朱熹の經書注釋文獻の研究・序説

――『論語』爲政篇「吾十有五而志于學」章をめぐって

垣内景子

はじめに

中國の傳統的思想家の多くの例にもれず、思想家・朱熹の主著は經書の注釋書であった。このことの意味は計り知れないほど大きい。しかし、餘りにも際立った特徴を有する著述形態にもかかわらず、そのことのもたらす意味を明らかにすることは容易ではない。曰く、經書という固定された枠の中での思想は、思想としてのダイナミズムを本質的に持ち得ない。曰く、經書という絶對の權威を上手く利用することによって、實は自分の思想を表明している…等々。しかし、一體經書の固定的な枠とは具體的に何なのか、經書という存在によって朱熹の思想がどう制限され、或いは反對にどう力を得ているのか、要するに具體的なことは何も明らかにされていない。そして經書を窮屈な枠とするにしろ、便利な跳躍板と見なすにしろ、我々の理解は、ともすると經書を外側に置き、それとは別個の思想家の思想を想定しがちになる。宛も朱熹が傳統的な權威の經書とは別個に自らの思想を有し、經書を外側から、内心は邪魔にしつつ或いは巧みに利用しつつ思想を表現したとでもいうように。しかしながら、朱熹の思想は經書を離れてはあり得ない。それは決して經書の枠に守られるという意味でも、經書の權威を利用してこその思想であるという意味でもなく、何よりも朱熹の思想が朱熹自身の學問・實踐（工夫）と切り離せず、彼の學問・實踐は第一義に經書を讀むことにあったという意味においてである。更にい

えば、朱熹は必ずしも、後世の朱子學研究が暗默の內に前提としているように、經書の內容を時に不都合なものとしつつ、自分の解釋による讀み替えを行っていたのではないだろう。朱熹は經書の內容を心底味わい樂しんでいたという可能性さえ考えられる。

思想家・朱熹の主著が『四書集注章句』や『四書或問』という經書の注釋書であることの意味をどのように考えればよいのか、『語類』の議論の大半が、『朱子文集』に殘る書簡の議論の大半が、具體的な經書の內容に關するものであることをどのように捉え、それら朱熹の言葉をどう讀めばいいのか。かくも膨大な量の朱熹の言葉が、經書の內容をめぐって殘されている。にもかかわらず、從來の朱子學研究は朱熹の經學關連の發言をそれ自體としては讀んでこなかったのではないか。經學史上における朱熹の位置を探るのではなく、また朱熹の思想構造を別のところで再構成し經書の注釋においてそれを確認するのでもなく、經書の具體的な內容をめぐる朱熹の議論そのものが、朱熹という人間の思想家としての營爲の核心であることが見えてくるような地點から、朱熹の經書注釋文獻を讀まなければならない。

それはとりもなおさず朱熹自身の「格物窮理」の實踐の現場に立ち會おうとする試みであろう。いうまでもなく、朱熹の學問・工夫の方法である「格物窮理」は何よりも經書を第一の場と想定していた。そして朱熹は、門人の教育のために時に「格物窮理」を論ずることはあるとはいえ、自らの學問・工夫として「格物窮理」を實踐していたはずである。即ち朱熹の經書解釋や經書をめぐる議論こそが、朱熹自身の「格物窮理」なのである。つまりここで目指すのは、朱熹の「格物窮理」論を現代の我々の論理と言葉でもって再構成することではなく、朱熹自身の「格物窮理」の實踐として朱熹の經學を讀み解くことである。それはまた既に論じ盡された感のある、それでいて未だに十分に解明されていないとも指摘され得る「格物窮理」論の行き詰まりを打開する絲口になるかもしれない。その手がかりを求めて、本稿では『論語』爲政篇の有名な一章を取り上げ、聖人・孔子の言葉をめぐる朱熹の「格物窮理」の現場を再現してみたい。

一、爲政篇「吾十有五而志于學」章／「學ぶ者」として讀む

先ずは、『集注』を譯出しておく。(1)

子曰く、吾れ十有五にして學に志し、

いにしえは十五歳で大學に入った。心が何かに向かうことを「志す」という。ここでいう「學」とは大學、即ち一人前の儒者としての學問の道である。この學問の道に志すとは、いつもそのことを念頭において忘れず、厭わず勵むことである。

三十にして立ち、

自分からこの道に立つならば、道を守ることが堅固になって、意識して「志す」必要はなくなる。

四十にして惑はず、

物事のどうすべきかということにおいて一切迷うことが無くなれば、道を一層明らかに知ることができたということで、意識して守る必要はなくなる。

五十にして天命を知り、

「天命」とは天の偉大なる作用が物事それぞれに賦與されたもので、物事が何故そうでなければならないのかということの根據である。これを知る段階に至れば、知るということの極致で、「惑はず」ということは言うまでもない。

六十にして耳順ひ、

（張載のいうように）[2]「聲が耳に入れば自然に心に通じ」、心に逆らうことが無いということ、これこそ知ることの極致、（『中庸』の）「思はずして得」である。

七十にして心の欲する所に從ひて矩を踰へず。

「從」は字の通り、隨うという意味である。「矩」とは物の基準になる道具、直角を作る基準である。自分の心の欲するところに隨って自然と（世の中の）基準を越えない、つまり（『中庸』の）「安んじてこれを行ふ」「勉めずして中る」である。

程子：孔子は生まれながらに知る聖人であるのに、學問に由って聖人の境地に至ったとしているのは、後の人を勵まし努力させるための方便である。「立つ」とは、自らこの儒學の道に立つことができるということである。

「惑はず」とは、疑うところが無いこと。「天命を知る」とは、（『易』說卦の）「理を窮め性を盡くす」こと。「耳順ふ」とは、聞くもの全てに通じること。「心に從ひ、欲する所矩を踰へず」[3]とは、つまり（『中庸』の）「勉めずして中る」である。

