

## 宋代における動的なるものと静的なるもの

永島, 康博  
九州大学大学院

<https://doi.org/10.15017/18077>

---

出版情報：中国哲学論集. 9, pp.34-50, 1983-10-01. 九州大学中国哲学研究会  
バージョン：  
権利関係：



## 宋代における動的なるものと静的なるもの

永島 康博

一

宋代の儒学を研究する際、動静という語に出会うことが多い。宋代の学者自身が使っているのはもちろんのこと、研究者もそれを受けて、静的工夫、動的学問といった使い方をする。朱子の静、陸象山の動などという言い方はその典型である。

そもそも、この動静なる語の起源そのものは古く、

天地の間は、其れ猶ほ橐籥たくとくのごときか。虚にして屈きず、動きて愈いよ出ず。(上第五章)

欲せずして以て静ならば、天下は將に自のずから定まらんとす。(上第三十七章)

といった『老子』の語や、『礼記』樂記篇の

人生まれて静なるは、天の性なり。物に感じて動くは、性の欲なり。

といった語が想起されよう。

しかして、宋学の中で動静をまっ先に取り扱ったのは周濂溪であった。

濂溪は言う。

無極にして太極あり。太極動いて陽を生じ、動くこと極って静かに、静かにして陰を生ず。静かなること極って復

た動く。一動一静、互いに其の根と為り、陰に分れ陽に分れて兩儀立つ。(『太極図説』)

と。ここで彼が述べているのは陰陽二気の動静による宇宙生成論であり、これが功夫の面においては、

聖人はこれを定むるに中正仁義を以てし、而して静を主として人極を立つ。(同右)  
という主静の説を生み、これに、「無欲なるが故に静」という補足がなされる。

濂溪が重視した静とは、『通書』の以下の例からも分るように、動と対した静ではなく、動静の区別を超えたより高次の静である。

動いて静かなることなく、静かにして動くことなきは物なり。

動いて動くことなく、静かにして静かなることなきは神なり。

動いて動くことなく、静かにして静かなることなきは、動かす静かならざるにはあらざるなり。(動静第十六)

また、濂溪は主静の他に慎動なる工夫も説いている。

邪に動くは辱なり。甚だしきは害なり。故に君子は動を慎む。(慎動第五)

吉凶悔吝は動に生ず。噫、吉は一のみ、動は慎まざるべけんや。(乾損益動第三十一)

慎動とは動かすにじっとしているという意味ではない。正しい道にのっとって動くということである。そして、その際の動とは具体的な行為の場面を意味している。

もともと、濂溪が究極の目標としていたのは聖人であった。それでは、その聖人とはいかなるものであったか。性のままにして安んずる、これを聖と謂ふ。(誠幾徳第三)

寂然として動かざる者は誠なり。感じて遂に通ずる者は神なり。動いて未だ形はれず、有無の間なる者は幾なり。誠は精しきが故に明なり。神は応ずるが故に妙なり。幾は微なるが故に幽なり。

誠神幾なるを聖人と曰ふ。(聖第四)

すなわち、誠神幾の妙用に通じ、天性のままに安んずるのが聖人である。主静も慎動も、この聖人と同様に己れの本性に復する為の工夫として説かれたものであった。

濂溪は聖学の要を以下の如くまとめている。

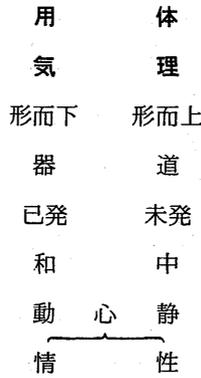
「聖は学ぶべきか」と。曰く、「可なり」と。曰く、「要あるか」と。曰く、「有り」と。「請ふ聞かん」と。曰く、「一を要となす。一とは無欲なり。無欲なれば静にして虚、動いて直。静にして虚なれば明、明なれば通、動い

て直なれば公、公なれば溥<sup>まほ</sup>。明、通、公、溥なれば庶幾<sup>ち</sup>いかな」と。(聖学第二十)

