

## 二程子論 : 明道の部

楠本, 正継

<https://doi.org/10.15017/2543254>

---

出版情報 : 哲學年報. 17, pp.1-28, 1955-03-15. 九州大学文学部  
バージョン :  
権利関係 :

# 二 程 子 論

— 明 道 の 部 —

楠 本 正 繼

從來、程明道は世にも稀な哲人であつて、その思想もこれに想應しく、すでに完成した人間の境地をそのまゝ示してゐるものと考へられて來たやうに思はれる。これは果してさうであらうか。以下明道の思想の本質が如何なる邊に在つたかを明かにしながら、右の問題が自ら解かれて來ることを期待して筆を進め度い。明道の考方の一つの特色は事柄を全體として、渾一的（莊子の語を使へば渾沌的と云つてもよいけれども、莊子の渾沌は視聽息すべき七竅を持たないものであつたのに反し、明道の場合は活潑に七竅の作用を現するものである）即ち、事柄が相離れ、相叛き、相争ふ方面に目をつけるよりも、専ら相合し、相和し、相親しみ、渾然たる姿を成してゐる方面に目をつけていくといふ傾向が著しい。例へば、明道に於ては、易といふは體の方面から、道といふは理の方面から、神といふは用の方面から、人間性といふは（天が）人に命ずる方面から（人）道といふは（人間）性に率ふ方面から、教といふは（人）道を修め之を品節する所から名を立てたものに過ぎないのであつて、等しく上天之載トキである。また、形而上な

るものが道で形而下のものが器であるといふが、器も亦道、道も亦器といはなければならぬ。たゞ在るものは、古今を貫き人我に互る道だけであると考へられる。(全一参照)かくて、形而上なるものを道とし、形而下のものを器とする周易繫辭傳以來の傳統について、明道は兩者の關連を考へて、特にその相離れ難い構造を指摘したものと思はれる。然し、此兩者は如何なる意味で關連してゐるのであらうか。尾藤二洲は素養錄に右の思想を表はす明道の言葉を擧げ極めて深意ありとし、器亦道、道亦器の亦の字を以て即の字としてはならぬと云ひ、これを明の吳廷翰(原文、翰の字、幹に作る。今改む)の理即氣、氣即理といふ語と比較して明儒の鹵莽をそしつた。さうなれば明道の場合、道はそのまゝ器と相即するだけで済むのではなく、そこには相即しながら相離れ、相離れながら相即する、云はゞ相待つ所の複雑な關係があり、渾一的と云つてもその意味は決して單純ではない。これは深く明道の思想を見たものである。道は器と全く區別し難い單一のものではなく、區別を含むものでなければならぬと考へられたとすべきである。この事實は明道の政治思想を理解する際には別して重要となる。何となれば、「人情に本づき禮儀に出づ」(全五五、論王霸劄子)「人情に本づき物理を極む」(同、論十事劄子)殊に「必ず關雎麟趾の意あつて、しかる後周官の法度を行ふべし」(全一二)と云へる明道の語は、人情と禮儀、又は物理、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前述のやうな渾一的な關係が成り立つこと、即ち兩者が云はゞ相即すると共に、此場合は飽まで前者が基本となつて立ち、一本の字に眼をつけられ度い同時に、後者が悉くされてゐる一極の字、明の字に眼をつけられ度いことを必要とするから。(政治に關した事ではないが、請修學校尊師需取士劄子—全五五—にも、其道必本於人倫、明乎物理とあり、佐藤一齊は倫理物理同一理也、我學倫理之學、宜近取諸身、即是物理—言志晚錄—と云つてゐるけれども、物理は更に廣くとるべきであらう)程門の邢恕は明道が禮樂を興造した事を述べて制度、文

爲より以下行師、用兵、戰陣の法に至るまで講じて皆その極に至つたとし、また夷狄の情狀、山川道路の險易、邊鄙、防戍、城寨、斥候、控帶シヤクタイの要、究知せずといふことなく、その吏事、操決、文法、簿書また皆精密詳練であつたと云ひ、通儒全才の名に値するとしてゐる。(伊洛淵源錄二) これは明道の人となり、その才能に關したことはあるけれども、人としての通儒全才は事柄に於ては右に述べた渾一的構造に外ならぬのであつて、實は明道の思想に此如く人間社會の各の場に順應して、その問題を解決する爲めに精切な手段を要求する所がある。この點から云へば、朱晦庵の全體大用の思想を明道にまで溯つて跡づけることも出来よう。また弟程伊川の體用一源、顯微無間の思想との類似も考へられよう。されば、伊川が明道行狀を書き、己の道を以て明道と同じとなし、異時己を知らんと欲するものあれば此文(右行狀)に求めるように云つたことは(伊洛淵源錄四)明道兄弟の相違にのみ意を注ぐ人には奇異に思はれるかも知れないけれども、決して理由がないことではなかつた。無論、この事は兄弟の目差す宋代新儒學の樹立といふ根本理念が同一であつたと云ふ事實と比較すれば小さなことであつたとは云へ。

然らば、明道の思想は右の點で普通二元性を以て特色とされる伊川や朱晦庵の思想と全く同様であるかと云へば、それはまた違つて来る。何故に違つて来るか。けれど、明道の場合は上述のやうに渾然たるもの、即ち相即するまゝにまた各相待つ關係を持たせ、就中事柄の場面場面が一々の確に解かれていくことを要求するのであるが、それにも増して強い傾向と成つてゐるものは伊川よりも朱子よりも、また此二家の間に位して、特にその波を揚げた所の李延平などに比して、一層渾一的、否寧ろ相即的色彩が濃い點である。

例へば、これを性(人間性)の思想に見てみよう。明道によれば、人間性の本體は我々の認識を越え、言語で表現出来ないものであるから、「わづかに性を説く時は、すなはちすでに是れ性ならず」(全二)といはれる。かくて、我々

が知ることを得、云ふことを得る性があるならば、それは現實の人間性のほかではない。故に明道に於ては生けること（生存）を離れて人間性があるわけではなく、人間性はとりもなほさず、肉體としての存在と相即してゐると考へられる。

生之謂性、性即氣、氣即性、生之謂也（全一）

といふ有名な一句はかゝる意味であらう。生之謂性といふ語は孟子によつて否定された告子の言葉であること云ふまでもないが、明道は敢へて此語を用ひて憚らなかつたし、告子のこの言を是とした。（全一二）近思錄説略の著者が、此生の字が生存の生であつて、生出の生でない所は告子の意に近いと云つたのは當つてゐる。抑も、告子と對比される孟子思想の特色が此語の否定に在つたと同時に、明道思想の特色は敢へて此語を用ひた點にある。即ち明道は人間性を生から離して超越的に考へることを避けた。細かく云へば、孟子にも「形色は天性なり」と云ふ語があり、明道にも前記「わづかに性を説くときはすでに是れ性ならず」と云う語があつて、こゝから兩者の相違を一概に主張せぬ周到な解釋が要求されるけれども、今はたゞ各當るところについて云ふだけに止めて置かう。

