

朱熹の「敬」についての一考察

垣内 景子

序

「敬」の字の工夫は、乃ち聖門の第一義（『朱子語類』卷十二・85條、以下略記）とあるように、朱熹が「敬」という概念を極めて重要視したことは、誰もが認めるところであろう。「敬」の字は、本來は經書にも頻出するごく一般的な徳目の一つであるが、朱熹は程子が「敬」を工夫方法として提唱したことを高く評價し、自分は程子の「敬」を繼承したと自覺している。

程子の「主一無適」「整齊嚴肅」や謝上蔡の「常惺惺法」、尹和靖の「其心收斂不容一物」を定義とする「敬」とは、心の集中や覺醒、或いはその現れとしての外貌の嚴肅さを指す概念であるが、勿論それでは朱熹の「敬」の意味が語り盡くされるものではない。従來の研究でも「敬」について言及されることは少なくないが、それらに共通しているのは、「敬」が工夫の手段・方法であるということ、しかも「心」に關する工夫方法であるということである。従って「敬」について更に考察を進めるならば、それは朱熹の心性論と工夫論の兩方の領域に跨る問題であることが豫想される。

朱熹が「敬」を工夫方法として自覺的に強調し始めるのは、心性論の所謂定論確立を契機とする。言わば「敬」は、朱熹が定論確立に際

してかかえていた心性と工夫に關する課題を解決すべく、意識的に持ち出されてきた概念なのであった。

朱熹の「敬」は又、朱熹個人の思想を越えた廣義の朱子學の受容を考える上でも興味深い概念である。主觀的に朱熹を信奉した後世の朱子學者たちが皆「敬」を偏重と言えるまでに重視したのに對し、反朱子學者たちは「敬」の持つ意識的・作爲的な方法としての側面（それは「居敬」「持敬」と表現される時一層明確になる）に對して否定的であつた。この事實は、一體何を物語っているのだろうか。或いは「敬」は、朱子學と非朱子學との分歧點に位置する概念であると言え、るのかもしれない。

以上のように、「敬」は朱熹の思想形成・確立からその受容に至るまでを貫く重要な概念であり、「敬」の解明は朱子學的思惟構造を解く鍵になると言っても過言ではあるまい。以下本稿では、専ら「敬」が朱熹の思想體系に登場する場面、即ち定論確立の場面に即して、朱熹が直面していた課題が何であつたのか、その課題を朱熹は「敬」によって如何に解決しようとしたのかを整理しつつ、朱熹の「敬」の意味を考察したい。又その上で「敬」と「格物窮理」との關係を再検討したい。

第一章 「敬」の課題

『朱子文集』（以下『文集』）卷六四「與湖南諸公論中和第一書」は、朱熹が定論確立直後、その直接の乗り越え対象であった湖南學の諸士に向けて書いたものである。その中で朱熹は、自らの舊説を次のように反省している。

…そこで改めて考えてみますと、以前の説は、單に心と性の規定のしかたが適當でないだけでなく、日常の工夫に全く根本とするところが無いということに氣が付きました。…今までの議論や思索は、ひたすら心を已發と見做して、日常の工夫についても心の發動する端緒を察識することを最初の手がかりとしていました。そのため平素からゆったりと心を涵養するという工夫を缺き、胸中をかき亂して、心の落ちついて純一なる味わいを失い、言語や行爲もいつも性急輕薄で、ゆったりと厚みのある趣を無くしてしまっていました。…

…因復思之、乃知前日之說非惟心性之名命之不當、而日用功夫全無本領。…向來講論思索、直以心爲已發、而日用工夫、亦止以察識端倪爲最初下手處。以故闕却平日涵養一段工夫、使人胸中擾擾無深潛純一之味、而其發之言語事爲之間、亦常急迫浮露、無復雍容深厚之風。…

朱熹は、舊説＝湖南學の誤りを、何よりも日常の工夫に於ける根本（本領）の缺如として自覺し、特に「涵養」の重要性を強調している。このことは、李延平の「未發の氣象體認説」から湖南學の「已發の端倪察識説」を経て定論へと至る朱熹の思想展開の要因が、常に工夫という實踐の問題であったことを再確認するものである。

朱熹の「敬」についての一考察

筆者は以前、朱熹の「觀心説」及び心と工夫をめぐる門人たちとの問答を通して、朱熹定論の意義を、單純な心の分析的把握ということではなく、工夫を實踐する主體としての「心」の確立として論じたことがある。³⁾「思慮の紛擾」に苦しむ門人たちに對して、朱熹は、次のように答えている。

その求めている心こそがとりもなおさず既に「存」している心なのだ。

只那所求之心、便是已存之心、『語類』一一五・13）
意識的でありさえすれば、（心は）存するのだ。今の人の多くは、（心をコントロールしようとして）意識している時に既に（心が）存していることを見ないで、過ぎてしまった後で捉えようとするから、ますますとらわれてしまうのだ。それで（心を捉えようという意識の）紛擾に悩まされるのである。