程子：孔子が自ら自分の德の進む順序をこのように述べているのは、聖人である孔子自身は必ずしもそのように段階的ではないのだが、學ぶ者のために手順を示し、彼

らが（『孟子』盡心上の）「科を盈して而る後進み、章を成して而る後達す」るようにさせるためである。

胡氏（寅）：聖人の教えは様々あるが、しかしその要は人に本來の心を失わせないようにすることに盡きる。この本來の心を得ようとするならば、ただただ聖人の示した學問の道に志し、聖人の示した順序に從って進むことだ。わずかな欲點も無くなり、あらゆる道理が明らかになった暁には、日々の營みにおいて本來の心が燦然と輝き、意圖するところ欲するところのままに隨ってそれがそのまま全て究極の道理に合致する。つまり、心は體、欲は用、體は道、用は義であって、（『史記』夏本紀にいう）「聲は律となりて、身は度となる」である。

胡氏：聖人がこのようにいった意圖は、一つには學ぶ者にゆったりと涵養すべきこと、一足飛びに進もうとしてはいけないことを示すことにあり、二つには學ぶ者に「日に就き月に將（すす）む（『詩』周頌・敬之）」べく、「半途にして廢（『中庸』）」してはならないことを示すことにある。

愚説：聖人は「生まれながらに知り安じて行ふ（『中庸』）」であるから、もちろん努力を積み重ねて徐々に聖人に至ったわけではない。しかしながら、聖人の心としては決して自分がすでに聖人の境地に至ったとは思っていないだろう。おそらくきっと日々の營みの中で聖人が自らの進歩を自覺しつつも、一般の人には窺い知り得ないものがあったはずだ。それ故、それに近いものでもってそれぞれの段階を表し、學ぶ者がそれを目安に自ら勵むことを望んだのである。心の中では實は自らを聖人だと思いつつも、とりあえずこのような謙虚を裝った言い方をしたのではない。この後の聖人の謙遜の言葉は全てここの意圖と同じである。

（1）道（理）と一體化する過程（聖人への過程）

先ずは所謂朱熹らしい解釋のしかたを指摘しておく。これを恣意的な讀み替えと取るのではなく、このように讀む朱熹の志向とそれを支えている心情に注目したい。

あまりにも有名な『論語』のこの一章を、朱熹は人が道＝理と一體化する過程、「知」が段階的に深まってゆく過程として讀む。朱熹によれば、「志學」とは唯一絶對の道を知ること、つまりこの道であってあの道ではないことを知ること、そしてその道を片時も忘れず求め續けることである。「立」と

はその道を固く守ることが可能になった段階、意識的に求めなくても常にその道を知っている狀態である。「不惑」とは既にしっかりと守っている正しい道に卽して、具體的な事柄にいかに對處するかを知ること、卽ち「知」はその具體的な內容と實踐を得て、一層深められる。この段階においては道を守るという必要はなくなる。「知天命」とは物事が何故そのようであらねばならないかという根據が天に由來するものであることを知ること、これこそが「知」の極致である。「耳順」「不踰矩」は「知」が究極まで深まった境地を表現したものである。

區別できるという意味の「知」から、忘れず離れないという意味の「知」へ、そして更にどうしなければならないかを「知る」ことから、何故そうなのかを「知る」ことへ、朱熹が描き出す「知」の深化の過程は、人が彼方にあった道と次第に一體化してゆく過程、卽ち人が聖人になりゆく過程を意味する。「聖人可學」を叫ぶ道學にふさわしく、朱熹の解釋は、孔子が自らを回顧した人生の年齡ごとの變化をあくまでも聖人という究極の境地への段階的深化として讀み解く。その中でも最も所謂朱熹らしさを表しているのが、次に揭げる二つの分類である。

a.「不惑」と「知天命」

朱熹は「不惑」と「知天命」とを取り上げて、次のように述べている。

「四十にして惑はず」とは事柄において（何をなすべきか）惑わないこと、「五十にして天命を知る」とは（その行爲が）何に由來するのかを知ることである。（『朱子語類』卷二十三・80）[4]

「惑はず」とはそれぞれの物事において道理としてどうでなければならないかが分ること、「天命を知る」とはその道理がなぜそうであるのかを知ることである。（二十三・81）

「惑はず」とは事が分ること、「天命を知る」とは理が分ることである。（二十三・99）

「不惑」とは「事」（所當然・どうしなければならないか）を知ること、「知天命」とは「理」（所以然・なぜそうであるのか）を知ること[5]、そして「不惑」から「知天命」へと進むことによって「知」のあり方が決定的に深化する。「事」から「理」へ、朱熹において「知」とはかくの如き順序によって深まりゆかねばならないものであった。このことは、後述するような、

朱熹の「理」が理氣同時説を持ち出すまでもなく「事」を通してのみたどり着き得るものであり、「窮理」とは何よりも經書に書かれた「事」を通してこそ可能になることとも遠く呼應している。

b.「志學」「不惑」「知天命」「耳順」と「立」「不踰矩」

もう一つの分類は、「志學」「不惑」「知天命」「耳順」を一つのグループに、「立」「不踰矩」をもう一つのグループに分けるものである。その上で朱熹は、前者には「知」を、後者には「行」を割り當てる。この「知」と「行」の分類は、また同時に聖人への段階的深化における過程と、それぞれの段階で到達した境地との區別でもある。

「學に志す」と「惑はず」「天命を知る」「耳順ふ」は一つのグループ、「立つ」と「心の欲する所に從ふ」は一つのグループ。「學に志す」のグループは知ということをいっており、「立つ」と「欲する（所に）從ふ」のグループは到達した境地をいっている。（二十三・98）

「學に志す」というのもやはり行わなければならないが、知ることの方に重點がある。「三十にして立つ」もまた知ることにもとづくが、行うことの方に重點がある。「學に志す」は知ることの始め、「惑はず」「天命を知る」「耳順ふ」は知ることの至り、「三十にして立つ」は行うことの始め、「心の欲する所に從ひて矩を踰へず」は行うことの至りである。（二十三・95）

知行の區別については、その先後關係やどちらを重要視するかなどの議論が門人たちとの間でさかんに繰り廣げられている。朱熹の基本的な立場は「知と行は相まつ（互いに他を不可欠としている）」であるが、敢えていえば「先後を論ずれば知が先、輕重を論ずれば行が重い」である（『語類』卷九・1條）。ここの解釋での知と行の區別は、必ずしも先後や輕重の議論とは關係はないが、こんなところにまで知と行の分類を持ち込み、更にそれぞれを「始め」と「至り」に分けるやり方に、朱熹の經書解釋の一つの際立った特徴を確認しておきたい。

