

『中庸』の不睹不聞の解釈

中 根 公 雄

はじめに

『中庸』はもと『礼記』中の一編（第三十一篇）であり、例えば朱熹（一一三〇～一二〇〇）が、全体を三十三章に分けた第一章には、『中庸』巻頭として、性・道・教といった、儒学思想が展開される上での重要な語を見い出せる。また未発、中和などの語も、本体論や功夫論にかかわるものとして、やはり注目すべき思想内容を含んでいる。

『中庸』は、この巻頭部に於て、天と人との関係、そして自己の本性の本質的な意義とその功夫論を展開させたと看做すことができるかと思う。因に朱熹は「其の首章は子思、先聖の伝ふる所の意を推本して以て言を立つ。蓋し一篇の体要なり」（朱熹集、卷八十一、書中庸後）と述べて、巻頭部に中庸全体の総括としての意義を認めようとしているのである。

そこで此処では、巻頭部の中の「不睹・不聞」の語に注目し、その解釈展開の跡をたどり、そこには如何なる修養論上の見解が見られるのかを朱熹と王守仁との思想の相違という点をからめて考察していきたいと思う。

不睹不聞の語が見られる『中庸』本文は、「天命之謂性、率性之謂道、修道之謂教。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、恐懼乎其不聞」である。一種の修養方法であると思われる。『十三經註疏』に見られる後漢の鄭玄（二二七～二〇〇）の注には、

小人間居為不善、無所不至也。君子則不然。雖視之無人、聽之無聲、猶戒慎恐懼、自修正。是其不須臾離道。

小人間居して不善を為し、至らざる所無きなり。君子なれば則ち然らず。之れを視て人無し、之れを聴きて声無しと雖も、猶ほ戒慎恐懼し、自ら修正す。是れ其れ須臾も道を離れざるなり。（礼記註疏第五十二）

とあり、鄭玄は明らかに『大学』を意識していることがわかる。こちらが視ようとしても人無く、聴こうとしても声無き、自分一人が独居する所に於て自己を修正していくと解している。

唐の孔穎達（五七四～六四八）の疏では、

是故君子戒慎乎其所不睹者、言君子行道、先慮其微。若微能先慮則必合於道。故君子恒常戒於其所不睹之處、人雖目不睹之處猶戒慎。況其惡事睹見而肯犯乎。故君子恒常戒慎之。

恐懼乎其不聞者、言君子恒恐迫畏懼於所不聞之處。言雖耳所不聞、恒懷恐懼之、不睹不聞猶須恐懼。況睹聞之處。恐懼可知也。

是の故に君子は其の睹ざる所に戒慎すとは、君子道を行ふは、先ず其の微を慮るを言へるなり。微の若きは能く先ず慮らば、則ち必ず道に合す。故に君子は恒常に其の睹ざる所の處に戒しめ、人の目に睹ざるの處と雖も猶ほ戒慎

す。況んや其の惡事の睹見して肯へて犯すをや。故に君子は恒常に之れを戒慎す。

其の聞かざる所に恐懼すとは、君子恒に聞かざる所の処に恐迫畏懼するを言へるなり。言の耳に聞かざる所と雖も、恒に之れを恐懼せんことを懷ひ、睹ざる聞かざるも猶ほ須らく恐懼すべし。況んや睹聞の処をや。恐懼するは知る可きなり。(同前)

とあり、孔穎達は『中庸』本文に「莫見乎隱、莫顯乎微」とある微を意識しているものと思われる。人から見聞できない幽隱の所に於ける細微の処ほど、行為の是非がはっきりと現れてくると言うのである。

鄭玄も孔穎達も、君子という資格を望むからには、その修養としては、先ず人が見聞していない、ひとから見聞されない、自分独りの時と場に於て功夫すべきことを説いている。それはつまり、外に表れた行為現象の是非を意識してのこと、即ち行為に視点を置いていることになる。

二

南宋朱熹は、四十歳になってその思想上の定論を一応確立したと言われる。朱熹「雜学弁」⁽²⁾の中では、心を重んじ、禅僧大慧宗杲に近い張九成(一〇九二—一一五九、横浦)の『張無垢中庸解』に対して批判している。

そもそも張九成の『中庸』についての見解は、『中庸説』に見られる。

此指以率性之路、不可須臾離之義也。惟性不可須臾離。故於不睹不聞處每致意焉。夫戒慎乎其所不睹、恐懼乎其所不聞、況於稠人広衆合堂同席之間、其有不戒慎恐懼者乎。此正合内外之道、不可須臾離之本也。夫不睹不聞、少致其忽、宜若無害矣。然而怠忽之心、已顯見于心目之間、昭昭乎不可掩也。其精神所發、道理所形、亦必有非心邪氣雜。於其

間不足以感人動物、而招非意之辱、求莫為之禍焉。此君子所以慎其独也。

此れ率性の路を以て、須臾も離る可からざるの義を指すなり。惟だ性は須臾も離る可からざるのみ。故に睹ず聞かざる処に於て毎に意を致す。夫れ其の睹ざる所に戒慎し、其の聞かざる所に恐懼す、況んや稠人広衆合堂同席の間に於て、其れ戒慎恐懼せざる者有るをや。此れ正に内外を合するの道にして、須臾も離る可からざるの本なり。夫れ睹ず聞かず、其の忽せにするを致すこと少なく、宜しく害する無きが若くすべし。然り而して怠忽の心、已に心目の間に顕見し、昭昭乎として掩ふ可からざるなり。其の精神の発する所、道理の形はる所も、亦必ず非心邪氣の雜有り。其の間に於て以て人を感じ、物を動かすに足らずして、而して非意の辱を招き、為す莫きの禍を求む。此れ君子の其の独を慎む所以なり。

張九成は、稠人広衆に対する自己独りの場として不睹不聞をとらえている。稠人広衆が外、自己が内なのである。つまり不睹不聞の処とは独であり、自己の内面の問題なのである。

対する朱熹の批判。

愚謂、君子所以慎其独者、非為恐招禍辱而已也。今日不睹不聞之間、少致其忽、初無所害、特恐招禍辱、而後慎其独焉、非知道者之言也。

愚謂へらく、君子の其の独を慎む所以の者は、禍辱を招くを恐るるが為のみに非ざるなり。今睹ず聞かざるの間、其の忽せにするを致すこと少なく、初めより害せらるる無く、特に禍辱を招くを恐れて、而して後に其の独を慎むと曰ふは、道を知る者の言に非ざるなり。

此処では、朱熹は、張九成の言を、不睹不聞の間の後に独を慎むと述べたと理解している。朱熹は、君子が独を慎むと

いう修養の理由を、不睹不聞の間という自己ひとりの場に於て、単に禍辱を招くということをおそれる為だけでなく、道を行なう者として、より本質的方向に理由を認めようとしている。

因に『中庸』の本文の「喜怒哀楽之未発謂之中」について、張九成は「未だ発せざる以前に戒慎恐懼すれば、一毫の私欲無し（未発以前戒慎恐懼、無一毫私欲）」と、喜怒哀楽の情の未発に於ける立場から戒慎恐懼を捉えている。対して朱熹は「未だ発せざる以前、天理渾然たり。戒慎恐懼すれば則ち既に発す（未発以前天理渾然。戒慎恐懼則発矣）」と、戒慎恐懼する立場を、已発に於ける修養と見なしている。

三

『中庸章句』の序には、「淳熙己酉（十六年、一一八九）春三月戊申、新安朱熹序」とある。朱熹六十歳である。朱熹の思索の要領を得たというその朱注に、「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」に關して言う。

道者日用事物当行之理、皆性徳而具於心、無物不有、無時不然。所以不可須臾離也。若其可離、則豈率性之謂哉。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。

道とは、日用事物に当に行はるべきの理、皆性の徳にして心に具はり、物として有らざる無く、時として然らざる無し。須臾も離る可からざる所以なり。若し其れ離る可きは、則ち豈に性に率ふの謂ならんや。是を以て君子の心は常に敬畏を存し、見聞せずと雖ども、亦敢へて忽にせず。天理の本然を存して、須臾の頃も離れ使めざる所以なり。

朱熹は、たとえ道が目に見え耳に聞こえなくとも、心は道に対して敬しむことを説く。天理の本然を保ち存する方法として、敢えて見聞できない道を心に敬畏するのである。所不睹不聞とは、まさに道即ち天理を意味することになる。不睹不聞の所に戒懼することは、自己の心に於ける修養の問題であったのである。

更に慎独についての朱注に、次のように言っている。

独者人所不知、而已所独知之地也。言幽暗之中、細微之事、跡雖未形、而幾則已動。人雖不知、而已独知之、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、而不使其潛滋暗長於隱微之中、以至離道之遠也。

独とは人の知らざる所にして、己独り知る所の地なり。言ふところは幽暗の中、細微の事、跡未だ形はれずと雖も、而れども幾は則ち己に動く。人知らずと雖も、而れども己独り之れを知れば、則ち是れ天下の事、著見明顯にして、此に過ぐる者有る無きなり。是を以て君子既に常に戒懼して、於に此て尤も謹を加ふ。人欲を將に萌さんとするに遏めて、其れをして隱微の中に潜滋暗長して、以て道を離るるの遠きに至ら使めざる所以なり。

