

# 佐藤直方の主静説

——講義・筆記にみえる近世語を手がかりとして——

早川雅子

直方謂。人之所以人爲人者心也。學者之所以爲學者養其本心而發其心明而已矣。

(「存養筆記」輻五)

崎門学派の俊傑佐藤直方(二六五〇—一七一九)門下は、『近思録・卷四・存養』の講義に際し右の言を揚げ講習の警戒にしたとい<sup>1)</sup>う。いわく、心とは人の人たる所以、学問は自己の本心をまもりやしな<sup>2)</sup>い、その優れたはたらきを發揮させるためにあるのみ、と。直方によれば、この学問の根基は「主静存養」である。

佐藤直方の実践道徳論の特長は、実践修養の中核に「敬の工夫」を据えたこと、心を敬しむための具体的な工夫として「静座」を強調したことにある。そして、この敬・静座の工夫の目的とするところは「主静」であること、諸種の資料に重出する発言「学問ノ根基ハ主静存養ナリ」「敬ハ主静ニナル工夫ナリ」などから明かであろう。主静は直方の実践道徳論の根幹をなすと考えられる。本稿では、主

静とはどのような概念か、主静が実践道徳論の根幹をなしている根拠はどこにあるのか、また、なぜ静座の工夫が強調されるのか等の考察を通して、直方の実践道徳論の構造にせまってみよう。

ところで、本稿では敢えて「近世語を手がかりとして」という副題を添えたように、近世の日常で話された平易なことばの意味するところやそこに表れた考えかたに着目して考察をおこなう。この方法に関連して崎門学派と近世語について述べておきたい。

国語学の分野では、崎門学派の文献は、近世言語生活を全般的に把握するための豊かな近世語資料となるべきものの一つとして注目されている。ちなみに、国語史の上では近世は、一般的には江戸幕府が開かれて以降明治維新までの政治上の江戸時代と一致し、しばしば二元・対立の時代とよばれる。二元とは「国民が文語・口語の二重生活をしなければならなかった」こと、対立とは「江戸語と京阪語との対立が、方言の対立が、階級的の言語の対立が、特にこの時代顕著であった」ことをいう。<sup>3)</sup>

さて、崎門では、門人に講義や学話等を筆記して提出させ、講師

がそれに朱批訂正を加えて返却するという風儀があった。この風はかなり早い時期に始まったものらしく、例えば直方の『韞蔵録 卷四』には、崎門の創始者山崎闇齋（一六一八—一八二二）朱批の「仁説」や、同輩三宅尚齋（名は重固、一六六二—一七四一）朱批の「寄三宅重固中庸説」等が収められている。『講義』『筆記』『学談』などと称されるこれらのいわば講義ノート、特に直方や尚齋また浅見綱齋など崎門前期に輩出した俊傑の講義ノートは、弟子から孫弟子へと転写され現在に至っている。近世語資料とはこれらの講義ノートを指す。

しばしば指摘されるように、崎門は「程朱学を理論と実践にわたる世界観として一個一身に体認しようと格闘した最初の学派」である。崎門では「日用実行」を力説し、所謂教養としての型どおりの読書・講習を厳しく戒めた。彼らにとって宋学は、彼らが生きた近世の歴史的社会的な状況における自分自身の世界観として捉え直され体得されねばならず、かつ、日常の場において実践されねばならないものであった。この姿勢はそのまま講義・学話に反映した。ここでは程朱の言は、自分のことばを用いて、換言すれば、文語や漢語は無論のこと、それぞれの階級で用いられた日常の言語や平民平易な話しことば、譬話を駆使して説明されている。崎門の文献が近世語資料の宝庫といわれる所以である。

もとより、このことは従前の崎門研究では全く顧慮されていなかったというのではない。しかし、たとえば「太極」「居敬」はどのような言葉や譬話で説明されているか等々、これらの表現を詳細に検討することで、宋学の微妙な読み変えが明らかになるのではな

いか。このような予測のもと、本稿では直方の用いたことばに着目して考察を進めていく。

## 二

直方の実践道徳論を論ずる場合、やはりそれに先だって朱子の立場を確認しておかねばならない。周知のように、程伊川と朱子は実践道徳論において敬を重視した。特に朱子は窮理とともに居敬（心を敬の状態におくこと）を学問の方法のみならず、学問の目的それ自体として位置づけたが、その主たる理由は心・性論にあると考えられる。以下に、朱子の心・性論を概観しよう。

