

呂大臨の思想

一、はじめに

北宋の人、呂大臨（字與叔、藍田先生と稱さる）は、朱子學の先驅たる所謂北宋の五子の中の三者、張載（字子厚、横渠先生、一〇二〇—一〇七七）、程顥（字伯淳、明道先生、一〇三三—一〇八五）、程頤（字正叔、伊川先生、一〇三三—一〇七）に師事し、南宋の朱熹に専門の俊秀としてその早逝を惜まれた人である。

しかしその思想内容については、資料の制約もあり従来あまり論究されてきていない。だが、朱熹がその立場を確立した際の文章とされる「已發未發說」⁽¹⁾（朱文公文集卷六五）が立論の根據として程頤の言葉を多く引用し、その程頤の發言の多くが實はこの呂大臨の心性論・工夫論を批判したものであることに目を向けるならば、呂大臨の思想に關心を寄せぬわけにはいかない。朱熹が基づいた程頤の「呂大臨に與えて中を論ずる書」⁽²⁾（伊川文集卷五、以下論中書）は、呂大臨と程頤とが心性論について應酬を交した書簡の殘篇であるが、そこで呂大臨は程頤と對等に自己の立場を表出しており、そのことから、そこでの程頤の呂大臨批判の意圖も、呂大臨の思想の検討によつてはじめて完全に理解できると言えよう。また『二程遺書』を、質問者や記録者と二程

市來津由彦

との關わりを念頭にして通覽すると、關學と言われる張載とその門人達との交渉が、質・量ともに大きな部分を占めていることに氣づく。呂大臨は初め張載に、後に二程に就いた人であり、右の「中を論ずるの書」も、この張・程兩學の交渉の一環として位置づけえる。

このようなことから、呂大臨思想を検討することは、彼自身に對するに止まらず、張載と二程との接點という、所謂道學が北宋で形成される場で課題とされた問題を探ることもなる。本稿は、この交渉を體現する人物として呂大臨を取りあげようとするものである。

さて呂大臨の經歷と著作とについて述べておかねばならないが、このことについては、既に孤口治氏の考察があるので、ここでは同氏に従いつつ、ごく簡略に觸れるに止める。

呂大臨は、西紀一〇四六—一〇九二一年頃に生まれ、一〇九二—九七年頃に四十七歳で亡くなった。兄の一人に政治家として有名な呂大防（一〇二七—一〇九七）がいる。彼が成人に達するまでを語る確實な資料はない。ほぼ二十代の中ごろ、一〇七〇—七七頃年に、陝西に棲む張載に師事。その死に當つては「行狀」⁽³⁾（張子全書所收）を撰している。張載歿後は洛陽の二程に會い、後に弟の程頤に「呂與叔、横渠の學を

守ること甚だ固し。毎に横渠の説無き處は皆な(程頤に)相い従うも、纔かに説する有れば、便ち肯えて回さず」(二程遺書卷一九一99條以下遺19一99、と略記)と言われている。『續資治通鑑長編』には、一〇八七年に太學博士として(卷三九六)、一〇九二年に祕書省正字として(卷四七二)その名が見える。

呂大臨の著作の多くは散佚しており、諸本から資料を輯集しなければならぬ。『直齋書錄解題』『郡齋讀書志』『宋史藝文志』などには、別集をはじめ、老子・易・禮記・中庸・論語・孟子などの注解や、鼎器類を圖説した『考古圖』などの諸書が擧げられている。その中で、『郡齋讀書志』の「呂與叔玉溪集」解説に、「六經に通じ、尤も禮に精し。中庸大學等を解するの篇、世に行わる」とある様に、禮記關係の著作は南宋において通行していた模様である。『困學紀聞』で王應麟も中庸と射義の注解に言及する(卷五)。また中庸篇の解釋については、朱熹の師、李侗(延平)も觸れ(延平答問)、胡宏もその來歴を論ずる(五峯集卷三、題呂與叔中庸解)。これらから、北宋末から南宋へかけて、禮記關係、及びその中庸の解釋が、呂大臨の代表的著作として讀まれたことが推察される。

幸いに、呂大臨の『芸閣禮記解』(直齋書錄解題)は、南宋の衛湜『禮記集說』一六〇卷(通志堂經解所收)の中に「藍田說」として分散されながらも、ほぼその全體を窺うことができるようである。そこでこれによることで、南宋において注目された限りでの呂大臨の特色の一端を抽出できるものと思われる。もちろんそれは注解という性格のもので、あるべき理念世界を語ったものに過ぎない。その考え方がどう形成されたのか、現實社會の諸關係の中で呂大臨が何を問題としたのか、という、思想研究において最も興味あることは、これを語って

くれるはずの別集が亡びているために、一切明らかにし難い。研究には大きな制約があると言わねばならない。だが、こうした點については、彼が張載から二程へと師事していることから、張・程兩學の内容がどう呂大臨に浸透しているかを、張・程・呂氏三學の人間觀等を類型的に比較することにより、また二程の張載評價などを参考にすることにより、ある程度まで接近することができるであろう。

以上の様に、張・程兩學との關わりにおいて間接的に接近せざるをえないことから、以下、まず呂大臨が初めに師事した張載思想の核となる部分を概述し、その上で呂大臨の思想を、この『禮記解』、特に中庸解に見える人間觀、實踐工夫論を中心にして窺い、最後に冒頭に擧げた「中を論ずるの書」の問題に觸れることとしたい。

二、張載の氣の理論

張載は佛教の世界觀を批判することを契機として自己の思想を表明した。これは既によく知られたことである。その批判が課題とするところは二點。一つは、人生天地を幻妄とする佛教の考え方に對し世界の先驗的實在性を説くこと、一つは、佛教が取りくむ人間の自己實現という心性の實踐哲學に對抗しうる心性論を、儒教のものとして築くことである。これを課題とし、心性論をも包攝するものとして構築した理論が、いわゆる氣の理論である。これに基づいて彼は儒教の言葉に新たな息吹きを與えんとした。彼は、『易』說卦傳の「窮理盡性」に注目し、「窮理」に氣の理論をあて、「窮理」から「盡性」へと段階を設け、「窮理」の有無によつて儒佛を辨じ、またこの全體を實踐の立場から次の様に定式化した。

太虛は無形にして、氣の本體なり。其の聚まり其の散ずるは、變

化の客形なるのみ。至靜にして無感なるは、性の淵源なり。識有り知有るは、物交の客感なるのみ。客感客形と無感無形と、惟だ性を盡くす者のみ之を一にす。(正蒙・太和篇。以下、正蒙からの引用は、正・太和、と略記)

