

周濂溪の聖人説

教學的世界は、何らかの意味で唯一人者を立ててその世界の主とする。教學的世界も何らかの普遍的な道の上に成立するが、その道がこの唯一人者のうちに現實となつてはじめて世界が成立する。そしてかの普遍的な道というものも、そのようなもの、唯一人者に現實となりその唯一人者を通して世界の道である、そのような意味で普遍的である。だからこの世界も唯一人者を主とするこゝとよつて一個の世界である。道と世界と唯一人者との三者は不可分の關係にあるが、唯一人者こそが道を現實化し世界を意味づける現實者である。道も世界も唯一人者がその主であり彼によつて成立する。唯一人者の内容本質をたずねれば道にほかならぬが、その道は唯一人者を得ることによつてのみ道として妥當し、そうでなければ抽象的である。道はそういう性格の道である。即ち

西 順 藏

唯一人者の教として説かれる。世界は道の上に成立するが、道がすでにこのような道であるに應じて、唯一人者の教の具體化として成立する、即ち唯一人者をその主として成立する。

この唯一人者を中國では聖人といった。聖人が道を教え世界を開いたと考える。聖人の道の本質は天であり、世界は天道の流行する天下である。ところが、天の内容規定が中國でも一樣ではないので、それにしたがって道が異り世界が異なる。古く三教といわれた儒、墨、道の三家は同じく天道にもとづき同じく聖人を主とするが、儒は仁義孝悌を、墨は兼愛尙同を、道は虚無因循を道と考へ、それぞれ聖人の教とした。いずれも普遍的な道であり各々天下を構想したが、その故にまた相互に相容れない。普遍的であり一天下であるから相互の並存・比較

・取捨の餘地がないのである。

三者は相異なるが、いづれも社會的な道を考え政治的な世界を構想した。三家の聖人は聖王またはそれに準ずるものであった。後に三教といわれる儒・佛・道の道は道教であつて、道教の天は三家と同じく具體的な生命をいうが、しかしその道は非社會的である。その聖人即ち真人・仙人は社會的政治的理想でなく個人的理想である。佛教は異國の教であるがやはり唯一人者をもつ。その道は道教と同じく非社會的個人の道であるが、眞如法性は具體的生命でなくて觀念論的超越である。そこで、儒はその社會性の點で佛・道と對立し、その存在論的の點で佛と對立した。

古い三教も新しい三教も、それぞれ必要があつて起つたものである。その對立抗争は社會の對立する現實的要求にもとづいて起つてゐる。同様にたとえば同じ儒教の内部でも、歴史的に變化がある。聖王の下の人倫的世界という枠のなかで、社會の變遷にしたがつて教學も變遷する。その變遷は本質的には歴史的社會的であるが、教學としては歴史社會の新要素に應じて起つた新しい教學

周濂溪の聖人説

との對決や相互影響の形をとる。孟子、荀子、董仲舒のそれぞれの天人關係論を見ても明らかなことである。

というわけで、周濂溪の思想を一般的な思想としてではなく、聖人の教えについての教學説として考え、特に、その思想の教學的本質を、それが世界における聖人の地位をどう考えているかについて考え、またその教學的世界がどのような性質のものであるかを考えてみたい。周濂溪は、北宋の中頃、王安石の治政の初め頃まで生きた地方廻りの役人で、その「人なみすぐれた役人ぶりや、仙風道氣ある人物であつたことは、當時から認められていたが、その學問については知る人がなかつた」(朱晦庵のことば)のを、道學の大成者の朱晦庵が道學の祖にもちあげた。朱子學の本質的なものが彼にあることになつたわけであるが、それだけに反朱子學者の批判が集中した。殊に傳記的にも文獻的にもあいまいなところが多くて、佛教や道家の思想との親近性が強調されているが、これもまた朱子學攻撃のためで、必ずしも濂溪その人のことではない。

