

陳淵の思想 ―北宋末南宋初における道学継承の様態―

市 来 津由彦

一 はじめに

本稿は、北宋末南宋初の福建北部地域出身の士人陳淵の思想を検討することにより、南宋半ばにこの地域から出てくる朱熹の思想形成の場を照射しようとするものである。

科挙を通過して統治の担い手となる宋代的士大夫のあり方に対応して生まれたいわゆる道学の集成としての朱子学の内容と意義が、この宋代思想史の基本問題となる。その朱子学の由来が語られるとき、道学を形成した北宋半ばの二程、二程初伝の高弟楊時、その門人羅從源、その教えを受けた李侗、そして朱熹へとという師承学統の展開について論述がなされてきた。¹資料からするとそのような師承学統があるのは事実であり、そうした論述がなされるのは自然なことである。しかし自身の思想的立場を定立した後の朱熹は、二程と自身とを結ぶこの学統の展開を「道統」として認めることはしない。道統史という、思想家の営みとして構成される思想史と、北宋から朱熹に至る思想の発生論的展開とは別のものである。この両者を分離しないでひとつにみるのは、「朱子学」というものの存在を無前提の前提として後世からその存在の正当化をはかるという陥穽に陥りかねない。朱熹に至る師承学統の論述の中にはこうした危険に対して無自覚なものも過去にはあった。そう考えるとき、この師承関係のそれぞれの段階について、北宋末

南宋初のものとしてのその思想的位置が確認されるべきであるということになる。このような反省から近年、まずは二程、そして二程初伝の楊時について、後年の朱熹の評価から切り離して、それ自体として捉えるという視点で論じられるようになった。楊時についていえば、荒木見悟氏は、北宋末南宋初のこの時代に士大夫に仏教が深く浸透し、儒仏を包む大きな思想界のうねりの中に彼がいたことを活写し、土田健次郎氏は、反王安石の学の立場と二程の祖述者の立場という視点から北宋末南宋初に生きた楊時の位置を論じた²⁾。視点のこうした刷新はもつともなことである。

そこからみると、楊時から以後、朱熹に至る系譜についても、やはり北宋末南宋初のものとして検討が加えられるべきということになる。今その視点からこの時期の程学をめぐる状況を簡略にいうならば、元祐竊党碑などが立てられる新法党政権下、旧法党に属する程門人士は中央から排除されて地方に逼塞させられ、二程の段階では、中央に出仕するレベルでの士としての出処進退を律する生き方を語るものであった道学が、いわば地方逼塞の精神保持の学ともなり、程門初伝、再伝によって地方に伝播することになる。さらに靖康の変により王朝が南渡し、北宋旧法党の名誉回復により程学は思想界の表に一時復権するも、南宋初の主戦講和の論の中で、程学信奉者の多くは筋論の立場から講和批判にまわったため中央のポストから排除され、この学は再び地方逼塞を余儀なくされる。楊時門流がその出身地域の福建に形成されるのは、こうした状況によって生み出された事態というべきものである。そしてこの門流は、朱熹の父朱松が、北宋末に福建に赴任して出会い、また南宋初に秦檜とあわずに中央政府を辞任したときに隠棲地として選択した地域の学縁人脈であった。朱松が教えを受けた羅從源や、その教えを受け、後に朱熹の師となった李侗らの師承学統、また彼らの思想は、孤立的ではなくこの事態の一環として捉え返されるべきものである。楊時から朱熹への師承学統論を北宋末南宋初の地域学縁結合という視点からこのように見直すとき、旧来の系譜の相対化のために、羅從源以外のこの地域の楊時直伝の人士に対する楊時思想の継承様態が、あらためて問われる。その恰好の事例としてここにとりあげたいのが、楊時と深い関係にありかつ比較的資料が残る陳淵という人である。

二 北宋末南宋初の中で

陳淵、字は幾叟、一に知黙。默堂先生と称される。福建南劍州沙県の人。北宋の熙寧一〇年（一〇七七）に生まれ、南宋の紹興一五年（一一四五）に六十九歳で没くなる。「宋史」卷三七六に本伝があり、「宋元学案」は卷三八に「默堂学案」を立てる。その他、明清の『閩南道学源流』『閩中理学淵源考』等の福建地域道学者関連書にも伝が収載され、また後述の叔祖陳瓘の子孫によつて編纂された「陳忠肅公言行録」八卷の卷三に「默堂先生行実」が載るが、いづれも二次三次資料である。陳淵の著述をまとめたものとしては、その門人沈度が陳淵の没後に編んだ「默堂先生文集」二十二卷（紹興一七年序。以下「陳集」と略記）が残る。本節ではこの「默堂先生文集」中の陳淵の足跡理解に資する資料を、右の諸伝と照らし合わせることで、その事跡を考えたい。

さて陳淵にとつて、北宋末に旧法党の立場から諫官として発言した陳瓘（一〇五七—一一二二）¹⁾と程子初伝の高弟楊時に親しく師事したということが、晩年の大いなる自負であった。

淵 少き時 叔祖了齋に学ぶ。其の後二十五、六歳に、始めて教えを龜山楊先生より承くるを獲て、因りて室を授けらる。凡そ両公の門に出入すること、蓋し淵の久しきに如くはなし。…

