

胡瑗の學問

——その性格と位置——

土田健次郎

- 一、はじめに
- 二、樂論と教育論
- 三、易解釋
- 四、おわりに

一、はじめに

胡瑗(安定)⁽¹⁾の存在は、北宋仁宗朝の慶曆及びその直後といふ時代をぬきにしては考えられない。彼は一布衣の身ながら、「慶曆新政」の主導者范仲淹に推舉された。彼は范仲淹の理念になつた人物であり、この時代の思潮の體現者の一人であつた。

慶曆年間に士大夫の學が一變したことは、なかば常識化されてゐる。しかしその實態の解明はまだまだ不十分であるよう

に思われる。例えば范仲淹が名節を尊び正學を鼓吹したとはよくいわれることであるが、名節、正學のいずれも儒家の常套句であり、彼ならではの思想的特徴をこれによつて十全に語りえるとは思われない。しかし一方では、范仲淹や韓琦等の文集を卒讀してもこれ以上まとまつた理念を把握しがたいとの印象をうけるのも事實である。范仲淹の思想を代表する文獻が「答手詔條陳十事」(『范文正公政府奏議』上)であることに示されるように、これはおそらく彼らの言説があまりにも政策次元中心になされてゐるゆゑであらう。政策論の詳細な分析、また彼らにとつて個人の思想生活と政策論のかかわり方の吟味などが切に要求されるところであるが、これらは現在の筆者の手にあまる問題である。

しかしここで問題にしたいのは、范仲淹等が政策論の中で

おぼろげながら志向していたものを、かなり直接的に提示した一人が、胡瑗ではないかということである。仲淹の意向に胡瑗の學問がかなっていたのは事實であり、そこに仲淹の理念の重要な部分がかなりの程度まであらわに示されているとしてもよいであろう。

特に重要なのは胡瑗の活躍の場が教育であったということである。周知のように胡瑗、孫復、石介の三人を「宋初の三先生」と稱するが、彼らのいずれもが太學で活躍した。しかも胡瑗、孫復、それにはほぼ時を同じくする李覯も一布衣のまま范仲淹によって教育の場に拔擢されているのであり、これをもって仲淹が彼らに期待したことの性格と重さがわかる。まして當時は教育が重視された時代であり、續々と各地に學校が建てられて⁽⁴⁾いる。しかもこの教育熱は單なる教育の場のみの問題ではなかった。いかなる士人を官界に送り出すかを意識してのものであり、そして必然的に問題となるのは士大夫のあるべき像であった。胡瑗の教育法は彼が湖州州學の教授であった慶曆四年に、仲淹の推舉により（奏爲薦胡瑗李覯充學官、『范文正公政府奏議』下）新たに國子監から獨立した太學に採用される⁽⁵⁾。學校群の頂點に位置する太學に彼の教育が行なわれたということは、結果として慶曆士人のありう

べき理想像の提示を胡瑗がうけおうことになったことを意味している。

胡瑗の弟子の呂希哲は「仁宗之時、太學之法寬簡」（李廌『濟南先生師友談記』）と、當時の太學が制度的にいまだかつていなかったことをいう。太學は制度よりも人物によって左右されやすかったのであり、事實ここで胡瑗等の存在があまりやかに輝いていた。學校は他の場所に比し、あくまでも相對的にはあるが隔離されているがゆえの純粹培養的な試みが可能である。複雑な現實、錯綜した人脈を絶えず意識する不定型な政策論とは次元を異にする完結性の強い主張が、ここでは示されやすかった。生涯のかなりの時を教育の場で活動した胡瑗の學問の中に、慶曆士人の理念の一發露を見出すうとする試みは、相應の意味のあることと思われる。

胡瑗の學問の検討は、慶曆の思潮の問題と共に、道學の登場を考えるうえでも大きな意味をもつ。胡瑗は太學における程頤（伊川）の師であり、程頤が胡瑗により學職にひき立てられたことは周知の通りである。程頤は胡瑗に終生恩義を感じていたが、兩者の關係は單なる世間的な師弟關係にとどまってい⁽⁶⁾ない。程頤の名著『易傳』中に實名を明記のうえ引用されている同時代人は胡瑗ただ一人である。先稿でも論及した

が、易解釋の基本路線と具體的な手だてを程頃は胡瑗から相當度に繼承しているのであり、そこに慶曆の新義と道學の中央への登場の脉絡を考えるポイントがあるように思われる。本稿ではこの問題についても些かさぐってみたい。

二、樂論と教育論

胡瑗は、同時代の人々の目からは、樂の通曉者として、教育家として、目ざましい存在であった。そのことは、蔡襄の撰した墓誌、歐陽脩の手になる墓表によって確認される。

そのうち樂の專家としての胡瑗については、現在では取りあげられることも少ない。當時に措定してみても、これが強い印象を一般にあたえたのは、胡瑗が一布衣にもかかわらず范仲淹の特別の推舉により樂の改訂にあずかったというニュース性が、多分に働いていたことも否定はできない。『宋史』樂志一によると、北宋の建隆から崇寧の間において、樂律は計六回の改訂を受けている。うち胡瑗が關與したのは、第一回の和峴樂、第二回の李照樂に續く三回目の改訂にあたり、作業を共にした阮逸との共著『皇祐新樂圖記』が現存している。この書は、總敍詔旨篇第一・皇祐律呂圖第二・皇祐黍尺圖第三・皇祐四量圖第四・皇祐權衡圖第五からなり、聲律の高

さの算定、そのための寸法の決定、更に樂器・祭具の形態にわたっている。そのうち胡瑗が特に功あつたのは、「阮逸言、臣等所造鍾磬皆禀於馮元・宋祁、其分方定律又出於胡瑗算術」(『宋史』樂志二)というように、聲律の音階、特にその基準となる黃鍾の高さを決定する管の寸法の算出であつた。これは直徑三・四六分、長さ九寸の圓管を黃鍾とするものであるが、結果的には和峴樂を一律さげ、李照樂が和峴樂を三律さげたのよりは高くなつた。

