

「聖人學んで至る可し」の根底にあるもの

——程伊川の思惟様式における「對」の特質——

近藤 正則

一、緒言

「聖人可學而至」の標語は、東アジアの近世的思惟と人間觀の形成における、根源的な主要命題のひとつと云つてよい。絶對的人格としての聖人は、人知人力の及ばぬ神格的存在ではなく、全ての人間存在にとって到達可能な理想であるとし、その手立てとしての學問存養を意義付けるものである。この命題が、程朱學のみならず、陸王學にも共通するものであることから、思想史の定見として、その發想の一端を程伊川の『顔子好學論』の一節に見出しつつも、北宋四子に淵源する、新古典主義儒學思潮の一斑と見做し、典據の特定に關しては、比較的鷹揚にすませてきたように思われる。

以下に、「聖人可學而至」の立言が程伊川によることを確認した上で、立言を可能ならしめた伊川固有の思惟の構造の特質について、管見を提示してみたい。

二、立言の環境

前述のように、「聖人可學而至」の文言は、程伊川二十歳の論文『顔子好學論』に「聖人可學而至歟。曰、然。(聖人學んで至る可きか。

曰く、然り。)」とあるのに據ると見るのが一般的である。これは、太學遊學中の伊川が、國子監直講であった胡安定の設問、

聖人之門、其徒三千、獨稱顔子爲好學。夫詩書六藝、三千子非不習而通也。然則顔子所獨好者、何學也。

聖人の門、其の徒三千、獨り顔子を稱して好學と爲す。夫れ詩書六藝は、三千子の習ひて通ぜずんば非ざるなり。然らば則ち顔子の獨り好む所は、何の學ぞや。

に應じたもので、文頭に顔子の學問を「學以至聖人之道也。(學んで以て聖人に至る道なり。)」と斷じ、續けて「聖人可學而至歟。曰、然。」と述べた部分である。伊川は、聖人に至る學問存養の要訣を述べ、末尾に、

孔子則生而知之也。孟子則學而知之也。後人不達、以謂聖本生知、非學可至。而爲學之道、遂失。

孔子は則ち生まれながらにして之を知るなり。孟子は則ち學んで之を知るなり。後人達らず、以て聖は本より生知、學んで至る可きには非ずと謂ふ。而して學を爲すの道、遂に失す。

と結んでいるが、胡安定の設問を前提とする以上、顔子に假託された學問の理想を提示するに止まっている、と言わざるを得ない。

「聖人可學而至」の提唱について、『顔子好學論』の先蹤として周濂溪を擧げること多し。周濂溪の『通書』に次のように見えることに據るからである。

志伊尹之所志、學顔子之所學、過則聖、及則賢、不及則亦不失於令名。(志學第十)

伊尹の志す所を志し、顔子の學ぶ所を學べば、過ぎたるは則ち聖、及べば則ち賢、及ばざるも則ち亦令名を失はず。

聖可學乎。曰、可。曰、有要乎。曰、有。請問焉。曰、一爲要。一者無欲也。無欲則靜虛、動直。靜虛則明、明則通。動直則公、公則溥。明通公溥、庶矣乎。(聖學第二十)

聖は學ぶこと可ならんか。曰く、可なり。曰く、要有らんか。曰く、有り。焉を請問せん。曰く、一なるを要と爲す。一とは欲無きなり。欲無ければ則ち靜なるとき虚にして、動なるとき直なり。靜なるとき虚なれば則ち明、明なれば則ち通ず。動なるとき直なれば則ち公、公なれば則ち溥し。明通公溥なれば、庶からんか。

孔子の學の正統を學ぶことを標榜し、その具體的先驅者として顔子を表彰することには、孟子の孔子廟配享以前の時代の思潮という側面がある。『文獻通考』卷四十三、學校四によれば、顔子の顯彰は、既に唐の高宗の總章元年(六六八)、その前々年に孔子に「太師」を追贈したのに續いて、顔子に「太子少師」、曾子に「太子少保」が追贈され、孔子廟への配享が行われている。孔子同時代に限定しての條件付ではあるが、既に孔子—顔子—曾子の道統が設定されていたことが知られ、胡安定の設問や周濂溪の着想のモチーフが、こうした傳統的顔子像の延長上にあることが豫見される。顔子を聖人に最も接近した

「聖人學んで至る可し」の根底にあるもの

人物として位置付けるのは、例えば、程明道にも『易』の「无妄」を説いた中に、傍線部のような表現がある。

无妄、震下乾上。聖人之動以天、賢人之動以人。若顔子之有不善、豈如衆人哉。惟只在於此間爾。蓋猶有己焉。至於無我則聖人也。顔子切於聖人、未達一息爾。不遷怒、不貳過、無伐善、無施勞、三月不違仁者、此意也。(程氏遺書)卷十一、明道先生語一「師訓」

无妄は、震下乾上。聖人の動くや天を以てし、賢人の動くや人を以てす。顔子の不善有るが若きは、豈衆人の如くならんや。惟只此の間に在るのみ。蓋し猶己を有するがごとし。無我に至れば則ち聖人なり。顔子の聖人に切なる、未だ達せざること一息のみ。怒りを遷さず、過ちを貳たびせず、善を伐ること無く、勞を施すこと無く、三月仁に違はずとは、此の意なり。

前掲傍線部の類似表現として、伊川の『顔子好學論』の中にも「其與聖人相去一息(其の聖人と相去ること一息)」の敘述が見えるが、伊川二十歳というこの時點で、前掲の周濂溪『通書』との脈絡を考えるに、『程氏遺書』卷二上、二先生語二上に

昔受學於周茂叔、每令尋顔子・仲尼樂處。所樂何事。昔學を周茂叔に受けしとき、毎に顔子・仲尼の樂しむ處を尋ねしむ。樂しむ所は何事ぞ、と。

という明道・伊川の別不明の語があり、周濂溪が、若い頃の二程子の顔子像に對して、何らかの影響を與えていることが豫測できる。但し、それでは「聖人可學而至」の命題を喝破したのが周濂溪かという点と、些か問題が残る。第一には、聖人の聖たる所以を「無欲」「靜虚」にありとする點。第二に、前掲『通書』志學第十の文言に加えて、同書誠幾徳第三に

性焉安焉之謂聖。復焉執焉之謂賢。

焉を性とし焉に安んず之れを聖と謂ふ。焉に復し焉を執る之れを賢と謂ふ。

とあり、學問存養の工夫という營爲によつて到達し得るのは「賢」であつて、ここでは必ずしも「聖（聖人）」が、學問存養による實現可能な到達地點として示されているわけではないこと。その他、濂溪の「聖」または「聖人」に關する文言には、かなりの振幅があり、『通書』聖學第二十の「聖可學乎。曰、可。」の「聖」もまた、人格としての聖人とも、聖人の境地という精神的內容とも解釋できる。假に、後者と解すれば、聖人を人知を超越した神聖で手の届かない存在から、人知人力によつて到達可能な身近な存在として捉え直し、あらゆる人間存在に對して、無限の可能性を保證したものとほならないことになる。つまり、後述のように「上知と下愚は移らず」といった人品論の克服を前提とすれば、「聖人を學ぶ」と「學んで聖人に至る」とは同義ではないことになるのである。

