

朱子の「理」

孫 路易

“理(Li)” in the Zhu Xi Philosophy

Luyi SUN

要旨

本稿では、朱子のいう「理」を、できるだけ深く掘り下げて解明することを試みる。

朱子学の重要な命題の一つである「理一分殊」とは、あらゆる物体がみな仁義礼智という共通の性を有するが、仁義礼智の性のその具体的な現れとしての性が物によってそれぞれ異なる、ということである。

理は、性にだけではなく、天、命、道、徳といった概念にも緊密に関係する。天としての理は、理が人間の意志の如きものが全くない自然なるものであることを示すものであり、命としての理は、本然の性（仁義礼智）または貧富・貴賤・死生・寿夭などといった運命的な規定を意味し、道としての理は、事物の扱い方や物の使い方を意味し、徳としての理は、事物の働きのあるべき様としての準則を意味する。

性はただ仁義礼智に過ぎない。仁義礼智は、ただ「五常の性」、つまり人間に内在する仁義礼智信といった道徳の徳目だけを意味するものではなく、物の固有属性、つまり物に内在するそのどういう働きをするかを定めるものとしての機能・能力などの属性をも意味するものである。

仁義礼智が「五常の性」と物の固有属性としての機能・能力との両義を併せ持つが故に、「性即理」という命題が成立しうるのである。

キーワード：理、命、道、徳、性即理、理一分殊、本然の性、気質の性、五常の性

一

周知の如く、「性即理」は、朱子学の最も重要な命題の一つである。しかし、この「性即理」は実際、なかなか難解なものである。

「世間の物は、理がないものはない」と「性はただ仁義礼智に過ぎない」⁽¹⁾は、ともに朱子学の基本的な原則である。「性即理」であれば、世間の物は、仁義礼智がないものはないということになる。だが、一般に、仁義礼智は、道徳の徳目であり、人間にしか備わらないものと見る傾向が強い。そこで、朱子が永久に論破されることはないと評価する、程伊川の提唱したこの「性即理」は、いったいどう理解すればよいのか、という問題が生ずる。

本稿では、上記の問題を念頭に置きつつ、朱子のいう「理」を、なるべく深く掘り下げて解明することを試みる。

二

「理一分殊」は朱子学における重要な命題の一つである⁽²⁾。朱子のいう理を理解するためには、

まず、「理一分殊」の意味を明確にする必要がある。

『語類』に次のような記述が見えている。

「またお尋ねした。『この理があつて後にこの気があるのであれば、まだ人間が存在しない時に、この理はどこにあるのですか。』先生はおっしゃった。『やはりただここにあるのだ。例えば、海の海水を汲む場合、或は柄杓いっぱい海水を汲み、或は担桶いっぱい海水を汲み、或は椀いっぱい海水を汲み、いずれも海水であるが、海の海水は主体で、汲んできた海水は客体であり、海の海水は比較的長久に存在するが、汲んできた海水は長く存在することができないだけである。』」

「人間や物が生ずるには、天がそれらにこの理を賦与するのが、全く同じであるが、ただ人間と物が稟授するにはそれぞれ異なるところがあるに過ぎない。例えば、大きな川の水を汲む場合、柄杓で汲むと柄杓いっぱい水を得、椀で汲むと椀いっぱい水を得、担桶いっぱい水や甕いっぱい水を得るに至っても、それぞれ器によって得た水の量が異なるのであり、だから理もまたよって異なるのである。」⁽³⁾

この二文を合わせて考えると、その「汲んできた水はいずれも海水である」のが即ち、「理一」であり、その「それぞれ器によって得た水の量が異なる」のが即ち、「分殊」である、と推察しうる。朱子学には「性即理」という命題がある⁽⁴⁾。朱子は、性と理の関係について「性は多くの理が散在する所が性である」⁽⁵⁾と説明している。だから、「理一分殊」と性が密接な関連をもつことは言を俟たない。

朱子は、一方では「性はただ仁義礼智に過ぎない」、「性には仁義礼智しかない」⁽⁶⁾と言い、もう一方では「犬と牛は稟授する気が同じでないで、その性もまた同じでない」、「五行を生ずると、すぐに気質に制約されて、それぞれが違う物となり、そこでそれぞれが異なる性を持つのである」とも言う⁽⁷⁾。では、仁義礼智の性と、それぞれの物が持つそのそれぞれの異なる性とはどう関わるのか。

先学には「人間の場合でいえば、人間が禽獣と違って人間であるのは仁義禮智信を有するからであり、したがって人間はあくまで仁義禮智信であるべきで、これを見失ってはならないということになる」⁽⁸⁾という見方があり、仁義礼智の性は人間だけが有するものと考えられているようである。しかし、「知覚や運動、人と物はそれぞれ異なるのであるが、それには同じところがある。仁義礼智はその同じところであるが、それには異なるところもある。仔細に観察して、理を分析して整然とさせる必要があるのだ」⁽⁹⁾とあり、この文は、仁義礼智は人間だけが有するものではなく、物にも仁義礼智があることを示唆しているのである。

実際、仁義礼智は、元亨利貞の理でもあり、天地の心でもある。「元亨利貞は、理である」と「人はつまり一つの小さい天である。人間の仁義礼智は、即ち天の元亨利貞である」⁽¹⁰⁾との二文が、仁義礼智と元亨利貞は同一物であることを明示している。また、

