

程子の「涵養須用敬」について

垣内景子

序

程子の「涵養須用敬、進学則在致知。」（『遺書』十八）は、朱子がこの語を高く評価し、「居敬」と「格物致知（窮理）」とを両翼両輪とする工夫論を確立したことによって、広く宋学一般の工夫論の基本綱領となった。朱子は特に、「到程子始関聚説出一箇敬来教人。」（『朱子語類』十二）、「程先生所以有功於後学者、最是敬之一字有力。」（同）と、工夫としての「敬」の創唱を程子に係け、それを程子の功績として評価している。^①

程子のこの語は、朱子をも含む後の宋学者に、工夫論の二つの基本公式を示した。一つは、「涵養（敬）」／「進学（致知）」という二項対立であり、もう一つは、「涵養一敬」、「進学一致知」という対応である。本稿は、後者、特に「涵養一敬」の対応に注目し、「涵養」の方法として「敬」が説かれたことの意義を検討しようとするものである。即ち、従来「涵養一敬」というように一まとめにして論ぜられることの多かったものを、改めて個別に検討し、その上で両者の結び付けられた意義を考えてみようとするものである。

一、「養」の構造

「涵養（涵泳）」「存養」、或は単に「養」と呼ばれる工夫は、程子の学にとって欠くことのできない要素と^②

されている。

学在知其所有、又養其所有。（『外書』一）

若不能存養、只是說話。（『遺書』一）

学（工夫）には「知」と共に「養」が必要とされ、「養」ができていなければ、それは口先だけのことに過ぎないとされる。このように「養」が必要とされるのは、次のように学（工夫）に於いて「有得」ということが求められているからである。

或問：如何学謂之有得。

曰：大凡学問、聞之知之、皆不為得。得者、須默識心通。学者欲有所得、須是篤・誠意・燭理。上知頓悟自別、其次須以義理涵養而得之。（『遺書』十七）

既に指摘されているように、程子は学についてしばしば「有得」「自得」「默識心通」といった知的認識とは別次元の体得（境地）を強調する。このことは一方で程子研究の内容上の困難を生んでいるのであるが、「養」という工夫は、正にこの「有得」の実現に不可欠な要素として説かれている。「知」のみにては実現できないとされる「有得」の境地は、既に直接的に言語で教示・理解され得ないものであり、工夫としての「養」を通して間接的に教示・理解される外はない。究極的には「脱然貫通」という全体的な飛躍が求められているのであるが、工夫としての「養」を通して示される時、「有得」は極めて個別の具体的実体験となる。

人但看所養如何。養得一分、便有一分、養得二分、便有二分。（『遺書』十八）

それではこの「養」とは、具体的には何を（「養」の対象）どのようにする（「養」という作用）工夫なのか、以下順を追って検討してみたい。

工夫としての「養」の字の目的語（賓語）となるものは、大きく二つのレベルに分けることができ、各々『孟

子』の語を根拠としている。

第一は、「存養」という語の典拠「存其心、養其性、所以事天也。」（尽心上）に見える「養性」である。「性」とは、天から与えられたことによって誰もが本来持っている全き善性、即ち「理」である。先に見た「養其所有」といった表現も、「養性」の言い換えに外ならない。

これには「養心莫善於寡欲。」（尽心下）に依る「養心」も含まれる。程子は朱子のように「性」と「心」とを厳密に区別しないので、「養心」は「養性」とほぼ重なる。特に「養其善心」という時には、それは「養性」とほぼ同義となる。この「養性」「養心」については、後に詳述したい。

もう一つは、「我善養吾浩然之氣」（公孫丑上）に基づく「養氣」である。これは「養性」「養心」とは明らかに区別されている。

氣有善不善、性則無不善也。人之所以知善者、氣昏而塞之耳。孟子所以養氣者、養之至則清明純全、而昏塞之患去矣。或曰養心、或曰養氣、何也。曰、養心則勿害而已、養氣則在有所帥也。（『遺書』二一下）

不善の無い「性（心）」に対して、「氣」には不善の可能性がある。ここでは、「養氣」によって「性（心）」の全き善性が發揮されることが説かれているのであって、「性（心）」は「養」の対象ではない。直接の対象は、あくまでも不善を含む「氣」なのである。