才操、便存。今人多於操時不見其存、過而操之、愈自執捉、故有紛擾之患。『語類』一一九・11）

朱熹の思想體系全體に於ける「心」とは、勿論人間が生まれながらにして有する善なる心を前提にしている。しかし、朱熹が「心」について論ずる場合の多くは工夫を實踐する立場での發言であり、その場合には、現實のこの心を如何に正しい状態に保ち、如何に向上させていくかという意志・態度の有無が即「心」の存亡に他ならないのである。ここに引用した發言に見えるように、朱熹は、工夫（操）を行うことに對して主體的・意志的であるか否かの差にのみ「心」の存亡を見い出そうとしていたのであった。つまり、朱熹のいう「心」とは、「放心」か「存心」かの分岐點に立って、「存心」の工夫を自覺的に實踐しようとするその主體的な態度をこそ指すものであり、「觀心説」

で強調された「主となつて、客とはならない」心も、單なる認識の主體というよりはむしろ工夫を實踐する上での主體という意味合いが強いのであつた。言い換えれば、「存心」の「心」とは、對象化された心ではなく、現實の自らの心を對象としそれを向上させようとしているその時の心なのであつて、そのような時にこそ、心の本來的な機能の全般が立ち現れてくるのである。

一方、朱熹は定論に於いて、張載の「心は性情を統ぶ」をテーゼとして、心・性・情の概念を規定している。「心は性情を統ぶ」とは、心が性情とは異なつたレベルから兩者を包括し、且つ兩者を統括していることを意味している。つまり、定論の「心」は、性(理)と情(氣)の二項對立の圖式の外側に位置づけられたことになる。「心」は、決して性或いは情のどちらか一方に解消されることなく、常に兩者を同時に見出すものなのであつた。

ところで、このような「心」の位置と平行關係にあるのが、工夫という概念である。一方に本来自分も同じ性を稟けているが故に必ず實現しなければならぬ聖人の境地(性・理)を、もう一方に未だ常に聖人ではない現實の自分の姿(情・氣)を同時に見出す時、はじめ工夫という概念が成立する。このことを先に述べた朱熹の工夫論に於ける「心」と考え合わせるならば、朱熹のいう「心」とは、人間が常にかくある心(情)とかくあるべき心(性)とを同時に見据え、かくある心をかかくあるべき心に近づけんとする意志・態度を指すものであり、言い換えれば人間が常に工夫者 \parallel 學者 \parallel 學者であり続けることによつてのみ存在し得るものであるが、それは言わば、人間が常に自らを、さらにはこの世界をかかくあるもの(氣・情・現實)とかくあるべきもの(理・性・理想)の二つの意味に於いて捉え得る視點を持ち續

けるということなのであつた。つまり、世界を二元的に捉えるこの視點を持ち續けることが工夫者 \parallel 學者であり續けることであり、工夫者であり續けることが「心」を存續させることなのであつた。

ここに於いて、心が「心」として常に存在すること、即ち人間が常に工夫を實踐する主體であること、人間が二元的視點を常に持ち續けることのために必要とされるのが、他ならぬ「敬」なのであつた。つまり、朱熹が心を問題にするのは、あくまでも現實の心を向上させるためなのであつて、そのような工夫の場では心は肯定されるべきものと否定されるべきものに二分化されない限り工夫の對象とはなり得ない。しかしそのように二分化された心は既に心の全般とは言い得ない。このアポリアを乗り越えるべく提出されたのが「敬」なのであつた。「敬」を行う時にこそ、心の全般が立ち現れるのである。

心とは何か。「敬」に他ならない。「敬」できえあれば、この心はここに在る。

何者爲心。只是箇敬。人纔敬時、這心便在身上了。(『語類』十二・

80)

人の心や性は、「敬」であれば常に(その十全なる姿が)發揮され、「敬」でなければ發現しない。

人之心性、敬則常存、不敬則不存。(同上83)

「敬」とは、この心がそれ自體主宰となつていることである。

敬、只是此心自做主宰處。(同上92)

工夫の主體としての「心」は、「敬」という恒常的な工夫を得たことによつて恒常的に發現することが可能になるとされるのである。つまり、「敬」に求められたものは、工夫の連續性を確實なものにする原理であり、それは又人間が二元的視點を持ち續けられるための原理な

のであった。

又このことは同時に、朱熹が二つの新たな課題を引き受けたことを意味している。一つは、上述のように規定された心と性(理)との關係を再構築することであり、もう一つは、性(未發)と工夫の關係を新たに築き上げることであった。この兩方の課題についても、「敬」がその解決の切り札として提唱されているのであった。

以下、「敬」のより具體的な諸相を検討し、「敬」の原理に迫りた

第二章 「敬」の原理

1 「下手處」としての「敬」

朱熹が「敬」を強調する場合、その強調のしかたで何よりも注目値するのは、次のような發言である。

秦漢以來、諸儒は誰もこの「敬」ということを理解していなかったが、程子に至ってはじめてびびりたりとわかりやすく説明してくれたので、學ぶ者はどこに努力すべきかを知ったのだ。

自秦漢以來、諸儒皆不識這敬字、直至程子方說得親切、學者知所用力。(『語類』十二・73)

…ふつうの人がどうしてすぐさま「無欲」たり得ようか。だから(程)伊川はただ「敬」とだけ言って、人にこの「敬」に沿って(人欲を)追い拂わせ、しっかりと捉え、工夫の着手點がわかるようにさせたのである。

…尋常人如何便得無欲。故伊川只說箇敬字、教人只就這敬字上捱去、庶幾執捉得定、有箇下手處。(同上79)

