

程門初伝と二程語録資料(下)

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發言分布

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

a 程門初伝の思想傾向と『程氏遺書』

b 北宋末の状況の中で

五 小結

(以上本集)

(以上前集)

(第三節、これまでの梗概

三 『程氏遺書』における程学思想要素の發言分布

・ 二程いずれの發言かという観点から、「二先生語」「明道先生語」「伊川先生語」の三つのブロックに分かれる『河南程氏遺書』(以下、程氏遺書)もしくは遺書と略記)における二程の思想要素の發言分布様態を検討することをまず述べる。検討対象は、後世の「朱子学」に入り込み、思想的に影響が大きかった、a 「理」「天理」の論、「生生」の論、b 「性」論、c 「敬」説、「格物窮理」説とする。

・ そのa、「理」「天理」の論は、それだけならば三ブロックにわたってみられるが、「生生」の論、またその「生生」の論と重なる「理」「天理」の論は、「二先生語」及び「伊川先生語」における張載の関学関係者に関わる巻と、「明道先生語」部分に限定される。特に「理」「天理」の論と「生生」の論が明確に重なるものは、「二先生語」の関学関係者関連の巻のうちの呂大臨録に限られる。特色あるそれらの發言は、張載説を承けた関学関係者と二程とが接触する所で関学関係者の質問に

対応して表出された論であるとみることができるとは、

b、「性」論

呂大臨録、また程顥語の「生生」の論の資料は、道の「生生」の働きを受けて（もの）が形成され、そこにそのものとしてのもちまえ、本質、すなわち「性」がそなわると説く⑩。そこでは性論は、「生生」の論、「理」の論の展開として語られる。

性善、性悪の語を両極として、統治対象としての人の被統治の根拠、もしくは統治者としての君主の資質のあり方として論じられてきた伝統思想の中の性論は、この北宋代に、統治にたずさわる主体 || 士人それぞれの「心」の倫理実践のあり方を基礎づける心性論、すなわち心の働きしくみ、構造の論の中に取り込まれ、転換を向かえる。二程は、北宋までの古い性論の枠組みを引きずりつつも、同時に『孟子』の言を踏み台にしてこの転換を進めていく役割を担う。この北宋代、孟子の評価はまだ確固たるものではなかったが、その「性善」という主張が、心の修養、「氣質」の変化の論拠とするのに好適なために、この言を吐いた孟子が注目され、性の善悪の論は王安石、蘇軾ら北宋半ばの著名士大夫らの議論のテーマとなった。そのときの性論の主要な課題は、「性善」というにしても、現実の人間存在は悪も行うし、氣質として悪なる存在も確かにいる。その悪をどう説明し、善の根拠をどこに見出すのかといったことである。このテーマは伝統思想の中では政治統治論の領域で語られてきたが、この北宋期には、「仏」になれる根拠を誰しもがもつとする仏性説を踏まえて「識心見性」を唱え、煩惱を滅却し心の悟達に至る

とする禅仏教の文化が士大夫に浸透し、これに対してこの仏説に対抗できる儒教側の性説が求められた⑪。二程の性論は、仏教の性説に対するこの儒教性説の模索という所に位置する。彼らは戦国諸子としての『孟子』の発言の文脈を奪胎して、仏学に対する儒教の視座からの「性善」ということを、この孟子に託して主張して孟子を顕彰しようとするのである⑫。

さて、『程氏遺書』において「性」論に関わる論は、「二先生語」「明道先生語」「伊川先生語」の三ブロック全体にわたってみられる。その中には、古典の「窮理尽性以至於命」（易）、「尽心知性知天」（孟子）、「率性之謂道」（中庸）などの「尽性」「知性」「率性」といった言葉に託して心の修養実践を説くものも多い。しかし二程が後世に提起した性論として本稿で問題としたのは、aで述べた「生生」の論を基礎として論じられる、（もの）の形成からみた人のあり方に関わる性論である。aで論じたように、『遺書』「二先生語」呂大臨録、また「明道先生語」にみえる「生生」の論において（もの）の形成が語られるのだが、「二先生語」部分の卷一、李籲録にみえる次の有名な発言は、その「生生」の論の延長で性論が表出されているものである。

・生まれつきを性という。性は気であり、気が性であり、生まれつきのことなのだ。人は気を受けて生まれ、善悪がもとよりそなわる。しかし性の中に元来この善悪の二つが相対して生まれたのではない。……善はもとより性であるが、しかし悪もまた性でないとはいえない。おもうに生まれつきを性というのだ。「人生まれて静か」（『礼記』楽記）以前は説くことはできない。

(生まれ以前について)少しでも「性」をいえば、もうそれは(生まれ以後のところ)で捉えられるべき)性ではないのだ。およそ人が性をいうのは、「之を継ぐ者は善なり」(『易』繫辭上)(という、継いで生まれた位相のもの)をいうのだ。孟子が「人の性は善だ」といつたのはこのことである。(生之謂性。性即氣、氣即性、生之謂也。人生氣稟、理有善惡。然不是性中元有此兩物相對而生也。……善固性也、然惡亦不可不謂之性也。蓋生之謂性。人生而靜以上不容說。才說性時、便已不是性也。凡人說性、只是說繼之者善也、孟子言人性善是也。)

(部分。『遺書』卷一第五六条)

「性」に「悪」なるものを含むようにみえるこの表現は、「事に善が有り悪が有るのは、すべて天理である」(卷二上第二九条)という、一見「善」なることとして觀念されがちな「天理」に「悪」なる事柄や物を包み込む、先に検討した(前集167頁)程顥の語と同じ論調であるため、この語は程顥語と従来みられてきている。発言者を程顥に確定してよいかはともあれ、この言い方は、「生生」において「性」が顕現するとする程顥在世中の二程の深層の思考に沿ったものであり、まさに「二先生語」中にこの発言がみられるのは、論理的には不自然なことではない。しかしこの「悪亦不可不謂之性也」という表現だけをみれば、これは右に述べた孟子顕彰の意図とも矛盾し、倫理実践の指針を示すものとはなり得ない。そのためこの条は、後世、『朱子語類』にみえる問答などにおいては大いに論議された(『語類』卷九五「程子之書一」)。

一方、程顥死後の程頤は、

・孟子が「人の性は善である」というのはよい。荀子、揚雄も性

がわかつていかなかった。孟子が多くの儒者より特別に傑出してゐるわけは、性を明らかにしえたからなのだ。性には不善はなく、不善があるのは才なのだ。性はつまり理であり、理は堯舜から道ゆくただの人まで同一である。才は氣から受けて、氣には清濁がある。その清らかなものを受けたものは賢者となり、その濁れるものを受けたものは愚人となる。(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。才稟於氣、氣有清濁。稟其清者為賢、稟其濁者為愚。)(部分。卷一八第九二条)

・(孔子孟子の性説に関して程頤が性、才に分けて説く文脈中、才の説明を受けての)質問。「性はどうか」。(程先生は)いう。「性は理だ。いわゆる理は、性がこれだ。天下の理は、その本源を求めると、不善はない。「喜怒哀楽がまだ発現しな」(中庸)いときに、不善があるうか。「発して節に中」るときには、なに「ことも不善にはならない。およそ善悪をいうときには、すべて善を先にし悪を後にする。吉凶をいうときには、すべて吉を先にし凶を後にする。是非をいうときには、すべて是を先にし非を後にする。

(問、性如何。曰、性即理也。所謂理、性是也。天下之理、原其所自、未有不善。喜怒哀楽未発、何嘗不善。発而中節、則無往而不善。凡言善惡、皆先善而後惡、言吉凶、皆先吉而後凶、言是非、皆先是而後非。)

(部分。卷二二上第七一条)

と、現実の人の悪なる様態を稟受の氣のあり方によるものとし、「性」そのものは悪から切り離してその善なることをいい、これをさらに「理」によって根拠づけて孟子の性善説を説明し、倫理実践

の基礎づけをする。根拠に位置する「理」観念も、そのときには悪を包み込んで現実に密着するためのものというのではなく、世界の予定調和を導く指針として善なるものとして語られる。

かくて、「悪も亦た性」と説く先の条を程顥語とみるとときには、性論における二程両者の説はかなり相違するようにみえる。これはどうということなのか。程顥語とされる先の条に、程頤のこの「性即是理」という性論とつながる要素はあるのか⁽⁴⁾。

そこで「性」に悪をみとめる右の条をあらためて振り返ると、その前半では、「生まれつき」に沿って「性」を現象態として説きそこに悪を認める。しかしながら後半では、「之を継ぐ者は善」という箇所で、「之を継ぐ」という表現に含意される「継ぐ（以前）」という、その生まれ以前の位相に、「之を継ぐ」いだ現象態としての善の〈根拠〉を想定することにより、孟子「性善」の「善」を説明していることが注目される。生まれる以前のその位相は「性」という語では説けず、性はすでに生まれたものに沿っていうとして、善を生まれた姿の現実と生まれる以前の位相とに二重にしつつ、一方、その生まれる以前の位相に悪は想定せず、生まれつき現実においてのみ悪をみとめ、そこでは善悪ともにあるとす言い方をするのである。現象の相とその現象の根拠の相とに「善」を二重に措定するこの点に、程頤が、人のあり方を「性」と「才」とに分化して「性即是理」とし、孟子の「性善」は「極本窮源の性」(『遺書』卷三第五六条) というように説く契機がみてとれる。すなわち、生まれる以前の位相は説けないとすると、生まれた姿以後の生身身の人の課題である倫理実践の根拠が言説上では求められなくなる。そこでその