「太極圖說」は無極而太極から世界を説いた。無極而太極から展開して萬物生生に至る。その限りでは世界の原理は無極而太極であって聖人を要しない。萬物の一類に人があってそれは知があるところから善悪分れ萬事が紛糾する。そこではじめて聖人が出てくる。人間界を整理すべく仁義中正の道を定めて人極を立てたとある。そしてこの聖人の道は天地の道に合するものだとあるから、聖人の道はその前に在る天地の道に法とったものである。「通書」では、誠を世界の原理とする。誠は萬物がそれによって始まるものであり、また變化し成立して秩序ある萬物そのものである。この誠が聖人の本である。(1) また、天の陰陽あるにならって聖人は仁義の道を行うともいう。(11)

このような、まず天道があって人道はそれにしたがうものである、そして、天道を知って人道を教えるのが聖人である、という自然主義は、儒教通有の考えである。しかしこれは思考上の順序であって、必ずしも思想そのものの順序ではない。天道をある形で把握するのは人だからである。そこでまず、周濂溪の天道説をすこし詳

しくえがいてみる。

「太極圖說」によれば、「太極圖說」は「太極圖」の解説である。「圖」も「圖說」も道家から伝えられたものだという考證がある。おそらく道家傳來のものに儒家の立場から手を加えたものであろうが、たとえ傳來のままの部分があるにしてもやはり濂溪が採用したものであろう。また「圖說」の前半について澄觀や宗密の著書のかにその典據となるような文句が指摘されているが、それはただこれら佛教者の著書だというまでで、内容は道家的な宇宙説である。まず無極而太極とある。つぎに太極動而生陽云云とあって、動の陽と靜の陰との對立・交替がのべられ、つぎに陰陽の變合によって五行(水火木金土)が生ずるとある。陰陽は現象の衆多を二元に集約したもの、五行はそれのより具體的なものであるが、この二と五とは現象の限定性、多様性を説明する抽象的原理である。現實界はこの二五と無極との妙合である。現實界も陰陽二元の原理にもとづいて男女の對立がありそれによって萬物を化生する。ところで、二五と無極とは現實界において妙合しているが理論的には矛盾する。無

極という無は否定で、それは二五があらわす具體的な限定、多様性の否定である。無極と二五との妙合とは、だから、現實界は限定・多様性とその否定との妙合だということである。この矛盾するものの妙合は如何にして出来るかという事は濂溪の問題ではない。(朱子學では大問題になっている。)濂溪はある世界を構想しているのであって理論的に説明しようとはしない。無極の否定は二五を否定するが、否定するものは太極である。無極の否定性は太極に屬する。この太極は他面二五の限定、多様性につながっている。太極は二五の限定、多様性をもち同時にその否定をもつ。であるから太極において陰陽が交替して消息しまた對立して並存する。太極は現實性の原理である。二五と無極とは論理的な關係に在るから、現實においては妙合というほかないが、太極は兩者を媒介する妙合そのものであって二五や無極と論理的に關係する觀念ではない。これは傳統的な觀念で一元氣である。一元氣は現象としては二五の多様・限定性を展開するが、一元氣としてそれを否定し超越する。そこで二五と無極の妙合という構造をもつ太極は、時間的

空間的な展開を一個のものとしておる。故に太極動而…を如何にして多を生ずるかという理論的な命題として見るのは見當ちがいで、動靜陰陽、五行から生じして變化きわまりない萬物に至るまで、それは太極に屬するのである。

以上を「圖」についてみる。無極而太極・陰陽・水火・木金土・男女・萬物の五つの圖が上から下に並ぶ。第一・第四・第五はいずれも一空圓の圖、第二は同じ圓形であるが左右に分けられてそれぞれ陰陽を表わすように畫かれ、そして中央一空圓がのこされている。第三は五つの小圓が五行をあらわし、その五圓がすぐその下の小空圓に線によってつながれている。そこで、第一の無極而太極の空圓、第二の陰陽の中央の小空圓、第三の五行の下の小空圓、第四の男女の空圓、第五の萬物化生の空圓は同一者である。同じ太極の内容を五つに開いて示したので、五つは現實には一つに重なっている。だからこの五つをあわせて太極圖という。陰陽・五行・男女・萬物は一太極のことである。

