

胡宏の思想

——善悪を超越する性——

向世陵（著） 田村 有見恵（訳）

向世陵 一九五五年生まれ。中国人民大学哲学学院教授。著書に『善悪之上——胡宏・性学・理学』（中国広播電
視出版社、二〇〇〇年）、『理気性心之間——宋明理学的分系与四系』（人民出版社、二〇〇八年）、『理学与易学』
（長春出版社、二〇一一年）等がある。本稿は、『善悪之上——胡宏・性学・理学』第五章「善悪之上」（二〇一
一—二六頁）の翻訳である。

※本稿を上梓するに当たり、廖娟氏（中国人民大学修士卒業）・嶋田直子氏（早稲田大学院博士後期課程）等をは
じめとし、関係諸氏に「教示をいただいた。また、廖娟氏には関係論文もご指摘いただいた。ここに深甚なる謝意を
表したい。

【凡例】

※基本的に引用文には原文を付したが、適宜省略した箇所もある。

※基本的に新字を用いたが、「辯」「辨」「餘」「余」については書き分けた。

性を本とするのは胡宏哲学の基本的な特徴である。性は客観的な本体として、気や理等その他の本体的な性範疇と同様に、超越的な性の存在にも属しており、普遍的必然の性質を有している。しかし、性は結局のところ個性や個人の体験に依拠している。性本体はいかに自身の超越を成し遂げ、しかもそれ（性本体）と宇宙の本体における特定の存在状態（つまり人性と人性が行うの善悪判断）とを区別するか、いかには二程子に由来する天理の本体と性範疇自体の関係を説明するのか、これらはすべて性本論確立のために必ず解決しなければならぬ問題である。胡宏は自身の論述を通して、性が宇宙の本体であることを明らかにし、同時に哲学の最高の範疇であり、本体的な性の範疇系統の中において支配的な地位にあり、そのうえでその性一理殊という構造関係の整理と道物一体論の詳細な説明を通して、ついには性学が超越的な範囲にある理論構造であることを完成させた。

一、人は道を離れず、性の外に物無し

胡宏における性本論哲学の主要な役割は、性範疇における普遍的必然性の問題を解決することと、性が自我の体験を経たものでありながら、自我を超越するとともに、個性を超越する普遍的必然でもあることを証明することである。北宋理学は、胡宏以前にこの問題について深く考えており、これを胡宏は論理的前提として理論創造を行った。張載はかつて「性は万物の本源、我の私を得ること有るに非ざるなり」「性者万物之一源、非有我之得私也」（一）と述べた。この一句だけを見ると、性は万物の共通の本源であり、普遍的必然の性質を備えているかのようにみえる。しかし張載の性は決して最高の範疇ではなく、気の本

体に包含されており、虚なる体と氣化が和合した産物であり、所謂「虚と氣を合して、性の名有り」「合虚与氣、有性之名」(2)である。性の普遍性は太虚の氣の普遍性を継承することから来ている。故に、直接哲学的本体としている性の普遍的必然性との間には、明らかに隔たりがある。二程子は「性即理」の命題を提出し、「理は則ち堯舜より塗人に至るまで、一なり」「理則自堯舜至於塗人、一也」とし、「天下更に性外の物無し」「天下更無性外之物」(3)としている。これは張載と比較すると一歩前進している。二程子の論証の特色は、性と理と道とを関係させ、理と道の普遍的必然性を利用し、性の普遍的必然性を導き出している点である。同時に、性と物の関係を道と物の関係と比較し、同じであるとしている。そのため、「道の外に物無く、物の外に道無し」「道之外無物、物之外無道」(4)という道と物の統一は性と物の統一でもある。この思想は胡宏に大きな影響を与えた。胡宏は二程子の語を引用し、「道の外に物無く、物の外に道無し。是れ天地の間適くとして道に非ざるは無し」「道外無物、物外無道。是天地之間無適而非道也」(5)と述べている。胡宏は二程子の「世を挙げて皆以て聖人の道を得たりと為す」「举世皆以為得聖人之道」という言葉について、二程子の道はすべての場所に存在しており、道と物は一体であるという儒者理論の精髓を捉えたものであると見なしている。それゆえ、胡宏は自覺的に二程子が切り開いた道筋に沿って、道は離れることができないもので、そのうえ、人が必要とする道理であることを明らかにしようとしてとめている。事実、胡宏は仏教批判を通して、おおむね道と物の相互依存について論証している。しかし、胡宏は、この問題に対して継続して深く検討していく必要を認めていた。なぜならば、道が普遍的に存在

するためには、客観的な事実だけでなく、やはり主体が必要であり、人にとつての道とは、魚にとつての水、草木にとつての土と同じく、生きていくための根本であるからである。

胡宏は「魚は水に生き、水に死す。草は土に生き、土に死す。人は道に生き、道に死す。天の経なり。飲食、車馬、衣裳、宮室は之れ用なり、道に済生有る所以は、猶ほ魚に蘋藻泥沙有りて、草木に風雷雨露有るがごときなり」「魚生於水、死於水。草生於土、死於土。人生於道、死於道。天経也。飲食、車馬、衣裳、宮室之用、道所以有済生者、猶魚有蘋藻泥沙、草木有風雷雨露也」(6)と述べる。胡宏は人と道の関係を、人あるいは生物と、それが生きていくために必要な物質的な生活条件の關係にたとえており、この關係に基づくと、所謂人、道の双方の相互依存で重要なものは、道が人を離れないということではなく、人が道を離れないということである。胡宏は飲食、衣服等「済生」の働きに仮託して、道とは現実に人間が生きるための一切の活動を維持するもので、人にとつて必要なものであるとしている。いうまでもなく、胡宏の眞の目的は、生きる道を通して人倫の道が引き出され、人が人としてあるための道德的な本性が引き出されることにある。また、「今人にして道を離る、飲食豊かなると雖も、裘服鮮やかなると雖も、車馬沢なると雖も、宮室麗なると雖も、其れ得て諸を享けんや」「今人也而離道、飲食雖豊、裘服雖鮮、車馬雖沢、宮室雖麗、其得而享諸」と述べる。人は自身の道德的な本性を失つたならば、「道を棄てて物を崇ぶ」とこととなり、「淫乱は並び興り、争奪して相殺し、人倫を殄滅す」「淫乱並興、争奪相殺、殄滅人倫」(7)という結果を引き起こしてしまふ。ここから、人と道、人と自己の道德的な本性は分けることができない

ものであることがわかる。道とは人の自然的生命であり、また人の道徳的生命的根本でもある。そうだとすると、人と道の間関係は道と物の間関係とは明らかに差異がある。道は物を離れないことが、ここで人は道を離れないことに変化し、実際に人―道―物の三層構造を形成している。胡宏は「子思子曰く、『性に率ふを之れ道と謂ふ』。万物万事は、性の質なり。質に因りて以て用を致すは、人の道なり」「子思子曰、率性之謂道。万物万事、性之質也。因質以致用、人之道也」(8)と述べる。物は性(道)が賦与される対象である。そのため性は物を離れない。そして、道は人が遵守する路である。故に人は性を離れない。「人道」とは、道に依拠して性に従い、効用を引き出す。性はここで明らかに問題の中心となっている。このように、胡宏の性の普遍的必然性についての論証は、性は物を離れないということだけに限られず、それを人が性を離れないということと相互に貫通させている。

胡宏は「形より上に在るは之を性と謂ひ、形より下に在るは之を物と謂ふ。性に大体有り、人之を尽くす。一人の性、万物之を備ふ」「形而在上者謂之性、形而在下者謂之物。性有大体、人尽之矣。一人之性、万物備之矣」(9)と述べ、形而上の性と形而下の物という関係において、物の基本的な位置づけを説明している。また、性の「大体」の相対的な独立を強調し、性は個別や個性ではなく、一般であり共通性であるとしている。しかし、性の「大体」からみれば、天地万物でこの性を備えていないものはないが、人だけはその完全なものを得ている。つまり、万物の質(質体)としてはすべて同一の「性」を稟^りけているが、量からみると、異なる物には稟^りけ方に差がある。「人なる者は、天地の全きものなり。」どうしてこのよう

に言うことができるのか。胡宏は以下のような例を挙げる。万物のなかに「父子の親」を稟けたものがあり、「君臣の統」を稟けたものがあり、「本に報ひ始めに反る礼」を稟けたものがある。また、「兄弟の序」、「災を救ひ患ひを恤ふるの義」、「夫婦の別」を稟けたものがあり、はなはだしいものとしては「時を知り道を御すことは鶏犬の如し」などの例がある。そして、「然るに之を禽獸と謂ひて人は與に類と為らざるは、何ぞや。其れ其の全きを得ざるを以て、與に類と為るべからざるなり」「然謂之禽獸而人不與為類、何也。以其不得其全、不可與為類也」(10)と述べる。すなわち、性の普遍性は質からみたものであり、それは空間上の量において決して均等に分配されているというわけではない。そして人間についていえば、人が万物の性を完備しているのは、天賦であるということが出来る。現実のなかでは、「自ら異類を別くるあたはず」であり「禽獸の性に入る者」も決して少なくはない。その原因を追究すると、彼らは好悪、取捨、中否、得失等の日常生活の中で、自分自身の性を把握することができず、物に溺れてしまっていることに起因している。胡宏は「道は身に充ち、天地を塞ぐ、しかして軀に拘はるる者は其の大なるを見ず。飲食男女の事に存して、流れに溺るる者は其の精を知らず。諸子百家之を億(臆)するに意を以てし、之を飾るに辨を以てし、襲見、心を蒙くするの言を伝聞す。命の理、性の道は、諸を置くこと茫昧なれば則ち已む。悲しいかな」「道充乎身、塞乎天地、而拘於軀者不見其大。存乎飲食男女之事、而溺於流者不知其精。諸子百家億之以意、飾之以辨、伝聞襲見、蒙心之言。命之理、性之道、置諸茫昧則已矣。悲乎」(11)と述べる。したがって、性が存在しない場所はないのだが、人は物に溺れて認識することができないため、私意によ

