

懷徳堂学派の「敬」論

—「敬」の無対象性について—

佐藤 由隆

序

本稿で取り上げるのは、江戸期の大阪において勢力を誇った学問所である懷徳堂の学者のうちの、五井蘭洲 (一六九七—一七六二) および中井竹山 (一七三〇—一八〇四) の「敬」に対する解釈である。

朱子学における「敬」についての論考はすでに多数存在しているが(注1)、その概略をまとめると次のようになる。

すなわち朱熹 (一一三〇—一二〇〇) 自身が「敬は一心の主宰にして万事の本根なり(注2)」と言ひ、また「学者の工夫は唯だ居敬窮理の二事に在り。此の二事互いに相い発し、能く理を窮むれば則ち敬に居る工夫は日に益す(注3)進み、能く敬に居らば則ち理を窮むる工夫は日に益す密なり(注3)」と言ふように、「敬」は非常に重要な概念であり、「居敬」は「窮理」と並ぶ修養法として非常に重視されていた。この二者の関係は『易』文言伝の「直は其れ正なり、方は其れ義なり。君子は敬以て内を直くし、義以て外を方にす。敬義立ちて徳は孤ならず。直・方・大、習わずして利しからざる無しとは、則ち其の行う所を疑わざるなり(直其正也、方其義也。君子

敬以直内、義以方外。敬義立而徳不孤。直方大、不習无不利、則不疑其所行也)」に対応するものであり、「敬以直内」という内的修養は「居敬」を、「義以方外」という外的修養は「窮理」を指す、というのが一般的な解釈である(注4)。

その上で、朱熹は次のようにも説いている。

二先生の論ずる所の敬の字、須らく動静を該貫して見て方めて得ん。夫れ其の事無きに方りて主を存して懈らざる者は、固より敬なり。其の物に应じて酬酢乱れざる者も、亦た敬なり。「中略」豈に必ずしも攝心坐禅を以て之を敬と謂わんや。『朱子文集』卷四十五「答廖子晦」(注5)

つまり「居敬」は「動」「静」双方の状態において行われる修養法であり、必ずしも仏教の説く「攝心坐禅」を指して「敬」と言うのではない、と言う。このような「動静」を貫く「敬」の具体的な内容については、程頤(一〇三三—一一〇七)が説く「整齐嚴肅」や「主一無適」といったものに基づいて解釈される。例えば垣内景子は「その都度その都度の対象に専一に

取り組み、別の何かに気をとられないように心を常に覚醒させ、集中させること」であると説き(注6)、吾妻重二は「いついかなる時にも心を冷静厳肅に保ち、自己を見失わないようにすることであると説く(注7)。いずれにしても自己の心的状態を述べたものではあるが、いま簡略にまとめると、集中かつ冷静厳肅、という状態であると言えよう。

上記にまとめられた「敬」の内容のうち、冷静厳肅の側面を強調すると、吾妻氏が表現したように、「いついかなる時にも」そのような心理状態に置く、という「無対象性(注8)」が強調されることとなる。これは垣内氏が述べたような、「その都度その都度の対象」に向けられるようなものではなく、どのような状況・相手であろうとも自身を保つ、という内向きのベクトルの意味での「集中」を意味することとなる。

さて、筆者はこれまで懷徳堂学派の知行論に着目し、朱子学派内部における、学問的成果と社会的実践との一体性(ないし相互補完性)を重視する一派の中の発展型として、懷徳堂学派を位置付けることを試みてきた(注9)。筆者は朱熹の知行論が、「先知後行」と「知行並進」という、若干の矛盾を孕んだ二つの理念を包含していることにより、後続の朱子学者たちがこれらの理念をいかに処理するか、という問題に直面することで、多様な思想的展開がなされていったのではないかと考えている。そしてその多様な展開は、「敬」についても存在していたのではないかと思われるのである。

朱熹の「敬」における「無対象性」が見受けられる語としては、次のようなものがある。

近世の程沙隨は猶お之を非とし、聖賢は単独で敬字を説く時無し、只だ是れ「親を敬す」、「君を敬す」、「長を敬す」と、方に箇の「敬」字に着くと以為う。全く説話を成さず。聖人は「己を修むるに敬を以てす(『論語』憲問篇)」と説き、「敬して失無し(『論語』顔淵篇)」と曰い、「聖敬、日に躋(のぼ)る(『詩経』商頌・長發篇)」と曰わば、何ぞ嘗

て単独で説きたらざらん。若し君有り、親有り、長有る時に敬を用うと説けば、則ち君親無く長無きの時、將た敬せざらんや。都て思量せず、只だ是れ口を信じて胡説するのみ。『朱子語類』卷十二、「学六、持守」(注10)

このように、対象を持たず「単独」で「敬」を用いている例を挙げながら、朱熹は「君親無く長無きの時」、すなわち特定の対象が存在しない時でも「敬」を行うべきだ、と説いている。

しかし、ならば「敬」はいかなる場合でも対象を持たないのか、というと、そうと言いつけることもできない。たとえば朱熹の言説に次のようなものがある。

聖人の言語は、当初未だ曾て関聚せず。「門を出でては大賓を見るが如く、民を使うには大祭を承くるが如し(『論語』顔淵篇)」等の類を説くが如きは、皆な是れ敬の目。程子に到りて始めて関聚して一箇の敬を説き出し人を教え来たる。然らば敬は甚(なん)の物有らん。只だ「畏」字の如きと相い似たり。是れ塊然として兀坐し、耳は聞く無く、目は見る無く、全く事を省みざるの謂にあらず。只だ身心を収斂し、整齊純一し、恁(か)地に放縱せざれば、便ち是れ敬。『朱子語類』卷十二、「学六、持守」(注11)

朱熹は「敬」を説く際に「門を出でては大賓を見るが如く、民を使うには大祭を承くるが如し」という例をよく用いるが、「大賓を見るが如く」「大祭を承くるが如く」接する相手は必ず存在するわけであり、相手と接するという課題からは逃れることができない。相手の言葉を聞かず、相手を見据えず、自己完結して達成できるような、「全く事を省みざる」ことを「敬」と言うのではない。この朱熹の説を汲み取るのであれば、「敬」の「無対象性」とは完全なる「無対象」とは言い切れない。

「敬」は無対象性を持つが、完全なる「無対象」ではない。この難解な課題に直面した後続の朱子学者たちは、それとどのように向き合ったのであろうか。

本稿で着目するのは、「敬」に内在する無対象性について、懷徳堂学派がどのように向き合ったか、という問題である。この点について、彼らが他学派の「敬」解釈に対してどのような見解を述べているか、ということを中心にして、考察を試みたい。

一 伊藤仁斎の「敬」軽視に対する批判

まず取り上げるのは、五井蘭洲の晩年である宝暦十一年（一七六一）に伊藤仁斎（一六二七—一七〇五）批判の書としてものされた、『非伊編』である（注12）。

この文献は、荻生徂徠（二六六—一七二八）批判の書である『非物篇』とは違って未刊であり、写本も大阪大学附属図書館懷徳堂文庫には所蔵されておらず、唯一、自筆本と思われるものが大阪府立中之島図書館に存在するばかりである。そのような書が蘭洲の他学批評の書を代表するものであるとされるのは、門人の中井竹山が撰した墓碑銘を見ると、そのようにあるためである。

