

「心」の哲学

山下 龍 二一

一 中国哲学の性格

中国哲学思想では、主観と客観を対立的に考えたり、現象の奥にある物事の本質は認識できるのか、存在するとはどういうことか、感覚的な知覚によって捉えられたものは仮のもので非感覚的なものこそが真の存在ではないのか、というような認識論的存在論的問題を立てて論ずることは古来あまりなかった。また論理学の体系もはっきりとは立てられなかった。そこで中国には哲学がなかったとさえ管ていわれたことがある。しかしそれは、①西洋の近代哲学と中国の古代中世哲学を比較したり、②純粹な抽象的思考のみが哲学の名に値すると規定したり、③体系性がなければ哲学とはいえないという前提からでてきた結論である。また論理学がない以上思考の論理性はないのだと即断するのは、文法学がなければ言葉や文章は成り立たないという議論に似て誤りである。

中国哲学思想では多くの場合現実を目の前に見えるものをそのまま存在していると考ええる。先秦諸子のなかで多少例外的なのは老子荘子ぐらいで、あとは皆現実を極めて常識的にありのまま認めている。そ

して現実の世界をどう改変していったらより良い生活ができるようになるかと思いをめぐらせた。現実の世界をそのまま肯定的に受入れ、その上で世界の原理を考えることもまた哲学であり、形而上学的抽象的思惟のみが哲学ではない。たとえば、韓非子は法哲学であり、墨子は天・上帝信仰に基づく博愛哲学であり、管子は経済哲学であり、その「倉粟實則知禮節 衣食足則知榮辱」(牧民)というのは倫理の基盤を経済生活の充足に求める立場の哲学である。

儒教は通常政治と倫理に関する教説であるといわれている。「政者正也」(顔淵二九四)というのは、己を正しくして人を正しくすることを意味するが、政治は正義の実現でなくてはならないという基本的理念に基づく政治哲学である。また「子貢問政 子曰足食足兵民信之矣 子貢曰必不得已而去 於斯三者何先 曰去兵 子貢曰必不得已而去 於斯二者何先 曰去食 自古皆有死 民無信不立」(顔淵二八四)とあるのは、身体の死生を超えて「信」を第一義とする倫理哲学である。しかも、天を信じ祖先神を尊ぶ宗教心を最も孔子は大切にしていた。儒教は宗教心を基盤として倫理、政治、経済を統一的に考え、人間の生き方を指し示す教説であった。

中国哲学の思惟傾向を大きく分類すれば有の哲学と無の哲学に分けることができる。

無の哲学は現実の世界を超えたところ、あるいはその奥に真実の「道」が存在しており、その道は目に見えないけれども常に滅びることなく永遠に存在し続けていると考え、人はその道を知的探究に依らないで、いわば直観的に把握し、やがてその道と一体化することによって無為自然な生き方をしなければならぬ、と主張している。道は「無」とか「玄之又玄」(老子一)とか表現される。「天下之物 生於有 有生於無」(四〇)という言葉もある。しかしその「無」は極めて捕捉し難いものであって、無限の内容を含むと称されればされるほど実はまことに無内容な概念なのである。「無」は儒教の「仁」「義」「禮」「知」などの諸概念に反対するための否定概念として生まれ出たものであって、その無内容性はその発祥の時から既に明らかであった。老子は「天地不仁」「聖人不仁」(老子五)であることを知って心静かに自然に任ずる生き方を求めた。莊子も無を基本として無欲な生活態度を説く。「胡蝶之夢」(齊物論)のように夢と現実を分かち難いものと見なし、生と死を一つにしようとしている。「真人」は天(自然)に従って生きるが、衆人は人事によって死ぬという(徐無鬼)。生死に本来区別がなく、真人は死んでも死なないとすれば、衆人もまた論理的にいえばやはり死なない筈である。つまり、生死一如を自覚すれば「真人」であり自覚しなければ衆人である、と説いているにすぎない。真人は不死を知る故にその心は常に安らかであり、衆人は死を恐

れるが故にその心は常に不安である。莊子は不安感を取り除く方法に人教えていることになる。死の不安を取り去っても死そのものは依然として残るのである。これらはいずれも宗教的説教の一種といつてよい。

儒教(孔子・孟子・荀子)、韓非子、墨子、管子、公孫龍などすべて有の哲学に属する。何れもこの世界はそのまま子孫孫まで永続するものと見ている。祖先から子孫へと受け継いでいくのが人間の世界であって、夢でもなく、仮の世でもなく、また無に支えられて始めて存在し得るものでもなかった。「以能保我子孫 黎民尚亦有利哉」(大學)というのが現実的な期待であった。この思想は宇宙や地球や植物や動物やそして何よりも人間が長い歴史を生き続けてきたことを少しも疑うことなく認めることから出発している。現実の奥にあるものや超越的な世界を深く考えるのを無駄なこととし、それらをすべて退ける点では唯物論的であるが、ただそれと異なるのは、人間の精神や心の問題をどう考えるか、また宗教や倫理をどう考えるかを常に主題としている点である。宗教的といっても、来世を理想世界と見ることはなく、あの世へ行くことを夢見ることもなかった。現実の世界を天、上帝、祖先神が見守り、禍福を下してある程度支配していることを認めるが、それはこの現実の世界を理想の世界へと転換するためであった。死ぬことが理想ではなく、良く生きることが理想であった。宗教はこの世のためであり、あの世のためではなかった。宗教は本来人間のためなのであって神のために人間があるとは考えられていな

い。その意味ではまことに人間中心主義である。祖先神を尊ぶものもその現れである。これを多神教として位置づけ一神教より低級な宗教と見なしたのは、キリスト教中心の宗教学の思ひ上がりすぎない。