ここにおいて、濂溪の目指していた無が単なる無ではなく、内に有を含んだより高次の無であることが分る。また、静が単なる静ではなく、内に動を含んだより高次の絶対的な静であることが確認されよう。確かに、その動静論は未だ整備されたものとは言いが、動静論の先駆として濂溪が果たした役割は大きいと言えよう。

濂溪以後、動静に関する様々な考察がなされるようになった。言い換えれば、動静は学者が自己の体系を構築する際に無視し得ない概念のひとつとなった。

そして、動静に関する様々の説は朱子に至って集大成され、理気二元論の体系の中に位置付けられることになる。体用、未已発といった諸概念をも加えてそれらを図示すると左の如くなる。



(島田虔次『朱子学と陽明学』)

さて、この明快かつ整備された体系を作り上げるに際して、特に未已発、動静の概念を自己の体系の中にどのよう位置付けるかを確定するに際して、朱子は張南軒との交流から多くの示唆を得たとされている。

この辺の事情については、先人の各種詳細な研究が既に存するので、詳しくは触れない。要するに、李延平の未発の気象体認説から南軒の察識端倪説へと思想的に変遷し、ついには程伊川の説を主軸として、朱子は已発未発説を定立したとされている。その変遷は、静↓動↓静、という経路をたどったとされ、また、未発↓已発↓未発、という経路をたどったともされている。

ただし、ここでひとつ見落されている事実があるように思われる。すなわち、動静と未已発とが混然として論じら

れ、結果的に極めて明快にカテゴリー化された為、動静の概念にある複雑な性格が付与されてしまったということである。

表面的には何らの矛盾もない。心意の未発動、つまり未発なる状態が静であり、心意の発動した状態、つまり已発なる状態が動である。まことに明快に整理されている。

ちなみに、安田二郎氏は、一氣と陰陽二氣とのあいだに何らの次元の相違も認められないことを論証し、その過程で、氣の動なる場合が陽、静なる場合が陰であるとしたり。そして、動静とは、「認識者の主体的な作用に重点を置く」ところの、ある限定性と捉えた。(朱子の「氣」について『中国近世思想研究』所収)

これは、朱子の体系の中にきちんと収められているところの動静、つまり、世界を説明する為のカテゴリーとしての動静を適確に説明したものと思われる。ここでは、動静の間に何らの優先も生れ得ない。

しかしながら、朱子が思想的変遷を経て到達したのは、いわゆる静の立場であった。それは、動・已発と静・未発とを二分し、単純に片方を選んだという体のものではない。朱子のとる静とは、動静の区分を超えた至静とも呼ぶべき静であり、決して動を排除するものではない。むしろ、動を内に最大限に含んだ静である。以下の語を見られたい。復た曰く、「動の時に静は便ち這裏に在り。動の時にまた静あり。理に順ひて応ずれば、則ち動と雖もまた静なり」(『朱子語類』卷十二和版20<sup>a</sup>)

静を主と為し、動を客と為す。静は家舎の如く、動は道路の如し。(同右21<sup>a</sup>)

人身はただ箇の動静有り、静なる者は動の根を養ふ、動なる者は其の静を行ふ所以。(同右21<sup>a</sup>)

「動いて陽を生じ、静かにして陰を生ず」、「動」は即ち太極の動、「静」は即ち太極の静なり。動いて而る後に陽を生じ、静かにして而る後に陰を生ずるは、此の陰陽の氣を生ず。之れを、動いて生じ静かにして生ずと謂はば、則ち漸次有るなり。「一動一静、互ひに其の根と為る」は、動にして静、静にして動、關闔往来して更に休息無し。(同右卷九十四3<sup>a</sup>)

周濂溪の主静を眼目とする思想も、朱子の解釈の力を借りて初めて諒解可能となったことが、右の『太極図説』に關する発言からもうかがえる。それは、濂溪解釈に多分に朱子のアレンジが加わっているということを推測させるし、同時に、朱子が自己の学問を築き上げるに際して、多くを濂溪に負ったということも認識させる。

朱子のこの静の立場は、幾多の変遷を経て到達したものであることを先ほど述べたが、学統的に見るならば、この静の立場は、周濂溪に初まり、二程を経て楊龜山に伝わり、その門人羅豫章、更に豫章の門人李延平へと継承される間に深化され、朱子に至って大成されたものである。

