

東洋の思想と宗教 第三十七號 令和二年（二〇二〇）三月 抜刷

最終講義

心を観る

土田健次郎

心を観る

一 自知の構造

最終講義というのは、準備に入るとやはりむずかしいという感想を持っています。その理由はいくつかありますが、専門家の先生方から、私の専門以外の領域を學んでいる學生諸君までを相手に講義するというのはやはり至難のわざです。どこに照準を合わせても、不満をお持ちになる方が出るのを覺悟しなければなりません。最初は、過去になされた先生方のように自分の研究歴の話をしようかとも思ったのですが、今更という氣もしてやめました。ともかくもなるべく平易を心懸けつつ、私が専門研究を通して考えたことの一端を述べてみようと思えます。

土田 健次郎

なお私は思想的な研究と思想分析の兩方を研究してきました。前者では『道學の形成』（創文社、二〇〇二）、後者では『朱熹の思想體系』（汲古書院、二〇一九）を上梓しています。今日の話は後者の方が中心になります。

また研究對象は中國近世思想と日本近世思想が主です。前者では前掲の二冊、後者では『江戸の朱子學』（筑摩書房、二〇一四）などがありますが、今回の講義は中國が中心です。私は學部生の時に田中美知太郎の著作を愛讀していました。田中は京都大學教授で、『ソクラテス』、『プラトン』、『ツキディデスの場合』などのギリシア哲學、史學關係の著作を物していて、『時代と私』という長篇の自傳もあります。私が好んだ理由は、まず平易で明晰な日本語で哲學しているこ



とでした。またしつかりした學問的考證によって對象に肉迫しながら、普遍的な哲學的問題にも隨時論及するという姿勢もとても魅力的でした。私もさして必然性の無い翻譯漢語の使用を最小限にとどめ、明晰に議論することを心懸けていますが、それには田中の影響が少なからずあると思っています。また私の最終課題の一つに思想分析と思想史研究の兩者の總合あるいは連結があるのですが、そのような問題意識も田中の一連の著作によって喚起された面があります。

私が大學に入った時は各大學でストライキのために授業が無い日が續きました。その時に大學を越えて勉強會をするという企畫があり、それに参加しました。三つの講義が企畫されていて、それはプラトンとマックス・ヴェーバーとポアンカレでした。私はプラトンの『國家』講讀を選んだのですが、それは中學時代から哲學に関心がありプラトンの對話篇もいくつか讀んでいたせいでした。講讀のやり方は、受講生が『國家』の内容を最初から順に要約し、それに對して講師が解説を加えるというものでしたが、擔當されたのは國際基督教大學の川田殖先生で、京都大學の大學院で田中に學ばれた方でした。まことに誠實な感じの先生で、田中のこともうかがえたのはうれしいことでした。

いくつも讀んだ田中の著作の中で、私が特に印象に残っている本の中に『人生論風』(新潮社、一九六九)があります。これは昭和四十二年のころから昭和四十四年にかけて雑誌『新潮』に載せた文章をまとめたもので、そのうちの一章に「自知の構造」がありました。昭和四十四年は學生運動が絶頂を迎えながら、内ゲバで内部崩壊し始めた頃です。この學生運動では「自己批判」が流行っていました。また當時中國で吹き荒れていた文化大革命でもそれが行われ、郭沫若や馮友蘭はいちはやく自己批判して見せ、話題になりました。しかしこれは他者が壓力をかけて自己批判させているのであり、純粹な自己批判ではなく強制的自白強要としか見えませんでした。田中はこのような時代相も含めてこの文章を書いていると思われるます。もちろんかのソクラテスが服膺したデルポイのアポロン宮に掲げられていた「汝みずからを知れ」という語の意味をさぐるということもあつたでしょうが。

この「自知の構造」では、自分が自分の心を見るところという問題が丁寧論じられています。たとえば田中はこのように言います。

いかなる自知においても、「知る」自己は、どこまでも

「知る」ものなのであつて、これを「知られる」ものの側に追い込んで、そこに全體的な自己を捕捉しようとしても、そこに見出されるのは、「知られる」自己だけであつて、「知る」自己の方は、われわれの捕捉をのがれて、その外に残つてしまふのである。¹⁾

以下、この問題についての考察が續き、更に同書所収の「行爲と自己」では

無論、「これはわたしである」というような言い方をすれば、「わたし」も述語化されるが、しかしこのような仕方では述語化された「わたし」というのは「自知の構造」における「知られる」自己と同じことになるだろう。なぜなら、「主體」としての「わたし」は、述語とならずに主語としてのみある方に求められなければならないから、述語化された「わたし」は失格であつて、主語の「これ」の方が「わたし」だということになる。²⁾

と主語と述語で捉えなおされています。なお田中にはギリシア哲學の學識が根本にあり、ここでも續けて西田幾多郎がアリストテレスの主語と述語の規定を使用して「場所」とか「無」とか言うのを、アリストテレスに立ち返りつつ批判しています。そしてさらにデカルト、ライブニッツを引きなが

ら議論を進めています。たとえばライブニッツの『形而上學論考』の「すべての述語づけは事柄そのもののうちに何らかの基礎をもつというの動かし難いことであって、命題が自同的でない場合であつても——ということとは、述語が主語のなかに含まれているということが明からさまに示されていない場合でも、それは實質的（潛勢的）には含まれていなければならぬのである」という語を引きつつ、實は述語は單獨で述語だけということはありません³主語が含まれざるをえないという面があることに注意をうながしています。

ともかくも私が最初にこれらの文章を讀んだ時に非常に感興をそそられたということをまず申し上げておきます。そして、後に中國南宋の朱熹（朱子、一一三〇—一二〇〇）が同じ問題を取り上げているのを知り、更に感銘を深めました。それはなぜかという、このことが東洋思想と西洋思想が人間の根源的な思想的問題に對する關心と省察を共有しているに過ぎない例と思えたからです。

二 朱熹の觀心論

「自知」とは、自らを知ること、更に言えば、自分の心を自分で省察することです。朱熹はこれを「觀心」と呼

心を觀る（土田）

び、「觀心說」（朱子文集「六七」という論文を書いています。この「觀心」、つまり「心を觀る」については、東京大學の山井湧先生が二本の論文で取り上げられ、助手時代にそれを讀んだ時に私は田中の議論を思い出したわけです。山井先生の論文は朱熹の議論の紹介と整理という感じのもので、特に立ち入った分析はされておりませんが、この問題に光りをあてられたのは慧眼だと思います。

