

## 西周『生性割記』訳注（二）

播本 崇史

本稿は、2012年3月刊行の『国際哲学研究』1に発表した「西周『生性割記』訳注（一）」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。
- 二、各条は、原文、書き下し、試訳、注の順に配列した。
- 三、底本にある割注については【 】で示した。字間に挿入されている語や、行間に記されている語は〈 〉で示した。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。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。また、今号では、東洋大学文学部小路口聡教授より御指摘を頂戴した。記して謝意を表したい。もし、その反映に際し、不十分な箇所があれば、それは筆者の未熟さに起因するものである。

意識之與智相関、其區別既論之、其與情相関、區別亦如此、是以、怒、斯〈有〉怒之意識、喜、斯有喜之意識、是不埃縷折、而明者、今舉意識之理法、以證之、

- 第一 兩三意識、拒同時相旺、【是以其一旺則自餘虛也】元則 宇宙觀
- 第二 其旺者、常傾向志尚之所在、【是以志尚所傾向之者、常攬發我意識】
- 第三 切要之急者、拒其緩者、【是以事之緩急輕重、準自己為中心四遠之距離】
- 第四 意識之所涉、其廣狹大小、不可得限定、唯其疎密、準所涉之廣狹大小之度、度量觀
- 第五 意識、或在具體上、或在抽象上、是不可〈得〉限定、唯在具體上、其狀疎、在抽象上、其狀密、形質觀

意識と智とは相関す、其の區別は既に之を論ず。其の情との相関、區別も亦た此くの如し。是を以て、怒れば、斯に怒りの意識〈有り〉、喜べば、斯に喜びの意識有り。是れ縷折を<sup>ま</sup>埃たずして明らかなる者なり。今、意識の理法を擧げて以て之を證す。

- 第一 兩三の意識は、同時に相旺なるを拒む。【是を以て、其の一つ旺んなるときは、則ち自餘は虚なり】元則 宇宙觀
- 第二 其の旺んなる者〈主觀〉は、常に傾き〈て〉志尚の在る所に向かう【是を以て志尚〈客觀〉

- の傾き向う所は、常に我が意識を攪發す】
- 第三 切要の急なる者〈客観〉、其の緩やかなるを拒む者なり【〈而して〉是を以て事の緩急軽重、自己〈主観〉に準じて中心四遠の距離を為す】
- 第四 意識の渉る所、其の廣狭大小は、限定するを得べからず。唯だ其の疎密は、渉る所の廣狭大小の度に準ず。度量観
- 第五 意識、或いは具體の上に在り、或いは抽象の上に在り、是れ限定する〈を得〉べからず。唯だ具體の上に在れば、其の状は疎にして、抽象の上に在るときは、其の状密なり。形質観

意識と智とは互いに関連しているが、その区別についてはすでに論じた。それ（意識）と情との関係や、その区別もやはり同様である。このため、怒りの感情には、怒るという意識があり、喜びの感情には、喜ぶという意識があるが、このことは逐一分析するまでもなく明らかである。今、意識のあり方を挙げることでこれを立証する。

- 第一 二三の意識が、同時に旺盛になることはない。【このため、ある一つの意識が盛んになれば、その他は「確固たる意識としての」力をもたない】 原則であり宇宙観である
- 第二 その旺盛なはたらき〈主観〉は、常に一定の対象を志向する。【このため志向し傾倒していく対象〈客観〉は、常に私の意識をゆるうごかす】
- 第三 〈客観の中でも〉身に差し迫った重大事は、何もしないでいることを拒む。【だからこそ事の緩急軽重が、自己〈主観〉を基準にして、中心と周辺の距離感をつくりだす】
- 第四 広いとか狭いとか大きいとか小さいとか、意識の範囲を、限定することはできない。ただその疎密（散漫と集中）は、及ぶ範囲の広狭大小の程度に準じている。度量観
- 第五 意識は、個別具体的なものをとらえたり、抽象的なものをとらえたりするが、[そのはたらきをいずれかに] 限定することはできない。ただ、個別具体的なものに対してはたらいていれば、そのありようは粗雑であり、抽象的なものに対してはたらいていれば、そのありようは精密である。形質観

○意識 前稿『生性割記』訳注(1)の範囲において、「意識」の定義がなされている。○情 荻生徂徠『辨名』下、性情才七則に「以不涉思慮者为情」とある。意に対し、情は思慮の及ばぬ心的作用であると言える。○宇宙 「宇」は空間、「宙」は時間。『生性發蘊』にて「靈智ノ窓格ハ、<sup>スペース</sup> <sup>タイム</sup> 宇観ト宙観トノ如シ、人ノ靈智上、<sup>ア・プリオリ</sup> 先天ヨリシテ、上下四方ト、古今往來トノ觀ヲ存ス」(『西周全集』巻一、33頁。ただしルビは文字の左側にあり。本稿では、便宜的に文字の上部に付す。)とある。さらに「宇観ト宙観」に、西自身の注が付されており、「宇観ハ上下四傍、宙観ハ古今往來也、原語ハ廣サ及ヒ時ノ字ナリ」とある。ちなみに、「先天」にも自注が付されており、「先天後天ハ、ア・プリオリ、及ヒア・ポステリオリヲ譯ス、前ハ自然ニシ存スルヲ謂ヒ、後ハ經驗ニ依テ來ルヲ謂フ、漢字ト正ニ相符ス」とある。「先天」は、『生性割記』にも後述されている。西の「宇宙」の出典は、『淮南子』原道訓「横四維而含陰陽、紘宇宙而章三光」に付されている後漢高誘による『淮南子注』、「四方上下曰宇、古往今來曰宙、以喻天地」であろう。○志尚 志向。理想。『抱朴子』金丹篇に「聊書其心、示將來之同志尚者云。」とある。○四遠 『漢語大詞典』には、「四方邊遠之地」、「指四方邊遠之人」、「四方」とある。「地」や「人」に限定せず、「自己を中心として広がる客体世界」として理解できるであろうか。○度量観 『致

