

## 續二程子論 : 伊川の部

楠本, 正繼

<https://doi.org/10.15017/2328796>

---

出版情報 : 哲學年報. 19, pp.40-86, 1956-03-31. 九州大学文学部  
バージョン :  
権利関係 :

## 續二程子論

— 伊川の部 —

楠 本 正 繼

—

程伊川の思想について容易に氣づかれ、從來も云はれてゐたことは事柄を分けて考へる傾向である。「一陰、一陽、これを道といふ」といふ繫辭傳の文句を解釋して道は陰陽ではなく、「一陰一陽する所以」(全四)だとした如きその例であらう。天をたゞ高く、地をたゞ深しとするに止まらず、その「高深なる所以」(一六)を求め、人間の行爲について、たゞ洒掃應對でなく、洒掃應對を「然る」ことと云はゞ、その「然る所以」(同)を考へた伊川の立場はよく右の事實を語るものと思はれる。かく「然る」ことと「然る所以」とを分けて考へればこそ、後述の如く、世界の根本因、存在の原因、又は行爲の理由其他を飽まで追求していく伊川の鋭い知的立場が出て來るのであらう。

然しながら、かく事柄を分けて考へるといふ伊川の思想は決してそれに留つてゐるといふわけではない。伊川は右一陰一陽と、一陰一陽する所以との關係を論じて、直ちに又、陰陽を離れれば、更に道無きことを斷つてゐる(一六)。伊川によれば、陰陽は氣であるから(同)、氣を離れば道はないこととなる。更に伊川は開闔を陰陽—即ち氣—、開闔する所以を道と考へながら、「陰陽開闔、もと先後無し、今日陰あり、明日陽ありといふべからず」と云ひ、老氏

(子)が虚にして氣を生ずるとしたのを否定した(同)。かゝる伊川の立場を最もよく表したものが有名な易傳序の至微者理也、至著者象也、體用一源、顯微無間、觀會通以行其典禮、則辭無所不備云々といふ文句に外ならない。こゝで伊川は至微なるものを理とし、至著なるものを象とし、體としての理と、用としての象とを立て、此世界に於ける變易の理とその現象との間に混同を許さぬと同時に、體用の一源、顯微の無間を云ふことを忘れなかつた。或はまた至顯なるものを事とし、至微なるものを理とすれば、事理一致、微顯一源(二八)なることを知らねばならぬ。何れにせよ、そこには朱晦庵の云へるやうに「理よりして言へば、體に即いて用その中に在り、一所謂一源一象よりして言へば、顯に即いて微外なる能はず一所謂無間」(朱子文集三〇答汪尙書)といふ關係が成り立つ。洒掃應對を「然る」ことゝし、それには「然る所以」ありと云つたこと前記の通りであるけれども、これについて伊川は「物本末あり、本末を分つて兩段の事となすべからず」といふ注意を與へてゐる。即ち洒掃應對する所以は本であり、洒掃應對それ自身は末であるまゝに、またこの各は分けて兩段の事となすわけにはいかぬのであらう。伊川は中庸を説いて、「其本、無聲無臭に至り、其用、禮儀三百、威儀三千に至る」(二六)とも云つてゐる。本とは體と意味を同じうする。此如く「然る」ことゝ「然る所以」と、體と用とを分けて、しかもその相離し難いわけを云ふ伊川の立場は氣をつけて見らるべきものと思ふ。そもそも、これ等を分ける立場には、一口に理と云はれるものゝ獨自性を飽まで保つていかうといふ企圖があつたと考へられる。即ち伊川の思想は理の形而上學、理の倫理學並びに理の自然學的思想の傾向を持つものである點に於て、一の特色をなして居り、これ等諸學の傾向は何れも理を獨自のものとして其究明を期していく。例へば天についてたゞ高いこと、地についてたゞ深いこと、或は鬼神についてたゞ幽顯なることが記述されても、それはたゞそれだけのことであつて、更に深く天地の高深なる所以、鬼神の幽顯なる所以といふ意味の物理が究められねばなら

ぬといふ（一六）。かゝる意味の物理は伊川に在つては、常に物の内にありながら、しかも嚴然として犯し難いものであつた。斯様な形の形而上學は實は宋代文化をさへへてゐる思想であつて、伊川は特に此點を明確にした時代の學者であつたと云つてよい。

かくて、これが倫理に關してくれば、例へば、前記洒掃應對のやうな人間行爲のことについて考へられれば、たゞ洒掃應對だけでなく、此行爲の然る所以の理が嚴肅な規範性を以て臨むこととなる。或は又、かゝる理が醫藥の分野に於て特に取出して論ぜらるれば、即ち、個々の藥物を追うてこれを治めることを知るだけでなく、その物性（物に在る理）を盡してこれを知るに至ればこそ眞に藥物の處理が出来る（一六）。或は又、凡そ歴史を讀む場合、たゞ事跡を記憶するだけでなく、治亂安危興廢存亡の理を識るを要する。そこで始めて學問が成立する（一九）といふ思想など何れもこゝから生ずる。此場合、若し一途に分ける方向に止まるだけならば、伊川の思想は形式の上から、著しく老莊のそれと趣を同じうするを免れない。然るに、伊川は何處までも、體に即して用があり、用に即して體があると云ふ。換言すれば、理に即して氣があり、事があり、氣に即し、事に即して理が在ることとなる。先きに擧げたやうに、伊川が老氏（子）を否定した譯はこゝの違ひによつて出て来る。而して、こゝの違ひは朱子學に於ける全體大用の思想となつて、後世大きな影響を及ぼした（日本中國學會々報第四、筆者の全體大用の思想参照）。即ち、古來體を立てゝこれを尊重する思想は用を離れて體を立つるが故に、體の絕對性を保つことによつて、事物の限定あり、その相對なる譯を反省することが出来たけれども、またその爲、超越に陥つて、此世に働きかける力を夫ひ、社會的な存在としての人間の具體的問題を解決出来ぬ憾を持つに至つてゐた。例へば老莊亞流の隱遁者達の如く。また逆に、古來用を重んずる思想は社會の具體的問題の場に於て、政治的經濟的、技術的な面では一應の解決に役立つ事が出来たけれ

ども、動もすれば偏倚に陥つて包擁を缺き、權謀術數以て一時を凌ぎ、暫定的立場を越え難い憾を持つに至つてゐた。例へば、所謂法家功利の亞流の如き。全體大用の思想はこれ等を不満として、老莊の思想を内に含んでこれを越え、また法家功利の思想を内に含んでこれを越えんとして構成された思想であり、創始者は南宋の朱晦庵であるが、伊川の體用相即の思想は右雙提（雙方共提擧してある）の點に於て、此思想の前驅をなすものであらう。されば體用一源、顯微無源と唱へる此思想は、決して單純な體用相即でなく、何處までも體を立てて、しかもこれに用をおき、何處までも用をすてずして、しかもこれに體を寓する複雑な構成を持つてゐるのである。余は先きに明道を論ずるに當つて、その關雎麟趾の詩に歌はれた愛情信厚の精神と、周官の法律制度との間に、渾一的關係を考へた點を指摘し、そこに全體大用の前驅思想を見、此點から云へば、明道伊川兩兄弟の思想が一致することを述べておいたが、此如きは實は宋代新儒教が辿るべき當然の途であつたと考へられる。

さて、體用一源、顯微無間といふ如く、體用は相即であるといふのは、體を立てることを内に持つての相即であることと上述の通りであり、體としての理を立てていくことから、形而上學的、倫理學的、自然存在學的各方面に於て、理が獨自のものとして特に取出して論ぜられたことは先きに指摘したが、その理が用を離れず、その中に在るといふことの意味は、それが内容から云へば、自然の法則、別して人間存在の法則、倫理法則として考へられてゐるといふことであつた。即ち一口に云へば、體用一源、顯微無間といふことは、自然の法則、別して人間存在の法則、倫理法則が特にそれ自身として確立されることの要求であつたと云つてよい。されば體を立てることに即して用を見るが故に、理の獨自性が考へられ、用に即して體を見るが故に、理が單に無と云はれる外ないやうなものでなく、自然の法則であり、人間社會の法則であるといふことになる。伊川が「また大虚無し」（四）と云ひ虚を指して「皆これ實、いづくに

ぞこれを虚といふを得ん。天下理より實なるものなし」(同)と云ふ時、理とは主として右人間社會の理を指してゐる。伊川はかゝる意味で理を重んじ、その究明に一生を捧げたから、此方面に關する識見は時流を抜くものがあり、宋代新儒學の樹立についてはかゝるものが有力に働いたのではあるまいか。

第一に、伊川は弱冠にしてすでに政治なるものが邦の本たる民を安んずるに在り、安民の道は衣食を足すに在り、その爲には所謂王道の本といはれる仁心と相待つて、必ず仁政が無ければならぬことを述べ、「今の天下を治むるものはなほ亂れたる絲を理むるがごとし。其端條を持してこれを擧ぐるにあらざれば、得て治むべからず」(五九、上仁宗皇帝書)と云つてゐる。その端條を持してこれをあぐるといふのは結局、衣食を足す具體的施設を意味するものであらう。即ち仁政の政は其乘輿を以て人を溲洩にわたした鄭の子産に對して、孟子が惠にして政を爲すを知らずと評した場合の、政を考へて欲しい。伊川は韓持國に對し、政治の局に當るものは民の爲に福を祈るよりも、この民に福する責任が自己に在ることを知らねばならぬと云つてゐる(二二)。これは矢張り、具體的施設の重要なことを告げたものに相違はない。仁心が仁政として具體的施設と相待つことによつて最も成功を収めたものは、伊川の思想をつぐ朱晦庵の社會法に外ならぬ(哲學年報一四輯、筆者の朱晦庵の二遺業参照)。また、伊川は周易蠱卦の先甲三日、後甲三日といふ文を解釋していふ

「蠱—事の破れ—を治むるの道はまさにその先後三日を思慮すべし。蓋し、先後を推し原ぬるは弊を救うて久しかるべきの道となす。甲に先つとは、此に先だちてその然る所以を究むるをいふなり。甲に後るとは、此に後れてその將に然らんとするを慮る深く、これを推すこと遠きなり。その然る所以を究むれば、これを救ふの道を知り、その將に然らんとするを慮れば、これに備ふるの方を知る。善く救へば前弊革むべく、善く備ふれば後利久しくすべし」(易傳)。

かくの如くして「慮淺くして事近、亂を救ふに勞して亂革まらず、功未だ成るに及ばずして弊すでに生ずる」(同)所のものと、截然たる相違が生ずると信ぜられた。(一二の劉絢録する所、明道の語によれば、先甲三日、後甲三日の語についての解釋は伊川と同じである。たゞ伊川は十分に其義を演繹説明した)或は又、同じく大畜の卦六五積豕之牙吉とある文の註にいふ

「六は君位に居り、天下の邪惡を止畜す。それは億兆の衆を以てその邪欲の心を發し、人君力めて以てこれを制せんと欲す。法を密にし、刑を嚴にすと雖、能はざるなり。それ物總攝あり、事機會あり、聖人その要を操り得れば、億兆の心をみることもなほ一心のごとし。これを導けばこゝに行き、これを止むればすなはちやむ。故に勞せずして治まる。その用、積豕(去勢したるのこ)の牙のごとし。豕は剛躁の物にして牙は猛利たり。若し強ひてその牙を制すれば、力を用ひること勞してその躁猛を止むること能はず、これをとらへ、これをつなぐと雖、これをして變ぜしむること能はず。若し積してその勢を去れば、牙存すと雖、しかも剛躁自らやむ。∴君子積豕の義に法り天下の惡は力を以て制す可らざるを知れば、その機を察しその要を持しその本原を塞絶す。故に刑法嚴峻なるに暇あらずして惡自らやむ」(同)

伊川つゞけていふ

「且つ盜を止むる如き、民欲心あり利を見れば動く。苟も教を知らずして饑寒に迫れば刑殺日に施すと雖、それよく億兆利欲の心に勝たんや。聖人はこれを止むる所以の道を知る。威刑を尙ばずして政教を修め、人をして農桑の業あり、廉恥の道を知らしむ。これを賞すと雖、ぬすまず。故に惡を止むる道、その本を知り、その要を得るに在るのみ。刑を彼に嚴にせずして政を此に修む。これなほ豕牙の利を患へ、その牙を制せずしてその勢を積するがごときなり」

