

儒教の思想史研究と思想分析—朱子学を中心に—

土田 健次郎

○ はじめに

筆者は朱子学を自分の研究の柱の一つとし、その思想史研究と思想分析を今まで行ってきた。その所産としては、思想史研究については『道学の形成』（創文社、二〇〇二）、思想分析については『朱熹の思想体系』（汲古書院、二〇一九）及びそれに付随する論文がある^①。

思想史研究は、時代の精神状況の推移の中で、その思想の歴史的展開と位置を見定める作業、思想分析はその思想の構造分析と特質の抽出である。

思想史研究は時間軸の流れを追うものであり、それぞれの思想の各時代の精神状況の中で位置と史的文脈にかかわる部分を擷い上げるために、個々の思想の中で棄てる部分やクローズアップする部分が出てくる。それゆえ物語化とか思想史叙述の特権化ということ^②で批判的に言われることもあるが、そのような批判的立場から新たに思想にアプローチしたと言う論者にしても、自身の価値観のなす

りつけをしてはいないであろうか。思想史叙述がそれを語る人間の問題意識に影響されるのは自明であって、それでもその範囲内の歴史的推移の粗筋の把握が現在から未来への透視にいささかなりとも資するものである以上、なされ続けられなければならない。筆者は思想史叙述を批判するよりも、各自が思想史を記述してみても、それを相互にぶつけあうことで相対化しあい、そのうえでパージョンアップを繰り返していった方が生産的であると思っている^③。

次の思想分析であるが、これは原資料から個々の思想構造を明らかにしていく作業である。その際に留意すべきは、朱熹（朱子）自身がいかなる前提と問題意識で立論し、どのような主張を行ったかを朱熹の文脈に沿って把握していくことである。そこで前述の思想史研究の成果が有効になる。つまりその思想家が登場してきた時代の思想状況とその中でその思想家の問題意識の所在が思想史研究によって把握しやすくなるからである。この思想分析には最初から後世への影響という点を忍び込ませてはならない。それは朱熹で言えれば陽明学との関係を意識しすぎることなどである。陽明学との対比は決して無意味ではないことは後述するが、しかしそれがあくま

でも陽明学からの照射であるという限界の認識も必須である。

また既存の分析図式に最初から絡め取られないことも重要である。近代になって東洋思想の意義を再定位するためにいくつかの常套的議論が編み出された。例えば有無絶対に対する絶対無とか、現象に対する本質とかの枠組みでの整理であるが、筆者は学生時代にこれらにいささか泥み、今でもこれらの議論を全く無効とは思っていないものの、最初からこの種の図式に頼ることは慎重になっていく。ましてや絶対性、普遍性、超越性などの語の安易な使用は、属性の羅列でしかない。まずなされるべきは、朱熹の文脈に沿って思想構造を把握することであり、同時にそこにならざる理論化以前の前提が横たわっているのか、また理論の説得力がいかなる点に求められているのかを見抜いていくことである。私は恩師の一人である栗田直躬先生から中国の文献を心理的に読むということをお教わったが、それは中国式論理の整合性なるものに安住せず、その議論の筋道を論理的とか整合的とかで感じ取れる心理をも分析することであった。ともかく朱熹の語りたかったことの把握を行うことから、その普遍的意味を問うに至るまでは、着実にいくつかの段階を踏まなければならないのである。

以下、筆者が行ってきたこの二つの研究内容について概述していきたい。

I 思想史研究

一 朱熹の学派的位置

まず思想的アプローチから始めたい。

従来の研究は、宋明理学史の文脈で議論を立てることが主流であった。これは朱熹以後、朱熹らの道学が士大夫社会の中で正統思想として圧倒的な権威を確立したことから振り返ったもので、このような形の士大夫たちの認知が道学登場の当初からあったかの如き誤解を生んできた。朱熹は道学という学派に属するが、まず必要なのは、この学派の性格を当時に即して把握しておくことである。

筆者は以前からこの学派が士大夫社会の中においては新興宗教的なうさんくささを感じさせていたことを指摘した。それは、①教祖（二程）、②經典（二程の語録）、③教団組織（書院での講学、服装や举措の特異性）、という宗教教団の三要素ともいえるべき性格を具えているからである。道学のかかる性格は、道学攻撃側の資料からうかがえるが、この件はすでに論じたので詳細はそちらにゆずる^③。ただ行論の必要上、ここでも引用した資料の代表的なものを挙げておきたい。

なお本稿での引用は、紙数の関係から本来なら付すべき書き下し文や現代語訳を省略する。実はそのうちのかなりの部分を筆者は既に前著で引用し、そこに現代語訳を付しているのので、関心を持たれる方はそれを参照いただければ幸いである。なお本稿は内容的には随時断っているように前著をふまえているところが多々あるが、その内容を敷衍し発展させた箇所や、陸九淵と王守仁（王陽明）についての論述の一部などの未発表の見解も含んでいる。

まず次の資料をごらんいただきたい。「然在庭之臣、不能上体聖明、又復輒以私意取程頤之說、謂伊川学、相率而從之。……軻（孟子）伝頤、頤死而無伝焉。狂言怪語、淫説鄙喻、曰此伊川之文也。幅巾大袖、高視闊歩、曰此伊川之行也。能師伊川之文、行伊川之行、則

為賢士大夫、捨此皆非也」(『道命録』三「陳公輔論伊川之学惑乱天下乞屏絶」、原文中の()は筆者が補った、以下同じ)。道学が程頤(程伊川)学派であること、服装や動作に自他を分かち特色を持たせていたことが知られよう。朱熹の女婿の黄榦の『朱子行状』では「甚至更易衣冠、狎遊市肆、以自別其非党」と、朱熹が弾圧された時、門人の中には朱熹一党であることを隠そうとあわてて服を着替え遊び回った者もいたことを記す。このように道学には新興宗教的な雰囲気を持つと見なされていたのであり、それゆえ次のように「喫菜事魔」という批判まであった。「剽張載程頤之余論、寓以喫菜事魔之妖術、……」(『道命録』七上「沈繼祖劾晦庵先生疏」。道学側と見なされ攻撃対象になった永嘉学派の葉適も、この批判についてこのように言う。「殆如喫菜事魔、影迹犯敗之類」(葉適「弁兵部郎官朱元晦状」、『水心先生文集』二、「道命録」六「葉正則(葉適)為晦庵先生弁誣及論陳賈封事」。喫菜事魔はマニ教のこととされたりしたが、実際には淫祠邪教として攻撃する時の常套句であったと言われる⁶⁾。道学には、このような雰囲気を感じ取られていたのである。

ここで注意しなければならないのは、王学(王安石の学派)と道学との学派対立があつたが、両者の学派の作り方が異なつていたことである。王学が政治的人脈、政策や、経書解釈の継承を中心とするのに対し、道学は各地で講学を行い、それぞれの講学の場合は永続しなくてもその講学の束は連続していくという独特の形で生き延びるのである。なぜ王学が消えていき道学が残っていたのかは、この学派維持方式も関係したと見られる。

ところで前著でもあげた次の資料も興味深い。「自韓侂胄襲秦檜故智、指道学為偽学、台臣附之、上章論列、詔榜朝堂、而劉德秀在

省闈奏疏、至云、偽学之魁、以匹夫竊人主之柄、鼓動天下、故文風未能丕変、請將語録之類並行除毀。既而葉翥上言、士狃於偽学、專習語録詭誕之說、中庸大學之書、以文其非。有葉適進卷、陳傅良待遇集、士人伝誦其文、每用輒效、請內自太学、外自州軍学、各以月試合格前三名程文、上御史台考察。太学以月、諸路以季。其有旧習不改、則坐学官、提学司之罪。是举也、語涉道学者皆不預選」(馬端臨『文獻通考』三二七)。ここに「語録詭誕の說」とあるが、道学が二程子の語録をありがたがっていたことは、先にあげた宗教結社の三要素のうちの②の經典、いわば教祖のお筆先にあたる。さてこの文中で永嘉学派の陳傅良と葉適が弾劾の対象になつてきたことが目を引く。一般に永嘉学派は道学と対立する学派と見られてきたからである。ここにあげられている『進卷』と『待遇集』は科挙受験の参考書であつた。当時永嘉学派の科挙の参考書は一世を風靡していた。例えばそれは次のように言われている。(永嘉学派と科挙の関係については以前には少しだけ触れただけだったので、今回は少し丁寧に見ておきたい。)まず「温州(温州、つまり永嘉の人)」が科挙合格をしきつていたということが言われている。「先是六月癸卯、言者論、三十年來、偽学顯行、場屋之權、尽歸二三温州(周夢江氏によると葉適、陳傅良、徐誼)。所謂狀元省元兩優積褐、若非其私徒、即是其親故」(『兩朝綱目備要』五「慶元三年」。事實、永嘉学派の葉適自身も陳傅良の祭文でこのように言う。「嗚于海陬、敗屨瘦筇、暴名如雷、新語如風、宿老負牆、豪雋景從、而時文靡然由之一変、遂為多士之宗」(葉適「祭陳君挙中書文」、『水心先生文集』二八)。陳傅良、葉適など永嘉学派の科挙学習に対する影響の強さが知られよう。清末の永嘉の学者の孫衣言(一八一五—一八九四)