故に、朱子における静の立場、及びその動静論は極めて精緻なものであり、その複雑さの故に簡単に捉えることは難しい。先にその一端を見た通りである。そこで、その静の立場に関する考察はいったん置いて、以下、動の方面に目を向けてみたい。具体的には、静の立場を取る朱子の対極に置かれ、動の立場としてくくられ、朱子自身も批判の対象とした一群の学者を取り上げる。

## 二

まず、その動的学問により、朱子に重大な影響を与えながらも、のち朱子に接近し、その自説を変更するに至ったとされている張南軒を見てみる。

彼の説の中で最も特色のあるものは、心を核とした察識端倪説である。

嘗試みに、吾が終日、親に事へ、兄に従ひ、物に応じ、事に処するを察するに、この端やそれ或は発見するも、またその然る所以を知らんや。誠に能く黙識してこれを存し、拡充してこれを達し、生生の妙、中に油然たれば、すなわち仁の大体、豈に得べからざらんや。〔『南軒文集』卷十 潭州重修嶽麓書院記〕

その要は、日常生活上に発現するところの仁の端緒を黙識して、これを存養拡充するということにあった。南軒においては、未発より手がかりをつけることは考え難いことであった。南軒にとって未発とは人間が手を下しようのない次元として捉えられていた。故に、彼は日常における仁のいとぐちの察識を手がかりとした。その意味で已発主義と言える。

そこで、

延平の黙坐澄心、未発の氣象の体認は、意識の働かぬ世界のことであり、南軒の日用事事察識端倪の説は、意識の

働く已発の世界のことであって、前者は静的であり、後者は動的である。(友枝龍太郎『朱子の思想形成』六七頁) という評価が下されることになる。

仮に、朱子の作り上げた概念区分に従って言うならば、南軒は静よりも動の方に重きを置いていたと言える。ただ、動静の動と、先の友枝氏の南軒評価における「動的」とは、果して同一の概念なのだろうか。

一般に、動的立場、動的工夫等々、動的なる語はしばしば用いられる。しかしながら、その動的なる語の意味するところは、必ずしも明確には意識されていないように思われる。

南軒に関して言えば、彼が已発の場における工夫を主張したこと、彼が動的であると評されることはもとより別のことがらであり、双方の間に直接の関連はないように感じられる。

ただ、南軒は朱子との交流の中で思想的に揺れ動いた人物であり、いまひとつ動的なる側面をつかみにくい。そこで、動的なる語をより明確につかむ為に、次に陸象山を取り上げる。彼こそいわゆる動的学者の典型であり、朱子の最大の論敵でもあったからである。

陸象山の最大のテーゼは心即理である。また、朱子が理気二元論をとったのに対し、象山は一元的傾向が強く渾一的である。

伯敏云ふ、「如何ぞ是れ心を尽す、性、才、心、情、如何にか分別せん」。先生曰ふ「吾が友の此の言の如きは、また是れ枝葉なり。(中略)且つ情、性、心、才の如きは、都て只だ是れ一般の物事にして、言偶々同じからざるのみ」(『象山全集』巻三十四 語録)

いったい、彼を捉えて言うところの動的とはいかなる意味合いであるか。心に重きを置けば動的と呼ばれるか、そうではあるまい。朱子も性情を統ぶるものとして心を重視している。それでも、両者の学問は随分と趣きを異にしている。

両者の根本的差異はそのテーゼに表われている。朱子が心即理であるのに対して、象山は心即理である。とすると、心を理のありかとすることから動的なる性格が生れるのであろうか。

この問題を考える作業を手助けしてくれそうな象山の語をいくつか並べてみよう。

宇宙内の事は、是れ己が分内の事。己が分内の事は、是れ宇宙内の事なり。(同右 卷二十二 雜説)

彼はかくの如く、外部的な理の追求は目指さない。彼にとつて窮理とは内在の理を明らかにすることに他ならない。そこから、彼の特徴たる行の思想も生れる。

みづから得、みづから成り、みづから道く。師友載籍に倚らず。(同右 卷三十五 語録)

