

朱子學的君主論——主宰としての心——

田中秀樹

問題設定

朱子にとって、危機的状況に瀕する南宋國家とは人間にたとえるなら、それはまさしく重病人であった。「俗醫常藥」では如何ともしがたく、盧扁・華佗のような名醫による抜本的な治療に頼るほか再起不可能であろうという〔晦庵先生朱公文集〕卷一一「戊申封事」、以下『朱子文集』と略す。朱子の社會や國家をめぐる一連の思索は、このような崩壊の瀬戸際に立たされた南宋の國家秩序に對する危機意識を前提として展開されていった。その危機の時代に生まれた朱子の政治思想において基礎となる認識が、天下國家に關わるあらゆる問題の解決をすべて皇帝の「心」の問題に歸結させる、ということである。この「個人道德と政治との連續」⁽¹⁾に對して、「己が身心さへ治まり候へば天下國家もをのづからに治まり候と申候説」と眞つ向から批判したのが、かの荻生徂徠であるが、徂徠の批判の當否はともかく、朱子の封事や奏劄での主張の根幹が君主の「正心誠意」にあつたことはいうまでもない。「王者の内面的道德性の重視」こそ朱子學的王權論のメインテーマである。⁽²⁾

さて、朱子は時の皇帝（孝宗、光宗、寧宗）に對して執拗に道徳的修養を説いたのであるが、その皇帝の内面的修養と君主權力との關係はこれまでどのように論じられてきたのであろうか。紙幅の都合上、直接本論に關係するものに絞る。まず文革期を中心とした中國における研究が、朱子學を專制體制擁護の思想として批判してきたことについては周知のとおりである。⁽³⁾ それに對して、それ以降の近年の研究では、概して朱子の君主論から皇帝權力抑制の論理を読み取ろうとする傾向にある。たとえば、張立文氏は、朱子の「尊君」の思想が、皇帝の至高無上の權威を擁護する面を持つ一方、君主への修徳の要求には、君主權力の過度な膨張を制限する目的があったという。修徳によつて、君主自身に「天下の大公」たることを求め、また大臣や官僚の公議を取り入れ、諫言を聞きいれる賢君明主たることを求めたのであり、ここに君主の獨斷への批判と、それを制限しようとする意圖があるのだという。⁽⁴⁾ また、蔡方鹿氏は張氏よりもより朱子の反君主獨裁論の側面を強調し、超越的天理による君主權力の抑制にこそ朱子の君主論の本質があったと論じる。⁽⁵⁾ さらに、余英時氏は、張載・程頤から陸九淵まで、宋代の理學家は、「君主權力を抑制し、士權を伸張する」ことを企てていたのであり、程頤や朱子が理想としたのは、ただ君位にあるだけの有徳の君主が、すべての國政を宰相以下の優秀な士大夫にすべて委任してしまふような體制なのだと論じた。余氏はこのような理想的な君主を「象徴性元首」や、無爲にして治める「虛君」と呼ぶ。⁽⁶⁾

以上三者の論は、修養論に「君主權力の抑制」を読み取る方向で共通するだけでなく、張氏から余氏へと抑制の面をより強調する傾向にあり、特に余氏が「象徴性元首」「虛君」と語るに至つてはば行き着いた感がある。

日本の同方向の研究として、友枝龍太郎氏が「天子の獨任と私恩を斥け、公論による」統治を求める封事に注目し、

「朱子の思念した宋代官僚制が、當時の古い家産制的な様式を打破するもの」であり、「没主觀的な合法的支配の方向への新しき一步を踏み出したもの」であると評價している。⁽⁷⁾ また早坂俊廣氏も、朱子の理想は、「自己や家族、側近を宰相に統御され、一舉一動を官吏の制定した法律に規制される君主」であると論じる。⁽⁸⁾

このような先行研究を通覽して疑問に感ずるのが、朱子の理想とする有徳の君主とは、果たしてこのような窮屈な存在だったのであるうか、という點である。これらの研究には、朱子學の「獨裁君主制社會の體制教學」という、公式的圖式的なレッテル貼り⁽⁹⁾ から離れて、朱子の考えに即した公正な評價を與えようとする姿勢が感じられるのであるが、今度は逆に、本來の朱子の君主論の本質がまるで反君主權力にあるかのような印象をさえ與えるに至っている。⁽¹⁰⁾ そこには何か近代立憲君主制下の君主像が無意識のうちに重ねあわされているのではないか、という疑問さえ沸き起こってくるのである。⁽¹¹⁾

それに關連して、もっとも興味深いのが木下鐵矢氏による研究である。⁽¹²⁾ 木下氏の研究は「皇帝機關説」の用語をもつて、王安石と朱子の政治學的思考を説明する點に特徴がある。まず、「政治學的認識の一つの極點に位置」する王安石の政治學に至つて、皇帝は「ポスト」としての皇帝と、「生身の人間」としての皇帝とに明確に分けられた。つまり、皇帝は「國家行政の適正さによつてのみ正當化される「國家機關」たるに過ぎ」ないのであり、「生身の皇帝の個人的超越性も……、國家體制の一環として制御されるべき」對象となる。そして、この皇帝が國家の「一機關」に過ぎないという認識は、當時の科擧官僚に共有されており、朱子にも認められるのである、という。⁽¹³⁾ ところで、この「皇帝機關説」という言葉は、美濃部達吉の「天皇機關説」からの應用だと考えて間違ひなからうが、その美

濃部説の本質が反専制體制論にあるため、「機關説」を説明概念として用いる限り、我々は必然的にそこに反専制的意味を読み取ることとなる。とすれば、大雑把に言つて、木下氏の説も反獨裁の側面に注目して論じたものであるといえる。

本論は、先學が論じられたような君主に求められた修養論が君主の行動を何らかの形で規制・抑制するという點に反對するものではない。ただ、それを單に皇帝權力の規制・抑制の方向でのみ捉えることができるのか、また假に朱子學が皇帝權力を規制することを目指す思想だとして、それではなぜ後の朱子學が明清の君主獨裁政治に利用され得たのかを説明できないのではないかと考える。朱子の政治學を「進歩的」で「新しき一步を踏み出したもの」⁽¹⁶⁾として評價し、また「國家を「法人」と把握する國家意識への歩み出し」⁽¹⁷⁾をそこに見たとしても、果たしてその歩みはまっすぐ方向を變えることなく、そのまま突き進んでいったであろうか。立憲君主制のイメージに近づけるが故に見落としている點があるのではないか。

そこで、本論の當面の假説として、朱子の主觀として獨斷的な君主權力の行使を當然認めないものの、その抑制の論理の中に、逆説的ではあるがより強力な君主權力を保障するものがあつたのではないか、そういうものを擔保する論理を持つていたのではないか、ということを設定し、その内實を問うことを本論の課題とする。

そこで以上の問題に取り組むため、朱子の「心」概念に関するひとつの解釋、つまり「心とは身體における主である」(「心者、身之所主也。」「大學章句」經一章)という解釋を手がかりとして議論を進める。⁽¹⁸⁾ 島田虔次氏は、この「主」を「主人」と譯しておられ、以下に見るように、「主宰」と同義であり、「君主」とも譯しえるものである。

たとえば、「性は心の道理、心は身體において主宰する者」（「性は心之道理、心は主宰於身者」『朱子語類大全』卷五、第60條、以下『語類』と略す。條数は中華書局本による）、「心とは、一身の主宰である」（「心者、一身之主宰」『語類』卷五、第88條）などの發言を拾うことができ、さらに「古人が言うように、志は將帥で、心とは君主……」（「古人言志帥、心君……」『語類』卷一一、第3條）とあつて、『大學章句』の朱注にいう「身之所主」とは、心が身體において主宰する、端的には心が身體の中でまさに君主のごとき役割を果たすのだ、という意味である。

