
北宋慶曆以降の思想状況と道学の形成

研究課題番号62510011

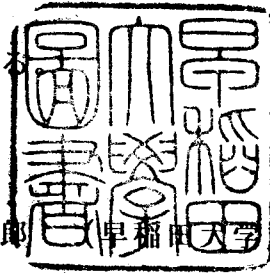
昭和63年度科学研究費補助金（一般研究C） 研究成果報告書

平成2年3月

研究代表者 土田 健次郎

（早稲田大学文学部助教授）

本研究の概要は以下の通りである



研究組織

研究代表者：土田健次郎(早稲田大学文学部助教授)

研究経費

昭和62年度	1000千円
昭和63年度	500千円
計	1500千円

研究発表(学会誌・単行本収載論文)

陳襄の思想とその周辺－道学形成史への一視角として－

『東方学』75 東方学会

1988 1・30

欧陽脩試論－理・人情・自然・簡易－

『中国－社会と文化』3 東大中国学会

1988 6・25

道統論再考

『鎌田茂雄博士還暦記念論集・中国の仏教と文化』 大蔵出版

1988 12・10

張立文「私の宋明理学研究」(翻訳)

『東洋の思想と宗教』6 早稲田大学東洋哲学会

1989 6・17

晩年の程頤 (発表予定)

『沼尻正隆教授退休記念論文集』 汲古書院

1990 6(予定)

陳襄の思想とその周辺

——道學形成史への一視角として——

土田健次郎

一 問題の所在

従來の道學形成に關する研究は、とかく道學についての既存のイメージをもとにして、しかも資料的にも道學文獻のみを中心にして論を重ねる傾向があった。無論、道學以外の當時の思想との對比によって道學の特質を再検討しようという試みも皆無ではなかったが、それらはともすれば道學の個性を際立たせるのに急になり、道學草創期の思想状況全般の中で道學の性格と位置を再把握する作業としては、物足りぬものがあつた。

本稿で取り上げる陳襄は、道學草創期の同時代人である。生年の一〇一七年は、周敦頤（濂溪）のそれと同じ。六四歳に没しているがその一〇八〇年には、道學形成期の立役者程頤（伊川）は四八歳であつた。

陳襄の思想とその周辺（土田）

その陳襄は道學者たちの存在を知り評價も持っていた。しかも彼の思想は道學者たちと近似する面を濃厚に見せている。しかし、彼は道學には屬していなかった。これらの事柄を疊み掛けていくと、陳襄を敢てとりあげる理由は自ずと察せられるであろう。つまり、陳襄の存在によって、初期道學の特質が再検討を餘儀なくさせられる可能性が感ぜられるのである。本稿の意圖が、決して今まで注目されることの少なかった思想家を改めて紹介するという落穂拾いとどまるものではないことを、付言しておきたい。

陳襄は、今まで主に次の二點において取り上げられてきた。一は、「理學の前茅」という形で。つまり、道學と似た思想が北宋五子の同時代に先驅的にみられたという紹介⁽¹⁾。この面の注目は、基本的には『宋元學案』古靈四先生學案の記述をもとに資料紹介を付加した形をとっている。もう一つ

は、王安石の青苗法の先行者として。陳襄は王安石に先立ち青苗法を提唱した一人であるが、王安石がそれを全國的に實施する段になると、特に三分、二分の利息を取ることを中心に激しく王安石を攻撃した件である(2)。これら二點以外の話柄としては、熙寧十年に司馬光等三三人を論薦した際の薦評(「熙寧經筵論薦司馬光等三十三人章藁」、卷一、以下「熙寧章藁」と略す)が的確であったこと、『州縣提綱』の作者に擬せられたりしたが以前から否定されていること(3)、等がある。

本稿で陳襄を取り上げるのには、もう一つ資料面での条件のよさもある。現在、靜嘉堂文庫には元修の『古靈先生文集』二五卷附一卷が所藏されている(4)。この版本は二五卷なる卷數と冒頭に「紹興元年求賢手詔」「熙寧章藁」を冠し後に行狀誌銘を附す配置から見て、嗣子の紹夫が編集し李綱に序を依頼したという(李綱「古靈先生文集序」(5))文集の形をほぼそのまま傳えていると思われる。他に『四庫全書』に福建巡撫探進本二五卷が收められているが、その内容は各卷への配當が靜嘉堂本と異なっている點があるものの、所收の詩文の總量は同じである(6)。いずれにしても道學との對比が問題となる當時の思想家の中では抜群に資料が残っていることが、好條件として数えられる。なお、本稿での引用は靜嘉堂本を底本とし、この底本の剝落部分は四庫全書本によって

補い、その箇所には*印を付す。

二 新たな講學者たち

陳襄は、一般には陳古靈の名で知られている。字は述古。彼は同郷の陳烈、周希孟、鄭穆と講學し、土地の人々は彼ら四人を「古靈四先生」と呼んだ。陳襄の「墓誌銘」(孫覺撰)、「行狀」(葉祖洽撰)などには、等しく彼らが古靈四先生と稱されたことを特筆している。古靈は、福州近郊の侯官縣に屬する。福建という中央から離れた發展途上の土地柄という物珍らしさもあざかったのか、この呼び方は彼らの特徴づけるのに恰好であったようである。後の話だが、『宋元學案』に古靈四先生學案があるのは知られていよう。

さて『宋元學案』には士劉諸儒學案があるが、全祖望の書いたその「序録」には、「慶曆の際、學統四もに起る」としてから、その學統の一一を具體的に擧げている。それを表にするなら、次のようにならう。

齊魯……………士建中、劉顔

孫復に夾輔して興る。

浙東(明州)……………楊適、杜醇、等

永嘉……………王開祖、丁昌期

浙西(杭)……………吳師仁

みな胡瑗と呼應する。

閩……………章望之、黃晞(?)

陳襄の同類。

關中……………申顔、侯可

張載の先驅。

蜀……………宇文之邵

范仲淹の先驅。

この整理のもとになった原資料は容易に見當がつくが、繁を避けて省略する。一覽して、張載や范仲淹と關係づけるところなど些か牽強の論も見えるが、山東、浙江、福建、陝西、四川と、慶曆年間に各地で學統が起ったという指摘は、學統とまで言えるほどの連續性を持ちえたかほともかく、當時の狀況把握としては十分な見識を感じさせるものである。筆者は、道學すらも全祖望の言うような學統の一つと見做せるのではないかと思っている。

さてこれらのうち、まとまった著作の残っているのは、王開祖『儒志編』、黃晞『聲隅子歎歎微論』くらいである。

士建中などは孫復が評價し石介も高い讚辭を贈る人物で、他の士大夫連の言及から推してもかなりの存在であったことがわかるが、残念ながら文集等のまとまった資料が残っていない。ともかく彼らのほとんどが、講學に従事し、「先生」と呼ばれ、自己の思想を繼承する門生を養成しようとしたという事實が重要である。そして彼らに古靈四先生や道學者たち、

更に宋初の三先生とその周邊を加えれば、慶曆新政に代表される新たな潮流に呼應して登場してくる諸學派の大勢が窺い得よう。

慶曆新政のうち特にその文教政策は、各地の思想家たちに大きな刺激を與えた。胡瑗に代表される太學の活況がいかに多くの有爲の士を奮發させたかを當時の文獻から知るのは簡單である。全祖望の言うこれらの學統は、この慶曆の文教政策に呼應して登場してきたものである。それ以前の古文家の隱逸的風貌と異なり、中央に對する積極的な姿勢をもち、それぞれ自己の存在を社會に誇示する彼らは、新しい形の講學者であった。『聲隅子歎歎微論』という題目だけ見ると道家的色彩が濃厚のようにみえる著書を著した黃晞も、その書物の中には天下國家への生々しい期待があるし(8)、最終的には中央の太學への誘いを受け入れている(9)。胡瑗の存在が、彼らにとって一つの目標の如くであったのも容易に推察できよう。

さてここで、彼らの相互の關係について更に踏み込んでおきたい。

まず胡瑗の福建出身の弟子たち、具體的には劉彝、陳貽範、孫覺のうち、劉彝は陳襄の友人で上の妹の夫、陳貽範と孫覺は陳襄の弟子であった。胡瑗と陳襄は弟子を共有しあっていたことになろう。なお胡瑗の易講義を記録して『周易口

義』をまとめた倪天隱は陳襄の下の妹の夫、その更に下の妹は古靈四先生の一人鄭穆に嫁している。ところで程頤が太學で胡瑗に學びまた彼に引き立てられた件は有名で、こう見てくると陳襄と程頤とが共に胡瑗を頂點とする三角形の裾野にいたことがはっきりしてくる。また陳襄ら古靈四先生はそれぞれの形で同じく福建出身の蔡襄に引き立てられたが、この蔡襄が慶曆士大夫の一人であって、特にその「四賢一不肖詩」が波紋を起したのも周知の通りである。蔡襄は熱烈な慶曆新政の讚美者で諫官としてこの運動に參畫、それゆえ守舊派の卷返しにあつて慶曆四年に轉出せざるをえなくなったが、その行き先は福州であつた。その時、彼が中央を席捲した新政の熱氣をこの地にもたらしたわけである。その後、嘉祐元年に彼は泉州から再び福州の知事に赴任することがあつたが、その時も古靈四先生を禮をもつて招き經學を講じさせた。そもそも胡瑗も慶曆新政の立役者である范仲淹に引き立てられ最後は太學で孫復と共に大きな影響力を持ったのであつて、彼らがいかに新政の文教政策の潮流のうちにいたかが知られる(10)。例えば、新政の大立者の一人歐陽脩は、陳烈を胡瑗の後繼にすえようとさえしているのである。

況今胡瑗疾病、方乞致仕、學校之職、不可闕人、能繼瑗者、非烈不可、(「再乞召陳烈劄子」、『奏議集』一四)・古靈四先生が胡瑗一黨と連續した存在であつたことを端的に

示す一件である。

ところで、陳襄は「熙寧章藁」の中で、程頤と張載の二人の道學者を推薦している。また「議學校貢學劄子」(卷一八)では、常秩、陳烈、管師常と並べて程頤を推している。

彼は程頤、程頤、張載といった道學者の存在を知り評價も持っていたのであるが、注意を引くのは、

郷貢進士程頤者、有高堅之行、懷經濟之學、廷試不第、無復進取、守道用晦、名聞公卿、

という程頤評である。陳襄からこれと似た評を受けている例は、同文中の管師常もそうであるが、特に弟子の吳師仁に對する

嘗隸業太學、名聞縉紳、應舉不第、退歸田里、甘貧守道、專治誠明義理之學、而不爲異端之說、(「知杭州薦吳師仁劄子」、卷一七)

という推薦の言など、その類似性においてかなりのものがある。程頤も太學に學び、科擧には失敗、田里に退き誠明義理の學を治めつつ佛道に激しい對抗意識をもち續けていた。要するに、各地の遺賢を拾い上げようという中央を軸にした視點をとつた場合、程頤と同類の人物が相當の擴がりをもつて見出されてくるということなのである。

おそらく古靈四先生としての陳襄らと程頤らは、中央から見た場合、似た存在であつた。(陳襄は中央でも活動したが、

彼の存在感はやはり古靈四先生としてのものであった。福建を軸に陳襄が人間關係の輪を擴げていたように、程頤らも血縁、地縁によって思想的交際の範圍を擴大していた。そもそも二程の少年時代の師周敦頤は二程の父程珦と意氣投合したのであるが、程珦自身、靜坐を好む人物であった⁽¹¹⁾（程頤「先公太中家傳」、『程氏文集』一二）。また二程の母方のおじ侯可は教育に情熱を傾け、「晚益玩心於天人性命之學、其自樂者深矣」（程顥「華陰侯先生墓誌銘」、『程氏文集』四）と、道學と同方向の思想的興味を持っていた。この侯可は申顔と若い頃友人であったが、申顔も一種の思想的同志と思われる（同上）。また侯可の孫は二程の弟子の侯仲良である。二程の親戚に張載が連なるのは周知の通りで、要するに道學者たちも同方向に意欲を持つ人々を周圍に呼び寄せていたのである。各地にあったと思われるこれらの交際の擴がりの中から、慶曆の文教政策に呼應して講學という形で自己の存在を誇示する人々が出現していったのである。

三 講學の内容

彼らの講學の内容は多面的であった。陳襄は三一歳の時に台州仙居縣の縣令になるが、その縣學での授業について、三四歳の詩にこのように言う。

諸生令講藝（注）予每講書罷、又令諸生各轉相教育、

陳襄の思想とその周邊（土田）

〔和鄭闕中仙居〕其六、卷四）

この注は内容からして自注であろうが、ここにみえる研究會の方式は、胡瑗が太學で經書に造詣の深い學生を集め營んだ經社と通ずるところがある。また「縣學疏」（卷一一）では、則又擇專經者一人、朝夕講說、每遇旬日、條問大義、問五日、則一習學業、以備程試、

と、十日ごとに大義を條問し、五日ごとに學業を習わせ、程試に備えさせることを言う⁽¹²⁾。縣學という場所柄もあるかもしれないが、彼が熱意と自負を持って臨んだ教育の場で、科學の受験勉強も行おうとしていることが目につく。陳襄らにしる道學者にしる科學のためのみの學問を功利追求と見做すのだが、その門人のかなりが實際には科學を受けているのであって、彼らの學團が出世間的な結社と異なることが改めて知られる。

ただ、あくまでも彼らの誇りの中心は、功利を離れた純思想上の要請から出た自らの學問であった。葉祖洽の著した陳襄の行狀の中に、古靈四先生に關する次のような言葉がある。

是時學者方溺於雕篆之文相高、以收名聲、所謂知天盡性之說、皆指以迂闊、而士亦莫之講也、公與三人者、獨以斯道鳴於海隅、聞者始皆笑之而驚、

ここでいう「迂闊」とは、陳襄自身が「然常患近世之士、溺

於章句之學、而不知先王禮義之大、上自王公下逮士人、其取人也、莫不以善辭章者爲能、守經行者爲迂闊、而士之榮辱、亦從而應之」(「常州請願臨秘校主學書」、卷八、傍點は筆者、以下同じ)と述べるように、科擧に無用な實效性の無い學問の形容であった(13)。古靈四先生の講學は、科擧と無縁の「知天盡性之說」が中心で、その反應は、聞く者みな笑って驚くという具合であったというのである。

ところで二程兄弟が道學を講學した時に世間はどう反應したのか。それは、

嗚呼、自予兄弟倡明道學、世方驚疑、(「祭李端伯文」、
『程氏文集』一一)

であったと程頤自ら言うが、この「世間は驚疑した」という言い方と先の「聞く者はみな驚き笑った」なる語の類似は注目しに値する。つまり道學者と古靈四先生は世間の目からは同様の存在に映ったということなのであるが、更に踏み込んでいえば、當時世の中が驚いたと誇る存在顯示が道學に限ったものではなかったのである。

時を同じくして浙江の永嘉で講學した王開祖も、その著『儒志編』で、

由孟子以來、道學不明、我欲述堯舜之道、論文武之治、
杜淫邪之路、闢皇極之門、吾畏諸天者也、吾敢已哉、

と、孟子以後の絶學を道學と稱し、その繼承への強い意志を

披瀝した。この時代の「道學」とは普通名詞で、學派名として固有名詞化するのには程頤以降であって、王開祖の場合も普通名詞としての用例である。彼も道學者も自らの學こそは道を説くものと誇り、それが絶えていたのをまた明らかにする決意を表明しているのである(14)。ここで筆者が強調したいのは、かかる意識の當時における擴がりである。慶曆以前の古文家、例えば柳開、穆脩なども古文禮讚の基底に、一氣に韓愈に復歸するといったような絶學繼承意識を所有し、その雰圍氣が慶曆以降の思想家にも引き繼がれてはいるのだが、慶曆以降活躍した思想家たちの多くは、慶曆以前の古文家を繼承するという意識をもっていなかった。程頤は邵雍の學問の由來について、「況後此千餘歲、師道不立、學者莫知其從來、獨先生之學爲有傳也、先生得之於李挺之、挺之得之於穆伯長、推其源流、遠有端緒、今穆李之言及其行事、概可見矣、而先生淳一不雜、汪洋浩大、乃其所自得者多矣」(「邵堯夫先生墓誌銘」、『程氏文集』四)と、穆脩(伯長)、李之才(挺之)、邵雍とたどる一應の師承をつけてみせたが、ここでも最終的には邵雍自身の自得が中核を占めていることが明言されている。ついでに言えば、二程と周敦頤の關係も似たようなものであったろう。

さて、陳襄と道學者の思想の内容を當然比較検討せねばならぬが、この點でも兩者の類似は顯著である。

その端的な例をあげれば、陳襄は「中庸」について、

中庸者治性之書、孔子之孫子思之所述也、自孔子沒、性命之書無傳、……則是書祖述聖人理性之學爲詳備、(「禮記講義」中庸、卷二四)

と言うが、この條は『宋元學案』にも引かれ、見た者に容易に道學との相似を想い起させる。「中庸」に即しつつ性の問題を學問の中心に据え、その追求を「聖人理性之學」と表現しているのであるが、この「理性」という語は、陳襄自らが

「策題」四(卷二二)で「不識老莊之所謂道德、釋氏之所言理性」と言い、「秦國太夫人實氏墓誌銘」(卷二五)で「嗜佛者理性之說」、また「神宗皇帝即位使遼語錄」で「(王)觀言、其君好儒釋二典、亦嘗見仁宗皇帝三寶讚□嘆久之、臣襄言、仁宗皇帝深於理性」と述べるように佛語である。特に「策題」という文章の性格からして、「理性」といえば佛語とするのが常識だったのであろう。試験問題に一般性の無い用法を使うとは考えにくいからである。陳襄は聖人の説く性を佛敎の理性と結びつけていたのであって、これは程頤も同様である。程頤の有名な語に、

性卽理、所謂理性是也、(『程氏遺書』二二上 71)

というのがあるが、程頤も他の箇所「理性」を佛語として使用している(『程氏遺書』一五 48)。陳襄と程頤の性の捉え方は、佛敎の理性と結びつけて性善を説くことで共通し、

このことは兩者の思想が同型であることをよく示している。社會への自己主張の仕方、また思想の中心に位する性説の説き方、この両面に於て陳襄と道學者の間には著しい相似が見られた。これほどではないが、王開祖の『儒志編』の主要モチーフである「復性」なども同方向を目ざすものとみなしうる。現在の資料の殘存状況ではかくも多くとまでは言えないが、道學以外にも道學と似た位置をもつ思想の講學があったことは確認できると思われる。

四 性善説と顔子好學論

さてこの「禮記講義」中庸は、陳襄の思想の骨格を最も明確に示した一篇といえるであろう。ここで、この文章の内容に更に検討を加えておきたい。

陳襄は形而上である「道」が變化して「氣」と「性」と「形」になるといふ。これ以下が形而下、我々が經驗できる具體的な世界である。まず「氣」は上昇して天になり、五星の明をもち、更に四季を形成、また陰陽として働く。「形」は下降して地となり、五行の質をもち、剛柔として働く。「性」は人となり、五常の道(あるいは四徳、仁義)をもつ。世界全體は「道」の具體的顯現なのであって、當然人の本性も純粹に善とされる。この性という點においては、

然則人之性、無以異於聖人之性、

というように聖人も一般人も同じである。兩者の差は情によつて起る。情は性が物と接觸することによつて生ずるが、聖人も一般人も共に性情を具有している。ただ一般人の情、つまり喜怒哀懼愛惡欲の七情は不安定なので、そこから惡が生ずるのである。性で情を統御できるのが聖人、その逆が一般人である。聖人は「生而知之」、つまり素質的に完全であるとされ、その次の段階は「學而知之」、つまり學問によつて聖人と同様の境地に到達できる。最終的には「其の至に及ぶや一なり」と、學問の功によつて聖人と同じになれることが示唆されるのである(15)。そして登場してくるのが顔回である。顔回は聖人に最も近い存在で、それゆえ『論語』先進第十一の「回也其庶乎」をふまえて「庶幾しと謂ふ可し」と評される。ここで想起されるのは、程頤の「顔子所好何學論」(『程氏文集』八)である。

