

程伊川の「氣」をめぐる

小笠 智章

はじめに

程頤（伊川、字正叔一〇三三～一一〇七年）の思想の中心は理の考究にあると言われる^①。しかし、伊川もまた中国の思想家として氣をその思索の前提とした以上、彼の氣についての捉え方を探ることは、彼の思想全体を理解するためにも重要且つ必要なことである^②。伊川の思想形成には、張載（一〇二〇～一一〇七七）やその弟子達（所謂関学）との交流が大きな影を落としている。すでに市来津由彦氏は、『河南程氏遺書』一五（以下『入関語録』とする）を中心に、張載批判を通じた伊川の敬説の成立や、かつて張載の弟子であった呂大臨や蘇昞の批判を通じた未発已発論・性説を明らかにされた^③。本稿は、始めに伊川の氣の諸特徴を吟味し、さらに、それらがやはり張載・関学との交渉を契機に顕在化されたこと、そこに窺える張載批判では、修養論―特に「養氣」の位置づけが大きな軸となっていることを、思想形成史的に捉えようとするものである。

伊川の氣論の基本的な諸特徴は、『入関語録』にほぼ出揃っている。『入関語録』は、張載没（一一〇七七）後の元豊三年（一一〇八〇）に伊川が関中に赴いた折の、張載の元弟子達への言葉の記録である。従って、本稿では元

豊の頃までの資料を扱うことになる。そこで、本論に入る前に、依拠すべき文献について触れておきたい。伊川の思想を窺うには『二程全書』でほぼ足ると思われる。このうち、伊川の自著として『易伝』と『文集』が最も信頼できるが、『易伝』は晩年の思想と看られる。他『遺書』や『外書』は諸門人の記録や記憶の追記、編集になるものを、更に朱子が編集したもので、朱子の指摘するように『深淺工拙』（『朱晦翁編輯遺書目録』）なきを免れないが、実際にはこれに拠らざるを得ない。それらを含めて、伊川の語であることが明らかで、本稿で取り上げる資料の主なもの、朱子の『朱晦翁編輯遺書目録』『伊川先生年譜』等に従って挙げておく。

一〇五六年（嘉祐元） 「顔子所好学論」

一〇六九年（熙寧二） 「答横渠先生書」

同「再答」

一〇七七年（熙寧一〇） 『遺書』一〇（洛陽議論）

一〇七九年（元豊二） 『遺書』二上（東見録⁵）

同下（同後）

一〇八〇年（元豊三） 『遺書』一五（入関語録）

他、元豊中に従学したとされる謝顛道（良佐）が記憶を追記した『遺書』三がある。

一 基本的諸特徴

以下この章での引用は、特にことわらない限り『入関語録』のものである。

a 存在説明における諸特徴

筆者は、伊川の思想が存在論を基礎としてその上に構築されたとは考えていないが、行論の都合により、存在説明から論じ始めたい。まず、次の有名な言葉から始めよう。

陰陽を離れりて更に道無し。陰陽する所以の者は是れ道なり。陰陽は、気なり。気は是れ形而下なる者、道は是れ形而上なる者なり。形而上なる者は則ち是れ密なり。

『易』繫辞上「一陰一陽之謂道」「形而上者謂之道、形而下者謂之器」によって「道」と「気」を形而上・下に分ち、所謂道器的世界観を提出する。気は陰・陽という対で捉えられる。これは非常に重要な意味を持つ。

陰陽する所以の者は道なり。既に気と曰へば、則ち便ち是れ二あり。開闔と言へば、已に是れ感あり、既に二あれば則ち便ち感ずる有り。開闔する所以の者は道、開闔は便ち是れ陰陽なり。老子の虚にして気を生ずと言ふは非なり。陰陽開闔、本と先後無し。

陰陽という捉え方をする限りにおいて「気」を論ずることになるし、「気」という限りは「二」即ち陰陽なのである。陰陽に先後がないとは、気は対の形でしかあり得ないことをいう。さらに、「虚而生気」を否定するのは、虚

無が氣を生ずることを否定するものであろうが、言い換えれば、既に「氣」があつてこそその生生であることを強調することになる。つまり、伊川は、生成論的に根源的な、陰陽の対になる前段階の氣を想定することを避けていると考えられる。その上で、形而下の「氣」に対して形而上の「道（所以）」をいうのである。しかも、伊川は「道生氣」という直接的な表現をとらない。

道は則ち自然にして万物を生ず。今夫れ春生じ夏長じること一番。皆是れ道の生ずるなり。後來の生長は、却て既に生ずるの氣を將て後來却て要かならず生長すと道ふべからず。道は則ち自然に生生して息まず。

これは、突き詰めれば「道が氣を生ずる」ことになるが、伊川の本意は、道の「生生」の働きの持続連続を強調することであり、必ずしも道が万物の生長に先だつて始源的存在としてあることを言うものではなからう。「後來生長、不可道却將既生之氣、後來却要生長」とは、「氣」が独自に、他に何物をも待たずに自力で生生変化して行くとする、所謂氣一元論を否定するものである。また、「道」は、

天地の化、廓然として無窮なりと雖も、然れども陰陽の度、日月寒暑昼夜の変、常有らざる莫し、此れ道の中庸たる所以なり。

に窺えるように、あくまで陰陽としての氣を離れることなく、陰陽する「所以」として常に万物を生生し生長せしむるものであり、常なるものとして天地の化を支えるのである。従つて單純に氣に先行する根源的始源的存在と見なすことはできない。また、『易伝』で繫辭伝に触れず、従つて「易有太極是生兩儀云々」に言及しておらず、『遺書』『外書』『粹言』中にも「太極」に言及するものがないこと、さらに、周敦頤への從学経験がありながら、『太極図』及び『太極図説』に触れないことなどからも、伊川は、根源的存在を想定して万物はそこから生成

するとするような、所謂生成論的な発想を拒否していると言える。

万物の生生はまた「天地の化」とも言われ、物は「氣化」を以て説明される。が、すべてが氣化だけで説明されるのではない。

隕石種無く、氣に種す。麟も亦種無し、亦氣化す。厥れ初め民を生ずるも亦是くの如し。海浜に沙灘を露出するが如きに至りては、便ち百虫禽獸草木の種無くして生ずる有り。此れ猶ほ是れ人の見る所のごとし。海中の島嶼の稍大にして、人の及ばざる者の若きは、安んぞ其の種無きの人の其の間に生ぜざるを知らん。若し已に人の類有らば、則ち必ず氣化の人無からん。

