

陳亮の道學

—「西銘說」を中心にして—

一 はじめに

—「陳亮の道學」という視點について—

南宋時代における所謂「事功主義」の思想家群は、「永嘉學派」と「永康學派」に大別される。全祖望の整理によれば、「永嘉は制度論に立脚して事功を主張し、(中略)永康は専ら事功だけを主張した」。本稿が今から論じようとするのは、「永康學派」の中心人物、というよりは「永康學派」そのものであった陳亮(一一四三—一九四、字は同甫、號は龍川)の「道學」についてである。

所謂「道學先生」という揶揄的表現にも窺えるように、道學は、非政治的・非社會的な思想と見做されることが多かった。そして、功利主義・事功主義の思想家は、その様な道學の對立者としての側面が強調され續けてきた。本稿では、その「道學」を、「事功派」陳亮の思想を分析する上での一つの指標にしようと試みる。その理由として、(1)「道學」と「事功主義」は、お互いに排斥し合う對極的な思想ではない、(2)陳亮は、「道學」の思想的エネルギーを吸収することによって自己の思想を構築した、という二點を擧げることができ、

第一點について。ここでは、「道學」という言葉を廣い意味で用い

ている。つまり、朱熹らの「性理主義」も陳亮らの「事功主義」も、そこに含まれている。だから、お互いに排斥し合う對極的な思想でないことは定義上當り前のことなのだが、ここで言いたいのはその様な形式論理の問題ではない。

例えば、荒木見悟氏は、「道學の破壊が彼の意圖であつたというよりも、道學の性格變換による國難打開こそ彼の狙つたものではなかつたか」という鋭い分析を、陳亮についてされている。又、葉適と朱熹について、近藤一成氏は、「兩者の相違は、宋代儒學という學問内の役割分擔の違いではなかつたのか。従つて兩者は宋代儒學全體の中にあつて、むしろ補充關係にあるといえる」とされる。事功・功利主義の思想を捉える場合、これらの視點は、重要である。但し、荒木・近藤兩氏とも、簡単な示唆に終わっている感があるので、この點を私なりに考えてみたい。

例えば、朱熹等の「性理主義」も、一つの政治的な言説たり得ていた(それが妥當なものであつたかどうかは別の問題として)と私は考える。「治國平天下」への眼差しこそ、佛敎的思維と自己の思想を區別する最大の指標であると彼は考へていたわけだし、その様な彼の思想は、晩年、政治的な彈壓を受けるに至つた。後にも觸れるが、朱熹は在世

早坂俊廣

中、「亂臣」と非難されたこともある。朱熹に留まらず、「古の三代の道」を眞摯に追求する「性理主義」者達の情熱は、理想主義的どころあれ、非政治・反政治的ではない（脱政治的な志向を抱えてはいるが）。

そして、理想主義という點では、「事功主義」も軌を一にする。「性理主義」が尊重する「古の三代」や「孔孟」の道そのものを、「事功主義」もまた決して否定したりはしなかった。彼等は、「性理主義」の非政治性・非社會性を批判するが、その様な彼等として、その思想の故に積極的に政治の世界に登用された譯ではない。實務官僚の側から見れば、両者は同じく理想主義者であつたであらう。

陳亮について言えば、彼も「性命」を取り上げ、君主の「心」のあり方を基準にして歴史を判定したりする。彼は、具體的な國家經營プランに長けた實務主義者でもなかった。彼の政治主張が「狂怪」と稱されたことがあるように、彼が政治に對して現實主義的感覚を持ち合わせていたかどうかは疑問である。

以上は、現實の政治世界での話であるが、思想原理の面から見るとどうなるか。原理的に言えば、事功主義は「利」を、性理主義は「義」を重視したと、一應は言えよう。しかし、兩者ともに、一方を全く無視し一方のみを重視したのでは、もちろんない。言ってみれば、「事功主義」は「義」として「利」を追求し、「性理主義」は「義」を追求することが「利」につながると考えたのである。しかも、何を「義」と見做し何を「利」と見做すかによつて、「義」や「利」という言葉の意味合は大きく變わってくる。その内實こそ、問われるべきである。例えば、「中原の恢復」を何よりも強く訴える「事功主義者」陳亮には、「義」に殉ずる姿勢が見受けられるし、夷狄との衝突を避け、まずは内政の充實をと訴える「性理主義者」朱熹の方こそ、よほど功

利的ではないか。

以上の點を確認するならば、「性理主義」と「事功主義」を相反するものとして別個に扱ふよりは、兩者が共に依つて立つ思想的土壌をまずは究明すべきである。それを究明した後で、兩者における反發の中の交流、あるいは共通の中の違和を見詰めた方が、より實情に即した議論となるであらう。そのためにも、本稿は、陳亮を「道學」という大きな枠組の中に措定しようと試みるのである。

第二點について。これは、ある意味では、第一點で述べた一般論以上に、本稿の主題に大きく関わつてくる問題である。ここでは、陳亮と「道學」の具體的な關係について、彼の前半生に焦點を合わせて見てみよう。

隆興元年・二十一歳の時、陳亮は、臨安に出かけて、『中庸』『大學』を周葵から授かり、道德性命の學を開示された。乾道二年・二十四歳の時には、明招山で講學していた呂祖謙に従學し、張栻とも學問交流を行った。但し、朱熹とは、交流を持たなかつた（『童譜』は、朱熹の學問が盛んだつたことへの反發によるとするが、この點は未詳）。乾道七年から八年にかけての頃、心性を空言することは世界に對して何の役にも立たないということを、初めて悟つた。そこで、天地造化の始・古今沿革の變・皇帝王伯の道を探求し、漢魏晉唐の長短の原因を解明した。だが、これによつて、陳亮が道學と決別したと見るのは早計である。乾道九年・三十一歳の時に、『伊洛正源書』『伊洛禮書補亡』『三先生論事錄』（三先生とは、二程子および張載のこと）を完成させ、また、『程氏易傳』『楊氏中庸解』『胡氏春秋傳』を刊行している。

