

## 羅欽順の『困知記』に内在する「理論的矛盾」をめぐって

金 香 花

### 問題の所在

羅欽順（字は允升、號は整菴、1465～1547、江西省泰和縣の人）は明朝の大儒であり、彼の『困知記』は明清において論争を引き起こしただけでなく、朝鮮時代・日本江戸時代の儒者にも幅廣く讀まれ、深い影響を與えた。羅欽順の理論は、一般的に心學を批判して理學を修正したものとされ、「朱學後勁」とみなされている。その理論の内部構造から見ると、黄宗羲（1610～1695）とその師劉宗周（1578～1645）による、『明儒學案』での羅欽順に對する評價が代表的なものである。

思うに先生（羅欽順）の理氣論は極めて精確であるが、

ただ心性論のみがその理氣論と矛盾している。……先生は、天性は生を受けた瞬間から整っているものだが、「明覺」は生まれた後に發するものであって、この「明覺」は心であつて性ではない、と考へている。……性を心の主としてゐるのは、理が氣を生じるといふ説と明らかに同じである。これは先生の理氣論と矛盾してゐるのではないか。

中國哲學の一般的な思考形態としては、理氣論は必ず心性論と一致するべきであり、理、氣が一つならば、心、性も一つ、理、氣が二つならば、心、性も二つであるべきである。概して言うならば、黄宗羲の意見は、その師劉宗周の羅欽順に對する評價「理と氣が一ならば、心と性は二つにはならな

「い<sup>(3)</sup>」と一致しており、「先に性を心の前に立ててこれを主にする<sup>(4)</sup>」ことは正しくないとする。『學案』は中國初の思想史の著作であるため、明朝儒學史の研究において多大な影響力を有している。注意すべきなのは、羅欽順は陽明心學を批判した最初の人物であり、後世において羅欽順を論じたものも多くが心學研究者であるということであって、その中でも劉宗周・黃宗羲による羅欽順評價、つまり「理氣は一つ」なのに「心性は二つ」という矛盾が、羅欽順を批判する際によく挙げられ、批判の論據とされているものである。

本文は羅欽順の思想の理論構造を分析し、劉宗周・黃宗羲による羅欽順評價を再検討するものである。<sup>(5)</sup>

### 一、理氣渾然說

羅欽順の理氣觀を一言で言うならば、「天地の間は一氣のみ」であり、「渾然として間隙がない」ものである。

思うに天地を通じ、古今を貫いているのは一氣のみである。……それはすこぶる錯綜しているが亂れず、そのようである理由を知らなくてもそのようであり、それこそがいわゆる理なのである。初めから別に（理という）物があつて、氣に依つて立ち、氣に附いて行われるのでは

羅欽順の『困知記』に内在する「理論的矛盾」をめぐって（金）

ない。<sup>(6)</sup>

「天地を通じ、古今を貫いて」というのは、すなわち氣が空間においては無限であり、時間においては窮まりないものであることを表す。氣は微著、往來、動靜、循環など二つの氣が互いに擦れあい、推移していく運動を通じて、四季の交替、民の日用彝倫、人事の成敗を促す。即ち、世界の萬事萬物の統一性は、一つの氣を受けたことによる。理は千條萬緒の氣の運動と化生の中で「そのようである理由を知らなくてもそのようである」ものであり、氣の運動と化生の中で生まれた一種の内在的秩序である。

天地の間には一氣のみであるとする、理に對する説明が必要になる。羅欽順はあくまでも「理を理解するのは極めて難しい」と考え、1531年に『續』八十章を完成して、理について説明している。

理はただ氣の理であつて、氣の轉折點から觀るべきである。行つて、來る、それが轉折點である。行けば必ず來て、來れば必ず往く、それがそのようになる理由を知ることではなくても、そのようになる。まるで一物がその間を主宰してそうさせているかのようである。これが理と名付けられる所以である。……理は氣より認識すべきで

はあるが、氣を理と見なすのは間違ひである。<sup>(7)</sup>

「理は氣の條理である」とは、羅欽順・王陽明・湛甘泉のうち誰の觀點であるのか斷定するのは難しいが、この三人が正徳・嘉靖年間にはほとんど同時にこれを述べたことには疑いの餘地が無い。「轉折點」とは、氣の運動形態（動靜・往來・開闔・昇降等）の間の、對立と統一の轉換點である。「氣の轉折點」とは、理は氣から獨立して氣と對になるような存在ではない、という事を説明している。「まるで一物がその間に主宰してそうさせるかのようにである」とは、理が因果關係における原因ではないことを表している。「自然の機（樞紐）であり、主宰しない主宰」として、理は氣と交じり合い、あるいは氣に屬しながらその秩序を保つ。羅欽順は、程頤の「天地の間にはただ一つの感應のみがある」という語をさらに明確にして、「感應するのは氣である」、「天においても人においても一つである」とする。人の理性は、この自分と萬物を形成する眞の「道」である感應の理を認識する事ができるし、陰陽・晝夜・寒暑・往來を正しく體得して、自然の變化と宇宙の究極の價値を理解し、人の情性を把握する事ができる。ゆえに「理は氣より認識すべきであるが、氣を理と見なすのは間違ひである」「氣から理を認識する」というのは、氣は