つて真心を蔽つてしまつている。

いうまでもなく、人が性命の道理を認識できない原因はただ臆測や虚飾、習慣的に見聞きするものに溺れることだけではなく、主体の知識や修養の水準と関係している。例えば、「賢者の行、智者の見は、常に俗より高くして俗と異を立つ。不肖者の行、愚者の見は、常に俗に溺れて俗と流れを同じくす。これ道の明らかならざる所以なり。これ道の行はれざる所以なり」「賢者之行、智者の見、常高於俗而與俗立異。不肖者之行、愚者之見、常溺於俗而與俗同流。此道之所以不明也、此道之所以不行也」(12)である。そうすると、道の普遍性に対応しているのは、かえつて道が明らかではなく、行われていないという普遍性である。このようであるのは、胡宏が道あるいは性が普遍的な存在であることを論証しているのと同時に、一貫してそれが本体として形器の表面的なものを超越するという特徴を強調しており、伝統的な儒学はどうすれば「道」を認識することができるのかわかつておらず、そのため「道」を体験し証明することができない(例えば、「道」とはなにか。「道」はどこにあるのか、等々)、という理学の立場を堅持しているためである。所謂「形色を睹て其の性を知り、声音を聞きて其の義に達し、耳目の表、形器の外に通ずるは、聖人に非ざれば斯を與にするあたはず」「睹形色而知其性、聞声音而達其義、通乎耳目之表、形器之外、非聖人則不能與於斯矣」(13)である。

胡宏は、聖人に性を知り義に達しているという特権を認めている。なぜなら、性の普遍的必然性が客観的に存在しているかどうかという問題以外に、主観の体験をどのように証明するかという問題があるから

である。後者は「内包」の場では前者を包みこんでいるので、さらに重要である。また、「天命已まず、故に人生は窮まり無し。耳目、口鼻、手足を具へて身を成し、父子、君臣、夫婦、長幼、朋友を合はせて世を成すは、外を仮りて強ひて之を成すに有るに非ざるなり、是れ性然るなり。聖人は大倫を明らかにして、万物を理め、四肢を暢ぼし、天地に達し、一以て之を貫く。性の外に物無く、物の外に性無し。是の故に己を成し物を成し、可無く不可無し」「天命不已、故人生無窮。具耳目、口鼻、手足而成身、合父子、君臣、夫婦、長幼、朋友而成世、非有仮於外而強成之也、是性然矣。聖人明於大倫、理於万物、暢於四肢、達於天地、一以貫之。性外無物、物外無性。是故成已成物、無可無不可焉」(14)とも述べている。天命は必然として人が限りなく生まれることを決定する。人が生きていくことはまさしく天命であり、すなわち性体の普遍的必然性の具現化した証拠であり、その生成論的基礎である。人の生理構造から見ても社会関係から見てもすべてこのようである。性はこのなかで人身、人倫とまったく同一のものであり、一が存在すればすべて存在し、一が無ければすべて無く、選択の余地はないのである。聖人はまさしくこの点がわかっている。天地万物の性と融合して一体となることができる。ここでいう「性の外に物無く、物の外に性無し」とは、ただ存在のことをいっているだけではなく、人が自覚することによって生じるものである。故に、己を成す(自己の性を体験する)ことも、物を成す(天地万物の性と合一する)ことも、言わずしてそのようになり、自然であつて可もなく不可もないことである。

胡宏が人と道の合一を主張するのも、性と物の合一を主張するのも、いずれも以下のことを説明するた

めである。性の「成」は普遍的必然性を有してはいるが、いかなる外的な強制にも由来していない。それは同時に主体自身が必要とするものであり、(聖人を代表とする)主体を通して万物を理め、一で貫くことにより実現される。したがって自我と外物を真に統一させたならば、主から客に至るまで、私の心から物の性に至るまで融合しないものはない。「聖人は性を尽くす、故に物を棄つる無し」「聖人尽性、故無棄物」(15)とはこのような意味である。人と道、性と物の「一貫」を堅持して物を棄てないでいられるか否かは、性の普遍的必然を堅持した現実を基礎としている。胡宏の従兄胡憲は、その当時徳行の誉は郷里に広く伝わっており、「学に力めて年有り、義信を郷党に行ひ、後進の矜まうしよく式しきする所」「力学有年、行義信于郷党、後進之所矜式」であつたが、釈氏の極めて高速で微妙な道義を厚く信じることに、最も「親切(熱心)」であつたという。胡宏は胡憲を次のように批判した。胡憲は仏教に惑い天地人生を幻としており、天性は減ぼしてはいけなことがわかつていない、と胡宏は指摘する。そのほか、性と物が一体であることを実践の面から述べている。胡憲の従う「門を杜とじて読書し、晨昏の奉、室家の好、嗣統の託有り、朋友と交はり、奴隸を使ひ、夏は葛くわし冬は裘かむろし、渴くわくきて飲み飢えて食す」「杜門読書、有晨昏之奉、室家之好、嗣統之託、交朋友、使奴隸、夏葛冬裘、渴飲飢食」(16)等は、もともとは現実の人生に具現化している天性がそうさせるものである。これは天性の発用であり、性が普遍的必然として存在する最もよい証拠である。仏教は儒者の日常生活の実践を否定し、儒者の日常生活の実践は「妄想粗迹(妄想であり仏教のように精妙ではない)」であつて、従うに値しないと見なしており、胡憲は常倫を逸脱する靈妙な道義に溺

れている。それは自ずと性が普遍的必然であることを否定している。このほか心性を誇大に論じ、言葉は極めて高速であつても、まったく現実的な意味をもつておらず、宇宙の本体を満たすことができいない、と胡宏は指摘した。

もちろん、胡宏も当時の人々が仏教を信じる重要な一因は、仏教にほかされた性、道が高妙深遠で、日常の物事の惑いを超脱している点にあることはわかつており、心が俗世の欲求に染まらない志向と主張については評価している。胡宏は、かかる人たちは、自身は儒学者でありながら、仏教の精微玄妙の道を崇め、その結果、しばしば言行が一致していないし、実行も伴っていないと指摘している。胡憲は、一方で仏教を崇め、一方で儒者の人倫道德の生活に基づき、「家に在りては孝弟の行ひ有り、郷に居りては信善の実有り、之を身に行ひて安んじ、之を父母妻子に施して順にして、性命の理得たり。奈何ぞ又た察せずして之を推し信ぜんや」「在家有孝弟之行、居郷有信善之實、行之於身而安、施之於父母妻子而順、於性命之理得矣。奈何又弗察而推信之耶」(17)という態度であつた。胡憲の実際の行為としては仏説を否定し、儒家の性命の理の普遍的必然性を肯定している。胡憲の道德選択においてもこの範圍を超えていない。ただ「感じて遂に通ず」ることができないと、性本体を自覚して実現することはできない。所謂「聖人は則ち寂然不動、感じて遂に通ず、しかれども百姓は則ち日用にして知らざるのみ」「聖人則寂然不動、感而遂通、而百姓則日用而不知耳」(18)である。胡宏はこれについて、胡憲がこのように事実上否定しているのに、口先だけで仏教を崇める態度をとり、ひどく不調和であると皮肉っている。そして仏教徒については、「た

とひ身心をして休歇まごころし、一念も生ぜざらしめ、以て成仏に至るも、乃ち区区自ら其の身を私すれば、物我兼ね忘れ、天下と大同するあたはざるなり」「縱使身心休歇、一念不生、以至成仏、乃ち区区自私其身、不能物我兼忘、與天下大同也」(19)と述べる。儒者の性物一体は修養の角度からいうと、人と天地万物を一同する「天下大同」の境界に到達しなければならず、性と物、物と我の間には厚薄や親疎というものはない。しかし仏教徒の成仏は、現実では「我」を完成させるために「物」を犠牲にしており、超越ではなくて執着であり、実際は最大の私利である。これは「小智自私の流之を大覚と謂ふ」「小智自私之流謂之大覚」(20)である。その実、もし天下を視て一物も我でないものはないということや、天と人は同一の性であるという境界に到達できなければ、また「小智」の特定や、有限の個性にとらわれ、超越を実現して普遍で無限の宇宙的本体と通じる方法もなく、真実の「大覚」に到達することもできないのである。

二、善悪は以て性を言ふに足らず

胡宏の体系中では、性は社会倫理関係を超越した哲学の最高の範疇である。この観点は胡宏思想の一大特色といえる。性を哲学的本体とするのは、儒者がこれまで社会倫理関係から出発し、性をただ人性論の範疇と見なすだけで、それによつて善悪の評価から本体論的哲学に向き合う研究と最も混同しやすい。なぜなら善悪は社会倫理関係の中で最も基本的な評価の規準だからである。性範疇を善悪の問題と相對させ區別するのは、つまりは性を本体とすることを確立するために必要な前提だからである。

『知言疑義』は「或るひと性を問ふ。曰く、性なる者は、天地の立つ所以なり。曰く、然れば則ち孟軻

氏、荀卿氏、揚雄氏の善悪を以て性を言ふや、非なるか。曰く、性なる者は、天地鬼神の奥なり。善は以て之を言ふに足らず、況や悪をや。或る者問ひて曰く、何の謂ひぞや。曰く、宏之を先君子に聞きて曰く、孟子の独り諸儒の表に出づる所以は、其の性を知るを以てなり。宏請ひて曰く、何の謂ひぞや。先君子曰く、孟子の性善を道ふと云ふは、歎美の辞なり、悪と対ならず」「或問性。曰、性也者、天地之所以立也。曰、然則孟軻氏、荀卿氏、揚雄氏之以善惡言性也、非歟。曰、性也者、天地鬼神之奧也。善不足以言之、況惡乎。或者問曰、何謂也。曰、宏聞之先君子曰、孟子所以獨出諸儒之表者、以其知性也。宏請曰、何謂也。先君子曰、孟子道性善云者、歎美之辭也、不與惡對」(21)と記している。