嘗て慨くに、一時の鉅儒は少なしと為さざれども固滞に局らず、輒ち忽略に帰すれば、神仏譎誕の説、乗じて以て張皇し、其の之を厭う者は変じて功利詞章を為し、反て口を復古に籍り、高ぶりて自ら標榜すれば、新奇を好むの士、靡然として趨附するに、文行岐れて良材日に壊ると。乃ち掲ぐるに博約の旨を以てし、偏を矯め頰を拯い、以て人心を正して文を行に合わしめんとし、非伊・非物・非費・承聖の諸篇を著し、榛蕪を艾りて以て周行を示す。後進は郷う所を知ること、大寐新醒するが若し。豈に以て邪説を息むに足ると道う者に非ざらんや。

〔中井竹山「蘭洲五井先生之墓」（木村敬二郎『稿本大阪訪碑録（注13）』所収）（注14）〕

この資料は、懷徳堂学派の「博約並進（知行並進）」思想を考える際にも重要なものであるが、その「博約並進」を主張するために五井蘭洲が作ったものとして、代表作の『非物篇』と並び、『非伊編』も挙げられている。さて、本稿で注目したいのは、その『非伊編』の冒頭章である。

この冒頭章は伊藤仁斎批判における総論とも言うべき、五葉にもまたがる文章で、こののち、『論語古義』、『語孟字義』における仁斎の各論に対する批判が続いている。またこの章に限っては、『蘭洲先生遺稿』にも「古学論」という題で収録されている（注15）。寺門日出男の考察に従えば、「古学論」が書かれたのは宝暦九年（一七五九）頃である（注16）。これと『非伊編』とを対照すると、様々な異同が見受けられるが、特筆すべきは『非伊編』に至って、「敬」に関する議論が追加されていることである。

まず、「古学論」において具体的に「敬」について論じているのは、左の文章のみである。

仁斎又た敬字を惡み、程朱を非る。然れども学問の道有りて以来、古書の敬字を説くこと一にして足らず。仁斎も亦た読書人なり。何ぞ嘗て敬の尚ぶべきを知らざらん。但だ程朱の敬字を主張する為にして之を惡むのみ。諺の謂う所の浮屠を疾みて袈裟に及ぶ者なり。〔蘭洲先生遺稿』上卷、一八葉表（注17）（注18）〕

要するに、「坊主憎けりや袈裟まで憎い」を地で行くのが仁斎の「敬」批判である、ということである。「古学論」ではこの一文のみであったが、『非伊編』になると、『語孟字義』に見える仁斎の「敬」論を起点にした、一葉半に及ぶ文章が追加されている（注19）。

又た曰く、「敬は尊崇奉持の謂なり。按ずるに古の経書に一も事無くして徒らに敬の字を守ると謂うもの無し。朱子曰く、「敬は一身（注20）の主宰、万事の根本なり」と。愚は謂らく、然らず。聖門の学は仁義を以て宗と為して、忠信を主と為す。未だ嘗て敬を以て万事の根本と為さず」と（ここまで『語孟字義』巻之下、「敬」全二条の要約）。学者は孰か仁義を以て宗と為し忠信を主と為さざらん。夫子曰く、「己を修めて以て敬す」と。仁義は己を修むるの本なり。其の要は敬に在れば、之を詳論せんことを請う。敬を以て修養の功と為すこと、唐虞より肇めて三代を歴て、詩書六芸の載する所、歴々数うべし。其の最も切なる者は、孔子曰く、「敬以て内を直くす」と。是れ何物を尊崇奉持せんや。国語に至りては「敬は徳の聚なり。能く敬すれば必ず徳有り」と云う。是れ何物を尊崇奉持せんや。仁義を宗とせんと欲すると雖も、内省して敬無くんば、則ち何ぞ能く仁義を得ん。孔子は敬を以て学者を教えて曰く、「行篤敬」、「己を修めて以て敬す」と。是れ又た何物を尊崇奉持せんや。孟子に至りても亦た然り。

戦国より秦漢を歴て、聖王は作らず、処士は横議し、放蕩自肆すれば、即ち敬を遺る。晋の清言の徒の出るに至りて、礼法は豈に吾輩の為に設けんやと言えり。夫れ礼とは敬なるのみ。此の輩は礼を蔑まば、況んや敬をや。即ち乱頭養望して曠達を言わば、世の放肆を悦ぶ者、滔々として皆な之に帰し、聖門の正心威儀の学を知らず。王弼何晏の倫の如きは、易・論語を以て専門と為すと雖も、其の人と為りは、浮虚躁妄にして、皆な取るに足らず。是に於て武人は吏に倍き、易は其れ誕り、異端邪説は、其の虚に乗じて其の説を鼓し、以て之を輕慢し、因循にして唐末五代に至らば、遂に君臣の義すら之を廢す。夫れ敬と義とは相い表裏内外を為す者なり。故に曰く、「敬以て内を直くし、義以て外を方にす」と。夫れ敬を廢せば、則ち義は従りて亡ぶこと、亦た觀るべし。是に由りて纂弒すること上に相い継ぎ、邪暴は下に並びに興り、一韓退之有りと雖も之を理性に本づくこと能わず、亦た敬の

尚ぶべきを知らず、聖教を補うこと無し。宋の諸君子に及びて、礼を以て身を律し、敬を以て心を存し、以て唐虞三代の旧に復す。其の間に陸象山なる者有り、敬を惡み、明に至りて王陽明・李卓吾の輩を興し、亦た敬義の学為ることを知らず、仏に依り禪を授け、遂に夷狄を中国に入らしめ、敬義の学は地を掃いて尽き、明は従りて亡ぶ。是に由りて之を觀れば、敬は人心の邪正、国家の治乱に係れば、其れ忽にすべけんや。仁斎は人と為りは緩慢にして、義氣激烈なるを悦ばず、故に敬を疾むのみ。『非伊編』二葉表（注21）

右のごとき長文であるが、内容は前後で大きく分かれている。

まず前半は仁斎の具体的な「敬」論に対する反駁である。内容としては、吾妻氏の指摘するような、「敬」は対象を持った概念であるか否かという、「敬」の「無対象性」をめぐる議論である（注22）。蘭洲は「是れ又た何物を尊崇奉持せんや」と述べ、仁斎が「尊崇奉持（うやまう）」と解釈したような、限定的な対象を持った「敬」では断じてない、という主張を行っている。

そして後半になると、秦漢以後の思想史における「敬」輕視の流れとその弊害について述べ、仁斎を離れた論を展開する。蘭洲は「夫れ礼とは敬なるのみ」と言い切っており、「礼」輕視と「敬」輕視はほぼイコールであり、「敬」と「義」は表裏一体であることから、人心の邪正より国家の治乱まで多大な影響を及ぼすものであると説く。そして、「仁斎は人と為りは緩慢にして、義氣激烈なるを悦ばず、故に敬を疾むのみ」と締めくくる。この最後の言葉からは、「敬」を輕んずるということとは、事に臨むことに対する、すなわち「行」に対する熱意が足りない、という意があるようにも感じられる。

『非伊編』には次のような条もある。

又た曰く、「後世或いは持敬を以て宗旨と為し、或いは致良知を以て宗

旨と為すも、未だ忠信を以て主と為すもの有らず。亦た夫の孔門の学と異にす」と『語孟字義』卷之上、「忠信」第二条。夫れ宋儒は忠信を以て本と為せり。唯だ其の方法は各の其の性の近き所を以てするが故に、或いは持敬し、或いは致知（「致良知」の誤りか）するも、皆な忠信を進むる所以なり。仁斎の忠信を進むるの方法を知らず、何を以てせんや。將に忠信を口誦せんとすること老婆念仏の如きか。『非伊編』一六葉表（注23）

