

二程理学の再検討——同時代の易論と比較して

佟 欣 妍

はじめに

儒学における復古の性格は孔子を濫觴とし、以降、歴代の儒者が有するものだといえよう。しかし、「三代」という理想政治への憧憬が現実問題と結びつき、深刻な社会的変革をもたらしたのは、宋代における政治文化の特性の一つとなったともいえよう。

『易』の一節「窮すれば則ち変じ、変ずれば則ち通じ、通ずれば則ち久し」（窮則変、変則通、通則久）が范仲淹の「答手詔條陳十事」（『范文正公文集』巻三十九）にて引用され、変革を求める原因と目的を説明した。また、北宋中期から直面した「窮」という境地は、次の世代にあたる王安石の上奏文にも見られる。

顧ふに内は則ち社稷以て憂と為す無きこと能はず、外は則ち夷狄を懼るる無きこと能はず。天下の財力は日に以て困窮し、而も風俗は日に以て衰壞せり。四方有志の士は認認然として、常に天下の久しく安からざるを恐る。（擬上殿劄子）『臨川文集』巻三十九）

ここでいう「四方有志の士」には、その後の政敵たる司馬光も、二程兄弟も含まれている。現実での「窮」に迫られ、「変」によって苦境を乗り越える「通」が求められ、宋代の士大夫たちは、文学・政治・儒学など幅広い領域にわたって画期的な改革運動を起こした。道学の勃興もその表現の一つだと考えられてきた。

当時栄えてきた学派には、王安石の新学、司馬光の朔学、三蘇の蜀学と二程兄弟の代表する理学が数えられる。中でも、二程の理学は南宋にいたって、朱熹によって発展せられ、中国思想史で一番影響を持つ学説となった。現在、「程朱理学」という言い方が通用していることから、理学を語る以上、朱熹と二程とを一緒にしなければならぬことが見られる。しかし、一人の思想者として、朱熹の立場から見れば、彼がなぜ数ある前代の学説から二程の理学を取り上げたのかについては、彼なりの選別理由があったわけである。宋初からの学術の成果について、朱熹は以下のように回顧している。

国初、人は便ち已に礼義を崇め、經術を尊び、二帝三代を復せんと欲し、已自に勝るること唐人の如し。但だ説きて未だ透ら

ず。直だ二程出づるに至りて、此の理始めて説きて透る。『朱子語類』卷百二十九)

このように、成果を二程に帰結させたのは、言うまでもなく、自ら
が唱えた「理学」を推奨するためである。ここで注目したいのは、
以下のことである。まず、宋初の思想運動にはある種のコモセン
スがあった。それは、儒学を通じて、二帝三代に代表されるような
理想的な人間秩序を再現することである。さらに、二程の理学が特
に推奨されたのは、彼らの議論方式がその時代のコモセンスを表
すのに、とりわけ有力だったからである。つまり、「三代に立ち返る」
という呼びかけに潜んでいる時代課題を、いかにして学説理論で
し遂げるか、という命題が提示されているのである。

二程の学術貢献は、「理」と「氣」による形而上と形而下の区別
を提唱し、この世界のあり方を解釈する議論の方式だといえよう。
周知のとおり、理学における「理」という概念は、二程の発明では
なく、当時の学者によく語られた日常的な語彙である。しかし、程
顥の「吾が学には受けるところがあるとは言え、天理という二字は
自分で体認してきた」(『二程外書』卷十二) というように、自覚的
に「理」を理論化させて議論の方式として定着させたのは、確かに
二程兄弟に始まったことだと考えられる。このような議論の方式は、
朱熹の展開を経て、後世における理学の基本的な論法になった。

しかし、これほどまでに後世に膨大な議論空間を提供した哲学論
法が提出された際、どのような問題意識が抱かれていたのか、どう
のような独特な成果を上げたかについては、まだ検討する必要が残
されている。本稿は二程が抱いていた時代の問題意識を視座に据え、
同時代の司馬光、周敦頤、張載の学説や論法を比較対象として、理

学の議論方式の意義を再考しようとするものである。

一、「変」における「不変」への探求

学説や論法における問題意識を考察すれば、二程に限定して見ら
れるものもあるし、時の学者であれば誰もが共有していたものもあ
る。それらを検討するために、まずは北宋中期の学者たちに共通す
る時代の課題について語りたい。

改革の機運が高まった時代を背景に、士大夫たちが求めたのは価
値と秩序の再構築だと考えられる。このような「変革」の思潮は、
逆に、「不変」を探究しようとする努力へと学術的に反映された。
ここでいう「不変」への追求には、二つの方向性が見られる。

一つは、統一性を求めることである。当時の政治改革案をめぐっ
て、水と油の如く相容れない対立の派閥でも、道徳や認識について
は統一の必要性を唱えている、という点は案外同じである。この点
については、従来の研究者たちが既に指摘するところである。例え
ば、鄧小南氏が論じたように、王安石にしても、司馬光にしても、
二程にしても、「彼らは共に『人々は私見を持ち、諸家は異説を為
す』『一人一義、十人十義』というような状況を批判しており、学
術と認識の統一を理想状態として追求している。」「このような統一
への追求は、政治上の専制を深める面がある一方、学説の関心から
見れば、むしろ施政者に万物を憫察して公正無私に政を行う能力を
要求しているともいえよう。

王安石は「致一論」の冒頭で以下のように「致一」という論点を
提唱した。

萬物には至理有らざる莫し。其れ能く其の理を精らかにすれば、則ち聖人なり。其の理を精らかにするの道、致一に在るなり。

〔臨川文集〕卷六十六

万物の理に精通するには、「一」を致すことである。ここでいう「致一」は、普く通用する準則を求めるといふよりも、むしろ多元的な存在を整合するための適切な方法という意味に王安石が着目している。

