

論文概要書

題目 司馬光「心」学考—王安石「性命之理」学との対立から—

田村 有見恵

従来、旧法党、新法党の党争史研究において好敵手的存在と目される司馬光の道学史における位置づけは不自然なほど淡泊なものであった。それは、司馬光に道学者に共有されていた「理」、「性」、「命」の議論があまり見えないこと、また『伊洛淵源録』、『近思録』という権威ある書に司馬光の言説がほとんど採録されていないことに起因する。しかし、司馬光がその「理」、「性」、「命」を論じることが少なかった理由が、王学に対立する意識に根差すものであり、意図的に「理」、「性」、「命」を論じることが避けた上で、あえて「中」の哲理と「心」の修養論を提唱していたのであるならば、それは王学に対する強烈的な批判を意味することになる。そうであるならば、司馬光の道学研究における布置の見直しは、従来の朱熹の道統論によって形成された観念やそれに基づく研究方法に対する見直しであり、道学の淵源の再考を意味する。本稿では、『伊洛淵源録』、『近思録』、『宋元学案』という完成された構図から一旦離れ、つまり、朱熹、呂祖謙、黄宗羲、全祖望とは異なる視角から道学の起源を考察することにより、当時の思想状況を明らかにしていきたい。

反王学である道学の淵源を明らかにするために本稿では、本来存在していたと考えられる司馬光の「心」学と、王安石の「性命之理」学に焦点を当てて論じる。

朱子学の淵源とされる道学は、王学に対立する中で形成された。その道学の起源は、従来朱熹の『伊洛淵源録』、『近思録』に見える道統論や、黄宗羲、全祖望の『宋元学案』による学派ごとの分類によって説明されてきた。しかし、本稿では従前のそれらの観念をひとまず反王学としての道学の淵源とは異なる別個の思想として区別する。従来前提とされてきた『伊洛淵源録』、『近思録』、『宋元学案』の枠組みとそれに対する見直しは、これまでも宋代思想史研究の一つの課題として論じられてきた。

なぜ『伊洛淵源録』、『近思録』、『宋元学案』の枠組みを見直す必要があるのか。それは、『伊洛淵源録』や『近思録』が朱熹の道統論により編纂された書であるため、「理」、「性」、「命」、「道德性命」、「性命之理」、「窮理尽性」、「格物致知」、「人心」、「天理」の論者として周敦頤、程顥、程頤、張載、邵雍等の言説を輯録してはいるが、その一方で、同じ哲理や修養論を議論していた王安石や司馬光の言説を採録していないためである。二書は読者に「理」、「性」、「命」をはじめとする一連の哲理や議論が、北宋五先生を中心として形成されたかのような先入観を植え付ける機能を果たしている。しかしながら、同時代の史料は朱熹と呂祖謙の編輯時点で削除された王安石の「理」、「性」、「命」の説が、北宋五先生の説よりも早期に広範囲に共有されていたことを示している。そのため、本稿ではその本来存在していたと考えられる王安石の思想の復元をはかりつつ、その王学との対立の中で思想を形成した司馬光や程顥、程頤、蘇軾、蘇轍、張載、邵雍等の思想を検証する。

また、黄宗羲、全祖望の『宋元学案』のような学派ごとの分析は、一視角として有効であったが、特に王学に関しては学案でさえなく学略であるという編輯方針に対する問題は従来指摘されていることである。史実としての王学の権勢が群を抜いていたことは周知に

属する。本稿も、王学、朔学、閩学、洛学、蜀学が拮抗する状況というよりも、王学一強と、それに対立する反王学という勢力図が存在し、その王学批判の中で、道学が形成されたという側面から検討を試みる。一側面としてはあるが、司馬光等に共通していたのは、王学に対立する反王学という立場である。つまり、それは王学自体が彼らの共通の議論であったことを意味する。