儒教には天の信仰・祖先神信仰があり、葬式・服喪・祭祀を大切にすると、宗教的性格が濃厚である。これを基盤として倫理や政治が成り立っていることはいうまでもない。聖王・聖人は天の意志を身に体して人々に教えを垂れる。その教えを記した書物が「經書」であるから、經書は、誤りなき道（真理）を載せた不可侵の聖典であり、人の批判を許さないという基本的性格を持っている。一般的にいつて宗教には教祖（その代理者・継承者）と教義（信仰対象・戒律・倫理）と聖典（教義書）がある。キリスト教でいえば、教祖Ⅱイエス（代理者Ⅱ法王）、信仰対象Ⅱ唯一神（父なる神・神の子・聖霊）、聖典Ⅱ旧約聖書・新約聖書である。これを儒教に適用すれば、教祖Ⅱ孔子、信仰対象Ⅱ天・上帝・祖先神、聖典Ⅱ五經（易・書・詩・禮・春秋）・四書（論語・孟子・大學・中庸）である。儒教の教義を記した經書は時代の変化とともにその具体的教義内容をそのままの形で読者に理解させ、また実践の指針とすることが困難になっていく。そこでその時代に適合するように經書に新しい解釈を施していく。老莊・仏教の思想や理論をも巧みに取入れ、しっかりした理論体系を創造し、それによって經書を再生しまた經書の權威を回復する。それが宋学であり、明学である。キリスト教に於てギリシアの哲学などを取入れて中世キリスト教哲学（神学）を形成したのと同じ手法が儒教でも用いられた。

「心」の哲学(山下)

宋代明代の哲学はその意味に於て中世儒教哲学（儒教神学）ということができる。

宋代明代の儒教哲学を大きく分類すれば、「理の哲学」「氣の哲学」「心の哲学」となる。朱子学は理の哲学であり、明代の修正朱子学は氣の哲学であり、陽明学は心の哲学である。以上の分類法について、嘗て筆者は次のように記しておいた。

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氣論の構成と比較して実は全く異質といわねばならない。羅欽順にとつては理氣の關係の問題が中心課題であったが、陽明にとつては単に派生的な問題であった。理氣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」のワタ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（山下龍二「羅欽順と氣の哲学」名古屋大学文学部研究論集XXXVI哲学2 三〇頁 一九六一）

最近になって山井湧氏は

私は例の「氣の哲学」の論文以来ずっと、宋代以降の理氣哲学を「理か氣か」つまり「理の哲学か氣の哲学か」という二つの類型に分ける観点からのみ考えてきて、王陽明をどちらに分類すればよいか、その処理に苦慮したのであるが、理と氣との接点に王陽明の「心」がある。つまり心は理でもあり氣でもあるという特殊性を持つことに気づいて、最近「理の哲学」「氣の哲学」「心の

「哲学」の三つの類型を立てることを考え始めた。(はしがきV頁)
 (山井湧『明清思想史の研究』 東京大学出版会 一九八〇)
 と記している。そこで以下理の哲学・気の哲学・心の哲学について大まかな素描をしておく。

二 理の哲学・気の哲学

「理」とは物事の筋目をいい、語源的には玉を良く磨いてその筋模様を美しく現すことをいう。道理・義理・条理を意味し、やがて治める、正す、通す、法で裁く、分かつ、などの意味に用いられた。『易』には「窮理盡性 以至於命(説卦傳)」とあり、理は「易簡而天下之理得矣(繫辭上傳)」とあるように天下の普遍的理である。「順性命之理(説卦傳)」ともいうから物事の道理と人間の本性とは天命に繋がって一つである。『禮記』には「萬物之理各以類相動(樂記)」
 「著萬物之理(樂記)」とあり、天地宇宙や人間社会には確乎とした道理が貫いていると認識していた。人間社会の道理は禮である。「禮也者理也(仲尼燕居)」
 「禮也者理之不可易者也(樂記)」
 「故禮也者義之實也(禮運)」
 「禮者天地之序也(樂記)」とあり、社会の秩序や正義が理なのである。「理者義也(喪服四制)」
 「義理禮之文也」
 「禮也者合於天時 設於地財 順於鬼神 合於人心 理萬物者也(禮器)」とあり、理の具体化が禮であった
 『孟子』には「心之所同然者何也 謂理也義也(告子上)」とあり、理は普遍的な道理、義は人間社会の道理である。「條理(萬章下)」と

いう語もあり、朱子はこれを「脈絡」と解している。『中庸』に「温而理」とあるが、筋目が通っていることをいう。「文理密察(中庸)」の文理は條理の意である。『易』や『中庸』では理の抽象的普遍性に多く着目し『禮記』の多くは理の社会的具体化としての禮を説いている。『中庸』を朱子が特に表彰したのは、『禮記』の他の部分に書かれた多くの具体的な禮をそのまま宋代に適用することはできないので、禮に含まれた抽象的理のみを取り出したことを意味する。

中国仏教で「理事」というが、理は普遍的抽象的な真理を指し、事は個別的具体的な現象を指す。「理事無碍」は普遍的な理と個別的な事とが一体不可分でそこには何の矛盾もないことをいう。宋代以後、理が絶対的な真理・原理を意味するようになったり、また本体と現象、体と用の一体化の理論が生まれたのもこれに基づく。但し中国仏教の思想は印度仏教とは異なるものであって、中国仏教は仏典の新解釈乃至は誤解から生まれた場合が多いと聞くから、中国の仏教思想は実は中国思想そのもの、もしくは中国化した仏教であったと理解してよい。仏壇に祖先の位牌を置いて祀る日本の仏教が印度仏教と無縁であるのと同様なのであろう。天や祖先神を信仰する東アジア地域の伝統的宗教感情は滅びることなく今もお生きている。

經典の原始的意味は地域の相違と時代の変化に伴って変更され、別種の解釈や意味付けが為されるのが通例であるから、朱子学と陽明学の何れが儒教の真意を得ているかなどと考えても結論はでない。また理の哲学・気の哲学・心の哲学のうちどれが最も優れた哲学なのかと

その価値を云々することもやはり徒勞である。強いていえば一長一短ありとうしかない。それは儒教、キリスト教、仏教の何れが優れた宗教かと争うのに似ている。信ずる者にとってそれぞれの宗教はその心に適い、心を静め、明日の活力を産み出す効果を持っている。パンか御飯かを決めるのは風土と食生活の伝統に依存するのと同様である。宗教の原点は個人個人の宗教心あるいは宗教感情もしくは好みであって、合理的説明や理論の巧みさによって左右されることは殆どないといつてよい。宗教哲学の一種として理・氣・心の哲学を見る立場からいえば、各人はその好む所に従って自ら良しとする哲学を最高のものと信じてきたという事実を知るのみである。宋代明代の儒者たちは皆そのようにそれぞれ信じたのであった。

