

## 朱熹の歴史観

——「王霸義利」をめぐる(一)——

趙金剛(中嶋諒訳)

趙金剛は、一九八五年生まれ。二〇〇五年に北京大学哲学系に入学後、二〇一四年に同大学にて博士の学位を取得。現在、清華大学哲学系副教授。二〇一八年四月に『朱熹の歴史観——天理視域下的歴史世界』(三聯書店)を刊行。儒学思想、宋明理学分野における新進気鋭の研究者である。

なお本稿は、該書の第三篇「王霸義利」の巻頭言(原書・二二八〜二三一頁)、およびそれに続く第十章「心事、経権」の前半部分(二三三〜二五五頁)の翻訳となる。

### 第三篇 王霸義利

淳熙一一年(一一八四)より起こる、朱子と陳亮の往復書簡では、「王霸義利」の問題について議論が

なされた<sup>(1)</sup>。従来の朱子の歴史観にかんする研究では、この朱陳論争〔でなされた「王霸義利」の問題〕に對して、最も多くの関心が向けられ、たびたび分析がなされてきた。例えば馮友蘭、錢穆、陳榮捷、侯外廬、鄧広銘、勞思光、束景南、朱漢民、ティルマン（田浩）、趙峰氏らには、みなこの論争にかんする專論がある<sup>(2)</sup>。

けれども朱陳の往復書簡は、たんなる「朱陳の歴史観の」「顕在化」であつて、これらの書簡の背後には、朱陳両者の哲学を支える、極めて複雑な思想が潜在している。とりわけ朱子についていえば、その思想構造はいつそう複雑で、朱陳論争における一五通の書簡は、いわゆる「氷山の一角」にすぎず、朱子の歴史観をあまねく顕在しているとは、到底いえないのである。したがつて書簡の背後にある諸問題を、丁寧に読み解くことで、「顕在化」はさらに進んで、「朱陳の歴史観を支える潜在化した思想も」明らかになるであろう。

ところでもしも朱陳論争に注目して、朱子の思想を分析すれば、「外的な事象に對して、より関心を向けた陳亮との対比から」その「尊徳性」の側面のみが際立ち、また朱陸論争に注目して、朱子の思想を分析すれば、「心の内面に對して、より関心を向けた陸九淵との対比から」その「道問学」の側面のみが浮き彫りになる。けれども朱子は、実際には「廣大を致して、精微を尽くす」〔『中庸』二七章〕であつた「すなわち「尊徳性」、「道問学」いずれの側面も有していた」のであるから、いかなる論争においても、このような朱子の思想の全体からアプローチしていかなければならないのである。

かつて何俊氏は、葉適思想について検討した際に、「激しい論争の只中であつては、思想はある一定の方向性を帯びて「自ら」顕れる、あるいは「相手によつて」顕される」と述べたが、この指摘は、朱陳論争にも同様に適用しえよう。すなわちこの「朱陳論争における」数通の書簡のみに視線が集中すると、朱子に対して、ある一定の認識が生じてしまい、朱子の歴史観にかんする多様な理解を見落としてしまうということである。陳亮が提示した様々な観点について、朱子の一通の書簡では、詳細に論じられることなく、多くは「意気の争」「感情に任せた攻撃」として表出した。けれどもこれに関連する「朱陳論争では語られなかった」議論は、朱子の思想体系の中では、自ずとなされて「詳細に論じられて」いるのである。

その一方で、朱子のいう「王霸義利」の背後からは、極めて複雑な思想が看取できる。理気の強弱や理勢の問題などは、いずれも朱子の哲学を背後から支えていると見なしうるが、これらの問題を考慮することなしに、朱子の「王霸義利」の思想を理解することはできない。それと同時に、我々が意識しておかなければならないのは、朱子は陳亮と直接に論争したが、実際には、そこでの朱子の陳亮に対する態度は、朱子の浙学（永嘉学派と永康学派）に代表される「功利の学」全体に対する態度を体现しているという点である。朱子は葉適や陳傅良ら（永嘉学派の思想家）とは、直接に論争していないが、朱子の「王霸義利」の思想を見るにあたっては、彼の功利学派の学説に対する姿勢を考慮する必要がある。<sup>4</sup>

ただ実のところ、大まかな方向性、とりわけ政治や現実問題への態度という点についていえば、朱子と

陳亮に根本的な相違はないようである。彼らはいずれも「中原恢復」を主張し、現実の諸問題に対して変革を求めていたのである。けれども彼らの着眼点や、彼らの思想を支える哲学的基盤となると、双方には「あれか、これか」という決定的な差異が「顕在化」するのである。実際には「顕在化した領域」、すなわち「政治や現実にかんする」具体的な問題については、両者に根本的な乖離はないが、「本体の領域」、すなわち思想の根源においては、決定的な齟齬がある。陳亮の第七書簡、および朱子の第十書簡以後、彼らの「義利王覇」の論争は、突如として終息した。しかし書簡のやり取りはなくなったものの、彼らの交友は決して途絶えることはなかった。ここには、彼らがこれら「本体の領域、思想の根源」の相違によって、現実や政治問題にかんする合意を失うことを望まなかったという背景があったのではないであろうか。なお朱子と葉適、陳傅良との関係も、「朱子と陳亮のそれとの」類似性が看取できる。

以下、朱陳の往復書簡を端緒として、いくつかの具体的な問題に切り込んでいく。それとともに、朱子の書簡に垣間見える、彼の思想の背景を解き明かすことで、朱子の認識を明確化していきたい。その一方で、陳亮の思想の背景については、あまり深入りしないこととする。

さて朱陳論争においては、以下のいくつかの問題について注視しなければならない。

- 一．朱陳論争の争点は、そもそも何であったのか。また具体的な問題はどこにあったのか。
- 二．朱陳論争の争点とそれに関連する問題をめぐって、朱子は何を主張し、陳亮は何を主張したのか。
- 三．朱子はいかにして陳亮の哲学に対峙したのか。また陳亮は朱子に同意したのか。

四．朱子の思想に、陳亮ないし功利学派の学説についての具体的な批判はあったのか。

五．朱子の立場に立ったとき、「陳亮の」思想（や功利学派の学説）の危険性はどこにあったのか。  
またどうして「朱子はこれらの思想や学説に」賛同しえなかったのか。

六．朱子の思想において、陳亮の哲学を受け入れる余地はあったのか。

七．朱子の思想において、義利の問題は、どのように位置づけられていたのか。

朱陳論争の核心は、実のところ、歴史上の「内聖」と「外王」にかかわる問題である。例えば朱漢氏氏は、「朱子と陳亮の「道徳」と「事功」、すなわち「内聖」と「外王」に対する態度には、深刻な齟齬があり、それゆえに、「王霸義利」といった一連の学術問題にかかわる論戦が引き起こされた」といって

いる。<sup>5)</sup> 朱漢氏は、これ「内聖」と「外王」の問題」を核心としつつ、朱陳論争における三つの問題に言及した。すなわち「王道」と「霸道」、「做儒」と「成人」、「道」と「人」である。ただ実際には、朱子を理解するにあたっては、これ以外にもいっそう多くの問題、例えば三代と漢唐の歴史区分、義と利の関係、立心と処事（これはまた知と行の関係、明体と達用の関係、本領と事功の関係といったテーマにもかわるものである）、経と史の関係、理と欲の関係などを、この論争の射程に入れて論じなければならぬ。朱漢氏は「上述した」三つの問題を列挙し、これらについて考察したが、「さらに多くの問題がある以上、」いま一歩、検討する余地があるう。

もちろん「上述した」筆者の議論にも、欠陥があるかもしれないが、すでにこれまで（Ⅱ原書第一、二

篇で」詳細に論じてきた基礎的な問題については、ここ（『原書第三篇』）では適宜説明するにとどめる。例えば、朱子のいう道と物の関係については、すでに（原書第一篇の）理と気にかんする箇所において取り上げた。また歴史区分や経と史、正統などの問題については、後文（『原書第四、五篇』）で論及する。本篇は、「朱子の思想を」「厘清」する「整理しはつきりさせる」とともに、また「去蔽」する「誤解を取り除く」ことに重きを置く。「去蔽」とは、「朱子の義利に対する観点（の見直し）や、霸道（を全面的に否定したとされるが、実際にはそれ）に対する寛容さ（も窺える）など、朱陳論争によつてもたらされた朱子への誤解（を取り除く）ことである。本篇では、これらについて重点的に論じていきたい。

## 第十章 心事、経権

### 一、枉尺直尋——朱子の功利の学に対する概括と評価

陳亮との論争の前後、朱子は功利の学に対して、多くの評価を下しており、また（永康の）陳亮、「永嘉の」葉適や陳傅良らに対しては、いっそう多くの論評を残している。総じて朱子は、永嘉と永康の学をいずれも功利の学と概括し、彼らは功利を重んずるあまりに、基盤を失っていると考えた。例えば『朱子

『語類』には、次のようにある。

朱子「いま浙江の人々は、利害をはかることが甚だしく、かえって邪曲なものとなっている。その弊害は、功利が得られるのであれば、何でもやるといったものである。」（『朱子語類』巻一二二、四四條／中華書局評点本、Ⅷ・二九八五頁）

