

伊藤仁齋における「生々」について

On “Generation and Creation” in the Works of Ito Jinsai

張 可佳

日本文

1. 「生々」と何か

「生々」(せいせい)という言葉は儒教の經典である『易経』の「生々これを易と謂ふ」に由来し、中国の古典において散見される¹⁾。中国文字学の基本となる『説文』には、「生」が「進むなり。草木の生じて土上に出づるに象る」と定義され、「生命の意に用いることがある」とされている²⁾。また、「易」には「伝通」・「変化」の意があり、次々と変っていくものとして理解することができる³⁾。これに基づき、『易経』繫辞伝上の「生々これを易と謂ふ」とは、生命の次から次へ変っていく有り様であり、この「生々」とは生命力の已まらずに盛んに活動する状態であると考えられる。このような生々の考え方はのちに宋学において一層発展され、「一陰一陽謂道太極也。継之者善生々不已之意」(『朱子語類』卷74)というように、宋学の思想の根本である「太極」を理解する手懸りの一つとして捉えられることになったのである⁴⁾。

これに対して、日本において生々という言葉がどのように扱われるかを考えておきたい。江戸時代以前生々という言葉の用例は極めて少ないと考えられる。『古事記』中つ巻「御琴を取り依せて、生々に引き坐しき」には生々という言葉が使われていたが、これはいい加減なさま・未熟なさまを意味し、「なまなま」と訓読するため、『易経』の生々とは同じ意味ではないと考えられる⁵⁾。江戸前期に至って、儒学者林羅山(1583-1657)・山鹿素行(1622-1685)の著作には「生々して凋まず」⁶⁾・「生々息むことなく」⁷⁾という用例が現れてきて、この生々とは『易経』の生々と同じように、生命力が已まらずに盛んに活動する状態という意味で読み取れる。こうして、それ以前の用例が極めて少ないということから考えてみると、生々(せいせい)という言葉は江戸時代儒教の発展とともに次第に使われるようになったのであろうと考えられる⁸⁾。しかし、留意しておきたいのは、林羅山・山鹿素行の段階においては生々の観念がまだ体系的に論じられていない。次に朱子学を批判して古学という日本独自の儒教を唱えた伊藤仁齋(1627-1705)では、生々が極めて完成性の高い思想として発展されることになったと考えられる。

では、仁齋の説いた生々とは何か、この生々観をどのように体系的に展開するかを考える必要がある。以下では、まず生々に関する仁齋の言説において、生々観の内容とその展開を考察していきたい。

2. 仁齋における生々—「一元氣」の生々

仁齋において生々はどのように理解されるかという、まず彼の説いた「活物」(『童子問』中巻67)という言葉に焦点を当てて考えていきたい。仁齋は天地の中にある「人」と「物」(『童子問』中巻68)を「活物」(かつぶつ)として捉え、その人・物を含めて天地の全ての存在が「一大活物」であるという。この「活物」とは「生々窮まり無く」(『字義』理5)無限に活動しているものであり、生き物として理解することができる。その「活物」が活物である理由は天地の間にある「一元氣」に求められると仁齋は考える。氣は元々中国思想の二元論の根本であり、陰と陽との二つの様態から構成されるエネルギーであったが⁹⁾、仁齋においてこの二元論の氣が一元論で捉えられるようになった。

天地の間は、一元氣のみ。あるいは陰となり、あるいは陽となり、両つの者ひたすらに両間に盈虚消長往来感応して、いまだかつて止息せず(中略)万化これよりして出でて、品彙これに由って生まる
(『字義』天道1)

ようするに、これは天地の間に、「氣」というエネルギーがあり、この一元氣のたえまない往来消長の動きによって、物を生み出して万物は活物として生々化々するというを指している。この陰と陽は中国思想のように相対して同時に存在する二種類の氣ではなく、陰から陽へ、陽から陰へ様態を変化しつづける一元氣の両面を意味している。この一元論の考え方を踏まえて、仁齋は、

「天地の間、皆一理のみ。動有て静なく、善有て悪なし、蓋静とは動の止、悪とは善の変、善とは生の類、悪とは死の類。両の者相対して並び生ずるに非ず。皆生に一つなるが故なり」(『童子問』中69)

