

程伊川の聖人到達可能論：その論理構造と歴史的意義

藤井，倫明
九州大学大学院生

<https://doi.org/10.15017/18187>

出版情報：中国哲学論集．26，pp.1-19，2000-10-30．九州大学中国哲学研究会
バージョン：
権利関係：



程伊川の聖人到達可能論

— その論理構造と歴史的意義 —

藤 井 倫 明

はじめに

北宋を代表する儒者である程伊川は、弱冠にして「顔子所好何学論」〔『文集』卷八、伊川先生文四、五七七～五七八頁^①〕を著し、学問の目的は「聖人」に至ることであると明言し、「人は皆以て聖人に至るべし。而して君子の学は必ず聖人に至りて後已む。聖人に至りて後に已むにあらざる者は、皆自棄なり。」〔『遺書』卷二十五、伊川先生語十一、三三八頁〕と、学んで聖人に至るべきことを一貫して主張した。このような「学んで聖人に至るべきだ」という主張が、単に伊川に限らず、張載をはじめとする道学者に共通して見られ、それが宋代道学の一大特徴を形成していることは周知の通りである^②。

このように「聖人」という存在が、誰もが学んで至るべき対象とされるに至った理由としては、従来、政治的聖人から人格的聖人へという聖人像の変貌という点が指摘されている^③。しかし聖人の聖人たる所以が完全に人格・徳性の方面にあるということになったとしても、それが直ちに学んで至ることができると言うことになるであろうか。宋代

道学者が自ら学んで到達すべき理想とした「聖人」は、『中庸』に所謂「勉めずして中たり、思わずして得」る「天道」である。「誠」を体現している存在、つまり無作為自然のままに道に適っている存在であつたのであり、このような聖人は、もはや「人」の境界を離れ、「天」の姿そのものとされているのであり、常人を遙かに越えた存在であるという点に関しては従来と決して変わりはないのである。

それでは伊川をはじめとする道学者は、何を根拠に「学んで聖人に至るべきだ」と主張したのであるか。本稿では主に程伊川を対象として、伊川がどのようにして自らの聖人到達可能論を組み立てているのかを分析することで、宋代道学の「聖人到達可能論」の理論構造、及びその歴史的な意味合いを考える一助としたい。⁽⁵⁾

一

本論に入る前に、まず宋代以前の聖人観がどのようなものであつたのかを概観しておきたい。

「聖」の原初的な意味が、単に「聡明な人」であるに過ぎず、そこには玄妙な深意は無く、「聖人」の神聖化は、春秋・戦国時代以後、時代の需要に従つて徐々に形成されていったものであるということは、顧頡剛氏が夙に明らかにしている通りである。⁽⁶⁾しかし先秦時代にあつては、孔子は「志学」から「従心所欲不踰矩」までの「学」による人間完成の道を語っており（為政篇）、孟子も、「聖人は人倫の至りなり。」（離婁上）、「堯・舜の道は孝弟のみ。」という考えのもと、「人は皆以て堯・舜と為るべし。諸有るか。」との問いに「然り。」と答へ（告子下）、荀子になると「聖なる者は、倫を尽くす者なり。」（解蔽篇）と聖人を規定した上で「塗の人も禹と為るべし。……聖人なる者も人の積みて致る所なり。」（性悪篇）と、成聖が学の積み重ねによることをはっきりと語っている。ここから先秦時代、「聖人」は人が学んで至るべき対象とみなされていたと考えられる。

ところが漢代になると様相が変わってくる。我々は、当時の儒者に浸透していた聖人観がどのようなものであつたのか、後漢の王充の次の言葉から窺うことができる。

儒者は聖人を論ずるに、以為らく、「前は千歳を知り、後は万世を知る。独見の明、独聴の聡有り。事来らば則ち名づけ、学ばずして自ら知り、問はずして自ら曉る。故に聖と称す」と。聖は則ち神なり。……賢者は才下りて及ぶこと能はず。知劣りて料ること能はず。故に之を賢と謂ふ。夫れ名異なれば実殊なる。質同じければ称鈞し。聖名を以て之を論ずれば、聖人は卓絶し、賢とは殊なるを知る。『論衡』実知篇