ここに使用されている「氣」「太虚」「客」「感」「性」などの概念の説明を通じて、彼の理論の骨格を、二程と呂氏の心性論と關わる範圍内で窺ふこととする。

「氣」は宇宙に充滿し、存在基礎としてその聚散運動によって相互關係的な陰陽兩氣の様態をとりつつ、「萬物」を生成消滅させている。その氣自體は、「一物にして兩體なるは氣なり。」の故に神(兩在るの故に測られず—自註、兩の故に化す(一に推行す)。此れ天の參たる所以なり。)(正・參兩)という「一神兩化」の論理を持つとする。これは次の様なこととして説明できよう。陰陽の「兩」が「兩」としてあるのは、「兩」の各限定態に内在し、かつその「兩」の各限定性を超越するような、氣の「一」の側面の働きによる。その「一」は「兩」においてのみ、その働きを發揮する。この「一」の働きを「神」と言い、それが「兩」として相對化現實化していることを「化」と言う、と。

この「一神兩化」の關係を存在者において見ると、「一」が「太虚」という概念に、「兩」が「萬物」に對應しよう。「太虚」とは、聚散する氣が散じ盡くした最も稀薄な状態を言うと同時に、その氣の「本體」ともされるや、未分化な概念である。そしてこの「太虚」の働きつまり氣の「一」の働きである「神」によって、「萬物」の各個物間には、「感」「合」と呼ばれる動態的關係が成立するとして、次の様に言う。

感ぜざること無き者は虚なり。感あれば即ち合するなり、感なり。

萬物本と一なるを以つての故に一能く異を合す。其の能く異を合するを以つての故に之を感と謂う。若し異有るに非ざれば、則ち合する無し。天の性は乾坤陰陽なり。二端なるの故に感有り、本と一なるの故に能く合す。天地の萬物を生ずるや、受くる所同じからずと雖ども、皆な須臾の感ぜざる無し。所謂性即ち天道なり。(正・乾稱)

「異」なる各個物には、その限定性を超えて他物との關係を成立せしめる「本一」が内具しており、その「本一」はこの各々の「異」においてのみ、「一」の働きを露わにする。このような「異」において「感・合」という關係性が成立する。事物は相互否定的かつ相互媒介的なかかる關係性の中で存立し、そのことで常に變化する。「客形」とはこの事態を言うものである。そして張載は、存在者の本來的あり方という「性」の概念を、この「一・太虚」の働きにおいて認め、「感」とは性の神、性とは感の體なり。惟だ屈伸動靜終始の能、一なるのみ」(正・乾稱)と、氣の理論の中に包攝する形で「性」を説くのである。

全體世界の存在者についてのこの一般理論は、人間存在にも適用される。むしろそのための理論とも言える。水の凝釋によって人の生死を喩え、そこにおいて超越的な「性」の内具のし方を説き、彼は「天性の人に在るは、正に猶お水性の水に在るがごとし、凝釋異なると雖ども、物爲るは一なり」(正・誠明)と言う。これが彼の説く存在者としての人間の本來的在り方である。しかし、水に喩えられた個々人は、身體によって個別的に存在するより他に出發しえないために、とかく自己の身體によって、「性を以つて身を成すを知らずして、身に因りて智を發すと自から謂い、天功を貪りて己が力と爲す」(正・大心)轉倒に陥り、關わりの中でこそ存立する個だという人間存在の本質を

忘却する危険性がある。この時の「智」は、關係性を自己に從屬させ恣意可能とする上に成立した、個別が悪しく絶對化したものと言えよう。このような轉倒の原因は、聚散する氣の偏滯（バランスの崩壊）に求められた。それは、個別化現實化した次元の「性」をいう「氣質の性」において現われるとする。そこで「太虚・一」の働きの次元での「性」とこれを區別して、「形よりして後に氣質の性有り。善く之を反せば、則ち天地の性存す。故に氣質の性は、君子の性とせざる者有り。」（正・誠明）と言う。そしてこの「反之」（孟子盡心下）ということにおいて、氣質を變化し（正・誠明、經學理窟など）「性を盡くす」工夫を説くのである。

以上の諸概念をふまえて考えるとそれはほば次の様である。まず個人々が自己の本來的な在り方を自覺して社會的實踐の主體性を確立する（盡性）ためには、自己が由來する根柢の了解（窮理）が必要だとする。そこから存在論的には價值的に對等な「太虚・一・天地の性」の次元と「客・兩・氣質の性」の次元とに關して、實踐論的に前者の意義を重視する。そしてこれに對應して主體の知を分け、相對分別世界で主—客關係の知として發現する「見聞知」と、その主客關係の成立自體を超越的に覺醒了悟する「天徳良知」「徳性の知」とに重層化して捉え、前者は主體が身體感官を持って個であることに對して有限であり固定化に陥りやすい點から、後者を「聖人」の「盡性」の知として尊ぶ。また分別知のこの固定化傾向に對しては、「太虚なるものは心の實」（語錄）であることを根柢にして、固定化した「成心・私意」（正・大心）を碎く「虚心」（經學理窟、語錄）「絶四」（正・中正）ということを強調した。主體についての以上のような工夫論を核として、張載は「易」「中庸」「論語」「孟子」などを讀み直していき、またそのよ

うな主體論に即した士大夫の社會的實踐論を考えていくのである。以上を振り返ると、彼の理論の核は、有限なる個々人の個別性と、その個を根據づける個を超えた普遍性ととの關係の論理を、存在論的觀點から儒教思想の言葉として解明する所にあつたと言える、これを氣の分析によって行ない、その普遍性の位相として「太虚」の概念を説き、このような普遍と個別の兩項の關係の現われとして存在する個物を捉える。實踐主體にとっては、この「太虚」を通して、自己が普遍に裏づけられた個物者であることを覺醒するのである。

三、呂大臨の人間觀

呂大臨は、張載思想の枠組を基本的には繼承する。彼も「太虚」という語を使うし、氣の聚散によつて萬物の生滅を説明する。そこにおいて氣の「稟」の多寡や偏正、「蔽」の淺深や開塞によつて、各個人の多様性や人と物との違いを説くことなども同様である。また氣は、「天下通じて一氣、萬物通じて一理」（前掲『禮記集說』卷一四九—一九丁、大學篇の藍田說。以下、禮一四九—一九大學、と記す）と、所謂萬物一體觀念の存在の基底として言われ、「學者は能く氣質を變化すること爲すのみ」（禮二三—二中庸）と、所謂氣質變化の學問修爲の基盤として注視され、哲學の構成に缺くことのできぬ概念としてある。氣による理論の枠組がこの様に呂・張二氏ほば共通であることはまず確認しておきたい。

では兩者考え方が全く同じかと言えば、人間觀を論ずる際の重要な術語である「性」の論じ方において、若干の違いが生じている。すなわち、呂大臨は次の様に「性」を定義するのである。

天の命ずる之を性と謂う。即ち所謂中なり。道を修むる之を教と

謂う。即ち所謂庸なり。中とは道の自りて出づる所、庸とは道よりして後に立つなり。蓋し中とは天道なり、天徳なり。降りて人に在り、人稟けて之を受く、是を之れ性と謂う。書（湯誥）に曰く、惟れ皇いなる上帝、衷を下民に降すと。傳（左傳成公十三年）に曰く、民は天地の中を受けて以って生ずと。此れ人の性の必ず善なる所以なり。（禮一三三—九中庸）