また、当時人口に膾炙していた一言について、程頤は以下のように敷衍した。

公なれば則ち一、私なれば則ち方に殊る。至当は一に帰し、精義に二無し。人心同じからざること面の如くは、只だ是れ私心なり。〔二程遺書〕卷十五

「至当は一に帰し、精義に二無し」（至當歸一、精義無二）という語は、今では陸九淵の代表的な主張としてよく取り上げられるものだが、実は『御注孝經』の「孝經序」に由来したものであつて、宋初に至ると、既にしばしば口にされるようになっていた。ここに挙げた程頤の言葉は、この慣用表現の前後に解説を付けて敷衍するものだと考えられる。「孝經序」における本来の意味は、經典注釈で積み上げられた異説に対して、表面的な矛盾を取り払い、そこに潜んでいる唯一無二の至当な理を見出すことである。程頤は上記解説にて、更なる統一的な認識を得るため、「公」という前提を強調した。「公」という語は、日本の伝統では「公家」や「公領」のように、権力と繋がった意味で理解され、現代では「公開」や「公衆」のように、パブリックの意味となっているが、いずれにしても、ここで語られる「公」とはやや、意味が異なる。程頤のいう「公」とは、私欲を捨てた心の状況である。彼によれば、人々が異議異説を唱え

るのは私利私欲によるからであつて、私心を打破してこそ至当の精義を見出し、自ずと共同認識を持つことができるようになっていくということである。

従つて、前文のいう「不変」への追求におけるもう一つの方向性が浮かんでくる。それは、理論の客観性が強調されることである。「至当」という、物事における統一的な認識を求める以上、学者たちは「天下古今の共に行ふ所」の「道」を唱える一方、こうした不易流行の「道」を具体化して語る、即ち宇宙図式を描き、仁義礼智を掲げ、政治改革を図る際、私意による作為がとりわけ警戒されてきた。ここで、「客観性」が用いられたのは、彼らのコンテクストにおいて、道德や秩序も主観的なものではない、という面が重視されてきたからである。

これについて、司馬光は「易総論」で以下のように述べている。故に易は、陰陽の變なり、五行の化なり。天より出で、人に施し、物を被ひ、陰陽五行の道有らざるは莫し。（中略）且つ子聖人を以て諸を胸臆より取りて仁義禮樂を為ると為すか。蓋し之に本づく所有り。〔溫公易説〕「易総論」

道德の仁義や礼樂の制度、つまり統一かつ普遍的だと思われるものが、このようになるのは、それが決して人為的に作られたものや誰かの一存に依っているからではなく、自然的・客観的なものであるからだ。司馬光の場合、その掲げた道德秩序は、『易経』に示されている陰陽五行の宇宙秩序に基づいているのである。（この点については、後節にて詳述する。）

二程の場合は、「天理」という概念に託して道德秩序の客観性を論じている。

沖漠として朕無く、萬象 森然として以て具はる。未だ應ぜざるも是れ先ならず、已に應ずるも是れ後ならず。百尺の木の如く、根本より枝葉に至るまで、皆是れ一貫なり。上面の一段事、形無く兆無く、卻て人の旋安排引して入り來り、塗轍に入らしむるを待つと道ふべからず。既に是れ塗轍なれば、卻て只だ是れ一個の塗轍なり。〔二程遺書〕卷十五)

万物の根柢を形而上にまで引き上げ、形而上の「理」と形而下の「氣」とを区別して物事を語るの、理学における典型的な議論方式である。「応ずる」というのは、形而上の「理」の形態化・具象化、即ち形而下の「氣」として実現することだと考えられる。「未だ應ぜざるも是れ先ならず、已に應ずるも是れ後ならず」というのは難解なところであるが、以下の一節を参照すれば理解することができるだろう。

天理と云ふは、這の一個の道理にして、更に甚なの窮むること有らんや。堯の為に存せず、桀の為に亡びず。人之を得るは、故に大行して加へず、窮居して損はず。這の頭上かみに來りて、更に怎生いかに存亡加減を説き得んや。是れ他れ元より少しも欠くこと無く、百理具さに備はるなり。〔二程遺書〕卷二上)

人が天理を認識できるかどうか、天理によつて行動するかどうか、つまり実現するかどうかにより、天理が損益されることはないのである。前文のいう「応ずるかどうかは、前後とは関係ない」とは、これと同じく客観性についての言い回しだと考えられる。

二程により、「天理」は「沖漠として朕無し」、つまり形態や具象を超えることが強調された一方、形の上(いわば「形而上」)の「理」も決して内実がないものではないという主張にも留意せねばならな

い。木の根のように、現実の道德秩序の根柢たる「天理」も、「無形無兆」であつても、人の作為や計らいによるものとなれば、道德秩序そのものが捏造されたもの、いわば「教入塗轍」になつてしまふからである。「塗轍」も現在では「途轍」と書き改められ、文字通りの「道」のイメージに関しては、今でいう「途轍のない」のような「すじみち」の意味である。二程の論述の最後のポイントは、世間に「途轍」があれば、それが一元的であるということにまとめられる。彼らにとつて、こういう一元的な「途轍」とは、決して人の主観によるものではない、客観的な「天理」に基づいている。

ここで、なぜ形而上に引き上げ、「天理」の一元性と客観性を認識しなければならぬかという問題はともかく、同じ道德秩序における真理の客観性を追求する論述にしても、二程の論法の独特性を垣間見ることができよう。

振り返ってみると、道德秩序に対して、統一性と客観性に基づいて論じるのは、当時の儒学者の共通点だと言えよう。広くいえば、このことは古代中国の学者であるかぎり、必ず辿りつくところだとも言える。張光直氏は『連続と破裂——文明起源新生の草稿』という一文で次のように述べている。「中国の古代文明に注目される特徴の一つは、イデオロギーから言えば、これは一つの全体的な宇宙形成論の枠組みから創造されたものである。牟復礼の言葉を借りれば、『真の中国の宇宙起源論は、ある種有機的でシステムティックな起源論である。つまり宇宙全体の構成成分は、同じ有機的な全体に属しており、しかもそれらすべてが参加者として自発自生なシステムの中で相互作用している。』」一つの理想的な総体の中でこそ、異なる個体が初めて適切な状態となり得る、これは、どの時代の中

国人も共有している観念だといえよう。

このような道徳秩序における観念は、時代の課題に焦点した宋代学者によって浮き彫りにされた。学説によって異なる点はむしろ、その統一的で客観的な「道」をどのように認識し、どのように論じるかという問題を巡って議論が展開されてきた。朱熹が唱えた、宋代初期から形成されてきた価値観のコモンセンスは、二程により初めてはつきりと言い表されたという説について、本稿では、学説理論として如何に「統一性」と「客観性」を成し遂げたかという点に基準を据え、朔、濂、閩学と比較することを通して、二程の洛学、謂わば理学の議論方式を検討していく。