朱熹は此処では、独とは己独り知る所であって、己にその事についての一念の幾しは動いていると考えている。つまり心の已発の場を想定して、そこに人欲の存在の可能性を察し、慎むことで人欲を遏めようとする修養の謂が慎独なのである。

此処にきて、朱熹は、天理を存することと人欲を遏めることを心の修養として、戒懼と慎独との二つの視点から捉えている。『中庸章句』第一章について、その要旨を説く朱注の中では、存養と省察とも述べている。朱熹にとっては、不睹不聞の所に戒懼することと独りを慎むこととは、一緒に並行して意識されるべきことであつたのである。しかしやはり

「於此尤加謹焉」ということからすれば、どちらかと言えば、慎独の方に重点が有るように思われる。

『中庸或問』によって更に朱熹の不睹不聞に關しての思索の跡を見てみよう。

其先言不可離、而君子必戒謹恐懼乎其不可睹不聞者、所以言道之無所不在、無時不然、學者當無須臾毫忽之不謹、而周防之以全其本然之體也。

其の先ず道は離る可からずして、君子は必ず其の睹ざる聞かざる所に戒謹恐懼すと言ふは、道の所として在らざる無く、時として然らざる無く、學者當に須臾毫忽の謹しまざる無くして、周く之れを防ぎて以て其の本然の体を全うすべきを言へる所以なり。

不睹不聞の所とは、また本体であり、その本体の存在を認識する時であり場であつたのである。そして慎独についても次のように述べている。

又言莫見乎隱、莫顯乎微、而君子必謹其独者、所以言隱微之間、人所不見而已独知之、則其事之纖悉、無不顯著、又有甚於他人之知者、學者尤當隨其念之方萌而致察焉、以謹其善惡之幾也。

又隠れたるより見はるる莫く、微かなるより顯かなる莫くして、君子は必ず其の独りを謹むと言ふは、隱微の間、人の見ざる所にして己独り之れを知れば、則ち其の事の纖悉は、顯著ならざる無く、又他人の知るより甚だしき者有り、學者尤も當に其の念の方に萌さんとするに随ひて焉を察するを致して、以て其の善惡の幾を謹むべきを言へる所以なり。

己の心に何らかの知覺がおこる時、即ち一念が生じる際、その一念一念が、常に善か惡か謹むという実質的な功夫の次第が慎独であると捉えている。

つまり朱熹は、不睹不聞の所に戒懼すると言い、慎独と言い、外に現れた行為ということよりも、自己の内面のあり方を戒慎し、謹むと解していたといえよう。しかしながら、不睹不聞を独とは解しない。

其所不睹不聞者、己之所不睹不聞也。故上言道不可離、而下言君子自其平常之処無所不用其戒懼、而極言之以至於此也。独者人之所不睹不聞也。故上言莫見乎隱、莫顯乎微、而下言君子之所謹者、尤在於此幽隱之地也。是其語勢自相唱和、各有血脈、理甚分明。如曰是兩條者皆為謹独之意、則是持守之功、無所施於平常之処、而專在幽隱之間也。且雖免於破碎之譏、而其繁複偏滯而無所當亦甚矣。

其の睹ず聞かざる所の者は、己の睹ず聞かざる所なり。故に上に道は離る可からずと言ひて、下に君子其の平常の処より其の戒懼を用ひざる所無きを言ひて、之れを極言して以て此に至るなり。独とは人の睹ず聞かざる所なり。故に上に隠れたるより見はるる莫く、微かなるより顯らかなる莫しと言ひ、下に君子の謹む所の者、尤も此の幽隱の地に在りと言ふなり。是れ其の語勢自ら唱和し、各の血脈有り、理甚だ分明なり。是の兩條の者皆独を謹むと為すと曰ふの意の如ければ、則ち是れ持守の功、平常に施す所の処無くして、専ら幽隱の間に在るなり。且つ破碎の譏を免ると雖も、而れども其の繁複偏滯して当る所無きも亦甚し。

不睹不聞とは、己は見聞しない、いや見聞できないと捉えるべきか、とにかく不睹不聞の所とは、道であり、平常の処の極言であり、自己の本然の体を意味し、独とは、人が見聞しない、即ち己の独り知る所の意味である。そしてそこに功夫する方法は、不睹不聞の本体に於ては、卑近な平常の処より戒懼し、独則ち人が見聞しない場合には、その幽隱の所に謹むのである。このことを弁えないと、修養が高尚で実質の無いものになってしまうと考えている。つまり朱熹は本体の高尚な所ではなく、まず平常の処に謹む功夫することである。その功夫の次第として独り知る処に謹むことを主

張したということが想定されるのである。

但し、「中庸は徹頭徹尾、箇の独を謹むの工夫を説く。即ち所謂敬して失ふ無く、平日涵養の意なり（中庸徹頭徹尾説箇謹独工夫、即所謂敬而無失平日涵養之意）」（朱熹集、卷四十三、答林擇之）と、所謂未発已発説にもかかわる敬の意識が、独を謹む工夫には見られるのである。

四

不睹不聞解釈という点からの、朱熹に關係する他の見解をいくつか考察しよう。

まず程頤（一〇三三〜一一〇七、伊川）

程子曰、一物不該非中也、一事不為非中也、一息不存非中也、何哉。為其偏而已矣。故曰道也者不可須臾離也、可離非道也。修此道者、戒慎乎其所不睹、恐懼乎其所不聞而已。由是而不息焉、則上天之載、無声無臭、可以馴致也。

程子曰く、一物として該ねざるは中に非ざるなり、一事として為さざるは中に非ざるなり、一息として存せざるは中に非ざるなりとは、何ぞや。其の偏するの為のみ。故に曰く、道なる者は須臾も離る可からざるなり、離る可きは道に非ざるなりと。此の道を修むる者は、其の睹ざる所に戒慎し、其の聞かざる所に恐懼するのみ。是れに由りて息まざれば、則ち上天の載は、声無く臭無く、以て馴致す可きなり。（中庸輯略）

実は『河南程氏遺書』（第十八伊川先生語四、劉元承手編）では、游宣徳がこの説について質問し、それに答えている。

曰、馴致漸進也。然此亦大綱説、固是自小以致大、自修身可以至於尽性至命。然其間有多少般数。其所以至之之道当如何。荀子曰、始乎為士、終乎為聖人。今人学者須讀書、纔讀書便望為聖賢。然中間至之方更有多少。

曰く、馴致とは漸く進むなり。然れども此れ亦大綱の説にして、固に是れ小よりして以て大を致し、身を修むるよりして以て性を尽くし命に至るに至る可し。然れども其の間多少般の数有り。其の之れに至る所以の道は当に如何とすべきか。荀子曰く、士為るに始まり、聖人為るに終ると。今の人学ぶ者は書を読むに須ちて、纔かに書を読めば便ち聖賢為るを望む。然れども中間に之れに至るの方更に多少有り。

程頤は、不睹不聞に戒懼すること、徳の最高の境地に至れる、即ち修道とする。そしてその功夫に次第を考えている。実際の功は修身にあった。

さて朱熹にかかわる思想の系譜として、一つには楊時、羅從彦、李侗らが一般的には考えられている⁽³⁾。

楊時（一〇五三—一一三五、龜山）

仲素問、知微之顯、莫只是戒慎乎其所不睹、恐懼乎其所不聞否。曰、然。因言有僧入僧堂、不言而出。或曰、莫道不言、其声如雷。莊周之尸居而龍見、淵默而雷声、可謂善言者也。

仲素問ふ、微かなるは之れ顯らかなるを知るは、只だ是れ其の睹ざる所に戒慎し、其の間かざる所に恐懼する莫きや否やと。曰、然り。因りて言ふ、僧の僧堂に入り、言はずして出づる有り。或るひと曰く、言はずと道ふ莫れ、其の声は雷の如し。莊周尸居して龍見し、淵默して雷声すとは、善く言ふ者と謂ふ可きなりと。（楊龜山先生集卷十）

二、語録三

まさに現象の本質を不睹不聞の所に戒懼することに求め、それを静なる功夫として捉える、静坐の修養を思わせる。しかし例えば李侗は、「釈氏の所謂一超して直ちに如来の地に入るは、恐らくは其の失する処、正に此に坐す。弁ぜざるべからず。（釈氏所謂一超直入如来地、恐其失処、正坐此。不可不弁）」（延平問答）や、「大率ね疑の処有らば、須らく静坐体究

すべし。人倫必ず明に、天理必ず察なり。日用の処に於て力を著け、端緒を見るべし。（大率有疑處、須靜坐体究。人倫必明、天理必察。於日用處著力、可見端緒）（同前）などと言つように、日用人倫に工夫する儒学としての立場を説くのである。

その李侗に「謝上蔡の語は極めて玩味するに好し⁽⁴⁾」と評せられた謝良佐は、静とともに動の方面にも目を向け、そして更に湖南学派といわれた胡宏や張栻は、已発を重んじた。

