

朱子学における「静坐・居敬」の解釈をめぐって

牛尾, 弘孝
大分大学

<https://doi.org/10.15017/18225>

出版情報：中国哲学論集. 34, pp.1-22, 2008-12-25. 九州大学中国哲学研究会
バージョン：
権利関係：

朱子学における「静坐・居敬」の解釈をめぐつて

牛尾弘孝

はじめに

私は、「朱熹思想における心の工夫と豁然貫通―未発・已発説を理解するために^①」と題して分析を試み、心の工夫は未発の存養と已発の省察であり、その結果としておこる豁然貫通が朱熹の悟道体験であると理解した。ついで「朱子学における豁然貫通の解釈をめぐつて^②」と題し、豁然貫通を理解・説明することが決して容易なことではないことを、自省をこめながらも自由に論述してみた。

今回、執筆を強く意識させた先行文献が二つある。一つは、吾妻重二氏『朱子学の新研究^③』所収の「居敬前史」と「静坐とは何か」、一つは、中嶋隆蔵氏「朱子の静坐観とその周辺^④」である。吾妻氏が居敬と静坐との関係について、「静坐はかの居敬を補充し、これに従属する位置づけを与えられることになる」（「静坐とは何か」四二六頁）と述べておられるのはよい。しかし、居敬について、「敬は心の緊張状態を指す語であつて、何らかへの対象への敬意を意味するのではない」（「居敬前史」四〇二頁）という表現は、敬の持つ両面性の半面のみを切りとり、現代の我々にとつて分かりやすい説明を提供したものであると、私は思う。静坐の説明に関しても同様の傾向があるので、本論において私なりの考えを述べていきたい。

中嶋氏は、『朱子語類』から、丹念に静坐に関する問答をひろい、朱熹の「静坐観」の展開を分かりやすく説明し

ておられる。「静坐を学問修養における重大事とする二程子の認識は、その学統に連なる羅仲素、李延平を経て朱子に継承され、理論的実践的に充実したと認められる」(前掲論文、三〇頁)という指摘は、吾妻氏の「静坐は(内的自覚ないし自己覚醒を求める静坐)ではなく、(精神安定の手段としての静坐)として認められることになったのである」(「静坐とは何か」四三七頁)という結論と全く正反対となっている。朱熹の師である李侗(延平)、そのまた師である羅從彦(予章)の静坐と朱熹の静坐が連続しているのか、それとも非連続なのかという問題は、やはり本論において解決したいと思う。

以上述べてきた二つの先行研究に共通する長所は、中国思想研究に対して、省察が犀利であり、且つ健全な批判精神に富んでいることである。問題は、私自身を含めてそうなのだが、朱熹の思想を過去の知的遺産として現代に紹介するのではなく、そこからいかに普遍的な真理、さらには切実な課題をくみとることができるかどうかであろう。今回、私の拙論を展開するにあたって、板野長八氏の『中国古代における人間観の展開』⁵⁾から得たヒントをここに述べておきたい。序文に次のようにある。

戦後、間もなく『伝習録』を読んでいた時、その知の意味に特殊性のあることに気付き、朱子の豁然貫通とも思い合せて、改めて『大学篇』の格物致知の検討を始めた。そして、それは感応信仰に基く所の覚醒ではないかと考えるに至り、更に、この様な思想の成立するに至る過程を検討して今日に至った。即ち、『大学』の格物致知を問題にしなが、迂廻を重ねた上、『大学篇』の格物致知に舞い戻った訳である。

中国古代思想の研究者が、朱熹の格物致知における豁然貫通や王守仁の致良知の意味に無関心でおられなかったのは興味深い。しかし、中国宋明思想研究者からは一部の例をのぞいて黙殺されている。唯一注目したのが、ユングの深層心理学の手法を取りいれて東洋思想を研究する湯浅泰雄氏⁶⁾である。朱熹の思想の奥ゆきを考えると、やはり必読の書と思われる。

一章 静坐について

朱熹の思想において、静坐と居敬を分けて述べるのは適切ではないが、ここでは先ず静坐から考察してみたい。朱熹が静坐という心と身体に対する工夫（修養・修行）を重んじたことは事実であるが、居敬の方に焦点が当てられることが多く、静坐を正面からとりあげて論じたものは以外に少ない⁸⁾。それ以上に問題なのは、研究者によって観点が大きく分かれていることである。

論点をはつきりさせるために、拙論の「はじめに」でも触れたように、吾妻氏と中嶋氏の論述のちがいをとりあげておこう。吾妻氏は、『朱子学の新研究』の緒言のなかで、「朱熹における静坐は宗教的体験を旨指しておらず、あくまで精神安定の手段と見なされていたことも注意されるべきであろう」（二二、一三頁）という結論を下しておられる。その理由を説明したものが、同書の第二節（朱子学の思想）・第三篇（朱子学の方法）・第四章（静坐とは何か）である。ここでは、どのように坐るのか（三 静坐における坐り方）ということ、いくつかの坐の組み方もふくめて坐の意味内容が、儒教・仏教・道教という三つの集団によってちがう（一 静坐の諸思想）ということが、簡潔に記されている。吾妻氏は、第四章「静坐とは何か」の「一 静坐の諸思想」において、四つのタイプをあげておられる。

- (一) 精神安定の手段としての静坐。
- (二) 内的自覚ないし自己覚醒を求める静坐。
- (三) 道教養生術としての静坐。
- (四) 仏教の禅観・坐禅。

(一)と(二)は、宋代の儒教（いわゆる新儒教）が、身心の訓練法として実践した静坐に二種類あり、朱熹は(二)から出発したが、結局これを拒絶し（同書、四二〇頁）、(一)の穏健な静坐を主張した（同上、四四〇頁）というものである。(一)は手段化された静坐であり、(二)は目的化された静坐ということになる。そのように理解される分類だと思われる。はたしてそのようなちがいがあるのだろうか。朱熹の人と思想を平易且つ遺漏なく紹介した好著に、佐藤仁氏の『朱子』（集英社・中国の人と思想⑧、一九八五年、昭和60年）がある。佐藤氏は次のように述べておられる。