筆者は王安石が提唱したと考えられる「性命之理」、「窮理尽性以至於命」に人観（聖人と一般人の差別化）を加え、それらが共通の議論となっていたと仮定した上で、司馬光を中心とした反王学（道学）の視点から、それらを概念分析し、反王学の思想の淵源を明らかにすることを目的とする。

従来の先行研究を踏まえた上で、本稿の特色を挙げるならば次の七点に要約できる。

(一)王安石の「性命之理」の説、それに対する司馬光の「心」の説、二程の「理」の説が興る背景として、宋初から元祐年間に至る「心」の説と「理」の説の対立を指摘する点。

(二)「天心」と「人心」による天人相関説の主張の中で、天と感応する「人」の概念の変遷と、「天心」を知りえる「人」の定義の差異、ひいては聖人と一般人の定義の差異を范仲淹、王安石、司馬光に焦点を当てて考察する点。

(三)王安石の「性命之理」の説の概念分析を行う点。

(四)王学の「性命之理」の哲理、「窮理尽性以至於命」の修養論、人観（聖人と一般人の差別化）に論点を定め、それを共通の議論として仮定した上で、反王学者の視点から司馬光の「中」の哲理、「心」を中心とする「修性」、「格物」、「正心」の修養論、二程の「天理」、「理一」、「性即理」の哲理、「格物窮理」、「格物致知」の修養論、人観、二蘇の「性」、「命」、「一理」、「性一」の哲理、「窮理」の解釈、張載の「天地之性」、「気質之性」の哲理、「窮理尽性以至於命」の解釈、邵雍の「成性」の哲理、「理」、「性」、「命」の解釈の思想分析を行う点。

(五)王学と反王学の「窮理」の解釈の差異を指摘する点。

(六)二程の「理」学は王安石の「性命之理」学を塗り替えた説であることを指摘する点。

(七)司馬光を二程と並ぶ道学者に位置づける点。

従来、反王学思想という視角から分析されることが少なかった司馬光の「中」の哲理、「心」の修養論、天人観のうちの人観も、王学との対立が思想形成の要因となっており、それはまた二程の「理」と「性」の原理による思想形成と軌を一にするものであると考えられる。すなわち、王学の「性命之理」、「窮理尽性以至於命」、人観（聖人と一般人の差別化）を明らかにすることは、逆説的に司馬光をはじめとする反王学（道学）の思想的淵源を明らかにすることを意味するのである。

次に章ごとの概略を示す。第一章では、北宋における「心」の説と「理」の説の議論を確認する。ここでいう「心」の説とは、天譴災異説中の「天心」と「人心」の相関を主張する説を指す。宋初では「天心」が「人心」よりも優位に位置づけられていたが、特に范仲淹を契機として次第に「人心」こそが「天心」であるというように、「人心」を「天心」よりも優位に置くという思潮の変化が生じた。それは人観に注目すると天と感応する「人」の定義の変遷との重なりが看取できる。また「理」の説とは、その「心」の説の思潮を分断した王安石と神宗の「理」の基準を指す。この「心」の説と「理」の説の対立は道学の

淵源の基盤となっていたと考えられる。

第一章では特には次の五点を論点とする。

(一)「天心」と「人心」の関係とその比重の変遷。

これについては、北宋初期は「天心」に比重が置かれ、「天心」に合致することを基準としていたが、仁宗朝の范仲淹に代表される慶暦の士大夫の民尊重の運動が活発になるあたりから「天心」よりも「人心」を優先する運動が興り、次第に「人心」が「天心」に優越するという推移が見える。この范仲淹一党の運動は、「人心」を「天心」に優先させる思路を示しており、民の権利の獲得に視線が向けられている。

(二)「天心」と感応関係にある「人」の定義とその変化。

「天心」と感応する「人」の定義は、天人観の「人」の範囲の拡大と軌を一にするものである。これは、一点目の考察点と重なるが、太祖朝、太宗朝で天と感応する「人」は人君が中心であったのに対して、真宗朝から民尊重の運動の兆しが見えはじめ、仁宗朝の范仲淹の慶暦の新政の精神に「人」の定義を万人に拡大する動きが見える。これは民の尊厳の保証を意味するものであり、その精神は後代に継承されていく。