この心の「主宰」に關しては、「心」概念に關する基本的な定義の一つとして、心性論の立場からこれまで論じられてきたが、その研究上の重心は當然「心」にあつた。²⁰⁾そこで本論ではやや視點を變え、「心」と君主・主宰とを重ね合わせる思考を前提として、むしろ「主宰」の方に重心を置く。そして、この「主宰」に込めた朱子の意圖を明らかにすることによって、理念的な朱子の君主像に迫り、最後に上に提起した問題——修養と君主權力との關係——に取り組むこととする。

第一章 國家と身體とのアナロジー

第一節 朱子以前の「國家有機體說」——君主〓心、もしくは元首——

本章ではまず「心〓君主」とする解釋の淵源に觸れておかなければならない。その古い例としては、先秦にまで遡

り、『管子』と『荀子』の中に見ることができる。『管子』心術上篇の經文には「心の體に在るは、君の位なり。九竅の職有るは、官の分なり」とある。心が君主で、身體（人體の九つの穴）が官の関係で捉えられている。その解釋にいう。

耳や目は、視覺・聽覺を司る官である。君主たる心が、視覺や聽覺の職務に關與しなければ、官である耳や目はそれぞれの職分を守ることができる。……心は無爲にして人體の九つの穴を制御する。⁽²¹⁾

また、『荀子』天論篇、解蔽篇にいう、

耳や目や鼻や口や肉體などはそれぞれに外界の物と接觸して「その特殊な働きをとげるが」互いに通用しあうことはできない、そこでこれらを天官すなわち自然な官能というのである。心は體内の最も中心にあつて五官を制御している、そこでこれを天君すなわち自然な支配者というのである。（天論篇）

心というものは肉體の君であり神明（神祕的知能）の主體である。自分で命令を出すから命令を受けることとはない。（解蔽篇）⁽²²⁾

とあり、『管子』と同様に「身體 \parallel 官」の職務が明確に分業化されていること、そして「心 \parallel 君主」が命令を出す、もしくは制御する主體であり、客體ではないことをいう。命令を受け、制御されるのは當然「身體 \parallel 官」である。⁽²³⁾

このように、「君主 \downarrow 官」の關係と「心 \downarrow 身體」の關係は上から下への命令關係によつて成り立っている。また、董仲舒『春秋繁露』天地之行篇にも、同じ内容の記述を見ることができ、⁽²⁴⁾ある程度の廣がりをもつて認識されていた解釋であろうと思われる。

このような「心―身體」關係と「君主―官」關係とを重ね合わせる思考は、いわゆる一種の「國家有機體説」として見做すことができる。²⁵⁾ 國家有機體説を人體と國家とのアナロジーというもつとも單純な定義において捉えるなら、中國の政治思想中からそれに當てはまる言説を見つけ出すことはそう困難ではない。つまり、『尚書』虞書益稷篇を典據とする、君主を「元首」、臣を「股肱・耳目」とする認識である。²⁶⁾ いうまでもなく元首が頭で、股肱は手足である。この認識についても本論とあながち無關係ではない。

さて、「元首―股肱」關係に基づく國家有機體説に關しては、渡邊信一郎氏が武則天の著作『臣軌』を題材にして詳細に論じている。²⁷⁾ 渡邊氏によれば、「君臣關係を元首―股肱の關係になぞらえることは先秦期にまでさかのぼり、それを一體不可分の有機體説として解釋したのが班固である。この理解は後漢期をつうじて一般化し、それを體系的な著述にしあげたのが杜恕の『體論』四卷なのであった。……君臣同體論は、『體論』を一つの頂點として六朝期の諸書に散見する。そうして再び隋唐初期の全國統一期にいたって喧傳され、武則天の『臣軌』二卷として新たに體系化される」(三〇六頁)、『臣軌』がそれによって主張せんとしたのは、「國家支配における君臣關係の第一義性と統治者團體の強固な結合」である。それは皇帝(武則天)を唯一の元首とし、官僚をその手足として國家統治に協同的に奉仕させることを求めたものであるという。

渡邊氏が隋唐初にあらわれた新しい君臣關係に對應するイデオロギーとして『臣軌』の君臣一體論を位置づけられているように、あくまでそれは皇帝(特に武則天)からの視点として捉えられている。渡邊氏の論に特に付け足すことはなさそうだが、ただ、皇帝側からのみならず、臣・官僚側からの論理としても、「元首―股肱」關係が別のニユ

アンスを持って主張されていたことには注意しておきたい。

一つ、武則天晩年の後継者問題にまつわるエピソードを例に挙げてみよう。武氏の中から後継者を選定しようとした武則天に對して、斷固として反對し、唐朝の復興を計畫したのが狄仁傑である。彼の唐朝復活案を受け入れがたい武則天は、後継者問題を皇帝の「家事」だとし、臣が關與することすら許さなかつた。それに對して狄仁傑は次のように抵抗した。

王者は四海を家とします。四海の内に、臣妾でない者などおりましようか、陛下の家事でないことなどありませんか。君主は元首、臣下は股肱であり、義同一體、ましてや臣わたくしを宰相の位に補任されたのでございますから、どうして關與しないことなどできましようや。⁽²⁸⁾

けつきよく狄仁傑の主張通り、唐朝が復活することとなつたのであるが、ここに國家運営に關與することの正當性として、つまり獨斷的な決定を下す君主に對する批判の論理として、臣の股肱としての立場が主張されているのである⁽²⁹⁾。また端的には、「元首は獨斷してはならない。臣下に命令して君主を補佐させるのである。そうであるから海内を安んじ、國家を正すのは、一人の力によるのではない」という⁽³⁰⁾ように、天下國家とは皇帝一人のみによつてではなく、臣の協力を得て統治しなければならぬ、というのが君臣一體論に込められたもう一方の臣側からする理念なのである。⁽³¹⁾『臣軌』が政治的効力を持っていた當時においても、君主からする一方的なイデオロギーとしてのみ語られたものではなかつたことには注意しなければならない。

そしてこの臣側からする君臣共治の理念はそのまま宋代にも受け繼がれていく。

君臣の道は、もとより一體なのであり、君主は元首、執政は股肱心膂、諫官・御史・侍從・學士は耳目、内外の諸有司は筋肌支節血脉なのです。身體に器官が完全に備わつて、はじめて人となることができ、君主たる者が、上下の官に具わり闕けたところがなないようにこそ、はじめて國をなすことができます。このように國と
いうのは、まさに人の身體のようなものです。そのため人の身體の一脈でも不和があれば病をなし、君主の國
家の一官でも不和があれば害をなすのです……。

なかでも國家の樞要であるのが執政であり、「萬機を輔贊」し「日々君主の前に進み出て天下の事を議論する」執政
に不和があれば、百官も不和となり、あらゆる職務が停止し、人民がその弊害を被る。要するに國家運営とは、有機
的連關を持つ官僚機構をいかに適切に機能させるのかにあるという主張は、君主一人では天下國家を統治することは
できないという反獨斷・反獨裁の意圖と、身體たる官僚こそが實際の統治を擔うのだという士大夫としての氣概とが
合わさつたところにてきた君臣共治の理念として宋代でも語られ續けたのである。⁽³²⁾

第二節 朱子の國家有機體說——君主〓心——

さてそこで問題の朱子であるが、當然彼も如上の理念を引き繼ぐ。たとえば、『朱子文集』所收の「延和奏劄二」
や「州縣官牒」では、上は天子から下は幕職官まであらゆる官職（皇帝も含む）には特定の職務が與えられており、

各々がその職務を正しく遂行することによって皇帝政治が全うされるとし、皇帝は決して獨斷に走ってはならないと君臣共治を主張する。これについては、すでに諸先學の述べるところである。