心を静かにするといっても、そう簡単ではない。何もしていなくても、つぎつぎに雑念がわきでてくる。ほんとうに心を静かにするためには、それそうとうの訓練が必要であるし、それなりの方法が必要である。前に李侗のところで紹介した静坐法などが、もつとも有効な方法とされてきた。

この主静存養のくふうは、周惇頤・程子兄弟・楊時・羅從彦、そして朱子の師の李侗が重んじたくふうであり、性を未発とし、心を已発とする湖南学派の心性論や、その湖南学派の思想に接近していた朱子の旧説からはでてこない立場であった。朱子は旧説を改めることによって、はじめてその意義を了解したのである。（同書、一八八頁）

「その意義を了解した」というのは、未発・已発説における定論確立の際に、かつて師李侗から教えられた「静坐によって天理を体認する」ことの意義を再認識したということである。もちろん居敬の工夫が深くかかわっているが、そのことはあとで触れたい。佐藤氏が述べておられるように、北宋の大儒程顥（明道）・程頤（伊川）兄弟・楊時（龜山）・羅從彦（予章）・李侗（延平）とつづく静坐による主静存養の工夫は、理論的にも体験的にも深く生かされているとするのが、従来の研究に共通する理解であった。それは本年（二〇〇八年）五月に発表された中嶋隆蔵氏の「朱子の静坐観とその周辺」の論文においても、結論的には同じである。中嶋氏の執筆動機は、論文の「はじめに」であきらかなように、従来の研究が朱熹の静坐観を正面から取りあげていないということにある。氏の論文はいわゆる朱熹の思想形成の分野に属するもので、それを静坐に限定したところに特色がある。氏は朱子学の研究者ではない

ため（たしかにいくつかの問題点はあるが）、そのことがかえって先入観をもたずに考察する結果となっている。以下、要約しながら論旨の流れを追ってみたい。左記のように二つの柱が立てられている。

一 朱子生涯前半期の「静坐観」。

二 生涯後半期の「静坐観」。

前者を要約すれば以下のようになる。士大夫としてのつとめにはげみながらも、心が乱れて思索ができずにいた朱熹は、師李侗から静坐による未発の氣象（本心にそなわっている天理）の体認を教示される。しかし、李侗の静坐の工夫は主静というより、偏静になるのではないかという疑問が解消されることはなかった（そのために李侗の没後、朱熹は友人張栻の湖南学に見られる動的な察識端倪説に傾いていったのだが、そのことについて中嶋氏は言及しておられない。朱熹の静坐観に限定したからであろう）。後者については以下のようになる。朱熹は生涯の後半およそ三十年間、門人たちに静坐こそが心を收斂（ひきしめる）する最も有効な修養法であることを力説してやまなかった。その際に静坐だけにかたよると坐禪とかわらぬことになるので、居敬の工夫を忘れてはいけないうこと、読書（は窮理につながる）ことからも必要であることを門人たちに注告してやまなかった（それは朱熹にとって李侗に師事していたときに抱いた疑問が解消したことを意味する）。

中嶋氏の論述は、宋明儒学思想の研究者から見れば、註（12）で指摘したように問題が少なからずあるものの、静坐観を通して程顥・程頤兄弟↓楊時↓羅從彦↓李侗↓朱熹という道統の系列を再確認する結果となっている。ところが、その「静坐」の内容が実は同じものではないとして、二つに分けて新見解を呈示して世に問われたのが吾妻重二氏である。前述したように、左記の二種類のタイプに区別される。はたしてこれが妥当かどうか、以下に詳しく考察していきたい。

(一) 精神安定の手段としての静坐。

(二) 内的自覚ないし自己覚醒を求める静坐。

『朱子学の新研究』、四一九—四二〇頁)

吾妻氏が、朱熹の静坐を(二)のタイプではなく、(一)のタイプであると証拠づけておられる『朱子語類』の語とその翻訳を氏の著作(四一九頁)から引用してみよう。

読書して閑暇があるとき、しばらく静坐して心と気持ちを安定させれば、道理が次第に見えてくる。

読書閑暇、且静坐、教他心平氣定、見得道理漸次分曉。(『語類』卷一一—19)

これは『朱子語類』卷一一の学五・読書法下の第19条にある林賜の記録である。この場合の道理は、単なる字句の意味ではなく、書物にこめられた道理、すなわち普遍的な真理をさしている。吾妻氏は、この朱熹の語の前半部分である「しばらく静坐して心と気持ちを安定させれば」という箇所注目し、朱熹の静坐は(一)のタイプであると結論づけておられる。しかし、私は後半部分である「道理が次第に見えてくる」という箇所を重視したい。さらに言えば、私ならこの第19条の全文を紹介するであろう。左記の如くである。

読書して閑暇^{ひま}があるとき、しばらく静坐して心を平静にし気持ちを安定させれば、しだいに道理が見えてくる。この(心)こそがわが身のかなめとなるところなのだ。たとえば『大学』の「(大学ノ道ハ)明德ヲ明ラカニスルニ在リ」という一句を読む場合、つねに(心を)この一句に目覚めさせておかねばならない。後日の進歩も、心を目覚めさせておくことにあるのだ。人はこの心が根本なのであって、心をしっかりと養つて、道理の脈絡^{みやくらく}(すじみち)

を認識すれば、自然に貫通するところまで行きつくだろう。¹⁵

朱熹にとって書物を読むことは、格物窮理にほかならない。その際に貫通（理一分殊の体認）というレベルにまで到達することが求められる。この「貫通¹⁶」という語は、朱熹においては深い意味を持っており、いったい何のために書を読むのか、ということとかかわっているのである。読書を重んじる朱熹が、それを第二義的である断言する真意は、何であろうか。たとえば次のような語がある。

読書はすでに第二義なのだ。つまり人は生まれながらに道理が本来完全にそなわっている。読書が必要な理由は、つまり経験してまだ多くものを見たことがないからなのだ。聖人は経験して多くのものを見ているから、書物に記して人に読ませるようにした。いま読書する際に、多くの道理を見てとらねばならない。すつかり理解してしまうと、実はそれらの道理は己れ自身のうちに本来そなわっていたもので、外からいきなり付け加えたものではないということなのである。¹⁶ 『語類』巻一〇、学四・読書法上―2、四六五頁。