知啓蒙』（『西周全集』第一巻、398頁）に、「度量觀〔quantity〕」とある。『致知啓蒙』については、専門に論じた先行研究として以下のものがある。山川偉也「西周『致知啓蒙』に見る西洋形式論理学の本邦への導入について」（『総合研究所紀要』19（3）、1994.3）、手島邦夫「西周『致知啓蒙』の訳語——その形成過程と出自につて」（『文芸研究』147、1999）、鈴木修一「西周『致知啓蒙』を読む（上）」（『人文研究』神奈川大学人文学会誌 147、2002）、鈴木修一「西周『致知啓蒙』を読む」（下）」（『人文研究』神奈川大学人文学会誌 148、2003）。また、後述の注「形質觀」とともに、西周『五原新範』に次のように見える。「此こゝろのうへの、いぬとからすとによりて、かのいまた見さるいぬとからすとをしる。これを念とはいふなり、此念よりえたるものぞ、まさしく致知學にて、あつかひぬるさかひのうちなる、されど、此念てふもの、たゞちに、なるものにあらず、直覺のつもりて、念となるは、なほくさぐの度をへて、かのゆげのかはりて、ミづとなり、またかはりて、こほりとなるがごとく、やうやくに、あつまり、またやうやくにこりて、一ツのかたまりとなるに、いたるへし、たとへば、はじめていぬを見て、そのいぬたるをしるは、これ直覺なり、またふたゝびあたしいぬを見て、おなじくいぬたるをしり、またみたび見、よたび見、かくすること、たびかさなれば、いぬを見ずとも、いぬのいぬたるは、こゝろにのこれるを、念となづけ、かくで一ツの念のあだしちよろづに、かよへるを、概括力となんいふなる、これぞ、致知學にて、いとおもきつかさに、つとめいたづくものなる、此概括力によりて、よろづのいぬをいぬと見、よろづのからすをからすとしりて、いまぞ、ゆげもこほりと、むすべるときなれば、いはゆるしりの、はじめて致知學のもちひになん、そなふべかる、さるにまた、此念てふものは外形内質のそなはれるものの、わがこゝろに、うつりたるものなりといへとも、そのものの外形内質を、ことぐくつくししるにはあらず、たゞそのおもにめだゝしきしるしの、そこばくをしるのミ、たとへば、神てふ念は、わがひとなくに、その外形内質を、つくすべきよしあらねど、たゞ宇宙の主宰として、萬有の元始たるをしるのミ、また聖人賢人などいふも、その外形内質ともに、ひとぐにてかはりあれど、賢は、愚不肖のうらはらにて、聖は、賢にまさりてふを、しるのミ、こは度量觀につきて、概念といひ、またひとくさ、たゞちに直覺よりきたり、おもにその外形内質にかゝはり、まのあたりそのものゝかたち、まのあたりこゝろにうかへるものは、形質觀にかゝはりて、想念といふ」（『西周全集』第一巻、356～357頁）、さらに「外延内包」の説明にも用いられる。「さて、度量觀と、形質觀とにつきて、なほ、こゝろうべきことあり、そは、とあることばを、まさしきもの<sup>實</sup>の<sup>體</sup>などとして、みれば、度量觀にうつりて、これをことばの<sup>extension</sup>外延となづけ、またその属性につきて見れば、形質觀にうつりて、これをことばの<sup>comprehension</sup>内包となづく、たとへば、ひとてふことばを、なべてにほん、から、てんぢく、さいようなど、あるとある五洲のひとを、徴せりとして、見るは、外延なり、また仁智の性をそなへて、道理によりて、うこくものなりと見れば、内包なり」（『西周全集』第一巻、375頁）などともある。『五原新範』は、形式論理学を説いた著作で、『學原稿本』に基づいており、『致知啓蒙』の前段として著されたものである。上述の引用文は、『學原稿本』には見られないが、『致知啓蒙』には、ほぼ同じ内容のものを確認することができる。ここでは、『五原新範』を挙げその初出の文を提示した。

○**具體** 語としての古い用例は『孟子』公孫丑上篇に見られる。「子夏、子游、子張皆有聖人之一體。冉牛、閔子、顔淵、則具體而微」。朱熹は『孟子集注』にて「一體、猶一肢也。具體而微、謂有其全體、但未廣大耳（一體とは、手足の一つ、といった意味である。体を具えて微なりとは、その全体があるものの、広大な存在とはいかないとうことに他ならない）」と述べる。なお、この引用文は、孟子に対する公孫丑の質問である。孟子は「姑舎是（この話には触れずにしておこう）」として言及を避ける。問題は「体を具う」についての概念だが、朱熹は、公孫丑の発言にみえる「体」を「全体」としている。つまり「具体」

には「全体を具備する」といった理解が与えられていたことになる。「体」「全体」は、宋明学における術語としては極めて重要である。『哲学字彙』（1881年、明治14年）を参照すれば「substance」の訳語において「本質。太極」とあり、さらにその用例として明記されている「Universal substance」に「万有本体」という訳語が当てられている。『近思録』に対する陳榮捷全訳*Reflection on Things at Hand*, Columbia University Press, 1967によっても、「体」を「substance」と訳す用例がある（8頁）。しかしながら、これらはconcreteの概念と符合しているとは言えないであろう。もっとも、漢趙岐『孟子章句』によれば、「體者、肢股肱也」であり、「具體者、四肢皆具。微小也」とあり、『孟子集注』に加えられていた「猶」がなく、文字通り「身体的部位の全具されていること」として捉えられている。『漢語大詞典』において「個別的で細微な事情を指す」とある「具体」の用例としては、東晋葛洪『抱朴子』備闕、「若以所短棄所長、則逸儕拔萃之才不用矣。責具體而論細禮、則匠世濟民之勳不著矣」が挙げられている。○**抽象** 西周に始まる日本語訳。『奚般氏心理学』（1879）第一区、第三部、第一篇、第二章、第一に「抽象」の節題が見られる。『奚般氏心理学』は、約瑟・奚般（ジョセフ・ヘブン Joseph Haven）の*Mental Philosophy: including the intellect, sensibilities, and will*. 1857の訳である。ヘブンは、大久保利謙氏、および西自身による心理学翻訳凡例に記されているところによれば、「アメリカのシカゴ神学校神学教授、アーマスト・カレッツの知識・道德哲学の教授を歴任した人」（『全集』巻一、8頁）である。該書は『全集』未収録。上・下本で、それぞれ「明治十一年二月」（1879年）、「明治十二年二月」（1880年）の文部省印行である。国立国会図書館「近代デジタルライブラリー」上（<http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/759708>）・下（<http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/759709>）を参照。これ以前に、1876年文部省印行の『心理学』3冊本がある。両版ともに、内容はほぼ同じだが、目次項目に若干の相異が見られる。また、1876年版は、第一区「智」までの訳出にとどまる。第二区「情」、第三区「意」は、1879～80年版のみ見られる。「抽象」の初出は、当該節題に至る以前、「緒言」第二篇、第二章「智力ノ分解法」中、左側に「アブストレククト」とルビの付された「抽象ノ理」とある箇所になるであろう。○**形質観** 『致知啓蒙』（『西周全集』第一巻、398頁）に、「形質観〔quality〕」とある。また、既出の注「度量観」を参照。

其視識拒聽識、如專心觀劇、不暇辨絃歌之曲、聽識拒視識、如人語車聾妨看書、其他、嗅味覺亦此類也、而五官相關之常理、感覺拒知覺、如光線強射、物不可迫視、視聽之與嗅味為難兄弟、唯覺則拒他四、如痛痒在身、不暇辨他事、其他、思念之旺、亦能拒絕他官具之用、如對棋之人、倒把煙竿、

其の視識の聽識を拒むこと、専心に觀劇するときは、絃歌の曲を辨えるに暇あらざるが如し。聽識の視識を拒むこと、人語車聾の看書を妨ぐるが如し。その他、嗅味覺も亦た此の類なり。而して五官相關の常理なり。感覺の知覺を拒むこと、光線の強射するときは、物、迫視す可からざるが如し。視聽と嗅味とは兄弟たり難しと為す。唯だ覺は則ち他の四つを拒むのみ。痛痒の身に在るときは、他事を辨ずるに暇あらざるが如し。其の他、思念の旺<sup>さか</sup>なるときも、亦た能く他官具うるの用を拒絶す。對棋の人、煙竿を倒<sup>さか</sup>さに把るが如し。

その視識が聽識を拒むということは、演劇を観ることにのめり込んでしまうと、弦歌の音曲を聞き分けるだけの余裕がもてなくなるようなものだ。聽識が視識を拒むというのは、人の話し声や道行く車の騒音で読書が妨げられるようなものだ。その他、嗅・味・覺もまたこれに類する。五官が互



