九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

牟宗三の宋明思想理解 ： 「理」の解釋をめぐって

藤井, 倫明
九州大学大学院人文科学研究院哲学部門 ： 准教授

https://doi.org/10.15017/4772799

出版情報：哲學年報. 81, pp.107-127, 2022-03-14. Faculty of Humanities, Kyushu University
バージョン：
権利関係：

牟宗三の宋明思想理解
――「理」の解釋をめぐって――

藤井倫明

一、はじめに

牟宗三（一九〇九－一九九五）は新儒家を代表する人物である。新儒家の思想は、中國の現代化という切実な課題とも關わっており、文化・政治・学術等さまざまな領域において大きな影響を及ぼしたが、學術領域に限って言えば、新儒家の中でも牟宗三の影響は際立っていると言える(1)。

牟氏の學問・研究は、儒教思想をベースとしながらも佛教思想、道家思想、西洋哲學と多岐にわたり、膨大な著作を殘しているが、中でも代表作として著名なのが宋明思想について研究した『心體與性體』全三冊である。牟氏は、本書で宋明思想の展開を、細かくは三つの系統、大きくは二つの系統に分けて捉える獨特の見解を打ち出し、中華圏における宋明思想研究に大きなインパクトを與えた。特に牟氏の後半生の活動の舞台となった臺灣や香港においては、牟氏に師事した弟子たちの強力な支持、顯彰もあって、牟氏の宋明思想理解がかなり權威化して受け入れられていた時期もある。現在では、牟氏に批判的な見解も現れ、自由な議論が繰り廣げられているが、牟氏の『心體與性體』は、宋明思想研究の分野では、無視できない重要な先行研究として今でも大きな影響力を持っている(2)。

一般に宋明時代の思潮は、朱子學（理學）から陽明學（心學）へと展開していった、あるいは、程・朱の理學系統

と陸・王の心學系統の二つの流れが存在し、互いに拮抗しつつ展開していったと理解されているのではなかろうか。ところが、牟氏は宋明思想の展開を①周濂溪・張横渠・程明道とそれを継承した胡五峰・劉蕺山の系統、②陸象山・王陽明の系統、③程伊川・朱子の系統に三分した上で[3]、さらに①②の系統を、基本的には同一の思想的立場、つまり「縦貫系統」[4]であると見なし、一つにまとめて「宋明儒の大宗」（宋明儒學の本家・嫡流）と称し、③の伊川・朱子の思想は、それとは系統を異にする立場、つまり「横攝系統」[5]だと捉えている。つまり、牟氏によれば、宋明思想は、大きく「宋明儒の大宗」の「縦貫系統」と伊川・朱子の「横攝系統」に二分されることとなる。そして、牟氏は、「宋明儒の大宗」の方が、「先秦儒家の古義」（『論語』・『孟子』・『易傳』・『中庸』の教義）を正しく継承した儒家思想の直系・主流（「先秦儒家の正宗」）であって、伊川・朱子の系統は、そこから逸脱した「旁枝」（傍系、支流）であると理解しているわけである[6]。

牟氏のこうした見解は、決して歴史的事實を無視して主觀的に導き出されたものではなく、彼なりの積極的な理論的根據が存在した。その根據とは、「宋明儒の大宗」の側と伊川・朱子の側とで、本體（道體、性體）概念としての「理」の性格が異なっているという事實である。牟氏は、本體概念としての「理」の性格の違いが、「宋明儒の大宗」の「縦貫系統」と伊川・朱子の「横攝系統」という二つの異なる系統を生み出すに至ったと理解しているのである。では、本體概念としての「理」の性格は、兩者の間でどのように異なっているというのか。以下、牟宗三の見解を具體的に檢證して行きたい。

二、「構成之理」と「存在之理」――二種類の本體概念

牟宗三は、そもそもこの世界における本體概念としての「理」（「所以然」）には二種類あると考えている。一つは

「形構之理（Principle of Formation）」（構成原理としての理）、であり、もう一つは「存在之理（Principle of Existence）」（存在原理としての理）である。「形構之理」は、事物・事象の本質、特性を意味する理であり、個々の事物や事象がいったい何なのか、なぜそうなのかを説明、定義する役割を果たしている。この「形構之理」は、具體的な事物や事象を觀察し、その内容、特徴を論理的に「歸納普遍化」することで得られる理であり、牟氏は、これを知識的な次元での「類概念」に等しいものだと捉えている。また、この「形構之理」は、經驗知（「見聞之知」）によって認識・確認される性格のものであるため、牟氏はそれを科學的な知とも關連づけて理解しているようである(7)。さらに、牟氏の理解が妥當か否かは別として、牟氏によれば、西洋ではプラトン哲學の「イデア」やアリストテレスの「本質」（Esscence）が、このような「形構之理」に相當し、中國では荀子、告子、董仲舒の理解している「性」も、生まれつきの自然から歸納するという方法で捉えられているので、類概念としての「性」だと見なされ、「形構之理」に屬することとなる。なお、この「形構之理」は、事物や現象が何であるかを分類、定義する類概念、本質としての理であるため、あくまでも論理的な次元の抽象概念である(8)。また、事物や現象の數だけ「多數」存在するものであり、「一」に統合することはできない。牟氏はこうした「形構之理」について、次のような説明をしている。

これは論理學上の形式的、靜態的な意味のものであり、宇宙論上の實現、或いは動態的な意味とつながるものではない。例えば、化學上の分子式は、ある物體の特質を規定するが、それは靜態的、抽象的にその物が含んでいる元素（element）の構造を説明するに過ぎない。この構造そのものは、嚴格に言えば「非存在」であり、よってそれは抽象的な存在なのである。定義によって示される一物の理とはこのような理なのである。傳統的な哲學では、それを「本質」と稱し、〔それによって〕一物の「然る所以」を指し示す。人々は「本質」と「然る所以」を、ともすれば中國の「理」という字を用いて理解してしまう傾向があるが、このような意味での「理」は、決して宋儒の語る「生化の理」ではなく、ここ〔本質という意味〕での「然る所以」も、「實現之理」

