

楊 時 の 立 場⁽¹⁾

土 田 健 次 郎

一 序 説

楊時、字は中立、その故居により龜山先生と稱された。後世は楊龜山の呼稱が多く用いられる。福建(將樂)の人。その生涯は、北宋の仁宗の皇祐五年(一〇五三)より南宋の高宗の紹興五年(一一三五)にわたる。つまり北宋末、南宋初を生きた儒者である。

楊時は、言うまでもなく程門の四先生の一人に數えられる、程氏兄弟(程顥、程頤)の高弟である。その道學者としての名聲は、早くより安定していた。しかしその果たした役割りの實態については、檢證しなおす必要があると思われる。

楊時の道學史上における功として著名なのは、いわゆる「道南」である。楊時はそれまで淮河以北出身者が多かった程門の中で福建出身として異彩を放ち、程顥に「吾が道南す」と言わしめた(程氏外書十二所引龜山語錄)。これは宋南渡後、大きな意味をもつことになる。程門の淮河以南出身の代表は、楊時、游酢、王蘋の福建出身者と、劉安節、劉安上、許景衡、周行己、鮑若雨などの永嘉出身者である。南宋となり宋の疆域は淮河以南に限られるが、南渡以前に既に淮河以南に足場を確保していた道學は、他の學派に比してその存在を際立たせて

いくのである。なお福建、永嘉の他、二程の直弟子ではないがいわゆる湖南學の胡氏一族も道學の重要な流れとなる。⁽²⁾そしてこれも、楊時との接觸なしには考えられぬものである。楊時の道學に對する貢獻は、宋の南渡という事態によつていよいよ大きなものとなったといえよう。

當時、福建には多くの道學者が輩出した。そのうち楊時の門流は大牛を占めるといってよい。羅從彦(劔浦)、廖剛(順昌)、陳淵(沙縣)、林宋卿(仙遊)、盧奎(邵武)、蕭顥(浦城)、陳好(晉江)、黃鏐(浦城)、廖衡(將樂)、江琦(建陽)、章才邵(崇安)等、みな福建出身の楊時の直弟子である。⁽³⁾更に李侗(劔浦)、劉勉之(崇安)などの福建出身の朱熹の師は、いずれも楊時の門流であった。これよりすれば、楊時は朱熹の出現する福建の思想的土壌を用意したと言つてよからう。⁽⁴⁾

しかしここで注意しておきたいのは、従来のように二程—楊時—羅從彦—李侗—朱熹と次第する道統の繼承者としてのみ楊時を規定することはさしひかえねばならぬということである。二程から朱熹に至るまで、このような師弟關係が存在したのは事實である。そしてそれが敬愛の情に裏づけられていたのも確かである。しかし道統をその思想全體の師資承襲にみるならば、彼らの間には必ずしもそのような關係

があつたわけではない。特に朱熹は、これら師弟關係を道統という形では認めていなかった。⁽⁶⁾ 朱熹は李侗を師として敬愛したがその思想全體を是認したわけではなく、羅從彦や楊時に對しても同じ態度をとる。朱熹はむしろ二程以後その學問を正確に傳承した者は皆無であり、己れのみが二程の眞の理解者であると自負したのである。⁽⁷⁾ それゆゑ楊時を、二程の思想が朱熹にたどりつくまでの忠實な媒介者としてのみ考へるのは妥當とはいへない。

楊時の道學史上における貢獻は、從來より道南の功と道學傳授があげられるのが常であつた。羅從彦、李侗、朱熹といずれも福建の産であることからすれば、この兩者は表裏の關係ともいへる。しかし道南の功は確かに認められるものの、道學傳授の方がそのまま是認できぬとすると、楊時が道學史上に果たした役割りはいかなる形でとらえられるのであろうか。本稿ではこの問題について、具體的な説明を試みていきたい。

そもそも二程の直弟子で、南渡後まで生き残つた者は少ない。呂大臨、李顛、劉絢などの高弟は、程頤が長命であつたため、程頤存命中に既に没した。⁽⁸⁾ それゆゑ彼らは、程頤没後の程學の展開に直接關與することはなかつた。結局南渡後まで世にあつた門弟の代表は、楊時、尹焞、王蘋などである。許景衡、劉安上も南渡翌年には没している。

楊時の没した翌年（紹興六年）、朱震は程氏の直弟子の代表として「其高弟曰謝良佐、曰楊時、曰游酢、時晚遇靖康・建炎之間、致位通顯、諸子世祿」（要錄一百一）と、謝良佐、楊時、游酢の三人をあげてゐる。このうち楊時以外は南渡前に没している。また胡安國は「其後頤之門人、如諫議楊時、右史劉安節、舍人許景衡、殿院馬伸、待制吳給

等、稍稍進用、於是傳者浸廣、士大夫相淬礪、……夫西洛淵源、古人大體、雖其高弟謝良佐・游酢・楊時諸人、尙難言之、而況楊等曷爲者也」（胡文定公乞封爵部張二程先生列於從祀、道命錄三）というが、この文の前半に列擧されているのは中央に登用され社會的地位を得た程門の代表であり、後半は學問的方面での程門の代表である。このうち前半と後半の兩方に共通して名がみえるのは、楊時ただ一人である。胡安國が楊時の讐駭に接した人物であることも考慮すべきかもしれないが、楊時が當時、程門中で官界・學界の兩方にわたって注目された存在であつたことを示すものであろう。

楊時自らは游酢にあてて、「先生之門所存、唯吾一人耳」（與游定夫其六、全集十九）といい、また游酢の墓誌銘で「然昔在元豐中、俱受業於明道先生兄弟之門、有友二人焉、謝良佐顯道公其一也、三年之間、二公相繼淪亡、存者獨予而已」（御史游公墓誌銘、全集三十三）と述べる。程氏直弟子で生き残つたのは自分と游酢の二人だけとし、游酢なきあとは自分一人になつたと嘆息するのである。自己の自覺に於ても、楊時は程頤没後の程門の第一人者であつた。

このように、楊時は程頤なきあとの程門を代表する人物として自他に共に許す存在であつた。そして彼はまた、官界と學界の兩方にわたつて活躍した人物でもあつた。楊時の經歷は、地方での官歴・講學と、中央での政治活動の二面に分けられるが、そのうち前者は、程學を淮河以南に根づかせるといふいわば南宋における程學官僚豫備軍の生産となり、後者は程學の社會的勢力の擴大につながつた。南宋初、程學は急激にその勢力を伸張する。それには楊時の働きも大きい。また勢力の伸張とともに程學の内部も新たな問題を孕むようになる。楊時はその對應にも心を砕いた。以下、かかる楊時の活動がいかなる立場か

