

程門初伝と二程語録資料(上)

市来 津由彦

- 一 朱熹と程門初伝
 - 二 『程氏遺書』の構成と二程語録原資料の記録者
 - 三 『程氏遺書』における程学思想要素の発言分布
 - a 「理」「天理」の論、「生生」の論
 - b 「性」論
 - c 「敬」説、「格物窮理」説
 - 四 程門初伝における程学受容と二程語録資料
 - 五 小結
- (以上本集)
- (以上次集)

一 朱熹と程門初伝

いわゆる「朱子学」のもとになった朱熹の思想は、二程の思想を柱としつつ、北宋以来の儒学関連の士大夫思想の集成として形成された。朱熹はこのことにたいへん自覚的であり、道統論を立てて自

らの位置を語り、北宋以来の関連する資料を編集して思想家の営みとして綿密に思想史を再構成する。その学説の理解には、もとよりこの道統論からの思想史を踏まえる必要がある。しかし「朱子学」をその形成史という視点からみるときに、その主観にそつて彼の言説をたどるのみであれば、この道統史観に取り込まれかねない。朱熹の主観から一度身を引き離し、二程から朱熹に至る展開の事象的経過を発生論にたどる必要がある。

そう考えたときに、従来さほど大きくは論じられていないが、程門初伝の、中でも高弟と目された人々が二程から朱熹に至る過程で果たしている役割には注意すべきものがある。本稿はこのことに照明をあてようとするものである。

ここで程門初伝の高弟というのは、後世、「程門の四先生」(『宋史』卷三四〇、呂大防伝附大臨伝)といわれた呂大臨(与叔。一〇四六〜一〇九二頃)、謝良佐(上蔡。一〇五〇〜一二二〇?)、楊時(龜山。一〇五三〜一一三五)、游酢(鷹山。一〇五三〜一一二三)の四名、及び尹焞(和靖。一〇七一〜一一四二)らをひとまず指す。このうち呂大臨

はもと張載門人で張載の死後に二程に師事した人だが、程頤の死後まもなく亡くなっている。そのため師承関係を通しての後世への直接の影響は少ない。思想内容と人脈の両面において南宋に程学を伝えたことで功績が大きいとされるのは、楊時と尹焞である。周知のように朱熹はこの楊時の系列から出ている。尹焞は他の高弟よりも世代が一つ若く、程頤の没後に程頤に師事した門人で、程頤の直接の影響は受けていない。游酢は楊時と同年生まれで、楊時と同じ福建北部出身のため楊時と親しかった。謝良佐は程頤の学風をよく継いだとされる人で、南宋初の程学の展開に大きな影響を与えた。これらの人々をここでは主たる論及の対象とする①。高弟といわれる人としては、この他にも程頤の右翼といわれた朱光庭ら、北宋の新旧法党争の中で活躍した人士もいるが、おおむね程頤在世中に亡くなり、南宋への程学の展開という点では、思想的影響は少ない。

この程門初伝の高弟に関して興味深いのは、彼らの思想を二程の直接の継承とみた場合、現存資料の限りではあるが、そこに屈折ともいうべきものがみうけられることである。すなわち、程頤の死後二十年以上も長生きした程頤は、特に元祐の旧法党政権時代には大きな社会的影響力を持った。そのため、程学を後世に伝えるのに功があったと後世からはみられる右の程門初伝の高弟たちには、二程が共有する「理」の思想を前提としつつ、その理の探究の論としての「格物窮理」を強調する程頤の影響が大きいと一見みられがちだが、しかしそれはさほどのことではない。旧稿においてかつて論じたが、謝良佐、楊時、游酢についてその思想傾向をあらわす典型的発言をうかがうと、彼らは、行為の対象を媒介として窮められる

「理」よりは、窮めていく側の主体のあり方の変容を、また「積習」の過程よりは貫通の（境地）といったものを問題視するようである。二程においては宇宙論的スケールをもつて語られていた「理」の表現が、相対的にはあるが、これらの人々においては後退し、「心」のあり方、境涯に深く関心を抱く傾向を持つようになるのである②。

その二程から一世紀後の朱熹は、敬説や右の格物窮理説とその前提の理説など、二程の中ではどちらかといえば程頤の死後に前面に浮かびあがる程頤の要素を基礎として道学を再構成し、心性論に関する自己の思想的立場を確立する。いわゆる「定論」がこれである③。そしてその地平から、二程の価値を真に理解したのは自身であり、程門初伝は師説にそむき仏教に流れるものだと批判する（特に『中庸或問』）。この程門初伝批判でいわれていることと、程門初伝が「心」の境地の尊重に傾く右のような傾向をもつこととは、ちょうど対応する。そのためその批判は事実的にも当たっているかのように見える。

しかし、朱熹は、そのいわゆる「定論」以前には、一、仏教傾倒から、二、李侗の影響のもとでの儒学への覚醒、そして三、湖南の胡氏の学への傾倒と変化しており、「定論」はその第四の段階である。その第一段階の仏教への接近期のみならず、第二段階の李侗師事期の朱熹の思想傾向には、後に批判したこの程門初伝の傾向と相似する部分があることがみとめられる。ところが、程頤を独自に見出すことで「定論」の立場が築かれ、そこにおいて程門初伝への批判が可能となる。それは自己の過去に対する批判でもあった。そして後に「朱子学」が有力となることにより、結果的にこの程門初

