

朱熹における四書注釋の「説明」と實踐知の所在

市來 津由彦

はじめに

朱熹は四書への「注釋」という表現法によりその思想の基本をかたちに固着化した。本稿筆者は先に、「朱熹の四書注釋における「解説」的言辭の特質とその形成」(『東洋古典學研究』第32集、二〇一一年。以下「前稿」と稱する)において、その言葉の内容と特質について検討した。本稿は、前稿と素材が一部重なるが、前稿で論及が不足した領域について考察を深めようとするものである。すなわち、朱熹の四書注釋は、それが注釋表現であることからして、學知的「説明」として理解できるように作成されている。ただしそこには、前代までの注釋に對する大きな特色がみられる。「實踐」の場(以下、本稿では「生の現場」⁽¹⁾と稱する)でこそわかる、すなわち「説明」という場には載りにくい實踐「知」の領域(以下、「實踐知」と記述)⁽²⁾の問題の所在や、また、人間存在の根據が人に具わるその具わり方といった、感覺知覺によつてではなく思索の上で論理的思辨的にしかたどれない「形而上」の問題⁽³⁾の所在が、「説明」に組み込まれていることである。この實踐知の問題と「形而上」の問題とが重なる事柄は、常識的に考えると「説

明」に載せることは難しいことが予想される。しかし朱熹がそこを「説明」しているということを前稿では指摘し、そうした説明を圖る朱熹の動機や説明形成の過程を検討した。⁴⁾

しかし、實踐知の問題と「形而上」の問題とが重なる領域について、前稿では現象を簡略に指摘するにとどまった。そこで本稿では前稿と重なる素材ながらこの領域の説明を詳細化し（第一節）、朱熹の「説明」の装置、「形而上」の問題を構圖として注釋に取り込む装置を考察する（第二節）。また、朱熹からすれば「説明」は「生の現場」での實踐を志向するが、前稿ではこの「現場」と「説明」との関係についてふれなかった。そこでこの點について、朱熹の主觀側から（第三節）と、明代に朱子學の内側から立ちあがったいわゆる陽明學の批判を受ける朱子學的思考にとって立ち現れた課題から（第四節）、注釋「説明」というかたちをとる朱子學の表現の特質を考察する。加えて最後に、こうした朱子學の注釋の言葉・それを検討する陽明學の言葉が、對應する「生の現場」の實踐に本來は向かうものとして設定されているのに對し、本稿を記述する近代學知の言葉は、そうした場には向かわないことによつて記述が確保されているという事態を指摘する（第五節）。そこから、朱子學の注釋の「學び」の構成の特質をあらためて振り返ることとする。

一 『大學』三綱領・「曾子一貫」注釋にみる解説「説明」

四書注釋は、「形而上」の問題の所在、實踐知の問題の所在をその説明に組み込む。ただしそれは、實踐における

心の境地を語るようなものではなく、あくまで問題の「所在」を指示するものである。前稿と事例が重なるが、朱熹がどのように説明し、そのどこが「形而上」の問題や実践知の問題の所在なのかについてみていく。問題の所在を直に解説するものと、「説明」の特別な装置を導入しつつ複雑に解説するものとを挙げる。

【事例①『大學』三綱領】

まず前者の例として、四書中の『大學』「大學之道、在明明德、在親民、在止於至善」に對する「章句」を挙げる。

この部分は、自身の修養を向上させ人々の倫理生活の向上を導く・實現するという、いわゆる朱子學の基本理念となる「修己治人」説を、注釋の「説明」として朱熹がもつとも端的に語る有名な箇所である。三綱領それぞれに對應する部分の頭に記號を付けて、原文のみを引用する。

A 「明」、明之也。「明德」者、人之所得乎天、而虛靈不昧、以具衆理而應萬事者也。但爲氣稟所拘、人欲所蔽、則有時而昏。然其本體之明、則有未嘗息者。故學者當因其所發而遂明之、以復其初也。

B 「新」者革其舊之謂也。言既自明明德、又當推以及人、使之亦有以去其舊染之汚也。

C 「止」者、必至於是不遷之意也。「至善」則事理當然之極也。言明明德、新民、皆當至於至善之地而不遷。蓋必有以盡夫天理之極、而無一毫人欲之私也。

Aは「明明德」を説明する。「修己治人」の「修己」である。「人の天より得て、虚靈にして昧からずして、以て衆理を具へて萬事に應ずる所の者」との説明からすると、「明德」は人の心（心身＝實踐の主體）の高い能力を言うが、その能力内容（具衆理而應萬事）とともに、「天」の語により能力の根據をも説く。ここでは根據はこの「天」の語だけだが、對應する箇所の『大學或問』は、「理・氣」の論を驅使し、天地間の存在者のあり方という視點から解

説していく。形而上の「理」が形而下の現象世界に内在して諸存在者が存立しているという解説が讀者に詳しく與えられる。次の「氣稟の拘する所、人欲の蔽ふ所と爲れば、則ち時として昏する有り」以下は、實踐知の課題の所在を語る。人の現實態としては「明」が「氣稟・人欲」の作用により「時として昏する有」としても、しかし向上の根據として「明」が「本體」として具わることからすれば、「昏」からの「明」の回復、すなわち向上はかならず可能でありなすべきことだと、「明」の根據という「形而上」の問題を前提にしつつ、實踐知の問題の所在が説かれる。

B、Cの「新民」「止於至善」の注釋が、「修己治人」の「治人」にの内容あたる。ここもやはり實踐知の課題の所在を語る。「推して以て人に及ぼ」せるとするのは、予測的にしか明示されていないが、ここで言う「人」と自身とは皆「明」を持ちつつ「昏」にもなり得ることにおいて存在者として同じあり方をしているためという理解が前提にある。⁽⁵⁾ その前提には「形而上」の問題が含まれる。この前提ゆえに實踐知の問題である次の「之をして亦た以て其の舊染の汚を去る有らし」むることが出来る。そしてC、この連鎖で社會が良くなっていく、というのが「止於至善」の解説である。

「修己治人」の思想を注釋に組み込むにあたり、人という存在者の存立を「理・氣」の論から語る「形而上」の問題の認識を基礎にし、そこに實踐知の問題の所在を重ね、それに賛同するかは別として、説明としてはわかりやすく解説しているのが以上にかがえる。

なお、右に、根據としての「天」は『或問』では「理・氣」の論によつて説くと言ったが、やはり人のあり方を根源から解説する『中庸』第一章「天命之謂性」句の『章句』では、「命、猶令也。性即理也。天以陰陽五行化生萬物、氣以成形而理亦賦焉、猶命令也。於是人物之生、因各得其所賦之理、以爲健順五常之德、所謂性也。」と、「理・氣」

の論から解説する。『中庸或問』の對應する箇所も、「理・氣」の論を敷衍して「性」とは何かを解説する。『大學』「明德」と『中庸』「天命之謂性」の『章句』は、人のあり方を理論的に解説説明する最重要箇所となっている。

【事例②「曾子一貫」】

『論語』里仁篇のいわゆる「曾子一貫」に對する集注は、朱熹の四書注釋の「説明」のさまざまな要素を盛り込み、全體が事例①に述べた「修己治人」説ともなっており、やや難しいが作り込まれた注釋解説となっている。内容については前稿でも説いたので、ここでは「形而上」の問題と實踐知の問題とをどう示しているかを中心にみてみよう。⁽⁶⁾

『論語』本文は、

子曰はく、「參^{しん}よ、吾が道は一以て之を貫く」と。曾子曰はく、「唯^い」と。／＼子出づ。門人問ひて曰はく、「何の謂ひぞや」と。曾子曰はく、「夫子の道は、忠恕のみ」と。

（子曰、「參乎、吾道一以貫之。」曾子曰、「唯。」／＼子出。門人問曰、「何謂也。」曾子曰、「夫子之道、忠恕而已矣。」）
という、深遠な問題はなにもない、一見「忠恕」の大切さを説くだけの簡単なものである。この本文に對し朱熹は、右の「唯」の後と、「忠恕而已矣」の後とに分けて解説をつけ、その後に「程子曰」三條を引く。以下、ABC等の記號を付け、原文のみを引用する。「／」は朱熹の解説文脈の區切り、「（）」は出典箇所等、理解の便宜のための補いである。

A 「參乎」者、呼曾子之名而告之。「貫」、通也。「唯」者、應之速而無疑者也。／聖人之心、渾然一理、而泛應曲當、用各不同。曾子於其用處、蓋已隨事精察而力行之、但未知其體之一爾。夫子知其眞積力久、將有所得、是以呼而告之。曾子果能默契其指、即應之速而無疑也。

B 盡己之謂「忠」、推己之謂「恕」。「而已矣」者、竭盡而無余之辭也。／夫子之一理渾然、而泛應曲當、譬則天地之「至誠無息」(『中庸』二六章の語)、而萬物各得其所也。自此之外、固無余法、而亦無待於推矣。曾子有見於此、而難言之。故借學者盡己推己之目以著明之、欲人之易曉也。／蓋至誠無息者、道之體也、萬殊之所以一本也。萬物各得其所者、道之用也、一本之所以萬殊也。以此觀之、「一以貫之」之實、可見矣。／或曰、「中心爲忠、如心爲恕。」(『詩經』「關雎」小序「正義」等の古注における字形要素からの忠恕の説明)、於義亦通(忠は心にあるもの、恕はその心にしたがうこと(心の如くす)という理解。心には「實」なる「理」・「誠」が具わるという認識を前提に置きつつ字形説明を肯定する)。