(同、尙、一二の劉絢錄によれば、明道も此文句に言及し、民を治むるもの、その争を止めずして、これに讓を教へることを説いてゐる。伊川と趣旨は同じであるけれども伊川の方一層周到である。人をして農桑の業あらしめることを忘れなかつたが故に

以上の如きは深く人間社會の實情を究め、其理を知ることから來た學者の識見であつたと云へよう。(右のほか、習坎六四、兌九五、師上六などの程傳を参照され度い)周易程傳は朱晦庵も氣附いてゐたやうに(朱子語類六七)易の解釋と云ふよりも經を持ち來つて自己の見得た道理に合せた嫌がないでもないけれども、その見得た道理は透徹してゐて、事情に切な所が少くない。「伊川晚年見る所甚だ實なり。更に一句懸空に説くの話無し。今易傳をみて見るべし。何ぞか一つ一句も着實ならざることあらんや」(朱子語類六七)といふ朱晦庵の言葉は肯はれる。朱子語類(同)の中にはまた峭拔雄健の文は作り易いけれど、伊川易傳のやうな平淡で委曲を盡した文字は及び難いといふ意を述べた所もあるが、誠にさうであらう。

伊川の民衆論も一興なしとしない。伊川によれば、民といふものは合してこれを聽けば聖であるといふ。然し、散じてこれをきけば愚を免かれない。合して(全體として)これをきけば、大同の中一箇の常性があつて、是非々々、理に當らぬはないから聖といへる。散して(ばらばらに)これをきけば、各私意に任せて、是非顛倒するから愚といはねばならぬ。合した場合には公義があつて私欲は必ず勝てぬものだ(二六)といふのが伊川の見解であつた。伊川に於ては、民は明かにすべし、愚にすべからず民は教ゆべし、威すべからず。民は順ならしむべし、強うべからず、民は使しむべし、欺くべからずと考へられた(二八)。されば「民はこれに由らしむべし、これを知らしむべからず」といふ論語の文句の、「知らむべからず」とは決して「民が與り知るに足らぬ」といふわけではなくして「これ

を知らしめることは能はず」即ち知らしめることの困難を云つたものであると伊川は見る(二四)。此點、老子と違ふ儒教の立場の正旨を伊川は得てゐる。(尙右論語の文句の解釋については、筆者の莊子天籟考三二頁参照)。無論、こゝに老子と違ふと云つたのは古之善爲道者、非以明氏、將以愚之といふ老子六十五章の文を表面から取つたのであつて、莊子によつて問題を繼承され、無知の知と云はれた深い知識までつめて來られる事柄を簡單に解して了ふつもりはない。

更に、伊川の利についての思想もこゝで取り擧げてみ度い。遺書によれば(一七)聖人は義を以て利となすといふ。これは大學篇以來の思想であつて、敢へて珍らしいことではないけれども、問題は如何なる意味で義が利となされるかといふ點にかゝる。伊川がつづけて云ふ所によれば「義の安んずる處、便ち利となす」ことゝなつてゐる。義の安んずる所とは何か。それは物各その分を得、各その所を得、各その筋道に在る所、換言すれば、各その宜しきを得る所から生ずる安穩調和を意味するのであらう。伊川は文言傳の利者義之和也といふ文字を解して、利者和合於義と云ひ、義といふ道德的規範があり、これに和合する範圍に於て利が生ずるといふ風にとられる。然しその意味は單純でなく少し説明を要する。即ち、伊川の文の下旬、和於義、乃能利物、豈有不得其宜、而能利物者乎といふ語の宜とは結局前記の意味に於ける「義の安んずる處」に外ならないのであつて、義の安んずる處に和合するものが利といふわけになると思ふ。遺書(二〇)の夫利和義者善也、其害義者不善也といふ語もこれと同様にとる方がよい。無論、程氏易傳のこゝの解は朱晦庵も當時解し得て未だ親切ならざることと言及し、右遺書の義安處便爲利といふ語の方、却つて親切なることを認めてゐる(朱子語類六八、並に九六、又、李退溪の自省錄に答黃仲舉書が二篇あり、利義を説いてよく程朱の意を得てゐる。こゝでは利を順遂便益の名によつて呼んだ)。若し右に述べたやうに、和合於義といふ意味が、たゞ道德的規範があり、これに和合する範圍で利が考へられるといふのならば、超越性を帯びて浮き上つた

道德的規範が有り、これに合致するものでなければ、利とは云へないといふ考方が生じて來ることも出來よう。現に、伊川の思想（後述參照）、これを承けた朱子學に於ては、かゝる考方に進んでいく方面があり、これこそその特色であるやうにとられ勝ちである。然しこれは以上述べたことゝは自ら別である。伊川によれば（一九）元來利とは順を意味し、孟子と周易と云ふ所に相違はないけれども、孟子が義利を分けたので、孟子を信ぜぬものは利を非とすべからずと云ひ、孟子を信ずる人は利に近づくを得ないことゝなつた。然し人は利なければ生き得ないのであつて、利は人間生存の事實に本づくから、必需性を持つてゐる。譬へば、椅子の如き、人これに坐してそのまゝ安んずるのは利に外ならぬ。たゞもし、安を求めて己まなければ、なざる所なきに至り、爭奪が起る。これ利を求めて利を破壊するもの、利に走るの弊であり、利はたゞ一箇でありながら、人これを用ふる如何によつて別となる。孟子が拔本塞源敢へて利を云はぬのはこの爲であつた。外書（三四）にも「孔子まれに利を言ふ。人をして利を去つて害に就かしむるにあらざるなり。蓋し、人まさに利を以て心となすべからず。易に曰く、利とは義の和、義を以て利を致す、こゝに可なり」と見えてゐる。かくて、利とは別の言葉で云へば、右に記したやうに順といはれる。順とは何か。それは存在の法則に順ふことであらう。自らなる性質のまゝに生きていくことであらう。朱晦庵は利とはなほ順のごときもので、その自然の勢を語るのである。矯揉造作する所あつて然るものではないとの意を述べてゐる（孟子集注、離婁篇）。これはよく伊川の意を得てゐる。利とはかくて孫子などに見えるやうな意味の利、即ち圓轉流利の利と近い。若し前述の如く、安民の道が衣食にあるならば、衣食を要求する人間の自然性に即した法則に順ひ、そこに行はれる調和に目をつけなければならない。所謂永嘉功利の學が伊川の系統に屬することは必ずしも不思議でない。

禮を人間性の内奥においた伊川の思想は前述の通りである。伊川が禮に序して、「禮經三百威儀三千、皆性に出づ。

貌を僞り情を飾るにあらざるなり。：：然らば則ち、禮の禮たる所以はその則遠からず。昔、顔子の從事する所、視聽言動の間に出でずして、郷黨の孔子を記する、多くは動容周旋の際に在り」(六七)と云つたのはまた此事を語るものであつた。然しながら、世々損益ある古禮の内容をそのまま人間性と見て遵奉を強うる意志は伊川には無かつた。故に伊川は云ふ「禮の本は民の情に出づ。聖人因つてこれを導くのみ。禮の器は民の俗に出づ。聖人因つてこれを節文するのみ。聖また出づるも必ず今の衣服器用に因つてこれが節文をなさん。その所謂本を貴んで親用するものは亦時王の斟酌してこれを損益するに在るのみ」(二八)。

蓋し伊川にとつては、禮は人の情性に稱ひ、時に稱ふことが重大であり、時に従つて損益せねばならなかつたのである(一六)。否、更に其の意の在る所を察すれば、時に従つて損益せずしては人の情性に稱ふことが出来ないと思へられるのである。伊川は學は言を知ることより貴きはなく、道は時を識るより貴きはなく、事は要を知るより貴きはなく、しかも貴きは何處までもかゝる事柄に於ける直接性であつて、見聞による外部からの攝取に心を動かしてはいけないことを知つて居た(二八)。朱晦庵は伊川が幼年しばしば古制としてやかましい井田封建の必要を説いたに拘はらず、又晩年に到つて、その行ひ難きを認めたことが暢潛道録に見えてゐることを云ひ、これは伊川が世故を経歷すること多く、事勢の行ふべからざることを見得た爲とした(朱子語類九七)。しかし、そこにはたゞ世故を経歷することの多い爲のみではなく、眞に時を知り、事理に徹した伊川の叡知が働いてゐると考へねばなるまい。而して此際特に周易の研究によつて、時勢といふものが如何に重要であるかを伊川は知つたであらう。世故の經歷はその知識を裏付けこれに直接性を與へたであらう。但し、伊川に於て時に隨ふといふのは決して流俗にしたがふといふ意味ではない。「流俗にしたがふは時に隨ふにあらざるなり」事の正すべきを知り、嚴毅獨立、乃ちこれ時にしたがふなり」

(一六)と云ひ、また「禮は時を大なりとなす、亦須らく時にしたがふべき」(同)ではあるが、「當にしたがふべければしたがひ、當に治むべければ治む、その時に當つてその事を作す」ことが、そのまゝ「よく時に隨ふ」のであるといふ。この故に、普通、時に隨ふことを和同といふけれども、たゞ時に隨ふだけなれば、それは右に述べた流俗にしたがふことゝ同じであつて、和とは云ひ難い。和といふ以上、義に合ふことでなければならぬ(義に合すといふことの意義はすでに記したところを想起され度い)。故に學者の患ふる所は時を識り、これに應じて心が働き得ないことである。中庸には溥博淵泉、而時出之とあるが、伊川によれば、溥博淵泉(廣大にして靜深)なもの内にあつて、始めて、これを出だすことが出来ることされた(以上、一六参照)。自然のまゝに生きていくことは、決して人間が自然のまゝに流されていくのではなく、存在の理に順うて生きていくことであつた。こゝに只歸之自然、則無可觀、更無可玩蹟(一六、たゞこれを單なる自然に歸してしまへば、觀るべきものがなくなる。更に易の所謂蹟―深奥の理―を玩索すべき所が無くなる)といふ伊川の語の深い意味が分る。伊川によれば、時に隨ふことは所謂時中と同意義であつたが、中の字は最も識り難く、默識心通を要するといふ。何となれば、時處によつて中の内容は一定しない。例へば一廳では中央が中、一家では廳中ではなく、堂が中、一國では堂が中ではなく、國の中が中、初寒の時ウスイツクワロモは薄裘が中、盛寒になれば初寒の裘を用ひれば中ではない。更に、禹は洪水を治めるに當つては、三度び己の家を過ぎても入らなかつたといはれるが、禹稷の世に在りてはそれこそ中であり、顔子が陋巷に居つて靜かに其道を樂んだやうなのは中ではない。これに反し、陋巷に居つて道を樂むのは顔子の時に在つては中であり、三度びその門を過ぎて入らぬやうなものの中とはいへぬ(一九)。

伊川は略かやうな具合のことを考へて、中の内容を識ることの容易ならざるを示してゐる。蓋し、過不及の兩端を

執ることが中を執ることならば、それは容易いことであるかも知れぬけれども、それでは孟子の云ふやうに誤りである。伊川はいふ。即ち、頂<sup>イタケキ</sup>を摩<sup>クレス</sup>して踵<sup>クレス</sup>にいたるも、天下を利すればこれを爲す墨子兼愛の立場と、一毛を抜いで天下を利するも、これをなさない楊子爲我の立場とを、折中して、過不及二者の間を執るといふ子莫の執中の立場が出るけれども、實は中を執つて變に通じなければ、一を執つて動かさず、固定して了ふのと異なる。我々は頂を摩して踵に至ることそれ自身中と考へる場合もあり、一毛を抜いて天下を利することすらこれを拒否することが中と考へる場合もある(同)。こゝに於て、孟子の所謂權の思想が想到された。權とは秤錘<sup>ハカリノオモリ</sup>である。秤錘が輕重に應じて物の量を定める如く、權は時處に應じて行爲の内容を決める。伊川によれば、春秋の書で標準となつたものは中庸といふことであり、中庸は時中であらねばならぬ故、それを知るためには權を必要とする。而して、權とは結局義であつて義であるといふ以上は説き難いといふ。思ふに、義とは前述利と合ふ意味の宜であらう。こゝに伊川の思想に於て注意すべきことは、權と經との關係を説いてゐることである。伊川は、權が多く誤つて變詐、權術と同意義に用ひられてゐることを指摘し、權とは決して左様なものではなく、それは經の及ばない所のもの、輕重を權量して義(義については上記参照)に合はしめるものであるとした。即ち經の時處的活用<sup>ハカリノオモリ</sup>に外ならない。されば、權を經でないと説くのは誤りであるといふ(一九)。かくて時處に即した事理の研究が必要となる(二六)。前記伊川が中庸の文句を解釋して溥淵泉なるものが内にあつて始めて、これを出だすことが出来るとしたのは、かゝる事理を究めてこれを知り身につけた人でなければ、時中の行爲が取れぬからと思はれる。此際、伊川の態度には注意深く客觀性に對する考慮が拂はれてゐる。「物を以て物を待つ、己を以て物を待つべからず」(二六)。「識り得れば則ち事々物々の上、皆天然に箇の中かの上に在るあり、人の安排を待たず。安排すれば中ならず」(二八)。かく眞に客觀的に物を把へて始めて物を支配