伝の思想傾向が朱熹初期思想の中で占めていた意義は顧みられなくなっていく。

さらにいえば、右のように朱熹は二程の語録資料を編集し、その過程で二程を再認識して自らの「定論」の立場を確立したのだが、その二程の語録資料の記録者は、いうまでもなく程門初伝の諸士である。見過ごされかねないことであるが、初伝の時点では初伝各人の個別的な二程像が各々にあり、二程の発言の全体が初伝各人にみえるわけではない。その条件の下、初伝各自は、北宋末へ向かう社会状況の中で自らの程学像をもつ。これに対し朱熹は、別々に存するこれらの程学像のものと資料全体をみる。そのことで程門の像とは異なるものとして程頭に注目することになる。とはいえ、語録資料の記述者はあくまで初伝の人々であり、初伝以下、南宋初までの程学像は、この別々に抱かれていたそれぞれの二程像が基本であつたろう。細かいことをいえば、右の如く程門初伝の高弟の傾向を抽出するときにはわれわれが前提として予測した「程頤らしさ」という徴表も、この朱熹の像に影響されたものであり、初伝の各自がわれわれと同じような「程頤らしさ」をみているかは疑わしい。彼らは自己の程学受容が二程からすれば「屈折」したものなどとは思ってもないであろう。こう考えると、朱熹説から一度身を引き離す必要があるとすれば、二程の語録資料と右にふれた初伝高弟の傾向との関係についても、彼らの主観面のみならず客観的にどういうものになっているかについて、再検討することが求められる。朱熹思想を北宋の程学の展開として発生論的に考察するためには、朱熹の像を前提とした二程と朱熹との関係の吟味ということだけでは不十分

であり、程門初伝の高弟の思想の検討をはさみ、彼らが二程をどう受けとめたか、なぜそう受けとめたかを顧みる必要があるわけである(④)。

二 『河南程氏遺書』の構成と二程語録原資料の記録者

程門初伝の位置を考えると、この視点から二程思想を再考するといふときに問題となるのは、「定論」以後の朱熹の評価が、二程両者を尊重しつつも程頭に傾き、さらに朱熹の発想からみて批判されるべき同時代の人士の思想に程頤の言葉が類似する点があることとみてその部分を警戒することがあることである(⑤)。両者をはっきり区別するこうした評価があり、のちに「朱子学」が權威を持つようになったため、後世、二程を論ずるのも、両者の同異でいえば、多くはその異の側面が注目されてきた。しかし二程から朱熹に至る展開を考えるにあたっては、両者の同異の「異」の側面を重視するというこの朱熹以降の評価枠を前提とするのは穏当ではなからう。この同異をどう整理するかは大きな課題である。その検討にあたっては、朱熹が二程の資料の根本にもどつたように、やはり現存資料の根本を振り返ることである。

そこで検討の対象としては、現存する第一の語録資料である『河南程氏遺書』『河南程氏外書』(以下、程氏遺書もしくは遺書、また程氏外書もしくは外書と略記する。)を主要資料として俎上にのぼすのがやはりふさわしい。「講学」という、前代に比べて新しい形態によって思想的活動をした彼らの思想内容とその思想表現形態をくみとる

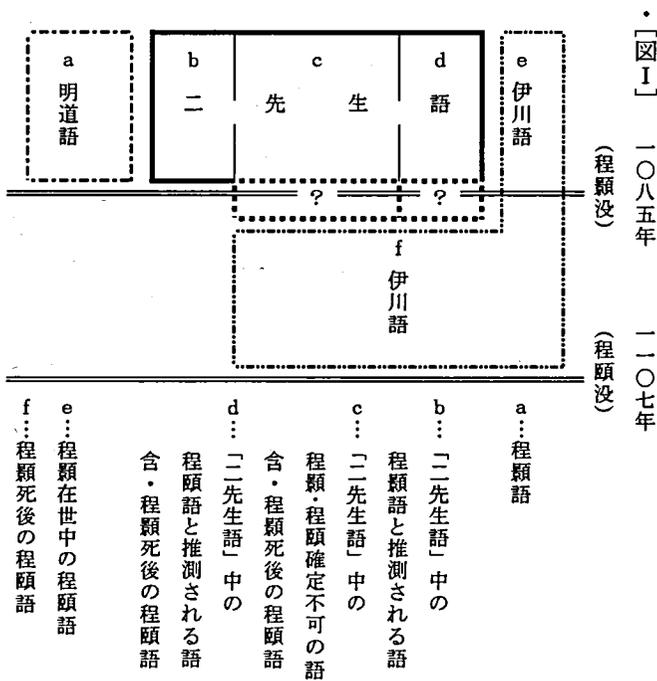
必要があり、またその記録者が明らかに初伝門人であるからである。両書の編集には編者の朱熹の手が入っているということが問題となる。しかし以前に論じたことでもあるが、両書の資料の中心部分は、朱熹がゼロから集めたというのではなく、父朱松においてほぼ集められていたものが朱熹に伝わったと目されるものであり、両書の中で相対的に重要な『遺書』は、南宋半ば當時に出版していた語録系の他の二程資料に比べて、朱熹に伝わった朱熹以前の資料の様態を比較的保存しているとみられる⁽⁹⁾。そこで幾分の警戒をしつつも、これらを主要な資料として使用することとし、以下、両書のうち主として『遺書』の資料的性格について、初伝門人との関わりという、従来の論とは若干異なる視点から考えたい。