胡瑗の算定に對してはすぐに批判が出された。彼が樂の改訂に推舉されたのは景祐二年(一〇三五)であるが、翌三年には胡瑗等の鍾律の檢討を命ぜられた翰林學士丁度らが胡瑗の規準とする柷黍の幅が一定しないことなどをあげて論難している(『宋史』樂志二、律曆志四)。その後もこの改訂は多くの論難を蒙つていく。代表的な例では北宋第五回目の樂律改訂者でもある范鎮の議論があり、これに對する司馬光の辯護もまたよく知られている。また樂律算定批判に付隨して、胡瑗が設計した十二鐘の音が「鬱として發せず」であつたといふ批判まであり(『東齋紀事』二)、それやこれやで次の第四回目の改訂が行なわれるようになる。要するに、胡瑗の樂律制定は、北宋の樂律改訂史の一齣としての意味しかもちえなく

つていったのである。朱熹が「胡安定樂如何」との問いに、「他亦是一家」と答えているのは、『朱子語類』六六 35 黃榦錄）、この間の事情をよく語るものであろう。

胡瑗の樂論によって我々は、彼が樂律算定を行ないうるほどの學識をもっていたことを察するに足るのみである。それらに比して彼の教育論は、彼の當時における盛名を現在に至るまで維持しつづけている。

胡瑗の教育法については、もはや常識化されている。明體達用といわれたその方法は、學生を資質により經義齋と治事齋に配屬させ、前者では體として經義を、後者では用として實用の知識（例えば邊防、水利）を修得させるものである（『五朝名臣言行錄』一〇所引『呂氏家塾記』）。また、學生それぞれの志向に應じてグループ講習させ、その内容について胡瑗が適時諮問を行なうこともした（『濟南先生師友談記』）。更に長くすわりつづけた後は習射、投壺など君子の遊戲をさせ、學習の能率をよくする工夫も試みている（『五朝名臣言行錄』一〇所引『呂厚明記』）。胡瑗は體用兼修を理想としたが、實際は門人たちが體用のいずれかに傾くことになり、劉彝のごとき水利專門家までもその門から出ている。先述のようにこの教育が蘇州郡學、湖州州學で實施され、その成果により中央の太學に採

胡瑗の學問（土田）

用されたことはあまりにも有名である。後に胡瑗自らも皇祐四年（一〇五二）十月に國子監直講となるが（『續資治通鑑長編』一七三、以下『長編』と略記）、更に嘉祐元年（一〇五六）十二月に太子中允・天章閣待講に充てられた時も、歐陽脩がそのまゝ國子監、太學を勾管させるように上書し（『學留胡瑗管勾太學狀』、『奏議集』一四）、それがいれられている（『長編』一八四）。

しかし胡瑗の教育の細目となると、現在不明な點が多い。それは既に南宋においてそうであった。朱熹は當時知湖州であった薛季宣に對し、胡瑗の學規の調査を依頼しているほどである（『答薛士龍』一、『晦庵先生朱文公文集』三八）。それに對し薛季宣は、役所の倉も焼け當時を知る古老も世になく、若干の齋舎の名のみ残っていると答えている（『又與朱編集書』、『浪語集』二三）。朱熹はその後、「安定平日所講論、今有傳否」との問いに、「並無、薛士龍在湖州、嘗以書問之、回書云、並無、如當初取湖州學法以爲太學法、今此法無、今日法乃蔡京法」（『朱子語類』一二九 28 鄭可學錄）と、朱熹當時の法は蔡京の法で湖學の法はもう残っていないという。胡瑗の學規は太學に採用された後、有名な王安石の改革をはじめ數度の變改のうちにその特質が不明になっていったのである。⁽¹⁹⁾つまり早くも南宋では、胡瑗の教育法はその理念のみが記憶さ

れ、具體的な細目は不明になっていたということであろう。なお胡瑗撰『學政條約』一卷があったというが、現在では佚してしまっている⁽¹¹⁾。

胡瑗の教育はその方法の目ざましさもさることながら、あげた成果の大きさも注目されていた。歐陽脩撰の墓表に

禮部貢舉歲所得士、先生弟子十常居四五

というように、胡瑗門下からは多くの科擧登第者を輩出した。

胡瑗の講義はかなり自由なものであったとみられる。胡瑗の弟子呂希哲の『呂氏家塾記』を朱熹は引用する。「呂氏家塾記云、未立三舍前、太學只是一大書會、當時有孫明復・胡安定之流、人如何不趨慕」(『朱子語類』一〇九 5 鄭可學錄)。「一大書會」とは自由な講義の風を示している。胡瑗の授業態度は嚴格であり、徐積が受講中に頭が傾いていたのを叱責された逸話は有名だったようで、徐積自らの『語錄』(『節孝集』三三)をはじめ、その他宋代の隨筆に多く引かれている。つまり胡瑗の講義は師弟相互の談論風發という自由さではなく、そこでなされた解釋の自由さであった。その講義録である『周易口義』には實に頻繁に『正義』批判の言がみえる。彼と共に太學で講じた孫復が春秋の三傳を取り去り經本文そのものの意味を求めた『春秋尊王發微』を著したのは有名であ

るが、かかる孫復の態度が三傳の注に疏を加えた『正義』の全面的否定となるのは當然で、要するに當時の太學では公然と『正義』批判がなされ、その言説の個性と熱氣が胡瑗の場合「一大書會」という表現を生むことになったのであろう⁽¹²⁾。

『正義』から離れ更に批判し新たな經義をうちたてようとしたこの二人の講義は、當初は多少のとまどいを受講者にあたえたが、次第に廣い支持を集めていった⁽¹³⁾。胡瑗に太學で講義を受けたことのある程頤は「回禮部取問狀」で、「往年胡博士瑗講易、常有外來請聽者、多或至千數人、孫殿丞復說春秋、初講旬日間、來者莫知其數、堂上不容、然後謝之、立聽戶外者甚衆」(『伊川文集』三)と、胡瑗、孫復の講義の盛況をいう。また蔡襄撰の墓誌にも、「後爲太學、四方歸之、庠舍不能容、旁拓步軍居署以廣之」と、聽講生を收容できず步軍の居署までも使用したことを述べる。かかる「一大書會」から多くの科擧登第者を出したということは、胡瑗の教育の現實的效果を大いに喧傳することになった。しかし翻って考えれば、當時の科擧における合否の基準に變化がおこりつつあったということであろう。

