

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——

垣内 景子

朱熹の心という概念を論じる際にしばしば取り上げられるのが、「觀心說」(『朱子文集』卷六七)である。これは、心が心を觀することを否定し、心はあくまでも主であって客とはならないことを主張したものである。

朱熹の「觀心說」については、既に山井湧教授によっていくつかの疑問点が提出されている。確かに「觀心說」の論理は、今日の我々が我々にとって分かり易い論理で理解しようとする、いくつかの説明しきれない部分を残す。特に朱熹が「存心」や「盡心」といった經書の言葉に基づく心の工夫に説き及ぶ時、朱熹の「觀心說」は、我々にとって決して分かり易いものではなくなる。

朱熹の心についての一考察(垣内)

例えば、『孟子』告子上の「操れば則ち存し、舍つれば則ち亡ふ」という言葉について、朱熹は、「操」「舍」を、心を對象とする働きかけではなく、心自體が自ら「操」「存」「舍」「亡」といった状態を示すこととしている。同様のことが、『朱子語類』(以下『語類』と畧稱)にも次のように表現されている。

心はただ一つの心であって、一つの心でもってもう一つ別の心を治めるのではない。所謂「存す」とか「收める」とかというのは、「喚」醒することに他ならない。(卷十二・19條、以下畧記)

ここでは「存心」は、「喚醒」呼び覚ますこと、目覺めさせること、とされている。しかし、心は一つであり、しかも客(對象)にならないことを強調する以上、この語は嚴密に言

えば、心を目覚めさせることではなく、心が目覚めること、心自體が覺醒することと受け取るべきなのであろう。

ところで、これら「操存」「存心」等の言葉は、あくまでも現實の自らのこの心を如何に正しくあるべき状態に整え保つかという、心についての工夫の文脈を離れては考えられない。そうであれば、心が目覚めるための營爲^二工夫は、結果的には心を目覚めさせるための營爲^二工夫ということになり、それでは何が心を目覚めさせるのか、即ち心について工夫を行う主體は何であるのかという疑問をも招かざるを得ない。

このように、朱熹の「觀心說」及び同様の「心は一つであつて、客(體)とはならない」という議論を、我々にとつて分かり易い主客の圖式に當てはめて捉えようとするならば、我は朱熹の論理の不徹底を指摘して終わらざるを得ないのである。⁽³⁾

一方、佐藤仁教授は、「觀心說」は佛教批判の形式をとりながらも、實際には湖南學批判であることを指摘されている。⁽³⁾『語類』の次のような發言も、そのことを裏付けている。

湖南の(胡)五峯などはよく「人は心を識らなければならぬ」と言っているが、心自體が識るものであるの

に、一體何でもつてこの心を識らうというのだ。たとえば人の目はそれ自體物を見るものであるのに、一體どうやって目を見ることが出来るだろうか。學ぶ者は物欲に蔽われることのないようにしさえすれば、この心は自然にすぐに明らかになるのだ。それはちょうど藥によつて目を治せば目がよく見えるようになるようなものである。(二〇・128)

このことから考えるならば、心が心を觀ることへの批判は、即ち湖南學の「已發の端倪を察識」することに對する批判と考えねばならない。「觀心說」が書かれたのが朱熹の所謂定論確立の後であつたことを考え合わせるならば、「觀心說」に込められた朱熹の論争的意圖が那邊にあつたかは、想像に難くない。

心を已發とし、その已發のみを工夫の對象にする湖南學を否定した上に確立された朱熹の定論は、心を未發の性と已發の情とを兼ね統括するものとし、未發(性)を工夫論の領域に再び取り込もうとするものであつた。しかし、ここでも、未發という意識の發動以前の狀態を指す概念と、工夫という意識的營爲を指す概念との間に齟齬が生じるということは、既に多く指摘されている。⁽⁴⁾