ここで具體的に朱熹の「觀心說」（朱子文集「六七」）を見てみましょう。

ある人がたずねた。佛者に心を觀る説があるが妥當か。それに答える。そもそも心とは人において身の主となるものである。一であつて二ではないものである。主となつて客とならないものである。物に命じて物に命ぜられないものである。それゆえ心で物を觀れば、物の理が得られる。いま物から逆に心の方を觀るならば、心の外にまた一心があり、心を統御することになる。そうであるならば心というものは一であるのか、二であるのか。主であるのか、客であるのか。物に命ずるものか、物に命ぜられるのか。これもまた比べるまでもなくその語の誤りであることがはっきりしている。

或問、佛者有觀心說、然乎。曰、夫心者人之所以主乎身者也。一而不二者也。爲主而不爲客者也。命物而不命於物者也。故以心觀物、則物之理得。今復有物以反觀乎心、則是此心之外復有一心、而能管乎此心也。然則所謂心者爲一耶、爲二耶、爲主耶、爲客耶。爲命物者耶、爲命於物者耶。此亦不待較而審其言之謬矣。

朱熹のこの觀心論は佛教批判の體裁を取っていますが、實は同時に湖南學の批判でもあります。そのことに論究されたのは中國廈門で開かれた廣島大學の佐藤仁先生の「朱熹の心説について」という發表でした。この發表は日本語では活字になつていなかったため、私はいつも配付された發表原稿で引用させていただいていたのですが、最近になって中國でこの時の發表の論文集が刊行され、その中に中國語譯が收められました。ともかく朱熹が湖南學を意識して觀心論を展開したことは、次の文などに見えます。

「心よつて心を使う」ことについて疑われるのはよいことです。およそ程子の意は、自分が主宰となり、散漫になりあらぬ方にいかないようにさせるといふことなのです。孟子が「操れば存す」(『孟子』告子上)と言ひ、「放

心を求む」(同上)というのはみなこの類です。どうしてこちらがあちらを使うでしょうか。しかし今人は「察識」の字にこだわりの、尋ね求めて捉えるという意を持たせています。聖賢が言うきちんと把握して主宰するという意味とは同じではありません。この微妙なところを見切らなければなりません。そうでなければ釋氏の説に流れてしまいます。胡氏の書などはこの弊害を免れていません。

以心使心、所疑亦善。蓋程子之意、亦謂自作主宰、不使其散漫走作耳。如孟子云操則存云求放心皆是此類。豈以此使彼之謂邪。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。不爾則流於釋氏之說矣。如胡氏之書未免此弊也。(『荅石子重』四、『朱子文集』四二)

胡氏とは湖南學の胡氏一族です。ここで批判されているのは、この學派の「已發の端倪を察識す」という修養方法です。これは心が對象に向けて發動したての状態(「已發の端倪」)を察識し、善ならばそれを伸ばし、悪ならば矯めるといふもので、要するに自分の心を修養對象にしているのです。

ところで『論語』里仁第四・第七章に「人の過つや、各々其の黨に於いてす。過を觀て斯に仁を知る(人之過也、各於其黨。

觀過、斯知仁矣」という語があり、朱熹はこの後半部分を

その人の過ち方からその人が仁であることがわかること
もある。

という意味だとしています。「過ち」を他人の過ちとしてい
るわけです。しかし湖南學ではこの「過ち」を自己の過ちと
して

心の發動が過っているのを自覺した時に、それが過ちだ
と認識できた仁心が働いていることが確認できる。

と解釋しました。朱熹は「觀過說」(『朱子文集』六七)を著し、
このような湖南學の『論語』解釋を否定しています。

自分の過ちを観るといふことなどは、考えて見ると、と
りわけ穩やかならぬものを感じる。必ず過ちがあつて後
に觀るのならば、過惡が現れているのに、それを觀るこ
とが追いつけず、久しくたつてから悔いることになり、
かえつて心の害となり、心を養う方法ではない。もし過
ちが生ずるのをまたずにあらかじめ平日の偏りを觀ると
言うのなら、この心はからりと開けもとも何のこたわ
りも無いのに、それをそのまま培い涵養することなく、
あらかじめ偏つた所を求めて、そこに心をつけて觀るこ
とになる。聖人が平日人を教え心を養い仁を求める術は、

心を觀る(土田)

このような支離なものではない。

若謂觀己過、竊嘗試之、尤覺未穩。蓋必俟有過而後
觀、則過惡已形、觀之無及、久自悔咎、乃是反爲心
害、而非所以養心。若曰、不俟有過、而預觀平日所
偏、則此心廓然本無一事、却不直下栽培涵養、乃預
求偏所、而注心觀之。聖人平日教人養心求仁之術、
似亦不如此之支離也。

つまり過ちを最初の萌しの段階で捉えることは言うほど簡
單ではなく、またこのようなやり方は外界に發動する前の心
の靜謐な状態を亂し、むしろ心を支離の状態に陥らせてしま
うとします。朱熹が湖南學を否定するようになったのは、
湖南學流の修養を實踐してみても心の安定が得られなかった
からでした。朱熹は湖南學から脱皮した四〇歳の時のものと
される「答林擇之」二二(『朱子文集』四三)で、このように
言います。

數日間この意を玩味したところ、日用の間極めて力を得
たと感じ、そこで以前の有るような無いような具合で、
純熟できず、浮淺な趣があり、動搖しやすいことの弊害
はみなここにあることがわかりました。湖南の諸友の弊
害もまたこのようなものです。近頃南軒の文章を讀むと、

だいたいみな前面の修養がありません。だいたい心體は有無に通じ、動靜を兼ねているのですから、それゆえ修養もまた有無に通じ、動靜を兼ねてこそ、はじめて遺漏が無いのです。もし發してその後で察し、察して後に存すれば、修養の至らないところが多くなります。ただ未發の前を涵養すれば、その發するところはおのずと節にあたることが多く、節にあたらなことは少なくなりません。體察の際にもまた非常に明審で、努力しやすく、以前の根據にし得ぬ説とは大いに異なるのです。

