

山崎闇斎の「心」と「敬」

魯 学 海

これまでの山崎闇斎研究において、何人かの研究者は中国の朱子に私淑した闇斎が朱子の居敬窮理説の居敬を窮理よりも重視したと指摘した。¹しかし、何故に闇斎が居敬を窮理より重視したかを闡明した論述は少ない。本論文は、山崎闇斎の「心」と「敬」に焦点を合わせて、彼が居敬を窮理よりも重視した原因を探究しようとする試みである。

これまでの闇斎研究があまり進まなかった原因には、彼のオリジナル資料の少なさがあると思う。本研究も現実を越えられないのは自明のことだが、現存の資料を細かく分析していくことで、ある程度闇斎の独自の思想が明らかにされるであろう。

一・明德即心について

(一) 心について

闇斎は早くから心についての見解を述べている。彼は三四才の時に、「心は無極（理）の真、二五（氣）の精を妙合して凝らす者な

り」と言い、三五才の時は「一心は湛然にして虚明の際、礼の視にあらざるなく、礼の聴にあらざるなく、礼の言にあらざるなく、礼の動にあらざるなし。此れ乃ち心の本体。天理流行即ち是れ仁なり。敬は、この心を存するゆえなり」と言い、また四一才の時は、「孟子の時、人は兼愛を仁と謂い、我の爲を義と謂う。……性、是れ（心の）体なるを知らず」と言う。これらの引用文からも分かるように、闇斎は朱子の心説について相当な理解をもっていた。三四才の時の引用文は、彼が理氣不可分と氣稟説から、心を把握していることを証明している。四一才の時の引用文は、闇斎が性を心の体とみなしていることを表明している。三五才の時の引用文は、心が虚明なる時の状態を説明している。即ちその時、人の視聴言動のすべては礼（朱子学に従えば、礼は性の一部分）と一致する。心が虚明なる時は即ち心の本体である。問題はここ心の本体は何を指しているかというところになるが、心の範囲内のことを指しているならば、これは朱子の道心説に相当する。かりに、性を指しているならば、朱子の心性説に外れてしまう。しかし、文章の流れからみれば、後者

の可能性が大きいと思われる。

ここで心性関係について、朱子の見解を簡単に紹介しなければならぬ。まず、性は仁義礼智として、心に備わっている。朱子によれば、「仁義礼智は性なり。惻隱羞惡辭讓是非は情なり。仁をもつて愛し、義をもつてにくみ、礼をもつて譲り、智をもつて知る者は心なり」と、即ち心が性に從つて発するものは情である。三者の関係を現代社会に例えれば、性は人間行動が従うべき法律、心はその法律を運用する裁判官、情は裁判の結果である。ここに注意しなければいけないのは、心が知覚・意識として仁義礼智を知覚するということは、性と同等のものではないということである。朱子は「人はただ一個の心有り、但し道理を知覚し得るものは道心なり。声色臭味を知覚し得るものは人心なり。……道心、人心、本ただ一つの物事、但し知覚する所同じからざるなり」⁽⁶⁾、道理（ここは主に倫理道德を指す）を知覚しても、音・色・臭・味を知覚しても、すべては心の範囲内のことである。倫理道德を知覚したのは道心であり、音・色・臭・味を知覚したのは人心である。朱子によれば、性の本体（理）は形而上であり、それは人間社会の行動基準だけでなく、宇宙万物の元でもある。心は形而下であるけれども、性の受け皿でもある。心の能動性がなければ、惻隱・羞惡・辭讓・是非の情（性の現れ）も考えられないわけである。まさに、裁判官がなければ、法律は社会に応用できないのと同じことである。ゆえに、朱子は張載の「心は性情を統ぶ」と言う表現を絶賛して、心は三者関係の中に能動的な地位にあることを強調した。三者関係から言えば、性は心の体（従うべき行動基準）であり、情は心の用（性の現れ現象）