朱熹は、静的な存養に基づきながらも、張栻との交流により、その動的な省察の影響をうけて、未発已発説が確定していったことはよく言われている。しかし朱熹の基本的思想の立場は、所謂張栻（初年説）に対して、陸九淵が禪を雜えるのに似て⁽⁵⁾いると評することよりも窺われよう。また謝良佐についても「上蔡之学、初見其無礙、甚喜之。後細觀之、終不離禪底見解」（朱子語類卷二百一、程子門人）と評することよりすれば、朱熹は、禪的な素因が感じられる見解に対して批判しているのである。

では陸九淵（一一三九—一二九二、子靜、象山）の不睹不聞についての見解をみてみよう。

道也者不可須臾離也、可離非道也。是故君子戒謹乎其所不覩、恐懼乎其所不聞。學者必已聞道、然後知其不可須臾離。知其不可須臾離、然後能戒謹不覩、戒懼不聞。元晦好理會文義。是故二字也不曾理會得。不知指何為聖賢地位、又如何為留意。此等語皆是胸襟不明。故撰得如此意見。非唯自惑、且亦惑人。

道なる者は須臾も離る可からざるなり、離る可きは道に非ざるなり。是の故に君子は其の覩ざる所に戒謹し、其の聞かざる所に恐懼す。学ぶ者必ず已に道を聞きて、然る後其の須臾も離る可からざるを知る。其の須臾も離る可からざるを知りて、然る後能く覩ざるに戒謹し、聞かざるに戒懼す。元晦文義を理會するを好む。是故の二字也た曾て理會し得ず。知らず、何を指して聖賢の地位と為し、又如何にして意を留むと為すかを。此れ等の語は皆是れ胸

襟明らかならず。故に此くの如き意見を撰し得るなり。唯だ自ら惑ふのみに非ず、且つ亦人を惑はすなり。（象山

先生全集、卷十三、与郭邦逸）

道とは、人には賢人衆人の弁があるにしても、一理であり、自己の存在と同時に存在するものと考えられている。また、不睹不聞の所に戒懼することが道を開くことであり、そしてその後も不睹不聞に戒懼することを説いている。つまり不睹不聞とは道即ち理であり、不睹不聞に戒懼することは、内外を通して功夫であると解しているのである。従って道の把握が、朱熹とは異なる。

「与楊敬仲」（卷五）には、「吾が曹の学ぶ者、省察の功其れ已む可けんや。喩に未だ嘗て力を用ひずして旧習釈然とするを承く。此れ真に善く力を用ふる者なり。舜の孳孳、文王の翼翼、夫子忠信を主とすと言ひ、又仁能く之れを守ると言ひ、又其の力を仁に用ふと言ふ。孟子必ず事とする有りと言ひ、又忘るる勿かれと言ひ、又心を存し性を養ひて以て天に事ふと言ふ。豈に其の力を用ふる所無からんや。此れ中庸の戒謹恐懼にして、沂に浴するの志、曲肱陋巷の樂は、是れに外ならず（吾曹学者、省察之功其可已乎。承喩未嘗用力而旧習釈然。此真善用力者也。舜之孳孳、文王翼翼、夫子言主忠信、又言仁能守之、又言用其力於仁。孟子言必有事焉、又言勿忘、又言存心養性以事天。豈無所用其力哉。此中庸之戒謹恐懼、而浴沂志、曲肱陋巷之樂、不外是矣）」とあり、戒懼を省察の功として説いている。陸九淵は、どちらかと言えば不睹不聞に戒懼する功夫に修養の重点があると捉えていることが知られよう。朱熹を好理會文義とみなし、⁽⁶⁾その著述は惑わせるものと解するのは、陸九淵が心に於ける修養のその功夫を主張したからである。道を聞くととは、本心を立てることであり、同時にその功夫が不睹不聞に戒懼することであり、此処に本心と功夫の一体の方向性が示されている。

陸九淵の弟子楊簡（一一四〇～一二二五、敬仲、慈湖）は、『中庸』本文の「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、和也者天地之達道也」について、「子思何為如此分裂」（慈湖遺書、卷十三、家記）と言って批判する。吾が心は渾然として、涯畔本末を考えない。そして『礼記』（孔子間居）の「哀樂相生、是故正明目而視之、不可得而見也。傾耳而聽之、不可得而聞也」について、「衆人自ら以為らく、哀樂の見る可く聞く可きなりと。孔子は則ち以為らく、実に見る可からず聞く可からざるなりと。此れ惟だ洞達する者のみ之れを知り、未だ洞達するに至らざる者疑に終るなり（衆人自以為、哀樂之可見可聞也。孔子則以為、実不可見不可聞也。此惟洞達者知之、未至於洞達者終疑）」と言う、洞達の語をもって、不睹不聞の所に戒懼することを如何に解するかが窺えるのである。

四

朱熹は修養の方法を、所不睹不聞に戒懼する、所謂未発の存養と、慎独という、所謂已発の省察とに分けて見ていた。明代になり王守仁（一四七二—一五二九）は、門人の黄弘綱（一四九二—一五六二、正之）の問い「戒懼是己所不知時工夫、慎独是己所独知時工夫。此説如何」に対して答えて言う。

只是一箇工夫。無事時固是独知、有事時亦是独知。人若不知於此独知之地用力、只在人所共知處用功、便是作偽。便是見君子而後厭然。此独知處便是誠的萌芽。

只だ是れ一箇の工夫なり。事無き時は固より是れ独り知る、事有る時も亦是れ独り知るなり。人若し此の独り知るの地に於て力を用ふるを知らず、只だ人の共に知る所の處に在り功を用ふれば、便ち是れ偽りを作すなり。便ち是れ君子を見て後に厭然たるなり。此の独り知るの處は便ち是れ誠の萌芽なり。（伝習録、上、薛尚謙録）

王守仁は、工夫は一つであり、事の有る時も無い時も、それは己れ独り知る場であって、その独知のところが、工夫の

根本であると考えている。更につづけて言う。

無時無処、無終無始、只是此個工夫。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。

時無く処無く、終わり無く始め無く、只だ是れ此の個の工夫なり。今若し又戒懼を分かち己の知らざる所と為せば、即ち功夫は便ち支離し、亦間斷有らん。既に戒懼するは即ち是れ知るなり。己若し知らざれば、是れ誰か戒懼せん。此くの如き見解は、便ち流れて斷滅禪定に入らんと要るなり。

朱熹が慎独に独り知る時の工夫を見ていたのに対して、王守仁は、戒懼するからには、それも己の独知する所として捉えている。そしてその独知の地に於て、念が無いという時が有るか無いかとの問いに対して、「戒懼も亦是れ念なり。戒懼の念は時として息む可き無し（戒懼亦是念。戒懼之念無時可息）」（同前）と答えている。つまり独知とは常に戒懼していると解しているのである。更に言えば、独知の語により、不睹不聞に戒懼することも、慎独も、同じ意味に認識されていることになろう。王守仁の考える独知する所の本質とは何なのであろうか。

手指有見有不見。爾之見性、常在入之心神。只在有觀有聞上馳騖、不在不觀不聞上著实用功。蓋不觀不聞是良知本体、戒慎恐懼是致良知的功夫。学者時時刻刻、常觀其所不觀、常聞其所不聞、功夫方有箇実落処。久久成熟後、則不須著力、不待防檢、而真性自不息矣。豈以在外者之聞見為累哉。

手指は見ゆる有り見えざる有り。爾の見性は、常に人の心神に在り。只だ觀る有り聞く有りの上に在りて、馳騖し、觀ず聞かざるの上に在りて著実に功を用ひず。蓋し觀ず聞かざるは是れ良知の本体にして、戒慎恐懼は是れ良知を致すの功夫なり。学ぶ者時時刻刻にして、常に其の觀ざる所を觀、常に其の聞かざる所を聞きて、功夫は方めて箇

の実落の処有り。久久に成熟して後に、則ち力を著くるを須たず、防檢するを待たずして、真性自ら息まず。豈に外に在る者の聞見を以て累を為さんや。（同前、下、黄以方所録）

質問は仏の見性についてであるとは言え、心の本体とその修養についての王守仁の思想が展開されていよう。不睹不聞の所に戒懼することを通して、心の本体論とその功夫論が考えられている。不睹不聞という己が見聞できない所が良知の本体であり、戒慎恐懼することが良知を致す功夫に他ならないとするのである。朱熹のいう独知は、王守仁にあってはまさに良知の謂に解された。ところで、王守仁の本体功夫論には一つの特徴を見ることが出来る。不睹不聞が本体を説き、戒慎恐懼が功夫を説くという、所謂朱子学的な解釈について次のように言う。

此処須信得本体原是不睹不聞的、亦原是戒慎恐懼的。戒慎恐懼、不會在不睹不聞上加得些子。見得真時、便謂戒慎恐懼是本体、不睹不聞是功夫、亦得。

此の処は須らく本体は原より是れ睹ず聞かざる的にして、亦原より是れ戒慎恐懼するのと信じ得べし。戒慎恐懼は、曾て睹ず聞かざるの上に在りて些子かをも加え得ず。見得て真なる時、便ち戒慎恐懼は是れ本体にして、睹ず聞かざるは是れ功夫なりと謂ふも、亦得たり。（同前、下、黄省曾所録）