數日來玩味此意、日用閒極覺得力、乃知日前所以若有若亡、不能得純熟、而氣象浮淺、易得動搖、其病皆在此。湖南諸友其病亦似是如此。近看南軒文字、大抵都無前面一截工夫也。大抵心體通有無、該動靜、故工夫亦通有無、該動靜、方無透漏。若必待其發而後察、察而後存、則工夫之所不至多矣。惟涵養於未發之前、則其發處自然中節者多、不中節者少。體察之際、亦甚明審、易爲著力、與異時無本可據之說大不同矣。

この言い方を見ると、朱熹がいわゆる定論確立に至ったのは、單なる理論上の問題だけではなく、實踐してみてもの實感があ

ったことがわかります。已發の端倪の察識を實踐する場合、頻繁に外界からの觸發で動く心をその都度察識しようとしても、察識中に働きかけている外界に應接しきれなくなり、それでは對象を選択して深く善惡に關わるものだけを察識しようとしても、瞬時に善惡の感覺が掴めるもの以外は、その選擇は已發がある程度まで進行してこそ可能になるのですから、「端倪」の段階を越えてしまうのではないのでしょうか。それに外界からの觸發はアトランダムですから、それに反應する心も相互の脈絡に缺け、その斷片的な修養をいくら蓄積していても核となるものが打ち立てられないという感覺を除去できないでしょう。おそらく朱熹はこのような實踐體験から、自分の心の持ち方を「敬」ということで一定にして、未發（心が對象に向かって發動する以前の靜謐な状態）と已發（心が對象に發動した状態）の全ての意識に連續的に對處する方が、已發の端倪の察識よりも効果的であると實感したのでないでしょうか。つまり朱熹にあつては、論理的議論とともに修養での實効性が問題だったのです。

ここで朱熹の『論語』のこの箇所をめぐる湖南學批判に見える興味深い議論をあげておきたいと思ひます。それは、觀る心と觀られる心の間には時間差があるということです。朱

熹は湖南學にかぶれた吳翬（晦叔）あての手紙で、次のように言います。

それにまた心に過ちがあつてから、この過ちを捨てて別に一心によつてそれを觀ているとし、觀てからまた別に一心でそれを觀るのを仁としているわけです。もしこの三者がたがいに注視しあうというのであれば紛糾混亂して、道理をなしません。もしただ一心だと言うのであれば、わずかな時間に、この三用があることになり、あまりに慌ただしくせましいのではないのでしょうか。

且心既有此過矣、又不舍此過、而別以一心觀之、既觀之矣、而又別以一心知此觀者之爲仁。若以爲有此三物遞相看觀則紛紜雜擾、不成道理。若謂止是一心則頃刻之間、有此三用、不亦匆遽急迫之甚乎。（答吳晦叔）六、『朱子文集』四二）

時間差のある心の三用をまとめて心として觀るのは、論理的問題があるだけでなく、あまりにも瞬時のことで慌ただしく、いたずらに紛擾するだけだという批判です。ここで「紛紜雜擾」の弊害が言われていますが、觀心の最大の難點はそこに修養の焦點をあてると、心が不安定で混亂するところにあります。そのことは、四十四歳の時の書簡で、

心を觀る（土田）

ただ心は一つです。覺なるものもまた心なのです。いま覺によつて心を求め、覺によつて心を働かせれば、混亂し餘裕が無くなり、その弊害たるや苗を抜くようなこと（『孟子』公孫丑上）とどまらないことが懸念されます。

但心一而已。所謂覺者亦心也。今以覺求心、以覺用心、紛拏迫切、恐其爲病、不但擾苗而已。（答游誠之）

一、『朱子文集』四五）

と、觀心が「紛拏迫切」になるとする語にも現れています。あくまでも修養の文脈でこの問題が論じられていることに改めて注意を喚起しておきたいと思えます。なおこの書簡の宛先の游九言は、張栻に早年に師事した人物です。張栻は後に朱熹の立場に轉向しますが、それ以前は師匠の胡宏の湖南學を繼承していて、一時は彼の影響で朱熹も湖南學にかぶれました。この書簡の裏にはやはり湖南學の觀心論に對する批判があるのです。

ところで私が今引用した「答吳晦叔」六に注目するのは、心が心を觀るといつても、まず誤った心が起こり、次に今しがた起こった誤った心を誤りとして認識する仁心が起こり、その後で今自分が反省したということを自覺する心が起こる、という三者の間には時間差があり、それが記憶の中で同

時として認識されるということに朱熹が氣づいていたことが察せられるからです。この箇所的主意はあくまでも、心を對象にすることから生ずる慌ただしさが修養に負として働くということなのですが、この時間差の自覺があつたこともあえて強調しておきたいと思ひます。ちなみに自知の際に自知をしていること自體を認識する心があることについて、田中美知太郎はこのように言っています。

ところが、この無限進行をよく見てみると、樹木を「見ている」と知る」から「見ている」と知るのを知る」にうつると、あとは「知るのを知る」を更に「知る」という風に、「知る」がいくらでもつけ加えられて行くが、そのくりかえしはすべて「知るのを知る」という形にくくられてしまう。つまり無限進行のアポリアーは、「知の知」という同じ形のくりかえしで、しかも内容は、「知の知」をくりかえして行くうちに、最初の「樹木を見ている」は全く忘れられてしまつて、どれも同じことになつてしまふ。……だから、最初の「見ているのを知る」と「見ているのを知るのを知る」の二つを取つて觀察すれば、自知のアポリアーに示された自知の構造の大體は見られたことになると言えるだろう。⁽¹⁰⁾

田中はここから

われわれの自己が一つであるのは、わずかにこのように「知の知」の直接的なつながりによるのかもしれない。⁽¹¹⁾

というように、知の連続性をもとにした自己同一性の問題にシフトしていきます。つまり自己の知の確認の意識の連続しか、自己同一性を保證するものは無いということなのです。もちろんこれは朱熹の議論の持つて行き方とは異なつています。

先ほど朱熹が「敬」でかかる問題を克服しようとしたことに觸れましたが、朱熹の學問修養論で有名なのは「格物」とともにこの「居敬（持敬）」です。この兩輪で聖人を目指すのとしました。この兩方とも心を直接修養の對象にするのではなく、外界の事物に意識を向けるものです。つまり外界がどう見えるかで朱熹は心の状態をチェックしようとしたのです。