これを見ると、「持敬」とは「行」における具体的方法論であつて、仁斎の説く「忠信」は抽象的概念に過ぎない、と蘭洲は説いている。先の文章でも「学者は孰か仁義を以て宗と為し忠信を主と為さざらん」と言っている通り、重んずべき「仁義」や「忠信」はすべて「敬」によつて行われるものである、というのが蘭洲の主張であることが判る。すなわち「敬」とはすべての「行」を包括する方法論である、ということが蘭洲の解釈なのである。

二 「敬」の工夫

では、その「敬」とは、蘭洲はどのようなものであると認識していたのであろうか。

蘭洲の著作である『知新録』に、次のような条がある。

古人モ禅学ヲ好ム。儒者敬ノ工夫ヲ坐禅ト同シヤウニトリ違ヘタリ。坐禅ニテ本来面目ヲ見ツケル如ク、敬ノ工夫ニテ心ノ本体ヲ知ル事ト思ヘリ。先心ノ本体ヲ知ルハ窮理ノ事ニテ、敬ノ工夫ニアツカラス。理ト氣トヲ合スガ心ナリ。其心ノ静ナルハ性、心ノ動クハ情、心静ナレハ寂然不動、心動ケハ感而遂通天下之故、静ナル性ヲ形容スレハ中、動ク情ヲ形容スレハ和チ、窮理ノ力ヲ以テ真知実見スルカ心ノ本体ヲ

知ルト云モノナリ。心ノ本体ヲ知ルハ心ノ本体ノ理ヲ知ル事也。敬ハ心ノ存不存ハイカナルモノソトイヘハ、心不在焉、視而不見、聽而不聞、食而不知其味カ心不存也。心裏ニテ心在焉、視而見、聽而聞、食而知其味カ心存スナリ。事ニノゾムニ其ノゾミタル一ト色バカリヲ不_レ思、ニ夕色モ三色モ思フガ心不存也。ソノゾミタル事、一ト色ハカリヲ思フテ、外ノ事ハ一念モウツサヌカ心存也。主一無適ト云モコレヲ云ナリ。既窮理ニテ心ノ本体ノ理ハ真知実見スルユヘ、其心ノハナレヌヤウニ存スルカ敬ノ工夫也。心ノ本体ノ理ヲ真知実見シタル上ノ工夫カ敬ナリ。敬ハ聖学ノ始終、万事ノ本根ナルユエ、此敬ニアラザレバ窮理モナラザルハ勿論ナリ。知ラヌサキモ敬、知テ後モナラズ敬ナリ。〔中略〕サテ窮理ニテ我心ノ本体ヲ真知実見スレハ、臆_{（ヤウ）}兆ノ天下ノ人ノ心ノ本体モ同シ事ト知ル。人モ又自分ノ心ノ本体ヲ真知実見スレハ又如此、臆兆ノ天下ノ人ノ心ノ本体モ同シト知リテ天下公共ナリ。禅者ノ坐禅ハ心ノ本体ヲ見ツケテモ己一分ノ事ニテ、人ノ心ノ本体ハ知ラレス。ユヘニ自己面目ト云。且禅者ノ見ツケタル心ノ本体ハ、聖人ノ道ノ心ノ本体ノ彷彿ニテ、影ヲ認テ体トスル如シ。『知新録』（大阪府立中之島図書館蔵本）、六六葉裏）

ここの冒頭にある、「敬」は坐禅のごときものではない、というのは、本稿の序でも挙げた『朱子文集』の「答廖子晦」のような議論のことを言っているのであらうと思われるが、「心ノ本体ヲ知ル」という修養は「敬」ではなく「窮理」であると蘭洲は説く。言い換えれば、「敬」とは「知」ではなく「行」にかかわる修養である、ということである。

それでは「知」の領域にある「窮理」とはどのような関係があるのであろうか。蘭洲は、「既窮理ニテ心ノ本体ノ理ハ真知実見スルユヘ、其心ノハナレヌヤウニ存スルカ敬ノ工夫也。心ノ本体ノ理ヲ真知実見シタル上ノ工夫カ敬ナリ」と言う。蘭洲は「窮理」による「真知実見」あるいは「真知実見」をきわめて重要視しており、『蘭洲先生大学或問講義』では「真知実見

スレバ、オノヅカラ信ズ。信ズレバ必ず行フ」なども述べているが(注24)、それは飽くまで「必ず行フ」ための準備が整ったという意味であつて、いかなる場面においても「行」が果たせるようになるためには、「其心ノハナレヌヤウニ存スル」こと、すなわち「敬」の工夫が必須なのである。

ここだけ見れば「窮理↓居敬」という単純な図式が成立しそうであるが、一方で蘭洲は、「此敬ニアラザレバ窮理モナラザルハ勿論ナリ。知ラヌサキモ敬、知テ後モナラフ敬ナリ」とも言っている。そもそも蘭洲は、「知行並進」論の下、「窮理」すなわち「格物致知」の段階において、実践による検証という、「行」による「知」の補完を説いている(注25)。したがって、必然的に「窮理」における実践の際にも「敬」は發揮されねばならないのである。つまり「敬」とは「窮理」をも包含するような工夫であることが判る。

では「敬」というものはどのような修養であるかと言えば、「ソノノゾミタル事、一ト色ハカリヲ思フテ、外ノ事ハ一念モウツサヌ」ような、心を存した状態であることがそれであると蘭洲は言う。つまり「心在焉、視而見、聴而聞、食而知其味」というふうには、その都度の対象に全力をもって集中して臨むことである。

つまり、この「敬」には集中の対象として「ソノノゾミタル事」が設定されており、無対象的な「敬」ではないことが分かる。

じつは、これとよく似た論を、門人である中井竹山も述べている。

主一無適ノ義、如何トノコト承ハル。ソノ修行ハ切実緊要ノコトニテ、初学ノ人ノ手ニ入ガタキコトモアルベケレトモ、ソノ文義ハ何ノ子細モナキコトナリ。コレヲ事ムツカシク心得ルハ学者ノ浅陋ナリ。蓋シコノ四字ハ、モト程子ノ敬ノ字ヲ釈セラレタル言ナリ。敬トハ恭敬ニテ、モトヨリ心ニ物ヲウヤマイ重ンズルコトナレトモ、アナガチ手ヲツキ腰ヲカダメ尊長貴人ニ事ルコトノミニ限ラズ、タゞ平日ニ心ヲリント引シメ、総シテ何ニテモ心底ニ大事ノト思ヒテ、戒慎恐懼スルコト肝要ナリ。コレヲ存主ノ敬ト云。コノ敬ノ本ナリ。コノ本タテバ、

何ノコトニモ施シテ可ナラザルハナシ。苟モ本立ザレバ事ニ臨ミテ俄ニ敬セント欲シテモ、ソノ敬ト、カヌモノ也。程子ノ主一無適ハコノ存主ノ敬ヲ本トシテ何事モコノ念頭ヨリ推行フ心モチヲ説レタル也。