〔陳集〕卷一八「与胡少汲尚書」第三書

そこでこの両者との交渉を中心にして陳淵の足跡をたどることとする。

まず陳瓘との交渉について述べる。陳淵と陳瓘は同じ一族の近い族員であり、陳瓘が科挙に合格する元豊二年（一〇七九）に陳淵は三歳であるから、「叔祖」の陳瓘は陳淵をその生まれたときから知っていたと思われる。資料的に両者の繋がりが確認できるのは、陳淵十三歳のときのこと、当時、明州の「倅」として赴任していた（三朝名臣言行録）卷一三）陳瓘のもとで暮らし学んだという（陳集）卷一五「上鄒侍郎」。「出入起居に、蓋し未だ嘗て側ら

に在らざればならず」(同) という陳淵の回想からすると、それは単に一族の子弟として儒学のでほどきを受けるといふのにとどまらない人格的な交わりを含むものであったろう。そして陳淵は十八歳の頃に郷里で太学入学の資格を得て上京。陳瑾もときにたまたま太学博士であった。また楊時と同じく二程高弟の游酢も太学博士でありその聲咳にも接した(『陳集』卷一五「与游定夫先生」)。その後、陳瑾は、新法党旧法党の対立が厳しい元符三年(一一〇〇)に左正言となるのを皮切りに台諫系の官を歴任し新法党批判の活動の結果、崇寧元年(一一〇二)党籍に坐して広東に流される。同五年、許されて明州に滞在。陳淵はこのとき陳瑾に会面する(三十歳。『龜山集』卷四二「送陳幾叟南帰」)。しかしそれもつかの間、陳瑾は大觀四年(一一一〇)、息子正彙の蔡京誹謗事件に連座して再び配流生活を余儀なくされ(五十四歳)、これ以降十年余り、通州、台州、南康、楚州と転々と移され、復権することなく配所で没くなる。陳淵は新法党政権の監視下のこの間も陳瑾と交渉を持ち、政和二年(一一二二)には二程を称える「責沈文」を陳瑾より贈られ、後には王安石「日録」を論駁した新法党批判の書として摘発された「四明尊堯集」の原稿も託されている(『陳集』卷一六「与李叔易学士」)。陳瑾の名を後世に残す文章の両方とも陳淵に託していることから、は、「姪孫」陳淵への親しみと期待が大きかったことが推し量られる。その陳瑾の死は、陳淵四十六歳のときであった(『陳集』卷二「祭叔祖右司文」)。

陳瑾が「責沈文」で称える程顥(明道)、及びその弟程頤の高弟であり、郷里福建北部に程学を伝えた楊時(龜山。一〇五三〜一一三五)にはじめて陳淵が親しく会面したのは、建中靖国元年(一一〇二)、楊時が郷里近くの建州建陽県の通判(副知事)に任官したときである(楊時四十九歳、陳淵二十五歳)。その会面後に陳淵は師事を乞う書簡を提出した(『陳集』卷一五「上楊判官」)。そこにおいて、師事の願いは突然のものではなく、「人の名利の心をして水釈せし」める楊時の名を郷里で幼年時より聞き、また二十歳前の頃(幾冠)に太学にいたときに、同郷の「友人」廖剛(一一〇七〜一一四三。字用中、南劍州順昌の人)から、「孳孳」としてつとめた舜の「善」(孟子尽心上篇)と

は何だったのかを楊時が考えさせるといふのを聞いて、「以て吾が心に当たる者有るが若し」と思っていた、と郷里人脈の評価を出発点とした長年のものであることを語る。楊時は同じ出身地域の名士陳瑾とも旧知であり、陳淵が陳瑾の族員であることは熟知していたと予想される。表面は学縁の結合ではあるが、地縁と政治的立場も絡まった複層的な結合であること、また陳淵の師事願いが進士資格獲得にあったのではないと予想されることに注意したい。

翌崇寧元年、楊時は荊州教授となり、陳淵も荊州へおもむく。その後も楊時が余杭県知事となれば余杭へ(一一〇七年、三十一歳)、蕭山県知事となれば蕭山へ(一一二二年、三十六歳)と、彼はこの後しばらく密着するといつてもよいほどに楊時に接して学び、楊時もその従学の姿勢を嘉納したのか、女を陳淵に娶らせるに至る。この間、親交のあった同郷の羅從源も楊時に従学し、政和六年(一一一六)にはその羅のもとへ、後に朱熹の師となる李侗が二十四歳の若さで従学するが、この李侗入門のことを陳淵に語った羅の文面からは、陳と羅の両者がかなり親しいことが見てとれる(「豫章集」卷二二「与陳默堂書」⁶)。

その後、政和末から宣和のはじめにかけての陳淵の足跡はあまり明らかではないが、建炎二年(一一二八)の日付をもつ「祭李先之祭酒文」に「迪功郎吉水永豊県主簿陳淵」(「陳集」卷二一)とあり、また「陳集」卷一八「与許少尹左丞(許景衡)」第五書に「今年二月幸書三考」、同「与李丞相(李綱)」第五書に「到永豊已書三考又八月」とあることからすると、靖康の変(一一二七)の前後、あるいは宣和年間の半ばからは、吉州永豊県の主簿となって現地にいたとみられる。

紹興元年(一一三二)五十五歳、秦檜の引きで樞密院計議官になるが(「建炎以来繫年要録」卷五一)、主戦講和の議論の波を受けたのか、翌年には帰郷する(「陳集」卷一八「与胡処晦学士」)。師の楊時も建炎二年以来帰郷し、ちょうど王安石の新学批判の書、三経議弁を著述していた。陳淵もその周辺にいたと予想される。紹興五年、胡安国の推薦で樞密院編集官となる。この年に楊時が死去するが、その楊時資料の編纂にあたったのが陳淵である(「陳集」卷