位相を言葉にのせる必要上から、「性善」の「善」を現象態のそれではなく、〈根拠〉としての生まれ以前の位相をいうものとし、これに連動して、「性」の語もこの位相に由来するものたり、そこを「極本窮源」というものたりして、その言説化をはかるのである。

ただし後の朱子学が、張載の概念を利用しつつ、「本然の性」「氣質の性」というように「性」を二重化して説くのと比較すれば、程頤が「性」を完全に二重化して説いているとはいえない。例えば、「伊川先生語」の次の発言は、「生之謂性」という表現を告子のもので頭から否定することはせずに、その表現に解釈を施して受け入れる。現象の善に加えてその生まれつきの根拠としての善を設定し、古典の性説の多様なニュアンスを整理開通させようとする右に述べたような意志とともに、「性」の語そのものについては、「性即是理」というのは若干異なり、卷一の「性即氣」というニュアンスを保持しようとする志向がうかがえる。後者の要素でいえば、これは「二先生語」の性論の延長にあるものといえる。

・(質問) 『生まれつきを性という』(孟子)と『天が命じるのを性という』(中庸)というのと同じでしょうか。(伊川先生は「性」という言葉は一概には論じられない。『生まれつきを性という』とは、(人として)受けたものをいっただの。『天が命じるのを性という』とは、これは性の理をいっただの。今の人が天性がしなやかでゆつたりとか、天性が剛急とかといい、俗に『天成』というものは、すべて生まれつきがそうであることであり、これは受けたものをいっただの。性の理については不善はない。天というのは、自然の理なのだ。)(生之謂性、与天命

之謂性、同乎。性字不可一概論。生之謂性、止訓所稟受也。天命之謂性、此言性之理也。今人言天性柔緩、天性剛急、俗言天成、皆生來如此、此訓所稟受也。若性之理也、則無不善。曰天者、自然之理也。

(卷二四第一七条)

性のあり方の由来としての「理」を、ここでは善なる「天命」とする。それは「自然の理」だと語ることからすると、その「天」というのも、人格神なものではなく、「生生」により「もの」に理がそなわる過程を意識してしよう。ここでいう「稟受」「生來」は、先の「生まれつき」に対応する。「性の理」というときの「性」の語も、「現象態としていわれる性の根拠としての理」という意であり、「性」の語そのものについては「生生」の論から導かれる先の巻一の性論と同じく、現象次元に密着することからは、なお離れない。ここに巻一の性論と連続する面がある。それとともに本条は、「稟受」の性をいうものと、その「理」を指し示すものとに伝来の性説を分離し、「性善」の根拠を「理」がそなわることとみなし、巻一の性論よりも結果として「性善」を明確化するものであり、「性即理」という表現と「性即氣」といういい方との中間にある表現だといえる⑥。

以上からすると、程頤は程頤の語とされてきている巻一の条の性論とまったく別の思考をしているのではなく、程頤の生前には思考を共有しつつ、程頤の死後に、説明として成り立つように表現を整備するようになったと考えるのが妥当である。

またこうみただで程頤の語とされる「悪も亦た性」とする巻一の条を振り返った場合、なるほどこの条は程頤基調ではあるが、程頤

在世中は程頤も思考を共有しているとすれば、程頤在世中の二程の思想をあらわすものとゆるやかにみておくのがよいのではないか。

c、「敬」説、「格物窮理」説

次に「敬」説、「格物窮理」説についてみてみよう。朱熹が踏み台とした「敬」説、「格物窮理」説は、主として程頤の説による。では『遺書』の発言分布の中では、その程頤説はどのような所に位置するのか。これまでに検討した「理」「天理」の論、「生生」の論、「性」論のように、やはり「二先生語」部分を基礎とするとみてよいのか。そうでない部分もあるとしたら、それはなぜそういう表現となったのか。

「定論」以後、朱熹が自説確立の踏み台とした「敬」説と「格物窮理」説の由来についてまず確認しておこう⑦。朱熹は、現象態としての「心」に「未発」の相をみとめ、この未発における心の保持として「程子」が「敬」を説いているとして、「已発未発説」(『朱文公文集』卷六七)において程子の語を縷々引用する。その引用は、前半の六条は『河南程氏文集』卷九、伊川先生文五、「与呂大臨論中書」からのもの、後半の八条は『遺書』からのものであり、その第五条が卷二上第二〇二条、第六条が卷一一第一六七条である以外、残り六条は、卷一八第八二、八三条のいわゆる蘇季明問答からのものである。また『大学或問』の冒頭で「敬」の意義を説き、「程子」の「主一無適」と「整齐嚴肅」を引くが、前者「主一無適」は『遺書』卷一五第五条にみえる語であり、「敬」の中身として「主一」をいうのは、同卷第四五、五四、五五、一七六条、卷一八第八三条、

卷二四第四三条にみえる。後者「整齊嚴肅」は卷一五第五四条の語である。つまりこれら『或問』の語はすべて程頤語である。同じく『或問』の格物致知を説く段で、「格物致知」の内容説明として九条にわたって『遺書』『外書』の語を引くが、第三条が『遺書』卷二上第一九二条、第八条が卷七第六〇条である以外は、「伊川先生語」の卷一五（二条）、一七（二条）、一八（三条）にみえる程頤語である。第三、八条も、その説き方は卷一五、一七、一八の発言に似るので、程頤語の可能性が高い。以上からすると、朱熹が踏み台とした「敬」説と「格物窮理」説は明らかに程頤説を主とするものといえる。これを踏まえて以下、両説の発言分布を振り返りたい。

まず「敬」説については、「二先生語」「明道先生語」「伊川先生語」の三ブロックにわたって頻繁にみえる。数え方にもよるが「二先生語」部分には約四十条あり（うち呂大臨録に十八条が集中）、そこには前項、「理」「天理」の論、「生生」の論と同じく関学との関わりを持つ発言もあるが⑧、全体としてはその関わりのニュアンスは薄く、また二程の区別をつけることも難しい。ところが関学との接点における論議である程頤「入関語録」においては、関学の士が問いかける「思慮紛擾」に対応するものとしてこの敬説が説かれる。特に、心が世界と関わる「事」の中で敬を説こうとするのが特徴的である⑨。また卷一八、関学の士との議論に関わるいわゆる蘇季明問答とそれに関連する条では、表現の新たな展開として、「事」の関わりが発動していないとき、すなわち心の「未発」における心の保持としての敬という工夫論を説く⑩。「伊川先生語」部分の敬説は、「二先生語」部分に比べると、全体としては敬の実践にお

ける心の動き、あり方を分析的に描写、説明する傾向がある。

これらを通していえば、二程に共有される基礎部分としての敬説がもともとあったが、関学との接点において、程頤が関学の心の修養説に不十分な点を見出すことにより、兄と共有していた敬説を関学のこの難点に対応する論として位置づけ、説明を充実させていくうちに、程頤独特の敬説になったといえることができる。

次に「格物窮理」説についていうと、『遺書』におけるこの説は、『大学或問』に引かれている程頤説とみられる各条が基本資料となる。それ以外に『遺書』で「格物」に言及するのは、「伊川先生語」部分を除けば、「二先生語」に卷二上第六三条、卷六第六三条の二条、「明道先生語」に卷一第一三六条の一条のみである。しかも卷二の条は卷一五の条に酷似する程頤語の口調である。卷六の条は不明だが、その「物各付物」の語は程頤語にはみえず、程頤語に三条みえるものなので⑪、程頤語である可能性が高い。なお、加えて「窮理」という語の分布をみると、「窮理」尽性以至於命（『易』）の語をめぐる張載との意見の相違に関わるものが、卷二上に三条、卷二に一条、卷一〇に一条あって、この論議は程頤在世中は主として程頤が関わり、さらに「伊川先生語」の発言としては、卷一八第五一条、卷二二下第六条、卷二二上第七三条が同旨のものとしてある。しかし「格物」に関わる「窮理」説は、右の「格物」関連の条にすべて含まれる。

以上の分布の限りでは、程頤も「格物」や「窮理」をいわないわけではないが、両者をセットでいうことはなく、「格物」を「窮理」に結びつける解釈は、程頤独自のものといえることができる。注意す