つまり漢代の儒者にとつて、「聖人」とは生まれながらにして過去から未来に至るまでの一切を知る神秘的能力を備えた存在であり、「賢人」と雖も全く及びもつかない卓絶した存在であつたわけである。このような「聖人」が自ら至るべき対象であり得ないことは言うまでもないであろう。王充自身は、このような儒者の神秘的聖人觀に対して異を唱え、「聖人」の優れた知と雖も決して生得的なものではなく、学問経験によつて獲得されるものだととして、「聖人」を「神」の座から引きずりおろして「賢人」と同格の地位に位置づけ、人が学んで至れる存在だとしたのである。⁸⁾

しかし王充のこのような斬新な聖人觀が主流となることはなかつた。なぜならば、王充が斥けようとした漢儒の「聖人は学んで至ることのできる存在ではない」という認識が、次の魏晋南北朝時代にも相変わらず引き継がれているからである。梁の皇侃は『論語』の「唯だ上智と下愚とは移らず」章の部分に注して次のように言う。

夫れ降聖以還は賢愚万品、若し大にして之を言へば、且に分かちて三と為さんとす。上分は是れ聖、下分は是れ愚、愚人以上・聖人以下、其の中階は、品同じからざるも、共に一為り。……愚人は淳独にして澄まさんとすと雖も亦清まず。聖人は淳清、之を攪さんとするも亦濁らず。故に上聖は昏乱の世に遇ふも、其の真を撓むること能はず。下愚は重堯舜に値ふとも其の惡を変ずること能はず。故に唯だ上智と下愚とは移らざるなりと云ふなり。而して上智以下、下愚以上、二者の中間は……之を澄ませば則ち清み、之を攪せば則ち濁る。此くの如きの徒は、世に随ひて変改し、若し善に遇へば則ち清升し、惡に遇へば則ち滓淪するを以て、所以に別に云ふ、性相近く、習い相遠しと。〔『論語義疏』卷九〕

ここでは学問修養によつて人格を改変し得る対象から、上智（聖人）と下愚が除外されていることは明らかである。

「降聖以下は、皆学を須^まちて成る」(『論語義疏』卷一、学而篇冒頭の疏)とあるように、「学」の必要が説かれるのは聖人以下の次元に限られ、聖人とは「学」の世界を超絶した次元の存在だと考えられていたのである。皇侃が「聖人」をわざわざ「降聖」と表現していることに注目したい。「降聖」とはまさしく天より降った聖人という意味であり、聖人はもともと人間世界の存在ではなく、天上世界の存在だと考えられていたわけである。異種の存在である以上、もはやどれだけ努力して学んでも「聖人」にはなれるわけがないのである。顔淵は孔子を前にして喟然として嘆じた(『論語』子罕篇)が、これについて皇侃は次のように解釈している。

孔子は至聖、顔子は上賢なり。聖と賢との道は絶^たたれり。故に顔、歎を致せり。(『論語義疏』卷五)

たとえ「賢人」と雖も「聖人」とは同一世界(次元)の存在ではあり得ず、「賢人」の延長線上に「聖人」が存在しているわけではなかった。故に聖人に最も近い存在と言われる顔淵ほどの大賢であっても、孔子の如き「聖人」になることは不可能であつたのである。「賢人」と「聖人」の間には決して越えることのできない深い溝が横たわっていたのだ。この自覚が顔子をして嘆を發せしめたと解釈されているのである。『論語』の学而篇「志学」章には、孔子が学問により、年を追つて人格を完成させていったかのように述べられているが、皇侃によれば、これは歴史的事実ではなく、孔子が、人々に学問の大切さを勧めるために、自らの聖性を隠して、凡人の境位に立つて語っているに過ぎず、孔子は生まれながらにして完成した存在であつた。

このような強固な聖人到達不可能論が隆盛を見た六朝時代にあつても、中には謝靈運のように信徒、竺道生(？)四三四、涅槃学の先駆者とされる)の頓悟成仏説を儒教に取り入れ、儒釈を折衷して、独自の聖人到達可能論を主張した者もいた。謝靈運は「辨宗論」を著して次のように言う。

釈氏の論は、聖道遠しと雖も、学を積みて能く至る(とす)。累尽き、鑑生ずるは、方に漸悟に応ず。孔子の論は、聖道既に妙にして、顔と雖も庶きのみ(とす)。無を体し、鏡周きは、理一極に帰す。新論の道士有り。以為へらく、寂鑑は微妙にして階級を容れず。積学は無限にして何為れぞ自ら絶たんと。今、釈氏の漸悟を去りて其の能至を取り、孔氏の殆庶を去りて其の一極を取る。故に理の去く所、合に各おの取るべしと雖も、然れど