宋学は趙王朝による漢民族国家の大統一を謳歌しその永続を願う心情から生まれ、その正統性を基礎づける理論を経書の權威に依存しつつ展開した。孫復は『春秋』を諸侯や大夫の僭越な行動を孔子が糾弾した書物であると見なした。『春秋尊王發微』によれば、『春秋』には「貶辞しかなく褒辞は皆無であるという。天子一尊を強調するために孔子は敢て『春秋』という経書を著したというのである。胡瑗や歐陽修もこれに同調している（山下龍一）“The Development of Ideas on Sovereignty: From the Sung to the Ming” ACTA ASIATICA 52 東方学会 一九八七 参照）。司馬光が「自古人臣有功者誰哉愚以爲人臣未嘗有功 其有功者皆君之功也」（功名論）といっているように、国家統一・天下安定のすべての功績を天子に帰し、臣下は君の

ために身命を捧げるべきものとした。一君万民の体制を維持するため立てられたこれらの理論は、以後の経書解釈の枠組を規定したといえる。朱子学はこの枠組を一層しっかりと固定化したのである。

周敦頤（濂溪）「太極圖説」は宇宙の根源を「無極而太極」と表現した。無極は「復歸于無極」（老子二八）に基づき、太極は「易有太極 是生兩儀」（繫辭上傳）に基づく。つまり無の哲学の「無」の思想と、陰陽の氣に分化する以前の根源の「元氣」という思想とを結合して宇宙の根源を説明したのである。人間に於ける心の根源は「誠」（通書）であって、太極と誠は一体であるという。宇宙と地球と人間の統一的把握は現代の宇宙論・地球進化論を連想させるが、周濂溪の目的は人間の倫理の基本を「誠」に置き、そこから宋代的な倫理を確立しようとしていたのであって、科学的宇宙論とは無関係である。

朱子は「無極而太極」を「無形有理」と解釈し直し、「無」から「有」が生ずるといふ無の哲学から脱却しようとした。「太極只是一箇理字」（『朱子語類』卷一）といい、「若無太極 便不翻了天地」「有是理 後生是氣」（同上）といい、天地の生ずる以前には先ずこの「理」のみが存在したと主張している。「天下未有無理之氣 亦未有無氣之理」（同上）というのは、この天地が生じた後の世界では理と氣とは不離一体のものとして存在している、と主張しているわけで、天地の生ずる以前には根源としての理だけが存在したと朱子は考えている。「如萬一山河大地都陷了 畢竟理却在這裏」（同上）というように、天地が減びてしまっても「理」だけは毅然として存在し続ける

と信じていた。これが「理の哲学」であって、この不滅の「理」は仁義禮智信の五常倫理概念と全く同一化している。(山下龍二「朱子学の性格」轉 第五十三号入第五卷五・六号V 一九七六 参照)。

以上のような理優位の哲学に対して気の優位性を主張したのが「気の哲学」である。もともと朱子の哲学には、理を極度に重視し理の独存を説く「理先氣後」の思想と、理氣の不離一体を説く「理氣無先後」の思想とがあり、明代中期から後者が大きく展開した。王陽明の心学を批判した羅欽順は天地萬物の諸変化について

有莫知其所以然而然 是即所謂理也 初非別有一物(一理) 依於氣而立附於氣以行也 或者因「易有太極」一言 乃疑陰陽之變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(『困知記』上一一)

といい、理のみが存在する天地開闢以前の世界を否定した。つまりこの現実の天地を唯一の存在と考えるのであって、理が独存するという思想を拒否した。理の哲学は老莊的道教的仏教的な無の哲学と同じ性格のものであるとして、儒教の有の哲学に背くと考えたのである。

王陽明は「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條理者矣」(『傳習錄』中)といい、気の哲学と同様な理氣思想を抱いていた。明代中期以後になると、朱子学の形骸化が進み、新しい思想を求める風潮が高まったのである。儒教哲学の上では理想的な形で絶対化された皇帝も、その実情は宦官の意のままに操られる人形でしかなく、所謂純正な士大夫官僚はしばしば左遷され、ま

た殺害された(山下龍二『王陽明』集英社 一九八五 参照)。天命を受けた天子という美名のみあって実体のない皇帝に対する不信任は朱子学の理の絶対化の思想をも疑わせた。明代は、夥しい書物の出版に象徴される如く、経済的に繁栄した時代である。陶器の類は色彩が豊かとなり、絵模様も複雑になった。宋代の青磁・白磁の単純で奥深い美しさに較べてそれは品格を失ったと多くの愛好家は批評する。恰もカラー映画は昔の黑白の映画の芸術性を失っていると評するのによく似ている。しかし観点を変えれば、陶磁器に華麗な色彩を施し得たのは格段の技術的進歩を意味するし、多くの人々が日常的に色彩陶器を使えるようになったとすれば、それもまた生活の向上である。一部の愛好家たちが数少ない高価な宋代の陶磁器に垂涎するからといって、それだけを唯一の価値基準として明代の文化全体を低く評価するのは行きすぎである。明代文化の特色はいわば一般化と多様化である。理は唯一絶対を象徴し、氣は多様相対を象徴する。理は理想、氣は現実、理は性と結びつき、氣は情と結びつく。性は、善という唯一の価値を持つが、情は喜怒哀楽という多様な変化を持つ。氣・心の哲学はこのような時代相に於て生じ、流行していった。

戦後の日本に於て「気の哲学」が価値ある哲学と見られるようになったのも、やはりその時代風潮と無縁ではないであろう。中国で「氣」の思想が重視されたのは、氣が物質的なものを意味し唯物論に通ずると考えたからであり、朱子学の「理」が批判されたのは、理の独存が観念的形而上学に属すると考えたからであった。

氣は身体を形づくる元素であるが、同時に心や情や欲をも形成している。このことは既に朱子学に於て理論化されており、「氣の哲学」が始めて言い出した理論ではない。「氣の哲学」は、あまりに理を強調しすぎてそのために人間の身・心・情・欲の重要性を無視してしまいがちな「理の哲学」を修正する働きをした。従って「氣の哲学」は朱子学の対立物ではなかつたし、大きく見れば「理の哲学」と「氣の哲学」は朱子学の二側面なのである。

程明道は「論性不論氣不備 論氣不論性不明 二之則不是」(『程氏遺書』六)といている。性は人間に於る理であるから、この言葉は理と氣とを併せて論じなければいけないこと、両者を切り離してはいけないことを明確に主張しているのである。林羅山はこの程明道の言葉について「古今論理氣者多矣 未有過焉者 獨大明王守仁云 理者氣之條理 氣理之運用」(『羅山林先生文集』卷六八)と賛意を表し、また

理氣一而二 二而一 是宋儒之意也 然陽明子曰 理者氣之條理 氣者理之運用 由之思焉 則彼有支離之弊 由後學起 則右之二語不可捨此而取彼也 要之歸乎一而已矣 惟心之謂乎(同上)

