

# 羅欽順と氣の哲学

山 下 龍 二

1. 羅欽順の評価	(1)	7. 羅欽順の心性論	(31)
2. 明代朱子学と羅欽順	(4)	8. 羅欽順・王陽明・王廷相の影響関係	(40)
3. 羅欽順と張載	(10)	9. 気の哲学の発展	(45)
4. 羅欽順の理気論	(18)	10. 『困知記』の刊本	(52)
5. 王廷相の氣の哲学	(23)	11. むすび	(53)
6. 王陽明の理気論	(28)		

## 1. 羅欽順の評価

羅欽順（整庵1465～1547）の、中国思想史あるいは明代思想史に於いて占める位置については、二つの見方がある。大ざっぱにいえば戦前と戦後で違っているということができる。しかもそれが日本と中国とで相似た傾向を示していることは興味が深い。まず戦前の例をあげてみよう。

秋月胤継氏《元明時代の儒教》（1928）によれば、「整庵は概して程朱を以て学的とし（王陽明の学を）象山の学と一緒に之を禅と見做し、極力之に反対し……准程朱学（中の）錚錚たるものである」（p.266）とされている。また容肇祖氏《明代思想史》（1941）では、羅欽順は「朱学的後勁」の章に陳建（清瀬1497～1567）とともに扱われており、「羅欽順の思想は、程朱の遺説を承けて窮理・格物及び道問学の方面を重視し、王学盛行の時にあって、心と性及び心と理の同じからざることを分析して良知の説を破り、学ぶ者に対し、心を思考の面に用うべきことを要求した。これは真に朱子学の後勁である。」（p.196）と評価されている。

総じて戦前の見方は、羅欽順を程朱学の系統を継ぐ人とみて、陽明学の批判者としての面のみが取りあげられているのである。

ところが戦後になって別の意義が強く主張されてきた。その第一は山井湧氏《明清時代における『氣』の哲学》（哲学雑誌、66巻711号、1951）である。この論文では「朱子学などが氣よりも理を重く見る『理』の哲学であるのに対して逆に理よりも氣の方を重く見る哲学」（p.82）を「氣の哲学」と定義し「戴震に至って完成された氣の哲学は、宋代の横渠を別とすれば明代中期から始まっている。人をあげれば羅欽順あたりが最初である。」（p.94）と論じ、主として戴震の「氣の哲学」の性格を説いている。この論文は羅欽順に触れるところは少いのであるが、「氣の哲学の展開」という新しい見方に立って、その出発点を羅欽順に置いたところに特色がある。「彼ら（氣の学者たち）は一様に朱子学の理気観に反対した。」（p.95）とも書かれている。してみるとここで羅欽順は反程朱学としての側面が強調されていることになろう。また羅欽順は理気観において朱子学と対立したばかりではなく、情欲肯定の態度をとっている点でも朱子学の情

欲否定的傾向と明らかに対立することも述べられている(p.97)から、羅欽順の思想は反朱子学のワク内に入ることになるであろう。戦前の評価と較べてこの著しい逆転はどういうわけであろうか。一体羅欽順は朱子学とどういう関係にあったのだろうか、彼は朱子学に対して反対者なのか賛成者なのかという大きな疑問を抱かざるを得ない。これが検討すべき第一の問題点である。

さて近く阿部吉雄氏は『日鮮明における主理派主氣派の系譜とその特質—困知記・天命図説・自省録をめぐって—』(朝鮮学報14輯, 1959)に於いて、日本・朝鮮に及ぼした羅欽順『困知記』の影響を論じ、羅欽順を次の様に評価している。「理を氣より一層、根源的、優位的に考える主理的な理氣思想である(ところの朱子の理氣思想に対して)この世界は氣より成り立っているものであって、理というのは、氣の動く法則に名付けたものではないかという疑問(を)最初に提出した人は、明の羅整庵であったと思う。」(p.423)と書かれている。この見解はまさしく山井氏の論旨を継ぐものとができる。さらに「羅整庵の以上のような主氣説は、朱子以後における理氣説の革命である。彼の思想史上における地位は、これまで必ずしも認められてはいないけれども、十六世紀以後における主氣哲学の発端を開いたという意味で、その地位は正当に認められなければならないと思う。」(p.427)と強調している。この論は山井氏の論を更に強く表現したとみることができる。さらにこの論文で注目すべきは、「(羅欽順の主氣説は)その発想の原因となったものは単純ではあるまいが、恐らく彼は王陽明から影響を受けた点があったのではないかと想像される。」という立言であって、程明道の氣一元論を受けついだ陽明の理氣思想との一致が指摘されていることである。ここに至って、戦前には王陽明の反対者としてのみ見られた羅欽順が、かえって王陽明の影響下にあるといわれるのは、一体どういうことであろうか。彼の思想は王陽明とどういう関係に立つのであろうか、これが第二の問題点である。

さて戦後の中国では「氣の哲学」を唯物主義思想と評価することによって、きわめて高い価値を附与している。宋代では張載(横渠)が取りあげられていることは周知の通りであるが、明代では氣の哲学=唯物主義思想家として羅欽順・王廷相・李贊などあげられている。たとえば、張岱年氏『中国唯物主義思想簡史』(1957年)では「明代の主要な唯物主義哲学家は羅欽順と王廷相である。」(p.101)とし「羅欽順の主要著作は困知記であるが、その中には客觀唯心主義(=程朱学)に対する批評と、主觀唯心主義(=陸王学)に対する反駁が含まれている。」という。また洪潛ら六氏編者『哲学史簡編』(1957年)には「羅欽順は『氣』一元論の学説を堅持し、『通天地亘古今、無非一氣而已』と認め、『理』は『氣』の聚散で客觀事物そのものの変化の法則であるにすぎず、『氣』を離れて独立自存するものでは決してない、また客觀世界を支配する『主宰』でもない、と指摘した。彼は『有此物即有此理』の名言を提出し、客觀的に存在する具体的な事物が消失してしまえば『理』もまた存在しないと認めている。彼は事物の『理』と客觀事物そのものを連系して、有力に程朱学派の客觀唯心主義をしりぞけた。」(p.281~282)とある。そしてさらに明代の唯物主義思想家として王廷相と李贊を取りあげている。なお侯外廬氏主編『中国哲学史略』はちょっとちがっていて王廷相の氣の哲学に触れながら、羅欽順は取りあげていない。『中

国思想通史》も同様の態度である。このことは、侯氏が張載の気の哲学をそれ程高くは評価せず、張載の思想体系の中に唯物主義的因素を認めながらも「『氣』を形容して、永恒的なはるかに具体的事物を超出したものだとし、かつ人性論上で人が生れて以後取得した『氣質之性』から所謂先天的な『天地之性』にかえるべきことを主張しているが、これは『氣』を倫理化して、神秘主義に陥ってしまったのだ。」(p.29~30)と評していることと関連する。侯外廬氏は張岱年氏らとはちがって、気の哲学の限界を強く考えているように思われる。王陽明の批判者として黄綱をあげ、また、王学左派の反道学思想を取りあげて高く評価しているところからみると、明代思想の中から特に気の哲学の発展形態を重視してとりあげるという仕方には必ずしも賛成ではないように見受けられる。

以上戦後の中国の明代思想の扱い方をみると、山井、阿部両氏と共に、羅欽順の気の哲学を重視し、その反朱子学的傾向を認めている人々の多いことが注目される。張岱年氏らの立場では、張載と羅欽順が同じく気の哲学の系列に属せしめられているが(張岱年氏《張載》1956)、羅欽順の《困知記》を見ると、張載はかなり手きびしく批判されている。一方王廷相は張載に深く傾倒しているのである。この羅王両者が同じ世代の人であるだけに、そして同じく気の哲学の系列に入れられているだけに、張載の気の哲学と羅欽順との関係はどうなっているかという疑問が起ってくる。これが検討すべき第三の問題点である。

侯外廬氏らの場合は、山井氏の場合のように、反朱子学としての気の哲学の系列を特に考えてはおらず、王学左派の反道学の系列に眼を注いでいる。気の哲学の系列と陽明学の系列とは全く無縁であるであろうか。特に王陽明より王学左派への発展においてみられる情欲肯定の傾向と、気の哲学における情欲肯定の傾向とを、山井氏は、「王陽明に始まり李卓吾で大きな山を作ったのと同じ時期に、気の哲学は、羅欽順、王廷相に始まり、唐鶴徵で大きな山を作っており、両者(陽明学と気の哲学)同じような動きを示したのである。」(p.101)と述べているが、果して両者は全く思想的には「別の系統」としてありつつも、何かの理由で並行的に共通の思想に到達したとみるべきであろうか。これが第四の問題点である。

以上羅欽順に対する従来の評価を概観して、四つの問題を提起した。再説すれば、

- (1) 羅欽順は朱子学か反朱子学か。
- (2) 羅欽順は王陽明とどう関係するか。
- (3) 羅欽順は張載の気の哲学とどうちがうのか。
- (4) 気の哲学の系列と陽明学の系列は無縁か。

の四つである。以上の問題点は重複しているので一つの問題別に切り離して考えてゆくことは敍述上困難であるが、常にこの問題を念頭に置いて述べていきたいと思う。

## 2. 明代朱子学と羅欽順

明代初期の朱子学を代表する人といえば、やはり薛瑄（敬軒 1389～1464）と胡居仁（敬齋 1434～1484）を挙げることができよう。羅欽順もまたこの両者を挙げて論じているので、まず彼らの理氣論をみることにする。

### (1) 薛 琨

(1) 薛瑄の理氣思想はほぼ朱子のそれと一致しているがわずかのちがいも感ぜられる。「理」を万事万物の「脈絡條理」としてしばしば説明しているし、また「理先氣後」の考え方も否定されていて、特に朱子の「天地の有らざる先には、つまるところまづこの理がある、この理があればこの氣がある」（朱子語類卷1）という理先氣後的な言葉を否定して「理は氣の中に含まれる」と述べるあたりでは、理の重視という傾向は、朱子より稀薄であるといえる。「理は氣の中に寓する」とか、「氣は無窮、理もまた無窮」とか、「先ず理があって後に象があるのではない」などの語をみる限り理先氣後の思想は否定されているといえる。聖人は常に理氣を兼ねて言っており、理氣を二つに分離してはいないのだという語も多い。

(2) ところが一方に理を主とし氣を客とする考え方がある。理を日光にたとえ氣を飛鳥にたとえる立論では、「理は氣機に乗って動く」もので、理は氣とともに尽きるものではないところの無窮のものとされる。また理が月、気が水にたとえられた場合にも、水（氣）が尽きても、月の本体（理）は常存するものとされている。そしていずれの場合も「氣有聚散、理無聚散」ということが強調されている。「理は日月の光の如くで、物はその光の一部を得ており、物が尽きれば光は光に在る」という語はあきらかに、理は物（氣）と離れて独存するという考え方である。この独存するものが「太極」なのである。太極は「万物が尽き天地が老いくちても超然と独存して天地万物を再び造る」のである。そこで「天地万物は虚なるもの、理のみが最も実」ということにもなるわけである。

羅欽順の薛瑄に対する批判は当然のことながらこの(1)の立場に対して向けられた。

読書録中にこう言っている。「理気には縫隙がない。だから器もまた道、道もまた器というのである。」と。この言葉は当たっている。「氣に聚散あり、理に聚散なし」という説をくりかえし明らかにしている点に至っては、私は疑いなきを得ない。一体、一は有一は無と言えばその縫隙たるや大きい。どうしてそれを「器亦道、道亦器」と言うことができよう。思うに文清（薛瑄）は理気について、やはり終始二物とみなしているのである。……氣の聚はすなわち聚の理、氣の散はすなわち散の理であって、ただ聚あり散あるのがいわゆる理である。……（理気の）すきまを求めて決して得られないである。（困知記下46章）

薛瑄の(1)の立場を肯定し(2)の立場を否定していることは明瞭である。そのために、「私の見解

と期せずして合うところもあるがしかしあと私と十分には合わぬところがある」(因知記下46章)という書き出しで批判が行われており、また、薛瑄の学術の純正、踐履の篤実、出處の正しさなどについては全く敬服している。(因知記下47、48章)

さて(回)の如き理先氣後立場は、天地万物を変易する有限のものとし、その有限の天地の生ずる以前の太極や理を不易の無限のものとみることから生ずる。<sup>(10)</sup>そこで羅欽順は、天地そのものを無限なものとみることによって、氣の先に理や太極を立てて独存させることを避けたのであって、それによって(回)の立場に止まることが可能となったのである。(このことは4.に詳述する。)

理氣論における以上の関係は性論についてもいいうことができる。薛瑄が「人の性と氣は、一時に俱に有って先後があるのでない」とい、本然の性と氣質の性は一つだといっているのは、理氣論の(回)の場合と通ずる。ところが、無極而太極=本然之性、陰陽太極=氣質之性、とし、氣質の性は本然の性が氣質中に<sup>(11)</sup>存在したとみて いるのは朱子とも通じており、やはり人の未生前において独存する本然の性が考えられている。もっとも性は一つということは常に附言されているから本然と氣質の性が全く分裂しているとは言えないが、本然の性を独存化する傾向があるのは理氣論の(回)の場合と同じ考え方である。理氣論とつなげて言うと、本然の性は理一、氣質の性は分殊である。<sup>(12)</sup>この理一の理は太極であり、独存し得るものであり、分殊の理は天地万物中の理を指す。本然の性はもっぱら理から言い、氣質の性は理氣を兼ねて言うのである。そして昏愚や惡の起源はやはり「氣」に帰せられるのである。

羅欽順は、本然の性を氣質の性に先立てるとはしない。理一分殊の語は羅欽順も愛用するが、その理一の理すなわち太極は衆理の総名であって、氣と離れ先立つ独存性はない。そこで本然の性もまた独存しないわけである。(このことは7.に詳述する)

薛瑄の思想がほぼ朱子と一致するといえるのは、理氣渾一の立場(回)、と理先氣後の立場(回)との両面が見られることである。羅欽順は薛瑄の(回)の立場のみを認容し、(回)の面は、朱子にくらべては稀薄であるにもかかわらず、これを峻拒した。これが、羅欽順がときに朱子学とされ、ときに反朱子学とされた一つの理由である。

## (2) 胡居仁

胡居仁の理氣論は、薛瑄に較べてみると、理の重視の傾向は強まっていると言える。「理があつて後氣があり」そして理→氣→象→數という先後の序が言われている。もちろん理氣を分離して二つにするのは否定されているものの、氣は有限、理は無限とされ、「理は氣の主で、氣は理の具」であり、氣には有無があり理には有無がない。また「理は氣を為す所以、氣は理の為す所」というように、薛瑄でいえば(回)の立場がかなり強く表面に出ているようである。さらに居業錄卷1には次のような文章がある。

婁克貞(一斎)は、木を運搬する人がまことによくその法にかなっているのを見て「それが道だ」と言った。これは禪宗の運水搬柴の説の様なもので、知覚運動を指して性としてい

るからこの様に言うのである。一体道はもとよりない所はないが、必ずそれが義理に合致して私心がないとき道とすることができます。どうして搬木者の如きが能くすることであろうか。もし能くするとすればそれは儒者の事である。その心では必ず適くとして道でないものはないと考えているのである。しかし運搬した木が、もし義に合っていなければ、これを道といえようか。

胡居仁はまず儒者と搬木者とを区別している。道を知るものは儒者のみだとし、搬木者風情には道は分からぬとしたのである。そして道と法とを区別している。道は普遍的なものであり法は個別的なものである。搬木者の仕事ぶりが法にかなっていても、それは道を知るものではないと考えている。普遍的な道を個別的な法から切り離したのは普遍者を個別的なものから切り離すことであって、理を氣から離すことと通じている。搬木者をことさらにいやしめた口ぶりには、儒者のみが真理を体現するといった高ぶりがある。こういった考え方方は彼の理気論が普遍的な理をきわめて重視するのと無関係ではない。羅欽順はこの条をみて次のように評した。

私はこの条を読んで思わず慨嘆してしまい義理の窮め難いことを思った。そもそも法は道の別名であって、すべて事には必ず法がある。もしその法を得るときはそれは理に合っているのであってそれはそのまま道なのだ。（困知記下、53章）

羅欽順はこのように道と法を区別しない。すなわち普遍的な理と個別的な理とを一体に考え、事と法との結合、すなわち氣と理との一体的結合を考えている。

搬木者はもとより道の何物たるかを知らないが、しかしこの一事によって、自から道の妙と暗合しているのだ。……道はもとより存在せぬところはない。もし木の運び方が法を得ているのに、それを道だと謂わないなら、道のない空処があることになるではないか。（同上）この批判からみると、胡居仁は明らかに道の普遍者としての絶対性を強く意識しており、事を越えてある道あるいは理を強く考えていることがわかる。愚夫愚婦も聖人たり得るという朱子学の根本的な立場は、胡居仁の場合に稀薄となっており、また、事々物々に理を求めるという窮理の立場も、胡居仁では稀薄となっており、木の運搬の仕方が問題なのに、その木が、正当に得られたものがどうかという道徳問題に論理をazarしているのである。羅欽順は、

木のよって来るところにあるいは非義不正があるのでその責は持主にあるのであって搬木者の過ちではない。若し搬木者が持主であれば、その法を得た処が自から道なのだ。  
(同上)

と評し、胡居仁が婁克貞を譏ることを誤りとしているのは正当である。胡居仁の論の立て方は、道や理を天地万物の条理としてみるよりも全く道徳律として立てることから出発している。宇宙論的な理気論よりも道徳論的な理の観念が先だっている。あるいは、宇宙万物の理を一応客観的に追求する立場をもたない。そこで、木を搬ぶことそのことに一つの正しい理法をみることができず、ただちにその木の来源如何という問題へと観点を移してしまっているのである。このような儒者のみが知り得る道とか、道徳的な理とかが強く主張されるとき、理は、庶民の手の届かぬ

高い地点にあることとなり、したがってまた、この理は、人間を越えた先在的理法として人間を縛るワクとなり易いのである。これが明代朱子学の重大な偏向であり、形式主義的な道徳観が生れた所以である。羅欽順は、理をそのように形式化し超越化することにきびしく反対した。胡居仁批判のきびしさはそこに由来する。なお附言すれば、婁一斎は王陽明に影響を与えたと思われる一人であって、道・法の関係の見方は陽明学と共通する。黃宗羲も、「木を運ぶのに法を得ているのは、義理に合っているのであって、これを道ではないということはできぬ。」(明儒学案卷3, 婁一斎の条)と弁じている。つまり、事の中に道を見ようとする一点に関しては、羅欽順と王陽明は相通じていていることを認めなければならない。事々物々において理をみるという朱子学の根本的な考え方(即ち前述の(1)の立場)が胡居仁ではかなり稀薄化し、理をすでに与えられたものとして受用し、理とは何かを自分の心と眼で追求する態度が失われてきたのである。そこで羅・王の反朱子学といわれる立場が生れたといえる。羅欽順はさらに次の様に胡居仁を批判している。

……しかしながら窮理のみは透徹を欠いているようである。「氣は乃ち理の為す所」とか「人の道は乃ち仁義の為す所」とか「太和を為す所以は道なり」とか、「理有りて後氣有り」とか「易は即ち道の為す所」とか言っているのは、繁辞伝を熟読しさえすれば、その説の当否は自から分かる。思うに朱子は理氣を二物とみなしたけれども、しかしその言葉はきわめて開闊があり照応がある。後になって(この説を)承け継ぐ者は思慮がすべてこれに及ばず、ために誤りを犯している。余子積の性書はその甚だしきものである。性書には「氣嘗て能く理の美を輔く、<sup>たす</sup>理豈氣の衰を救わざらんや」と言っている。私はたまたま一語を附した。「思はざりき、理氣交ごもあい賜を為すこと此の如きとは」と。(困知記下51章)

胡居仁が、理・気を区別して考え、理を気に先だつものとして優越的に考へてゐる点をきびしく批判しているのである。しかも朱子においては理氣を二物とする偏向はあるにしても、一方に理氣を不離一体としてとらえ、必ずしも理の優越・理の独立自存をのみ認めてゐるのではないことを開闊照応があるといつてゐるのである。胡居仁の理氣觀が朱子の偏向を一層拡大し、理を氣の条理とせずして、氣の先にあって氣を従属せしめる実在とみてゐる点を責めているわけである。ここにあげられた余子積は、胡居仁の女婿であって、胡居仁の偏向をさらに拡大している。余子積(名は祐、号は認齋)の《性書》の内容は明らかではないが、魏校(莊渠1483~1543)の《復余子積論性書》(明儒学案卷3)から推測すると、(1)性は理と氣を合わせて成るものである、(2)氣は分散して萬殊となるが、理は常に渾全たるものである、(3)性(氣質の理)は善不善があるが理は無偏無惡である、といった内容を持っている。黃宗羲が余祐の《性書》を評して「理は理、氣は氣ときっぱりと二つに分けてしまい、朱子の真意をもともと失っている。」(明儒学案卷3, 余祐の条末尾)と評しているように、朱子にくらべて一層理・氣を分離して二つの実在とみてゐることが分かる。上述のように羅欽順は、胡居仁及びその繼承者が理の優越性を強調する偏向を拡大しているのに対して、かなり手きびしく批判しているのである。そのような胡居仁と羅欽順が同じく

