

朱熹の「慎独」の思想

小路口 聡

はじめに

朱熹は、同時代の学ぶ者たちの弊害として、仏教に帰依する者が多いことを指摘した上で、その理由について、次のような分析を加えている。

今時の学ぶ者たちが、往々にして異教（仏教）に帰依してしまうことが多いのは、どうしてだろうか。思うに、「儒教徒としての」自分達のところには、工夫に足りないところがあつて、この心をいかんともしがたく、とりつく島もないためである。また、自分達のところでは、「安心立命については」説き方が疏略おそろであつて、そのいかんともしがたき心を治めるための良い処方箋が無い、と見ているからなのだ。ところが、禪者の説には、「悟り」の門があつて、一旦、悟入してしまえば、「前後際断」する（過去や未来への執着もすっぱりと断ち切る事ができる）。こんなふうには、現成で、捷快てつぱいい説き方をされたならば、どうして彼らについて行かずにおれようか。こ

れは、逆に言えば、彼らが、実際に、こんなふう^{(*)1}に心性の上に取り組むことを求めてきたということである。ところが、今時の学ぶ者たちは」自分の中にも、この道理はあつて、外に求める必要は無いのだし、この心自体に各々自分にふさわしい居場所を見つけ出す力が備わっているということが分かっていないのだ。「この点に関しては」今時の学者に限ったことではなく、程門の高弟たちでさえも、彼らが工夫を説いているところを見れば、往々にして「儒家として」純粹切実ではない。^{(*)2}(輔廣)

今之學者往往多歸異教者、何故。蓋為自家這裏、工夫有欠缺處、奈何這心不下、沒理會處。又見自家這裏、說得來疏略、無箇好藥方治得他没奈何底心。而禪者之說、則以為有箇悟門、一朝入得、則前後際斷。說得恁地見成捷快、如何不隨他去。此却是他實要心性上理會了如此。不知道自家這裏有箇道理、不必外求、而此心自然各止其所。非獨如今學者、便是程門高弟、看他說那做工夫處、往往不精切。」(『朱子語類』卷一二六 中華書局 三〇三七頁)

*1 仏教徒が「心性の上に取り組んでいた」ことに対する朱熹の評価について、朱熹は、いろいろなところで述べているが、例えば、『朱子語類』卷一二に、「昔林艾軒在臨安、曾見一僧與說話。此僧出入常頂一笠、眼視不曾出笠影外。某所以常道、他下面有人、自家上面沒人。(……彼ら仏教者たちには主となる自分があつてそれに集中しているが、我々儒者の方は主となる自分がお留守だ)」（*訳は、垣内景子訳註『朱子語類』訳註・卷十二 汲古書院 二〇一〇 五三頁）とあるのを参照。

*2 この条の訳出に当たっては、野口善敬・廣田宗玄・本多道隆・森宏之「『朱子語類』卷一二六「釈氏」訳注(七)」(『東洋古典學研究』第32集 二〇一一年一〇月 一四〇頁 廣田氏担当)を参考にさせていただいた。

朱熹の分析を要約すれば、当時の学ぶ者たちは、自分たちの抱えるいかに心こころの不安を取り除くための救済思想や、それを支える堅固な心の哲学が儒教内部には存在しないため、自らの心の安寧、もしくは、悟り（所謂「前後際断」）を、仏教の「現成」^{かんたん}で、「捷快」^{てつとくばや}い頓悟門に求めようとしている、ということであろう。その際、朱熹が、仏教の教説を説くにあたって、「前後際断」の語を挙げ、手っ取り早い悟りの門を説く発言の中に、「現成」^(*)の語を挙げていることに、注意を喚起した上で、先に進みたい。

* 前注に挙げた野口善敬他『朱子語類』訳注の「注」に拠れば、ここでの「現成」の意は、当時の俗語として、「かんたん」の意だとする。ただ、「現成」には、「現在成就」「現在完成」の意もあり、それ自体、すぐれて哲学的位相を持った概念でもある。明末の、王畿を代表とする、所謂王学左派の良知心学は、良知現成派とも言われたが、その場合の「現成」は、後者の意味で使われている。また、朱熹のほぼ同時代に、宋に渡った道元の『正法眼蔵』の中にも「現成公案」の一章がある。道元は、朱熹も、その影響を少なからず受けた大慧宗杲の看話禅（公案禅）を厳しく批判しているが、ここでの「現成」とは、「あるかたちをとって目の前に顕現する」の意味を有し、また、「現成公案」とは、「解かれるべきものとしての難問がかたちをとって眼前にあらわれること、またそのように眼前に現れた難問」の意味であった（以上、頼住光子『道元思想』NHK出版 二〇一一 五三頁）。また、既に、朱熹の時代においても、儒教内部で、「當下便是」「即今自立」を説く陸九淵のような思想家が現れていた（陸九淵の「當下便是」説と、これに対する朱熹の批判については、拙論「『當下便是』説は頓悟論か」『即今自立の哲学』研文出版所収を参照）。それらの点を勘案すれば、この「現成」も、一般的な意味で使われているが、その背景には「現在成就」「現前成就」を説く頓悟門の思想を背景にもつ概念であると見ることができよう。むしろ、朱熹は、それを敢えて卑俗的な意味で使用し、矮小化することで、仏

教、とりわけ、禪宗の頓悟思想の価値を低めようとしたと見ることもできよう。

これに対して、朱熹の認識は、自分達の儒教の思想の中にも、そうした「道理」、すなわち、いかんともしがたき心の不安を取りのぞき、心の安寧を確保する原理は、ちゃんと存在しているので、外に求める必要は無い、と言うものであった。更に言えば、何よりも、自身の「這の心」自体に、事物を適確に処理し、なおかつ、実践主体としての自らの「心」にふさわしい居場所を見つけ出す力が、もともと備わっているとするのである。

以下、本稿で明らかにしたいことは、まさに、ここで朱熹が、仏教の「心」の哲学にも匹敵しうるものとして考えていた、儒教思想における「心」の哲学と、それに基づく「心」の修め方についてである。ただし、ここで所謂「心」の哲学とは、経書における「心」字の訓詁学的解釈学ではなく、実際に生きて働く、この私の「心」を修めるための実践哲学としての「心」の哲学である。朱熹の所謂「道理」、すなわち、儒教における「安心立命」を目指す「心」の哲学とは、いかなるものであったかについて見ていきたい。

一 程明道の「慎独」説——「前後際断」と「純亦不已」

その手がかりとして、まず注目したいのが、程明道の次の発言である。ここで、程明道は、やはり、仏者の「前後際断」の語が引きながら、それを『中庸』の「純亦不已」の四文字で受け止めた上で、「聖人の心」と「天徳」について、次のように論じている。

仏者は「前後際断」と言うが、「純にして亦た已まない」というのがこれである。彼らはどうしてこれを知っているのだろうか。孔子は、川のほとりで、「逝く者は斯くの如きか、昼夜を舍かず」と言われた。漢代以降の儒者たちは、この意味を誰も理解できていない。これは、聖人の心が、純一であると同時に、已まないものであることを明らかにしたものである。『詩経』に、「維れ天の命、於、穆として已まず」とある。つまり、「已まない」ことこそ、天が天である所以であることを言ったものである。「於乎、顕らかならずや、文王之徳の純なる」とある。つまり、「純」であることこそ、文王が文である所以であることを言ったものである。純一にして、同時に、已まないこと、これこそが、天の徳である。天の徳が有つてこそ、王道について語ることができる。その要は、ただ「独りを慎む」ことのなかにある。

佛言前後際断、純亦不已、是也。彼安知此哉。子在川上曰、逝者如斯夫、不舍晝夜。自漢以來儒者、皆不識此義。此見聖人之心純亦不已也。詩曰、維天之命、於穆不已。蓋曰天之所以爲天也。於乎不顯、文王之徳之純。蓋曰文王之所以爲文也。純亦不已、此乃天徳也。有天徳便可語王道、其要只在慎獨。〔河南程氏遺書〕卷十四 明道先生語四 亥九月過汝所聞・劉絢 質夫録 『二程集』中華書局 一四〇頁

一見して相矛盾するかのようにも思える、仏者の「前後際断」の思想と『中庸』の「純亦不已」の思想の相同性という、極めて刺激的で、興味深い問題であるが、程明道の理解の内実が必ずしも明瞭ではないため、朱熹同様、ここでは、この問題にはあまり深入りせず、これこそ「天徳」を述べたものとされる「純亦不已」の思想と、末尾の「慎独」の工夫との関連性に注意を向けてみたい。

* 朱熹は、この程明道の言葉を、『論語集注』と『近思錄』で引用しているが、冒頭の一節「佛言前後際斷、純亦不已、是也。彼安知此哉。」については、必ず削除して載せている。この一節の取り扱いに対しては、朱熹も慎重を期していた。それは、おそらく、上に述べた当時の学ぶ者たちの風潮を踏まえ、誤読の危険性を孕んでいることへの危惧警戒の念によるものであるう。

参考のために、今、『論語』子罕篇の、「川上の嘆」として有名な「子在川上曰、逝者如斯夫。不舍晝夜」章の朱熹の注を引いておく。まずは、自身の注として、

天地の造化のはたらきは、往くものは過ぎ、来るものは続いて、一息の間も停止することがない。これこそが「道体の本然」である。そして、その指さして容易に見ることのできるものとしては、川の流れほどふさわしいものはない。だから、ここで言葉に発して、人に示したのである。学ぶ者が、常時、省察して、ほんのわずかな間でも間断しないことを望んだのである。

天地之化、往者過、來者續、無一息之停。乃道體之本然也。然其可指而易見者、莫如川流。故於此發以示人。欲學者時時省察、而無毫髮之間斷也。

と説いた上で、更に、程子の、次の語を引く。

これが「道体」である。天は運行して已むことがないし、太陽が沈めば月がやって来るし、寒さが過ぎれば暑さ

がやって来るし、水は流れて息^{やす}まないし、物は生まれて窮まりない「といったぐあい」で、いずれも「それ自体、不可視で、形而上的存在としての」道のために「可視的な」実体が与えられて「具体的・可視的になつて」いるのである。昼夜を分かつたず運り行き、いまだかつて已むことがないのだ。このため、君子は、これを模範とし、「頑張つて休むことがない」ならば、その行き着く先は、「純一で、しかも、已むことがない」のである。（＊訳出にあたっては、木下鉄矢『朱熹再読』朱子学理解への一序説」第三章「與道爲體」を参考にした。）

此道體也。天運而不已、日往則月來、寒往則暑來、水流而不息、物生而不窮、皆與道爲體。運乎晝夜、未嘗已也。是以、君子法之、自強不息、及其至也、純亦不已焉。

その後、「又曰」として、先の程明道の言葉が、「自漢以來、儒者皆不識此義。此見聖人之心、純亦不已也。純亦不已、乃天德也。有天德、便可語王道。其要只在謹独。」と要約して引用され、その後、「愚按ずるに」として、「此より終篇に至るまで、皆な、人の学に進んで已まざるを勉むるの辞なり」と結んでいる。「純にして亦た已まざる」「天德」を「法（模範）」として、人の「学」も「已まない」こと、すなわち、間断することなく頑張り続けることの大切さを教え示そうとしたものである、と言うのだ。

