

心・知・明德：朱熹の思想における「心」の構造

藤井，倫明
九州大学

<https://hdl.handle.net/2324/7432855>

出版情報：中国哲学論集．45，pp.18-38，2019-12-25．九州大学中国哲学研究会
バージョン：
権利関係：



心・知・明德——朱熹の思想における「心」の構造

藤 井 倫 明

一、はじめに

「心」は言うまでも無く、朱熹の思想の根幹に位置する重要概念であり、当然のことながら、朱熹の「心」については、既に多くの研究者によって分析が加えられている。^① 今や、論じ尽くされているかに見えるテーマであるが、実は、これまでの研究を振り返ってみると、朱熹の「心」についての理解は、学者によってズレが見られ、決して統一的理解が得られているわけではない。たとえば、心は「気」なのか「理・気の合」なのか、心と性情との関係はどうなっているのかなどといった問題については学者の間で理解が分かれ、未だに議論が続いている。^② よって、朱熹の思想における「心」をどのように定義・規定すべきかという問題は、決して解決済みであるとは言えないであろう。朱子学研究では必ず取り上げられ、説明がなされている心であるが、これまでの朱熹の心についての説明は、どこことなく明晰さを欠き、あいまいさが残っていたように思われる。

もちろん、このように心の定義をめぐる学者間で見解の相違が生じたり、説明があいまいになってしまったりするのは、朱熹による心の説明の仕方自体にも原因があるであろう。概念規定が比較的明確な朱熹の思想であるが、この「心」に限っては、どうも歯切れが悪く、曖昧である。「心性の別」を問われた朱熹は、「それは極めて説明しにくいし、譬えるのも難しい。」（『朱子語類』巻五、『朱子全書』⑭、一二二頁）と答えている。朱熹自身にとっても、心

はAⅡB式に単純に規定できるものではなく、複雑に入り組んだ構造を持った概念であったことは確かであろう。ただ、だからといって朱熹の心の理解自体が曖昧であったとは思われない。定論確立後の朱熹は、心とは何なのかについて、単純ではないが、はっきりしたイメージを抱いていたはずである。本稿では、朱熹が考えていた「心」とはどのような存在であったのか、その実像に迫り、できるだけ明晰な説明を試みてみたい。

なお、ここで断っておきたいのは、本稿で扱う「心」は、あくまでも朱熹思想の脈絡における「心」であるということである。周知のことであるが、一口に「朱子学」といっても、朱熹本人の思想と朱熹の弟子や後世の朱子学者たちとが展開した思想とは必ずしも同じではない。さらにまた、反朱子学（陽明学や清朝考証学、日本の古学）の立場から理解した朱熹の思想も、おそらく朱熹本人が意図したものと異なっているであろう。歴史的に受け入れられ、影響を与えた朱子学も、必ずしも朱熹自身が考えていたものと一致しているとは限らない。朱子学における「心」概念といっても、どの視点・立場から見ると、異なる定義・解釈が成立する可能性が高い。これまで、朱子学の思想的性格を論ずる場合、こうした区別が厳格になされていなかったように思われる。本稿では、朱熹本人の思想に限定し、朱熹自身が展開した議論にのみ基づいて、その「心」の内容、性質を説明してみたい。

二、「心統性情」の意味するもの

朱熹の「心」に関する最も著名な命題は、言うまでもなく「心統性情」である。朱熹は、この張横渠に由来する「心統性情」という表現を、「顛撲不破」とまで断言しており、この「心統性情」という規定が、朱熹の「心」説の核心を成していることに異論を唱える者はいないであろう。ところがこの規定は、必ずしも分かりやすいものではない。「統」という動詞がさまざまに解釈でき、「統」義が異なると、心と性情との関係も変化し、異なる「心」像が形成されてしまうのである。そして困ったことに朱熹自身が「統」について「兼」義と「主宰」義という二つの異なる理解を示しているのである。³「兼」義を用いると、心は性情の統一体、性情を合わせた存在が心だということになり、心は性情とは別に独立して存在する概念ではないということになる。ところが一般的な「主宰」義によれば、

心が性・情の主となってコントロールするということであるから、当然、心は性・情とは別の独立した存在だということになる。⁴⁾ そうすると、性情を合わせたものが心だとする先の理解と矛盾することになる。この点、どう説明したらよいのか。従来、この矛盾はきちんと解決されないまま、放置されてきたのではなからうか。心と性情の関係が、状況に応じて都合良く「兼」義で説明されたり、「主宰」義で説明されたりしてきたため、心の実態が、今ひとつはつきりとせず、心というものがよく分からない概念になってしまったように思われる。朱熹が考えていた心と性情との関係は実際どのようなものであったのか。「統」義を解決し、心と性情との関係を正確に理解するには、「統」の対象となっている「性情」について理解しておかなければならないであろう。そこで視点を性情の方に移し、先ず、朱熹が性と情をどのように理解しているか、確認しておきたい。

朱熹の思想において、性と情が体用関係で捉えられているのは明らかであり、異論はないであろう。本体としての性が作用として発現したものが情であり、両者は決して個別に存在しているのではない。性が「未発」の次元に、情が「已発」の次元に属する概念であることも周知の事実であるが、ここで注意すべきは、未発の性とは、情の未発に相当し、已発の情とは性の已発に相当しているのであり、両者はあくまで連続しているということである。朱熹は「太極説」において次のように明確に説明している。

情の未発なる者は性なり。是れ乃ち所謂「中」なり。天下の大本なり。性の已発なる者は情なり。其の皆節に中るは、則ち所謂「和」なり。天下の達道なり。（『朱子文集』巻六十七、『朱子全書』²³⁾、三二七四頁）

