

## 西周『生性割記』訳注（三）

播本 崇史

---

キーワード：儒教、意識、conscience、誠意、独知

---

本稿は、『国際哲学研究』1及び『国際哲学研究』6に投稿した「西周『生性割記』訳注」の続稿である。

凡例

- 一、本稿は、大久保利謙編、『西周全集』宗高書房、一九六〇～一九八一を底本とした。写真版
- 二、各条は、原文、校勘、訓読、試訳、注の順に配列した。
- 三、現代語訳では、必要と思われる箇所については、適宜〔 〕を付して意味を補い、簡単な注は（ ）で示した。
- 四、注には、訳出する上で必要なものを記したほか、典拠の見つかる諸概念については、主に羅竹風主編『漢語大詞典』（漢語大詞典出版社、一九八六）を参考として提示した。ただし、本稿では、漢語概念の正確な典拠を示すことを目的とするのではなく、西周による造語ではない旨を明示することを目的とした。『漢語大詞典』の引用は、そのための基準として用いた。また、原文理解にあたり、典拠における諸概念の理解を要すると思われるものについては、一部訳出を試みた。なお、本注の内容は、筆者自身の研究ノートであるということを、あらかじめお断りしておきたい。

又有一種與意識、連絡相通之一心術。是亦工夫、而非理法也。是於道德學、佔樞要之地位者、古今東西、儒哲教門之徒、取其道德之元於此者極多、英語<sup>コンサイエンス</sup>孔腮然斯、大學所謂誠意之義、獨知之論、專指此工夫、凡我人知識所誨告、情緒所攪動、千差萬別、莫有窮極。然其初頭一芽之萌動、所謂天真流露、謂之獨知。是其萌動之幾微、己獨知之。未顯乎顏色、未發乎容貌、所謂未發之中、他人未及知之也。我人於此處、着一點工夫、把持此天真、惟精惟一、赤誠以奉之、應接外界、所謂如好々色、如惡々臭、必自慊而已、謂之誠意。苟於此機、把持不堅、滑脱怠惰、乃利害計較之慮續興、迷惑斯生、所謂人鬼關是也。是濂洛關閩相傳之秘。

又た一種の意識と連絡し相に通ずるの一心術有り。是れ亦た工夫にして、理法に非ざるなり。是れ道德學に於いて、樞要の地位を佔むる者なり。古今東西、儒哲教門の徒、其の道德の元を此に取る者極めて多し。英語<sup>コンサイエンス</sup>孔腮然斯、『大學』に所謂「意を誠にす」の義、「獨知」の論、専ら此の工夫を指す。凡そ我人、知識の誨告する所、情緒の攪動する所は、千差萬別にして、窮極すること有る莫し。然れども其の初頭の一芽の萌動、所謂「天真の流露」、之を「獨知」と謂う。是れ其の萌動の幾微、己れ獨り之を知り、未だ顔色に顯れず、未だ容貌に發せず、所謂「未發の中」、他人の未だ之を知ること及ばざるなり。我人此處に於いて、一點の工夫を着し、此の天真を把持し、惟れ精にし惟れ一にし、赤誠以て之を奉ず。外界に應接するに、所謂「好色を好むが如くし、惡臭を惡むが如くす」れば、「必ず自ら慊のみ」。之を「意を誠にす」と謂う。苟も此機に於いて、把持すること堅からず、滑脱して怠惰なれば、乃ち利害計較の慮續けて興り、迷惑斯に生ず、所謂

「人鬼の關」是れなり。是れ濂洛關閩、相傳の秘なり。

さらに意識と連係し相通じ合う一種の心術がある。これもまた工夫であって、理法ではない。これは道徳学において、重要なところである。古今東西を問わず、儒学・哲学・宗教の学徒たちの中には、その道徳の根元をここに見出した者が極めて多い。英語の孔腮然斯コンサイエンス (conscience) や、『大學』に所謂「意を誠にする」の意味、「独知」の論は、もっぱらこの工夫のことである。そもそも我ら人間というものは、知識（知覚し、意識する心）が戒めを抱かされたり、情緒がかき乱れたりするが、千差万別であり、こういうものがそれだと具体的に突き詰められるものではない。しかしながら、[戒めを抱かされたり、かき乱されたり、] その最初の一芽の萌動は、所謂「天真の流露（天性のままに生じ、動じはじめるありのままの発露）」であり、これが「独知」というものである。つまりはその萌動の機微は、自分独りだけが把握しているものであり、まだ顔色に露頭せず、態度にも表れない、所謂「未発の中」であって、他人には気づくことのできないものである。我々人間は、こここのところで工夫を施し、この「天真」を把持して、これを精緻にし、純然なるものとして、嘘偽りのない真心によって奉っている。外界に応接する場合には、所謂「好ましい異性に心惹かれるときのように、悪臭を厭がるときのようにして」[殊更な意図をもたずに] 行えば、きっと自然と充足感を得られるはずである。これが「意を誠にする」というものである。もしこの機微において、把持する加減がしっかりしておらず、籬が外れて怠惰になってしまったならば、損得を気にして利害をはかる念慮が次々にわき起こり、迷いや惑いが生まれることになる。所謂「人と鬼と違いを決める関門」がこれ（誠意）なのだ。これこそ濂洛關閩（周敦頤・二程・張載・朱熹）に受け継がれてきた奥義である。