凡そ存在する物、現象の存在のしかたを全体的・統一的に把握したところの一者としての理をまた、太極・天の理などとよぶ。形而上の太極は形而下の物質的要素気の裏に在る。この気は発動して陰気と陽気の二氣に分かれ、二氣は交感して五行を生じ、陰陽二氣の動静と五行のくみあわさりによって事物は生成される。太極はこの気の裏に在るのだから、凡そ存在する物それぞれすべては太極を生まれもっている。太極は物においては、仁義礼智の性として働きや行為を起こすものとなる。この物の内にある太極を指して性という。ただ、気は発動してさかんに働くと偏塞正通などのかたよりが生じるから、物はそれぞれ気のかたよりを稟けて生まれることにある。そこで生まれつきもっている性にはそれぞれ気稟により殊りがある。したがって、物それぞれの性は、太極であるという側面からみれば同一であるが、気稟という側面からみればそれぞれに殊りがあることになる。前者を本然の性、後者を氣質の性という。別言す

れば、氣の裏にある太極は、一端氣が発動すれば氣稟の殊りが生じるから氣質の性であり、氣が未だ発動しない前は本然の性である。

心は形而下の人における形而上の理の落ちつきどころ、理の会するところであり、<sup>(10)</sup> 身体の動きを支配制御し、喜怒哀楽などの精神作用の根源である。<sup>(11)</sup> したがって、心は厳密には現実具体的に働く形而下の身体の一部の気であるとともに、氣に於いて在る理としての側面を併せもつ。<sup>(12)</sup> 心は発動する前(未発)においては、氣としての側面は働いていないのだから性と一である。この心と一である未発の性は、先に述べた本然の性に符合する。しかし、氣としての側面からいえば、心の本性は動くことにある。一端発動した(已発)時には、心は氣であるからその働きにかたよりが生じる。そこで、心の働くところは性に適う場合も適わざる場合もあり、そこに自ずと善悪が生じる。<sup>(13)</sup> 以上が朱子の心・性論の概要である。佐藤直方はこの心・性論をその論理の枠組みに関して概ねのところ継承している。以降、この心・性論を前提として考察を進めたい。

ところで、朱子が敬を重視した理由の一つは、心が理の落ちつきどころである故に、一面では身体を支配制御し具体的精神作用の根源であり、一面では氣であるという、二側面をもつことにあると思われる。敬の意義は、かの程伊川の「主一無適」によれば、心を一事に集中させ、この心をまもりたもち忽せにしないことである。朱子はこれを引き継ぎ、「敬者一心之主宰而万事之本根也。」(『大学或問』)という。心は本来動くものであるから、注意を怠れば乱れや偏りを生じる。そこで、敬によって心を制御しなければならぬ。いかなる時も心を一にととのえ、事なき時はこの心をまもりやしな

い、具体的行為の場ではよく自らを省みて心を一に保つ。敬の状態において心は、働くところ性に適い、よく身体を制御し万事のよって起こるものになる。

佐藤直方の実践修養論の考察に入ろう。まず、直方の敬の概念を「敬者一心之主宰而万事之本根也。」の解釈から検討する。

敬ハ心ニツケオク守リゾ。心動クモノニシテ尤甚シキモノゾ。敬ノ守リヲツケルコトヲ知りヨクツケ置ニ、熟スレバ万事ヲナスニヨク心ガ奉行シテナシヤスホドニヨツテ根本ゾ。(輿十一)

「敬者一心之主宰」を解した部分、「敬ハ心ニツケオク守リゾ。心動クモノニシテ尤甚シキモノゾ」の意味は、「心は理の落ちつきどころであるが、この心は動くこと甚だしいから、心に於いて在る理(Ⅱ性)に害をなす。敬はそれを防ごうと心の放逸な動きを監視し性を守る護衛、心につける見張り人である。」である。この解釈で注目されるのは、「主宰」を「守り」と表現したことである。「心ニツケオク」守り」とは、害をなす者の侵入を防ごうと守護するの意をもつ。害をなす者は放逸に動く心であるから、守護する対象は心ではなく、心に於いて在る性に他ならない。「守り」ということばで、敬によって心を主宰制御するのは心にある性を守るためだという、敬の目的をより鮮明にしたといえる。

さて、引用の後半部分「熟スレバ万事ヲナスニヨク心ガ奉行シテナシヤスホドニヨツテ根本ゾ」は、心は敬によって監視されることに十分になれて、常に敬の状態になると、万事をなすに性の命を奉じてよく働くようになるから、このような敬即ち敬の状態にある心は万事の根本になる、と解される。心が敬になれるとは、心が敬に

よつて動きを抑制された静ないしは動きにかたよりのない状態にあることをいう。このような状態の心は性の命を奉じてよく働く、と  
いうのである。以上のことから、敬の目的は、心の動きを抑制し  
とのえることによつて心の内にある性を守り、さらに、この性を心  
の働きを通して実践の場に現すことにある、といえよう。

このように心が敬になれて敬の状態にあることを「居敬」といい、  
「居敬ト云コトノ居ノ字ハ、ヲルト云意ニシテ、スハルコトナリ。  
敬ニキツトスワル、ベツタリト、ドフドスワツテタル意也」(『筆記』)  
と表現される。「キツト」「ベツタリト」「ドフド」の何れの言葉か  
らも、心が木が根を下ろすようにしつかりとまちがひなく敬の状態  
にあることが読み取れよう。そして、この居敬においては、心は主  
静の情態にある(「居敬ト云ハ主静也」『同前』)。