である。ここに注意しなければならないのは、性の本体が善であり、心が性に從つて行ふ行為は善ではあるが、性の本体ではない。まさに、裁判官が法律に從つて、裁いた結果は法律自体ではないと同じことである。故に、朱子は「大抵、心と性は、一にして二に似たり、二にして一に似たりして、このところはもつとも常に体認すべし」と訴えて、心と性の区別の難しさを指摘していた。

闇斎が亡くなる前まで校訂し続けた『文会筆録』には次のような一節がある。文章が少々長いけれども、心について闇斎の理解を示す貴重な資料でもあるから、重要な部分を引用したい。

「先生（朱子）は明德を説いて云く、虚靈不昧にして、もつて衆理を具え、万事に應じる者なり。また云く、方寸の間に虚靈洞徹し、万理みな備われり。心を説いて云く、虚靈知覚して一のみなり。また云く、神明の舍。また云く、人の神明は衆理を具えて万事に應じるゆえんの者なり。また云く、人の一心は湛然虚明にして、鑑みの空きの如き、衡りの平の如し。もつて一身の主者と為す。また云く、人心は妙なり、測られず。出入するに気の機に乗る。また云く、靈台の妙を静観し、万化はここから出づる。また云く、孔子は操れば、則ち存し、捨てれば、則ち亡す。出入するに時無し、その郷知らずの四句を言いて、ただこれ心と謂うかの一句をもつて結ぶ。是れまさに心の体用を直指して、その周流して変化し、神明にして測られずの妙を言うなり。また云く、心、これ物と為す、至虚至靈にして、神妙不測。常に一身の主と為して、もつて万事の綱を提げり。また云く、心、これ物と為す、実に身に主たるなり。その体は、

則ち仁義礼智の性あり、その用は、則ち惻隱羞惡恭敬是非の情あり。知を説いて云く、人心の靈、知あらざる莫かれ。また云く、心の神明は、衆理を妙にして万物を宰る者なり」。

分類してみると、明德についての筆録は二つ、心についての筆録は九つ、知についての筆録は二つである。心に関する九つは、また次のように分けられる。心の特徴——知覚に関わるのは二つ、即ち「虚靈知覚して一のみ」と「靈台の妙を静観し、万化はここから出づる」の二ヶ所である。理氣・心性離れずに関わるのは二つ、即ち「人心は妙なり、測られず。出入するに氣の機に乗る」と「神明の舍」であり、残りの五つは、すべて心は一身の主、その体は性、その用は情と言う角度から把握するものである。また明德についての筆録を見ても、二つとも心の角度からの引用である。一つ目は心の体用、二つ目は心が万理を備える。知についての二つの筆録は、一つは知に関する論議だが、一つは知の運用に関するものである。朱子学に「衆理を妙にして万物を宰る」と「衆理を具えて、万事に應じる」はほぼ同等な意味を指している。故に、知の運用はまた心の体用に関するものである。以上の筆録に限って、闇斎は朱子の心についての論議を、三つの側面から、即ち1・氣と関連があるもの、2・知覚があるもの、3・体用があつて、身を主るものとまとめていたと言えるであらう。

朱子の心の論説をまとめた文末で、闇斎は自分の認識を書き続けている。

「嘉（即ち闇斎）謂う、蓋し明德や心や知や一理なり。而して明德は心の表徳、知は即ち心の妙用なり。それ物となして、方

寸靈台・神明の舍とは、臓を指して言い、その人の神明心の神明とは徳に就いて言い、その臓の中に虚して靈なるものは、即ち是れ神明にして徳の妙なり」（同上）。

この一理とは、恐らく理と氣のような理ではなく、一筋、つまり一つの筋道を言っているであらう。従つて、この文章を通して、闇斎が心について次のように認識していたことが知られる。闇斎によれば、物としての心は、臓器を指している。それは神明の宿るところである。心の表徳は明德、心の妙用は知。そして、神明は即ち徳。恐らくここは明德を指している、靈なるものは即ち徳の妙（運用）である。

ここまでの闇斎の心についての言論はほぼ朱子の説と一致していると言える。但し、『文会筆録』に限つて言えば、明德についての引用文は心の意味であるが、彼自身の論説では、明德を性として扱っている。闇斎が明德の理解に関する確かな内容は『文会筆録』の文章だけで、にわかには明かでない。