C ① 程子曰、「以己及物、仁也。推己及物、恕也。『違道不遠』是也。忠恕一以貫之、忠者天道、恕者人道、忠者無妄、恕者所以行乎忠也。忠者體、恕者用、『大本達道』也。此與『違道不遠』異者、動以天爾。」(『河南程氏遺書』卷一一の語に基づく。程顥語。)

② 又曰、「『維天之命、於穆不已』、忠也。『乾道變化、各正性命』、恕也。」(『河南程氏外書』卷七の語に基づく。程頤語。)

③ 又曰、「聖人教人各因其才。『吾道一以貫之。』『唯』、曾子爲能達此。孔子所以告之也。曾子告門人曰、『夫子之道、忠恕而已矣。』、亦猶夫子之告曾子也。中庸所謂『忠恕違道不遠』、斯乃『下學上達』之義。」(『論語精義』卷二下所引の語に基づく。置かれた位置からは、程頤語と朱熹はみたとはばみなせる語。)

A は、孔子の「吾が道は一以て之を貫く」との語りかけに對し、曾參が「はい」とすぐに返事し得た理由を解説する。まず「聖人の心」のあり様を、「心」の「一」の「體」と「泛應曲當」の「用」という、「形而上」の問題に關

わる視点から説く（説明の装置としての「體・用」は第二節の注で論及）。次にその視点から見て「將に得る所有らんとす」、もう一步で到達すると曾子の境地を見たゆえに、孔子は自身の教導の實踐として語りかけ、機が熟していたゆえにそのひと言で曾參は心の「體」の「一」が實踐知として内側からすぐにつかめた（「能默契」と、心の「體用」の統合の獲得という實踐知の問題を語るものとして朱熹は解讀する）。

Bも、「形而上」の問題と實踐知の問題との両面から解說する。孔子の境界である「一理渾然」と「泛應曲當」というAの心の「體・用」關係を、天地に生み出される萬物すべてに天地の「至誠息む無」き働きが貫かれていることに比定し、「形而上」の問題の所在を提示する。かつ後半でさらに、「萬殊之所以一本」「一本之所以萬殊」という言い方により、「一理渾然」と「泛應曲當」、「至誠無息」と「萬物各得其所」を重ねた關係構圖を説き、（人も萬物の一であり天地の道の働きに貫かれているゆえに）この構圖から「一貫」の内實がわかるとし、やはり「形而上」の問題の所在を示す。理論的な方向で再説するところに、構圖を伝えたい強い意識がうかがえる。ただ、ここは、「理一分殊」という、萬物の各々における「理」のあり方の理解が前提となっており、この理解ぬきにこれだけではわかりにくい（説明の装置としての「理一分殊」は第二節の注で論及）。

そして、「夫子の道は、忠恕のみ」を解說するBの残る中間部分において、實踐知の問題の所在を開示する。ここで朱熹はきわめて獨創的な解說をする。すなわち、曾參は孔子の語りかけにより自身の内側から「一以貫之」をぱつと自覺できた（A）。しかし、道の働きを自身の自覺としてはまだつかめていない他の門人（曾子の門人という解釋もある）には、聞かれてもこの自覺内容を伝えにくい。門人は「説明」を求めるが、實踐知に関わるので「説明」は困難ということもある。そこで曾參は、（ここが核心だが）門人も「生の現場」のこととして目頃わが身におこなっ

ている、主體の内と外をつなぐ徳行の實踐としての「忠(内)・一」につながる)・恕(外。「泛應曲當」につながる)」という身近なわかりやすい事「目」を手がかりとして示した。「忠恕」のこの實踐體感から、夫子がつかんでいる「一以貫之」の「一」、すなわち道の働きわたりが各自の内側からわかり得るであろうことを曾參は提示したと朱熹は解説する。「みなも日頃こころがけとして普通におこなつてゐる忠恕の中にこそ、先生がいま言われた「一貫」の實踐知としての獲得の問題があるのですよ」と。ここで朱熹は、「一貫」の内實としての「忠恕」を、孔子に限つたものではなく門人も共有するものであり、「一貫」への手がかりとして門人がすでに内側からわかっている事柄と位置づける。素朴に『論語』本文をみると「忠恕」は孔子のものとしかみえないことからすると、驚くような解説である。しかし朱熹の思想からすると、これでなければならなかった。そのことを確認する前に、補説としてのCにふれておこう。

Cの①は、ここの『論語』の「忠恕」を『中庸』にみえる「忠恕」と重ね、後者を媒介にして心の振る舞いである「忠恕」を天地の「道」の働きから位置づける補説である。②も同旨で引くものである。ともに「形而上」の問題の所在を語る。朱熹からすれば、「一理渾然」と「泛應曲當」、「至誠無息」と「萬物各得其所」を構圖として重ねるのは程子のお考えということになる。そして③は、孔子と曾參、曾參と他の門人との問答の妙味、すなわち實踐知の問題の所在開示のやり方を論評するものである。

話を戻すと、先に、門人がわかっていることとして「忠恕」が位置づけられていることを説いた。なぜそうなるのか。Cの③がこのことを考えるヒントとなる。すなわち、曾參への孔子の働きかけと他の門人への曾參の語りかけとは、「亦た猶ほ夫子の曾子に告ぐるがごとくなり」、並行的だと程子は言う。『論語』のこの話の初めに孔子が語りか

け、その働きかけにより曾參に「一貫」の自覺がもたらされたが、曾參の言葉は、その自覺に向けて他の門人を促す相似の語りかけだと言うのである。ここにおいては孔子、曾參、および他の孔門が、i わかっている聖人、ii もう一歩でわかりそうな場において聖人の示唆でわかった人、iii まだわかっていないが示唆でこれからわかるであろう人と、三種の人間として想定されることになる。③の引用は、朱熹が、この見解は程子に發するものとするものである。「わかる」可能性はもとより萬人が持つ。そして曾參を、「わかっていない」様態から「わかる」へと轉換し、さらに他者へ働きかける人物として形象し位置づける。この構圖はと言えば、これは、朱熹思想の王道である「修己治人」の構圖にほかならない。萬人が悩める者であるとともにそれを克服して人間としての向上の可能性を持ち、少しく向上の自覺を持てた者は他の者の悩める姿をみるとその地平から向上への働きかけができてその悩める他者は自力で向上し、この連鎖で社會はよくなっていく。いわゆる朱子學の根幹の思想である。これを孔子、曾參、および他の孔門という関係にかぶせかけ語ったものが、つまり里仁篇本章の集注であり、その思想表象の要所にいるのが、朱熹の「曾參」である。「忠恕」は、孔子だけでなく曾參も門人もみなわかっていることとして、わかる可能性を萬人みながつとというところの内容として、まさに位置づけられなければならないかった。

以上、やはり「形而上」の問題の理解を基礎にし、そこに實踐知の問題の所在を重ねて解説しつつ、孔子をはじめ『論語』に登場する人物の動きと心理を、「修己治人」の思想から解讀し解説説明するものとして注釋を作成する朱熹のすがたがうかがえる。

二 「説明」のための装置——修辭の範型と概念——

二——「二而二、二而一」——雙方向から事態を捉える思考——

さて前稿でも述べたことであるが、四書注釋は、語句の訓詁的な解説や文脈の單純説明以外、やや複雑な主張を込める場合、ある「説明」の型を「説明」の装置として使用することがよくある。前稿の言葉で言えば、この型は、説明對象の事柄、事象を、相關する二項に分け、その二項の雙方向から解析し解説するというものである。その二項は、一體の相關するものであり、事柄を、その内部においてではなく、その事柄、事象の内部には完結しない外部や普遍性にも通じる視座から捉えようとする。第一節の事例②「曾子一貫」の集注では、B部分に「至誠無息者、道之體也、萬殊之所以一本也。萬物各得其所者、道之用也、一本之所以萬殊也。」とある、「道の體／用」「萬殊之所以一本／一本之所以萬殊」というのがそれである。

この型は二段階を持つており、その第一段階は修辭の範型（言い回し）ともいうべきものである。「以A言之、則C、以B言之、則D」「自A而言之、C、自B而言之、D」「統而言之、C、分而言之、D」などと言ったかたちで現れる。「A／B」には相關する事柄の概念が入る。各文章の説明内容の落ち着き先は「C／D」にあり、それは具體的な事柄であるから、「A／B」概念は、一般的には「C／D」よりも高次、抽象度の高いものである。その中にも抽象度の高いものから存在者的實體性を含むものまで様々である。右の「（道の）體／用」は論理關係を言うもので、もつとも抽象度が高い。實體性を含むというのは、たとえば「理／氣」である。右の「二本／萬殊」は中間にあたる。

そして、「以A言之、則C、以B言之、則D」という第一段階の修辭的言い回しから「A/B」にあたる概念が獨行して、その概念同士の關係を直接言うようになっていいる言い回し段階が第二段階である。右の「萬殊之所以一本／一本之所以萬殊」というような説明である。

佐野公治氏はその著作において、「A/B」の關係を説明する右の第二段階の説明裝置としての思考を、北宋の程頤が表出した「一而二、二而一」の語を用いて説明している⁽⁷⁾。以下はそのまとめの語である。まずは理と氣との關係について論じる段。