いに関わり合うのは、普遍的道理である。感覚が知覚を拒むのは、光線が強く射しているときに、物を凝視することができなくなるようなものだ。視聴と嗅味とは兄弟にはなりがたい。ただ〔触〕覚は、他の四つ（視聴嗅味の覚）をおしのける。痛さや痒さを覚えれば、〔感じているその間は、〕他の事を弁別するだけの余裕がないようなものだ。そのほか、思念が旺盛であるときも、また他の感覚器官に具わっているはたらきを拒む。対局中の人が、〔思索に没頭するあまり、〕煙管を逆さまにつかむようなものだ。

○**絃歌** 弦楽歌詠。「絃」は「弦」と同義。琴瑟のこと。礼楽教化を象徴するものとして理解されてきた。例えば『論語』陽貨篇に「子之武城、聞弦歌之聲。夫子莞爾而笑曰、割雞焉用牛刀。子游對曰、昔者偃也、聞諸夫子。曰、君子學道、則愛人、小人學道、則易使也。子曰、二三子、偃之言是也。前言戲之耳。」とある。四部叢刊初篇等、版本によっては「絃歌」とある。孔子が、その弟子の子游が治めていた小都市武城にて、弦歌を聞いた際のエピソードとされている。これによれば武城は鶏、弦楽は牛刀とされる。牛は大都市に擬えられる。朱熹の注によれば、子游が、礼学を「教」としていたため、邑人たちの「弦歌」が聞こえてきたものとされている。「教」として、身分に関わらず「道を学ぶ」ための「弦歌」というものが位置づけられている。その効果として、君子は「人を愛する」こととなり、小人は「使いやすく」なる。「使いやすい」ということの意味については、『朱子語類』卷三十二論語十四によれば、「分を知り、礼を知る」ということであり、それ故に「其の上に服事する」こととなる。西周の「絃歌の曲を辨える」ということは、その弦楽歌詠を、人を愛し、分に気付き、礼を知るといった営みを自身に促す味わいとして弁える、といった脈絡として記しているものと推察される。私見では、観劇における楽曲は、それに集中すればするほど、往往にして観劇上の演出として受け止められやすい。つまり、楽曲は役者の演技を際立たせるものの、それによってさらに観劇に集中するあまり、楽曲そのもののもつ味わい、「弦楽」の要素が希薄となるものと思考する。○**難兄弟** 「難為兄難為弟」で、二者に間に優劣は無く、負けず劣らずであることを言う。（『世説新語』）。ここでは、「兄弟にはなりがたい」ということを、「双方比較対象として優劣をつけることのできるような関係にはない」という意味として理解した。

盖情與欲攪動<sup>意</sup>、其響動、率甚〈為常〉、其理法、同性者容之、異性者拒之、如自喜入樂則平易、自哀入喜則〈硬〉難、又率惡性者、拒善性者則易、善性者、拒惡性者則難、如國忌行香蜀洛二黨之爭、坡公嘲伊川、其由存於此、其他言語之官、與手足相拒、又手之作用、與足之作用相拒、此二者為相拒尤<sup>微</sup>少者、是<sup>由</sup>以其部位懸隔、●<sup>其</sup>屬機器性也、便自動力之源由、下詳論之、但兩足相拒、為體制所不許、若兩手一打一摩、則相拒為常、然練操稍久則得之、可<sup>知</sup>謂機関自動力之作用自別、非如視聽不相容也、

盖し情と欲とは〈意〉識を攪動し、其の響動は、率ね甚だしきを〈常と為す〉。其の理法は、性を同じくする者は之を容るるも、性を異にする者は之を拒む。喜びより楽しみに入れば、則ち平易なるも、哀しみより喜びに入るは則ち〈硬〉難なるが如し。又た率ね悪性なる者、善性なる者を拒むは則ち易きも、善性なる者、悪性なる者を拒むは則ち難し。國忌に香を行うに、蜀洛二黨の争い、坡公の伊川を嘲るが如し。其の由は此に存し。其の他言語の官は手足と相拒み、又た手の作用と足の

作用とは相拒むも、此の二者は相拒むこと尤も〈微なる〉者と為す。是れ其の部位の懸隔し、〈共に〉機器の性に屬するに〈由る〉なり。便ち自動力の源由なり。下に詳らかに之を論ず。但だ兩足の相拒むは、體制の許さざる所と為るなり。兩手の一打し一摩の如きは、則ち相拒むこと常を為す。然れども練操すること、稍や久しければ、則ち之を得。〈知る〉べし、機関自動力の作用、自ら別なるにして、視聽の相拒むるが如きには非ざるなり。

思うに情と欲とが意識をかき乱すのだが、その影響は、いつも甚だしい。その理法は質を同じくするものについては許容し、性質を異にするものについては拒む。例えば、喜びから楽しみを抱くことは容易いが、哀しみから喜びを抱くことは難しい。また、だいたい悪い性質の者が善い性質の者を拒絶することは容易いが、善い性質の者が悪い性質の者を拒絶することは難しい。国忌行香のとき、蜀洛の二党が争い、蘇東坡公が程伊川を嘲ったことなど、その理由はここにある。その他、言語を司る器官は、手足と相互に拒み合い、さらに手の作用と足の作用とは相互に拒み合うが、この二者におけるおしのけあいには極めてわずかでしかない。というのも、身体部位として両者は遠く離れており、共に機器のもつ物理法則のままに動くものだからである。これこそ自動力（無意識的作用）に基づく動きである。これについては以下に詳しく論じる。しかし、両足が相互に拒み合うことは、身体の仕組みが許さない。もし両手のうち、片方が打ち、もう片方が擦ったならば、必ず相互に拒み合うのが常である。しかしながら、しばらく鍛錬を繰り返してゆけば〔同時に〕できるようになる。機関がもっている自動力のはたらきは、自ずと異なるものであり、視ること聴くことが相容れないのとは違うということを知るべきである。

○**国忌行香** 皇帝皇后等の忌日に、仏寺や道観において、齋会を設け香を焚く国家的宗教儀礼。その日官僚は行香に赴かねばならなかった。西周が想定しているのは、「伊川先生年譜」の注（『二程集』上、中華書局、1981、2006重印、343頁）に見られる逸話であろう。『龜山語録』所載のものとして記されている。次注の「蜀洛二党の争い」のなかで、蘇軾と程頤とに確執があった。言うまでも無いことだが、蘇軾は、詩人としても書家としても第一級の評価が与えられるべき一大文化人であり、礼部尚書にまで昇進した実力者でもある。一方程頤は、兄程顥と並び、宋学の成立においては、これまた最重要人物の一人であるが、兄とは違い、もとは科挙に落第した処士であった。それが時の宰相司馬光の推挙によって、経筵にあって皇帝に侍講した人物である。以下要約。「国忌行香において、素食とするか、肉食とするかの問題が生じる。それは程頤が素食を主張したことに起因する。これに対し蘇軾は、『正叔（程頤の字）は仏教を好んでもいないのに、なぜ素食なのか』と問うと、程頤は『礼では、喪に在れば飲酒はしないし、食肉もしない。忌日は喪に連なっている』と応じる」。確かに、管見によれば、『礼記』檀弓下篇には「行弔之日、不飲食食肉焉」とあり、弔いを行う日に食肉飲酒はしないとある。ただし、一方で『礼記』喪大記篇には、喪中の期間によって、食肉飲酒の可否が決められてもいる。したがって、必ずしも、喪において食肉飲酒が絶対的に禁じられていたわけでもなかったようである。閑話休題、『蘇軾は、程頤の見解を無視し、肉食の用意をさせる。その上で蘇軾は、官僚たちに、どちらをとるのかを任せるのだが、ほとんどの者が食肉することとなる』。この一連の流れを受けて「内翰蘇子瞻、因以鄙語戲正叔」となる。○**蜀洛二黨之爭** 旧法党内部の争い。蘇軾、蘇轍兄弟の「蜀党」と、程顥、程頤兄弟の「洛党」。元は一丸となって、王安石による新法（政治制度改革）に対抗していたが、司馬光が没すると、旧法党は中心的存在を失い、内部分裂し始める。蜀・洛はその内の二党。○