一七「与胡康侯侍読」第五書）。七年には賜進士出身を受け、九年には監察御史、ついで右正言となり、王学批判の急先鋒として道学を称揚する。北宋の程学、旧法党の復権、新法党批判という潮流の中、陳瑾、楊時両者の思想上の正嫡にあたるともいえる陳淵に相応しい役割を演じたといえる。一〇年、崇政殿説書となるが、ほどなく奏檜麾下の鄭億年を弾劾して罷免され帰郷する。紹興一五年、六十九歳で死去した。

陳淵の交遊人脈は、陳瑾との関わりでは、台諫系の官としての陳瑾の活動に生ずる旧法党人脈の広がりもあるが、その陳瑾自身も一族としては福建の北部の人であり、楊時との関わりでは、その楊時こそが道学南伝の首魁と目される人で、陳淵をはじめ楊時の郷里近辺の福建北部地域の門人が多数おり、もとより陳淵もその人々と親交があり、福建北部地域に根ざす結合を基礎としているというのが、大きな特色である。そしてこの楊時門流の人脈は、後年、道学を集成する朱熹の父の朱松が、北宋末に福建に赴任して出会った道学の、すでにそこに形成されていた学縁人脈でもある。⁷⁾南宋初に秦檜とあわずに中央政府を辞任したときに、朱松が隠棲地として選択したのは楊時に発するこの道学人脈がある福建北部という場であり、この人脈があればこそ、後に朱熹が出現したのである。

三 陳淵の儒学

a. 初発の問い

右に述べたように、陳淵は二十五歳のときに郷里の先学楊時に会う機会を得て師事を乞う。その書簡で彼は、士として心が動揺しない主体のあり方とその保持の方法について教示を求めた（『陳集』巻一五「上楊判官」）。陳淵はいう。だれもが人としての「性」をもち、孟子に「欲す可きを之れ善と謂い、諸を己に有つを之れ信と謂う」（尽心下篇）というが、ひとしく「是の善」を「有」する。「信」とは「其の我在る者の有るを知ること」であり、こころ落ち着いた様態、「安心の地」である。孔子がその門人との応対において開示したのはこの問題である。また舜が

「善」をなしたというのも彼だけがなしたのではなく、「夫れ聞見は外に在るも、之を心に悟る。心は則ち所謂聞くとは自から聞き、見るとは自から見ることなり。其の聞見する所以の極を充たすは、人孰か不可ならん」、外界のことを聞く、見るというのも、わかるのは他でもないその人みずからがわかるのであり、その「自から」という点においては、だれもがそのわかる主体なのだ。だから顔子は舜をめざした。この点において先学、聖賢はみな同じである。「伊尹の覚する所、周公の思う所、孔子の貫する所、顔子の樂しむ所も、亦た是の道なり、其れ舜の為す所と以て異なること有らんや」。人の本来性とその發揮をこう論じて陳淵は、楊時におけるその自覚について「願わくは聞かん、初めて此の道に入る所以、其の執持して信を取る所の者は果たして何くに在りや」と問いかけるのである。

b. 楊時思想の継承

こうして楊時に儒学による士の生き方の指針を求めた陳淵は、前述のように、密着するといってもよいほどにこの後しばらく楊時に接して学ぶ。その楊時の教導を彼がどう受けとめたのかを語る文章として、初めの問いかけから六年後の大観元年（一一〇七）に書かれた「存誠齋銘」がある（『陳集』巻二〇）。この年、楊時は臨安府余杭県の知事となるが、陳淵もその余杭におもむき、「困りて県宇の東かたの旧屋数椽に即きて、治して講習の所と為し、其の勝を掲げて存誠齋と曰う」、学舎を作った。この文で陳淵は、この学舎のいわれとそれまでに楊時から学んだことの要点をまとめる。

そのままがきにおいて陳淵は、はじめ「道を為すの方」を楊時に質したところ、「大学」を「聖学の門庭」として示され、そこでこの書を読み、いわゆる八条目の「其の本は吾が意を誠にするに在るのみ」とみてとった。しかし「未だ其の必ず行ふ可きを知らず」だったので楊時にさらに問うと、「大道の淵源」である『中庸』を読めといわれた。そこでこれを読み、「至誠息すむ無し」（『中庸』章句本二十六章）とある部分の論から、天地を貫く「誠」のはたらきを考え、自らの心についても、「蓋し嘗て収視反聴し、一塵の慮も胸中に萌えずして、表裏洞然として、機心

自から息すむとき、既に自から以て之を知れりと為す」と理解したが、じっくりと取り組むには至らなかつた。ここに学舎「存誠齋」を作る機会を得て、以上に理解したことについて、これからは、「凡そ吾が飲食起居、出処語黙の際に、必ず常に其の所謂の誠なる者の吾が心に了然たるを見て、然る後に之を出で、日に君子に進みて、小人の帰を為さざ」るように精進したいとして、楊時に導かれて「大学」「中庸」に読み込んだ「誠」に関する思索に基づいて心の鍛錬をすることを表明する。

その「銘」の本文は、陳淵が理解するこの「誠」の光景を描く。そこには、楊時の学が彼のもつとも親しい後学に受けとめられた像が示されている。理解の便宜上、全文を四段に区切って、以下、みてみよう。

