

朱子学の理氣論・心性論

小島 毅

※本稿は、2015年11月4日、東洋哲学研究所の研究員・委嘱研究員を対象に行われた「社会と宗教」研究会での講演をまとめたものです。同年5月27日に行われた講演「日本の朱子学・陽明学受容」（同年11月刊行の本誌第54巻第2号に掲載）に続くものです。

はじめに

年に2回も呼んでいただきまして、ありがとうございます。前回も歴史的に朱子学がどのように出てきて日本に伝わったか、陽明学が朱子学に対抗してどのよ

うに誕生したのかという外側からのお話をさせていただきました。内側の話も聞きたいというご要望で、きょうまた参りました次第です。「朱子学の理氣論・心性論」という題でお話をさせていただきます。

ただ、私が独自の研究をして成果をあげたという内容ではなくて、既に多くの研究者が何十年、何百年と積み重ねてきた研究成果の上に乗ったお話です。

本来、学術論文ですと、最後のところに「この部分は誰々のなんとという論文に載っている説だ」という注を付けなければいけないわけですが、本日は省略して、

ほかの人が発見したことを自分の話であるかのように話します。決して剽窃ひようせつをするという意図はありませんので、その辺は大目に見ていただければと思います。

最初に、本を3冊紹介いたします。

私の『宋学の形成と展開』（創文社、1999年）は、中国の学術についてのシリーズものの中で、宋学を割り当てられて出したものです。それから『朱子学と陽明学』（ちくま学芸文庫、2013年）は、もともと放送大学の教材として出したものをそのまま文庫化したものです。本来ならばいろいろ書き直さなければならず、私自身も十数年前に放送大学の教材を書いたころとは若干違う考えをもつようになっていきます。私なりに勉強を深めて、「ここは浅いな」と思うところがありました。ところが、そこをいじり出すときがありませんので、誤字脱字、あるいは私の勘違いで事実と違うことが書いてあるところだけ修正したものです。ですから、2013年出版ですが、中身は2004年のものです。明治大学の垣内景子先生の『朱子学入門』（ミネルヴァ書房）は、今年（2015年）出たばかりの本です。簡にして

要を得た解説がなされています。ほかの方が書いたものでお薦めできる本としては、この垣内さんの本を挙げておきます。

皆様方は、それぞれに朱子学についての関心の度合い、いままでお読みになった本の数量の違いによって、朱子学についてどういうイメージをもたれているかは各人各様でいらっしゃると思います。まずは一番平坂な、日本において高等学校でどう教えられているかというところ、いわば、高校時代にそれなりに受験勉強してきた大学生たちがどういうふうに覚えさせられたかというところから話を始めます。

日本の高等学校の教科書ですと「世界史」とか「倫理」の中に「朱子学」「陽明学」が出てきます。残念ながら漢文の教科書で朱子学、陽明学を扱うことはまずありません。世界史や倫理の教科書でどういう説明がされているかというところ、朱子学は「性即理」という説を出しています。それに対して、陽明学は「心即理」という説を出しています、という程度です。

ですから、受験対策としては、朱子学は「性即理」、

陽明学は「性即理」だと覚えればそれで十分ということになります。私が大学で教える学生の場合も、その多くが知っているのはこれだけです。もちろん、この図式が間違いだというわけではありません。間違いが教科書に書いてあるわけではありません。

私が「図式的」と申ししたのは、そもそも「性即理」対「心即理」という対立、学問の名前の付け方自体が、流派として「性即理」ということを言ったのは道学であり、「心即理」を言った流派は心学である、この二項対立図式に基づくものです。

1 性即理——「性」を「理」の概念で解釈

「性即理」を唱えた道学の系譜を始めた人として、世界史では周敦頤しゅうとんいという人物の名前が挙げられます。しかし、より重要な3人は紹介されません。その3人とは、程顥ていこう、程頤ていい、この2人は兄弟です。それから張載ちやうさい、この3人です。そして、こういう人たちを経て朱熹しゆき、すなわち朱子が出て来る。周敦頤が始めた新しい学術を大成したのが朱熹で、それが朱子学だという書き方に

なります。それが、「性即理」説であるというような説明がされます。

一方、朱子学に対する流派としては、朱熹が活躍していたころ、朱熹の論敵として陸九淵きゅうえんという人がいた。やがて、12世紀の朱熹、陸九淵が死んでから、これは前回、こちらでお話しさせていた内容になりますが、それから300年経って15世紀、そして16世紀の初めに王守仁しゅじんという人が出て来て陸九淵の系譜を受け継いで朱子学を批判した。王守仁（王陽明）の学、これが陽明学です。こういう図式的な理解が教科書や入門書を通じて広く共有されているかと思えます。これをまず前提にして、「これはあくまで図式である」という話を以下に展開させていただきます。

この「性即理」という言葉ですが、いま申したように朱子学と言えば「性即理」と連想ゲームのように出てくる言葉ですけども、私としては、朱子学が経学であるというところから捉え直す必要があると思っています。

「経学」というのは、経に対する解釈の学問です。日

本では、この手のものは儒教関係では漢音で読むのが普通なので「ケイ」ですが、仏教のほうでは呉音で読んで「キョウ」です。中国語ではどちらも発音は同じですから何の区別もありません。仏教の場合でいえば、經典を解釈する学術に相当するのが儒教における経学です。