「仁義礼智は、つまり元亨利貞である。もし春には発芽がなければ、夏になっても成長することがなく、秋と冬にも収穫することと蓄えることもないのである。」

「天地の心は行き渡るのが恒常不変である。元亨利貞、元は萌芽して初めて生まれる時であり、亨は枝や葉を育てる時であり、利は成し遂げる時であり、貞は実を結んで戻るところである。最終的にもし戻るところがなければ、この元もなくなってしまふのである。この戻るところがあるからこそ、元がまたそこから生ずる。元からまた貞まで、貞からまた元まで、万古からこのように繰り返し、循環して尽きることはない。」

「天地の心は、ほかのことをすることはなく、『易』の繫辭下に『天地の大いなる徳は生と曰う』

とあり、ただ物を生ずるだけである。一本の木のように、春は栄え、夏は大きく成長し、秋になって実り、冬になって完成する、ということ言うのである。」⁽¹¹⁾

ともある。天地の心はただ万物を生ずるだけであり、万物が元亨利貞の理によって生成成長するのである。天地の心は、即ち元亨利貞の理と推察される。

かかる天地の心は、単に万物を生ずるだけではなく、「万物の心は、つまり天地の心のようなものである。天下の心は、つまり聖人の心のようなものである。天地が万物を生じ、一つの物には一つの天地の心があるのである」⁽¹²⁾というように、その生じたあらゆる物に賦与されているのである。つまり、自然界のあらゆる物体がみな、天地の心を有するのである。天地の心は、元亨利貞の理でもあり、仁義礼智の性でもある。故に、自然界のあらゆる物体がみな、仁義礼智の性を有する、ということが明確である⁽¹³⁾。

如上の考察によって、仁義礼智はあらゆる物体が持つ共通の性である、ということが理解されるのである。先学の、仁義礼智は人間だけが有するものだと示唆するその叙述は、仁義礼智をあくまでも道德の徳目と見るという見方によるものではないかと思われる。しかし、朱子にあっては、仁義礼智は、人間だけが有する道德の徳目というよりも、まずは自然界におけるあらゆる物体に内在する共通の性を意味するものである。

朱子学では、性を「本然の性」と「氣質の性」に分けている⁽¹⁴⁾。『論語』に『性は相近し』とあり、本然の性ですか、氣質の性ですか」という質問に対して、朱子は「氣質の性だ。本然の性は一様であり、『相近し』ということはない」と答えた⁽¹⁵⁾。「本然の性は一様である」という言明から推せば、「本然の性」は即ち、あらゆる物が有する共通の性と考えられる。だとすれば、本然の性は、即ち仁義礼智である。従って、海の海水や大きな川の水に譬えられている「理一」は、本然の性であり、仁義礼智であり、これに対して、柄杓いっぱい海水や川水、担桶いっぱいの海水や川水に譬えられている「分殊」は、氣質の性であり、それぞれの物が持つそれぞれの異なる性である、ということになる。

故に、「理一分殊」とは、つまり、あらゆる物体がみな仁義礼智という共通の性を有するが、仁義礼智の性のその具体的な現れとしての性が物によってそれぞれ異なる、ということだと思われる。

三

「性即理」は、朱子学における最も基本的な原則の一つであるが、しかし、理と性は、全く同義の概念ではないようである。理はまた、「天」、「命」、「道」、「徳」の諸概念にも密接に関係し、理を理解するためには、理とこれらの概念とは具体的に如何に関係するのかを明確にすることも必要である。

『語類』には、このような問答が記録されている。

「お尋ねした。『天と命、性と理、この四者の違いは、天はその自然なるものを指して言い、命はその行き渡って物に賦与するものを指して言い、性はその全体にして万物が得て生とするものを指して言い、理はその様々な事物がそれぞれの則を持つことを指して言う、ということですが、合致することを得て言えば、天は即ち理で、命は即ち性で、性は即ち理です。このようなことですか。』先生はおっしゃった。『その通りだ。しかし、現在の人々は、天は青々としたものの呼び名ではないと言うのだ。私の見方によれば、この青々としたものを捨てることもできないのだ。』」⁽¹⁶⁾ この対話から、天、命、性、理についての朱子の考えが窺えるのである。

天を「その自然なるもの」、「青々としたもの」としている。かかる天は即ち、われわれの頭上の青空であろう。「現在の人々は、天は青々としたものの呼び名ではないと言うのだ」とは、恐らく、「青々としたものを天と言う。めぐりゆきあまねく運行してやまないのが、つまりそれである。だから、現在の、天に一人の人が居てあそこで罪惡を批評していると言うことは、当然できないのであるが、全く主宰するものがないと言うことも、できない。この辺のことは人に理解してほしいのだ」⁽¹⁷⁾という文の「現在の、天に一人の人が居てあそこで罪惡を批評していると言うこと」のことであろう。朱子は、天を、意志を持つ人間というような存在と見るこの当時の一般的な見方を否定したのである。朱子は、「天が天とされる所以は、理にほかならない。天にこの道理がなければ、天とすることはできない。だから、青々としたものは即ちこの道理の天である」⁽¹⁸⁾と言っている。天は理だとする場合、天も理も自然なるものである。故に、朱子にあって、理はまず、人間の意志の如きものが全くない自然なるものである。