という(林羅山の言葉は宇野茂彦氏の教示による)。羅山の考え方は明代思想に繋がっていると思われるが、性(理)と情(氣)とを一つにした「心」を重視していることに注目しなければならない。なお日本の朱子学者は中国の朱子学者に比較して頑なではなく、思考が柔軟で王陽明の言葉をも取り入れる人が多かったことを忘れてはならない。

「心」の哲学(三下)

三 「心」の哲学

心という字は心臓の象形であるが、その鼓動が心の動きと密接であるので、そのあたりが「心」の在処と考えられた。方寸がそれである。心は理性、感情、意志、欲望そして身体を統括するものである。荀子が「心者形之君而神明之主也」(解蔽)といているように、心は命令を出して身体を役務する靈妙な作用を持った主体である。孟子の「盡心」は、天を知り天に事え天命に待つことを目標とする。朱子は「盡心」の注に

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

といている。「神明」は荀子と同じである。『大學』の「明德」にも朱子は「明德者 人之所得乎天而虛靈不昧 以具衆理而應萬事者也」と注しているから、「心」は「明德」と同じ意味であり、「盡心」を道德的本性を十分に発現すると解釈している。しかし知天・事天・俟天命という宗教的な側面を理解せず、天理をいうのみである。

莊子は「心齋」というが、この場合には「心」よりも深遠で靈妙な働きをする「氣」を「心」の上位に置いている。

若一志 無聽之以耳而聽之以心 無聽之以心而聽之以氣……氣也 者虚而待物者也 唯道集虚 虚者心齋也

といているように、孟子に較べれば「心」の価値は低い。理性、感情、意志、欲望を無にすること即ち心の働きをなからしめることによ

つて道と合一するのである。心について無の哲学と有の哲学とではその方向が正反対になっている。

『易』に「聖人以此洗心」(繫辭上傳)とあるが、心を洗い浄めて道理を知るのである。『大學』に「格物 致知 誠意 正心 修身 齊家 治國 平天下」という八條目があるが、格物から正心まではすべて人間の身体の内側に在る心の作用をより良くすべきことを説いており、修身から平天下までは人間の身体が外側の社会に於て行動する場合の規範を説いている。「身」は内外の接点であり、「心」はその身を統御し指導していく主体である。

仏教で「三界唯一心」というとき、この世界は心に映る映像にすぎず、心を離れては事物は存在しないと考えている。これは主観的観念論に属するのであるが、それ以前の中国の素朴實在論的な思想とは明らかに異なっている。三国六朝唐の間に発展したこの仏教思想は、哲学的な思考としてではなく宗教的教説として大きく作用し、この世を幻想と見ることから信仰へと導く役割を果たした。以上のような諸思想を受け継ぎつつ宋代に新儒教が展開することになる。

朱子は心は衆理を具えているとし、性は心の中に具えている理であるとし、そのことを「性即理」と表現した。理と一つになった心を「道心」ともいった。「天理」の内在化したものが性であり、道心であった。「性是心之道理 心是主宰於身者」(『朱子語類』巻五)といっているように、心の理が身を支配して正しい行動を選び取らせるのである。ただこの場合、人間の心情を否定すべきものとする傾向が強

いので心全体の生き生きとした活動性を抑制することになった。

理はどのようにして知られるかといえば、第一に經書を読むこと、第二に師の教を聴くこと、第三に静坐して心を内観し反省することである。窮理といっても自然科学的な探究や理性的な思惟、論理的な思考を深めていくわけではない。經書には既に真理が記載されており、堯・舜・禹・湯・文・武・周公(五經) 孔子・孟子・曾子・子思(四書)、さらに宋代の周濂溪・程明道・程伊川へと真理が伝承された、と信じていた。經書と道統と静坐とは、仏教に於ける經典と傳燈と坐禪に相当し、キリスト教に於ける聖書と法王と祈禱に当たるであろう。

理学は朱子によって完成し、經書の合理的解釈の極致とされ、国家的保護の下に批判を許さない教義となった。ソ連・中国などに於けるマルクス主義の教義と極めてよく似ている。明代以後朱子学のこの揺るぎない「体系性」に優るものは中国に生まれでなかった。王陽明が「心即理」「知行合一」「致良知」を唱えたのは、朱子学とは別の体系を模索したためである。心は「虚靈不昧 衆理具而萬事出 心外無理 心外無事」(『傳習錄』上)という。心は理をすべて具えているという考え方は朱子学と変わらない。この言葉の中心は、「心」の活動によって万事即ち歴史の諸事実が生み出されてきたという主張にある。心が活動して事を作り出すのであり、その事のなかに理が現れるというのである。理と氣の一体不可分性は理と事の一体性と同じである。この世界は氣によって構成されており、氣の諸変化が宇宙や人間の歴史を形成している。やがて心の本質である「良知」という言葉が

発見し、良知がこの天地万物を作り出し、また上帝(天上の最高神)をも作り出したと説くに至る。

良知是造化的精靈 這些精靈生天生地 成鬼成帝 皆從此出 眞

是與物無對(『傳習錄』下)

といい、良知が絶対的存在と見なされる時、朱子学の理はその影を薄くする。これを「心(良知)の哲学」という。

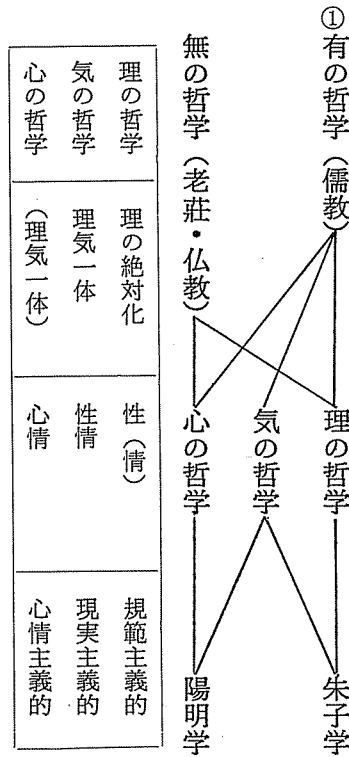
心学は「心」「良知」を絶対化したのが、何故そうなのかという理論的な説明はあまり為されていない。それは直観的な理解であり、悟りに似たものであり、一つの信念であるからである。ただこの信念に基づいて行動したとき、心の安定が得られて万事意のままになったという経験的事実が大きな裏づけとなっている。「知行合一」は行を通して始めて眞の知が得られるという理論であるから、具体的実践が先行する傾向がある。朱子は經書や先師の教を拠り所としたが、玉陽明は心と良知とを拠り所とした。もっとも朱子が根拠とした經書も古の聖人の信念の表白であつたし、静坐による直観はやはり悟りであつた。「豁然貫通」すれば「衆物之表裏精粗無不到 吾心之全體大用無不明矣」(補傳)という発想はまさしく悟入そのものである。朱子本人が完全に天理を把握したのかどうかは定かではないが、後の朱子学者にそれを信ぜしめたことだけは確かである。朱子はしかし經書の記載をすべて信じたわけではないので、自ら新注を作って彼なりの信念を表明した。従つて理学は学問的で心学は非学問的といった評価は正しくない。