といい、「静」・「悪」はそれぞれ「動」・「善」の一種の様態であるように、「死」を「生」の終わりの様態にすぎないと強調する。こうして、仁齋の理解では、全ての存在が天地の間に無限に働く気の中で理解され、その存在の本質が生ずることであると徹底して論ずるのである。このような存在論を生々観として捉えることができる。

3. 生々観の展開—道・性・教に基づき

このような生々の考え方を承けて、仁齋において生々観が如何に体系的に展開されるか、ということをも彼のいう「道」・「性」・「教」三者の関係を踏まえて考えていきたい。まず、仁齋は「生々して已まざるは、即ち天地の道」というように、存在の生々することを「道」と定義する。しかし、このような存在の生々する有り様は天・地・人において全て同じではないから、仁齋は道を「天道」・「地道」・「人道」に区別して、人間の生々する有り様を「人道」として説明していく。

「聖人のいわゆる道とは、みな人道をもってこれを言う」（『字義』道 1）。仁齋は天道より人道を一層重視する姿勢を取る。その人道は「君臣父子夫婦昆弟朋友の間に在る」ものであり、人倫（人間関係）において顕在化されるものであることを指している。具体的内容は「五倫」であり、「親」・「義」・「別」・「序」・「信」（父子の親・君臣の義・夫婦の別・長幼の序・朋友の信）という人間関係である（『童子問』上 14）。このように、人道は身近な人倫（人間関係）そのものであるから、それは「高遠」の説ではなく、全ての人間が知るべき「卑近」のものであると仁齋はいう。「天下の至味を論ずるときは、則五穀に至て極る」（『童子問』上 3）。天下で最も美味しい食べ物は毎日食べている粗末な五穀であるように、道の生々する真理は人間において身近の世俗世界（日常的な人間関係）に内在していると考えられる。

「人の外に道無く、道の外に人無し」（『童子問』上 8）。人間はこのような日常的な人間関係において人間であり、人間関係を離れて人間は存在できない。では、人間関係に生きる人間は何をなすべきなのか、ということをも仁齋は追究する。彼はこれが「拡充」の実践にあったと考える。仁齋によると、人間の生れ付きの「性」には「四端の心」（惻隠、羞惡、辞讓、是非）があり、その「四端の心」から無限に汲み出した愛が人間関係全体に行き渡って作用すると人間関係が充実され、人間の生々も一層活発になるのである。しかし、実際には空間の隔たりがあるため、四端の心から汲み出した愛が限定された人間関係の中でしか作用できない。その結果として人間関係がうまく進まず、人間が人間関係に生きることを自覚できないことになる。人間はその狭い人間関係を広げようとするために、「教」（学問）で四端の心にある愛を他者に押し広げてゆくことをしなければならない。これを「拡充」といい、また人間の為すべきことであると仁齋は説く。

「教」は孔子によって自覚され教説化された人道の内容であり、具体的には「忠」・「信」・「敬」・「恕」を指している。「忠」とは「己を尽くす」（『童子問』上 59）こと、全力を持って他人と接すること、「信」とは「人と実ある」（『童子問』上 19）こと、他人に対する偽りのないこと、「敬」とは「尊崇奉持」（『字義』敬 1）すること、他人を敬うこと、「恕」とは「人

の心を付り度る」こと、つまり他人を接する時思いやりのあることを意味している。こうして、忠信敬恕は全て人間関係におけるあるべき関わり方として理解することができる。これを勉めることによって、人間関係が一層充実し、人が人間関係に生きることを自覚することが可能である。したがって、人間はこの自覚を持って、いつそ天地の生々に参贊することができるかと仁齋はいう。これが達成された時、天道と人道とは生々という現象で連続することになる。これを「天人一道」といい、また「一大活物」の発想でもある。

このように見ると、生々という概念において、人間の存在・人間の為すべきこと、また人間と宇宙全体との関係が体系的に定義されている。このような生々観は極めて完成度の高い思想として展開することが窺われる。仁齋の生々観がこのようなものとして理解されることができれば、この生々観が構成された理由はどこにあるのかを考えなければならない。これは日本思想の本来の性格と如何に関連するのかに注目することにしたい。

