

許衡試論

— 金元の際における程朱學の受容者として —

三浦秀一

緒言

金朝滅亡（一二三四年）の當時、北中國における思想運動の主導權は道教の一派全眞教の道士および周邊の知識人が握っていた。しかしその後十數年のうちに、かれらとは一線を畫せようとする儒者の一群が生まれ、その勢力を擴張始める。湖北徳安の朱子學者趙復による「程朱所著の諸經傳註」の北中國への將來（『元史』卷一八九）、趙復を北方にいざなつた姚樞による性理學書の出版（姚燧撰「神道碑」『國朝名臣事略』卷八）、燕京太極書院における趙復の、また河南蘇門における姚樞の講學活動、等の働きかけを受けた程朱學者の出現である。ただし、程朱學を中心とする南北兩宋の學問は、既に金末の知識人が、佛道二教との親和性を特徴とする性理學として受容しかつそれを時代思潮にまで押し上げており、全眞教の知的指導者もまた、そうした學問環境を背景に宗教活動を展開していた。全眞道士馮志亨が燕京孔子廟の管理をまかされ、金滅の前年以降は「孝經・語・孟・中庸・大學等の書」をモンゴル貴族の子弟に對し講じていたようにである。

そもそも全眞教が思潮の主流を占めるようになった要因には、帝國による教團の庇護、教徒への税制的な優遇措置が挙げられる。その爲に

信仰とは無縁な人間が信者を裝いもしたのだが、他方、祖師たちの熱心な布教活動に觸れ、教えに身を投じた人士もまた多く存在した。時代は「谷が陵となり、南を北と見る」如く價值觀が顛倒し、人々は「玉石俱に焚く」不條理にさらされていた。その中で道士王志謹（一七八一—二六三）は、過去への未練や未來への期待つまり因果應報へのこだわりにとらわれて生きることの虚妄さを喝破し、現在心の確立を説いて様々な階層から熱狂的な支持を受ける。また王の嗣姫志眞（一九三—二六八）は、師説の核心を、「未來を思わず、已往を憶わず、見在にも滯らず」との現在にすら執着しない境界での、「無我無物、物我一と成る」一切の分別を超越した萬物一體状態に他ならないと理解し、周邊知識人への教化を繰り廣げた。

新來の程朱學は、その熱心な啓蒙家の努力だけではなく、こうした全眞道士の學問活動が前提的にあつたからこそ、當時の北中國に幅廣く浸透し得たのだと思う。そうした思想には、時代の刻印が捺されているに違いない。だが新興の程朱學者は、自身が習得した内容の學問だけを正統的な程朱學だと信じていた。かれらの主觀と當時の實情との間には、おそらくズレがある。本稿は、この時期に程朱學を受容した儒者の中心人物許衡（一二〇九—八二）を取り上げ、主にその思想の

解明を試みる。現在、許衡思想それ自體に關する研究は例外的とも稱せるほど數が多い。ところが、その思想を知る上で重要だとみなせる短編『讀易私言』にはまだ分析が加えられておらず、また、金元の際の時代思潮の中でその思想を捉えかえす作業も不十分だと思われる。まずは許衡の思想的經歷をたどりながら、問題の所在を明らかにしておくとしたい。

一 思想的經歷

金朝滅亡の年、許衡は既に齡二十六を數える青年であつた。生長の地は開封西南の新鄭縣、黃河北岸の河内を故郷とするかれの父許通が、モンゴル軍の侵攻を避けて選んだ僑寓の場所である。當時河南一帶は、北來の移民の流入過多により息苦しさを増していた。許衡は、少年期、學校に入り章句を授けられるが、應舉の學問へのものたりなさを感ずる。また、縣の下級官吏であつた舅氏の許で吏事にたずさわつた折り、事務的に人民を徵發する官吏の「民の生を聊じざる」感覺に怒りを募らせる。憤懣は、瓦解へと突き進む時代の壓迫を受け、經濟民の思想へと變容する。或る時かれは、父母の命令に従い占術家の弟子となる。目的は「占候の術」によつて將來を豫知し災難を回避すること。ところが許衡は、術師の家で「書疏義」を發見し、墳典に依據した「古者の爲治爲學の序・操心行己の方」を求めだすようになる。金滅後、黃河を越えてきたモンゴル軍の俘虜となる。しかしかれは、殺戮を好んだという部隊長に對し辯舌で渡り合い、自身を含む多くの人命を解放させる。その後、山東泰安の南東徂徠山に隱棲し「始めて易王輔嗣說を得」る。晝夜を問わずこの書物に取り組み、その成果に基づいて「言動は必ず諸を義に授けり、而る後に發す」ほどにな

る。『周易』王弼注に對する信賴の絶大さが想像されるわけである。

そもそも『周易』王弼・韓康伯注は、金朝後半に改定された科擧の「群經出題の制」において易義の標準であつた(『金史』卷五一、選擧志二)。金末、この書物は學校のみならず一般知識人の家にも浸透していた可能性が高く、修業時代の許衡がそれに觸れる機會も全くなかつたとは考えにくい。かれがこの時「始めて」得たものとは、王弼注に出會つた經驗それ自體というよりも、そこにこめられた一個の理念を指すと思われる。それに關連する問題は第四節で検討するとして、ここでは、成長の途にある許衡の思想がこの書物から深甚な影響力を受けたその事實を、ひとまず確認しておきたい。

徂徠山を下り河北南東部の大名に移住した許衡は、庵を編み魯齋をなす。戊戌の歲(一二三八年)、帝國による儒戶認定の試験が實施された時には、大名の人士の勸奨に従い試験に應じて合格する。世間は興望を擔える人物として許衡を見ていた。「師道日に立ち、友道日に親しむ」と以後の講學活動が形容されるとおり、かれは既に一定の知識人集團を維持する立場に在つた。大名における講友のひとりに竇獻(二一九六―二二八〇)がいる。かつて徳安孝感縣に僑居中、縣令謝憲子から『四書』を示され宋學に覺醒したと傳えられる儒者である(李謙撰「墓誌」『國朝名臣事略』卷八)。ただし許衡兩者のこの時期の交流に關しては、「經傳に出入し、釋老に泛濫し、下は醫藥卜筮・諸子百家・兵刑貨殖・水利算數の類に至るまで研精せざる靡し」との諸學涉獵の記事しか残されていない。

壬寅の歲(一二四二年)、三四歳の許衡は、大名の西南蘇門に隱棲中の姚樞を訪ね「伊川の易傳、晦庵の論孟集註・中庸大學章句・或問・小學等の書を得て之を讀み、深く中に默契するもの」がある。そして

