

朱子の仁学思想*

呉 震

摘要：宋代における道学史上、多くの学者が「仁を言すは至難」と感嘆している。膨大な經典の注釈系統を構築した朱子でさえも、「仁なる一字は最も形容し難し」と嘆息している。彼らに言わせると、孔子や孟子が仁について語る際は、それを一種の「指示語」として用いるのみであり、定義語として用いていないからである。そのため、宋の初期から、儒家の仁学を如何にして注釈し再構築するかという問題に直面してきた。この任務は二程子を経て、朱子に至って完成を見た。朱子は二程子の前後に現れた各種の仁説に対して理論的な清算を試み、更に、二程子の仁説にある一体義、感通義、生生義、仁性愛情説を継承して発展させ、公体仁説、天地の心説、心如穀種説、仁道仁理説などの思想観点により新たな仁学を構築して、仁の要義を全面的に提示した。すなわち以下の四点である。仁とは天地生物の心なり。仁とは人の人たるところの理なり。仁とは心の徳、愛の理なり。仁とは人がその為に尽性至命する枢要なり。朱子の仁学は、伝統の仁学の論述に対し、倫理学、宇宙論、本体論など多重の視野からの融合を図り、仁の注釈を単なる人への愛や親への愛と言った倫理的なものから、明確な心性化、宇宙化、本体化へと転換した。こうして儒家仁学の思想内容を豊かなものにし、儒家文化の発展史上だけでなく、現代この儒学再興の時代にあって重要な理論的価値を提示するものとなっている。

キーワード：朱子、仁説、心の徳、愛の理、天地の心

序 文

現在、中国哲学界において、「仁学」は「顕学」となった徴候を見せている。牟鐘鑑『新仁学構想』（2013）に続き、陳来『仁学本体論』（2014）の上梓が活発な議論を引き起こし、今にいたるまで討論が続けられている。本論の趣旨は朱子の仁学に対して理論上の整理を行い、それによって朱子仁学思想の特質及びその理論的意義を示すことにあり、観念を軸とした思想史の検討に属するものである。

初めに、宋代道学史に注意を向けると、相当数の学者が「仁は至って言い難し（仁至難言）」という感嘆を漏らし、膨大な数の經典を含む解釈体系を構築した朱子でさえ「仁字は最も形容し

* 本論文は、国家社科基金重点プロジェクト（13AZD024）国家社科基金重大プロジェクト（17ZDA013）の段階的成果である。

難し（仁字最難形容）」という嘆息を免れなかった。なぜなら、彼らから見れば、孔孟の仁に関する言辞の多くは仁を「指示」する語に類するものであり、仁を定義する語ではないからである。したがって、宋初より儒家の仁学は如何にして仁学を解釈するか、そして如何にして仁学を再建するかという問題に直面しており、この任務は二程を経由して朱子にいたって完成を見たのである。要するに、朱子は二程前後の各種仁説に対する総括を基礎として、二程の仁説中の一体の義、感通の義、生生の義及び「仁性愛情」説、「以公体仁」説、「天地之心」説、「心如穀種」説、「仁道仁理」説等の思想的観点を継承及び発揚し、さらに新しい仁学を構築したのである。

具体的に言えば、程頤は初めに「仁体」という概念を提出し、仁を体用論の範疇に置いた。それによって「仁」に「本体」という地位を獲得させ、かつ「仁は、渾然として物と体を同じくす（仁者、渾然与物同体）」という著名な命題を提出し、ひいては「万物一体の仁（万物一体之仁）」という重要な思想に発展させた。また「麻木不仁」を喩えとし、仁は人己・物我の間を貫く感通という性質を特徴として持っていることを強調した。程頤は主に仁が性であり愛が情であるという観点を提出し、愛は仁の現れであるが、但し愛によって仁を定義することはできないとした。また「穀種」の喩えを通して、「生の性は便ち是れ仁なり（生之性便是仁也）」という観点を指摘し、仁の「生生」の義を強調した。更に重要なのは、程頤が「仁は即ち道なり（仁即道也）」「仁とは、天下の正理なり」という命題を提出し、仁をあるいは理のレベルにまで引き上げて肯定したことである。

朱子については、程門後学の仁に関する発言、なかんずく湖南学派の各種の仁説に対してはひとしく厳しい批判をおこなったにもかかわらず、明らかに二程の仁説の継承を基礎として、さらに新しい理論を創造している。その仁学は壬辰の年（1172年）に作られた『仁説』に集中的に反映されている。その要旨をまとめれば、

- (1) 仁は天地生物の心であることが明確に描かれる。
- (2) 人は生まれると、その天地の心を得て「以て心と為し（以為心）」、これを「心の徳（心之徳）」と言う。
- (3) 「その徳に四有り（其徳有四）」——つまり仁義礼智である。「仁は包ぜざる無し（仁无不包）」——つまり仁は仁義礼智を主宰し貫通している。
- (4) 道としての仁は「物に即して在り（即物而在）」、「此の体已に具う（此体已具）」という普遍的な存在である。仁は「衆善の長（衆善之長）」、「百行の本（百行之本）」であり、したがって、また「愛」のみではなく「愛の理（愛之理）」である。
- (5) この心の徳は天地においては「塊然として物を生む（塊然生物）」こととして現れ、人においては「温然として人を愛し物を利する（温然愛人利物）」こととして現れる。

さらに、『仁説』以外にも、朱子の仁に関する論述は随所に見ることができ、枚挙に暇が無い。例えば、彼は仁が「性を尽くし命に至る（尽性至命）」を実現するための鍵であることを強調し、儒家の仁学が重要な実践的意義を持っていることを際立たせている。その意義は、仁によってはじめて人心と天心の会通が実現するのであり、仁は性と天道の会通の鍵である、という考え方に現れている。

まとめると、朱子仁学の要義はおおよそ次の四点である。

仁とは天地生物の心である。

仁とは人の人たる所以の理である。

仁とは心の徳、愛の理である。

仁とは人の性を尽くし命に至る所以の枢要である。

要するに朱子の新しい仁学は、伝統的な仁学論述が、倫理学と宇宙論、本体論という多くの見方の融合を実現することを意味していた。仁の解釈をもはや「愛人」「愛親」等の倫理的レベルに限定させず、明らかな心性論化、宇宙論化、本体論化という方向の転換が生じている。儒家の仁学思想の内容を極めて豊かにするものであり、儒家文化の発展史上において重要な理論的価値を持つ。

1. 「仁」はなぜ「言い難い」のか

朱子（1130-1200）は1169年の「中和新悟」の後、湖湘学派などの学者との間で仁説に関する論争を行った。その論争の意義は、単に各種道学の議論を規範化し、道学用語の形成を促進した¹というだけのものではない。さらに重要なのは、朱子自身の仁学思想の構築に大きな貢献をしたことである。朱子は、二程子の前後に現れた各種仁説の批判を継承し、最終的に新たな儒家の仁学を確立した。

歴史をひもとくと、孔孟以来、宋初に至るまで、仁の問題についての争議が絶えなかった。道学の基礎を据えた人物、二程子は、「仁を言すは至難」「仁道は名じ難し」と感嘆しており²、南宋の李侗（1093-1163）は「仁なる字は極めて講説し難し」と述べている³。朱子の友人、張栻（1133-1180）は感慨を込めて、仁なる字は「言すに難」だが、「仁を為す」は更に困難であると言っている。朱子は孔孟が仁について語る際は、それを一種の「指示語」として用いるのみであり、定義語として用いていないと明確に述べている。例えば、孟子が「仁、人の心なり」と言っている⁴でも、これは人の心によって仁を定義しているわけではなく、「人の心により仁を指示するなり」ゆえに、「人の心を以て仁を訓するに非ず」としている⁵。つまり、仁と人の心は、字義の定義の関係にあるのではなく、単に人の心により仁の所在を「指示」しているに過ぎない、というわけである。朱子は晩年になって四書学經典の注釈系統を構築したが、それでも深く嘆息して「仁た

1 陳来は次のように指摘する。「哲学史の意義からすると、『仁説』は決して朱子の最重要著作ではなく、『太極西銘解義』『四書章句集注』『已發未發説』などに及ばない」（『論宋代道学話語の形成和転変』、『中国近世思想史研究』北京：商務印書館、2003年、77-78頁）。同見解はその「仁本体を以て李沢厚の情本体に應える決意」により著述した論文『仁学本体論』（北京：三聯書店、2014年）発表の後、修正を受けた。

2 程顥、程頤『河南程氏遺書』（以下『遺書』と略称）卷二上、『二程子集』北京：中華書局、1981年、15頁；『遺書』卷三、『二程子集』63頁。

3 李侗『延平答問』「壬午六月十一日書」、『朱子全書』第13冊、上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社、2002年、331-332頁。

4 「ああ！ 仁、言すに難し、されど聖人人を教うるに仁を求め、本末を持つ。譬えば飲食して味を知るがごとく、先ずその難あり而して後にその獲あり。為すところ仁を為すことの難は、克己の難なり」（『南軒文集』卷十四『洙泗言仁序』、『張栻集』長沙：岳麓書社、2010年、616頁）。

5 『朱子語類』（以下『語類』と略称）卷五十九、北京：中華書局、1986年、1405、1406頁。朱子が記す李侗「壬午六月十一日書」：「孟子曰く「仁、人心なり」。心体は有無に通じ、幽明を貫し、包括せざるところ無し。人に指示し発用の処に之を求むなり」（『延平答問』、『朱子全書』第13冊、331頁参照）。ここで、孟子の「仁、人心也」は指示語であり「人心」により「仁」を定義しているのではないと述べている。

る字、最も形容し難し」と述べている⁶。このように仁の問題は決して簡単ではない。解釈学からすると、字義や古語の解釈や説明など多方面の問題が関係してくるが、最終的には実践という問題に行き着く。つまり、如何にして儒家仁学により修身を実践するかということが仁学構築の意義なのである。例えば、「仁とは人を愛するなり」との名言があるが、道学家の理解は次のとおりである。これは「愛」により「仁」の字義を示しているのではなく、人々が「愛」を通過点として「仁」を会得するよう示唆しているのである。ゆえに愛と仁は字義上の解釈関係にあるのではなく、実践上の行為関係にある、すなわち、愛の行為により仁の意義を体現するのである。

そのため、朱子によれば周敦頤の「愛、仁を曰う」は定義のための命題ではなく、「愛によりて仁を指出」しているのである。一方、韓愈の「博愛で仁を謂う」際には博愛を仁としてしまっている⁷のであり、この二つの説は、最終的に異なるのだとしている⁷。朱子は、「博愛」とは単に「仁」に対する現象描写であり、「仁」の全体的意義の明確な定義とはなり得ない、ゆえに、「博愛で仁を謂う」は成立しない。しかし、事實は明らかである。伝統的な文法構造からすれば、「愛、仁を曰う」（中国語「愛曰仁」）の「曰」の意味は、判断を表わす語「である（「是」）」に近似しており、「仁」は「愛」の述語となる。こうなると、「愛」を「仁」の定義の描写とも見ることができるのである。しかしここで重要なのは、「愛、仁を曰う」は『論語』の「樊遲、仁を問う。子曰く、人を愛するなり」という孔子の説から取られているということである。これによれば、「仁」の本義は「愛」だということになる。しかし朱子はこれを認めない。朱子によれば、「愛、仁を曰う」は単に愛に関して仁のことを語っているに過ぎず、主語と述語の関係ではなく、単なる「仁」の行為の描写なのである。朱子はその理由として、孔子の門弟が仁について尋ねるコンテキストで、孔門の学者、仁を問うその方法がそれぞれ同じでないことを受け、それゆえに、聖人が答えを与える際にも、同一でない回答を与えていることを挙げる。孔子が各々その人により異なる答えを与えているのは、各人がその与えられた言葉を大事にし、その言葉に関して努力すればよいからである。これが、孔子の門弟の仁について問答に対する朱子の見解である。では、仁とは何か。これは、儒学が知識化（経学の知識のように）してから生じた問題であり、朱子はこの点が非常に不満であった。「今人は只、仁が如何、仁を求むは如何と説く。その道理を尋得するを待たば、却ってその心を知らず自失するなり⁸」。このように孔門仁学に対する朱子の見解は、実践を重視するものであった。この点からすれば、朱子が、孔子が仁を語る際に用いた多くは指示語であった⁹という見解は適切であったと言えよう。