以上のように、朱熹の心という概念を論じる場合には、常に工夫という實踐的營爲との關係が問題となるが、正にこの工夫との關係故に、朱熹のいう心は、我々にとって説明し難い部分を残すように思われる。しかし、そこには朱熹の工夫上の要請があり、朱熹なりの一貫した論理があつたのではないかと考えられる。この説明し難い部分を、朱熹の論理の不徹底として片付けることは、朱熹を、その思想體係を客觀的に論じようとする我々と同じ地點に置くことになつてしまふ。「朱子學」の外に措定された朱熹ではなく、その思想を生き、自ら工夫を行う者としての朱熹にとつては、我々には不徹底に見える論理とは異なつた論理があつたと考えるべきであり、朱熹が主觀的に自らの論理の不徹底を吐露していない限り、我々の方が説明の仕方を変更すべきなのである。

以上のことから、本稿では、朱熹自身の工夫の現場である門人たちとの問答を通して、工夫を行う者＝學者としての朱熹が、心という語に見出そうとしていたものが何であつたのかを考えてみたい。又、それをもとにして、「心は性情を統ぶ」という定論のテーゼの意味、及び「觀心說」の意義を探つてみたい。

朱熹の心についての一考察(垣内)

『語類』卷一一三から一二二の所謂「訓門人」の卷には、朱熹と門人たちとの、工夫をめぐる對話が多く收められている。そこには、門人たちの工夫に對する疑問や、工夫が上手くいかないことに對する嘆きと、それに對する朱熹の言葉が生き生きと記録されている。朱熹は師として門人たちを叱咤激勵しているが、そうした門人たちとのやりとりそのものが、學者・朱熹の工夫の現場であつたはずである。

ところで、そうした門人たちが朱熹に投げかけた工夫上の疑問や嘆きの中で最も多いのは、心についての工夫をめぐるものであつた。自らのこの現實の心が如何に正しく外界の事柄に反應するか、心の動きが如何に理と合致するか、を最大の課題とする朱熹の學問工夫に於いて、門人たちの質問が心の工夫に集中するのは當然のことと言えよう。その中でも最も目につくのが、「思慮の紛擾」を嘆くものである。この「思慮の紛擾」を如何に制するかという問題は、既に禪宗や北宋の二程子の時代からしばしば取り上げられた話題である。心が外界の事柄に反應する際に、その外なる事柄に心が引きづられてしまい、心の安定が得られないこと、又そうした思慮

の亂れや心の不安定をコントロールしきれないこと、これが門人たちの疑問や嘆きの中心であった。言い替えれば、門人たちは、自らのこの現實の不安定な心に對して如何に工夫を加え、あるべき心の状態を獲得するかということに苦しみ、師である朱熹に訴えかけていたのであった。

こうした門人たちの問いかけに對して、朱熹はどのように答えているのか。以下、朱熹の發言を分類して検討したい。

第一に注目したいのは、朱熹の次のような發言である。

〔問：私は、私欲の心に氣をつけてそれを除こうとしているのですが、なんとも難しいことです。少しでも氣を抜くとすぐに「忘」れてしまいますし、氣にしすぎると却って「助長」になってしまいます。本當に難しいと存じます。〕

答：しばらくそういうふうであるしかない。(一一四・36)

〔問：私意が少しでも働くと、すぐにそれを除き去ろうとはしていますが、表面上は除くことができても、根が残っていて、物事に反應しては動きだします。どうしたらよいでしょうか。〕

答：それは仕方がない。だからこそ曾子は「戰戰兢兢、深淵に臨むがごとく、薄氷を履むがごとし」というよ

うに慎み努めたの)であったのだ。(一一四・2)

私心・私意に悩まされ、又それを克服しようとする意識そのものに苦しむ門人たちの問いかけに對して、朱熹はしばしば「そういうふうであるしかない、仕方がない(只得如此)」というように答えている。つまり、思慮の亂れや心の不安定、或いはそれを制御することの難しさを、朱熹は先ず當然のこと、仕方のないこととして認めるのであった。

『語類』の他の卷には、次の發言も見られる。

私が見たところ、世界中どこにあっても、人々の心は皆「放心」であって、ひとつとして「放」でないものはない。小さな子供でも智恵や知識がつくや否やもう心は「放」たれてしまう。だからこそ講學や存養が必要になるのだ。(十七・10)