その七年後、「伊洛の學を得てより、氷釋理順、美きこと麴黍の如し」との思想的充實期に、『讀易私言』一卷を完成させる。ただし、この記事に引續く證言によれば、許衡は『周易』に最も精力を費やしたが、學生の質問には「必ず小學に従事せよ」と應ずるだけで、「卒に未だ嘗て此れを以て語りざる」態度をとっていた。撰述の時期から判斷するだけでも許衡思想における『私言』の重要性は疑えない。だが意圖的にそれを語らず、『小學』から『四書』への段階的な學習だけを要請する許衡の態度とは、如何なる背景の許に選擇されたものであったのか。

許衡は、その胸中と程朱學との「默契」の後、多くの從學者の前で「遂に悉く向來の簡帙を取りて之を焚く」「默契」とは、新たに把握された程朱學が、それまでかれに培われてきた思想と本質的な部分で符合したことを示唆する表現だろう。書物の燒却とは、従前の思索を全面的に否定するのではなく、朱子學に専念すべきことを門生に印象づける演技であつたと推察される。もちろん、「凡そ學者に指示するに、一に朱子を以て主と爲す。或るひと質すに他説を以てすれば、則ち賢すら且つ一家を専主して則て心亂れずと曰う」との記事とおり、許衡は朱子學の一途な信奉者であつた。この挿話に續けて記される、南宋滅亡後「始めて其（朱熹）の文を閲るを得て亦た其の太だ多きを病」んだその姿も、師朱子に忠實な學徒の描寫として受け取れる。ただしこの記録は、許衡が、『集注』等の閲讀をとおして到達した思想的境地に自信を持っていたことを傳えてもいる。そうした自信を既に獲得していたからこそ、許衡は、朱熹に由來する文章に接してすら違和感を覺え得たわけである。この自信に支持され、従前の思索をより深めた結果ものされた著作が、右の『私言』なのであつた。

學習方法をめぐり、「諸子百家の言、六經・語・孟に合う者を是と爲し、六經・語・孟に合わざる者を非と爲す」と書きとめた記録者は（『語錄』上『遺書』卷一／十一葉裏）、師許衡から、經書ないしその朱子學的解釋を絶対の格律として捉える思考を汲み取つた。だが許衡は、高弟耶律有尚（二二三六～二二三〇）に對し、「語・孟二書と雖も亦た疑うべきあり。學ぶ者は但だ當に其の旨意を求め、身を以て之を體すべし。日積月累すれば、庶或は益あらん。此等の疑議に至りては、姑く之を闕いて可なり」と諭してもいる（『與耶律惟重』『遺書』卷九。「語・孟」に盲從するが如き沒主體的姿勢は、ここにはうかがえないのである。

許衡の周邊には、資質の優劣、知識の多寡様々な人士が參集していたのだろう。そのうち大多數を占める初學の儒生に對し、許衡は、自身の易學思想ではなく朱熹みずからが説く學習方法としての段階的教法を提示した。『私言』には、それが許衡年來の思索の結晶であればなおさらかれの個性が濃くあらわれているとみなせる。それを教材に使用しないのは、教育者としては穩當な判斷であつた。だが、許衡とは異なり主體的思索の經驗に乏しい學生に於て、この教法は、比較する對象を持たない絶対的教義であるかの如く受け取られたのではないか。もちろん耶律有尚のような許衡思想の内奥に踏み込みえた門生もいる。かれは、師説を記す論著について「惟だ小學大義・孟子標題・讀易私言のみにして、中庸四箴等の説は乃ち門人の記せし所、他は則ち微すに足らざるなり」と區別する（蘇天爵「耶律文正公神道碑銘」『滋溪文稿』卷七。冒頭三點の書物だけを評價し「語錄」の類には重きを置かないのである。許衡が初學者に向けて發した思想的言辭にもかかれの程朱學理解が示されると見るならば、かれの程朱學には大別して

ふたつの側面、思想的遍歴の末に到達した内容の學問と、初學の弟子たちに教法として提示した教説とが存在すると判断できる。この兩者の關係が問題とはなるものの、まずは前者の解明が肝要だと思ふ。「私言」の分析を重要な検討課題と捉える所以である。

二 『讀易私言』の思想

『四庫提要』（卷四）の解題によれば、『讀易私言』一卷（遺書）卷六、所收」とはこうした書物である。

其の書は六爻の徳位を論じて、大旨は多く繫辭（下）傳、同功異位・柔危剛勝の義を發明し、而して又た各卦畫の六位に居るものを類聚し、分別して之を觀る。蓋し健順動止入說陷麗、其の吉凶悔吝は又た值たる所の時を視て、必ず正且つ得中を以て上と爲す。孔子象象傳、毎に當位・不當位・得中・行中を以て言を爲す。衡の發明せし所は、蓋し斯の旨に本づかん。

『私言』の全體は六段に分かれる。「六爻の徳位」を一段ごと初爻から順に論じる構成である。各段の論述は、六爻個々の基本的な「徳位」を述べる總論と、六十四卦それぞれ「卦畫の六位に居るものを類聚し、分別して之を觀る」各論より成る。例えば第一段には、「初。初は位の下、事の始めなり。云々」との總論があり、各論としては、「艮の六の初に居る者は凡て八。陰柔、下に處りて、その性、止を好む。故に『謙』に在りては則ち時義に合して吉を得」といった見解が示される。各論の形式は、六十四卦中、同一の爻位に在る都合六十四の爻を、所謂の小成の八卦のそのいずれに含まれるかを基準として八つのグループに分けて述べたもの。六段すべてが八類の各論を備えるわけではないのだが、ここでは、一個の集團に共通する性格や、同類

各爻の個別的な意味・吉凶の判断が語られる。以上が『私言』の基本的構成であり、ここからは、内外兩八卦を重視するその姿勢が推察できる。

『提要』が挙げた「繫辭傳、同功異位・柔危剛勝の義」とは、中間四爻の性格を、位の陰陽と貴賤および個々の位に柔剛いずれの爻が當たっているかを基準として割り出す解釋法を言う。許衡は、これを敷衍し、基本的に陰爻は不吉で陽爻は吉であるのだが、まず問題なのはその應不應であり、さらに重要なのは爻の中不中、中正たる條件が満たされ「時義」に適合することで吉は必然的に到來すると断定する。「一は中位、陰陽之に處るに、皆な中を得ると爲す。中なる者は、不偏不倚、過不及なきの謂い。其の才、此くの如し。故に時義に於いて合し易しと爲す」と、その位置が原則的に評價される第二爻總論の見解である。

『私言』の基調は、『提要』の要約どおり「必ず正且つ得中を以て上と爲す」點にある。また「孔子象象傳」の「當位・不當位・得中・行中」といった考え方が論述の根柢をなすことも、確かである。ただし、許衡が程朱學を知る契機となった書物のひとつに『伊川易傳』があり、それ以前から傾倒していた書物が『周易』王弼注であったことは、『私言』の易學上の淵源を物語る。『易傳』（卷三、恆九二注）には、「中は正より重し。中なれば則ち正たるも、正は必ずしも中ならざればなり」との、中重視の發言が見える。程頤は王弼注に理解を示しつつ、「卦爻辭の解釋法においても、王弼の中・正・應・承・乘などの方法を踏襲している」。その承乘關係は、『私言』にあっても四の臣位と五の君位との相性を論定する上で重要な基準なのであった。