宋代の儒者にとって、孔子の「指示語」を通して如何にして「仁」の真義を解くかが、どうしても解決が必要な重大な思想的課題であった。これには、孔子が言及した仁の正確な意味を明確にすると同時に、仁という語の理解に基づいて仁学の伝統を再構築する必要があった。問題は、朱子がなぜ千余年を経て後、「大抵、二先生（二程子を指す）以前、学者は仁たる字を全く知らず」

6 『語類』 卷六十一、1459 頁。

7 『語類』 卷二十、464 頁。

8 『語類』 卷五十九、1046 頁。

9 牟宗三も次のように強調する：「孔子が仁を語る際、ほとんどが指示語である。ゆえに、仁は字義の解釈を超越して理解する必要がある」（『心体と性体』中冊、上海：上海古籍出版社、1999年、181頁）。この見解は学界の常識となっている。楊儒賓「理学的仁説：一種新生命哲学的誕生」『台湾東亜文明研究学刊』第6巻第1期（2009年6月）も参照。

と断言しているかだ。それは、朱子によれば、孔孟以降、仁の精神が失われてしまったからである。ゆえに、漢代以降の儒者が、聖賢たちが語る仁という語を見る際には、全てそれを「愛」として理解してしまい、仁には別の意義がないかのように考えてしまった。二程子が現れてはじめて、「学者は仁たる字を理会し始め、敢えてただ愛たる字で説くのみとせず¹⁰」では、「愛」によって「仁」を説くべきでないとする理由は何なのであろうか。朱子はこう論じる。仁の実質を愛と言うことにより、「情」をその本質としてしまうことになり、本質としての情の地位に重大な誤解が生じてしまう¹¹。ただし朱子は決して仁に愛の意味があることを否定しているわけではない。かえって後学たちが仁について語る際に愛の観点から論じないことを深刻に憂慮してさえいる。

こうしてみると、「仁道は名じ難し」は、単に漢代の儒家による仁の解釈を批評しているだけではないことがわかる。宋代の道学家からすれば、漢代以降、孔孟の仁学の精神は失われてしまったからである。また、愛、人、心などの概念は仁を解説するためには不十分なため、「仁」の持つ豊かな意義を新たに見つけ出し、根本的な所から儒家の新たな仁学を確立する必要がある。この作業は、二程子が着手し、朱子が大成することになった。

2. 仁性、仁道、仁体

朱子の仁学と程子の「言仁」には重要な継承関係がある。朱子は明らかに程頤（1033-1107）の方を重視しており、程顥（1032-1085）の「言仁」は同意しつつも批判もしている。また程門の後学である謝良佐（1050-1103）や楊時（1053-1135）などが主張する「覚」による仁の解釈や「一体」による仁の説明に対する批判には更に厳しいものがある。まず程子の言仁説から見てみることにする。

朱子は語る。「謹みて程子の言仁を按ずるに、本末甚だ備なり。今、その大要を撮するに、数言に過ぎず」。ここで言う「程子」とは程頤の方である。「数言に過ぎず」についてだが、朱子はこれを4点に帰納している。

- (1) 仁とは生の性なり。
- (2) 愛、その情なり。
- (3) 孝悌、その用なり。
- (4) 公の体仁たるところ、なお「克己復礼を仁と為す」と言うがごとし。

朱子はさらに指摘する。「学者は前三言においては仁の名義を識すべし。後一言においてはその用力の方を知るべし¹²」。4番目の「用力の方」はひとまず置いておくことにする。「仁の名義」が関係する前の3項は程頤の述べる言葉にそれぞれ対応させて説明する。

心は谷種のごとく、生の性は使ち仁なり。

仁を問う。曰く。「ここに諸公が自思し、聖賢の言す仁につき、類聚し観するに、体認せり。

10 『朱文公晦庵先生文集』（『朱子文集』と略称）卷三十一「答張敬夫」第六書、『朱子全書』第21冊、1334頁。

11 「漢以来、愛をもって仁を言する弊、正に性を察せず、情の弁、遂に情を性とするなり」（『朱子文集』卷三十二「答張敬夫・又論仁説」第十三書、『朱子全書』第21冊、1412頁）。

12 『朱子文集』卷三十二「答張敬夫・又論仁説」第十三書、『朱子全書』第21冊、1411頁。

孟子曰く。「惻隱の心、仁なり」。後人ついに愛をもって仁とす。惻隱もとより愛なり。愛自ずから情にして、仁自ずから性なれば、豈、専ら愛をもって仁とせんや。孟子、惻隱を仁と言ふに、前にて「惻隱の心、仁の端なり」と言ふ。仁の端なれば、仁と言うべからざるなり。

蓋し仁、これ性なり。孝弟、これ用なり。性中ただ仁義礼智四者あるのみなれば、いかで孝弟ありしや。仁の主たるは愛なり。愛は親を愛するより大なるは無し。¹³

朱子は上記の数語が「程子の言仁」の基本的な要点であり、これが程頤による「仁の名義」の正確な定義であるとしている。このうち最も重要なのは「仁性愛情」説である。程頤によれば、仁は性、愛は情、ゆえに愛をもって仁を説くのは、本体の性と発用の情を履き違えることになる。このような観点は、儒家仁学が本体論に向けて転向し始めたことの表れであり、このような新たな論述を用いて漢・唐以来の愛によって仁を解釈する伝統を説明しようと試みると同時に、¹⁴ 道学モデルを再構築するための新たな仁学の基礎を据えようとした結果である。程頤によれば、「性体」の観念から出発することが、「仁説」構築の鍵だとしている。「性体」とは性の本体であり、また道学の本体的概念である「道」または「理」も同質同層の概念であることから、性体概念によれば、「仁」も「道」や「理」と同じ次元で新たに解釈せねばならないことになる。程頤はその点を明確に語る。

仁即ち道なり。百善の首なり。いやしくも道を学ぶは、則ち仁その中にあり。
仁、これ天下の正理なり。正理を失うは、則ち無序而して不和なり。¹⁵

ここで「仁即ち道なり」と言っているが、明らかに、程頤（程顥も含む）の「性即ち理なり」という程・朱道学の至上命題と密接に関連している。仁が性であり、性が理であるならば、理論上、「仁即ち道」という命題を提示できる。これは仁が、道または理と同様の本体性と実在性を備えていることになる。こうした新たな解釈により、仁を核心とした性体（すなわち仁体）が確立される。¹⁶

実際、朱子は早くも李侗に学んでいた頃から、程頤の「仁即ち理」の説に注目していた。こう述べている。「仁、心の正なりとの理、能発能用の底たる一個の端緒なり」。ここで「端緒」という語により、仁が発用の根源（本体という意味に近似）であることを示している。李侗もこれに大いに賛同し、「此の説、推拡すれば甚好なり」と言い、¹⁷ さらに「仁、これ只の理なり。初めは彼

13 『遺書』巻十八、『二程子集』184、182、183頁。

14 漢の儒仁説の主流的観点は、仁を愛と解釈することであった。例えば董仲舒は「博愛」を仁だとしている。陳来「漢代儒学対“仁”的理解及其貢献」『船山学刊』2014年第3期参照。

15 『遺書』巻二十二上、『二程子集』283頁；『程氏粹言（論道篇）』、『二程子集』1173頁。

16 しかしながら程頤は、「仁即ち理」と直接述べているわけではない。弟子の謝良佐がそれを明確にして、「仁、これ天の理にして杜撰にあらず」と述べている（『朱子全書外編』第3冊『上蔡語録』巻上、上海：華東師範大学出版社、2010年、3頁）。この説は明らかに程頤の「仁、これ天下の正理なり」を敷衍したものである。さらに、謝良佐は程頤の「仁性愛情」説に基づき、仁を愛とする説に大いに反対しており（同上書、6頁）、程頤の「麻木を不仁と為す」の観点に基づき、「知覚あれば、痛痒を識し、仁を喚す」（同上書、10頁）との知覚説を提唱している。この知覚により仁を解説する観点は、程門後学の解釈の一時の主流となり、湖湘学派にまで影響を与えた。

17 『延平答問』「壬午六月十一日書」、『朱子全書』第13冊、332頁。

此の弁無し。当理而して私心無し、即ち仁なり」と断言している¹⁸。このことから、李侗は「仁、心の正理なり」との観点を本体論の上で理解していることがわかる。そのため、仁と理は互いに不可分であると言っているのである。さらに、その実践について「理に当りて私心無し」、つまり道理に適い私心のない心で実践することが「仁」であると言っている。李侗は、これとは別に「天理統体」¹⁹により「仁」を表現している。このように、「仁即ち理」は、二つの角度から説明できる。一つは「百善の首」という角度、つまり仁を最高の道德原理とする観点、もう一つは、「理に当りて私心無し」の角度、すなわち仁を道德原理の実践方法とする立場である。

程顥は初めて「仁体」の概念を打ち出し、「識仁篇」では「学者は先ず仁を識すべし」との観点を提唱したが、これがその思想の大きな特徴である。またこれは、仁の問題が道学思想の主要課題となったことを示しており、宋・明の儒学思想の発展に大きな影響を与えるものともなった。特に「識仁篇」にある「仁、これ渾然として物と同体なり」との主張は、明代の陽明心学の「万物一体」論の直接の遡源ともなっている。しかし程顥の意識の中では、「物と同体」説は孟子の「万物皆、我において備う」に遡ることを知っていた。また「同体」としての仁こそ、人である自分と物としての自己の隔たりを打破し、宇宙社会の協調の根拠となると確信していた。なぜなら「物と同体」は、単に境地としての意義を持つだけでなく、更に本体としての意義をも持つからである。それゆえ程顥は特に「仁、これ全体」²⁰、「仁、体なり」²¹との観点を強調しているのである。ここで言う「全体」の「体」は、「仁体」と同義である。「体」は、媒体という意味でもなければ、体験という意味でもなく、本体という意味である。「仁即ち全体」との意義においてこそ、仁は一体化、統括化の意義を持つ。こうした見解は、後に朱子によって「仁包四徳」説となる。程顥はまた「仁道」の概念も強調して言う。「蓋し仁道の己に在ることを知らざればなり。仁道の己に在ることを知って之に由るは、乃ち仁なり」²²。この言葉から、「仁道」とは人の内にある存在であり、「仁道」によって体験することにより仁の実現を図るものであることがわかる。このように、「仁体」と「仁道」は同義語であり、いずれも本体という意味を持つ。これはまた、仁が「道の己にあるもの」、すなわち人が人である所以の内在の本質であることを強調するものである。朱子は後に、「仁、これ人の人たるころの理なり」（下記詳述）と明確に述べているが、これは程顥の思想と一脈通じるところがある。

程顥にとっての仁とは、一種の本体的存在（ちょうど「物と同体」の道体と同様）であると同時に、仁体もまた一種の境地として、「物と無対立」として現れる。こうして「仁、これ天地万物をもって一体となす」との説が確立する²⁴。言い換えると、「物と同体」（与物同体）とは、仁者にとっての万象または仁者の境地である。この境地に達した者は、「己と彼との合一」などといった対立を超越しており、万物と一体の存在となっている。このように、程顥と字義の注釈の上で異な

18 『延平答問』「辛巳二月二十四日書」、『朱子全書』第13冊、328頁。

19 例：「仁たる字、極めて講説に難く、只、天理統体を看るのみ」（『延平答問』「壬午六月十一日書」、『朱子全書』第13冊、331頁）。

20 「学者仁の礼を識得して、実に諸を己に有せんとせば、只義理栽培せんことを要す」（『遺書』卷二上、『二程子集』15頁）。

21 『遺書』卷二上、『二程子集』14、15頁。

22 例：「仁義礼智信の五者こそ性なり。仁、全体にして、四とは四支なり」（『遺書』卷二上、『二程子集』14頁）。

23 『程氏外書』卷三、『二程子集』366頁。

24 『遺書』卷二上、『二程子集』15頁。

る立場に立った程顥は、仁の二層にまたがる意義を更に強調する。渾然一体となった仁者の境地の意味とは、物と無対立の仁道本体という意味なのである。更に重要なこととして、程顥によれば、仁者の境地は仁体の実義を体現できる。つまり、仁体の実義は、「諸の己」の外の概念設定という抽象的ものではなく、真実に人の心の中に存在する「体」——すなわち「仁体」または「仁道」なのである。