朱子は、浙学が功利を重視し過ぎるばかり、その功利のために、「ある」行為「をなすべきか否か」という基準」を失っているという。『朱子語類』にはまた、

朱子「近ごろの浙江における一連の議論は、すべて空しくなされたもので、全くとらえどころがないようだ。まるで家に基礎がないのに、かえって高樓を建てようと、一層、また一層と積み上げていくようなものである。たんに目新しく、耳心地がよいただけで、実のところ、全く役に立たない。」さらに朱子「空しくなされた議論の多くは、まるで捏目生花（かたく目をつむって、そこに花の幻影を見出すこと。すなわち幻想することによって、自らを欺くこと）のようである。」（『朱子語類』巻一二二、四六條／Ⅷ・二九八五頁）と述べている。

朱子が「浙江の人々に対して」この種の評価を下すことは多いが、ここで学術的な見地に立って、朱子の浙学に対する別の批評にも目を向けてみたい。それはいつそう論理的、かつ深遠で、我々が朱子を理解するうえで、大きな手がかりとなるものである。「それは具体的には、」『朱文公文集』、『朱子語類』の中

で、朱子がたびたび「枉尺直尋（たとえ一尺を枉げてでも、八尺を真つ直ぐにできればよい）」の語を用いて、功利の学を概括し「ていることである。そして朱子は」、またこの語をもつて、浙学を功利の学の代表であると位置づけている。まずは『朱子語類』の以下の発言を見てみたい。

浙中の人々は、おおむね揉めごとを起こさず、安定を図ることを肝要と考える。朱子「これこそ「枉尺直尋」である。かくのごとき風潮のまま十年も経てば、国家の事業をなすものはいなくなり、常人は文飾に励むばかりで、小人は奸邪となってしまうが、かくのごとき風潮は、多大なる弊害であるう。」（『朱子語類』卷一〇八・四五条／Ⅶ・二六八六頁）

ここでは、「枉尺直尋」と功利の学に、どのような関係があるのかは分からないが、ともかく「枉尺直尋」は、浙学のやり口に対する朱子の概括であるようである。けれども『朱文公文集』には、浙学の学問的特徴を「枉尺直尋」と表現した箇所がある。『朱文公文集』卷三八所収の「答耿直之」には、次のようにある。

頃歳このころ浙に入り、士大夫に従ひて遊ぶ。数月の間、凡そ聞く所の者、枉尺直尋、苟容偷合の論に非ざる無く、心窃ひそかに之に駭おそれく。（『朱文公文集』卷三八、「答耿直之」／『朱子全書』、上海古籍出版社・安徽教育出版社、Ⅱ・一六九四～九五頁）

ここで朱子は、自身が浙江において見聞したことを叙述し、浙中の士人らの講ずる内容は、すべて「枉尺直尋」の論だと考えた。「枉尺直尋」は明らかに、浙中の人々のやり口のみならず、彼らの思想と直接か



かわりのあるものだったといえる。

朱子はこのような「枉尺直尋」の思想に、いささか不満を抱いていたようである。『朱文公文集』には、功利の学を「枉尺直尋」と概括した箇所、あるいはそれをもって反駁した箇所がいくつも見える。例えば卷四七所収の「答呂子約」第二五、二六書の二つの書簡には、いずれもこの「枉尺直尋」にかんする）記述が見える。そして第二五書では、朱陳論争に言及し、また第二六書では、直接に「枉尺直尋」の語を用いて、功利の学を批判している（なお朱子は呂祖謙「やその弟の呂祖儉、字は子約」らを、功利の学とかかわりのある人物と見なしている）。朱子はいう。

来書に亦た、「智力の二字に於いて、畢竟看破せず、放下せざるは、殊に此れ正是に智力中の仁義、賓中の主、鉄中の金あるを知らず」と。若し苦しみて這裏に向ひて道理を覓むれば、便ち「五霸は之を仮る」、『孟子』尽心上）以下の規模の裏に落在し、身を出し得ず。孟子、董子の拔本塞源、斬釘截鉄「きつぱりとしている」たる所以は、便是ち正に後人、此の似く拖泥帶水「だからだしているさま」たるを怕るればなり。熹嘗て此の間の朋友に語るに、「孟子一生、窮を忍び飢を受け、心力を費尽し、「枉尺直尋」の四字を破り得たり。今日の諸賢は、心を苦しめ力を勞し、言語を費尽し、只だ「枉尺直尋」の四字を成就するのみ」と。『朱文公文集』卷四七、「答呂子約」二五／Ⅲ・二一九九頁）

「枉尺直尋」は、素より未だ嘗て此を以て疑ひを奉ぜざるなり。但だ頃来、議論一変し、山移河決

するが如く、学ぶ者をして震蕩回撓せしめ、愚智を問はず、人々皆な趨時徇勢、馳騫功名の心有るを見るに、人をして憂懼せしむ。故に之を極言せざるを得ず。『朱文公文集』卷四七、「答呂子約」二六／Ⅲ・二二〇二頁)

朱子に言わせれば、功利の学とは、まさに孟子のいわゆる「枉尺直尋」であった。先賢「孟子」は、心力を尽くして、この思想を排除したわけだが、思いがけずも、「朱子の生きた」当時には、多くの学ぶ者たちが、この「枉尺直尋」の立場を堅持していたために、朱子は危機感を募らせたのである。それでは結局のところ、「枉尺直尋」とはいかなるもので、功利の学といかなる関係があるとされたのであろうか。以下、朱子の注釈に目を向けて、その「枉尺直尋」に対する分析と評価を考察するとともに、さらに踏み込んで、朱子の功利の学に対する態度についても検討してみたい。

「枉尺直尋」の典故は、『孟子』滕文公下であり、それは孟子自身の出处進退と密接な関係がある。しかもこの『孟子』当該章の（王良と嬖奚にかんする）内容は、朱陳の往復書簡にも見えている。したがって当該章の経文と、それについての朱子の注釈を考察することは、朱子の「陳亮、さらには功利の学に対する」立場を理解するための一助となるであろう。『孟子』経文と朱子の注釈は、以下の通りである。

陳代曰はく、「諸侯を見ざるは、宜<sup>ほど</sup>んど小なるが若し。今一たび之を見れば、大は則ち以て王たり、小は則ち以て霸たり。且つ『志』に曰はく、「尺を枉げて尋を直くす」と。宜<sup>ほど</sup>んど為すべきが若きなり」と。

……「小」は、小節を謂ふなり。「枉」は、屈なり。「直」は、伸なり。八尺を「尋」と曰ふ。「尺を枉げて尋を直くす」は、猶ほ己を屈して、一たび諸侯を見て、以て王霸を致すべければ、屈する所は小にして、伸ぶる所は大なるがごときなり。

孟子曰はく、「昔齊の景公かり田するに、虞人を招くに旌を以てするも至らず。將に之を殺さんとす。志士は溝壑に在るを忘れず、勇士は其の元かうくを喪ふを忘れず。孔子な奚なをか取ととす。其の招くべきに非ざれば往かざるを取とするなり。如し其の招きを待たずして往けば、何ぞや。

……大夫を招くに旌を以てし、虞人を招くに皮冠を以てす。「元」は、首なり。志士は固より窮するに、常に念ふに「死して棺槨無く、溝壑に棄てらるるも恨まず」と。勇士は生を軽んずるに、常に念ふに「戦闘して死し、其の首を喪ふも顧みず」と。此の二句は、乃ち孔子の虞人を歎美するの言なり。夫れ虞人は、之を招くに其の物を以てせざれば、尚ほ死を守りて往かず。況んや君子、豈に其の招きを待たずして、自ら往きて之を見るべけんや。此より以上、之に告ぐるに、往きて見るべからざるの意を以てす。

且つ夫れ「尺を枉げて尋を直くす」とは、利を以て言ふなり。如し利を以てすれば、則ち尋を枉げ尺を直くするも、利あれば亦た為すべきか。

……此より以下、其の称する所の「尺を枉げて尋を直くす」の非を正す。夫れ所謂る枉ぐることに小にして、伸ぶる所の者大なれば、則ち之を為す者、其の利を計るのみ。一たび計利の心有れば、

則ち枉ぐることも多く、伸ぶること少なしと雖も、而れども利有れば、亦た將に之を為すか。甚だ其の不可なるを言ふなり。

昔者、趙簡子、王良をして嬖奚と乗らしむるも、終日にして一禽も獲ず。嬖奚反命して曰はく、「天下の賤工なり」と。或ひと以て王良に告ぐ。良曰はく、「請ふ、之を復たびせん」と。彊ひて後に可され、一朝にして十禽を獲たり。嬖奚反命して曰はく、「天下の良工なり」と。簡子曰はく、「我、女と乗ることを掌らしめん」と。王良に謂ふも、良可かずして曰はく、「吾、之が為に我が馳驅を範すれば、終日にして一も獲ず。之が為に詭遇すれば、一朝にして十を獲たり」と。『詩』に云ふ、「其の馳を失はざれば、矢を舍ちて破る」と。我、小人と乗ることを貫はず。請ふ、「辞せん」と。