一般的な朱子学理解では、性は理で純粹至善、一方情の方は悪への可能性を孕んだものとして、そのマイナスの側面が強調される傾向がある。確かに人間の不完全性を注視し、悪への傾向を常に警戒し、慎重な工夫の道を取ったところに朱子学の陸王心学とは異なる特質があることは確かであるが、もし情を無条件にマイナスの観点から捉えると、これまた朱熹の描いていた性・情の姿が見えなくなってしまう。上の引用から明らかなように、情とは理（善）である性の発露として、本来は規範にかない、『中庸』に所謂「和」と形容されるものであったのである。ここから明らかなように、朱熹は、性情関係を決して対立するようなものとは考えていない。もちろん朱熹は、凡人において

情は必ずしも節に中るとは限らず、通常、完全なる「和」を実現できていないと考え、工夫の必要性を強調したわけであるが、朱熹が提起した工夫とは、善なる性（理）によって悪なる情を規制、コントロールする、あるいは悪なる情を克服して善なる性に立ち戻るといった構造のものではなかった。情が性の作用、已発の位相である以上、そもそも克服・消滅する必要は無く、またそれは不可能なことであり、工夫とは、本体としての性が純粹・正確に作用としての情へと転換するように導くことなのである。

このように、朱熹の思想においては性と情は体用関係にあり、性が発したものが情であった。ただ、ここで問題になるのは、性は理であり、形而上の存在であるが故に、それ自体運動エネルギーを持たないため、性が発するということは論理的にありえないということである。おそらく朱熹は性情関係において発して情となると言った時の性を「氣質の性」の次元で考えているのだらう。つまり、ここでの性は理そのものとしての「本然の性」ではなく、気をエネルギー媒体として備えた理、つまり「氣質の性」なのである。そして、朱熹がこの性から情への基本構造を説明する際に前提としている、発して情となるとされるこの「性」＝「氣質の性」は、清・正の気を纏った理であり、「本然の性」（理）の内容がそのまま完全に具現化できている性に他ならない。よってそれは当然のことながらプラスの価値を帯びたもので、だからこそ、その発としての情は節に中り、「和」を実現できるのである。

ここで心性論の領域における「気」及び「氣質の性」の位置づけについて説明しておきたい。存在論の領域において、気は、形而上の理が形而下の世界に顕現する上で、必要不可欠な要素であり、理と気が決して対立関係にあるのではなく、協働関係にあるということは周知の通りであるが、心性論の領域でも両者の関係は変わらない。理としての性（所謂「本然の性」）は、気を纏った「氣質の性」としてはじめて具体的な作用を発揮し得るのである。もちろん氣質の性は、氣質の清濁・偏正の違いがあることによって、必ずしもプラスに機能するとは限らず、ここに不正常な形の情（作用）を生み出す可能性がでてくるわけであるが（作用としての情が節に中らない場合がある原因はここにある）、正常（善）なる情（作用）も氣質の性が生み出しているのであり、決して無条件にマイナスの価値付けがなされるものではないのである。性が理であり、完全なる善であるのに対して、気・氣質の性・情は、確かに善から

逸脱する可能性を孕んでおり、事実、一般には善から逸脱し、不完全な状態を呈している場合がほとんどであるのだが、ここで注意しないといけないのは、だからといって、ただちにそれらをマイナスの価値を帯びた概念とみなし、最初からマイナスの作用をもたらすもの、それ自体が克服されるべきものと規定してはならないということである。従来の研究では、理気二元論的思考をそのまま心性論の次元にも持ち込み、理想態・完全なる理と現実態・不完全なる気・氣質の性、情というように二分し、両者を対立的に捉え、後者を克服して前者に近づけていくのが朱子学の工夫だという風に見られる傾向があったように思われる。このような理解は、あまりに単純化し過ぎてしまっており、朱熹が意図した心性論の構造を逸脱してしまう危険がある^⑤。先述したように、朱熹の思想において、気は理と協働してこの世界を成り立たせている要素であり、理と対立する概念ではない。朱熹が、理も気がなければ自己実現できず、存在意義を失うと理解していることは周知の通りである。よって、気という存在そのものは決して克服の対象にはなり得ないわけで、朱熹が問題にしているのは、気の質・状態という次元に限られる。理にとつて気は不可欠なパートナーなわけであるが、気には清濁偏正という質的な差異があるために、理の指示が十分正確に反映されないこともあり得る。清・正なる気の場合、理の指示を完全に受け止め、反映させるものとなり、理のよきパートナーとしてそれはプラスの価値づけがなされるが、濁・偏なる気の場合、理の指示を正確に受け止め、反映できないこととなり、パートナーとしては失格とみなされ、ここに気はマイナスの価値づけがなされることになる。この構図は、氣質の性にもそのまま繋がっていく。気が理（性）のよきパートナーとして作用したら、氣質の性は善（プラス）となり、悪しきパートナーとして作用したら氣質の性は悪（マイナス）となるわけで、それがそのまま情の善悪となって現れるのだ。

そしてここで重要なのが、朱熹はこのように「氣質の性」および「情」の次元に完全（プラス）な状態と不完全（マイナス）な状態という差異が生じ得るという事実を認めながらも、理想的・完全な形の方を本来の正常な姿とみなして、基本的にはその正常態をベースに心性論を展開していることである。従来、朱子学の心性論を論ずる場合、陽明学との対比から、現実の不完全な姿の方に注目し、異常態をベースに分析を加える傾向があったように思われる

が、朱熹の心性論が、正常態の方をベースに構築されていることは疑いない。朱熹にとって、情とは、本来、秩序ある整然とした姿（和）で立ち現れてくるものであったのであり、「過不及」のあるマイナスの状態よりも、「節に中」っているプラスの状態の方が、情の「正常」な姿を示しているのであった。朱熹は先ず経書にもとづいて、人間の心性の構造が「本来」どのようなものであるかを見定めた上で、「現実」の姿の方に目を移し、工夫の必要性を説いているのである。工夫とは、現実の異常な状態を本来の正常な状態に戻すことであり、それは、決して気質の性を本来の性に取って替えたり、情を性に近づけたりすることではなく、マイナスの状態の気質の性をプラスの状態へ、マイナスの状態の情をプラスの状態へ戻すことであった。これが朱熹の理解している「復性」であり、「復初」に他ならない。