なお、呂與叔撰『橫渠先生行狀』に

學者有問、多告以知禮成性、變化氣質之道、學必如聖人而後已。聞者、莫不動心有進。

學ぶ者問ふこと有らば、多く告ぐるに禮を知り性を成して、氣質を變化するの道と、學は必ず聖人の如くにして而る後に已むことを以てす。聞く者、心を動かして進むこと有らざる莫し。

と記された張橫渠も、

凡物莫不有是性。由通蔽開塞、所以有人物之別。由蔽有厚薄、故有知愚之別。塞者牢不可開。厚者可以開、而開之也難。薄者開之也易。開則達於天道、與聖人一。〔近思錄〕道體篇

凡そ物に是の性有らざる莫し。通蔽開塞に由りて、所以に人物の別有り。蔽に厚薄有るに由りて、故に知愚の別有り。塞がれる者は牢として開く可からず。厚き者は以て開く可きも、之れを開くや難し。薄き者は之れを開くや易し。開けば則ち天道に達し、聖人と一なり。

の語から、「上知與下愚、不移」の三品説の範圍内に止まっていることが分かる。

管見の及ぶ所では、唐の韓愈を先驅として北宋諸儒が『孟子』を受容する過程で、後々まで議論の對象となつたのが、性善説と革命是認の問題であつた。いづれも前聖未發の語であつたからである。經學復古を主唱した歐陽脩も、一方で『孟子』の異端辨正と經綸策を高く評價しながら、この二點に關しては

脩、患世之學者多言性。故常爲説曰、夫性、非學者所急而聖人之所罕言也。〔居士集〕卷二、答李翱第二書

脩、世の學者の性を多言するを患ふ。故に常に説を爲して曰く、夫れ性は、學者の急とする所に非ずして聖人の罕に言ふ所なり、と。

と述べ、また放伐革命によつて殷・周の王朝を開いた湯・武については

彼二王者、以臣伐主。其爲害也甚矣。然其以本於順民之欲而除其害、猶毒藥眩眩以去疾也。〔居士集〕卷二、答李翱第二書

彼の二王は、臣を以て主を伐つ。其の害爲るや甚だし。然れども其の民の欲するに順ふに本づくを以てして其の害を除くは、猶毒藥の眩眩し以て疾を去るがごとし。

として、議論の棚上げを主張している。また、司馬光は『疑孟』を著

わして、王安石を標的とする孟子批判を展開するが、その基本モチーフは性善説と革命是認を中心とした孔孟相反論であった。孟子の「性善」の提唱をどう解釋するかということは、既に唐の韓愈の『原性』に性有三品説があり、宋代の孟子表彰における韓愈の果たした役割も看過し得ない。韓愈の性有三品説は、『論語』陽貨篇の「子曰、性相近也。習相遠也。」と「子曰、唯上知與下愚、不移。」の解釋の整合性を主題とし、季氏篇の

孔子曰、生而知之者上也。學而知之者次也。困而學之、又其次也。困而不學、民斯爲下矣。

孔子曰く、生まれながらにして之を知る者は上なり。學んで之を知る者は次なり。困しみて之を學ぶは、又其の次なり。困しみて學ばざるは、民は斯ち下と爲す、と。

を衍義したもので、その先鞭としては、後漢の荀悦の『申鑑』雜言篇に

或問天命人事。曰、有三品焉。上下不移。其中則人事存爾。命相近也。事相遠也。：

或ひと天命人事を問ふ。曰く、三品有り。上下は移らず。其の中は則ち人事に存するのみ。命は相近きなり。事は相遠きなり。：の文言がある。韓愈は、孟子の性善説は三品中の「中人」の存養について述べたものであるとするが、これは『論語』雍也篇の「子曰、中人以上可以語上也。」の範圍内での立言に止まるものと言える。韓愈の所論をうけて、北宋諸儒に様々な心性説、例えば、李觀の性に上中下の三品、中に賢人、迷惑、固陋の三等ありという三品五等説、司馬光の性善惡混説、蘇軾の性無善無不善説、王安石の性情一元説、徐積の孔子性善説などが登場するが、その立言の大半が「學而知之」「困

「聖人學んで至る可し」の根底にあるもの

而學之」を「中人」のこととして、「上知」と「下愚」を「學」の對象外とする點では、どれも性有三品説の延長であったと言つてよい。つまり、何れも聖人を學ぶことの効用を説くが、學んで聖人に至ることを提示するには到っていないのである。

以上のように見てくると、その時代の思潮という點で、「顔子好學論」の着想には、前漢における儒教國教化以來の聖人孔子の神格化と、聖人に切迫すること一息の間と評定され、聖人の道の修得の最先端と位置付けられた顔子の修養法に學ぶこと、つまり「聖人を學ぶ」とは如何なることかといったことが、「學んで聖人に至る」ことの可能性の問題以前に、より強調的なモチーフとして存在することが分かるのである。従つて、程伊川が『顔子好學論』に示したのも、胡安定が設問で求めたことからして、當然、學んで聖人に至り得るほどであったとされる顔子の修養法の内容に、重きがあると言わねばならぬ。

ただ、伊川の場合にはそれに止まらず、これを端緒として自己の學問存養の主題に「聖人可學而至」の命題を据えた點に特徴がある譯で、そのことは、伊川二十歳の論文『顔子好學論』よりもずっと後年の語録に、次のような文言があることから言える。

人皆可以至聖人。而君子之學、必至於聖人而後已。不至於聖人而後已者、皆自棄也。孝其所當孝、弟其所當弟、自是而推之、則亦聖人而已矣。(『程氏遺書』卷二十五、伊川先生語十二)

人皆以て聖人に至る可し。而して君子の學は、必ず聖人に至りて而る後に已む。聖人に至らずして而る後に已む者は、皆自棄なり。其の當に孝すべき所を孝し、其の當に弟すべき所を弟し、是れ自りして之を推せば、則ち亦聖人なるのみ。

引用の『程氏遺書』卷二十五については、「目錄」に『晁氏客語』の文言、諸本の注等を援用して、程伊川以外の語録の混入が少なくないことを指摘している。但し、上記の語は、楊龜山訂定・張南軒編次の『河南程氏粹言』卷一の論學篇に、「子曰」を冠して、そのまま収録する所である。張南軒の序文を要約すると、『河南程氏粹言』は、「夫子」つまり程伊川の語を集め、その間に時おり兄の明道の言行を録したとある。本文は、伊川の言説には「子曰」を冠し、伊川以外には「子曰」を用いずに區別しており、『程氏遺書』卷二十五の資料的な事情を考慮しても、ここは伊川の語録と考えてよいと思われる。

以上のことから、命題「聖人可學而至」を、すべての人間存在に對し、學問存養による存心養性が無限の可能性を保證するものと定義した場合、その第一典據は、『顔子好學論』ではなく、『程氏遺書』卷二十五の前掲の文言に求めるのが妥當で、この命題を立ち上げたのは程伊川である、と斷定し得る様に思われる。