……「趙簡子」は、晋の大夫、趙鞅なり。「王良」は、御を善くする者なり。「嬖奚」は、簡子の幸臣。「之と乗る」は、之が為に御するなり。「之を復たびす」は、再び乗るなり。「彊ひて後に可す」は、嬖奚肯ぜざるも、之を彊ひて後に肯ずるなり。「一朝」は、晨より食時に至るなり。「掌」は、専主するなり。「範」は、法度なり。「詭遇」は、正しからずして禽と遇ふなり。言ふところは、奚は射を善くせず、法を以て馳驅すれば則ち獲らざるも、法を廢して詭遇して後に中るなり。『詩』は、小雅車攻の篇。言ふところは、御者は、其の馳驅の法を失はず、射る者は、矢を發するに皆中りて力あり。今嬖奚能はざるなり。「貫」は、習なり。

御者すら且つ射者の与に比るを羞ず。比りて禽獸を得ること、丘陵の若しと雖も、為さざるなり。

道を枉げて彼に従ふが如きは、何ぞや。且つ子過てり。己を枉ぐる者にして、未だ能く人を直くする者有らざるなり。

或ひと曰はく、「今の世に居りて、出处去就、必ずしも一一節に中らず、其の一一節に中るを欲すれば、則ち道行ふを得ず」と。楊氏曰はく、「何ぞ其れ自ら重んぜざるや。己を枉げて其れ能く人を直くせんや。古の人、寧ろ道の行はれざるも、其の去就を軽んぜざれ。是を以て孔孟、春秋戦国の時に在りと雖も、而れども進むに必ず正しきを以てし、以て終に行ふを得ずして、死するに至るなり。使し其の去就を恤へずして、以て道を行ふべければ、孔孟当に先づ之を為すべし。

孔孟、豈に道の行ふるを欲せざらん」と。(『孟子集注』滕文公下／『四書章句集注』、中華書局評点本、二六四～二六五頁)

この章では、孟子が諸侯に会わなかったことに焦点が当てられている。陳代は、孟子が諸侯に会わなかったことは、小節の問題であると見なす。なお『孟子』経文に拠れば、「枉尺直尋」は、「孟子以前の」古くに由来があるようで、陳代は古の『志』なるものから、このことばを引用する。そして孟子は諸侯に会いに行くことができるし、それが王覇の功の実現であるというのである。

けれども孟子は、二つの事例に基づいて、「諸侯を見ず」と「枉尺直尋」について説明する。陳代は、「枉尺直尋」には、実のところ、大小の問題が内包されているという。「尺」は小であり、「尋」は大である。そして孟子が諸侯に会わないことは小節で、それに対して、王覇の事業は大節である。しかし孟子

に言わせれば、「諸侯を見ず」とは、招きを俟つことなく、自分から会いに行くわけにはいかないということである。旌人、志士、勇士には「特定のものによって招かれるという」守るところがあつたのだから、君子にも守るところがないわけにはいかない。この孟子の論法の中にも、大小の判断がかくされている。多くの人々にとっては、生死が大である。しかし旌人、志士、勇士にとっては、守るところが大であり、生死は小である。そして同様に、君子にとって気節を守ることが、小節の問題であるとはならないのである。孟子はここで、諸侯に会わないことと、王覇の事業のそれぞれについて、いずれが大で、いずれが小であるかとは明言していないため、それが陳代に対する有力な反論たりえたとはいえない。ただ続けて、孟子は直接に、「枉尺直尋」自体のロジックに立ち返り、この「大小の」問題に対する回答をうちだしている。孟子にいわせれば、「枉尺直尋」とは、動機と目的という観点から見れば、「利」「という目的」を追究することである。もしも「利」という目的から出発すると、「尺を枉げて尋を直くす」というようなことがなされてしまうのである。孟子が主張したかったのは、いったん「利」を目的としてしまうと、「利」のために「為さざる所無し」になってしまうということである。そしてここでは、やはり大小の比較が問題とされているといえよう。陳代は「枉尺直尋」の一節を拠りどころとして、基本的には事功を大、事功以外のすべてのものを小とした。しかし孟子には、利益を追求するために、その他のすべてを犠牲にするようなロジックは、到底受け入れられなかった。事功と比べて、道義がさらに重要であり、事功のために、道義を犠牲にすることなどありえないのである。そして孟子は、王良と嬖奚を例として、この

問題について詳述していく。どれだけ得るところがあるか（利）によって、行為の正当性を考えてはならない。重要なのは、その行為の背後にある動機（義）を考慮することである。しかも孟子は、もしも自ら「道を枉げ」て他人にしたがうようでは、理想を実現することはできないという。もちろん当該章において、孟子の「利」のロジックについての明確な説明はなされていないので、さらに他章に見える、孟子の「利」に対する態度と関連付けて論じていく必要がある。しかしここでこれ以上、贅言を重ねるのは避けることとしたい。

朱子は、この章を解釈するにあたって、基本的には孟子のロジックに沿って論じているが、いくつかの問題については、孟子以上に明快である。まず朱子は、「枉尺直尋」の背後にある大小の関係、および孟子のいう旌人、志士、勇士の背後に含まれる大小の判断について、明らかな解釈を下している。

続いて朱子は、「計利の心」というロジックの行き着く先、およびそれと「枉尺直尋」との関係について、分かりやすい指摘をした。朱子の注釈に拠れば、もしも「枉尺直尋」のロジックを守り続けるならば、事功（「利」と価値（「義」という異質なものについて、これらを「大小」で比較していたつもりが、量の「多少」で比較するようになってしまうかもしれない。あらゆるものは、利益の多少によって比較され、「義」自体の独立した価値は、この（「枉尺直尋」の）ロジックにあつては、失われてしまうのである。

さらに朱子は、楊時のことばを引用して、再び「道を行ふ」ことの結果と目的の間にある軽重関係を強調した。「そこではまず」もしも行為が「一一節に中る」よう堅持するならば、このような道は実現不可

能ではないか、という疑問があげられる。しかしこの疑問に沿って考えるならば、最終的に実現しなければならぬ道と、「節に中る」よう堅持することの間には、何ら直接的な関係はなく、むしろ両者には断絶さえあるということになる。一方、孟子や楊時、朱子にあつては、自ら「節に中る」よう堅持すること、最終的に実現されなければならない「道」の間には、直接的な論理関係があり、もしも道を行おうとする者が、行為と道義の一致を保証できないのであれば、結局のところ、道の実現も保証できないのである。当時孔孟は、出処の原則を堅持していたのであつて、彼らが軽々しく出仕しなかつた原因はここにある。楊時や朱子にいわせれば、孔孟はいずれも道が世に行われることを求めていたが、己を枉げてまで道を実現しようとしていたのであれば、どうして彼らは出仕しなかつたのであろうか。

なお最終的な結果である道の実現は外的な事柄であり、これと「人間の内面に属する」動機や結果とは別物であるという（陳代のような）疑問も想定できる。けれども孟子や朱子にとって、道とはたんなる形式的（外的）なものであるとはいえず、それと「内的な」価値とは切り離せず、道の実現には価値が含まれ、それゆえに道を実現する過程、とりわけ行為の動機という点において、価値の要素を損うことはできないのである。動機と過程にあつて、価値の要素を損つてしまつては、価値を含んだ道徳の最終的な実現はかなわないのである。

これにかかわる問題として、道を枉げると、なぜ最終的に「道の行」を実現するすべがなく、王覇の業を実現しえないのであろうかということがある。孟子と朱子はいずれも、この章の中ではつきりと説明し



てはいないが、孟子の別の章、および朱子の思想と結び付けることで、価値とは外在の事業の根本であり、かつ基礎であることが分かる。またこれは「内聖」が「外王」の基礎であること、すなわち『孟子』（公孫丑上）にいうところの「先王人に忍びざるの心有りて、斯に人に忍びざるの政有り」ということでもある。『朱子語類』では、この「枉尺直尋」の章について、以下のように論じている。

「枉尺直尋」について質問した。朱子「天下を救うには、道によることだ。もしも己を枉げてしまつては、すでに道も枉げてしまつており、天下を救う「具」をも失つてしまつている。これ以上、何をいえばよいのだ。自ら身を崩していながら、どうやって人を糾すというのだ。」（『朱子語類』巻五

五・三八条／IV・一三一四頁）

朱子にいわせれば、道は天下を救うための「具」である。ここでの「具」とは、「工具」の意を含んでいるが、また完全に「工具」の意であると理解することもできない。道は手段でもあり、目的でもあり、ここでの「具」とは、欠くべからずという意でもある。朱子としては、「道」は天下を救う根本であり、道から離れてしまつては、事功を語ることはできない。もはや「道から離れて」駄目になつてしまつたものによつて、人を正そうにも、根本的に無理である。ここで掲げられた道と、天下を救う事業とは、本末の関係にある。したがつて「枉尺直尋」は、利（「末」）を求めるところを目的としており、朱子にいわせれば、本を失つた行為であつたはずである。