し得るに至る。故にいふ「物各物に付して便ち物を役す」(三〇)と。

第二に、理が特に道德的な規範性を持つものとしての方面から考へられる場合、それは伊川に取つて重要なものとなる。かゝる規範的な道德の法則は自然存在の法則に即し、人間が社會生活を營む上について生ずるものではあるが伊川は人間の社會的倫理的法則を以て逃れ得ぬものと信じて疑はなかつた。伊川に於ては、何人と雖、父無きはないのであつて、家族生活は人間として逃れ難い(二二)。縦へ父母を父母とせずして家を認めぬまでも、世を出で去るわけにはいくまい。若し出世と云へば、天を戴かず、地を履まぬことゝなるから。否、縦へ出世を云ふものと雖、渴して飲み饑ゑて食ひ、天を戴き地を履むを免れ得ないのである(一九)として伊川は釋氏をしりぞけた。門人楊龜山の二程粹言(四〇)には、耳聞、目見、飲食男女の欲、喜怒哀樂の變を、皆人間性の自然であつて、これを絶ち盡くすことは天眞を亂るものだとしてゐる。これは伊川のこゝの考を本にしたかと思はれる。かくて、住居と飲食との問題から出發する人間の家族社會の生活が倫理思想の基礎となり、その事實に即した理が、前述の所謂用に寓せられる體であつた。「釋氏道を談ずる、上一貫ならざるにあらず。その用處を觀れば便ち兩截となる」(三八)といふ伊川の言葉は前記全體大用の場合の用が、現實の凡ての事物に亘り、それぞれの内面性を窮め、これに稱うて働くことを要求してゐる。かゝる考が朱晦庵に至つて、政治の場に於ては、具體的施設即ち社會法となり、學術の場に於ては、禮制の研究となつたことを思ひ合せればその意がよく分る。「道の外に物無く、物の外に道なく、……滯固するものの枯槁に入る」と疏道するものの肆恣に歸すること(五)とが避けられねばならぬといふのは、明道の語として近思錄並に朱子語類(九六)には出てゐるけれども、その趣は全く伊川の此場合の思想と同じである。枯槁に入るのは體の虚無に陥つて用を失ふこと、肆恣に歸するのは用の我まゝに流れて體を逸すること、かくて道と物と相離れていくこと、言

ひ換へれば前述全體大用でなくなるのである。かやうに人間の生活と相離れ難いその理、その道は人間性に基くのであるから、それは人間本來の在様と別のものではない。

普通、陋巷に在つて一簞一瓢、其樂を改めずと云はれた顔子の生活は道を楽しんだ生活であつたと考へられた。然し、伊川によれば「顔子をして道を樂しましめば顔子となさず」(三五)といふことになる。これは當時の人をして伊川の眞面目を現はした言葉として、その造詣の深きを感じさせた(同)。蓋し、道を人間性の内奥におき、人間は本來道と「一」なる故「樂」をすら云ひ難いのであらうか。一寺の門牆の上に要不悶、守本分とあつたと云はれる。これは伊川によれば、たゞ盡分(本分をつくす)と説けばよく、悶へざるを要すと説く必要はなかつた(三九)。明道は此語を好語と云つたといふ。こゝに卑近に降つて手がかりを與へる明道の親切さと、純粹に理を見る伊川の嚴さとが分れて來る。門人尹和請が大學篇を讀んで會得する所あり、心廣く體胖ユツクにしてたゞ自ら樂しむといふ語を述べたのに對して、伊川はこゝのところに到つては和樂の字もまた着け得られぬと云つてゐる。これは全く右顔子の場合と同じ心境を語るものに相違はない。所謂理障の説は己と理とを二つとなして分離するもので、人間存在の根本條理たる理の字を錯りみるものだとする伊川の思想(一九)もこゝから出てゐる。

以上の如くして、人間の家族的、社會的生活は伊川の云ふ如く、その自然性に基き、たゞこれを人と與にすることによつて、云はゞそれ自身の自己限定による自己擴張であり、人間存在に必須のもの、これ無くしては人間が生きて行けぬものである。後に特に此點を論じたものは、胡五峰知言の天理人欲同體而異用及び同行而異情の思想であり、その同行而異情の説を採つて、周到の論をなしたものは朱晦庵の孟子集注(梁惠王下、王曰寡人有疾、寡人好色云々の注外、愚謂として記せるもの)であらう。即ちそれは前述の意味の利である。然しながら、かゝる經緯はやはり人間

の睿知にさゝへられてゐるものであつて、現實の人間にとつてはかゝる意味の性、それに基く人間の家族的社會的共  
同の生活が功夫となつて來ることは避け難い。伊川の四箴はこの事實の嚴しさを語るものである。曰く

## 視箴

心兮本虛、應物無迹、操之有要、視爲之則、蔽交於前、其中則遷、制之於外、以安其內、克己復禮、久而誠矣

## 聽箴

人有秉彝、本乎天性、知誘物化、遂亡其正、卓彼先覺、知止有定、閑邪存誠、非禮勿聽

## 言箴

人心之動、因言以宣、發禁躁妄、內斯靜專、剛是樞機、與戎出好、吉凶榮辱、惟其所召、傷易則誕、傷煩則支、已

肆物忤、出悖來違、非法不道、欽哉訓辭

## 動箴

哲人知機、誠之於思、志士厲行、守之於爲、順理則裕、從欲惟危、造次克念、戰兢自持、習與性成、聖賢同歸

(六二)

我々が四箴を読んで見出すものは、自身の中に矛盾を藏し、これを克服せんとして努力する人間の苦惱である。所謂程朱學は良知を説く陸王學に比し、此處に一層複雑な功夫を求めてゐた(此功夫については後述する)。さて、右の事情により、理又は道は多くの場合、理念となり、困難な現實を通して人間を指導する。伊川倫理思想の峻嚴な立場がこゝに出る。伊川は前述の如く、存在性として宜しきに従ふ意味の利を大切に考へたが、又これを追求してやまぬ所から生ずる利己的立場の偏向を注視し、これを避けようとした。伊川が漢の董仲舒の正其誼不謀其利、明其道不計

其功といふ語をあげ、「董子諸子に度越する所以」(二八)を見たのはこの爲であつた。「聖人は便ち利害を論ぜず、たゞ義の當と不當とをみる」(一八)と云つたのはこの爲であつた。伊川は生命よりも義を重んずると斷言したこともあつた(三八)。餓死する事は極めて小で、節を失ふは事は極めて大(二五)といふ意味の言葉さへ殘してゐる。伊川は一生この信念を支へられて行動した。後來朱晦庵も亦さうであり、かゝる理想主義の思想が此學派の人々の優れた態度を導いたことはこれを認めるに吝かでない。たゞ此場合、義の内容が前述の宜の立場から遊離して、單に觀念的な道徳的規範となつてゐるにも拘はらず、體用相即の被衣の下に、其偏倚の姿を隠して、一般の人々に對する峻嚴な要求となる時、多くの無理を生じた事實も亦看過するを得ない。程朱學の缺陷はこゝに在り、其責任の一部が伊川に無くない。此點になると陽明學は無理を免かれた。それは、斯學が唯心論ではあつても、仁義禮智すら、性(陽明では心と同じ)そのものでなく、其表徳(名)に過ぎぬと云つた程、個々の内容を超えた生命を立てる考であつた爲と思はれる。何れにせよ、伊川は右のやうにして義の當ると否とをのみ見んとした。而して、自己の運命をその中に託してゐたのである。「命を正理といふ。正理を失へば、命に方くとす」(易傳訟九四注、又姤九五象傳注參照)韓持國が門下侍郎を罷免された時、恰も講官の職に在つた伊川が往いてこれを見た。持國驚いて曰く「子來つて我を見るか、子も亦危し」伊川曰く「たゞ安地を履むを知る。その危を知らず」。遺書(二二)は此如き逸話を傳へてゐる。右易傳の文句は其通りに實踐されたと云はざるを得ない。故に義は實に伊川の宗教的信條ですらあつた。更に次の語を見てみよう。「たゞ義命兩字あり。當に行ふべし、當に行ふべからずといふものは義なり。得失禍福は命なり。君子處する所はたゞ義如何と説くのみ」(三九)。また、二程子と其友張橫渠との往來議論は當時學術興隆の氣運に乗じた一佳事であり、明道の如きは高く其意義を認めたやうであるが、橫渠が相互の議論を休止し、間居して學者を養成するに如か

ずと云つた時、伊川の答へた所は「義まさに來るべければ來り、當に往くべければ往くのみ」(一一)といふ一語であつた。我々は伊川が義一途に徹底して生きてゐる態度に驚きを禁じ得ない。たゞ利と義とがいつとはなしに相離れ單に觀念的な義に和合するものをいち早く利と決めて了ふ危険が此邊から忍び込んで來たことをも亦記憶せねばならぬ。

伊川の春秋學も右と關連して説かれるのであるが、伊川は春秋について、普通云はれる褒善貶惡の外、經世の大法が存するものとした。而して、その微辭隱義、時に措いて宜に従ふものゝ知り難きを述べ、そこに事を制するの權衡、道をはかるの模範がありとして、春秋研究家の注意を喚起してゐる(四九、春秋傳序)。然らば、伊川は此經について如何なる事實を取擧げてゐるか。今一、二その例を示してみよう。「春秋は凡そ民力を用ふる、必ずその作興する所を書す。時ならざると、義を害するとは固り罪となす。時にして且つ義なりと雖、必ず書するは民を勞するの重事たるをしめすなり。後の人君此義を知れば、民力を用ふるに慎重なり」(四九、經說春秋)。「然れども民力を用ふるの大にして、しかも書せざるものは教をなすの意深し。僖公伴宮を修め、閔宮を復するは民力を用ひざるにあらざるなり。然り而して二者を書せざるものは廢を興し、古に復するの大事は國の先務たり、是如くして民力を用ふ、乃ち當に用ふべき所なり。人君此義を知れば、政を爲すの先務輕重を知る」(同)。かやうにして伊川の見た春秋に於ては、民力を用ふることは重大事で、時と義を得てゐなければならぬのみならず、時義を得てゐると雖、慎重を要する。又、民力を用ふるの大にして而もこれを避けないことがある。それは國の先務、民力當に用ふべき所なるが故である等のことが讀取られなければならないといふ。此如きは何れも亦一の識見であつた。我々は何を國の先務と伊川が信じたかと云ふことよりも、國の先務については敢へて民力を用ひてよいと云ふ考方を忘れてはならない。

尙こゝに一、二の事を追加して置き度い。一は禮の學者張橫渠が禮院の官に在つた時の話である。橫渠はこの時龍女（それは何處かの河の神であつたのであらう）の衣冠を定めたけれども、伊川はこれに反對であつた。即ち治水については上天、宗廟、及び吏士の勞によるものと考ふべきであつて、龍の功などを云ふべきでない。また、もともと人畜の分こそ正すべきで、禽獸に人の衣冠を被らすべきでないとした（一六、二二）。二は伊川講官たりし時のこと。當時、伊川は司馬溫公に對し、范淳夫を講筵に在らしめることを求めた。溫公辭するに、淳夫は現に修史の職に在り、自ら門路あることを以てした。つまり淳夫は今職があるから、困らぬといふのであつたらう。これに對し、伊川の答へた所は、問題は門路の有無でなく、經筵に彼を必要とするといふに在つた（伊洛淵源錄七）。以上も亦伊川を知るに足りる事柄である。