調和ある運行を取りつつ世界が存立していることを「天道・天徳」と捉えてこれに全幅の信頼を置くのは、基本的には張載が佛教批判をした時にとつた立場を繼いでいると言える。だが、張載はその世界の運行の構造を氣の理論で説き、それ自體は氣なる「太虚」において「性」を論じて、「性」概念を氣の枠内に包攝せんとし、またそれを個物者に對して超越的に指定した（天地の性）。ところが呂大臨はここでは、この世界の運行の構造は論じないままにその運行に先驗的に信を寄せて、これを「天地の中」の一語で受け、この「中」を、通例は哲學の根本概念とされる「道」に對して、より根本概念に昇している。そしてその「中」が既に個物者に個別内在化した次元において、その個物の存すること（善）の根據として「性」を説く。そして、「性は一なり。流行の分の剛柔昏明有るは、性に非ざるなり。」（禮一三〇—一七中庸）「均しく善にして惡無き者は性なり。人の同じくする所なり。昏明強弱の稟の齊しからざる者は才なり。人の異なる所なり。」（禮一三二—一中庸）とも言うように、この「性」を、人の多様性を形成し、不善の危険にも結びつく「流行之分」「稟」といった氣的要素と切り離し、これに對峙するものとして捉えようとする。當然、「太虚」の語もその「性」との關係からは後退するのである。

このような「性」の純化がその人間觀において持つ意味は何か。す

るとそこに身體というものへの彼の強い問題關心が窺える。これを見らる上で、まず「心」について考えたい。

心の物を度るは、權度の審より甚だし、其の物に應ずるは當に毫髮の差無かるべし。然れども人は物に應じて節に中らざること常に多し、其の故は何ぞや。中を得て之を執らず、私意小知の其の間を撓す有り、故に理義當らず、或は過ぎ或は及ばず、猶お權度之法精しからざれば、則ち百物を稱量するも、銖兩分寸の差無き能わざるがごとし。（禮一二四—一八中庸）

このように「心」は行爲實踐の判断の主體としてまずある。主體が心において外界と關係を取り結ぶこと自體は、「好色を見ては則ち之を愛し、惡臭を聞きては則ち之を惡むは、心の自然に發して、思わず勉めざる者なり。水の寒きを知り火の熱きを知り、藥の苦きを知り飴の甘きを知り、疾・痛・疴・癢の如き、心之が感を爲すは、誠に非ざる莫し。」（禮一五〇—一七大學）と言うように、「自然」であり「誠」であり、このことは、「誠なる者は天の道なり、性の徳なり。人知の能く謀る所には非ず、人力の能く造る所には非ざる」（同）こととされる。このような在り方のままに心が判断の主體である時、人間の實踐は「天」の下に全面的に肯定される。では右にこの「自然」性を沮むものとして位置づけられている「私意小知」は何に由來するとするか。それが身體だとして彼は次の様に言う。

天は大にして外無し、造化の發育は皆な其の間に在りて、自から内外無し。人は是の形を有して、形の汨す所と爲りて、故に内外の生ずる有り。惟だ内外を生ずるの故に天地と相似す。（禮一三三—二〇中庸。注13、張載の言葉との類似性に注目されたい。）

人は天地の中を受けて以つて生ずと雖ども、叢然の形體に枯られ、常に私意小知の其の間を撓す有り。故に天地と相い似ず、發する所遂に出入齊しからず、節に中らざるに至る。(禮二二一九中庸)

調和ある世界の運行の一部として人間はその内部に在るのだが、それは身體的存在として在る。この身體は、それによって主體の内外の區分がつくことにより、心の「自然」なる感應がおこる基盤である。だがその一方、自己の身體においてのみ自己が在ると見なし、調和ある運行(天道)として自己があることを捨象すると、そこに「私意小知」が生ずる。身體はこの原因でもあり正負の兩義的價値を持ち、その正負の兩者は常に緊張關係にある。人は身體的存在以外に在りようがないからである。またそのためにこの緊張からは恣意的には逃れようもない。そして呂大臨はその負方向の危險性を警戒する。例えば「(人)其の四肢安佚ならんと欲するなり。苟くも恭敬の心勝たざれば、則ち怠惰傲慢の氣生ず」(禮一五七一七射義)となり、そのはては「天下の亂此れより始まる」(同)となると見る。身體を來んで、心は「自然」と「私意小知」との間で不安定に揺れ動くものであった。さて、もとに問題を返すと、呂大臨にあって「性」が人の絕對善性の根據として掲げられたことは、ここにその理由を考えられよう。逃れられぬ身體(氣)において心は安定を缺く。そして「私意小知」が生ずるのは外在的なことではなく、自己が在ること自體に因るのであるから、問題の根は深い。そこでその克服の根據は、身體以上に自己に深く關わるものに求めなければならないことになるであろう。

如し天に得る所の者をして喪なわざらしむれば、則ち何ぞ節に中ざるを患えんや……物の分に在りては則ち彼我の殊有るも、性の

分に在りては則ち内外を合し體を一にするのみ。是れ皆な人心の同じく然る所、乃ち吾が性の固有する所なり。(禮二二一九中庸) 彼にとつては、絕對的善性としての「天地の中」を受けた「性」こそが、これを克服する根據の位置を占めるものであったのである。

さて、このような身體への關心においては初めの師張載との連續が窺える(一七〇頁下段参照)にしても、「性」に氣的要素を絡めずに、それを絕對的善性として言う以上のような彼の説き方は、張載歿後に師事した二程、特に程頤の「性」の説き方と酷似する面がある。程頤は、「性」に不善は有りえず不善の可能性は「才」に有るとし、「性」は堯舜より途人まで「一」なる「理」を本質とする所から「性即ち是れ理」と言う。そしてこの「性」を、人が善へ向う根據として絕對的善として掲げ、氣の清濁による「才」の相對的な善惡に對するのである(遺18—92他)。ではこれに酷似し、かつ張載から二程へという遍歴の中で出されている呂大臨の「性」の説き方には、張・程兩學に關するいかなる哲學的問題が含まれているのか。これを張載の「太虛」概念に對する二程の批判の中で理念的方面から考えてみよう。

まず張載の核たる「太虛」概念が持つ論理的性格を確認しておきたい。いったい、「普遍」と「個別」ということの關係を追求し、個物に普遍者がどう内具するのかを検討しようという場合、この兩概念を全く切り離して各々を完結的に實體化して捉えるならば、「個別」は自己の相對限定性を越え得ず、「普遍」は相對個別次元に客體化してしまい、本来の「普遍」としての論理的働きを失なうだろう。そう捉えるのではなく、「普遍」と「個別」とは、「普遍」は「普遍」に、「個」は「個」に對して、また各々他項に對して、否定的契機を孕み、そのことよつて他項を根據づけながら成立させ、そこに内在化して自己