朱子学も経学をやるわけです。なぜこのことを強調するかというと、この「性即理」というフレーズは、『孟子』や『中庸』の注解として使われる表現です。朱熹が、デカルト流に反省を重ねた末に最後にたどり着いた結論が「性即理」だということではなくて、『孟子』や『中庸』の中に「性」という文字・言葉が出てくるわけですが、この「性」という言葉を説明するときの表現が「性は即ち理なり」なのです。『孟子』や『中庸』に出てくる「性」という字は、「理」ということと同じ意味だという注解として使われた表現であります。もともととは、これは程兄弟の弟のほうの程頤の語録（『二程遺書』）に見える言葉で、この程頤の語録に見える言葉も、詳しい文脈はこの語録ではわかりませんが、まず間違いない

く経書に既に出てきている「性」という言葉・文字を説明する流れで出てきた発言であると考えられます。

もう一度繰り返しますが、「性」という言葉について、これを「理」という概念で解釈しなさいということです。ところが、ここに問題があり、これは後の朱子学批判のときに問題になりますが、「理」という言葉は実はもともと『孟子』自体の中で重要な概念ではありません。朱子学にとっては重要な概念で、あるいは朱子学的な解釈に基づけば孟子も「理」という言葉を十分重視していたということになります。しかし、『孟子』というテキスト自体を見ていくと、「理」という言葉は特別に重要な役割を与えられているわけではありません。

そのために、中国では18世紀の清朝考証学の戴震の『孟子字義疏証』とか、日本の場合は17世紀の伊藤仁斎の『孟子古義』などで、この点が突かれて批判されることになります。どういう批判かというと、朱子学では『孟子』の「性」という言葉を「理」という言葉で解釈し、その「理」というのが大事な言葉だと言って

いるけれども、そんなことはもともと孟子は言っていないではないかということです。

では、なぜ朱子学において「性」という言葉を「理」という概念で説明しようとしたかというと、これは思想史的に朱子学以前に存在した魏晋玄学や、仏教の教義学の中で既にこの「理」という言葉が哲学概念化していたからではないかという説明がなされています。

「魏晋玄学」というのは、中国の魏及び晋（3世紀の王朝）の時代に流行した「玄学」と呼ばれる学術です。ちょうどそのころ、仏教経典の漢訳が始まり、漢訳された仏典をもとに仏教教義学が進むわけですが、その中でも「理」という言葉が使われるようになっていました。

そういう前景があつて、『孟子』それ自体の中では特にまだ重要な役割を果たしていなかった「理」という文字が、朱子学より以前において、それなりに使われるようになっていたという説明がなされているのです。

これが「性即理」という言葉の由来であります。確かにこれは朱子学の中心的な哲学思想を示す言葉ではありますが、「性」という経書に出てくる文字を「理」



中国江蘇省無錫市の恵山古鎮にある「朱熹祠」 (from Wikimedia Commons)

という別の概念で説明した言説であるということ、朱熹自身が哲学的に思索してたどりついた結論というわけではないことを最初に申し上げておきます。

「性即理」は、これからお話をする「理気論」と「心性論」を繋ぐ役割をする言葉です。

2 理気論——万物は「氣」より成り、

「理」を内在す

では、その「理気論」というのは何でしょうか。我々は理気論という言い方をしますが、朱子学においてこの三文字が使われるわけではなく、「理気」という二文字です。それについての議論なので、我々は「理気論」と称しているわけです。

朱熹の語録を集成した『朱子語類』というものがあります。いろいろな種類がありますが、現在、普通に使われているのは、その中で最も大規模な『朱子語類大全』と称する書物で、黎靖徳^{れいせいとく}という人が編集したものです。全140巻あります。私の知るかぎり、世界中で最も分量の多い個人語録です。

その140巻の最初の2巻のタイトルに、この「理気」という言葉が使われています。第1巻が「理気」の上、第2巻が「理気」の下です。更に、サブタイトル的に第1巻「理気上 太極天地上」、第2巻は「理気下 天地下」と題されていて、ここの部分に関しては先ほど名前の出た垣内景子さん、それと恩田裕正さんが『朱子語類』訳注』という形で詳細な注釈付きの現代語訳を2007年に汲古書院から出しています。私どもが月例でやっていた読書会の成果でもあります。私どもがいうものが出ていますのでご参照いただければと思います。

「理気」ということから、朱熹の語録が始まっているわけです。この点からも、この概念を黎靖徳という人が編集した時点で、「朱熹大先生の教説を勉強するならば、ここが根幹だよ」という位置づけになっていたことがわかります。

その際に、「理」、「氣」は、常に述語として用いられていて、主語にはなっていない。「理」とか「氣」は説明するための用語であって、説明される言葉ではな

い。どういふことかと言いますと、例えば、『朱子語類』で「理」、「氣」の話から始まっているのだから、最初のページを開けば「理」というのはこれこれこういうものである」という定義があるのだろう、全体はそう始まっているだろうと思つて読むと、肩すかしを食らいます。

「これこれこういうものは理である。これこれは氣である」といふように、もっぱら述語のほうで「理」とか「氣」は使われます。これは何を意味するかという、わざわざ説明を必要としない語だったのではないかといふことです。一般に、「説明される必要がある言葉」は、その言葉についての意味を確定させる、読者もしくは聞き手に対して、ある言葉の意味内容を言う必要があるときに主語、被説明語になるわけです。「理」、「氣」はそうではなくて、別の言葉、概念、あるいは状況、事件等々を説明するための言葉として使われる。それ自体の意味は、おそらく彼らの間では自明のことだったのではないかと考えられます。