**坡公嘲伊川** 坡公は、蘇軾の敬称。号が東坡。伊川は、程頤の号。前述した注「国忌行香」も参照。また、その前段に（『伊川先生年譜』『二程集』343頁）、次のような逸話もある。やはり『龜山語録』所載のものとして記されている。以下要約。「司馬光を弔う釈奠と、皇帝政務として行われる減罪赦免の事業とが重なり、どちらを優先するかという問題が生じる。官僚達は、賀事のあとに弔いに赴こうとしていた。しかし、程頤は、『論語』述而篇『子食於有喪者之側、未嘗飽也。子於是日哭、則不歌』の『死者を弔い日々哭する時には、歌わない』という孔子の発言に基づき、弔いにこそ往くべきだとする。これに対してある者が、『論語』には『歌うのであれば哭さない』とは述べられていない、祝賀のち弔いに赴いても礼においては無害だ、と反論する。その際、蘇軾が『遂に鄙語を以て程頤を戯す』こととなり、衆人は皆大笑いする」とある。程頤は儒学の理念に厳格であり、蘇軾は、現場現実に応じて弾力的な姿勢を見せているようにも思われる。○**機器** 西は、人の身体を、物理的法則に基づき作動するものと見なしている。後に「蓋人身百體皆為機器、属解剖學上講究、悉可物理以解明之、固不容疑」とある。○**自動力** 西の言う「自動力」は、「意識に関わらず起こる能力のこと」。後に「前所曾掲出之<sup>アウトマチックアクション</sup>自動力、是為不関意識而發作之能力。譬如物來瞳前目矚自發」とある。

其他、有與意識之理法連結、而道德學中、為項要一術者、是工夫、而非理法也、故謂之術、學者修之、以使用意、其功蓋不淺尠、凡人接物處事、存意識要活潑專一、若反之、惰慢支離、乃不能視物而明、聽事而聰、所謂聰明為聖云者、在此一術也、是雖為天性之德、苟勉焉—練磨、久得其效、唯練磨之法、必始於視聽言動不苟且、

其の他、意識の理法と連結して、道德學中に、項要一術を為す者有るも、是れ工夫にして、理法に非ざるなり。故に之を術と謂ふ。學ぶ者、之を修めて、以て意を使用す。其の功、蓋し浅尠ならず。凡そ人、物に接し事に處するに、意識を存し活潑專一なるを要す。若し之に反し、惰慢支離ならば、乃ち物を視て明らかにし、事を聽きて聰くすること能はず。所謂「聰明、聖と為る」と云ふ者、此の一術に在るなり。是れ天性の徳為りと雖も、苟しくも勉焉して練磨すること久しくして、其の效を得。唯だ練磨の法のみ、必ず視聽言動は、苟且せざるに始む。

その他、意識のあり方と結びつき、道德学として、その主要なる一術を形成するものがあるが、これは工夫であって、理法ではない。だからこれを手立て（術）という。学ぶ者はこの手立てを身につけることで、意を巧みに用いている。その効果は、思うに浅からぬものがある。人という存在は、何かに接して事に取り組むのに、意識を活発かつ專一に保つことを必要とする。もしこれと逆のこととなり、だらしなく散漫になれば、物事をハッキリと見分けたり、ハッキリと聞き分けたりすることなどできやしない。いわゆる「聰明、聖と為る」というのは、この手立てに基づくものなのである。つまり〔視聽〕天性の徳であっても、できる限りの努力をして繰り返し鍛錬することによって、はじめてその効果を得ることができるのである。鍛錬する手段は、必ず視聽言動をいかにげんにしないことから始まるということなのだ。

○**工夫** 日本語の「工夫（くふう）」と異なり、宋学において「工夫」とは、「功夫」とも表記し、当時の俗語で、「時間と労力をつかう、手間ひまかける」の意。邦語の実践、修業、努力などの意をすべ

て含む。……朱子関係の文献にふんだんにみえ、朱子学が単に思弁哲学でなく、実践のそれであることを示す語のひとつ。」(三浦國雄『「朱子語類」抄』講談社学術文庫、p.37)。また、「宋学では、本来の「性」の輝きを百パーセント発揮させるための努力・修業・実践のすべてを「工夫」と呼んでいるが、その具体的方法が「居敬」と「窮理」であった。「居敬」とは心身を集中専一の状態に保って「性」を涵養すること、……」(同 p.88)とあるのも参照。○術 西周は、『百学連環』の中で、「学」と「術」とを区別して、「術たるものは、……何事にもあれ、實事上に於て其理を究め、如何にしてか容易く仕遂くへき方便をさして、是を術といふなり」と言う。ちなみに、「学」とは、「知ることの積ミ重なりといふとも、唯タ徒らに多くを知るを以て學となすにはあらざるなり、何事にもあれ、其源由よりして其眞理を知るを學となすなり」と言う。(『西周全集』卷四卷、43頁)。「學は……何事にもあれ、其眞理を明白にし、其根元よりして、既に何等の物たるを知るを云ふなり、術は……何物にもあれ、其成り立所のものゝ根元を知り、且つ其成り立所以の理を明白に知ると言ふなり」(43-44頁)更に、譬えを挙げて、両者を区別している。「彼處に一人の病人あり。軍中にて足ヲ銃丸にて打たれしと言ふ、故に今醫者を招きて療治するに、醫者の人體の筋骨皮肉五臟六腑の組立を知るは學なり、さて其銃丸に打たれし足を治せん、元より筋骨の組立はよく知る所なれば、其の銃丸を如何にして抜き取り得へきを工夫し得て、是を療治す是即ち術なり」(44頁)。○道德學 西周は、「人生三寶説」において、「道德学」に「モラリチー」というルビを付している(『西周全集』第一卷、528頁)。「道德」「道德論」には「モラル」(同前、514頁)とある。また「道德」に対する別の用例として、「心理説ノ一斑」(同前588頁)においては、「モラル」のルビがある。moraleとmoralとを、同じく「道德」として表現しているものと言えるであろうか。ただし「モラル」においては、「哲學道德」、「人間道德」など、四字構成の語に対して付されるといった特徴が窺われる。さらには、「道德」「道德学」には、ルビの付されていないものも散見される。それもルビ付きの語の後に出てくる字句に対してだけでなく、それ以前に見られる諸語においても確認される。このルビ無しの「道德」等については、伝統的な「道德」観として読み込んで差し支えないということにもなるであろうか。伝統的用法としての「道德」は、古くは『老子道德經』における「道經」「徳經」の二つの篇名として知られる。それが諸子百家のうちでは『韓非子』(五蠹篇)等にも見られるようになる。「上古競于道德、中世逐於智謀、當今爭於氣力」などである。道家の思想には、「無為自然」なる「大道」を天地万物の根幹として重んじ、言語をはじめとする人のあらゆる作為・作為性を否定してゆく傾向がある。道家は「道」に則した人間観を提示しはするが、それは個人の位相において見れば、いわば無欲主義に他ならず、各自の欲望や人情に対する人の飽くなき充足志向が、「道」に反する元凶となり、自然秩序を乱しゆく根本と見なされるに至る。かかる見解は、欲望を滅却していくことで「大道」を体現できる、とするある種の信仰を醸成することとなる。韓非子に代表される法家は、その欲望否定の人間観を引き継ぎ、「刑名法術」を發展させてゆく。国家統治においては、人間性に理想を求めず、「法」に基づく整然たる秩序を理想とするに至る。しかしながら儒家は、人間性に眞実を認め且つ信じ、「道德」を人間性のうちに捉え直そうとする。『中庸』にて「道德」は、「天下之達道」「天下之達徳」というように、道家と同様に二分されている。しかし、『中庸』首章の「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」を基本とした上で、第二〇章「天下之達道五。所以行之者三。曰、君臣也、父子也、夫婦也、昆弟也、朋友之交也。五者天下之達道也。知・仁・勇三者、天下之達徳也。所以行之者一也」とあるように、「道・徳」は、儒家が捉えた人間的営み(行)における「人間性」を祖述する語として理解されている。朱熹『中庸章句』では、「達道者、天下古今所共由之路。即書所謂五典、



