

朱子の「変化氣質」

孫 路易

一

朱子哲学では、「変化氣質」はその「工夫」論における最も重要な命題である。だが、朱子の「氣質」の思想に対して、先学には、「朱熹は、氣質の思想を提起する際に、生まれながらの善人と生まれながらの悪人の存在を肯定することから出発し、終始極力先天の面において問題の解決を求めることをはっきりと示している。この路線は明らかに間違ったものである」という批判がある。しかし、朱子は、「氣質」の説について「これは張載・程子により提唱されたものであり、私は聖門（つまり儒教）に極めて大きな貢献をしたと思う」と述べ、非常に高く評価しており、朱子からすれば、「氣質」の説こそ、それまでの儒教理論を大きく発展させたものであり、後世に伝えるべき重要な教義である。⁽¹⁾そこで、上記の先学の批判は果たして本当に妥当なものなのか、という疑問が生ずるのである。

本稿では、朱子のいう「変化氣質」についてできるだけ深く掘り下げて考察し、その内容説明を通じて、朱子哲学における「氣質」の思想路線は間違ったものであるかどうかを再検討することを試みる。

二

朱子は、「聖人や賢人の千言万語は、ただ人に、天理を明らかにして、人欲を減ぼすことを教えたただけだ」と言つて、儒教の教理をたった「天理を明らかにして、人欲を減ぼす」の一句をもつてまとめたのである。では、朱子のいう「人欲」とは何か。⁽²⁾

「人欲」についてはまず、

「お尋ねした。『人心のほんの少しの動きは、天理が当然既に現れているのですが、人欲もまた既に芽生えているのです。天理はつまり道心、人欲はつまり人心ですね。』先生は答えられた。『その通りだ。』」⁽³⁾が挙げられる。ここでは、「人欲」は「人心」と同一視されている。また、

「人心もまた全部よくないものではない。人欲はただ『餓えれば食を欲し、寒ければ衣を欲す』の心に過ぎない。どうして危ないと言うのか。既に理に適わなければ、どうして危なくないだろうか。」

「そもそも飲食のことで言えば、だいたい餓渴なれば飲食を得てその飽き足りることを充たそうとするものが、みな人心であろう。」

(1)

「『餓えれば食を欲し、渴げば飲を欲す』とは、人心である。」^(六)

とあり、お腹が空くと食べたい、喉が渇くと飲みたい、寒いと感じれば服を着たい、というのが「人心」であり「人欲」である。だから、「人心」と同義のこの「人欲」はつまり、人間の生命を維持するのに不可欠な最も基本的な生理的欲求である。

「人欲」はまた「私欲」ともいい、「私意」と並べて挙げられる場合もある。『語類』には、

お尋ねした。「中庸章句には『一毫の私意を以て自ら蔽わず、一毫の私欲を以て自ら累わず』とありますが、どういうものが私意ですか。

どういものが私欲ですか。」先生はおっしゃった。「私意は心の中から発して出て来た、(何かを) しようとするものである。…。私欲は耳、目、鼻、口の欲であり、今僅かに欲があれば、混濁に陥って、即ち高明でないのである。私は、ここを解する時には、このような字義を下すのに、甚だ心労を費やした。」^(七)

とあり、ここでは、「私意」は心から発した、(何かを) しようとするものであり、「私欲」は「耳、目、鼻、口の欲」である、と解釈している。「心から発した、(何かを) しようとするもの」であれば、これはずまり「意」であり、「私意」は「意」と同一物とされる場合もあるようである。「耳、目、鼻、口の欲」については、

「そもそも口の欲は食であり、目の欲は色であり、耳の欲は声であり、鼻の欲は臭いであり、手足の欲は安逸である。」

またおっしゃった。「口の味に於ける、目の色に於ける、耳の声に於

ける、鼻の臭いに於ける、四肢の安佚に於ける」とあり、これは道性、性を言うものであるが、実際、これは既に性の本来ではない。ただ性の中にはこの理があるのであり、故に口は必ず味を欲し、耳は必ず声を欲し、目は必ず色を欲し、鼻は必ず臭いを欲し、四肢は必ず安佚を欲し、自然にこのように発して出るものである。もしももこの理がなければ、口は当然味を欲せず、耳は当然声を欲せず、目は当然色を欲せず、鼻は当然臭いを欲せず、四肢は当然安佚を欲しないのである。」

「口の語りを欲するように、足の歩きを欲するように、何かに因るものではない。口は必ず話をするし、足は必ず歩きをするのである。」^(八)とある。これらの例を併せて考えれば、「耳、目、鼻、口の欲」はつまり、口は味を味わい、話をする事、目は色を見る事、耳は声を聴く事、鼻は臭いを嗅ぐ事、というものであろう。従って、「耳、目、鼻、口の欲」であるところの「私欲」は即ち、人間身体の諸器官の作用・働きのことと思われる。

一般的に言えば、生命を維持する為の生理的欲求や人間身体の諸器官の働きは、人間にとってはなくてはならないものであり、悪ではないことは極めて明瞭である。では、なぜ悪を生ずる原因とされているのか。実際、朱子は、「人欲はつまり人心である」と言いながら、もう一方では、

「お尋ねした。『飲食のことに於いては、どういものが天理ですか。

どういものが人欲ですか。』先生はおっしゃった。『飲食は天理であ

るが、美味を求めるのは人欲である。』

「思うに、人心はすべて人欲ではなく、もしすべて人欲であれば、ただ失い乱れるだけであり、どうしてただ危ないに止まるだけであろうか。ただ餓えれば食べ、渴けば飲み、目は見、耳は聴く、というようなものはそれであり、(悪に) 流れやすいから危ないのだ。」^十

とも言っている。ここでは、飲食において美味を求めるのが「人欲」とされている。だから、朱子にあっては、「人心」と「人欲」が同一視される傾向が見られるものの、「人心」と「人欲」とは全く同一の概念ではないのである。また、

「『礼に非ざれば視ること勿かれ、聴くこと勿かれ』、『姦声・乱色は聡明に留まらず、淫楽・忒礼は心術に接せず』は、耳が聞かないことではなく、目が見ないことでもない。」

ある人が「礼に非ざれば視聴言動すること勿かれ」についてお尋ねした。先生はおっしゃった。「目が邪色を見ず、耳が淫声を聴かず、このような類の努力はわりと簡単だが、『遠きを視るはこれ明』は、僅かに遠くなければ、即ち明でないであり、『聴の徳はこれ聡』は、僅かに徳でなければ、即ち聡でないであり、このような類の努力はわりと難しいのだ。視聴言動に、僅かに道理に従わないところがあれば、即ち『礼に非ず』。^{十一}

とある。「姦声・乱色は聡明に留まらず」の「聡明」と「僅かに遠くなければ、即ち明でない」「僅かに徳でなければ、即ち聡でない」の「明」と「聡」は、

「『遠きを視るはこれ明、聴の徳はこれ聡』とあるように、遠くが見えることを明と言ひ、見えるのが遠くなければ、明と言えない。はっきりと聞こえることを聡と言ひ、聞こえるのがはっきりでなければ、聡と言えない。見ることと聞くことは物であり、聡と明は則である。口の味におけること、鼻の臭いにおけることまで推せば、それぞれ当然の則がないものはない。いわゆる窮理とは、これを窮めることにはかならない」^{十二}

という文にいう「聡明」と同義であれば、その「聡明」は即ち、耳や目の、最も良い状態での働きを指すのである。ここでは、「姦声・淫声」を聴くことや「乱色・邪色」を見ることとその耳と目の持つ本来の働きを失わせる、ということを示しているのである。

「奸声・淫声」を聴くことや「乱色・邪色」を見ることは、「非礼」の行為であるが、実際、「だいたい僅かに少しの私意があれば、すなわち『非礼』である」、「『非礼』のところはつまり私意である」^{十三}などともいうように、「非礼」の行為は即ち「私意」に従つての行為でもある。つまり、耳や目の感覚器官の働きが「私意」に妨げられてその機能を十分に發揮することができない状態に陥ってしまう、ということであろう。故に、「目は見、耳は聴く」のような感覚器官の働きとしての「人心」においても「私意」に妨げられてその本来の働きをすべき働きを失ってしまうという「危険」があるのである。