象山は心を理のありかとした。心とは何か、自己の内にあるものである。したがって、心即理とは、理が他でもない己れ自身の内に存することを言つたものである。それは、権、すなわち権度、規準が己れに在るといふことである。君子は物を役し、小人は物に役せらる。それ権は皆我に在り。もし物に在れば、則ち物の役となる。(同右) 言いかえれば、自己が一切の主宰となるということである。

象山が究極的に見んとしたのは、人間それも主体としての、個としての人間なのである。このことを置いて象山理解はあり得ないと思われる。

象山を捉えて言うところの動的とは、ついに象山の学問が個としての人間、世界の主宰たる人間を核としているの謂に他ならない。

宋代という場で論ずれば、朱子は性即理と言い、象山は心即理と言い、ともに理を介して彼らは自己の思想を語つた。その点において、彼らはともに宋代の儒者であり、同時代人であった。ただ、象山は朱子と異なり、理を介して個なる人間を語つた。つまり、彼が語りたかったのは人間の方であり、理はその為の道具立てとして使われたに過ぎない。朱子はむしろ逆の道をとつた。朱子にとっては、あくまで理が中心であった。

いづれにしても、彼らは理を離れては自己の思想を語り得なかつた。その点で彼らはともに近代の芽を内に宿していたと言えよう。

また、極論すれば、朱子と陸象山の思想の究極的な差異は、人間の持ち得る哲学が有する構造の究極的な差異を表していると思われる。

さて、動的なる語がどうやら動靜なるカテゴリーに関わるものではなく、思想の構造に関わるものであることが、象山を考察の対象とすることによって判りかけたように思う。

次に、先ほど充分に捉えることができなかった南軒をもう一度取り上げて、象山と比較してみたい。そして、更に同じ動的学問の系譜に属しているとされる人々、胡氏一族、謝上蔡における動をさぐってみたい。

朱子は、

南軒初年の説かえつてすこしく他（象山）に似ること有り。嶽麓書院記の如き、かえつてただかくのごとく説けり。牛を愛すが如き、赤子井に入るが如き、這箇は便ちこれ真心にして、若し這箇の心を理解し得れば都て事无しと。

（『朱子語類』卷百二十四16b）

と、象山と南軒との類似を言っている。南軒初年の説とは、先にも述べた察識端倪説であり、その説は、仁は人心であるとする思想を土台としている。この点において、確かに両者の間に類似が感じられる。

ただし、南軒は「天理人欲同体異用同行異情」の立場をとる。つまり、天理と人欲は本然においては同体であるが、作用においては異なると考える。よって、一切の心の発現を仁の端緒とする訳にはいかない。ここにおいて南軒と象山との違いが生じてくる。そして、これは南軒の有していた体用説に由来する。

「喜怒哀楽の発せざる、これを中と謂ふ」とは、これ中を以て性の体段を状するなり。然り而して性の体段不偏不倚、亭々當々たるは、これ固より道の存する所なればなり。道の流行は事に即し物に即して、恰好底の道理あらざるはなし。これ性の体段もまた適くとして具はらざるはなし。かくのごとく看れば、尤も体用分明なるを見る。

（『張南軒文集』卷二十 答朱元晦秘書 第五書）

かくの如く、南軒は体用一源をとりながらも、「道の存する所」と「道の流行」とを分けて論じている。つまり、体用を分説している。南軒のこの二元論的傾向、分析的傾向は各所に見出すことができる。

それ静にして仁義礼智の体具はる。動いて惻隱羞惡辭讓是非の端達す。（同右 卷十八 仁説）

未発の前、愛の理は性に存す。これすなはち仁の体なる者なり。その動を察すれば、則ち已発の際、愛の施は物に被ぶ。これすなわち仁の用なる者なり。（同右 卷二十 答朱元晦秘書 第九書）

こう見てくると、二元論的傾向が強くなればなるほど、南軒は象山から遠ざかっていくように思われる。一方、蓋し聖学はためにする所なくして然るなり。ためにする所なくして然る者は、命の已まざる所以、性の偏らざる所

以にして、教の窮まらざる所以なり。(同右 卷十四 孟子講義序)