などとはかかる状況を次のように解説している。「吾郷南宋時学者極盛、而當時科挙之文亦推東甌婺越、郷先生中如陳文節（陳傅良）之待遇集、葉文定（葉適）之進卷、及八面鋒、輿論、論祖等作、皆所謂場屋文字、一時謂之永嘉体」（孫衣言「永嘉先生時文序」〔遜学齋文鈔〕八）。

当時、永嘉学派の科挙参考書は「永嘉文体」などと言われていた。また金華の呂祖謙（呂東萊）の有名な『左氏博議』も、「為諸生課試之作也」と自序で言われているように科挙受験のための書である。朱熹は長子を科挙受験勉強のため呂祖謙の弟の呂祖俊にあずけていて、彼らは受験指南役としては適格であった。このように永嘉や金華の学者たちは受験界で名を轟かせていたのである。

永嘉学派と金華の諸儒が科挙で名を馳せていたことが、朱熹のような道学者や陸九淵（陸象山）らとどう関係するのであるか。朱熹と陸九淵の鵝湖の会の論争はあまりに有名であり、両者の対立関係が後々までクローズアップされたが、そもそもこの会が実現したのは呂祖謙の仲立ちによる。呂祖謙が朱熹のもとに向かい朱熹とともに『近思録』を編集し、その帰途を利用して朱熹と陸九淵の会談（鵝湖の会）を企画したことはよく知られている。この呂祖謙が陸九淵を知ったのは、乾道八年（一一七二）に彼が科挙の試験官であった時に目についた答案が陸九淵のものであったのが発端である。実はこの時の科挙では、陳傅良とその徒が多数合格している。つまり陸九淵のみならず永嘉諸儒も呂祖謙の眼鏡にかなったのであって、彼らに相互評価を可能にする共通性があったことがうかがえる。そもそも朱熹は自分が科挙に合格した時にはけっこう大胆な答案を書いたと言っているのであり、『朱子語類』一〇四 第三八条、当時個

性的な答案を評価する土壤があったことが推測される。朱熹の科挙合格は陸九淵合格よりもだいぶ前の高宗の時のことであり、陸九淵の時は皇帝も孝宗にかわり、朝野に改革の気運が増してはいたが、思われている以上に科挙の答案が自由に書かれていたことを思わせるところがある。

このように科挙参考書で名をあげた呂祖謙、陳傅良、葉適らは、後年になると科挙の書の発刊に対して反省の意を見せる。朱熹や陸九淵は時文を批判し、朱熹は『進卷』、『待遇集』の毀板までも支持した（『朱子語類』一一三 第二四条）。しかし朱熹は科挙について、功利追求に陥りがちな点は批判しながらも士大夫が世に出て本志を遂げる入口としてそれなりの存在意義を認めているのであり、陸九淵ですらも同様の考えを持ち、時には時文を教えたりしているのである（『語録』下 第三〇五条、『象山先生全集』三五）。なお当時の科挙については「策問」対策が中心だったこと、科挙との関係で『春秋』への関心が増し、そのため彼らが『春秋』関係の文章を書いたこと、この趨勢には孝宗時代の経世致用論活性化の機運が反映しているが、韓侂胄政権以後、終息に向かったことなども指摘されている。ともかくも黄榦が『朱子行状』で、慶元偽学の禁の時に「科挙取士、稍涉経訓者、悉見排黜。文章議論、根於理義者、並行除乎毀。六経語孟、悉為世之大禁」であったと言うように、弾圧は科挙や出版における道学的要素の排除にまで及んでいたのである。

このように永嘉学派も道学の片割れのように見なされていたことは、先にもその一部を引いた永嘉学派の葉適の次の語にも見える。「凡粟之辞、始末参驗、無一実者。至於其中謂之道学一語、則無実最甚。利害所係、不独朱熹、臣不可不力弁。蓋自昔小人残害忠良、率有指

名、或以為好名、或以立異、或以為植党。近創為道学之目。鄭丙倡之、陳賈和之。居要津者、密相付授。見士大夫有稍慕潔修、麤能操守、輒以道学之名歸之」(葉適「弁兵部郎官朱元晦狀」、「水心先生文集」二、『道命録』六「葉正則為晦庵先生弁誣及論陳賈封事」)。「稍慕潔修、麤能操守」とは、潔癖で自己修養をする人間ということであり、このように儒教理念に忠実であろうとする原理主義的傾向を持つ者は道学の徒とされたと言っているのである。

また陸九淵も時には道学と見なされることがあった。「世之人所以攻道学者、亦未可全責他。蓋自家驕其声色、立門戶与之為敵、嘵嘵騰口実、有所未孚、自然起人不平之心。某平日未嘗為流俗所攻、攻者却是説語録精義者。程士南(程宏図)最攻道学。人或語之以某程云、道学如陸某、無可攻者。又如学中諸公、義均骨肉、蓋某初無勝心、日用常行、自有使他一箇敬信处。某旧日伊洛文字不曾看、近日方看、見其間多有不是」(『語録』下 第七四条、『象山先生全集』三五)。この語から知られるのは次のことである。①道学が門戸を立てること(要するに結社を結ぶ党派性)への警戒感、②道学では伊洛(二程)の語録が重要であったこと、③陸九淵が以前から二程は読んだことがなく、今でも評価しているわけではないと弁明していること、である。①については、陸九淵は門戸を立てたり優位を争うことを一貫して嫌っていたので、その姿勢が程宏図にも伝わったらしいこと、②については、上述のように道学が二程学派であったということ、③については、必ずしもこの言葉を顔面通り信じられず、後述するように陸九淵は過去に二程の文献には触れていたこと、二程に対するある程度の評価は持っていたが、程顥を程頤よりも認めていたことを補足しておきたい。このうち党派性については

朱熹が道学の正統を誇示するあまりその要素が強烈であったことが関係している¹¹⁾。ともかくも陸九淵は時に道学者と見なされ、時にはそこからはずれる存在だったのであり、これは同時に道学という概念が当時広狭両方あったことを示している。なお陸九淵の思想的位置については後述する。

そこで改めて当時偽学として攻撃された人々の名簿を見てみると、次のような名前が目を引く。「趙汝愚……朱熹……陳傅良(永嘉学派)……呂祖儉(呂祖謙の弟、金華学派)、葉適(永嘉学派)……楊簡(陸九淵の門人)……詹体仁(朱熹の門人)、蔡幼学(陳傅良の門人)……蔡元定(朱熹の門人)」「偽学逆党籍」¹²⁾。朱熹らほもちろん、陸九淵一派、永嘉学派、金華の呂祖謙関係者も含まれている。なおこの時点で、陸九淵、陳亮、呂祖謙は既に没していた。前著でも引用したが、朱熹の弟子の陳淳はこのように言う。「子安所敘雖嫩、而旨意已平正。其論閩浙湖湘江西之学、為門各異、而独有取於閩学得正伝之粹、亦所主之不差矣……且如湖湘之学、亦自濂洛而来……浙中之学、有陳呂之別……若江西之学、則内專捫禅家宗旨為主、而外復牽聖言皮膚枝葉以文之、别自創立一家。曰、此吾所独悟於孔孟未發之秘旨、而妙契乎堯舜千載不伝之正統者、其実誠淫邪通与孔孟周程大相背馳甚……所列道学四條之義、安得許多分裂」(陳淳「答西蜀史杜諸友序文」、『北溪大全集』三三)。当時の道学には、閩学(朱子学)、湖湘の學(湖南学)、浙中の學(永康学派の陳亮と金華の呂祖謙)、江西の學(陸九淵の学)があり、そのうち閩学を「正伝の粹を得た」とする議論を支持しているのである。