天地の道は、物為るに貳つならず、と(中庸)。君子の心を養うは、一を致すのみ。喜怒哀楽の未だ其の幾を発せざるに、意必固我、之を微に絶つ。正に此の時に当たりて、寂然として動かず、物有りて之に感じ、全き体の即ち用らく、是れを之れ一と謂う。一に匪ざれば誠無し。一日焉に至れば、天下仁に帰す。

まずはテーマの「誠」が、心の現象にとどまるのではなく、「天地の道」の働きに由来し、人もその働きを受けて人であることをいう。そして心の「未発」において人におけるこの道の働きの内在が確信されるとし、その確信の感覚を「一」として表象する。「一」とは心が分裂していない状態。それを人の心の領域で考えるとき、心が主客に分かれ固定化したところに生ずる「意必固我」(論語「子罕」)の弊害に対して、そのように分かれる以前のところに、人に貫かれる天地の道が顕現して働くとする。このことが「誠」である。程門直弟子の議論の共通項として「一」の強調ということが指摘されているが、その強調は程子再伝のこの陳淵にも継承されるのである。

我 聖賢を観るに、域を異にし世を殊にするも、惟だ是れを之れ存するは、符契を合するが若し。敬以て宅と為し、忠恕は其の門たりて、我 之を警しむる自り、推して人に及ぼせば、惟だ我と物と、初めより二体無し。各おの其の私を私すれば、則ち彼と己れ有り。私智磨尽し、成性渾然たれば、物として我に非ざる無し。

人のあり方がこうであるから、こうした心を心ここにあるようにすることに於いては、時、処のちがいはあれ、聖賢みな同じであり、拡大して言えば、自らも他者も同じあり方をしている。だから他者への倫理的働きかけができる。その連鎖として「物として我に非ざる無」という、いわゆる万物一体觀を陳淵は語る。心の内面への沈潜が他者との関わりにつながるというのは、道学がもつ基本構図である。その内面のあり方として、「私智」ではない、「私」の固定化や絶対化を融解した「我」、言葉の上で知的に理解するにはやや難解な、いわゆる万物一体の感覚の中にある「我」を提示する。説明は続く。

其の天の守ること全ければ、天理の在る所は、鏡の如く像の如く、来る有れば斯ち応じて、与に俱には往かず。又た月影の万川に散落し、定相分かつたず、処処に皆な円相たるが如し。彼の世儒は、内外一ならず、其の私に勝たずして、機変横出す。孰か知らん、至人は動けば真に非ざる莫く、飲食起居に、誠の形われざる無きを。

「私智」ではないその「我」の内面は、天地の道の發揮として「誠」の様態にあり、「天理」として人のあるべきあり方にある。それゆえに他者との関わりにはよどみなく自在に対応し、対象に引きずられない。その事態を天地の道の側からいえば、「天理」としてその道の働きのそなわることにより、もの・人それぞれがそのそれぞれであることについてはもの・人みな同じであり、そのことを彼は水に映る月に譬える。そしてそのあるべきあり方を自覚している人にあつて諸事があるべきそれとしてあることは、卑近な日常生活にも貫かれる。人における「誠」の顕現をこのように捉えることから、銘は最後に、その顕現をめざす具体的な心法の実践を次のように語る。なお、万川に映る月影の譬えは、後に「理一分殊」を譬える素材の言葉として朱熹に継承される。

我れ此の斎を作り、大いに容膝す可く、其の間に冥坐し、虚しくして迫らず、光を廻らして内に照し、凡に隠りて言う無く、氣は専らに神は凝し、息調いて淵たりて、表裏俱に融せば、焉んぞ倚る所有らんや。或いは前に紛たるも、行いて以て事無からん。古人遠し、斯道伝うる莫きも、以て存誠と銘し、其れ焉を庶幾わん。

「誠」は心の「未発」に顕現するのだから、その実践はその「未発」をめざして心を寂める修練ということになる。そのために行う静座の光景を彼は語る。後述するが、「私智磨尽」のための静座というのは、現象としては仏教の禪定と同方向のものである。ただし理念としては、その心の寂まりにおいて、天地の道の働きのあらわれとしての人と人との関わり、あるべき繋がりが立ち現れるとされており、この点において陳淵は、仏教の禪定の修練と類似はしても、主観的には、また客観的にも、なお道学の枠の中にいるといえよう。

以上、この「存誠齋銘」において陳淵は、「中庸」「大学」に依拠し、両書を「誠」ということにおいて開通させつつ、心の「未発」における「天地の道」の「誠」の顕現とそのため静座の修練工夫を説くのである。

もとよりこれらは、まえがきにあるように陳淵の主観としては師の楊時に示唆を受けて獲得された思考だが、その楊時の思想そのものと比較しても、以下の二点においてその思想の一面をかなり忠実に継承するものであるのうかがえる。

すなわちその第一は「誠」の強調ということである。楊時思想の象徴として、彼が「大学」を解釈するときに、その師の程頤が「格物」を重視したのに比べ、「孟子」の「万物は皆な我に備わる。身に反りて誠なれば、楽しみ焉より大なるは莫し」（尽心上）の理解を媒介に「誠意」を前面に押し出すことがいわれる。¹⁰⁾

