

程伊川の思想における〈養気〉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）の修養論の中心は〈居敬〉と〈窮理〉とにある。勿論、彼も『孟子』に言う〈養気〉を疎かにするものではない。しかし、「性善」に至るための修養法としては、結局は〈窮理〉重視であった。彼の思想に於いて〈養気〉が決定的な修養法と成り得なかつたについては、張載（横渠、字子厚、一〇二〇～一〇七七年）の思想との交渉が深く影を落としていいる。伊川の「気」論の特徴は『遺書十五』（入関語録・一〇八〇年）にほぼ出揃っているが、そもそもそこに窺える、「気」を形而下のものとし、生生不窮とし、又その存在論的本源を想定しない、などの特徴は、張載の太虚—万物間の気の聚散の循環を説く「太虚」論への反発から言明されたと考えられる。⁽¹⁾ この反発は『遺書十五』以後の伊川の思想全体の深化にある方向を与えるものであった。

本稿では、主に『遺書十五』以後の伊川の修養論を、特に〈養気〉（変化氣質）を軸に、張載の思想との関連

という思想形成史的観点から探り、さらに「性即理」の意味を修養論の側から検討してみたい。

テキストには中華書局『二程集』（北京、一九八一）、中華書局『張載集』（北京、一九七八）を用いた。主要な引用には番号を付し、引用中の略は「……」で示した。

一 〈養気〉の基本的位置付けと〈敬〉

まず、熙寧二年（一〇六九）の『再答横渠先生書』を見ておきたい。

①（張載の）云ふ所に「孟子曰く『必ず事つとむる有りて心に正あててする勿れ、忘るる勿れ助長する勿れ』と。⁽³⁾此れ信なるかな、入神の奥なり。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」とあり。

頤以為らく、事むる所有れば、乃ち思慮有るなり。思慮無くんば則ち事むる無し。孟子の是の言、方に養気の道是くの如くなるを言ふ。何ぞ遽にほかに神に及ばんや。気完ければ則ち理正し。理正しければ則ち私ならず。不私の至り則ち神なり。養気より此に至るまで猶ほ遠し。驟かには同語すべからず。孟子を以て之を觀れば、自ら其の次第を見るなり。

張載は孟子の言葉を「入神之奥」と解した。「太虚」を「氣の本体」、氣が聚まつて現れるもの・現象を「客形」（仮の形態）と規定し、太虚の状態とその氣の聚散とを〈神〉——〈化〉⁽⁴⁾という体用関係で捉え、「人も亦太虚より出づ。太虚は心の実なり。」（『語録』中）と言う張載の思想からすると、「入神」とは、心を氣の本来態であり

「性之淵源」である「太虚」の状態にすること、と考えられる。⁽⁵⁾つまりは、張載は孟子の〈養気〉を聖人に至る道と認めるのである。

伊川はこれを、〈養気〉は「気完」までで、そこから心の「神」なる状態までには、更に「理正」と「不私」という要件が残されている、と批判する。伊川にとって〈養気〉は、修養上張載が考えるほどの絶対的な意義を有する方法ではない。

継いで、張載没（一〇七七年）後間もない一〇八〇年（元豊三）の『遺書十五』（入閑語録）には〈敬〉が登場するが、実は〈敬〉は『再答』での張載批判の延長線上に位置づけられている。次の資料は、張載の弟子であり、師の没後二程に師事した呂大臨の「思慮紛擾の患」の悩みへの解答となっている。

② 人心万物に交感せざる能はず、亦た之をして思慮せざらしむるを為し難し。若し此を免れんと欲せば、唯だ是れ心に主有るのみ。如何にか主を為す。敬のみ。主有れば則ち虚なり。虚とは邪の入る能はざるを謂ふ。主無くんば則ち実なり。実とは物の来りて之を奪ふを謂ふ。……若し敬を主とせば、又焉んぞ此の患有らんや。所謂敬とは、一を主にするを之れ敬と謂ふ。所謂一とは、適く無きを之れ一と謂ふ。……但だ此の涵養を存せば、之を久しくして自然に天理明らかなり。（『遺書十五』）