さて、生と人間性とを相即して考へる場合、生じて來ることは中國の古典思想でやかましく論ぜられて來た人間性は善か悪かの問題、所謂性善惡の問題を如何に取扱ふかと云ふことであらう。人間性を純粹の姿に於て立てようとする思想家はこれを本體の名で生以前に求め、人間性が善惡を越え、假りに至善とでも名附けられる所以をそこに保ち得たと信ぜられたけれども、生に即して人間性を考へる人は、生の事實的限定によつて生ずる善惡の對立を免がれ難いとされた。されば明道が生を性と云ひ、性に善惡ありとし、善惡ともに人間性としなければならぬと云つた場合、人間は善惡相克し、結んで解けぬ心中の深刻な葛藤に陥らねばならぬのではあるまいか。後に朱晦庵の徒が此種の思

想と自ら信じたものに對して、危惧の念を抱いたのはかゝる葛藤がその指針を失ひ、迷途に彷徨するのではなからうかといふことを憂へる傳統を受けてゐるからである。(朱子文集五五答趙致道、同七三胡氏知言疑義等參照) 伊川、引いては伊川の傳統をつぐ朱晦庵の學問は畢竟かゝる葛藤の容易ならぬ事實を眞正面から認め、人間が背負つた此運命を如何にして處理するかと云ふ所から出發し、孟子まで溯つて、その所謂性善説が此要求に應じて生じた思想であることに想到した。普通云はれる程朱學の二元性こそ、實は斯學の眞摯な思索を表明するものに外ならぬのである。(さうでなければ、かつて理弱くして氣強しと云ひ、死に臨んでなほ堅苦の功夫を説いた晦庵の態度は理解出來にくい) 然るに、明道の場合は、伊川、晦庵諸人に比し二元の對立、人心の分離は右の事情があるに拘はらず、遙に少くなつてゐる。明道は人間性の善惡をば水の清濁を以て喩へ、清濁あるまゝに水たることに於ては相違がない。故に惡も亦これを人間性といはねばならぬと云ひ、また濁なる水については澄治の功夫を加へなければならぬし、力を用うることの如何によつて疾遲の差があるけれども、その清なるに及んでは、たゞ依然たる元初の水であつて、清をもち來つて濁に換へたのでも、濁を取出し來つて一隅に置いたわけでもないといふ。明道の思想が一见深刻な人心裏に於ける善惡二元の鬭争を欠いでゐるやうに思はれるのは何故であらうか。思ふに、云はゞ「本來」の考方こそこれを解く鍵であらう。こゝに「本來」と假りに名附けられるものは、元初の水の元初と云ふ文字が表はす所のものを意味する。溯つて其例を求むれば六祖法寶壇經に本來面目、又は本來無一物などの本來、更に溯つて、莊子人間世篇に未始有回也の「始より」などの思想がほゞこれに近いのではあるまいか。反對に、降つて之を求むれば王陽明傳習錄に知來本無知、覺來本無覺、然不知則遂淪埋とある、本の一字がこれに當るものであらう。即ち、本來とは時間的な最初を意味するのではなくして、最も根本的、本質的な立場を意味する。かゝる意味の本來の立場から云へば、實は清濁ともに

水である如く、善惡ともに人間性である。決して兩物相對して各出て來るものではない。明道は善惡の人間性が相分れ相闘ふのつびきならぬ痛苦の經驗よりも、所謂善惡も亦自ら深い根底に在つて自然に相調和するいきさつをわれとわが身に於て感得した人である。明道は云ふ

事有善有惡皆天理也、天理中物須有美惡、蓋物之不齊物之情也、但當察之、不可自入於惡流於一物（全三）

惡に入つて（實は善又は美に入つても同様であらう。我々は紙背に徹して此義を見度い）一物に流れぬが爲めには本來性の立場に立たねばならない。「天下の善惡皆天理、これを惡といふは本惡にあらず」（全三）とは明道の語である。明道によれば、惡といはれるものは「本惡ではなく、たゞ過不及」（同上）に過ぎないのであつて、例へば楊朱の兼愛、墨翟の爲我の類のやうなものとなる。かやうにして、云はゞ善惡といふ質の相違が量の相違に歸せられて、その背反性が稀薄となり、調和的となつて來る。喩へて云へば、從來不俱戴天の譬であると思はれたものが、もともと同根の所生であつたやうに。かく本來の立場から、すべてのものゝ親近性を見出し、渾然たる氣象の中で物を包むのが明道の體驗であつた。「聖人は即ち天地なり。天地のうち何ものか有せざらん。天地豈かつて善惡を揀別するに心あらんや。一切涵養覆載す。たゞこれに處する道あるのみ。若し、善なるものはこれを親しみ、不善なるものはこれを遠ざくれば物與せざるもの多し云々」（全二）といふ言葉は右の體驗から生じたものであらう。（こゝに、これに處する道あるのみといふ一句はその次の若し善なるものは以下の文句によつて説明されてゐると考へられる）明道に於ては、本來の立場に在つて氣が理と相即する如く生は性と相即する。このことは既述した。心即理、理即心（全一四）といふも同様である。心、生、氣は理と渾融して宇宙の生意と相通する。「滿腔子これ惻隱の心」（全四、尙、これについては後述）といふ所以である。人が學問を爲る場合先づ標準を立てるのはよくない。若し循々として已まなければ自ら至る所が

あらうと明道は云つた。(全三九)これは漸次におのづから歸一する渾一的見地を缺いで計較安排、急迫に一偏に陥ることを愛へた爲めに相違ない。また明道は門人と講論して合はぬ時は更に商量することを求め弟伊川が直ちに然らずとした態度と違つてゐた。(全三八)徹底的に事理を究明することによつて裏附けられた伊川の確乎たる信念は然ることながら、明道は凡そ事柄は全部の關連に於て捉へねばならぬのであつて、一つの立場を取ることを容易ならざる事情を知つてゐたのであらう。此人の詩經の詩についての取扱方もまた我々の興味をひく、即ち明道は古詩について、すべて章ごとに解し、句ごとに釋することをせず、たゞ優游玩味してそのまゝ人をして得るとこあらしめた。(全三九)また一字の訓詁をも下さず、時あつてたゞ一二字を轉却し、點撥地に念過して人を省悟させ、古人が親炙を貴んだことを説いた(同上)などの話が傳つてゐる。これは詩が生命の流露であり、渾然たる面目を有し分析し難いことを知つてゐた爲めと思はれる。程氏遺書に出てゐる明道の語によれば、(全二二)「理を窮め、性を盡し、以て命に至る」とある周易說卦傳の文を一物なりと云つてゐる。これは必ずしも明道だけの考ではなく二程何れもさうであつたらしい。而して、これに對しては張橫渠は不満で、大快に失すとしたことが同じく遺書(全一一、洛陽議論)に見えてゐるが、明道の意はやはり渾一的全體性の關連に於て此處を解し度かつたのであらう。

## 二

明道がものを渾一的に見ること以上の通りである。右人間性の考、詩の讀方などについても考へられるやうに、かゝる見方は直ちに生命の立場、流動の立場にあること、離し難い明道の特色を成す。明道は「聖人の用意深處は全く繫辭に在り詩書は乃ち格言」(全二二)と云つた。こゝで繫辭とは繫辭傳を指すものと思はれるが、これが詩書の格言と