以上、要するに、仏教の心の哲学、更には、救済論——冒頭の引用に基づけば、「前後際断」、「現成」、「捷快」の語によって特徴づけられている「悟り」の思想——に対抗する思想として、程明道が洞察した「道」の純粹持続性と、それを「法」として、人が遵守体得していくところに、朱熹は、儒教の側の、「此心」の自力救済能力に基づく自力主義（吉田公平）の「心」の哲学を見出し、更に、それに依拠した「進学」論を説き出したと見ることができよう。

その際、本論で注目したいのが、その学の「要」とされている「慎独」の工夫である。

では、「慎独」がなぜ、「天徳」を存し、「王道」を語る上での、工夫の「要」とされるのか。『大学章句』と『中庸章句』に見える「慎独」の語に対する朱熹の注釈や解釈、問答との議論を手がかりに、「安心立命」の思想としての朱熹の「心」の哲学を読み解いていきたい。

二 『大学章句』に見る「慎独」の思想

1 「誠意」——「自」意識上の工夫

『大学章句』伝第六「誠意」章に曰く、

所謂「其の意を誠にす」とは、自らを欺くこと母きなり。悪臭を惡むが如くし、好色を好むが如くす。此れを之れ自らに謙（あまた）（二慊）ると謂う。故に、君子は必ず其の独りを慎むなり。

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。

一読しただけで、容易には、その意味と論理的脈絡が捉えにくい文章ではあるが、朱熹は、『大学集注』と『大学或問』において、二重、三重に詳細な注釈と解説を施しているので、以下、それに基づきながら、その脈絡を追いつつ、その意味を読み解いていきたい。

「意を誠にする」とは、自分の身を修めるさいの最初の段階である。「母」は、禁止の辞である。「自ら欺く」というのは、善を行い、悪を去る「べき」ことは知っていながらも、心が発動したものに、まだ「実」がないところがあることを言う。「謙」は、心地よいということ、飽きたるということである。「独」とは、他人は気付いていないが、自分だけは気付いている領域である。つまり、自分の身を修めようとする者は、善を行い、悪を去る「べき」ことが分かったならば、実際に、自分の力を用いて、「自分自身「の心」を欺く」ことを禁止し、悪を憎むときには悪臭を憎むようにし、善を好むときには好色を好むようにして、いずれの場合でも、「悪を」力を尽くしてきつぱり除去し、「善を」心から望んで必ず手に入れるようにし、そうすることで、自分「の心」が快活になり、「疚しさのない」充ち足れた気分になるようにすべきであつて、いい加減にやり過ぎし、外に随順して、「人の為にする」ようなことをしてはいけない。しかしながら、好悪に「実」があるか、「実」がないかは、他人には窺い知りえないところがあつて、自分独りだけが知っているのである。だから、必ず、この「独」地において謹んで、その「実か不実かの」分かれ目「〔幾〕」を審判するのである。

誠其意者、自脩之首也。母者、禁止之辭。自欺云者、知爲善以去惡、而心之所發有未實也。謙、快也、足也。獨者、人所不知而已所獨知之地也。言欲自脩者、知爲善以去其惡、則當實用其力、而禁止其自欺、使其惡惡則如惡惡臭、好善則如好好色、皆務決去、而求必得之、以自快足於己、不可徒苟且以徇外而爲人也。然其實與不實、蓋有他人所不及知、而已獨知之者。故必謹之於此以審其幾焉。

朱熹は、「誠意章は二つの「自」の字の上に工夫を用いる」(『朱子語類』卷十六 三三〇頁) というように、ここでは

「自」意識が強く意識され、強調される。人間の「自」意識を舞台とした心の葛藤が、ここでの主題となる。ここで所謂「二つの自の字」とは、すなわち、「自らを欺く（自分自身を欺く）」心と「自らに慊あまたる（自分自身に飽きたる）やましくない」心であり、両者のはざままで天を範とする人の生き方は是非が問われているのである。「誠意」が君子と小人の分かれ目・分岐点、^(*)関門と言われる所以である。

* 「君子」と「小人」については、「君子小人之分、却在誠其意処。」（『朱子語類』卷十六 三二七頁、「意之誠不誠、直是公私之弁、君子小人之分。」（同 三四三頁）、「若意不誠、便自欺、便是小人。過得這箇關、便是君子。」（同 三四〇頁）と言う。

「意」が「誠」とみなされたための条件は、二つあるということである。一つは「自欺」しないこと、そして、もう一つは、「自謙（慊）」することである。「実」か「不実」かの別もここにある。「自欺」とは「実」でないことを、「自謙（慊）」とは「実」であることを言う。

2 「自欺」

では、「誠意」の敵である「自欺」とは、いかなる、自意識のありようを言ったものか。朱熹は、前引の注において、「自ら欺く」というのは、「善を行い悪を去る「べき」ことは知っていながらも、心が発動したものに、まだ実がないところがある」ことだとする。すなわち、これに拠れば、心の発動としての「意」が「実」であるためには、ま

ずは、「善を行い、悪を去る〔べき〕」ことを「知つてい」なければならない。そして、そのことを前提条件として、その「知」の内容を確実に実行できること、つまり、本当に心の底から「善を行い、悪を去る」ことができなければならないということである。とすれば、ここで問題なのは、ある行為（とりわけ道徳的実践）が確実に、本当に、遂行されたと言われるために、朱熹が必要だと考えていたものは、何であるかという点である。行為の真实性を支えている根拠とは何か。

ここで問題とされているのは、さらに言えば、「知」は、それ自身において完結するものではなく、「行」として結果した時に、はじめて、「真」なるものであると見なす思想である。しかしながら、さらに言えば、その行為の「真」も、「心の発動」としての「意」、すなわち、その動機・意図の上において、純粹なるものでなければ、その行為は「実（本物）」とは言えないというのが、「毋自欺」という三文字に込められた含意である。

＊ 程伊川の「真知」の思想が、それである。「真知與常知異。常見一田夫、曾被虎傷。有人說虎傷人、衆莫不驚、獨田夫色動異於衆。若虎能傷人、雖三尺童子莫不知之。然未嘗真知。真知須如田夫乃是。故人知不善而猶爲不善、是亦未嘗真知。若真知、決不爲矣。」（『程氏遺書』卷二上 『三程集』一六頁）、また、同卷十八（『三程集』一八七頁）にも同様の発言が見える。

その意味で、「意を誠にする」とは、つまり、行為を、その「動機」——すなわち、「意」の初動である「幾」——にまで遡って、誠実さを徹底させる、充実させるということではなければならない。

以上を確認した上で、再び、朱熹の注釈に再び戻ることにはしたい。『大学章句』では、「意を誠にする」ためには、「自欺」してはいけないという。再び問う。では、「自欺」、すなわち、「自分自身を欺く」というのは、どういう自意識のあり方、意識の状態を言うのか。注釈では、それを、「いい加減にやり過ごし、外に随順して、『人の為にする』ようなことをしてはいけない」と説明している。ここに所謂「人の為にする」とは、『論語』憲問篇の孔子の言葉、「古の学ぶ者は己の為にし、今の学ぶ者は人の為にす」を踏まえる。他人の視線を強く意識し、他者の賞賛の獲得を意図した打算的行動に汲汲とする「小人」の立場を言う。

* 『論語集注』には、「己の為にすとは、之を己に得んと欲するなり。人の為にすとは、人に知られんと欲するなり」という程子の語を引く。「己の為にする」のが君子で、「人の為にする」のが君子で、それは同時に、義の立場と利の立場の別でもある（『論語』雍也篇「君子儒・小人儒」章に引く程子・謝上蔡の説を参照）。

「自欺」については、『大学或問』の説明が更に詳しい。

……そもそも、善が本当に好むべきものであることを理解していなかったならば、善を好むにあたつて、口では好むと言つても、「一方では」それを好まずに、内側で拒否する、もう一人の自分をまだ否定することができないでいるのだ。悪が本当に憎むべきものであることを理解していなかったならば、悪を憎むにあたつて、口では憎むと言つても、「一方では」それを憎まないで、内側で引き戻そうとする、もう一人の自分をまだ否定することができないでいるのだ。こうして、どうしても「内心の葛藤に決着を付けないまま」猶予することで、自分自

身を欺いてしまうので、意として発動したものに誠ではないところが存在してしまうのである。そもそも、善を好みながらも、誠でなかったならば、ただ単に善を十分行えないだけではなく、逆に、その「本性としての」善を台無しにしてしまうこともあるし、悪を憎みながらも、誠でなかったならば、ただ単に悪を十分に取り去ることができないだけではなく、まさに、その「物欲の生み出す」悪を増長させることになるのだ。これこそ、まさしく、百害あつて一利無しである。

夫不知善之真可好、則其好善也、雖曰好之、而未能無不好者以拒之於內。不知惡之真可惡、則其惡惡也、雖曰惡之、而未能無不惡者以挽之於中。是以、不免於苟焉以自欺、而意之所發有不誠者。夫好善而不誠、則非唯不足以爲善、而反有以賊乎其善、惡惡而不誠、則非唯不足以去惡、而適所以長乎其惡。是則其爲害也、徒有甚焉、而何益之有哉。

すなわち、「自欺」とは、口では善を好むと言いながらも、心の底では、善の実行を拒否する、もう一人の自分がいて、善行への一步をスムーズに踏み出せないでいる状態、あるいは、口では悪を憎むと言いながらも、心の底では、悪の道へと引き戻そうとする、もう一人の自分がいて、悪意を心の底から否定することができないでいる状態だと言うことができる。あるいは、そうした相矛盾する、二つ感情がせめぎ合っている心の葛藤状態に、真つ正面から向き合うことを避けて、それをうやむやにやり過ごしたり、葛藤を厭い、肉体の安樂さを追求して止まない利己的欲望（「人欲之私」）に、安易に身を任せて流されたり、あるいは、他人の目を意識して、外の權威や評価に追隨・随順（人の爲にする）して、利害打算に奔ったりしてしまうことで、悪の原因としての欲望の付け入る隙をいよいよ与えて、悪の芽を滋養・増長させて、最終的には、本性としての善を見失い損なうことになりかねない、そんな自意識の惰性的、自墮落的傾向性を言う。

また、朱熹は、次のようにも言っている。

自ら欺くのは、「半知半不知」の人である。善は私の当然なすべきことであると知っているにもかかわらず、十分、それをやろうとはしないのである。悪は為すべきではないと知っているにもかかわらず、やはり、自分の愛着するものに固執して、それを捨てきれないでいるのである。これが、すなわち、「自ら欺く」である。（楊道夫）