の働きを現わすという、相互媒介關係の中で成立する關係的概念だと見なければならぬ。このような「普遍」性の働きを張載は「太虚」で捉え、「神」と説く。右の否定的契機を無的の性格、根據づけとなる働きを有的の性格とするならば、この「太虚」の概念に兩性格が同時に存することが窺える。またこれに對となる「個別」に相應するのは「客」なる「萬物」であるが、「客」の中にもこの無的・有的の兩性格は看取できよう。「太虚」論は、この「普遍」と「個別」との相互關係の論理を、對佛教の觀點から存在者にイメージをこよせつつ説いたもの、とその性格の一端を指摘できる。

だが二程にとつてはこうした「太虚」論こそが問題であった。人間の實踐上の問題として右の「太虚」の性格を検討すると、まずその無的の性格を見れば、「太虚」は氣であつてその氣は同時に人間の不善を形成する原因でもある。つまりは不善に對抗して人間の本來性を絶對的に根據づけることができず、「太虚」を掲げる意味は相對的善惡の中に埋没してしまうことが懸念される。またその有的の性格を見れば、「虚」という道教的出世間的臭氣を持つ語は、日常性を忘れた高邁に人を導くのみで、倫常社會に生きる人間の倫理を根據づける内容を積極的には持ちえないのではないかと懸念されるのである。程頤が、『易』繫辭傳の「道」と「器」との「形而上・下」の概念的區分を明確にさせながら、「太虚」論を「清虚一大を以て天道と爲せば、則ち器を以て言いて道には非ざるなり」(遺11-10)と批判し、また程頤が關學の學者に、陰陽流行に對して「陰陽する所以の者」(遺15-124・137)を強調するのは、二程がこうした張載の「太虚」論の問題點を見ていたためと見られる。そしてこれに對置する概念としては、存在者的イメージを分化し拂拭した「理」が強調された。「理」において程頤は例

えば「理は一にして分は殊」(伊川文集、答楊時論西銘書)といった、「普遍」と「個別」との關係に關する論理を説く。この「理」によつて、彼は相對性に還元されることのない人間の絶對的善性を「性」として措定する。そして「理」は存在者的イメージの限定を受けないから、「性」を個別者において論じることとも可能とされたのである。

「性」という言葉は同じであつても、それを「太虚」との關わりの中で説くか、「理」との關わりで説くか、張・程兩學にはこの様な違いがある。呂大臨はこの點に關しては、「性」から氣的要素を切り離し、その絶對的善性を確保しようとする點において、「太虚」論の難點に陥らずに濟み、二程に近づいている。ここで必ずしも、二程が提起する「太虚」批判を呂大臨が了解していた、とは斷言できない。資料の制約があるからである。しかし、三者の出会いを振り返れば、右の點に呂大臨が、「性」において張載から二程へと接近していることの背景が窺えるのではなからうか。

とはいえ、彼の考え方が當の程頤にそのまま嘉納されたかと言えは決してそうではなかつた。そこに彼の「性」の説き方の問題點が露呈するのだが、それは後に述べることとして、次にこの「性」を確保し發用するための彼の實踐工夫論を検討しよう。

四、呂大臨の實踐工夫論

呂大臨にとつて儒學とは「未だ嘗て天下に用いられんと欲せずんば非ざる」ことを前提に、「所謂自から治むるを知りて然る後に以て人を治む可く、自からを貴ぶ所以を知りて然る後に物を貴ぶ」(禮一四七-三禮行)というものだった。彼は禮學家として當時有名だった。禮の實踐はいわば彼の社會的實踐論にあたらう。だが本稿では右に提

起されている、政治的社會的實踐にあたっての基礎となる主體性の確立論を中心にして實踐を論ずる。特に右の「自からを治むるを知る」の性格、及び「私意小知」との對決のし方について考えたい。

さて前節の様に、心は「誠」と「私意小知」との間で不安定に搖れるものであったから、この「私意小知」に陥る危険性に對して、主體の統合の核として「性」が位置づけられるのであった。そこで當然、主體性の確立の實踐は、この「性」の價値の了悟を目指すこととなる。呂大臨は、張載と同じく、『易』説卦傳「窮理盡性」を取り擧げこれに注目し、「大學とは大人の學なり。理を窮め性を盡くすのみ。性とは、内外の道を合わせ、天地を以て一體と爲す者なり。」（禮一四九—四大學）というように言う。そしてこれを、張載ではあまり論及されなかつた大學篇の所謂八條目の「格物致知」に結びつける。

格の言たるや至なり。致知とは窮理なり。窮理とは、必ず萬物の同じく一に至るを窮むるのみ。所謂格物なり。内外の道を合すれば、則ち天人物我一たり。晝夜の道に通ずれば、則ち生死幽明一たり。

哀樂好惡の情に達すれば、則ち人と鳥獸魚鼈と一たり。屈伸消長の變を求むれば、則ち天地山川草木一たり。（禮一四九—四大學）

このように彼は「窮理」を、分化した「天人物我」の主體における統合を目指し、「萬物の同じく一」なることを直ちに内心において了悟することとして考える。その説き方は極めて直覺的である。ところで「格物致知」に特に注目したのは程頤であり、そこに呂大臨が張載から程頤へ接近した様相が示唆される。だが三者の「窮理」における知の性格は同じではない。そこにはいかなる問題があるのか。いったい普遍と個の關係といった主體の存立構造を覺醒了悟することと、目前に繼起する社會的現實的課題の重層性を適格に分別し對應していくこ

とを統一的立場で一貫させることが、實踐における知の理論に求められる課題となる。人間觀の場合と同じく張載と程頤とを結ぶ線上で、主體の確立におけるこの知の問題を考えることとしよう。

一七一頁上段に先述した様に、張載は知を「見聞知」と「天徳良知」「徳性の知」とに重層的に考へる。後者は前者と質的には連續しない。前者の見聞知は正負の兩義的價値を持つ。一方では「身に因りて智を發する」と、自己が天においてこそ在ることを見失つた「私意」（正大・心同）へ向う。その一方「耳目の累たりと雖ども、然れども内外の徳を合し、その之を啓くの要たるを知る」（同）ものであり、「中人」（中正・中正）たる者の道徳的修爲にとつて缺くことができない。さらに彼は「窮理盡性」に關して段階を設け、「窮理」によつてまず己の性を盡くすことができ、その上に立つて「盡性」が「己↓人↓萬物」と段階的に深化擴大すると説いた（遺10—30）。この時の窮理は右の肯定的な見聞知に當るうが、しかしそれがどのようにすべての「盡性」に轉化するのか、先の見聞知と徳性知との間が非連續的であることとどう關係するのか、説明に明確さを缺く點がある。

一方、程頤は、「命・理・心・性」はその本來性からは「一」だから（遺18—90）、「窮理盡性至命は只だ是れ一事」（遺18—51）として三事を「窮理」に集約する。そして「物の理に格する」「格物窮理」を説く。「一物には必ず一理有り」（遺18—50）、「萬物すべて一理」（遺15—104）と、萬理—一理という理の在り方を前提にし、主體においてこの理の在り方は、堯舜より途人まで「一」なる理が内具し、「物我一理」（遺18—42）ということに當るとして、理を媒介に主體と世界との關わりを把握するのである。實踐的には彼は、「今日一件に格り明日又一件に格り、積習既に多くして、然る後に脱然として自から貫通する