○心術 前項において、西は「其他、有與意識之理法連結、而道徳學中、爲項要一術者、是工夫、而非理法也、故謂之術」と述べている。すなわち「術」とは、工夫、手段、仕方、方法、手立てといった意味合いになるであろう。少なくとも、主体的な行い、実践性に対して述べられている語である。「心術」は、心のはたらかせ方、用い方といった理解になるであろうか。 ○理法 漢語としての辞書的な意味・出典としては、「物事の道理・法則」といった意味であり、『無溪筆談』芸文二「觀其字音韻次序、皆有理法」を出典とする語である。西周自身は、『生性發蘊』において「英ネチューレル・ロウ、佛ロウ・ナチューレル、日ナチューレル・ゲセツ、蘭ナチューレル・エツト、爰に理法ト訳ス、即チ宙觀ニ就テ後ノ見象ハ必ズ前ノ見象ヲ源由トシ、宇觀ニ就テ左ノ見象ハ右ノ見象ヲ源由トシテ發シ、因縁相關ハル者ヲ指ス、吾人稱スル所ノ理ト云フ者此關係ニ外ナラス、然ルニ理ヲ過テ虚体ノ先ツ具ハル者トスレハ、則超理家ノ見解ニ陥ル、能ク區別セスハ有ルヘカラス、西洲人此關係ヲ徵スル原語猶天法天則ナト謂フカ如シ、所謂有物有則ノ意ナリ」（『西周全集』第一卷、53頁。『西周全集』については以下巻数頁数のみ記す）と述べている。最後の「所謂有物有則ノ意」とあるのは、「物があれば、その在り方がある」と解釈できるが、『詩經』大雅烝民を出典とする語である。無論朱子学においても重要な概念である。木下鉄矢「朱熹『格物』理解の構造——『有物有則』解釈をめぐる——」（『朱熹哲学の視軸』第九章、研文出版、2009）を参照されたい。なお『大学』における「格物」の「物」は、對他関係やその関係性を意味する語としても理解されるところである。あらゆる存在には、その存在に則した在り方・特性がそれぞれにある。したがって、主体者がその物と関わる際には、その特性に則して、個々に関係性を構築していくことになるであろう。 ○道徳學 西周は「幸福ハ精靈上ト形骸上ト相合スル上ヘニ成ルノ論其ノ二」において「幸福分内ニハ其含蓄スル所極メテ大イニシテ、之ニ達スルノ道殊ニ多端ニシテ一術一法ノ能達スヘキニ非ス、時ニ從ヒ、處ニ從ヒ、事ニ從ヒテ之ニ處スルノ道千差萬別ナラサル莫シ、而テ之ヲ講求スルヲ道徳ノ學ト云」（第一卷 563頁）と述べている。また、訳語としての「道徳」には「モラル」といったルビが振られている。これについては、例えば西周の手稿である「道徳略論」（第一卷、603頁）等がある。また、前項の注「道徳學」も参照されたい。 ○儒哲教門 西周は「儒哲」の二字