致知は格物に在るも、物は固より勝けて窮む可らず。身に反りて誠なれば、則ち天下の物を挙げて我に在り。詩に曰く「天の烝民を生じ、物有れば則有り」と。凡そ形色の吾が身に具わる、物に非ざるなくして、各おの則有り。目の色に於る、耳の声に於る、口鼻の臭味に於る、外に接して遁るるを得ざる者は、其れ必ず以有り。其の物に体たりて遺す可からざるを知れば、則ち天下の理は得。天下の理得れば、則ち物と吾と一なり。能く吾の知思を乱す有る無くんば、意は其れ誠ならざる有りや。

（『龜山集』卷二六「題蕭欲仁大学篇後」）

「格物」を説きはしても、その力点は理の究明につとめる主体のありようであり、「誠」を「物」よりも前面に立て

る。「物」に個別に「則」があることの普遍性も、「吾」の外においてでなく、「吾が身」のあり方を内省して直ちに「物と吾と一」という境地において確認されるとする。主体の関わりの対象としての「物」のあり方を心の外に究明していくのではなく、心の内に内省してそこにいわゆる万物一体を自覚するという点において、陳淵は、まさにこの楊時の思考を承ける。先にふれたが、「一」の強調ということも共通する。「存誠齋銘」まえがきにあるように、楊時における「誠意」の強調がまずあり、それを「中庸」の「誠」に対する理解で裏づけようとしたのが、この「銘」なのである。

第二は「未発」の強調ということである。あるいは静の強調ともいってもよい。このことについては、羅從源から李侗への展開を説明する中で、羅の師の楊時から李の門人朱熹への流れを内容的に系譜づける視点から「静の思想の深化」ということが先学にいわれ、これに対し、小論冒頭でふれたように、後世の朱熹からではなく楊時をそれ自体として捉えるとなると、楊時にはその要素はあるものの、さほど特徴的なものとはいえないとしてかつて論じられ問題である。ここにこの楊時に密着していた陳淵の「存誠齋銘」を入れて考えると、羅從源から李侗への展開だけから楊時に遡って単線的に楊時にこの静の深化をみるとすれば、なるほどそこには無理がある。しかしそれが羅從源のみならず、より楊時に近いと目され、また羅とも親交のある陳淵において、羅が李侗に「未発」の工夫を語るよりも早期にそれが語られ、つまりは楊時系の主要門人の複数がその思想の要諦としてこのことを語るといふ事態がここにある。そこからすると、静の思想とか「未発」を重視する思考とかは、その直接の後継にとつては、師に特徴的なものとしてあつたとみられていたのではなからうか。また、この静の深化ということは羅從源から李侗への伝承という孤立した単線的なものとしてみられるべきものではなく、羅が陳淵に李侗の入門を喜々として語り、陳淵が羅との同郷人としての親交を大切なものとみていることからすると、楊時を軸とする福建北部の地縁学縁結合という幅をもったグループで所有されていた理解として了解するのが妥当だと思われる。

c、陳淵晩年の「性善」理解

「誠」と「未発」重視という陳淵における楊時の学のこうした継承は、出会いの頃だけではなく、陳淵の晩年にまで続く。紹興一五年(一一四五)二月の日付を持つ陳淵最晩年の「邵武軍光沢県学記」(『陳集』巻二〇)は、陳淵の郷里南劍州の西北の邵武軍がおかれている邵武県のさらに山沿いで江西との境に位置する「地瘠せて民貧し」き県に県学が作られた由来を語るものである。その経緯を述べた後に陳淵は、「学ぶ者は善を為すを学ぶのみ」と学の勧めを説き、その学というのは「人倫を明らかにす」(孟子滕文公上篇)る基礎であるとして、「人倫の明らかなるは、親に事うる自り始まる。親に事うるは必ず身を誠にするに本づく。身を誠にするは必ず善を明らかにするに本づく」と述べ、その「明善」は難事ではないとして次のようにいう。

学ぶ者は必ず嘗に喜怒哀樂の未発の前に於いて、意必固我の兼忘するの後に、旋視して之を反聴し、其の無間に入りて非有に行うに当たり、人の始めて生れて其の親を愛し、已に長じて其の兄を欽うが如きは、亦た豈に利として之を為さんや。善に純らにして利を雜えざるは、此れ舜の舜為る所以なり。使し学ぶ者の舜に如かざるを憂えて、日に孜孜として倦むを知らざれば、其の聖と作るに於いてや何か有らん。故に曰く、学ぶ者は善を為すを学ぶのみ、と。

血縁肉親の親を愛し年長の兄弟を慕うだれにもある純なる心ばえは、「喜怒哀樂の未発の前に於いて、意必固我の兼忘す」という心の地平において自覚される。彼にとつて「明善」はここにある。「無間」「非有」の語は、その「喜怒哀樂の未発」の地を仏教用語を借りて説明しようとしたもので、士人への仏学用語の浸透が推し量られるが、「喜怒哀樂の未発の前」に戻るべしとする表現に、また「明善」を初発の課題とし、舜の善をあげる点には、前項でみた楊時との初めての出会いにおける問いかけと、その楊時の教えを吸収した「存誠斎銘」の思想が、陳淵六十九歳の死の年というこの最晩年にまで受け継がれ、さらに後学に流布させるべきものとして捉えられているのが看取できる。