本体と功夫を言うとき、王守仁は時や所によって、二つの相として考えない。根本実体に於て一体のものと捉えて、本体は原より不睹不聞のものであると同時に、戒慎恐懼する功夫の実体であると確信している。つまり王守仁は、戒慎恐懼する真実着実の功夫とは、結局は不睹不聞の本体の作用であり、本体の認識は、同時に功夫を相即的に一元的に一体として把握することを説いているのである。

王守仁の思索の特質のひとつは、心の本体、此処では良知のもつ作用が功夫することで実体として一体に把握されると

いうところにある。従って前に朱熹が、不睹不聞に天理の本然を存し、慎独に人欲を遏めんと解したところの天理と人欲についても、王守仁の思考の方向性が想像できよう。

必欲此心純乎天理、而無一毫人欲之私、此作聖之功也。必欲此心純乎天理、而無一毫人欲之私、非防於未萌之先、而克於方萌之際不能也。防於未萌之先、而克於方萌之際、此正中庸戒慎恐懼、大学致知格物之功、舍此之外、無別功矣。必ず此の心天理に純にして、一毫の人欲の私無からんと欲するは、此れ聖と作るの功なり。必ず此の心天理に純にして、一毫の人欲の私無からんと欲するは、未だ萌さざるの先に防ぎて、方に萌すの際に克つに非ざれば能はざるなり。未だ萌さざるの先に防ぎて、方に萌すの際に克つは、此れ正に中庸の戒慎恐懼、大学の致知格物の功にして、此を舍くの外、別功無きなり。（同前、中、答陸原静書、又）

不睹不聞の所に戒慎恐懼することは、私欲の未萌の先に防ぎ、方萌の際に克つ功夫であると解する。従って不睹不聞に戒懼することで、天理に純一であることも、人欲の私無くして結局のところ天理に純一になることも、同時に説くことになる。

六

王守仁以後その弟子たちは、心の本体の認識、あるいは功夫の方法といった諸点に於て意見が分かれた。不睹不聞についてもその見解の異同を考察しよう。

王艮（一四八三—一五四〇、心斎）

人心惟危。人心者衆人之心也。衆人不知学。一時忿怒相激、忘其身以及其親者有矣。不亦危乎。道心惟微。道心者学

道之心也。学道則戒慎不睹、恐懼不聞。有不善未嘗不知、知之未嘗復行。見幾微也。

人心惟れ危し。人心は衆人の心なり。衆人は学を知らず。一時に忿怒して相ひ激し、其の身を忘れて以て其の親に及ぼす者有り。亦危からずや。道心惟れ微かなり。道心は道を学の心なり。道を学べば則ち睹ざるに戒慎し、聞かざるに恐懼す。不善有らば未だ嘗て知らずんばあらず、之れを知れば未だ嘗て復た行なはず。幾の微なるを見ればなり。（王心齋先生全集卷二、語録上）

人心道心を解して道を学ぶということの意義を説いていよう。道を学ぶとは、具体的には一つにはその身を正し、親に孝することを意味しよう。そしてまた道を学ぶことが不睹不聞に戒慎恐懼することであると説くのは、王良は、道を学ぶ心は微かであるが故に顕らかに知ると捉えているからである。つまり不睹不聞という微なる所に戒慎することにより、不善を知り、二度と行なわないようになる。そこには知行についての意識も窺うことができるのである。

保合此中、無思也、無為也。無意必、無固我、無将迎、無内外也。何邪思、何妄念。惟百姓日用而不知。……学也者、学以修此中也。戒慎恐懼、未嘗致纖毫之力、乃為修之道。故曰、合着本体是功夫、做得功夫是本体。先知中的本体、然後好用修的功夫。

此の中を保合して、無思なり、無為なり。意必無く、固我無く、将迎無く、内外無きなり。何ぞ邪思ならん、何ぞ妄念ならん。惟だ百姓日に用いて知らざるのみ。……学なる者は学びて以て此の中を修むるなり。戒慎恐懼し、未だ嘗て纖毫の力を致さざる、乃ち之れを修むるの道と為す。故に曰く、本体に合着するは是れ功夫、工夫を做し得るは是れ本体なり。先づ中の本体を知り、然る後に好く修の功夫を用ふと。（同前）

やはり為学は本体の中を修めることであり、その方法が戒懼することだと言っている。不睹不聞とは中の意味であると

考えられる。本体と功夫とは相即であると言いながら、その本体認識の後に、修養の功夫が可能になると説くのは、やはり本体についての意識が出てくるのを否めないとみられようか。

先生謂子敬曰、近日功夫何如。対曰、善念動則充之、惡念動則去之。曰、善念不動、惡念不動又如何。不能対。先生曰、此卻是中、卻是性。戒慎恐懼此而已矣。是謂顧諟天之明命。立則見其參於前、在輿則見其倚於衡。常是此中則善念動自知、惡念動自知。善念自充、惡念自去。知此慎独便可知立大本。知立大本、然後内不失己、外不失人、更無滲漏。使人人皆如此用功、便是致中和、便是位天地育万物事業。

先生子敬に謂ひて曰く、近日の功夫何如と。対へて曰く、善念動けば則ち之れを充たし、惡念動けば則ち之れを去ると。曰く、善念動かず、惡念動かざれば又如何と。対ふる能はず。先生曰く、此れ卻って是れ中、卻って是れ性。此を戒慎恐懼するのみ。是れ諱の天の明命を顧みる。立てば則ち其の前に參ずるを見、輿に在れば則ち其の衡に倚るを見ると謂ふ。常に是れ此の中なれば則ち善念動けば自ら知り、惡念動けば自ら知る。善念自ら充ち、惡念自ら去る。此を知り独りを慎めば便ち大本を立つるを知る可し。大本を立つるを知り、然る後に内は己を失はず、外は人を失はず、更に滲漏無し。人人をして皆此くの如く功を用ひ使むれば、便ち是れ中和を致し、便ち是れ天地を位し、万物を育す事業なり。(同前、卷三、語録下)

不睹不聞の処は、功夫の本体であり、中であり、性である。戒慎恐懼することは、独りを慎むことであるという観点は、陽明の功夫觀に、あえて慎の字を加えている。

王畿(一四九八—一五八二、汝中、龍溪)

先師嘗謂人曰、戒慎恐懼是本体、不睹不聞是工夫。戒慎恐懼若非本体、於本体上便生障礙。不睹不聞若非工夫、於一

切処尽成支離。蓋工夫不離本体、本体即是工夫、非有二也。

先師嘗て人に謂ひて曰く、戒慎恐懼は是れ本体、睹ず聞かざるは是れ工夫と。戒慎恐懼若し本体に非ざれば、本体上に於て便ち障礙を生ぜん。睹ず聞かざる若し工夫に非ざれば、一切の処に於て尽く支離と成らん。蓋し工夫は本体を離れず、本体は即ち是れ工夫にして、二有るに非ざるなり。（王龍溪先生全集、卷一、冲元会紀）

王守仁が、真に理解したとき戒慎恐懼は本体、不睹不聞は工夫と言ってもよいと述べたことの真意を、王畿はよく悟っている。自己の本体に対する信賴の表れとも言える。工夫とは本体の上になされるもの、その意味に於て一体のものなのである。なお陽明的な思想の立場⁽⁷⁾に基づきながら、王畿自身の考え方を述べたものとして「中庸首章解義」をあげることができよう。

道也者性也。不可須臾離也。道中而已。過与不及離也。是故君子有修道之功。戒慎乎其所不睹、恐懼乎其所不聞。不覩不聞、道之本体、所謂視之而不見、聽之而不聞是也。道虚而已。戒謹恐懼修之之功、無間於動靜。致虚所以立本也。不睹雖隱、不聞雖微、而実莫見莫顯。隱即費而隱之隱、微即微之顯之微。莫見莫顯即所謂体物而不可遺也。故君子必慎其独者、申言不可不戒懼之意、非加謹也。謹於一念独知之微、正所以奉行天教也。

道なる者は性なり。須臾も離る可からざるなり。道は中のみ。過と不及と離るるなり。是の故に君子に道を修むるの功有り。其の睹ざる所に戒慎し、其の聞かざる所に恐懼するなり。覩ず聞かざるは、道の本体にして、所謂之れを視れども見えず、之れを聴けども聞こえざる是れなり。道は虚なるのみ。戒謹恐懼修は之れを修むるの功にして、動靜に間つる無し。虚を致すは本を立つる所以なり。睹ざるは隠ると雖ども、聞かざるは微かなりと雖ども、而るに実は見るる莫く顯かなる莫し。隠は即ち費にして隱の隱、微は即ち微の顯かなるの微なり。見るる莫し顯かなる

莫しは即ち所謂物に体して遺す可からざるなり。故に君子は必ず其の独りを慎むとは、申ねて戒懼せざる可からざるの意を言ひ、謹みを加ふるに非ざるなり。一念独知の微かなるに謹むは、正に天教を奉行する所以なり。（同前、卷八）