いうまでもなく主静は、周濂溪『太極図説』にある「主静(自註  
；無欲故静)而立人極」に由来する。「主静(自註；無欲故静)而  
立人極」は、「心は人欲があるから放逸に動くが、人欲を抑えれば  
静穩に保たれる。人欲を抑えきり無欲に至れば、心もまた静まりき  
り未だ發動しない前の情態に至る。(聖人は)この未発の前の静な  
る心の情態を、太極に基づきこれに即応するところの、人の究極の  
ありかたとした。」と解される。

つまり、主静とは未発の前の心の情態をいう。既に論じたように、  
主静すなわち未発の前の心の情態は性と一であり、未だ(気が)発  
動しない前の太極、そして本然の性に即応する。直方は、未発の前  
の主静の情態の心が本然の性に即応することを、「静ナラネバ天下  
ヒトツニナラス。静ニナルト天下ヒトツニナルナリ。水二月ノウツ

ル如シ」(『静座説筆記』韞十一)、心を静にたもてば天(天命の性・  
本然の性)と下(心)とは一つになること水に月が映るごとし、と  
表現する。

さて、直方によれば、心は太極に相いかなうものであるが(「細  
ニ云ハバ理気妙合ナレドモ、；人ノ上デ太極ト云ハ心ノコトゾ」  
太極図講義 韞八)、未発の前の主静の心が未だ(気が)發動しない  
前の太極に即応するならば、已発の心は太極を内在する気が發動し  
て陰気と陽気との二気に分かれたところに即応するだろう。以下の  
引用から検討しよう。

鳥ノ声、風ノ音ノ心ニヒビク迄ハ未発ノ場ナリ。鳥ジャ風ジャト  
スル、ハヤ已発ノ場ジャトアトデ知ルガヨシ。目ニ見コトモ同ジ  
コトゾ。鳥ノ飛ヤ風デ木ノ葉ノ動ヤフナドモ、静中自然ト目ニ見  
ル処心ニヒビク処、ソレヲ何ジャト思フカラハ已発ナリ。

(『静座説筆記』韞十一)

「鳥ノ声、風ノ音ノ心ニヒビク」、「静中自然ト目ニ見ル処心ニヒ  
ビク処」まで、つまり、私の外の世界にある諸現象は私に働きかけ、  
私はそれを受け入れ感じとる(ヒビクは、音がぴりぴりと体に感じ  
られるの意)までは未発である。この私が、感じとっている声や音  
を「鳥ジャ風ジャトスル」と判断したり「ソレヲ何ジャト思フ」の  
は已発である。私が判断したり疑問が起ころのは、声や音を感じとつ  
ている私の内に、この感じとっている自己や感じとられた声や音を  
意識しているもう一方の自己があるからである。私の内に働いてい  
る自己とそれをみている自己との対立が生じ、一方の働いている自  
己を他方の自己が意識した時、鳥の声だ・風の音だと判断する。こ

の私の内にこの私を心の働きの起るとは、一太極に即いて太極の動が陽動・太極の静が陰静というような一に即いて二の關係に即応する。

この引用によれば、已発とは自己意識や対象の認識（いわゆる対象知）などの極めて日常経験的な精神作用である。留意しなければならぬのは、居敬・窮理を柱とする実践修養において、ある意味では対象知を意味する窮理のみならず、以上論じた限りの敬の工夫もまた已発であることである。例えば、先の「主静（自註：無欲故静）而立人極」では、人欲を抑えることで心の放逸な動きを抑制しついに無欲に至れば、心は居敬・主静の情態になり本来の性を自得できるとされた。私が私の欲を抑えようするのは、私の内にあつて働いている私の心をそれを意識している私の心が抑えようとすることであり、一に即いて二の關係の已発に相当する。つまり、心をもつて心を制御するという工夫それ自体における心の状態は、敬の目的とする未発の主静の情態に背馳するものともいえる。直方が主静にいたる工夫として静座を強調したのは、この点に着目したことによると予想される。いうまでもなく静座は、心をもつて心を制御するのではなく、むしろ心と身体の両者にわたる修養である。

以上論じたところを要約しよう。直方においては、敬の目的は、第一に、心の本体である性を守るために心の放逸な動きを制御監視することにある。心が敬になじみきつた状態が居敬である。敬の目的の第二は、この居敬の状態において、心の働きの通して心にある性を実践の場に現すことにある。さて、居敬においては、心は動きを完全に制御された状態にあるから、未発の前の主静の情態になる。