べきは、「格物」と「窮理」とを結びつける発言のうち、「二先生語」部分で二程のいずれか資料的に不明なものは呂大臨録のもの以外にはみえず、その呂大臨録のものも程頤語の可能性が高いことである。つまり現存資料では、程頤在世中の程頤の「格物」発言は、呂大臨録、「入関語録」といった、張載没後の関学の士との交流の場でこそ表出されていることになる⁽⁹⁾。発言分布のこの様態からして、「窮理」を「格物」に結びつける所には、敬説以上に関学との交流が関わっていることが予想される。

ではなぜ「格物」と関連させて「窮理」を説くのか⁽¹⁰⁾。その理由を考えると、心がその対象と関わる「事」の中で「敬」を説くという、右に述べた、「入関語録」における敬説の表現の特色に注意すべきである。敬に関わって「事」が問題とされるとするのは、例えれば次のような発言である⁽¹¹⁾。

・ おおよそ人の心は(同時に)二つのことはできない。一つの事に向かえば他の事が入ることがないのは、その事が心に中心のようになってからである。その事が心に中心のようになってくると、きでさえ、思慮が紛擾するということがないのであるから、もし敬に心の中心が置かれるならば、さらにどうしてこの紛擾という憂いがおころうか。いわゆる敬とは、主宰あつて専一であること。いわゆる一とは、どこにもいかぬことである。主一の様態にひたるようにせよ。一であれば二とか三はないのだ。(大凡人心、不可二用。用於一事、則他事更不能入者、事為之主也。事為主、尚無思慮紛擾之患、若主於敬、又焉有比患乎。所謂敬者、主一之謂敬。所謂一者、無適之謂一。且欲涵泳主一之義。一則無二三矣。)

(部分。卷一五第一七七条)

・ 考えることが多くて心を安められない人というのは、その心を主体あるものになしえていないのだ。心の主体が定まるようにするには、事にとどまることだけだ。人君としては仁にとどまるという類のことだ。舜が四凶を誅殺したのは、四凶はずでに悪事を行い、舜はそこで誅殺したのであって、舜が(恚意で)関与しえようか。人は(なすべき)事にとどまらなければ、よそごとをつまみとり、物がそれぞれあるべき物とピタリと関わるようにさせられなくなる。物がそれぞれあるべき物とピタリと関わるのは、物を使うことだ。物がわれを使うようになるのは、物に使われる。物があれば必ず則がある。かならず事にとどまらねばならない。(人多思慮不能自寧、只是做他心主不定。要作得心主定、惟是止於事。為人君止於仁之類。如舜之誅四凶、四凶已作惡、舜從而誅之、舜何与焉。人不止於事、只是攬他事、不能使物各付物。物各付物、則是役物。為物所役、則是役於物。有物必有則。須是止於事。)

(卷一五第一六条)

心の安定は「事に止まる」ことでもたらされる。「事」にとどまる結果として、「物各々の物に付す」、つまり事物諸事間の関係がうまくいくようになり、心が空転しなくなる。心のこの性質に着目して、事を心の中心におくときの心ここにある様態を純化、集中させたものとして、敬の要諦が語られる。それはそれとして、「物各々の物に付す」ようになるという「事に止まる」ことの効果の面を振り返ると、この「事に止まる」ことの延長に、「窮理」を「格物」に関わらせる思考の由来がみてとれる。すなわち、「事に止ま

「事」には「事」の本質、つまり「物」の「則」をつかまえるのが肝心である。「物有れば必ず則有り」であり、「物」に「理」が貫かれて、そのことを前提とし、その「物」に即してその物の「則」理を窮め洞察する。この思考を古典の言葉を複合的に用いて表現すると、「物に格りて理を窮む」ということになる。「物は則ち事なり。凡そ事上に其の理を窮むれば、則ち通ぜざる無し」（巻一五第一一条）という語がまさにこの巻で記録されているのは偶然ではない。また、この巻の次の条は、程頤と関学との交流において語られた、「思慮紛擾」「敬」「事」といった問題が交差する地点においてこの「格物窮理」が表出されていることを象徴する発言である。

・人が事に縛られ、思慮がおおわれ固まってしまうのを悩むのは、事のポイントをつかんでいないために他ならない。ポイントは善を明らかにすることであり、善を明らかにする要は「格物致知」にある。物の理に窮め至れば、久しきのち天下の物はみな窮められて、まさに一つの理に他ならない。（人患事繁累、思慮蔽固、只是不得其要。要在明善、明善在乎格物致知。窮至於物理、則漸久後天下之物皆能窮、只是一理。）（巻一五第一一条）

この交差地点で「事」の本質を窮めるといふ課題に対応するものとして、「格物」説が語られるのである。この説の表出をこのようにみると、そのきっかけや、程頤の影がこの説にちらつかないことが無理なく了解されよう。ただし、この「格物」説の前提に横たわる「物の理」という観念は、二程共有の「生生」の論を基礎とするもので、程頤の主観としては、この説は二程の共有部分に特に異を唱えるというものではなかったであろう。

以上のように考えるとすれば、きわめて程頤らしさが出ている説である「格物窮理」説も、二程の基本思想と別に発想されたのではなく、もと二程に共有されていた敬説があり、それが関学との接点において関学の思考の難点が程頤に見出されることで再考され、これに対応する論の展開の中で「格物」ということが表出されはじめ、その説明を充実させていくうちに程頤独自の表現に育っていったといえるのではなからうか。

以上、『程氏遺書』中の、朱熹思想の形成に影響を与えた二程の思想要素の発言分布様態をみた。朱熹は程頤の語を多く選んで「定論」以降の表現に用いたが、なぜそれが程頤の語なのかを問い直すとすると、そのときに二程両者間における程頤の語の由来が問題となる。そこで二程の思想要素の発言分布を『遺書』に即して再考すると、「二先生語」部分の特に呂大臨録にその要素の基礎となる部分が出ていることが注目される。そしてその基礎部分は「明道先生語」部分でも共有され、また「伊川先生語」部分では「入関語録」にあらわれている。すなわち程頤在世中の両者の発言が基礎となり、かつ関学の士に関わる問答部分においてその二程の基礎部分が表出されているのがうかがえるのである。

このことをあらためて考えると、『遺書』中の二程の思想要素は程頤在世中の思考が基礎となり、程頤はその一歳下の弟であり、父の幕僚、また程頤の講学にと、その時々程頤が程頤の周辺にともなっていたことに留意すれば、『遺書』を扱うには「二先生語」部分を従来よりも少し重視する必要があるということになる。しかしそ

の「二先生語」部分で資料的根拠をもって二程両者の語を区別するのは、一部を除いて難しい。区別しようとする、判断基準として「程頤らしさ」を論理的に先に設定せざるをえず、その場合、程頤死後の後年の程頤の傾向を程頤の生前に持ち込むことになり、手順として無理が生じざるをえない。そこで、この「二先生語」部分をみるときは、程頤については「明道先生語」を基準として「二先生語」中の発言を多少は分離できるのだが^⑩、程頤についてはメモとして明記がある条以外は分離が難しく、両者どちらかの傾向がみえるようではあっても、資料的にはつきりと分離できないものは、二程の語として理解するにとどめておくのが無難であろう。

ただし、程頤在世中に程頤らしさといわれるものがないのかといえばそうではない。それは「入関語録」にあらわれており、この巻には、右の「二先生語」部分の特色と程頤死後の程頤の特色につながる部分との両方向、及びその底にある一貫した程頤らしさがみとれる。その程頤らしさとは、「理」とか「敬」とかについて、なぜその思考が必要なのか、またその思考に基づいて実際に心の鍛錬をするにはどうしたらよいのかという側面について理論的に説明を与えていこうとする努力のことである。程頤死後の「伊川先生語」部分の特に巻一八以降に至ると、その傾向はより明確になる。心の鍛錬の論を基礎づける基礎となる「理」「天理」の論についても、程頤在世中の程頤語及び「二先生語」が、「悪」を包み込むという表現をとるのに対し、先にみたように「善」の根拠というように二ユアンスを改変していく。そして、程頤の死後、程頤は程頤を「明道先生」として顕彰し(『河南程氏文集』巻一一、程頤「明道先生墓表」、

また学官、侍講に拔擢され、政界では旧法党のブレーンになっていた。程頤は晩年、主観的には自己の思想は兄と同じとみてはいたが(程端中「伊川先生文序」)、この社会的活動過程の中で、程頤在世中に比して、門人に対し「門人」と意識して応答するようになり、また対外的にも、例えば侍講や西京国子監といった立場にも就き、方法的にしっかりした説明を与える必要にかられる。『遺書』「伊川先生語」部分の程頤らしさは、このようにして形成されていたと説明できよう。

こう考えると、『遺書』中の二程思想は、「二先生語」を中心にして考えるのを基礎とし、その基礎部分は二程両者が思考を共有しており、後年の程頤の程頤らしさは、その共有部分が程頤において失われるのではなく、その部分の方法論化、主知的説明の方向での展開であるとみると、二程の同異の異の部分も含めて、『遺書』中の二程の表現の整合的の了解の見通しがつく。