「圖」および「圖説」は、無極から太極、太極から陰

陽・五行・萬物という發生論でなく、無極・太極を實體として二五以下をその現象とするのでなく、無極・太極を理法とし二五を物質とするのではない。世界を一つの太極として把握し、その萬物變化の生生を理解するために二五、無極を考えたのである。萬物變化する世界を總體的に一個として把握したものである。このなかのあらゆるものは總體的な一個の下に従属するものとしてのみ考えられる。無極も二五もこの一總體を構成する契機にすぎない、と同時に、男女も萬物（物はまた事でもある）のそれぞれもこの一總體界に属するものとしてのみ存在する。萬物のそれぞれは無極によって在るのでもなく、陰陽・五行のいずれか、またはその構成によつて在るのでもなく、一個のものとしての世界のうちに在るものとしてのみ眞實である。そして無極はその一現實界の一個性をあらわし二五はその萬物・變化の多様性をあらわすにすぎない。「通書」にも「圖說」と同様の考えがある。

水陰根陽 火陽根陰 五行陰陽 陰陽太極 四時運行
萬物終始 混合關兮 其無窮兮(16) 二氣五行 化生萬物 五殊二實 二本則一 是萬爲一 一實萬分 萬一各

正 小大有定(22)

「通書」は誠を説く、誠は人間的な觀念であるが、「中庸」以來天の道の意味がある。朱晦庵は、「通書」の誠は「圖說」の太極だと解釋したが正しいようである。萬物の生ずるのは誠の源で、萬物がそれぞれ成立するのは誠の立である。元亨(元始・生長)は誠の通で利貞(伸長・成立)は誠の復である。(1)萬物の生出とその個別的成立とのすべてが一個の生命のものとして考えられ、それを誠というのである。誠はそのうちに衆多・限定の起滅をもつが誠そのものは絶対一であるから「誠は無爲であり」(3)「寂然不動なるが誠である」(4)

故に「寂然不動なるが誠、感じて遂通するが神、動いて未だ形あらず、有無の間なるが幾」(4)という場合、この誠神幾ともに誠に属する。神・幾はいわば二五と無極との妙合を説いたものである。感じて遂通するとは、「易」に感而遂通天下之故とあって、寂然不動であるままで感じて天下の故になるのである。「圖說」に太極動而……とあって二氣・五行・萬物が太極の展開であるのと同じである。神はまた「發すること微かにして知るべ

からず、充ち周まねくして窮きまるべからず」(3)と書いてある。發微而不可知は感通である。感通してあらわれた天下の故は天下の内容であるが、この天下の内容すべてが誠だから、しかし誠は内容の一一ではないから、充周而不可窮である。感而遂通天下之故は、誠があり天下の故があつて誠が故ことに通ずるのではない。だから「動いて未だ形あらず、有無の間」という。幾はきざし、かすかの意であつて、天下の故の出現をいうが、出現はあくまで寂然不動の出現であるから有無の間である。もし故があつて誠が感ずるのなら、形あり有であるはずである。しかし誠は天下の故の具體性を否定するものではない、具體的な天下の故は誠の内容なのである。具體的なものは、たとえば動であり静である。この動静が誠においてはどのようなに在るかという、「動であれば静でなく、静であれば動でないのは物である。動であつて動でなく、静であつて静でないのは神である。ただし動であつて動でなく静であつて静でないというのは、動でもないし静でもないというのではない。(動であるか静であるかかなのである。)物は通ずることがない、神は萬物に妙であ