性を「天地の立つ所以」の根拠であり哲学的本体と見なすのは、論理上は善悪と同じ段階には存在してないと判断できる。当然善悪を超越しており、善悪の「上」である。そうでなければ、本体とすることはできない。実のところ、これを推すと、性の思想を表現するには善悪では不足している。性の本体はただ社会倫理規範を超越しているだけではなく、礼義、是非等その他の社会規範を内包している。例えば『論語』の所謂礼、即ち『中庸』の所謂善、「善悪を以て辨わべからず」、また「是非を以て分わくべからず」、というようなものである。したがって、善悪を超越し、事実上すべての社会規範の系統を超越している。それによって真に性の形の上での本体の位置を突出させることができる。この性が善悪を超えたものであるという思想は、理論の淵源をみると、父親である胡安国から授けられたことに始まると胡宏は認めている。後の朱熹の考察によると、胡氏父子の性は善悪を超越しており(朱熹は「性に善悪無し」あるい

は「性は善にして悪無し」とする)、この説の最も早いものは「深く仏書に通じ、道行有り」の隱者常摠じょうとうに見える。常摠は楊時の同郷であり(福建省南劍)、廬山の東林に隱居していた。楊時は都に赴いて試験を受ける途中、特別に常摠に教えを請い、後に楊時はこの思想を胡安国に伝えた。(22)朱熹は、胡安国、胡宏が楊時の伝える思想を継承する時、さらに発展があつたと明言している。胡安国は性善無悪を展開し、性善を贊嘆の言葉とした。そして、胡宏(その兄も含む)は胡安国思想の基礎の上にさらに一步を進め、ついに「善なる底もと是れ性ならず」「善底不是性」(23)とした。

実は、ここには二点の問題がある。一点目は、常摠の観点は朱熹が述べているとおりのものかどうかということである。朱熹は人を信服させる論拠を挙げていない。その真实性についてはなお考証する必要がある。二点目は、仏教の「性に善悪無し」からいうと、少なくとも楊時より一世紀半と半世紀早い宋初の著名な禅僧延寿と契嵩けいそうがすでに広く知られていたことである。(24)さらに後の胡氏父子がもし先人の観点を借用しようとしたなら、このように遠回りをして混乱させる必要はない。仏教の「性に善悪無し」は当時の社会ですでに流行していた観点の一つである可能性がある。問題の關鍵は、仏教の「性に善悪無し」から胡安国、胡宏の性は善悪を超越した上にある、あるいは善悪によって性を言わないというのに至るまでが、単純にそのまま取り入れたのではなく理論の深化であるという点である。そのうえ、胡宏は、どのように人性と性本体の関係をうまく調整するかという問題について解決することを重視している。

胡宏は、昔から性を論じる各人の学説は、すべて人性を論じることに注目しており、しかも、ただ善悪

の評価の角度から詳説することに限られており、基本的に、孟子の性善、荀子の性悪、揚雄の性善悪混の三者にすぎないと考えている。北宋理学のこの問題についての思考は発展しており、天地の性と気質の性で説明している。しかし、やはり人性を論じる時は、まだ善悪を脱していない。本質はやはり性善―理あるいは太虚の気を裏けている、性悪―混濁の気を裏けている、性善悪混―昏明、清濁の気を裏けている、という三種類の状況に帰結されている。胡宏の論じている性は、これらの学者達とは異なっている。胡宏の性は天地鬼神の存在と変化の最も深奥な根源である。この最終的で最高段階の哲学的範疇に対して、善悪は社会倫理の段階の評価にとどまり、明らかに高い段階とはいえない。最高段階では、性はただある種の存在であるにすぎない。「有りて無きあたはざるは、性の謂ひか。」「有而不能無者、性之謂歟。」(25)そのため、父を継承して孟子以来の「性善」の説を嘆美の言葉として別の解釈をした。すなわち性は至上であり、至高の範疇であると賛美し、他のどのような範疇でもそれを規定することはできないとした。

これによると、「性は善なるかな」と嘆美の言葉としたのは、それ特有の人性論の意義を超越し、善がもともと悪と結びつく対の関係から解き放った。本来、善という範疇は社会価値的系統の基本的な評価の標準であり、これは不善(悪)と相対的に用いられるものである。このようなのは老子から始まっており、所謂天下「皆善の善たるを知るも、斯れ不善のみ」「皆知善之為善、斯不善已」(26)である。しかし老子はまだ善悪と人性を連結させてはいない。この作業は主に戦国初期の儒学者が普遍的に展開した。その典型的な代表は孟子である。孟子の性善論の発明は、人性が本来善であるというだけでなく、事実上、先

天的本性（善）と後天的人為（悪）が対立する人性の善悪の型であることを提出している。荀子はこの型を継承したが、ただし、善と悪の先天的本性と後天的人為の位置が互に入れ替わっている。その後、揚雄は二者を疎通させ、善悪の根柢は均しく先天に存在し、後天的人性は人の選択に随順するものであるとした。後に孟子の学説が正統、または正統からの伝承であるとして不断に引き上げられ、孟子の性善論は各種の人性善悪学説の主幹となり継承と発展をすることとなった。しかし異なる時代に、少なくない学者達が孟子の学説に対して批判を加えた。北宋の司馬光はその中の一人である。

司馬光は揚雄の性善悪混を主張し、『疑孟』一篇を著して、孟子の性善説等の哲学理論を批評した。性善説では、「丹朱、商均は幼きより長ずるに及ぶまで、日び見る所の者は堯、舜なるも、其の悪を移すあたはず」「丹朱、商均自幼及長、所日見者堯、舜也、不能移其惡」のような問題を解決できないとした。「豈に人の性に不善無きか」「豈人之性無不善乎」である。そのため「孟子曰く、人に不善有る無し。此れ孟子の言の失なり」「孟子曰、人無有不善。此孟子之言失也」（27）と述べている。しかし司馬光の批評は論理的に厳密ではない。なぜなら司馬光は後天の人為及び善悪から立論したのであり、それは後天の性悪によって先天の性善を攻撃しているからである。しかし、それ自体孟子の性善論の理論構造の中に入っているので、孟子の先天性善構造の理論と衝突しても克服できないわけではない。司馬光が挙げた例を用いるなら、丹朱、商均がその悪を移すことができないのは、彼ら自身が心を放ったまま求めることをしなかったため、ついに善なる性を失ってしまったと解釈することができる。心を放てば先天が善であるといっても日に日

に悪に向かつてしまふ。この点については理解は難しくくない。そのため、胡宏は「司馬文正の賢」を尊崇してはいるが、学説については同調することはなく、『釈疑孟』一篇を著し孟子を辯護して解釈している。

胡宏が孟子の性論について辯護した解釈は、出発点が司馬光とは異なっており、人性論からではなく、本体論から出発している。胡宏は、「凡そ人の生は、粹然天地の心なり。道義完く具はり、適無く莫無く、善悪を以て辨くべからず、是非を以て分くべからず。過無く、及ばざる無し。此れ中の名づくる所以なり」〔凡人之生、粹然天地之心、道義完具、無適無莫、不可以善惡辨、不可以是非分。無過也、無不及也。此中之所以名也〕（28）と認識している。「中」と名づけられたものは天地のなかで最も精粹奥妙な性の本体であり、それは善悪を超越するだけではなく、是非を超越し、所謂過不及もない。これはまさしく人の天性の本来の状態である。この後、胡宏は「樂記」の「人生まれながらにして静なるは、天の性なり。物に感じて動くは、性の欲なり」〔人生而静、天之性也。感於物而動、性之欲也〕の言葉を引用し、それを孔子が説いているものとしたうえで、それを推して「天性を知り物に感じて通ずる者は、聖人なり。天性を察して物に感じて節ある者は、君子なり。天性を昧くして物に感じて動く者は、凡愚なり」〔知天性感物而通者、聖人也。察天性感物而節者、君子也。昧天性感物而動者、凡愚也〕（29）と述べた。ただ後天的に物と感応する過程のなかで、天性が主体の現実の状況の不同により、聖人、君子、凡愚の差、すなわち善悪が等しくないという差を生み出す。故に、天性自体は、すべて差のない同一の本体である。そして、胡宏は、告子はただ後天の人性を知るだけで、孟子がいつているのは先天的本性のことである、と考えている。

そして、胡宏はこの孟子が提出した性本体の範疇を確立した。それはまた聖学の根本でもある。司馬光の誤りはちようどこに見える。「告子は天性の微妙を知らず、物に感ずるを以て主と為す。此れ孟子為を決して之を言ふ所以、疑ひ無からしむるなり。此れ聖学の原なり。しかして司馬子は乃ち朱、均の不才を引き以て天性を定む。告子の妄を是とし孟子の正を乱とす。其の精ならざること、孰れか焉より甚だしからん。」「告子不知天性之微妙、而以感物為主。此孟子所以決為言之、使無疑也。此聖学之原也。而司馬子乃引朱、均之不才以定天性。是告子之妄、乱孟子之正。其不精、孰甚焉。」(30)

いうまでもなく、孟子の理論それ自体も決して完全無欠ではない。なぜなら先天的本性は後天的人性と善悪の面では同一であることを保証することができないからである。現実の善悪はすべて主体の後天的な行為によって生じたものであるので、先天的性善も実際の意味をもたない。故に、孟子の理論は「未だよく従容として道に中たらず」「未能従容中道」である。しかし、性を論じる各人と比較すると、孟子の理論は「其の道光大にして、青天白日の如し」であり、胡宏も孟子を非難することを望まず、性善を嘆美の言葉と解釈した。ここから考えると、司馬光が荀子、揚雄を批判せず、専ら孟子を批判したことは、まさしく孟子が性善によって賛美した「万化の源」の理論的実質を失っている。胡宏は「告子は羽、雪、玉の白を知りて、犬、牛、人の性を知らず、万化の原を昧くす。此れ孟子其の妄を辨ぜざるを得ざる所以なり。此を以て民を教ふるに、猶ほ性を以て悪と為し、しかして仁義を偽りとする者有るがごとく、猶ほ性を以て善悪渾（混）と為し、去就を決するあたはざる者有るがごとし。今司馬子の徒は孟子を以て辨を為す、