李(延平)先生は、…ただ「敬」の字をはっきり説かなかつたの

朱熹の「敬」についての一考察

で、捉えどころの無い時が多かった。

李先生：只爲說敬字不分明、所以許多時無捉摸處。(同上103・20)

このように、「敬」は何よりも工夫の手段・方法、工夫の着手點(下手處)をわかりやすく示すものとして、その價值が強調されている。

湖南學を否定した朱熹は、性(未發)を再び工夫の領域に於いて位置付けなければならなかった。即ち、性を未發、心を已發と規定し、未發の性を工夫の對象から除き、工夫は専ら已發の心の發動の「端倪を察識」することとした湖南學を、動に偏るとして否定しようとする朱熹の定論は、性(未發)をも射程に入れた新たな工夫論を構築するという課題を擔っていたのであった。しかし、このことは、既に多くの指摘があるように、そもそも「未發の工夫」という概念そのものが成立するか否かという本質的な問題を孕んでいる。従って、朱熹がそのことにどれだけ自覺的であったかはともかく、少なくとも性(未發)をも含む工夫論の構築には、工夫という營爲の概念そのものの轉換が迫られることになる。そこで持ち出されるのが、「存養」「涵養」という工夫であり、更には「敬」なのであった。

未發という意識作用の係わり得ない領域に對して、工夫という如何なる意味に於いても意識作用たることを免れ得ない營爲がどのように關係するのか、このことは、既に程頤によって自覺的に議論されている。程頤は、門人蘇季明の「喜怒哀樂の未發以前に於いてはどのように工夫を行べきか」との問いに、次のように答えている。

(蘇季明)學ぶ者は喜怒哀樂の發した時には勿論意識的にコントロールしなければなりません、まだ發していない以前にはどのように努力すべきなのでしょう。

(程頤) 喜怒哀樂が發する以前に於いて、どうしてそれ以上「求める」ことが出來ようか。ただ普段からの「涵養」しかない。「涵養」が久しくなれば、喜怒哀樂は自然に適切になる。

又問、學者於喜怒哀樂發時固當勉強裁抑、於未發之前當如何用功。

曰、於喜怒哀樂未發之前、更怎生求。只平日涵養便是。涵養久、則喜怒哀樂發自中節。(程氏遺書) 卷十八・82)

ここで程頤は、意識の發動以前(未發)の場に於いて意識作用(已發)によつて「求める」ことの矛盾を自覺しつつ、未發の工夫として「涵養」を説いているのである。

「涵養」「存養」、或いは單に「養」と呼ばれる行爲の、工夫方法としての特殊性については、既に論じたことがあるが、これら「養」の字に込められた意味合いは、意識の對象化を拒む未發(性)を工夫の領域につなぎ止める絶妙なバランスを保っている。即ち、「涵養」するとは、たとえ性(未發)を「涵養」する、というように性(未發)を對象(目的語)とするような表現で言われたとしても、對象である性(未發)に對して決して直接的には働きかけず、常に何者かを介在させて非直接的に、作用をもたらすという構造になっている。但し、この「涵養」の、對象として客體化せず、むしろそれに自らの心の動きを重ね合わせることによつてそれになりきってしまうという非直接性は、その對象が本來自己の内に存在しているという確信を前提としているだけに、ややもすると工夫という概念の成立を危うくさせかねない。工夫とは、あくまでも現實が本來の姿ではないという自覺があつてこそ開始される営みであるからである。ここに「涵養須用敬」として、「涵養」の方法としての「敬」が説かれなければならなかつた

所以がある。

程子の「涵養須用敬」を承けて、朱熹はあくまでも「敬」を「涵養」「存養」のための手段・方法として強調する。方法は、目標ではなく方法であるが故に、目標へ向けての明確な第一歩を必要とし、目標に至るまでの過程を具體的・現實的な段階に分けて提示し得なければならぬ。「敬」が手段・方法として強調されたことの意義は、學者工夫者に常に現實と目標との距離を意識させたことであると同時に、その目標までの過程を現實に實踐可能な具體的段階に分けて捉え得る視點を與えたことである。

2 聖人の模倣としての「敬」

ところで、朱熹にとつての工夫の目標とは、言うまでもなく聖人になることであるが、面白いことに「敬」は時にその目標である聖人の心の様態を形容するものとして用いられている。

ただ多くの一般の人は稟けた氣や物欲にくらまされているので、常に「敬」であることができず、「止まる所」を見失つてしまうのだ。ただ聖人の心だけが表も裏も明らかで、少しの曇りもないのでいつまでも輝き渡つて、自然に全てが「敬」で、その「止まる所」も「至善」でないものは無い。

只衆人類爲氣稟物欲之所昏、故不能常敬、而失其所止。唯聖人之心、表裏洞然、無有一毫之蔽、故連續光明、自無不敬、而所止者、莫非至善。(大學或問)

聖人の聖人たる所以を限定的に言い当てることは容易ではないが、聖人をその心の様態に於いて見るならば、それを「敬」の状態と定義することが可能になる。この聖人の「敬」は、手段・方法としての「敬」というよりは、むしろそれが既に恒常化され一定の状態となっているもの

であるが、學者は方法としての「敬」を用いることによって一時的に
しる聖人と同じ心の状態を自らの心に於いて作り出せるのであった。
又、朱熹は、經書のいくつかの場面を聖人の「敬」を描いたものと
して讀んでいる。