更に、

学至氣質變、方是有功。所以涵養氣質、薰陶德性。（『遺書』十八）

というように、「氣」よりも一層現実性・物質性の強い（ということ）は、それだけ不善の可能性の大きい「氣質」が「養」の対象とされている。

以上、「養」の対象としてあげた「性（心）」と「氣（氣質）」との区別は、即ち理想態と現実態との区別に相当する。但し、この理想態は、工夫の途上に在る限り未だ実現されていないものであり、又一方この現実態は、

理想態が本来的であるとされることによって常に理想態へと収斂されてゆくものである。「養」が工夫である限り、その対象は工夫を要する現実態（非理想）であるのだが、この現実態は、その現実性を捨象され、それが未だ実現されていない理想態へと重ね合わされた時初めて対象としての像を結ぶのである。この時、現実態を理想態として想念することを可能にしているのは、理想態Ⅱ「性」が本来具わっているということに対する確信であることは言うまでもない。

以上見たように、「養」という工夫は、工夫という営為の時間的な順序（現実態から理想態へ）を故意に先取りしたものになっており、そのために工夫の対象は二重構造になっている。

この対象を如何に想定するか、即ちその対象に如何なる作用を加えることが「養」と呼ばれているのか、以下考えてみたい。

「養」という工夫の作用そのものが最も特徴的に示されているのは、程子の未発已発をめぐる発言、所謂蘇季明問答である。

或曰：喜怒哀楽未発之前求中、可否。

曰：不可。既思於喜怒哀楽未発之前求之、又却是思也。既思即是已発。

又問：呂學士言「当求於喜怒哀楽未発之前」。信斯言也、恐無著摸、如之何而可。

曰：看此語如何地下。若言存養於喜怒哀楽未発之時則可、若言求中於喜怒哀楽未発之前則不可。

又問：學者於喜怒哀楽發時固当勉強裁抑、於未発之前当如何用功。

曰：於喜怒哀楽未発之前、更怎生求。只平日涵養便是。涵養久、則喜怒哀楽發自中節。（『遺書』十八）

ここで程子は、意識作用（已発）によって意識の発動以前（未発）を「求」めることの矛盾を指摘し、未発の

工夫として「存養」「涵養」を説いている。未発という意識作用の係わり得ない領域に対して、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工夫がどのように係わるのか、市来津由彦氏は未発の「涵養」ということを、「已発からは遡及しえないが、その已発へと発現する未発の発現の『自然』性に信を寄せ、それが発現して『自ら節に中る』ようにその条件を整える工夫」と説明されている。^⑤これを前述した「養」の対象と考え合わせるならば、「涵養」とするとは、已発＝現実態をその現実性のままに直視することによつては捉えることのできない未発＝理想態が、その本来性故に「自然」に実現するであろうことに「信を寄せ」、「その条件を整える工夫」ということができる。

この「信を寄せ」「条件を整える」という「養」の工夫の最大の特徴は、それが対象に対して、或は工夫を行うことの目的に対して非直接的な営為であるという点である。この非直接性を最もよく物語っているのが、次の程子の有名な「真元之氣」説である。

真元之氣、氣之所由生、不与外氣相雜、但以外氣涵養而已。若魚在水、魚之性命非是水為之、但必以水涵養、魚乃得生爾。人居天地氣中、与魚在水無異。至於飲食之養、皆是外氣涵養之道。（『遺書』十五）

決して相雜ざり合わない外氣によつて外から「涵養」とするという非直接性は、「真元之氣」が予めそれ自体で成り立っていることを示しており、それは、「涵養」という工夫に於いて、「性」という理想態がそれ自体で十全であり、且つそれが本来的に具わっているということが前提とされているのと同じである。非直接的であるのは、本来性というものが、それが実現される以前に於いてはあくまでも仮想されたものに過ぎないにもかかわらず、それを意識的に作り出すことを拒むものであり、何よりもその実現が「自然」であると認識されなければならないからである。

同様のことが、程子の説く君主の「輔養」からも読み取ることができる。

所謂輔養之道、非謂告詔以言、過而後諫也、在涵養薰陶而已。大率一日之中、親賢士大夫之時多、親寺人宮

女之時少、則自然氣質變化、德器成就。（『文集』六、論經筵第一劄子）

ここに見える「涵養薰陶」とは、外的な環境を整えることによって「自然」に氣質が変化してゆくというものである。

「涵養」という非直接的工夫は、その成果が工夫という作為の結果であるということとを隠蔽し、あたかもそれが本来性の「自然」なる発現であるかのような印象を与える。「涵養久、則自（然）々」という類の表現が多いように、「自然」であること、「自然」にそうなることが、「養」という工夫の大前提であり又最終目標なのである。