其の理を窮めざるの過ちは、甚だしきかな」「告子知羽、雪、玉之白、而不知犬、牛、人之性、昧乎万化之原。此孟子所以不得不辨其妄也。以此教民、猶有以性為惡而偽仁義者、猶有以性為善惡渾、不能決於去就者。今司馬子徒以孟子為辨、其不窮理之過、甚矣」(31)と述べる。すなわち、告子と司馬光はただ現象の異同と個性の差を見ているだけで、性体が一つの源であることを明らかにすることができていない。また、「形より上に在る者は之を性と謂ひ、形より下に在る者は之を物と謂ふ」「形而在上者謂之性、形而在下者謂之物」(32)ということをおぼえておらず、形而上の先天的な同一の本性と形而下の後天的な善惡吉凶を混在させてしまっている。

それでは、胡宏は性の善惡を議論しなかつたのであろうか。そうではない。胡宏の性学体系のなかで、哲学的本体としての性の範疇は、最高の範疇であり、聖人でさえ「得て名づくる無し」で、自然と善惡は「以て之を言ふに足らず」となる。この前提のもと、孟子以来人々が議論してきた人性の「性善」、人道の「至善」等の語は、性本体の宏大で深奥であることを賛嘆したものと理解でき、その他の言い表す言葉が見つからないため賛嘆したといえよう。このことから、もし強いて「善」の角度から哲学的範疇の段階の高低を区分するなら、あらかじめ新しい規定をする必要がある。「歎美の辞」としての善は「惡と對ならず」の絶対的な善あるいは至善であり、それで表しているのは善惡を超越した性体である。後天的な価値評価の標準としての善、これは惡と對である善であり、それが表しているのは善惡のある性のすがたである。後者は前者に依拠しており、異なる主体の発用状況によって、互いに応じて展開していくものである。

胡宏は「凡そ天命の有する所にして衆人の之れ有る者は、聖人皆之れ有り。……然れば則ち何ぞ以て衆人と別るるか。聖人は発して節に中たるも、衆人は節に中たらざるなり。節に中たるは是と爲し、節に中たらざるは非と爲す。是を挟みて行へば則ち正と爲り、非を挟みて行へば則ち邪と爲る。正は善たり、邪は悪たり。しかして世儒は乃ち善悪を以て性を言ふ、邈かなるかな遠かなるかな」「凡天命所有而衆人有之者、聖人皆有之。……然則何以別於衆人乎。聖人発而中節、而衆人中節也。中節者爲是、不中節者爲非。挟是而行則爲正、挟非而行則爲邪。正者爲善、邪者爲惡。而世儒乃以善惡言性、邈乎遠哉」(33)と述べる。つまり、「天命の有する所」の段階では、善悪を議論することはできない。故に「善悪を以て性を言ふ、邈かなるかな遠かなるかな」なのである。そして人の発した所が節に中たるか中たらないかと、行為が正となるか邪となるかの段階では、「正は善たり、邪は悪たり」であり、具体的な善悪の区別がある。ここから胡宏の理論体系は、孟子のいう「性善」の理論要素を受け入れたうえで、さらにそれを善悪を超越する哲學的本体に位置づけることを際立たせ、あわせて性本体の発用という意味からも善悪の評価標準と統一させている。

三、性は一にして理は殊なる

胡宏が本性と現実の人性を区分していることは、二者が分裂していることを意味しているのではない。実際に、北宋理学から、理学者で本体論と人性論の結びつきに注目しない者はいない。その典型的な理論

表現は「性即理」であり、人性は即ち天理であり、人の本質は宇宙的本体と同一であるとす。胡宏の性はこの基本的な理論の構造を継承しているが、さらに性を本とする観点から、性と理の関係について新たな整理を行った。

胡宏は「大なるかな性や。万理具はり、天地此に由りて立つ。世儒の性を言ふ者、類おぼむね一理を指して之を言ふのみ、未だ天命の全体を見る者有らざるなり。万物は皆性の有する所なり」「大哉性乎。万理具焉、天地由此而立矣。世儒之言性者、類指一理而言之爾、未有見天命之全体者也。万物皆性所有也」(34)と述べる。性とは天命の総体と万理の全体であり、天地万物は均しく性を稟けて成り立っている。故に性と理の関係については、胡宏は全体と部分、一般と個別の関係で規定した。かくて、性が全体であり一般であり、理が部分であり個別であるからには、性だけが哲学的本体にあてはめられる資格を具えているのである。なぜなら、それは天命の全体を代表しているのであり、最大の普遍的必然性を有しているからである。したがって、胡宏は彼の性本論と二程子の「性即理」の理本論を区別している。なぜなら後者では、性は部分と個別であり、理が全体と一般であるからである。異なる人物の個体が稟けている性は、均しく同一の理的本体を源としている。胡宏は二程子のこの観点に同意していない。性理の関係を改めて規定し、形式上は二程子の理論を顛倒させたように見える「理即性」の構造を形成した。例えば、胡宏は「義理は、群生の性なり。義行へば理明らかにして、則ち群生帰仰す」「義理、群生之性也。義行而理明、則群生帰仰矣」(35)とし、理とは人の性に存在するもので、ただ理義が明らかになってこそ個別の理が一般の性に復

帰し、衆心が帰順するとしている。それによって、胡宏は総体、全体の角度から性を規定する観点を提出した。おおもとは二程子の性論の継承と発展といえるかもしれないが、実際は、二程子以来の人々の標準的な見解とかなり相違している。しかし、「性即理」の思惟方式はすでに人々の思想に深く影響していた。それゆえ胡宏は「世儒の性を言ふ者、類ね一理を指して之を言ふのみ」という感慨をいだき、胡宏の性は本来全体、大体あるいは天命全体の意味があることを明らかにしようとしてとめた。

胡宏は天命の概念によって性の全体を形容している。なぜなら天命という言葉は当時、人の本質を解釈したもの、客観的必然性を描述するものとして広く用いられており、基本理論としては氣、理を用いているといっても、やはり性を本としているからである。しかし、理論の根源である『中庸』の「天の命するを之れ性と謂ふ」の観点からいうと、胡宏は天の命（氣あるいは理）によって性を構成していると解釈しているのではなく、天命はすなわち性であるとしている。もちろん、胡宏は天命と性の概念について時には区別している。例えば「命に窮達有りて、性に加損無し、其の性を尽くせば則ち命を全くす。貴賤は、命なり。仁義は、性なり」「命有窮達、性無加損、尽其性則全命。貴賤、命也。仁義、性也」（36）である。命とは人に外在する社会的境遇であり、性とは人に内在する仁義本性である。命とは人にとつては一種の必然であり、どうすることもできないものである。性とは命の困窮や榮達によって加損があるわけではないが、人は性の体験を拡充していくことを通して命を保全し完善にすることができる。このような性と命の分合には、すでに道德的本性と自然的生命の意味があり、また主体の自由と客観的必然の意味がある。

故に、これを「天の命ずるを之れ性」というのも双方を総合したものである。

同時に、「天の命ずるを之れ性」という概念は氣化と上帝とも関係している。例えば、「天は其の氣を言ひ、帝は其の性を言ふ」「天言其氣、帝言其性也」(37)は、胡宏が性と氣を一体の存在であると見なしていることに基つくと、天を性とするのは、天を氣で説明するのと通じている。また「帝」を性といつているのは、性が氣化の世界において主宰する働きであることを強調している。故に、具体的な概念にどのような差があろうとも、人々のすることは、實際はすべて性をめぐって行われている。胡宏は帝王が天を祀る儀式を例に挙げて、「天の命ずるを之れ性と謂ふ。王者命を天に受け、天下を宰制す。其の天地を祭る所以は、其の心を尽くし以て吾が性を成すのみ。天地神祇吾が度外に在りて有り、形体状貌得て見るべくして之に承事すること有るに非ざるなり」「天命之謂性。王者受命於天、宰制天下。其所以祭天地者、尽其心以成吾性耳。非有天地神祇在吾度外、有形体状貌可得見而承事之也」(38)と述べる。王者が命を受けたその「天」は、その実ただ客観的必然性であり、高々と天上に存在する人格化した主宰ではない。この必然性についていうと、ただ先天的本性を発明弘揚する手段として王者の祭祀活動を借用しているのにすぎない。このような手段を通して、内在の天(自我の本性)を外在の天(普遍的必然)へと転化し移行させることを促している。それによって、人の道と天の理を通じさせている。胡宏は「人の道は、天理を奉る者なり。天子より庶人に達するまで、道に二無し。其の道を得る者は、身に在りては、身泰んじ、家に在りては、家泰んじ、国に在りては、国泰んじ、天下に在りては、天下泰んず。其の道を失ふは、則ち否なり。

人道否なれば、則ち夷狄強くして禽獸多く、草木蕃りて天下墟たり」「人之道、奉天理者也。自天子達於庶人、道無二也。得其道者、在身、身泰、在家、家泰、在国、国泰、在天下、天下泰。失其道、則否矣。人道否、則夷狄強而禽獸多、草木蕃而天下墟矣」(39)と述べる。天理はすなわち天性であり、人は自覺的な心性の鍛練を通して人道を得ることにより、天理を得ることができる。逆にいえば、もし人道を否定したならば、同時に天理を否定することにもなり、その結果ただ人間の形をしているだけで(本来の)人らしくなくなってしまう。

胡宏は「天の命ずるを之れ性と謂ふ」と天理の概念を連携させていき、おのずと理論体系の方面を完備させていく必要性を考慮するようになった。しかし、これはどうやら胡宏が理範疇を取り入れた唯一の原因ではなく、このようにしたのは、社会政治方面の理由もあるようだ。なぜなら、理は二程子以来、直接的に封建倫理綱常の意味で用いられており、社会の秩序と人々の言動に対する具体的な規範となつていくからである。性という明らかに抽象的な哲学の範疇と比較すると、理の範疇はさらに操作可能な性質を有している。故に天下国家の統治については、理の大体あるいは全体の位置を強調しなければならぬ。それと同時に、理と義の対によって解釈するのにも都合がよい。胡宏は「理なる者は、天下の大体なり。義なる者は、天下の太用なり。理は以て明らかにせざるべからずして、義は以て精せざるべからず。理明らかにして、然る後綱紀正すべし。義精にして、然る後權衡平らかにすべし。綱紀正しく、權衡平らかなれば、則ち万事治まり、百姓服し、四海同ず」「理也者、天下之大体也。義也者、天下之太用也。理不可以