命には、二種類のものがある。つまり、『中庸』にいう「天の命ずるを之れ性と謂う」の「命」と、『論語』顔淵篇にいう「生死、命有り」の命である。「お尋ねした。『天の命ずるを性と謂うの命と、生死、命有りの命とは同じでないのですが、どうしてですか。』先生はおっしゃった。『生死、命有りの命は気を兼ねて言うもので、気ならば稟授するには多かたり少なかり厚かたり薄かたりするような違いがあるのである。天の命ずるを性と謂うの命は、純乎たる理を言うものである。しかし、天の命ずる所は、結局すべて気を離れないのである。』」⁽¹⁹⁾とあり、「天の命ずるを之れ性と謂う」の「命」は即ち、理である。また、

「『天の命ずるを之れ性と謂う』は、また理でもある。『天の命ずる』は君主の命令のようなものであり、性は君主から命令を受けるといようなものであり、気は、忠実に命令を執行することができる者もあれば、忠実に命令を執行することができない者もあるといようなものである。」ある人がお尋ねした。『『天の命ずるを之れ性と謂う』は、ただ理を主として言うものである。命と言うと、気もその中に含まれるのである。気でなければ、何をもって人間と物をなすのか、理はどこに受けとめるのか、ということですね。』先生はおっしゃった。「極めて正しい。極めて正しい。」⁽²⁰⁾

ともある。「天の命ずる」の命は、理ではあるが、実際、命と称されるその時点では、それは、すでに形体を持つ物体に賦与されたものであって、そこで、性ともいうことになるのである⁽²¹⁾。従って、「天の命ずる」の命は即ち本然の性で、「生死、命有り」の命は即ち氣質の性だと理解することができる。

人間において、氣質の性としての命は、お尋ねした。「先生は『命は二種類がある。一種類は、貧富・貴賤・死生・寿夭であり、もう一種類は、清濁・偏正・智愚・賢不肖である。一種類は気に属し、一種類は理に属する』と言われましたが、私が思いますには、この二種類はいずれも気に属します。そもそも、智愚・賢不肖・清濁・偏正も、気がなすものですね。」先生はおっしゃった。「勿論そうだ。性は、命の理に過ぎない。」⁽²²⁾

とあるように、貧富・貴賤・死生・寿夭・智愚・賢不肖・清濁・偏正を決定するものであり、実際、貧富・貴賤・死生・寿夭・智愚・賢不肖・清濁・偏正の如き運命的な規定だと思われる。

「天の命ずるを之れ性と謂う」のすぐ後に「性に率うを之れ道と謂う」とある。道について、「道とは、当為の理である」、「道は目の前のはっきりした道理に過ぎない」、「道は事物の当然の理に過ぎない」⁽²³⁾と見えて、道も、理である。ただ、道の場合は、行為において言う傾向がある。

「『率』の字は『循』の字にほかならない。この理にしたがうことはつまり道である。」

「例えば『性に率うを之れ道と謂う』、性は理に過ぎず、性に従って初めてこの道を見ることができるのであり、これは事物において言うものである。例えば、君臣父子の道は、あの君臣父子があつて、初めてこの理が現れるのである。」

「性は一つの分離していないまとまったものであるが、道は性の中の分離した一条一条の理である。分離した一条一条の理に従って行うことは、みな道である。牛の鼻を穿ち、馬の頭に手綱をつけるのは、みなその通るところに従うものである。仁義礼智は、物にどうしてないのだろうか、ただ偏っているだけである。その性の通るところに従えば、道はみな、ないところはないのだ。」⁽²⁴⁾とあり、この諸文を合わせて考えると、道は、つまり、行為の準則や物事の扱い方や物の使い方を意味する概念である。仁義礼智は、あらゆる物に内在する本然の性であるが、物においては、気の塞がりによって本然の性がその一部しか通れないのが一般的である。気の塞がり方によって通れる性が異なるので、牛は牛の性があり、馬は馬の性があるということになるのである。牛の性に従っての牛の扱い方や使い方、馬の性に従っての馬の扱い方や使い方は、即ち道である。本然の性が塞がっている気のその隙間を通ることは、あたかも人間が道を通るようなものと見て、性に従っての扱い方や使い方を「道」だと、という風に理解されていたのであろう。この間の事情は、次の諸文が示している。

『性に率う』とは、ただ我が本然の性に従うことを言うであり、当然たくさんの理があるのである。性は一つの分離していないまとまったものであり、道は性の中の分離した一条の理である。…あらゆる物に各々この理があるが、ただ気の稟授によって覆い隠されて、そこで通るところに偏りと中正の違いがある。しかし、その性の通るところに従えば、道もまた、ないところはないのである。」

「人と物の性はみな同じであり、だから人の性に従えば人の道であり、馬や牛の性に従えば馬や牛の道である。その性に従わず、馬を耕させ牛を走らせばその性を失って、馬や牛の道ではないのだ。」

「道を路と解釈したのは、恐らく、人々の共通の由る道路を言うであろう。理はそれぞれ、一条一条の理の分界があるのである。」⁽²⁵⁾

ここで説かれている「人々の共通の由る道路」とは、つまり、誰でも由るべき事物の扱い方や物の使い方のことであろう。故に、道としての理は、気質の性に従っての事物の扱い方や物の使い方だと理解できるのである。

徳については、「徳は、得ることである。心に得ることを徳と言う」、「徳とは、理を我が心に得ることの呼び名である」、「徳とは、人が身に得るものである」⁽²⁶⁾と述べている。徳は、「得る」の意であり、理を得ることを徳と称するとされている。天が人間に理を賦与することを命というに対して、人間が天から理を得ることを徳という。「ある人がお尋ねした、『明德はつまり仁義礼智の性ですか違いますか。』先生はおっしゃった、『勿論そうだ。』」⁽²⁷⁾とあり、明德は当然徳なので、徳はまず、仁義礼智であつて、本然の性である。また、