朱子学の中にはあてはめられて、その相違点が多く捨象されてきたのは何故であろうか。

まず考えられることは、明清を通じて朱子学が官学であったということである。官学的立場に立って、思想の系列を考えるとすれば、朱子学は正しきものであり、その他は異端に属する。そしてその正しきものの学統が提示されねばならぬ。そのとき、反朱子の陽明学はきびしく排除される。陽明学を批判した羅欽順こそは明代中期の陽明学盛行の時代における実に輝かしき存在と言わねばならなかった。輝かしき存在は当然朱子の学統に属せしめねばならない。そのとき、羅欽順の反朱子学的側面は伏せられねばならなかった。その顕著な実例を張伯行の態度にみることができる。彼の編した《廣近思錄》は、薛瑄・胡居仁・羅欽順の文章から、《近思錄》十四条にならって適當な言葉を抜き分類排列している。その際反朱子学的な言辞は捨て去り、朱子学の名のもとに形式的な体系を示すことを意図した。そのために薛瑄・胡居仁と羅欽順の思想的差異もまた伏せられて、すべての朱子学者は同一の範型にたたき込まれたのである。官学化御用学化とは、かかる形式的な整合性をのみ求める性格を指すのである。このような仕方は、すでに明の江起鵬の《近思錄補》にもうかがえるものである。張伯行の《正誼堂全書》には《困知記》二巻が収められている。この《抄本困知記》を《困知記》自体とくらべると、まず朱子の理氣説を批判し修正した個所は全く削除されて影もなくなっていることに驚きを感じる。さらに《抄本困知記》をみると胡居仁に対するきびしい批判が故意に削除されていることがわかる。

居業錄（胡居仁の著作）においては敬を言うことが最も詳びらかで、所謂身に之を有するもので、その故に言葉が親切で味わいがある。<sup>註①</sup>（困知記下51章、抄本困知記下巻）  
という言葉が書かれている。これだけをみると羅欽順が胡居仁に敬服していることのみがわかる。また、その故に羅欽順を朱子学の系列に入れることも全く当然だと読者に首肯させるであろう。ところが、困知記下51章の原文には前引のあのきびしい胡居仁批判の文章がすぐ続いて書かれていたのである。この様にして羅欽順の影像は長く朱子学派の人としてのみ人に意識されるようになった。羅欽順評価のゆがみは歴史的にはこのような形で生じたのであって、彼を氣の哲学者として新しく評価しようとする試みが戦後に生じたことは意味深いことである。しかし、その場合今度は反朱子学的側面のみがとりあげられて、朱子学的側面が捨象されるとすれば、それは張伯行の裏返しにすぎなくなるであろう。特に張岱年氏らの叙述にはそういった懸念を抱かざるを得ないものがある。

註① 天地之間，物各有理，理者其中脈絡條理，合當是如此者是也（讀書錄卷1）

所謂理者，万事万物自然之脈絡條理也，（同上，卷4）

② 理氣本不可分先後，但語其微顯，則若理在氣之先，其實有則俱有，不可以先後論也（同上卷2）  
理氣決不可分先後，（同上）

③ 或言「未有天地之先，畢竟先有此理，有此理便有此氣」竊謂理氣不可分先後，蓋未有天地之先，天地之形，雖未成，而所以為天地之氣，則渾渾乎，未嘗間斷止息，而理函乎氣之中也（同上卷3）

「未有……」というのは朱子語類（卷1）にあるが、薛瑄が敢えて「或言」として「朱子曰」と明示しないのは、恐らくこの言葉を朱子のものかどうか疑っているためであろう。朱子の語錄を読むよりも

その周易本義・四書集註の如き手づから書いたものを読む方がよい(「読朱子語錄、不若読易本義・四書集註・章句・或問諸手筆之書為定、読有余力、則参考語錄之類可也」読書錄卷1)と言っていることからみて、語類には、朱子以外の人の思想が混在するとみているのである。

- ④ 循滿天下皆氣之充塞，而理寓其中（同上卷1）
- ⑤ 氣無窮，理亦無窮（同上卷3）
- ⑥ 冲漠無朕之理，与熙然之万象，一時俱有，非先有理而後有象也（讀書統錄卷2）
- ⑦ 聖人論道，多兼理氣而言，如所謂一陰一陽之謂道，形而上下之語，皆兼理氣而言也，（讀書錄卷1）
- ⑧ 形而上者謂之道，形而下者謂之器，聖人論理氣最分明，又無離而二之之病（同上卷3）
- ⑨ 理為主，氣為客（同上卷5）
- ⑩ 理如日光，氣如飛鳥，理乘氣機而動，如日光載鳥背而飛，飛而日光雖不離其背，實未嘗與之俱往而有間斷之處，亦猶氣動而理乘未嘗與之暫離，實未嘗與之俱尽而有滅息之時，氣有聚散，理無聚散，于此可見（同上卷5）
- ⑪ 理既無形，安得有盡，理如月，氣如水，……水尽時，各水之月光，雖不可見，而月之本體則常存，初不与水俱尽也，以是觀之，則氣有聚散，而理無聚散也，又可見矣（同上卷4）
- ⑫ 理如日月之光，小大之物，各得其光之一分，物在則光在物，物尽則光在光（同上卷5）
- ⑬ 万物尽，天地老，超然独存，再造天地万物者，其太極乎（同上卷4）
- ⑭ 天地万物皆虛，惟理最實（同上卷6）
- ⑮ 錄中有云「理氣無縫隙，故曰器亦道道亦器」（讀書錄卷6）其言當矣，至於反覆證明「氣有聚散，理無聚散」之說，愚則不能無疑，夫一有一無，其為縫隙也大矣，安得謂之「器亦道，道亦器」耶，蓋文清之於理氣，亦始終認為二物……嘗竊以為，氣之聚便是聚之理，氣之散便是散之理，惟其有聚有散，是乃所謂理也……欲尋其縫隙，了不可得矣，（困知記下46章）
- ⑯ 薛文清讀書錄，甚有體認工夫，見得到处體到，區區所見，蓋有不期而合者矣，然亦有未能尽合處（同上）
- ⑰ 氣則万變不齊，理則一定不易（讀書錄卷4）
  - 万古不易者理而已（同上）
  - 万变不齐者皆氣之所為，而理則自若也（同上卷5）
- ⑱ 人之性与氣則一時俱有，非有先後也（同上卷2）
- ⑲ 無極而太極，天地本然之性也，陰陽太極，氣質之性也，天地本然之性，就氣質中，指出不離者言之，氣質之性，即本然之性，墮在氣質中者，初非二性也（同上卷9）
- ⑳ 本然之性理一也，氣質之性分殊也（同上卷7）
- ㉑ 性一也，本然之性，純以理言，氣質之性，兼理氣言，其實則一也，故曰二之則不是（同上卷5）
  - 以不離者言之，謂之本然之性，以不離者言之，謂之氣質之性，非有二也，（同上卷7）
- ㉒ 氣強理弱，故昏明善惡，皆隨氣之所為，而理有不得制焉（同上卷5）
- ㉓ 有理而後有氣，有氣則有象有數，故理氣象數，皆可以知吉凶，四者本一也（居業錄卷2）
- ㉔ 有理而後有氣，有是理必有是氣，有是氣必有是理，二之則不是，然氣有盡，而理無窮，理無窮，則氣亦生生不息，（居業錄卷2）
- ㉕ 理是氣之主，氣是理之具，二者元不相離，故曰二之則不是（居業錄卷2）
- ㉖ 氣則有聚散有虛實有生死，以有無言之猶可也，理則不可以有無言，（居業錄卷2）
- ㉗ 有理必有氣，理所以為氣，氣乃理之所為（居業錄卷3）
- ㉘ 費克貞見搬木之人得法，便說他是道，此與運水搬柴相似，指知覺運動為性，故如此說，夫道固無所不在，必其合乎義理而無私，乃可為道，豈搬木者所能，設使能之亦是儒者事矣，其心必以為無適而非道，然所搬之木，苟不合義，亦可謂之道乎（居業錄卷1）
- ㉙ 愚說此條，不覺慨然興嘆，以為理之未易窮也，夫法者道之別名，凡事莫不有法，苟得其法即為合理是即道也（困知記下53章）

- ㊱ 搬木者固不知道為何物，但拋此一事，自是暗合道妙，……道固無所不在，若搬木得法而不謂之道，得無有空缺處邪（同上）
- ㊲ 木所從來，或有非義，此其責在主者，夫豈搬者之過邪，若搬者即主，則其得其法處自是道，得之非義自是非道，顧可舉一而廢百邪（同上）
- ㊳ 搬木得法，便是合於義理，不可謂之非道（明儒學案卷2，婁一斋）
- ㊴ 然亦極窮理但似乎欠透，如云「氣乃理之所為」又云「人之道乃仁義之所為」又云「所以為是太和者道也」又云「有理而後有氣」又云「易即道之所為」，但熟讀繫辭下，其說之合否自見，蓋朱子雖認理氣為二物，然其言極有闊闊有照應，後來承用者，思慮皆莫之及，是以失之，若余子積之性書則其甚焉者也，性書有云「氣當能輔理之美矣，理豈不敷氣之衰乎」余偶為着一語云不謂理氣交相為賜如此（同上）
- ㊵ 蓋分理是理，氣是氣，截然為二，并朱子之意而失之（明儒學案卷3）
- ㊶ 居業錄中，言敬最詳，蓋所謂身有之，故言之親切而有味也（困知記下51章）

### 3. 羅欽順と張載

#### (1) 太虛説批判

張子正蒙の「太虛由りして，天の名あり」の数語はやはり理氣を二物と見なしている。深く探求していないわけではないが、言葉に無理なこじつけがあつて、性命自然の理ではないようだ。（困知記下，22章）

ここに引用された《正蒙》の原文は「由太虛，有天之名」に続いて「由氣化，有道之名，合虛与氣，有性之名，合性与知覺，有心之名」（太和篇11章）という文章になっている。羅欽順がこの文章を理氣二物論とみた理由は「虛と氣とを合する。」というように「合」の文字が使われている点にあると思われる。それは《太極図説》の批判から察することができる。

「無極之真，二五之精，妙合而凝」（太極図説の文）の三句になると、私は疑いなきを得ない。すべて物は必ず二つあってはじめて「合」といえる。太極と陰陽とは果して二物だろうか。物なるものが果して二つであるなら、それがまだ合しない前には、それぞれのものはどこに在るのか。朱子は終身、理氣を二物とみなしたが、その源はここから出たのである（困知記下，19章）。

「合」といわれる限り、論理的に考える限り、まず二つのものが前提となるであろう。陰陽の氣の前に無極の真（太極）を立てている《太極図説》の論法は、理氣の渾然たる一体性を主張する羅欽順からみれば、やはり理氣二物論であった。《太極述》（困知記続補）にもこの主張はくりかえされている。

「無極之真，二五之精，妙合而凝」の三句は理氣を分けて二物とするのを免がれない。その説はすでに困知記中にある。

と書いている通りであって、後に至ってもこの考え方は不变であったことが明らかである。この考えは張載の「合虛与氣」という句にもそのまま適用できるであろう。

張載の「太虛」は氣の本体であり、（「太虛無形、氣之本體」太和篇2章）氣あるいは万物が散じて

帰するもの（「氣之為物，散入無形」「万物不能不散而為太虛」太和篇3章）である。張岱年氏は「太虛は普通にいわれる天空である。天空は無状無形で、つまり氣の本来の状態である。」（《張載》p.18）と解釈し、「太虛」を氣の分散した状態とみている。太虛・氣・万物を同一実体の異なった状態とみているのである。「太虛即氣」（太和篇8章）という語もそれを示しているといえる。にもかかわらず「虛と氣とを合す。」というように太虛と氣とが二つに分けられている言い方は矛盾といわねばならない。太虛・氣・万物が全く同一実体の状態のちがいにすぎないとすれば、無形なる太虛が有形なる氣・万物より次元の高い存在であるとか、また存在の真実相は太虛であるということはできない筈である。ところが、張載はその性論においては天地の性と氣質の性を区別している。このことは、有形の氣あるいは万物に宿る性はその本来の姿を濁していると考えていたからにはほかならない。これは人性論においてのみあらわれた偏向現象ではなくて、すでに太虛・氣・万物の関係を論じたときに、太虛を存在の真実相とみる考えが、太虛・氣・万物を同一実体とみる考え方の裏にひそんでいたとしなければならない。こういう側面を張岱年氏は「張載の唯物論学説の不徹底性」（同上p.26, 27）と称している。「太虛」は清なるもので有形の「万物」は濁なるものであり（「太虛為清，清則無礙，無礙故神，反清為濁，濁則礙，礙則形」太和篇9章），天地の有形の諸現象はすべて神化の糟粕なのである（「神者太虛妙應之目，凡天地法象，皆神化之糟粕爾」太和篇12章）。清濁という表現は単に太虛と有形の氣のそれぞれの状態のちがいをあらわしただけではなく、そこには価値が含まれている。氣は清なるときは通ずるものであり、清の極限が神である（「凡氣清則通，昏則壅，清極則神」太和篇10章）。清の対語はここにみると「昏」であり「壅」である。すなわち清の対語としての濁は、やはり昏壅という性格を有する言葉である。したがって清濁の区別は、液体と固体の区別（太虛と万物の関係が水と氷にたとえられた如き場合）とはちがって明らかに価値観が入っている。このような意味で太虛が考えられるとすれば、氣や万物は本体としての太虛に帰一したときはじめて清にして神なるものとなるのであって、清・神なる太虛の姿こそが実在の真実相であるといえるわけである。万物が神化の糟粕とみられるとすれば、太虛に帰往することが真実の姿に立ちかえる道であることになろう。かくて現実世界の天地法象は、真実の清なる太虛が濁って糟粕化したものとなるのである。天地万物の帰一する本体としての太虛は、この意味で現実の天地万物を超越した性格を有している。太虛の清なる世界は、この天地万物の濁なる世界と対立する、乃至はその奥にあるものといえるであろう。少くとも太虛は現実の世界より価値のある本体的世界なのであって、単に氷に対する水のように価値の上下のない対等関係ではない。羅欽順が張載の説にあきたらなかつたのは太虛のこうした性格であった。太虛が氣の奥にあるいは氣を超越して、純粹性を保持した本体として考えられる限り、それは氣を統制し主宰し支配するものであって、それは朱子の言う「氣に先在する理」的な性格を持っている。張載の太虛が、氣に先在する「理」とも解釈できる性格を多分に備えていることが羅欽順の鋭い批判の対象となったのである。太極と陰陽とが分裂する傾向を有していたと同様に、太虛と氣もやはり二物化する傾向を含んでいたことは否めない。このことは朱子の太虛觀もそれを示してい

る。

朱子は張載の「太虛即氣」の太虛について質問されると、A.「それはやはり理を指しているが、言いかたははっきりしていない。」(朱子語類卷99)と答えている。また「合虛与氣」の場合にも、B.「その意はやはり虚を理としているのだ。」(朱子語類卷74)と言っている。張子全書の「合虛与氣」の註にも、C.「この気があれば、道理はすぐ附隨してその中にある。この気がなければ、道理は宿る処がない。」とあって、虚はやはり理と解されているようである。ここで安田二郎氏《朱子の「氣」について》(中国近世思想研究)の見解に触れておきたい。朱子は太虛をあくまで「未だ形を成さざる氣」(p.35)と解釈したのだと、安田氏は主張している。そして、この解釈と矛盾するために、「太虛即氣」の太虛を理と解する朱子の言葉(A)を「一時の感違に過ぎぬであろう。」(p.36)としている。そしてその註(p.57)の中でもこの朱子の言葉の記録には疑うべきものが多いと述べている。安田氏は、張載の太虛を「瓦斯状空氣状の物質」と解釈し、「朱子は張子の真意を正しくとらへ、氣の瓦斯状空氣状なる性質に結びつけて太虛を理解していた」(p.36)というように論を進めている。さて安田氏がその記録さえも疑った言葉、すなわち太虛を理とみる思想(A)はたんなる感違いとして片づけてよいのであろうか。前に引用しておいたように、太虛乃至虚を氣ではなく理と解する朱子の言葉は安田氏の引用(A)のみではなく、(B)(C)の如く他の個所にもあるのである。このようにここかしこに散見する朱子の言葉をすべて感違いとして片づけることは少しく大胆にすぎるとと思う。これはただの感違いではない。上述したように、張載の太虛自体が、たんに瓦斯状空氣状の物質、すなわち有形の万物と同じ次元の対等の物質を意味しているのではなく、太虛は清なるもの神なるものとして有形の万物を超えた存在であるのである。このように太虛が氣に先在する本體的性格を一面に持つとすれば、これを朱子の用語法に従えば当然「理」という言葉があてはまるることはあまりにも明らかである。安田氏は「かかる感違いが起り得たことには、何らかの理由がなければならぬ。」といいながら「然し、それはしばらく後の問題として、少くとも朱子の究極の解釈は右の如きものであったといって差支へない。」(p.36)と論じている。しかし朱子が太虛を理と解釈したのは、張載の太虛という言葉自身の中に理的性格が含まれていたからではなかろうか。朱子は氣的でもあり多分に理的であるような太虛という表現に対して「はっきりしない」と評しているのであって、氣に対するものとしていうならば「理」と明確に表現する方がよいと考えていたのである。張載の太虛を全く「氣」とばかり解することができないところに朱子の立言の意味がある。したがって朱子の太虛解釈は、一方で太虛は氣だといい一方で理だと言っているが故にこそかえって正しく張載の真意をとらえていたといえるのである。なお「太和は如何」との質問に「氣を指すであろう。」と答えている語がA文に続いているので、安田氏は太和=太虛ということからみてA文の記録を疑っているのであるが、《正蒙》では太虛と氣(万物)を対させる表現はあるが、太和と氣を対立せしめる表現は見当らない。従って朱子は、太虛が氣に対する語として使われている

場合、理の語をあてたとみられる。また、太和の語は易の乾卦象伝の「保合太和」に由来する。朱子はその周易本義で「太和陰陽会合沖和之氣也」と述べている。故に太和の語義を「氣」だと解することは、易という経書をふまえた以上動かすことができないのである。太虛の場合はそうではない。そこで太虛=理、太和=氣という表現が続いているからといって A 文全体を疑うことはできないのである。

以上の如くにして朱子が太虛を理におきかえたことは張載の「太虛」が一面に理的性格を帶びていることからみて当然の解釈であったと考えてよいであろう。羅欽順は、太極と陰陽の関係において理氣の分裂を見出したと同じく、太虛と氣との関係においても理氣の分裂化する傾向を見たのであった。太虛あるいは理が、気に先だつものであったり、氣と対立する存在であったりすることが羅欽順にとっては理氣二物論なのである。それならば、彼自身の理氣思想はどのようにであったろうか。本章の冒頭に引いた困知記 22 章の後半の文をみてみよう。

嘗て、程明道の「上天之載、無声無臭，其体則謂之易，其理則謂之道，其用則謂之神，其命於人則謂之性」（遺書卷一）という語を読んだが、ただ數文字で何と明白にえぐり出している<sup>①</sup>ことが。

とある。後にも触れるが、羅欽順は程伊川や朱子に対するのちがい、程明道に共感することが多い。明道は、理氣と区別されない渾然とした一体の世界をまず考えていた。市川安司氏は「程伊川から朱子へと学問が継がれるに従って、理の実在化の傾向が強められていったのである。明道の理は、理の持つ普通一般の意味あいから、やがて実在化の段階に達する。その過程の中途にあるということができよう。」（《程明道の理について》p. 314、東大教養学部人文科学紀要第七輯）と述べ、明道の「理」の思想は、「理的」なものから「理」に移る指向性を持つということを論証している。理の実在化への方向を有しつつも、程伊川・朱子に比較して、その度合はかなり低いのであって、羅欽順が共感し称揚するのもまさに理が実在化していず、氣と対立していない点にあったと考えられる。張載の語とひきあわせて明道の語を引用するのも、理が氣を離れて独立化する以前の思想であるためであろう。

太虛にせよ太極にせよ理にせよ、その言葉はちがっていても、氣に対して先在的超越的なものとしての理的な要素が含まれる限り、たといそれが萌芽的なものであっても、きびしくこれを見分けて否定するというのが羅欽順の論法なのである。すなわち普遍者が個別者に先だって存在するとみる普遍者実在論的立場に対して、羅欽順は、普遍者は個物の中にあるという考えに近いものを持っていたと言えよう。

## (2) 個物の尊重

更に《正蒙》の批判には次の例がある。

正蒙に云う、「聚亦吾体、散亦吾体、知死之不亡者、可与言性矣」（太和篇 4 章）と。また云う、「游氣紛擾、合而成質者、生人物之万殊、其陰陽兩端、循環不已者、立天地之大義」（太

和篇16章)と。さて人や物には生死があるが、天地は万古一の如くである。気が聚って形を生じて有となる。この物があればこの理がある。気が散じて死ねば、終に無に帰する。この物がなければこの理はない。どうしていわゆる「死而不亡者」があろうか。天地の運行ということになれば、万古一の如くで、また何の死生存亡があろうか。一本の樹にたとえれば、人や物はその花や葉で天地はその根幹である。花や葉がしほみ枯れれば、ひらひらと散落するが、その根幹の生命力はもとより自若としている。ひらひらと散落するものに何のかかわりがあろう。これを「不亡」と言えようか。(因知記下23章)<sup>①</sup>

