

朱子学における静坐・居敬の解釈をめぐって(補編)

牛尾, 弘孝
大分大学教育福祉科学部言語教育 : 教授

<https://doi.org/10.15017/26506>

出版情報 : 中国哲学論集. 37/38, pp. 58-82, 2012-12-25. 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（補編）

牛 尾 弘 孝

はじめに

私はさきに、「朱子学における静坐・居敬の解釈をめぐつて」^①と題して、中嶋隆蔵氏「朱子の静坐観とその周辺」^②と「吾妻重二氏『朱子学の新研究』所収の「居敬前史」、および「静坐とは何か」とを比較しながら、主に吾妻氏の居敬・静坐に関する理解に少なからぬ疑問を呈した。その際に原稿枚数の制約上、くわしくは紹介することのできなかったのが、湯浅泰雄、井筒俊彦両氏による朱熹の思想に関する論考^③であった。

今回は、二氏の論考の特質を正当に評価し、あわせて以前から心に懸っていた山本^{まじと}命氏の「宋時代儒学の倫理学的研究」という大著に述べられている朱熹の思想に関する分析・論証^④の内容を検討してみたいと考えている。なお「補編」と題しているように、筆者の意見はなるべく抑えて、注目すべき中国思想、および西洋思想研究者の論述の結果を放置することなく整理・安排するのが目的である。ただこれは調停ではない。摩りあわせて火花が飛ぶようでありたいと思っている。

第一章 静坐について

(一) 中嶋隆蔵氏と吾妻重二氏の相違点と共通点

さきにあげた拙論「朱子学における静坐・居敬の解釈をめぐる」において、筆者は「『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』（中嶋氏「朱子の静坐観とその周辺」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』（吾妻氏『朱子学の新研究』の「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」（二頁）と述べた。すなわち静坐による主静存養の工夫は、北宋の大儒程顥（明道）・程頤（伊川）兄弟・楊時（龜山）・羅從彦（子章）・李侗（延平）を経て朱熹に連続しているとするのが中嶋氏の立場であり、それが従来の研究の共通理解であった。しかし、吾妻氏から非連続という新しい見解が提出されたのである。

ここで興味深いことは、両氏に連続・非連続のちがいが見られるものの、何のために静坐の実践がなされるかについて、共通の説明がなされていることである。たとえば両氏が『朱子語類』から引用している同じ箇所をあげてみよう（現代語訳は吾妻氏による）。

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「読書法下」賜録一19、四九九頁。なお「分曉」のあとにつづく「這箇却是」より「自有貫通処」までは省くこととする。

「明道（程顥）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、道理も落ちつ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、則道理無湊泊処」。又云、「須是靜坐、方能收斂」。『語類』卷一二「持守」佐録一〇七、五七八頁。

この朱熹の語にもとづいて吾妻氏は「朱熹における静坐もまた、基本的にはこの『精神安定の手段』のタイプに属するものであった」（『静坐とは何か』四一九頁）とし、中嶋氏もまた「ここで朱子は、程明道とその学統に連なり己が従学した延平先生とがともに人に静坐を勧めたことを挙げて、朱子自身も『静坐』の実践が必須であると考えていることを示し、また、両先生が『静坐』を必須であるとした理由を、それによって不安定な精神を収斂して安定させることができるのであり、安定した精神こそが一貫した道理が見出される境涯である、と考えたからだろうとしている」（『朱子の静坐観とその周辺』二四頁、下段）、さらに「道理を理解するには先ずもって『精神』もしくは『心・気』を『平・定』させ落ち着き処を得る必要があると考え、『静坐』こそが最も適切な修養法であると、考えているようである」（同上、三五頁、下段）としている。

筆者はこの両氏が認める「精神安定」の手段・修養法という表現が、適切でないとは思わない。この「精神安定」なる心の状態はどのようなものであろうかと考えるのである。さらに言えば、前にも紹介したが、吾妻氏のように儒者の静坐を「精神安定のための手段」と「内的自覚ないし自己覚醒を求める静坐」とにきっぱり分けることは実践する上で、はたして可能なかどうか、疑問を禁じえないのである。二種類のタイプに切りはなすのは、「静坐は禅宗における坐禅と同一視されることが往々にしてあるが、朱熹における静坐は宗教的体験を目指しておらず、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」（『朱子学の新研究』緒言 三 中国の近世と朱子学 4 学問方法論、一二―一三頁）とあるように、「朱熹における静坐は宗教的体験を目指しておらず」という前提からくるものであろう。しかし、この「宗教的体験」の中身についての説明は、残念ながらない。

以上述べてきたように、吾妻・中嶋両氏に共通するのは、朱熹の静坐が「精神安定」の手段・修養法にほかならないことであった。このような理解の対極にあるのが、湯淺泰彦・井筒俊彦両氏の視点と考察である。視点というのは、両氏ともユングの深層心理学の手法を取りいれているということである。すでにこのことは、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⁹⁾、「朱子学における豁然貫通の解釈をめぐって¹⁰⁾」、「朱子学における静坐・居敬の解釈をめぐって¹¹⁾」と題する三編のなかで、ある程度紹介しているが、今回は煩をいとわず引用して意見をつけ加えてみたい。

(二) 湯浅泰雄氏の視点

湯浅泰雄氏は『東洋文化の深層』¹²⁾の「五 東洋の良心論の特質―比較倫理学の試み 9 外向的实践と内向的实践」(二四四―二四七頁)において、外向的实践を窮理(格物致知)、内向的实践を居敬(存心持敬)とする。外向的实践というのは、格物致知から治国平天下までゆきつくものであるが、湯浅氏は内向的实践を「内に向かって自己の『たましい』(Psyche)を浄化してゆくための実践的努力であり、心身の訓練である」(二四五頁)と説明する。この「たましい」(Psyche)は、「無意識作用の全体としての『たましい』は、ふつう、表面ではたらいっている意識的な意志の影響をほとんど受けとることなしに、心の深い次元でいつも自立的 autonomic にはたらいっているのである」(同書、[13 深層心理学からみた良心」二六九頁)というもので、心の表層ではなく深層に潜在している。次いで「10 敬の意識の習俗的基礎」(二四七―二五二頁)において、「居敬」の日常的訓練を支えた当時の儒教的習俗の根底には、どのような考え方があったのであろうか」(同書、二四八頁)と問いかけて、「そういう観点からみた場合、『敬』は次の二つの習俗と結びついていたことが注意される。一つは、祖先および鬼神に対する祭祀習俗であり、もう一つは仏教・道教の修行法との交流から生まれた『静坐』の実修である」(同書、二四八頁)という考察がなされる。これは居敬(持敬)の具体的な形のひとつが、静坐という坐法をもった実践であるというのである。宋代の儒者たちの静坐を瞑想法と理解した上で、次のように述べられている。