また、右の總論における「中」の字義は、『中庸章句』の題字注を

踏襲する。許衡は、「時義」の偉大さに感嘆しつつ『章句』「君子中庸」章を想起していたかも知れない。その章は、まず「中庸なる者は、不偏不倚、過不及なく、而して平常の理にして、乃ち天命の當に然るべき所、精微の極致なり」と言う。そして「時中」をめぐり、「蓋し中に定體なく、時に隨いて在り。是れ乃ち平常の理なり」と、「中」とは或る固定的な状態を指すのではなく、その時その時に相應しく存在する「平常の理」に他ならないと記すのである。

『私言』は、「中」や「時義」を重視する上で、こうした思想をどう消化していたのだろうか。「蓋し健順動止入説陷麗、其の吉凶悔吝は又た値たる所の時を視べて」との『提要』の言葉は、『私言』各論のその論述方針を示す。爰の吉凶を、その爰が屬する八卦ごと、如何なる「時」に遭遇するかによって判断するといふのである。以下、幾つかの各論に分析を加えつつ考察を進めるとしたい。

王弼『周易略例』(「明卦適變通爻」)に「夫れ卦なるものは時なり、爰なるものは時の變に適えるものなり、夫れ時に否泰あり、故に用に行藏あり」と記されるとおり、許衡もまた、六十四卦を良否様々な「時」の象徴として捉える。

坤の六二。『否』の時に窮厄の動かす所と爲らず、『豫』の時に逸欲の牽く所と爲らざるは、義分に安んずる者にあらざれば、能くすること莫きなり。坤の六二は、中に居り正を履み、且つ又た靜にして順焉。宜しく其の此に處りて敗ることなかるべきなり。然りと雖も、物を創め人に兼つは陽の爲なり、柔順貞靜は陰の徳なり。陰の徳を以てして『剝』『觀』に遇わば、則ち『剝』は柔に傷つきて、『觀』は固に失す。何の故か。時既に同じからず、義も亦た隨いて異なる。此れ六爻の中正を貴びて中正の中に隨時

の義ある所以なり。

文中「剝は柔に傷つきて」とは、五陰が成長し上爻の一陽を剝るうとする剝の卦において、中正ではあつても陰柔なる六二の爰が、應爻の剛がなく傷害を受けることを言う。また「觀は固に失す」とは、九五の君主が中正の徳を天下に示し在下の四陰がそれを仰ぎ見る觀の卦において、陰柔の六二が見聞の狭いその固陋さ故に、君主による徳化の機會を喪失することを意味する。發言の前提には王弼もしくは程頤の解釋がある。ただしここでの要點は、坤の六二に共通する中正靜順なる性格が、困窮を極める否の時や逸樂に浸りがちな豫の時にはその正しさを保つ方向に作用しつつも、剝の時には大勢に流され、觀の時には大事を成し得ない原因になるとされる所に在る。卦が象徴する時は、人事を中心とした具體的傾向性を個々に包含するのであり、これが「時の義」である。それ故「時」とは、多様な出來事が生起する個別的時空としての場に相當するとみなせる。許衡は、時の恆久的な變化を前提に、時と義とが表裏一體である以上、時の推移に従い義もまた變化すると見る。そして、たとえ或る時義には合う良い在り方であったとしても、別の時義にもそれが適合するとは限らないことを例示したわけである。中正を貴ぶという表現について、中正は、變化する時義に隨順する意味がそこに含まれるから貴ばれると論が結ばれるように、ここでは、『中庸章句』における「時中」の精神が、時義の變化して止まない側面をより強調する形で確認されている、と捉えられらるだろう。

さて、或る一個の卦が得られた場面では、その卦を構成する六爻の柔剛や正不正、内外兩卦それぞれの性格も同時に決定されるだろう。全體としての卦が内部の諸要素に優先するわけである。ただし『私

言』は、その論の構成からも推察できるとおり、卦を成り立たせる諸要素に卦の規定力を超えた獨自性を認める。例えば内卦の艮が、「止を好む」性格を謙や遯など八つの異なった卦に共通させていたようにである（第一段各論）。ただし、「坤の六二」の論述が、同一の性格を持つ八卦に對しその評價を時の變化に應じて逆轉させていた如く、卦の時ひいては卦そのものの絶對的な優位は動かない。卦に包含される要素の存在意義は、いったい如何なる點に認められるのか。

坎の九五。陽剛の才を以て極尊の位に處る。中にして且つ正、以て爲すことあるべきなり。然れども適たま險の中に在らば、未だ遽かに出づる能わず。故に諸卦に皆な須待の義あり。夫れ能く爲す者は才なり。爲すを得る者は位なり。爲すべき者は時なり。才位あるも其の時なければ、之を緩かに待たざれば、則ち咎あらん。

ここでは、有爲の環境に遭遇しない限り、いくら才能を持ち事を爲しうる地位にあらうともその成就是別の機會に待たれることが力説される。時の規定力がかかる意味でも絶大である。ただし、外卦の坎は、陷穽に在つて時を待つとのその性格を、自身が屬する八種類の卦に對し發揮するものとして捉えられる。つまり、中正の九五の性格ないし吉凶は、それが屬する卦の個別的時義に従う形を取りながらも、根本的には外卦である坎の影響を受けるわけである。

『私言』にあつて、中正の位置は吉を得るための基本條件であり、「巽の九五、巽順を以て中正に處る」と、その成功が全面的に保證される中正の爻も慥かに存在する。だが、「坤の六二」では、時義への違背を原因として必ずしも良好とはいえない中正六二の存在が、また「坎の九五」では、中正の九五にあつて外卦坎の屬性に従わない危険

性への警告が特記されていた。要するに、三爻の中間に位置するといふその配置だけを根據にするのでは吉凶の最終的な判断は下せない、と言ふのだから。「震の六二」をめぐる以下の見解は重要である。

この六二は陰柔であり動を屬性とする震卦に在る。中正であるのだが陽剛の初九に乗り、それを卦の主人とみなす。上下關係において安靜にはしていられないのである。それのみならず、その屬性を考へてみても、安靜にしているものではない。五位への應否、初九への依據の仕方によつて得失が分かれるのである（六二陰柔而在動體、雖居中履正、然下乘陽剛、成卦之主、其勢不得安而處也、非惟其勢不得安而處、揆其實性、亦不肯安而處也、或上應、或下依、有失得之辨焉）。