自欺は箇半知半不知底人。知道善我所當為、却又十分去為善。知道惡不可作、却又是自家所愛、舍他不得。這便是自欺。

道夫。〔朱子語類〕卷十六 三二七頁）

要するに、「自らを欺く」人というのは、「半知半不知」、すなわち、「生半可にしか、ものの道理を分かっている」人のことである。何が善で、何が悪か、道理の在処は、一応は頭では理解しているのだが、その理解の仕方が中途半端、つまり、何故そうしなければいけないのか、その根源来所にまで遡って、本当に理解していないから、行動（「知」の実現）にまで真つ直ぐに、逡巡・躊躇なく進むことができず、また、自らの「知」の判断に我が身をまるごと委ねてしまうことができずに、結果として、自分の「愛着」、端的に、欲望に身を任せて、安楽に流れて、悪念・邪念・妄念を断ち切れないでいる人のことを言うのである。要は、道理の認識（知）よりも、肉体の欲望（欲）が勝って、それに打ち勝つことができないのが、「自欺」という心のありようである。そして、その弊害の行き着くところは、小人を越えて、禽獸にまで至る、と朱熹は考えていた。

* 『中庸或問』には、「日用之間、須臾之頃、持守工夫一有不至、則所謂不可離者、雖未嘗不在我、而人欲聞之、則亦判然二物而不相管矣。是則雖曰有人之形、而其違禽獸也何遠哉。是以君子戒慎乎其目之所不及見、恐懼乎其耳之所不及聞、瞭然心目之間、常若見其不可離者、而不敢有須臾之間以流於人欲之私、而陷於禽獸之域。」とある。

3 「自慊」

そして、意が「誠」であることのもう一つの条件としての「自謙」については、まずは、「謙」は、「慊」に同じで、「快（快活）」、「足（満足・充足）」の意だとした上で、『大学章句』の説く「悪臭を惡むが如くし、好色を好むが如くす」に基づいて、「惡を憎むときには惡臭を憎むようにして、善を好むときには好色を好むようにして、いずれの場合でも、「惡を」力を尽くしてきつぱり除去し、「善を」心から望んで必ず手に入れるようにし、そうすること、自分「の心」が快活になり、「疚しさのない」充ち足れた気分になれるようにすべきである」と言うように、結果として、それを行うことが、苦しいことではなく、むしろ、「快活」「快適」さをもたらすものであること。それを、朱熹は、「表裏一如」「二心」が無いことだと言う。

「自らに慊れ」^{あきた}は「心は」一つであるが、「自ら欺け」^{あきた}は「心は」二つである。「自らに慊る」者は、外面はこんなふうであれば、内心もやはりこんなふうであり、表裏一体（裏表が無いの）である。「自らを欺く」者は、外面はこんなふうに行っている、内心では、その実、いささかそれを願っていないところがある。外面はとりあえず人が評価してくれることを求めて「そうして」いるだけなのである。これこそ二心^{ふたこころ}であり、誠^{ほんもの}と偽との分かれ

目である。(沈憫)

自憊則一、自欺則二。自憊者、外面如此、中心也是如此、表裏一般。自欺者、外面如此做、中心其實有些子不願。外面且要人道好。只此便是二心、誠偽之所由分也。」憫。(『朱子語類』卷十六 三三二頁)

つまり、「誠」と「偽」、「実」と「不実」を見分けるポイントこそ、行為の内的自足(自己充足)性、そして、快活性にあるということであろう。「二心」^{ふたこころ}、すなわち、内心の分裂、矛盾・背反、それがもたらす葛藤・欺瞞が消滅することによってもたらされる、心の快活さ。そして、内心の疚しさ・後ろめたさの無いことによる、心の充足感・充実感。良心の呵責のない心的状態。『中庸章句』卒章に所謂「内に省みて疚しからずして、志に惡むこと無き(内省不疚、無惡於志)」意識状態である。(朱熹は、「疚、病也。無惡於志、猶言無愧於心」と言う。)誠実であることは、心の快活さをもたす。何ものにも恥じることのない、公明正大な意識状態、それが、心が誠であることの証しであると言っているのである。

しかしながら、そうした何ものにも恥じることのない、心の「誠実」さが本物であるか、そうでないのか、その真／偽を知り得るのも、やはり、自分自身だけである。人は、その動機が不純であると自覚しながらも行ったことに、他人から感謝感激されて、自らを省みて恥じ入ることがある。他人は、外側から、それを窺い知ることではできないのである。ある人の行った行為の原動力としての「意」の善悪、すなわち、真に天理の本然に由来するものなのか、あるいは、利害打算の私欲に由来するものなのか、「己の為にする」ものなのか、「人の為にする」もののかは、結果としての、上辺の行為を見ただけでは判別できない。こうしたことを問題にするのは、儒教の立場が、結果主義ではなく、動機主義、行為の結果だけではなく、その動機が善意に由来するものであってこそ、真に善なる行為だと見な

しうるといふ思想に根を持つ。「誠意」の思想は、まさに、行為の動機（「幾」の動き初め）における「意」の真实性、純一無雑性を重んじる思想である。そして、その動機のところ、すなわち、「意」の初動としての「幾」にまで遡って、「意」の純一無雑性を徹底的させることを目指す工夫が、「慎独」である。

4 「慎独」と「独」

ここにおいて、「独を慎む」ことが、「誠意」の功夫として説き出される。朱熹は、「答胡季隨第四書」（『朱子文集』卷五十三『朱子全書』貳拾貳冊 二五〇八頁）において、先に挙げた『大学』卒章の「内省不疚、無惡於志」は「慎独」を述べたものだと言っている（陳來氏に拠れば、この書簡は淳熙十三年、一一八六年のものである。『朱子書信編年考証』増訂本 二〇〇七年）。朱熹は、先に引いた注の中で、「そこに実があるか、実がないかは、他人が窺い知りえないところがあつて、自分独りだけが知っているのである。だから、必ず、このところで謹んで、その分かれ目（幾）を審かするのである」と言っていた。「幾」とは、分かれ目、分岐点。つまり、その「意」が「実」であるか「不实」であるか、換言すれば、「善」であるか「悪（不善）」であるか、「天理」の発動であるか「人欲」の発動であるか、その分かれ目を、その「独」地、すなわち、他人が外から窺い知ることとはできないが、自分だけは知ることのできる、「幽隱（心の内奥）」における、心の発動としての「意」の端緒、更にその「微細な兆し（幾）」の場において、しっかりと審察明弁し、不純な要素を徹底して、洗いざらえ取り除くのが、「慎独」の工夫だと言うのである。

この点については、『大学或問』で、更に詳細な説明がなされている。長いので、二段に分けて見ていきたい。

【二】大学の教えを定めるにあたつては、必ず格物致知の条目から始めて、その心の能力を発揮して、その善惡の在りかと、それを好惡せねばならない必然性をしっかりと識別させた。ここに来て、再び「必ずその意を誠にする」という説を進めているのは、更に一層、「他人の目の届かない」幽独で隱微である奥深いところ「における意念を動き」を慎重に扱うことで、いい加減にやり過ごそうとしたり、自分を誤魔化そうとしたりすること、その萌芽の段階で禁止することを望んだためである。

爲大學之教、而必首之以格物致知之目、以開明其心術、使既有以識夫善惡之所在與其可好可惡之必然矣。至此而復進之以必誠其意之說焉、則又欲其謹之於幽獨隱微之奧、以禁止其苟且自欺之萌。

まず、「誠意」に先立つ「格物致知」の段階で、「心術（心の能力）」をいかんなく發揮させて、「善惡の在りか」、すなわち、何が善で、何が悪かということと、「好むべき、惡むべきの必然」性、すなわち、善が好むべきものであり、惡が憎むべきものであることの根拠と理由とを識得認知することの必要性が述べられる。いわば、ここに所謂「善惡の在りか」とは、所謂「其然」・「所当然の則」であるのに対して、「好むべき、惡むべきの必然」とは、所謂「所以然」・「所以然の理」である。更に言えば、理の「粗」の側面と「精」の側面を言う。人は、この理の「精」なる側面を知ることによって、はじめて、その「知」は完成する、すなわち、「知が至る」のである。つまり、「知至る」は、必ずしも、「致知格物」の段階で完成し、完結するわけではなく、この「誠意」の段階まで先送りされ、「意が誠になった」段階ではじめて、その完成を見るのである。前出の「半知半不知」とは、まさに、この「理」の「粗」なる側面を知っているだけで、「精」なる側面にまでは、「知」が行き届いていないことを言う。つまり、その結果として、意に「実」でないところがあるが故に、その間隙に乗じて欲望が紛れ込むが、それを抑止することができずに、利害

打算の意識で情性的に行動してしまうのである。「意」の初動のところで不純なる要素が入り込み、心を間違った方向に誘導してしまふのである。それ故に、「誠意」の段階において、「意」の不実性を精査し、その要因を取り除いて意を「実」にすることによって、「知」の「行」へのスムーズな展開・着地を実現させることが必要になってくるのである、その為の功夫が「慎独」である、というのである。

例えば、「誠意」章について、門人との間に交わされた、次の問答を参照。

朱熹「この「誠意の」関門を通り過ぎてこそ、道理の理解のしかたが堅固になる。」

或る人「ほんのわずかでも自分自身を欺くことが無くなってこそ、自分自身に飽きたることができるのだし、必ず十分に自分自身に飽きたることができてこそ、自分自身を欺かずにいられるのである。だから、『君子は必ず独を慎む』のである。」

朱熹「まことにその通り。しかしながら、『其の意を誠にせんと欲する者は、先ず其の知を致す』のである。知がもしまだ至っていないかったならば、どうして、そんなふうにできようか。思うに、物が格^{いた}り、知が至るという段階になると、もう意は、八、九割がたは誠なのである。ほかでもない、さらにその上で、兵を用いて、外敵を防御する時のように、「慎重に」省察するのである。すなわち、外敵を、すっかり全滅してしまったと思ついても、それでもまだ林や谷や草むらの間に、ごくわずかながら身を潜めている者がいるやもしれない、あるいは、人目を盗んで害をなすやもしれない、と心配して、念には念を入れて探し回らねばならないのである。（董銖）

問「誠意」章。曰「過此關、方得道理牢固。」或云「須無一毫自欺、方能自慊。必十分自慊、方能不自欺、故君子必慎獨。」曰「固是。然『欲誠其意者、先致其知』。知若未至、何由得如此。蓋到物格、知至後、已是意誠八九分了。只是更就上面省

察、如用兵禦寇、寇雖已盡翦除了、猶恐林谷草莽間有小小隱伏者、或能間出為害、更當搜過始得。」銖。（『朱子語類』卷十六 三三三頁）

朱熹は、ここで、「慎独」を、戦場において草むらに潜む敵兵の徹底的な駆除殲滅に譬えて、心の発動としての「意」における不純な要素の絶滅の必要性を説いている。この徹底性こそが命運を左右することを説いてやまなかった。