いかにも忽然と現れるような印象を与えるものには「氣化」を言い、自身も含め身近に見る人間のように生殖行為によって生まれるものには「種生」を言う。幼稚な観察のように見えるが、この氣化と種生との区別は、伊川の存在の説明の基本である。⁽⁷⁾後に、弟子がこの問答を取り上げた折にも、「全く是れ氣化して生ずる者有り。……氣化して生ずるの後にして種生する者有り」と答えている（『遺書』一八）⁽⁸⁾。二程の別は不明だが、次の「形化」は「種生」のことであろう。

万物の始めは、皆氣化す。既に形ありて然る後に形を以て相い禪りて形化有り。形化長ずれば則ち氣化漸く消ず。（遺五）

全てのものが第一次的には氣化により、あるものはそれ以後は形化（種生）によるとするのは、伊川が、氣の聚散という一つの原理だけでは、人を含めた万物の説明は困難であると考えていたことを表す。伊川のイメージでは、世界のすべてが氣化によって常にダイナミックに運動変化しているのではなく、その運動変化の中にもある

程度固定的で持続的な「形」があり、そこにも彼は多くの注意を向けるのである。この静的な捉え方は、伊川の特徴の一つであり、従つて、氣の「聚散」を言うことは極端に少ない。それは彼の氣論の大きな特徴である。「生不窮」の觀念に關わる。

凡そ物の散ずるや、其の氣遂に尽き、復た本原に帰るの理無し。天地の間洪鑪の如く、物を生ずと雖も鎖鑿して亦尽く。沉んや既に散ずるの氣、豈に復た在る有らん。天地の造化又焉んぞ此の既に散ずるの氣を用ふん。其の造化する者は自ら是れ氣を生ず。海水の潮の如きに至りては、日出づれば則ち水涸る、是れ潮退くなり。其の涸るる者は已に無きなり。月出づれば則ち潮水生ずるや、却て是れ已に涸るるの水を將て潮と爲すに非ず。此れ是れ氣の終始なり。

伊川は、天地の造化は自然に氣を生じ、散じた氣は「本原」に帰ることなく消えてしまうと考えているのである。先の「後來生長、不可道却將既生之氣、後來却要生長」も、実は、既生の氣だけで生長がなされることを否定し、次に新たな氣が生じることをいうものであった。これが生生の理である。

近く諸を身に取れば、百理皆具はる。屈伸往来の義、只だ鼻息の間に於て之を見る。必ずしも既に屈するの氣を將て、復た方に伸ぶるの氣と為さず。生生の理、自然に息まず。……生有れば便ち死有り、始有れば便ち終有り。

すなわち、氣の「本原」と万物との間の聚散の循環を否定して生生を主張し、氣に生死ありとするのである。また、そもそも生成論的な始源を想定することを避けようとする傾向があるのは、先に見たとおりである。

b 「浩然の氣」論に見る特徴

『孟子』の浩然の氣は、本来は、勇氣を養うという問題を前提に不動心の由来を説明するもので、養えば天地の間にも広がるという道徳的道義的な氣概を言うものであったと考えられる（公孫丑上）¹⁰。伊川も同様である。

『孟子』の「其為氣也、配義与道。無是餒也。是集義所生者、非義襲而取之也」の「集義」を「積義」、「所生」を「如集大成」と解しているから、浩然の氣は義の集大成したもので、道義的なものである。続けて、

浩然の氣は識り難し、須らく認得するを要す。……須らく是れ至大・至剛・以直の三徳を見て、方に始めて浩然の氣を見るべし。

浩然の氣は表現し難く認識し難い。養い続けて自分に義と自覚される行為を蓄積し、行為において自分の内に「至大・至剛・以直」の三徳を認め得るに至つて、始めて浩然の氣を認め得ると言う。「見るべし」とはいえ、天地に充塞するというような状態に至つたとしても、やはり身体外に見える物としてあるわけではなく、内觀的にのみ認め得るものである。つまり、浩然の氣は、最終的には心理的な状態、拔山蓋世の如き道徳的道義的氣概として内觀されるものである。

にもかかわらず、伊川は「形体有る物」と明言する¹¹。

浩然の氣は、既に氣と言へば則ち己に是れ大段形体有るの物なり。

これは、伊川が、浩然の氣を含めて「氣」一般に形体があると考えていることを意味する。つまり、伊川は氣を一般に物質的なものとして捉えていることになる。aに触れた、道器的世界觀を提出する「既に氣と曰へば、則ち便ち是れ二あり」を考え合わせると、存在説明に当たっては、氣は物質的素材・質料の性格を強く持つと言え

よう。浩然の気についても同様に考えられるのではないだろうか。

一般に『孟子』の「養氣」を論ずるに当たっては、養われる気についてはさほど考察が加えられず、人の氣と浩然の氣との別は曖昧なままに「養氣」の語の下に包括されてしまふ傾向があるように思われる。浩然の氣もまた人の氣の内であるとする限りでは、筆者もそれは自然なことであると考える。しかし、浩然の氣は突然生じるのか、或いは、浩然の氣となるべき氣が予め有るのか、有るとすればそれは何かという点については、はっきりしていないのである。伊川はこの点にこだわったように思われる。「形体有る物」としたのに続けて、次のように言う。

浩然の氣は是れ集義の生ずる所の者なり。既に此の氣を生じ得ば、其の体を語れば則ち道と合し、其の用を語れば則ち是れ義ならざる莫し。

このように、『入関語録』では、浩然の氣をあくまで集義によって既に生じたものとして論じている。しかし、その「体」を「道と合す」と言い、また「配義与道」を解して「配は合なり。氣は儘く是れ形体有り、故に合と言ふ」⁽³⁾などに窺える空間的な合体のイメージは、我々につき基体となる氣を想像させる。「氣と言う限りは形体有る物だ」とは、氣には一般に形体があること、従って集義によって生じた浩然の氣にも形体があることを意味しても、決して集義以前に何か基体となるような氣があることを保証するものではない。しかし、もともと『孟子』原文では「志壹則動氣、氣壹則動志也」といわれる、浩然の氣ならぬ、衝動的な身体内に漲る氣が問題になっており、この「志氣」の氣と浩然の氣との関係は明示されないとはいえ、そのような氣を志で統帥引率し、道義で養えば、千万人と雖も我往かんという勇邁心を持ち得るとの解釈も成り立つ。伊川においても、「学者氣の勝つ

所、習の奪ふ所と為らば、只だ志を責むべし」などに見るように、道德的でない、衝動的な気がある。そして『孟子』に倣って、この両者の関係をことさらには明確にしようとはしない。しかし、