程顥の仁説には、もう一つ重要な意義がある。すなわち、仁体には全てを感じ取る能力があり、人である自分と物である自己の境を取り払う。これを仁の感通義と称する。程顥は医者²⁵の言う「手足の痿痺は不仁」を好んで例えに使い、これを「最も善く名状す」、つまり仁の感通義を描写するのに最も適した表現だとした。「痿痺」とは、漢方で全身の脈や経絡がうまく通じていない状態を指すが、これはちょうど「感通」の反義語となる。程顥はこれと関連して、仁の「生生義」も強調した。これもまた仁説の重要な特色である。

「天地の大徳を生と曰う」。……万物の生意、最も観るべし。これ元は善の長なればなり。これ所謂仁なり。人は天地と一物なり。而れども人特に自らこれを小にするは、何ぞや。²⁶

これは易学の「天地の大徳を生と曰う」に立脚している。これは天地万物の生生の意が「仁」の体現だとする考え方である。それゆえ、仁はただ倫理学上の人間性についての概念にとどまらず、宇宙論という領域の普遍的概念となり、仁こそは人生はては宇宙の生命力、創造力の源泉なのである。この考え方は、程顥が基本的に受け入れただけでなく、「生の性すなわち仁なり」などの主張は程顥の「生生謂仁」とも意を同じくしている。さらに、朱子がこの観点を継承し発展させた。明代の心学の時代になると、生生、生意、生理などの観念が広く受け入れられるようになり、ほとんどの儒者が基本的にこれを認める立場に立った。こうして、生をもって仁を説く立場は、宋・明儒者の共通認識となったのである。

ここまでを纏めると、程顥は仁を体、道、理の本体論の視野から論じ、仁が持つ本体、境地、感通、生生などの意義を強調した。これは、程顥の「仁は性」、「仁即ち道」、「仁即ち理」などの観点と同様、儒家の仁学思想を理論的に豊かにし発展させた。これまで二程子の思想はそれぞれ異なると言われてきたが、一つ明らかな事がある。それは、「仁」の問題において、二人の程子の論説は、異なるように見えても、基本的な立場にそれほど大きな違いはないという事である。特に、生をもって仁を言するという点においては、二者は完全に一致している。²⁷要約すると、二程子の

25 「医書に手足痿痺するを言いて不仁と為す。此の言最も善く名状す。仁者は、天地万物を以て一体と為し、己に非ざること無し。認め得て己と為らば、何ぞ至らざる所あらん。若し諸を己に有さざれば、自ら己と相かかわらず。手足不仁なるが如きは、氣己に貫かず、皆己に属せず。故に博く施して衆を済うは、乃ち聖の功用なり。仁は至って言い難し。故にただ己立たと欲して人を立て、己達せんと欲して人を達す、能く近く取り譬うるを、仁の方と謂う可きのみと曰う。是の如く仁を觀せしめて、以て仁の体を得可きことを欲す」（『遺書』卷二上、『二程子集』15頁）。

26 『遺書』卷十一、『二程子集』120頁。

27 程顥には「万物の生意最も観るべし」との説がある。程顥は「心は道を生ずるなり。心あれば、これ形を具し生をもつ。惻隱の心、人の生道なり。紂、跖といえども生を持たずとは言えず」（『遺書』卷二十一下、『二程子集』274頁）、さらに「道は自然に万物を生ず。……道則ち自然に生生不息なり」と述べている（『遺書』卷十五、『二程子集』149頁）。このように二程子にとって、「生」の問題は天道と人間性などの領域を貫くもので

仁説の基本的特質は、主な思想的貢献として、仁すなわち性、そして仁すなわち道、仁すなわち理という観点を経て、「仁体」、「仁道」、「識仁」などの観念を提起することにより、「仁」に本体と境地という普遍的意義を賦与したことにある。仁すなわち道、仁すなわち理、生生により仁を語る、などの理論により、仁は人間論を超えて本体論の領域に入る。仁は単に人の徳性の問題だけでなく、普遍的な宇宙本体の問題となる。これは儒家仁学の理論的發展が新たな階段に達したことを示し、後の朱子の仁学思想の基礎となったのである。

3. 程門の「言仁」に対する批判

朱子は乾道八年（1172）に『仁説』を著したが、その結尾において程門後学による仁説に対する批判を展開し、これは後人の議論と注意を喚起することになった。その対象は主に二点に帰結する。(1)「万物は我と一つであることを仁の体」とする一体説。(2)「心に知覚があることで仁の名を解釈」する知覚説。²⁸

朱子は特に名を挙げていないが、前者は楊時、²⁹後者は謝良佐であることは明らかである。遡って見ると、この二者の観点はいずれも程顥と関係がある。特に後者の説く「泛言同体者」の「同体」は、明らかに程顥による「仁は渾然として物と同体」説を暗示している。朱子によれば、この同体説と「与物為一」の一体説は実のところ異名同実である。朱子は、一体説は単に「愛せざるところ無し」とだけ言い、「仁の体の真たる所以にあらず」としているが、これはどのような意味であろうか。実のところ、朱熹は境地を表す語を好まなかった。朱熹にとって「物我為一」は境地を表す語であり、ただ「愛せざるところ無し」を実行してはじめて「物我為一」が実現できるのである。朱熹は、「全てが減びたとしても自分は別の次元にいるのだ」という言説が人を惑わすものと憂慮していた。物と自分を分けないと、独善的になり、これは「愛せざるところ無し」の弊害になるとした。さらに、知覚説は「仁が名を得る所以の実にあらず」、つまり、この説は仁の名義の正確な定義ではないと言っている。なぜなら「覚」は「智の端」つまり「智」の一部に過ぎないため、仁の名の「実」を得ていないからである。朱子は二種の經典をその理由として挙げている。一つは孔子が「博施濟衆」に関して述べた意見を使って一体説を批判し、もう一つは程顥の「覚にて仁を訓ずるべからず」の説をもって知覚説が古典解釈学の上で成立し得ないことを証明した。

「博施濟衆」と仁の関係について朱子はこう論じる。「博施濟衆」（広く施して民衆を救う）は、ただ聖人だけが行える所業である。しかし聖人でさえも足りない点があるため、この「博施濟衆」の方法で「仁を求める」のは一層難しく、目的から一層遠ざかってしまう。³⁰それゆえ、仁の追求には「博施濟衆」ではなく「能近取譬」（近づき易くわかり易い例えを用いる）の方が実行可能性が高いとした。朱子は、程顥の「故に博施濟衆、すなわち聖人の功用にして、仁は至って言するに

あった。

28 以下の『仁説』の引用は、すべて『朱子文集』巻六十七（『朱子全書』第23冊、3280-3281頁）に基づく。以下出典を省略。

29 『龜山先生語録』巻二『京師所聞（丙戌四月至六月）』四部叢刊統編本参照。

30 『論語集注（雍也）』、『四書章句集注』92頁。

難し³¹』との言説にも留意した。これによれば程顥も博施濟衆が仁追求の方法ではないという意見を持っていたことになる。しかし朱子から見ると程顥の「仁は天地万物をもって一体となる」との説は、「能近取譬」による仁追求にはそぐわない。これは、朱子が「万物一体」をどう理解していたかに関係してくる。

朱子は程顥の万物一体説が原理的には成立することを認めており、「明道のこの説話極て好し」と賛辞を送っている。しかしこのほめ言葉のすぐ後に、「只、その説広く、学ぶ者入り難し」とも言っている³²。朱子が編んだ『近思録』の中では、「識仁篇」を入れていないものの、晩年になって、「仁は渾然として無と同体なり」を『近思録』に入れるべきであった、と反省している³³。これが朱子の基本的立場である。すなわち道理の上からすれば、万物一体説は成立するが、実践においては、万物一体説は適用するのが難しい。言い換えると、朱子は一体説を実践が十分にできた上で達する境地として理解しており、その境地は高邁なため、実践においては及び難い³⁴。朱子によれば仁の愛は「同体上にて説するにあらず、自ら同体の事に属せず」、また仁が愛さないものはなく、それにより同体を得る。愛は自然の愛であり、同体後の愛ではない。ゆえに、「同体」を「仁愛」の前提条件とすることはできない。しかし朱子はこうも強調している。

ただその同体あるゆえに愛さざるところ無し。ゆえに愛はその心あるなり。ゆえに愛さざるところなき者、それと同体なり。³⁵

つまり、仁愛を拡大してゆくと、ついには「愛さざるところ無し」に至る。「愛さざるところ無し」が可能になるのは、まさに人が皆「仁体」を共有するからである。こうして仁が「同体」の存在との結論が導き出されるのである。しかし朱子は、仁と一体は決して互相に定義する関係にはないと主張する。「仁、固より万物と一を為すも、一を為す万物を仁とすべからず」。これに基づき、次のような批評も行っている。「龜山の言「万物我と一を為す」云云、その説、大いに寛し³⁶」。これは程顥の「識仁篇」をあまりにも広範だと評したのと同じである。このように朱子は、理論上は「万物一体」または「一体の仁」の説に同意してはいたものの、一体説に対しては絶えず注意を怠らなかつた。これは朱子が、「分殊」から「理一」へ、「下学」から「上達」へといった学習態度を一層重視したことからも分かる。

朱子は楊時の一体説を、あまりに広すぎると評したが、謝良佐については「覚なる字、あまりに重く、禪を説くに似たり」と酷評している³⁷。つまり知覚説の問題の方が重大だと述べているわけである。これは朱子が程顥の「覚とはこの理を覚するなり」の立場に立ち、そこから謝良佐の言う「知覚」を単なる「痛痒を知る」の意（すなわち生理的知覚の意）に取っているからである。そ

31 『語類』 卷三十三参照、841 頁。

32 『語類』 卷六十、1437 頁。

33 「明道曰く『学者先ず仁を識すべし。仁、渾然として物と同体にして、義礼智信みな仁なり』云云、極めて好し、『近思録』中に添入すべし」（『語類』 卷九十五、2447 頁）。

34 例：「天地万物と一体を為すは、仁の後事なり。惟、無私ありて、その後に仁あり。惟、仁ありて、その後に天地万物と一体を為すなり」（『語類』 卷六、117 頁）。

35 以上すべて『語類』 卷三十三参照、852 頁。

36 『語類』 卷六、118 頁。

37 『語類』 卷六、118 頁。

れで禅学の言う知覚と同じだと言っているわけである。³⁸上に引用した『仁説』の中には、「張皇迫蹙」(慌てふためくこと)の語があるが、まさにそれはこの事を指しており、「禅の弊害」に陥らないためだとしている。朱子のこの種の批判は、胡実(名:広仲、胡宏の従弟)、胡大原(名:伯逢、胡宏の甥)、呉翌(名:晦叔、胡宏の弟子)など湖湘学者の強烈な不満を引き起こした。これに対し朱子は次のように答えている。「憤矯險薄、豈、敢て上蔡を指して言するや」。それでも彼は最終的に、「張眉努眼」(感情を大げさに表現すること)は知覚説信奉者の欠点の現れだとしている。³⁹朱子のこの立場は一貫して変わらなかった。彼が「張皇迫蹙」または「張眉努眼」と言ったのは、一般論を述べたのではなく、「狂禅」の所業を指していた。⁴⁰朱子は、謝良佐の心有知覚説の問題は大きいと考えていた。なぜなら、その知覚とは、「正に寒暖飽飢の類を知るを謂う」のであり、生理上の知覚作用を仁体と同等にするならば、その結果は、心中の「知覚」を正しいと思ってしまう、「知覚」そのものが信頼できるかどうかを考慮しなくなってしまうからである。そうなると行為の上では「張皇迫蹙」として現れ、観念の上では「理としたいと望むものを理と認める」ようになってしまう。

朱子は、「仁が心に有る知覚と謂うは可なり。心に知覚あるを仁と謂うは不可なり」⁴¹と主張して、知覚と仁を明確に区別した。なぜなら、「覚」は単に「智の端」に過ぎないからである。同様に、「仁は固より万物と一を為すも、万物と一を為すを仁と謂うは不可なり」と、ここでも一体と仁の関係を明確に分けている。なぜなら一体説は、単に「仁の量」を述べるに過ぎず、「仁の体」を語ってはいないからである。⁴²朱子は、一体説は「物を己だと認める」との結論に至り、知覚説が「理としたいと望むものを理と認める」ことになると断言しているが、これは理論上の推測に過ぎず、現実的な判断ではない。それで、程門後学による仁学が現実として「物を己だと認める」「理としたいと望むものを理と認める」などの結論を導き出していると言っているのではない。