不睹不聞とは、道の本体。道は性であり虚であるという。そして慎独も実は不睹不聞の所に戒懼すべきことを申ねて言つたものであるという。慎独について朱熹が独り知る処に尤も謹みを加えるようにすると解したことに対して、王畿は動静に関係なく常に戒懼することを説いているのである。良知を前提として認識していることは言うまでもない。心の絶対性を強く意識し、その意味で虚と解している。

羅汝芳（一五一五—一五八八、近溪）

問戒謹恐懼說是敬慎工夫。但恐懼二字似太着重也。羅子曰、汝不聞論語所謂畏天命乎。凡人奉君父之命、猶然悚息不寧。況吾人此性即是天命、則帝天之威莫之能測。明命昭察誰可隱藏。故雖不覩不聞、而実莫見莫顯、其幾愈幽独則其照愈精明、其照愈精明則其畏愈兢惕。又安敢頃刻放逸也耶。蓋由所見既已親切、則為念自不可已、固非作而致其情也。

問ふ、戒謹恐懼の説くは是れ敬慎の工夫なり。但だ恐懼の二字は太だ重きを着くるに似たりと。羅子曰く、汝論語に所謂天命を畏るを聞かざるや。凡そ人は君父の命を奉ずれば、猶然悚息して寧からず。況んや吾人の此の性は即ち是れ天命なれば、則ち帝天の威は能く測る莫し。明命の昭察誰か隱藏す可き。故に覩ず聞かずして、実に見はる莫く顯はるる莫しと雖も、其の幾愈よ幽独なれば則ち其の照愈よ精明にして、其の照愈よ精明なれば則ち其の畏愈よ兢惕す。又安んぞ敢へて頃刻も放逸せんや。蓋し見はるる所既已に親切なるに由れば、則ち為念る自ら已む可

からず、固に作して其の情を致すに非ざるなり。(近溪子集、一貫編。近溪子明道錄卷之一、会語)

顔鈞(山農)に師事しながら、王畿・王良の思想的影響も受けたとされる羅汝芳は、不睹不聞についても王畿の解釈と同じく、その実体は、はっきりと現れてくるものとする立場に立っている。但し自己の本性が天命であり、その天命を畏れることを保ち続けることで、不睹不聞に戒懼する功夫を説くところに、羅汝芳の独自の見解が見られよう。

錢德洪(一四九六―一五七四、緒山)

戒懼即是良知。覺得多此戒懼、只是工夫生。久則本体工夫自能相忘。不思而得、不勉而中、亦只一熟耳。

戒懼するは即ち是れ良知なり。此の戒懼するを覚え得ること多くして、只だ是れ工夫生ずるのみ。久しければ則ち本体工夫自ら能く相忘る。思はずして得、勉めずして中るとは、亦只だ一に熟するのみ。(明儒学案卷十一、浙中王

門学案二)

戒懼することが、本体としての良知であると言う。そうして戒懼する功夫の観点より、本体と功夫の一体化をみる。このことは陽明の思想に背くものではない。本体工夫相忘るとは工夫の至りによる本体との一体の境地を意味しよう。戒懼の功は、事有る事無きの分があるかとの質問に「良知は是れ一個の頭脳なるを知り得れば、千百人の中に在りと雖ども、工夫は只だ一念の微かなる処に在るのみ。独居冥坐すと雖ども、工夫は亦只だ一念の微かなる処に在るのみ(知得良知是一個頭脳、雖在千百人中、工夫只在一念微処。雖独居冥坐、工夫亦只在一念微処)」(同前)と答えているのも、陽明思想を受けて、事の有無にかかわらず、功夫の意識が一念の微かなる処に在ることを説いている。

春夏秋冬在天道者、無一刻停。喜怒哀樂在人心者、亦無一時息。千感万応莫知端倪。此体寂然未嘗染著於物。雖曰発、而実無所発也。所以既謂之中、又謂之和、実非有両截事。致中和工夫、全在慎独。所謂隱微頭見已是指出中和本体。

故慎独即是致中和。

春夏秋冬は天道に在る者にして一刻も停まる無し。喜怒哀楽は人心に在る者にして、亦一時も息む無し。千感万応し、端倪を知る莫し。此の体寂然として未だ嘗て物に染著せず。発すと曰ふと雖ども、而るに実は発する所無きなり。既に之れを中と謂ひ、又之れを和と謂ふも、実は両截の事有るに非ざる所以なり。中和を致すの工夫は、全く独りを慎むに在り。所謂隱微顯見は已に是れ中和の本体を指出するなり。故に独りを慎むは即ち是れ中和を致すなり。(同前)

錢德洪はまた、未発と已発、中と和と、各々両截の事とは見ていない。そして慎独に中和を致すの工夫を説く。やはり慎独を功夫の視点でとらえているようである。但し本体が寂然とし、発しても発する所無しと言う如きは、その本体が意識されることなく、自然に作用することを説いているのであって、功夫を説く視点からの、本体との一体感を提示するものとして、注目される点であろう。

鄒守益(一四九一―一五六二、東廓)

張景仁問不睹不聞。曰、汝信得良知否。曰、良知精明、真是瞞昧不得。曰、精明有形乎。曰、無形。曰、有声乎。曰、無声。曰、無形与声便是不睹不聞。瞞昧不得便是莫見莫顯。余子莊問戒懼。曰、諸君試驗心体是放縱的、是不放縱的。若是放縱的、添箇戒懼却是加了一物。若是不放縱的、則戒懼是復還本体。年来一種高妙開口、談不思不勉從容中道精蘊、却怕戒懼拘束。

張景仁睹ず聞かざるを問ふ。曰く、汝良知を信じ得るや否やと。曰く、良知は精明にして、真に是れ瞞昧し得ずと。曰く、精明は形有るか。曰く、形無しと。曰く、声有るか。曰く、声無しと。曰く、形と声無きは便ち是れ睹

ず聞かざるなり。瞞味し得ずは便ち是れ見る莫く顕らかなる莫きなりと。余子莊戒懼するを問ふ。曰く、諸君試みに心体は是れ放縱する^的か、是れ放縱せざる^的かを驗せよ。若し是れ放縱する^的なれば、箇の戒懼を添ふるは却つて是れ一物を加了するなり。若し是れ放縱せざる^的なれば、則ち戒懼は是れ本体に復還するなり。年来一種の高妙に口を開き、思はず勉めず従容として道の精蘊に中ると談ずるは、却って戒懼の拘束を怕るるなり。（東廓鄒先生

文集、卷九、冲玄録）

不睹不聞とは、本体としての良知であつて見顕しているのだとしている。戒懼とは本体を認識することで、本体そのものに復還することを意味し、本体に一物を加えるという工夫ではないのである。

鄒守益の主張の背景には、本体を直接に覚悟していこうとする、所謂王畿などの良知を現成的に把握しようとする思想の立場に対する批判が窺われるのである。「近來の講学は、多くは是れ意興なり。戒懼の実功に於て全く力を着けず。便ち自然の本体を妨礙すと為すを以ての故に精神泛浮し、全く根に帰り命を立つる處無し。間かに肯へて戒懼の功を用ふる者有り。止だ是れ事為に点檢し、念慮に照管するのみなり。曾て覩ず聞かざるの上より微かなるに入らず。（近來講学、多是意興。於戒懼実功全不着力。便以為妨礙自然本体故精神泛浮、全無歸根立命處。間有肯用戒懼之功者。止是点檢於事為、照管於念慮。不曾從不覩不聞上入微）」（同前、卷八、書類、簡余柳溪）という主張も、現成的見解に対する批判を示すものであり、不睹不聞の本体の微かなるところにも戒懼の実功をすべきである⁽⁸⁾と説いているのである。心の本体を直ちに覚悟しようとする見解に対する批判の意識が強調されることで、逆に鄒守益は戒懼する功夫を重視していると言えよう。但し戒懼する功夫の主張が強すぎると、心の本体としての良知への信賴性が薄くなると感じられはしないだろうか。

鄒守益にはまた、敬についての主張が見られる。「聖門の要旨は只だ己れを修めて以て敬すに在るのみ。敬なる者は良

知の精明にして雑ふるに塵俗を以てせざるなり。戒慎恐懼して常精常明なれば、則ち門を出でては賓の如くし、事を承けては祭の如くし、民の財有るを視るは吾が家の蓄積の若くするなり（聖門要旨、只在修己以敬。敬也者良知之精明而不雜以塵俗也。戒慎恐懼常精常明、則門出如賓、承事如祭、視民之有財若吾家之蓄積也）（同前、卷七、簡胡鹿崖巨卿）や、「是を知り非を知るは便ち是れ良知なり、是を行ひ非を去るは便ち是れ良知を致すなり。良知の致さざるは正に以て公私に出入し、利欲に紛擾するなり。故に向に講論する所は皆己を修めて以て敬するを提出す。敬なる者は良知の精明にして雑ふるに私欲を以てせざるなり。戒慎恐懼して常精常明なれば、則ち廓然として大公なるは良知の体なり。物来りて順応するは良知の用なり。（知是知非便是良知、行是去非便是致良知。良知之不致正以出入於公私、紛擾於利欲也。故向所講論皆提出修己以敬。敬也者良知之精明而不雜以私欲也。戒慎恐懼常精常明、則廓然大公良知之体。物来順應良知之用）」（同前、答余汝定）などである。王守仁は、『大学』について「誠意を以て主と為せば、即ち箇の敬の字を添ふるを須ひず」と言い、また居敬窮理について「功夫只是れ一事のみ」（伝習録、上、薛尚謙録）と言う。鄒守益は、戒懼する功夫の本体作用として敬を説くのである。