〈敬〉という主があれば、心は「虚」となり邪念の入る余地はなくなり、思慮紛擾の患は無くなる、という。〈敬〉は思慮の「紛擾」を去ろうとするものであるが、決して「思慮」を否定し去ろうとするものではない。伊川は「聞見知思」や「思慮」の否定は老子の「絶聖棄智」（第十九章）や仏家の「坐禪入定」につながると指摘している（同）。先の『再答』に窺える張載の考えは、「思慮」を越えて一挙に「神」なる状態に達しようという

ものであった。彼はこれを〈虚心〉と表現している。対して「事むる所有れば、乃ち思慮有るなり」と張載を批判した伊川は、「思慮」の立場に踏み止まっていたのであり、〈敬〉は「思慮」ある現実の心からする修養の出発点である。

そして、〈敬〉は〈養気〉の前提とされる。

③ 一を主にして適く無く、敬以て内を直くすれば、便ち浩然の氣有り。（『遺書十五』）

④ 「必ず事むる有り」とは、必ず事とする所有るを謂ふ。是れ敬なり。「正てする勿れ」とは、之を正てするの軽きを言ふと為す。「忘るる勿れ」とは、是れ敬なり。之を正てするの甚だしきは、遂に助長に至らん。

（同）

伊川は〈敬〉を『孟子』の〈養気〉の解釈上に、しかも、先に確認した『再答』での張載批判の延長線上に、逆に〈養気〉を取り込む形で位置づけているのである。

勿論、〈敬〉は〈養気〉の前提としてのみ登場しているわけではない。〈敬〉は「之を久しくして自然に天理明らかなる工夫であった。これは伊川の繰り返し言う所である。『遺書十五』では已に『大学』の「致知格物」と『易』の「窮理」とが結びつけられており、その前後の元豊中（一〇七八―八五）の記事とされる『遺書三』（謝頭道記憶平日語）には「致知が出来ながら敬でない者はいない。」⁽⁸⁾などの言葉も見える。つまり〈敬〉は〈窮理〉にも欠くべからざるものなのである。

『再答』では、〈養気〉による「気完」から心の「神」なる状態までの間に、「理正」と「不私」が要件として残されていた。〈敬〉は、「敬すれば則ち自ら虚静なり。」（『遺書十五』）と言うように、主のあることによつて邪

念の入らぬ心の「虚」なる状態、「不私」の状態であるが、勿論、〈養気〉（気完）の後に位置付けられるわけではない。『再答』では、張載を批判するために、彼の文脈に従って「氣完」の後に「理正」「不私」を置き、いかにも〈養気〉（気完）が修養の出発点であるかのように見えるが、伊川の主意は、〈養気〉だけでは修養として不十分であり、「理」「不私」が不可欠であることを指摘することであつた。『遺書十五』では、修養は現実の心から出発すべきであるとして、〈敬〉（不私）を根本とし、その上に〈養気〉と〈窮理〉とを位置づけたのである。実はここに、次章に述べる〈養気〉の修養論に於ける意義の揺れが兆している。

二 〈変化気質〉論への接近と乖離

『遺書十五』では、「浩然の気は」とその道義性を強調する經典解釈的態度が強く、「養気」の語が用いられることは少ない。しかし、一〇九〇年代の記事と考えられる『遺書十八』では、「養気」の語を以て言及することが多くなる。同時に、「気の清濁」という観点を取り入れて、存在把握という点で緻密になり、又「性即理」や脱然貫通など、人性論・修養論に於いても伊川の思想の深化が窺える。そして又伊川の修養論に張載の〈変化気質〉論への接近が現れる。

伊川は一〇八六年、講官時の「論経筵第一箭子」などにおいて、既に「氣質変化」「涵養氣質」という語を用いている。¹⁰『遺書十八』に『論経筵第一箭子』を回想した記事がある。

⑤ 人の語言緊急なるは、是れ氣の定まらざる莫しや否や。曰く、此れ亦当に習なるべし。習ひて言語の自然に

緩やかなるに到る時は、便ち是れ氣質変ずるなり。学びて氣質の変ずるに至つて、方めて是れ功有り。人は只だ是れ一箇の習なり。今儒臣を觀れば自ら一般の氣象有り、武臣自ら一般の氣象有り、貴戚自ら一般の氣象有り。生來便ち此くの如きを成さず。只だ是れ習なり。某旧嘗て説を主上及び太母に進め、上をして一日の中に於て賢士大夫に親しむの時多く、宦官宮人に親しむの時少なからしめんと欲す。氣質を涵養し、徳性を薰陶する所以なればなり、と。