處有り」(遺18—27)と説く。ここで注意すべきは、張載にあって非連續的だった分別知と悟覺知とが、やはり重層的ながら「窮理」一事の中に集約され、その中で連續的に捉えられていることである。そこに「脱然貫通」という主體の質的變容が説かれてはいるが、そこでも決して分別知が排除されることはない。張載に見られた理論の説明の上での不明確さが解消され、張載とは違った意味で分別知が程頤には重く位置づけられているのである。

さて以上の張・程兩學の中にはさんで呂大臨の「窮理」説の性格を見よう。その時、呂大臨が程頤の次の様な張載批判を記録していることは重要である。呂大臨が、知に關する程頤にとつての問題の所在を知っていたことの證據となるからである。

當に體會を以て心に非ずと爲すべからず。體會を以て心に非ずと爲すの故に心小性大の説有り。聖人の神は天と一たり。安んぞ二有るを得んや。勉めずして中り思わすして得るに至りても、此に在らざるなし。此の心即ち天地と異なるなし。佗を小了す可からず、心を將て知識上に滞在せしむる可からず。(遺2上—70)

ここで「體會」と「心」はそれぞれ張載の「徳性の知」と「見聞知」に比定できよう。張載はこの兩者を非連續的とし前者から後者を切り離した。程頤はそこに張載の工夫が日常性から離れて玄妙高邁に向いかねない危険性を持つと見た。その危険性は、先に述べた「太虚」概念の難點に照應するものと言えよう。そこで程頤は、「灑掃應對より精義入神に至るまで、通貫して只だ一理なり。灑掃應對と雖ども、只だ然る所以の者如何なるを看よ」(遺15—75)と、「理」を日常卑近の中にこそ顯現するものとして捉える所から批判するのである。

しかし、この程頤の「窮理」説と比べると、呂大臨の「窮理」は、

程頤と同じく「格物」において説かれながらも、程頤の様には漸進的過程を論ぜず、日常卑近をでなく、窮極の「一」——程頤における「貫通」の次元——を直ちに言う點において大きく異なる。寧ろ張載の「盡性」における「徳性知」の性格と近いのである。「格物窮理」を説く點で程頤との關わりが偲ばれ、しかしその内容が程頤とこのように異なる點に張載の知の枠組の影響が推測される。ここに呂大臨の程・張兩學に對する折衷的な學問性格が看取されよう。

しかし「格物窮理」において直覺的であっても、呂大臨は分別知の學問を拒否するわけではない。例えば、「天即聖人」ならぬ普通の人にとつての學問方法論を、中庸篇の「博學・審問・慎思・明辨・篤行」の解釋に託し、博學の意味・「疑」の効用・内省の重視・講學の必要性などを述べる(禮一三二—一〇中庸)。そしてその章末「雖愚必明」の解釋において「格物致知」を、「學は知を致し物に格れば則ち天下の理斯に得、質之れ愚と雖ども明ならざる者寡し」(同)と位置づける。また、禮を學ぶことを「性の徳たるや、禮の身に得るを之れ徳と謂う。學ぶに由りて然る後身に得」(禮一五六—一〇郷飲酒義)と、「性」の完成に結びつけ、そこから「若し夫れ學者將に禮を學ばんとせば、必ず節文の間に從事し、是に安んじて煩を憚らざれば、則ち其の徳庶幾きたり」(禮六—六曲禮上)と、禮の細則も繁を厭わず學習すべきことを力説する。これらは分別知的修爲の重視と言えよう。張載も見聞知を否定するのではないが、その肯定面においてもその限界性を強調する。これに對し、呂大臨は直覺的なその「窮理」説において分別知を殊さらには排除しない。なにより、身體感官の主・客關係の中の感應は第一義的には心の「自然」であった。

ところで、以上は主體が外界と關わる局面で「性」を了悟するとい

う時の知の性格を検討したのだが、この限りではまだ、身體を媒介にして生じる「私意小知」の危険性に對し積極的に向いあつていゝとは言えない。この課題に對して呂大臨は、専ら内心へ向つて心の本來的な規定を検討することによつて、この「私意小知」を破砕しようとする。すなわち、「天地の中」を受け、その「中」は「赤子の心」「良心」「寂然不動」「未發の中」として心を本來的に規定しようとする。たとい身體の絶對化による「私意小知」に心が固定化しようとも、同じくこの身體を通してこの人間の本來的規定があり、その「私意小知」もこの本來的規定を受けた上での後發次元のものなのだから、この本來性を自己の中に確認することができれば、必然的に「私意小知」の心の不善は解消されることになるだろう。そこで特に根本概念の「中」の覺醒を求めて出されたのが、後に論議を呼んだ「未發に中を求める」説である。その手掛りは經書に次の様に在ると言う。

易に曰く、寂然として動かさず、感じて遂に天下の故に通ずと。語に曰く、子四を絶つ。意母く必母く固母く我母しと。孟子に曰く、大人は赤子の心を失なわずと。此の言皆な何の謂ぞ。回や其れ庶きか、屢ば空しと。唯だ空にして然る後に以つて中を見るべし。
(禮二二四—一八中庸)

所謂昭昭として欺く可からず、之に感じて能く應ずる者有り。正に惟だ虚心以て之を求むれば、則ち之を見るに庶し。(禮二二四—三中庸)

固定化した心を碎く「空」なり「虚」を通過してこそ「中」が顯現するとする。「中」に着目することの實踐的正當性は、堯から舜、そして禹へと傳えられた「允にその中を執れ」に在るとし、「聖人の天下を治むること、猶お執中を越えざれば、則ち身を治むるの要は、是れ

呂大臨の思想

を舍いて可ならんや」(禮二二四—一八中庸)と信ずるのである。朱熹編『楚辭後語』所收の呂大臨の「擬招」は、楚辭招魂に擬して「魂よ歸れ」と天地上下四方に呼びかけ、「虚」なる「中」の心の故居を經書の語句によつて歌つたものである。ところで「虚」から「中」へという考えの背後には、張載の「虚心」や「絶四」の影響を容易に看取できよう。張載にあつては「虚心」は單なる私意の否定でなく、「太虚」が「心の實」であることを根據として積極的に説かれていたが、呂大臨は「太虚」に替えて人間の根柢に「中」を措き、これを上位に定める。これは張載説を基楚としつつ、「太虚」説の難點を克服しようとするものとも見ることができるのである。