胡瑗六五歳の嘉祐二年(一〇五七)は、宋代科擧史上の轉機といわれる。時の知貢舉歐陽脩が獨自の見識により技巧を弄

する時文を排し、いわゆる古文家を多く合格させ、その中に蘇軾、曾鞏、程顥、張載、朱光庭等の次代の思想界に波紋をおこした錚々たる人物が含まれていたのは有名である。この年には胡瑗の門人では莫君陳、張巨(明經)が登第している。また同四年には單鏐、王得臣、楊傑、程頤(殿試は落第)、治平二年(一〇六五)には凌浩、同四年には徐積、陳貽範というように胡瑗門下が登第していく。胡瑗門下の科擧登第者は嘉祐二年以前にもかなりいたよう⁽¹⁵⁾で、要するに嘉祐二年前後が多かったようである。しかし嘉祐二年に問題となったのは文體で、胡瑗の教育とのかかわりはその有無をも含めて十分に判明し難い。胡瑗の明體達用の教育は、弟子の劉彝にいわせると文、體、用三者のうち體、用を重視するものであ⁽¹⁶⁾った。文業を否定し經義とその實踐を重んずる胡瑗の姿勢は、積極的な古文禮讚にまでいきついていたか否かはともかく、技巧的美文の排除になっていたのは確かであつて、消極的な形ながらこの嘉祐二年の方向にそつていたと思われ⁽¹⁷⁾る。歐陽脩は先述のように嘉祐元年に胡瑗を太學に残すべく上奏し、また胡瑗の墓表の中でその教育を讃えている人物である。要するに全體として胡瑗の教育と歐陽脩の科擧評定とは結果の上で一致をみる點があつたのかもしれない。ともかくも胡瑗、孫

胡瑗の學問(土田)

復等のように布衣の拔擢という特例としてではなく、科擧登第という正面きつた形で彼らの弟子が中央に進出していったのは、在野ではごくまれた思想・學問が中央で市民權を獲得しつゝあつた當時の狀況を如實に象徴している。

胡瑗の文集『資政集』一五卷(『墓誌』にみえる)は現在失なわれたようであり、彼の文章の傾向を推測しうる材料は乏しい。しかし王安石が彼について「文章事業望孔孟」(寄贈胡先生)、『王文公文集』四三と詠したように、彼が古文家特有の強い復古の意志をもっていたのは確かである。

景祐二年に胡瑗が樂律改訂にあずかり初めて皇帝拜謁の機會を得た時、慣例ではまず閣門使から禮儀を習うべきところを、「吾平生所讀書、卽事君之禮也、何以習爲」とつっぱねた。閣門使は上奏し皇帝も従わせようとしたが、胡瑗は固辭し皇帝もそれ以上強いなかつた。人々は「山野人必失儀」と言いあつたが、登對するに及び皇帝は臣下にむかつて「胡瑗進退周旋、舉合古禮」と讃えたという(『五朝名臣言行錄』一〇所引曾孫濂記)。また胡瑗が嘉祐元年に天章閣侍講に任ぜられた時、易の乾卦の卦辭「乾、元亨利貞」を講じて諱を避けなかつた(仁宗の諱は禎)。皇帝も臣下も色を失なつたが、彼はおもむろに「臨文不諱」と言い、皇帝の氣持ちもそこで解

けた(同上)。「文に臨みては諱まず」とは『禮記』曲禮上の語であり、それを頑固におし通したところに胡瑗の面目をみるということであろうが、要するに經書の内容をそのまま行爲にあらわそうとする胡瑗の態度を皇帝が容認したわけで、經書に依據する復古が慣例の上に立った例の一つである。范仲淹等の一黨は復古をことさらに標榜することが多い。復古自體は儒家の御家藝といえるものでさして目新しい出張ではないが、この時代注目すべきは、復古が現状・慣例を批判する根據として多用されたことである。この現状打破の錦旗としての復古を、胡瑗は皇帝の面前という極端な場所で示してみせたのであるが、同時にこれを皇帝までもが許したというエピソードは、かかる復古が一つの時代精神になりつつあったことをもの語っている。

胡瑗の復古は、彼が腦裏に描いた儒教像を即自己の生き方として實踐することを要求した。それは儒教の説く諸道徳(忠、孝など)の正確な習得と、社會的實踐者としてもつべき知識の獲得によつてなされるべきであつた。胡瑗の明體達用の教育がそこに生れるのであるが、個人の精神生活も社會での發言・實踐も——いわば私も公も——ひとつながりになることへの強い要求がここからでてくる。このような方向は、

常に一身より天下を先にしたという范仲淹の公でぬり固められた生き方と軌を一にしている。胡瑗の教育法が仲淹の意にかなない、仲淹がそれを太學に施行するように奏上したのも自然であつた。

胡瑗の門生は、墓表に「其言談舉止、遇之不問可知爲先生弟子」というように動作までもが一つの雰圍氣を共有していた。單なる知識でなく身に儒教を體し公私ともにそれでおしきるといふ教育法の一つの結果であり、後に道學者が服裝にまでも特色をもつていたことと共通するものがある。また胡瑗の講義録が『口義』としてまとめられ、直弟子ではないが關注と曾孫の胡滌が『安定言行錄』を編集したことも、胡瑗門下の徐積と程頤が共に語録をもつたことに通じ、胡學と道學の類似の面をみせているかに思える。⁽²⁰⁾宮崎市定博士もいわれるように、胡瑗の教育は書院教育と似た面をもつていた。⁽²¹⁾そもそも胡瑗を教育の場に拔擢した范仲淹自身、應天府書院の出身であり晏殊に引きたてられ應天府學の教授を勤めていたことがある(『長編』一〇五 天聖五年一月の條)。その教育は胡瑗ほど組織的であつたとは思われないが雰圍氣的には似たところがあり、『五朝名臣言行錄』七の范仲淹の條、彼が胡瑗を認めたと一因として仲淹自身の教授體験もあずかっていると認

われる。かかる胡學の雰圍氣の中で程頤が頭角をあらわしたことは單なる偶然ではない。

そこで次に問題となるのが、多くの學生を魅了した胡瑗の講義の内容である。それは現在『口義』という形で残っている。これを手がかりに胡瑗の經解の検討に移りたい。

三、易 解 釋

蔡襄の撰した墓誌に「五經異論、弟子記之、目爲胡氏口義」という。現存の『周易口義』『洪範口義』は弟子の記錄した五經異論であり、この異論は『正義』に對する胡瑗独自の説ということである。