周濂溪の聖人説

る。(かくして)五行は陰陽であり、陰陽は太極であつて、四時が運行し、萬物が終始して、混まとなりまた關かいて窮きまらないのである。(16)萬物はそれぞれ具體的な動・静の如き限定をもつが、神はこの具體的な限定的存在であることの否定ではない、具體的な存在である、「動でもなく静でもないのではない。」しかしまた、動・静という限定にとどまらないでそれを否定してもいる。その否定は限定的な物の自己否定・自己超越ではない。各々の物は自己超越の原理をもたない。神は充周するものであつて、總體的である。各物はその各々の獨立性を總體性によつて否定されるのである。物は萬物總體のなかの物である點で神であつて通ずるが、總體性から孤立して一物となるとき單なる動・静の物となる。物はそれ自體としては直接的な物であつて自己否定性をもたないので、物はそれを存在的に超越する萬物總體性によつて否定されるのである。即ち物はそれ自體では神であることは出来ない、自體存在であり得ないで、總體的な聯關のなかに入ることによつて神である。物の眞實性は萬物總體の聯關に與ることによつて得られる。この萬物總體性が誠で

あり、總體性に物が與ることが神である。故に誠はその内容は具體的な萬物であり、ただ萬物を總體的に一個のものとするのである、眞實なるものはこの現實の一個である。それは具體的な存在である。

以上のような世界観は、世界をその直接的な具體性のままで總體的に一個のものと考えている。物を本體と現象という風に考えないで個物と總體で考え、總體を眞實と見なす。具體的な物が否定されるのはその現象性の故でなくて個別性の故である。(公―私)物は總體的聯關のなかに位置するという存在的方法によって眞實となるので、主體的存在ではない。このような總體が太極であり誠である。

この世界観は、觀念的自覺を缺き個物の主體性を缺き、具體的生存を重んじ總體的聯關そのものが實在と見なされる。これは中國では儒家にも道家にも共通である。この點で、倫常教の儒家がその世界観を道家に負って來たのは不當でない。濂溪の思想のなかに道家的なものが指摘出来るが、それが以上のようなものである限りでは、その故に儒家的でないというのは誤りである。佛教的要

素が指摘される場合は別で、佛教の觀念的超越性はここ
の存在論的世界観と相容れない。ところが、「太極圖說」
についてその語句の典據となるものが澄觀や宗密の著書
のなかに指摘されている。けれども實は佛教者の著書の
語句だというばかりのことで、その思想内容は道家的な
ものであり、彼らが方便的に述べ、ときには批判してい
るものである。他面、李翱の「復性書」と濂溪思想との
親近性がやはり語句の類似から指摘されているが、「復
性書」は「易」「中庸」の語句により天臺教義をとり入れ
て聖人の道を考えた點で宋學の先驅であるといわれるの
であるから、この指摘は重大な意味をもちうる。「復性
書」は語句は「易」「中庸」によるが所説は眞如緣起説と
止觀の法であって、復性とは佛教的超越である。しかし、
實は「圖說」や「通書」は語句の上からも引くところの
「易」「中庸」の語句の上からもいかに「復性書」に
類似するが、所説は全く異なる。濂溪には復性の思想はな
いので、その無欲説も神通説も道家的なものである。第
一性の思想がないので、彼の性の説は剛柔善惡中の五を
意味するに止まり孟子の性説すらない。(これには別に

論證を要する。

つぎに、濂溪はさらに誠または太極の世界の内部の法則をえがいている。誠の内容である萬物の、總體的一個における在り方をえがく。この點で彼は道家とも異ってくる。「誠は靜無にして動有、至正にして明達。」(2)誠は絶對一であるからその内容の萬物にかかわらず、それ自體としては寂然不動である。靜で無である。そしてその展開内容は萬物變化であるから動で有である。動・靜であつて動・靜でない、故に神である。有無の間である、故に幾である。この動靜有無の間に萬物があつて一個世界をなす、その在り様が至正・明達であるのだという。萬物を靜無の側から見ると時間的空間的衆多が一個性に總體化されているから秩序をなし法則的である。至正である。全體として體系をなし個々も一定の分をもつ。萬物の展開を動有として見ると、寂然不動の感通であるから、明達である。萬物が相互に浸透し、個々の物は一つの流れのなかに没する。「無欲であると靜虛にして動直である。靜虛だから明にして通であり、動直だから公に