そして、徹底性とともに必要なのは、何よりも、その行為の動機の不純性・不実性を、その発動の端緒、「意」の齒車が動き出す瞬間、すなわち、「幾」の初発・初動のところにおいて、隈無くチェックし、いつさいの曖昧さ（苟且）や誤魔化し（自欺）を、その萌芽の段階で禁圧することである。「慎独」の功夫のポイントがここにある。

この点について、詳細に説いたのが、『大学或問』の、続く一段である。

【二】そして、なべて、その心が発動したものが、もし善を好むと言うのであれば、必ず内から外まで、これっぽちも好まないことが無いようにし、もし悪を憎むと言うのであれば、必ず内から外まで、これっぽちも憎まないことは無いようにするのだ。そもそも善を好みながらも、その中に好まない要素が「微塵も」無かつたならば、その好むことは、正真正銘、「好色を好む」ときのように、「純粹に」自分の目の快楽を求めるためだけ「に好んでいるの」であって、もとより他人の為に好んでいるわけではないのだ。悪を憎みながらも、その中に憎まない要素が「微塵も」無かつたならば、その憎むことは、正真正銘、「惡臭を憎む」ときのように、「純粹に」自分の鼻を満足させようとするためだけ「に憎んでいるの」であって、もとより他人の為に憎んでいるわけではないの

だ。発動したものの誠実さ（純一無雑性）が、すでにこんなふうであって、そして、ほんの一瞬の間の、芥子粒のように微かな動きであつても、それが一念一念、互いに継承されていつて、その上、決して少しも途切れることがなかったならば、内も外も明々白々とし、表も裏も澄み切つて、心はあまねく正しく、身はあまねく修まる。而凡其心之所發、如曰好善、則必由中及外、無一毫之不好也。如曰惡惡、則必由中及外無一毫之不惡也。夫好善而中無不好、則是其好之也如好好色之眞、欲以快乎己之目、初非爲人而好之也。惡惡而中無不惡、則是其惡之也如惡惡臭之眞、欲以足乎己之鼻、初非爲人而惡之也。所發之實、既如此矣、而須臾之頃、纖芥之微、念念相承、又無敢有少間斷焉、則庶乎内外昭融、表裏澄澈、而心無不正、身無不脩矣。

「誠意」の功夫のポイントは、このように、①徹底性、②充実性、そして、③持続性である。①の徹底性については、既に述べた。②充実性について、ここで、朱熹は、「好む／悪む」という意念の発動において、その「分数」が十割になることを求める。九割九分九厘九毫、「好み／憎み」、あとの一毫だけ「好まない／憎まない」意念が含まれるだけでも、それは「自分を欺いている」ことであり、意が「不実」であることを意味すると言う（『做九分九釐九毫要爲善、只那一毫不要爲底、便是自欺、便是意不實矣。』『朱子語類』卷十八 四二三頁）。人が、本当に「好色を好み」「惡臭を惡む」時の意識の状態とは、表裏内外一体で、その間に、不純な要素は微塵もない。しかも、それは誰の爲でもない。他人の耳目を喜ばせるためにそうするのではなく、ただひたすら、純粹に、自分自身の心を満足させることだけが目的の自己目的的、自己完結的な行爲である。それがもたらす意識状態が、すなわち、「自謙（慊）」なのである。それこそが、「自らを欺く」ことのない、100%、意が「実」である状態なのである。こうした意識の状態であれば、そこには、もはや不純な要素（不善）が入り込む余地は一切なくなると言うのである。

* 「自欺、只是自欠了分數。恰如淡底金、不可不謂之金、只是欠了分數。如為善、有八分欲為、有兩分不為、此便是自欺、是自欠了這分數。」（『朱子語類』卷十六 三三七頁）。「分數」については、三浦國雄『朱子語類』抄』講談社文庫版の一八六頁を参照。

また、「誠意」に求められる「意」の徹底性・充実性の効能について、次の発言が参考になるであろう。

知が至って、意が誠になるのは、凡と聖とが分岐する「關隘（決定的な転換点）」である。まだこの関門を越えないうちは、小さな善が有ったとしても、まだ黒の中の白「一点」にすぎない「ので、あまり目立たない」。この関門を越えてしまうと、小さな過失があつたとしても、やはり白の中の黒「一点」である「ので、すぐに目立つ」。この関門を越えたことで、まさしく努力して進歩することができたのである。（楊道夫）

知至意誠、是凡聖界分關隘。未過此關、雖有小善、猶是黑中之白。已過此關、雖有小過、亦是白中之黑。過得此關、正好著力進歩也。道夫。（『朱子語類』卷十五 二九九頁）

「關隘」とは、『漢語大詞典』に拠れば、「決定的な作用を引き起こす転折点」を言う。つまり、意が「誠」であるかどうかの違いが、凡人と聖人と分ける決定的な転換点であるというのである。両者の違いについて、朱熹は、黒い下地の上の白い点は目につきにくい、白い下地の上の一点の黒は目立ちやすい、と説明する。つまり、これに拠れば、「誠意」の前後においては、意の基体としての心そのものが本質的・根源的に変貌を遂げることが分かる。

その変貌が具体的にいかなるものであるかは、次に挙げる顔子の例からも、よく窺い知る事が出来るであろう。問人の楊至（字は至之）が、張横渠の「始學之要、當知三月不違、與日月至焉、内外賓主之辨、使心意勉勉循循而不能已。過此幾非在我者（始學の要は、當に「三月違わず」と「日月に至る」と、内外賓主の弁を知り、心意をして勉勉循循として已むこと能わざらしむべし。此を過ぐれば幾ど我に在る者に非ず）」について質問したのに対する答えである。

例えば、家屋を例にすれば、『三月違わず』とは、「もともと主人である」心が常に家の『内』にいる状態で、時々ま出かけることが有っても、結局、外に居るのは落ち着かないので、出なければすぐに内に戻ってくる「のに似ている」というのも、心は家の中の方が落ち着くからだ。だから、『主』である。『日月至る』とは、「もともと主人であるはずの」心が常に『外』に出ている状態で、時々家に居る時があるが、結局のところ、家の中にいると落ち着かないので、帰ってもすぐに出かける「のに似ている」というのも、心は外の方が落ち着くからだ。だから、『賓（客）』である。『日に至る』とは、一日に一回、ここにやってくるということ。『月至る』とは、一月に一回、ここにやってくるということ。外からやってくるのである。『違わず』とは、心が常にここにある状態である。『日月至る』とは、時にはここにあるという状態である。これは、他でもない、知には至るのとまだ至らないのが有り、意には誠であるのと未だ誠でないのが有る「ようなものだ」。知が至ると、強制して不善を行わせようとしても、やはり行わない。知がまだ至っていないと、行わないように強迫しても、この意は結局とはしり出てくる。だから、すつきりと分かることが大事なのだ。「そうすれば」心意は自ら努力して順を追って進み、已めようと思っても已められない。『此を過ぐれば、幾ど我に在る者に非ず』とは、ちょうど、『易』繫辭伝下に『此を過ぐる以往は、未だ之れ知ること或らず』と言うのと同じである。つまり、ここを過

ぎると、自分が力を振り絞らなくても、それ自身で前に進んでいこうとするのだ、ということである。」

更に言った。「『三月、違わず』の『違う』とは、白地の上の黒のようなものだ。『日月至る』の『至る』とは、黒地の上の白のようなものだ。……」

更に言った。「これは、まさしく『誠意』章と似ている。善が好むべきものであることを知って、心の底から熱心にそれを好み、『また』不善が憎むべきものであることを知って、心の底から深く憎んで、『心にわだかまりが無くなり』すつきりして、満ち足りた状態にまで至つてこそ、よいのだ。」（楊道夫）

至之間「横渠言、始學之要、當知『三月不違』止、過此、幾非在我者。」曰「且以屋喻之『三月不違』者、心常在內、雖間或有出時、然終是在外不穩便、纔出即便入。蓋心安於內、所以為主。『日月至焉』者、心常在在外、雖間或有人時、然終是在內不安、纔入即便出。蓋心安於外、所以為賓。日至者、一日一至此。月至者、一月一至此、自外而至也。不違者、心常存。日月至者、有時而存。此無他、知有至未至、意有誠未誠。知至矣、雖驅使為不善、亦不為。知未至、雖軋勒使不為、此意終進出來。故貴於見得透、則心意勉勉循循、自不能已矣。『過此幾非在我者』、猶言『過此以往、未之或知』。言過此則自家着力不得、待他自長進去。」「『三月不違』之『違』、猶白中之黑。『日月至焉』之『至』、猶黑中之白。……」又曰「此正如『誠意』章相似。知善之可好而好之極其篤、知不善之可惡而惡之極其深、以至於慊快充足、方始是好處。」道夫（『朱子語類』卷三十一 七八四頁）

心が、外界の物にも、内側の欲望にも、振り回されことなく、確固とした主体性を、内面に確立している状態が、すなわち、「誠」であり、ここにおいて、心は、「道」に「違う」ことははやない。そうになると、あえて力を用いなくても、自ずと道に適い、「発して節に中り」、「感じて遂に天下の故に通ずる」、自ずからなる境地を手に入れること

ができると言うのである。

もう一つの「無間断」性については、前引の『大学或問』の末尾で、「ほんの一瞬の間の、芥子粒のように微かな動きであっても、それが一念一念、互いに継承されていつて、その上、決して少しも途切れることがなかったならば、内も外も明々白々として、表も裏も澄み切つて、心はあまねく正しく、身はあまねく修まつているに等しい」と言うのが、それである。つまり、その心の発動としての意念の初動の段階で、徹底的に不善の要素を取り除き、善一色に染め上げるのが、「誠意」の功夫であり、「意」が「誠」になるということであるが、しかし、それは、その場限りの、一回限りのものではなく、その善念が、一念一念、間断することなく、互いに継承され続けるところに、真の「意誠」がある、というのである。この「無間断」性については、第四章で再び取り上げる。

三 『中庸章句』における「慎独」の工夫

それでは、次に、『中庸章句』における「慎独」の思想について見ていきたい。『中庸章句』の冒頭の「天命之謂性。率性之謂道。脩道之謂教。」に続く一節に、

道なる者は、須臾も離る可からず。離る可きは道に非ず。是の故に、君子は其の睹ざる所にも戒慎し、其の間かざる所にも恐懼す。隠れたるよりも見れたるは莫し。微かなるよりも顯らかなるは莫し。故に、君子は其の獨りを慎む。