「耳の徳は聡であり、目の徳は明であり、心の徳は仁である。」

「遠くが見えることを明と言ひ、見えるのが遠くなければ、明と言えない。はっきりと聞こえることを聡と言ひ、聞こえるのがはっきりでなければ、聡と言えない。見ることと聞くことは物であり、聡と明は則である。口の味におけること、鼻の臭いにおけることまで推せば、各々当然の則がないものはない。いわゆる窮理とは、これを窮めることにほかならない。」

「天下の万物の当然の則は、つまり理である。」⁽²⁸⁾

ともあり、この諸文を合わせて見ると分かるように、徳は、あらゆる事物の当然の則としての理

でもある。事物の当然の則について、朱子は、「あらゆる物に則があり、思うに、君主には君主の則があり、臣下には臣下の則があり、『人の君と為るは、仁に止まる』は、君主の則であり、『人の臣と為るは、敬に止まる』は、臣下の則である。例えば、耳には耳の則があり、目には目の則があり、『視遠惟明』は、目の則であり、『聽德惟聰』は、耳の則である。『從作又』は、話の則であり、『恭作肅』は、表情や身形の則である。両手両足や身体のある部位、万事万物、当然の則がないものはなく、仔細に推していけば、みな知ることができるのだ。」⁽²⁹⁾と、例を挙げながら説明している。この説明によれば、君臣の則は為政者の行為のあるべき様としての規則であり、耳目の則は身体器官の働きのあるべき様としての基準であると理解される。従って、徳としての理は、即ち事物の働きのあるべき様としての準則である、と推察しうるのである。

如上の考察によって、天としての理は、理が人間の意志の如きものが全くない自然なるものであることを示すものであり、命としての理は、本然の性（仁義礼智）または貧富・貴賤・死生・寿夭などといった運命的な規定を意味し、道としての理は、行為の準則や事物の扱い方や物の使い方を意味し、徳としての理は、事物の働きのあるべき様としての準則を意味する、ということが判る。

四

性は、「万物が得て生とするもの」であって、物にとってはその自身の形体を維持するに必要不可欠なものであり、そこで、「生の理を性と言う」⁽³⁰⁾とも定義されているのである。だが、「性はただ仁義礼智に過ぎない」のであり、「性には仁義礼智しかない」のである。先学においては、仁義礼智を道德の徳目と見る傾向が強い⁽³¹⁾。そこで、もし仁義礼智を道德の徳目と見るならば、動物は兎に角だが、草や木などの植物、船や車などの無生物は道德の徳目を有するはずがないので、草や木または船や車に仁義礼智がないことになり、仁義礼智がなければ、性がないこととなり、理論上では草木や船車は存在することができないのではないか、という問題が生ずる。

動物の場合、その動物の種類によって或は仁、或は義、或は礼といった個別の徳目を有すると考えられていたことは、

「例えば、蜂や蟻の君と臣は、ただそれは義に一点の明かりがあるだけであり、虎や狼の父と子は、ただそれらは仁に一点の明かりがあるだけである。」

「例えば、虎や狼の父と子、蜂や蟻の君と臣、山犬や獺が恩に報いり、雉鳩は雌雄の別が正しく、『仁獸』と言ひ、『義獸』と言うのが正しいのである。」

「虎や狼の仁、山犬や獺が祭り、蜂や蟻の義に至っては、ただそれだけが通り、一筋の光のようなものである。」⁽³²⁾

の諸文が明瞭に示している。この場合の仁義礼智の性は、「例えば、牛の性は和順、馬の性は雄健、即ち健順の性である。虎や狼の仁、螻蛄や蟻の義は、即ち五常の性である。しかし、ただ稟授して得たのが少ないのであり、人が稟授して得たのは全体であるとは違うのである。」⁽³³⁾とあるように、「五常の性」と称して、牛の和順や馬の雄健のような順や健といった属性を示す性と区別されている。「五常の性」つまり道德の徳目を意味する仁義礼智の性のその全体を得ているのが人間だけである。『語類』には、

「犬、牛、人、思うにその天から得たものは同じでないものはない。ただ人だけが理の全体を得るのであり、物の場合は、その偏りを得るに止まっている。いま、犬や牛に完全な仁義を求めるのは、当然できないのである。」

「性は日の光のようなものであり、人と物が受けるところの違いは、隙と穴が光を受けるに量の多いと少ないがあるようなものである。人や物が形体や気質に制約されて、そこで広げにくいのである。螻や蟻のような小さいものは、当然ただ君臣の分別を知るだけである。」

「万物は運動し動くのが、人間と異ならないようである。しかし、人間の仁義礼智の完全さは、物にはないのである。」⁽³⁴⁾

とも見える。「人は理の全体を得る」とか「人間の仁義礼智の完全さは、物にはない」とかはつまり、人間は「五常の性」の全体を得ているのに対して、動植物や無生物は「五常の性」の一部しか得ていない、ということの意味すると理解されよう。

無生物にも仁義礼智の性があると観念されていたことは、「お尋ねした。『枯槁に理がありますかありませんか。』先生はおっしゃった。『物があれば当然理がある。天は筆を生んだことはないが、人々は兔の毛を使って筆を作った。筆があれば当然理があるのだ。』またお尋ねした。『然においてどうやって仁義を分けるのですか。』先生はおっしゃった。『小さいものだから、仁義を分ける必要はない。』⁽³⁵⁾という問答の「仁義を分ける必要はない」という答えが示唆しており、また、