主静の情態の心はその本体である性と一であり、本来の性・太極に即応する。主静にいたる工夫つまり敬の工夫としては、心をもつて心を制御する方法それ自体は主静の情態に対立するともいえ、これに代つて静座が提唱されたと推察される。

### 三

主静の情態の心・本来の性をどのような性格のものとして捉えられていたのだろうか。まず我々は、直方においては、主静の情態の心あるいは本来の性には現実具体的な行為において発現するという性格、別言すれば、平生の心のもちかたという意味が含まれていることに気付く。例えば、「コ、ニテヨットキヲツクルト、ハヤ主静ニシテ心平ニナリ活シテ流行シ、明ニナルコトスコシノ間モ天ト一ツニナルナリ」（『筆記』）などはその証左である。この本来の性と朱子のそれとの間には、かなりの隔たりがあるといえる。

そもそも、朱子の実践道德論は、この現象する世界に現実に行きわたる人間の生きかたを論じている。現象する世界においては、太極は未だ発動する前の情態ではありえず、人間個々の心の内にある性は氣質の性に他ならない。実践修養によりやしなひそだてる心は、その内に氣質の性をもつ生身の人間の心である。居敬、主静の情態の本来の性と一である心は、この修養の結果自得するなしいは復帰するところ、つまり、実践修養の目的とするところをいう。

当然のことながら、このような本来の性の捉えかたにみられる相違は、その本体である太極の性格にまでさかのぼる。我々は、直方における主静の情態の心・本来の性を太極の性格も視野に入れて論

じなければならぬ。

直方における太極の性格を以下の譬話から考察しよう。

太極ハ旦那ナリ。陰陽ハ乗物昇ナリ。カツイデ行ガ動静ノ働、所乗ノ機ナリ。旦那ガ云付ルユヘニ昇デユクナリ。働テ昇デ往者ハ六尺ナリ。陰陽ト云バカリデハ、クギズケデ約ニタタズ。；何ガハタラカスレバ太極ゾ。

〔太極図講義〕 輶八)

太極は駕籠に乗る旦那に、陰陽の気は駕籠昇きに譬られる。いわく、駕籠を昇いで行くのは動静する陰陽の気の働き、実際に動いているのは駕籠と駕籠昇きで、駕籠に乗る旦那は動いていない、と。

問題は、「旦那ガ云付ルユヘニ昇デユクナリ」の箇所である。旦那は駕籠に乗れば、発車の合図だけでなく、行き先や道順を言いつけねばならない。そうしなければ文字通り、駕籠昇きは「クギズケデ約ニタタズ」一步も進めないだろう。したがって、旦那に譬られた太極には、気の発動因と気の働き、かたとの二つの性格があり、また、はたらきがあるといえる。このはたらきは気に対する積極的なはたらきかけであること、「云付ル」「何ガハタラカスレバ太極ゾ」の表現から明瞭であろう。太極のはたらきかけは、気の発動因としてはもとより、気の働きたたけにも向けられる。このはたらきかけを主宰性とよぶならば、直方は太極そのものに主宰性を付したことになる。

このように太極が積極的なはたらきをもつことは、朱子における太極の性格に比するに、直方の太極の性格の特徴であろう。朱子の場合、存在の問題に関する限り、理(太極)の主宰性は認められないといえる。理の主宰性が問われるのは、人が理を体認した心の理ないしは心の働きの上においてである。確かに、理は気の働きたた

(存在する物の存在のしかた・法則)とこの気の働きの原因との二つの性格をもつ。しかし、気は運動するという気自体の本性にしたがつて働き、理はこの気が働いていることの原因性である。理のはたらきとは、気の発動因としてのそれであり、気の働きそれ自体には及ばない。<sup>15)</sup>

もとより、太極は感覚的認識の対象にならない形而上の存在であるから(「太極ハナンニモナイモノ」)、「無声無臭デ何ニモ見ヘハセヌ」)、単独では主宰性を發揮し得ない。太極はどのようにして気にはたらきかけるのか、以下の引用を挙げよう。

扱 見ヘルハ陰陽ナリ。太極と云モノハ見ヘヌゾ。ケレドモスグ

ニ目ニモミエ、形モアルモノナリ。 (太極図講義) 輶八)

サマザマノ形ノ上ニ、スグニ理ハ具テアルユヘニ、目前実体デス

グニ道ハ見ユルナリ。(太極は)無声無臭デ何ニモ見ヘハセネドモ、

天地ノ間皆形ノアル処デ、人モ鳥獸草木、風雨、霜露ミナ太極ノ

ナスワザナリ。 (太極講義) 輶十一)