その『河南程氏遺書』二十五巻は、全体が二程両者の発言の「二先生語」一〇一〇、程頤の「明道先生語」一〇四、程頤の「伊川先生語」一〇一の三ブロックに分けられて編集されている。目録には編集メモとおぼしきものが書き込まれており、『遺書』各巻語録記録者等の情報の一部を、以下の論の前提として略表にすると、別表のようである。

『程氏遺書』目録編集メモ一覧 略表

巻	発言者	条	題目(略記)	記録年	記録者・字	備考
1	二先生語	66	端伯伝師說	1079 他	李籲・端伯	洛人。程頤は彼の語録記録を認めた。
2	同右	224	端与叔東見録後		呂大臨・与叔	藍田人。もと張載門人。
3	同右	45	謝氏記憶語		謝良佐・頭道	上蔡人。元豊中従学。
4	同右	117	游定夫所名録		游酢・定夫	建州人。元豊中従学。
5	同右	41	無篇名		不明	
6	同右	47	無篇名		不明	
7	同右	201	無篇名		不明	
8	同右	65	無篇名		不明	
9	同右	42	無篇名		不明	
10	同右	35	諸師友說		不明	
11	明道先生語	35	洛陽議論	1077	蘇昞・季明	武功人。洛陽での張載と二程の議論。
12	同右	193	師訓		劉絢・質夫	緱氏人。
13	同右	16	戌洛中所聞	1083	劉絢	
14	同右	10	亥於洛所聞	1083	劉絢	
15	伊川先生語	18	入過汝所聞	1080 か	関学 関係者	程頤の関中旅行時のものか。
16	同右	4	己巳冬所聞	1089	不明	もと巻九の後に。
17	同右	69	無篇名	1088 前	不祥	周行己、劉安節、関学者の誰かか。
18	同右	259	劉元承手編	1095 頃	劉安節・元承	永嘉人。1090～97年頃の記録。
19	同右	99	楊遵道録	1100 後	楊迪・遵道	延平人。楊時の男。
20	同右	3	周伯忱録	1101 後	周牟先・伯忱	毘陵人。建中靖国初従学。
21	同右	23	師說		張繹・思叔	寿安人。
22	同右	25	附師說後		不明	言葉、内容が師說到似る。
23	同右	97	伊川雜録後		唐棣・彦思	宜興人。
24	同右	43	附雜録後		不明	雜録と重なりがあった。
25	同右	26	鮑若雨録		鮑若雨・汝霖	永嘉人。
26	同右	46	鄒徳久本録		不明	鄒柄・徳久は二程に未見。記録伝承者。
27	同右	106	楊潜道録		楊大隱・潜道	程頤語か疑わしいという説あり。

※テキストは、『二程集』（王孝魚点校、中華書局、一九八一年）による。条数もこれによる。



この略表から一目瞭然であるが、本書は各巻ごとに記録者が異なり、資料の伝承者とはかくも、その記録者とはより初伝門人である。そして程頤の没年が元豊八年(一〇八五)であることと、記録者の師事期とから各条の発言時期を考えると、「二先生語」の多くの部分と「明道先生語」部分が時期的に先行し、「伊川先生語」部分のほとんどが程頤没後のものであることが、この目録メモからわかる。このことを図式化すると、「図I」のようになる。

程門初伝の高弟として先にあげた五名のうち、尹焞以外の四名は、熙寧・元豊年間に程頤、程頤の両者に師事し、尹焞だけが程頤の死後に程頤にだけ師事したという関係になる。「遺書」資料とこの彼らとの関わりについていうと、謝良佐は『遺書』卷三「二先生語・謝頤道記憶平日語」の、游酢は『遺書』卷四「二先生語・游定夫所録」の、呂大臨は『遺書』卷二上「二先生語・元豊己未呂与叔東見二先生語」、卷二下「附東見録後」の記録者である。楊時は『遺書』の記録者には入らないが、後に二程語録資料の収集に尽力する⑩。尹焞も記録者には入らないが、南宋に returning してはいたが現存はしない『河南師説』という書の中に、彼が記録した程頤の語録が入るという⑪。

謝良佐録は、二程の発言を程頤、程頤ごとにまとめる。程頤語はもとより初見時から元豊八年(一〇八五)までの間に限定されるが、程頤語の下限は確定不可。呂大臨、游酢録は、おおむね二程の区別はしない。呂大臨録は各条末にときに「明(明道)」「正(正叔)程頤の字」のメモが入る。これが朱熹メモだと程頤を「伊(川)」と書くこと予想されるので、これは朱熹が付けたものではなく、「伊川」の称呼がまだできておらず「明道」の称呼がすでにある、程頤死後の程頤在世期に原資料に付されていたものかと思われる。あるいは呂大臨自身かそれに近い人のメモか。ただし初伝のメモだとすると、なぜ全部についていないのかという疑問も残るが、本稿ではひとまずこの立場をとる。この呂大臨録中の程頤語の下限は、呂氏死去の元祐七年(一〇九二)頃だが、おおむね程頤在世中のものと思われる。游酢録における程頤語の下限は、程頤の死の大観元年(一一〇