次の發言も、分類をやや異にするが、やはり朱熹らしい整理のしかたである。

この章は自然に三つに分けることができる。「學に志す」から「立つ」までは學問の方向を知ること、大綱がしっかりと捉えられるべき「守」のことである。「惑はず」とは內面をしっかりと把握してはっきりと理解すること、つまり「知」のことである。この段階に至って始めて前

進することができる。「惑はず」から「耳順ふ」までは「知」の極み、「矩を踰へず」とは「守」を待たずして自然に堅固である境地、「守」の極みである。（二十三・97）「志學」から「立」までを「守」のこと、「不惑」を「知」のこと、「不惑」から「耳順」までを「知」の極み、「不踰矩」を「守」の極みとすることによって、『論語』の一連の過程を「守」＝修養・實踐のこととと「知」＝學問・實踐のこととに分け、同時にそれぞれの深まりゆく段階を描き出している。

c．すべては「心」のために

以上のように『論語』の言葉を幾何學的とも呼べるきれいな對應の形に整理した上で、朱熹はさらにこれを「心」という視點でまとめ上げる。

胡氏の「本來の心を失わない」の一段は極めてよいから、じっくりと玩味しなさい。聖人の千言萬語は、ただただ人にその本來の心を取り戻させ、失わないようにさせることを求めているだけなのだ。日々の營みの中で努力して私欲を取り除き、この心をしっかりと支え前面に押し立てるのだ。理というのもこの心が當然知っているもの、事というのもこの心が當然なすべきものに他ならない。（二十三・108）

經書の言葉は、それぞれ具體的な場面に卽した聖人の發言であり、一見とりとめのないもののように見えるが、聖人の究極の意圖は常に心の問題にあったのだというのは、朱熹が『論語』のこの章に限らず力說してやまないところである。心の問題とは、日々の中で現實に搖れ動く人間の危うい心を如何にして安定させ、心が本來持っている正しさや善性を發揮できるかということで、道學が佛敎（禪）に對抗すべき一番の課題であった。そして朱熹の學問・工夫の最大の目標である聖人になることとは、他ならぬこの心において聖人と同じになることなのであった。從って、この經書の多樣な言葉を心の問題へと收斂させる志向は、同時に後述する經書を實踐・工夫の問題として讀むという朱熹の志向と深く結びつくことになる。

聖賢の千言萬語は、ただただ人がその本來の心を失わないことを求めているのだ。（十二・2）

（經書の）多くの言葉は、それぞれの發せられた場面によって深淺大小の違いはあるが、實際にそれを實踐してみると單に同じことなのだ。（十二・36）

d. **經書の構成美**

以上のように、朱熹の經書解釋の一つの大きな特徴は、經書の言葉をいくつかの對應關係に整理することである。朱熹に言わせれば、聖人の言葉には本來そうした美しい構成が備わっているのである。

聖人の言葉は一節一節が相對應し、一語一語が相呼應している。どうやってこのように整然と構成されたのであろうか。(十・76)

このように經書の構成に美しいシンメトリーを讀む朱熹の讀み方が最もよく表れているのが『大學章句』であろう。經書に勝手に手を加えたという意味で後世最も評判の惡い『大學章句』という朱熹の作品は、朱熹が信じていた經書の內容の再現というよりは、むしろその形式の再現、構成美の再現なのであった。より具體的にいえば、朱熹は、經書は聖人の深遠な配慮と絶妙な表現によって、讀む者＝學ぶ者に實踐・努力の順序や見取り圖を示しているはずだ確信していたのである。

『論語』に書いてあるのは、學問を進めてゆく順序、『大學』に書いてあるのは、學問の全體的な設計圖(「規模」)である。(二十三・106)

『論語』のこの一章に朱熹が讀み取った構成もまた、同樣の確信に基づいている。しかしながら、經書が聖人の言葉であり、聖人は常に既に聖人であって學ぶ者ではないということが、朱熹の解釋に微妙な屈折を生じさせている。

器之「この章は、聖人が一生の實踐・努力とその効果がこのような順序であったということを自ら述べているもので、『大學』にいう格物・誠意・正心・修身などがそれぞれの場面において實際に實踐・努力するべきところを示しているのとは同じではないようですが…」

朱子「その通りだ。聖人は七十歲の內にずいぶん澤山のことを竝べてみせたが、おそらくはもともと既に『耳順ふ』『矩を踰へず』であったのだ。」(二十三・92)

(2) 聖人と學ぶ者

聖人になるための順序と見取り圖を示してくれるはずの經書は、何よりも聖人という本來或いは既に實踐の努力を必要としない境地の描かれたものでもあった。卽ち、生まれながらの聖人である孔子が、何故このような段階的な進歩を必要としたのであろうか。このやっかいな矛盾をめぐる議論を朱熹は意識的に取り上げている。

a.「生知安行」の孔子／學ぶ者のために

既に譯出した『集注』に見えるように、朱熹は基本的には程子の次の解釋に同意している。(6) 繰り返しになるが、比較のために再度引用する。

孔子は生まれながらに知る聖人であるのに、學問に由って聖人の境地に至ったとしているのは、後の人を勵まし努力させるための方便である。

孔子が自ら自分の德の進む順序をこのように述べているのは、聖人である孔子自身は必ずしもそのように段階的ではなのだが、學ぶ者のために手順を示し、彼らが（『孟子』の）「科を盈して而る後進み、章を成して而る後達す」るようにさせるためである。

程子は、孔子のこの段階的進歩の告白は、學ぶ者に人格形成の道筋を示し、學ぶ者を勵ますための方便であると解釋する。朱熹も基本的にはそれに同意しつつも、やや趣を異にした解釋を付け加えている。

聖人は「生まれながらに知り安じて行ふ（『中庸』）」であるから、もちろん努力を積み重ねて徐々に聖人に至ったわけではない。しかしながら、聖人の心としては決して自分がすでに聖人の境地に至ったとは思っていないだろう。おそらくきっと日々の營みの中で聖人が自らの進歩を自覺しつつも、一般の人には知り得ないものがあったはずだ。それ故、それに近いものでもってそれぞれの段階を表し、學ぶ者がそれを目安に自ら勵むことを望んだのである。心の中では實は自らを聖人だと思いつつも、とりあえずこのような謙虚を装った言い方をしたのではない。この後の聖人の謙遜の言葉は全てここの意圖と同じである。