「放心」とは、『孟子』告子上の「學問の道は他無し、其の放心を求むるのみ」に基づく語で、心が外物に支配されて主體的なコントロールの外にある状態を意味する。人は未だ聖人でない以上、心の正しくない状態(放心)に苦しむのは當然なのであり、だからこそ講學や存養といった工夫が必要であると考えられるのであった。つまり、人間≠非聖人が心を自覺する場合、現實的には何よりも先ず「放心」としてのみ立ち

現れるのであり、「放心」を認識することによって、人は自らを工夫の要請される文脈の中に見出すことになる。

このことを逆の方向から述べているのが、次のような発言である。

〔問：思慮の紛擾について〕

答：君は思慮していない時には、心が何物であるか知りようがない。思慮することがあってこそ、この心がこのように紛擾するということを知るのだ。だんだんわかってくれば、どこに工夫をすべきかが見えてくる。(一一八・77)

思慮という心の生きた作用があるからこそ、言い替えれば自らの思慮の亂れを反省するからこそ、心の存在を知り得るのであり、又そういった中ではじめてその心の亂れを克服するための工夫の着手点が見出せるのである。これは又、紛擾を除去しようとする心そのものを無化してしまおうとする異端(佛教)の方法を否定するものであった。

朱熹は又、次のような言い方で門人たちに答えている。

〔問：心が紛擾している時には、捉えるのが難しいのですが。〕

答：本當に捉え難い。(心を捉えておこうとしても)長續

朱熹の心についての一考察(垣内)

きせず、すぐに事物やどうでもいい思慮に引きづられていってしまうものだ。(…)しかし、これは他人事ではなく自分自身のことなのだから、難しくても意識的に捉えようとして、常に(心を)目覺めさせて、どこかへいってしまわないようにしなければならぬ。物欲が兆すのを感じたら、それに従わないように急いで氣をひきしめるのだ。このことは、自分で體得するしかない。もし(心を)捉えることができないなどと言ってしまったら、物欲に打ち勝つことはできない。それでは、自分で自分をダメにしてしまうことになる。(一一八・47)

〔問：心がどうしても出たり入ったりして、コントロールできません。〕

答：ただいつも(心を)捉えて守ろうとするしかない。人の心が、どうして出たり入ったりせずにはいようか。ちようど人が出かけようとする時に、その人をしばらく引き留めて遠くに行かせないようにするようなものである。(一一九・33)

ここで朱熹は、學者の現實の心が外界に反應して「出入」を免れないこと、又そうした心の不安定な動きを把持しコントロールすることが如何に難しいかということ、門人たちと

共に認める。それを十分に認めた上で、だからこそ意識的・主體的に心を把持し、常に覺醒させるよう努めなければならぬことを強調しているのであった。

三

さてここで、もう一度前掲の「觀心說」及び一連の「心は客とはならない」という議論を持ち出せば、次のような疑問を提出することが可能であろう。即ち、意識的・主體的に把持し覺醒させようというのは、正に心を把持し、心を覺醒させようとするのではないのか。それならば、決して客（對象）とはならない心を説いた「觀心說」の議論と矛盾するのではないか。これは、更に突きつめれば、そもそも工夫ということを説くこと自體が、客體としての心を認めることであり、工夫に對して意識的・主體的であればあるほど、心の客體性の容認は強められるのではないか、という根本的な疑問に行き着く。

結論から言うならば、朱熹が門人たちに答えた言葉の中には、これらの疑問に十分に答えたものは無い。というよりは、むしろ、これらの疑問が疑問として成り立たないような地點にこそ、朱熹は心というものを見出そうとしていたのだ

はないかと考えられる。「觀心說」の論理的不徹底を指摘して終るのでなく、朱熹にとつての「觀心說」の意義を求めらば、朱熹が心というものに與えた意味をもう少し探つてみなければならぬだろう。