「スグニ」という表現(直方はこの言葉を多用する)に着目しよう。

「スグニ」は、副詞としては時間や距離の間がないことを表す。

直方は、引用の「形ノ上ニ、スグニ理ハ具テ」の他に「陰陽ニスグ

ニ太極アリ」など、「スグニ」を用いて理と気との関係を説明する。

この場合、「スグニ」は距離の間がないこと、すなわち、その場所でそのままにの意と解される。

確かに、理気二元論では、この理があればこの気があるというよ

うに、現象する事物においては理と気とは相即不離の関係にある。

しかし、「スグニ」は必ずしも理気相即を意味するとは思われない。

これは「目ニモミエ、形モアルモノナリ」、「目前実体デスグニ道ハ見ユル」という発言からも明かである。目にも見え形もあるという以上、太極にははたらきかた、ありかたという形而上の性格は希薄である。「目ニモミエ、形モアルモノナリ」は、この物のありかたやはたらきかたとしての太極が、この物と一体的になってこの物として現れていると解される。太極は現象している事物と一体的になったところで、この事物を働かしているといえよう。

以上論じた太極の性格に基づき、直方の実践道徳論を二つの観点から順次論じていく。まず第一に、太極に即応する主静の情態の心・本然の性について。太極は個的事物それぞれに心の個的事物それぞれの性（氣質の性）として舍る。朱子においては、個的事物それぞれの氣質の性は気の流行することで生じる殊りによるものであるが、その気の流行が発動した原因性は太極にあるとされる。しかしこの場合、太極には気の流行のしかたを支配制御するようなはたらきはない。直方においては、太極自体が気の流行のしかたを支配制御する。換言すれば、本然の性自体が気に対して極めて主宰的あるいは強制的にははたらきかけ殊りを生ぜしめ、自らを氣質の性にしてゐることになる。つまり、現象する個的事物それぞれの氣質の性は、自らのはたらきにより自らを変えた本然の性ということになるが、この本然の性は、朱子のいう本然の性が形而上の存在原理（かつ道徳原理）や実践修養の目的であるのに比して、氣質の性に近いあるいは氣質の性との別が曖昧な性格となっている。先に論じたように、主静の情態の心が平生の心のもちかたという意味に解されるのは、このように人心に舍る氣質の性が自らのはたらきにより自らを変え

た本然の性と考えれば了解できよう。

直方は、主静においては、「静ト云ヘドモ：常ニ活シテ流行スルナリ。静中自動ヲ存ス」（『静座説筆記』輻九）という。未発の前の主静の情態の心は本然の性と一であり、現実具体的に発動せずともすでに未発の情態において、太極に同じく能動的なはたらき・主宰性をもっている。「静中自動ヲ存ス」は、未発の静なる心には能動的なはたらきが自ずと具わっている、と解することができる。いうまでもなく、心は身体を支配制御し、具体的精神作用の根源であるが、心が発動して身体を支配制御したり、心が心の働きを抑制すれば、以下の例にあるように已発の状態になってしまう。

譬ヘバ的ヲ射ル時ニ的ニアテタイト云意ガツイテハヤケノアルハ悪ルイト云コト。  
（『主静説』輻五）

「弓を射る時には、私は心と身体は一体的となって弓を射るという行為に向かう。この私の内に的を射当てたいと思う意識が起ると、心は乱れ騒ぎ弓を射るという行為をする身体と離ればなれになってしまい、的中はかなわないうだろう。」：「ハヤケ」はおそらく造語。何かに追い詰められた時に起こる激しい緊張・興奮・不安等の心理状態の意。

出火トキクトソレヘ心ガウツルト妄動スルナリ。出火ト云キク迄ナリ。スグニソノ心ノナリデ、ヤレ水ヲカケヨ消セヨト下地スルガ専一主静ナリ。  
（『静座説筆記』輻十一）

「火事だという声を聞いて、火事が起こったと意識すると心は妄動する。火事だという声を聞いたら瞬時に、その状態の心の働きに循って行為することが専一主静だ」：崎門では「心ノナリ」な

ど「ナリ」が多用される。物がその本性に循つて在ることを表す<sup>(16)</sup>。

これに対して、心を主静の情態にたもてば、太極が物と一体的になつて物としてあらわれると同じように、本然の性は心と一体的になつて情としてあらわれる。「主静存様スレバ自ト仁ノ氣象トナリ、惻隱ノ情事ニ随テ発スルナリ」「静座說筆記」韞九。あるいはまた、心と身体とは一体的となり、心の働きに循つて意識せずして自在に働く（「一心主静ナレバ一身手足ノ動ハ自由自立ナリ」同）。要するに、主静とは、躊躇逡巡や日常經驗的な精神作用等（直方の言によれば「閑雜思慮」）を一切消し去り、本然の性が直ちに情として、行為として現実具体的に発現可能な情態にあることをいう。