（前略）一而二、二而一は理自體、氣自體の性格、二なる氣と一なる理という理氣の性格の對比、さらに理氣の關係についていわれ（、――中略）理あるいは氣または理氣相互には一而二、二而一なる性格、關係があるとされるのである。要するに朱子の思索は不即なる對立をはらむ二と、不離なる統一にむけられるのであり、その思索を論理構成すれば「一而二、二而一」となるのである。

次いで朱子學の論理全般についてのまとめの段。

（前略）そこでは形而上への普遍認識にむけられる關心と、形而下の經驗觀察にむけられる關心が有機的に結合され、人間學と自然學は龜裂をはらみながら總合されていた。（中略――人間學が優位）その基底には形而上、形而下への二關心があったことは否定できない。ここに一而二、二而一の論理の來源を求めることができる。そしてこの論理に基づいて、龜裂をはらむ諸領域が執拗に追求され、統一的な思想體系が構築されたのである。

朱熹が四書注釋でこの「一而二、二而一」の語を直接に多用しているわけではないが、思考の型がこういうものとしてあることは、佐野氏の論述で了解できよう⁽⁸⁾。この型に關連して、右にあがった「體／用」や「一本／萬殊」の基

底にある「理一分殊」については、事例を挙げてさらに論じる必要があるが、紙幅の関係で略すことにする。⁹⁾

二―二 根據の内在を構圖化する思考装置としての「形而上・下」

相關する「A/B」としてもっとも重要な概念装置は、「形而上／形而下」である。この語は、人の根據が人にそなわるとか、世界のしくみを説明する場面で、「理氣」の論とともに使われ、「氣」に「理」が内在することを説くのに用いる。朱熹の思想表現としてこうした用例でもっとも重要なのは、周惇頤「太極圖說」の、「圖」第二圈（いわゆる陰靜陽動圖）を注解する「解」中の後半の次の説明である。原文だけを示す

蓋太極者本然之妙也、動靜者所乘之機也。太極、形而上之道也、陰陽、形而下之器也。是以自其著者而觀之、則動靜不同時、陰陽不同位、而太極無不在焉。自其微者而觀之、則沖漠無朕、而動靜陰陽之理、已悉具於其中矣。

「太極」の「理」と「陰陽」の「氣」との關係を、この「形而上／形而下」に引きあてる。「太極」論における朱熹の「太極」の捉え方のこうした説明で特に大事だと本稿筆者が考えるのは、「太極圖解」において、「圖」第一圈（白圈）について、

○、此所謂「無極而太極」也。所以動而陽、靜而陰之本體也。然非有以離乎陰陽也、即陰陽而指其本體、不雜乎陰陽而爲言爾。

と説く箇所である。「○」は、本來は陰陽の氣の内の働きであり、陰陽動靜において働くその根據としての「○」を陰陽に内在するものとして捉え指しつつ、しかし陰陽とは働きの意味が異なるのでこれを混同しないようにするため、陰陽からしいて外に抽出して「○」として示したのだと朱熹はみなす。周惇頤の思考からすれば不當なことだが、朱

熹からすると、「圖」の第一圈の「○」は、現象界中心で言えば本來は書かれないものである。ここからすると、理はあり方としては氣に内在し、事柄も含め現象世界の存在者は常に理と氣が一體で働くが、理の働きの意味は氣の働きとは特質が異なるということになる。かくてこの短い一段は、理氣の相即と理の獨自の意義を示唆する。そして右に引用した、「圖」第二圈に對應する「圖說」の「解」において、このことを説明する用語として「形而上・形而下」が採用される。言い換えれば、「太極」概念の問題群を、より廣い思考としての「形而上・下」という裝置から捉える。前稿で述べたように、朱熹の「定論」確立過程で起こった「未發」概念の組み替えとその位置づけの更新を語る「已發未發說」(『朱文公文集』卷六七)において「太極」への注目がすでに出ているのだが、この「圖說解」はその定式化と言えるものである。理氣論と太極論と「形而上・下」という裝置とがセットになることにより、朱熹思想の哲學的側面が成立する。⁽¹⁰⁾そして、理氣論を語ることを柱としつつ、「形而上・下」という説明の裝置が幅廣く使われるようになっていく。

ただし、四書注釋の中で、程子ではなく朱熹が自身の術語として「形而上・下」を直接いう箇所はさほど多くはない。電子版四庫全書で検索すると、『四書集注』では、『孟子』卷一一、告子上篇「然則犬之性、猶牛之性、牛之性、猶人之性與。」に對する集注の、

愚按、性者人之所得於天之理也。生者人之所得於天之氣也。性、形而上者也。氣、氣形而下者也。人・物之生、莫不有是性、亦莫不有是氣。然以氣言之、則知覺運動、人與物若不異也。以理言之、則仁義禮智之稟、豈物之所得而全哉。

という例だけである(他の一箇所は、程子の語。右の例では、本節で述べた「説明」の裝置が典型的に現れて

いる。『四書或問』は約十箇所十五例ほどである。その多くが理と氣の論に關連して語られている。本項標題の「根據の内在を構圖化する思考裝置」ということがよくわかるので、「形而上・下」句の前後を含め、ただし説明は抜きで、左に一覽にして示す。

		本文	「形而上・下」の裝置
1	庸 1	見顯隱微・慎獨	此百姓特日用而不知耳、則是不惟昧於形而上、下之別、而墮於釋氏作用是性之失。
2	庸 16	鬼神說	今侯氏乃析鬼神與其德爲二物、而以形而上、下言之。
3	語 爲政	君子不器	其引形而上、下之云、亦無所當於此章之意矣。／必以形而上、下爲言、則聖人亦豈教人以遺器而取道者哉。
4	語 公冶長	女器	其（謝）曰、何害爲形而上者、則夫形而上者、乃名理之辭、而非指其地位之稱。
5	語 憲問	下學而上達	學者學夫人事、形而下者也。而其事之理、則固天之理也、形而上者也。學是事而通其理、即夫形而下者、而得其形而上者焉、非達天理而何哉。
6	語 憲問	道之將行也與、命也	命者、天理流行、賦於萬物之謂也。然其形而上者謂之理、形而下者謂之氣。
7	語 子張	子夏門人小子	灑埽應對、所以習夫形而下之事。精義入神、所以究夫形而上之理也。（以下、略）
8	孟 公孫丑	不動心、配義與道	道、體也。義、用也。二者皆理也、形而上者也。氣也者器也、形而下者也。以本體言之、則有是理、然後有是氣。而理之所以行、又必因氣以爲質也。以人言之、則必明道集義、然後能生浩然之氣、而義與道也、又因是氣而後得以行焉。

以上、心の制御から身體的振る舞いを通し他者との関係や社會的役割を實現していく「修己治人」の實踐知の問題と、その實踐をする主體や他者がそういうことを實現し得る能力をなぜ持つのかに關わる、「理」の内在のしくみという「形而上」の論の問題とを、朱熹は注釋の「説明」に載せた。そのことにより、人とはどういう存在であり、何をなすべきか、なぜそれができるのかといったことを、讀者は「説明」的認識としてまずつかむ。またそれをみずからのこととして引き受け實踐する。こういうことが、四書注釋に「説明」として組み込まれたのである。

三 實踐知の所在

三―一 實踐知の所在と注釋の「説明」世界

以上、朱熹は、修辭と構圖の裝置により、人間存在のしくみと位置を説明として注釋に書き込み、そこから實踐知の所在を位置づけた。ただしこの限りでは實踐知は課題の「所在」としての「説明」の中になおあり、しかしその「説明」は、読むということで完結する性質のものではなく、實踐の「生の現場」に開かれていくべきものであった。

親切なことに、「實踐の場に向かうべき」という論も、その注釋の中に準備されている。それは、本稿第一節の事例で言えば、『大學』三綱領解説「新民」の、「既自明明徳、又當推以及人、使之亦有以去其舊染之汚」の「當」字であり、『論語』里仁篇「曾子一貫」解説後半で、「忠恕」を、みなが共有實行している事柄として曾子が配慮して持ち

出し教導したとする箇所である。『孟子』は政治思想の演説も多く、注釋の解説もその解説内で完結するものも多いが、『論語』は孔子と孔門の生活場面、「生の現場」の振る舞いと問答という體裁をとるため、實踐知につながる解説を書き込みやすい。たとえば、子罕篇「川上の嘆」章（「子在川上曰、逝者如斯夫、不舍晝夜。」）について、集注は、「天地之化、往者過、來者續、無一息之停、乃道體之本然也。然其可指而易見者、莫如川流。故於此發以示人、欲學者時時省察、而無毫髮之間斷也。」と解説する。「欲」字が實踐を促す直接の語だが、その前の「於此發以示人」も、本文の「曰はく」を、「感じ取っていないかも知れないので」同行者にわざわざ言つたのだ」と説明し、孔子の教導の實踐を懇切に開示するものであり、「曾子一貫」で「忠恕」を門人みな共有のものとして持ち出した曾子の教導の説明と趣向を同じくする解説である。

重ねてさらに親切なことには、注釋を読む者が説明の理解にとどまり、ないしは理解が別の目的につながるのを、なすべき正當な實踐に導いていくヒントの論も、説明としてある。その一は、學びの當事者性の自覺を實踐の場において求める、「爲己の學（己の爲にするの學。自身の向上のための學び）」の論である。「爲己」は、「爲人（人の爲にす。他者の評價を求める）」とセットになる『論語』憲問篇中の語である。朱熹と朱門においてこの「爲己」の姿勢が尊重されたことについては、かつて朱熹の婿の黄榦を例として論じた⁽¹¹⁾。本稿では、『大學或問』の中で語られた「爲己」を原文で引くにとどめる。