を多用していないため、意味が取りにくい。『生性發蘊』に、「儒學ニマレ、哲學ニマレ、始メハ天道ヨリ、見解ヲ立テタルノ、到底性理ニ入り歸着セサルヲ、得サル所ニシテ、從來儒哲ノ學ニ於て、性理ヲ以テ、一大要部トスルハ、蓋シ是カ爲ナリ」（第一巻、40頁）とあるのが、数少ない用例の一つである。この文脈から類推して、「儒哲」は、「儒学」と「哲学」として一応理解した。「教門」については、『生性發蘊』に、「諸教門ノ情狀ヲ、天主教ト耶蘇教トハ、互ヒニ一大區域ヲ畫セリ」（第一巻 43頁）や、「歐羅巴、當今學門ノ情狀ハ、教門ハ教門ト抗衡シ、哲學ハ哲學ト對壘シ、又教門ト哲學トハ、互ニ相戰爭シテ」（第一巻、44頁）とあることから、「宗教」の意味ではなからうか。○英語 <sup>コンサイエンス</sup>孔腮然斯 “conscience” ○大學所謂誠意 『大學』は、元々五經『礼記』の一篇であったが、南宋の朱熹がこの一篇を特に重視し、四書の一つとして独立させた。朱熹はその経文の一部「古之欲明明徳於天下者、先治其國。欲治其國者、先齊其家。欲齊其家者、先脩其身。欲脩其身者、先正其心。欲正其心者、先誠其意。欲誠其意者、先致其知。致知在格物」を解釈し、八条目と認定した。さらに続く一文と併せて一般に八条目は、「格物・致知・誠意・正心・修身・齊家・治国・平天下」と理解された。朱熹はこの「誠意」について、『大學章句』傳六章に「所謂誠其意者、毋自欺也、如惡惡臭、如好好色。此之謂自謙。故君子必慎其獨也」と述べている。なお下線部は、西周が本論で後述している箇所。○獨知 前注「大學所謂誠意」に引用した『大學章句』傳六章と、『中庸章句』首章「莫見乎隱。莫顯乎微。故君子慎其獨也」に見られる「慎其獨」に対する注釈文に基づく語。両注釈とも、「獨者、人所不知而已所獨知之地也」とある。「獨」とは、他人は感知せず、自分一人だけが把握している地のこと。すなわち「獨知」とは、いわば自分以外の誰にもわかり得ない知的作用と言えよう。西周はここを「工夫」「努力」の為所と理解している。なお、西周の「独知」理解については、小路口聡「西周と陽明学——「生性割記」における「当下即是」批判をめぐる——」（東洋大学国際哲学研究センター第一ユニット『近代化と伝統の間——明治期の人間観と世界観——』教育評論社、2016年）に詳しい。また、小路口氏が扱われている「生性割記」は、本稿訳注箇所とも重なっており、参考させていただいた。○知識 前稿において西周は次のように一文を記している。「又曰、人心之中、有二重之知識、其一、吾知其物、其二、吾又知我知其物、前者爲知覺、後者爲意識也、亦通」（第一巻、132頁）。すなわち、知覚と意識とを併せ持つ概念であろう。○所謂天真流露 出典未詳。「天真」は、辞書的な意味としては「かざり気のない、生来のさま」。西の叙述に則すならば、個々人によって知識の誨告や、情緒の攪動は千差万別なものであるが、「天真」とは、「その初頭の一芽の萌動」である。外界認識のありようや内面的な情緒は、個々人によって千差万別であるが、全ての人間は、それぞれに認識や情緒の萌芽萌動を経験している。すなわち「天真」とは、個々人が、その存在性そのまま、意図することなく、作為することなく、天性のままに生じてきたありのままの作用（萌動）について言うのであろう。「流露」は、「考えや思いが、意図することもなく、自然と生じ発露してくること」。この「天真の流露」に、西の「独知」理解がある。○所謂未發之中 『中庸』首章「喜怒哀樂之未發、謂之中。發而皆中節、謂之和。中也者、天下之大本也。和也者、天下之達道也」とあるによる。喜怒哀樂といったそれぞれの情の発動以前、まだいずれの情にも偏っていない心的状態のこと。朱熹はそのいわば静的なものとして「性」そのもののイメージを説いている。朱熹『中庸章句』では「其未發、則性也。無所偏倚。故謂之中」とある。○天真 西周における「天真」は、すでに「その初頭の一芽の萌動」なるものとして述べられていたように、動的な作用として捉えられている。本文中の叙述によれば、その作用性は「良心」「独知」の作用につながる。○惟精惟一 『書経』大禹謨「人心惟危、道心惟微、惟精惟一、允執厥中」に基づく。『書集傳』には、「心者、人之知覺。主於中而應於外者也。指其發於形氣者而言、則謂之「人心」、指其發於義理者而言、則謂之「道心」。人心易私而難公故危。道心難明而易昧故微。惟能精以察之、而不雜形氣之私、一以守之、而純乎義理之正、道心常爲之主、而人心聽命焉、則危者安、微者著、動靜云爲、自無過不及之差、而信能執其中矣。堯之告舜、但曰、「允執其中」。今舜命禹又推其所以而詳言之。蓋古之聖人、將以天下與人、未嘗不以其治之之法、併而傳之。其見於經者如此。後之人君、其可不深思而敬守之哉」とある。心とは人の知

覚作用である。知覚する内面に主体があり、それは知覚される外界のありように応じて発動する。「人心」は、自己の身体に基づき作用するので、自己中心に陥りやすく、公共・普遍に至り難いため、実際には危ういはたらきである。「道心」は、我々が何かを実践する際にそれぞれに必ず想定されるあるべきあり方・行い方・道理に基づき作用するので、この作用がこれだとは明示し難く、明瞭さを欠きやすいため、実際には微かなはたらきである。そこで心における両者のはたらきを精緻に推し量り、自己の身体という一方に混雑させることなく、両者を一つのものとして保ち、正しい道理に純然として実践するならば、道心が常に主体となり、人心はその作用に従うことになるので、[人心の] 危うかった作用が安定するようになり、[道心の] 微かだった作用が確固たるものとして顕現し、日常の所作言動において、自ずと過不及のズレが無くなり、たしかにその中を維持することができるのだ、という。○赤誠 赤心。まごころのこと。「赤誠以奉之」は、前注「允執厥中」(允にその中を執れ)と重なるものであろう。ただし、「奉る」と「執る」とは大きな相異か。○所謂如好々色、如惡々臭 「大學所謂誠意」の前注参照。いわば、魅力的な異性に会ったならば自然と心惹かれていってしまう心性と、悪臭を感じたならば意図せずとも自然とこれを避けようとしてしまう心性。○自謙 「大學所謂誠意」の前注「自謙」のこと。『大学章句』には「謙、快也、足也」とある。自ら満足すること。○所謂人鬼關 『朱子語類』卷十五、大學二にある語。「『格物是夢覺關。誠意是善惡關。過得此二關、上面工夫卻一節易如一節了。到得平天下處、尚有些工夫。只為天下關、須著如此點檢。』又曰『誠意是轉關處。』又曰『誠意是人鬼關』」とある。「関」は境目という意味合いでとった。○濂洛關閩 北宋の濂溪にいた周敦頤、洛陽にいた二程(程顥・程頤兄弟)、関中にいた張載と、南宋の閩中にいた朱熹の五人を指す。宋学における中心的存在。「濂洛關閩之學」とも称されてきた。