周濂溪の聖人説

し薄^{はく}ねし」(20)ともいってある。明通・明達は萬物を一から見たとき、至正・公溥は萬物が一であるところを見たものである。公と明とは別の個處でも並べられてある。(21)公と明とは誠の両面で萬物が一世界の所屬として眞實であることを説明しているが、この一と萬とを妙合せせるものは神である。

公・正は萬物の外面的な法則で、明通は萬物の内面的な生命であるといえる。萬物が法則によって聯關しあうのは生命的の一つであるにより、生命的の一つであるものがその具體性によって法則的に展開しているのである。

そこで、一總體として眞實であるものが、法則的に展開しながら一つの生命であるという世界は、中國の世界観においては儒家に屬する。道家の天は世界の一個性を抽象的に絶對化して、萬物の具體的生存の様式には無干渉であるが、儒家の天は萬物の生存の聯關性を、その總體の一個性のなかで、重視する。即ちその生存と秩序とを考える。

太極とか誠とかで考えた世界を、濂溪は、傳統的な天という觀念の下に傳統的にいいなおしている。「天は陽を以って萬物を生じ、陰を以って萬物を成す、生は仁で成は義である。」(11)「天は春を以って萬物を生じ之を止めるに秋を以ってする。物の生ずるや、すでに成りて止まることなければ過ぎる、故に秋を得て成すのである。」

(36) 陰陽・春秋・生成と仁義との相應は「易」以來の儒家説である。それは天人合一説である。仁義はもと孔子にはじまり孟子で定説となつた聖人の道であるが、それが天の陰陽・春秋に應ずるものだといわれたのは後のことである。天に春秋あるは自然であり、天を陰陽と考へるのは自然の諸現象の類型的理解の方式であつたが、聖人の道の仁義は、春秋・陰陽によつて考えられたものではない。仁義説があり、陰陽説があつて、兩者が習合したのである。しかしそれはくつつけたのであろうか。この濂溪の世界像は、所謂宇宙論であり自然哲學的であるが、あまりにもすぐさま仁義説になることが出来るようなものである。濂溪は上のことばのつぎに、それぞれ、「故に聖人は上に在つて、仁を以って萬物を育し、義

を以って萬民を正しくする。天道行われて萬物順い、聖徳行われて萬民化す」(11)「聖人は天に法つて、政を以て萬民を養い、肅^{とよ}えるに刑を以つてする。民の盛なるや、欲動き情勝りて、利害相攻めて止まぬと賊滅して人倫を無みするから、刑を得て治めるのである。」(36)という。また「聖人の道は仁義中正なのだ……之を廓大すれば天地に配する。」(6)とか、「道は天地に配す。」(17)とか、孔子について「道徳高厚、教化無窮、實に天地と參^まわる」(39)といつてある。「圖説」でも太極、陰陽、五行の世界をのべたあと、聖人は人間界を中正仁義で定めたといい、さらに、それで天地とその徳を合すといふ。これらは、聖人の道がただ天の道にならつてゐるといふだけではなく、天の道と一つものだといふのである。道は天も人も一だといふのである。たとへば音楽について、「聖人は樂を作つて民の和心を宣暢して天に達する。天地の氣が感じて大いに和し、天地が和すると萬物はよるこんで、だから神祇は至り鳥獸は馴れる。」(18)という。彼が構想した宇宙、それは儒家傳來の世界觀であるが、それは聖人の仁義的世界と一致する。