大抵以學者而視天下之事、以爲己事之所當然而爲之、則雖甲兵・錢穀・籩豆・有司之事、皆爲己也。以其可以求知於世而爲之、則雖割股・廬墓・弊車羸馬、亦爲人耳。

すなわち、病氣の親への手當て、死去した親への服喪、悲しみの表象など、かならず本人が行うしかない「善」とさ

れる振る舞いでも、世間的に評價を受けるのを意圖して行うならば「爲人」ということになり外れており、一方、一見、自己の外にあるかのような、官人としての社會的行政的活動も、眼前のその局面で當事者としてのわが身に課せられた課題であると眞に自覺するならば、「爲己」のこととなると捉えるべきとする。「生の現場」での實踐の姿勢を問い質すという論である。また、一は、「(修己治人の) 學び」のどんな段階にあつても、「學び」に對して心ここにあることから外れないようであれとする「居敬」という實踐の論である。そのような論は『大學』にはもとはないのだが、周知のように朱熹はこの問題を『大學或問』の冒頭に延々と書き込んだ。

四書集注の注釋とその解説書群は、まことに學びの所在を親切に提示するものであつた。門人となつた讀者は、このような四書注釋テキストを読む。朱熹の生前ならば、不明、不審なことについて質問し、回答説明が得られた。このテキスト、讀者門人、著者朱熹の關係性について振り返ると、朱熹には朱熹の人生と「生の現場」があり、四書注釋はその體感感覺を受けて形成されている。一方、門人には各門人の「生の現場」がある。同時代ゆえにその共有の感覺もある。門人は門人の現場から質問をする。『朱子語類』の問答や朱熹の『文集』のおびただしい書簡の多くは、その質問と應答の集積である。そこでは、基本的には問いかけに對應した解説が返る。しかしよくみると、問いに對應しない回答が返ることも多い。實踐知の所在という文脈からみると、そこが興味深い。四書の語彙における概念性が確固とは確立されていないとか、四書本文と朱熹の解説の意圖とにずれがあるとかの場合に、そうしたことが起きるようである。對應しない事態をみると、朱熹自身の「生の現場」に立つた感覺を入れた應答が多い。實踐知の所在は説明内に書かれてはいても、その理解で事足りるというのではなく、現場での實踐において實現される。問いに對應しないずれのところは、朱熹自身が前提的にそう了解し、振る舞っている現れとみるべきではないか。

典型的事例をあげよう。『中庸』の「未發」という概念やそれに關わる「敬」の實踐の論がある。いわゆる朱熹の「舊説」から「定論」への轉換はこの問題の處理から始まった。⁽¹²⁾ 前稿でも、「未發」の出所である『中庸』第一章の「未發・已發」に對し、本稿前節の「形而上・下」裝置による構圖をかぶせ、「定論」の立場から「未發」概念を明確化することができて「説明」が成立したことを論じた。門人は、その注釋テキスト（ここは中庸章句・或問）をまづ「説明」として受けとめ、そして門人自身の體感ではわからなかつたり體感とのずれが出る箇所について質問する。その應答に關連して、中純夫氏がその舊稿において興味深い事象を指摘している。⁽¹³⁾ 「未發」に關連する『中庸』本文「戒愼恐懼」における工夫についての質問への回答において、朱熹が、もやもやすつきりしない言葉を返しているという事象である。中氏が引く『朱子語類』の原文の句を示すと、「只愼地略約住（ただこうして少し（心を）ひきしめてやることだ。——中氏譯文、以下同）」（卷六二78）、「只是略省一省（ただ少し氣をつけていればよい）／只略略收拾來（ただ少しばかり整えてやる）」（同95）、「且只恁混沌養將去（只こう混沌と養つていく）」（卷六118）といった語である。中氏はこれらの語を「曖昧」「わかりにくい」と評し、「工夫」「論」を構築しようとしてとられた戒愼恐懼の説き分けという方法」の問題點とみる（九七頁）。本稿本節の問題の文脈からこの事象を觀察すると、門人がテキストを受けとめ、自身の體驗と擦り合わせをし、そこに生じた違和感があるので問うのだが、その問うときに、注釋の解説を中心化しテキストの文言に即應した「説明」を求める問いになっているようにまず思われる。これに對し、朱熹は、門人がそのように「説明」化に傾きすぎるとみてとり、「説明」としては「曖昧」になる感覺を、朱熹自身の體感からそのまま確信的に精確に言明しているとみられる。「曖昧」な言葉を繰り返すところにこのことがうかがえる。言葉が「曖昧」なことが、「生の現場」に正直にという門人への朱熹の促しを示すということで重要であり、朱

熹自身が「現場」に立っていることの證左であると言えまいか。

以上の事例、また『朱子語類』における同類の多くの問答からは、朱熹が「生の現場」に立つ立場から回答すること、また、注釋解説の「説明」が説明の中で完結しないことを冷靜に感得していたらしいことがうかがえる。⁽¹⁴⁾

三―二 朱子學の「學び」の構成

四書注釋の「説明」内容、説明のための裝置、「説明」と實踐の場との關係について、以上、論じてきた。これらをまとめると、朱熹の思想ということではなく四書注釋を讀む者からみての、學ばれるものとしての「朱子學」とみる立場からみた場合の、「學び」の構成というものがうかがえる。それは、次の三點から成ると言える。

④ 四書注釋：本文と注釋。注釋には「形而上」の問題の論と實踐知の所在の指摘を含む。

⑤ 「學び」の論：「爲己の學」の論＝學びの當事者性の自覺の促し／「居敬」の論＝學びの不斷性の促し

⑥ 「生の現場」における實踐と實踐知：④に指示された「實踐知」の實現

⑦ ④の理解でとどまらず、④の中に所在の「説明」はある實踐知を⑥の「現場」において實現するというのが、この「學び」の構成であるということになる。

ただし右の④⑤⑥の構成が萬全というわけではない。第一に、『中庸』「戒愼恐懼」における工夫の理解のずれを右にうかがったように、⑦の説明を⑥で忠實に履行しようとしても、門人と朱熹とのあいだにずれが生じることがある。朱熹にとっては、⑦は自身の「生の現場」から發した説明であり、④⑥は連續している。一方、門人は⑦の説明を門人自身の⑥の「現場」で受けとめつつ⑦の「説明」について疑問を感得し、回答を⑦の解釋として求める。そのこと

が㉔から遊離するように朱熹からは見え、門人のその遊離を衝くような回答を朱熹はしていた。㉔㉕の連續に切れ目が入る可能性が門人にはあるのである。第二に、㉔の「説明」において實踐知の所在が指示されるが、門人の人生事情は多様であり、㉕の「現場」の實踐が㉔の「説明」枠からはみ出る問題を課題とせざるを得ない場合もあり得る。この場合も㉔㉕の連續に切れ目が入る。㉕の體感を持って㉔を作成する朱熹には、自身の㉔㉕の連續に切れ目が入ればそれは自覺できる。また、門人において㉔と㉕に切れ目が起きている場合も朱熹にはみえるはずである。朱熹の生前は質疑應答が可能であり、門人からすると朱熹のその回答が㉔に對する回答か、㉔と㉕の分裂を指摘する回答かは、よく考えればわかる條件の中にある。しかし朱熹の没後は回答は生産されない。初傳門人は過去の回答を持つが、再傳以降は、㉔と㉕に切れ目が出た場合には、自身の㉕體驗・經驗を基礎にして㉔の「説明」を解釋していくことになる。㉔㉕の連續が朱熹のものから離れていく可能性がさらにあるのである。⁽¹⁵⁾

四 『傳習錄』の言葉から省みる

明代前期に朱子學は科學文化システムの下、四書注釋のさらなる注釋シリーズ『四書大全』『五經大全』『性理大全書』が編纂されて官學化し、その思想と思考は士大夫界に普及する。⁽¹⁶⁾それとともにしばらくすると、諸問題の再検討の動きも多々なされはじめ、その延長で王守仁（一四七二—一五二八。陽明）のいわゆる陽明心學が興起する。その講學の様子と教説を伝えるべく同時代士大夫界に向けて出版された『傳習錄』⁽¹⁷⁾において、王守仁は有名な「心即

理」の語を表出する。この語の表出の文脈と含意を検討すると、朱子學の四書注釋と實踐知との關係、すなわち前節の①と②との關係をあらためて考える材料がそこに見出せる。本節ではこの視點から「心即理」という語についてみていきたい。なお本稿筆者は、研究的には王學の專家ではない。以下の記述も、王學に關する研究の先端問題ではなく、朱子學思考の言葉づかいの検討という限定された範圍で論じ、資料も、王學がみる明代の朱子學的思考との接點で表出された『傳習錄』の周知の言葉である。質問者の「朱子學」的思考を前提とする王守仁の言葉の働かせ方、文脈意圖に注意したい。

【『傳習錄』「格物」解釋における「物」と「意」】「心即理」表出の文脈を理解するのに必要な前提として、『大學』八條目の、特に「格物」から「修身」までの項目に對する王學の捉え方をまずみておきたい。