（二）明德について

明德についての論議は闇斎の『大学垂加先生講義』（六二、六三才頃の講義）にも見られる。

「サテ『孟子集注』ニ於イテ、心ハ人ノ神明、衆理ヲ具エテ万事ニ応ズル者也ト言ヘリ。此ニ至テ知ヲ語ルニ亦、心ノ神明、衆理ヲ妙ニシテ万物ヲ宰ル者也ト云。先ベツタリト心ト云知ト云、皆明德也。而シテ人ノ神明（云々）ト語レルハ、テフド三綱領ノ下ノ明德ノ解ト一ナレバ、ヒシト心トサセルガ明德全体

也。……人ノ一身ノ主ハ心、是人ノ神明、ソノ心ノ神明タルト云ハ此知ガアルホドニ神明也。然レバ人ノ神明ト云ヒ心ノ神明ト云、神明ト云ハベツタリト一也。……明德ハ理ズリテ云、知ハ氣ズリテ云モノ也」。

闇斎はここで、はっきりと心・知・明德を同一視している。朱子学において、気の範疇にある心は二つの意味を持つている。一つは氣稟説に基づいており、即ち気の清濁によりなる、物としての心。心にある性は氣質の清濁によって、或は完全に現れ、或は妨げられて、隠されてしまう。朱子の氣質を改める修養論は氣稟説を根拠として成り立つものである。もう一つは、心の機能から言って、意識としての心。朱子は「知覚あり、これを心と謂う」と謂い、心即知の角度に心を論じる場合が多い。『文会筆録』の引用文に見られるように、闇斎もまったくそのように知を把握している。心の特徴から言って、心と知を同一視しても構わないが、しかし、闇斎はそれだけでなく、彼は心即明德の表現も多用している。同じ『講義』の中、彼は「明德ハ心ト見ルガヨキゾ」、「人ニ限りテ明德ト心ヲ云也」、「章句（大学章句）ニハ虚靈不昧（云々）ト書、乃明德に解シテ心ノナリヲカタリ出シ」、「明明徳於天下ヲ云ニ、如此云ヘバ、ベツタリト明德ハ心也」と。

明德とはなにか、それはまた朱子に戻らなければならない。明德について、朱子の表現は曖昧なところがあるけれども、傾向は「性」に向いていることは概ね言えると思う。このような傾向は『朱子語類』にはつきり見えている。闇斎が『文会筆録』に引用した「虚靈不昧して、もって衆理を具え、万事に応じる者なり。また云く、方

寸の間に虚靈洞徹し、万理みな備われり」の二句は、朱子の『大学章句』の注と『大学或問』に徴したもので、この二句に限っては、心を指して言っているようだが、念のために、『大学章句』の注を摘記しておく。

「明德とは、人の天より得たるもの。虚靈不昧にして、もって衆理を具えて、万事に応じる者なり。但し、氣稟の拘するところ、人欲の蔽するところと為せば、則ち時にして昏し。然るに、その本体の明は、未だかつて息まざるものあり」。

「但し……」の後ろの文は必ずしも心を指していないのは明かである。性は氣質に引っかけ、くらむ時があると言っているものである。『大学或問』からの引用文も同じ傾向が見える。朱子は『大学或問』に、「故にその方寸の間に虚靈洞徹し、万理みな備われり。その禽獸と異なるゆえんはまさにここにありて、その堯舜たりて、よく天地に参して、化育を賛するゆえんのもの亦これにはかならず。これすなわち、いわゆる明德なるものなり」と言って、続いて、朱子は氣稟の害を数え、情欲の私に覆われれば禽獸に近いと言、「本明の体は天に得るもの、ついに昧く得べからざるもの有り。是れもって昏蔽の極といえども、而して介然の頃に、一覚えあれば、則ちこの空隙の中に即して、その本体はすでに洞然なり」と指摘している。