まず「格物」ですが、言うまでもなく朱熹は『大學』の「格物」を「物に格^{いた}る」と讀み、「事物の理に到達すること」、つまり事物の理を完全に理解することとしました。朱熹は外物が各自の心とは獨立して安定して存在しているのに對し、各自の心は不安定に動くものと認識しました。安定した外界の「物」

の認識を問題にすることで心の動きが普遍的原理に沿っているか否かを検証する道を選択したのです。物の理の理解は、心の理を結果的に顕現させていくこととなります。心には萬理が具わっていますが、外界からの觸發に應じて萬理のうちその理に對應する理が掘り起こされてくるのです。つまり外物の理解とは實は内心の理の發掘であり、更に踏み込めば、その内心の理とは、外物に對して内心が發動する時の心の動きの法則・秩序なのです。このように究極的には心の發動が問題にされていますが、心の状態は各人によつて異なっています。それに對して外物は主觀のばらつきを超える客觀的存在であり、それゆえ外物の理を追求する「格物」という方式が、安定した工夫として定立されているのです。

また居敬は、心が特定の對象にまだ發動していない時（未發）は靜かな状態を維持し、外界の事物に觸發され心が動く時は（已發）、意識をその對象に專一に向ける修養です。そうすることで自分の心を對象化することなく、未發と已發を貫く修養を提示しえたと考えたのです。つまり朱熹は湖南學が自己の心に遡源するのに對して、心の對象に意識を持っていく方向を堅持しようとしたのです。

ただいくら外界に意識を持っていきその對象の見え方によ

心を観る（土田）

つて心をチェックしようと、また對象に對する心の專一度をチェックしようと、結果的に心をチェックしていることには變わり無く、その意味では觀心の手の内にあると言えるでしょう。もともと朱熹は、この程度のことには觀心の枠内には入っていないと感じていたのではないかと思われます。朱熹の議論は純理論的というよりも、修養の効果の方に意識の重點があり、外界の事物に對する心の動きのチェックは、「觀る」という範疇の話ではないのです。以上の内容についてより詳細を知りたい方は、拙著『朱熹の思想體系』を参照いただければ幸いです。

朱熹の自知の議論は論理的な場で終始するものではなく、修養の實踐による要素を多分に含んでいました。このような修養體驗を最初から織り込んだ議論をどのように我々は分析すべきか、それが重大な課題なのです。

三 王守仁の心即理

朱熹にとつて外界の事物とは、どのような人間の心からも獨立した存在で、それゆえその事物に對して動く意識をチェックするのに恰好のものでした。各目のばらばらな不安定な心の動きも、その對象が客觀的に安定した事物であれば、ば

らつきが少なくなるわけです。それに對して王守仁(王陽明、一四七二—一五二九)は心の外には理は無いと主張しました。王守仁の「心即理」について、これが心の外に理が無いという主張と表裏であることを強調されたのは山井湧先生です。⁽¹²⁾山井先生は、「結局、陽明の〈心即理〉は(1)「心は理である」、(2)「心の外に理は無い」という二重の意味を持つていたということになる。本節の冒頭に〈心即理〉は「心は理である——心は理にはかならない」意味に理解されると述べたが、陽明が〈心即理〉をこういう(1)の意味で説いた例は實はあまり多くなく、(2)の意味で説いた場合の方がはるかに多い⁽¹³⁾」と書いておられます。そこではそれ以上踏み込んだ分析は見られませんが、重要な指摘だと思えます。

心の外に理が無いということは、心の外に物が無いということと連動しています。朱熹が程頤を繼承して、一つの物には一つの理があるとしたように、理とは本來物にあるからで、その點では王守仁も同じです。心の外に物が無ければ、心の外に理は無いのも當然なのです。王守仁のかかる議論を詳しくあげる餘裕は無いので、言葉だけを抜き書きしておきます。紙數の關係でいちいち譯しません、意味は明白だと思いません。

心即理也。天下又有心外之事、心外之理乎。

〔傳習錄〕上 第三條⁽¹⁾

所以某說無心外之理、無心外之物。〔傳習錄〕上 第六條

心外無理、心外無事。〔傳習錄〕上 第三四條

心外無物。〔傳習錄〕上 第八五條

夫物理不外於吾心、外吾心而求物理、無物理矣。遺物理而求吾心、吾心又何物邪。〔傳習錄〕中「答顧東橋書」

心外無物、心外無事、心外無理、心外無義、心外無善。

〔文錄〕一「與王純甫」二癸酉

心外無事、心外無理、故心外無學。

〔文錄〕四「紫陽書院集序」乙亥

天下寧有心外之性。寧有性外之理乎。寧有理外之心乎。

〔文錄〕五「書諸陽卷」甲申

王守仁が心の外に物が無いということの説明を特に明晰に述べているのは次の箇所です。

先生が南鎮に行樂した時に、一人の友が斷崖に生えている花をつけた樹木を指しておたずねした。「天下には心の外の物はありません。この花をつけた樹木が深山の中でおのずと花が開きおのずと落ちていけば、私の心には何の關わりもありません。」先生が言われた。「君がま

だこの花を見ていない時は、この花と君の心は相互に無に歸したままだ。君がここに來てこの花を見た時、この花の色がいつせいにはつきりしてくるのだ。そこからすぐこの花が君の心の外にはないことがわかる。」

先生遊南鎮、一友指巖中花樹問曰、天下無心外之物。

如此花樹、在深山中自開自落、於我心亦何相關。先

生曰、你未看此花時、此花與汝心同歸於寂。你來看

此花時、則此花顏色一時明白起來。便知此花不在你

的心外。

〔傳習錄〕下 第七五條

もし王守仁一行が遊山をしなかったのなら、この綺麗な花樹は實在してはいても、王守仁たちにとっては存在としての意味は持たなかったでしょう。人間にとって物が存在としての意味を持つのはあくまでもその人間の心がその物を捉えてから後のことなのです。これが心の外に物は無いということとで、物にある理も當然心がそれを捉えてこそ存在としての意味を持つのです。王守仁が外界の實在を否定していたかといった議論が以前からありますが、無意味なのは言うまでもありません。王守仁は外界の實在など全く疑ってはいず、問題なのは存在としての意味を持つかどうかなのです。以前は中國で王守仁を主觀唯心論であるとしていましたが、もし獨