陳淵の儒学の精神は、三十代の「存誠齋銘」以来ここまで基本的に一貫したものだつたようである。

四 仏学との距離

「存誠齋銘」の、「虚しくして迫らず、光を迴らして内に照し、凡に隠りて言う無く、氣は専らに神は凝し、息調いて淵たりて、表裏俱に融」すといった表現は、静座の実践感覚を語るものである。寂まった心においてこそ人倫が洞察されるということにこのねらいがあるが、心を寂めるという点だけをみれば、仏教の禪定の実践とも酷似する。そこで、彼が儒仏の同異をどうみていたか、またその理解は客観的にはどうだったのかが問われる。

もと程子の学は、心の問題の領域において士大夫が仏教に取り込まれるのに対し、「天理」に依拠して儒学側がはかった巻き返しという性格を持ち、仏学への対抗意識は旺盛であつた。ただしそうした問題構成からして、その学は仏教の影響の刻印を深く帯びている。程顥語として伝えられる「仏老は其の言は理に近く、又た楊墨の比に非ず、此れ害を為すこと尤も甚だしき所以なり」（『程氏遺書』卷一三）という語は、課題領域を同じくするその微妙な関係に関する儒学側からの自覚の評ともいうべきものである。そしてこのような領域設定を継承し、微妙な関わりにある儒学と仏学との距離をはかろうとするとき、仏学に魅力を感じる程子門人の中には、師の程子によって示された儒学の立脚地を我が身に確認することを標榜して仏学に接近しようとする者も現れる。例えば、二程に学んだ游酢に儒仏の異なる所以をたずねた呂本中は、游酢が答えた言葉をこう伝える。

仏書に説く所は、世儒も亦た未だ嘗て深くは考えず。往年嘗て伊川先生に見ゆ。（伊川）云う、「吾の攻むる所の者は迹なり。然れども迹は安くの所にか自りて出でんや」と。之を要するに、此の事は親しく此の地に到るを須ちて、方めて能く同異を弁ず。然らざれば口舌を以て争い難きなり。（『東萊呂紫微師友雜志』）

游酢は程頤の権威によりつつ、仏学の内側に入り込んでこそ儒仏のちがいがわかるとする。彼は儒仏のちがいを無視

するわけではないが、仏を頭から排除するわけでもなく、ちがいを究めるためとして、むしろ仏学に積極的に近づくことを容認するのである。

儒仏の同異の把握は、道学形成の経緯からしてこのようにその学の根本課題の一つであった。これを受けて陳淵の師の楊時も、主観としては儒の立場から儒仏の界分を明らかにすることをたびたび唱える。と同時に、彼においては右のように「理」の把握よりは窮める「心」に関心が向かう。その点でも領域的に仏学の課題に接近する。そのため彼は儒仏の界分が微妙であることも折りにふれていう。この結果、楊時の説を受け取る程子再伝の中には、儒仏の界分を明確化するよりは、両学をほとんど重ねて考える者が生まれるようになつていく。こうした展開が、陳淵の仏教論にまさに現出しているように思われる。

すなわち、この儒仏の同異に関する陳淵の見解を知る格好の資料として、友人廖剛が儒仏の距離について論じたものに対する陳淵の返書が残る〔陳集〕卷一五、答廖用中。そこには、主観としては一方では儒仏を分かちつつ、同時に儒仏の界分にはこだわらない、この時代の風気を生きた陳淵の考え方がうかがえる。

まず、論じかけてきた廖剛自体が、程子初伝再伝の人士におけるこの時代の儒仏接近の様相を色濃く示す。すなわち、陳淵に「古今は道を一にし、聖人は心を一にす」と引かれ、また「公は儒仏を以て合して一と為す」とまとめられているように、廖剛は、儒学の課題に仏教が本来提起する課題をみてとり、儒仏は課題を共有するとする。そのうえで陳淵に「西方の聖人、頓悟せしむる能わざる者の多き」と引かれ、また「(公は)儒者の教えを以て階級を歴るに非ずと為す」とまとめられているように、仏学が看板とする心の探究について、実は儒の方がすぐれると説こうとする。しかし儒の優位を説くようながら、その論は枠の設定において仏学に深く取り込まれた論のようにみえる。

陳淵も、「其の(廖の)所謂る〔(死生問題という)大患は復さざる可からざることは免れず云々〕は、孔孟の教え、茲の事を明らかにする者に非ざる莫きなり」というように、仏教が提起する生死という根本課題を儒学にてとり、

儒仏両学が学の課題を共有するとみる点は廖と同様である。しかしその先、儒仏を比較して儒の優位点をことさらに強調するということはしない。彼としては、「孔孟の教え、茲の事を明らかにする者に非ざる莫」しなので、これに従事すればよいのである。その根本は、子思が伝えた「中庸」にある。そこでいわれる中庸とは、「学は道に至れば、則ち応変曲当、自から過と不及と無し。中庸は其の中に在り」、道という根本をつかむことから出てくるものであり、儒仏の関係ということであれば、「道に至」というこの根本に向かえばよいのである。