4. 仁齋の生々観における日本思想の性格

丸山真男は『日本政治思想史研究』¹⁰の中で、「思想の変革も社会のそれと同じく、いな社会変革にもまして、唐突には起らない。現象的にはいかに唐突に見える場合でも内奥に於ては必ず旧いものの漸次的な解体によって先行されてゐるのである」として、「外のもが入り込みえたのは、既に在来の『内のもの』が外のをさしたる障害なく迎へうだけに変質してゐたからにほかならない」と指摘している。ようするに、外来のものが受け入れられる理由は、在来の文化の中にすでにこれを受け止めるものが具わって先行しているためである。この理解の仕方に大過がないのであれば、仁齋が『易経』の影響を受けて、「生々」という言葉を使うようになっても、これは儒教の思惟様式をそのまま概括して受け止めたというより、むしろ彼の思想の中にすでに生々という観念を受容させるものが働いていたためであろうと考えられる。

具体例として仁齋の生々観の根本となる一元気の考え方は実際に日本の古代に遡り得ると考えられる。例えば、『古事記』には「天地初めて発りし時に、高天の原に成りませる神の名は、天の御中主の神。次に、高御産巢日の神。次に神産巢日の神」と書かれている。ここの「高御産巢日神」・「神産巢日の神」の「産巢」・「日」がそれぞれ「ムス（繁殖）」・「ヒ（太陽の靈力）」に由来し、生命が増えていくような「原始的な観念における靈力の一つ」¹¹を意味している。こうして、この「靈力」の現れで次々と新しい神が成りゆくことに基づいて、『古事記』の中に現れた靈力は一種の生々力として捉えることができる。また、このような生々力は「葦牙の萌え騰る」¹²のように単一のエネルギーとして一方向的に進行し

ているものであるから、これは『易経』の陰陽二元論の気とは異なって一元論の生々力であると考えられる。このように見てくると、『易経』の外来思想を受け入れる前に、日本の在来思想の中にはすでに生々の観念が機能していたと考えられる。これを前提として『易経』の生々が障害なく迎えらるることになったのである。仁斎の生々観で『易経』の二元気を一元気に徹底する理由もこの在来の生々力の考え方にあるのであろう。

一方、仁斎のこの一元気を根本とする生々観が、人間において「人倫」（人間関係＝五倫）として定義された理由はどこにあるのか、を日本の社会構造の中に求めることにしたい。高島元洋は「近世仏教の位置づけと廃仏論」¹³において、近世における人倫と社会構造との関係を「公儀」（幕府）を視座として説明している。ようするに、中世後期に権門荘園制度の崩壊で様々な権力が統合され、かつてバラバラになった共同体が一つになったと同時に、遍歴民や漂泊者（非農業民・職人）などの吸収を加えて、新しい均質の社会観念が生み出された。このような均質の社会は儒教の発展を伴って、儒教の「人倫」という概念と重なって一つになった。これは所謂時代の要請であったと考えられる。しかし、同じ五倫の人間関係が論じられても、その異なる社会において内容は必ずしも同じではない。儒教における「人倫」は元々中国の社会構造（宗族制）・政治権力（郡県制）に応じて説かれた等差のある人間関係として理解することができる（五倫の中に「父子」・「君臣」が上位概念となる）。それに対して、仁斎は「人とは何ぞ。君臣なり、父子なり、夫婦なり、昆弟なり、朋友なり」（『童子問』上9）といい、人間一般を対象とし、「君親体均し」（『童子問』中40）というように五倫に順位付けをしなかった。その異質である理由は社会構造の違いに由来する。つまり、日本では血筋で持続される宗族制、また宗族を束ねる中央集権の郡県制が発達していなかったから、等差のある人間関係を説く必要があったと考えられる。

5. おわりに

以上の考察から、生々という概念が仁斎の説いた「道」・「性」・「教」において極めて完成性の高い思想として発展されていることが明らかであった。また、仁斎の生々観の土台になる「一元気」・「人倫」の実際は日本思想・社会構造の中に求めるべきものであるから、これは中国思想と異質なものであり、一種の日本的思惟として考えるべきであらう。思想の受容過程では、在来の文化から影響を受けて、無意識の内にその思想が変容する可能性がある。仁斎の生々観において『易経』の言葉が引用されても、そこには『易経』的生々ではない日本的生々があり、この日本的生々においては、中国の生々観が日本儒教の理解によって洗練された内容が我々に示されて