主一ハ一ヲ主トスルニテ、心ヲ一途ニスルコト也。無適ノ適ハ音赤ニテ、ユクトヨム。無適ナレバ何方ヘモユカズ、心ノワキヘチラヌコトナリ。一途ナレバワキヘチラズ、ワキヘチラネバ必ず一途ナリ。故ニ朱子ノ言ニモ、主一ノ外ニ又別ニ無適アルニ非ズトアリ。必竟同シコトヲ丁寧ニ云ナリ。父ニ向ヘバ一途ニ孝ニ志シテ他ニ適ズ、君ニ向ヘバ一途ニ忠ニ志シテ他ニ適ズ。凡ソ人倫ノ交リヨリ、書ヲ讀ミ芸ヲ講ズルマデ、ソノ時ソノ事ヲ一途ニシテ他ニ適ヌコトナリ。故ニ食フベクシテ食ヒ、眠ルベクシテ眠リ、哀ムベキコトヲ哀シミ、楽シムベキコトヲ樂シミ、オカシキトキニ笑フモ、ミナ主一無適ニテ、凡ソ存シテ二念ナク、施シテソノ可ニアタルヤウニスルコトハ、皆敬ノ中ニ圍ス。敬以直内、義以方外ト云モ是ナリ。然ルヲ世ノ実学ヲスル人必スワリ膝ハリ臂ヲシテ、カリソメニモ果シ眼ニテ、人ヲ義絶スルコトヲ敬義直方ノ訓ト心得タルモアルハ大ナル誤ナリ。勿論敬ハ儼格ヲ正面トスル故ニ、誤リテハカク圭角ノアル方ヘモ流ルベシ。ソレ故程子ハ莊嚴ナドノ字ヲ用ズ、ヒロク主一無適ト説レタルハ意味アルコト也。モシ又一分ノ片意地ヲ出シ、傍人ノ言ヲイサ、カ用ヒズシテ、コレヲ主一無適トイハズ、ソレハ一途ニアシキコトヲ主トシテ、ツキニヨキ方ヘユカヌナレバ、ソレこそ固滞人ノ主一、執拗家ノ無適ナルベケレ。程朱門下ノ主一無適トハ、薰猶氷炭ノチガヒナルベシ。ヨク／＼ワキマヘラルベシ。『竹山国字牘(注26)』巻上「答谷生、論主一無適」三八葉裏―三九葉裏」

竹山はより具体的に、「忠」や「孝」の実践から、読書や寝食、果ては喜怒哀楽の発する場において、すなわちあらゆる「行」に対して一途に集中して臨むことが、「主一無適」の「敬」であると述べ、さらに他人に惑わさ

れまいとして「人ヲ義絶スルコト」を「敬」であると解釈する向きに対し
ては批判を加えている。これは蘭洲の説をほぼそのまま踏襲していると見
ても差し支えないであろう。

なお、竹山は右のような「敬」の具体的内容を述べたのち、「敬以直内、
義以方外ト云モ是ナリ」と言っているが、これはどのような意味であろう
か。そこで手掛かりにしたのが、先に挙げた『非伊編』二葉表から始ま
る文に見られる、「夫れ敬と義とは相い表裏内外を為す者なり」という蘭洲
の語である。蘭洲は「敬以直内、義以方外」の関係を、別種の二項として
捉えてはいないのである。

易坤ノ文言伝ヨクスメバ、乾ノ文言伝ハ如破竹ヨクスム。ソレハ坤ノ
文言伝ハ賢人学者ノ工夫、乾ノ文言伝ハ聖人ノ工夫故ナリ。先坤ノ文
言伝ノ始ニ、坤至柔而動也剛、至静而徳方トアリ。至静ノ工夫方敬ニ
テ、徳方ガ義ナリ。至静ト云ヨリ敬以直内トイヒ、徳方ト云ヨリ義以
方外ト云。坤ノ文言伝ハ賢人ノ工夫ユヘ、敬ニ始リテ敬ニ終リ、始終
敬ナリ。神書ニ土ノ訓ハツ、シムト云意ト云。ヨクアタレリ。敬ハ土
ノ理ナリ。敬以直内、義以方外モ敬義一ナリ。二ツト見ルヘカラズ。
内ニアルハ敬、外ニ発スヲ義ト云。方ハ土ノ貌ニテ定リ不動事ナリ。
一々義理ノトホリ定リ不動ヲ方ト云。至静而徳方トアルモ、方外ト云
モ、此意ナリ。〔中略〕至柔ナルユヘ至静ナリ。至静ナルユヘヨク動ク
トキニ方ナリ。コレ敬義ノ源ナリ。聖人ハ天ニ法トリ賢人ハ地ニ法ト
ル。地ハ土ヲ主トス。敬ハ土ノ氣象ナリ。五行皆土ニ本ヅクユヘニ、
敬ハ万事ノ本根トイヘリ。〔密察録〕（大阪府立中之島図書館蔵本）、
八五葉表）

これを見れば、蘭洲は「敬以直内」と「義以方外」とを「居敬」と「窮
理」の関係で理解していないことが判る。「行」の際の己の心的状態の修養
が「直内」であり、その状態のままで行為することが「方外」なので、こ

の二者を「二ツト見ルヘカラズ」と言う。こうしてすべてを「敬」に包含
することによって、「坤ノ文言伝ハ賢人ノ工夫ユヘ、敬ニ始リテ敬ニ終リ、
始終敬ナリ」という論が展開されるのである。『蘭洲先生易四伝講義』にも
次のようにある。

至極ノ処ニテイヘハ敬ハ工夫ノ本、義ハ工夫ノ末。敬ハ心、義ハ事ニ
テ云。ユヘニ心内ニヨク存スト内直シ。内直キ処ニテ事ニ応シ判断ス
ルト、ヒトリ外事ニアラハル、処、義ニカナヒ行ハル。心内ニ不存ト
心ノ天理クラムユヘ、是ヲ非、非ヲ是ト見ルユヘ、外事ニ応スル処ク
ヒ違フユヘ、義行ハレサル也。如此ナレハ自然ト内ヨリハ外ヲ養ヒ、
外ヨリハ内ヲ助ケテ、内外表裏互ニ相養相助テイヨ／＼广大ノ徳トナ
ルカ敬義立而徳不孤也。内外全備シタルカ直方大也。ユヘニコレヲ以
テ君ニツカヘハ忠トナリ、親ニツカヘハ孝トナル、心ノマ、ニ往トシ
テ義理ノ不行事ナキヲ不習无不利ト云。〔中略〕静モ主一無適整齊嚴肅、
動モ主一嚴肅、コレヲ敬ト云。方ハ我身ノ左右前後上下四方八面皆義
理四角。〔蘭洲先生易四伝講義〕（大阪府立中之島図書館蔵本）、九〇
葉裏）

ここでも「内直キ処ニテ事ニ応シ判断スルト、ヒトリ外事ニアラハル、
処、義ニカナヒ行ハル」と言うように、内外に対して「居敬」「窮理」の工
夫の別があるという立場を取っていない。「敬」の状態を常に心懸けた上で
「外事」に対応していくと、適切に対応していくことができるようになり、
また我が内の「敬」もまた完全な状態へと近づいていく、という解釈であ
る。つまり「敬以直内、義以方外」という内外の工夫は「居敬」として一
貫しており、「窮理」の工夫が外されているのである。

そこで改めて、先の『知新録』の文とを併せて考えると、この「敬以直
内」と「義以方外」とが完全に果たされる前提条件としてあるのが「窮理」
であり、その「窮理」もまた「敬」によってなされるものである、という