現在の日本語表現でもこれらの言葉は説明しにくい

です。もちろん国語辞典、漢和辞典を引くと、「理」、「氣」といふ言葉についての説明がありますが、「氣とは何か」といふことを日本語で説明してみようと思うと私自身もうまく説明できません。いろいろな用例を挙げて「氣とはいろいろな意味で使いますよね」というふうに授業なんかでも学生に言いますが、「氣とはこれこれである」といふ定義はしにくいです。

ただ、そう言っているのは研究にならないので、朱子学研究の中では、この朱子学で使っている「理」とか「氣」は一体どういう意味なのか。つまり、「理」や「氣」を主語とする形での説明を試みるという営みはずっとなされてまいりました。

一つ、二つの代表的なものをご紹介しますと、「氣は存在であり、理は存在をそうあらしめている意味だ」。そういう意味で、この「氣」と「理」といふ言葉が使われているのだという学説がございました。これは、安田二郎先生という敗戦後すぐに若くしてお亡くなりになった方の説です。この方が亡くなられてからその論文をまとめた『中国近世思想研究』という本があり、

最初は弘文堂、現在は筑摩書房から出ていますが、その中で展開されている説です。

一方、「氣はガス状の物質である」。これは、山田慶児という先生が『朱子の自然学』（岩波書店）の中で述べていることです。

山田先生は中国科学思想史の研究者でいらして、「氣」というのは中国思想では非常に重要な概念なので、これを何とか現在生きている我々現代人にわかる言葉で説明するとどうなるかというと、「氣というのはいわゆる分子・原子のような粒ではなくて、ガス状のものだ」という説明をなさっています。これも中国研究ではない西洋の哲学をやっている知人からは「ガスも分子や原子で構成されていますけどね」と言われてしまいました。確かにそのとおりで、学問的な厳密さという点では問題かもしれませんが、何となくイメージを掴んでもらうための山田先生なりの工夫だと思っています。

それから、石田秀実先生という中国医学史の研究をなさっている方が、『氣流れる身体』（平河出版社）という本を出しています。つまり、「氣」というものは流れ

る身体の構成要素である、人間のからだというのは静態的なものではなく、ダイナミックに流れているものだというふうに中国思想、東アジア思想では捉えている。それを説明する言葉が「氣」だということです。このような説明が、これまでそれぞれの研究者によってなされてきました。

「氣」そのものが見ることができないし、聞くこともできません。しかし、この世界のあらゆるものは「氣」が集まってできている。万物は「氣」の集合体である、というふうに朱子学では考えています。これは、朱子学だけではなく、中国では古くからそういうふうに考えられておりました。

「氣」によってすべてのものが成り立っている、その前提のもとに、万物には「理」が内在しており、「理」と「氣」はどちらも単独には存在できないのである、という朱子学の考え方が乗っかるわけです。この「万物に理が云々」のところは、朱子学の思想的に意味があるところです。

「氣」でこの世の中を理解しようという思想があった

ところに、それを説明する、先ほどの安田氏の表現を使えば、意味を与えるものとして、「理」という言葉をもってきたのが朱子学の「理氣論」だということになりますでしょうか。

これについては、井上哲次郎らによって「理氣二元論」という表現で解釈する形が誕生します。明治時代に日本で「哲学」という営為を受け入れ、西洋から入ってきた「哲学」という流儀で朱子学を分析しようとしたときに、「朱子学の理氣論は二元論である」と見えたということです。この場合の二元論という言葉遣いはあまり適切ではないかもしれませんが、きょうは深入りいたしません。

「氣」の位置づけとしての「陰陽」「五行」

この「氣」は、全体としても「氣」ですが、分解可能でもあるので二つ一つの「氣」でもある。それら個々の「氣」同士を相対的に位置づけるために「陰陽」という概念が使われます。それから、質的にそれぞれの「氣」を位置づけるために「五行」という概念が使われ

ます。「相対的に」とか、「質的に」というのは私の表現なのでわかりにくいかもしれませんが。「陰の氣」「陽の氣」という言い方をしますが、これは絶対的なものではなくて相対関係にあるわけです。あるAというものは、Bと比べたときにはAが陰でBが陽かもしれないけれども、Cと比べたときにはCが陰でAは陽になる。そういう関係づけがあります。それに対して、「質的に」というほうは決まっているわけで、「五行」です。「氣」というものはこの五行にそれぞれ配当できる。この世界は「陰陽」、「五行」の「氣」によって構成されている。この考え方自体は朱子学が発明したわけではなく、古くからあります。

「季節は五行の循環である」という考え方が先秦以来の伝統的な中国思想にありまして、春は木、夏は火、土用は土、秋は金、冬は水という「木火土金水」の五行をそれぞれの季節に配当します。この季節の配当が先なのか、それともこの「木火土金水」の順番が先なのかというのは説明の解釈の仕方が分かれるところですが、そもそも五行の順番、五行が生まれてくる順番

が「木火土金水」なのです。だから、季節も春、夏、そして土用を経て、秋、冬というふうに行進するといふ宇宙論が説かれるわけです。先秦以来の伝統的な思想です。

生命活動も、この「気」の集散・消長として説明されます。そもそも、季節になぞらえるというのはよくあるわけですが、季節との対応を見ていただければ、人生の各ステージがそれに対応するということになるかと思えます。