上述したように朱子は、一体は「仁の後事」だと認めている。知覚は仁に「固有」のものであるが、一体または知覚で仁を定義することはできない。しかしながら、朱子が更に関心を抱いていたのは実践の問題であった。彼が一体説を「仁の後事」という境地を表す表現で定義したということは、「仁の前事」である実践が更に重要であるということである。彼が知覚説を批判したのはまた、主に湖湘学が堅持した「仁を識す(識仁)」が「先ず察識す」との前提に立っているとの実践論の観点によるものであった。朱子によれば湖湘学者の「識仁」、「察識」はいずれもその心が「必ず覚知ありて、その後施功し仁を為すべき地あり」という前提に立っていなければならない。朱子はこれを「これ則ち是なり」と肯定しつつも、湖湘学者の知覚説の実質は、仁を為す

38 『語類』卷三十三参照、851頁。

39 『朱子文集』卷四十二「答胡広仲」第五書、『朱子全書』第22冊、1903頁。同書は乾道八年(1172)に作成された(陳来『朱子書信編年考証』北京:三聯書店、2007年増訂本、98頁による)。以下、朱子書信の系年はすべて同書より引用。以下注を省く。

40 例として朱子が批判した「禅家拳拳豎拂」も同様、宋以後の狂禅の弊害について言及している。『朱子文集』卷六十二「答甘吉甫」、『朱子全書』第24冊、2991頁参照。同書作成1997年。

41 『朱子文集』卷三十二「答張敬夫・又論仁説」第十四書、『朱子全書』第21冊、1413頁。また乾道九年(1173)に「答游誠之」第一書中で朱子は次のように述べる。「若し名義をもって之を言せば、則ち仁は自ら愛の体にて、覚は自ら知の用なり。脈絡界分し、自ら相関せず」(『朱子文集』卷四十五、『朱子全書』第22冊、2061頁)。

42 『語類』卷六、118-119頁。

との主張の前に生じる、「いやしくもその偏りを自省し、則ち善端すでに萌じる。これ聖人その方を指示し、人をして自得するなり」という自省説または自得説（自知自治為説ともいう）となり、その結果として二種の実践方法が生じてくる。すなわち、「克己復礼而して施を仁と為す功」の前に、まずもう一つ、「天理における人欲の分を覚する」といういわゆる「仁における自得」を察識するという実践がなければならないことになる。朱子はこれを厳しく批判している。「無故なくして先ず自覚すること能わざるなり。既覚の後、施の功の余地あるなり」⁴³。つまり、もし先に知覚を功とし、「仁における自得」があつて後、はじめて施しによる仁追求の功の余地が生じるのであれば、これは実践方法を互いに無関係な二つに分けてしまっている。このようなわけで、「識仁」や「察識」を論じるのは、実行不可能な理である。

朱子からすると、湖湘学者が「覚をもって仁を訓ず」を堅持するのは、その「先ず察識す」という実践主張と関係している。「先ず察識」するには、その心の偏りを察識するの必要があり、これを「自省」「自知」「自治」した上で、「善端已に萌」じることになり、それに「涵養」の功が加わる。これが湖湘学のいわゆる「体仁」実践の進路である。しかし問題は、「自省」の主体はいったい何なのかである。朱子は敏感にこの問題をとらえ、湖湘学者の知覚説を「知仁覚仁」（仁を知り仁を覚する）と解釈し、「察識」実践の主張を支持する立場を保ちつつも重大な疑問を投げかけた。もし「心に知覚あり」が「知仁覚仁」を意味するのであれば、「仁本吾心の徳、誰をして知らしめ覚せしむるや」⁴⁴、つまり、知覚の主体が「心」で、知覚の対象が「無心の徳」としての仁であるなら、その結果として「心をもって心を察す」（後述する）という奇妙な現象が生じてしまうのではなかろうか。ちょうど二つの心が自分の中で戦い合っているように。

朱子の憂慮は理由のないものではなかった。庚寅（1170）に朱子の弟子、楊方が記録したところによれば、朱子は胡宏（1102-1161）の書『知言』にある「彪居正に仁を問う節」を読んでいた際に、胡宏の弟子、彪居が「放心を求む」問題について、胡宏に「放心をもって放心を求む、これ可なりや」との疑問を呈しているのを見つけた。朱子はすぐさまこの疑問がまさに湖湘学が提唱する「察識涵養」が直面せざるを得ない解決し難い問題であることに気付いた。朱子は言う。

既にそれを放すを知り、又これを求むを知るは、これすなわち良心なれば、又いかでこれを求むるや。又何ぞ必ずしもその良心事に遇うを俟って発見し、而して後にこれを操する⁴⁵や。

つまり、もし放心することを知っている主体が良心であるならば、それを求めるよう努力する必要はないのであり、良心が「発見」してその後それに失わないよう努力する必要もないわけである。ゆえに「放心をもって放心を求める」問題も存在しなくなる。重要なのは、良心が如何にして自分で「発見」するかである。しかし朱子によれば、良心とは「発見」するものではなく、身を慎み理を極める努力によって得られるものであり、心体が未熟なうちは養い育てる努力が求められるのである。養い育てることにより「その心常に明なれば、物は来たりて自から見るな

43 以上は『朱子文集』巻四十六「答胡伯逢」第三書、『朱子全書』第22冊、2149-2150頁参照。

44 『朱子文集』巻三十二「答張欽夫・又論仁説」、『朱子全書』第21冊、1412頁。

45 『語類』巻一〇一、2593頁。

り⁴⁶。これは実は「己丑の悟」の後、朱子が身を慎む努力を提唱した際の重要な内容の一つである。

また壬辰（1172）には、朱子と呉翌書は湖湘学の察識説が導き出す「心をもって心を察する」という重大な結果について鋭い批判を行っている。

……また心既にこの過ちありて、又、この過ちを捨てずして別の一心をもてこれを観る。これを觀し、而して又別の一心にてこれを觀するを知るを仁と為すなり。若し、この三物、遁相看觀すれば、則ち紛紜雜擾、道理成らず。若し一心を止むと謂わば、則ち傾刻の間にこの三用ありて、これまた勿遽急迫の甚しならざるや。⁴⁷

すなわち、湖湘学者の主張によれば、まず己の心には過ちがあり、一つの心で「この過ちを捨てずして別の一心をもてこれを観」、さらにもう一つの心で「これを観るを知るを仁とする」と言っているが、朱子はこれを「三物、遁相看觀」（三つの者が互いに立ち位置を変えて見つめあっている）と批判している。これでは一つの心が三種の働きをしていることになり、「道理成らず」となる。しかし湖湘学の「察識涵養」、「觀過体認」の主張は、朱子が言うような「一心三用」、「三心相觀」の怪現象をもたらすのだろうか。これは別の次元の問題であり、さらなる検討が必要となる。⁴⁸朱子はその「己丑の悟」の後、心性論の問題について根本的な結論を導き出し、実践において「致知窮理」（知に至り理を窮める）、「居敬涵養」（身を慎んで修養する）に回帰しなければならないと断定している。この観念上の転換が、朱子と湖湘学者の間で展開する仁説の議論の基礎である。そのため彼は、張栻との論争において、湖湘学の察識説の問題が「心をもって心を察す」ことにあり、その結果が「程氏の撃拳豎括、運水搬柴の説」に成り下がる弊害を持っているとした。つまり、知覚運動を良しとするならば、知覚者が理を知り事を覚するという方向性が失われるというわけである。これはすでに上述した『仁説』が「知覚説」を批判する論点と同じである。⁴⁹

46 朱子は晩年に、胡宏の「齊の宣王、穀觶を忍び得ざる心こそ良心にして、この心を存するべきなり」および張栻の「仁を知るを觀過するに、心を察過するが仁を知るなり」との説について、「二説皆意思好きなり。されど良心を尋ねると過心は、また消せざるなり。ただその心常に明にして、物にて蔽われざらば、物は来たりて自ら見するなり」（『語類』卷一〇一、2593頁）。

47 『朱子文集』卷四十二「答吳晦叔」第六書、『朱子全書』第22冊、1910-1911頁。

48 朱子によれば「心をもって心を察する」の問題の源は胡宏の識心説である。朱子は、心の問題は「察識」の実践によって解決できるものではなく、「即物窮理」（物に即して理を窮める）「居敬涵養」（身を慎んで修養する）という二大努力により心中の物欲という障害を取り除き、「此心自明」の効果を上げることができるとした。「湖南五峰「人、心を識すべし」を多説すが、心自ら底を識すれば、いかなる底にてこの心を識すや……故に学者は只その物欲の蔽を去れば、その心は明なり」（『語類』卷二十、477頁）。朱子はここでどのようにして物欲の弊害を除くかを明言していないが、朱子の実践理論によれば、その方法を理解するのは難しくない。それは「涵養、敬を用うべし、進学則ち知に致るにあり」である。この点につき、拙文「格物誠意不是兩事一関於朱熹工夫論思想的若干問題」（『杭州師範大学学报』2014年第6期、および中国人民大学書報資料中心『中国哲学』2015年第4期）参照。

49 「若し事物紛至の時を曰は、その心を精察する所、則ち更に応事の外別に一念起り、その心を察するなり。心をもって心を察するは、煩擾益甚し、また見えざる事物時に至らずして用力との要、ここ熹疑を亡するあたわず。儒者の学、大要は理を窮するを先とす。蓋し凡て一物に一理あり、先ずこれを明らかにし、その後心発し、軽重長短、各準則あり。……若しここに於いて先にその知に到らず、その心たるところかくのごとしを見し、その心たるところかくのごとしと識せば、泛然とし而して準則なく、則ちその存し発するところ、いかにして

こうして見ると明らかになるのは、朱子は自分の「中和旧説」——すなわち「良心の萌芽」「事に臨んで発見」そして「察して努力して守る」という観点を覆しただけでなく、同時に「先に察識、後に育成」という湖湘学の影響を完全に脱したということである。朱子は、「覚をもって仁を訓じる」理論が古典解釈において誤っているだけでなく、理論上も百害あって一利無しとした。彼は「仁を識す」実践努力を「心に知覚ありて仁を謂う」という前提の上で行うことを絶対に認めなかった。

注目に値するのは、朱子が「別の一心をもてこれを観る」として疑義を呈したことは、彼と胡宏を代表とする湖湘学の察識説との間での徹底的な決裂を意味しただけでなく、朱子が理論上、意識の心または他の「一心」を本体の心の形而上学的観点とすることに非常に警戒するようになったことである。朱子はそれまでもずっと心の実体化や形上化を特に警戒していた。「操舍存亡」の「存心」努力の問題に関し朱子はこのように断定する。「存とはその心の存なり、亡とはその心の亡なり。操舍存亡の外、別に心の本体あること無し」⁵¹。これは実体の心を形而上化する本心論に対する明確な反対論である。このように、朱子の心説には本心論の意味合いは全くない。朱子の心論の形成は、明らかに仁説の論争と大きな理論上の関連性がある。この点を見落としてはならない。

4. 心の徳、愛の理

乾道五年（1169）の「己丑の悟」から乾道八年（1172）の数年間、朱子は歴代の（特に程門後学の）各種の仁説を清算し、徐々に「仁」の系統的見解を確立していった。その間、多岐にわたる定義や理論の問題を扱わねばならなかった。ある時は理気論と深くかかわり、別の時には主要な課題として心性論と密接に関係した。天理天道の本体論という角度から仁学問題を俯瞰することがあれば、「体仁」の実践が如何にして可能となるかという問題に強い関心を持つこともあった。ある時は字義や古典解釈から「仁」の定義を解決しようとし、さらにそれだけにとどまらず、孔孟による仁学思想の精神的統括者かつ継承者でありつつ、更に上を目指し、本体と実践を融合させた新視野から儒家仁学を再構築しようとした。

『仁説』において「仁」は如何にして再構築されるのであろうか。朱子は明確にこう述べる。

天地は生物をその心とす。人物の生、又各、その天地の心を得るを心とするなり。故に心の徳を語るに、総撰貫通、無所不備たらんとし、然して一言にて蔽せば、則ち仁とのみ曰う。請う試みにこれを詳せ。⁵³