次に、伊川の體用一源、顯微無間の思想が老莊、法家等の思想に關連して生じた譯は前述のやうであるが、伊川の思想には別に靜よりも動を尊ぶ傾向があり、この傾向も明かに老莊を越えていくことが動機となつてゐる。伊川は易の復卦に於て、一陽下に復する所に天地物を生ずるの心を見、「先儒皆靜を以て天地の心を見るとなす。蓋し、動の端は乃ち天地の心なるを知らざるなり」（易傳、復卦象傳注、又一九には動而見天地之心とある）と云つた。伊川の師胡安定も陰が萬物を肅殺するのに對し、陽は萬物を生成する。天地は生成を以て心となすから、常に陽に任じて萬物を生成する。復卦は一陽生じて地中に潛む姿だ。未だ發見しないけれども、物を生ずる天地の心はこゝで分るといふ意味を述べてゐるから（周易口義）、伊川の説も本づく所があるかも知れぬけれども、少くとも先儒王弼等の靜を主とする説と異なるものであつた。

尤も、伊川は遺書（一九）によれば、右易傳と同様のことを述べた後、これは動上に於て靜を求めるとではないか

との質問に對し、まことにさうである。然しこれは最も困難だと云つてゐる。此場合朱晦庵のやうに、これを所謂未發の存養に取ることも出來ようが（後述參照）。伊川がこゝで釋氏の定と聖人の止とをあげてゐる所からみれば、伊川のは是認した靜は止（前からしぼしぼ述べた所の理に止まること）であらう。また伊川が動を重んじたとは云へ、余は同じく此場合、伊藤東涯の云ふやうに（周易經翼通解）、これを前にしては周濂溪、これを後にしては朱晦庵と伊川との相違があると、輕々に斷ずるものではないけれども。

## 二

伊川の心についての思想は朱晦庵の見解によれば、不完全なることを免れぬ（朱子語類九五、同文集六七已發未發說）。即ち、心を已發におく傾向があつた（二七等）。然し、伊川は横渠門下の英才呂大臨との問答に於て、すでに此點について辨明してゐる。大臨が伊川に對して提出した疑問は、伊川が心と云へば皆已發（すでに發動せるもの）を指して云ふことであつて、寧ろ未發前に心の體、已發にその用を考ふべきではないかといふに在つた（六三）。蓋しこれは大臨の師張橫渠の心統性情者也（心は體としての性、用としての情を統べ主るもの）といふ思想から來るのであらう。これに對する伊川の答語には、凡そ心とは已發を指していふと言ふのは固り當らぬ。心は一であり、體を指して言ふものあり（寂然不動と云はれるもの）、用を指して言ふものあり（感而遂通天下之故といはれるもの）、たゞその見る所如何とみるだけだとある。こゝに挿入的に一言注意すべき點を指摘すれば、右見る所如何によつて、指す所が違ふに過ぎぬといふ伊川の言は決して、兄明道又は陸王諸學者のかゝる言と同一にとつてはけないことである。後者に於てはかやうな言葉は渾一的立場を表はすものであるけれども、伊川に於てはたゞ渾一的なだけではなく、常に分析的見方を失

つてゐないのである。文集（六三、與呂大臨論中書）に命、性、道の名が各當る所から立てられて區別があり、體としての大體、用としての大體、また體用自ら殊なるものがあるから、二となすべきを説いてゐる。また、中卽性也との語を未だ安からずとなし、中とは性の體段を狀する所以、若し中は卽ち性なりと云へば、恰も天は圓、地は方といふ時、方圓は卽天地なりとはいへぬと異らないと伊川は云つた。伊川の勝れて知的であり分析的であることを我々は認めてよいと思ふ。此點に於ては、後の朱晦庵、其門人陳北溪などにして始めて伊川の立場を解するものであつた云へよう。伊川の考へた心なるものは身に主なるもの（一九）であり、そこに性が内在する。（遺書一九に見える心卽性也との語は實は心を直ちに性といふのではない）又、伊川は形氣に發する人心と、義理に發する道心とを區別する。人心は私欲であるから危殆であり、道心は天理であるから（精）微、私欲を滅すれば天理明かであるといふのが伊川の考であつた。（二七、遺書一二三には心は道の在る所であり、道心を微といふのは道の體から云ふものとし、心と道と渾然として一なりと云つてゐる。右の心卽性也との語の意義もこゝから理解出來よう）かく人心を直ちに私欲とみる伊川の考方は、朱晦庵によつて不満を表せられた（朱子文集三二、答張敬夫書、並に欽定書經傳說彙纂三、大禹謨參照）。さて、心に内在する性は發して情となるといふ。伊川は孟子並に漢儒の考をもち來つて性の内容を説き、孟子の四端（惻隱、羞惡、辭讓、是非）を持ち來つて情の内容を説く。性を成すものゝ内、仁とは人間が愛情の發露を以て行ふ公の方面から、義とは宜、輕重を權量する方面から、禮とは分別の方面から、智とは知の方面から、信とは此四者じて信實が考へられる方面から説かれてゐる（一〇）。信はかく四者に亘つてゐるから、右五性（此語はすでに顔子好學論一六二に見える）の發動と考へられる所謂情（四端）には特に信の發動といふものは無い。更に一步を進めて伊川の云ふ所をきいてみよう。伊川はいふ性卽是理（一九）と。又いふ性卽理也（二四）と。伊川のかゝる考方には孟子

性善説と同様、善を先きにし、これを最も本源的に考へる立場がある。即ち、善、吉、是、成、得などを惡、凶、非、敗、失などの先きにおく（二四、又大有象傳注）これは老莊、儒教に通ずる樂觀的でも云へる傾向であつた。（普通、性惡論者と云はれる荀子と雖、現實の人間性の邪惡を認めつゝも、その根本に善性のあることを否定するものではなかつた）然らば、理を以て直ちに性なりとなすのは如何なる意味があるのであらうか。それは五性の内容から明かなやうに、社會生活の基礎となると信ぜられた人間の性質が、結局本來の人間性に外ならずとするものであらう。而して、伊川は仁を易の四徳（元亨利貞）の元に當て、偏言すれば一事、專言すれば四者を包む（乾象傳の注）と見た。かくて仁は五性の一でありながら、またその何れも仁の包藏する所となる。又、先きに云へる如く、仁は人間が愛情の發露を以て行ふ公の方面を表はす。「仁は天下の公なり、善の本なり」（復卦六二の象傳注）とも云はれた。こゝに仁がたゞ公でなく、人間が愛情の發露を以て行ふことを附け加へられることは伊川の見解として見落してはならない。伊川は仁者公也、人此者也（一〇）と云ひ、公の字を以て其まゝ仁と呼ばないで、公にして人を以てこれを體する（一六）所から仁と云ふとした。即ち仁は人間の愛情が物我兼ね照らすまゝに發動していつて、所謂恕（同情のこゝろ）となる、その根本的な存在である（一六）が故に、公と人とが併せ説かれてゐる。物我兼照の中に、自ら惻怛慈愛の意がなければ、仁とは云へぬのであらう。また、惻怛慈愛の意はそのまゝ發生を意味する。活潑流行を意味する。この事は伊川が生道を説くことに相應しい。五穀の種が陽氣を待つて生ずるに譬へれば、心は穀種の如く、生ずるの性は便ち仁に當る（一九）と云はねばならぬのであるが、天地物を生ずるの心は人に於ても承け繼がれる所から「心は生道なり。此心あれば、こゝにこの形を具へて以て生ず。惻隱の心は人の生道なり」（二二）と伊川は云つた。されば桀又は盜跖の如き人と雖、此例に漏れぬのであつて、人を殺すことを好むものは人理にあらざるものとされた。

かくて伊川が凡そ物を生ずる所に天人を貫く人間性の面目を見たことは注意を要する。加之、併せて注意を要することは伊川が右に述べた性と情とを一應判然と分けて考へたことこれである。伊川は仁を性とすること右の通りであるけれども、仁は飽まで性であつて、愛（伊川は惻隱固是愛也と云つた——一九）は情であるから、決して愛を以て仁となしてはならぬ。従つて、仁者は固り博く愛するものではあるけれども、しかし博愛はそのまゝ仁とはいへない。韓退之が「博愛これを仁といふ」と云つたのは誤つてゐる。伊川はかく考へた（一九）。また伊川は論語の孝弟也者、其爲仁之本與といふ語について、仁は性（又は本）であるけれども孝弟は用であつて性ではない。仁は愛を主とするから、親を愛する孝弟は仁を爲すの本である（一九）と説いてゐる。これは此人の特色ある考方として記憶されねばならぬ。尤も、伊川は單に支離的に見るわけではないこと例の通りである。「性の善、これを道といふ、道と性と一なり。……性の本これを命といふ。性の自然なるもの、これを天といふ。性の形あるものより、これを心といふ。性の動あるものより、これを情といふ。凡そ此數者皆一なり。聖人事に因つて以て名を制す。故に同じからざる此若し、而して後の學者文に隨うて義を析し、奇異の説を求む。聖人の意を去ること遠し」（二六）と云つてゐる。余は先きには渾一的事実ながら、分析的に言葉を立てることの必要なわけを述べた伊川の語をあげたが、こゝでは分析的に名を制することの必要を認めながら、存在の渾一的なる事實を云つてゐる。伊川の意圖は明白である。我々は決して偏つて解釋してはならない。

次に、伊川によれば、未だ事物に應ぜざる心は冲漠無朕（むなしくして何のあともない）しかし、たゞ無ではなくして萬象（萬づの姿）は森然としてそこに含まれる。従つて、未だ應ぜざる前と已に應じた後とを分けにくい。丁度、百尺の樹木が根本枝葉一貫なるやうなものである。上面一段もと形兆なく、人の安排を待つて此理始めて生じ、すじ

みちが出来るといふわけのものではない。また、現在、人心事を處するのすじみちとなつてゐるものも、たゞこれ上面冲淡無朕の間、已に具ふるの道理と一致はない（一六）。朱晦庵はこの思想を巧みに、前述、體用一源、顯微無間の語と併せ説明してゐる。晦庵の文によれば、體用の問題について當時種々の議論が存在したことが分る（大極圖說解後論、尙、朱子語類九五參照）。程氏遺書（三九）に、伊川が鐘聲を以て此間の消息に喩へ、「その未だ撞かざる時、聲固より在り」と云へる門人の言葉を喜び、これを許容した記事がある。明の王陽明は一層精しく此比喩を援用してゐる。右伊川の考によれば、伊川が社會的共同生活の道德を人間の本性に本づけ、その權威と普遍性とを求め、逆に、右人間生活以外に道をおかない立場を樹立しようとして慘憺たる苦心を凝らしたことがよく分つて來る。事物の理、すじみち（所謂塗轍）は普通空蕩なるものゝやうに考へられた人間に内在せる性に湛えられるから、性が事物に應ずるといふのはかゝるすじみちの自己顯現に外ならない。寂然不動、萬象森然として已に具在する（一六）ものが感じて通ずる。感ずるのはたゞ内から感ずるのであつて、外面一件の物をもち來つてこゝに感ぜしめるのとは違ふ（同）といはれる所以と思ふ。

性はそれ自身として善であり、明である。然るに蔽なき能はず。伊川は此間の事情を説明するに才の考を以てした。才とは何か。伊川によれば、氣に受けるものこれである。性は、即ち理であり、何人と雖、一律であるが、才は氣に受く。氣には清濁あり、故に材質に厚薄あり、賢愚を生ずる（一九並に二七）。伊川は木に譬へてこれを説明して、ゐる次のやうに考へる。即ち才は材料である。木の有する曲直のやうな性質は所謂「性」であり、或は輪轆に、或は梁棟に、又は榱桷になれるものはこゝにいふ「才」である（一九並に二四）。これを人について云へば、才とは天性柔緩、天性剛急などといふもの、即ち生來稟受してゐるものを指す（二七）。才はかくの如くして人の資質（右二四）に

外ならぬ。人間は各資質を異にしながら、「性」がそこに内在する。「才」に内在するまゝの「性」は所謂氣質之性（右一九）と呼ばれるものに當る。乃ち生之謂性といふ告子の語の意味する性は氣質之性を指してゐる。伊川は人と大との相違をも生の相違、即ち稟受の相違から説かうとした（二七）。論語に性相近と云ふものは氣質之性を、上智下愚を云ふものは才を指す。我々は此場合、明道と違つた伊川の傾向を見逃し得ない。即ち、明道が生之謂性、性即氣、氣即性、生之謂也と云つて、性を特に渾一的に見たことに比し、伊川は生之謂性の性を稟受する所から立言したものととして（右二七）、中庸の所謂、天命之謂性の性、即ち本稿でこれまで云つて來た内在の「性」と區別した。これによつて、伊川に於ては、天命之性は云はゞ本性として内に嚴存し、（人の性に於けるは猶器の光を日に受くるがごとし日は本不動のものとは伊川の語―四）人間の現實、具體的な性は氣質之性となる。