不明、義不可以不精。理明、然後綱紀可正。義精、然後權衡可平。綱紀正、權衡平、則万事治、百姓服、四海同」(40)と述べる。大体としての理は明らかにしなければいけない。それは綱紀を正しくし権衡を平らかにすることによつて、国家を治め、人民の誠心を帰順させるためである。

しかし、胡宏は性を本としているからには、彼の主要な役割は理の最高本体の位置を強固にすることではなく、性と理の関係を明らかにすることにとつとめ、性本体の規範化と条理化の角度から理を理解することを強調することである。そのため社会国家の統治の作用機構と結びつけてみると、理義の教説は人の天性を根拠とし、教化を採り入れて実施する手段である。故に、これを外在の国家強制力と比較すると、より深く人心に浸透することに優れており、人を心服させる力がある。それは所謂「理義を以て天下を服するは易く、威力を以て天下を服するは難し。理義は諸を身に本づき、威力は諸を人に仮る者なり。諸を身に本づく者に性有り、諸を人に仮る者に命有り。性は必ずべきも命は必ずべからず。性存すれば則ち命立ち、権度縦釈は我に在り。是の故に善く国を為むる者は、吾が性を尊ぶのみ」(「以理義服天下易、以威力服天下難。理義本諸身、威力仮諸人者也。本諸身者有性、仮諸人者有命。性可必而命不可必。性存則命立、而権度縦釈在我矣。是故善為国者、尊吾性而已」(41)である。理義は性を本とし、威力は命に依拠している。性を本とする者は人の自己制約と自己実現に立脚しており、必然的に天下を治めることになる。命に依拠する者は外在の強制力に立脚しており、天下を治めることができるかどうかは一定していない。もちろん、威力は不必要なわけではないが、それは内在の本性を実現し保全することを基本としている。この

ことは国をよく治めようとする者は忘れてはいけないことである。

ここからわかるのは、胡宏が社会や国家の統治の理を通して性と理義の関係を明らかにした目的は、人が必ず服従しなければならぬ政治倫理の原則や規範などを、人の内心に根拠づけ、「自身」が自然に「自我」に従う思惟の道筋を形成していくことにあった。比較すると、理本論が過分に外在の天理の必然的權威と国家強制力の助けを借りているのは、性本論のこの「優越性」を有していないからである。これは多かれ少なかれ、胡宏が性本論によつて理本論に取つて代わる社会や政治を要めていることを反映している。

当然、性本論の社会や政治における基盤については過分に強調すべきではない。なぜなら性本論は結局は哲学理論であつて、社会や政治については直接意味をもつ学説ではなく、「理即性」には特定の思想の来源と論理構造がある。これは胡宏が、北宋理学が提供した異なる本体性の範疇と命題を受け入れ消化する過程で、北宋理学の宇宙生成論が提供する一本と万殊の「生」の型の助けを借り、そこから性一理殊の論理構造と理論構造の方法を展開させているからである。胡宏は「夫れ之を生ずるは、仁なり。人仁なれば、則ち生ず。生は、則ち天地交こも泰らかに、乾坤正しく、礼樂作りて、万物俱に生ず。是の故に万物は性を成す者なり。万事は理を貫く者なり。万化は、一体の変ずる所なり。万世は、一息の累ぬる所なり。もし太極立たざれば、則ち三才備はらず、人情は横放し、事は貫かず、物は成らず、変化は興らず、しかし天命息むに幾からざるか」「夫生之者、仁也。人仁、則生矣。生、則天地交泰、乾坤正、礼樂作、而万物俱生矣。是故万物成于性者也。万事貫于理者也。万化者、一体之所变也。万世者、一息之所累也。若太極

不立、則三才不備、人情橫放、事不貫、物不成、變化不興、而天命不幾于息乎」(42)と述べる。「生」はここが重要である。まさしくそれは天地万物が順次変化し、調和運動して窮まることなく止まることのない過程を体現しており、万物と人類は均しく「生」によってある。故に「生」があるなら「成」もある。成というのは、性を成し、理を貫き、異なる事物個体が同一の本性を稟けていることである。この意味から、万物は一体の変化であり、万世は一息の累積であるということができ、一本と万殊の関係はそこで形成されている。この関係のなかで、太極あるいは性本体の確立は最も重要であり、それを欠くと、一切の具体的事物の活動が根拠をなくし瓦解し、天命さえも息まざるをえなくなる。

同時に、天命が流行した結果、多様化し、万物万事は畢竟生成する。所謂「万物は理を同じくせず、死生は状を同じくせず」「万物不同理、死生不同状」(43)である。したがって同一の本性の相互間の「一」と「殊」の関係の問題を生じる。これは北宋理学者達が熱心に討論した「理一分殊」の理論である。一本と万殊の構造関係の形成は、理学者達の宇宙生成発展についての態度が哲学上で概括されたもので、人類の認識深化の結果である。それは科学発展の揭示する宇宙の起源や生命生物の進化に関する最も一般的な規律に至るまで合致しており、深厚な科学的な基礎がある。胡宏はこの理論についても極めて重視している。しかし胡宏は性本体論であるので、概念形式は往々にして性の一と殊の関係、あるいは性一分殊の問題を議論している。「故に万物の流形を觀るに、其の性は則ち異なり、万物の本性を察するに、其の源は則ち一なり。」「故觀万物之流形、其性則異、察万物之本性、其源則一。」(44)物の本性が一であるのは、天

命の性が全体であるからで、発した作用（発用）が同じでないのは、物の性に差があるからである。これはただ性本体が表現している特殊性についてだけであるが、特殊性を把握できなければ、その中を貫通している共通の本質を見ることはできない。「乾道は変化し、各性命を正す。命の已まざる所以、性の一ならざる所以は、物の万殊たる所以なり。万物の性は、動殖、小大、高下、各分有り、其の性に循したがひて欲を以て乱さず、則ち一物として其の所を得ざる無し。道を知る者に非ざれば、孰れか能く之を識らん。」「乾道変化、各正性命。命之所以不已、性之所以不一、物之所以万殊也。万物之性、動殖、小大、高下、各有分焉、循其性而不以欲乱、則無一物不得其所。非知道者、孰能識之。」（45）道を知れば性を識ることができ、性を識れば性が異なつて体现されている性が一であるという規定を理解することができる。それに遵うことができれば、自然と分でないことをしようとは思わず、分に安んじて己の分を守るようになる。ここから出発し、胡宏はさらに一体の方を重視して、分殊を是とはしなかつた。所謂「道固もとより一体にして、分くべからず」「道固一体、不可分也」（46）である。まさしくここでは、湖湘学と同様に洛学に源を発する閩学との理論上の重要な差異を表している。

閩学の発展は、李侗の時代に、「理一分殊」の基本的な見方について、「理一」は難しい事ではないことを明らかにし、分殊の面を比較的偏重するようになった。李侗は「講学は切に深潜縝密に在りて、然る後気味深長にして、蹊径たが差はず。概するに理一を以てし、しかして其の分の殊なりを察せざるがときは、此れ学者疑似乱真の説に流れ、自ら知らざる所以なり」「講学切に深潜縝密、然後気味深長、蹊径不差。若

概以理一、而不察其分之殊、此学者所以流於疑似乱真之説而不自知也」(47)と述べる。そのため、李侗は朱熹に対する問答の中で、「分殊を理会す」「理会分殊」の問題を何度も強調している。しかし朱熹はそのようなには見なしていない。朱熹は後に次のように述べている。「余の始め学ぶは、亦た務めて儘侗宏闊の言を為し、同じきを好みて異なるを惡み、大なるを喜びて小なるを恥づ。しかして延平(李侗)の言に曰く、吾儒の学、異端に異なる所以は、理一にして分殊なり。理は其の不一を患へず、難き所は分殊のみ。余は心に疑ひて服せず、以為へらく天下の理は、一のみ、何為れぞ多事是くの若からんや。同安の官餘に、延平の言を以て反復して之を思ふに、始めて其の我を欺かざるを知る。」「余之始学、亦務為儘侗宏闊之言、好同而惡異、喜大而恥于小。而延平之言曰、吾儒之学、所以異于異端者、理一而分殊也。理不患其不一、所難者分殊耳。余心疑而不服、以為天下之理、一而已、何為多事若是。同安官餘、以延平之言反復思之、始知其不我欺矣。」(48)ここから、最終的には李侗の思想を受け入れているといえる。明末清初の黄宗羲は『宋元学案』を編纂するとき、この一条を引いた後、一条の按語を加えた。そこには、「朱子是の言を為すより、是に于て後の学者多く万殊上の理会に向かひ、以て自ら窮理の説に託りて、支離の患ひ生ず」「自朱子為是言、于是後之学者多向万殊上理会、以自託于窮理之説、而支離之患生矣」(49)とある。このような説は至極單純すぎるが、畢竟閩学が理の分殊を偏重する傾向があることを提示しており、理が分殊の状態であるべきことと学問が支離であることとの間の何らかの内在的な結びつきが見える。

胡宏と李侗は同時代に生き、學術の師弟關係についていうと、楊時から出ている。ただし胡宏は直接楊

時の門人であり、李侗は羅從彦を通して楊時の学問を得た。楊時と程頤には著名な「理一分殊」の議論があり、後に程頤の観点を受け入れたが、理一と分殊の關係からすると、楊時には明確に一方を偏重する意思想はない。胡宏は自然に楊時等程子の弟子から「理一分殊」の思想を受け継いだが、双方の關係についての見解は李侗と異なっている。なぜなら胡宏の思惟の基本路線は、根本である「一」を把握することを重視し、それはすべての問題を解決する關鍵であると見なしているからである。所謂「水に源有り、故に其の流れ窮まらず。木に根有り、故に其の生窮まらず。氣に性有り、故に其の運り息まず。徳に本有り、故に其の行ひ窮まらず」「水有源、故其流不窮。木有根、故其生不窮。氣有性、故其運不息。徳有本、故其行不窮」(50)である。「根」や「本」も当然人々は重点的に注目した。いうまでもなく、一本と万殊の關係はそれ自体の複雑性をもっており、それは平面上に留まるものではなく、多層多角的である。人々の役目は、複雑で多様な事物の現象をよく分別し、その中でそれらが共有している「根」である大本の一を追求することである。例えば、「天地は和に根ざし、日月星辰は天に根ざし、山川草木は地に根ざす。しかして人は天地の間に根ざす者なり」「天地根於和、日月星辰根於天、山川草木根於地。而人根於天地之間者也」(51)である。和氣は天地の根、天地は日月星辰と山川草木の根、そして天地の相互作用は人の根である。ただあらゆる「根」は最終的には和氣を生成する太極、つまり性本体を根とする。この段階に至ると、すべての存在が結びつき、全体的な高い次元から本体を把握することが実現する。