この主張には、引き續き、復卦では九五の應爻はないが初九の仁者に親しみ下つて吉、しかしそれが過度になる隨や頤の卦では正しい在り方を失してしまふ、との具體例が記される（復、無應而下仁、吉之道也、過此則違道而非正矣／自注、隨・頤）。中を得た位置に在つても問題が生じるのは、上下する爻との相互關係から逃れられない中爻の存在形態に起因するようである。それぞれに固有の性格を持つ小成の八卦とは、許衡において、上中下三爻が互いに影響を及ぼしあふ緊密な關係存在に他ならなかつたのだから。八卦の仕組みをそう理解したからこそ、かれは卦の構成要素である八卦に對し獨自の存在意義を附與することになつたとみなせるわけである。

『私言』の基本的發想は、王弼や程頤がその易學で尊重する中正なる條件を、『中庸章句』に據る「平常の理」としての「中」に重ね、場面ごととにその在り方を異にする「中」の多様性を模倣的に具體化しようとした點に在つたのだから。ただし許衡は、『私言』撰述の過程

において眞正の「中」と虚偽の「中」とを析出し、その差異の生じる原因もまた發見することになった。「坤の六二」の論述が示すとおり、「隨時の義」に支えられた中正だけをかれは肯定する。時義の絶對性は不動だが、その時とは、六十四卦に象徴される全體的な場であるとともに、内外兩八卦として例示されるような自身を中位に配置しうる關係の場でもあった。そして許衡は、特にその關係性の規定力を重視した。時は個別的な存在に對し廣狹二重の複層的な規定力を持つ。また規定力發現の割合はその時ごとに異なる。だからこそかれは、變化する時とりわけ個々の場面で異なる關係性を無視し一定の在り方に執着する者は、表面上、中正の位置を確保しているかに見えて實際には然るべき在り方から逸脱している、眞正の中はこの關係を正しく捉えてこそ實現すると考えたわけである。

人間の在り方を規定する時の複雑な交錯、それは、諸事が幾重にも絡み合つて展開する現實の社會を象徴するだろう。許衡は、『私言』の撰述により、人間社會の複雑多層な實情を抉出し、實踐主體が目指すべき眞の中正なる境涯を、形骸化した中正との對比において例示した、とまとめられるのではないだろうか。

三 「徳性用事」論と程朱學

世祖クビライの即位後まもなく、中統元（一二二〇）年五月、許衡は招聘に應じ上都に向かう。翌年五月、太子太保を授けられるがそれは固辭し、國子祭酒の肩書きを一應受けつゝも九月には病氣を理由に歸郷。だがその一年後、再び上京を要請される。一連の徵聘には寶獸の建言が絡んでいた（前出李謙撰「墓誌」）。しかし、仕官する意志のない許衡は、二度目の「引薦の言」を上奏しようとする寶獸に對し斷りの

書簡を送りつける。「命」こそが天下の治亂を支配する根本原理であり、その「命の在る所は時なり。時の向かう所は勢なり。勢は爲るべからず、時は犯すべからず。順いて之に處らば、則ち進退出處、窮達得失、義にあらざることなきなり」。これが、平生「之を守りて敢えてみずから異なることなき自分の信條なのだ（與寶先生）『遺書』卷九。時義に隨順し眞の中正を實現するとの『讀易私言』の思想的立場は、斯書撰述後十年餘を経て許衡の行動を支えていたわけである。

また中統元年、譚澄（一二一八〜七五、字彥清）なる人物が許衡の故郷懷孟路の總管に選ばれ（『元史』卷一九一）、かれと交友を結ぶ。その後まもなく北上の途についた許衡は、譚澄に留別の言葉贈る。「惟うに古を學びて用に適い、時に隨いて理に中たらば、其れ庶幾からん」（『留別譚彥清』『遺書』卷八）。何故ならば、「博古」と「知今」、前者に偏した場合、傳統を形式的に墨守するだけとなり、後者の場合にはいいかげんな態度で現實に迎合する結果となるからである。ここには、兩者の包越を時義への正しい隨順と捉える精神的緊張感がうかがえる。

許衡の思想活動において、『私言』に表明された理念は持續的かつ根柢的であった。されば、上記二題の文章以外の記録にも時勢への隨順をめぐる思索の痕跡は探し出せるに違いない。「徳性によつて事をきざ用い、物欲によつてしななければ、隨時變易して道に合致することができる」（『徳性用事、物欲不行、能隨時變易、以合于道。』『語錄』下『遺書』卷二／二九葉裏）との發言は、「隨時變易」する實踐主體の基本條件を説くものだろう。以下、耶律有尚からは思想的信憑性を疑問視された「語錄」（上下、『遺書』卷一・二）に據つてではあるが、許衡の「徳性用事」論を検討する。それは『私言』の論述を實踐論的に補充する理論

だとみなせる。許衡思想の基本構造は、兩者相俟つてこそ明確になると推測されるのである。

そもそも「徳性用事」とは如何なる在り方であるのか。

徳性に從つて事を行ふとは、實踐主體の働きかける事柄がおのずから節度を心得て、作爲的なのはからの介在しないこと。人欲に從つて事を行ふとは、哀れむべきなのに哀れまず、改めるべきなのに改めないこと。學ぶ者は、徳性をくらます恣意的な蔽いを根絶させ、徳性を損なわせえしなれば、何事に當たつてもみながら、べき在り方を實現することができる（徳性用事、則自然所施中節、非有安排做造、人欲用事、則當哀而不哀、當改而不改、學者但當杜絕私蔽、無害徳性、則所處皆得其宜。卷二／二八葉表）。

徳性の發現は、人爲的な作爲を排し「自然」に顯現されることをその特徴とする。またそれが問題にされる場面とは、人欲が主導権を握つた場合の説明が、『論語』の「喪に臨みて哀しまず」（八佾）や「過ちて改めず」（衛靈公）との態度を連想させる如く禮教社會を成立させる人倫日用の諸事だと推察できる。では、一面その是非善惡が制度的慣習的に人々から認知されているような事柄に對し、實踐主體は自己の「自然」性をどのようにして發現させようのか。

聖人は中道ないし公道に從つて事物に應じただけだ。無我・無人・無作爲であることで、天下はようやく治まる。天下の事物には應じただけなのだ（聖人以中道公道應物而已、無我無人無作爲、以天下才治、天下之事應之而已。卷一／四葉表）。

聖人とは「徳性用事」する存在そのものであり、かれはただ自己の明徳を明らかにするだけで、行おうとする事柄をただちに圓滿に成就させることができる（聖人純是徳性用事、只明明徳、使自能圓成不偏。卷

一／二十葉裏）。徳性の具現者たる聖人の實踐内容として、自己に固執せず、しかしまた他者に依存せず、一切のはからいを棄てた在り方が示される。徳性の「自然」性は、こうした絶対的無爲の獲得により顯現するのだろうか。また、聖人がそう在ることで天下の安定がもたらされるとする記述から、許衡は、支配者の恣意的な統治行爲やそれとは對極的な没主體的態度を、社會秩序の阻害要因と捉えていたことが判る。つまり、「徳性用事」する實踐主體は、禮教社會において個人の恣意的な或いは逆に體制順應的な價值判断を超越しつつ、高次の禮秩序に合致した在り方で在ることになる。徳性の「自然」性は、絶対的無爲の獲得により顯現するものの、その方向は、「中道」や「公道」とも表現される普遍的規範に合致した在り方を指しているともみなせるわけである。