1.の《哲学史簡篇》に名言として引用された「有此物即有此理」の出所はこの章であるが、前後の文意から明らかのように、羅欽順は張載批判のためにこの名言を吐いているのであって、その力点は物と理の関係の問題よりも、有と無の問題にある。張載は「知太虛即氣，則無無」(太和篇8章)といっているように、「無」が否定されており、気が散じても、それは「無」に帰したのではなく、あくまで「有」だと主張する。気が散じて太虛になるのは氷がとけて水になるのと同じで「無」となったのではない(太和篇8章)というのは、この世界の現実の諸現象をむしろ仮有と考え、その仮有の奥に眞の「有」としての「太虛」があることを主張しているのである。万物の死生存亡は、万物そのものの側からみれば有より無に、無より有に転化することにほかならない。しかるに「死するも亡びない。」といわれるのは、万物がその個物としての有より普遍としての有へと転化するだけにすぎぬということを強調しているわけである。万物が死するときも無ではないというの、太虛の側から万物をみている。万物の「有」は太虛の「有」にくらべば同じく「有」といわれるにしてもその性格が異なるのである。太虛の「有」は「大有」といってもよいものであろうが、ともかく太虛の「有」こそが眞の「有」であるという前提に立っていると言つてよい。「太虛は無形で、氣の本体である。その聚り散ずるのは変化の客形であるのだ。」(太和篇2章)といわれ、無形なる太虛に対して万物は客形にすぎない。張子の万物觀はやはり太虛の側からみたものである。太虛が「有」であるとすれば万物はかえって「有」ではなく仮象にすぎないものとなる。万物は太虛に帰するときにはじめてその「有」性を恢復することになる。この思想はやはり普遍者を個別者の前に実在するとみる立場である。万物が亡びないというのは、個物のもつその個別性特殊性について言つてゐるのではなく、その普遍性について言つてゐるのである。万物あるいは個物の実在性を認めた上で、その個物の側から死生存亡を考えたならば、万物は死し亡びるものである。万物を神化の糟粕としたのも万物を太虛からみて低次の仮有とみるからにほかならない。

羅欽順は、人や物に死生存亡があることを認める。彼の思考は現実の世界の人間や万物に即して展開される。人間や万物からみれば、死することはたとい虚空に遊散することであるにしてもやはり亡びたのであって、個物としては無に帰したのである。その場合個物の死は、その個物に附隨する理をも失わしめる。ここで無くなる理は分殊の理である。万物にはそれぞれ個別の理がある。個物は個別の理を有しつつ成立する。彼は「理一分殊」ということを最もしばしば發言し

ている。個別的理が普遍的理とつながるということをのみ言うのではない。分殊の理を普遍の理の投影にすぎぬとして、普遍的理に重点を置く傾向に対する修正として理一分殊を強調するのである。普遍的理が優先するのではなく、現実にあるのは万物の各々に即した個別の理である。この物があつてこの理がある、この物がなければこの理はないというのはその意味である。

思うに天地人物を通じて、その理はもと一でその分は殊なる。必ずその分の殊をよく見<sup>①</sup>て、しかるのち理の一なることがわかる。(困知記続下10章)

と述べる通りである。彼は個別の理を通してのみ普遍の理を考える。そこで彼の眼は個物に注がれ、その故に個物の死生存亡はあるがままに死生存亡として受け入れる。しかしこのことは、個物を張載のように仮相とみるのではない。個物は死し亡びるものであるが故に、かえって個物の個別性は厳存するのである。分殊の理は、個物のうちにある理である。これは、個物に先だつものでもなく、また個物の後にあるのでもない。その分殊の理を統合する一理というのは理の総名(後述)であるとも言われている。万物は糟粕ではない。また普遍的理のみを実在化して、「氣」がなくても「天地」がなくても、まずこの理があるという朱子の主張(語類卷1)とも異っている。天地・人・物に即して理をみるのが彼の主張である。「有此物即有此理、無比物即此理」という立言は、理の超越的実在性を否定するという側面のみではなく、およそ現実の世界を超えた世界を実在と考える張載的立場をも否定する両刃の剣なのである。

なお朱子は、張載の考えを大輪廻と評している。

横渠は程氏の輪廻の説を排した。しかしその聚散屈伸を説く處では、その弊はかえって大輪廻である。<sup>②</sup>程氏は個体それぞれの輪廻であるが、横渠は一まとめに合せた輪廻である。

(語類卷99)

とあるように、張載が天地萬物の一切の個別性を大輪廻の中に解消し、太虛より氣そして萬物へ、そし万物から氣へ太虛へというように大きな循環の大輪廻運動を考えていたことを批判したのである。羅欽順もこの朱子の見解をとっている。太虛→氣→万物→氣→太虛→氣……という循環運動觀は歴史的発展を考えていない。歴史的発展を認めぬとき、個物が見失われるのも自明のことである。朱子は散じた氣が再びそのまま聚るという循環論ではなく、無限に生々し無限に万物が生成されるという発展の考え方があり、その無限の生成力を藏するのが太極であり理なのである。張載の世界観は普遍に眼を注いで個物を軽んずるものであったことは、こういったところにもあらわされているのである。

### (3) 理氣渾一の立場

張載《正蒙》については(1)(2)にあげたように否定的な論述が多いが、「この段の議論は最も精密で、いわゆる太虛氣化の論とはへだたりがある。」(困知記下28章)と推称しているところがある。それは《正蒙》参両篇12章の「(若)陰陽之氣，則循環迭至，聚散相盪，升降相求，綱緼相揉，蓋相兼相制，欲之一而不能，此其所以屈伸無方，運行不息，莫或使之，不曰性命之理，謂之何哉」という文についてである。この参両篇の文は、陰陽の気が循環し、聚散し、升降し、綱緼して変

化きわまることなきこの世界を形成することが述べられており、しかもその生々たる活動はそのままに性命の理であって、陰陽の氣をかく活動せしめる統制的支配的なものがあるのではないということを言っている。この文には陰陽の氣を超えた「太虛」の語もなく、また陰陽の氣の活動の外にあって統制し規律するごとき超越的な「理」の考えもない。この陰陽の氣の流行する世界はそのままに完結したものであり、陰陽の氣の流動そのものに備わった秩序が性命自然の理なのである。理先氣後といえば、「理」をこの現実の世界に先だってある実在とみることである。また氣先理後といえば、「元氣」というごとき根源的な「氣」を現実の世界に先だつ実在とみることを指す。「未有天地之先，畢竟是先有此理」（語類卷1）という考え方方は理先氣後であるが、張載は天地有らざる先において太虛という氣的なものを考えていたという意味では氣先理後に入るであろうが、理先といい氣先というも、いずれも、理氣渾一の現実世界に先だつ実在を求めている点では共通の地盤に立っていることを知らねばならない。

朱子の場合、この現実の世界は、「理」が下降して氣と交わり、その純粹性をけがされた世界なのであって、天地万物が各々理を含むとしても、氣によって成立する限り、「粗」であり「渣滓」（かす）なのである。（「理未嘗離乎氣，然理形而上者，氣形而下者，自形而上下言，豈無先後，理無形，氣便粗有渣滓」語類卷1）張載の場合も、太虛は無形であり、万物は「濁」にして「糟粕」なのであるから、理先氣後と氣先理後は共通の思想を有するのである。羅欽順は、朱子の理先氣後的思想を否定する。同じくまた張載の氣先理後も否定する。何故ならこの現実の世界以上のところに真実の世界を描いている点で両者が共通するからである。「理の哲学」に対するものとしてとりあげられ顕彰された「氣の哲学」も、ただ超越者を「理」と名づけることを否定しただけで、やはり「太虛」という超越者を再び持ちだしている。後述するように王廷相の氣の哲学の如きはそういう立場を明瞭に示している。羅欽順の思想を、朱子の「理の哲学」を批判したという意味で「氣の哲学」と名づけることは必ずしも誤りではないが、彼の立場は張載的な「氣の哲学」ともちがいまた王廷相の「氣の哲学」とも異なることは注意せねばならないのである。羅欽順の思想は氣先理後的な「氣の哲学」ではないという点を打ちだすならば「理氣渾一の哲学」とでも称した方がより適切だと思われる。その特色はこの目前に見えるこの天地万物にのみ注目し、それに先だつ世界それを超える世界は全く視点の外に置いていることである。

こういう考え方方は周濂溪の《通書》に対する見解にも示されている。

朱子は「通書之言，皆所以發明太極之蘊」（《太極図説通書書後》の原文は「通」の上に「若」，「皆」の上に「蓋」の字がある。）と言うが、しかし通書の中では無極に及ぶ言葉は一つもない。果して何の説なるかを知らない。（困知記下、20章）<sup>⑩</sup>

朱子は《通書》を《太極図説》の注解と考え、太極の蘊奥を説き明かす書物とした。ところが《太極図説》において朱子が最も重視した「無極」の語について、《通書》は全く注解を加えていない。してみると朱子の言葉は矛盾している、というのが羅欽順の手きびしい批判である。も

っともこの《通書》に無極の文字なしという批判はすでに陸象山が衝いたところであって羅欽順の創説ではない。羅欽順は、王陽明とともに陸象山に対しても反対の立場にある。にもかかわらず反対者の言といえどもその正当と思われるものはこれを受け入れる柔軟さを持つ点は、派閥的意識からでなく、自己の思考に忠実なところをあらわしている。この自我の強さは明代思想の全體を流れる一つの基調である。

「無極」の語は、朱子によれば「太極の上に別に無極があるのではないが、太極に物が有るのではないことを言うのだ。」<sup>①</sup>(語類卷1) と言い、太極が万物と対等の一物ではないことを示すのが「無極」の語だ、としている。また「無極而太極とはただ無形有理であることを言う。」(同上)ともいわれているように、太極(理)は無形であって有形の物とは異なることをあらわすとしている。かくて「無極」の語は「太極」(理)が有形の世界を超えていることを示すための重要な語となっている。その故に羅欽順は「無極」の語に疑問を持つのである。そこで「無極」の語のない《通書》については次の如く述べる。

通書四十章は、義は精、詞は確で、周子の手筆たることは疑いない。……語意は渾然として気に即し理に即し全くすきまがない。……いわゆる「妙合而凝」(《太極図説》の語)とはへだたりがある。(困知記下、21章)

さきに《太極図説》についての批判をあげておいたが、《図説》をあるいは周子の作ではないのではないかと疑っている様子がみえる。恐らく宇宙生成の根源を無極而太極とし、いわば陰陽の氣の流行する現実世界のその根源をまで考えていることに対して不満であったのであろう。ところが《通書》になると、これは易の通論としての性格から、陰陽変化の道が説かれるのみで、「理」や「太極」の超越性を第一に説くということはないのである。天地未生前というような問題には関心を持たない、あるいはそういう世界を否定する羅欽順は、そのような意味で《通書》を贊美し、万古一の如き天地の中における氣の活動とその性命自然の理に注目していたのである。

以上の如く、張載批判の意味は明らかになったと思う。なお彼は前述の参両篇の文につづけて、「(正蒙のその前文と後文は) 時を同じくして成立したのではないから、淺深疎密もまた同じくはない。読む人は択べばよい。」<sup>②</sup>(困知記下、28章) と結んでいる。したがって朱子によって「理」と解されるような「太虛」の一面には全く反対し、陰陽の氣によるこの現実世界の説明、及びそこにみられる性命自然の理という思想は肯定しているのである。張載の「気の哲学」とどうちがうかという問題は、簡単にいえば、張子は氣先理後の哲学であるに対し、羅欽順は理氣渾一の哲学であると言えるし、また、一方は超越的普遍者に注目する哲学であり、一方は個物に注目する哲学であるということもできる。次章では、羅欽順自身の理氣観を直接検討してみたいと思う。

註① 張子正蒙「由太虛有天之名」数語、亦是將理氣看作二物、其求之不為不深、但語涉牽合、殆非性命自然之理、(困知記下 22章)

② 至於「無極之真、二五之精、妙合而凝」三語、愚則不能無疑、凡物必兩而後可以言合、太極與陰陽果

二物乎，其為物也果二，則方其未合之先，各安在耶，朱子終身認理氣為二物，其源蓋出於此，（困知記下 19 章）

- ③ 首疑「無極之真，二五之精，妙合而凝」三言，未免析理氣為二物，其說已見於困知記中矣（困知記統補，太極述）
- ④ A. 楊橫渠云「太虛即氣」太虛何所指，曰他亦指理，但說得不分曉，曰太和如何，曰亦指氣（朱子語類卷 99）
- ⑤ B. 橫渠言，「由氣化有道之名，合虛與氣有性之名」意亦以虛為理，然虛却不可謂之理，理則虛爾，亦猶敬則虛靜，不可把虛靜喚作敬（朱子語類卷 74）
- ⑥ C. 有這氣，道理便隨在裏面，無此氣，則無安頓處（張子全書「合虛與氣」の註）
- ⑦ 嘗觀程伯子之言，有云「上天之載，無聲無臭，其體則謂之易，其理則謂之道，其用則謂之神，其命於人則謂之性」只將數字剔撥出來，何等明白（困知記下 22 章）
- ⑧ 正蒙云「聚亦吾體，散亦吾體，知死之不亡者，可與言性矣」又云「游氣紛擾，合而成質者，生人物之萬殊」其陰陽兩端循環不已者，立天地之大義」夫人物則有生有死，天地則萬古如一，氣聚而生形而為有，有此物即有此理，氣散而死，終歸於無，無此物即無此理，安得所謂死而不亡者耶，夫天地之運，萬古如一，又何死生存亡之有，譬之一樹，人物乃其花葉，天地其根幹也，花謝葉枯，則脱落飄零矣，其根幹之生意固自若也，而飄零者，復何交涉，謂之不亡可乎，故朱子謂，張子此言，其流乃箇大輪迴，由其迫切以求之，是以不覺其誤如此（困知記下 23 章）
- ⑨ 蓋通天地人物，其理本一而其分則殊，必有以察乎其分之殊，然後理之一者可見（困知記統下 10 章）
- ⑩ 橫渠張氏輪迴之說，然其說聚散屈伸處，其弊却是大輪迴，張氏是箇々各自輪迴，橫渠是一發和了，（朱子語類卷 99）
- ⑪ 此段議論最精，與所謂太虛氣化者有間矣，蓋其窮思力索，隨有所得，即便劄記，先後初不同時，故淺深疎密，亦復不一，讀者採焉可也（困知記下 28 章）
- ⑫ 朱子謂「通書之言，皆所以發明太極之蘊」然書中並無一言及於無極，不知果何說也，（困知記下 20 章）
- ⑬ 周子所謂無極而太極，非謂太極之上別有無極也，但言太極非有物耳，（朱子語類卷 1）
- ⑭ 通書四十章，義精詞確，其為周子手筆無疑，至如五殊二實，一實万分數語，反覆推明造化之妙，本末兼盡然，語意渾然，即氣即理，絕無轉縫，深有合乎易傳「乾道變化各正性命」之旨，與所謂妙合而凝者，有間矣，知言之君子，不識以為何如（困知記下 21 章）

#### 4. 羅欽順の理氣論

論述の都合上，困知記上 11 章の文を、原文のまま掲げておく。

自夫子贊易始以窮理為言，理果何物也哉，蓋通天地，亘古今，無非一氣而已，A 氣本一也，而一動一靜，一往一來，一闔一闢，一升一降，循環無已，積微而著，由著復微，為四時之溫涼寒暑，為万物之生長收藏，為斯民之日用彝倫，為人事之成敗得失，千條萬緒，紛紜膠葛，而卒不可亂，有莫知其所以然而然，是即所謂理也，B 初非別有一物依於氣而立，附於氣以行也，或者因易有太極一言，乃疑陰陽之交易類有一物主宰乎其間者，是不然，易乃兩儀四象八卦之總名，太極則衆理之總名也，云易有太極，明萬殊之原於一本也，因而推其生生之序，明一本之散為萬殊也，斯固自然之機，不宰之宰，夫豈可以形迹求哉，斯義也惟程伯子言之最精，叔子與朱子，似乎小有未合，今其說具在，必求所以歸于至一斯可矣，

この文の主意は、まず「理」とはいかなるものかという問題である。そして程伊川や朱子には、ややもすれば、「太極」や「理」を「氣」と離れて独立する主宰的一物とみる傾向があるので、それに反対し、程明道の理氣未分の渾然たるとらえ方に賛成したのである。朱子の理先氣後説の否定は、ただちに張載の様な太虛の優越を主張する「氣の哲学」にしたがうことを意味しないことは前述した通りである。ところが張岱年氏の理解は、この間の微妙なちがいを捨てて、羅欽順の思想を全く張載的なものにひきつけている。張岱年氏による上文の意訳を掲げてみよう。

羅欽順指出、整個世界，往古來今，只是一氣。氣是一個實體，<sup>a</sup>有動靜・往來・開閉・升降等等變化，於是出現了万物萬事各種極其複雜的現象。變化是「千條萬緒」錯綜繁多的，然而並不是混亂的，有一定的規律。這規律就是「理」，<sup>b</sup>決不是在氣以外還有一個實體叫作理。這樣，他認為氣是唯一的實體，而理是在氣之中的。他這樣批判了程頤・朱熹的客觀唯心主義。

(《中國唯物主義思想簡史》p. 101)

さて原文の傍線 A 部「氣本一也」が「氣是一個實體」と訳されているが、原文の「一」というのは、「多」に対する「一」、あるいは万殊に対する一である。すなわち、この世界の諸現象の萬千の變化はきわめて多様複雜であるが、その「多」は「一」なる氣の變化であることを意味している。「理一分殊」という場合、個々の物に内在する万殊の「多」なる理が、究極的には「一」であることを意味する。理一の「一」は「多」に対する「一」である。氣本一也という場合も使い方は全く同様である。「氣是一個實體」と訳すこと自体は別に誤りではないが、その意味内容は「一個」というところに重点があることを忘れてはならない。そこでここで「氣本一也」といわれているのは文章上「多」なる氣の變化に対しての言葉であって、理に対する言葉ではない。氣のみが「一個『實體』」で理は『實體』ではなく、氣に対しては全く第二義的なものとする様な意味あいは、少くとも「氣本一也」という文にはないのである。さて原文の傍線 B 部は「決不定在氣以外還有『一個實體』叫作理」と訳されている。つまり「一物」の語がここでも「一個實體」と訳されている。この文では氣の外に理が一物として独立自存するのではないことが主張されているのであるから、この「一個實體」は「實體」に重点がかかっている。したがってこの文は氣に対して理が一個實體としてあるのではないことが主張されている。すなわち「一個『實體』」という意味である。a の「氣は一個實體」という訳語と b の「理は一個實體ではない」ということとを結びつけて読みとると、「理は實體ではなく氣のみが唯一の實體で理は氣の中に在るものである」という理解が成立し、しかもその意味するところは「氣」にきわめて優位性が置かれていることになる。かくて氣は第一性、理は第二性という関係において理気がとらえられ、張載の氣の哲学と等しいものになるのである。羅欽順の主張は果してそうであろうか。羅欽順の主張は、張載批判においてみられた如く、この現実の世界（理があれば必ず氣があり氣があれば必ず理がある世界）以外あるいは以上のところに理の世界や氣（太虛）の世界を認めることを拒否するものであった。そういう観点から上述の引用文を読みば、この文は、「理氣不離の現実世界」

を越えた「理の世界」を考えるような朱子学の立場に対する反論として成り立っていることがわかる。張岱年氏の理解は、「理の世界」を認めないという点では正しいのであるが、この現実の世界は「気の世界」だと羅欽順が強調しているかに読みとっている点は少しく行きすぎている。この行きすぎは、A, B, 両文の訳文を a, b, の如く訳していることにあらわれていると思う。そしてそのことが張載の「気の哲学」とのちがいを見失った原因であり、両者を唯物主義思想というワクに当てはめて図式的に理解する結果を生んだのである。

羅欽順は、理を軽視してはいない。「理一也，必因感而後形，感則兩也，」(困知記上 37 章)とか「天人物我之分明，始可以言理一」(困知記上 39 章)というように「理一」ということがしばしば言わされている。また彼は自己の思想的履歴の過程を振りかえって、「性即理」の語も信じ難く、「理氣」の二字を体認するも帰一することができず、ついに「理一分殊」の説において渾然として自ら信じた(困知記統上 35 章)とさえ述べている程である。以上の「理一」の「一」はやはり「多」に対する「一」であることはもとより言うまでもない。決して「理は一個実体」などと考えていたのではない。張岱年氏の「氣本一也」の訳文がやや行きゆぎていることはここからも言えるのである。さらに次の例がある。

千聖相伝，只是一理，……蓋通天地人物，其理本一，而其分則殊，必有以察乎其分之殊，  
然後理之一者可見 (困知記統下 10 章)

この文では天地万物を通じてその理は一であると言っており、前の「通天地，亘古今，無非一氣而已，氣本一也」と対照して、もし同様に「理は一個実体」と訳するならば、重大な矛盾を生ずることも明瞭であろう。羅欽順が、天地を通じて気が一個の実体であり理も一個実体であると考えたとすればまさしく彼の否定する理氣二物論に陥ってしまうことになるからである。天地を通じて「氣本一也」「其理本一」といわれる両文章を並べてみれば、多に対する一なる理と、多に対する一なる気が天地を通貫すると言っていることがわかる。そして一なる理と一なる気がそれぞれ対立して別個の実体として存するのではなくて、言わば理氣の渾然たる一体のみがまず存在すると考えていることも明らかであるし、また理を軽視して第二義的としたのでないことも明らかであろう。