陳亮に影響を與えた道學思想家を考える上で、上記著書・刊行書は極めて示唆的であるが、ここでは、その中でも特に、楊時に着目した

い。陳亮は、「中興論」の跋文（『陳亮集』卷二）の中で、「十八・九歳の頃を思い起こしてみるに、天下を経營せんとする志を胸の中一杯に抱いていたものだ。（中略）ある日、『楊龜山語錄』の（人は、自己を確立することができて初めて事を成すことができる。才智の人士も學問の力がなければ、自己を確立することはできない）という言葉を讀み、思わず我を忘れて恍然とした」と述べている。これだけの記載では、陳亮が楊時の言葉のどの部分に感銘を受けたのかは分からない。だが、陳亮が早い時期から楊時の語録を讀んでいたこと、そこで受けた感銘を三十歳（上記跋文執筆時の年齢）になるまで記憶して、自著の跋文に自ら記していること、以上のことは確實に言える。つまり陳亮は、確實に楊時を「意識」していたのである。このことは、本稿が主題的に論じる「西銘説」（『陳亮集』卷二十三）によっても檢證し得るが、それについては後述する。

今、陳亮三十歳前後までの思想遍歴をごく簡単にたどってみた。確かに陳亮は、若い時期から英雄論議を好み、それは終生變わらなかつた。だが、大切なのは、彼の前半生において、道學研究が大きなウエイトを持ちながら彼の英雄論議と共存し得ていた點であり、それが二つながら思想家・陳亮の血肉を形成したのだという點である。

吉原文昭氏は、「陳亮に於て思想とは、試つても試つても粘り着く齶の如く、己の個性に纏り着いて、己を殺す枷であつた」と言われている。この意見は、陳亮における思想（道學と言ひ替へてもよい）の重みを述べているという點で實に鋭い見解であり、陳亮の英雄論議のみに彼の「本領」を見いだそうとする點において疑問である。現實において、彼は「思想家」であつた。もし假に彼が、思想に、道學に殺されたとしても、それは、彼自らが身を投じたという意味で自殺なのでは

なからうか。そういう屈折し矛盾した意識こそ、陳亮と道學の關係を最もよく説明しているように思われる。

二 陳亮の「西銘説」

「西銘説」は、不思議な文章である。陳亮という全體世界の中で特異な地位を占めながらも、内容的には、まさに彼の全體世界を見通す視座を備えているからである。特異さと言う點で言えば、陳亮が、この文章の他に、「西銘」について言及しているのは一ヶ所だけ、「理一分殊」に關しては皆無である。また、この文章の著作時期は、不明である。恐らく、前に述べた、陳亮が盛んに道學研究を行つていた前半生に書かれたものであろう。「西銘」という道學が重視した論文を、道學の鍵概念である「理一分殊」を使って説明するといふ、極めて道學的な手法を取つているこの文章は、しかし、彼の事功主義にも貫徹する内實を備えている。本稿がこの文章を主題的に取り上げる所以である。

陳亮の「西銘説」を考える上で、まずは、それがどのような道學的遺産を受け継いでいたのかについて考えてみよう。この點については、「西銘」を書いた張載と、「理一分殊」という概念を創出してその意義を顯彰した程頤とが、當然の事ながら挙げられる。この兩者は、「西銘説」の中でも名前を挙げて賞讃されている。ここでは、前に述べた様に、楊時の存在をそこに付け加えてみたい。

「西銘説」の基本概念が「理一分殊」であることからして、程頤の發言を引き出す役割を果たした楊時への意識を豫想させる。しかもその他の用語にも、楊時の發言を踏まえているのではないかと思われるものがある。例えば、「西銘説」中にある「身を以てこれを體す」

と言う表現は、楊時がよく使う言葉である。確かに、さほど特異な表現ではないため、楊時ならずとも使いそうな言葉ではある。しかし、「西銘」に關連する個所で楊時が「身を以つてこれを體す」という言葉を使っている用例も複数あり、陳亮がここから刺激を受けていたと想定することは、全くの牽強附會とも言えないであらう。

また、「西銘説」には、「最近の論者は言う、『親に親しみて民に仁し、民に仁して物を愛す』とは、(民とか物といった)對象が、その分限に従つて(仁とか愛といった區別を)自ら選び取っているだけである。こちらの心が異なっているのではない。選び取る仕方は様々に異なっているとしても、こちらの心は一つである。だから(「理一分殊」と言うのである)と」という一節がある。「最近の論者(今之言)」が、誰のどの様な發言を踏まえているかは不明であるが、楊時に次の様な發言があることは、見逃すことはできない。

「西銘」を論じた發言——河南先生(程頤)は「理一分殊」とおっしゃった。その「理が一である」ことを理解するからこそ仁を實踐するのであり、その「分が殊なる」ことを理解するからこそ義を實踐するのである。A所謂「分殊」とは、孟子の言う「親に親しみて民に仁し、民に仁して物を愛す」である。その分が同じではないので、施し方は差異が無い譯にはいかない。ある人が言った、「もしこの様であるならば、體用は分離して二つになつてしまふのでは」と。答え「用は、決して體を離れない。B今、身體によつてこれを見れば、四體百骸がみな具備していることが、所謂「體」である。その「用」という點に至つては、靴はこれを首に付けることはできないし、冠には足を入れることはできない譯だから、體に即して言えば分はその中にある。」

傍線部Aは、『孟子』の言葉を引いて「分」について説明している點で、陳亮が批判する「今之言」と共通する。傍線部Bは、「身」「四體百骸」という概念が、「西銘説」全體のモチーフと合致している。陳亮がこれらの部分を直接的に取り上げているとは言い難いが、彼の發想・構圖を支えるものとして見逃すことはできないのである。

さて、前記の「今之言」に對して陳亮は、「この様な理解で行くと(象が憂うと憂い・象が喜ぶと喜ぶ)と言つた具合で、單に狀況に反應しただけの話であり、自分の心に憂いや喜びが元々ないことにならぬ。人を好んだり憎んだりできるのも、單に反應しただけの話で、自分の心には好悪は元々ないことになる。これは單に、鏡が萬象を寫し、めくるめく變化して留まることがない様なものである。これでは、釋氏が全ての現象を幻だとみなしたことも、幾らか許容せざるを得なくなる。(理を)一つにしようとして結局二つにしてしまい、異端を退けようとして結局異端に流れてしまふのは、身をもって體驗していないからである」と批判する。ここでの鏡の比喩、これも恐らくは多くの出典を持つものであるが、楊時の語録の中にもその一つがある。