仏教の瞑想法は禪によって現代まで伝えられており、道教の瞑想法の実際も、現代西洋の研究者によってある程度明らかにされている。これに対して儒教の瞑想は『静坐』とよばれているが、その伝統は絶えているので、文献か

ら推察するほかはない（岡田武彦氏『坐禅と静坐』桜風社）。儒道仏それぞれによって、呼吸法や坐法などの具体的テクニックは多少ちがっていたようであるが、心理学的にみればいずれも、無意識領域から生まれ出る情動のエネルギーを意志によってコントロールする訓練法であるといえる。当時士大夫階級の間にも仏教や道教に関心をよせる人びとが多かったのは、いわば瞑想ブームともいべき時代風潮があつたからである。儒者にとっては、それは、『本然の性』を成長させ、『氣質の性』をとり去る具体的な心身訓練の方法だったのである。（同書「11 静坐の心理」二五五頁）

湯淺氏からみれば、儒教・仏教・道教の人間観・世界観はちがっていても、瞑想体験の中身は同じであるとの考えであろう。すなわち儒者・禅僧・道士の心理的ペルソナ（性格・人柄）と社会的ペルソナ（役割・立場）とはちがっていても、情動を制御して心の深層領域に分け入り、自己を変容させていくのは同じであるということになる。もちろんユングの分析心理学は、精神を病んだクライアント（依頼者）を治療することを目的にしているわけだから、湯淺氏のように宋代儒者の静坐論にユングの手法を取りいれるのは筋ちがいだという反論があるかもしれない。しかしここで、心の健康と不健康のあいだに境界線を引く必要はないと思われる。「心の構造」、心の深さを探求することに意義があるのではないか。以下の発言には耳を傾けるべきであろう。

『氣質の性』を去るという意味は、このような心身訓練の方法からきた独特な心理的経験の事実を指したものであつて、現代の研究者が単に文献をよんで理論的分析をするような作業ではない。朱子や陽明が文字の知識ばかりに熱中する科挙至上主義（現代風にいえば文献研究オンリー）の風潮をいましめたのも、ここに一つの理由があるだろう。（同上、一二五六頁）

湯淺氏は中国思想研究者に向けてと思われるが、なぜわざわざこのような発言をするのであろうか。文献学的研究

のみならず、文化人類学的研究、さらには深層心理学的研究が必要であることは理解できる。朱熹や王守仁など宋明の儒者は、それぞれ深い体察・体認（実践的体験・心理的経験）の裏づけを持っている。「心理的経験の事実」を把握するためには、研究者の理論的分析だけではなく、心理的経験の深さが問われるというのであろう。

(三) 井筒俊彦氏の視点

井筒俊彦氏『意識と本質―精神的東洋を求めて』の「意識と本質―東洋哲学の共時的構造化のために」（七一―七三頁）のなかで、豁然貫通という境地を焦点にあてて、朱熹の静坐と格物窮理に対する分析・考察が試みられている（八〇―一〇六頁）。井筒氏の視点は次のようなものである。

これから私が語ろうとする中国宋代の儒者たちの理学も、「理」すなわち普遍的「本質」の探究である。彼等もまた、普遍的「本質」を真に実在するリアリティーと信じ、しかもそれを深層意識的に把握しようとする。当然のこととして、彼らの「本質」探究も、その実践的側面において、烈しい精神訓練に基く辛苦の道だった。（『意識と本質』八〇頁）

宋代の儒学（ここでは朱熹の思想）を理解するには、「体験的には困難、理論構成的には複雑なもの」（同上、五六―五七頁）、すなわち実践するとなると、さわめて困難であり、体系的構成をもっているかと思えば、必ずしも客観的理論的ではないということである。そのために井筒氏は湯淺氏と同じようにユングの分析心理学の手法を取りいれない特殊な機能を発動させるために宋儒が実践する意識訓練のこの方法は、『静坐』と『格物窮理』―以下、特別の場合をのぞき、略して『窮理』と呼ぶ―との二つに分れる」（同書、八一頁）とあるように、静坐と窮理を精神訓練・意識訓練とみなすのである。

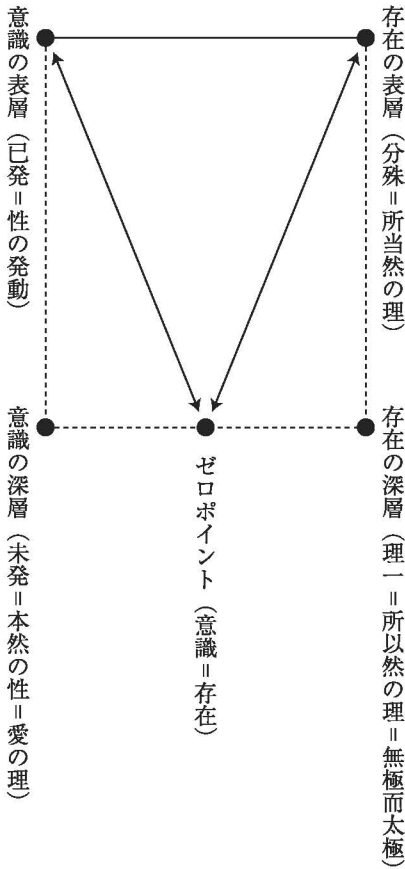
そもそも居敬・涵養（静坐をふくむ）と窮理・格物（致知をふくむ）の二種類の実践は、「車の両輪・鳥の両翼」にたとえられたり（『語類』巻九、学三・論知行一16、四四四頁）、「人の両足」にもたとえられたりする（同上、論知行一18、四四五頁）。しかし、ともすれば両者の前後関係にとられることが少なくないために、「そもそも敬は身近なこと（洒掃・応待）にも、高遠なこと（本心の涵養）にも一貫しておこなわれるものであつて、格物致知はその間の、ひとつずつ（理を窮め知を推し）進めていく手立てなのだ（大抵敬字是徹上徹下之意、格物致知其間節次進歩処耳）」（『文集』¹⁹巻四三、答林択之第一九書、二九二八頁）と、朱熹は両者の緊密な関係を強調している。このことを井筒氏は深層心理学的な視点のもとに、次のように説明する。