陳襄の議論の骨格は、この程頤の文と重なり合ふ點が多い。まず聖人の聖人たる所以を徹底して心境の問題にし、ほり、學問によつてその心境に到達しようとする點、その可能性を際立った形で體現した存在として顔回をあげる點。程頤の議論は周敦頤から得たものを本にしていると推測されるが、彼の一方の師の胡瑗も類似の議論を見せている。程頤のこの文章はもともと太學在學中に胡瑗が出した問題に對する答案なのであって、「顔子好學」は一部でのみ話題にされていた

のではなかった。以前にも觸れたが、程頤は周敦頤から得た内容をより、體系的にその答案にまとめたのであって、それを胡瑗が評價したということは、胡瑗にもそれを受け入れる要素があつたことなのである(16)。

顔回は、「一簞の食、一瓢の飲、陋巷に在り」(『論語』雍也第六)という人物とされる。無位無官の貧者顔回は、純粹に學道という一點で賢人なのである。この顔回の布衣のイメージこそ、聖人を内的問題のみで規定しようという場合、まさに恰好の例證だったのである。

陳襄は「送章衡秀才序」(卷二)で、「天地之道難通也、神明難明也、萬物之理難齊一也」とした後、「聖人盡心而誠焉、罔不通、罔不明、罔有不齊一」と續ける。「誠」を維持することによつて天地の道に通じ、神明を明らかに、萬物の理を齊一にできるとするのは、心の外界への對應の一貫性を保てれば、その心に映ずる萬物は齊一なものとして顯現してくるということであろう。「理」を使用したのは、この語が自然界の個々の秩序という意味あいが強いためである(17)。「誠」は硬直したものではなく、外界の個々の秩序に適切に反應していく無私の素直さということであろう。後文で「好學以盡心、誠心以盡物、推物以盡理、明理以盡性、和性以盡神、如是而已」というのも、學の最も重要な地點を心と物の關係に見出し、天地と心の同根を前提としてまず心の物への

對應を整えてから、最終的に天地とその働きを合しようというのである。更に同文で陳襄は、「聖人者天地之合也、賢人者求合乎聖人也、然則聖人不世出、烏乎合、曰、存則合乎人、亡則合乎經、顏淵氏合於人、孟荀揚韓合乎經、其事則同」と、聖人を天地と同じ境地の者、賢人を聖人を希う者とし、聖人在世なれば聖人に直接つき、聖人が不在なれば經書に依據せよと言う。顔回は孔子につき、孟子、荀子、揚雄、韓愈は經書に依って聖人の境地を希求したというのである。〔性〕は〔氣（天）〕や〔形（地）〕と共に形而上なる道の顯現なのであるから、情を完全に性によって統御できる聖人は當然天地と位を同じくするわけで（天地之合）、賢人更に一般人はその聖人に到達すべく努力せねばならない（求合乎聖人）。聖人不在の現在の依り所は經書であって、經學こそ聖人に至る學の中核である。なお同文ではまた、「誠至則經合、經至則聖人合、聖人至則天合矣」と言うが、經學の起點も誠に求められている。

陳襄が提出したのは、やはり道學と同じ聖人を目ざす學であつた。同文で陳襄は、祿利を求めぬ學問（「汲汲求一官以爲父母榮耶、則四方有餘師、其塗甚徑、其術甚易」と、聖人に至るを希う學（「學將求合於聖人耶、則無近名、無躡學、無急於奔競、…」）の兩者を對比させ、この書簡の宛先である章衡を警めている。また「答徐洪秀才書」（卷八）では、

「僕嘗苦聖人之學難至、非不可至、難而後能至、……昔者聖人之徒、惟顏淵爲好學、故孔子語之曰、非禮勿視、非禮勿聽、非禮勿言、非禮勿動、如此然後天下歸仁焉、故曰、非不可至、難而後至之也」と、聖人に至ることの難きを嘆じているが、ここでも同時に顔回を持ち出して「至る可からざるに非ず。難みて後に之に至るなり」と、聖人に至りうる可能性も言っているのである。なお同文では、「凡人生而與萬物俱生、長而與萬物俱化、終身與萬物浮沈、而不能無物」と、心と物の宿命的な關りを述べた後、「有心志直以爲性喜怒也、有耳目直以爲性聲色也、有口鼻直以爲性香味也、六者之等循環、而交來羅列於心、胷中膠固而不知解、以是而求至于聖人、不曰難哉」と、心と物の接點である感覺器官で得られる感覺感情にふりまわされることへの警戒を説く。情を恰も性の如く見做すというのは、あるいは佛教に對する批判が含まれているのかもしれない。

顔回に對するかかる注目は、彼らが共通に關心をもつた先儒たち、例えば揚雄『法言』問神卷第五などにもみられるが〔18〕、この時代に特に目立ってくるのは、當時の儒者に顔回が身近かに感じられたからである。顔回の隱逸的風貌は、この時代になると中央を目ざす士大夫の內的姿勢に變容していく。社會的地位が捨象されているということは、いかなる地位にあつても、ということなのである。官僚機構あるいは

その裾野のそれぞれの役割りに徹しつつ（個）、心は聖人である（全）という個別と全體の兩立への希求が「顔子好學」論に孕まれているのであって、それを最も明確に説き得たのが個別性を全うすることで萬物との一體感を得得できるといふ程頤の理一分殊説であった。

陳襄は科擧について、「今天子三年一選、士雖山野貧賤之家所生子弟、苟有文學、必賜科名、身享富貴、家門光寵、戶無徭役、休蔭子弟、豈不爲盛事」（*「仙居（縣）勸學文」、卷一九）という。科擧に對する絶大な期待が、立身出世の可能性の擴大という極めて即物的な表現で、それゆえリアルな實感として語られている。眞宗の頃のものという詩にも類似の表現があるが（荒木敏一『宋代科擧制度研究』序説、同朋舎、一九六九）、一般士人にとって科擧への期待が更に増したのがこの時代であった。基本的には彼らも古文家に屬しているのであるが、彼らに先立つ宋初の古文家たちには、一種の拗者の氣分がまとりついていた⁽¹⁹⁾。現實に容れられぬという不満が、殊更の理想主義的言辭となつて現われていた。特に相國寺で柳宗元の文集を講いだ穆脩のエピソードは（魏泰『東軒筆錄』三）、初期古文家の狷介さをよく物語っている。それがこの時期になると、むしろ中央に沿おうとする積極的姿勢に變貌してくる。先述のように、一見隱者の相貌をもつ黃晞なども例外ではなかった。

隱逸といふことでは、陳襄は隱者を「聖人隱者」「賢人隱者」「介夫隱者」に三分する（『興章表民』、卷七）。「聖人隱者」としては舜、伊尹、「賢人隱者」としては顔回、曾參、「介夫隱者」としては長沮、桀溺の名がもちだされ、「聖人隱者」は「樂天以俟命者也」、「賢人隱者」は「養氣以畜其德者也」、「介夫隱者」は「欲潔其身而不累乎世者也」とされるが、このうち「介夫隱者」は當然「是則君子不爲也」と黜けられる。一方「聖人隱者」となると具體名を見ても知られるように聖王概念からくる帝王あるいは帝王輔佐という地位の條件があり、要するに一般士大夫の隱者のあり方としては「賢人隱者」が期待されることになる。この書簡の宛先である章望之（表民）は建州浦城の人、孟子の性善説を宗とする「救性」七篇などの著述があり、歐陽脩の推擧を受けたこともある。陳襄はこの書簡で彼のことを「表民、固賢者隱也」と言う。章望之に重ね合わされる人物は顔回、曾參なのであって、それが必然的に彼ら自身をもその系列に位置づけることになるのは言を俟たぬであらう。因みに陳襄の「行狀」（葉祖洽撰）に、「嗚呼、然後知公深達于性命之理、而其所以語後者、孔顔之道而已」と述べる。「後に語ぐ」とは、臨終の際に妻子が求めた遺託のことである。陳襄が我が子に傳えたかったのは、やはり「先聖先師」の四字に託した性命の理を含む孔顔の道であった。

五 「周易講義」の性格

陳襄の講學の性格を明らかにする材料として、ここで彼のもう一つの講義「周易講義」（*卷一〇、*卷一一）を検討してみたい。

本篇は、陳襄と胡瑗に象徴される慶曆の文教政策との関連を考ふるうえで、極めて興味を引く。この講義は、大有、謙、豫、隨、師（以上は配列順）の卦の部分のみであるが、題が示すように學舎で講ぜられたものであろう。ともかく文體、内容とも、胡瑗の『周易口義』（倪天隱編）によく似ている。個々の解釋が類似しているのではなく、その全體的な姿勢が近似しているのである。彼は劉牧のような象數で名を馳せた易解も引いているが、その内容は象數に渉るものではなく、直截簡明に易の經文の語義をつかもうという議論である。彼が他の易解を引用する方式は、一例をあげると大有卦の九四爻辭注で「彭字、先儒多解爲邊旁之旁」としたあと、王弼、石介を引いて否定し、更に陸希聲、劉牧も批判、「先儒不通彭字之義、以彭爲旁、皆牽合」と確認したうえで同志の周希孟について「雖解以彭爲盛、亦云九四體是離明、……恐皆非」とその彭字の解釋部分に限って認めてから(20)、「彭字當爲彭字（步郎反）」とする。つまり「彭」を「壯盛」の意とするのであるが、續けて干寶、王肅（この兩者はおそら

く『經典釋文』から引く）、「序卦傳」がこの解釋に沿うものとして引用されている（以上、*卷一〇）。これらの引用は語句の結論的意味という一點にしぼって單純に整理されており、極めて了解しやすい形になっている。

陳襄の易解釋の立場は、いわゆる義理易の路線で、胡瑗や程頤と同方向である。胡瑗の易解釋との相似について特に興味を引くのは、次にあげる師卦の解釋に加えられた議論である。

如國朝之制、邊師將兵、必使中貴人監之、故雖有神明之將、動有所牽、不得專制、所以多無成功、往歲西師屢劄、由此患也、夫軍中之法、雖君命有所不受、其可有所牽制乎、（*卷一一）

ここには、當時の對西夏戰爭における統帥權の問題が生々しく語られている。要するに統帥權を現場に委任しろということなのであるが、このように經書解釋の際に同時代の事件に言及する方式こそ、胡瑗の經書講義と軌を一にしているのである。先稿で既に問題にしたが、胡瑗は太學での易の講義の際、一渡り終った後に必ず同時代の事柄に言及したという(21)。現在の『周易口義』にはそれが見えないが、陳襄のこの箇所こそ胡瑗らの講義の方式をそのまま残している例であろう。易解釋の徹底した平明化と、同時代との直接的な關係づけ、陳襄の經解はまさしく胡瑗らと同じ方式に則るもの

であった。

また文體的にもこの講義は胡瑗の『口義』に類似する。講義という性格からして當然であるが、更に言えば程頤の『易傳』とも似ているように思われる。『易傳』は従来より、議論の重複、文體の冗長など、とかくの悪評があった。それには現行の『易傳』が決定稿でないことがもちろん関係しているが、それと共にこの書が講學のための原稿をもとにしていないのではないかという推測も可能なように思われる。箇條書式的整理の仕方、重複による論旨の強調など、それを感じさせるに足りよう。

易解釋の姿勢でも文體でも、程頤の『易傳』は胡瑗、陳襄らの易解と同方向であるという一事は、道學、特に程頤が中央の新たな文教政策に呼應しようという意志をもっていたことを示している。歴史的にも程頤の存在と努力があったからこそ、道學は社會的に勢力を伸張しえたのである。

なお、陳襄を問題にする際、必ず問われるのは福建という土地柄であろう。福建が新開地であるにもかかわらず宋代に佛教をはじめとする一種の宗教的文化をはぐくみ、また科擧の登第數に於ても全國有數の地になったことについては、既に多くの先學の論及があり、ここでまたその一一をあげる必要を感じない。陳襄も「天下士儒、惟言泉、福、建、興化諸郡爲盛」(「與陸學士書」、卷七)と誇っているが、本稿では

福建の地域性よりも、道學者、古靈四先生その他の共通項を認めることにより、かかる風氣の全國性の方をむしろ強調しておきたい。

六 結語

最後に陳襄の學問の由來と行方について考えておかねばならない。しかしこの問題については明確な議論をたてるまでに至りえないでいる。まず由來ということでは、そもそも慶曆前後の思想家たちと中唐の韓愈、李翱らと思想的にどうつながられるのかという一事を解決しなければならぬ。特に李翱の「復性書」と陳襄の思想は、聖人と一般人の性情の共有、兩者の性における同一(「百姓之性與聖人之性弗差也」と情における差異、誠の重視、といった諸點で顯著な類似をみせている。唐末から五代、宋初の間を埋める先學の貴重な試みはあるものの⁽²²⁾、宋の初期の資料の絶對量の少なさもあって、筆者には捉えきれない問題である。

例えば石介は、孫復や柳開は韓愈以後三百年間絶えていた道を明らかにしたと言っているのであって(「泰山書院記」、『徂徠集』一九、「送劉先之序」、同一八)、肝心の彼らはその間を連続ではなく絶學と考えていた。先稿でも觸れたが⁽²³⁾、慶曆は問題提示の時代であって、それ以降の士大夫たちの論議は以前に比し、例えば天人論にしろ性説にしろ、問題意識と議論

方式の共通性が顯著である。慶曆頃はそのような問題意識を示すこと自體が黨派性につながったものが、次第にその問題の内容の争いになっていくのである。共通の問題に對する個々の解答の際、經書を軸に、孟子、荀子、揚雄、王通、韓愈ら中唐の思想家、『正義』、時には佛道の典籍等が並列にならべられ、各々の體系化の素材となったのである。これは言い換えれば、慶曆の問題提示が宋代士大夫の思想の體系化促進の觸媒となったということであろう。

さて陳襄の學問の行方となると、しばらくは存續し故郷で表彰されたりしているが、次第に不明になってしまふ。あるいは彼が經學關係の著作をまとめる意志を持ちながら果せなかつたことも與っているかもしれない⁽²⁴⁾。一方道學は、楊時の功などあつて徐々に福建に根を張っていくが、陳襄らの學は大勢として道學に淘汰あるいは吸収されていった可能性が強い⁽²⁵⁾。

ここで陳襄の思想と道學（特に程頤）の差異を瞥見して、本稿を結びたい。

陳襄の思想の弱點は境地を問題にする思想と學問としての經學との理論的連係の缺如、それと惡の由來の論據の不明、であろう。聖人を希求する彼の「聖學」は性を軸として心の純化を圖るものであつたが、それが一連の講義中の個々の解釋とどうかかわっていたのか、今ひとつ明確ではない。誠を

把持しながらの經書の正確な解釋というにしても、その解釋の具體的内容と同じく誠を基點とする心の淨化とをどうつながらせるのか、構造論でも工夫論でも弱いのである。これは程頤が、「理一」を言うことで理に循いきる境地と格物窮理という理の知的追求との兩者の場を確定しえたのと決定的に異なる⁽²⁶⁾。初期道學中の程頤の第一の功績は經學の存在意義の明確化にあり、それによつて道學は儒教の正統的傳統と連結でき、同時に科學に代表される文教統治に參入する契機を得たのである。

また陳襄の思想の中で惡の由來が不明なのは、「禮記講義」中庸によくあらわれている。彼によれば惡は情に起因し、その情は性が物と接觸して生ずるわけだが、この物とは本來が形而上である〔道〕の變化顯現した〔氣（天）〕と〔形（地）〕なのであつて、道に根ざす以上惡の起源としきれないはずである。つまり〔氣〕〔形〕と物との關係が説明されていないのである。これは人間の本來的可能性を強調することに彼の眼目があつたがゆえであろう。一方の程頤の善惡峻別の理論については既に論じたことがある⁽²⁷⁾。個別性を全うするところで「理一」が實現するという彼の理一分殊説は、本來が人にのみ歸屬すべき道德概念を、萬物一體を説くことからくる汎神論的議論特有の無倫理化から免れさせる結果をもたらした。

慶曆の新義(『正義』)に對する廣義の「新義」のうち、まず天下を取ったのは王安石らの『三經新義』であった。様々な新義の試みのうちに陳襄もいた。新義は究極的には科擧に採用されることを目ざすはずのものであった。王學が一時天下を取った後、年月を重ねて道學がその地位を獲得していく。陳襄らの學問は道學に類似していたがゆえに、反って道學に吸収あるいは淘汰されてしまったのである。宋の南渡と道學の廣域化、四方に興った學統が道學の影に消えていったのは必然と言えるかもしれない。

(一九八七年 八月二六日稿)

注

- (1) 麓保孝『北宋に於ける儒學の展開』(書籍文物流通會、一九六七)。
 (2) 周藤吉之「王安石の青苗法の起源について」(『東洋學報』五三―二、一九七〇)。また、狐口治「陳襄について」(『大安』一九六七年一月號)にも、陳襄の安石批判について簡単な紹介がある。

(3) 例えば、『四庫提要』の『州縣提綱』の條。

(4) この版については、長澤規矩也「靜嘉堂文庫宋刊本展覽會陳列書解説」(靜嘉堂文庫、一九三三)に解説がある。なお北京圖書館にも二五卷の宋版等を藏するが、未見。

(5) 『梁谿集』一三八所收の本序は『古靈先生文集』付載のものとして一部文面が異なり文集の卷數も二六卷とするが、これは

前文から推して附卷を含めて數えたためであろう。

(6) ただ、四庫本は卷首に「紹興元年求賢手詔」を缺き、「詳定禮文」に「闕文」部分がある。また『淳熙三山志』八は三十卷、王士禎「居易錄」一一には二十卷という卷數を載す。

(7) 黃晞を蜀の人とする文獻もあるが、蔡襄が「晞、閩人」(『答越内翰書』、『端明集』二七)と明言し、『續資治通鑑長編』(以下、『長編』と略す)も「晞、建安人」(卷一八四 嘉祐元年十一月)とするように、福建の人としてよかるう。

(8) 本書は『贅隅子……』という題で出てくることもあるが、中華書局版標點本『宋史』四五八の注にいうように、『贅隅子……』が正しいと思われる。この書名について、黃晞自身は、聲隅とは枘物の名、歎歎とは兼歎の聲、瑣微とは之を述べるを謂うとする(跋)。おそらく無用の頑固者がすすり泣くが如き歎きの聲をあげながら些か抱懷を述べる、といったことなのである。本書の文意はこの題目に象徴されるように屈折しているが、内容的には儒教の傳統的諸概念に再び生命を吹きこもうという意圖が顯著である。紙數の關係からここでその内容を述べる餘裕は無いが、天が人を生じ、その人は禽獸と異なる、それは道に由るのだからといって最初に「生學篇」を置き、以下問題の展開から連鎖式に章を起して「三王篇」に行きつく目次の立て方、最末尾に古文家たちに簡評を加えた後、國朝の太祖、太宗、眞宗の業を讀え、更に仁宗について「今上之黜陟邪正、於古明主、或无愧焉」と結ぶところなど、彼の社會に對する姿勢の積極性を示すに足りるであろう。

(9) 黄晞は石介に太學に招聘されたことがあったが固辭した。これは石介の下に立つことを嫌ったためといわれる(蔡襄「答越内翰書」)。しかし韓琦が彼を推薦したところ、今度は命を受けながら一夕にして没した(『長編』一八四 嘉祐元年十一月)。黄晞に中央への意欲が無かったわけではないのである。

(10) 陳襄は慶曆士大夫のうち、杜衍、歐陽脩、富弼とは面識を得ている(例えば「與蔡舍人啓」、卷九)。特に富弼からは、知孟州河陽縣の時に厚遇を受けて以來何度か推薦される等の格別の引き立てを蒙っている。

(11) この靜坐が修養法として定着したものと否かはこの文からは今ひとつ不明であるが、儒者が靜坐を行なった記事の早い例としてあげておく。なお古靈四先生の一人の陳烈が、記憶力増進、頭腦明晰化をもたらすような靜坐をしたというような話もある(『朱子語類』二二九 42 包揚録)。

(12) 後に周必大は「台州仙居縣學記」で、
皇祐中、令台州仙居篤意學校、首爲文勸人讀書、次諭以禮義之俗、又擇明經之士、朝夕講說、詢問大義、問習程試、
〔『文忠集』六〇〕
と、陳襄の教育の次第を整理している。