以上、「窮理」を「格物」において説きながらもその内容が張載の知の「徳性の知」に似て直覺的であること、「求中」の前提に「虚心」「絶四」などが着手の方法として強調されていること、これらから呂大臨が、師張載の歿後に二程に會い、通常は程門の四先生の一として稱された二程の影響も認められるにも關わらず、その思想はなお張載の粹を基本としていたことが窺える。それは誠に程頤が「張載は」纔かに説了する有れば、便ち肯えて回さず」と嘆じた通りだと思われる。張載と二程との相違の間に身を置き、二程の張載批判の課題を受け止めつつ、なお張載の粹組を生かして歩もうとする所に、目立って獨創的な説を立てるのではないにせよ、道學の胎動の場に身を置いた呂大臨の苦心が想像されるのである。

五、程頤の呂大臨批判をめぐって

呂大臨は以上のように思索した自己の見解を程頤に提示し、意見を求めた。これに對し、程頤は厳しい批判を下す。本稿冒頭に觸れた

「呂大臨に與えて中を論ずるの書」である。またこの應酬は程氏のスタイルでも問題として取り擧げられ、もと張載門人の蘇炳(字季明)が程頤と質疑應答を繰り返している(遺18—82・83)。所謂道學の形成史における呂大臨思想の位置とその性格を、この論争を通して、最後に窺うこととしたい。

「中を論ずるの書」において程頤は次の様に呂氏を批判した。まず、呂大臨が、人は「天地の中」を受けて心に「性」として「中」が内具するとして「中卽性」と言い、「中」「性」を同列の概念で語る(本稿第三節所論)のに對し、程頤は、「中」という用語は、「天圓地方」の「圓・方」にあたる内容説明の用語であつて、それ自體が本體的性格を持つものではない、とする。これについて呂大臨は、心の未發が「至虚にして偏倚無し」という點から「中」としたので、と一應程頤の批判を受容しつつ、實踐の觀點から、「中」を「純一無偽にして偏倚する所無き」「赤子之心」に結びつけ、主體性保持の據點をこの「未發」に「中」に「赤子之心」に「求める」と主張した(第四節所論)。一方程頤は、その實踐論を成立させる基底に立ち返り、「赤子之心」は、心が發して未だ遠からざる「已發」であつて「未發」ではないとし、概念の曖昧さを一貫して衝く。そして『二程遺書』では、呂大臨の「未發求中」説をめぐり實踐の見地から徹底して議論が交され、程頤の「涵養の敬」の工夫が「求中」に對置して開示されるのである。

では程頤にとつて心の「未發・已發」やその工夫はどう捉えられるべきなのか、呂大臨はなぜ批判されねばならなかつたのか。程頤の考え方を少しばかり振り返ってみよう。彼は心について次の様に説く。

葉に至るまで皆な是れ一貫なるが如し。上面一段の事も、形無く
兆無く、却て人の旋に安排するを待ちて、引き入れ來りて塗轍に
入らしむと道う可からず。(遺15—78)

これは心の未發における道理の本具性を語る言葉だが、程頤にあつて注意されるべきは、この「未發」(根)は「已發」(枝葉)をその發現の場としてこれを前提とし、また「已發」も「未發」をその根源に持つとしてこれを前提とするものとして措定されていることである。彼は鏡が像を映すことに譬えて、心は常に外的世界との關わりの中にあり、必ずそこに已發の思慮が起きざるを得ないことを言う(遺15—17)。だがその思慮は、「思慮に發すれば、善有り惡有り」(遺18—90)と言うように、彼においても必ずしも善とはされていらない。しかしそれは現象であり、その事態にも關わらず、本體論的には「已發」と「未發」との緊密な相互的體用關係の兩項として心におけるこの「未發・已發」概念は成立するとするのである。

このことからすれば、「未發」との關わりを脱落させた學問工夫は無意味なものとなる。それは「外面に不善に役役として、不善中に箇の善を尋ね來り存着する」(遺15—45)という、主體の統合性を失なつた内外分裂様態の中で外に求めるものに過ぎず、已發相對上の善不善の枠内に止まつて、つまりは已發における主體の不安定性は超克できないものとなるのである。一方、「已發」との關わりの構造が考慮されずに、題目的に善の根據として「未發」が強調されるだけならば、それは已發において思惟可能とされた對象化された「未發」であつて、やはり「不善中に箇の善を尋ね來り存着する」ことに還歸するものと言へる。呂大臨の語に關連して「未發に中を求める」ことの可否を問われた際に、「不可なり、既に喜怒哀樂未發の前に之を求めんことを

思。う。は。又。却。て。是。れ。思。な。り。既。に。思。な。れ。ば。即。ち。是。れ。已。發。な。り。(遺18—82)と答えた所に、程頤が右の後者の危険性を呂大臨の發想の中に見ていたことが看取できる。そして、呂大臨では「未發求中」の「未發」把握が實體化に向うから同時に「中」も實體化されることとなる、と程頤は「論中書」で洞察するのである。

さて「未發・已發」をこの様に把握する立場から、程頤はこの未發に關する工夫論、「敬」を説く。「敬」とは、主體の實存を「外に見わる者は中より出づる者」「中に有る者は必ず外に形わる」(遺書18—10・11)という緊密なる内外關係の下に捉えた上で、「惟だ是れ容貌を動かし思慮を整うれば、則ち自然に敬を生ず。敬は只是れ一を主とするなり。……此(中、内)を存すれば則ち自然に天理明かなり」(遺15—45)という持守の工夫論である。ここで注意すべきは、「敬」においては主體性確立のための機契として「動容貌」「主一」などの已發次元でのアプローチはあるが、未發次元にまで通貫してこの主體性を確立せしめるのは、「天理」の顯現としての「自然」であり、それは着手の人為を超えたこととする點である。ここから呂大臨の「未發求中」説を見ると、それは「求」という相對的人間行爲の次元に「中・未發」を限定化・對象化させ、「天理」の「自然」の絶對性を見失うものと映じよう。こうして呂氏の「未發」「中」は、概念把握としても工夫論としても、程頤からすれば批判されざるを得なかつた。だが呂大臨にとっては、その「大本を識らず」との判断は、彼の最も得意とする根本に對する批判であつただけに衝撃的なものであつたらう。

通常、兄の程頤(明道)との對比で程頤は分析的と言われ、「論中書」で概念の曖昧さを徹底して衝く點にもそれは現われている。しかし内容的に見れば、常に心の外と内とを連關して捉え、已發との關係

で未發の概念を成立させるこの呂大臨批判においては、分析を統合する程頤の渾一的な側面が分析の背後に現出している。そしてこれと對照的に、言表上では「内」「未發」を重視する呂大臨は、程頤の前ではその概念のもつ實體化傾向の限界性を浮かびあがらせているのである。「中」と「未發」をめぐる兩者の相違はその象徴であつた。