道也者、不可須臾離也、可離非道也、是故君子戒慎乎其所不睹、恐懼乎其所不聞。莫見乎隱、莫顯乎微、故君子慎其獨也。
とある。

1 二つの功夫——「戒慎恐懼」と「慎独」

朱熹は、胡季隨に与えた書簡の中で、この一段について、「此れは是れ兩節なり。文義同じからず、詳略も亦た異なる。前段の中間に『是故』の字を著け、後段の中間にも又た『故』の字を著け、各おの上文を接ぎて以て下の意を起す」（『答胡季隨第四書』『朱子文集』卷五十三 『朱子全書』貳拾貳冊 二五〇八頁）と説いている。朱熹は、「故」の字が二つあることに注目し、その接続詞を介して、前に理由を後に帰結を配する論理的形式をもつ、文義も詳略も異なる文章が二つ並んでいるものと見なす。それぞれの「故」字の前文では「道の体段」を述べ、それに続く、後の一文は、そこから導き出される工夫を述べたもので、「道の体段」に即して、二つの工夫が説き出されたもののみなす。

両者の工夫の内容と、その相違点については、次の発言に詳しい。

『中庸章句』に「睹えざるに戒慎し、聞こえざるに恐懼す」とあるが、睹えたり聞こえたりする時には戒懼しないと言うわけではないのだ。睹えなかつたり、聞こえなかつたりする際でも、やはり慎しみを發揮するならば、睹えたり聞こえたりする際でも、慎しむことは分かるはずだ、と言うことだ。これなんかは統括的に説いたものであり、上の「道は須臾も離るべからず」を承けたものである以上、いついかなる時でも戒懼恐懼しないことは

ないのである。ならば、下文の「慎独」は、もっぱら已発について説いたものである以上は、この段は、まさしく未発の時の工夫であり、「睹えず、聞こえず」と説くしかなかったのである。「隠れたるより見わたるは莫く、微かなるより顕らかなるは莫し、故に、君子は、必ず其の獨を慎む」とは、上段で統括して説いているので、ここでは、さらに、とりわけ一念が萌動した場においては、この上もなく隱微で、他人がうかがい知ることのないものではあるが、しかしながら自分一人だけでは知ることのできるものである以上、とりわけ慎しみ深さを發揮すべきであるということである。たとえば、静止した水のようなもので、そこに、突如、動くところが一点でもあれば、これこそが工夫を施すべき、もつとも差し迫って重要なところであるということだ。(李閔祖)

「戒慎不睹、恐懼不聞」、非謂於睹聞之時不戒懼也。言雖不睹不聞之際、亦致其慎、則睹聞之際、其慎可知。此乃統同說、承上「道不可須臾離」、則是無時不戒懼也。然下文慎獨、既專就已發上說、則此段正是未發時工夫、只得說「不睹不聞」也。「莫見乎隱、莫顯乎微、故君子必慎其獨。」上既統同說了、此又就中有一念萌動處、雖至隱微、人所不知、而已所獨知、尤當致慎。如一片止水、中間忽有一點動處、此最緊要著工夫處。閔祖。(『朱子語類』卷六十二 一五〇五頁)

朱熹は、「道也者、不可須臾離也、可離非道也」とは、道の「至廣至大」なる「ありよう体段」を、「莫見乎隱、莫顯乎微」とは、「道の至精至極」なる「ありよう体段」を説いたものだとする。そして、『中庸』は、その道の「ありよう体段」に応じて、それぞれ「戒慎恐懼」と「慎独」の、二つの性質の異なる工夫を説いたのだと考える。^(*)

* 德明問「『道不可須臾離、可離非道』、是言道之體段如此。『莫見乎隱、莫顯乎微』、亦然。下面君子戒慎恐懼、君子必慎其獨、方是做工夫。皆以『是故』二字發之、如何滾作一段看。」曰「『道不可須臾離』、言道之至廣至大者。『莫見乎隱、

莫顯乎微、言道之至精至極者。」(『朱子語類』卷六十二 一五〇四、五頁)。また、胡季隨宛書簡にも、「從來說者、多是不察、將此兩段只作一段相纏繞說了、便以戒愼恐懼不睹不聞為愼獨、所以雜亂重複、更說不行。前後只是粗瞞過了、子細理会、便分疏不下也。」と、從來の解釈の非を説いている(『答胡季隨第四書』『朱子文集』卷五十三)。

以下、それぞれ二段に分けて、朱熹の注釈に基づきながら、それぞれの工夫の意義と内容について見ていきたい。

2 「道」の密接不可分離性と「戒愼恐懼」

朱熹は、前半の一句「道也者、不可須臾離也、可離非道也。是故君子戒愼乎其所不睹、恐懼乎其所不聞」に対して、まずは、道と人との不可分離なる関係性と、それに基づく「戒愼恐懼」の工夫の意義について、次のような注を施している。

「道」は、日常生活の場において生起する出来事に対して、「人が」まさに行うべき道理としてはたらくものであるが、全ては性の徳として、「あらかじめ」心に具わっているもので、どんな物にもあるし、いかなる時でもそうしない(理にしたがって行わない)わけにはいかない。だから、「人は」片時たりとも「この道から」離れることはできないのである。もし離れることができるとすれば、「自己」とは無関係なる「外物となつてしまひ」、「そうなる」とそれはもはや「道とはいえない。このため、君子の心は、常に「性の徳として心に具在する「道」に対して」敬い畏れる気持ちを忘れることなく、見聞の及ばないところでも、やはり、決してゆるがせにすることなく、

天理本来のすがたを保持して、片時の間も「この「道」から」離れないようにするのである。

道者、日用事物當行之理、皆性之徳而具於心、無物不有、無時不然。所以不可須臾離也。若其可離、則為外物而非道矣。是以、君子之心常存敬畏、雖不見聞、亦不敢忽、所以存天理之本然、而不使離於須臾之頃也。

まずは、「道」は、決して、われわれ人間存在とはかけ離れたところに、外在的かつ排他的に存在するものではなく、あくまで日常生活の場において、実践主体としての私との間に生起する「事物（出来事）」に対して、まさに、それを適切に処置するための原理原則としてはたらくもの、あるいは、現にはたらいっているものである以上、われわれ人間存在は、常に、その中で、現に、この生を営んでいるということである。すなわち、道とは、われわれのすべての視聽言動を、その根底において方向付け、秩序付けている原理原則であり、同時に、それは、全て「性の徳」として、心の本性として内在し、内側から、それを動かしているのである。このように、「道」が「心」に内在し、常にこの「心」と外界の存在者との間に成立する関係性^Ⅱ「事物（出来事）」の上にはたらく行動原理として存在するものである以上、この自己の「心」を離れて、「道」を語ることも、「道」を求めることもできない。それ故に、この「心」を疎外して存在する「道」なるものは、所謂「外物」にすぎず、実践主体としての「心」とは無関係な、空虚な実体、抽象的な觀念にすぎない。この「道」を離れては、「心」も、そして、「物」も存立し得ないのである。それ故、君子のなすべきことは、見聞の及ぶ、日常的行為の場としての「已発」の際においては、常に、この「日用の事物の当に行うべきの理」としての「道」に違わないように行為することに専念する（已発の際の「戒慎恐懼」とともに、見聞の及ばない、すなわち、思慮・行為すべき対象が何も発生していない「未発」の際においても、「戒慎恐懼」の工夫を中断することなく、「性の徳」として人心に具在する「道」を、「天理の本然」のままに、常に保持（存）し

続けて、片時の間も注意を怠ることなく、見失わないようにせよと言うのである。そうすることが、すなわち、「心を存する」こと、すなわち、心の主宰性を保持し続けることである。常に、内なる天理（天則・道）に対して、「敬畏」の念を忘れることなく、片時も、それへの注意と配慮（存）を忘れないことが大切なのである。これが、已発・未発、有事・無事を貫く「戒慎恐懼」の工夫の意義である。それは決して、自分の見聞の及ばない世界にのみ施される、未発限定の工夫では無い。

* 王陽明の「今若又分戒懼為己所不知、即工夫便支離、亦有間斷。既戒懼即是知、己若不知、是誰戒懼。如此見解、便要流入斷滅禪定。」（『伝習録』巻上『王陽明全集』上海古籍出版社 三五頁）と言う批判は、明らかに誤解である。

3 「道」の不可避的露顕性と「慎独」

このように、「道」との密接不可分離なる関係にある人間存在の身の修め方、心の持ち方として、未発已発を一貫して、心を涵養する「戒慎恐懼」の功夫を説いた『中庸』は、更に、「隠れたるより見わたるは莫く、微かなるより顯らかなるは莫し」と、「道」の不可避的露顕性・不可隠蔽性を明らかにした上で、更に、この道の「体段」に即した「慎独」の功夫を説き出す。

朱熹は、この「戒慎恐懼」と「慎独」との関係について、「両事」（『中庸或問』）としながらも、「休みなく流れる水」と水底の「高処」における水の「起伏」との関係で述べ、その連続性を指摘しているが、しかしながら、水流の喩えでは、工夫（人間的努力）の比喩としては不十分と考えたのか、「騎馬」の例で、改めて言い直している。すなわ

ち、「馬に乗る時には、常に気を引き締めておくことが必要だが、危険な箇所に遭遇したら、すぐさま気を引き締め直すようなもの」（如騎馬、自家常常提掇、及至遇險處、便加些提掇。『朱子語類』卷六十一 一五一四頁）であつて、それが、「慎独」であるというのだ。

既に述べたように、「戒慎恐懼」の功夫は、心の已発未発、有事無事、動静の別なく、時と場所を選ばずに、不斷に行われるべき、心の緊張保持を目指すものであつた。それは、換言するならば、「天理」の内在、同じことだが、「道」の内在、そして、人間の実存との不可分離性を、常に忘れることなく、意識し続けよという警戒でもあつた。そして、その上にあつて、「險処」に遭遇すれば、人は、いつそう気を引き締め、慎重の上に慎重を重ねて、素早く事に対処していかねばならないのであり、この險処に遭遇した際の工夫が、すなわち、「慎独」である。そして、その「險処」というのが、すなわち、「独」処である。では、「独」処とは、いかなる地で、それは、何故、「險処」とされるのか。

この点に関して、「慎独」の工夫を説く『中庸章句』首章の後半の一段で、朱熹は次のような詳細な注を施して、解説している。

「隠」は、暗い場所である。「微」は、細かい事である。「独」とは、他人が知らないところで、自分独りだけ知っている領域である。その意味は、奥深い暗闇の中に生起する細微なる心的現象は、形跡はまだ顕在化してはいないけれども、幾はもう動き出している。他人は知らなくても、自分にだけは分かっていることから、この世界に存在するものとして、これ以上に著見明顕なるものは存在しない。かくして、君子は、「未発・已発、有事・無事の別なく」常に戒慎恐懼してはいるが、ここ「つまり、発動の端緒」において、最大限、謹しみを加えて

「慎重の上にも慎重を期して」、「不善の原因である」人欲がまさに萌そうとするのを押し止めるべきであつて、そうすることで、「人目に届かない」隠微な中で、「人欲を」滋養し成長させて、「その挙げ句に」道から遠く離れてしまふようなことにならないようにしたのである。

隠、暗處也。微、細事也。獨者、人所不知而已所獨知之地也。言、幽暗之中、細微之事、跡雖未形而幾則已動、人雖不知而已獨知之、則是天下之事無有著見明顯而過於此者。是以君子既常戒懼、而於此尤加謹焉、所以遏人欲於將萌、而不使其滋長於隱微之中、以至離道之遠也。