青年期は春であり、壮年期は夏であり、熟年期は秋であり、老年期が冬である、というのはいまでも使いますし、何となくわかる表現かもしれません。ちなみに誤解のないように申しますと、青とか、壮・老という言葉は中国の昔の言葉ですが、熟年というのは新しい言葉です。ただ、うまくできている言葉だと思ふのは、熟というのは稔りの秋を連想させるので、そういう意味で熟年という言葉が発明されたのでしょうか。中国の古い時代の思想の中でも秋は熟す季節と捉えられていました。

このように、季節や人生を五行の循環という形で説明するわけですが、ただ循環というところぐるぐる回るのはないか、輪廻の思想があるのではないかという話になるかもしれません。もちろん、季節の巡りは冬まで行くと春になって同じことを毎年繰り返すわけですが、人生のほうは、儒教では死んだら終わりというふうに考えられています。魂が再生するとか、あるいは輪廻のようなことがあるというふうには儒教の多くでは考えませんし、朱子学もそうは考えません。

では、朱子学では人の死、あるいは人の「気」をどう説明するかというと、先ほど名前が出てきた張載という人が「鬼神は二気の良能」と言ったとされていて、朱熹はこれを使います。つまり、朱子学における正統教義に採用されます。

ここで、「鬼神」というのはどういうことかといえ、これも経書に出てくる用語を張載が説明したのでありまして、「神」という字は「伸」という字と同じ意味である。これが陰陽で言うところの陽気である。一方、「鬼」を「おに」と呼んでしまうと違うイメージをもち

ますが、この「鬼」という字は日本語の音読みでは発音が「帰」という字と同じで、現在の北京語では若干違ってありますが、発音が近いということで、無理矢理結びつけたわけでしょう。

それは「帰る」という意味であり、「屈する」という意味でもある。「屈」が出てくると、先ほどの「伸」とは対立する概念になるわけです。したがって、鬼は陰気に属すると見て、經書の中に出てくる「鬼」、「神」という概念をそれぞれ陰陽の二つの氣に当たるといいう形で説明しようと思います。

これらの觀念操作をして、經書の中に見える「鬼神」であるとか、「魂魄」といったような用語、文言を、自分たちが作り出したこの「理氣論」の用語によって説明解釈していくわけです。『朱子語類大全』では、「理氣上」、「理氣下」に続く第3巻は「鬼神」と題されています。そこに、この「鬼」、「神」に関する朱熹の発言を集めて収録しています。これは編纂者の立場から言うところ、「理氣」についての話が終わった次のテーマとして、「鬼神」という問題を取り上げようという配列です。

ただ、この「鬼神論」は、「朱子学におけるアポリアである」というふうに古くから指摘されております。朱子学の「鬼神論」が抱え込んだ難問、矛盾とされるのは、「理」とか「氣」だけで説明してしまうと、いわゆる靈魂の問題が十分説明し切れないのではないかという点です。これは古くから指摘されてきたところで、朱子学の内部でも朱熹自身の説についていろいろ言われているし、朱子学を外部から批判する人たちはこの点突いていきます。日本では荻生徂徠がその代表的な論者になるかと思えます。

ただ、朱子学の内側から見るときに何がこでなされているかというと、經書の中に「鬼」とか「神」という言葉が存在するわけです。それは、彼らとしては否定しようがないわけです。經の中にあるということとは、言葉としてあるわけです。その、既に「ある」言葉をどう説明するかというときに、彼らは自分たちが構築した「理氣論」の枠の中で何とか説明しようと試みたということです。

では、そもそもそんなことまでして、つまり、「鬼神」

まで説明しようとしてなぜ朱熹は理氣論を構築したのか。彼は何をしようとしていたのか。これについては、私の指導教官でありました溝口雄三が「天理觀の成立について」（『東方学』86輯、1993年）という論文を書いておられます。つまり、思想的に「なぜ理氣論が必要になったのか」ということです。

必ずしも溝口説をそのまま踏襲しているわけではありませんが、私なりの考えをこれからきょうの後半で申し述べたいと思います。それは、第2の問題である「心性論」が関わっていて、この「心性論」があるからこそ朱子学は「理氣論」を出してきたのだということです。

3 心性論——「性」が本来善ならば、なぜ悪があるか

「心性論」は、やはり先ほどの張載の言葉とされるものが朱子学において重要な考え方として定着していきます。「心は性と情とを統括するもの」と言います。原文では、「心統性情」という順番に並ぶ漢字四文字です。

これは何を言っているのか。「心」、「こころ」と読んだほうがいいのかもしれませんが、他の「性」とか「情」が全部音読みなので、バランスを取るために、和語で「こころ」と言うところを、きょうは「しん」と読んでおきます。

この「心」というものと、「性」というものの関係づけが古来議論されておりました。あるいは「性」とは一体何なのか、これも中国思想史の中で古くから話題になっておりました。かの有名な孟子の「性善説」は、この「性」について語った言説であります。人の「性」というものは善だと言われます。

孟子は、実は性善説を提唱する場面において他の諸説を列挙しています。「性」に善も悪もないとする「性無善無悪」の説、君主が善だと民も善になり、君主が悪だと民も悪になるとする説、生まれつきの善人もいれば生まれつきの悪人もいるとする説の3種類です（『孟子』告子上）。