以上から、当時の道学の枠組みは次のようにまとめられる。

① 広い場合（朱熹や湖南学のみならず、陸九淵や永嘉永康学派、金華学派まで含む）。

② 狭い場合（朱熹、湖南学の類）。

以前から、当時の思想状況は士大夫社会の両極に陸九淵の心学と永嘉永康の事功派があり、その中心に朱子学が位置しているという図式で描かれがちであった。しかし実際には、これらの学派はみな類縁関係にあったのであり、いわば当時の思想界の一角に朱子学、陸学、事功派がトライアングルのように存在したのである。例えば陸九淵と朱熹の間に門人の行き来があっただけでなく、陸九淵一派と事功派の間にもそれがあった。このような人たちが次第に勢力を伸ばし、思想界を席卷していくのはもう少し後のことである。

二 陸九淵学派、永嘉永康学派は道学なのか

ここで陸九淵学派と永嘉永康学派が道学であったのかについて更に検討を加えておきたい。

陸九淵は孟子以来の絶学を継承したことをもって自任し、ひたすら『孟子』を信奉していた。「某嘗問、先生之学亦有所受乎。曰、因読孟子而自得之」（『語録』下 第三三八条、『象山先生全集』三五）、「公生而穎悟、器識絶人。与季兄復齋講貫理学、号江西二陸。其学務窮本原、不為章句訓詁、其持論雄傑卓立、不苟隨声趨和。唯孟軻氏書是崇是信」（孔焯「文安論議（嘉定十年三月二十八日聖旨時賜諡）」、同三三）。陸九淵は、孔孟以来の絶学を継承したと称した二程と同じ立場に立つと自己規定していたのであろう。「心」をはじめ陸九淵の思想のキーワードが『孟子』の用例をもとにしていることはもつと注意されねばならない。

彼は次の語のように、道学にそれなりの評価を持っていたが、全面的なものではなかった。「与姪孫濬書（原注：見前首卷）。先生有云、学者至本朝而始盛、自周茂叔發之。又云、韓退之、軻氏之死不得其伝、故不敢誣後世無賢者、然直是至伊洛諸公、得千載不伝之学、但草創未為光明。今日若不大大段光明、更幹当甚事。又云、二程見茂叔後、吟風弄月而帰、有吾与点也之意。後來明道此意却存、伊川已失此意。又云、元晦似伊川、欽夫似明道。伊川蔽錮深、明道却疏通」（『年譜』淳熙十五年の条、『象山先生全集』三六。ここで利用されている文献は『与姪孫濬』同一、及び『語録』上 第四三条、同三四、『語録』上 第一四五条、同上、『語録』下 第六五条、同三五）。ここからは程頤よりも程頤に対する評価が高かったこともわかり、陸九淵は『年譜』紹興二十一年の陸九淵十三歳の条（『象山先生全集』二六）、『語録』上（同三四）の第六三条、第一〇七条、第一六九条、第二一〇条で程頤の易解釈について批判的言辞を見せている。先に引用した陸九淵『語録』下の第七四条では陸九淵は自分は以前程頤のものを讀んだことが無かったと言っていたが、「先生独謂簡曰、牛角時、聞人誦伊川語、自覺若傷我者。亦嘗謂人曰、伊川之言、奚為与孔子孟子之言不類」（楊簡『象山先生行狀』、『象山先生全集』三三、「年譜」紹興十六年（八歳）の条、同三六）とあるように、弟子の楊簡は、陸九淵が若年の時に程頤の語に接していることを証言しているので、誇張の言であらう。陸九淵の五兄の陸九齡（陸復齋）は、もとは二程を尊重していたから（陸九淵『全州教授陸先生行狀』、『象山先生全集』二七）、陸九淵も二程に対しての知識を若い時からいささかなりとも所有していた可能性がある。なお陸九齡は、鵝湖の会の事前調整で九淵の意見に同意し（『語録』上 第二〇三条、『象

山先生全集』三四)、臨終の時も陸九淵の見識を賛美するというように(「語録」上 第二〇四条、同上)、完全に陸九淵側の思想になるのだが。

陸九淵は必ずしも二程学派ではなかったが、問題の立て方や思想の方向性からして、二程の影響下から登場した思想家であったと言える。先に引用した孔煒が陸九淵に諡の付与を求めた「諡議」に陸九淵兄弟を「理学」と言っているのも考え合わせられよう。それでは永嘉永康学派はどうか。

永康学派の陳亮は呂祖謙と近い関係であり、もとより思想的に通じあっていたし、二程の門流への評価も持っていた(「伊洛正源書序」、「伊洛礼書補亡序」、「楊龜山中庸解序」、「胡仁仲遺文序」、「西銘説」、いずれも『龍川文集』一三二)。

永嘉学派については、この地はもともと二程の弟子が輩出していた地域である。鄭伯熊は二程の書を刊行し、薛季宣は程頤の弟子の袁溉に師事して陳傅良が「平生所推尊濂溪伊洛教先生而已」(「右奉議郎新権発遣常州借紫薛公行状」、「止齋先生文集」五一)と言うように二程を尊崇していた。その陳傅良も鄭伯熊の祭文で「嗚呼道之不明、亦既千載。宋興用儒涵育敷世。故経術盛於伊洛、而王化行乎元祐之際」(「祭鄭龍図」、「止齋先生文集」四五)と、宋代における経術興起の代表として道学を挙げる。葉適となると程頤に批判を見せるようになるが、総じて二程学派から展開して、時にそこからはずれるという状況であった。

このように陸九淵と永嘉永康学派は、道学の影響下に登場し、時に道学の流れ、時に非道学と見なされる存在であった。つまり狭義の道学ではないが、広義の道学には含まれるのである。

三 道学とその周辺の政治的立場

広義の道学の人々は、思想上に差異がありながら、政治的立場では同調していた。余英時『朱熹の歴史世界 宋代士大夫政治文化的研究』上・下(允晨文化實業股份有限公司、二〇〇三)では、理学集団と官僚集団の対立を言う。この官僚集団とは、王淮が執政の時に形成されたものであって、葉適の言う「要津に居る者」で、具体的には台諫(陳賈、蔣繼周など)、給舎(王信など)、卿貳(鄭丙、林栗など)、参政(謝廓然など)から執政(王淮)までを含む。官僚集団とは一般の官僚を広く指すものではないが、この集団の背後には一般の官僚がいたと言う。また余氏は士大夫が中央に出て行くには二つの方式があったとする。一つは直接中央の権力中枢に入り君を補佐して統治する方式、もう一つは地方官として地域での秩序再建を図り直接「民を沢す」という方式であり、道学者はもともととは後者であったと言う^⑤。

ここで陸九淵の政治活動をまとめてみると次のようになる。(なおこの箇所は前著では論じていない。)

- ① 兄の陸九韶が朱熹の社會を受け継いで地元の社會を運営したことに對して、陸九淵は更に平糶倉の必要を言う。
- ② 租税納税方法についての提言。
- ③ 官人と胥吏の關係を問題にして胥吏の抑制を主張。
- ④ 簿書の重要性を言い、その管理には士大夫も関わるべきだと主張。
- ⑤ 王安石に對して、その學問や具體的政策を批判しながらもその志を評価する(「荊國王公文祀堂記」、「象山先生全集」)

一九、「与薛象先」、同一三、「語録」下 第七六条、同三五など。

⑥ 荊州では防衛のための城壁建築と易簡の政治を行い、また政治論として「洪範」の皇極の講義を行う。

⑦ 皇帝に上奏し、それをめぐり直接のやりとりを行う（刪定官輪对劄子、『象山先生全集』一八、「語録」下 第九四条、同三五）。

⑧ 読むべきものとして『漢書』食貨志、『周礼』考工記といった経済や技術関係のものもあげている（「語録」下 第二八五条、『象山先生全集』三五）。「周礼」を全て肯定してはいないが、二十四歳の時には受験対策もあり『周礼』で郷挙を受験した。