然晦庵之學、則致知之與誠意、區而二之、猶不失其正、所謂尊德性而道問學、一句兩斷、爲鷺湖之爭案。當時文公與陸子兄弟、論點不合。象山死、文公曰可惜死了告子、其分岐可知也。然及陽明揭知行合一之說、而唱諸世也、復續象山之緒、其纂哀朱子晚年定論、以希合二子之所岐、可謂牽強爲說、且誣前賢矣。孟子說良知良能、是本平素持論、指四端等而已。曰親々仁也、敬長<sup>義</sup>也。雖存乎人者、豈無仁義之心哉。可以證也。未遽至謂當下便是、明矣。然及文成至晚年、以象山此訣、直爲良知。蓋此等諸說、考諸經義、其爲訓詁、有不能無多少差異、固不埃論。然是說經家之事業。其名稱、或爲獨知、或爲良知、亦不必論也。唯知是爲與意識連絡相通之一現象、則足矣。

然れども晦庵の學は、則ち致知と誠意と、區して之を二とし、猶お其の正を失わず、所謂「徳性を尊んで問學に道るなり」なるも、一句兩斷して、鷺湖の争案と爲れり。當時文公は陸子兄弟と、論點合わず。象山死して、文公曰く「惜しむ可し。告子死せり」と、其の分岐知る可きなり。然れども陽明、知行合一の説を掲げて、諸を世に唱うるに及ぶや、復た象山の緒を續し、其れ『朱子晚年定論』を纂哀し、以て二子の岐する所を希合するも、牽強して説を爲し、且つ前賢を誣うと謂う可し。孟子、良知良能を説くは、是れ本より平素の持論にして、四端等を指すのみ。「親に親しむは仁なり、長を敬うは義なり」、「人に存する者と雖も、豈に仁義の心無からんや」と曰うを以て證す可し。未だ遽かには當下便ち是なりと謂うに至らざるは、明かなり。然れども文成の晩年に至るに及び、象山の此の訣を以て、直ちに良知と爲せり。蓋し此等の諸説は、諸を經義に考うれば、其の訓詁、多少の差異も無きこと能わざるは、固より論を埃たず。然れども是れ説經家の事業なり。其の名稱、或いは獨知と爲し、或いは良知と爲すも、亦た論を必せざるなり。唯だ知は是れ意識と連絡相通ずるの一現象と爲さば、則ち足れり。

しかしながら、朱晦庵の学は、「致知」と「誠意」とを、二つに区別しながらも、なおその正しさを失わなかった。所謂「徳性を尊んで、問学に道なるなり」であるが、これは一句両断され、鷺湖の会にて論争されるところとなった。当時朱文公は、陸先生兄弟と論点が合致しなかった。陸象山が亡くなると、文公が「惜しむべきことに、告子を死なせてしまった」と述べたことから、その相異のほどが分かるであろう。しかしながら、王陽明が「知行合一」の説を提起し世に唱えらるると、陸象山系統の学説を継承し、『朱子晩年定論』を編纂して、朱陸の相異を統合しようと望んだが、牽強附会の説であり、しかも朱陸両賢を詐るものと言うべきものとなった。孟子が良知・良能を説いたのは、元より平素からの持論であって、四端等を指したものにほかならない。「親族に親しみを覚える情の根本は仁の本性であり、年長者を敬う情の根本は義の本性である」や「人に存する本性と言っても、そこにどうして仁義の心根がないと言えようか」などと述べていることからして、明らかになるだろう。いまだ、すぐさま「当下便ち是なり（今この時点のあるがままでよい）」とまで述べているわけではない、ということは明白である。しかしながら、王文成はその晩年になると、この象山思想の極意を、ただちに「良知のことだ」と見なしたのである。思うにこれらの諸説には、経書の内容とつき合わせれば、その解釈に大きな差異があるのだが、これについてはもとより論ずるまでもない。しかしながらこれは説経家の仕事である。その名称について、「独知」としたり、「良知」としたりすることなどについても論じる必要はない。ただ「知」が「意識」と連動し相通じ合う一つの現象であるということが分かれば、それで十分である。