第一位の概念であるが、理は本體論から考えれば、氣よりも先に存在する、あるいは氣から獨立して存在するなどとは言えない。「氣を理と見なす」のが正しくないのは、理と氣の實態概念と屬性概念を混同しているためである。

このような理と氣の渾然とした關係は、太極と陰陽が「一であつて二」であり、「二であつて一である」ことに起因する。

天地の間において、陰陽でなければ化生しないし、太極でなければ化生を説明することができない。だからと言って、太極を神明と言ひ、陰陽を化生と言ひのは正しくない。……陰陽と言ひと必ず内に太極が存在し、太極と言ひと必ず内に陰陽が存在する。一而二、二而一である。<sup>(8)</sup>

羅欽順が最も尊敬し信賴しているのが程頤である。彼は、程頤の學問は「孔・孟の正脈」であると考へ、「天の道を陰と陽とする」「一陰一陽が道である」という程頤の言葉は、短い言葉ではあるが、形而上下が渾然としていて間隙が無いことがここからわかる、と羅欽順はいう。そして彼は、理氣が渾然としていて間隙が無いという説の妨げとなるあらゆる説を批判し、朱子學を擁護する立場に立つて、理氣渾然の論述の統一性を主張した。

叔子(程頤)の説にはやや理屈が合わないことがあるというのは、……「陰陽たらしめる所以が道である」という箇所である。私が考えるに、「所以」の二字は形而上のことを指しているが、やはり(理と氣の)二物を指しているという疑いが生ずることは免れない。……朱熹がやや理屈に合わないことがあると言っているのは、「理と氣は必ず二物である」という點なのである。<sup>(10)</sup>

朱子は「辨蘇黃門老子解」において「道と器とは名稱は異なっているが、實際は一物である」と述べているので、「私の道は一つのもので貫かれている」と言う。これは、「理と氣は必ず二物である」という説とまた異なっているのである。<sup>(11)</sup>

羅欽順は、程頤の「陰陽たらしめる所以は道である」と「闔辟たらしめる所以は道である」の「所以」、及び朱熹の「理と氣は必ず二物である」の説は、「渾然としていて隙間がない」という理氣の本來の特徴と合わない指摘する。そればかりか周敦頤の「妙合」説についても、「あらゆる物は必ず二つがあつてこそ合することができる。朱熹が常に理氣を二物とすることはこれに基づいている」と見なした。羅欽順はまた薛瑄の「氣には聚散があり、理には聚散がない」と言う「一有

羅欽順の「困知記」に内在する「理論的矛盾」をめぐる(金)

一無」説は、「氣が集まるのは、集の理であり、氣が散じるのは散の理である」と修正するべきとした。

羅欽順の理氣論は、本源論から言えば「氣一元論」あるいは「氣本論」であり、關係論の立場から言えば、「理氣渾然」説であると言える。朱熹の「理氣二物説」に對する羅欽順の批判については、朝鮮の李滉が『理氣非一物辯證』という文章を書いて、羅欽順の「理氣一物」説を批判した。朱熹・羅欽順及び朝鮮儒學者達は、理氣を論じる際によく「物」の字を使用している。朱熹の「格物」に對する理解から見ると、物とは「事」であり、彼は「不是一回事(同じ事ではない)」という意味で「二物」を使用している。すなわち、理氣には形而上と形而下があり、屬性と實體の區別がある。羅欽順はむしろ理が一物とされる事を警戒したために、理氣を「二物」と見なすことに反対した。

なお、羅欽順は「理は氣から認得すべきである」と言うが、「氣を理と見なす」のは正しくないとする。この意味において、理氣は一物ではない。彼は、朱熹の「理氣は必ず二物である」という説と、程頤が形而下の對象に使用した「所以」に對して、厳しい批判をした。朱子の弟子達による『語類』編集の過程で強調されたのであれ、爲政者によるイデオロギー化の

過程の中で過度に流れたのであれ、明代では理が朱子學の大  
きな記號になつてゐるのは疑いようがない。羅欽順は程頤の  
理氣渾然説を顯彰し、程頤と朱熹の「やや理屈に合わない箇  
所」を意識的に修正することで、朱子學における理が實體の  
理とみなされる危険を防いだのである。

## 二、性と氣

心性論は羅欽順が生涯最も盡力したところである。「私の  
『困知記』は千萬言を費やしたが、緊要なのは心性の二字を  
明らかにすることである」。羅欽順の心性論を分析するには、  
彼の性と氣、性と理、心と性の區別をはつきりとさせなければ  
ならない。彼の理氣論の構造から言えば、性と氣の關係は  
心性論において最も重要な内容であるといえる。結論から言  
うならば、羅欽順は子思・孟子の人性論を高く評價している。  
子思の「天命を之性と謂う」という説は、人の生まれつき  
の性質について述べているので、子思・孟子と告子の性論は  
矛盾していないと考え、氣によって性を説明する。次の四段  
は、性に對する羅欽順の理解を比較的明確に表している。