そこで注目したいのが、次のような發言である。

その求めている心こそが、とりもなおさず已に「存」せられた心なのだ。(一一五・13)

「問：（心を）捉えて保とうとするのですが、どうしても紛擾に悩まされます。」

答：捉えようとしさえすれば、（心は）ここに在るのである。今の人の多くは、捉えようとしている時にそれがすでにそこに在ることを見ないで、（心が）どこかへいつてしまつてから捉えようとするから、ますます（心に）固執してしまふ。だから（心を捉えようとする意識の）紛擾に悩まされるのである。(一一九・11)

これらの發言から考えるならば、心を「存」しようとする心こそが即「存」せられた心なのであり、「放心」か「存心」かの違いは、意識的に心を把持しようという意志を有するか否かだけに係わる。これは言わば態度の問題であり、工夫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

の存亡を見出そうとするのが、朱熹の意味する所であったと考えられる。つまり、朱熹のいう心とは、「放心」か「存心」かの分岐点に立って、「存心」の工夫を自覺的に引き受けようとするその主體的態度をこそ指すものであり、「觀心說」の中で強調された主體としての心も、單なる認識の主體というよりはむしろ工夫を行う上での主體という意味合いが強いものと考えられる。

朱熹にとっての心の意義を以上のように解釋するならば、次のような發言に於いて、朱熹が何を不可としたか、門人たちに對して何を不可と答えなければならなかったかが窺われよう。

「問：事に應じると、心がすぐにどこかへ行ってしまうます。」

答：心はここでちゃんと事に應じている。外に出て行ってしまったなどと言つてはいけない。(一一五・47)

「問：心を捉えておこうとしても、物欲に惑わされてしまうことばかりです。」

答：そういうふうにはいけない。しばらく自分で自分の心がどんなものであるかを體認しなさい。自分で自分の心を知りもしないで、今の人はみな(心を捉える

朱熹の心についての一考察(垣内)

ことが)できないと言う。(心がどんなものであるか) わかりさえすれば、捉えようとしなくても(心は)自然にここに在るのだ。(一一八・78)

「(心が)外に出て行ってしまったなどと言つてはいけない」「そういうふうにはいけない」というように、朱熹は、門人たちの嘆きの内容ではなく、それをそう口にするのと自體をたしなめている。心が外界に引きづられ亂れてしまうこと自體は、先にも見た通り、いわば當然のことであり、その事實は否定できない。しかし、それをそう口にすること、即ち心を制することができないと口にすることは、それ自體が工夫を放棄することなのであり、それがとりもなおさず心の放棄(放心)を意味するのであった。

以上検討した朱熹の「解答」は、門人たちに現實的な解決を與えるという意味に於いては、答えになっていないとも言える。しかし、上述のように、朱熹のいう心を何よりも工夫への意志・態度として捉えるならば、そもそも門人たちの問いかけの方こそが成り立たないものとなる。何故なら、門人たちの問いかけは、あくまでも「放心」「思慮紛擾」の心を、それを克服しようとする心が觀る、という圖式を前提とする

ものだからである。しかし、朱熹にあっては、その両者は常に同時に見出されるべきものであり、そこには主客という論理的な先後關係すら差しはさむ餘地はないのであった。繰り返せば、朱熹のいう心とは、何よりも工夫への意志・態度そのものなのであり、工夫という概念が既に兩者を常に同時に前提としているのである。⁽⁶⁾

四

心が工夫への意志・態度として見出されると、次に問題となるのは、當然工夫の具體的方法である。學者が如何に、心が外界に正しく反應できるようにするために有効な方法及び着手點(做工夫處)を見出すか、そしてそれを如何に主體的に實踐するかが話題にのぼる。ここに到ってはもはや、たとえ時に心を對象(實語)とするかの如き表現があつても、それを再び「觀心說」の矛盾という次元に引き戻して論ずるべきではない。このことを銘記しつつ、以下より具體的な心の工夫についての朱熹の發言を整理してみたい。

