



Title	仁斎の朱子学批判：その転回と隠蔽
Author(s)	樋口，浩造
Citation	待兼山論叢．日本学篇．1991，25，p. 19-33
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/56492
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

仁斎の朱子学批判

——その転回と隠蔽——

樋口浩造

序

仁斎が朱子学的な本体論的世界観を解体し、人倫的地平にその視線を定着させたことは著名なことである。⁽¹⁾仁斎の言説は、主として朱子学に向けられ、その内部から掘り崩されていった。本稿はこのような認識を前提にしつつ、朱子学がどのような言説として見出だされていったのか、またそこで新たに立てられた、人倫的世界とはどのような認識論的転回を果たしたものであるのか、を考えようとするものである。『論語』を「最上至極宇宙第一の書」とし、孔子を「最上至極宇宙第一の聖人」として見出だされたことの意味を問い返そうとするものである。『論語』を見出だし孔子を見出だした仁斎は、宋学的用語に拠りながら、己れの心（そこに内在する理）を通じて実現せるとするような朱子学的天人合一論を解体しようとする。しかしこのことは本体論的世界観の転回として把握するに留まるべきものではないだろう。以下に見ていくように、朱子学は孔子や論孟に拠らない言説として見出だされ

ていく。すなわち、己れという狭く限定された「心」に拠るものとして見出だされていくのである。自己の一身に具わる「心」に拠ることによって摺み取られた世界観・学問、さらにはテキスト解釈は、己れを持ち込んだものとして否定されようとするのだ。このような見地から人倫的世界が提起されたことの意味を、あるいは論孟二書に拠ることの意味を据え返していきたいと思う。

またこの作業は、心をめぐる言説、という視野のもとでなされる。それは、近世前期という空間を視野に入れつつ、上述の仁斎に関わる視点を考察してみたいとする本稿の意図とも関わるものである。仁斎が朱子学に投げ掛けたもの、それはそのまま近世前期に投げ掛けたものである、とする見通しによるのだ。

この作業は一つに、前期の思想状況のなかで、朱子学がどれほど中心的な思想であったのかを問う議論を受け止めてつづ行なわれねばならないだろう。朱子学が前期において普遍的な思想であったと言い得ないことは、これまでの研究で明らかにされてきたことである。⁽²⁾むしろH・オームス氏が「天と心の思想は、徳川統治の初めの四分の三世紀のあいだ、政治的言説の特徴であった⁽³⁾」と指摘するように、「政治的言説」にとどまらず、広く三教混在的な空間を前期に予想するほうが妥当であろう。心をめぐる言説として問題にしようとするのは、まさにこのことになっている。心の言説は儒家の特権的な領域ではなかった。仏教的な伝統のうちにも「心こそ弥陀」とする教説があったし、⁽⁴⁾神道的な伝統のうちにも神道五部書以降（近世以降さらに明白なかたちで主張された）、心を結節点とする神人一致の思想を指摘し得るであろう。⁽⁵⁾着目したいのは、諸思想における超越的なものとの一致が、心をめぐる言説として立てられているということであり、朱子学もその重要な一部を構成していたということだ。

一般に彼岸的な仏教に対し此岸的な儒教があるように言われる。このような区別は区別としつつも、心は、単に

一身のうちに限定された心としてではなく、それぞれの思想が主張するところの超越的価値を内在させ、またそれと貫通する舞台となっていて注目に値するならば、共通するものを見出だし得るであろう。そしてこの共通項に注目し、批判を投げ掛けたのが仁齋であったと考えるのである。しかしその批判の在り方は、前期思想を転回させる強力な批判であると同時に、儒教と仏教とのまた朱子学と陽明学との相違を隠蔽してしまう性質のものであった。人倫的世界への囲い込みは、そこから逸脱するものを一色に塗り潰し排斥するからだ。