自ら理に中すや。釈氏の撃拳豎拂、運水搬柴の説の如くは、豈、その心見せずや。豈その心識せずや（『朱子文集』卷三十「与張欽夫」第二書、『朱子全書』第21冊、1313-1314頁）。己丑（1169）における著作による。

50 『朱子文集』卷三十「与張欽夫」第三書、『朱子全書』第21冊、1315頁。丙戌（1666）における著作、『中和旧説』四書中の第一書による。

51 『朱子文集』卷四十七「答呂子約」第十書、『朱子全書』第22冊、2183頁。

52 朱子は次のように語っている。「心は工夫をなす処なり」（『語類』卷五、94頁）、「心なる字只一個の字母なり」（同上書、91頁）。拙文「心是做工夫所」一関於朱子“心論”的幾個問題」呉震主編『宋代新儒学的精神世界—以朱子学为中心』上海：華東師範大学出版社、2009年、112-138頁参照。

53 『朱子文集』卷六十七『仁説』、『朱子全書』第24冊、3279頁。以下の『仁説』の引用は3279-3281頁参照。以

この言葉は『仁説』の綱領と言えらる。最初の一句、「天地は生物をその心とす」については、後に考えることにして、ここでは二番目の「心の徳」とそれに関連した「愛の理」に注目する。

「請う試みにこれを詳せ」の後、朱子は四つの節で論議を展開している。第2節は「蓋し天地の心」で始まり、第3節は「蓋し仁の道なるは」、第4節では孔子の五つの言葉により「此の心何の心」という問題に答えている。第5節は、「または曰く」という方式で「愛を仁と為す」の問題に答えているが、その中に「愛の理」という語があり、これをもって「仁を名ず」とある。論議のロジック上の必要から、ここではまず「心の徳」と「愛の理」という問題から先に考えることにする。まず第5節の全文を引用する。

または曰く：子の言は、則ち程子の謂う「愛と情、仁と性。愛を仁とすべからず」に非ずや。曰く：然らず。程子の謂うは、愛に発し仁を名ずるなり。吾の所論は、愛を理とし仁を名ずるなり。蓋しいわゆる情性、その分域の異なるも、その脈絡の通じるところ各属するところあり。いかで判然離絶し相管せずとするや。吾方の病夫学者、程子の言を誦じ而してその意を求めずば、遂に判然離愛に至って仁を言ずるに至る。故に特にこれを論じ、その遺意を發明せんとす。子顧、程子の説と異なるとするは、また誤りならずや。

朱子の問題設定は、「愛を仁と為す」が成立するかどうかを問題の鍵としている。この設問は、程頤が「愛を仁とすべからず」と語ってからというもの、程門後学の愛に対する態度が急変し、こぞって「愛をもって仁を言ず」に反対するようになったという思想的背景から来ている。しかし朱子に言わせると、これは大きな誤解である。彼は、程子が反対しているのは、ただ「愛に発し仁を名ずる」ことである。言外の意として、「愛」には「已発の愛」（既に発した愛）と「未発の愛」の違いがあるはずはないではないか、という主張がある。

朱子の見解は、「愛をもって仁を名ず」でもなければ「愛が未発でも仁を名ず」でもない。どうしても「愛の理」を説かなければ、完全な描写はできない。それで、「吾の所論は、愛を理とし仁を名ずるなり」と言っているのである。これが「仁」に対する朱子の最も明確な定義とも言えよう。⁵⁴ここでのキーワードは「理」である。これは朱子の理学的な色彩を表している。彼は天を説くのに理でもってするように、仁を解釈するのも理で行っている。もっともここで示した文字表現だけを見れば、朱子学の方角性が「理をもって仁を積す」だと結論づけたくなるかもしれない。しかし厳格に言うと、これは朱子の「理をもって天を積す」——例えば「天即ち理」——の思考パターンと少し違っている。朱子は「愛の理」を仁としているが、これは「理」によって直接「仁」を定義しようとしているのではない。ここが仁学思想の重要な特徴である。

下出典を省く。

54 『仁説』第一段にある「故に語る、心の徳、総貫貫通、不備無しといえども、一言にて蔽すれば、則ち曰く、仁而して已なり」の中の「心の徳」という表現は、朱子の『論語集注』および『孟子集注』で仁を解釈するための著名な語句となっている。これは『論語集注』にも一回現れる。「仁は愛の理、心の徳なり」（『論語集注』卷一「学而第一」、『四書章句集注』北京：中華書局、1986年、48頁）。残りの三回は、「仁は心の徳なり」となっている。『孟子集注』にも一回現れる。「仁は心の徳、愛の理なり」（『孟子集注』卷一「梁惠王上」同上書、201頁）、また「仁、これ心の徳なり」との表現も一回ある（『孟子集注』卷十一「告子上」参照）。

さて、「未発の愛」だが、これは「愛の理」をどのように理解するかという問題の鍵となる。朱子は上で引用したとおり、「愛を理とし仁を名ずるなり」と語った後、「蓋しいわゆる情性」と性と情の問題に移っているが、この点は後で論じることにして、まず「未発の愛」についての論述を考慮してみたい。

名義をもって言すれば、仁はただ特に愛の未発なるものなり。程子、「仁とは性なり。愛とは情なり」、また「仁とは性なり。孝弟とは用なり」と謂う、ここに見すべきなり。その「豈、専ら愛をもて仁と為すべきや」とは、特に、情を性と為すべからずとのみ謂い、仁の愛と交渉無きことを謂うにあらず。⁵⁵……

これは「名義」の角度から仁とは特に「愛の未発」を指すことを述べたものである。朱子は続いて程子の二つの言葉（上記引用参照）を引用するが、これは仁と愛がそれぞれ性と情という二つの異なった領域に属するものであることを強調するためである。ここから「仁は特に未発の愛」との結論が導き出される。朱子は次の事を指摘したかった。性は心の未発で、情は心の「已発」である、仁は性に属し、愛は情に属する。それゆえ仁は「愛の未発」（すなわち情感が未発の状態での性の本体）に属する必要がある——この方法によってのみ、仁と愛を明確に区分して、仁性と愛情の違いを混同しないようにすることができ、同時に、仁が愛と全く交渉がないわけではなく、単に愛の情がまだ発動していないだけであることも説明できる。次に朱子は程子の「豈、専ら愛をもて仁と為すべきや」との説を引用し、これに全く新たな注釈を加える。程子は決して、仁と愛が全く交渉がないと言いたかったのではなく、性と情を混同してはならない（「情を性と為すべからず」）ことを言いたかっただけなのである。

朱子は壬辰（1172）に張栻に宛てた「論仁説」書信の中でこう述べている。

……却って已発、処方を見する下においての愛なる字は、則ち知りて已発を愛とし、知らずとも未発の愛を仁と為すなり。⁵⁶

『語類』にも関連した表現が少なくない。

仁は未発、愛は已発なり。

仁は愛の理、愛の仁の用なり。未発の時、ただ仁として喚し、仁却って形影無し。已発の後、愛として喚し、愛却って形影あり。⁵⁷

いわゆる愛の理、則ち正に仁、未発の愛なりきを謂うなり。愛は已発の仁なり。⁵⁸

55 『朱子文集』巻四十六「答胡伯逢」第四書、『朱子全書』第22冊、2152頁。

56 『朱子文集』巻三十二「答張欽夫・論仁説」、『朱子全書』第21冊、1409-1410頁。

57 『語類』巻二十、464、465頁。

58 『語類』巻二十、470頁。この言葉は、戊申（1188）の朱子「答周舜弼」第五書に見える（『朱子文集』第五十、『朱子全書』第22冊、2333頁）。

これらの言葉は直接、未発と已発（既発）をもって仁と愛を分析している。ここまでで明らかになったのは、朱子が「未発の愛」という概念を捻り出したのは、「愛の理」の真の内容を説明しなかったからである。このように、朱子の「仁」に対する考え方は本体論の角度から出たものである。仁を性の本体と認定した時から、「仁即ち理」の結論が導き出されるのは当然の結果であった。彼は「仁は理」「仁は天理」と言っているが、それらに加えて、仁は「只、一個の渾然たる天理なり」、「仁は本有の理なり」と断言している。朱子は「体・用」という概念を用いて解釈を進める。

名義をもって言すれば、仁自ずから愛の体、覚自ずから智の用にして、本より相同にあらず。⁶⁰

「愛の体」は「愛の理」と同義であるが、相対的に言えば、愛は「仁の跡」⁶¹であり「仁の体」ではない。この説からすれば、仁は本体の領域から論じるべきもので、これは朱子が二程子による「仁道」、「仁体」の思想を継承し発展させたことを意味している。朱子の体用論では、仁とは性の本体であり、性体は理だが、本来は未発なので、発して情となる。愛を情とするには、その「体」を根柢とする必要があり、それが性体の発となる。もしそうでないとすれば、情に溺れ、人を溺愛するという結果になってしまう。重要なのは、仁の本身には、体と用があり、未発の愛は仁の体——性の体、已発の愛は仁の用——性の用である。ゆえにこう述べる。「仁は愛の理なり」。只、愛の道理なり。……蓋し、仁は性なり。性は只、理のみなり。「仁は愛の体、愛は仁の用なり」⁶²。ここでは「愛の理」の意味が明確に説明されている。朱子は壬辰に『仁説』を編んだ後、張栻と仁について行った論議の中で次のように語る。

仁乃ち性の徳、而して愛の本なり。その性、仁あれば、その情をもって愛となること能うなり。（原注：義、礼、智もまた性の徳なり。義、悪の本なり。礼、遜の本なり。智、知の本なり。性、義ある故に情、悪となること能うなり。性、礼ある故に情、遜となること能うなり。性、智ある故に情、知となること能うなり。またかくのごとし。）⁶³

ここで、「性の徳」は「心の徳」と同義、「愛の本」は「愛の理」と同義である。「愛の理」が多くの論争的となったのに比べ、⁶⁴それほど多くの論議は生じなかった。「心の徳」には大きくわけ三つの意味がある。

(1) 仁は心中の徳である。言い換えると、仁は徳が心に宿ったものである。ただしこの心には

59 以上の区別は『語類』巻二十、462頁、巻六、118、117、116頁参照。

60 『語類』巻六、118頁。

61 「愛分明するは仁の跡なり」（『語類』巻六、118頁）これはただ厳格に体用の分岐的意義に言及したものであり、朱子は「愛」を軽視しているのではない。仁に愛があること、仁が愛を離れてはあり得ないこと、これは朱子の独特の観点である。ゆえに、慈愛を仁の「本相」（同上）とする説もある。この点については後述する。

62 『語類』巻二十、464、466頁。

63 『朱子文集』巻三十二「答張欽夫・又論仁説」、『朱子全書』第21冊、1411頁。

64 朱子は次のように述べる。「某かつて「仁は主に愛によるなり」と説く。仁、「愛」なる字で説くを須すが、諸友四面、是ならずと攻す。呂伯恭またいわく「説くに易なり」（『語類』巻二十、476頁）。

広義と狭義の二つの意味がある。狭義では、人の心を指す。仁は「乃ち惻隱の心なり」がその一例である。⁶⁵この意味は比較的理解しやすい。広義では、「天地生物の心」を指す。さて「心の徳」の主な意味を考えてみると、心に生生の徳があることを指している。「仁は天地生物の心なり」、「天地の心、做す可くこと別に無く、大徳生を曰うは、只、生物のみ」⁶⁶がその例である。それゆえ、「心の徳」は仁が天地生生の「大徳」(後述)なのである。

(2) 朱子は、心の徳と愛の理の関係について、この二説のアプローチが異なると述べている。前者は「專言」、後者は「偏言」である。「專言」と「偏言」は、本来程頤の説である。「四徳の元、とくに五常の仁とは、偏言則ちその一事なり。專言則ち四徳を包するなり」⁶⁷。朱子の具体的解釈によれば、「心の徳」とは、仁の統体を指し、「統言」また「統看」と称し、仁義礼智四徳を包括する。愛の理は、「分言」また「分看」と称し、仁義礼智の性の作用を指す。こうした区分により、「心の徳」が「仁」を指すための基本特性を一層明確にした。それで、「只、仁この心の徳に専す」と言っているのである。⁶⁸しかしこうした区分は、仁に二種あることを意味しているのではない。本質的には、「愛の理は心の徳」、「愛の理即ち心の徳なり。心の徳にあらざとも、又別に愛の理あり」⁶⁹なのである。