心を観る（土田）

我論のように捉えているのならば見當違いも甚だしいと言えます。王守仁は、自己の心の様相に關心を集中させているように見えながら、他者も自己と同じ心の様相を持っていることを疑ったことなどありませんでした。平天下を目指し、對他關係の中でこそ道徳が實現するという前提を持つ儒教の場合、他者の實在に疑問を持つことなどはありえないのです。また朱子學にしろ陽明學にしろ萬人が聖人に到達できるという考えが證明以前の前提としてありました。このような一連の前提に乗ったの議論であることを忘れてはなりません。

王守仁のかかる議論の眼目は、朱子學が心の外の事物に意識を向けることで修養の客觀性を得ようとしたことを否定することにあります。意識が捉えた外物はその瞬間に心内の風景となるわけですので、全て心内の問題なのです。

このように心の外には物は無いのですが、だからと言って物として感知している表象が心が生み出した産物に過ぎないというわけではありません。外界の物があるからこそ、心に物の表象が生まれたのです。それなら外界の物と心の表象は同一内容だから外界に物があるのと實質的に區別は無いのかというと、またそうではないのです。物の表象は心の底から

湧いてくるものによって、その捉えられ方に差が生ずるので
す。王守仁はこう言います。

そもそも人には食べたいという心があってこそ、その後
で食べ物を認識します。食べたいと思う心は意であり、
行のはじめです。食べ物のうまいまずいは人の口を待つ
て後にわかります。口に入るのを待たずして先
に味のうまいまずいがわかりましようか。行きたいとい
う心があってこそ、その後で路がわかるのが、意であり、
行のはじめです。道路が険しいか平らかは身をもって體
験して後にわかるのです。どうして自ら體驗しないで先
に道路の険しいか平らかがわかりましようか。

夫人必有欲食之心、然後知食、欲食之心即是意、即
是行之始矣。食味之美惡、待人口而後知。豈有不待
入口、而已先知食味之美惡者邪。必有欲行之心、然
後知路、即是意、即是行之始矣。路岐之險夷、必待
身親履歷而後知。豈有不待身親履歷、而已先知路岐
之險夷者邪。〔『傳習錄』中「答人論學書（答顧東橋書）」〕
ここには食欲があつてこそ食物としての認識が際立つとい
う段階と、食べてこそ味之美惡がわかるという段階が言われ
ています。後者に類する内容ではそもそも『禮記』學記に「嘉

肴有り」と雖も、食は弗^レれば、其の旨を知らざるなり」とい
語もあり、また朱熹にも同類の議論が見えるので、この二つ
の段階の中で王守仁らしさと言えれば前の段階の方にありま
す。

王守仁がまず人間側の「食はんと欲するの心」の存在を前
提とするのに對して、朱熹は食物という外物に感應して心が
「飯の當に喫すべき」を知るとしています。

人が飯を食べる場合、食べる時に食べるべきことを知り、
食べた後にかくも腹一盃になったことを知る。

如人喫飯、方喫時、知得飯當喫、既喫後、則知飯之
飽如此。〔『朱子語類』六〇 第八八條〕。

いわば王守仁が食欲という主體側の投げかけによって食物
の認識が成立するということのように能動的であるのに對し、朱熹
は外界の食物からの觸發を受けてからその認識がなされると
いうように受動的なのです。王守仁の考え方は、ひからびた
パンは飢えた者にとっては食物としての認識が際立つが、飽
食した者の目にはごみにしか映らないということでしょう
か。つまり王守仁の立場からすれば、心の中の物の表象の
持つ意味は、心の状態によって變わることになるのです。

王守仁は、心の好惡の感情に信頼を置きます。

良知は是非の心にほかならず、是非は好悪にほかならない。好悪さえすれば是非を盡くし、是非がかなっていれればすぐに萬事萬變を盡くす。

良知只是箇是非之心、是非只是箇好惡。只好惡就盡了是非、只是非就盡了萬事萬變。

〔傳習錄〕下 第八八條

『大學』の「惡臭を惡むが如く、好色を好むが如く（如惡臭臭、如好好色）」を引きつつ、知行の本體を説明するところでも、惡臭と好色を知る知と、好惡するという行が本來一體であることを説き、しかも行の強弱が知の確度を決定しているかのごとき口吻を見せています（傳習錄上 第五條）。心の奥底から湧き上がる好惡が物の表象の意味を決めているのです。

ここで朱熹の思想との差を確認しましょう。朱熹も王守仁も人々が見ているように外物は存在すると想っていたことに變わりはありません。ただ朱熹は外物を安定的實在として見、不安定な心を反省するためにはこの外物の認識の状況をチェックするのが最も有効だと見なしたのに對し、王守仁は外物も心の風景である以上、心の純粹な發露のみに身を委ねればよいと考えたのです。もっとも純粹な發露を一般人が實現しているわけではないため、そこに修養の餘地を見ていたので

心を觀る（土田）

あって、それが純粹か否かをどう判定できるのかと言えば、自分の直觀しかないということになってしまいます。王守仁が集團で行う講學に意味を見出していたのは、自己の心の動きの妥當性が自己の直觀のみにまかされず、それを語り合う機會が必要だったのかもしれない。

朱熹は心を直接修養の對象にするのを否定しました。しかし結局は外物への意識の状況によつて心をチェックすることになっていました。それに對し王守仁は最初から内面から湧き起る好惡に乗っかっていこうとするために、心の對象化の程度はむしろ朱熹よりも少ないと言えるでしょう。そもそも觀心がなぜ議論されるかというと、單にそれが自己の心の様相の正確な認識か否かということ以上に、心をいかに操作するかという修養の實踐が問題だからです。王守仁は心の操作自體を否定し、直觀的に感じ取っている心の發動に委ねようとしているのですから、觀心という問題設定への意欲が薄いのです。

一見、王守仁の思想は朱熹よりも禪宗に近接しているようであり、事實そのような批判もなされていましたが、禪宗が内心と外物の兩方の意識、つまり他意識と自意識を消す方向を當初から取るのに對し、王守仁は自意識をそのまま萬物に