志は氣の帥なり。若し浩然の氣を論ずれば、則ち何者をか志と為さん。志之が主たらば、乃ち能く浩然の氣を生ず。志焉に至れば、氣焉に次る。自ら先後有り。

などの発言は、集義を志に換えただけで、志氣関係の氣と浩然の氣とは別物としながらも、「志氣」の氣を集義や志によって統制引率することで浩然の氣が生ずると考えていると解することも出来よう。後の『遺書』一八では、「義と道とに配す」とは、義理を以て此の氣を養成して、義と道とに合するを謂ふ。其の未だ養はざるに方つては、則ち氣は自ら是れ氣、義は自ら是れ義なり。其の浩然の氣を養成するに及べば、則ち氣と義と合す。本と合を言ふべからず、未だ養はざる時の為に言ふなり。

と言う。「配義与道」は義理で浩然の氣を養成することで、養わなければ氣は氣に過ぎず、その未養の氣を義によって養うことを「氣与義合」と表現する。「本と合を言ふべからず」と、空間的な合体のイメージを嫌うのは、やはりあくまで既に生じた浩然の氣を道義的勇邁心として志氣の氣と區別しているためであり、「合体」のイメージは未養時を表現するための方便ということになる。しかし、その未養時には「氣は是れ氣」「義は是れ義」と、道義性を有しない氣があるのである。浩然の氣を養うとは、この氣を養って浩然の氣とすることと見て良いだろう。『入関語録』では、浩然の氣の道義性を強調することに重点を置いて、「浩然の氣とは」式の經典解釈的な発言が目立つが、やはり同様に、氣を養って浩然の氣にするという考えを持っていたと見られる。つまり、形体の有る、基体となる氣を想定し、それを養うのである。

浩然の氣に形体があるとするのは、『遺書』一八で伊川自身が明言するように、氣を「養う」対象として客体化しようとするものであろうが、更に、氣は形而下の器として物質的質料的な物であるとすると存在論との疎通が図られていると考えられる。にもかかわらず、『入関語録』において「浩然の氣」という場合には、あくまでその道義性道徳性にこだわっている。興味深いことに、伊川は『入関語録』では「養氣」の語を用いず、『遺書』一八では「養氣」という語で一括して表現するようになる。『入関語録』の時点では何か含む所があつて浩然の氣と「志氣」の氣とは別物であるかのように論じようとしているように見えるのである。

c 「真元の氣」の意味すること

次に「真元」「真元之氣」について見ておく。これが問題になるのは、『入関語録』の二例しか言及がなく、また、伊川の思想中における位置付けが困難だからである。

① 若し既に返るの氣、復た將に方に伸びんとするの氣と為り、必ず此に資ると謂はば、則ち殊に天地の化と相似ず。天地の化、自然に生生して窮まらず、更に何ぞ復た既に斃るるの形、既に返るの氣に資りて以て造化を為さん。近く諸を身に取れば、其の開闔往来、之を鼻息に見る。然して必ずしも吸を仮りて復た入りて以て呼と為すを須るず。氣は則ち自然に生ず。人の氣の生ずるや、真元に生ず。天の氣も亦自然に生生して窮まらず。海水の如きに至りては、陽盛んなるに困りて涸れ、陰盛んなるに及んで生ず。亦た是れ已に涸るるの氣を將て却て水を生ぜず、自然に能く生ず。往来屈伸は只だ是れ理なり。盛んなれば則ち便ち衰ふる有り、昼あれば則ち便ち夜有り、往けば則ち便ち來る有り。天地中洪爐の如し、何物か鎖鑰し了らざらん。

② 真元の気は、気の由りて生ずる所にして、外氣と相雜らず、但だ外氣を以て涵養するのみ。魚の水に在るが若し。魚の性命是れ水之を爲るに非ず。但だ必ず水を以て涵養すれば、魚乃ち生を得るのみ。人天地の氣中に居るは、魚の水に在ると異なる無し。飲食の養に至りても、皆是れ外氣涵養の道なり。出入の息は、闔關の機なるのみ。出づる所の息、入る所の氣に非ず。但だ真元自ら能く氣を生ず。入る所の氣、止だ闔關の時に當り、之に隨ひて入るのみ。此の氣を仮りて以て真元を助くるに非ざるなり。

いづれも氣の循環を否定し、生生を主張するものと見られる。しかし、よく言われるように氣の「根源」として想定されたとするには躊躇される。①で「天の氣も亦自然に生生して窮まらず」と言うが、②では真元から生じた氣は「外氣」によつて涵養されるだけで、「外氣と相雜らず」と言うのであるから、②の「真元の氣は氣の由りて生ずる所」とは、天の氣が真元から生ずることを言うのではない。つまり、すべての氣が真元から生ずるのではない。外氣によつて涵養され、魚の例では「性命」と言われるなど、友枝氏の言われるように質料的肉体的でない、「いのち」に関わるものであらう。

注目すべきは、伊川が氣の生生不窮を主張するには、必ず呼吸に触れる点である。「近取諸身、百理皆具。屈伸往来之義、只於鼻息之間見之」「見之鼻息」とは、最も卑近な典型を呼吸に見るということであつて、呼吸は喩えやただの例ではない。吸氣は真元の氣の闔（屈）に従つて入り、吸氣が必ずしもそのまま呼氣になるわけではなく、真元から生生し続けられる人の氣が出て行くとしていのである。土田氏は、伊川の天地の「氣」対人の「氣」の關係と、道教の「内氣」対「外氣」という促え方との相似を指摘された（『程顥と程頤における氣の思想』）。三浦國雄氏は「朱子と呼吸」（『中国における人間性の探求』所載）で、真元の氣は道教に言う「内氣（元氣）」で、

「丹田」や「氣海」と呼ばれる部分を指すと言われ、更に伊川及び朱子の呼吸法が中国医学と道教にその根拠を仰ぐことを指摘されて、『幼真先生服内元氣訣法』（『雲笈七籤』卷六〇所収）の嘔氣訣を次に引かれる。

夫れ人は皆な天地の元氣を粟けて身を生ず。身中自ら元氣を分ちて理むれば、嘔及吐納する毎に則ち内氣は外氣と相い応じ、自然に氣海中の氣は吐くに随つて上り、直ちに喉中に至る……⁽¹⁶⁾
体内の元氣は、人が父母を通して天地の元氣を受けたもので、命の源である。⁽¹⁷⁾

また、坂内榮夫氏によれば、道教の養生術の「服氣」「行氣」は『抱朴子』以来、体外の外氣をとりこみ、体内に循環させるといふ外氣循環の道術であったが、唐の玄宗期頃になると体内の元氣を循環させるといふ道術が目立つて現れるようになると言われる。そして、唐代後半頃の『幼真先生服内元氣訣』では「内氣が、外氣を吐き出す事により体内を上昇する、と一応呼吸との関係で理論化され」るが、この内氣循環理論が呼吸との結びつきを失ったところに『鐘呂伝道集』の内丹理論が成立して行くと言われる。⁽¹⁸⁾ 氏の考証によれば『鐘呂伝道集』の成立は一一世紀後半頃で、伊川が思索を重ねていた頃に当たる。とすると、伊川は当時最新の内丹理論ではなく、『幼真先生服内元氣訣』に見るような呼吸法に親しんでいたと推測される。