構造になっていることが判る。改めて整理すると、蘭洲の説において、内外を合わせていく工夫は「居敬」という「行」によって統一されている一方で、その工夫が成就するための前提条件として「窮理」が存在し、その「窮理」もまた「居敬」によって成立するという、「知」と「行」の相互補完的な関係性を見出すことができるのである。そして『竹山国字牘』を見ると、中井竹山もまた同様の説を踏襲していることが窺われるのである。

三 崎門学派の「敬」論との共通点と相違点

さて、ここで問題となってくるのが、朱熹の想定する「居敬」と「窮理」の関係性との相違である。『朱子語類』を見ると、次のように説いている記述が見られる。

「敬以て内を直くす、義以て外を方にす」、只だ是れ此の二句のみ。「格物致知」は、是れ「義以て外を方にす」なり。『朱子語類』巻第六十九、「易五 坤」(注27)

道夫曰く、「敬以て内を直くし、義以て外を方にす」、是れ内外を合するの道ならざるや否や」と。曰く、「之を久しくすれば則ち内外自然として合う」と。又た問えらく、「敬して以て内を直くして後、便ち能く義以て外を方にす。還て是れ更に上に就きて工夫を做すことを用いんや」と。曰く、「是れ此の如しと雖も、也た須く是れ先ず去きて敬して以て内を直くし、然る後に能く義以て外を方にすべし」と。『朱子語類』巻第六十九、「易五 坤」(注28)

つまり内外で言えば内が「居敬」、外が「窮理(格物致知)」の工夫であり、これをそれぞれ行っていくことで「内外を合すること」が実現する、というのが朱熹の説である。しかしこうなると内外の工夫が別種のものに

なってしまうおそれがあり、またまず「敬して以て内を直く」すべしと言うと、「窮理」という「知」の工夫の前に「居敬」が存在することになってしまう、「先知後行」の理念との矛盾が生じてしまうこととなる。したがって前節で見た五井蘭洲や中井竹山の解釈は、「敬以直内、義以方外」を「居敬」として一貫して把握することにより、それらの問題を解消しようと試みたことが窺われる。

では、彼らのように「義以方外」を「窮理」とする朱熹の解釈を採用しなかった例は、他に存在するであろうか。すなわち、その代表例こそ、崎門学派の特色として知られる「敬義内外」説である(注29)。そもそも山崎闇斎(一六一八—一六八二)自身が次のように述べ、「義以方外」を「窮理」と解釈することは「本指に非ざるなり」と断じている。

語類に曰く、「敬以直内」、是れ持守の工夫。「義以方外」、是れ講学の工夫なり」と『朱子語類』巻第六十九「易五 坤」。又た曰く、「敬以て内を直くす、義以て外を方にす」、只だ是れ此の二句のみ。「格物致知」は、是れ「義以て外を方にす」なり」と。嘉謂らく、此の義方の説は本指に非ざるなり。「山崎闇斎『文会筆録』七之三(『新編山崎闇斎全集』第一巻(ペリかん社、一九七八年)(注30))

程朱専ら心を指して内と為すの説之れ有り、喫緊切要と為すも、但だ易の本指に非ざるなり。朱子或いは窮理を以て義方を説くも、亦た本指に非ざるなり。『文会筆録』七之三(注31)

衣笠安喜は、山崎闇斎は「窮理」を無視し、「居敬」に依存しようとしたという見解を示している(注32)。これは「敬以直内、義以方外」の議論から「窮理」を除外したことも大きく関係しているであろう。

また一方で闇斎は、「窮理」に傾倒する傾向にあった当時の朱子学において、「居敬」の重要性に注目し、再評価した人物として、李退溪とともに評

されている(注33)。したがって、日本朱子学において「敬」を論ずるにあたっては、やはり崎門学派の議論を踏まえざるをえないであろう。事実、蘭洲も幼少の頃より交流を持っていた、懷徳堂の初代学主である三宅石庵は浅見綱斎に師事した人物である。また蘭洲自身も江戸にいた頃、崎門学派の徒と交流を持ったと思われる発言をしている(注34)。このことから、五井蘭洲の「敬」論における、崎門学派の「敬義内外」説からの影響性は大いに考えられよう(注35)。

しかしながら、崎門学派と五井蘭洲の「敬」についての解釈を比較してみると、大きな差異を見て取ることができる。まず山崎闇斎は「主一ノ敬」を説いて、次のように言う。

抑敬ニ主事ノ敬、主一ノ敬ト云コトアリ。主事ノ敬ハアシクシテ、主一ノ敬ハヨシ。喩ヘバ、見書、向ノ書ヘ写心奪ハレテ、手前アラクナルハ、主事也。手前ノ心ヲ佐ト正シクシテ、書物ニ掛リ応ズルハ、主一ノ敬也。問フ、今仕官奉公人ナド、使ヲ命ゼラレテ、口上ヲ承ハル時、イカニ手前ノ心ノミヲ正シテモ、向ノ詞ヲ主トセデハ、口上ヲ覚ヘマジ。又向ノ詞ノミヲ主トスレバ、主事ニナル者ニシテ、手前アラクナル。於是如何ナル工夫ヲセン。答曰、此間ノ事ハ聖人分上デナクバ、不全。本聖人ハ声入心通ズル人ナレバ、聖人ハ主一ニシテ主事スルト云者也。兎角不主一ハ、主事モナラヌゾ。是主一ニシテ主事スルガ全キ敬也。〔山崎闇斎『敬斎箴講義』(日本思想大系本)〕

闇斎は書を読むことを例にしてこのように言う。自分が読む「向ノ書」に「心奪ハレ」ることは「主事ノ敬」であり、「手前ノ心ヲ佐ト正シクシテ、書物ニ掛リ応ズル」という「主一ノ敬」こそが理想的である。また続いて弟子に「主事ノ敬」とならないようにするためにどうすればよいか、と問われると、闇斎は、「兎角不主一ハ、主事モナラヌゾ。主一ニシテ主事スルガ全キ敬也」と答え、まず「主一ノ敬」を行うことを第一に心懸けよ、

と答えている。

この「主一ノ敬」と「主事ノ敬」については、門人の佐藤直方(一六五〇—一七一九)も、手紙を書くことを例に挙げながら次のように論じている。

主一主事ノ辨、不分明。タトヘバ今手紙ヲシタ、ムルニ、心ニキヲツケズシテ、筆紙バカリニ心ヲハセテ書ハ、主事バカリ也。放心ニシテ主一ニアラズ。故ニ書ソコナイ、落字アリ。〔中略〕手紙ヲカ、ント思フニハ、ハヤ心ヘチヨツトキヲツケ、静ニシテ墨スリ、筆ヲ点シテ、サテ文言ハコウカ、ント思量シテカクニモ、又心ヘキヲツケ、静ニシテカケバ、手紙心カラカクユヘニ、書ソコナイナク、落字ナシ。コレ則主事ハ則主一也。主事主一ト、二ツニシテヤハリ一ツ也。心ニキヲツケズシテ、ウカト墨スリ、筆トツテ、手紙ヘ心ハセテカクト、心妄動シテ主一ナラズ。主一主事ノ辨、イロ／＼ムツカシクイヘドモ、ヒツキヤウチヨツト心ニ気ヲツケ、静ニシテ其事ヲナスノミ也。〔佐藤直方『敬説筆記』(日本思想大系本)〕

こうしたものを総合して考えると、闇斎や直方の言う「主事」とは、向き合っている対象に意識を向けることであり、「主一」とは自分自身の意識を冷静にすることである、と見えよう。