次に、思想的・政治的歴史環境という點から少しく考察を加えることとする。

北宋中頃に擡頭した新古典主義儒學思潮が、舊態の經學を批判して、『孟子』という五經以外の古典に注目し、直截的に聖賢の心を學ぶことを標榜する。そうした流れの中で、聖人孔子が神祕主義的な存在から、公正無私で完全な理想的人格として認識されていくのである。こうした思潮が歴史の現實として存在して、始めて命題「聖人可學而至」の立ち上げが可能であった筈である。加えて、韓愈以來、人品を「上知（聖人）」・「中人」・「下愚（愚人）」に分類し、「聖人」は人知人力の及ばぬ絶對的存在、「愚人」は教化矯正の餘地がない、ともに膠着した存在であるとする人間觀が主であった。これに對し、伊

川が、「下愚」をも含むあらゆる人格は、學問存養の努力によって、最高の理想的人格にも到達し得る可能性を固有すると明言した點に、「聖人可學而至」立言の晝期性が存在するのである。その意味で、舊態の定見的な人品論「性有三品説」の克服、あるいは孔子の「上知與下愚、不移」と孟子「性善説」との齟齬の解決が不可欠であった。

程伊川が、「上知與下愚、無不移之理」とした論調については後述するが、聖人孔子の「神格」から「人格」への移行については、王安石による元豐七年（一〇八四）の孟子配享という政治的出來事を看過し得ないであろう。王安石とその政權による孟子表彰については、既に述べたことがあるので、要點のみを記す。北宋王朝創業以來、文廟への配享・從祀は、唐代の遺制を踏襲して、顔子以下孔子の直弟子とその同時代に限定するのが原則であった。それを孔子の學統に對する貢獻度を基準に、孔子同時代の限定を取り拂い、「發明先聖之道有益學者」（『玉照新志』卷二）の傳道上の功績表彰を以て、配享・從祀の規準としたのである。かくして、孟子を配享して顔子の次に設け、更に荀況・揚雄・韓愈にも封爵を加え、二十一賢の間に從祀することとなる。ちなみに、科舉改制により『孟子』が正規の必修科目とされたのが熙寧四年（一〇七二）、孟子の鄒國公追封は元豐六年（一〇八三）、曲阜の孔子廟に擬して鄒縣に孟子廟が建立されたのは、その四十六年前、仁宗の景祐五年（一〇三八）であった。元豐の孟子配享の經學史上の意義は、宗教的祭祀の色彩が濃かった文廟を、正統學術稱揚の場に轉換することであり、孔子の象徴性を、「神祕」から「合理」へと、質的な變換を果たした點にある。極論すれば、聖人孔子の言説を金科玉條とし不可侵のものとする教條主義的禮教から、歴史の推移を踏まえた「合理」主義への解放を意味するのである。

このような歴史的環境を背景に、『孟子』固有の「聖人與我同類者」(告子上第七章)「聖人先得我心所同然耳」(同)「學問之道無他、求其放心而已矣」(同第十一章)等々の命題の論證と衍義が、活潑な議論の對象となるのである。

伊川は、既に『顔子好學論』の中で、『孟子』盡心章句上第三十章の孟子曰、堯・舜は之を性にするなり。湯・武は之を身にするなり。

孟子曰く、堯・舜は之を性にするなり。湯・武は之を身にするなり。性之者、生而知之者也。反之者、學而知之者也。之を性にする者は、生まれながらにして之を知る者なり。之に反る者は、學んで之を知る者なり。

として、伊川は、『程氏遺書』卷十八、伊川先生語四では

大抵、生而知之與學而知之、及其成功一也。

大抵、生まれながらにして之を知ると學んで之を知るとは、其の成功に及べば一なり。

と述べている。また、『程氏遺書』卷二十四、伊川先生語十には、

聖人無優劣。有則非聖人也。

聖人に優劣無し。有らば則ち聖人に非ざるなり。

とも見える。つまり、「生而知之」も「學而知之」も、聖人という點

で何らの等差も遜色もないと斷ずることで、「聖人」を人知人力によつて到達可能なものとして位置付け、學問存養による人間の無限の可能性を保證するのである。その根據は、孟子所論の「理之所同然」を衍

義したものに他ならない。伊川は「聖人無優劣」を更に推衍して、『中庸解』(『程氏經說』卷八)の「唯天下至誠、爲能盡其性止則可以與天

地參矣。」の項に次のように記している。

「聖人學んで至る可し」の根底にあるもの

至于實理之極、則吾生之所固有者、不越乎是。吾生所有、既一於理、則理之所有、皆吾性也。人受天地之中、其生也具有天地之德。

柔強昏明之質雖異、其心之所同然者皆然。特蔽有淺深、故別而爲昏明。稟有多寡、故分而爲強柔。至於理之所同然、雖聖愚有所不異。實理の極に至れば、則ち吾が生の固有する所の者は、是れを越えず。吾が生の有する所、既に理に一なれば、則ち理の有する所、皆吾が性なり。人は天地の中を受け、其の生まるるや天地の徳を具有す。柔強昏明の質異なると雖も、其の心の同じく然る所の者は皆然り。特、蔽に淺深有り、故に別かれて昏明を爲す。稟に多寡有り、故に分かれて強柔を爲す。理の同じく然る所に至れば、聖愚と雖も異ならざる所有り。

伊川は、「理之所同然」という點で、「聖愚」つまり上知も下愚も異なる所がないと斷じているが、これは『論語』陽貨篇の「性相近也、習相遠也」、「唯上知與下愚、不移」の孔子語録との撞着を免れない。この點について、伊川は孟子所論の「性」が「性之本」を言うのに對し、孔子の「性」は「性質之性」であること、孟子の言う性善が「本窮極源之性」であるのに對して、孔子の説く「性相近也」の性が告子所論の「生之謂性」と同じく「被命受生之後」を言ったに過ぎない、という觀點を別途示している。

「性相近也。習相遠也」と「唯上知與下愚、不移」の解釋に關しては、『程氏遺書』卷二十二上、伊川先生語八上「伊川雜錄」の唐棣所錄の語に次のように見える。

棣問、孔孟言性不同、如何。曰、孟子言性之善、是性之本。孔子言性相近、謂其稟受處不相遠也。人性皆善。所以善者、於四端之情

一七一

可見。……又問、才出於氣、否。曰、氣清則才善、氣濁則才惡。稟得至清之氣生者、爲聖人。稟得至濁之氣生者、爲愚人。如韓愈所言、公都子所問之人是也。然此論生知之聖人。若夫學而知之、氣無清濁、皆可至於善而復性之本。所謂堯・舜性之、是生知也。湯・武反之、是學而知之也。孔子所言上知下愚不移、亦無不移之理。所以不移只二有。自暴自棄也。