ここの本明の体、本体とは疑いなく性を指すものである。『朱子語類』にはまた次のような朱子の言論を記録している。朱子は『大学』を講義するとき、明德は何かと聞かれて、「我の得てもって生まるるところの者は、許多の道理、裏にあり。その光明なるところ、乃ちいわゆる明德なり」と答え、また弟子が明德は即ち仁義礼智の性で

あるかの質問に、「便ち是れなり」（同上）と認めた。さらに、「天の我に与え得る所以は、是れ便ち明命なり、我これをもつて得られて性と為す者は、便ち是れ明德なり」と指摘した。このように、『朱子語類』では朱子のはっきり明德を性と同じ次元で論じている。仁義礼智の性と同次元の明德を心と見なせば、「性即心」の過ちに落ちってしまう。これは、朱子思想体系には絶対に許せない過ちである。その代わりに、明德を性と認める場合、朱子の心性説にうまく当てはまる。

忠実な朱子の信徒と自称していた闇斎は『大学垂加先生講義』に、明德を心と見なしていたが、明德と性の関係について、彼はどのような認識していたのであろうか。同じ講義に、彼は「其理ハ我ニ在テ、仁義礼智具足ノ明德、乃本一定ノ則也」と明言している。明德は性でもあるとの見解から、闇斎は次のように主張している。

「尋常経伝ニ、心ヲ指テ理ヲ主トシテ云ヘル、多シ。然ルニ心ハ理気妙合ス。……然シテ末儒ノ説、指テ物ト為スヲイツテ心ノ臓ヲ云ナスコト能ズ。物ト為ス云テモ心ヲ氣ト云ニアラズ、ヤツパリ心ハ理ナレドモソレヲ物ト為スト云ナスナンド云（同講義）。

この理気妙合の図式に従って、彼が「明德ハ理ズリテ云、知ハ氣ズリテ云モノ也」と言っていたときに、まだ朱子の心性説に留まっている。しかし、「心ハ理ナレドモ」、「明德ハ心ト見ルガヨキゾ」などと一歩踏み出すによって、朱子の心性説が崩れてしまう。性（理）即明德、明德は心の段取りを経て、性即心と言う朱子が最も警戒していた邪説に化けていく。

闇斎は朱子の明德に関する言論に自分の見解をうまく編みこんで、自分なりの心論を展開した。彼の化け方によって、朱子の無情意・無計度・無造作の性（理）は、知覚を持つようになっただけでなく、心も性と合体するようになり、心即ち仁義礼智の性の主張によって、闇斎の持敬だけを唱える修養説もなり立つようになった。

二・持敬説について

（一）格物致知と主敬について

さて、闇斎の修養論はどのようになっているのか。既に前の部分で述べたように、闇斎の「心」は「明德」、「明德」は「性」であるために、格物致知して、心に備わっていた理を知る必要は、なくなっている。故に、朱子が強調していた格物致知は、闇斎の修養論においてあまり重視されてないことも不思議ではない。

闇斎は早くから、「人の一身には五倫備わりて、身に主たるものは心なり。この故に心敬すれば、則ち一身修まりて、五倫明らかな¹³⁾」と主張している。この主張は彼の晩年に行われた『敬斎箴講義』にもそのまま残されている。

「抑人ノ一身ニハ五倫畢ク備テ、其身ノ主ト成ル物ハ心也。故ニ心敬スレバ、一身修ツテ五ツノ序デモ明也」。

即ち、心を敬めば、一身則ち修まり、五倫の序も明らかに根柢は、五倫の理が一身にあるからである。闇斎は続けて仏教の説を次のように批判した。「彼仏氏自然ニ一身ニ五倫ノ理ノ有コトヲ不弁。故ニ倫理ヲ外トスルゾ」。この講義の前後に行われた『大学垂