宋儒の立場からすれば、どうしても「静坐」による意識の深層能力の開発が必要だし、またそれを通じて、その観点から、表層意識の認識機能にも新しい意義付けをすることが必要になってくる。そして、このようにして開発された表層、深層両方にわたる全意識が認識能力を挙げて、表層から深層に及ぶ存在界の深層を探索する。それが「格物窮理」である。なお、ここで存在界の真相とは、言うまでもなく、事物の「本質」構造を意味する。（『意識と本質』九一頁）

井筒氏にとつて静坐は、一般的にいえば「先ず心の動きを鎮めることを図る」（同上、八二頁）修行であるが、もっと複雑な意識の訓練であつて、「意識のゼロ・ポイントとは、文字どおり心のあらゆる動きの終極するところ、絶対的不動寂莫の境位であるが、それが次の、そして最後の、段階まで進んで、今度は逆にあらゆる心の動きがそこに溯源しそこから発出する活発な意識の原点として自覚しなおされなければならない」（同上、八六頁）修道のプロセスなのである。窮理は「人には人の一人だけに固有の『理』、花には花の『理』、云々、というふう」に。『窮理』はそこから始まる」（同書、九六頁）ものであるが、豁然貫通（もしくは脱然貫通）という困難な体験²⁰を経ることによつて、「この体験を経た人の目には、経験界に存在する個々の事物がそれぞれの理に必ず形而上的側面と形而下的側面があ

ることがありありと見える。形而下的側面においては、『理』は、例えば花の『理』、人の『理』。形而上的側面においては、花の、『理』もなく、人の、『理』もなく、ただ純粋に『理』(同書、九七頁)を見ることが求められる。ここでいう理の形而上的側面とは、朱熹の用語でいえば、所以然の理・理一、理の形而下的側面とは、所当然の理・分殊である。この豁然貫通の体験世界を井筒氏は、「意識即存在」(同書、八六頁・九一頁)とよぶ。この場合の意識は意識の深層、すなわち「意識のゼロポイント」(同上、九一頁)、朱熹の用語でいえば、心の「未発(本然の性)」である。同じく存在は、存在の深層、すなわち「存在のゼロポイント」(同上、九一頁)、万事万物の根源的な「理一(所以然の理・無極而太極)」である。

以上にわたって述べてきたことを図式化してイメージをえがくと左記のようになる。



かなりの長きにわたって井筒氏の視点や考察を引用し論述してきたが、湯浅氏と同じように中国思想研究者の間でまともに取りあげられることが少ないと思われる。管見のおよぶかぎりでは、島田慶次氏が早くに「井筒氏は儒教形

而上学（宋学）の中心問題たる『未発』『已発』や『豁然貫通』についても驚くべき深い把握を示しているが、余りに氏自身の立場に引き入れられたとの感を否みえない」（『中国思想史の研究』²¹） 第四部 儒教における生けるもの（六一三頁）との賛否両論を述べ、その註記において「究極的には私は氏の説に疑問をもつが、しかし儒教哲学がかくも深く、またかくも美しく分析しうるものであったと知ったことは、大きな感動であった」（同書、六一八頁）と付している。この「氏自身の立場」とは、いうまでもなくユングの深層心理学の世界を指している。朱熹の修道的プロセスである静坐と窮理（『意識と本質』一〇六頁）は、意識および存在の表層・深層にわたるものであったから当然といえるものであるが、井筒氏が「体認」（同書、八〇頁）・「意識訓練」（八一頁）・「静坐」の道程（八六頁）・「修行方法」（八八頁）・「貫通体験」（九四頁）・「窮理」修道（九七頁）などと、くり返し表現するのは、やはり体験的な事実を重視していることからくるものであろう。²²

（四） 中嶋隆蔵氏の論考

これまで中嶋隆蔵氏と吾妻重二氏に共通している「朱熹の静坐は精神安定の手段・修養法」という理解と対極にある「精神・意識の深層を訓練する方法」が、居敬・静坐と格物・窮理であるという湯浅泰彦・井筒俊彦両氏の視点を考察してきた。この問題を吟味するにあたって、極めて客観的に「静坐」の用例を検討しているすぐれた論考を得たので紹介してみたい。それは中嶋隆蔵氏の「江戸時代における『静坐』論」・「隋唐以前における『静坐』」の二編である。ここでは主に後者の論考を取りあげて、宋代以前、すなわち戦国時代末期から漢魏六朝を経て、唐末にいたるまでの「静坐」の語とその内容について要点を整理してみたい。

まず戦国時代末期の「静坐」の用例としては、『韓非子』十過篇を指摘し、「ここで琴を弾くに先立つてことさらに『静坐』しているのは、鬼神と関わりをもつかもしれない有耶無耶のことがらを解明し、従来に耳にしたこともないほどの素晴らしい音楽を聴取せよという主君の命に必ずや応えようとしたからであろう」（同論文、五頁・上段）と述べられている。

次に漢魏六朝時代における「静坐」の用例としては、南朝の梁の慧皎えきょう『高僧伝』卷一〇「神異下」篇の「杯度はいど」伝に、船の安全航海のためには、「船室を閉めきり静坐する（閉船静坐）」ことが求められており、「こうした考えと、『韓非子』十過篇での、常人には不可能な鬼神との交感を実現するにはそれに最も相応しい人物が先ず静坐をしなければならぬとする考え方との間には、完全には言わないまでも、かなり通ずるところがあると認められる」（同上、六頁・上段）と述べられている。

次に唐代前半期における「静坐」の用例としては、三種類のバリエーションが指摘されている。まず唐初に成った道宣の『統高僧伝』卷一九「習禪」篇の「僧定」伝には、僧定が七日にわたる断食と「静坐」で重病快癒を得たこと（同上、七頁・下段―八頁・上段）、つぎに同じく卷二〇の「明浄」伝には、明浄が七日にわたる「静坐」で雨をふらし飢饉を救ったこと（同上、八頁・上段）があげられている。いずれも「滋養の補給よりも静坐こそが治病に効能があるというもので、（中略）他のどんな祭祀祈禱よりも静坐こそが天地神明と交感し天地神明の働きを得て天候を左右できるといふもの」（同上、八頁―上段）と述べられている。最後にとりわけ重要だと思われるのだが、孔穎達（五七四―六四八）が『周易正義』のなかで、「繫辭伝上」の「陰陽測られざるこれを神しんと謂う（陰陽不測之謂神）」に対して、「天の造為を知ることができような者であれば、必ずや事物の道理を窮めその変化を体得し、静坐してその事物を忘れ、照らした物を遺棄することができる（若能知天之所造為者、会能窮其物理、体其変化、静坐而忘其事、遺棄所照之物）」と解釈している箇所を取りあげて、次のように説明がなされている。