違ふところは全體的流動的な哲學が繫辭傳の本質を構成する點から云はれたものと考へてよからう。(この事は詩を人間生命の表現として明道の詩に對する態度をそこから見た前の記述と矛盾するものとしなひで欲しい。あれはあれ、これはこれ、何れも各當るところから立言したのであつて、古來の傳統に従つて詩經の詩を序によつて讀む時それを格言だといふのも一の見方である)さて、明代の學者王一庵に次のやうな語がある。

明道先生終日端坐、如泥塑人、自言其靜坐有工夫在、非只恁地虚坐了、他是在感應不息上功用、故及至接人則渾是一團和氣、其機活潑、豈兀然枯坐、靜而無功者所能及哉(王一庵先生遺集一)

明道に接した人が和氣、春風を感じたことは謝上蔡、朱公掞、游定夫諸人の經驗として語られてゐることであつて(全三九並に横浦心傳錄上等參照)當時門人達の間によく云はれた常語だつたのであらう。たゞ一庵の右の言葉は明道について主要な一點に觸れてゐると云はねばならない。といふわけは、明道の渾一的立場は結局生命の性質を捉へた所から來るものであつて、渾一的立場は常に生命に對するその體驗が伴つてゐる。明道が詩の訓詁的解釋をなさなかつたこと、そしてそれが詩を以て人間の生命、その分析し難い性質の表現と考へた所から起つたのであらうといふことは先に指摘したが、たゞに古詩を讀むについてさうであるばかりでなく、此人自ら作る所の詩が生命(それは張橫浦一 | や黃東發一日抄三三 | も指示したやうに、結局は人間の生命 | から引いて造化生意の妙に歸するのである。この事は後述參照)を養つたものであつたことは多くの讀者によつて氣附かれてゐた。明道の政治について伊川は

常見伯淳所在臨政、便上下響應、到了人衆後便成風、成風則有鼓動、天地間只是一個風以動也(伊洛淵源錄三)

と云つた。明道の政治がかく風動の傾向を持つたことは一にはその人柄から自然に生ずる影響によるのである。門人謝上蔡が生命を第一義とする人であつたことはその語録、就中、覺を以て仁を説き常惺々を以て敬を説く思想に見え

る。上蔡の手録に成る明道の語は著しく右の傾向に於て精彩がある。これは上蔡其人の特色でもあると共に、亦明道をよく見たものでもあつて、この人の云ふ所は師の實状を穿つてゐる。例へば、上蔡語録によれば、上蔡は明道が鄆縣の主簿であつた時作つた傍花（傍の字程氏遺書には望の字に作る）隨柳過前川云々といふ詩、並びに萬物靜觀皆自得、四時佳興與人同云々といふ詩をあげ、明道の胸懷が擱腕得開トビロウツクシクケンシテてゐることを述べ、門人周恭叔の放閑の態度と比較し、後者がたゞ自立する所がなく、放却する所から來るのと違ふ所以を論じ、同じく門人呂與叔の語を引き明道の場合はその存する所、神（妙）なるによるとした。こゝに一轉語を下せば、存する所神（妙）なのは明道に流動してやまぬ生命の境地があつたからといへよう（前記張橫浦が明道の所から來た人の、春風和氣中から來たといへる話をきゝ便是天地發育時節所見、一草一木皆明道也と云ひ、黃東發が明道の詩皆造化生意の妙と云つたのはこれであらう）朱晦庵は明道の話は人を感動させる所があり、上蔡の如きも明道の所に到つてすぐ影響を受けると云つたことをあげ、明道は說得響（話して感化力がある）と云ひ、此點伊川と違ひ、陸象山と似てゐるとした。（朱子語類九五）たゞに象山だけでなく、後の王陽明なども相似た所があると思はれる。この事實は此等の人々の思想を理解する上にも一の手懸りとなる。前にも述べたやうに、明道の政治が理窟で動かす所に特色がなく、民衆が風動されて來る所に特色があつたことは矢張り明道の境地が生命の境地である所に關してゐる。民衆は自らにして手の舞ひ足の踏むを知らぬに到るのであらうか。「天下の事たゞ是れ感と應とのみ。更に何事があらん」（全一六）といふ語がある。外書（全三九）に引く尹和靖の語によれば、これは明道の言葉であつて、こゝにはこれについての伊川の評が見える。兎角感應こそ生命の働きに外ならない。然し、かゝる感應では盲目的興奮が豫想されるのではなく、そこには所謂明覺と云はれる叡知の作用、彼我共に忘れて客觀に現する公の立場があることを忘れてはならない。「風竹是感應無心なり。

如し人、我を怒らば、胸中に留むること勿れ。須らく風、竹を動かすが如くなるべし」(全三五)といふ。これは二程何れの語か不明であるけれども、上段、風竹から無心に至る境地と、下段怒について功夫を説く所、後出の所謂明道定性書に於ける構成とよく似てゐるから、明道にかけてみた。(但し、怒りの部分で、これは人が我を怒ることであり、定性書は我が人に對して怒ることであるが)何れにせよ、かゝる無心裏の明覺が考へられなければならない。かやうな明道の立場なればこそ、教育を説いては學校を修め師儒を尊び、風勸養勵するといふ方針が立てられたものと思はれる。(全五五、請修學校尊師儒取士劄子) これを同じく宋代に於ける重要な教育思想と云はれる所の伊川の三學看詳文(全六一)、又は朱晦庵の學校貢舉私議(朱子文集六九)と比較せよ。内容分科の整齊は彼れに及ばぬけれども、此れには此れの特色が存した。清の陸桴亭の如きはこの三文章を比較して、「伊川は文公(晦庵)に如かず、文公は明道に如かず、蓋し、伊川文公は近代について言ふに過ぎず。明道は即ち三代に通ず―思辨錄輯要後集八一と云つてゐる。余は敢へて然るや否やを斷じないけれども、少くとも、明道の教育思想が人間の生命を風動し、之を鼓していく所に特色があつた點は認めてよい。

明道の立場はかく生命の立場、流動の立場、活潑々地として動いてやまぬ人間の立場である。然らば、かゝる立場は何處から來るのか。前記萬物靜觀皆自得、四時佳興與人同の詩句につゞいて道通天地有形外、思入風雲變態中(全五四、秋日偶成)とある。程氏遺書には(全七)靜後見萬物、自然皆有春意といふ語があつて、二程何れのものか不明であるが、近思錄葉氏集解には右明道の詩句をあげてゐる。明道の語と考へたであらう。明道兄弟の師、周濂溪には窓前の草を除き去らず、これを問へば、自家の意思と一般と答へたと傳へられてゐる。(全四)天地物を生ずるの氣象を觀るといふことも明道によれば、(全七、これは近思錄には明道の語として出されてゐて、恐らくさうであらう)濂溪の所見

であつた。かゝる態度は明道を動かす所があつたものと見える。明道は既述のやうに、生を性と見たが、生こそ即ち生命こそ實は天地の働きに外ならなかつた。されば、天地之大徳を生といふとの繫辭傳の語を引き、(全一三)これに生、これを性といふといふ語を係け、更に「萬物の生意最も觀るべし」と云つてゐる。(同上)而して、明道に於ては萬物の生意は即ち仁であつた。仁は萬物萬人の己と共に生きること希ふ心に外ならないから。明道は手足痿痺したものを不仁といふ醫書の慣用言をあげ、