つまり、ここでも『大学章句』の「慎独」の注と同様、「独」とは、「他人が「外側から」知り得ないが、自分独りだけは「内側から」知ることのできる内心の隠微な領野」を言う。朱熹によれば、それは、必ずしも、「人目につかない場所」といった物理的空間としての暗所を言うのではない。衆人環視の中(*)にあつても、心の発動としての意念は、自分の内心の心的事実として、他人には窺い知りようのない「隠微」なものであることから、まさしく、自分だけしか知り得ないものとして、真の「独」なのである。注に所謂「幽暗の中」とは、要するに、心の中を言い、「細微の事」とは、この心中に忽然と湧き起る一念の微細な動き(所謂「幾」)を言つたものである。この隠微なる心的現象は、この上もなく微細なものでありながら、自己の内心の心的事実であることから、当事者である私の意識においては、外界の、どんな事物以上に身近なものとして、この上もなく「著見リ明顯ル」な存在である。それは、まだ是非善悪の客観的な判断を下すことが可能なものとして、目に見えて明らかな姿形を有してはいないが、その「幾」、すなわち、その弾みはじは微かながらも、すでに動き始めている、その萌芽は微かにではあるがもう回り始めているのである。注に所謂「幾 已に動く」とはこの謂である。まさに、文字通りの意味での「動機(動き始めた幾み)」のところで、

慎重の上に慎重を重ねて、もはや取り返しのつかない事態になる前に、事前に、その発動の端緒のところにおいて、是非善悪をしつかりと見極め、悪の原因である人欲の発動を、その萌芽の段階で徹底して摘み取っておこうというのである。それが、「慎独」の工夫である。もし、それを放置したならば、心は、逆に、悪を「滋長（滋養育成）」する温床となつて、隠微な中で、悪の萌芽の成長を助けるだけではなく、やがては、本性としての善を損ないながら、道からますます遠ざかつていくようになり、いつしか、禽獣の域にまで墮落してしまう、と言うのである。「独」において、意念の発動を「慎ま」ねばならない所以が、ここにある。そして、「独地」が「險処」とされる所以も、まさにここにある。

* 「如『慎獨』之『獨』、亦非特在幽隱人所不見處、只他人所不知、雖在衆中、便是獨也。」（『朱子語類』卷二十四 五六七頁）

『中庸或問』では、この間の事情について、更に詳細に述べられている。

……道は、もとより、いかなる場所にも存在しないことはないが、「人目の届かない」奥深く隠れているところ（心の中）では、他人には見えないが、自分独りだけは見ることのできるものである。〔また〕道は、もとより、どんな時でも、そうせざるをえないものではあるが、細微なる心的現象は、むしろ、他人には聞こえないが、自分だけは聞くことができるものである。〔こうしたことから、心の奥深いところに湧き起こってくる細微なる心の動きについては、〕どれも、普通の人の感情としては、これを軽視してしまい、天を欺き、他人をだますこと

ができると考えて、必らずしも謹もうとしないものであるが、吾が心の靈「の目に」には、日月のように明々白々であることに気付いていないのである。いったん、このことに気付いてしまえば、ほんのわずかな間でも、隠しだしたり、目を逃れたりすることはできないし、その上、誰よりも、そのことをよく知ることができるのである。また、ましてや、こうした心を抱いていながらも、長い間、包み隠していると、「ふとした拍子に」その声音や顔つきの上に現れ、実際の行動や行為の上にも発現し、必ず露顕して、覆い隠すことができないものであるため、もはや、念慮の上での「小さな」差ぐらいではすまなくなるのである。

……道固無所不在、而幽隱之間、乃他人之所不見、而已所獨見。道固無時不然、而細微之事、乃他人之所不聞、而已所獨聞、是皆常情所忽、以爲可以欺天罔人、而不必謹者、而不知吾心之靈、皎如日月。既已知之、則其毫髮之間、無所潛遁、又有甚於他人之知矣。又況既有是心、藏伏之久、則其見於聲音容貌之間、發於行事施爲之實、必有暴著而不可掩者、又不止於念慮之差而已也。

ここにきて、朱熹は、「心の靈」という概念を持ち出してくる。これは、『中庸章句』の注では述べられなかったものである。「慎独」の工夫が可能となるためには、心の発動としての「意」の、その更に、微細な初動段階である「幾」において、それが天理の発動したものか、人欲が発動したものかを、素早く見極めることができればならないが、なぜ、そうした神業が可能なのかについて、朱熹は、特段に説明しない。むしろ、そうした不可思議なはたらきをするのが、人の心の「靈」なる所以であると言う認識である。卑俗な言い方をすれば、「心の靈は、すべてお見通しである」ということであろう。「莫見乎隱、莫顯乎微」という道理を、その根底において成り立たせているのが、まさにこの「心の靈」なるはたらきなのである。逆に言えば、こうした、言葉や思議を越えた、圧倒的な力に對

する敬意、畏敬の念が、人を謙虚にさせ、「慎み」の念を抱かせるのである。それに対する気づきが、人を己むに已まれぬ工夫へと、導くのである。ただ、その「心の靈」がうまく働くような環境を整えてやるのは、もとより人の側の工夫（著力）の問題である。未発無事と已発有事の別に関わることない、間断のない「戒慎恐懼」の工夫によって、それは支えられる、ということなのであろう。

さらに「莫見乎隱、莫顯乎微」の道理について、朱熹は『中庸輯略』の中で、次の程伊川の言葉を引いて、その意味を示唆している。

人は耳目によって見聞できるものだけを顕見とみなし、見聞できないものを隱微とみなしているが、理はむしろいたって顕あわなものであることが分かっているのだ。例えば、昔の人が、琴を弾いていて、螭螂かまうりが蟬せみを捕まえるのを目にした。聞いていた人が、「その琴の音色の上に」殺声があるのに気付いた。殺意は心にあるが、人はその琴「の音色の上に、「殺声」を」聞き分けたのである。どうして、顕あわでないと見えようか。人に不善「の心」がある「場合でも同じである」、自分では、人は気付かないだろうと思っけていても、天地の理は、いたって顕著なものであれば、欺くことはできないのである。

人只以耳目所見聞者為顕見、所不見聞者為隱微、然不知理却甚顕也。且如昔人彈琴、見螭螂捕蟬、而聞者以為有殺声、殺在心而人聞其琴而知之。豈非顕乎。人有不善、自謂人不知之、然天地之理甚著、不可欺也。（もとは、『程氏遺書』卷十八の語。『二程集』二二四頁）。

これは、程子が、門人に、『中庸』の「莫見乎隱、莫顯乎微」の意味を聞かれた際の答えである。程子の、この発

言に拠れば、人は、耳目が見聞できるものを「顕明」とし、見聞できないものを「隱微」なるものとみなし、人の心の中で起こる出来事（意念）についても後者に属するものと、とかく考えがちであるが、見聞できるか否かに関わらず、必ず露見して「顕らか」になるのが「理」である、と言う。ここで例として挙がっているのは、「殺」意であるが、それは、「善意」でも、「悪意」でも変わらない。人の心に萌す「意念」の発露は、感覺器官や、言葉や行動を媒介としなくても、おそらくは氣配を通して、あるいは、感応し合うことによって、確実に、相手に、また、周囲に伝わるものと見なされていたことである。所謂「以心伝心」するものである。感覺器官による認識が全てではないということである。それを、程子は、「理」、もしくは、「天地の理」という言葉で表現している。つまり、それが「天地の理」であれば、われわれ人の側では、どうしようもできない。誤魔化すことも、欺くこともできないのである。人は、この現実を素直に受け止め、これを教戒として、慎むしかないのである。ここに所謂「天地の理」とは、先の、主体の側の「心の靈」に対応するものである。敬して、謹んで順うしかないのである。

4 再び、「戒慎恐懼」と未発の工夫の意義

さて、人は、内心における意念の発動については、自分自身は、はつきりとそれを自覚しているものであるし、「天地の理」として、それを隠しおすことなどできないものであれば、もとより人はそれを誤魔化すことはできないのである。自分では誤魔化したつもりでも、それは自分を欺いているに過ぎないのである。ただ、自分にしかそれを「知る」ことはできないというところに、私という存在の唯一性がある。しかし、この存在の唯一性、単独性は、他人が外から窺い知ることができない、他者の視線から閉ざされているという、その不可見聞性・私秘性ゆえに、独我

論的な自我に自閉することで、惡の温床と化してしまうという危険性を多分に孕んでいる。すなわち、他者の視線が及ばないのいいことに、自己の心の中の世界において、野放図に、不実なる意念＝欲望の勝手気ままな生起を放任し、その結果として、惡の原因である人欲を滋養し、増長させると同時に、天然の常性としての、本来の善性を抑圧し、その發現・發動を阻害してしまうからである。天道の内在を常に意識して「独」を慎んで已まない営為の内にこそ存在する「人間」性を捨て去り、欲望の流れに身を任せて、恥じることを知らない「禽獸」レベルへの墮落。朱熹が最も危惧したのは、こうした心の無統治・無主宰状態であつた。

問題は、心がこうした無統治・無主宰状態に陥るのを、どのようにすれば防ぐことができるのか、ということである。「中庸」の出した答えが、「戒慎恐懼」と「慎独」の、連続した二つの工夫であつた。「戒慎恐懼」とは、既に見えてきたように、まさに心の未発無事の際と已発有事の際とを一貫して、隈無く「照管（氣を配る・注意をめぐらす）」する、主宰性の確立と、それを継続維持していくための工夫であつた。事有る時節と事無き時節、すなわち、已発と未発、動靜の別なく、途切れることなく、常に、大いなる「道」と向き合うことを通して、意識の緊張状態、あるいは、覚醒状態（所謂「敬」＝「常惺惺」）を保持しておくことである。有事の際には、その事（対象）を適切に処置することに精神を集中させて、意識が散漫にならないように仕事に従事し、無事の際にも、決して槁木死灰の如く心を眠らせてしまふのではなく、いつ対象が眼前に現れても、すぐに感応できるように、意識を覚醒状態に保つておく、換言すれば、常に意識を待機・準備の状態に保持しておくのである。

朱熹は、寥徳明の、「『其の睹えざる所に戒慎し、其の聞こえざる所に恐懼す』とありますが、『或問』の中に、『無声に聴き、無形に視る（声無き声を聴き、形無き形を視る）』（『礼記』曲礼上）を引いているのは、どういうことですか」という質問に答えて、次のように言っている。