○晦庵之學 晦庵は朱熹の号。号には他に紫陽もある。姓は朱、名は熹、字は元晦、仲晦、諡は文公。1130-1200。 ○致知之與誠意 『大學』八条目の内の二つの条目。「致知」は、『大學章句』に、「致、推極也。知、猶識也。推極吾之知識、欲其所知無不盡也」とあり、物と対峙している際の自己の知識を推し極め、余すことなく十全に把握しようとする事。「誠意」は、致知に基づいて、知から発動してくる意を確実なものにし、善に基づき自分自身を欺くことのないようにしようとする事。それは、自身を修めるといふ工夫の始まりでもある。「大學章句」経文に対する注に「誠、實也。意者、心之所發也。實其心之所發、欲其一於善而無自欺也」とあり、誠意章の注に「誠其意者、自脩之首也」とある。 ○所謂尊徳性而道問學 『中庸』にある語。「君子尊徳性而道問學、致廣大而盡精微、極高明而道中庸。溫故而知新、敦厚以崇禮。」とある。朱熹は「尊者、恭敬奉持之意。徳性者、吾所受於天之正理。道、由也」と述べる。学問方法を象徴する語としても理解される。次注も参照のこと。 ○鷺湖之争案 呂祖謙の手配によって鷺湖の地にて行われた朱熹と陸九齡・陸九淵兄弟らとの会談。特に朱熹と陸九淵との論争が有名である。朱熹は『中庸』の語のままに「徳性を尊び、さらに問学に基づく」という両者を等しく重要視するのに対し、陸兄弟は「徳性を尊ぶ」ことにこそ力点を置き、「問学に基づく」以前に「徳性を涵養すること」の重要性を説いた。朱熹は、その人間観・本性論において、心の「背理可能性」（後述の吉田公平）を認め、それが故に自己の心性に立脚しながらも、そこに無条件なる全幅の信頼を傾けることができなかつた。そこで自己の心性の確かさを自ら是認するためにも、現前の事事物物ごとに見出される理を、その心性において一々極め知るといふ「格物窮理」の重要性を力説する。その際、実践上における「理」「義理」のなんたるかは経書を読むことによっても把握されるところから、読書講学・読書窮理をも重んじる。それは、ある実践上におけるある種の正しさ・道理・理について、その理の何たるかを実践上に見出しながら把握していくというのではなく、実践以前に、あらかじめ「かくたるものが理である」と理解しておくことにもなる。所謂「理学」の特徴がここに見られる。もっとも、『朱子語類』卷六十四には「徳性を尊ぶことができればこそ、問学によることができるのだ。所謂本を得れば末は自然と順うというものだ。（蓋能尊徳性便能道問學、所謂本得而未自順也）」とも述べている。いずれにせよ、問学を基本とすることは踏まえられている。一方陸兄弟は、事事物物を適切に認知できる徳性は、すでに天より「本心」として生得的に賦与されていると捉え、現に理に背く心性があっ

たのだとしても、本心自体は、さらなる実践を通じてそのことに気づき反省するようになるのであるから、かかる生得的な徳性を涵養することこそ力説することになる。したがって、陸兄弟側からすれば、問学に基づくことをも重視する朱熹の立場は、その心性の作用に疑念を差し挟むことにもつながり、本心の完全性を前提していないことになる。陸九淵からすれば、「本心」とは、常に適正的確に作用し続けるものと信じればこそ、読書講学・格物窮理の必要を認めない。ひたすらにその徳性を尊びこれを涵養していくことで十分なのである。自己の本心・徳性にこそすでに本質を知るはたらきがあるのであれば、朱熹が理を知る一手段として認定していた経書は、あくまでも「本心」の「註脚書」であるに過ぎない、ということにもなるのであろう。「學苟知本、六經皆我註脚」（『象山語録』巻上）と述べている。所謂「心学」の特徴が見られる。朱陸論争は、かかる人間観や本性論の相異に基づく人間性陶冶の方法に関する論争である。これは、時空を越え、形を変え、世界各国の中国哲学史上に散見される。『生性割記』もまた、この議論に触れていることになる。以下本文に明示されているように、西周は朱熹の立場を踏襲している。朱陸論争については、吉田公平『陸象山と王陽明』（研文出版、1990）参照のこと。また、陸九淵心学については小路口聡『「即今而立」の哲学—陸九淵心学再考—』（研文出版、2006）参照。

○**文公與陸子兄弟** 文公は、朱熹の諡。陸子兄弟は、陸九齡・陸九淵のこと。○**象山** 陸九淵の号。陸は姓、名は九淵、字は子静である。1139-1192 ○**文公曰可惜死了告子** 『朱子語類』卷一百二十四、陸氏「象山死、先生率門人往寺中哭之。既罷、良久、曰「可惜死了告子」とある。「告子」は、『孟子』に登場する人物。『孟子』に告子篇があるが、性善説を基調とする孟子を批判したよき論敵である。告子は「生之謂性」と述べ、生命存在そのものを「性」と理解し、そこに「善」「不善」は想定されないとした。西周は『生性發蘊』の題字注に「生性」を「告子の説」からとっていることを述べている。『生性割記』もまた同様と考えられる。西自身は、告子の立場を標榜していることになるが、その学説の基本には、朱子学的思惟が散見される。もちろん、朱子学批判の脈絡も相当にあるのであるが、それはいずれにおいても、「生得的な徳性を尊ぶ」とする「心学」の立場を否定することにおいてであると言える。朱熹自身、「徳性を尊ぶ」ことを否定してはいない。○**陽明** 王守仁の号。姓は王、名は守仁、字は伯安、諡は文成。1472-1528。○**知行合一之説** 認識と実践とは、在る、存在するという点において、そもそも分けられないとする説。朱熹が知・行について先・後、軽・重といった差別的評価をくだしていたことに対する反措定の表現。知行は二分割できるものではなく、今というこの瞬間において、両者は常に同時に行われるとする。○**「朱子晩年定論」** 王守仁の編纂による書。王守仁は、朱熹が門人や友人など31名に送った34通の書簡に着目し、その全文あるいはその一部をそれぞれから抜粋しこの一書に編纂した。改めて朱熹の著述を検討してみた王守仁は、朱熹自身が従来の自分の学説に誤りがあったことを深く悔恨し、その旧説を自ら批判していたことに気がついた。その証拠となる朱熹の著述が、該書には引かれている。王守仁のこの着想には、すでに同様の見解を呈していた程敏政の『道一編』の影響があったとされている。王守仁によれば、集注や或問の類いは、朱熹中年の著作であり、未定の説で、朱熹自身、自ら咎めてそれら旧本を誤りと見なし、改正することを望んだが、果たせなかった。王守仁は、朱熹のその晩年に至った定論が、自身の思想と同一であったとして喜んでいる。すなわち、王守仁によれば、朱熹は、旧説において「道問學」をこそ重んじていたことを自ら批判したというわけである。『朱子晩年定論』については、吉田公平「三、朱子晩年定論」（前掲『陸象山と王陽明』、III王陽明所載を参照）