「静坐」の主体はあくまで「聖人」だが、しかし、ここにいたって儒教は、「静坐」を、天の神妙なる所為などといった、普通一般には到底知り得ないことがらを知るには、不可欠の実践法であると自覚し主張する教学上の根拠を得ることになったであろう。また、儒教を我が立脚地としてその修得に励む読書人たち、とりわけ易学研究に励む人々が、こうした考えを格別の不思議も感じないで受け入れていく素地を準備することになったと認められる。（同上、九頁・下段）

「儒教を我が立脚地としてその修得に励む読書人たち」とは、たとえば北宋の程頤であり、南宋の朱熹たちである。かれらの「易学研究」は、程頤に『易伝』^{②③}があり、朱熹に『周易本義』・『易学啓蒙』・『周易參同契考異』^{②④}などがある。朱熹の六六歳以降の発言とされるものに、静坐と読書との関係に及んだものがある（前半部分のみ、(一) 中嶋隆蔵氏と吾妻重二氏の相違と共通点」に引用した）。

読書して閑暇^{ひま}があるとき、しばらく静坐して心を平靜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、心をしつかり養って、道理の脈絡を認識すれば、自然に貫通するところまでゆきつくだろう。（『語類』巻一一、学五・読書法下―19、四九九―五〇〇頁）。

朱熹という「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意味している。中嶋氏の「聖人が静坐して天地の道理を観るという『周易正義』の見解は、資質の特別な者だけがおこなえるという古来の考えを承けるものと認められる」（『隋唐以前における『静坐』おわりに』一三頁・下段）という考察と照らしあわせるとき、朱熹という「静坐して心を平靜にし気持ちを安定させる」という状態は簡単に作りだせるものではないと考えるべきであろう^{②⑤}。

最後に唐代後半期における「静坐」の用例としては、儒教や仏教よりも文学の「詩句や詩題に『静坐』の語を用いる人々が出てきていることが知られる」（同書、一〇頁・上段）という指摘がなされ、「かれら独自の心境や人生上の高次の目的を実現するための独特の修法を実現しようとする人々が出てきていることが窺われる」（同上、一二頁・上段―下段）と述べられている。

以上、長きにわたって紹介してきたが、宋代の儒者たちの静坐を考える上で、筆者は重要なヒントを得たと思っている。

第二章 居敬について

(一) 吾妻重二氏の「居敬」解釈への疑問

私はさきに、「朱子学における静坐・居敬の解釈をめぐって」と題して、静坐に関してもそうだが、居敬に関しても疑問を呈してきた。どうしても論争になれば、どちらが正しい理解をしているかということになるが、私はそういうことを望んでおらず、朱熹の思想は本来どういう内容をもっているのか、なぜそのようなことをいわねばならないのか、とりわけ「体認する」とは具体的にどういうことなのかを長年にわたって考えてきた。吾妻氏は、敬（つつしみ）・居敬（敬の状態にあること）を次のように理解する。

ここで問題になるのは、敬は心の緊張状態を指す語であって、何らかの対象への敬意を意味するのではないという点である。居敬の特色の一つは、その無対象性にあった。（『朱子学の新研究』の「第二部 朱子学の思想 第三篇 朱子学の方法 第三章 居敬前史」（四〇二―四〇三頁）

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。（同書、四〇六―四〇七頁）

すなわち敬はあくまで「慎重厳肅で怠ることのない心がけ」（同書、四一〇頁）であり、居敬はそのような「敬み深い心がけを専一に保つという、精神集中の維持を意味する」（同書、四〇一―四〇二頁）と説明され、何か特定の対象へ向かうことのない常に冷静沈着・敬虔厳肅な心の状態であると理解されている。狭義においては、根本的にはそうであろう。³⁰しかし筆者は、「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」（拙論「朱子学における静坐・居敬の解釈をめぐる」一四―一五頁）と述べた。この箇所表現は不適切であり、「敬は心をつつしみひきしめ（て天理を存養する工夫なのである）」とあらためたいと思う。すなわち畏敬の念の対象は天理である。

朱熹の用語をみる前に、程顥・程頤に「理ヲ敬スル（敬理）」という表現があるかどうかをしてみると、二例存在する。

天理の意味あいを例にあげると、「誠」は天理を欺かないことであり、「敬」は天理を敬しむ（畏れ謹しむ）ことである。なにか別に「誠」というものがあり、またなにか別に「敬」というものがあるのではない。（如天理底意思、誠只是誠此者也、敬只是敬此者也。非是別有一箇誠、更有一箇敬也」。和刻本『二程全書』（中文出版社）巻二、二四丁・表―11⁶³、一六五頁）

理は、天下にただ一つの理（理一）だけである。だからどこであろうと、この理が規準なのだ。天地にたずねても、夏の禹王・殷の湯王・周の文王に考えあわせても、永遠にわからない道理であるはずだ。だから「敬」はただ一つの理を敬しむことであり、「仁」はただ一つの理を慈しむことであり、「信」はただ一つの理を欺かないことである。（「理則天下只是一箇理。故推至四海而準。須是實諸天地、考諸三王、不易之理。故敬則只是敬此者也、仁是仁此者也、信是信此者也」。同上、巻二、三四丁・裏―15⁶⁴、一八六頁）

程顥か程頤か、いずれの語であるか不明ではあるが、「敬が特定の対象をもたない」と断言する吾妻氏の理解は、二程においては成り立たないことが判明した。『程氏遺書』を編纂した朱熹が「理ヲ敬スル」という用語を知っていたことは明らかであるが、朱熹自身が「理ヲ敬スル」という表現をしていないのは、『朱子文集』や『朱子語類』をみる限り、事実である。しかし、朱熹の代表的な著作は『四書集註』である。第一級の資料にもとづいて判断するの