すなわち、彼らの言う「主事ノ敬」は、向き合っている対象に向けられる外向きの「集中」であり、「主一ノ敬」こそ、まさしく無対象的な内向きの「集中」を表す「敬」であると考えられる。

崎門学派は「主事ノ敬」を全否定はしないものの、それが主体となってしまうことを嫌い、まず「主一ノ敬」を行うことを説いている。第二節で確認した懷徳堂学派のそれを当てはめるならば、懷徳堂学派はむしろ、崎門学派が言うところの「主事ノ敬」の方を重要視している。この点が、懷徳堂学派と崎門学派の大きな差異であると言えよう。

すなわち崎門学派における「敬」は、「冷静厳粛」の側面を強調したもの

であり、すなわち「敬」の「無対象性」を強調する方向にあるものであることが判る。

この「冷静厳粛」な心理状態の内実は、どのような対象であろうとも変わることはない。したがって自己の理性をより重視することとなるのであるが、それは第二節で見た「答谷生、論主一無適」において批判されるような、「カリソメニモ果シ眼ニテ、人ヲ義絶スルコトヲ敬義直方ノ訓ト心得タル」者となる危険性を孕むこととなる。

事実、中井竹山は崎門学派を名指しで批判した際、その大きな根拠として彼らの「敬」論を挙げている。

夫ニ付家弟専ラ申候ハ、コノタビノ御設ケハ、搢紳尊貴ノ御為第一ニゴザ候ヘバ、コレニ尤忌避玉フベキ學術ハ、山崎ノ一派ニゴザ候。山崎氏ハ篤ク程朱ヲ信ジ、浮文ヲ削リ実学実行ヲ主トスルユヘ、大ニ朱子ニ功アリトモ申スベケレバ、コノタビノ教導ニハ宜カルベキコトニ候ヘトモ、苦々シキコトハ一種ノ僻見コレアリ、敬義直方ノ訓ヲアナガチニ拘泥シテ、本旨ヲトリ失ヒ、諸事イカメシクノミナリユキ、風ナキニ波ヲ起スコトナリ、忿戾ノ矜ニ陥リ候。往歳竹内何某、関東ノ御咎メヲ受タルモ、ソノ人サシテ不正ノ人物トモキコヘ申サズ候ヘトモ、カノ學術ノ流弊ニテ、靖献遺言ヲ主張シ、臂ヲ攘ゲテ横議スルヤウニナリユキ、目前ノ大害ヲ引出シ候コトニテ候。サキニ尊命ニモ、コノ事仰出サレ、屹度殷鑑トスベキノ旨、仰ヲ蒙リ御尤ニ存ジ奉リ候。コレミナ學術ノ弊ニテ候。総シテ学者分上ノ大害ニナリ候ハ、荻生ニシクハナク候ヘトモ、搢紳尊貴ノ御身ニ限リテハ、山崎ノ害ハルカニ甚シク候。コノ旨家弟トクレ、申合候コトユエ、遮テ申上オキ候。後々末々マデコレヲ学校ノ大禁ト遊バサレタク候。『竹山国字牘』卷下「上中納言菅公公建学私議」、四一葉表—四一葉裏」

このいわゆる「建学私議」という文書は、京都の公卿・高辻胤長の依頼

に応じて提出した、京都と大阪における学校建設に関する提案書であるが、この中で竹山は、崎門学は「学校ノ大禁」として頂きたい、と強く述べている。これは竹山も言及しているように、竹内式部（一七一—一七六七）が引き起こした、いわゆる「宝曆事件」を受けてのことと思われるが、これもすべて、彼らが彼らの信じるころの「敬義直方ノ訓」に拘泥したことが原因である、と竹山は言う。ここで述べられる「諸事イカメシクノミナリユキ」という崎門学派の特徴は、「答谷生、論主一無適」で批判の対象となっていた人物とまさに一致する。

つまり、「敬」の「冷静厳粛」という側面に拘泥した結果、「人ヲ義絶」し、過激な尊王派を醸成するような弊害や問題を引き起こしてしまったわけである。だからこそ、懐徳堂学派は「敬」の「集中」の側面を選択して重視するのである。

先に述べたように、「敬」を「冷静厳粛」とした場合、その「無対象性」を強調することとなるが、他方、「集中」の側面を外向きものとして解釈した場合、それは「うやまう」と読んだ時のような対象の限定こそ発生しないが、「集中」する対象は常に眼前に置かれていることとなる。それは『竹山国字牘』で示されたような、自分が直面するあらゆる物事に適用されるわけであるから、学問において向き合うべき課題も、自ずと日常性・緊迫性を増してくることとなる。第二節で確認した通り、これがすなわち五井蘭洲や中井竹山の「敬」解釈であり、崎門学派と立場を異にする大きな分岐点である。

したがって、朱子学における「居敬」の最重要視の流れの中で、その「敬」というもののあり方の解釈の相違によって、学問の方向性を異にしたことが充分推測されるわけである。

結

以上、五井蘭洲の「敬」論を考察し、中井竹山への思想的継承を確認し

た上で、崎門学派の「敬」論との共通点と相違点を見ることで、朱子学における「居敬」重視の学問潮流の中における多様な展開の可能性を指摘した。しかし、これは飽くまでその一端にすぎない。阿部氏が指摘するように、「居敬」重視の端緒は明代の儒者に見られるものであり、その後の展開というものをさらに俯瞰的に見ていくことが今後の課題となる。

例えば、同じく「居敬」を重視したことで知られる、李退溪である。一例を挙げると、彼の「進聖学十箇筭」を見ると次のような記述がある。

孔子曰く、「学びて思わざれば則ち罔し、思いて学ばざれば則ち殆し」と。学なる者は、其の事を習いて真に踐履するの謂なり。蓋し聖門の学、諸を心に求めざれば、則ち昏くして得ること無く、故に必ず思いて以て其の微に通ず。其の事を習わざれば、則ち危うくして安からず、故に必ず学びて以て其の実を踐む。思と学とは、交いに相い発して互いに相い益すものなり。「中略」而して持敬とは、又た思学を兼ね、動静を貫き、内外を合せ、頭微の道を一にする所以なり。其の之を為すの法、必ずや此の心を齋荘静一の中に存し、此の理を学問思辨の際に窮め、暗ざる聞かざるの前の、戒懼する所以の者は愈よ厳に愈よ敬に、隱微幽独の処の、省察する所以の者は愈よ精に愈よ密なり。一箇に就きて思わば、則ち当に此の箇に専一にして、他箇有るを知らざるが如くすべく、一事に就きて習わば、則ち当に此の事に専一にして、他事有るを知らざるが如くすべし。朝に夕に常有り、今日に明日に相い続く。或いは夜気清明の時に紬繹玩味し、或いは日用酬酢の際に体験栽培す。其の初めは猶お未だ或いは掣肘矛盾の患有るを免れず、亦た時に極めて辛苦して快活ならざるの病有らん。此れ乃ち古人の謂う所の將に大進せんとするの幾、亦た好消息と為るの端なり。切に此に因りて自ら沮むこと母れ。尤も当に自ら信じて益す励み、真を積むの多き、力を用うるの久きに至れば、自然として心と理と相い涵し、而して其の融会貫通するを覚え、習と事と相い熟し、而して漸く其の坦泰安

履を見る。始めは各の専一にして、今は乃ち克く一に協う。此れ実に孟子の論ずる所の深く自得に造るの境、生ずれば則ち烏ぞ已むべけん験なり。「李退溪『退溪集』卷七「進聖学十箇筭」(注36)」