らなされ、それが道學史上どのような意味をもったのかを考究してきたい。

二 反王學の立場

程頤の没した時(大觀元年、一一〇七年)、彼は編管の地涪州からいちおう洛陽に歸つてはいたものの、不遇といつてさしつかえない狀況に⁽¹⁰⁾あった。その葬儀も索漠たるものであったという(伊洛淵源錄四)。しかし以後、程頤の學は次第に勢力をもつに至る。程頤の没する三年前(崇寧三年)に建てられた元祐黨籍碑では、程頤及びその門弟の名(朱光庭、蘇軾など)は、三百九名に及ぶ舊法黨(反王安石派)のごく一部を占めるにすぎなかつた。しかし南宋の紹興年間になると、程學は完全に王學(安石の學)に拮抗するようになる。紹興六年(一一三六)に左司諫陳公輔は、熙寧・元豐以後の「王安石之學」の安定を言つた後、それに對するものとして「伊川學」の存在を強調する(要錄一百七)。また紹興七年には吏部侍郎呂祉が、「伊川之學」徒の「王氏之學」に對する激しい對抗意識をいう(要錄一百八)。なおここでは、「其徒楊時輩」と楊時が伊川側の代表にあげられている。更に紹興十四年には皇帝自ら「王安石・程頤之學、各有所長」と兩者を對置する(要錄一百五十一)。そして時には、「宣和之學、弊於王氏、紹興弊於伊川」(要錄一百二十六 紹興九年の周南仲の上書)と、紹興年間の大勢を伊川に歸す。また紹興二十六年に祕書省正字葉謙亨は、「向者朝論、專尙程頤之學、士有立說稍異者、皆不在選、前日大臣、則陰祐王安石、稱涉程學者、至一切擯棄」と言い、高宗は「趙鼎主程頤、秦檜尙王安石、誠爲偏曲、卿所言極是」と評した(宋會要輯稿第一百八冊 選舉四)。紹興初年に趙鼎と秦檜は交互に宰相となり對立したが、その政治的對立は同

時に程學(趙鼎 對王學(秦檜))という思想的對立としてもみられたのである。⁽¹¹⁾

このように、その生前は反王學諸派の一つにすぎなかつた程頤の學は、南宋の紹興年間には完全に王學と對置されるまでに勢力を擴大した。そしてこれに最も功あつたのが、楊時とそれに續く趙鼎である。⁽¹²⁾

程學の勢力擴大の契機は、楊時の靖康元年(一一二六)の上奏にある。この年に蔡京一派は失脚し元祐黨禁はゆるめられる。その時、楊時は著作郎兼侍經筵となり、上殿して五事の劄子を進め、二月八日には右諫議大夫兼侍講、十八日には國子祭酒を兼任し、王安石を孔子廟に配享することの廢止を奏狀して、蔡京を

蓋京以繼述神宗皇帝爲名、實挾王安石以圖身利、……則致今日之禍者、實安石有以啓之也、
(上欽宗皇帝其七、全集一)

と彈劾する。この件で、楊時及び彼の屬する程學の反王學の姿勢が朝野に誇示されるのである。⁽¹³⁾

しかし楊時が宣和六年(一一二四)に中央に召し出されるには、蔡京の力があつたという批判がある。⁽¹⁴⁾蔡京は人材を求めていたが、鼓山の張翥という彼の塾客が楊時を推舉した。丁度その時、高麗に使してきた傅墨卿(國華)が高麗王より楊時のことをたずねられた旨を報告した。楊時の令名、高麗にまで及んでいったというわけである。その時は、楊時は足疾を理由に辭退した。しかし翌年の宣和六年、朝廷より再び召され、結局祕書郎、更に七年には著作郎になつたというものである。蔡京が楊時登用にどの程度かかわつたかは判然としないが、そのように疑われる根拠はあるといつてよい。そのためか宣和七年の上奏は、比較的穩健な折衷的態度をとっている。そこで楊時は、

熙寧之初、大臣文六藝之言、以行其私、祖宗之法、紛更殆盡、元

祐繼之、盡復祖宗之舊、熙寧之法、一切廢革、至紹聖・崇寧、抑又甚焉、凡元祐之政事著在令甲、皆焚之以滅其跡、自是分爲二黨、縉紳之禍、至今未殄、臣願明詔有司、條具祖宗之法、著爲綱目、有宜於今者、舉而行之、當損益者損益之、元祐・熙豐、姑置勿問、一趨於中而已、

〔宋史〕四百二十八 道學傳 楊時

と、熙寧の法（新法）と元祐の法（舊法）の二黨の對立を述べつつ、「元祐・熙寧・元豐、姑く置きて問ふこと勿れ」という。そして祖宗の法を現在の狀況に即して適宜取捨し、中を執れと説く。ところがそれが翌年の靖康元年になり蔡京の失脚が決定的になるにつれ、一轉して強烈な安石批判、つまり熙寧の法批判を展開することになる。前引の「上欽宗皇帝」其七のように、蔡京は安石を推戴して己れの利を圖つたとし、蔡京の政策全般を安石に歸因させて彈劾する。元祐黨中、蔡京專權の最末期にいち早く中央に入り、蔡京失脚と呼應して元祐黨を代表し反王學の狼煙をあげ、反王學の程學という印象を天下に與えたのである。

楊時は、程門中最も王學通として知られた人物であつた。

楊時於新學極精、今日一有所問、能盡知其短而持之、介父（安石）之學、大抵支離、伯淳（程顥）嘗與楊時讀了數篇、其後盡能推類以通之、

（程氏遺書二上 103）

という語が端的にそれを表わす。呂大臨の記録したこの程氏の語は、「新學」つまり王學についての楊時の造詣が程顥を啓發することさえあつたことを暗に示す。楊時自らも、

朝廷議更科舉、遂廢王氏之學、往往前輩喜攻其非、然而眞知其非者、或寡矣、

（與吳國華別紙、全集十七）

と、己れの王學理解の深さを婉曲に自負している。そしてその結實

が、最晩年の『三經義辨』『字說辨』『日錄辨』という安石の主著に對する一連の批判書であつた。これらは楊時が晩年に郷里にこもつて全力を投じたもので、特に『三經義辨』の執筆の狀況は胡安國あての書簡（答胡康侯其九、其十、其十一、其十四、以上全集二十）及び「答蕭子莊」（全集二十一）からうかがわれる。これによると、楊時は一度脱稿した後も參訂を怠らなかつたようで、高齡の彼の最後の執念をみる感がある。また楊時の弟子の王居正も『毛詩辨學』二十卷、『尚書辨學』十三卷、『周禮辨學』五卷、『三經辨學外集』一卷を著すが、これも楊時の姿勢の繼承であつた。更に他の楊時の門弟、陳淵や廖剛などいづれも王學批判に力をいれている。楊時の一黨は、程門の中にあつて特に王學批判に意を用いていたのである。

それでは、楊時の王學批判はいかなる内容であつたのか。

楊時の安石批判は、多分に批判のための批判という要素もあるためか、極めて多岐にわたる。安石の神宗に對する態度の失當、官吏の探罷の不當から、具體的な政策次元の問題、更に經書の訓詁や思想的問題に及ぶ。そのうち思想的方面に關しては、『三經義辨』が佚しているという事情もあるが、さほどの斬新さがみられぬのが正直なところである。というよりも、楊時は二程の王學批判の線に沿つて議論を展開したということが、この場合は重要であろう。安石の具體的政策論から思想的問題に及ぶまでを、まがりなりにも程學の範圍で批判し通せたことが、程學が反王學の代表としての地位を確立するのに大きく貢獻したのである。

楊時の王學批判は、思想的方面に關しては極めて断片的であるが、それをとりあえず簡條書式的に整理してみると、(一)義利の辨からの批判、(二)天人性命の理解についての批判、(三)佛教受容についての批判、