『遺書』のうち明道の語や二程の別の不明なものには、氣について医学系や道教系と思われる発言が多く見られるが、伊川にも、兄明道と同様道教系・医書系のものがあった。⁽¹⁹⁾ 勿論、伊川に内氣の循環を言う語はない。しかし体内から湧き出る生命の源としての元氣は、伊川の気の生生のイメージの根本にあったと思われる。これが『入関語録』の時期に真元の氣を言った積極的な理由ではないだろうか。張載の氣の循環論すなわち不生不滅論を否定するに当たって、恐らく当然のこととして真元の氣を口にしたのであろう。

しかし、真元の氣を用いる限り、涸れても涸れても水が生生してくるといふ海水の潮の例の如く、人の体内でも海でもと、氣は至る所で生生することになる。これを突き詰めれば、不徹底ながらも、生成論的な始源と捉えられることになる。氣は形体有る物、形而下の器である。これは「陰陽する所以」にも直結する問題である。「生生する前の氣は？」という追求を、伊川は避けなければならぬ。しかも真元の氣は道教に由来するものである。これが、真元の氣が『入関語録』の二条しか見られない理由であろう。しかし、長年自明のこととして親しんだイメージは容易に消えるものではなからう。伊川の思索の奥には、生生の基本的なイメージとして、真元の氣がずっとあり続けたに違いない。

二 張載との交渉と太虚論批判の軸

以上によつて、『入関語録』の時点の氣論の特徴を凡そ確認できたと思う。特に存在説明において、生成論的発想をせず、氣は生生され続けるとし、しかも一方に聚散し、消滅するとすること、また、氣化のみでなく形化（種生）を重視することなど、これが『入関語録』中の語であつてみれば、張載の太虚論批判の意図を含むと見るのが自然であろう。

張載の存在説明は凡そ次のようなものである。氣の本来の姿として「太虚」を想定する。氣は一物でありながら陰陽兩体という神なるもので、兩体なるが故に聚散せざるを得ない。万物は氣の聚散の過程に現れる「客形」であり、氣は散ずれば太虚となる。こうした氣の聚散変化（即ち氣化）の運動が「道」とされる。氣の聚散は太

虚—客形間の循環である。さらには「性」を気の固有とし、鬼神は二気の良能であるとするなど、所謂氣一元論の性格が非常に強く、世界を運動変化という点で捉えたダイナミックな存在論である。

このような張載の氣論に対置してみると、伊川の特徴が際立ってくる。特に生生不窮を主張するに当たって、「凡そ物の散ずるや、其の氣遂に尽き、復た本原に帰るの理無し」と、「本源」—万物間の氣の聚散の循環を否定するなどは、張載の太虚論の太虚—客形間の氣の聚散の循環を念頭に置いたものであることは明らかである。勿論、張載の太虚は単純に生成論的な本源ではないが。

とすると、次に張載・閔学との交渉を通して、これらの諸特徴が太虚論批判の意図の下に顕在化されたことを確認するとともに、その批判の軸を明らかにする必要がある⁽²⁰⁾。

a 「顔子所好何学論」

先ず、伊川の思想の出発点として、胡瑗の試に答えた「顔子所好何学論」（文八・伊川文四）に触れておきたい。これは恐らく張載との接触以前の伊川の思想を窺うことの出来る唯一のまとまった資料であろう。周知の通り、「顔子所好何学論」は先ず初めに顔子の好んだ学は聖人に至るための学であるとして、

聖人学んで至るべきか。曰く、然り。

と、高らかに宣言するものである。続いて、聖人に至るための学とはどのようなものを論じて行く。先ず、恐らく直接には周敦頤を襲ったのであろうが、

天地精を儲へ、五行の秀を得る者は人と為る。其の本や真にして静、其の未だ発せざるや、五性具る、仁義

礼智信と曰ふ。形既に生ずるや、外物其の形に触れて中に動く。其の中動いて七情出づ、喜怒哀楽愛惡欲と曰ふ。

という「人」の捉え方を提示する。ここでは五行を用いて人を特別な位置に置こうとするのみで、氣に対する彼独自の反省は見られない。それよりも性情に重きを置く。「情既に熾んにして其の性鑿す（傷つく）」のであり、愚者は情を制する事を知らずに情のほしいままにし、性を亡ぼしているのだとして、「情を性にす」る必要を説き、所謂「復性」図式を提示する。「学」はここに位置づけられる。

凡そ学の道は、其の心を正し、其の性を養ふのみ。……故に学は必ず其の心を尽くす。其の心を尽くせば則ち其の性を知り、其の性を知れば反つて之を誠にす、聖人なり。⁽²²⁾

学によつて「尽心」「知性」して聖人となるのだと言う。従つて、学はさしずめ「心」「性」へと向かわなければならぬ。そして、

孟子曰く「堯舜は之を性とす。湯武は之に反る」と。之を性にすとは、生まれながらにして之を知る者なり。之に反るとは、学んで之を知る者なり。

に見る如く、『孟子』尽心上の「堯舜性之也、湯武身之也」と『論語』季氏の「生而知之、上也。学而知之、次也」とによつて、学による復性は可能であるとし、それを目指したのが顔子である、と結ぶ。

ここに窺えるのは、「顔子所好何学論」というテーマにもよるが、伊川の関心が存在説明よりも心性に向けられていることである。さらに、復性を、学んで之を「知る」こととすること、つまり「知」の重視である。

b 「答横渠先生書」同「再答」

嘉祐の初め（一〇五六か七年）、張載と初めて京師に会った時、伊川は二四・五、張載は三七・八才であった。『易』を論じ道学の要を語ったとされるのみで、残念ながらその内容は不明である。この会見を機に張載は異学を捨て儒学もしくは道学に専心するようになったと言われる。²³恐らく「顔子所好何学論」に見るような伊川の聖人に至ろうとする真摯な意思に影響されたのであろう。以後、張載の没する一〇七七年の会見までの約二十年の間、幾たびか書簡を通じた交流があっただろうが、今残る書簡は伊川から張載に宛てた「答横渠先生書」同「再答」（一〇六九・熙寧二年）の二つだけである。