二、形而上への関心

物事の本来を「形而上」いわば無形無象の次元で捉えるのは、二程から始まった考え方ではない。「形而上」というこの表現は、現在「メタフィジックス」の訳語として使われるが、実は『易経』の「形而上者謂之道、形而下者謂之器」（『繫辭伝』）に由来した古語である。無論、『易経』に載るこの文言は、宋代の儒学者たちの熟知するものだった。

しかし、北宋初期まで遡ると、易学における「形而上」の理論を充分に発揮することについては、道学の枠組みから一旦離れば、儒学者たちにとってあまり必要だと考えられていなかったともいえるよう。

道学者たちと親交を持ち、朔学の代表者たる司馬光は、そうした典型的な一人であった。⁸⁾（司馬光の学問が注目されたのは、主に史

学方面の成果である。しかし、彼が同時に易学にも気を配っているのも看過すべきでない。彼は『太玄』をまねて自分なりの易学システム『潜虚』を作り、また『温公易説』を著した。⁹⁾ 司馬光が「形而上者謂之道」一節に付けた注——「無形の中、自然に此の至理がある」（『温公易説』巻五）から見れば、無形の次元に言及しているばかりか、「理」という言葉を持って「道」を解釈していた。しかし、司馬光の易学から見れば、こういう言い方は經典注釈における通説として取り上げられたものにすぎない。彼にとって道徳秩序における「統一性」と「客観性」を論じるには、わざわざ「形而上」について敷衍するまでもなく別の論法があったわけである。

そもそも、二程の「形而上」に対する関心は、いったい学術的な興味だけであるのか、あるいは前節で掲げた「統一性」と「客観性」を求めるコモンセンスにおいて、このように言わざるをえない配慮があるのか。これに答えるため、まず、「形而上」への関心を持たない司馬光の理論の経緯を考察する必要があると考えられる。

(一)

秩序の「統一性」と「客観性」に対する司馬光の独特な論法は、「義は數より出づればなり」という易学の主張から見て取れる。

或ひと曰く「聖人の易を作るや、數の為か、義の為か。」と。曰く「皆之が為なり。」と。「二者孰れか急なる。」曰く「義急なり、數も亦た急なり。」と。「何為れぞ數の急なる。」曰く「義は數より出づればなり。」と。「義は何為れぞ數より出づる。」曰く「禮樂刑徳は、陰陽なり。仁義禮智信は、五行なり。義は數より出でざらんや。故に君子義を知りて數を知らざれば、善

と雖も之を統ぶる所無し。」と。(『溫公易說』「易総論」)

『易経』における象数派と義理派の対立は古くから因縁あるものであり、ここでの設問——「聖人の易を作るや、數の為か、義の為か」には、立場をはつきりさせようという意味がある。司馬光が「皆之が為なり」と回答したのは、象数が義理かよりもむしろ、自然の法則と人の道義を別物として分割して見てはいけないということを手張するためである。両者の関係については、司馬光は「義は數より出づればなり」として、「數」の根源性を強調する。

「義は數より出づればなり」という説には、彼が禮樂や刑徳を「陰陽」に代表される「二」として、仁義禮智信を「五行」に代表される「五」として把握していることから、自然の法則によって客観的に人の道義に合理性を付けようとする意思が見られる。

一方、彼が主張した「義は數による」という説により、その着目した現実問題も提示された。それは謂わば「數を知らなければ、善を知っても統合することができない」こと、つまり、多様な倫理価値を整合することである。では、なぜ「數」が価値の統合に関係するのか。「二」としての陰陽や「五」としての五行五常が示すように、ここでいう「數」はある種の関係モデルに当たる。

司馬光の主張した「善」を統合するモデルは、具体的に言えば、「五行」の「五」に基づく秩序システムである。『溫公易說』では、前節で示したように、しばしば「陰陽」・「五行」を共に用いて天地秩序を解説する一方で、基本的には「五常」・「五事」・「五官」などの枠組みで人間社会の倫理価値を語っている。彼の独創的な易学システムである『潛虚』も、「五」の構造に基づいて作られたものである。^⑨ 両儀の「二」、四時四方の「四」、五行五常の「五」、いずれに

しても、伝統易学に昔から由来した象数学概念である。司馬光は無意識的にこれらを継承したわけではない。このような「數」における選択には、司馬光の「統一」への考え方が関連すると考えられる。図式で、五行を四方(東西南北)に配列すれば、中央の「中」が目に付いてくる。司馬光は『潛虚』「名図」において、巧妙に「五行」の構造を利用し、対立する元素——「水・火」や「木・金」の間に、冲和の性質を持つ「土」を中間に置き、その調和する役割を強調した。^⑩

同じ文脈において、「五」は「三」にも簡約せられる。

光謂わへらく、「易に太極有り」は、一の謂ひなり。分れて陰陽と為り、陰陽の間に必ず中和有り、故に夫れ一たび之を衍げて則ち三にして小成す。(『溫公易說』卷五)

「一たび之を衍げて」というのは、「太極」という本原の「一」から、「陰陽」に分かれることである。以下に、司馬光独自の論法が見られる。「二」から一度推衍すれば、「二」でなく「三」に至ると彼が言うのは、「太極」が「陰」・「陽」とに分かれれば、その間に必ず「中和」という第三の概念が共に出てくる。司馬光のいう「三」や「五」にはいずれも、「中」の概念を強調することによって、「陰陽」や「水火・金木」のような分立して対立するものを、調和して統合する作用を担うものが存在するという関係モデルである。いわゆる「數を知り、善を統合する」ことである。

司馬光の思想における「中」の重要性は、従来の研究者にも注目されてきた。「中」は「三」や「五」に見られる「二つ」のみならず、「太極」という人間価値の根拠や天地生成の本原としての「一」でもある。^⑪

『温公易説』「易有太極」の一節で、司馬光は次のように注を与えた。

太極とは、中なり、至なり、一なり。凡そ物の未だ分れず、混として一たるは、皆太極たり。(中略) 太極とは何ぞや。陰陽混一して、化の本原なり。太極とは、一なり、物の合なり、數の元なり。