は異論のないことであろう。ここでは二例引用してみたいと思う。ひとつは『論語』季氏第十六の「君子有三畏」章の朱熹の註である。

孔子曰、君子有三畏。畏天命、畏大人、畏聖人之言。

畏ルトハ、嚴憚げんぱん（おそればはかる）ノ意ナリ。天命トハ、天ノ賦スル所ノ正理ナリ。其ノ畏ル可キヲ知ラバ、則チ其ノ戒謹・恐懼シテ、自ラ已ム能ワザル者有リ。而シテ付界ふく（天与の正理）ノ重キ、以テ失ワザル可シ。大人・聖言ハ、皆天命トシテ当ニ畏ルベキ所ナリ。天命ヲ畏ルルヲ知ラバ、則チ之ヲ畏レザルヲ得ズ。（畏者、嚴憚之意也。天命者、天所賦之正理也。知其可畏、則其戒謹恐懼、自有不能已者。而付界之重、可以不失矣。大人聖言、皆天命所当畏。知畏天命、則不得不畏之矣）

朱熹が「畏」の字を五回も使用しているように、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ノミ（敬只是一箇畏）」（『語類』卷六、性理三・仁義礼智等名義一31、三五二頁）、同じく「敬ハ只ダ是レ一箇ノ畏ノ字ノミ（敬只是一箇畏字）」（同卷二二、学上六・持守一100、五六七頁）と述べており、敬を説明するには「畏」の字がびつたりあてはまると考えていたようである。

もうひとつは『中庸章句』第二十七の「大哉聖人道」章の、「故ニ君子ハ徳性ヲ尊ビテ、問学ニ道みちル（故君子尊徳性而道問学）」に対する朱熹の註である。

尊プトハ、恭敬・奉持ノ意ナリ。徳性トハ、吾ガ天ニ受クル所ノ正理（天命の性）ナリ。（尊者、恭敬奉持之意。徳性者、吾所受於天之正理）

数少ない二例といえるかもしれないが、『論語』の「天命ヲ畏ル（畏天命）」とは、天がわが身に付与した正理（天

命の性)を畏れ謹しみ、『中庸章句』の「徳性ヲ尊ブ(尊徳性)」とは、天からわが身に授与された正理(仁義礼智信の本性)を敬虔に保持することであり。これはまさしく「理ヲ敬スル」ことであり、畏敬の念の対象は天理である。二程においても朱熹においても、天理に対する畏敬の念を保持しつづけること(居敬・静坐)が、儒者としての主体確立のための実践方法だったのである。朱熹の『文集』や『語類』に「理ヲ敬スル(敬理)」という明確な二字がないから、「敬が特定の対象をもたない」と断言する吾妻氏の研究方針は、朱熹の思想や朱子学研究をせばめるものだ、筆者は考えている。第一級の資料である朱熹の『四書集註』をまずよく読むべきではないかと思う。³⁴⁾

(二) 山本命氏の視点と土田健次郎氏の視点

山本命まこと氏の中国思想研究には、『宋時代儒学の倫理学的研究』(理想社、一九七三年、昭和48年)と『明時代儒学の倫理学的研究』(同上、一九七四年)という大著がある。しかし、中国思想研究者のあいだでは例外をのぞいて全く取りあげられることはない。その理由については、すでに島田虔次氏に指摘があるので取りあげないこととし、ここでは主に『宋時代儒学の倫理学的研究』の「第五章 朱熹の儒学 四 『敬』の説」(五四八―五五六頁)を中心にしながら、「敬」が特定の対象をもつか否かについて、山本氏の考察を紹介し、著者の意見を付してみたい。まず山本氏の視点は次のごとくである。

一般に哲学が、宇宙人生における一切の根本諸問題を一つの統一的原理に基いて理論的体系的に究明し解決しようとする学であるとするなら、宋時代の所謂五子(周子、二程子、張子、朱子)によって、形成自覚された儒学は、これを哲学と名付けても差支えなからう。ところでこの宋学の実質内容は、道德の学としての倫理学としてみてよく、その宇宙論又は存在論も、実はその倫理学の形而上学的な基礎付けを企てたものと解せられるのである。(同書、

序論、一一頁)

とりわけ同書の「朱熹の儒学」(五〇五―七四六頁)においては、「一 朱子学の目的と方法」、「二 人間問題の取り上げ方」、「三 『心』と『人性』の見方」、「四 『敬』の説」、「五 道德説の体系」、「六 道德説の哲学的基礎付け」、「七 死生論」、「八 朱子儒学における問題点―結語」という項目にわけて、詳細な考察・綿密な分析が試みられている。その「四 『敬』の説」の要点を整理すると次のようにまとめられる。

(1) 敬は特定の対象をもたない。

「問う、手を下す工夫を。朱子曰く、ただこの心を収斂することを要する。走作することを要しない。又云う、ただ容貌を動かし思慮を整えるときは、則ち自然に敬を生ずる」(『学的』持敬第二)と。これはすでに立ち入って見たように、前述の程伊川が「衣冠を整え容貌を斉うる」ことに持敬の手を下す工夫をのべた着眼点をつぐものである。なお朱子が此処で使用している「収斂」の語は、程伊川の門人尹和靖の「その心収斂して一物を容れない」(同上)の着眼を援用したものとみられる。容貌を斉肅にすることによって外に分散しようとする心を一点に集中できるとみる訳である。これで見ると、敬は結局一心の収斂集中の持統そのものを指示して、特定の対象に向かう畏敬とは異なると解せられる。つまりこの敬は無対象的性格をもつものと見られる。(同書、「四 『敬』の説」五四九―五五〇頁)

山本氏がここで「敬の無対象性」というのは、島田虔次氏の表現を借りていることがわかる。⁸⁶⁾

(2) 敬は特定の対象をもつ

「或ひと問う、敬は当にどう訓ずべきであるかと。曰く、これは訓ずることができない。ただ畏が庶幾くはこれに近いかと。」又「敬斎箴」に曰く、「心を潜めて以て居り、上帝に対越する。云々」(『学的』持敬第二)と。此の二句によると、敬は宗教的な敬虔性を意味すると解せられて、前にも指摘した通り注目されるのである。(同書、五五〇頁)

(1)と(2)の例に分類したように、山本氏は程頤(伊川)や尹焞(和靖)の語をあげて、敬は特定の対象をもたず精神を集中した状態とし、一方で朱熹の「敬齋箴」(『文集』卷八五、六〇八五頁)の語をあげて、敬は「超越的对象への本質的な関わり」(『四』『敬』の説)五五〇頁)があるとし、「敬畏の対象は、人間の『道』、そして又『天理』となるのである」(同書、五五一頁)と分析している。