この「一箇に就きて思わば、則ち当に此の箇に専一にして、他箇有るを知らざるが如くすべく、一事に就きて習わば、則ち当に此の事に専一にして、他事有るを知らざるが如くすべし」という文などを見ると、李退溪は「敬」を「集中」として解釈していることが判る。しかし彼の場合は、その都度その都度の対象という柔軟性は無く、「夜気清明の時」でも「日用酬酢の際」でも、常に同一の課題を念頭に置きつつける、という「専一」「集中」である。この場合では、向き合っているのはその都度の対象ではなく、解決すべき一つの学術的課題という、より「知」の方向にベクトルを向けた解釈を行っていることが察せられるのである。それは本来、「居敬」が「窮理」と対になるものとして認識されていたことと無関係ではあるまい。薛瑄(一三八九—一四六四)もこのように言っている。

初学の時は居敬窮理を見て二事と為す。学を為すことの久しくして、則ち居敬の時は敬以て理を存し、窮理の時は敬以て此の理を察すれば、二事の如しと雖も、而れども実は則ち一なることを見得す。『読書録』卷三(注37)

つまり李退溪もまたこのような考えに則って、「窮理」における「居敬」に限定して説を立てているのである。では、崎門学派や懷徳堂学派のように、「居敬」の範囲を、「窮理」に留まらず、日常的な実践、あるいは社会实践にまで至らしめるような発想は、いったいどこを淵源とするのであるうか。これは儒学思想史研究における、非常に大きな課題であるように思われる。この点について、今後さらに研究を進めていきたい。

注

- (1) 近年の研究においては、吾妻重二『朱子学の新研究』第二部第三篇第三章（創文社、二〇〇四年）、垣内景子『「心」と「理」をめぐる朱熹思想構造の研究』第一章第二節、（汲古書院、二〇〇五年）などがある。
- (2) 敬者、一心之主宰而万事之本根也。〔『大学或問』經〕
- (3) 学者工夫唯在居敬窮理二事。此二事互相發、能窮理則居敬工夫日益進、能居敬則窮理工夫日益密。〔『朱子語類』卷九〕
- (4) 注(1)の吾妻氏前掲書、四〇九頁。
- (5) 二先生所論敬字、須該貫動靜看方得。夫方其無事而存主不懈者、固敬也。及其忘物而酬酢不乱者、亦敬也。〔中略〕豈必以攝心坐禪而謂之敬哉。
- (6) 垣内景子『朱子学入門』第五章（ミネルヴァ書房、二〇一五年）、九〇頁。
- (7) 注(1)の吾妻氏前掲書、四〇二頁。
- (8) 島田虔次『大学・中庸』（朝日新聞社、一九六七年）、四八頁。なお、吾妻氏も前掲書においてこの「無対象性」を支持し、「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、その無対象性にあつた」と述べている（四〇二―四〇三頁）。
- (9) 拙稿「知行並進論的系譜——対日本儒学的影响」（劉慈諒、『朱子学研究』第三十二輯、二〇一九年二月）等。
- (10) 近世程沙隨猶非之、以為聖賢無单独說敬字時、只是敬親敬君敬長、方着箇敬字。全不成說話。聖人說修己以敬、曰敬而無失、曰聖敬日躋、何嘗不单独說來。若說有君有親有長時用敬、則無君親無長之時、將不敬乎。都不思量、只是信口胡說。
- (11) 聖人言語、当初未曾閑聚。如說出門如見大賓、使民如承大祭等類、皆是敬之目。到程子始閑聚說出一箇敬來教人。然敬有甚物。只如畏字相似。不是塊然兀坐、耳無聞、目無見、全不省事之謂。只收斂身心、整齊純一、不恣地放縱、便是敬。
- (12) 『非伊編』の書誌情報については寺門日出男「大阪府立中之島図書館藏蘭洲遺稿について」（『懷徳堂研究』第六号、二〇一五年）を参照のこと。一般的には「非伊篇」として知られるが、寺門論文でも述べられている通り、大阪府立中之島図書館蔵本は内題・外題ともに「非伊編」とあるため、本稿でもこちらの表記を採用したい。
- (13) 船越政一郎編『浪速叢書』第十（浪速叢書刊行会、一九二九年）所収。
- (14) 嘗慨一時鉅儒不為少而不局乎固滯、輒掃乎忽略神仏譎誕之說、乘以張皇、其厭之者變為功利詞章、反籍口乎復古、高自標榜好新奇之士、靡然趨附、文行岐而良材日壞。乃揭以博約之旨、矯偏拯（浪華名家碑文作極）類、以正人心合文於行、著非伊非物非費承聖諸篇、艾榛蕪以示周行。後進知所鄉、若大寐新醒。豈非道足以息邪說者。
- (15) 大阪府立中之島図書館藏蘭洲自筆本、上卷、十七葉表。
- (16) 注(8)の寺門論文。寺門氏はこの「古学論」について、宝曆九年に蘭洲が中風を発症し、有馬温泉で湯治を行った際に書かれた諸文章に続いて収録されていることから、おそらく同年頃の作であろうと推定している。
- (17) 仁齋又惡敬字、非程朱。然有学問之道以来、古書說敬字不一而足。唯有桀紂者、曰敬不足行。仁齋亦讀書人也。何嘗不知敬可尚。但為程朱主張敬字而惡之耳。諺所謂疾浮屠及袈裟者也。
- (18) なお『非伊編』においては「仁齋又惡敬」の下の「字」が無く、「唯有桀紂者、曰敬不足行」の文が無い。
- (19) 蘭洲の文に引かれる仁齋の説については、日本思想大系本（岩波書店、一九七一年）所収の『語孟字義』に拠って確認した。また蘭洲による当該文章は長文

であるため、本稿では内容に従って改行した。なお『語孟字義』の仁齋の説が追加された真意については不明である。ただし、「古学論」においては「今也余以病屏居多^(一八)假^(一九)、借童子問於友人読之」とあるところが、「今也余以病屏居多暇、借童子問語孟字義等於友人読之」と改められていることから、「古学論」の時点では『語孟字義』を精読していなかった可能性がある。

(20) 「一身」は原文ママ。『朱子語類』も『語孟字義』も「一心」に作っている。

(21) 又曰、敬尊崇奉持之謂。按古經書無一謂無事徒守敬字。朱子曰、敬者一身之主宰、万事之根本。愚謂不然。聖門学以仁義為宗、而忠信為主。未嘗以敬為万事之根本。学者孰不以仁義為宗忠信為主。夫子曰修己以敬。仁義者修己之本也。其要在敬、請詳論之。以敬為修養之功、肇自唐虞歷三代、詩書六芸之所載、歴々可數。其最切者、孔子曰、敬以直内。是尊崇奉持何物乎。至国語云、敬者徳之聚也。能敬必有徳。是尊崇奉持何物乎。雖欲宗仁義、内省無敬、則何能得仁義。孔子以敬教学者曰、行篤敬、修己以敬。是又尊崇奉持何物乎。至孟子亦然。自戦国歴秦漢、聖王不作、処士横議、放蕩自肆、即遺敬。至晋清言之徒出、言礼法豈為吾輩設哉。夫礼者敬耳。此輩蔑礼、況敬乎。即乱頭養望言曠達、世之悦放肆者、滔々皆帰之、不知聖門正心威儀之学。如王弼何晏之倫、雖以易論語為専門、其為人、浮虚躁妄、皆不足取。於是武人倍吏、易其誕、異端邪説、乘其虚鼓其説、以輕慢之、因循至唐末五代、遂併君臣之義廢之。夫敬与義者相為表裏内外者也。故曰敬以直内、義以方外。夫廢敬、則義從而亡、亦可觀。由是纂弒相繼於上、邪暴並興於下、雖有一韓退之不能本之於理性、亦不知敬之可尚、無補于聖教。及宋諸君子、以礼律身、以敬存心、以復唐虞三代之旧。其間有陸象山者、惡敬、至明興王陽明李卓吾輩、亦不知敬義之為学、佞仏授禪、遂夷狄入中国、敬義之学、掃地而尽、明從亡。由是觀之、敬係人心邪正、国家治乱、其可忽乎。仁齊為人緩慢、不悦義氣激烈、故疾敬爾。