の三項があげられよう。

まず(一)であるが、安石を功利の徒とする批判は最も一般的なものであった。劉摯など(論用人疏)はその代表であるが、程顥も「論新法乞降責」で、「設令由此僥幸事小有成、而興利之臣日進、尙德之風浸衰、尤非朝廷之福」(明道文集二)という。楊時は安石の「理財誠方今所先、然人主當以禮義成廉耻之俗爲急、凡利者陰也、陰當隱伏、義者陽也、陽當宣著、此天地之道、陰陽之理也、(以下略)」という『神宗日録』の語を具體的にあげてから、

取其所當取、則利即義矣、故曰、國不以利爲利、以義爲利、則義利初無二致焉、何宜著隱伏之有、(日錄辨、全集六)

と批判する。安石は對立的であると共に相補的であるという陰陽の性格を巧みに義利の關係にあてはめ、義と利が相互に對立しつつ相即するものと規定しようとした。これは義の利に對する優位をいいつつ、利の獨立の場所を確保する論である。それに對し楊時は、義利の合一をいしながら、實質的には利を義に同化させることによって利の獨立を消す。この場所ではまた、青苗法や市易法が安石のかかわる義利觀に由来すると批判する。なお「理財」という語はもと『易』繫辭下傳の語であるが、安石の重用によりその功利性を表す象徴とされることがあった。楊時も「某竊謂當今政事、惟理財最爲急務」といった後、「考之先王、所謂理財者、非盡籠天下之利而有之也、取之有道、用之有節、各當於義之謂也」(答胡康侯其八、全集二十)と、あくまでも義に尺度をおくことを忘れない。青苗法批判の場合も、いちおう具體的の功果がないことを述べた後で、結局は

余以謂青苗利害、不在願與不願、正在官司以輕息誘致之也、……青苗其意、乃在取息而已、行周公之法、而無仁心仁聞、是謂徒

楊時の立場

法、然則周公法今法、安得不爲異、(日錄辨)

と、官が利息をとること自體の道義性に歸着していくのである。

他に「王氏只是以政刑治天下、道之以德、齊之以禮之事、全無」(語錄四 餘杭所聞88)と政刑主義と非難したり、「假六藝之文、以濟其申商之術」(南劍州陳諫議祠堂記、全集二十四)あるいは「每以鞅爲是」(日錄辨)と申不害、商鞅に與する者とするのも、要するに安石を申韓刑名の術と斷ずる安石批判の常套である。

次の(二)であるが、まず天人論については、これも司馬光等が浩瀚に行なったものであった。二程も司馬光等と同じく、安石を天人分離論として攻撃するが、特に彼らの場合はその根底に道學特有の徹底した天人合一論をもつゆえ、その批判も明確である。「又問、介甫言、堯行天道以治人、舜行人道以事天、如何、曰、介甫自不識道字、道未始有天人之別、但在天則爲天道、在地則爲地道、在人則爲人道」(遺書二十二上 28)、「問曰、人有言、盡人道謂之仁、盡天道謂之聖、此語如何、曰、此語固無病、然措意未是、安有知人道而不知天道者乎、道一也、豈人道自是人道、天道自是天道」(遺書十八 2)。二程のかかる議論を、楊時は安石の『日録』の具體的な内容について行なう。安石は、河が氾濫しても天がそれを恤まぬのは、天が理に任せて情がないという性格をもつためであり、堯が鯀に治水させて功がなかったのに苦に仕なかつたのも、天のかかる性格にそつたのであるという。安石のこの論は、天に自然法則としての理をいいながら、同時に天を無情のものとして棚上げし、人の營爲を天から切り離して人事に收束させようというものである。天は尊ぶが天に頼らぬ思想、といつてもよい。楊時はこれを批判した(以上、日錄辨)。ここでは天人合一を直接に述べてはいないが、その立脚地は明らかである。楊時にとって、天

人合一は自明の前提であつた。

安石の心性論に對する批判も、天人説と密接にかかわりあう。天は儒家にとって諸價値の源泉であるが、それを人と連結させるか否かが、性善説をとるか否かの岐路となつた。楊時は『字説』に「大同於物者、離人焉」とあるのに對し、揚雄の「和同天人之際、使之無間」〔法言〕問神をあげながら、安石の天人分離觀を非難する。そして更に

通德老言、經中說十識、第八庵摩羅識、唐言白淨無垢、第九阿賴耶識、唐言善惡種子、白淨無垢、即孟子之言性善是也、言性善、可謂探其本、言善惡混、乃是於善惡已萌處看、荆公蓋不知此、

(語錄四 毗陵所聞10)

と、佛家の庵摩羅識(白淨無垢)と孟子の性善を結びつけ、安石の性説を否定する。安石は性無善惡説であつたが、一方では性善惡混説に近い論も行なつてゐる。ここで攻撃されてゐるのは、おそらく後者であらう。

なおこの語では性善を主張しながら、善惡未分と善惡已萌を段階づけるような發言がなされているが、楊時に對しては、性無善惡説を唱へたという非難もあつた。例えば朱熹は次のようにいふ。

他(胡安國)只說、本然者是性、善惡相對者、不是性、豈有此理、然文定又得於龜山、龜山得之東林常摠、(朱子語類一百一 169) 董卓錄、沈簡錄)

楊時は常總から性は善惡相對以前であるという説を受け、それを胡安國に傳へたといふのである。胡安國がこのような意見をもつていたのは、「先君子(安國)曰、孟子道性善云者、歎美之詞、不與惡對」(胡氏知言疑義、晦庵先生朱文公文集七十三)といふ胡宏の言などにもみえる

が、楊時の場合はさほど明確ではない。彼が善惡未分の地に性をみてゐるかの言があるのも、善惡相對を更に一步ふみこんだ無分別の領域に性をおきたいといふことであり、いわば性の完全性への要請からであらう。楊時の性説は他に、王頴が「横渠言、性未成、則善惡混、壹置而繼善者、斯爲善矣、惡盡去則善因以亡、故舍曰善、而曰成之者性」といふ内容をたずねたのに答えて、「善亦有多般、……性則具足圓成、本無虧欠、要成此道、除是性也」といふのが注意される(語錄四 蕭山所聞1)。ここでも「具足圓成」といふ佛語によつて性を規定しつつ、性の完全性を説いてゐる。楊時が性無善惡説に類似する論を行なつても、それは性善説の一變型なのである。それゆえ彼がこの立場から安石の性説を批判しても、根本的に矛盾はない。前引の語のように楊時はあくまでも孟子の性善説に依據するのであつて、そのことは胡安國の撰になる楊時の墓誌銘にも、「推本孟子性善之説、發明中庸大學之道」(伊洛淵源錄十)といわれている。

性善の主張が時として性無善惡説の形になるのは、道學が根底にもつ萬物一體觀の宿命であつた。この一體觀は天人合一による人の完全性の主張と同時に、一方では内外、物我の徹底した合一論としてあらわれるため、人と萬物の根源的同質を説くことになる。それゆえ本來が人へのみ歸すべき倫理的價値が存在の中に融解されていく傾向を避けられぬ。社會的道德規範を超越しようとする道家や佛家(特に禪)にとつてこの傾向は極めて有効であつたが、道學にとつては常に一つの課題として残ることになつたのである。