周知の通り、朱熹が門人たちとの心の工夫をめぐる問答の中でしばしば口にするのが「敬」である。

「問：いつも念慮にかき亂されて、なかなか工夫が上手

くいきません。」

答：それは「敬」でないからだ。「敬」とは、常に(心)を自覺めさせておく方法だ。(…)心を統括するのは「敬」にほかならない。「敬」でさえあれば、何をするにも、山に登るのもこの心、水に入るのもこの心だ。(一一八・50)

朱熹は「思慮の紛擾」を克服するための具體的な方法(做工夫處)として「敬」をしばしば提示するが、しかしそれではその「敬」とは一體どういふことかという段になると、次のような説明が果たして門人たちにどれだけの具體性を示し得ていたかは、甚だ疑問である。

「問：「敬」はどのように保持すればよいのですか。」

答：(心)をあらぬほうへやらないだけ。(一一八・60)

この心を引き締めて、どこかへ行ってしまうないようにしさえすればよいのだ。(一一八・62)

しかし、朱熹には「敬」を極めて現實的かつ具體的な方法・着手點とする認識があつたことが、次の發言からも窺われる。

秦漢以來、諸儒は誰も「敬」の字を理解していなかった。程子が(「敬」を)身近で切實なところに引きつけ

て説くに至って、學者ははじめて工夫を行うべき所を知ったのだ。(十二・73)

(李侗先生は)「敬」の字をはっきりと説かなかったばかりに、捉え處が無いことが多かった。(一〇三・20)

一般に、「敬」と「格物窮理」を朱熹工夫論の二大要素として、兩者を次のような二方向に分けて説明することが多い。

敬——涵養——尊徳性——内——心の理——主觀的
格物窮理——進學——道問學——外——物の理——客觀的

しかし、心の工夫といえは「敬」であるという分類は、必ずしも妥當ではない。先に譯出した「觀心説」の中でも、朱熹は「盡心」について「格物窮理」を説いているように、心の問題をめぐっても、外在する事物の理を對象とする工夫が要求される。

「問：思慮が一つになりにくいのですが、どうしたらよいでしょうか。」

答：道理がきちんと分かれば、自然に餘計な思慮は無くなる。人の思慮が紛擾するのは、道理が理解できていないからに他ならない。(一一五・32)

朱熹は、「思慮の紛擾」の原因を、道理が十分に理解できて

朱熹の心についての一考察(垣内)

いないからだとする。そして、心を見ようとするのではなく、外在する目の前の事柄の善惡是非を見極めること、即ち「窮理」を強調するのであった。

「問：(心が)動く、制するのが難しいのですが。」

答：何も難しいことはない。善か悪かを明らかにすればよいだけだ。日々遭遇する事柄は、自ら體驗しなくてはいけない。その中で善を見つけたら、それに従って養い自分のものにすれば、自然と惡の方へ行かなくなる。(一三三・3)

「問：(何事も無く)靜かな時には心が見えているのですが、物事に應じると見えなくなってしまう。」

答：心がどうして見えようか。物事に應じる時には、「是」を求めればよいのだ。應じ方が「是」であれば心は正しさを得、「是」でなければ心は正しさを失う。だからこそ「窮理」が必要なのだ。(一一一・67)

朱熹は、心を工夫の對象とはしない。これは、先に検討した「觀心説」の意味合いから言えば當然の歸結である。朱熹の「敬」の原理(「敬」とは具體的に何をどうすることなのか)を言い當てることは未だ筆者の力に餘ることではあるが、心の工夫とされる「敬」も、決して心を直接對象にする

ものではない。⁽¹⁾

朱熹は、心以外の場所に、具體的な工夫の對象を見出す
が、それは、そうした工夫が結果的に心の正しさに有効であ
るということと同時に、心以外を對象に工夫を行うことの現
實性や具體性にこそ、心の確かさを見出していたということ
である。

五

以上、朱熹のいう心が、何よりも工夫を行う意志・態度で
あるということ述べたが、これをもとに、改めて朱熹の所
謂定論の圖式に於ける心の位置の意義について考えてみた
い。

