「生氣」が貫かれており、天地は萬物を次々と生み、萬物は生まれそして生き、また新たなものを生むという方向にある。春夏秋冬の變化はあるとはいえ、「生氣」が途絶えることがないからこそ冬の次にはまた春がやつて来て無限の循環が可能になる。そのことが最も見えやすいのが植物の變化で、春に芽吹いた草木は夏には繁り秋には實をつけるが、一方で秋以降徐々に枯れてゆき、冬にはすっかり葉を落とす。しかし、その一見「生氣」が絶えて死んでしまったかのような冬の中ですええ生命は蓄えられているのであつて、それがあるからこそ翌年の春再び芽を出すことができる。

このように、春の暖かさに象徴される「生氣」すなわち生命のぬく

もりが自然界を貫いているのと同様に、その中に生きる人の営みにおいても「仁」が貫いている。この「專言の仁」は、春のように暖かで「生氣」に満ちたものであり、それが最も直接的に現れたものが「偏言の仁」すなわち人と人との間の思いやりや愛なのであった。そして、この「仁」が「義」「禮」「智」すべてに貫かれていることとは、人の道徳性の根幹には「仁」があるということの意味することになる。すなわち、正義であれ禮節であれ知性であれ、それらが善きこととなるのはそこに暖かみのある思いやりや愛があつてこそなのである。「仁」を缺く「義」はむしろ冷たい正義として人を傷つけるのであり、「仁」のない「禮」はいわゆる虚禮となつてむしろ人間關係を血の通わない形式主義におとしめる。「仁」を置き去りにした「智」は、ときにずる賢い智恵として愚者を貶める。

以上のように、あらゆる徳目の根底を貫くもの、あらゆる徳目が善きものになるための前提となるもの、それが「專言の仁」なのであるが、それが敢えて「仁」という言葉で言い當てられたとき、そこには萬物の「生々」をモデルにした「生意」や命のぬくもり、あるいは自然界の無限の循環をモデルにした確かなる秩序と生命の連續が含まれたのであった。

こうした議論を踏まえここで「一」なるものは「仁」なのだと斷定するのではなく、逆に「仁」に込められていたものを「一」なるものの内實として捉えるべきなのである。すなわち、「一」なるものは、善きものであり、暖かいものであり、無限の「生」に方向付けられているのであった。

「仁」はまた「萬物一體」の感覺として議論される場合がある。感覺を失い麻痺した状態を醫學の用語で「不仁」と呼ぶことが「仁」を

最もよく示しているという程顥の言葉が示すように、人の不幸に無感覺ではいられないこと、他人のことを我がことのように共感できることは、同時に人が自然・世界の一部と成りきり、個（主觀）への過剰なこだわりや利己主義を廢することにもつながる。こうした萬物一體觀あるいは自然との一體感、東洋思想に廣く見られる理想の境地とも言えようが、そうした感覺は朱子學にも共有されていたのである。

以上のように人間をも含むこの自然界に、自らをも含むこの世界の萬事萬象に「一」なるものを看取し、そしてそれを善きものとして信じているということが朱子學の前提にも確かにあると言えるのであるが、それを敢えて「理は一つ」というように「理」の字で言うことの意味は別途考えてみなければならぬ。「理は一つ」はもちろん程顥の「理一分殊」が前提となつていながらその表現であるが、「理は一つ」はもう少し一般化して「道理は一つ」と言い換えてもよいだろう。^⑤

あるいは「理」ではなく「道」であればどうかであろうか。朱熹は「理」と「道」を次のように區別している。

道は全體としての名稱、理はその細目である。

道是統名、理是細目。（同2條）

「道」と對比されるとき「理」は、むしろ「分殊」の「理」としての側面が強調される。そうであれば、「一」なる「理」は一層「道」と言い換えることもできるのである。朱熹たちにおいても、「道」と「理」が近い概念であることは意識されていたようで、次のように敢えてその區別を質問したやりとりもある。