ここで、司馬光は万物が分かれていない状態の「一」と「中」を同じく「太極」であると解釈している。しかし、彼のいう「混として一たる」、「物の合」をどう理解するかについては、従来より見解が分かれている——「一」（即ち「太極・中」）を宇宙生成論の意味で捉え、差異相にある万物が分化する前の状態として理解することができる一方、思想上の概念が個々に細分化される前の抽象的な全体としても考えられる。¹²⁾

つまるところ、司馬光は「五」という象数に基づき、「中」を原則として、「五合一」という関係モデルで、秩序の統一性を描写した。このような視点から見れば、前述した分立して対立するものの中に立つ調和者が強調されるのと同様、人間秩序を確立するためにとある超然的な維持者が重要視される。この維持者自身も全体から出発し、偏らずに「中道」を行うからこそ、対立する異見者が調和され、秩序の統一が保ち続けられるのである。このような認識を政治に反映させれば、中立して諸方を統合するという君主像が鮮明となってくる。絶え間ない政治争いに翻弄された司馬光の生涯に照らし合わせれば、そのような心がけもよしなきことではなからう。

しかし、自然法則を敷衍して、客観的で合理的な道德秩序を求めるといふ目標から検討すれば、この理論は本当に主観の参与なしに、「統一性」を「客観的」に成し遂げられるのだろうか。

振り返ってみると、司馬光の唱える「中和」の重要性と「統合」の正当性は、まさしく異質なもの（陰と陽、水と火）が本質上相容れないという基礎の上に成立していると言えよう。

陰陽相ひ譲らず、五行相ひ容れざるは、正なり。陰陽醇にして五行雜ならざるは、中なり。陽盛んなれば則ち陰微へ、陰盛んなれば則ち陽微ふ。火進めば則ち木退き、土興れば則ち水衰ふ。陰陽の治、少きこと無く多きこと無し。五行の守、偏ること無く頗なること無し。之を戸（つかさど）る者は其れ太極か。故に太極の徳は一のみ。『温公易説』「易有太極章」註

「陰陽は相譲らず、五行は相容れない」は「正」、即ち然るべきとされ、陰陽五行をバランスよくさせる「中」は異質なものから独立した存在となっている。つまり、異質なものの自身が本質的には衝突せざるを得ず、外在の力を借りて調和し統合せしめられざるを得ない。

ここに矛盾が生じてしまうのである。司馬光にとって、宇宙生成の本原（太極の「一」）でもあり、具体的な事柄（五行の土に当たる「一」）でもある「中」が、なぜ生成の本原でありながら、分化後にも、依然として万物に作用しているのか、という問題が解決できない。陳睿超氏が『司馬光易学研究』で指摘しているように、こうした困難は、本体論的な「根原」と宇宙發生論的な「本源」が畢竟並存できないことからくる。しかし、司馬光はそれを意識していない。¹³⁾ 論理的にみれば、部分や個人が「本性的に相容れない存在」だとすれば、自然に「合一」を導き出すことができないのみならず、却って統一を求めること自体が疑わしいものになってしまう。ここにおいて、『孟子』告子篇の性に対する批判が想起されるであろう。「人間の本性をそこねて仁義を行うということになるのか。」¹⁴⁾

この論法に従えば、価値観の統合という理想自体に人為的な設定が混ざってしまう嫌いが生じてしまい、「中和」から派生した倫理価値——君臣の間の忠、父子の間の孝、友人の間の義など——も、かえって司馬光自身が批判した「一存で仁義礼楽を作る」ことに陥りかねないであろう。

(一)

司馬光の学問は史学を基として、実務を重視し、特に禅学のような空理空論に抵抗感を持っていた。二程は司馬光の儒学を守る立場を高く評価したものの、彼の見識については「禅学以下だ」と批判した。『二程外書』には、このような逸話が載っている——司馬光が『中庸』を注釈していた際、疑問が生じて中断した。これに対して、程顥が「冒頭の『天の命ずるをこれ性と謂う』一句から疑念を抱くべきだ」と揶揄した。この批判から、形而上を重視したという二程の立場が見られるだけでなく、物事の本性をどのように捉えることにも認識の分岐が見られるだろう。

『繫辭伝』の「一陰一陽、これ道と謂う」（一陰一陽之謂道）に對する司馬光と二程の解釈を以下に並べてみよう。

光聞くならく、一陰一陽を之道と謂ふ、然るに變じて之に通ずるは、未だ始めより中和に由らずんばあらざるなり。（『答李大卿孝基書』『温国文正司馬公文集』卷六十一）

道は陰陽に非ざるなり。一陰一陽する所以は道なり。（『二程遺書』卷二）

「陰陽」は易学において、差異性を対概念として概括的に表現するものである。性質としての陰陽・剛柔、時間としての昼夜・生死、

価値としての善悪・盛衰、いずれにしてもこの対概念に概括されている。しかし、一度「陰陽」という対立する「二」を以て「道」を捉えようとすると、「道」の統一性をどのように理解するかについては、まだ議論の余地が残されることになる。これに対して、司馬光の構想は、異質なものを疎通する媒質、いわば「中和」という第三の概念を設定することであった。一方で、二程は「道」を「然る所以」として提示した。ここで、「道は陰陽に非ざるなり。一陰一陽する所以は道なり」という表現に、「陰陽」と「一陰一陽」の違いがあることに注目したい。「陰陽」という静的表現と比べて、「一陰一陽」という表現は動的な状態を指し示している。それは二程の言葉を借りれば、「感」である。

陰陽する所以は道なり。既に氣を曰へば、便（たちま）ち是れ二なり。開闔を言へば、已に是れ感なり。既に二なれば便ち感有り。（『二程遺書』卷十五）

ここでは、「一陰一陽」を用いず、「陰陽する所以は道なり」と述べているが、程顥が更に説明しているように、「氣」の次元から言えば「二なり」、つまり「陰陽」という差異性を持つている。「開闔」というのも、門が開いて陽氣が生息していき、門が閉ざされて陽氣が収斂していく、というようなイメージで、陰陽における盛衰の變化を示すものである。「二なれば便ち感有り」が提示するのは、「陰陽」のような「氣」の次元で異質なものが、必ず互いに作用している、次第に変化することである。