では第一義とは何であろうか。「人ハ生マレナガラニシテ道理^もトヨリ完具ス（人生道理合下完具）」と朱熹が明言している道理、すなわち人心に内在する天理¹⁷を体認することである。そのために読書窮理のみならず、静坐も必要とされているのである。つづいて吾妻氏が、(一)のタイプの静坐の例として挙げておられる『朱子語類』の語とその翻訳を氏の著作（四二〇頁）から引用してみよう。

「明道（程颢）は静坐を教え、李先生（李侗）も静坐を教えた。それは精神が不安定だと、道理も落ち着きどころがなくなるからだ」。またいう、「静坐によってはじめて心がひきしまる」。

「明道教人静坐、李先生亦教人静坐。蓋精神不定、則道理無湊泊处」。又云「須是静坐、方能收斂」『語類』卷一一―

これは『朱子語類』卷二二の学六・持守の第137条にある蕭佐しやうさの記録である。吾妻氏は朱熹の語の前半部分である「それは精神が不安定だ」という箇所注目し、朱熹の静坐は(一)のタイプであると結論づけておられる。しかし、私は後半部分である「道理も落ち着きどころがなくなるからだ」という箇所を重視したい。「持守」とは心を保持することで、この項目には当然のことながら存心・存養・涵養・持敬(主敬)・静坐の語が多い。それほどまでして、なぜ心を保持しなくてはならないのかということなのである。朱熹は次のように明言している。

いまふだんの比較的静かなときに、心をしつかりつなぎとめて、はつきりと目覚めさせておくことだ。そのときの状態がとりもなおさず(『中庸』の)「喜怒哀楽の未発の中」であり、渾然たる天理なのだ。(そうすれば)事物が来たとき、是非に対応して、はつきりと見分けることができる。正しいものは天理であり、正しくないものは天理にさからっている。つねにこのように心をちゃんとつなぎとめておければ、ちやうど権衡けんかうを持つて物を度はかるように(明らかに)なるのだ。⁽¹⁶⁾ (『語類』卷二二、学六・持守—30、五四八頁)

これは未発の中の存養と已発の際の省察を語ったものであるが、いわゆる「龜山門下相伝の指訣」『朱子文集』卷四〇、答何叔京第二書、二六四八頁)、すなわち師李侗から教えられた未発の中の氣象ありよう(本心に内在する天理)の体認を意味している。本文中に静坐の語はなく、むしろ敬の工夫と関連させて読むべきであろうが、吾妻氏が引用しておられる『語類』卷二二の137条は、静坐が天理の体認に有効な工夫であることを述べたものだ、と私は理解する。この137条は、蕭佐が甲寅(一一九四年)に朱熹(六十五歳)より聞いたものであるから、朱熹の晩年に相当しており、四十歳ごろのいわゆる定論確立以来、「龜山門下相伝指訣」は、脈々と受けつがれていたと見るべきであろう。

以上、長きにわたって比較検討してきたが、吾妻氏のように静坐を「(一) 精神安定の手段としての静坐」と「(二) 内

的自覚ないし自己覚醒を求める静坐」の二種類のタイプに切りはなすことは、事実上不可能だと思われる。なぜなら(一)と(二)は、坐法と呼吸法をともなう静坐という実践を通した心理的経験の浅深をいうものであつて、観念的に区別できらるものではないからである。唯一朱熹が警戒していたのは、儒学者の静坐が禅宗における坐禪と同じものになることであつた。そのあたりの事情を山崎闇斎の孫弟子にあたる若林強斎(一六七九—一七三三)は、『延平李先生師弟子答問師説』¹⁹のなかで、次のように語っている。

延平ハ窮理・存養ソロウタ学ノ正中ヲ得ラレタ程子以来ノ正脈ゾ。朱子ヲ育ミ出タモ偶然デナイゾ。「只説文字、未嘗及一雜語」²⁰、其時ノ氣象、思ヤラルルゾ。サレドモ静坐バカリト云ト、坐禪(ト)同時ニナルゾ。静坐ハ静カニ坐シテ、浮氣・躁心ヲシズムルコトゾ。或ハ久ク書ヲ読デ倦タ時、或ハ義理ヲ求テ理会シガタキ時、或ハ黄昏無事ノ時ナド、静坐スルガヨキゾ。(中略)トカク存養全体ノ中ノ一端ト思ベシ。(同書、49丁—50丁)

これを読むと強斎の静坐に対する考えは、吾妻氏が提起された(一)のタイプと同じように見えるが、静坐ばかりでは見性成仏に全存在をかける仏教の坐禪とかわりはないと強斎は戒めているのである。静坐はあくまで居敬存養に属する工夫であるから、居敬存養と読書窮理のわくぐみから離れて、静坐だけに偏つてはいけないというのが、強斎の真意であろう。これは李侗と朱熹の師承関係の内容をどのように理解するかということにかかわっている。吾妻氏に似た考えをもつておられる錢穆氏は静坐に関して、李侗と朱熹とをそれほど深く結びつけていないように思われる。次のような説明がなされている。

おもうに朱子が(李)延平から得たものに、三つの大綱がある。一つは、かならず日常の生活のなかで自然に理解すること。一つは、かならず聖人の書を読むこと。もう一つは、理二分殊のことで、(学ぶものにとつて)むつかしいのは理一のところ(根本の理)ではなく、分殊のところ(個別の理)のほうにある。朱子はこの三つの教訓に

従って究明をくわえたのであって、黙坐して心を澄ますという工夫に限ったわけではなかった。ほんとうに延平生の秘訣を体得したとすることができる。『朱子新学案』第三冊、三三七 朱子從遊延平始末⁽²⁾（三五頁）

やはりこの錢穆氏の理解も、仏教の坐禅入定が、朱熹の実践した静坐と同質のものではないという認識からくるものである。次章では静坐と深く関連する敬の工夫（居敬・主敬・持敬）について、吾妻重二氏や湯浅泰雄氏をはじめ、諸氏の研究成果を比較検討し、私なりに整理してみたい。