質問「道と理とはどのように區別すればよいのでしょうか。」朱熹「道は（人がその上を歩み行く）路であり、理はその筋目だ。」質問「樹木の木目のようなものでしょうか。」朱熹「そうだ。」質問「それでは（道も理も）同じものになってしまいませんか。」朱熹「道の字はその包むところが大きい。理は道の字の中の多くの分かれ目ということだ。」「道の字は宏大で、理の字は精密だ。」問、道與理如何分。曰、道便是路、理是那文理。問、如木理相似。曰、是。問、如此却似一般。曰、道字包得大、理是道字裏面許多理脈。又曰、道字宏大、理字精密。（同5條）

このように、「道」と「理」は、敢えてその差異を問題にしない限り同じ次元の概念なのであり、その違いに注目すればむしろ「一」なるものは「道」に、「分殊」は「理」に相當すると言うこともできよう。あるいは兩者を「道理」と一つにすれば、その區別はより曖昧なものになると同時に、より日常言語としての「道理は一つ」に近づくことになる。

二、二元論の一元化

この世界に「一」なるものをイメージし、それを善きもの、確かなもの、生々し續けるもの、暖かみのあるものという方向で信じるということが、現實世界の多種多様な意味・価値の背後に前提とされている一方で、朱子學は世界を「二」に分けて説明する。いわゆる理氣二元論をはじめ、性と情、天理と人欲等々、朱熹はあらゆる物事を二元的な視點で捉えようとしている。あるいは、陰陽、體用、形而上形而

下など、世界を二項に分けて説明するやり方は、朱子學に限らず東洋思想の特徴の一つなのかもしれない。

「一」なるものを前提としながら朱子學が二元論を必要としたのはなぜなのだろうか。以下、二元論との關係から改めて「一」の価値を確認してみたい。

1. 二元論の合理性

朱子學のいわゆる理氣二元論とは、この世界のあらゆる物事は「理」と「氣」の二つによつて説明し盡くすことができるというものである。すなわち、自然現象から人爲的な行爲、物理現象から心理現象に至るまであらゆる物事・現象はすべて「氣」によるものであるが、そこには必ず「理」がある。この世界がこのようにあるのは、すべて「氣」の動きや状態によるのだが、その「氣」の動きの一つでありつつも「氣」のすぐれた状態・部分である人の「心」は、そのひと連なりの「氣」を「理」によつて分節することができる。人の「心」によつて見出された「理」は、現前に繰り廣げられるすべてに意味や価値を見出すものであると同時に、それらがあるがままの世界に對してあるべきありようを重ね合わせるものであった。

言い換えれば、朱熹にとつて世界を二元的に捉えることは、現前に繰り廣げられるあるがままの世界と本來あるべき世界との分裂を意識することに他ならないのであった。そして、この意識は當然のことながらあるがままに任せるのではなくあるべきを求めようとする發想によつて支えられている。現實と理想という二項對立の觀點は、現實に満足せずより理想に向けて努力しようとする發想なしには生まれ得ない。朱子學にとつて二元論とは、現實がいかにようであつたとしても、

それが本来は善きものであり確かなものであることを保証するために必須の枠組みなのであった。そしてそれは同時に、人がその間に在って善きものを實現するために努力する餘地を確保するものなのであった。

以上のように、この世界を二元的に説明しようとする發想の根底には、目の前の現實が必ずしも常に善きもの確かなものではないという事態を合理的に理解しようとする志向がある。二元論的説明は、文字通り合「理」的なものであり、それなしには善きものはずの世界を信じることができなくなってしまう。世界は「一」なる善きものに貫かれていくからこそ個々の物事にはそれぞれ「理」があるのであり、個々の「理」あるいは「性」はそれぞれらしさを自然に發揮することによって世界は秩序づけられているはずなのであった。そうした「一」を危うくさせているのが他でもない人という存在で、人以外の「物」はあるがままにおいて自然に世界の一部であることを全うしている。人だけが、ときに人らしくないふるまいをして確かなるこの世界の秩序を亂してしまう。本来は人こそが最も善きものを十全に近いかたちで發揮できるはずであるにもかかわらず、人だけがこの善き世界を逸脱してしまう。こうした事態を受けて、それでも人が善き存在となることを目指すというのが、朱子學の基本的な構圖なのであった。