つきつめて堯舜に至っても、やはり常に「敬」であるということ
に他ならない。：たとえば『大學』も『論語』も『孟子』も『中
庸』も、みな「敬」を説いているのであり、『詩』も『書』も『禮』
も、全て「敬」を言っている。各々そのことがらによって表現は
變わっているが、要するに「敬」ということに過ぎない。

極而至於堯舜、也只常常是箇敬。：且如大學・論語・中庸、都説
敬、詩也書也禮也、亦都説敬。各就那事上説得改頭換面、要之、
只是箇敬。〔語類〕十七・11)

聖人の言葉は、最初から要點だけをまとめていったものではない。
い。たとえば「門を出でては大賓に見みゆるが如くし、民を使う
には大祭を承るが如くす」〔論語〕顔淵)などは、實際はみな
「敬」の項目を言っているのである。程子に至って、はじめて「敬」
と一言にまとめて人に教えたのだ。

聖人言語、當初未曾關聚。如説「出門如見大賓、使民如承大祭」
等類、皆是敬之目。到程子始開聚説出一箇敬來教人。〔語類〕十
二・75)

そもそも朱熹にとつて、聖人という存在のもつ意味内容は常に唯一
つであるから、かつて存在したあの聖人も、自分が本来をうであり、
そうであるが故に工夫實踐によって將來實現し得る、實現しなければ
ならない聖人も全く同じ内容をもつもののはずである。つまり、人間
は工夫を通して未知のものに成長してゆくのではなく、あくまでもあ

る一定の内容を實現すること、言い換えれば既知のあの聖人と同様に
なること、を目標としている。それは即ち聖人を、模倣するというこ
とである。そして模倣が繰り返されることによって習熟し、無意識化
できた時、工夫者＝學者は聖人となるのであった。次の發言に見える
ように、朱熹は聖人と學者との差異を「熟」という概念によってのみ
區別しようとしている。「熟」とは、ある様態が習慣化・無意識化さ
れていることを意味していると考えられよう。

聖賢とはすでに「熟」した學者であり、學者とはまだ「熟」して
いない聖賢である。

聖賢是已熟底學者、學者是未熟底聖賢。(同上三一・83)

又次の發言は、聖人と凡人との差異を「熟」という概念によって説明
しようとしたものであるが、これを前引の發言と合わせて讀む時、學
者と凡人との差も明らかになる。

聖人と凡人との違いは、ただ「熟」しているか否かにのみある。
聖人與凡人之分、只是箇熟與不熟。〔語類〕十八・89)

學者と凡人の差異は、「未熟」と「不熟」の違い、即ちその意志はあ
るがまだ實現していないか、そもそもその意志がないかの違いに在る
のである。

この「熟」ということの重視は、朱熹の工夫論全體を支える大きな
要素である。『語類』の所謂「訓門人」の巻に收められている門人た
ちとの工夫をめぐるやりとりの中でも、工夫が上手くいかないことを
嘆く門人たちに對して、朱熹はしきりに「熟」ということを要求して
いる。「敬」についても、次のように「熟」が説かれている。

「敬」を保とうとし始めたばかりの時は、やはりいささか意識的
に無理をしなければならぬ。少しでも(心が)ゆるんだことに

氣付けば、すぐに引き締めて（あるべきところに）落ちつかせなければならぬ。いつもいつもそうやっていけば、しばらくすると自然に「熟」してくる（それが習慣化される）。

初要持敬、也須有些勉強。但須覺見有些放去、便須收斂提擡起、敬在這裏。常常相接、久後自熟。〔語類〕二二〇・三六

さて、聖人を模倣するといっても、それが聖人であればこそ、學者にとつての模倣の對象としては捉え處の無いものにならざるを得ない。聖人はあらゆる意味に於いて最も理想的な存在である以上、それが具體的にはどういふ状態であるかを定義する表現は、その表現がプラスの價值を持つてゐる限り全て當てはまると同時に、どの一表現によつても言い盡くせないといふ意味に於いて不十分である。つまり、聖人を模倣といふ行為の對象として限定することは、極めて難しい。言わば光り輝く聖人は、學者にとつてはあまりにまぶしすぎて、それがどのような仕組みで輝いてゐるのか見えない、というようなものである。こうした限定を拒む聖人の完全なる様態を、朱熹は敢えて「敬」と表現する。聖人を模倣するとは、何よりも先ず聖人の心の状態を模倣することであるが、朱熹は聖人の心の状態を「敬」といふ學者にも實感し得る一定の心の状態を意味する概念で定義することによつて、聖人に模倣の對象となり得るだけの具體性を與えたのである。

この「敬」に込められた具體性・分かり易さは、經書に見える「敬」や「敬」の字本來の「つつしむ・うやまう・おそれる」等の意味を前提としてゐる。「敬」といふ語は、朱熹が工夫方法として意識的に用いた言わばタームであるが、他の「理」や「氣」といふ朱子學ターム同様、それは本來日常語と連続したものであつて、そのことが却つて「敬」の分かり易さを支えている。例えば、「うやまう」とは、本來上

下關係を前提とした對人態度であつて、誰もがその場面に身を置けば體驗し得る心の状態である。又「つつしむ」は、物事に對する心の状態であるが、その典型が先に引用した「出門如見大賓、使民如承大祭」にも見える祭祀の場面である。朱熹は「敬」についての議論でしばしばこの『論語』顔淵篇の一節を引用するが、祭祀に際しての緊張・集中・嚴肅もやはり誰にでも具體性をもつて實感できるものであつたであらう。

