

二元論と一元化、そして多元の行方

垣内 景子

はじめに

様々な場面で「多様性」が叫ばれ、多様の意味そのものがまさに多様化している今日、これからの時代を切り拓く鍵概念として「多」の価値にこれまた多様な期待の目が向けられている。私たちの「多元」文化論系という場も、そうした「多」への期待を担い、「多」に希望をつなぐものでなければならぬであろう。しかしながら、様々な文化を「多元」的に捉え理解するということは、言うほど簡単なことではない。「多元」的に学び研究することの価値がどれだけ叫ばれようとも、それを現実に実践することは容易なことではないのだ。私たちは、個としての、あるいは自国の同時代の文化を生きる一人としての「一」から出発し、いかにそれを「多」へと開いてゆけるのか、そしてそれはどこに行き着くのか、改めて問い直してみなければならぬ。あるいはそれは、学び研究することそのものの意味の変更を迫るものになるのかもしれない。

ところで、「多」の対極にあるのは「一」であり、「一」から「多」への第一歩は「二」である、と差し当たり言うことはできるであろう。この「一」と「二」という数字に着目し、それによってあらゆるものごとを説明しようとしてきたのが東洋の伝統的な思想であった。この世界を徹底的に「二」で捉え、その上で「二」の統合としての「一」を求める考え方が、すなわち二元論とその一元化が、東洋における世界観の基層を為しているのである。

一方、今日の私たちの日常感覚においても、様々な二元論とその一元化が息づいている。「肉体と精神」「物と心」「主

観と客観」「自と他」「生と死」等々、私たちにもなじみの深いこうした様々な二項対立は、元来西洋のいわゆる近代知がもたらしたとされるものであるが、私たちはそれが西洋由来の比較的新しいものの方であることを意識することもなく、日常の様々な物事をそうした二分法で受け止めている。そして、その二元論のもたらす何らかの疎外感や違和感が意識されるとき、往々想起されるのが東洋の一元的世界観なのであった。「身心一如」「主客合一」「自他一体」「生死一致」等々といわれる東洋の一元論は、その表現がすでに示すように二項対立を前提とし、それらの再統一を意味するものである。そして、それは多くの場合、修行や悟りの果ての境地として描かれるのであった。

とはいえ、こうした常に「一」を志向する「二」は、果たして「多」への回路となり得るのであるか。そうした「二」は、むしろ「多」すら「一」に回収してしまう一歩目であるのかもしれない。「多」を「多」として成り立たせるためには、いったいどのような場が必要であるのか。おそらく、その場に参加するためには、一定の前提と覚悟が求められるはずである。

「多様性」に対する新たな態度が求められる今日、この「多元」文化という場で改めて「多」への希望をつなぐ前提と覚悟について考えてみたい。その縁とするために、以下東洋における伝統的な二元論とその一元化について簡単に紹介する。また、その伝統的な二元論を承けて、いわゆる理気二元論でこの世界のすべてを説明しようとした朱子学の基本的な考え方を概説したい。

一、東洋の二元的世界観と「一」の思想

1. 対の思想

私たちを取りまくこの世界は、様々な「対」によって成り立っている。「天地」「夏冬」「朝晩」「男女」「大小」「善悪」「好悪」等々、あらゆるものはそれとは正反対のものと「対」をなしている。より正確に言えば、私たちが、このめくるめく多様な世界に対峙するとき、そこに無数の「対」を見出すのである。このことに改めて思い至り、無上の喜びを禁じ

得なかつた語る人物がいた。

「天地萬物は理（しよわり）として、単独ということはなく、必ず対がある。すべて自然にそうなのであって、何者かの作為によるものではない。夜中にそのことに思い至るたびに思わず踊り出したくなるような喜びを感じる。」

「天地萬物之理、無獨必有對。皆自然而然、非有安排也。每中夜以思、不知手之舞之、足之蹈之也。」（『程氏遺書』卷十一・46条）

こう語つたのは、朱子学の祖である朱熹（しゆき）（一一三〇～一二〇〇年）が敬愛してやまなかつた北宋の程子（し）という儒者であつた。程子が思わず踊り出したくなるほどの喜びを感じたという「対」の発見とは、何よりもそれが何者の作為にもよらず自然であることに対する驚異であつた。

程子はまた次のように語っている。

「天地の間、すべての物事に対がある。陰があれば陽があり、善があれば悪がある。」

「天地之間、皆有對。有陰則有陽、有善則有惡。」（同上卷十五・136条）

「萬物はすべて対をなしている。陰であつたり陽であつたり、善であつたり悪であつたりと（無限に変化は繰り返し）、陽が強まれば陰は衰え、善が増えれば悪は減る。この道理は、どこまでも当てはまるものだ。人はこのことをこそ知らなければならぬ。」

「萬物莫不有對。一陰一陽、一善一惡、陽長則陰消、善增則惡減。斯理也、推之其遠乎。人只要知此耳。」（同上卷十一・74条）

「陰があれば陽がある（陽があれば陰がある）」「否むしろ「陰があるから陽がある（陽があるから陰がある）」という「陰」と「陽」の「対」の思想は、東洋における最初の世界認識の枠組みであった。

2. 陰陽

中国では古代から、この世界のあらゆる物事あらゆる現象を「陰」と「陽」とに分けて説明する。⁽²⁾「陰陽」の原初的イメージは、日陰^{ひかげ}と日向^{ひなた}であり、そこからの連想によつて、たとえば次のように様々な事象に当てはめられる。