(3) 「心の徳」は、仁を直接、心と同じものとみなせることを示すものである。「愛、仁にあらざば、愛の理は仁なり」と同じく、「心、仁にあらざば、心の徳は仁なり」⁷⁰。よく知られているように、孟子には、「仁、人心なり」の説がある。朱子は、孟子のこの言葉を定義語ではなく、指示語であるとしており、人が「人心」から「仁」を見する姿勢を一時たりとも失うことがあってはならない。言い換えると、「仁、人心なり」というのは、単に、「人身上に就きて説くに親切にて、『心』なる字に就きて説くにしくは無し」。これは「孟子、体用を兼ねて言するなり」ということを表すためである。⁷¹明らかに、「心の徳」は孟子の「仁、これ人心なり」に対する新たな注釈で、後人が心と仁を同じ物と見なさないようにするためであった。それで朱子は、「仁、これ人心なり」は、単に「仁は只、人心に在りて、人心をもって仁を訓ずるにあらざ」と断言する。⁷²

このように、朱子の『仁説』は、「心の徳」と「愛の理」によって仁を解釈するもので、儒学史上の重要な理論的イノベーションであった。朱子のこの新解釈の意義は、仁に「心」や「愛」によらない定義を与え、仁を単なる(道徳上の)感情表現と理解されてしまうことを避けることにある。同時に、仁に人心の徳、仁愛の理としての意義を賦与するには心や愛を通さなければなら

65 『語類』 卷六十八、1691 頁。

66 『語類』 卷五十三、1298 頁；卷六十九、1729 頁。

67 『周易程氏伝』 卷一、『二程子集』 697 頁。朱子が程頤のこの言葉を引用したのはこれだけではない。『朱子文集』 卷五十八「答陳器之・問玉山講義」『朱子全書』 第 23 冊、2780 頁も参照。

68 『語類』 卷二十、465 頁。

69 『語類』 卷二十参照。467 頁。

70 『語類』 卷二十、474 頁。

71 『孟子集注』 卷十一「告子上」、『四書章句集注』、333 頁。

72 『語類』 卷二十、475-476 頁。

73 『語類』 卷五十九、1406 頁。この説は、本来、李侗の主張であったが、壬辰の朱子から何叔京への書では次のように述べている。「孟子の言、固より忽然なり。……然れども則ち仁なる字、心なる字、また分別有りて始まり得るなり。孟子の言「仁、これ人心なり」を李先生説くを記得すが、心にて仁なる字を訓ずるにあらざ。この説最も味有り。試みにこれを思え」(『朱子文集』 卷四十「答何叔京」第三十書、『朱子全書』 第 22 冊、1841 頁)。

ないため、その意義を単に徳または理の本体の観念と限定できないことを示し、仁が純粹抽象化または純粹観念化することを避けることも必要だった。この解釈がなかったなら、仁は「死にたる理」となってしまうからである（牟宗三、李沢厚はこの点を批判していた）。まさにこの理由から、朱子は二重の意味を再三強調していた。心を直接、仁と名ずることはできないが、心の外に別に仁があるわけではない。⁷⁴愛はそれをもって仁を訓じるには足りないが、それでも仁は主に愛にかかっている。朱子の思想の中で、徳または理は本体義をもち抽象性を持たざるを得ない。そのため上述したように、徳と理が心と愛を離れてしまうなら、単に仁を説くのに不十分となるだけでなく、仁の理解も部分的なものになってしまう。そのため、「心の徳、愛の理」こそが、「仁」の全体的意義の説明となるのである。

5. 『仁説』 定義理論の構造

上述したように、『仁説』の第1節の言葉は朱子の仁説思想の要綱である。朱子は晩年にこう回顧している。『『仁説』は只前一截の説、好きなり』。⁷⁵これは第1節の言葉を指している。そこにある「天地生物の心」が、明らかに核心となっている。「天地生物」とは、一種の宇宙生成論だが、朱子はこれを宇宙本体論の論述へと転化させた。朱子は『中庸』にある「天命、これを性と謂う」を解説して言う。「天陰陽五行をもって万物に化生し、気が形を成し、而して理もまた賦され、命令のごとし」。天地万物化生の過程において、気は物の構成材料である。理は天により万物に賦与される。この過程が「天命」の過程である。更に重要な点は、「是に於いて、人物の生因、各その賦さる理を得て、建順五常の徳となるもの、所謂性なり」。すなわち、賦与された理により建順五常の徳が形成され、これが「性」となる。これが、朱子の描く宇宙生成および人間性形成の図式である。この描写によれば、仁も「五常の徳」の一つとなり、その中に包含される。これとは別に、『仁説』は天地生物の心を天地の心とすることを強調する。その「心の徳」は万物の中にあり、「総摂貫通、在らんとく無きなり」。心の徳こそ「仁のみなり」。これは朱子の『仁説』が「仁」を表現する典型である。歴史的に見ると、明らかに、「仁は人なり」、「仁、これ人心なり」、「仁、これ性なり」など様々な異なる説があるものの、仁は明確に「天地の心」と描写されている。

『仁説』第2節の「蓋し天地の心」は、「元亨利貞」、「春夏秋冬」、「仁義礼智」という三方向から天地の心の「その徳四有り」の問題を論じ、「元無不統」、「春生の気、通じざるところ無し」および「仁、包じざるところ無し」との観点に至っている。これは、仁が天地人全体宇宙の存在において首位を占めており、異なる方法で流行、発用されるというものである。例えば、仁義礼智という四徳の「発用」は、「愛、恭、宜、別の情」として表現される。逆に言うと、発用の中で「惻隱の心、貫せざるところ無し」。それゆえ、「仁、包じざるところ無し」（「仁包四徳」とも称される）。この観点は、宇宙の全体性と関連性を明確にしておき、天地の心としての仁が宇宙全体に遍在していることを強調する。

『仁説』第3節の「蓋し仁の道たるところ」では、「仁」について説明している。「蓋し仁の道た

74 『語類』 卷六十一、1459頁。

75 『語類』 卷一〇五、第2632頁。同年の少し前に書かれた『克齋記』にも「蓋し仁なる者、天地の生物たる心なり」（『朱子文集』 卷七十七、『朱子全書』 第24冊、3709頁）との説がある。しかし、『克齋記』は翌年（1173）改訂され、初稿とは異なっている。

るところ、天地生物の心、物に即して在るなり。情の未発、その体すでに具するに、情の已発、その用は不窮なり。誠は体に存すこと能うなれば、則ち衆善の長、百行の本、ここに在らざる無し。この孔門の教、その所を以て必ず学者をして汲汲として仁を求めしむるなり」。この中で、「物に即して在る」、「その体すでに具する」は非常に重要である。仁の仁たるところの原因は、仁が天地生物の心であるために必ず全ての生物にも伴って存在することにあるからである。また、心が未発であろうと已発であろうと、仁の体が「すでに具する」ため、「仁の用が無窮」なのである。そのようなわけで、体と仁を存在させ修養するならば、衆善の長かつ百行の本である「仁」をあまねく遍在させることができる。こうして「仁の道たるところ」が普遍の存在となり、同時に実践の根柢ともなるのである。

『仁説』第4節は、「その言に曰く」で始まり、孔子の、「克己復礼を仁となす」、「居処恭しく、事を執るに敬し、言は忠信」、「親に事するに孝、兄に事するに弟、物に及びては恕」、「仁を求め仁を得る」、「身を殺して仁を成す」という五つの言葉を引用し、これらが全て一つの共通概念、すなわち「心」から出ていることを示す。具体的にはこういうことである。(1)「克己復礼」とは、私心を克服し天理を回復することである。それゆえ、心の「体」が普遍となれば、その心の「用」も普遍となる。(2)「居処恭しく」にも、その心を存在させねばならない。恭、敬、忠という三種の倫理的要求も、仁心修養の努力によって成し遂げられる。(3)「親に事するに孝」も、この心の所業である。孝、弟、恕といった三種の道徳行為も仁心の実践による。(4)「仁を求め仁を得る」は、歴史故事の「国を譲りて逃げ、伐を諫めて餓す」⁷⁶にあるように、この心を失わないことによって可能になる。(5)「身を殺して仁を成す」は「欲すところ生より甚だしく、悪むところ死より甚だし」⁷⁷にあるように、他に選択肢がない時に選ぶ道であり、この心によって害が及ばないようにするのである。最後に朱子は「この心は何の心なりや」という問題に答える。

この心は何の心なりや。天地に在り塊然と生じる心、人に在りて温然と人を愛し物を利する心、四徳を包し四端を貫するものなり。

『仁説』定義の理論系統において、この言葉の重要性は、決して「天地は生物をもって心とす」という命題に劣るものではない。朱子は、「塊然」「温然」、「包、貫」という三つの角度から具体的に「天地の心」とは何かを説明する。その大意は三点に分けることができる。(1) 天地に関して言えば、仁は、春意盎然、生機勃勃、化生万物たる生命力を象徴する。これは宇宙論の角度か

76 「求仁得仁」の語は『論語（述而）』に見える。「国を譲りて逃げ、伐を諫めて餓す」について、朱子は次のように説明する。「伯夷、叔斉、孤竹君の二子なり。その父将に死なんとすが、叔斉を立つるよう遺命す。父卒し、叔斉、伯夷に遜す。伯夷曰く「父の命なり」遂して逃去せり。叔斉もまた立たずして逃す。国人その中の子を立す。その後武王紂を伐たんとすが、夷、斉馬を叩して諫む。武王商を滅すが、夷、斉周粟を食すを恥じ、首陽山に去りて隠し、遂に餓して死す。……程子曰く。「伯夷、叔斉国を遜して逃じ、伐を諫め餓すが、終に怨悔無く、夫子もって賢と為す。故にそれを知りて与輒せざるなり」(『論語集注（述而）』、『四書章句集注』96-97頁)。

77 この言葉は『孟子（告子上）』に見える。「生は我これを欲すが、欲すところ生より甚だしければ、苟得せざるべし。死は我これを悪むが、悪むところ死より甚だしければ、避さざるを患う」。朱子はこれを解釈して言う。「欲し悪むところ生死より甚だしくならしむるもの、これ秉彝義理の良心なり。生を欲して苟得せず、死を悪んで避けざるものなり」(『孟子集注（告子上）』、『四書章句集注』332頁)。

ら論じたもので、仁の生生義を強調したものである。(2) 人に関して言えば、仁は、温然として人を愛し、万物を潤す人文精神として現れる。これは人文的な角度で、仁の感通義を強調する。(3) 体と用に関して言えば、仁心の体は、四徳（仁義礼智）を包含するに足り、仁心の用は四端（惻隱、羞惡、辭讓、是非）を貫くに足りる。これは体用の角度から論じたもので、仁の総摂義、貫通義を強調したものである。

このように、第2から第4節は、異なる角度から第1節の仁説の要綱を詳細に論じたものである。その核心となるのは、仁はなぜ「天地生物の心」なのかという問題である。文中では「心の徳」、「愛の理」により「仁」に対して全く新たな注釈を行っている。さて次に、「天地の心」の問題を詳細に考察する。

6. 天地の心

『仁説』によれば、仁は天地の心である。実のところ「天地の心」は「天地、生物をもって心とす」の簡略化した表現である。この「生物」とは、「人と物の生」、つまり万物を生と化すもので、これに従って「天地の心」が解釈されねばならない。『仁説』の中での天地の心は下記の四つの意味に解される。

(1) 『仁説』第1節の要綱はこう述べる。「天地は生物を心とするなり。人物の生、又各、その天地の心を得るを心とするなり」。天地の心は実は「天地は生物を心となす」がゆえに、「人物の生」の過程にあって、人と物は全てこの天地の心を享受しており、ゆえに、享受した者の「心」を構成することになる。これは明らかに宇宙論であり、その重点は「生」に置かれている。宇宙全体での生生不息（絶え間なく生命が存在している）の過程において、仁は天地の心として「生」の体现である。ゆえに朱子は常に「仁たる字、恐らく只生の意なり」⁷⁸、「天地の心別に做すべきところ無く、大徳生を曰うは、只、生物のみなり」と言っている。彼は「生道」⁷⁹という語を用いて仁の「生意」を表現している。「仁たる字生意有り。仁を言するに生道なり」⁸⁰。これに基づいて、『仁説』で最初に「天地は生物を心とす」と述べたのは、「仁、これ天地の心なり」または「仁、これ天地生物の心」⁸¹との道理を言いたかったためだと言える。