朱子が「枉尺直尋」の語をもつて、功利の学を概括してきたことから、少なくとも以下の二点を結論と

して挙げることができよう。第一に、朱子にいわせれば、功利の学は「計利の心」による行動であり、道  
を動機とはしていない。彼らが究極的に追及する王覇の道とは、価値からは乖離したものであつて、本を  
失つた行動なのである。第二に、「枉尺直尋」のように行動すると、結局「人を直くす」る術を失い、他  
人の行為を正すことはできないのである。これは具体的な行為を實踐する実践主体と「その実践主体の」  
行為の効果との関係にかかわっている。孟子や朱子は、さらに「己を正して人を正す」ことを強調し、  
「己を正す」ことを本、「人を正す」ことを末としたが、これは彼らにいわせれば、「枉尺直尋」とは相  
反するものである。さらに一步進めて論じるならば、この「己を正す」と「人を正す」との二者  
は、前者は直接「義利」の問題とかわり、後者は直接、立心と処事（知と行）の問題とかわつており、  
さらに両者はともに、朱陳論争とも関連しているといえるのである。とりわけ後者は、朱陳論争の直接の  
引き金となつて、朱陳両人の思想の相違を露見させたのである。

## 二、立心、処事

朱陳の往復書簡には、朱子の陳亮に対する修養方面の批判、勸誡、忠告のことばが多出する。これらは  
とりわけ陳亮が、無実の罪で入獄された以後のものである。もしこれらの書簡のみに拠るならば、朱子は

義理や修身に偏重し、事功を排斥する傾向があり、道学の立場から、ひたすら「幸災樂禍」、すなわち陳亮の「投獄という」災難を喜んでいると考える人さえもいる。ただもしも朱子の陳亮に対する修養方面の批判を精緻に分析し、朱子の思想体系とあわせて考察すると、朱子は心の修養を主張して、事功を排斥するのみならず、さらに立心と処事（知と行、明体と達用）の本末の関係を強調している。この本末のとらえ方は、朱子のいうその他の問題からも、一貫して窺えるものである。また朱子の陳亮に対する批判は、あたかも陳亮が自身の才能を發揮し、外界の事業を実現できるよう、彼の哲学的基盤を築き上げることを望んでいるかのごとくである。

朱陳論争は、朱子が陳亮に宛てた第四の書簡より始まった。そのとき陳亮は、無実の罪による投獄から、ようやく解かれたばかりであった。朱子はいう。

比このごころ忽にはかに意外の禍有るを聞き、甚だ驚嘆を為す。方はめ未だ相た為に力を致す処有らずと念ふも、又た已に弁白して帰すと聞き、深く以て喜びと為す。……然るに凡百、宜しく痛く自ら収斂すべし。此の事、合まさに説くべきも、多事にして当らず、今日に至るまで遲鈍して事及ばざるは、固まに罪すべきと為す。然るに老兄、平時自ら法度の外に処り、儒生礼法の論を聞くを樂しまず。朋友の賢、伯恭の如き者と雖も、亦た法度の外を以て相処り、敢へて其の逆耳の論を進めず。毎に規諷有るも、必ず宛転回互して巧みに之が為に説き、然る後に敢へて発す。……然るに平日の積する所、亦た衆尤を集めて讒口を信ずる者無しと為さざるが似こし。老兄高明剛決にして、過ちを改むるに吝かなる者に非

ず。願はくは、愚言を以て之を思ひ、義利双行、王霸並用の説を絀去して、懲忿窒慾、遷善改過の事に従事し、粹然として醇儒の道を以て自ら律すれば、則ち豈に独だ人道の禍を免るのみならんや。

而して其の本根を培壅し、源を澄ませ本を正し、異時に事業の地に發揮する者と為るに、益ます光大にして高明たり。〔朱文公文集〕卷三六、「与陳同甫」四／Ⅱ・一五八〇～一五八一頁）

朱子にいわせれば、陳亮が「意外の禍」を招いてしまった理由は、日ごろより自身の修養を軽視していたことと関係がある。陳亮はつねづね「自ら法度の外に処」り、儒者の修身の原則に則って、自らの行動を律することをせず、また朋友たちから忠告されることも少なく、結局、陳亮は罪人として投獄されてしまったのだという。これらはいずれも、内的な修養という側面から「なされた見解」である。朱子の陳亮に対する提案は、陳亮に「懲忿窒慾、遷善改過（忿りを懲らし慾を窒ぎ、善に遷り過ちを改め）」させることである。これは理学の内的な道德、修養の方面から「なされた提案」である。

ただし朱子は、内的な側面への言及のみにとどまらなかった。「朱子にとつて」内的な修養は「根本」であつて、最終的にはこの根本から、外的な事業へと向かわなければならぬのであつた。もしも陳亮が、この根本において十分な工夫をなしていたならば、事業はさらに「光大にして高明」になるはずである。ここで指摘しなければならぬのは、朱子は決して、外的な事業を排除していたわけではなく、事功は内的な徳性の修養を根本としなければならぬと強調していたことである。朱子が陳亮に宛てた書簡には、たびたびこのような見解が窺える。例えば、朱陳論争の終結を象徴する、朱子の第十書簡には、以下のような

にある。

已往の是非、深較するに足らず。今日の計の如きは、但だ当に窮理修身し、聖賢の事業を学取すべきのみ。窮して以て独り其の身を善くし、達すれば則ち以て兼ねて天下を善くすること有らしむれば、則ち枉げて一世の人と為らざるに庶幾きのみ。『朱文公文集』卷三六、「与陳同甫」一〇／II・一五

九二く一五九三頁)

朱子に抛れば、昨今の学ぶ者たちがいう「窮理修身」などは、ただ内的な修養のみに意を向けるということではない。「そこには内面に」通達したならば、「続いて外面である」天下に善を及ぼしていくという使命に溢れており、そこには外的な事業への志向が含まれているといえよう。このようであつてこそ、真正の「人」となれるのである。

朱子は陳亮に対して、上記のごとく批判したが、それ以外に実際には、たびたび積極的な評価を下すこともあつた。これらは朱子の陳亮に対する態度を見るうえで、いささか参考になるであろう。

質問「陳亮は有用な人物でしょうか。」朱子「朝廷の賞罰が明らかであれば、こういった人々はみな有用である。例えば辛幼安〔棄疾〕も將軍としての才能があるのだが、勝手気ままにしていたときは、誰一人として彼に忠告したり、戒めたりするものがいなかった。いまひとたび罪に問われるや、それを問うこともなく、すぐさま罷免されて、それっきりである。この人が安撫使となつたとき、他の人よりも優れたところがあつた。ただ賞罰を明らかにした上で、用いるべきだつたのだ。」(『朱子語

類』卷一三二・六四条／Ⅷ・三一七九頁)

朱子にいわせれば、陳亮は事業の方面において卓越したところがあった。ただし陳亮は根本を欠いていたため、「賞罰明らか」にして「外的な事業にかんしては優れているが、内的な根本にかんしては劣っている」ということをよく理解したうえで「用いなければならぬ」。

さて、内的な修養は「立心」、外的な事業は「処事」と言い換えることができよう。朱子は決して「処事」を否定したわけではなく、ただ「立心」が本であると強調したのである。なぜ朱子は、「立心」と「処事」の「両者の関係を、このように位置づけたのであろうか。この問題については、『朱子語類』卷一三に明確な説明がある。

理があつて、はじめてこの物がある。草木には種があつて、はじめてそこから草木が生えてくるようなものである。人には事をなそうとする心があつて、はじめて事をなすことができる。もしもこの心がなければ、どうして事をなし遂げられようか。『朱子語類』卷一三・八四条／Ⅰ・二二六頁)

おそらく事をなそうと思つても、自らを立てることを知らなければ、決して事をなし遂げられない。人は心に僅かでも私意が尽きることなく「残っていては」、失敗するに十分である。もしも表面に一点の黒があれば、内面は一面黒であり、表面に僅かの差異があれば、内面には尋丈の差異がある。いま十分に徹底して理解したといつても、結局のところ事にあたつているうちに、たった五、六割なすのみである。いまたった四、五割しか理解していなければ、結局のところどうなつてしまうのだ。

(同前・八八条／I・二二六頁)

学ぶ者は、もしも胸中に義理が明らかであれば、これより物事をはかり、自ずとあまねく対応し、委曲にあたることとなる。人はみな、堯舜のような聡明さを備え、自ずと堯舜のような事業をなし遂げられる。ただもしもこれらを逐一理解しようとしては、事の変化はきわまりなくしてはかりがたく、臨機応変にして予測しがたい。いま文人才士たちは、口を開いては国家の利害を説き、筆を執つては時政の得失を記すのだが、結局それが何になるというのだ。ただ義理を明らかにして人心を正しくし、世間に義理を知らしめる人が多くなれば、どうして政治の手広さを煩うことがあるうか。(同前・九九条／I・二二七頁)

また『朱子語類』(「の別の箇所」)には、次のようにある。

「学を論ずるには、理を明らかにしなければならず、治を論ずるには体を知らなければならない」という。この「体」字は、事の理のまさになすべきところである。およそ事にはみな個別の体があり、そこにはみなしかるべきところがある。(『朱子語類』巻九五・一三五条／VI・二四四九頁)

先生は「恰好」の二字を好んでいわれ、「およそ事には恰好のところがある」といわれた。(『朱子語類』巻一〇七・三七条／VII・二六七二頁)