いるのであろう。

注

1. 生々という言葉は『易経』のほかにも、同じ儒教の『書経』・道家の『老子』・法家の『韓非子』などにも同じ意味で用例が散見される。
2. 白川静『字統』（平凡社）、p510。
3. 諸橋徹次『大漢和辞典5』（大修館書店）、p787。
4. 島田虔次『朱子学と陽明学』（岩波書店）において、「この生々という言葉こそ、程明道の思想の根底を最もあらわす」と指摘している、p41。
5. 『古事記』（新潮社）、p175。
6. 『羅山先生詩集』61 冬景似春十二首（平安考古学会）。
7. 『山鹿語類』41、『山鹿素行全集・思想篇』（岩波書店）。
8. 儒教の伝来は五世紀に神代天皇の御世の王仁の渡来をはじめとして、最初は法制的統一国家の政治理念として受容られていたが、中世には宋学の流入で五山の禅僧の仏教的思索の質となり、江戸時代に入ると、徳川家康が自ら立てた支配体制の正当性または秩序の固定化を儒教に求めることによって、朱子学を主流とした儒教は武士社会を中心にして大いに開花することに至った。詳しい内容は相良亨『日本の儒教2』（ペリカン社）を参照。
9. 高島元洋「庶民社会における心の教育」（尾田幸雄監修『日本人の心の教育』（官公庁資料編纂会）に収録）、p256。
10. 丸山真男『日本政治思想史研究』（東京大学出版社）、p196。
11. 『岩波古語辞典 補定版』（岩波書店）、p1287-1288。
12. 前掲注5、『古事記』（新潮社）、p26。
13. 高島元洋「近世仏教の位置づけと排仏論」（『日本の仏教』第4号）、p162-165。

参考文献

- 『近代思想家文集』（1969）東京、岩波書店。
『日本思想大系、伊藤仁斎・伊藤東涯』（1971）東京、岩波書店。
『古事記』（2005）東京、新潮社。
『羅山先生詩集』（1918）京都、平安考古学会。
『山鹿素行全集・思想編』（1940）東京、岩波書店。
『岩波古語辞典 補定版』（1991）東京、岩波書店。
白川静『字統』（2007）東京、平凡社。
諸橋徹次『大漢和辞典巻5』（1994）東京、大修館。
相良亨『相良亨著作集2—日本の儒教2』（1996）東京、ペリカン社。
丸山真男『日本政治思想史研究』（2004）東京、東京大学出版社。
高島元洋「近世仏教の位置づけと排仏論」（1995）『日本の仏教』第四号、東京、法蔵館。
高島元洋「庶民社会における心の教育」（2008）尾田幸雄監修『日本人の心の教育』、東京、官公庁資料編纂会。
高島元洋、「日本儒教の特徴」（2009）お茶の水女子大学 大学院教育改革支援プログラム『日本文化研究の国際的情報伝達スキルの育成』平成20年度活動報告書、東京、お茶の水女子大学。
島田虔次『朱子学と陽明学』（2006）東京、岩波書店。

英文

1. What is “Generation and Creation?”

The term “generation and creation” (生々) comes from the phrase “generation and creation are called *yi* (易)” in the classic Confucian text the Yi Jing (易經), and is also found in a number of other Chinese classics.¹ In Shuo Wen (說文), the foundation of Chinese character studies, 生 is defined as “Continuation, as with vegetation sprouting from the earth,” and it is mentioned that it “is sometimes used to mean ‘life.’”² Also, *yi* has the meanings of “transmission” and “change,” and can be understood as something that is continually transforming.³ On this basis, the phrase “generation and creation are called *yi*” from the “Xi Ci P” (繫辭伝上) portion of the Yi Jing indicates the continuing transformation of one form of life into another, and “generation and creation” may be regarded here as a state of vigorous action without any lapse in life energy. This view on “generation and creation” was subsequently developed further by Neo-Confucians. As Zhu Xi states in Chapter 74 of Zhu Xi Yu Lei (朱子語類), “One *ying* (陰) and one *yang* (陽) make up the Way, the supreme ultimate (or great ultimate, Tai-chi 太極). This indicates successive acts of kindness and generation and creation without any lapse.” Thus, “generation and creation” was used as a means of understanding the “supreme ultimate,” the basis of Neo-Confucian thought.⁴