これを念頭において呂大臨を振り返ると、その實踐躬行の眞摯さを窺わせる次の様ないくつかのエピソードも、よく理解できる面がある様に思われる。すなわち、「思慮紛擾」ということを頻りに問題とすること、危坐した折の呂大臨の嚴然たる日常態度を語りつつ程頤が「拘迫」を戒しめていること(遺18—41)、呂大臨に程頤が「防檢窮索」が不要なことを語ること(遺2—28、所謂識仁篇)など、これらの背後には呂大臨の眞摯な求道の姿が想像される。が、その眞摯さは實は、自己に内具化した天による普遍性の眞の覺醒においてではなく、一體性とはやや距離を持つ主觀的な信念上の道德主義的な所から出ている様に思われるのである。張載にもその傾向が全くないわけではないが、彼にあつては、二程が批判する「太虚」概念の未分化性によつて、分別限定化に墮しがちな主體の傾向に對抗する全體性・統合性が保たれていると見られる。しかし呂大臨は「太虚」に替るに「天地の中」を受けた「中」をもつてし、これを「人心所同然」「吾性固有」とした。だがそこでなぜ「同じく然る」とか「固有」とかの判断が出るのかは説かれず、「太虚」の意義で先に見た様な、無的性格と有的性格との辨證法的論理は示されない。既に先驗的にこれを定準とする意識が彼には強い。ここに程頤が洞察した、「中」を實體化する彼の考え方の危険性の遠因があると言えるのでなからうか。

しかし、この呂大臨思想の傾向は、思想的には大きな課題を浮か

び上がらせることとなつた。すなわち、かかる固定化實體化に向い兼ねない信念的な道德主義が超克されてこそ、主體の眞の倫理的實踐が成立するという程頤にとつて課題となつた問題である。そこでは倫理的行爲を支える「天理」の「自然」的性格が改めて自覺的に主體にとつての問題とされたのである。それはさらに深化されて朱熹の哲學の課題ともなつた。冒頭の「已發未發說」や『中庸或問』などがそのことを物語っている。呂大臨はこの朱子學の論理が形成されるいわば觸媒的な役割を果たすこととなつたのである。このような實踐工夫論の向うべき課題の所在を明瞭ならしめた點において、たとい完成された朱子學の眼からは張・程兩學の枠を超えるものでなく、また極めて朱子學的であると見えるにせよ、朱子學以前のこの呂大臨の存在の意味は決して小さいものではない。張載思想をその基本的な枠組としながら二程の思想との折衷をはかつて独自の實踐工夫論を導き出し、そのことによつて道學工夫論としての程頤思想の核が開示されたということ、ここにこそ朱子學形成史における張載の關學と二程の洛學との思想交渉と、呂大臨思想の存在の大きな意義があつたと言えるであらう。

注(1) 「與叔年四十七。他文字大綱立得脚來健。多有處說得好又切。若有壽。必煞進。」(朱子語類101、陳淳錄)はか。

(2) 通史・總合的研究書には程門の四先生としてその名が出てくる——宇野哲人氏『支那哲學史—近世儒學—』、楠本正繼氏『宋明時代儒學思想の研究』、岡田武彦氏『宋明哲學序説』など。しかし專論としては、隈本宏氏『藍田呂氏兄弟—主として伊洛淵源錄にみる—』(九州中國學會報14、一九六八)、孤口治氏「呂大臨の禮思想について」(中國哲學論集2、一九七六。以下、注で言及する孤口氏論文はこの論文のこと)があるのみである。なお孤口氏「關學の特徴Ⅱ—禮を中心として—」(文化

32—3、一九六九)「周行己の思想史的位置について」(九州中國學會報20、一九七四)も呂大臨に言及する。

(3) 題目割注に「此書其全不可復見。今只據呂氏所錄到者編之」とある。

(4) 注(2)孤口論文。

(5) 元祐七(一〇九二)年四月范祖禹が推薦し(續資治通鑑長編卷四七二)、元祐五(一〇九〇)―紹聖四(一一〇九七)年の間の記録とされる『二程遺書』卷一八(以下、四部備要本『二程全書』所收)に、「禮之名數。陝西諸公刪定。已送與呂與叔。與叔今死矣。不知其書安在也。然所定。只禮之名數。」とあり、「祭文」(伊洛淵源錄)に歿年を四十七歳とするからである。なお、以下、二程特に程頤の言葉は主として、『遺書』卷二呂與叔東見錄、卷一〇洛陽議論、卷一五入關語錄、卷一八劉元承手編から引用する。ほほ呂氏存命中の言葉だからである(遺書目錄參照)。

(6) 朱熹は、參考とすべき彼の經説として、易・詩・二戴禮記を挙げ(朱文公文集卷六九、學校貢學私議)、また「呂與叔中庸義典實好看。又有春秋周易解」(朱子語類101楊方錄)と言ひ、他にも著作があつた様である。「考古圖」は宋代金石文收集の先驅として有名。遺文は、呂祖謙編『皇朝文鑑』、朱熹編『論孟精義』、楚辭後語』『中庸輯略』、『宋史』卷三四九本傳、『中庸或問』の四書大全注、『宋元學案』卷三一、同「補遺」などに見える。が、次に述べる『禮記集説』が最も重要である(注(2)孤口論文參照)。なお、周行己・蘇軾に挽詩がある。

(7) 呂大臨の中庸解は二種類あつたようである(朱熹『中庸或問』・「中庸集解序」)。今はともにほぼ同じ立場からの注解と考へる。またその成立を確證する資料はないが、本稿で論ずるよう程學の思想も多く入つていようなので、張載歿後、ほほ一〇八〇年代のものとして想定する。「中を論ずるの書」の應酬も同時期と考へる。

(8) 參考のために、『禮記集説』卷首の解説を學ぐ。「藍田呂氏大臨字與

叔。解十卷。有表記・冠義・昏義・鄉飲酒義・射義・燕義・聘義・喪服四制八篇而已。今書坊所刊十卷。又有曲禮上・下・孔子閒居・中庸・緇衣・深衣・儒行・大學八篇。」

- (9) ここで依據する從來の張載研究については、邦文中國文とも、山根三芳氏『正義』（中國古典新書、一九七〇）解説、『陽明學便覽』（陽明學大系12、一九七四）研究文獻目錄參照。最近のものには、關正郎氏「張載の認識觀についての一考察」（宇野哲人先生白壽記念東洋學論叢、一九七四）、大島晃氏「張橫渠の『太虛即氣』論について」（日本中國學會報27、一九七五）同氏「邵雍と張載における氣の思想」（『氣の思想』、一九七八）、湯淺幸孫氏「宋學に於ける自然と人倫—張載の唯物論—」（京都大學文學部研究紀要16、一九七六）、海老江康二氏「張橫渠の氣論」（筑波大學・倫理思想研究1、一九七六）などがある。特に「性」の意義については大島氏、「虛」の意義については海老江氏が論じておられる。以下、張載の引用は朱軾本『張子全書』（四部備要）に據る。なお最近（一九七八年）、北京中華書局から「張載集」が出て、さらに多くの資料を輯めていて便利である。