上に引用した困知記 11 章には、さらに次の文が続いている。

程明道は繫辭伝の「形而上者謂之道，形而下者謂之器，……一陰一陽之謂道，」の数語を列挙してさらにこう言っている。「陰陽も形而下のものだ。しかるにそれを道と曰っているのは、ただこの言葉が上下を截して最も分明である。もともと此れこそが道なのであって、要は人が黙してそれを識るに在る。」と。学ぶ者はこの言葉を玩味し熟慮してみれば、久しくして自ずから見る所があろう。<sup>①</sup>

この文中、明道の言葉の中に「截」の字があるが、この字の意味は困知記四統 28 章によってわかる。

「截」の字は斬截の意とすべきである。「立天之道曰陰与陽」及び「一陰一陽之謂道」の二語はそれぞれ七・八字にすぎぬが、これによって形而上・形而下は渾然としてへだてがないことがわかる。何とはっきりと斬截（縦にたちわる）していることか。もし「截」を分截（横にきりわける）と解釈すると、下句の「もともとこれこそが道だ。」とは言えない。思うに道と器はおのずから分けることをゆるさないのである。

「截」は形而上と形而下を横に切りわけ、道と器を区別する意味ではなく、形而上下を通して縦にたちわることを意味する。すなわち道は形而上下を通貫するもので、形而上にのみかかわるものではなく、形而下の器と一体のものである。道と器の一体とは言いかえれば理気の一体である。程明道の本意は必ずしも明瞭とは言えないが、羅欽順の解釈ははっきりしている。羅欽順は、形而上下を区別し、道と器を分けることを一切否定している。そこで「所以陰陽者道」「所以闔闢者道」という程伊川の言葉には「所以」の二字が形而上下（理気）を二物とするくらいがあると批評し、明道の言に「渾然之妙」ありと書いている。さらに朱子については「理与氣決是二物」「氣強理弱」「若無此氣、則此理如何頓放」などと理気を二物とする言葉が多いとし、しかも朱子には一方に「一陰一陽、往来不息、即是道之全体」というような、程明道と似た言葉もみられるから、どちらを朱子の定論とすべきかわからぬと述べている。以上を要約すれば、「程明道は理気を渾然たる一体とみる立場で、程伊川・朱子は、理と氣を二元化している」というのが羅欽順の解釈であって、程明道の言葉をしばしば引用するのはそのためである。

ところで理気を渾然たる一体として把握するといつても、理気という表現法をすべて否定してしまったり、あるいは氣のかけに理を埋没させることではなかった。

理は氣の上に就いて認取すべきであるが氣を認めて理とするのはよくない。この二つの見解は、間に髪をも容れぬ程のちがいで、もっとも言い難い。要は善く観て黙識するにある。ただ気に就いて理を認めるのと、氣を認めて理とするとの両言には明らかに区別がある。<sup>⑨</sup>  
(困知記下 35 章)

理はただ氣の理、氣の転折する処に当って観るがよい。往きて來り、來って往く、それが転折の處である。往けば必ず來り、來れば必ず往く、それがそうなる所以を知ることなくしてそうなる。一物がその間に主宰していて、そうさせるかのようである。これが理と名づけられる理由である。「易有太極」とはこの意味なのだ。……往くもの感ずれば、来るもの応じ、来るもの感ずれば往くものは応ずる。一感一応、循環してやまない。理はどこにでも存在する。天に在っても人にも在っても一つである。……感應するものは氣であるが、このようにして感じこのようにして応じ、寸毫も違うことをゆるさぬのが理なのだ。……私はだから以前に「理は氣の上について認取すべきであるが、しかし氣を認めて理とするのはよくない。」と言ったが、この言葉は殆んど易えることはできない。(困知記統上 38 章)

この文によると、感應するものが氣で、その感應があまりなく行われる法則が理と名づけられる。しかも「理」は氣を主宰する一物であるのではないが、また気だけを見て、それをそのま

まに理とみるのでもない。理は天人を貫いて厳存するものであり、しかもそれは気の活動に即してのみ見出すことができるのである。羅欽順の理氣の思想は、理の優越を認める程伊川・朱子を対象あるいは論敵としてこれを説破する形をとつて述べられることが多い。そこで、その論の進め方は、「理は独立自存する」という理論を否定する形をとる。気の上に就いて理を認取せよというのではなく、やはりそうした立場からの立言である。しかし理よりも気に優位性を認めるといった言い方は実はどこにもないことを注意すべきである。「認氣為理」といえば、いたずらに理氣が混同されるきらいがある。きわめて微妙なちがいではあるが、「就氣之上、認取理」と言われる所以である。

理も氣も元来一なるものとして天地万物を貫いており、一理に対して分殊個別の理、一氣に対して萬殊変化の気が考えられているが、理一分殊、氣一分殊は、理氣一物として本来統一されている。これが彼の理氣論の全体系である。朱子は理において世界の無限性をみ、張載は太虛(氣)において世界の無限性を考えたが、両者は現実の万物においては、かえって理や太虛の純粹性を失った姿をみており、万物は無限なるものの影を宿すにすぎぬものであった。ところが羅欽順は、理氣一体の姿を現実の万物そのものの中に認め、理一分殊、氣一分殊の理論によって万殊の個物がそのまま無限とつながることを認めていたのである。無限なるものも、やはり理氣の渾然たる一体性を有する。それが天地であった。そして天地の生ぜざる以前といった天地の時間的本源とか、この天地をその奥で支えている本体という如き問題は彼の視界ではなく、あるものはこの眼前に展開する可視的な現実世界であった。こういう現実中心の立場は、宋代とはちがった明代思想の特色といふことができる。理氣の渾然たる一体を考える立場は實にこのような現実的なものである。張載の氣の哲学が批判されるのは、張載もまた宋代人らしく、この現実の世界を超えた根源的世界を指向していたからにはほかない。

註① 程伯子嘗歷舉繫辭「形而上者謂之道，形而下者謂之器……一陰一陽謂之道」數語，乃從而申之曰「陰陽亦形而下者也，而曰道者，惟此語截上下最分明，元來只此是道，要在人默而識之也」學者試以此言潛玩精思，久久自當有見（困知記上 11 章）

- ② 輢學當為斬截之意，蓋「立天之道曰陰與陽」及「一陰一陽之謂道」二語，各不過七八字耳，即此便見形而上下渾然無間，何等斬截得分明，若將作分截見，則下句「原來只此是道」更說不去，蓋道器自不容分也（困知記四統 28 章）
- ③ 理須就氣上認取，然認氣為理便不是，此眞間不容髮，最為難言，要在人善觀而默識之，只就氣認理，與認氣為理，兩言明有分別，若於此看不透，多說亦無用也（困知記下 35 章）
- ④ 理只是氣之理，當於氣之転折處觀之，往而來來而往，便是転折處也，夫往而不能不來，來而不能不往，有莫知其所以然而然，若有一物主宰乎其間而使之然者，此理之所以名也，「易有太極」此之謂也，若於転折處看得分明，自然頭頭皆合，程子嘗言「天地間只有一箇感應而已，更有甚事」夫往者感則來者應，來者應則往者應，一感一應循環無已，理無往而不存焉，在天在人一也，天道惟是至公，故感應有常而不忒，人情不能無私欲之累，故感應易忒而靡常，夫感應者氣也，如是而感則如是而應，有不容以毫髮差者理也，……故嘗曰理須就氣上認取，然認氣為理便不是，此言殆不可易（困知記統上 38 章）

## 5. 王廷相の氣の哲学

羅欽順の理氣思想の上述の性格を更に鮮明にするために、彼と同時代の人王廷相（渡川 1474～1544）の氣の哲学にふれておこう。

張載の氣の哲学に全く傾倒したのが王廷相であった。

《正蒙》は横渠の実学である。（慎言、魯祠生篇）

虛は氣の本、故に虛空即氣（同上五行篇）

というように、《正蒙》を信じ、それに基づく言葉が多くみられる。ここでは羅欽順との比較上、まず羅欽順の言葉と全く対照的な言葉をとりあげてみることにする。

王廷相は、羅欽順が否定した張載の言葉を逆に肯定している。「太虛不能無氣、氣不能不聚而為万物、万物不能不散而為太虛、循是出入，皆不得已而然也。」（正蒙太和篇3章）「氣之為物，散入無形，適得吾體，聚而有象，不失吾常」（太和篇2章）「聚亦吾體，散亦吾體，知死之不亡者，可與言性矣」（太和篇4章）という《正蒙》の中心的な章を引用してこう言っている。

横渠のこの論は、造化の秘をひらき、人性の源を明らかにし、後學に開示した功績は大きい。<sup>①</sup>しかしに朱子のみは然りとせず、論じて非なりとしている。いまその誤いを弁じよう。

（家藏集、横渠理氣弁）

朱子も羅欽順とともに反対した「死而不亡」という考え方を王廷相はそのまま肯定し、それによって逆に朱子を批判しようとするのである。さらに彼は朱子の言葉

「性は理なのだ。だから聚散を言うことはできない。聚って生じ、散じて死するのは氣なのである。いわゆる精神魂魄が知覚を有するのはすべて氣の為す所である。故に聚れば有となり、散すれば無となる。理ということになれば、初めより聚散して有無することはないのだ。」

を引用して

これから言うと、性と氣はもと二物で氣に存亡があつても、性は氣の外に卓然と自立して<sup>②</sup>いて、氣の聚散とともに存亡することがないことになる。ああその誤りは甚しいものだ。  
(同上)

と批判する。王廷相はここで性（理）が氣と離れて独存するとの説を否定している。「生が有れば性を言い得る。生が無ければ性は滅する」とも言っている。これは羅欽順の「此物あれば此理があり、此物なければ此理はない。」という前にあげた説と一致している。王廷相はまた

性の有無は氣の聚散による<sup>③</sup>（同上）

性を論ずるとき氣を離れることはできない。氣を論じては性をわざることはできない。<sup>④</sup>

（同上）

とも言い、性（理）氣の相即を説くところは全く羅欽順に等しい。ところがさらに次のような言葉

がある。

氣は虛に游するものであって、理は氣より生ずるものである。氣は散ずることがあっても、なお両者の間にあって滅することはできない。だから「万物不能不散而為太虛」と曰うのである。

理は氣に根ざし、独存することはできない。だから「神与性皆氣所固有」と曰うのである。<sup>⑨</sup>

氣が散ずるのは太虛に帰することであるから、散じても滅することはないというのである。これは朱子が氣は散じて無になるとしたのに対する反駁であり、「理は氣に根ざす」という言い方は「氣は理に根ざす」という朱子の言葉を逆転せしめたものである。「氣は理に根ざす」とか「理が氣を生ずる」というのは、朱子の理の独存の理論であるから羅欽順もまた反対するものであるが、王廷相の場合朱子に対する反駁はついに羅欽順を乗りこえて、「氣が理を生ずる。」という氣の独存の理論に転化してしまったのである。そして羅欽順とはちがって、

氣の散じた者は太虛の体に帰している。その氤氳相感じて日に生ずる者は、もとより、浩然として無窮である。<sup>⑩</sup>

といい、その意味で張載の「死而不亡者」とはこのことであると結論するに至っている。すでに繰返し述べた様に、羅欽順の場合は、氣が理に根ざすとか、理が氣を離れて独存するとかいう理論には反対であったが、王廷相の様に、氣（太虛）を絶対的な実在として打出し、理がそこから生ずるとみるようなことにはやはり反対であった。個物は理気一体のものであって、個物の亡びるということは、個物の全体が無くなるのであって、朱子のように理は無くなることはないというのも、また王廷相のように氣は滅することはないというような説にも左袒しない。万物を「死而不亡者」とみる点で朱子と王廷相は一致する。一は理において一は氣において「不亡」なのである。両極は一致すると言うが、理の哲学と氣の哲学は、まさしくその点で一致する。

氣の絶対性を主張する王廷相は「太極」についても羅欽順の見解と対立する。太極は天地が未だわかれれない以前の「大始渾沌清虛の氣」（家藏集、太極弁）だという。（羅欽順は太極を「衆理の総名」と言っていることは4.にあげておいた。）そこで、「氣は理を載せ理は氣から出る。」ことになる。

南宋以来、ただ理でもって太極を言い、氣に渉ることをにくんでいる。「未有天地、畢竟是有此理」「源頭只有此理、立乎二氣五行万物之先」「當時元無一物、只有此理、便會動靜生陰陽」「才有天地万物之理、便有天地万物之氣」と曰うが、なんと支離顛倒していることか。決してそんなものではない。万理は皆氣から出ていて、懸空独立の理はない。（同上）<sup>⑪</sup> というように朱子説の反駁からやがて「万理は氣から出る」という極端な立場へと移行していく。羅欽順との相違点としてさらに重要な点は天地未判之前を問題としていることである。そして天地未判之前に於いて存在するものは「元氣」であるという。

元気の外に太極なく，陰陽の外に氣はない。<sup>(10)</sup>（同上）

（元気・太極・陰陽の）三者は一物でまた一道である。ただ先後の順序があるのみ。<sup>(11)</sup>（同上）

という通りである。かくて《太極弁》は

氣は理の本，理は氣の載。<sup>(12)</sup>

という言葉で結ばれている。羅欽順では理氣のいづれか一方を「本」とする言い方は見当らない。

太虛の氣が有って後，天地が有る。天地があつて後氣化がある。……だから太虛は性の本始であり，天地は性の先物であり，夫婦・父子・君臣は性の後物である。（慎言，道体篇）とあって天地に先だってまず太虛の氣があるとの立場が表明されている。また，

元氣は天地万物の宗統，元氣があれば生があり，生があれば道が顯われる。故に氣なるものは道の体であり，道なるものは氣の具である。道は能く氣を生ずるとするには虚実が顛倒していて老莊の謬説である。（慎言，五行篇）

思うに天地が未だ生ぜざるとき，元氣のみがある。元氣が具われば，人物を造化する道理はこれに即して在る。故に元氣の上には物もなく道もなく理もない。（雅述上）

元氣，太虛，太極は同義に使われており，それらはいづれも，天地未生前に嚴存する。このような超越者を考えることは全く羅欽順と異なる点である。「理よりも氣を重視する哲学を『氣の哲学』と名づける」という立場は，二つの意味であまりに大きな分類であると思う。すなわち，朱子学一般を「理の哲学」と名づけることによって，官学的朱子学と朱子学自体とを一つにしてしまう結果となること，そして，陸象山の「理の哲学」をどう処理するかが不明であることが一つ，今一つは「氣の哲学」の名のもとに，朱子学に対立するものすべてが大きく含まれてしまうことこれである。こういう大きな分類で思想史を跡づけようとするのは，唯物論と唯心論の対立によって思想史を処理するのと同様に，單なる二色の塗り分けに墮するきらいがあると思われる。

さて超越的な元氣太虛を立て，その超越者に帰一することが求められる場合，この現世の人間の生活や欲望はどうしても否定される方向を持ち易い。個物が「太虛」や「元氣」や「理」の投影でしかないとすれば，個物は常に，その原初的本体に立かえることが要求されるからである。現実の世界を重視し，そこに於ける個物の全的発展を許容し，人間の現実の生活を充実しようとする立場では人間の欲望は全的に否定されることではなく，正しく伸ばすという方向をとる。

王廷相はいう。

無我は聖學の極致である。学の始は克己寡欲に在るのである。欲を寡くしました寡しくて無に至れば，よく人と大同して己がなくなる。（慎言，作聖篇）

無欲という語は二つに考えられる。一つは欲望を悪とみてこれを否定し否定して無にする場合であり，一つは，作為的なあるいは意欲的な心がなく自然にあるがままにある状態を無欲とみる場合

である。前者の場合には、己の私心私欲に日々うちかって道徳的規範にしたがうべく努力するという修養法がとられる。後者の場合には、自然に規範に合致するという側面が重視されるから、たといある行為が道徳的規範にかなっていても、それがムリに自己をおさえて行った行為であるときには価値を認められない。自然に行われるということは、人間の情的な面が正しく發揮されることを中に含んでいる。そこで無欲の語が、克己という修養によって自己の自からなる感情や欲望を禁遏してゆく意味で用いられるときには、道徳律が外的な規範として作用する。ところが、無欲の語が、人間の自然性を尊重する立場で主張された場合には、道徳律は内心より湧きでる泉として考えられてくる。そこで、情欲がたといあっても、それが正しいものであるときには無欲と表現される。したがって、無欲といつても禁欲主義とは異ってくるのである。さて王廷相の場合は、欲を寡くし寡くして無に至ると表現されているからこの場合の無欲はやはり、存天理去人欲という朱子学的な規範主義と合致すると思われる。

道義は心の天理である。これを知って必ずこれを実践し、宝としてこれを心に入れる。道義に戻るものは心の私欲で、これを知ってはこれを禁じ、砂礫としてこれを棄てる。(慎言、<sup>⑩</sup> 潜心篇)

とも言っている。同じ「心」のうちに天理と人欲を区別する考え方は、道心と人心とを区別すること(慎言、問成性篇)とも関連があり、「存天理去人欲」という朱子学の倫理説と一致している。このような一致は、やはり、現実の世界に住む人間の生活や欲望を「理の世界」「太虚の世界」よりみて低次のものとする結果である。

羅欽順の人欲論は少しくちがっている。彼は現実の世界に住む人間を出発点として考えている。そこで、「氣」に悪の根源をすべて帰することをしないし、また、人間の欲望を全面的に悪とみることもない。そこで《樂記》にいう「欲」「好惡」は《中庸》にいう「喜怒哀樂」と同じく「七情」であって、「その理は皆性に根ざすもの」(困知記上 17 章)であった。そこで「欲はこれを悪ということはできない。」(同上)ことになる。「善惡は『節』あるか『節』なきかにかかる。」(同上)のであって、人欲を去るか否かの問題ではなかった。朱子学では、理は善、氣質は悪、あるいは性は善、情欲は悪という主張に傾き易い。また張載では天地の性は善、氣質の性は悪であったし、王廷相においても「太虚」「元氣」は完全なるもの、現実の世界は不完全なものであって、やはり情欲の中に悪の起源を求めている。《樂記》の「人生而靜，天之性也，感於物而動，性之欲也」という文章は、天理人欲を区別して人欲を悪とみる立場の経書的根拠とされているのであるが、羅欽順はこれを逆手にとって、「性之欲」の語から、情欲の理は性に根源するという理論を立てている。

樂記「人生而靜……」の一段は義理の精粹で、ひっきりよう聖人でなければ、言うことはできない。陸象山はこれについて疑っているのはあやまりである。彼はただもう欲を悪と考えているのであろう。一体人間に欲があるのはもともと天から出ている。思うに必然にしてやむことのできないものがあるとともに、当然にして易えることのできないものがある。その

やむことのできぬもの（必然）において皆当然の法則に合致するならば、どうして善でないものがあろうか。ただ情欲をほしいままにして反ることを知らないのを悪とするのみである。先儒は多く「人欲を去る」「人欲を遏める」と言っている。その流弊を防ぐためには厳格でなければならないであろうが、その語意はかたよっていると思われる。欲と喜怒哀樂は皆性の有するところであって喜怒哀樂をどうして去ることができよう。（困知記下14章）<sup>⑩</sup>

陸象山の名があげられているが、人欲を去るという考え方一般に対する批判であることはいうまでもない。人間の「情欲」は「必然」なるもので、これは消滅し得ぬことを羅欽順はよく知っていた。人間の世界よりも超越的な理や太虛の世界に理想境を認める朱子・張載・王廷相にとっては人間の情欲は「必然」ではない。したがって消滅が可能と考えられた。情欲は消滅し得ぬとすれば節度あらしめ、善の方向へと発現させることのみが残された道である。人間が性と情とを兼ね備えた存在として理気一体のものである限り、羅欽順の人欲論はよく現実に即しているといえよう。《大学》の「親愛・賤惡・畏敬・哀矜」や《孟子》の「四端」も人情とされ（困知記続下20章）、「情の發するのは皆性に根ざす」ことが繰返し述べられ、「有節」と「無節」、「中節」と「不中節」とが善惡の区別とされている。このように情欲を肯定的にみる傾向は、陽明学の展開においてもみられる傾向である。すなわち、実践を強調し、人間的な良知の拡充発展を意図する立場は、個物としての人間をふまえている点で、羅欽順と近い要素を有するからであろう。陽明学との関連の問題は次章にゆずることとするが、ここでは、「氣の哲学」としては羅欽順より徹底している王廷相（その故に侯外廬氏らは王廷相の名のみをあげたと想像される。）の人欲論が、かえって「理の哲学」の立場と共通する事実に注目しておきたい。

註① 橫渠此論，闡造化之秘，明人性之源，開示後學之功大矣，而朱子獨不以為然，乃論而非之，今請弁其惑（家藏集，横渠理氣弁）

② 朱子曰「性者理已矣，不可以聚散言，其聚而生，散而死者，氣而已矣，所謂精神魂魄，有知有覺者，皆氣所為也，故聚則有，散則無，若理則初不為聚散而有無也」由是言之，則性與氣原是二物，氣雖有存亡，而性之在氣外者，卓然自立，不以氣之聚散而為存亡也，嗟乎其不然也甚矣（同上）