○**孟子説良知良能** 『孟子』盡心上篇「孟子曰、人之所不學而能者、其良能也。所不慮而知者、其良知也。孩提之童、無不知愛其親也。及其長也、無不知敬其兄也。親親、仁也。敬長、義也。無他。達之天下也。」○**指四端等而已** 四端説は、『孟子』公孫丑上篇に見られる説であり、実は盡心上篇に「四端」という語への言及はない。公孫丑上篇によれば、惻隱・羞惡・辭讓・是非の心は、それぞれ仁・義・礼・智の本性に基づき発動する。四種の情があることから、その情に基づく四種の本性が想定され、その情と本性との端緒を「四端」と言った。この四端は、如何なる人間であれ、全ての者に無差別に具わっているものと理解される。人間の人間たるべき特性であり、朱熹は程子の言

を引いて「人皆有是心」とも注している。この意味においては、「良知良能」もまた、あらゆる人間が生得している能力であり知性であった。前注盡心篇上は、「人間が学ばずとも生まれながらにできるそのある種の能力を『良能』といい、思慮することなく生まれながらに把握しているそのある種の知性を『良知』という。2-3歳の幼気な子どもで、自分の親を愛さないものはいないし、生長してきて、自分の兄を敬わないものはいない。親に親しみの情を抱くというのは仁の本性によるものであり、年長者に敬いの情を抱くというのは義の本性によるものである。他でもなく、天下に行きわたっているのである」と、ひとまず朱注に基づき理解しておく。○日親々仁也、敬長義也 『孟子』盡心篇上の一文。前注・前々注参照。○雖存乎人者、豈無仁義之心哉 『孟子』告子上篇の一文。「孟子曰、牛山之木嘗美矣。以其郊於大國也、斧斤伐之。可以爲美乎。是其日夜之所息、雨露之所潤、非無萌蘖之生焉。牛羊又從而牧之。是以若彼濯濯也。人見其濯濯也、以爲未嘗有材焉。此豈山之性也哉。雖存乎人者、豈無仁義之心哉。其所以放其良心者、亦猶斧斤之於木也。旦旦而伐之、可以爲美乎。其日夜之所息、平旦之氣、其好惡與人相近也者幾希、則其旦晝之所爲、有梏亡之矣。梏之反覆、則其夜氣不足以存。夜氣不足以存、則其違禽獸不遠矣。人見其禽獸也、而以爲未嘗有才焉者。是豈人之情也哉」。なおここにある「良心」について、朱熹は『孟子集注』において「良心者、本然之善心、即所謂仁義之心也」と注している。○現象 古くは『西遊記』第十一回見られる語。『漢語大詞典』には「五祖投胎、達摩現象」が引用されている。神仏菩薩等が人間となって現れることを意味する語として説明される。しかし、『西遊記』は非現実的な小説である。さらに抽象化して言えば、「現象」とは、形而上的存在(実体)が、何らかの具体性を帯びることを示した語とも考えられよう。それは哲学用語として熟語になる以前の「現象」という語が有するイメージであったと、一応のところ推察できる。

釋氏之中、禪家所修禪定者、與宋儒所謂觀未發之中者相似。若其古義之當否、雖不必論、宋儒取以爲存養省察之地者、併前所云持敬之說、靜坐以行之、便非禪定而何也。蓋宋儒之說、不識不知胚胎于佛氏、率此類也。禪定梵語、具曰禪那、華言靜慮、定者攝心不亂也云。是亦把持我獨知於結跏趺坐之中。——不生異念、無間無雜、至斷喜樂者、而亦不過爲獨知上工夫而已。但誠意之獨知、在應物接事之際、而禪定之獨知、以爲涵養之手段、是爲異耳。凡人在急遽錯雜之間、意識不沈定、言論多謬理、處事易差跌、況於臨變故之大、際生命之急乎、唯有涵養存省之漸而意識堅固者、庶幾乎免此患歟、又有一種宗派、取第二等之手段者。若念無量壽佛、若念觀世音菩薩是也。是與敬齊箴所云、潛心以居、對越上帝、正相似。即服膺畏敬之義而不忘。其法於同一心中、先立客觀之一象、念々注於此、恰若行住坐臥於一嚴師之前一般、所謂依他力者是也、大抵思孟以來、宋明諸儒論性理、與禪家之論、大同小異。若孟子曰、盡其心者知其性也、知其性則知天矣、與即心見性、見性成佛、似太無逕庭。唯儒多下面工夫、愈入熟濃、釋氏多上面工夫、愈歸冷淡。猶人之自少至壯、自壯至老、是其所以異也歟。