此言最善名狀、仁者以天地萬物爲一體、莫非己也、認得爲己何所不至云々(全三)

と云つた。また、觀鷄雛(全四)とも云つた。鷄雛を觀るとは新生の雛に萬物の生意たる仁を感じたこと。本注にも此可觀仁とある。謝上蔡の録した所によれば、明道は坐間脉を切して切脉最可體仁(全四)と云つたといふ。

横浦日新(三、又同心傳中、參照)には明道が書窓前に茂つて砌を覆へる草をきらずして常に造物の生意を見ると云ひ、盆池に小魚數尾を蓄へて、萬物自得の意を觀んと欲すと云つた話をあげ、草を見れば生意を知り、魚を見れば自得の意を知る明道の人となりを感歎した。一方から云へば、謝上蔡と同様、生命を重んじた張横浦なればこそ明道をかやうに見たものと思はれる。(上蔡と云ひ、横浦と云ひ、生命を重んずる思想家が禪學を知つてゐた人であつたことは宋代思想上興味深い經緯を織り成す)要するに、生命を尊重する立場は天の立場であること、而してその内容として共に生きる人間の心、即ち仁が考へられて、流動してやまぬ生命の立場は廣い生成の立場となる。(後世かゝる廣大な生成の倫理を最もよく繼承發揮したのは明の王陽明の拔本塞源論であらう)

さて、人間性は生である。生は動いてやまないいのちである。動いてやまないいのちは萬物をつくり、萬物ともどもに生きることを念願する天の意志と別のものではない。明道によれば、これが元來の人間の存在である。前記「滿

腔子是れ惻隱の心」(全四)とはこれをいふ。人間はこゝに於て、天に在つて生きるものとして考へられた。明道は吾學雖有所受、天理二字却是自家體貼出來(全三九)

と云つたが、それは生意の體貼が明道にとつて自ら信ずること最も深かつたことを意味する。(體貼については後に功夫を説く際更に述べ度い。體貼とは體、體驗、體認、體當、體會、體究などと共に宋學者が好んで用ゐた文字であつて、我々が今日常用する體験といふ語と意味を同じうする)生意の體貼とは特に天に於て在る人間としての體験であつた。萬物の生意を説いた明道は「人、天地と一物なり。而して人特に自ら之を小にするは何ぞや」(全一二)と云つた。また、「視聽思慮動作皆天なり。人たゞその中に於て眞と妄とを識り得ることを要す」(全一二)とも云つた。(眞と妄とは何か、遺書―全一―には眞と假を立て、眞は是であり、假は不是であるとしてゐるが、妄は假、假象であり、本來の存在根據の無いもの、換言すれば、眞とは自然のまゝを意味し、妄とは人間の私意安排による反自然のやうなことが考へられてゐたが、この事については今はこれ以上立入らない)更に次の言葉を見られ度い。

言體天地之化、已剩一體字、只此便是天地之化、不可對箇別有天地(全二)

こゝでは體験の字を下すことすらすでに第二義に墮す。正しく云へば、體験するとかへ云ひ得ない主客の絶對的融合が説かれてゐる。されば、天地の化を體することは直ちに天地に於て在ることのほかにないことを見ねばならない。直ちに天地に於て在ることは原天地ホトケに於て在ることである。「天人間斷無し」(全一二)とはかやうな存在として生きてゐるといふ意味と思はれる。「太山は高しとなす。然れども、太山の頂上すでに太山に屬せず。堯舜の事と雖またたゞ是れ太虚中一點の浮雲目を過ぐるが如し」(全四)といふ明道の言葉は、太山を尊び、堯舜を敬まふ人々の耳を驚かすに足りよう。然しながら、此語の眼目は太山頂上に於ける廣大無邊の宇宙、又は雲流るゝ太虚の彼方にかゝ

る。こゝに係るが故に、登臨して天下を小とするに足りる高山も、蓋世の功業も、小さく軽いものとなつてしまふ。

「世事我れとつひに相關せず」と云ひ、

有甚<sup>ナシ</sup>你<sup>ニ</sup>管<sup>ル</sup>得<sup>ル</sup>我<sup>ニ</sup>、有甚<sup>ナシ</sup>我<sup>ニ</sup>管<sup>ル</sup>得<sup>ル</sup>你<sup>ニ</sup>、教人致却太平後、某願爲太平民（全四）

（お前も俺もお互に何の關りがあらう。太平の世をつくり出す人でもあれば、つくり出して貰つて、俺は太平の民となり度いだけだ）

と云ふ明道の語の最も深い意義はかゝる世界に包まれるものとしてのみ自己を見る所にあつた。詩人の言葉を借りれば眞に「雲深くして所を知らない」のである。かやうにして人はもと天地に於て在る。この故に人は始めてその自在を享受出来る<sup>と</sup>明道は考へた。人の一舉手一投足はそのまゝ實は天地の働きとして見られてよい。此際、人が造化に於て働くのではなく、造化が人に於て働く。天地が人を場として作用し運行する。そこには個人が全體の働きに参加するといふよりも、寧ろ全體が個人を通して働いてゐる。

これを他の古典思想と比較してみれば、莊子郭注の立場ではなく、莊子の原意に近いのが明道の思想と思はれる。即ち、莊子は彼我の對立とその相對性を鋭く指摘することによつて絕對の立場に移行することを考へたけれども、此場合、重點は對立する彼我、即ち個々の人間の狀態をつき詰めて究明した結果、そこに望みを失ひ、一途に個人を離れた絕對者に歸依融合することを説いてゐる。然るに、郭注は同じく彼我の對立とその相待性を考へて、これを所謂相殺玄同する論理を弄しながら、個々の人間の自爲性に重きを置いてゐる。これは注意すべき立場の轉位と思はれる。即ち郭注は次のやうにいふ。

天下莫不相與彼我、而彼我皆欲自爲、斯東西之相反也、然彼我相與爲唇齒、唇齒者未嘗相爲、而唇亡則齒寒、故彼之

自爲濟我之功宏矣、斯相反而不可以相無也、故因其自爲、而無相功、則天下之功莫不皆無矣、故因不可相無、而有其功、則天下之功莫不皆有矣、若乃忘其自爲之功、而思相爲之惠、惠之愈勤而僞薄滋甚、天下失業而情性瀾漫矣、故其功分無時可定矣。(秋水篇注)

(人間の自爲をその情性と考へ、人間が各自爲の情性に従ふ所に、相互の立場を認め、おのづから調和が出て来て、社會生活が成立するのであつて、若しこれに反して、人間が自爲を捨て、他人の爲めに恩恵を施すことを立てゝかゝとすれば、却つて僞薄輕薄を増し、混亂を生ずるだけだ、と見るのが右郭注の趣旨である)