この道學の萬物一體觀は、楊時の王學批判にも種々の形であらわれらる。安石は「忠」を説明する際に「中心」と「外心」に分けた。これについて楊時は、「心無中外、……蓋用心之有内外耳、非心有内外也」

と批判する（字說辨）。また安石が「能不以外物累其心者誠也」と、外物によって心を亂さぬのを誠とするのに對し、「誠者天之道也、非外物不能累其心者所能盡也、……荆公自謂能不以外物累其心、故其言每以是爲至、蓋以其未嘗知天道故也」という（日錄辨）。物我の對立を無批判に前提とする安石は天道を知らぬものとしていたのである。道學は究極には、程頤が「既以内外爲二本、則又烏可遽語定哉、……與其非外而是內、不若内外之兩志也」（倉橫渠先生定性書、明道文集三）というように、内（我）と外（物）を區別して發想することさえ否定する。楊時の批判が、この立場よりなされているのは言うまでもない。

なお安石は「天使我有、是之謂命、命之在我之謂性」と命と性を規定するが、これについて楊時は命と性を二物にするものと非難する（語錄三 餘杭所聞46）。「一事を言ふに、必ず分ちて二と爲すは、介甫の學なり」（程氏粹言一 論道篇）という程氏の語のように、安石に分析癖を看取し執拗に攻撃する姿勢のあらわれである。天に對する人、物に對する我の獨立を確保する王學は、天人、物我全ての一體を説く道學には、完全な分斷主義として否定されるべきものだったのである。

(三)、については、まず「答吳國華」に安石の奉佛の事實をいう語があげられよう。

且王氏奉佛、至舍其所居以爲佛寺、其徒有爲僧者、則作詩以獎就其志、若有美而不及者、……今王氏所行、皆北其轍者也、尊佛老爲聖人、是指吳爲越也、（全集十七）

安石の奉佛は、反對派にとって恰好の攻撃材料であった。ただいかなる點に安石の佛教臭を見出すか、そこに論者の佛教に對する造詣が示される。「戈を操り室に入るに非ざれば、未だ攻め易からざるなり」（與楊仲遠其六、全集十六）と、佛學の場に意識的にふみこんだ楊時が、

王學批判に際してその知識を發揮したのは事實である。

楊時の佛教理解は、引用書名では『圓覺經』『維摩經』『華嚴經』、杜順『法界觀門』、人名では龐蘊（『龐居士語錄』）、雪竇重顯、公案では「庭前柏樹子」（趙州從諗）、交際では常總、蕭慶真などの範圍のようである。（また、「色卽是空」、「具足圓成」等の佛語もみえる。）書名でいう限り、當時の士大夫によく讀まれていた佛書を出るものではない。しかし彼はこれらの書にかなりの共感もよせ、しばしば佛教肯定の言すらみせる。先の性説では佛語をそのまま使用していたし、また「維摩經云、直心是道場、儒佛至此、實無二理」（語錄二 荆州所聞85）と『維摩經』菩薩品の語によって儒佛一致を説いたり、「圓覺經言、作止任滅是四病、作卽所謂助長、止卽所謂不芸苗、任滅卽是無事」（語錄四 南都所聞7）と『圓覺經』と『孟子』公孫丑上の語を一致させたり、「如龐居士云、神通并妙用、運水與般柴、此自得者之言、最爲達理」（語錄四 蕭山所聞15）と龐蘊の語をたたえたりする。『字說辨』などでは、安石が「空」を「無作」「無相」で説明するのに對して「作相之説、出於佛氏、吾儒無有也」と非難しながら、一方で元來が佛語の「四大」をそのまま安石批判の根據として使用する。楊時のこの矛盾は、程頤が涪州から歸還した時に「學者皆流於夷狄矣、唯有楊（時）謝（良佐）二君長進」（程氏外書十二所引龜山語錄）と楊時が佛學に流れなかつたのを稱賛しているのに對し、朱熹が「其徒如蕭子莊、李西山、陳默堂、皆說禪」（朱子語類一百一 77 董鉄錄）と楊時一門の禪への傾斜を非難した差になつてもあらわれている。佛教への出入については、程門の多くが朱熹によって批判された。これは佛教と同じ領域で主導權を奪取しようとする道學が、禪・華嚴の思想様式を無意識のうちにも援用せざるをえなかつたという事情がある。しかし

ともかくもこと王學批判の場では、楊時は「夫儒佛不兩立久矣、此是則彼非、此非則彼是、……王氏乃不會其是非邪正、尊其人、師其道」(答吳國華)と、佛教批判の態度をくずさない。先の性説の場合と同じく、王學批判においては、楊時は常に王學と對極的な要素を二程の思想からとりだして強調するのである。

そもそも二程の安石批判は、馮友蘭氏が指摘しているように(程顥・程頤)、哲學研究一九八〇—一〇)、意外なほど寛容な一面もつ。例えば安石の易解を、王弼、胡璣のものと並べて推薦していたりするのである(與金堂謝君書 伊川文集五、程氏遺書十九 10)。それに比して楊時の安石に對する態度は、常に批判に終始した。要するに楊時の王學批判は、二程の路線の上で、それを徹底し増幅したものであった。ことに安石の名著に對する逐條的な批判をまがりなりにもその路線上でなしたことは重要である。王學批判において楊時独自の立場があったというよりも、程學の立場から王學の全面批判を行なったことに、彼の批判の價値があつたのである。

楊時は蔡京の失政を、ひとえに王學に歸因させた。それは王學に對する政治原理としての程學の存在を鼓吹することになり、その理論的補強の成果が晩年の安石の名著に對する批判書であつた。そして紹興年間、楊時の努力は趙鼎の政治的力もあつて結實することになる。楊時はその死の時に、反王學の理論家としての役割りを完遂したのである。

三 祖述者の立場

楊時の思想を論ずる場合、王學批判でみたように、二程と異なる彼の独自の論を見出すことは難かしい。事實、今までの楊時論の多くは、

彼の思想のどの面が程顥に由来しどの面が程頤から得たものかを捜すにあつた。これは、彼自ら二程の繼承者をもつて任じていたことからすれば當然といえよう。百世不傳の學を倡明したと自負した程氏が道學の創立者であつたなら、楊時はその祖述者の立場にたつ。祖述は、結果的には創造を企圖した試みよりも創造的である場合もある。しかし楊時は、名實ともに祖述者の枠を大きく逸脱することはない。しかし、二程にみられぬ論もなかつたわけではない。楊時はしばしば「一氣」をいう。

通天下一氣耳、天地其體也、氣體之充也、人受天地之中以生、均一氣耳、(孟子解、全集八)

夫通天下一氣也、人受天地之中以生、(答胡康侯其一、全集二十) 通天下一氣耳、合而生、盡而死、凡有心知血氣之類、無物不然也、知合之非來、盡之非往、則其生也溥浮、其死也水釋、如晝夜之常、(踵息庵記、全集二十四)

蓋天地之間一氣、而萬形一息而成、(歸鴻閣記、全集二十四) 天地人を「一氣」でくくる論は、二程には明確な形でみえぬものであり、それゆえこれは時に張載の影響に歸された。「踵息庵記」中の「其生也溥浮、其死也水釋」の論が、「答學者」其一で「横渠水渥之説、與釋氏輪回之説異」(全集二十一)とあるように張載のものとされることからすれば、張載の影響を全く否定することはできないであらう。また