人と物とは元來同一の氣から生じているので、惻隱の心  
が通じないところははない。だから「親に親しんで民を慈

しみ、民を慈しんで物を愛する」というのは、理の當然  
であり、自然にそうなのであつて、人爲的にそうさ  
せたのではない。<sup>13)</sup>

孟子が「忘るること勿かれ、助長すること勿かれ」を氣  
を養う方法とするのは、氣と性が一物であり、形而上と  
形而下の區分があるだけであつて、性を養うことは氣を  
養うことであり、氣を養うことは性を養うことだと見な  
しているからである。ただ言葉が違ふだけであつて、他  
に區別があるわけではない。<sup>14)</sup>

孟子が……「よく自身の性を養う」とは言わずに「氣」  
と言つたのは、告子が「氣を求むること勿かれ」と述べ  
たためであつて、ここから二人の差異がわかるのだ。<sup>15)</sup>

程叔子はいう。「性に關する孟子の言説は、文脈の中で  
見なければならぬ。孟子は、告子の「生を之性と謂う」  
を間違いだとは考えていない。それもまた性なのだ」。

叔子が性を論じる言葉は多いが、この章の内容は特に完  
璧である。<sup>16)</sup>

「人と物とは元來同一の氣から生じているので、惻隱の心  
が通じないところはない」と言うのは、犬・牛・人は根源か  
ら見れば同一の氣であり、もしそうでなければ、「天地の間

には二つの根本が存在することになる<sup>(17)</sup>。この性論は「天地の間は氣のみである」という彼の考えと一致しているし、また上に引いた孟子の「勿忘勿助長（忘ることなかれ、助長することなかれ）」に對する言説においても「一物」という言葉が見え、「氣と性は一物であつて、形而上と形而下の區分があるだけである」としている。この文脈から見れば、性は氣を本としており、氣は性を包攝していることになる。孟子が「氣」と言つたり「性」と言つたりするのは、その用字法と關係している。羅欽順は、孟子が「養氣」と言つて「養性」と言わないのは、告子の「氣を求めること勿かれ」という語に對しての表現だと言ふ。つまり、「氣を受けて生ずる」という面においては、孟子と告子はいずれも氣が根本だと認めている、とするのである。その意味で、程叔子は「孟子の性に關する言論は文脈の中で見なければならぬ」とする<sup>(18)</sup>のである。羅欽順は初めて氣を受けた瞬間を性と<sup>(19)</sup>言い、また孟子と告子の性論は生・質の二字の意味では一致しており、この點については董仲舒も賛成している、と考へている<sup>(19)</sup>。

詳しく分析するならば、羅欽順の性説は實は宋代道學の觀點とは異なっており、資料からもわかるように、子思・孟子などの中國のより早期の性論に近い。すなわち、性は天賦の

羅欽順の「困知記」に内在する「理論的矛盾」をめぐって（金）

もの、あるいは自然の傾向・目的であり、この點からすれば、人と物の性は同じであり、程顥の「定性書」において述べられているように「性无内外（性には内外がない）」ということになる。この性に比べれば、宋明道學の主流である諸學説における性は、「本源的な性」であり、純化された概念といえるだろう。

上記の通り羅欽順は初めて氣を受けた瞬間を性とするため、性をいわゆる「天命の性」と「氣質の性」に二分するのは誤っている、と批判する。

「天命の性」というならば、すでに氣質が含まれている。そうすると「氣質の性」と言うときの性は、「天命の性」ではないということなのだろうか。一つの性に二つの名前を附し、氣質と天命を對にして言うのは、言葉がすっきりしていない<sup>(20)</sup>。

一つの性に二つの名前を付し、「これを二つに分けるのは誤りだ」と言うものの、一つにする事もできない。學者たちの疑いは結局解けず、議論百出して今に至るまで喧しい<sup>(21)</sup>。

天命の性・氣質の性については、張載がこれを提出し、二程がこれを明らかにした。羅欽順は、このように「天命の性」

と「氣質の性」として思惟を二分して理氣の區分をはっきりさせることによって、極めて尊く絶對的であるという理の性質が強化され、最終的には理氣論を人の常識を超えた神秘主義に陥らせた、と述べる。存在論的な意味では、純粹な天理の性は存在はするが、實存の世界に存在するのは氣質の性だけであつて、氣質から獨立した天理も存在しない。羅欽順は『尚書』、『周易』、『中庸』、『孟子』などにおける性に關する言説を擧げてこれらを肯定しながら、宋代以降において一つの性に二つの名を附していることが學者たちを惑わしていると指摘する。「一性二名」がもたらす問題としては、理と氣が同時に一人の人物の中に存在しているとすると、善のポテンシャルはまるで理から抽出されたものであり、惡のポテンシャルはまるで氣から抽出されたものであるかのようで、氣それ自體がその人の個性ということになるが、これは實際の自然存在および秩序とは適合しない。氣一元の生化という羅欽順の理解から言うならば、性は氣質の性（あるいは氣の性）であり、それがすなわち天命の性なのである。<sup>(22)</sup>