棟問ふ、孔・孟の性を言ひて同じからざるは、如何、と。曰く、孟子の性の善なるを言ふは、是れ性の本。孔子の性相近きを言ふは、其の稟受する處の相違からざるを謂ふなり。人の性皆善なり。善なる所以の者は、四端の情に於て見る可し。……又問ふ、才は氣より出づるや、否や、と。曰く、氣清まば則ち才は善、氣濁らば則ち才は惡なり。至清の氣を稟得し生まるる者は、聖人爲り。至濁の氣を稟得し生まるる者は、愚人爲り。韓愈の言ふ所、公都子の問ふ所の如き人は是れなり。然れども是れ生知の聖人を論ず。若し夫れ學んで之を知れば、氣に清濁無く、皆善に至りて清の本に復す可し。所謂堯・舜之を性にすは、是れ生知なり。湯・武之に反るは、是れ學んで之を知るなり。孔子言ふ所の上知と下愚は移らずも、亦移らざるの理無し。移らざる所以は只二有り。自暴自棄なり。

この語録の前段で話題とされている内容は、司馬光・蘇軾らの非孟論が、「孔孟相反」をモチーフとし、その主要テーマのひとつが、孟子の「性善」の提唱と『論語』所收の人品論とが相矛盾していることを指摘するものであった点である。例えば、魯孟派の徐積は、飽くまで「孔孟一致」を前提に、『孟子』は『論語』の疏であると主張し、孔子もまた性善を説いたという主張を展開しているが、伊川は、聖人の道

(一理)が不易一貫なればこそ、時代を異にして現れる個々の「合理」の具體的手立ては、時代に應じて然るべく異なるという視點から、『論語』と『孟子』の主題を區別して、「生知」も「學知」も結果的には同様であり、「聖人も我と類を同じくする者」であるという點で、理論的には「上知下愚、不移」の道理はない、「不移」を成立させる條件は、むしろ別にあつて、「自暴自棄」という個人の存養の問題に他ならない、と論じたものである。これは、當時の定論ともいふべき「性有三品説」から孟子所論の「性善」を解き放す意味を有している。

三、程伊川の思惟様式の特質

(一)「聖人可學而至」における「對」の着想

以上のような伊川固有の「上知與下愚、無不移之理」の視點から、「聖人可學而至」の論理的組み立てを検討すると、第一要件として「理之所同然」があり、その上で「聖人(上知)」と「愚人(下愚)」の對置がなされていることが分かる。「聖人」と「愚人」は相對で、その對置は膠着的な二項對立の位置付けではなく、「理之所同然」を横軸として一定方向の可動性を有している。そして、可動性のベクトルとしては、プラス方向には「存心養性」、マイナス方向には「自暴自棄」が想定されることになる。存心養性の手だては、學問存養にあるが、その具體的内容を、伊川は次のように説いている。¹¹⁾

學者當以論語・孟子爲本。論語・孟子既治、則六經可不治而明矣。讀書者、當觀聖人所以作經之意、與聖人所以用心、與聖人所以至聖人、而吾之所以未至者、所以未得者、句句而求之。晝誦而味之、中夜而思之、平其心、易其氣、闕其疑、則聖人意見矣。(『程氏遺書』卷二十五、伊川先生語十二)

學ぶ者は當に論語・孟子を以って本と爲すべし。論語・孟子既に治むれば、則ち六經は治めずして明らかなる可し。書を讀む者は、當に聖人の經を作る所以の意と、聖人の心を用ふる所以と、聖人の聖人に至る所以とを觀て、吾の未だ至らざる所以の者、未だ得ざる所以の者を、句句にして之を求むべし。晝は誦して之を味はひ、中夜にして之を思ひ、其の心を平らかにし、其の氣を易へ、其の疑ひを闕けば則ち聖人の意見はる。

要するに、伊川の言う學問存養の工夫とは、『論・孟』を玩味熟讀して、聖人の著作意圖を理解し、聖人の心象を體認し、聖人の聖人たる所以を知覺して、自己の反照とし、自己の人格的漸進に間斷なく心を注ぎ續けることに他ならない。

伊川の「聖人」と「愚人」の相對的對置は、何よりも人の人たる所以の同一性（理之所同然）を大前提とする。従つて、「聖人」における「愚人」あるいは「中人」のように、兩端に相對置する二者が、全く個別的獨立的に存在するのではなく、人の人たる所以といふ共通の基盤の上に、あくまで相對的に存在するに過ぎない。従つて、たとえ人格に三品五等の等差があつたとしても、それらは人の人たる所以の同一性という點で包攝され、個別的相違性は比較相對による區別以上には出ないことになる。かかる相對性のゆえに、個々の可動性が保持され、「下愚」もまた學んで「聖人」に至る可能性が保證されることになるのである。

程伊川が、「聖人可學而至」の立言を可能にした論旨を検索すると、「理之所同然」という絶對的前提と、人品の等差といふ相對的判斷との重層性がレリーフされる。人格の本源性に對する純粹度としての人品の等差は、相對的なるがゆえに可塑性を否定できない。この可塑性

「聖人學んで至る可し」の根底にあるもの

のゆえに、マイナスの座標からプラスの座標への可動性が保證されるのである。「聖人（上知）」と「愚人（下愚）」あるいは「中人」の對置という認識を、相對的概念と定義するならば、伊川の場合には、人の人たる所以の普遍性と人品の個別存在といふ相對的存在の重層構造を前提にした、複合的認識という特質を有することになる。

以上のように、依然として孔子の語録を教條とする時流の中で、程伊川が、「孔子言ふ所の上知と下愚は移らずも、亦移らざるの理無し」と結論し、「聖人可學而至」の命題を立ち上げた論理構成を跡付けてみると、獨特の重層的相對概念を基調とした思惟構造がレリーフされる。

中國人の傳統的な「對」志向が、同一の場に個別の二項目が對立あるいは兩立し、相對概念が竝立して、一定の落ち着きを呈するといったものであるのに對し、伊川の相對概念は、第一の前提に萬人共通の所同然之理（人の人たる所以の同一性）があり、それを基軸として「聖人（上知）」と「中人」・「愚人（下愚）」が相對的に對置される點に特色がある。伊川の場合、聖人と中人・愚人は、あくまで膠着的な個別的存在ではなく、聖人を中心の基軸（固定された指標）とした可塑性を有する相對的存在に過ぎない。いわば、普遍的真理である「本然之性（所同然之理）」の表層に、相對評價的な人品の等差に關する議論を上乗せした大枠のもとで、聖人と中人・愚人である個我が相對的に位置付けられているのである。「聖人」は、私情私欲を超越し、宇宙生成の根源の理と一體化した、公正かつ完全な人格と位置付けられ、「中人・愚人」は私情私欲に偏して、本來的に内在する「本然之性（性即理）」の正常な發露を自ら閉ざしているものに他ならない。

「聖人可學而至」の命題は、そうした公正無私の人の人たる所以（公

的なるもの」と個人的な偏向（私的なるもの）とを相對的に認識し、可塑性を有する私的なるものが、存養の工夫を持續することで、限りなく公的なるものに接近し、終には同一化することが可能である、というものである。この場合の私的なるものの可動性（可塑性）を保證するのは、根源の「理」である萬人共通の本然之性（所同然之理）人の人たる所以）ということになる。