生命を維持する為の生理的欲求や人間身体 of 諸器官の働きは、「人心」であり、善なるものであるが、しかし「人心は比較的の人に

て切実なものである」が故に、飲食においては美味を求めるという「人欲」に流されやすいものであり、また視聴においては「姦声」「淫声」を聴き、「乱色」「邪色」を見るときいった「私意」に従つての行為は視聴にその本来のあるべき働きを失わせるものである。そこで、朱子は、「思うに、人心は向かうのが悪にゆき易いから、そこで『危』の字を下したのである」という説明を加えたのである。

かかる「人欲」と「私意」は

「またお尋ねした。『渣滓はどういうものですか。』先生はおっしゃった。『渣滓は私意・人欲である。天地と同体のところは、例えば理義（つまり理）の精英である。渣滓は私意・人欲のまだ消えていないものである。人と天地はもともと一体であり、ただ渣滓がまだ除去されていないが為に、そこで隔たりがあるのである。もし渣滓がなければ、天地と一体である。』」

とあるように、朱子は即ち「渣滓」だと見なしているのである。朱子は、人間の「心」について、物理的な構造とその働きとの両面を詳しく論じている。つまり、「人間の臓器としての心臓の内部の空間には精英の気、つまり凝固しても実質を持つ実体を構成しない最も清らかな気が集まっています、その精英の気が受け皿として天から賦与された仁義礼智の理を受け止めてそれを人間の本来の性として心に留めるのである。だが、聖人以外の人間においては、人によって程度の差があるものの、その精英の気には多少の濁りが付着しているのであり、その濁りが即ち渣滓である。本来の性としての仁義礼智がその渣滓に

覆われて人間の視聴言動にそのまま顕現できないという状態になっているのであり、それが故に、不善が生ずるのである」。そこで、「渣滓」を融かして除去しなければならぬのであり、その「渣滓」を融かすことは即ち、「変化気質」である。以下では、「変化気質」は具体的に如何にして行われるのかについて考察する。

二二

朱子においては、「この性があれば、この情を発生し、この情によって、この性を見ることができるとあり、「情」は「性」から発生したものとされているが、もう一方では、「物を感じて動く」は、つまり情である。「ただ情は物に接して発生し、道が折れ曲がっているように（発して）行くものである」、「（人間の）体が既に形成されると、外物がその体に接触して（人間の心が）胸中に動く。その胸中（の心）が動いて七情が出るのである」などともあり、「情」は、人間が外部の事物に接して外物を感じ、その感じることによって生じた「心」の動きともされている。従って、ここでは、「情」は「性」から発生したものとより、人間の、外部の事物を感じるものがその「心」の動きを引き起こす、ということこそが「情」の発生の原因となっている、と理解できるのである。

「感じる」という働きをするものは、朱子にあつては、即ち「知」「知覚」であり、「情」に属するものである。「情」としての「知覚」は動

くものであるが、

先生はおっしゃった。「喜怒哀楽はつまり物を感じてそこで生ずるものであり、鏡の中の虚像のようなものである。鏡がまだ物を映していない時は、どうして虚像があるのか。」お尋ねした。「それでは、『静の中に物が有り』は、つまり鏡の中の光輝くものですか。」先生はおっしゃった。「これは正解に近い言い方である。しかしただそのようなものである。いわゆる『静の中に物が有り』とは、ただ知覚はそれである。」お尋ねした。「程伊川は『知覚と言うと、これが動くものだ』と言っていますが。」先生はおっしゃった。「それは恐らく程伊川が言い過ぎたのであろう。もしどういふものを知り、どういふものを覚ると言えば、例えば寒さを知り、暖かさを覚ることは、つまり知覚という一つのものである。いままだどんな事物をも知覚していないが、しかし知覚があるのであり、どうしてその『静』であることを妨げるの〇七二だろうか。」

という対話から知られるように、朱子においては、動かない「知覚」の存在も認められているのである。この動かない「知覚」は、「情」としての「知覚」に対して言えば、即ち「性」としての「知覚」であろう。「性」に「知覚」という機能・能力があるが故に、人間が外物と接した時に「知覚」という機能が働いて外物を感じるのである。「この性があれば、この情を発生し、この情によって、この性を見ることができる」という語は正しく、かかる意味を表しているのであろう、と理解することができる。

人間は外物と接して外物を感じ、外物を感じて「情」が生ずるのであるが、「この心の本体にはもとと不善がないのであるが、その不善に流れるのは、情が物に遷って生じたものである」とあり、〇七三ここでは、「情が物に遷って」が「心」が不善に流れる原因とされているのである。では、「情が物に遷って」は具体的に何を意味するのか。

人間の物への認識は、物に接触してその物を感じることから始まり、物に接すれば、「知」はそれを十分に知ることができてそこで好悪があるのであり、これは当たり前のことである。」

「善を択びて之に従ふ」は、既に知ったということですか」と質問した。先生はおっしゃった。「まだ択んでいない時は、まだ善悪を弁別してないのであり、択んで後に善悪が分別されるのである。例えば幾つかの物が、好悪（好きな物と嫌いな物）が混ざってここにあり、どれが好きかを択び出し、どれが嫌いかを択び捨てるのしなければならぬ。あれこれ択んでいるうちに、自然に好悪が見られるのである。」

「例えば好悪は情であるが、『好色を好み、悪臭を悪む』は、意である。」〇七四

とあるように、物を感じてから「知」が働いてその物を十分に知り、物を知ってから分別が行われ、その分別が「好悪」という「情」で現れる、という過程を経て成り立っているのである。この過程は実際、認識という人間内面の心的活動の様相を呈しているものである。

「知はそれを十分に知る」の「知」は、「知覚」つまり感覚することと「知識」つまり識別することであり、^(二七)「そこで好悪がある」「自然に好悪が見られるのである」の「好悪」は「情」に属し、人間の、外物を識別することによって生じたその外物に対する反応であり、「好色を好み、悪臭を悪む」の「好悪」も「情」に属するものであるが、実際「意」であって、ある具体的な外物に対して向かう人間の志向的感情である。^(二七)

つまり、人間が外物と接すると、身体感覚器官に備わっている感覚機能が働いて外物を感覚し、その感覚（知）によって外物を識別し、その識別（知）によって外物に対して反応し、その反応（好悪）が人間に外物に対して向かう志向的な情感（意）を抱かせるのである。これは外物と接触することによって生じた人間内面の心的活動の全部であり、この心的活動において、識別を意味する「知」が中心的な部分を為しているのである。だが、「天地の心は霊的でないとは言えないが、ただ人間のように思慮することには及ばない」、「人の心は思慮しないという道理がない」、「例えば耳の聴く、目の見る、鼻の嗅ぐ、口の話す、心の思う、これは自然にこのように働くのである」^(二七)とあり、心の活動には「思慮」がなくてはならないのであり、「思」は「心」の働きだとされている。では、「思慮」「思」^(二七)は、上述の心的活動にどのように関わるのか。

これについては、

「お尋ねした。『知と思、人の身において最も重要ですね。』先生はおつ

しゃった。『その通りだ。二者もただ一つの事に過ぎない。知を手のようなものに譬えれば、思はその手を仕事させるものであり、思は知を使うものである。』^(二九)

とあり、「思」は「知」つまり感覚と識別を働かせる働きであり、「知」を使うものである。ここでは、「思」は「知」を通して現れるものだから、「思」と「知」は同一物と見てもよいという側面と、「思」が「知」を使うその使い方、つまり「知」の働き方までも決めるという側面、という両面が「思」に備わっている、と考えられるのである。従って、「思」は人間の心的活動において最も重要な働きを担っているものと言えよう。かかる「思」が、