伊川は告子の所謂生之謂性の性に對し、孟子の性（言善者）を極本窮源の性なりと云つてゐる（四）。かゝる考方は明かに伊川の特色である。伊川はかやうにして、俗に所謂人間性の複雑さ、その危機に注意を怠らなかつた。人心これ危く云々の人心を、直ちに私欲と取る伊川の考は、朱晦庵の賛する所とならなかつたことは前に觸れたが、所謂人間性の餘りにも私欲多きことは伊川をして此言を發せしめたものであらう。かゝる人間性についての究明、及びかゝる人間から生ずる社會生活の葛藤、その波瀾等、人生の邪惡に關する研究は、伊川から朱晦庵に至る一系の思想に目立つ方面と云つてよい。（例へば晦庵の社會法の如き、やはりこれが本となつてゐる。筆者の前記朱晦庵の二遺業を参照され度い。これは普通觀念論のやうに考へられてゐる程朱學が、實は如何に現實をよく見た所謂實學―此語は伊川の三學看詳文、晦庵の乞修禮書劄子、同中庸章句卷頭引伊川の語などに出てゐる。たゞこれについては詳論を要する―であつたかを示すものである）先きに述べたやうに現實存在としての性は氣を離れては考へることが出來ない。し

かも本性は内在する。故に次の言葉が重要な意味を持つて登場して来る。

論性不論氣不備、論氣不論性不明一本此下云、(七)(性を論じて氣を論ぜざれば備らず。氣を論じて性を論ぜざれば

明かならず)

(此語は朱子語類九九、孟子精義何れも伊川の語としてゐる。恐らくさうであらう。たゞ朱子語類六二には門人これを明道の語としてゐるが今従はない) 何故に此語は重要であるのか。蓋し、性(天命の性―本性)を論じて氣、(氣質の性)を論じなければ、右に述べたような現實の面、相争うてやまぬ人間の醜惡な面を見落すことになり、その論は完備したものといへぬのであらう。従つてこゝに完備を求める精神はかゝる方面から人間を見た性惡論者荀子の説を内に持つて、孟子の性善論の不備を突いたものとも云へよう。然るに、氣(氣質の性)を論じて性(天命の性―本性)を論じなければ、人生の進路は明白とならず、闇に迷ふことゝならう。従つて、こゝに明瞭を求める精神は孟子性善説の立場を内に持つて、荀子性惡論の不明を攻めるものと云へるのではあるまいか。伊川の右の言葉はかゝる經緯によつて構成され、人生の如何なる事實にも目を蔽はず、しかもそれを越へて進みゆく、所謂人間世に生き抜く求道者の姿を表すものであつた。以上のやうにして伊川は横渠と等しく氣質を變じて性に復ることを勧める(一九、並に六〇論經筵第一劄)。先きに云つたやうに、現實の複雑な事情をよく見てゐた伊川は決して氣質を變ずることを容易であるとは考へなかつた。たゞ人間がそれぞれの環境による習慣其他と相纏つてゐる氣質を涵養し、徳性を薰陶すること、一口に云へば、氣質を變化することの可能を伊川は信じて疑はなかつただけである。前記四箴の意義は實にこゝに在つた。余は四箴の立場を明道識仁篇の立場と比較して、やはり慘憺たる良工の經營、その苦心を感じるものである。堅苦と云はれる朱子學の立場はこれを承けてゐる。

普通、功夫の問題について、伊川は二つの點に於て兄明道と違つてゐると云はれる。一には、明道は何れかと云へば靜坐を説くことの方が多かつたけれども、伊川は多く靜に換へるに敬を以てしたこと。二には、伊川は敬の功夫のほか、特に窮理の功夫を力説したことこれ。此事は一應尤でもあるが、決して簡單に承認出来るものではない。遺書(一二)にある中者天下之大本、天地之間亭々當々、直上直下之正理、出則不是といふ文句を受けてゐる功夫は敬であり、唯敬而無失最盡といふ語になつてゐる。これは劉絢記する所、明道の言葉であり、近思録でも明道にかけてある。然るに遺書(一九、劉元承編)に見える伊川と蘇李明との問答で、伊川の答語に、蓋人萬物皆備、遇事時、各因其心之所重者、更互而出、纔見得這事重、便有這事出、若能物各付物、便自不出來也とあり、そこで心の未發前を涵養する功夫として、敬が説き出される。此處で、出といふ文字の使方、並に前後の考方共に、兄弟よく一致する。伊川は明道の言葉を本としてゐるのかも知れない。(萬一、右文句のかけ方が誤つてゐれば別であるが)これは敬の功夫を説く重要な資料であるから、明道敬を説くことの数回の多少に拘はらず、輕卒に右第一の點を首肯するわけにはいかな。少くとも敬の功夫の本質は兄弟に於て異なるものではなかつた。たゞ其手段については、伊川に創意があり、それが朱晦庵に傳はつた。第二の點に於ては、左様なことが云へさうである。無理、窮理といふ文字はもともと易から出るのであり、これと關連する格物致知といふ文字は大學篇から出るのであつて、明道も此等の文字を使つてゐるし、格至也(一二)又は聖人致公心、盡天地萬物之理、各當其分(一五)とも云つてゐて、伊川窮理の思想に近い。それにも拘はらず、窮理を特に伊川にかけてよいと思はれるのは、此點に於ては伊川の説く所が一層周到で徹底し、且つ敬と

相並んで兩翼兩輪、功夫の中心をなすからである。

「涵養須らく敬を用ふべし。進學は致知に在り」(一九)と伊川はいふ。涵養とは人間が自己の本性を漸次に存し養うていくことである。而して、注意すべきは、それが本性の有する中を「心」の未發前に求めることではないといふことである。何となれば、若し本性の「中」を未發前に求めるとなれば、それは不自然を免がれない。涵養の眞義はたと平日しつくり養つていき、養ふこと久しければ、喜怒哀樂發動して自ら節に當る(時と場合に應じて調和する)といふに在る。而して、涵養は靜の功夫の如くして靜ではない(一九)。人倫(家族的社會的生活の理)は常に内に湛へられてゐなければならぬ。功夫の最も困難なる事情がこゝに伏在する。敬といふ功夫はかくして説き出される。

されば伊川はやはり此點に於て、その幼時の師、周濂溪をも越えて進むものであると云はねばならない。こゝに一言觸れておきたい問題がある。「喜怒哀樂」四つのもの未だ發せざる時を觀るに、靜なる時自ら一般の氣象あり、事に接するに至るに及んで、又自ら別なるは何ぞや」(一九)といふ蘇季明の問に對して、伊川は「善く觀るものは……却つて喜怒哀樂已發の際にこれを觀る」(同)と答へ、前述、復卦の下面一畫、便ち動なる所に於て、天地の心を見るといふ己の立場を前人未蹈として自負してゐる。後に、胡五峰(其著知言、並に朱晦庵の知言疑義中、欲爲仁、先識仁之體云々について論じた條參照)を通じて張南軒に傳はり、南軒より朱晦庵に傳はり、晦庵の所謂中和舊說、即ち中和に關するその未定説を成す所の學說(朱子文集三二答張欽夫書によれば、これは學者先づ心發動の端倪を察識し、然る後存養の功夫を加ふべしといふにある)は右季明に對する伊川の答語に淵源し、その動的立場を繼承するものゝやうに見える。若しさうであれば、普通禪の動的立場を受けてゐるとされる右胡並に張氏一派の所謂湖南學派の朱晦庵に與へた影響は何れかと云へば、寧ろ伊川に本づくを取つた方が順序であらう。然し、前述の如く伊川も復にして天地の心を

見る立場を、これは「動上に於て靜を求めることになることなきや否や」といふ質問を肯定した（一九、但し、簡單に肯定したわけではないことは、然最難と云つてゐる——この文字の意味は既記——こと、及びこゝでの靜は釋氏の定でない、艮卦の止であり、物各付物の義であることなどを考へ合せてみれば明白となるけれども）されば、朱晦庵の云へる如く、復は靜中の動であり、伊川の意も亦さうであつたと見ることも出來よう（朱子文集三二答張欽夫書）。現に程氏易傳をみれば、蒙以養正、聖功也の條に「未發これを蒙といふ。純一未發の蒙を以て、その正を養ふ。乃ち、聖となるの功なり。發して後禁すれば、扞格して勝ち難し。正を蒙に養ふは學の至善なり」とある。さうなれば、己發未發を一件とし、時として涵養省察せざるなく、しかも靜を以て本となす功夫（右朱子文集答張欽夫書）、即ち、朱晦庵の定説たる敬の功夫が確として伊川から來ることゝならう。（伊川の語が學記に本づくことは明かであるが）然らば敬とは何か。伊川は敬は主一であるといふ（一六）。一とは何か、無適であるといふ（同）。適くこと無いといふのは何ものにも心を奪はれないこと、邪入る能はざること、その意味で、虚なること、更に云ひ操れば、眞に心の主體性が樹立されることであらう。（これを禪語に求めれば、臨濟の隨處作主の意味に近い、たゞ伊川の場合は心は飽まで社會的・道德的本性を湛へるそれである。淺見綱齋は論語講義で、主一といふは其事なりに離れぬことゝ云つた。心は即ち事の理を内在してゐるのであるから、主體性が樹立されることは、その事なりに離れぬことゝ別ではない。然し、こゝに儒釋兩者の相違と問題がある。尙、後述参照）主一の一は體用一貫して活潑々地として動く心、生命に満ちた心以外ならない。何ものにも奪はれない心にして始めて、何ものへ對しても淀みなく、働きかけることが出来る。伊川は「人心常に活くるを要すれば、周流無窮にして一隅に滯らず」と云つた（六、この語は遺書によれば、二程何れのものか不明であるけれども、朱子語類九六に従つて、伊川の語にとつた）若し主一といふことが單に或一物一事に停住し

固定することならば、それは澁滯とならう。澁滯では周流窮り無いわけにはゆかない。伊川によれば、主一の主には意がある(二七)と云ひ、又、その初いづくんぞ意を用ひざるを得んや(一九)ともいふ。敬の功夫は内に葛藤を有する現實の人間が意志によつて行はなければ、行はれ難い功夫である。然し、伊川はまた「敬を忘れて敬せざるなし」(同)と云ひ、敬の功夫が意志行爲のまゝに、これに即して、いつもとはなしに自己自身を越えてゆくことの大切なるを教へた。即ち敬の功夫は結局に於て、自らなる功夫でなければならなかつた。即ち意志行爲として固定してもいけなかつたのであらう。伊川が孟子の必有事焉、而勿正心、勿忘、勿助長の語を引いて敬を説明し、功夫の亡失と助長とを避けることを云つた(一九)のは、意を含んで忘、忘にして意、本性のまゝに心を活していく妙境を漏したものであらう。元來敬は前述の如く、冲漠無朕にしてしかも萬象森然たる心本來の主體性の樹立を意味してゐる。従つてそこには意志行爲といふやうな人間の行爲を單に否定するよりも、それが本性のまゝに自ら働いていくことが大切と考へられた。敬を忘れるとはかやうな意味に於てである。伊川は「物を忘るゝと、物に累さるとの弊等し」(四)と云ひ、「思慮を息めんことを要するは便ち思慮を息めざるなり」(一六)と云つた。佛を學ぶものが多く是非を忘れることを求めることを攻撃して、是非が人間の立場として必須のこと、心は何處までも、社會に生きる人間の事を内に藏してゐるものであるから、心の主體性を立てる功夫としての敬は、事の中に於てその理に止まることによつて、物各物に付して(事物をして各自事物たらしめて)そこに却つて眞に物を役し、これを支配する立場が成り立つこと(一六、並に易傳長卦參照)以上のやうな考方を伊川はしてゐる。

敬であれば、自ら虚靜であるけれども、虚靜を把つて敬と呼びなすべきではない。敬に居れば、自然に簡を行ふ。若し簡に居つて簡を行へば、却つて簡ではなくなる(論語にあるやうに)。たゞ居る所のもの己に一の簡の字を剩すと