孟子の性善説は、彼の思想諸説、特にその中でも彼が重視した「王道」の思想、「仁義」の思想と並べて、

孟子の主要教説として尊重されます。そして、朱子学では、孟子は孔子の正統な後継者であるという位置づけになり、孟子が説いた「王道」、「仁義」、そして「性善」も正しい教え、この世の中を理解する上での真理である、という形で尊重されます。

その際に、先ほど出てきた「情」という言葉が問題になります。「情」というのも経の中に出てくる言葉です。だから、朱子学が発明した言葉ではなくて、昔からある言葉です。この「情」という言葉を「性」と対比したときに、もう一度性善説に基づいて、性は善であるというのはいいとして、それと対比される「情」というのは、悪、つまり、「悪の起源が情にあるのだ」というふうに誤解されることがあります。

確かに、朱子学者と称する人の中に「性は善だが、情は悪だ」という記述をする人も見受けられます。朱子学の中でそういうふうに理解されていたところがあります。だから、朱子学で「性が善で、情が悪だ」という事例がないとは言えませんが、朱子学者が言っているわけですから。

ただ、私の見るところ朱熹はそうは言っていない。朱熹の教説としては「性は善、情は悪だ」とは言っていないが、朱子学の中ではそれが平板化し、わかりやすい二項対立の説明としてこういう言い方がされ、その言葉尻をとらえるような形で朱子学の批判者たち、陽明学者であるとか、清朝考証学者たちは、朱子学では「性が善、情が悪だと言っているが、それは間違いだ」とするわけです。しかし、これはもともと朱熹自身の説ではない。

「本然之性」と「氣質之性」を区別

朱熹がどういうふうに「性」と「情」を説明しようとしたかという点、「性」を二つの構造に分けてしまします。それを、彼の弟子が整理しましたが、「本然之性」という言い方と「氣質之性」という言い方で二つに区別します。朱熹自身は「天命の性」という表現をしています。「本然之性」と「天命の性」は同じものだと思います。

「天命の性」とは何かというと、天から我々人間一人

一人に与えられているものことであります。実は、私の『宋学の形成と展開』（創文社、1999年）は4章構成になっていて、各章のタイトルが「天」「性」「道」「教」です。

どうしてそんな気取ったことをしたかというところ、これが『中庸』の冒頭に列挙されている語だからです。「天命之謂性、率性之謂道、脩道之謂教（天の命ずるをこれ性と謂い、性に率^{したが}うをこれ道と謂い、道を脩^{おさ}むるをこれ教と謂う）」です。『中庸』自体は昔からあるのですが、朱子学において『大学』、『中庸』、『論語』、『孟子』の『四書』の一つとして正式に経として認定されました。

『中庸』の冒頭にあるこの文言が朱子学における人間把握、「理気論」と「心性論」を繋ぐ重要なフレーズとして解釈されるわけです。最初に「天命」という言葉が出てきますが、「命」の字は、『中庸』の文章の場合には動詞として使われているわけで、「天が命ずる」。天が我々人間に対して与えているそのものを「性」と呼ぶ。そして、「性に率う」、天から与えられた「性」のままに進むこと、それを「道」と名づける。その道

を脩める、脩は修と同じ字として扱われますが、この道をきわめていくのが「教」すなわち儒教である、と。要は、「性」、「道」、「教」という概念の定義をしているわけです。

先ほど言った「性即理」という文言も、天の命ずる声を「性」と言う。この「性」の字に実はつけられているものですから、天命です。だから、天から与えられている「性」、これが『中庸』、あるいは孟子の性善説の性善の「性」のように、「性」の基本的な意味としてあるのだと朱子学では理解するわけです。それが本来の「性」、つまり、「本然之性」であり、「天命の性」であります。朱熹は、それと別に「氣質之性」という「性」もあるのだと言います。

さきほどの理や気と同様、これも、朱熹の言い方としては、自分が「性」という概念を考えついて「本然之性」と「氣質之性」の二つに分けたということではなくて、経書の中にそもそもこの2種類の用法があるから注意して区別せよという言い方になるわけです。

思想的に言うところ、このように二つに分けて解釈し

ないと矛盾してしまうということです。経書に出てくる「性」という文字について、ある場合には「本然之性」と解釈して、ほとんどはそちらでいきますが、ある場合には「氣質之性」、「本然之性ではない」と解釈することで、「性」概念の矛盾が解消され、統一的な解釈が可能になる。つまり、「性」といっても文脈によって意味が違うのではないかという疑問に対して、最初から二通りの用法、二通りの使い方で「性」という字は使われているのだと説明するのです。あくまでも、朱子学の中での朱熹自身の言い方としては、「そもそも経書でそういう二つの言い方をしているので意味を取るときに気をつけなさい」という言い方になります。

「本然之性」のほうは説明したとおりで、朱子学の用語としてよく使われる「天理」であり、「性即理」の理です。一方、「氣質之性」とは何かというと、ここではむしろ氣質のほうに重要な意味が込められているわけです。「気によって覆われている」という表現が、朱熹自身のものを含めて朱子学の中ではしばしば使われます。何を意味しているかというと、不純物が混じっている

というイメージです。ここで「情」の話になりますが、「情そのものは価値的にニュートラルである。善いとも悪いとも言えないけれども、気の作用次第で、情が悪の起源になる」ということです。