(2) 第2節には「天地の心」という表現が二回出てくる。「蓋し天地の心、それ四徳有り」および「故に天地の心を論ずるは、則ち乾元坤元を曰うなり」。ここでは天地の心の特質を描写している。「それ四徳有り」は、天地の心と人物の心を包含しており、具体的には、元亨利貞、春夏秋冬、仁義礼智を指している。朱子はまた「元無不統」、「仁無不包」の観点をも強調している。これは「乾元坤元」と関連している。儒家宇宙論の体系において、乾・坤という二元は天地の象徴、「万物資始」の根源であり、全存在は全てこれより発し、これを源としないものはない。ゆえに、「四徳の体用」は乾元坤元を根源とするのである。こうして天地の心は、宇宙本体の意義を持つようになり、そのものが完全・円満で全存在の要素を包括している。いわゆる「悉を待たずして挙して足る」、「遍を待たずして挙して賅す」も全現象の中に天地の心が存在していることを強調して

78 『語類』 卷六、110 頁。

79 『語類』 卷六十九、1729 頁。

80 『語類』 卷六十一、1460 頁。

81 『語類』 卷五十三、1298 頁。

いるのである。一つの物の中にも一つの天地の心が存在するからである。⁸²

(3) 第3節では、「仁道」の問題が論じられる。「蓋し仁の道たる所、乃ち天地生物の心、物に即して在るなり」。ここで言う「即物而在(物に即して在る)」では、存在論の角度から、天地の心が一種の存在でなければならないことを言っている。言い換えると、仁の道は、物に即して存在するのである。仁道であるからには、その存在には普遍性がなければならず、その普遍性は人倫庶物から離れて存在するものではない。これは、仁道が「即物而在(物に即して在る)」ための保証である。さらに、心の未発、已発という点を論じるならば、心の未発(性)、仁の体が「已具」であること、この心が已発(情)であること、仁の用が「無窮」であることは、衆善百行の「本源」が「已具」または「而在」である仁道に依存しているため、体仁の実践の根拠も「即物而在」かつ「此体已具」の仁道にあることになる。

(4) 最後に『仁説』第4節で朱子は、天地の心を総括している。「この心何の心なりや」の一節である。これはすでに述べているため、ここでは省略する。

纏めてみると、「天地の心」は「仁」の重要な規定である。仁は天地の心であると直接言うこともできる。天地の心はすなわち仁の心である。重要なのは、仁心は普遍的かつ超越的であり、同時に化生万物の過程において「即物而在」でなければならないため、情感未発の前に「此体已具」(その体をすでに具している)である。まさにこの「而在」、「已具」のゆえに、仁心は仁道や仁体と同様、普遍的な存在となり、仁に本体的な意義が賦与される。ここで指摘しておく必要があるのは、本体論に立てば、仁即ち理または仁即ち道との結論を導き出せるという点である。ゆえに朱子は仁が「万理の原、万事の本」であると断言し、それゆえに『仁説』は「天地の心」をその論述の論理的起点としているのである。このように、朱子の解釈のロジックは明らかに宇宙本体論という特徴を持っている。その意図は、人心に賦与された仁を宇宙本体論の根拠とすることである。その理論的効果は、心性の本体化が実現されると同時に、心性の宇宙化が導かれることである。このために朱子は理で仁を説明しようとしただけでなく、更に一步踏み込んで仁を「天地の心」という論議の領域に持ち込み、根本的原因を洞察しようとしたのである。

「天地の心」の概念は、早くも『周易』の復卦「象辞」に現れる。「復、これ天地の心を見するか」。『礼記・礼運』には「故に人たる者、天地の心なり」とある。両者とも良く知られた古くからの言葉である。前者は、復卦の象は「一陽来復」するもので、まさに「天地の心」が現れる仕方の一つである。後者は、人は天地生物の主導者であり、万物の霊長であるという意味である。しかしながら、二者とも何が天地の心なのかを具体的に説明していない。一般的な理解によれば、この「心」とは、一種の主導的な力、内在的根源を指す。これは、人格化された精神意識ではないが、意識が主導力を持つと同様、万物の生長の発展方向を導く。朱子は『論語』の「人能弘道」章を解釈する際こう述べている。「人は天地の心なり」。人なき時、天地を管する人無し⁸⁴。この観点は宋・明学者の共通の認識であった。王陽明も言う。「人、天地万物の心なり。心、天地万物の主なり」⁸⁵。いずれも「心」を主宰するものの意に理解しており、一種の主導的な力を見なしてい

82 『語類』 卷二十七、689 頁。

83 『語類』 卷六、114 頁。

84 『語類』 卷四十五、1165 頁。

85 『王陽明全集』上海：上海古籍出版社、1992年、卷六「答季明德・丙戌」、214 頁。

る。天地は人の参加と主導により、この世界は価値と意義のある存在となる。宇宙万物が整然とした関連性を持つ有機体となるには、やはり人の参画が必要となる。この意義において、人が天地の心なのである。しかし宇宙世界は何か外在する人格的意志の下の産物ではない。といっても決して全く秩序のない混乱状態でもない。天地生物の秩序性は、天地の心が規定するものであり、それゆえに天地の心が天地生物の主導者なのである。表面的には、天地の心説は擬人化されているように見える。あたかも天地も人のような「心」を持っているかのように。しかしこの説は、決して「心」が何かの人格的または実体化した意志や精神を持つと言っているのではなく、人が参画し主導すると言っても、決して人が自然万物を治めることができると主張しているのではない。

北宋の初期、欧陽修（1007-1072）が『易伝』の「天地の心」の概念を解釈した際、「天地は生物を心とす」との観点を明確に説明した⁸⁷。朱子は早くも李侗に師事していた辛巳（1161）の頃に、李侗に宛てた書の中で「天地の心」の問題を討論していた。朱子は述べる。「『動而生陽』と言うは、『復卦』の一陽生而『天地の心を見す』と何の異ありや。窃恐すに『動而生陽』即ち天地の喜怒哀楽の発処にして、此に於いて即ち天地の心を見す。二気交感、化生万物、即ち人物の喜怒哀楽の発処にして、此に於いて即ち人物の心を見すなり⁸⁸」。これは、太極動静の角度から天地の心を理解するものである。「復卦」第六爻の「一陽爻」は「動」を意味するもので、天地の心は動く所に見えるのだとの観点を強調している。これは、程頤の「動則ち天地の心を見するなり」の観点を継承するものだが、ここでの天地の心は仁と何の関係もない。

欧陽修と程頤が「天地生物の心」の観点を打ち出し、「生」で天地の心を解釈したことをその理論的貢献とするならば、朱子の仁説の理論的貢献は、「天地生物の心」により「仁」を解釈したことだと言える。朱子の晩年の回顧から、「仁」を用いて天地の心を解釈した目的は、誤解を防ぐためであったことがわかる。その誤解とは、「天地の心」を実体化した「有心」（何らかの「思慮」や「営為」を持つ人格的意志）とすることである。また、「天地の心」を空洞化した「無心」と誤解されることをも防ごうとした。後者の誤解は天地生物が秩序を失う結果になる（「牛生出馬」の類のように）。『語類』にはこのような記載がある。

（朱子曰く）「『易』の謂う「復、それ天地の心を見す」、「正大而して天地の情見すべし」、また如何。説のごとく、只、無心処と説すか。もし無心なれば、則ち牛、馬を生出し、桃樹上、李花を發し、又却ってそれ自ら定む。……心はその主宰処にして、所謂天地、生物をもって心となす……」。問う、「程子謂く「天地無心而して成化し、聖人心有りて而して無為なり」」。曰

86 張載の説である「天に心無く、心すべて人の心に在り。」と同様（『経学理窟・氣質』、『張載集』北京：中華書局、1978年、256頁）。

87 「易童子問」、『欧陽修全集』北京：中国書店、1986年、563頁参照。張載、邵雍も似た説を唱える。ここでは張載だけを例に取る。「大抵『天地の心』を言する者、天地の大徳を生と曰い、生物を本となすは、天地の心なり。地雷、天地の心を見するは、天地の心は唯、生物にして、天地の大徳を生と曰うなり」（『横渠易説・復卦』、『張載集』113頁）。これは「天地の大徳生と曰う」の観念に基づいている。「生物」により天地の心を解釈するこの説は、二程子の立場と一致している。張載および邵雍による「天心」の問題についての討論の詳細は、拙著『羅汝芳評伝』南京：南京大学出版社、2005年、第3章第5節「天心観」参照。また陳来『仁学本体論』北京：三聯書店、2014年、「天心第六」も参照。

88 『延平答問』「辛巳二月書」、『朱子全書』第13冊、328-329頁。

く、「これ天地無心処を説くなり。四時行、百物生、天地何を容心すか。聖人に於いては、則ち順理のみにして、復何するや。ゆえに明道云く、「天地の常、その心万物に普くして無心なり。聖人の常、その情万事に順じて無情なり」。この説、最も好し」。⁸⁹

ここでは、天地の有心、無心の問題が論じられている。朱子は程顥の「心万物に普くして無心なり」、「情万事に順じて無情なり」を引用して、天地が有心かつ無心であるとの道理を説明しようとしている。これは実は儒家の宇宙論の重要な知恵の反映である。宇宙の秩序は、そこに自ら主宰処——すなわち有心があることを示している。宇宙の生物は特に思慮があるわけでもないのに配列されてそこにある——これがすなわち無心である。心（意図）あるものは仁であり、心（意図）のないものもまた仁である。それで重要なのは、「今知るべきはその有心の処、又、見すべきはその無心の処なり」⁹⁰。有か無かのどちらか一方に固執してはならないのである。このように有と無が統一して仁体の全体性を保つことができる。このような有無の統一は、本体論の論法で、仁体の論法でもある。ゆえに仁体論に立脚して「仁、これ天地生物の心なり」と言えるのである。

概念史の角度から見ると、仁を「天地の心」とするのは、朱子が初めてではない。早くは董仲舒の説、「天は仁なり」、「仁は天心なり」に見える。⁹¹ 陳来はこれを宇宙論形態の仁体論と呼び、近世宋代以後の本体論形態の仁体論と異なるものとしている。⁹² これは正しい。なぜなら董仲舒の観点は単に気化宇宙論の基礎に立脚しているだけでなく、その言及する「天心」は、一種の宗教的意義を持っているからである。これは『尚書』にある早期中国の宗教文化における「天心」思想と関係がある。その「天心」とはつまり上天の意志のことであった。しかし宋代以降「天心」の意味は変化し、「天地の心」に近いものとなった。朱子が賞賛して止まない邵雍（1011-1077）の『冬至吟』には「天心、改移すること無し」の言葉がある。ここでは「復卦」の一陽初生の問題について語っているが、明らかに「天地の心」を指している。これに対する朱子の解釈は適切である。「およそ万物を発生するもの、全てこれより起きるもの、豈、天地の心ならざるや」。⁹⁴

張載もまた「天心」について語るのを好んだ。「天は本より無心なれど、その生成万物、則ちその功天に帰するなり。曰く、これ天地の仁なり」。これは恐らく、仁で天心を説明する道学史上の最初の例であろう。張載の「天心」に対する理解は明らかに人文化したものであり、何らかの超越した上天の意志ではない。これは、「天は本より無心なり」、また「物を生じる」により「天心」を説明していることから証明できる。張載は人文的な角度から人が宇宙に存在する意義を論じた。彼が最も関心を持っていたのは、人は如何にして「大其心」および「天心合」に達するかという問題であった。それで彼の言う「天心」には、「熟後、天の如く無心」⁹⁵という境地の意味もあつ

89 『語類』 卷一、4 頁。

90 同上注。

91 『春秋繁露』 卷十一王道通三第四十四、「二十二子」本、上海：上海古籍出版社、1986 年、794 頁；『春秋繁露』 卷六俞序第十七、「二十二子」本、780 頁。