二程の論法によれば、異質なものの間には必然的にその本性による相互作用（感）がある。よって、「道」の「然る所以」として提示することは、むしろ「一陰一陽」における相互作用を必然かつ

自然として受け止めることである。このような視点は、「教入塗轍」のような根拠のない設定や、人為的な思い込みをより鮮明に否定したといえよう。

とはいえ、こうして成し遂げられた客観性は現実において無条件に肯定できるものでもない。二程が「一陰一陽」に求めた「然る所以」は、老荘でいう「仁義を捨てて始めて、天地の徳と暗合する」とは趣が異なり、現代科学の意味で言う自然法則とも異なり、常に人の世における善悪是非という価値判断を伴うものである¹⁸⁾。

さればこそ、二程はまた、司馬光が「中」を以て解決しようとした問題に立ち向かわなければならぬ。つまり、異質なものの間における相互作用が任意であれば、混乱や衝突をきたさざるをえないし、この相互作用で変化する世界も無秩序となってしまう。「変」に対する「不変」、「差異」に対する「統一」を追求する姿勢は、二程が「然る所以」の「道」を「形而上」の「理」として認識したことから看取できる。

陰陽を離れれば更に道無し。陰陽する所以は是れ道なり。陰陽とは、氣なり。氣は是れ形而下の者、道は是れ形而上の者なり。〔二程遺書〕卷十五)

「陰陽を離れれば更に道無し」という以上、なぜ形而上・形而下をかつちり区別して「然る所以」を論じらなければならないのか。ここにおける問題意識は、二程の「氣」を本原とする論法への批判から見られる。

氣の外に神無く、神の外に氣無し。或ひは清らかなる者を神と謂へば、則ち濁れる者は神に非ざるか。〔二程遺書〕卷十一）
清虚一大を立てて萬物の源と為すは、恐らく未だ安からず。須

らく清濁虚實を兼ね、乃ち神と言ふべし。道物を體して遺さず、應に方所有るべからず。〔二程遺書〕卷二上)

この二条目は張載の「太虚」という無形の氣を本体とする主張に対する発言だと考えられる¹⁹⁾。張載は「清通して象すべからざる」の氣（いわば「神」）を無形と有形を貫通するものだとする論法で、世界の統一性を説明してきた²⁰⁾。第一条目における程顥の批判とは、「氣」を本体とすれば、無形と有形、清と濁を貫通することは説明しにくいということである。なぜかといえば、もし「神」が「氣」であれば、「清」に属するかあるいは「濁」に属するか、いずれかにならなければならない。また、程顥が「清虚一大」を本体とする言い方はあまり適切ではないといものは、万物の統一的本たる「道」が、必ず清・濁、虚・実を兼ねたものとして捉え、片方を遺すべきではないと考えるからである。

張載のいう「神」は、「象すべからざる」ものとしているが、結局は「氣」の次元に帰着された。理学の後継者たる朱子が二程の話を継いで評論したように、「そもそも横渠は形而上について語ろうとしたが、返って形而下の話になってしまった。ここが一番はっきりしなかったところだ²¹⁾。張載が氣から「一」を説明している、このように形而下に留まっている限り、世界の統一を言い当てることは難しいのであろう²²⁾。氣本論における根本的な問題は、司馬光と同じく「統一」を説明するため、対立する異質なものに、第三の概念を導入せねばならないことである。

二程が形而上を語る際、畢竟「変」（氣）に「不変」（理）を求めることに関心がおかれている。程頤は莊子の「斉物論」を次のように批判した。

莊子の意、物の理を齊へんと欲するか。物の理は從來より齊ひたり。何ぞ莊子を待て後に齊はん。若し物の形を齊ふれば、物の形從來より齊はず、如何に齊ひ得ん。『二程遺書』卷二十二

程頤の『齊物論』に対する理解の当否はともかく、彼が注目しているのは、「齊」即ち「統一」への認識方式である。「物の形從來より齊はず」というのは、形象という知覚物の次元では、物事は必ず異っていることを言っている。したがって、「形」でなく「形の上」、つまり「理」の次元で、「一」（「齊」）を認識すべきである。二程における理学の論法は、「統一」に対するより客観的な認識方式とより適切な表現方法への模索であるとも言えよう。

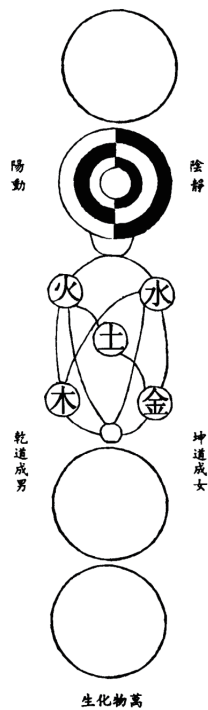
二程は「理」を形象という知覚物の次元を超えているものだと主張するが、「氣」の根拠たる「天理」は、前節で述べたように、木の根の如く見えぬものであっても、枝葉とは一貫しており、決して内実のない虚ろなものではない。では、この内実とは如何なるものであるか。大雑把に、儒教の仁義礼樂だと答えを出しても、とても納得できないだろう。形象を超えた次元のものを伝えるには、どのようにして伝えるかということ自体も問題となってくる。次節では学説を構築する方式について、二程の理学論法をさらに検討しよう。

三、理学における議論方式の構築

理論を伝えるために、まず、伝えようとする内容に相応しい表現方法に訴えなければならぬ。このような表現方法における創造的

な動きは、北宋に勃興した「図書学」に見られる。「図書学」における「図」とは『河図』、「書」とは『洛書』であって、つまり、『河図』と『洛書』のように図式をもって、『易経』にのせられた理論を解説することである。前文で言及した司馬光の『潜虚』もその例の一つである。

伝統的な道学者系譜の中、象数伝統の「五行」を継承し、図式をもって世界秩序を揭示した者には、周敦頤がいる。周敦頤の代表作には『太極圖』があり、その『圖説』では以下のように述べる。