以上のように、朱熹は具體的内容を限定しきれない聖人の心の状態を敢えて「敬」と名付けることによつて可視的なものにし、それを模倣の對象にすることによつて、學者が自己の内なる性といふ捉え處の無いものに工夫といふ營爲を關係づけることを可能にした。自己が本來持ち且つ實現すべき性も經書に見える聖人の性も同一のものである以上、目に見えない自己の内なる性は、自己の外の聖人といふ他者の心の状態として對象化することができる。そして更にそれが「敬」と名付けられ限定されれば、それを模倣しようとする學者にとつてより一層の工夫の具體性・形式性・客觀性が與えられる。常に工夫の餘地（做工夫處）を見出し出そうとする朱熹の志向は、現實の學者にとつてより具體的なもの、より確實で分かり易いものを求める。この工夫の具體性・確實な着手點を求め續ける志向は、朱熹自身の學者としての良心を最大限表現するものであるが、同時に學者に一切のごまかしや逃げを許さぬ厳格さで工夫を迫るものでもあつた。そして、この志向の延長にこそ、「敬」の着手點・方法としての「整齊嚴肅」がある。

3 「敬」の方法としての「整齊嚴肅」

朱熹が「敬」の定義の中で、現實の實踐の場に於いて最も重視したのが程頤の提唱した「整齊嚴肅」であつた。

「整齊嚴肅」は「敬」ではないが、「敬」であるための手段である。

整齊嚴肅雖非敬、然所以爲敬也。〔語類〕十七・12

「整齊嚴肅」は、それ自體が既に手段・方法である「敬」の、更にその手段・方法として「敬」自體とははっきり區別されている。それに伴う心の状態といった不可視の部分を一旦外に置くならば、「整齊嚴肅」は徹底して外面的・形式的な、従つて目に見える領域の概念である。

「敬」を保つために具體的にすべきことについては、伊川が詳しく述べている。曰く「態度を」嚴肅に整えれば、心は專一になる。(心が)專一になれば、道に背いた悪行は無くなる。」又曰く「容貌を引き締め、思慮を整えれば、自然に『敬』が生じてくる。」これこそが「敬」の工夫を行つ着手點である。

夫持敬用力處、伊川言之詳矣。只云「但莊整齊嚴則心便一、一則無非僻之干。」又云「動容貌整思慮、則自然生敬。」只此便是下手用功處。〔文集〕卷四一・答程允夫

即ち、顔の表情・服裝・立ち居振る舞いをきちんと整え嚴かにすること、これが「敬」の方法たる「整齊嚴肅」なのであった。この「整齊嚴肅」は、又當然慣習的な禮法や規範に則つたものであつてこそ、「整齊」であり「嚴肅」であると判断されたのであろうから、「整齊嚴肅」の形式性は一層明確なものであつたはずである。朱熹はこの外面的・形式的な着手點の有効性を強調するが、その根據になつてゐるのは外(形式)の「整齊嚴肅」と内(内容)の「敬」との本來的な結びつきである。

つまり人がこのよう(整齊嚴肅)であることができれば、その心

は(あるべき)ここに在つてきちんと目覺めているのだ。外面が「整齊嚴肅」でありながら内側が「惺惺」でないものは無い。例えば人がある時外面が「整齊嚴肅」であれば、その時(の心)は「惺惺」と覺めているし、(外面を)なおざりにしている時には、その時(の心)はぼんやりとだらしないものになつてしまつてゐる。

蓋人能如此、其心即在此、便惺惺。未有外面整齊嚴肅、而内不惺惺者。如人一時閒外整齊嚴肅、便一時惺惺、一時放寬了、便昏怠也。〔語類〕十七・13

「整齊嚴肅」という、より外的な形式を得たことによつて、「敬」そのものは、その外面を滿たす内容となつたのである。

より外的な概念と對になることによつて「敬」が徹底して内的に規定される例は、「禮」と「敬」との関係にも見ることが出来る。例えば『論語』八佾篇の「上に居りて寬ならず、禮を爲して敬せず、喪に臨みて哀しまずんば、吾れ何を以てかこれを觀んや」の箇所、朱熹は「禮を爲すは敬を以て本と爲す」と注釋している。この「禮」の本を「敬」とする解釋は、古注にも見えるもので朱熹の獨自の解釋ではないが、内容・内實としての「敬」という捉え方の一端をここにも見ることができよう。この「敬」内(内容)、「禮」外(形式)という對比に於いては、勿論内なる「敬」の方が重要視されている。この「敬」という内容に裏打ちされているからこそ、「禮」という外的な形式は人倫の規範としての價値を持ち得ているのであり、そうであればこそ單なる外的な枠組みとしての抑壓であることを免れているのであつた。つまり、外面・形式が如何に「禮」に則つたものであつても、内に「敬」という内容を伴わなければ何の價値もないのである。この

ように、外面・形式への取り組みは、常にその内實を満たす内容の存在を前提としてこそ、それなりの價値を與えられるに過ぎず、それ自体はあくまでも二義的な位置を免れない。外面・形式への取り組みは、常により價値をもつ内容・内實を前提としている以上、決してそれだけでは完結し得ず、より重要とされる内容・内實へ向かつて限りなく引き延ばされてゆかざるを得ないのである。