では、改めて心と性情との関係について考えてみたい。先に確認したように、性情関係が体用関係にあるとすると、そもそも両者は個々別々に独立して存在するものではないということになり、両者は一体的に捉えられることになる。そうすると性情を一物として捉える視点が成立する。朱熹は確かに性情を「一物」とみなしている。

性情は一物なり。その分かつ所以は、只だ未発・已発の同じからざるが為のみ。若し未発・已発を以て之を分
かたざれば、則ち何者を性と為し、何者を情と為さんや。（『朱子文集』巻四十、「答何叔京」、『朱子全書』22、

一八三〇頁。）

そして、この性情を一物として、まとめて表現しようとする時に、朱熹は「心」という概念を用いたのではなからうか。「心統性情」の「統」を「兼」義で理解すれば、性情の統一、性情を合わせた存在が心だということになる。と前に説明したが、厳密に言くと、朱熹が「心統性情」という表現でイメージしていたのは、もともと分かれて存在している性と情を改めて合体させることで心が成立するというよりも、本来一物で、分離できない性と情を、その本来の位相から表現すると心になるというようなものではなからうか。

性は情の本体あるいは未発の状態、情は性の作用あるいは已発の状態であることは、先に確認したが、心という全体的・統一的視点から見ると、性は心の本体で、未発の位相、情は心の作用で、已発の位相という理解も成立するこ

となる。

心の物たるや、実に身に主たりて、其の体は則ち仁義礼智の性、其の用は則ち惻隱・羞惡・恭敬・是非の情、渾然として中に在り、感に従いて応じ、各々主とする攸有りて乱るべからざるなり。〔『大学或問』下、『朱子全書』

⑥、五二七頁）

心は体用を兼ねて言う。性は心の理であり、情は心の用である。〔『朱子語類』卷五、『朱子全書』⑭、一三三二頁）心の全体はひっそりとした虚明なる姿であって、そこには万理が具足している。……故にその未発の次元の完全なる本体という視点から言ったものが、つまり性である。その已発の次元の靈妙なる作用という視点から言ったものが、つまり情である。そして「心は性情を統ぶ」と言うが、それは渾然と一体化している一物を、已発と未発という異なる次元に分けて説明したに過ぎず、性は性で一つの实体、心は心で一つの实体、情は情で一つの实体というように隔絶独立して存在しているのではない。〔『朱子語類』卷五、『朱子全書』⑭、一三三〇頁）こうした用例から、朱熹が、心と性と情を概念としては区別しつつも、実質としては一つのものとなしなしていることは疑いなくであろう。朱熹の「心は性情を統ぶ」という命題が、未発を性、已発を心とする旧説の誤りに気付き、已発は情であって、心は未発と已発、静と動の次元を貫通しているものとして捉えるべきだ、との考えのもとで主張されたことは周知の通りである。

心は身に主たりて、其の体たる所以の者は性なり。用たる所以の者は情なり。是を以て動静を貫きて在らざる無きなり。〔『朱子文集』卷四十、「答何叔京」、『朱子全書』②②、一八三六頁）

朱熹の理解した心とは、未発の本体である性の次元（静・中）から已発の作用である情の次元（動・和）までを包摂し、両者の間を貫通する形で存在しているものであり、性と情のどちらの次元から見ても、心は「寂然不動」という様相を呈したり、「感而隨通」の様相を呈したりと変化することになる。

天にあるものが命であり、人が稟受したものが性であり、実際に発現したものが情である。その脈絡はきわめて具体的であり、その区分は、はっきりとしていて分かりやすい。ただ、心は虚明洞徹なる存在で、前（の性）と

後（の情）を統括して表現しているだけである。性の次元から「寂然不動」のところが心であると説明してもよいし、情の次元から「感じて遂に通じる」ところが心であると説明することも可能である。（『朱子語類』卷五、『朱子全書』⑭、一二四頁）

以下の張欽夫に与えた書簡は、この心の未発の次元の様相と已発の次元の様相を非常に丁寧に説明している。長くなるが、朱熹の心性論の構造を理解する上で大変重要な説明だと思われるので煩を厭わず引用してみたい。

然れども比旧説（このころ）を観るに、却て甚だ綱領無きを覚ゆ。因りて復た体察して、此の理は須く心を以て主と為して之を論すべく、則ち性情の徳、中和の妙、皆条有りて紊れずと見るを得。然して人の一身、知覚運用は、心の為す所に非ざるなければ、則ち心は固より身に主たりて、動靜語黙の間無き者なり。然れども其の静なるに方りては、事物未だ至らず、思慮未だ萌さざれども、一性渾然として道義全く具す。其の所謂「中」とは、是れ乃ち心の体たりて寂然不動なる所以の者なり。其の動くに及んでは、事物交（まじ）り至り、思慮ここに萌せば、則ち七情迭（たが）いに用い、各の主とする攸有り。其の所謂「和」とは、是れ乃ち心の用たりて、感じて遂に通ずる所以の者なり。然らば性の静なるも動かざること能わず、情の動なるも必ず節有り。是れ則ち心の寂然貫通、周流貫徹して、体用未だ始めより相離れざる所以の者なり。然れども人、是の心有りて、或いは不仁なれば、則ち以て此の心の妙を著す無し。人、仁を欲すと雖も、或いは不敬なれば、則ち以て仁を求むるの功を致すこと無し。蓋し心は一身に主たりて、動靜語黙の間無し。是を以て君子の敬に於けるや、亦動靜語黙にして其の力を用いざる無し。未発の前は是の敬や、固より已に存養の実に主たり。已発の際は是の敬や、又常に省察の間に行わる。其の存するに方りてや、思慮未だ萌さざれども知覚味からず、是れ則ち静中の動にして、「復」の「天地の心を見る」所になり。其の察するに及んでや、事物紛糾（ぶんきう）すれども品節（しんせつ）差（さ）わず、是れ則ち動中の静にして、「艮」の「其の身を獲ず、其の人を見ざる」所以なり。以て静中の動に主たる有り、是を以て寂にして未だ嘗て感ぜずんばあらず。以て動中の静に察する有り、是を以て感じて未だ嘗て寂ならずんばあらず。寂にして常に感じ、感じて常に寂、此れ心の周流貫徹して、一息の不仁も無きなり。然らば則ち君子の中和を致して天地位し、万物育む所以の者は