孟子所謂父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信、是也。(達道は、天下古今の誰もが歩んでいる路である。書経にいわゆる五典、孟子がいう親子関係を成立させる親しみの思い、君臣関係を成立させる各自然るべき役割を堅持しようとするその思い、夫婦関係を成立させる互いの相異を尊重するその思い、長幼関係を成立させる序列を意識するその思い、朋友関係を成立させる互いを信頼するその思いがこれだ)とあり、さらに「知、所以知此也。仁、所以體此也。勇、所以強此也。謂之達德者、天下古今所同得之理也(「知」のはたらきは「これ」(達道)についてを知る手立てとなり、「仁」のはたらきは「これ」(達道)を身体的に会得し実践する手立てとなり、「勇」のはたらきは「これ」(達道)を強くする手立てとなる。これを「達徳」というが、天下古今の誰もが同じく獲得している理である。))とある。そして「一則誠而已矣。(一というのは誠にほかならない)」と続いている。如上のとおり、『中庸』経文に示されている内容を解説しているが、これらを要すれば、「達徳」を実現する手立ては「誠」、ということになる。さらに「達道雖人所共由、然無是三徳、則無以行之。達徳雖人所同得、然一有不誠、則人欲聞之、而徳非其徳矣。(達道はいかなる人でも基づいているところだが、この知仁勇の三徳が無ければ、達道を実践することはできない。達徳はいかなる人でも獲得しているものだが、達道に同じくしようとして「誠」とならない場合には、人欲が介在し、徳は達徳ではなくなる)」と続く。そして最後に次のようにまとめられる。「程子曰、所謂誠者、止是誠實此三者。三者之外、更別無誠。(程子はいう、「所謂誠というのは、ただこの三者を継目なく確かなものとすることである[=誠実]。この三者以外に、別概念として「誠」というものはあり得ない)と)。『中庸章句』の内容を『中庸』経文と総合して理解すれば、自ら獲得している徳として、「達徳」(=知・仁・勇)を渾然一体のものにして「誠実」に実行すること、それが「達道」を実践する手立てとなる。すなわち、ある行為において、知仁勇の三徳が調和されると、それこそが「誠実」というものであり、それが「達道」として提示されているあらゆる人間関係を円滑に導く手立てとなる。「達道」を実現する「達徳」の核心は、知・仁・勇を継目なく確かなものとして調和し発揮すること、つまり「誠実にする」ということになる。朱熹がいう「誠実」は、現代語におけるような、二字によって人格そのものを直接に表現する語というよりは、知・仁・勇が調和される人格のありようを祖述した語であると言えるであろう。「誠実な人柄」というような現代語における理解は、かかる「調和」が成り立っているというその成果、に着目して言われるものと考えられる。ところで、西周はこの文脈上、「連結」において、「道徳学」を位置づけているように見受けられるが、この「連結」という概念は、如上のような伝統的道徳観に見られる「誠実」という概念にも類似しているか、あるいは背景としているもののように思われる。○活潑 西周のこの文脈に示されているような「活潑」、すなわち「外物に接し、事態に対応しようとする際に、心が活発化する」といった思惟構造に位置づけられる「活潑」は、二程の「活潑潑地」という表現を受け、朱熹が「中庸或問」等に示したように、宋学以降の人間観における鍵概念の一つである。それには次のように理解されている。「其曰『必有事焉而勿正、心之意同活潑潑地』、則又以明道之體用、流行發見、充塞天地、亘古亘今雖未嘗有一毫之空闕、一息之間斷、然其在人而見諸日用之間者、則初不外乎此心。故必此心之存、而後有以自覺也。『必有事焉而勿正、心活潑潑地』、亦曰、此心之存而全體呈露、妙用顯行、無所滯礙云爾。(程子が『孟子』公孫丑上篇に記されている)『必ず事態に際してこれだという先入観をもって臨んではいけない』とは、心のはたらきとしては、活潑潑地と同じものである)」と述べていたのであれば、さらに、道の本来的在り方とその作用とが、万物に展開して現れ、天地に充満し、いつの時代においても毛筋ほどの空隙、一息の間斷すらあったためしのない、と言うことは明らかであるが、しかし、人においてこれを日常生活の現場に見ようとするならば、初めからこの心をおいて他にはない。故に必ずこの心があるからこそ、自覚が起こるのである。「『必ず事態に際してこれだという先入観をもって臨んではいけない』とは、心のはたらきとしては、

活潑発地と同じものである)」というのは、やはりこの心があることによってそこに「全体」が露呈され、すぐれたはたらきがハッキリと行われ、滞ることがない、ということなのである)。すなわち、「活潑」は、従来心のはたらきにおいて言われてきた語であり、それは心の「自覚」的作用に類する。心は活潑なるはたらきを発している場として理解されるが、その活潑さは、実は、天地の「流行発見」に即しているものでもあるという。それは換言すれば「万物」を「万物」たらしめているはたらきであり、それは、その万物の存立に共通しているはたらきという意味において「全体」である。心のはたらきは、天地に満ち、天地万物を成立せしめている気の在りよう・はたらきと全く同質一体のものとしての、人における領分として自覚的に理解されてきた。これを西が如何に捉え直していたかといった問題について、今後探究していきたい。○**惰慢** だらけて怠ける。『礼記』楽記篇「惰慢邪僻之氣」。ここでは、「活潑」と対比的に用いられており、天道流行のはたらきとは別のはたらきとして、支離に陥るさまそのものとなる。○**所謂聰明為聖** 管見では「聰明為聖」の四字を確認することはできなかった。これに類するものとしては、『書経』洪範に「明作哲、聰作謀、睿作聖」とある。蔡沈の『書集伝』に、「明者、無不見也。聰者、無不聞也。睿者、通乎微也。……聖者、無不通也。」とある。また、『中庸』三十一章には、「唯天下至聖、為能聰明睿知、足以有臨也。寬裕溫柔、足以有容也。發強剛毅、足以有執也。齊莊中正、足以有敬也。文理密察、足以有別也」とある。