陽：日向・太陽・明・南・夏・表・強・大・男……

陰：日陰・月・暗・北・冬・裏・弱・小・女……

ただし、これらの「陽」か「陰」かの配当はあくまでも相対的なもので、たとえば太陽に対しては「陰」になる月においても、満月は「陽」、三日月は「陰」となり、女に対して「陽」である男も、若い男の子は「陽」、おじいさんは「陰」となる。対比するものとの関係において、それぞれの「陰陽」がイメージ的に割り振られるのである。その際のイメージとは、凡そポジティブなものが「陽」、ネガティブなものが「陰」というもので、ここには単なる「対」の思想にはとどまらない、上下優劣の価値的評価が暗に含まれているのであった。

四季の移り変わりが比較的穏やかで捉えやすい東アジアに生きる人々の思想には、この世界は一定不変のパターンを以て繰り返し、美しく秩序立っているという感覚が刻み込まれている。人間社会も自然界の一部である限り同様で、自然現象と同じく人間の歴史や一人の人生、日々の営みに至るまで、あらゆる物事はある種のパターンを繰り返しつつ変化し、そして全体として調和しているというのが、古代からの東洋人の基本的な世界感覚であった。

「陰陽」についても、両者は固定的なものではなく、動的な変化の相で説明される。それが「消長」と「感応」と呼ばれる変化のパターンである。⁽³⁾

「消長」の「消」は消滅・衰退・低下を、「長」は成長・発展・向上を意味する。「陰陽」でいえば、「陰」が「消」に、「陽」が「長」に当たる。この世界のあらゆる事象は無限に「消長」を繰り返し、「陰⇄消」が極まれば「陽⇄長」に転じ、その「陽⇄長」も極まれば一転して「陰⇄消」へと向かう。このことが最も実感できるのは四季の移り変わり、夏至に「陽」が極まると今度はだんだん「陰」へと向かい涼しい秋になり、冬至に至り「陰」が極まると必ず「陽」が兆して暖かい春になる。この無限の循環が象徴するパターンが人間界の事情にも当てはめられ、歴史の栄枯盛衰や人生のバイオリズムも同様に説明されるのであった。

一方、「感応」とは働きかけとそれに対する反応の意味で、そのイメージのモデルは男女の生殖であると言われる。男⇄「陽」による働きかけに対して女⇄「陰」が反応し、そこに新たな生命が生まれる。そこに生み出される新たな生命は、また次の新たな「感応」関係に入ることによって次の生命を生み出す。このようにしてこの世界は次々と新たな生命を生み出して止まないというのが、「感応」という説明に見出された万物生成のイメージなのであった。言い換えれば、「一」だけでは新たなものを生み出す変化は起こらず、異質の「二」が「感応」することによって初めて次の「一」が生み出されるということである。

以上のように、東洋伝統の二元論の基礎である「陰陽」説は、二者の価値的優劣を含みながらも、「陰」から「陽」へ、「陽」から「陰」へという変化と、「二」から新たな「一」を生み出すという生成という相でこの世界を説明しようとするものなのであった。

3. 体用

中国思想に特徴的な二元論として、もう一つ「体用」を取り上げた⁽⁴⁾。「体」と「用」による説明は中国で古くから見られるものであるが、特に中国仏教において盛んに用いられ（日本の仏教研究者は「用」を「ゆう」と呉音で読む）、それを承けて朱子学においてより普遍的な説明方式に練り上げられたものであった。

「体用」における「体」とは本体・本質を意味し、「用」は作用・具体的現れを意味するとひとまず定義することはでき

るのであるが、何を「体」とし何を「用」とするかの配当には様々なパターンがある。たとえば、椅子についていえば、椅子の「体」とはその形や質感を持った物体として椅子そのものを指すのに対して、椅子の「用」は人がその上に座ることができるといふ機能や性質を指す。また、人間の心についていえば、善なる本性としての「性」が「体」であり、その現実的発現としての心の動きである「情」が「用」となる。仏教の用例でいえば、智慧を意味する「般若」が「体」であるのに対してその具体的顕現である「方便」が「用」とされる。また、「和魂洋才」の中国語版に「中体西用」という表現があるが、この場合「魂」に当たる「体」すなわちその精神や本質は中国がすぐれているのに対して、「才」としての「用」すなわち技術や実用性は西洋のものを認めるという意味で、ここにおいては「体」よりも価値的に上におきたい民族的心情が読み取れるのであった。

朱熹も様々なものごとを「体用」を用いて分類・説明している。

「たとえば水が流れたり止まったり、激して波浪となつたりするのが用である。その流れたり止まったり波浪となることができる水そのものが体である。この身体は体であり、目が見、耳が聴き、手足が運動するのが用である。この手を体とすれば、指が動いたり物をつまんだりするのが用だ。」

「如水之或流、或止、或激成波浪、是用。即這水骨可流、可止、可激成波浪處、便是體。如這身是體、目視耳聽手足運動處、便是用。如這手是體、指之運動提掇處便是用。」（『朱子語類』卷六・20条）

「体とはその道理であり、用は人が（その道理を）用いたところだ。たとえば、耳が聴き目が見るのは、自然にそうなのであって、これが（耳や目の）理だ。（実際に）目を開いて物を見、耳を当てて声を聴くのが用だ。」