太極の性格から第二に、太極や道の把握のしかたが朱子のそれと異なることを指摘できる。先に述べたように、現象する個的具体的事物の内にある太極（理）はこの物のありかたや働きかたとして、この物と一体的になつて、この物として現れている。しかも、太極には強い能動性がある故に、この物のありかたや働きかたは、始めから定められたそうならざるを得ないものである。したがつて、予め定められた物のありかたや働きかたがあり、それが物と一体的になつて物として現れていることになる。さらにまた、この物の理は始めから定められたものとして、受け入れざるを得ないものである。なぜならば、人がかく在るのもまた彼の理があるからであり、この物の理を受け入れなければ彼自身の存在原理も根柢から覆されることになる。この思考方法は、朱子のみならず宋学の思考方法の対極にあると思われる。宋学においては、氣の働きのついてそれを見て

そこに一定の法則性を探究し理解した時に、この氣の働きの指して理という。そこで朱子もいうように、たとえ眼前に物が在ったとしても、主体がこの物の働きのこの物の理として捉え直さな限り、彼にとつてはこの物の理（したがつてこの物も）は存在しないのである<sup>(17)</sup>。

このような道の把握のしかたは、まず第一に、先の主静の情態の意義と密接に関連する。主静とは本然の性が直ちに情や行為として現実具体的に発現可能な情態であるが、この本然の性は主静の心から自ずと湧き出たものでも、また主体が探究体得したものでなく、予め定められた故にそうせざるを得ない生きかたや行為のしかたである。それに関連して第二に、格物窮理という実践修養の変容、敢えていえば、その内実の消失をもたらすことになる。かつて相良亨氏は、「直方は格物窮理を積極的に説きつつも自らその義理を探究する姿勢を欠く」と指摘されたが、直方の太極の性格や道の把握のしかたは氏の指摘の妥当性を裏付けるものである。そもそも、一面では対象を認識するという精神作用（已発）を意味する格物窮理と、未発の主静の情態やそれを目的とする工夫は互いに相容れない修養方法であるともいえる。

なお付言すれば、直方のいう太極の性格に従つたところで理氣論を展開すると理氣論自体に矛盾が生じる。太極に氣を働かせるという強い能動性を付した結果として、氣が放逸な活動をする原因や悪が起る原因を氣に帰することができないことになる。おそらく、この矛盾は直方の太極は極めて主体内在の性格であると同時に、彼の理氣論は実践道徳論のための基礎理論であつたことに起因すると



思われるが、稿を改めて論じることとしここでは矛盾を指摘するにとどめておく。

#### 四

主静とは敬の工夫により心の放逸な活動を抑制することで至る未だ動かざる前の情態である。しかし、我が心の放逸な活動を我が心によって抑制するという方法は、一つの心に即して二つの心があることになり、直方によれば已発の状態である。ここで提唱されたのが、心によって心を抑制するのではなく、身体によって心の活動を抑制するという「静座」の工夫である。静座はまた、「静ナル時ノ敬ハ静座ト同意ナリ」（『静座説筆記』）ともいわれる。

なぜ静座の工夫が必要なのか。直方によれば、そもそも心が放逸に活動するのは、心が身体の一部であることによる。

心ノハナレテ本然ヲ失ヒ、肉身ニヒカルル。人心ハイカンゾ放レテ盲動シ天トタガツテ間断アルトイヘバ、人ハ血氣ノ身ト云モノガアルユヘ也。（『筆記』）：「放レテ」は、「放心」の解釈。そのほか、「ウカツク（離れてさすらう）」・「ウカトスル（ほうつとす）」・「宿ナシニナル」などがある。

人は心とともに身体を併せもつ存在である。心は身体の一部である故に、動くという本能を、しかしまた同時に、放逸に妄動するという危険性をもつ。心は一旦妄動して本然の性と離れてしまえば、身体の一部に取り込まれてしまい、心は身体の欲望の赴くままの動きにひかれていく。この人という存在を意味する「血氣ノ身」は、肉体そのものを表現して生々しい。だから、心の放逸な活動を抑え

るためには、このように活動する本体である身体そのものを変えねばならない。この意味でも、次の発言は興味深い。

心ノ修行ヲスルト云テ肉身ニカマハヌハ心ヲ知ラヌト云ベシ。：身ヲ格律ニスレバ心ハ存スル。（『存養筆記』 軀五）

「肉身」とは身体のごと。直方は、この「肉身」という言葉を用いる。また、「格律ニスル」は、おそらく造語と推定されるが、「身体を型にはめこむ」の意と解される。静座、すなわち身体の実践修養を通してこそ心はまもりやしなわれるというのである。

きわめて平明な表現を用いれば、静座とは何もせずただひたすら座することをいう（「静座ハタゞ静ニ座スルト云コト」『静座説筆記』 軀十一）。以下に直方の表現を列記しよう。