ところが、朱子はこの理念を主張するに際して、「元首―股肱」の比喻を用いなかった。残された彼の言葉を全體的に俯瞰してみると、朱子にとって君主は「元首」（頭）ではなく、「心」であった。たとえば、『孟子』告子篇上に「耳目の官は思わずして、物に蔽わる。物物に交われば、すなわち之を引くのみ。心の官はすなわち思う。思わば則ちこれを得るも、思わざればすなわち得ざるなり。此れ天の我に與うる所の者にして、先に其の大なる者を立つれば、すなわち其の小なる者も奪うことあたわず、此れ大人と爲すのみ」とある。その「朱注」にいう、

官の意味は「司る」である。耳は聽くことを司り、目は視ることを司る。各々職務を持つが、「思う」ことはできないので、聲色などの外物に蔽われてしまう。「思う」ことができずに外物に蔽われてしまえば、ただの物であるに過ぎない。聲色などの外物がこの物、すなわち耳目に接したら、耳目は容易に外物に誘われて流されていってしまう。心は「思う」ことができ、「思う」ということを職務とする（以思爲職）。事物に接するに際して、心がその職務を果たせば、その事物の理を得て、聲色などの外物が心を蔽うことはできない。もし心が職務を果たさなければ、その事物の理を得ずに、外物がやって来て心を蔽ってしまう。この心・耳・目の三者は、みな天が我々に與えたのであって、中でも心がもっとも大きなものである。もし心をしっかりと確立しておくことができれば、事々に思わないことなく、耳目の私欲も心を奪うことはできない、これこそ大人たるゆえんである。

33)

耳目はそれぞれ聴くこと視ることを、そして心は「思う」ことを司る、つまり職務として執り行う。耳目は官僚としての働きを、心は君主としての働きを表す。當然ここにおける『孟子』本文と『管子』や『荀子』との影響関係も氣になるところであるが、本論の主旨から外れるため今はそれに觸れない。そこでまずは「思う」という「心」の働きについて朱子の理解を追いかけてみたい。

「耳目とはやはり物であり、「思う」ことができずに外物に接すれば、ひたすら引つ張られて行ってしまう……」（「耳目亦物也、不能思而交於外物、只管引將去。」『語類』卷五九、第167條）、「心が主宰しなければ、物によって引つ張られて行ってしまう……」（「心不主宰、被物引將去」『語類』卷五九、第172條）とあるように、心が「思う」というのは、そのまま「主宰」に置き換えることができるようである。また、次のような吳澄の文章も、参考になる。

目の視ること（視）、耳の聴くこと（聽）、顔つき（色）、動作のすがた（貌）、口から出る言葉（言）、應接のこと（事）、すべて身體に屬すことであり、視ては思い、聽きては思い、色、貌、言、事すべてに思わざるはない。思うというのは、心の官（司ること、職務）である。身體の職（働き）は心の官に統べられ、内に主する所有って、そこで外がその命令に従う。故に視ては明らか、聽きては聴く、顔つき容貌は温にして恭、言と事は忠にして敬となる。これこそ顔子の視、聽、言、動、ことごとく禮により、孟子の「先にその大なる者を立つれば、小なる者奪うあたわざるなり」である。⁽³⁴⁾

身體の各器官の職務——視、聽、色、貌、言、事——は「心」に統べられる。そのため、「心」が主宰することで、身體の各器官はその「心」の命令に従い、その働きは適正となる。このように、「思う」という「心」の働きとは、

單に考えたり思索したりするようなことではなく、いわゆる「身體において主宰する」ことにほかならず、またそれは「心」が命令し、身體の各器官がその命令を受けるという、「心」と身體の各器官との間に上下の命令秩序を確立することなのである。まさに『集注』において朱子が引用した范浚『心箴』のいう「天君は泰然として、百體は令に従う」とは、まさにこれを意味する。このように、朱子は身體における「心」の働きに、官僚機構における君主の姿を投影させているのである。

これを國家における君主に即して見てみると、「……上は人主より下は百官に至るまで、各々相侵すべからざる職務がある。君主は「制命」を以て職務とするのであるが云々……」（「上自人主、以下至於百執事、各有職業、不可相侵。蓋君雖以制命爲職、……」『朱子文集』卷一四「經筵留身面陳四事箴子」というところの、「制命」（命令を下すこと）になろう。

要するに、「心」は様々な働きをもつ身體機關の一部として「思う」「主宰する」ことを職務とする一方、君主は分業化された官制の職務體系の一部として「制命」を職務とする。そして、それぞれ「心」が命令することで身體は適正に働き、君主が命令することで官僚機構も正常に機能するという、上下の命令秩序構造として捉えられているのである。この點、『管子』や『荀子』の説と本質的な違いはないし、「元首―股肱」の比喻と同様の君臣共治の理念を讀み取ることも可能であろう。ここでは君主を頂點とする官僚機構の構造と、「心」を主宰とする身體との構造が見事にパラレルの関係にある、ということを確認しておく。

第二章 當爲としての心の主宰

次に我々が問わなければならないのは、朱子にとって、君主が身體における「元首」（頭）——感覺的に捉えることのできる肉體的部分——ではなく、特殊宋學的概念としての「心」——宋學的修養論の對象としての「心」——であったことと、君主との關係、これである。³⁵⁾ それに對する回答は、身體における主宰の意味を修養論の中で明らかにすることによって可能となる。よって本章では「心」の問題に絞って論じる。

さて、第一章において論じたように、「心」が身體における主宰者として身體の各器官に命令を出すことで、各器官は定められた機能を遂行することができるのであった。しかし、前引の『孟子集注』に關して、重要な點を我々はまだ確認していない。つまり、「もし心が職務を果たさなければ」どうなるのか、という問題である。「外物がやって來て心を蔽ってしまう」とあるが、それは「心」と身體との命令關係にどのような結果をもたらすのであろうか。

ただこの虚靈なるこの心が、一身の主として、かりにその正しさを得、常にここに在るようにしたならば、耳・目・鼻・口・四肢百骸は、みなその命を聞きその職務をつくす。そして動靜・語默・出入・起居において、己の驅使するところとなりながらも、一つとして理に合わないものはない。もしそうしなければ、身はここに在りながら心はかなたに馳せ、血肉の體に管理者がいなくなる。³⁶⁾ 『大學或問』下)

一身の主として正しさを得る、というのは、前章の「心」が「思う」「主宰する」職務を果たした状態に等しく、「心」

が正しく機能すれば、身體の働きも「心」の命令にしたがい、その活動はすべて理に合致するという點は前章で論じた通りである。それに對し、もし假に「心」が正しく機能しなければ、「身はここに在りながら心はかなたに馳せ、血肉の體に管理者がいなくなる」。このように身體が適切に機能するかどうかは、すべて「心」の正不正にかかってくるのであり、その意味においてまさに「心焉に在らざれば、視れども見えず、聽けども聞こえず、食えども其の味わいを知らず」(『大學章句』傳七章)というのと同義である。「見える」「聞こえる」「味わいを知る」ことができるかどうかは、すべて「心」が「焉に在る」かどうかにかかっているのである。

そして、心の主宰をめぐる問題は、必然的に「心」の修養論の問題、具體的には敬の工夫に行き着く。『文集』や『語類』をみる限り、心の主宰を説くところ、敬に至り、敬を説くところ主宰をいう。すなわち、「敬なる者は、一心の主宰、萬事の本根なり。(「敬者一心之主宰、而萬事之本根也。」「大學或問』經)とあり、主宰するとは、敬の工夫そのものである。⁽³⁷⁾

……格物しなければならぬ時、敬して之に格り、誠意しなければならぬ時、敬して之を誠にする。そして正心、修身以後は、一節一節常に覺醒してしつかり把持し、この心を常にしつかり在らしめてこそ、持敬することができるというものだ。……もしこの心が常に身體に主となるなら、かならず烈火が身體にあるように、犯すべからざる色があるようにしなければならぬ。⁽³⁸⁾