七）以前という以上よりには定められない。

こうみると、『遺書』における二程初伝の高弟たちの記録は「二先生語」部分に偏り、その中の程顥の発言の下限はその死去の元豊八年だが、彼らの記録による「二先生語」中の程頤の発言も、二程の区別困難なその論調、また程頤独自の表現がみられる部分との比較からして、同時期のもの、降つても晩年ではなく元祐期のものがほとんどだと思われる。出合いにおける師説の授受形態とその内容、師の死後における師の顕彰と受容した説の変容といったことが、師弟関係という問題の吟味すべき要点になると考えられるが、このことからすると、尹焞以外の四名にとつての程学との出合いとは、『遺書』でいえば、「二先生語」部分にあらわれた程頤在世中の二程の思想が基本となつていであろうことが推測できる〔⑩〕。

三 『程氏遺書』における程学思想要素の発言分布

この確認の上で、語録にみえる二程思想の重要要素の分布様態を振り返ることとする。そのときに浮かびあがるのは、本節結論の先取りになるが、『遺書』巻二の呂大臨録の語録が占める重い位置であり、また彼のものとの師である張載の関係者である、いわゆる閔学の儒学思想との交流が、二程の思想表現の中で重大な意味をもつていふということである。

程門初伝から朱熹、またそれ以降へ思想的に大きく影響を与えた点からいうと、朱熹がその「定論」形成時に注目した二程の思想は、おおむね「伊川先生語」部分にみえる、「敬」説と「格物窮理」

説のいわば「修己」論であつた（『朱文公文集』「已発未発説」及び『大學或問』参照）。その両説の前提には、修己する主体のあり方を説く人間論、すなわち「性」論があり、またその人間と人間以外のものを貫いてもののあり方をいう、「理」「天理」の論がある。そしてこの「理」「天理」の論の由来を説明する所に位置する論として、「生生」の思想ともいふべきものがある。もとよりその他、北宋の新法・旧法党の政治路線争いに関わる議論や、出処進退の論などもあり、二程を北宋に生きた人としてみる場合にはそれらも重要ではある。しかし政治過程の現場に関わる論はいわば現象論といふべきものであり、程学初伝の人々は確かにその現場にいたが、時を隔てた朱熹にあつては、その対応の現象論的部分が淘汰され、時勢への対応を生み出す原理的部分が注視されることになる。そこからみた場合、右の五者に関わる発言をここでは原理的な論とみていきたい。

さて朱熹との関係では、右のように敬説と格物窮理説の修己論、ことに程頤説、つまり「伊川先生語」部分の影響が大きい。その敬説と格物窮理説は、性論、「理」「天理」の論、「生生」の論を基礎とし、それらの発言は三つのブロックにともにみられる。以下、これらの発言の分布について検討するが、ただし性論に関する二程の語りには周知のように傾向の相違がみられ、その相違の意味は、「理」「天理」の論、「生生」の論の性格の理解を踏まえてこそ了解できると思われる。そこで先に「理」「天理」の論、「生生」の論についてみていきたい。なおここでは『遺書』におけるこれらの説の分布様態とその意味を考えることが目的であり、各説の内容説明はこの目的に必要な範囲に限ることをお断りしておく。

a、「理」「天理」の論、「生生」の論

「理」「天理」の論は、いうまでもなく思想史上で二程の名を不朽にする要素である。しかしその論は、表現に含みが多くて必ずしもわかりやすいものではない。また「朱子学」以降は理氣論として整備された姿で流布していくため、かえってその原初的表現に含まれていた広がり忘れられていく感がある。「天理」については、程顥に「天理」の二字は自分が体得してわかったことだ」という語が、『上蔡語録』巻上から収録したものと、『外書』にみえる。しかしこの発言だけから程顥における「天理」説の獨創性を読み込むのは危険である。この「天理」については二程の用法をきちんと追わねばならないが、近年、溝口雄三氏は、北宋の二程以前及び後世の朱熹の用法とのちがいを検討し、二程のそれが宇宙論的感覚をひきずることを説き、古代から宋以降に至る「天」觀念の展開を射程に入れた大きな視野からこの表現の思想史上の意味を検討した⁽⁹⁾。本稿では、次の「生生」の論も含めて、『遺書』における二程の発言の分布、その記録者という視点を入れることにより、二程にあってそういう宇宙論的感覚があらわれる理由について考えてみたい。

「天理」に関する『遺書』中の発言は、より詳しくみると、「明道先生語」部分に四条、「伊川先生語」部分に十九条、「二先生語」部分に二十条ある。ただしこの語は『札記』樂記篇に「天理・人欲」としてみえる対の表現があり、『遺書』の発言にはこの樂記篇の表現を説明の対象とするものが含まれるので、「天理」の語がなにかを説明するための新しい術語、またその新しい術語であることをさ

らに説明するというものになっている発言は絞られる。その絞られたものについてその用法をみると、「二先生語」部分の呂大臨録で説かれるものに十五条あり、その中に特徴的で興味深いものが多くみられる。