という語を見ると、南軒が象山に接近してくるように思われる。

つまり、その学問構造が二元論的になればなるほど、南軒はその躍動感を減じていく。すなわち動的でなくなる。そのかわり、理論的精密さを得て、秩序感を増すことができる。

南軒と象山を単純に比較すれば、やはり象山の方が動的である。南軒は、象山のいわば人間即理という考え方を徹底し得なかった分だけ動的さを弱めてしまったと言つてよいのではないか。

次に、胡安国、胡致堂、胡五峰の胡氏一族であるが、胡南学の大成者たる胡五峰を代表として、その動的側面を下考察する。

先に南軒について述べた際に持ち出した「天理人欲同体異用同行異情」なる語は、もともと胡五峰がその著『知言』の中で述べたものである。

その五峰の思想の特色は、性と心をそれぞれ体と用にあて、かつその体用を相即させる点にあった。

道は体用の總名、仁はその体、義はその用なり。体と用とを合して斯ち道となす。(『知言』卷一 陰陽)

その動的側面については、南軒の察識端倪説が五峰から受け継いだものであるという事実を挙げれば充分であろう。また、以下の語も参考になろう。

未発の時、聖人と衆生と同一の性なり。已発なれば、則ち「思ふ無きなり、為す無きなり、寂然不動、感じて天下の故に通ず」、聖人の独りする所なり。それ聖人は性を尽す、故に物に感じて静にして、遠近幽深有ること無く、遂に來物を知る。衆生は性を尽すこと能はず、故に物に感じて動き、然る後、「朋、爾の思ひに従」ひて、その正を得ず。(『五峰集』卷二 与曾吉甫 第二書)

「寂然不動、感じて遂に天下の故に通ず」と未発、已発とは同じからず。体用一源にして、已発、未発において分たざるなり。宜く深くこれを思ふべし。(同右 卷二 与彪德美 第四書)

すなわち、五峰の関心はあくまで体用の上にあつて、体たる性が発動した用たる心において工夫となすことを力説する。かつ、体用が相即なることを一貫させようとする。この相即性を徹底し得たならば、五峰は象山なみに動的で

あり得たであろう。

南軒において見られたのと同じ状況が、五峰においても見られるようである。すなわち、五峰は相即と言いながらも、あくまでそれは体と用とを区分した上での相即なのである。ここでは、人間の心がそのまま性とびったり重なることは許されない。そして、その分だけ動的さはそがれることになってしまふ。先に挙げた「天理人欲同体異用同行異情」なる語は、まさにそのところを表白したものに他ならない。

にもかかわらず、体用相即がやはり象山の人間即理とする考え方と同類のものであること、それ故動的であり得たことは強調しておきたい。

次に謝上蔡について考察する。

上蔡も性、心、理といった語を用いて自己の思想を展開している。彼によれば、性即ち天理が本体であり、その発用が心である。

今、人乍ち孺子の將に井に入らんとするを見れば、皆、怵惕惻隱の心有り。乍ち見る時に方りて、其の心怵惕するは天理なり。（『上蔡語録』巻上）

かつ、心とは仁であり、その仁は活けるものである。

心とは何ぞ、仁是れのみ。仁とは何ぞ、活きたる者を仁と為し、死せる者を不仁と為す。今人、身体の麻痺して痛養を知らざる、これを不仁と謂ふ。（同右 巻上）

これらの語を見ると、象山との類似が強く感じられる。ちなみに、全祖望は『宋元学案』（巻五十八 象山学案）で、二程——謝上蔡——王信伯その他——象山、という系譜を言い、象山をその流れの大成者とみなしている。

たしかに、

天は理なり。人もまた理なり。理に循へば、天と一たり。天と一たれば、我、我にあらざるなり。理なり。理にあらざるなり。天なり。（同右 巻中）

という語などを見ると、その中核となる思想を上蔡と象山は共有しており、それが為し、ともに動的学者とみなされていると判断してよからう。

ただ、次の如き語は注目に値する。

理を窮むるは則ち箇の是なる処を尋ぬるなり。我、理を窮むる能はざるあれば、人、誰か其の我を識らん。何ものを我となす。理便ちこれ我なり。(同右 卷中)

上蔡は象山と同様の動的立場に立っていたが、象山のように明確に理を介して個たる人間を言わず、逆に個たる人間を介して理を言っている面がある。右に言う窮理など、その例と言えよう。こういった傾向は、先の胡五峰にも見出せる。極めて注意を要する事柄である。