③ 故有生則有性可言，無生則性滅矣（同上）

④ 是性之有無，緣於氣之聚散（同上）

⑤ 故論性也不可以離氣，論氣也不得遺性（同上）

⑥ 氣游於虛者也，理生於氣者也，氣雖有散仍兩間不能滅也，故曰「萬物不能不散而為太虛」理根於氣，不能獨存也，故曰「神與性皆氣所固有」（同上）

⑦ 氣之已散者，既歸於太虛之體矣，其氤氳相感而日生者，則固浩然〔不〕窮（同上）

⑧ 虛不離氣，氣不離虛，氣載乎理，理出於氣（太極弁）

⑨ 南宋以來，獨以理言太極，而忘涉於氣……嗟乎支離顛倒，豈其然耶，萬理皆出於氣，無懸空獨立之理（同上）

⑩ 元氣之外無太虛，陰陽之外無氣（同上）

⑪ 三者（元氣・太極・陰陽）一物也，亦一道也，但有先後之序耳（同上）

⑫ 氣為理之本，理乃氣之載（同上）

⑬ 有太虛之氣，而後有天地，有天地，而後有氣化，有氣化，而後有牝牡，有牝牡，而後有夫婦，有夫

- 婦，而後有父子，有父子，而後有君臣，有君臣，而後名教立焉，是故太虛者，性之本始也，天地者，性之先物也，夫婦父子君臣，性之後物也，禮義者，性之善也，治教之中也（慎言，道體篇）
- ⑯ 元氣者，天地萬物之宗統，有元氣，則有生，有生，則道顯，故氣也者，道之體也，道也者，氣之具也，以道能生氣者，虛實顛越，老莊之謬談也（慎言，五行篇）
- ⑯ 應謂天地未生，只有元氣，元氣具，則造化人物之道理，即此而在，故元氣之上，無物無道無理（雅述上）
- ⑯ 無我者聖學之極致也，學之始在克己寡欲而已矣，寡之又寡以至於無，則能大同於人，而不有己矣（慎言，作聖篇）
- ⑯ 道義者，心之天理也，知之必踐之，以為寶而置之，戾乎道義者，心之私欲也，知之且禁之，以為砂礫而棄之（慎言，潛心篇）
- ⑯ 樂記所言，欲與好惡，與中庸喜怒哀樂，同謂之七情，其理皆根於性者也（困知記上 17 章）
- ⑯ 欲未可謂之惡，其為善為惡，係於有節與無節爾（同上）
- ⑯ 樂記「人生而靜，天之性也，感於物而動，性之欲也」一段義理精粹，要非聖人不能言，陸象山乃從而疑之過矣，彼蓋專以欲為惡也，夫人之有欲，固出於天，蓋有必然而不容已，且有当然而不可易者，於其所不容已者而皆合乎當然之則，夫安往而非善乎，惟其恣情縱欲而不知反，斯為惡爾，先儒多以去人欲遏人欲為言，蓋所以防其流，不得不嚴，但語意似乎偏重，夫欲與喜怒哀樂，皆性之所有者，喜怒哀樂，又可去乎（困知記下 14 章）

## 6. 王陽明の理氣論

1.に述べたように阿部吉雄氏は、羅欽順に対する王陽明の理氣思想の影響という大きな問題を提起した。（前掲論文 p. 427）そこでまず王陽明の理氣思想を素描してみよう。

理は氣の條理，氣は理の運用，條理が無ければ運用することはできない。運用がなければいわゆる条理も見ようがない。<sup>①</sup>（伝習録中，答陸原靜書一）

理氣一体の把握，理を氣の條理とする考え方方が羅欽順と一致することは，阿部氏の指摘した通りである。今一つ理氣の関係を直接問題とした言葉として阿部氏は「太極之生生，即陰陽之生生」を挙げているので敘述上その前後をあげておく。

太極生生の理，妙用息むこと無く，しかも常体は易わらない。太極の生生は即ち陰陽の生である。その生生の中について，その妙用無息なものを指して動といいまた陽の生というが，動いて後に陽を生ずるのではない。その生生の中についてその常体不易なものを指して静といいまた陰の生というが，静であって後に陰を生ずるのではない。もし静であって後に陰を生じ，動いて後に陽を生ずるとするならば陰陽動靜は，きっぱりとそれぞれ一物と為ってしまう。陰陽は一氣であり，一氣が屈伸して陰陽となるのである。動靜は一理である。一理が隱顯して動靜となるのである。（伝習録中，答陸原靜書二）<sup>②</sup>

全文の主意は「太極の生生」がすなわち一氣の生生そのものであり，動靜によって陰陽二気に區別され，その動靜の条理が理と呼ぶるのである。冒頭の「太極生生の理」の「理」は「ことわり」の意であって「理氣」の「理」ではない。陰陽の二気がもと一氣であり，動靜とわかれても一理であり，しかも理氣相即するものとして「太極の生生=陰陽の生生」が考えられている。

この思想もまた羅欽順と一致する。したがって王陽明の羅欽順に対する影響ということはたしかに想像することができる。だが残念ながら困知記には王陽明の心性・良知論に対する批判は多くあっても、王陽明の理気論には全く触れていない。

ところで王陽明が、理と氣の関係を直接に問題としている個所は、実は上にあげた二例で尽しているといつても過言ではない。それ程に宇宙論としての理気の問題は陽明にとって中心課題ではなかったのである。彼の関心は「心」あるいは「良知」の問題にあった。上引の陸原靜への書簡の二例は、いずれも「良知」の問題から説き起きていて、論述のうちに理気の関係に説き及んでいるという事実からもそれはいえる。佐藤一斎《伝習録欄外書》によると、「良知即太極矣」（伝習録下、良知是造化的精靈の条）とされている。佐藤一斎もやはり前後の関係からそう理解したのである。陽明にとって第一に存在するものは「心」であった。心外の理・心外の事はないといわれているように心を中心にして理気は考えられていた。（拙稿《陸象山の「心即理」説について》名古屋大学文学部十周年記念論集、参照）人間の「心」あるいは心より發する行為を離れては理も氣もその存在を確かにすることはできなかった。「心を知れば道がわかる」（伝習録上）「諸君は此道を実見するには、自己の心体上より体認すべきであって、外より仮りて始めて得られるのではない」（伝習録上）という言葉がそれを示している。しかし心の本体を理とみる言葉は早年から数が多い。晩年には「良知」の發見によって「心」のかわりに「良知」が入れかわることも明瞭である。「吾心良知天理を事々物々に致せば事々物々は皆その理を得る。」（伝習録中、答顧東橋書）においては明らかに心=良知=理が重なって用いられている。良知と理とが同一のものとして考えられていることは引用するまでもなく数多く發見される。それでは良知と氣の関係はどうか。

良知は一である。その妙用という面から言ふと「神」といい、その流行という面から言うと「氣」といいその凝聚の面から言うと「精」というのである。（伝習録中、答陸原靜書一）一なる良知の流行の側面が「氣」なのである。

良知の虛は天の大虛であり、良知の無は太虛の無形である。日月風雷、山川人物等およそ貌象形色あるものは皆太虛無形中において發用流行するものである。（伝習録下）<sup>⑦</sup>

天地万物はともに我の良知の發用流行の中にある。どうしてさらに良知の外に超えて障礙をなし得る物があろうか。（同上）<sup>⑧</sup>

良知は太虛ともたとえられるとなると、張載の説もまたとり入れられているわけである。「我の靈明」たる良知は天地万物を主宰するもので天地万物と我の靈明は「一氣流通的」（伝習録下）ともいわれている。以上の様に良知は、理であり、太虛であり、また「造化の精靈」で天地を生じ鬼・帝を成すもの（伝習録下）であるとまで拡大されている。しかも良知はあくまで人間の良知なのである。この様に良知を絶対者として立てる唯心論的な立場は羅欽順の理気論の構成と比較して実は全く異質といわねばならない。羅欽順にとっては理気の関係の問題は中心課題であった

が、陽明にとっては単に派生的な問題であった。理気の一体論は良知は一つということからくる結論の一部にしかすぎなかったのである。そこで王陽明の思想を全体系としてみる場合には「氣の哲学」のワク内には入りきれない。もし名づけるならば「心（良知）の哲学」とでも称すべきであろう。なお陽明は、

七情がその自然の流行に順うのは皆、良知の用であって、善惡を分別することはできない。<sup>①</sup> い。……七情が着するところがあると、ともにこれを欲といい、良知の蔽となる。（伝習録下）

といい、情欲を全面的には悪とせず自然の流行を重んずる。「善惡は皆天理であって、惡<sup>②</sup>といふのは本来惡ではなく、ただ本性上過不及の間にあるのみなのだ。」（伝習録下）という言葉と合してみると、やはり羅欽順の情欲肯定論と一致する。しかし、陽明の情欲肯定論は人間の自然の「心」を出発点として考えられたのであって、理気一体論から人間を考えたのではなかった。そこで羅欽順の陽明批判はこの「心（良知）」を絶対視することに対しむけられた。<sup>③</sup> 全体系としては、王陽明の思想は羅欽順と異質であると思われるが、それでも、あるいは、王陽明の理気思想が他の良知説などと切りはなした形で影響を与えたということが言えるであろうか。この点については8.で検討することにする。

註① 理者氣之條理、氣者理之運用、無條理、則不能運用、無運用、則亦無以見其所謂條理者矣（伝習録中、答陸原靜書一）

② 太極生生之理、妙用無息、而常体不易、太極之生生、即陰陽之生生、就其生生之中、指其妙用無息者、而謂之動、謂之陽之生、非謂動而後生陽也、就其生生之中、指其常体不易者、而謂之靜、謂之陰之生、非謂靜而後生陰也、若果靜而後生陰、動而後生陽、則是陰陽動靜、截然各自為一物矣、陰陽一氣也、一氣屈伸而為陰陽、動靜一理也、一理隱顯而為動靜（伝習録中、答陸原靜書二）

③ 心即道、道即天、知心則知道知天（伝習録上）

④ 又曰、諸君要實見此道、須從自己心体上体認、不假外始得

⑤ 致吾心良知天理於事事物物、則事事物物皆得其理矣（伝習録中、答顧東橋書）

⑥ 夫良知一也、以其妙用而言、謂之神、以其流行而言、謂之氣、以其凝聚而言、謂之精（伝習録中、答陸原靜書一）

⑦ 良知之虛、便是天之太虛、良知之無、便是太虛之無形、日月風雷、山川民物、凡有貌象形色、皆在太虛無形中、發用流行（伝習録下）

⑧ 天地万物、俱在我良知的發用流行中、何嘗又有一物、超於良知之外、能作得障礙（同上）

⑨ 我的靈明、便是天地鬼神的主宰………天地鬼神万物、離却我的靈明、便沒有天地鬼神万物了、我的靈明、離却天地鬼神万物、亦沒有我的靈明、如此便是一氣流通的、如何與他間隔得（同上）

⑩ 良知是造化之精靈、這些精靈、生天生地、成鬼成帝、皆從此出、真是與物無對（同上）

⑪ 七情順其自然流行、皆是良知之用、不可分別善惡、俱不可有所着、七情有着、俱謂之欲、俱為良知之蔽（同上）

⑫ 善惡皆天理、謂之惡者、本非惡、俱於本性上、過与不及之間耳

## 7. 羅欽順の心性論

### (1) 黄宗羲の説

羅欽順の心性論は右に朱子を批判し左に陽明を批判するという両面作戦の上に立っている。理気論では朱子の「理の哲学」と張載の「氣の哲学」を左右に置いてこれを批判したのであるが、これも両面作戦であった。このような二つの両面作戦は羅欽順の思想をきわめてとらえにくいものとした。そこでその評価が全く逆になるという結果を生んだのである。彼の理気論は「理の哲学」と「氣の哲学」の中間に位する「理氣渾一の哲学」であることを論じてきたのであるが、從来理気論と心性論との間には統一がなく矛盾しているという批判が行われている。この最初の批判者が黄宗羲である。

先生（羅欽順）が理氣を言うのは、朱子と同じくないが、心性を言えば朱子と同じである。

故に自らその説を統一することができないのだ。<sup>①</sup>（明儒学案、卷47、羅欽順の条）

この批判は多くの人に受けいれられている。黄宗羲はさらに

天に在って氣であるものは人に在っては心であり、天に在って理であるものは、人在っては性である。理気が、この如く（一つ）であれば、心性もまたこの如く（一つ）であつて、決して異ならない。<sup>②</sup>（同上）

とし、理気一体の理論は、当然そのまま心性論にも拡張適用されねばならぬと主張する。そこで、心性論の場合も

初めより別個に一物があって、心の先に立ち心の中に附するのではない。<sup>③</sup>（同上）

というようにより彼の理気論（4. の最初の引用文参照）と全く同じ言い方をすべきだとしている。しかるに羅欽順は

「天性は受生の初に正しく、明覚は既生の後に発する。明覚は心であつて性ではない。」<sup>④</sup>といふ。天性と明覚を区別し、したがつて心と性を区別していることに対し黄宗羲は不満であった。そこで次のように論を進めている。

まことにこの言の如くであるなら、性は体で心は用である。「性」は自ら人生以上の「靜」であり「心」は物に感じて動く「動」である。「性」は天地万物の理で「公」であり、「心」は一己の有するもので「私」であることになる。明らかに、先ず一性を立てて此心の主としており、「理能生氣」の説と異ならない。<sup>⑤</sup>（同上）

羅欽順は果して黄宗羲の言う様に、心と性を分けて二物とし、先ず一性を立てて性より心が生ずるというように考えたのであろうか。

黄宗羲によってとり上げられた「天性……明覚……」は、陽明門下の歐陽南野（崇一）に与えた書簡（因知記附録）の中にみえる語である。したがつて陽明学の良知説批判として書かれたものであることをまず注意せねばならない。この書簡では「良知即天理」という陽明学の理念が反

駁されている。羅欽順は、「良知」とは、その語義から言えば「知る」という働きであって、知られる対象は「道」や「徳」、「事」や「理」であるとする。そこで良知は「思慮を待たずして知る」ものであってもやはり「知る」という作用であって、それは「心」の働き（用）であって「道」や「理」のような「体」ではないと主張する。

（知道・知天・知性という経書の用語法では）すべて「知」の字は皆「虚」であってその下にくる一字は皆「実」である。虚と実がわけられているからには体と用は自から明らかである。その用（知・良知）を体（天理）とするのは以前に聞いたことがない。（困知記附録、答歐陽少司成崇一）

今良知を認めて天理とし、そこで吾心の良知を事事物物に致すなら、道理は全く人が安排したものとなり、事物には本然の法則はなくなる。<sup>⑦</sup>（同上）

以上のような文章からみると、前引の「天性」とは天理を意味し「明覚」とは良知を意味していることは疑いない。そして明覚=良知は知る働きとして「用」であり、天性=天理は「体」であって、体と用は区別さるべきだということになる。羅欽順は、陽明の独自の用語としての「良知」を、経書と結びつけて訓詁的に解釈し、良知とは本来「知る作用」を意味するから、陽明の如く良知を拡大して使用するのは誤りだとしたのである。陽明の「良知即天理」の説は、明覚（心の知覚作用）をそのまま天性（天理）とみなすもので、体用を区別しないからよろしくない、というのである。陽明の良知は、しかしたんなる心の「知る作用」をあらわすのみではなく、6.に述べたように、きわめて意味の広い言葉である。良知は心に内在する性でもあった。天理は人間の心の外にあって知の対象となる客観的存在ではなく、人間の行為によって時々刻々に実現されるものであった。羅欽順が良知を「知る作用」天理を「知られる対象」と解したのは陽明の本旨ではない。しかし陽明は心=良知にすべての基準を置く。その意味で、「道理は全く人の安排したもの」というような主観的な傾向に走ることは否めない。「良知即天理」は、人間の良知が物事の道理となるということであって、言わば「心」がそのまま「性」となるということになる。その意味では、「心即性」という立場であると言える。気を認めて理としてはならぬという羅欽順の理氣論を適用すれば、当然心を認めて性とする陽明の考え方は否定される筈である。もしこれを肯定するならば、かえって理氣論との間に矛盾が生ずるのである。「心を認めて性とする」という方向を含む陽明説を批判するためには、心と性とが異なることを強調しなければ、議論としては明晰ではあるまい。そういう対敵論法にみられる片言をとらえてただちに「先づ一性を立てるもの」だとか「理能生氣」の説だときめつける黃宗羲は、陽明学派の流れに立つ人としてやむを得ぬ論法であることは認めるが、黃宗羲の論もまた、一つの対敵論法なのであって、黃宗羲の結論を鵜呑みにして、羅欽順の心性論をそういう性格だと結論することは誤りである。羅欽順の両面作戦の苦衷を察し、朱子の心性論とも異なる性格を有することを知らねばならない。

## (2) 羅欽順の立場

まず羅欽順の心性の定義をみよう。

(a) 心は人の神明、性は人の生理、理の在るところを心といい、心の有するところを性といふ。混じて一としてはならない。(困知記上、1章)

(b) 理の在るところを心といふ。故に心を存しなければ理を窮めることはできない。心の有する所を性といふ。故に性を知らなければ心を尽すことはできない。(困知記上、68章)

(c) 「求放心」(孟子)とは初め着手の工夫で、尽心がその極致、中間で緊要なのは窮理である。窮理には順序次第がなければならない。尽心知性に至っては一時にそなわってしまい、先後を言うべくもない。もし理が窮められていなければ、此の心が立っていても終に尽すことができない。(困知記上、68章)

さて以上の見解を朱子の説と較べてみよう。

(A) 心は人の神明、衆理を具えて万事に応ずるものである。性は心の具えている理で、天はまた理がそこからであるものである。人にこの心があり、全体(完全なる本体)をそなえぬはない。しかし理を窮めなければ蔽われるところがある、この心の量を尽くせない。故によくその心の全体を極めて尽しきるものは、必ずよく理を窮めて知りきったものである。<sup>⑩</sup> その理を知った上は、その理の出てきたところ(天)もまたこれより外ではない。(孟子尽心上首章朱注)

(B) 性は心の有するところの理、心は理の会するところの地。(朱子語類卷5)

羅欽順の(a)(b)(c)三文はほぼ朱子の(A)(B)両文の思想からきていると思われるが、その両者の相違点を求めれば、

<第一点> a文で羅欽順は「心と性を混じて一としてはならない」と強調していること。

<第二点> 朱子のA文には理がそこから出てくる「天」が説かれているが、羅欽順にはそれがないこと。B文で「心は理の会する所の地」と表現されているのは、やはり、「天」にある理が下降的に心に内在化してきたことを示している。

第一点について考える。

心と性を混じて一としてはならぬという句をみると、心と性が分離されて、性がまず立てられているようにも読みとれる。黄宗羲ならばそう解するであろう。しかしこの心性の弁はやはり陽明学乃至仏教を対象として言っているのである。仏家については「ただ心を説くのみで、そこで(心を)認めて性とし、終に性の何物たるかを知らないのだ。」(困知記下、73章)「仏氏の言う性は覺なのだ。そのいわゆる『覺』は見聞知覚を出ない。」(困知記続上、2章)と評し、陽明学についても「伝習録に『吾心之良知即所謂天理也』『道心者良知之謂也』と云っているのは、皆知覚を性としている明証である。」(困知記続上8章)というように評し、知覚の働きを持つ心をそのまま性とみるところに、仏教と陽明学に共通した誤りがあるとしている。つまり心と性をそのまま一体化して考える思想傾向に対してはその然らざることを強調する方向で論を進めているといえる。それなら羅欽順は、理気一体の理論とは一応切り離して心性の問題を論じているのであろう

か。答は否である。すなわち、

心と性は初めから離れたものではないが決して混じてはならない。……心を認めて性とするのは真にいわゆる毫釐のちがいが千里の謬となるものである。<sup>(10)</sup>（因知記上、1章）  
とあるように「認心為性」の立場に対しては心・性の混すべからことを主張するが、かといって心性は離れたものではない。心・性は分離できぬとだけ主張すれば陽明学と等しくなるが、かといって分離しきってしまうのではない。ここに毫釐のちがいと表現される理由がある。

思うに心性は至って明らかにし難い。そこで多く誤るのは、（心性）は両物かと言えば、また両物ではない。一物かといえば、また一物ではない。心を除去すれば性はない。性を除去すれば心はない。ただ一物の中に就いて両端を分割してはじめてこれを知性と言ことができる。（因知記下、52章）

ここでは心・性はやはり両物でもなく一物でもない。一物中について心・性の両者が分かたれるのである。

理気論では「氣上に就いて理を認めるべきで氣を認めて理としてはならぬ」と主張されていた。したがって言いなおせば、理気は一物でもなく両物でもない、ただ一物中に就いて理気の両者を分かつのである。理気論では、理気二物論を否定する点に重心がおかれたから、理気一物という言葉が強く前面にでてきた。ところが心性論では、極端な心性一物論の否定という点に重心が置かれているから、心性二物という主張をしている如くにもみえるのである。前者は朱子学批判を出発点とした議論であり、後者は陽明学批判を出発点とした議論である。両面作戦と言っておいたが、対する敵手の相違から、その表現があたかも矛盾するかにみえるだけであって、理気論と心性論には共通の思考法が一貫している。朱子学と相違すると思われた第一点「心性を混じて一としてはならぬ」ということの意味が上述の通りであるとすれば、この第一点に関する限り朱子の心性論と特にとりたてて異質であるとはいえない。理気論の場合、理を超越的な実在として氣以前に立てた朱子の説は否定されたが、理気を相即的にとらえる朱子の言葉には賛成であった。心性の定義がほぼ朱子に従っているのは、知性と専心とが究極的には一つであることを朱子も主張しているからであり、またそのために窮理という知的な修為が重視されているところも羅欽順の肯定するものであったからである。