二章 居敬について

人は何のために学問するのかということは、現代に生きる我々にとっても切実な問いである。朱熹にとつて学問するとは、二つの意味があった。一つは、「人が学問する理由は、自分の心が聖人の心と同じようになっていないからである（人之所以為学者、以吾之心未若聖人之心故也）」、『文集』卷四二、答石子重第一書、二八三六頁）とあるように、具体的な人間像が目標とされている。やはりそれは、「十有五ニシテ学ニ志ス」ことから始まって、「七十二シテ心ノ欲スル所ニ從ツテ矩ヲ踰エズ」という境地に到達した孔子であろう。もう一つは、「人が学問をする理由は、心と理と（の一致をめざすから）にほかならない（人之所以為学、心与理而已矣）」（嘉点本『大学或問』20丁・ウラ）とあるように、単なる理想論ではなく、着実な学問論のうらづけがあったからである。そのような聖人の心を獲得する学問の方法が、居敬存養と格物窮理という二種類の実践である。

この二者は、「車の両輪・鳥の翼」にたとえられたり、『語類』卷九、学三・論知行―16、四四四頁）、もしくは「人の両足」にもたとえられたりするが（同上、論知行―18、四四五頁）、緊密な関係にあることを強調するために、「二つに分かれているようではあるが、根本的には一つである（雖二端、其实一本）」（同上、論知行―20、四四六頁）ともいわれたりする。しかし、ともすれば両者の前後関係にとらわれる門人たちが少なくないために、「そもそも敬

は身近なこと（外面的な立ち居ふるまい・人との対応など）にも、高遠なこと（内面的な本心の涵養）にも一貫しておこなわれるものであって、格物致知はその間の、ひとつずつ（理を窮め知を推し）進めていく手だてなのだ（大抵敬字は徹上徹下之意、格物致知其間節次進歩処耳）（『文集』巻四三、答林扞之第一九書、二九二八頁）と、朱熹は実には確な説明をしている。²³

朱熹の居敬存養については、すでに従来の研究²⁴において論じつくされているように見えるが、私は吾妻重三氏の居敬に対する考察結果に共感と疑問の意味をふくめて多大の関心をもった。ここではその吾妻氏の考察内容を検討する際に、諸氏の研究成果はもちろんのこと、山崎闇齋学派の朱子学理解の一端を紹介し、ユング心理学派の湯浅泰雄氏による朱子学分析も参考にしながら、朱熹の思想の幅や奥ゆきに目をむけていきたい。

まず吾妻氏の考察を検討しながら、そのなかで必要に応じて敬とは何か、敬に居る（居敬）ための工夫はどうしたらよいかという朱熹の語をとりあげることとする。第一に注目すべきは、「朱熹の居敬説は、中国古代の敬のとなえ方に深く連なっていたのである」（『朱子学の新研究』第2部3篇3章「居敬前史」二 敬と礼、四〇八頁）という記述である。これは妥当な見解である。その具体的な証左として、『論語』・『孟子』・『礼記』・『左伝』などの經典から敬と礼に関する用例をひろいあげて、「内面的な敬と外面的な礼が相互に密接不可分の関係にあるという敬・礼不可分の原則を有すること、またその場合の敬が特定の対象をもたない、つつしみの感情を意味するという点において、古代儒教は道学の主張と強い共通性をもっているのである」（同書、四〇六―四〇七頁）と結論づけておられる。前半部分には共感・賛同する。後半部分の「敬が特定の対象をもたない、つつしみの感情を意味する」という説明は疑問を禁じえない。なぜなら吾妻氏は、敬が特定の対象をもたない用例のみを引用しておられるからである。さまざまな經典をとりあげなくても、『論語』には敬の用例が多いので、そのなかからとりあげてみよう。吾妻氏が指摘しておられるとおり（同書、四〇九―四一〇頁）、『論語』にも敬が特定の対象をもたない用例が多いのは事実である。「其ノ上ニ事ウルヤ敬（其事上也敬）（公治長篇）、「君子ハ敬ミテ失無シ（君子敬而無失）（顔淵篇）、「事ヲ執リテ敬（執事而敬）」（子路篇）、「事ニハ敬ヲ思ウ（事思敬）」（李氏篇）、「祭リニハ敬ヲ思ウ（祭思敬）」（子張篇）などを見

れば理解できる。いずれも我が身をつつしむことである。しかし、次の「学而篇」の用例はどうであろうか。

子曰、千乗ノ国ヲ道おさムルニ、事ヲ敬シテ信アリ、用ヲ節シテ人ヲ愛シ、民ヲ使ウニ時ヲ以テス。(子曰、道千乗之國、敬事而信、節用而愛人、使民以時)

「敬事而信」という漢文構造は、敬が特定の対象である「事」をもっていることを意味している。ここに朱熹は、「敬トハ主一無適ノ謂ナリ(敬者主一無適之謂」と定義している。人君たるものは国事を専一にとりあつかって人民に信頼されるべきを述べたものである。この箇所について、門人の童伯羽が興味深い質問をしている。

問い、「敬事而信」とありますが、この敬は、注意深く畏れ謹むという意味であり、精神をひたすら何かに集中させるという意味ではないのでしょうか。

答え、ものごとに対処するとき、深い測をのぞきこむようにし、薄い氷を足でふむようにし、決して軽はずみなことをせず、決して思いあがったことをしない。それがとりもなおさず、精神をひたすら何かに集中することである。⁽²⁶⁾

〔語類〕卷二、論語三・学而篇中、道千乗之國章―3、一一五四頁)

朱熹は、「敬ハ是レ畏謹(敬是畏謹)」「〔文集〕卷四四、答江德功第七書、三〇三五頁)、もしくは「敬ハ只ダ是レ一箇ノ畏(敬只是一箇畏)」「〔語類〕卷六、性理三・仁義礼智等名義―31、三五二頁)と述べ、敬を説明するのに「畏」の字がびったりあてはまると考えていたようである。⁽²⁷⁾童伯羽が、「畏謹」は自己の内面へむかい、「主一無適」は何か特定の対象へむかうような印象をもったのは当然であろう。しかし、朱熹は同じことだと答えている。そのことを分かりやすく述べたのが次の語である。