王學の八條目、特に「格物」→「修身」の捉え方を考える上で、批判の對象となる朱子學「格物」説を簡略に振り返る。まずそこでの「物」は、人との關わりと無關係の單なる外在物ではない。人の關わりの對象、あるいは關係を持ちつつの關わりそのもの事柄、コト、行爲と朱熹はみる。その關わりには關わりのあり方があるとされ、この關わりの對象モノには「物の理」、關わりの道理、どうなすべきかがある。「格物」とは、そのモノ・コトに即してそのコトの道理を「窮める」、すなわち「物」の理に「至る・行き着く・つかむ」ことと朱熹は解讀する。加えてそのとき、關わる心の側では元々具そなわるわかる力により、わかる世界が深化し、ついには世界構成のしくみの核心がつかまれるに至る（『「致知」知をきわめる。以上、『大學章句』格物補傳、及び『大學或問』當該箇所）。八條目の本文は、以上の「格物・致知」で何をなすべきかをつかむことをまず語り、次いで、「誠意・正心」の心の制御を語るとみる（『大學章句』）。その説明において朱熹は、一には、この八條目解釋の八項目を段階テーマ別的なものと捉

え、また一には、「格物」論において「物」の語が鍵となることから、「物」(の「理」)を概念的對象的に主體の「外」に想定するかのような解説を施す。しかし、主體と課題對象(物・コト)のあいだに切れ目を入れるそうした言い方が、王守仁には「生の現場」に存する人の現姿から遊離したものにみえた。八條目を異なる發想から語るその言葉を見てみよう。

まず心の働きと「物」との關係をかなり説明的に語る王守仁の談話である。引用は現代日本語翻譯文で示す。「」は市來コメント。

(前略)(徐) 愛が言う、「(前略) 愛は昨晚、^{わたし}「格物」の「物」という語は、つまりは「事」という語だと考えました。どちらも心の問題から言うのですね。」

先生が言われた。「そうだ。身^みを主宰するのが心であり、心が發動したものが意であり、意の本體が知であり、意が措かれているところ(「所在」)が物^{モノ}なのだ。「身・心・意・知・物」は八條目「格物から修身」各項の動詞の對象」。たとえば意が親に事えるところにあれば、とりもなおさず親に事えるそのことが一つの物であり、意が君に事えるところにあれば、君に事えるそのことが一つの物であり、意が民を^{いつくし}仁み物「外國人や動植物」を愛するところにあれば、民を仁み物を愛するそのことが一つの物であり、意が視る聽く言う振る舞うところにあれば、その視聽言動が一つの物である。だからわたしは「心外の理はなく、心外の物はない」と言うのだ。『中庸』に「誠ならざれば物無し」と言う。『大學』の「明德を明らかにす」る實踐は、まさに「意を誠にす」ることであり、「意を誠にす」る實踐は、「意」は「物」とセットなので」まさに「物を格^たす」ことなのだ。」

(上卷第六條。部分)

「物」は、〈事物・事柄〉を意味する。そこに朱子學說との大きな違いはない。ただしここでは「意」との關わりが語られ、「コト」にさらに傾く。外在的に捉えられる「モノ」は一般的には「外」ということになるが、「コト」とすると「外」（關わりの對象）にも「内」（關わる主體）にもつながり及ぶ。「意」の志向對象が「物」である。「意」が志向すれば「關わり」（物）が必然的に生起し、生起した「關わり」からみれば、關わりが興起しているその「場」、すなわち「生の現場」は、「意」と「物」を反省的に分別した「内／外」意識に先行する。「内／外」は「場」からすれば二次的に想定された項ということになる。後次的に分別化された「内外」意識以前に、「意」と「物」とのこうした「關わり」として「心」は「生の現場」において働いている。「心外の理無く、心外の物無し」との句も、句には「外」という語を含みつつ「無い」の語によりこの「外」の逆を言うようにみえるゆえに「内」を強調するかのような言葉ながら、働くその「心」からみると、「内」をただちに強調しているというものではない。

「外」であるかの「物」は現場で働く心からすると「外」ではなく「身・心・意・知」と一つのことだと、さらに解說的に説明する問答もある。全體は右の引用と同旨なので原文だけを示す。

（前略）（陳）九川疑曰、「物在外、如何與身・心・意・知是一件。」

先生曰、「耳・目・口・鼻・四肢、身也。非心安能視聽言動。心欲視聽言動、無耳・目・口・鼻・四肢、亦不能。故無心則無身、無身則無心。但指其充塞處言之、謂之身。指其主宰處言之、謂之心。指心之發動處、謂之意。指意之靈明處、謂之知。指意之涉着處、謂之物。只是一件。意未有懸空的「關わりを持たない抽象的なもの」、必着事物。故欲誠意、則隨意所在某事而格之。去其人欲而歸於天理、則良知之在此事者、無蔽而得致矣。此便是誠意的功夫。」九川乃釋然破數年之疑。

（下卷第一條。部分）

朱子學八條目の段階的捉え方とは異なり、八條目の「身・心・意・知・物」は「一つのこと」であり、段階的先後的にはわけられず、同じところの働きの多様な側面とみる。「内／外」の語をあえて用いて言えば、「意」において「物」という関わりの「場」が「内外」意識に先行して存立し、「内外」の固定的區分け意識はそこにおいて立ち現れていない。王にとってこのように言えるのは、八條目を個別に概念的・解說的に扱うのではなく、「内外」意識以前に「關わり」の「場」が「生の現場」に存している體感に定位するからと推察される。その體感を八條目の「身・心・意・知・物」に適用すると、この五者は「一つ」の心、事柄の多様な諸相とみえ、そこから八條目に沿って各語の位置を表出する。その結果として、特に「意」と「物」の關係において内外は固定的にはわけられず、わかる以前に「意」と「物」の關係が存していることを強調するということになったとみられる。

以上からは、王學に賛同して門人になった質問者がなお引きずる朱子學的思考に對し、「心の内外」という問題をとって王學が立ち現れているのがみてとれる。王は「意」と「物」との關係に現出する、内外意識以前の「關わり」に定位し、そこから質問者の質問が「内外」を固着化しているという思考の前提枠を衝くのである。

【「心即理」の表出】 朱子學批判の初期の語として有名な「心即理」は、内外の區分思考とその意識以前に實踐上の心の働きが存立するという以上の事態を、實は別の言葉で言うものである。次は、『傳習錄』で「心即理」の語が語られる最も有名な場面である。引用は原文にとどめ、文脈を確認するためにA～Fの記號を假に振り、コメントする。

A (徐) 愛問、「至善只求諸心、恐於天下事理、有不能盡。」

B 先生曰、「心即理也。天下又有心外之事、心外之理乎。」

C 愛曰、「如事父之孝、事君之忠、交友之信、治民之仁、其間有許多理在。恐亦不可不察。」

D 先生嘆曰、「此說之蔽久矣。豈一語所能悟。今姑就所問者言之。」

E 且如事父、不成「まさか：ではあるまい——市來」去父上求箇忠的理。事君不成去君上求箇忠的理。交友治民不成去友上民上求箇信與仁的理。都只在此心、心即理也。

F 此心無私欲之蔽、即是天理。不須外面添一分。以此純乎天理之心、發之事父、便是孝。發之事君、便是忠。發之交友治民、便是信與仁。只在此心去人欲存天理上用功便是。（以下略）（上卷第三條、部分）

Aで質問者徐愛は、朱子學思想的な「格物」論に據りつつ、「内外」の區分けをした上で王學の説を「内」の重視（「至善只求諸心」）とみて、「外」の理（「天下事理」）の究明を求める。これに對してBで王は「心即理」「心外の事・理はない」の語を表出する。この語は、「王學は「内」の重視」というAの王學像に對し對抗的に唱えられたものであり、一見「内」の強調ともみえるが、文脈からするとそう單純なことではないことに

注意を喚起したい。しかし「心外の事・理はない」と言うので、この語が徐愛には「心外はない＝内の重視」と聞こえたようで、Cで、「父に事える孝」など「多くの道理がある」と、朱子學的思考の「格物」論的な内外の區分に立ち、A發言の發想の問いかけを繰り返す。「この説が長く蔽っている！」とDで王が慨嘆するのは、徐愛がBの言葉の意圖を理解せずに同じ立場で問いを繰り返したためである。そこで次いでEで王は事例をあげて、「心即理」の語で言いたかった内實を解説的に説明する。説かれた事例で言えば、物體としての父の身體に「理」はない⁽¹⁸⁾。とする⁽¹⁸⁾と孝の「理」は「心」にあることになるが、ここのその「心」は、「父・君」などとの具體的「關わり」にある、働いている「心」である。その「關わり」とは、先にみた「格物」解釋發言に照らし合わせると、「内外」の區分に先

行する、「物」という「場」を起こす「意」として働く、「身・心・意・知・物」が「一件」として働いている「心」であり、それは區分意識に閉じた「内」なる心ではない。説明的な言葉でしうて言え、關わりの中で「内外なし」の(19)の様態で働いている「心」(八條目の語と區別するとすれば「實踐の主體」といったほどの意)」ということになる。そのEの末尾で、「都只在此心、心即理也。」という語が表出される。ここも一見、「内」を強調するかのようではある。しかし以上のA〜Eの文脈の上でみると、この句はBと同じく、やはり「内外」の固定的區分けの克服を含意した言葉であり、「此の心」とは、關わりの中で働いている右の「心」ということになる。〈こと〉という場に主體が存することの以上の確認の上で、王は以下、Fで、「物を格す」という自己向上の實踐の問題を提起していく。王側からすればここからが本題なのだが、「内外」は「わけられない・わかれぬ」というのは、そうした向上の實踐の前提として位置づけられるべきことであつた。