なおここできわめて注目すべき静坐と居敬に関する考察を取りあげたい。それは土田健次郎氏の次のような理解である。

静坐を行なう時はあくまでも肉体を安静な状態に置かなければならないが、日常社会での活動を身上とする儒者は動中の修養を求め、その結果が敬であった。意識が常に対象に対して専一であれば、心の本来の機能(それは聖人と同じ)が結果的に発見してくと考えたのである。また特に対象が無い場合には安静な心境を維持するのも敬なのであって、それゆえ敬は静坐を包み込むと言われることもあった。(『道学の形成』第五章 道学と仏教・道教 第一節 道学と仏教における議論の場と範疇 二 道学が得たもの、二七六頁)

ここで土田氏が「意識が常に対象に対して専一であれば」、もしくは「また特に対象が無い場合には」と述べているのは、朱熹が「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」(『語類』卷二、学六・持守一¹¹⁶、五七〇頁)の語と対応している。さらに土田氏は次のように分かりやすく説明する。

居敬は、坐禅のように無念無想になったり、公案を考えたり、存思のように眼前に無いイメージを想像するという

形ではなく、あくまでも眼前にある現実の対象に精神を集中させるものである。つまり心の状態を直接に意識の対象にするのではなく、意識を向けている事物の見え方の鮮明さの程度によってその程度が測られるのである。(「二道学が得たもの」二七六頁)

つまり敬は特定の対象をもつというよりも、心の内外にかかわらず、すべてを対象にするとということになる。土田氏が仏教や道教とならび立つものとして、二程や朱熹などの道学(宋代儒教)に視点をあてて、「道学とりわけ朱子学の問題領域は当時の知識人が問題にした全領域といつても過言ではないが、その中核にあるのは人間の意識の問題である」(同上、二七三頁)と指摘しているのは、至言だと思われる。その心(意識)の修養法として、居敬・静坐があつたのである。

ここで筆者なりに以下のように分類・整頓してみたい。

(1) 敬は特定の対象をもたない

敬はあくまでも心が保持され統一した状態にあることをいう。これは島田虔次氏をうけた吾妻重三氏、山本命氏の理解。

(2) 敬は対象をもつ

(イ) 特定の対象を持つ

敬は根本的に「天理」に対する畏敬の念をいう。これは荒木見悟氏³⁸⁾、山本命氏、佐藤仁氏⁴⁰⁾、および著者の理解。

(ロ) すべてを対象を持つ

敬はあくまでも眼前の事物に精神(意識)を集中させることをいう。これは土田健次郎氏の理解。朱熹の語でいえば、「心ヲ以テ物ヲ觀ル(以心觀物)」ことであり、仏教のように「心ヲ以テ心ヲ求メル(以心求心)」⁴¹⁾ものではないということである。

以上、長きにわたって「敬が特定の対象をもつか否か」にしばって論点を整理してきた。朱熹の思想（原朱子学）を理解する、それも正確に理解するとはどういうことなのか、という問いが突きつけられているといつてよい。

おわりに

今回は「朱子学における静坐・居敬の解釈をめぐる」の補篇として、主に湯浅泰雄、井筒俊彦、吾妻重二、中嶋隆蔵、山本命の各氏の分析考察・解釈理解を比較検討してきた。なぜこのような余計なとも思われる拙論を展開してきたかという、土田健次郎氏に、荒木見悟氏『仏教と儒教』^②（初版は、一九六三年、昭和38年）と安田二郎氏『中国近世思想研究』（弘文堂、一九四八年、昭和23年。一九七六年に筑摩書房から再刊）とをあげて、「両氏の見解の擦り合わせはなされてこなかった」とあるのに共鳴したからである。あまたの研究書や論考が世に問われるが、あまりにも一方通行となっている。論点をしばって、それこそ「すりあわせ」をしてこそ、問題点が浮かびあがるのではないだろうか。不毛な論争に終わることのないように自戒の意をこめたいと思う。

〔註〕

- (1) 『中国哲学論集』第34号（二〇〇八年、平成20年12月、九州大学中国哲学研究会発行）所収。
- (2) 『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科内東洋古典学研究会発行）所収。
- (3) 『朱子学の新研究』（創文社、二〇〇四年、平成16年）の第二部第三篇第三章「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）、および同四章「静坐とは何か」（初出は、『村山吉廣教授古稀記念年記念論文集』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る」）。
- (4) 湯浅泰雄氏『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 東洋の良心論的特質―比較倫理学の試み」（初出は昭和47年。現在刊行中の『湯浅泰雄全集』二〇〇一年、平成13年、白亜書房、第五巻に所収。引

用は名著刊行本に従う。井筒俊彦氏「意識と本質―精神的東洋を求めて」（初版は一九八三年、昭和58年に岩波書店から発行。一九九一年、平成3年に岩波文庫本として再版）の「意識と本質―東洋哲学の共時的構造化のために」（初出は昭和55年―57年。「井筒俊彦著作集」平成4年、中央公論社、第六巻に所収）。引用は岩波文庫本に従う。

(5) 山本命氏『宋代儒学の倫理学的研究』（理想社、一九七三年、昭和48年）の「第五章 朱熹の儒学」。

(6) 拙論「朱子学における静坐・居敬の解釈をめぐって」の註(10)を参照。

(7) 『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。

(8) 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、平楽寺書店）の「第三章 朱子の哲学 第八節 持敬」に、「朱子は程子以来の伝承を受けて、精神安定の手段として静坐を説いたが云々」（三〇九頁）とあり、中嶋氏「朱子の静坐観とその周辺」の注③（三〇頁、下段）に、そのことが指摘してある。

(9) 『九州中国学会報』第43巻（二〇〇五年、平成17年5月、九州中国学会発行）所収。

(10) 『国語の研究』第33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。

(11) 註(1)参照。

(12) 註(4)参照。

(13) 山折哲雄氏「坐の文化論―日本人はなぜ坐りつづけてきたのか」（一九八四年、昭和59年、講談社学術文庫。初出は昭和56年、佼成出版社）には、インド・中国・日本などの坐法のヴァリエーションに文化史的な視点を入れて説明がなされており、吾妻重二氏「朱子学の新研究」の「静坐における坐り方―危坐・正坐・端坐」（四三〇―四三四頁）には、宋代の儒者たちの坐り方が具体的に説明してあって、ともに有益である。

(14) 山折哲雄氏「坐の文化論」の「第一章 坐・文化の源流 Ⅲ 瞑想とエクスタシー 空海と道元の瞑想」（七一―七四頁）を参考にすれば、具体的なひとつの形をもった朱熹の静坐は、心の情動のざわめきを鎮めて、心に内在する天理を瞑想し涵養するものであるといつてよいだろう。