も其れ孔釈を離るるなり。『広弘明集』卷十八、所収)

湯用彤氏は、竺道生が頓悟成仏説を唱え、謝靈運がその頓悟成仏説に基づいて「辨宗論」を著して以降、成聖成仏を永遠に不可能な一理想とする玄遠の学が新方向に転じ、成聖成仏は誰もが達成できる事実と考えられるようになったと言う。かくして氏は「隋唐には『聖人は至ることができるが学ぶことはできない(頓悟乃ち成聖)』という説が非常に流行した。」と指摘しているわけであるが、しかしその後、仏教界においてはともかく、儒者の間で「聖人には至ることができる」という認識が通念にまでなっていたとは言えないのではなからうか。例えば唐代中期の韓愈は性三品説を唱えて次のように語っている。

性の品に上中下の三有り。上なる者は善のみ。中なる者は導きて上下すべし。下なる者は惡のみ。……然らば則ち性の上・下なる者は、其れ終に移るべからざるか。曰く、上の性は、学に就きて愈よ明らかなり。下の性は、威を畏れて罪寡し。是の故に上なる者も教ふべく、下なる者も制すべきなり。其の品は則ち孔子、移らずと謂ふなり。(「原性」)

このように韓愈は、教学は上・中・下すべての「品」の者にとつて意味のあるものであると言っているが、教学により上・中・下というそれぞれの人間の「品」そのものまで変化させ得るとは考えていない。故に「非聖人」が「聖人」になることは理論的に考えられないことになる。隋代・唐代の聖人観については、更に詳しく当時の資料に当たつて調べてみる必要があり、安易に結論を下すことは控えるべきなのだが、韓愈の性三品説等などから敷衍して考えると、儒者に「聖人」は学んで至ることができるといふ明白な意識があつたとは思われない。⁽¹²⁾そして、このような「聖人とは学んで至ることのできる対象ではない」という考えが宋代に至るまで綿々と儒者の意識の中の流れていたからこそ、伊川は「後人達せず、聖は本より生知にして、学んで至るべきに非ず」と以^{おも}謂ひ、而して学の道、遂に失はる。」(「顔氏所好何学論」)と指摘し、学んで聖人に至るべきことを高らかに主張したのである。

以上、「聖人とは後天的に至ることのできる存在ではない」という認識が漢代以降の聖人觀の主流をなしていたことを理解できたと思うが、このような聖人到達不可能論を導いてきた理論的根拠が「聖人」Ⅱ「生知」という認識にあったことは明らかであろう。¹⁴このことは、伊川の「顔子所好何學論」に、「学んで聖人に至るべきだ」という主張が、「聖人は生知である」という通念と相反するものとして提起されていることから理解できる。¹⁵そしてこの「聖人」Ⅱ「生知」という通念が『論語』の「生まれながらにして之を知る者は上なり。学びて之を知る者は次なり。困しみて之を学ぶは又其の次なり。困しみて而も学ばざるは、民にして斯すなわち下と為す。」(季氏篇)から来ているものであることは言うまでもない。ここから、「生知」に対して「聖人」、「学知」に対して「賢人」という異なる存在規定がなされ、「聖人」の「聖人」たる所以が知の生得性に見出され、「聖人」か否かは先天的な次元で決定されることとなり、「聖人」とは、後天的に至ることのできない存在と見なされることになったわけである。さらにこれが同じく『論語』の「唯だ上智と下愚とは移らず」(陽貨篇)という言葉と結びつき、性三品説を生むとともに、「上智」である「聖人」は、「下愚」とともに修養による自己変革の対象から除外され、「聖人」とは、移り得ない固定的・不変的な存在であるという認識が補強されることになったと考えられる。¹⁶

故に、上述の『論語』の言葉に対して程子がどのような解釈を下しているかを見ていけば、程子が如何にして通念に反する自己の聖人到達可能論を組み立てて行つたのか、その論理構造を探ることができないかと思われる。そこで以下、程子が「生知」と「学知」及び「上智」と「下愚」の関係をどのように捉えていたのか具体的に見ていきたい。

まず「上智」と「下愚」の問題から取り上げることにはしたい。『論語』に「上智と下愚とは移らず」とあるのは「性」の問題なのかという問いに対して、伊川は次のように答えて言う。