「性」は本来善のはずですが、「本然之性」ではない「氣質之性」というものがあり、「氣質之性」というのは「気」ですが、「気」はすべてを構成し、つまり、我々の身体も心も「気」でできているわけで、その「気」に不純物が混じるわけです。これも経書の中の『礼記』という本の中に、「七情」と呼ばれるものが列記されています。「喜」、「怒」、「哀」、「懼」、「愛」、「惡」、「欲」です。ちなみに、仏教では「懼」のかわりに「楽」がはいります。喜怒哀楽という言い方は儒教でも使います。

一方、『孟子』には「四端」が出てきます。四端とは、「惻隱」、「羞惡」（または「廉恥」）、「辞讓」（または「恭敬」）、そして「是非」。これについて、『孟子』の「四端」と『礼記』の「七情」との関係づけは、朝鮮朱子学で大きく問題になります。「四端」と「七情」は、どちらも「情」だということになると、「四端」と「七情」は

どういう関係なのか。つまり、本来は別々で、片方は『礼記』を書いた誰かが書いたし、片方は『孟子』という本で、これは孟子のもので、本来、思想的には無関係なわけですが、しかし、儒教ではどちらも経書なので矛盾があつてはいけないわけです。それを統合的に説明しなければいけない。

統合的に説明するときに、孟子自体が「四端」のほう、「惻隠」、「羞惡」、「辞讓」、「是非」、これを順番に「仁」、「義」、「礼」、「智」それぞれの芽生えだと言っています。孟子の性善説では、我々一人一人の心の中に「仁」や「義」のもとになるものが備わっていると、そこに「礼」、「智」も入ってきます。もともと備わっているものがあるということがなぜわかるかというと、我々には「惻隠」、「羞惡」といった心の活動があるだろうと孟子は説明していたわけですが、朱子学では、「仁」、「義」、「礼」、「智」という、我々人間界において当たり前として行われるべき、これは天から与えられた「天命の性」として、そうなるべき人間行動の規範になるようなものが「情」と結びついている。だから、「情」

も必ずしも悪いものではないのだ、ただ、それが的確に外に発動しない場合に問題が生じるのだという形で、いわば悪の起源を説明しようとしているわけです。

「情」が不純な「気」の作用で悪を生む

本当に性善説で皆うまく収まってしまうのであれば、この人間界に悪はないはずで、善だけであれば、論理的に悪は存在しないはずで、しかし、実際にある。実際にあるというだけでなく、経書の中で人間の悪行についていろいろ言われている。では、それはどこから来たのかというのを、朱子学では「人間の生命活動である気の動きが、ときどき不純物が混じることによって本来のあり方どおりにならない」、「情」が正しくない形で外に出てしまう。これが、我々人間社会における悪の起源だという言い方をします。

これも思想的には前史があつて、朱熹の思いつきではなく、程氏兄弟、我々は二程子と呼んでいます、程顥・程頤兄弟以来、彼らが始めた学派が道学と呼ばれています。この道学においては、『中庸』の少し後の

ほうで出てくる言葉ですが、「未^み発^{はつ}」、「已^い発^{はつ}」という言葉が使われていて、これについての議論が展開されています。これも、更に思想的に言うところ、そもそも「未発」とか「已発」ということにこだわることが道学の特徴で、それまでは、『中庸』の読者・注釈者たちはこの問題にこだわっていなかった。文字どおりには「まだ発していない」と「すでに発している」というだけのことですからね。ところが、道学の中でいわば哲学的に問題化して、「未発」とは一体何なのだ、「已発」とどう違うのだという大議論になったのです。つまり、思想的に新しく出てきた現象です。

そこに、当時既に中国で盛んであった仏教が絡みまします。仏教由来の「体用論」が適用されることとなります。すなわち、「性」が体であり、それは静であり、未発である。「情」は用であり、動であり、已発である、と。

「静」、「動」、これも経の中に出てくる言葉です。彼らが勝手に思いついた言葉ではなく、既に経の中にある言葉、概念の相互の関係づけをする。ただ、この図式も非常に単純化したもので、必ずしもこのように等

号で結ばれるものではありませんが、二項対立的に整理すればこのような関係で説かれることとなります。

では、「未発」、「已発」は何かというと、心の活動がまだ起こっていない状態が「未発」、心の活動が既に起こった、つまり、実際に人間の生命活動として心が動いた状態が「已発」です。だから、「未発」は静、「已発」は動というのはそういう結びつけ方でもあるわけです。

そのように二項に分けますけれども、「体」と「用」の関係なので別のものではないわけです。「性」という本体の働きが「情」ですから、「情」も正しく発動されれば善いものが出てくる。先ほど、「性」が善で「情」は悪という図式的な理解が朱子学の中にもあるが、それは朱熹の思想からいくと誤解だと言ったのは、そのことです。

善であるところの本来の「性」がそのまま発動すれば善であるはずですが、そうならないことがあって、なぜそうならないのかというところの説明が苦しいところで、私もまだ朱子学の理解がそこまでいっていませんが、ともかく、「気」の中に濁ったものが混じって

しまつて、そうすると濁っているので善くないことをしてしまふという説明です。これが、人間社会の中に悪がある、あるいは、我々人間が、時々よからぬ考えを起こしたり、実際に悪い考えに基づいて行動してしまふ、その起源だという説明の仕方で、「性は善だけけれども、なぜ我々が悪さをしてしまふのか」の説明をします。きょうはその話はしませんが、その先にある段階として、「では、我々はどしたらいいか」ということと、悪い考え、悪い行動というものが悪いということに気づき、それをなくしていく。つまり、本来の性、「本然之性」に戻っていくべきだという倫理学説を展開するわけです。