このうち①について見ておくと、次のように、陸九淵は社倉法だけでは不備とし、平糶倉の必要を言う。「某切見郷来趙丈举行社倉、敝里亦立一倉、委梭山家兄主其事。某頗有所未安者、昨亦嘗稟聞愚見、以為莫若為平糶一倉以輔之、乃可長久。平糶則可独行、社倉未必可独行也。社倉施於常熟鄉、乃可久、田不常熟、則歉歲之後、無補於賑卹。平糶則豐時可以受農民之粟、無價賤傷農之患、歉時可以摧富民閉廩騰價之計、政使独行、亦為長利。今以輔社倉之所不及而彌縫其欠、又兩尺善矣」（『与黄監』、『象山先生全集』九）。ここにあるのはその地が「常熟」ではないという彼の地元に対する具体的状況認識である。陸九淵の一族は地元で菓種業を営んでいた。「吾家素無田、蔬圃不盈十畝、而食指以千數、仰粟寮以生。伯兄總家務、仲兄治菓寮、公授徒家塾、以束脩之饋補其不足」（『陸修職墓表』、『象山先生全集』二八）と言うように、長兄の陸九思が家務を統括し、次兄の陸九叙

が菓種業を運営、三兄の陸九口が家塾で束脩を取っていた。このうち次兄の陸九叙が専念した菓種業が家計の支えになっていたことが次の語からわかる。「家素貧、無田業、自先世為菓肆以養生。兄弟六人、公居次、伯叔氏皆從事場屋、公独總菓肆事、一家之衣食百用、尽出於此。子弟僕役分役其間者甚衆、公未嘗屑屑於稽檢伺察、而人莫有欺之者」（『宋故陸公墓誌』、『象山先生全集』二八）。ただ陸九淵は、家業の財務は兄弟が三年輪番で行い陸九淵自身も一時担当していたことをこのように言う。「吾家合族而食、每輪差（輪番にして）子弟掌庫三年。某適當其職、所學大進、這方是執事敬」（『語録』上第二〇五条、『象山先生全集』三四）。大家族の中の經理が、敬の修養になったと言っているが、陸九淵のこの経験はいわば納税者の立場から地方行政を見る目を持たせることになり、それが彼の税法への提言などに現れている。友枝龍太郎氏は、朱熹が地方官まわりをしていたのに対し、陸九淵は大家族で定住していたから、陸九淵には物理の追究が薄く心学的であったが、これは多分に既存の心学者としてのイメージと大家族とを単純につなぎあわせている感がある。陸九淵の地元での経験は晩年の荊門軍知事時代の行政にも活かされている。

朱熹と政敵（唐仲友、林栗）との対決に対しては、陸九淵は次のように朱熹を支持している。「朱元晦在浙東、大節殊偉、劾唐与正（唐仲友）一事、尤快衆人之心。百姓甚惜其去、雖士大夫議論中間不免紛紜、今其是非已漸明白」（『与陳倅』一、『象山先生全集』七）、「然吳洪章中、乃為唐仲友雪屈、波及朱元晦、謂以洪醞釀、竟成大獄、致仲友以曖昧去、議者冤之、此尤可笑」（『与勾熙載』、同七）、「伏自夏中拜書（淳熙十五年の書簡、今の『朱子文集』に無い）、尋聞

得対（六月に朱熹は延和殿で天子と面対）、方深賛喜。冒疾遽興（林栗の弾劾）、重為駭嘆。賢者進退、綽綽有裕。所甚惜者、為世道耳」（『与朱元晦』二、同二）。政治的立場の同調性は看取できよう。

朱熹や陸九淵、張栻、呂祖謙、陳亮、陳傅良の間には弟子の往来があった。例えば、陳正己（陸九淵の弟子で、後に呂祖謙、陳亮に学ぶ）、包揚、包約、包遜（朱陸を行き来する）、朱熹、張栻にも学び、陳傅良と切磋し、陸九淵の評価が最も高い弟子であった傅夢泉（傅子淵）などがそれである。

繰り返しすが、朱熹と陸九淵、呂祖謙、事功派（永嘉・永康学派）らは類縁関係にあり、いわば相互にリンクしたトライアングルのようなものである。ここで道学側（陸学派や永嘉永康学派を含む広義の方）と反道学側の政治的対立の要素をまとめておく。

- ① 政治的立場の差。地方行政の場での揉み合い。
- ② 人間関係。
- ③ 科挙を通しての道学の影響力の拡大とそれに対する反道学側の危惧。
- ④ 道学側が皇帝の懐に飛び込む帝王学を標榜し、それによって皇帝を教化し、皇帝が行う人事の適正化（実際には道学者が評価する者の登用）を図るのに対し、反道学側が反発した点と。

四 朱熹の営為の目的と方式

筆者は朱熹の生涯の課題は次の二項であることを筆者は繰り返して述べてきた。¹⁷⁾

- ① 士大夫社会における道学の市民権の獲得

② 道学の内部統一

朱熹の主著は『四書集注』であるが、この書の制作意図は、①道学の経注作成を通して士大夫社会に於て道学に市民権を与える、②道学系儒者を中心とした「集注」という形をあえて取ったように（道学対立者も若干含むが）、道学内部の『四書』解釈の統一をする、ということにあった。そのために朱熹は『精義』や『輯略』の類で道学の四書解釈資料を総編集し、『或問』でその中の解釈の差を検討するというような周到さを見せている。

また同時に『程氏遺書』や『程氏外書』では、まず能うる限り二程の語録を収集し、それから『近思録』、『伊洛淵源録』などを通して道学として統一的な二程観を打ち出そうとした。

なお語録について言うと、二程の語録が口語であることは士大夫社会で今一つ認知を得られていなかったようである。それは次の湖南学の胡宏の語によくあらわれている。「曰、程氏兄弟、明道先生伊川先生也。或者笑曰、其為言也不文。世人莫之好也」（胡宏「程子雅言前序」。「文ならず」とは文語ではないということである。そのような士大夫の反応を意識して、湖南学では口語を文語にすることが行われたことは朱熹が証言している。「胡明仲（胡寅）文伊川之語而成書、凡五日而畢。世伝河南夫子書、乃其略也」（『朱子語類』九七 第一〇条）。これらのことは以前書いた論文や著作で取り上げたことであるが、論点を明確にするためにあえて記しておく。¹⁸⁾ またその具体例も既に以前の論文で挙げてきたが、重要なことなので、そのうちの一例を再度掲げておく。

例A 『程氏遺書』一八 第八九条

問、人之形体有限量、心有有限量否。曰、論心之形、則安得無

限量。又問、心之妙用有限量否。曰、自是人有限量。以有限之形、有限之氣、苟不通（原注…一作用）之以道、安得無限。孟子曰、尽其心、知其性。心即性也。在天為命、在人為性、論其所主為心、其実只是一個道。苟能通之以道、又豈有限量。天下更無性外之物。若云有限量、除是性外有物始得。

【例B】『程氏粹言』二「心性篇」第一条

劉安節問、心有限量乎。曰、天下無性外之物。以有限量之形氣用之、不以其道、安能宏大其心也。心則性也、在天為命、在人為性、所主為心、実一道也。通乎道、則何限量之有。必曰有限量、是性外有物乎。

例Aは「劉元承（劉安節）手編」、つまり永嘉の劉安節が編集したものであり、それを受けて例Bでは「劉安節問ふ」という問答の形になおしたうえで文語化している。ちなみに『程氏粹言』は楊時の編集とされていたが、それは誤りで、湖南学で作成されたものと推測できる。「若云有限量、除是性外有物始得」と口語の「除是…始得」が使われていたものが「必曰有限量、是性外有物乎」と書き換えられているところなどにこの修正の特質がわかりやすく見えるであろう。士大夫社会の認知を得ることに道学者たちが心を砕いた目覚ましい例である。しかし朱熹は口語の文語化には反対であった。先稿と議論が重複するので要点だけ言うと、例えば「心生道也。此句は張思叔（張繹）所記、疑有欠闕處。必是當時改作行文、所以失其文意」（『朱子語類』九五 第九四条）とあるように程頤晩年の弟子の張繹が記録した程頤の語は文語になっていた。そのことは「張思叔語錄多作文、故有失其本意處。不若只録語錄為善」（『朱子語類』九七 第七條）というところにも現れている。先の『朱子