釋氏の中、禪家の禪定を修むる所の者は、宋儒の所謂未發の中を觀る者と相い似たり。其の古義の當否の若きは、論を必せずと雖も、宋儒の取りて以て存養省察の地と爲す者、前の持敬と云う所の説と併せて、靜坐して以て之を行えば、便ち禪定に非ずして何ぞや。蓋し宋儒の説、識らず知らず佛氏に胚胎さるるは、率ね此の類なり。禪定は梵語、具に禪那と曰う、華言の靜慮なり。定とは心を攝めて亂れざるを云う。是れも亦た我が獨知を結跏趺坐の中に把持す。異念を生まず、無間無雜にして、喜樂を斷つに至る者、亦た獨知上の工夫爲るに過ぎざるのみ。但だ意を誠にするの獨知は、物に應じ事に接するの際に在り、而るに禪定の獨知は、以て涵養の手段と爲せり、是れ異と爲すのみ。凡そ人、急遽錯雜の間に在らば、意識は沈定せず、言論は謬理を多くし、事を處して差跌し易し。況んや變故の大に臨み、生命の急に際するに於いてをや。唯だ涵養存省の漸有りて、意識の堅固なる者のみ、此の患いを免るに庶幾きか。又た一種の宗派の、第二等の手

段を取る者有り。無量壽佛を念ずるが若くし、觀世音菩薩を念ずるが若くす、是れなり。是れ『敬齋箴』の云う所、心を潜めて以て居り、上帝に對越すと、正に相い似たり。即ち畏敬の義を服膺して忘れざるなり。其の法は同一の心中に於いて、先ず客觀の一象を立て、念々として此に注ぐ、恰かも一嚴師の前に、行住坐臥するが若きと一般、所謂他力に依る者、是れなり。大抵思孟以來、宋明諸儒の性理を論ずるは、禪家の論と、大同小異なり。孟子の「其の心を盡くす者は其の性を知るなり、其の性を知れば則ち天を知る」と曰うが若きは、心に即して性を見、性を見て佛と成ると、似て太く逕庭無し。唯だ儒は下面の工夫を多くし、愈いよ熱濃に入り、釋氏は上面の工夫を多くし、愈いよ冷淡に歸すのみ。人の少より壯に至る猶り、壯より老に至るは、是れ其の異なる所以なるか。

仏教の中で、禪定を修めた禪家は、宋儒に所謂「未発の中を觀る」のと似ている。その古義の当否について論じる必要はないが、ここが存養省察の為所だと考える宋儒が、前述した持敬の説といっしょに、静坐を實踐するのであれば、禪定でなくてなんであろうか。思うに宋儒の説が、その相異を識別されないまいつの間にか仏教に取り込まれているのは、だいたこの類いである。「禪」「定」という語は梵語であり、共に「禪那」という。華語の「静慮」である。「定」というのは、心をとっておさめて乱れさせないことをいう。これもまた自分の独知を結跏趺坐の中でしっかり把握することである。異念を生まず、無間無雜にして、喜びや楽しみといった情動を断ち切ることも、やはり独知上の工夫に過ぎない。しかし「意を誠にする」といった場合の独知は、外界の事物に応接し対応していく時のものであるのに、禪定といった場合の独知は、涵養の手段であるとするのは、奇異と思うばかりである。あらゆる人間は、慌ただしいときや混乱してしまうときには、意識が安定せず、言論においても道理を欠くようになり、仕事をこなしても躓きやすくなる。ましてや存在性そのものを変えてしまうような大きな出来事に臨み、生命の危機に瀕するような時であれば尚更である。ただ徐々に涵養存省していき、意識が堅固になった者だけが、この患いを免れるのだろうか。さらにある種の宗派では、第二等の手段を實踐する者がいる。無量壽仏を念じたり、觀音菩薩を念じたりするのがこれである。これは『敬齋箴』に「心を潜めて座り、上帝に答える」とあるのと、まさしく似ている。とりもなおさず畏敬の念を抱く道理を胸に刻んで忘れないということである。その方法は同一の心中において、まず[自分自身を]客觀する象を立て、常に思いつづけながら集中していくことである。それはまるで一人の嚴師の前で日常生活を送るのと同じようなものであり、所謂他力に頼るものである。ほぼ子思・孟子以來、宋明諸儒は性理を論じてきたが、禪家の論と大同小異である。孟子が「その心をとことん尽くした者は、その性を知る、その性を知れば、天を知る」と述べたのは、[仏教における]心に即して仏性を見る、仏性を見て仏と成るといったことと、まったく隔たりはない。ただ儒者の場合は、下向きの工夫が多く[形而下に向かっている]ので、意識は]、ますます熱く濃くなっていく。仏者の場合は、上向きの工夫が多く[形而上に向かっている]ので、意識は]、ますます冷たく淡く立ち戻っていく。人が少年から壯年に成長していくことから、壯年から老年に衰えていくというようなことあるのは、そうした[ベクトルの]相異があるためであろうか。