2. 二元論の一元化

以上述べたように、二元的説明は朱熹にとつて、否、人が向上心をもつて生きるためには不可欠な枠組みなのであるが、それでもいわゆる二元論はいずれもその本質を「一」とする。朱子學にとどまらず、東洋思想には「心身一如」「主客合一」「生死無二」「色即是空」「心即

理」等々の、二項對立を前提にした上で改めて「一」を語る發想が多く見られる。ただし、これらの「一」はいずれも本来のありようであると同時に、現實の人にとっては目指すべき境地として、何らかの修行や努力、あるいはきつかけを経てようやくたどり着くことができるものとして想定されている。「一」への直感的確信にもかかわらず、「一」は常に目指すべきものであった。

朱子學においても、様々な二元論の一元化を見出すことは可能である。理氣二元論とはいえ、あらゆる物事を「氣」で説明し、萬事萬物はすべて「氣」の働きや状態であり、その意味において萬物は「氣」によるひと連なりのものであるという「氣一元論」「萬物一體」を語ることもしよう。あるいは、本稿が取り上げたテーマのように「理は一つ」というように「理」による一元論的説明も可能である。

その中で、最も朱子學の特徴を示す一元化が「心」による一元化である。朱熹が絶對の定義とした「心は性情を統ぶ」という言葉が示すように、朱熹は「心」という觀點から「性」と「情」を一元化させる。「心」は「性」と「情」の二項のどちらかに解消されることなく、二項の外からそれを統括するところに位置づけられているのであった。但し、この「心」による一元化は、「性」（本来かつ理想の善なるもの）と「情」（不善の可能性を含む現實）の二つを同時に見据え、後者から前者へ向けた不斷の努力（工夫）を主體的に引き受ける意志にこそ「心」の價值を見出すもので、むしろ二元論を堅持するためのものであるとも言えよう。

そもそも、「一」であることの價值は何によって支えられているのだろうか。多様性が叫ばれる現代の私たちの日常感覚の中においても、「眞實は一つ」「つきつめれば眞理は一つ」という言い方はそれなりの

説得力をもつ。一方で、物事の意味や價值を一つに限定させることにはそれなりの抵抗もあり、多様な立場・見方による多様な意味・價值を想定することも往々行われ、その場合には多様な意味や價值をどのように折り合わせていくかが問題になる。あるいは、「眞實・眞理は一つ」ではないのであれば、そもそも「眞實」「眞理」の存在そのものを否定することになってしまう。つまり、「一」にまとめ上げられてしまうことにながしかの違和感があつたとしても、「多」を「多」のままに受け取ることが容易なことではない。「多」に直面したとき、私たちは往々無意識のうちにそこに優劣や序列を差し挟まずにはいられないもので、そうなれば自然な流れとして「一」すなわち一番妥當なもの、一番理に適つたもの、一番良いものを求めてしまつていくことにふなりかねない。

現代のように「多」の價值を認める場合においてすら強力な「一」への希求であるが、朱熹たちは「多」の危うさとそれを乗り越える覺悟を以て「一」の價值を語っている。

程頤は次のように「一」を語っている。

公なれば則ち一、私なれば則ち萬殊。至當は一に歸し、義を精しくすれば二無し。

公則一、私則萬殊。至當歸一、精義無二。（『程氏遺書』卷十五・18條）

「私」との對比における「公」とは、利己的な觀點を越えたより廣い公平・公正な立場を意味する。そうした立場に立つて考えれば、最も善きこと、あるべき理想、すなわち「理」は「一」に行き着く。逆