左ノモノヲ右ヘモ移サヌヤフナ、プセウナ体。（『軀九』）

鉄デヲ鑄テ座舗ヘスヘテ置タヤフナガ、：ドウトスワツツタ体ゾ。

ヒタモノトクト居ルト云方。（同）：「ドウト」はどっかりに同じ。

日常経験的な身体の行為においては、心は働く身体を意識して指示制御し、身体はこれを受けて働き、時としてこれに背く。何もせず座ることにより、身体の外の世界に対する働きかけという意味での行為は停止されるから、心は座ることの他の指示を下し得ない。しかし、このような身体の行為を停止したのみでは、未だ主静ならざる状態である。依然として、「静ニシヨウト静ヲ計リ思ヘバ、ソレガ動デ静デハナイゾ」（『軀九』）と、ここに座っている私とこれを意識している私との対立は、身体とこれを指示制御する心との分離は解消されるに至っていない。

静座ノ功夫、一朝一夕ニ知ベカラズ。年月ヲ経熟スルニアラズン

バ其驗アルベカラズ。「静座説筆記」輻十一)

静座は一種の身体の訓練だといえる。たとえば熟達した柔道選手が瞬時に受け身の体勢をとれるように、ただひたすら座りこれに習熟するに至れば、身体は心の指示制御を受けずして座り続け、座っている私を意識することもなくなるだろう。身体に座るといふ行為を習慣づければ、その放逸に活動するという性質は、自ずと静穩なものに変わっていく。かくして、本然の性の落ちつきどころが至静の情態に至れば、心は本然の性と一の主静の情態になる。ある意味では、静座とは身体の訓練を通して主静の情態を、したがって本然の性・太極を体感、体得することともいえよう。直方はこれを、

静座ノシヤフト云フハ、未発ノ場ヲココト知ルトハヤ已発ナリ。  
：ヒタモノヒタモノ静座シテ味知ラネバナラズゾ。

〔静座説筆記〕輻十一)

と表現した。<sup>(19)</sup>

以上の論考を要約してまとめよう。「主静説」の第一の目的は、主静の情態を保つことにより、現実具体的な行為の場において躊躇逡巡することなく直ちに性を体現することにある。主静とは、心が未だ動かざる前の情態、心と本然の性とが一の情態をいう。この性人間が生得した性を意味し、きわめて能動的な性格である。日常的经验的な精神作用や、心の放逸な活動を心によって抑制することは、已発であり主静の情態を妨げる故に断ち切れねばならない。ここに静座の意義がある。主静の情態は、静座という身体の訓練によつて体認得されるべきものであった。しかしながら、主静説の目的は、性の発現のためのみにあるのではない。主静の情態の心は

本然の性であり、かつ太極に即応する。性したがって太極は、直方が必死に程朱の学を体認することにより形成した世界観に基づくものであったと思われる。この意味では、「主静説」の第二の目的は、居敬、静座の工夫により主静の情態をたもつことにより、世界存在の原理を人間主体の内に定立する事をめざしたともいえる。

確かに、性は予め定められた心の働きかた・行為のしかたであり、この意味では形式的な道德規範に通じることは否めない。この限りでは、性の体現を目指した直方の「主静説」が、「形式的道德的規範に無条件に服する心情の純一性の中に自己の安心立命の地を求めた」<sup>(20)</sup>ものであることは疑い得ない。しかし、崎門なかでも直方門下の学統が、近世初頭より明治維新以降に至るまで社会秩序・形式的道德規範の崩壊を経てなお脈々と継承されていることもまた軽視し得ない事実である。源了圓氏によれば、日本においては究極的実在と自己との合一を目指す「真知」を求めるといふ思考の伝統があり、その求め方は時代を経るにつれ内面化と単純化の傾向がより強くなったといわれる。<sup>(21)</sup>直方の「主静説」がこの「真知」を求めめる思考の系統に属することは容易に承認できよう。この思考の系譜は、同氏の指摘の通りいわゆる「対象知」を目指す格物窮理の思想の受容を媒介にして一般には省りみられること稀であったが、日本的なものの考えかたとして、なお一定の広がりをもって浸透し共感されるものであったとはいえないだろうか。これを証する事実の一つは直方の学統の歴史的継続性であるが、それとともに、彼の平明平易な日常語による講義はその受容層の広がりを見推測させる。

## 注

佐藤直方の文献は以下の通り。

『韞藏録』：国立国会図書館所蔵本を底本、日本古典学会編『増訂 佐藤直方全集 第一巻』（一九七九、ベリかん社）を対校参照本とした。「文献名」『韞藏録（韞と略）』巻数、と表記する。

『直方先生 大学講義』（『大学』と略）：京都大学付属図書館所蔵本、嘉永四（一八五二）年写本。

『敬説筆記』（『筆記』と略）：名古屋市立蓬左文庫所蔵『道学資講』所収本、嘉永四（一八五二）年編纂。

(1) 「日者講近思録、至于存養條、因舉先生之言、又附愚言於其後、以備講習之警戒云。」（『存養筆記』韞五）

(2) 静座は宋学の伝統的な修養方法の一つであり、朱子もまた「今人皆不肯於根本上理會。如敬字只此將來說更不做將去根本不立。故其它零碎工夫無湊泊處。明道延平皆教人静座。看來須此静座」〔語類〕卷十二 蓋卿、など静座の重要性を説いたが、静座専一ではなかったし、直方のいうような「静座せざるは舟の舵無きがごとき」（『静座集説』）でもなかった。