加先生講義』の内容と結び付けて解釈すると、ここで言う五倫の理は、心に備わる理を指していることが分かる。

しかし、『大学』を講義すれば、格物致知は八条目の中に避けられない条目である。朱子学において、格物致知は理を窮める時に、必要不可欠の方法である。朱子によると、理は心に備わっているも、心即理ではなく、心は知識を求める活動を通じてなければ、その理を知ることができないものである。朱子において、知識を求めても、直接心に求めることなく、心中の理は即ち万物の理であるので、万物と接して（格物）、その本質或は存在根拠を窮める（窮理）ことは、心中の理を知ることとつながる道である。万物に理を求める理由について、朱子は「われの仁義礼智は、即ち天の元亨利貞なり。およそ吾の所有する者は、すべて彼より来たるなり」と言つて、天理はすべての元を強調した（本論文の内容と少し離れる話であるが、理の内容について、江戸初期の朱子学が朝鮮の影響を受けて、中国の朱子学と異なるためである。その故に、格物説は日朝両国においてあまり重視されなかった）。

格物致知について、闇斎は『大学』を講義するなかで、このように解釈した。

「三綱領ノ結語ニ、物有本末ハ明徳・新民、事有終始ハ知止・能得トアテテアリ。時ニ、明徳新民皆人ナレバ物也。知止能得ト云テカラガ其外ノコトナランヤ、ヤツパリニツノウヘノ知止能得也」。

即ち明徳といい、新民といい、みな人間のことだから、それらは時に物とも言える。「格物ト云テカラガ明徳新民ノ外ニ別ニアルト

云コトニ非。ソノ上ニツイテ知所先後、則近道トアルゾ」（同上）と。格物は明徳と新民以外のことでなく、致知はただ明徳と新民両者の先後関係を知ることである。闇斎のこのような制限によって、朱子の限りなく万物を格して、理を窮める致知活動は、ただ明徳と新民の二つの物事に限られ、両者の先後するところだけを知って置けば済むようになった。朱子の知識を求める幅広い活動は簡略化され、その重要性が落ちていたのも当然であろう。闇斎は弟子たちに広く知識を求めることを勧めないだけでなく、その学派が読むべき儒学書籍もごく狭い範囲に限られてしまったのは、恐らくこのような致知説と無関係ではないであろう。

明徳・心・知を同等とみなすことにより、朱子の知行先後の関係が闇斎の修養論に置いては、ほぼ無意味となり、そのかわりに、知行の軽重関係が闇斎に重視され、その論議もほとんど実践行動に集約される。

「物格知止デ、止ヲ知ト云ナレバ、修身新民ノ事ハ悉ク其知中ノ事也。ソレヲ只知テバカリト云コトハナキモノ也。行ハネバ知コトモ真ニ徹セズ、知コト真ナレバ必行ズニ置ト云コトハナキ也。是ガ聖学の正路也」（同上）。

知止とは、修身新民することを知り尽くすことであり、この知を行動に移すのは聖学の道であると、闇斎は人々に正しい行動に徹するように促した。

敬とは、闇斎がもつとも力強く訴えた行動の指標である。彼は朱子の言葉を借りて、敬は儒学の終始を貫いて、古今に伝授する道は一つの敬にすぎないことを強調している。持敬説は、朱子が心のつ

ねに動いていることを見極めて、修養を重んじる内容の一つでもある。朱子は「心はすべからく常に主とするところ有らしむべし、一事をなして未了なれば、別事をなす要す。心の広大なること天地の如く、虚明なること日月の如し。閑を要するも、心かえつて閑ならずして、物にしたがうてゆく。閑を要せざるも、心かえつて閑となる。主とするところあり」と心を主することを強調した。心を主とすることが、即ち敬である。朱子が語っている敬は、おもに三つの状態を指している。即ち、一刻も心を放縱しない「喚醒」することと、一つの事に集中する「主一」すること、及び何時もつつしむ「畏」れることである。