胡瑗が特に長じていたのは易である。他に春秋についても一言をもち『春秋要義』三〇卷(『通志』藝文略二)や未完ながら『春秋口義』五卷(『直齋書錄解題』三、「宋志」一、なお『通志』藝文略一では二〇卷)もあつたようであるが、現在は失なわれている。その説の詳細はわからないが、門人の孫覺の『春秋經解』の自序に「三家之説、穀梁最爲精深、且以爲本、雜取二傳及諸儒之説、長者從之、其所未安、則以所聞於胡先生者斷之」ということからすると、⁽²⁴⁾『春秋經傳』の検討によりその性格がうかがえると思われる。しかし胡瑗の春秋解釋

胡瑗の學問(土田)

は、太學での同僚孫復のものに比べて影響力は弱かった。先引の程頤の文などから知られるように、孫復の春秋と胡瑗の易とが當時の太學に活氣をもたらしたといつてよからう。

さて、慶曆以降『正義』批判の氣運がたかまり種々の新義が作られるが、その中で胡瑗の見解がいかなる位置を占めたのかは、易解釋史の範圍内であるが先稿で論及した。⁽²⁵⁾胡瑗の易解は、義理易か象數易かという類別からすれば王韓注や『正義』と同じく前者に屬しながら、他方ではこれらのもつ老莊的有無論に對する不滿を同時代人と共有していた。『口義』には『正義』についての批判が頻繁にみえるが、それはほとんど訓詁次元である。しかし『正義』のとる「三名」の論を批判して易の本義を變易の一義に限ったこと、また「大衍之數五十、其用四十有九」(繫辭上傳)における不用の一の解釋をめぐる「又言虛一以象虛无之氣、此皆近於莊老空玄之説、以惑後世」という『正義』批判などには、『正義』に對する根本的な不滿がのぞいている。なおこの「虚无の氣」は、おそらく無形の氣についていっているのではなからう。『正義』がもとづく韓康伯注所引の王弼の語に「演天地之數、所賴者五十也、其用四十有九、則其一不用也」とあるのを、胡瑗は「以其虚无非所用也」と言いかえたうえで「此皆殊无所據」

と否定するが、「虚无の氣」とは有の背後に存在する無の表現にすぎず、この場合の「氣」にはほとんど意味がないと思われる。『正義』では單なる無形から有形への移行を「无から有に入る」という場合があるが、胡璣もこのような意味に限って「从无入有」と表現することがある。胡璣が『正義』について問題にしているのは、生成論の領域での無形・有形ではなく、眼前の有の世界の基底に原理としての無をおくことであった。そしてかかる『正義』流有無論に對しては、胡璣は注意深くこれを避けている。無形から有形に至るまでの萬物の作用を引きおこす氣は有の次元であり、胡璣はこの有の場に終始したいのである。なお彼は「蓋乾之生物、起於無形」(同上)を「夫天之生物、本於一氣」と言い換えている(同上)。この無形が有の次元であることは明らかであろう。彼が乾卦、坤卦、繫辭上傳の注でくり返し説くのは「一元之氣」である。「一元之氣」とは、

元者始也、言天以一元之氣始生萬物、萬物皆由一元而生

(同 乾文言傳注)

とあるように萬物生成の始源とされる。これは「太極」とほぼ重なるようであるが、この「太極」に對する彼の解釋はほとんど『正義』の引きうつしである。ここで兩者を比較して

みよう(Aは胡璣、Bは『正義』、以下同じ)。

A、太極者是天地未判混元未分之時、故曰太極

(『周易口義』 繫辭上傳注)

B、太極謂天地未分之前元氣混爲一、即是太初太一也

(『周易正義』七 繫辭上傳疏)

しかしかかる「一元之氣」は生成論の領域でのみいわれ、眼前の天地自然を支える原理として提示されることはない。「一元之氣」を始元とする萬物生成變化の全過程にかかわるのは「道」である。「道」については「形而上」の説明の際、「言天之道、始於无形、而終於有形、皆由道之所生、道者人可以爲法、由而通之、謂之道、前乎天地、則混於元氣、散乎方隅、則潛於象類、浩然而不局於器用、推於天下、則无所不通、舉而措之、則由盡其變、茲乃道之本也、皆始於无形、而終於有形也」(同上)と、無形から有形にいたる全般にわたり人もそれにのっとるべきものとされている。しかも「皆由道之所生」と表現されているものの、この道が萬物をつき動かす動力因としてどこまでの原理性が新たな世界觀のもとに期待されていたかとなると疑わしくなる。『正義』でもこの箇所を疏で「凡有从无而生、形由道而立」というのであり、それと胡璣とさほど距離があるとは思えない。例えば程頤がわざわざ

ざ「所以」の二字を挿入したとして道學内で重視されたかの「一陰一陽之謂道」について、胡瑗はことわることもなく「正義」をほぼそのまま踏襲するのみである。

A、道者自然之謂也、以數言之、則謂之一、以體言之、則謂之无、以開物通務言之、則謂之通、以微妙不測言之、則謂之神、以應機變化言之、則謂之易、總五常言之、則謂之道也。〔周易口義〕繫辭上傳注)

B、自然无所營爲、此則道之謂也、故以言之爲道、以數言之、謂之一、以體言之、則謂之无、以物得開通、謂之道、以微妙不測、謂之神、以應機變化、謂之易、總而言之、皆虚无之謂也。〔周易正義〕七 繫辭上傳疏)

ここで胡瑗はまず『正義』と同じく道を自然の状態にみるのであり、あともほとんど類似する表現が續いている。ただ引用の文末の一箇所、『正義』が「總而言之、皆虚无之謂也」とあるところについてのみ、彼は「總五常言之、則謂之道也」と言いかえる。『正義』中の「虚无」説をさらに姿勢があらわれている好例である。なお文中の「以體言之、則謂之无」は單に無形の意である。一とか無形とかは、物體のように知覚で直接感知しうる存在では徹頭徹尾ないが普遍性をもって確實に存在することをいうのであり、秩序・法則がもつ基本的