(22) 注(1)の吾妻氏前掲書。吾妻氏は「道学および朱熹における敬は、先秦以来

の用法にむしろ忠実なのである」とし、「篤実な仁齋らしからぬ疎漏というべきである」と言う(四〇八頁)。

(23) 又曰、後世或以持敬為宗旨、或以致良知為宗旨、未有以忠信為主。亦異夫孔門之学矣。夫宋儒以忠信為本。唯其方法各以其性所近、故或持敬、或致知、皆所以進忠信也。不知仁齋進忠信之方法、何以也。将口誦忠信如老婆念仏歟。

(24) 蘭洲の説く「真知実見」については、田尻祐一郎「懷徳堂学派——五井蘭洲と中井履軒」(源了圓編『江戸の儒学——『大学』受容の歴史』、思文閣出版、一九八八年)を参照。

(25) 拙稿「五井蘭洲と中井履軒の格物致知論」(『東アジア文化交渉研究』第十号、二〇一七年)および「懷徳堂学派の知行論」(『日本中国学会報』第六十九集、二〇一七年)を参照。

(26) 『懷徳堂遺書』(松村文海堂、一九二一年)に拠る。

(27) 敬以直内、義以方外、只是此二句。格物致知、是義以方外。

(28) 道夫曰、敬以直内、義以方外、莫是合内外之道否。曰、久之則内外自然合。又問、敬以直内後、便能義以方外。還是更用就上做工夫。曰、雖是如此、也須是先去敬以直内、然後能義以方外。

(29) 崎門学派の「敬義内外」説を巡っては多くの先行研究が存在するが、いまその一例を紹介すると以下の通りである。尾藤正英『日本封建思想史研究』(青木書店、一九六一年)、阿部吉雄『日本朱子学と朝鮮』(東京大学出版会、一九六五年)、平重道『近世日本思想史研究』(吉川弘文館、一九六九年)、衣笠安喜『近世儒学思想史の研究』I—II(法政大学出版局、一九七六年)、田尻祐一郎『山崎闇齋の世界』(ぺりかん社、二〇〇六年)、下川玲子『朱子学的普遍と東アジア——日本・朝鮮・現代』(ぺりかん社、二〇一一年)、巖錫仁『東アジアにおける日本朱子学の位相——崎門学派の理気心性論』(勉誠出版、二〇一五年)

(30) 語類曰、敬以直内、是持守工夫。義以方外、是講学工夫。又曰、敬以直内、義

以方外、只是此二句。格物致知、是義以方外。嘉謂此義方之說非本指也。

- (31) 程朱專指心為內之說有之、為喫緊切要、但非易之本指也。朱子或以窮理說義方、亦非本指也。

- (32) 注(29)の衣笠氏前掲書、九五頁。

- (33) 阿部吉雄『日本朱子学と朝鮮』第二篇第三章(東京大学出版会、一九六五年)に、次のようにある。「朱子の後、特に明代になると、薛敬軒・胡敬齋等は別として、ともすると敬はただ既成概念として概念的に説かれるか、さもなければ単に心を静め統一する工夫としてだけ説かれ、身に即し、また生活に即したきた実地の工夫であるという重大な点がかく忘れ去られる傾向にあった。のみならず、朱子の学問といえ、ただ書物を読んで理を窮めることばかり考えられ、居敬と窮理と相待ってこそ初めて学問であるという、朱子の最も重要な思想が見失われる傾向にあった。特に王陽明が「敬はこれ蛇足」となしてから、思想界は一層混乱したと思われる。李退溪や山崎闇齋はその点を深く考え、朱子の敬重視の思想を再び明らかにし、これを現実の重要な問題として取りあげたものと考えられる」

- (34) 『蘭洲先生遺稿』上「与服子安書」。

- (35) なお、「敬義内外」説において、山崎闇齋は「敬以直内」を「修身」以上、「義以方外」を「齊家」以下のこととして説いたのに対し、佐藤直方・浅見綱齋らは「敬以直内」を「正心」以上、「義以方外」を「修身」以下のことであると反論したことが知られている。要は「内」の範囲はどこまでか、ということが争点となるわけである。五井蘭洲も「内」を「心」として把握しているが、朱熹の説を見た場合、「内」は「心」を指すものであるため、この点については後者の主張の方が朱熹と一致している(注(27)の平氏前掲書)。

- (36) 孔子曰、学而不思則罔、思而不学則殆。学也者、習其事而真踐履之謂也。蓋聖門之学、不求諸心、則昏而無得、故必思以通其微。不習其事、則危而不安、故

必学以踐其実。思与学、交相発而互相益也。(中略)而持敬者、又所以兼思学、貫動静、合内外、一頭微之道也。其為之之法、必也存此心於齋莊静一之中、窮此理於学問思辨之際、不睹不聞之前、所以戒懼者愈嚴愈敬。隱微幽独之处、所以省察者愈精愈密。就一因而思、則当專一於此因、而如不知有他因、就一事而習、則当專一於此事、而如不知有他事。朝焉夕焉而有常、今日明日而相統。或紬繹玩味於夜氣清明之時、或體驗栽培於日用酬酢之際。其初猶未免或有掣肘矛盾之患、亦時有極辛苦不快活之病。此乃古人所謂將大進之幾、亦為好消息之端。切毋因此而自沮。尤当自信而益励、至於積真之多、用力之久、自然心与理相涵、而不覺其融會貫通、習与事相熟、而漸見其坦泰安履。始者各專一、今乃克協于一。此実孟子所論深造自得之境、生則烏可已之驗。

- (37) 初学时見居敬窮理。為二事。為学之久則見得居敬時敬以存理、窮理時敬以察此理。雖若二事而実則一矣。

【附記】

本稿は、博士論文『懷徳堂学派の学問観』(二〇一九年三月受理、大阪大学)の第五章「懷徳堂学派の「敬」論」を加筆・修正したものであり、中国国家社会科学基金項目「日本江戸時代『周易』文献的整理与研究」(20BZK082)の助成を受けたものである。

佐藤 由隆(さとう・よしとか)

一九九〇年生まれ。愛光中学・高等学校常勤講師。専門は中国思想史・日本思想史。共著に『教養としての中国古典』(湯浅邦弘編著、ミネルヴァ書房、二〇一八年四月)、主要論文に「懷徳堂学派の知行論」(『日本中国学会報』第六十九集、二〇一七年一〇月)、「知行並進論的系譜——対日本儒学的影響」(劉瑩訳、『朱子学研究』第三十三輯、二〇一九年一二月)など。