お尋ねした。『思慮に発すれば善と不善がある』と言われますが、不善の生ずるには二つの原因があると思います。思慮から知らず知らず発生したものと、外物の誘惑がこの思慮を引き動かしただけである。邪しまを防ぐ方法は、どんな場合でも努力しなければなりません。思慮から発した時は、一層省察し、事や行為に現せないのです。物が誘惑する時は、つまり視聴言動において取り組まなければならないのです。しかしその肝心なところはまたただ『持敬』『惟敬』にあり、（そうであれば）心身の内外が肅然となり、両方にその努力を致せば、自ずと心身の両方ともに問題がなくなるのですが。先生はおっしゃった。「悪を」発生するところは二つある、と言うことは、正しい。しかし要するに思慮から発生したのも、また外から来たのである。天理は渾然として一つである。不善であれば、天理から出た

ものではない。天理から出たものでなければ、外から出たものである。視聽言動は、内外（つまり心身）を兼ねて関わるものであり、専ら外面（視聽言動）において努力すればよいと言うこともできない。もし内面には内面においての努力の仕方があり、外面にはまた外面においての努力の仕方があると考えるのであれば、内と外がばらばらになり、この道理がないのだ」^(三十七)

という対話が示しているように、不善を生ずる時もあるのである。この不善は即ち、「情が物に遷って」生じた不善であろう。

人間は物を認識するその認識の過程において、「思」が最も枢要な働きを担っているが、不善を生ずる場合もある。その不善は「私意」が「思」に影響することによって生ずるものでもある。以下では、具体的に如何にして「私意」を排除するのかについて考察する。

四

『孟子』に「耳目の官は思わずして、物に蔽わる。物が物と交れば、則ち之を引くのみ。心の官は則ち思ふ。思えば則ち之を得、思わざれば則ち得ざるなり。此れ天の我に與うる所の者なるも、先ず其の大きいなる者を立つれば、則ち其の小なる者奪ふこと能わざるなり。此れを大人と為すのみ」(告子上)とあり、これに対して朱子は、

「官の言と為るや司るなり。耳は聴くことを司り、目は視ることを司り、各おの職とする所有れども思ふこと能はず、是を以て外物に蔽わ

る。既に思ふこと能はずして外物に蔽わるれば、則ち亦た一物なるのみ。又た外物を以て此の物と交はるときは、其の之を引いて去ること難からず。心は則ち能く思ひ、而して思ふを以て職と為す。凡そ事物の来たるときに、心其の職を得れば、則ち其の理を得て、物蔽ふこと能はず、其の職を失えば、則ち其の理を得ずして、物来たりて之を蔽ふ。此の三者は、皆な天の以て我に與うる所の者にして、心を大なりと為す。若し能く以て之を立つること有れば、則ち事思はざることを無くして、耳目の欲も之を奪ふこと能はず、此れ大人と為す所以なり」^(三十八)

と解釈している。身体の諸器官において、耳の職務は聴くことであり、目の職務は見ることであり、耳と目が物事を考えることができないが為に外物と接すると、外物に影響されやすい（つまり物欲に覆われてその本来あるべき働きができなくなる）のである。「心」は「思」つまり考えることを職務としているから、「心」がその職務を果たせる時は、「理」を獲得して、そこで耳や目は外物に引かれることがないのである。これは即ち、「思」が耳や目を「理」に従って働かせることであろう」^(三十九)

「思」の職務は「理」を獲得し、そして視聽言動をその「理」に従って行わせることである。「理」を獲得することは、「窮理は、道理を理解し尽すことである」、「窮理は『知』の字において言うものである」^(四十)とあるのによれば、即ち「窮理」であろう。朱子のいう「理」には、「理は、人間の意図の如きものが全く含まれない自然なるもの、本然の性

（仁義礼智）または貧富・貴賤・死生・寿夭などといった運命的な規定、行為の準則や事物の扱い方や物の使い方、人間に内在する仁義礼智といった道德の徳目、事物に内在するそのどういふ働きをするかを決めるものとしての機能・能力、事物の働きのあるべき様としての準則、といった内容を有する概念である。これらの内容が集まって一つの体系を構築しているのであるが、その体系の全体をも理と呼ばれるのである」というような幾つかの内容があるが、その中の「事物の働きのあるべき様としての準則」を知ることが、

「遠くが見えることを明と言ひ、見えるのが遠くなければ、明と言えない。はつきりと聞こえることを聡と言ひ、聞こえるのはつきりでないければ、聡と言えない。見ることと聞くことは物であり、聡と明は則である。口の味におけること、鼻の臭いにおけることまで推せば、それぞれ当然の則がないものはない。いわゆる窮理とは、これを窮めることにほかならない。」^{三十四}

とあるように、「窮理」の目的とされている。物の機能・能力はその物の働き方を決めるが、機能・能力が衰えるとその本来あるべき働きを行い得ないのである。行為の準則や事物の扱い方や物の使い方は事物の本来のありべき働きに基づいて形成されたものであり、道德の徳目は人間だけがその全体を得ているものであり、貧富・貴賤・死生・禍福・寿夭といった運命的な規定も「理」ではあるが、

「聖人は全く『命』（運命的な規定）に関心がなく、ただ『義』の如何（道理に適っているか否か）を見るだけである。貧富・貴賤を問わ

ず、ただ『義』だけを重んずるのであれば、境遇に安んずると言うものである。例えば顔子の陋巷に安んずるように、それは運命の如何を考えたことがないものだ。」

「富貴・死生・禍福・貴賤は皆、稟受した気によるものであるが変えることのできないものである。」^{三十五}

と強調しているように、「窮理」の対象とは考えられていないものであり、「変化氣質」の対象とも考えられていないものである。だから、朱子のいう「窮理」は、基本的には「事物の働きのあるべき様としての準則」を究明することを目的とするものと思われる。

「窮理」には、基本的には「即物窮理」と「読書窮理」との二つの内容があるが、それらは朱子のいう「学」の内容の一部となっている。「学は、その事を学ぶことである。例えば読書はつまり学であり、じつくりとその中の義理（つまり理）を精密に思索してはじめて得るものである。また例えば事に当たるとも学であり、しかしこの事の道理は如何なるものなのかを思索しなければならず、ただ没頭して当たるだけで、この事の道理を思索しなければ、（道理に）暗くて得ることがないのである。もし何の拠り所もなく思索し、また当たっている事に即して仔細に観察することをしなければ、心はいつまでも落ち着かないのである。必ず事と思索が互いに関連して道理を明らかにしなければならぬのだ。」

「事々物々には、それぞれその理があり、事物は見ることができるが、その理は知り難い。事に即し物に即するのは、その理を見ようとする

為のものであり、このように見るほかないのである。但し必ず本当に事物においてその道理を見得て、はじめて自分に有益になるのである。^{三十八}

とあり、「読書」も「事に当たる」も皆「学」であり、「学」は即ち、思索して（つまり「思」が働いて）「理」を得ることである。「即物窮理」の「物」は「事物」を意味するのであり（本稿の注の三十七）、だから、「即物窮理」は即ち「即事即物窮理」の意である。

しかし、『語類』には「即物窮理」という語が全く見られない。「即物窮理」よりも「格物窮理」という語が多く見受けられるのである。

「格物とは、『格』は尽くすことであり、必ず事物の理を窮め尽さなければならぬということである。もし二、三割を窮めただけならば、まだ格物ではない。必ず十割までを窮め尽してこそ格物である。」

「この道理を一つの現実離れのものとなす人が多いのである。『大学』には窮理を言わず、格物をしか言わないのは、人に事物に即して（理を）理解させようとするものであり、このようにしてはじめて『实体』を見ることが出来る。いわゆる『实体』とは、事物に即してでなければ見ることができないものである。そもそも船を作つて水上を行き、車を作つて陸地を行くようなことである。いま、試しに多くの人の力を合わせて共に一艘の船を陸地の上で推しても、必ず進めることができない。そこで、船は本当に陸地を行くことができないということを知るのである。これこそ『实体』というものである。^{三十九}