一方、廖剛は、陳淵の引用とまとめによれば「積氏は屏障を撤去し、底裏を洞見す。之を望む者は以て直ちに造る可しと謂う。故に人皆な狂心有り」といい、しかしその「底裏を洞見す」る「頓悟」については、「西方の聖人、頓悟せしむる能わざる者」が「多く」、「儒者の教え」こそが「階級を歴るに非」ざるものだったようである。陳淵は、この廖剛の論の中に、仏学に共感的に深い関心を寄せつつ、しかし強いて儒学の優位を説こうとする無理があるのを見てとつたらしい。陳淵からすれば、「人の道の室に至らざる所以の者は、蓋し屏障を以て限りと為」すからであり、儒仏に関わらず、「其の心自から隔つを以」てそうなるのだから、仏教独自の問題ではない。「頓悟」というのも確かにもと「西方の教え」だが、「悟の頓不頓」は「人に在る」のであって、「（頓悟）せしむ」という効率の視点で儒仏を比較するという問題ではない。「六経」は、「階級を歴るに非」ざるものというものではなく、「時異なる物変ず」るので繁多になっているが、ねんごろなために「之に即して聖人を求」めることができる。ただし「本然の者に於て志を致」す、本来の心においてよく見極める必要があるものだという。

陳淵はこうして、儒か仏かという、説の是非の次元で儒仏両学を相对評価することを避け、そもそもの「人」「心」に定位するところから、心の鍛錬に関わる儒仏の説のそれぞれの言い分を認める。仏学が提起する課題を儒学に見出すのだが、だからといって儒の方が優れると主張するのではない。依拠すべき儒の立場として中庸を前面に押し立てつつ、その本質だけを見ていけばよく、そこに充足していれば仏学に傾くこともないとする。学の課題は儒仏ともに

共有するとし、客観的には仏学の影響を大いに受けながら、主観としては儒で充分だとするのである。こういうのが陳淵における儒仏論ということになる。

しかし同時に彼は、仏学によって不屈の精神を保ち、諫官として新法批判の姿勢をとり続け、陳淵の精神形成に多大の影響を与えた一族の陳瓘を語る時には、儒を尊重するその主観も退き、仏学が主体の心を支える力を大いに称えもする(『陳集』巻二二「題了齋所書仏語巻後」)。その姿勢からすると、儒学で充分といった場合にその主張の裏に通常予想もされる仏学を排除するという思考もない。仏学の力を認めた上で儒学で充分だということなのである。さらに次の詩は、道学の真髓を仏学側の言葉を用いて称えるものである。(『陳集』巻六「贈別楊至游三首」二)。

貪嗔痴尽即如如 貪嗔痴尽くれば即ち如如たり

究境心源一法無 究境の心源は一法も無し

応に悟るべし濂溪は真の古仏なるを

始知伊洛是醇儒 始めて知る伊洛は是れ醇儒なるを

通常の意識としては右の廖剛への返書のように儒学を歩むとするのだが、ここでは、もと仏学が提起する「心源」から周濂溪、程子を照射し、「一法も無」いその「心源」において儒仏の界分をひとたび無化した上で儒としての程学に戻り、儒仏が課題を同じくするとみる。ここには、これ以上進むと儒仏の界分を表だっても無化することになるという意味で、本節はじめに述べた、程門初伝再伝における仏学に対する道学の接近のきわまった姿がうかがえる。仏教に傾倒した陳瓘の影響もあろうが、顧みれば「存誠齋銘」の「意必固我」「私智」に対する「未発」の構図とこの「貪嗔痴」に対する「如如」「心源」という構図とは並行的であり、この詩は、「理」よりは内面の「誠」、心の「未発」を重視する楊時門流の程学に内包されている志向が、陳淵において開いたものともいえるであろう。¹⁴⁾

五 小結—朱熹思想の裾野としての福建北部道学人脈

二程の死後、程門の高弟は、社会的には程頤を押し立てつつ、思想内容的には程頤の学に傾き、「理」よりは「心」の権能を尊重する展開をする。それは、二程において唱えられた「理」というものが内在する場としての「心」の吟味が、仏学の影響を受けつつ儒の側で深化していく過程でもあった。逆説的だが、旧法党人士を地方逼塞に追いやる政治状況がこのことを後押しする。程学が地方へ広がることにもこの状況は貢献した。程子再伝はこの状況下の程学の担い手にあたる。楊時という人を得て、福建北部地域はこの動向が典型的にあらわれる場となった。

陳淵はこの福建北部の出身の人で楊時の助手のような存在となり、この道学人脈の有力な担い手となった。彼はその「存誠齋銘」において、楊時思想を承けつつ、「物として我に非ざる無し」という世界が開けるとして「意必固我」を「未発」において「絶」つために静座に邁進するという心の鍛錬を語る。かかる思考は中央に登用されない人士の士としての矜持を保つ理論として機能するものである。またその鍛錬の論は、「物として我に非ざる無し」の部分をみなければ、仏学のそれと酷似もし、儒学仏学併存の風気を醸すものでもあった。

朱熹の父朱松は、北宋末の赴任先でこうした場に出会って共鳴し、そして南宋初にはこの地と人々を選択したわけである。いわゆる「定論」以降の朱熹の立場からは、「その（亀山の）門人の蕭子莊、李西山、陳默堂などは、みな禅を説く」（『朱子語類』巻一〇一—七七条）と、この人脈の道学理解は非難される。しかしその実、李侗に師事した未定論期の三十五歳以前、またそれ以前の二十代前半の禅学傾倒期の朱熹は、まさにこの福建北部の道学人脈の中で、この風気を受けて成長した。朱熹自身この条で「わたしが前に李先生にお会いしたときには、とりとめない道理を説き、禅を学びもしていた」というが、ことに李侗師事以前は陳淵にみられるような儒仏併存の精神にあり、この人脈の道学の影響をもろに受けていた。しかし後に彼は、「理」の意義をあまり顧みることなく「心」に傾くこうした程