かくの如くして郭注は自爲の功を積極的に認めこれを基として、何處までもこゝに所謂個人の情性をそのまま寛容していく方向を取つたものと思はれる。莊子の立場がかゝる轉位を遂げたことは時潮を背景とする重要な思想上の事件であつたが、明道の場合は郭注の立場ではなく、莊子の原意に近い立場である。たゞ明道はその立場を莊子のやうに一應理窟で詰めて來たわけではなく、一貫して體驗によつて語つてゐる。(無論人生に於ける積極的態度は莊子と異なる。こゝではこれを問題にしてゐるわけではない)さて、明道の境地は上述のやうな意味で、天に於て在る立場である。明道によれば、人間は原天(もと)に於て在る。前にも記したやうに、視聽、思慮、動作皆天である。天地の化を體すとせば一つの體の字がすでに餘分のものであるから、人はたゞそのまゝ天地化成の中に居る。一個別に己と離れた天地があつてそれに對するものと考へてはいけないといふ。遺書(全一)に「道、己に在り。これ己と各一物となつて、身を跳らして入るべきものならず」また同書(全七)に「天人もと二無し、必ずしも合を言はず」とある。二程何れのものであるか明記はないけれども、門人李端伯の錄する所で明道の語であらう。明道の自由の思想が生ずるのはこの體驗この境地に由るものである。然らば、明道の立場は人間としての功夫を持たず、その責任を問はない立

場であらうか。嘗て余は明道の前記秋日偶成の詩を讀んで疑つたことがある。それはこの詩が天地の生意とともに在る哲人の境地を現はしてゐることについては敢へて世評に逆らうものではないけれども、余の疑問は最後の一句にあつた。即ち

閑來無事不從容、睡覺東窓日已紅、

萬物靜觀皆自得、四時佳興與人同、

道通天地有形外、思入風雲變態中、

と云ひ、更に富貴不淫貧賤樂といふ第一句とともに結句の第二句をなす男兒到此是豪雄といふ文句を以て此詩は結ばれてゐるが、問題はこの最後の句に在る。何となれば、富貴不淫貧賤樂といふ句に到るまでは從容録の文字を借りれば、「木馬春に遊ぶ」やうな眞に悠々たる天地の氣象を感ぜしめられるけれども、末尾の一句に於て分別に墮してゐるを免れ難い。即ち、この句は天地に於て在るものゝ口吻ではなく、天地に於て在ることを念願し希求する教へを示してゐるから。若しさういふ理窟を云ふことが許されるならば、「渾淪としてはなはだ高し。學者看難し（朱子語類九三）」「かくのごとく動彈、流轉す」（同上）と稱せられた明道の説話に龜裂を思はせる卑近な所があつて、我々はそれを手懸りとして此人の功夫を、引いては人間の功夫を考へることが出来よう。蓋し、天地の生意と共にある人間の境地を敘した明道の文字は言葉通り渾然として超邁、云はゞ人間に觸れることを許さぬ天衣の無縫なるが如き觀を持つてゐる。然るに、よく眼をつけて讀む時は文字の裏に右のやうな卑近な所が呈露して來ることに氣づくであらう。秋日偶成詩末の句はその一例であるが、こゝに止まらない。所謂定性書（全五六答橫渠張子厚先生書）の末尾に怒について述べてゐるところの如きも亦その例に漏れない。此文で怒りについての功夫を出すに及んで、超邁を極めた定性書の哲人



は云はゞ功夫を絶する天位を離れて、功夫を持つ人位に降り、人間に怒りといふ卑近な感情を處理することを手懸りとして、天位に到ることが出来ることを教へる。朱晦庵は定性書を生龍活虎に譬へ、「たゞこれ一篇の中、都て一箇の手を下す處を見ず」(語類九五)、「明道の言語甚だ圓轉なり。初め讀んで未だ曉り得ず。すべて理會することなし」(同上)と云つたが、「子細に看れば却つて段を成して相應ず」(同上)とも云ひ、「明道の言語渾淪たり。子細に看れば節々條理あり」(同上)とも云つて、文末の「たゞ能く怒る時に於てにわかにかその怒を忘れて理の是非を觀る」といふ一句を、一篇中で力を着ける緊要の所だとした。これは鋭い見方と云はねばならない。更に例をあげることが出来る。かつて晋城の令として任に居た明道について傳へてゐる遺事によれば、明道は坐右常に視民如傷の四字を書いて戒めとしてゐたと思はれる。(全三九、並に伊洛淵源錄三、參照)定性書、識仁篇(後述)の作者を知つてゐる我々はその餘りに平實なやり方に奇異の感さへ抱くのである。また、門人伊和靖の如何なるものが道であるかとの問に答へて、弟伊川は「行ふところが道だ」と云つてゐるが、明道は「君臣、父子、兄弟、朋友、夫婦の上に於て求めよ」(全三九)と云つた。いよいよ具體的、いよいよ卑近といはねばならない。或はまた、孟子浩然章の解釋に關し、明道は至大至剛以直で句を切る古注の説に反し、以直の二字を下につけ以直養而無害則云々(直を以て養うて害することなければ……)としたらしい。此事は精を以て稱された李端伯の記錄に見えるにも拘はらず、伊川は先兄此言無しとして、採らなかつたけれども、朱晦庵は反覆推究の結果、初見を翻して明道に従ひ、伊川の性質は執拗で先兄此言なしとしたのだ(語類五二)と云つた。伊川が採らなかつたのは明道のやうに直を以て浩然の氣を養ふとすれば一物を以て一物を養ふの嫌が生ずる爲めであることを晦庵は知らなかつたわけではないけれども、明道の立場の親切なことを認めたのである。(語類五七)以上の諸事實は二十一、三歳にしてすでにいみじくも定性の妙境を説いた天才明道を知るものに取つては前記の

如く奇異の感無きを得ない。殊に、視民如傷といふ一句を坐右常に書して自ら戒めたことは一見故意らしく拘泥のやうにすら思はれる。然し、天に於て在ること、同時にかく卑近な手懸りを示され、功夫を併せ説かれてゐることは我々に深い反省を誘ふものがある。朱晦庵は明道が天資高く、若くして容易に見得て透徹するところあり、その言語も自然に洒落明快なることを認め、伊川が晩年まで苦心して易傳を著したこと、對比してゐる。(語類九三)然し、明道の境地在單に器用な才力のみによつて容易に到達されたものでなく、飽まで功夫により、功夫に支へられてゐるものであつたことを我々は信じ度い。前記の諸例はこの事實を語るものであらう。人に對して功夫を教へるといはんよりも寧ろ自己に對して教へるものであつたらう。道についての答語にせよ定性書の場合にせよ此點に關しては、視民如傷といふ語を掲げた場合と異なるものではなかつた。我々は常に功夫に支へられ、絶えず己を省みる明道の立場を見ねばならないと思ふ。明道は決して人心の複雑さに對して盲目ではなかつた。かつて澶州に在つた明道が橋を修せんとして一長梁を缺ぎ博くこれを民間に求めた爲め、其後、材木の佳なるものを見る毎に必ず計度の念を起したことを述懐して學者を戒めてゐるし、(全四)また田獵を好んだ明道がすでに此好み無しと自負したのに對し、周濂溪から人心潛隱の秘を教へられ、後果してさうであつたことを知つたといふこともある。(伊洛淵源錄一)

然らば、天に於て在る明道の功夫は如何なるものであつたらうか。それはたゞ未だ天に於て在り得ないものが、これから天に於て在ることを希求するだけのものではあらうか。若しさうであるならば、人間はその渾一性を失つて救ひ難い支離に陥るほかないかも知れない。明道は云ふ「人、天地と一物なり。而して人たゞ自ら之を小にするは何ぞ」(前記)またいふ「思聽動作皆天なり。人たゞその中に於て眞と妄とを識り得ることを要す」(同上)或はまた前記「人間斷無し」(全一二)との語も残つてゐる。明道によれば、人、原天地に於て在り、その間に間斷が無いといふの