例えば次のようにいう。ただし二程のいずれかは特定できない。

天理というのは、このひとつの道理であって、窮まりつくることがあるか。「堯の爲めに存せず、桀の爲めに亡びず」なのだ。人はこれを得ているものであって、だからうんとうまくいっていても加わることはないし、困窮してひっこんでいてもへるとかはない。ここからすれば、どうして存亡とか加減することとかをいうことができよう。つまりそこにはもともと少しも欠けることなく、さまざま道理が具わっているのだ。(天理云者、這一箇道理、更有甚窮已。不為堯存、不為桀亡。人得之者、故大行不加、窮居不損。道上頭來、更怎生說得存亡加減。是佗元無少欠、百理具備。)

(卷二上第一一七条)

二程は、世の中の具体的な個々の道理がそうであることが人為の側からは左右できないこと、しかしそれは神秘的な人格神なものもの意志などではなくて、「道理」としてあることを、「天理」という語で語る。また、やはり二程のいずれかは特定できないが、次のようにもいう。

万物はすべてひとつの天理にほかならず、己れはどうして関与できようか。「天有罪を討つ、五刑五用せよ。天有徳に命ず、五服五章せよ。」(書・皋陶謨)というのなどは、これはまったく天理として自然にこうあるべきことなのだ。人がいつ関与し

ようか。関与するのであればそれは私意である。善があり悪がある。善は道理として喜ぶべきであり、五服に順序があつてその模様でランクづけして顕彰するようなものだ。悪は道理として憎むべきであり、その人自身が道理を滅ぼしたために、五つの刑が五つに執行される。そこに喜怒の情が入ろうか。（以下、略）（万物皆只是一箇天理、己何与焉。至如言天討有罪、五刑五用哉。天命有徳、五服五章哉。此都只是天理自然当如此。人幾時与。与則便是私意。有善有惡。善則理当喜、如五服自有一箇次第以章顯之。惡則理当惡（一作怒）、彼自絶於理、故五刑五用、曷嘗容心喜怒於其間哉。

…）（卷二上第一二一条）

この「天理」は、「人の意志や行為と因果関係をとり結ぶことのない自然法則が天人の領域を貫いて宇宙万物に貫流している、その法則また法則性」のことと溝口氏がいうものであり⑩、右の条と同じ思考下にあるものとみられるそうした「天理」観念によって、経書中の人格神的な天観念が示された記述が、その人格神的天に随順するものとしてではなく、「天理」を見通す人の主体性が發揮されるしくみをいうものとして解釈される。

こうした意味での「天理」をいう所には、万物が相関しつつ、人の恣意以前に有るように世界はあり、人はその現実を出発点とするのだとみていく強い姿勢がうかがえる⑪。しかもその世界は「善」なるもののみでなりたっているわけではなく、「悪」なるものもある。その現実に着するとした場合には、「天理」においてこの「悪」なるものを排除することも無理がある。程頤はこの点から、「天理」としてこの世界が「悪」なるものも含めて有るようにあるという

ことをこういう。

事に善が有り悪が有るのは、すべて天理である。天理の中の物には、かならず美悪がある。「物の齊しからざるは、物の情なり」（孟子）なのだ。ただこれを明察することであり、自分から悪に入つて、欲望の対象に流されてはならない。（事有善有悪、皆天理也。天理中物、須有美惡。蓋物之不齐、物之情也。但當察之、不可自入於惡、流於一物。）

（卷二上第二九条。条末メモは程頤語とする）この現実が踏まえられてこそ、右のように「善は道理として喜ぶべき、悪は道理として憎むべき」とか、「自分から悪に入つて、欲望の対象に流されてはならない」とかという、倫理的判断を下していく実践と学問の領域が主体に立ち現れることになる。「天理」としてある価値的に多様な「物」との関わりの中にあるという自覚が、わが身も「物」であることから自己の陶冶につながり、自己に向かうことがまたわが身も「物」であるから他者とのつながりに向かう。その根底を支えるものとして「天理」を見出すのである。

「二先生語」呂大臨録部分において、「万物」という、物のあり方の全体に関わる地平を問題として「天理」の語が語られ、また「理」はその中の個別の物・事のあり方をいうものとして表出される。かつそれは、人の主体性の方向を規定する場となるものとして語られる。「二先生語」の特にこの呂大臨の記録には、程頤語を基調としつつ、「万物」のあり方全体に関わるこのような「天理」の表現が、特徴的なものとしてうかがえる。

そして、このように「万物」のあり方全体を問う表現の底には、

その前提として、万物のそもそもの形成を問う意識があることが予測される。これに対応する思考が、例えば次のような発言としてみられる「生生」の論である。

「生生を之れ易と謂う」(易)とは、これが天が道であるわけだ。天はまさに生を道とする。生というこの道理を受け継ぐ者が、つまりは善なのだ。善にはつまり元という意味があり、「元」とは善の長なり(易)というのだ。万物にすべて春意があるのは、つまり「之を継ぐ者は善」(易)ということだ。「之を成す者は性なり」(易)とは、(性が成すということではなく、その)「成」は、その万物が自からをつくりあげてこそ、その性がそなわることなのだ。(生生之謂易、是天之所以為道也。天只是以生為道、繼此生理者、即是善也。善便有一箇元底意思。元者善之長、万物皆有春意、便是繼之者善也。成之者性也、成却待 物自成、其性須得)

(卷一上第一〇八条)