「體是這箇道理、用是他用處。如耳聽目視、自然如此、是理也。開眼看物、着耳聽聲、便是用。」（同上・22条）

「人について言えば、どうするべきかが体で、実際に行うところが用だ。たとえば扇子であれば、骨があり柄があり

紙が糊付けされているこのものが体だ。人がそれを揺らして扇ぐのが用だ。ものさしや秤でいえば、めもりがついているものが体で、それで実際に物をはかるのが用だ。」

「人只是合當做底便是體、人做處便是用。譬如此扇子、有骨有柄、用紙糊、此則體也。人搖之、則用也。如尺與秤相似、上有分寸星銖、則體也。將去秤量物事、則用也。」(同上・25条)

「体用」を用いて「陰陽」を説明した例もある。

「すでにここにあるものが体であり、後に生じるものが用である。この身は体であり、動作するのが用だ。天を体とすれば〔易〕にいう「万物資りて始む（万物がそれによって始まる）」が用、地を体とすれば「万物資りて生ず（万物がそれによって生まれる）」が用だ。陽について言えば、陽が体で陰が用、陰について言えば、陰が体で陽が用だ。」

「見在底便是體、後來生底便是用。此身是體、動作處便是用。天是體、萬物資始處便是用。地是體、萬物資生處便是用。就陽言、則陽是體、陰是用。就陰言、則陰是體。陽是用。」(同上・21条)

「陰陽」が「陰」から「陽」へ、「陽」から「陰」へと変化するものであれば、その変化の一場面を切り取って「体」から「用」への変化を語ることもできるのであった。

4. 一つであるものをあえて二つに分ける／二つに分けた上で改めて一つにする

この「体用」は、本来一つの事象であるものを敢えて二つに分けて説明するもので、「体」と「用」の峻別が求められる一方、両者は不即不離のものであることがしばしば強調される。このことを最も簡潔に表現したものととして朱熹が愛用するのが、程子の「體用一源、顯微無間」(『程氏易伝』序)という言葉である。この言葉は、「体」と「用」はその根源

において一つのものであり、目に見える具象的な世界（顕）と目に見えない抽象的な世界（微）の間に隔たりはなく表裏一体であることを言ったものである。敢えて「二」に分けた上で、改めてそれが「一」であることを強調するこうした説明のしかたは、朱子学においては多用されるものであった。

「体用」が本来一つであることが強調される一方、「陰陽」についてはその「陰」から「陽」へ、「陽」から「陰」への変化がいつからどこからということもなく無限に繰り返されることが、やはり程子の「動静無端、陰陽無始」（『程氏粹言』巻一）という言葉で示されている。

次の例は、「陰陽」を構造的に捉え、比較的動的な「陽」を作用としての「用」に、比較的静的な「陰」を本体としての「体」に配当した上で、動静・陰陽について発端や始原を固定的に示すことはできないことを語っている。

「陰陽について言えば、用は陽に在つて体は陰に在る。しかし、（程子が）『動静無端無く、陰陽始め無し』と言うように、先後を分けることはできない。」

「在陰陽言、則用在陽而體在陰、然動静無端、陰陽無始、不可分先後。」（『朱子語類』巻一・一条）

このように「陰陽」や「動静」についてその発端や始原を固定化させない説明のしかたは、老荘思想や仏教の「無」に對抗し、この「実有」の世界の始原あるいは背後に「虚無」を想定することを拒む儒教にとっては不可欠なものなのであった。

以上のように、「陰陽」や「体用」の二元論は、目前の一事象を相対的な変化の位相で捉え、その具体相の中にもう一つ別の抽象相を読み取るうとするものである。そして、その二元化されたものを改めて一元化することが求められるのであるが、それはすでに常に失われた原初的一体感を再獲得することを意味するのであった。

5. 体用から道器（形而上形而下）へ

「体用」という説明方式は、目前の一事象を二元的に捉えることを可能にするものであるが、こうしたものの見方はさらに別の概念を「対」にすることによって練り上げられていく。その一つが「道（形而上）」と「器（形而下）」であった。

儒教經典の一つ『易』に「一陰一陽をこれ道と謂ふ」（繫辞上）という言葉がある。「一陰一陽」とは、「陰」になったり「陽」になったりその変化が窮まりなく連続することを意味しているが、それをこの世界の根源としての「道」の有り様として描く『易』の本文に対して、程子は敢えて「道は陰陽に非ざるなり。一陰一陽する所以、道なり」（『程氏遺書』卷三・105条）と言い直している。ここには、具体的な現象すなわち「用」としての「陰陽」の変化とは別に、それをそうならしめている「体」としての「道」という別次元の概念を想定するという二元的世界観が見られる。そして、この世界観をさらに明示したものととして、同じく『易』に登場する「形而上なる者をこれ道と謂ひ、形而下なる者を器と謂ふ」（繫辞上）という言葉が取り上げられるのであった。

「形而上学（メタフィジックス）」という訳語の出典でもある『易』のこの言葉の意味は、目に見える形をなす以前のものが「道」であり、形をなした後が「器」であるということであるが、ここにいる「上」「下」は、時間的な先後ではなく、論理的な先後を意味する。「器」という具体的な形体と個別の機能を持った存在・現象とは別に、それをそのようなとあらしめている何か、あるいはそれがそれとして存在・現象しているということの根拠として「道」というものが次元を異にして想定されているのであった。