○禪定 「dhyāna. Jhāna の音写である禪と、その意識である定とを合成してできた語。心静かに瞑想すること。六波羅蜜の第五。心静かな内觀。心の計らいを静めること。瞑想。思念をこらすこと。心を動揺させないこと。精神集中の修練。座禪をして心を一点に專注する宗教的瞑想。座禪によって心身の深く統一された状態。」中村元『佛教語大辞典』（東京書籍、昭和五十六年）参照。 ○宋儒所謂觀未發之中 朱熹が編んだ『延平答問』（朱熹と、その師李侗（1093-1163）との往復書翰）に次のようにある。「先生極好靜坐、某時未有知、退入室中、亦只靜坐而已。先生令靜中看喜怒哀樂未發之謂中、未發時作何氣象。此意不唯於進學有力、兼亦是養心之要」。ここに記されている「先生」とは、李侗の師である羅從彦（1072-1135）のこと。 ○存養省察 『中庸』首章理解における鍵言葉の一つ。朱熹は首章に



ついで「右第一章。子思述所傳之意以立言。首明道之本原出於天而不可易、其實體備於己而不可離。次言存養省察之要。終言聖神功化之極。蓋欲學者於此反求諸身而自得之、以去夫外誘之私、而充其本然之善。楊氏所謂一篇之體要、是也。其下十章、蓋子思引夫子之言、以終此章之義。」と述べている。天命によって自己の身体に賦与された「心」と「性」とについて、この作用性を保持し、疎外させず養い、常に省察し続けること。「存養」は、『孟子』盡心上篇に基づく語。「孟子曰、盡其心者、知其性也。知其性、則知天矣。存其心、養其性、所以事天也。夭壽不貳、脩身以俟之、所以立命也。」『中庸章句』には「存、謂操而不捨。養、謂順而不害。事、則奉承而不違也。」とある。「省察」の最も古い用例は、『漢語大詞典』によれば『楚辭』九章・惜往日に「弗省察而按實兮、聽讒人之虛辭」と見られる。ただこちらは「仔細に考察する」といった意味合いになる。「内省する」という意味合いのものとしては、蘇軾『黃州安國寺記』「間一二日輒焚香默坐、深自省察、則物我相忘、身心皆空」が引かれている。『朱子語類』卷十二に、「人之一心、天理存則人欲亡。人欲勝則天理滅、未有天理人欲夾雜者。學者須要於此體認省察之」とある。○持敬 『朱子語類』卷九、學三に、端的な説明がある。「恭敬の心を維持すること。持敬は、事事物物の理を窮めることの基本である。理の輝きを窮めることは、心を養う一助ともなる（持敬是窮理之本。窮得理明、又是養心之助）」○禪那・静慮 「Jhāna. Dhyāna の音写。禪・禪定に同じ。旧訳では定、新訳では静慮と訳す。」中村元『佛教語大辞典』参照。○結跏趺坐 「すわり方（坐法）の一つ。静坐法の一つ。両足を組み合わせてすわること。跏は足の裏、趺は足の甲をいう。右の足をまず左のものの上にのせ、次に左の足を右のものの上にのせ、次に左の足を右のものの上にのせる坐法のこと。足を左右のものに組み合わせる坐法。両のくびすをものの上に置く坐し方。（以下略）」中村元『佛教語大辞典』参照。○涵養存省 存養省察に類似の表現であろう。「涵養」は『朱子文集』「答徐子融書」に「就平易明白切實處玩索涵養、使心地虛明」と見られる。また『朱子語類』卷十二「涵養須用敬、處事須是集義」とある。○敬齋箴所云潛心以居、對越上帝 『敬齋箴』は、朱熹が張栻の『主一箴』を読み、その遺意を掇び、敬齋箴を書齋の壁に作って自警して述べたもの（『性理大全』卷七十）。元は『朱子文集』にある文。そこに「正其衣冠、尊其瞻視、潛心以居、對越上帝、足容必重、手容必恭、擇地而蹈、折旋蟻封、出門如賓、承事如祭、戰戰兢兢、罔敢或易」云々とある。○服膺 『中庸』に「得一善、則拳拳服膺而弗失之矣」とあり、『中庸章句』に「服猶著也。膺胸也。奉持而著之心胸之間、言能守也」とある。○畏敬 『大學』「所謂齊其家在脩其身者、人之其所親愛而辟焉、之其所賤惡而辟焉、之其所畏敬而辟焉、之其所哀矜而辟焉、之其所敖惰而辟焉。故好而知其惡、惡而知其美者、天下鮮矣」とあり、『大學章句』に「人、謂衆人。之、猶於也。辟、猶偏也。五者、在人本有當然之則。然常人之情唯其所向而不加察焉、則必陷於一偏而身不脩矣」とある。○行住坐臥 歩くこと、止まること、座ること、臥すこと。日常的な動作の基本として、仏教では「四威儀」とも言われる。○所謂依他力者 出典未詳。「他力」の出典は『俱舍論』のようである。仏や菩薩の力のこと。また、浄土教は「依他力」を説く。「自力」に対して言われる。○孟子曰、盡其心者知其性也、知其性則知天矣 前注「存養省察」の『孟子』盡心上篇引用文の最初の下線部を参照。その朱注に次のようにある。「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、而無不盡者、必其能窮夫理、而無不知者也。既知其理、則其所從出、亦不外是矣。以大學之序言之、知性則物格之謂、盡心則知至之謂也」○即心見性、見性成佛 「見性成佛」は禪語。自己の仏性を明確に捉えて、仏（覺者）となること。ただ、この八字の並びそのものについては、未詳。類似の言葉に「直指人心、見性成佛」がある。○逕庭 『莊子』逍遙遊篇「吾驚怖其言、猶河漢而無極也。大有逕庭、不近人情焉。」