(15) 湯浅泰雄氏「東洋文化の深層」の「四 人格における性と老いと死 2 パルソナと人格形成、3 若さと老いのパルソナ」

(一五六―一六七頁)に「ペルソナ(仮面)」の深層心理学的な分析がある。

(16) 湯浅泰雄氏(一九二五年、大正十四年―二〇〇五年、平成十七年)は、和辻哲郎(一八八九年、明治22年―一九六一年、昭和36年)の定年退官までの二年ばかり(二十一―二十二歳)、東京大学文学部倫理学科に学んでおり、日本思想史研究を中心としながら、ユング心理学などにも幅広い関心を示し、『和辻哲郎―近代日本哲学の運命』(一九九五年、平成7年、5月、ちくま学芸文庫。初出は一九八一年、昭和56年)、『ユングと東洋』(上巻、一九八九年、平成元年、6月。下巻、同年7月。人文書院)などの著書がある。下巻の「あとがきに代えて―ユング研究の思い出」(三二七―三三三頁)に、「ユングの著作をはじめてよんだのは一九五〇年代の中ごろである。……私は当時本山博先生からヨーガを学んで、修行の問題に関心をもっていた。……超心理学というのはいわゆる『超能力』の研究である。こういう超常現象は、私にとって少年時代から見聞していたことなので、特に異常と思う感覚はもっていない」(三二七―三二八頁)と書かれている。湯浅氏は本山博氏(一九二五年―)『密教ヨーガ』一九八一年、昭和56年、7月、密教心理出版などの著書がある)のもとで、三十代のころヨーガの実践をしていたことが分かる。つづいて「そのころ私は母校の助手をしていて、哲学と日本思想史を研究していた。そういうアカデミズムの世界とこの種の体験領域とは、まったく別個の世界である」(三二八頁)とあるように、普遍的な「知」の世界の哲学・日本思想と個人的な「信」の世界の信仰・修行とは、アカデミックな研究者である以上、分けて考えることが求められる。私は平成10年にフィラデルフィアのテンブル大学へ文部省の在外研究員として留学したとき、テンブル大学助教授で比較思想(道元やプラトンなど)研究者の長友繁法氏から、湯浅氏の「信仰体験記」(私家版、一九七五年、昭和50年)を借用し一読した。本山博氏のもとのすさまじい修行と自己変容の過程がつぶさに述べられている。非常にプライベートな問題にかかわるので、ここでは触れないことにする。現在刊行中の「湯浅泰雄全集」には恐らく収録されないであろう。湯浅氏が「心理的経験の事実」を強調するのは、自己の実践にもとづいた切実な心情からであったものではないかと思いたった。

(17) 井筒氏による朱熹の静坐に関する考察については、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」(註(9)参照)のなかで少しく引用したが、その際に井筒氏が「居敬」について全く言及していないことを指摘した。同拙論の註(21)を参照されたい。

(18) 湯浅氏の場合は、居敬のひとつの形である静坐を「心身訓練」(『東洋文化の深層』の「五 東洋の良心論の特質」11 静坐の心理」二五六頁)とよんでいる。

(19) 『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。

(20) 「豁然貫通」という体験が、果たして可能かどうかについては、拙論「朱熹思想における心の工夫と豁然貫通」(註(9)参照)、および同拙論「朱子学における豁然貫通の解釈をめぐって」(註(10)参照)において考察した。

(21) 島田虔次氏「中国思想史の研究」(二〇〇二年、平成14年、東洋史研究叢刊之五十九、京都大学学術出版会)の「第四部 儒教における生けるもの」(六〇六一―六一九頁)。初出は『東アジア地域の経済発展とその文化的背景』(東アジア知識人会議報告(第一法規出版)、一九八九、平成元年6月)。

(22) 井筒俊彦氏(一九一四年、大正3年―一九九三年、平成5年)は、『井筒俊彦著作集』別巻(一九九三年)において、小説家安岡章太郎との対談のなかで、父親に幼少のころから「わけのわからないのに坐らされて、本当に閉口しました」(三五三頁)と述懐している。その坐禅の体験的事実がのちになって、イスラム哲学の研究解明の一助になったもようである。私は拙論「朱熹思想における心の工夫と豁然貫通」のなかで、「井筒氏は坐禅の体験があるのではないかと思われる」(二七三頁)と推論した。その後、台湾師範大学・国際漢学研究所・助理教授(当時)の藤井倫明氏から、前掲の「別巻」を知らされ教示をうけた。感謝申しあげたい。

(23) 中嶋隆蔵氏「江戸時代における『静坐』論」(『東洋古典学研究』第29集。二〇一〇年、平成22年5月、広島大学大学院文学研究科内東洋古典研究会発行)、同「隋唐以前における『静坐』」(『東方学』第120輯。二〇一〇年7月、財団法人東方学会発行)。拙論「朱子学における静坐・居敬の解釈をめぐって」(註(1)参照)のなかで、中嶋氏の「朱子の『静坐』観とその周辺」(註(2)参照)を取りあげ、内容の紹介と賛同を表する一方で、二、三の細かい意見を付けくわえた。その返礼として前掲の二編の論考を頂いた。※ 拙論脱稿後に、同氏「静坐―実践・思想・歴史―」(研文出版、二〇一二年四月)が刊行された。

(24) ここで中嶋氏は、僧定や明浄の「行った『静坐』が、多くの習禅者達が日常励んでいる普通の修禅とはまるで異なった行爲だと認められたからではないか」という推測を促そう(同上、八頁・上段)という興味深い指摘をしておられる。「普通の修禅」

とは坐禅のことであろうか。そうすると「静坐」は坐禅と違って、治病や奇蹟などの世俗的な願望を成就する修行法を意味するものにもなると思われる。

(25) 義理(道義・倫理)の立場にもとづく程頤の『易伝』については、土田健次郎氏『道学の形成』(二〇〇二年、平成14年、創文社)の「第四章 程頤の思想と道学の立場 第三節 程頤『易伝』の思想」(初出は、『宋代史研究会研究報告第一集 宋代の社会と文化』汲古書院、一九八三年、昭和58年6月)にすぐれた考察がある。

(26) 『易』を下筮(うらない)の書とみなす立にもとづく朱熹の『周易本義』よりあとに出た晩年の『易学啓蒙』の象数易思想については、吾妻重二氏『朱子学の新研究』(註(3) 参照)の「第二部 朱子学の思想 第二篇 易学の理解と世界観 第一章 朱熹の象数易学とその意義」(初出は、『フィロソフィア』第68号、一九八〇年、昭和55年12月)にくわしい考察がある。