「例えば、薬の性を、性は寒、性は熱、と論じるが、薬においてはまたこの性の形を求めようがないのである。ただ服用してから、初めて冷やすことができたり、暖めることができたりするので、つまり性であり、つまりただの仁義礼智に過ぎないのだ。」⁽³⁶⁾

という文で確認できる。ただ、この場合の仁義礼智の性は、「五常の性」ではなく、物体の固有属性を意味するものである。物体の固有属性をも仁義礼智とするならば、動物に止まらず、無生物にも当然、仁義礼智の性がある、ということになる。

確かに、仁義礼智の性は本来、「五常の性」つまり道德の徳目を意味するものであるが、しかし、朱子にあっては、それは物体の固有属性をも意味するものである。つまり、朱子のいう「仁義礼智」は、道德の徳目と、物の固有属性との両義を併せ持つ概念である。性としての理は、道德の徳目でもあり、物の固有属性でもある。これが即ち朱子のいう「性即理」の意味だと思われる。

「性即理」について、先学には「この問題において、程朱の主な誤りは、自然の法則と道德の原則を一緒くたにすることにある」⁽³⁷⁾という批判がある。しかし、仁義礼智は道德の原則と、万物のそれぞれの固有属性（自然法則）との両義を併せ持つ概念だと認めれば、これが正に仁義礼智の多義性を呈したものであって、道德の原則と自然法則を同一視することを意味するものではない、ということが理解されるのであろう。

理は、「その様々な事物がそれぞれの則を持つことを指して言う」ものである。「則」は、前述のように、徳としての理であり、事物の働きのあるべき様としての準則である。だが、

「体はこの道理であり、用はその使うところである。例えば、耳は聴き、目は見るのは、自然にこのようであり、理である。目を開けて物を見ること、耳を立てて音を聞くことは、つまり用である。」⁽³⁸⁾

という文を見ると、耳の「聴く」、目の「見る」をも理とされていることが分かる。すると、事物に内在するそのどういう働きをするかを定めるものも、則だと考えられる。事物に内在するそのどういう働きをするかを定めるものは、即ち機能・能力であろう。故に、理は、事物に内在するそのどういう働きをするかを定めるものとしての機能・能力であり、また事物の働きのあるべき様としての準則でもある、と理解できよう。理が機能・能力を意味するその例として、

「この道理は、見られるのであれば、ただこのようにあるべきであるに過ぎない。竹の椅子のように、必ず四つの足をつけなければならず、水平を保てまっすぐに立っていて、はじめて坐れる

のである。もし足が一本欠ければ、坐れないに違いない。」

「そもそも船を作って水上を行き、車を作って陸地に行くようなことであろう。いま、試しに多くの人の力を合わせて共に一艘の船を陸地の上で推しても、きっと進めることができない。そこで、船は本当に陸地に行くことができない、ということを知るのである。」⁽³⁹⁾

などが挙げられる。人が坐れるのは椅子の機能・能力であり、水上に行くのが船の機能・能力であり、陸地に行くのは車の機能・能力であるが、それらの機能・能力が椅子と船と車の形体を規定するのである。

個々の物のその機能・能力は、理であるが、また、

「お尋ねした。『一本の草にも一本の木にもみな理があるというのですが、どのようにすれば究明することができるのですか。』先生はおっしゃった。『これは推して言えば、草木であっても理があるのである。一本の草、一本の木、どうして究明することができないのだろうか。例えば、麻、麦、稲、粟は、いつ植えるか、いつ収穫するか、土地が肥えているか、土地がやせているか、厚薄（稟授した気）が同じからず、ここにはどの穀物を育てるに適しているか、またすべて理があるのだ。』」⁽⁴⁰⁾

ともあり、穀物などの植物の生成成長の原理をも理とされている。穀物や植物の生成成長の原理は、つまり現在のいう農学や植物学だと言えよう。前述では既に触れたように、理を、「條理」つまり「一条一条の理」という場合がある。この「條理」の意味は、上文と、次の二文とを合わせて考えると、理解されるのであろう。

「條理は、条目や分列や項目のことである。」

「『理は一束となっている糸のようなもので、一条一条の理があり、この竹を編んで作った籠のようなものである。』その竹の皮を編んだ一条一条の縞模様を指さしておっしゃった。『一条がこのように伸びっていく。』またほかの一条を指さしておっしゃった。『一条がこのように伸びっていく。また竹や木の筋模様のようなものであり、縦も同様に理であり、横も同様に理である。』」⁽⁴¹⁾つまり、理は、体系を有するものであり、「一条一条の理」は、様々な事物のそのそれぞれの機能・能力、及びそのそれぞれの働きのあるべき様としての規定・規則を意味し、かかる一条一条の理が集合して、理の体系が構築されるのであり、その体系の全体をもまた理と呼ばれていたのである。

五

理は、人間の意志の如きものが全くない自然なるもの、本然の性（仁義礼智）または貧富・貴賤・死生・寿夭などといった運命的な規定、行為の準則や事物の扱い方や物の使い方、人間に内在する仁義礼智といった道德の徳目、事物に内在するそのどういう働きをするかを定めるものとしての機能・能力、事物の働きのあるべき様としての準則、といった内容を有する概念である。これらの内容が集まって一つの体系を構築しているのであるが、その体系の全体をも理と呼ばれるのである。