(13) 「迂闊」のかかる用例は以後もかなりみられるが、そのうち本稿の内容から目を引く一例をあげれば、もと福建侯官の人の王回(一〇二三—一〇六五)も「志欲以聖人之道爲己任」であったがゆえに世間の目からは「而多見謂迂闊」であった(王安石「王深父墓誌銘」、『王文公文集』九二)。この

王回も傳注の類を破棄し「以明聖人之道於千載之後」という姿勢の所有者であった(曾鞏「王深甫文集序」、『元豐類藁』一二)。

(14) 南宋・紹熙二年の陳謙「儒志學業傳」(『儒志編』附載)では、「當慶曆皇祐間、……伊洛先生未作、景山(開祖)獨能研精覃思、發明經蘊、倡鳴道學二字、著之語言、此永嘉理學開山祖也」などと言う。

(15) 陳襄は同文で、天下には中人の性が多いとし、聖人は自分の能力をもって人におしつけることは無いとも言ふ。また、道が隆んか失なわれているかという時勢にも作用されるとつけ加える。ただこの箇所を更に續けて讀んでいけば、中庸による聖人の教化の意味を強調し、人々に本來的可能性の覺醒を勸請するための論であることがわかる。

(16) 拙稿「伊川易傳の思想」(『宋代の社會と文化』所收、汲古書院、一九八三)の注(12)、拙稿「胡瑗の學問―その性格と位置」(『東洋の思想と宗教』一、一九八四)の注(23)をあわせて参照。

(17) 元來、「理」には個々の日常的秩序のニュアンスが濃厚である。このニュアンスはずっと残り續け、朱熹なども道は統名で理は細目の旨を繰り返し述べている(『朱子語類』六)。
程朱の理一の思想は、かかる日常的な個別的秩序が根本的に一であると持ち上げられたがゆえに衝撃的であった。

(18) 韓愈が閩越の文章家のはしりとし宋代もその功が復唱された歐陽詹の「自明誠論」にも似た内容がみえる。また黄晞も「自誠而明、自明而誠、其功一也、孰謂聖賢之異哉」(『蒼陽

子歎欷瑣微論』戰競篇第七) などという。

- (19) 劉子建『歐陽脩的治學和從政』上篇(四)(新文豐出版公司、一九六三) 参照。

- (20) 『宋元學案』では、陳襄の彭字の解釋は周希孟にはじまるとする(古靈四先生學案)。確かに陳襄は周希孟に經術を教えさせたというように(『長編』一八七 嘉祐三年七月)、希孟の經學についての造詣を評價していた。

- (21) 注(16) 所引の拙稿「胡瑗の學問―その性格と位置」参照。

- (22) 特に本田濟博士の一連の論文、「讀皮子文藪」(一九七二)「五代の風氣とその文章」(一九八三、一九八五)「王禹偁―宋代思想史の一環として」(一九五八)「李觀について」(一九八五)を参照。いずれも『東洋思想研究』(創文社、一九八六) 所收。

- (23) 注(16) 所引の拙稿「胡瑗の學問―その性格と位置」参照。

- (24) 「行狀」には、彼は晩年、經解方面の著述をまとめるために土地まで準備したが、志を遂げずして没したという。彼は講學者の中では中央での活動が長く位も高かった方であるが、これが反って災いしたのである。

- (25) 例えば劉彝の一族のうちかなりが道學者の弟子になっていたし(『閩中理學淵源考』一〇、等)、劉彝の弟子の鄒榘の哀辭と墓誌銘は道學の楊時が書いている(『楊龜山先生集』二八、三〇)。道學の勢力の伸張とともに、同じ志向をもった士大夫が飲みこまれていったということなのであろう。

- (26) 拙稿「程伊川における「理」の性格」(『フィロソフィア』六四、一九七六) 参照。

- (27) 注(26) の拙稿参照。

(本稿は、一九八七年五月二日の第三三回國際東方學者會議での口頭發表をもとにしてゐる。なお、本稿はまた一九八七年度文部省科學研究費一般研究Cの成果の一部である。)

歐陽脩試論

——理・人情・自然・簡易——

土田健次郎

- 一 序言
- 二 理
- 三 人情
- 四 自然・簡易
- 五 結語

一 序言

歐陽脩論の困難さは、彼の個々の発言があまりにも当時の状況をふまえてのものであり、それらの現実への効果を追いきれぬ現在にあつては、具体的な像を結び難いところにある。明らかに歐陽脩は輿論を指導した人物であつた。慶暦年間前後からかなりの期間、政界で大規模な論争が生じた場合、彼は常に一方の言論の目ざましい代表者であり、彼自身もまたその効果に自信を持っていた。彼の文章と論理は簡明であるのだが、その中には人々が無意識のうちに抱いていた意向を言い当てる的確さと穿ちがあつた。ここで言う「人々の意向」とはわけでも慶暦新政派のそれであり、この一派の言論家

としての彼の議論は、彼らの政策案を支える思想の正当性の追認のみならず、すくなくとも当初はその氣運の進む方向も示唆していた。欧陽脩のような存在を思想上に位置づけることは確かに困難なのである。彼の立論は、時代の通念をふまえた上で自己独自の思想の獨創性を打ち出すとか時代の通念自体の批判よりは、彼が身を置いていた新たな潮流の正統化、表彰に向けられていたように思われる。従來の歐陽脩論は、多くその合理性、現実性、近代性、具体的には実事求是的精神、人情の肯定、簡易の尊重といったことの箇条書羅列に陥りがちであつたが、問題はこれらの基底にある思想の解明とその思想上の意義の究明であることは言うまでもあるまい。

体系化された理論をなぞっていけば自づと全体の骨格が浮き出てくるといふ性格のものではない彼の思想の解明の困難さは、いくら強調してもしすぎることはない。彼は「理」「自然」「人情」という語を頻りに使用し、そのことについては既に多くの先学の指摘もあるのだが、この三者がいかなる思想のもとに吐き出されているかという点となると、まだ議論の余地は多く残っている。彼は「理の思

思想家」「人情の思想家」のいずれにも括りづらい人物であった。これらの語、特に「理」「自然」は同時代人が使用する語であったし、自らもこれらの多用を通して自己の思想の独自性を表現しようとしているようにみられないからである。欧陽脩はなぜこれらの語を多用したのか、これらの語を通して語られる具体的な事態はいかなるものであったのか、それはまた当時においていかなる意味を持ったのか。本稿は、この問題について、現段階での私見を述べてみた。「試論」である。

二 理

欧陽脩自身は、殊更に「理」を強調してみせたとは思っていないかつたはずである。彼が議論を組み立てようとするとき、「理」を多用せざるを得なかつたのである。「道」が大土段にイデオロギーをふりかざす感があるのと異なり、彼にとつての「理」とは日常的に経験しやすいもの、容易に万人の同意が得られるもの、それゆえ党派性の薄い語であつた。彼が「理」に求めたのは、共通理解であり同意であつた。従来、とかく朱子学の「理」のイメージを固定して、そこからこの時期の「理」にも過剰の哲学性を期待することがあつたが、後述する如く道学すらも初期は日常的な「理」をふまえたうえでの立論であつた。また「理」からすぐ仏教との関係を問いたくならうが、彼の場合はその要素は極めて少ない。

欧陽脩の「理」は自明なものとして提示されている。というよりも、自明な「理」のみが重要であつたと言ふべきであろう。万物には必ず各々の「理」があり、その「理」は万物の多様に応じて多様

である。彼は「理」は一概にできないと言ふが（『正統論』、『居士集』一六、及び「怪竹弁」、同一八）、これは事事物物の「理」それぞれの具体的内容が一つで律せられないということであつて、一つの事物に同時に多数の「理」が考えられるという意味ではない。この世界の万事万象には必ず本来的なあり方があるとするのは、むしろ通時代的とも言える中国の秩序感であり、それを表現するときに「理」が使用されるのも自然であつた。常用される「…之理」といった表現は、「…」の部分にいかなる事物が当てはめられようと限り無く展開していけるのである。

万物に「理」がある以上、人間が容易に知りえぬ「理」もあるわけだが、彼は不可知の「理」の切り捨てを言ふ。

凡物有常理、而推之不可知者、聖人之所不言也、磁石引針、螂蛆甘帶、松化虎魄、
（『筆說』物有常理說）

磁石の針が一定の方角を指し、螂蛆（むかで）が帶（へび）を好物にし、松が虎魄に変化するといった推測不可能な「理」は、聖人の関与する範囲ではないとする。また、竹に於ける知の有無を不可知としてから、

故聖人治其可知者、置其不可知者、是之謂大中之道、
（『怪竹弁』）

と、不可知の領域は聖人も放置するという。聖人は可知の「理」のみを問題にするのであるが、次のように聖人にはむしろ可知と不可知の領域の画定が期待されている。

不知不害為君子者、孔子皆不道也、夫孔子所以為聖人者、其智
知所取捨、皆如此、
（『帝王世次図序』、『居士集』四三）

しかし、ここでいう可知が一般人にとつても可知であることは、次の語からも推測がっこう。

其曰原始反終、故知死生之說、又曰、精氣為物、遊魂為變、是故知鬼神之情狀云者、質於夫子平生之語、可以知之矣、其曰知者觀乎象辭、則思過半矣、又曰、八卦以象告、爻象以情言云者、以常人之情而推聖人、可以知之矣、其以乾坤之策三百有六十、当期之日、而不知七八九六之數同、而乾坤無定策、此雖筮人、皆可以知之矣、

（『易童子問』三）

これは、「繫辭伝」が聖人（孔子）の作ではないことを示す代表例を、彼が挙げつらったところである。まず「繫辭上伝」の「原始反終、故知死生之說、精氣為物、遊魂為變、是故知鬼神之情狀」は、「夫子平生の語」にただして聖人の言ではないとする。「夫子平生の語」とは、前文に「孔子之文章、易、春秋是而已」とあることからすると、『易』『春秋』それぞれの経文部分、それに「平生の語」のニュアンスを考えると、『論語』あたりも加えられようが、これらの書物に無い内容ということであつさり切り捨てるのは、一人の人間が矛盾する内容を言うのは、「人情」に悖るからなのである。歐陽脩のこの事に關する説明は次に見える。

謂此三說出於一人乎、殆非人情也、人情常患自是其偏見、而立言之士、莫不自信、其欲以垂乎後世、推恐異說之攻之也、其肯自為二三之說、以相抵牾而疑世、使人不信其書乎、故曰人情也、

（同上）

「此の三説」とは「繫辭伝」と「説卦伝」中の語のことで、その前文にも「文言伝」中の二語を挙げ、「謂此二說出於一人乎、則殆非人

情也」という。己れの立言が後世に受け入れられ、攻撃の対象にならぬように願うのが「人情」。それなら、矛盾する説を二つも三つも並列させて疑いを起こさせるようなことは「人情」としてするはずがないのである。聖人を云々しながら、結局は常人の心の様相を議論の決め手にしているといえよう。さて次の「繫辭下伝」の「知者觀其象辭、則思過半矣」と「八卦以象告、爻象以情言」は、「常人の情」から推測して聖人の意に沿わないのが容易に判明すると言ひ、常人の情によつていとも簡単に聖人の思想を付度している。最後の「繫辭上伝」の「乾之策二百一十有六、坤之策百四十有四、凡三百有六十、当期之日」の否定は、乾の一爻を九（老陽）、坤の一爻を六（老陰）に固定し、他の七（少陽）八（少陰）の場合を無視する不自然を理由にしている。これも常人の情で十分に推測可能ならずである。

要するに、聖人が領域を画定する可知とは常人にとつても可知なのであつて、常人が自らの可知の範囲に全関心を限つてよいことの根拠づけに聖人が持ち出されていることになるのである。また可知に領域を限つてしまえば、個々の「理」を貫く法則を殊更に追求する必要は無いわけである。ここにあるのは、觀念の領域に於ける意見の分裂を避け、実感という枠内での合意に終始しようという意志である。もちろん実感と言つても細切れの実例だけではなく、そこから容易に類推できる範囲も実感時の感覚が残っているということでも可知に加えてもよい。また、この可知とは、特にその現象の原因がわからなくてもかまわない。『埤田録』二二に、

凡物有相感者、出於自然、非人智所及、皆因旧俗而習知之、

と、人智が及び難いが習俗によって「之を習知」できるといふ事柄があると言ふ。この文は続けて、固い渋柿百十箇の中に一つの榎榊（かりん）を置くと熟して食べられるとか、器に入れた数十匹の蟹の中に早筈（さいかち）半分を置くと保存できるといふ例を挙げが、事実として存在することをひたすら容認すればよいという姿勢がここに看取できる。先に引いた竹に知の有無を認めるか否かという問題についての彼の拒否と対置してみると、彼が必要としたのは事実であり説明ではないことが知られる。

歐陽脩が天譴説を否定したことはもはや常識であるが、これは天人事の容認により種々の余計なドグマが参入するのを嫌ったからともいえよう。ただ天譴説は元來政權担当者への攻撃（あるいは當事者自らの贖罪）を正当化するために使用されることが多く、彼ら天譴に対する否定の一貫性が今ひとつ欠けているのはこの件と関りあうと思われる。至和二年（一〇五五）の「論台諫官言事未蒙聽允事」（『奏議集』一二）は宰相批判、至和三年のなんと董仲舒までもちだしての「再論水災疏」（同一四）は王安石をも含む人材登用の訴え、参知政事であった治平二年（一〇六五）の「為雨水為災待罪乞避位」第一表―第三表（『表奏書啓四六集』三）は自らの辞職希望である。また、立太子督促の至和三年の「論水災疏」（『奏議集』一四）、嘉祐二年（一〇五七）の「論選皇子疏」（『表奏書啓四六集』二）のような帝室に関する事、至和二年の「論罷修奉先寺等状」（『奏議集』一三）、至和三年の「論水入太社劄子」（同一四）、同年の「賀寿星表」（『表奏書啓四六集』二）といった宗教がらみの問題にはかかる天人相関を持ち出さざるを得なかったのかも知れない。『表奏書啓四六

集』や『奏議集』所収の文章にこの議論が多いといふ一事は、発言の場面を端的に表わしている。歐陽脩でさえも官僚としての立場から時に発言の一貫性を欠くことがあったのかもしれない。なお、『易童子問』、『易或問』（『居士集』一八、『居士外集』二〇）、「伝易図序」（『居士外集』一五）、「試筆」繫辭にみえる彼の有名な十翼批判が朝廷の名の下の『崇文總目叙釈』易類では触れられていないのも、年齢による学説の変化も大いに考えられるが、立場を考慮した可能性も無いとはいえない。

歐陽脩の人事重視は周知の事であるが、人事のみに議論を限っていたわけではない。天聖八年（一〇三〇）に二四歳で科擧に合格した折、「實際乎天人之交、至纖至急而不遺」（『謝進士及第啓』、『表奏書啓四六集』六）と豪語してから、以後たびたび類似的表現を使っている。しかし彼が天地の法則について語る時、その内容はやはり経験から直接類推できる領域にとどまる。彼は、万物の消長盛衰を「理」とする。

夫物極則反、數窮則變、此理之常也、

（『本論』下、『居士集』一七）

物無不變、變無不通、此天理之自然也、……陰陽反復、天地之

常理也、

嗚呼、盛必有衰、而生必有死、物之常理也、

（『祭蔡端明文』、同五〇）

四季、昼夜等の日常経験から即座に法則化でき、豊富な典籍上の裏づけが一層確信を強固にさせる内容に、安心して常理の語を使用するのである。

かかる消長盛衰と「理」の結びつけ方は、道学の程頤にも見られる。程頤が説く天地間の最大の法則は消長と對待であるが、それは「理」とされているのであって、その説き方は歐陽脩のそれと見紛うばかりである。(この件については後にまた触れる。)しかも程頤の場合も、人事の「理」が自然界の「理」よりも比重が大きいのである。以前筆者は、「ただ程頤が『理一』をいうとき、その関心は自然界の法則の分析追求にはなく、人間内の理に強く向けられていたことを注意せねばならない。……つまり人理と物理の一を説く程頤にとっては、物理は内心に直観できる人理の確実性を更に経験的に保障するものなのである。」と述べたことがあるが、「理」の究極的な「一」の体認を学之目的としその結果「天人合一」に到る程頤と「理」を万殊のままに放置し天人分離という形をとる歐陽脩という差こそあれ、自然界における「理」をいかなる内容に見るかという点での類似は注意すべきと思われる。

程頤は、

凡解文字、但易其心、自見理、理只是人理甚分明、如一條平坦底道路、
(『程氏遺書』一八 93)

と、人理の見やすさを一本の平坦な道に譬えたが、まず可知である。「理」から入り「理一」にいきつのが彼の方法であって、その際、「人理」が「理」の一種の範型になっているのである。自然界に例を取る場合も、とりあえず次のようにごく一般的な事柄が持ち出される。

物理須是要窮、若言天地之所以高深、鬼神之所以幽顯、若只言天只是高、地只是深、只是已辞、更有甚、

(『程氏遺書』一五 108)

語其大、至天地之高厚、語其小、至一物之所以然、学者皆当理会、
(同一八 48)

凡眼前無非是物、物物皆有理、如火之所以熱、水之所以寒、至於君臣父子間皆是理、
(同一九 1)

結果的には常人の悟り得なかつた「理」にも及ぶとしても、窮理の手の付け処の例としては、天地の高低、水火の寒熱という最も日常的な現象が中心に挙げられている。「理」が「理」として存立する契機的追求に向かう以前に見えている「理」の現れは、まずこの程度に「可知」なるものなのである。特に程頤の名著『易伝』中の「理」は、「……の理」あるいは「理として……」という形で極めて平明な内容について使われることが多いのであって、程頤が「理」を見出す地点は内容的には歐陽脩のそれと同一平面上にあるといえる。

そもそも道学創始者たちが共有していたのは「一」の思想で、程頤はそれを「理」の「一」として捉え、そこに道学草創期に於ける道学内での程頤の個性があるが、この「理」は道学と中央を結ぶ作用を果したのではなかつたかという大胆な推測も可能のように思われる。「一」の思想は、外界に対する内心の心の安定への欲求から出てくるものであるが、在野で多くはぐくまれてきたかかる境地を問題にする思想と、中央で模索されている新たな士大夫の秩序理念とを橋渡しできるのが「理」ではなかつたかと考えたいのである。程頤は太学で胡瑗の引き立てを受けてから、中央の文教政策に積極的に参入する意欲を持っていた。『五経解』を構想し(同一八 231)、『易伝』を主著とする彼の姿勢は、初期道学者の中では最もこの文教政

策に沿うものである。しかも彼の経解の方式は、慶曆以降、太学等で行われていたものと同型なのである。

このように論ずると奇異に感じられるかもしれない。「理」といえば仏教に由来するものと決まっておき、「理」を説くことこそ在野の哲人たるあかしではないかと言われるかもしれない。しかしこの常識は再検討する必要がある。程頤と弟子の問答の中で華嚴の理事無礙が持ち出され、仏教の「理性」を孟子の性善の説明に使っているのは周知のことであるが、前者は内容的に見た場合「理」よりも「一」の方に關わつての言及であり、また後者は、「中庸」の「天命謂之性」のような天地に根拠づけられた性ということなのであつて、仏語ではあつても仏教の教理を前提にしなければ出て来ないものとは觀念されていなかったと思われる。日常的な個々の「理」を基礎にし、その「所以」の追求の果てに「理一」が現われるのであつて、それゆえにこそ今度この流れが逆流する時、程頤の「理」は日常生活の細部にまで干渉してくるのである。当時の人々が自然に感じていた秩序感が自覚化、理論化される過程が「理」の登場なのであつて、「理」について「自然」が言われる理由もここにある。この時期にかかる「理」が説かれたのは、觀念の拘束による禁欲的法悦を味わうためではなく、「理」の持つリアリティーが立論に効果的だったからである。

歐陽脩は「理」を含む常用熟語も多用する。「文理」、「義理」などであるが、これも「理」一字と同一平面上なのであつて、様々な形で日常に溶けこんでいる「理」を彼が使用していることが、この伴からも知られる。島田虔次教授が「そもそもこの理という語は、文