この世界の存在を基礎づける「道」の「生生」という働きにより万物は生み出され、その「生生」においてそれぞれのものがそうであるものとして存在することになる、という。

この「生生」の論は、二程それぞれの発言でも、「明道先生語」部分においては、

「天地の大徳をば生と曰う」「天地絪縕し、万物化醇す」(易)、「生を之れ性と謂う」(孟子)〔原注―告子のこの言葉はよいが、犬の性はちょうど牛の性、牛の性はちょうど人の性のようだというのであれば、あやまりだ。〕というが、万物にそなわる生きんとする(こころこそ最もみてとるべきことだ。これが「元とは善の長」

ということであり、所謂の仁だ。人は天地とひとつのものだ。なのに人がわがわが自からを小さくしてしまおうというのはどうしたことか。(天地之大徳曰生。天地絪縕、万物化醇。生之謂性。〔告子此言是、而謂犬之性猶牛之性、牛之性猶人之性、則非也。〕万物之生意最可觀。此元者善之長也。斯所謂仁也。人与天地一物也。而人特自小之、何耶。)

(卷一 第四一条、程頤語)

と語られ、「伊川先生語」部分においても、

道は自然に万物を生み出している。今、かのように春には生まれ夏には成長するというなどは、すべて生むという道の働きなのだ。あとの生長は、もう生まれてしまった気によるといつてはならない。あとに生長していこうとするというのは、道は自然に生生してやすまないためだ。(道則自然生万物。今夫春生長了一番、皆是道之生。後來生長、不可道却將既生之氣。後來却要生長、道則自然生生不息。)

(卷一五第四七条、程頤語)

と、同じ内容に近いものとしてみており、両者に共有されていた思考であった。

「道」のこの「生生」の働きによって「物」は生まれるが、その「物」は程頤によれば、

天地万物のあり方は、単独ではなく必ず対があり、すべて自ずとそうなのであって、作為が入ってそうなるのではない。每晚これを思い、うれしくて思わず手が舞い、足が躍ります。(天地万物之理、無独必有对、皆自然而然、非有安排也。每中夜以思、不知手之舞之、足之踏之也。)

(卷一 第四五条、程頤語)

と、すべて相互に関連しているとみられる。この認識も、「天地の

間には、働きかけと応答の連鎖があるだけだ。ほかに何があるのか。
 (天地之間、只有一箇感与応而已、更有甚事) (卷一五第六九条、程頤語)
 とみえることからすると、程頤に共有されるものであった。ここで
 程頤が天地万物の「理」というように、この相関においてそれぞれ
 がそうある所に「理」が認められ、また「物」のそうしたあり方総
 体に「天理」をみてとることになるのである。人のあり方をいう
 文脈であるが、程頤はこう語っている。

いったい天が物を生ずるときには、長があり短があり、大があ
 り小がある。君子はその大を得ているのだ。どうして小なるも
 のを大きくしえようか。天理としてこうなのだ。どうして逆ら
 えようか。(夫天之生物也、有長有短、有大有小。君子得其大矣、安
 可使小者亦大乎。天理如此、豈可逆哉。)

(卷一 第九〇条、程頤語)
 しかしこの「生生」の論を直接に語る発言は、実はさほど多くは
 ない(⑩)。本稿で注意したいのは、それらが、「明道先生語」以外
 のブロックでは、卷二の呂大臨の記録、また「伊川先生語」部分で
 ありながら程頤在世中のものとみられる卷一五の「入関語録」とい
 った、張載の関学に関わる士人との対話、ないしはその人々が記録
 した語録にかたよって出ているということである。「生生」という
 ことと「万物一体」と「理」との三者をセットでいう、次の発言が
 呂大臨録にあるのは、以上の「理」「天理」の論的特徴的な部分と
 「生生」の論の表出が、この関学に関わる士人との対話の中でなさ
 れていることを象徴するものである。

万物が一体だというわけは、すべてこの理がそなわって、ただ

そこから来るためである。「生生を之れ易と謂う」のは、生ず
 るのは一時に生じ、すべてこの理をきっぱりそなえるのだ。人
 は推明できるが、物は気が昏くて推明できない。だがそうした
 物があずかりそなえないということはできない。人は自己中心
 的となり、自分の身体から心を起こすために、道理をみてこれ
 を小さくみなしてしまふ。この身をのびひろげ、万物の中でま
 ったく同じくみていけば、おおいに気持ちよがる。 (以下、
 略) (所以万物一体者、皆有此理、只為從那裏来。生生之謂易、生
 則一時生、皆完此理。人則能推、物則氣昏、推不得。不可道他物不
 有也。人只為自私、將自家軀殼上頭起意、故看得道理小了。放這
 身来、都在万物中一例看、大小大快活。…)

(卷二上第一三五条)
 「只為從那裏来」という箇所は難解であり、存在としては連続する
 「氣」を基体として道の「生生」の働きによつて「もの」が形成さ
 れるにあたり、他のものと連関しつつそのものをそのものたるもの
 とす理がそこにそなわって、理氣一体としてそのものが「もの」
 となり、他でもないわが身も他のものと同じくその万物形成の本質
 を内包して「生生」した「もの」である、ということをおも
 り、先学の仔細な議論があるが(⑪)、この条には、「生生」、「物」
 を構成する「氣」、そのあり方をいう「理」、その「物」の一つと
 しての人が、自身がそうであるその「物」のあり方に沿うべきとい
 った、以上までにふれた諸要素がすべて含まれており、それらが人
 の心のあり方という方向で編成されている。このような方向で諸要
 素がきれいにそろった発言は、『遺書』の呂大臨録の巻以外の箇所