このような朱子学批判の在り方については、それを中国宋明思想史と比較して、より不十分な「理意識の打破」とする見解がある。⁽⁶⁾ 仏・儒の相違を見えなくする点において仁齋の論の持つ問題が指摘できると思うが、仁齋はそれを「氣」の論理で越えようとしたのではない。「理氣」論の枠組みとは異なった視角が必要であるだろう。⁽⁷⁾

たしかに仁齋の見出した朱子学は、朱子の持つ壮大な大系を全面的に批判するものとはなり得ていない。それは若年の「性善の論」や「心学原論」等に見られる朱子学理解がよく示しているところである。しかしそのこともって誤解あるいは不十分な理解とすることに積極的な意味は見出だせない。「格物」に見られる、外部世界の事・物を明めることから切れた本体論的世界観は、崎門派にも見出だし得るものである。仁齋の朱子学批判が、若年の朱子学理解を批判することの意味は、また別個に考察されるべきものであるだろう。仁齋の朱子学批判が、若年の朱子学理解に基づくものであるとしても、それは正統朱子学からの逸脱なのではなく、日本における朱子学の一つの在り方として考えられねばならない。⁽⁸⁾

以上のような議論を念頭に置きながら本稿を進めていきたい。ここで扱うのは、仁齋論の色彩を帯びてはいるが、同時に徳川前期の思想的パラダイムを転回させた思想としての仁齋的言説である。その意味では前期思想を論じる

上での序説の位置を占めるものとなるはずである。

—

朱子の思想において、心は直接的に言及されるものとしてある。つまり心が「本体」であったり、「本体」を内包するものであるからだ。心は明らかにすべきまた存すべき重要な学問上の対象である。まずそこで言及される心を、『北溪先生字義詳考』⁽⁹⁾を介しながら簡単に整理しておく。⁽¹⁰⁾

『性理字義』の心の章は、「心は一身の主宰なり」という儒家の間で最も頻繁に取り沙汰される一句に始まる。また「心は性情を統ぶ」の張横渠のテーゼと通じ合う、「理と氣とを合して方に箇の心を成す」とする善惡を兼ね、あるいは体と用を兼ねる心も登場する。また、心蔵のイメージと連関するのであろうか、邵康節の「心は性の郭」を示して、性の入れ物としての実体的な心を予想させる記述もある。その中で本稿で注目したいのは、「心は一身の主宰なり」という一句とともに、心の性質を「虚靈知覚」としていることにある。「虚靈知覚」ことにその「虚靈」という言葉にこめられた性質こそ、超越的なものを内在させ、あるいはそれに貫通し、また一身の主宰となる（すなわち仁斎が解体しようとした）性質と考えるからである。⁽¹¹⁾

箇の虚靈知覚有るは、便はち是れ身の主宰となる所以の処なり⁽¹²⁾

そして、朱子はこの「虚靈」の性質を「理」との微妙な関係に置く。

人の学を為むる所以は心と理とのみ。心は一身に主たりと雖ども而れども其の体の虚靈、以て天下の理を管すに足れり。理は万物に散在すと雖ども而れども其の用の微妙、実に一人の心に外ならず⁽¹³⁾

「心」は身体的な限定を受けつつも、一方では「天下の理」をつかさどりあるいは統べる、普遍的な価値を具えたものでもある。「理」もまた「一人の心」に包摂されるようでありながら、「万物に散在するものとして在り続けるのである。「理」と「心」とのこの微妙で密接な関係は、しかしながら、両者の混同を許すものではない。両者は截然と区別されねばならない。

霊なる処は只是れ心なり。是れ性にあらず、性は只是れ理なり⁽¹⁴⁾

ここでは、靈妙なる性質を帯びるものは、「性」ではなく、「心」であることが明言されている。「性」は「性即理」のテーゼの通り、「実理」であって空理であってはならない。「虚」や「靈」を以て、「性」や「理」は語られないのである。「虚」や「靈」は「実理」とは異なった、神秘性を帯びた性質を保持している。