「体」と「用」の対比がこうした「一陰一陽する所以・形而上・道」と「一陰一陽・形而下・器」にまで拡大するとき、朱子学のいわゆる理気二元論までは後一步なのであった。

朱熹は次のように語っている。

「陰陽は交々運こももめくるもので、気である。その理がいわゆる道である。」

二元論と一元化、そして多元の行方

「陰陽迭運者、氣也。其理則所謂道。」（『周易本義』）

「（易の）卦爻陰陽はすべて形而下のもの、その理が道なのだ。」

「卦爻陰陽、皆形而下者、其理則道也。」（同上）

以下、章を改めて朱子学の理気二元論とそれを支える「一」について概説したい。

二、朱子学の理気二元論

1. 理と気

朱子学について説明しようとする場合、必ずと言ってよいほど登場するのが「理気二元論」という言葉である。朱子学のいう「理」とは何か、「気」とは何か、ここでは個々の定義には深入りせず、それらがどのような関係として構造化され「二元論」と呼ばれているのかを大枠において描き出してみたい。⁵⁾

朱熹は、「あらゆる物事は気であるが、そこには必ず理がある」と考えた。これは次のように言い換えることができる。「あらゆる物事は絶え間なく変化するひと連なりの気の流れの一部分・一状態であるが、人はその都度それを理により分節し固定的に捉える」、「あらゆる物事はただそのようにあるだけだが、そこには必ずそれぞれ意味や役割がある」。

前章の「体用」のところでも取り上げた椅子を例に、もう少し具体的に説明を試みてみたい。いまここに一脚の椅子がある。この目の前に確かな質感を持つて存在する物体は、この世界に充滿する「気」がたまたま椅子という物になって固まったつかの間の状態に過ぎない。厳密に言えば、この椅子は時間とともに刻々と変化（劣化）しつつあり、いずれ消滅するのであるが、少なくともそれを見て椅子だと認識している人間にとっては、個物としてしっかりそこに存在している（ように見える）。ところで、私たちがその目の前の物体（「気」の一時的に固まった状態）を椅子だと認識するのは、そ

の物体に椅子の「理」を見ているからなのである。つまり、その物体はただの木や鉄の塊ではなく人が座ることのできるものであるから、私たちはそれを椅子と呼ぶのである。つまり、椅子が椅子であるのはその「氣」の塊に椅子としての意味・役割すなわち「理」が認められるからなのである。

ところで、前章で述べた通り、椅子において「体用」を当てはめるならば、椅子そのものが「体」であり、人がそれに座ることができるという椅子の機能が「用」となる。これをさらに「理氣」に当てはめるならば、椅子という物体としての「氣」が「体（本体）」、椅子の機能・役割としての「理」が「用（作用）」ということになるが、その一方で椅子という概念・意味すなわち「理」があつてこそその目の前の「氣」の塊を椅子と見なすのであるから、「理」が「体（本質）」でありその具体的な顕現として椅子という塊をなしている「氣」が「用（具現）」ということにもなる。このように「体用」の配当は入れ子式になつて融通無碍なのであるが、要は椅子という物（「氣」と椅子という概念（「理」）は不可分のものであり、どちらか一方だけで私たちは椅子を認知できないということなのである。これが「体用一原、顕微無間」の意味で、「理氣」も同様に不即不離とされるのであつた。

朱熹は次のように「理」と「氣」の不可分の関係を語っている。

「天下に理のない氣はなく、氣のない理はない。」

「天下未有無理之氣。亦未有無氣之理。」（『朱子語類』卷一・6条）

この「理」と「氣」の不可分の関係をイメージするためには、言葉の意味というものを例に考えてみるのがよい。言葉において、その物理的側面（音声という空気の振動や文字となったインクの染み等）とその言葉の意味とは切り離すことはできない。音声を単なる雑音ではなく言葉として認知するとき、そこには自ずと意味が聞き取られているのであり、逆に音声や文字のような物理的媒介抜きに意味のみを示すことは不可能なのである。

以上のように、朱子学は、「氣」を語るることによってこの世界は「無」でも「空」でもなく確かに「有」ることを説明

し、「理」を語るることによってこの世界はただ「有」るのではなく、それぞれ意味や価値や役割をもって、言わばあるべく「有」ることを説明したのであった。朱子学の「理気二元論」とは、この世界のあらゆる物事はただ「有」るのではなく常にあるべく「有」ることを語るための枠組みなのである。そして、あるべき「理」を常に重ね合わせることによって現実のあるがままの世界を見るときこの構えは、あるがまま（「気」）とあるべき（「理」）とが本来一体であることを根拠にしているのであった。

ところが、このあるがままがそのままあるべきあり方であるという「理気」本来の不即不離の関係は、それを人間に当てはめた途端大きな矛盾を露呈する。すなわち、人間だけが、あるがままがそのままあるべき姿であるとは限らないのであった。否むしろ、人間にとっては、現実のあるがままの姿と理想としてのあるべき姿は常に分離していると言っても過言ではない。そもそも、人間以外のものについて、そのあり方に現実と理想を語る必要はない。天は天として、山は山として、椅子は椅子として、犬は犬として、ただそうあることによってその「理」を実現している。人間だけが、理想との距離を意識しつつ現実を捉えざるを得ないのである。それは、人間だけがみずからのあり方に善悪是非といった倫理的価値を求めるからなのであり、それはそもそも人間だけがこの世界の一部であることを逸脱し、言葉によってこの世界を説明しようとするからなのかもしれない。

あらゆる物事を「理」と「気」で説明し尽くすことができるというのが朱子学の生命線であり自負でもあるのだが、最も明らかにしたい人間のことで、さらに言えば自分自身のこと、自分のこの心のことについて説明するとき、朱子学の「理気二元論」は別の二元的枠組みを持ち出さなければならぬ。それが「性」と「情」の二元論なのであった。