が示すあの「超越的かつ動態的な然る所以」ではない。よって、別に名稱を設け、それを「形構之理」と呼ぶのである(9)。

では、もう一つの「存在之理」とはどのようなものであろうか。それは事物・事象をある具體的な事物・事象として實際にこの世界に存在させる「超越的觀念」(10)を意味する。「存在之理」について、牟氏は次のように説明している(11)。この世界に實際に存在している事物は、「存在（ある）」という要素と「本質」という要素に分けて考えることができる。「存在」とはXをこの世界に「實在」させる原理であり、「本質」とは、Xをある特定の個物（例えばチョーク）として「規定」する原理（「分子式」のようなもの）である。ちなみに牟氏がここで言う「本質」が先に指摘した「形構之理」に相當するものであることは言うまでもないであろう(12)。「存在」は、Xを實際に存在させはするが、それをある特定の個物（チョーク）として規定することはできない。一方、「本質」（「形構之理」）は、Xをある特定の個物（チョーク）として規定することはできるが、それをこの世界に實在させることはできない。つまり、「存在」と「本質」は、そもそも分離した形で、それぞれが異なる役割を果たしている(13)。よって、もしチョークという具體的な個物を實際に存在させようとするならば、必ずや「存在」と「本質」の兩者を結びつけ、一つにしてやらなければならない。牟氏によれば、この「存在」と「本質」を結合し、具體的な個物をこの世界に實在させる原理こそが「存在之理」に他ならない。この原理によって、具體的な事物がこの世界に創出されるのだという意味から、牟氏は、「存在之理」を「實現之理」（創造原理としての理）とも表現している。この「存在之理」或いは「實現之理」は、「本質」（「形構之理」）とは「異質異相」（異なる次元）の超越的な存在であり、牟氏は、これを「超越的かつ絶對的な真の實體」(14)と表現している。そして、西洋哲學の脈絡では、「造物主」（神）がこの超越的な「存在之理」の役割を果たしているとする。牟氏によれば、このような理は「形構之理」（「本質」）が多數存在するのと異なり、ただ一つしか存在せず、中國思想の脈絡では「太極」がそれに相當し、さらにその内容を具體的に説明す

れば、「道德を生み出し、宇宙の創造化育という働きを引き起こす真幾（實體、リアリティー）」(15)、「萬事萬物を正しく規定し、萬事萬物を真に實在させる根本原則」(16)ということとなる。そして、牟氏は、「先秦儒家の古義」の脈絡における、天の次元で萬物を生成する本體、つまり天命の實體としての「道體」、及び人の次元で自覺的に道德實踐へと驅り立て、道德作用を引き起こす超越的な根據としての「性體」が、まさにこの「存在之理」に相當するものだと見なしている。

このように本體概念としての「理」には「形構之理」と「存在之理」の二種類有り、その違いを牟氏自身の言葉でまとめると「形構之理は類概念であり、氣がどのように凝集して事物を構成しているのかに關わる原理であり、それは多數存在するものであるが、存在之理は、類概念ではなく、純一であって多數は存在しない。それは超越的な義理の性であり、本然の性である。」(17)ということになるわけだが、ここで興味深いのは、牟氏は決して単純に伊川・朱子の理解している「理」が「形構之理」であり、「宋明儒の大宗」の理解した「理」が「存在之理」であると捉えているわけではないという點である。牟氏は、伊川・朱子の系統は、確かに「見聞の知」を重視したが、學問・工夫の目的は、決して「形構之理」を明らかにするということではなく、「宋明儒の大宗」の立場と同じく、「存在之理」を悟得することであったと強調している。

伊川・朱子は、確かに「見聞の知」を重視したが、その「進學」の目的は、もとよりこの太極・性理が「存在之理」であることを把握することにあり、致す対象となっている「知」というのも、この「存在之理」としての德性を知るという意味での知であった(18)。

格物とは、朱子の「物に即して其の理を窮む」という定義に即して言えば、やはり具體的に然るかたちで存在する事物について、その「超越的な然る所以」である天理・實理を窮める（理解・悟得する）ということにほかならず、決して具體的に然るかたちで存在する事物そのものが具有している種々の特殊な内容を窮め（研究し）

て特殊な科學的知識や經驗的知識を構築することではなかった。朱子はもとより見聞を重視したわけであるが、そうした見聞に對する重視は、その講學の本質に基づいて言えば、見聞を通して、多方面からあの「超越的な然る所以」を明らかにし、多面的に天理・實理を悟得する方法を開拓しようとしたためであり、決して見聞によって觸れている外物そのものを研究しようとしたためではないのである(19)。

三、「存在之理」の實相とその變貌

では、「宋明儒の大宗」と伊川・朱子の系統が、どちらも等しく「存在之理」を宇宙の本體、人間の本性として追求する立場であったと理解するならば、牟氏はなぜ兩者を異なる思想系統に属する學説だと規定、分類するに至ったのか。それは、同じく「存在之理」に属してはいるものの、兩者においてその「存在之理」の性格に違いが見られるからである。牟氏の分析によれば、「宋明儒の大宗」の脈絡における「存在之理」は、「即活動即存有（活動すると同時に〔本體として超越的に〕存在している）」、つまり「動態的」な本體（「動理」）であるのに対して、伊川・朱子の脈絡における「存在之理」は、「只存有不活動（〔本體として超越的に〕存在するのみで活動しない）」、つまり「靜態的」な本體（「靜理」）となっているのである。「存在之理」である以上、それは内在的に事物の性格を規定するだけの「形構之理」とは異なり、あくまでも超越的な次元で事物と關わっている本體概念なのだが、それが「動態的」であるか「靜態的」であるかで、その關わり方に大きな違いが生じることになる。この點、牟氏は次のように説明している。