「答横渠先生書」では、横渠の「虚無即氣、則虚無」（後の「虚」は「無」であろう）を激賞しながらも、「此の語未だ過ち無き能はず」としている。これについて二つの解釈が可能である。一つは、伊川が既に気の生生の観念を持っていたとすることである。横渠の句は『正蒙』太和篇第八条の「氣之聚散於太虚、猶冰凝積於水。知太虚即氣、則無無。…」に見える。横渠からの書簡がこの太和篇第八条と同一であった保証はないが、『正蒙』が既存の自著や日頃の書き付けから集めて成った書であり、伊川は太和篇第八条と同じ文面を目にした可能性が高い。とすると、氷と水の喩えに気の聚散の循環を読み取ったと考えられるところである。既に一のaでも見たように、気の聚散の循環の否定は、生生不窮の観念と不可分のものと考えられる。すなわち、伊川はこの時点で少なくとも気の生生不窮の観念は持っていたということになる。²⁵この点では、先の道教系の呼吸法に親しむことによつて生生の観念を培っていたとの推定と軌を一にする。もう一つの解釈は、伊川が「太虚」をことさらに「虚無」と解したとして、「太虚」を想定することを否定したとすることである。これは、本体的な位置に置かれるべ

きは「氣」ではないという意味になる。後の言葉になるが、『遺書』三に、

又た語りて太虚に及びて曰く、「亦た太虚無し」と。遂に虚を指して曰く、「皆是れ理なり。安んぞ之を虚と謂ふを得ん。天下理より実なる者無し」と。

とある。真の實在として「理」を言い、氣としての太虚を否定する言葉である。「答横渠先生書」の時点で既に伊川が理を真の實在とする考えを持つていたかどうかは確認し難い。しかし、「顔子所好何学論」で既に見たように、伊川の関心は心性にあり、また、すぐ後に検討する「再答」での「養氣」の消極的な評価などを考え合わせると、虚は氣ではなく理であるとする考え、すなわち形而上下を区別する道器的世界観の、少なくとも萌芽と言えるような考えがあったと見ることもできる。

以上を要するに、批判の対象は氣の循環か、「太虚即氣」かである。いずれにせよ、張載の太虚論の核心部分に触れる批判と見られるところである。しかし、伊川が明言した訳ではなく、どちらも推測であり所謂穿鑿に陥っているかも知れない。かなりの確かさで言えることは、張載の氣論に対して、恐らくは漠然とした反発を感じているということである。

「再答」では、浩然の氣を養うための心がけを述べた『孟子』の「必有事焉而勿正、心勿忘勿助長也」が話題となつている。張載は伊川に宛てて、これを「入神之奧」と評価し、

若し思慮を以て之を求めんと欲すれば、是れ既に已に自ら其の心を神ならざるに累す。悪んぞ得て之を求めんや。

という解釈を示した。伊川はこれに対して、「有事」である限り思慮があるはずだとし、

孟子の是の言、方に養氣の道是くの如くなるを言ふ。何ぞ遽かに神に及ばんや。氣完ければ則ち理正し。理正しなければ則ち私ならず。不私の至り則ち神なり。養氣より此に至ること猶ほ遠し。驟かには同語すべからず。

と言う。孟子のこの言葉は養氣の方法を言っているに過ぎず、しかも「氣完」↓「理正」↓「不私」↓「神」の次序がある。養氣は張載の言うように「神」に直結するほどのものではない。更に、「勿忘」を張載が「但不舍其虚明善応之心爾」(虚明善応の心を持ち続けること)と解するのに対して、伊川は、既に心に存して捨てない限り虚明とは言えないし善応もできない、虚明善応を「存して忘れず」としてよいのか、と批判している。

これらの議論を理解するために、張載の修養論を筆者なりに簡潔にまとめておく。氣一元論とされる張載の思想では、太虚は氣の本来態であり、性の淵源である。一方、人を含めた万物は太虚の氣が集まってできたもので、現実態として現れたその時点で、本来の性が疎外され氣質の性をもつことになる。従って張載にとって現実の人間が本来の性を取り戻す手だては、氣質を変化することである。氣質を変化させることによって、太虚の状態の本来の氣の働き性の働きを獲得できる。勿論それは復性であり、聖人になることであり、その結果得るのは神なる状態である。従って、心を太虚の状態にすることも重要な工夫である。

張載がこの時点でどの程度氣質變化論を含む太虚論を完成させていたかは疑問であるが、「氣質の性」は彼の存在把握の図式中で現実態を説明する根本概念であり、そこから變化氣質という工夫論が登場するのはさほど困難なことではなからう。伊川への書簡で、『孟子』の言う養氣を氣質の變化と同一視しようとする傾向が現れるのは無理からぬことである。そこで養氣の「有事云々」を「入神の奥」と言ったのであろう。ところが、伊川にとつ

ては、養気によってすんなりと入神できるというのは、首肯できないことだったのである。養気はそれだけで聖人に至ることの出来る工夫ではない。彼の言葉に従えば、養気は「氣完」をもたらしものであり、この後更に「理正」↓「不私」↓「神」という次序がある。逆に張載にしてみれば、伊川の言う「氣完」はすなわち入神であり聖人に至ることである。「勿忘」を「但不舍其虚明善応之心爾」と解したのは、神なる状態を維持することしたのである。このあたりにはつきりと両者の思想に占める氣の重要性の違いが現れている。伊川は修養論において養気をあまり高く位置づけないのである。逆に、「有事」を思慮有りとし、修養を思慮の次元で考え、「不私」を重要視するのは、彼の心性・精神面重視の現れである。虚明善応を「存而不忘」としてよいのか、との批判も、彼が何よりも心の在り方を問題としていたことを表す。これはまた後の「敬」につながる⁴⁹⁾。また、聖人に至るための要件として「理」を提出していることも注意する必要がある。これは勿論、窮理につながって行くと思われる。

c 『洛陽議論』

一〇七七年（熙寧一〇）の『遺書』一〇（以下『洛陽議論』とする）を見ると、二程と張載との問答のテーマは礼（井田、昏、喪）、占、詩、蜥蜴と雹などで、明道と張載との氣・才に関する問答も、太虚や氣の生生・循環などに触れるものではない。

注目すべきは「窮理」に関する記事である。

二程「窮理尽性以至於命」を解して、只だ理を窮むれば便ち是れ命に至るとす。子厚謂はく「亦た是れ太快

に失す、此の義儘く次序有り。須らく是れ理を窮めて、便ち能く己の性を尽くし得ば、則ち推類して又た人の性を尽くすべし。既に人の性を尽くし得ば、須らく是れ万物の性を并せて一齊に尽くし得べし。此くの如くして然る後に天道に至るなり。其の間煞だ事有り。豈に当下に理会し了ること有らん。学者須らく是れ窮理を先と為すべく、此くの如くんば則ち方に学ぶこと有り。今命を知ると命に至ると言はば、儘く近遠有り。豈に知を以て便ち之を至ると謂はんや」と。