張横渠が「心統性情者也」といつているのは、心を分析して性と情があることをはっきりさせたのである。性と情のうち、「性」を理として極めて重視したのが朱子であり、性と情を含む「心」全体を重視したのが王陽明である。理を重視したという点、人間の理性に信頼したとか合理主義を主張していたとか論理的に思惟したとかの評価が生まれ易いけれども、それほど深い哲学的な思考が朱子学に見られるわけではない。理を重視することから、人間の理性を重んじ理論的追求を推進するという方向に発展すれば良いのであるが、朱子学では朱子の理論を完全無欠と見なすため、個々人が新たに理論を立てることをあまり認めないので、「理の哲学」はその発展を停止した。教育の場で子弟を導くには役立ったとしても、時代の変化や歴史の流れに対応して発展性のある活力を生むことはできなかった。陽明学は人の情を大切に、個々人に対して創造的に活動する力を与えたけれども、やがて自己の信念を肥大化し絶対化する傾向が生じ、所謂心情主義に走つた。朱子学は王朝が交替しても、皇帝に忠実なる官僚を養成するための教育理論として、また政治に奉仕する思想・哲学としても生き残つた。

清末の譚嗣同は変法運動が起こるとともに「心の哲学」を説いた。

『仁學』では、仁を「以太(エーテル)・電・心力」と解釈し、「仁爲天地萬物之源 故唯心 故唯識」という。そして読むべき書物として、『華嚴』『新約聖書』『易』『春秋公羊傳』『論語』『禮記』『孟子』『莊子』『墨子』『史記』を挙げ、陶淵明・周濂溪・張横渠・陸象山・

王陽明・王船山・黄梨洲の書を読めと記している。朱子の書が全くないのは清朝教学としての朱子学を嫌ったためであろう。以上述べたことを簡単な図表にしておく。



②

教祖	信仰対象	聖典	哲学
イエス	唯一神(父性的)	聖書	神学(ギリシヤ哲学)
釈迦(佛)		経典	論
孔子	天・上帝・祖先神(父性的)	経書	朱子学・陽明学
老子	無・道・自然(母性的)※	道德経	(道藏)

※『老子』に「無名天地之始有名萬物之母」(一章)「谷神不死是謂玄牝」(六章)「天門開闔能爲雌乎」(十章)とある。

一、図表①のように、有・無の哲学は理・心の哲学の中に入り込んでいる。気の哲学は理の哲学とともに実は朱子学で既に説かれていた。理気一体の思想はこの現実世界の実相として考えられていた。ただ朱

子学の一面に理を超越化し絶対化する傾向があつて、それが明代では政治的に利用されたため、それを修正する意味で気を重視する気の哲学が主張されたにすぎない。従つて気の哲学は朱子学の枠組から逸脱した理論ではない。一方陽明学では理気の理論は中心的な問題ではなかつた。性と情とは心に於て本来一つであるという主張を補強し裏づける意味で理気の一休性を説くにすぎない。そこで気の哲学は朱子学・陽明学の両者に繋がっているのである。

「理の哲学」「心の哲学」には、老子・莊子の思想、仏教の思想が大きく影を落としている。朱子学の規範主義はややもすれば人間の自然な姿即ち情や欲を悪として抑制しすぎ、規範の形式的受容が起こり易い。これに対して反発したのが陽明学であつた。人間の「心」こそ大切であり、心には性と情とがあり、情を否定することはできない、と言ひたかつたのである。

「気の哲学」が最も優れた客観主義哲学であるという評価もあるが、気の哲学は朱子学・陽明学の両者に繋がつていて独立したものではない。戴震を客観主義哲学の典型、理想的な学者とみることも、彼の経書解釈の極度の主観性を知るかぎり、肯定し得ることではない。

二、図表②はキリスト教・仏教・儒教・老子教を宗教学的な見方から比較してみたものである。ある古典を絶対的真理の書と信じ、不可侵の聖典とするのは、立場の如何を問わず信仰の一種である。優れた先人を尊敬することは当然であるが、完全無欠な人格と見るに至れば、それは偶像崇拜である。教祖と聖典(教義)と、教祖を取り巻く集団

とが存在すれば、それは一つの宗教現象である。たとえば朱子は山崎闇齋にとつては完全無欠の信仰対象であつたし、マルクス・レーニン
はマルクス主義者にとつて信仰対象であり、資本論は聖典であつた。
一頃の毛沢東も孔子・朱子以上の聖人であつた。なお附言すれば、こ
こで信仰というのは、ある教義や聖典に依拠して行動すれば必ず人は
救われ必ず理想的な世界が出現すると信ずることであり、過去の教主
はその道を確実に知っていたと信ずることである。

孔子は自分を聖人と思つたことは一度もなかつたが、孟子以後にな
つて次第に聖人化していった。それ以後の歴史の中では儒教は孔子崇
拝として宗教に等しい役割を果たした。孔子は聖人ではなく古の聖人
先王の道を信じ、天と祖先神を敬仰したいわば信徒の一人であつたと
明言したのは狄生祖徠であつた。従つて本来の儒教の本質は、孔子崇
拝としてではなく、天の信仰と祖先神信仰という孔子以前からある中
国の伝統的信仰として理解すべきであらう。