習慣によつて「氣象」（気性・性向・性格）が変わるのは、「氣質」が変化したからに他ならない。これは人の「氣象」に及ぼす「習（習慣）」の影響の大きさに注目して、「氣質」を変化させ得るものとして論じているが、伊川が第一に考えているのはやはり「学」であろう。『遺書十八』に言う。

⑥ 問ふ、人日々万言を誦し、或は技芸に妙絶なる有り。此れ学ぶべきや否や、と。曰く、不可なり。大凡そ受くる所の才、勉強を加ふと雖も、止だ少しく進むべきのみにして、鈍なる者は利ならしむべからず。惟だ理として進むべし。除是学を積むこと既に久しく、能く氣質を變じ得てのみ、乃ち愚必ず明に、柔は必ず強となる。……と。

抜群の記憶力とか妙絶な技芸といった「才」はなかなか習得できないが、ただ「学による氣質の変化」という根本的な変化があつてこそ初めて道は開ける。

『程氏遺書』における「氣質」の用例は、「氣質之性」の一例（注18参照）を含めても、僅かに六と少ないが、このように「変化」と結びつけられた「氣質」の語は、「性善」と「氣の清濁」による現実の差別相の説明、加えて

⑦ 此れ只だ是れ氣質の性を言ふのみ。俗に性急性緩と言ふが如きの類、性安んぞ緩急有らん。此に性と言ふは、生を之れ性と謂ふなり。(『遺書十八』)

に見られる、「性」(性之本)と「氣質の性」(所稟之性)とへの「性」の区別(後述)、といった捉え方を併せ考えると、張載のそれ同様に「気が聚まつて形をなし、性を疎外するもの」と解することが出来る。

次の資料は、『論語』陽貨の「唯上智与下愚不移」を論じた『遺書十八』のものである。

⑧ 問ふ「人の性は本と明らかなるに、何に因りてか蔽はるる有る」と。曰く、「……性に不善無し。而して不善有る者は才なり。性は即ち是れ理、理は則ち堯舜より塗人に至るまで、一なり。才は氣より稟く。氣に清濁有り。其の清を稟くる者は賢と為り、其の濁を稟くる者は愚と為る」と。又問ふ、「愚は変ずべきや否や」と。曰く、「可なり。孔子『上智と下愚とは移らず』と謂ふも、然るも亦移るべきの理有り。惟だ自暴自棄する者のみ、則ち移らざるなり」と。曰く、「下愚の自暴棄する所以の者は、才か」と。曰く、「固よりはなり。然るも却て『佗かれ移るべからず』と道ふは得ず。性は只だ一般、豈に移るべからざらん。却て他の自暴自棄を被りて、肯へて学に去かず、故に移ること得ず。肯へて学ばしむる時には、亦移るべきの理有り」と。⁽¹²⁾

賢愚の「才」の原因は「氣」の清濁に求められる。愚才は「性」の善に対しては不善である。その不善の「才」を持った「下愚」も、自暴自棄にならない限りは「上智」即ち聖人へと移ることが出来る。愚者の「性善」を「性は只だ一般、豈に移るべからざらん」と保証し、その「性善」を蔽つて不善・愚ならしむる原因を、詰まるどころ「氣の濁」に求める。このような存在把握の枠組みに於いては、その「氣の濁」・不善を去るといふ修養

法の登場は、論理的趨勢である。伊川も〈養氣〉〈変化氣質〉をそのような工夫と認めているのである。⁽¹³⁾ ここに「変化氣質」の語を用いていないこと、「肯へて学ばしむる時には、亦移るべき理有り」と言う時の「学」が〈変化氣質〉に結びつくかどうかが問題である。

続く一〇二年頃のものと考えられる『遺書二十二上』⁽¹⁴⁾の次の例でも、やはり〈変化氣質〉に触れていない。

⑨ 気清なれば則ち才善、気濁なれば則ち才悪。至清の氣を稟得して生まるる者は聖人と為り、至濁の氣を稟得して生まるる者は愚人と為る。……夫の学びて之を知るが若きは、氣に清濁と無く、皆善に至りて性の本に復すべし。所謂「堯舜之を性とす」とは、是れ「生知」なり。「湯武之に反る」とは、是れ「学びて之を知る」なり。⁽¹⁵⁾