事物の生じない時は、敬は心の中にある。事物が生じる時は、敬は事物の上にある。だから事物があってもなくても、敬はとぎれることがない。たとえば賓客に應對する場合、敬は應對の上にある。賓客が去つて後は、敬はまた心の中にある（「無事時、敬在裏面。有事時、敬在事上。有事無事、吾之敬、未嘗間斷也。且如応接賓客、敬便在応接上。賓客去後、敬又在這裏」。『語類』卷一二、学六・持守―116、五七〇頁）

「無事時、敬在裏面」は「畏謹」、「有事時、敬在事上」は「主一無適」に對應している。とりわけ重要なのは「吾之敬、未嘗間斷也」であつて、敬は無事（静）と有事（動）の両方にわたる心のありかたなのである。朱熹は敬という心の状態を「畏謹（おそれつつしむ）」と定義する一方で、「常惺惺（つねにめざめている）」とも定義している。この両方の關係を的確に説明したのが次の語である。

謝上蔡の惺惺の説についてたずねた。

先生いう、惺惺とは、心が暗くないという意味である。これこそ敬にほかならない。今日の人が敬を説くと、きちんとしてつしみ深くすることだけで説明する。これはもちろん敬である。だが心がもし暗くて、明白に理を照らさなければ、むりに心を保持していても、敬とは認められない（「問謝氏惺惺之説。曰、惺惺、乃心不昏昧之謂、只此便是敬。今人説敬、却只以整齐嚴肅言之、此固是敬。然心若昏昧、燭理不明、雖強把捉、豈得為敬」。『語類』卷一七、大学四・或問上、經一章・或問吾子以為大人之學一段―15、八九九頁）

「畏謹」は、もつぱら心の内面におけるおそれつつしみを意味し、「整齐嚴肅」は内面的な心と、その心につながる外面的な容貌をつつしみひきしめるといふ両方にわたるありかたを意味している。しかし、心がぐらくて眠つていれば、内在する天理を照らすことができない。ぐらくなつた心を専一に保持しても、敬とはいえないのである。めざめている心が、天から与えられた理を照らし、その理に対して畏敬の念をもつてこそ、専一に心を保持できる（主一無

適」と、朱熹は語っているのである。すなわち、敬は理という対象をつねに意識しているということが、朱子学理解の根幹であることを忘れてはならない。

次に吾妻氏は、「三二 敬と古代士君子の行動様」『朱子学の新研究』第2部3篇3章 居敬前史)において、「中国古代においても、君子の自己修養や政事を取り行うさいのあるべき行動様式として、慎重厳肅で怠ることのない心がけ」敬が常に求められていたのである」(四一〇頁)と記述しておられる。妥当な見解だと思われる。これは佐藤仁氏^{ちよと}の「朱熹の敬説に関する一考察」を有力な手がかりとし、「詩経」や「書経」、「大戴礼記」などにある敬の用例を分析して得られたものである。しかし、佐藤氏の論文をよく読むと、「移ろいやすい皇天上帝の心を繋ぎ止めて、王朝の命運を永遠のものにするための要訣は、軍事と同様、敬において他になかったのである。一々挙げることはしないが、『詩』や『書』の周初の文献に、畏れ謹むことを為政者に強く求める言説が数多く見られる所以がここにある。

そしてこのような天命に対する畏敬の念は、ただ単に為政者や軍人に必要な心構えとして説かれただけでなく、広く人間一般にも通じる心構えとして要求されてくる」『宋代の春秋学』第九章 朱熹の敬説に関する一考察、四八七頁)とある。氏の詳細な考証の結果、導きだされたものが、敬は天命に対する畏敬の念、ということなのである。すなわち、敬はつねに理という対象をもっていることを意味している。吾妻氏がこの重要な部分を省いて考えようとされるのには、大いなる疑問を感ぜざるを得ない。

そのことは、「朱熹の『敬斎箴』に、『心を潜めて以て居り、上帝に対す』とあることから、敬とは本来、上帝に対する畏敬のごときものであり、そこから天命や天理への畏敬を含蓄するようになったとも考えられるが、朱熹の用語法を見る限り、そのような対象の存在はほとんど考慮されていない」『朱子学の新研究』第2部3篇3章 「居敬前史」一 居敬について、四〇三頁)という記述においても同様に感ぜられる。たしかに朱熹は、「学ブ者ハ須ラク此ノ心ヲ敬ミ守ルベシ(学者須敬守此心)」、「語類」卷二二、学六・持守—53、五五四頁)、また「敬トハ此ヲ守リテ易ワラザルノ謂ナリ(敬者守於此而不易之謂)」（同上、持守—134、五七八頁)と語っている。つまり、敬の目的語は「心」

であるが、心をつつしみひきしめる対象は、古代中国においては鬼神や祖先であり、朱熹においては理なのである。そのことを朱熹は「敬斎箴」で教えようとしたのであつて、日本の山崎闇齋学派の視点はさすがに鋭かった。山崎闇齋（一六一八—一六八二）は「敬斎箴」を『朱子文集』（巻八五）からぬきだし、明暦元年（一六五五）に序を附して、公刊している。⁽²⁹⁾ 闇齋自身、これにもとづいて講釈しており、「対越上帝トハ、潜心ノナリヲ云ヘリ。上帝トハ、天理ヲ尊デ呼詞也」〔「敬斎箴講義」八七頁〕と語っている。闇齋は明確に上帝を天理によみかえている。これは闇齋のかつてな思いこみではなく、もともと朱熹からきているものである。佐藤仁氏が、「たとえば朱熹が、天下、理より尊きは莫し。故に帝を以て之れに名づく〔「朱子語類」巻四〕と述べているように、かつて古の人が皇天上帝に捧げたのと同じような畏敬の念を理に捧げたのである」〔「宋代の春秋学」第九章 朱熹の敬説に関する一考察、四九〇頁〕と指摘しておられる通りである。闇齋の高弟浅見綱齋（一六五二—一七一）に、「綱齋先生敬斎箴講義」があつて、これは闇齋学派のなかでも白眉の内容をもっている。

兎角、敬ニハ相手ヲ拵へ、アダテヲ取テ、ソレニ倚力カリテ、心ノ散又様ニセウト謂コトハナイ。又ココヲ此様ナココロが対越ジヤト云ホド対越ニハナラヌ。トント潜心以居ト云外ニ、上帝ト云モノガ別次ニハナイ。（一一二六頁）