張載の批判の要点は二つにまとめられる。一つは、二程が窮理すれば直ちに命に至り得るとするのは間違いで、「窮理↓尽己之性↓尽人之性↓尽万物之性↓至於天道」と全体に次序のあることを指摘した点である。もう一つは、「知命」は「至命」ではないとする点である。先の批判に対しては、後の『東見録』(遺二上)で、恐らく明道と思われるが、張載の窮理と尽性との次序説は溝と源とに分解するものだという反批判が見られる。³⁰明道は「窮理尽性至於命、三事は一時に並せ了る。元と次序無し。窮理を將て知の事と作すべからず。若し実に理を窮め得ば、即ち性命亦た可了す」と言う(同)。伊川も『遺書』一八で「窮理尽性至命、只だ是れ一事」、また同二一下において「理や性や命や、三者未だ嘗て異なること有らず。理を窮むれば則ち性を尽くす。性を尽くせば則ち天命を知る」と言う。窮理すれば直ちに命に至り得るとするのは二程共通の考えである。伊川は張載の批判にも拘わらず後々までこの立場を通した。また、「知天」と「至天命」とは違うとの張載の指摘にも拘わらず、伊川はやはり『遺書』一八になつてもなお『易』と『孟子』尽心上とを結び付け、知ることと至ることを同一視している。『入関語録』に「天命を知るは是れ天理に達するなり」と言っているのも同じで、伊川の主知主義が現れている。『洛陽議論』のこの議論と、先に見た「再答」の議論とは矛盾するものではない。「再答」では、伊川は「養氣」

によって即座に聖人となり得るとすることを批判した。『洛陽議論』では、伊川は「窮理」は即ち「至命」であり、また「知命」即ち「至命」であるとして、それを張載から批判された。伊川の立場は明らかであろう。伊川は修養上窮理を最重要視し、養気を重んじない。ちなみに、『入関語録』に至って「配義与道」を解して道を体、義を用とし、「却て義に配すと言ふは、金を以て器を為すが如し。既に成れば則ち目して金器と為して可なり」と、出来上がって初めて浩然の気と呼ぶことが出来ると述べている。これに關して『遺書』三に「某金もて器を作るを以て性もて形を成すに比せんと欲す。先生謂はく、金は以て氣に比すべく、以て性に比すべからず」となる記事がある。気はあくまで形而下の物であり、養気は即座に性に關係するものではないとしているのである。これは「再答」で「氣完」の後になお理を介在させ、養気から神に至るまでは「遠し」としたことの延長上であり、人の体内の気を養えば性が成るとする張載の氣質變化論（注28参照）を否定しているのである。つまり、伊川は『入関語録』に至るまで、一貫して「養気」を聖人に至る道とは考えていないのである。一に見た『入関語録』の「浩然の氣」論で、浩然の氣の道義性を強調して、しかも「養気」の語を用いないことの背景には、「再答」以来の張載の「養気」論（＝氣質變化論）への反発があつたのである。逆に、「顔子所好何学論」の「聖人学んで至るべし」に見る学の重視は、『洛陽議論』では窮理の最重要視となっており、直後の『入関語録』では、格物致知と窮理とが結び付けられ、更に、事上の窮理や經に由る窮理などの論が展開される。¹¹⁾

以上に見たところを、氣に対する反省という点から捉えると、次のことが言えるだろう。

張載は一〇七六年（熙寧九・五七才）秋、門人に属して日ごろ立言し書き留めて置いたものを集めて『正蒙』

を成し、翌年召されて礼官となり京師に赴くが、意見が合わず、秋には官を辞し、西帰の途中で没した。⁽³²⁾ 帰途洛陽に邵雍を見舞い、二程と会って議論した。その折の議論の記録が『洛陽議論』で、しかも記録者は張載の門人の蘇昞である。もしもこれ以前に二程が『正蒙』を閲し得たのであれば、且つ伊川が『入関語録』に見たような氣論を整えていたとするならば、当然積極的に氣論として話題にするはずであろう。従って、一〇七七年以前には、伊川は、『養氣』の位置づけを除いて、氣自体に対しては余り反省を加えていなかったと考えられる。また、張載の太虚論の意義をよく理解していたとも思われぬ。⁽³³⁾ これは氣を以て現実態を説明すること、つまり人間が肉体を有することの認識を欠いていることに表れている。伊川は、一〇七七年の『洛陽議論』より後、張載の死後に張載の元門弟子たちとの問答を通して、張載の氣論を批判しつつ、いわば消極的に氣論の諸特徴を顕在化させて行ったのである。それは同時に、張載の太虚論の本格的理解を得る過程でもあり、それが後の彼の思想に積極的に影響して行くことになる。

終わりに

以上によって、『入関語録』に表れた伊川の氣論の諸特徴―生成論的根源を想定しない傾向、氣の生生不窮、形体有る物として物質的質料的性格を有すること、氣化に加えるに形化、不安定要素としての「真元の氣」説など―が、張載・関字との交渉を通じて、太虚論・氣質変化論批判の意図の下に顕在化されたものであることが確認できたと思う。そして、張載との交渉史上のいくつかのトピックスを見ることによって、伊川の思想、特に修養

論の基本的な枠を明らかにし得たことと思う。

伊川は少壮の頃から心性を重要視し、理を中心に据えようとして来た。人を含めた万物を構成する気への反省は、そこにはあまり認められない。「顔子所好何学論」において既に所謂復性を唱えるのであるが、それは学によるのであり、人間の身体性は看過されている。伊川の思索は存在論から始まったのではなく、修養論から始まったのである。「答横渠先生書」及び同「再答」において、恐らく兄明道に同調したのであろう、「理」を目的とする態度がかなり明らかになり、また心の「不私」を求めようとする。張載の変化氣質論に通ずる「養気」には限定的な価値を認めるのみであった。「洛陽議論」においても如上の態度が基本的である。「入関語録」で浩然の気を形体有る物として氣一般の共通觀念を形成しようとしながらも、同時にその浩然の気をあくまで集義によって生じるものであることを強調して心理氣象の問題とするのは、修養上、養気につきまとう身体性を捨象しようとする傾向の現れである。「答横渠先生書」において張載の太虚論を否定するかに見える批判にも、このような氣に対するいわば（理に比べての）軽視が有るように思われる。従っていかなる条件付きであれ、氣を本来態とするような考えは彼には受け入れ難かった。しかるに、彼の張載の氣論に対する批判の中心点である「生生」の觀念が、道教系の呼吸法にその根拠を求められるように思われることは、逆に伊川においてこの呼吸法による氣の生生のイメージが如何に根強いものであるかを示していると見るべきであらう。