ここで「氣の清濁にかかわらず、学によつて復性することが可能である」と言う時、「学による変化氣質」の方向は論理的趨勢としてその可能性が残されるのであるが、伊川はそれに言及しようとはしない。しかもここに言う「復性」のための「学」とは、「学びて之を知る」方向であり、「学を進むるは則ち致知に在り」（『遺書十八』）に見る如く〈窮理〉である。ちなみに、張載では、

学を為すの大益は、自ら氣質を変化するを求むるに在り。……学者先ず須らく氣質を変化すべし。氣質を變化すると心を虚にすると、相表裏す。（『經学理窟』義理）

と言うように、「学による変化氣質」と〈虚心〉とが修養の大きな柱とされ、しかも『再答』にも見たように、〈養氣〉と〈虚心〉とは相表裏するものである。これに対し、伊川の発言には、「学」と〈変化氣質〉とが結びつくことを回避しようとする姿勢が窺える。彼が言わんとしているのは「学による変化氣質」ではなく、「学（窮

理)による復性」であると思われる。

そこで、伊川の最終的な説明を見てみたい。

⑩ 人の性は本と善、革むべからざる者有るは何ぞや。曰く、其の性を語れば則ち皆善なり。其の才を語れば則ち下愚の移らざる有り。所謂下愚に二有り、自暴なり、自棄なり。人苟くも善を以て自ら治むれば、則ち移るべからざる者無し。昏愚の至と雖も、皆漸磨して進むべきなり。(『易伝』革卦上六)

『易伝』は一〇九九年に一旦成った後も、伊川が心血を注いで改訂し続け、死の直前に弟子の尹焞、張繹に授けた自著である。最晩年の、しかも自著であることの意味は重い。ここでは最早伊川は「氣」を語らない。かろうじて「才」を以て賢愚などの差別相を表現しているだけである。

三 「才」と「氣質」

前章に見てきたように、『論経筵笱子』以降、伊川も張載の〈変化氣質〉論同様の内容を語っている。しかし、「復性」を論ずる時には〈変化氣質〉を舞台台から退けようとしているように思われる。この姿勢は「才」という言葉の用い方にも表れている。

伊川の用語法には、「氣質」を用いる場合と「才」を用いる場合とに違いがある。「変化氣質」を言う場合には、「氣質」が「氣の清濁」を背景にするものであることは明示されない。逆に引用⑧のように『論語』陽貨の「唯上智与下愚不移」に基づいて、存在の差別相の原因から「学」によって「上智」へ移るべきことまでを説く場合

には、「變化氣質」も「氣質」「氣質の性」も用いられない。その場合、張載の論における「氣質」「氣質の性」に相当する位置には、「才」が用いられている。

清濁ある「氣」より「稟」けた賢愚の「才」に不善の原因を求めるのであるから、「才」はまさしく張載の言う所の「氣質」「氣質之性」の位置を占めるはずである。しかし、先の引用⑥に見るように、抜群の記憶力や妙な技法といった「才」は、そのまま「氣質」「氣質之性」の別名ではない。「才能」「資質」「うまれつき」「もちまえ」といった一般の用法そのままに用いられる。従って、「才は氣より稟く」（引用⑧）というのも、「人々の口にする才とは」というように、一般に用いられている言葉を「性善」や「氣の清濁」という文脈中に位置づけようとしているように思われる。

ではそれは何のためか。恐らく「才」という言葉のもつ固定的なニュアンスに関係するであろう。引用⑥では、技法の才は学ぶことが可能かとの問いに、「不可」と答えている。従って「才」は、「復性」のためには消極的・否定的なものとして語られることが多い。「自暴自棄」にならない限りは、下愚も「学」によつて上智へ移り得るのではあった。ただ、その「自暴自棄」については

曰く、下愚の自暴棄する所以の者は、才か、と。曰く、固より是れなり。（前出⑧『遺書十八』）

其の才を語れば則ち下愚の移らざる有り。所謂下愚に二有り、自暴なり、自棄なり。……唯だ自暴の者は、之を拒みて以て信ぜず、自棄の者は、之を絶ちて以て為さざるのみ。聖人吾に居ると雖も化して入るる能はざるなり。（前出⑩『易伝』革卦上六）