綱齋は、心をつつしみおちつける以外に何か特別に上帝というものが存在するのではないと講釈している。そうなれば、「敬が特定の対象をもたない、つつしみの感情を意味する」〔「朱子学の新研究」、四〇六頁〕という吾妻氏と同じ考えかたであるということになる。実はそうではなくて、敬は上帝のような理を対象としているが、敬の工夫は自然であるべきだという綱齋の真意を見のがしてはならないと思う。このあたりの事情を楠本正継氏は切実に説いておられる。

伊川はまた「敬を忘れて敬せざるなし」（二程全書一九）と云ひ、敬の功夫が意志行為のままに、これに即して、

いつとはなしに己自身を越えてゆくことの大切なるを教へた。即ち敬の功夫は結局に於て、自らなる功夫でなければならなかった。即ち意志行為として固定してもいけなかったのである。『宋明時代儒学思想の研究』第一編 宋学の部、第三章 宋学中期、第五節 程伊川、三 功夫、一四二頁）

以上、長きにわたった感があるが、最後につけ加えておきたいことがある。吾妻氏には、「朱熹の居敬説に至る前史を、古代中国とりわけ儒教における行動様式との関連に焦点を当てることでさぐることにしたい」（『朱子学の新研究』第2部3篇3章 居敬前史、はじめに、四〇〇頁）という明確な視座がありながら、板野長八氏や湯浅泰雄氏などの研究成果を全く参考にしておられない。これには疑問を禁じえない。無視しておられるのか、関心をもつておられないのであろうか。板野氏の「天人感応・神人交渉」という視点を自説に導入しながら、湯浅氏は次のように考察しておられる。

畏敬の心をもつて祭祀を行えば、その厳肅な宗教的感情が鬼神の存在を自覚させる。これは自己の本性を存養し、敬をたもつことによつて「道理」が現前することと全く変わりが無い。また「氣」のはたらきから生じた自己の精神や知覚は、祖先の精神や知覚と同じものであるから、自己が「誠敬」をつくして祭れば、祖霊に感じ至り、これと交流（感格感通）することができると。朱子はもちろん儒教的士大夫の常として、民衆信仰には批判的であるが、祭祀習俗の価値は重視しているし、鬼神や祖霊の存在も否定していない。『東洋文化の深層——心理学と倫理学の間』五 東洋の良心論の特質——比較倫理学の試み、10 敬の意識の習俗的基礎、二五二頁）

たしかに板野長八氏は、中国古代思想を検討していくとき、政治・社会状況を考慮にいれてはいるが、つまるところ「感応信仰・呪術信仰」に焦点をしばりすぎているのではないかとということが、問われるべきであろうし、また湯浅泰雄氏がすべてをユングの深層心理学の手法で分析しようとするに抵抗を感じるむきもあるかもしれない。しか

し、朱熹の思想、および朱子学の時代的・地域的展開を学際的に研究しようとする場合、さまざまなアプローチがあってもよいと、私は考えている。

おわりに

今回の拙論を閉じるにあたり、ひとこと述べておきたい。私は吾妻重二氏の研究を否定・批判するのがねらいで、長々と論述してきたのではない。朱熹の思想研究を豊かなものにしたという願望があつてのことだと理解していただきたい。吾妻氏を責めているのではなく、問うているのである。なおまた稿をあらためて、板野長八、湯浅泰雄、井筒俊彦各氏の朱子学研究の特質を考察し、正當に評価したいと思つている。

〔註〕

- (1) 『九州中国学会報』第四三卷(二〇〇五年、平成17年5月)所収。
- (2) 『国語の研究』第三三号(二〇〇七年、平成19年11月、大分大学国語国文学会発行)所収。
- (3) 吾妻重二氏『朱子学の新研究』(創文社、二〇〇四年、平成16年)の二部第三篇第三章「居敬前史」(初出は、『日本中国学会創立五十年記念論文集』汲古書院、一九九八年、平成10年10月)、及び第三篇第四章「静坐とは何か」(初出は、『村山吉廣教授古稀記念中国古典学論集』汲古書院、二〇〇〇年、平成12年3月。原題は「静坐考―道学の自己修養をめぐって」)。
- (4) 『東洋古典学研究』第25集(二〇〇八年、平成20年5月、広島大学大学院文学研究内東洋古典学研究会発行)所収。
- (5) 岩波書店発行の『中国古代における人間観の展開』(一九七二年、昭和47年)を使用した。
- (6) 全釈漢文大系第三卷・山下龍二氏『大学・中庸』(集英社、一九七四年、昭和49年)に、「致知とは人が神の能力(真知)を発揮すること」と解するのが、板野長八『大学篇の格物致知』(史学雑誌七一ノ四)である(六一頁)とある。
- (7) 『東洋文化の深層―心理学と倫理学の間』(名著刊行会、一九八二年、昭和57年)の「五 東洋の良心論の特質―比較倫理

学の試み」(初出は昭和47年)二四九頁以下を参照。現在刊行中の『湯浅泰雄全集』(白亜書房)第五卷(二〇〇一年、平成13年)に所収。引用は名著刊行会本に従う。

(8) 儒教の静坐と仏教の坐禪とを比較しながら、一般の人にも研究者にも関心と理解がもてるように説いた唯一の書が、岡田武彦氏の『坐禪と静坐』(桜風社、一九七〇年、昭和45年)である。禅宗の坐禪と儒教の静坐のちがいを知る事ができる。

(9) 和刻本『延平答問附補録』(中文出版社)に、「学問ノ道ハ多言ニ在ラズ。但ダ黙坐シテ心ヲ澄マセ、天理ヲ体認ス(学問之道、不在於多言。但黙坐澄心、体認天理)」(二一四頁)、同じく「大率疑シキ処有ラバ、須ラク静坐シテ体究スベシ。人倫必ズ明ラカニ、天理必ズ察ラカナラン(大率有疑処、須静坐体究。人倫必明、天理必察)」(同上)とある。