四 「心」の意味

1 朱子学の「心」

朱子学と陽明学に於ける「心」の意味は異なっているので、まず陳
淳『北溪字義』(巻之上)の「心」の条を検討して朱子学の心を見て
おく。

心者一身之主宰也 人之四肢運動手持足履 夫飢思食渴思飲 夏
思葛冬思裘 皆是此心爲之主宰 如今心恙底人 只是此心爲邪氣

所乘 内無主宰 所以日用間飲食動作 皆失常度與平人異 理義
都喪了

心の概念的定義は「心者一身之主宰也」である。「身」とは身体の活
動全体を指す。心は四肢の支配者であるが、さらに心は「情」や「欲」
を統制している。しかし人はしばしば心の統制力を失つて非常識な行
動に走る。それは心を病む人であつて、心が邪氣に乗ぜられて支配能
力を失なっているからである。そうならば日常生活にも支障を来す。
邪氣によつて理義が失われるというのは、「氣」に正邪があるという
考え方であり、悪の根源を「氣」に求めている。人は天地の理を性と
し、天地の氣を體(身体)とするが、情や欲は身体と結びついている
氣的なものである。

理與氣合 方成箇心 有箇虚靈知覺 便是身之所以爲主宰處 然
這虚靈知覺 有本天從理而發者 有從心任欲而發者 又各不同也
心は知覺作用を持ち身体を支配するが、その場合天理に従うか心欲に
従うかの相違があり、心が天理に従つて知覺するとき、人は正しく行
動するといふのである。

心只似箇器皿一般 裏面貯的物便是性 康節謂「心者性之郛廓」
說雖粗而意極切 蓋郛廓者心也 郛廓中許多人烟 便是心中所具
之理相似 所具之理便是性 即這所具底 便是心之本體 理具於
心 便有許多妙用知覺 從理上發來 便是仁義禮智之心 便是道
心 若知覺從形氣上發來 便是人心 便是與理相違 人只有一箇
心 非有兩箇知覺 只是所以爲知覺者不同 且飢而思食 渴而思

飲 此是人心 至於食所當食 飲所當飲 便是道心

心(器皿・郭廓)——性(貯的物・許多人烟・心中所具之理)という関係であり、性(理)は心之本體である。心の知覚作用が理(性)から発現すれば、「道心」(仁義禮智之心)、形氣から発現すれば「人心」であり「人心」は理に背く。心も知覚も本来一箇であるのに、知覚作用の発現の違いによって道心・人心の差が現前するのである。飲食の欲は人心であるが、飲食すべき所ものを飲食するのは道心である。人心と道心の区別は極めて微妙であって「識見十分明徹」の人のみが弁別し得る、と陳淳はいう。

概念的な分析に於ては一応理と氣、心と性、道心と人心を区別することができなければならない。いざ個々の具体的な行動をとろうとすれば兩者の差異は必ずしも明確ではなくなる。識見明徹の人即ち聖人賢者を待たねばならない。ここから聖人の教えを学ぶ必要がでてくる。哲学的概念分析は結局聖人や経書や師の教えへと導くための理論となっている。

「心有體有用 具衆理者其體 應萬事者其用」は心を體(本體)と用(作用)とに分けた説明である。これは前章に引用した朱子の「盡心」「明德」の注に基づいている。王陽明の「衆理具而萬事出」との相違も述べておいた。陽明学の場合、理も事も心によって創出されるという意味合いが強く、理が心を方向づけるのではなく、寧ろ心が理を導くのである。性(理)が心の本體であるのではなく、良知が心の本體である。性と情とをともに含んだ「心」の全体を肯定的に把握

し、その心の本體を「良知」と呼ぶのである。従って心が創出した理は情を十分に組みこんだ上での理であって、情と対立する理ではない。陳淳は、體(寂然不動性静未發)、用(感而遂通情動已發)という図式を立てている。この「體」は「用」によって影響されることのない「常自若」たる不動のものである。

不動の理を定立した上で、心内の理即ち性は完全な善であるという。性只是理 全是善而無惡 心含理與氣 理固全是善 氣便含兩頭 しかし心は理(性)と氣(情)とを含むからそのままでは完全な善になり得ない。倫理的な修養論がそこから展開される。

心是箇活物 不是帖静死定 在這裏常愛動 心之動是乘氣而動
故文公感興詩曰「人心妙不測 出入乘氣機」正謂此也 心之活處 是因氣成便會活 其靈處是因理與氣合便會靈

心は活動するものであって、活動は氣によらなければならないが、しかも理に背いてはいけない。心は「不可測」なもので「定時」「定處」がなく常に動いている。孔子が「操則存 舍則亡 出入無時 莫知其郷 惟心之謂與」といい、孟子が「學問之道無他 求其放心而已矣」といったのはこのことである、と陳淳はいう。

捉えどころのない「心」を何とか方向づけるための努力としては、「邪念」の追放、一念の「提撕警覺」があるというが、この修養法は禅と一致している。理(性)の善を現実の世界に実現するために心の覚醒が必要である。心なしに善は実現しないとすれば、そして心の覚醒によって世界が善に向うとすれば、「心」の働きは実際には人間

にとつて最も重要であり且廣大であつて、理・氣・心・性の單なる概念分析の作業は卑小なものとなる。そこで陳淳は「心」の偉大なことを説くに至る。

心雖不過方寸大 然萬化皆從此出 正是源頭處 故子思子以未發之中爲天下之大本 已發之和爲天下之達道

方寸の心が世界の万物の變化を作り出す基本であるといふこの言葉は、前述した王陽明の心・良知の思想と見まがうばかりである。朱子学に於ても、論が実践に関わつてくると人間の「心」が大きな問題となるのである。

此心之量極大 萬理無所不包 萬事無所不統 古人每言 學必欲其博 孔子所以學不厭者 皆所以極盡乎此心無窮之量也 孟子所謂盡心者 須是盡得箇極大無窮之量 無一理一物之或遺 方是真能盡得心

極大無窮の心量を盡して一理一物も遺さず包み込むことを理想とするのは、心の無限の可能性を認めていることにならう。

心至靈至妙 可以爲堯舜參天地格鬼神 雖萬里之遠 一念便到 雖千古人情事變之秘 一照便知 雖金石至堅可貫 雖物類至幽至微可通

右の言葉は心概念の分析を遙かに超えて、「心」信仰の境地にまで到達している。

佛家論性 只似儒家論心 他只把這人心那箇虛靈知覺底喚作性了 心の廣大無辺を説くと、それは殆ど仏教の所説と等しくなるので、こ

「心」の哲学(山下)

こで仏教との相違点を敢て提起している。仏教でいう「性」は儒教でいう「性」(道德性)ではなく「心」に近いが、その「性」(心)も知覚作用のみを指しているとして、儒教の高く広い「心」概念を誇っている。しかし仏教の「性」概念には本質の意味があり、「心」概念にもやはり広い心の意味があり、陳淳の論は妥当しない。仏教から多くを輸入してしかも儒教の独自性を強調しようと努めるところに無理がある。陽明学が仏教を許容するのは、寧ろ当然であり、正直な考え方といつてよい。