というように「才」を用いるのである。勿論、原則的には「才」の何如に関わらず上智へと移ることが可能であ

る。しかしそれは、〈変化氣質〉以外に「性即理」を根拠とする方法が求められているからである。

逆に、もし前章で検討した『遺書十八』⑧、『遺書二十二上』⑨や『易伝』革卦上六⑩などに用いられた「才」を「氣質」に置き換えるならば、直ちに張載の〈変化氣質〉に結びつき、「氣」に対する工夫の重要度は大変大きくなるであろう。

「才」は初め、一般的な意味あいでも用いられ、思想表現のための十分な彫琢を経していない。「氣」とは直接連続しない、本来別の原理のものを「性善」と「氣の清濁」の間に位置づけて、張載の〈変化氣質〉論へ向かおうとする論理的趨勢を遮断しようとしたのであろう。とはいえ、「氣の清濁」と「性の区別」という存在把握の枠組みの下では、張載の〈変化氣質〉論は伊川がそれを意識したか否かに関わらず、相当に大きな力で伊川の思想に浸透してきたであろう。現に〈養氣〉〈変化氣質〉によって「復性」が可能であると解し得る発言があったし、又、「学」と〈変化氣質〉との結びつきを絶とうとする姿勢の窺える『遺書二十二上』に於いて猶お

才は乃ち人の資質、性に循ひて之を修むれば、至悪と雖も勝ちて善と為すべし。(引用⑨の続き)

と、「才」は遂に殆ど「氣質」の言い換えになって、〈変化氣質〉の可能性を強く残しているのである。最晩年の自著『易伝』において、「才」を用いるのみで「氣」「氣質」に言及しないのは、正にそのためであると考えられる。伊川が「氣質」の代わりに「才」を用いたことは、彼が張載の〈変化氣質〉論を否定しようとはしないまでも、逆に決して積極的に提唱しようとしなかったことを表している。

四 「性即理」の確立と〈養氣〉

伊川には、壮時より「理」に対する思索と信頼とはあつた。一〇七七年の張載と二程との「洛陽議論」の記録である『遺書十』では、二程の言葉として「只だ理を窮むれば便ち是れ命に至る」を挙げる。これは、一〇七九年の『遺書二上』（東見録）の「一物の理は即ち万物の理」に見える、「物理」と「一理」とは同じである―後の言葉で言えば「理一分殊」¹⁷―というような觀念を背景にした言葉であろう。但し、ここでは「尽性」が触れられていない。従つて、「性即理」のテーゼの確立の意味するところは、「尽性」を埋めていくことであり、内に探求して「理」と等値とされるべき「性」の発見・確立にあると考えられる。

伊川は、洛陽議論の後の元豊中（一〇七八―八五）の『遺書三』で、次のように「性」を二つに区別する傾向を示す。

⑪ 孟子の性を言ふは、当に文に随ひて看るべし。告子の「生を之れ性と謂ふ」を以て然らずと為さざるは、此れも亦性なればなり。被命受生の後、之を性と謂ふのみ。故に同じからず。之を繼ぐに「犬の性は猶ほ牛の性のごとく、牛の性は猶ほ人の性のごときか」といふを以てするも、然れども一たるを害せず。孟子の善と言ふ者の若^こ乃^こきは、乃ち極本窮源の性なり。

「被命受生之後」の性と「極本窮源之性」との区別は、後には「性（一作氣）質之性」や「所稟」と「性之本」、「所稟之性」と「性之本」、「所稟受」と「性之理」、と表されている。¹⁸「被命受生之後」に「氣」が関わるかどうかは、兄程顥（字明道、一〇三二―一〇八五）の「生之謂性」の理解を参考にすべきであろう。『遺書一』に言う。

生を之れ性と謂ふ。性は即ち氣、氣は即ち性、生を之れ謂ふなり。人生まれて氣稟あり、理として善惡有り。然れども是れ性中元と此の兩物相對して生ずること有らず。幼きよりして善なる者有り、幼きよりして惡なる者有り、是れ氣稟の然る有るなり。善固より性なり。然れども惡も亦性と謂はざるべからず。蓋し生を之れ性と謂ふ。「人生まれて靜なる」以上は、説くべからず。才かに性を説く時は、便ち已に是れ性ならざるなり。凡そ人の性を説くは、只だ是れ「之を繼ぐ者は善」なるを説く。孟子、性は善なりと言ふは是れなり。「氣」と「性」の相即不離を「生」とし「性」と言い、「氣稟」によつて善惡があるとする。伊川も同様に解していたと見て良い。但し、同時にここでは、伊川と明道との違いにも注目しなければならない。