繰り返すが、以上の論述で内外をわけて固定視し、王學の説を「内」の重視だとみているのは、質問者の徐愛(また陳九川)側である。「心即理」はこれに對する、わが説は「内の重視」ではないとする言葉であつた。ただしでは「外」かと言ふとなおさらそうではない。「内外」を固定的に區分けすることが、心が働いている「生の現場」においてはそもそもありえないということ提起する文脈において、その語は表出されている。「内」の重視でも「外」に求めるのでもなく、言ふとすれば「内外なし」ということになる。「心即理」は、先述の王學側の「格物」論で言う、「意」が働き措かれた「物」コト」という「場」が「生の現場」に現出しているその事態を指すものと言ふことができる。(20)

以上を踏まえ、前節に説いた朱子學の「説明」の位置を振り返ろう。王學の「心即理」の提起は、「王學は「内」

の重視」とみる質問者の見方に觸發されたものである。しかし、その見方は、二人の質問者にたまたま特有だったのではなく、そう見るようになるしくみが朱子學の構成にそもそも存するためと本稿筆者はみる。すなわち、前節末尾で述べたように、朱子學は、「形而上」の問題と實踐知の問題の所在を指示する「説明」を含む④注釋解説の理解と、
◎わが身におけるその「實踐」とよつて構成される。その「學び」は、「説明」は説明で完結せず、實踐の場としての「生の現場」に向かうというものであった。ところが、その「説明」の中に、説明の裝置として「形而上」の問題を語る部分がある。その内容として、「現象世界である「形而下」に「形而上」の理が「内」在する」という考え（原語では「不即不離」）が最重要の論としてある。この内容に、「内外」を區分ける第一の段階が存する。そして、こうした内容を捉え他者に伝えるのは「説明」による言葉によつてしかできない。受け取る側は、こうしたことを語るテキスト（出發點としては「外」にある）を「讀む」、知的に「理解する」という行爲が必要となる。ここに、「内外」を區分ける第二の段階が存する。こうした④「説明」部分の理解は、本來は◎わが身に照らして「生の現場」の實踐に向かうためのものであった。だが、そこに向かう前提のところに、「説明」を知的に理解することが位置づけられており、しかもその説明の中に「内外」の區分けを前提とする思索が存する。「學」の全體構成において「内外」の區分けが前提となることが、しくみとして二重に組み込まれている。この「學び」に入る場合、當然、その學説を「正しい」とする立場に立つが、そうした立場に立つ以前に、「學」の構成そのもののうちに「内外」を區分けるしくみがあり、意識してこの前提から離れたり前提を相對化するのことは容易なことではない。王學の志向に賛同しつつ朱子學思考を引きずる徐愛らが、自明の前提的に「内外」の區分け意識を持つのも無理もないことである。王學の言葉は、その自明性を「生の現場」の「心」から衝くべく發出され、朱子學思考の質問者は「内外」の區分けを自

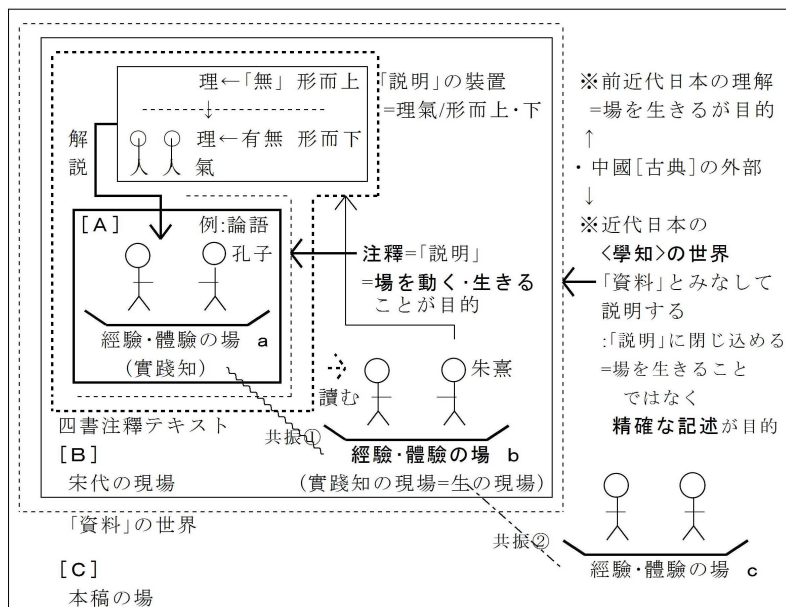
明とする意識を搖さぶられていた。朱子學的思考を持つ者にとつて王學は、心の「内外」の問題、また、『大學』八條目解釋の問題として立ち現れる。質問者の思考は、朱子學の「説明」を眞摯に學んだ結果のものである。「心即理」を言つた王守仁の表出の文脈を検討すると、朱子學の「學」としての構成と、そこでの「説明」が「内外」をつくり固着化させていくというその言葉の特質がうかびあがるのである。

この特質は、朱子學と王學をその主觀に入つたところからみての良し惡しということではなく、また、『傳習錄』の問答において初めて明らかになるようなことではない。振り返れば、これは①「實踐知の所在」の「説明」と②「生の現場」におけるその實踐との關係の問題として、朱子學の定立において萌芽している問題であり、本稿の視點で言えば、王學はそれを露わにする役割を果たすものであつたと言える。⁽²¹⁾

五 近代學知の「説明」

以上、朱子學のいわば開祖の朱熹は「生の現場」に向かう「實踐」を志向しながらも、その學の全體構成が持つしくみとして、「實踐」の場においても「説明」から離れにくい面があるというその學の特質をうかがつた。かといつてその「學」や注釋の言葉は、純理論的な「説明」なのではない。以下、資料を踏まえた實證的な論述でなくて恐縮だが、最後にこのことを考えたい。その検討の手がかりとして、近代學知の「説明」と「資料」世界との關係を構圖化する圖を、次頁に用意した。この圖の説明により、右の考察に替えたい。

※前近代日本の理解
=場を生きるが目的
↑
・中国[古典]の外郭
↓
※近代日本の
〈學知〉の世界
「資料」とみなして
説明する
:「説明」に閉じ込める
=場を生きること
ではなく
精確な記述が目的



圖の梗概をまず述べる。細い實線で圍まれた一番外側の四角の領域が、いま本稿が考察しつつある本稿の現場である。その中の細い點線と實線とに圍まれた四角の領域を、たとえば朱熹らが思索し活動する宋代、あるいは明代の現場であるとする。宋代で言うところの朱熹らが四書のテキストを読み注釋解説をする。假に論語をそのテキストの例とする。その論語の世界が一番内側左の太い實線で圍まれた小さい四角の領域である。以下、この内側から外へ向けて以上の各領域を「A」「B」「C」とし、「A」から説明していく。

「A」は、四書中の論語の世界である。孔子とその對話者たちの経験・體驗が生起している、彼らの「生の現場」がそこに想定される。これを「経験・體驗の場a」とする。

「B」は、宋代に生きる朱熹たちの資料の中の世界である。彼らは論語を資料として受けとめる。太い實線枠「A」の外の細い點線枠である（左半周は略）。そして朱

熹がそれに注釋「説明」を施す。その目的は、朱熹たち自身に生起している「生の現場」をよりよく動く、生きるためである。この現場を「経験・體驗の場b」とする。注釋で孔子らの言行を解説していく際、朱熹は、獨特の「説明」の装置を用いた。圖の「朱熹」の頭部より起こした細い實線と矢印の先である。その装置において、自身が考えるところの普遍的な人間觀と人々が生きる世界のしくみを朱熹は想定する。細い實線で圍んだ上部の小さい四角の領域である（本稿第二節）。その人間觀から、太い實線および矢印のように『論語』書の出來事を解説する。その結果として四書注釋がテキストとして立ち現れる。太い點線枠の領域である。讀者はこれを讀む。讀むのは、その讀者が自身の「経験・體驗の場b」をよりよく生きるためである。自身の「場b」の自身の経験・體驗に照らして、孔子たちの「経験・體驗の場a」に共振し（共振①）、實踐知の確立、向上を課題とする（本稿第三節）。ただし、普遍的な人間觀の「普遍」性、人間としての根據を踏まえる、上部の小さい四角部分に、思弁的、理論的に考える「形而上・下」の問題を朱熹が組み込み、そこから四書の内容が解説されるため、讀む者にとってはその内容の理解要請が先行すると、「経験・體驗の場a」との共振（の想像）が自身の「場b」において時に起こりにくくなる。この點を衝く王守仁の言葉にふれた王學の質問者において、この問題が立ち現れていた。説明の装置が「説明」を通して捕捉されるものであるゆえに、「経験・體驗の場a・b」から離れやすいという、朱子學の全體構成に孕まれる問題とみられる（本稿第四節）。

「C」は、近代日本の學知の場である。ここでは以上の事態を、對象「資料」の世界のこととまずみなす（「B」の細い實線枠の外の細い點線枠）。そしてその世界の内容を「説明」として語り、理解する。特にここで注意したいのは、宋代の現場「B」をこのように「資料」としてみると、われわれは近代の學知方式による理解の規制を受け