胡瑗の學問（土田）

性格である。

胡瑗は道については『正義』と大同小異であり、ただ「虚无」のみを注意深く排していたといえる。彼は氣をいう場合も、傳統的な氣の働きによる生成論を「一元之氣」をもとに整理して述べようとしているだけであって、世界觀といえるほどの體系化を志向してはいない。結局彼は自然界の事象が恣意的にはなくある秩序のもとに存在することをいうのみで、更にその秩序とは何か、また秩序と事物との關係はどうか、という問題の追求は曖昧なままに放置されている。つまり變易する眼前の天地自然の秩序性に對する漠たる確信を持ち、その秩序性とはあくまでも現實にはりついた、つまり有の世界の中のことである旨を言いたかったのである。しかし彼はこれ以上に議論を進めえず、そこに彼の學問が程頤等によって超えられていく要因をみる事ができる。

そもそも胡瑗の關心は、天地自然よりも人事にむけられていたようである。

胡瑗の易解をみて氣づくのは、「以人事言之」という言いまわしの多用である。その用法はまず易本文にそつた解釋を行なったあとで、そのうちに人事の記述がみられぬ場合、この「以人事言之」を使いその内容を人事の場に移行させるとい

うものである。多くの例のうち簡明なものをあげると、姤卦について「蓋以陰而遇于陽、以柔而遇于剛也」と陰陽剛柔による卦のなりたちを述べたあと、

以人事言之、則是臣遇于君、君遇于臣也

〔周易口義〕七 姤卦辭注

と陰陽を君臣で即座におきかえている。これは特に天地の記述を人事の場に平行移動させる時に有効であり、天地の順調がいわれるときは、

……是上下相交、陰陽相會、故謂之泰、以人事言之、君以禮下于臣、臣以忠事于君、君臣道交而相和同、則天下皆獲其安泰也

（同三 泰卦辭注）

のように人事のあるべき姿にもちこみ、天地が不順である場合は、

今言自我西郊、是雲起于西郊之陰位、必不能爲雨也、以人事言之、則猶君之邪惡已形、而又有便佞之臣、左右逢迎其志、其間雖一二賢正之人、亦必不能止矣

（同三 小畜卦辭注）

と人事の混亂の説明とする。このような方式で、順逆いづれにせよ天地自然の記述をそのまま人事に移行させているのである。極めて簡明な易理解といえるが、ただ最大の難點は天

地自然と人事の相關が單なる平行的な類比の域を出ないことである。胡瑗は「以人事言之」と同じ用法で「猶」の字を多用する。例えば、

夫天地氣交而生萬物、萬物始生、必至艱而多難、由艱難而後生成、盈天地之間、亦猶君臣之道始交、將以共定天下、亦必先艱難、而後至于昌盛、如湯之于伊尹、文武之于呂望、……

（同二 屯卦辭注）

のようなものであるが、この「猶」におきかえられることこそ、「以人事言之」が單なる類比の域を出ていないことを如實に示している。かかる論法では胡瑗の議論以外にも類比の可能性の餘地をあまりに多く残すことになり、胡瑗が引きだしてくる個々の解釋の説得性が結果的に薄弱となるようにみえる。しかし彼の解釋の内容は多くの士大夫の共感をもつて迎えられたのであり、それは彼が易の經文から強引に類比によって引きだそうとした人事の話柄が、當時の士大夫一般の關心事であったからである。つまり彼の易解の説得性は論理・考證の精緻さではなく、問題意識の同時代性に多くを負っていたのである。彼の易解をみると、個々の議論の内容以上に彼の問題意識が闡明にうかがいがってくる。枝葉をとって單純化していえば、彼はその問題意識と易の本文との間を

「以人事言之」「猶」等の類比論法でうめようとしているのである。

さてこの問題意識であるが、その第一は士大夫のあり方とは何かということであった。彼が「君子」の語を使うとき、それは有徳の士大夫という意味であり

蓋凡君子之人、上必志于君、下必志于民、而思兼濟于天下
(同四 觀六二注)

夫君子之所務、上思忠于君、下思利于民、其一謀一慮、必以天下之利存于心
(同五 剝卦辭注)

のように、上は君に仕え下は民に臨む中間層として士大夫の立場をよくもの語っている。胡瑗が人事をいうときの中心は、君臣関係にあるといえる。そして君臣関係を臣の側からみる姿勢が彼にはある。この君臣関係で特に必須とされているのが君臣倡和で、例えば「君倡于上、臣和于下、相成以道」(同五 无妄象傳注)といった形でくりかえし強調されている。また君の臣に對する態度として禮敬、恩威、至誠が説かれ、それに対応する臣側の姿勢として忠節、柔順、至忠があげられている。それらの例を次に列挙してみる。

若君以禮敬接于臣、臣以忠節事于君、則是上志下接、下情上通、上下之道交通
(同三 泰象傳注)

胡瑗の學問(土田)

凡在人之上者、皆以恩威接于下、使其爲臣爲子爲婦爲幼、凡在人之下者、皆以柔順事于上、如此則上下之分定、而人民之志固定矣
(同三 履大象注)

夫君必以至誠接于臣、臣必以至忠奉于君、則天下可以獲安也
(同三 否卦辭注)

君臣の上下関係は當然ながら絶対の前提になっているものの、君臣相互の相務性も強調されているのであり、中國的君臣関係の傳統もあろうが、總じて君に對する臣という立場からの發言という色彩が濃いように思われる。またこのような抽象的な議論のみならず、より具體的な同時代的言説もみうけられる。しばしばいわれる賢者登用必要論、またかの歐陽脩「朋黨論」を代表とする一連の朋黨辯護論と同様の

君子則以君子爲朋偶、小人則以小人爲類黨、……若君子同於君子之人則吉、小人入於君子之黨則凶
(同 繫辭上傳注)

という議論、それに

是以聖人設爲學校、教育天下之材、然後登之朝廷之上、任之以天下之事、故事无不濟、而至于盛大也
(同六 大壯卦辭注)