さらに『四書章句集注』には、以下のようにある。

李氏曰はく、為さざる、欲せざる所有るは、人皆な是の心有ればなり。私意一たび萌して、礼義を以て之を制する能はざるに至れば、則ち為さざる所を為し、欲せざる所を欲する者多し。能く是の心に

反すれば、則ち所謂る其の羞惡の心を拡充する者にして、義勝げて用ふべからず。故に曰はく、此の如きのみ、と。〔『孟子集注』尽心上／三五三頁〕

其の危きを安んじ其の菑を利とすとは、其の危、菑と為ることを知らずして、反つて以て安んず、利とすと為す。亡ぶ所以の者は、荒淫暴虐の、亡を致す所以の道なるを謂ふなり。不仁の人は、私欲固蔽し、其の本心を失ふ。故に其の顛倒錯乱、此の如きに至る。告ぐるに忠言を以てすべからずして、卒に敗亡に至る所以なり。〔『孟子集注』離婁上／二八〇頁〕

「理」と「事」の関係において、朱子が理の優先性を強調したのは、理を事の根本と考えたからである。ただし人間の実践活動という点から見ると、「心は衆理を具へ、万事に応ず」るのであるから、「此の心」すなわち義理の心は、事をなす根本であり、この義理の心を立ててこそ、事を成し遂げることができ、朱子は理と事の本末関係によって、実践における心と事の本末関係を論じたのである。心を立てなければ事が成り立ちがたいのは、朱子にいわせれば、「以下の四つの理由のためである。まず」第一に、もしも心の中に私意があれば、事をなすにあたつても、公心を保持することができず、かえつて細目が入り乱れ、自己の利益を追求するに至る。さらに理にかなつた対応をしえず、ひいては何でもやりかねず、災禍や敗亡のことですら、そこに利があると考へてしまう。第二に、もしも内的な工夫が徹底されていても、事にあたつては、本領を完全に發揮しうるとは限らない。またもしも内的な工夫が、いくらかでも徹底されていなければ、事にあたつて、落ち着いて対応できるはずがない。第三に、外的なことは限りがなく、



予測もできない。もしも逐一研鑽を積んでいっても、全てを把握することは不可能であるから、ただ根本から手を下していくのみである。これがすなわち格物窮理であり、事にあたっては、義理によって推し量ることで、落ち着いて対応できる。第四に、朱子は具体的な物事の一つ一つにびったりな「当然の理」が備わっていると考えた。もしも外界に向かわずに、内的な工夫ばかりをしていては、この当然の理を把握して、事情にびったりとくる術がない。心と事の両者の関係において、朱子は決して外的な事を軽視しておらず、ただ内的な「立心」が根本であると強調しただけなのである。

朱子の工夫の構造に立ち返ると、朱子は事上に磨煉することを重視する。格物は、客観的な知識に対する講究のみならず、それはまた「心と理と一た」ることを求め、最終的に「豁然貫通」の実現を目指すものであった。行為の根本にある「理」を掌握しさえすれば、「綱拳目張」「大綱をあげれば細目はひらく」には十分で、「物来たれば順応す」となる。功利や事功は講じないわけではないが、「格物窮理」や「天理を存して人欲を去る」を本となし、徳性によって知行を統制し、価値を事功の規範としたのである。さて朱子は、まさに以上のようなことよって、陳亮に対してたびたび勸戒したが、それは陳亮ただ一人に向けられた要求ではなかった。朱熹の陳亮に対する期待は、朱熹の工夫構造の全体にかかわることであり、学ぶ者に対する普遍的な要求であった。『近思録』は「為学」篇を「巻頭の」「道体」篇の次に置くが、この「為学」篇の）中で強調されたのは、為学の工夫の多くは内的な修養であり、朱子に言わせれば、これこそが真正の為学であった。

知と行の関係において、朱子は行を重視したが、また「知先行後」も強調した。これについて陳来氏は「人はまず、何が道徳的な人間であり、道徳的な行為であり、道徳の原則であるかを理解しなければならぬ。かくして自らの行為において、道徳の原則に合致し、道徳的な行為を實踐し、道徳的な人間になることができるのである」といった（『宋明理学』、三聯書店、二〇一一年一月／一四四～一四五頁）。また朱子は「義理が明らかでなければ、どうして實踐しえようか」というが、これはまさに明確な道徳意識から具体的な実践行為が導き出されることを強調しているであろう。もしも（道徳の）原則を機械的に把握するのみで、義理という点から、是非の判断を下すことができなければ、実践行為にも影響が及ぶはずである。例えば朱子は、「無党」「党派性がない」の問題について論じたとき、「白黒が分かれておらず、是非を弁別しえないものを、蔑して「無党」という。これこそ大乱の道である」（『朱子語類』巻一三二・七二条／VIII・三一八〇頁）といった。

さて「立心」が「知」に対応するというのが意味することは、「立心」は「理勢」の意味合いを含んでいるということである。朱子は歴史情勢に対して、「理勢を以て之を度」らなければならぬと強調した。もしもある時代の理と勢を把握していなければ、「理を以て勢を導く」こともできない。「情勢の」変化や多様な事宜といった角度から、合理的な実践活動を行えば、朱子のいわゆる「事を成し遂げられる人は、必ずまずは時勢をはかり、成し遂げられる理があつて、始めてなしていくのである」（『朱子語類』巻一〇六・二七条／VII・二六四八頁）である。もしもひたすら利害をはかり、理勢をはからなければ、実践活

動において間違いをしでかすかも知れず、最終的に「大乱」を引き起こす。朱子は、熙寧の変法は、変革すべきときであったが、王安石は義理が明らかでなかったため、結局失敗に終わったようだと考えていた。この「理勢」の問題については、既に〔原書第二篇・第八章において〕言及した。

さてさらにいえば、立心と処事との関係は、直接、朱子の義利王覇の問題に対する分析、評価にも対応している。とりわけ朱子は、「立心」の立場から、「義利」の意味を理解していこうとしていた。また「王覇」の定義については、「枉尺直尋」の解釈と呼応している。さらに「立心」と「処事」との関係は、朱子と陳亮の修養に対する考え方（の違い）として現れている。朱子はいつそう内在の徳性を強調したが、陳亮は豪傑となることを求めている。両者の〔目指した〕人格向上には、「すなわち朱子は」「做儒」（「儒となる」）〔ことを求め〕、「陳亮は」「成人」（「人となる」）〔ことを求めている〕という違いがある。これは朱陳論争の重要なテーマでもあり、また朱子の「立心」と「処事」の関係の理解ともかかわっている。〔次節で取り上げる〕「做儒」と「成人」は、この〔立心〕と「処事」の〕問題に対する補足と位置づけられよう。

### 三、做儒、成人

「做儒（儒と做る）」と「成人（人と成る）」の問題は、朱陳論争におけるテーマの一つであるが、この朱陳論争の中で言及されることは、決して多くはなかった。陳亮の思想について、ティルマン、朱漢民、趙峰氏といった学者たちは、いずれも詳細に問題を整理している。この「做儒」と「成人」の問題は、「前節で取り上げた」「立心」と「処事」というテーマと関連しており、実際にはまた朱陳双方、とりわけ朱子の工夫や修養の問題と関係している。例えば「この問題とは、具体的には」工夫や修養を介して、最終的に到達すべき人格（「はどれほど」の高さ「なのか」、また歴史上、いったいどのような人物が最も尊崇されるに値するのか、さらには学ぶ者の学問の具体的な順序（「はどのようなのか」）などである。そして特に注意を払わなければならないのは、儒者の修養にかんして朱子は「どのような」理解、あるいは評価をしていたかであり、また陳亮のいう「成人」を「朱子は」いかに位置づけていたかであり、さらには朱子自身どれほどの「人格を有した」人物であったのかなどである。

## （一）聖人と豪傑

陳亮がうち出した「成人（人と成る）」という説は、儒者たちの態度に対する彼の不満のうえに成り立っている。朱子が「醇儒」の自律を求めたのに対して、陳亮は「做儒（儒と做る）」と「成人」の区別を強調したのである。陳亮はいう。

孟子終日仁義を言ひて、公孫丑と一段の勇を論ずること、此の如く之れ詳らかなり。又た自づから發して浩然の氣を為すも、擔当開廓して去かざれば、則ち亦た何ぞ仁義有らん。氣以て其の知る所を充たすに足らず、才以て其の能くする所を發するに足らず、規矩準繩を守りて、敢へて一毫の走作する有らず、先民の説を伝へて、後学の持循する所有り、此れ子夏、一門を分出して之を儒と謂ふ所以なり。成人の道、宜しく未だ此れを尽さざるべし。故に後世に所謂る才有りて徳無く、智勇有りて仁義無き者、皆な儒者の口より出づ。…故に亮以為らく、学ぶ者、学びて成人と為り、儒者も亦た一門戸中の大なる者のみ。秘書、教ふるに成人の道を以てせずして、教ふるに醇儒の自律を以てす。豈に其の分量を描りて、則ち此れを止めんや。然らざれば、亮猶ほ遺恨有るなり。〔陳亮集・増訂本〕卷二八、「答朱元晦秘書」四・甲辰秋書／下・三四〇～三四一頁）