「氣質の性」は宋明から理と對立的な概念とされてきたが、羅欽順はその修正が必要であるという面を強調し、性における「氣質の性」「天命の性」という二つの名稱を統一するこ

とを主張した。彼は、性と氣を分別すること、そして人が徳を成す上でのマイナスの意味を氣に付與することを否定した。そして、「性には必ず欲という物があり、これは人爲ではなく天賦である」ため、これを除去することはできないが、「欲には節と無節があり、これは天賦ではなく人爲によるのである」とした。<sup>(23)</sup> 人欲は天であり、人の天性に屬して、これを去るべきではなく、抑壓すべきでもなく、合理的な範圍で節制すべきである」と理解したのである。

### 三、性と理

羅欽順の性と理の關係については、彼の「理一分殊」説と「性即理」説を通して伺い知ることができる。阿部吉雄の言う羅欽順の「理一分殊」に關する説明は特別に明確なわけではなかったが、<sup>(24)</sup> 羅欽順自身は自分の「理一分殊」解釋に相當な自信を持つていた（注30を参照）。彼は決して性と理の關係の問題を論じることを避けているわけではない。ただその論述の要點は、「氣の條理」の理と「氣を受ける初め」の性にあつた。

「理一分殊」については、最も早くは程頤の『答楊時論西銘書』において、「西銘」は、理が一つでありながら分殊であることを明らかにする。墨氏は、根本を二つにして區別を

無くしている<sup>(25)</sup>」とし、それによって「民は吾の同胞で、物と吾はともがらである」という説と墨子の「兼愛」説の相違點を解釋している。羅欽順は「理一分殊」論をもって「天命」「氣質」の「一つの性に二つの名稱がある」説に代えることを試み、それによって性と理の關係を説明することができる<sup>(26)</sup>と考えた。

「性善」とは理一のことであつて、これは分殊についての言及ではない。「性善があり性不善がある」とは分殊であつて、これは理一についての言及ではない。程・張は子思・孟子に基づいて性を言うが、専ら理を主として再び氣質の説を推せば、分殊が確實に盡くせる。しかし、「天命の性」はもとより氣質について言つており、「氣質の性」における「性」とは天命のことを言つてゐるのではないだろうか。一つの性に二つの名稱があり、氣質と天命を對の言葉とするのは結局明確ではない。朱子是人々が（性を氣質と天命の）二物と見做すことを最も恐れ、「氣質の性は、太極全體が氣質の中に落ちるのである」と言つたが、「落ちる」というならば理氣に「間隙が無い」とは言い難い。これを「理一分殊」によって考えれば、自然と全てが通じ、いわゆる「天下には性の外の物はな

羅欽順の「困知記」に内在する「理論的矛盾」をめぐる（金）

い」となる、まことにその通りである<sup>(26)</sup>。

文脈から見れば、「理一分殊」を用いる主な意圖は、性一説を徹底的に貫くことにある。羅欽順の理論構造では、性とは所謂天命の性であり、氣質の性である。ただ「理一分殊」のみが性を統一することができる。このように解釋すれば、性は天下のあらゆる人・物を包括することができるため、「天下無性外之物（天下には性外の物がない）」とも言えるのである。

孟子が「性なり、命有り。命なり、性有り」と言うのは、極めて完全な意味であり、まさしく所謂「理一分殊」である<sup>(27)</sup>。

思うに、人間や動物が生まれて氣を受けたばかりの時に、おいては、その理はただ一つであり、形を成した後は、それぞれの分は異なつてゐる。これは全く自然の道理であるし、その理一は常に分殊の中にある。これこそ性命が精妙である所以である。……聖人が再び現れたとして、も、必ず私の言葉を採るだろう<sup>(28)</sup>。

人と物は、氣を受けて生じたばかりの時には、物が人のようであり人が物のようであり、人も物も理は同じく一つであるが、その形を成してからは、それぞれが差異を持ち「萬殊」である。これが孟子の「性なり、命有り。命なり、性有り」

という「性命の妙」<sup>(29)</sup>である。羅欽順は「山を見る」という比喩を用いて「理一分殊」説を説明している。

山の本體はそもそも定まっているが、見る人が移動することによって山の形が違って見える。……山の本體というのは理一の比喩であり、様々に姿を變えるというのは分殊の比喩である。<sup>(30)</sup>

そのため、羅欽順は「いわゆる理一とは、分殊から見てこそ確かである」(『困知記』卷下、五九)と言う。理は一氣の變化の理で、そのため理一と言う。兩者の關係は、理一は分殊の中に存在する、すなわち千差萬別の事物の中に存在するが、これは理が氣より優越しているという意味ではない。氣の自然な變化という通常の過程において、具體的な事象に相對する中で、一理を認識することができる。