蓋一陰一陽之謂道、陰陽無不善、而人則受之以生故也、……横渠說氣質之性、亦云人之性有剛柔緩急強弱昏明而已、非謂天地之性然也、(語錄三 餘杭所聞60)

と、天地の陰陽と人における氣を統實させる論も二程には見出し難

く、しかもここで「氣質之性」をわざわざ「横渠説」と断わっているのである。楊時が天地の一氣が人に付與されることを言うとき、張載を想起したことがわかる。

しかし、楊時は、張載を二程と切り離して尊重していたのではない。むしろ完全に二程に従属するものと考えたようである。楊時は張載についてこのようにいう。

横渠之學、其源出於程氏、而關中諸生、尊其書、欲自爲一家、故余錄此簡、以示學者、使知横渠雖細務必資於二程、則其他故可知已、
(跋横渠先生書及康節先生人貴有精神時、全集二十六)

張載の學全般を完全に二程の學の領域の内におく言である。楊時は「一氣」をいうとき張載を意識しつつも、それは思想的には二程の學の枠内に収まると思っていたのである。

そもそも二程の思想の基底には前述のように萬物一體觀があり、それは常に「一」への志向としてあらわれる。程頤の場合は、これを「理一」として把握したが、程門にあっては、萬物一體をそのままの形で提示する程顥と「程子」として一括される傾向もあって、それが氣の一、性の一として説かれても、「一」への志向という共通項のゆえ特に異端的議論とは思われなかったようである。事實、楊時は「蓋天地萬物一性耳、無聖賢知愚之異」(浦城縣重建文宣王殿記、全集二十四)、と性の一もいう。

程氏直弟子たるの議論をみると、共通項が二つとりだせる。第一は「一」の強調、またそれに伴なう「一」と分殊の關係論、第二は「自得」「默識」「涵養」などの體得主義である。従来は程頤の思想を理氣二元論とすることが多かったが、彼にはそのような論はいまだ明確にみえない。彼の直弟子となると、彼以上にといいよほどかかる論

はない。更に程頤的な「理」の主張も意外なほど多くはない。程氏直門が程氏から共通に繼承したのは、この二點なのである。

程門における一の強調は、枚舉に違がないので略す。一と分殊の論についてすぐ想起されるのは、楊時が程頤との往復書簡(寄伊川先生全集十六、答楊時論西銘書、程氏文集五、答伊川先生、全集十六)で得た「理一而分殊」であろう。これは張載の「西銘」に呈した楊時の疑問に對する程頤の解答であるが、以後楊時はしばしばこの語を反芻する(語錄二、京師所聞31、答胡康侯其一、全集二十)。しかし楊時は、「天下之物、理一而分殊」(答胡康侯其二)というようにこれを萬物に及ぼす姿勢をみせはするものの、主として、仁と義の關係にあてはめていうにとどまる。むしろ他の程門の方が、この一と分殊の論は明確である。例えば劉安節は

道一也、即其所行於天地人而言之、故分而爲三焉、號物之數、謂之萬、以一而分三、以三分萬、則物各有道矣、物各有道、則道亦萬也、而不害其爲一者、萬物之生、本於一故也、(論、劉左史集三)

雖然道一也、散而爲分、不失吾一、合而爲一、不遺夫萬、則夫人之於仁、獨可以自異於道乎、……人能忘形以合於心、忘心以合於道、則天地萬物、且將與吾混然爲一、(經義、同上)

萬物皆有太極、太極者道之大本、(經解、浮世集二)

散而在野、則有萬殊、統之在道、則無二致、……萬物之生、負陰而抱陽、莫不有太極、莫不有兩儀、(易講義序、同、四)

と太極によって同様の論をなす。一と萬殊の同時存在、更にいえば萬殊のあり方を容認する地點から一體を感得する方向が示されているの

である。この思想は、階層的秩序を基底におく儒教倫理が本来もつ分殊としての性格を、一體という境地の中で完全に發揮させることに成功し、萬物一體觀に伴なう倫理的價值規範の融解という課題に對する一つの解答となりうるものであった。

萬物一體は究極的には、言語表現を超える境地とされた。それゆえこれを獲得するには、直接に悟入していく功夫が有効となる。第二の「自得」「默識」「涵養」の主張がここにでてくる。游酢は

蓋先生（程顥）之教、要出於爲己、而士之游其門者、所學皆心到自得、無求於外、（書明道先生行狀後、游廬山集四）

と、程門の學は「自得」にあることをいい、高宗は紹興元年に程頤に直龍圖閣を追贈した際、その學を「高明自得之學」と表現する（要錄四十六）。劉安上の

學不至于自得者、未足與言不惑、（經義、給事集五）
尹焞の

大抵學問、不在新奇、全在涵養、以養其氣質而已、（節說下2、
和靖尹先生文集八）

という言なども、程門における「自得」「涵養」の重要性を示している。なお楊時から羅從彦、李侗と、靜の深化がいわゆるが、これは楊時についてはさほど特徴的なものとはいえない。「夫至道之歸、固非筆舌能盡也、要以身體之心驗之、雍容自盡於燕閑靜一之中、默而識之、兼忘於書言意象之表、則庶乎其至矣」（寄翁好德其一、全集十七）というところなどにはみられるものの、程門全體の中においてみると、特に目立つほどではない。羅從彦や李侗の傾向からふりかえってみての論ということであろう。楊時の學問は、一方では未發の氣象體認の李侗へ、また一方では胡氏を通じて已發の察識端倪の張栻へ流れたと

される。この相反する二つの展開がおこりえたのは、楊時の立場がそのいづれに徹するものでもなかったからであろう。

また楊時が「格物」を説くことも、程頤の繼承として注目された。しかし彼にあつては、格物は外物の窮理にむけられるより、内面の心のもち方を中心にいわれることが多い。例えば

格物之多至於萬、則物蓋有不可勝窮者、反身而誠、則學天下之物在我矣、（答李杭、全集十八）

物固不可勝窮也、反身而誠、則學天下之物在我矣、（題蕭欲仁大學篇後、全集二十六）

と、外物の無窮をいってから、『孟子』盡心上の語「身に反りて誠」を強調するのである。外物の多様によって心が散亂していくのを恐れ、物我一體の大前提から、同一性を維持しやすい心の内面に關心を集中させる態度である。そして内面の誠を説くのであるが、「大學」のいわゆる八條目についても、「平天下」を「誠意」に歸因させることが多い。

大學論治天下國家、必始於正心誠意、（與劉器之、全集十九）
因言、王道本於誠意、（語錄三 餘杭所聞37）

古人脩身齊家治國平天下、本於誠吾意而已、（語錄二 餘杭所聞14）

格物を決して疏略にしているのではないことも、平天下の基礎に誠意をおいたあと、「然而非格物致知、烏足以知其道哉、大學所論誠意正心脩身治天下國家之道、其原乃在乎物格推之而已、若謂意誠便足以平天下、則先王之典章文物皆虛器也」（答學者其一、全集二十一）と典章文物の意味の把握を格物にみるところに示されるが、かかる論は多くはない。六經の讀法について、單なる知識の獲得のみではなく「深探而