英語謂之壓單俊、言傾向也、漢語謂之注意、言傾注意識也、儒家之言、即周人古言、意在事、又專在<sup>\*</sup>心、竝謂之敬、「敬事而信」、言所敬在事、「敬以直内」、言所敬在心、又注意於言行、曰慎、曰謹、「慎言其餘」、慎言也、「慎行其餘」、慎行也、「便々言唯謹爾」、謹言也、此二字、皆可折字以釋其義、

\* (頭注)「敬、對人而言、事親而敬、事上而敬之類。(改行)丹書曰敬勝怠者吉」

英語之を壓單俊と云ひ、傾向を言ふなり。漢語之を注意と謂ひ、意識を傾注するを言ふなり。儒家の言、即ち周人の古言に、「意、事に在り」、又た「専ら心に〈在り〉」、竝びに之を敬と謂ふ。「事を敬ひて信あり」〈論〉とは、敬する所は事に在るを言ふ。「敬して以て内を直くす」〈易〉とは、敬う所は心に在るを言ふ。又た言行に注意するを、慎と曰ひ、謹と曰ふ。「慎みて其の餘りを言ふ」〈論〉とは、言を慎むなり。「慎みて其の餘りを行ふ」〈論〉とは、行ひを慎むなり。「便々として言ふ。唯だ謹みのみ」〈論〉とは、言を謹むなり。此の二字、皆な字を拆きて以て其の義を釋す可し。

\* (頭注)「敬は又た人に對して言ふ、「親に事えて敬、上に事えて敬」の類なり、(改行)丹書に、「敬、怠に勝つは吉なり」と曰ふ。」

英語ではこれを壓單俊 (attention・アテンション) といい、「傾向」という。漢語ではこれを「注意」と言い、意識を傾注することを言う。儒家の言葉、つまり周代の人々による古言では、「意識は行為の上に注がれ」、そしてまた「もっぱら心に注がれる」、両者共に「敬」について述べているものである (\*頭注に、「敬は、また人に対して言えば、『親に事えて敬い、上に事えて敬う』といった類である。丹書に、『敬、怠に勝つは吉なり』とある。))。「事に敬して信あり」〈『論語』学而篇〉とは、「敬」が行為において成立することを言ったのである。「敬して以て内を直くす」〈『易』乾卦文言伝〉とは、「敬」が、

心において成立することを言ったのである。またさらに言葉と振る舞いとに注意することを「慎」と言い、「謹」と言う。「慎みてその余りを言う」〈『論語』為政篇〉とは、[過たぬよう] その言葉を慎重にすることであり、「慎みて其の余りを行う」(『論語』為政篇)とは、[過たぬよう] その振る舞いを慎重にすることであり、「便々として言うも唯だ謹むのみ」〈『論語』郷党篇〉とは、[表現が節度に適うよう] 言葉を謹むことである。この「慎」「謹」の二字は、いずれも字義(「忝」+「真」、「言」+「董」)を解析してその意味を理解するべきである。

○**壓單俊** attention。手許の『ジーニアス英和大辞典』によれば、「初 14c; attent(d)+tion」とある。また、「attend」は、「初 14c; ラテン語 attendere. at-(…に)+-tend((足を)伸ばす、(心を)向ける)」とある。○**傾向** 『漢語大詞典』には、1「傾心向往」、2「猶信賴、倚重」、3「偏於贊成; 偏向」、4「猶趨勢」、5「指思想觀點所體觀的方向」の五つがある。近似する1についての用例として、「宋蘇軾《與大覺禪師璉公書》：“人至，辱書，伏承法候安裕，傾向傾向”とある。○**注意** 心神をある一つの方面に集中すること。『漢語大詞典』「留意。謂把心神集中在某一方面。『史記』田敬仲完世家論「『易』之為術、幽明遠矣。非通人達才孰能注意焉」などとある。○**周人古言、意在事~竝謂之敬** 「意在事」については、例えば、『書経』洪範に「敬用五事」とある。また、舜典に、「帝曰、契、百姓不親、五品不遜。汝作司徒、敬敷五教在寬。」とあるが、蔡沈の『書集伝』に、「敬、敬其事也。聖賢之於事、雖無所不敬、而此又事之大者。故特以敬言之。」とある。また、「專在心」については、臯陶謨「敬哉有土。」の伝に、「敬、心無所慢也。有土、有民社也。言天人一理、通達無間、民心所存即天理之所在。而吾心之敬、是又合天民而一之者也。有天下者、可不知所以敬之哉。」とあるのを参照。○**「敬事而信」** 『論語』学而篇「子曰、道千乘之國、敬事而信、節用而愛人、使民以時。(孔子はいった「兵車千乗を出すことのできる国を治めるということは、行事に然るべく取り組み雑念なく専念して民に信頼され、財用を節約して人々を大切に思いやり、農事を適切に把握して民に収穫させることなのだ)と。試訳に関しては『論語集注』「千乗、諸侯之國、其地可出兵車千乘者也。敬者、主一無適之謂。敬事而信者、敬其事而信於民也。時、謂農隙之時。言治國之要、在此五者。亦務本之意也」を参照。『論語』は、孔子とその弟子の言行録であるが、いずれも周王朝の人である。○**「敬以直内」** 『易』乾卦文言伝「直其正也、方其義也。君子敬以直内、義以方外。敬義立而德不孤。直・方・大、不習无不利、則不疑其所行也(『周易』坤卦にある)「直」とは、その真っ直ぐで正しき本体の在りようを意味しており、「方」とは、その道義にもとづいて的確に切り盛りすることを意味している。君子は本体のはたらきをそのままに守り、内向きにはたらく心を正し、外向きにはたらく心を的確に切り盛りする。本体のままなる内なるはたらきを守り、的確に切り盛りして外に実践することが成り立ち、生得的なはたらきが自分一人の世界に閉じ込めることなく他者との関わりに際して盛んになる。「直」(真っ直ぐに正す)、「方」(適切に切り盛りする)、「大」(一人の世界に閉じ籠もらず他者に開示し自然に盛大になってゆく)が、繰り返し行わずとも状況に即して適宜適切なものであれば、その心のはたらきに疑念の生じる余地はない)。試訳に際しては『周易本義』、「此以學而言之也。正、謂本體。義、謂裁制。敬則本體之守也。直内方外、程傳備矣。不孤、言大也。疑故習而後利、不疑則何假於習。○傳曰、直、言其正也。方、言其義也。君子主敬以直其内、守義以方其外。敬立而内直、義形而外方。義形於外、非在外也。敬義既立、其德盛矣。不期大而大矣。德不孤也。无所用而不周、无所施而不利。孰為疑乎」を参考とした。『易』は、『周易』とも称される。『易』の成立については諸説あるが、朱熹の「本義序例」によれば、易の図は九種ある。もとは天地自然の変化を模った図であり、古代の伝説的帝王伏羲が、易図の原型であり、三爻からなる八つの図、「八卦」を作ったとされ、これを二つ重ねて六十四卦とし