さて、以上個別的に見てきたものをふまえた上で、動的なるものについてまとめてみたい。

動的とは、宇宙及び人間社会を区分し、把握する為に用いられるカテゴリーとしての動静に関わるものではなく、その学問なり思想なりが人間を主宰者とみなし、個としての人間を浮上させんとする構造を持っていることの謂である。

見方を変えて言うと、人なり学問なりの主体性が強ければ強いほど、その行動性、躍動性は強まる。その行動性、躍動性が「動」なる語によって形容された為、「動」に単なるカテゴリー以外の意味まで付与されることになってしまった。

以上をまとめとしておく。

### 三

次に、先に見たところの動的なるものの淵源とみなされている程明道について、弟伊川と比較しつつ考察してみた。

そもそも、心即理なる言い方は明道に始まる。

〈心即理、理即心。〉(『二程全書』卷十四)

この語はそのまま陸象山によって受け継がれた。

また、明道は、

形よりして上を道と為し、形よりして下を器と為すとは、まさにかくの如く説くべし、器も亦た道なり、道も亦た器なりと。(同右 卷一)

と、道と器との相即を言い、この相即を重んずる傾向は胡氏一派によって受け継がれた。

また、明道は、

医書に手足痿痺するを言ひて不仁と為す。此の言最も善く名状す。仁者天地万物を以て一体と為す。己れに非ざる莫し。認得して己れと為せば、何ぞ至らざる所あらん。(同右、卷二)

と、万物の生意たる仁を尊重する立場をとったが、この面を忠実に受け継いだのが謝上蔡であった。

ただ、ここで肝要なことは、右に述べた多様な性格が明道という巨大な一個人の中で充分に發揮され、かつ、それが互いに調和を保って存在していたということである。明道はどこまでも渾一的であった。

だから、心即理で終わらず、理即心とくり返しているのも単なるレトリックではあるまい。象山があくまで個に分断された人間を宣揚しているのに対して、明道は、確かに人間を押し出している面はあるが、それはあくまで普遍的な意味での人間であり、天地の一部として存する人間である。いわば、人間集団が理の働らく場所となっているのである。全体が個人を通じて働いているのである。否むしろ、「天人も二無」(同右 卷七)いのであり、「天人、間断無」(同右 卷十二)いのである。象山は人間をとり出し、しかも、それを個人個人に分断した。それが時代の趨勢であり、思想の変化というものかもしれない。

道と器の相即についても同様である。明道における相即は、より徹底された渾一的なものであった。

ここに来て、あることに気付かざるを得ない。明道が動的なるものの淵源であること、疑い得ない。にもかかわらず、明道にはすべてを渾一的にまるめこんでしまい落ち着かせてしまうようなところがある。これは、動的とは全く逆の傾向といわねばなるまい。

それは「定」の立場と称される。

所謂定とは、動も亦た定まり、静も亦た定まり、将迎無く、内外無し。苟し外物を以て外と為し、己れを牽いて之

れに従はば、是れ己れの性を以て内外有りと為すなり。(中略)既に内外を以て二本と為さば、則ち又た鳥ぞ遽に定を語るべけんや。(同右 卷五十六 答横渠張子厚先生書)

ここに言う「定」とは感情の否定ではなく、その公正なる動き方を求めていることと解される。(楠本正繼『宋明時代儒学思想の研究』一〇七頁)

「定」の立場は「公」の立場に結がり、「公」とは「仁」に他ならない。ここから明道のいわゆる「識仁説」が生れる。

学者須く先づ仁を識るべし。仁者渾然として物と体を同じうす。義、礼、知、信も皆な仁なり。此の理を識得して誠敬を以て之れを存するのみ。(『二程全書』卷二)

ここに、動的立場とは対極に立つような傾向が明らかになったと言えよう。それは敬虔な態度としての「静」の立場である。敬と言ひ誠と言つても、結局それは「静」の立場の表明に他ならないのである。