（周敦頤『太極圖』、『朱子全書』）

無極にして太極。太極動いて陽を生じ、動極まりて靜、靜なれば陰を生じ、靜極まりて復た動。（中略）五行は、一陰陽なり。陰陽は、一太極なり。太極、本と無極なり。五行の生ずるや、各々其の性を一にす。無極の真、二五の精、妙合して凝り、「乾道男を成し、坤道女を成し」、二氣交感して、萬物を化生す。（中略）聖人之を定むるに中正仁義を以てして、靜を主とし、人極を合はせ、四時と其の序を合はせ、鬼神と其の吉凶を和す。『太極圖説』

世界の統一性において周敦頤が取り上げたのは、「太極↓陰陽↓五行」のような「五が二に帰す、二が一に帰す」という関係モデルである。冒頭の「無極而太極」により、「太極」を世界の本原として形而上の領域にまで引き上げるといふ意識がここには見られる。⁽²⁴⁾「聖人は中正仁義を以て定め、静を主として、人極を立つ」、「人極」とは、即ち人間秩序の基本法則で、後文で述べる「中正仁義」といふ価値倫理の根拠である。こういう価値倫理の根本を「静」だと主張するのは、彼が「無極」で「太極」を認識する、つまり虚静無為をもって本原を認識することに由来しているからだと考えられよう。

図式も「五行」説も、いずれにしても、伝統易学に昔から由来する理論方式である。しかし、奇数の「五」(五行五常)と偶数の「四」(四時四方)と組み合わせる場合、齟齬をきたさざるをえない。⁽²⁵⁾このような不一致と解説の主観性が、象数の確実性に揺らぎをもたらした。司馬光と同時代の象数学者である邵雍は「加一倍法」によって「四」に基づく秩序を構築し、五行説を徹底的に放棄した。

これらに対して、二程が構築した理学論法は、まず、図式で世界秩序を呈示する仕方を放棄し、「辞」即ち言語で学説を立てた。さらに、「五行」を徹底的に捨てて、「対」という構造で秩序モデルを認識した。

程頤は張閔中への書函で「義は数による」(義起於數)説を旗幟鮮明に否定した。

義数より起こると謂へば、則ち非なり。理有りて後に象有り、象有りて後に数有り。『易』は象に因りて以て理を明らかにし、象に由りて數を知る。其の義を得れば、則ち象數の中に在り。

理は無形なり。故に象に因りて以て理を明らかにす。理は辭に見はる。則ち辭に由りて以て象を觀るべし。故に其の義を得れば、則ち象數其の中に在りと曰ふ。〔答張閔中書〕『二程文集』(卷九)

彼によると、根源性を「象」や「数」まで遡るのでは未だ足らず、「象數」の背後には「そうなる所以」、即ち「理」に辿り着かなければならない。そこで、「理」として認識しようとするには、「辞」即ち文字が重要視された。

彼は『易伝』の序文で更にこのことを敷衍した。

易に聖人の道四有り、言を以てするは其の辭を尚び、動を以てするは其の變を尚び、製器を以てするは其の象を尚び、卜筮を以てするは其の占を尚ぶ。吉凶消長の理、進退存亡の道、辭に備る。辭を推し卦を考ふれば、以て變を知るべく、象と占とは其の中に在り(中略)辭を得て其の意を得ざる者有り。未だ其の辭を得ずして能く其の意に通ずる者有らざるなり。至微なるは、理なり。至著なるは、象なり。體用は一源にして、顯微は間無し。會通を觀て以て其の典禮を行へば、則ち辭備はらざるは無し。故に善く學ぶ者は、言を求むること必ず近きに自る。近きを易するは、言を知るに非ざるなり。予の傳ふる所は、辭なり。又た辭にして其の意を得れば則ち人に在り。〔周易程氏傳〕「易傳序」

『繫辭伝』が掲げた「辭」・「變」・「象」・「占」という、「聖人の道」を伝える四つの方法に対して、程頤はとりわけ「辭」に力点を置いている。彼のいう「予の傳ふる所は、辭なり」というのは、司馬光の『潜虚』や周敦頤の『太極圖』のように図式によって理論を構築

するのをしないことである。これをもって、象数学、特に当時勃興した図書学と、一線を画した。このような学説を立てる手段を選択したのは、二つの配慮が考えられる。

一つは、凶象に託す以上、「形象」に陥ってしまい、形而上・形而下をはっきり区別して説明するのが困難となる。「太極」を周敦頤のように「○」で描き出すと、未分化の原始の気として理解されかねない。周敦頤自身も『圖説』で「無極にして太極」の言葉を加えて説明しなければならぬ。しかし、このようにしても、朱熹と陸九淵が分岐するように、「無極」と「太極」の関係についてまた論争を招きかねない。

もう一つは、「静止した「凶象」や抽象的な「数」もより、異質なるもの間に存在する内在的な関係をよく表現することに、「辞」がとりわけ優勢を持っている。「陰陽」を単なる「二」だと捉えれば、「二」の間における関連には、必ず別の概念を加えて説明することになってしまう。つまり、第三の概念を導入せねばならない。司馬光の「中和」も、張載の「神」も、このような例として考えられよう。すると、「一」と「二」の関係にも、また問題が生じて来ざるをえない。本来、統一性を説明しようとしても、逆に「数」が派生して切りがないし、また、前節で掲げたような人為的造作の嫌いを避けられないであろう。

それに対して、二程は「対」なる言語をもって「天理」における基本的な秩序を捉えた。

質に必ず文有り、自然の理なり。理に必ず對待有り、生生の本なり。上有れば則ち下有り、此有れば則ち彼有り、質有れば則ち文有り、一は獨り立たず、二なれば則ち文と為る。〔周易程

氏伝』賁卦註)

天地萬物の理、獨無く必ず對有り。皆自然にして然り、安排有るに非ざるなり。中夜以て思ふ毎に、手の之を舞ひ、足の之を蹈むを知らざるなり。〔遺書』卷十一)

「上」を語るとき、必ず對となる。「下」の觀念が潜んでいる。「此」があれば、必ず對となる。「彼」の存在が同時に示される。いかなるものであろうと孤立して存在するわけではなく、必ず「對」がある。程顥は喜ばずにいられないのは、これが人為的で押し付けることなく自然の理だと悟ったからである。

「對」という言葉が示す、「二」における内在的な不可分な関係を提示する上で、「二」が初めて論理的に「一」の前提となる。これにより、二程は世界秩序の統一性に対し、より合理的かつ適切な論法を立てたと見えよう。