そもそも心は鏡の様なものである。(その鏡が)その場所に留まつていて、物が自から形をもって現れれば、照らされる範圍は廣い。もし鏡を持って、物に合わせてその形を計つたならば、照らす範圍はどれ程のものであらうか。

以上、「西銘説」と楊時の、表現上の親近性を見てきた。だが、最も論じられるべきことは、やはり兩者の「理一分殊」に對する理解であらう。

楊時の「理一分殊」理解は、次の發言に端的に現れている。

古の人が傑出してゐるのは、自己の行爲を善く推すからに他ならない。(中略)孔子の言う「老者はこれに安んじ少者はこれに懐く」ということになれば、推すことさえ必要としない。推すことさえ必要としないのは、理が一つだからである。理が一つであり分が殊なるから、聖人は、物を稱つて施しを平にするのである。

(中略)親疎遠近が各々その分にあたつてゐること、それが所謂「稱」である。(中略)施すやり方において、その心が一つであること、それがいわゆる「平」である。

楊時にとって、「理一」とは、自己の心が世界に對して、いかに全體的・共同的性格を有しているかということの表明であつた。それに對して、「分殊」とは、世界の多様性のことを言う。この兩極的な眞實のバランスを保ちながら實踐を重ねていくことが、聖人的生を生き抜く必須條件——楊時にとっては——だったのである。

思うに、陳亮は、楊時のこの「理一分殊」理解の構造的側面を受容しながらも、楊時における鍵概念であつた「心」を、「身」へと變換させた。これは、先に見た陳亮の「今之言」批判が、「心」の解釋に向けられたものであつた點からも傍證される。この點をより明確にさせるため、陳亮の「理一分殊」理解を、「西銘説」に即しつつ検討していこう。

陳亮によれば、「世間の學者は、その〔西銘〕と程頤の言葉の〕理の究め方が淺すぎて本體を見失つてゐるか、深すぎて作用を無みしてゐるかどちらかである。それは何故か。「身をもつてこれを體してゐないからである」。先にも觸れたように、この言葉は、楊時も使用してゐる。しかし、楊時においてその表現は、多分に實踐主體の心構え的な位相に留まつてゐた。あるいは、比喻の次元に過ぎないものであつ

た。

陳亮がここで「身をもつて體する」と言う場合、「身」とは具體的・即物的な肉體のことであり、「體する」とは、肉體とのアナロジーにおいて「西銘」と程頤の言を理解するということである。そして、それがそのまま陳亮の世界了解でもあるのだ。陳亮自身の言葉によれば、次の如くである。

試みにその身に即して見てみるならば、耳・目・鼻・口・肢體・血脈・經絡がびっしりと亂れることなく配列されていて、一つの體の中に、それぞれの分限を定めてゐる。一ヶ所でも缺けることがあれば、單にその作用を失するだけでなく、體そのものが完全ではなくなる。これが「理一分殊」の説である。

「身をもつて體」した結果、ここでは、次の三點が強調されている。(1)肉體と同様の、世界の諸存在が持つ秩序性・階層性、(2)全ての存在は一つの體を形成しているという、世界の一體性・全體性、(3)一つの存在たりとも缺かすことができないという、諸存在間の有機性・相互依存性。ここには、陳亮の思想の基本構造があるのだが、これを「理一分殊」により即して説明したのが、次の發言である。

「理が一つである」とは、「分が殊なる」ことの根據である。「理は一つであり、それが分かれたら殊なる」のではない。もしわが生が固有するものを、それぞれ定められた分限に合致させ亂さないでいられるならば、まさにそれが、「理が一つ」であるあり方である。

陳亮は「分殊」の「分」の字を「職分」の意味に解釋したという馮友蘭氏の指摘を、ここで想起すべきである。それぞれの人間や物が各自に固有な「職分」「定分」を持ち、「理一」という全體を構成してゐる

ということ。その意味からすれば、陳亮の「理一」とは「一つに理まる」と訓じられるべきであろう。それは、それぞれの存在が部分として全體の中にすっぽりと収まっけていて、それぞれの位置を占めていることの表現である。

陳亮におけるこの「部分」と「全體」の関係、これは、「吾」と「天地」に置き替えることができる。例えば、「天地に塞がるのは吾の身體、天地を帥いるのは吾の本性」と陳亮は言った。馮氏が指摘した様に、陳亮は、「西銘」本文の「吾が其の體(性)」を、「吾の體(性)」という形に言い變えている。この變換によって、天地に塞がっているものを自己が體としているのではなく、自己の身體が天地に塞がっているという意味となったわけである。ここでは、「吾」が前面に出ていて、「天地」よりも第一義的なものと見做されている。別の言葉で言えば、無媒介に「天地」と「吾」とが結び付けられているのである。陳亮が無媒介に「天地」と「吾」を結び付けた點を考えれば、固有の定分を備えた(部分)「吾」の方が、陳亮にとっては本源的な實在であるかのように見える。だが、「理が一つである」とは、(分が殊なる)ことの根據であった以上、そう解釋することはできない。

その心が咄嗟の場合にも存しないこと無くほんの僅かでも體しないこと無く、定分に周ねく流れ行き一理に完具する。(中略)吾の力を極めて、吾の力を用いることが無い境地に至る。その後、西銘という書(伊川)先生の言が日星の如く明らかであるということが分かるのである。

「天地に塞がるのは吾の身體、天地を帥いるのは吾の本性」という表現に見える、天地にまで擴大した「吾」の自覺は、ここでは影を潛めている。というよりは、その「吾」の自覺も、(全體)に歸屬した(部

分)という限りにおいて意味をもち、自己を主張し得るものなのである。(全體)に一枚岩化することによって「吾」が「一足飛びに(全體)へと化す飛躍が、ここには見られるのである。

三 陳亮の世界觀

陳亮の「西銘說」は、陳亮の道學研究の一つの形を表していたが、これは、彼の思想全體に貫徹していた。

陳亮は「問答」(「顔譜」によれば、淳熙九年、陳亮四十歳の時の作)という文章の中で、孟子の「萬物みな我に備わる」という言葉を、次の様に説明している。「一人の身體は、様々な職人が作った器である。天下において身外の事・性外の物は有り得ない。人間として生きていく以上、衣食住を缺かすことはできないが、陳亮は、人間生活を營む上で缺かせないものである限り、それは外物(身外の事・性外の物)ではない、と見做した。この論理をつぎ詰めていくと、全ての存在物は、自己の身體や本性にとって何らかの意味を持つものとなり、それ故、「外物」は天下には存在しない、つまり「萬物はみな我に備わる」ということになる。全ての存在が「外物」ではない以上、一つでも缺けたものが出れば、人道に缺けた所ができることになる。陳亮にとってこの事態は、自己の身體を捨ててしまうことに等しい。ここから、陳亮は、「物」を「外」なるものだとして顧みようとしない立場——恐らくは朱熹の道學路線を念頭に置いている——を批判している。