對し擴大していきその先に萬物一體に至るといふ方向性があるので、兩者は必ずしも同じとは言えません。ともかくも王守仁の場合も、修養論が心に對する省察の中心に位置している點では朱熹と同じなのです。

中國近世の心をめぐる諸儒の主張は、純粹に理論上の問題ではなく、自己修養の體驗をもとになされています。そのような理論を學術的にどう研究していくかという問題は簡単に解決できるわけではありません。人里離れた禪林の靜謐な環境で坐禪を修するのではなく、社會の中で生活者として日々の營爲を勤めながら、それを修養の場とする宋明の儒者たちの思想の研究はまだ先が長いと言わなければなりません。

四 觀心論の射程

私は以前、栗田直躬先生のお宅にうかがった時に、朱熹の觀心の議論についてはお話ししたところ、先生からは新カント派のハインリヒ・ヨーン・リツケルト (Heinrich John Rickert、一八六三～一九三六) の『認識の對象 (Der Gegenstand der Erkenntnis: ein Beitrag der philosophischen Transzendenz)』を読むことをすすめられました。先生はもともと學部で西洋

哲學を學ばれていて、卒業論文のテーマはカントの實踐哲學だったとのことです。それが津田左右吉の授業を聞くに及んで、中國古代思想の研究を始められ、後に東洋哲學專攻の教授になられました。私の第一の師匠は楠山春樹先生で卒業論文、修士論文などの主査も務めていただき、博士論文も實質的には先生が審査の中心でしたが、大學院に入った時はまだ楠山先生が院生指導をお持ちでなかったので、指導教授は栗田先生だったのです。もちろん學部時代も先生の演習や講義を受講して、學恩を受けていました。先生が定年退職後もよく江古田のお宅でいろいろとお話しをうかがい、リツケルトの本のこともこの時にうかがいました。先生はこのほか哲學談義がお好きで、大學での授業の時よりも先生のお宅での會話の際の方がその方面の話が多く、個別指導を受けているような感じがしたものです。この本ですが、たまたま我が家に大正時代に刊行された山内得立の翻譯があつたので読み、いろいろと啓發されました。

リツケルトの議論はそれまでの西歐哲學史の傳統が踏まえられていて、それと朱熹たちの議論の異同を本格的に論ずることは私の能力の範圍を超えますし、たまたま讀んだものをつまみ食的に取り上げるのもどうかと思いますが、それで

も對比することでヒントを得られることがあることも確かです。人の意識を分析すれば、當然意識主體と意識對象の關係が問題になり、更にそこに意識自體を意識するという一項が付け加わることとなります。意識對象の姿が果たして外界そのままを映しているのか、意識の中でそれが變容されているのか、意識の中で單なる虚像なのかという問題も當然浮上してきます。また意識對象の見え方には意識主體の投げかけが多少なりとも反映しているということも、時に議論の對象になったことです。ともかくも私がまず注目したのは、西歐のみならず中國でもかかる議論がなされていたという點なのです。ただその議論をたどってみると、中國の場合は、終始修養の効果との關係で意識の問題が議論されていて、純粹な理論的展開とは異なつた様相を見せていたのです。これは純粹論理であることに比べて劣つてゐるということではありません。

心をより高次の段階に變容させようとする實踐の中でこそ意識というものの本質が立ち現れてくることは十分あるはずなのです。意識は目覺めている限り連續していて、その表面の奥をなかなか見せません。それが修養を通して意圖的に質的に變容させようとする時に、意識の斷面が現れ、それまで

心を観る（土田）

見えなかつた意識の根のようなものはじめて露呈することはありません。

栗田先生に朱熹の觀心論と私の關心の所在を申し上げたところ、栗田先生はこのようなことを話されました。「自分で自分の心を観るといふのは本來矛盾する關係なのだが、哲學的矛盾といふのを中國思想は認めないのだよ。」「矛盾」といふ語が本來『韓非子』に出てくるとか、近代以後、矛盾を止揚するといふ辨證法が中國でももてはやされたとか言つても、栗田先生の言いたいことの反駁にはなりません。私が栗田先生の言いたかつたことを完全に理解してゐるのかについては心許なくもありますが、純論理的な突き詰めとは異なつた論理展開、つまり思想表現の修辭が整つてゐることとか、類似觀念の連結によつて自然な流れを作るといつた要素を介在させ、全體として筋が通つてゐるような印象を見せられればよしとする面が、中國の思想文獻にはあるということなのでしょう。ちなみに栗田先生の『中國上代思想研究』が一九四九年に岩波書店から上梓された時、京都大學の吉川幸次郎博士が批評をした一文があります^⑮が、この研究の意義に理解を示しつつも、中國思想における概念の精鍊の甘さの指摘に對しては不満を吐露しています。中國文化の論理なるも

のが中國風文化的意匠を身にまとい、それが極めて高度に昇華されていること、その理解が無くては中國文化の本質はわからないということは吉川博士に限らずよく言われることで、私も首肯しないわけではないのですが、思想分析により普遍性を求めようとするなら、純論理的立場から一度も洗い直しがされなくてよいのかという疑問を禁じえないのも正直なところでは、それを抜きにして古人の論旨をなぞるだけでは、思想分析の新たな局面は拓けるはずがありません。

ここで修養ということの問題にすると、當然修養は人間が本來的に具えている善性の實現のためのものなのですから、善悪概念が問題になります。そもそも中國の性説は性そのものの分析というよりも、性が善か悪という性と善悪の結びつきが中心でした。性善、性悪、性善惡混、性三品(時に九品)、性無善惡という形で類型化されて議論が展開したのはこのゆえです。このことを私は溝口雄三・丸山松幸・池田知久編『中國思想文化事典』(東京大學出版會、二〇〇一)の「性」の項目の冒頭で書いたのですが、原稿段階で古代部分を擔當された千葉大學の澤田多喜男氏から異論が出されました。しかし私は訂正する必要を感じなかつたので、それで押し通しましたし、今でも確信を持っています。中國の性説とは、『孟子』

で川の水源から流れ出る水の方向性如何の比喩が用いられているように、人間の本性から自然に發動していく心の働きが善に向くか悪に向いていくかという方向の問題なのであり、それをふまえたうえでいかなる教化が有效かを論ずるものなのです。^①なおこの「性」の項目は、古代から中世にかけては澤田氏と京都大學の内山俊彦氏、總説部分と近世を私が書き、全體のとりまとめも私がしています。