(10) 楠木正継氏『宋明儒学思想の研究』(広池学園出版部、一九六二年、昭和37年)の「第一編 宋学の部、第四章 宋学後期、第一節 静の思想の深化と朱子の先輩師友(李延平、一七七一―一七九頁)。これは静坐そのものよりは、静の工夫の意義を説く。友枝龍太郎氏『朱子の思想形成(改訂版)』(春秋社、一九七九年、昭和54年)の「第一章 意識の問題、第一節 已発未発説、三 李延平の未発の気象体認説と静的人倫の自覚」(五一―六一頁、および一〇〇頁)。これは静坐が静に流れる欠陥を有することを指摘しつつも、朱熹の定論確立に生かされ止揚されていると理解する。市来津由彦氏『朱熹門人集団形成の研究』(創文社、二〇〇二年、平成12年)の「第一篇 朱熹思想形成の場―北宋末南宋初の閩北程学―、第二章 南宋初の程学と閩北における朱熹、第二節 朱熹の『雑学弁』とその周辺・四 胡氏湖南学と『雑学弁』」(一五九―一六六頁)。これは李侗の静坐の工夫そのものを分析したものではないが、師李侗の静坐による天理(未発の気象としての主体の本性)の体認の教示は、朱熹の定論確立の過程で連続的に深まっていったという視点を提供したものである。

(11) 註(4)参照。

(12) これは中嶋氏のリサーチ不足と思われる。岡田武彦氏『坐禪と静坐』(註(8)参照)と吾妻重二氏『朱子学の新研究』

(註(3)参照)を読んでもおられないからである。そのためか西氏が指摘しておられる柳川剛義『朱子静坐集説』についての言及がない。これは山崎闇斎の高弟佐藤直方(なほかた)の門人で医者であった柳川剛義が、『朱子文集』と『朱子語類』から、朱熹の静坐に関して言及した部分をひろいあつめたものである。私が参考にしたのは佐藤直方訂正本(全三四ヶ条)の『朱子静

坐集説』(九州大学文学部・中国哲学研究室・「坐春風文庫」蔵)だが、大正4年に重刻された柳川剛義の原本(全九七ヶ条)については未見である。

(13) 一、資料として使用した『朱子語類』の版本が明記されていない。おそらく中華書局刊理学叢書本の『朱子語類』だと思われる。二、『朱子文集』からの引用も必要であろう。三、註(12)で指摘したように、参考にすべき先行文献がリサーチ不足である。四、誤訳・誤字・脱字がめだつ。ひとつだけ例をあげると、「某自少時、從羅先生學問」(中嶋氏論文、一一頁、上段)の訳が「自分は子供の時から羅從彦先生に就いて學問してきているが」(同上、一一頁、下段)となっている。しかし、和刻本『羅子章集』(中文出版社)に附された年譜にあきらかなように、李侗が羅從彦に入門したのは二四歳のときである。「少キヨリ」と訓読されたようであるが、「少キヨリ」でないといけない。

(14) 「讀書閑暇、且靜坐、教他心平氣定、見得道理漸次分曉。這箇却是一身總會處。且如看大學在明明德一句、須常常提醒在這裏。他日長進、亦只在這裏。人只是一箇心做本、須存得在這裏、識得他条理脈絡、自有貫通」。『朱子語類』は、和刻本『朱子語類』(中文出版社)から引用し、『語類』と略記する。

(15) 朱熹の豁然貫通については、拙論「朱熹思想における心の工夫と豁然貫通―未発・已発説を理解するために」(『九州中国学会報』第四三卷、二〇〇五年、平成17年5月)、および「朱子学における豁然貫通の解釈をめぐって」(『国語の研究』第三三号、二〇〇七年、平成19年)を参照されたい。前者は、未発の存養と已発の省察の関連を考えながら、朱熹がめざした豁然貫通の体験を分析したものである。後者は、吾妻重二氏と陳来氏の豁然貫通に対する理解の相違を比較しながら、今まで見落としていた自然貫通をも視野に入れて考察したものである。

(16) 読書已第二義。蓋人生道理合下完具、所以要読書者、蓋是未曾經歷見許多。聖人は經歷見得許多、所以写在冊上与人看。而今読書、只是要見得許多道理。及理会得了、又皆是自家合下元有底、不是外面旋添得来。

(17) 朱熹が道理(義理)をいう場合、つねに天理を意味していることは、「おおむね學問は義理を理解しなくてはならない。(義理)は人が作りだすことができるものではない。天理にほかならない(大抵講学、只要理会義理。非人所能為、乃天理也)」(『朱子文集』卷三九、答柯国林第四書、二五四二頁)と述べている通りである。『朱子文集』は、和刻本『朱子文集』

（中文出版社）から引用し、『文集』と略記する。

（18）「今於日用間空閑時、收得此心在這裏截然。這便是喜怒哀樂未發之中、便是渾然天理。事物之來、隨其是非、便自見得分曉。是底便天理、非底便是逆天理。常常恁地收拾得此心在、便如執權衡以度物」。

（19）小浜市立図書館酒井家文庫所蔵、江戸写本。引用文中のふりがなや意味、括弧内の文字は、理解を助けるために補った。

（20）和刻本『延平答問附補録』（中文出版社）に、「私はむかし羅（從彦）先生のもとで学問した。（先生は）一日じゅう静坐しておられた。（古典の）講釈以外は、むだ話などされたことがなかった（某曩時、從羅先生学問。終日相對静坐。只說文字、未嘗及一雜語）」（六四頁）とある。

（21）「蓋朱子之所獲於延平者有三大綱。一曰須於日用人生上融會。一曰須看古聖經義。又一曰理一分殊、所難不在理一處、乃在分殊處。朱子循此三番教言、自加尋究、而不自限於默坐澄心之一項工夫上。則誠可謂妙得師門之伝矣」。台湾・三民書局の『朱子新学案』（中華民國60年9月初版、一九七一年）を使用した。