2. 性と情

中国では古代から、人間の本性・本質を意味する「性」について盛んに議論が繰り広げられた⁶。今日でも日常的な表現として使われる「性善説」や「性悪説」等、「性」について様々な立場や主張があるが、興味深いことはそれらがすべて「善悪」という観点からの「性」の規定であるということである。「善悪」という倫理的・道徳的価値の根拠を何に見出し、

それをどのように実現するかという関心が、中国の古代から続く「性」に関する議論の核心なのであった。⁷⁾

儒教の正統を自任する朱子学は、徹底した「性善説」の立場を取る。人間は誰でも善なる「性」を有しているのであり、それこそが人間である根拠、すなわち人間の「理」なのであった。朱子は、やはり程子の「性即理」(『程氏遺書』卷十五・92条等)という言葉を根拠に、人間における「理」を「性」と言い換える。そして、その「性即理」は、人間の心に内在するとした。

一方、「性善」にもかかわらず、現実には悪人や悪行が存在することについて、朱子学ではそれを「気」のせいであると考えた。人間はそれぞれ個性ある肉体を持つ以上、肉体を構成する「気」の有り様は様々で、同じく善なる「性」を有していたとしても入れ物である肉体の「気」の清濁によってその実現は様々になり、結果的に「性」の実現が妨げられ悪が発生し得ることもあるということなのである。

また、心に内在する「性」は、実際には外界に反応して動くのであるが、その具体的な動きは「情」と呼ばれる。心の中に想定されている「性」が動いて現れたものが「情」なのである。この心の実際の動きである「情」はやはり「気」の影響を受けるので、必ずしも「性」のまま、すなわち善であるとは限らない。

以上のように、「理気」が「性情」と置き換えられ、人の心について語られることによって、「理」は善なるもの、「気」は善悪入り乱れたもの、あるいは悪の原因という図式が出来上がる。むしろ、現実の人の心の動きには悪があることを説明しつつ、同時に「性善説」を守ろうとするために、心を「性」と「情」とに分けることが必要であったのだ。

理・あるべき理想・性・善

気・あるがままの現実・情・善悪

こうして二分された「性」と「情」であるが、人間が人間としての「理」を全うしようとするならば、「情」が限りなく「性」に近づき、そして両者は一致しなければならない。それはあるがままがそのままあるべき理想に適う存在になる

ことであるが、朱子学ではそれを「聖人」と呼ぶ。誰もが努力することによって聖人に到達することができるというのが、朱子学における「性善説」の言い換えなのであった。

それと同時に、私たちは未だ聖人ではない以上、そのことを自覚しつつ、聖人になるために努力しなければならない。これは、誰にでも聖人到達の可能性があるというオプティミズムとそうである以上誰もが例外なく頑張らねばならないというリゴリズムが表裏をなしたもので、後世朱子学が印象を悪くする原因の一端はこうしたところにもあるのかもしれない。しかしながら、少なくとも人がその人格的向上の可能性を信じて努力するという考え方は、いつの時代にもそれなりの説得力を有するものであったのだ。

3. 心による一元化、あるいは二元論の堅持

中国思想史において一般に心を重視したいわゆる「心学」とは、朱子学を批判した陽明学（8）に与えられた呼称であるが、朱子学の最優先課題も実は心の問題であった。朱熹が仏教に対抗すべく儒教の道具立てを用いて心の問題を考える道を開いたところに、儒教史における新儒教としての朱子学登場の意義があったのである。

朱子学においては、心こそが人の人たる価値（人としての「理」すなわち「性」）の在処であり、人が外界のあらゆる物事の「理」を知ることができるのは心にすべての「理」が内蔵されているからであるとされる。つまり、人は心ゆえに尊く万物に勝る存在なのであるが、その一方、心ほど人を苦しめ悩ませるものはない。私たちはいつの時代も心の不安や混乱に悩まされる。朱熹たちも同様で、「心の紛擾」をどのように解決するかをめぐって、朱熹とその門人たちも様々な議論を繰り返している。この、最も大切でありかつ最も厄介な心の問題に取り組んだことで、朱子学は儒教を新たに再生させたのであった。

前節で見たように、朱熹は心を「性」と「情」とに分けた。これは、上に述べた心の二面性を認めた上で、それでも心の価値を「性善」として守るためであった。どれだけ「情」が乱れようと、その根源には完全なる善の「性」があるということによって、心の尊厳は保たれたのである。

このように敢えて二つに分けた「性」と「情」であったが、朱熹はそれを改めて「心」によって一つにまとめ上げようとする。そのとき朱熹が用いたのが、程子と同時代の張載^⑨という人物の「心は性情を統^すぶ」（『性理拾遺』）という言葉であった。



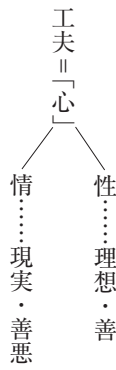
ここにいう「心」とは、私たちが一般に言う心（それは厳密には「情」に当たる）とは異なり、「性」と「情」とを同時に把握え、両者を統括するものであった。「性」と「情」とを同時に把握えということは、言い換えれば常に理想と現実との距離を意識し続けることに他ならない。「心」は、「性」にも「情」にも還元されることなく、別の次元から両者を同時に引き受けるものなのである。そしてこのことは、人が常に向上心を持つて主体的に努力するためには不可欠な構えなのであった。理想と現実との間に距離があるからこそ、それを埋めるべく頑張る余地ができるのであり、理想を見失ったり現実で満足したりすれば、努力するという発想そのものがなくなってしまふ。つまり、朱熹が「性」と「情」とを統括するものとして改めて提起した「心」とは、より良き人格を目指して努力するその主体性を意味するものなのであった。