に個々の人がみずからの私利私欲に基づいて考えれば、「理」はそれぞれの正當性を主張するためのいわゆる理屈となり、そうなれば何が善きことかは様々に言い繕われてしまう。「公」の立場に立てば究極の正しさは「一」に歸着するのであつて、そのためにはより精密に物事の意味を突き詰める必要がある、というのが程頤の言葉の意味するところであつた。

この程頤の言葉にそれなりの説得力があるとすれば、やはりそこにはながしかの「一」が最も善きものとして想定されているからに他ならない。もしもこの言葉に異議を唱えたとすれば、より善きものの中に一番善きものという發想そのものを否定するしかなくなつてしまう。ただし、ここにおいて注目すべきは、その前提とされている「公」である。「私」を克服した先にある「公」は、人が「一」なるものに抱かれて萬物とともに生きる様を象徴するとともに、そこに實現するのは他者との共感あふれる「仁」の世界なのであつた。

二元論についてもう一點ふれておかなければならないことは、二項に分ける發想にはどうしてもその二項の本末や優劣の意識が働かざるを得ない點である。「理（性）」と「氣（情）」といった朱熹が用いた二項對立において、兩者は本來異なる説明原理であつてそこに優劣・本末の差はないはずであるが、それでも前者があるべき本來の姿や理想の姿を意味し、後者が現實のあるがままの姿を意味する以上、そこには前者を價值的に優先する意識が働くことは見やすいところである。

こうした二元論の一方への偏りは、いずれそのバランスを大きく崩し、本來の二元論そのもののへの批判を生まざるを得ない。「理」に傾きすぎた朱子學が後に「氣」を重視する立場から批判を受けたり、陽明學のように二元論そのものを「心」によって強引に解消しようとする

る朱子學批判がなされたりしたのも、二元論を掲げた思想の行き着くべき必然なのかもしれない。ただ朱熹その人は、現狀に満足せず常に理想に向けた努力をし続けることにこそ學ぶ者としての人の價值を見出し続けたことによつて、二元論を決して放棄しようとはしなかったのである。「一」を本質とし理想としつつも「二」を堅持したところ

に、朱子學の最大の矛盾と價值があつたと言えよう。
さて、「一」の價值を説き、「一」の内容をかりに言い當てたとしても、ことはそれで終わるわけではない。朱熹にとつては、「二」に引き裂かれた現實から出發し、本來かつ理想の「一」なるものにみずからたどり着くこと、それが最大の課題なのであつた。朱子學において「一」の問題は、いわゆる工夫論の領域にまたがるものなのである。

三、「一」への道

1. 「一貫」

「一」を理想とし、「一」なる境地を求めて「二」から歩み続ける朱子學の工夫論において、その理想のモデルは孔子の「一貫」であつた。孔子みづから語つた「一貫」こそが、朱熹たちにとつての目指すべきものなのであつた。

孔子はみずからの自負を博學多識ではなく「一貫」にあるとする。⁽⁸⁾一つことに貫かれていくというのであれば、その一つとは何か、何によつて貫かれていくのかという疑問は、弟子ならずとも當然のものであるが、孔子は敢えて明言していない。いわゆる「一貫の教え」として有名なやりとりにおいて、孔子の意を唯一汲み取ることが期待された高弟曾子は、同席の學ぶ者たちのために敢えてそれを「忠恕」と言明した。⁽⁹⁾

言うまでもなく孔子は決して「吾が道は忠恕に貫かれている」と明言したわけではないし、「一」とは「忠恕」であると定義できるわけでもない。とはいえ、學ぶ者たちの實踐を考えた方便として選ばれたものが「忠恕」であつたことも意味のないことではあるまい。⁽¹⁰⁾「忠恕」は「盡己」「推己」と解釋されるが、いずれも「己」が他者との關係の中で共感力をもたに思いやりや愛を發揮することに他ならない。それはいわば「仁」の最も身近な實踐であるとも言えるのであつた。孔子が曾子に語つた「一貫」について、朱熹は『論語集注』において次のように解釋を加えている。