（22）本文の「人之所以為学、心与理而已矣」は、訓読すれば「人ノ学ヲ為ヌ所以ハ、心ト理トノミ」になるが、これを現代語に訳すのは意外にむづかしい。管見のおよぶところでは、二種類に分けられると思う。近藤康信氏『伝習録』（新釈漢文大系⑬、明治書院、一九六一年、昭和36年）に、「人が学問をなし得るのは、心と理とがあるためである」（同書、巻中・答顧東橋第四書、二二四頁）とある。大濱皓氏『朱子の哲学』（東京大学出版会、一九八三年、昭和58年）に、「学問の根柢は心と理にほかならない」（同書、五章、心、C、識心、一六六頁）とあるのも、近藤氏と同じような意味と思われるが、どうも理解しにくい。福田殖氏『陳白沙文集』（中国古典新書続編⑬、明德出版社、一九九一年、平成3年）に、「人が学問をする理由は、心と理と（の一致を目指すから）にほかならない」（同書、解説 三、二二頁）とあるのに、私は従いたい。それは朱熹が、「心と理とは（本来、一体であるといつても、かたよった気質や物欲を察知しなければ、ほんとうには分らない。だから（現実的には）一体ではないという）弊害が生じるのである。『大学』で（心と理とが一致するように）格物を貴ぶのはもつともなことだ（雖說心与理一、不察乎氣稟物欲之私、是見得不真。故有此病。大学所謂貴格物也）」（『語類』卷一二六、釈氏一34、六二七四頁）と語っているからである。心と理が一体であるといつても、「性即理」説にもとづいて

いることはいうまでもない。

(23) 聖人の心を獲得するために、いかに居敬と格物窮理との関係が緊密なものであるかを考察した好論文に、垣内景子氏の「朱熹の敬についての一考察」(『日本中国学会報』第47集、一九九五年、平成7年)、『心と理をめぐる朱熹思想構造の研究』所収、汲古書院、二〇〇五年、平成17年)がある。

(24) 楠本正継氏『宋明儒学思想の研究』の「第一編 宋学の部、第三章 宋学中期、第四節 程明道、第五節 程伊川」、および「第四章 宋学後期、第五節 朱晦菴」。敬に関する深い解釈とその思想史的意義が味わい深い文章でつづられており、読む者に重要なヒントをあたえてくれる。後藤俊瑞氏『朱子の倫理思想』(後藤俊瑞博士遺稿刊行会、一九六四年、昭和39年)の「第三篇 実践論、第五章 居敬論」。第二章の窮理論の方に精力がそそがれており、あまり参考にならなかった。「但だしかし朱子に於いては、静坐はそれほど大切なことではなかった」(同書、二四八頁)という指摘は、吾妻氏の考察を検討する際に注意をひくものであった。荒木見悟氏『新版 仏教と儒教』(研文出版、一九九三年、平成5年。初版は昭和38年)の「第三章 朱子の哲学、第八節 持敬」。敬の保持によって心の主体性を確立するのが、禪に流れないための有効な工夫であることを詳細に論述したもので、おおいに裨益をうけた。大濱皓氏『朱子の哲学』の「九章 主静と主敬」。「文集」や『語類』から縦横に引用し説明を加えておられるが、羅列的な印象をうけた。しかし、「五章 心、F 観心説」は、朱熹の仏教批判のキーワードが敬であることを分かりやすく説明してあって、大いに参考になった。

(25) 程頤が敬を説明するときの常用語である。「所謂敬トハ、一ヲ主トスル(心を専一の状態に保つ)之ヲ敬ト謂フ。所謂一トハ、適クコトナキ(心が何ものにも奪われない)之ヲ一ト謂ウ(所謂敬者、主一之謂敬。所謂一者、無適之謂敬)」。『二程全書』卷一六、遺書・伊川先生語第一、三六丁・オモテ、四九九頁)。和刻本『二程全書』(中文出版社)を使用した。

(26) 「問、敬事而信、疑此敬是小心畏謹之謂、非主一無適之謂。曰、遇事臨深履薄而為之、不敢輕、不敢慢。乃是主一無適」。

(27) 佐藤仁氏『宋代の春秋学』宋代士大夫の思考世界(研文出版、二〇〇七年、平成19年)の「第九章 朱熹の敬説に関する一考察」(初出は、一九九〇年、平成2年、『広島大学文学部紀要』第四九集)に詳細な探究がある。

(28) 中央公論社の世界の名著・続4『朱子・王陽明』(朱子文集・語類抄―荒木見悟氏)の現代語訳(二六三頁)を引用させ

ていただいた。三浦国雄氏『朱子集』（朝日新聞社）にも現代語訳（二一六頁）がある。

(29) 和刻本『上蔡語録』（中文出版社）に、「敬は常にめざめている（心の）ありかたである。『莊子』人間世篇にいう）心斎はあらゆる作為を放下することである。（心に雑念がないといっても）両者の道理はちがっている（敬は常惺惺法。心斎は事事放下。其道不同）」（巻中、一三丁・オモテ、六七頁）。通常、前半の「敬は常惺惺法」の語だけが注目されている。しかし、後半の「心斎は事事放下」の語とあわせてはじめて、謝良佐の真意が理解できる。心がめざめているとは、心が本来内在している天理を照らし、涵養することを意味しているのである。莊子のような虚無、仏教のような空の境地をめざすのではないといいたいのである。

(30) 註(28)にあるように、荒木見悟氏の現代語訳（二六四頁）を引用させていただいた。

(31) 註(27)参照。

(32) 日本思想大系31『山崎闇斎学派』（山崎波書店、一九八〇年、昭和55年）所収本を使用した。『敬斎箴』、および『敬斎箴講義』も同書に含まれている。

(33) 「天下莫尊於理、故以帝名之」、『語類』巻四、性理一・人物之性氣質之性—37、二六八頁。

(34) 註(32)に同じ。

(35) 朱熹の『敬斎箴』（全十ヶ条）の第一条に、「其ノ衣冠ヲ正シウシ、其ノ瞻視（めつき）ヲ尊ウシ、心ヲ潛メテ以テ居リテ（つつしみおちつけて）、上帝ニ対ス（正其衣冠、尊其瞻視、潛心以居、対越上帝）」とある。闇斎は、「越ハ於ナリ（越於也）」と註を附している。「対越上帝」は、程頤の「敬セザル母ケレバ、以テ上帝ニ対スベシ（母不敬、可以対越上帝）」（『二程全書』巻二二、遺書・明道先生語第一、三三丁・オモテ、三七五頁）にもとづいている。

(36) 註(5)と(7)を参照。