以上のように、「養」という工夫は、必ず何かを通して間接的に対象に働きかける。「A以養B」「以A養B」という形の表現からもわかるように、「養」は必ず介在する何者か（A）を必要としている。

工夫としての「養」を考える場合に注目すべきは、「義理以養其心」という表現である。

古之学者易、今之学者難。古人自八歲入小学、十五入大学、有文采以養其目、声音以養其耳、威儀以養其四体、歌舞以養其血氣、義理以養其心。今則俱亡矣、惟義理以養其心爾。可不勉哉。（『遺書』二一上）

古之人、耳之於楽、目之於礼、左右起居盤盂几杖、有銘有戒、動息皆有所養。今皆廢此、独有理義之養心耳。

（同一）

ここに見えるいくつかの「A以養B」という関係式を前掲の例とも合わせて比較してみたい。

【A】

【B】

外氣

真元之氣

水

魚の生

環境

君主の徳性

文采

目（正しい眼識）

義理

心（本来的善性）

ここで、「義理以養其心」以外の各組に於いては、A群がB群に対して独立して外在しているのに対し、「義理以養其心」に於いては、Aに当たる「義理」はBに当たる「心」に直接根拠を持ち、「心」の外に独立して存在するものではないという点が注目される。程子は次のように「義（理）」の外在性を否定している。

不動心有二、有造道而不動者、有以義制心而不動者。此義也、此不義也。義吾所当取、不義吾所当捨、此以義制心者也。義在我、由而行之、從容自中、非有所制。此不動之異。（『遺書』二一下）

「義（理）」は自分自身の内に既に在るものであり、それは言い換えれば自分自身に本来的に内在する「性（理）」である。「義理以養其心」は、外在する「義」によって自らの不善なる心をコントロールする「以義制心」とは区別されなければならない。^⑧

以上のことを公式として見るならば、「義理以養其心」に於いては、「A以養B」は「A \parallel B以養A \parallel B」となり、養うものと養われるものとが重なり合う。

ここに於いて、先に見た「養」という営為の非直接性は、直接対象に触れないという非直接（間接）から、対象を対象として客体化せず、むしろそれに自らの心の動きを重ね合わせることによってそれになりきってしまうという非直接へと意味を深める。このことは、A \parallel B即ち「性」（本来性）を強く肯定することによって貫かれており、その強さは、工夫という概念の成立を危うくさせかねない。

ここに「涵養」の方法としての「敬」が説かれる所以がある。「A \parallel B以養A \parallel B」を「性」（本来性）の自己運動と見る時、「主一無適」としての「敬」が説かれた意味が改めて明らかになるものと思われる。

以下、以上述べた「養」の構造から要請されたものとして「敬」を検討してみたい。

二、方法としての「敬」

朱子は、工夫方法としての「敬」の創唱を程子のものとする。「敬」という字は、經書にも頻出し、昔からの徳目の一つに数えることができるが、工夫論に於ける方法として意識的に「敬」の字を用いたのは程子に始まると言つてよいだろう。^⑨ 程子がどういう経緯やきっかけで「敬」の工夫を説き出したのかは、「敬」の創唱が本當に程子のものであるかということの検討をも含めて大変興味のある問題であるが、それは別に論じられなければならない。少なくとも、程子は程子なりの問題意識から「敬」の字を工夫論に持ち込んだのであり、その問題意識の一つに前述した「養」の構造があつたものと思われる。「涵養須用敬」という語は、「敬」が他ならぬ「涵養」の方法として見出されていることを示すのである。

「敬」とはどのような方法か、程子の次の発言が最もまとまつた説明を与えてくれる。以下、四つの部分に分けながら検討してみたい。

A. 学者先務、固在心志。有謂欲屏去聞見知思、則是絶聖棄智。有欲屏去思慮、患其紛乱、則是須坐禪入定。如明鑑在此、万物畢照、是鑑之常、難為使之不照。人心不能不交感万物、亦難為使之不思慮。若欲免此、唯是心有主。

B. 如何為主、敬而已矣。有主則虛、虛謂邪不能入。無主則実、実謂物来奪之。今夫瓶甕、有水実内、則雖江海之浸、無所能入、安得不虚。無水於内、則停注之水、不可勝注、安得不実。大凡人心、不可二用、用於一事、則他事更不能入者、事為主也。事為主、尚無思慮紛擾之患、若主於敬、又焉有此患乎。