語文でない日常口語としてはきわめて普通なことばであつたこと、疑いがないからである」（『朱子学と陽明学』九二頁、岩波書店、一九六七）と言われるように、「理」は日常の精神生活に沁み込んでいるものなのである。なお、程頤の有名な「易伝序」の「体」「用」「理」「象」の論は、唐代の易注の常用語を再編成したものであつて、各語の關係のさせ方に「理一」の思想が現れているもの、それぞれの語は決して仏教用語と觀念されていたわけではない。

ただ歐陽脩の場合、「一」の主張まで行きつかず、分殊でとどまつた。彼に境地の問題は、「理」の範圍にあつては無縁であつた。彼は此五君子者、皆上古聖人之明者、其勉而思之、猶有不及、則中庸之所謂不勉而中不思而得者、誰可以当之歟、此五君子者、不足当之、則自有天地已来、無其人矣、豈所謂虚言高論而無益歟、

（『問進士策三首』三、『居士集』四八）

と「中庸」の「勉めずして中り、思はずして得」る自在の境地を聖人にも認めない。この五君子とは、堯、舜、禹、湯、孔子であるが、これら聖人ですら努力の途上にあるのであつて、歐陽脩の聖人は「聖人、人也」（『易童子問』一）の語に象徴されるように、一般人の偉大化ともいべき性格を持つている。一方道学者にとって「中庸」の語は聖人の心境の表現であり、自身の到達目標であつた。この心境とは、全ての為すべき當為が無意識のうち成就できる自他の意識の消えた「一」の境地なのであり、程頤の目指す地点もここであつた。従来より道学は最も仏教に近接した儒学と言われてきたが、これは道学が容易に仏教に流れていくことを意味しない。歐陽脩にしろ王安石にしろ、晩年は仏教に対する期待があつたが、道学史に

名を残す大物道学者は最期まで仏教に帰依しなかった。生涯の不遇な時期あるいは死の影が迫る晩年に仏教に出入りする士大夫が少なくない中で、道学者ほどかかる話が見られないのは珍しいときさ言える。それは仏教が引き受けていた外界に対する内心の安定とか死の問題といった領域にまで、道学がその論理を貫通させていったからであろう。

さて、歐陽脩の「理」について特筆しておかねばならぬ事が一つある。それは「理」の使用範囲の稀に見る広さである。彼の場合、政策論、経解、思想論議、文学批評、歴史論、等々に「理」を重用している。景祐四年（三一歳）の一連の経義、康定元年（三四歳）の「正統論」以降、この態度は変わることはなかった。とりわけ『詩本義』では「理」を多用し、『濮議』や「論選皇子疏」という帝室に関わる議論にも使用する。程朱の場合、「理」が思想の全領域を貫くとはいえ、上奏文といった場になると、経注や哲学論議で見せたほどの思想的個性が後退してしまっている。それは彼らの哲学的議論が届く範囲を示していることにもなるが、歐陽脩にあっては、彼の立論したほぼ全領域に、「理」が同じ濃度で用いられているのである。特に政策論と経解が全く同じ平面上に並ぶのは朱熹などにも見られぬ事で、これは公私に涉つて一貫した原理で貫くという慶曆士人の姿勢を見事に表明したものと見えよう。

「公」は、慶曆士人の旗印である。

四人為性既各不同、雖皆帰於尽忠、而其所見為異、故於議事多不相從、……此四人者、可謂天下至公之賢也、

（論杜衍范仲淹等罷政事狀、『奏議集』一一）

慶曆四年に、杜衍、范仲淹、尹洙、韓琦を彼が弁護した際、四人の性格、見解は異なるが「至公」という一点での共通を認めている。歐陽脩や彼らが攻撃したのは要路の臣の「僥倖」「因循」「姑息」であった。（論乞主張范仲淹富弼等行事劄子、同五）。「至公」とはこれらの対極にあるものであって、個人の思想生活と政策論・出処進退が一貫することの要請であった。天下に先んじて憂え、天下に後れて楽しむ范仲淹の公一色で塗り固めた態度は、歐陽脩の「理」によって思想として自覚化されたといえよう。

三 人情

歐陽脩が多用するもう一つの語が「人情」であることもかなり知られている。¹²「人情」は「理」の具体的説明という面を濃厚に持つもので、これは道学が「理」と「情」を対置させるのと対照的である。「人情」こそは可知の最たるものであるが、それは「人情」が直観に支えられ、類推以前のものだからである。「人情」は容易に同意が得られるはずのものであって、時に常識と等しい使われ方をする。この時期こそ、士大夫間の常識が思想であり力となった時代であったのかもしれない。

「人情」も「理」と同じく、経書批判の場に限らず、他の領域でも同じ形で使用されている。「至公」を表わす理論に「人情」が使われた事こそ、慶曆士人の連帯感がいかに実感としてリアルなものであったかを物語っている。歐陽脩にとってこの感覚は、士大夫である限り党派を越えて普遍的なはずのものであった。「人情」は「理」であり「自然」なのである。

さて「人情」となると、「性」に触れざるを得ない。欧陽脩は、「性」に善悪を言うことを無意味とする。若年の頃は荀子の性悪説に心引かれ、その後性善説を採った如き口吻も見せるが（『本論』下、『居士集』一七、また「監試玉不琢不成器賦」、『居士外集』二四）、中心にあったのは性無善悪説であろう。この議論は、かなり知られた「答李詡第二書」（『居士集』四七）で次のように述べられている。

今世之言性者多矣、……脩患世之学者多言性、故常為説曰、夫性、非学者之所急、而聖人之所罕言也、……性者、与身俱生而人之所皆有也、為君子者、修身治人而已、性之善惡、不必究也、使性果善邪、身不可以不修、人不可以不治、使性果惡邪、身不可以不修、人不可以不治、……故為君子者、以修身治人為急、而不窮性為言、……使孟子曰人性善矣、遂意而不教、則是過也、使荀子曰人性惡矣、遂棄而不教、則是過也、使楊子曰人性混矣、遂肆而不教、則是過也、……夫三者者、推其言則殊、察其用心則一、……凡論三者者、以予言而一之、而譏諷者可以息矣、要するに、性の善悪にかかわりなく修身せねばならないのだから、修身に焦点をあわせれば性説にまつわる無用の混乱は消えるというのである。不可視のものへの危惧と現実重視による立論で、士大夫の同意をどこで得られるかということに意が払われている。「修身治人」は朱熹の「修己治人」を想起させるが、欧陽脩の場合は心性に及ばぬ人事上の修身である。

この文で欧陽脩が「今、世の性を言へる者多し」と言い、蘇軾も世之論性命者多矣、（『蘇氏易伝』一 乾卦象伝注）と述べる如く、当時性説に対する関心は高かった。韓愈は「原性」

で孟子の性善、荀子の性悪、楊雄の性善悪混説をあげた後、自らはこれらを統合する性三品説を唱えたが、北宋に入り古文運動の展開による韓愈に対する注目の高まりの中で、この性説が論争の舞台に上ってきた。その際、性善、性悪、性善悪混、性三品の四説が「孟子」「荀子」「揚子」「韓子」の説として横一線に並べられ、そのいずれに賛同するかという形で議論がなされるのが通例であった。欧陽脩もこれに則っているのは先の引用文に明らかであるが、道学者も同じ土俵の上で聖人にまで至りうるという極端な性説を展開したのである。

孟子言人性善是也、雖荀揚亦不知性、孟子所以独出諸儒者、以能明性也、性無不善、而有不善者才也、性即是理、理則自堯舜至於塗人一也、（『程氏遺書』一八 92）

そもそも儒家の性説は、性そのものの構造分析に主眼があるより、性と善悪の関係づけが中心課題なのであって、それゆえ性に対する善悪の付与の場合網羅の結果としてこの四説に落ち着かざるを得ない。しかしこの時代、同時に性無善悪説でも言うべきものが登場し、欧陽脩、王安石、蘇軾がそれであった。ただ、前二者が性に善悪を言うことの無意味を説くのに対し、蘇軾の方は意識の対象となりえぬ性の不可知論とも言うべきもので、些か趣きを異にする。これは、性善説を基盤に置くか否かの差はあるが、後の道学の湖南学に似た発想とも言えるかもしれない。

この時代の性説は同時に天人関係論と直結している。諸価値の源泉である天を性と結びつければ、とかく性善説を採る傾向が生じ、その代表は道学であるが、一方天と人を分離する場合は人間の當為

を独立させることになり、歐陽脩、王安石がまさにそれなのである。天人論と性説が共に士大夫共通の論議の場であり、しかも相互に密接な関連をもったのであるが、歐陽脩は「人情」という心の動態を軸に考え、天地に対しても同じく具体的な顕現を中心に据えようとする。劉敞が『易』復卦象伝の「復其見天地之心乎」をめぐって、

復者静、静者天地之性也、知静者非静之至也、動而反于静也、性静者静之至也、未嘗知静而為萬物応、（『公是第子記』四）

と、「静を知る」のではなく、「静を性にす」るのこそ「静の至なり」と言うのに対し、歐陽脩は

人之生也、一生一死、一覚一寐、生動也而死静、覚動也而寐静、所謂静為復者、然則天地之心死且寐也、人之復死且寐歟、

（同上）

と、天と人を対比しつつ、両者の動態に力点を置こうとする。「静」を重視する解釈は、復卦のこの箇所の王弼注及びその再注釈である。「正義」もそうなのであるが、ただこの「静」は動・語と相對する静・黙ではなく、その根本にある「寂然至无」のことであった。かかる無の思想を宋儒の多くが批判し、有の次元に終始する易解釈を打ち建てようとしたが、その点では歐陽脩はもとより劉敞も同じ場に立っていた。彼は上文の歐陽脩の反論に対して、「復静」とは外物に心を引きずりまわされない常に安定した「一」の心境を得ること、「死」とか「寐」とかいった状態になることではないと道学者のような答えをしている。ただ、有の次元の中で更に静を拒否しひたすら動にのみ万人の同意の根柢を見出そうというのが歐陽脩の姿勢である。彼が天人合一を説かないのは、「人情」の範囲内では天は天、

人は人と分殊のままに放置しても、「人情」の普遍性に依拠していればそれでよかつたからである。動きの普遍性、同一性にこそ万人の同意が得られるのであって、性説は無用の混乱を惹起しこの同意を薄めてしまう「不可知の理」なのである。程頤も「情」の本来の姿は善を實現すると考えているのだが、一方で先に見た如く全く逸脱の無い心境の完全性を希求するため、「情」という動きの持つ不安定感を極度に警戒し、一定して不動である（天に根柢する）「性」を「情」の根底に置いた。その「性」の不変性に乗っかって、天人合一のゆるぎない境地、更には理一分殊の完全な実現が説かれるのである。歐陽脩と程頤両者の「理」を対比した場合、それらの指す内容の類似性と、その最終的運用の仕方の差異の両面が浮かび上がってこよう。

さて、ある状況では必ず一定の方向に動くという歐陽脩の確信は、時間を超える。

詩文雖簡易、然能曲尽人事、而古今人情一也、求詩義者、以人情求之、則不遠、然學者常至於迂遠、遂失其本義、

（『詩本義』六 出車）

「人情」で経義を求めるのは、歐陽脩の時代の心情の絶対化なので、経書は結果的には「人情」の權威を示すためのもの、「人情」に対する信頼を補強するものという役割りを荷わされているかに見える。「詩本義」でしばしば「不詳」を言い、『易』についても「易之闕文多矣」（『易童子問』一）ですませられるのは、経書に万全を当初から期待していないからなのであって、実際には彼は、経書の枠をむしろせばめようとしているのである。「易童子問」で经文と十翼を分

け後者を否定し、『詩本義』で経、詩序、毛伝、鄭箋と経文から遠ざかるにつれ批判の度を強くし、『春秋』についても「経之所書、予所信也、経所不言、予不知也」と経を絶対化したうえで三伝を「其伝不能無失者也」と言い切る（『春秋論』、『居士集』一八）のは、経の權威の絶対化と共に経に附着してきた他の權威を洗い落とそうという意向から出ている。経文のすき間はいくらでも埋められる。なぜなら経文の採否を決定する「人情」は万人に可知だからである。歐陽脩も多大の関心を持ち人材を推挙した大学を頂点として当時行われていた講学は、同時代的関心と経文の内容の性急なほどの連結をおこなっていた。経解のおり同時代の事件を持ち出して説明を加えた胡瑗、陳襄の姿勢は欧陽脩と重なり合う。また胡瑗の経解は「指意明白」であり（『文献通考』四二 学校考三 太学）、彼は「経社」という経書研究会を組織もしたのであって、かかる明快さと衆議一致の要求は、欧陽脩の「理」「人情」の普遍性の主張と通じあうものであろう。欧陽脩は、次のように衆議の必要性を積極的に認めている。

然而経非一世之書也、其伝之繆、非一日之失也、其所以刊正補緝、亦非一人之能也、……然聚衆人之善以補緝之、庶幾不至於大繆、可以俟聖人之復生也、（『答宋咸書』、『居士集』四八）

彼自身は完備した経注は作らず、その仕事は太学といった文教の場に期待していたようである。彼は全体の方向の指示と、目ざましい例を示せば足りると考えていたのであろう。

さてこの「人情」自体の経書上の典拠であるが、
聖人以人情而制礼者也、（『濮議』為後或問下）

という礼の意義づけの際の情の積極的取り扱いが最も目立つようである。「人情」にのみこだわると聖人と一般人の区別が消えるのではないかという危惧にも、

聖人於人情也、一本於仁義、故能兩得而兩遂、此所以異乎衆人而為聖人也、所以貴乎聖人而為衆人法也、……嗚呼聖人之以人情制礼也、（同上）

と、「人情」次元での道德性と「人情」による礼樂制作で通そうと試みる。制度を含めた統治全般についても、「聖人」は「人情」に本づくと言う。

是以堯舜三王之治、必本於人情、（『縦囚論』、『居士集』一九）

しかし実際には古えの制度には不明の点が多いのであるから、古今を貫いている「人情」の普遍に依拠し現在の制度を打ち出せばよいことになってしまふ。彼が吏事を尊重したのは、吏事を持つ現実的効果のリアリテイが「人情」の実感とつながっているからなのである。彼の「人情」が礼制の意義づけを典拠としていたとしても、現実には秩序第一主義には行かず、むしろ制度の融通性に向つていたように見える。

公平生不甚留意礼経、嘗祖父（蘇子容）説濮議事、自云、脩平生何嘗讀儀礼、偶一日至子弟書院中、凡問有之、因取讀、……其言与脩意合、（『三朝名臣言行録』二注所引『蘇氏談訓』）

とあるのを見ると、ある時期まで彼は「儀礼」を読んでいなかったことになるが、『太常因革礼』遍纂に關与したことを考えると誇張もあるかもしれない。ただ彼が礼の細目にさほど意を用いる人間でなかったことは十分に首肯できる。

「人情」の具体的内容について、更に補足を加えておきたい。彼は「人情」の中で父子の情に特に重きを置く。

臣因竊思人之常道、莫親於父子之親、人之常情、亦莫樂於父子之樂、雖在聖哲異於凡倫、其為天性、於理則一、

（『論選皇子疏』）

夫人情莫不共知愛其親、莫不共知惡於不孝、

（『五代史記』 雜伝第三十九）

また濮議でも彼は肉親の情を第一に考えているが、英宗の意を迎えるということの他に、一貫した思想上の要請であったことが右の文で窺える。「人情」の思想としては義理関係よりも肉親の情を重んぜざるを得ないのである。立太子督促の一連の上奏にしる濮議にしる、彼は経書、歴代、現行の典礼、史実に徴するのだが、決め手は、「人情」にある。一見「人情」は経書の權威を借りて意義づけられているかに装っているが、実際にはその経書は付帯文献から切り離されまた「人情」によって取捨されたためいわば穴だらけで、そのすき間は「人情」で埋めつくされていく。歐陽脩の経書に依る立論は、「経書に有る」と共に「経書に無い」ことも大きな効果を持ったと言えよう。ただこのような大胆な切り落しは人間の本能をあらわにする恐れがあり、それは抑制の美を尊ぶ士大夫に、一種の解放感を与える一方で、誇張の言という印象も持たせることになった。

歐陽脩の「人情」は、時に相反する内容を含むことがある。「生為可樂、而死為可哀、人之常情也」（『祭蔡端明文』、『居士集』五〇）「人情莫不欲寿……」（『夫子罕言利命仁論』、『居士外集』二五）と言う反面、本来の寿命を従容と全うする「自然之道」を説いて延命

を貪る態度を否定する（『刪正黃庭経序』、同一五）。特に「死節」「死事」に対しては、贊美を惜しまない。また父子の情を第一に挙げながら、君臣関係を優位に置くが如き論も立てている。（『五代史記』唐明宗家人伝第三の李從璟伝後の論。これを見る限りでは、「人情」よりも節義や忠君が優先している形となる。ただ歐陽脩に言わせれば、「節に死す」に対する美意識も「人情」で覆えることにならう。

君子之於人也、樂成其美而不求其備、況死者人之所難乎

（『五代史記』 死事伝第二十一）

「君子の人に於けるや、其の美を成すを樂しみて、其の備を求めず。況や死は人の難しとする所なるをや」とは、もはや情念の範疇に属する。実は「人情」とは、矛盾の拒否、経験不能なものに対する不信、士大夫の規範意識にはずれない限りでの本能的情動、士大夫共通の価値に殉ずる美意識等を重層的に含んでいるのである。経書批判では合理と現実の重視が、君臣関係の問題にならない帝室内の事柄については父子の情が、君に対する臣下としては忠の美意識が第一に選択されているのである。君臣関係という士大夫である限り大前提にせざるを得ぬ事態に対しては、「人情」は、擬制としてそれを疑う方向にはなくその価値の實在感を実際立たせる作用に向かっていく。この背後に、皇帝を至尊としたうえで配下の官僚群を一律に臣下と見做し、それによって臣下としての平等性、つまり官僚内の地位は出自に拘らず道徳、学問、事務能力によって決定するとういう主張が潜んでいると考えるのも深読みとは言えない。歐陽脩は母の鄭氏について「世為江南名族」（『瀧岡阡表』、『居士集』二五）と言ったりしているが、生長期の貧しさを口にし（同上）、荻で地面に

字を画いて学習したという話も知られていた（蘇轍「歐陽文忠公神道碑」。皇帝に対する絶対的忠誠は、官僚間の相対的忠誠を無化する作用を持つのであって、出自の差などは「至公」の前には意味をもたなくなるのである。また彼の「人情」論を見ていくと、慶曆士人が最後まで保持しなければならなかった規範意識が逆に鮮明に浮き出てくる。つまり、士大夫の情念の中にないままになっていた欲望と規範意識とをくつきりと色分けする結果をもたらしているのである。規範に対してはそれに成り切ることで本能的情動と同じ実感を得ようとするのであって、彼の「人情」論は単なる欲望の解放といったものとはその性格を異にするといえよう。

そして「人情」を本にしたこれらの議論の不当は、最終的には当時の士大夫たちの共感を得られるか否かにかかっていたはずなのである。

現実には歐陽脩の濮議論は一般の同意に結びつかず、多くの異論を惹起した。この一件は彼の「人情」論がその意図と反して、一つの説になっていたことを物語っている。

四 自然と簡易

さて「理」、「人情」の性格を究明するためには、「自然」「簡易」という彼の愛用の語を取り上げざるを得ないであろう。

彼は「理」についてしばしば「自然」を言う。それも「自然之理」という表現が多い。たとえば、「朋党論」、「刪正黃庭経序」、「五代史記」唐六臣伝第二十三、雜伝三十。また「明用」（『居士集』一八）では「天理之自然」。その他、「問進士策四首」三（同四八）、『五代