しかし、結局この目標を実現できるかどうかは、主体自身の条件と努力の状況と切り離すことができない

い。そのため胡宏は「夫れ人は万物の性を備ふると雖も、然れども好悪に邪正有り、取舍に是非有り、或いは先に中たり、或いは後に否なり。或いは上に得て、或いは下に失ふ。故に不仁にして夷狄禽獸の性に入る者有り。惟だ聖人は既に生まれながらにして之を知り、又た学びて以て之を審らかにし、人の性を尽くし、物の性を尽くし、徳は天地に合し、心は万物を統ぶ。故に造化と相參じて斯の道を主とするなり。然らざれば、各其の適に適き、夷狄禽獸に雜じる。是れ異類のみ、豈に人の道なるかな」「夫人雖備万物之性、然好悪有邪正、取舍有是非、或中於先、或否於後。或得於上、或失於下。故有不仁而入於夷狄禽獸之性者矣。惟聖人既生而知之、又學以審之、尽人之性、尽物之性、徳合天地、心統万物。故與造化相參而主斯道也。不然、各適其適、雜於夷狄禽獸。是異類而已、豈人之道也哉」(52)と述べる。人の道が夷狄禽獸の道と異なっているのは、それが完全であつて偏りが無いからである。当然、人は全体から把握を行い、自身が備えている万物の性を体験し、自覺的に性を尽くして天に合し、天地の造化と融合して一体となり、その主宰となるべきであるが、普通の人の能力で及べるものではない。それは結局人の努力の方向であり、人は尽力して目標を追求すべきで、ほしいままに人道を毀損してはいけない。そのため、彼は当時の儒者達に個別、特殊の理について専心させ、理の全体を忽せにする傾向に対して批評をし、天命の全体から理の全体を把握することを強調した。胡宏は「天の命ずるを之れ性と謂ふ、日用の間に流行發現し、道を学ぶ者に在りて未だ全体を見ず、一斑半点を窺ひ見て己の意を執認し、以て至誠の道と為すを患ふ。是の如し、是の如し、發して節に中たり、天地と相似たらんと欲するは、難きかな」「天命之謂性、流行發現於日

用之間、患在学道者未見全体、窺見一斑半点而執認己意、以為至誠之道。如是、如是、欲発而中節、與天地相似也、難矣哉」(53)と述べる。もしかしたら、人々が「理」を説き「道」を論じることがしばしば理の部分や片面であるために、ある程度まで理の代わりに性を天命の全体とするのを促しているということなのかもしれない。同時に理論的説明から見れば、一本と万殊の關係は、性と理というような異なった名によって対置する方が、理と理というように同じ言葉で並べるよりも、概念上はいっそう明晰になっている。

ここで、胡宏が性の全体の位置と作用を強調するのは、分殊の一方を否定したり軽視しているのではない。なぜなら後者も同様に客觀的必然性を有しており、主体の好悪によって消滅するわけではないからである。胡宏は「性に大体有り、人之を尽くす。一人の性、万物之を備ふ。其の体を論ずるに、則ち天地に渾淪し、万物に博はく浹せつたり。聖人と雖も、得て名づくる無し。其の生を論ずれば、則ち散じて万殊、善惡吉凶百行俱に載せ、掩えん遏あつすべからず。論是に至りて、則ち物を知るに定性有り、しかして性に定体無し」「性有大体、人尽之矣。一人之性、万物備之矣。論其体、則渾淪乎天地、博浹於万物。雖聖人、無得而名焉。論其生、則散而万殊、善惡吉凶百行俱載、不可掩遏。論至於是、則知物有定性、而性無定体矣」(54)と述べる。性の大体あるいは全体は、客觀的に人が有しており、普遍的に天地の間に存在しているものである。また、異なる具体的な事物に分散し、聖人が強いて名づけたわけではない。人が性を尽くすというのは、普遍的存在である人と我、内と外、差別と万殊の性を把握することであり、全体に立脚して分殊に帰する

ことである。所謂「物に定性有り、しかして性に定体無し」である。前者は、性は万物存在の本質と原因であり、明らかに不変で、「性に加損無し」で、万物は均しく同一の性に依拠している。これは性が一本であることを説明している。後者は、性の本体が一定不変の凝固化した形式ではないことを説明している。例えば、火は熱く水は冷たく、父は慈であり子は孝である等々のように、これは性（理）の分殊を論じている。このことから、性は一と殊の双方があり、それぞれその効用を有し、相互補充し、共に万物の本質的な規定を構成している。

四、道に本末先後有り

胡宏の性一理殊が示しているのは、一つの一本と万殊の組み合わせによって構成された世界ではあるが、人は直接的に「一」の発生には関係してはいない。毎日毎時接触しているもの、実際すべての事物の具体的なものは、分殊のことである。「一」は何のよりどころもなく悟ることができるものではなく、それは分殊や末節から始まる世界万物の帰納会通のうちにだけ生じることができ、認識の目的は、認識を通じた結果実現していくことである。そのため、胡宏は存在論においては一に重点を置いて殊に配慮を加えるが、方法論においては下学から上達し、枝葉から道体に帰することを主張する。これは性一理殊という新たな理論形式と儒者に古くからある本末一貫、下学上達の思惟の伝統を結合させて生まれたもので、胡宏が伝統的な儒学理論を継承し吸収した一面を表している。

『論語』子張篇では、孔子の弟子である子游と子夏が「君子の道」をどのように見なしているかという意見の相違が記されている。「子游曰く、子夏の門人小子、洒掃、應對、進退に当たりては、則ち可なり。抑も未なり。之を本とすれば則ち無し、之を如何せん。子夏之を聞きて曰く、噫、言游過てり。君子の道は、孰れか先に伝へ、孰れか後に倦まん。諸を草木の区して以て別あるに譬ふ。君子の道は、焉んぞ誣ふべけんや。始め有り卒は有り有る者は、其れ唯だ聖人のみなるか。」「子游曰、子夏之門人小子、当洒掃、應對、進退、則可矣、抑末也。本之則無、如之何。子夏聞之曰、噫、言游過矣。君子之道、孰先伝焉、孰後倦焉。譬諸草木、区以別矣。君子之道、焉可誣也。有始有卒者、其唯聖人乎。」子游は、洒掃、應對、進退という雑多な日常生活の実践、つまり末節のなかでは、道の根本を求めることはできず、君子はまず本を求める問題に取り組まなければならないと考えている。子夏はそれに同意しておらず、道の本末と求道の先後の問題は密接に関係しているが、同じことではないとしている。例えば草木は、芽や蕾から生え始め枝葉が茂るように、形状はそれぞれ異なるが、同一の本から出ている。これは同一の特性と要求を反映している。そのため人が末節を踏み行うことによって、その本を求めることができるというのは、これは筋道がはっきりしている枝葉を手を掴んだならば、隠れて見えない根を探し出すことができることと同じである。この論争は胡宏等理学者達の関心をよび、子夏の言葉が何を君子の道とするかを適切に説明していると見なされた。

胡宏の友人黄祖舜（字は継道）は『論語説』を著し、胡宏等の友人に送った。その中の言葉に「道は動

静語黙の間を離れず、所謂洒掃、応対、進退は、道に非ざるは無し。下学して上達し、下学の外に復た上達有るに非ず。故に君子の道の初めに二致無し、孰れか以て先と為して伝はらず、孰れか以て後と為して倦む或らん。諸を草木に譬ふるに、其の始め生じ、其の長ずるに及び、区して以て之を別かつ、同じからざる若きと雖も、しかれども以て曲直を為す所以の性は則ち一のみ」「道不離動靜語黙之間、所謂洒掃、応対、進退、無非道也。下学而上達、非於下学之外復有上達也。故君子之道初無二致、孰以為先而不伝、孰以為後而或倦。譬諸草木、其始生也、及其長也、区以別之、雖若不同、而所以為曲直之性則一而已」(55)とある。つまり、道あるいは性は日常生活と学問を治める実践、すなわち、下学の中に存在しており、下学の外に独立した上達の方法はなく、異なる時代、異なる条件のもとで道の表現は多種多様である。その多種多様な現象は、かえって同一の本性を反映している。胡宏のもう一人の友人沈大廉(字は元簡)の観点は黄氏の見解と異なる。沈大廉は「理は一のみ、本末先後貫く、草木一区の内に、種子、根、莖、華、実其の中に具はり在りて、人未だ之を見ざるが如きなり。下学して上達す、亦た之を識るに在るのみ」「理一而已、本末先後貫焉、如草木一区之内、種子、根、莖、華、実具在其中、人未之見也。下学上達、亦在識之而已」(56)と述べる。黄氏の見解は一なる性が物殊のなかに存在していることを強調しており、沈氏の観点と正反対である。沈氏の観点は分殊が理一の中に存在している。つまり種子、根、莖、華、実等の異なった成長形体と情報が草木のどの定体の中にもすべて均しく存在しているのと同様である。惜しむらくは人々はしばしば全体の観念を欠き、わずかに部分(根、華等)を見るだけで全体を見ていない。胡宏