In regard to these concerns, I would like to consider how the phrase “generation and creation has been used in Japan. There are extremely few instances of the phrase “generation and creation” before the Edo period. The second volume of the Kojiki (古事記) contains the phrase, “He drew his august lute close to him, and played on it awkwardly (生々).” However, the word 生々 in this case means “random” or “inexperienced” and is read *namanama* (as opposed to *seisei*), which leads us to believe that its meaning differs from the “generation and creation” of the Yi Jing.⁵ In the early Edo period, the works of philosophers Hayashi Razan (1583-1657) and Yamaga Sokō (1622-1685) contain instances of the phrases “生々 without losing vitality”⁶ and “生々 without strain,”⁷ meaning that this 生々 may be interpreted along the same lines as the “generation and creation” of the Yi Jing – that is, a state of vigorous action without any lapse in life energy. In this way, when we consider that instances before this time were extremely few, we may regard “generation and creation” as a term which was used ever more frequently along with developments in

Neo-Confucianism in the Edo period.⁸ However, it is important to note that the concept of “generation and creation” had not yet been systematically discussed at the time of Hayashi Razan and Yamaga Sokō. I maintain that, in the works of Ito Jinsai (1627-1705), who criticized Zhu Xi studies and advocated an independent Japanese Confucianism (古学), “generation and creation” developed into an idea that was well-polished and well-formed.

It is therefore necessary to consider what “generation and creation” meant as Jinsai theorized it, and how this view of “generation and creation” was systematically developed. Below, I would like to investigate the nature and the development of “generation and creation” as it appears in related works by Jinsai.

2. Generation and Creation in Jinsai

– The Generation and Creation of Singular *Ki* (一元氣)

In considering how generation and creation is understood in Jinsai, we will focus on the term “vital creature” (活物) (Dōjimon Volume 2, 67) as he theorized it. Jinsai treats the “people” and “things” (Dōjimon Volume 2, 68) of the universe as “vital creatures,” stating that all beings in the universe, including these people and things, are “a single, enormous vital creature.” This “vital creature” is “limitlessly generative and creative” (Jigi “Ri” 5) and infinitely active, and can be understood as a living thing. Jinsai believes that the reason this “vital creature” exists as a vital creature is to be found in the “singular *ki*” that exists in the universe. *Ki* (or *qi*) is the original basis of the dualistic theory of Chinese thought, and is a form of energy composed of the two elements of yin and yang,⁹ but Jinsai theorizes this dualistic *ki* in a unitary fashion.

Singular *ki* is all that exists in the universe. It becomes *yin*, then *yang*, and both move intently back and forth in the space in between, going from fullness to desolation and from extinction to growth and never, ever stopping. ... All things emerge from here, and all classifications are born from this.

(Jigi “Tendō” 1)

In short, this means that there is a form of energy called *ki* in the universe, and on the basis of the ceaseless movement of this singular *ki* from extinction to growth, all things are born and the

world is generatively and creatively transformed. Here, *yin* and *yang* are not two simultaneously existing, mutually opposed elements, as in Chinese thought, but instead indicate two sides of a singular *ki* that is constantly changing form from *yin* to *yang*. Regarding this unitary way of thinking, Jinsai says:

“There is only one principle in the universe. When there is movement there is lack of stillness, when there is good there is lack of evil, stillness means the ceasing of motion, evil is another form of good, good is the same as life, evil is the same as death. It is not the case that these dualisms arise in confrontation with each other. The reason is that everything is connected with life.”

(*Dōjimon* Volume 2, 69).

Just as “stillness” and “evil” are particular forms of “movement” and “good,” respectively, Jinsai emphasizes that “death” is simply the final form of “life.” Thus, according to Jinsai’s understanding, all beings are understood amid the *ki* that moves endlessly through the universe, and the true nature of this energy is birth itself, he argues exhaustively. This theory of existence may be regarded as the view of generation and creation.

3. The Development of the View of Generation and Creation – Based upon the Way/Human Nature/Learning (道・性・教)

We will now consider how Jinsai carries on and systematically develops this view on generation and creation by examining its relationship with Jinsai’s three concepts of “the Way,” “human nature,” and “learning.” First of all Jinsai says, “that which is ceaselessly generative and creative is the Way of the universe,” defining the generation and creation of existence as “the Way.” However, this generation and creation of existence is not the same for heaven, earth, and people, and Jinsai separates the Way into “the Way of heaven,” “the Way of earth,” and “the Way of people,” explaining that the generative and creative activities of humans form “the Way of people.”