本来なら中國における意識の問題は、善悪概念の再檢證と平行してなされるべきでしょうが、そのような議論はなかなか見當たりません。儒教においては、親子關係、君臣關係をはじめとした社會の枠組みを疑いえない大前提とし、それを機能させる思想であるがゆえに、善悪は基本的に自明なものとして提示され、その實現の問題の方に力が入られるのです。惡も往々にして秩序からの逸脱ということで語られることについては以前『岩波哲學・思想事典』で素描したことがあり^②ます。もちろん儒教の枠組みの中の善惡の洗い直しをあり、また具體的な場面で複數の價值が錯綜する時に、それを選擇することが大きな問題とされているのですが、それが何らかの抽象的な準則に還元されることはなく、現實の状況にかなつた判斷ができる境地の獲得の必要性ということでは

語られます。その境地なるものが妥當なものであるかは計測の基準が得づらいのも確かで、それこそ身につけた徳の程度というようになりなす。しかしこの姿勢は、近年になって日常生活の中で道徳實踐としての有効性が注目され、歐米の徳倫理學 (Virtue Ethics) の應用による儒教の現代的意義の説明が試みられたりしているのもこれゆえです。

また中國近世の修養論は、儒教に限らず、誰でもが完全無缺の無謬の聖人に到達できるという前提のもとになされています。このような前提がいかに生まれていったかについては以前書いたこともあり繰り返しません、誰でも向上できるがゆえに自力的な修養の効果が問われるのです。

ところで日本にもかかる思想が流入しましたが、朱子學が神道と結びつくなど独自の展開を見せました。その中で特に注目すべきなのは、一般人が完全無缺の聖人に到達できることを明確に否定する儒者たちが登場したことです。彼らは道徳的實踐による徳の積み上げを説いても、觀心にあまり關心を示しません。例えば荻生徂徠 (一六六六～一七二八) が、

それ故先王の道は、禮によって心を制するのである。禮をはずして心を治める道は語るには、みな私智妄作である。なぜならば治めるが心であり、治められるのも心だ

心を觀る (土田)

からである。我が心で我が心を治めるわけで、譬えれば狂者が自らその狂を治めるようなものであり、どうして治めることができようか。それ故後世の心を治める理論は、みな道を知らないのだ。

故先王之道、以禮制心。外乎禮而語治心之道、皆私智妄作也。何也、治之者心也、所治者心也。以我心治我心、譬如狂者自治其狂焉、安能治之。故後世治心之說、皆不知道者也。(『辨道』第十八條)

と言っているのも、要するに宋明理學が心の修養に焦點を當てすぎることへの批判で、自知の構造自體を問題にしているわけではありません。

少し遡り徂徠とともに古學の思想家とされる伊藤仁齋 (一六二七～一七〇五) も、朱子學が心にかかずらわりすぎることを批判しました。儒教は日常での道の實踐を本旨とするという原點に立ち返るべきだと考えたのです。これは一見心に對する省察を疎かにしているように見えますが、實は仁齋の修養と思索の結果なのです。仁齋は自己の視線のみを絶對化する立場を朱子學の中に見ました。朱子學者は自己の知を自己増殖させる方向を持ち、その結果得られた心境が他者と異なれば異なるほど修行が進んだという自己満足に陥

り、儒教が求める眞の意味での社會性が失われていくと見ました。そして自己が他者を見る視線と、他者が自分を見る視線を交差させることによって自他の兩者に通用する認識が成立すると考えたのです。自分が意識している他者は、單なる物言わぬ意識對象ではなく、自分の要求や願望を時には受け入れ時には拒絶し、また自分にも要求や願望を押しつけることがある存在なのです。自己と對等の他者を意識し、その間を調和させ、その調和を擴張していくことで眞の公共性が得られるというのが仁齋の思想です。このことは既に『日常の回復―江戸儒學の「仁」の思想に學ぶ』(早稻田大學出版部、二〇二二)でも書いたことなので、詳細は省略いたします。自己反省による苦惱よりも、他者の自分に對する一言の方が遙かに自分の心にこたえることを我々は經驗しています。人間は永遠に自分の心以外の心を持ち得ず、他者の心を付度してもそれは自分の心の枠内であることは言うまでもありません。それゆえ朱王は自己了解を歸着點にしたのですが、それに對し仁齋は自己のみならず他者の了解も得られてこそ、道の理解が完了するとしたのです。

もつとも觀心を問題にした思想家たちも他者からの指摘や忠告を謙虛に受け入れることを説いています。しかしそれは

その取捨を完璧にできる能力を自己が所有していることを前提にしたうえで謙虛さであり、自意識中心であることに變わりはありません。このような自分が完全無缺の聖人になれる可能性をもとに修養する朱子學や陽明學に對して、仁齋は人間は永遠に過ちうる存在であり、向上し續ける存在であるとし、自分の意識の中だけではいくら修養しても限界があるとなりました。例えば仁齋は

後世の儒者は道をわかつていない。ややもすれば少しも人から指摘されないことを望み、以下のことをわかつていない。人は木石ではなく、過ちが無いことはありえない。問題は過ちに氣づけば速やかにそれを改めることである。

後儒不識道。動欲不一毫容人指摘、殊不知、人非木石、不能無過。但在能知其過、則速改之也。(論語古義)

七「憲問第一四・第二六章論注」

という言い方をします。仁齋の立場は、自己認識の問題と無關係に打ち立てられたものではなく、むしろ對他關係の中で自意識の限界を見つめ直す新たな道を模索したものだと思えます。

人は永遠に自分の意識の枠内から逃れられず、觀心の問題

はどう議論を立ててもいつかは壁に衝突する構造を持つています。また何らかの外界からの觸發があるからこそ意識が發動するというようなことを持ち出して外界の實在を保證しようとしても、それも心象風景の中の話だと言ってしまう、そこで袋小路になります。仁齋のようにいくら他者の視線を求めても、それを受け入れるか否かは自分の意識が決定する以上、最後は自分の納得度次第ということにもなるでしょう。ただ儒教は本來社會思想で、そうである以上、心身に關して自己と同じ條件を持つている他者の實在は大前提なのです。ここでは獨我論の類は最初から除外され、我々が感覺している姿通りに外界が實在しているということに疑いは持たれないのです。