史記』漢本紀第十隱帝、晋家人伝第五などでは「理之自然」という言い方もある。

筆者は以前、程頤が「理」を言う時「自然」とからめて使用することが多く、中でも「自然之理」「理として自然」が目につくと述べたことがある。その簡明な例をあげれば、

有所感必有所応、自然之理也、
（『程氏遺書』一八 182）

であるが、これと歐陽脩の

生而必死、亦自然之理、
（『刪定黃庭経序』

といった用法の近さは認めてよいと思われる。この両者の「自然」なる「理」の内容は全て同じというわけではないが、天地、人事のごく大まかな、それゆえ異議のさしはさみにくい法則（例えば消長盛衰）の中に認めようという方向は、彼らの「理」に対するイメージが極めて相似していることを示す。程頤の具体的用例は先稿にゆずるが、この相似は、当時において「理」が持ち出されてくる必然性を示していると思われる。もし両者以外ということなら、『七経小伝』の著者として慶曆新義の先陣を切り、歐陽脩も評価を持っていた劉敞の次の語をあげてもよい。

天地之運、一動一静、四時寒暑、一進一退、万物、一生一死、
一廢一起、帝王之功、一盛一衰、祚異變化、一出一没、此皆理
之自然者也、惟聖人窮于理、理者微而著、隱而顯者也、

（『公是弟子記』四）

「至微なる者は理なり。至著なる者は象なり」（『易伝序』）と言った

のは程頤であるが、これは「理は無形なり。故に象を仮て義を顕す」（『易伝』一「乾卦卦辞注」と同義、つまり「理」自体は経験できないということである。「理」は経験可能なこの世界を象徴化した「至著」なる「象」を通じて現われるのであって、現われた「理」が明々白々な法則に認められることが多いのは、『易伝』中の「理」の用例を見ればわかることである。劉敞の「理は微にして著、隠にして顯」も「理」が「无形」でありつつ明々白々なことを言っているのだから、實際右の文中の内容も容易に同意が得られるものである。程頤の『易伝』は胡瑗らの経解の路線に位置するものであった。ここで「理」が主役を占めたのは、先述のように「理」こそが中央の志向と道学をつなぐものであったがゆえではなからうか。

さて、歐陽脩は父子の情や朋党を「自然の理」とするが（『五代史記』晋家人伝第五、唐六臣伝第二十三）、中央で論争となった濮議、立太子、朋党の背後に「自然」の「理」が置かれるのは、自己の説こそ万人が承認せねばならぬはずという強い要請であり、それは彼なりの「天」であった。

物無不変、変無不通、此天理之自然也、……陰陽反復、天地之常理也、
（『明用』）

「天理之自然」「天理之常理」とあるように、「天」「自然」「理」は一連の概念なのであって、「天」を「人情」の届く範囲に限ろうという意向がここに現われている。

「自然」に関連する語では「勢」も注意される。「本論」上、下に「自然之勢」の語があり、また「送張唐民歸青州序」（『居士集』四二）では、科擧に合格しながらやむをえず郷里に歸らざるをえぬ有

為の士張唐民に對して、

若歸而卒其業、則天命之理、人事之勢、窮達禍福、可以不動于其心、

と、郷里で得意の易学を修めれば、天命の理、人事の勢として禍福に窮達できるようになり、不遇の状況でも心を動かさなくなろうと言う。「勢」は否定的な意味、つまりあらがいが難い現実の表現にも使われるが、「天命の理」と並列される時、そこには「人事の勢」に對する信頼が見える。歐陽脩は、「至公」という正しい人事を修めれば、性格や見解の差は必然の動勢の中に呑みこまれてしまふと考えていた。この自然に万事は調和していくという確信は、「簡易」の主張になって現れている。

歐陽脩が「簡易」を尊んだことも、既に指摘がなされている。統治における「簡寛」、経解における「簡明」は、彼がくり返し強調するところである。これは当時にあたってでも歐陽脩の特徴と見做されていたように、曾鞏の撰した「祭文」に

公在廟堂、尊明道術、清淨簡易、……
とありまた呉充の手に成る「行状」にも、

於經術務究大本、其所發明、簡易明白、
と言う。

簡易な形にしておけば自然の動向として調和していき、そこに同意をもとにした無理のない一致が生まれる。この確信は、慶曆士人がいかに強固で希望溢れる連帯感を持っていたかを物語るものである。当初、彼の議論が世論を指導できたのは、新たな氣運に對して「理」「人情」「自然」等の語を駆使しながら次々と大胆に形をあ

たえていった手腕の見事さ、それとおそらく多少の誇張の快感のゆえであった。しかしこの運動が中心での覇権の取得と共に内部分裂を顕わにしていた時、彼はむしろ共通理解を求めて後退せざるを得なくなつたのである。

歐陽脩は墓誌銘まで書きながら、孫復よりも胡瑗の方を評価して²⁰いた。孫復の新奇よりも胡瑗の持平を喜んだのである。彼の新奇嫌いは、晩年に向かつて強まっていたようである。六四歳で宣徽南院使・判太原府に除せられた時、彼は辞退して蔡州に知たらんことを求めた。その時の彼の言は、

時多喜新奇、而臣思守拙、衆方興功利、而臣欲循常、

〔三朝名臣言行録〕二二

である。「常に循はんと欲し」、王安石の時代を新奇とする彼の目差しは、時代の流れを横に見る「六一居士」のそれであった。

五 結語

歐陽脩が韓愈の文章に接した当初は、予之始得於韓也、当其沈没素廢之時、

〔記日本韓文後〕、『居士外集』二二三

と、古文不遇の時代であった。それが三十年もたつと事態は一変する。

至於今蓋三十余年、學者非韓不學也、

〔同上〕

これには学校の力が大きく与っていた。

臣伏見國家自興建學校以來、天下學者日盛、務通經術、多作古文、〔條約舉人懷挾文字劄子〕、『奏議集』一五

少数が多数に成長していく潮流の中で生きた歐陽脩は、その勢い自体の力を信じた。「至公」の行き着く先に樂觀を持ったのであるが、嘉祐六年（一〇六一）には早くも慶曆の学について次のように言う。

苟欲異衆、則必為迂僻奇怪以取德行之名、而高談虚論以求材識之誉、前日慶曆之学、其弊是也、〔議学状〕、同一六

王安石の時代、彼がその「新奇」に反発したのは先に触れたが、國家が利を取ることまでをも「自然之理」と言えぬところが歐陽脩なのである。遡って至和三年（一〇五六）、彼は王安石を次のように推挙している。

太常博士王安石学問文章、知名当世、守道不苟、自重其身、論議通明、兼有時才之用、〔再論水災疏〕

また同じく至和年間、

安石久更吏事、兼有時才、

〔薦王安石呂公著劄子〕、『奏議集』一四

と、やはりその「時才」を高く評価している。歐陽脩の吏事重視がここに現われているが、この「時才」が現実変革の理念につきつめられていく時、歐陽脩は「簡易」による「自然」が破られていくと感ずることになる。

歐陽脩は慶曆士人の中では党派を拒否する思想を持っていた。それが晩年を寂しく感じさせている。彼は進士出身のみならず在野からも実に多くの人才を推挙・登用したが、中央で盛名を馳せるようになったかなりの人間が彼と意見を異にしていく。元来、歐陽脩の思想からは、それこそ君子の朋党はあるかもしれないが、学派が形成されるはずが無いのである。共感の時代から学派の時代に移行す

るにつれ、彼は孤独になる。

神宗は王安石に「道徳を一にす」る方策を求めたが（『続資治通鑑長編』二二九 熙寧五年正月戊戌）、「道徳」を問題にすること自体が連帯につながった時代から、「道徳」の多様に悩む時代に時は移っていた。簡易を宗とする自然調和の結果道徳を「一」にできると信ぜられる状況ではなくなっていた。一見簡明な文章の底に見える信為の後を感じさせぬ手練、人々の意識の底に沈んでいる志向を言い当てる穿ちといった通時的魅力は別として、気鋭の理論家歐陽脩は次第に冷めた現実主義的批判家の像を結びはじめ、それと共に彼の思想上の指導力は後退していったのである。

注

(1) 内外の歐陽脩研究の蓄積は既にかんりの量に達する。うち単行本については佐藤保「歐陽脩の詩（承前）」（『お茶の水女子大学中国文学会報』五、一九八六）にリストが載せられ、また小林義広「歐陽脩研究の現状と課題」（『東海大学紀要・文学部』四二、一九八四）は、研究の整理と展望を試みてい

(2) 特に劉子建『歐陽脩的治学和從政』（新文豊出版公司、一九八四補正再版。初版は一九六三、本書の引用は補正再版の方）は、歐陽脩に関する問題点全般に渉る力作で、近年の歐陽脩論が取り上げている点のうちかなりが既にこの書で指摘されている。本稿中で扱う個々の事例の中にも、この書に触れられているものが少なくない。なお劉教授には *Ou-yang Hsiu*

An Eleventh-Century Neo-Confucianist, Stanford University Press, 1967 もある。

(3) 歐陽脩の「理」について触れた論考は多い。例えば注(2)の劉教授の著書。近年の我が国のもものでは、増子和男「歐陽脩」の文学論における「理」——詩話を中心として——（『中国詩文論叢』二、一九八三）。また、溝口雄三「中国の「理」」（『文学』一九八七—五）は、従来の「理」についての通念を洗い直し、本章の内容と関係するところが多い。

(4) 劉教授前掲書、また寺地遵「歐陽脩における天人相関への懐疑」（『広島大学文学部紀要 日本・東洋』二八一—、一九六八）など。

(5) 「繫辞伝」に聖人の言とそうでないものがあると、既に景祐四年（一〇三七）の「易或問」に言う（これは『居士外集』一〇所収のもの、『居士集』一八所収の「易或問」のこの部分は後に入れ換えたもので、内容は全面的な十翼批判になっている。これについては、戸田豊三郎「歐陽脩の易学」、『東方学』二五、一九六三が触れる）。一方、『崇文総目録』の方は、彼が館閣にいた景祐元年から同三年、また復職した康定元年（一〇四〇）から『総目』を上った慶曆元年（一〇四二）十二月までの間に書かれたものであろう。『穀釈』の方が早いか、あるいはこの作業の過程で胚胎した議論であるとも考えられるが、ほぼ時期を同じくしているとは言えよう。ただ當時彼はまだ二十代後半から三十代半ばで、後年の高官時とは状況を区別して考えねばならぬかもしれない。

(6) 拙稿「伊川易伝の思想」二五六—七頁（『宋代の社会と文化』

所収、汲古書院、一九八二。

(7) 溝口雄三教授は、程頤の言う「理」「天」「自然」にも、北宋になって登場する理法的天観が現われているとする〔注

(3) 所引の論文、及び「中国の『自然』」(『文学』一九八七―一六)、「中国の『天』」上・下(同一九八七―一二、一九八八―一二)。

(8) 拙稿「程伊川における『理』の性格」(『フィロソフィア』六四、一九七六)。なお、程頤の「理」は理一分殊の思想と言っても同じことである。「理」は本来個別的な條理の意味を濃厚に持つのであるから、「理」とした場合、既にそこには同時に分殊も成り立つ旨が含まれるのである。また程頤も「吾学雖有所受、天理二字却是自家体贴出来」(『上蔡語録』上)と言うが、彼の「天理」は、善悪の差は過不及にすぎないという形で使われていることからして、おそらく善悪といった規範意識さえも無意識化してしまう万物一体の表現ではなからうか。更に張載も「理」を言わないわけではない、邵雍に至って「数」を推して方めて「理」に及んだという程頤の言葉もあるが、全体として見た場合、明らかに程頤の「理」の主張の強さは格別である。

(9) 拙稿「陳襄の思想とその周辺——道学形成史への一視角として」(『東方学』七五、一九八八)。

(10) 注(6) 所引の拙稿。

(11) 欧陽脩の「因循」「苟且」についての批判を論じたものでは、小林義広「欧陽脩における歴史敘述と慶曆の改革」(『史林』六六―四、一九八三)がある。

(12) 劉教授の前掲書をはじめ、以前から各分野で論ぜられている。例えば、坂田新「欧陽脩『詩本義』について」(『詩経研究』一、一九七四)。

(13) 筆者は以前、天人論、性説が当時の士大夫の共通の主題であったことから、これに対する発言の姿勢を通して同時代に於ける道学の位置と道学内での程頤の個性の把握を試みたことがある(一九七六年度日本中国学会大会口頭発表「程伊川の性説について」)。

(14) 注(9)の拙稿、及び拙稿「胡瑗の学問——その性格と位置」(『東洋の思想と宗教』一、一九八四)。

(15) 「死節」「死事」に論及した論文では、小林義広「五代史記」の士人観」(『東洋史研究』三八―二、一九七九)など。またこの「論」の内容に触れたものでは、同論文及び注(4) 所引の寺地論文、など。

(16) 劉教授前掲書では、この記述について、美化しているのではないかと疑う(二二―三頁)。彼の父は、地方官廻りに終始した下級官僚であった。彼が幼くして孤児となったのは、彼の手になる神道碑の中で「公生二歳而孤、母夫人貧無依」といわれている范仲淹と同じである。

(17) 注(8) 所引の拙稿。

(18) 「易伝」の巻数は、元至正九年刊古逸叢書所収六卷本による。

(19) 劉教授前掲書(特に二四頁、六六―七頁)。また近年のものでは、宇佐見文理「欧陽脩の学問と芸術論」(『中国思想史研究』九、一九八七)も、その「簡」の主張を強調する。

(20) 劉教授前掲書二〇一―二二頁。

(本論文は、一九八七年度文部省科学研究費一般研究Cの成果の一部である。)

(早稲田大学助教)

正誤表

114	113	109	108	99~115	頁
上	上	下	下	上梓論文名	段
11	7	4	22		行
頤	後	の論	遍	欧陽脩論	誤
穎	迹	の論)	緝	欧陽脩試論	正

道統論再考⁽¹⁾

土田健次郎

一般に道学の道統論と言えば、仏教や道教に対抗するために、仏教や道教の伝燈論の論法を借用して作り上げたものとするのが常識であった。しかしこのような通念に対しては、既に疑問が提出されている。⁽²⁾ 道学の道統論は儒教内部に於ける正統の争いなので、この点、禅宗の伝燈論が仏教あるいは禅宗の内部問題から生じたことと軌を一にする。本稿は、先入観をひとまず取り除き、宋代思想の展開の実状に即して、道学の道統論の成立と特徴を再考しようというものである。

筆者は以前、次のように述べたことがある。「そもそも朱熹の道統論は、上古の聖神より孔子、曾子、子思、孟子に至る道統と、周程と己れを直結させる道統の二つが結びつくところに成立する。そのうち第一の道統と周程が結びつくことは、儒学の正統が周程の学（道学）であることを意味し、周程と己れが直結することは、己れが道学の正統であることを意味することになる。彼の道統論は、儒学内における道学の正統のみならず、道学内における己れの正統の主張も含んでいるのである。」⁽³⁾ この内容を更に詳細且つ具体的に検証するためには、まず北宋の思想界の一般的動向からはじめなければならぬ。

北宋の太祖、太宗、真宗の三朝の文化は、基本的には唐代の模倣を目指したといえる。唐代と宋初の文化事業の対応関係を簡略化して示せば次のようになる。

まず仏教からはじめると、玄奘に代表される唐の取經事業に対しては、太祖、太宗朝のたび重なる留学生の派遣とインド僧の誘致。唐の翻經院に対しては、宋の訳經院。唐の太宗の「三藏聖教序」に対しては、宋の太宗の「新訳三藏聖教序」。また唐に倣いつつ、五代に改良された印刷術による宋の大藏經の開版。

道教もまた同様である。唐の『三洞瓊綱』に対し、宋の『大宋天宮宝藏』の編纂。更に唐の帝室が同姓をもって老子を始祖としたのに対し、宋の真宗朝では、例の天書事件の際に趙玄朗という宋室と同姓の道教神が持ち出された。

儒教では、唐の注疏作成の事業を継承して、新たに四部を続成し、ここで注疏は計十三經にわたった。宋初における注疏の権威については、縷説する必要があるまい。

文学でも、宋初に一世を風靡した西崑体は李商隱ら晚唐の詩風を引き継ぐものであった。詩のみならず文章も四六駢體が尊ばれ、これも唐の継承であるの言うまでもない。儒教と文学の領域でのかかる傾向は、当時の科擧のあり方を強く規定していた。

真宗期までの三朝で唐文化の復興が基調になったのは、唐滅亡以降初めて本格的な統一王朝を打ち建てた宋としては当然であった。しかし仁宗朝になると、情況は一変する。慶曆新政の主導者たち、所謂慶曆士大夫は復古の主張を持っていた。彼らの復古宣揚は、「祖宗の法」に対する批判でもあったのである。そして文化面での「祖宗の法」批判は、仏教、道教、注疏、西崑体に対する否定となって現われた。

宋初の古文家はみな強烈な復古思想を抱いていた。古文運動は文学運動であったばかりでなく思想運動でもあった。しかし、慶曆以前の古文家は、おしなべて不満分子という色彩が濃い。柳開は、「開本在魏東郊、著書以教門弟子。」（『上竇偁察判書』、『河東先生集』七）と弟子を持ち書も著しながら、「為如京使死、其道纔施其一二。今聞柳氏之子孫尚

在、且有賢者。魏之人猶能記識仲塗之居、亦或有能讀其書者。仲塗之道、則未聞有人知之。」（石介「送劉先之序」、《徠石先生全集》一八）と言われたようにその継承者は乏しかった。特に穆脩の場合、この傾向が顕著である。彼は、蘇舜欽が「性剛峭、喜于背俗、不肯下与庸人小合、願交者多、固拒之。」（「哀穆先生文并序」、《蘇學士文集》一五）と言うように性娟介な人物であって、その事は、相国寺の門前で柳宗元の文章を彼が鸞いだ際、立読みする儒生の無能を試し一部も売れなかったというエピソード（魏泰『東軒筆錄』三、邵伯温『易学弁惑』にも同旨の話がある）によく現われている。慶曆士大夫たちは初期古文家の復古の精神を継承したが、その態度は中央の变革に正面から参入するといふもので、現実に対する不満を理想主義的言辞に託し己れを高しとするだけではなかった。特に彼らの復古の主張は、科擧の状況に対する不満と密接に関係していた。科擧改革の要求は、儒教では注疏、文学では楊億等に対する批判となつて現われている。

慶曆士大夫に言わせれば、注疏の学は前時代から連続している儒教であった。更に言えば漢の訓詁学、六朝の義疏学を引き継ぎ連綿と儒教の中心に居すわつていた学問であった。もしこの学問を否定すれば、その必然の結果として過去の何らかの思想家にまで飛ぶことになる。その思想家たちとは、訓詁、注疏の滔々たる流れの中に飛び石のように突出している儒者であり、具体的には韓愈、王通、揚雄、董仲舒等なのである。事実、ある者は韓愈にまで飛び、ある者は揚雄まで飛び、そしてその飛距離が最も長く一気に孔孟まで飛んだ思想家たちの中に道学者がいたのである。⁽⁴⁾ 絶学継承自体は、前代から唯一連続してきた注疏の学を否定する以上必ず登場してくるものなのであって、これをもって道学のみの特徴とすることはできない。彼らにとっての問題は、絶学の幅をどれくらいにとるかということなのである。

北宋道学創始者たちの道統論は、実際には復古の主張であった。その復古は孔孟へのそれであるが、道学以外にも当時類似の論をなす存在があった。福建の陳襄（一〇一七—一〇八〇）は言う、

孔子没、六経之道不明于世。諸儒駁雜之説、淪紛乖錯、周環天下。（『送章衡秀才序』、『古靈先生文集』一一）
また、ほぼ同時代の永嘉の王開祖も、

由孟子以来、道学不明。我欲述堯舜之道、論文武之治、杜淫邪之路、闢皇極之門。吾畏諸天者也。吾敢已哉。

（『儒志編』）

と言う。王開祖が使用する「道学」の語は、かかる復古の焦点が「道」である以上、自然に出てきたものである。柳開も「古之以道学為心也。……今之以禄学為心也。」（『統師説』、『河東先生集』一）と、科挙合格といった功利追求の学（現実にはそれは注疏の学）に対して「道学」の語を持ち出している。初期道学に於ても「道学」の語は普通名詞として使用されているのであって、この語が一つの学派を示す固有名詞になるのは更に後のことである。道学者はこのような類似の議論に囲まれながら、自己の思想の存在意義を強調し続けたのである。張載の有名な、