力求之」までを「皆格物之道」としたり（答呂居仁其三、全集二十二）、
「致知格物、蓋言致知當極盡物理也」ということもあるのだが（答胡
康侯其一、全集二十）、全體的には心の内面の誠を重視する方向といえ
よう。それゆえ朱熹は楊時の格物理解に不満をもち、「反身而誠」は
「物格知至」よりも後のこととしたのである（大學或問）。

そもそも格物窮理が重要な意味をもつのは、その前提として徹底し
た「理一」の論がなければならぬ。楊時は程頤から「理一而分殊」
の語を得たものの、程頤に比して明らかに「理一」の主張は稀薄であ
る。また事事物物の知的追求が曖昧である以上、その集積のうえにな
りたつ「脱然貫通」の論が楊時に見出し難いのも異とするに足りない
のであろう。

大筋として楊時の學問は、格物論や「理一而分殊」のような程頤の
學の性格を決定する主張を他の弟子以上に繼承しながら、それを程頤
の理の思想のように徹底できなかった。いわば程頤の「理一」の主張
を、「程子」という形で程頤との一體化によって薄めてしまったの
である。これは朱熹が程頤の「理一」を徹底かつ發展させて二程を統
合したのと異なり、單なる兩者の折衷の立場にとどまるものであっ
た。

二程を折衷する場合でも、そのしかたで程子像は揺れ動く。また特
に彼らの思想は境地の問題にいきつくだけに、解釋の許容の幅は更に
大きかった。程氏の門弟は各自の程子像を描くが、その根據づけに利
用されたのは語録である。境地を問題にする道學は、不立文字をいう
禪と同様に、語録が大きな位置を占める。例えば游酢の學統は絶えて
しまいが、それを象徴するのは彼に語録が無かったことであった。朱
熹はそのことを、「游定夫學無人傳、無語錄」（朱子語錄一百一 13 陳

淳錄）という。語録は思想の核心を伝えると共に、その學の繼承者の
存在を示すものだったのである。二程の語録は既に程頤の在世中に編
まれ、程頤はそれに頼りすぎぬよう戒めているほどである。語録は元
來が非公開的な場所での筆記だけに、記録者によって内容的差異を生
じやすい。そしてその差異は、同時に程子理解の多様を生み出すもの
であった。

呂稽中は尹焞の墓誌銘で、孟子以後不傳の學を程頤が得た旨を述べ
たあと、「程夫子之語、門人每恨其差也、日差之毫釐、繆以千里、程
夫子之沒久、門人高弟日微而說又差」（和靖尹先生文集十）と嘆いてい
る。二程の語の差をそのまま放置しておくことは、程學の混亂を來
す。逆にいえば、程學の統一を期すには語録の集成を行なわねばなら
ぬということである。早くよりこのことを痛感していたのが楊時であ
った。彼は

先生語錄、傳之浸廣、其間記錄、頗有失真者、某欲收聚、刪去重
復與其可疑者、……聞朱教授在洛中、所傳頗多、康侯皆有之、候
尋便以書詢求、異時更相校對、稍加潤色、共成一書、以傳後學、
不爲無補、先生之門所存、惟吾二人耳、不得不任其責也、（與
游定夫其六、全集十九）

と、語録集成の責務は自分と游酢の肩にあるという。しかし返信を得
る前に游酢は没した。楊時は彼の祭文で、

吾先生微言未泯、而學者所記多失其眞、賴公相與參訂、去其訛
謬、以傳後學、書往未復、而訃之及門、嗚呼悲夫、宜任其責者復
誰歟、斯文將泯滅而無傳歟、抱遺編而求之、（祭游定夫、全集二
十八）

と嘆ずることになる。語録集成の任は楊時一人にかかることになった

のである。宋南渡後、楊時は

伊川先生語錄在念、未嘗忘也、但以兵火散失、收拾未聚、舊日惟

羅仲素編集備甚、今仲素已死於道塗、行李亦遭賊火、已託人於其

家尋訪、若得五六、亦便下手矣、(答胡康侯其九、全集二十)

語錄常在念、先生之門、餘無人、某當任其責也、(答胡康侯其

十一、同上)

と再三その決意と執念を述べる。それは、

語錄子才所寄已到、方編集諸公所錄、以類相從、有異同當一一考

正、然後可以漸次刪潤、非旬月可了也、俟書成、即納去、(答

胡康侯其十四、同上)

と具體的な作業となつて展開した。この作業は『三經義辨』の作成と平行してなされている。なお、彼は程頤の主著である『易傳』の編集刊行も行なっている(校正伊川易傳後序、全集二十五)。程學の反王學の論據の完成と、語錄集成による程學内部の理解統一、これが楊時の最晩年の課題であつた。そのうち前者は紹興年間に早くも成果があらわれ、後者は朱熹の出現をまたねばなかつたのである。

四 結 語

楊時は、程學の反王學の面を徹底かつ増幅させ、それによつて程學の社會的勢力の伸張に貢献した。また程頤なきあの程門の耆宿としての自覺から、二程の語錄の集成を通して程學の内部統一をはかった。これらは全て、道學の集大成者朱熹の登場を用意するものであつた。

朱熹が活動をはじめた時、道學は既に學界の一大勢力であつた。そして廣がりすぎた道學は、内部の不統一に苦しんでいた。その状況の

中で朱熹は、乾道四年(一一六八)に『程氏遺書』、同九年に『程氏外書』、そして淳熙二年(一一七五)に呂祖謙と共に『近思錄』の編集を行ない、二程の語錄の集成とその二程觀を確立していった。また事功派や陸學に激しい批判の鋒先をむけるが、これも道學内部あるいはその縁邊に對する攻撃の性格をもつ。そもそも朱熹の道統論は、上古の聖神より孔子・曾子・子思・孟子に至る道統と、周程と己れを直結させる道統の二つが結びつくところに成立する。そのうち第一の道統と周程が結びつくことは、儒學の正統が周程の學(道學)であることを意味し、周程と己れが直結することは、己れが道學の正統であることを意味することになる。彼の道統論は、儒學内における道學の正統のみならず、道學内における己れの正統の主張も含んでいるのである。ふくらみすぎた道學の統一を、道學の内部及び縁邊に對するあくなき攻撃と、二程の語錄の集成によつてなそうとした彼の努力は、楊時が果せなかつた課題の解決への出發であつた。

本稿では、楊時の個々の議論の検討に深くたちいれなかつた。これは紙數の關係もあるが、本稿の企圖が楊時の議論の一一の分析よりも、主として楊時がいかなる立脚地に據つて議論したのか、またそれが道學史上にいかなる意味をもつのかの解明にあつたからである。題して「楊時の立場」とする所以である。

注(1) 本稿では楊時の文集のテキストは『楊龜山先生集』四十二卷(光緒九年張國正重刊、學生書局影印、以後『全集』と略稱)を、特に語錄については『龜山先生語錄』四卷『後錄』二卷(南宋吳堅刊、四部叢刊續編所收、以後『語錄』と略稱)を使用する。また『二程全書』は、明弘治十一年重刊本(内閣文庫所藏)を使用した。なお『建炎以來繫年要錄』