敬の工夫とは、「心」を常にしつかりと把捉、覺醒しておくことであり、格物から平天下にいたるまで、人間の活動(已發)、また活動以前の狀態(未發)における涵養を含み、あらゆる場において根本とすべき心的態度である。敬の工夫については、周知のところなので、ここではこれ以上贅言しないが、ただ主宰との關係で次の點だけはあらた

めて強調しておきたい。つまり、朱子が敬すること（「心」の主宰を確立させておくこと）を説くのは、人間の「心」が、常に紛擾したり、外部からの欲望の刺激にさらされるためであって、裏を返せば現實の身體における主宰者としての「心」は常に危機的状況にある、ということを行っているのである。敬することが、求められた實踐であるように、「心」の主宰も、身體に對する「心」の實際的状況ではなく、むしろ努力目標として言っているのである。このことを確認しておきたい。

……いま科擧からようやく免れたのだから、學問に汲汲と取り組まないといけない。學問の道、聖經賢傳の人に告げる所以のものは、すでにのこらず盡くされておき、人がこの一心を存し、自分自身に身體に主宰があるようにさせることを求めるにすぎない。いまの人は心が落ちつきなく馳せ亂れ、紛擾してしまい、一個の心でさえ身體の中にはない。孟子いわく「學問の道他無し、その放心を求むるのみ」と、また「その心を存し、その性を養うは、天に事うる所以なり」ということを學者はかならずし、⁽³⁹⁾ しっかり認識しなければならぬ。

……いま自分の心に返ることを知らずに、胸中がなおかつ雜然と亂れても、まだ守るということを知らない。この雜亂した心でもって讀書したり理を窮めたりする、だから工夫をかたづけしからやっていると、どうしてすべての理を理解することなぞできようか。私が思うに、みなさんはしばらく心身を收斂して、雜念を盡く拂いさつて、この心を光明洞達たらしめておくにこしたことはなく、そうしてこそはじめて主宰をなしえることができ、そしてようやく理がわかるのです。そうでなければ、永遠に成就することもありませんまい。⁽⁴⁰⁾

「心」の紛擾・雜亂は當時の知識人に切實な問題であったようであり、その對處をめぐる問答を『朱子語類』は數多く傳えている。本論の主題に即して理解するなら、「心」の紛擾に對する悩みとは、「一身において心が主宰する」、

このことがいかに難しい問題であったのかということに他ならない。つまり、「心なる者は、身の主する所なり」(『大學章句』經一章)とは、單に「心」が身體における主宰であることを指しているのではなく、學ぶものとして、自己の「心」をしつかりと一身の主宰としなければならない、主宰しなければならないという、そういう常に求められた當爲としての「心」を説明しているのだと考えられる。

もう少し、到達目標としての「心」の主宰について基本的なことを付け加えておく。前章引用の『孟子集注』に「もし心が職務を果たさなければ、……外物がやって来て心を蔽ってしまう。」とあり、また「物が人を誘うのは固より窮りないのであるが、しかし自分自身の好悪にも節操がないから、物に誘われていってしまうのだ。もし自分に主宰があれば、どうしてそれに誘われてしまうことがあるう」とあるように、現実的な問題として「心」というのは、私欲に引きずられやすく、そういう脆弱性と不安定性を常にはらんでいる。『尚書』大禹謨の言葉、「人心惟れ危うく、道心惟れ微かなり」というのは、この私欲に容易に流されていく危うさと、同時に道と合致した「心」を保持することの難しさをいったものとして彼らは理解する。「心」はこのように弱い存在である上に、更に私欲が容赦なく常に襲い掛かってくる。そのため、あるべき姿の「心」、「主宰する心」とは、この私欲に日々打ち勝つ(克己する)強いものでなければならぬ。朱子にとつて、「克己復禮」の「克」とは「勝つ」、「己」とは「身の私欲」であり、まさしく私欲との闘いである。「この心を助け起こして闘うのだ」(『扶起此心來闘。』『語類』卷二二、第68條)、「今日一物に格り、明日一物に格り、まさしく遊兵の攻圍拔守するようにすれば、人欲はおのずから消え去る。……この「敬」の字をもつて敵に抵り、つねにしつかりとこの敬を存すれば、人欲は自然と入ってくることはできないのだ。」とい

うように、朱子は「心」の私欲との關係を戦争や闘いとして形容する。⁴³⁾ 文字通り、「克己」とは、己の私欲に打ち勝つこと、「きれいさつぱり始末してしまふこと」(「勝、便是打疊殺了他。』語類』卷四一、第16條)を意味する。

『論語』公治長篇の「子曰く、吾れ未だ剛なる者を見ず。或るひと對えて曰く、申枻。子曰く、枻や慾。焉んぞ剛なるを得ん」とある、その「朱注」に、剛とは「堅強不屈」の意味であり、人がもつとも困難とするところのものである。慾とは「嗜慾」の多いこと。剛と嗜慾とは正反對であり、剛とはこの嗜慾に勝つ者のことであるという。つまり、外物(私欲)に惑わされない「心」とは、この「剛||堅強不屈」の「心」である。⁴⁴⁾ このような「心」であつてこそ、「心」は身體における「主宰」となり、各器官との命令秩序を確立することができるのである。

第三章 當爲としての君主の主宰

ここまで、「心」が主宰することについて論じてきたが、以下はここまでで得た知見と國家における君主とがどのように結びついているのかについて検討したい。そこで、本章では「封事」「奏筭」を題材として議論を進めるが、ここでは「庚子應詔封事」(『朱子文集』卷一一)の一節を取り上げることとする。

いわゆる綱とは、ちようど綱に綱があるようなものであり、いわゆる紀とはちようど絲に紀があるようなものである。綱に綱がなければ自らピンと張ることはできず、絲に紀がなければ紡ぐこともできない。ゆえに一家には一家の綱紀があり、一國には一國の綱紀がある。郷は縣に總べられ、縣は州に總べられ、州は諸路に總べられ、

諸路は臺省（御史臺と三省）に總べられ、臺省は宰相に總べられ、そして宰相が多くの職務を統括し、天子とともに政策の可否を決めて政令を出す、これこそがすなわち天下の綱紀なのである。

封事などの上奏文でいつも朱子の問題としたのが、この綱紀である。天子を頂點として國家の末端にまで覆い被さる綱がきちんと張った状態となる、これこそ正常なる秩序の確立であり、天子は宰相と協力して命令を發する主體である。「しかし綱紀は自ら立つことができず、必ず人主の心術が公平正大で、偏黨反側の私心を無くして、その後綱紀は繋がり立つ」。この綱紀が立つか否かを左右するのが、君主の「心」のあり方である。「公平正大、偏黨反側の私無」い「心」であってこそ、綱紀は立つ。しかし、君主一人ではそのようにできないので、「必ず賢臣に親しみ、小人を遠ざけ」ることよつてのみ、「心」を正すことができるのである。つまり、古の聖人が「師傅の官を立て、賓友の位を設け、諫諍の職を置」いたのは、まさに一刻の間斷なく「心」を正しておくためなのである。もし、君主の「心」が不正であれば、天下に正しいものなど一つもない状態に陥ってしまう。そのために、君主の「心」は「天下の本」なのだという。

さて、この君主の心が正されると天下の綱紀が立つという耳慣れたフレーズ、この文章だけを丹念に讀んでも、朱子の言わんとするところは分かるように實はよく分からない。君主が「正心誠意」すると、なぜ天下が治まると考えたのだろうか。

この問題を解くに際して考えなければならぬのが、君主の「心」を正すことと、道心人心論との關係である。特に「戊申封事」の中で道心人心論が詳述されていることから分かるように、君主の「心」を正すことを考えるに當たっては道心人心論を念頭に置きながら朱子の主張を讀み解かなければならない。