C. 所謂敬者、主一之謂敬。所謂一者、無適之謂一。且欲涵泳主一之義、一則無二三矣。

D. 言敬、無如聖人之言。易所謂敬以直内、義以方外、須是直内、乃是主一之義。至於不敢欺、不敢慢、尚不

愧於屋漏、皆是敬之事也。但存此涵養、久之自然天理明。（『遺書』十五）

A. ここでの議論の中心課題は、思慮の紛乱を防いで如何に「心志」を保つか、である。その解決方法として程子は二つの例を挙げ、それらを共に否定している。一つは、「心志」（思慮）の紛乱の原因となる外からの「聞見知思」を断つというもので、程子はこれを老子の「絶聖棄智」として斥ける。更に一歩進んでいっそ思慮そのものを断つてしまおうというやり方に対しては、程子はそれを「坐禅入定」としてやはり否定している。

程子がこれらの方法を斥けるのは、それが心の生き生きとした自在性を無視するものであるからである。鏡が万物を畢く照らし出しつつも自らは万物（外物）に犯されることのないように、人の心というものも本来は万物に対して生き生きと感応しつつも外界に対して独立したものである。問題は、そういった心の活発性を十分に發揮させながら如何にして外界の事象に犯されない主体性を持つかということにあるのであった。

B. 「心有主」によつて、心はその自由な活発さを失うことなく、しかも外物に犯されない主体性を獲得することができると主張する。その状態を程子は「虚」と名付ける。「虚」とは、無や空虚の謂ではない。譬えば、瓶を水の中に入れた場合、内が充実していれば（有主・有水実内）、外から犯されることはない（邪不能入・江海之浸無所能入）。反対に内が空虚であれば（無主・無水於内）、外物が入り込み内が覆われてしまう（物来奪之・停注之水不可勝注）。前者を「虚」と呼び、後者を「実」と呼ぶ。「虚」とは、何者（外物）によつても限定されることの無い心の自主自由を意味している^⑩。

このような心の「虚」なる状態は、心の本来持っている靈妙性が發揮されたものに他ならないが、それは現実を離れたどこかに指定されるものではなく、日常の些細な場面に見出すことができる。例えば何かの事を集中してやっている時の心（思慮）の専一さを思い浮かべれば、「虚」なる状態が如何なるものであるかを知ることが

できる。この場合はその従事している具体的な「事」が「主」となっているが、それをより抽象的に一般化したのが「主於敬」である。これは、特定の「事」によらない精神集中である。

C. ここで程子は、改めて「敬」を定義する。有名な「主一無適」である。即ち、「敬」とは、心の専一なる状態（「一」）を主体的に保とうとすることである。

この「一」は、次のように「誠」という概念によつて説明される場合がある。

主一謂之敬、一者、謂之誠。主則有意在。（『遺書』二四）

「誠」という概念と比較する時、「敬」という概念の位置は一層明らかになる。②即ち、「敬」は、単に心が専一である状態（「一」「誠」）を示すのではなく、そういった状態に対して主体的であること、或はそういった状態を意識的に作り出し保とうとすることなのである。