更には周敦頤の主静無欲についても次のように言う。

濂溪主静之静、不對動而言。恐人誤認。故自註云無欲。此静字是指人生而静真体、常主宰綱維万化者。在天機名之曰無声無臭。故掲無極二字。在聖学名之曰不覩不聞。故掲無欲二字。

濂溪の静を主とするの静は、動に対して言はず。人の誤認を恐るればなり。故に自ら註して無欲と云ふ。此の静字は是れ人生まれて静の真体にして、常に万化を主宰し綱維する者を指すなり。天機に在りては之れに名づくるに声無く臭無しと曰ふ。故に無極の二字を掲ぐ。聖学に在りては之れに名づくるに覩ず聞かずと曰ふ。故に無欲の二字を掲ぐ。（同前、卷九、答問類、録諸友聚講語答兩城郡公問学）

不睹不聞とは、無欲の謂いでもあったのである。また「静を主として欲を寡なくするは、皆良知を致すの別名なり。良知を致すを説けば即ち静を主とするを言ふを消ひず。静を主とするを言えば即ち欲を寡なくするを説くを消ひず。欲を寡なくするを説けば即ち戒慎恐懼するを言ふを消ひず。蓋し其の名言は異なると雖ども、血脈は則ち同じ（主静寡欲、皆致良知之別名也。説致良知即不消言主静。言主静即不消説寡欲。説寡欲即不消言戒慎恐懼。蓋其名言雖異、血脈則同）」（同前、復黃致齋使君）と言うように、主静寡欲は戒懼の功夫であつたのである。鄒守益のように、不睹不聞の所に戒懼するという功夫を主張すれば、その實際の方向性として、欲を少なくし無くすと解するも、自明の事であつたと思われる。

歐陽徳（一四九六～一五五四、南野）

窃意、本体功夫効驗誠不可混。然本体是功夫様子、効驗是功夫証応。良知本戒慎不睹、恐懼不聞、無自欺而恒自慊。功夫亦須戒慎恐懼、無自欺而恒自慊。果能戒慎恐懼、無自欺而恒自慊、即是効驗矣。

窃かに意ふに、本体功夫効驗は誠に混ず可からず。然れども本体は是れ功夫の様子、効驗は是れ功夫の証応なり。良知は本より睹ざるに戒慎し、聞かざるに恐懼し、自ら欺く無くして恒に自ら慊くす。功夫も亦須らく戒慎恐懼し、自ら欺く無くして恒に自ら慊くすべし。果たして能く戒慎恐懼し、自ら欺く無くして恒に自ら慊くせば、即ち是れ

効驗なり。（歐陽南野先生文選、卷三、書、答聶双江、三）

本体と功夫と効驗とを、一体のものと考える。本体は功夫の様子（見本）であるとは、本体の存在作用を功夫と見なす考え方である。戒懼する功夫の意味も、不睹不聞の本体から勿論離れない。

合本体方は功夫、用功夫即是本体。良知本戒慎不覩、恐懼不聞。用功亦只戒慎不覩、恐懼不聞。初学如此、深造亦如此、本無二也。生熟之間而已矣。

本体を合して方めて是れ功夫、功夫を用ふれば即ち是れ本体なり。良知は本より觀ざるに戒慎し、聞かざるに恐懼す。用功も亦只だ觀ざるに戒慎し、聞かざるに恐懼するのみ。初学此くの如くし、深造も亦此くの如くし、本より二無きなり。生熟の間たりあるのみ。（同前、卷五、教語）

陽明思想の意図するところの本体功夫の一体性を功夫の立場より説く。初学にも深造自得するに際しても、不睹不聞のところに戒慎恐懼することが、功夫と捉えている。

鄒守益や歐陽徳などの、功夫することに重点を置いて、同時に本社との一体性を説く立場に於て、不睹不聞の所に戒慎恐懼するということは、その思想的立場を主張する上で、とりわけ重要な意義を持つものであったことを想像するのに難くないであろう。

聶豹（一四八七—一五六三、双江）

歐陽徳の来書「本体是工夫様子、効驗是工夫証応。良知本戒慎不覩、恐懼不聞、無自欺而恒自慊。工夫亦須戒謹恐懼、無自欺而恒自慊、即是効驗」に対して言う。

此可見深造之学也。反覆中庸之意、微有不同。中庸之意、似以未発之中為本体。未発之中即不覩不聞之独、天下之大本也。戒慎恐懼其功也。中節而和生焉、天地位万物育其効驗也。雖不免有所分別、而与先師前所云数条、似亦相符。可合而觀之也。

此に深造の学を見る可きなり。中庸の意を反覆すれば、微かに同じからざる有り。中庸の意は、未発の中を以て本体と為すに似たり。未発の中は即ち觀ず聞かざるの独にして、天下の大本なり。戒慎恐懼は、其の功なり。節に中りて和生じ、天地位し万物育すは其の効驗なり。分別する所有るを免れずと雖ども、先師の前に云ふ所の数条と、

亦相符するに似たり。合して之れを観る可きなり。(双江聶先生文集、卷六、答歐陽南野、三)

不睹不聞の独であることが、本体であり、未発の中であり、天下の大本であると解される。⁽⁹⁾不睹不聞の独と言ひ、未発の中を言うのは、どちらかと言えば、本体から把握していかうとする感じがし、王畿などの立場に近いことを思わせる。しかし、仏老を詆る方法として虚無という観点からするのは過りとして、「君子は其の睹ざる所に戒慎し、其の聞かざる所に恐懼す。虚無の至れる者に非ざらんや。虚にして直、無にして方、廓然として順応す。(君子戒慎乎其所其睹、恐懼乎其所其聞。非虚無之至者乎。虚而直、無而方、廓然順応)」(同前、卷四、送王樗菴献績之京序)と言ひ、また「夫れ睹ず聞かざる者は虚寂の体、天命の性なり。戒懼は之れを養ふ所以なり。之れを養ひて大本立てば、則ち此よりして発する者自然にして節に中る。天地此に由りて位し、万物此に由りて育す。功用は位育に至りて極まれり(夫不睹不聞者虚寂之体、天命之性也。戒懼所以養之也。養之而大本立、則自此而発者自然中節。天地由此而位、万物由此而育。功用至於位育極矣)」(同前、卷七、答東廓鄒司成書)というところなどに、⁽¹⁰⁾聶豹の思想的立場の方向性の一端が見られよう。何か宋学に於ける静の思想の流れを感じさせる。つまり戒懼の功夫をしながら、その本質は虚寂の不睹不聞から離れなかったのである。

羅洪先(一五〇四〜一五六四、念庵)

主静立極、濂溪嘗有是言矣。此非濂溪之言也。戒懼於不睹不聞、子思嘗言之矣。不睹不聞静也。微而隱、而見焉顯焉、非不動也。此無欲之体、無極之真、大易所由以生生。非有物以為之根原。静為動根。静在動中故也。此即所謂動而無動、静而無静、神妙万物者也。

静を主とし極を立つは、濂溪嘗て是の言有り。此れ濂溪の言に非ざるなり。睹ざる聞かざるに戒懼するは、子思嘗て之れを言ふ。睹ざる聞かざるは静なり。微かにして隱る、而れども見れて顯らかにして、動かざるに非ざるなり。

此れ無欲の体、無極の真、大易の由りて以て生生する所なり。物有りて以て之れが根原と為すには非ず。静は動の根為り。静は動中に在るの故なり。此れ即ち所謂動きて動く無く、静にして静なる無く、万物に神妙なる者なり。

（念庵羅先生文集、卷一、答董蓉山）

不睹不聞を静と捉え、そこに戒慎恐懼の功夫をみる⁽¹⁾。但し「夫れ良知は動静を該ね内外を合するは、其の体統なり。吾の静を主とするは、之れを致す所以なり。蓋し学を言ふなり。学は必ず由りて入る所有り。未だ室に入るに、而るに戸に由らざる者有らず。苟も入らば、良知は本より静なりと謂ふと雖ども、亦可なり。致知は動を慎むと為すと謂ふと雖ども、亦可なり。（夫良知該動静合内外、其体統也。吾之主静、所以致之。蓋言学也。学必有所由而入。未有人室、而不由戸者。苟入矣、雖謂良知本静、亦可也。雖謂致知為慎動、亦可也）」と言う。これは董蓉山が静に偏ることに對する見解である。本体の静、至虚が感じられるにしても、羅洪先は、本体に於ける体統を少しは意識している。