此に在るのみ。蓋し身に主たりて動靜語黙の間無き者は心なり。仁は則ち心の道にして、敬は則ち心の貞なり。此れ徹上徹下の道、聖学の本統なり。此れに明らかなれば、則ち性情の徳、中和の妙、一言にして尽くすべし。

『朱子文集』卷三十二、「答張欽夫」、『朱子全書』②、一四一九頁

まずここで、心は「身の主」であつて「動靜語黙の間無き者」であるという指摘が、三度も繰り返されていることに注目したい。ここから朱熹が「心」理解のポイントをどこに置いているのか確認できるのではなからうか。朱熹は、身体を主宰、コントロールしている点、そして静・黙（体、性、未発の次元）と動・語（用、情、已発の次元）とを隔てることなく、両者を貫いている点に心の心たる所以を見ているのである。朱熹は、「性の静なるも動かさること能わず、情の動なるも必ず節有り」、「寂にして常に感じ、感じて常に寂」という性情／体用相即の姿に「心の周流貫徹」を見いだしているのである。ここに見られるのは、パズルのように静なる性と動なる情を組み合わせると心が成立するという単純な思考ではない。われわれはとすると、性と情を個別に独立して存在するようにイメージしてしまうが、厳密にいうと、性と情は同時には成立・現象し得ない。性の次元では、情がまだ具体的に現象していない（未発）わけであるから、実際に存在するのは性のみであり、情は可能性として性に内在するという形でのみしか存在していない。一方、情の次元では、性がすでに情となって顕現している（已発）わけであるから、実際に存在するのは情のみであり、性は本体として情に内在するという形でのみしか存在していない。つまり、実際の意識の状態として確認できるのは、性（静、体、未発）の状態か、さもなくば情（動、用、已発）の状態かのどちらかなのである。そして人の意識は、外界の刺激を受けると、静・寂なる性の状態が動・感なる情の状態へと転じ、しばらくすると、また静・寂なる性の状態に戻る。その繰り返しである。静・寂なる性と動・感なる情とは明らかに次元が違っているのだが、両者は決して分離していない。静・寂なる性は、静・寂の状態にとどまることなく、必ず動・感へと展開していく傾向性を本質的に内在している。一方、動・感なる情は、動・感というはたらきの中に静・寂の要素を本質的に内在させているため、その働きには節度があつて乱れることがない。両者は互いに相手を自己の内に在させるといふ形につながっているのであり、朱熹が、このつながりの次元に心を見いだしていることは右の引用か

ら疑い得ないであろう。ここで思い出されるのが程頤の「体用一源、顕微無間」という言葉である。朱熹はこの命題について、次のように説明している。

「体用一源」とは、理よりして観れば、則ち理を体と為し、象を用と為して、理中に象有り、是れ一源なり。「顕微無間」とは、象よりして観れば、則ち象を顕と為し、理を微と為して、象中に理有り、是れ無間なり。（『朱子文集』巻四十、「答何叔京」、《全書》^{②②}、一八四一頁）

性と情との関係が、体用関係に相当するものであることはすでに論じた通りであるが、この性（体）と情（用）の「二源」的、「無間」的位相が朱熹の理解した心に他ならなかったと思われる。だとすると、心は性と情を外から統合しているというよりも、性と情を内から貫通し、つなぎ止めているとイメージした方が的確であろう。朱熹が心は性と情とを「周流貫徹」していると表現している所以である。

以上、「心統性情」の「統」を「兼」義の脈絡で、心と性情との関係を見てきたが、では「主宰」義の方はどのように説明したらよいであろうか。^⑥これまでの議論から明らかのように、朱熹は心を性情とは別の独立した存在とは見なしていない。だとすると、心が性情を外的対象として主宰、すなわちコントロールしているとは考えにくい。朱熹が心は性情を主宰している、性情の主であるというのは、先ほど議論した心が性と情を貫通し、結びつけている現実を、別の視角から表現したものに過ぎないのではなからうか。性と情は、概念的には二つに分けられるが、性はあくまで心の本体（未発の領域）、情はあくまで心の作用（已発の領域）ということ、心によって繋ぎとめられており、バラバラに分裂してしまうことがない。そのことを心は性情の主、主宰と表現したのではなからうか。朱熹には、「心」字を性情の「字母」とみる発想がある。

思うに心はつまりあの性情を包むことができる。性は体であり、情は用である。心という字はただ一つの字母である。だから性、情の字は皆心に従っている。（『朱子語類』巻五、《全書》^{①④}、一二六頁）

また朱熹が胡広仲に宛てた次のような書簡の内容も参考になる。

心、性情に主たれば、理も亦曉然なり。今、別に証拠を引くに暇あらず。但だ吾が心を以て之を觀れば、未発に

して知覚の味からざるは、豈に心の性に主たる者に非ざるか。已発にして品節差わざるは、豈に心の情に主たる者に非ざるか。心字は幽明を貫き、上下に通じ、在らざる所無く、方体を以て論ずべからざるなり（『朱子文集』卷四十二、『答胡広仲』、『全書』②、一九〇二頁）

ここで朱熹は、未発の性の次元でありながら、そこに知覚のはたらき（情）があかあかと円満なかたちで潜在していることを、「心が性に主となっている」事態と見、已発の情の次元でありながら、節度が失われず、秩序が保たれていることを、「心が情に主となっている」事態と見ている。性は単なる性ではなく、心をベースにした性であるが故に、それは情とつながりを持つこととなり、静・寂なる次元にとどまることなく動・感へと展開していけることになる。同様に、情は単なる情ではなく、心をベースにした情であるが故に、それは性につながりを持つこととなり、動・感の次元に調和が実現できることになる。朱熹が未発の性が已発の情として展開していく、この性から情への霊妙な転換に「心」の本質を見ていることは確かであろう。「太極説」に『中庸』首章をベースにした次のような論述がある。