“The so-called Way of the sage is always communicated through the Way of people” (*Jigi Dō* 1). Jinsai takes the position of putting greater emphasis on the Way of people than the Way of heaven. This Way of people “exists between master and subject, father and son, husband and wife, elder brother and younger brother, and friends,”

and Jinsai points out that this is actualized in ethical standards (人倫, human relationships). In concrete terms, these are the “five standards” (五倫) of human relationships, 親 (fathers/sons), 義 (masters/subjects), 別 (husbands/wives), 序 (elder brothers and younger brothers), and 信 (friends) (*Dōjimon* Volume 1, 14). In this way, the Way of people consists of ethical standards (human relationships) themselves, making this not an “unapproachable” theory but a “common” one which all people should know, says Jinsai. “When discussing the delicious flavor of the world, one must inevitably discuss the five crops” (*Dōjimon* Volume 1, 3). Just as the most delicious foods in the world are the five humble crops which are eaten every day, Jinsai believes that the generative and creative truth of the Way is located in the nearby, worldly realm (everyday human relationships).

“There is no Way apart from people and there are no people apart from the Way” (*Dōjimon* Volume 1, 8). People are people within these everyday human relationships, and apart from human relationships, people cannot exist. Jinsai, then, investigates how people should act within these human relationships. He says that the key is practicing “expansion.” According to Jinsai, the “nature” people are born with possesses “four psychological aspects” (Four Beginnings 四端の心), (commiseration or 惻隱, shame and dislike or 羞惡, deference and compliance or 辭讓, and judgment or 是非), and when the love that wells up infinitely from these “four psychological aspects” takes effect across the whole of human relationships, human relationships are expanded, and human life becomes that much more vigorous. However, because in reality gaps do exist, the love that arises from the four psychological aspects can only take effect within a limited range of human relationships. As a result, human relationships cannot move forward effectively, and people become unable to recognize that they are living within human relationships. In order for people to expand these narrow human relationships, they must extend the love of the four psychological aspects to other people through “learning.” This is what is called “expansion,” and Jinsai holds that this is what people must strive to enact.

“Learning” is the content of the Way of people recognized and taught by Confucius, and in concrete terms it consists of loyalty (忠), trust (信), respect (敬), and benevolence (恕). Loyalty means “giving oneself fully” (*Dōjimon* Volume 1, 59), that is using all one’s power to interact with others;

trust means “sincerity with others” (Dōjimon Volume 1, 19), that is never deceiving others; respect means “to offer with reverence” (Jigi Kei 1), that is to hold others in high regard; benevolence means “to consider other’s feelings,” that is to show sympathy when interacting with others. In this way, loyalty, trust, respect, and benevolence may be understood as the methods of relating to others which should exist in human relationships. Through studying this, human relations can be more fully expanded, and it becomes possible for people to be aware of the fact that they are living within human relationships. Consequently, says Jinsai, people can take this awareness and use it to bring themselves more fully into line with the generative and creative qualities of the universe. When this is achieved, the Way of heaven and the Way of people are upheld through the phenomenon of generation and creation. This is called “the singular way of heaven and people,” and is also an expression of the “single, enormous vital creature.”

When viewed in this way, the concept of generation and creation systematically defines human existence/the way people should act as well as the relationship between humans and the universe as a whole. It is apparent that this view of generation and creation has developed into a well-polished and highly complete system of thought. If Jinsai’s view on generation and creation can be understood in this way, we must consider the reasons behind the formation of this view of generation and creation. I would like to focus upon how this relates to the essential qualities of Japanese thought.

4. The character of Japanese Thought within Jinsai’s View on Generation and Creation

Masao MARUYAMA states in his Nihon seiji shisōshi kenkyū¹⁰ that “Revolutions in thought are like revolutions in society. Not even social revolutions occur suddenly. Although they may sometimes appear sudden in terms of their manifestations, go deeper and it is apparent that revolutions are always preceded by the gradual dissolution of something old.” He points out as well that “Something from the outside is able to penetrate inside only when a pre-existing ‘thing of the inside’ allows for something from the outside to bypass the obstacles and insert itself.” In short, a thing from the outside is capable of being accepted because this has been preceded by the furnishing of some element in the pre-existing culture which is able to take in this outside thing. If there is no

error in this line of reasoning, then even though Jinsai was influenced by the Yi Jing and began to use the term “generation and creation,” it is less likely that he accepted a generalized version of the Confucian way of thinking than that some movement toward accepting the concept of generation and creation was already stirring in his mind.