第二点について考える。

朱子は理が「天」より出づると言っているが、羅欽順にそれがないことは指摘しておいた。「理」は、心に内在化して「性」となる以前には、「天」に在ってその完全な姿を保持していたのであり、理は天から下降的に心に入ってきて性となつたのである。「性」を、このように心の外に本来完全な形で存在したと考えるとすれば、やはり心性二物論の傾向を有すると言える。黄宗羲の「まず一性を立てて此の心の主としている。」という批判は、朱子にはあてはまる一面を持っているが、羅欽順にあてはめることはできない。

### 羅欽順は

程明道が「生之謂性」を論じた一章でくりかえし明らかにしているのは理一分殊の意にはならない。朱子は学ぶ者のためにいちいち解析しているが、言葉に繁縝があっても大旨は異ならないがしかし少しくまだ合わぬところがある。<sup>(6)</sup>（困知記上、65章）

といって「生之謂性」の程明道の文をこまかく解説している。性の問題を克明に追求しているのでやや長文ながら引用しておく。

「人生而靜以上，不容說」とは、思うに「人生而靜」は未發之中で、一性の真姿は湛然としており、言葉では形容できないので「不容說」と言ったのである。「繼之者善」とはいわゆる「感於物而動」である。動けば万殊となり、剛柔善惡はここにおいて始めて分れる。しかしその分は殊なっても、自然の理にほかならない。故に「惡亦不可不謂之性」と曰われているのである。剛柔善惡を以て性と名づければ（その性は）もはや本体の精純ではない。故に「纔說性時，便已不是性」と曰われているのである。下文にまた水の清濁で譬えをしている。思うに「清」はその至靜の本体で、「濁」は感じて動く物欲である。本体は誠に至清であっても、まだ山を出ない以前は見ようがない。流行する処をまってはじめて見える。もし濁りがないわけにいかないなら、どうしても修治の功が必要である。修治の功が至れば、濁りは澄み定まり、本体は常に湛然としている。しかしその間によく増損するところがあるのでない。故に「舜有天下而不与」と結んだのである。この章内の「以上」の二字ははっきり言えば、ただ動靜の界を分截したにすぎない。「動」から言えば「靜」は「以上」なのであって、いわゆる「未發之前」と同じことである。（未發之前を）未發より更に前とすると、何処を指して前とするのか。思うに「已發」にもとづいて（前と）言うのである。朱子はこの点（「以上」）においてはひどく考え過ぎている様である。（朱子が「人生而靜以上」を）「人物未生時」と（解釈）しているのは、恐らく程子の本意ではあるまい。程子が引いた「人生而靜」の一句はまさしく本然の性を指して言っている。「纔說性時，便已不是性」と二句を続けたのは、世人が常に（性と）言うのは「性の動」で「性の本」ではないことを述べているのであろう。この意はきわめて明らかで味わえば自からわかる。もし「人生而靜以上」を「人物未生時」を指しているとすれば、それは「維天之命」を言っていることになり、（それでは）「不是性」の三字はおさまりがつかない。（同上）

程明道の「生之謂性」の章は、「性即氣，氣即性」という観点から、人間の生きた生命に即して性があることを明言し、性は物質的肉体的な氣と離れた抽象的な理ではないことを説くもので、全文の思想は羅欽順と合致する。羅欽順の解釈が朱子とはっきりちがう点は「人生而靜以上」のとらえ方である。

人生而靜=未發之中という解釈は朱・羅相等しい。「人生而靜以上」について、朱子は「人生而靜=未發之中」よりも以前を指すと解釈する。「人生而靜以上とは即ち人物未生之時である。」<sup>(7)</sup>

(朱子語類卷 95) と言っている。羅欽順は「人生而靜以上」の「以上」は動（已發）からみて以上と表現されているだけであって、つまり、人生而靜以上=人生而靜=未發之中という解釈をとっている。

程明道は、この生きた人間に即してその中に性を考えているが、朱子は、そのような性の更に根源を求めようとした。

「生之謂生」の一条は説きがたい。こまかく見なければいけない。この条は程子は充分には言っていない。生之謂性的、この生につづいて性とよんでいるものは、氣質の夾雜があり「理の性」ではない。（朱子語類 95）<sup>②</sup>

つまり、この現実の生命体としての人間に即してある「性」は、根源的な理をそのままには顯現しておらず、氣質によって不純になっているというのである。この世界の人・物は常に氣質によって形成された存在であって、このような氣質に含まれた性は、「氣質の性」ではあっても、「本然の性」をそのまま純粹に顯現しているのではないと考えられていた。そこで「人生而靜以上、不容説」を、人物未生の時の理は言いあらわせないという意味に解釈し、人物未生の時にこそ理の完全にして純粹な姿があるという考え方を表明したわけである。

性と言ってしまえば、それは人が生じて以後、この理が形氣のうちに墮在しているのであって、全く性の本体そのものではない。（同上）<sup>③</sup>

という言葉もある。理が形氣（氣質）のうちに墮在しない以前とはすなわち人物未生の時であって、人物未生の時には理（性の本体）が完全純粹な形で存在するのである。

人物未生の時は、これを理と言えるのみで性ということはできない。<sup>④</sup>

人生而靜以上は天道を言っているのであって、性の字を下すことはできない。（同上）<sup>⑤</sup>  
というのがそれを意味している。また、

人に此の形氣があれば、この理は始めより形氣の中に具わっていて、これを性という。性と言ってしまえば、もはや有生にかかわっていて、氣質を兼ねており、性の本体とすることはできない。しかし 性の本体は決して雜えられてはいない。（同上）<sup>⑥</sup>

なども参考になるであろう。

以上からいふと、朱子はまず人物未生の時に純粹な「理」（性の本体）があり、それが人・物の生ずるや形氣のうちに墮在して「性」と呼ばれ、その「性」は氣質をまじえたものであると考えていた。理氣論においても理はこの天地の未生の時に純粹に存在するものであったが、同じ見方が心性論にも貫かれており、現実の人間における性は、性の本体そのものの墮在とされたのである。したがって人間の「心」の中の「性」とは一應別個に、それを超えた「性の本体」が予想されることになり、この現実の天地の気に即した理とは一應別個に超越的な「理」が考えられたのと全く同じ理論形態となるのである。

程明道の立論は、これをそのまま素直に読めば、気に即してある性のみが問題となっていて、

それ以前の性の状態の如きは、少くともこの文では問題の外にあると思われる。王陽明も

「生之謂性」の「生」字は即ち「氣」の字であって、氣は即ち性、と言うのと同様である。氣は即ち性であるから、「人生而靜以上不容說」である。もし氣は即ち性だと言うと（氣を認めて性とすることになり）、はや一方に片よってしまって性の本原ではなくなる。……もし自己の性を明白に見得た時は、氣は即ち性、性は即ち氣で、もともと性・氣を分かつことはできない。（伝習録中、答周道通書）<sup>④</sup>

という解釈で、羅欽順のそれとほぼ一致している。従って、「人生而靜以上」を未発之中とみて、人物未生時とはみない羅欽順の解釈の方が当っているであろうし、理氣渾一の立場としては当然そうなるであろう。

羅欽順では、未発の中において性の本体は湛然として存し、それは理そのものである。已発の動における性は、分殊化された理であるが、それは理一分殊の理論から言って、同じく理なのである。もっとも、已発の動における性は惡なる場合もあり、そのときは未発の時の性の本体の精純は失われ「濁」となる。存在論としての理氣論の場合には善惡という倫理的判断は加えられないから気に即して見出される理は普遍的なもの特殊的なものに区分されても、その特殊な理に清と濁を区別して考える必要がなかったのであるが、心性論では、全く同じくはいかない。惡なる場合も性と名づけるとしても、それは倫理的な立場からは克服さるべきものであるため、そのような「性」は濁ったものとされる。當為の問題として心性論が立てられる限り、理氣論と全く同じくはならないことはやむを得ない。しかし、心の前にまず一性が純粹完全なものとして定立し、心の主宰者となるという理論では決してないことは注意せねばならない。黃宗羲は《困知記》上11章の理氣論（4の最初の引用文）をそのまま心性論にあてはめて次のように言うべきだと主張する。

人は天の氣を受けて生じ、ただ一心あるのみである。一動一靜、喜怒哀樂循環してやまない。惻隱すべき處で自から惻隱し、羞惡・恭敬・是非すべき處で自から羞惡・恭敬・是非する。千頭万緒、轡轔紛紜、歷然として昧ますことのできないのが即ちいわゆる性である。初より別に一物があって心の先に立ち心の中に附するのではない。（明儒学案卷47 羅欽順の条）<sup>⑤</sup>

このような理氣論の言いかえは、心性の問題を全く存在の問題としている。一心の動静、喜怒哀樂の循環をすべて肯定し、それに善惡の判断を加えない場合には心理学的法則の追求としてこの論は成立する。ただしこの場合の「性」は善でもあり惡でもあり得る性でなければならない。しかも一方では「惻隱すべき處で自から惻隱する」というように當為的な考え方が含まれている。とすれば、「性」はやはり善であるべきものなのである。形式的な語呂あわせをしても、心性論の當為的性格はこれを無視することができなかつた。存在と當為の問題がやや混乱しているとみてよいであろう。惻隱すべきところで惻隱しない場合もやはり一心の働きである。しかし心の本来の姿は当然惻隱すべきところでは惻隱するものであるという考え方方が黃宗羲に含まれている。陽明学の「心」「良知」は主觀性が強く、惻隱すべきところという倫理的基準をやはり心の中に置く。その意味で、善惡の基準は主觀的といわれる。羅欽順からみれば、それは心を認めて

性とするものである。羅欽順の心性一物論は、性において倫理的基準の客觀性を主張する。

至精なるものが性、至變なるものが情、至神なるものが心である。存心で大切なのは、もとより深を極め幾を研し、性情の正を失わぬことである。いたずらに至神なもの（心）のみをみて、ついに道はここにあるとして、深く極めず、幾を研せず、しかも天下の志に通じ天下の務を成そうとするが如きは道理にかなっていない。（困知記上、2章）<sup>①</sup>

とあるのは、陽明学の「心即理」の批判であると思われる。存心とは性情の正を失なわぬ修為を指し、あるがままの心をそのままに存することを否定する。だからと言って心性を二物的にみる朱子学とは異なることは前述した通りである。

羅欽順の心性論は、朱子と王陽明の中間に位する。氣質の性と本然の性とを区別することはない。一つの性に二つの名を与えるのを誤りとしている（困知記上、14章）。また、

朱子は、人が天命の性と氣質の性を二物とみなすことを最も恐れていた。そこで「氣質の性は太極の完全なる本体が氣質の中に墮在しているのだ」という。一体「墮」と言われるからには、理気はすきまがないわけにはいかない。ただ理一分殊でこれをおおえれば通じないところとてない。（困知記上、15章）<sup>②</sup>

とある。前に引いた朱子の語にも理が氣質のうちに墮在するという文字があったが、この「墮」という表現から、朱子が理や性を先ず立てて氣や心の上に超在せしめたことを看破している。

（理一分殊の説を）持して性を論すれば自から天命・氣質の両名を立てる必要はない。  
(困知記上、19章)<sup>③</sup>

とあるのも朱子説の批判である。張載が天地の性と氣質の性に分けたのも、太虛を超越者としたためである。本然の性・天命の性・天地の性を超在とし、人間の心にある性をその墮在とみるとすれば性は心外にある一物となる。これを否定する立場が羅氏の心性一体論であるが、一方「心」を優越して超在と考える陽明学からみればそれはなお不徹底とみられたわけである。しかし羅欽順自身としては理氣論と一貫した理論体系なのである。羅欽順の心性論を朱子に等しいとみることは、その真意を正しく理解した議論とは言い難いと思う。

註① 先生之言理氣，不同於朱子，而言心性，則於朱子同，故不能自一其説耳（明儒学案卷47）

② 第先生之論心性，頗与其論理氣，自相矛盾，夫在天為氣者，在人為心，在天為理者，在人為性，理氣如是，則心性亦如是，決無異也（同上）

③ 人受天之氣以生，祇有一心而已，而一動一靜，喜怒哀樂，循環無已，當惻隱處，自惻隱，當羞惡處，自羞惡，當恭敬處，自恭敬，當是非處，自是非，千頭萬緒，繆謬紛紜，歷然不能昧者，是即所謂性也，初非別有一物立於心之先附於心之中也（同上）

④ 天性正於受生之初，明覺發於既生之後，明覺是心而非性（同上）

⑤ 信如斯言，則性體也，心用也，性自人生以上，靜也，心是感物而動，動也，性是天地万物之理，公也，心是一己所有，私也，明明先立一性，為此心之主，與理能生氣之說，無異，於先生理氣之論，無乃大悖乎，豈理氣是理氣，心性是心性，二者分天人，遂不可相通乎（同上）

⑥ 凡知字皆虛，下一字皆實，虛實既別，體用自明；以用為體，未之前聞也（困知記附錄，答歐陽少司成崇一）

- ⑦ 今以良知為天理，乃欲致吾心之良知於事事物物，則是道理全在人安排出，事物無復本然之則矣（同上）
- ⑧ (a) 夫心者人之神明，性者人之生理，理之所在，謂之心，心之所有，謂之性，不可混而為一也（困知記上 1 章）
- ⑨ (b) 理之所在，謂之心，故非存心，則無以窮理，心之所有，謂之性，故非知性，則無以尽心（困知記上 68 章）
- ⑩ (c) 求放心，是初下手工夫，尽心乃其極致，中間繁要，便是窮理，窮理須有漸次，尽心知性，則一時俱了，更無先後可言，如理有未窮，此心雖立，終不能盡（同上）
- ⑪ (A) 心者人之神明，所以具衆理而應萬事者也，性則心之所具之理，而天又理之所從以出者也，人有是心，莫非全體，然不窮理，則有所蔽，而無以盡乎此心之量，故能極其心之全體，而無不尽者，必其能窮夫理，而無不知者也，既知其理，則所從出，亦不外是矣（孟子盡心上篇，首章，朱注）
- ⑫ (B) 性便是心之所有之理，心便是理之所會之地（朱子語類卷 5）
- ⑬ 要皆只是說心，遂認為性，終不知性是何物也（困知記下 73 章）
- ⑭ 佛氏之所謂性，覺而已矣，其覺不出乎見聞知覺而已矣（困知記統上 2 章）
- ⑮ 伝習錄有云「吾心之良知，即所謂天理也」又云「道心者，良知之謂也」又云「良知即是未發之中」……此皆以知覺為性之明驗也（困知記統上 8 章）
- ⑯ 二者初不相離，而實不容相混，精之又精，乃見其真，其或認心以為性，真所謂差毫釐而謬千里者矣（困知記上 1 章）
- ⑰ 蓋心性至為難明，是以多誤，謂之兩物，又非兩物，謂之一物，又非一物，除却心，即無性，除却性，即無心，惟就一物中，分割得兩物出來，方可謂之知性，學未至於知性，天下之言，未易知也（困知記下 52 章）
- ⑲ 程伯子論「生之謂性」一章，反覆推明，無非理一分殊之義，朱子為學者條析，雖詞有詳略，而大旨不殊，然似乎小有未合，請試陳之（困知記上 65 章）
- ⑳ 謂「人生而靜以上不容說」蓋「人生而靜」即未發之中，一性之真湛而已，更着言語形容不得，故曰「不容說」，「繼之者善」即所謂「感於物而動」也，動則萬殊，剛柔善惡，於是乎始分矣，然其分雖殊，莫非自然之理，故曰「惡亦不可謂之性」，既以剛柔善惡名性則非復其本體之精純矣，故曰「總說性時，便已不是性」下文又以水之清濁為喻，蓋清其至靜之本體，而濁其感動之物欲也，本體誠至清，然未出山以前，無由見也，須流行處方見，若夫不能無濁，安可無修治之功哉，修治之功既至，則濁者以之澄定，而本體常湛然矣，然非能有所增損於其間也，故以「舜有天下而不與」終之，切詳章內「以上」二字，止是分截動靜之界，由動而言，則靜為以上，猶所謂未發之前，未發更指何處為前，蓋拋已發而言之爾，朱子於此似求之太過，却以為人物未生時，恐非程子本意，蓋程子所引「人生而靜」一語，正指言本然之性，繼以「總說性時，便已不是性」二語，蓋言世所常說，乃性之動，而非性之本也，此意甚明，詳味之，自可見，若以「人生而靜以上」為指人物未生時說，則是說「維天之命」，「不是性」三字無着落矣（困知記上 65 章）
- ㉑ 人生而靜以上，即是人物未生時，人物未生時，只可謂之理，說性未得（朱子說類卷 95）
- ㉒ 「生之謂性」一條難說，須子細看，此一條伊川說得亦未甚盡，「生之謂性」是生下來喚做性底，便有氣稟夾雜，便不是理底性了（同上）
- ㉓ 總說性時，便已不是性者，言總謂之性，便是人生以後，此理已墮在形氣之中，不全是性之本體矣，故曰便已不是性也（同上）
- ㉔ 「人生而靜以上」只說箇天道，下性字未得（同上）
- ㉕ 人有此形氣，則是此理始具於形氣之中，而謂之性，才是說性，便已涉於有生，而兼乎氣質，不得為性之本體，然性之本體，亦未嘗雜（同上）
- ㉖ 「生之謂性」生字即是氣字，猶言氣即是性也，氣即是性，人生而靜以上不容說，才說氣即是性，即己

落在一辺，不是性之本原矣，……若見得自性明白時，氣即是性，性即是氣，原無性氣之可分也，（伝習録中，答周道通書）

- ㉙ 是故至精者，性也，至變者，情也，至神者，心也，所貴乎存心者，固將極其深，研其幾，以無失乎性情之正也，若徒有見乎至神者，遂以為道在是矣，而深之不能極，而幾之不能研，顧欲通天下之志，成天下之務，有是理哉（困知記上 2 章）
- ㉚ 朱子尤恐人之視為二物也，乃曰「氣質之性，即太極全体，墮在氣質之中矣」夫既以壘言，理氣不容無罅縫矣，惟以理一分殊，蔽之，自無往而不通，而所謂天下無性外之物，豈不亶其然乎（困知記上 15 章）
- ㉛ 理一分殊四字……持此以論性，自不須立天命氣質之兩名，粲然其如視諸掌矣（困知記上 19 章）

## 8. 羅欽順，王廷相，王陽明の影響関係

明代の「気の哲学」の発展を考える場合三つの基本形態を考えるべきである。すなわち王廷相・羅欽順・王陽明の三者に示される形態が基本となると思う。三者は年齢的には羅欽順を最年長とし、王陽明はそれより 7 才年下で、王廷相はさらに 2 才年下であるが、いずれも正徳嘉靖にかけての時代をその活動期としている。更に興味あることは、三者とも、権宦劉瑾の怒に触れて職を奪われていることである。羅欽順は職を奪われて民となり、王陽明は貴州龍場駅丞に謫せられ、王廷相は亳州判官に謫せられている。王陽明がその獨得の学説を展開するにいたった転機は龍場での生活中の正徳 3 年（1508）であったことは周知の通りである。羅欽順が職を奪われたのも同じく正徳 3 年（1508）であって、数え年 43 才のときである（困知記続補、羅整庵自誌）。困知記上下 156 章の成立は嘉靖 7 年（1528、王陽明の歿年）であるが、その自序に「年幾四十，始慨然有志於道」とあるから、彼が新しい自己の学説を打ちたてつつあった時期において劉瑾より受けた迫害は、やはり何らかの影響があったとみなければならない。王廷相は、劉瑾の事件以後も権宦の迫害を受けて下獄し正徳 9 年（1514）に贛榆県丞に謫せられている。彼の主要著作《慎言》は嘉靖 6 年から 10 年（1527～1531）前後に刊行された（侯外廬等編輯《王廷相哲学選集》序による。）。

三者は皇帝周辺の権力との争闘を通じて反官学的な方向をとっていった。ともに強弱の差こそあれ朱子学を批判することにその学問の出発があったのである。理よりも氣を重視すること、あるいは理に偏向した朱子学を修正乃至否定することがその学説の中核を為している。三者の学説は、その運命の共通性と、正徳年間頃より社会・経済の状態が悪化の傾向が顕著となったこと（山井氏論文参照）が、その成立の原因であった。したがって三者の間に直接的な意味での影響関係をみるとできないように思う。羅欽順が王陽明の影響を受けたか否かという問題はもちろん直接的な意味でのことでなければならぬが、その様な形の影響ということはない様に思う。そのことを考えてみたい。まず 6. にあげた王陽明の理氣思想を示す資料の成立年代を考えよう。

「理は氣の條理……」（6. の註①）を含む《答陸原靜書一》は 1524 年の成立である。「太極生生の理……」（6. の註②）を含む《答陸原靜書二》も同年である。「良知は……その流行という面から言うと『氣』という」（6. の註⑥）という文も《答陸原靜書一》に含まれる。「良知の虛は天の太虛……」（6. の註⑦）は《伝習録下、錢德洪錄》である。「一氣流通的……」（6. の註⑨）は《伝