92 陳来『仁学本体論』北京：三聯書店、2014 年、229-230 頁。

93 すなわち『古文尚書・咸有一德』に記載のある「天心を克享し、天の明命を受く」。この「天心」の意味は『論語・堯曰』に引用されている「湯誥」が語る「帝心」に近い。

94 『語類』 卷七十一、1793 頁。朱子は「康節の此詩は最も好し」と言っている。

95 上記の張載の言葉は、「経学理窟・氣質」、「横渠易説・繫辞上」、「横渠易説・繫辞上」、「正蒙・大心篇」、「経学理窟・氣質」（それぞれ『張載集』266、189、189、24、269 頁）に見える。

た。さらに南宋の時代になると胡宏が「仁とは天地の心なり」と明確に語り⁹⁶、「仁の一義、聖学の要道なり」、「それ聖人の道……仁を曰うのみ」、「ただ仁者、天下の道を一貫すること能う」⁹⁷など重要な観点を強調する。しかし、仁により天地の心を解釈するのは、張載と胡宏が現れてからであった。胡宏の『知言』に対する朱子の言及はそれほど多くないが、『胡子知言疑義』の中では胡宏の仁説に対する批判が一切見られない。反対に、『知言』について、「仁なる字を提掇するに最も緊切なり」としている⁹⁸。この中には当然、胡宏の「仁とは天地の心なり」の説も含まれている。

このように、概念発生学の角度からすると、天心と天地の心は意味が異なる。宋代以降、天心の観念における宗教的意義は減少し、天道宇宙論の領域に持ち込んだ新たな解釈が行われた。こうして「天地の心」と意味が近似するようになった。こうして、仁が天地の心であるので、仁心も天心と言い換えることが可能になり、ひいては人心と天心も次第に同等に扱われることが主流となっていった。このような背景の下、中国哲学の中で古くから何度も繰り返し討論されてきた、ある意味で「究極の問題」と言える課題が生じるようになった。それは、天人合一は如何にして可能となるか、という問題である。人心と天心の融合が可能になるとすれば、鍵は「仁」にある。言い換えると、仁だけが天人に通じる根拠となるのである。北宋初期から南宋の朱子に至るまで、様々な仁説思想の中で、「天地の心」というテーマが頻繁に現れ、この語により仁を規定しようとした背景には、宋代の道学家たちが「性と天道」の融合により「尽性至命」に至ろうと絶えず模索していたことがある。朱子は早くも乾道四年（1168）にこれを指摘している。

蓋し仁たるもの、心の道なり。而して人が尽性至命するところの枢要なり。⁹⁹

この言葉は、儒家思想における「仁」の重要な意義を言い尽くしている。晩年になって朱子の仁学思想が成熟した後、一層直截的に天地の心、万物の心、天下の心、聖人の心を融合させてこう述べる。

万物の心、便ち天地の心の如し。天下の心、便ち聖人の心の如し。天地、万物を生じるに、一個物の里面に一個の天地の心有り。聖人天下に於いて、一個の人の里面に一個の聖人の心有り。¹⁰⁰

これが朱子仁学の万物一体論である。しかしこれは程顥の「渾然として物と同体」の仁者境地説とは異なる。なぜなら境地は努力の後の事で、朱子がここで言っているのは、努力以前に既に

96 「知言・天命」、『胡宏集』北京：中華書局、1987年、4頁。

97 「与孫正孺書」、「求仁説」、「論語指南」、『胡宏集』147、196、305頁。

98 『朱子文集』卷三十「答張欽夫」第十書、『朱子全書』第21冊、1327頁。しかし朱子も多少批判もしている。「但しその間また、人を暁するに急ぎ、剖析はなはだ過なり。下学を略しはなはだ高きを推説す、これ今日におこりし弊なり」（同上）。ここで「剖析はなはだ過」、「はなはだ高きを推説す」とは指胡宏の「察識」、「求仁」説を指す。

99 『朱子文集』卷三十「答張欽夫」第十書、『朱子全書』第21冊、1327頁。

100 『語類』卷二十七、689-690頁。

存在している事実だからである。ゆえにこれは一種の存在論とも言えよう。朱子の仁学観からすれば、天人物我が融合する鍵は仁心であり、仁心だけが全ての存在構成に意義を賦与する連続体の根柢なのである。

ここで注意すべきなのは、仁は本体で、心は実体ではないということである。天地の心（または聖人の心）は必ず仁であり、ゆえに仁は「心の全体」である。¹⁰¹しかしそれでも心が本体であることを意味してはいない。ここでの「心」とはただ「生」を意味するだけである。朱子はこれを明確に説明する。

「心」たる字を發明するに、一言にて蔽すれば、「生」と曰うのみ。「天地の大徳生を曰う」、人、天地の氣を受け生じ、故にこの心必ず仁なり。仁則ち生なり。¹⁰²

ここまでの、朱子の仁説がなぜ「天地の心」から説き起こしたかの説明である。朱子は専ら、心の生きた部分に着眼し、「心は必ず仁、仁則ち生」の道理を証明しようとしていたのだ。こうして宇宙万物をして一体との結論に達しようとしていた。銭穆（1895-1990）の評論は当を得ている。「従来、儒家仁たる字をこの境地まで發揮したる者、正にただ朱子一人なることを知るべし」。¹⁰³これは非常に重要な結論である。

7. 結 論

歴史的に見ると、孔子の仁についての言及は、ほとんどが「指示語」であり、孔子は「仁とは何か」という問題に答えてはいなかった。孔子は何をすることが「仁」かという事だけを教えた。つまり、どう行動して「仁」の意義を体現するかということであり、これはすなわち仁の意義と価値は実践において体現されるということであった。これは、宋代以降の多くの儒者（特に程子と朱子）が注意するところとなった。定義という角度から見ると、「仁、これ人を愛すなり」、「仁とは人なり」、「親を親しむ、これ仁なり」などの孔孟の仁に関する言説は、孔孟による原始儒家の仁の定義的描写と取ることができる。これらの言葉は倫理学の論述ではあるが、人と人の関係（家庭と社会の両面を含む）という領域の重要性を強調するものである。

宋代の二程子は、仁体、仁道、仁理、仁性などの重要な観点を発展させた。特に程頤の仁学思想は仁の一体義、感通義、生生義を強調するものであった。程門後学が「一体」により仁を解釈しようとしたスタンスは、朱子の批判に遭ったが、それでも程頤の仁体三義は朱子により継承され発展した。こうしてみると、仁学の問題においては、朱子と程頤にはそれほど根本的な違いがなかったことがわかる。朱子が同体説に不満だったのは、実践論に着眼していたためで、「同体」などの境地が「はなはだ高」かったからである。しかし理論の上では、朱子は万物一体説に反対しなかった。¹⁰⁴程頤は、朱子仁学の主な源であるが、その仁性愛情説、以公体仁説、心如谷種説、

101 『語類』巻六、115頁。

102 『語類』巻五、85頁。

103 『朱子新学案』上冊『朱子学提綱』成都：巴蜀書社、1986年、41頁。

104 『近思録』には、『識仁篇』の「仁は渾然と物と同体なり」の部分は収録されていないが、類似した別の一文「仁は天地万物をもって一体を為す」を収録。

仁道仁理説は、理論分析において非常に厳密である。程頤の仁者氣象と一体境地を重視した「識仁」説を別にすれば、朱子は、程頤の、仁の属性を厳格に判別した理論的定義を賞賛していた。

朱子の『仁説』は仁学思想の要綱的文献で、仁学思想のマイルストーンでもある。この文書だけで朱子仁学の全ての内容を知ることは不可能だが、それでも仁学の要義は十全である。ここでは、『仁説』を基礎に、朱子の他の論述も参考にしつつ、朱子仁学の理論的構造と思想的意義を幾つかの要点に纏めてみる。

(1) 孔孟の語る仁で使用されるのは多くは「指示語」であるため、そこで使用される「愛」、「人」、「心」などの概念は、仁を定義するためには不十分である。朱子によれば、仁の基本的定義は、「徳性」であり、この徳性は普遍的に全ての人の中に存在するものである。ゆえに、「心」により仁を定義すべきではなく、ただ「心の徳」だけが仁の基本的属性に適合する。

(2) 「心の徳」は人をだけ指すわけではない——これには倫理的な意味があるだけでなく、宇宙全体を包含し、宇宙論的な意味をも持っている。こうして「総摂貫通、備わざる所無し」という特徴をもつようになり、これを「仁」と名じる。このように、朱子の仁論は倫理学および宇宙論という二重の意義を持ち、その「心」は人の心であると同時に天地の心でもある。根源的に言うと、人の心は「その天地の心を得るを心とするなり」。ゆえに、「心の徳」である「仁」は総摂貫通、普遍超越のものとなる。

(3) 仁は本体論的な意義をも持つ。体用論の角度から見ると、仁は体も用も具えている。そのため、「聖賢仁を言するに、専ら体を指す者、体用も包する有り」¹⁰⁵。体について言えば、仁の体は「統ぜざるところ無し」、「包せざるところ無し」、「通じざるところ無し」との特徴を備えている。用について言えば、仁の用は、義、礼、智など徳行に現れ、衆善百行、無窮に至る。重要なのは、「仁の道たるところ」は、普遍かつ超越しているため、同時に「物に即して在る」、つまり情感が未発動であっても仁の体はすでに具わっているのである。このように仁の体と用は不可分であり、ゆえに朱子の仁論は一種の「体用不二」論の形態を取る。

(4) 人心の仁、天心の仁、または「块然たる生物の心」、「温然と人を愛し物を利する心」のいずれかで表現されようとも、「块然」(生き生きとしていること)、「温然」が仁の本質的属性である。それで慈愛こそが仁の「本相」、「仁は愛底道理、『仁』畢竟本より温和なる物なり」となる。¹⁰⁶「仁」の角度から世界を見ると、世界は冷酷無情で争いに満ちる場所とはならない。逆に、宇宙の偉大なる協調の表れと見る。しかし厳格な意味からすると、愛は決して仁と同じものではない。仁者は必ず人を愛するが、人を愛したからといってそれが仁であるとは限らない。ゆえに、「仁自ずから愛の体なり」¹⁰⁷。

(5) 仁は愛の体である、ということは、情感の発動表現が愛であることを説明している。愛は、理由なく生じるものではなく、用は必ず体の発用から来る。それで、仁体は「本有の理」、「渾然たる天理」であるため、仁体の発として表現される愛も必然的に「愛の理」となる。ここで言う「愛の理」とは、天下の公理と同様、仁愛精神を表わしたいと願い、それゆえに普遍性や共通性を持つ。後人の中には、朱子が理で仁を解釈し仁の倫理的な情感という意義を否定したと言う者がい

105 『語類』巻六、115頁。

106 『語類』巻六、118、116、114頁。

107 「名義をもって言すれば、仁自ら愛の体なり」(『語類』巻六、118頁)。

るが、これは誤解である。朱子は、慈愛が仁の本相であり、同時に仁体の大用であるとした。もし仁体がなければ大用もない。この意味において、仁は愛の体なのである。「愛の理」は、ただこの角度から理解することにより正確な理解が得られるのである。それで、「仁たるもの、人の人たる理なり」と言っているのである。¹⁰⁸これが、朱子が「愛の理」を強調する根本的な理由なのである。

以上の説明から、朱子の仁学が孔孟による原典儒家の仁学思想を継承しつつ、定義理論の上で更に全面的に推論と発展を深め、この意義において「新仁学」を確立したことが理解できよう。ここで言う「新」とは、主に方法の上での新規性であり、方法論から言えば、朱子仁学は明らかに、宇宙論、本体論、心性論に立脚している。理論的效果から言えば、朱子仁学は、概念の定義において、仁と人、仁と心、仁と公、仁と愛、仁と徳、仁と天などなどの問題に関して本質に迫る思索を行った。今回の作業は、原典の解説、概念の整理、定義理論の注釈など多方面から行ったため、仁学諸説の系統を構築するに当たり、いささか複雑な所があったかもしれない。しかしながら、その目指すところは明確であった。朱子の下記の四句がそれを総括している。

仁とは天地生物の心なり。

仁とは人の人たる所の理なり。

仁とは心の徳愛の理。

仁とは人の尽性至命たる所の枢要なり。

108 『孟子集注（尽心下）』、『四書章句集注』367頁。