仁義礼智信は、「五常の性」、つまり人間に内在する道德の徳目であると同時に、物の固有属性、つまり事物に内在するそのどういう働きをするかを定めるものとしての機能・能力でもある。「五常の性」と物の固有属性は、いずれも理であるので、「性即理」と言えることは否めないであろう。

注：

(1) 「世間之物，無不有理。」(『語類』卷十五、沈憫錄、二八六頁)、「性只是仁義礼智。」(『語類』卷四、黄昝錄、六四頁)。本稿では、中華書局の標点本『朱子語録』(全八冊、宋・黎靖徳編、王星賢点校、一九九四年)を用い、以下は『語類』と略称する。また、『朱子全書』(全二七冊、朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編、上海古籍出版社、二〇〇二年)及び『朱子全書外編』(全四冊、朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編、華東師範大学出版社、二〇一〇年)を用い、以下は『全書』及び『全書外編』と略称する。

(2) 「理一分殊」は、程頤の「答楊時論西銘書」にいう「西銘明理一而分殊、墨氏則二本而無分」(『伊川文集』卷五)によるものである。

(3) 「又問、有是理而後有是氣。未有人時、此理何在。曰、也只在這裏。如一海水、或取得一杓、或取得一擔、或取得一椀、都是這海水。但是他為主、我為客。他較長久、我得之不久耳。」(『語類』卷一、林夔孫錄、二頁～三頁)、「人物之生、天賦之以此理、未嘗不同、但人物之稟受自有異耳。如一江水、你將杓去取、只得一杓、將椀去取、只得一椀、至於一桶一缸、各自隨器量不同、故理亦隨以異。」(『語類』卷四、沈憫錄、五八頁)

(4) 「性即理」は、『二程遺書』卷二二の「性即理也、所謂理、性是也」(『全書外編』第二冊、三六五頁)という程頤の語によるものである。朱子は、「性即理」について、「伊川性即理也、横渠心統性情二句、顛撲不破」(『語類』卷五、劉砥錄、九三頁)と言って永久に論破されることはないと評価している。

(5) 「性是許多理散在處為性。」(『語類』卷五、甘節錄、八三頁)

(6) 「性只是仁義礼智。」(『語類』卷四、黄昝錄、六四頁)、「性中只有仁義礼智。」(『語類』卷五、廖謙錄、九二頁)

(7) 「犬牛稟氣不同、其性亦不同。」(『語類』卷五九、甘節錄、一三七七頁)、「才生五行、便被氣質拘定、各為一物、亦各有一性。」(『語類』卷九四、周謨錄、二三七四頁)

(8) 『朱子学の新研究』(吾妻重二著、創文社、二〇〇四年)二〇二頁を参照。『語類』に「或問、仁義礼智、性之四德、又添信字、謂之五性、如何。曰、信是誠實此四者、實有是仁、實有是義、礼智皆然。如五行之有土、非土不足以載四者」(『語類』卷六、萬人傑錄、一〇四頁)とあり、この対話から、仁義礼智と信の関係についての朱子の考えが窺える。

(9) 「知覺運動、人物皆異、而其中却有同處。仁義礼智是同、而其中却有異處。須是子細與看、梳理教有條理。」(『語類』卷五九、黄義剛錄、一三七八頁)

(10) 「元亨利貞、理也。」(『語類』卷六八、晏淵錄、一六八九頁)、「人便是一箇小底天。吾之仁義礼智、即天之元亨利貞。」(『語類』卷六十、潘時挙錄、一四二六頁)

(11) 「仁義礼智、便是元亨利貞。若春間不曾發生、得到夏無緣得長、秋冬亦無可收藏。」(『語類』卷六、湯泳錄、一〇七頁)、「天地之心流行只自若。元亨利貞、元是萌芽初出時、亨是長枝葉時、利是成遂時、貞是結實歸宿處。下梢若無這歸宿處、便也無這元了。惟有這歸宿處、元又從此起。元了又貞、貞了又元、万古只如此、循環無窮。」(『語類』卷六二、陳淳錄、一五一三頁)、「曰、天地之心、別無可做、大德曰生、只是生物而已。謂如一樹、春榮夏敷、至秋乃實、至冬乃成。」(『語類』卷六九、黄昝錄、一七二九頁)

(12) 「万物之心、便如天地之心。天下之心、便如聖人之心。天地之生万物、一箇物裏面便有一箇天地之心。」(『語類』卷二七、楊道夫錄、六八九頁)

(13) 天地の心について、詳しくは拙稿「朱子の「心」」(京都大学『中國思想史研究』第三十四號、二〇一三年)を参照。

(14) 「程先生說性有本然之性、有氣質之性。人具此形体、便是氣質之性。」(『語類』卷九五、葉賀孫錄、二四三一頁)とあり、「本然の性」と「氣質の性」も、程子の用語である。

(15) 「問、性相近、是本然之性、是氣質之性。曰、是氣質之性。本然之性一般、無相近。」(『語類』卷四七、甘節錄、一一七八頁)

(16) 「問、天與命、性與理、四者之別、天則就其自然者言之、命則就其流行而賦於物者言之、性則就其全体而万物所得以為生者言之、理則就其事物物各有其則者言之。到得合而言之、則天即理也、命即性也、性即理也、是如此否。曰、然。但如今人說、天非蒼蒼之謂。據某看来、亦捨不得這箇蒼蒼底。」(『語類』卷五、葉賀孫錄、八二頁)