以上のことから、陳亮にとって「世界」とは、諸存在が言わば道具的存在として相互に依存し合い、全體を構成しているシステムであったということが分かる。これは、「西銘說」における「理一分殊」解釋と呼應しているものである。それは、この資料の「一つでも具わら

ないものがあれば、人道は缺けた所ができる。これは我が身を全て捨ててしまふことだ」という言葉が、「西銘説」の表現と對應していることからも傍證される。

「西銘説」と「問答」の關連性は、道學研究が彼の「事功の學」に結び付いていたことを立證している。「吾」が〈部分〉として歸屬する〈全體Ⅱ一體〉、その中の一部分でも損なわれたならば、「吾」が損なわれたことと同じ意味を持つ。ここでは、人はまさに「吾」の問題として「世界」の問題に對處していかなければならない。

陳亮は、諸存在が・全體の中で・それぞれの職分を持つこと、そして一つでも缺けるものがあれば世界の全體性は損なわれることを強調した。これが彼の「事功主義」を支えた精神だったのだが、彼の言う「事功」とは、端的には、南宋政權の宿命とも言うべき、領土の恢復・屈辱的な外交關係の撤回という主張に集約される。彼がこの點に全精力を傾けた一番の理由は、その當時、身體に比すべき國家の一體性・全體性が喪失されていると彼が考えたからである。彼は言う。

中國は、天地の正氣であります。天命が、人心が、そして衣冠禮樂が集まる所なのであり、百代の帝王が相い繼承してきた所のものであります。一體どうして、天地の外の夷狄の邪氣がこれを犯してよいことなどありません。不幸にも（彼が我を）犯し衣冠禮樂が奪われて、中國が偏方に追いやられている今、たとえ天命・人心がまだつながってはいいても、このような状態を久安・無事とすることなどできません。その君臣上下を一朝廷の安泰に一時逃れさせ、心を一隅に憩わせ、その志慮の働き一切全てにおいて中國を度外に置かせることは、元氣が一枝に片寄って注がれその他の肢體が常に萎み枯れていながら、自分では氣付いていない

ようなものです。そこで言う一枝も、更に何を頼りにして、長く存することができませんよう。

この發言（これは、淳熙五年、陳亮三十六歳の時に孝宗に上奏されたものである）などは、「西銘説」の論理の、全くの敷衍である。〈全體Ⅱ一體〉性の強調は、彼の「事功」の精神と表裏一體を爲していたのである。意味的連關を持った諸存在が一枚岩の如く有機的に結合して全體を構成しているシステムとして「世界」Ⅱ「天地」Ⅱ「中國」を捉える彼からすれば、〈南〉宋という國家形態は屈辱以外の何物でもなく、この状況を克服することが何にも増して重要なことであつたわけである。

この様な状況を打開できるのは誰か。陳亮にとつて、それは「英雄」である。そしてそれは多くの場合、「君主」と同義であつた。陳亮が「定分」を強調する場合、抽象的に存在個々の位置・役割を考えていたわけではない。そこには當然、當時の社會關係（權力構造と表現してもよい）が投影されていた。彼にとつて「君臣は天地の大義」であつた。この關係の發生は、「天地が位を定めた昔、同類が集まり群れが分かれて、才能がとりわけ優れた者を推しただいて君長とし、その人物に仕える者を輔相とした。いわゆる后王・君公は全て天下の人が推し出だしたのであつて、自らを尊しとして人民の上に君臨したのではない」と説明される。

陳亮が中國思想史上に名を残したのは、何と云つても、「王霸の辯」と稱される朱熹との論争が決定的であつた。その論争の中で陳亮は、道徳的に優れた君主よりも、天下を經營していく「才智」に富んだ君主を積極的に評價した。彼のこの「英雄主義」も、天下の〈全體Ⅱ一體〉性、それも具體的な〈全體Ⅱ一體〉性を尊ぶ彼の思考と密接な關係を持っていた。諸存在が一枚岩の如く有機的に結合して全體を構成

しているシステム、その頂點には「英雄」が位置し、この「英雄」の力によって、その一體性は保持されていくのである。「人が立たなければ、天地はそれ自身だけで運行することはできない」とは、世界に對する彼の基本認識であるが、ここで言う「人」とは、まさに「英雄」のことである。

四 陳亮と朱熹

——「驕君」と「亂臣」——

「道學」という土壌に即して、陳亮の世界觀の論理構造を前述の如く確認してきた。その様な考察の過程で、常に意識せざるを得なかったのは、陳亮の論敵かつ友人、そして何よりも道學の旗手であった朱熹その人であった。やはり、この兩者は、埋めることのできない際立った個性の違いを抱えているのである。本節では、ここまでと同様、「道學」「西銘」という指標を利用しつつも、より現實の場に引きつけて陳亮と朱熹の差異を検討していきたい。それによって、「事功」と「性理」という對比に終始していた感のある從來の研究とは少し違った角度から、二つの個性を見詰めることができるはずである。

陳亮と朱熹の論争の特色を見事に整理したものととして陳傅良の次の言葉がある。

私の勝手な考えを述べさせていたたくならば、「功績が成り立つたことがそのまま有徳であり、事業が實現されたことがそのまま有徳である」、これが貴君（陳亮）の説です。この主張ですと、三代の聖賢は無駄な工夫をしたことになりません。「功績がたまたま成り立ったとしても有徳だとは限らず、事業が偶然實現されたとしても有徳だとは限らない」、これが朱氏の説です。この主張で