ただ、ここでやはり引つかかるのは、後の朱子学批判者によつても言われているように、「氣質之性」が朱熹の説明どおりだとすると、むしろそれは「性」ではないのではないか。朱子学の本来言っている言葉遣いからいうと、「氣質之性」という言い方をするのはおかしいではないかということになる。つまり、「氣」は「性」ではありません、「性即理」なので。日本でも、

伊藤仁斎がそこを突くわけです。

確かにそうだと思いますが、朱熹が苦労したのは、とにかく經書の中で使われている「性」という文字について、彼がそう解釈したい「本然之性」・「天命之性」だけでは解釈できない使い方があるということです。

そうすると、その箇所については、「性」の字の意味は「本然之性」ではなくて、ここでは「氣」のレベル、氣質のレベルで「性」という字を使っているのだという説明の仕方にせざるをえない。そこがおかしいと言われればたしかにそうです。が、經学として、經典の解釈学として朱子学が体系化されてきた事情からいって、そう説明せざるをえなかったところがあるわけです。

4 「理氣論」は「心性論」を裏づけるための理論

次に「理氣論」と「心性論」との関係話を話させていただきます。

朱子学自体にとって「理氣論」と「心性論」とは、ではどちらが重要かというと、私は「心性論」だと思

います。より重要なのはと言った意味は、「理氣論」というのは「心性論」を裏づけるために構築された理論であらうということです。

実際、先ほど朱熹の語録としては、現在、黎靖徳が編纂した『朱子語類大全』が使われるという話をしましたが、それ以外にも各種ありました。一部は現在も存していますが、黎靖徳が大規模な編纂事業をしたことによつて、不要とみなされ、今日失われてしまったものも多い。書名と目次だけが伝わっているものもあります。実際に文章が残っているものも若干あります。それら、各種ある朱熹の語録の中では、「理氣論」については扱わずに、「心性論」から説き始めているものがある。目次の章立てがそうなっているのです。

おそらく、そういう語録を読む読者はそういうことを求めているだろう、読者の需要はそういうところにあるだろうと推察をした編集者の側がそういう構成にしたのでしょう。読者の問題関心は自分自身の修養にあっただろう。「心性論」に基づいて「修養論」が展開していくわけですから、実際に自分の修養、実践的に

それを活用することに朱熹大先生のお言葉を読むことの意義がある。そうすると、宇宙がどうやって出来上がっているかとか、天地の構造がどうなっているかとか、そのような話はあまり問題関心に上らなかった。朱熹自身も、そもそもそういうことが言いたくて「理氣論」を言っていたわけではないのではないかということです。

もちろん、哲学的には「理氣論」のほうが広いというか根幹をなしているわけです。それによつて、全宇宙を説明しようとしているわけです。そして、この世界の中の一つの存在である我々人間、「心性論」には動物も若干含まれますが、我々命ある者、特に人間を説明するのが「心性論」ですから、「心性論」のほうが「理氣論」の一部に包み込まれるという関係になるわけです。

「性即理」という表現は、まさにそのことを言っているわけです。我々人間の中に、天から与えられたものとして存在している「性」というのは、天に由来すると『中庸』に書いてあるだろう。そして、天からやつ

て来る「性」というのは「理」のことです。きょうは省略して話したのでわかりにくかったかもしれませんが、朱子学は、「天というのは理だ」という考え方をもっているわけです。その意味でも、「理気論」というのは天を説明するために使われている言葉の概念です。

これも思想史的に言う、「人性論」というのが古くから儒教のテーマの一つでした。漢代の儒教において、もっと前からもちろん『孟子』の中に既にあるわけですから、儒家思想が誕生してすぐに「人間の本性とは何だろう」という議論が始まっているわけです。漢代の儒教においては、「性三品説」という言い方をしますが、三品説というのが普通でした。漢代の有名な学者である董仲舒は、紀元前2世紀の人です。それから王充は紀元1世紀の人です。この董仲舒や王充という人たちを含めて、漢代の学者たちは三品説というものを唱えていました。「三品」というのは、「上品」「中品」「下品」です。上中下、三つのランクがある。

人は生まれつき、もう品格が決まっているということです。それが、「性」だというわけです。それでは、

孟子の性善説とは違うわけです。「上品」の人は善ですが、「下品」の人は悪だ、だめだということになるわけです。これは、身分秩序における支配階層の支配を正当化する言説でもあった。あるいは、少し後の時代を貴族制の時代と呼びますが、貴族たちが、自分たちがなぜ人民を支配してられるかの根拠づけに使われたという説明のされ方をします。とにかく、人間の「性」は一つではないというのがそもそもオーソドキシイであって、特にこのことについて激論がかわされたわけでもない。孟子は性善を言っていて、だから三品説はおかしいではないかと言った人がいないわけではないけれども、言論界・思想界において大きなテーマにはなりませんでした。

その流れの中に有名な韓愈かんゆうがおりまして、8世紀の後半の人ですが、「性」について『原性』や『性説』という文章を書いていて、そこで、韓愈に至るまでの思想史を整理します。その整理があり、韓愈という人が古文というものを提唱し、古文運動が展開したというのは前回の講演でお話ししましたが、韓愈が注目を集