「敬」はあくまでも手段方法であり、それ故に「敬」に対して意識的であること、或は「敬」時に於ける外界への知覚（意識）は認められている。

問：敬選用意否。

曰：其始安得不用意。若能不用意，却是都無事了。（『遺書』十八）

或曰：当敬時、雖見聞、莫過焉而不留否。

曰：不說道非礼勿視勿聽。勿者禁止之辞、纔說弗字便不得也。（同）

この徹底した方法意識が、程子をして「敬」を更にそれ自体の方法へと具体化させている。即ち、「敬」の着手点としての所謂「整齐嚴肅」がそれである。

但惟是動容貌、整思慮、則自然生敬。（『遺書』十五）

嚴威儼恪、非敬之道、但致敬須自此入。（同）

外貌や行動を整えること、この極めて具体的な行為が「敬」の実現への確実な階梯とされている。^⑩

D. 「敬」という概念は聖人の言葉にこそ最もよく表現されている、というのがこの一節の締めくくりである。経書の語を巧に組織し、自らの工夫論体系を作り出した程子は、「敬」についてもその根拠を聖人の言葉に求めている。

「敬」に関する議論に於いて程子が頻繁に引いている経書の語には次のようなものがある。

敬以直内、義以方外。（『易』坤）

毋不敬、儼若思、安定辞。（『礼記』曲礼上）

君子敬而無失、与人恭而有礼。（『論語』顔淵）

居处恭、执事敬、与人忠。（同・子路）

言忠信、行篤敬、雖蠻貊之邦行矣。（同・衛靈公）

非礼勿视、非礼勿听、非礼勿言、非礼勿动。（同・顔淵）

出門如見大賓、使民如承大祭。（同）

必有事焉而勿正、心勿忘、勿助长也。^⑪（『孟子』公孙丑上）

これらの中で、前述した「養」との関連で特に注目したいのは、最後に掲げた『孟子』の語である。この語を含む『孟子』の一節は、有名な「養浩然之气」の議論である。

告子の「不動心」に対して、「持其志無暴其气」即ち「志」に指導されながら「气」を損なわないようにすることによる「不動心」を提示した孟子は、更に次のように続ける。

曰：我知言、我善养浩然之气。

敢问何谓浩然之气。

曰：難言也。其為氣也、至大至剛、以直而無害、則塞于天地之間。其為氣也、配義與道。無是、餒也。是集義所生者、非義襲而取之也。行有不慊於心、則餒也。我故曰、告子未嘗知義、以其外之也。必有事焉而勿正、心勿忘、勿助長也。

程子は、『孟子』のこの一節をすぐれた「養氣之法」「心術」として次のように高く評価し、この一節の語を用いて自らの「養」の工夫を、又心術としての「敬」を組み上げている。

孟子養氣一篇、諸君宜潛心玩索。須是實識得方可。勿忘勿助長、只是養氣之法、（『遺書』十八）

論心術、無如孟子。也只謂必有事焉。今既如槁木死灰、則却於何處有事。（同上）

特に程子は、「必有事焉而勿正、心勿忘、勿助長也」を取り上げ、次のように敷衍する。

必有事焉、有事於此（敬）也。勿正者、若思此而曰善然後為之、是正也。勿忘、則是必有事焉也。勿助長、則是勿正也也。後言之漸重、須默識取主一之意。（『遺書』十五）

必有事焉、謂必有所事、敬也。勿正、正之為言輕。勿忘、是敬也。正之之甚、遂至於助長。（同）

必有事焉、須把敬來做件事著。此道最是簡、最是易、又省工夫。為此語、雖近似常人所論、然持之（久）必別。（同）

「必有事」とは、意識が常に何かを対象としてそれへ向かって集中している様態を示す。程子は、この語を「敬」と解釈することによって、本来は意識の外にある具体的な対象を内面化し、特定の対象に限定されない心の主体性と心の専一なる様態とを結びつける。「勿忘」とは、そういった心の状態を意識的に保持せよということであり、それは「敬」の方法意識と結びつくものであるが、その後すぐに「勿正」「勿助長」と、意識的であり過ぎることが戒められている。明道の語に「勿忘勿助長之間、正当處也。」（『遺書』三）とあるように、この十分に意識的でありつつも且つ意識的であり過ぎないような心の働かせ方こそが、程子の「養」の工夫の要であり、それは、「養」の工夫に於ける本来性の措定の仕方と重なり合う。即ち、未だ実現せざる本来性に対して、その

存在と実現を信じるという意味に於いては「忘」れてはならない（「忘」れていないことによってのみ在らしめられる）一方、それを「助長」することは本来性の本来的たる所以を否定することになってしまふ。更にこの心の働かせ方が「敬」と名付けられることによって、「一」なる本来性へと集中する意識は、その意識自体に限定されることのない自由な主体性を獲得することができるのであった。

「養」の工夫は、「敬」という方法が示されたことによって、工夫としての現実性を得たと同時に、その根本的前提である「性善」（本来性）へのオプチミズムを、心の主体性の名のもとに強めることができたのであった。

『孟子』の「養浩然之氣」の一節が工夫論の中へ練り込まれていったことに於いて、もう一つ注目すべきことは、「義（理）」との関係である。告子の「義外」説を否定する孟子の「配義与道」「集義」を、程子は次のように読む。