「整齊嚴肅」が「敬」の具體的方法であるのと同じように、「敬」は聖人になるための方法である。言い換えれば、「整齊嚴肅」が「敬」の外面・形式であったように、「敬」は聖人の無限の内容を見えるものになっている外面・形式である。そして、この「敬」の外面性・形式性こそが、工夫方法としての現實的具體性を支えているのであった。自己の内なる性という目に見えないものから外在する聖人という他者へ、無限定の理想像である聖人から「敬」というある場面に固有の心の状態へ、そしてそれでもまだ心という極めて主觀的な領域であるが故に恣意的であることを免れ得ない心の状態としての「敬」から徹底して具體的・形式的な「整齊嚴肅」へと、朱熹は工夫の場を求め続ける。内面・内實と比較して、常に第二義的な地位しか與えられない外面・形式を工夫の場として求め続ける朱熹のこの志向性が、工夫の無限の連續を可能にしているのであった。

定論の課題であった工夫の連續、即ち自己の心或いは世界を二元的に把握する視點を常に持ち続ける緊張感の持續を保證するものは、「敬」のもつこの形式性であると考えられよう。従って、一般に言われるような「格物窮理」の客觀性に對する「敬」の主觀性や内面性は、聖人を模倣するという行爲に於ける模倣對象への「つつしみ・うやまい・おそれ」という心的態度として妥當するに過ぎないのであ

る。

以上、朱熹心性論の定論確立の課題に即して、「敬」の意味を考察したが、これは「敬」の問題のほんの入口に過ぎない。以上の考察をもとに更に「敬」に關して検討すべき問題は多々あるが、以下その中で「格物窮理」との關係について考えてみたい。

第三章 「敬」と「格物窮理」

1 小學と大學

朱熹は、程子の有名な「涵養は須らく敬を用ふべし、進學は則ち致知に在り。」を定理として、工夫は「敬」と「格物窮理」の二本立てによつてこそ完成するものとする。言い換えれば、「敬」も「格物窮理」も、どちらも互いに他を不可缺としているのであって、上述の「敬」の意味は、「格物窮理」の意味にも何らかの規定を與えているはずである。朱熹は、「敬」と「格物窮理」が常に同時に行われるべきことを強調するので、兩者の間には本來時間的な先後關係や價值的な本末關係は成り立たないはずなのではあるが、實際には兩者の同時性を説く發言の次には、「敬」を「格物窮理」の前提（先・本）とする發言が多く見られる。これは、現實の工夫の場に於ける行爲・實踐として「敬」を「格物窮理」の先に位置付けているのではなく、工夫論の概念規定に於ける論理的要請に基づく結果であると考えられる。ここで、兩者の關係をより見やすいものにするために、小學と大學の關係を考えてみたい。

言うまでもなく小學と大學は、朱熹が理想とした古の學問・工夫のカリキュラムである。小學と大學の違いを、朱熹は次のように説明している。

小學では事柄を教える。例えば、君に仕えたり父に仕えたり兄に仕えたり友人と交わったりというような事柄で、ひたすら一定の基準に基づいて行動させるのである。大學に於いてはこれらの事柄の理を明らかにするのである。

小學是事、如事君事父事兄處友等事、只是教他依此規矩做去。大學是發明此事之理。〔語類〕七・七)

朱熹が小學に於いて求める「事」の修得とは、様々な場面に應じた具體的な行動パターンを豫め與えられた「規矩」に則つて身に付けることである。つまり、小學で養われるべきものは、基本的な行動パターンの習慣化と「規矩」を絶対のものとしてそれに従う心の素地であったと言えよう。

この小學での行動パターンの習慣化と、その過程で養われる規範への絶対服従の心的態度とを條件にして、大學への進學が要求される。大學では、個々の「事」の「理」(意味・價值)を知ること、即ち「格物窮理」が求められる。

ところで、「事」の「理」を知る前提としてその「事」(行爲)が豫め習慣化されているということは、何を意味しているのだろうか。それは第一に、個々の状況に應じた行動パターンをより自然で本能的なものとして受け入れさせ、それによって無限に個別化する未知の状況に對して統一的なパターンで對應することを可能にしている。例えば親に對する「孝」を例にとるならば、小學では、親という立場の他者に對してとるべき態度や行動のパターンを身に付けることが求められているだけで、そこではそういう態度や行動の意味や價值(理)を知ることとは必要とされていない。大學に於いてはじめて、自らが既に習慣として獲得したものを「孝」と名付け、「孝」という統一的な概

念を持つ。この時、名付けられるもの、即ち習慣化された行動パターンは、それが習慣化されているが故に、恰も自らの人間としての本能であるかの如く意識される。そして、その恰も本能ごとく自然な自らの能力を改めて「孝」と名付ける時、「孝」という概念の價值は絶対なものになり、時には逆に強い要請ともなり得るのであった。そして、このようにして確立させた個々の「事」の價值を基にして作られた價值體系の中で、無限に生起する「事」の意味・價值を位置付けていく作業こそが、朱熹が大學で求めた「格物窮理」なのであった。