も『要録』と略稱する。

楊時についての専論は極めて少ないが、單行本としては林義勝『楊龜山學術思想研究』（臺灣師範大學國文研究所碩士論文、一九七七年）、まとまったものとしては傅武光『楊時』（中國歷代思想家二八所收、臺灣商務印書館、一九七八年）などがある。また近藤一成『南宋初期の王安石評價について』（東洋史研究三八—三、一九七九年）、同氏『道學派の形成と福建—楊時の經濟政策をめぐって—』（中國前近代史研究）所收、雄山閣、一九八〇年）は、楊時を論じて有益である。

なお本稿では、人名は原則として諱で表記する。また引用文内の（）と傍點は全て筆者が補ったものであり、書名を示す『』は繁雜を恐れ適宜省略した。楊時の語録の小番號は、各記録ごとの通し番號である。

(2) その他、金華の呂氏、蜀の譙定などもいた。

(3) 明、朱衡『道南源委』一、清、李清馥『閩中理學淵源考』一などを参照。楊時の子の楊迪が福建出身であることはいままでもない。

(4) 楊時の他、游酢や王頴も福建出身の程氏直門である。このうち游酢はほとんど弟子を作れずその學流は絶える（後述）。王頴は早くより吳の人となった。なお楊時の弟子には、潘良貴（金華）、張九成（錢塘）、關治（杭縣）のように浙江の出身も多い。

(5) 錢穆『朱子新學案』第三冊 朱子評程氏門人（三民書局、一九七一年）参照。また傅氏の前掲書では、しかしもしこの道統相傳がなかったら、朱熹の如き集大成者が出現しえなかったことも認めざるをえぬという。

(6) これは『朱子語類』一百一にまとめられた朱熹の程氏後繼者たちに對する評價を一讀すれば知られる。そのうち一例をあげれば、「以其觀之、二先生（二程）衣鉢、似無傳之者」（朱子語類一百一 12 鄭可學錄）。

(7) 最も有名な例は、「中庸章句序」。

(8) 謝良佐の没年も普通は、『聖學宗傳』（明、周汝登）七、またそれを踏

襲した『補疑年錄』（清、錢椒）二により、程頤の没する前の崇寧二年（一一〇三）とされる。しかし楊時撰の游酢の墓誌銘（後引）の内容からすると、游酢没年以前三年以内の程頤没後となる（これについては、荒木見悟博士の御注意があった）。また、「校正伊川易傳後序」（全集二十五）には、政和初年に楊時が謝良佐と接した旨がみえる。いずれにしろ宋南渡前には没しているが、程頤よりは若干長生きしたと考えられる。

(9) 「程學」は、當時にあっては「道學」と同義語と考えてよい。ふつう「道學」というと例えば『宋史』道學傳所收の儒者が想起されるが、この選擇は元代のしかもかなり偏った見方によっている。例えば邵伯溫、呂祖謙、蔡元定、蔡沈、胡安國父子、眞德秀、魏了翁などの當然道學傳にあるべき名が儒林傳に入れられているのである。

程頤は我等兄弟が「道學」を信明したと自負したが（祭李端伯文、伊川文集七）、その門弟たちもこの「道學」の語をしばしば用い、それゆえこの語は次第に程子學派を指すようになった。この程子學派とは、二程を「程子」として尊崇し、その學問の繼承を己れの任とする學派という意味である。紹熙元年の「方今道學、伊洛爲宗」（劉德脩論道學非程氏之私言、道命錄六）という語や、陸九淵が自分が「道學」ではないかと疑われた際の辨明に「某嘗曰伊洛文字不曾看、近日方看、見其間多有不是」（語錄下、象山先生全集三十五）と言うのを見ると、道學の規定があくまでも「伊洛」を規準にしているのが知られよう。そしてもし道學を程學（程子學派）と考えてよいならば、從來のような程朱の學の枠よりも更に廣い範圍にわたると推測される。事實またいわゆる事功派なども、當時にあっては「道學」と呼ばれることがあったようである。例えば葉翥が葉適や陳傅良を非難した後には、「語涉道學者、皆不豫選」（文獻通考三十二 選舉五）と續けている。また慶元僞學の禁は「或又爲言、名道學則何罪、當名曰僞學」（續宋編年資治通鑑十二）とあるように道學に對する彈壓であるが、その中には陳傅良や葉適などの事功派、それ

に陸九淵の弟子の楊簡(慈湖)も含まれている(もともこの彈壓には趙汝愚一派の追い落としという政治的性格もあったが)。事功派が程門の永嘉出身者の流れであり、陸學も程學に出入することからすれば、彼らが「道學」とされたことがあっても異とするには足らぬであらう。

(10) 紹興年間の王學と程學の對時に觸れたものでは、庄司莊一「秦檜について」(甲南大學文學會論集七、一九五八年)及び近藤氏の「前掲の二論文がある。

(11) 趙鼎と秦檜の對立は、あくまでも政治上のものである。秦檜は先に呂頤浩と對立し、その時は胡安國や楊時の弟子の陳淵や潘良貴などの程學者を推舉保護している。しかし次に趙鼎と對立するようになると、反程學の態度をみせてくる(衣川強「秦檜の講和政策をめぐって」、東方學報(京都)四五、一九七三年)。秦檜は本來明確な思想的立場をもたぬ實務官僚であったが、熱烈な程氏崇拜者である趙鼎と對立して、反趙鼎の立場上、結果的に「反程學」という色彩を濃くしたと考えられる。つまり彼の王學支持は、もともと王安石崇拜者であったというより、反王學を標榜した程學に對する敵對、つまり反「反王學」であったということであらうか。

(12) 楊時の活動とほぼ交替に宰相趙鼎の程學推進が活機になる。趙鼎は程頤の直弟子ではないが熱烈な崇拜者で、それゆえ程頤の弟子と稱して進用を求むる者もいた(要録八十八、紹興五年)。

(13) この配享問題の經緯と意義については、近藤氏の「東洋史研究所載の前掲論文を参照。

(14) 程頤の没した翌年の大觀二年に同じく程門の劉安上也蔡京の彈劾を行なっているが、その内容を見ると王學とのかかわりは直接あげられていない(論蔡京、再論蔡京、ともに給事集一)。

(15) 例えば、『朱子語類』一百一所收の二連の言に楊時の進退が問題にされている。また胡安國はこれに辨護を試み(致陳幾叟書、伊洛淵源錄十

所引)、張栻は疑問を投じている(答胡廣仲其二、南軒文集二十七)。なお楊時の女婿の陳淵は、傅墨卿の推舉により徽宗が直筆で「若辭者坐罪」と詔したため、楊時はやむをえず應じたという(又論龜山墓誌中事、差市易務事始末、默堂集十七)。

(16) テキストは「間」であるが、呂氏寶語堂本、求我齋江寧刻本等に從い改めた。

(17) 陳淵は紹興九年に高宗に對し「楊時始宗安石、後得程頤師之、乃悟其非」と言ったという(宋史三百七十六、陳淵)。なお『宋元學案』三八では、紹興七年の言とし、また程頤を得て之を師としたことになっている(默堂學案)。これを信するならば、楊時は當初安石の信奉者であったことになる。

なお程頤も、もと安石の幕下にいたが、呂公著の失脚に殉じて反王安石にまわった(佐伯富『王安石』、富山房、一九四一年、東一夫『王安石新法の研究』、風間書房、一九七〇年)。