おわりに

冒頭で引用した「窮すれば則ち変じ、変ずれば則ち通じ、通ずれば則ち久し」を改めて振り返って見ると、「変」によって「通」を求め、「窮」という困境を乗り越えるには、「久」という長く存続できるところで検証しなければならぬ。宋代の学者たちの道徳や学説において「統一」を追求したのは、鄧小南氏が指摘したように、現実の社会問題にとって確実な解決案にならないにもかかわらず、高揚された終極理想と君子小人論は、思想気風上の専制主義と政治上の党派闘争を、かえって招いてしまった。このように極めて高められた道徳理想と現実の分裂が、理学の内的転向を招いたと論じたものも

ある。しかしながら、人間の道徳や秩序における公的な「統一性」と自然的な「客観性」を求めることから見れば、現在に至っても当時あげられたさまざまな思索は無意味だというわけではない。

二程についての従来の研究は、宋明理学の内部から考察するものが多い上、理学の発生史については、政治改革運動と繋げて士大夫文化の角度から、あるいは仏教の問題意識の影響という面からの研究が散見される。どちらも有力な説であるものの、形而上への関心がいかに現実的な問題意識と繋がっているについては、未だ思考の余地が残っている。但し、もっぱら概念分析のみ「理」を解釈するのは、逆に空中楼阁になってしまう恐れがある。

本稿は、北宋における時代思潮を視座に据え、二程による理学論法における問題意識についての考察を試みた。ことに、『易経』に由来した「形而上」の理論空間を重んじるという議論方式に置かれた二程の着眼点の一端を表した。司馬光や張載の論法と比較検討すると、「礼義を崇め、経術を尊び、二帝三代を復さんと欲し」というコモンセンスに潜んでいる「大一統」の理想に対して、合理的な認識方法と解説方法を上げるには、二程の提示した理学の論法が独自の優位性を有すると言えよう。

さらに、当時の図書学によく取り上げられた「五行」説に対して、二程は自覚的に「辞」を通じて、天理の基本的な秩序を「対」として貫いた。よって、分別している「二」を一体として捉える方法と、本原たる「一」に対してより適切な表現方法を提供したともいえよう。²⁹

注

- (1) その点については、余英時氏がすでに『朱熹の歴史世界』（三聯書店、2012年）の「回向三代」一節で詳論した。
- (2) 程頤が少年時代に上奏した『上仁宗皇帝書』にも同じ憂患の気持ちが見られる。新法が行われた当初、程頤も地方の考察に参与した。朱熹が回顧したように、「熙寧変法を行い初めたころ、実に諸公が共に謀った。明道先生も否定的ではなかった、蓋し当時は変すべき時期だった。」（新法之行、諸公實共謀之、雖明道先生不以為不是、蓋那時也是合變時節。『朱子語類』卷一百三十）。
- (3) 鄧小南『祖宗之法——北宋前期政治略述』、三聯書店、2014年、p.452。
- (4) 「至當歸一」という語は、宋初聶從義によって編まれた『三禮圖集註』の序文で見られるし、その出典たる「孝經序」が『文苑英華』に収録されていた。
- (5) 「所謂達道とは、天下古今の共に行ふ所なり。所謂達徳とは、天下古今の共に有する所なり」（所謂達道者、天下古今之所共行。所謂達徳者、天下古今之所共有。『河南程氏經說』卷第八）
- (6) 錢穆氏は「天地万物と私自身が一体であることは、宋代儒学者の共通認識である。ただ、どのようにこのことを認識あるいは説明をしたかについてののみ、異同がある」と述べている。『陽明学述要』、九州出版社、2010年。土田健次郎氏も『道学の形成』において、表現は異なるが、北宋五子は「万物一体」の世界観において共通点があると指摘した。
- (7) 張光直著 郭靜訳『美術、神話與祭祀』「後記」、遼寧教育出版社、2002年、p.118。
- (8) 司馬光と道学者との関係は、一般には政治や生活における親交という面から論じられてきた。朱熹の学生が司馬光を「力行には篤実だが、見識が浅い」（力行處甚篤、只是見得淺）と評価したことに対し、朱熹

は「然り」と是認した。(『朱子語類』卷第百三十) ここでいう「浅さ」とは、彼の学問が史学を基にして、実務を重視し、特に禪学のような「虚高な論」に反感を持つことに関係があるだろう。朱熹が道学の系譜を論じる際、「六先生画像賛」(『晦庵先生朱公文集』卷八十五)で司馬光を「北宋五子」とともに「六先生」として並び称したことから、司馬光の学問は道学者たちと何らかの因縁を持つと考えられる。しかし、司馬光は終いに、南宋で形成された道学系譜から排された。上記にて挙げた議論から見れば、それは彼が形而上への関心を欠いていたためだと考えられる。

(9) 晁公武『郡齋讀書志』卷三上によると、「此の書五行を以て本と為し、五五相乗して二十五と為り、之を兩して五十を得。首めに氣、體、性、名、行、變、解の七圖有り。」(此書以五行為本、五五相乗為二十五、兩之得五十。首有氣、體、性、名、行、變、解七圖。)

(10) 『潜虚』「名図」の符号配列によって体现される中和精神についての論述は、張晶晶『司馬光哲學研究—以荀學與自然氣本論為進路』(花木蘭文化出版社、2013年)、陳睿超『司馬光易学研究』(北京大學出版社、2020年)を参照。『潜虚』の易学における「五」に対応する名相は複雑で、「金木水火土」と要約できない。本稿では「五」の構造そのものに着目するため、一応伝統的な五行のみをあげておく。

(11) 司馬光は、また「中」を『易』の「太極」、「書」の「皇極」、「礼」の「中庸」として位置づける。(「夫中者、天地之所立也。在『易』為『太極』、在『書』為『皇極』、在『礼』為『中庸』。」「答景仁養生及樂書」)

(12) 前説は、司馬光が『道德真經論』「道生一、一生二、二生三」の注「自無入有。分陰分陽、濟以中和」で、虚無から有が生まれ、無分別の原始物から、陰陽が分かれて生まれると往々にして解釈されてきた。(「ここで、「虚無」と「元氣」が同一視できるかどうかについては、議論の余地がある。董根洪『司馬光哲學思想述評』山西人民出版社、1993年。