2 小學と「敬」

以上見た小學と大學の關係を「敬」と「格物窮理」の關係に移行させるために、ここでは豫め小學と「敬」との間の差異を指摘しておくたい。

朱熹は、小學と「敬」との關係を次のように説明している。

小學が傳わらなくなつてしまつたので、伊川先生が「敬」ということを提唱し、その缺を補つたのである。

自小學不傳、伊川却是帶補一敬字。〔語類〕十七・4)

小學は「敬」に及ばない。「敬」は小學をも含んでいる。「敬」は(小學から大學まで)徹頭徹尾一貫した工夫である。

小學却未嘗得敬。敬已是包得小學。敬是徹上徹下工夫。(同上七・11)

ここで朱熹は、「敬」を小學の缺如を補い得るもの、即ち小學と同じ効果を持つもの、更には小學をも含むより廣い概念として規定している。朱熹にとっては、小學から大學へと進む工夫のカリキュラムが最も理想的なのであったが、現實の學者たちは皆小學の段階を經ずして「格物窮理」に取り組んでいる。しかし、小學を前提としない「格物

窮理」は不可能であることは、既に述べた通りである。それならば小學で學ぶ機會を逸し大人になってから學び始めた者はどうすればよいのか、ここにこそ「敬」が要請されるのであった。

「敬」の一字は、聖人になるための學問の始めを成し終わりを成すものである。…不幸にして（小學で學ぶ）時を逸してしまふ後になつて學び始めた者は、これ（敬）に努力し、大學（の内容客に）進みつつ小學をも兼ねて學んで補うことを厭わなければ、そつうした學問の進め方でも根本が缺けていたので到達することができないなどと心配することはない。

敬之一字、聖學所以成始而成終者也。…不幸過時而後學者、誠能用力於此、以進乎大而不害兼補乎其小、則其所以進者、將不患於無本而不能以自達矣。（『大學或問』）

「敬」は本來小學に於いて習得されているべきものを、例えば既に大人になつてしまつた者が意識的に獲得するための方法なのであり、それは何よりも「格物窮理」と同時並行されるべきものである所に、小學との一番の違いがある。

3 「敬」と「格物窮理」

以上の考察をもとに、改めて「敬」と「格物窮理」との関係について考えてみたい。

既に述べたように、朱熹の理想的な工夫のカリキュラムは、小學で數種（有限）の行動パターンを身に付け、大學でその價值を再認識し、それを基に作られる價值の體係によつて無限の「事」に統一的に對處する、というものであった。このことを更に工夫者の心の面からいうならば、小學で養われた規範に對する服従の心は、大學での價值付けをより確かなものにし、價值體系を安定的に維持させ、それが更

には體系内での自由な應用をすら可能にしていると同時に、その價值を實現することへの強い内的要請ともなつていた。ところが現實の學者たちは、小學を経ずして大學の「格物窮理」に直面している。即ち、價值を確定するために不可欠な既得の行動パターン（それは習慣化されているが故に、恰も本能の如く絶對視される）を缺いたまま、價值體系の構築に向かわなければならぬのであった。この小學の缺如を「敬」が補うということの意味は、本來時間的にも論理的にも先後關係にある小學と大學との關係を、「格物窮理」との同時並行に於いて實現するということであるが、それはつまり、習慣化しつゝその行爲の價值を認識すること、規範に服従しつゝそこに工夫者としての主體性を發揮すること、という二面性を合わせ持つということであつた。何故ならば、小學が大學の段階に於いては既に獲得されたあの種の能力であるのに對して、「敬」はあくまで未だ工夫の過程に位置付けられるべき方法・手段であるからである。

朱熹は、誰でも工夫を實踐することによつて聖人に到達し得ると言う。しかし、「豁然貫通」が言われるにしろ、「敬」と「格物窮理」の兩者が具體的に關わる事物は無限であり、しかも方法としての兩者は極めて個別的にそれらの事物を扱わざるを得ない。この兩者によつて統一的な聖人の境地が獲得されるとは、果たして何を意味しているのだろうか。ここで、朱熹の目指す聖人の境地を、あらゆる事態に對處できる行動の統一的パターンの習慣化と、あらゆる事態とそれへの對處の仕方との價值・意味を説明し得る體系の獲得と考えるならば、朱熹の説いた「敬」と「格物窮理」の二本立ての工夫が如何に困難な行程を餘儀なくされるかは想像に難くない。即ち、習慣化と價值體系の構築とが同時進行で行われる以上、兩者は不斷に繰り返し續けられなけ

ればならないのである。何故ならば、豫め価値判断を前提としない既得の習慣であるからこそ、それが道徳的要請以上の自然の本能としてその価値を絶対化し得るのであって、その都度価値付けが行われてしまふ習慣は、その価値自體を相対的場できち支え得ないからである。言い換えれば、「敬」と「格物窮理」の雙修が必要とされながら兩者が同時に行われている限り、絶対の価値・意味というものを確定することは不可能なのであった。

この不可能な行程を、それでもなお絶対の価値、即ち「理」の絶対性を求めて進むからこそ、朱熹の工夫は終わることなく続けられていくのである。そして小學から大學へと進むカリキュラムに於いては習慣化されることによって裏打ちされた価値が、それが恰も本能の如く自然なものとして捉えられていたが故にその實現を強く要請したのに對し、そのような段階をふまずに意識的に習慣化(熟)を求める「敬」は、本能というよりはむしろ人間の理性と良心への信頼として、即ち聖人へと向かう人間存在の意義づけとして、価値の實現を要求していたと言えよう。