そして仁斎が見た「理」は、ここでの朱子の発言を捉えているものとは言い得ない。仁斎が越えようとする「理」とは、空理であるからだ。仁斎は理を『語孟字義』の中で、「見つべし、理の字を以てこれを事物に属して、これを天と人との係げざること」と⁽¹⁵⁾、自らの人倫的世界へ向けた視線の外に理を置くことで、朱子の「理」との間に決着をつけようとしている。そして朱子の「理」を、究極的な「一理」を言うものとして批判するのである。

聖人未だ嘗て特に心を曰はず。又未だ嘗て特に理を曰はず。其の所謂心とは、皆仁義礼智の良心を指して言ふ。虚靈知觉の心に非ず。其の所謂理とは、皆事の条理有るを以て言ふ。声も無く臭ひも無きの理に非ず⁽¹⁶⁾

ここに見られるように仁斎は、しばしば「心」と「理」とを一纏にした批判を繰り返す。理を事物の理としながら、事物への関心を遮断する仁斎は、朱子の心を言うときも理を言うときも、そこに見出だすものは宋学的な形而上学に限定されており、朱子の大系のうちに在る、宇宙生成論的なまた万物の理をいちいち窮めていこうとするような

側面は、その射程に捉えられてはいない。仁斎の見た朱子学は「心性一理、万物一原」を言うものとされるのである。朱子学は、神秘的な側面を強く持ち、分節化される以前を語ろうとする、体認することを要請する学と解されるのである。

このように朱子学を見出だすとき、朱子学批判と仏教批判とは同じ文脈のもとに行なわれる。

蓋し聖人は天下上より道を見る。仏者は一身上より道を見る。……心を知て徳を知らざる所以なり⁽¹⁷⁾

理学者流も、亦心性一理、万物の一原なることを見得し、……其の然る所以の体を求めんと要す。皆心を見ること有て、道を見ること無し⁽¹⁸⁾

仏教も宋学も分節化以前の虚構の真理を語ろうとするものとして、同時に否定されていることが分かるであろう。両者ともに現実的世界の背後に在る形而上の世界を語るものであり、またそれが一人の心を通じてなされようとすることに、批判の眼目が置かれるのである。

このことは荒木氏の指摘にあるように、徂徠を含めた古学派に拡大しても言い得ることである。

釈氏の学、心を以て心を求め、心を以て心を使ふ。口もて口を嚙むが如く、目もて目を視るが如し⁽¹⁹⁾

この言は、仏教に向けられた朱子の発言である。この発言と徂徠の有名な「我が心を以て我が心を治むるは、譬へば狂者みづからその狂を治むるがごとし」とする発言とが、非常に近似した批判の有り様を示していることは一見して明らかである。もちろん、そこで理を持ち出し、あくまでも心との繋がりや断つことのない朱子と、心の外部に「礼楽」を設定した徂徠とでは、質的に異なるものがあることは言う迄もない。そのことを踏まえた上でなお、朱子のこのような批判が、無意味化され隠蔽されていることを指摘したいのである。朱子の為した仕事である、仏

教的言説との差異の主張は、仁斎だけでなく徂徠からも同様に見えなくされている。徂徠や仁斎から近世前期を眺めるならば、そこには前期を一纏にして転回させ得る論理を見出だし得ると同時に、前期を一色に塗り潰す隠蔽の論理もまた取り出し得るのである。

二

己れの心を通じて語られる本体論的世界に対して、仁斎は自らの説の正しさの根拠を心の外部に求めようとする。心という一身の内部に価値的根拠を見出だす限り、それは世界を「死物」として捉えることに他ならないし、それは結局自らの心を語りだすという、自分勝手に言い出された虚構にしかすぎない、とされるのである。以下この点について本論では、解釈学的側面に絞って比較検討を行なってみたい。