以下陳淳は先人の「心」についての言葉を列挙しているので、参考のため引用しておく。

○伊川曰「心一也 有指體而言者 寂然不動是也 有指用而言者 感而遂通是也」 此語亦說得圓 ○横渠曰「心統性情」尤爲語約而意備 自孟子後未有如此說得親切者 ○文公曰「性者心之理 情者心之用 心者性情之主」說得又條暢明白 ○横渠曰「合虛與氣有性之名 合性與知覺有心之名」虛是以理言 理與氣合遂生人物 人物受得去成這性 於是乎方有性之名 性從理來不離氣 知覺從氣來不離理 合性與知覺遂成這心 於是乎方有心之名 ○程子曰「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」此處是言天之心性情

陳淳は、易⇨心、道⇨性、神⇨情、體⇨形状模様(非體用之體)といふ説明を加え、「易是陰陽變化 合理與氣說」と締め括っている。

2 陽明学の「心」

陽明学者には陳淳のように心・性・情などの概念を緻密に整理した著作は殆ど見られないので、日本の三重貞亮(松菴)『王學名義』を取り上げることにした。この書物は元禄十五年(一七〇二)の作で、正徳元年(一七一二)京書肆茨木屋久兵衛藏板である。三輪執齋が『標註傳習録』を刊行したのが正徳二年(一七一二)であるから、この頃ようやく陽明学への関心が高まってきたと想像される。

『王學名義』二卷、上巻は「致良知・父子有親・君臣有義・夫婦有别・長幼有序・朋友有信・孝」を、下巻は「大學説・仁義禮智信・孝弟忠信・心性情・理氣・知行合一・四句教法」を説明している。

心の定義は次の通りである。(下巻「心性情」、括弧は原文のフリカナであるが通常の読みは省略した)

心(シン)ハ。コ、ロト譯(ヨム)一身ノ主宰(アルジ)ニテ。人ノ神明(タマシキ)ヲ指テ言(イフ)ナリ。然レバ目ノ色ヲ視。耳ノ声ヲ聴(キク)ヨリ。諸事萬端ニ應ズル主宰(アルジ)ハ。此(コノ)心法ナリ。

この定義は陳淳と一致しているが、以下の文で陽明学的になっていく。
ソレ心ハ元來唯(タゞ)一箇(ヒトツ)ニテ兩箇(フタツ)アル物ニアラ子ドモ。吾心ノ良知昏昧(クラク)ナリテ。見聞(ミキク)ニ就(ツケ)テ。邪念煩惱ヲ起(オコス)方ヨリ。人ノ心ト名ツケ。吾心良知ノ自然ノ如(ゴトク)ニ明(アキラカ)ナル方ヨリ道心(ミチノコ、ロ)ト名ツケタリ。

心は一つというのも陳淳に等しいが、氣と結びつくものを一般化して

「人心」と名づけることはなく、邪念煩惱の心を人心と呼んでいる。つまり元來氣と結びついているのが心なのであるから、邪でなければそのまま正しい心であり、道心なのである。

然而(シカレドモ)人心ノ外ニ道心アルニ非ズ。人心ノ正(タゞシ)キ處(トコロ)ヲ即(ソノマ)道心トイヒ。其(ソノ)正(タゞシ)キヲ失(ウシナフ)ヲ。即(ソノマ)人心トイフナリ。而(サレ)バ吾心良知ノ正(タゞシキ)道理(ダウリ)ノ順(マ)ナラバ。男女ノ情(ナサケ)モ。飲食(ノミクヒ)衣服(キモノ)。官位財寶悉皆(ヲシナヘテ)道(ミチ)ノ用(ハタラキ)ニテ。人心即(ソノマ)道心ナリ。夫(ソレ)米(コメ)ヲ精(シラゲ)ニスルハ。春(ツキ)簸篩揀(ヒフルヒ)ヲ加(クハユ)ルゴトク。人心ノ邪念ヲ去(サツ)テ。道心ノ良知一(ヒトツ)ニナルヲイフナリ。允執ニ厥中(マコトニソノチウヲトル)トハ。人心ノ邪念ナク。道心ノ良知一(ヒトツ)ニナレバ。五倫ノ際(アヒダ)ヨリ。鳥獸(トリケダモノ)艸木(クサキ)ノ類(タグヒ)ニ接(マジハル)マデ。悉皆(ヲシナヘテ)天然(テンネン)ノ中(チウ)ニ合(カナフ)ヲ謂(イフ)ナリ。

人心はその邪念を去りさえすれば道心であって「天然ノ中ニ合フ」とを「修行ノ工夫」としている。理と一つになることが「道心」ではなく、「天然の中」即ち人間の自然なあり方に返ることを朱子学よりもはつきりと主張している。

良知は心の本質であって人心に対立する「道心」ではなく、人心道心一体の心の本質である。

四端ノ心。其名ハ四(ヨツ)ニ異(カハレ)レドモ。其實(ジツ)ハ。一箇(ヒトツ)ノ吾心ノ良知ニシテ。擴充ハ即(スナハチ)良知ヲ致(イタス)ライヘリ。性トハ。生(セイ)也トモ。理也トモ釋(トク)。

立心片(リツシンペン)ニ生ノ字ヲ書ケリ。コ、ロ子ト譯(ヨム)。

人ノ天ヨリ性具(ムマレツキ)テ。吾心良知ノ本體。生生(セイイク)シテ不息(ヤマヌ)道理ヲ指テ言(イフ)ナリ。▲生々(セイイク)トハ。天地ノ萬物ヲ生(シヤウ)ズルゴトク。良知ノ善念ノ發(ヲコ)リ見(アラ)ハル、ライフナリ▽サテ心ト性ト。名ハ二(フタツ)ナレドモ實ハ一(ヒトツ)ナリ。天ヨリ人ニアタフルヨリハ性トイヒ。人ノ天ヨリ稟(ウケ)テ一身ノ主宰(アルジ)トスルヨリ心トイフ。只一箇(ヒトツ)ノ吾心良知ノ異名(カヘナ)ナリ。論語ニ。性相近也。習相遠也(セイアヒチカキナリナラヘバアヒトヲキナリ)ト見エタル。古今(イニシヘイマ)ニ性ヲ論ズル本旨ナリ。性相近(セアヒチカシ)トハ。吾心良知ノ本體ハ。聖人モ途人(ミチユキビト)モ天ヨリ同ク稟賦(ウケエ)タル至善ナルライヘリ。習相遠(ナラヘバアヒトラシ)トハ。善ニ習(ナラフ)テ吾心ノ良知ヲ致スレバ聖賢君子トナリ。惡ニ習テ吾心ノ良知ヲ昧(クラ)マセバ。小人惡人トナルライフナリ。