道心とは、「性命の正」「義理の公」にもとづき、人心は「形氣の私」から生じた「心」である。また、知覺の面からいっても、道理を知覺するのが道心で、聲色臭味を知覺するのが人心となる。ただ、人心と人欲がそのままでイコールでなく、たとえば、喜怒哀樂すること自體は「心」の作用であるが、それがそのまま人欲に悪であるのではない。過不及ある喜怒哀樂、つまり、道理に合致しない情を發露するのが人心である。人心は價值的には必ずしも悪ではないが、「心」が價值的に悪である人欲に反應すれば人心となるには違いない。「性命の正」にもとづき、天理義理を知覺する心が道心であり、「形氣の私」、氣的、肉體的なものにもとづき、肉體的な欲求に反應するのが人心である。ただし、道心と人心という二つの別々の「心」が同時に存在するのではなく、あくまで「心」は一つである。その一個の「心」が、知覺する對象の相違によつて變化するだけである。極限するに、善なるものに關わるのが道心、惡なるものに關わるのが人心である。(行論の都合上、ひとまずここでは價值的にニュートラルな部分に關わる人心は除外する。人心そのものは人欲ではないが、人欲に關わるのが人心であることには違いないからである。)

「庚子應詔封事」に戻り、如上の道心人心論を踏まえるなら、兩者の間に單純な構造的重なりを見ることができ。天理にもとづく「心」は「道心」、人欲にもとづく「心」は「人心」であるが、では、賢臣に親しむ君主、小人を近づける君主はそれぞれ何か。それは、それぞれ「心」を正した君主(正心の君主)、心を正していない君主(不正心の君主)というほかない。「正心の君主」は、賢者の補佐を得ており、限りなく聖人君主に接近し、「不正心の君主」とは、小人の介入により、暴君と化す。

ここでは以上のことを確認して次に進む。まだ、朱子の主張の前置きに過ぎない。

陛下が民を救恤しようとすれば、民生は日び切迫し、財を理めようとすれば、財用は日増しに窮乏し、軍を治

めようとすれば、軍政日び紊れ、国土を恢復しようとしても、いまだに北上して中原尺寸の土地をも取りかえず
ことができず、仇に報い恥を雪がんとしても、いまだに單于の頸を繋ぎ月氏の頭を飲むこともできないのです。
現實の南宋國家の現状は、このように民生の安定から、對金戰爭に至るまで、全くうまくいかない。では、その原因
は何か。

宰相、臺省、師傅、賓友、諫諍の臣に至るまで、皆各々の職を失い、そして陛下がともに親密にし、ともに謀
議しているのは、一二の近習の臣に過ぎません。この一二の小人なる者、上は陛下の心志を惑わし、陛下に先王
の大道を信じさせようとしないで、功利を求めぬいやしい説を悦ぶようにさせ、行いのりつぱな人物の直言を樂
しませないで、日々の慣れたつまらない状態に安んじさせ、下は天下中の士大夫で嗜利無恥なる者を招集してき
て、文武に分けて各々その門に入れるのです。好みの者には陰に手引きをし、拔擢して清顯の地位におき、惡ら
しい者には密かに惡口を言い、公にも勝手に排斥しております。財帛を流通させれば、盜む所は、すべて陛下の
財であり、卿を命じ將を置けば、竊む所は、すべて陛下の柄なのです。

それは、孝宗が親密にし、ともに國政を謀るのが「一二の近習」「一二の小人」のみであることに求められる。彼ら
によつて君主の「心」は惑わされ、先王の大道を信じないで、功利の卑しい説を喜ぶのは「人心」が全面にでた「心」
であろうし、小人を近づける孝宗自身、すぐれた「正心の君主」だということではできない。そのため、宰相、臺省、
師傅、賓友、諫諍といった國家中樞機關も、正常に機能せず、さらにそれだけでなく、「陛下の財」や「陛下の柄」
もろともその小人によつて盜まれてしまっている。そして、「陛下の號令黜陟もまた朝廷からではなく、この一二人の
の門から出ているのであり、名は陛下の獨斷ではありませんが、しかしながら實際はこの一二人が、陰にその柄を執つ

ている」、これこそ萬事が成就しない理由なのであるという。

それでは、以上の内容を「心—身體」と「君主—官僚」とがパラレルの関係にあることにこだわって、読み解いてみたい。先述したように、「心」と身體との関係において、耳目鼻四肢といった身體の各機能が正常に機能しないのは、命令機關である「心」そのものが正しく機能していない、別の言い方をすれば、主宰として確立されていないことに原因があった。ここにいう孝宗の状況とは、まさにこれである。孝宗の君主としての立場からみれば、宰相以下の國家の中樞機關が正しく機能していないのであるから、その原因はすべて命令主體である孝宗に歸せられる。すなわち、君主としての職務を全うしていない、國家における主宰を確立していないということとなる。「名は陛下の獨斷たるも、而れども實は此の二人なる者、陰に其の柄を執る」というのは、まさにこの孝宗は名目上皇帝ではあるものの、國家において實際的な主宰者として機能していないことをいっているのである。「命卿置將」、「號令黜陟」の權とは、第一章で觸れた「制命」の職務のことであり、『孟子』のいう「心」に即せば、「思う」という働きに他ならない。國家において「制命」の權を奪われた君主であり、身體にたとえるなら「思」の働きを奪われた「心」、このような機能不全の命令者であるのが、孝宗という目の前にいる皇帝なのである。そして、アナロジーとしての「心」ではなく、孝宗の「心」そのものもまた、小人によって惑わされた「心」なのであり、孝宗という身體を國家とするなら、その君主たるべき「心」も機能不全の命令者——一身に主宰がない「心」——なのである。このような君主をいただく以上、君主の身體内における命令秩序が崩壊し、そしてまた國家における君主と臣下との命令関係も正常に機能せず、その結果として天下國家の綱紀が立たない、というのが、朱子の現状認識だった。「一身に主無く、萬事に綱無し」(『朱子文集』卷一四「行宮便殿奏筭二」)とはこの事情をもっとも簡潔に言ったものである。

前章で論じたように「心」が「一身の主」であることは、私欲に打ち勝ち、「心」を正すことができず達成されるのであり、厳密には、「心」が一身において主宰しなければならぬ、というべきであつた。同様に、國家においても萬事に綱紀ある状態、君主が國家の主宰者としての機能を正しく果たす状態、これらは多分に當爲的なのである。逆をいえば、現實問題として、當時の朱子が直面した南宋國家というのは、萬事に綱紀なく、皇帝があるべき國家の主宰者として機能してしない、というのが、この「一身に主無く、萬事に綱無し」に含意された朱子の本意なのである。そのいうところあまりに痛烈であつたというほかない。⁽⁴⁵⁾事實、この時朱子は大いに孝宗の怒りを買つた。『道命録』巻五「先生極言近習用事之害、……上大怒、命先生分析。趙丞相詭辭救解、乃止。」

また、

……下のものが法規を畏れないで形式視するばかりでなく、上のものは朝廷からしてそれをただ形式的なものとして施行するようになり、だれもかれもかならず實施するなんてことを期待していない。先晩も話したように、上下のものがみな法令をどうでもいい事と見なしている。……、朝廷のお布令は、なにかにつけてこのように綱紀がなく、だれもかれもばかにしてルーズだ。『朱子語類』卷一〇六、譯は田中謙二『朱子語類』外任篇譯注

汲古書院、一九九四年、一〇五頁。）

中央政府からの命令が國家統治の最前線において「どうでもいい事」とされ、正しく實施されていないこと、また官僚制度における各機關が正常に機能しないといった命令を受ける實施者側の不正常という現實に對する問題意識は、朱子が地方官として實際に直面した體驗に裏打ちされた認識である。このような現場の不正常も突き詰めれば、君主という命令者側に問題がある。「心焉に在らざれば、視れども見えず」である。「見えない」という目の不正常の原因