程伊川のこうした視點の發展として認められる端的な例は、『大學章句』經一章の朱註、

明德者、人之所得乎天、而虛靈不昧、以具衆理而應萬事者也。但爲氣稟所拘、人欲所蔽、則有時而昏。然其本體之明、則有未嘗息者。故學者當因其所發而遂明之、以復其初也。

明德は、人の天より得る所にして、虚靈不昧、以て衆理を具して萬事に應ずる者なり。ただ氣稟の拘する所、人欲の蔽ふ所と爲りて、則ち時として昏すること有り。然れども其の本體の明は、則ち未だ嘗て息まざる者有り。故に學ぶ者は當に其の發する所に因りて遂に之れを明かにし、以て其の初の復すべきなり。

に代表される、「天理の公」と「人欲の私」の相對關係を基調とした倫理説の展開である。このような「公」と「私」の相關が、いきおい哲學的思惟のテーマとなるには、宋代の歴史的社會情況が、その下地を形成しているものと見てよい。王朝創業とほぼ同時に、皇帝を頂點とした中央集權官僚機構が成立し、士大夫層の底上げが進展する中で、宋代固有の自己認識が發揚されたのである。公的なるものと私的なるものの視點を擴大して、人間社會の營み全體に据えろと、公正無私である筈の「公共（天下）」と私利私欲に左右されがちな「個人」との相對關係にも置き換えられる。この場合、「公（社會・公共）」の

一員としての「私」という、獨特の自我意識が生じ、いきおい「公」の一員たる可き「私」の行動規範としての義理が問題になることとなる。自我意識は、社會・公共に對する相對的な自己認識であり、原理的には「聖人可學而至」と同様の認識構造といえる。いわば、可塑性を固有する我が、學問存養による存心養性の工夫を繼續維持することで、限り無く公義公共に漸化していくのである。ここでの「公」と公共に包攝されるべき「私」は、二項對立的關係でもあるが、また相對合一的要素をも有している。この場合の相對關係は、二者對等ではなく、合一もニュートラルな一體化を意味しない。可塑性を内在するのは、「私」のみであり、可動性は個我にのみ認められる。

同様に、「聖人可學而至」についても、「所同然之理」という地盤に、天理之公たる「聖人」という中心の基軸としての指標があつて、それに向かつて一定方向のベクトルが稼動するのである。「公」「私」、「聖人」「中人・下愚」の對置は、公共的な道義や人の人たる所以といった普遍的眞理を不動軸とした、偏向性のある表層的相對的關係に他ならない。

ちなみに、『大學』の三綱領の「親民」を「新民」とする伊川の視點は、經一章と傳十章の文言の相關という事由以外に、上述のような伊川固有の「對」の思惟様式に表裏する着想にもよると思われる。「明徳」の推衍としての「新民」は方向性を相反にした表現ではあるが、感應合一する所は、公理を基軸としている。「親民」の場合では、作用が一方的であり、伊川の着想する「相對」とはならない。

程伊川の思惟様式における「對」的認識は、二項對立あるいは相對合一の單純構造ではなく、絶對的前提條件ともいふべき定言的命題の基盤の上に、複數の相對する概念が存立し、表層的相對關係が、その

場を構成する様々な要件に應じて可動性を有するといった二重構造をとる。いわば、相対的な「對」概念の感應作用の結果として、定言的命題に根ざした個別的「合理」を將來する、といった性格を帯びていることになる。

以下では、こうした伊川の思惟様式の特徴が「聖人可學而至」に限定されるものでないことを、更に他の事項によって見ていくこととする。

(二) 義利論の「對」概念

『孟子』梁惠王章句上第一章の主題は「王何必曰利。亦有仁義而已矣。」の語にあって、「苟爲後義而先利、不奪不蹙。」の句が、「義」「利」の二項對立を端的に示しており、後に「公義」と「私利」の相關が議論の對象とされる。

ともすれば、「公」を優先させ、「私」を退ける道義的觀點から、ストイックな解釋をしがちな所であるが、朱子は『孟子集注』に、『孟子精義』からの引用として、次のような程伊川の解釋を載せている。これは、もとは『程氏遺書』卷十九、伊川先生語五に收める語録の後半部分で、經文の語句をそのまま引用する箇所を、朱子が割愛整理して『孟子精義』に採録したのである。

程子曰、君子未嘗不欲利。但專以利爲心、則有害。惟仁義、則不求利而未嘗不利也。當是之時、天下之人、惟利是求而不復知有仁義。故孟子言仁義而不言利。所以拔本塞源而救其弊、此聖賢之心也。

程子曰く、君子は未だ嘗て利を欲せずんばあらず。但専ら利を以て心と爲さば、則ち害有り。惟仁義なれば、則ち利を求めずして未だ嘗て利せずんばあらざるなり。是の時に當りて、天下の人

「聖人學んで至る可し」の根底にあるもの

惟利のみ是れ求めて復仁義有るを知らず。故に孟子仁義を言ひて利を言はず。拔本塞源して其の弊を救ふ所以、此れ聖賢の心なり。『孟子精義』當該箇所には採録されない『程氏遺書』卷十九所錄の前半部は、『易』文言傳の「利貞者性情也。」の「利」と『孟子』離婁章句下第二十六章の「以利爲本」の「利」との異同についての問答で、その末尾に「凡順理無害處便是利（凡そ理に順ひ害無き處は便ち是れ利）」とあって、朱子引用の冒頭部「君子未嘗不欲利。」が接續する。これらをもまえて仁義と求利を對置した伊川の解釋を見ると、仁義が利（公利）を内在させるといふ指摘は、「順理無害」の定言的判斷を前提としていることが分かる。伊川は、「義」と「利」の別について次のような指摘をしている。

聖人以義爲利。義安處、便爲利。〔程氏遺書〕卷十六、伊川先生語二
聖人は義を以て利と爲す。義として安んずる處、便ち利と爲す。
義與利、只是個公與私也。纔出義、便以利言也。只那計較、便爲有利害。若無利害、何用計較。利害者、天下之常情也。人皆知趨利而避害。聖人則更不論利害、惟看義當爲不當爲。便是命在其中也。
〔程氏遺書〕卷十七、伊川先生語三

義と利とは、只是れ個の公と私とのみなり。纔かに義を出づれば、便ち利を以て言ふなり。只那の計較するは、便ち利害有るが爲なり。若し利害無くんば、何ぞ計較を用ひん。利害とは、天下の常情なり。人皆利に趨りて害を避くるを知る。聖人は則ち更に利害を論ぜず、惟義として當に爲すべきと當に爲さざるべきとを看るのみ。便ち是れ命其の中に在ればなり。

「計較」とは、利害損得を秤にかける意。ここでは、「義」と「利」が完全な二項對立的觀念としてではなく、「公」か「私」かを前提條件

に相對するものと捉えられていることが分かる。それでは、「公」と「私」が二項對立的に位置付けられているかというところ、そうではなく、「利害者、天下之常情也。」の語から、利・害は公・私に共通の事項であると言える。そして、その共通項の一定の重なりからはみ出た部分が「私利」に相當することになるのである。更に、義・利に關わる「公」と「私」が、相應の重層性を有していることを示している。「利」の追求について、伊川は、更に積極的な指摘を『程氏易傳』益卦上九の象傳において述べている。