またこれにかんして、朱漢民氏は、次のように指摘している。

陳亮が尊重したのは、「学びて以て人と成る」ことである。この「成人（人と成る）」とは、決して抽象的な概念ではなく、「醇儒」に取って代わるものである。「成人」とは、もと孔門の教えの重要な理念であった。孔子は「成人とは何か」と尋ねたものに対して、「成人」とは智、仁、勇、芸、文など総合的な人徳と素質を備えていなければならないものと答えた。陳亮が、朱熹ら道学者たちは「内聖」的な道徳、修養に偏重していると賛同しなかったのは、彼の「積累」や「涵養」ばかりを講じる「醇儒」は偏向していると考えていたからである。孔子に言わせれば、「成人」は智、仁、勇な

どあらゆる人徳、素質を備え、すべてに秀でた人間なのであるから、陳亮は才と徳、智勇と仁義などを対立的に用いることに反対した。それゆえ陳亮は、「成人」が「醇儒」の人格的な理想に取って代わらなければならず、まさに学ぶ者たちが自らの才能や智、勇などを追求し、それを発展させていくことを望んだのである。（『朱熹陳亮論戰的文化意義』／『船山学刊』、二〇〇一年第四期、六二頁）

陳亮の「前述した」朱熹宛ての書簡の中で表わされた、儒者（「内聖」的な道德、修養に偏重している道学者たち）らに対する批判は、さほど激烈ではなかったが、一方「王仲徳に送るの序」では、かなりの批判が述べられていた。

二十年の間、道德性命の説一興し、迭るがわる相唱和するも、其の従り来たる所以を知らず。後生の小子、書を読むも未だ句読を成さざる者にして、已に能く其の遺説を拾い、高く自ら道を誉へ、前輩を非議するは、以て学ぶに足らずと為す。世の高きを為す者は、其の機を得て之に乗じ、聖人の道を以て尽く我に在りと為し、天下の事を以て能くせざる所無しと為す。其の後世をさしお塵ねくも、惟だ己の向かふのみ。天下の説を尽くさんと欲し、取りて之に教へ、頑然として人師を以て自ら命ず。……

吾れ深く夫の治世の安くにか此の事有るかを惑ひ、其の流の未だ禁じ易からざるを惧る。（『陳亮集・増訂本』巻二四、「送王仲徳序」／下・二七〇頁）

陳亮は直接「道德性命」の説、すなわち程朱を代表とする理学に対して筆鋒を向けた。理学の流行は、前時代の人々への批判を生み出したが、陳亮に言わせれば、彼らは功利の儒であり、事功の英雄であった。

〔しかし〕道徳性命の学〔「理学」〕の勢いに乗じて、自らを過大に評価して、人々の師となるものすら現れた。陳亮の意図は、道学が発展することによって生じた弊害を指摘することにあつた。この弊害を考察するにあたつて、陳亮は自身が考える人格的な理想を強調し、ことにあたつてことを成す「成人」となるべきだと考えた。それはいたずらに性命を論じる「醇儒」とはいえないものである。なお陳亮は朱子に対して、次のように述べている。

義利の精微を研究し、古今の同異を弁析し、心を秒忽に原ね、礼を分寸に較べ、積累を以て功と為し、涵養を以て正と為し、「睥（然として）面（あらは）に見れ）、背（あふ）に盜（あふ）る」（『孟子』梁惠王上）れば、則ち亮、諸儒に誠に愧づる有り。堂々の陣、正正の旗、風雨雲雷交ごも発して並び至り、龍蛇虎豹変見して出沒し、一世の智勇を推倒し、万古の心胸を開拓し、世俗に所謂る粗塊大塊、飽て余り有るも、文足らざる者の如し、自ら差ひて一日の長有りと謂ふ。（『陳亮集・増訂本』卷二八、「答朱元晦秘書」四・

甲辰秋書／下・三三九～三四〇頁）

陳亮が自ら求めたのは、義利を講究するばかりの「儒」となるのではなく、英雄となることである。陳亮が英雄になろうとしたことは、彼の急迫な「失地」恢復「復仇」と不可分であるといえる。また『宋元学案』には、陳亮について言及した一段がある。

公の天資は異常にして、一世を俯視し、常に天下を経綸するを以て自ら任ず。壮年に郷挙に応じ、推されて褒然の選と為り、継いで太学博士の弟子員に補す。其の平生の議論、敵仇の未だ雪がざるを以

て国の大恥と為し、六たび天闕に詣りて書を上るは、皆な恢復を主とす。故に及第するの後に、謝恩詩に云ふ有り、「仇に復するは 自づから是れ 平生の志、謂ふ勿かれ 儒臣の 鬢髪の蒼きを」と。

〔『宋元学案』卷五六、龍川学案／一九八六年一二月、中華書局、一八四二頁〕

陳亮の平生の志は、中原を恢復し、靖康の雪辱を果たすことにあつた。それゆえ陳亮は、「過去の」英雄を賛美しつつ、また自らも「現在の」英雄になりたい望んでいた。朱子の冷靜さと比較して、陳亮にはいつそう多くの急迫した心情が見受けられる。この心情こそが、陳亮に「成人」という表現を取らせたのだといえよう。ただ理想的人格の区分という点において、陳亮は英雄や豪傑を聖人の後ろに排列している。そのうち豪傑は、三代以降の歴史における道の継承者とされるが、道は彼らを通じて具現化されているのである。また「漢の」高祖や「唐の」太宗らは英雄であり、さらに「預道（道を預かる）」ことができる存在である。一方、陳亮は人才について、

非常の人有りて、然る後、以て非常の功を建つべし。〔『陳亮集・増訂本』卷一、「戊申再上孝宗皇帝書」／上・一五頁〕

超世邁往拔出の英豪有るに非ざれば、安んぞ能く地を掃ひ、以て更新するを求めんや。〔『陳亮集・増訂本』卷三、「問答」上／上・一五頁〕

人才、用を以てして其の能否を見る。安坐して能くする者、恃むに足らざるなり。兵食、用を以てして其の盈虚を見る。安坐して盈す者、恃むに足らざるなり。〔『陳亮集・増訂本』卷一、「上孝宗皇帝



書」一／上・三、四頁)

何れの世か才を生まざらん、何れの才か世を資たすげざらん。〔陳亮集・増訂本〕卷二、「中興論」／上・二六頁)

人物を考論するに、当に其の世変に循ひて之を觀る要よきも、一律を以て列すべからざるなり。後世の人物を評するに、一繩するに帝王の盛徳を以てすれば、則ち秦漢自り以下、殆ど全人無し。〔陳亮集・増訂本〕卷、「漢論」七制／上・一九二頁)

一世の才、自づから一世の用に足る。堯舜三代の時、何ぞ其れ人才の多からんや。漢自り以来、世々に才の乏しきを以て病と為すも、豈に天地の才を生づるや、遽かに古に若かざらんや。堯舜の書、略たるも、彼の成周の士を養ふ所以の者、是の若く其れ詳らかなれば、則ち夏商よりして上下、能く是の道を易ふるなり。之を養ふに平時ならずして、倉卒に其の用を欲望すれば、豈に難からずや。

(〔陳亮集・増訂本〕卷一三、「策問」問人才／上・一四四頁)

などという。陳亮に言わせれば、ある時代には必ず、その時代の使命を引き受ける非常の人(常ならざる人)が現れるはずである。これら非常の人たちは、十分な事功を確立し、世を救い、社会に用いられているといえよう。三代以降の人物を評価するにあたっては、当時の客観的な状況を考慮しなければならず、さらに彼らの歴史上の功績を評価するにあたっては、三代の標準だけをもとに考察していくことはできない。陳亮に言わせれば、三代は人材が多く、これは「養士(士を養ふ)」と関係があるろうが、それによつ

て、三代以降にはまったく人材がなかったということにはならない。陳亮はまた、

漢唐自り以来、聖人作らずと雖も、而れども豪傑世に踵を接ぐ。賈生の国体に通達し、董生の王道に

淵源するが如き有り。其の君を三代の隆に掲げんと欲し、其の君も亦た既に之を知るも、不遇に卒す。

第五倫、李固の徒、亦た班班と自ら東都に見はるも、君臣遇合の盛んなるに復する無く、亦た漢家の天時人事の嘆と為すべし。陸贄の仁義を論諫し、李泌の古制に倦倦たるは、其の君をして不世出の主と為さしめんと欲し、其の君も亦た嘗て之を用ふるも、尽さざるに終はる。杜黃裳、裴度の徒、亦た各おの以て自ら世に見はるる有るも、君臣遇合の盛んなるに復する無く、亦た唐家の天時人事の嘆と為すべし。夫れ君臣の相遭ふは、蓋し天人の相合にして、一代の盛際なり。此れ豈に常の事なるべけんや。〔陳亮集・増訂本〕卷、「策」肅曹丙／上・一一九頁