のような學校教育の必要性の主張などがそれである。そして

これらは當時の范仲淹一黨の主張にそうものであり、彼の易解釋の同時代性とは、更にいえば范仲淹一派の理論家としての胡瑗の自己主張であった。

胡瑗の易解釋の即時代性は、同時代への言及ともなつてあらわれている。太學で胡瑗の易の講義を受講した王得臣は、

日講易、予執經在諸生列、先生每引當世之事以明之

〔塵史〕上 忠黨

と、胡瑗が易を講ずる際に常に同時代の事をあげて解説したと述べている。王得臣は更にその具體例をあげる。それは胡瑗が小畜の卦を解釋した際に、趙普がある諫臣を太祖に推薦しぬきはじめは難色を示した太祖もついに聞き入れたという話に言及した²⁹⁾ことであるが、このような例示は『口義』の中には見出せない。これはおそらくかかる解説が正規の講義外のこととして、いわばオフレコとしてなされたからであろう。『五朝名臣言行錄』にもこの『塵史』の文を引くが、ここでは「先生日講易、每講罷、或引當世之事以明之」（傍點部は字の異なる部分）と、「講罷むごと」となっている。講義がひととおり終つた後で理解の便をはかるために同時代のでき事がひきあいに出されていたのであり、『口義』では正規の講義外のこととして記録されなかつたのであろう。あるいは

はかなり大膽な同時代批評もなされ、それに對する配慮もあつたのかもしれない。ともかく胡瑗が太學での易講義のおりに同時代のでき事によつて解説を加えたのは事實であらう。

胡瑗の易解釋は、當時の士大夫のあり方の直接的な典據として易を理解していこうという性格をもつていた。「指意明白」といわれたように（注14參照）易は徹底的に平明化され、日常的な教誡が期待されている。この平明化は、易解釋上の手だての簡略化にもあらわれている。例えば彼は「以二體言之」という表現を一律にしかも廣範圍に多用し、上下二體で卦の成り立ちをいう基本例をふやそうとしている。また卦變を用いる際も、賁卦と无妄卦にだけ適用し、賁卦 ䷖ は泰卦 ䷊ から、无妄卦 ䷘ は否卦 ䷋ からと、乾坤の三畫卦からなる卦をもとにした變化に單純化している。胡瑗の講義の受講者たちは、易がかくも平易化できることに一驚したのであろう。また同時に易解の多様な可能性も感じたことであらう。經書に對する尊崇の念を減らすことなく新たな士大夫の要求に應じようとする試みが、胡瑗以後陸續となされることになつたのも自然であつた。

四、おわりに

胡瑗の易解釋の繼承者の一人に程頤がいる。彼は太學で胡瑗の易の講義を聞き、それを糧としつつ自己の易注を著した。程頤が胡瑗から引きついだ可能性のあることとしては、先稿で論及した

- 一、易の本義を變易の一義に限る。
- 二、爻位に執拗に君臣關係を見出そうとする。
- 三、序卦傳を各卦の冒頭に配置する。⁽³⁰⁾
- 四、「以二體言之」を多用する。
- 五、卦變を乾坤二乾に還元する。⁽³¹⁾

などがあげられる。全體としては儒家意識に立脚しての義理易路線繼承の問題があるが、これについては先稿を参照されたい。

程頤は胡瑗から繼承したものも多かったが、⁽³²⁾兩者の間には一つの基本的な差がある。それは胡瑗が天地自然と人事の間を單なる類比によってうめようとしたのに對し、程頤はこれらを理の思想により一貫しえたことである。その一例をあげれば、胡瑗は艮卦についてこのようにいう、

胡瑗の學問（土田）

古之聖人之治天下也、其在建官分職、各有所責、若習禮者專掌于禮、習樂者專掌于樂、習兵者專掌于兵、習刑者專掌于刑、各守其職而不相干也、又如天下之民、爲士者止于爲士、爲農者止于爲農、爲工者止于爲工、爲商者止于爲商、是亦各有定分不相採雜處（同九 艮卦辭注）

「止まる」という艮の意味から職掌の分業を引きだしているのみであるが、これに對し程頤は、

夫有物必有則、父止於慈、子止於孝、君止於仁、臣止於敬、萬物庶事、莫不各有其所、得其所則安、失其所則悖

（『易傳』六 艮象傳注）

と、人倫を含む萬物庶事の基本的なあり方にまで議論をのびます。程頤のこの解釋の背後にあるのは事物の分殊と同時になりたつ「理一」である。かかる「理」に想到したことから天人地人全てを一貫した論理で説きえた程頤に對し、胡瑗が人事の個別論に終っていることがここによくあらわれている。

慶曆は士大夫の自己認識がはじまった時代といえる。胡瑗はそれを問題意識として極めて率直に示しているが、その問題意識に對しての解答の完成度は必ずしも高いとはいえないかった。程頤はそれに對し完結した一つの答えを呈示したわけである。ここに在野の道學が、次第に中央の士大夫の間で

市民権を得ていくことのできた要因があると思われる。

程頤の學を繼承し發展させた朱熹は、胡瑗の學問について然竊嘗讀安定之書、考其所學、蓋不出乎章句誦說之間、以近歲學者高明自得之論校之、其卑甚矣

〔答薛士龍〕一、『晦庵先生朱文公文集』三八

と批判する。文中の「高明自得」は、高宗が紹興元年（一一三一）に程頤に直龍圖閣を追贈した際に彼の學について「高明自得之學」と稱しているような形でも使用されていて、『建炎以來繫年要錄』四六、道學あるいはそれと同傾向の思想の基本的性格をよく示す語である。うち「自得」とは道學が境地を問題にする思想であることから多用され、「高明」とは、問、明道先生云、昔之惑人也、乘其迷暗、今之入人也、因其高明、既曰高明、又何惑乎、曰、今之學釋氏者、往皆高明之人、所謂知者過之也

〔程氏遺書〕一八 劉元承手編67)

という「中庸」をめぐる二程の語のように、佛教を學ぶ者の形容にも用いられている。つまりこの場合の「高明」とは、佛教の領域にまで伸びる議論についていわれているのであり、それは心性を問題にするときに單に傳統的な性善説を復唱するだけではなく、意識の層にまで思考を及ぼすことであ

る。⁽³⁴⁾ 胡瑗にはそれがなかった。先述の天地自然と人事を統べる理念の缺如、そして心性に對する省察の脆弱、これが道學を軸にしてみたときの胡瑗の學問の缺陷であった。