にはみられない〔⑩〕。

いったい語録のある条が記録される事情は多様に考えられるが、一般的には、ある発言の前提には、単数か複数かはともあれ對話者があり、その對話者の質問ないしは質問に準ずる問題意識の場があり、それに対応して当該発言が表出されているといえよう。二程の発言の前提となる質問が記録されているものは『遺書』には多くはないが、質問ないしは對話者の問題ぬきに各発言はない。逆にいえば、発言を応答の結果としてみて、なぜそのように応えるのかと問うことにより、質問ないしは對話者が求める課題をある程度予測することもできよう。こうみたとときに「理」「天理」の表現と「生生」の論が呂大臨録に多くみられるというのは、どういうことを意味するのか。

ここで思い出されるのは、呂大臨は、熙寧一〇年（二〇七七）に死去した張載のもと門人であったということである。

関中の奥地、鳳翔府に棲んでいた張載は、二程の母方の姻戚であることから、二程と親しく交流する関係にあった。彼は、万物の構成基体として伝統的に様々に論じられてきた「氣」に着目し、その「氣」が無限に拡散した状態の氣を「太虚」と名づけつつ、その「太虚」は「無」ではなく「太虚即氣」であり「氣」の「本体」であるとして、「氣」への思索を深めてものあり方、人、こころのあり方を基礎づけ、さらに氣質の変化という修己の実践を説く（『正蒙』）。それは仏教の唯心論に対抗してこころの社会性を基礎づけるためのものであった〔⑪〕。一方、二程は、この「太虚」の論について、

清とか虚のきわまりを特別にみなして万物の本源とするのは、（氣の濁や実の由来を詰められなくするために）あやうかるう。清濁虚実に渡ってこそ（本源すなわち道の働きの、『易』にいう）神妙ということがいえるのだ。道はすべての物にそのものの本源となつてそなわつていて、限定的に特定の物に働くというはずがない。（立清虚一大為万物之源、恐未安。須兼清濁虚実乃可言神。道体物不遺、不応有方所。）〔遺書〕卷二上第六一条

といい、また張載が心の働きを「見聞の知」と「徳性の知」に区分けして説明するその説き方が主知に傾く点を批判し（同第六九条、程頤語）、張載のこの論が世界の形成の単なる筋の通つた主知的説明に傾き、社会との関わりにつながる心の陶冶をわが身のものとしてとり組むという回路が弱いとみていたと思われる〔⑫〕。

張載説へのこの批判をも含む『遺書』呂大臨録の中心部分は、目録メモによると先の表に示したように、元豊二年（二〇七九）の記録とみられるものであり、その呂大臨が二程の語を記録している理由を問い直すことに想到すると、二程との接点で結果的に露わになるこの問題点は、張載の死後、呂大臨には意識されていたのだと思われる。そして、張載没後の元豊三年（二〇八〇）に程頤が関中に旅行したときに（『河南程氏文集』卷八、程頤「雍行録」）、呂大臨も含む関中で同行した人士が記録したものと朱熹に推測される『遺書』卷一五「入関語録」で敬説が「思慮紛擾」という問題に対応するものとして説かれているのは、張載説と二程説のこのすりあわせの延長の論とすることができる〔⑬〕。張載の「太虚」と二程の「天理」とは、万物の形成ともものあり方を説き、心の実践を基礎づける位

置にある概念という意味で、修己論部分の思考がバラレルであり、説の構成が両者は相似する。この中で関学の士が、二程説への相違や、師の張載説に対しそれまで意識していなかった難点を覚えて質問し、これに対してなされた応答が呂大臨録、また「入関語録」における二程の語であるとすると、以上に述べた「理」「天理」の論、「生生」の論がこれらの巻に多くみられるという特徴的現象に一貫した説明がつく。張載門人の問いかけに刺激されて、もと宇宙論的スケールを持つ「太虚即気」説の難点に対し同等のスケールをもって応答することを迫られて、「天理」の論、「生生」の論が「万物」の形成の地平で語られるのである。「生生」と「理」と「万物一体」とがセットの論が、類似のものを含めればこの呂大臨録に複数あるのは、偶然ではないと考えられる。

（未完）

注

- ① 五者の足跡については、呂大臨については、陳俊民輯校『藍田呂氏遺著輯校』（中華書局、一九九三年）中の伝記資料関係を参照。楊時については胡安国『墓誌銘』、呂本中『行状略』（康熙本『楊龜山集』）があり、荒木見悟『楊龜山小論』（『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）が思想展開の視角からその足跡を詳しく追う。謝良佐の伝記資料については一次資料的なものが現存しない。いくつかの逸話については、佐藤仁「謝良佐『論語解序』によせて」（『国語の研究』一〇、大分大学国語国文学会、一九七七年）が考察する。

没年はこの論文によった。游酢については、輯本『游廬山集』巻四「年譜」、また牛尾弘孝『游廬山について』（『国語の研究』一〇、一九七七年）、尹焞については、『和靖尹先生文集』巻一「年譜」、を参照。