学理解を脱皮していくのである。なお、加えていえばそのときに「定論」形成の媒介となった程子語録資料は、実はこの福建北部の道学人脈によって収集されていたものだった。⁽¹⁶⁾ 朱熹の初期思想、及び「定論」形成の二局面において、この北宋南宋初に形成された福建北部の道学と人脈は、朱子学形成の前提的裾野をなすのである。

注

- (1) 楠本正継「宋明時代儒学思想の研究」広池学園出版部、一九六二年を、邦文の良質なものとしてあげておく。
- (2) 荒木見悟「楊龜山小論」(九州大学「哲学年報」第四〇輯、一九八一年。のち「中国思想史の諸相」中国書店、一九八九年)、土田健次郎「楊時の位置」(「日本中国学会報」第三三集、一九八一年)。
- (3) 四部叢刊広編所収、もと崑山徐氏伝是楼所藏宋槧本影印本を使用した。
- (4) 陳瓊、字肇中、号了翁、了斎。陳瓊については「荒木見悟」「宋儒陳瓊について」—北宋における一士人の精神生活」(「字野哲人先生白寿祝賀記念東洋学論叢」一九七四年。のち「中国思想史の諸相」所収) 参照。なおこの論文(「中国思想史の諸相」所収版)は彼の没年を宣和六年(一一二四)とするが、「陳集」巻二「祭叔祖右司文」に、この文を陳淵が書いたのが宣和四年とあるのにより、西紀一一二二年とみたい。
- (5) 楊時の語録の各巻には発言時期、土地名が記されるが、陳淵もそれぞれの土地におおむね赴く。しかも語録の年代は陳淵師事後である。語録の記録に陳淵が関わるか。
- (6) 羅從彦との交遊は、紹興二年(一一四一)に往時を回顧して「予れ仲素と交を定むこと幾んど四十年」(「豫章集」巻一六所収、陳淵「語孟師說跋」ということからすると、陳淵が楊時に師事しはじめた後の二十代後半、羅從彦は楊時に師事する前の三十代前半から始まり、羅從彦の死まで続いたらしい。また羅從彦を通してのものか、南宋初には陳淵は朱松とも交流があった(「陳集」巻一八「答朱喬年吏部」)。
- (7) 福建道学人脈が複雑に繋がりにあつて例として、朱熹の講友何籟をあげておこう。すなわち何籟の妻は、陳淵と同じく楊時の女を娶った李郁・字光祖・号西山の姪であり、何籟の父何兌は、程頤門人の馬伸に学び、南宋初に朱熹の父朱松や、朱熹の義弟范念徳の父范如圭らと旧知であった。世代を継承して幾重にも重なった学縁血縁結合がある中で朱熹と何籟との出会いがあるのである。拙稿「中国南宋初における閩北士人の心性論と朱子学—朱熹と何籟の交遊をてがかりとして」(「国際文化研究科論集」第二号、東北大学大学院国際文化研究科、一九九四年)。もとより楊時の婿として李郁と陳淵の間にも親交があつた(「陳集」巻一七「答李光祖」)。
- (8) 注(2) 土田論文七九頁以下、参照。

- (9) 程頤のいわゆる「識仁篇」にすでに構図が明確に出ている。拙稿「程頤—万物一体の仁の提唱者—」(日原利国編「中国思想史下」ペリカン社、一九八七年)参照。
- (10) 注(2) 荒木論文九頁以下、参照。
- (11) 注(2) 土田論文八〇頁、参照。「静の思想の深化」については、注(1) 楠本書一七三頁以下、参照。
- (12) 廖剛には文集「高峯文集」巻が残り、中に陳淵宛の書簡も収録されているが、本件に関わる書簡はみえない。
- (13) 贊とか序とか碑記とか経注とかの仏教に関する著述の有無が、仏教との関わりの深さをはかる一つのめやすともなるが、陳淵にはそのような著述がある形跡はない。
- (14) 注(2) 荒木論文は、陳瑾の心境を理解する材料として末尾で本詩にふれる。
- (15) 蕭子莊(名頤)は、朱松が北宋末に福建北部に赴任したときに楊時門人中で羅從源とともに親しく交わった人。陳淵とも親交があった(「陳集」巻七「道出南浦見蕭子莊十首」)。
- (16) 拙稿「閩北における朱松と朱熹—程氏語録資料の収集をめぐって」(「集刊東洋学」第六二号、一九八九年)。

陳淵の思想—在北宋末南宋初期的承継道学の一箇面貌

市 来 津由彦

本論文研討在北宋末南宋初時期福建北部地区出身的士人陳淵（1077-1145）的思想。根拠這研討，本文試図照明出来在南宋中期從這地区出現来的朱熹的思想被形成的環境。梗概如下：

1. 導言；從在北宋末南宋初時期的地区的学縁網絡の視点，應該再次檢討從二程到朱熹的旧来的師承学統論。
2. 本文主要地從跟陳淵的叔祖陳瓘和陳淵的老師楊時的關係探討介紹陳淵的足跡。
3. 本文分析向楊時表明請益時的陳淵提出的質問和在楊時思想的影響下被写出来的陳淵の存誠齋銘其他的資料。
4. 本文研究在存誠齋銘上看出来的跟在仏学の禪定似的修養法の意味。
5. 結語；在朱熹の初期思想和他的定論形成的兩箇局面，在北宋末南宋初時期被形成的這在福建北部的道学和其人脈成為朱子学被形成前提的山麓。