『入関語録』において伊川の氣論の諸特徴が顕在化されたのは、恐らく張載の元門人達に対して、氣が張載の考えるほどには重要でないことを示すための努力の迹ではないだろうか。養氣に絶対的な価値を置くまいとする努力は、学・窮理の重視の裏返しである。窮理は聖人に直接つながる。が、養気によって聖人に至ることができ

るとする考えは『入関語録』の頃の伊川にはない。『入関語録』や『遺書』三の、張載の死後の元豊中には、格物窮理の説が整えられ、そこには「敬」すれば天理が自ずと現れるとする、伊川の修養論の中心概念である「敬」も位置づけられる。勿論これは市来氏の論ぜられたように、張載の元弟子達への教えという形で表れた。すなわち、広く関学との交渉を通じて、伊川は独自の修養論の基礎を形成したと言いうことが出来る。張載没後数年間の張載の元門人達との交流は、伊川に「窮理か養気か」という緊張をもたらした。その中で気の諸特徴を顕在化させ、同時に敬と窮理による修養論を形成したのである。

さて、張載を合わせて考えれば、前期宋学の所謂「聖人に至る」道は大きく二つのタイプが考えられることになる。一つは現実態を捉えるのに身体性を重視し、他は身体性を捨象して精神面を重視するものである。前者の張載は変化気質の修養法を提示し、⁽⁴⁾後者の伊川は格物窮理・涵養を修養の柱とする。伊川にとつての難関は『孟子』に「養気」の説があることである。本稿で見えて来たように、『入関語録』の頃は未だ精神面重視といった側面が強く、養気をさほどに評価しない。しかし、後になると気に清濁有りとする観点を取り入れ、聖人への道として「養気」に相当の重点の置かれる発言も現れるようになる。これは伊川が現実の人間の身体性にも目を向けるようになったことを意味し、伊川の思想形成上の大きなうねりを象徴するもので、「性即理」や「割然貫通」等のテーゼにも関係する重要な問題である。筆者は現在、明道の死（一〇八五・元豊八年）の頃から伊川の思索に積極的な意味での張載の影響が現れると考えている。こうした、本稿で扱ったより後の伊川の思想形成について、筆者なりの準備もあるが、紙幅の都合により、別の機会に発表したい。

注 テキストには中華書局『二程集』（一九八一年刊）を用いた。引用は『遺書』は（遺）、『文集』は（文）と略して巻数を付した。

1 市川安司氏『程伊川哲学の研究』（東京大学出版会 一九六四年）など

2 程頤の氣をとりあげて論じたものに、土田健次郎氏「程頤と程頤における氣の思想」（小野沢清一、福永光司、山井湧編『氣の思想』東京大学出版会 一九七八年）がある。

3 同氏「伊川実践論の論理形成―遺書―入関語録を中心として」（『集刊東洋学』三八 一九七七年所載）、「呂大臨の思想」（『日本中国学会報』第三十二集 一九八〇年所載）、「程頤の未発、已発論―蘇季明問答をめぐる―」（金谷治編『中国における人間性の探求』一九八三年所収）

4 張立文氏『宋明理学研究』（中国人民大学出版社 一九八五年）第四章（三）「程頤的経歴」による。

5 『遺書』二上下は、二程の語である。張載と二程との問答も含まれるから、一〇七七年以前の記事も含まれる可能性がある。

6 二程の別は不明だが、周敦頤への従学は、「昔学を周茂叔に受くるに、毎に顔子仲尼の樂しむ処を尋ねしむ。樂しむ所は何事ぞ、と」（遺二上）と回顧されている。『年譜』によれば伊川十四、五のことである。また、「顔子所好何学論」の始めの部分では、周敦頤の『太極図』同『説』によつたと思われる論が展開されているが、そこでもすでに太極による生成論には触れられていない。

土田健次郎氏は、周敦頤の『太極図説』の内容は全く程頤の『易伝』に反映されていないとされる（『伊川易伝の思想』）。

なお、『易序』では太極に触れているが、『易序』は程頤の自著ではないとされる（土田氏前掲「伊川易伝の思想」を参照）。

7 「聖人之生、亦天地交感、五行之秀乃生聖人」「天有五氣、故凡生物、莫不具有五性、居其一而有其四。至如草木也、

其黄者得土之性多、其白者得金之性多」など、五氣、五行を用いるものも散見する。恐らくこれらは「顔子所好何学論」以来の考え方であろうが、これ以上に体系化されない。

8 『遺書』一八での弟子の質問には、「先生語録中云、『焉知海島上無氣化之人』如何」とあり、『入関語録』は『語録』として弟子たちに出回っていたと思われる。

9 「聚散」を用いるものには、二程の別は不明だが、次の言葉がある。

物生則氣聚、死則散而帰尽。有声則須是口、既觸則須是身。其質既壞、又安得有此。乃知無此理、便不可信。(遺二上)今所謂地者、特於天中一物爾。如雲氣之聚、以其久而不散也。故為對。(同下)

10 小野沢清一氏「齊魯の学における氣」『孟子』と『管子』(『氣の思想』所載)

11 「集義」是積義、「所生」如集大成。

12 筆者の見るところ、浩然の氣に「形体」が有ることをいうものは、『遺書』では一五(『入関語録』)の二条(本文中の引用と注13)、一八に一条(注14)ある。他『粹言』論書篇に『遺書』一八のもの同語異記と思われる記事がある。

13 「配義与道」即是体用。道是体、義是用、配者合也。氣儘是有形体、故言合。氣者是積義所生者、却言配義、如以金為器、既成則目為金器可也。

14 孟子養氣一篇諸君宜潛心玩索。須是實識得方可。勿忘勿助長、只是養氣之法、如不識、怎生養。有物始有養、無物又養箇甚麼。浩然之氣、須見是一箇物。(遺一八)

市川安司氏は「これは誇張した表現で、結局のところは、人の意識・行動の対象になるものといった意味であろう」と言われる(同氏前掲書)。

15 友枝龍太郎氏は、「質料的肉体的人間の氣並びに天地の氣の背後に無限の生命とも言うべき真元の氣をその基体として立てるに至っている。これは横渠の太虚即氣論が多分に質料的性格を帯びていたので、それを超えるために生命体の根源とも言うべき真元の氣を説き出したのであろう」とし、「真元の氣は生きどおしのいのち」であるとされる(『朱子の

思想形成』二六四頁)。

市来津由彦氏は、生生する氣の「存在的根源がなければならぬ」として、やはり「張載の聚散論への批判を貫徹させるために派生した概念」であるとされる(『程伊川実践論の論理形成』)。

市川安司氏は「伊川は氣の根源として真元の氣を考えていた」とし、真元の氣への言及が少ないのは「真元の氣を先に設定し、それによって氣の生成を説こうとしたのでなく、逆に氣の生成を説くためにのみ、その源を想定したものである」と言われる(『程伊川哲学の研究』第一章第三節注10)。