情の未発なる者は性なり。是れ乃ち所謂「中」なり。「天下の大本」なり。性の已発なる者は情なり。其の皆節に中るは則ち所謂「和」なり。「天下の達道」なり。皆天理の自然なり。性情の徳に妙なる者は心なり。（中略）
静にして常に覚、動にして常に止なる者は心の妙なり。寂にして感、感にして寂なる者なり。（『朱子文集』卷六十七、『全書』③、三二七四頁）

朱熹はここで「性情の徳に妙なる者」が心であると指摘している。「性情の徳」とは、性（中、天下の大本）から情（和、天下の達道）へと展開するすぐれたはたらきを意味すると理解してよいであろう。そして、この「妙」義を朱熹は「主宰運用」の意味だと説明している。

「心は性情の徳に妙なる（者）」の「妙」字は主宰運用の意味である。（『朱子語類』卷百一、『全書』①⑦、三三八九頁）

これを文字通り受け取ると、心が性から情への展開を主宰運用しているということになり、性情とは別の心という

存在が、性情にはたらきかけるイメージが浮かび上がってしまうが、朱熹の心性論の脈絡では、性情以外に独立した心は想定し得ない。よって、ここで朱熹が言おうとしているのは、性は心の体、情は心の用という形で、心が性・情両者の基底となっているが故に、性と情は分裂せず、性は確実に情へと展開し、「中和の妙」を実現させているということだと思われる。「心統性情」の「兼」義が、先ず性と情を概念的に区別する一般的立場を取った上で、改めて両者の相即、一物性という実相を確認し、その実相を性情の統一体としての「心」によって表現するというニュアンスであるのに対して、「主宰」義の方は、先ず心という実在を認めた上で、改めてそれが体用関係で成立しているという実相を確認し、心の本体的次元を未発の性、心の作用的次元を已発の情と捉えたため、性と情は、あくまで心を構成する一部分であり、心によって統括されているのだという見方も可能となり、ここに「主宰」義が成立するのである。「兼」義と「主宰」義とで、性情の側からか心の側からかという視点の違いはあるが、朱熹が表現しようとしている内容は同じことであり、両者は決して矛盾するものではないと見ることはできるのではないだろうか。

三、心と知覚、明德

朱熹の心を理解する上でもう一つ忘れてはならないのが「知覚」義である。先の引用にもあった通り、朱熹は「人の一身、知覚運用は、心の為す所に非ざる莫し」と明言している。

心のはたらきとしての「知覚」或いは「知」は、一般には心が事物を認識する作用だと理解されているように思われるが、果たして妥当だろうか。先に確認したように、心は性情の統一概念であり、心の実質は性情に他ならない。この「心」義を受け入れた上で、もし知覚を心が外在の事物を認識する作用だと規定すると、性情がさらにまた認識作用を持つということになり、論理的におかしなことになってしまう。「知覚」や「知」という概念が含まれている意味合いはかなり多岐にわたるものと思われ、朱熹の思想においてそれが何を意味しているのかは、多くの用例を取り上げ、実証的に確定していく必要があるわけだが、取りあえず、心性論の脈絡に限って朱熹の「知覚」や「知」に対する説明を見てみると、どうもそれは我々がイメージしている現代的な意味での事物の認識とは異なっているように

ある。朱熹は心の「知覚」や「知」について次のように語っている。

性は只だ是れ理、情は是れ流出運用の処、心の知覚は、即ち此の理を具して此の情を行^やる所以の者なり。（『朱子文集』巻五十五、「答潘謙之」、『全書』^{②③}、二五九〇頁）

心は人の知覚、身に主として万事に應ずる者なり。（『朱子文集』巻六十五、「大禹謨解」、『全書』^{②③}、三一八〇頁）

夫の知の若きは則ち心の神明、衆理に妙にして万物を宰する者なり。（『大学或問』上、『全書』^⑥、五一二頁）

こうした用例から分かるように、朱熹は、知覚（知）に「理」→「情」→「事物」というはたらきを見ているようである。ここで思い出されるのが、『孟子』集注の「心は人の神明、衆理を具して万事に應ずる所以の者なり。」及び、先に取り上げた「太極説」の「性情の徳に妙なる者は心なり。」という言葉である。これは、内在している理（性）が情へと展開し、身の主となって万事に対応していくすぐれたはたらきこそが心だという説明だが、この説明がほぼ右に引用した「知覚」の説明と重なっていることは明らかであろう。よって、朱熹の言う「知覚」とは、本体としての性が作用としての情となつて事物に対応していく感應作用を意味していると考えてよいのではなからうか。朱熹には人、禽獸、草木、枯槁を「知覚」の有無、或いはその質の違いによつて區別する次のような説明が見られる。

天の物を生ずる、血氣・知覚有る者有り、人獸是れなり。血氣・知覚無くして但だ生氣有る者有り、草木是れなり。生氣已に絶ちて但だ形質臭味有る者有り、枯槁是れなり。是れ其の分の殊なると雖も、其の理は則ち未だ嘗て同じからずんばあらず。但だ其の分の殊なるを以て、則ち其の理の是に在る者、異ならざること能わず。故に人は最も靈たりて、五常の性を備有す。禽獸は則ち昏くして備うることを能わず。草木・枯槁は、則ち又并せて其の知覚なる者とともに亡し。但だ其の是の物たる所以の理は、則ち未だ嘗て具わらずんばあざざるのみ。（『朱子文集』五十九、「答余方叔」、『全書』^{②③}、二八五四頁）

朱熹によれば、理は万物に同じように内在している。理を内在させているという点では、人、禽獸、草木、枯槁に違いは無く、共通である。四者の違いは、先ず「血氣・知覚」の有無で、人・禽獸グループと草木・枯槁グループに分けられる。草木・枯槁グループは、さらに「生氣」の有無で草木か枯槁（無生物）かに分けられ、人・禽獸グルー