は黄氏、沈氏の説について論評した。まず、「草木は粟粒の萌に生じ、其の長大するに及び、根、茎、華、実は雲を凌ぎ日を蔽ひ、山に抛り地に蟠ると雖も、初め従り一萌の内に具はりて、未だ嘗て外より之を増益せざるなり。故に区して以て別つ。君子は下学して上達す、其の道正しく此の如し」「草木生於粟粒之萌、及其長大、根、茎、華、実雖凌雲蔽日、抛山蟠地、従初具乎一萌之内、而未嘗自外増益之也。故区以別矣。君子下学而上達、其道正如此」(57)と認めていた。草木の一生のなかでは形の差は大きい。粟粒のような微小なものから萌え出で、雲を凌ぎ日を蔽うように高く成長し、地面いっぱい繁茂するが、質から見ると、同一の性を稟けている。そのため人は下学から上達し、現象から本体に帰ることができる。これは黄祖舜の思想を是認している箇所である。しかし、胡宏の思想はここに留まらず、草木は初めから終わりまで本性の自我の実現の過程であり、外在の増益がないことを強調している。胡宏が沈大廉の観点に異議を唱えていないのは、おそらくそれが胡宏の部分は全体を離れることはなく、一なる性は万物に蔵されているという思想とちようど一致しているからであろう。続けて見ていくと、胡宏は黄氏のいくつかの観点に對して批評をしている。

例えば、黄祖舜は子夏の門人について「小物を正心誠意の時に克勤するを知るは、其れ人を成すの徳に進むこと疑ひ無し」「知克勤小物於正心誠意之時、其進於成人之徳無疑矣」としているが、胡宏は同意しておらず、「夫れ正心誠意は、先よりす後よりす、本を徹す末を徹すと、豈に時節を以て言ふべけんや」「夫正心誠意、自先自後、徹本徹末、豈可以時節言哉」(58)と述べた。つまり正心誠意は一定の時間や段階で

だけで実行するような修養法ではなく、それは儒者の修養実践の全過程のなかにあるもので、最初から最後まで、本から末まで正心誠意であつてはじめて本末一貫といえる。黄氏は「道の人に在るは、其の致すに本末無く、其の施すに先後無し」「道之在人、其致無本末、其施無先後」と述べる。これによると、一なる性は完全に殊なつた物のなかに存在しており、どんな末節でも、道体の把握を妨げない。けれども、黄祖舜は同時に順を追つて一步一步漸進し、最初から最後までを重視する必要を論じている。これは実践するうえで明らかに相互に矛盾がある。そのため胡宏は黄祖舜の順を追つて漸進することを肯定したうえで、黄祖舜の道には本末がないと批判して、「道に本末有り、先後有り、人の行ひは本末先後を失はざれば、則ち道に当たる。子游は本末先後を識らず、故に子夏之を正す」「道有本末、有先後、人之行不失本末先後、則当於道矣。子游不識本末先後、故子夏正之」(59)と述べた。胡宏からすると、道の本末や先後を重視するのは、ただ理論上の意味があるだけではなく、実践上の意味もある。つまり実践の面から下学して上達する落ち着き所を保証し、道あるいは性体にそれ自体に確かに本末や先後の順序があることを認め、随意には掴み取ることができないものであるとしている。胡宏はこのようであつてこそ、本末や先後を真に統一することができ、下学して上達することが実現できると認識している。

さらに、胡宏は本末や先後の目的をはっきりと分けることを強調した。「手を下す処」から体用や本末をしつかりと把握するという主題は、南宋当時の社会や政治の情勢のもとでは最も必要なことであつた。南宋の疲弊した政治について、胡宏は天子の心、すなわち「本」を正す問題を変革の主要な位置に置き、高

宗に対して「仁を民の心に揚げ、人に忍びざるの政を行ふ」ことを要求した。胡宏はただの理屈ばかりいう学者ではなく、わずかに本を把握するだけで末を軽視しては、富国強兵の効果を収めることはできないことがわかつていた。正しい方法は体と用を兼備し、本と末の両方を行うことである。胡宏は例を挙げて言う。昔、魏の武侯が船に乗って西河の自然の要害を巡視している時、魏国の山河が堅固であることを誇らしく感じたので、彼に同伴していた魏の西河の守である呉起に向かつて、この自然の要害が「魏国の宝」であると述べた。しかし、それに対して呉起は「(国家の堅固とは)徳に在りて、險に在らず。君もし徳を修めざれば、舟中の人皆敵国なり」「在徳、不在險。君若不修徳、舟中之人皆敵国也」(60)と答えた。胡宏としては、彼ら君臣の二人はそれぞれ一面をとらえてはいるが、両者とも妥当ではなく、「魏氏は本を知らざるに失し、呉起は末を知らざるに失す。夫れ道に汚隆有り、勢に強弱有り、時に因りて事を処し、体用遺さず、本末並び行ふ、然る後為し得たり」「魏氏失于不知本、呉起失于不知末。夫道有汚隆、勢有強弱、因時処事、体用不遺、本末並行、然後為得也」(61)であると述べる。胡宏の思想は比較的辯証的であり、内在の仁義徳行の本を強調し、国家を防衛するのに必要な自然の要害等末節の一方を否定したり、軽視したりしているのではなく、双方とも「並び行ふ」のであって、排斥する関係ではないとしている。胡宏が張栻に送った書簡のなかで、「聖人の道を学ぶに、其の体を得れば、必ず其の用を得たり。体有りて用無きは、異端と何ぞ辨かたん。井田、封建、学校、軍制は、皆聖人の心思を竭くし用を致すの大なる者なり」「学聖人之道、得其体、必得其用。有体而無用、與異端何辨。井田、封建、学校、軍制、皆聖人竭心思

致用之大者也」(62)と述べている。道体は井田、封建、学校、軍制等具体的な活動のなかで実行される。したがって、彼は末と用の方面についても十分な注意を払っている。高宗に対して切実に実行すべき政治、経済、軍事の対策を提供し、專著『中興業』では、歴史的な経験を踏まえ、三綱を維持し、人道を補助する基本として、易俗、官賢、屯田、練兵、定計、知人、罷監司、整師旅等八つの対策を提出した。(63)胡宏は、もし高宗が胡宏の案に基づくならば、「五年を出でずして、以て中興の烈を成し、無疆の休を保つべし」「不出五年、可以成中興之烈、保無疆之休」(64)であり、太平となり「本」の実現も期待できると考えていた。

したがって、理論の方面では、道の本末先後の問題は、当時すでに普遍性のある問題であり、各方面の学者の関心を引いた。多くの学者は儒学だけでなく、儒学と仏教を結びつけていた。そのなかでも仏教は道を識ることができるかどうかの問題から議論を行い、理論の深化を促進した。程頤の門人である王蘋(字は信伯)は黄祖舜と似ていて、下学上達をいい、道に本末は無いとした。王蘋は「学者須らく是れ下学して上達すべし。灑掃應對は、即ち是れ道德性命の理なり」「学者須是下学而上達。灑掃應對、即是道德性命之理」(65)と述べる。ただ黄氏とは異なり、王蘋が灑掃應對のなかに求めていたのは、「試みに此の時此の心の如何を体究す」、「且つ洒掃する者は誰か。應對する者は誰か。其の理微かなり」である。王蘋が強調した重点は、主体の体験にあつて、客観の性命の理にあるのではない。まさしくこれは、王蘋の言う「聖人の道は本末無く、精粗無く、上を徹し下を徹するは、只だ是れ一理のみ」「聖人之道無本末、無精

粗、徹上徹下、只是一理」(66)の時、順々に漸進していく煩わしさはなく、ただ心中に悟ることができれば、直ちに上達の理を体究することができるということである。これは禅学の心の探究や頓悟の説と明らかに相通じている点がある。王蕓は前後して程頤と楊時に師事し、また胡宏の父親胡安国の友人でもあり、かつて洛学を具に伝えた。ただし、その学問は本心と頓悟を強調したので、陸九淵の心学を非常に啓発し、禅に近いと後世の人は見なした。

林子奇『拙齋紀問』が記すところによると、ある人が王蕓を「釈氏に于て見る処有り」と述べたことに對して、王蕓は「是れ釈氏に于て見る処有るに非ず、乃ち見る処釈氏に似たり」「非是于釈氏有見処、乃見処似釈氏」(67)と答えたという。それは、釈氏は道を把握しているかどうかという問題について、王蕓は肯定的な回答をしたということである。ただ釈氏の道と実用とは互いに節を離れて儒学の道とは差異がある。王蕓の言う仏教は「実に道体を見り、途轍を差ふ、故に與に堯、舜の道に入るべからず」であり、王蕓の弟子、胡宏の学友である曾幾は王蕓のこの話を引いて胡宏と議論し、仏教を「途轍に差ふ所以は、蓋し見る処の偏りに由りて該たらざるのみ」「所以差了途轍者、蓋由見処偏而不該耳」(68)としている。

「途轍を差ふ」の一語は、『宋元学案』では「之を差ふこと毫厘」としており、儒仏は「道体」では一致しており、実践での差異もただ道統の意義を余すのみであるとしている。曾幾は王蕓の仏教に関する「途轍を差ふ」の言い方を踏襲し、所謂「途轍」は見る所が偏っていて完全ではないことを指しており、道体を把握してはいるが、枝葉末節を軽視しているものと見なした。そのため胡宏は根本的に王蕓の観

点に同意しておらず、当時「河南の門に遊ぶに、其の指帰を得る者は、零落して殆ど尽く」「游河南之門、得其指帰者、零落殆尽」(69)とした。程頤の学説の精髓は、程頤の門人でも悟っている人は少なかったと見なしている。胡宏は『論語』子張篇「子夏の所謂君子の道」の一条に基づき、さらに、程頤のこの問題についての見解を「伊川曰く、冲漠として朕無し、万象森然として己に具はり、未だ応ぜずして是を先とせず、己に応じて是を後とせず。百尺の木の如く、根本より枝葉に至るまで、只だ是れ一貫して、上面一節の事を謂ふべからず、形無く影無きも、却て人を待ち去きて安排し、途轍に入らしむ。既に途轍と云ふは、則ち只だ是れ一箇の途轍なり」「伊川曰、冲漠無朕、万象森然已具、未応不是先、已応不是後。如百尺之木、自根本至枝葉、只是一貫、不可謂上面一節事、無形無影、却待人去安排、教入途轍也。既云途轍、則只是一箇途轍」(70)と述べた。つまり、儒者の道は、いつも本体と現象が合致して生じるもので、いかなる時もいかなる場所でもそのようである。これは百尺の木と同じで、根だけにあつて枝葉にはないという状況は決して存在しないということである。この前提のもと「途轍」を論じると、それはただ人為という要因によって強制的に道体へ入っていくように手配することでしかありえないのである。その実「途轍」は、「道に由るの路」にすぎず、道体はこの道の実践のなかに存在し、「只だ是れ一箇の途轍」であり、先に道体を悟つて、それから途轍に入るといふ状況は決して存在しないということである。