(18) 楊時の經濟政策論の具體的檢討については、近藤氏の『中國前近代史研究』所收の論文を参照。

(19) 南宋の王與之の『周禮訂義』八十卷(『通志堂經解』所收)には、楊時の『周禮』についての説をのせている。

(20) 同様の語が『語錄』二にもみえるが(京師所聞28)、ここでは安石のこの論は董仲舒に淵源するという。

(21) 楊時の門人の廖剛なども、「如王安石之學術、大抵專功尚利、輕改作而廢典常、樂軟熟而賤名節、使天下靡靡日入於偷、而莫之悟、其爲害亦深矣」(論王氏學節子、高峯文集一)と安石の功利性を喝らす。

(22) これは、「天人本無二、不必言合」(程氏遺書六、14)と天人を分離して發想することさえ否定していくほど徹底したもので、單なる天人相關を説くものとは異なる。

(23) この語は誰の言に對したものが明記していないが、『程氏粹言』では

「或問、介甫有言、盡人道謂之仁、盡天道謂之聖」(一) 論道篇」と、安石の説と明言している。

(24) 普通は、阿頼耶識が第八識、庵摩羅識が第九識である。

(25) 「原性」に「性生乎情、有情然後善惡形焉、而性不可以善惡言也」(王文公文集二十七) という。なお安石の性説は「楊孟」「性情」「性説」

(同上) などにもみえるが、なかには揚雄の性善惡混説に近いものもあり、そのことを陳淵は「而安石取揚雄善惡混之言、至於無善無惡、又瀕於佛、其失性遠矣」という(宋史三百七十六 陳淵)。

(26) 道學では、内外は内(我)外(外物)とされたり、内(個人)外(社會)とされたりする。ここでは前者。

(27) 道學の萬物一體觀については、拙稿「程伊川における「理一」の性格」(フィロソフィア六四、一九七六年) 参照。

(28) 東一夫氏の前掲書に、安石の奉佛の具體例が列擧されている。

(29) 程氏はまた「游酢・楊時先知學禪、已知向裏沒安泊處、故來此、却恐不變也」(程氏遺書二上 156) と、楊時の學禪とその脱却をいう。

(30) 普通、宋代道學の祖は周敦頤におかれる。しかし程氏直弟子たちはほとんど彼に關心を示していない。彼の顯彰としては、道學内では胡宏「通書序略」(五峯集三)、また尹焯「壁帖」聖學(和靖尹先生文集五)で「通書」聖學第二十の語を掲げるのが早い例であろう。しかしこの二人も、不傳の學を繼いだのを程氏とすることに變りない。また當時、道學は多く「伊洛之學」「伊川之學」「程學」と表現されている。

(31) この張載の語は、『正蒙』動物篇第五による。

(32) 拙稿「程頤と程頤における氣の概念」(『氣の思想』所收、東大出版會、一九七八年) 参照。

(33) 程頤も「氣質之性」という語を用いるが(程氏遺書十八 108)、楊時はこの語から張載の方を想起している。

(34) 程門では游酢も「既而得聞先生(程頤)議論、乃歸謝其徒、盡棄其舊

學、以從事於道、……故關中學者、躬行之多與洛人並、推其所自、先生發之也」(書明道先生行狀後、游廬山集四) と、張載を程頤の下位におくが、このような傾向は程門に共通する。

(35) フィロソフィア所收の拙稿参照。

(36) 張載は、「性者萬物之源、非有我之得私也」(正蒙 誠明篇第六) と

いっている。

また劉安節の「蓋稟陰陽之氣以有生、則域於方、而麗於數、人人所不能逃也、人與人相與分於陰陽之氣以有生」(經義、劉左史集三) や許景衡の「天地吾一氣、萬物吾一身」(次韻江民表寄王聖時其六、橫塘集二)

にも、楊時と同様の氣論がみえる。

(37) 市川安司『程伊川哲學の研究』(東大出版會、一九六四年)、『氣の思想』所收の拙稿参照。

(38) 程頤の「理一而分殊」の教示に對して楊時は「判然無疑」としたが、程頤の方は「楊時也未判然」としたという(伊洛淵源錄十所引祁寬所記尹和靖語)。

(39) この序は「易序」の名のもとに程頤の作とされていた。しかし程頤のものとは考え難い(フィロソフィア所收の拙稿の注(29)にもその根據の一端を整理してある)。

(40) 『閩中理學淵源考』五、及び楠本正繼『宋明時代儒學思想の研究』(廣池學園事業部、一九六二年)。

(41) 「格物」の「物」について、楊時は「凡形色之具於吾身、無非物也」(題蕭欲仁大學篇後、答李杭)と感官に注目している。外物に對する心の内面への關心が、兩者の接點である感官の重視となつてあらわれているのである。

(42) 尹焯「師說序」、「題伊川先生語錄」(以上、和靖尹先生文集四)、「師說」中10(同七)、同下11(同八)。また『程氏遺書』十九 31では、李頤の編した語錄の中に程頤の意ではないものがあるという。

(一九八一年二月二十日稿)

なお、『遺書』十八 78には、「或曰、先生語錄中云」として『遺書』十五 133とはほ同じ語をあげる。

(43) 『程氏粹言』は、それに付されている張栻のものという序によつても楊時の編とされていたが、これについては既に疑問が呈されてきた。その論據を次に示してみる。

(一) 朱門に『粹言』に及ぶ言がない。

(二) 『粹言』の張栻の序は、彼の文集にみえない。

(三) この序では楊時の編した『粹言』の原形を「河南夫子書」と呼ぶが、この書名は、朱熹がもと胡寅のものとして言及している(『朱子語類』九十七 10 楊方錄)。しかも序では「河南夫子書」を「變語錄而文之者也」と、表現を文言化したものとするが、これは『語類』に同書を「文伊川之語而成書」というのと一致する。

(四) 朱熹編の『外書』七は胡安國(胡寅はその後嗣)の家本であるが、そこに付された別本について朱熹は「文其言、而每章冠以子曰字者」という(外書目錄原注)。この體裁は現行『粹言』と一致し、またこの別本の拾遺四條中の二條とはほ同文が『粹言』にみえる。

以上については、李滉(朝鮮)「傳道粹言跋」(退溪先生文集四十三)、山崎嘉(日本)「二程治教錄跋」(垂加文集中之二)、及び近年の A. C. Graham, *Two Chinese Philosophers, Cheng Ming-tao and Ch'eng Yi ch'uan*, London, 1958, pp. 145-147 等に考證がある(特に四は Graham 論文を参照)。なお、これらにつけ加えるとするれば、

(四) 楊時の全集中に『粹言』の存在を明示する語がない。

(五) 楊時の門人たちに、『粹言』についての言及が見出し難い。

(六) 二點があげられよう。あるいは後人の改訂ともしうるかもしれないが、文中に「楊子」の語があるのも(一 論書篇)、不自然といえる。ともかくここでは、『粹言』がもと胡寅の編であると推測できること、少なくとも楊時の手になったとは思われぬことを注意しておく。

(付記)

本論を當學會に提出後、荒木見悟博士より「楊龜山小論」(九大文學部哲學年報四〇、一九八一年)の校正刷を示された。ここに補足し、あわせて博士の御厚意を謝す。

(本論は、昭和五十五年度文部省獎勵研究Aの成果の一部である。)