ることである。「B」の説明で述べたように、宋代の現場に即した場合の宋代人の「説明」の目的は、場を動く、生きることである。これに對し、近代の學知は、記述者が自身の「經驗・體驗の場c」に向かうことを抑制する。その「説明」の目的は、資料の中の世界を精確に記述することである。資料の解讀者が讀解と調査で得た研究上の新知見、情報をその讀者に使用してもらうためである。そのとき記述者自身の「經驗・體驗の場c」は後景化する。もとより資料の理解の過程でできる限り「宋代の現場」に入らねば、宋代人の言い分はわからない。その手がかりは、圖では宋代人の「經驗・體驗の場b」にわれわれの「經驗・體驗の場c」を共振、同調させること、資料が課題とすること、われわれのわが身に照らし共感的に受けとめることである（共振②）。しかしそこでつかまれたことは、わが身の「經驗・體驗の場c」に生かすことを目的とはせず、讀者、使用者が使えるように、資料が語ることとして客觀化し、精確な記述に持ち込むという原則となっている。記述のこのことの自覺によって、近代學知は支えられる。「B」の世界との非常に大きな違いである。

本稿第二節で検討した朱熹における「説明」の裝置が働くことにより、朱子學の「學び」が同時代に向けて「説明」される。それを、たとえば本稿のように、われわれは近代學知の「説明」として説明し理解する。しかし對象の中國思想世界がその主觀としては「實踐知」を課題とするのに對し、近代學知の「説明」は經驗・體驗の場に生かすことから距離を置いた説明をする。本稿の「説明」の言葉と對象の思想の言葉とは、このことにおいて性質と目的を異にする。ここを確認することにより、朱子學の言葉と近代學知のそれとの相違、及び前節で出てきた朱子學・王學兩學の言葉の特質の相違を、あらためて位置づけることができる。

すなわち、朱子學も王學も、「生の現場」をよりよく動く、生きingことを直接の課題とする。これに對し、近代學

知は精確な描寫をすることを自己目的としており、よりよく生きるために説明者が説明を表出しているのではない。その上で、朱子學と王學との關係をみると、朱子學はあくまで實踐を課題とするが、その言葉は、いわば實踐の構圖を指示する理知的なものである。これに對し王學は、朱學がその「説明」の理解を必要とするために實踐の場の「生の現場」から乖離する可能性を、實踐の場の「生の現場」の體感を引く言葉によって衝く。このような關係にあるとみることができる。

以下、余談的なことになる。近代學知は、記述者の經驗・體驗の場を後景化し、記述者の個性性、身體性を學知の外に置き、「普遍」的記述に向かう。これに對し、中國近世思想は、體感、身體性をひきずる實踐知を課題とする。その言葉もそこに向けて、あるいはそこから發せられる。そうした言葉を近代學知的「説明」として受け取ると、その「實踐知」に關わる側面の要素を切り落としたかたちで理解してしまう可能性がある。特に「生の現場」の體感を引く陽明心學の言葉を讀むときに、術語を近代學知的「概念」として捉えてしまいがちなところに、この懸念は顯著にあらわれる。朱子學の術語についても、それが本來は實踐知をめざすものであることを切り落とし、概念として完結したものとみなしかねない。朱子學の場合、それでも理解が成り立つようにみえ、そのことから朱子學は近代學知と並行的な「説明」の學とまでみてしまう可能性もある。「説明」による傳達表現である注釋表現であることも、このことを助長する。こうみてしまった場合、それが「實踐知」に向かう學びであるということから二重に乖離してしまう。すなわち、近代の學知の語り方には、朱子學についても王學についても、資料の世界との接點のところ、その内容を誤解していく可能性がしくみとしてそもそもあると考えられるのである。しかし逆に、誤解する要因の所在がこのようにわかれば、それを踏まえることにより資料の内實に近づくことができる。近代の（學知的）説明の言葉

の姿勢と資料内の言葉の姿勢との相違について、これを分離してその相違を意識する。そのことにより、思想の核心の言葉のつかみに、近代の側からより近づくことができるのではなからうか。

注

(1) 「生の現場^{せい}」というのは、たとえば読者が本稿をいま讀まれている事態、また日常の行住坐臥すべてを指す。

しかし「論文」の記述は記述の内部で完結するのが望ましく(本稿第五節後述)、「現場」ということも、論文著者の體感ではなく、資料の讀みを通して説明的にわかることとして提示されなければならない。その資料上の「現場」とは、たとえば唐の詩人、王維の有名な「鹿柴」詩の「空山不見人／但聞人語響」句で描かれる光景内容と(その場におそらくいて)作詩する詩人の行爲がそれである。また、以前に別稿で挙げたものだが、恰好と思われる事例として、禪錄の『祖堂集』に、藥山惟嚴和尚と韓愈門人の李翱との會面という有名な話柄がある。その資料原文は、『李翱相公來見和尚(惟嚴)。和尚看經次、殊不采顧。相公不肯禮拜、乃發輕言、『見面不如千里聞名』。師召相公、相公應喏。師曰、『何得貴耳賤目』。相公便禮拜。…』(卷四。中華書局中國佛教典籍選刊、二〇〇七年による)というものである。力ある禪僧である評判に期待し李翱は來山するが、藥山が相手をしないので、聞いていた評判の方がましだとすねる。その瞬間、藥山が李翱を呼び、李翱が返事するという場面である。來山したことにおいて二人は現に向き合っているのだが、すねる氣持によって會面という現場にいること及び來山の本旨が李翱の心から見失われている。藥山は「おい」とかと)呼びかけて、兩人が

感官を働かせ現に向き合って共有している互いの「生の現場」に李翱の意識をもどす。のみならず、李翱の輕口を逆轉させたことの描寫の言葉を追って聞かせることにより、李翱が自身を見失っていたことを指摘し來山の本旨を思い出させ、かつその本旨に對應する應答として現に「生の現場」にいまいて自覺できていることを解説的に確認する。最初の呼びかけと後の解説的確認という二段階の懇切な教示を理解した李翱は感謝する、という文脈のものとして讀める。假にこの理解が認められるとした場合、李翱が輕口を言う、藥山が聞く、藥山が呼ぶ、李翱が思わず返事する、藥山が確認の言葉を言うというやりとりにより、わずかに數秒のことと思われるが、五感をもって世界に向き合い互いに出會って心を働かせている透明だが濃密な場面と、それを創り出していく藥山、理解する李翱の力量とがうかがいあがる。對象資料の現場に迫るには、われわれがいま持つ現場の體感を直に語るのではなく、資料を通して共振的想像を重ね、それを説明に還元し描寫することで、自身がここに持つのではない資料内の「現場」に近づいていくことが求められる。

(2)

「實踐」「知」について説明しておく。前稿で述べたが（二六頁以下）、「説明」ということの特質を本論の文脈で捉えるには、「わかる」ということを、①情緒②實踐知③學知的「説明」にわけてその相關を考える必要がある。三つは完全には分離できず、重なりあう。以下、前稿を、若干改訂して引用する。「／」は段落箇所。

「心身一如として存する主體の意識野で強いて言えば、③が意識上の理知的側面に傾くのに對し、①②の二者は、③と比較して言うとき、一如の心身相關の中での（身體）の要素が重要な役割を占める。／②の「實踐知」というのは聞き慣れない言葉であろうが、例えば、武術やスポーツでの身のこなしや、そこでの相手との對峙の場で相手の動きがみえたり、なすべきことが身體の反應としてわかる感覺、あるいは對峙の中で考えること

が身の振る舞いとしての確にあらわせ、言語化を通すことなく課題の場に對應して振る舞うことが、心身一如の身に自覺化されているような状態である。／①も②も言葉をともわないわけではない。ただしその言葉の多くは、「おいしいね、この桃は」といったような、心身の感情、體驗から直接に情緒的に表出され、表出者を中心化することから離れない言葉である。離れないながらも、①②についての同じ場や體驗の中にある場合は、その體驗を媒介とし、かつまた直接的・情緒的なその表出の言葉を手がかりとして、表出者が表出しようとしている事柄が（自身の身體知に新たな分節を生じたりすることも含め）「わか」り共感することも多くある。

身體を通して共振的に「わか」る世界の基礎がここにある。／③の「説明」の言葉は傳達の言葉である。言葉の傳達機能面を生かすためには、その表出者を中心化するのではなく、その言葉を理解し使用する者同士の立場が、完全とは言えなくとも自身を中心化せず相互に交換可能にならなければならない。それは、身の振る舞いから表出される②の實踐知の言葉のあり方とは異なる状態である。また、「説明」は、表現する事柄を「對象」化して捉え、その對象同士の連關を描寫し傳える。ここでは表現すべき對象と表現主體とに距離を取ることが要請される。そのため、②の實踐知の事柄を「説明」の言葉に載せようとするときには、實踐知としてわかることの中にある、主體における體驗の直接性から距離を置くことが求められる。實踐知の事柄を學知として傳えるには、時には困難がともなう。」

(3) 前稿「注(1)」と以下、内容がやはり重なるが、「形而上・形而下」は、もと『易』繫辭傳に由來する語である。ここでは形をとってみえるようになる以前と形となった後という意味で使われる。筆者は「哲學」分野について發言する能力を持たないが、ここに metaphysics の意は薄いと思われる。metaphysics に近い意味で使うと