この境涯において實踐主體は一切の分別心を捨て去っており、それ故「用事」するその行爲の實際は、對象に「應」じる在り方以外にはなくなるだろう。主客一如の場に「應」じて在るからこそ、實踐主體は時勢への隨順が可能になると思われるのだが、これに關連しては、「五帝の禪讓や三代の繼承はすべて命數の成せる業だ」として示された、命數の閉塞的情況を「通」じる在り方が注目される。

湯王や武王が君主無道の時期に遭遇したのは、命數の變調である。湯・武は征伐によつてそれを通ずることができたが、夏に桀王、殷に紂王を存在させないようにはできなかった。聖人が命數の變調に遭遇しつつもそれを通じたのは、ただ、おのずから然る命數をよくわきまえていたからであり、そこにはわずかな恣意性も介在していないのである（五帝之禪、三代之繼、皆數然也、湯武遇君之無道、變也、湯武能通之以征伐、而不能使夏商之無桀紂、聖人遇

變而通之、亦惟達於自然之數、一毫之己私無與也。卷一／十五葉表。

命數の變調は、人爲を超えた命數の「自然」として不可避的だとみなせる。ただし聖人は、不遇な命數に際會してもその事態を好轉させることができる。換言すれば、聖人は命數としての時勢に隨順しつつ、その個別的状況に相應しい社會秩序を實現させるわけである。それが可能であるのは、聖人が「無我無人無作爲」なる境涯に在りその「自然」性を開示していたからだろう。人爲を超えて變化する時勢の許、それにことさら反撥せずかつまた一方的に流されもせず、それについて事態を收拾へと導く在り方、それがここでは「己私」を克服した聖人の「通」じる態度として示される。そうした時勢を主題的に考究して『私言』は、複層的な時勢における主客相對した緊張關係の規定力を重視した。その場に「應」「通」し「隨時變易」するためには、まさしく分別心の泯滅を中心的內容とした絶對の無爲の獲得が必要となるわけである。「徳性用事」する在り方が「隨時變易」を可能にするとは、その間にこうした論理的關係を有する見解であったことが判る。ただし、「無我無人無作爲」なる內容の實踐を許衡がことさら「徳性用事」と表現した理由は、また別の所に在りそうである。

他の程朱學者同様、許衡もまた人間の本性を天與の善性と捉えつつ、先天的な資質や物欲を原因として實際にはそれが十分發揮できていないと把握する。一般の人間は、「善い意念を發したとしても、たちまち資質や物欲としての恣意性がそれを眩ましてしまふ結果となる。だから、事に臨み他者と相對してはその時ごとに作爲を弄して取り繕い、事に臨む前、獨り居る時にはかえって氣ままに惡を爲すことになる（或發出一件善念、便有被氣稟物欲之私昏蔽了、故臨時對人、旋安排把握、未臨時之前與無人獨處、却便放肆爲惡。卷二／六葉表）。右の發言は

本性回復の方法へと展開し、まず、事物と相對しない「不睹不聞の時」にも「戒慎恐懼」して本性の保存をはかる、それが『中庸』の「致中」であり「存養の事」だとの見解が示される。次に、自分だけが察知しうる段階での對應が語られ、許衡は特にこちらの方を重視する。

意念は發動の當初より善でなければ惡に他ならない。惡とは氣稟人欲であり、ただちに抑制してのさばらせない。善とは本性としての本然の理であり、ただちに捉えて動搖させない。そうすれば事物に對處して少しの過ちもなくなくなる。これが所謂の「致和」であり省察の事なのだ（一念方動、非善即惡、惡是氣稟人欲、即遇之不來滋長、善是性中本然之理、即執之不使變遷、如此則應物無少差謬、此所謂致和也、省察之事也。

氣稟物欲に覆われた人間の對外的行動が作爲的であるのは、それが「自然」な在り方に違背しているからに他ならない。ただし許衡は、このような人間に對し、氣稟から發生した惡念の根絶と、本性としての理に基づく善念の意識的な把持とを要求する。つまり、主客關係の場に臨む實踐主體のその内面の確立を、一般人にとつての先決問題とみなすわけである。だがその方法は十分に作爲的である。この意識的な内面確立の修養と、場に關わる實踐主體の作爲を泯滅する在り方とは、そもそも如何なる關係に在るのか。『孟子』盡心上篇「萬物皆備於我」章に對する以下の分析がそれを示すだろう。

「反身而誠」とは、氣が理に從い、すべて理のとおりに行なうこと、氣も善であり、ここには何の缺けるものもない。「強恕而行」とは、氣がまだ理に服従せず、理としては西なのに氣は東といった状態だから、必ず強いて押さえつけ、必ず理に從わせてようやく合格、ということだ（反身而誠、是氣服於理、一切順理而行、氣亦

是善、豈有損於其的、強恕而行、是氣未服順、理當西而氣於東、必勉強
按服、必順於理、然後可也。卷一／十八葉表。

ここに言う理・氣は、人間の内面を構成する「性中本然の理」と「氣稟」とを指す。修養は、その理に服従する作爲的な行爲に始まる。ただし、それが果たされた段階から見れば、實踐主體はその生得の氣質を少しも損なわせてはいない。「氣も亦た是れ善」の境涯とは、實踐主體が、その氣質の横溢を防ぎつつも生來の個別性を十分發揮した有り方を意味するのだから。修養は、實踐主體の「自然」性の顯現と同時に解消するわけである。許衡は、「聖人は、人間の心が固有する良知良能にもとづいてその自己實現を助けてゆくのであり、心に元來ないものを無理にしつらえて與えるのではない（聖人は因人心固有良知良能上、扶接將去、…不是將人心上元無的、強去安排與他。卷一／八葉表）」とも言う。理への服従とは、實踐主體の内なる導きの聲に耳を澄ます行爲に他ならない。だが、行爲それ自體は作爲的である。しかし許衡は、その行爲が自身の内面に對してのみの服従であることにおいて、修養の集積が作爲性の解消に結びつくこと、服従する實踐主體と服従の對象である内面の理との葛藤が融け自己實現が果たされることを確信しているのだから。それを保證する根據が内在する徳性であり、かつその徳性の根據性を支えるのが、服従の對象の表現に「理」の一字が使用されていた如く、形而上の理に他ならなかったのである。

程頤には、「強恕して行ふ」段階を「未だ無我に至らざる」状態と捉える發言がある（『河南程氏遺書』卷二下）。續く「身に反りみて誠」の段階では「無我に至」ることが期待され、許衡による「萬物皆備於我」章の分析は、程頤のこの思考を展開させたものだと言推察される。