呼ばれていない時には見えないが、常時、準備しているのである。（廖徳明）

問「戒慎乎其所不睹、恐懼乎其所不聞」、或問中引「聽於無聲、視於無形」、如何。」曰「不呼喚時不見、時常準備者。」：

…徳明（『朱子語類』卷六十二 一五〇五頁）。

すなわち、知覚の対象は現前しておらず、思慮もまだ萌していないが、知覚の能力（潜勢力）そのものは、対象の現前到来に備えて、いつでも知覚（現勢化）できるように、待機、すなわち、その「機」を待っている状態を言う。その備えは、心に「知覚の理」として、すでに、常に、円満具足している。未発無事の際において覚醒状態にある「心の理」、「知覚の理」は、その対象が到来する以前から、それへの応接に向けて、常に準備・待機しているのである。心が「敬」に保たれていることによってこそ、内なる「心の理」、「知覚の理」は、常に、事物に感応して、素速く、適確に事物を処理することができるのである。

そして、「慎独」の工夫の意義について、『中庸或問』は、また次のように述べている。

こうして、君子は、すでに「耳目の及ぶところは勿論」、「耳目の及ばない所でも戒慎恐懼しているので、この心は常に明らかで、物欲にも蔽われていないため、この「独」なる」ところで、最大限に謹しみを發揮しないわけにはいかなのである。必ずその「善惡の分かれ目である」幾微の際に、「肉体に由来する」人欲の萌芽を微塵も無くし、純粹に「天理に由来する」義理の発動と一体になったならば、下学の功夫としては、外面においても、内実においても完全なものとなって、一瞬たりとも隙が無い。「戒慎恐懼と慎独の」二つの功夫が互いに協

働して、いずれも我が身「の誠」を内省し、「利害や打算を離れて」自分自身の為にする「天道と一体の純一行爲な」のであり、人欲「の發動」を阻止して、天理「の本然」を保持する実のある仕事である。思うに、道と一体となる工夫として、これ以上に優先すべきものはないし、また、これ以上に緊切なるものもない。だから、子思が『中庸』の巻首において「まづ先に」述べたのであり、そうすることで、君子の学は必ずここから入ることを示したのである。

是以、君子既戒懼乎耳目之所不及、則此心常明、不爲物蔽、而於此尤不敢不致其謹焉。必使其幾微之際、無一毫人欲之萌、而純乎義理之發、則下學之功、盡善全美、而無須臾之閒矣。二者相須、皆反躬爲己、遏人欲存天理之實事。蓋體道之功、莫有先於此者、亦莫有切於此者。故子思於此首以爲言、以見君子之學必由此而入也。

つまり、これに拠れば、君子が道に入るための学としては、未発已発、無事有事の別なく、間断することなく、常に涵養省察の工夫を行うことが最優先にすべきことであり、そうすることによって、他の誰でもない、この私の、現に活きて働く、この心は、物欲によって蔽われることなく、常にその明るさ——すなわち、曇りのない澄み切った鏡が、対象のありのままの姿を、瞬時に映し出して、しかも、その痕跡を留めることのないような明達さ「虚靈知覺」とはこの意味——を保ち続けているが故に、対象が現前到来すれば、すぐさま發揮できるようになるのであって、こうした、曇りのない、明達な心は、自らの内心を、隅々まで、その自らの明るさによって、「独」処を照らし出すのであるから、人欲の萌芽は、まさにその初発の段階で素速く、適確に看破されるのである。そうした心自身の「明」るさ（所謂「明德」）の下においては、たとえ、他人の目からすれば「幽暗隱微」に見えても、自身の心（意識内）の内的事実としては、これほど「著見明顯」なものはない、すなわち、「莫見乎隱、莫顯乎微」ということである。

そして、心の「独」なる領域において、心に固有する「靈」性に根ざす明察なる力を、決してないがしろにしたり、ごまかしたりしないというのが、すなわち、「自らを欺かない」ということであり、「意を誠にする」ということである。内なる道の存在に「敬畏」の念を抱き、その判断に全てを委ね、常に心目の間に瞭然と想い描いて意識し続け、決して忘れないということである。この心の「独」なる領域でも、他人の目が届かないからといって、決して軽忽にしてはならず、とりわけ、慎重の上に慎重を期して向き合っていかなければならないというのが「慎独」の工夫であり、「莫見乎隱、莫顯乎微」の思想であつた。

実質的に「十目の視るところ、十手の指すところ」(『大学章句』に引く曾子の語)となる、つまり、他者の目を意識するが故に、利欲に起因する利害打算に奔る余地の大きい、「共に知る」ところとなる行為の結果の上ではなく、その根源であるところの、内心の「独」なる領域(「独知」の場)において、換言すれば、動機(すなわち、機_レ幾の動き初め)のところにおいて、人間の道徳性の根拠を問ひ、その確立を目指そうとしたのが、『大学章句』の「誠意」の思想であつた。意を誠にしようとする者、換言すれば、本当に道徳的に行動しようとする者は、「自らを欺いてはいけない」という教戒がそれである。内心に潜む邪念・悪念・妄念の発生、すなわち、私欲・人欲の潜在・混入を、一毫微塵も許さないというのが、すなわち、「誠意」の思想である。

四 「間断の無い」工夫——「慎独」から「敬」へ

朱熹は、「誠意」の工夫を説く際にも、「敬」について説く際にも、常に、その工夫は、「間断無く」行われなけれ

ばならないと言っている。^(*)そして、中でも、「慎独」とは、とりわけ、この「独」という意識の微分的領域にまで深く分け入って、不純な要素が微塵も入り込まないよう、意識の喚起と提醒を、途切れることなく行う工夫であった。

* 「間断の無い」工夫としての「敬」については三浦國雄「間断のない思想」(『朱子と氣と身体』所収 平凡社 一九九七)を参照。また、「誠意」の工夫と「敬」の関係については、中純夫「朱子の工夫論について——未発已発の問題をめぐる——」(『中国思想史研究』第7号 一九八五)を参照されたい。中氏の論文は、朱熹の工夫論と実際の工夫実践との間の齟齬を指摘して、興味深い。その事自体、朱熹の提唱する「学」が、単なる經書の訓詁学的解釈でも、觀念論的哲学でもなく、生身の実存としての「心」に向き合うことを目指したものであったことをよく示していると言うことができる。

『中庸章句』第一八章に、「誠者、天之道也。誠之者、人之道也。誠者、不勉而中、不思而得、從容中道、聖人也。誠之者、擇善而固執之者也。」とあるように、聖人とは、天道の「誠」と一体の存在であれば、「勉めずして中り、思わずして得」、「從容として道に中る」ことができたのに対し、「之を誠にする者」は、この天道と一体になることを目指して、日々、「善を択んで、固く執る」工夫に勉めて息まない存在者、すなわち、「学ぶ」者としての人間存在である。すなわち、両者の違いは、天の誠がそうであるように、「間断無く」持続し、永続するものであるのに対して、人の誠は、時として、間断し、断続することがあるという点であった。

この点については、例えば、顔子と聖人との、わずか一息の、小さいようで大きな違いを述べた、朱熹の次の發言を参照。この發言は、『論語』雍也篇の、「子曰、回也、其心三月不違仁。其餘則日月至焉而已矣。」章について説か

れたものである。

「顔子は『その心は』三月、^{みつき}違うことがなかった」というのは、ほかでもない、「三月の間は」この心が常に保持されていて、少しも間断することがなかったということである。しかしながら、三月より以降はと言えば、わずかな私意「の發生」によって、どうしても間断しないわけにはいかなかったのである。しかしながら、顔子は間断すれば、すぐさま、そのことに気づき、その場ですぐさま「当下便」、「再び、途切れていた心を」つなげていくことができたのである。その場ですぐさま、つなげることができたわけではあるが、結局のところ、間断したという事実があった。こうしたわずかに間断することすら無くなつたならば、もはや聖人である。（記録者名無し）

顔子「三月不違」、只是此心常存、無少間断。自三月後、却未免有毫髮私意間断在。但顔子纔間断便覺、當下便能接續將去。雖當下便能接續、畢竟是曾間断來。若無這些子、却便是聖人也。（『朱子語類』卷三十一 七八二頁）

顔子の場合、三月の間は、^{みつき}心の集中は途切れることはなかった。三月を超えたところで、心の集中が途切れてしまい、その間隙に乗じて、わずかに私意が發生したのである。しかしながら、途切れても、すぐに気付いて、ふたたび心の集中はつながった。つなげる能力を、顔子は持っていたのである（「能接續」）。けれども、途切れたことは事実である。心の集中が途切れることなく、それ故、わずかの私意もその間に入り込む余地がないのが、すなわち聖人である。

朱熹は、また、「もし少しも間断することがなかったならば、ただちに完全に天理であり、ただちに聖人である。

「顔子が」聖人と紙一重といわれるのは、このためである。（若無些子間斷、便全是天理、便是聖人。所以與聖人一間者、以此。」（『朱子語類』卷三十一 七八三頁）とも言っている。未発已発を繰り返してやまない意識の流れが、少しも間斷することなく、天理と一体となり、心が天理ですっかり充たされている（「実」）のが、すなわち、聖人である。心は天理で充実し、私意・人欲の入り込む余地など一切ないのである。

また、次の発言では、「敬」の「間斷」と「無間斷」の違いを、心の「精」「粗」の違いとして説いている。

そもそも風紀や風俗は、必ずしも問題ではない。心が平らかであれば、気はおのずと調和がとれるものだ。ほかでもない、心に粗があるということこそが、学ぶ者たちの通病である。張横渠は、「顔子がまだ聖人に至っていないのは、やはり、心に粗があったからだ」（『経学理屈』義理）と言っている。一呼吸の間でも「心の緊張が」保持されていなければ、ほかでもない、「粗」という病である。要は、緻密に考え、明確と弁別して、理義を明確にし、緻密にすることにある。そして、操存（しっかりと保持して失わない）し、涵養（じっくりと養育）して、一瞬たりとも、「理義から」目を離したり、注意を途切れさせたりしなければ、天理は常に保持されて、人欲は消え去る。そうになると、ほとんど聖人である。（余大雅）

大凡氣俗不必問、心平則氣自和。惟心粗一事、學者之通病。横渠云「顔子未至聖人、猶是心粗。」一息不存、即為粗病。要在精思明辨、使理明義精。而操存涵養、無須臾離、無毫髮間、則天理常存、人欲消去。其庶幾矣哉。（大雅『朱子語類』卷

一一二〇五頁）

心が「粗」であるとは、どういう状態か。逆の場合、すなわち、「精」であるとは、どういう状態を言うのか。こ

の発言に拠れば、心が途切れることなく、常に理義を意識し、そこに注意を向けて、離れることのない状態が、すなわち、「精」であり、これに對して、理義への注意が散漫になり、時として途切れたりする状態が、すなわち、「粗（ムラがあること）」であるということが分かる。精密さを宗とする「精思明弁」が主として「已発」の際の工夫を言うのに對して、「操存涵養」の方は、已発・未発を分けることはなく、常に基底的に、心の深層に働きかける工夫であつた。「已発」の工夫も、この「未発」の工夫によつて、支えられることによつて、その効力をフルに發揮することができるのである。^(*)こうして、常に、理義に対する注意や配慮を怠らないことによつて、その根源である「天理」の實在と、その現前を、常に身近に意識することができるようになれば、自ずと人欲も、つけない隙がなくなり、心の「誠敬」は、間斷する（途切れる）ことなく、維持されるのである。意は誠になるのである。