そして朱熹は、『遺書』『外書』を校訂編集するにあたり、呂大臨の記録とその他の諸録を原資料に近い状態で、しかも当時調査可能な限りでの全体(と今日からはみえる範囲)にわたってみることができた。南宋初に読まれた二程語録資料は、おそらくは初伝門人が記録したものの一次資料の状態のものではなく、アンソロジー風に編集されたもので、『遺書』と比較すると何がポイントかがわかりにくく、また編集者のバイアスがかかったものだったと思われる^⑪。また、二程の発言を記録した初伝門人各人には、二程それぞれが他の人にはどう話したのかは客観的には分からず、二程に近いゆえに二程の発言の全体を了解することは原理的に不可能であった

はずである。彼らはその時々自らに受け取った像によって二程の思考を反芻するしかない。楊時の努力はあったにしても、バラバラのそれらの像の資料が集まるのは再伝段階以降になり、時がかかる。こういう意味で、朱熹以前には南宋初のアンソロジーの編纂者以外に二程の語録資料に全体的にふれることができた者は、ほとんどいなかったと考えられる。語録資料にあらわれた二程思想の理解について、朱熹は基本的に優位な立場にあるといえよう。

そして以上の考察から遡ると、二程初伝たちが受け取っている程学は、その初伝がその人ごとに受け取ったものによると予想される。「敬」説のみならず、朱熹思想に影響を大きく与えた、『遺書』にみられる二程の他の思想要素が、関学の思想との関わりの中で表出されているということが、これまでの論述のように確認できるのだが、関学との関わりの中で表出されたそうした二程の発言は、呂大臨や関学の士人以外の者は、もしそこに同席していなければ、知らないか間接的にしかわからないということになる。呂大臨録と「入関語録」とを除いて二程の語録をみた場合は、本稿で再考したような関学との関わりの痕跡はばやけ、二程思想の各要素の相関が拡散し、『遺書』中の二程思想の相貌が相当に変わることが容易に想像できる。初伝各人の原初の程学像は、各人が直接に二程から受け取ったものを軸とし、それぞれ限られた状態にあるはずであり、彼らの程学は、その記録者各卷ごとの像として見直す必要があることになる。彼らにとつての程学は、『遺書』以後の像としてのそれではない。ここにおいて、初伝高弟の思想傾向と、その各人が記録した二程語録との関係を検討することが求められる。

四 程門初伝における程学受容と二程語録資料

a. 程門初伝の思想傾向と『程氏遺書』

程学の展開を程門初伝に焦点をあわせて考えるときには、二程との交渉における各自の程学受容をひとまず分離する視点でみていく必要がある。以下、旧稿と記述が若干重なる部分も出るが、本稿冒頭で程門初伝の高弟としてあげた五名について、その二程との出会いにおける師説の授受、また後年の影響を簡略に検討しよう。なお、略年表を本稿末尾頁に掲げるので、適宜参照されたい。

まず『遺書』の記録者である呂大臨、謝良佐、游酢についてうかがうと、呂大臨は、もと張載門人で張載没後に二程に師事し、二程が説かないことは断固として張載説を保持したといわれる人である。呂大臨（一〇四六～一〇九二頃）の二程初見は、熙寧一〇年（一〇七七）の張載没年かそれ以前と思われる。その思想には、二つの側面があり、一は礼思想であり、これは張載の影響を保持したものである。ただし張載が『周礼』を重視したのに対し、『儀礼』と『礼記』を統一的にみようとする発想をもつ^⑩。一は「太虚即氣」説に基づく張載の道学と二程の道学とを折衷する面である。本稿で検討した二程の思想要素の重要な表現が、この側面に関わって表出されているわけである。もとより彼は程顥の死後も程頤とやりとりをし、思想史の中で重視される書簡が残る（『河南程氏文集』巻九「与呂大臨論中書」）。また二程との交渉を経た段階の彼の思想は、「藍田説」

として南宋の衛湜『礼記集説』に収録されたものの中にその概要を
 みる事ができる。筆者は以前、その検討を行ったことがある。そ
 れによると、『礼記』解釈の言説という結果の所でいえば、『遺書』
 「二先生語」にあらわれた二程が共有する宇宙論的な問題意識とと
 もに、「性」概念を性善に偏らせて捉え、また「格物」を説く「伊
 川先生語」部分の程頤説の影響を色濃く受けているのがうかがえる
 (⑩)。それとともに彼は、『遺書』において程頤の思想を象徴する
 発言とされる「万物一体の仁」説(卷二上第一七条)といわゆる「識
 仁篇」(卷二上第二八条)の記録者でもある(两条とも「明」の記録メモ
 がある)。つまりこの問題に関心があつて、関連する質問をしてい
 る可能性が高い。すなわち彼にあつては、程頤と程頤の両者の核心
 にふれていることが資料的に確認できる。張載の影響をも含めてい
 えば、彼は関学・洛学の道学両派の諸要素のほとんどを体現した貴
 重な人であつた。しかし彼は程頤が旧法党政権のブレーンとして活
 躍するさ中に早くに没くなつたため、人から人を通しての後世への
 影響というものは薄い。彼の早世を朱熹は痛く惜しんだが、その理
 由もこの辺りにあろう(⑪)。

謝良佐(一〇五〇〜一一二〇?)、游酢(一〇五三〜一一二三)は、元
 豊八年(一〇八五)の程頤の死後にも機会あるごとに程頤に会面し
 ているが、それにしてはその資料における程頤の影がうすい。謝良
 佐は、元豊元年(一〇七八)二十九歳、程頤(ときに四十七歳)が開
 封府の扶溝県知事をしていたときに初めて二程に会う。程頤の言と
 程頤の言とを分けている『遺書』謝良佐録「謝頤道記憶平日語」を
 概観すると、五十七条あるその程頤語部分は、先に挙げた「極本窮

源の性」(「明道先生語」から通して第五六条)や、「道非陰陽也。所以
 一陰一陽道也。如一闔一關謂之變。」(第一〇五条)といった表現に
 程頤らしさがあるものの、それ以外は程頤らしさがさほど目立つわ
 けではない。これと比較すれば、六十条ある程頤語部分には、例え
 ば、原文のみをあげると、

- ・ 鸞飛戾天、魚躍于淵、言其上下察也。此一段子思喫緊為人处、
 与必有事焉而勿正心之 意同、活潑潑地。会得時、活潑潑地。
 不会得時、只是弄精神。 (第一条)
- ・ 切脈最可体仁。 (第二条)
- ・ 觀鷄雛。 (第三条)
- ・ 周茂叔窓前草不除去。問之、云与自家意思一般。 (第二一条)
- ・ 其写字時甚敬。非是要字好。只此是学。 (第二三条)
- ・ 太山為高矣、然太山頂上已不属太山。雖堯舜之事、亦只是如此
 大虚中一点浮雲過目。 (第三六条)
- ・ 満腔子是惻隱之心。 (第四五条)

といった、程頤の風氣として従来尊重されてきた語があふれている。
 またこれらの語は、従来指摘されている謝氏の思想風氣にちようにど
 対応する(⑫)。すなわち、『遺書』「二先生語」で呂大臨が記録する、
 手足が麻痺するのを医書で不仁ということを押せば「仁」がわかる
 という、「万物一体の仁」を導き出す程頤語(卷二上第一七条)をう
 けつつ、謝氏は、「知覚有りて痛痒を識る、便ち仁と喚び做す」(「上
 蔡語録」卷上)、「心は是れ発用の处、性は是れ自然」(卷中)、「一処
 に理窮むれば、触るる处は皆な通ず」(卷上)といい、こころが生
 き生きと働くことをいう「知覚」という心の端的な発用において天

地の生意をうけた「性」の発露がみてとれるとして、ここに「仁」を看取し、窮理ということもこの発用のところにおいて説く。ここからすると、謝良佐は、程顥没後も程頤と面語はするが『上蔡語録』、『程氏外書』巻二二、程顥、また「二先生語」にみられる二程の思考の共有部分を基本として程学を受けとめているとみてよからう。

游酢は、謝良佐よりも早く熙寧五年（一〇七二）二十歳のときに京師で程頤（ときに四十歳）に初めて会う。程頤にもこの年に会っているかと思われるが、また元豊四年二十九歳のときに、楊時、謝良佐とともに穎昌で程頤に会う。「年譜」（四庫全書本『游廬山集』巻四）はこのときに程顥語を記録するという。また元祐八年（一〇九三）四十一歳には楊時とともに程頤に会い、程頤語を記録するという（同）。『程氏遺書』巻四の「游定夫所録」巻に四十一条ある彼の二程語記録は、各条末に「明道（||程顥）」「侍講（||程頤）」のメモがあるもの五条の他は、資料的に二程の語を分離することはできない。またそこに程顥没後の程頤らしさが決定的にみてとれるものもみあたらない。その一方で、程頤の「万物一体の仁」説にきわめて似る発言が記録されている。原文のみをあげるとそれは、