心と性とが一つの良知の異名であつて、心というも性というも変わりはないとすれば、心は情を含んでいるのであるから、性も情も結局は同じことになるであらう。

松菴は喜怒哀懼愛惡欲の七情について次のようにいう。

此(コノ)七情ハ人タル者ハ。聖人モ。凡夫モ同ク不能無(ナクテナラス)者ニテ。又惡(アンキ)者ニハアラズ。聖人ハ。吾心ノ良知光明(アキラカ)ナル故(ユヘ)ニ。七情即(スナハチ)仁義禮智ノ徳ナリ。凡夫ハ。吾心ノ良知暗昧(クラキ)ユヘ。不當怒(イカルマジキ)ニ怒(イカリ)。不當喜(ヨロコフマジキ)ニ喜(ヨロコビ)テ。七情縱逸(ホシイマ)ニナリ。邪欲日々(ヒビ)ニ熾盛(サカン)ニシテ。不義無道(フギブタウ)ヲナスナリ。サテ情欲ト云者アリ。

劉晝(リウチウ)ノ説ニ。性之所感者。情也。情之所安者。慾也(セイノカンズルココロノモノハジャウナリ。ジャウノヤスズルココロノモノハヨクナリ)ト見エタリ。サレバ情ノ太過(スギ)タル者ヲ欲トイフナリ。夫眼ノ色ヲ悅(ヨロコビ)。耳ノ聲ヲ好(コノミ)。鼻ノ香(カ)ヲ愛シ。口ノ味(アヂハヒ)ヲ嗜(スク)ノ類(タグヒ)。智者モ愚人モ同ク。性ノ感(ウゴク)トコロノ情ナリ。然而(シカレドモ)愚人ハ。情ノ發(ヲコル)コト熾盛(サカン)ニシテ。一行三昧(ソレザンマイ)ニ安住(オチツキ)テ。道理ノ正(タダシ)キヲ失(ウシナフ)ヲ欲トイフ是ヲ人欲トモ物欲トモイフナリ。

情は聖人にも凡人にもあるという意味で悪ではない。劉晝は北齊の人、高才不遇であつたというが、宋学以前の「性」は情と対立するものではなかつた一つの例証である。「性之所感者情」に基づいて松菴は「性ノ感(ウゴク)トコロ」を情とした。性が理であればうごくこととはない。理は不動、動くのは心であるというのが朱子学の理論であつた。松菴は性を感じてうごくというのであるから、ここの性は心と

同じである。言い換えれば情と別のところに性が独立に存在することはない。松菴はまた

サテ又意ト云(イフ)者アリ。情ト相似(アヒニ)タリ。情ハ内心ヨリ自然ニ發(ヲコル)。性ノ動(ウゴク)ヲイフ。意(イ)ハ。心ヨリ一念ノ思量(シリヤウ・オモヒハカリ)分別ヲ起(オコス)。心ノ動(ウゴク)ナリ。

といている。心・性・情・意をひとつにまとめて考えようとする立場は概念分析の哲学ではないけれども、これも哲学的思考の一つであって、生きた人間をまるごと把握しようとする立場である。心・意・知・物を一つに見る陽明学の思想を松菴はこの時代に早くもよく捉えていたというべきである。

然ルニ心性情意ノ四者(ヨツノモノ)ヲ合テ觀レバ。凡(ヲヨソ)事物(コトモノ)ノ來(キタリ)テ交感(マジハル)ニコレガ主宰(アルジ)トナル者ハ心ナリ。或(アルヒ)ハ喜(ヨロコビ)。或ハ怒(イカル)者ハ情ナリ。其喜怒(ヨロコビイカリ)ヲナス根本ハ性ナリ。此ハ喜。彼ハ(イカル)怒(ベシト)思量分別スル者ハ意ナリト會得(コ、ロウ)ベン

「心性情」という一つの項目にまとめて説明している『王學名義』は、命・性・心・情の順序でそれぞれ個別的に説明する『北溪字義』とはその出発点を異にしていた。日本に於ける「心の哲学」の最初の理論として『王學名義』は興味ある書物である。

朱子学の「心」は、性・情の統括者であるが、性を理に、情を氣に

結びつけ、性の完全な実現を理想として情を消極的に評価するが、陽明学の「心」は、性・情を一体として捉えた概念であって、心の本體である「良知」は性・情を持った人間をまるごと積極的に評価した上で考えられた表現である。致良知は性・情の完全な実現によって天下は平らかになると説く教説である。陽明学の忠実な信徒たちはそのように信じていた。理想が実現しなくても信ずることを止めなかった。朱子学は、人間は努力によって理を完全に知ることができ、情欲を抑えて理と一体化することによって天下は平らかになると説く教説である。その理想が実現しなくても、朱子学の忠実な信徒たちはそれを信じそれを説くことを止めなかった。朱子学・陽明学はそういう宗教的心情に支えられた哲学なのである。(一九八七・八・一〇)

附記

○本論文は昭和六十二年度文部省科学研究費総合研究A『中国思想史上に於ける「心」概念の成立とその展開』による研究成果の一部である。
○本論文の原稿はワープロによって作成したが、第一水準(二千九百六十五字)第二水準(三千三百八十八字)の漢字(計六千三百五十三字)の範囲を越えた文字は胡瑗の「瑗」のみであった。固有名詞を除外すれば、宋明代以後の漢字使用の範囲はほぼこの程度であることが分かった。萬、鬱、學、谿、醜、菴、菴、聲、與、豫、餘、譽、氣、變、邊、圓、辨、辯、靈、禮、覺、などの正漢字が第二水準に入っていて、漢文引用に困ることは殆どない。日本の漢字使用範囲は恐らく四書集注などの漢文教育によって自ずから定まったのであろう。常用漢字の範囲を少しばかり緩めさせれば日本の漢字問題は解決してしまうのである。なおワープロの第一、第二水準漢字については、宇野精一編「新修漢和広辞典」(集英社)の索引によって容易に知ることができた。