なお、羅欽順は初めから「理一分殊」を受け入れていたわけではない。彼は、「性即理」には「通じる所と通じない所があり、何年経つても考えをまとめることができなかつた」が、「理一分殊」を手がかりとして何度もこれを體認することで、「程頤と朱子の言葉は絶対に私を欺くことはない」と確信したのである。

#### 四、心性の辨と人心道心説

羅欽順は性を自然の本然の善と見なしており、これを心と區別している。これは、程頤と朱熹が心と性を嚴格に區別しているのと同じである。結論から言えば、羅欽順にとって性は理を指し、人間の心と性は同じく氣に屬するが、彼が注目したのは、性と心の區別であつた。性は修養の目標であり、性に對して言えば、心は知覺にすぎなかつた。

……心は人の神明なるものであり、性は人の生まれつきの理である。理があるところが心であり、心が有するものが性であるが、これらを混同して一つと見なすことはできない。『虞書』に言う「人心は惟れ危うく、道心は惟れ微かなり」、『論語』に言う「七十にして心の欲する所に従えども、矩を踰えず」、また「其の心三月仁に違わず」、『孟子』の「君子の性たる所は、仁義禮智心に根ざす」、これらは心と性との區別である。二つのもの(心性)は當初は分離していないものの、實際には決して混ざつてはいけな<sup>(31)</sup>い。

近世の學者たちは、孟子の「仁は人の心なり」という一言によって、「心とはつまり仁である」と言い張つてい

るが、「仁を以て心に存す」、「仁義禮智心に根ざす」という言葉も孟子から出ていることを考慮していない。どのような説明でこれらを一貫させようというのか。孔子が顔淵を「其の心三月仁に違わず」と稱したのは、仁と心ははっきりと區別するべきだからだ。このことを悟って初めて仁が理解できたと言えるのだ。<sup>(32)</sup>

羅欽順は、經典では心と性とを分けて用いていることから、心・性は「當初は分離していないものの、実際には決して混ざることはない」とする。心と性は氣を根源としており、この意味において二者は氣によって統一される。だが、性が人の生理・自然原理であるのに對して、心は人の神明・虚靈知覺であり、人の思惟活動の能力である。羅欽順はもっぱら知覺の意味をもって心を理解しようとし、「心を認めて性とすることを批判して、心學者の間で「心」という言葉が甚だ主觀的に際限なく擴大して使われることに反對した。

……人心の本體は天の本體であり、本來は一つのものであるが、特に「私」を主とするものを心という。これは憶説ではなく、確實なことである。もし「心が通じる者は、天地人物の全てが自身の心の内に在ることがわかる」と言つて、この心よつて天地を把握することができる

羅欽順の『困知記』に内在する「理論的矛盾」をめぐつて（金）

ならば、心は大きく、天地は小さく、天地が有限のものだとわかるのだ。<sup>(33)</sup>

心學の挑戦に對抗するために、羅欽順は心を道心・人心に分けて説明する。性が人身上に體現されればそれが心であり、心はまた道心と人心に分けられる。人心とは自然の秩序が人身上へ體現されたものであり、人が生まれつき備えている定理、すなわち仁義禮智であり、すなわち人性である。道心の發用を人心と呼び、人心と道心は體用關係である。性が生まれつきの本然の善であれば、性とは人・物の全てを包括して言う言葉である。道心とは人の性だけに限定した言葉であり、これが人と物の區別なのである。

道心は性であり、人心は情である。心は一つであるのに二つの言葉で言うのは、動靜の區分と體用の區別のためである。<sup>(34)</sup>

朱子は『中庸章句』において、「天の命ずる、性に率うとは、道心のことである」としており、その注釋において、「大本とは、天命の性であり、天下の理は全てこれに由來する。道の本體である」としている。大本を天命の性と言ひ、天命の性を道心と見なしているのだから、道心は明らかに未發である。<sup>(35)</sup>

張載は、「性と知覺を合わせたものを心という」と言っている。やはりこれは人心・道心を合わせて言ったものである。程子は、「自ずから人に備わっているものを心という。これは専ら道心を指して言っているのである」と言っている。<sup>36)</sup>

羅欽順は朱熹の「天命、率性、則道心之謂也」、程子の「存諸人而言謂之心」、張載の「合性與知覺、有心之名」等あげて、道心と人心は「一つの心の二つの名稱」であるとし、これによって心學の「無限の心」という言説を否定しようとした。理・性・道心は、羅欽順においては「異名同實」なのである。

要するに、羅欽順にとつては、性と心、道心と人心は極めて渾然としていて、複雑な論理構造を爲している。性は人の生まれつきの理であり、心は虚靈知覺であり、心はまた體用に分別される。これが道心・人心であるが、その道心・人心も一心にすぎない。心は氣の統一性から見ると性と同一である。つまり彼の心性論は、彼の渾然とした理氣説と一致している。性は一氣から逸脱することはないし、心と性は統一さされていると同時に區別もされている。つまり、黄宗羲が言うような「先に性を立ててこの心の主とする（先立一性以爲此心