は、人間が本來天地の生意に參し、生命流動、渾一的なものとして存在するといふこと、これであつた。されば人は作意を以て功夫を推し進め、彼方の天地に入り込まうと勉めるべきではなく、またさうする必要もない。明道いふ「天地物を生ずる、各足らざるの理無し。常に思ふ天下の君臣父子兄弟夫婦、多少分を盡さざる處あるを」(全二)と。多少分を盡さぬところがあるから、功夫が生ずるけれども、不足の理なきことを思はねばならない。またいふ「忠信は徳に進む所以なり。終日乾々す」(同上)然し、それは「終日天に在るものに對する」(同上)の意に過ぎぬ。此如きは何れも功夫があり、しかもそれが結局天に於て在るものゝ功夫、即ちおのづからなる功夫であることを漏してゐる。近思錄の所謂存養篇に人心の流轉動搖、しばらくもとどまらぬこと、これに主體が立つて始めて纏まりがつくと、しかもその主體は決して一件によつて心を制縛するものではないことを説き張天祺、司馬光の例を引いた一節、また呂與叔思慮多きを患へた際に主體を立てることの必要を説いた一節が録してある。これは遺書(全三並に一)にも出てゐて、二程何れの語か不明であるが、近思錄の葉氏集解本の如く何れも明道に係けてよいならば、我々は明道に功夫が重要に考へられ、しかもそれが何處までも天に於て在るものゝ功夫なることを察知出来ると思はれる。(後の一節では天に於て在る點は明かでないけれども、自然無事といふ末語は決して一物を以て一物を防ぐことによつて得られるわけではないのである。若しさうならば自然性は失はれるから。自然性といふ點については直ちに明かにする)

さて、明道は孟子の語を引いていふ――

勿忘、勿助長之間、正當處也(全四)

また遺書(全一)によれば、明道は侯世與のために孟子を講じ、勿正心勿忘勿助長といふ所に至つて、本文必有事焉而勿正を一句となし、心勿忘、勿助長を以て一句となすべきことを説き、よつて、事則不無、擬心則差(功夫を捨てゝは

いけないが、擬疑すれば過まつ」といふ禪語を擧げたので侯世與は言下に省悟したといふ。「事とする有り」の「事」は功夫の内容たる「事」孟子の場合ではこゝには出ぬが、上文の集義を指し、忘れる勿れとは功夫を忘却せぬこと、助長する勿れとは作意安排を避けることであるから、これは功夫を放擲せずして、しかもこれを超え、その自然性を保つていく所の、極めて微妙な境地、易の所謂「神」の境地となる。明道は一層詳細に説いていふ――

鳶飛戾天、魚躍于淵、言其上下察也、此一段子思喫緊爲人處、與必有事焉而勿正心之意同活潑々地、會得時活潑々地、不會得時只弄精神（全四）

何故に活潑々地か。それは「神」なるが故である。何故に神であるか。前記の如き云はゞ不即不離、否奪る即するまゝに離れ、離れるまゝに即する、或は易の所謂「疾からずして速やかに、行かずして至る」所の妙境を縫うていく働きなるが故に、而して、これこそ生命の立場にほかならない。何故に會し得る時活潑々地で會し得ざる時精神を弄するか。それは此境地を把へ得ると否とによつて生命に參し得ると否とが違つてくるから。

純亦不已天徳也、造次必於是、顛沛必於是、三月不違仁之氣象也、又其次則日月至焉者（全一三）

といふ明道の語がある。明道は論語に見える孔子が川上に於て云つた「逝者は斯の如きかな。晝夜を舍かず」といふ言葉の眞意を漢儒より以來儒者皆その義を識らなかつたとして、それは聖人の心が右「純にして亦―天と共に―已まざる」ことを表はすものと考へた。而して詩經の維天之命、於穆不已といふ句は天の天たる所以をいふもの、同じく於乎不顯文王之徳之純といふ句は文王の文たる所以をいひ、それは純にして亦（天と共に）已まぬものと取るのが中庸の作者の思想であつたが、明道はこれにつゞいて「純にして亦已ます。これ乃ち天徳なり」（全一五）と云つた。即ち、純にして亦（天と共に）やまざる所に文王の天徳を見ることが出来ると信ぜられた。かやうにして天地と聖とは

相共に純一無雜にして息む所がないのである。こゝに天から云ふも、人から云ふも、一枚となり、天なりの人、人なり、天人が合一する。否明道の功夫は純にして已まない天徳の流行そのもの以外ではなくなる。即ち、自然そのものとなる。人あつて明道に問ふに恕の意味を以てした。明道答へて曰く、「擴充し得去れば恕となす」と。曰く「心如何かこれ擴充し得去るの氣象か」と、曰く「天地變化して草木蕃げる」曰く「擴充し去らざる時如何」答へて曰く「天地閉ざして賢人隠る」(以上全三九)と。此問答は易の坤卦文言傳の文句を本とするが、最もよく天地に於て在る人間の功夫を語つてゐる。こゝでは天地の交感、隔閉の氣象が直ちに人心の擴充と否とを寫し出してゐて、實は兩者一體なのである。されば明道が乾の文言傳の「大人なるものは天地と其徳を合せ、日月と其明を合はす」とふ文句について、「外に在るに非るなり」(全二二)と云つたのは尤もであつた。同時代の哲學者張橫渠が正蒙を著はすに當つては、處々に筆硯を備へておき、意を得れば即ち書したといはれるが、明道はこれを評して「熟せず」(全三九)と云ひ、また前記邢七が一日に三たび點檢すると聞いて、曾子三省の説に倣うて錯つたものとした。明道の意は何れの時と雖、點檢をやまないといふに在つた。(以上全四、並に三九)「君子にして時に中す。」と云ふのは「時として中せざる無し」ことであつた。(以上三〇)一方から云へば、常住不斷に功夫を用ひることが「熟せず」と云へさうにも思はれるけれども明道の心は左様でなく、天地に於て在るが故に「純にして亦已まない」と考へたのである。こゝに於てか、前記の視民如傷といふ戒めによる不斷の功夫が、決して功夫に束縛されたものでなく、極めて自然であつたわけが理解されよう。即ち、功夫が天地に於て在り、自然であればこそ何れの時と雖行はれたのであり、常時不斷であつたのであらう。

以上のやうにして、明道の功夫は天地の生意の自らなる作用そのものであり、その意味で眞に自由、眞に自在であ

た。明道の所謂體貼（體驗）とはかゝる意味で天地の生意と共に在ることの自覺であつた。その自づからなる會得であつた。かゝる意味で、それをおのづからにして己に得ることであつた。「大抵學者言はずして自得するものは乃ち自得なり。安（按）排布置あるものは皆自得にあらざるなり」（全一二）とは明道の言。「心これを得て然る後、以て己が物となすべし」（全三〇）とも同じく明道の言。明道は「己立たんと欲して人を立て、己達せんと欲して人を達す。能く近く譬を取る、仁の方といふべきのみ」といふ論語の文句を取り、仁の自得を説く（全二一、三頁裏書云々の條、並に一、五頁裏書仁云々の條参照、後者は李端伯錄で明道にかけてよからう）明道が前記の如く人身の脈を切すことに於て天地の生意たる仁（後述）を體する最良の方法を見たのはびくびくと躍動する生命の鼓動が脈搏を押すことによつて最もよく感觸され、生命と共に在ることを悟證し得ると信ぜられたからである。かゝる意味の體貼は明道が深く留意する所となつた。明道は