ところで、前節で指摘したように、朱子学の最終目標は、人格の完成者としての聖人になることであつた。聖人の境地に至れば、「情」は限りなく「性」と一致し、両者の距離はなくなる。そうなつてしまえば、努力の余地はなくなり「心」はなくなつてしまふのではないか。しかし、聖人に努力は不要なのであり、かりに外からそう見えたとしても、本人においては意識的に努力しているのではなく自然にそうしているに過ぎない。そこにおいて「心」は明滅するものから恒常的なものになつたのであり、その有無を論じることの意味はない。そもそも、そうした聖人の境地というものは本人すら自

覚するものではないから、実際には人は永遠に聖人を目指して努力し続けるしかない。誰でも聖人になれることを宣言した朱子学であるが、現実には誰もが永遠に聖人を目指して努力し続けることそのものが朱子学の導く生き方であったのだ。

以上のように、新たに提起された「心」とは、「性」と「情」とをその主体性において二元化しつつも、同時に「性」と「情」との合一という意味での一元化を無限に引き延ばし、その二元論を堅持するものなのである。

この「心」を常に保ち見失わないこと、すなわち常に聖人という理想を目指して現実を向上させていくこと、そのため修養や学問の努力のことを「工夫」と呼ぶ。朱子学にとって「心」とは「工夫」への意志・主体性を意味するのであった。



4. 工夫における二元論の堅持と熟による一元化

「工夫」とは、本来は「時間」を意味する言葉であるが、そこから派生して、時間をかけて行われる修行・修養や学問など凡そ意識的に努力して何事かに取り組むこと全般、あるいはその結果得られた技能や教養を意味する。カンフー映画の「カンフー」は漢字で書けば「工夫」あるいは「功夫」であり、この場合は長年の武術の修行またはその修行の果てに得られた武術そのものを意味する。

朱子学においては、この「工夫」がその思想体系の根幹を支えていると言っても過言ではない。前節で見た通り、朱子学の最優先事項である「心」は、この「工夫」への意志・主体性を意味するのであり、その「心」を保持するためにこそ「性」と「情」の二元論が提示されたのであった。そして、朱子学は何よりも具体的な「工夫」の方法を示すことによつ

て、かつてその思想的影響力を誇ったのである。

朱子学の「工夫」方法、すなわち実践・学問・修養の方法論には、上述の二元論とはまた別の二元的性格が幾重にも折り重なっている。それは、「居敬」と「格物窮理」という方法としての「二」側面であり、努力と才能、意識的努力と無意識の境地といった「工夫」の行程における「二」段階であった。

朱熹は、「居敬」と「格物窮理」とを、鳥の両翼のように、車の両輪のように、双方向・同時進行的に実践することによって「工夫」は完成するとした。「居敬」とは、何事かに取り組むときの心の有り様を「敬」なる状態、すなわち「つしみ、うやまう」といった専一で緊張した状態に保つことを意味する。「敬」と呼ばれる心の状態は、尊敬や敬虔といった言葉に「敬」の字が含まれるように、自分より上位の何者かの前に立ち、身も心も引き締まるときの心の有り様をそのイメージとして含んでいる。そうした誰もが経験的に知っている特定の場面の緊張感を、普段から意識的に作り出すことが「居敬」と呼ばれる方法なのであるが、より具体的に言えば、そうした心の覚醒状態をもたらすために外面的な服装・表情・立ち居振る舞い等を厳粛に整えることが求められるのであった。

一方、「物に格りて理を窮む」と訓ずる「格物窮理」とは、心の外にある物事のゆるぎなき現実を体感することを通じて、それぞれの物事の「理」の絶対性をとことん知ることを意味している。朱熹の言う「窮理」とは、いわゆる「真理の探究」の如き抽象的な「理」への知的アプローチではなく、具体的な物事の確かさに裏打ちされた個別の「理」の納得の積み重ねを通して、この世界はあるべくあるということを実感することを目指すものなのであった。¹⁰⁾

この「居敬」と「格物窮理」の同時進行が朱子学の「工夫」方法なのであるが、これは心の内と外の双方から「心」を支える方法とされた。ともすれば主観的で独りよがりになりがちな内面的修養を、外側の客観的な物事へと意識を向けることによってより確かなものにする、ともすれば外界の事物を追いかけることに終始しがちな外面的学問を、心の集中度を高めることによってよりまとまりのあるものにする、朱熹の工夫論は「内外相養ふ」という周到なものであったのだ。

さらに、朱熹は「工夫」の行程における二つの段階を厳格に区別している。それは「工夫」を意識的に行っている過程

の段階と、その結果たどり着く無意識の境地との差異である。これはまた、努力としての「工夫」を必要とする者と、その努力を生まれつき必要としない者との違い、すなわちいわゆる努力と才能の差異として語られる場合もある。いずれにしても、両者の差を解消するものがあるとなれば、それは「熟」というものに他ならないとされた。「熟」とは、時間をかけて習熟することあるいは習慣化することで、「熟」によってのみ、様々二分された朱子学の工夫論は一元化されるのであった。「熟」について、朱熹は次のように語っている。

「この世に説明できない道理はない。……ただ一つ、熟についてだけは言葉では語れない。熟以外のことは語れないものはない。」

「天下無不可説底道理。……只有一箇熟處説不得。除了熟之外、無不可説者。」（『朱子語類』巻一一七・36条）

あらゆる物事は「理」と「気」で説明し尽くすことができると考えた朱熹であったが、「工夫」という長い時間の努力の果てに行き着く「一」なる「熟」の境地だけは言語によって説明できないのであった。