すと、漢祖・唐宗は盜賊とさして變わらぬことになります。三代の聖賢が無駄な工夫をしたというのであれば、人間の力は（天地と關わりなく）それだけで（天下を）運行できるということになります。漢祖・唐宗が盜賊とさして變わらぬというのであれば、天命は簡単に手にいれることができるということになります。人間の力だけで運行できるのであれば、恐れや慎みの心を持つ君主が上にいないという弊害がおきます。天命が簡単に手に入るというのであれば、位を伺い見る臣下が下にいるという弊害がおきます。お二方の立論は、（陳亮が）驕君・（朱熹が）亂臣という立場を免れておらず、私は同意致しかねます。

先に、陳亮の「天地に塞がるのは吾の身體、天地を帥いるのは吾の本性」という發言を挙げ、そこでは「天地」と「吾」が無媒介に結び付けられていると述べた。陳亮の立論が「人間の力だけで（天下を）運行できる」という結論になるといふ陳傅良の言葉は、この「吾」の意識をよく表現している。しかし又、陳亮の思想が「驕君」を結果するといふ指摘からも分かるように、陳亮の思想は、英雄に絕對君主を要請するものであった。天地にまで擴大した「吾」の意識も、この絕對主義的政治志向と重ね合わされる時、單なる英雄禮讚に墮す危険性があった。陳亮の、「吾」が一足飛びに〈全體〉へと一枚岩化する飛躍の論理を先に指摘したが、ここには、自己の主體性を放棄して英雄と一體化する飛躍もあり得たのである。

逆に朱熹の思想は、人間の能動性・主體性を輕視しているように見えて、實は「亂臣」たり得ていた。つまり、「天理」の體認いかによって君主の正統性を計る彼の主張は、裏返せば、人は「天理」を體認することで「天の子」となることができる、ということになる。例

えば、次の彼の言葉—まさしく「西銘」解釋における—は、その様な論理を明確に打ち出している。

舜が親に事える道を盡くして、瞽叟は喜びを感じるようになった、その功績は大である。だから、天に事える者が、天に事える道を盡くして天の心が喜んだならば、彼もまた天の舜である。申生は逃がれる所が無くて烹られるのを待った、その恭順さは至りである。だから、天に事える者が短命にも長命にも疑いを挾まず、身を修めて天命を待つならば、彼もまた天の申生である。

(中略)天に事える者が、天から受けたものを我が身として、それを完全な形で天に歸すことができたならば、彼もまた天の曾子である。(中略)天に事える者が、果敢に従ってその正しさをそのまま受け取ったならば、彼もまた天の伯奇である。

天に事える者として在るべきあり方を實現したならば天の舜にもなり得るとする朱熹の主張は、現實の「天子」①君主と衝突する要素を多分に含んでいたと言える。例えば兵部侍郎の林栗は、「西銘」を「位を犯し人倫を亂す極悪非道の書」と非難して朱熹と對立し、それを契機として、朱熹を「亂臣の首」だと彈劾した。②そこには、單純に感情的對立と言って片付けられない、朱熹の「西銘」解釋自體に秘められた問題點も關わっていたのではなからうか。

この朱熹の經歷を、陳亮の晩年と重ね合わせるならば、その對比がより鮮明になるであらう。

紹熙四年五月、時の皇帝・光宗は、禮樂刑政の要について群臣に意見を問うた。その際陳亮は、君道・師道という論點から應えた。その中で「壽皇(孝宗)の治世二十八年間において、國家の政事に關して、陛下が關心を示されなかつた事が一つとしてあつたでしようか。

朝夕の御機嫌伺いの際に、言動を觀察して孝宗皇帝の御意向を理解なさる機會は數多くあつたはずです。また(陛下は)現に國家の機要を十分理解なさつた上で實行に表わしていらつしやいます。一體どうして、單に月に四度の問候を都の美觀とすることだけ(が親孝行)でありましようか」と陳亮は言つた。③この時期、光宗は、父親である孝宗の居る重華宮に問候をせず、群臣が代わる代わるそれを諫めても聞き入れなかつたので、大問題になつていた。その様な折に光宗は陳亮の對策を得、父子の關係にうまく對處していると思ひ、これを第一等に自ら拔擢した。結果として、光宗の「不孝」を擁護する理論を陳亮が提供し、その報いとして念願の科擧合格を果たした、という形となつた。

右の出來事を、陳亮が光宗に阿ねつたと見るかどうかは、議論の分かれるところであるが、私としては、やはり阿ねりと言われても仕方がない所がある、と考へる。もちろんそこには、律令格式にこだわらない陳亮の性格を考慮にいれなくてはならないであらう。だが嚴しい言い方をすれば、これは、陳亮の事功主義・英雄主義の、一つの結末である。陳傳良(因みに彼は、この事件の際に光宗を強く陳めた一人である)は、陳亮の思想が「驕君」を要請するものだと言つた。④「驕君」の論理が裏返しになつて、右の様な君主へのすり寄りが生まれたのである。

「西銘說」で陳亮は、諸存在が「定分」を備えていて「一つに理ま」つてゐることを強調した。それに對し朱熹は、『西銘解』で、個々の存在が天に支えられ導かれてゐることを力説した。⑤そこでは、「吾」を天地にまで擴大する陳亮の方が力強く、朱熹は、存在個々の自立性・自律性を輕視している様に見える。しかし、そう單純には言えな

いことは、以上の如くである。「分」の強調が超克を見失い、英雄主義が奴隸根性へと墮し、現實主義が現實追認に變質する可能性は、常に陳亮につきまといつていたのである。

兩者の思想の可能性がこの様なものであったにも関わらず、後には、現實の權力支配を擁護する立場に朱熹の學問が受け繼がれ、それを打破しようとする立場の中に陳亮等「事功の學」の精神が活かされていくところに、思想史のパラドックスや面白みがあると、私には思えてならない。

五 今後の課題

陳亮は、常に「事功主義」の思想家として語られてきた。確かにそれは事實である。だが、問われるべきは、それがどういふ思想的土壌の上に立つ「主義」だったのかであり、また、眼前の現實に對して、いかなる意味での「事功主義」だったのかである。本稿は、第一節において、陳亮の「事功主義」の思想的土壌として「道學」を考へることの意義を確認した。第二節は、陳亮の「道學」の内容を分析し、第三節において、その、陳亮の全體世界への廣がりについて考察した。第四節は、「道學」の代表格である朱熹との比較を通して、陳亮の思想の一つの側面を浮き彫りにしようとした。本稿の成果を踏まえ、今後の課題を最後に確認しておきたい。