とある。「格物」は、「物を尽くす」の意であり、事物の理を十割まで

を窮め尽すことであり、物の「实体」つまり物の機能・能力を究明するものであり、「格物」と「窮理」はほぼ同義の概念である。この「实体」という言葉についての説明からは、「実験を通して物の機能・能力を知ることができる」という含意が読み取れるのである。また、「お尋ねした。『一本の草、一本の木にはまた皆理があると言われているが、どうやって格す（つまり窮め尽す）のですか。』先生はおっしゃった。『これは推して言えば、草木でもまた理があるのだ。一本の草、一本の木、どうして格すことができないだろうか。例えば麻・麦・稲・梁は、いつ種を撒き、いつ収穫、土地は肥沃なのか、土地はやせているのか、（土地の）気質が異なり、ここにはどういう植物を植えるのに適しているのか、また皆理があるのだ。』^{四十}

「読書窮理」については

「読書は既に第二義である。そもそも人の生きる道理は最初から完全に備えているものであるが、読書しなければならぬのは、思うに、まだ経験が浅く知らないことが多くあり、聖人は多くのことを経験して（人の生きる道理を）知っていて、そこで冊に書いて人に伝えるのである。いま読書するのは、ただ多くの道理を理解する為である。理解し得ると、（それらの道理は）また皆自身に最初からともともあるものであり、外から徐々に加えて来て得たものではないのである。^{四十一}

とあり、「読書」は、聖人の書いた書物を読むことであるが、その書物を読むことを通じて人間の生きる道理を知り、そしてそれらの道理は人間の生まれながらに備わるものであることを理解することである。だが、ここでは、「読書」は「第二義」つまり二次的なものと、朱子は明言している。では、その「第一義」のものとは、何か。

五

朱子のいう「学」における「第一義」のものは、

『敬』の字の工夫（修練）こそ、儒教の第一義であり、最初から最後までほんの僅かの中断もできないのだ」

「孟子は言う、『学問の道は他なし、其の放心を求むるのみ』（『告子上』）と。これは最も学ぶことの第一義である。」

『敬』の字については、先学は皆あまりにも軽く説いたのであるが、ただ程子だけが重要視したのである。人はただ放心を求めるだけである。心とは何か、ただ一つの『敬』に過ぎない。人は僅かに『敬』う時に、この心が体にあるのだ。^{（四十一）}

とある諸節が示すように、『孟子』にいう「放心を求む」ことであるが、即ち「敬」の「工夫」である。この「敬」の「工夫」はつまり、朱子哲学にいう「主敬」「持敬」「居敬」のことである。

「敬」については、

「この心は常に卓然として公正で、私意がなければ、即ち敬である。

少しの計算があれば、少しの心が緩む兆しがあれば、即ち不敬である。」「敬とは、一つの事と見るのではなく、ただ自分の『精神』を収斂して、専一してここにあるようにするだけのことである。^{（四十三）}」

などであり、「敬」はつまり、心に「私意」がなく、「精神」を専一にすることである。ここにいう「精神」とは、

「お尋ねした。『敬はどうやって修練するのですか。』先生はおっしゃった。『ただ内面においてはたためな思慮がなく、外面においてはたためな行動がないだけである。』」

「お尋ねした。『思慮は一つにしかくいのですが、如何ですか。』先生はおっしゃった。『あてもなく思慮することは、何の役に立つのであろうか。私が思うに、道理をはっきり分かれば、自然にくだらな思慮がないのだ。人々の思慮がごたつくのは、ただ道理をまだ分かっていないだけだから。』^{（四十四）}」

の二文を併せて考えれば、つまり「思慮」のことと思われる。故に、端的に言えば、「敬」は、人間の内面においては、即ち常に思慮を集中させるといふ心的状態である。このような心的状態は、朱子哲学では「常惺惺」という語で表現されている。^{（四十五）}

「だから程子は一つの『敬』の字を学ぶ者に示して説いたのであり、正に一つの『敬』の字で体と心を取斂して、小さい器具箱（つまり「心」の中にしまっておいて、放逸させないで、それから一事ごとに一物ごとに道理を見るのだ。^{（四十六）}」

とあり、この叙述から、「敬」といふ心的状態が保持されていてこそ

はじめて事物の「理」を窮めることができる、という考え方が読み取れるのである。そこで、「敬」は即ち、「思」という働きの、その本来のあるべき状態とも考えられるのである。

だが、「道理をはつきり分かれば、自然にくだらない思慮がないのだ」(前述) という叙述は、「窮理」があつてそれから「敬」の心的状態を保持できるということを示唆している。実際、朱子においては、

「主敬、窮理は両端にあるものであるが、実は根本は一つである。」

「学ぶ者の工夫(修練)は、ただ『居敬』と『窮理』の二事だけである。この二事は互いに作用し合うものである。『窮理』ができれば、『居敬』の工夫も日々に進歩するし、『居敬』ができれば、『窮理』の工夫も日々に精密になるのである。例えば人間の両足のように、左足が行くと、右足が止めるし、右足が行くと、左足が止める。また一つの物が空中に垂れ下がっているように、右を押すと左が上がり、左を押すと右が上がり、その実はただ一つの事である。」

「学ぶ者もし『窮理』をしなければ、道理を分かり得ないのである。しかし『窮理』をするには、『敬』を保持しなければ、また(道理を)得ないのだ。『敬』を保持しなければ、道理がばらばらに見えるのであつて、ここに集まらないのである。」^(四七)

などとあるように、「居敬」は第一義で、「窮理」は第二義だとは言ふものの、「居敬」(「主敬」)も「窮理」もこの両者が互いに相手の存在を前提として成り立つものである。

朱子のいう「格物」「窮理」に対して、先学には、「朱熹哲学によれ

ば、心の中の理と天地万物の理とが内容的においても、本質的ににおいても一致するものであり、そこで、人々が事事物物の理を知った後に、理が、自在のものから人間のものに転換し、人間の知識体系の内容となり、つまり意識活動を左右する原則になったのである。しかし、これは人間の心に新しい原則を増やすことにはならない。なぜなら人間の心にはもともとこれらの原則が備わっているのであり、ただそれらの原則は普段潜在していて、格物、窮理を通じてはじめて人間の現実の意識における真の原則となるからである。すると、朱熹の思想には一つの矛盾があるのである。認識の現実過程について言えば、人間が事物を理解することを通じて理についての認識を獲得するのであるが、しかし認識の最終結果について言えば、結局は内なる心に潜在している理を現すことである」という指摘がある。^(四八)しかし、朱子のいう「格物窮理」を仔細に吟味すると、その理論に矛盾がないことが判るのである。

朱子哲学には、「世間の物は、理がないものはない」、「性即理」、「性はただ仁義礼智に過ぎない」といった諸原則があり、^(四九)そこで、「窮理は、例えば性には仁義礼智があり、それが発すれば惻隠、羞惡、辞遜、是非となるように、ただこの四つだけであり、世間の万事万物を問わず、この四つの内を出るものはない」と^(五〇)朱子はいうが、しかし人間と万物を同一視しているわけではない。「人と万物の皆同じものは、理であるが、同じでないところのものは、心である。人の心は、わだかまりがなく靈妙で、多くの道理を包含することができ、(事物に)通じな

いことはないのだ^(五十二)」と言っているように、人間と万物の違いについては、人間の心だけが多くの道理を包含することができると考えられていたのである。この考え方は、「万物皆我に備わる。身に反みて誠あらば、楽焉れより大なるは莫し^(五十三)」は、万物は万物の跡ではなく、ただ万物の理が皆我に備わるだけである」とあるように、「孟子^(五十二)」にいう「万物皆我に備わる」（「尽心上」）という觀念を受け継いでそれを「万物の理が皆我に備わる」と理解したものであろう。確かに「万物の理が皆我に備わる」のではあるが、しかし、自然界に実際に実在する万事万物の「理」が人間の心に包含している万事万物の「理」と一致しているかどうかを検証しなければならない。この検証を行うことは即ち「窮理」である。それ故に、「道理は必ず自分の心と相合致して、はじめてそれを得たことになるのであり、だから理を窮めなければならぬのだ。」と、朱子は「窮理」の必要性を訴えたのである。また、^(五十三)
「ある人がお尋ねした。『いわゆる窮理とは、自分をかえりみて心に理を求めることですか、それともただまた物を追って物に求めることですか。』先生はおっしゃった。『そうではない。事々物々は皆一つの道理があり、十分に窮め尽し得て、はじめて格物なのだ。この心でなければ、どうやって理を窮めるのか。まさか物には物の道理があり、心にはまた道理があり、その心を使い果たせば、全く物と接していないのに、この理を自ずと現せるとでもいうのか。絶対あり得ないことだ。自分の心を使わなければ、どうやって他に物においてあらゆる道理を求めるのだろうか。（そうしなければ）物における道理は誰が窮