許衡は程朱學の學問的意義をこう語っている。

二程子は格物致知こそが學問だと考え、朱子もそうであった。だからかれらは他の思想家たちを凌駕できたのだ。…行爲が不徹底であるのはただ知が真でないからだ、真に知ることができれば、どうして行爲が不徹底でおられようか（二程以格物致知爲學、朱子亦然、此所以度越諸子、…凡行之所以不力、只爲知之不真、果能真知、行之安有不力者乎。卷一五葉表）。

格物致知により眞に體認されるべき對象は、一事一物の理でありかつそれらを貫く根源の理である。許衡の認識において程朱學とは、理の體認を實踐の第一義とする學問なのである。理を眞に知れば行爲も徹底されるとの言明は、許衡にあって、内面の理に正しく導かれれば絶対の無爲に至るとするその實踐内容の別表現であらう。その理を、性即理説なる學説により人間に内在する本性の普遍的根據として儒書に注記したのが、朱熹その人であった。許衡の「徳性用事」論は、朱熹のこの見解を攝取しなければ決して完成されなかつたのだと思う。「無我」を體現し「身に反りみて誠」になつた境涯という程頤の發想や、そこに至るための段階的修養といった思考も、許衡の理論における不可欠の要素であつた。資質の低劣な人間もまた聖人同様「隨時變易」し得るための理論は、かくして構築された。そしてここに、許衡の程朱學が持つ兩側面と先述した事柄のもう一方、初學の儒生に提示した段階的教法が、「隨時變易」論全體から見ればその入門段階に在り、『小學』等の實踐を利用しつつまずは自己内在の理を自覺させる、といった位置を持ちうる學問であつたことが推察されてくるわけである。

四 程朱學受容の時代性

如上、程朱學との「默契」を経て許衡に確立した「隨時變易」ないし「徳性用事」論には、程朱學由來の諸概念が分かちがたく結びついていた。ただし、許衡に攝取された程朱學には、そもそもそれが所與の情報だという限界がある。さらに、許衡自身その情報に取捨選擇を加え、獨自の意味を附與してもいただろう。許衡がその思想を確立する上で活用した程朱學は、その所與の情報に比較してすら偏向性を帯びてるとみなせるのである。しかしそれは、許衡における程朱學受容の特殊性時代性のあらわれでもある。その性格の解明にはまず受容基盤の確認が必要だろう。だが、程朱學受容以前の許衡の思想もしくは『周易』王弼注解を、直接的な發言に依據した形で知ることには史料的に無理である。以下、王弼注そのものの概観から始め、この課題をめぐる些かの推論を行うとしたい。

「その自然な状態に任せて、萬物はおのずと生育し、意圖的な働きかけを借りずに、事業はおのずと成就する」(任其自然、而物自生、不假修營、而功自成。坤六二注)とも記されるように、王弼注の主眼は、支配者の無爲因循により萬物の「自然」性を保全しようとする點に在った。無爲とは、「片寄った關係に縛られず、時に隨順して行動し、その意識には特定の重視する對象がない。個人的嗜好を基準にして隨從するのではなく、その嗜好を對象の相應しい在り方に隨わせるのだ」(无所偏係、動能隨時、意无所主者也、隨不以欲、以欲隨宜者也。隨初九注)との、恣意的な取捨選擇を加えず對象を全面的に容認する在り方を指す。何故ならば、「もし有爲の態度を取った場合、異なった存在は十分な生存を得られない」(若其以有爲心、則異類未獲具存矣。復象傳

注)からである。萬物はそれぞれ固有の「自然」性を持ち、その「物をして各々其の所に當たら令む」(未濟象傳注)のために、一切の作爲を捨て對象の固有性に應ずる必要があるのである。ただしその「所」には「賢愚に別あり、尊卑に序あり。然る後に乃ち亨る」(鼎卦辭注)如く、一定の秩序性が前提される。支配者に對する無爲因循の要請は、萬物固有の「自然」性が逆に支配者の有爲により阻害されている現状を批判しつつ、萬物の理想的秩序状態を希求して爲されたのであった。

以上の概観に従って王弼注の要點と程朱學受容後の許衡の思想とを比較した場合、「自然」性の強調等、両者はそれぞれその根幹部分において類似することが判る。ただし許衡は、その「自然」性について、すべての人間が自己實現により顯現させうる在り方だと捉えており、「自然」性を保全する主體と被保全者とを峻別する王弼注のような思考は行っていない。だが、こうした齟齬こそが、許衡における程朱學受容の経緯を探る手掛りとなるのではないのだろうか。

許衡は夙に金末より、飢饉や兵役に苦しむ人々のその生命が蔑ろにされる事態を憂慮していた。金朝の滅亡直後は自身の生命の維持すら困難な情況に陥ったが、後年の回顧に據れば、困窮の極限はそれに少し遅れて到来した。「王寅(二四二年)以還、民は益ます困弊す。己酉・庚戌(二四九・五十年)に至りて、民の困弊は極まれり。困弊既に極まり、殆ど將に亂を起こさんとす」(時務五事・慎微)『遺書』卷七。王寅の歳とは皇帝オゴデイが崩じたその翌年であり、己酉の歳とは、後繼者問題が依然としてくすぶるなか即位を強行したオゴデイの長子グユク逝去の次の年である。以後、辛亥(二五一年)六月のモンケ即位まで帝位の空白期が續き、『元史』(卷二)も「王寅より以

來、法度は一ならず、内外離心す」と記すほどであった。無政府状態に墮した社會において、人身や金品の略奪は日常と化した。その同じ時期に、許衡は程・朱の諸注釋書に觸れ「私言」を撰述している。

『元史』本傳は、「綱常は一日として天下に亡かるべからず。苟し上に在る者、以て之に任ずることなければ、則ち下の任なり」との發言を、右の程朱學修業時代に繋げる。この敘述には作爲的意圖が感じられるものの、許衡が社會情況の悪化を體驗して經世への責任感を昂揚させたこととかれにおける程朱學の攝取とは、やはり相關關係にあるだろう。結果その思想は確實に擴充されたわけである。

では、「上に在る者」に代わり經世の責任を擔うべき「下」の者の實際を、許衡はどう觀察していたのか。

そもそも老氏の清淨無欲とは、「我れ靜を好みて」民おのずから正しく、「我れ無爲にして」民おのずから化する（『老子』第五十七章）ことを言う。だが、今日の情況を見ると、己れの食欲すら管理できないのだから、天下の統治など説けるはずもない。かれらはまた役所を立てて統權者・聚斂者・散施者などがあり、そのほかの役割も非常に多い。所謂の清淨無欲はとうに實踐できていないのである。一方、山林枯槁の人士はといえば、いつまでもそこに暮らせるわけでもない。世界は陰陽二氣が推移すること途切れることなく現在に到っている。隨時變易して道に従うのである（且如老氏之清淨無欲、謂民自正、民自化、在今日視之、只自家口管不得、更說甚理天下、他也立官府、有統權者、聚斂者、有散施者、其餘節目甚多、所謂清淨無欲、已自行不得、至如山林枯槁之士、亦豈能久於其所、天地二氣相推遷、故恆久到今日、隨時變易、以從道也。卷二／＼二葉裏。文末の「隨時變易、以從道也」は、程頤「易傳序」にあつてその劈