聖人は天地の道、陰陽、明通と公正にならって仁義を教えた、または、聖人の道から天地の道が考えられた、ばかりではない。仁義と明通公正が一致するだけではない。明通公正の道は、萬物を總體的に一個と見た具體的な現實世界の道であつたが、仁義の世界も、ただ仁義の道が行われる世界でなく、それは一總體としてのみ眞實とせられその内容である萬物に萬民はそれぞれとして眞實でなく、全體の聯關に與ることによってのみ眞實である、という世界であるはずである。仁義は萬民をその具體的な生存において直接的に是認しながら、それを個個のものとしては是認せず全體的な聯關をもつた總體的な一世界として把握する道であるはずである。そこで仁義の道は何に屬するのであろうか。陰陽・明通公正は太極または誠に屬した。仁義は聖人に歸屬する。聖人の道は萬民を生み成しととのえてそれを聖人に歸屬させる。「天道行われて萬物順い、聖徳脩つて萬民化す」である。そして聖人の道は萬民を生みととのえて萬民を總體として一つのもの、天下とする。その一個性は聖人に在るから、萬民もそれを生みととのえる仁義も、その多様性・

周濂溪の聖人説

具體性にかかわらず神である。それで上の文につづいて「大順大化してその道を見ず、その然るを知るなきを神という。故に天下の衆たもきも、本は一人に在り。」というのである。聖人は即ち聖王であり天子である。

ここで萬民は萬物と同じく物であつて、萬民として一天下を成したところで眞實なのである。各民は一天下に與ることによってのみ眞實で、一天下に與るのは聖人の道による。萬民は個別的には眞實でないから道を主體的に知り行うことは出来ない。道は教えられ行いは化せられるほかない。民は具體的なものとして道の内容ではあるが、神によって通ぜられてのみ、仁によって生じ義によって成されてのみ道となる。それは聖人によって與えられるのである。萬民には直接的な生存あるのみで生存の責任も權利もない。それらは聖王にあるのである。儒家では天をその内容とともに考えた。萬民の生存と秩序とに即して天下の一個性を考えた。殊に孟子は民の生存に對する主觀的な徳の結果として一個性をみた。道家の天は總體的一個性をその内容から抽象して強調した。萬民の生存は非干涉的に是認されるのみであつた。

道家の抽象的個性は天下における天子の唯一人者性の抽象的絶對化にもとづく。儒家における天子の絶對性はあくまで萬民の生存とその秩序を内容として考えられていたが、道家における天子の抽象的絶對性がとり入れられて萬民の統一秩序の面が強化された。(その間に法家の思想があるが) それにしても儒家が天子を聖王でなければならぬと考えたのは、そして聖王は仁義の道で民を教化して民生を長育するものだと考えたのは、天の内容である萬民の生存と秩序なしに總體的個性を考えなかったためである。というのは、天子の絶對性を實體化しないで、あくまで天下の個性の契機と考えたのである。個性は現實の一天下の一つの契機であってその全部ではない。天子の個性は仁義の道によって内容である萬民の生存と結合しなければ抽象的である。個性は萬民の總體的個性であるから萬民の生存と秩序を内容としなければならぬ。道家やその一つの發展としての法家では、天子の個性をそれ自體で現實的だと絶對化したから、内容である民の生存を否定(虚無)しその上に超越するが、儒家の場合は如上である。そこ

で天子は仁義の聖王でなければならぬのである。

濂溪は聖人について、その本質は誠であるという。誠は寂然不動であり、不動の内容は明通公正であったが、聖人は無欲であり無欲によって明通公溥である。(20) 聖人は天下の全體に君臨し、天下に明通公溥して餘すところがあつてはならぬが、それを徴に通じ、通ぜざることがないといふあらわすと、この通徴または無不通は、聖人という一個人としては思である、そして思は無思が本だという。「無思が本で、思は通用である。幾が彼に動くや誠が此に動く。」かくして無不通であり、天下に充ち周ねく、天下を一にする。「思は聖功の本である。」(11)「圖說」に聖人は人間界を「中正仁義で定め、靜を主とす」とあり、「靜とは無欲のことだ」と自注している。無思・無欲・無極の故に天子は天下の本であり「一人」である、そして天下の一人であるから天下の道その徳とする。「十室の邑すら、人ごとに耳をとって教えただけは及ばぬことだ。まして天下の廣き、兆民の衆きをや。そこで心を純にする。純とは、仁義禮智に動靜言貌視聽が違わぬことである。」(12)「天下を治めるに本