(三)天譴災異説（事応説）の問題点。

天人相関説、天譴災異説を論拠とした「人心」こそが「天心」であるという論理は大別すると二つの目的のために用いられた。一つ目は民の権利拡大のためであり、二つ目は政敵弾劾のためである。そして特に後者が天譴災異説が抱える問題点であった。慶暦八年（一〇四八）に陳執中の弾劾の手段とされたことに顕著のように、一私見を「天心」にすりかえ天威を借り、政敵排除の論法として教条的に利用された。そのような論調を批判したのが欧陽脩、王安石であった。

(四)太祖朝より英宗朝に至る間に形成された「心」の説、神宗朝における王安石の「理」の説、「理」の説が共有された後の反王学、反新法論者による「心」の説。

范仲淹一党の「人心」と「天心」の連続を説く「心」の説に対し、王安石はその個人の弾劾の手段としての天譴災異説（事応説）への批判から、新たに「理」を基準とすることにより、その弊害をもたらす慣習を否定した。王安石が「天心」は一般人には知りえないと主張するのは、当時、自身の見解を「天心」と同一視し、天威を借りる行為が横行していたことに対する批判を意味する。その後、反新法、反王学により「心」の説が再度主張された。

(五)王安石の「理」の説の問題点。

王安石の「理」による天と人の距離を遠いものとする説に対し、司馬光は「心」を基準とし、「心」による「人心」と「天心」の結びつきを強調した。司馬光は「天心」と「人心」の用法のうち、范仲淹の精神を継承する民への権利拡大、天と感応する「人」の定義の万人への拡大に重きを置いているため、「人心」と「天心」の繋がりを主張する必要があったのである。

このように、反王安石論者が、王安石の「理」を批判し、「人心」と「天心」の結びつきを主張した背景には、「人心」、「民心」が「天心」と相関すると主張することによる民尊重の精神が見え、「心」を媒介として万民が均しく天と感応する存在であるという、社会的身分を超越した天の前での人間の平等を認めようとする動きが見える。

北宋では「心」と「理」をめぐる議論が天と感応する「人」の定義の拡大と関係し合い

ながら展開され、この議論は司馬光の「心」学と王安石の「性命之理」学という形で体系化されることとなった。

第二章では、王安石の「性命之理」の哲理、「窮理尽性以至於命」の修養論が王学、反王学の共通の議論であったと仮定した上で、司馬光の「中」の哲理や「修性」、「格物」、「正心」の修養論、二程の「天理」、「理一」、「性即理」の哲理と「格物窮理」、「格物致知」の修養論、二蘇の「性」、「命」、「一理」、「性一」の哲理、「窮理」の解釈、張載の「天地之性」、「気質之性」の哲理と「窮理尽性以至於命」の解釈、邵雍の「成性」の哲理と「理」、「性」、「命」の解釈を反王学の視点から考察する。

最初に王安石の学説を整理しておくとして、王安石の「性命之理」の説は「性命論」（『宋文選』一〇）に顕著なように、天が人に授けた「命」の「理」（そのようにあるべきもの）と、人が天から受けた「性」の「理」（そのようにあるもの）というように「理」を二つの個別性があるものと規定し、それを「窮理尽性以至於命」により段階を踏んで「性」の「理」を「命」の「理」に合致させていくことを志向する説であった。また、「窮理」の二つの意味が重要である。一つは、「命」の「理」と「性」の「理」の一致を求める修養論であり、もう一つは物事を相対的に区別して、小大精粗の差等を定めるといふ相対的な「窮理」の解釈である。

その王安石の「性命之理」の説に対し、司馬光は王安石とは全く異なる「中」や「心」という哲理で対立した。王学に対し司馬光は、万人は均しく「中」（存在する理由）である「命」を賦与された存在であるという哲理を立てた。この「中」は、民を含む万人が天から均しい「中」である「命」を受けているという点が、王安石の先天的に差等のある「性命之理」の説との対照を示している。