という。三代以降に、三代以前の聖人が出現することはなかったが、豪傑はやはり絶えず世に現れていた。まさに「何れの世か才を生まざらん」である。陳亮は自らが選んだ後世の豪傑を列挙し、さらに自らが尊敬している「漢の」高祖や「唐の」太宗を加えて、自身の人物の系譜を構築した。そのうち政治人物が多いのは、陳亮が理想とする人格の傾向を反映しているからである。またここで分かるのは、陳亮が描く人物の系譜の中では、聖人の下に豪傑が置かれるが、両者はいずれも陳亮の考える「成人」であり、道徳的な人格も、政治的な事功も持ち合わせているとされる。そしてここで注目すべきは、陳亮のいう聖人とは、道徳的な人格のみならず、一世の事功を担うものでもあるということである。

(二) 士は賢を希ひ、賢は聖を希ひ、聖は天を希ふ

朱子の人物の系譜は、陳亮のそれとまったく同じでない。陳亮が事功と徳性という二つの基準によって理想的人格を示したのに対して、朱子は「聖賢の氣象」を重視し、人間の内面の徳性を重んじた。邱漢生氏は、次のように指摘している。

『近思録』卷一四は一貫して、いわゆる「聖賢の氣象」について述べられる。ここで挙げられた人物は併せて二二名で、具体的には堯、舜、禹、湯王、文王、武王、孔丘、顔回、曾参、子思、孟軻、荀况、毛萇、董仲舒、揚雄、諸葛亮、王通、韓愈、周敦頤、程顥、程頤、張載である。また荀况、毛萇、董仲舒、揚雄、諸葛亮、王通、韓愈の七名以外、残りは一五名であるが、うちすべてが程朱理学が標榜する道統のなかの人物である。(『四書集注簡論』、中国社会科学出版社、一九八〇年八月／一一三頁)

朱子のいう道統中の人物について、それらが「いかに」道を伝承「したか」ということに注目すると、このような伝承は、内心の修養を基礎とする道学修養のうえに体现されている。しかし陳亮は「聖賢の氣象」については語らず、彼のいう「成人」も、これと一切関係のないものである。『近思録』卷一四に挙げられている一五人の道統の人物について、朱子はたびたび尊崇したが、その他の七名については、それ

らとは異なる批判を下す。この批判は、もちろん徳性や修養（の立場に）立脚している。周敦頤は「士は賢を希ひ、賢は聖を希ひ、聖は天を希ふ」（『通書』志学）と述べたが、これについて錢穆氏は「これは理学の最大の目的であり、最大の目標である。理学は「希聖希天（聖を希ひ、天を希ふ）の学」なのである」と指摘した。理学における人物は、聖、賢、士の順に並べられ、聖賢の氣象が最終目標とされるのである。

しかし朱子は「聖賢の氣象」を尊重していたとはいっても、それで事功を排斥したということにはならない。人格修養を介して到達しうるところについて、朱子には系統だった思考と論述がある。実のところ、「成人」の説は、陳亮の専売特許ではなく、『論語』憲問に「成人」の議論が見られる。朱子はこの『論語』経文の解釈をめぐって、ある問題について論を進めている。具体的には、『論語集注』に次のようにある。

子路成人を問ふ。子曰はく、「臧武仲の知、公綽の不欲、卞莊子の勇、冉求の芸の若くにして、之をかざ文るに礼樂を以てすれば、亦た以て成人と為すべし」と。

……「成人」は、猶ほ全人と言ふがごとし。……言ふところは、此の四子の長を兼ねれば、則ち知以て理を窮むるに足り、廉以て心を養ふに足り、勇以て力行するに足り、芸以て泛く応ずるに足る。而して又た之を節するに礼を以てし、之を和するに樂を以てし、徳を内に成らしめて、文外に見はれしむれば、則ち材全徳備、渾然として一善名を成すの迹を見ず、中正和樂し、粹然と

して復た偏倚駁雑の蔽無く、而して其の人と為りや亦た成る。然れども「亦」の言為るや、其の至る者に非ず。蓋し子路の及ぶべき所に就きて之を語る。若し其の至るを論ずれば、則ち聖人の人道を尽すに非ざれば、以て此を語るに足らず。

曰はく、「今の成人とは、何ぞ必ずしも然らん。利を見て義を思ひ、危きを見て命を授け、久要平生の言を忘れざるを、亦た以て成人と為すべし」と。

復た「曰」の字を加ふるは、既に答へて復た言へばなり。「命を授く」は、其の生を愛おしまず、持して以て人に与ふるを言ふなり。「久要」は、旧約なり。「平生」は、平日なり。是の忠信の实有れば、則ち其の才知礼楽未だ備はらざる所有りと雖も、亦た以て成人の次と為すべきなり。

程子曰はく、「知の明、信の篤、行の果は、天下の達徳なり。孔子の謂ふ所の成人の若きも、亦た此の三者を出でず。武仲は知なり。公綽は仁なり。卞莊子は勇なり。冉求是芸なり。須らく是に此の四人の能を合し、之を文るに礼楽を以てすべし。亦た以て成人と為すべし。然り而して其の大成を論ずれば、則ち此に止まらず。今の成人の若きは、忠信有るも礼楽に及ばざれば、則ち又た其の次なる者なり」と。又た曰はく、「臧武仲の知は、正しきに非ざるなり。若し之を文るに礼楽を以てすれば、則ち正しからざるは無し」と。又た曰はく、「成人の名を語るは、聖人に非ずして、孰か之を能くせん。孟子曰はく、「唯だ聖人にして然る後に以て形を踐むべし」と。此の如くして方めて以て成人の名を称すべし」と。胡氏曰はく、「今の成人より以下は、

乃ち子路の言なり。蓋し復た聞きて斯に之を行ふの勇ならずして、終身之を誦するの固なる有り、と。未だ是否を詳らかにせず、と。『論語集注』憲問ノ一五二―一五二頁)

ここで朱子は、「成人」を「全人」と定義している。「全人」とは、「知」や「不欲」、「勇」や「芸」を完全に備えた人であり、また「礼楽」に照らして行動できる人である。これらの徳目は、いずれも内的な徳性を含んでいるとともに、また外的な技芸でもある。これがすなわち、朱子のいう「材全徳備」である。けれども朱子にいわせれば、「この成人は」人間の最高の段階とは位置づけられていない。『論語』経文では、当時においても、この成人に至ることは難しかったため、朱子はここで「成人」を三つの段階に分けている。まずは「其の至る者」であり、人道を尽くした聖人である。程子のことばでいえば、すなわち「大成」である。その次が、「材全徳備」や「中正和楽」の人である。最後が次の段階の成人で、礼楽を掌握する術がなく、礼楽に照らしあわせた行動が求められる人である。これら成人は、いっそう内的な修養に偏重し、外的な才能ばかりを求めているわけではない。

朱子が「成人」をそれぞれの段階に分ける理由は、実際に学ぶものたちが、どの段階まで到達できるかという認識と関係がある。陳亮は、自らの「成人」の説を強調するにあたって、『論語』における子夏の講じる学説に批判を加えるが、朱子は『論語』子張「子夏の門人小子」の一章に、独特な注釈を施している。『論語集注』には、次のようにある。

子游曰はく、「子夏の門人小子、洒掃応対進退に当りては、則ち可なり。抑そも末なり。之に本づけ

ば則ち無し。之を如何せん」と。

……子游の譏るは、子夏の弟子、威儀容節の間に於ては、則ち可なり。然れども此れ小学の未なるのみ。其の本を推すに、『大学』の正心誠意の事の如きは、則ち有ること無し。

子夏之を聞きて曰はく、「噫、言游過<sup>あ</sup>てり。君子の道は、孰れを先とし伝へ、孰れを後にし倦まん。諸を草木の区にして、以て別有るに喩ふ。君子の道、焉んぞ誣<sup>お</sup>ふべけん。始め有り卒<sup>お</sup>り有る者は、其れ唯だ聖人のみか」と。

……言ふところは、君子の道は、其の末を以て先と為して、之を伝ふるに非ず。其の本を以て後と為して、教ふるを倦むに非ず。但だ学ぶ者の至る所、自ら浅深有ること、草木の大小有り、其の類固より別有るが如し。若し其の浅深を量らず、其の生熟を問はずして、概して高く且つ遠き者を以て、強ひて之を語れば、則ち是れ之を誣ふるのみ。君子の道は、豈に此の如かるべけんや。夫れ始終本末、一以て之を貫くが若きは、則ち唯だ聖人のみ然りと為す。豈に之を門人小子に責むべけんや。程子曰はく、「君子の人を教ふるに序有り。先づ伝ふるに小なる者、近き者を以てして、而る後に教ふるに大なる者、遠き者を以てす。先づ伝ふるに近、小を以てして、而る後に教ふるに遠、大を以てせざるに非ざるなり」と。又た曰はく、「洒掃應對は、便ち是れ形而上なる者なり。理に大小無きが故なり。故に君子は只だ独りを謹むに在るのみ」と。又た曰はく、「聖人の道、更に精粗無し。洒掃應對従り、義を精しくして神に入るとは、貫通するに只だ一理