以前に私は、藤樹のテキスト解釈の方法の発見として、『論語郷党啓蒙翼傳』における時処位論を取り上げた。⁽²⁰⁾ここではテキストに書かれた字句あるいは事ではなく、その背後に在る「聖心」を読みとることの必要が言われていた。「聖經は悉く是れ無言の教」とされたのである。言語化される以前のもの、分節化以前のものをテキストを通じて読みとることが必要である、とする解釈の方法の発見であった。ここではテキストは「聖心」に至るための手段であり、言語もまたそこへ至る媒介の位置以上のものは与えられていなかった。言語を象徴的に読むことに積極的な意味を見出だした藤樹に比べると、朱子の解釈の方法は一義的に言い得るものではない。藤樹ほどに宗教性を持たない朱子は、またその思想の大きさをかくる多義性の故に、様々に受け取ることが可能なものである。したがって朱子の場合どのように読まれたのが、「本当」の朱子とは別個に考察されねばならないだろう。

そこでは仁斎の若年の論、『心学原論』が朱子学理解を示す恰好のものとして参考になる。この書の本論は、

聖人の学は、心法なり。文字言説をもつて求むべからず⁽²¹⁾

との語から始まる。「心法」の語は、『中庸章句』の冒頭中にも在りはするが、仁斎の「心法」への傾きは一層甚だしいものがある。むしろその主張は藤樹のそれと近い響きを持つものである。「文字言説」を越えて核心に至ろうとする仁斎は、物に分殊された「理」の側面を見ない。形而上的な一理をのみ見つめるのである。

六経を六経いまだ作らざるの先に求むれば、すなはち六経の理得。六経を六経すでに作るの後に求むれば、すなはち六経の理失わる。何ぞや。六経の学、もとその心に具わって天に出ずる者に求むるに過ぎざるをもつてなり⁽²²⁾

「文字言説」を越えようとする仁斎は、「六経の理」を「心に具わ」るものとして見出だそうとする。仁斎の視線は、六経という物―テキスト―には向かわず、ひたすら自己の内部の「心」に向けられる。このような朱子学理解は、先に『童子問』で「心性一理、万物一原」とした理解の仕方から、何ら逸脱するものではないだろう。若い時期の朱子学理解は、仁斎の後年の説にも深く関わっているのである。

とすると、当然ここでの試みは、朱子の解釈学を、心を中心化したものとして読みとることになる。その点を、『朱子語類』『読書法』上・下から見ておく。

「書を読むは乃ち学者第二の事なり」との一句からこの巻は始まる。それは何故か。

学問は自家身己の上、切要なる処に就いて理会す、方に是れなり。那の書を読む底は、已に是れ第二義なり。自家身上に道理都て具はればなり。曾て外面添え来るにあらず⁽²³⁾……。

学問における第一義的問題は、「自家身上」の「道理」を明らかにすることにある。何ら「自家身上」の外部に求める必要はない。読書は「経歴（経験―筆者補）」の浅さ狭さを補うものにすぎない。そして「自家身上」に具わるものとはもちろん理であり、それを包摂する心である。では、如何に書を読むのか。

聖人の言語は一重にして又一重。須く入ること深くして看去るべし。若し只皮膚のみを要むれば、便ち差錯有らん。須く深沈してまさに得ること有るべし⁽²⁴⁾

テキストの表層―「皮膚」―に留まってはならない。その地点から次の「一重」―さらなる深み―へと垂直的に進まねばならないものとされる。

ではどのようにしてテキストの内部へと入っていくのか。朱子はそれを修養論的な文脈から語りだす。

心定まらず、故に理を見ることを得ず。今且つ書を読むことを要せば、須く先ず其の心を定め之をして止水の如く明鏡の如くならしむべし。暗き鏡にして如何にして物を照らさん⁽²⁵⁾