た。次いで周王朝の建国者である文王が、初めて文字による解説を付して「卦辞」とし、その子で初代魯王となる周公が、六十四卦を構成する全三百八十四爻について、その一爻毎に爻辞を著した。さらに魯の孔子が伝を付して全篇にわたってその理解を補った（十翼）とされている。もっとも、これらはあくまで伝説であり、実際の事実と異なるとも言われるが、従来『易』は、周代思想の一端として理解され、『周易』とも言われている。○「慎言其餘」 『論語』為政篇「子張學干祿。子曰、多聞闕疑、慎言其餘、則寡尤。多見闕殆、慎行其餘、則寡悔。言寡尤、行寡悔、祿在其中矣。（子張の学びは俸祿を求めることであった。孔子はいった。「多くの情報を集めて疑念を払拭し、明確になったことだけを慎み深く発言すれば、相手に対する失敗は少なくなる。沢山の経験を重ねて心配事を払拭し、自信のもてることだけを慎み深く行えば、後悔は少なくなる。発言するうえでは失敗を少なくしてゆくこと、行いにおいては後悔を少なくしてゆくこと、俸祿というのはそういったなかで自然と得られるものだ」）。試訳に際しては『論語集注』「呂氏曰、疑者、所未信。殆者、所未安。程子曰、尤、罪自外至者也。悔、理自内出者也。愚謂、多聞見者、學之博、闕疑殆者、擇之精、慎言行者、守之約。凡言在其中者、皆不求而自至之辭。言此以救子張之失而進之也。」を参考とした。○「慎行其餘」 前注に同じ。○「便々言唯謹爾」 『論語』郷党篇「孔子於郷黨、恂恂如也。似不能言者。其在宗廟・朝廷、便便言。唯謹爾（孔子は、その生まれ育った地元では、質実そのものだった。言葉を話すことのできない者のようでもあった。それが宗廟や朝廷では、流暢に発言した。相手を敬って言葉を謹んでいたのだった）。『論語集注』には、「恂恂、信實之貌。似不能言者、謙卑遜順、不以賢知先人也。郷黨、父兄宗族之所在。故孔子居之、其容貌辭氣如此。便便、辯也。宗廟、禮法之所在。朝廷、政事之所出。言不可以不明辯。故必詳問而極言之。但謹而不放爾。此一節、記孔子在郷黨・宗廟・朝廷、言貌之不同」とある。○丹書曰敬勝怠者吉 『小学』敬身に引かれている。「丹書曰、敬勝怠者吉。怠勝敬者滅。義勝欲者從、欲勝義者凶。（敬、怠に勝つ者は吉。怠、敬に勝つ者は滅ぶ。義、欲に勝つ者は従い、欲、義に勝つ者は凶）。もともとは、『大戴禮記』武王踐阼に見られる。「武王踐阼三日、召士大夫而問焉、曰、『惡有藏之約、行之行、萬世可以為子孫常者乎』。諸大夫對曰、『未得聞也』。然後召師尚父而問焉、曰、『昔黃帝顛頊之道存乎。意亦忽不可得見與』。師尚父曰、『在丹書、王欲聞之、則齊矣』。王齊三日、端冕、師尚父（亦端冕）奉書而入、負屏而立、王下堂、南面而立、師尚父曰、『先王之道不北面』。王行（西）折而（南）東面（而立）、師尚父西面道書之言曰、『敬勝怠者吉、怠勝敬者滅、義勝欲者從、欲勝義者凶、凡事、不強則枉、弗敬則不正、枉者滅廢、敬者萬世。藏之約、行之行、可以為子孫常者、此言之謂也。且臣聞之、以仁得之、以仁守之、其量百世。以不仁得之、以仁守之、其量十世。以不仁得之、以不仁守之、必及其世』」。

敬、慎、謹、大要就其意識所傾注、異其方、而異其言耳、畢竟是同一法子、而宋學亦重此工夫、訓敬曰主一無適、其禪定、名曰<sup>持</sup>居敬、<sup>明道教人靜坐是取敬意識手段</sup>蓋取諸居敬而行簡也、禪定與<sup>持</sup>居敬、雖為事異、我之意識惺々活潑、為頗相似也、邦俗曰<sup>ツクル キヲ</sup>着レ氣、々亦意也、其雅言、曰為<sup>ス コソロ</sup>レ心、以心辭為用言也、夫諸邦言語、雖有異、所指則一、皆此意識者、居恆惺々、應事物周徧、而無惰慢之氣之謂耳、是固成德之一工夫、入聰明之門也、而吾人、又以之為相人之一術、凡視察人材、〈察〉其人應事接物之際、視其意識之存否奈何、一可以知其活動奈何、一可以兆其好尚、斯可以知其人、子曰、視其所以、觀其所由、察其所安、人焉廋哉、人焉廋哉、是也、儒家之言、指意識活潑之德、謂之毅、<sup>論</sup>剛毅、<sup>同</sup>弘毅、沉毅等之毅、指此工夫之成功、若<sup>光輝</sup>春天性有此〈德〉之<sup>德</sup>也、



敬、慎、謹は、大要、其の意識の傾注する所に就きて、其の方を異にして、其の言を異にするのみ。畢竟是れ同一の法子にして、宋學も亦た此の工夫を重んず。敬を訓じて、主一無適と曰ふ。其れ禪定にして、名付けて持敬と曰ふ。明道人に靜坐せしむるは是れ意識を収斂する手段なり。禪定と持敬、事を為すに異ありと雖も、我の意識の惺々活潑なること、頗る相似するものと為すなり。邦俗の着氣〈キヲツクル〉と曰へば、氣も亦た意なり。其の雅言に、為心〈ココロス〉と曰ふ。心辞を以て用言と為すなり。夫れ諸邦の言語、異ること有りと雖も、指す所は則ち一なり、皆な此の意識なる者、居恆に惺々として、事物に應じて周徧し、惰慢の氣無きの謂なるのみ。是れ固より徳を成すの一工夫にして、聰明に入るの門なり。而して、吾人、又た、之を以て、人を相るの一術と為す。凡そ人材を視察するに、其の人、事に應じ物に接するの際に〈察し〉、其の意識の存否の奈何を視る。一は以て其の活動の奈何を知る可し、一は以て其の好尚を兆す可し。斯に以て其の人を知る可し。子曰く、「其の以する所を視、其の由る所を觀、其の安んずる所を察せば、人焉んぞ廋さんや、人焉んぞ廋さんや」と。是れなり。儒家の言、意識活潑の徳を指して、之を毅と謂ふ。剛毅〈論〉、弘毅〈同〉、沉毅等の毅は、此の工夫の成功を指す。天性 此の〈徳〉の光輝有るが若きなり。