七

明代に於て、陽明心学の先駆的一人に見られ、心の主体に関心をよせた陳献章（一四二八—一五〇〇、白沙）の不睹不聞についての見解を考察しよう。

夫動已形者也。形斯実矣。其未形者虚而已。虚其本也。致虚之所以立本也。戒慎恐懼所以閑之、而非以為害也。然而世之学者不得其説、而以用心失之者多矣。斯理也、宋儒言之備矣。吾嘗惡其太嚴也。使著於見聞者不睹其真、而徒与我嘵嘵也。

夫れ動は已に形はるる者なり。形はるれば斯ち実なり。其の未だ形はれざる者は虚なるのみ。虚は其の本なり。虚

を致すは之れ本を立つる所以なり。戒慎恐懼するは之れを閑する所以にして、以て害を為すに非ざるなりなり。然り而して世の学者は其の説を得ずして、心を用いふるを以て之れを失ふ者多し。斯の理や、宋儒の之れを言ふこと備はれり。吾嘗て其の太だ嚴なるを惡む。見聞に著く者をして其の真を睹ずして、徒らに我と嘵嘵たら使むるなり。

（陳獻章集、卷二、復張東白内翰）

未形の者は虚であり、本であると説く、虚を致すことが本を立てることになり、そこに戒慎恐懼の功夫で防ぎ抑えることと解する。どちらかと言えば静なる傾向を窺うことができよう。此処で陳獻章には、心がもつ本としての自然作用を信賴しようとの意識が見られるが、しかし絶對的な確信は見られない。まだ宋儒の理の問題意識をひきずっているようである。

明代には、勿論朱子学の、修養する上で妥当性のある理論を認めて、それに基づいて説く思想の立場の者もいた。それは主に陽明後学に対してであった。

顧憲成（一五五〇～一六二二、涇陽）

戒懼慎独は、一項なのか、二項なのかという質問に答えて言う。

両説皆是要而言之、一固一也、二亦一也。今只要理会他立言本指。蓋戒懼不覩恐懼不聞、是全体功夫。慎独二字、則就中抽出一箇關鍵而言也。如易言極深、又言研幾、書言安止、又言惟幾、又如論語言君子無終食之間違仁、更沒滲漏了、却又言造次必于是、顛沛必于是、乃是把人最易墮落處提破。須到這裏一切拏得、定方纔果無滲漏也。

両説皆是れ要にして、之れを一と言ふは固より一なり、二も亦一なり也。今只だ他の立言の本指を理会せんことを要するのみ。蓋し觀ざるに戒懼し聞かざるに恐懼するは、是れ全体の工夫なり。慎独の二字は、則ち就中く一箇の

關鍵を抽出して言ふなり。易に極深と言ひ、又研幾と言ひ、書に安止と言ひ、又惟幾と言ふが如き、又論語に君子は終食の間も仁に違ふ無しと言ふが如き、更に滲漏する没くして了るも、却って又造次にも必ず是に于てし、顛沛にも必ず是に于てすと言へるは、乃ち是れ人の最も墮落し易き処を把りて提破す。這裏に一切拏り得るに到るを須ちて、定めて方纔めて果たして滲漏する無きなり。（虞山商語、卷上）

不睹不聞に戒懼することが全体の功夫であり、殊に慎独は枢要であるとするのは、朱熹に沿った見解である。戒懼慎独の二にして一、常に功夫することを説くのは王守仁である。しかしどちらかと言えば、本体を認めた上で、慎むという功夫に重点をおいていよう。顧憲成は例えば、道は離れるはずはないものであるが、人は離さないようにすることと、道は人を離れないので、離そうとしてもできないことだとする見方に対して、「前の一説に繇れば、豈に功夫に鞭著せざらんや。但だ一箇の転念を多くし了るを覚ゆ。恐らく未だ本体に貼き得る能はず。後の一説に繇れば、豈に本体に点著せざらんや。但だ説き得て太だ見成し了るを覚ゆ。恐らく未だ功夫を鬆却するを免かれず（繇前一説豈不鞭著功夫。但覺多了一箇転念。恐未能貼得本体。繇後一説豈不点著本体。但覺説得太見成了。恐未免鬆却功夫）」（同前）と言う。そして「本来戒懼恐懼は都て是れ鳶飛魚躍なり。此れ尤も子思は喫緊に人の為にする処なり（本来戒懼恐懼都是鳶飛魚躍。此尤子思喫緊為人処也）」と言う。陽明思想の一端に、功夫が粗く、見成に了る傾向を認めていたために、戒懼の功夫を説いた。そしてその戒懼は、秩序ある自然であつたのである。やはり前に錢徳洪のところでも述べたように、功夫を主張する立場から本体の境地を言うとき、それは自然を以て感覺せられたのである。

さて、誠意の功夫を、その独自の意味をもつ慎独に求めた劉宗周（一五七八～一六四五、念台）は、「人心道心は只だ是れ一心にして、氣質義理は只だ是れ一性なり。心は一、性は一なりと識り得れば、則ち工夫も亦一なり。静存の外に更に

動察無く、主敬の外に更に窮理無し。其の究まれるや、工夫と本体とも亦一なり。此れ独りを慎むの説なり（人心道心只是一心、氣質義理只是一性。識得心一、性一、則工夫亦一。静存之外更無動察、主敬之外更無窮理。其究也、工夫与本体亦一。此慎独之説）（劉宗周全集、語類十、中庸首章説）と説く。中庸首章の主旨に於て、静存主敬を以て功夫の観点より工夫本体の一なるを説いている。まさに朱熹をして王守仁の思想を展開せしめるものといえよう。しかしこのことは、劉宗周が、顧憲成と同様に、所謂陽明学派左派の覚悟に依存することによる実践性欠如の弊害の克服を意図していたことを忘れてはならないだろう。従つて朱熹にも王守仁にも、その一に偏らず、各々の思想内容の是非を考察してまさに中庸の立場から観ていたと言えよう。

道不可離、性不可離也。君子求道於所性之中、直從耳目不交處、時致吾戒慎恐懼之功。而自此以往、有不待言者矣。其指此道而言道、所不睹不聞處、正独知之地也。戒慎恐懼四字下得十分鄭重、而実未嘗妄參意見於其間。独体惺惺、本無須臾之間、吾亦与之為無間而已。

道は離る可からず、性も離る可からざるなり。君子道を性とする所の中に求め、直ちに耳目の交はらざる處に従り、時に吾の戒慎恐懼の功を致す。而して此れより以往、言を待たざる者有り。其の此の道を指して道と言ふは、睹ず聞かざる所の處にして、正に独り知るの地なり。戒慎恐懼の四字は十分の鄭重を下し得て、実に未だ嘗て妄りに意見を其の間に参へず。独体惺惺し、本より須臾の間無し、吾も亦之れと無間と為すのみ。（同前）

不睹不聞する所を道と解するのは朱熹であり、惺惺としている独の知とは、此處では王守仁の良知を意味しよう。それでいて「朱子は戒懼を以て致中に属し、慎独を致和に属し、兩者動靜に分配す。豈に睹ず聞かざると独と二体有らんや、戒懼と慎独と二功有らんや、致中の外に復た致和の功有らんや（朱子以戒懼属致中、慎独属致和、兩者分配動靜。豈不睹不聞与

独有二体乎、戒慎慎独有二功乎、致中之外復有致和之功乎」(同前、語類十二、学言上)と云い、また一方で「陶(石梁)先生曰く、学ぶ者は須らく本体を識認すべし。本体を識り得れば、則ち工夫は其の中に在り。若し本体を識らざれば甚の工夫を説くや。先生曰く、本体を識らざれば、果たして如何して工夫を下さん。但だ既に本体を識れば、即ち須らく本体を認定し工夫を用ふべし。工夫愈よ精密なれば、則ち本体愈よ昭熒なり。今既に識るの後に遂に一として事を事とする無くして、以て縦横自如し、六通に礙無かる可しと謂ふ。勢ひ必ず猖狂縦恣、流れて忌憚無きに之れ帰すと為りて後已むに至る。(陶先生曰、学者須識認本体。識得本体、則工夫在其中。若不識本体、説甚工夫。先生曰、不識本体、果如何下工夫。但既識本体、即須認定本体用工夫。工夫愈精密、則本体愈昭熒。今謂既識後遂一無事事、可以縦横自如、六通無礙。勢必至猖狂縦恣、流為無忌憚之帰而後已)」(同前、語類十五、会録)とあるのである。

おわりに

不睹不聞についての見解を考察する際、その考察する方法の一つとして、睹聞する主体に焦点を当てて、不睹不聞の所に戒慎恐懼することの意味を解することができるのではないかと思われる。

鄭玄や孔穎達は、行為の是非を意識していた。そこで己独りの所、即ちそこは実は『大学』に「十目の視る所、十手の指さす所」とあるように、人に見聞されている所と捉え、見聞されているからこそ戒懼すべきことを説く。従って不睹不聞の所に戒懼するとは、己が睹られざる聞かれざる所でも戒懼するという意味となろう。

朱熹は不睹不聞の所を道であり、天理(の本然)であると捉え、己の不睹不聞と解した。また朱熹は慎独の独を、人の不睹不聞、即ち己独り知る独知と解した。そして独知の処ほど著見明顯なことはないから、そこに尤も謹みを加えること