は、目そのものにあるのではなく、「心焉に在ず」という命令機關の不正常に求められるべきなのである。

このように、理解するならば、朱子が求めた君主の「正心誠意」とは、國家の命令機關を確立すること、君主がきちんと主宰者として機能することの要求でもあり、ただ個人的な道徳性を磨くことをのみ求めたものではなかったのである。よって、「心」が正されればすべてが上手くいくと考えていたのではなく、あくまで、官僚統治における君主という命令主体の正常化をまず第一に考えていたのであり、他の問題はこの命令秩序が回復された上で個別に取り組まなければならないと考えた。そうであるならば、「正心誠意」を天下の大根本とする朱子の君主論を、「近世的國制論の不可缺の要素をなす官僚制論、法律論を捨象し、統治の問題を治者の心の問題へ還元する……」⁽⁴⁶⁾とする指摘は決定的な射たものではない。職務の定められた分業的官僚制にもとづく統治、そして國家の命令の貫徹こそ、朱子の政治的思考の前提をなしているのであって、また君主の「心」というのは、このような國家の命令秩序のもつとも根源に位置するのであり、その意味で、君主の「心」と身體との間にある命令關係もこの國家全體の命令秩序の一部だということができる。言い換えれば、君主の「心」と身體との關係も天下秩序の一部であり、内面の倫理的な善惡の判断、道徳的な選擇は、すべて政治的問題なのである。だから、君主の「心」は「天下の大本」⁽⁴⁷⁾なのである。朱子學的政治思维は「個人道徳と政治が連続」しているのではあるが、「その理論的性格が非政治的」であるのではなく、むしろ君主の道徳倫理に關わる部分もすべて政治化されているといわなければならない。朱子の思考はあらゆる面において、きわめて政治學的表現で展開されているのである。

たといえよう。

一方、朱子の提示した理想的な君主について考えるなら、目指されるべき「心」が「剛」なる「心」であったように、理想的な君主もまた同じく何事にも私欲に打ち勝つ「克己する」君主であり、「剛」なる君主である。

本朝はあれこれ重ねがさね官を置いて、なんとわずらわしいことか。必ず大有爲の後にこれを徹底的に改めなければならぬ。もしただ宰相のみにその志があるだけでは、やっぱり處理できない。必ず剛健で大有爲の君主が自分でやってやろうと思つてこそ、できるのだ。……必ず剛明智勇で、人の意表に出る君主であつてこそ、はじめて天下の事を樹立することができる。⁽⁵⁰⁾

また封事に主張される「正心誠意」なつた理想的な君主とは、天理そのものであり、なんら批判の対象にされる存在ではなく、國家運営においても、その意圖がストレートに國家の末端の統治組織にまで貫徹され、あらゆる人民が歸服する君主である。⁽⁵¹⁾まさに身體における「心」が命令し、すべての器官が適切に機能し、身體全體が健全さを回復した状態である。

「敬の工夫は、後に朱子學批判者から、身心を拘束するものとの非難を受けるに至つたが、人間を頹落させる諸條件を考慮しつつ、天理の尊嚴を保持するためには、畏敬の感情こそ規矩に即した自由を保障するものであつた」⁽⁵²⁾。朱子學の「敬」の工夫による「心」の修養を、規範としての天理による身心の拘束という消極的側面でのみ理解するならば、朱子の本來の意圖を讀み誤ることになる。君主の道德的修養についてもまた同じことがいえる。つまり、超越的天理によって君主に内面的反省を迫る朱子の君主論は、君主權力を限りなく拘束することを目指しているのではなく、國家における君主の「規矩に即した自由」を實現化せんとするものなのである。正心なつた君主の命令の下では、

すべての官僚がその命令に従い、すべての人民はその君主に歸服するのである。このような國家像こそ、綱紀が立つという状態なのであった。ここにあるのは、天理に拘束された窮屈な君主ではなく、天理そのものと化した「規矩に即した自由」なる君主である。ここに、君主を特殊宋學的概念の「心」と重ね合わせるもう一つの意義があったのである。

朱子の君主論が、皇帝に自然人たることを突き付ける「君主機關説」のような様相を呈していたにも関わらず、しかし歴史的現實として、朱子學はその方向に發展することなく、專制支配體制を支えるイデオロギーとして利用された。それが可能となった原因については、個々の歴史的事實に即して考察していかなければならないが、その一因として、やはり君主の「自由」を理論的に準備していたことを挙げることができるだろう。

近代法學論争における「君主機關説」と「君主主義説」との根本的な相違点は、君主を普通の人間（自然人）とするか、それとも先天的に無上の神聖性を備えた存在と見做すのか、にある。⁽⁵³⁾ 機關説は、君主を缺陷のある自然人とするからこそ、さまざまに規制し、立憲君主としての適切な舞いを要請する。この點確かに、君主は規制されるべき自然人であると考える朱子の理解と非常に近い。究極的な價值基準である聖人を到達目標に据えることによつて、皇帝に自然人たることの自覺と反省を突きつける朱子の君主論は、特殊宋學的な人間學の展開がもたらした一つの歸結だと考えることができる。

しかし、君主を自然人だとするこの共通點を後にして、そこから展開される兩者の議論は全く逆の方向に向かう。すなわち、「君主機關説」のような立憲君主制において、君主は不完全なるがゆえに、明文化された法規によつて規

制もしくは匡正され立憲君主としてふさわしい行動を演出することが求められるが、自然人たるが故の限界は、決して克服されることなく、賢明君主といえどもその域を決して出るものではないとされる。それに對して、朱子學では、君主個人は修養を通して、絶對的價值である堯舜のごとき聖人に至り、それによつて元來の不完全性（未完全性）を究極的には克服してしまうことが要請される。つまり、立憲主義では君主という位の權力を憲法によつて制度として規制・制限するのに對して、朱子學では、その君主の位ではなく、その君主の位に即く自然人としての人間そのものを内面から規制し、暴政を防ごうとするものである。確かに木下氏のいうように、「皇帝のポストの絶對化と生身の皇帝の絶對化とは區別される」のであるとすれば、朱子は明らかにこの「生身の皇帝」を規制することで、暴政を防ごうとしたのである。ただ、究極的目標として、君主は修養によつて絶對的價值を體現し、君主個人と規範的價值とが合致し、「規矩に即した自由」を實現するのであるから、興味深いことに、修養なつたこの君主は、「專制王權時代の産物」（美濃部達吉『日本憲法』有斐閣、一九二一年）たる「君主主義」的君主像にきわめて接近するであろう。

日本やドイツの近代憲法學にとつて、君主機關説や國家法人説は明らかに君主主義に對抗する議會主義のイデオロギーであつた。⁽⁵⁴⁾「議會の權限の擴大と同時に天皇の大權を能うかぎり大幅に制限してその獨裁の範圍を縮小し……國民意志に合致しない大權行使の餘地のないように」するのが「美濃部の念願であつた」のであり、「帝國議會は國民の代表者として國の統治に參與するもので、天皇の機關として天皇からその權限を與へられて居るものではなく、隨つて原則としては議會は天皇に對して完全なる獨立の地位を有し、天皇の命令に服するものではない」⁽⁵⁵⁾（傍点筆者）のである。かたや宋代において、獨裁を否定し、いくら士大夫の合議的政策決定を理念としていたといつても、⁽⁵⁶⁾ 彼等の政治學では、それが決して民權のための合議制であつたのではないし、そして何よりも絶對的價值を體現した君

主の下では、原理的に君主の意向が必ず道理に合致するため、あらゆる機關はなんらそれに對抗する正當性を持たずに君主の命令に服すこととなる。美濃部の機關説は民權の代表としての議會が君主權力を限りなく制限することを理想とするに對し、朱子が理想としたのは全く正反對の「自由」なる君主であり、「その爲さんと欲する所の爲すあたわざる無き」君主である（『朱子文集』卷一四「延和奏劄五」）。兩者それぞれの限りなく目指される地點において、機關説では君主權力の規制を説き、朱子學では君主權力の無規制を説くという點で明らかに逆方向に向かっているのである。その原因をたずねるなら、君主は絶對的價值である聖人でなければならぬし、そうなり得るとする修養論に歸すほかない。要するに、聖人たるべき理念は一方で現實の君主の不完全性（未完全性）を暴き出し、「君主機關説」の如き議論の基礎を爲したのであるが、その一方で完全性への可能性そのものが、「君主主義」的君主像（規制されない君主という意味において）⁽⁵⁷⁾を擔保し續けたのである。