あるのみ。洒掃應對と雖も、只だ然る所以の如何を看るのみ」と。又た曰はく、「凡そ物に本末有り。本末を分かち兩段の事と為すべからず。洒掃應對はれ其れ然り。必ず然る所以有り」と。又た曰はく、「洒掃應對の上自りして、便ち聖人の事に到るべし」と。愚按ずるに、程子の第一条は、此の章の文意を説くこと、最も詳らかに尽すと為す。其の後の四条は、皆な以て精粗本末、其の分殊なると雖も、而れども理は則ち一なり。学ぶ者、当に序に循ひて漸進すべく、末を厭ひて本を求むべからざるを明らかにす。蓋し第一条の意と、実に相表裏し、末は即ち是れ本、但だ其の末のみを学び、本は便ち此に在りと謂ふに非ざるなり。〔論語集注〕子張／一九〇頁

これについて、陳来氏は、

この章は、理学の『論語』解釈にとって重要で、「理一分殊」の問題に及んでいる。朱子はこの「理一分殊」によって、この章の本末の別を説明し、子游の子夏の門人たちへの批判に反駁し、さらにここから具体的な事物から着手する工夫論を擁護している。朱子は子夏の説について、人の資質はそれぞれであるから、才能に応じて教えを施すべきで、すべての人に本末の貫通は求めない。ただ聖人のみ「始終本末、一以て之を貫く」ことができるのであって、この最高の要求を、門人小子に当てはめることはできないと考えた。「愚按ずるに」とある朱子の指摘の中で、彼は二程の語録を引用している。はじめの一条はこの章の解釈であり、その他の四条は元来この章の解釈ではないが、解釈の筋道



を説明するために引用されている。二程が強調していることは、物事には本末精粗の区別があるが、すべては理を貫通し、すべては理を体現し、本末精粗と理は、理一分殊の関係にあるということである。したがって本や精のみを重視し、末や粗を軽視する立場には反対する。それと同時に、朱子が指摘するのは、本と末にはやはり区別があるということである。洒掃応対は末であり、それは「然る」ことである。そして洒掃応対には、必ず「然る所以」があり、それが本である。順を追って進まなければならず、末から本を求めるべきである。末をきらって「いきなり」本を求めてはならない。これは分殊を重視した朱子の方法論の体現である。朱子が警戒したのは、仏老の影響を受けて、具体的な物事を軽視して、ひたすら高遠な次元のみを求めるやり方である。『中国儒学史・宋元卷』、北京大学出版社、二〇一一年六月／三九三〜三九四頁）

朱子は四八歳のとき、『論語集注』を完成させた。陳来氏がここで指摘しているのは、朱子がこのときに直面していたのは、やはり仏老にかんする問題だということであり、このときまだ陳亮との論争は始まっていなかった。しかしこれを、「成人」や人格修養の問題と結び付けて考えてみるならば、やはり朱子の思想のロジックの中に存在するであろう（朱陳論争の）諸問題への回答と見なすことができる。二程と朱子はいずれも「聖人学んで至るべし」を強調するが、朱子はまた現実として、稟賦（生まれながらの性質）の差が、その人がどれほどの高さにまで到達しうるかという点に影響を及ぼすことに留意していた。あらゆる人は、才と徳を兼備しており、内聖外王の聖人となる可能性を持っているが、決してみなが実現

できるわけではなく、「学ぶ者の至る所に、各おの深淺有り」なのである。また同時に、人には氣稟の差異があるので、学ぶ者は「材に因りて教へを施」し、「序に循ひて漸進」し、「当に其の高下に随ひて、之に告げ語るべければ、則ち其の言入り易くして、臘等の弊無きなり」『論語集注』雍也／八九頁）である。すなわち朱子（の思想）の中には、ある種の線引きがなされている。それはすなわち、「究極的には」人は「聖人の」高みへと到達しようということ（＝教育の目標）と、実際には「聖人の高みには到達しえない」人々を教育しているということとの区別である。「聖人の」高み「を目指すという教育の目標」において、朱子は「全人」（完全無欠の人物）的な「成人（人と成ること）」を追求したが、教育の現場においては、様々な要素を考慮しなければならなかった。<sup>6</sup> 聖人は「内聖にして外王」であるのだから、もしも才はあるものの徳がないものは、社会に対して積極的な影響を及ぼすことはできない。<sup>7</sup> だから実際に人材を育成するにあたっては、まずは内在する「忠信」の徳を考慮しなければならない。陳亮は、英雄豪傑たちに卓越した才能を求めたが、このような才能は、教育によってあらゆる人が獲得しうるものではない。たとえ彼ら「英雄豪傑たち」が先天的に、あるいは教育によって、かくのごとき才能を持っていたのだとしても、もしも徳性に対する保証がなければ、最終的には、陳亮が見込んだごとくに天下を把持することはできず、ただ「天下を乱す」のみである。このような才は、まさに朱子のいう「棄才」であるといえよう。君子について言えば、「君子は」もちろん「文（＝外面）質（＝内面）彬彬」でなければならぬ。しかしながら「徳行は本たり、文芸は末たり」であって、徳行は優先的に涵養されなければならない。

いのである。そのため朱子は、学ぶ者たちが才能を涵養することを重視しなかったわけではないが、その才能の涵養にあたっては、徳を本としなければならぬとした。人格修養の順序は、まず徳行操守の士がおり、次いで徳行と能力を備えた賢人がおり、最終的には聖人に至る。あるいは『孟子』〔尽心下〕の順序に拠るならば、「善」「美」「大」「聖」「神」となるが、これらは陳亮のいう聖人、豪傑の区別とはいえない。陳亮のいうところの「做儒（儒と做る）」は、朱子の中では、儒者の修養の一段階、一面の要求であり、陳亮のいうところの「成人」は、朱子の人格修養の段階の中にすら入れられない。陳亮と比較すると、朱子はいっそう普遍的な徳の修養に特化したのが、それは陳亮が精鋭を育成したのとは異なっている。朱子は陳亮に、醇儒としての自律を求めたが、それは決して才能を放棄するよう求めたわけではない。徳性によってこそ内面が保証され、そこに才能があれば、さらなる発展が望まれると強調したのである。大多数の人々についていえば、徳性は「才能よりも」いっそう基本的な意味を持つものであった。

〔原注〕

(1) 朱子と陳亮は、淳熙九年（一一八二）より、書簡のやり取りを始めており、朱子は陳亮に宛てた第三書において、すでに陳亮に対する批判を述べている。けれどもこのとき両者の間には、まだ哲学的な議論はなされておらず、したがって朱子の第四書になってから、朱陳論争は正式に始まったといえるのである。陳栄捷氏『朱熹』（東大図書出版有限公司、一九九〇年、二三三頁）においても、「論

争はこれ（『朱子の第四書』より起こった」とされている。なお該書の第十六章「朱子と陳亮」は、とりわけ朱陳の交友関係について述べられたものであり、両者の往復書簡についても詳しく言及されている。

(2) このうち鄧広銘、テイルマンの両氏は、陳亮の見地に立脚しており、その他の諸氏の観点と比べて明確である。侯外盧氏は、おおむね朱子に対して批判的であるが、これは一九四九年以後、大陸の研究者が朱子の歴史観に向き合う態度の典型であるといえる。なおこのような「態度を継承する」研究者の中でも、かなり緻密なものとして、陳栄捷氏が挙げられる。陳栄捷氏は、朱陳双方の往復書簡の具体的な内容を、詳細かつ明白に論じている。またテイルマン、朱漢民、趙峰の諸氏らは、「朱陳の」哲学的な問題を起点としつつ、彼らの論争にも言及している。

(3) 何俊氏『事与心』（北京大学出版社、二〇一三年一月）、二頁。

(4) 清・王懋竑『朱子年譜』淳熙一一年の条には、「浙学の非を弁ず」とあるが、この見解は正確なものである。朱子の批判は、陳亮のみならず、実際には功利学派全体に向けられていたのだといえる。陳栄捷氏もまた、朱子が浙学を弁難したのは「一年足らずのことではなく、実際には、生涯を通じてのことであった」と述べている（注（1）所引書、二四四頁）。

(5) 朱漢民氏「朱熹陳亮論戰的文化意義」（『船山学刊』、二〇〇一年第四期）、六〇頁。

(6) 例えば『朱子語類』卷一〇四・四条には、「私は十数歳のとき、『孟子』告子上に「聖人と我と類

を同じくする者」とあるのを読み、これほどの喜びはなかった。聖人もまた容易になり得ると考えていたが、今ではなり難いと思っている（Ⅶ・二六一―頁）とある。また錢穆氏は『朱子学提要』において、ここで朱子が「聖人はなり難い」といったことをとりわけ重視した。これらは本論で述べた「教育の目標と実際の教育が区別されていることの」証左となるであろう。さらに『論語集注』における、孔子の弟子が「聖人の」高みにまで到達したという箇所の注釈からも、この点を説明することができる。具体的には、顔回の「三月にして仁に違はず」の注釈などである。

(7) 『論語集注』には、この問題についての多くの注釈がある。例えば「如し周公の才の美有りとも」（泰伯／一〇五頁）章、「狂にして直ならず」（泰伯／一〇六頁）章などであるが、ここで贅言することは控えたい。

### 〔訳者注〕

訳文中の「（ ）」は、訳者の補注である。