周知のように、朱熹の定論は張載の「心は性情を統ぶ」と
いう言葉をテーゼとする。朱熹は『語類』の中で、この言葉
を次のように敷衍・説明している。

心は性と情を「統撰」している。性情となんとなく一つ
になって區別が無いのではない。(五・72)

心は性と情を「管撰」している。(五・73)

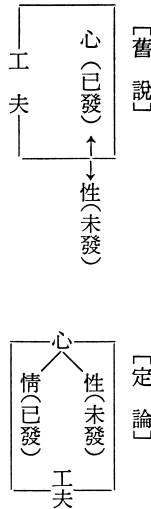
心はこの性と情を「具」なえている。(六・68)

心はまた性と情を「包總」したものである。(五・61)

心とは性と情を「兼」ねて言ったものである。性と情を
「兼」ねて言うとは、性と情を「包括」しているとい
うことである。(二〇・128)

これらの發言から考えるならば、「心は性情を統ぶ」とは、
心が性情とは異なったレベルから兩者を包括し、さらに兩者
を統括していること、と解せよう。

朱熹心性論の圖式は、舊説から定論へと、次のように變化
した。



舊説から定論への心性情と工夫の圖式の轉換には、次のよう
な意義があると考えられる。第一に、定論によってはじめて
情という概念の位置が確保されたことである。

以前(胡)五峯の説を見たが、心を性に對して説いてい
て、あれでは情の字の落ち着き所が無い。後に横渠の
「心は性情を統ぶ」の説を見て、この説が大いに功績の
あることを知った。このように説いてこそ、はじめて情
の字が落ち着き、孟子の説と同じになるのだ。(五・65)

情が心性論の中に明確に位置付けられたことによって、舊説では未分化のままに心に含められていた惡への可能性は、定論では心に直接屬さず、心が含む情に屬することになる。そして、このことによつて、心と性との間にも新しい關係が生まれる。定論に於ける心と性との關係を、朱熹は次のような比喩で説明している。

心は大體役人のようなもの、天命は君主の命令、性はその職務のようなものだ。(五・45)

心は水のようなもの、性は水の靜かな狀態、情は水の流れた。(五・71)

心と性との關係は、役人とその職務、水とその本來の狀態という比喩で示されるように、主體(本體)とそのあるべき本來の姿である。人間について言うならば、心は人間そのものであり、性は人間としてのあるべき姿であるが、役人がその職務故に役人であるように、水が本來自然の狀態では靜であるように、心は人間は性を自覺し、その遂行實現を義務づけられた人間、即ち學者(工夫者)としての人間でなければならぬ。

定論の圖式の第二の意義は、性が工夫の場に位置を得たことである。これは必ずしもそのまま、性 \parallel 理、特に心の理と

朱熹の心についての一考察(垣内)

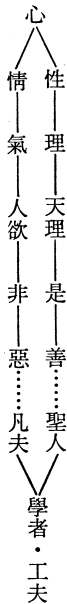
しての性を對象にした工夫が説かれたことを意味するのではない。既に見たように、朱熹はこの心の理を直接窮めようとするのではなく、外在する事物の理を窮めることを要求している。又、未發についての工夫は「涵養」「存養」と呼ばれるが、この「養」の字に込められた意味合いからも、性を對象化させた何らかの營爲が求められていたのではないことが窮われよう。しかし、定論の圖式によつて、性と情と共に工夫の係わり得る領域に回歸し、「敬」と「格物窮理」がそこでの方法とされるのであった。それと同時に、心は工夫の對象の領域から一步外へ出る。心は、工夫論の圖式そのものを成り立たせる「工夫する主體」として位置付けられるのであった。

以上述べた心性論の心の位置を、更に朱熹の思想體系全體に敷衍して考えてみたい。

心が兼ね統括するという性と情とは、理と氣という朱熹の思想體系を貫く二元論の兩項に還元することができる。一方心は、理氣に代表される朱熹の二元論的世界に於いては、どちらか一項に位置付けられるものではなく、兩項を外から包みかつ統括するものとされる。朱熹の用いる多くの概念が見