頭の文句「易、變易也」に續く言葉であり、この發言も、程朱學受容以降のものだと推定できる。當時、帝國による北中國統治の會計業務は一般に全眞教徒が擔當し、教團の指導者は時に政治的な提言すら行っていた。そしてその周邊には、教團に寄生する數多くの知識人が在った。許衡はそうした人々の内なる私心を察し、「清淨無欲」という看板の欺瞞性を嗅ぎ取つてかれらを非難したのである。一方「山林枯槁の士」とは、經世への關與を拒絶した人士を意味する。かれらが情勢の變化に背を向け山林に居續けていることに、許衡は不満を抱いたのである。無爲を標榜する者の自己欺瞞と、窮通自在であるべき隱士の山林に固執する實態とへの批判が、この發言の趣旨である。

社會の内外を問わず無爲を自己の標識とする風潮が、當時生み出されていたのだろう。許衡はその欺瞞性を強く批判するのだが、無爲の思想それ自体には肯定的である。民衆のおのずからなる教化を導き出す統治者の要件と位置づけてこそ「清淨無欲」の精神は生かされる、とする認識がそれを示す。「上に在る者」に對し有爲の積極的な施策を求めることは、かれらの實態から判斷して危険きわまりない。あるいはまた、モンゴル人の支配體制に對する漢人としての反感が、爲政者に對する無爲の要求としてあらわれているのかも知れない。だが「綱常」は維持され、人々の「自然」性は保全されなければならない。「上に在る者」の有爲はもとより、實際にはその無爲にも期待せず、「下」の人間みずからがその「自然」性を發揮できる在り方をこそ追求する必要がある。許衡が程朱學と「默契」し得たのは、こうした課題意識がかれを突き動かしていたからではなかったのか。つまり許衡は、王弼注に由來する「自然」概念を萬物の理想状態を示す重要な要素として認識しつつも、それを核にした普遍的實踐理論を改めて構築

すべき必要性をもまた自覺していたわけである。

ここで、『伊川易傳』所説の「理」が多く「自然」の語に形容されている事實は示唆的である。許衡の「徳性用事」論は、慥かに朱熹の性即理説を踏襲することで構築が可能になった。ただし許衡は、徳性の根據である一理について、そもそもその性格が「自然」と表現されていたからこそ、自己の思想に組み込み得たのではないのか。かれにあって「自然」の語は、依然として作爲を超越した秩序状態を含蓄する概念だと感覺されている。しかしこの感覺を媒介にすることで、人間本性の普遍的根據たる「理」概念は、違和感なく、ただしその「自然」性が強調される形でかれに受容されたとは捉えられないだろう。許衡の「徳性用事」論において、徳性の「自然」なる發現は「隨時變易」するための論理的前提であつた。このことは、王弼注に由來する「自然」概念が、許衡における程朱學受容の基盤的要素であつたことをも物語っていたわけである。

だが、「無我無人無作爲」なる境涯の獲得を「自然」性發現の實踐と捉える許衡の思考は、王弼注の無爲因循説を徹底させ、その因循する態度の克服を積極的に求めるものであろう。許衡はその理論を確立するに当たり、換言すれば「自然」概念を基盤に程朱學の「理」を受容するなか、主客兩項を超越する絶對の境涯を實感するまでに成熟したのだと思う。ここに全眞道士王志謹らの思想活動を想起したい。許衡のこの成熟は、王による現在心確立の運動や姫志眞の「無我無物、物我成一」なる言明を生み出した思想的土壌に對し、かれら同様根を下ろし得た時代の子の誕生を意味するのではないだろうか。

當時胡祇適(一二二七～九五、河北武安人)は、少年時代から親しんでいた宋學を深めつつも、富や名聲・快樂に恬淡たる全眞教徒の處世

に觸發され、「世法を離れず、世法に着さず」、この超然たる認識を現實社會において具體化する學問としての「内聖外王」の學を考究した(『太清宮碑』三怡堂叢書本『紫山大全集』卷十七)。また少し遅れて劉因(一二四九～九三、河北容城人)は、莊周の齊物説を批判し、世界を離れ一切存在を幻と捉えるだけだと言う一方で、それを儒の根源的な「道」に支えられた齊同説へと鍛え、「大いに行わるる」とも「窮居」しようとも(『孟子』盡心上篇)「隨時變易」が可能となる在り方を求めた(『莊周夢蝶圖序』畿輔叢書本『靜修先生文集』卷二)。

胡祇適・劉因兩者とも、虚無的な無爲理解を克服批判の對象としてゐる。そうした認識は、無爲の思想を現實社會に適應した學問へと活性化しようとするものであり、その志向性において王志謹や姫志眞と揆を一にするだろう。許衡の思想的立場もまた、主客有無兩邊の超出を目指す點でかれらと同軌であつた。かれらは時代の課題を深く探り現實社會の改善に立ち向かう知識人として、個々の關心からその課題に切り込みつつ、結果として同一の思想的地平にたどりついたのだらう。だがこの結果は、個人の思索を或る一定の方向に收斂させる共時的な思维の枠組みの存在を、逆に推測させる。許衡が受容した程朱學の「徳性」や「理」概念に王弼注由來の「自然」概念的色が保持されていたことは、個人の課題意識の許に形成された許衡當人の思想的特徴に他ならない。だが、時代思潮の方向性を探り當てた思想家のひとりであることにおいて、「理」概念のそうした偏向形態には、この時代の必然的要請もまた看取できるのではないだろうか。

小 結

中統年間以降、至元改元の後も、許衡は上京の要請に應じ提言を上

呈し續けていたが、任官だけは常に拒否してきた。だが、至元八（二七〇）年四月、その前年から都に留め置かれていたかれは、國子祭酒の命を受けるやただちに快諾、十二名の高弟を補佐役として貴族子弟の教育に精勵し始める。『小學』と『四書』を中心とする朱熹の書物は、遂に國家的認可を得て北中國の知識人社會に普及する。「許公なかりせば朱子書は天下に著らかならず」（虞集「張氏新學記」『國朝文類』卷三十、『道園類稿』卷四五）との見解は、こうした情況を背景とする發言なのであった。至元十八年、許衡逝去。その後、耶律有尚が師を繼ぎ五度國子祭酒の任に就いて、「大抵、其の教法は一に（許）衡の舊に遵ったという（『元史』卷一七四）。しかしながら、武宗至大二（三〇九）年六月、國子丞に着任した吳澄は、許衡の教法の「其の舊を失える」國子監の零落ぶりを目撃している（『吳文正公集』卷頭「吳公行狀」。ここに言う「其の舊」も『小學』と『四書』とへの尊信を意味するが（吳澄「十賢祠堂記」集卷三二、參照、至大二年とは、耶律有尚が五度目の國子祭酒を致仕したその年なのであった。