學只要鞭辟近裏著己而已（全二）

と云つた。（鞭辟近裏とは宋代洛中の俗語、鞭督して内面に向ふこと、著己とは自己に切實なることであらう。）謝上蔡の傳へる所によれば、明道は

別人喫飯從背皮上過、我喫飯肚裏去（全三九）

と云つたといふ。明道の場合は食つたものが肚裏に入つて榮養となる如く、接取したものが皆自己の血となり肉となつたものと思はれる。更に、明道が王臨川（安石）に對して述べた一段は最もよくその立場を示してゐるから煩を厭はずこれを掲げて置かう。

（明道）先生嘗語王介甫（臨川）曰公之談道正如說十三級上相輪、對望而談曰、相輪者如此、極分明、如某懸直不

能如此、直入塔中、上尋相輪、辛勤登攀、遷迤而上、直至十三級、時雖猶未見相輪能如公之言、然某却實在塔中、去相輪漸近、要之須可以至也、至相輪中坐時、依舊見公對塔談說此相輪如此如此」介甫只是說道云、我知有箇道如此如此、只佗說時已與道離、佗不知道、只說道時便不是道也、有道者亦自分明、只作尋常本分事說了、(全一)

人はかく内からもを捉へ、體驗によつて生命に歸り生命と共に在る。これは孟子の所謂深造自得であらう。深くそこに至り、おのづからこれを領解し、その意味で己に得るものであらう。「心これを得て然る後以て己が物となすべし」(全三〇)「性と天道とこれを自得するに非ざれば知らず。故に曰く得て聞くべからずと」(全三一)

學要在自得、古人教人唯指其非、故日學一隅、不以三反則不復也、言三隅舉其近、若夫告諸往而知來者則知曰遠矣(全一二)(此段本注に……其自得者雖甚人言亦不動、待人之言爲是、何自得之有とある)

など云ふのはすべて右の消息を傳へてゐるものである。かやうにして始めてこれを左右に取りてその原に逢ふことが出来る。(孟子と共に水に喩へれば)即ち、日用の閒、これを至近の所に取りて、往くとしてその資する所の本源に會はざるなき、自在の境地に至ることが出来る。前述の如く、明道が極めて卑近な事柄をとつて手懸りを例示したのは實はかく常にこれを左右にとつてその原に逢ふからであつたらう。卑近であればある程、人は混々としてつきずいつとは無しに湧き出でる水の如く、その源泉の深さと、流布の廣さとを感じたに相違ない。されば、明道は物に執する所がな。

「二程一日某家に赴いて會飲した。座中二紅裙あり觴をすゝめた。伊川は妓を見、即時に衣を拂つて去つたが、明道は他客と歡を盡してやめた。翌朝、伊川なほ怒りの色あり、明道笑つて曰く、あの時、座中妓があつても俺の心中には原妓は無かつた。今日こゝには本妓は無いのに、君の心中には却つて妓がある。」劉戡山人譜類記などに出て

ゐるこの記事は未だその本づく所を詳かにしないし、兩者の性格を巧みに説いた架空の話らしくもある。ただ明道の特色はさうであつたらうと考へられる。遺書(全三)には明道が長安倉中に在つて閑坐し長廊の柱を數へたことが記されてゐる。即ちこれを數へること再度、其數が相合はぬので人をして一々聲言して數へしめたところ、初め數へたものが正しかつたので、いよいよ心を着けて把握すればいよいよ定まらぬことを知つたといふ。かくの如くして明道は事に執しない。前記風竹は感應無心といふ語を思ひ出され度い。然し、それは決して粗莽滑脱、事に冷淡な意味ではない。先きの、胸中もと妓無しといふことは決して妓を故らに無視し、これに冷かな態度をとることではない。云はゞ花も紅葉も空と觀するのではなく花は花、紅葉は紅葉のまゝに享受していくのである。若しさうでなければ左のことは全く理解が出来なくなる。

因論將言而嘯嘯云、若合開時、要佗頭也、須開口如荊軻於樊於期、須是聽其言也厲(全四)

即ち、單に冷淡洒脱の態度に過ぎなければかやうな言動、荊軻が一度口を開いて樊於期の首を要求したやうな確乎たる言動は到底承認されるものではあるまい。されば、明道の立場は禪門で用ひられる十牛圖の所謂、人牛俱忘第八圖の立場ではなく、返本還源第九圖、進んでは入鑿垂手第十圖の立場である。此事は明道の定性書識仁篇などに於て更に明確となる。明道によれば、人は「純にしてやまない」天地の生意と共に在ることによつて、不斷の功夫は自然となり、それを體することによつて、自得に至る。明道の考へた人心は決して死物ではない。活潑に作用する。此際、自己と他、内と外、その對立による動靜の問題が起るのは當然であつた。友人張橫渠は外物を絶ちてその内を「定め」、心の落着きを得ようと企てたけれども、なほ外物に累されることを恐れて、明道に助言を乞ふた。これに對して、明道は次の如き考へを以て答へた。眞の「定」とは動靜を貫くの謂であり、將迎オウリョウカなきこと鏡の物を照らす如



く、内外の隔てをなさぬことを意味する。これは何によつて可能であるか。曰く、人間性の立場による。「性」の立場こそは内を取り外を捨てるやうなものではなく、内外を隔てず、他人と自己との對立がない。廓然大公、物來つて順應するとはこの謂ひである。然るに、人の「情」は各蔽はれる所があり、そこに自私と用智が出る。その爲めに、不能以有爲爲應迹（人生日用の業が何の細工もないものとなることが出来ぬ）し、また判断の明覺を持ちながら、却つて按排布置して、自然のまゝに作用させ難い。若しかゝる自私と用智とを脱すれば、内外兩つながら忘れ、澄然無事となる。心乃ち「定まる」。定まれば、明智が生ずる。なお、何の物に應ずることが異ひとならうや。（朱晦庵は巧みにこゝを解釋して、事物を惡まず、亦事物を逐はず。今人は惡めば全くこれを絶ち、逐へば又物のために引き去らる。たゞ拒まず流れず、泛應曲當すれば善し—語類九五と云つた）こゝに誤解ないやう注意すべきことはかゝる「定」の立場は感情の否定でなく、その公正なる動き方を求めてゐることであつて、喜怒のやうなものも、心に繫らずして物にかゝつてゐるといはれる。（と云ふわけは血氣に動くものは、その怒り必ず甲に怒つてこに移す。若し、鑑の物を照らす、妍媸彼に在り、物に隨うて以て之に應ずるがごとくなれば、怒り此にない。何の移すことが有らう—全一二）従つて喜怒が物に従つてゐるからと云つて、之を非として、更に内にあることを求める必要はない。物なりの自然に喜怒するだけであらう。明道によれば、一般に人間性は道德法則の根原である。即ち理のものである。故に情を忘れて、理の是非を見、道德法則に従へば、ひとりでに定性（朱晦庵はこの性の字は心の字に讀み換へてよいと云つた）の境地に達する。人情發し易くして制し難いものは怒りであるが、たゞ怒る時に於てわづかにその怒りを忘れて、理の是非を見ることによつて、近切な功夫を凝らし得る。即ち、定性の手懸りを得て、外誘の惡むに足らざることを見る。かくて、いつとはなしに一つの境地に達する。以上のやうに明道は考へた。更に繰り返して云へば、明道は人間性により