南宋の黃震は「故本朝理學、雖至伊洛而精、實自三先生而始、故晦庵有伊川不敢忘三先生語」〔黃氏日抄〕四五 讀諸儒書〕と、道學（理學）の淵源を慶曆に活躍した胡瑗等所謂三先生にみる。⁽³⁵⁾ また晁公武は「元祐史官謂、慶曆前學者尙文辭、多守章句注數之學、至做始異諸儒之說、後王安石修經義、蓋本於做」〔郡齋讀書志〕一下 七經小傳の條〕と、王安石の學問の發端を慶曆の劉敞にみる見解を引く。⁽³⁶⁾ 道學と王學、後の宋代思想界の二大潮流の共通の發端としてあげられているのが慶曆の學術である。思想の流れを鳥瞰してみると、慶曆はまさに問題意識の提示の時代であったような気がする。大まかにいえば以後はそれに對する解答の時代となるのではなからうか。そしてその解答の一つが王學であり、道學であった。そして王學も道學もこの問題に對して一貫した解答を提示しえたことにより、中央の士大夫社會で市民権を得、勢力を伸張しえたのである。胡瑗が示した問題に程頤は「高明自得」的解答をしてみせた。それにより程頤の學は士大夫一般にひろがり、またそれと共に胡瑗の學は忘れられていくのであ

る。そして次に問題にすべきは、「高明自得」的學問の淵源と性格であるが、これについては後日を期したい。

思えば胡瑗の學問は、全領域にわたってその理念が記憶されたもののその詳細は忘れられていった。樂律改訂は北宋の樂律改訂史の中にうずもれ、教育法は南宋において既に具體的な詳細が不明となり、そして易解も『周易口義』が稀覯本になったことにあらわれているように次第に忘れられていく。これは、胡瑗の學問の思想上における意義と運命を端的にもの語っているように思われる。

註

- (1) 胡瑗の字は翼之、安定先生と稱された。九九三—一〇五九。胡瑗についての專論は、その名聲のわりに極めて少ない。中文のものは胡鳴盛「安定先生年譜」(『山東大學文史叢刊』一、一九三四) 林益勝『胡瑗の義理易學』(臺灣商務印書館、一九七四)をはじめその他若干あるが、和文のものは管見の及んだ範圍、見當らなかつた。
- (2) 胡瑗の活動を問題にする場合、慶曆のみならず、續く皇祐、至和、嘉祐も當然かかわってくる。しかしこの時代の新たな動きは慶曆の范仲淹らの活動に象徴されるゆえ、慶曆で代表させることがむしろ普通である。以下慶曆をいう場合、

胡瑗の學問(土田)

年代的には必ずしも慶曆に限らずいわゆる新政、新義の全般をいうことをわけておきたい。

- (3) 胡瑗が國子監直講となつたのは皇祐四年十月であるが、その年の五月にすでに范仲淹は没している。しかし胡瑗が教育界に登場したのは、それに先だつこと十七年前の景祐二年に范仲淹によって蘇州郡學の教授に拔擢された時である。
- (4) 例えば、寺田剛『宋代教育史概説』(博文館、一九六五)
- (5) 宋代における大學の開設については、例えば朱重聖「宋代大學發展的五個重要階段」(『中國歷史學會史學集刊』第六期、一九七四)等。
- (6) 『四庫提要』一の「周易口義」の條。また拙稿「伊川易傳の思想」(『宋代の社會と文化』所收、汲古書院、一九八二)。
- (7) 蔡襄「太常博士致仕胡君墓誌」(『端明集』三七)、歐陽脩「胡先生墓表」(『居士集』二五)
- (8) 『皇祐新樂圖記』皇祐律呂圖第二・皇祐黍尺圖第三からまとめると、まず上黨の羊頭山の秬黍(くろきび)の幅を一部とし、九寸と決められている(『漢書』律曆志)黃鐘の管の長さを決定する。そして九寸の長さの中に一二〇〇粒の秬黍が入る管の太さを、管の一部の幅の部分に一三・三粒をいれる大きさと計算する(1200÷90)。また「漢志」により管の總容量を八一〇分とし、まず管の斷面積を九分と算出する(810÷90)。そして『九章算術』の圓(圓か?) 田算法を用い圓形斷

面の直径を三、四分と求めよとて $(9 = \frac{3^2 \times 3}{4}, 4 \times 4 = 16)$

(9) 范鎮の批判は彼の『東齋記事』二及び『司馬文正公傳家集』六二所引の司馬光あての書簡にみえ、胡瑗批判の中で最も著名なものである。なおこれに對する司馬光の辯護は范鎮あて一連の書簡(同上)にある。

(10) 學規等については、宮崎市定「宋代の太學生生活」(『史林』一六一・四、一九三二)、王建秋「宋代太學與太學生」(臺灣商務印書館、一九六五)など。

(11) 清・同治一三年刊の『湖州府志』五七 藝文略二に、「學政條約一卷 佚 胡府志」とある。

(12) 慶曆四年に孫復が爾英閣祇候說書に召された時、楊安國は「其講說多異先儒」と反對した(『長編』一四九、この資料は近藤一成氏の御指教による)。

(13) 『直齋書錄解題』三の孫覺『春秋經社要義』の條に、胡瑗について「門弟子以千數、別其老成者爲經社」という。胡瑗は古參の門弟だけで經社を組織し、經書研究を行っていたらしい。

(14) 胡瑗は最初から一般に受けいられていたわけではない。次のような努力のすえ次第に人氣を獲得していったようである。

其初人未甚信服、乃使其徒之已任者盛僑・顧臨輩、分治

其事、又令孫覺說孟子、中都士人稍稍從之、一日升堂講易、音聲高朗、指意明白、衆方大服、然在列者皆不喜、謗讒蜂起、瑗不顧、強力不倦、以卒有立

(『文獻通考』四二 學校考三 太學)

なおここで、彼の易解釋の魅力が「指意明白」、つまり論旨の簡明さにあったことがみえていて注意される。

(15) 例えは慶曆六年の劉彝、陳舜愈(嘉祐四年には制科登第)、皇祐元年の錢公甫、范純仁、孫覺、朱臨、盧秉、游烈、皇祐五年の周之道、王固義、滕元發、錢藻、など。

(16) 文、體、用と體用を文とならべることからも察せられるようにこの際の體用は、例えは唐の制科の「才識兼茂明於體用科」、また陳襄が「每歲取士多求體用」(『縣學疏』、『古靈集』一八)という際の體用で、科舉制度を意識した使用法である。つまり胡瑗の明體達用の教育とは、いかにすぐれた人材を官界に送りだしていくかということを強く念頭においていたのである。士大夫官僚は學校→科舉→官界とのぼることが理想とされ、その最初の起點の學校においてありうべき士大夫像を掲げたこと、そしてその像が范仲淹の期待にそうものであったことは、胡瑗の教育の意味を考えるうえで重要である。