ここにも又、工夫の連續を確かなものにする原理が働いている。「敬」は、その自らの形式性によって、又同時に小學の代わりに「格物窮理」との同時進行を擔ったことによって、工夫の不斷の連續を必然的に要請しているのであった。

結語

以上、朱熹の「敬」について、それが朱熹にとつての工夫を如何に連續させるか、如何に「做工夫處」を見出し続けさせるかという観点から考察した。既に述べたように、朱熹の「敬」に關しては、例え

ば、朱熹以降の朱子學者の「敬」重視を思想史の中でどう位置付けるか等の問題がまだまだ澤山ある。何よりも、本稿に於いては「敬」の現實的・具體的様相を何一つ明らかにできなかった。今後は、「敬」の實踐についてのより具體的なイメージを明らかにしてゆきたい。

注

(1) 「敬」について言及されることは勿論多いが、「敬」についての專論は意外と少ない。邦文の專論のみをあげておく。

山根三芳「朱子の敬について」『哲學』6號、1956)

佐藤仁「朱熹の敬說に關する一考察」『廣島大學文學部紀要』49號、1990)

上野努「程頤の敬と朱熹の敬」『二松』第5集、1991)

又專論ではないが、荒木見悟『佛教と儒教』(初版1963、新版1993、研文出版)第三章第八節「持敬」にも詳しい分析がある。

(2) 例えば、明代の薛敬軒・胡敬齋、朝鮮の李退溪、日本の山崎闇齋などは、いずれも純粹・正統朱子學者を自認し、且つ「敬」を極度に重視した。一方これと對照的なのが、反朱子學者の陸象山や王陽明の「敬」に對する態度である。彼らは「敬」という心のあり様自體を否定するものではないが、「持敬」「居敬」という作爲性・工夫意識を蛇足とする。吉田公平『陸象山と王陽明』(1990、研文出版)参照。

但し、朱熹の用いる「敬」の字は、時に「敬」という心の状態を示し、時に「居敬」「持敬」と同義の工夫としての側面を含むという具合に一定ではなく、そのこと自體が「敬」という概念の捉えにくさであることも豫想されるが、それについては稿を改めて論じたい。

(3) 拙稿「朱熹の心についての一考察—工夫への意志・態度としての心」『東洋の思想と宗教』11號、1994)

(4) 「心は性情を統ぶ」を、朱熹は「語類」の中で次のように敷衍して

いる。

心又是一箇包總性情底。(五・61)

心具此性情。(同68)

心統攝性情。(同72)

心即管攝性情者也。(同73)

(5) 吉田公平氏は前掲の著書の中で、こういった工夫者＝學者の措定を「中間者」という名で定義されている。

(6) 心と性の關係について、朱熹は次のような比喩で説明している。

心如水、性猶水之靜、情則水之流、欲則水之波瀾、(『語類』五・71)

因みに、湖南學の胡宏は同じく水を比喩に次のように心性を規定している。

性譬諸水平、則心猶水之下、情猶水之瀾、欲猶水之波瀾。(『知言』往來)

(7) 友枝龍太郎『朱子の思想形成』第一章第一節(春秋社、1969)。

中純夫「朱子の工夫論について——未發已發の問題をめぐって」(『中國思想史研究』7、1985)。陳來『朱熹哲學研究』115頁(中國社會科學出版社、1987)。

(8) 所謂「蘇季明問答」をめぐっては、次の論攷を参照。

市來津由彦「程頤の未發已發論——蘇季明問答をめぐって」(『金谷治博士頌壽紀念論集・中國における人間性の探求』創文社、1983)。

(9) 拙稿「程子の『涵養須用敬』について」(『東洋哲學論叢』1、1992)。

(10) 朱熹が「敬」についての議論でしばしば引用する經書の言葉には以下のようなものがある。

敬以直内、義以方外。(『易』坤)

毋不敬、若儼思、安定辭。(『禮記』曲禮上)

君子敬而無失、與人恭而有禮。(『論語』顏淵)

居處恭、執事敬、與人忠。(『論語』子路)

言忠信、行篤敬、雖蠻貊之邦行矣。(『論語』衛靈公)

非禮勿視、非禮勿聽、非禮勿言、非禮勿動。(『論語』顏淵)

必有事而勿正、心勿忘、勿助長也。(『孟子』公孫丑上)

(11) 朱熹は程頤の次の言葉を踏まえているものと考えられる。

嚴威儼恪、非敬之道、但致敬須自此入。(『程氏遺書』十五・182)。

(12) 兩者の同時性については、次の發言が有名であろう。

此二事互相發。能窮理、則居敬工夫日益進、能居敬、則窮理工夫日益密。譬如人之兩足、左足行則右足止、右足行則左足止。又如一物懸空中、右抑則左昂、左抑則右昂、其實只是一物。(『語類』九・18)。

(13) 「敬」を先・本とするのは、程頤の「入道莫如敬、未有能致而不在敬者。」(『遺書』三・98)を承けていると考えられる。

(14) 朱熹の哲學體系の分析に「習慣」という視點を持ち込んだのは、言うまでもなく安田二郎氏の次の論攷である。

「朱子に於ける習慣の問題 序説」(『中國近世思想研究』所收、筑摩書房、1941)。