いふ伊川の思想は敬が心の本性を活かすことによつて、人間を人間のまゝに、云はゞ解脱せしめようとした所以をよく表はしてゐる。かくして、伊川は靜の字を避けて敬の字を採つた(一九)。无妄卦の易傳には「邪心無しと雖、正理に合はざれば妄なり。乃ち邪心なり」「所謂无妄は正のみ。少しく正に失へば過あり、乃ち妄なり」と云ひ、程氏外書(三九)には「無心」と云ふを是ならずとして、當に「私心無し」と云ふべしとある。伊川に敵意を持つてゐた所の當時の文豪蘇東坡は「何れの時か、この敬の字を打破せん」(三八)と云つたときくが、明末の劉念台が心もと主あるまゝに、主を主に還へすこそ、實は主一であり、そこで始めて眞に敬の字を打破出来ると述べた(劉子全書一一一學言)のは最もよく伊川敬の思想核心の消息を知るものであつた。伊川は禪伯を天下で最も忙しいものと云つてゐる(二四)これも右の理窟から心本來の主體性をはづれて、行往坐臥の行を積むことの矛盾、その不自然さを指摘したものと推察されよう。涪州に貶せられた伊川が漢江を渡る時、中流にして船ほとんど覆らんとして舟中の人皆號哭した。伊川獨り平常の如く安坐してゐたので、舟岸に着くや、同舟の父老からその故を問はれた。伊川答ふるに心誠敬を存するのみといふを以てした。父老曰く「誠敬を存する固に善し、然れども無心には若かず」と(三九、並に伊洛淵源録四)。これはよく老莊又は佛教關係の人から聞く敬の功夫の批評である。宋學を知つてゐたと云はれる我國の澤庵和尚の不動智神妙錄にも敬を認めながら、その至境にあらざる所以を漏してゐる。(實は敬の思想は少くとも心の活潑々地たる方面の尊重といふ意味では、老莊よりも禪、殊に臨濟禪に近似するものがある。此事實は宋代精神界を縱横に織り成してゐる儒、老、佛三思想經緯の糸を辿る端緒ともなるものであるけれども、他日の論述に譲り度い)此方面の人から見れば、伊川こそ忙しい人であつたといふでもあらう。忙しきまゝこゝに安住していく所に伊川の敬の功夫の境地があつたけれども、何れにせよ、敬は理を内に藏してゐる。されば敬が集義によつて始めて完き功夫となり得る

との考方は熟慮を要する。伊川はたゞ敬を用うるを知つて、集義を知らなければ、すべて事なきことになる(一九)と云つてゐる。然し、單純にさうであれば、上記敬の敬たる面目は無くなる。無論、易には君子敬以直内、義以方外とあるけれども、こゝでは内外は一理であり事の上に於て義に合ふを求めのではない(二)と伊川はいふ。是に於てか、敬義は心の功夫として一貫して説かれなければならない。伊川は中に有すれば、必ず外に形はれるものであるから、たゞ内を直うせざることがないやうに用心すればよい。内直ければ外必ず方と云つてゐる。かくて敬義は合一する。(一九、游定夫録する所、明道の語にも、敬以て内を直うする方面は釋氏にあるけれども、義以て外を方にする方面が缺けて居るとあり、呂與叔編する所には、義以て外を直うすること無ければ、敬以て外を方にする方面も共に是でないとあることを朱子語類九六に出してある。與叔の見る所優るといふ定評は當つてゐよう。兎角、此點、明道の見る所、伊川と同じきことは劉絢録する所に——内外を合するの道を見てゐることによつても明かである)。

さて、敬、即ち主一無適の功夫は無又は靜の功夫を通過してゐる。それ故、實は最も微妙なる功夫でなければならなかつた。そこには人間の具體的、内容的行爲、社會的生活に即した行爲が内在しながら、一手を下げば自然を害して、云はゞ心の妙用を失ふ所がある。然るに、伊川は敬の功夫を實踐の手がかりの方から極めて具體的な方法に移して説くことゝなつた。整齊嚴肅といはれるものがこれである。即ち、主一の一は見難い、功夫をつけ難いとするものに對して、伊川は一とは他ではない、たゞ整齊嚴肅なれば、心はそのまゝ一になるとの考を述べてゐる(一六)。これは身體の行儀を齊へることを主としてゐる(一九並に三九)やうであるが、容貌を動かし、思慮を整へれば自然に敬を生ずとも云つて、身心共に亘つてゐる所もある。何れにせよ、かゝる行儀は拘迫せしめては悪い、拘迫なれば久しう

し難いから（一六）。又それは入手の手段に過ぎないと伊川は考へてゐた（同）。これは文字通り入手の手段であり、それ以上の意味も、それ以下の意味もこゝに置くべきではない。然しながら、入手の手段必ずしも容易ではない。「神に事ふるは易し。尸カクシ（神靈の代りとして祭を受けるもの）たるは難し」（四）との伊川の語はかゝる行儀の困難さを體驗した人の言葉であらう。

伊川は敬といふ心の功夫を整齊嚴肅といふやうな、云はゞ外的功夫によつてもたらさんと企てたことは（敬の功夫はこれに程門の謝上蔡、尹和靖の考案が加はり、朱晦庵に至つて程朱學の功夫として確立する）内外一理を信じ、豊富な禮の傳統を有する思想家に取つては相應しいことであつた。前記四箴の序に、非禮勿視、非禮勿聽、非禮勿言、非禮勿動といふ克己復禮の四目をあげ、それを身の用と考へ「中によつて外に應ず、外を制するはその中を養ふ所以なり」（六二）としたのはよくその趣旨を語つてゐる。

以上のやうにして、敬の功夫はその本質に於て、必ずしも明道と異なるものではなかつたけれども、その手段に於ては、伊川には亦伊川の特色があつた。

次に、窮理の思想に至れば、一層伊川の特色が現れて來ると云へよう。伊川は敬の功夫のみを以て十分なりとは考へず、窮理といふ知的功夫が必要なることを確信し、細かく其方法を考へた人である。伊川の窮理に對する態度は積極的であつた。尤も伊川にも、敬によつて、自然に天理は明白となるといふ考もなくはなかつた。遺書（一六）に敬見する所によつてみても、敬によつて主體性が立てば、「涵養これを久しくすれば、自然に天理が明かになる」のであつて、敬が本となる。されば伊川に於ては敬一途に徹底すべきであつたといふ議論も成り立つ。明の王陽明の致良知の説は眞に敬と窮理との功夫を一本にしたものであつた。陽明は敬を蛇足としたが、紙背に徹しその精神を見れ

ば、これは窮理を別にしない場合の、敬の本質がもとと王學の立場と相通する點がある所から來てゐるのでなからうか。然るに、伊川は敬の功夫と相並んで窮理を説いてゐる。前記「涵養須らく敬を用ふべし。進學は致知にあり」といふ立場は動かせない。(致知が窮理を意味することは直ちに明かにする)後に朱晦庵は兩者の偏廢し難い所以を譬へて、一つのものの、こゝを踏めばかしこが動くやう、又歩行で、左足をおこせば右足が自然に來るやうなものだ(朱子語類一一五)と云つた。所謂程朱學では此關係は大切なものと思はれるに至つた。然らば窮理とは何か。これは人も知る易の文句であるが、伊川はこれを大學篇の致知格物に當てゝ説く。致知格物とは何か。人は己の有する知を推し致め、これを盡すこと即ち致知を、格物によつて實現するのである。然らば格物とは何か。伊川によれば格とは至である。「知を致すは物に至るに在り」ととられなければならない。凡そ一物の上に一理ありその理を窮致(至)することを要する。かく物に即いてその理を窮致(至)することが格物である。此意味で窮理が即ち格物となる(一九)。又、伊川は「物とは事なり。事皆理あり、その理に至るは乃ち物に格るなり」(三一)とも云つてゐる。事と理と顯微を成すが、事理一致であり、顯微は源なれば、よく學ぶものはこゝに通透することが出来る(二八)。此際、事物に即いて、理を窮めるといふこと、周易で云へば、理は形がない故に、象によつて理を明かにする(六三答張闕中書)といふ行方は重要であつた。伊川は窮理の例をあげ、「或は書を讀んで義理を講明し、或は古今の人物を論じてその是非を分ち或は事に應じ物に接して其當を處す」(一九)と云つてゐる。禮制は人間の社會生活の現象で、一つの事である。その研究は伊川が横渠門下の呂與叔等に委嘱した分野であるが、これが所謂實學の思想となつて、朱晦庵及び晦庵の遺業をつく清代專家による龐大な仕事を生む立場は、かく理を事物に即いて把へようとする所に在つたとも云へる。朱子學が清初又は我幕末に於て、西洋科學と接續する例を生んだ事情も亦こゝから考へられやう。これは窮理

が格物によつて行はれるについて、注意すべきことの一であるが、次に注意を要するは窮理に「思」が大切だとされたことである。伊川は學者先要會疑（三八、これは近思錄では伊川にかけたと見てよいであらう。宋元學案亦然り）と云つた。疑問、その個所等を眞に理會することが學者の先務と考へられてゐる。その爲には「思」が必要なことは云ふまでもあるまい。「學は思に原づく」（七）とある所以、外書（三三）に「物理に窮め至るは他なし。唯思のみ。思に睿といふ。睿は聖となる。聖も亦自ら思うて得。沉んや事物に於てをや」（三三）といふ言葉がある。二程何れのものか確證はないけれども、遺書（一九）に類似の言葉があるから伊川であらう。此點については、伊川は幾多興味ある言葉を殘してゐる。「思に睿といふ。睿、聖となる。思を致すは井を掘るが如し。初は渾水あり、久しうして後、やゝ引動して清なるもの出で來るを得。人の思慮は始め皆溷濁す。久しうして自ら明快」（一九）「人の思は湧泉の如し。これを浚くしてよいよ新なり」（同）など。かくの如きは一生の心血をそゝいで易傳を著した學者の經驗した事實であつたに相違ない。伊川のかかる考方は一見何でもない事のやうに見えるが、これを「思」に積極的意味を認めなかつた學者、例へば陸象山の弟子楊慈湖などと比較してみれば、當時の思想界の事情を知る上で思ひ半を過ぎるものがある。

さてこゝに問題がある。窮理は内省か外觀か。伊川のこれに對する答へは次のやうなものであつた。即ち、これに身に察するのはその尤も切なるものを得る（一八）ことになるけれども内外に拘はるわけではない。然し、身とは何であらうか。門人問うていふ「物を觀、己を察す。また物をみるに因つてこれを身に反求するや否や」伊川答へていふ「必ずしもかくの如く説かず。物我一理わづかに彼を明かにすれば、此をさとる。これ内外を合するの道なり」（一九）と。伊川はかく云ひ、更に大は天地の高厚、小は一物の所以然、皆理會すべしと云つた。又、致知は先づこれを四端

に求めてはどうかとの間に、これを性情に求めるのはもとより身に切ではあるが、一草一木皆理ある故、これを察しなければならぬとも答へた(同)。或は又、格物は外物か、性中の物かとの間に對して、これに拘はらず、凡そ眼前この物でないものはない。物皆理あり、火の熱する所以、水の寒なる所以、君臣父子の間に至るまで皆理であると伊川は答へてゐる。かやうにして、格物の物は心身、事物、凡てに亘り、内外を通じて行はれることゝなつた。然しながら、更に疑問がある。それは知が吾心に内在し、わが固有であるにも拘はらず、窮理によつて致す(推し致め、これを盡す)ことを要すとは如何なる意味であらうか。朱晦庵の大學補傳は、程子の意によるといふ所に從へば、己知の理によつて、益々これを窮め、其極に至るを求めることになつてゐる。蓋し、氣質的存在としての現實の人間に於ては、内在の知の發見が不完全であるから、完全を求めるものと考へられる。然し何故特に窮理によつてそれが可能なのか。伊川によれば、窮理といふものは、凡そ天下のものを窮め盡すを要するかと云へば、さうではないといふ(一六)。無論、備求しなければならぬけれども、通ずることが出来る(二〇)。但し、それは一物に格(至)つて衆理に通ずるのではなく、今日一件を格し、明日又一件を格し、積習既に多く、然る後に脱然として自ら貫通の處あり(一九)と考へられるのである。近思錄の名の典故となつた、論語に所謂近思といふ語について、伊川は以類而推(三四)と云つた。事物につき、類を以て推し次第に理を窮めていくうち、貫通の處に達するのであらう。然し、右に云ふ貫通とは單に事物の理の方面に於てそれを相通する最高の理に到達するといふだけではない。事物の理の窮通を契機として人心に内在する理の窮通が行はれ、眞に内外の域を撤して一なる理が全體として自己自身を現はすに至る。窮理とは理が己自身を見出すこと、即ち理の自覺に機會を與へる所に意義がある。所謂自得又は覺、覺悟などと云はれるものはこの自覺に外ならない。