張晶晶『司馬光哲學研究—以荀學與自然氣本論為進路』花木蘭文化出版社、2013年。劉蔚華『略論司馬光的「潜虚」』《中州學刊》、1984年第一期を参照されたし。) 後説は、司馬光の太極を屋に比喻する例を引用し、「太極」を「宮室」に、「兩儀」を「土木」に、「四象」を「堂墉棟宇」にたとえ、(「或問太極有形無形……請以宮為喻。宮者、土木之為也。學士木則无宮矣。土木者、堂墉棟宇也。舉堂墉棟宇則无土木矣。雖然、合而言之、則宮巍然在矣。」「温公易説」卷五) 思想上の部分と全体の関係で、解釈されてきた。(陳睿超氏は、このような比喻は、仏教華嚴宗法蔵の「椽舍喻」に由来すると推測する。氏著『司馬光易学研究』「司馬光哲學思想における中和觀念」を参照。)

(13) 陳睿超『司馬光易学研究』北京大學出版社、2020年。

(14) 「能順杞柳之性而以為柶椽乎？將戕賊杞柳而後以為柶椽也？將戕賊杞柳而後以為柶椽、則亦將戕賊人以為仁義與？」(『孟子』告子上)

(15) 「今日卓然不為此學者、惟范景仁與君實爾。然其所執理有出於禪學之下者。」(『二程遺書』卷二上)

(16) 司馬温公解『中庸』至「人莫不飲食、鮮能知味」、有疑遂止。笑曰：「我將謂從「天命之謂性」便疑了。」(『二程外書』卷十二)

(17) 「讓棄仁義、而天地之德始玄同矣」(『莊子』「胠篋篇」)

(18) 市川安司『程伊川哲學の研究』の「理の根本的性格およびその表現」一節を参照。(東京大學出版会、1964年。)

(19) 『正蒙・太和』「太虚無形、氣之本體、其聚其散、變化之客形爾。」「太虚不能無氣、氣不能不聚而為萬物、萬物不能不散而為太虚。」(『正蒙・太和』「神、天德。化、天道。德其體、道其用。一於氣而已」(『正蒙・神化』)

(20) 「散殊而可象為氣、清通而不可象為神。」(『正蒙・太和篇』)

(21) 「渠本要説形而上、反成形而下、最是于此處不分明。」(『朱子語類』卷十九)

- (22) 後世の研究者は、「太虚」と「氣」の関係における議論を行ってきた。「氣本論」と「理本論」で張、程の理論を区別するの一般的な論述である。しかし陳来氏が指摘したように「張載と二程は「虚空即氣」の命題において衝突するのも、歴史事実である。しかし、理論の形における分岐を一律に思想家の自覚した争いとして論じれば、往々に俗化されてしまう。」(關於張載的理觀和氣觀『中國近世思想研究』三聯書店、2010年) 自覚かどうかはともかく、張載と二程には同じく本原が「一」であると認識して、むしろ、その「一」をどのようにに表述するのかこそ分岐している。彼らが共に関心を持つのが前者であるから、後者が第二位になったと考えられるであろう。
- (23) つまり、朱熹が『伊洛淵源録』であげた周敦頤、邵雍、張載、程顥、程頤、いわゆる「北宋五子」である。朱熹の働きによつて道学の系譜が広がってきたが、この説は現代の視点から見れば、検討する余地が残っている。特に周敦頤を道学の開祖として位置付けるのが妥当であるかどうかについては、従来の研究も積み上がっている。土田健次郎『道学の形成』(創文社、2002年)、小島毅『宋学の形成と展開』(創文社、1999年)を参照されし。本文は周敦頤の学説における「図式」と「五行」という二点に注目するため、ここではただ二程と思想的な関連性を持つという意味だけで伝統的な道学系譜論を用いる。
- (24) 「無極」と「太極」の関係における議論は、朱熹と陸九淵から盛んになってきた。この論争の背後には、道学系譜と「周程授受」への認識差がある。この問題には、土田健次郎『道学の形成』(創文社、2002年)、吾妻重二『宋代思想の研究』(関西大学出版部、2009年)、楊柱才『道學宗主：周敦頤思想研究』(人民出版社、2004年)、陳來『宋明理學』(華東師範大學出版社、2004年)を参照されし。
- (25) 例えば、五常の「仁義礼智信」を四徳の「元亨利貞」に配する際、あまりが出てくる。漢唐以来の説は、主に「信」あるいは「智」を取
- り出して、他の四者が普遍的に持つ性質として、迂遠的に説明しなればならない。その選択と解説は漢代以来、歴代の注釈者の間でも紛然としたものであった。(李鼎祚『周易集解』、孔穎達『周易正義』における「乾、元亨利貞」一節の注を参照されし。)
- (26) 鄧小南『祖宗之法——北宋前期政治略述』(三聯書店、2014年版。)
- (27) 劉子健『中國轉向內在——兩宋之際的文化內向』(江蘇人民出版社2002年)、葛兆光『中國思想史』第二卷(復旦大學出版社、2000年)「洛陽與汴梁——文化中心與政治中心的分離」一節を参照されし。
- (28) 宋明理学の内部の研究は、陳来氏の『宋明理学』(遼寧教育出版社、1991年)などが参照できる。政治文化の研究は余英時氏の『朱熹の歴史是世界——宋代士大夫政治文化研究』(三聯書店、2012年)が代表となる。理学論法と仏教の関係は、土田健次郎氏の新作『朱熹の思想体系』の附篇(汲古書院、2010年)が参照できる。
- (29) 「対」という概念は、二程の創見ではなく、「五行」のように昔由來の概念である。市川安司の言った通り、對觀念は「伊川独自の特色というよりも、むしろ北宋哲学者の思考法全般に互るものであり、さらに範圍を広げれば、中国哲学すべてに互つて発見しようと言っても過言ではない。」(『程伊川哲学の研究』東京大学出版会、1994年)。しかるに、同時代の哲学者と比べ、二程こそ「対」を秩序の基本構造として徹底的に貫いたと考えられる。この点についての詳論は、今後の研究に譲っておく。