敬について、閻斎は『敬斎箴講義』で次のように解釈している。

「扱敬ト言ヘルハ何ノ子細モ無ク、此心ヲ鬱乎々々ト放チヤラズ、平生吃ト照シツメルヲ敬ト云ゾ。キツトノ字ハ佐ト可書。

……佐ノ字ナル時ハ、只此心ヲハツキリト呼サマシテ、此ノ間一物モナク、活潑々地ノ当体也」。

続いて彼はこの「きつと」という状態について、つづめると小心的翼翼の引きしめるの意と同じであると説明した。「活潑々地」について、閻斎は『大和小学』に、「活潑々地とは、いきいきとしたる意なり、仁の生意もこれなり」と述べている。このような説にしたがって、閻斎が言っている「きつと」して、引きしめる心は、まさにいきいきする仁のような当体である。それは恐らく性としての明德をさしているだろう。このように、日本人になじまれている解釈によって、修養法としての敬はわかりやすくなり、朱子学を日本色に塗り変える過程で、閻斎はおおきな役割を果たしたと言えるだろう。

う。

心のこのような「きつと」の状態は生涯に心身ともに持ち続けるべきであるとされた。「敬ハ心身共ニアヅカルト云コトヲ可知」、「此心ヲ佐ト胸方寸ノ間ニ深く収メテ、平生スワルト云コトゾ」と。すなわち、朱子の『敬斎箴』で言及されたように、外的な衣冠・言動から、内的な思慮まで、終始敬ししなければならない。「敬サヘスレバ、今吾モ人モ敬ミサヘスレバ、家老二成テモ奉行ニナツテモ何二成テモヨイゾ」と。閻斎の主敬説の着眼点は、おそらく五倫中の君臣関係にあるのではないかと思われる。

万物の理を知り尽くして、自分の行動をその理に従わせるように訴える朱子と、主敬ばかりを強調する閻斎との相違点は、「心」の理解差異によるものだが、このあい異なるところによって、両者の追求する目的も大きくかけ離れてくる。何時も行動の適当性を考えている前者は持敬と同様に致知の重要性を認め、一方をなくしてもならないと唱えて、両方とも追求するのと違って、後者は仁義礼智がすでに心中にあるものと見て、そのものを維持していくための持敬ばかりを訴えるのは、即ち今までの研究者が指摘した閻斎の特徴である。

(二) 敬義内外について

閻斎の主敬説を論議するとき、よく取り上げられるものは閻斎の「敬以直内、義以方外」の解釈が、朱子の説と異なることである。それは閻斎の弟子たちが破門された原因の一つでもある。

「敬以直内、義以方外」の文は、『易』の「坤卦」に「君子は敬

もつて内を直くし、義もつて外を方にす。敬義立ちて徳孤ならず」というの文章で、閻斎が六三才の時に書いた『記朱書抄略後』において内外について、実践行動の角度から敬義の内外を論じていた。

「敬もつて内を直くし、義もつて外を方にすの八個字は、一生用いて窮めざるなり。朱子はあえて我を欺くか。『論語』の敬をもつて己を修める者は、敬もつて内を直くするものなり。己を修め、以つて人を安らかにし、以つて百姓を安らかにする者は、外を方にするものなり。『孟子』の守身の守りの本とは、敬もつて内を直くするものなり。君子のその身を守修して天下を平かにする者は、義もつて外を方にするものなり。『大学』の修身以上は、直内の節目、齊家以下は方外の規模なり。明命赫然として、内外あらざるなり。故に天下に明德を明らかに欲するなり。『中庸』の九経は、修身なり、尊賢なり。此れ内を直くする事なり。その余りは、すなわち外を方にする事なり。『大学』には、明明徳・親民・止至善の三綱領の外、また格物・致知・誠意・正心・修身・齊家・治国・平天下の八項目があり、閻斎が指している「修身以上」は、即ち格物から修身までの五項目、「齊家以下」は即ち齊家から三項目である。敬義内外について、朱子は次のように論じていた。『敬以直内』は持守の工夫、『義以方外』は講学の工夫なり、「格物致知は『義以方外』」、「先に『敬以直内』すべし、然る後に『義以方外』にあたう」と。朱子はよく知行の關係から心と敬を論ずる。持守は敬のこと、人間の修養行動であり、講学は知のこと、人間の学ぶ行為である。朱子において、心は知覚である。この知覚が外に向いて、物と接して知識を求めるときに、