動態的というのは、萬物に對して言えば、萬物を創成し、巧みに化育運行することであり、その意味で、これ〔萬物〕を存在させることが、そのままこれ〔萬物〕を實現させていることになると言っているのである。靜態

的とは、ただかくあるべしと、これ〔萬物〕を規定することであり、その意味で、これ〔萬物〕を存在させることが、これ〔萬物〕を實現させることになるのだと言っても、それは「存在論的分析」の次元における理が、萬物を存在させ、實現させるということに過ぎない。このような意味での實現させる、存在させるとは、實は、〔實質を伴わない〕空虛な意味合いで言っているのである。實際にそれ〔萬物〕を存在させている根據は氣の方にあり、心や神も氣の次元に属している。よって、理が「存在之理」、或いは「實現之理」であるといっても、それは、ただ空虛な形で、かくあるべしと規定しているだけであり、〔「存在之理」自體は〕實際に萬物を化育運行し、創生することができないのである[20]。

このように、牟氏の理解によれば、「宋明儒の大宗」が理解している「存在之理」〔本體〕は、超越的な形而上の次元の存在でありながらも、それ自體、活動エネルギーを有しているのに対して、伊川・朱子が理解している「存在之理」〔本體〕は、超越的に存在しているだけで、活動エネルギーは有していないということになる。ともかく牟氏が、この本體概念に對する理解の差が、宋明思想を「宋明儒の大宗」の系統と伊川・朱子の系統に二分することになったのだと捉えていることは、以下の説明からも明確である。

宋明儒の道體に對する理解には二つのタイプが見られる。一つは「即活動即存有〔活動すると同時に本體として超越的に存在している〕」というタイプであり、もう一つは「只存有不活動〔本體として超越的に存在するのみで活動しない〕」というタイプである。周濂溪、張横渠、程明道、胡五峰、劉蕺山、陸象山、王陽明が理解した道體は、何れも「即活動即存有」であった。なぜなら彼らは皆「心と理は一體である」と説き、〔本體から〕活動性が抜け落ちていなかったからである。〔ところが〕朱子が性、理、太極を説く場合、ただの一般的な存在論上の概念になってしまった。先秦の儒家が心性を語る場合、道德的意味合いが大變強かった。朱子はあらゆる存在には一つの理があると説いたが、これは〔本體としての理が〕一般的な存在論上の概念になってしまったことを

意味しているのではないか。こうして〔本體から〕道德的意味合いが削がれ、形而上學的意味合いが極めて濃厚なものとなったのである(21)。

では、「宋明儒の大宗」と伊川・朱子とで、なぜ、本體としての「存在之理」の性格にこのような相違が生じることとなったのか。牟氏によれば、こうした相違は、本體を求める際の求め方、修養方法の違いによってもたらされたものに他ならない。宋明儒の大宗が「存在之理」を求める為に「逆覺體證」という方法を取ったのに對し、伊川・朱子は「即物窮理」という方法を取っており、牟氏は、この方法上の違いが兩者の理の性格に影響を與えることになったのだと考えている。先ず「逆覺體證」という方法について、牟氏は次のように説明している。

逆覺とは、感性の現實に從って突っ走らないで、〔吾が身に〕立ち返って本心の存在を體認實證することである。我々の良心は、いついかなる時でも現れるものであり、たとえ混濁した中であっても露呈するのであり、良心がひとたび露呈したら、我々は直ちにそれをしっかりとつかみ取るべきで、やみくもに感性のまま突っ走ったりしてはいけないのだ。これが感性的次元の現實から引き返し、そこから逆に向きを変えて自己の生命の本體を悟るということであり、この本體がつまり本心であり、仁體である(22)。

この説明から「逆覺體證」とは、感性に由來する現實の情欲に流されず、そうした情欲に逆らうような形で、吾が身を振り返り、本體（「存在之理」）の發露である良心の存在を確認し、そこから本體そのものを悟得していくことと理解してよいのではなかろうか。一方、「即物窮理」（格物窮理）とは、この世界のあらゆる事物には理が備わっていると認め、外界に展開されているさまざまな事物の理を、並行的（横向き）に廣く究明し、さらにそれらの理を統攝している唯一の理（本體としての「存在之理」）を識得していく方法である。牟氏はこうした工夫のあり方を、先の「逆覺」に對して「順取」の方法と稱している。

伊川・朱子は、『大學』を重視し、この「即物窮理」を「居敬存養」とともに學問・工夫の基本路線として重視し

たわけだが、この「即物窮理」という方法は、基本的に、外在するさまざまな事物の現象的側面（「存在之然」）を觀察して、なぜそうなのかという原理・法則（「所以然」）を抽出・歸納していくという形態を取るものであり、これは、牟氏によれば、そもそも「形構之理」（事物の特性、本質）を明らかにする方法であって、「存在之理」を悟得する方法としてはふさわしいものではない。そのため「宋明儒の大宗」は、「即物窮理」ではなく、『孟子』の所謂「反身」、すなわち吾が身を振り返り、心の本體を直接悟得する「逆覺體證」という方法を取っているわけだが、伊川・朱子は、「宋明儒の大宗」と同様に「存在之理」を求めることを目的としながら、「形構之理」を求めるのに適した方法である「即物窮理」を用いるという錯誤に陥ってしまっているのである。牟氏は、ここに「知識問題と道德問題との混同」が見られるとし、次のように指摘する。

「形構之理」は類概念であり、よって〔それは〕また知識概念（すなわち知識問題上の概念）である。伊川・朱子が説く「然る所以」は、こうした概念（類概念、知識概念）を意味しているのではないのだが、その格物窮理という〔彼らが採用した〕認知方式は、こうした概念を導き出すことができるもので、我々は今日、〔こうした認知方式によって〕自覺的にこの概念を打ち立てることができる。だが、〔それは伊川・朱子の考えている〕「存在之理」（靜態的な實現之理）とは區別されるものである。存在之理は、形而上學上の概念であり、また存在論上の概念であり、こうした知識概念とは異なっている。伊川と朱子は、ともに格物窮理という認知方法によって〔本體である存在之理を〕説いているわけだが、それは知識問題と道德問題を混同させてしまっていることを意味する。こうした混同によって、一方では道德實踐の標準としての太極・性理の道德的意義と道德的エネルギーを弱體化し、單なる認識の對象としての一つの存在概念（存在之理）としてしまうこととなり、一方では積極的な意味での知識（見聞の知、形構之理が代表とする知）も真に確立することができないという結果となってしまったのである[23]。