書を読むことは第二義であり、心を「明鏡」「止水」の如く保つことがまず優先されねばならないのだ。心が定まっていなければ、まずそれを克服すべきであって、それ無しに説を立てることは「暗き鏡」をもとにした、「己れの意を立てる」ことであり、「外面に促模」されていることに他ならないとして却けられる。

心を虚にして己れに切す。心を虚にすれば則ち道理を見ること明らかなり。己れに切すれば自然に体認し得出す⁽²⁶⁾

朱子は心の定まった「明鏡止水」的な在り方を「心を虚にする」という一句で語ろうとする。「己れ」の私心を無くし「虚」にすることで、「己れ」の内部に在る「自家身上」の「道理」が明らかになるとするのである。ここで

見る朱子の場合、読書はどこまでいっても第二義である。人はテキストそのものに向ってはいならない。テキストに向かいながらそこで行なわれることは「心を虚にする」ことであり、テキストの「皮膚」からさらに垂直的な深みへと入り込んで行くことが求められているのである。

藤樹のように「郷党」篇の逐一に涉って、本文を寓意的に捉え「聖心」に到達しようとするのとは異なるが、朱子の読書もまたテキストそのものから離れていくのである。最終的に「体認」が要求されるものが読書として呈示されているのだ。⁽²⁷⁾

三

このような「体認」することをもって理解を為し得たとする在り方を、ここでは「了解」することと呼んでおく。そして仁斎は、この了解を本とするテキスト理解の在り方に決着をつけようとする。それが『論語』を見出し、「孔子」を見出したことの意味として明らかにせねばならないことである。それは自分が了解することに主眼を置く在り方に対して、他の人々にも「説明」可能なものとして語りだされるものである。

『童子問』には、「孔子の堯舜より賢れる所以の者」を問って「古今未了の大公案」とし、「学者の道に於る、其の知ると知らざると、得ると得ざると、総て此に決す」と述べられている。「孔子の堯舜より賢れる所以」を知ることとは大問題であるのだ。以下『中庸發揮』第三十章の「仲尼は堯舜を祖述し、文武を憲章し、上天時に律り下水土に襲る……」と、『論語古義』「述而」篇の「子曰く、述べて作らず。信じて古を好む。窃かに我が老彭に比す」との両者の注釈を中心に検討していく。

仁斎は「三墳」〔伏羲・神農・黃帝の書〕や、「五典」〔少昊・顓頊・高辛・唐虞の書〕が、孔子の時代には存在していたと言う。しかし、これら先王の中から孔子が敢えて取り出したのは、「堯舜」と「文武」のみであった。

蓋し天下堯舜に非ざれば祖述す可き無し。文武に非ざれば憲章す可き無し。故に其の当に祖述す可きを祖述し、其の当に憲章す可きを憲章す。其の之を祖述する者は是れ自ら祖述す。憲章する者は是れ自ら之を憲章する也⁽²⁸⁾。孔子はこれまでに歴史的に経験された多くの事象のなから、「堯舜」のみを選びだした。孔子は「其の当に祖述す可きを祖述し」たのであり、それこそが「生民有てより以来未だ有らざる所の聖」であるとするのだ。孔子の偉大さはここに凝縮されている。このことは「秦漢以来、儒者の未だ講ぜざる所也」とされ、仁斎の学は新たに言い出されたこととして主張される。即ち、孔子が我々に教えてくれていることは「祖述」「憲章」であって、孔子自身がそこに何かを持ち込んだりしたのではないということの内に在るのだ。「祖述す可き」「憲章す可き」を選び取り、後世に伝えた事にあるのだ。

では孔子以前と以後で何が変わったのか。

堯舜の天下を治むること但效を當時に見て万世の遠きに伝ふることを見ず。吾が夫子の若きは、則はち其の教への大なること四海を被ひ、延べて万世に及ぶ。天地是れに由りて位し、人紀是れに由りて立つ⁽²⁹⁾。