思われるのは、「離了陰陽更無道。所以陰陽者是道也。陰陽、氣也。氣是形而下者、道是形而上者。形而上者則是密也」(『河南程氏遺書』卷一五)という程頤の語である。この發言では「道」と「陰陽」とが現象世界という同次元にあるとはみず、「道」は現象世界の「陰陽」からまったく離れるのではないが、「所以」という論理的關係として語られる異次元にあるとされ、「道」の位置がほぼ metaphysics に近い言い方となっている。こうした意味での「形而上」の次元は、思弁の對象として、現象世界との論理關係を言葉で説明的にたどることになる。以下、本稿で「形而上」と言う場合は、metaphysics の意でもなく『易』の原義でもなく、中間的なこうした意味で使用し、中國思想をも引きずることから、カッコつきで表現する。人間の存在者としてのあり方やその環境世界のしくみの論全般を、本稿では「形而上」の問題」と言う。

- (4) 併せて、四書注釋が體系的なテキストとして中國社會の科擧文化の場に提供され、そうした説明が讀者の支持を受け、それゆえ基本的には文獻を通して説明的に理解することになるような中國以外の東アジア各社會にも廣がることになったと論じた。かかる前稿に思い至ったのは、二〇〇五―九年の特定領域研究「東アジアの海域交流と日本傳統文化の形成―寧波を焦點とする學術的創生―」において、中村春作・田尻祐一郎・前田勉氏らと「儒學テキストを通しての近世的思考様式の形成―日中における對照的研究―」研究班を組み、江戸儒學が書物テキストを通して中國朱子學を理解、再構成し、かつ日本からみたときの違和感により江戸の思想が中國を基準とすることから離脱する様相を検討する機會を得たためである。

- (5) 明示的に解説する代表的表現として、「中庸章句序」の「心之虛靈知覺一而已矣。而以爲有人心道心之異者、則以其或生於形氣之私、或原於性命之正、而所以爲知覺者不同。是以或危殆而不安、或微妙而難見耳。然人莫

不有是形、故雖上智不能無人心、亦莫不有是性、故雖下愚不能無道心。二者雜於方寸之間、……」という記述がある。

(6) 『論語』本章を思想史研究の立場から解讀したものに、松川健二『宋明の論語』『一貫の道 吾道一以貫之』（汲古書院、二〇〇〇年。一九九一年初出）があり、幅廣く議論を追って興味深い。『論語集注』全譯（1～4。平凡社、東洋文庫、二〇一三～五年。本章の譯注と補説は、1の三四七頁以下）事業を完遂した土田健次郎氏は、譯注過程で得られた知見を論じた『論語集注』はどのような書物か（『國學院中國學會報』第六十六輯、二〇一五年）の結びで、集注の思想がよく現れている箇所として、聖人、賢人、常人の段階の境地を説き、學

びを促すとして、本章の集注を擧げている。

(7) 佐野公治『四書學史の研究』（創文社、一九八八年）第一章「四書學の成立——朱子における經書學の構造——」（一九八四年初出）。以下の引用は、同書の五九頁、七五頁より。引用前者に「對立・統一」という語がみえるが、大濱皓『朱子の哲學』（東京大學出版會、一九八三年）は、對立と統一という視座から朱熹の哲學を論じる。程頤の語は、「知生之道、則知死之道。盡事人之道、則盡事鬼之道。死生人鬼、一而二、二而一者也。」（『程氏遺書』卷二五41）というものである。

(8) 『朱子語類』では、程頤の引用（三條）以外に朱熹の敘述の言葉として出現もする（三條）が、『四書集注』『四書或問』には程頤の引用以外に直接には出てこない。

(9) 「體用」については、池田秀三「體と用」（『中國宗教思想 2』岩波講座東洋思想第14卷、岩波書店、一九九〇年）、島田虔次「體用の歴史に寄せて」（『中國思想史の研究』京都大學出版會、二〇〇二年。一九六一年初出）

等の確な論述がある。後者に、「任意の二項のうち、甲を本體とすれば乙はその現象もしくは作用、というのであつて少しも差し支えない。」とある記述は大事である。體用は、實體性を伴う喩えだと水と波との關係に比定されるが、多様な事象に融通無碍に適用されるところに特色がある。ある事象に適用されたからといって、そのある事象の「體」が別の視點で「用」になることもあり、固定視すると適用の意圖と効果を見誤る。

また、體が第一性、用が第二性的とふつう言われるが、「用」に對する論理的位位置のものとしての「體」を認知、認定した段階において、「體」の主導性がみとめられるのがよいと考える。「理一分殊」については、市來「朱熹における『理一分殊』の風景」〔中國の思想世界〕中嶋先生退休記念事業會編、イズミヤ出版、二〇〇六年）において、程頤、程門、朱熹と朱門における理解の展開を追った。朱熹の理解の基本は、『西銘解義』末尾の「論」にある。そこに、「（張載の「西銘」を讀えて）程子以爲明理一而分殊、可謂一言以蔽之。蓋以乾爲父、以坤爲母、有生之類、無物而不然、所謂理一也。而人物之生、血脈之屬、各親其親、各子其子、則其分亦安得而不殊哉。一統而萬殊、則雖天下一家、中國一人、而不流於兼愛之弊。萬殊而一貫、則雖親疎異情、貴賤異等、而不枯於有我之私。此西銘之大指。」とあり、本稿第一節の「一統／萬殊」も出現している。各親族一族の相違がありながら（分殊）、同時に「人・物」として、「中國」の人として在る（理一）とみる。特殊個別と普遍ということの關係にあたる。『語類』で朱熹は、理一と分殊のどちらか重視ではなく兩項がセットで同時に成立していることを「西銘」の一句一句にみるべきことを強調する。

(10) 朱熹の太極論の深まりの経緯については、友枝龍太郎『朱子の思想形成』（改訂版、春秋社、一九七九年）第二章第一節「太極說（一）」——已發未發說の太極說に及ぼせる影響——、参照。氏は「六 太極解成立の時

期」においてこの「解」の基本が朱熹四〇歳六月頃と推定する。本稿の論からすると、「二 長沙訪問以前の太極説」の論述において、『延平答問』における太極論に、理と氣の關係を「太極圖解・圖說解」で展開する後年の發想がみられないことが興味深い。程頤の「離了陰陽更無道。所以陰陽者是道也。」は知っていたはずだが、そこでの「形而上・下」論と太極論とは、この時點では結びついてはいないとみられるのである。

(11) 市來「黄幹における『爲己の學』の表象」(『集刊東洋學』第一〇〇號、二〇〇八年)。

(12) 注(10) 友枝書第一章第一節「已發未發説」、參照。

(13) 中純夫「朱子の工夫論について——未發已發の問題をめぐって——」(『中國思想史研究』第七號、一九八五年)

(14) いわゆる「鬼神」論も、朱熹が『中庸』第十六章の「鬼神」を世界のしくみを説く論として解説するのに對し、門人が自身の祭祀の行方から多く質問をし、質問と應答がずれて大いに錯綜する例としてあげられる。市來「朱熹祭祀感格説における「理」——朱門における朱熹思想理解の一樣態——」(『朱熹門人集團形成の研究』創文社、二〇〇二年。初出一九九六年)において、ずれの様相を論じた。

(15) 次世代の「後生」にあたる研究者の成果だが、宮下和大『朱熹修養論の研究』(麗澤大學出版會、二〇一五年)は、「生の現場」の實踐知^③と「説明」におけるそれ^④との距離という本稿の問題と重なる課題について、「修養」と「實効性」という視座から、総合的な見るべき論述をしている。

(16) 『性理大全書』の形成とその注釋書の、科擧との關連での展開については、三浦秀一「『性理大全書』の書誌學的考察」(『科擧と性理學——明代思想史新探——』研文出版、二〇一六年。二〇一三年初出)、參照。

(17) 『傳習錄』他、王守仁の資料については、永富青地『王守仁著作の文獻學的研究』(汲古書院、二〇〇七年)、

参照。

- (18) 「物體としての父の身體」とするのは、『傳習錄』中卷「答顧東橋書」に、「(前略)……。求孝之理於其親、則孝之理、其果在於吾之心邪。抑果在於親之身邪。假而果在於親之身、則親沒之後、吾心遂無孝之理歟。……」とみえる揶揄に據る。

- (19) 「生の現場」での工夫中で働いている心について「内外なし」と直接言う例は、「又問、「靜坐用功、頗覺此心收斂。遇事又斷了、旋起箇念頭、去事上省察。事過又尋舊功、還覺有内外、打不作一片。」先生曰、「此格物之說未透。心何嘗有内外。即如惟濬今在此講論、又豈有一心在內照管。這聽講說時專敬、即是那靜坐時心。功夫一貫、何須更起念頭。人須在事上磨鍊做功夫、乃有益。若只好靜、遇事便亂、終無長進、那靜時功夫亦差。似收斂而實放溺也。」(下卷第四條)とみえる。

- (20) 以上、王守仁の學説が朱子學思考に對しては心の「内外」の問題として立ち現れることに關する筆者なりの論述については、市來『傳習錄』における心の内と外(『陽明學』21號、二〇〇九年)、「すれちがう言葉——羅欽順の陽明學像——」(吉田公平教授退休記念論集刊行會『哲學資源としての中國思想——吉田公平教授退休記念論集——』研文出版、二〇一三年)、參照。

- (21) ただし説明に對し「生の現場」を對抗的に王學が意識すると「いま、ここ」を中心化する意識の陷穽にはまるであろう。「意」との関わりの「物」に刻々生起する問題に對し、「身心意知物」の「心」が「物」との関わりにおいてこれをやはり刻々感知し、變化する課題Ⅱ「物」に對し心の方向を常に微調整する。「良知」の働きについて王學が言う内容には、「生の現場」でのこうしたバランス調整が含まれているように思われる。