朱子の君主論に君主權力抑制の論理と擁護の論理という矛盾する二面性を見ることができるのは、このような理由に起因すると考えられる。宋より後、強大な權力を有する専制君主が登場したとき、いずれの側面を演出したのか、もはやこれ以上贅言する必要はなからう。

注

(1) 丸山眞男『日本思想史研究』（東京大學出版會、一九五二年）。

(2) 小島毅「天道・革命・隱逸——朱子學的王權論をめぐって」網野善彦等編、岩波講座天皇と王權を考える4

『宗教と權威』 岩波書店、二〇〇二年)、七四頁。

- (3) 侯外廬主編『中國思想通史』第四卷下冊(人民出版社、一九六〇年)、任繼愈主編『中國哲學史』第三冊(人民出版社、一九六四年)、楊榮國主編『簡明中國哲學史』(人民出版社、一九七五年)、邱漢生『四書集注簡論』(中國社會科學出版社、一九八〇年)など、ここでは代表的なものにとどめておく。

- (4) 張立文『朱熹思想研究』(中國社會科學出版社、一九九四年)、九八〜一〇一頁。

- (5) 蔡方鹿『朱熹與中國文化』(貴州人民出版社、二〇〇〇年)、二七〜二九頁。

- (6) 余英時『朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究——』『緒說』「五、理學與“政治文化”」(允晨文化實業、二〇〇三年)。また、この問題に關しては、すでに拙評にて論じたことがある。「書評、余英時著『宋明理學與政治文化』」(『東洋史研究』第六六卷第一號、二〇〇七年)。

- (7) 友枝龍太郎『朱子の思想形成』第三章「知識と實踐の問題」第三節「本土防衛の説」(春秋社、一九六九年)、四二七頁。

- (8) 早坂俊廣「戊申封事」に見える朱熹の君主觀」『哲學』第四二集、一九九〇年)

- (9) 前掲注(8)、早坂論文。

- (10) 早坂氏は、「正心誠意」が君主「禮贊の道具にもなり得る」という側面についても論じられているが、しかし、ではなぜ朱子の君主論にはそのような相反する矛盾があるのか、そしてその矛盾は一體何を意味するのかについて説明されないままである。

- (11) 例えば、余氏という「虛君」という用語は、近代立憲主義者たちの用語を連想させる。梁啓超は美濃部達吉

の君主機關説に基づいて、實權のない君主、「すなわち君主の権限が形式的な「虚器」でなければならぬ」と主張している。楠瀬正明「清末における立憲構想——梁啓超を中心にして——」（『史學研究』第一四三號、一九七九年）を参照。

(12) 木下鐵矢「治」より「理」へ——陸贄・王安石・朱熹——（『東洋史研究』第五五卷第三號、一九九六年、のち『朱熹再讀』（研文出版、一九九九年）所収。

(13) 朱子の思想に見る「ポスト」と「生身の人間」との乖離については次の研究に詳説されている。木下鐵矢「命」と「令」——朱熹の「天命之謂性」解釋——」（『東洋史研究』第六四卷第一號、二〇〇五年）、のち『朱子學の位置』（知泉書館、二〇〇七年）所収。

(14) 「現代の日本において「皇帝機關説」と言えば、當然かの「天皇機關説」の言い換えと捉えるべきであろう。」（前掲注（12）木下論文、注（14）と述べられ、直接明示されていないが、美濃部達吉の「天皇機關説」を指していると思われる。

(15) 家永三郎『美濃部達吉の思想史的研究』（岩波書店、一九六四年）、三二頁。

(16) 友枝前掲注（7）、四二七頁。

(17) 木下前掲注（13）著、「あとがき」、五九〇頁。

(18) この解釋は程子の次の説に基づいていると思われるが、本論では朱子の解釋に絞って論じることとする。『程子遺書』卷一八に「在天爲命、在義爲理、在人爲性、主於身爲心、其實一也」とある。

(19) 島田虔次『大學・中庸』上(朝日新聞社、一九七八年)、六四頁。

(20) 蒙培元『理學的演變』(福建人民出版社、一九八四年)、第一章「理學集大成——朱熹、三、心性論及其矛盾」、前掲注(4)張立文著、陳來『朱子哲學研究』第九章「心之緒說」「一、心爲主宰」(華東師範大學出版社、二〇〇〇年)、など。

(21) 『管子』心術上「心之在體、君之位也。九竅之有職、官之分也。耳目者視聽之官也。心而無與於視聽之事、則官得守其分矣。……故曰心術者、無爲而制竅者也。」

(22) 『荀子』天論「耳目鼻口形能、各有接而不相能也、夫是之謂天官。心居中虛以治五官、夫是之謂天君」。解蔽「心者、形之君也、而神明之主也、出令而無所受令」。譯は、金谷治譯注『荀子』下(岩波書店、一九六二年)、三三三、一四九頁によった。

(23) 『荀子』解蔽、楊倞註「心出令以使百體、不爲百體所使也。此六者皆由心使也、然所以爲形之君也」。

(24) 『春秋繁露』天地之行「一國之君、其猶一體之心也。……任群臣無所親、若四肢之各有職也。內有四輔、若心之有肝肺脾腎也。外有百官、若心之有形體孔竅也。……上下相承順、若肢體相爲使也」。

(25) 國家有機體説とは、國家を有機體、つまりひとつの人間の身體にたとえ、國家の構成員がそれぞれ國家における機能を分擔するという政治學的概念である。理解を助けるために、ひとつ例を挙げておく。西洋に生きた朱子の同時代人、ソールズベリのジョンは、人體と國家とを次のようにアナロジーしている。つまり、「魂」聖職者」「頭」君主」「心臓」元老院」「目・耳・舌」裁判官と州長官」「武装していない手」役人」「武装し

た手Ⅱ兵士」「脇腹Ⅱ君主の側近」「胃・腸Ⅱ財務官と記録官」「足Ⅱ農民・職人」という具合である。身體における各器官が正しく機能することで身體全體の健全な活動が獲得されるように、國家の構成員が各々定められた職務を遂行することで、國家全體も圓滑に機能すると考える。このような政治學的思考である。柴田平三郎『中世の春——ソールズベリのジョンの思想世界』（慶應義塾大學出版會、二〇〇二年）、二四八〜二五六頁。

(26) 『尚書』虞書益稷「乃歌曰、股肱喜哉。元首起哉。百工熙哉。皋陶拜手稽首。颺言曰念哉。率作興事。慎乃憲欽哉。屢省乃成欽哉。乃廢載歌曰、元首明哉、股肱良哉、庶事康哉。又歌曰、元首叢脞哉。股肱惰哉。萬事墮哉。帝拜曰、兪往欽哉」。

(27) 渡邊信一郎『臣軌』小論——唐代前半期の國家とイデオロギー——」（礪波護編『中國中世の文物』京都大學人文科學研究所、一九九三年）、のち『中國古代國家の思想構造——專制國家とイデオロギー』（校倉書房、一九九四年）所收。本文引用とその頁數は後者による。

(28) 『資治通鑑』卷二〇六、唐紀二二、則天后聖曆元年春二月條、「太后曰此朕家事、卿勿預知。仁傑曰王者以四海爲家、四海之、孰非臣妾、何者不爲陛下家事。君爲元首、臣爲股肱、義同一體、況臣備位宰相、豈得不預知乎」。

(29) その他の例としては、杜恕『體論』の同時代楊阜の次のような發言、「陛下當以堯・舜・禹・湯・文武爲法則、存夏桀・殷紂・楚靈・秦皇爲深誡、而乃自暇自逸、惟宮臺是飾、必有顛覆危亡久禍矣。君作元首、臣爲股肱、存