がある、それは身である。天下を治めるに則がある、それは家である。本は端はしなくてはならぬ、それは心を誠まことにすることである。則は善でなければならぬ、それは親を和することである。……天下を治めることは家においてみ、家を治めることは身においてみるのだ。身が端しいとは心が誠であることである。心を誠にするは不善の動を復することだ。不善の動とは虚妄で、虚妄が復すれば妄はないのである。この無妄が誠である。」(32)

このようにして、聖人の無欲無思はその神によって萬民を明通公正にする。故にこの無欲は天下の一個性を充分なものにするものではあっても、また天子の絶対性を強くするものでもあっても、萬民の生存を内容とする限り有效なので、萬民の上に超越的に絶対化する契機ではない。絶対性の性質において道家と異なる。またこの無欲は萬物萬民の生欲の否定乃至無視を意味しない。濂溪は民については「民の盛んなるや欲動き情勝ち利害相攻めて止まらずして人倫を賊滅するから刑で治める」(36)といている。「一人」の無欲によって民の生を存在的に構造的に否定するのである。彼の否定の思想は老莊的で

も佛教的でもないといわなければならぬ。理論的にはこれらから借りたろうが、その意味は天下の一個性の強化を意味するだけで、天下の具體性の否定でなく、具體的生存・秩序からの超越でもない。

けれども、聖人の道による世界は、やはり萬民を萬民として總體的にのみ視ており、民は全體的な構造聯關のなかで天子の一個性に歸屬させられることによってはじめて現實性に與るのである。

濂溪が聖人は靜を主とす靜とは無欲だというのは、その後の道學の靜寂的傾向に屬するという説があるが、總體的一個性の世界觀においては世界は本質的には靜止的である。萬物生生變化無窮であつても、それは無極而太極の範圍外を出ないし、萬物終始しても誠は寂然不動である。あらゆる多様性が一世界のなかの從屬的な第二義的なものだからである。これはまた世界の調和觀に通ずる。變化、多様が一世界を成すからである。濂溪の慎動説・中正説・和淡説はすべてこの靜止的調和的世界觀にもとづく。萬物の各々がそれ自體の生存を要求するの

不善の動・邪動・躁欲・汨亂である。それらは聖王の無極によって化導して正されて全體的一个のなかに位置づけられなければならない。そのとき、動も善であっていはば靜であり、邪は正となり、暗塞は明通となる。(17・19・5・31・40) 不善が善となるのは各個人の反省決意によるのでなく、聖人の化導によるのである。化導の原理は無極であるから、靜である外なく、その結果は和である外ないわけである。總體的一个の世界即ち仁義の世界は、内容的な變化を否定しないが、世界の變化即ち歴史は認めない。また個物の生存は否定しないが、個物の主體性は認めない。

この靜または調和は、しかし、後の道學がいうような理にもとづくものではない。濂溪は超越的な性を説かなかつたと同じく理を説かない。理は氣と對立し、理氣の對立は意識の構造であるが、濂溪の思想は政教論または天下論であつて道徳論ではない。靜・和は個人のこととして説かれてはいるが、それは聖人即ち聖王の徳であり、したがつて天下の性格なのである。もちろん主靜の靜は存在的な動靜を超えるから、それを所以然の理にもとづ