朱熹は何よりも、聖人・孔子が自らを聖人としないその謙虚な心情に注目する。朱熹においても、孔子が生まれながらの聖人であって學問・努力の末に七十歳で漸く聖人の境地になったのではないことは否定しない。しかし、聖人が聖人であることを自ら意識し、ましてはそれを表明するなどということは、朱熹にとってどうしてもあり得べからざる事態であった。朱熹が何よりも聖人は自らを聖人であるとは意識しないということを重要視したことは、聖人到達の可能性を萬人に認めつつも、人間を常に聖人への過程の學ぶ者として規定し、終わりの無い唯一の道を歩むことを要求する朱熹工夫論の根本的矛盾を結果的に覆い隠すことになる。聖人は自ら

聖人であることを意識しないということへの朱熹のこの共感が、朱熹の工夫を終わりの無いものにしているのである。朱熹にとって、『論語』のこの章の孔子の言葉から何をおいても讀み取るべきことは、孔子のこの謙虚な心情なのであった。

b. 聖人のことは不可知／聖人と學ぶ者との峻別

聖人ではない學ぶ者が、聖人になるために、聖人の言葉を讀む。經書において、聖人は學ぶ者の手本となり得る可視的な存在でなければならないと同時に、學ぶ者が決して自らは未だ聖人ではないということを忘れさせない超絶的な存在でなければならない。朱熹にとって經書を讀むとはかくも抜き差しならない緊張感をもった行爲なのであった。生まれながら聖人であるはずの孔子が自身の學問努力の變遷過程（學ぶ者としての姿）を述べているこの章について、朱熹は最終的には「聖人のことは知るべからず」とする。これは單なる不可知論への逃避ではなく、聖人と學ぶ者との同一性と峻別の間のバランスをうまく保とうとした朱熹の苦心の果ての實感であった。

質問「聖人は『生まれながらに知り、安じて行ふ』ですから、所謂『學に志す』から『心に從ふ』に至るまでの道理は、全て幼い時に既に備わっていたのではないでしょうか。」

朱子「聖人のこの言葉は、もちろん學ぶ者のために道筋を示したものである。しかし、初めはやはり聖人自身このように進んでいったという實感があったからこそこのように述べたのだろう。聖人の心の中のことは我々にはわからないのだから、わからないものとして扱うべきだ。」（二十三・89）

聖人にも全體としては我々とほぼ同じような段階がある。例えば「學に志す」といえば、聖人だって我々と同じように學問を初めて知った時があるのだ。「立つ」とか「惑はず」なども、やはり我々と似たような段階の區別があったはず。しかし聖人にもこのような段階があったはずだと決めつけてはいけない。かといって聖人は全く學問などしなかったなどと漠然というのもいけない。聖人には聖人のことがあるのだ。（二十三・104）

質問「…既に物事において『惑はず』ということが可能になっているのに、どうしてそれから更に十年の年月を經てやっとそのことの道理を知るのでしょうか。」

朱子「聖人がそういっているのだから、先ずはそのよう

に讀みなさい。そんなふうに速いとか遲いとかどこまで至ったかなどと較べてはいけない。自分自身が實際に努力してその境地に至らなければ、どうして聖人のいう段階や順序がわかろうか。伊川のいう本當に虎に襲われたことのある者でなければ虎の恐ろしさはわからないというのと同じだ。」（二十三・83）

朱熹において、聖人と學ぶ者は、外見（規模・迹）が同じであっても差し支えない。否むしろそうであるからこそ、學ぶ者は經書を通して自らの實踐の手本を得ることができる。聖人と學ぶ者の眞の違いは、その内實にある。それを朱熹は、「熟」という概念で說明する。

聖人は生まれながらに知るのであるから、理は常に既に明らかであったはずで、必ずしも十五歳で學に志す必要があったわけではない。しかし、ここのところは全くそうではなかったということでもないし、全くそんな事實は無いということでもない。ただ聖人自身の自覺として理を知ることに熟未熟の違いがあったのだろう（二十三・103）

この一章は、學ぶ者の努力の段階を明らかにしたものであると見なせば、聖人であってもやはり同じような段階を經たのだ。ただ聖人はそれが自然にでき、比較的容易だったというに過ぎない。（二十三・105）

「熟」とは、そのことがすっかり身について自分のものになっていること、意識したり無理をしたりせずとも自然にそれができる狀態を表している。聖人と學ぶ者との違いは、「熟」か否かという點にのみある。つまり、聖人と學ぶ者とは外見は同じであって、その内實に無意識か意識的かの違いがあるだけだというのである。

聖賢とはすでに「熟」した學ぶ者、學ぶ者とはいまだ「熟」していない聖賢。（三十二・83）

「熟」の字は、朱熹が門人に答えた言葉の中に頻出する。「思はずして中る」「心の欲する所に從ひて矩を踰へず」という聖人の境地のために、學ぶ者は意識的な、時にはかなりの無理をしてまでの營爲・工夫を要求される。工夫という概念が本來意識的な努力を意味する以上、工夫への意識そのものが最終的には工夫の成就（聖人到達）の最大の障害となる。そのことに苦しむ門人たちに、朱熹はしばしば「熟」すれば大丈夫だと說く。しかし「工夫」が本來時間の意味を有する概念であり、時間をかけての努力や修練（或いはそれによって得られたもの）を意味するのと呼應するかの如く、「熟」もまた

時間の蓄積（「久」）によってのみ可能な概念である以上、朱熹の答えは原理的には何も解決していない。それはただ工夫の繼續が唯一の道であることを指し示し、「未熟」を歎くことこそが「熟」への最大の妨げであることを告げるだけである。「未熟」なる學ぶ者は、「熟」なる聖人の心境を窺い知ろうとするよりは、無限に續く聖人への道の次の一歩を見出し續けなければならないのであった。