そもそも意識とは、自他の關わりの中ではじめて發動するのであって、自己のみでは心自體も無いに等しいという思想が彼らにはありました。『朱熹の思想體系』でも論じましたが、朱熹は心を外界の事物との感應に見出しています。心の未發を問題にしてはいても、それも已發から遡源したものであり、また未發の修養は已發の場でこそその効果が現れるのです。我々は心を内省したり、何か抽象的問題を思索したりしますが、發端は外界の事物に觸發されて發動する意識にあり、こ

の意識のあり方が問題化されてからやつと内省や思索がなされることになるのです。つまり朱熹らにとつて心とは、まず自他が交わる場から發生するのですから、自意識の枠中で議論が展開される場合でも、自己と並ぶ他者の存在は自明の前提になつてゐるのです。

それに朱王にしろ仁齋にしろ最も重要であつたのは、心意識を構造分析するよりも、修養によつて自己の心の動きが道に合致して普遍性や妥當性を獲得することでした。その普遍性や妥當性を獲得するという最終目標からすれば、自己に向けられる他者の評價を最初から重視し、それに應えることで自己に對する他者の承認を引き出し、それに依據して自己の意識の普遍性や妥當性を確認していくという仁齋流の方途は、やはり儒教の本來的方向性に沿いつつも朱王とは異なる視界を拓いたものと言えるのです。

以上、最終講義ということでもかなり自由に話をさせていただきました。私は教員としては東洋哲學專攻（第一文學部）、東洋文化專攻、思想・宗教系專攻（ともに第二文學部）、多元文化論系、複合文化論系（ともに文化構想學部）に所屬してきました。一番長かつたのは東洋哲學專攻でしたが、最終的には學部は複合文化論系、大学院は東洋哲學コースの教員とい

うことで退職いたします。振り返れば、第一文學部の三年になる時に提出する専攻希望届けに、第一希望を東洋哲學専攻、第二希望を哲學専攻と書き、希望通り東洋哲學専攻に進學したのが始まりでした。早稲田大學の東洋哲學という専攻は時に歴史研究の中の思想史をするところと見なされることがありますが、私が今までこの分野の研究をしてきたのは、やはり思想や哲學に對する關心が強かったがゆえだということをお察しいただければ幸いです。

注

- (1) 『人生論風に』の六〇頁。
- (2) 『人生論風に』の一五二頁。
- (3) 『人生論風に』の一六二―三頁。
- (4) 『朱子の「心」に關する若干の考察』(『中哲文學會報』五、一九八〇)、『朱子文集』に見える朱子の「心」―「心は一のみ」をめぐる―(『中哲文學會報』六、一九八二)。
- (5) 現代語譯は、資料の性格に應じて敬體と常體を使い分ける。例えば論文の類は常體、書簡は敬體。なおこの現代語譯の四行目の「物に命じて」は拙著『朱熹の思想體系』では「物に命ぜられて」と誤記されているので(三八四頁)、訂正しておく。
- (6) 佛教側では、朱熹が讀んでいたとは思われないが、神秀のものとされた『觀心論』というものがある。また佛教がらみの「觀心」の用例としては、北宋の天台宗の知禮の『十不二門指要鈔』上の「蓋一切教行、皆以觀心爲要」や、佛教から道教に轉入していった唐の施肩吾の「題景上人山門」の「水有青蓮沙有金、老僧於此獨觀心」、さらには北宋の蘇轍の「諸子將筑室以畫圖相示」三の「久爾觀心終未悟、偶然見道了無疑」という語などが辭書の類には擧げられている。ただ朱熹は天台の止觀とか華嚴宗や禪宗のどの派の教説を指すというような特定の教派的議論を意識してはいず、禪宗などに顯著な心の様相と向き合う全般的傾向が念頭にあったと思われる(拙著『朱熹の思想體系』付篇第一章)。
- (7) 「廈門朱子學國際學術會議」發表原稿、一九八七年十二月三日。
- (8) 高秀華譯「關於朱熹的心說」(高令印・薛鵬志主編『國際朱子學研究的新開端・廈門朱子學國際學術會議論集』、廈門大學出版社、二〇一五)。
- (9) 游九言については、陳榮捷『朱子門人』(臺灣學生書局、一九八二)では、後に朱熹の門人となったとする資料もあるが、やはり張栻の門人とすべきで、朱熹との關係は師弟というよりも講友という存在であったと言う。
- (10) 『人生論風に』の六三―四頁。
- (11) 『人生論風に』の六四頁。

(12) 「心即理」(知行合一)〈致良知〉の意味―陽明學の「性格」(『日本中國學會報』二二、一九七〇)、『明清思想史の研究』所收、東京大學出版會、一九八〇)。

(13) 東京大學出版會版の一―五頁。

(14) 以下、王守仁の資料の引用は『王文成公全書』(明隆慶謝廷傑輯刻、『四部叢刊初編』所收)による。

(15) 『栗田直躬氏「中國上代思想の研究」』(『圖書』一九五〇年一月、岩波書店、『吉川幸次郎全集』三所收、一九六九、筑摩書房)

(16) 筆者の性説理解の出発は栗田直躬「性説の一考察」(前掲『中國上代思想の研究』所收)である。一連の性説は、性の枠組みが各思想家によって異なっていたものを横並びにして類型化したものである。また近年、フランソワ・ジュリアン著、中島隆博・志野好伸譯『道徳を基礎づける―孟子、カント、ルソー、ニーチェ』(講談社、二〇〇二、原著は一九九六)で、孟子の性善説というのは單なる性即善とするものではなく、本來的に所有する性向の端緒を擴充することを説いたものとしているが、性にはもともと性向という意味合いが多分にある。

(17) 廣松渉・子安宣邦・三島憲一・宮本久雄・佐々木力・野家啓一・末木文美士編『岩波哲學思想辭典』の「惡」の項目の「4. 中國」(岩波書店、一九九八)。

(18) 近年中國などでも、儒教の現代的意味づけとして、共同體

心を観る(土田)

主義 (Communitarianism) と徳倫理學の應用が目につくようになってい

(19) 伊藤仁齋『論語古義』の引用は林景范筆寫本(天理大學附屬圖書館所藏)による。

〈キーワード〉觀心、朱子學、陽明學、古學