まずは、陳亮に即した課題である。第二節で、陳亮と楊時の親近性について述べてみたが、このことが兩者の歴史評論についても言えるのかどうかという點も、今後考えてみたい問題である。また第三節では、第二節を承けて、身體的世界觀とでも言うべき陳亮の思想を検討した。これが、例えば陳亮の《地政學―遷都論》や「氣」の思想とど

う關係しているのかも、興味深い問題である。陳亮の政治思想を考へる上で、その遷都論は大きな意味を持つているが、それを支える根本的な發想は、「氣」の思想と呼び得るものである。その様な、言わば「氣の政治學」と、陳亮の身體的世界觀との脈絡が明らかになれば、より廣く具體的な位相において、陳亮を捉へることが出来るはずである。

次に、思想史的な關心から、課題を擧げてみたい。まず、第一節で述べたことを敷衍して考へてみよう。中國近世思想史における「經世致用の學」を捉へる視角としても、「道學」「朱子學」の存在・役割を正確に見据へる必要を、私は感じている。「經世致用」を唱へたから「經世致用の學」を評價するのではなく、また、體制教學となつたら「朱子學」を非難するのではなく、兩者ともに、思想史の問題としてその内實を検討されるべきであらう。そのためにも、宋代以降の思想史において、多くの思想家たちの教養の基底にあり概念の枠組を形成つていた「道學」「朱子學」の意味が、今一度問われなければならぬ。

もちろん、それは、朱子學禮讀の思想史を描くことではない。「經世致用の學」と「道學」の兩者ともに、相對化し異化することなのである。従來、中國近世思想史は、朱子學と陽明學という二つの流れに即して語られることが多かった。もちろん、その視點自體は捨て去ることはできないだろう。だがこの兩者は、結局は、一つの流れの別の様相に過ぎない。この流れを異化し、より廣い視野からそれを理解するためには、もう一つのファクターである「經世致用の學」をも組み込んで検討することが必要になってくる。李澤厚氏の物言いを借りれば(まさに、全くの表現上の借用になるが)「啓蒙と救國の二重變奏」とい

うことになる。今挙げたどれ一つが缺けても、中國近世の知的世界は成立し得なかつたのである。

以上、個別研究と思想史研究における今後の課題を掲げ、本稿のまとめに替えさせていただくことにする。

注(1)「永嘉以經制言事功、(中略)永康則專言事功」(『宋元學案』卷五六「龍川學案」序錄)。

(2) 荒木見悟「南宋功利學派について—陳龍川と葉水心—」(『中國思想史の諸相』、一九八九年)

(3) 近藤一成「宋代永嘉學派葉適の華夷觀」(『史學雜誌』八八—六、一九七六年)。

(4) この他にも、庄司莊一「朱子と事功派」(朱子學大系第一卷『朱子學入門』、一九七四年)は「道學事功主義」という表現をされており、同「陳亮」(日原利國編『中國思想史』下、一九八七年)は、副題に「南宋、異色の道學者」という文字を掲げている。因みに、庄司氏には、他に、「陳亮の學」(『東洋の文化と社會』四、一九五四年)、「功利學派陳亮の『變通の理』について」(『入矢小川教授退休記念中國文學語學論集』、一九七四年)があり、参考になる。

(5) 例えば、陳亮が淳熙十五年に提出した上奏文は、「在廷交怒、以爲狂怪」(『宋史』卷四三六「陳亮傳」)という反響を呼んだ。

(6) もっとも、朱熹の對金政策論は、年次によって變化が見られるため、一概に論じることではできず、また、朱熹が當初抱いていた對金強行論を後になって捨てたことの意味についても考えなくてはならないのであるが、ここでは踏み込めない。

(7) 顏虛心「陳龍川先生年譜長編」(新編中國名人年譜集成所收、一九二七年。以下、『顏譜』と略稱)および童振福『陳亮年譜』(一九三六年。以

下『童譜』を参照。

(8) 例えば、吳春山『陳同甫的思想』(國立臺灣大學文史叢刊、一九七一年)・一五〇頁には「程伊川—周行己—鄭景華—陳同甫」という師匠關係の圖式が示されている。この様な流れも(この圖式によって、どこまで思想の内實を捉え得るかは抜きにしても)無視されるべきでないことは、言うまでもない。

(9) 「追思十八九歲時、慨然有經略四方之志(中略)一日讀楊龜山語錄、謂人住得然後可以有爲、才智之士非有學力却住不得。不覺恍然自失」。なお、本稿では、中華書局增訂本『陳亮集』を使用した。

(10) 吉原文昭「陳亮の人と生活」(『中央大學文學部紀要 哲學科』二六、一九八〇年)

(11) 『陳亮集』卷三「伊洛正源書序」

(12) 吉原氏前掲論文・第四節には、陳亮の道學關係の書物が十二列舉されている。この中には、當然「西銘說」も挙げられているが、「少なくとも、朱陳論争に見られる様な、陳亮独自の見解は見られない」というコメントが付されている。私は、その様な見解を取っていない。

(13) 議論の様子は、『楊龜山先生全集』(學生書局本)によった。以下『龜山集』と略記)卷十六「寄伊川先生」・卷十一「語錄二」、『河南程氏文集』卷九「答楊時論西銘書」に見える。程頤の「理一分殊」については、日原利國編『中國思想辭典』の「理一分殊說」の項(土田健次郎氏擔當)において簡潔かつ示唆に富む解説が爲されている。また土田氏の「程伊川における『理一』の性格」(『フィロソフィア』六四號、一九七六年)、「程頤」(前出の『中國思想史』下)も参考になる。

(14) 『龜山集』卷二十「答胡康侯其一」、同卷十二「語錄三」四六・四七條(四七條冒頭が「又云」で始まるので、一括りに扱う)。表現は多少異なるが、注(16)に掲げた資料も同様のものとして扱い得る。

(15) 「今之言曰、親親而仁民・仁民而愛物、彼以其分之次第自取爾、非吾

心之異也。取之雖異、吾心則一、故曰理一而分殊。

(16) 「論西銘曰、河南先生言理一而分殊、知其理一所以爲仁、知其分殊所以爲義。所謂分殊猶孟子言親親而仁民、仁民而愛物。其分不同、故所施不能無差等。或曰、如是則體用果離而爲二矣。曰、用未嘗離體也。且以一身觀之、四體百骸皆具所謂體也。至其用處則履不可加之於首、冠不可納於足、則即體而言、分在其中而已。」(龜山集)卷十一「語錄二」三一條。