伊川・朱子が「存在之理」を求めながら、そもそも「形構之理」（知識概念、類概念）を求めるための手段である「即物窮理」を採用したがために起こった「存在之理」の性格上の變容について、牟氏はさらに次のように詳しく説明している。

道體〔實體〕はもともと「於穆として已まず」という天命の實體であり、「〔其の〕物為る貳ならざれば、物を生ずること測られず」という創生の道である。ところが今、〔それが〕單なる靜態的な存在、多く見積もっても、本體論的な次元での存在にしか過ぎなくなり、萬物を巧みに生成化育するという創生のはたらきを起こすことができないもの〔本體概念〕になってしまった。これは「道體」義の弱体化(24)に他ならない。道體は個體に具わり、個體の性となるわけだが、性はもともと一つの個體の道德的機能であり、道德の自發自律の機能であり、道德創造（道德行為が純一で滯ることがない）を起こすはたらきであるわけだが、今や單なる靜態的な存在の理となり、あちらに据え置かれるのみで、道德創造のはたらきを起こすことができないものになってしまった。これは「性體」義の弱體化(25)に他ならない(26)。

このように、牟氏の理解によれば、「宋明儒の大宗」の脈絡における「存在之理」とは、天（宇宙）の次元では萬物を生成してやむことの無い本體（「道體」）であり、人（個體）の次元では、道德を創出する本體（「性體」）であり、それ自體が創造エネルギーを内包した超越的、形而上的實體であった。ところが伊川・朱子は「即物窮理」という方法でそれを把捉しようとした、より正確に言えば、「即物窮理」という方法で把捉できる性格の本體だと見なしたため、「存在之理」が本來有していた「創造エネルギー」が削がれることとなり、「道體」義の面では、萬物生成のエネルギーを失い、「性體」義の面では道德創出のエネルギーを失うことになったのだというわけである(27)。

そして、牟氏は、こうした「存在之理」＝「本體」義の變貌の結果、儒家の道德思想そのものに變化が生じていると捉えていく。「宋明儒の大宗」の理解した本體とは、存在論的、超越的、形而上的な實體、すなわち「理」であ

りながら、上述したように創造エネルギーを内包した實體（「即活動即存有」）であり、それは「心」と同定できるものであった。よって、「宋明儒の大宗」にとっての道德實踐のあり方とは、自らの心が道德主體として自發的、自律的に道德を實現（創出）していくという立場であり、牟氏の理解によれば、それは「自律道德」に分類できる思想であった。

ところが、伊川・朱子においては、「本體」義から、創造エネルギーが失われ、單なる存在論的、形而上的次元の實體としての「理」（「只存有而不活動」の「存在之理」）となったこと、さらにまた、理・氣二元的立場から、心を氣、性を理として、心と理とを分けて捉えることになったことから、心は氣としてエネルギーを有してはいても、自律的な道德主體たることができなくなり、心に内在する性も、それ自體には道德創出のエネルギーはなく、單なる存在論的根據としてしか機能できないため、道德實踐の構造は、氣の次元にある心が、理を對象として認知し、心の動きを理に從わせることによってのみ實現できるということになった。つまり、伊川・朱子においては、その道德思想が「自律道德」ではなく、「他律道德」になってしまったと言うわけである[28]。牟氏の説明は以下の通りである。

朱子の言う性も先天的、超越的なものであるが、〔それは〕觀察して理解されるもの、存在論的次元のものであり、道德實踐のエネルギーは、心氣〔氣に屬する心〕の陰陽動靜というはたらきの次元での涵養と察識の方に存在することとなった。これはつまり、實踐エネルギーの中心が轉移した、つまり〔實踐エネルギーが〕性體から心氣に對する涵養及び心氣が發した次元での察識（格物窮理によって知を致すこと）に轉移したということであり、性理そのものは、はたらきもエネルギーも無くなり、ただあちらに据え置かれ、心氣が基準として依據する對象に過ぎないものとなったわけで、これはつまり性體そのものの道德性〔という次元で〕の道德エネルギーが弱體化したということであり、また〔朱子の道德論が〕他律道德になってしまった原因もここにあるのである。

これは『孟子』、『中庸』、『易傳』で説かれている意味での性體ではない(29)。

かくして程伊川・朱子の思想は、「他律道德」の立場として、周濂溪、張横渠、程明道、胡五峰、劉蕺山、陸象山、王陽明といった「宋明儒の大宗」の「自律道德」の立場とは異なる方向へと展開していくことになったのである。以上のような流れを牟氏は次のように総括している。

〔朱子の思想おいて〕物にある理を窮めると言っても、〔ここには〕積極的に知識を追求するといったような意味合いは無いわけであるが、こうした〔理に對する〕認知方式は、その性體・太極の形而上學的次元における形態〔内容・性質〕を規定するのに影響を與えることとなった。その結果、〔朱子における本體論は〕知的に理解される、外在的な形而上學となり、先秦儒家が切り開いたものとは合致しなくなった。〔私が〕その系統は、主觀的に言えば「靜涵靜攝」の系統であり、客觀的に言えば「本體論的存在」の系統であると説明するのは、つまり、この客觀的な視點からは、その形而上學が一種の知的理解の外在的な形而上學と見なされ、それが示す道德は、他律道德（所謂「本質倫理」）と見なされるようになったということである。これはつまり、廣い意味でのプラトンの系統に類するものであり、特にトマス・アクィナスに近似している。これはつまり、先秦儒家、『論語』・『孟子』・『中庸』・『易傳』の思想形態とは合致しないものであり、このような視點から見た時には、それを〔儒教系統から〕枝分かれしたものだと言っても、言い過ぎではないであろう(30)。