「敬」「慎」「謹」の大要は、その意識の傾きによって、その言い方を異にしているにすぎない。畢竟、これらすべては同一の方法であり、宋學もまたかかる工夫を重んじている。「敬」を解釈して、「主一無適」という。その禪定については、名付けて「持敬」と言う。程明道は人に靜座をさせたが、それは意識を引き絞っていく手段であった。「禪定」と「持敬」とは、実践の在り方に相違はあるものの、自分の意識が覚醒して活性状態にあるという点では、とてもよく似ている。本邦の俗言で、「氣をつける」と言えば、「氣」は「意」と同じ意味である。雅言では「心する」というが、「心」という字は、用言（動詞）である。そもそも諸国の言語は、言い方に違いはあっても、意味する内容は一つである。いずれにおいてもこの意識というのは、常に覚醒していて、事物のあり方に対応して遍く行き渡り、[対象への] 散漫な理解の無いことである。これはもとより徳（人の生得的能力）を完成するための一つの工夫であり、聰明の門に入るための入口である。そして我らは、さらにこれを人を觀察するための一つ的手段と見なしている。およそ人材を見極めるのには、その人が事物に應接する際に、その意識がどのようなものであるのか、ということを見る。一つにはその活動がどのようなものであるのかを知ることができるからであり、一つには[その意識に] その人の嗜好が表われているからであり、これらによってその人物像を理解することができるからである。孔子は言っている、「その人の所作ををみて、その行いの意図を觀察し、その落ち着くところを察知すれば、その人はもう隠しだてできない。どうして隠せるだろうか」（『論語』為政篇）である。儒家の言説は、意識の活潑なる徳を指して、これを「毅」と述べている。「剛毅」（『論語』子路篇）、「弘毅」（『論語』泰伯篇）、「沈毅」などの「毅」は、この工夫が功を奏したことを示すもので、天性として、この徳の光輝なるはたらきを固有しているというようなものである。

○主一無適 元は『二程粹言』に見られる語句である。「或問敬。子曰、主一之謂敬。何謂一。子曰、無適之謂一。何以能見一而主之。子曰、齊莊整敕、其心存焉。涵養純熟、其理著矣。（ある者が「敬」について質問した。先生は次のように答えられた。「主一を敬というのだ」と。では何が一であるというのか。先生は言われた。「『無適』を一というのだ」と。では何をもって「一」を見出しこれを「主」とすることができるのであろうか。先生は言われた。「『齊莊』（誠実に本性のままなるはたらきを外に發揮し、嚴肅に、内にその本性を維

持し続け、その緊張感を持続すること。『礼記』祭義篇に見える語)や、『整敕』(端正整然なるようす。『後漢書』陳蕃伝に見える語)は、その心のはたらきそのものだ。そのはたらきを涵養してそれに精通するようになれば、理が明らかになってくる」と)。「主一無適」は、いわば「斉荘・整敕」であり、私欲に紛れることなく整然絶妙にはたらく本性のありようを、自ら努力して持続し続けること。現場現場に応じて、適切な確に組みめるよう絶妙にはたらく、臨機応変なる心本来の静動変化のありようが、私欲に紛れることなく在り続けていることに、緊張感をもって自覚し続けること。前節注「敬事而信」の項、『論語集注』学而篇にも「敬、主一無適」とある。○**禪定** 仏教用語。修行方法の一つ。中村元『佛教語大辞典』には、「[S] dhyana [P]jhana の音写である禅と、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。心静かな内観。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。坐禅をして心を一点に専注する宗教的瞑想。坐禅によって心身の深く統一された状態」とある。西周の理解に即せば、禪定と持敬とは、「主一無適」であり、意識を傾注する主たる工夫としていることにおいて、同一のものと言うのであろう。○**持敬** この二字は、もと程頤がその重要性を指摘した語。朱熹によって顕彰された工夫。『朱子語類』卷九には、「持敬是窮理之本。窮得理明、又是養心之助(持敬とは窮理の根本である。窮めることで理が明確になり、さらには心を養う助けとなる)」とあるよう、持敬は、窮理と同一的作用として理解することができる。朱子学によれば、現今の動的世界の構成者は気であり、その「気」のあり方は、天道流行のはたらき方＝「理」に即して存在している。その意味では、「理」は「心外」の理みならず、「心内」の理(＝性)にも一貫している。かかる「理を窮める」のは他ならぬ自己＝心でしかあり得ぬが、その窮理が成り立つ根本に、「持敬」が位置づけられている。前節注「敬事而信」に「敬者、主一無適之謂」(『論語集注』)とあり、同じく前節注「敬以直内」に「君子主敬以直其内、守義以方其外。敬立而内直、義形而外方。義形於外、非在外也。敬義既立、其德盛矣」(『周易本義』)とあるのを参照のこと。外的世界に適切な確に応じてゆくためには、当然、それに関わってゆく内的作用の「確かさ」がもとめられる。その「確かさ」を人間本性に認めるところに、性善説(性即理)を宗とする朱子学の真面目があると言えるが、この意味において、内的世界のありようの「確かさ」が、外的世界に適切な確に対応していく主体そのものとなり、内・外のあり方、すなわち、「持敬」・「窮理」という工夫が、不可分のあり方として認められることとなる。○**明道教人静坐** 明道は、程頤の号。弟に程頤(号伊川)がいる。いわゆる「二程」の一人。程頤が「静坐せよ」と述べた逸話は、次の「程氏外書」第十二「傳聞雜記」に見える。「謝顯道習舉業、已知名。往扶溝見明道先生受學、志甚篤。明道一日謂之曰、『爾輩在此相從、只是學某言語。故其學心口不相應。盍若行之』。請問焉。曰『且静坐』。伊川每見人静坐、便歎其善學。」(『二程集』上、432頁)。以下要約。「謝顯道という人物は、科挙の受験に向けた[暗記中心の]学習において、名の知れた存在であった。彼は扶溝に赴き当地に住む明道先生にお会いして学を受けることに、篤い情熱を抱いていた。明道は『君たちは当地で私に追隨して、私の言葉を学ぶという。だからこそ、その学びは口に出して言う言葉と裏腹なものになってしまっているのだ。実践するべきである』と。その教えを請うたところ、明道は『静坐せよ』と言った。伊川は人が静坐するのをみるたびに、せつかくの静坐が漫然と繰り返されるだけものになってしまっていることを嘆いた。」○**相人** 人相をみる。『左伝』。○**居敬而行簡** 『程氏遺書』卷十五に、「敬則自虚静、不可把虚静喚做敬。居敬則自然行簡。若居簡則行簡、却是不簡。只是所居者已剩一簡字。」(『二程集』p.157)、同上卷二十二に、「居敬則自然簡。居簡而行簡、則似乎簡矣、然乃所以不簡。蓋先有心於簡、則多却一簡矣。居敬則心中無物、是乃簡也。」(『二程集』p.294)とある。○**子曰、視其所以**～ 『論語』為政篇。「子曰、視其所以、觀其所由、察

其所安、人焉廋哉。人焉廋哉」。○**剛毅** 『論語』子路篇に、「子曰、剛毅木訥近仁。」とある。『論語集注』によれば、「程子曰、木者質樸。訥者遲鈍。四者質之近乎仁者也。楊氏曰、剛毅則不屈於物欲。木訥則不至於外馳。故近仁」とあり、「剛毅」とは、物欲に屈しない強い意志のこととなる。○**弘毅** 『論語』泰伯篇に、「曾子曰、士不可以不弘毅。任重而道遠。」とある。『論語集注』では、「弘、寛廣也。毅、強忍也」とある。○**沉毅** 「沈毅」。落ち着いていて、物事に動じない。『後漢書』祭彤伝に、「彤性沉毅内重、自恨見詐无功、出獄数日、欧血死。」とある。