心の集中力が必要条件となる。その集中力は即ち敬である（前も述べたように、「主一」は敬の一つ状態である）。このような解釈は、朱子の論理としては、きわめて自然の流れである。

しかし、閻斎は朱子のこのような解釈に、賛同しなかった。彼は「程朱は専ら心を指して、内と為す説これあり、喫緊切要と為す。但し、『易』の本指にはあらざるなり。朱子或は窮理をもつて、義方をかたり、亦本指にはあらざるなり」と言い、『易』の本意と程朱の解釈が違うことを強調した。閻斎において、心は明德であるがら、理を求める致知活動はすでに必要なくなり、実践活動の修身は内、家を整え国を治め天下を平かにすることは外と言う説も論理的には立てられる。閻斎の敬義内外論は何故朱子と違うかというの要因は、まさに「心」についての認識にあると言えるであろう。

次に、閻斎に破門された弟子佐藤直方の見解を見よう。直方「敬説筆記」を見れば、冒頭の一句は「それ聖学は居敬窮理ノミ」となっている。彼はこの『敬説筆記』につきのように指摘している。

「居敬窮理ノ二ツハ、程子ノイワルル齊頭ノ工夫ニシテ、朱子ノイワルル車ノ両輪、鳥ノ両翼人ノ両脚ノ如シ。偏々廢ベカラズ。一ツカケテハ、聖学ニアラズ。然ドモ居敬ガ根本トナル也。居敬カラノ窮理ハ、其明ヲ得ル、則本然ノ静ヲ不失也」。

彼は朱子の格物窮理の論理にしたがって、「外ノ物ニ格テ理ヲキハムレバ、スグニ心ノ知キハマリ、明德明也、内外一貫也」と主張した。彼が『いに堂々』と『論敬義内外考』を書いて、自分の師と論弁するのも、やはり朱子の説を理解しているという自信があるからのことであろう。

敬の思想は、中国先秦思想家から唱え続けてきたものである。朱子に至って、敬の思想は心性論と結び付き、心の動靜を貫く重要な修養方法として位置づけられた。闇斎は朱子によって確立した格物致知の窮理説を削り除けて、主敬ばかりを主張するのは、先秦に戻ろうを宣言するようなものである（この意味で、古学の流れが闇斎から始まると言えるかも知れない）。彼が創立した垂加神道の理論根拠は『易』に求めたものであり、土を重んじて、つつしむを主張することは、まさに脱朱子学の始発点とも言える。

注

- (1) 明徳出版社の『朱子学大系（二）に阿部吉雄の「日本の朱子学」と、相良亨の『日本の儒教』（ベリカン社出版）を参照。
- (2) 『山崎闇斎（下）』、『垂加文集』、中之二
- (3) 『山崎闇斎（下）』、『垂加文集』、上之二
- (4) 『山崎闇斎（下）』、『垂加文集』、上之一
- (5) 『朱子公文集』、第六七「元亨利貞説」
- (6) 『朱子語類』、卷七八、佐録
- (7) 『朱子語類』、卷五、可學録
- (8) 『山崎闇斎（下）』、『文會筆録』、三
- (9) 『朱子語類』、卷一四〇、拾遺
- (10) 『朱子語類』、卷一四、銖録と士毅録
- (11) 『朱子語類』、卷一六、道夫録
- (12) 『山崎闇斎学派（日本思想体系三一）』、『敬齊序』
- (13) 『朱子語類』、卷六〇、時舉録

- (14) 『山崎闇斎学派（日本思想体系三一）』、『大學垂加先生講義』
- (15) 『朱子語類』、卷二一、祖道録
- (16) 『山崎闇斎学派（日本思想体系三一）』、『敬齊箴講義』
- (17) 『山崎闇斎学派（日本思想体系三一）』、『敬齊箴講説（附）』
- (18) 『朱子語類』、卷六九、昇卿録
- (19) 『山崎闇斎（下）』、『文會筆録』、七
（ろ・がくかい 筑波大学大学院哲学・思想研究科）