夫子の一理は渾然として泛く應じ曲に當たる。譬えば則ち天地の至誠息むこと無くして、萬物各おの其の所を得るなり。此よりの外、固より餘法無くして、亦た推すを待つこと無し。曾子此を見ること有りて、之を言い難し。故に學者の己を盡くし己を推すの目を借りて以て之を著明にす。人の曉り易からんことを欲するなり。蓋し至誠息むこと無きは、道の體なり。萬殊の一本なる所以なり。萬物各おの其の所を得るは、道の用なり。一本の萬殊なる所以なり。此を以て之を觀れば、一以て之を貫くの實見るべし。
夫子の一理渾然而泛應曲當、譬則天地之至誠無息、而萬物各得其所也。自此之外、固無餘法、而亦無待於推矣。曾子有見於此而難言之、故借學者盡己推己之目以著明之、欲人之易曉也。蓋至誠無息者、道之體也、萬殊之所以一本也。萬物各得其所有者、道之用也、一本之所以萬殊也。以此觀之、一以貫之之實可見矣。

注目すべきは、朱熹はその注釋において孔子の「一貫」の境地を

「天地之至誠無息、而萬物各得其所」と自然界の「誠」に譬えていることである。「至誠無息」は『中庸』（章句二六章）の言葉であるが、『中庸』ではこの言葉に先立ち次のように「誠」を語っている。

誠は天の道なり。これを誠にするは人の道なり。誠なる者は勉めずして中り、思わずして得、従容として道に中る、聖人なり。これを誠にする者は善を擇びて固くこれを執る者なり。
誠者、天之道也。誠之者、人之道也。誠者不勉而中、不思而得、従容中道、聖人也。誠之者、擇善而固執之者也。（二十章）

『中庸』において、「誠」とは自然界（天の道）の確かさ（眞實無妄）をモデルに、それを人として實現した聖人の境地を描くものとして提示されている。朱熹は、孔子の「一貫」を「勉めずして中り」「思わずして得」る意識的努力を越えた自然なる境地として描かれる聖人の「誠」によつて解釋しているのである。すなわち、自然界（天）の無意識の營み、作爲や意識のない自然なる姿の中に貫かれてあるもの、それが聖人たる孔子の「一貫」として捉えられているのであった。

2. 聖人の境地と學者の工夫

こうした「一貫」の境地に對して、朱熹の工夫論・學問論はこれまで二元的なアプローチを語っている。すなわち、「多」から「一」へと、「一」から「多」へという雙方向が示されているのであった。

朱熹の基本的な姿勢は「多」を積み重ねることによつて「一」に至るというものであった。朱熹は「理一分殊」の言葉と絡めて次のよう

に語っている。

ある人が「理一分殊」について質問した。朱熹「聖人は理一について語ったことはなく、多くは分殊を語つたにすぎない。すなわち、分殊の中の一つ一つの物事、一つ一つの項目においてどうでなければならぬかを理解できはじめて、理は本來一貫していることがわかれるということだ。様々に異なる物事にそれぞれ理があることを知らずにいたずらに理一を語つても、理一がどこにあるのかわからない。聖人が人に教えた千言萬語は學ぶ者が一生取り組まなければならぬことだが、それはこのことを理解することと他ならない。一つ一つの物事、一つ一つの項目において、どうでなければならぬかを知り、どうあるべきかが實現できると、それこそが理一ということなのだ。

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。聖人千言萬語教人、學者終身從事、只是理會這箇。要得事事物物、頭頭件件、各知其所當然、而得其所當然、只此便是理一矣。（『朱子語類』卷二七・41條）

朱子學の基本的な方法論である「格物窮理」がそもそも個別の「理」を窮めることの積み重ねの果てに「豁然貫通」を目指すものであったことを考えれば、「多」から「一」という方向は、朱子學の骨格をなす姿勢であると言える。もちろん、すでに何度も指摘されている通り、「多」すなわち「分殊」から「一」への移行には悟りにも