・剛毅木訥、質之近乎仁也。力行、学之近乎仁也。若夫至仁、則天地為一身、而天地之間品物万形為四肢百体。夫人豈有視四肢百体而不愛者哉。聖人、仁之至也。独能体是心而已。曷嘗支離多端而求之自外乎。故能近取譬者、仲尼所以示子貢以為仁之方也。医書有以手足風頑謂之四体不仁、為其疾痛不以累其心故也。夫手足在我而疾痛不與知焉、非不仁而何。世之忍心無恩者、其自棄亦若是而已。

（第三八条）

というものが、これは部分的には、右にふれた呂大臨録の卷二上第一七条の「万物一体の仁」をいう、

・医書言手足痿痺為不仁、此言最善名状。仁者、以天地万物為一体、莫非己也。認得為己、何所不至。若不有諸己、自不與己相干。如手足不仁、氣已不貫、皆不屬己。故博施濟衆、乃聖之功用。仁至難言。故止曰、己欲立而立人、己欲達而達人、能近取譬、可謂仁之方也已。欲令如是觀仁、可以得仁之体。

という語の別録かとみえるほどに思考の型が近い。この游酢は、後年、仏教と儒教の接点に関心を寄せる。この『遺書』「游定夫所録」にも、それに関連する記録が数条ある。

・先生は仏教の言葉を好まれていなかった。ある人がいう、「仏教の教えはよい。その結果の所が悪いのだ」。（先生は）いわれた、「おっしゃられる結果の所とは、教えから出たものではないでしょうか。しかしながらわれわれが攻めるべきは、まさにその結果の所でしょう。その教えについてはわれわれは関知しません。その教えが先王に合致しなければ、もとより学ぶことを願いません。先王に合致するのであれば、六経にその内容を求めれば十分です。どうして仏教でなければならぬのでしょうか」。（先生不好仏語。或曰、佛之道是也、其迹非也。曰、所謂迹者、果不出於道乎。然吾所攻、其迹耳、其道則吾不知也。使其道不合於先王、固不願学也。如其合於先王、則求之六經足矣、奚必仏。）

（第四条）

といった心迹論は、二程がしばしば説く論でもある（巻一第一〇条、巻一五第四八、九七条）。游酢は仏教との接点の理解に関するこうし

た関心を、仏教を排斥する方向にはなく、次の中庸解釈の言葉のように、仏教が指し示す課題をあたかも儒教の語に置き換えるようにして、実践の対象世界と主体との関わりを主体の側に引き寄せ、「物我の間て」の問題として捉えて論じている〔⑩〕。

・夫れ道は一以て之を貫き、物我の間て無し。既に忠恕と曰えば、則ち己に道に違えり。然れども忠にして以て己を尽せば、則ち將に以て己を忘るに至らんとす。恕にして以て物を尽せば、則ち將に以て物を忘るに至らんとす。則ち善く道を為むるは、之より近きは莫し。(夫道一以貫之、無物我之間也。既曰忠恕、則己違道矣。然忠以尽己、則將以至忘己也。恕以尽物、則將以至忘物也。則善為道者莫近焉。)

『游廬山集』卷一「中庸義」
「忠恕」の実践において「己」と「物」とを「忘る」というあり方により、物我の対立を実体化、固定視することが越えられるとし、とらわれが融積する「忘る」といういい方に象徴される心の境地に彼は関心を向けるのである。右の「万物一体の仁」の論議についても、そうした心の境地に向かうものとして彼は編成している。

・心の本体は一なるのみ。事事にして之を為め、物物にして之を愛するに非ず、又た日を積み月を累ねて、而る後に至る可きに非ざるなり。一日、本に反り常に復せば、則ち万物は一体にして、適くとして道に非ざるは無し。(心之本体一而已矣。非事事而為之、物物而愛之。又非積日累月、而後可至也。一日反本復常、則万物一体、而無適非道矣。)

(同、卷一「論語雜解」)
「万物一体」とは、物我の隔てなき「心の本体」の光景として主体に立ちあらわれる事態であり、それは主体に関わる対象すべてを外

的に一つ一つ「積日累月」に追求し、段階を踏んで得られるといったことではない。「心の本体」を語るこうした言葉は、仏教が課題とする事柄と問題意識がかなり重なり重なるといえる。游酢のこうした思想風氣をみると、それはやはり程顥没後の程頤の風氣ではなく、程顥や「二先生語」にみられる二程の思想の共有部分を基本として程学を受けとめ、独自に展開させたものとみられる。

『遺書』の記録者である呂大臨、謝良佐、游酢における、語録資料にみられる二程の思想要素と彼らの思想傾向との関係は以上のようにであるが、では『遺書』に記録巻がない楊時と尹焞は、二程の思想要素をどう受けとめているのか。

楊時は、元豊四年(一〇八二)二十九歳、穎昌に程顥が滞在していたときに、謝良佐、游酢とともに穎昌で程顥に会う。楊時は、その程頤の没後も程頤と往来する。程頤の没後かは不明だが、書簡のやりとりにおいて「理一而分殊」という程頤の有名な言葉も引き出している(『河南程氏文集』卷九「答楊時論西銘書」)。程頤を主とした二程の語録資料の収集にも彼は尽力した。南宋初には、王安石の学に対する反王学の旗手として程学を鼓舞した。新法旧法党争の構図でいえば、程学とは程頤の学である。これらのことからすると、楊時の思想には程頤の風氣が満ちているかのように思われる。しかし必ずしもそうではない。例えば、先学もふれる言葉だが、程頤が唱えた「格物」については、『大学』八条目では「格物」よりも後に位置する「誠意」を押し出した。彼はこのようにいうのである。

・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。詩に日く「天の

悉民を生じ、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。其の物に体し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。（致知在格物、物固不可勝窮也。反身而誠、則拳天下之物在我矣。詩曰、天生烝民、有物有則。凡形色之具於吾身、無非物也而各有則焉。目之於色、耳之於声、口鼻之於臭味、接乎外而不得遁焉者、其必有以也。知其体物而不可道、則天下之理得矣。天下之理得、則物与吾一也。無有能乱吾之知思、意其有不誠乎。）

〔龜山集〕卷二六「題蕭欲仁大学篇後」

「格物」の力点は、理の究明につとめる主体のあり様にあるとみて、「誠」を「物」よりも前面に打ち出す。その「物」に個別に「則」があることの普遍性も、「吾」の外においてではなく、「物と吾と一」であるという領域において確認されるとして、「吾」のあり方に力点を置く。つまり、もつとも程頤風の論である「格物」の論においても、程頤らしさは前面に立たないのである。かといって、その祖述者としての姿が論じられているように②、彼が程学から逸脱するということはない。心の鍛錬という所でいえば、程頤を尊重しつつも、相対的にいえば、彼もやはり二程の思考の共有部分において程学を受けとめているとみられる。

尹焞は文章家として有名な尹洙の二世代後の族員であるが、科挙をめざしていた元祐五年（一〇九〇）二十歳のときに程頤に初めて

会い、科挙で洛蜀党議に関連する問題が出されたために挙業を断念したという（『和靖尹先生文集』卷一〇「呂德元撰墓誌銘」。「年譜」は初見を十七歳とする）。いまは亡びたが、彼は、『遺書』とは別系統の程頤語録を編集し（同、卷四「師說序」「題伊川先生語録」）、また『河南師說』という二程資料において程頤語録の記録者となっている（『直齋書錄解題』前集既述）。彼は他の高弟とは異なり、程頤にのみ師事した。それゆえ、「問学は理を明らかにする手だてである。理が明らかであれば心をおおうものはない（問学所以明理。理明則物莫能蔽。）」（『和靖尹先生文集』卷七「師說中」第三二条）と門人王時敏に語るように、理を中心としたいい方をする発言もある。しかしこの条以外にこれほどはつきりとしたものは、その語録にはみえない。彼は程学の真髄として「敬」を前面に押し出した。門人祁寛に語った、

身心をひたすらひきしめれば、主宰あつて專一となる。たとえ人がお宮に行つて敬虔に心をささげるとき、その心はひきしまつており、ほんのちよつとしたこともつけ入ることがない。

（只收斂身心、便是主一。且如人到神祠中致敬時、其心收斂、更不着得毫髮事。）

（同、卷八「師說附録」）

という語は、敬の境地をよく譬えたものとして、後に『大学或問』で「其心收斂不容一物」とされて朱熹に継承されて有名である。一方、その『大学或問』の程門格物諸説を批判する段において、朱熹は尹焞を、「又た今日一物に格り明日一物に格るを以て程子の言に非ずと為」す者としてあげる。尹氏の挿話の出処は不詳だが、『或問』で批評する謝良佐、楊時らの語は確かに存在するので、尹氏の語も容易に当時みられたはずのものである。朱熹は尹氏のこの言を、

自分が聞いていないからといって程子の言でないというのはおかしいと非難するが、本稿の視角でいえば、この挿話は、「格物窮理」説を程頤思想の核心とはみなさないという、尹焞における程学受容の姿勢を語るものとして理解すべき言葉であろう。呂大臨は別として、他の高弟たちが、程頤らしさを象徴する「格物窮理」説に言及はしても、その程頤らしさを心の境地の側面に引き寄せて説くことと、「格物」説はないものとして「敬」説に引き寄せて程頤を理解する尹焞のこの挿話には、程学の受容として呼応するものがみられる。