めることができるのだろうか。近頃の学問をする人には、専ら空や妙を説こうとして、実に就こうとしないのに、これが悟ることだと言うのだ。それは学を知らないであり、学問にはこのやり方はないのだ。悟の字を言うと、詰問することも、研究することも、是非を論ずることもできなくなり、ひたすら虚談になってしまい、最も人を惑わすものである。しかしまたただ無学の人を欺くことができるだけののであり、もし実学がある人であれば、どうしてそれに欺かれるのであろうか。悟を言うと、もう学問ではないのだ。』^(五十四)」
とあり、物に即してその物の理を窮めるといふやり方で「窮理」を行うべきだと強調しながら、当時の「悟る」（悟るといふやり方で理を得る）ことを言う人々に対して痛烈な批判を浴びせたのである。更に、「またお尋ねした。『持敬、居敬は如何ですか。』先生はおっしゃった。『そもそもこのようにやって行くのであり、前もってかたを都合よく設定して、後から徐々に合わそうとする、ということをしはいけないのだ。』^(五十五)」
ともあり、ここでは、「居敬」とは牽強付会をしないことだとされている。

如上の如く、朱子のいう「格物」「窮理」は実際、人間の心に包含している事物の理がその実在している事物の理と一致するか否かを検証することである。一致してはじめてその実在している事物の理を得たことになるという観点からすれば、「窮理」が行われる前に人間の心に万事万物の理を包含していると理論上ではそうなっていると

も、実際のところ、何の理も包含していないに等しいものである。故に、上述の「認識の最終結果について言えば、結局は内なる心に潜在している理を現すことである」という先学の指摘は決して正しいとは言えない。

「窮理」については、「凡そ万事万物の理は皆窮めなければならぬのだ。ひたすら徹底的に窮めて、全く奥底に遺留分を残さなければ、はじめて格物なのだ」というのが原則であり、「今日は既に一つの物（の理）を窮め尽し得て、明日もまた一つの物（の理）を窮め尽し得て、やめることなく継続して努力していくのだ。例えば、左足が一步進めると、右足がまた一步進め、右足が一步進めると、左足がまた一步進めると、右足がまた一步進め、右足が一步進めると、左足がまた一步進めると、自然に貫通するのだ」というのがその具体的なやり方であるが、基本的には、「窮理とは、必ず天下の理を窮め尽さなければならぬということではなく、また一理を窮めただけでよいということでもない。ただ積み重ねが多くなると、自然に豁然として貫通するところがあるようになるのだ」という程明道の教えを継承し、その上に、「いまの人は、該博を務める人は天下の理を窮め尽そうとするのであり、要約を務める人はまた『身に反みて誠あらば』、天下の物が我にないものはないと言っているのであるが、どれも正しくない。例えば、百の事は、五、六十の事を理解し得たが、この三、四十の事はまだ理解していないけれども、大体このようなものである」と、朱子は自分の見解を述べたのである。

六

孟子は、「孺子井に落つ」という実例をもって人間の本来の「性」は善であることを証明した。この孟子の「性善説」は後世の儒者たちに継承されつつも、朱子は、「孟子は気質の性を説いたことはない。程子が性を論じて儒教に貢献したところのものは、その気質の性を明確に説いたことである。気質をもって論じれば、性を論じる説の異なるものは、全部氷解するのである」と述べ、「気質」の思想が提唱されてこそ、ようやく中国哲学においての「性」を巡る議論に決着を付けた、と考えていたのである。

人間は誰でも「気質」からなるものであるが、聖人と常人と愚人とのその違いはそのそれぞれの「心」を形成するものとしての「気質」が異なることから生ずるものである。つまり、「人間の臓器としての心臓の中の空間に『精英の気』つまり凝固しても実質の形質を形成しない極めて清らかな気が集まっていて、その『精英の気』が受け皿となって天から賦与された『理』を受け止め、その受けとめた『理』はつまりの仁義礼智の『性』であり、これが即ち人間の本来の『性』であって『本然の性』と称されるものである。聖人以外の人間は『精英の気』に濁り（渣滓）が付着していて、またその濁りの度合によってそれぞれの心臓の空間に集まっている気の透明度に差が生じ、その差が『本然の性』の人間の視聴言動への顕現に影響して、人間は人によってそれぞれ異なる『性』を持つようになり、そのそれぞれの異

なる「性」は即ち「気質の性」である。聖人の「心」はほんの少しの濁りもない透き通った透明体であり、そこで『本然の性』が濁りに邪魔されることなくそのまま視聽言動に現れ得るのであり、これに対して、常人の場合は濁りの邪魔を受けて『本然の性』に従っての視聽言動を行ない得ないのが常態なのである。だから、『本然の性』は善であるが、人間は生まれながら『気質の性』が備わるもので、その『本然の性』が『気質の性』の中に包含されるが故に、実際のところ、聖人以外の人間では、程度の差があるものの、性格の偏り、等の欠点が生じ、その濁りが比較的多く付着している人は生まれながらの悪人である^(六十一)ということになるのである。それ故に、聖人になるためには、その「精英の気」に付着している濁り（渣滓）を除去しなければならぬのだ。その濁り（渣滓）の除去は即ち「変化気質」である。

朱子哲学は、人間の「心」において「一毫の私意を以て自ら蔽わず、一毫の私欲を以て自ら累わず^(六十二)」を目指すものである。「餓えれば食べ、渴けば飲む」のような基本的な生理的欲求、「目は見、耳は聴く」のような身体器官の働きは「人心」であり、不善なるものではないが、飲食において美味を求めるのが「人欲」であり、視聽において「邪色」や「淫声」を見たり聴いたりするような類のものは「私意」に従っての行為であり、「人欲」「私意」は、人間身体諸器官の本来のあるべき働きを失わせるものであって、不善なるものである。かかる「人欲」「私意」を、朱子は「渣滓」（濁り）だと見なしている。従って、その「渣滓」を除去することが即ち、「人欲」「私意」を滅ぼすことを意味する

ものである。

朱子においては、その「気質」の思想には「気質」「渣滓」といった物理的な要素が「気質の性」「人欲」「私意」といった「心」的な概念と関連対応させられてそれによって「変化気質」という中国哲学の重要命題に明確な説明を与える、という思想の営みが明瞭に見られるのである。故に、中国哲学発展の歴史において見れば、序文に挙げた「この路線は明らかに間違ったものである」という先学の批判は、決して妥当とは言えないであろう。

事物を感覚することと識別することは「知」の働きであるが、その「知」を使うもの、また働かせるものが「思」である。「思」が「知」を使って事物を感覚しそして識別して、「意」がその「思」の識別に基づいて事物に対して反応する、というのが人間の、事物を認識するその認識の過程である。この認識過程において「思」は枢要的な働きを担っている。「理」を獲得しそして「知」を「理」に従って働かせるのが「思」の本来のあるべき働きであり、「思」が本来のあるべき働きを行えば、「人欲」「私意」が生じることはないから、「理」に従っての視聽言動が現れるのである。つまり、「渣滓」が溶かされて人間心臓内部の空間に集まっている気が透き通った透明体になったということである。

朱子は、『孟子』にいう「万物皆我に備わる」を「ただ万事万物の理は皆我に備わるだけだ」と解釈したのであるが、もう一方では、人間の「心」に備わっている万事万物の「理」は実際に実在している事