語類』九五の第九四条の中にある程頤の語の「心生道也」という文語を朱熹は「人得那生底道理、所謂心生道也」（『朱子語類』五三 第九〇條）と口語で読み解いているから、「心は生の道なり」と読んだのである。しかしこの語は「心は道を生ずる」とも読めてしまい、意味を一義的に決定し難い。もと口語であったのを文語にするとこのような事態が起こると朱熹は言っているのである。北宋には道学以外でも語録を編集された儒者がいたが（徐積、范仲淹、劉敞、胡瑗など）、それらは文語であった。口語の語録と言えは禅宗であり、先に見た道学批判にあつたような宗教性を感じさせがちであつた。それゆえ道学の中には湖南学のように語録を文語化することで士大夫社会の認知を得たいという者たちもいたのであるが、朱熹はそれでも、意味を一つに決定しやすい口語語録を棄てるべきではないとしているのである。このように道学の經典である二程の語録の文体に対する姿勢の分岐も、道学内では生じていた。

また朱熹の時代、理気心性の細かい議論の射程距離がどこまであつたかの検証も必要である。我々が朱熹の思想を論ずる時に『朱子文集』に収められた膨大な書簡のうち、卷三十から卷六十四にまとめられた問答類を利用することが多いが、ごくおおまかに言つてこの部分の書簡の宛先の面々がかかる議論が届く範囲であつた。朱熹没後、朱子学が士大夫全般の基礎教養となつた状況とは異なるのである。

朱熹は体用概念の広範な使用によつて、先人道学者たちの思想を整理し批判し、それによつて道学本来の議論の特色が一部消滅した。程頤は「理」の一字に二、三重の意味を込めたがそのような方式を継承したのは湖南学の「性」の三重の使用だつたと言える。彼らに

とって理や性は、意味を固定化するものではなく、修養の際の目安として意識するものであり、境地の深まりとともに同じ語の意味が変容していく。朱熹はかかる理や性を分析的に概念整理する。理に「実理」とそうではない理があるとしたり、性の意味を二分したりしているが、特に広義と狭義による概念整理は朱熹が常用するところである。それによって朱熹は湖南学など先輩道学者の使用する概念をしばしば一義的に決めつけて批判を加えた。そのために時に批判内容と批判対象の間に齟齬がみられることになった。²¹⁾

朱熹は自身を道学の集大成者と位置づけた。その道学史観は、あくまでも朱熹の言説を支えるためのものであった。つまり朱熹の思想分析の重要な材料にはなるが、これをもって思想史の定論とすべきではない。思想史は刻々の状況をその状況に即して把握し、その展開の経緯を追うべきものである。筆者は以前から、中国の歴史的思想史叙述はそれを吐き出した者の正統性の主張のために作られたものだということを強調してきた。道統論は朱熹の儒学史であるが、これはよく言われるような仏教や道教に対する儒教の正統性を鳴らすものではなく、儒教における道学の正統性と道学内部の朱子学の正統性の主張であった。²²⁾この道統論は朱熹の思想分析の際に問題にすべきものであって、不可侵の思想史として前提とすべきものではない。まずその時代の思想状況の実際、次にその思想状況が後世どのように記憶されたかの様相、そしてその記憶化のもとにいか
に思想家が自分の立場を位置づけたのか、この三つを弁別して把握してこそ思想史の実像に近づけるのである。

五 朱熹の思想の後世の展開

ここで筆者の宋以後の思想史のごく大まかな把握を述べたい。中国思想史は類似した波動を繰り返して展開していった。宋代でもそうである。

① 仁宗朝の慶曆士大夫は、実権を握ってきた守旧派に対抗したが、その際に士大夫の存在意義の根源を儒教に見出し、天人性命を論ずることに力を入れた。つまり天人性命を論ずること自体が党派的であった。

② 次の世代になると天人性命を論ずる改革派が士大夫世界の主流になり、今度は天人性命をどう議論しているかが問題になった。そこで王安石や司馬光一派、道学、三蘇などの思想的対立が生まれた。

③ 道学が士大夫社会の主流になっていくと、それに伴って今度は道学的議論の分岐が対立の焦点になっていった。

北宋の道学登場以来、明末までのいわゆる宋明理学を大きな思想潮流と見る見方がある。²³⁾このような見方は大枠として意味があり、それをもとに朱熹以後の思想の流れをまとめると、次のように概括することも可能ではなからうか。

朱熹は、最終的な理の具体的内容の決定に関しては法則化しえず。それゆえ実際には一つの事態に複数の理が考えられてしまう事態が発生した。特に客観的理性的判断からだけでは価値の問題の判定には限界があった。そこで既存の秩序観や現実の権威への傾斜（いわゆる体制的イデオロギー化）、心の実感（いわゆる心学）、気のゆくえ（いわゆる気の思想）などを理の具体的内容決定の決め手にする各種の思想が登場した。心の実感を理の内容とする陽明学も、このような動向の中から登場したのである。²⁴⁾

II 思想分析

一 従来の朱熹の思想分析

次に思想分析の方に議論を移したい。既に冒頭である程度まで筆者の方針を述べているので、ここでは最小限を述べるとどめる。

まず最初に必要なのは、思想史研究の場合と同じく、朱熹のものは朱熹にかえずというあまりにも常識的な姿勢を取ることである。朱熹の思想の把握は、朱熹の原資料から朱熹自身の文脈に沿って思想を再構成してみることから始まる。後世の朱熹研究はともすれば自己の問題意識や後世定式化された朱子学観から朱熹をみつめその思想を把握しようとしていて、それはそれで思想的意味はあるが、朱熹の原像研究としては留保をつけるべきものである。私が道学研究を始めた院生時代の程頤に関する論文もこの原像追求の産物であったが、それに対してある高名な大家が筆者に、朱熹ほどの人の捉えた程頤像を安易に否定すべきではないといった趣旨のことを筆者に語った。朱熹は偉大ではあるが、それとこれとは別なのは言うまでもなからう。朱熹自身の思想の研究もこの場合と同じく、朱熹自身に沿うことこそが出发点である。朱熹に即した研究とは、先にも述べたが、朱熹がいかなる問題意識からどのような思想的主張を行ったか、またいかなる前提を持っていたか、更に議論の有効性をどこに求めていたかを看取しつつ分析することである。

まず朱熹が自己の思想の構築にあたって何を意識していたのかというものの把握であるが、そこで登場するのが前述の思想史研究の成果である。朱熹当時の思想状況の把握することは、宋明理学史の

類が陥りがちな後世の展開をもとに当初の状況を決めつけるという論法から脱することを可能にする。(同時に思想史研究も個々の思想分析の蓄積をもとにしてこそ精度が上がるが。)朱熹が置かれていた思想環境を把握すること、それをもとに朱熹の発言を捉え直すことを行っていくと、後に朱子学の教学としての整合性を図るために議論が沸騰した論題、例えば理気先後、人物性同異の類は、門人たちはともかくも、朱熹自身にとってさほど喫緊の課題ではなかったことが明らかになるのだが、これらのことについては前著で論じたので繰り返さない。

例えば朱熹の性即理は、王守仁の心即理との対抗関係の中で議論されがちである。そして王守仁の先駆として陸九淵の心即理が朱熹と対比されるわけである。既に常識に属するが、陸九淵がこの語を使用しているのは一箇所のみである(『与李宰』二、『象山先生全集』一一)。このような後世の類型化から思想を規定することは中国思想史で頻繁に見られる。古代で言えば荀子は性悪という語を「性悪篇」でしか使用していないのだが、後の性説の中ではこれが荀子の主張を代表するものとして固定化し、それで荀子の思想を云々するのも同様である。またそれ以外にも、朱熹の正統論を華夷の弁や道徳的に捉えるなどことなども後世の朱子学の通念の産物である。朱熹の正統認定の基準に華夷は無いし、⁽²⁶⁾道義の有無も問題にされていないが、これも既に論じたところである。

また近代以後、西欧思想への対抗意識から、朱熹の思想に西欧流の哲学性を過度に求めることも行われた。しかし朱熹の思想は、整合的な世界解釈を提供するということ以上に、聖人への到達に有効な手段を提供することを主旨とする。本体論から派生的に工夫論(学