似た飛躍が必要であり、論理的整合性については疑問を投げかけることも可能である。その飛躍は論理ではなく経験的實感に訴えて説明した方がむしろ説得力があるのかもしれない。たとえば、それを習慣化によつて無意識・自然の境地に至ると説明することは可能であろう。朱熹はそれを「熟」と表現している。しかし、そうであればなおさら、長い時間をかけたより多くの蓄積が求められるのであつて、決していきなり「一」から始められるはずはないのであつた。

言い換えれば、「二」「一貫」はあくまでも聖人の境地なのであり、學ぶ者の工夫の段階とは明確に區別しなければならぬのであつた。

「多」の積み重ねによつて「一」に到達すべきというのが朱熹工夫論の基本的な考え方であつて、いきなり「一」を求めるやり方には朱熹は常に警戒していたのであるが、その一方で朱熹は次のような發言もしている。

道理の大本を知ることができれば、それがすなわち基礎となる。それはちやうど人が家を建てようとするのと同じで、まずは基礎をしつかり固めてこそその上に建物を建てることができるのだ。

もしも良い基礎もないのに、無駄に材木を買つてきて建物を建てようとしても、氣がつけば他人の土地の上に建てていて、自分の身の置き所がないというようなことになつてしまう。

識得道理原頭、便是地盤。如人要起屋、須是先築教基址堅牢、上面方可架屋。若自無好基址、空自今日買得多少木去起屋、少間只起在別人地上、自家身已自沒頓放處。(同卷八・15條)

學問は、ずばつと大きく進んでこそ得るものがある。もし一なる

大きな處を攻略し、細々とした多くのことはすべて同じ道理だということがわかれば、(學問は)活き活きとしたものになる。細かいことがどうでもよいというのではないが、大きな處が攻略できなければ、たとえ細々としたことを多少理解できたとしても、結局は活きたものにはならない。(程頤が)「曾點・漆雕開はすでに大意を見る」というのは、彼らが大きな處をしつかりと理解していたからに他ならない。ではその大きなものとはいつたい何か。天下には一つの道理しかなく、學問はその道理を理解することに他ならない。そこに通じさえすれば、天理人欲・義利・公私・善惡の區別などにすべて通じるようになるのだ。

學問須是大進一番、方始有益。若能於一處大處攻得破、見那許多零碎只是這一箇道理、方是快活。然零碎底非是不當理會、但大處攻不破、縱零碎理會得些少、終不快活。曾點漆雕開已見大意、只緣他大處看得分曉。今且道他那大底是甚物事。天下只有一箇道理、學只要理會得這一箇道理。這裏纔通、則凡天理人欲義利公私善惡之辯、莫不皆通。(同18條)

これらの發言において朱熹は、先ずは大きな「一」なるところを理解してこそ學問・工夫が成り立つ、そうした土臺なしにいくら個別の知識を増やしたとしてもそれは他人の土地に家を建ててみずからの身の置き所がないようなもので無意味だということを強調している。あるいは、要となる「一」さえ理解できれば個々の事柄はおのずと理解できるようになるのであつて、どれだけ個別の問題に取り組んでも大本の「一」を見失えば個々の問題を考えることは困難であることを言っている。

これらは一見すると「多」から「一」へではなく「一」から「多」へという進み方を示しているように読み取れるのであるが、これは何を意味するのであろうか。そもそもどうやってまず「一」を理解するのか、「一」へ至るために「多」から歩み始めるといのが朱子學の基本方針ではなかったか。

こうした朱熹の發言はむしろ、人は何のために學ぶのかという心構えに關するものであろう。本稿がここまで述べてきたように「一」なるものが自然界全體の確かで善き方向性（「誠」）であり、その地上での現れが生命のぬくもりに満ちた暖かい「仁」であるならば、人にはその天地の間に在つて果たすべき役割（これを誠にす）がある。學ぶ者の使命はそこにこそあるのであつて、そのことの覺悟を缺けば學問に價值はない。朱熹が孔子に見た儒教の本質には、學ぶことを通じてより「公」なる視野のもと「一」に參與するという姿勢があるのであつた。