宋明思想は「新儒學」とも稱されるように、先秦儒學とは異なる思想的な「新しさ」が見られるわけであるが、牟氏の理解によれば、「宋明儒の大宗」の「新しさ」というものが、先秦儒家（『論語』、『孟子』、『中庸』、『易傳』）の思想形態をそのまま受け繼ぎ、バージョンアップさせた（「調適上遂」）という意味での「新しさ」であったのに對し、伊川・朱子の「新しさ」とは、儒家思想を先秦儒家とは異なる方向へと展開させた、つまりモデルチェンジした（「歧出轉向」）という意味での「新しさ」であったのであり、同じく宋明新儒學としてくくられながら、兩者の間

には思想的に無視できない相違が見られるというわけである(31)。牟氏が、「宋明儒の大宗」の思想を、先秦儒家の流れを受け繼ぐ本家、主流であり、伊川・朱子の思想はそこから逸脱した傍系・支流と位置づけたのは、以上のような脈絡、理由によってであった。

四、結びに代えて――牟宗三の宋明思想理解の妥當性と疑問点

以上、牟宗三が、宋明思想を「宋明儒の大宗」の系統と伊川・朱子の系統の二つに分けた原因が、兩者の理解した本體概念としての「理」の性格の違いによるもであったことを確認した。では、牟氏が展開したこのような宋明思想の系統區分や本體（理）理解について、どのような評價が可能であろうか。

まず、管見による限り、朱子學の「理」をはじめとする宋明思想における本體概念について、古今東西、ここまで深く掘り下げて分析を加えたものはなく、「哲學的」な分析という點では傑出しているのではないかと思われる。牟氏は、宋明思想の本體概念を、西洋哲學の脈絡における各種本體概念とも比較し、その異同が議論されており、非常にスケールの大きな分析となっている。このように、宋明思想における本體概念を、單に中國のみならず世界的な視座からその特質を解明するという試みは、これまで十分になされてこなかったものであり、高く評價できるのではなかろうか。

朱子學における理を、この宇宙・萬物の「本體」或いは「原理」であると見なすことについては恐らく異論はないであろうが、ではそれが具體的にどのような属性を持った存在なのかということになると、研究者の間で、必ずしも共通理解が確立しているわけではない。ただ全般的には、理を事物の説明原理、分類根據としての「本質」、牟氏の所謂「類概念」に近い意味合いで捉えていこうする傾向が強く見られるのではなかろうか。朱子學的な理と科

學的な知との親近性が指摘されているのも事實である。それに對し、牟氏は、朱子の理は、本質、類概念（「形構之理」）とは異質の、超越的な次元の理（「存在之理」）であり、兩者を混同してはならないと主張する。確かに、朱子の理を本質、類概念と捉えると、「理一分殊」、「萬物一太極」といった理の性格、及び窮理の結果としての「豁然貫通」といった現象を整合的に説明できなくなるわけで、それが單なる本質、類概念といったレベルの存在でないことは明らかである。牟氏の用いている「存在（實現）之理」という表現が適切か否かは別として、牟氏の主張にはそれなりの説得力があり、彼が理をめぐって展開した議論は、十分參考に値するものだと思われる。我々は牟氏の議論を土台として、改めて朱子の理の性格を檢證し直してみる必要があるのではなかろうか。

本體が運動エネルギーを持つ「動理」か運動エネルギーを持たない「靜理」かという觀點から、宋明思想を「宋明儒の大宗」の系統と伊川・朱子の系統とに二分し、前者を先秦儒家の思想をバージョンアップさせた儒家思想の本流、後者を先秦儒家の思想をモデルチェンジさせた儒家思想の支流だと捉える見方は、非常に大胆でユニークなものであり、必ずしも全面的に受け入れられるものではないかもしれないが、筆者はこうした見方にも一理あるのではないかと考えている。牟氏自身は明言していないが、牟氏の主張を、理と氣の關係という視點から整理し直してみると、「宋明儒の大宗」は、存在を理と氣に分けない「理氣一體」或いは「理氣不分」の立場、伊川・朱子は、存在を理と氣に分ける「理氣二分」の立場と理解することも可能ではなかろうか。理氣一體（不分）の立場であれば、当然「本體」には氣の活動エネルギーが含まれることになり、理氣二分の立場では、「本體」（理）から活動エネルギー（氣）が取り除かれることとなるわけである。先秦儒學においては、この世界（存在）を形而上の理と形而下の氣に分けて捉えてはおらず、儒家的な存在論は、そもそも理氣一體（不分）的世界觀に立脚したものであった。ところが、宋代になり、伊川と朱子が出て、この世界を理と氣という異なる次元の要素に二分して捉える斬新な世界觀を提起したわけである。しかし、このような世界觀は、その後、「思想的」な次元では、全面的に繼承され、さ

らなる發展を遂げることはなかったのではなかろうか。もちろん朱子學は元代以降、體制教學として權威化され、中國のみならず、東アジア世界全體に傳播し、大きな影響を與えることになるわけであるが、思想界内部の動向というと、陽明學が出現し、理氣を分けない一元的思考に戻っているのである。伊川と朱子の理氣二元論的世界觀は、實は中國思想の中では特異なものであったと見なすこともあながち無理ではなさそうである。朱子學から陽明學への思想的展開を、内面主義の徹底化と捉え、兩者の間に連續性を見出す立場も存在するが、存在論、本體論の次元から見ると、理氣一體（不分）と理氣二元とで、兩者の間には大きな渠が存在していることは確かである。このように考えていくと、牟氏が提起した宋明思想を「宋明儒の大宗」の系統と伊川・朱子の系統とに二分するという系統區分は、決して荒唐無稽なものではなく、それなりの説得力を持つものだと見なすことも可能であろう。