プは、今度は「知覚」の昏・明で、人か禽獸かに分けられる。では、「知覚」とは何か。それが、我々が普通に理解しているような、外界の事物を認識・判断するといった機能のことでないことは明らかである。朱熹が考えている「知覚」とは、内在している理が具現化し、そのものの「性」（持ち前、能力）として機能することなのではなからうか。人と禽獸はどちらも「知覚」があるので、基本的には理を具現化できるわけであるが、禽獸の方は知覚が「昏」、昏蔽して劣っているいるため、内在している理を完全には具現化できない。一方、人間の知覚は「靈」、澄明ですぐれているため、理を余すところなく具現化でき、「五常の性」として円満に機能させることができるのである。このことは、次の説明からも裏付けることができる。

蓋し天の物を生ずる、其の理固より差別無し。但だ人・物の稟くる所の形氣同じからず。故に其の心に明暗の殊有りて、性に全不全の異有るのみ。所謂仁の若きは、則ち是れ性中、四徳の首、性外に在つて別に一物を為して性と並びに行わるるに非ざるなり。然れども惟だ人心のみ至靈、故に能く此の四徳を全くして発して四端と為る。物は則ち氣、偏駁にして心昏蔽し、固より全くする能わざる所有り。然れども其の父子の相親しみ、君臣の相統ぶ、間亦僅かに存して昧からざる者有り。然れども其の己に克ち礼に復りて以て仁を為し、善を善とし惡を惡として以て義を為さんと欲するも、則ち能わざる所有り。然れども是の性無しと謂うべからざるなり。生物の知覺無き者の若きは、則ち又其の形氣、偏中の偏なる者なり。故に理の是の物に在る者も、亦た其の形氣に随いて自ずから一物の理と為る。復た仁義礼智の彷彿を論ずべからざるが若しと雖も、然れども亦た是の性無しと謂うべからざるなり。此の理甚だ明らかにして、曉り難き者無し。（『朱子文集』卷五十八、「答徐子融」、「全集」

②③、二七六七～六八頁）

ここでは「知覚」が「心」に置き換えられ、人と物との差異が説明されている。朱熹は、人と物との違いが生じる原因を、理（性）の有無ではなく、心の「明暗」に見いだしている。心が明であるか暗であるかが、性の「全不全」に関わってくるわけである。この「性に全不全の異有るのみ」の「全不全」は、全体の文脈から考えて、性の内容が完全か不完全かということではなく、本来完全である性の内容を全うすることができているかできていないかと

いう意味で理解すべきであろう。理は万物に確實に内在している。よって「性が無いとは言うことはできない」。だが、無生物はその理を具現化し、外界に対応していくことができない。理はある固定したそのものの性質としてしか機能できない。禽獣には心（知覚）があるが、それは「暗」、「昏蔽」な状態なので完全なる理の「全体」を円満に具現化することはできない。ただ親子間の情愛や上下間の秩序など、理のある「一部」を限定的に發揮できるに過ぎない。それに対して人間の心（知覚）は「明」、「至靈」なので、完全な形で内在している理（性）を全面的に發揮できる。つまり、四徳（理の最も本質的な四つの側面、即ち仁義礼智）を十全に發揮して四端（惻隱・羞惡・辭讓、是非）の情を展開することができのだ。「惟だ人心のみ至靈、故に能く此の四徳を全くして發して四端と為る」である。ここまできて、もはや朱熹の考えている「知覚」、「知」が、形而上の性（理）が顯現・具現化して形而下の情となり、外界の事物に対応していくはたらしきを意味していることは疑いないであろう。『語類』に「道理はもともと内在している。『知』によって方めて顯現できるのである。もし知がなければ、道理はどうやって現れるのか。」（『朱子語類』卷十七）とあるのは、「知」のこうした機能を説明した言葉であろう。朱熹の心性論の脈絡における「知覚」が、外界の刺激に応じて、本体としての性が作用としての情となって現れ、万事に対応していくはたらしきに他ならないこととなると、それは先に検証した心の内容、体用関係にある性情の実相を別の視点から表現したものに他ならないこととなる。よって、正確に言えば、朱熹にとつての知覚、知とは、心の有する働き・機能というよりも、心そのものであったと見るべきであろう。朱熹が『孟子』の「尽心」をそのまま『大学』の「知至」に相当すると解釈している所以である。⁷⁾

そして人間のみが円満に備えているこの至靈なる心＝知覚を、朱熹は『大学』に所謂「明德」だと理解しているようである。朱熹が『大学章句』において「明德」に加えた注釈は次のようなものである。

明德とは、人の天より得る所にして、虚靈不昧、以て衆理を具して万事に應ずる者なり。但だ氣稟の拘む所、人欲の蔽う所となれば、則ち時有りてか昏し。然れども其の本体の明、則ち未だ嘗て息まざる者あり。故に学者当に其の發する所に困りて、遂に之れを明らかにし、以て其の初めに復るなり。（『大学章句』、『全書』⑥、一六頁）

この「虚霊不昧、以て衆理を具して万事に應ずる者なり」という明徳の定義が、「心は人の神明、衆理を具して万事に應ずる所以の者なり。」(『孟子集注』 尽心章句上、『朱子全書』⑥、四二五頁) という「心」についての説明、そして「夫の知の若きは則ち心の神明、衆理に妙にして万物を宰する者なり。」(『大学或問』上、『全書』⑥、五一頁)、「心の知覚は、即ち此の理を具して此の情を行ふ所以の者なり」(『朱子文集』 卷五十五、「答潘謙之」、『全書』②③、二五九〇頁) という「知」についての説明と呼応していることは明らかである。通説では、明徳を理、本然の性の意味で解釈しているが、朱熹の理解している明徳は、心であり、知であると見るべきであろう。⁸⁾ そもそも理であれば、万物に内在しているのであり、人に限られない。明徳が、人に限って言われるのは、それが他の物にはなく、人だけが有している優れたはたらきだからであり、それはとりもなおさず、内在している理を情として具現化し、万事に対応していくはたらき、つまり心、知に他ならない。¹⁰⁾ 朱熹が理を円満に実現する知覚¹¹⁾心の有無に人と物との違いを見ていたことは先に確認した通りである。