(17) 例えば、謝良佐に、「仁者には、もともと人を好悪する心がない(仁者本無好惡人之心)」という言葉がある(論語精義)卷二下引、佐藤仁氏の御教示による。恐らく、「今之言」とは、謝氏の言葉に代表される様な、「心」の超越性・不動性を唱える思想家の發言を指しているのである。

(18) 「以是爲言、則象憂亦憂・象喜亦喜、直應之云耳、而吾心未始有憂喜也。能好人・能惡人、直應之云耳、而吾心未始有好惡也。如鏡納萬象、過而不留者蓋止於此。而釋氏以萬法爲幻化、未爲盡不然也。將以一之而終不免於二、將融異端而終流異端、是未嘗以身而體之也。」(西銘說)

(19) 「夫心猶鏡也、居其所而物自以形來則所照者廣矣。若執鏡隨物以度其形、其照幾何。」(龜山集)卷十一「語錄」二九條

(20) 「古之人所以大過人者無他、善推其所爲而已。(中略)孔子曰、老者安之少者懷之、則無事乎推矣。無事乎推者理一故也。理一而分殊、故聖人稱物而平施之。(中略)親疎遠近各當其分、所謂稱也。(中略)所以施之其心一焉、所謂平也。」(龜山集)卷十六「答伊川先生」

(21) 「西銘之書(伊川)先生之言昭如日星、而世之學者窮究其理、淺則失體、深則無用、是何也、是未嘗以身體之也」

(22) 「嘗試觀諸其身、耳目鼻口肢體脈絡、森然有列而不亂、定其分於一體也。一處有闕、豈惟失其用、而體固不完矣。是理一而分殊之說也」

(23) 土田氏前掲「程伊川における『理一』の性格」は、「理」は「一」であり「分」は「殊」であるとするのが程頤の理解であったが、朱熹が時

に「理」は「一」でありかつまた「分殊」である」という解釋をしているという點に、注意を促されている。氏の論に従えば、朱熹よりも、陳亮の「理一分殊」解釋の方が、程頤の理解により近いことになる。

(24) 「理一、所以爲分殊也、非理一而分則殊也。苟能使吾生之所固有者各當其定分而不亂、是其所以爲理一也」

(25) 馮友蘭「道學外的思想家—陳亮和葉適」(中國哲學史新編)第五冊一九八八年。なお、この論文の陳亮該當箇所は、同「論陳亮哲學思想的唯物主義傾向」『中國哲學史論文二集』一九六一年が原形である。馮氏の見解は興味深いもので、以下に要旨を掲げておく。—道學の説では、「分」は分別の「分」で、第一聲で讀む。陳亮の説では、この「分」は職分の「分」で第四聲で讀む。第一聲の方は「分」と書き、第四聲の方は「份」である。道學が唱えるのは「理一分殊」であり、陳亮が唱えるのは「理一份殊」である。哲學的に言えば、道學が唱える「理一分殊」とは一般と特殊の關係、つまり「理一」が一般、「分殊」が特殊である。陳亮が説く「理一份殊」は全體と部分の關係である。陳亮がいう「理一分殊たる所以」とは、つまり、部分とは全體に對して言うものであることを表している。全體がなければ、部分はないのである。

(26) 「塞天地者、吾之體也。帥天地者、吾之性也。」(西銘說)

(27) 馮氏前掲論文。ここでも、要旨を掲げておく。—陳亮の「西銘」に對する理解は、張載本來の精神とも異なっている。「西銘」の「天地之塞吾其體、天地之帥吾其性」とは、「我」の身體はまさしく天地の身體、「我」の本性はまさしく天地の本性、という意味である。陳亮は二つの「其」という文字を「之」に置き替えた。その結果、「我」の身體は天地において空間を占有し、わが本性は天地において創造・指導する能力を持つ、という意味になった。

(28) 「是其心無造次之不存、無毫釐之不體、周流乎定分而完具乎一理。(中略)極吾之力至於無所用吾力、然後知西銘之書・先生之言昭乎其如日星

也」(西銘説)

(29) 「一人之身、百工之所爲具。天下豈有身外之事而性外之物哉」(『陳亮集』卷三「問答」下・九)。なお、任繼愈他「陳亮、葉適的唯物主義思想」(『中國哲學史』、一九六四年 第三冊・第八章)も、この資料と「西銘説」を關連付けて、簡潔に論じている。

(30) 「有一不具、則人道爲有闕、是舉吾身而棄之也」(西銘説)の表現とは、「此之謂定分、定其分於一體也。一物而有闕、豈惟不比乎義、而理固不完矣」のことである。

(31) 『陳亮集』卷一「上孝宗皇帝第一書」。「中國、天地之正氣也、天命之所鍾也、人心之所會也、衣冠禮樂之所萃也、百代帝王之所以相承也、豈天地之外夷狄邪氣之所可奸哉。不幸而能奸之、至於挈中國衣冠禮樂而寓之偏方、雖天命人心猶所繫、然豈以是可久安而無事也。使其君臣上下苟一朝之安而息心於一隅、凡其志慮之經營、一切置中國於度外、如元氣偏注一肢、其他肢體往往萎枯而不自覺矣、則其所謂一肢者、又何恃而能久存哉」

(32) 『陳亮集』卷三「問答」上・六「君臣、天地之大義也。君臣不克其終、則大義廢而人道闕矣。此豈苟然之故哉。方天地設位之初、類聚羣分、以載其尤能者爲之君長、奉其能者爲之輔相。彼所謂后王君公皆天下之人推而出之、而非其自相尊異、以據乎人民之上也」

(33) 本論では、所謂「王霸の辯」に關連する朱熹・陳亮雙方の資料について、極力言及してこなかった。それは、この論争は、獨立して論じられるべき、重要な問題を抱えていると考えればこそであった。この論争には兩者の世界觀・國家觀・人間觀の衝突がみられるが、それを理解する上で、この後に引用した陳傅良の言葉は實に大きな意味をもっている、というのが私の考えである。