學ぶ者もこの「忠恕」、聖人もまたこの「忠恕」、天地もまたこの「忠恕」に過ぎない。ただ聖人はすっかりそれが身についているのに對して學ぶ者は不慣れなだけ、聖人は胸の内から自然とあふれ出でくるのに對して學ぶ者は無理をしなければならないだけだ。しかしながらこの「忠恕」という二字は、本來學ぶ者の努力すべきところとして說かれたものだ。…曾子は門人が夫子の道を理解できないことを懼れて、學ぶ者のことを取り上げてそれを明らかにしたのだ。つまり淺近な學ぶ者のことに卽して深遠な聖人のことを明らかにしたというわけだ。（二十一・50）

聖人と學ぶ者との違いは「熟」か否かにのみある以上、經書に見える聖人は「未熟」の學ぶ者にも可視的存在である。しかしながら、「熟」という概念が本質的にある境地を表現するものである限り、聖人は「未熟」の學ぶ者には不可知の存在なのであった。

（3）學ぶ者として

朱熹は、聖人の境地を論じることを嫌い、經書をあくまでも學ぶ者として讀むことを強調する。それでは經書を讀むことにおいて學ぶ者に可知（知ることができる・知らなければならない）であるのは何か。

…學ぶ者は學ぶ者の立場のことをするだけだ。所謂「學に志す」や「立つ」はまだ理解しやすいが、「耳順ふ」以降のことは推測に過ぎなくなってしまう。（二十三・107）

とりあえず聖人のことは論じないで、ただ自分自身の立場で何が「學に志す」か、何が「立つ」か、何が「惑はず」か、何が「天命を知る」か、何が「耳順ふ」か、何が「心の欲する所に從ひて矩を踰へず」かを考え、それぞれの言葉をしっかり理解してはっきりさせなさい。私が一節ずつそれぞれの字義を解釋して、その後で漸く聖人の境地のことを述べているのもそのためだ。（二十三・72）

劉潜夫「『心の欲する所に從ひて矩を踰へず』というのは、聖人の究極の境地ではないでしょうか。」

朱子「そんなことを論じるのはやめなさい。そうではなくて、聖人の『十五で學に志す』の志すとはどういうことか、『三十にして立つ』の立つとはどういうことか、『四十にして惑はず』の惑わずの意味は何か、『五十にして天命を知る』で知り盡くすとはどういうことか、『六十にして耳順ふ』の耳順うとはどういうことなのか、という具合に一つ一つわが身に引き當てて詳しく考えてこそ意味があるのだ。たとえば今の學ぶ者たちは、一つ一つ自分の行爲を反省して不善に流れることを防ぐことができたとしても、それでもなお心に欲する所が矩を踰えるのではないかと心配している。聖人はただただ心の欲する所に從って自然に矩を踰えないというだけ、そこにどんな順序があろうか。」「…しかしながら、ここの數句は皆聖人の『立つ』だし、聖人の『惑はず』だ。學ぶ者はその中から自分自身の努力すべき點を見つけ出して、眞劍に自分のこととして理解してこそ意味があるのだ。」（二十三・100）

經書を學ぶ者として讀むとは、經書の言葉の中から自分自身の努力・實踐への絲口、卽ち「做工夫處」[7]を見出すことである。聖人の境地を論じたがる門人をたしなめる朱熹の眞意は、徒に境地を論じることがその人間自身の實踐・工夫に何ら有益にはならないということへの戒めである。聖人という他人事としてではなく、我が身に引き當てて我が事として經書を讀むこと、この次の瞬間自分自身が何をどのように努めるべきかを經書から讀み取ること、これが朱熹のいう「格物窮理」の第一義であるとしたら、次に見えてくるのは何なのであろうか。

(4)「做工夫處」を讀む

言うまでもなく、經書に「做工夫處」を讀むのは、ここで取り上げた『論語』のこの一章だけに止まるものではない。朱熹にとって經書を讀むとは全て「做工夫處」を讀むことであった。

書物を讀む場合の最も肝要な點は、聖人が人に教えた努力すべきところが何であるのかを讀もうとすることである。（十・6）

そして既に見た朱熹の分類癖はここでもまた發揮される。卽ち、朱熹は經書のいくつかの箇所を「做工夫處」を表した

ものとして、特に他と対比させているのだ。例えば、同じく『論語』顔淵篇の「顔淵仁を問ふ。子曰く、己に克ち禮に復するを仁と爲す。…」について、朱熹は次のように述べている。

「仁」がこのようにはっきりとわかり、實踐・努力の段階に至ったならば、「己に克ち禮に復す」ようにしなければならない。「門を出でては大賓に見みゆるが如く、民を使ふには大祭を承くるが如く、己の欲せざる所、人に施す勿れ（顔淵篇）」などがまさに學ぶ者の努力すべきところだ。（六・87）

また、同じ「仁」の言葉についても、『孟子』告子上の「仁、人の心なり」と對比させて次のように述べている。

聖賢の言葉には自然の道理を述べてところがある。「仁は人の心なり」などがそうだ。また努力すべき實踐のところを述べたものもある。「己に克ち禮に復す」などがそれだ。（六・91）

特に朱熹が「做工夫處」と區別するのは、工夫の効果や工夫の結果至った境地が描かれている部分である。例えば『大學』の所謂三綱領について、次のように述べている。

この一節（「止まるを知りて後定まる有り」）はおおよその効驗がこのようであることをいっているに過ぎない。「明德を明らかにするに在り、民を新たにするに在り、至善に止まるに在り」の方こそが努力すべきところだ。（十四・121）

既に述べた、境地よりもそれへの過程としての「做工夫處」を讀み取ることを重視する朱熹の態度が最もよく表れているのが、『論語』先進篇の「子路曾晳冉有公西華侍坐」の章の曾晳（點）への評價である。[8] 孔子が「吾は點に與（くみ）せん」とした天才肌の曾點の境地をめぐって論ずることを好む門人たちに對して、朱熹は一貫して否定的な態度をとっている。ここにおいても讀むべき論ずるべきは、やはり「做工夫處」なのであった。