物の「理」と合致してはじめて実在している事物の「理」を得たことになるのだとも強調しているのである。「窮理」は実在している事物のその本来のあるべき働き方を究明することであるが、実際、これは即ち、人間の「心」に備わっている事物の「理」とその実際に実在している事物の「理」とが合致するか否かを検証する作業である。「窮理」の過程においては、「居敬」、つまり思慮を常に集中させるという心的状態、及び牽強付会をしないという心構えを保つ、ということが欠かせない。朱子は、「窮理」と「居敬」を共に「学」の内容とするが、「居敬」は第一義で、「窮理」は第二義だと規定し、「居敬」を非常に重要視しているのである。

注：

一、「朱熹在提出氣質思想的時候，從確認有天生善人和天生惡人出發，明顯地表現出他總是力圖從先天的方面尋求問題的解決，這個路線顯然是錯誤的。」（陳來著『朱子哲學研究』、華東師範大學出版社、二〇〇〇年）一九八頁を参照。

二、「道夫問、氣質之說、始於何人。曰、此起於張・程。某以為極有功於聖門、有補於後學、讀之使人深有感於張・程、前此未曾有人說到此。」（『語類』、七〇頁）。本稿では、中華書局の標点本『朱子語類』（全八冊、宋・黎靖德編、王星賢点校、一九九四年）を用い、これを『語類』と略称する。また、『朱子全書』（全二七冊、朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編、上海古

籍出版社、二〇〇二年）を用い、以下では『全書』と略称する。

三、「聖賢千言万語、只是教人明天理、滅人欲。」（『語類』、二〇七頁）
四、「天理を明らかにして、人欲を滅ぼす」の「天理」は「理」と同義であり、朱子のいう「理」については、拙稿「朱子の「理」」（岡山大学『大学教育研究紀要』第十号、二〇一四年）を参照。

五、「問、動於人心之微、則天理固已發見、而人欲亦已萌。天理便是道心、人欲便是人心。曰、然。」（『語類』、二〇二頁）

六、「人心亦未是十分不好底。人欲只是飢欲食、寒欲衣之心爾、如何謂之危。既無義理、如何不危。」（『語類』、二〇〇九頁）、「且以飲食言之、凡飢渴而欲得飲食以充其飽且足者、皆人心也。」（『語類』、一四八八頁）、「飢欲食、渴欲飲者、人心也。」（『語類』、二〇二一頁）。「危」の字は、「大抵都是順理便安裕、從欲便危險。」（『語類』、一〇六三頁）、「人心者、人欲也。危者、危殆也。」（『語類』、二〇一七頁）などとあるのによつて「危ない」と訳した。

七、「問、章句云不以一毫私意自蔽、不以一毫私欲自累。如何是私意。如何是私欲。曰、私意是心中發出來要去做底。私欲是耳目鼻口之欲。今纔有欲、則昏濁沉墜、即不高明矣。某解此處、下這般字義、極費心思。」（『語類』、一五八五―六頁）

八、朱子のいう「意」については、拙稿「朱子の「情」」（岡山大学『大学教育研究紀要』第十一号、二〇一五年）を参照。『語類』には「則志公而意私」（九六頁）、「志是公然主張要做底事、意是私地潛行間發處」（九六頁）ともある。

九、「這性字便不全是就理上說。夫口之欲食、目之欲色、耳之欲聲、鼻之欲臭、

四肢之欲安逸、如何自會恁地、這固是天理之自然、然理附於氣、這許多却從血氣軀殼上發出來。」（『語類』、一四六一頁）、「又曰、口之於味、

目之於色、耳之於聲、鼻之於臭、四肢之於安佚。這雖說道性、其實這

已不是性之本原。惟性中有此理、故口必欲味、耳必欲聲、目必欲色、

鼻必欲臭、四肢必欲安佚、自然發出如此。若本無此理、口自不欲味、

耳自不欲聲、目自不欲色、鼻自不欲臭、四肢自不欲安佚。」（『語類』、

一四六三頁）、「如口之欲語、如足之欲行、更無因依。口須是說話、足

須是行履。」（『語類』、一八八二頁）。『孟子』に「孟子曰、口之於味也、

目之於色也、耳之於聲也、鼻之於臭也、四肢之於安佚也、性也、有命焉、

君子不謂性也」（『心下』）とある。

十、「問、飲食之間、孰為天理、孰為人欲。曰、飲食者、天理也。要求美味、

人欲也。」（『語類』、二二四頁）、「蓋人心不全是人欲、若全是人欲、則

直是喪亂、豈止危而已哉。只飢食渴飲、目視耳聽之類是也、易流故危。」

（『語類』、二八六四頁）

十一、「非礼勿視、勿聽。姦声乱色不留聰明、淫樂慝礼不接心術。非是耳無

所聞、目無所視。」（『語類』、一〇五二頁）、「或問、非礼勿視聽言動。曰、

目不視邪色、耳不聽淫声、如此類工夫却易。視遠惟明、才不遠、便

是不明。聽德惟聰、才非德、便是不聰、如此類工夫却難。視聽言動、

但有些箇不循道理處、便是非礼。」（『語類』、一〇五二頁）。『尚書』

には「視遠惟明、聽德惟聰」（商書・太甲中）とあり、「礼記」には「是

故君子反情以和其志、比類以成其行、姦声、乱色不留聰明、淫樂、

慝礼不接心術、惰慢・邪僻之氣不設於身体、使耳目鼻口、心知、百

体皆由順正以行其義」（樂記）とある。「聽德惟聰」の「德」は、「耳

之德聰、目之德明、心之德仁」（『語類』、一一四頁）の「耳之德聰」

という言い方によれば、音をはっきり聞こえるという耳の本來備わっ

ている機能のことだと理解できる。因みに、朱子の『詩集傳』には「鄭

衛之樂、皆為淫声」（『詩集傳』卷四、『全書』第一冊、四八一頁）と

ある。

十二、「謂如視遠惟明、聽德惟聰。能視遠謂之明、所視不遠、不謂之明。能

聽德謂之聰、所聽非德、不謂之聰。視聽是物、聰明是則。推至於口

之於味、鼻之於臭、莫不各有当然之則。所謂窮理者、窮此而已。」（『語

類』、一三八二頁）

十三、「大凡才有些私意、便非礼。」（『語類』、一〇六〇頁）、「非礼處便是私

意。」（『語類』、二四五二頁）。「非礼即己、克己便復礼。」（『語類』、

一〇五〇頁）、「己、謂身之私欲也。復、反也。礼者、天理之節文。」（『非

礼者、己之私也。」（『論語集注』、『全書』第六冊、一六七頁）とある

のによれば、前述の「飲食は天理であるが、美味を求めるのは人欲

である」の「人欲」は「非礼」であって、即ち「私意」である。故に、

「人欲」と「私意」は同一物と見て共に「渣滓」とされる場合がある

（本稿の注の十六を参照）。

十四、「人心較切近於人。道心雖先得之、然被人心隔了一重、故難見。道心

如清水之在濁水、惟見其濁、不見其清、故微而難見。」（『語類』、二

〇一一頁）

十五、「蓋為人心易得走從惡處去、所以下箇危字。」(『語類』、二〇一〇頁)

十六、「又問、渣滓是甚麼。曰、渣滓是私意人欲。天地同體處、如義理之精英。

渣滓是私意人欲之未消者。人與天地本一體、只緣渣滓未去、所以有間隔。若無渣滓、便與天地同體。」(『語類』、一一五一頁)。また「所謂渣滓者、私意也」(『語類』、一一五二頁)ともある。

十七、拙稿「朱子の「心」(京都大学『中國思想史研究』第三十四號、二〇一三年)、及び拙稿「朱子の「情」(前掲)を参照。

十八、「仲愚問、默識心融、如何。曰、說箇融字最好、如消融相似。融、如雪在陽中。若不融、一句在肚裏、如何發得出来。如人喫物事、若不消、只生在肚裏、如何能滋益皮膚。須是融化、渣滓便下去、精英便充於皮膚、故能肥潤。」(『語類』、五七〇頁)とあり、ここでは、「渣滓」の除去は「融」(融かす)という語で表現している。