事なまでに二元論の中に收められ説明されているのに對して、心だけがその外に對立項を持たず、むしろ對立項を自らの内に含んでいる。

ところで、この理と氣に代表される二元論を、更に工夫實踐の場に當てはめるならば、それは實現すべき理想と克服されるべき現實の二項對立となる。言い替えれば、聖人と非聖人ととの二元論である。ここに於いて、その兩者を自らの中に共に同時に認めた所に在るのが、學者（工夫者）としての人間である。聖人ではないが聖人たらんとして工夫を行う學者の視點を通してこそ、世界は二元化されるのであった。つまり、心性論の心の位置にあたるのが、工夫論では工夫する主體（學者）ということになる。



このように、一樣で連續したこの世界に、理氣・天理人欲・是非・善惡・聖人凡夫等の二項對立を敢えて見出し、その上でその兩者を同時に引き受けようとする態度にこそ、工夫の主體としての心が發現される。逆に言えば、工夫の主體としての心が位置付けられたからこそ、この世界は二元化されるのであった。

朱熹定論の「心は性情を統ぶ」の意味は、人間が學者として性と情の二元論を主體的に見据え、そこに工夫を行う根據と、工夫を行う餘地とを見出すことであり、言い替えれば、學者が、それが本來の姿であるが故に實現できる、實現しなければならぬ理想と、克服すべき現實とを常に同時に抱え持つことであると考えられる。又、この定論の下に朱熹の「觀心說」を考えるならば、「觀心說」の意義は、正にこの學者としての人間の主體性、工夫への意志・態度を高らかに叫ぶことであつたと言えよう。

注

- (1) 山井湧「朱子の『心』に關する若干の考察」(『中哲文學會報』五、一九八〇年)、『朱子文集』に見える朱子の『心』——『心は一のみ』をめぐって(同上六、一九八一年)。
- (2) 前掲山井論文も「朱子の『心』に關する理論は、子細に検討しようとする、多くの點において朱子の説明は徹底を缺き、その結果として概ね不明確であつた。」とされている。
- (3) 佐藤仁「朱熹の仁說について」(中國厦門朱子學國際學術會議に於ける發表、一九八七年十二月三日)。
- (4) 友枝龍太郎『朱子の思想形成』第一章第一節(春秋社、一九六九年)。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』七、一九八五年)。陳來『朱熹哲學研究』一一五頁(中國社會科學出版社、一九八七年)。

(5) 土田健次郎「朱熹の思想における心の分析」(『フィロソフイア』第七八號、一九九一年) 參照。

(6) 工夫とは何かということは、從來十分に論じられているとは思われない。或いはあまりにも自明なことで、敢えて取り上げる必要がないとされてきたのかもしれない。現代中國語でもなお使われている「工夫(gong-fu)」は、「時間、努力、修養、學問、技量」と非常に多くの意味合いを含む概念であり、一語で以て翻譯しきれない(田中謙二氏がかつて「工夫」を「努力を伴う時間」(日本語の)「手間ひま」と説明されている)。しかし、そういった語義的な難しきよりも、むしろ問題とすべきと思われるのは、一つの思想體系を説明しようとする時に、工夫という概念をどう組み入れて考えるかということである。我々が朱熹の思想體系を説明しようとする時に、工夫という概念を別次元のものとしていったん無視する方が、我々にとって理解しやすい論理的整合性が得られる場合も確かにある。しかし、ここで取り上げている心の問題のように、工夫との關係故に論理的矛盾が出てくる場合、或いは工夫との關連を考慮に入れてこそ説明がつくという場合もある。工夫という、言わば體系性を拒む概念の成り立ちを考察し、それを前提とする思想という觀點から朱熹

朱熹の心についての一考察(垣内)

の思想を捉えてみる必要があると考えるが、これは別に改めて論じたい課題である。

(7) 拙稿「程子の『涵養須用敬』について」(『東洋哲學論叢』第一號、一九九二年) 參照。