質問「以前に進呈しました（『論語』先進篇）『點に與せん』についての愚說は如何でしょうか。」

朱子「私は普段から人がこういったことを論ずるのを好まない。『論語』一書は、『學びて時にこれを習ふ』から『堯曰く』に至るまで全て具體的な實踐の術をいうものなのだ。まさか『點に與せん』を說くだけで事足りというわけにはいくまい。聖賢のいう親に仕えるとはどうしなければならないか、君主に仕えるにはどうしなければならないか、年長者に仕えるにはどうしなければなら

ないか、言動はどうでなければならないか等々は、全て努力しやすいところだ。」（一百一十七・43）

二、「過高」「好高」への批判

「做工夫處」とは、今自分が何をどのようになすべかということと直接結びつく具體的・現實的な實踐の着手點や方法・手順である。時代を遠く隔てた經書の言葉がどれだけ朱熹の同時代の學ぶ者に具體性や實現性を示し得たかはともかく、少なくとも朱熹は自分自身の努力の問題を離れた抽象的な議論に流れることを嫌がった。境地を議論することとともに朱熹が比較的自分に近い立場の人間の經書解釋においてもっとも強く警戒したのが、「過高」「好高」である。「高きに過ぎる」「高きを好む」とは、本來朱熹が佛教を批判する際に多用する表現である。「高」とは高尚そうに聞こえる、地に足のついていない抽象的な議論を指す。朱熹は、二程子の門人（特に謝上蔡）や湖南學の解釋を「過高」「好高」と批判する。ここでは畏友・張栻の經書解釋に對する朱熹の批判を例に取り上げてみたい。

（1）張栻『癸巳論語解』批判

『朱子文集』卷三十一「與張敬夫論癸巳論語說」は、張栻の『論語』注釋書『癸巳論語解』に對して朱熹が意見・批判を寄せた書簡である。(9)（なお、現在目にすることのできる『癸巳論語解』は、張栻が朱熹の批判を受け入れ書き改めた後のものである。）その中で例えば、述而篇の「藝に游ぶ」を張栻が「藝なる者は、吾が德性を養ふ所以のみ」と解釋したことをめぐって、朱熹は次のような批判をしている。

ここの貴方の解釋もやはり、卑近であることをよしとしないお氣持ちに基づいたものです。だから、「藝に游ぶ」ということを何か恥ずかしいことのように思い、このような說をこじつけて高尚そうなことをいおうとされているのです。

また別の箇所で朱熹は、張栻の經書解釋の姿勢を次のように疑問視している。

いま貴方がこのような解釋をさなるのもまた、聖人の上をいこうとするもの、その實ご自分の言葉の誤りにお氣づきになっていないとは、心根の病です。…貴方のこの書は、名前は『論語』を解釋するものでありながら、その實際を考えますに、ほとんど『論語』と競おうとされているように思われます。

そもそも朱熹は、張栻を高く評價しつつも、その爲人そのものを「高」としてその弊害を懸念していた。

敬夫は高明であるが、彼は人が皆自分と同じようだと思ってしまい、ある事を說くと聞いている者が理解したかどうかおかまいなく、すぐに他のことを說くことに夢中になる。その結果彼のところの門人は、機敏な者は彼の議論のしかたを眞似ることができるだけだし、資質の劣った者は相變わらず何から手を付ければよいのかさえわからない狀態だ。…最近の教える者の弊害は、多くはこういったものだ。（一百三・35）

經書という具體的な內容をもつ書物に「理」という抽象的な觀念を持ち込んだ朱熹の解釋は、後世の人からはそれこそ「過高」「好高」と非難されるものかもしれない。しかし、朱熹は主觀的には、經書の具體的な記述をその具體性のままに讀もうとしていた。逆にいえば、朱熹の考えていた「理」とは、決して抽象的な觀念に止まらない具體的內實を前提にしなければならないものであったのである。

（2）理よりも事を

朱熹が經書をめぐる議論の抽象化を好まなかったことは、『論語』と『孟子』への評價の違いにも見て取れる。

孔子は人を教えるのに適當な途中から始め、人にそのまま實踐させていった。人は久しくそうしていれば自然と向上してゆく道理がわかるのである。所謂「下學して上達す（憲問篇）」というやつだ。孟子は始めから最後まで一擧に全部を擧げて、先に心や性というものの意味をきちんと理解させた上で、それから實踐させる。（十九・13）

孟子は人に教えるのに理や義の大いなる根本を多く語ったが、孔子は身近な實踐のところで人を教えた。（十九・12）

孔子は人を教えるのにただ「居處には恭、事を執りては敬、人に與はりては忠（子路篇）」というだけで、その中に本質的な意味を含ませ、人に自ら求めさせた。孟子に到ると、「性善」ということをずばりと指摘してしまっていて、もはや聖人らしくなくなってしまっている。（十九・17）

具體的な事柄や場面に卽した具體的な實踐の手掛かりに滿ちた『論語』に比べ、『孟子』は「性」や「心」といった概念の抽象的議論が多いこと故、朱熹は孟子を聖人らしくないとする。（事實、朱子學では孔子が聖人であるのに對して、孟子はあく

までも賢人に過ぎない。）孟子が聖人らしくないということは、『孟子』も經書らしくないのであろう。『孟子』が「性」や「心」を議論するからこそ四書の一つとして重要視されたにもかかわらず、朱熹は『孟子』と『論語』の間に一線を畫する。

同様に、『論語』に關する「過高」「好高」の議論に對して、朱熹は次のように批判する。

『論語』という書物を見てみなさい、一體どこにそんな空虚な議論があろうか。ただ漢儒がひたすら訓詁にばかりとらわれて、聖賢のいわんとする意味を見ようとしなかったために、二程先生がやむを得ず道理を明らかにして學ぶ者の前に示し、學ぶ者が向上心に燃えて聖人の心の用い方を求められるようにしたので、その結果議論がやや高尚になってしまったのだ。それがまさか今日の學ぶ者たちが卑近を嫌い高遠なることばかりを求め、下から高いところを窺うようにひたすら空虚な議論に耽って全く地に足が着かないようになろうとは。その弊害たるや、昔の人たちが道理を求めることを知らずにいたことよりも甚大だ。少なくとも彼らはまだ正道を行こうとしていたのだから。（一百十三・30）