(3) 中村幸彦「近世語彙の資料について」鈴木丹士郎編『論集 日本語研究 14 近世語』（一九八五、有精堂出版）所収、金田弘「漢籍国字解とその言語——江戸崎門学派の講義筆記を中心に——」（『国語学』123号、一九八二）等を参照。

(4) 近世語については前掲書（3）の他の次の文献を参照した。  
湯沢幸吉郎「徳川時代言語の研究」（一九六一、風間書房）、安藤正次「国語史序説」（『安藤正次著作集・第二巻』、一九七四、

雄山閣）所収、佐藤喜代治編『講座日本語の研究 第5巻 近世の語彙』（一九八二、明治書院）。

(5) 前掲書（4）、安藤正次「国語史序説」、六五頁。

(6) 学話、講習や講習での問答の記録を一括して「学談」とよぶ。筆者の分析では、「講義」「筆記」「学談」を分ける特徴のとして、「筆記」には「ナリ」文体が、「講義」「学談」には「ゾ」文体が多用されるという文末表現がある。坂詰力治「論語抄の国語学的研究」（一九八七、武威野書院）によれば、中世の抄物では、「ナリ」文体は、判断行為者として冷静な客観的判断が現れたもの、「ゾ」文体は、講述に際して聴者を意識した説得性・強調性が窺え積極的な主体的判断が現れたもの、講述者の立場については、活用語で文を終止する文体では単なる事柄の伝達者であるのに対し、「ナリ」「ゾ」文体では判断行為者という立場にあるという（第一章参照）。この見解は崎門の文献に闕しても概ね該当すると考えられる。

(7) 丸山真男「閩齋学と閩齋学派」、『日本思想大系 31 山崎闇齋学派』（一九八〇、岩波書店）所収、六六三頁。

(8) 高橋進「李退溪と敬の哲学」（一九八五、東洋書院）参照。

(9) 『中庸章句 第一章』、『大学或問』、『朱子語類』巻四などを参照。

(10) 「理無心則無着處。」〔語類〕巻五 節、「性便是心之所有之理、心便是理之所會之地。」〔語類〕巻五 升饒 など。

(11) 「心者一身之主宰。意者心之所發。情者心之動。志者心之所之。」〔語類〕巻五 椿、「横渠說得最好、言心性情者也。」〔語

類』卷五 謙)、など。

(12) 「其心也、豈有形象。」(『語類』卷五 淳)、「虚靈自是心之本體、非我所能虚也。耳目之視聽、所以視聽者即其心也豈有形象。然有耳目以視聽之、則猶有形象也。若心之虚靈、何嘗有物。」(『語類』卷五 人傑)など、心は身体そのものではない。しかし、

「心者、氣之清爽」(『語類』卷五 節)、「心比性微有迹、比氣則自然又靈」(『語類』卷五 謙)など、心は形而下の氣であり形而上の性とは異なる。

(13) 「性是未動、情是已動、心包得已動未動。蓋心之未動則爲性、已動則爲情。」(『語類』卷五 銖)、「心是動底物事、自然有善惡。……然心之本體未嘗不善。」(『語類』卷五 謙)など。

(14) 「……當然而不容已」者、……如真見得這低是我合當、則自有所不可已者矣。云々」(『語類』卷十七 道夫)、「……凡事固有所當然而不容已者、然又當求其所以然者何故。其所以然者、理也。云々」(『語類』卷十八 廣)

(15) 「問：如何分形器。曰：形而上者是理。才有作用、便是形而下者。問：陰陽如何是形而下者。曰：一物便有陰陽。寒暖生殺皆是見得、是形而下者。云々」(『語類』卷七五 祖道)

(16) これについては、拙稿「浅見綱齋の「自然ノ実理」をめぐる」(『倫理学』第八号、一九九〇)を参照されたい。

(17) 天下之物、皆實理之所爲。故必得是理、然後有是物。所得之理既盡、則是物亦盡而無有矣。故人之心一有不實、則雖有所爲、亦如無有。(『中庸章句 二五章』朱註)

(18) 相良亭『近世の儒教思想』(一九六六、塙書房)

(19) 身体の問題に関しては、湯浅泰雄『身体論』(一九九〇、講談社学術文庫版)を参照。

(20) 尾藤正英『日本封建思想史研究』(一九六一、青木書店)

(21) 源了圓「日本の「知」の特性」(『比較思想研究 第12号』、一九八五、比較思想学会)

(はやかわ・まさこ) 淑徳大学非常勤講師