傳曰、理者天下之至公、利者衆人所同欲。苟公其心、不失其正理、則與衆同利。無侵於人、人亦欲與之。若切於好利、蔽於自私、求自益以損於人、則人亦與之力爭。故莫肯益之、而有擊奪之者矣。

傳に曰く、理は天下の至公、利は衆人の同じく欲する所。苟しくも其の心を公にし、其の正理を失はざれば、則ち衆と利を同じくせん。人を侵すこと無くんば、人亦之を與にするを欲せん。若し好利に切にして、自私に蔽はれ、自益を求めて以て人を損へば、則ち人も亦之と力争せん。故に肯て之を益する莫くして、之を擊奪する者有らん、と。

ここでは、天下を貫くのは「至公」の理である。これに相對するのは「自私」で、利を欲すること自體には是非の基準は内在しない。そして、「公理」に根ざした「欲利」は何ら差し障りないが、「自私」に蔽われた「求利」は有害無益であると退けられている。前提に「至公之常理」を絶對的規準とし、衆人所同然の欲利が、「公」と「自私」の間に相對流動的に位置付けられている事が分かる。

伊川の義利論の場合、「義」と「利」を膠着的個別的な二項對立的事項として捉えるのではなく、人品論での「心之所同然」と同様に、

「順理無害」を一貫の眞理とし、「公利」と「私利」を相對置していることが分かる。更に「私利」は、仁義に「公利」を不動軸とする可塑性を有しており、「利」に「公」と「私」のふたつながらの相對的要素を認めた上で、「私利」がどれだけ「公利」に接近し、最終的に「公利」に包攝されるかということの可能性を重視するのである。

(三) 經權論の「對」構造と「時中」

北宋中葉期に進展する『孟子』の受容の過程で、孟子所論の「權」が特立したテーマとなるのは、『孟子』の「革命是認」と「勸諸侯爲天子」の言説の合理的解釋、つまり孔子の語「君君、臣臣、父父、子子。」(『論語』顔淵篇)に凝縮される「正名」という定理に照らして、孟子の言説が臨機應變の措置であったことを説明する上で、『孟子』離婁章句上第十七章中の

男女授受不親、禮也。嫂溺、援之以手者、權也。

男女授受するに親からせざるは、禮なり。嫂溺して、之を援くに手を以てするは、權なり。

の一節を援用することに端を發する。「權」を「禮(經)」の對立概念とした上で、緊急避難の手だてとして定義された權の概念に、聖賢の同道異迹に歴史の必然を想定し、時代に即應したその臨機應變の措置の正當性を説き、自身の政策實現の梃子としたのが王安石であった。

王安石の權に關する言説は、概ね、その政治的意義を優先した政策理念の典據としての『孟子』の「權」と、その援用という側面が色濃く入り込む工夫がなされるのは、程伊川に至ってからと見てよいであろう。權を「反經」の方便と位置付ける、従前の權論に對する伊川の見

解を端的に示したのが、次の一文である。

古今多錯用權字。纒說權、便是變詐或權術。不知權只是經所不及者
權量輕重、使之合義。纒合義、便是經也。今人說權不是經、便是經
也。〔程氏遺書〕卷十八、伊川先生語四

古今多く權字を錯り用ふ。纒かに權を説かば、便ち是れ變詐或は
權術なり。權は只是れ經の及ばざる所の者の輕重を權量し、之れ
をして義に合せしむるのみなるを知らず。纒かに義に合すれば、
便ち是れ經なり。今人權は是れ經ならずと説くも、便ち是れ經な
り。

ここでは、「權」を「經」と對立的に位置付けることを誤りとし、現
實の場面で、「經」が捕捉しきれない事項について過不及なく道義に
合致するように措置するのが「權」であるとしている。そして、「合
義」をその目的とする以上は、「權」もまた「經」の範疇に含まれる
ことになる、と言っているのである。留意すべきことは、伊川は、「權只是
經」つまり權即經という短絡的定義をしているのではないということ
である。伊川は、典要（具體的規範、規準である教條）としての「經」
と

隨時而動、從宜適變。〔周易程氏傳〕卷二

時に隨ひて動き、宜に従ひて變に適ふ。

を内容とする「權」とを對置した上で、「權」が道義に合致する手立
てである以上は「便是經也」であると結論付けているに過ぎない。

つまり、伊川の場合には、聖賢相傳の道である「常理」としての第
一義的「經」を時空を超えた普遍的眞理であるとした、定言的前提を
基盤とし、その表層に、經書に記載された聖賢の遺教である典要とし
ての第二義的「經」と、流動的な現實への對應である臨場的營爲の

「聖人學んで至る可し」の根底にあるもの

「權」が相對的に論じられてことになる。そして、この場合の第
二義の「經」、つまり經書に載せる所の典要と、現實對應の「權」と
は、それぞれの歴史的場面での相對的條件下における「合義」という
點で、第一義の「經（常理）」に合致することを目的とする以上、必
ずしも相反對立するものではないことになる。

次にもう一例、伊川の「權」の解釋を掲げる。

世之學者、未嘗知權之義。於理所不可、則曰姑從權。是以權爲變詐
之術而已也。夫臨事之際、稱輕重而處之以合於義、是之謂權。豈拂
經之道哉。〔程氏粹言〕卷第二

世の學者、未だ嘗て權の義を知らず。理に於て不可なる所あれ
ば、則ち姑くは權に従はんと曰ふ。是れ權を以て變詐の術と爲す
のみ。夫れ事に臨むの際、輕重を稱りて之れを處し以て義に合
す、是れを之れ權と謂ふ。豈拂經の道ならんや。

これは、例えば歐陽脩の

權者、非常之時必有非常之變也。〔易童子問〕

權とは、非常の時必ず非常の變有るなり。

や、范祖禹の

天下之道、有正有變。正者、萬世之常。權者、一時之用。〔孟子集

注〕離婁章句上第二十六章、所引

天下の道、正有り變有り。正とは、萬世の常。權とは、一時の用。

といった把握とは大いに異なる指摘である。一般に、「權（變）」は
「經（正）」と相正對する事項とされ、「常（經）」に對する「非常（反
經）」として處理される。しかし、伊川の場合には、「權」は「經」に
反撥し、時として「經」を否定することで然るべき結果を得る手段と
いった、例外的な緊急避難的措置の意味ではない。聖賢の同道異迹を

歴史の必然と見る王安石の場合、その着想にはかなり伊川と類似するものがあるが、その一方で

如聖賢之道、皆出於一。而無權時之變、則又何聖賢之足稱乎。聖者、知權之大者也。賢者、知權之小者也。〔臨川集〕卷第六十九、祿隱)

聖賢の道の如きは、皆一より出づ。而して時を權るの變無くんば、則ち又何ぞ聖賢の稱するに足らんや。聖なる者は、權の大なるを知る者なり。賢なる者は、權の小なるを知る者なり。

と述べるように、それぞれの時代と世情に對する聖賢の個別的處世そのものを「權」として取り上げることが主で、「經」との相關を議論の中核に据えている譯ではない。その點、伊川とは「權」をめぐる思惟の目的を異にしていると言える。