問修養論)が出てくるのではなく、工夫論の根拠付けのために本体論的議論(中国に本体論があったかという議論はこの際措く)を行っているのであり、朱熹の理気論なるものも聖人を目指す人間にとつて有効に機能する思想なのである。万事万象を理と氣に分けることよって、人間は心の現状をグレードアップできる手立てが得られる。また理論展開の中に修養体験を織り込んでいくこと、岡田武彦氏流に言えば「体認の学」であることも重要である。ちなみに現代における朱子学という論題のものに魅力的なものが無いのは、誰でも聖人になれるという前提への信が欠けているからである。それではよくある格言の羅列にとどまってしまう⁽²⁷⁾。有名な荒木見悟氏の本来性と現実性という図式も、誰でも聖人になれるという前提の枠内で有効であることは既に論じた⁽²⁸⁾。西順蔵氏が荒木氏に対する書評で、この図式自体を荒木氏が普遍的なものとして自己の信条としているかを問題にし、荒木氏は以後それを問題意識として抱えていたというが、要は荒木氏が万人が無謬の聖人と等質の本来性を所有しているということ信じられているかどうかにあるはずである。この枠組みは悉皆成仏、聖人可学、神仙可学の範囲内でのみ通用するものであり、それ以外では有効性を減ずる。もちろんこの範囲内での荒木氏の業績はすばらしいものであり、それを否定するものではない。

冒頭でも述べたが、朱熹の理の分析というと、絶対性、超越性、普遍性といった属性を示す言葉の羅列に終わりがちか、類似の西歐哲学用語の引き当てになりがちであった。しかし朱熹の言う理には、万事万象にある秩序があるという伝統的な感覚が託されているわけで、その理は個々の筋目という意味が本旨である。つまり個別の法則とか秩序という語に近いのである。問題はその理の性格と具体的

内容をどう把握するかであり、朱熹はそれに精力を尽くした。理も氣も日常生活の中で使用する語であり、それが同時に思想用語であるということは、日常生活の中で自然に感得できるエネルギーの動き(氣)や秩序感(理)が朱熹の思想を支えているということでもある。朱熹は理と氣を定義することはしなかった。重要なのは理も氣も我々が知覚しているこの有の世界に貼り付いた概念であることで、しばしば見られるような本質ならば表層の奥底にあるものと決めるつけられるものではないということである。

そもそも朱熹が自己の主著と認識していたのは『四書集注』である。理気概論のような書物ではない。再度言うが、朱熹の思想的営為の中心にあったのは、一つは儒学の中の道学の正統性、もう一つは道学の中の自己の思想の正統性という二つの正統性を士大夫社会に知らしめることであった。彼の主著が『四書集注』という経書の注釈であるということには、道学が経学として十分に成り立つことが含まれているのである。かかる経書への依存の強さを我々は再確認すべきである⁽²⁹⁾。経書に依拠することで、朱熹は自他への説得性を確保している。ともかくも我々から見ても、なぜ朱熹はこのようにとにこだわるのかとか、なぜこのような重要な問題を議論しようとしなかったのかとかいったことも丁寧に見ていく必要がある。我々と論証の説得性の持たせ方が異なるということの認識が必須なのであり、それをも擲い上げてこそその思想分析であるということをおきたい。

二 朱熹の思想の骨格

筆者は『朱熹の思想体系』で筆者なりの朱熹の思想分析を行った。そこで詳しい論述を試み、関係する傍証としての資料をあげているので、詳細はこの書を参照していただければ幸いである。ここではそこで論じたことが従来の研究とどこが異なるのかの例を挙げておきたい。

まず朱熹の思想の目的とは何かであるが、それは聖人となることであつた。その目指すべき聖人の境地であるが、経書に次のように書かれている。「七十而従心所欲、不踰矩」(『論語』為政第二)、「誠者、天之道也。誠之者、人之道也。誠者不勉而中、不思而得、從容中道、聖人也」(『中庸』第二〇章)。この内容を朱熹たちは独自に読み解いて聖人の境地の具体的内容とした。聖人でもない身でありながら聖人の境地を語れるのは、ひとえに経書の權威のなせるわざである。この聖人の境地とは、外界の事物に対する心の反応があらゆる場面で条件反射的に理に則る状態である。学問の目的は心と事物の間の反応関係の適正化にあり、そこに関心を絞ら込むのは禪宗からの影響である。そしてこの反応とは已発である。朱熹は未発について議論を重ねていて、時には已発よりも未発の状態での修養に力点を置くかの言もある。また修養の場では時に未発から已発へと方向性を見せるために、従来の研究では未発が発端であり目的であるかのような議論が目立った。しかし朱熹の議論を素直にたどれば、問題の発端とその帰結は已発の方にあるということを見逃してはならない。已発を適正にするためには未発の修養が必須かつ重要だということなのである。

朱熹は事物に対する心の動きを感応で把握した。同時に気の作用は感応に尽きるとする。ただ当然そこには気の動きの法則・秩序で

ある理が存在している。外界の事物に触発されて(感)、それに対して心の反応(応)が起こるのであるから、その意味では心は受け身である。注意しなければならぬのは已発となるか未発となるかの発端を人間側は選べないことにある。ただその受け身を能動に転化しなければ修養は成立しないので、そこに朱熹は工夫を凝らした。つまり朱熹は、人間の内面に生じる方向性が内在しているので、心の感応はその方向で起こり、その方向を維持することで心の主宰性を獲得しようとした。その構造については既に論じたので、心を感応とする代表的な例のみをあげておく。「熹謂感於物者心也」(『問張敬夫』六、『朱子文集』三二)、「心只是箇動靜感応而已、所謂寂然不動、感而遂通者是也。看那幾箇字、便見得」(『朱子語類』六五第六六条)。次の語のように、そもそもこの世界の作用はみな感応なのである。「凡在天地間、無非感応之理、造化与人事皆是」(『朱子語類』七十二 第一三条、これは『程氏遺書』一五 第六九条がもとになっている)。

心に限らず、朱熹は、この世界を作用、運動、機能で把握した。それゆえ気という概念が必要だった。朱熹は気を広義(物質Ⅱエネルギー)と狭義(エネルギーの働き)で捉えたが、重要なのは狭義の方である。朱熹の言う「物」とは「事態」、更に言えば個物である。気の世界の一部が特定の作用、運動、機能を見せる時、その場が「物」として立ち現れる。物の同一性が維持されるのは、その物が物として存在し続けるということよりも、その物に同じ働きが一貫して認知できるがゆえである。以上のことは前著及び、それに先行する拙稿で論じた。^{②③}

程頤の思想は物と理の関係論であったが、それを朱熹はまず物を気で捉え直したうえで理気二元論にまとめあげた。なぜ朱熹が気を持ちだしたかという点、事物が事物として認識できるのは、その運動、作用、機能によつてゐるからであり、それらが気の属性だからである。たとえば机は机の機能によつて机なのであり、そこに理が見出されるのである。

「這道理、若見得到、只是合当如此。如竹椅相似。須著有四隻脚、平平正正、方可坐。若少一隻脚、決定是坐不得。若不識得時、只約摸恁地說、兩隻脚也得、三隻脚也得、到坐時、只是坐不得」(『朱子語類』九 第五五条)。木製の長机がある場合、長机としての機能が見出されているがゆえに長机なのであるが、もし足の長さを半分にするれば、同じ木製の素材であってもそこに見出されるのは腰掛けるといふ機能なので長椅子ということになる。素材の問題ではなく機能が理を決定していることがこのことからわかる。以上の内容も既に論じたことである。^③

朱熹の理とは、かかる作用、運動、機能に見出せる法則、秩序のことである。朱熹の「格物」は、その物の理に対応する心中の理を掘り起こすことを目指すが、結局は物に対する心の動きの適正さを理とする。つまり物の理と心の理の両者を立ててはいても、心における理というのは、畢竟は「物に対する心の動きの秩序、法則」ということであることを指摘した。^④朱熹にとつての聖人は心の動きが完全な存在、つまり理の通りに心が動く存在であった。理の思想もそこに収斂されるのである。そもそも理学も心学も聖人の境涯を目指すものであった。ただその過程で理を意識するか心の実感を信頼するかという差があったということである。これらを含めて広義の