本論の初めにおいて中断しておいた「静」の立場に関する考察を、ここにおいて再開することとなった。「静」の意味するところを知る為には、程伊川の説に触れざるを得ない。

静の字を用ひず、只だ敬の字を用ふるのみ。纔に静の字を説著すれば、便ち忘る、なり。孟子の曰く、「必ず事とすること有れば、正すること勿かれ、心に忘ること勿かれ、助長すること勿かれ」と。必ず事とすること有れば、便ち是。心に忘ること勿く正すること勿ければ、便ち是。助長すること勿かれ。(同右 卷十九)

『伊洛淵源録』に依ると、伊川は己れの道を以て明道と同じとしたことである。確かに両者は、ともに宋代精神とでも言うべきものを体している。ただ、その思想の異同は簡単に取り扱えない複雑な問題である。極論すれば、伊川の展開した論理の雛形はすべて明道の中にあり、明道の思想を分析し、明道のはらんでいた問題を抽出することにより、伊川の学問が形作られ、明道と伊川との違いが結果的に生じた。

敬、静についてもそれが見てとれる。そもそも、周濂溪言うところの主静が二程に至って主敬とならざるを得なかったのは、老荘風に紛れることを避ける為であったとされている。(楠本氏前掲書五二頁、管道中『二程研究』六九頁)この点において明道、伊川の間に考え方の相違はない。しかしながら、全く同一ではなく、敬に関する論理をより先に進め

ることによって、伊川は自己の特色を鮮明に打ち出した。先に挙げた伊川の語にそれがよく表われている。

伊川によれば、敬とは「主一」であり、一とは「無適」である。更に、具体的な方法として「整齐嚴肅」が説かれた。これら伊川の主張したところは静の功夫を通過してその先にまで歩を一步進めたものであるが、伊川にとって敬とは、終始「主体性の樹立」(楠本氏前掲書一四三頁)に他ならなかった。

明道も伊川も、いわゆる静の立場に立っていたことに疑いはない。しかし、明道の「定」と伊川の「敬」との間には相違がある。すなわち、明道の「定」が宇宙の自然性、本来性を感じさせるのに対して、伊川の「敬」は個としての人間の主体性を感じさせる。

この伊川の敬論は朱子によって受け継がれ更に発展させられる。

問ふ。「敬は動静を通貫して言ふ。然れども静時は少なく動時は多ければ、撓乱を得易きことを恐る」と。曰く、「如何ぞ都て静なるを得ん。事有れば須着らく応ずべし。人は世間に在りて未だ無事の時節あらず。無事を要すれば除是死のみ。(中略)無事の時には敬は裏面に在り。有事の時には敬は事上に在り。有事無事にも、吾の敬は未だ嘗て間断せざるなり。(後略)』(『朱子語類』卷十二 14b)

ここに動静のカテゴリの完成と、その動静を包摂する敬の確立とが見てとれよう。その敬は伊川のそれより一段と主体性を強められた敬であり、能動的に現実と関わり合うとする姿勢が強く感じられる。また、ここに動静論の複雑化が極まったとも言えよう。右の語以外にも、たとえば、

須らく是れ動の時也た工夫を做し、静の時也た工夫を做すべし。両つながら相靠る莫く、工夫をして間断なから使めて始めて得。若し間断無く、静の時固より静、動の時心亦た動かざれば、動も亦た静なり。若し工夫なければ、則ち動の時固より動、静の時静を求めんと欲すと雖も亦た得て静なるべからず、静も亦た動なり。(同右 20b)

と、かくの如く説かれた際、動静には二重の意味が付与されており、さらに「静」の立場なる形容をも加えると、複雑この上ないことになる。

静の立場にたち帰って整理してみよう。明道、伊川、朱子と、その論は多少の変化を見せているものの、三者はともに静の立場に立っていたと言える。その際の静とは、動が人間であるという言い方との対比で言うならば、自然で

あり、宇宙の大生命である。

この自然は、明道において純粹かつ原初的形態を見せている。しかしして、誠敬と言つても、明道の言わんとするところは、自然に敬うというにあり、功夫といつても、私意を混えない絶対者たる自然に依存するものであった。見方を変えると、明道においては、定も動も静も偉大なる宇宙の生意の中で渾然として説かれていた。