十九、「有這性、便發出這情、因這情、便見得這性。」(『語類』、八九頁)

二十、「感物而動、便是情。」(『語類』、九五頁)、「但情是遇物而發、路陌曲折恁地去底。」(『語類』、九七頁)、「形既生矣、外物触其形而動於中矣。其中動而七情出焉。」(『論語集注』、『全書』第六冊、一一〇頁)。「礼記」に「人生而靜、天之性也。感於物而動、性之欲也」(樂記)とある。

二十一、朱子のいう「知覚」については、拙稿「朱子の「情」(前掲)六五頁を参照。

二十二、「曰、喜怒哀樂乃是感物而有、猶鏡中之影。鏡未照物、安得有影。曰、然則靜中有物、乃鏡中之光明。曰、此却說得近似、但只是此類。

所謂靜中有物者、只是知覺便是。曰、伊川却云纔說知覺、便是動。曰、

此恐伊川說得太過。若云知箇甚底、覺箇甚底、如知得寒、覺得暖、便是知覺一箇物事。今未曾知覺甚事、但有知覺在、何妨其為靜。」(『語類』、二四七〇頁)

二十三、「是心之本體本無不善、其流為不善者、情之遷於物而然也。」(『語類』、九二頁)

二十四、「人莫不有知、知者、所當有也。物至、則知足以知之而有好惡、這是自然如此。」(『語類』、一〇六二頁)、「問、択善而從之、是已知否。曰、未択時則未辨善惡、択了則善惡別矣。譬如一般物、好惡來(爽)雜在此、須是択出那好底、択去那惡底。択來択去、則自見得好惡矣。」(『語類』、八九九頁)。「如好惡是情、好好色、惡惡臭、便是意。」(『語類』、九六頁)

二十五、「知足以知之而有好惡」の「知」は、「知覚」としての「知」と「知識」としての「知」の両義を併せ持つ言葉と思われる。『語類』には「知是知覺處、意是發念處」(三〇〇頁)、「智字自與知識之知不同。智是具是非之理、知識便是察識得這箇物事好惡」(二四二―二頁)とある。詳しくは、拙稿「朱子の「情」(前掲)六五―六頁を参照。

二十六、「情」と「意」の關係について、朱子は、「情」は船や車と譬えれば、「意」は人がその船や車を使おうとするようなものだと説明している。『語類』に「問、意是心之運用處、是發處。曰、運用是發了。問、情亦是發處、何以別。曰、情是性之發、情是發出恁地、意是主張要恁地。如愛那物是情、所以去愛那物是意。情如舟車、意如人去使那舟車一般。」(九五頁)とある。

二十七、「天地之心不可道是不靈、但不如人恁地思慮。」〔語類〕、四頁、「人

無此道理。」〔語類〕、二四三九頁)

心無不思慮之理。」〔語類〕、二〇六頁、「如耳之聽、目之視、鼻之臭、口之言、心之思、是自然用如此。」〔語類〕、八二二頁)

三十一、「官之為言司也。耳司聽、目司視、各有所職而不能思、是以蔽於外物。既不能思而蔽於外物、則亦一物而已。又以外物交於此物、其引之而去不難矣。心則能思、而以思為職。凡事物之來、心得其職、則

二十八、「慮、是思之重復詳審者。」〔語類〕、二七七頁、「慮是思之周密處。」

得其理、而物不能蔽。失其職、則不得其理、而物來蔽之。此三者、

〔語類〕、二七八頁) などとあり、「思」と「慮」は同義の概念ではないが、本稿では、行論の便宜上、「思慮」と「思」は概ね同一の概念とする。

皆天之所以與我者、而心為大。若能以立之、則事無不思、而耳目之欲不能奪之矣、此所以為大人也。」〔全書〕第六冊、四〇七頁)

二十九、「問、知與思、於人身最緊要。曰、然。二者也只是一事。知與手相似、

三十二、「語類」には、「視便要思明、聽便思聰、縝思量便要正理上。」(七八二頁) とある。

思是交這手去做事也、思所以用夫知也」〔語類〕、九八頁) とあり、

三十三、「窮理、是理會得道理窮尽。」〔語類〕、一九六八頁、「窮理、是知

これは黄卓が記録した文であるが、沈憫も「又問、知與思、於身最切緊。曰、然。二者只是一事。知如手、思是使那手去做事、思所以用夫知也」〔語類〕、三八二頁) と記録しており、「知」と「思」は「二者也只是一事」「二者只是一事」という考えを、朱子は弟子達によく話していたのであろう、と思われる。

字上説。」〔語類〕、一九六八頁。「思」と「知」は全く同一の概念ではないが、「思」の働きは「知」つまり「感覺する」と「識別する」を使つて行うのであり、そこで「二者也只是一事」(本稿の注の四三) というのである。

三十、「問、発於思慮則有善不善。看来不善之発有二、有自思慮上不知不覺

三十四、拙稿「朱子の「理」」(前掲) 四二頁を参照。

自発出来者、有因外誘然後引動此思慮者。閑邪之道、当無所不用其力。

三十五、「能視遠謂之明、所視不遠、不謂之明。能聽德謂之聰、所聽非德、

於思慮上発時、便加省察、更不使形於事為。於物誘之際、又当於視

不謂之聰。視聽是物、聰明是則。推至於口之於味、鼻之於臭、莫

聽言動上理會取。然其要又只在持敬、惟敬、則身心内外肅然、交致

不各有當然之則。所謂窮理者、窮此而已。」〔語類〕、一三八二頁)

其功、則自無二者之病。曰、謂発處有兩端、固是。然畢竟從思慮上

三十六、「聖人更不問命、只看義如何。貧富貴賤、惟義所在、謂安於所遇也。

発者、也只在外来底。天理渾是一箇。只不善、便是不從天理出来、

如顔子之安於陋巷、它那會計較命如何。」〔語類〕、八七四頁、「富

不從天理出来、便是出外底了。視聽言動、該貫内外、亦不可謂專是

貴、死生、禍福、貴賤、皆稟之氣而不可移易者。」〔語類〕、七九頁)