以上、『程氏遺書』にみえる二程の思想要素と程門初伝の高弟たちの思想傾向との関係をうかがった。『遺書』の記録者である呂大臨、謝良佐、游酢についていえば、彼らの二程語録の記録と各人の思想傾向との間にはゆるやかにだが対応がある。そればかりではなく、楊時、尹焞をも含め、各人が受けとめる各人ごとの程学像には、彼ら各人が師事しはじめたときの二程の思想の影響がかなり強いことがみてとれる。元祐年間の程頤の政界活動期に早世した呂大臨、程頤の死後に程頤に師事しはじめた尹焞を除くと、他の三名は、「伊川先生語」にみられる程頤らしさにおいてではなく、程頤在世中の、程頤の風気を基調とする二程の思考の共有部分において程学を受けとめているということが出来る。

b. 北宋末の状況の中で

しかし、程門初伝の高弟たちが二程の思考の共有部分を基本として程学を受けとめているとすると、本稿で検討した「生生」の論と

か「理」「天理」の論とかが、尹焞を除く高弟たちにもっと語られてもよさそうである。だが呂大臨以外はそうなつてはおらず、関心が心のあり方にきわめて傾いている。このことを本稿冒頭(前集)では程学継承の「屈折」と述べたが、こうなる理由について、以下、三つの方向から考えてみたい。

第一に、「格物窮理」「積習貫通」論といった程頤風の「理」の論に発言が傾かないのは、程頤が程頤風の論を説き始める以前に彼らが二程と接するという条件下にあったためということで、基本的な説明がつく。また程頤も含めていえば、二程が「生生」の論と「理」「天理」の論とを特に重ねて表出するのは、関学の思考との関わりにおいてという特定の相手を対象としてのことであつて、直接にそこに同席しなかつた者は間接的な受容にとどまるためということでも、やはり説明がつく。呂大臨は張載の影響もあつて、二程の「生生」の論につながる宇宙論的関心もかなり強かつたといえるが、そのような関心がさほどでもない高弟に対しては、質問もそれにふれてこず、「生生」の論と「理」の論とをセットで二程が語ることはしなかつたとか、語るにしても別のいい方になるとかというように、それぞれの交渉の中で中心問題が微妙に異なる程子像が、程門各々につくられていったと考えられるのである。

第二は、「生生」の論や「理」「天理」の論が、心の陶冶の論の基礎に位置するという、二程の思想要素の相関構図に関わることである。

「天理」の論の限りでは、近年の溝口雄三氏らの論がみてとるように、それは政治思想としての天観念の宋代的展開のあらわれとし

て、旧い天観念としての天譴説を批判する合理的なものであり、その限りにおいては、政治的立場では対立する同時代の王安石らとも歩調を合わせる時代の刻印を帯びた側面をもつ⁽²⁾。しかし二程の主観としては、その「天理」の論や「生生」の論の意図は、天譴説の合理化そのものだけにあつたのではない。「性」論の項で少しくふれたように、この北宋半ば、有力士大夫も片々たる士人も仏教に引き寄せられていくのに対し、心の制御という課題をみつめ、儒教の立場からこれに対抗する議論として、その「性」論は表出されている。「天理」の論や「生生」の論は、その基礎づけという所に位置する論である。「理」の論、「生生」の論、万物一体の論を重ねて説く代表として第二節aに引いた、「万物が一体だというわけは云々」という発言（前集169頁）は、実はその後には仏教論評の語が続く。先に引いた部分をも含めて示すと、こうである。

・ 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」が、生ずるのは一時に生じ、すべてこの理をきつぱりそなえる。人は推明できるが、（動物などの）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。人は自己中心となり、自分のからだ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、おおいに気持ちちがよからう。釈氏はこのことがわからないため、その身に意識を起こすのだが、その身をどうしようもできずに、そこで世を厭う。迷いを根こそぎなくそうとするが、心の根源が定まらないため、枯

れ木・消えた灰になろうとする。しかしそんな道理はない。そんな道理があるのを追うなら、死だけだ。釈氏はその実はわが身に執着して、のびひろげられず、だから多くのことを説くのだ。

（所以万物一体者、皆有此理、只為從那裏來。「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。不可道他物不與有也。人只為自私、將自家軀殼上頭起意、故看得道理小了侷底。放這身來、都在万物中一例看、大小大快活。釈氏以不知此、去佗身上起意思、奈何那身不得、故却厭惡。要得去尽根塵、為心源不定、故要得如槁木死灰。然沒此理、要有此理、除是死也。釈氏其是愛身、放不得、故説許多。）
（部分。卷二上第一三四条）

心の制御、陶冶という課題に応えるものとして士人が禪仏教に惹かれるという状況があり、しかし宗教の言葉は、経世済民の社会的責任を果たすことを課題とする士人の立場に必ずしも対応するものではないと思念され、これに対し、士人の社会性を基礎づける立場からの心の制御と陶冶に応える言葉が求められる。この社会性を基礎づけるものとして、「理」「天理」の論、「生生」の論が表出されているとみられるのである。

右は呂大臨録のものであるが、同じく高弟の游酢は、同様の問題を次のように記録する。

・ 道の外に物はなく、物の外に道の働きはない。つまり天地の間はどこもすべて道の働きでないものはないのだ。父子に即しては父子の血縁から来る親密な点に、君臣に即しては君臣の上下秩序の厳しさにあり、夫婦、長幼、朋友の關係にまで、あり

ようはすべて道の働きでないものではなく、これが（中庸でいう）道はちよつとでも離れることはあるはずがないというわけなのだ。

であれば、人倫を破壊し、四つの大いなるものを去るのは、（真の『儒の』道から分かれ隔たることまことに遠い。だから「君子が天下に対するときには、主観に左右されずに、なすべきことに従う」（論語・里仁）のだ。もし主観が入るのなら、道の働きに関して隔たりがあることになり、天地が完全であるというのではないことになるのだ。

彼ら仏教の学は、「敬以て内を直くす」（易）ことはあるのだが、「義以て外を方にす」というのは、なおない。だから心が滞る者は枯れ木に入り、すつと行っている者はかつてきままということに帰着し、これが仏の教えが狭いというわけなのだ。わが（儒教の）道はそうではなく、（道による）もぢまえにしたがうだけだ。この道理は、聖人は『易』において詳しく説いている。

（道之外無物、物之外無道、是天地之間無適而非道也。即父子而父子在所親、即君臣而君臣在所嚴、以至為夫婦、為長幼、為朋友、無所為而非道、此道所以不可須臾離也。然則毀人倫、去四大家、其分於道也遠矣。故君子之於天下也、無適也、無莫也、義之与比。若有適有莫、則於道為有間、非天地之全也。彼釈氏之学、於敬以直内、則有之矣、義以方外、則未之有也。故滞固者入於枯槁、疏通者歸於肆欲、此仏之教所以為隘也。吾道則不然、率性而已。斯理也、聖人於易備言之。）

（卷四第三四條、游酢録）

仏教批判の論の根拠として、やはりはじめに「天地の間」の「物」の姿という、儒教の立場からみてとる世界のあり方を説く。ただし記録者の関心、また質問の傾向によるのであるが、「生生」とか「理」とかによってその世界のあり方を説くというのではなく、その部分は端的に「道」の働きと述べるだけですませ、この条は、そこからみえる仏教批判に力点を置く。とはいへ、心の制御、陶冶という課題を仏教と共有しつつ、その課題に対し、仏教とは異なる儒教の社会性を重視する立場からの基礎づけを行うという点では、両条とも同旨である。

このような課題を語るときに、仏教に対抗する核心として「生生」とか「道」の働きとか「理」の視点が師によって示される。その視点は、二程の思想遍歴からして、二程自身が獲得し他者に発信できるレベルに到達したものであり、初伝高弟が二程に魅力を感じた一つは、儒教の立場からの心の陶冶を根拠をもって語ってくれるようにみえるまさにこの箇所にある。そして、彼らは各自の関心からその所説を聞いて充分に納得する。その上でそれはことさらに語るものではない前提というべきものとなり、当初の課題である心の制御、陶冶に向かう。その先には経世済民の社会的責任を果たすという士人としての責務がある。こうした思考過程があつて、著述やその語録において、彼らは理のあり方を語るよりは、そもそもその課題たる心の陶冶を語ることに向かつていったとみられる。初伝高弟たちが心の陶冶に向かったこの所に、二程の「天理」の論が、一方では宇宙論的なものでありつつ、溝口氏がみる、朱子学における天理の内面化に後につながっていく重要な契機が看取できる。