明道の性説は告子の「生之謂性」を用いるが、「性には善も不善もない（性無善、無不善也）」（『孟子』告子上）とした告子の価値的に中立なままの概念ではない。「人生而靜」以上、つまり先の伊川の言葉で言えば「極本窮源之性」については言及すべきでないとして「性」を区別することを拒否する。『答橫渠張子厚先生書』（定性書・『文集』二二）において、張載の「性を定めんとして未だ動かざる能はず。猶ほ外物に累せらる」という訴えに、

所謂定とは、動も亦定まり、靜も亦定まり、將迎する無く、内外なし。苟しくも外物を以て外と為し、己を牽きて之に従はば、是れ己の性を以て内外有りと為すなり。：

と答えている。明道は張載の分析的なことを批判し、外に向かおうとする心の在り方を「性に内外無きを知らず」（同）と否定した。明道は内外の分裂のない状態を理想としたのである。しかもそれは、「内外兩忘」の境地からする、「廓然として大公、物来たりて順応す」（同）る「自然」を尊ぶのであって、あるがままの全体を認め

ようとする¹⁹。このような明道の思想にあつては、「窮理尽性」においても「元と次序無し。窮理を將て知の事と作すべからず」（『遺書二上』）と言うように、次序と対象知的認識は廃される。明道では（理）（天理）は決して知の対象ではない。

明道は一〇八五年に没した。伊川は一〇八六年に（變化氣質）を口にしてゐる（前出「論語筌子」）。明道の死の直前の『遺書三』で、伊川は明道の「生之謂性」を「所稟（之性）」「被命受生之後」とし、更にそれとは別に「極本窮源之性」「性之本」を立てた。これは、次序と分析知・対象知的認識を否定する兄明道と袂を分かち、伊川がそこへ向かおうとしていたことを意味する。『易』の「窮理尽性以至於命」の解釈に於いてもそのような考えられる。つまり、物我を対象として捉え、その「理」を極めその「性」を尽くす。自他の区別、現実存在の差別相の把握、そこから「一」なるものへ。こういつたことが伊川の問題となつたのである。それに答えるのが「性」の区別であつた。

伊川の「性」の区別の契機の一つとして、やはり「洛陽議論」に於ける張載の次の指摘を検討すべきであろう。二程の「只窮理便是至於命」に対して、

⑫ 子厚（＝張載）謂へらく、「亦是れ太快に失す。此の儀仮ごとく次序有り。須是ちく理を窮めて、便ち能く己の性を尽くし得ば、則ち推類して又人の性を尽くす、既に人の性を尽くさば、須是ちく万物の性を并せて一齊に尽くし得、此くの如くして然る後に天道に至るなり。其の間然^{はなは}だ事有り、豈に当下に理解し了ること有らん。学者須是ちく窮理を先と為すこと此くの如くして、則ち方めて学有り。……」と。

張載はその間に己の性・人の性・万物の性の存在・次序を示し、更には「類推」の重要性をも指摘した。伊川は²⁰

（窮理）の万能を信じていた。しかし、張載のこの指摘やその後の関学者達との交渉が、元来主知的であった彼に、更に「性」への分析的反省を深めさせたのではないだろうか。「理」の側では既に「一物の理は即ち万物の理」といつた捉え方が『遺書二上』に窺えるが、万物の差異を「氣」の清濁や厚薄に帰因させる観点は、『洛陽議論』や、「氣」に関する反省の表れた『遺書十五』、又同時期の『遺書三』などにも殆ど窺えない。そこで、伊川は「性」を用いてそれを表したものと考えられる。こうして「理」同様に「性」に於いても、個々の差別相から、そこから抽象される本来のもの、或いは個別性を捨象した共通性にまで遡ることになる。その行き着く処が「性即理」であり、『易』の「窮理尽性以至於命」の解釈も、『遺書十八』では次のように落ち着いた。