外面功夫。若以為在內自有一件功夫、在外又有一件功夫、則内外支離、

三十七、「大学章句」に「所謂致知在格物者、言欲致吾之知、在即物而窮其

理也」とあり、朱子は「格物」「致知」を「即物窮理」と解釈した。

「格物」二字最好。物、謂事物也。須窮極事物之理到尽處、便有一箇是、

一箇非、是底便行、非底便不行」（『語類』、二八四頁）ともあり、「格

物」の「物」と「即物窮理」の「物」が同一物であれば、「即物窮理」

は即ち「即事物窮理」の意である。それ故に、朱子の叙述にはし

ばしな「即事即物」の語が見られるのである。「蓋其本於天理、驗

於人心、即事即物而無所不在。吾能各知其止、則事事物物莫不各

有定理、而分位、界限為不差矣」（『語類』、二七二頁）とあるのが

その一例である。

三十八、「学、是学其事、如讀書便是学、須緩緩精思其中義理方得。且如做

此事是学、然須思此事道理是如何、只恁下頭做、不思這事道理、

則味而無得。若只空思索、却又不傍所做事上体察、則心終是不安穩。

須是事與思互相發明。」（『語類』、五八四頁）、「事事物物、皆有其理。

事物可見、而其理難知。即事即物、便要見得此理、只是如此看。

但要真実於事物上見得這箇道理、然後於己有益。」（『語類』、一九

三五頁）。上文の「傍所做事上体察」の「傍」は「添う」の意であ

るが、「即事」という言い方によってここでは「即する」と訳す。

三十九、「格物者、格、尽也、須是窮尽事物之理。若是窮得三兩分、便未是

格物。須是窮尽得到十分、方是格物。」（『語類』、二八三頁）、「人

多把這道理作一箇懸空底物。大学不說窮理、只說箇格物、便是要

人就事物上理會、如此方見得実体。所謂実体、非就事物上見不得。

且如作舟以行水、作車以行陸。今試以衆人之力共推一舟於陸、必

不能行、方見得舟果不能以行陸也、此之謂実体。」（『語類』、二八

八頁）

四十、「問、所謂一草一木亦皆有理、不知当如何格。曰、此推而言之、雖草

木亦有理存焉。一草一木、豈不可以格。如麻麦稻粱、甚時種、甚時收、

地之肥、地之磽、厚薄不同、此宜植某物、亦皆有理。」（『語類』、四

二〇頁）

四十一、「讀書已是第二義。蓋人生道理合下完具、所以要讀書者、蓋是未曾

經歷見許多、聖人是經歷見得許多、所以写在冊上與人看。而今讀書、

只是要見得許多道理。及理會得了、又皆是自家合下元有底、不是

外面旋添得来。」（『語類』、一六一頁）

四十二、「敬字工夫、乃聖門第一義、徹頭徹尾、不可頃刻間斷。」（『語類』、

二一〇頁）、「孟子說、学問之道無他、求其放心而已矣。此最為学

第一義也。」（『語類』、一四二二頁）、「敬字、前輩都輕說過了、唯

程子看得重。人只是要求放心。何者為心、只是箇敬。人纔敬時、

這心便在身上了。」（『語類』、二〇九頁）

四十三、「此心常卓然公正、無有私意、便是敬。有些子計較、有些子放慢意思、

便是不敬。」（『語類』、一一四六〜七頁）、「敬、莫把做一件事看、

只是收拾自家精神、專一在此。」（『語類』、二一五頁）。「收拾」は、「敬

者、收斂而不放縱也。」（『語類』、一一三三頁）とあるのによつて、「收

斂」と訳す。

四十四、「問、敬何以用工。曰、只是内無妄思、外無妄動。」（『語類』、二一

一頁）、「問、思慮難一、如何。曰、徒然思慮、濟得甚事。某謂若

見得道理分曉、自無閑雜思慮。人所以思慮紛擾、只緣未見道理耳。

天下何思何慮、是無閑思慮也。」(『語類』、二七七九頁)

四十五、「『語類』には「常惺惺也便是敬。收斂此心、不容一物、也便是敬。」

(『語類』、三七二頁)とある。

四十六、「所以程子推出一箇敬字與學者說、要且將箇敬字收斂箇身心、放在

模匣子裏面、不走作了、然後逐事逐物看道理。」(『語類』、二〇八頁)

四十七、「主敬、窮理雖二端、其实一本。」(『語類』、一五〇頁)、「学者工夫、

唯在居敬、窮理二事。此二事互相發。能窮理、則居敬工夫日益進。

能居敬、則窮理工夫日益密。譬如人之兩足、左足行、則右足止、

右足行、則左足止。又如一物懸空中、右抑則左昂、左抑則右昂、

其实只是一事。」(『語類』、一五〇頁)、「学者若不窮理、又見不得

道理。然去窮理、不持敬、又不得。不持敬、看道理便都散、不聚

在這裏。」(『語類』、一五一頁)

四十八、「按照朱熹哲學、心中之理与天地万物之理在内容上、本质上是一致

的、因而当人们理会了事物物之理后、理由自在之物转变为为我

之物、成为人的知识体系的内容、也就成为指导意识活动的原则。

但是这并不给人心增加新的原则、因为人心本来具有这些原则、只

是常常是潜在的、在经过格物穷理之后才能成为人的现实意识的真

正原则。这样、在朱熹的思想中就有一个矛盾、就认识的现实过程

来说、人从理会事物中获得对理的认识、而就认识的终极结果而言、

则是把内心潜藏的理显示出来。」(陳来著『朱子哲学研究』、前掲)

三三五頁を参照。

四十九、「世間之物、無不有理。」(『語類』、二八六頁)、「性即理也。」(『語類』、

八二頁)、「性只是仁義礼智。」(『語類』、六四頁)

五十、「窮理、如性中有箇仁義礼智、其發則為惻隱・羞惡・辭遜・是非。只

是這四者、任是世間万事万物、皆不出此四者之内。」(『語類』、一五

五頁)

五十一、「人與万物都一般者、理也。所以不同者、心也。人心虛靈、包得許

多道理過、無有不通。」(『語類』、一三四七頁)

五十二、「万物皆備於我矣。反身而誠、樂莫大焉。万物不是万物之迹、只是

万物之理皆備於我。」(『語類』、一四三八頁)

五十三、「道理須是與自家心相契、方是得他、所以要窮理。」(『語類』、一

六八頁)。また、「万物皆備於我、須反身而實有之、無虧無欠、方

能快活。若反身而不誠、雖是本来自足之物、然物自物、何干我事。」

(『語類』、一四三五頁)ともある。

五十四、「或問、所謂窮理、不知是反己求之於心、惟復是逐物而求於物。曰、

不是如此。事事物物皆有箇道理、窮得十分尽、方是格物。不是此心、

如何去窮理。不成物自有箇道理、心又有箇道理、枯槁其心、全與

物不接、却使此理自見、万無是事。不用自家心、如何別向物上求

一般道理、不知物上道理却是誰去窮得。近世有人為学、專要說空

說妙、不肯就實、却說是悟。此是不知学、学問無此法。才說一悟字、

便不可窮詰、不可研究、不可與論是非、一味說入虛談、最為惑人。

然亦但能謾得無学底人、若是有实学人、如何被他謾。才說悟、便

不是学問。」(『語類』、二九四〇頁)

五十五、「又問、持敬、居敬如何。曰、且如此做將去、不須先安排下様子、後却旋求來合。」（『語類』、二七六頁）

五十六、「凡万物万事之理皆要窮。但窮到底、無復餘蘊、方是格物。」（『語類』、二九三頁）

五十七、「今日既格得一物、明日又格得一物、工夫更不住地做。如左脚進得一步、右脚又進一步、右脚進得一步、左脚又進、接統不已、自然貫通。」（『語類』、三九二～三頁）

五十八、「明道云、窮理者、非謂必尽窮天下之理、又非謂止窮得一理便到。但積累多後、自當脫然有悟處。又曰、自一身之中以至万物之理、務理會得多、自當豁然有箇覺處。今人務博者却要尽窮天下之理、務約者又謂反身而誠、則天下之物無不在我者、皆不是。如一百件事、理會得五六十件了、這三四十件雖未理會、也大概是如此。」（『語類』、三九五頁）。ここにいう「悟」と「覺」は、「先覺後覺之覺、是自悟之覺、似大學說格物、致知豁然貫通處」（『語類』、一三六三頁）の「豁然貫通」によって「貫通」（「通曉」の意）と訳す。

五十九、『孟子』に「人皆人に忍びざるの心有りと謂う所以の者は、今、人乍に孺子の将に井に入ちんとするを見れば、皆怵惕惻隱の心有り、交を孺子の父母に内ばんとする所以にも非ず、譽を郷党朋友に要むる所以にも非ず、其の声を悪みて然るにも非ざるなり。是れに由りて之を觀れば、惻隱の心無きは、人に非ざるなり。」（公孫丑上）とある。

六十、「孟子未嘗說氣質之性。程子論性所以有功於名教者、以其發明氣質之

性也。以氣質論、則凡言性不同者、皆冰積矣。退之言性亦好、亦不知氣質之性耳。」（『語類』、七〇頁）。朱子のいう「氣質の性」については、拙稿「朱子の『理』」（前掲）を参照。

六十一、拙稿「朱子の『神』」（岡山大学『大学教育研究紀要』第八号、二〇一二年）一三六～七頁、拙稿「朱子の『心』」（前掲）二九八～九頁、拙稿「朱子の『理』」（前掲）三七頁と四二頁を参照。

六十二、『中庸章句』に「故君子尊德性而道問學」とあり、これに対して朱子は「二者修德凝道之大端也。不以一毫私意自蔽、不以一毫私欲自累」という注釈を施している（『全書』第六冊、五三頁）。