(34) 念のため、前後の文章も合わせて掲げておく。「人之所以與天並立而爲三者、非天地常獨運而人爲有息也。人不立則天地不能以獨運、捨天地則無以爲道矣」(『陳亮集』卷二八「又乙巳春書之一」)。これは、朱熹に宛て

た書簡であり、朱熹からのものと併せて讀むと、兩者の相違がよく分かる。

(35) 私はまだ、朱熹なり陳亮なりを南宋という時代の相全体の中での確に捉え位置付けるといことができていない。それ故、この節で述べていることも、圖式的理解から未だ抜け出てはいない。しかし、自分なりに、從來とは違つて圖式を提示したつもりである。

(36) 「以不肖者妄論、功到成處便是有德、事到濟處便是有理、此老兄之說也。如此則三代聖賢任作工夫。功有適成何必有德、事有偶濟何必有理、此朱文之說也。如此、則漢祖唐宗賢於盜賊不遠、以三代聖賢任作工夫、則是人力可以獨運。以漢祖唐宗賢於盜賊不遠、則天命可以苟得、謂人力可以獨運、其弊上無兢畏之君。謂天命可以苟得、則其弊下有顛覆之臣。二君子立論不免於驕君亂臣之地、竊所未安也」(『止齋先生文集』卷三六「致陳同甫書」、四部叢刊本による)

(37) 「舜盡事親之道而瞽叟底豫、其功大矣。故事天者盡事天之道而天心豫焉、則亦天之舜也。申生無所逃而待烹、其恭至矣。故事天者天壽不貳而修身以俟之、則亦天之申生也。(中略) 事天者能體其所受於天者而全歸之、則亦天之曾子矣。(中略) 事天者能勇於從而順受其正、則亦天之伯奇矣」(朱熹「西銘解」、中文出版社「周張全書」による)。なお、宋本『朱子文集』卷四所載の「西銘解義」は、現行の「西銘解」の未定稿であったと考えられるが、兩者の表現が最も異なるのが、この箇所である。宋本の方には、「天の舜」などといった表現は見られない。この事實は、朱熹が安直にこの表現を使つたわけではなく、現實と衝突し表現を練り上げていく過程で、摺み取つていったものであることの證據とならう。宋本『朱子文集』については、吉田公平「宋本『朱子文集』について」(『東北大學教養部紀要』四五、一九八六年)を参照。

(38) 林栗の「西銘」攻撃は、「(西銘) 是易位亂倫名教之大賊也」(『朱子文集』卷七一「記林黃中辨易西銘」所引)というもの。彼の朱熹に對する彈

効は、『宋史』卷三九四「林栗傳」、『道命錄』卷六「林栗効晦庵先生奏狀」などに見える。林栗の「西銘」に對する論難は言いがかりに近い様に思われるが、彼がなぜ敢えて言いがかりをつけたのかは、興味深い問題である。林栗の話からは少しずれるが、『朱子文集』卷三六「答陸子美」第一・二書によれば、陸九韶は「西銘」の言葉を、便宜的に立てられた苟且の言と見做していた。つまり、張載が本氣でそう考えていたのではなく、人が「有我の我」を打ち破ることができるようにおおげさな表現を取った、と考えていた様である。陸氏の解釋なども併せ考えれば、南宋における「西銘」評價は、それ程高くなかったのではなからうか、と推察される。

(39) 畢沅『續資治通鑑』、紹熙四年の條。「五月乙巳、賜禮部進士陳亮以下三百九十六人及第出身。制策問禮樂刑政之要、亮以君道師道對。且曰、臣竊歎陛下於壽皇蒞政二十八年間、寧有一政一事之不在聖懷。而問安視履之餘、所以察言而觀色、因此而得彼者、其端甚衆、亦既得其機要而見諸施行矣。豈徒一月四朝爲京邑之美觀也哉。時帝不朝重華宮、羣臣更進迭陳、皆不聽。得亮策、以爲善處父子之間、親擢第一」。また、『陳亮集』卷十一「廷對」も参照のこと。

(40) この邊りの事情については、宮崎市定『宋と元』(世界の歴史6、一九七五年)に簡潔な説明がある。また、諸橋轍次『儒學の目的と宋儒の活動』(一九一九年)第一編・第二章・第六節「禮教諸問題」も参照のこと。

(41) 吳春山『陳同甫的思想』四六・四七頁には、この點に關する様々な議論が紹介されていて便利である。但し、吳氏はそこで、全祖望の陳亮に對する非難を「過苛」と評しているが、私は全氏の見解に共感する。『鮎埼亭集』卷二九「陳同甫論」を參看されたい。

(42) 實は、これに似た意見を、朱熹は呂祖儉に漏らしている。「從來主張されてきた『史記』時變の學は、最近の《都人ノ觀美・弟ヲ出スト茫然若タリ》の上奏文を見てみれば、その弊害の行き着く先が分かるでしょう(如向來主張史記時變之學、以近日都人觀美出弟茫然之章觀之、亦可見其

流弊之所極矣)。(『朱子文集』卷四八「答呂子約 八」)。ここで朱熹が言及している上奏文こそ、今問題にしている陳亮の「廷對」である。その考證については、『朱子大全簡疑輯補』を參照。

(43) 注(37)および次の朱熹の發言を參照。「乾の陽・坤の陰は、天地の氣が天地の間に塞がっていて、人や物が資って自己の體とするものである。(中略) 乾の健・坤の順は、天地の志が氣の統帥になつて、人や物が自己の性とするものである。(乾陽坤陰、此天地之志爲氣之帥而人物之所得以爲性者也。(中略) 乾健坤順、此天地之志爲氣之帥而人物之所得以爲性者也)。(朱熹『西銘解』)

(44) 完全に一致するわけではないが、ここには、歴史哲學・史學をも含めて考えている。

(45) 李澤厚『中國の文化心理構造』(坂元ひろ子他譯、一九八九年)。なお、同書所收の「經世觀念隨筆」も、參考になる。

(46) 私が參考にしたがら、本稿で言及できなかった研究文獻を最後に掲げておく。

侯外廬他「浙東事功派與理學的關係」(『宋明理學史』上冊・第十四章、一九六四年)、牟宗三「道德判斷與歷史判斷」(『政道與治道』、一九六〇年)、 Hoyt Cleveland Tillman "Utilitarian Confucianism" (HARVARD UNIVERSITY PRESS、一九八〇年)。