「經權論」は、いわば程伊川の哲學思想を代表する議論の一つである。舊説では「經」と「權」は相反する事項として、典型的な二項對立の圖式で語られることが多い。しかし、伊川は、「權」を「反經之道」ではなく、當面する具體的個別的事項を、その都度ごとに「合理」なら使むる手立てであると定義する。伊川所論の特徴は、「經」の概念を、一般の經書に記された内容という意味に止めず、更に天地宇宙の常なる眞理という意味にも捉え、二重構造の觀念として提示している點にある。いわば、「一理」としての「經」と「分殊」としての「經」とである。後者は、「經」としては第二義で、いわば日常的營爲の軌範としての「典要」に過ぎず、歴史の推移の中で、必ずしも不易不變ではあり得ないとする點が、伊川獨特の着想であった。

伊川の説を要約すれば、一般に言う「經」は經典に記された眞理ではあるが、歴史の現實が流動的に推移する以上、經典に載せる文言を

そのまま教條とし、一言一句を文字通りに墨守すれば、當然の結果として現實對應の上で齟齬が生じる。むしろ「權」はその時代の現實に即して、その場面の最善を選択し、典要としての「經」の根底にある「常理」を斟酌し、第一義の「經」に合致させる事上の工夫である、ということになる。

伊川のこうした思惟様式は、單に『孟子』解釋の合理化という範圍に止まらず、「時中」の觀念から導かれる思考様式であると考えられる。『程氏遺書』卷十五、伊川先生語一に、次の一節がある。

嘗語學者、且先讀論語・孟子、更讀一經、然後看春秋。先識得箇義理、方可看春秋。春秋以何爲準。無如中庸。欲知中庸、無如權。須是時而爲中。若以手足胼胝、閉戸不出、二者之間取中、便不是中。若當手足胼胝、則於此爲中。當閉戸不出、則於此爲中。權之爲言、秤錘之義也。何物爲權。義也。

嘗て學ぶ者に語る、且くは先づ論語・孟子を讀み、更に一經を讀み、然る後に春秋を看よ、と。先づ箇の義理を識り得て、方に春秋を看る可し。春秋は何を以てか準と爲す。中庸に如くは無し。中庸を知らんと欲せば、權に如くは無し。須らく是れ時にして中を爲すべし。若し手足胼胝、閉戸不出を以て、二者の間に中を取らば、便ち是れ中ならず。若し當に手足胼胝すべくんば、則ち此に於て中と爲す。當に閉戸不出すべくんば、則ち此に於て中と爲す。權の言爲る、秤錘の義なり。何の物をか權ると爲す。義なり。言う迄もなく「手足胼胝」は禹の故事、「閉戸不出」は顔子の故事である。ともに聖賢の進退の典要であるが、具體的行爲としては相反撞着する。二者を折衷すれば「中」になるかといえそうではなく、その時勢においてその時々々の義の所在を權擇して、然るべき場面である

べき行爲を選択するのが「中」である、というのである。引用文では、その個々別々の「中」の何たるかと、その總體としての中庸を學び得るために『春秋』が最適であることを述べるが、文中の「須是時而爲中」が、經・權における「合義」に對應していることが分かる。

要するに、「權」の字義は棹秤の分銅のことで、轉じて物の輕重を量る意となる。そこで、伊川は、その時々々の義の所在を權り、取捨する意とするのである。この際、「義」とは「宜」（萬事に不都合ないこと）と同音同義であることから、「權」の對象を「時措之宜」（その時にその様に措置して萬事不都合ないこと）と定義する。かくして、「時措之宜」を權る↓「合義」↓「經」の現實的運用、といった圖式がここに成立することになる。

「時措之宜」を得て常に「義」と「理」にびたりと的中していることを「時中」（時において理に中る）という。『中庸』に「君子而時中」とあり、「時中」は「中庸」の意に他ならない。「中」は理に中ること、「庸」は常であるから、常に理に適っているのが「中庸」ということになる。伊川の歴史觀によれば、時勢の必然の將來する結果として、眞理の所在は常に變易を繰り返す。この變易に對應して、「合義（理）」であり、不變であるものが聖人之道（常理）ということになるのである。

伊川は、「經」と「權」を反對概念として二項對立的には認識せず、「合義」を不動軸として、歴史の現實に即して「時措之宜」を選び取る「權」の「常理」への包攝を想定するが、ここでも、これまでに見てきたのと同然の思惟様式が、指摘できるように思われる。

四、程伊川の思惟における「對」形式の特質

「聖人學んで至る可し」の根底にあるもの

「對」は、例えば文學的修辭法である「對句」や中國人の傳統的思考法とされる二項對立、言語表現上の特徴である漢語構成法の同義もしくは類義の二字結合、相對語の二字結合などに共通する中國の傳統的思惟の様式である。程伊川のみならず、周濂溪・程明道・張橫渠にも、その思考法に「對」觀念が重要な意味を持っていることは、既に市川安司博士の指摘する所であるが、伊川の思惟様式としての「對」の着想を検討すると、單純な二項對立や相對合一といった二者相對の圖式ではなく、必ず「理之所同然」ともいふべき命題が前提にあって、その表層を様々な要件によって相對する概念が可動性を持って流動し、「對」の一方にある「公理」に同一化する可能性を有している、という特質が認められる。例えば、『程氏遺書』卷十一、明道先生語一の

天地萬物之理、無獨必有對。皆自然而然。非有按排也。每中夜以思、不知手之舞之、足之踏之也。

天地萬物の理、獨無く必ず對有り。皆自然にして然り。按排有るに非ず。每中夜以て思ひ、手の舞ひ、足の踏むを知らず。

萬物莫不有對。一陰一陽、一善一惡、陽長則陰消、善增則惡滅。斯理也、推之其遠乎。人只要知此耳。

萬物對を有せざる莫し。一陰一陽、一善一惡、陽長すれば則ち陰消ず、善増せば則ち惡滅す。斯の理や、之れを推さば其れ遠からんか。人は只だ此れを知るを要するのみ。

や、張橫渠の『正蒙』中正篇の

惡不仁、故不善未嘗不知。徒好仁而不惡不仁、則習不察、行不著。是故徒善未必盡義、徒是未必盡仁。好仁而惡不仁、然後盡仁義之道。不仁を惡む、故に不善は未だ嘗て知らずんばあらず。徒らに仁を

好みて不仁を惡まざれば、則ち習へども察せず、行へども著れず。是の故に徒善は未だ必ずしも義を盡さず、徒是は未だ必ずしも仁を盡さず。仁を好みて不仁を惡む、然る後に仁義の道を盡す。

といった語は、いずれも二者相對の觀念を提示している。明道の場合には、「一陰一陽」の例のように萬物が相反する二つの要素によって構成され、その相對的な増減・消長のバランスによって森羅萬象が流動し立ち行くといった原理の指摘であり、横渠の論調は、相反する二要素があつて、彼を知ること始めて我の全體を客觀できる、甲・乙兩端を知り得て中正の所在を認め得るというものである。明道は、いわば二項對立を基調とするバランス理論の提示であり、横渠の文言は、『孟子』盡心上の「子莫執中」を敷衍した「中正」論といつてよい。