(17) 「蒼蒼之謂天。運轉周流不已、便是那箇。而今說天有箇人在那裏批判罪惡、固不可。說道全無主之者、又不可。這裏要人見得。」(『語類』卷一、沈僩錄、五頁)。この文の後に小字で「又僩問經伝中天字。曰、要人自看得分曉、也有說蒼蒼者、也有說主宰者、也有單訓理時」と続いております、「說道全無主之者」の「主」を、小字部分の「也有說主宰者」によって「主宰」の意とする。

(18) 「天之所以為天者、理而已。天非有此道理、不能為天、故蒼蒼者即此道理之天。」(『語類』卷二五、董銖錄、六二一頁)

(19) 「問、天命謂性之命、與死生有命之命不同、何也。曰、死生有命之命是帶氣言之、氣便有稟得多少厚薄之不同。天命謂性之命、是純乎理言之。然天之所命、畢竟皆不離乎氣。」(『語類』卷四、陳淳錄、七七頁)

(20) 「天命之謂性、亦是理。天命、如君之命令。性、如受職於君。氣、如有能守職者、有不能守職者。某問、天命之謂性、只是主理言。纔說命、則氣亦在其間矣。非氣、則何以為人物、理何所受。曰、極是、極是。」(『語類』卷四、鄭可學錄、六三頁)

(21) 「天之賦於人物者謂之命、人與物受之者謂之性。」(『語類』卷十四、游敬仲錄、二六〇頁)ともある。

(22) 「問、先生說命有兩種、一種是貧富・貴賤・死生・壽夭、一種是清濁・偏正・智愚・賢不肖。一種屬氣、一種屬理。以僩觀之、兩種皆似屬氣。蓋智愚・賢不肖・清濁・偏正、亦氣之所為也。曰、固然。性則命之理而已。」(『語類』卷四、沈僩錄、七七頁)。人間における貧富・貴賤・死生・壽夭・清濁などの命について、朱子は「人之貧富・貴賤・壽夭不齊處、都是被氣滾乱了、都没理會。有清而薄者、有濁而厚者。顔夭而跖壽、亦是被氣滾乱汨沒了。堯舜自稟得清明純粹底氣、又稟得極厚、所以為聖人、居天子之位、又做得許大事業、又享許大福壽、又有許大名譽。如孔子之聖、亦是稟得清明純粹、然他是当氣之衰、稟得来薄了、但有許多名譽、所以終身栖栖為旅人、又僅得中壽。到顔子、又自沒興了。」(『語類』卷五九、陳淳錄、一三八七頁)と、実例を挙げて説明している。

(23) 「先生曰、志者、心之所之。道者、当為之理、為君有君之理、為臣有臣之理、志於道者、留心於此理而不忘也。」(『語類』卷三四、周謨錄、八六六頁)、「問、朝聞道、道是如何。曰、道只是眼前分明底道理。」(『語類』卷二六、葉賀孫錄、六六〇頁)、「道只是事物當然之理、只是尋箇是處。」(『語類』卷二六、周明作錄、六六〇頁)

(24) 「率字只是循字、循此理便是道。」(『語類』卷六二、黃齋錄、一四九一頁)、「如率性之謂道、性只是理、率性方見得是道、這說著事物上。且如君臣父子之道、有那君臣父子、方見這箇道理。」(『語類』卷六十、潘植錄、一四三一頁)、「性是箇渾淪物、道是性中分派條理、隨分派條理去、皆是道。穿牛鼻、絡馬首、皆是隨他所通處。仁義禮智、物豈不有、但偏耳。隨他性之所通處、道皆無所不在。」(『語類』卷六二、陳淳錄、一四九二頁)

(25) 「率性者、只是說循吾本然之性、便自有許多道理。性是箇渾淪底物、道是箇性中分派條理。

循性之所有、其許多分派條理即道也。性字通人物而言。但人物氣稟有異、不可道物無此理。程子曰、循性者、牛則為牛之性、又不做馬底性。馬則為馬底性、又不做牛底性。物物各有這理、只為氣稟遮蔽、故所通有偏正不同。然隨他性之所通、道亦無所不在也。」(『語類』卷六二、董銖錄、一四九一頁)、「人與物之性皆同。故循人之性則為人道、循馬牛之性則為馬牛之道。若不循其性、令馬耕牛馳、則失其性、而非馬牛之道矣。」(『語類』卷六二、滕璘錄、一四九四頁～五頁)、「道訓路、大概說人所共由之路。理各有條理界瓣。」(『語類』卷六、李閔祖錄、九九頁)

(26)「德者、得也、得之於心謂之德。」(『語類』卷七四、襲蓋卿錄、一八八三頁)、「德者、道理得於吾心之謂。」(『語類』卷三四、葉賀孫錄、八五七頁)、「德者、人之得於身者也。」(『語類』卷九四、黃真卿・程端蒙錄、二三九六頁)

(27)「或問、明德便是仁義禮智之性否。曰、便是。」(『語類』卷十四、錄者不明、二六〇頁)。また、「人本来皆具此明德、德内便有此仁義禮智四者、只被外物汨沒了不明、便都壞了。」(『語類』卷十四、魏椿錄、二六二頁)ともあり、明德は即ち徳である。