之主）」ものではないのである。

### 結論

以上の通り、羅欽順にとつては、性と心は渾然としており、複雑な論理關係を持つものであった。理とはただ氣の理であり、性もまた氣を受けた當初の生理、すなわち本然の善であるので、この意味においては人と物とは「理一」と言える。形を備えたのち、人と物は各々その性を個別化して、「萬殊」となるのである。彼は、氣を超越した意味、あるいは氣と對立する意味においては、決して性を語らない。心性はあくまでも氣に由来しており、「當初は分離していないものの、實際には決して混ざることはない」。人の實踐の場面においては、心・性、道心・人心と區別され、より複雑な内在關係になる。人について言うならば、道心・性・理は、名は異なるが實質的には同一のものであり、この點において物とは區別される。つまり彼の心性論は彼の渾然的な理氣論と十分に整合性を有しているのである。劉宗周および黄宗羲が提出した羅欽順の理論における矛盾は、羅欽順の本意とは合致しない批判であろう。羅欽順は二程・朱子を「篤信」し、その思想を基盤としていた。<sup>37)</sup> それに對して黄宗羲は強力な王學的背景

を有していたことは注意すべきことであろう。羅欽順のような王學以外の思想家を研究する際には、少なくともそれぞれ思想家の思想それ自體に立ち戻らねばならないのであり、また『學案』が構築してきた思想の系譜から脱却しなければならぬのである。

注

(1) 容肇祖『明代思想史』齊魯書社、1992年。『明史儒林傳序』「時天下言學者、不歸王守仁則歸湛若水、獨守程、朱不變者、惟柘與羅欽順云。」(『明史』卷二八二『儒林列傳序』、中華書局、1997年、1859頁)。

(2) 蓋先生之論理氣最爲精確……第先生之論心性、頗與其論理氣自相矛盾。夫在天爲氣者、在人爲心、在天爲理者、在人爲性。理氣如是、則心性亦如是、決無異也。人受天之氣以生、祇有一心而已、而一動一靜、喜怒哀樂、循環無已。當惻隱處自惻隱、當羞惡處自羞惡、當恭敬自恭敬、當是非自是非、千頭萬緒、感應紛紜、歷然不能昧者、是即所謂性也。初非別有一物、立於心之先、附於心之中也。先生以爲天性正於受生之初、明覺發於既生之後、明覺是心而非性。信如信言、則性體也、心用也。性是人生以上、靜也、心是感物而動、動也。性是天地萬物之理、公也、心是一己所有、私也。明明先立一性以爲此心之主、與理能生氣之說無異、於先生理氣之論、無乃大悖乎。理氣是一、

羅欽順の『困知記』に内在する「理論的矛盾」をめぐる(金)

則心性不得是二。……今以喜怒哀樂未發之中爲性、已發之和爲情、勢不得不先性而後心矣。性先心後、不得不有罅隙可尋矣。『明儒學案』卷四七、「諸儒學案中一・文莊羅整庵先生欽順」、中華書局、2008年、1007頁)。

(3) 先生既不與宋儒天命、氣質之說、而蔽以「理一分殊」之一言、謂理即是氣之理、是矣。獨不曰性即是心之性乎？心即氣之聚於人者、而性即理之聚於人者、理氣是一、則心性不得是二。心性是一、性情又不得是二。使三者於一分一合之間終有二焉、則理氣是何物？心與性情又是何物？天地間既有個合氣之理、又有個離氣之理。既有個離心之性、又有個離性之情、又烏在其爲一本也乎？(『明儒學案』師說、113頁)。

(4) 『明儒學案』卷四七「諸儒學案中一・文莊羅整庵先生欽順」、1107頁。

(5) 錢穆は早期においては黃宗羲の説に同意して、羅欽順の説は(心性論が理氣論と)一致しない(『陽明學述要』、1955年)としていた。しかし晩年には、「梨洲の(羅欽順に對する)批判」は羅欽順が嘉靖戊子年(1528年)に完成した『困知記』の「蓋通天地亙古今、无非一氣而已(天地を通じて古今を貫くのは、一氣のみである)」に基づいているが、辛卯(1531年)に成立した『續説』では羅欽順ははっきりと程頤の「性即理」を引用しているので、羅欽順の理氣の説は朱熹の理氣論と「欣和無間(一致している)」とする(『中國學術思想史論叢(七)、臺北・東大圖書公司』、

1976年)。また、阿部吉雄は羅欽順の「理一分殊」に對する新しい解釋によつて、黃宗義の説はおそらく適當ではあるまいと指摘している。

- (6) 蓋通天地、亙古今、無非一氣而已。氣本一也、而一動一靜、一往一來、一闔一辟、一升一降、循環無已。積微而著、由著復微、爲四時之溫涼寒暑、爲萬物之成長收藏、爲斯民之日用彝倫、爲人事之成敗得失。千條萬緒、紛紜膠轕、而卒不可亂、有莫知其所以然而然、是卽所謂理也。初非別有一物、依於氣而立、附於氣以行也。(『困知記』卷上、一一、中華書局、2013年)。