これに對して、伊川の「對」の思惟様式は、更に二者相對の根底を貫く總括的觀念を設定した二重構造になつてゐるのが特色である。「對」の問題とは別に、例えば、伊川には『程氏易傳』乾卦象傳の注に「四徳之元、猶五常之仁。偏言則一事、專言則包四者。」

四徳の元は、猶五常の仁のごとし。偏言すれば則ち一事、專言すれば則ち四者を包ぬ。

といった指摘があるが、これなどは伊川の二重構造的思惟様式の特徴を端的に示していると言つてよい。ここでは、「仁」が全體を包攝することを言い、個別的には五常が相對的に並列的に存立することを指摘しているが、伊川の「對」の思惟様式の場合、この裏返しに二重構造で、いわば、相對的事象の可動性の基盤、あるいは相對的個別的な要素が收斂していく所に、絶對的存在としての普遍的眞理が、全て的前提として定立しているといった特質を有している。

程伊川をして、「聖人可學而至」の立言を可能にしたものは何か。

以上のように、伊川固有の「對」的な要素を多分に加味した思惟様式の二重構造に、その手がかりを想定したのが本稿の主題である。

注

(1) 吾妻重二「道學の聖人概念—その歴史的位相」『關西大學文學論集』第五十卷第二號、二〇〇〇・一二、は、「一、道學における聖人可學論・道學と非道學の聖人觀」の項で、「學んで聖人となりうる」という聖人可學論は、道學者全てに共通する前提であり、スローガンであつた。〈すべてに〉というのは誇張ではない。」として、以下に周敦頤の『通書』聖學第二十、程顥『程氏遺書』卷二・上46、程頤『程氏遺書』卷二五・16、張載（呂大臨「横渠先生行狀」）、朱熹『論語集注』公冶長篇・十室之邑章、陸九淵『象山全集』卷三五・語錄下等を例示して、「同様の發言は枚擧げいとまがない。」としている。吾妻氏の指摘する所は、これまでの議論を網羅要約したものと見える。なお、氏の論考は、この時代の「道學」思潮を仔細に論じたもので、本稿の前提として參考にした。

(2) 島田虔次『朱子學と陽明學』（岩波新書、一九六七・五、初版）は、三十三頁「第一章 新しい哲學の出發 聖人學んで至るべし」の項で、周濂溪の思想史上の功績として『太極圖說』の「無極而太極」の宇宙觀について、「第二のものとして、人間は學ぶことによつて聖人になることができる、という主張をあげたい。」として、『通書』聖學第二十の「聖可學乎。曰、可。…」の語を例示している。

(3) 拙稿「孟子性善説をめぐる北宋諸儒の議論について—李觀・司馬光・蘇軾及び王安石の場合を中心として—」『學藝國語國文學』第十八號、一九八三・三、「宋代の孟子批判について—余允文『尊孟辨』採録の非孟論を中心として—」『漢文教室』第一四六—一四八號、一九八三・九、一九八三・一二、一九八四・五。

(4) 拙稿「歐陽脩に於ける『孟子』の受容について—經學復古と排佛論の基調を中心として—」『東洋文化』復刊第六十一號、一九八七、三。

(5) 以上については、注(3)前掲論文。

(6) 拙稿「徐積の『孔子性善説』について—宋代『孟子』受容史の視點から—」『岐阜女子大學紀要』第二十四號、一九九五、三。

(7) 拙稿「王安石における孟子尊崇の特色—元豐の孟子配享と孟子聖人論を中心として—」『日本中國學會報』第三十六集、一九八四、一〇。

(8) 朱子が『孟子集注』に引く、尹和靖の語「性之者、與道一也。身之者、履之也。及其成功則一也。」はこの伊川の語を援用したものである。

(9) 問性相近也習相遠也。性一也、何以言相近。曰、此只是言性一氣質之性。如俗言性急性緩之類。性安有緩急。此言性者、生之謂性也。又問、上智下愚不移、是性否。曰、此是才。須理會得性與才所以分處。……凡言性處、須看他立意如何。且如言人性善、性之本也。生之謂性、論其所稟也。孔子言性相近、若論其本、豈可言相近。只論其所稟也。

『程氏遺書』卷十八、伊川先生語四)

孟子言性、當隨文看。不以告子生之謂性爲不然者、此亦性也。彼命受生之後、謂之性爾。故不同。……若乃孟子乃言善者、乃本窮源極之性。

『程氏遺書』卷三、二先生語三)

なお、程伊川が「上知與下愚、無不移之理」として、性有三品論の限定を克服し、孟子の「性善」を普遍化させたことについては、既に拙著「程伊川の『孟子』の受容と衍義」(汲古書院、一九九六、三)の第四章第二節「程伊川による『性善』の受容と衍義」に私見を述べた。

(10) 注(6)前掲論文。

(11) 既に述べたように、『程氏遺書』卷二十五の資料性について問題が残るが、この條は『近思錄』致知篇第三十八條に收める。第二十三條に「伊川先生曰」を冠し、第四十二條まで一括して伊川の語を連載する中の一條で、朱子には、伊川の語録とする視點があったことが分かる。

「聖人學んで至る可し」の根底にあるもの

(12) 以上のような、程伊川の相對的概念の對置に普遍的概念と個別的存

在の相關關係を被せた思惟様式の重層構造を、本稿では程伊川の「對」概念と表現する。論者としては、これは、傳統的な志向としての所謂

「對」の要素を取り込みながら、既成概念の範圍にとどまらない發想であり、「對」概念という表現が意を盡しているかどうか、更に検討の餘地が残るようにも思われるが、現段階においては、取り敢えず上記の表現を用いた。

程伊川の思惟様式に「對」の志向を指摘する先行研究としては、市川安司「程伊川哲學の研究」(東京大學出版會、一九六四、九、初版)

が、「第二章理の多樣性」で「第六節伊川の思考法と對の觀念」の項を立て、伊川の思考法に見える「對」觀念と「對」觀念成立の要因として北宋哲學者の學說に見える「對」を論證している。また、大濱皓「中

國的思惟の傳統—對立と統一の論理」(勁草書房、一九六九、八、初版)は、老莊から毛澤東にいたる「對」志向を通觀し、「二程子」の項を立てて伊川の對に關わる文言を取り上げている。

前者は、伊川所論の理の多樣性の法則に二項竝立あるいは循環の「對」觀念の介在を指摘し、それが伊川のみならず北宋哲學者(周張二

程)に通じて見られる論調であることを指摘し、後者は、二項對立あるいは二項合一の「對」觀念の流れの中で、伊川の事例を取り上げるものである。

(13) 大濱皓前掲書、參看。

(14) 注(7)前掲論文。

(15) 拙稿「程伊川における『權』の解釋をめぐって—宋代『孟子』受容史の視點から—」(無窮會『東洋文化研究所紀要』第十一輯、一九九一、一一一)。

(16) 大濱皓前掲書、參看。

(17) 市川安司前掲書、八六頁〜一〇八頁。