人には、完全な形で内在している理(性)を全面的に具現化するはたらき、心、知が備わっている。これは人のみがあるすぐれたはたらきであり、朱熹が理解した「明徳」とはこのようなたらきのことであり、つまり知、心のことであったと見るべきであろう。このはたらきは、気の影響で時に「昏」になってしまふこともある。「明」であれば内在している理(性)が完全に顕現して節度になつた情(和)となつて万事に的確に対応できるのに対して、「昏」であれば、理(性)が正常に顕現できず、その作用的位相である情にゆがみが生じ、事物に的確に対応できないことになる、つまり本来の「性情の徳」、「中和の妙」が実現できないことになる。「明徳を明らかにする」というのは、性が情として具現化するという機能を、本来の正常な「明」なる状態に戻し、「性情の徳」、「中和の妙」を回復することであつたと理解できるのではなからうか。朱熹は『大学章句』の格物補伝の部分で、豁然貫通した後の境地を「吾が心の全体・大用、明らかならざる莫し」と説明し、それを「知の至」と見なしているが、これが心¹²⁾知が、本来の姿、はたらきを取り戻し、「全き本体」として備わっている理(性)が、余すところなく円満に具現化し、「大いなる作用」となつて展開できている状態であり、「明徳」が完全に明らかにされた状態だと見なすことができる。

以上から明らかなように、朱熹の思想において、心と知と明德とは同じものを意味していると見てよいであろう。この点、実は山崎闇斎によつてすでに明言されている。

嘉謂う、蓋し明德や、心や、知や、一理なり。而して明德なる者は、心の表徳にして、知は則ち心の妙用なり。『文会筆録』卷三、『山崎闇斎全集』第一卷、ペリかん社、一九七八年、一七〇頁）

闇斎の見るように、性情一物たる「心」を、その靈妙なるはたらきという観点から表現したものが「知」であり、人のみが有するすばらしいものという観点から心に与えられた「表徳」、つまり美称が「明德」だと理解できるのではなからうか。

四、結語

以上、朱熹の心について分析を加えてきたが、論述が錯綜してしまったので、最後に改めて整理してみたい。先ず、朱熹の考えている心の内実は性情であり、性情とは別に心があるわけではない。心の本体的位相、未発の状態が性であり、心の作用的位相、已発の状態が情である。よつて、心は未発と已発との間を貫き、形而上的次元と形而下的次元を同時に含んだ概念なのであり、そこに心の捉えがたさ、複雑さがあつた。心を単純に理か気かといった形に分類できない原因もここにある。

こうした心と性情の関係は、単純化してしまえば、「心は性情を統ぶ」というテーゼとなり、性と情を合わせたものが心である（「兼」義）、或いは、心は性と情に分けられる（「主宰」義）などと説明できることになるわけであるが、朱熹が考えている三者の関係はなかなか複雑である。先ず、性は状態としては確かに「静」であり、「寂然として不動なる者」と形容されるものであるが、性を単純に「静」を本質とする存在と定義し、静態のみに限定して捉えてはならない。その静は静の状態にとどまらず、必ず動（情）へと展開していく、「動」を必然的可能性として孕んだ静なのであり、だからこそ「未発」と表現されるのである。未発とは言うまでも無く、本来「発する」はずのものがまだ発していない状態を示す概念に他ならない。同様に情は状態としては確かに「動」であり、「感じて遂に通ず

る者」と形容されるが、情を単純に「動」を本質とする存在と定義し、動態のみに限定して捉えてはならない。その動は静（性）の展開した動なのであり、「静」の必然的結果として現れた動なのである。だからこそ「已発」と表現されるのである。已発とは言うまでも無く、発する以前のまだ発していない何ものかが存在することを前提として成立する概念に他ならない。性と言ったとき、それはすでに情を孕んでおり、情と言ったとき、それはすでに性を前提としている。このように両者は本来切り離せない存在であるのだが、一般に性といい、情という言葉の本来の働きによって両者を概念的に区別することになり、両者の差異性にスポットが当たることになってしまう。そこで登場するのが「心」という概念であり、朱熹は心によって、両者の一体性、体用相即の側面を表現できると考えたのではなからうか。心と言え、未発の性の次元も已発の情の次元も同時に意味することができるのである。

通説では、心を性と情とに分けて考えている点に、陽明学とは異なる朱子学的「心」理解の特質があると見られている。見方によってはこのような理解も確かに成立するのであろうが、実際に朱熹が心をめぐって展開している議論は、本来一物として理解されていた心を、改めて性と情との二つの要素に分けて考えていくという流れではなく、性・情と心との関係をどのように捉えるか、心の確なポジションを見定めていくという流れであり、朱熹が最終的に見いだしたのは、未発の性と已発の情を統一的に把握したもの、すなわち体用相即の位相こそが「心」であるとするものであったのではなからうか。

心の実相は性情であり、その性情の実相は、「未発にして全体なる者」としての性（理）が「已発にして妙用なる者」としての情となつて現れ、万事万物に対応しているという姿、すなわち「全体大用」に他ならなかった。この姿を、ひとつの靈妙なるはたらきとして表現したものが「知」であり、「明德」とは、とりもなおさずそのような輝かしいはたらきとしての心に与えられた美称であつたのではなからうか。朱熹の思想における「工夫」とは、心の本来の正常なすがた、すなわち「性情の徳」の輝きを取り戻し、「中和の妙」を実現する営みに他ならなかったのである。