儒教史において、個人の修養の度合いを強めた朱子學であつたが、そこにおいても自己修養にとどまらず、他者とともに生きる人倫の價值、ひいては天下を治める政治思想へとつながる一連の流れが、自然界の「誠」をモデルに前提とされていたのである。

おわりに

この世界のあらゆる物事は「一」つことに貫かれている、そしてその「一」なるものは善きものであり、「誠」なる確かなものであり、自然なものであり、生命のぬくもりに満ちた暖かいものである、このような確信が朱子學の「理一」の前提となつていた。ところで、この暗黙の確信は何に由來するのであろうか。人はどうしてその「一」な

る善きものを感じ取り、それを信じていることができるのであろうか。人はどうして世界を善きもの確かなものとして信じていることができるのであろうか。おそらくそれは自然界の秩序（四季の無限の循環や季節の變化）を確かな善きものとして疑うこともなく感じ取ることができる。東アジアの風土・氣候によつて太古より培われてきた感覺なのであろう。こうした感覺が風土・氣候に由來するならば、それは論理的には普遍性のある根據とはなり得ないのであるが、少なくとも朱子學は、自然界の秩序に確かなもの（「誠」）を見て、それを人爲においても實現する（これを誠にす）ことを目指していたのであつた。

一方で、同じ東アジアの風土・氣候の中にあつても、自然に對する感覺や意識は中國と日本とは必ずしも同じではない。中國儒教においては、自然は何よりも「誠」なるものであり、それを地上において人爲として實現することにこそ科擧官僚としての士大夫儒者の自負があつた。一方、日本においては、自然界の「誠」と並び立つ人爲を使命とするという意識は希薄であつたのではないだろうか。むしろ日本人にとつては、自然ははかなくも美しいものであり、それによつて引き起こされる感情生活の方が重要であつたのかもしれない。あるいは、科擧のなかつた日本では、儒教を學んだとしても中國の儒者のように官僚として直接天下國家の問題や政治に參與するということがなかつたことも要因となつているのであろう。いずれにしてもそうした日本人にとつて、確固たる「一」をみずからの使命とするという儒教・朱子學の感覺は暗黙の前提にはなり得なかつたのである。日本の儒者が、儒教という外來思想を政治（荻生徂徠）と人倫（伊藤仁齋）と自己修養（山崎闇齋）とに重心を分けて受容したのも、それらを一貫する「一」なるものを共有し得なかつたからではないだろうか。

自然に「誠」を見る儒教・朱子學を、自然に「美」を見る日本人はどのように受け入れたのか、今後改めて考えてみたい。

注

(1) 「西銘明理」而分殊、墨氏則二本而無分。」「〔河南程氏文集〕卷九「答楊時論西銘書」

(2) 市川安司「朱晦庵の理一分殊解」(『朱子哲學論考』汲古書院、一九八五年所收、初出は、『大東文化大學漢學會誌』六號、一九六三年)、『程伊川哲學の研究』(東京大學出版會、一九六四年)。次節で取り上げる通り、この方向の解釋は、朱熹自身の説明に沿ったものである。

(3) 土田健次郎『朱熹の思想體系』(汲古書院、二〇一九年)。

(4) 『程氏易傳』乾「四德之元、猶五常之仁、偏言則一事、專言則包四者。」

(5) 『程氏遺書』卷二上・17條

(6) 市川前掲論文「朱晦庵の理一分殊解」にも同様の指摘がある。

(7) 『近思錄』卷一・48條、『張子全書』「性理拾遺」に見える張載の言葉。

「伊川性即理也、橫渠心統性情二句、顛撲不破。」(『朱子語類』卷五・70條)

(8) 『論語』衛靈公。

(9) 『論語』里仁。

(10) 忠恕と理一分殊については、市川前掲『朱子哲學論考』所收の「北溪字義に見える理一分殊の考え方」参照。