(27) 道教の經典である「周易参同契」の校勘・注解である朱熹の「周易参同契考異」の特色については、註(26)にあげた吾妻氏の同書「第二章 周易参同契考異」の考察「(初出は、『日本中国学会報』第36集、一九八四年、昭和59年10月。原題は「朱熹『周易参同契考異』について」)に述べられている。

(28) 読書閑暇、且静坐、教他心平氣定、見得道理漸次分曉。這箇却是一身総会処。且如着大学在明明徳一句、須常提醒在這裏。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、自有貫通処。(林賜の記録、乙卯、一一九五年以後に聞く所)

(29) 土田健次郎氏に「いづれにしろ心身の状態を聖人に限りなく近づけていこうとする近世の儒教において、静坐の類は全身的直接的な行法として生命を持ち続けたのである」(『道学の形成』「第五章 道学と仏教・道教 第一節 道学と仏教における議論の場と範疇」の註(9)・五〇九頁)という指摘がある。この「聖人に限りなく近づけていく」努力を放棄すれば、静坐は必要ないかもししくは対処療法的な「精神安定の手段」のレベルにとどまることになると思われる。

(30) 吾妻氏が「敬は特定の対象をもたない」とする根拠は、その「居敬前史」の注(9)にもあるように、島田虔次氏の説明に従っているからでもある。吾妻氏は島田氏の「大学・中庸」(朝日新聞社、新訂中国古典選4、一九六七年、昭和42年1月)の「程朱における敬の特徴は、何ものかに対する畏敬というよりも、むしろただ、心を収斂して高度の集中状態を持続しつづけるこ

とすること、にある」(四八頁) という理解に依拠している。しかし、朝日新聞社の文庫版のシリーズとして再版されたときには、「程朱における敬の特徴は、何ものかに対する畏敬、つつしみ、というよりも(もちろんそれを排除するものではないが)より根本的にはむしろ、心を収斂して高度の集中状態を維持しつづけること、そのこと、にある」(朝日新聞社、中国古典選6、『大学・中庸』七二頁。一九七八年、昭和53年7月)とあるように、書きあらためられたり付けくわえられたりしている部分がある。文庫版全ページにわたってそのような例が他にもあるかどうか、逐一たしかめたわけではないが、敬が特定の対象をもつのか、もたないのかというきわめて重要な説明の部分に関する理解のちがいを看過するわけにはいかないであろう。すなわち島田氏は初版において、「敬は特定の対象をもたない」としていたが、再版において、「敬は根本的には特定の対象をもたないが、対象を特定することもありうる」という幅広い考えかたに改めたと見るのが妥当ではないだろうか。註(35)で指摘したように、山本命氏の(敬の解釈の)影響があるかもしれない。

(31) 中華書局『二程集』第一冊(一九八一年7月)では、「河南程氏遺書」卷第二上・二先生語二上116、三二頁。
(32) 註(31)に同じく、「河南程氏遺書」卷第二上・二先生語二上158、三八頁。

(33) 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、『広島大学文学部紀要』第49集、一九九〇年、平成2年)に、示唆にとむすぐれた考察がある。

(34) 『朱子文集』や『朱子語類』が、研究者にとって立論の根拠に資するものであり、『四書集註』からは研究者が期待するような表現・用語を得にくいというのも事実である。土田健次郎氏に、「何よりも注目すべきは、程頤自身がこのような注釈書(『易伝』)を己れの代表作としたことである。これは朱熹が『四書集註』に対してもとつた態度と似る。道学は本来言語を超えた境地の把握を最終目的に据える学であり、注釈という行為に限定的な意味しかあたえない傾向がある」(『道学の形成』第四章 程頤の思想と道学の登場 第三節 程頤『易伝』の思想 一『易伝』の意義、二三四頁)という要を得た指摘がある。それは書簡資料をのせた『文集』や口語資料をのせた『語類』とちがって、經典資料に対する『集註』が、解釈の幅や揺れを許さないことからくるものであろう。

(35) 管見のおよぶ限りでは、まともに山本命氏の著作を取りあげたのは島田慶次氏だけであろうと思われる。島田氏は『王陽明

集（中国文明選 6）』（朝日新聞社、一九七五年、昭和50年）において、問題点としては、「白文の文章などの読み方にしばしば重大な誤りがあり、……あまりにヨーロッパ哲学風なカテゴリーで中国思想をとらえようとせられたために……」（同書、一九頁）と指摘しつつも、長所としては、「ことに陽明学の哲学的研究における最近の最大の収穫の一つであると断言してはばからない」（同上、二〇頁）と賛辞を表している。とりわけ島田氏に、「私は、いわゆる中国哲学専門家が陥りやすい、狭義での専門家以外の学者の発言への軽視、を捨ててこの大著と対決し、その対決を通じて中国の思想に独自なるものを明確に論理化する努力をしてみたいと考えている」（同上、二〇頁）とあるのは、氏の謙虚で誠実な人柄から滲みでてきた発言だと思われる。学問研究の分野においても、縦割りの領域を越えて横断的な視野をもつべきであろう。

(36) 註(30) 参照。

(37) 初出は、「道学と仏教―議論の場と範疇―」上・下 『中外日報』12月16日号・12月17日号、中外日報社、一九九一年、平成3年12月。

(38) 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）を引用した。三浦國雄氏『朱子集（中国文明選 3）』（朝日新聞社、一九七六年、昭和51年。二〇〇八年、平成20年に講談社学術文庫本として再版）にも現代語訳（一一六頁）がある。文庫本では一五四頁。

(39) 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」三二七頁。同氏『朱子・王陽明』（註(38) 参照）の第十一章 基調意識としての敬「二五一頁。

(40) 佐藤仁氏『宋代の春秋学』（註(33) 参照）の「第九章 朱熹の敬説に関する一考察」四九〇、四九七頁。

(41) 『文集』巻六七、雑著・観心説に、「心ヲ以テ物ヲ觀レバ、則チ物ノ理得ラル（以心観物、則物之理）」、また「釈氏ノ学ハ、心ヲ以テ心ヲ求メ、心ヲ以テ心ヲ使ウ（釈氏之学、以心求心、以心使心）」とある。心を存養して物の理を窮めるのが、朱熹の実践方法である。

(42) 註(39) 参照。

(43) 土田健次郎氏『道学の形成』の「第五章 道学と仏教・道教 第二節 道学と華嚴学 序説」の注(3)、五一〇頁。