第三は、思想内容の外のことに属することだが、程門初伝の高弟たちの論が心の境地に傾斜し内向化するの、彼らの社会的立場が対社会的な抱負を実現できない条件にあったことと时期的に対応するということである。末尾に元祐以降、北宋末にかけての各人の経歴を略年表として示したが、これをみれば、このことはひと目でうかがえる。早々と科挙から撤退した尹焞以外、彼ら高弟たちが科挙を通過し、あるいは蔭によつて官としての道を歩み始めたのは、新法が実施されはじめた熙寧・元豊年間である。そののち旧法党政権期を経て、さてこれからというときに政権は新法党に転換し、旧法党政権に協力した程頤の門流は地方官に追いやられ、中央には入れなくなる。特に崇寧二年（一一〇三）元祐姦党碑がたてられるようにもなるとそれは顕著になり、曲折はあるがその状態は靖康元年（一一二六）の初めまで続く。その間、二程初伝の士も没くなっていくが、この高弟たちの論が心のありように傾斜し内向化するの、先の仏学の流行との関係があるとともに、その社会的立場が対社会的な抱負を実現できないという状態にあったこととも対応する。

程学は、程頤の在世中は、中央政府レベルで士としての出处進退を律する生き方を語るものとして評価された。二程、またその父の程昞は、王安石の新法党時代の熙寧、元豊年間、洛陽を中心として司馬光、富弼、文彦博ら旧法党系の有力士大夫らと交流していた^⑧。程昞の幕職をしていた程頤ももとよりこの輪の中にいた。また『遺書』中で二程は、元祐のはじめに門下侍郎（副宰相）となった韓維（一一〇七～一〇九八）と親しく議論をしており、その議論を分析すると、有力士大夫が当時、仏教に惹かれ、これに対し、我が身の存

在の根源から自身を捉えるべきことを儒教の立場で提起し、この仏教傾倒を克服する視点を二程が提示していた様子が看取できる^⑨。程門のいわゆる高弟たちは、この頃に師事し始めており、右に述べたように、彼らが二程に惹かれたのもこういう点にあったと推察される。「生生」の論、「天理」「理」の論は、まさにこの時期に説かれた始めている。そしてこの元豊末年に程頤が亡くなるが、続く元祐年間の旧法党政権期の初めには、こうした有力士大夫との交流を足場にして、程頤は布衣の身から崇政殿説書（侍講）となり、帝王学として天子をも対象とするその道学が注目されるようになる。その後、洛蜀党議から程頤は洛陽の西京国子監に身を引くが、その影響力は大きかった。ところが一転、紹聖以後の新法党政権期になると、職を解かれて布衣の身にもどり、さらには涪州へ足かけ四年ほど流謫される。徽宗即位の年に赦されて一時復権したが、次の崇寧年間以降は旧法党人士に対する新法党政権の政権の対応が厳しくなり、細々と講学する隠者のような生活の中で程頤は亡くなる。北宋の半ばから末期へかけての中央における程学の浮沈は激しいものがあった^⑩。

程頤に対する新法党政権期の朝廷の扱いは、程門人士を中央に登用はしないというサインでもある。元祐年間以降のこうした浮沈の中、特に紹聖以後は、そもそも程頤自身が自らの学によつて精神を保持したという挿話の中にいたように^⑪、程頤在世中から二程に師事した者にあつては、程学はいわば地方逼塞の精神保持の学として機能するようになったと推察される。北宋末の程学が置かれた状況の中で、この程学を語る者は、地方の任地また郷里で講学し、立

身よりは自らの根源に向かう思索を深めることとなり、一方それを聞く者は、いつそう程学を内面の保持の学として受けとめたであろう(④)。先にみた呂大臨を除く四名の思想傾向は、資料的には紹聖以後の新法党政権期のものだが、それらはこうしたことのあらわれとして捉えることができる。と考える。

中央レベルの有力士人との交流、帝王学としての側面、地方末端での士人の精神保持の学と、講説対象が大きく振幅しつつ、中央士人の学から地方の士人の学へと程学はその受容層の幅を拡げていく。そして南宋に入った後、その延長に朱熹が登場する。逆説的だが、旧法党人士に対する排除の状況がなければ、宋代士大夫思想の集成としての後のいわゆる朱子学も生まれなかつたか、あるいは宋代の課題集成の思想も、別の相貌をもつものになつたかと思われる。

五 小結

以上、本稿では程門初伝の高弟の思想傾向と、語録資料にみえる二程の思想要素との相関について検討した。彼らの特色ある思想傾向は、二程の共有部分が基礎となり、そこにある「理」「天理」の論の斬新さを認めつつ、彼ら自身の本来の関心である心の陶冶の課題に戻つたためのものみられる。

こうみるときに、二程については、後世からみられたその異だけではなく、その同の部分に注目する必要があることになり、程頤らしきといわれている部分も、程頤との共有部分を踏まえてのもの

という見方をとることになる。こうした意味で従来の二程同異論も再検討が要請される。程学の初期の勃興と逼塞の両方をみている初伝高弟の程学像が、このことを促す。そして前にもふれたように二程が直接に講説したテキストや解説も一部あつたようだが、北宋末の状況下、その流布は疑問であり、この初伝の高弟たちが講学すること等により、人から人を通して、程学が次の再伝、三伝へと引き継がれる。その結果、彼らの理解が必然的に南宋初までの程学像をかなり規定することになるのである。

二程四伝にあたる朱熹は、当初はこの枠の中にいた。しかし『程氏遺書』の編集により二程の思想要素の相関を見渡す機会に恵まれ、「未発」における「敬」の論を発見し、その底にある「性」と「理」の論に関するそれまでの程学の像に違和感を覚え、基礎論にあたる「理」の論の部分で、周敦頤の言葉を利用して組み立て直す。「定論」以後の朱熹の二程像は、そこからそれ以前の像を見直し組み替えたものである。それは、原初的には程門初伝における程学受容の中にある、「心」を基礎づけ内面的に捉える志向を継承しつつ、二程が色濃くもつ宇宙論的風気を読みとり再構成して、「理」を心に深く内在化させて捉えたものであつた。程門初伝はそうして成つたその地平から表層的には朱熹に厳しく批判はされるが、しかし程学理解を「心」を基礎づける哲学として主体の内面的問題として理解する路線に向かわせた点で、この程門初伝の思想傾向は、思想史において看過できない意味をもつものである。

注

- ① 注の番号は、「(上)」から通しにはしないで、「(下)」で新たに始める。前集未読の読者のために、行論の理解上で必要と思われるものについては、注で重ねて資料その他を示すようにする。「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、成却待它物自成、其性須得。」（卷二上第一〇九条）、「天地之大徳曰生。天地絪縕、万物化醇。生之謂性。」（告子比言是、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。」（卷一一第四二条、程類語）。なお、確認不充分のために前集では『遺書』条数順にいくつか誤りがあった。お詫びする。
- ② 問題の所在については、荒木見悟「士と三教（a）禅」（『中国文化叢書6 宗教』大修館、一九六七年）参照。
- ③ 近藤正則『程伊川の『孟子』の受容と衍義』（汲古書院、一九九六年）性論において二程が思考を共有するのかわという問題については、前集注
- ④ 湯川敬弘「二程子の体貼の世界と有の論理―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）が吟味するので参照されたい。
- ⑤ 「鄒徳久本」と名づけられたこの巻には、「先生云、吾六十以前反復繙釋、六十以後著書。」といった程頤六十代以降のものともみられる語が入っている。しかしその他の個々の条については記録年代不明であり、資料の伝承者が、二程には会ったことがない鄒柄という北宋末の人であることしか分からない。卷二四という『遺書』内の位置からすると、本

巻は一見、程頤晩年の語に限定されるかのようだが、『遺書』目録メモには「旧附東見録後」と、原資料もとの位置が説かれており、呂大臨録に近い時期からの語が入っている可能性も残る。程頤晩年のものと決めつけるのは危うい。

⑥ この段落の以下の記述については、前集注③友枝龍太郎「朱子の思想形成」（春秋社、一九六九年）九三、三四二頁参照。

⑦ 「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。」（卷二上第一三八条）

⑧ 前集注⑨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』第三八号、一九七七年）においてこのことを指摘した。ただし「某写字時甚敬。非是要字好、只此是学。」（卷三第三三条。程類語）とあるのを見ると、「事」における「敬」という思考が程頤だけ

のものとはいえない。敬に関する兄ともとも共有する感覚を説明の俎上にのせたものとみるのが妥当であろう。

⑨ 市来「程頤の未発已発論―蘇季明問答をめぐって―」（『中国における人間性の探究』金谷治編、創文社、一九八三年、所収）においてこの問題を論じた。

⑩ 卷一五第一六条、卷一八第八三条、卷一九第九三条。

⑪ 『遺書』卷二五第一―五条が「格物」に言及する。この巻は『遺書』の末尾にあるが、それは、原資料に注記された「張杲楊叔所伝。識者疑其間多非先生語」という「胡氏本」の言に朱熹が従ったためである。記録者とされる楊大隱、字潜道は、『遺書』卷二上第一五六条で游酢、楊時と対比されて、「楊大隱許多時学、乃方学禅、是於此蓋未有所得也」と論評されている人である。また『晁氏客語』では司馬光（一〇八六年没）に