許衡受業の弟子が既に師の教法を絕對化して捉えていたように、教法の形骸化は起こるべくして起こった事態なのだろう。では、かりに許衡が「隨時變易」する思想をことさら秘匿せず積極的に教示したならば、そうした情況には陥らなかつたのだろうか。

許衡みずから行った補佐役の選定に對しては、當時、疑問が呈されていた。だがかれは、「ただ人を教えるだけで人を用いるのではない。自説を他者に教授するに當たり、それが受け入れられるか否かは分らない」と批判をはねつけている（或謂先生何不博選時俊、而獨用其門生、曰我但教人而已、非用人也、方以我之拙學教人、他人從否、未可知也。『國學事跡』『遺書』卷十三／三四葉裏）。許衡にすれば自説を効率よく教

授するための判斷だつたのだろうか、公私混同の誇りは免れない。そもそも、再三の任官拒否とは裏腹にあつさり國子祭酒を拜命したその行動にも、「孔孟の時義、程朱の名理を以て」居直りつつ、老子の逆説的な處世術を弄するものだと非難が、劉因から提示されている（『退齋記』集卷二、至元十三／二七六年撰、『宋元學案』卷九十・九一、參照）。

「隨時變易」する思想は然るべき秩序状態の實現を希求する。だが、その根柢に在る一理は程朱學由來の概念であり、國家が程朱學を公的に認知した場合、その理から演繹される秩序と國家體制の維持を目的に策定された秩序との區別は曖昧になり、「隨時變易」する行動もまた現状の肯定へと限りなく近づく。許衡は、祭酒拜命の時勢を朱子學普及の好機と捉え、帝國に恭順の意を示しつつも信頼できる門生だけを補佐役として用い、それを普及安定化の保證としたのだろう。所期の目的は達成された。だがそれは、「隨時變易」する實踐主體にとつて、帝國の秩序に隨順する在り方と自己の「自然」性の發現とを混同させかねない危険性を伴う成功であつたのかも知れないのである。

注

- (1) 程朱學の浸透情況について、姚大力「金末元初理學在北方傳播」、『元史論叢』二、一九八三、周良霄「趙復小考」、『元史論叢』五、一九九三、同「程朱理學在南宋、金、元時期的傳播及其統治地位的確立」、『文史』三七、一九九三、の分析が有益。
- (2) 三浦「金朝性理學史稿」、『文化』五八一・三・四、一九九五、同「金末の宋學」、『東北大學文學部研究年報』四四、一九九五。
- (3) 三浦「金元之際の全眞教」、『東北大學文學部研究年報』四五、一九九

六、は馮志亨を含む當時の全眞教知識人の動向を概観する。

- (4) 以下の敘述は前注所掲の拙稿に基づく。典據は、姬志眞「長春眞人成道記」延祐六年刊、『知常先生雲山集』卷四、『北京圖書館古籍珍本叢刊』第九一冊、同「鄒陵縣黃箒大齋之碑」同前、同「抱一說五」集卷五、王志謹『盤山棲雲王眞人語錄』第三九葉(藝文印書館縮印本『正統道藏』第三九冊)。

- (5) 元好問「東平府新學記」(『遺山集』卷三三、乙卯/一二二五年九月撰)には、新興の程朱學者を全眞教徒の亞流に過ぎないとする見解が示される。

- (6) 唐宇元「論許衡的哲學思想在中國哲學史上的地位」『哲學研究』一九八二—七、徐西華「許衡思想探索」『中國哲學』九、一九八三、生活・讀書・新知三聯書店、邱漢生等編『宋明理學史』上卷第二四章「趙復、許衡的理學思想」一九八四、人民出版社、福田殖「許衡について」『文學論叢』三一、一九八五、白鋼「許衡與傳統文化在元代的命運」『文史論叢』五、一九九三、などが参考になるもの、それらは、後世の許衡評價あるいは論者の朱子學理解を基準に、許衡思想とその程朱學との異同を論ずる傾向が強い。

- (7) 以下に記す経歴は、耶律有尚撰「考歲略」・歐陽玄撰「神道碑」・『元史』許衡傳、萬曆二十四年刊『魯齋遺書』卷十三(『北京圖書館古籍珍本叢刊』第九一冊)、所收三點の傳記史料から再構成した。本稿では十四卷より成るこのテキストを使用する。

- (8) 金滅後約十年して李簡は泰山西側の萊蕪に在り、「讀む所の易は止だ王輔嗣と粹言のみ」であったが(『學易記』序)、「止だ」と記される點に王弼注の普及が推察できる。

- (9) 「究而言之、凡爲陽者本吉也、陽雖本吉、不得其正、則有害乎其吉矣、雖得正矣、不及其中、亦未可保其吉也、必也當位居中、能趨時義、然後其吉乃定」。

- (10) 三浦國雄「朱晦庵と『易』—その卜筮説をめぐる—」『東方學報』京都五五、一九八三、一三四頁。

- (11) 「四、四之位、近君多懼之地也、…然又須問居五者、陰邪陽邪、以陰承陽、則得於君而勢順、以陽承陰、則得於君而勢逆」、等。

- (12) 「陰之侵剝於陽、得以益盛、至於剝辨者、以陽未有應與故也、…當剝之時而無徒與、豈能自存也」(『易傳』剝六二象傳)。「闕規之觀、雖少見而不能甚明也」(同、觀六二)。「處在於內、寡所鑒見、…處大觀之時、居中得位、不能大觀廣鑒、闕觀而已」(王弼注、觀六二)。

- (13) 吉田公平「性善説と無善無惡説」『中國における人間性の探求』一九八三、創文社、に據る。

- (14) 溝口雄三「中國の『自然』」『文學』五五—六、一九八七、は宋代の「自然」概念に人間の主宰性が含意される思想史的意義を、魏晉のそれ等との比較から分析する。そもそも「安排」する作爲を「自然」なる在り方に對置させ否定する思考は、宋儒一般に見られるという(三浦國雄『朱子集』一九七六、朝日新聞社、三四一頁)。

- (15) 土田健次郎「程伊川における『理』の性格」『フィロソフィア』六四、一九七八、参照。

- (16) 次の發言も秩序性と非作爲性とを「理」に讀み取るものである。「堯舜文武事天、事祖宗、事親、禮文嚴敬、非是聖人作爲勉強、在理當如此」(卷二/三一葉表)。