To offer one concrete example, the concept of singular vitality which underlies Jinsai’s view of generation and creation can in fact be traced back to ancient Japan. For instance, the Kojiki says, “When the universe first began, the names of the *kami* who were born on the high plains of heaven were Ame-no-mi-naka-nushi-no-kami (August Master of the Center of Heaven Kami 天の御中主の神); next, Taka-mi-musu-bi-no-kami (High August Producing Glorious Kami 高御産巢日の神); and then, Kami-musu-bi-no-kami (Kami-Producing Glorious Kami 神産巢日の神).” The 産巢 and 日 portions of Taka-mi-musu-bi-no-kami (High August Producing Glorious Kami 高御産巢日の神) and Kami-musu-bi-no-kami (Kami-Producing Glorious Kami 神産巢日の神) come from *musu* (propagation) and *hi* (the spiritual power of the sun), respectively, indicating “one form of spiritual power found in primitive thought”¹¹ which entails the multiplication of life forms. In this way, considering the fact that multiple new kami accompany the appearance of this “spiritual power,” we may regard the spiritual power that appears in the Kojiki as a certain form of generative and creative power. Also, since this generative and creative power is singular and moves forward in one direction like the “vigorous budding of reeds,”¹² this should be regarded as a unitary generative and creative power and not as a dualistic energy like the *ki* of the Yi Jing, which is made up of *yin* and *yang*. When looked at in this way, it is apparent that before the acceptance of the outside mode of thought presented by the Yi Jing, the concept of generation and creation already functioned within preexisting Japanese thought. On this basis, there were no obstacles to the acceptance of the generation and creation of the Yi Jing. Perhaps the reason why Jinsai’s view on generation and creation is able to transform the dualistic *ki* of the Yi Jing into singular *ki* also lies in this preexisting view on generative and creative power.

However, in considering the reasons why Jinsai’s view on generation and creation, which is based upon this singular *ki*, was defined in the case of people as ethical standards (human relationships), we will examine the social structure of Japan. In

Kinsei Bukkyō no ichizuke to haibutsu-ron.¹³ Motohiro TAKASHIMA explains the relationship between social composition and ethical standards in modern times from the perspective of the shogunate (the *bakufu*). In short, in the late Middle Ages, the breakdown in the manorial system brought about the integration of various authorities, and when these once-separate parts combined into a cooperative whole, the absorption of pilgrims and vagabonds (non-peasants/merchants) helped bring forth the concept of a newly homogenous society. Along with developments in Confucianism, this homogenous society overlapped and became one with the Confucian concept of “ethical standards.” These were the so-called demands of the times. However, though the five standards of human relationships were discussed, this does not mean that different societies were actually in line with this. The “ethical standards” of Confucianism may be understood as unequal human relationships originally explicated in response to the social composition of China (the clan system) and political power (the *qun* and *xian* system) (among the five standards, “father and son” and “master and subject” are the concepts which occupy the highest levels). In regard to this, Jinsai says, “What are people? They are masters and subjects, fathers and sons, husbands and wives, older brothers and younger brothers, and friends” (Dōjimon Volume 1, 9), and he directs this toward people in general, with no ranking assigned to the five relationships and “masters and parents being level with each other” (Dōjimon Volume 2, 40). The reason for this difference comes from social composition. In other words, no clan system continued through bloodlines, and no centrally administered *qun* and *xian* system for managing clans, had developed in Japan, and there was no need to explain unequal human relationships.

5. In Conclusion

It should be clear on the basis of the above investigation that the concept of generation and creation as explicated by Jinsai developed into an idea with an extremely high degree of completeness with regard to “the Way,” “human nature,” and “learning.” Further, the truth of “singular *ki*” and “ethical standards” are to be sought in Japanese thought/social composition, and therefore these concepts differ from Chinese thought and should be regarded as Japanese ideas. The reception process of such thought was influenced by the preexisting culture, and there is a possibility that it was received unconsciously. Though Jinsai cites from the Yi Jing in his writings on generation and

creation, this generation and creation owes more to Japanese thought than to the Yi Jing, and the content of this Japanese view shows us that the Chinese generation and creation was polished based on the understanding of Japanese Confucians.