- (7) 理只是氣之理、當於氣之轉折處觀之。往而來、來而往、便是轉折處也。夫往而不能不來、來而不能不往、有莫知其所以然而然、若有一物主宰乎期間而使之然者、此理之所以名也。

「易有太極」、此之謂也。若於轉折處看得分明、自然頭頭皆合。程子嘗言「天地間只有一個感應而已、更有甚事？」夫往者敢、則來者應、來者感、則往者應。一感一應、循環無已、理無往而不存焉、在天在人一也。天道惟是至公、故感應有常而不忒。人情不能無私欲之累、故感應易忒而靡常。夫感應者、氣也。如是而感則如是而應、有不容以毫髮差者、理也……愚故嘗曰：「理須就氣上認取、然認氣爲理便不是」。此言殆不可易哉。(『困知記』續卷上、三八)。

- (8) 山下龍二は羅欽順の「理は氣の條理」という觀點を王陽明の思想の影響を受けた可能性があると分析した(『陽明學の

終焉』、研文社、1991年、144~147頁)。

- (9) 天地間非陰陽不化、非太極不神、然遂以太極爲神、以陰陽爲化則不可。……言陰陽則太極在其中矣、言太極則陰陽在其中矣。一而二、二而一者也。(『困知記』卷上、三八)。

- (10) 所謂叔子小有未合者、劉元承記其語有云「所以陰陽者道」又云「所以闔辟者道」竊詳「所以」二字、固指言形而上者、然未免微有二物之嫌。以伯子「元來只此是道」之語觀之、自見渾然之妙、似不須更著「所以」字也。所以朱子小有未合者、蓋其言有云「理與氣決是二物」。(『困知記』卷上、一一)。

- (11) 朱子「辯蘇黃門老子解」有云「道器之名雖異、然其實一物也」、故曰「吾道一以貫之」。與所云「理氣決是二物」者、又不同矣。爲其學者、不求所以歸於至一可乎。(『困知記』卷上、七九)。

- (12) 『困知記』卷上、七九。

- (13) 人物之生、本同一氣、惻隱之心、無所不通。故「親親而仁民、仁民而愛物」、皆理之當然、自有不容已者、非人爲之使然也。

(『困知記』卷上、二三)。

- (14) 孟子以「勿忘勿助長」爲養氣之法、氣與性一物、但有形而上下之分爾、養性卽養氣、養氣卽養性、顧所從言之不同、然更無別法。(『困知記』卷上、四三)。

- (15) 孟子之學、亦自明而誠、知言養氣是也。自明而誠者、未必便造其極、理須善養、「盡心知性」一章卽是此義。然其告公孫丑不曰「善養吾性」、而曰「氣」者、因告子「勿求於氣」

而言、以見其所以異也。(『困知記』續下、二七)。

(16) 程叔子云「孟子言性、當隨文看。不以告子『生之謂性』爲不然者、此亦性也……」。嘗考叔子論性之語亦多、惟此章意極完備。(『困知記』卷上、六六)。

(17) 元明言「犬牛之性、非天地之性。」即不知犬牛何從得此性來?天地間須是二本方可。(『困知記』卷上、五八)。

(18) 「天命之謂性」、自其受氣之初言也;「率性之謂道」、自其成形之後言也。蓋形質既成、人則率其人之性、而爲人之道;物則率其物之性、而爲物之道。(『困知記』卷上、二〇)。

(19) 董子云「性者、生之質也。」觀告子論性、前後數說、其大旨不出生、質二字而已。董子知尊孔子、未必不知有孟子之說、而顧有合於告子、豈其亦有所受之邪!(『困知記』卷下、一八)。

(20) 但曰「天命之性」、固已就氣質而言之矣、曰「氣質之性」、性非天命之謂乎。一性而兩名、且以氣質與天命對言、語終未盡。(『困知記』卷上、一五)。

(21) 六經之中、言心自帝舜始、言性自成湯始。舜之四言未嘗及性、性固在其中矣。至湯始明言之曰「惟皇上帝、降衷於下民、若有恆性、克綏厥猷、惟後」。孔子言之加詳、曰「一陰一陽之謂道、繼之者善也、成之者性也。仁者見之謂之仁、知者見之謂之知、百姓日用而不知、故君子之道鮮矣。」又曰「性相近」。子思述之、則曰「天命之謂性、率性之謂道。」孟子祖之、則曰「性善」。凡古聖賢之言性、不過如此。自告子而下、初無灼然之見、類

羅欽順の「困知記」に内在する「理論的矛盾」をめぐる(金)

皆想像以爲言、其言益多、其合於聖賢者殊寡、卒未有能定於一者。及宋、程張朱子出、始別白而言之、孰爲天命之性、孰爲氣質之性、參之孔孟、驗之人情、其說於是乎大備矣。然一性而兩名、雖曰「二之則不是」、而一之又未能也、學者之惑、終莫之解、則紛紛之論、至今不絕於天下、亦奚怪哉。(『困知記』卷上、一四)。