仁斎の「道」とは、「人倫日用当に行くべき路、教へを待つて後有るにあらず」と、孔子の時代にも、またそれ以前の時代にも、人倫的世界の在るところ必ず存在するものであった。孔子の「祖述」とはそれを「教へ」として後の世にしかも万世に渉るものとして残したことにある。孔子以前の書は「旁礴广大」で「人倫日用に切なら」ざるものがあり、「天下・国家に益無き者」が入っていた。その中から「堯舜」のみを選びだし、「教へ」として後世

に残したところこそが孔子の偉業なのである。堯舜の政治自体は時間的制約のうちにある。特定の時代に限った理想政治を、學問をする万人に向かって時間を越えて呈示することで「教へ」は成立した。

このようにして見出だされた孔子に従うことは、テキストとしての『論語』に留まり続けることである。

其の之を祖述憲章して未だ嘗て心を師として自ら用いることあらざるは何ぞや。天下に無かる可からざるの物、日用欠く可からざるの事、皆古自り皆是れ有り。而して固とに今日の創作する所を待たず……夫子の言、蓋し妄意造作を慎むなり⁽³⁰⁾

また仁斎の多用するものに「我自り古を作らず」という一句もある。「祖述」とは、解釈の外からの持ち込みを排することに他ならない。そしてそれを身をもつて示してくれたのが孔子なのである。己れの「心」を「師」と恃むものは「妄意造作」するものである。祖述す可きものを祖述したとは、「己れ」をテキストに持ち込まないことに在るのだ。ここに仁斎の解釈学が成立する。それはテキストに基づく説明が可能であり、その根拠を明示することが不可能な用語を持ち込まないことである。

宋儒毎に前聖の未だ発せざる所を発するを以て功と為す。……故に持敬良知等の説、種々継作して其の道を論ずれば、必ず曰く「虚靈不昧」、必ず曰く「冲漠無朕」必ず曰く「明鏡止水」、必ず曰く「体用一源顯微間無し」と。其の言仏老の緒論に出づ。而れども吾が孔孟の書に至るときは、則ち本此の語無し亦此の理無し。

……其の是非得失弁を待たずして明らかなり⁽³¹⁾

仁斎の朱子学批判は、テキストに書かれたことに本づかず、その外部から勝手に解釈する言葉を持ち込んでいることに向けられている。「我より古を作ら」ざる孔子を見出だすことによって、仁斎は朱子学的な解釈の在り方を批

判できる地点を確保する。テキストは妄りにその背後を読み行間を読むべきものではない。仁斎の読みは、『孟子』に基づくものであるというのだ。(ここでは仁斎が『孟子』に読み込んだものが在ることは、ひとまずの問題ではない。)書かれたことが全てだとする認識論的転回が問題なのである。テキストの表層に留まることが仁斎において言われているのだ。

こうして、了解を追求する体認の学は解体され、それに代わって、テキストの表層に留まる説明可能な言説として、仁斎の主張が語りだされるのである。それは朱子学を、引いては前期的な思想空間を転回させ、その外部に出る、新たな学問の発見であると同時に、前期の言説空間を隠蔽するものでもあった。

注

- (1) 本稿は、子安宣邦『伊藤仁斎——人倫的世界の思想』(東京大学出版会、一九八一)、およびそれに改訂が施された『伊藤仁斎研究』(大阪大学文学部紀要第二六卷、一九八六)を前提とするところからなっている。援用するところのあつたことを最初に注記しておく。
- (2) 尾藤正英『日本封建思想史研究』(青木書店、一九六一)、および渡辺浩『近世日本社会と宋学』(東京大学出版会、一九八五)に拠る。
- (3) ヘルマン・オームス『徳川イデオロギー』(黒住真・清水正之・豊澤一・頼住光子訳、ベリかん社、一九九〇)一三頁。またこの論旨は特に三〜五章参照。
- (4) 大桑斉『寺檀の思想』(教育社、一九七九)一七八頁。ここではそれは鈴木正三を含みつつ「唯心弥陀思想」として取り上げられている。
- (5) 林羅山の「心は神明之舎」(『日本思想大系三九、近世神道論・前期国学』岩波書店、一二頁)、吉川惟足の「天理ヲ悟リテ吾心トスル、是レ天地同根一体ノ処也」(同書六三頁)等。また、同書の解説、平重道「近世の神道思想」参