亡一體、得失同之。臣雖驚怯、敢忘爭臣」(『資治通鑑』卷七三、魏紀五、明帝青龍三年夏四月條)など。

(30) 『魏書』卷一一三、官氏志九「元首不可以獨斷、乃命臣以佐之。然則安海內、正國家、非一人之力也」。

(31) 渡邊論文引用の陸景『典語』も参照。

(32) 『宋朝諸臣奏議』卷一五、富弼「上神宗論内外大小臣不和由君子小人竝處」、「夫君臣之道本是一體、君者元首也、執政者股肱心膂也、諫官・御史・侍從・論思者耳目也、内外羣有司者筋肌支節血脈也。體若具備、方得成人、爲君者、上下之官亦具而無闕、方得成國。爲國者正如爲人之體也。人之體一脈不和、則爲疾矣。君之國一官不和、則爲害矣。體之不和爲疾最大者、股肱心膂也。國之不和爲害最大者執政也。夫執政者輔贊萬機爲國大臣、日至君前議論天下之事、賞善罰惡、進賢退不肖、喜怒繫乎人情之舒慘、邪正繫乎朝廷之盛衰、是執政者天下之所觀望、羣有司之所師表也。執政不和、則羣有司安得而和哉。羣有司不和、則萬務安得而治哉。萬務不治、則天下之民受其弊矣。民既受弊、則國家喪亂隨之」。その他、『宋朝諸臣奏議』卷三九、張方平「上仁宗答詔論地震春雷之異」、「同」卷五一、劉隨「上仁宗論當今所切在納諫」、范純仁『范忠宣公集奏議』卷上、「論富弼入相久謝病不出」などを参照。

(33) 『孟子集注』卷一一、告子章句上、(朱注)「官之爲言司也。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。心則能思而以思爲職。凡事物之來、心得其職、則得其理、而物不能蔽。失其職、則不得其理、而物來蔽之。此三者、皆天之所以與我者、而心爲大、若能有以立之、則事無不思、而耳目之欲不能奪之矣。此所以爲大人也」。

(34) 『吳文正集』卷四二、九思堂記、「目之視、耳之聽、見面之色、舉動之貌、出口之言、應接之事、皆屬於身者、視而思、聽而思、色・貌・言・事莫不有思。思者心之官也。身之職統於心之官、內有所主、而外從其令。故以視則明、以聽則聰、色與貌、則溫而恭、言與事、則忠而敬。此顏子之視・聽・言・動悉由乎禮、孟子之先立乎其大者而小者不能奪也」。

(35) 『語類』卷五、第41條「問人心形而上下如何、曰如肺肝五臟之心、却是實有一物。若今學者所論操舍存亡之心、則自是神明不測。故五臟之心受病、則可用藥補之。這箇心、則非菖蒲、茯苓所可補也」。このように修養の對象となる「心」は、體內にある實物としての「五臟之心」とは別物である。

(36) 『大學或問』下「惟是此心之靈既曰一身之主、苟得其正、而無不在是、則耳目鼻口四肢百骸、莫不有所聽命以供其事。而其動靜語默出入起居、唯吾所使而無不合於理。如其不然、則身在於此而心馳於彼、血肉之軀無所管攝」。

(37) 『語類』卷二二、第92條「敬、只是此心自做主宰處」。また『文集』卷五九「答余方叔」などを参照。

(38) 『語類』卷二三、第33條「方其當格物時、便敬以格之、當誠意時、便敬以誠之。以至正心、修身以後、節節常要惺覺執持、令此心常在、方是能持敬。……若此心常在軀殼中爲主、便須常如烈火在身、有不可犯之色」。

(39) 『語類』卷二二〇、第81條「……今既免此、亦須汲汲於學。爲學之道、聖經賢傳所以告人者、已竭盡而無餘、不過欲人存此一心、使自家身有主宰。今人馳騫紛擾、一箇心都不在軀殼裏。孟子曰學問之道無他、求其放心而已。又曰存其心、養其性、所以事天也。學者須要識此」。

- (40) 『語類』卷二二、第63條「今未知反求諸心、而胸中方且叢雜錯亂、未知所守。持此雜亂之心以觀書察理、故凡工夫皆從一偏一角做去、何緣會見得全理。某以爲諸公莫若且收斂身心、盡掃雜慮、令其光明洞達、方能作得主宰、方能見理。不然、亦終歲而無成耳」。
- (41) 『語類』卷八七、第134條「……物之誘人固無窮、然亦是自家好惡無節、所以被物誘去。若自有箇主宰、如何被他誘去」。
- (42) 『語類』卷二二、第71條「今日格一物、明日格一物、正如遊兵攻圍拔守、人欲自消鑠去。……把箇敬字抵敵、常常存箇敬在這裏、則人欲自然來不得」。
- (43) 他にも『朱子語類』卷一三、第26條など。
- (44) 『論語集注』卷三「剛、堅強不屈之意。最人所難能者。……慾、多嗜慾也。多嗜慾則不得爲剛矣。……謝氏曰剛與慾正相反、能勝物之謂剛。……」。
- (45) 『朱子文集』卷一一「戊申封事」、卷二二「己酉擬上封事」、卷二三「延和奏劄二」などに同様の議論がある。
- (46) 水林彪「近世の法と國制研究序説(二)——紀州を素材として——」(『國家學會雜誌』第九〇卷第五・六號、一九七七年)、二五八頁。
- (47) 前掲注(1)、丸山著。
- (48) 『文集』卷一五、經筵講義「此先王之世所以自天子至於庶人無一人之不學、而天下國家所以治日常多而亂日常少也」。

(49) 「親親」主義、「尊賢」主義については、島田虔次『大學・中庸』下（朝日新聞社、一九七八年）、一一二頁参照。

(50) 『語類』卷一一二、第17條「本朝建官重三疊四、多少勞擾。此須大有爲後痛更革之。若但宰相有志、亦不能辦、必得剛健大有爲之君自要做時、方可。……須是剛明智勇、出人意表之君、方能立天下之事」。

(51) 『文集』卷一一、戊申封事「發號施令、群聽不疑、進賢退姦、衆志成服」、卷一四、延和奏筭五「天下之事將惟陛下之所欲爲、無不如志矣」などとある。また市川安司氏も朱子の封事を讀み解き、「上位者の意志命令が末端にまで届く、最も大事な條件として朱子はそれを考えていたのであろう」とされる。『朱子——學問とその展開』（評論社、一九七四年）、二五七頁。

(52) 荒木見悟「朱子學の哲學的性格——日本儒學解明のための視點設定——」（『貝原益軒・室鳩巢』日本思想體系34、岩波書店、一九七〇年）、四六〇頁。

(53) 「天皇機關說」が天皇を自然人・普通人とみなす理論であると廣く考えられていたことについては、柳瀬良幹『元首と機關』（有斐閣、一九六九年）にまとめられた史料を参照。また、美濃部自身「君主を神格視することとは、君主が國家の内に在りて、國家の一構成要素であるとする思想とは絶対に調和することの出来ないもの」（『日本憲法』、家永前掲書一〇三頁引用）というところに明らかである。

(54) 上山安敏『憲法社會史』（日本評論社、一九七七年）、一九〇〜一九二頁。

(55) 前掲、家永著、五八〜五九頁。

(56) 特に、余英時氏の君主権力を抑制し、士権を伸張することを目的としていたという議論を参照。

(57) 「君主主義」者の代表である上杉愼吉は、次のように言っている。「我が國の國會は國民の代表でもなく、天皇を制限するものでもない……、我が國會制度の趣旨には、國民の代表者を集めて、國會に依つて天皇を制限せしむるといふ趣旨は毫もないのであります」。上杉愼吉『帝國憲法講義』（有斐閣書房、一九一一年）、三一

三〇三―三四頁。