伊川は「學は自得を貴ぶ。得るは外にあらざるなり、故に曰く自得と」(二八)と云ひ、「脱然として自ら悟る處あり、然れども、物上に於て理會するもまた得、理會せざるもまた得」(二八)と云つた。つまり理が己自身を見出すことに要點があるのであらう。遺書で、覺が説かれた箇所は決して少くない。或は「今の人、知を致さんと欲せば、須らく物に格るを要すべし。：：：一身の中より萬物の理に至るまで、たゞ理會し得ること多く相次げば、自然に豁然として覺する處あり」(二八)とあり、或は又「學んで覺なければ何ぞ益せん」(一九)ともある。伊川はかゝる覺を釋氏の覺と比較し、己の所謂覺を以て孟子の以先知覺後知、以先覺々後覺の覺と考へてゐるやうである(一九)。即ち此場合の覺は覺於理ことであるとして、「君と一夜の話、十年の書を讀むに勝る」といふ古語をあげ、若し言下に即ち悟らば、嘗に十年の書を讀むどころではないとしてゐる。孟子のこゝの覺が伊川の覺に當るかどうかは問題があるが、覺の思想を孟子に溯るのは正しいかと思ふ。此書で、深造自得といふのはそれに近い。時代的に稍降るが、莊子天道篇の輪扁の寓話など明かに悟境を説いてゐる。支那に於ける此思想の發生は此邊に在ると思はれる。何れにせよ、伊川の窮理思想は致知を求めるものであり、致知とは理の自己露呈、その自覺を意味するものであつたと云つてよいであらう。伊川をして復た生かしめれば、容易く首肯するや否やを知らないけれども。朱子語類(二八)には格物致知を説いて、夢覺關と云つてゐる。此思想は結局かやうな所に落附くのではあるまいか。

こゝに附け加へておき度いことがある。それは自得の境地は人に自在をもたらずといふ思想である。伊川は揚雄の言が蔓衍にして不斷、優柔にして不決なる所以は此人が此境地を缺いてゐたからと見てゐる(一五)。自得が何故に自在をもたらずか。それは個々の行爲が最も根源的なものの働としてなされるから。孟子の言葉を用ふれば、これを左右にとつて常に其原に逢ふからであらう。

かゝる見方は宋明學者に通じてゐるものであつて、覺とか自得とかを求める動機が何邊にあるかを知ることが出来る。前に窮理に必要なものとして「思」が考へられたと述べておいた。其際伊川の言葉をあげ「思に睿といふ」といふ書經の文句を引いておいたが、思について、睿（深）さが要求されることは結局右のやうな意味の覺悟又は自得が窮理の目差す所であるからと思はれる。（一九）然し思慮はこれを強ひても詮がない。思慮久しくして後、睿自然に生ずる（同）。

杜預春秋左氏傳序の優柔厭飮、自らこれを求めしめ、自らこれに趨かしめ、「江海の浸し膏澤の潤ふが若く、渙然として氷釋し、怡然として理順ふ。然る後、得たりとなす」といふ語は伊川の愛する所であつた（二六）。これに反して、非明睿所照而考索至此、此故意屢偏而言多窒、少出入時有之（六三、答橫渠先生書）（明かで深い知慧に照されるのでなく、考索によつて到道した爲に、意見がしばしば偏し、言葉も自由でなくなり、多少の出入がある）といふが如きは伊川の戒めた所となつてゐる。されば、我々は平心を以て次の文字を読むことができよう。曰く、「深思せざれば道に造ること能はず。深思せずして得るものはその得失ひ易し、然り而して、學者思ふなく、慮るなくして得るものは何ぞ。曰く、思ふなく、慮るなくして得るものは、乃ち深く思うてこれを得る所以なり。思ふなく、慮るなきを以て思はずとなし、自ら以て得たりとなすものは末だこれあらざるなり」（二六）。かくて、周初以來の傳統を承け、儒學の徒によつて尊重され來つた「思」の思想が伊川によつて生かされてゐることが分る。これも亦當時の思想界に於て、一つの大きな働をなした事柄であつたらう。

伊川は敬と窮理とを説いたが、知の重大性を認めた點に於ては出色であつたと云はねばならない。伊洛淵源錄(七)に出てゐる呂希哲の言葉によれば、伊川は少時から話が上手で、世人が専ら行を貴んで知見を論じないことを笑つたといふ。又、某人はたゞ説き得るだけだ—行はない、など世間で云ふが、伊川は好話を説き得ることも亦大いに難いと云つたと傳へられる。既に記したやうに、明道も張横渠と講論を樂んだし、劇論の意味をも認めてゐた(二)。然し伊川の立場が一層知を尊んだことはこれを認むべきであらう。伊川によれば、致知と力行とは學の終始を成すものといふ(易文言、知至々之の程傳)。その意は寧ろ識見の無い力行を却ける所にあつた。識見足らずして判然と是非を云ふことが出來ぬものは、縦へ尾生の信、曾參の孝ありと雖、伊川の貴ぶ所とならなかつた(二八)。かゝる立場は當時の思想界の事情から云へば、亦重要な役割をなしたと思はれる。又、此場合、知は自ら行に進むものだといふのが伊川の信念であつた。「識を以て本となす。行これに次ぐ」(二八)と云ふのは識が行を導くものと考へられてゐたのである。故に「これを知れば、これを好む、これを好めば、必ずこれを求む。これを求むれば必ずこれを得」(一八)と云ふ。たゞこゝに知るとは、眞に知るのでなければならぬ。眞に知るとは何か。伊川は知に深淺あり、眞知常知あることを云ひ、嘗て虎に傷けられた者の虎の事をきくにつけ、神色すなはち變じたことをあげて、眞知、深知を説明した。(一九、並に二參照、二に於て、此話を例にして眞知と常知との相違を説いてゐるのは伊川にかけてよいであらう) 朱晦庵も大學或問に、此話を出してゐる。かくの如き體驗知こそ眞知深知であつて、眞に知れば、便ち安らかな行爲が出來るとの考である。蓋し、伊川によれば、人は知を致さずしては、行ひ得ぬものであり、勉強して行ふものは持久が出來ない。たゞ理を照らすこと明かならば、自然に理に循ふことを樂しむ。人はその性本善なる所から、理に循うて行ふものであり、理に順ふ事は困難でない。たゞ人知らざるが爲にわざと按排して、行の困難を云ふのだと

の考方が伊川にある（一九）。世間では特立獨行の如きは得難いとされるけれども、伊川に取つて、得難いのは特立獨行ではなく、たゞ一個の知見であつた。此知見が通透せぬ點が問題であつた。世人で云ふ、力行を要すとの文句は淺近の語に過ぎない。何となれば、人すでに知見があれば、必ず行へるから。一切のこと當に爲すべき所なれば、必ずしも無理に意を著けて爲すを待たない。わづかに意をつけて爲せば、便ちこれは一個の私心であらう。伊川は大略かやうに考へる（一八）。されば、伊川は一點の意氣を以て事をなして久しきに亘り得ることを信じなかつた（一八）。

尙、こゝに附言しておきたいことがある。伊川は「至るを知れば、當にこれに至るべし。終りを知れば、當に遂にこれを終はるべし。須らく、知を以て本となすべし。これを知ること深ければ、これを行ふて必ず至る。これを知つて行ふ能はざるものは有ることなし。知つて行ふ能はざるは、たゞこれを知り得て淺し。饑ゑても烏喙を食せず、人は水火を蹈まず。たゞこれ知。」（一六）と云つた。これは上記、伊川の立場より當にさもあるべきことであるが、その口吻には王陽明の知行合一論を想起させるものがある。黃梨洲の如き、伊川にすでに知行合一の言があると評してゐる（宋元學案）のも尤である。然し、陽明の知行合一論は知のうちに行あり、行のうちに知あり、知行が全體的一者の構造を成すと見てゐるのであつて、伊川とは同じでない。たゞこの事實を説明するに當り、知の體驗知としての方面を述べた部分、その語氣が伊川と類似したのに過ぎないのである。

## 五

伊川は主として人間の社會的共同生活の原理として、前記五つの内容を選び、それを仁の一字に歸せしめた。これは永い年代に亘り、事實上支那の社會生活を維持する民族的基本的倫理感情として育てられて來たものであつたとも

云へよう。此五内容から、更に多數の内容のものが色々な關係によつて演繹され、強制的な標語となるに及んで無理を生ずるに至つた意味のことは上述した。一つに統一される五つのものの人心に於ける先天的存在なることを信じ、道徳を内から説き、その自律を圖らうと努力した所に伊川の事業があつた。かやうな人間性の自己顯現が致知であり、その自覺が事物に至ることを契機として行はれるのか窮理であり、自性の喚醒が敬に外ならなかつた。かく道徳を内におく立場は子思、孟子以來の傳統を承けてゐる。(特に五つの數の性を説く所から云へば、漢儒を擧げねばならぬけれど、孟子がすでに五つの内、四つまでを云つており、子思は率性の道を説いたこと人も知る通りである)かく共同生活の原理が人心固有の性として考へられる故、此處によつて立ち、こゝに關連して行動することは最も自然な人間の立場であるといふ思想が生じた。一般に云へば、物我を貫く理の内在—性を知り、それに導かれる立場こそ人間の最も自然な態度であるとした伊川の思想の根本はこゝに在る。伊川によれば、これこそ最も平淡、眞の意味に於て最も自由な立場と考へられねばならなかつた。祭文(伊洛淵源錄四)の所謂「淡乎として味無く、味の眞を得る」のであらう。或は畫像贊(朱子文集八五)の所謂「布帛の文、菽粟の味」であらう。前にもあげたが、伊川は次の意味のことを云つてゐる。人が思慮多く自ら寧んずることが出来ないのは心が自主性を失ひ落付かぬからだ。心が自主性を持ち落付くためには、たゞ事に止まること、詳かに云へば事の理、その法則に止まるがよい。例へば、人君となつて仁に止るやうなものがこれ。舜が四凶人を誅したことを考へて見るに、四凶人すでに惡をなし舜従うてこれを誅したのである。されば舜の行爲は自然であり、何ものにも拘はつてゐない。専ら事に止まりその理に徹せよ。これが物各物に付する立場、即ち事物に責任を持たせる立場である。物各物に付與する立場こそ、物を使役し、これを支配する自由の立場であると。かやうにして人は無心ではよくない、私心無しでなければ惡い(前記)と云つた伊川の精神はよ

く分る。我々は前述、伊川が當に來るべくして來り、當に往くべして往かんのみと云つた話を想起する。伊川はかゝる境地が所謂「公」の境地であると信じ、その義を説いてゐる。「人わずかに公を爲すに意あらば便ちこれ私心」(一九)である。昔、典選の職(人才推擧の官)にある者、その子磨勸(功績の査定)に係り當に官を移すべきであつたけれども、己の職掌を憚つてこれを移すことを躊躇した。伊川はこの人について、その心自ら以て「公」となして、實は却つて「私」に陥つてゐることを知らなかつたものと評し、兄明道が人才を推薦した時の態度に言及してゐる。(此事實は一八並に四一等に見えてゐるが、明道は弟伊川と親戚の張橫渠を推薦した。これは眞に公平な行爲として時人の賞賛を受けたらしい)李下に冠を正さずと云ふことは人間がその弱さを知る所から取る自肅の態ではあるけれども、それはそれとして、なほ、己を離れ得ぬ所があると伊川は考へたでもあらう。また遺書(一八)によれば、伊川が禮を天子側近の貴人に加へんことを勧められた際、伊川は次の言葉を以て答へた。曰く「何ぞ禮を盡くせと責めて呉れぬのか。禮は盡されればそれでよい、加ふる必要はない」我々は此邊にもやはり識見の透徹といふことを感ぜしめられる。此如きは一途に人の人たる道に順がひ、公に奉ずることを願つて、其他を顧みなかつた哲人の言葉であつたと云つてもよいであらう。