照。

(6) 荒木見悟「朱子学の哲学的性格」(『日本思想大系三四』解説)

(7) 仁斎の一元氣論は、宇宙を説明できる枠組みを持つものとは言い得ないであろうし、仁斎によって氣の思想が積極的に展開されてもいないと考えている。

(8) 崎門派—浅見綱斎と仁斎とを比較しながらの示唆的な論考に、「浅見綱斎「心ナリノ理」をめぐって」(『季刊日本思想史』二二)がある。

(9) 岡田武彦主編『和刻影印近世漢籍叢刊』中文出版社(以下「叢刊」)に拠る。また『性理字義』の通称を用いた。

(10) 朱子の説を整合的に捉えることは困難であるし、また危険でもある。そこで本文では単に列挙するに留める。またこの点については、山井湧「朱子の「心」に関する若干の考察」(東大中哲文学会『中哲文学会報第五號』、一九八〇)、『朱子文集』に見える朱子の「心」——「心は一のみ」をめぐって」(東大中哲文学会『中哲文学会報第六號』、一九八一)が参考になった。「心は一にして二にならざる者」「心は主と為りて客と為らざる者」の二項を朱子の心の基本的大原則として論じており、朱子の「心」を整理する上で役立った。

(11) 陳来『朱熹哲学研究』(文津出版社(中華民国)、一九九〇)によって「虚靈知覚」の語の多用されていることを知った。この書の指摘に従えば、「知覚」は狭義の耳目の見聞する「知覚能力」を指す場合とともに、広義の「知覚する所」、即ち「認識の結果、認識の内容」を指す場合もあるという(一七七頁、参照)。朱子において曖昧さを残していることが後の様々な解釈を生む要因になったのであろうか。

(12) 『性理字義』四六頁

(13) 『大学或問』(『叢刊』四〇頁)

(14) 『朱子語類』(以下「語類」巻第五、二三章。書き下しは『和刻本朱子語類大全』中文出版社、および理学叢書『朱子語類』中華書局を参考にしながら行なった。

(15) 『字義』「理」第一条。書き下しは林景范写本(以下林本—天理図書館古義堂文庫蔵)に拠る。以下『論語古義』『孟子古義』も同様。

(16) 『童子問』下、二三章(『近世思想家文集』所収、岩波書店)一六七頁。以下『童子問』はこの書に拠る。

- (17) 同右七一章。
- (18) 同右七二章。
- (19) 『勸心説』（『晦庵先生朱文公文集』、卷六七『叢刊』四九五〇頁）。
- (20) 拙論「権・時・処・位・心」——中江藤樹の思想（『日本思想史学』第二号、日本思想史学会発行）参照。
- (21) 『伊藤仁斎・伊藤東涯』（『日本思想大系』岩波書店）一八九頁。
- (22) 同右一九〇頁。
- (23) 『語類』卷十、第三章。
- (24) 同右一一章。
- (25) 同右一二章。
- (26) 同右二二章。
- (27) 繰り返しになるが、朱子自体では当然「心を虚にする」ことが常に先行するとは限らない。静座や敬やあるいは読書そのものによって、逆に「心を虚にすること」がなされる場合もあるのである。
- (28) 『中庸發揮』は、『伊藤仁斎集』（日本の思想一一、筑摩書房）に従った。
- (29) 『孟子古義』公孫丑より。林本の欠を『孟子古義』定本の本文に近いと思われる『孟子古義』卷之二（天理図書館古義堂文庫蔵）で補った。
- (30) 林本『論語古義』
- (31) 同右