習録下、黃以方錄》である。さて、伝習録下巻錢德洪録の内容は陽明 50 才以後（1521 年以後）の言葉であり思想である。そしてこの伝習録下巻は語録であって、錢德洪録の部分の刊行は嘉靖 33 年（1554）であり、黃以方録の刊行は嘉靖 35 年（1556）である（伝習録下巻跋）。最もこの跋によると、「去年同門の曾子才漢は錢德洪の手抄を得、またかたがた采輯して《遺言》と名づけて荊の地で刊行した。」とあるから 1554 年より以前に《遺言》が刊せられたわけであるがその流布は少なかったと考えられる。また同跋文によれば嘉靖 7 年（1528）に伝習録下巻に当る語録を三年の間に収集しようと門下生たちが約し、のちにそれを錢德洪があつめ、《文録》とともに刊行しようとして果さなかつたとも書いてある。錢德洪の《文録》の刊行は嘉靖 14 年（1535）であるから（年譜）、それ以前には伝習録下巻に含まれる語録は刊行されてはいないこと確実である。曾才漢が錢氏の手抄を得たのは少くとも《文録》刊行（1535）以前ではないから《遺言》の刊行はかなり下るであろう。

さて以上を整理すると、王陽明の「氣の哲学」的傾向がはっきりあらわれたのは 50 才以後つまり 1521 年以後であることがいえる。さらに「理は氣の条理」などの言葉を含む書簡は 53 才の 1524 年が最も早いことになる。羅欽順が陽明と論争したのは 1520 年のことであり、その時羅欽順の見たものは《伝習録上巻》（陽明 47 才、1518 以前の語録）《大学古本》，《朱子晚年定論》（1518 刊）であった。その論争の中心は、大学古本と、致知格物の解釈のこと、朱子晚年定論のことであって、羅欽順は朱子学擁護的立場から反論しており、理氣の関係の問題は中心とはなっていない。何故なら陽明は理氣の関係をはっきりいいはじめたのは 50 才（1521）より前にはないからである。陽明の思想は致良知説の始掲（私は 49 才、1520 年、羅欽順との論争の後と考えている）をさかいとして前期後期に分けることができる。前後期ともに「心即理」といってはいるがその内容は、前期にはむしろ「理」が重視されており、後期には心（良知）が重視されそれに応じて氣も重視されてきている。（拙稿『王陽明の思想の変遷について』日本中国学会報第十集、1958）そして朱子学と明らかに対立するのは、羅欽順との論争以後であり、致良知説の発見以後において「理」「天理」が次第に「良知」の一語のかげにかくされて行く傾向を示す。すなわち、王陽明が良知を唯一絶対の实在とし、理・氣を良知の各側面に与えた名称として把握し、その上で理氣の一体あるいはある程度の氣の優位性が主張されてきているのである。羅欽順が、陽明の理氣思想に影響されたとすれば、当然 1520 年より後でなければならない。

さて 1520 年より後に陽明の理氣思想の影響があったとすれば、どういう形であろうか。まず現在の伝習録下巻の語録の刊行は、1535 年以前ではないから、困知記上下の成立（1528）の時には見ていないはずである。《答陸原靜書一、二》を含む伝習録中巻の原型本は南大吉によって嘉靖 5 年（1526）に完成されたであろうことは今井宇三郎氏《全書本伝習録考》（斯文第 27 篇第 7、8、9 合併号、1945）に考証されている。したがって《答陸原靜書一、二》を羅欽順が読み、そこから彼の理氣論を組立てたとしてもその時期は 1526 年より早くはないのである。

観点をかえて羅欽順は伝習録のどの部分を何時頃読んでいたかを困知記の記載から考えてみよう。まず1528年成立の困知記上下を調べる。

上8章には「世にはこの格物致知の緒論を専用して、陰に（仏氏の）明心の説を售るものがあるが、何という不見識であるか。」<sup>①</sup>と王陽明の格物説を批判しているが、これは、伝習録上巻の徐愛録の中心問題である。下34章に「春秋凡書弑君、弑即は罪、何必更求其詳」を引用して批判しているが、これは、伝習録上、徐愛録にある。下41章には朱陸の同異を明らかにすべきを論じ、「舍胡兩可、以厚誣天下後世之人哉」といっているが、これは陽明がその前期（1520以前）に朱陸兩可の説を持っていたことに対する言葉と思われる。下54章に「王伯安（陽明）の学術は具に伝習録中に在る」とし、蕭惠及び陸原靜との問答數章は「吾無隱乎爾」（論語述而の語）という態度だと、その問答の忌憚のないことをいっているが、この問答はやはり伝習録上に含まれている。さて、困知記上下を通じてみると、伝習録上巻の部分、すなわち陽明47才（1518）以前の思想のみがとりあげられていることが分かる。即ち困知記上下の執筆時には、陽明の氣を重視する理気思想あるいは良知絶対の思想には触れていなかったと推定し得るのである。

困知記続上（1531成立）には、伝習録中巻の《答顧東橋書》から「吾心之良知即所謂天理也」及び「道心者良知之謂也」を、また《答陸原靜書二》から「良知即は未發之中」を引用し、「此れは皆、知覚を性とみなしている明証である」（7.の註<sup>⑩</sup>）と論じている。したがって1531年までには、《答陸原靜書二》（「理は氣の条理」の語を含む）を読んでいたと言える。1528年困知記上下の成立のときにはこれらの書簡を読んでいながら、それについて書かなかつたということも言えるかもしれないが、困知記は読書劄記的なものであって、書物を読んでは、感想や批評を記する形をとっている。だから困知記続上にみられる伝習録中巻からの引用は、やはりその頃に読んだと考えた方が自然である。困知記三続は1538年の成立であるが、ここには、近ごろ《陽明文録》を見て《大学古本序》が書きかえられていることを知った旨が書かれている（20章）。（陽明の大学古本序は、1518年（47才）の旧序と、1523年（52才）の新序とがあり、後者は致良知説にもとづいて書きかえられたものである。一拙稿《王陽明の思想の変遷について》参照）さて《陽明文録》の刊行は嘉靖14年（1535）である。困知記続下は1533年であって、1535年刊の《陽明文録》を読んだ記録が1538年の困知記三続にあることは、その劄記的性格をよく示していると言えよう。陽明学の刊行物にはたしかに注意していた。そして読んだからにはその感想を記さないではいられなかつたのである。そこで、困知記上下の執筆中には、《答陸原靜書二》を含む伝習録中巻は読んでいなかつたと考えた方が自然であると思う。

ところで以上の論述に一つの反証がある。それは《与王陽明書第二書》（困知記附録）である。この手紙は1528年（困知記上下刊行の年）のもので「意在於事親即事親是一物……」という伝習録上徐愛録の語と《答顧東橋書》の「心之良知所謂天理也、致吾心良知之天理於事々物々、則事事物物皆得其理矣……」を引用している。《答顧東橋書》を読んでいるからには、《答陸原靜書二》を

も同時に読んでいたことになるかもしれない。ともに伝習録中巻に含まれているからである。ところで現在の伝習録中巻はこれからこの形ではなかった。現在の伝習録中巻の台本となった南大吉本には二種の異本がある(今井氏論文参照)。《内閣文庫本》と《推定南大吉本》である。前者は、上下6巻本であって、《答顧東橋書》は入っているが《答陸原靜書》が入っていないのである。後者は上下8巻本で《答陸原靜書》が入っている。さて嘉靖3年(1524)に始まって嘉靖5年(1526)に《推定南大吉本》が完成したのであって、《内閣文庫本》は、その未完成のもの、というのが今井氏の推論である。内閣文庫本系統の《南大吉本》を羅欽順がみていたとすれば、《答顧東橋書》は読んでいても《答陸原靜書》はこのとき読んでいないということが言える。そう考えられれば、私の論証にはまことに有利となる。しかし1531年の困知記続上には《答陸原靜書》からの引用があるからやはり嘉靖5年(1526)に完成した《答陸原靜書》を含む《南大吉本》をみていたと考える方が妥当であるとも言える。今一つつけ加えると嘉靖6年に鄒守益が陽明の文録を刊行しているから、これによって《答陸原靜書》を読んだかも知れない。羅欽順の《与陽明第二書》には未だ陽明に出さぬうちに陽明が歿したことが附記されている。陽明の死は嘉靖7年(1528)11月のことである。この書の註記には戊子冬(嘉靖7年)冬とあるから、陽明の死と相前後してこの書は書かれたわけである。困知記上下の羅欽順序の日附は同じく嘉靖7年11月となっている。困知記上下には伝習録上巻の陽明の前期的思想のみが反映して、後期思想の中核たる「良知」の語には一つも触れていない。したがって困知記上下の執筆の期間において、羅欽順は陽明の後期思想を知らない、すなわち、良知を絶対者とし理・氣をその二側面とする独特的の思想を知らなかったとみてよい。《答陸原靜書》を読んだのはどうさかのぼっても1526年以後であろうことは前にも述べたが、この《与王陽明第二書》においてようやく彼の良知説への疑問が提出されているという事実は、《答陸原靜書》を含む伝習録中巻の原型本を読んだのは殆んど1528年ではなかつたろうかと推定させる。その故に困知記上下には全くその反映がみられないのだと考えられる。(次頁の表を参照)

羅欽順が1504年頃道に志してから陽明との論争まで16年経過しており、羅欽順はすでにそのとき一家を成した学者であった。そしてその間に陽明から理氣思想の影響は受けていないことは前述の通りである。1520年以後1528年以前に陽明の理氣一体あるいは氣の重視の思想の影響をうけたとすれば、きわめて重大なことであるが、陽明の「理は氣の条理」というはっきりした見解の表明は1524年の陸原靜への書簡であって、しかもそれが刊行され、流布されたのは1526年以後である。すぐこれを読んだとしても1526年から困知記の成立までは2年しかないことを注意せねばならない。困知記上下あわせて156章は困知記全336章中の四割以上の分量でしかも彼の理氣渾一の立場はこの上下156章中にははっきり表現されていて、それ以後の困知記続編以下と思想的に変化した部分はない。続上80章の刊行まで3年、続下に2年、三続に5年、四続に8年、という間隔からみて、困知記上下156章がわずか2年の間に執筆されたとは考えられない。

	羅 鈦 順	王 陽 明
1465 (成化元)	生 誕	
1472 (〃 8)		生 誕
1504頃	慨然志於道 (40才頃)	
1508 (正徳3)	奪職為民 (44才)	龍場の謫居で致知格物の新説を立てる (37才)
1518 (〃 13)		《古本大学》《朱子晚年定論》《伝習録》(現在の上巻の部分の語録)刊行される。(47才)
1520 (〃 15)	《与王陽明書》 (56才)	(a)《答羅整庵少宰書》(49才) 致良知説の始掲
1524 (嘉靖3)		(b)《答陸原靜書一、二》(53才)
1525 (〃 4)		(c)《答顧東橋書(答人論学書)》(54才) (b)を含まぬ南大吉本《伝習録》の刊行
1526 (〃 5)		(a)(b)(c)を含む南大吉本《伝習録》の刊行(55才)
1527 (〃 6)		鄒守益編・広德州刊《文錄》の刊行 (a) (b)(c)を含むであろう。)
1528 (〃 7)	冬《与王陽明第二書》(64才) 11月《困知記上下》156章の刊行	11月、死亡(57才)
1531 (〃 10)	《困知記続上》80章の刊行 (67才)	
1533 (〃 12)	《困知記続下》33章の刊行 (69才)	
1535 (〃 14)		錢德洪編《文錄》の刊行
1538 (〃 17)	《困知記三続》36章の刊行 (74才)	
1546 (〃 25)	《困知記四続》31章の刊行 (82才)	(曾才漢《遺言》刊行)
1547 (〃 26)	死 亡	
1554 (〃 33)		錢德洪編《伝習続録》(現在の下巻)刊行
1556 (〃 35)		上の続録に黄以方録を追加

まして1528年になって《答陸原靜書》を読んだとすればなおさらである。やはり、1505年頃より次第に成長し形成された学説が1528年の困知記に結実したと考えるのがもっとも自然であると思う。しかも王陽明と1520年に論争し、朱子晚年定論の不合理を指摘したのは最も陽明の痛いところであって、たしかに陽明を論破しているのである。だからこそ陽明は、きっぱりと朱

子学と手を切って独自の致良知説を強力に打ちだすことになったと想像される。羅王の論争はむしろ陽明の方に大きな影響を与えたとみられるのであってその逆ではない。

したがって羅・王二者において、その影響関係は、理気説に関する限り見にくい、そして相互の影響ではなくて反撥において両者の思想体系は形成されていったとみることができる。反撥もまた影響の一つであるがそれはマイナスの影響であって、王陽明の理気論が羅欽順に影響したという場合の影響とは意味が別である。

王廷相と他の二者との関係となると更に稀薄である。彼の氣の哲学は、陽明や羅欽順とは別種である。王廷相の『慎言』が1527～1531頃の成立とすれば、困知記と時期を等しくする。したがって以上三者のいわゆる「氣の哲学」的傾向はそれぞれ独立にそして三様の形であらわれたと考えてよい。この三つの原型はのちの「氣の哲学」の発展の中に強弱さまざまの影響を及ぼしたとみられる。したがって後の「氣の哲学者」たちの系列を考える場合には、この三つの原型とのつながり方が検討されなければならないわけである。

- 註① 世顧有尊用格此物致此知之緒論，以陰售其明心之説者，是何等見識耶，仏氏之幸，吾聖門之不幸也（困知記上 8 章）
- ② 或乃謂「春秋凡書弑君，弑即是罪，何必更求其詳」果如其言，即不過発読者一長嘆而已，於世道竟何補，而聖人又奚以作春秋為哉（困知記下 34 章）
- ③ 王伯安學術，具在伝習録中，觀其与漸蕙及陸原靜答問數章，可謂「吾無隱乎爾」……原靜却善問，儘会思索，第未知後來契合何如（困知記下 54 章）
- ④ 庚申春，王伯安以大學古本見惠，……首尾数百言，並無一言及於致知，近見陽明文錄，有大學古本序，始改用致知立説，於格物更不提起……（困知記三統 20 章）

## 9. 気 の 哲 学 の 発 展

明代の氣の哲学系統の人々について、山井氏は羅欽順・王廷相・王道・蔣信・魏校・劉邦采・王畿・呂坤・唐鶴徵・楊東明・孫慎行・劉宗周の12名を挙げている。これらの人々について簡単に触れながら三つの原型との関係を追求してみることとする。

羅欽順・王廷相・王道・蔣信・魏校・劉邦采・王畿の七名は正徳（1506～21）から嘉靖（1522～66）中期にかけて活動した人々として「氣の哲学」の前期に入るという山井氏の考え方従つて、まずこの人々を検討する。

### ○王 道（順寛 1476～1532）（明儒学案卷 42 による）

理気の区別はないし、「盈天地間，本一氣而已矣」と氣を強調する。そこで「太極」は氣の混淪として未判の状態に名づけたものと考えられている。（「方其混淪而未判也，名之曰太極」）この思想は太極をほとんど「太虛」の意味に解釈しているといえる。理は「氣之脈絡分明而不紊者」を指しているとあるから「理」は條理の意味である。太極・陰陽・道・理はそれぞれ名称は異なっていても本は一氣だというのである。理気を不離不離とみる説は、理気をかえって二物として先ず立てているのだと述べている。羅欽順の理気説と似通う論法であるが、太極を太虚的に解す

るといった点で羅欽順よりも「氣」に力点がおかれている。人と物の差別、人間の知愚賢不肖の区別は、氣の通塞偏正によって先天的に定められる。惡は情の動にもとづき、性は絶対善と考えられているために（「性善之善、不与惡對、與惡對者、情之善也」），惡もまた性とする説には反対している（「今概以為無是無非、是以惡為亦出於性矣、殊欠分曉」）。つまり性と情とに区別があつて、惡の起源を情に求める。そのために情欲否定の傾向になつていて。黃宗羲は「情と性が不可分なのは、理気の合一に同じい。情は一氣の流行である。流行して必ず善であるのが性である。しかるに王道が情の前に不可知で言いようのないものを求めて性だとしているのは、既存の性説から出られないためではないか。」（「情与性不可離、猶理氣之合一也、情者一氣之流行也、流行而必側隱羞惡辭讓是非之善……是性也……今必欲於四端之前、求其不可知不容説者以為性、無乃復歸於成説乎」）と評している。このように性と情とが差別されて情欲の禁遏が主張されるのは王廷相の場合と同じく、氣に力点がおかれて人物未生前の太極（太虛・氣）が現実の世界の上にある実在として把握されているためである。王道は始め陽明に学んだので、理は心に求むべきで、外物に理を求むべきではないとの理論を持っていたが、陽明の良知を情の動とみて陽明を批判するに至っている。また格物を外物をふせぐ（格=扞禦）というように司馬光の格物説にしたがっている。つまり惡の起源を外物にみる、すなわち、氣の塞がり偏したもののが物であり、その故に物から自己を守ろうとする。陽明は外物を偏塞なるものとはしない。物は人間の心の働きかけによって善にも惡にもなるものであつて物自体に惡の根源があるのではなかった。王道が心に理を求めるというのは、やはり心の本体（性）を善なる実体と考え、これに立かえることを考えていた。すなわち、氣の通正なるものを得た人間は、本来的に善なる性という実体を有していることになる。無善無惡心之体という陽明とはその点でちがっている。そこで氣を重視する哲学でありながら情欲否定の傾向となつてゐるのである。その意味では王廷相型の氣の哲学と近いといつていいことができる。なお王道は、明儒学案では湛若水（甘泉）の項に入れられている。

○蔣 信（道林 1483～1559）（明儒学案卷28による）

陽明門下の蔣信は「心」を出発点とした思考法をとる。心は精靈元氣本体であるとされて、心亦氣と言われる。そこで心と氣質は通じて一体とされる。そこで氣質の性と天命の性という二つの性はないといつて。氣質もまた太和の用であり、天命も二氣五行の外に超然たるものではない。存在するものは氣質の性のみであつて、それが調和した状態にあるときに天命の性と名づけられるだけである。そして、性は心の活潑の處であつてこの生生たる心が性と呼ばれるのである。この心性論は、心の上に超然たる性を立てることをしない。知愚も同じく性であり善も惡も性といわれねばならないといつて。先儒は、善惡のわかれの原因を氣質に帰し、性は理で善だとしたのは、氣質の外に別に理を求めたものである、ともいふ。このように心性の一体論から出発する彼の宇宙論は、宇宙只是一氣、であり、同時に渾是一個太和であつて、命・道・誠・太極は氣を指しており、また「神理」ともいわれている。しかも神理の本体は「無」とも表現されている。元氣

は天の神理ともいわれる。「神理」は氣を超えた理と区別するための用語法と考えられる。元氣そのものが発生し収斂するのだとも言われているから、神理というのは氣の生れたる活動力を指すと思われる。生生の心が性と呼ばれるという言い方からもその様に推測できる。無と表現されるのも、氣の外に有る理ではないということであろう。

蔣信の性は、人間の心の生れたる活動力であり、心の活動が正しく発展したときの状態が天命の性と呼ばれる。同様に氣の生れたる活動力が神理であって、氣を超えた理があるのではない。

蔣信の気の哲学は、心一元的な考え方から出発する。その意味で王陽明型の「気の哲学」といってよい。したがって性は善、情は惡という形態をとらない。「情順万事而無情」とか、無欲とは「動而無動、靜而無靜」といっているように、情欲の自然性を認めている。

#### ○魏 校 (莊渠 1483~1543) (明儒学案卷3による)

天地渾渾一大氣といわれているが、理は氣の主宰とも言われている。理は氣と離れた一物ではないが、気にあって主宰たるものとされている。そこで「宇宙全体渾是一理」という語もみえ、理は気に随って發用するとも言われる。理は気に随って發用するという意味では理氣一体論であるが、理は氣の条理ある状態を名づけたのではなくて、やはり氣を支配し統制するものとしてとらえられている。そこで理気が合すれば一であり違えば二となると言われる。「理非別有一物」といわれているために氣の哲学の系列に入れられたのであろうが、「理為主、氣得其統攝」などからみていわゆる氣の優位性を認める哲学とは言い難い。

不善は氣質より出で性は本来善であるとか、性=太極、氣質=陰陽五行とみて、惡の起源を全く氣質に帰し、「衆欲不行、天理自見」というように情欲否定論につながっているのは、むしろ理の優位性を認めているといえる。魏校は胡居仁の門下である。余裕の性書が理氣を明瞭に二物とすることには反対しているが、かといって必ずしも氣の哲学ではない。太極は理であり、理氣は不離不雜といっている。これは王道の拒否する考え方であるし、また、程伊川の性即理をよしとし、程明道の惡もまた性という考えを否定している。以上のように羅欽順の理氣渾一の立場よりも後退し理の哲学に近づいている。ただ胡居仁や余裕にみられる、理の実体化・理氣の二物化の修正者としての意義を認め得るのみである。

#### ○劉 邦 采 (師泉) (明儒学案卷19による)

この人物は明儒学案による限り氣の哲学の系列には入れ難い。山井氏に訊したところ、やはり同感の意を表され、系列から除外してほしいとの回答を得たので、ここには論じないことにする。

#### ○王 畿 (龍溪 1498~1583)

良知は造化の精靈、吾の精靈は天地万物を生ずる(「良知是造化之精靈……吾之精靈，生天生地生万物，而天地万物，復歸於無」王龍溪全集卷4、東游問答)というように良知をすべての根源的存在とみ