胡宏はさらにこう展開する。「若し仏氏実に道体を見れば、則ち途轍何に縁りてか差有らん。故に伊川仏氏を謂ふに略ほ道体を見る、と。今王氏は乃ち略を改め実と為し、既に以て実見と為し、又た途轍を差ふ

と言ふ、豈に学者を迷乱せざらんや。」〔若仏氏実見道体、則途轍何縁有差。故伊川謂仏氏略見道体。今王氏乃改略為実、既以為実見、又言差了途轍、豈不迷乱学者哉。〕（71）儒者の体用、本末一致の原則に基づくこと、仏教は道体を「実に見る（十分に道体を理解する）」ことはできない。なぜなら道体を十分に理解するというのは、ただ日常生活の実践である「途轍」のなかにだけあるからである。途轍を違えれば必ず道体を違えることになる。逆に言うと、「実に道体を見る」ことができるならば、途轍も決して間違っていないということになる。それゆえ、仏教の道や道体についての認識は、ただ「略ぼ見る」だけにすぎない。曾幾が「見る処偏りて該たらず」によって王蘋の「途轍を差ふ」を解釈したのも、また適當ではない。なぜなら「見る処偏り、踐履する処皆偏る。大抵道に入るに、聖人指す所の大路有るにより、吾輩但だ当に篤く信じ力めて行ふべく、其の他の異同は一筆勾断す」〔見処偏、踐履処皆偏。大抵入道、自有聖人所指大路、吾輩但當篤信力行、其他異同一筆勾断〕（72）であるからである。実践は一定した見解と指導のもと行うが、求道の指導思想が間違っていたら、入道の実践も必ず間違ふことになる。その実、儒者の求道の路は、早くは聖人によって、異端の妨害を排除し「篤く信じ力めて行ふ」ことが最も重要であると明示されている。南宋初期「聖学衰微」し、多くの儒者が釈氏を信じる風潮のなかで、胡宏は儒者聖人の道を「篤く信じ力めて行」い、「其の他の異同は一筆勾断」しようとした中核の人物である。

したがって、胡宏は、物に即して道を論じ、下学して上達するということ、孔門の一貫した学問の伝統を強調している。これは孔子から始まり、儒者が始終堅持してきたものである。胡宏は例を挙げて次のように

述べる。当時孔子はその「必要」を伝えるために曾子を呼んで「吾が道一以て之を貫く」と述べた。今ままで孔子は誤つて物を離れて道を論じたことはない。後に曾子が子思に伝える時には、「離るべきは、道に非ざるなり」と述べた。「此を見るに、則ち心迹判せず、天人二ならず、万物皆我に備はる。」「見此、則心迹不判、天人不二、万物皆備於我。」(73)つまり、仏教の識見の心性は、迹(実際の行為)と隔たり、人と隔たり、物と隔たっている。一方、儒者は心迹合一、天人合一、物我合一を主張し、「何ぞ曾て釈氏の如く物を離れて道を談ぜん」である。儒者には「万物皆我に備はる」の名言があるが、胡宏の理解に基づく、これは万物が均しく私の心中に存在しているのではなく、万物と我が融合して一体となることを指している。また実践では我が体験し感通することである。故に「身に反りて誠なれば、天地の間、何の物か我に非ざらん。何の我が物に非ざらん」「反身而誠、天地之間、何物非我。何我非物」(74)である。聖人の道が崇高であるのはまさしくこの点に拠る。「体用合一、未だ曾て偏らざるなり。」もしこのようでなければ、仏教徒のように「狭隘褊小、其の身を措く所無く、必ず出家出身を以て事と為し、天倫を絶滅し、人理を屏棄し、然る後以て道と為す」「狭隘褊小、無所措其身、必以出家出身為事、絶滅天倫、屏棄人理、然後以爲道」(75)となる。それは、ただ物と我が離れ、あらゆる物から離れ、何物も持たないだけにとどまる。そのため、「万物備はらず、身に反りて誠と謂ふは、某信ぜざるなり」「万物不備、謂反身而誠、某不信也」(76)と述べた。

概して言えば、「釈氏と聖人、大本同じからず、故に末も亦た異なる」「釈氏與聖人、大本不同、故末亦

異」(77)である。儒学と仏教の間には、体用、本末の根本的な理論上の問題があるため調和することはない。それは胡宏の性本体論が堅守している客観的な基礎、すなわち五典、五常を代表とする道德的性命に反映されている。胡宏は「五典は、天の命ずる所なり。五常は、天の性とする所なり。天下万物皆則有り、吾儒歩歩著実なり、所以に允に性命を踏み、敢へて遠越せざるなり」「五典、天所命也。五常、天所性也。天下万物皆有則、吾儒歩歩著実、所以允蹈性命、不敢遠越也」(78)と述べる。天命、天性は一貫して至上のものとして位置づけられ、主客双方の統一と天人合一の理想はただ「歩歩著実」である儒者の日常生活の実践のなかに存在し、我心と物性、物理の相互作用と相互転化のなかに存在している。換言すると、本体の自我の実現と主体性の原則はただ客観的天命に背いてはいけないという基礎を承認してこそ意味がある。

【注釈】※次の『胡宏集』(一九八七年)、『二程集』(二〇〇四年)、『張載集』(一九七八年)、『朱子語類』(一九八六年)は、中華書局本を用いている。

(1) 『張載集』「正蒙」誠明、二二頁。

(2) 『張載集』「正蒙」太和、九頁。

(3) 『二程集』「遺書」卷一八、二〇四頁。

(4) 『二程集』「遺書」卷四、七三頁。

- (5) 『胡宏集』「與原仲兄書二首」、一二〇頁。
- (6) (7) 『胡宏集』「知言」仲尼、一七頁。
- (8) (10) (13) (44) (52) 『胡宏集』「知言」往来、一四頁。
- (9) (31) (32) (54) 『胡宏集』「稊疑孟」辨、三一九頁。
- (11) 『胡宏集』「知言」天命、三頁。
- (12) 『胡宏集』「知言」往来、一五頁。
- (14) 『胡宏集』「知言」修身、六頁。
- (15) (25) (34) 『胡宏集』「知言」一氣、二八頁。
- (16) 『胡宏集』「與原仲兄書二首」、一二〇頁。
- (18) (73) (74) (75) 『胡宏集』「與原仲兄書二首」、一二一頁。
- (17) (19) (20) (76) (77) (78) 『胡宏集』「與原仲兄書二首」、一二二頁。
- (21) 『胡宏集』「知言疑義」、三三三頁。
- (22) (23) 『朱子語類』卷一〇一、二五八六、二五八八頁。
- (24) 延寿『宗鏡錄』卷一七、契嵩『中庸解』第四を参照。『中国仏教思想資料選編』第三卷第一冊、二九四頁、北京、中華書局、一九八四年。
- (26) 『老子』一章。

- (27) 『宋元学案』卷七、司馬光、涑水學案上「疑孟」。
- (28) 『胡宏集』「知言疑義」、三三三二頁。
- (29) (30) 『胡宏集』「釈疑孟」性、三二八頁。
- (33) 『胡宏集』「知言疑義」、三三三三～三三三四頁。
- (35) (40) 『胡宏集』「知言」義理、二九頁。
- (36) (51) 『胡宏集』「知言」中原、四八頁。
- (37) 『胡宏集』「皇王大紀論」祭祀郊社、二六七頁。
- (38) 『胡宏集』「皇王大紀論」周礼礼学、二五三頁。
- (39) 『胡宏集』「知言」漢文、四二頁。
- (41) 『胡宏集』「知言」仲尼、一六頁。
- (42) 『胡宏集』「皇王大紀序」、一六五頁。【訳者補足】中華書局本は、「夫生之者、仁也」を「夫生之者、人也」とし、「是故万物成于性者也」を「是故万物生于性者也」としている。
- (43) 『胡宏集』「知言」義理、三〇頁。
- (45) 『胡宏集』「知言」漢文、四一頁。
- (46) 『胡宏集』「皇王大紀論」周礼礼学、二五四頁。
- (47) 『宋史』卷四二八、「李侗伝」。

- (48) (49) 『宋元学案』卷三九、黄宗羲「豫章学案」延平答問。
- (50) 『胡宏集』「知言」好惡、一一頁。
- (53) 『胡宏集』「知言」復義、三九頁。
- (55) (56) (57) (58) (59) 『胡宏集』「論語指南」、三二六頁。
- (60) (61) 『胡宏集』「上光堯皇帝書」、九九頁。
- (62) 『胡宏集』「與張敬夫」、一三一頁。
- (63) 『胡宏集』「中興業」、二〇八、二一八頁。
- (64) 『胡宏集』「中興業」整師旅、二一八頁。
- (65) (66) 『宋元学案』卷二九、「震沢学案」震沢記善録。
- (67) 『宋元学案』卷二九、「震沢学案」附録。
- (68) (69) (70) (71) (72) 「與僧吉甫書三首」、一一四頁。曾幾、字は吉甫、胡安国、王蘋や尹焞等に師事した。しかし、四庫全書本『五峰集』、標点本『胡宏集』の胡宏と彼の書簡では、均しく「僧吉甫」となっている。また、朱熹「中和旧説序」(『朱文公文集』卷七五)はこの一通の書簡によって、「曾吉甫」としている。
- 【訳者補注】本稿では、「本体」という言葉が多用される。これについては、向世陵「中国哲学的本体概念與本体論」(『哲学研究』二〇一〇年、第九期)を参照されたい。