また、王安石の「窮理尽性以至於命」の修養論に対し、王学のような「理」、「性」、「命」という原理を用いることなく、特に王安石の「理」の説に対して「心」を中心として「修性」、「格物」、「正心」によって、「性」と「心」を修治の対象とする説を提唱した。この「心」の説は、王安石の「理」の説が興る以前から存在した范仲淹を代表とする「心」の説と脈を同じくしていることにも注意を要する。また、王学が善の根拠とした「性」を修治の対象としたこと、「心」を本来的に完全なものと規定したことが司馬光の特徴である。以上、司馬光は王安石の「性命之理」、「窮理尽性以至於命」を強烈に意識した上で、意図的に「性」、「命」、「理」の哲理を用いずに王学とは異なる原理で説を立てたことを検証した。

それに対して二程は、司馬光とは異なる論法で王安石の「性命之理」の説に対立した。二程は王安石と同じく「理」、「性」という原理を用いて、「天理」、「理一」、「性即理」を強調した。このように二程が天の「理」と言い、「理」が「一」であることを主張したのは、王安石の「命」の「理」と「性」の「理」という二つの「理」と、人ごとに先天的な差等を説く「理」の説に対抗するためである。また、程頤の「性即理」の主張も、王安石の「性命之理」の説が前提となっており、程頤が「性」こそが「理」であると、「性」と「理」の同一を説いたことに意義がある。これは、「性」と「理」が「一」の絶対的なものであるという点、すべての万物が先天的に均しく保有しているものであると主張する点に王安石の説との差異が顕著に示されている。

また、修養論としては、王安石の相対的な「窮理」に対して、程頤は「格物」を「窮理」

と同義であるとし、二程は絶対的な「窮理」を主張した。それは物ごとの一つの「理」を究めつくすという、一つの対象に対する絶対的な「理」の追求を意味する。

以上、反王学の学説の共通点としては、先天的に天から万人に「命」（「中」）、「性」、「理」が均しく、同一のものが賦与されているとし、万人万殊の差異は後天的な修養や気質に起因すると規定したこと、「窮理」を一つの物の一つの「理」を追求するという絶対的な「窮理」で解釈したこと、修養論として「心」を正す、善を増やす、礼に適う等、具体的で日常卑近な実践を唱えたことが挙げられる。この反王学の学説の反照により、批判対象の王安石の「性命之理」の説が先天的に人に賦与された「性命之理」が万人万殊に差等があるとするものであったこと、「窮理」が相対的に事物を区別して差等をつける説であったこと、修養論が抽象的で理念的であったことが導出される。

第三章では、王安石、司馬光、二程の天人観のうち特に人観に焦点を当てて考察する。ここでいう人観とは、「天意」、「天心」を知りえる「人」の定義である。「天心」を知りえる対象を聖人に限定するか一般人にまで拡大するかとの差異は、聖人と一般人に先天的な差異が存在するか否かが根本的な争点となっている。つまり、「人」に先天的な差等を認めるのか否かという問題なのである。そして、その人観の捉え方に、王学と反王学の差異が認められる。王安石が「性命之理」の説によって万人に万殊の「理」を説き、司馬光が先天的に万人に均しい「中」、「命」、「性」を説き、二程、二蘇、張載、邵雍が先天的な「性」の「一」や「理」の「一」を説く意味が、この人観と密接に関係していると考えられる。

人観について、王安石は、天は精、人は粗であり、「天道」と「人道」は遠い距離のあるものとして、人が先天的に受けた「性命之理」に差等があるという説を立て、一般人は「天意」は知りえず、天と人の間隙を解消することができるのは聖人のみであると規定した。その聖人とは「至理」を「一」の境地に到達できた人物（『臨川先生文集』六六「致一論」）であり、「性」の「理」を「命」の「理」に一致させることができた人物である（『宋文選』一〇「性命論」）と高遠な修養論とともにその特殊性、希少性を強調した。