こゝに落着く所から、内外動靜がおのづから一に歸していくことを述べた。人間性は道德法則の本となる。即ち理の本となる。人は心の動くに際し、例へば、怒りの情の發するに際し、その怒りを忘れて理の是非を觀るがよい。如上の理は人をして「公」の立場に立たしめる。然るに、理が「公」の立場たる所以を表はすものを古典思想に求めれば「仁」に若くものはなからう。仁は人々相共に親しみ相共に愛し、別して相共に生きる社會生活の原理に外ならないから。もともと明道の考へた人間性は前記のやうに宇宙の生意（天地の生意）と相通する人間の生命であつた。従つて、人間性の立場が「仁」の立場と考へられたのは穩當と云へよう。（全一一、四頁裏、孟子曰仁也者人也の條、並に天地之大徳曰生の條参照）明道が醫書に手足痿痺するを不仁となすとあるのをあげ、此言が最もよく仁を形容すると云つたこと、つゞいて仁者が天地萬物を以て一體となし己にあらざるなしとすると説いたことは既述したが、明道はまた「仁者渾然物と體を同じうす」（全一二）とも云つた。（明道は天地萬物の理が獨でなく、必ず對あり、而も、それが自然にさうであつて、按排によるものでないことを思うて、手の舞ひ、足の踏むを知らぬ程の喜びを感じたとあるが、全一二―それは獨陰成らず獨陽生ぜず、人も物も身を成す陰陽の氣に偏正ありとは云へ、皆一心同體なるため―全一―であらう。かゝる萬物一體觀が後に王陽明の思想に關連して來ることは前にも指摘した）前記、滿腔子惻隱の心とはかゝる意味の仁―天地の生意の内在を體するもの―言葉と見ねばならない。

さて明道によれば、かゝる意味の仁を識ることが功夫の極致となる。所謂識仁篇はこの事を説いてゐる。仁は右のやうに渾然物と體を同じうする。義と云ひ禮と云ひ智信と云ふも、別に仁と異なるものではない。（たゞそれ等は各方面を達へて仁を見たものに過ぎない）我々は此道理を識り得て（自覺して）、たゞ誠敬を以てこれを存するだけのこと。「若し存養する能はざればたゞ是れ説話（全一一）とはいへ、防檢を須ひず、窮索を須ひない。何故なれば、心若

し懈れば防あり、(心苟も懈らなければ防は必要としない) 理未だ得ざるが故に窮索をもちふ、(存すること久しくして自ら明なれば、窮索は無用となる) 元來此道は物と對無し。大以てこれに名づくるに足りない。(全三) 即ち、道は絶對、大小を超へるものである。我々はこゝに注意すべき明道思想の傾向に氣附かざるを得ない。それは功夫が飽まで絶對者の完全性に依つてゐて、防檢窮索といふやうな云はゞ人爲の手段がその影を薄くし、やがて消え失せるべき消極の相を持つて過ぎないことである。(余はかゝる明道の考が特に呂與叔東見録中に在ることについて注意を怠るものではない。與叔は張横渠の下に在り、防檢窮索の學をした人と考へられる。たゞ此處では此間の經緯を問題としない) 次の文字の如きも同様の趣きが見える。

致知在格物、物來則知起、物各付物不役其知則意識不動(全七)

その知を役しないことは衷裏の人間性即ち仁に對し誠なること、これを敬することに外ならない。而して、かゝる人間性即ち仁に對し、誠敬になることは、天地の生意に對し誠敬になることであつた。誠敬にして始めて天地の作用が直ちにすべて我の作用として働く。樂の境地とはこれをいふ。明道は(理を窮め性を盡すより)「以て命に至れば全く力を著くる處無きこと樂に成るが如し。樂めば生ずる意と同じ」(全一三)と云つた。つまり、天地に參してその作用を同じくし、天命の歸依、その享受に於て生きる。我々は古語の所謂「識らず知らず(天)帝の則に順ふ」順宰の境地に入るのである。恰も人が音楽をきいて自然に性情を養はれ(論語)樂しむまゝに暢茂條達やむ能はざるに至る(孟子)やうに。されば誠敬の功夫と云つても、實は何のつくり飾りもない所から、自然に敬ひ、自然につゝしむるのであつて、纖毫の力を致すことを意味するものではなかつた。前記、孟子の必有事焉而勿正、勿助長といふ文句が識仁篇に於ても用ゐられたのはもとよりその所であらう。同じく、「中とは天下の大本、天地の間、亭々當々、直上直

下の正理、出ずれば是ならず」(俗語を含む此難解な言葉は結局中庸の中が自然のまゝで、人間の私意を容れず、所謂喜怒哀樂未發前の氣象を意味することを示すものと思はれる)といふ語が敬の功夫によつて盡されるといふことなるのは這般の消息を漏してゐるに相違ない。敬が自然なることを語つてゐるものに違ひはない。車若水の脚氣集に次の如き語が見える。

明道先生說今學者敬而不見得、又不安者只是心生、亦是太以敬來做事得重、此恭而無禮則勞也、恭者私爲恭之謂也、禮者非體之、禮是自然底道理也、只恭而不爲自然底道理、故不自在也、(以上は遺書、並に近思錄にも出てゐる明道の語であり、以下若水の説と思はれる)人把禮者非體之禮作句、所以都說不得、禮非體之、是一句、禮是自然底道理是一句、禮者不是將我身得出來、乃是自然底道理、纔說體之、則便非自然、便身與禮爲二、禮によつて敬を説き、禮の本質は人間が自己と離れた規範に身を持つて行つて、嵌め込むのではなく、自然のまゝの筋道だ。故に自在である筈といふ明道敬の思想の自然にして自在なる所以をよく説明してゐることに於て、若水の句讀は的確であり、その解釋は當つてゐるといへよう。かやうにして、敬と云ひ誠と云ひ結局功夫を越えた功夫であり、たゞたゞ天地の生意に對する誠敬の心である。明道は靜坐をすゝめたこともあり、「性靜なる者以て學を爲すべし」(全三〇)とも云つたが、その最奥の意味はかゝる敬虔な態度としての「靜」の重要性に着目した所にあつた。我々は前記「靜後萬物を見れば自然に皆春意あり」といふ語を思ひ浮べ度い。同じく前記「敬せざるなし。以て上帝に對すべし」とはこれをいふ。かゝる意味の敬にして始めて百邪に勝つ」(全二二)明道いふ――

天地設位而易行乎其中、只是敬也、敬則無間斷、體物而不可遺者誠敬而已矣、不誠無物也、詩曰、維天之命、於穆不已、於乎不顯文王之德之純、純亦不已、純則無間斷、(全二二)

またいふ

「至誠以て化育を賛すべくべきものは以て造化を回らすべし」(同上)と。

かくなれば、人か天か、誰かこれを知らう。