(17) いうまでもなく胡瑗の教育法は、慶曆四年の范仲淹の科舉・學校改革の理念にそうものであった。しかしこの改革は

四年ほどの実施のうちに廢止されてしまった（その内容と経緯については、荒木敏一『宋代科擧制度研究』第五章、東洋史研究會、一九六九、参照）。なおこの嘉祐二年には明經科が設けられた（その性格については、荒木博士前掲書第四章三を参照）。その翌年、徐積は墨義に經文と共に注文を引くこと、また大義に疏文を書くことをあげ、「今乃拘以注疏之說、則是朝廷不貴明聖人經義、貴記誦注疏而已」（『上趙殿院書』、『節孝集』三〇）と、いまだに續く注疏の桎梏を批判している。總じて胡瑗の教育が科擧全般にいかなる形で有効であったか、なお不明の感がする。

(18) 『道命錄』三 陳公輔論伊川之學惑亂天下乞屏絕、呂安老論君子小人之中庸。

(19) 『安定言行錄』は『直齋書錄解題』七、『咸淳臨安志』六七、『宋史』藝文志（以下、「宋志」と略稱）二に著録するが、現在には紹興一〇年の汪藻の序のみ現存している（『浮溪集』一七所收）。なお清末の丁寶が許正綬の事業を引きついで作成した『安定言行錄』二巻があるが（同治一二年跋）、これは現存諸書から胡瑗關係の記事を輯集したもので非常に便利な書である。

(20) しかし道學の語録は白話で記録され、その點では禪の語録に近く、胡瑗、徐積のものとは性格を異にしている。なお當時、他にも劉敞や王伋などが弟子記・語録の類をもっていた。

胡瑗の學問（土田）

(21) 宮崎博士前掲論文。

(22) 原文は「目」であるが、「目」の誤りであろう。

(23) 『周易口義』は弟子の倪天隱の記録であるが、『洪範口義』については『郡齋讀書志』一上に『洪範解』の名で「皆門人所錄」というのみである。その他の胡瑗の著述についての資料は、前掲の丁寶輯『言行錄』著述第五に集められている。なお本稿で使用した『周易口義』のテキストは、康熙二六年李振祐序刊（靜嘉堂文庫所藏）。本書について『郡齋讀書志』では「繫辭無し」というが、現行本は經傳全てにわたって残っている。また「書解」について朱熹は胡瑗の注ではあるまいとするが（『朱子語類』七八、48 記録者不明）、この「書解」を丁寶輯の前掲書では「宋志」一にのせる『尚書全解』二八卷（佚）のこととしている。

(24) 武英殿聚珍版本には自序がない。この引用は、『直齋書錄解題』三の『春秋經解』の條所引による。

(25) 前掲の拙稿「伊川易傳の思想」。なお以下の記述は、行論の必要上一部先稿と重複する箇所があることを御諒承いただきたい。

(26) また胡瑗は『口義』で「幾」を「有理而未形」の意とするが（巻一 乾文言傳注、卷二 屯六三注、繫辭上傳注、繫辭下傳注）、實はこの表現も、乾卦文言傳の『正義』に「幾者去无入有、有理而未形之時」（卷一、なお『正義』の卷數は

便宜を考えて「阮元校刊本」による。また傍點は筆者、以下同じ）とあるのをなぞっているだけである。その意味も、未來のことが道理としてはあるがまだ出現していないというほどのことである。

(27) 「元」字が使用される易中の根據は「乾元」「坤元」である。

(28) 陰陽を人事について言う場合、

而陰者是臣之象、陽者是君之象也 (繫辭上傳注)

と、君臣を代表にあげることがある。

(29) 過去の事例については唐の郭子儀の事蹟をはじめしばしばみえる。林益勝前掲書にはかかる例があげられている。しかし同時代の具體例は、『口義』にはみられない。

(30) これは、蠱、損の卦以外の全てに行なわれている。

(31) 先述のように胡瑗の卦變は泰と否の卦をもにするが、泰・否とも乾・坤三畫卦からなるのであって、程頤が乾・坤二卦によって卦變をいうのと通ずるところがある。(程頤の卦變については、先稿を参照)

(32) 兩者の關係、特に類似面で注目されるのは、程頤が胡瑗に認められるきっかけとなった有名な「顔子所好何學論」(『伊川文集』四)と近い内容の議論が『周易口義』にもみられることである。

(程頤「顔子所好何學論」)
・聖人可學而至歟、曰、然——
・是故爲學既久、則道業可

・天地儲精、得五行之秀者爲人

・所異於聖人者、蓋聖人則

不忠而得、不勉而中、從

容中道、顔子則必思而後

得、必勉而後中、故曰、

顔子之與聖人、相去一息

成、聖賢可到(恒初六注)

・夫人得天性之自然、稟五常之至正 (繫辭上傳注)

・惟聖人得天性之全、故凡

思慮之間、未有一不善、

故發而皆中于道、賢人而

下、則其性偏于五常之道、

……言聖人君子于思慮有

所不善、而能速改之、以

至由小賢至于大賢、由大

賢至于聖人、自古及今、

有能行之者、惟顔子一人而已 (復初九注)

程頤を評價する思想的な受け皿が胡瑗にもあったということであろう。あとはこれらの議論がいかに體系化しうるかということである。

(33) 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)。

(34) 朱熹は陸九淵に對し「高明之學、超出方外、固未易以世間

言語論量意見測度」(『答陸子靜』五、『晦庵先生朱文公文集』

三六)と、その學問の形容の中に「高明」を使う。高明とは

悟境にまでいきつく際の表現であり、それは人性に對する

關心の極端なほどの強さからでてくる。朱熹についてみても

「豁然貫通」の論があるが、かかる論は胡瑗にありうべくもなかつた。

(35) これは『朱子語類』一二九 21 鄭可學錄をふまえる。

(36) これを王應麟の『困學紀聞』八 經説では、陸游の言をあげながら更に敷衍している。

(本稿は、昭和五八年の日本中國學會第三五回大會における口頭發表をもとにしている。)