配義与道、謂以義理養成此氣、合義与道。方其未養、則氣自是氣、義自是義。及其養成浩然之氣、則氣与義合矣。本不可言合、為未養時言也。（『遺書』十八）

必有事焉、須当集義。只知用敬、不知集義、却是都無事。（同）

「浩然之氣」を養い成すことは、本来的な善性の実現を意味しているが、そのためには「義」と「氣」が一体となること、或は「義」の蓄積によつて「氣」が養われることが求められる。「義」という契機を欠いては、「敬」も成立しない。「義理以養其心」は、『孟子』のこの一節を元にして説き出されたものと見ることができらう。

「敬」と「義」の関係について、程子は次のように説いている。

問：敬義何別。

曰：敬只是持己之道、義便知有是有非。順理而行、是為義也。若只守一箇敬、不知集義、却是都無事也。く

又問：義只在事上、如何。

曰：内外一理、豈特事上求合義也。（『遺書』十八）

「内外一理」を前提とする程子に於いて、「義」が心に先立って心の外に独立して存在するということは積極的には説かれず、「義」はむしろ自らの心の内に予め具わっているのだという面が強調される。しかし、「義」には依然として規範的な色彩が強く、従って「養」が「理義之養心」とされ、「敬」が「義」と共に説かれることによって、本来性と現実態との区別が明確になり、主体性の肯定も恣意的な独善を辛うじて免れ得ている。

以上のように、程子の「養」の工夫と「敬」との結び付きを『孟子』の「養浩然之氣」の一節を下敷きにして見るならば、独善にならない性善（本来性）の絶対肯定と、性悪説にならない現実態批判（工夫の必要性）とが、主体性という一点の上で、微妙な均衡をとりながらも見事に結び合わされているということがいえるであろう。

結語

程子以降後世に至るまで宋学者の中心的関心は、常に心の問題であった。自らのこの心を如何にするか、或は心は如何にあるべきか等々、心の問題は又常に現実と理想（「理」）との食い違いの問題でもあった。程子は、この心の問題に対して「涵養須用敬」という解答を提出した。しかし、程子のこの解答が逆に後世の心をめぐる議論に複雑さや限定を与えたとも言えるのではないだろうか。

程子に於いて「涵養」の方法として説かれた「敬」は、「理（義）」を自己の心の内に肯定しながら同時にその外的な規範性をも合わせ生かすだけの幅を持った概念であり、そこにこそ程子によって「敬」が説き出された

ことの意義があつた。後世問題となるような心と「理」の分裂は、程子には無縁であつたのである。

言うまでもなく程子の「敬」は、集大成者朱子を経て後世へと引き継がれていった。その間にあって朱子の果たした役割を今後考えてみたい。

注

① 周知の通り、程子（明道・伊川）について論ずる場合にはいくつかの文献上の困難が不可避であり、特にある文献が明道・伊川のいずれのものであるかということについては、常に厳密な検討を要する。土田健次郎氏「程伊川における『理』の性格」（『フィロソフィア』六四、一九七六）参照。本稿で論ずる「敬」説は、基本的には伊川のものであり、朱子にも「故伊川只說箇敬字、教人只就這敬字上捫去、庶幾執捉得定、有箇下手処。」（『朱子語類』十二）という認識が見られるが、「二先生拈出敬之一字、真聖學之綱領、存養之養法。」（『朱子文集』四十、答何叔京）という発言もあるように、朱子に於いては明確な区別は問題とされていない。本稿は、明道或は伊川の「敬」説を個別に検討しようとするものではなく、むしろ後に朱子が見出す程子の「敬」説をその原形に於いて概観することを目的とするものである。で、本稿では以下、「程子」とのみ表記し、特に必要のない限り両者の区別は問わないこととする。

② 「涵養（涵泳）」「存養」「養」といった表現は、工夫論に於いては「進学（致知）」の系列に対する項目として同じ位置にある。本稿では、これらに通底する最大公約数的意味について以下「養」の字で代表させる。工夫論以外のより一般的用法に於いては、各々の意味の範囲に違いが見られる。例えば、「存養」

には「存養天下鰥寡孤独」（『六韜』盈虛）といったような「扶助養護」の意味があるのに対し、「涵養（涵泳）」には「惟聖人默契、体其妙用、設為政教、故天下之人涵泳其德而不知其功。」（『程氏易伝』二）といったような「（恩恵を）蒙る」の意味がある。工夫論に於ける表現には、こういった意味の広がり全体が収約されているものと思われる。