- ② 市来「朱熹の『雑学弁』とその周辺」（宋代史研究会編『宋代の社会と宗教 宋代史研究会研究報告第二集』、汲古書院、一九八五年）、七〇—〇頁。

- ③ 友枝龍太郎『朱子の思想形成』（春秋社、一九六九年）第一章第一節「已発未発説」参照。

- ④ 本稿は、朱熹思想を北宋の程学の展開として発生論的に考察するという範囲であくまで限定的に二程及び程門初伝を論じるものである。彼らを北宋の士としてそれ自体として発生論的に論じる場合には、新旧両法党政争状況との関わりなどの別の視点からの論述ももとより必要となってくる。また行論上、旧稿や先行論文と論述が重なるすでに周知の事柄に及ぶこともある。諒とされたい。

- ⑤ 朱熹の程類像については、市来「朱熹の程類解釈について——一定論確立の前後を中心として——」（『東北大学教養部紀要』第三九号、一九八三年）において理解を述べた。

- ⑥ 市来「閩北における朱松と朱熹——程氏語録資料の収集をめぐる——」（『集刊東洋学』第六二号、一九八九年）参照。

- ⑦ 楊時の二程語録資料収集については、『龜山集』巻一九「与游定夫」六、巻二八「祭游定夫」、巻二〇「答胡康侯」九、一一、一二、一四などを参照のこと。

- ⑧ 「尚書頴川韓元吉無咎以河南雅言伊川雜説及諸家語録並為十卷、以尹和靖所編為卷首。不知遺書之詳訂也」（『直齋書錄解題』）。

- ⑨ 『伊洛淵源録』等によりその他の巻の記録者について、二程の発言の記録年代の幅を探るといふ視点で略表を補足すると、巻一、李籲は、進士となり元祐年間に官につき没した。『宋元学案』巻三〇に付録として「呂正字祭先生文」が収録されており、正字は元祐七年（一〇九二）頃没の呂大臨のことなので、語録の下限はこの頃ということになる。巻一〇、蘇頌は、はじめ張載、後に二程に師事。元符の党籍に入り饒州に編管されて卒すというから、一一〇〇年頃の没。『遺書』中では、巻一八のいわゆる季明問答で敬と未発論を程頤が展開する相手として活躍。巻二二、劉絢の生没年は一〇四五〜一〇八七年。巻一八、劉安節は生没年が一〇六八〜一一一六年。一一〇〇年の進士。巻一九、楊迪は没年が一〇三五年。巻二一、張繹は程頤が党争で流されていた四川から洛陽に帰ってから師事した、程頤最晩年の門人。尹焞と親しい。以下の唐棣、鮑若雨、暢大隠については、師事年代の考察に資する特記すべき事項はない。
- ⑩ 溝口雄三「天理観の成立について」（『東方学』第八六輯、一九九三年）。
- ⑪ 注⑩溝口氏論文九頁。
- ⑫ 程頤には、「夫天之生物也、有長有短、有大有小。君子得其大矣。安可使小者亦大乎。天理如此、豈可逆哉」（『遺書』巻一一九一条。部分）という発言もある。また土田健次郎「程頤の思想の基本構造」（『中村璋八博士古稀記念東洋学論集』、汲古書院、一九九六年）も、その第一、四節で程頤のこの点に言及する。
- ⑬ 「生生之謂易」（『易』）が説明する側になっているものも含めて「生生」の用例についていうと、「二先生語」に三条（すべて巻二上）、「明道先生語」に四条、「伊川先生語」に四条（三条が巻一五）である。もとより「生」の用例も加えれば、若干増加する。
- ⑭ 湯川敏弘「二程子の体贴の世界と有の論理―感応の論理序説―」（有田和夫・大島晃編『朱子学的思惟』汲古書院、一九九〇年、所収）は、本条及び巻二上の関連する前後の条を、単なる説明ではない程頤自身の実存の思考を語る「実有の論理」を解析するいわばハイライトの部分で引いて解説し、天、道、性、理の観念が程頤と思考を共有することを論ずる。
- ⑮ 「万物皆備於我。不独人爾、物皆然。都自這裏出去、只是物不能推、人則能推之。雖能推之、幾時添得一分。不能推之、幾得減得一分。百理具在、平鋪放著。幾時道幾尽君道、添得些君道多、舜君子道、添得些孝道多。元來依旧」（巻二上第一三七条）というのも、「生生」の論はいわぬが、同旨の論調の発言である。
- ⑯ 大島晃「張横渠の『太虚即氣論』について」（『日本中国学会報』第二七集、一九七五年）は、存在論のみならず心性論の視角においても張載が仏教に対抗しようとしていることを論ずる。
- ⑰ 張載の説き方が有効でなかったとみていたことに関しては、次のような語もある。「横渠教人、本只是謂世学膠固、故説一箇清虚一大、只因得人稍損得没去就道理来。然而人又更别处走。今日且只道敬」（巻二上第一三八条）、「閔中學者、以今日觀之、師死而遂倍之、却未見其人。只是更不復講」（巻二下第七条）。
- ⑱ 市来「程伊川実践論の論理形成―『遺書』入関語録を中心として―」（『集刊東洋学』第三号、一九七七年）は、「敬」説が関学との交流の中で表現が与えられていることを論ずる。