〔注〕

※ 本稿において引用した朱熹の言葉、文章は、すべて『朱子全書 修訂版』（上海古籍出版社・安徽教育出版社、二〇一〇年）による。

(1) 朱熹の「心」と格闘された先行研究には、例えば山井湧「朱熹の心に関する若干の考察」(『中哲文学会報』五、一九八〇年)、土田健次郎「朱熹思想における心の分析」(『フィロソフィア』78、一九九〇年)、牛尾弘孝「朱熹思想における心の工夫と豁然貫通」(『九州中国学会報』四三、二〇〇五年)、小島毅「二つの心―朱熹の批判、朱熹への批判」(『日本中国学会報』57、二〇〇五年)、垣内景子「『心』と『理』をめぐる朱熹思想構造の研究」(汲古書院、二〇〇五年)、辻井義輝「朱熹氣質論における『心』の位置と役割」(『東洋学研究』48、二〇一一年)などがある。

(2) 朱熹の「心」をめぐる、中華圏での学者による意見の相違については、呉震氏が簡潔にまとめられておられる。「心是做工夫处、关于朱子『心论』的几个问题」(『朱子思想再読』、生活・読書・新知三聯書店、二〇一八年、所収)、一〇二一―一〇三頁を参照。

(3) 「心統性情」の「統」に「兼」義と「主宰」義があることについては、陳来氏が詳細に論じている。陳来『朱熹哲学研究』第二部分「心性論」(文津出版社、一九九〇年)を参照。

(4) 例えば、李明輝氏は「主宰」義の立場から、心は理(性)によって情をコントロールすると理解されている。李明輝「朱子論悪之根源」(鍾彩鈞編『国際朱子学会議論文集』上冊、中央研究院中国文哲研究所、一九九三年、所収)、五七三頁を参照。

(5) 性を理、情や心を気とするのが通説であるが、情や心を単純に気と規定してしまうのは問題であろう。朱熹は、心性論の領域では、理気論ではなく、体用の論理を用いて説明しているのであり、情や心は理か気かという要素には分類できない。従来の研究では、心性論の領域にも理気二元論を持ち込んで説明しようとしており、その結果、混乱が生じているように思われる。この点、陳来氏が、心を気とする通説に対し、心は知覚というはたらきの総体、性情を統括する総体的範疇に属するものであり、要素的、実体的存在ではないため、理気概念を用いて理解できないと指摘されているのは正鵠を射ている。陳来『朱熹哲学研究』を参照。また、牛尾弘孝氏も情を単純に気と規定してはならない点、注意を喚起されている。

(6) 土田健次郎氏も、「心統性情」の「兼」義から「主宰」義にわたる「諸用例を統一的に解釈することは容易ではない」という問題に注目され、陳来氏の見解を紹介した上で、「心統性情」は、心が性と情の一体化したものであるという心の構造の説明であるとともに、そのような心を未発と已発の両方の場面に於いて真の心として働かせることを要請する語でもある」との見解を示されている。土田健次郎「朱熹の『敬』」（伊東貴之編『心身／身心』と環境の哲学、汲古書院、二〇一六年、所収、一三頁）。

なお朱熹の思想における心の「主宰」義については、大河内孝史「朱熹「主宰」考」（『大東文化大学漢学会誌』四五、二〇〇六年）、辻井義輝「朱熹哲学における「主宰」論——関係性と主体的責任をめぐる闘い」（『日本中国学会報』六四、二〇一二年）などが、本稿とは異なる視点から考究されている。

(7) 『孟子集注』尽心上に「以大学之序言之、知性則物格之謂、尽心則知至之謂也。」（『全書』6、四二五頁）とある。

(8) 従来、「明德」を理、本然の性とする見解が通説として通ってきたのは、『語類』に「或問、明德即是仁義礼智之性否。曰、便是。」（『朱子語類』卷十四、『全書』14、四三三頁）という記載が見られること、そして「心」は必ずしも善であるとは限らないため、それを完全にプラスの価値を帯びた「明德」という概念で規定するのに抵抗があったためではなからうか。これまでの朱子学研究では、どちらかというと「心」の不完全性、不安定性の方に注目し、そこに朱子学的心性論の特色を見て取る傾向があったように思われる。それは決して間違っていないが、その一方で、朱熹は人の心を、まずは本来的な視点から「完全な物」として捉え、完全・正常な心をベースに心性論を構築しているという事実も見落としてはならないであろう。朱熹は言う、「心是本来完全之物。人雖本有是心、而功夫不到、則無以見其本体之妙。」（『朱子文集』卷四十、「答何叔京」、『全書』22、一八三九頁）

(9) 通説とは異なり、楠本正繼氏は、朱熹「格物補伝」の「心の全体大用」という言葉に注目され、「全体」を「心の体が虚にして衆理を具へること」、「大用」を「霊にして万事に応ずること」と理解し、「心の全体大用といふ文字で、所謂明德が積される」と考へることも出来ないことではない。」と指摘されている（『全体大用の思想』、『楠本正繼先生中国哲学論集』、国士舘大学附属図書館、一九七五年）。呉震氏もこの楠本氏の見解を妥当とし、『大学章句』に所謂「吾心」、「明心」の「心」は明德を指し

示したものであると見、「吾が心の全体大用が明らかになることが『知至』の実現であり、同時にまた『明德』の実現でもあった。」と指摘されている（『心是做工夫处』关于朱子『心论』的几个问题）『朱子思想再読』、所収、一四七・一五〇頁。本稿の理解も、楠本・呉両氏の見解と一致するものであるが、本稿ではさらに「全体」を「性」に、「大用」を「情」と見なすことができるのではないかと考えている。

（10）山崎闇斎も同じく天理を受けていながら、物に対しては明德や心を言わないという点に注目している。「人、物同ク天理ヲ受クトイヘドモ、人ニ限リテ明德ト心ヲ云也。明德ト云名ハ、物ニ通ジテハ云ハレヌゾ。」（『大学垂加先生講義』、『山崎闇斎学派（日本思想大系31）』、岩波書店、一九八〇年、所収、二四頁）

（11）この『大学』の脈絡でいう「全体大用」を、朱熹は『中庸』の脈絡では「性情の徳」「中和の妙」と表現している。同じく心、知のすぐれたはたらき、つまり明德を意味する表現と理解して良いであろう。