為天地立志、為生民立道、為去聖繼絕学、為万世開太平。（『張子語録』中、この語は『近思録』二 為学大要篇にも収められていて有名であるが、ここでは「志」を「心」に作る。）

という語はしばしば道学の特徴を端的に示したものとされるが、かかる姿勢は当時の改革派思想家が多かれ少なかれ持っていたのであって、これをもって道学の道学たる所以を語ることはできない。

慶暦新政派の勢力の伸張と共に、復古は思想界の主流になっていった。道学もこの気運の中で中央に名乗りを上げていくのであるが、かかる潮流の拡大と共に、復古の内容についての差異も目立つようになっていった。今度はいずれの復古が正統なのかという形で議論が展開していくのである。朱熹は孔孟と周程の直結を言うが、これは一気に孔孟まで復帰するという激しい周程の復古の思想（つまり道学）が儒学の正統であることの確認であった。

先述のように「道学」は本来一学派の名称ではなかった。二程、張載、邵雍等はそれぞれ弟子を擁し講学を行ない相互に交渉を持っていたが、程顥、張載、邵雍の死後、彼らの弟子のうちかなりが程顥の門下に吸収されていた。

一例を挙げると、張載の学派は、彼の没後、二方向に分裂していったと見られる。『上蔡語録』上に次のようにいう、
 横渠教人以礼為先、大要欲得正容謹節。其意謂、世人汗漫無守、便当以礼為地、教他就上面做工夫。然其門人下
 稍頭溺於刑名度数之間、行得來困。無所見處、如喫木札相似、更沒滋味、遂生厭倦。故其学無伝之者。

礼官を勤めたこともある張載は社会的には礼の学者として著名であり、その「変化氣質」の論も礼の意義づけという面が濃厚であった。それゆえ彼の没後、門人たちの中に、礼学と共に太虚、氣、性といった宇宙論、人性論に積極的に関心を持つ流れと、礼の細目の検討にのみ力を注ぐ方向が出て来たのである。そして前者（例えば蘇季明、呂大臨兄弟など）は程頤の門下に吸収され、後者は程頤一門からこのように批判されることになったと考えられる。しかもおそらく程頤の礼学が張載のそれとかなり共通していったことも与ってか、⁽⁶⁾結局、礼学方面の流れは消えてしまう。

程頤が他の三者に比し年も若く圧倒的に長命であったことが、その門流の拡張に貢献している。北宋末から南宋初にかけて道学は多く「伊川之学」とか「伊洛之学」とか呼ばれたのであって、これは当時の状況をよく物語っている。道学は楊時の尽力などによって次第に反王学の代表としての地位を占めていく。その楊時が晩年に最も心を砕いたのが、程学を本にした王安石の主著に対する批判書の完成と、二程の語録の集成による程学の内部統一であった。前者は一応の成果をみたが、後者は結局成し遂げられぬまま彼は没した。朱熹の『程氏遺書』『程氏外書』の編纂等一連の作業は、楊時の果せなかった課題の完成であった。なお、『程氏粹言』が楊時の編集と思えないことは、以前から指摘されている。以上の楊時の位置と働きについては、筆者が以前論じたところである。⁽⁷⁾

朱熹は、「喫菜事魔」という攻撃を蒙ったことがあった。

劉張載程頤之余論、寓以喫菜事魔之妖術、以竇鼓後進。（『道命録』七上 沈繼祖劾晦庵先生疏）

これは単に悪口のための悪口ということではなく、道学批判者の眼に道学は一種の新興宗教のように映ったからではなからうか。「喫菜事魔」は摩尼教を指すとされてきたが、当時は淫祠邪教一般について言われたもののようにである。⁽⁸⁾

道学に対する批判を見ていくと、その宗教結社の性格を異端視しているものが確かに目につく。まず紹興六年、

然在庭之臣、不能上体聖明。又復輒以私意取程頤之說、謂之伊川学、相率而從之。……但為大言、謂堯舜文武之道、伝之仲尼、仲尼伝之孟軻、軻伝頤、伊死無伝焉。狂言怪語、淫説鄙諭、曰此伊川之文也。幅巾大袖、高視闊歩、曰此伊川之行也。能師伊川之文、行伊川之行、則為賢士大夫、捨此皆非也。(同三、陳公輔論伊川之学惑乱天下

乞屏絶)

続く紹興七年、

近世小人、見(自?)靖康以来、其学稍伝。其徒楊時輩、驟躋要近、名動一時、意欲慕之、遂変巾易服、更相汲引、以列於朝、則曰此伊川之学也。(同上 呂安老論君子小人之中庸)

ここで、伊川の学と文と行が標語のように言われていたことがまず注意を引くが、これは前述の如く当時の道学が実際には程頤学派だったからである。この二つの批判に共通して見えるのは、伊川の徒たちが幅巾をかぶり大袖を身につけたというように、服装に特徴を持っていたことである。また、視線を高くあげ大またに歩くといった殊更な動作、これらは衆と己れを分とうという意識を外形に表わすもので、そのような異形の結社を「喫菜事魔」と呼びたくなってもさほど不思議ではない。程頤という教祖を崇拜し、教団を形成し、それが衣服、動作の特徴となって現われているというのであって、実際の道学が果してこのようであったか否かは批判者の言ということも考慮し更に検討を要するとしても、かかる記述を行なう者たちからすれば、道学は宗教結社に似た存在だったのである。そしてその上に、道学者たちは教祖の語録を信奉していた。

而葉翦上言、士狃於偽学、專習語録詭誕之說中庸大学之書、以文其非。……語涉道学者、皆不預選。(『文献通考』

三二)

語録は道学者たちの指標であったが、道学の語録の特徴は白話で記されていることであって、禅の語録とその点共通

する。北宋には儒者の語録や言行録は他にも作成されているがそれらはみな文言なので、道学の語録は異質さにおいて目につくものであったと思われる。教祖（二程）、教団（道学）、經典（語録、学庸）と宗教の三要素が見事にそろった観を呈しているのは、やはり道学自体が独特な結社性を持っていたからなのである。（これはただちに道学が宗教であったということの意味するものではない。）

朱熹は幼少の頃より道学の中で育った。彼の一生の営為の中心は、おそらく士大夫たちを引きつけながら一面で宗教結社性を云々されるようなある種の胡乱さが感じられていた道学に、士大夫社会の中での安定した市民権をあたえることであつた。彼の道学への思い入れの背後には、父や岳父や老師たちの顔があり、道学表彰は、自分の生の存立根拠の証しでもあつた。

朱熹の原著が『四書集註』という経注であることは、もっと重視してもよいと思われる。この書は道学の四書解釈の集大成であると共に、道学が経学としても存立しうることを見事に示したものであつた。以後朱熹の一連の経注は確実に道学を士大夫社会の中で安定させていくのである。常識に属することであるが、『集註』は、道学者の四書解釈を集成した『精義』『輯略』等をふまえ、道学者相互の解釈の矛盾点を検討した『或問』を通して（あるいはほぼ同時進行で）作成されていく。自身の説や道学者以外の経解も採られてはいるが、基本的には道学の四書解釈の統一を図った書であるといえよう。その作成の方法と思考が最も露わに示されているのは『或問』である。典型的な例をあげると、『大学或問』の「格物」についての条には、呂大臨、謝良佐、楊時、尹焞、胡安国ら程門の解釈を引いた後で、「嗚呼、程子之言、其答問反復之詳且明也如彼、而其門人之所以為說者乃如此。雖或僅有一二之合焉、而不免於猶有所未盡也。」と程子の名のもとに批判が加えられている。また『中庸或問』の「率性」「修道」をめぐる箇所でも、呂大臨、游酢、楊時、侯仲良の解釈を引いてから、「曰、然則呂游楊侯四子之說孰優。」と設問をたて、その答えとして、「程子の言」を根拠に四者の品評を行なっている。程門の多様な解釈を「程子」を押し立てて整理統一して

いる様相は、両書に一貫して現われている。

朱熹は、先述のような二程の語録の集成、経解の統一を行なう一方で、道学の他派や道学の影響のもとに登場してきた道学の周囲の学派と熾烈な論争を繰りかえした。彼が一生の間に行なった論争の代表は、対陸九淵と対陳亮であろうが、このうち陳亮との論点の一つに二程の思想の捉え方があった。陳亮は時に「使兩程而在、猶当正色明弁此見。」（答朱元晦秘書 乙巳春書之一、「龍川文集」二）という言い方を見せることがある。葉適になると程頤批判を行なうが、元來事功派が二程の流であったことは史実と言ってよいであろう。そして陸学も、二程の学流と微妙な関係を持つ。陸九淵はいわば己れを二程の位置におこうという思想家であった。彼は程頤を批判するが、彼の発想法は二程とその門流の影響を明らかに受けている。彼は、

程士南最攻道学。人或語之以某。程云、道学如陸某、無可攻者。（『語録』下 李伯敏所録）

と、自分が道学と見做されたこともあると言う。外部者の眼には、彼も道学と同類に映ることもあったのである。（ただしここで彼自身は自分が道学であることを否定している。）朱陸論争の中心論題の一つが周敦頤の「太極図説」に対する評価であるのは周知の通りであるが、この問題は周程授受ということで二程の学問にかかわっている。朱陳、朱陸の二論争の主題に二程観があるということこそ、彼らの三者の議論領域の類似を示している。また、朱熹の高弟陳淳は陸九淵の門流について次のように言う、

頗覺兩浙間、年來象山之学甚旺。……実与孔孟殊宗、与周程立敵。慈湖纔見伊川語、便怒形於色、朋徒至私相尊、号其祖師以為真有得堯舜孔子千載不伝之正統。（『与陳寺丞師復』一、『北溪大全集』二二三）

甬上の四君子の一人楊簡の程頤否定と共に、その陸九淵を朱子学における二程の位置に置く態度が述べられている。更に同文で、今度は同じく陸門である槐堂諸儒の一人嚴陵の詹阜民とその弟子喻仲可等について、次のように言う、
嚴陵有詹喻輩護法、此法尤熾。後生有志者、多落在其中。其或讀書、却読語孟精義、而不肯読文公集註。読中庸

集解、而不肯讀文公章句或問。讀河南遺書、而不肯讀近思錄。讀周子通書、而不肯讀太極圖。而通書只讀白本、而不肯讀文公解本。平時類亦以道學自標榜。

彼らは朱熹の編集した周程の資料集は使用するが、朱熹の解釈は一切採用しないというのである。陸学でありながら周程を学び且つ「道学」を標榜するという存在があったということは、遡って朱陸の立場の近さの一証になりえよう。陳淳はまた、当時の思想情勢について次のように述べている。

子安所叙雖嫩、而旨意已平正。其論閩浙湖湘江西之学為門各異、而独有取於閩学得正伝之粹、亦所主之不差矣。……且如湖湘之学、亦自濂洛而来。……浙中之学、有陳呂之別。……若江西之学、則内專拠禪家宗旨為主、而外復牽聖言皮膚枝葉以文之、別自創立一家、曰、此吾所独悟於孔孟未發之秘旨、而妙契乎堯舜千載不伝之正統者。其実詖淫邪遁、与孔孟周程大相背馳。……列道学四条之義、安得許多分裂。(『答西蜀史社諸友序文』、『北溪大全集』三三)

湖湘の学(湖南学)、浙中の学(呂東萊及びそれと密接な關係を持った陳亮)、江西の学(陸学)、そして閩学(朱子学)が「道学」の名の下にまとめられたことがあったので、このことは、これら四者の思想としての親近性をよく物語っている。(もちろん陳淳は、真の道学としては朱子学のみしか認めない。)当時の思想界の中では、この四学派は同一方向にあるものであって、それはまた政治的要素が濃厚だったとはいえ慶元偽学の禁の際に、葉適や楊簡も攻撃の対象になったことにも現われていよう。要するに朱熹は、道学内部及びその縁辺と思想的対決を繰り返し、それを通して道学の統一を図っていったのである。朱熹の道統論に孕まれているもう一つの意味、道学内の自己の正統性の主張がここにある。なお南宋乾道六年(一一七〇)の序を持つ李元綱の「聖門事業図」中の「伝道正統」の図は、堯—舜—禹—湯—文—武—周公—孔子—顔子・曾子—子思—孟子—明道・伊川を中心の正系としているが、二程のところでまで切れている。この二程の後に誰の名が書きこまれるのか、少なくとも朱熹の道統論は結果的に彼の名を書きこ

んだことになるのである。

朱熹の道統論とは、このように儒学の中の道学、道学の中の朱子学という二重の正統の主張なのであって、同時代の思想状況を色濃く反映するものであった。冒頭に触れたように、この道統論は禅の伝燈論を借りたものと安易に見做すべきものではない。ここで両者の性格の差を見ておきたい。

程頤は仏教の印証説を次のように批判している。

釈氏尊宿者、自言覺悟、是既已達道、又却須要印証、則是未知也。得他人道是、然後無疑、則是信人言語、不可言自信。若果自信、則雖甚人言語、亦不聽。(『程氏遺書』一五 58)

仏家有印証之説、極好笑。豈有我曉得這箇道理後、因他人道是了方是、他人道不是便不是。又五祖令六祖三更時來伝法、如期去便伝得、安有此理。(同一九 50)

他人(師)から印可を受けて、そこではじめて悟るなどというのは、主体性に欠け、道を私するものなのである。五祖弘忍が六祖慧能に三更の時(真夜中)、衣鉢を伝えたなどという話は、禅の密室性、非公開性を示す以外の何物でもない⁽¹⁰⁾。禅では師資相承でなければならぬ。常に個人と個人の間で道が伝授されるので、そのことを朱熹は更に明確に批判する。

吾儒与老莊学皆無伝、惟有釈氏常有人。蓋他一切辦得不説、都待別人自去敲磕、自有箇通透处。只是吾儒又無這不説底、若如此、少間差異了。(『朱子語類』一四 48、葉賀孫録)

「惟だ釈氏のみ常に人有り」とは、不立文字なるがゆえに一人の隙間もなく釈迦から達磨、更に当代へと連続していることである。禅の伝燈論は一人の断絶も許さないのであって、道学の道統論が至る所穴だらけであるのとは根本的に異なっている。道学は「無伝」であっても絶学継承が可能であった。それは儒学の持つ公開性のゆえであって、その公開性とは、経書の権威と、人間である以上必ず所有しているはずの道心の普遍性に支えられているのである。か

かる儒家側の絶学継承論は、師道論という形でも現われている。

唐の韓愈は、絶学を師道（貴賤長幼にかかわらず尊道の念にのみ基づく師弟関係）の不伝とした。

嗟乎、師道之不伝也久矣、欲人之無惑也難矣。（『師説』、『昌黎先生集』一二）

この認識は当然北宋の古文家にも継承された。柳開は先にも引用した「統師説」を作り、

古之学者、従師以專其道。

とし、その学を「道学」と呼んでいる。このような師道は、時に学統というニュアンスを色濃くしつつ、慶曆士人に広く重視されたのであるが、ここでその代表として些か長文であるが歐陽脩の文を引用してみたい。

某聞、古之学者、必嚴其師。師嚴然後道尊、道尊然後篤敬、篤敬然後能自守、能自守然後果於用、果於用然後不

畏而不遷。三代之衰、学校廢。至兩漢、師道尚存。故其学者各守其絰以自用。是以漢之政理文章与其當時之事、

後世莫及者、其所從來深矣。後世師法漸壞、而今世無師、則学者不尊嚴、故自輕其道。……是故学者惟俯仰徇時、

以希祿利為急、至於忘本趨末、流而不返。……夫世無師矣。学者当師絰、師絰必先求其意。意得則心定、心定則

道純、道純則充於中者実、中充実則發為文者輝光、施於世者果致。三代兩漢之学、不過此也。（『答祖沢之書』、『居

士外集』一八）

古えに師道が行なわれ、それが道の実現の基礎になっていた。その師道を請負ったのは学校であるが、漢になって学校が廢れても師道は残っていたから、経学による自己陶冶が可能であった。しかし今や師道は滅び、祿利追求の功利の学が幅をきかしている。師無き今の時代の拠りどころは経書である。「経を師とすること、この時代を乗り切れる」というのである。柳開が「祿学」と「道学」を対置し後者を師に従う学問としたのと同内容であるが、更に経書の持つ現代的意義が懇切に強調されている。そして次の石介についての言のように、当代に於ける「師道」の実践は、太学を頂点とする学校場でなされることが期待されていた。

及在太学、益以師道自居。（「徂徠石先生介墓誌銘并序」、「居士集」三四）

かかる師道論は、慶暦以降の学校振興政策とそれに応じて各地で名乗りをあげた講学者の中で特に重要な意味を持っていたのである。例えば「古霊四先生」の一人として講学に従事した陳襄は、

然則聖人不世出、烏乎合。曰、存則合乎人、亡則合乎經。顔淵氏合乎人、孟荀揚韓合乎經。其事則同。（「送章衡秀才序」）

と言う。そして当時を師道無き時代とする認識は、同じく講学に従事していた道学者も共有していた。

況後此千余歳、師道不立、学者莫知其從來。独先生之学為有伝也。先生得之於李挺之、挺之得之於穆伯長、推其源流、遠有端緒。今穆李之言及其行事、概可見矣。而先生淳一不雜、汪洋浩大、乃其所自得者多矣。（「邵堯夫先生墓誌銘」、「程氏文集」四）

程頤に言わせれば、邵雍は先師たちから受け継ぐものがあつたが、その中心は彼自身の「自得」だったのである。部分的な「師道」の存在を認めるにしても、真の「師道」があつたとしてゐるわけではない。そして、師に代るものとして道学者が持ち出してくるのは、「義理」である。

古之学者、皆有伝授。如聖人作経、本欲明道。今人若不先明義理、不可治経。蓋不得伝授之意云爾。如繫辭本欲明易。若不先求卦義、則看繫辭不得。（『程氏遺書』二上 6）

古之学者、先由経以識義理。蓋始学时、尽是伝授。後之学者、却先須識義理、方始看得経。（同一五 152）

学者必求其師。記問文章不足以為人師、以所学者外也。故求師不可不慎。所謂師者何也。曰、理也、義也。（同一五 62）

前者は二程いずれかの話、後二者は程頤の語であるが、「義理」の把握によって経書を理解すれば、師からの伝授に代えられるというのである。現在を師道無き時代と見做し、それを救えるのが経書の存在とする点で、道学は他の

士大夫たちと考え方を共にし、更に心の能力に対する信頼がその認識を強固にしている。かかる経書や義理に拠る復古は、言い換えれば新たな師道の創成であった。全祖望は「慶曆の際、学統四もに起る」(『宋元学案』士劉諸儒学案の序録)としたが、この学統は新たな時代の新たな師道なのであり、道学もこの一つと見做しうるのである。師承の断絶の認識は、新時代に適合した復古のイメージの創出にむしろ好都合であったといえよう。

朱熹の道統論は公開性を持つと先に述べた。道学の立場からすれば、経書を義理に従って理解すれば誰でも道統に参入できるはずなのである。しかし朱熹の場合、それと同時に「密旨」の存在も認める。例えば陳亮との論争の際、所謂人心惟危、道心惟微、惟精惟一、允執厥中者、堯舜禹相伝之密旨也。(『答陳同甫』八、『晦庵先生朱文公文集』三六)

と、『尚書』大禹謨の危微精一の語を「堯舜禹相伝の密旨なり」と言う。また、周程間の「太極図説」の伝授について、

此図立象尽意、剖析幽微、周子蓋不得已而作也。觀其手授之意、蓋以為惟程子為能当之。至程子而不言、則疑其未有能受之者爾。(『太極図説解』)

と、なぜ程子が「図説」を弟子に伝えなかつたかといえればそれに値いする者がいなかったがためとする。「図説」評価とその授受の問題は朱陸論争の一主題であった。要するに資料のみでは自説を貫ききれない箇所、特にそれが道学及びその周囲の思想家との争論の場であるとき、言外の意味とか密旨とかいったものが持ち出されてくるのであって、ここに朱熹の道統論がいかにも現実の思想状況を反映していたかが看取できよう。