を主張した。つまり本体を見聞するかしないか、或いは見聞できるかできないかということは、朱熹の場合重要な課題とまらない。自己と本体という関係に於ける視点よりも、自己と功夫という関係に於て着実に謹むという修行に重点をおいたのである。従って不睹不聞の所に戒懼することとは、本体に於て、単に見聞していない所に戒懼するという認識でしかない。睹ず聞かざる所に戒懼することよりも、独知の処を謹むことに視点をおいて、その帰納する先に本体の把握があったのである。

一方、王守仁は、不睹不聞の所に戒懼することと慎独とを一体のものとする。言ってみれば本体と功夫とに分けることをしない。本体と功夫とは相離れず一体であるとするのである。また王守仁は、不睹不聞は本体、戒慎恐懼は功夫であるとともに、戒慎恐懼は本体、不睹不聞は功夫であるとも謂うことができる。そこで、戒懼を解して、一つには独知、即ち此処では朱熹の謂う意味とは異なり、心の本体としての良知であるとし、また一つには功夫する視点より、致良知であるとしたのである。換言すれば、本体の存在と本体の作用を一元的に捉えたと言うことができる。そしてそこに功夫の意識を主張したのである。王守仁の場合、自己と本体功夫とのかかわりが重要になってくることが想像できよう。良知である自己の本体を、自己自身は見聞できない、しかし本体の良知自身は常に精明なのである。従って不睹不聞の所に戒懼することの、王守仁にとっての見解は、睹えず聞こえざる所の本体の良知に戒懼することが、とりも直さず功夫することを意味することになる。しかし此処で本体と自己の意識が別々に存在すると言うのではない。本体を強調するための謂なのである。従ってまた心の本体それ自体からすれば、常に精明ではあるが、それは見たり聞いたりしない、未発（の中）という捉え方も、勿論可能であろう。

王守仁以後の、陽明思想を継承する弟子たちの思想に於ける相違は、不睹不聞の所に戒懼することへの見解からも、窺

うことができよう。心の絶対性を強く意識して不睹不聞の本体を悟り、そこに於て功夫する、即ち戒懼し、少しも力を致さないようにするか、戒懼を功夫と捉えるにしても、不睹不聞の本体の本質を、静や虚に於て認識していかうとするか、戒懼は不睹不聞本体の作用であると看做し、それが本体の功夫として実践されなければならないとして、功夫を重視することで本体への復還、即ち本体との一体とするか、といった相違である。まさに不睹不聞についての見解は、その各々依つて立つ思想的立場を展開する上で、格好の問題であったと言えよう。

なお此処では、主に朱子学と陽明学という視点から、不睹不聞の解釈について考察したのであるが、勿論、四書解釈という流れの中に体系づけることも大切な考察となろう。そうした視点からも、朱子学と陽明学との相違が見られるものと思われる。また例えば葛寅亮の如きは、「不睹不聞即說莫見莫顯」(中庸湖南講)と言う。その背景には陽明学、そして仏教思想の影響を無視できないのである。

註

(1) 朱熹は『中庸章句』第一章の朱注に於て、概括し要旨を述べる中で、「一篇の体要」の語を楊時が云ったものとして、「楊氏所謂一篇之体要是也」と説いている。

(2) 『朱子文集』卷第七十二「雜書『雜学弁』の何鎬による跋に、「乾道丙戌(二年、一一六六)孟冬晦日台溪何鎬謹跋」とある。また雜学年は他に、蘇軾の『易解』、蘇轍の『老子解』、呂本中の『大学解』を弁じている。

(3) 『朱熹集』卷四十「答何叔京」に「李先生教人、大抵令於静中体認大本未発時氣象分明。即処事応物、自然中節。此乃龜山門下相伝指訣」とある。心の未発の氣象の体認を分明ならしめるのは、即ち静に於てなされ、そこに重点を置いていることが窺われよう。

(4) 『延平答問』には、「謝上蔡語極好玩味。蓋渠皆是於日用上下工夫。又言語只平説、尤見氣味深長」とある。

(5) 『朱子語類』卷一百二十四「陸氏」賀孫による録に「南軒初年説却有些以他（陸九淵）。如嶽麓書院記、却只恁地説。如愛牛、如赤子入井、這箇便是真心。若理会得這箇心了、都無事。後來說却不如此。子靜却難些禪、又有術数、或説或不説。南軒却平直恁地説、却逢人便説」とある。

(6) 林繼平氏『陸象山研究』（臺灣商務印書館）「九、六經註我、我註六經」には、象山は朱子に対して心無きの工夫を指摘したと解されている。

(7) 『王陽明全集』卷七、文録四に「修道説」がある。「率性之謂道、誠者也。修道之謂教、誠之者也。故曰、自誠明謂之性、自明誠謂之教。中庸為誠之者而作。修道之事也。道也者性也。不可須臾離也。而過焉不及焉、離也。是故君子有修道之功。戒慎乎其所不睹、恐懼乎其所不聞。微之顯、誠之不可掩也。修道之功若是其無間、誠之也。夫然後喜怒哀樂之未發謂之中、發而皆中節謂之和。道修而性復矣。致中和則大本立而達道行、知天地之化育矣。非至誠尽性、其孰能与於此哉。是修道之極功也。而世之言修道者離矣。故特著其説」

(8) 『東廓鄒先生文集』卷七書類「答曾弘之」には「不睹不聞是指良知本体。戒慎恐懼所以致良知也。良知一也。自其無昏昧謂之覺、自其無放逸謂之戒懼、自其無加損謂之平等。其名言雖異、其工夫則一。今若以覺与平等為簡易、而以戒懼為涉於起意、非特誤認戒懼。抑誤認覺与平等矣。今且試察戒慎恐懼時、此心放逸乎不放逸乎、昏昧乎不昏昧、有加損乎無加損乎。得則俱得、失則俱失。未有一得其一而失其二者也。……使有簡易直截如或者之説、聖人何靳以示後学、而諄諄以第二義為訓乎。慈湖所謂不起意者、不起私意也」とある。所謂楊簡の不起意の説は、私意を起さないことと言及し、そしてそれこそ戒慎恐懼の功夫は意を起さすものとするならば、本体を失うものだとしている。

(9) 『双江聶先生文集』卷五「存齋記」には「是故戒謹恐懼所以存之不睹不聞、存斯要矣。不睹不聞便是未發之中、才發便屬睹聞。不聞曰隱、不睹曰微、隱微曰独。莫見莫顯誠之不可揜也。在昔延平之教、每令人於靜中以体夫喜怒哀樂未發之中、未發作何氣象。存此則自此而發者自然中節。此是日用本領工夫。延平得之豫章。豫章得之龜山。龜山得之程子。程子曰敬而無失便是中。此道南之訣要也。在少保以言事落職、延平嘗著学則一編、而独致意於未發之語。蓋已先得我心之同然矣。知存心而不知未發為心者、鮮有不失其誠者」とある。此処では敬の意識がみられるようである。『陽明学大系第五卷、陽明門下（上）』（明德出版社）の中の鄒東廓の解説に於て、吉田公平氏は、聶双江と鄒東廓とが、敬―戒懼を力説する点は共通するが、功夫をどのような場で行うかという点

で異なると解されている。

(10) 『双江聶先生文集』巻九「答王龍溪」には「独知は良知的萌芽處、与良知似隔一塵。此處着功、雖与半路修行者不同、要亦是半路的路頭也。致虚守寂、方是不睹不聞之学、帰根復命之要」とある。

(11) 『念庵文集』巻五「夏遊記」には「嘗觀中庸言性、所指在於不睹不聞。蓋以君子之学、惟於其所不睹不聞者、而戒慎恐懼耳。舍不睹不聞之外、無所用其戒慎恐懼也。夫不睹不聞可謂隱而未形、微而未著矣。然凡吾之發見於外者、即此未形者之所為、而未始有加、是雖至隱也、而実莫見乎隱。凡吾之彰顯於外者、即此未著者之所為、而未始有加、是雖至微也、而実莫顯乎微。君子可無戒慎恐懼哉。由是言之謂良知之体至虚可也。謂其体虚而形実亦可也」とある。

(12) 『劉宗周全集』(書、示金鮑二生)には「今若以独為至静之体、又將以何者為動用乎。藏而後發、白沙有是言。其始学亦誤也」とある。劉宗周自身を含め、静の立場を主とする陳獻章を批判している。「年譜」によると、中庸首章説は、崇禎四(一六三一)年辛未先生五十四歳、示金鉉鮑濱兩生は、崇禎十(一六三七)年丁丑先生六十歳に書かれている事がわかる。

(13) 『劉宗周全集』大学雜言に「独者離衆而言、亦即衆而言、即自之闡然處。不必言独知贅此知字。独自有知、知不離独。致自之知、格自之物。只是無不敬、儼若思而已」とあり、また語類十三学言中には「独之知、即致知之知。即本源即末流也。独知之知、即知止之知、即本体即工夫也」とあり、此處では朱熹が独を独知と解釈したことへの批判としてうけとめられよう。

(本学陽明学研究所非常勤助手)