16 三浦氏は、「彼ら(伊川と朱子)の思想的な新しさは、そのような伝統的呼吸論の中に生生の思想を読み込んだところにこそ求められるべきであろう」と言われる。

17 『元氣論』(『雲笈七籤』巻五六所収)に「夫人之受天地元氣、始因父精母血」「夫元氣者乃生氣之源、則腎間動氣是也。……此氣是人之根本」、また、同引『上清洞真品』に「人之生也、稟天地之元氣、為神為形……」とある。

18 以上は坂内榮夫氏『鐘呂伝道集』と内丹思想』(『中国思想史研究』第七号 京都大学中国哲学史研究室 一九八五年)によった。『幻真先生服内元氣訣』の「幻」もここでは氏に従った。

19 『入関語録』には『素問』への言及や医者の方を話題にした発言が見られる。土田氏は、伊川の「養氣」に道教的なイメージが反映しているのではないかと予想される(『程頤と程頤における氣の思想』)。

20 張載の関学と伊川の洛学との交渉を論じたものには、市来氏前掲諸論文の他、侯外廬等編『宋明理学史』上巻第一編第三章第四節「張載与二程的關係」(人民出版社一九八四年)、また、前掲の張立文『宋明理学研究』第四章(三)「程頤的経歴」等がある。

21 「情を性にす」は、『論語集解義疏』皇疏引く王弼釈義陽貨「性相近也、習相遠也」

22 『孟子』尽心上「尽其心者、知其性也。知其性、則知天矣。」による。

23 呂大臨「横渠先生行状」、『宋史』卷四二七張載伝、『遺書』一一。

なお、呂氏「横渠行状」では初め「見二程尽棄其学而学焉」とあったが、伊川はこれについて、「表叔平生議論、謂頤兄弟有同处則可。若謂学於頤兄弟、則無是事。頃年属与叔(大臨)刪去。不謂尚存斯言、幾於無忌憚」と言っている(外一一)。(その本注に「按行状今有兩本。一本云、尽棄其学而学焉。一本云、於是尽棄異学、淳如也」とある。今「行状」は「乃尽棄異学、淳如也」に作る。宋史本伝では「於是尽棄異学、淳如也」に作る。)湯浅幸孫氏は「張載は二程に学んだのではなく、二程に啓発されて程子の学を棄てたのであろう」と言われる(『近思錄』下 朝日新聞社 一九七四年)。「外書」一二(祁寛所記尹和靖語)では「横渠昔在京師、坐虎皮、說周易、聽從甚衆。一夕二程先生至、論易。次日横渠撤去虎皮、曰、吾平日為諸公說者、皆乱道。有二程近到、深明易道、吾所弗及、汝輩可師之。横渠乃歸陝西」とある。

伊川の弟子達には、なおこの会見の後張載が程子に従学したとの考えが強かった。元張載の門人であった呂子にして上の如く、游酢(定夫)も「夫子(明道)張子厚友而師之。……(子厚)既得聞先生論議、乃謝其徒、尽棄其旧学、以從事於道」と言う(『書明道先生行状後』、『伊洛淵源錄』卷三)。楊時(龜山)も「横渠之学其源出程子」と言う(『楊龜山先生集』卷二六「跋横渠先生書及康節先生人貴有精神詩」)。

24 呂大臨「横渠先生行状」。また、『外書』一二に「張載著正蒙時、処処置筆硯、得意即書。伯淳云、子厚却如此不熟」という記事がある。ちなみに太和篇第八条と同文が「横渠易說」繫辭上にもある。

25 後のことと思われるが、『外書』一二に次の記事がある。

張子正蒙云「冰之融積、海不得而与焉」伊川改「与」為「有」。

張載の言葉は「動物篇」第3条「海水凝則冰、浮則漚、然冰之才、漚之性、其存其亡、海不得而与焉。推是足以究死生之說。」

26 所論「勿忘、但不舍其虚明善心之心爾」此言恐未便。既有存於心而不舍、則何謂虚明、安能善心邪。虚明善心、乃可存而不忘乎。

27 形而後有氣質之性。善反之則天地之性存焉。故氣質之性、君子有弗性者焉。(誠明第22条)・学者先須變化氣質。變化氣質与虚心相表裏。(經学理窟・義理)など。

なお、張載の「神」については拙論「邵雍と張載における〈神〉の意義」(『中国思想史研究』第八号 京都大学中国哲学史研究室 一九八六年)を参照されたい。

28 張載の氣質變化論も重大なテーマであるが、『孟子』の養気や浩然の気も、学や礼を通じて變化氣質に包含されるようである。

人之氣質美惡与貴賤夭寿之理、皆是所受定分。如氣質惡者、学即能移。今人所以多為氣所使而不得為賢者、蓋為不学。古之人、在鄉閭之中、其師長朋友日相教訓、則自然賢者多。但学至於成性、則氣無由勝。孟子謂「氣壹則動志」動猶言移易。若志壹亦能動氣。必学至於如天則能成性。(理窟・氣質)他

29 『入閑語録』に「必有事焉、謂必有所事、是敬也。」とある。

30 横渠嘗嘗嘗命是源、窮理与尽性如穿渠引源。然則渠与源是兩物、後來此義必改來。

31 ・須先在致知。致知、尽知也。窮理格物、便是致知。

・格物窮理、非是要尽窮天下之物、但於一事上窮尽、其他可以類推。……
・由經窮理。或いは、古之学者先由經以識義理。

32 范育「正蒙序」。また『遺書』一八にもこれに触れる語がある。

33 『遺書』三に、理を実在とする二bの引用の他に、
・或謂許大太虚。先生謂「此語便不是。這裏論甚大与小」(伊川語

とある。時期も二程の別も不明だが、『粹言』一に

或謂「惟太虚為虚」子曰「無非理也。惟理為実」或曰「莫大於太虚」曰「有形則有大小、太虚何小大之可言」(論道篇)
離陰陽則無道。陰陽氣也、形而下也。道太虚也、形而上也。(同)

との記録も残されている。

34 勿論、張載の修養論が身体性のみを問題にした訳ではない(注28参照)。また彼の言う変化氣質自体、どれほどわれわれが想像するほどに身体的肉体的な修養なのかは猶お疑問の残る所である。

猶おこの問題について、三浦國雄氏に「氣質変化考」(『日本中国学会報』第四十五集 一九九三年)がある。

補 『入関語録』に見る気の諸特徴として追記すべきものに「淳漓」を言うものが二条ある。気の淳漓とは、集散する気の清濁ではなく、時を通じた大きな盛衰のうねりである。