けることは解釋として間違ひでないかも知れないが、濂溪の思想としては、天下が靜であつて、それが聖王の徳として要求されているのである。和も未發の中の發動であると考えてもよいが、やはり濂溪では、中も和も同じこととして天下の状態であり聖人の心徳なのである。未發已發といつたような理論上の概念ではなくて實徳である。

この點が、朱晦庵の「圖說」「通書」の「解」で誤まられやすい。つぎに、聖人が本質的には天下唯一人の聖王であるならば、「士は賢を希い、賢は聖を希う」(10)といつて、士が聖に連續的であるのは何故か。そして聖は濂溪でも聖王に限らないで一般的に考えられ、個人の普遍的な理想であるかのようなものである。これはまたつぎのことと同じ問題である。不善を去つて善におもむく君子の道(15)や、先覺が後覺を覺し、闇者が明を求める師道(7)があることは人間一般に道徳的主體性が認められているのではないか。思うに、「聖人は教を立てて、人をしてその悪をかえ、自らその中に至らしめて止む。故に先覺が後覺を覺し、闇者が明を求めて、師道が立つ。師道が立つと、善人が多く、善人が多いと朝廷正しくして

天下が治まる。」(7) 故に道徳的主體性は人間一般に認められていたのではなく、朝廷人に對して認め求めているのである。故に聖人である孔子は、その道徳教化が天地と參わる故に、王として祀るのである。(38・39) 士も賢も聖も、また君子も、民でなくて天子の側に立って、天子の一部であるのである。

つぎに、道義をそれ自體絶對的價値だと認めている(38・23)のは何故か。その人の位の如何にかかわらず道義は富貴を超越するというのであるが、道義または道徳は天子一人を待つて價値があるのではないか。そして天子一人またはその輔佐たる士・君子は位ではないか。思うに孟子がすでに道義の獨立的價値を説き、道義を有する者の尊貴性を考えた。しかしその道義そのものは長人安民の道徳であった。孟子の道義と濂溪のそれとは異なるが、事情は同じである。聖人の道は理想である。理想は現實化されなければならぬが、依然として理想である。現實化されなくても理想たることをやめてはならぬ。そこで理想を絶對化して抽象的に尊貴だとする。ただ、聖人という理想は社會的なもので個人的ではない。故に道

義者の尊貴性は社會に訴えるところがある。

濂溪に學んだ程明道は、科擧の業を厭うて道に志したという。そして濂溪は、程兄弟に、孔子顔子の樂處、所樂を尋ねさせたという。顔子の樂みは、其の大を見てその小を忘れ、貧賤のなかでも心泰らかで足らざるところがないことであるという。(23) 一體宋代道學の初期には、志道のことが多い。これは、聖王の實現の不可能を嘆じたためでなければ、聖王の出現を切望したためである。晦庵が濂溪を「道體を默契して」道を傳えたというのは、聖と王の在り方を彼が明らかにし、宋王朝の在り方を早く自覺したからであろうか。無極にもとづく一世界、天子一人の下に一體化する天下を早くも示していたからであろうか。この要求、この自覺、この構想が時代に即應した必然的なものであったから、それで志道の尊貴が自負されたのであろうか。濂溪はその詩では方外の道を希望しているが、「通書」では道義の尊貴性や自足性すら考えているのである。

けれども彼は天下の總體的一個性を説きはしたが、そして統一的秩序の必要を説いたが、それを具體的に考え

なかつた。現實の諸要素を對象的に捉えそれを總體的一個に構成することはなく、むしろ、一個性という點からその構造を觀念的に演釋するに止まる。これは教學に本質的な傾向ではあるが、この點で濂溪よりは後の道學・朱子學は進んでおる。朱子學はその點孟子よりも荀子に似る。そして宋の道學の場合、現實の要素には主體的個

別化の傾向が濃厚であつたので、それで、理氣説の如き意識論や格物致知説の如き對象智に近い考えがあるのである。濂溪にはこのような傾向はなくて、一體に、反省知にも對象知にも説くところがない。思想にも知的理想的なところがないのである。