心学と言ってもよい性格のものなのである。

三 王守仁から朱熹を振り返ることに意味があるのか

陽明学から朱子学を振り返ることはしばしばなされる。言うまでも無くこれは王守仁の問題意識から朱熹を見るところであり、朱熹自身はあずかり知らないことで、あくまでも王守仁側の視点であるという限界の認識が必要である。ただ朱熹自身が自覚していなかった局面を炙り出す効果は確かにあり、無意味な作業ということではない。

別に陽明学ではなく、西欧思想とかそれ以外の思想や宗教から朱熹を照射することも、やはり朱熹の思想の隠れた性格を明らかにするといふそれ相応の意義はあるとも言えるが、直接に関連を持たない思想どうしの比較は、両者をつなぐよほど有意義な問題が設定できない限りとりとめのないものになる。陽明学の場合は朱子学を強烈に意識して組み出された思想であるがゆえに、つまり直接的な思想上の関連性を持つがゆえに、それを持たぬ他の場合と比較して思想分析に資する点が多い。朱子学が孕んでいたある要素が後世拡大されていくという事実があり、思想史はそれらをたどることが中心になるのであるが、繰り返すが、その面のみをもって朱子学の基本性格を断定することには慎重でなければならぬ。

このような限定性を持つことを確認したうえで、陽明学から朱子学を照射した場合、浮き上がってくる代表的な例の一つとして知行論をここであげてみたい。

一九八八年に大正大学で日本中国学会が開かれたおり、荒木見悟氏は講演で、陳栄捷氏が知行合一の発想が既に朱熹にあったという

見解を否定し、両者の決定的な差を強調した。ただ朱熹は知先行後とともに知行並進も言うし、「行」の字を複数の意味で使用もしているのであり、それらを整理しなければ混乱するだけである。そこで、筆者は朱熹のこれに関する数々の用例を検討して次のようにまとめた。⁵⁵

- ① 朱熹は知の精度を上げるために行と並進させることを必要とし、知を生から熟へと向かわせることを求める。
- ② その結果得られた究極の知（程頤の真知にあたる）は、そのまま行へスライドする。

真知とは、見聞上で虎を知るのではなく虎に襲われた経験を持ちその恐怖が肉体化した人間の虎認識のような知、つまり「虎」＝「逃げるべきもの」と直感する類の知である。それに対して王守仁の知行合一の性格は次の語によくあらわれている。「夫人必有欲食之心、然後知食、欲食之心即是意、即是行之始矣。食味之美惡必待入口而後知、豈有不待入口而已先知食味之美惡者邪」（『伝習録』中「答顧東橋書」）。ここの内容は二段階から成る。

- ① 食欲があるから食物の認識がなされる。（王守仁独自）
 - ② 食べてみてはじめて味がわかる。（朱熹と同じ）
- ①は、主体側の投げかけが認識を引き起こすということである。対象に関わろうとする意欲があつてこそ事物認識が成立、この意欲の時点で知行合一なのである。

そもそも王守仁の知行合一とは、本来の知は行と一体である、それゆえそれを發揮させなければならぬということなのであつて、知の本来的あり方とそれを全うする修養の二つの意味が組み込まれている。本来的あり方の方は「知行の本体」とも言われる。「此已

被私慾隔斷、不是知行的本体了。未有知而不行者。知而不行、只是未知。聖賢教人知行、正是安復那本体、不是著你只恁的便罷。故大學指個真知行与人看、說如好好色、如惡惡臭。見好好色、好好色屬行。只見那好色時已自好了、不是見了後又立個心去好。聞惡臭屬知、惡惡臭屬行。只聞那惡臭時已自惡了、不是聞了後別立個心去惡。如鼻塞人雖見惡臭在前、鼻中不曾聞得、便亦不甚惡、亦只是不曾知臭」（『伝習録』上 第五條）。ここの「知」は認識、「行」は判断のことである。ここでは実質上、「くさい（悪む）」（行にあたる）という拒否感が「悪臭」認知（「知」にあたる）の決め手になっている。つまり朱熹は知を検証することで行を確かなものにしようとするのに対して、王守仁は行への内的衝動の強さで知の確度を測っているのであり、これを知先行後と知行合一の対立と言うことはできない。ただ朱熹の真知も内容的には知と行が合一しているのであるから、この部分のみを切り取れば知行合一を共有していると言えなくもない。

ここで重要なのは、朱熹にとって知とは外界の事物と内心の感応の所産であるから、外界の事物の持つ安定性、客観性に依拠すれば不安定な心に左右されずに知の確実性が獲得できるはずのものであつたことである。それに対して王守仁は、外界の事物の独立した存在を認めはするが、その事物が人間にとって事物としての意味を持つのは、あくまでも心がそれを捉えた時であるとした。そのことは、彼がたびたび行う心の外に物や理が無いという主張や、次の語に端的に現れている。「先生游南鎮、一友指岩中花樹問曰、天下無心外之物、如此花樹、在深山中自開自落、於我心亦何相闕。先生曰、你未看此花時、此花与汝心同歸於寂。你来看此花時、則此花顏色一

時明白起來。便知此花不在你的心外」(『伝習録』下 第七五条)。花を知った時点で花は初めて存在するのであり、知らない限り花はその人間にとって存在としての意味を持たない。心外に物は無く、理は無いのであり、心外の理の追求に客観性を担保しようという朱子学への批判がここにあった。⁽³⁶⁾ 朱熹が外物の客観性をいくら言っても結局は心内部の問題になるのであれば、知の確実性は最終的に心の中で処理しなければならぬ。そこでその知の確かさの保証を知自体の中に求める趨勢が生じ、王守仁においてはそれが知と一体である行であった、という言い方もできようか。先に述べたように、朱熹の理も最終的には外界に対する内心の反応について言われるものであり、また外物の「実理」の問題を「実見」という認識主体の姿勢に還元していく方向もあるのだが、⁽³⁷⁾ 特に後者は議論が突き詰められずに終わっている感を否めない。あれほど完成度の高い朱熹の思想体系に生じた隙間が、王守仁との照射によって、より露わになるのである。

王守仁の知行合一の内容は、良知の一語で示されるようになる。その王守仁の良知とは、「世界を適正に意味化する働き」とでもいうもののように思われる。⁽³⁸⁾ つまり心が捉えた事物の意味を認識し、その認識(知)とは同時にその事物に対する自己の態度を決定すること(行)なのである。このことについては別稿に譲りたいが、単に事物が価値的に無色存在するだけでは人間にとって無意味な存在である。その事物が自分にとっていかなる意味なのかを知った時点で人間の認識は意味を持つ。この世界は価値的に意味化された世界であり、その意味化によって、人は意識対象に対する態度の決定が可能になる。以前から重ねて筆者が強調しているように、朱熹に

とつても王守仁にとつても、知とは対象への自己の関わり方の決定である。その決定の適切さこそが道徳的ということなのである。ただ朱熹の場合は外物との感応のみによって知の成立を考えるために人は受け身にならざるをえず、外物の優位を防ぐために朱熹は心の主宰性を持ちだすことでそれを乗り越えようとしたのだが、王守仁の方は最初から心の働きかけを軸にしているのであって、自意識を無化するよりも、自意識を軸に外物を取り込むことによって万物一体をはかっているのである。

このように朱王の思想同士を相互照射してそれぞれの特徴を捉えることは、当人が気づいていなかったそれぞれの思想の特性を露わにすることに資するのであるが、最後に枠を広げて、個別の思想分析を普遍化することの意義を筆者が否定するものではないことをひとこと言っておきたい。個別研究の集積は思想史研究の土台作りには資するが、そのようなこと以外にも、思想的営為の貴重なサンプルを取り出すこと、思想内容と時代の相関パターンを抽出すること、更には現在の問題意識をもとに当該思想の達成を活用すること、複数の思想の相互照射によって思想全般の普遍的問題へ直接的な切り込みを行うことなども、思想の原像の解明といったことに加えて思想研究を豊かにするものであろう。

*本稿は二〇二一年五月二十三日に日本儒教学会で行った同名の講演の原稿がもとになっている。ただ一部省略と補足を行い、議論の順序を変えたところがある。基本的に内容の変更は無い。