所謂「義理」の學は、訓詁に終始する學者を憂えた二程子が止むを得ずして始めたもの、それとて學ぶ者たちの向學心に火を付け、彼らを具體的な實踐へと導くためのものであったというのが、朱熹の考えであった。經書の具體的な内容を抽象的にまとめ上げることを朱熹は何よりも危險視する。[10] もちろんそれは、そういった一見高尚そうな議論に熱中する者たちが、それに滿足してしまい、自らの現實的な實踐・努力を等閑にしがちであるという弊害を恐れてのことではある。しかし、それだけに止まらず、朱熹にとって所謂「理」とは、經書の具體的な内容（「事」）を離れてはありえないものであって、それは所謂抽象化をすら拒むものであったということであろう。經書に「理」を讀むこと、それはもちろん朱熹の「格物窮理」の第一義であった。しかし、それは經書の内容を抽象化したり、所謂合理化したりすることではなく、經書に描かれている「事」を「事」としてそのまま讀み、そこに自らのなすべき「事」（做工夫處）を讀み取ることなのである。「物」や「事」とは存在のしかたを異にする「理」を經書に讀み取ろうとする朱熹にあって、宛も「理」よりも「事」を重んじているかの如きこの區別は何を意味しているのであろうか。

(3) 合理化批判

既に見たように、朱熹の感じている『論語』の最大の魅力は、さりげなく書かれた「事」を通して、讀む者が自然に「理」に到達するように意圖されていることであった。それならば、『論語』を讀む者は、孔子の深遠な意圖に身を委ねて書かれている「事」をそのままにゆったりと讀めばよい。そこに賢しらな解釋を差し挾み、自分たちが理解できる範圍の狹い合理化をする必要はどこにもない。孔子は何氣なく自らの人生を回顧して、その年齡ごとの境地を語った。既に常に聖人であった孔子に何故そのような段階的進歩があったのか、結局のところは聖人には聖人の實感があったはずで我々學ぶ者には計り知れない。何よりも聖人は決して自らを聖人だとは考えていなかったはずだから。聖人の境地を議論しても始まらない。何故なら我々は未だ聖人ではないのだから。そうではなくて、聖人ですら自ら語った努力の階梯を我々が自らの身に引き當てて追體驗してゆくこと、それこそが『論語』のこの章を讀むことなのだ。…人一倍細かな分析や強引とさえ映る分類も、經書を目の前にした朱熹にとっては學ぶ者としてせめてなし得ることに過ぎず、それ自體にそれ以上の意味はないのであった。朱熹の經書解釋が、後世いかに恣意的な合理化・抽象化と惡評を蒙ろうとも、又そのことの客觀的當否はともかく、朱熹にとってはそうせざるを得なかった學ぶ者としての心情・良心があるのみなのであった。

朱熹の經書解釋を、恣意的な合理化とみることはたやすい。朱熹が自らの思想的必然性に基づいて強引な解釋を試みている例を擧げることも簡單であろう。しかしながら、朱熹の殘した注釋書に散在する恣意的で強引な合理化は、朱熹にとっては自らの「格物窮理」の實踐の過程に過ぎず、學ぶ者としてなしうることを最大限なしたというに過ぎない。そして後世の評價も、朱熹が主觀的・恣意的であったということにおいては該當しても、朱熹が經書の合理化を目指していたということにおいては當らない。合理化することは、それがたとえ客觀的な考證に基づくものであったとしても、單なる個人の主觀的な心情に基づくものであったとしても、朱熹においては同樣に忌避されなければならなかったからである。經書に書かれた聖人の「事」を學ぶ者の立場から合理化・抽象化することは、朱熹の最も嫌ったことであった。何故なら、合理化・抽象化は「事」を單純化し、「事」のもつ重みを學ぶ者に忘れさせてしまうからであった。「事」は「事」のままに讀むこと、しかしそれが可能であるのは、朱熹が經書に書か

れているのが他ならぬ聖人の「事」であるという絶對の信頼感をもっていたからである。いわば、聖人の「事」は「理」そのものであるが故に、合理化の彼方にあるものであるということを、深く確信しているかのように。そして、逆説的にはその信頼感があるからこそ、學ぶ者の良心を賭けたささやかな合理化の試みも容認されたのだ。つまり、合理化し得ない大きなものに抱かれていたからこそ、朱熹は目の前の「理」を追い求めることができたのであろう。理學の祖・朱熹は決して合理主義者ではなく、むしろ合理主義の批判者なのであった。

朱熹の「格物窮理」は、いうまでもなく現代の我々の所謂眞理探究ではない。朱熹がいかに自然科學的な議論をしようと、朱子學の素地がいかに近代の西洋科學の受容に一定の役割を果たそうと、「格物窮理」は未知の眞理を追い求めることではない。それは、本稿で取り上げた『論語』の一章についての朱熹の解釋を見るだけでも明らかなことだ。これが朱熹の「格物窮理」なのである。しかもこれこそが朱熹が他のどんな事柄についての「格物窮理」よりも最優先した經書における「格物窮理」なのである。いうまでもなく、朱熹は經書を客觀的に科學的に探究したのではない。それでは、朱熹は經書に對して全く無批判であり、ただただ書かれていることをそのまま服膺したかというと、それも否である。それは、それこそ朱熹の所謂恣意的で強引な解釋を見ればわかる。

經と理の關係は、ちょうど傳と經の關係のようなものだ。傳は經を解釋するためのもの、經に通じたならば傳は無くてもよい。經は理を明らかにするためのもの、理が明らかになれば經は無くてもよい。（一百三・47）

「理」が明らかになれば「經」はなくてもよい、とまでいう朱熹の發言は本稿の述べ來たったことと矛盾するかのようである。しかし、既に述べたように、「理」を「經」よりも重要視することが可能なのは、その「理」が他ならぬ「經」において見出されたものであるからなのである。ここに經書という枠組みを引き受けたことによって朱熹が逆に獲得した自由が垣間見える。それは、經書という權威をかさに着ることによって得た自由という意味ではなく、經書という合理化し得ないものを前提とすることで得た合理化の自由であった。

この自由をもとに、所謂理學としての朱熹の思想がある。朱熹の「格物窮理」は、少なくとも中國や日本において、西洋の自然科學に最も近しいものであったし、經書の解釋においても後の清朝考證學の實證主義の先驅ともよべるような業