⑬ 窮理尽性至命は只だ是れ一事。纔かに理を窮むれば便ち性を尽くし、纔かに性を尽くせば便ち命に至る。

一方、「被命受生之後」「所稟（之性）」を氣稟による個別具體の性として立てれば、それは張載の「氣質の性」に相当する。どのようにして「極本窮源之性」から疎外されるのかについても、更に詳しく探求される。この点でも当然張載の思想に接近することになり、「氣の清濁」の観点を取り入れることになる。そうして「氣質」更には「氣質變化」を受け入れるに至ったと考えられる。しかし、既に「性即理」が確立し、その「性即理」の意味するところを修養の実践に及ぼしてみれば、「氣」（氣質）を対象とする工夫は重要度が落ちることになる。「性即理」を根拠に、（窮理）によって「性の本」を尽くし「復性」することができるからである。

否、寧ろ逆に考えてもよい。伊川にとつて重視すべきは「氣」ではなく「理」であった。『遺書三』に言う、
⑭ 又語りて太虚に及びて曰く、亦太虚無し、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。

既に『遺書十五』で「形而下」と規定した「氣」を対象とする工夫ではなく、「実」なる「理」を対象とする工夫（窮理）こそ「復性」のための絶対的なものであるとしたとき、「性即理」はその根拠として要請されたものであった。

おわりに

伊川は、「氣の清濁」「性の区別」を取り入れて張載に同調し、そこから強力に浸透して来る（変化氣質）論と「窮理による復性」との間で揺れていた。勿論（変化氣質）も認めてはいるが、最終的には、それを經由しない「窮理による復性」をより強く主張しようとした。それは「学〓窮理」の「復性」に於ける価値がより高められたことを意味する。

何故（窮理）重視なのか。この問題に正面から答えるのは、残念ながら今後の課題である。しかし、逆に、何故伊川に於いて（変化氣質）が（窮理）に一步譲らなければならなかったのか、という点については次のように考えられる。

「性の淵源」である「太虚」が同時に「氣の本体（本来態）」であり、氣が形をとる（氣質をなす）ことによつてその性が疎外される（氣質の性）とする張載の思想では、「氣」を本来態に近づけること（変化氣質と虚心）は「復性」のための決定的な工夫となり得る。しかし伊川は、最も根本的なところで張載を拒否していた。それは「太虚」である。『遺書十五』に表された氣論は、「氣」を「形而下」と規定し、氣の本源とか本来態とか

を想定しなかった。このような氣論では、復すべき本来態・本源が想定されていないのだから、「氣」を対象とする工夫によるのでは、元々たどり着くべき目的地は無いのである。つまり、『遺書十五』に於いて「太虚」論への反発として言明されるに至る「氣」に対する根本的なイメージが、〈復性〉の方法としての〈窮理〉の絶対視と「性即理」というテーゼとを、論理的にも準備していたと言える。

注

(1) 拙論「程伊川の『氣』をめぐる」(『中国思想史研究』第十六号、京都大学中国哲学史研究会、一九九三)。なお、張載との直接交渉である『再答横渠先生書』と『洛陽議論』の検討は前稿に重複するが、テーマに鑑みて不可欠なので寛恕されたい。

(2) 伊川と張載との思想的交渉に言及したものに、侯外廬等編『宋明理学史』上巻第一編第三章第四節「張載与二程的関係」(北京、人民出版社、一九八四)、龐万里『二程哲学体系』第三章第二節「与関学的関係」(北京、北京航空航天大学出版社、一九九二)などがある。

(3) 張載の「勿正心」の句読は、本引用直後の伊川の「当以『必有事焉而勿正』為句、心字属下句。」を参照。

(4) 太虚無形、氣之本体。其聚其散、变化之客形爾。至静無感、性之淵源。有識有知、物交之客感爾。客感客形与無感無形、惟尽性者一之。(『正蒙』太和)／神者太虚妙応之目。(同)／一物兩体、氣也。一故神。(兩在故不測。)兩故化。(推行於一。)此天之所以參也。(同・參兩)／神天德。化天道。德其体、道其用。一於氣而已。(同・神化)など。

(5) 木下鉄矢氏は、「(大人の)「心」が自然なる過程の裡に、おのづから一つの「神」という性格を帯びるに至る変化」で

あると指摘される。(張載の思想について「大」と「聖」——『中国思想史研究』第四号、一九八一、同二二五から二二二頁)