以上のように、朱熹の道統論には、連続と中断、公開性と非公開性という相反する要素が含まれていた。それは、これが当時の思想界の状況を意識したうえででの立論であったからである。朱熹の道統論は、道統論それ自体の理論的整合性よりも、同時代の状況への自己主張という現実的意味を第一の要素としていたのである。

朱熹以後、道統論は次第に法則化、形式化していく。例えば彼の高弟黃榦は「聖賢道統伝授総叙説」の中で、次のように堯、舜、禹以降、湯、文王、武王、周公、孔子、曾子と伝授されていった個々の具体的内容を経書を本に整理する。

此又舜之得統於堯、禹之得統於舜者也。其在成湯、則曰、以義制事、以礼制心。此又因堯之中、舜之精一、而推其制之之法、制心以礼、制事以義、則道心常存、而中可執矣。曰礼、曰義、此又湯之得統於禹者也。其在文王、則曰、不顯亦臨、無射亦保、此湯之以礼制心也。不聞亦式、不諫亦入、此湯之以義制事也。此文王之得統於湯者、其在武王、受丹書之戒、則曰、敬勝怠者吉、義勝欲者從。周公繫易爻之辭、曰、敬以直内、義以方外。曰敬者、文王之所制心也、曰義者、文王之所以制事也。此武王之所以得統於文王也。至於夫子、則以博学於文、約之以礼、又曰、文行忠信、又曰、克己復礼。其著大学、則曰、格物、致知、誠意、正心、修身、治國、平天下、亦無非數聖人制心制事之意焉。此又孔子得統於周公者也。顏子得於博文約礼、克己復礼之言。曾子得之大学之義。故其親受道統之伝者如此。〔勉齋集〕三

このような、より連続的に、より整合的にという試みは祖述者の中から自然に出てくることであろう。また、福建という地域の表彰がらみではあるが、二程―楊時―羅從彦―李侗―朱熹と「一脈相伝」が引かれはじめる。

濂洛接洙泗之正伝、蓋漢唐數百年之所未有、考亭集濂洛之大成、所伝聞者龜山、所見者豫章、所見者延平。三先生皆劍津人、一脈相伝、又他邦之所未見。（咸淳六年へ一二七〇）の黄大任「豫章先生遺稿跋」

この道統は後に朱熹自身の論のように言いなされるが、実際には朱熹後学の意向から出たものである。道統が一本の線として確立するように、能う限り断絶を埋め、またそれによって朱熹の位置を光輝あらしめるように願ったのであろう。また、道統に易の法則をあてはめる論もある。

通而言之、則堯舜而上、道之元也。堯舜而下、道之亨也。洙泗鄒魯、道之利也。濂洛閩閩、道之貞也。分而言之、

則羲農其上古之元乎。堯舜其亨、禹湯其利、而文武周公其貞也。夫子其中古之元乎。顏曾其亨、子思其利、而孟子其貞也。至於周子、則我朝之元也。程張則我朝之亨也。朱子則我朝之利也。然則孰為我朝之貞乎哉。未有也。

然則其責可以終無所歸哉。不可也。嗚呼、蓋有不可得而辭者矣。(吳澄「雜說」十道統)

元、亨、利、貞という天地のサイクルを道統にあてはめ、道統継承への自負を述べた元の吳澄の文である。道統なるものが事実として存在するということになれば、当然そこには天地の法則が働いていると見られることになる。この世界の万事万物に「理」を看取する朱子学が、道統の法則化へ進むのも自然の趨向であったと言えよう。かかる法則化、形式化は、他の形態もとる。例えば王朝の正統論による整理⁽¹²⁾、また、「道統伝図」による図表化⁽¹³⁾などである。朱熹が道統を唱導した時の生々しい気魄は、教理の中に沈潜していったのである。

しかし一方で朱熹の道統論の持つ公開性は多くの思想家たちを鼓舞し続けた⁽¹⁴⁾。彼らは自己を朱熹、或は二程の位置に引当てて考えることさえあった。かかる強烈な道統継承の自負は、時に朱子学の範囲から逸脱し、新たな学派を創出してしまふことになる。そしてこれもまた、道統論の持つ宿命の一つなのである。

注

(1) 筆者は一九八二年一月二十九日の早稲田大学東洋学会で、「朱熹の道統論について」という発表を行なったことがある。その時の内容は、更に手を加えて一九八六年十二月三日に、中国福建省の廈門大学で開催された廈門朱子学国際學術会議で、「試論『道統論』的形成和特点」と題して発表した。本稿はこの発表の内容を本にしている。

ところで、道学について少しでもページをさこうという場合、道統論に触れないものは珍らしい。しかし専論となるとさほど目につかないのは、その内容があまりにも自明と見做されているがためであろうか。我が国の主なものでは、高瀬武次郎「道統伝」(『内藤博士環曆記念支那学論叢』所収、弘文堂、一九二六)、大島晃「宋学における道統論について」(『東大中哲文学会報』六、一九八一)があるが、特に後者は、道学関係の資料を丁寧に整理している。また、遡って唐については、末岡実

「唐代「道統説」小考―韓愈を中心として―」（『北海道大学文学部紀要』三六一―一九八八）がある。

- (2) Wing-izit Chan (陳榮捷), *Chu Hsi's Completion of Neo-confucianism*, *Etudes Song-sung Studies in Memoriam Etienne Balazs*, 1973 (本論は後に万先法氏によって中国語訳され、近刊の『朱学論集』、台湾学生書局、一九八二にも収められている。) また陳教授は、一九八七年六月に中国山東省曲阜で開かれた儒学国際学術会議で、「朱子与道統」と題する発表をされた。筆者は過日(一九八八年二月)、同会議に出席された金谷治教授からその発表原稿のコピーを拝受し、その内容を知ることができた。金谷教授の御厚意に、謹んで謝意を表す。陳教授は、道統論が伝燈論の模倣であるといった論を否定し、特に発表原稿の方では、「根本的に朱子は禅門の伝燈に興味を起さず、決してそれに倣うなどということはなかった」と指摘する。

- (3) 拙稿「楊時の立場」(『日本中国学会報』三三、一九八一) 八二頁。

- (4) 従来より道学の先駆者として韓愈、李翱を挙げるものが固定観念になっていたが、この二者に対する関心はこの時代共通のものであり、また道学者の韓愈についての評価もさほど高いものではないことは、筆者が以前よりしばしば触れてきたことである。当時の韓愈信者ならむしろ柳開ら初期古文信奉者、それに孫復とその一党や李覲などを挙げるべきであろう。道学者の同時代への自己主張は、韓愈ではなく孔孟に一気にもどることなのである。

- (5) 初期道学に於ける「道学」の使用例のうち、よく知られたものを次に挙げておく。

儒者得道学輔人主、……(程頤「上太皇太后書」、『程氏文集』六)

既而門人朋友為文以敘述其事迹、述其道学者甚衆。(同「明道先生門人朋友敘述序」、同一)

嗚呼、自予兄弟倡明道学、世方驚疑。(同「祭李端伯文」、同上)

朝廷以道学政術為二事、此正自古之可憂者。(張載「答范巽之書」、『張子全書』一三)

なお、宋以前にも「道学」の語があり、それらの調査も既に先行の諸論文によってなされているが、儒道仏いずれにせよ「道」に重い意味を持たせれば「道学」という語が使用されるのは当然であって、本稿の内容とは直接関係ないので省略する。徽宗の時、「道学(道教学校)」があったが、所謂「道学」とは混同すべくもないことである。

- (6) 程頤の門に入った呂大臨ら(弟子というよりも客分の後進に近いともいわれる)も礼学に力をいれなかったわけではなく(孤口治「呂大臨の礼思想について」、『中国哲学論集』二、一九七六)、要は関心の全体的な方向性である。なお、程頤の礼説

の中には張載のそれとほとんど重なっている部分があり、張載の議論を呂氏三兄弟を通じて程頤が取り入れたという指摘もある（同氏「張横渠と程伊川の礼—宗法を中心にして—」（『集刊東洋学』二六、一九七二）。

- (7) 注(3) 所引の拙稿。
- (8) 竺沙雅章「喫菜事魔について」（『青山博士古稀記念宋代史論叢』所収、省心書房、一九七四）
- (9) 陳教授は、発表原稿で、朱熹はこの図を見ていなかったと推測する。
- (10) 『宋史』黄榦伝に、朱熹の病気が悪化した時、深衣と著書を黄榦に授け、道を委託したという話があるが、陳教授は発表原稿の中で事実と考えられないことを考証している。
- (11) 拙稿「陳襄の思想とその周辺—道学形成史への一視角として—」（『東方学』七五、一九八八）
- (12) 饒宗頤『中国史学上之正統論』（龍門書店、一九七七）
- (13) 注(1) 所引の高瀬論文。
- (14) Wm. Theodore de Bary, *The Liberal Tradition in China, The Chinese University of Hong Kong, 1983*（山口久和訳『朱子学と自由の伝統』、平凡社、一九八七）。

（本論文は、一九八七年・一九八八年度文部省科学研究費一般研究Cの成果の一部である。）

* 最近刊の陳榮捷『朱子新探索』（台湾学生書局、一九八八）にも、陳教授の提出論文と同内容の議論がみえる。また同じく近刊の劉子健『兩宋史研究叢編』（联経出版事業公司、一九八七）所収の「宋末所謂道統的成立」（原載『文史』六、一九七九）も、劉教授が以前英文で発表されたもの（*How did a Neo-confucian School become the state orthodoxy?*, *Philosophy East and West*, Vol. 23 No. 4, 1973）とほぼ重なるが、示唆に富む内容を持つ。いずれも本論文を刊行事務局に提出後入手したもので、初校の場を借り、ここに補足しておく。

私の宋明理學研究

張 立 文
(譯) 土田 健次郎

本譯稿は、張立文教授が一九八八年十一月二十九日に早稻田大學文學部で講演された内容である。なお、張教授はそのおりになされた質疑を勘案されて後日補足原稿を送ってこられたが、本稿はそれも取り入れて譯出している。(本文中の*印は譯注)

張教授は一九三五年生。浙江省永嘉の人。現職は中國人民大學哲學系教授、中國哲學教研室主任。中國における宋明理學研究の代表的存在である。著作についての紹介は本稿中にみえる。

私の宋明理學研究で既に出版された著作としては、『朱熹思想研究』(中國社會科學出版社、一九八一年)と『宋明理學研究』(中國人民大學出版社、一九八五年)の二書、計百萬字があり、未出版のものでは『陸九淵研究』計三十五萬字がありま

す。また宋明理學と關聯するものでは『周易思想研究』(湖北人民出版社、一九八〇年)と『中國哲學範疇發展史(天道篇)』(中國人民大學出版社、一九八八年)が既に出版され、『中國哲學論理構造論——中國文化哲學發微』(*原題『中國哲學邏輯結構論——中國文化哲學發微』)『新人學導論——中國傳統人學的省察』『傳統學引論——中國傳統文化の多面的反省』(*原題『傳統學引論——中國傳統文化的多維反思』)などが出版の豫定です。更に宋明理學と關係する論文となると、五十萬字ほどあります。

一、私の宋明理學研究の方法

私の宋明理學研究は、二つの段階に分けることができます。

(一)、中華人民共和國建國の後、文化大革命の前まで、具體的には一九六〇年に私が大學を卒業してから中國哲學史研究に従事していた頃は、私は『ボルシェヴィキ黨史教程』中のスターリンが書いた四章二節の辯證唯物主義と歴史唯物主義に關する部分、毛澤東の『辯證唯物主義論綱』、それにジダーノフの哲學史についての定義といった方法を採用し、唯物主義と唯心主義、進歩階級と反動階級の鬭争、更には辯證法と形而上學の對立を強調していました。またエンゲルスの『ルードヴィヒ・フォイエルバッハとドイツ古典哲學の終結』中の物質と精神、思惟と存在のいずれが優先するのかという議論を唯心と唯物を畫定する標準とし、哲學者たちの定性分析を行っていました。例えば一九六四年に發表した「董仲舒の認識論は唯物主義か」(*原題「董仲舒認識論は唯物主義嗎?」)とか「方以智の「合二而一」の形而上學思想」(原題「方以智合二而一的形而上學思想」)などがそれです。

この種の方法が宋明理學研究から中國哲學研究全般にまで運用されると、大きな意見の食い違いがでてきました。例えば、周敦頤、邵雍、張載、二程、王安石、朱熹、陸九淵、李贄などについてはみな、唯物か唯心か、はたまた二元論か、辯證法か形而上學かといった争いが生じたのです。(土田健次

私の宋明理學研究(張立文)

郎「中國における宋明理學史研究」、『東洋の思想と宗教』四、一九八七年、を参照。)

なぜこのような廣範な食い違いが生じたのかというと、それは中國の古人の思惟方式が西歐のそれと異なることと關係があります。つまり、①中國は體用一源・一體二用、西歐は體用並立、②中國は全體的思想、西方は部門別分類、といった具合です。例えば中國の思惟は渾沌性を具えています。『老子』では本體としての道のもつこの種の性格を次のように描寫します。

道の物爲る、惟れ恍惟れ惚。惚たり恍たり、其の中に象有り。恍たり惚たり、其の中に物有り。窈たり冥たり、其の中に精有り。其の精甚だ眞なり。其の中に信有り。

(第二十一章)

混沌とは恍惚としてはっきりしない状態であって、茫漠として未分化な模糊とした、あるいは無秩序なものなのです。ここでは各種各様の事物をこの渾沌から類別しつつ分離抽出することも、それに確たる形象をあたえることも、明晰化秩序化させることもありません。『莊子』應帝王篇に一つの寓言があります。南海の帝王を儼、北海の帝王を忽、中央の帝王を渾沌と言いました。儼と忽とはたびたび渾沌を訪ね、渾沌

は毎回彼らを丁重にもてなしました。儼と忽とは渾沌の善意に應えるべく、渾沌に眼、耳、鼻、口をあげてやろうと相談しました。ところが彼らが毎日渾沌に一つずつ穴をあげてやり七つの穴をあげ終った時、渾沌は死んでしまったのです。

この寓言は、もし事物本來の性質や機能に背けば、期待が結果と正反対になる事態が惹起しうることを生き生きと物語っています。渾沌の思惟は中國の古典哲學に多大の影響をあたえました。假に我々が西歐の本體論、認識論、方法論、歴史觀によつて中國の古典哲學者たちの思想を區分けするならば、とても自慢できることにはなりませんし、それでも無理やり西歐の四つのブロック（*本體論、認識論、方法論、歴史觀）で分類したり、唯心唯物に振り分けたりすれば、中國古代哲學と似ても似つかぬ西歐哲學になってしまうわけです。

渾沌という考え方は決して時代遅れのものではありません。それは模糊たる無秩序の性格を具えています。秩序を持ち系統だった状態へ轉換しうる潜在能力をはらんでいません。この意味からすれば、渾沌が所有する形式は相對的、流動的、變動的であつて、それらは渾沌の潜在能力の外への現れなのです。つまりかかる潜在能力自體が渾沌の一種の屬性、

ということですが。日本の有名な理論物理學者でノーベル賞受賞者でもある湯川秀樹は、「莊子」『創造力と直覺』四九一—五〇ページ、復旦大學出版社、一九八七年。*なお本文は岩波新書『本の中の世界』所収、一九六三年）で、次のように述べています。

「私は長年の間、素粒子研究をしているわけだが、今では三十數種にも及ぶ素粒子が発見され、それらがそれぞれ謎めいた性格をもっている。こうなると素粒子よりも、もう一つ進んだ先のものを考えなければならなくなっている。一番基礎になる素材に到達したいのだが、その素材が三十種類もあつては困る。それは一番の根本になるものであり、あるきまつた形をもっているものではなく、またわれわれが今知っている素粒子のどれというのでもない。さまざま素粒子に分化する可能性をもった、しかしまだ未分化の何物かであろう。今までに知っている言葉でいうならば渾沌というようなものである。などと考えているうちに、この寓話を思い出したわけである。……最近になってこの寓話を前よりも一層面白く思うようになった。儼も忽も素粒子みたいなものだと考えて見る。それらが、それぞれ勝手に走っているのでは何事もおこらないが、南と北からやってきて、渾沌の領土と一緒になつた。素粒子の衝突がおこつた。こう考えると、一種の二

元論になってくるが、そうすると渾沌というのは素粒子を受け入れる時間・空間のようなものであるといえる。こういう解釋もできそうである。」湯川秀樹は渾沌と素粒子の世界を疏通させ、素粒子の動向に對して憶測を試みました。もしあの種の相貌を無理に渾沌に加えようと企てれば、それは渾沌を消滅させることを意味すると、『莊子』は言うのです。渾沌の思惟は一種の方式として、知らず識らずのうちに東洋人の思惟に影響をあたえています。鈴木大拙は「禪學講座」『禪と心理分析』二五ページ、中國民間文藝出版社、一九八六年)で、『莊子』の渾沌についての寓言をあげた後に、このようなことを言っています。東洋の靈性は渾沌としたもので、平淡な外貌を持つ。もしこのような智力上の渾沌という性格が無ければ、その智力自體は、「人道」によるべきこの社會生活の中でかくも大きな働きをなしえなかった。渾沌はあらゆる表立った錯綜せる動態の中に沈黙と安靜を保持するものであって、その本来の姿は自然に表層に浮び上ってくるものなのである。西歐人は智力を生活水準の向上に應用し、それと同時に彼らが不必要と見なした努力や賤役を削除していった。それゆえ彼らは自らが接近できる自然資源を懸命に開發していったのである。

私の宋明理學研究(張立文)

渾沌という思惟方式は中國人特有のものであって、西歐の論理的な思惟方式とは同じではありません。中國は渾沌という思惟方式により自己の哲學體系を建立し、宇宙の生成や自然の現象を説明していったのです。中國の古代の哲學者は、盤古が天地を闢く前は世界は渾沌の状態であったと想像しました。『淮南子』天文訓、『易緯乾鑿度』、『列子』天瑞篇はひとしく「天地未形」の「太始」の段階を渾沌の状態と見なしています。『易緯乾鑿度』では、

太易は、未だ氣を見ざるなり。太初は氣の始なり。太始は、形の始なり。太素は質の始なり。氣・形・質具はりて未だ離れず。故に渾沌(*もと「渾淪」、ただ「周易正義序」所引は「渾沌」と曰ふ。渾沌(*渾淪)とは萬物相渾成して未だ離れざるを言ふ。

と述べていますが、これは、



ということですが。この未形の渾沌については、物質的氣體であるとも、感覺器官でとらえられず(無聲無臭)形體を持たない(無形無體)精神とも言うことができます。もしこの萬物の始源たる渾沌を物質と認定すれば唯物論となり、その反

對に精神と見なせば唯心論となるわけで、唯物か唯心かという見解の相違はこのようにして生み出されてくるのです。この種の簡単な認定は、いわば儼と忽のようなもので、渾沌に七つの穴をあけて人間のようにしてやろうとし、できあがったら渾沌が死んでしまったのと同じことです。つまり我々が渾沌は唯物(物質)なのかそれとも唯心(精神)なのかを確定してみた時、それはもう渾沌とは別物になってしまふということなのです。

このような東西の思惟方式の違いは、我々に中國の古人に特有な思惟方式から出發することを再考させ、中國の哲學者の思惟方式に適合した研究方法を探らせることになりました。そこで私は、「哲學論理構造論(哲學邏輯結構論)」を提起したのです。そして私の宋明理學研究もまた第二段階に入ったのです。

(一) 私は一九八一年に出版した『朱熹思想研究』の「前言」で、次のように述べました。

ここ三十年、哲學者たちの思想に對して、自然觀、認識論、方法論、倫理論、歴史觀等々ということ部門別分類型の整理と研究がなされるのが慣わしになっていた。

これは研究作業の基礎であり、文句なく必須のものであり、また確かに成果もあげてきたが、このレヴェルに留まっていたは不十分なのである。というのは哲學者の哲學體系の各部分更には基本的範疇は緊密に聯係しあい、一つの全體を構成しているからなのである。「部門類別」型の研究はしばしば哲學體系全體の内在的論理關係に十分な注意を払うことがない。ただ哲學體系の内在的論理結合とか聯係に深く立ち入り闡明にしてこそ、その哲學體系の本來の面目を忠實に映し出せるのである。