ただ、ここから牟氏は、道德論の次元においても、「宋明儒の大宗」は自律道德、伊川・朱子は他律道德というように、兩者を完全に系統の異なる道德思想だと捉えていくわけであるが、果たしてこのように單純に區分できるかどうか疑問である。朱子に理氣二元的思考が見られることは確かであるが、朱子の思想、特に心性論や道德論を理解する上で、もう一つ見落としてはならないのが體用の論理である。言うまでも無く、理氣論と體用論とは異なる理論であり、體用論の場合、「體用一源、顯微無間」と説明されるように、體と用とは二元的にではなく、一元的に把握されることとなる。朱子は心性論、道德論の次元では、理氣論よりも體用論に基づいて議論を展開しており、そうなると牟氏の言うように、朱子の思想を果たして「宋明儒の大宗」とは異質の他律道德と規定してしまってよいのか疑問である。この点については、今後の課題として、稿を改めて踏み込んだ檢證を試みてみたい。

〔注〕

（1）新儒家については、以下の先行研究を參照。吾妻重二「中國における非マルクス主義哲學――〈新儒家をめぐって〉――」（『思

想』七八九、一九八九年）、中島隆博「新儒家と佛教――梁漱溟、熊十力、牟宗三」（『思想』一〇〇一、二〇〇七年）、朝倉友海『「東アジアに哲學はない」のか』（岩波書店、二〇一四年）。これらの研究をもとに新儒家の學術的立場、思想的特徴を整理すると、新儒家とは、「中國現代において、儒教思想（特に宋明思想）をベースに、より普遍的な思想・哲學を構築し、それによって共産主義、自由主義と對抗しつつ、中國獨自の現代化を模索した思想家群のこと」と規定できよう。

（2）日本において牟宗三の思想そのものを對象とした研究には、管見によれば戸田哲也「牟宗三――宋明理學の三系統説について――」（『アジア文化學科年報』第四號、二〇〇一年十一月）、朝倉友海『「東アジアに哲學はない」のか』第三章（岩波書店、二〇一四年）、小島毅「現代新儒家牟宗三のカント理解」（『東アジアの尊嚴概念』、法政大學出版局、二〇二一年、所収）などが見られる。朝倉氏の研究は、牟氏の思想に対して非常に踏み込んだ分析がなされているが、牟氏の佛教思想研究及び京都學派の思想的立場との比較が議論の中心となっており、牟氏の宋明思想研究については全く触れられていない。戸田氏の論稿は、牟氏の宋明理學三系統説を取り上げているが、學説の紹介にとどまり、牟氏がなぜこのような見解を提起するにいたったのかについての分析はなされていない。小島氏の論稿においても、牟氏の宋明思想研究及び三系統説には触れられているが、牟氏がなぜ胡五峰・劉蕺山を重視したのかという視点から議論がなされており、「宋明儒の大宗」と伊川・朱子の系統との間に見られる「理」（本體概念）理解の差異の問題ついては考察されていない。

（3）牟宗三は、宋明儒学思想の系統を次のように整理・分類している。（『心體與性體』第一冊、正中書局、一九六九年、四九頁）

① 五峰・蕺山の系統：濂溪、横渠を經て明道の圓教モデル（一本義）に至って創出された系統。客觀的な次元では『中庸』『易傳』に基づいて性體を説き、主觀的次元では『論語』『孟子』に基づいて心體を説く。特に「心によって性を著す」という立場を打ち出し、工夫においては「逆覺體證」を重んじた。

② 象山・陽明の系統：「『中庸』『易傳』から『論語』『孟子』に立ち戻る」という路線ではなく、『論語』『孟子』によって『易傳』『中庸』を包攝し、『論語』『孟子』をベースに展開した系統。ただ一心の輝かしい發現、一心の伸びやかな展開、一心の普き浸潤のみを求める立場であり、工夫においては「逆覺體證」を主とする。

③ 伊川・朱子の系統：『中庸』『易傳』と『大學』を融合させ、『大學』を主軸とする系統。『中庸』『易傳』において説かれている道體・性體は、縮小精錬されて本體論上の一〔形而上的〕存在、つまり「ただ存在するのみで活動しない」理となる。孔子の仁は単なる理と見なされ、孟子の本心は實存的次元の氣としての心に變貌する。工夫においては特に後天的な涵養、及び

格物致知という認知上の外向的究明を重視し、「心が安定すれば理が明らかになる」と捉えられ、工夫の手がかりは全面的に「格物窮理」に置かれることとなった。これは、概ね「順取の路線」である。

（4）牟宗三の所謂「縱貫系統」とは、心の表層から深層へと縱向きに掘り下げていくようなやり方で、内なる本體（理）を體認・自得していく立場のことを言う。牟氏はこうした工夫のあり方を「逆覺體證」の方法と稱している。「直貫系統」とも言う。

（5）牟宗三の所謂「横攝系統」とは、外界に展開されているさまざまな事物の理を、横向き（外向的）に廣く究明することを通して、さらにそれらの理を統攝している唯一の理（本體、太極）を識得していく立場のことを言う。牟氏はこうした工夫のあり方を「順取」（外へ外へと認識を広げていく形で本體を識得する）の方法と称している。

（6）こうした系統區分について、牟氏は次のように具體的に説明している。「以上（一）、（二）両系以『論』・『孟』・『易』・『庸』為標準、可會通而為一大系、當視為一圓圈之兩往來。自『論』・『孟』滲透至『易』・『庸』圓滿起來、是一圓圈、自『易』・『庸』回歸于『論』・『孟』圓滿起來、仍是此同一圓圈。故可會通為一大系。此一大系、吾名曰縱貫系統。伊川・朱子所成者、吾名曰横攝系統。故終于是兩系。前者是宋明儒之大宗、亦合先秦儒家之古義。後者是旁枝、乃另開一傳統者。」（『心體與性體』第一冊、四九頁）、「伊川是『禮記』所謂「別子」、朱子是繼別子為宗者。五峰・蕺山是明道之嫡系。濂溪・横渠・明道為一組、是直就『論』・『孟』・『中庸』・『易傳』通而一之、從客觀面入手以成其為調適上遂之「新」者、象山・陽明是直以『論』・『孟』攝『易』・『庸』、而從主觀面入手以成其為調適上遂之「新」者。此是宋明儒之大宗、亦是先秦儒家之正宗也。蓋皆以『論』・『孟』・『中庸』・『易傳』為主導者也。」（『心體與性體』第一冊、五四頁）