王学に対し、司馬光や二程は、万人が先天的に均しい「中」、「命」、「性」、「理」を受けた存在であるとし、天の前での人間の平等を強調した。そして、一般人がいかに聖人に近しく、聖人到達可能な存在であるかを主張することに主眼を置いた。天と感応する「人」は万人であり、万人の「人心」が反映されたものが「天心」、「天意」であると主張することは、「天心」、「天意」が「民心」によって推測可能なものであることの根拠となった。これは王学の「天意」は一般人は知りえないという立場と対置するものである。そして、聖人は一般人が学ぶことにより到達可能な存在であることを強調した。司馬光は「修性」により君子、賢人の段階を経て聖人に至ることが可能であるとし、二程は先天的に万人が有する「理」が「一」であることを根拠とし、聖人可学を主張した。すなわち、王安石と司馬光、二程が聖人を論じる際は、聖人と一般人の距離の置き方の方向性が真逆なのである。

第四章では、司馬光の代表作の一つである『太玄集注』が司馬光の「中」の哲理と「心」の修養論を融合させた「心」学の集大成的思想書であることを陰陽五行思想と天人相関説を中心とする卦気説、「人心」と「天心」の感応の主張、「心」と「神」の同一説という三つの論点を中心に検討し、そこに見える王安石の「性命之理」学に対立する司馬光の「心」

学の思想を考察する。

一点目の卦気説について、陰陽の「気」による万物一体の思想は王学にも「一气」が見えるが、王学の「一气」と結びつく天が自然を意味していたのに対し、司馬光、范祖禹の「気」が感応する対象は、「天心」を有する主宰神的な存在としての天であった。このように王学と反王学では「一气」と連続する天の定義に差異があることが検証された。

二点目の「人心」と「天心」の感応については、「天心」を知りえる「人」の対象を王学が聖人という特殊な存在に限定し、「人心」と「天心」の相関を積極的に主張しなかったのに対して、司馬光は万人の「人心」と「天心」の相関による「心」の正不正と禍福の応報を強調した。これは、万人の「人心」が均しく「天心」と連続する存在であることを主張することにより、先天的な人間の平等と尊厳を保証することに意義があった。

三点目の「心」と「神」の同一説については、王安石が「致一論」（『臨川先生文集』六六）で「理」を極めた先に「神」の境地に到達すると規定したのに対し、司馬光は「心」を「神」と同一視し、「神」なる「心」である「人心」が同類感応により「天心」と貫通しうる論拠とした。

このように司馬光は「心」の修養や、「人心」と「天心」の相関を強調することにより、王安石の「性命之理」学に徹頭徹尾対立する形で自己の「心」学を形成したのである。

以上、王安石の「性命之理」学とそれに対立する司馬光の「心」学の思想を中心とし、朱熹の『伊洛淵源録』、『近思録』、黄宗羲、全祖望の『宋元学案』とは異なる視点から道学の淵源を明らかにするための考察を試みた。すなわち、『伊洛淵源録』や『近思録』の編輯過程で削除された、本来存在していた王安石の「性命之理」の哲理、「窮理尽性以至於命」の修養論と、それに対立する司馬光の「中」の哲理、「心」の修養論の補完、そして、それらの議論を前提とした二程、二蘇、張載、邵雍、范祖禹等の思想的立場の検証である。

道学の淵源を司馬光の「心」学の視点を中心に考察し直すことにより、『伊洛淵源録』、『近思録』にほとんど採録されていない王安石の「性命之理」学と司馬光の「心」学なくしては二程、二蘇、張載、邵雍の思想は存在しえないものであること、本来は王安石の「性命之理」の説の中心的な哲理であった「理」、「性」、「命」が、道学側が権威を獲得することにより二程の「理」学の哲理として認識されるようになったこと、そして、道学における司馬光の位置は、従来のような傍系的なものではなく、二程と同じく、あるいはより早期に、強烈に王安石の「性命之理」学に対する体系的な「心」学を立てて対立していた論者であったことを論証した。