めることによって韓愈の思想史整理が注目されて議論が展開していくという、ある種、哲学界のトピックを韓愈が設定する役割を果たしたことになります。

どういうトピックかというと、韓愈が自分の文章の中で思想史を整理した際に、「昔、孟子は性善説を説いた。荀子は性悪説を説いた。揚雄は、性には善と悪が混じっていると説いた」。このような思想史整理をしたうえで、韓愈自身は「性三品説」です。繰り返しますが、韓愈が「性三品説」を言い始めたわけではありません。漢代からずっとありますが、韓愈の思想史整理の文章を読んだ人たちは、性三品説の代表論者が韓愈だということになってしまい、性説の様々なパターン、性善説、性悪説、性善悪混説、性三品説、これらをそれぞれ孟子、荀子、揚雄、韓愈に配当する形で、思想史理解と同時に概念整理を行ったわけです。

先ほど、『孟子』の中に既に性善悪混説などがあったと紹介しましたが、さすがに『孟子』の中では三品説はないので、『孟子』より後の発明だろうと思いますが、ともかくこういう整理がされて、それを巡って

議論があり、やがてその中で道学が主張する孟子性善説がメインストリームになっていくわけです。

朱熹という人は、この理論武装、つまり、孟子の性善説という立場に立つ。彼は道学の流れに属するので、その理論武装を「理気論」によって行ったわけです。朱熹の「理気論」というのは「心性論」を裏づけるための理論だったと考えることができるだろうと私は思っています。もちろん、「理気論」は確固たる体系で、『朱子語類大全』のように、朱子学というتماز「理気」から始めるという構成になる原理論として重要な役割を果たしますが、朱熹は「理気論」自体を自分の主張として打ち出したかったわけではないだろうと思っています。

そのことをある意味では象徴しているのかもしれませんが、朱子学を批判したのは陽明学で、陽明学も性善説で孟子の性善説を継承します。

一つの特徴として、陽明学はほとんど言っていないほど「理気論」をやりません。私の解釈では、朱子学が立てた「理気論」をそのまま陽明学でも受け継いで

いるからだと思います。つまり、「理」や「氣」について、王守仁が特にそのこと自体を理論化しようとしなかったのは、朱子学をそのまま受け継いでいたから、宇宙の理解、人間の中に「理」と「氣」が両方あるという話はそのまま受け継いでいるからだと思います。そのところを問題視しないということです。朱熹の語録の中に「理氣論」はなくて、いきなり「心性論」から始めて、修養の問題を説いていくという構成になっているものがあると言いましたが、同じ構図が陽明学それ自体の中にも見えます。

更に、陽明学では性善説を極限化して「無善無惡説」というものを唱える人たちが出てまいります。王守仁自身がこれに賛成したかどうかは微妙なところがありますが、「性」に善、悪のような色をつけてはいけなさと。私が極限化と表現したのは、究極の善には対立概念としての悪がないからです。それを善と名づけて、孟子は性善と言ったとする理解です。実際に世の中には様々な悪があるわけですが、そもその「性」がそうした悪と対立する意味での善であるということを孟

子が説いたのではないという理解です。だから、孟子が言っている性善説は、どこかに悪があつて、「性」は善であるという、先ほどの朱子学の平板な理解で性善情惡説を紹介しましたが、陽明学もある種そういう思い込みで朱子学を批判しているところがあります。「惡の起源がどこかにあつて、性はそうではなく善のほうに属する」ということを言ってしまうと、性善説の「性」が狭い範囲になってしまう。朱子学が言うような、「本然之性」と「氣質之性」を分けないと説明できないという事態になってしまうわけですが、陽明学一派はそうではなくて、孟子が言っている性善説、あるいは『中庸』が説いている「性」の説というのは、我々が言うような意味の善惡を相対化した意味での善や惡ではなく、もっと高次の概念なのだということを言います。あくまでも、それは「心性論」の中での問題展開です。「理氣論」は、ここでは関わらない形になっています。

最後に、「数によって宇宙を理解する」というのが漢代以来あつて、そういうものも朱子学の中に流れ込んでいるですが、私自身もそこに興味関心があつて研究し

ています。それは易の世界です。

易そのものに数^{すう}があり、「八卦、六四卦」などはそうですが、象は漢代以来ずっとそういう解釈があり、その延長線上に朱熹も朱子学も易の数について議論を展開していて、それが音楽などとも関係してくる。

朱子学の場合、そこに「理」を持ち込んで、易も「理」によって解釈しようとしています。それはそれで非常に重要な哲学というか、この世界を理解するための学術です。これも、あくまで経書を解釈するために重要なこととあります。彼が教説として一番言いたかったのは、やはり「心性論」の部分であり、心性論を経学として、つまり、経書の解釈学として根拠づけるために、例えば、易の中での数の問題や、その他、様々な経書の中の文言解釈を「理気論」として組み立て、その「理気論」によって「心性論」を根拠づけた。私が言っている「心性論」が、経の中にある「心性論」の正しい解釈だ、いままでの性三品などを言っていた学者たちの「心性論」は間違いなのだ、なぜなら、彼らは「理」や「気」がわかっていなかったからだと説明するための論拠と

して用いられたのではないかというのが、私の両者の関係についての考えです。

時間がまいりました。いろいろご批判をいただければ幸いです。ご清聴ありがとうございました。

(こじま つよし／東京大学教授)