(10) 「儒者窮理。故率性可以謂之道。浮圖不知窮理而自謂之性。故其說不可推而行。」（正・中正）と説く。

(11) 「太虛不能無氣。氣不能不聚而爲萬物。萬物不能不散而爲太虛。循是出入。是皆不得已而然也。」（正・太和）と説く。

(12) 以上の間觀を全體的に定義して「由太虛有天之名。由氣化有道之名。合虛與氣。有性之名。合性與知覺。有心之名。」（正・太和）と説く。

(13) 「誠明所知乃天德良知。非聞見小知而已。」（正・誠明）、「大其心則能體天下之物。物有未體。則心爲有外。世人心。止於聞見之狹。聖人盡性。不以見聞枯其心。其視天下無一物非我。孟子謂盡心則知性知天以此。天大無外。故有外之心。不足以合天心。見聞之知。乃物交而知。非德性所知。德性所知。不萌於見聞。」（正・大心）と説く。

呂大臨の思想

(14) 例えば「五行之氣。粉錯太虛之中。並行而不相悖也。然一物之感。無不具有五行之氣。特多寡不常爾。一人之身。亦無不具有五行之德。故百理差殊。亦並行而不相悖。」（禮一三五—一八中庸）、「天生人物。流形雖異。同一氣耳。人者合一氣以爲體。本無物我之別。」（禮一四二—一九緇衣）などと言う。もちろん氣によって萬物を説くのは、中國古代思想よりの傳統觀念である。これを「物我之別」といった心の領域で問題とする點に、宋學的意識が出てくるが、今は傳統思想との關係は論じない。

(15) 例えば「人受天地之中。其生也具有天地之德。柔強昏明之質雖異。其心之所然者皆同。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。盡己之性。則天下之性皆然。故能盡人之性。蔽有淺深。故爲昏明。蔽有開塞。故爲人物。稟有多寡。故爲強柔。稟有偏正。故爲人物。故物之性與人異幾希。」（禮一三三—二中庸）と説く。

(16) 禮記解の中で「太虛」を言うのは、注(14)のみである。

(17) その時に自己と物とが惡しく對立するとして、その様相とその克服を説いた「克己銘」（皇朝文鑑卷七八）が呂大臨にある。朱熹は、その克服が「己私」に向わず、「物」との對立に向うとして、これを批判している（朱子語類41）。

(18) 「理」の在り方を説いた朱熹の「無極而太極」に關する議論は、このような問題を論じたものと言える。

(19) 「又語及太虛。曰。亦無太虛。遂指虛曰。皆是理。安得謂之虛。天下無實於理者。」（遺3—95、謝上蔡錄）と程頤は言う。

(20) 注(2) 淑口論文參照。また注(5) 『二程遺書』の語を參照。

(21) 以下の張・程兩學の相違については、市川安司氏「程伊川哲學の研究」友枝龍太郎氏「程伊川における窮理說の展開」（東京支那學報10、一九六四）、大島晃氏「邵康節の〈觀物〉」（東方學52、一九七六）にも同様の論點が觸れられている。

(22) 友枝龍太郎氏「伊川窮理說の性格―遺書を中心として―」(廣島大學文學部紀要24―1、一九六五)参照。なお「遺書」卷二五に「聞見之知。非徳性之知。物交物。則知之非内也。今之所謂博物多能者是也。徳性之知。不假見聞。」と、極めて張動的な發言がある。だがこの巻は、遺書目録に「識者疑其聞多非先生語。今考之信然。故附於此。」と、記錄者、成初期、内容などに疑問があるとされる巻であり、ここでは巻一八などに對し二次的資料として見たい。

(23) また「答横渠先生再答」(伊川文集卷五)も同方向の批判を説く。

(24) 程頤の「積習貫通」説の立場から呂大臨の「格物」を朱熹は、「然其欲必窮萬物之理。而專指外物。則於理之在己者有不明矣。但求衆物比類之同。而不究一物性情之異。則於理之精微者有不察矣。不欲其異。而不免乎四說之異。必欲其同。而未極乎一原之同。則徒有索合之勞。而不睹貫通之妙矣。」(大學或問)と論ずる。

(25) 朱熹はこれら博學・疑・内省についても一々批判した(中庸或問)。しかしこの呂大臨の解釋を若い頃讀んだ時は、その學問への氣慨に痛く感動したと述べている(朱子語類4)。

(26) 「一飲食之間。可以化民成俗。則升降之文不爲末節也。」(禮一五六―一四郷飲酒義)とも述べている。

(27) 「大人者不失其赤子之心。赤子之心。良心也。天之所以降衷。民之所以受天地之中也。寂然不動。虛明純一。與天地相似。與神明爲一。傳曰。喜怒哀樂之未發謂之中。其謂此歟。此心自正。不待人正而後正。而賢者能勿喪。不爲物欲之所遷動。如衡之平不加以物。如鑑之明不蔽以垢。乃所謂正也。」(禮一五一―一七大學、「正其心」の注)と説く。

(28) 朱熹にとってこの「虚心」説は、「是又別以一心求此一心見此一心也。豈不誤之甚哉。」「其不陷而入浮屠者幾希矣。」と批判されるべきものだった(中庸或問)。

(29) 朱熹はほぼこの程頤の線に沿い、「夫未發已發日用之間。固有自然之

機。不假人力。方其未發。本自寂然。固無所事於執。及其當發。則又當卽事卽物。隨感而應。亦安得塊然不動而執此未發之中邪。此爲義理之根本。於此有差。則無所不差矣。此呂氏之說。所以條理紊亂。援引乖刺。而不勝其可疑也。程氏譏之。以爲不識大本。豈不信哉。」(中庸或問)と論難した。但し朱熹は、程氏門人中では、形而上學的傾向の強い楊時(龜山)謝良佐(上蔡)游酢(鹿山)尹焞(和靖)らに比べて、儒學としての見解の隱當さや精密である點で呂大臨を最も評價したことは忘れてはならない(中庸或問)。逆に言えばそこに、呂大臨が程門の主流とはやや異なる思想體質を有していたことが窺えよう。

(30) 程頤の思想概念については常にこの兩方向の緊張を湛えたものとして理解する必要があることは、程頤理解の出発點である。楠本正繼氏『宋明時代儒學思想の研究』程伊川の項を参照。

(31) 拙稿「程伊川實踐論の論理形成―『遺書』入關語録を中心として―」(集刊東洋學38、一九七七)参照。不十分なながらも、この「思慮紛擾」を媒介として關學洛學交渉が成立している様相を論述した。

(32) 「答横渠先生定性書」(明道文集卷三)、「答横渠先生書」(伊川文集卷五)参照。

(33) 程頤もその様な説明は敢えてしないが、しかし説明しないことの説明を例えば、「言體天地之化。己剩一體字。只此便是天地之化不可對。此簡別有天地。」(遺2上―33)と説く點に、この論理に對する理解が看取できる。また後に李侗が「未發の氣象を體認する」と言い、陸九淵(象山)が朱熹との太極論争で「中」を言うが、それは二程を通過した上でこの無的有的性格の辨證法的論理を内包ないし體現した所から言われており、言葉が同じでも呂氏と同列には扱えない。

補記 なお本稿では「論中書」に纏わる問題に論點を限定したために、心性論と禮學との結びつきについて論及できなかった。今後の課題としておきたい。