一方、静が自然であり、宇宙の大生命であるという点については本質的に同じであつても、伊川、朱子は静の立場を主体性という観点から捉えなおした。具体的には、動静を超えた敬を設定した。このことにより、動静と敬という概念間に階層が生じてしまった。その結果、明道における静と若干性格の異なる静になつてしまった。すなわち、それは自然というより秩序に近づいてしまった。朱子学の持っているリゴリズムの源はここにある。

くり返して言えば、明道の静の立場とは、その思想が生意たる自然を枠組とするものであり、すべての活動を究極的に絶対者たる自然に依存させるということを意味する。また、伊川、朱子の静の立場とは、その思想が完璧な秩序体としての自然を枠組とするものであり、究極的にすべてが静態的秩序に収斂されることを目指すということの意味する。

ついでながら、伊川、朱子が静の立場に関しておのが特色を打ち出すにあつては、主体性がその核となつていたことを先に述べたが、主体性とは個たる人間としてどうするか、どうあらねばならぬかということである。先に見た明道と象山との間に存した思想の変遷が、明道と伊川、朱子との間にも見てとれるのではないだろうか。すなわち、総体としての人間から個としての人間への移行を捉えることができるのではないか。

互いに激しく論難し合いながらも、朱子と陸象山は同時代人であり、両者の体内にはともに近代的個が芽生えていたと言えよう。

さて、そこで避けて通れぬ問題が残つた。相反するが如く見える動の立場と静の立場がいかにして明道一個人の中で両立し得たかという問題である。

明道において動とは普遍的な意味での人間であり、天地の一部として存する人間であつた。しかれば、その人間の本質は何か。それは生である。流動してやまない生命である。生命とは自然である。ここにおいて、動は静と接点を

持ち、両者は連続し得る。

かような壮大な論理が明道一個人の中で展開されていた。まことに明道は稀な哲人と言わねばなるまい。

#### 四

最後に、以上の動静に關する考察をふまえた上で、諸氏の興味深い説に触れてみたい。

安田二郎氏は、「陽明学の性格」(『中国近世思想研究』所収)において、

かく心即理説の究竟は心の表現は常に理であるというにあつた。(中略)すなわち、朱子と陽明とは要するに同じ體驗に立っている、ただ前者がそれに到達するまでの過程に即して理論を構成したに反して、後者はその體驗そのものから出発して理論を構成した、一は下からの理論であり、他は上からの理論であると。

と述べている。

ここに言う「上から」なるものを形容した表現こそ「動的」に他ならない。なぜなら、「上から」とは、理と心が一つである境地が人間に本来的に備わっていて、心の発するものがすべて理になるといふ、まさにその有様をとらえた言葉に他ならないからである。「動的」とは、上からの理論の持っているあるダイナミズムを捉えていると言えよう。

一方、「下から」の意味しているのは、心と理とが一つである境地を到達点とすべき、ある過程が存しているといふことである。言い換えれば、人間をも含めたあるスタティックな総体があるということである。その総体は巨大な秩序体であり、更に言えば、理によって作り上げられたピラミッドである。そして、この秩序体とはつきつめれば自然そのものである。つまり、「下から」とは、「静的」なるものを個としての人間を通して形容したものに他ならない。人間がスタティックな秩序体を見上げているのである。

次に、島田虔次氏は『朱子学と陽明学』において、陽明学を朱子学の展開したものと捉え、宋学の志向していた内面主義を徹底せしめて「外」の権威を「内」に奪ってしまったのが陽明学であるとしている。

この朱子から陽明への内面主義の展開を「静的」立場から「動的」立場への移行と見ることもできるのではないか。「外」なる自然、「外」なる理に向いていた目が「内」に向くようになり、自己の内部が最高の權威となる。内面主義という観点から捉えるにせよ、動静の観点から捉えるにせよ、対象としている事象は同じものである。

注意すべきは、朱子の確立した体系はまことに完備したものであり、「動的」立場、「上から」の理論を全く欠いていた訳ではないということである。「静的」立場が窮極まで押し進められたならば、「動的」立場をも獲得するという論理を朱子はきちんと立てていた。つまり、「静」から「動」、「下から」から「上から」への架け橋を用意していた。「脱然貫通」こそがそれである。