若いとき会い議論したという挿話がある。この巻には、「至願者莫如事、至微者莫如理。而事理一致、微願一源。古之君子所謂善学者、以其能通於此而已。」(第六八条)という、『易伝』序(一〇九九年)の「至微者理也。至著者象也。体用一源、顕微無間。」に類似する語があり、かつ『遺書』の末尾にこの巻があることから、この巻は『易伝』序がかかれた頃、またそれ以降のものともみられてきたが、暢大隱が司馬光と会っているという右の挿話からすると、暢大隱の二程師事は程頤在世中からという可能性も高く、そうだとするとこの巻の程頤の発言すべてを程頤晩年のものと限定することはできない。

⑫ 以下の論述については、注⑩拙稿と重なる部分がある。また友枝龍太郎「程伊川における窮理説の展開」(『東京支那学報』一〇、一九六四年)は、張載と論争する程頤の「窮理」説と、「入閔語録」における程頤の「窮理」説とのちがいを確認し、そこに程頤への閔学の影響があったと説き、同「伊川窮理説の性格—遺書を中心として—」(『広島大学文学部紀要』二四一、一九六五年)は、程頤の言における「知・思」と「理」の性格の展開を『遺書』の巻一五以降、巻を逐って検討する。ただし前者の論文は、「窮理」と「敬」説との関係、また「窮理尽性至命」を一つとみる発言が「伊川先生語」巻一八以降にもみえていることをいわない。一方、後者の論文の『遺書』巻一五から一九までの程頤発言の展開の論述については頷けるが、巻二五に関しては、この巻の言をすべて程頤晩年のものとみる前提に立っており、前注⑩で述べたことからして、そうした前提を立てるのは無理がある。「入閔語録」で問題となるのは「窮理尽性至命」論ではなく、「窮理」が「格物」に結びつけられる理由と、閔学との関わりの中での「格物窮理」説と「敬」説との関係であり、この点を中

心にしてここでは論述する。

⑬ いささか難解な以下の条については、木下鉄矢『朱熹再読—朱子学理解への一序説—』(研文出版、一九九九年)第三章第五節に、「遺書」の語法面からの考察がある。

⑭ 程頤語として「言天地之化、已剩一体字、只此便是天地之化、不可对比箇别有天地。」(『遺書』巻二上第三三条)という、彼の風気をよく示すと思われる発言があり、この語を基準にして、「二先生語」中の明記がないものについて程頤的傾向のものを多少は分離できると考える。市来「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)では、「二先生語」中の二程両者の明記がないもの、この視点から何条か程頤の言として扱った。

⑮ この種のものとしては『河南程氏粹言』が有名である。この書が胡寅編かと思われることについては、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)注43参照。その他、『程氏外書』目録及び目録メモにみえる『大全集』、『程子微言』や、前集でふれた『河南師説』(前集注⑩も参照のこと)なども、こうした選集と推察される。

⑯ 菰口治「呂大臨の礼思想について」(『中国哲学論集』第二号、一九七六年)、参照。

⑰ 市来「呂大臨の思想」(『日本中国学会報』第三二集、一九八〇年)、参照。

⑱ 『朱子語類』巻一〇一、参照。例えば、「与叔年四十七、他文字大綱立得脚来健。多有处说得好、又切。若有寿、必敏進」という。

⑲ 荒木見悟「謝上蔡」(『朱子の先駆(下) 朱子学大系第三巻』明德出版社、一九七六年、所収、解説論文)、「上蔡語録解題」(『和刻影印近世漢

- 籍叢刊思想編8 上蔡語録・延平答問 中文出版社、一九七二年、所収、解説論文）、参照。朱熹編『上蔡語録』の原資料はもと曾恬の記録。曾恬は程門初伝諸人に若きときに師事し、南宋初紹興年間に大宗正丞、秦檜専権となると外祠を求めたということから逆算すると、程顥、王安石などが話題となつてはいるが、その記録年は元祐頃までは遡れず、やはり紹聖以後の新法党政権期にならう。また謝良佐には、元祐年間に著したという『論語解』十巻がある。この書については、前集注①佐藤仁氏論文参照。
- ⑳ 游酢の著作として、楊時「御史游公墓誌銘」（『龜山集』卷三三）は、「中庸義」巻一、詩二南義一卷、論語孟子雜解各一卷、文集十巻」という。「年譜」によると、元符元年（一〇九八）四六歳に『論孟雜解』『中庸義』を、翌年に『易說』『詩二南義』を著すという。いずれも宋代の書目にはみえず、『直齋書録解題』に「游氏論語解」十巻が載る。現行の『游廬山集』は、『論語精義』『孟子精義』『中庸輯略』その他の輯本である。
- ㉑ 注⑬土田論文、参照。
- ㉒ 溝口雄三「中国の天（上・下）」（『文学』一九八七年一二号、一九八八年二号）、小島毅「宋代天譴論の政治理念」（『東洋文化研究所紀要』一〇七、一九八八年）、同「天理観の成立について」（『東方学』八六、一九九三年）、同「中国における理気論の成立」（『アジアから考える？ 世界像の形成』東京大学出版会、一九九四年）等、参照。
- ㉓ 洛陽における旧法党系の人脈、その交流については、木田知生「北宋時代の洛陽と士人達―開封との対立の中で―」（『東洋史研究』第三八巻一号、一九七九年）、参照。
- ㉔ 市来「韓維と程顥―「持国問答」をめぐる―」（『東北大学教養部紀要』第廿号一、一九八四年）、参照。
- ㉕ この浮沈については、土田健次郎「晩年の程顥」（『沼尻博士退休記念中国学論集』、一九九〇年）、参照。
- ㉖ 例えば涪州編管を説かれて洛陽に帰ったとき、「伊川婦自涪州、気貌容色髭髪皆勝平昔。門人問何以得此。先生曰、学之力也。大凡学者、学処艱難貧賤。若富貴榮達、即不須学。」（『外書』卷二二）といったこととか、涪州行で船がひっくり返りそうになったときに泰然としていたとか（同）といった挿話が残る。
- ㉗ その例として、市来「陳淵の思想―北宋末南宋初における道学継承の―様態―」（『広島大学文学部紀要』第五八巻普通号一、一九九八年）は、楊時に師事した陳淵の思想を検討する。
- 本稿は、平成十一〜十三年度科学研究費補助金（基盤研究（C）（2））による研究成果の一部である。
- また本稿の作成にあたっては、鹿島学術振興財団および三菱財団の研究助成を受けている。

【程門初伝高弟における二程師事と北宋末状勢 略年表】

年号	大事記	二程	謝良佐	楊時	游酢	呂大臨・尹焞
1072	熙寧5 (新法党)				20 初見程頤	
76	熙寧9			24 進士		
77	熙寧10 <u>張載没</u>					呂32 二程に 会うか。
78	元豊元		29 見程頤・頤			呂34 東見録
79	元豊2					
81	元豊4			29 見程頤	29 見程頤	
82	5				30 進士	
85	元豊8 哲宗即位	<u>54 程頤没</u>	36 進士			
86	元祐元 王安石・司馬光	54 程頤説書	↑		34 太学博士	
87	元祐2 没	55 西京国子監	↓			
88	元祐3 (旧法党)				36 知河清県	
89	元祐4				37 穎昌教授	
90	元祐5					尹20 見程頤 科挙放棄 (この頃呂没)
93	元祐8 宣仁太后死		(不詳)	41 見程頤 知瀏陽県	41 太学博士 見程頤	
95	紹聖2 (新法党)	「以党論 放歸田里」			43 齊州簽判	
96	紹聖3			この頃	44 父死	
97	紹聖4	65 涪州編管		京師・郷里往還		(尹 不詳)
98	元符元	易伝			論孟雜解・中庸 義	
1100	元符3 徽宗即位 (旧・新折衷)	68 西京国子監	51 見程頤 入対	見程頤	48 監察御史	尹30 程頤に密着
01	建中靖国元 向太后死		西京竹木監	49 建陽県丞		
02	崇寧元 (新法党)			50 荊州教授	50 知和州	
03	崇寧2 元祐姦党碑	71 居龍門南 さらに程村へ	↓		52 祠録官	尹この頃 易を受けらる。
05	崇寧4		この頃知応城県 見胡安国	この頃 胡安国と交流		
07	大観元	<u>75 程頤没</u>	↓	55 知余杭県		尹37 程頤葬儀
11	政和元			59 知蕭山県	59 知漢陽軍	
14	政和4		↓		62 祠録官	
15	政和5				63 母死	
17	政和7				65 知舒州	(尹 不詳)
19	宣和元		<u>この頃没?</u>		67 知濠州	↓
23	宣和5				<u>71 歷陽で没</u>	
25	宣和7 12月徽宗讓位			73 邇英殿説書		
26	靖康元 欽宗			74 侍講 ・国子祭酒		尹56 推薦さる。