る考え方は全く王陽明の心（良知）一元論の展開である。良知は天然の則であって、父子という物があればここに慈考の則があり、感應の状態が天則の自然に循えば、物はその理を得る（「良知是天然之則……如有父子之物，斯有慈考之則……應感迹上，循其天則之自然，而後物得其理」同上巻7、斗山書院会語）といふのは良知の言わば理的側面を言ったのであり、良知の流行が氣だ（「良知之主宰，即所謂神，良知之流行，即所謂氣」同上巻15、易剣授張叔学）といふのは良知の氣的側面である。これもまた陽明説の展開といえる。性は心の生理であって、惻隱羞惡の心は氣で、氣がなければ性と名づくべきものはない（「性是心之生理，性善之端，須從發上始見，惻隱羞惡之心，即是氣，無氣則亦無性之可名矣」同上巻8、性命合一説）ともいふ。理という言葉はことさら避けられ、良知は天（天理といふない）、虛、天地之靈氣と表現されているところは、陽明よりも気に力点が置かれているともいえる。（拙稿『王龍溪論』日本中国学会報第八集、1956、参照）王畿の氣の哲学は王陽明型の心（良知）一元論としてである。情欲肯定の傾向を有することも言うまでもない。

つぎに万曆年間をその活動期とした人々、つまり氣の哲学の後期の展開をみよう。

○唐 鶴 徵（凝庵 1538～1619）（明儒学案卷26による）

天地間に盈つるのは一氣のみといふ氣の哲学一般の常言を述べているが、彼は氣の根源として「乾元」を考えている。乾元の生生が氣であり乾元の太極・太和はすべて氣の別名だといふ。乾元が陰陽に分かれて千变万化しその条理の乱れぬのを理といふのである。乾元が天地人を生ずる根源として立てられ、氣の外に別に理があるのではない、との見解は、張載王廷相型と近い。性とは完全な乾元がその体を心に托したもので、方寸の虛は太虛と同体といふ。そこで天地の間に盈つるのはただ一氣といふ思想は横渠先生のみこれを知るといって、張載の哲学に賛同している。そこで死生は夙夜の一闇一闢のごとしとも言い張載的な死生観に近い。ただ義理の性と氣質の性を分けることには反対で、性とはこの氣の極めて条理ある処とされ、氣の外に性はないといふ。したがって、張載説がその性説において修正されていることは羅欽順とも通じている。乾元の一氣を立てるのは易の繫辭にもとづくが、これは程明道につながると考えられる。さらに吾の氣は天地万物の氣、吾の性は天地の命。万物の性であるが故に天地万物と吾と一体になるといふ思想、あるいは生生・生機といったこの世界の発展的生命力を強調する思想は陽明の立場にも通じている。そのために乾元という超越者を一応立てながらも、この世界は乾元の生機が貫徹していると考えられ、一切の喜怒哀樂はともにこの生機の作用だといふ。そこで情欲は必ずしも禁止されるのではなく節に中ることが要求されている。唐鶴徵の氣の哲学は、王廷相型、王陽明型、羅欽順型のそれぞれに通ずる面を持っている。唐鶴徵は唐順之（荊川）の子であって、系譜的には王畿とつながっている。そのために張載・王廷相の如く氣の根源として乾元を強く打だしながらも、情欲否定的傾向に走ることなく、生れたるこの世界の生命力に信頼する立場となつたのである。情欲肯定的な傾向はやはりこの場合王陽明・王畿の思想の影響と考えなければならないの

であろう。

○楊 東 明 (晋庵 1548~1624) (明儒学案卷 29 による)

宇宙間に盈つるのはただ渾淪たる元氣で、天地万物の万殊を生ずるのはその氣のしわざである。この氣の靈妙さには自から條理があり、それが理といわれる。その意味で理気は一つなのだという。楊東明は、氣質の外に性なしということを強調する。そこで惡も亦性と言わざるを得ないという立場で、氣質の性の語を最も正しいとする。氣質の性と義理の性を分ける宋儒の見解にはやはり反対している。しかもこの考え方は無善無惡心之体という陽明思想からきている。その理氣論は羅欽順とともにより矛盾しないが、氣は理の質、理は氣の靈という言葉はやはり陽明と通じている。楊東明の氣の哲学もやはり王陽明と縁が深いと言える。

○孫 慎 行 (淇渙 1565~1636) (明儒学案卷 59 による)

宇宙論として理氣の関係を論ずることはなく、氣質と性の関係のみが多く論ぜられている。性が善ならば氣質も亦善とせねばならぬとか、生意が性で、生意黙々流行=氣、生意顯然成象=質であるから、氣質の不善を去って理義の善に還ろうとすれば人に二つの性があることになってしまうとかいうのは、朱子学の修正論である。その意味で氣の哲学と共に通するといえるけれども、宇宙論として理氣を論ずることがなく、いわゆる「氣の哲学」の一体系としてはきわめて弱い思想である。

○呂 坤 (心吾, 1536~1618)

乾坤(天地)は燬れるもので、天地を主宰するものは「元氣」であって、それは、不燬のもので形化氣化の祖であるといい(「乾坤是燬的，故開闢後，必有混沌，所以主宰乾坤是不燬的，故混沌還成開闢，主宰者何，元氣是已，元氣互萬億歲年，終不磨滅，是形化氣化之祖也」呻吟語卷4、天地)、「天地只是一箇氣，理在氣之中」(同上卷1、性命)ともいうから、まさしく氣の哲学であって、タイプとしては王廷相に近いかにも見える。しかし太極と陰陽五行が先天・後天に分けられ、人に於ける先天的なものを元氣元理、後天的なものを血氣心知というように区別する思想(「有在天之天，有在人之天，有在天之先天，太極是已，有在天之後天，陰陽五行是已，有在人之先天，元氣元理是已，有在人之後天，血氣心知是已」同上卷4、天地)もあり、また、道・器は両物でなく、理氣は両件ではないというが、つづけて、「象を成し形を為すものは器で、所以然者道」「物を生じ物を成すものは氣で、所以然者理」(同上卷1談道)とあるのは、羅欽順の最もきらう論法であるし、「先天は理、後天は氣」(同上)という言い方も理氣を二分する傾向がある。したがって「氣の哲学」としてはアイマイな形をとっている。情欲についても、天欲と人欲に分け、「天欲は無かるべからず、人欲は有るべからず」(同上)といい、天欲は「好的人欲」、人欲は「不好的天欲」(同上)といっており、理氣論同様にアイマイである。

○劉 宗 周 (念台 1578~1645)

例によって「盈天地間一氣而已矣」という言葉がある。そして氣→数→象→名→物→性→道と

いう順序で道が説明され道は「後起」とされる。(2.の胡居仁の項参照) そこで道を氣より先に求めて「道生氣」とみる思想を否定する(「盈天地間，一氣而已矣，有氣斯有數，有數斯有象，有象斯有名，有名斯有物，有物斯有性，有性斯有道，故道其後起也，而求道者，輒求之未始有氣之先，以為道生氣，則道亦何物也，而能遂生氣乎」劉子全書卷11，学言中)。「理」は氣の理であって断じて氣の先・氣の外にあるのではない(同上卷11，学言中)と強調されているし、また「盈天地間一氣也，氣即理也」(同上卷10，学言上)ともいう。しかし氣以前にさらに根源的なものを求める事はない。「虛生氣」というのは誤りで虛即氣であって「生」ということはない、氣の先にいくらかのぼってもやはり氣である(「或曰虛生氣，夫虛即氣也，何生之有，吾遡之未始有氣之先，亦無往而非氣也」同上)。氣の屈伸は非有非無の間で、即有即無であって、それが太虛=太極と呼ばれるのである(同上)。この点は王廷相型とはちがっている。器をはなれて道はないとも言われている(同上)。

張載については「前輩只説理，至横渠首説個氣，見得理氣元不相離」(同上卷3，五子連珠)といっているが、やはり天地間に氣質の性のみがあつて義理の性はない(「凡言性者，皆指氣質而言也，或曰有氣質之性，有義理之性，亦非也，盈天地間，止有氣質之性，更無義理之性，如曰氣質之理即是，豈可曰義理之理乎」)(同上卷11，学言中)という理論で、張載が批判されている。

彼の性説は「心」から出発して考えられている。

人心は氣であつて心が有つて後に性がある、というのは、氣があつて後に道があるという宇宙論と同じ論法である。「性=心の性」という見方が、上述の氣質の性のみを認める理論を生んだといえよう。(「有心而後有性，有氣而後有道，有事而後有理，故性者心之性，道者氣之道，理者事之理也」同上卷13，会錄)。さらに道心は人心の中において見出される(「道心即在人心中看出，始見得心性一而二，二而一」同上卷10，学言上)。このように「心」から出発する見方は王陽明からきている。従来の学者は、道理を三つに分割して、一つを天に求めて天命之性とし、二つを万物に求めて物理とし、三つを古今の典籍に求めて口耳の用神とする、ふりかえって道理を吾心に求めれば赤貧の子に似てカラッポなのだと劉宗周は酷評する(後之学者，每於道理，三分之，推一分於在天，以為天命之性，推一分於万物，以為在物之理，又推一分於古今典籍，以為口耳之用神，反而求之吾心，如赤貧之子，一無所有，乃日夕乞哀於三者，而幾幾乎其來舍焉)同上卷12，学言下)。そして陽明の「天下無心外之理」から進んで「天下無心外之性，所以天下無心外之理，惟天下無心外之理，所以天下無心外之学也」(同上卷7，原学中)という。つまり彼の発想は全く心より出発する形をとる。宇宙論からの発想ではなく、「心」一元から出発するところは全く王陽明につながっていること明瞭である。情欲については「生機之自然而不已容者，欲也」(同上卷7，原心)といっている。そして欲が過不及なくあるのを理あるいは性だとする。これは情欲肯定的立場といふことができる。

劉宗周の気の哲学は、王陽明の心一元論とのつながりにおいて成立し、羅欽順とも共通するところが少くないが、氣はさらに強調されているといえよう。

以上の如く明代の気の哲学を通観してみると、気の哲学の展開においては王陽明の影響力が最も強力であることが明らかである。陽明の系統に属しない人々、魏校・孫慎行・呂坤などはいざれも、気の哲学としてはかなり弱くまたマイマイである。これに反して陽明の系統の人々はたしかに気の哲学と称し得る資格をすべて具えている。特に唐鶴徵・劉宗周において最も徹底している。山井氏は気の哲学の系列に王陽明を含めなかった。王陽明より左派王学への発展の中に情欲肯定の傾向を認めながら、その左派王学の系列と気の哲学の系列とを全く別のものとし、両者がいわば並行的に発展して似たような思想を生み出したといわれている。この考えは王陽明の心即理の思想を気の哲学と対立する立場だと考えたためである。しかし上述したように阿部氏も王陽明の理氣思想が羅欽順と共通する面を多分に有していることを指摘された。この指摘は当を得ていると思う。その故にこそ、蔣信・王畿・唐鶴徵・劉宗周の如き気を重視する思想家が、王陽明の影響下に生じてきたのである。彼等の発想はあきらかに心・良知を根源的に考える陽明学からきている。しかし王陽明の思想は必ず気の哲学になるというのではもちろんない。気の哲学に発展する因子をも有していたが、また江右派の如く理を重んずる方向へも発展したからである。陽明の気の哲学的な理氣思想は、彼の晩年期に強くあらわれていることを前に述べたが、この方向へと徹底するときには充分に気の哲学となり得るのである。一方心即理の理の語に重心を置く立場は陽明の前期的思想であって、この立場を継承するときは必ずしも気の哲学とはならない。左派王学を王陽明の一つの発展形態の一つとしてとらえることを肯定するならば、同じように気の哲学もまた王陽明の発展形態の一つとして考えるべきであろう。その意味で阿部氏の見方の方をとるのである。しかしながら羅欽順の思想を王陽明の直接的影響とみるのは上述したように賛成しない。両者はやはり別個の立場であると考えたい。王道・魏校・孫慎行・呂坤らは王陽明の思想の発展形態とは言えない。もっとも王道ははじめ陽明にしたがった経験を持つて多少関係があるかもしれないが、彼の陽明批判は、良知をたんに情の動と解釈したり、致知の説を、学問思弁の功を棄却して、方寸の心にのみ局限されるとみなしたり、また格物を外物をふせぐと解したりしていて、充分に陽明の良知一元の思想を理解していなかったようである。だから王道の気の哲学の発想は別の理由があるであろう。魏校は胡居仁の門であり、理をあまりに実体化する偏向を修正する点では羅欽順の発想に近い。影響関係はわからないが、ともかく羅欽順にくらべればその気の哲学としての性格はかなり弱いとみなければならない。孫慎行は朱子学の性説の修正とみられるし、呂坤は果して気の哲学と言い得るかどうか疑問である。言い得るとしても、やはり微弱であろう。したがって気の哲学が、山井氏の言われる如く、嘉靖より万曆へと次第に深化徹底したとすれば、それは多く陽明学の影響力に帰せられなければならないことになる。ただこの場合問題となるのは王陽明自身は理氣について、上述したようにあまり多くを語っていないのに対し、後の人々は、かなり詳細に論じている点である。あるいはその点で羅欽順の思想の影響を臆測することも可能である。もしそうであれば、羅欽順の位置はかなり高まることにな

ろう。しかし、陽明学の影響下にない人々の気の哲学は、羅欽順よりも退化した立場（理を重んずる立場）をとっていることから考えると、たとい羅欽順の気の哲学の影響があったと仮定しても、それは陽明学の心（良知）一元論の土壤において最もよく育ち得たのだといわなければならぬであろう。したがって、明代の気の哲学の展開においてはやはり王陽明の思想を重視しなければならないのである。「気の哲学」を朱子の客観的唯心論や王陽明の主觀的唯心論と全く対立する立場としてとらえ、それを唯物論哲学として定立することは、以上のように「気の哲学」と陽明学の密切な関係を知るとき、全く意味をなさないのであって、張岱年氏らの思想史のつかみ方は先ず根本的に変革されなければならないのである。

気の哲学の発展形態において「気が理を生ずる」というような王廷相型の理論はこれをみるとできない。王道がやや近い思想を有し、また唐鶴徵が乾元という超越者を立て、張載を推称しているのを除けば、情欲肯定の点において、また張載批判の点において、すべて王廷相とは対立する。つまり張載王廷相型の気の哲学は、明代において最も発展性がなかったのである。このことも明代の「気の哲学」を理解する上で重要であって、中国の研究者たちが、ただ「気を重視した」という点のみをとりあげて宋明を通ずる唯物論の系譜をたどろうとするのはやはり大胆にすぎるのである。

#### 10. 『困知記』の刊本

阿部吉雄氏は《困知記》の刊本について「(数種の明版があることを) 林述斎旧蔵《困知記》(内閣文庫蔵) をみることによって、初めて知ることができた。同書は日本刻本を本とし、これに数種の序跋を補写し、かつ日本に欠けている困知記三続四続続補等を補ったものである。これによって明代には通行の五巻本の外に八巻本が刊行されたこと、及び同書が数回刊行されていることを知ることができる。」として、次の六種の明刊本を列記している。(細部は省略して記す。)

- (1) 嘉靖 12 年 (1533) 黃芳序刻本……日本万治本に同じ。 (2) 嘉靖 14 年 (1535) 林希元序刊本。 (3) 嘉靖 16 年 (1537) 潮州府刻本。 (4) 嘉靖 27 年 (1548) 頃、陳氏重校本。序跋無く、……日本刻本は 5 卷であるが本書は 8 卷である。……「困知記」刻本の中、最も完備したものと思われる。 (5) 万曆 7 年 (1579) 唐伯元重刻序刊本。 (6) 万曆 20 年 (1592) 李禎重校序刊本。 (前掲阿部氏論文, p.429)

林述斎が補写した序跋、及び日本刻本（5巻本）に欠けているので補った三続・四続・続補等は、何によって補ったのか不明であるが(4)陳氏重校本には序跋がないから、林述斎はこれ以外の刊本を見ていたと思われる。明刊本の《困知記》で今一つまとまつたものが蓬左文庫にあったので少し触れておきたい。それは、

- 天啓 3 年 (1622) 羅文莊公合集 (存稿 20 卷困知記 8 卷を合したもの)  
である。李維禎の「羅文莊公合集序」(天啓 3 年 9 月)によると、

「羅文莊先生存稿……凡二十卷，而所為困知記一百五十六章，專發明儒道不同不相為謀之故，……裔孫斑仕父子兄弟，始會而付之梓曰合集，斑仕屬不佞禎為序」

とあり，また巻末の羅斑仕の「重刊困知記後跋」には，

「先家公困知記行世矣，已陳公察刻之虔南，鄭公宗古刻之潮州，陸公纂重刻之吳郡，具在也，第歲久朽付，赫蹠不堪，家大人笥有善本，一日出以示斑仕……」

とある。この跋は万暦48年(1620)である。また《存稿》の始にある黃汝亭「重刻羅文莊公存稿序」(天啓2年1621)には

「羅文莊公困知記八卷……而此記之外，別有稿二十卷，裔孫斑仕……既已繕刻其困知記，乃併是稿而重鐫之，來問序」

とある。

そこで羅欽順の孫羅斑仕らにより，困知記八卷が万暦48年(1620)にまとめられ，天啓3年(1622)に存稿とあわせて合集とされたことがわかる。

この天啓本《困知記》には(1)黃芳序，陳察後序(2)林希元序(3)鄭宗古序(潮州本)，陸纂書後，(5)唐伯元序(6)李禎序など林述斎の補写した序跋類がすべて含まれている。さらに(a)顧起元「重鐫困知記序」(万暦48年1620)(b)歐陽鐸「読困知記後語」(嘉靖15年1536)も附載されている。そこでこの天啓本によって阿部氏の表を補足すると，

(7) 万暦48年(1620) 顧起元「重鐫困知記序」羅斑仕「重刊困知記後跋」の刊本

(8) 天啓3年(1622) 羅斑仕「羅文莊公合集」本

となるであろう。林述斎は，この種の刊本をみて，補写したのではないかと想像される。

なお天啓本は8巻本であるが(4)陳氏重校本とは少しづがっている。

(4) 陳氏重校本=困知記2巻，続2巻，三続，四続，附錄，續補，各1巻(静嘉堂目録による)

(8) 天啓本=困知記2巻，続・三続・四続2巻，附錄2巻，續補1巻，外篇1巻，

なお○咸豐4年(1854)刊の困知記はこの天啓本とほぼ一致している。吳榮祖の序に「羅生有容，携困知記一帙來謁，又於羅生垣處獲存稿焉」とあり羅有容の提供したものと補修した旨が記されているが，恐らく(7)か(8)がもととなつて咸豐本ができたのであろう。しかし天啓本にある顧起元「重鐫序」羅斑仕「跋」がないのは何故であるか分からぬ。

本論文では蓬左文庫蔵天啓本《困知記》を使用したので書きとめておく次第である。なおまた蓬左文庫には日本宝永3年(1706)刊，五巻本「困知記」((1)日本万治刊(1658)と同じ)も蔵されていることを附記しておく。

## 11. む す び

論述が多岐にわたったので，本稿の主眼点を列記してむすびとする。

1. 明代初期の朱子学を，一くるめにして理を重視したとみるのは妥当ではない。薛瑄では一

面朱子の理の重視を修正する考え方もあったからである。理がきわめて強調されるのは胡居仁あたりからであって、そのような理的偏向に対する反撥が、羅欽順の如き気を重視する思想を生んだのである。

2. 張載の気の哲学は、太虚を現実の世界を超えた眞の普遍的実在者とみる点で、朱子の理の概念と通ずる側面を持つ。そこで、現実を重んずる立場とは必ずしもならなかつた。このような普遍者実在論的な傾向を否定し、太極を衆理の総名とみた羅欽順の立場はいわば唯名論的であつて、現実をきわめて重視する立場となつてゐる。戴震の立場を氣の哲学の典型とするならば、羅欽順が最もそれに近いであろう。

3. 王廷相の立場は、張載より一層氣を強調する。その故にまた、気が超越的実在となって、理と分離し、かえつて現実を重視しない結果となり、朱子の用語法のたんなる入替に堕したきらいがある。人欲否定的傾向などは朱子学と共通する。この立場は、氣という言葉は強調されていても、実質的内容的にはかえつて理の哲学と親近性があるといえる。そこで、張載・王廷相の気の哲学と、羅欽順のそれとを同じ思想傾向として把握することは、宋明思想史をとらえる場合の正しい態度ではない。

4. 王陽明の哲学がやがて左派王学へと発展して情欲肯定的傾向を示したことと、羅欽順以後の気の哲学の展開とを、たんなる並行的現象とみ、両者をいわば無縁とみることはできない。羅欽順以後の気の哲学が、陽明学の良知説の影響下にあつた人々において、最もよく発展し育つていった事実から考えると、陽明学と氣の哲学は、唯心と唯物というごとき両極的な対立物ではなかったことがわかる。

5. しかし、羅欽順の思想が王陽明の影響下に生れたというのではない。1. にも述べたように、胡居仁あたりから理的偏向した朱子学への反撥として、羅・王二者は同時的に新しい哲学を提唱したのである。陽明の良知説は、他の諸思想を大きく包含し取りこみ得る性格もあったので、のちには氣の哲学とも深く結びついていったのである。

6. 羅欽順の心性論は、陽明学の側からは朱子学に等しいと批判されたけれども、その実は朱子学ともちがつておらず、羅欽順の理氣論と矛盾するものではなかつた。羅欽順の心性論もやはり現実の人間を直下にとらえた上での立論であつて、理氣論と統一された立場である。張載の心性論が朱子学に全く取りこまれたのとはやはり区別されなければならない。ここにも羅欽順の気の哲学の独自性があることを見のがすべきではあるまい。(1960.3.20. 初稿, 1960.10.25. 改訂)