(28)「耳之德聰、目之德明、心之德仁、且將這意去思量体認。」(『語類』卷六、胡泳錄、一一四頁)、「能視遠謂之明、所視不遠、不謂之明。能聽德謂之聰、所聽非德、不謂之聰。視聽是物、聰明是則。推至於口之於味、鼻之於臭、莫不各有當然之則。所謂窮理者、窮此而已。」(『語類』卷五九、錄者不明、一三八二頁)、「天下万物當然之則、便是理。」(『語類』卷百十七、黃義剛同錄、二八二五頁)。ここの「視遠」と「聽德」は『尚書』にある語であり、詳しくは注(29)を参照。

(29)「『天生烝民、有物有則』、則字却似衷字。天之生此物、必有箇當然之則、故民執之以為常道、所以無不好此懿德。物物有則、蓋君有君之則、臣有臣之則。『為人君、止於仁』、君之則也、『為人臣、止於敬』、臣之則也。如耳有耳之則、目有目之則。『視遠惟明』、目之則也、『聽德惟聰』、耳之則也。『從作乂』、言之則也、『恭作肅』、貌之則也。四肢百骸、万物万事、莫不各有當然之則、子細推之、皆可見。」(『語類』卷十八、沈憫錄、四一〇頁)。「天生烝民、有物有則」は『詩經』大雅・蕩之什・烝民の詩文であり、「視遠惟明、聽德惟聰」は『尚書』商書・太甲中の文であり、「恭作肅、從作乂」は『尚書』周書・洪範の文である。

(30)「生之理謂性。」(『語類』卷五、甘節錄、八二頁)

(31)『朱子哲学研究』(陳来著、華東師範大学出版社、二〇〇〇年)にも「朱熹哲学の中の『性』の内容は道德の原則である」(三三七頁)とある。

(32)「如知寒暖、識飢飽、好生惡死、趨利避害、人與物都一般。理不同、如蜂蟻之君臣、只是他義上有一片子明、虎狼之父子、只是他仁上有一片子明。」(『語類』卷四、沈憫錄、五七頁)、「如虎狼之父子、蜂蟻之君臣、豺獺之報本、雉鳩之有別、曰仁獸、曰義獸、是也。」(『語類』卷四、李儒用錄、七三頁)、「至於虎狼之仁、豺獺之祭、蜂蟻之義、却只通這些子、譬如一隙之光。」(『語類』卷四、黃營錄、五八頁)

(33)「如牛之性順、馬之性健、即健順之性。虎狼之仁、螻蟻之義、即五常之性。但只稟得来少、不似人稟得来全耳。」(『語類』卷六二、呂燾錄、一四九〇頁)

(34)「犬、牛、人、謂其得於天者未嘗不同。惟人得是理之全、至於物、止得其偏。今欲去犬牛身上全討仁義、便不得。」(『語類』卷五九、葉賀孫錄、一三七六頁)、「性如日光、人物所受之不同、如隙竅之受光有大小也。人物被形質局定了、也是難得開廣。如螻蟻如此小、便只知得君臣之分而已。」(『語類』卷四、沈憫錄、五八頁)、「物物運動蠢然、若與人無異。而人之仁義禮智之粹然者、物則無也。」(『語類』卷四、甘節錄、五六頁)

(35)「問、枯槁有理否。曰、才有物、便有理。天不曾生箇筆、人把兔毫來做筆。才有筆、便有

理。又問、筆上如何分仁義。曰、小小底、不消恁地分仁義。」(『語類』卷四、甘節錄、六一頁)

(36)「仁義礼智、性也。然四者有何形狀、亦只是有如此道理。有如此道理、便做得許多事出来、所以能惻隱・羞惡・辭遜・是非也。譬如論藥性、性寒、性熱之類、藥上亦無討這形狀處。只是服了後、却做得冷做得熱底、便是性、便只是仁義礼智。」(『語類』卷四、黃齋錄、六三頁～四頁)

(37)『朱子哲学研究』(前掲)一四一頁を参照。

(38)「体是這箇道理、用是他用處。如耳聽目視、自然如此、是理也。開眼看物、着耳聽声、便是用。」(『語類』卷六、甘節錄、一〇一頁)

(39)「這道理、若見得到、只是合当如此。如竹椅相似、須着有四隻脚、平平正正、方可坐。若少一隻脚、決定是坐不得。」(『語類』卷九、葉賀孫錄、一五六頁)、「人多把這道理作一箇懸空底物。大学不說窮理、只說箇格物、便是要人就事物上理會、如此方見得実体。所謂実体、非就事物上見不得。且如作舟以行水、作車以行陸。今試以衆人之力共推一舟於陸、必不能行、方見得舟果不能以行陸也、此之謂実体。」(『語類』卷十五、陸德明錄、二八八頁)。また、「問、理是人物同得於天者。如物之無情者、亦有理否。曰、固是有理、如舟只可行之於水、車只可行之於陸。」(『語類』卷四、曾祖道錄、六一頁)ともある。

(40)「問、所謂一草一木亦皆有理、不知当如何格。曰、此推而言之、雖草木亦有理存焉。一草一木、豈不可以格。如麻麦稻粱、甚時種、甚時收、地之肥、地之磽、厚薄不同、此宜植某物、亦皆有理。」(『語類』卷十八、徐寓錄、四二〇頁)

(41)「條理、條目件項也。」(『語類』卷五八、甘節錄、一三六九頁)、「理如一把線相似、有條理、如這竹籃子相似。指其上行箴曰、一條子恁地去。又別指一條曰、一條恁地去。又如竹木之文理相似、直是一般理、橫是一般理。有心、便存得許多理。」(『語類』卷六、甘節錄、一〇〇頁)