注

- (1) 付随する諸論文とは、例えば次の論文である。土田健次郎「胡宏における「性」の概念」(『伊藤瑞叡博士古稀記念論文集 法華仏教と関係諸文化の研究』、山喜房佛書林、二〇一三)、土田健次郎「宋代湖学の思想史的位位置」(『東方学』一三五、二〇一八)、土田健次郎「心を観る」(『東洋の思想と宗教』三七、二〇二〇)。
- (2) 土田健次郎「儒教」(『日本思想史講座』五「方法」、ペリカン社、二〇一五)。
- (3) 前掲の土田健次郎『道学の形成』終章・第二節。
- (4) 周敦頤は道学の祖でないことは土田健次郎「周程授受再考」(『東洋の思想と宗教』一三、一九九六)、土田健次郎「宋代思想史上における周敦頤の位位置」(『東方学会創立五十周年記念 東方学論集』、東方学会、一九九七)、及び前掲の土田健次郎『道学の形成』第二章・第二節、同第三節、同第四節で論証した。道学とは二程学派(あるいは程頤学派)なのであり、その流れの中で二程の若年の時の師匠の周敦頤に注目する者も出てきたのに過ぎない。なお筆者がこの論を昔発表した時、周程授受に対する疑問は近代以前にもあったと言う人もいたが、筆者も当然先人の説を踏まえたくて立論しているし、そもそも問題なのはその疑問も断片的な提示に止まり、とても全面的な考証と言えるようなものではなく、何よりも周敦頤が道学でないとしたら宋代思想史的にどのように位置づけられるのかといったことが論じられていなかったことである。ちなみに筆者は周敦頤を宋代初期古文家の流れであると位置づけた。
- (5) 笠沙雅章「喫菜事魔について」(『青山博士古稀記念 宋代史論叢』、省心書房、一九七四)。
- (6) 土田健次郎「道学という学派——『道学の形成』上梓に際して——」(『創文』二〇〇三年一月二月号 (No. 450)、創文社、二〇〇三)。
- (7) 類似の語が『宋史』選舉志にあるが、ここでは時期の早い『文献通考』をあげる。
- (8) 永嘉文体の研究については、李建軍「時文典範与举子事業——南宋「永嘉文体」探微」(『国学研究』三六一、二〇一五) などがある。なお永嘉の鄭伯熊も「朋友間有得其平時所与其徒考論古今之文、見其議論宏博、誦之窮日夜不厭。又欲鋟木以与従事於科举者共之」(陳亮「鄭景望雜著序」、『龍川文集』二九)であった。
- (9) 前掲の『朱熹の思想体系』第七章・第二節。
- (10) 注8所引の李氏論文など。
- (11) 陳亮も「元晦之論、只是与二程主張門戸」(『与陳君舉』一、『龍川文集』二一)と云うのであり、朱熹の党派性は当時において目立っていた。
- (12) この名簿については疑義も提出されている。李超「南宋慶元「偽学逆党籍」真偽考論」(『四川師範大学学报(社会科学版)』第四六卷四期、二〇一九)。
- (13) 「語録」上の第一二四條(『象山先生全集』三四)には評価の語もある。「語録」上 第三〇條(同上)では二程を歐陽脩と比較したりしているが、当時は歐陽脩再評価の気運があった。
- (14) 四兄の陸九淵(陸梭山)も周敦頤『太極図説』を否定し朱熹と論争するなど、陸九淵の兄弟のうち年少の三人は学問に通じ「三陸」と言われたりしたが、三兄の陸九阜(陸庸齋)も「公壮年以呂氏次序大学章句猶有未安、於是自為次序」とあるように、自分で『大学』の次序をつけ、著述もかなりあったがみな編次されなかった(『陸修職墓表』、『象山先生全集』二八)。
- (15) 本書に対する筆者の書評は、土田健次郎「宋代士大夫の當為はいかに研究されるべきか——余英時『朱熹の歴史世界 宋代士大夫政治文化的研究』をめぐって——」(『中国——社会と文化』二四、二〇〇九)。
- (16) 友枝龍太郎「朱子の思想形成」第四章第二節の二(春秋社、一九六九)。
- (17) この項の内容の多くは、既に前掲の『道学の形成』『朱熹の思想体系』

- などで述べている。
- (18) 前掲の土田健次郎「宋代湖南学の思想的地位」、前掲の『朱熹の思想体系』付篇二・第二章など。
- (19) 土田健次郎「漢文と中国語—『程氏粹言』をめぐる—」(『新しい漢字漢文教育』五〇、二〇一〇)。
- (20) 『程氏粹言』の成り立ちについては先人たちが既に検討を行っている。それがどのようなものであるかの詳細は、前掲の『道学の形成』第七章・第二節・二などで述べてきた。
- (21) 注1所引の土田健次郎「胡宏における「性」の概念」、土田健次郎「宋代湖南学の思想的地位」。
- (22) 土田健次郎「道統論再考」(『鎌田茂雄博士還暦記念論集 中国の仏教と文化』大蔵出版、一九八八)、前掲の『道学の形成』終章・第二節。
- (23) 李沢厚「宋明理学片論」(『中国社会科学』一九八二年第一期)。
- (24) 溝口雄三・丸山松幸・池田知久編『中国思想文化事典』(東京大学出版会、二〇〇一)の「理」の項目の土田健次郎執筆部分。
- (25) 前掲の『朱熹の思想体系』第三章・第八節、同第一二節。
- (26) 土田健次郎「朱子学の正統論・道統論と日本への展開(吾妻重二主編・黄俊傑副主編『国際シンポジウム 東アジア世界と儒教』、東方書店、二〇〇五)、前掲の『朱熹の思想体系』第七章・第四節。
- (27) 土田健次郎「現代における朱子学の意味」(『二十一世紀の地球と人類に貢献する東洋思想』、将来世代国際財団、二〇〇一)。
- (28) 前掲の『朱熹の思想体系』第一章・第三節。
- (29) 西順蔵氏は「書評」荒木見悟『仏教と儒教—中国思想を形成するもの—』(『東京支那学報』一〇、一九六四、『中国思想論集』所収、筑摩書房、一九六九)で「中国思想の「本来性」は著者にとってもやはり本来性であるのか」と言う(筑摩書房版、五四五頁)。
- (30) 前掲の『道学の形成』終章・第一節など。
- (31) 土田健次郎「朱熹の思想における認識と判断」(『日本中国学会創立五十年記念論文集』、汲古書院、一九九八)、前掲の『朱熹の思想体系』第二章・第七節、第四章・第三節。
- (32) 気については、土田健次郎「朱熹理気論の再検討」(内藤幹治編『中国的人生観・世界観』、東方書店、一九九四)、土田健次郎「感応する世界 朱子学における気」(『二十一世紀の地球と人類に貢献する東洋思想』、世代国際財団、二〇〇一)、前掲の『朱熹の思想体系』第二章・第五節。特に「物」については、土田健次郎「朱熹の思想における心の分析」(『フィロソフィア』七八、一九九二)、前掲の「朱熹理気論の再検討」及び『朱熹の思想体系』一三〇〜一三四頁、二〇三〜二〇四頁。
- (33) 注32所引の土田健次郎「朱熹理気論の再検討」、前掲の『朱熹の思想体系』第三章・第十節。
- (34) 理が事物に対する心の動きに収斂されることを筆者は注32所引の「朱熹の思想における心の分析」で指摘したが、そのことは前掲の『朱熹の思想体系』第五章・第二節でも述べた。
- (35) 前掲の『朱熹の思想体系』第五章・第九節、第十節。また注31所引の土田健次郎「朱熹の思想における認識と判断」、注1所引の土田健次郎「心を観る」もこの問題を論じている。
- (36) 注1所引の土田健次郎「心を観る」。
- (37) 「実理」と「実見」の関係については、前掲の『朱熹の思想体系』の一〇〇頁、一五八〜一五九頁。
- (38) 安田二郎『中国近世思想研究』(弘文堂書房、一九四八)は朱熹の理を意味としたが、それで理全般を説明できるとは思えないものの、事物の意味が理によって成り立っているのは確かである。朱熹の場合は心の外にも意味の世界が広がっているのであるが、王守仁の場合は、事物を意味化するのは心の内部しか無いのである。このような心外を排除する視点は一見王守仁に似ている陸九淵にも見えない。