Notes

1. The phrase “generation and creation” appears not only in the Yi Jing but also in Shu Jing, likewise a Confucian text; Laozi, a Daoist text; and Han Feizi, a legalist text. All these various instances of the phrase have the same meaning.
2. Shizuka SHIRAKAWA, Jitō (Heibonsha), p. 510.
3. Tetsuji MOROHASHI, Dai Kanwa Jiten 5 (Taishūkan Shoten), p. 787.
4. Kenji SHIMADA points out in Zhu Xi-gaku to Yang Ming-gaku (Zhu Xhi Studies and Yang Ming Studies) (Iwanami Shoten) that “this phrase ‘generation and creation’ itself sheds the greatest light on the foundations of Cheng Mingdao’s thought” (p. 41).
5. Kojiki (Shinchōsha), p. 175.
6. Razan-sensei shishū 61 Tōkeijishun jūni-shu (Heian Kōko Gakkai).
7. Yamaga gorui 41, Yamaga Sokō zenshū/shisōhen (Iwanami Shoten).
8. Beginning with the arrival of Wani (Wang Ren) during the reign of Emperor Ōjin in the fifth century, the transmission of Confucianism was permitted because it was at first regarded as a governmental philosophy encouraging legalistic national unification, but amid the influx of neo-Confucianism in the Middle Ages, it assumed the characteristics of Zen-like Buddhist thought, and in the Edo period, when Confucianism was looked to as a means of stabilizing justifications for/the order of the control system set up by Tokugawa Ieyasu, a form of Confucianism centered on Zhu Xi studies began to flower, particularly among the warrior class. For details, see Tōru SAGARA’s Nihon no Jukyō 2 (Pelican-sha).
9. Motohiro TAKASHIMA, Shomin shakai ni okeru kokoro no kyōiku (contained in Yukio Oda, ed., Nihonjin no kokoro no kyōiku (Kankōchō shiryō henshū-kai)), p. 256.
10. Masao MARUYAMA, Nihon seiji shisōshi kenkyū, Tokyo, Tokyo Daigaku Shuppansha, 2004.
11. Iwanami kogaku jiten hoteiban, Tokyo, Iwanami Shoten, p. 1287-1288.
12. See footnote 5, Kojiki (Shinchōsha), p. 26.
13. Motohiro TAKASHIMA, Kinsei Bukkyō no ichizuke to haibutsu-ron, Nihon no Bukkyō No. 4, p. 162-165.

Bibliography

Kindai shisōka bunshū, Tokyo, Iwanami Shoten, 1969.

- Nihon shisō taikai, Jinsai Ito, Tōgai Ito, Tokyo, Iwanami Shoten, 1971.
- Kojiki, Tokyo, Shinchōsha, 2005.
- Razan-sensei shishū, Kyoto, Heian Kōko Gakkai, 1918.
- Yamaga Sokō zenshū/shisōhen, Tokyo, Iwanami Shoten, 1940.
- Iwanami kogaku jiten hoteiban, Tokyo, Iwanami Shoten, 1991.
- Shizuka SHIRAKAWA, Jitō, Tokyo, Heibonsha, 2007.
- Tetsuji MOROHASHI, Daikanwa jiten Vol. 5, Tokyo, Taishūkan, 1994.
- Tōru SAGARA, Sagara Tōru chosakushū 2 – Nihon no jukyō, Tokyo, Pelican-sha, 1996.
- Masao MARUYAMA, Nihon seiji shisōshi kenkyū, Tokyo, Tokyo Daigaku Shuppansha, 2004.
- Motohiro TAKASHIMA, Kinsei Bukkyō no ichizuke to haibutsu-ron, Nihon no Bukkyō No. 4, Tokyo, Hōzōkan, 1995.
- Motohiro TAKASHIMA, Shomin shakai ni okeru kokoro no kyōiku, Yukio Oda, ed., Nihonjin no kokoro no kyōiku, Tokyo, Kankōchō shiryō henshū-kai, 2008.
- Motohiro TAKASHIMA, Nihon Jukyō no tokuchō, Ochanomizu Joshi Daigaku, Daigaku kyōiku kaikaku shien program “Nihon bunka kenkyū no kokusaiteki jōhō dentatsu skill no kyōiku,” Heisei 20-nendo katsudō hōkoku-sho, Tokyo, Ochanomizu Daigaku, 2009.
- Kenji SHIMADA, Zhu Xi-gaku to Yang Ming-gaku, Tokyo, Iwanami Shoten, 2006.

ちょう かか／お茶の水女子大学大学院 人間文化創成科学研究科 比較社会文化学専攻