③ 土田氏前掲論文参照。

④ 『孟子』該當箇所「心」字を、朱子は「本心」として限定を加えて解釈している。

⑤ 『程頤の未発已発論』蘇季明問答をめぐって」（『金谷治博士頌寿紀念論文集・中国における人間性の探究』、一九八三、創文社。）

氏は引き続き「敬」について「已発へと発現する本来性を『天』より稟け、それが未発に具わるということに信を寄せ、その本来性の『自然』なる発現を主体自らに呼びおこすことで、専心集中した心の澄明さを獲得する」として、「涵養」と同じしくみであるとする。氏の説く「しくみ」そのものに疑義を呈する者ではないが、このように「涵養」と「敬」とを相似的に説明するだけでは「涵養須用敬」というテーゼによって「涵養」と「敬」とが結び付けられたことそのものの意義が見えなくなってしまうのではないか、というのが本稿の出発点である。

⑥ 「A以」と「以A」とは語氣を異にし、そのことが問題になる場合もある。例えば、朱子は「敬以直内」が決して「以敬直内」ではないとする。（『朱子語類』六九）。前者がA（敬）を対象化し手段として用いるという語氣であるのに対して、後者では、A（敬）の独自の作用が強調される。

⑦ 「義理以養其心」は『孟子』告子上の「理義之悦我心」の一節を根拠とするものと思われる。

⑧ 勿論心の外に「義理」が存在しないとされているわけではない。外なる「理」が内なる「理」と一貫するものとされている所に宋学の基本公式がある。その中で「義理」の先行性（規範性）が特に強調される

場合には、「義理」が心の外に独立して存在するかの如き次のような表現も出てくる。

「学者必求其師。〳所謂師者何也、曰理也、曰義也。」（『遺書』二五）

⑨ 山下龍二氏は、儒家の「敬」の本来の意味と、宋学の「敬」とを次のように区別されている。「論語における《鬼神》について―儒教の宗教的性格」（『名古屋大学文学部二十周年記念論集』、一九六九。『朱子学と反朱子学』所収）参照。

「『敬』を敬慎・持敬というたんなる心的態度（つつしみ、ひきしめ）とみるのは、宋代の無神論的あるいは理神論的傾向による。」

「『敬』は神に対する心的態度としてもっともふさわしい。鬼神を敬することから、父母への敬が出てくるのであり、宗教的敬虔をもとにして、倫理的敬愛が生ずるのである。」

⑩ 土田健次郎氏「晩年の程頤」（『沼尻博士退休記念中国学論集』、一九九〇）参照。

「二程（特に程頤）の名高い居敬の工夫も、元を尋ねれば禪や道教の修養法からの影響や刺激もあるが、直接的端緒としてはむしろ当時の彼らの問題意識の中にさぐるべきではなかろうか。儒教の経書中の用語を使用して最も完成度の高い修養法を編み出したのが二程（特に程頤）なのであって、〳」

⑪ 同様の議論が全く反対の表現で示されている箇所がある。「蓋中有主則実、実則外患不能入、自然無事。」

（『遺書』一）。朱子は、この表現の違いを、同じことを別の側面から言い換えているものとする。

（『朱子語類』九六）。ここでは、朱子の解釈に従う。

⑫ 「誠為統体、敬為用。」（『外書』二）、「誠者天之道、敬者人事之本。敬則誠。」（『遺書』十一）

「誠」が目的、「敬」が手段、というように単純化することも可能であろう。

⑬ 「敬」と「整齐嚴肅」とを結び付けているのが、「安有箕踞而心不慢者」（『遺書』十八）という表現に象徴される内外（内容・形式）の連続観であることは言うまでもない。

⑭「心」の字を下文に係けるのは伊川に因る。明道は「二哥『必有事焉、勿正』為一句、『心勿忘、勿助長』為一句、亦得。」（『遺書』一拾遺）と伊川の切り方でもよいと認めている。朱子も、どちらでも通るとしている。（『孟子集注』）

⑮心と「理」の分裂に悩み、「心外之理」を否定することによって程朱の学に反旗を翻した王陽明は、「敬」を不要とした。一方、程朱を信奉した学者たちは「敬」を極度に重視し、そのことが「理」の外在性規範性を強めた。拙稿「胡敬斎の敬について」（『フィロソフィア』七七、一九八九）参照。