## 六

惟ふに、伊川は學に努めた人であつた。賢母侯氏は兄弟が幼少なる時すでに、兄明道には殿前及第を豫想し、弟伊川は處士に留まるに相違ないことを知つてゐたといはれる(六六、上谷郡君家傳)。伊川は何處までも忠實な學者であつて、七十六歳の生涯、ひたむきに斯道を進んでいつた人である。四十歳以前には誦讀し、五十以前には其義を研究し、

六十以前には反覆細釋し、六十歳以後書を著はず。書を著はずは己むを得ぬからの事だ(二七)とは伊川の残した言葉である。四十歳以後記憶力がいよいよ進んだといはれ(三九)、學ばざれば便ち老いて衰ふ(八)と云つた伊川は涪州の貶謫から赦されて歸り、氣貌、容色、髭髮、皆平昔に勝さつた(三九)。而してこれを問ふた人に對して「學の力なり」(同)と答へてゐる。或は又、門人張繹に向つて「われ氣を受くること甚だ薄し。三十にしてやうやく盛、四十、五十にして後完うした。今生れて七十二年、その筋骨を盛年に校ぶるに損するなし」(二二)とも云つた。伊川はかゝる健康を、生を忘れて欲にしたがうことを深く恥づる所から(同)、又生を慎しみ、意を恣まゝにしないで、其於外事思慮儘悠々(外事は決してよくよ思はない。一六)たる態度を取る所から來てゐると思つてゐたらしい。其著、易傳は潛心甚だ久しくして容易に一字を下さず、七十にしてなほ推敵を怠らなかつた。それはどこまでも學力の少進を希ひ、老筆を氣附くのを待つて始めて門人に傳へ度い考であつた爲といふ(一八、二二、並に伊洛淵源錄四伊川遺事)。事實、此書が門人張繹に傳へられたのは死に垂んとする日であつた(四〇)。しかも、かゝる苦心の結果、伊川は「たゞ七分を説き得た」として、更に後人が自ら體究すべきを願つた(三八)。

自ら信すること篤く、質問の學者に對して、合はざる所あれば直ちに然らずと斷言する伊川ではあつた(三八、尙、この事については明道の部參照)けれども、また此際、門人達がそのまゝ問題を置き放しにしないで、更に自ら思を凝らし、て追求すべきことをすゝめてゐる(六三、答門人)。伊川の目差す所は自分の言を信じさせるよりも理を信じさせるに在つた(三八)。伊川は農夫にせよ、百工技藝の人にせよ、甲冑の士にせよ、各その業を有してゐるが、己は此等の人士の恩惠裏に生活し、日月を閑過してゐて天地間の一蠹だと云ひ、功澤民に及ばず、別事また爲し得ず、たゞ聖人の遺言を補輯して世に補あらんことを求めたのである(右遺事)。以上の如きは、實に居敬窮理の實を踐んだ學者の面目

であつたと云はねばならない。朱晦庵は明道、伊川二兄弟を評して、次のやうに云つてゐる。「明道の言は極致を發明し、通透洒落、善く人を開發す。伊川の言は事に即いて理を明かにし、質懇精深、尤も咀嚼に耐ふ。明道の言は一見便ち好し。久しく看ればよいよ好し。賢愚皆その益を獲る所以。伊川の言はたちまち見て未だ好からず、久しく看れば方に好し。故に玩索に久しき者にあらざれば、その味を識る能はず。明道は渾然たる天成、人力を犯さず。伊川は功夫極に造り、天巧を奪ふべし」(朱子文集三一答張敬夫)。余は平正なる批評眼を以て精密に前輩の書を讀んだ朱晦庵其人の、見所の深さと、これを語る文字の巧妙さとに推服せざるを得ないのである。

最後に至り、今一つの事を述べておきたい。前述の如く、云はゞ理に生命を係け、理に従つて進退した伊川の態度が嚴正であつたことは當然であらう。嘗て當時の賢者と云はれた宦官張茂が諸講官に請うて茶を啜り、畫を觀たことがあつた。伊川をも招いたけれども、伊川は自分は平生茶を啜らず、亦畫を識らぬからと云つて竟に往かなかつた(門人楊龜山はこれをあげ、伊川なればこそこれが出来たと云つてゐる。龜山全集一三語錄四)。

伊川貶謫を赦されて涪州よりの歸途、襄州を過ぐ。守、楊畏これ待つこと甚だ厚かつた。伊川曰く、某は罪戾の餘なんぞ敢へて此に當らん」畏曰く、「今時事已に變ぜり」伊川曰く「時事變ずと雖、某なんぞ敢へて變せんや」(三九)。講官の職に在つた伊川の嚴正誠實な態度は其識見と相待つて、當時たゞ文飾の具に過ぎなかつた講書の官をして眞に天子の教育者たらしめんと企てたものであつて、其地位を高めたことは動かせない。或は又、明道に會つた人が、春風中に坐した感じを受けたのに比し、伊川は前に侍立する門人をして日暮れて宿舎に就かしめたが、その時門外雪深さ尺餘であつたとの話が傳つてゐる(三九、淵源錄四、伊川年譜)。伊川不通の評を受けたことはかやうな所に其原因があつた(伊洛淵源錄四伊川遺事、又明道の部、兄弟會飲した話を想起され度い)。伊川は自ら溫潤の氣なきことを知

つてゐた(二四)。伊川は嚴格であつて、餘裕が無く、融通を缺ぐやうに見える。

然しながら、見落してならぬことは伊川に一種の機鋒が感ぜられる點である。横渠の弟張戡がかつて政事堂で、王安石(介甫)と争辨した事があつた。よつて經語をあげて引證した。安石これに對し、僕は讀書が出来ず、君却つて書讀めるのかといふ一矢を放つた。戡答ふる能はず。(王安石の學殖を知る人には張戡が答へ得なかつたのも不思議でない)これを聞いた伊川が云つた「此言葉こそ安石に讀書が出来てゐない證據でなくて何であらう。君はさう云つてやるべきだつた」(二〇)と。又、遺書(二二)に次の話が出てゐる。韓持國、伊川と語る。歎じて曰く「今日又暮れぬ」伊川對へて曰く「此常理。從來是の如し。何ぞ歎ずるをなさん。公曰く「老者行き去る」伊川曰く「公去ることなくて可なり」公曰く「如何にして能く去ることなきや」即ち伊川が云つた「能はざれば去つて可なり」と。かゝる間答にはやはり鋭さがある。これは明道と王安石との問答などには却つて感ぜられないものであつたやうに思ふ。明道は悠々たる天地の氣象とでもいへようか。(王陽明にも著しく機鋒が目につく。これ亦陽明の特色をなす)伊川のかゝる鋭さは人才鍛鍊の場に於てよく現はれた。門人謝上蔡は自己の經驗を述べて、伊川に人を鍛鍊する才能のあることを語つてゐる(三九、並に伊洛淵源錄九)。然らば、かゝる機鋒は何處から來るか。それは伊川の場合に於ては、單に生來の素質だけではないものがあつたと思はれる。伊川の鋭さは常にその識見の透徹を伴ひ、その點に於て人を打つものがある。伊洛淵源錄(四、伊川年譜注)に、伊川には守正の方面のみならず、通變の方面あることの證據を謝上蔡が擧げてゐるが、この伊川の言は學識ある人でなければ云へぬことであつた。されば伊川の機鋒は主體性を確得た心が、深く事理を察して機に應じ、石火の一撈を爲すところから來るのではなかつたかと余は思ふ。而して伊川をしてこゝに至らしめたについては周易の研究が與つて力あつたであらう。遺書(二〇並に六六家世舊事)によれば、

長安の役をしてゐた謝師直といふ人が下役の程明道と易を論じて、明道の容許する所とならず。伊川に此事を話したところ、伊川は師直、明道何れも深く易を知るものと云つた。何故なれば、上司が節を屈して屬官に問ひ、屬官が敢へて上司に阿諛しなかつたとすれば、これは易道を知る者でなければならぬから。伊川の此見解は直ちにまた己の易に關する知識を語るものであつた。

伊川に機鋒があるのは物事を活動の相に於て攔む易道の體驗が物を云つてゐるのであらう。明道にもかゝる體驗があつた事は本稿明道の部の讀者は既に感知された事と思ふけれど、それが伊川のやうに、表面に現はれないで、却つて鋭さを感じしめないこと上記のやうなのは、此人は天才でこの體驗が一層渾化し、彼我の對立を絶してゐたからではあるまいか。さて易は物事を活動の相に於てつかむのであるが、それと共にまた倫理的方向を樹立する事に於て確乎たる態度が存してゐる。即ち進退存亡を知つて、その正を失はざるこそ聖人なれと繫辭傳にある所以と思はれる。巧に必然の機に投ずる卜筮の書、周易を、倫理的に解釋した所に十翼を作つた儒教徒の立場があつたのである。此點に於て、伊川は何處までも儒教の學徒であつた。伊川によれば、易の辭は這裏の消息を明かにする。「吉凶消長の理、進退存亡の道、辭に備はる。辭を推し、卦を考へて以て變を知る可し。象と占と其中にあり」「予傳ふる所のものは辭なり。辭によつて以て其意を得るは人に在り」といふ易傳序の文はよく此人の立場を表はしてゐる。伊川が機事を閱することを斥け機事を閱することの久しければ機心必ず生ず。蓋しその閱する時に方つて必ず喜ぶ。既に喜べば種の種子を下すが如し(四)と云つたのは人心の弱點を知り、戒める所があつたのである。「權多きものは誠を害す」(二八)。「君は明を貴んで、察を貴ばず。臣は正を貴んで權を貴ばず」(同)とも云つてゐる。かゝる場合の權とは何れも變に通ずる臨機の處置を意味すること云ふまでもない。伊川は老子の書が權詐をなすものの上に入つて了つたことを云

ひ、申韓の思想が老子に原づくを論じ、鬼谷、蘇秦、張儀等の揣摩の術を難んじた（一九）。活機を見る點に於ては、必ずしも伊川と相合はないわけではない王陽明が、蘇秦の働きに良知の妙用を見たやうな考方は伊川の屑としない所であつた。陰符經の如きについても、伊川はその天道を窺測せし所を知らなかつたのではないけれども、「未だ盡さざるものなり」（二六）と云ひ、「天地の機を盜竊す」と云つてゐる。これは陰符經の注を書いた朱晦庵の態度とも違ふ。伊川が友人、邵康節の易學を學ぶことを肯んじなかつたのも此邊にその動機がある。伊川の易學は象の隱微、數の毫忽を盡くす術者の易學ではなかつた（六三、答張閔中書）。伊川から云へば、康節の易學も、數を推して方に理に及んだとは云へ（一九）義理を第一とする伊川の易とは性格を異にした。伊川の易は純正である。康節の立場を繼いで、伊川とは別派を成すに至つた朱晦庵の啓蒙、並に本義の易學を易の正脈と見、伊川の易學を誤り又は其本原を失ふものと見た（啓蒙序師説、啓蒙師説）淺見綱齋の言は他の經書に對して、易の特色を生かす點に於て、一隻眼を具ふるものである。易は少くとも數による卜筮の立場を認めるのでなければ不備を免れない。然し伊川の純正なる易學はそれ自身としては同感を禁じ得ない。されば伊藤仁齋、東涯父子の如き人が此書を高く評價したのは尤もであり、降つては平野深淵の如き、程易によつて人生諸般の問題を解かうとした學者が出たのも興味ある事柄であつた。右綱齋と雖、「程易は論孟と並ぶほどの書」（右序師説）なることは承知の上で、敢へて「易ではない」（同）といふのである。又一步進んで云へば、論語などを讀むやうな「平生の義理の吟味」を易に持つて來て、「目出度いことは人情自然の欲する處」「易は目出度いやうに、悪いことないやうにする教」なることを人が忘れて了ふ所に間違が起り、「柳は綠、花は紅」の「あな次第のなり」（以上引用句、同）行かなくなる。即ち造化の妙用、陰陽自然のなりが見えなくなる。それは易の根本的立場を失ふものだとするのが綱齋の考であつて、易の見方としては流石と云はねばならない。たゞこれを前述

物各その宜しきを得る所から生ずる安穩調和を「義の安んずる處」と見、それを利と云ふ伊川易傳の思想と考へ合すれば、此處で絅齋の解した義理と易傳に於ける義理とは多少ずれがあり、易傳だけは絅齋の讀方も足りなかつたのではないかとの疑問が生じ得よう。

(注意) 括弧内の番號は和刻徐必達校正本の卷數である。

此本は弘治刊彭綱校正本よりも佳い。

(昭和三十年八月二日於針尾)