（7）「對科學上定義所表示的理、我們可給它一個名字、叫它是『形成之理』（principle of formation）。」（『宋明儒學之問題與發展』、聯經出版、二〇〇三年、一〇九頁）英語の表記から明らかなように、ここで言う「形成之理」は、「形構之理」と同義である。

（8）牟氏はこの「形構之理」を「内在的な然る所以」、「現象學的な然る所以」、「叙述的次元での然る所以」などとも表現し、それが超越的な實在ではないことを強調している。

（9）「這是邏輯學上形式的、靜態的意義、不牽涉宇宙論上之實現或動態的意義。例如以化學上的分子式規定某物的特性、這只是死靜地、抽象地説明了該物所含的元素（element）之結構。這個結構本身、嚴格説是「非存在的」、所以它是抽象的。定義所表示的一物之理就是這種理。在傳統哲學裡、就叫它是「本質」、代表一物之「所以然」。人們由本質與所以然、很容易用上中國的「理」字。但這「理」決不是宋儒所講的生化之理、而此處的「所以然」也不是實現之理所表示的那「超越而動態的所以然」。因此、我們別立一名、名之曰

「構成之理」。」（『宋明儒學的問題與發展』、一一〇頁）

(10) 牟氏は「觀念」という語を用いているが、牟氏の本體理解の立場からすれば、それは頭の中で思い描かれた抽象的一般者ではなく、リアリティーを持って實在するものであるが故に、「實體」と表現した方がふさわしいと思われる。

(11) 以下の説明は『心體與性體』第一冊の九二頁、及び『宋明儒學之問題與發展』一一〇頁、一一五頁を參照。

(12) 牟氏自身、次のように「形構之理」を「本質」と言い換えていることから、兩者が同じものを意味していることは確實である。「定義という形で示される『形構之理』（本質）と、本質と存在を結合して一つとする『實現之理』は、實は（異なる）二つの層に属している。形構之理は、單に叙述と説明の役割を負うのみであり、創造と實現の役割は果たしていない。（定義所表示的「形構之理」（本質）與使本質與存在結合為一的「實現之理」實屬兩層。形構之理只負責描述與說明、不負責創造與實現。）」（『心體與性體』第一冊、九二～九三頁）

(13) 牟氏がここで指摘している「本質」と「存在」は、プラトン――アリストテレス哲學における「形相」（エイドス：それは何であるかを示す原理）と「質料」（ヒュレー：それがあるということを示す原理）、ヨーロッパ中世スコラ哲學の脈絡で言えば、「本質存在」と「事實存在」に相當するものと理解してよいであろう。ハイデガーの理解によれば、プラトンが存在を「本質存在」と「事實存在」とに分けて認識したことから、ヨーロッパにおける「形而上學」（哲學）の歴史が始まることとなる。（木田元『わたしの哲學入門』、講談社學術文庫、二〇一四年を參照）なお、イスラム哲學の脈絡でも、存在が、普遍的リアリティーとしての「マーヒーヤ」（普遍的「本質」、それは何であるかということ）と個體的リアリティーとしての「フウィーヤ」（個體的「本質」、これであるということ）として區別され、その結びつきが問題となっていることは井筒俊彦氏が指摘されている通りである。（『意識と本質』、岩波文庫一九九一年、四〇～四二頁を參照）

(14) 「『實現之理』是一個超越的觀念。……它代表一個超越而絶對的真實體，它使一物如是存在」。（『宋明儒學之問題與發展』、一一六頁）

(15) 「能起道德創造、宇宙生化之創造真幾。」「真幾」について、牟氏は中國特有の概念であり、的確に英語に翻譯するのは困難であるが、敢えて譯すとすると「真實」（reality）となると説明している。『宋明儒學的問題與發展』、一〇六頁を參照。

(16) 「貞定萬事萬物使萬事萬物有真實存在之自性原則」（『宋明儒學的問題與發展』、七六頁）

(17) 「形構之理是類概念、是氣之凝聚結構之性、是多。而存在之理則不是類概念、是純一而非多、此即所謂超越的義理之性或本然之性。」（『心體與性體』第一冊、九〇～九一頁）

(18) 「伊川・朱子固重視見聞之知、但其「進學」之目的固在把握此太極・性理之為存在之理、而其所致之知亦是知此存在之理之德性之

知。」（『心體與性體』第一冊、九三～九四頁）

(19) 「格物、即就朱子之「即物而窮其理」之定義說、也只是就實然之物而窮（理會）那「超越的所以然」之天理・實理、並不是窮（研究）那實然之物本身所自具的種種特殊內容因而成特殊的科學知識或經驗知識。朱子固是重視見聞、但其重視見聞、按照其講學的本質說、是只在藉見聞以多方啟發那超越的所以然、多開理會天理・實理之門徑、並不在研究見聞所接觸之外物之本身。」（『宋明儒學的問題與發展』、一二〇頁）

(20) 「動態的、對萬物而言、是創生而妙運之、依此而言存在之即實現之。靜態的、則只是定然而規律之、依此而言存在之即實現之、此是「存有論的解析」中之理之存在之、實現之。此種實現之、存在之、實是虛籠地說。因實際地存在之者實只是氣、心・神亦屬于氣。故理之為存在之理或實現之理只是虛籠地定然而規律之、不能實際地妙運之而創生之也。」（『心體與性體』第一冊、八四頁）