中國哲學の論理構造は、できあいの原則や原理から出發するものでも、西歐固有のモデルを踏襲するものでも、都合次第で既成の原則や原理に適合させていくものでもなく、中國哲學の實際から出發し、中國哲學固有の原則や原理へと整理し結論づけていくものなのです。

いわゆる中國哲學の論理構造とは、一定の經濟・政治構造の規制を受けている諸々の哲學的相互關係、相互作用を示す範疇時間の組合方式とか構造組織なのです。これを、中華民族固有の特色を具えている「太極」という考えから見てみましょう。『周易』繫辭傳には、こうあります。

易に太極有り。是れ兩儀を生ず。兩儀、四象を生じ、四

象、八卦を生ず。

こういった形式化された考え方は、

0 — 2 (儀) — 4 (象) — 8 (卦)

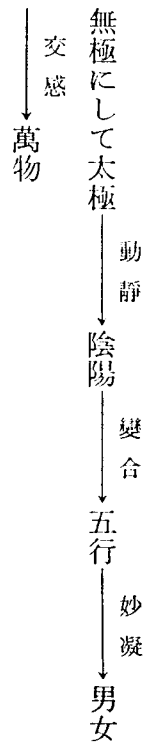
と記號表現ができませんが、この抽象的な記號の背後に示されているのは、人間の思惟の發展における「然る所以の故（そうであることの根據）」なのです。そしてこれは、兩宋の道學者に至って、儒・佛・道を一體となした太極という思惟を構成したのです。周敦頤は、以前に唐の韓愈が佛・道を批判した際、まだ「本然の全體」から佛・道と拮衡する哲學體系を建立できなかったことに鑑み、佛・道を儒教に援用して「本然の全體」から哲學的論理構造を構築しました。周敦頤は「太極圖說」で、このように述べます。

無極にして太極。太極動いて陽を生ず。動くこと極まりて靜、靜にして陰を生ず。靜極まりて後に動く。一動一靜、互に其の根を爲し、分陰分陽、兩儀立つ。陰變じ陽合し、水火木金土を生ず。五氣順布し、四時行る。五行は一陰陽なり。陰陽は一太極なり。太極は本より無極なり。五行の生ずるや、各々其の性を一にす。無極の眞、二五の精、妙合して凝る。乾道男を成し、坤道女を成し、二氣交感して、萬物を化生す。萬物生生して、變化

私の宋明理學研究（張立文）

窮り無し。

つまり、



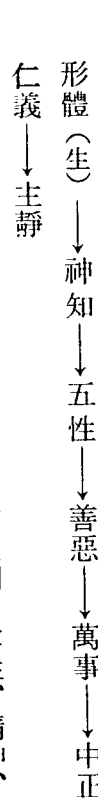
という關係を作りあげたわけです。この太極を起點とする論理的演繹は、それぞれの動態を示す媒介を持ち出すことで、前段階に後段階への橋渡しをさせ、そこから系統的、秩序的な全體構造を構成するという形でなされています。太極、陰陽、五行、男女、萬物といった實體を持つ哲學的範疇が、動靜、變合、妙凝、交感といった關係を示す範疇を描き込むことで連結され、ここに各範疇間の橋渡しが實現しているのです。そしてこれは、周敦頤が「太極を立て」ること、すなわち宇宙の本體の領域で立言していることなのです。

ところで、太極という思考は、宇宙の本體と萬物の形成に枠組とモデルをもたらしただけでなく、人間、人間の本性、人類社會にもモデルをあたえました。

惟だ人のみ其の秀を得て最も靈なり。形既に生じ、神發して知る。五性感動して善惡分れ、萬事出ず。聖人之を定むるに中正仁義を以てして靜を主とし、人極を立つ。

(同上)

これは、



という圖式を作りあげています。人間、人間の本性、精神、情感、意志、善惡、それに道德規範、道德行爲、修養工夫などの全面にわたっているわけですが、先の「太極を立つ」とこの「人極を立つ」とは決して分離したのではなく、「天人合一」の圖式の一種なのです。

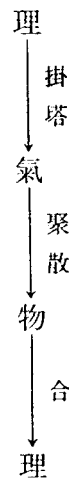
周敦頤の自然、社會、人間を一體化した太極という思考は、後に朱熹によって更に闡明化されました。朱熹は一組の太極と關聯する範疇を持ち出しました。朱熹はこのように言います。

下自り推して上り去けば、五行は只だ是れ二氣、二氣又只だ是れ一理なり。上自より推して下り來れば、只だ是れ此の一箇の理、萬物之を分ちて以て體と爲す。萬物の中、又各々一理を具ふ。
 (『朱子語類』九四 37 陳

淳録)

其の書始め一理を言ひ、中散じて萬事と爲り、末復た合して一理と爲る。
 (『中庸章句』)

これらはいわば、



という構造を作りあげているのであって、ここでは理自体は「附著」とか「掛塔(*ひっかかること、理は氣にひっかかる限り自己を現しえない)」する場所を必須としています。つまり理、氣、物、理は「掛塔」や「聚散」を描きこむことで結びつけられ、そこから一つの論理構造を構築しているのです。かかる哲學的論理構造の把握は、中國哲學の研究方法を改革する試みの一つと言えましょう。

もし渾沌という思考が模糊たる未分化のものであると云うならば、太極の方は秩序だち系統だった思考と言えます。これら兩種の思考はそれぞれ別の場と角度から中國哲學の特性をあらわしているのです。

ところで、中國哲學の論理構造論は、以下のような具體的方法を含んでいます。

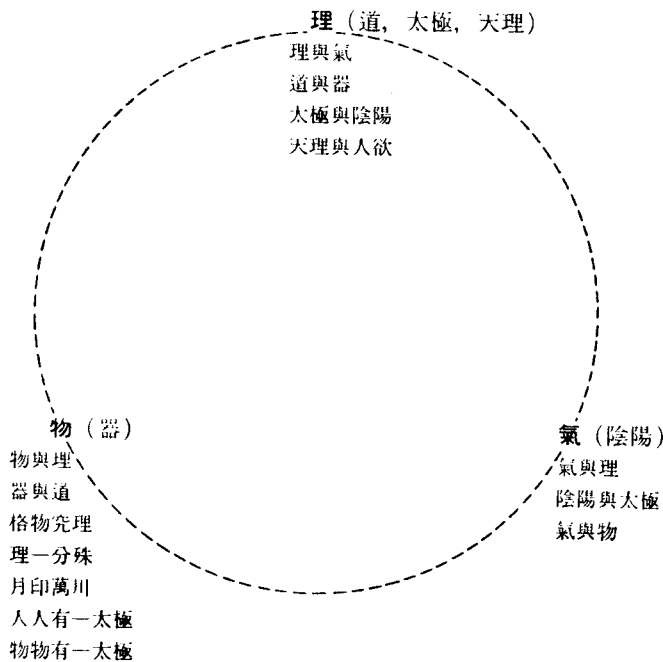
【第一、縦横互補律】

縦横互補律とは、一定の時空中での哲學の諸範疇の縦向(たて方向)、横向(よこ方向)、斜向(ななめ方向)の關係とその互補(相補)關係を指し、それによって一つの有機的全

體を構成しようというものです。まず縦向關係とは「古今」問題がそれで、哲學者が運用する諸範疇に對し歴史的分析を押し進め、歴史の潮流の中での範疇の運動の層、段階、内在論理と發展の全軌迹を示そうというものです。横向關係とはいわゆる「中外」問題がそれで、中國哲學の範疇の運動の各過程における内在、外在の諸要素、因子、更に節目や段階に對して分析を加えたものです。例えば、インド佛教が中國に入ってから、佛教哲學の諸範疇が中國の傳統哲學と融合する中で、中國哲學の方もインド佛教哲學の範疇、つまり「眞如」「能所」「理事」などを吸収しました。かくて儒・佛・道の三教は融合して、宋明理學を産み出していったのです。さて斜向の關係とは、非規則的、非方向的な運動が、一定の情況のもとで、縦向や横向の關係の否定とか破壊とかになりうるものです。縦横互補律をたてる主旨は、たて、よこ、ななめの各方向の交錯、滲透によって構成される哲學的範疇の體系の網を示すことなのです。朱熹の哲學思想をこれによって分析してみるならば、各種の横向關係、例えば「理」と同一の層の範疇である「道」「太極」「天理」、また「氣」と同一の層である「陰陽」「物」と同一の層である「器」等を分析し、更に縦向と斜向の關係、つまり「理」と「氣」「太極」と「陰

私の宋明理學研究（張立文）

陽」「道」と「器」「天理」と「人欲」から更に「理一分殊」「月印萬川」「一理と萬理」「人人に一太極あり」「物物に一太極あり」「格物窮理」などの諸層、諸方向の關係に整理を加えていくことなのです（圖一）。



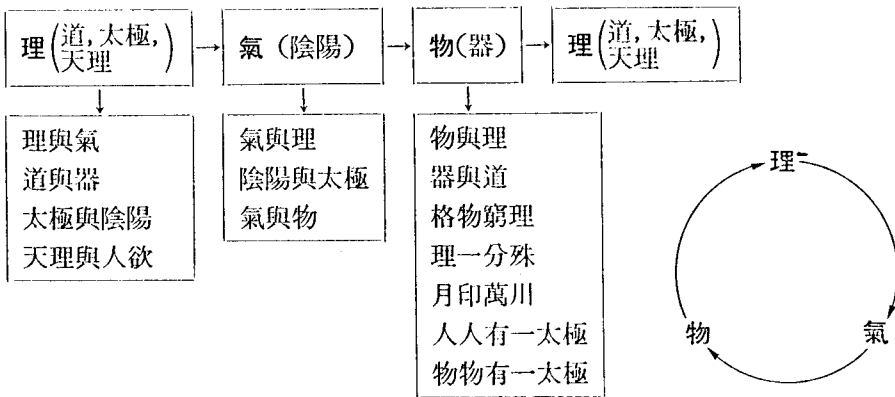
(圖一)

【第二、整體貫通律】

これは哲學的範疇の同質あるいは異質、更に同異交質の要素、範疇、概念の間の膠着、貫穿、つまり相互に滲透し發展し極點にまで到り、そこで相互の轉化を引きおこすことを指します。しかし哲學的論理構造の貫通と組合は、しばしば性質による貫通ではなく総合的な貫通なのです。譚嗣同はこのように述べました。

遍法界、虛空界、衆生界に至大、至精微、膠粘せず、貫洽せず、筭絡せざる所无くして、充滿せる一物有り。……之を名けて「以太^{以太}」と曰ふ。 (『仁學』一、譚嗣同全集(増訂本)』下冊二九三ページ、中華書局、一九八一年)

質や層が異なる概念、範疇の貫通は、この譚嗣同が言うような一種の實物性を持った媒體(*つまり「以太」など)を通してなされる必要は皆無であって、關係の範疇を通して聯結し、「此由り彼に達す」る貫通性を構築することで、諸範疇に整體(*例えば身體をモデルとするような有機的全體)的系統を構成させるものなのです。例えばまず縦横互補律によって理、氣、物の各層、各方面の縦向、横向、斜向の關係を分析し、この基礎の上に整體貫通律は、各々の哲學範疇を、朱熹の哲學の體系全體の位相、作用、機能、關係によって一つの



(圖 2)

全體的な系統へと貫通させていくのです。つまり圖(2)のように、理、氣、物の位相、作用、機能が全て明示されることになるわけです。

【第三、渾沌對應律】

これは、整體系統中の非系統、非整體、非論理、無秩序な渾沌を指していますが、また系統、整體、論理、秩序とも對應し、それゆえ「渾沌對應律」とよばれます。そして、生命力の優勢理論と方法を具えているものなのです。①哲學的範疇の體系の系統化、整體

化、論理化、秩序化の前段階には必然的に非系統、非整體、非論理、無秩序なる状態があり、これは前から後への橋渡しをします。②哲學的體系の範疇を構成する過程に於ては、非系統、非整體の挑戦が随伴します。③ひとたび哲學的範疇の體系が構成されれば、それはもとの非系統、非整體に對する挑戦になります。渾沌對應律は、哲學的論理範疇に備わる整體の運動過程と異なる運動方向、状態、段階、節目を示しています。渾沌は、一定の條件のもと、哲學的範疇の體系の中で重大な作用を引き起します。例えば縱横互補律を運用して朱熹の哲學的範疇の層や多面的關係を分析する時は、諸範疇が存在する場合全般から言えば、ある意味では個々は互いに秩序無く渾沌としています。整體貫通律を通して各層と多方面の諸範疇を朱熹の哲學の原像通りに組合せ排列して、そこでやと系統と秩序を持つ状態に移行できるのです。朱熹の哲學には固有の論理構造がありますが、それは上述の方法によつてのみ示しうるといえます。そして今度は渾沌對應律が、朱熹の哲學が全系統を構成し終つた時點でも矛盾を残していることを示すのです。これらの矛盾はまさに非系統、非全體、非論理なるものの朱熹の全體系統中での現われなのです。朱熹の哲學は後繼者に更に發展させられ、完備した哲學體系に

私の宋明理學研究（張立文）

なるとともに、批判者に別の哲學體系を創り上げる可能性を残しました。このことこそ、渾沌對應律が生命力の理論であり方法であるということなのです。

要するに、縱横互補律は中國哲學の範疇の有機的全體の系統を構築し、哲學的論理構造の諸範疇の間に内在する論理關係から更に諸々の哲學的範疇の排列順序と組合方式を示すためのものです。整體貫通律は範疇が代々傳える體系を構築し、範疇の三つの質體（*同質と異質と同異交質）の層、節目、段階の聯系を示していきます。渾沌對應律は整體系統に對する非整體的な系統を探り出し、哲學的論理構造の形成、發展、破壊、重建の全過程を示していきます。このようにして中國哲學の論理構造を建築し、中國の哲學思想を中國の思惟方式によつて表述させ、宋明理學の各思想家に對する意見の對立を回避するのです。これが私が宋明理學を研究する方法です。

二、私の宋明理學研究の目的

文化大革命以降、いかに宋明理學研究を中國固有の思惟方式に適合した形で推進するかが私の研究の主眼でした。このようであつてこそ、中國哲學は新たな發展と創造をもちえる

のです。ここで私は全く外來の方法を吸収しないと云っているわけではありません。中國と西歐の文化の激烈な衝突のもとでは、中國の傳統哲學とその研究方法は西歐からの挑戦を受けたわけで、中國の知識人は西歐哲學とその研究方法を吸収し、中國哲學を研究しました。例えば蔡元培は、胡適の『中國哲學史大綱』の序の中で、胡適がかかる中國哲學史を書きえたのは、二つの條件を備えていたからだと言っています。つまり一つめは厚い國學の基礎を持ち、出身が代々書香の家であったこと、二つめは深い西學の知識と方法を身につけていたこと。この二つが結合してこそ、見事な哲學史が書きえたのです。蔡氏はその他の人々は兩者のうち一つだけしか具えていなかったがために、胡適のような哲學史が書けなかったと見なしました。胡適はプラグマティズムの方法を用いて過去の「三皇五帝」から説き起す古い哲學史を改變し、五四の新文化運動に確かな影響をあたえたのです。馮友蘭は新實在主義の方法を吸収して中國哲學史を研究し、『中國哲學史』を書きあげました。郭沫若や侯外廬等はマルクシズムの方法を用いて中國哲學を研究し貢獻しました。かかる方法は當時の中國（今世紀の十年代、二十年代、三十年代）にあって影響と作用を及ぼしていました。歴史の發展という角度から

すれば、これらはみな肯定すべきなのであって、簡単に否定し去るような態度をとるべきではありません。

しかしながら、中國哲學の研究が深まり、中國と西歐文化の衝突が表層から深層へと進むに随って、二、三十年代から建國初期、更に文革期の水準に止まっているようではもう不十分になりました。中國哲學研究は單純に西歐の研究方法に依據している状態から脱却し、中國哲學それ自體の發展に符合した方法を探し求めざるを得ない事態に直面したのです。中國哲學自體から出發し、西歐の優秀な研究方法と結合させてこそ、中國哲學に新たな發展と創造をもたらせられるのです。私が提起した「哲學論理構造論」は、すでに一部の學者の賛同を得ました。彼らはこの方法を運用して、例えば次のような書物を著しています。蔣國保『方以智哲學思想研究』（安徽人民出版社、一九八七年）、張象樞『二程の哲學論理構造』（*原題『二程の哲學邏輯結構』、河南人民出版社、一九八八年）など。論文となると更に多く、張載、朱熹、陸九淵、陳白沙、王陽明、王廷相、王夫之、方以智、などが論じられています。

中國哲學に固有の論理思考を掘り出すのも、私の宋明理學を研究する目的です。哲學系の中國哲學史を指導して氣

づくのは、學生たちはしばしば中國の哲學思想が西歐の體系に劣り、その發展の道筋や論理展開が不闡明であると感じ、甚しくは中國にはただ倫理思想のみあり哲學的思想が無いとまでみなしていることなのです。學生たちは哲學系に入るとすぐにマルキシズムの哲學原理を學び、西歐の哲學思想にここで接するわけですが、これはマルキシズムによって總括された西歐哲學です。そして中國哲學は、三年になってやっと學びはじめます。それゆえ彼らはしばしば西歐哲學の論理思考で中國哲學を評定します。要するに彼らが中國哲學を計る標準や尺度は西歐のカントやヘーゲルの哲學なのであって、このようなことは疑いなく中國哲學に對する誤解を生じさせています。しかし、中國哲學では理論的思考の面でかなり高度な發展をみせた宋明理學が、果して思考の理論性を特質や趣きとして具える哲學思想にまで到達できたか否かという問題は、中國哲學に對する學生たちの誤解をとく助けとなりません。私は、中國哲學（宋明理學を含む）は、いまだ開墾を待つ荒地のままであると思っています。（これは特に中國人の研究について言うのですが）胡適以來、中國の資産階級やマルキシズムの學者たちは中國哲學に對する最初の成果をあげましたが、これはカントやヘーゲルなどを経過しマルクス・エン

私の宋明理學研究（張立文）

ゲルスの整理・總括をみた西歐哲學に比べればはるかに劣ったものでした。この落差は時間的なものばかりではなく、主に思想上の深度に歸因しています。ですから學生たちが中國哲學を輕視し理論的興味をもたぬ傾向が出てくるのです。それゆえ中國哲學、特に宋明理學に新たな整理と總括をあたえることが是非とも必要になるのですが、これは西歐哲學のモデルによって中國哲學をふみあらすということではありません。そうでなければ、中國哲學の理論的思考は西歐哲學に及ばないという見方を變えることはできないでしょう。

宋明理學が儒・佛・道を融合した經驗と教訓の討究は、我々が當面している中國と西歐の文化の衝突についての認識を高めることになり、これもまた理學を研究する目的の一つです。外來のインド佛教は、後漢に中國に渡來して以降、中國の傳統思想と接近、衝突、融合といった各段階を経過しました。中國人は當時、西方に經典を求めましたが、それは唐代では西域を通してインドに達したからです。つまり我々は中國傳統思想と佛教の衝突を「中西」文化の挑戦とも見なせるのです。このような衝突のもと、佛教が中國の傳統思想との矛盾を統一して禪宗のような中國的な佛教を作りあげたばかりでなく、同時に傳統思想側も佛教の理論を吸収して稔り豊

かな發展をみせたのであつて、かかる中印文化の合體の中で宋明理學が生み出されたのです。宋明理學の誕生は、外來文化の挑戦に對してなされた中國傳統文化の成功せる應答であるといえます。しかしながら、一八四〇年のアヘン戰爭以來、西歐文化の激烈な挑戦のもと、中國の傳統文化は今日に至るまで成功せる應答を出しえないでいます。宋明理學の研究は、西歐文化の挑戦に對する我々の應戰の内容を高めるための一つの參考となるのではないでしようか。日本は傳統文化と西歐文化の衝突の中で、漸次成功せる應戰を展開してきましたが、これは中國も學ぶに値いすることです。もし私がこの問題に些かでも力になることができるならば、私の願いは達せられたといえるのです。

(本譯稿は、昭和六十三年度文部省科學研究費一般研究(C)の成果の一部である。)