(22) 「天命の性」と「氣質の性」の二分化は王廷相によつても批判された。「人有二性、此宋儒之大惑也」、余以爲、人物之性、無非氣質所爲者、離氣言性、則性無處所、與虛同歸;離性言氣、則氣非生動、與死同途。是性與氣相資而有、不得相離也。(『答薛君采論性書』)。王陽明の後學である楊東明も氣質の性を肯定する。「氣質之性四字……適得吾性之真體」、「蓋性之爲氣質所成、而氣質外無性、則安得外氣質以言性也?自宋儒分爲氣質、義理兩途、而性之義始晦」(『明儒學案・北方王門學案』)。

(23) 夫性必有欲、非人也、天也。欲之有節無節、非天也、人也。(『困知記』三續、一)。

(24) 阿部吉雄「羅欽順」(『中國の思想家(下卷)』、勁草書房、1963年、571~583頁)。

(25) 「西銘」明理一爾分殊、墨氏則二本爾無分。(『答楊時論西銘書』、『二程集』609頁)。

(26) 「性善」、理之一也、而其言未及乎分殊、「有性善、有性不善」、分之殊也、而其言未及乎理一。程張本思孟以言性、既專主乎理、復推氣質之說、則分之殊者誠亦盡之。但曰「天命之性」、

固已就氣質而言之矣、曰「氣質之性」、性非天命之謂乎？一性而兩名、且以氣質與天命對言、語終未瑩。朱子尤恐人之視爲二物也、乃曰「氣質之性、即太極全體隨在氣質之中。」夫既以墮言、理氣不容無罅縫矣。惟以理一分殊蔽之、自無往而不通、而所謂「天下無性外之物」、豈不誼其然乎！（『困知記』卷上、一五）。

(27) 孟子「性也、有命焉。命也、有性焉」一章、意涵極爲完備、正所謂「理一而分殊」也。（『困知記』卷下、一七）。

(28) 蓋人物之生、受氣之初、其理惟一、成形之後、其分則殊、莫非自然之理、其理之一、常在分殊之中。此所以爲性命之妙也。語其一、故人皆可以爲堯舜、語其殊、故上智與下愚不移。聖人複起、其必有取於吾言矣。（『困知記』卷上、一四）。

(29) これを羅欽順の言葉で解釋するならば、「同中有異、異中有同、性命之實、無餘無缺」（『困知記』卷上、六六）ということになる。

(30) 窮理譬則觀山、山體自定、觀者移步、其形便不同。故自四方觀之、便是四般面目、自四隅觀之、又各是一般面目。面目雖種種各別、其實只是此一山。山之本體、則理一之譬也、種種面目、則分殊之譬也。在人所觀之處、便是日用間應接之實地也。（『困知記』卷下、三七）。

(31) ……夫心者人之神明、性者人之生理、理之所在謂之心、心之所有謂之性、不可混而爲一也。『虞書』曰「人心惟危、道心惟微」。『論語』曰「從心所欲、不踰矩」。又曰「其心三月

不違仁」。『孟子』曰「君子所性、仁義禮智根於心」。此心性之辨也。二者初不相離、而實不容相混。（『困知記』卷上、一）。

(32) 近世學者因孟子有「仁、人心也」一語、便要硬說心即是仁、獨不思「以仁存心」、「仁義禮智根於心」、其言亦出於孟子、又將何說以通之邪。孔子之稱顏淵、亦曰「其心三月不違仁」、仁之與心、固當有辨。須於此見得端的、方可謂之識仁。（『困知記』卷下、二八）。

(33) 愚嘗謂、人心之體、則天之體、本來一物、但其主於我者謂之心、非臆說也、乃實見也。若謂「其心通者、洞見天地人物皆在吾性量之中」、而此心可以範圍天地、則是心大而天地小矣、是以天地爲有限量矣。本欲其一、反成二物、謂之知道、可乎！（『困知記』卷下）。

(34) 道心、性也。人心、情也。心一也、而兩言之者、動靜之分、體用之別也。（『困知記』卷上、四）。

(35) 朱子在「中庸章句」中有云：「天命、率性、則道心之謂也」。注解有云：「大本者、天命之性、天下之理皆由此出、道之體也」。夫既以大本爲天命之性、以天命之性爲道心、則道心明是未發。（『答陳靜齋都憲』、『困知記』）。

(36) 張子の「合性與知覺、有心之名」、蓋兼人心道心而言也。程子曰：「自存諸人而言謂之心。則專指道心而言」。（『困知記』三續、三六）。

(37) 一部、取捨している箇所も見られる。

※本文は、「遼寧省教育庁高等学校優秀人才計划」助成による研究成果である。

〈キーワード〉羅欽順、『困知記』、氣、心性

羅欽順の『困知記』に内在する「理論的矛盾」をめぐって（金）