5. 朱子学の二元論とその偏向

以上のように、朱子学は、世界の構造から心の修養に至るまであらゆる場面で二元論を展開している。こうした様々な二元的説明は、それぞれ「対」をなしているものによって位相を異にするものの、大まかに言えば最初に示した「あるがまま」と「あるべき」の二元論に集約することができる。そして、「あるがまま」がそのまま「あるべき」である。「一」が世界の本来の姿であるとして、世界の一部である人間にもその「一」を目指すことを求めたのであった。

ところで、二つに分ければどちらか一方に偏することは自然の勢いなのであろうか、朱子学においても様々な二項対立は、価値的にそして現実的に一方に偏向していく。「あるがまま」よりも「あるべき」が価値として重要視されることは、そこに人間の「工夫」が関わる以上必然のことなのかもしれない。一方、その「工夫」方法においては、「居敬」よりも

「格物窮理」の方が、現実的に優先される。みずからの心の有り様をみずからの意志によって「敬」に保つという方法としての主観性・恣意性よりも、心の外の物事の「理」を対象とする「格物窮理」の客観性が、現実の実践の場で重んじられたのであった。この結果、朱子学と言えば、人に一定の道徳的規範（あるべき）を押しつけ、ひたすら博学多識を求め、朱子学者と言えば、人情の自然（あるがまま）に疎く、役にも立たない知識だけが豊富な「道学先生」^①というイメージが出来上がったのである。

こうした朱子学の偏向は、朱熹の二元論があらかじめ孕んでいた可能性あるいは危険性の必然の結果であると言うこともできよう。むしろ、そもそもその特定の方向に価値を与えるための二元論であったと言った方がよいのかもしれない。とは言え、この方向への偏りが朱熹没後の朱子学においてより顕著になったことは間違いない。そして、その偏りを正すべく、もう一方を再強調するという朱子学批判が後を絶たなかったのであるが、そうした批判が朱子学の二元論そのものの否定に迫れなかったことは言うまでもない。

そうした朱熹没後の朱子学の偏向とそれに対する批判を知る今日より敢えて振り返れば、朱熹その人の思想的営みは、一貫して二項のバランスをとることに苦心したものであった。バランスを欠く偏向が二項の保持を一番危うくすることを、朱熹は自覚していたのである。

朱熹の生涯は、あらゆる物事を「二」で捉え、その「二」は本来「一」であるがゆえに「一」を目指しつつも、みずからの「心」において「二」を「二」のまま持ち続けようとしたものなのであった。

おわりに

ここで改めて冒頭に掲げた問題について考えてみたい。「多」を「一」に回収することなく、「多」を「多」として成り立たせるためにはどのような場が必要なのか、そしてその場に参加するためには何が前提となるのか。私たちの「多元」文化という場が「多」の価値に対する期待や希望に応えるためには、その場を共有する私たちにどのような覚悟が求めら

れるのか。

「多」の対極にある「一」の誘惑は思いのほか強い。それは、私たち一人一人が「一」から出発しなければならず、行き着くところやはり自分という「一」から逃れようもないからなのかもしれないが、「一」の価値を古人は次のように語っている。

「公（公平公正）であれば一、私（個人的利己的）であれば多種多様である。至当は一に帰着し、正しい道理を突き詰めれば二ということはない。」

「公則一、私則萬殊。至當歸一、精義無二。」（『程氏遺書』卷十五・18条）

究極的な正しさと真理はつまるところ一つである、というこの考え方は、今日の私たちにも決して無縁ではあるまい。もちろん、現代の私たちであれば、そもそも絶対の正しさや真理というものを疑ってかかることもできるのであるが、それでもその都度であれとりあえずであれ何か一つの正しさや真理をつい求めてしまわずにはいられない。

この程子の言葉において、「多」は、「私」であるがゆえに、すなわち公平公正さを欠く利己的なものであるがゆえに未だ「一」に至らない状態として否定的に語られている。「多」が単に「人それぞれ」にすぎないのであれば、程子の言葉もあながち否定はできない。今日のいわゆる「多様性」賛美が、結局のところ「それぞれ違う」という当たり前のことの確認にしか行き着かないとしたら、それは何とも不毛な話であると同時に、たやすく至当の「一」を求めて「多」を序列化してしまうという罠に陥ってしまう危険すらある。

「それぞれ違う」を結論ではなく出発点として、「多」が「それぞれ」の孤立乱立ではなく、相互に作用し合い何か新しいものを生み出すためにはどういったことが必要なのであろうか。「多元的」に学び研究すること、が、「国や地域によって、時代によって、学問分野によって、それぞれ違う」ということの確認に止まらず、それを通して新しい価値観や視座を創り出していくためには、私たちはどのような態度で学び研究しなければならないのであろうか。

私たちはむしろ「一」の意味をもう一度見つめ直して見る必要があるのではないか。繰り返すが、私たちはそれぞれ個としての「二」から逃れられず、どれだけ「多」と接してもそれらを「二」へと統合したいという衝動は簡単には乗り越えられない。こうした「一」を自覚し、みがからのその時々「一」に責任を持ちつつも、そこに止まることなく常に新たな「一」を創り出し続けること、「多様」な「一」がそれぞれそうした覚悟を見失わないことによってはじめて「多」は創造的な価値となり得るのではないだろうか。みずからが主として取り組む「二」があつてこそ、「多元」的に学び研究することが単なる興味の拡散ではなく、「一」を閉ざすことなく新しい「一」を切り開いていく契機になるのではないだろうか。