績すらを殘している。朱熹は好んで天文や地理などの自然現象を語り、それらを「理」で以って分析する。時にそれは、經書の記載をも否定する勢いをもつ。

（『禮記』）「禮運」に「五行を四時に播き、和して後月生ず」とあるが、もしそうであるならば、氣が和さない時には月がないということになってしまう。そんな理はあるまい。また「三五にして盈ち、三五にして闕く」とあるが、彼らはきっと理でもって考えなかったにちがいない。理でもって考えれば、月自體に盈ち闕けがあるはずがない。結局のところ昔の人は、物事を探究するのがあまり精密ではなかったようだ。（二・27）

朱熹が經書の安易な合理化を拒み、書かれている「事」をそのまま「事」として讀もうとしたことと、經書の内容に對してすら「理」をたてに批判的であり得たこととは、矛盾しているようにみえるかもしれない。しかし、合理化し得ない何者かの存在を彼方に前提にしたからこそ、そしてそれに絶對の信頼をよせていたからこそ、朱熹は目の前の世界を公平に合理化し、「理」の名のもとに現實を批判することができたのである。

結語　聖人可學の裏側にあるもの

道學の掲げた「聖人可學」のスローガンは、從來の聖人觀を大きく變えた。聖人とは、もはや歴史上にかつて存在したあの聖人（所謂「作者の聖」）ではなく、誰もが學問や努力によってなることができる究極の人格者、純然たる道德の體現者を指すこととなった。聖人の定義が變わったことで、人は聖人を自らと結びつけて考えることができるようになったが、逆に聖人像は具體性を欠いてしまった。心が純粹に善なる存在、「性善」の具現者、…いかに形容しようと自らがなりゆく聖人のイメージは極めて抽象的にならざるを得ない。朱熹にとっても、事情は同樣であったはずだ。そんな朱熹にとって、聖人の具體的イメージと直接相對することができるのが、經書を讀むという行爲なのであった。經書に描かれているかつてのあの聖人の言動を通してのみ、學ぶ者は自らもなりゆく聖人の具體像を知ることができる。十五歳で學に志したと述懐する孔子の姿に、朱熹は自らの目標を見ていたのである。同時に朱熹は、經書を讀むという行爲の中で、聖人と學ぶ者とを常に峻別し、あくまでも學ぶ者の立場にこだわり續ける。聖人と學ぶ者との差異が境地の差異である以上、

見かけはわかり易く身近に見える聖人であっても、學ぶ者には計り知れないものがそこには常に想定されていた。そしてそうである以上、經書を讀むという行爲は、朱熹の一生が示したように永遠に完成しない營みにならざるを得ない。

學んで至り得る新しい聖人は、宋代の士大夫層の自負心と相俟って、多くの學ぶ者たちの目標となった。しかしながら、道學の「聖人可學」の提唱以後一人として聖人は現れない。聖人は自らを聖人であると意識しないのであるから、それも當然であった。「聖人可學」のスローガンが生み出したのは、新しい聖人ではなく、數多くの學ぶ者であった。時代が下って次に現れたのが「滿街聖人」でしかあり得なかったところに、道學の「聖人可學」の必然的歸結を見ることができよう。

「聖人可學」を高らかに叫んだ朱熹は、しかしそれと同時に聖人を無限の彼方に押しやり、それと引き換えに今自分が何をなすべきか（做工夫處）へと關心を集中させていく。朱熹によって論理化され、その方法論までをも示された「聖人可學」は、その見事な論理故に、そしてその完備された方法論故に、實際にはその都度「聖人不可學」、より嚴密にいえば「聖人未可學」でしかあり得ず、人は學ぶ者として終わりの無い道を歩み續けることを餘儀なくされる。聖人になるための方法であった「格物窮理」が經書に「做工夫處」を見出し續けることである以上、人は「格物窮理」によって少なくとも主觀的に聖人に至ることは不可能である。しかし、朱熹にとってそんなことはどうでもよかったのであろう。

注

（1）『論語集注』は新編諸子集成（中華書局）を用いた。以下四書については同樣である。

（2）張載『正蒙』三十篇1條「…六十盡人物之性、聲入心通。」

（3）『論語或問』（和刻本・中文出版社）「曰く、『從心』の『從』、舊は讀みて『縱』と爲し、且つ『心』の字に至りて句絕す。諸先生の說皆此の如きも今獨り然らざるは何ぞや。…」

（4）『朱子語類』は中華書局・理學叢書を用いる。以下特に記さない限りは、『語類』の卷數と條數を表す。

（5）朱熹の基本的な定義においては、「所當然」と「所以然」は「理」の二側面とされている。（『大學或問』等參照）ここで「事」とされている「所當然」を、「所以之故」としての「理」と對比させた所謂「所當然之則」として讀んでも概念分類の上では差し支えあるまい。

（6）『論語或問』にも「程子以て夫子法を立て以て後進を勉め進めしむの辭と爲すは、是なり」とあり、以下程門諸氏の解釋が聖人の「生知安行」を中途半端に捉えていることについて

の批判が續く。

（7）なお、「工夫」という言葉と同様に、「做工夫處」或いは「用功處」等と表現されるこの概念を適當な日本語に翻譯するのは難しい。以下、ここでは「努力すべきところ」「實踐のところ」等と譯しておく。

（8）曾點への評價をめぐっては、拙稿「朱子に於ける『氣象』と工夫」（『中國古典研究』第三十六號、一九九一年）、及び小路口聰氏「朱熹の曾點觀――陸象山批判の一視座」（『日本中國學會報』第四十九集、一九九七年）參照。

（9）『論叢・アジアの文化と思想』に連載中の拙稿「『朱子文集』譯註」の（六）（第8號、一九九九年）以下にこの書簡の譯注がある。

（10）同樣の考えから、朱熹は經書の中から「有益そうな」言葉だけを抜き出してダイジェスト版を作ることに批判的であった。例えば、張栻が『論語』『孟子』の中から「仁」についての言葉を抜き出して編んだ『洙泗言仁錄』について、「そんなことばかりに勞力を費やしていると、効果をあせり近道を好む心が育ち、耳から入って口から出てゆく（身にならない）弊害を增すことになりかねません」（『朱子文集』卷三十一・答張敬夫）と批判している。