(21) 「宋明儒對道體的體會有兩種形態、一種是「即活動即存有」、另一種是「只存有而不活動」。周濂溪・張橫渠・程明道・胡五峰・劉蕺山・陸象山・王陽明所了解的道體、都是「即活動即存有」、因為他們都講「心理為一」、活動性沒有脫落。朱夫子講性・理・太極、只成一個泛存有論的概念。先秦儒家講心性、道德意味很強。朱夫子說一切東西都有一個理、這不是成了一個泛存有論的概念了嗎？如此一來道德意義就減殺了、形而上學的意味很重。」（『宋明儒學的問題與發展』、一六四～一六五頁）

(22) 「逆覺的意思就是不順感性的現實滾下去而遂回來以體證本心。我們的良心隨時呈現、即使在夾雜中也呈現、良心一呈現、我們就馬上把它捉住、不要蒙混地隨感性滾下去、這就是感性的現實夾雜中返回來、返回來逆覺自己生命中的本體、這個本體就是本心・仁體。」（『宋明儒學的問題與發展』、二〇二頁）

(23) 「形構之理是類概念、因而亦是個知識概念（即知識問題上的概念）。伊川朱子所說之「所以然」雖不表示此概念、然其格物窮理之認知方式可以帶出此概念、吾人今日亦可以自覺地建立此概念、以與「存在之理」（靜態的實現之理）相區別。存在之理是形而上的概念、亦是存有論的概念、此與知識概念有別。伊川朱子俱以格物窮理之認知方式去說、此為知識問題與道德問題之混雜。在此混在中、一方使作為道德實踐的標準之太極性理之道德意義與道德力量減殺、只成為一個認知所對的存有概念（存在之理）、一方亦使積極的知識（見聞之知、形構之理所代表之知）不能有真正的建立。」（『心體與性體』第一冊、九三頁）

(24) 「道體」義の弱體化というのは、正確に表現すれば、「道體」（宇宙の本體）が本來具有している、萬物をとどまることなく生成していく機能・はたらきの弱體化（無化）のことである。

(25) 「性體」義の弱體化とは、正確に表現すれば、「性體」（個體の本體）が本來具有している道德を自發的に創造・實踐していく機能・

はたらきの弱體化（無化）のことである。

(26) 「道體（實體）原本是「於穆不已」之天命實體、「為物不貳、生物不測」之創生之道、而今則只成靜態的存有、至多是本體論的存有、而不能起妙運萬物之創生之用者。此是「道體」義之減殺。道體具于個體而為個體之「性」、性原本是一個個體之道德的才能・道德的自發自律之性能、而能起道德創造（道德行為之純亦不已）之用者、而今則只成一些靜態的存有之理、平置在那裡、而不能起道德創造之用者。此是「性體」義之減殺。」（『心體與性體』第一冊、八一頁）

(27) 井筒俊彦氏は、フッサールの現象學における「本質」理解の仕方をめぐって、もし「事象の『本質』を求めて、それに『類化』と『形式化』をほどこしていくとすれば、その操作の結果として純粋意識に現れてくる『本質』は、具體的生の現實からは遠く引き離された無色透明な普遍者であるはずだ。しかし、もしそうとすれば、『本質』は結局、生命のない永遠の不動性のうちに凝固した抽象的普遍概念、あるいはそれに近いものとなってしまって、現實の世界に存在する事物を、純粋に、その本源的所與性において――つまりフウィーヤにおいて――開示するものではとうていありえないだろう。」（『意識と本質』、四七～四八頁）と指摘しているが、牟氏の分析によれば、伊川・朱子において、「存在之理」は、まさに「類化」と「形式化」を施され、「生命のない永遠の不動性のうちに凝固した抽象的普遍概念」へと變貌したこととなる。

(28) 朱子の心性論、道德論に關する牟氏のこうした理解は、朱子の言説と食い違う部分があり、妥當だとは思われないが、この點については稿を改めて論證を試みたい。

(29) 「朱子所說之性雖亦是先天的・超越的、但卻是觀解的・存有論的、實踐之動力則在心氣之陰陽動靜上之涵養與察識、此即形成實踐動力中心之轉移、即由性體轉移至對於心氣之涵養以及由心氣而發之察識（格物窮理以致知）、而性理自身則是無能無力的、只是擺在那裡以為心氣所依照之標準、此即為性體道德性道德力之減殺、而亦是所以為他律道德之故。此非孟子・中庸・易傳言性體之義也。」（『心體與性體』第三冊、四七八頁）

(30) 其窮在物之理、雖無積極知識之意義、然其認知之方式卻影響其言性體・太極之形上學之形態。其結果是一種觀解的、外在的形上學、而與先秦儒家之所開發者不合。說其系統主觀地說是靜涵靜攝之系統、客觀地說是本體論的存有之系統、即就此客觀地說者見其形上學為一種觀解的、外在的形上學、而其所表示之道德為他律道德（所謂本質倫理）。此則由類于廣義的柏拉圖型的系統、尤類于聖多瑪也。此則自不合先秦儒家論孟中庸易傳之型範、自此而言、謂其為歧出不算過分。（『心體與性體』第三冊、三六六頁）

(31) 牟氏によれば、思想形態という觀點から言えば、胡五峰から劉蕺山への系譜、或いは陸王心學の方が明らかに本家・主流という

ことになるわけだが、歴史的には、伊川・朱子の系統の朱子學の方が體制教學となり、儒學思想の主流として影響を發揮するに至っている。牟氏は、この事態を、「別子為宗」（庶子が宗主となった）と形容している。「主觀地說是靜涵靜攝之系統、客觀地說是本體論的存有之系統。總之是橫攝系統、而非縱貫系統。此是歧出轉向之新、而非調適上遂之新。此自不是儒家之大宗、而是『別子為宗』也。此一系統因朱子之強力、又因其近於常情、後來成為宋明儒之正宗、實則是以別子為宗、而忘其初也。」（『心體與性體』第一冊、四四頁）

〔付記〕

本研究はJSPS科研費21K00050の助成を受けたものです。