こうした「一」にこだわりつつもそれに安住しない態度、立ち止まることなく動き続ける覚悟は、決して楽なことではない。そうした苦難に満ちた無限の道のりを歩み続けることと同質のものを、私は朱熹の「工夫」に見出しつつ朱子学という「二」を研究しているのであるが、様々な「一」との出会いを通じて私の「二」が変化していくことをむしろ楽しみのできる場がこの「多元」文化論系という場であつてほしいと心より願う。

〔注〕

(1) 程顥(一〇三二—一〇八五年)、号は明道。弟の程頤(号は

伊川)と併せて「二程子」と呼ばれる。彼らの語録を朱熹が編纂したものが『程氏遺書』。なお、本稿では二程子の発言を区別せず、「程子」とする。朱熹は彼らの思想を中核にしてみずからの思想体系「朱子学」を築き上げた。

(2) 中国思想における「陰陽」について、特に儒教思想に関しては、土田健次郎『儒教入門』(東京大学出版会、二〇一一年)にわかりやすく説明されている。「陰陽」という考え方の思想的な流れについては、『中国思想文化事典』(溝口雄三・丸山松幸・池田知久編、東京大学出版会、二〇〇一年)の「陰

陽・五行」の箇所にも簡潔にまとめられている。当該箇所に掲げられている「参考文献」も参照。

(3) 土田健次郎「感応する世界 朱子学における氣」(『21世紀の地球と人類に貢献する東洋思想』将来世代国際財団、二〇〇一年)参照。

(4) 中国思想における「体用」についても、注(2)前掲の『中国思想文化事典』の「体用」の箇所に簡潔にまとめられている。当該箇所に掲げられている「参考文献」も参照。

(5) 筆者の理解する朱子学については、拙著『朱子学入門』(ミネルヴァ書房、二〇一五年)、『心』と「理」をめぐる朱熹思想構造の研究(汲古書院、二〇〇五年)参照。朱子学につい

てより深く知りたい人には、土田健次郎『朱熹の思想体系』(汲古書院、二〇一九年)を勧める。

(6) 中国思想における「性」をめぐる議論の歴史については、注(2)前掲の『中国思想文化事典』の「性」の箇所および当該箇所に掲げられている「参考文献」参照。

(7) 中国思想の「性」と道徳の問題をより哲学的な視点から論じたものに次のものがある。フランソワ・ジュリアン(中島隆博・志野好伸訳)『道徳を基礎づける 孟子 vs. カント、ルソー、ニーチェ』(講談社学芸文庫、二〇一七年。原本は二〇〇二年講談社より刊行)、中島隆博『悪の哲学 中国哲学の想像力』(筑摩書房、二〇二二年)。

(8) 朱子学と陽明学の関係については以下を参照。島田虔次『朱子学と陽明学』(岩波新書、一九六七年)、小島毅『朱子学と陽明学』(ちくま学芸文庫、二〇一三年)、小倉紀蔵『入門 朱子学と陽明学』(ちくま新書、二〇二二年)。

(9) 張載(一〇二〇～一〇七七年)、号は横渠。注(1)前掲の程顥・程頤兄弟とも親交があった。朱熹は、二程子とともに張載からも多くの思想的刺激を受けている。

(10) 朱子学の「格物窮理」については、注(5)前掲の拙著の他に拙稿『物の理を窮める』と『ものあはれをしる』(『いま、哲学が始まる。明大文学部からの挑戦』明治大学出版会、二〇一八年)参照。

(11) 「道学先生」とは、江戸時代の市井の人々が朱子学者を揶揄して呼んだ表現。注(5)前掲の拙著『朱子学入門』第九章「朱子学を学ぶと人柄が悪くなる?——日本の朱子学」参照。

(12) 「至當歸一」という言葉は、『御注孝経』の序に見える。

[附記] 本稿は、二〇二〇年早稲田大学多元文化学会秋期大会における講演をもとに改稿したものである。

Dualism and Unification — The Whereabouts of Multicultural Studies

KAKIUCHI Keiko

This paper is a revised version of a lecture at Waseda University's Multicultural Society in the fall of 2020.

Expectations for diversity are rising today. Our multicultural courses must also meet this expectation. However, learning and studying various cultures in multiple ways is not as easy as it sounds. What kind of preparedness do we have to achieve that? In order to think about it together, I would like to introduce dualism and its unification in traditional Chinese thought. At the same time, I would like to outline the dualism of Neo-Confucianism (朱子学), which is the most sophisticated dualism in East Asia.

Since ancient times, Chinese people have explained everything in the world with the dualism of *yin* (陰) and *yang* (陽). They also have used the dualism of *ti* (体) and *yong* (用) to explain everything in front of them. These dualisms explain one thing by dividing it into two. These dualisms aimed at unification, and this unification was considered to be the end of the training. Zhu Xi (朱熹), the founder of Neo-Confucianism, elaborated the dualism of *ti* and *yong* into the dualism of *li* (理) and *qi* (氣). This can be summarized as a dualism between the ideal as it should be and the reality as it is. And Zhu Xi called for everyone to look at the ideal and the reality at the same time and work toward the ideal. It can be said that this is a way of life that postpones unification while aiming for unification.

Based on the above, I would like to propose that, in order for the place of multicultural studies to be productive, we should be aware of our responsibility for one as an individual, and then continue to renew that individual.