(6) 『易』の「閑邪存其誠」(乾卦文言伝九二)に拠りながら、(敬)は「存此則自然天理明」という(『遺書十五』)など。

(7) 致知、尽知也。窮理格物、便是致知。

(8) 未有能致知而不在敬者。

(9) 『外書』十二に、「有人説無心。伊川曰『無心便不是。只当云無私心。』」とある。

(10) 前年元豊八年に即位した幼い哲宗の「輔養の道」を論じた。「……大率一日之中、親賢士大夫之時多、親寺人宮女之時少、則自然氣質變化、德器成就。……」この箴子については『粹言』二君臣でも触れている。元祐元年の『乞六参日上殿箴子』に「臣窃以朝廷置勸講之官、輔道人主、豈止講明經義。所以薰陶性質。」同年の『上太皇太后書』に「……是古人之意、人主跬步不可離正人。蓋所以涵養氣質、薰陶德性。故能習与智長、化与心成。……」(ともに『文集』巻六)

(11) 九州大学中国哲学研究室編『二程遺書索引』による。

(12) 殆ど同じ主旨のものがやや後の『遺書十九』にも見える。『遺書十九』は楊時の長子楊迪字遵道の残したものだ。楊迪は一〇八二年に生まれ、伊川に従学し、一一〇四年に没。姚名達『伊川年譜』では『遺書十九』を一一〇二年のものとする。

(13) 『遺書二十一下』に次の記事がある。

氣有善不善、性則無不善也。人之所以不知善者、氣昏而塞之耳。孟子所以養氣者、養之至則清明純全、而昏塞之患去矣。或曰養心、或曰養氣、何也。曰「養心則勿害而已、養氣則在有所帥也。」

(養氣)を『孟子』の「性善」の把握を目的とするものであるとする質問者の発言が、弟子の理解に過ぎないとしても、少なくともそう理解させる傾向が伊川の思想に十分に含まれていることを示す。ちなみに『遺書二十一下』(附師説

後)は、胡文定(二〇七四—一一三八・楊時に学ぶ)の家に伝わる語録から複重を除いて得た数章を、朱子が「其の辞意の類するを以て」張繹の記録した師説『遺書二十一上』の後に附したものである。張繹、字思叔は一一〇〇年に始めて伊川に従学し、一一〇七年には伊川の祭文を書いた。従って朱子によれば『遺書二十一下』も一一〇〇年以後の記事ということになる。

(14) 唐棣、字彦思編。一一〇〇年以後に従学した周孚先・周恭先兄弟の内の弟恭先、字伯温の語が多いことから、姚名達『伊川年譜』では『遺書二十二上』を一一〇二年とする。

(15) 『論語』季氏「生而知之者上也。学而知之者次也。」「孟子」尽心上「堯舜性之、湯武身之。」による。

(16) 朱譜に拠れば一一〇六年、姚譜に拠れば一一〇七年。

(17) 「理一分殊」は、一〇九六年の『答楊時論西銘書』に見える。

(18) 引用⑦の後に「凡言性処、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。」(『遺書十八』)。他に「性相近也」此言所稟之性、不是言性之本。孟子所言、便正言性之本。(『遺書十九』)

・「生之謂性」、止訓所稟受也。「天命之謂性」、此言性之理。(『遺書二十四』)

なお、中華書局『二程集』『遺書十八』の「性質之性」は、清同治十年(一八七二)徐宗瀛刻本を底本としている。明弘治十一年(一四九八)康紹宗重編平陽陳宣河南刊六十五卷本『二程全書』卷十九遺書卷十八、和刻影印近世漢籍叢刊思想編用万曆丙午三十四年(一六〇六)徐必達六十八卷本『二程全書』卷十九、正誼堂全書本『二程語錄』卷十一(劉元承手編)では「氣質之性」とする。一般に「氣質之性」として取り上げられる。

また、「被命受生之後」の「被」は、上記諸本いづれも「被」に作る。『二程集』のみ「彼」に作るの誤植か。

(19) ちなみに『再答』で伊川と張載との間で問題になった(養気)の心得に關しても、所謂「識仁說」(『遺書一上』)において、「万物一体の仁」を識り得たならば「誠敬」を以てその境地を保つべきことをいい、「必有事焉而勿正、心勿忘、勿助長」、未嘗致纖毫之力。此其存之之道。若存得、便合有得。」と、「自私用智」を廢する。

(20) 張載には「窮理亦当有漸。見物多、窮理多。如此可尽物之性。」(語録上)という発言もある。『遺書十五』では伊川も「理」ついで類推を言う。「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。……所以能窮者、只為万物皆是一理。至如一物一事、雖小、皆有是理。」