* 一時は、自らもそれを支持していたことのある、湖南学の「察識端倪」説も、「慎独」の功夫を述べたものであるが、この未発の「操存涵養」の功夫を欠いていたがために、かえつて、心が「紛擾急迫」するという弊害を生み、古聖賢の「深潜純一」なる氣象を失ひ、挙げ句、釈氏の説に流入することになるのだ、と朱熹は（自己）批判していた。例えば、以下の発言を参照。「蓋操之而存、則只此便是本体、不待別求。惟其操之久而且熟、自然安於義理而不妄動、則所謂寂然者当不待察識而自呈露矣。今乃欲於此頃刻之存、遽加察識以求其寂然者、則吾恐寂然之体未必可識而所謂察識者乃所以速其遷動而流於紛擾急迫之中也。程夫子所論「纔思便是已發。故涵養於未發之前則可、而求中於未發之前則不可」、亦是此意。」（答呂子約第一三書）『朱子文集』卷四七）、「但以靜為本爾。向來講論思索、直以為已發、而所論致知格物、亦以察識端倪為初下手処。以故、缺却平日涵養一功夫。其日用意趣、常備於動、無復深潜純一之味、而其発之言語事為之間、亦常躁迫浮露、無古聖賢氣象。由所見之偏而然爾。」（「已發未發説」同上卷六七）、「但今人著箇察識字、便有箇尋求

捕捉之意、與聖賢所云操存主宰之味不同。此毫釐間、須看得破、不爾則流於釈氏之說矣。如胡氏之書、未免此弊也。」
〔答石子重第四書〕同上卷四二〕。

朱熹は、門人に「敬」について問われ、「〔心中にわき起こる〕一念に対して注意を怠るのも間断であるし、〔目前の応接すべき〕一事に対しても〔対応を〕間違ふことがあるのも間断である。』（問敬。曰「一念不存、也是間断。一事有差、也是間断。」「朱子語類」卷十二 二一頁）と答えている。つまり、間断することの無い、心の持続的覚醒状態を目指す功夫が「敬」であつた。未発・已発を一貫して、「敬」という心の覚醒状態（謝上蔡の所謂「常惺惺」）を途切れさせないことが、外物や私欲に振り回されること無く、常に、事物に正しく対処するための緊要な心の持ち方であつた。

質問「敬は動静を通貫して言うものですが、静かな時は少なく、動く時は多いために、おそろくは、とかくとり乱しやすいということでしょうか。」

朱熹「どうして、いつも静かであることなどできようか。事が起これば、必ず対応しなければならぬ。人はこの世にあつて、何もする事がない時などありえない。何もしたくないのであれば、死ぬしかない。明け方から日暮れまで、たくさん仕事がある。まさか、仕事が多くて「心が」かき乱されるので、私はちよつと静坐をします、というわけにもいくまい。敬とは、そんなことではない。もし、為すべき仕事が目の前で待っていると、自分の、自分は『静を主とし』ようとして、頑なに応じないのであれば、心は死んだも同然だ。何も仕事が無い時には、敬は内側にあり、仕事がある時には、敬はその事の上にある。仕事があるが、無かるが、私の敬は、決して間断することがないのだ。例えば、来客に応接する時には、敬は応接することの上にあるが、来客が

去つた後でも、敬はここにある。もし来客を嫌がつて、心を煩わすものと見なせば、それはかえつて自ら心をかき乱しているのであつて、所謂敬ではないのだ。だから、程子は、『学問は專一になつた時こそ、うまくいつている』（『程氏遺書』卷一八 『三程集』二〇二頁）と言つたのだ。というのも、專一さは、為すべき仕事有ろうと無かるうと、どつちでも同じようにすべきである。程子のこの一段においては、この一句こそが緊要なところだ。（沈憫）

問「敬通貫動靜而言。然靜時少、動時多、恐易得撓亂。」曰「如何都靜得。有事須着應。人在世間、未有無事時節。要無事、除是死也。自早至暮、有許多事。不成說事多撓亂。我且去靜坐。敬不是如此。若事至前、而自家却要主靜、頑然不應、便是心都死了。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。且如應接賓客、敬便在應接上。賓客去後、敬又在這裏。若厭苦賓客、而為之心煩、此却是自撓亂、非所謂敬也。故程子說『學到專一時方好』。蓋專一、則有事無事皆是如此。程子此段、這一句是緊要處。」（憫）（『朱子語類』卷十二 二二二頁）

朱熹に拠れば、「敬」とは、「聖門の第一義」であり、「始めから終わりまで、一瞬たりとも「精神の集中を」途切れさせない」（「敬字工夫、乃聖門第一義、徹頭徹尾、不可頃刻間斷。」『朱子語類』卷十二 二二〇頁）工夫であつた。

むすびにかえて——「慎独」思想のその後の展開

「慎独」の工夫は、已発有事と未発無事、動靜の別に関わりなく、間斷することなく、常に行われる「戒慎恐懼」の工夫に支えられてこそ、その効力を發揮し、その真価が問われる工夫であつた。そして、「慎独」の「独」を、朱

熹は、「幽暗隱微」と注しているが、それは決して特定の物理的な「暗処」「隱処」を言ったものではなく、人間の心の内面における意識の微分的領域を表す概念であった。それは、言わば、人が何かを行う時、あるいは、行おうとする時に、心が発動する「意」の初動、心に萌す一念の微動、すなわち、「幾」を指して言ったものである。つまり、行為の起点としての動機・意図である。それは、他人が外から窺い知ることとはできないが、自分だけが独り知ることのできる意識の秘めやかな領域である。そして、こここそが、まさしく、その行為の是非善悪が決定的に分岐する端緒の瞬間である。毫釐の差が千里の謬を生むことがないように、何よりも、先ずこのところで、慎重の上にも慎重を期して、天理／人欲、道心／人心を弁別し、前者を存して、後者を去るのが、「慎独」の工夫であった。

朱子学においては、工夫の中心は、あくまで「格物致知」に在り、「誠意」「慎独」の工夫は、その補助的・補欠的な位置付けに過ぎなかったが、陽明学においては、それが前面に出てくる。「大学の要は、誠意である」（『大学古本序』『王陽明全集』巻七 二四二頁）とされた。王陽明は、朱熹の「知行先後」論に対して、「知行合一」説を唱えたが、その哲学的意義については、吉田公平氏が、すでに指摘しているように、「人（心）は、『現在』にしか実在しない」という人間観を提唱したことにあった。すなわち、「知・行とは、心の分相を一般的通念に順って便宜的に表現したにすぎず、実相は一つ」であり、「知行を主体者が真に実在する『現在』に返してしまつと、もともと分割することは不可能であり無意味である」ことを主張したのが「知行合一」説の真意であった（以上、『陸象山と王陽明』Ⅲ「王陽明」4「誠意説」研文出版 一九九〇 二八三、四頁参照）。

この「知行合一」の原点であるところの《現在》という人間の実存的時間をとことん突き詰めていけば、それはまさしく、「独」処における「一念発動」という意識の微分的領域に突き当たる。

* 次の王陽明の發言を参照。「問知行合一。先生曰、「此須識我立言宗旨。今人學問、只因知行分作兩件。故有一念發動、

雖是不善、然卻未曾行、便不去禁止。我今說箇知行合一、正要人曉得一念發動處便是行了。發動處有不善、就將這不善的念克倒了。須要徹根徹底、不使那一念不善潛伏在胸中。此是我立言宗旨。」（『伝習録』卷下『王陽明全集』九六頁）。

また、王畿の「一念の微」も同様の概念である。曰く、「戒自欺而求自慊、惟在察諸一念之微、所謂慎獨也。捨慎獨之外、更無所謂格之功夫」（『王畿集』卷十「答吳悟齋書」二五二頁）と。なお、王畿については、拙稿「王畿の「一念」の思想」（本誌第十八号 二〇一〇）を参照。

以上の考察から見るに、朱熹の視線もまた、この人間の実存的時間としての《現在》、その微分的領域としての「独」——厳密に言えば、そこに生起する「意」の初動・端緒としての「幾」——にまで届いていたと見ることができさる。「慎独」の功夫とは、要するに、まさに、こうした意識の微分的領域まで分け入って、天理＝道のはたらしを自覚し、それに対して「敬畏」の念を忘れることなく、片時も間断することなく、それへの注意と配慮を怠らないようにする、人間の側の努力であり、そうすることによって心の主宰性は保持され、人間としての倫理・道徳性を確立することができるという人間観・倫理観の提出であった、とすることができよう。王陽明の「致良知」の思想も、王畿の「一念独知」の思想も、その淵源を遡れば、朱熹の、こうした「慎独」の思想の延長線上に、開花した思想であると見ることができよう。^(*)

* いずれこの問題については詳細に検討を加えていきたい。今、資料のみを掲げておく。【王陽明】「正之問『戒懼是己

所不知時工夫、慎獨是己所獨知時工夫。此說如何。」先生曰、「只是一個工夫。無事時固是獨知、有事時亦是獨知。人若不知於此獨知之地用力、只在人所共知處用功、便是作僞、便是見君子而後厭然。此獨知處便是誠的萌芽。此處不論善念惡念、更無虛假、一是百是、一錯百錯、正是王霸・義利・誠僞・善惡界頭。於此一立定、便是端本澄源、便是立誠。古人許多誠身的工夫、精神命脈全體、只在此處。真是莫見莫顯。無時無處、無終無始、只是此個工夫。」（『伝習録』卷上『王陽明全集』三四頁）。【王畿】「昔明道有云、『有天德可語王道、其要只在謹獨。』獨知無有不良、能慎獨則天德達而王道出、其機在於一念之微。可謂至博而至約者矣。」（『政學合一之說』『王畿集』卷八 一九六頁）、「良知即是獨知、獨知即是天理。獨知之體本是无聲無息、本無所知識、本是无所黏帶揀擇、本是徹上徹下。獨知便是本體、慎獨便是功夫。此是千古聖神斬關立脚真話頭、便是吾人人生身受命真靈竅、亦便是入聖入神真血脉路。」（『答洪覺山』同卷十 二二二頁）

そして、冒頭に掲げた程明道の言葉に戻るならば、仏者の「前後際断」の思想を是認して、「純にして、亦た已まざ」る「天徳」を保有し、王／覇（すなわち、義／利、善／悪）の別をも決定する工夫の要が、「慎独」にあることを説いた程明道の視線が捉えていたのも、まさに、この意識の微分的領域である「独」処における、「天徳」（程明道）——朱熹はそれを「心の霊」「虚霊知觉」と呼び、王陽明は「良知」と呼び、王畿は「独知」と呼んだもの——の「隠微而顕見」なる働きであり、それへの「敬畏」の念であったと見ることはできるのでなかろうか。