此れは是れ才なり。須らく性と才との分処する所以を理会し得べし。『遺書』卷十八、伊川先生語四、二〇七頁

「上智」と「下愚」というのは「性」ではなく、「才」のレベルでの違いなのであり、この点をはっきり理解しないといけないと言う。では「才」とは具体的に何なのか。伊川は、ここにあるように「才」を「性」と対比する形で頻に論じており、伊川の学説の中で「才」と「性」の問題が非常に重要な地位を占めていたことが分かる。程子が孟子の性善説を承けて、人の本性を「理」即ち至善（明）なるものとしていることは周知の通りであるが、ではなぜ「蔽」（不善）が存在するのかという問いに対して伊川は次のように答えている。

此れ須らく理会せんことを索むべきなり。孟子、人の性は善なりと言へるは是なり。荀、楊と雖も亦た性を知らず。孟子の諸儒に独出する所以は、能く性を明らかにするを以てなり。性には不善無し。而して不善有る者は才なり。性は即ち是れ理なり。理は則ち堯・舜より塗人に至るまで一なり。才は氣より稟け、氣に清濁有り。其の清なる者を稟くれば賢と為り、其の濁なる者を稟くれば愚と為る。『遺書』卷十八、伊川先生語四、二〇五頁）

「性」は即ち天より受くる「理」であつて「不善」は存在し得ない。この「性」に関しては古来「聖人」と称される堯・舜であろうと目の前の道を歩いている凡人であろうと全く同じである。「不善」の存在は氣より出づる「才」によるものであり、「氣」が清んでいれば「才」は賢（善）となり、「氣」が濁つていれば「才」は愚（悪）となると言う。「才」というものが「氣」によって形成されるものであることは理解できたが、もう少し具体的に言うとなんのか。

問ふ、「如何なるか是れ才。」と。曰く、「……今人の才有りと説くは、乃ち是れ才の美なる者を言ふなり。才は乃ち人の資質なり。性に循ひて之を修むれば、至悪と雖も勝ちて善と為すべきなり。」又問ふ、「性とは如何なるか。」と。曰く、「性は即ち理なり。所謂理とは、性はなり。天下の理、其の自る所を原めれば、未だ不善有らず。……」

『遺書』卷二十二上、伊川先生語八上、二九二頁）

才とは一般に言われているような「才能」（これは才の美なるもの）のことではなく、それ自体は価値的に中性な「人の資質」そのものであることが分かるであろう。「性」の「至善」が普遍的で絶対不変のものであるのに対して、「才」は受ける所の氣の清濁、及び修為の如何によつて「善」にも「悪」にもなりうる個別的、可變的なものなので

ある。¹⁷これを積極的に解釈していけば、「性」即ち「至善」の内包を普遍的、本来的に保証されている人間は、どんな悪人でも最終的には必ず「至善」を実現する可能性を持つということになる。「性に循ひて之を修むれば、至惡と雖も勝ちて善と為すべし。」と言われる所以である。

そこで、「上智」と「下愚」が「才」のレベルでの問題であるとする、上述の理論から当然「移り得る」ことになる。ではなぜ孔子は「移らず」と言っているのか。

又問ふ、「愚は變すべきや否や。」と。曰く「可なり。孔子は上智と下愚とは移らずと謂ふ。然れども亦移るべきの理有り。惟だ自暴自棄なる者のみ則ち移るべからざるなり。」と。曰く、「下愚の自暴自棄なる所以の者は、才か。」と。曰く、「固に是なり。然れども却て佗も移るべからずと道ひ得ず。性は只だ一般なり。豈移るべからざらん。却て他の自暴自棄を被りて、肯へて学に去かず。故に移り得ざるなり。肯へて学ばしむる時は、亦移るべきの理有り。」『遺書』卷十八、伊川先生語四、一二〇五頁

性は天より出で、才は氣より出づ。氣清なれば則ち才も清、氣濁なれば則ち才も濁なり。・・・才には則ち善と不善と有り。性には則ち不善無し。「惟だ上智と下愚とは移らず」とは、移るべからざるを謂ふには非ざるなり。而れども移らざるの理有り。移らざる所以の者は、只だ兩般有り。自暴と自棄、肯へて学ばざることなり。其れをして肯へて学び、自暴自棄ならざらしむれば、安んぞ移るべからざらんや。『遺書』卷十九、伊川先生語五、二五二頁

伊川は、「移らず」といっても、決して「移ることができない」という意味で理解してはいけないと言う。確かに場合によつては「移らない」ことがあるが、その場合には、それなりの「移らない理（理由）」があるのであって、本来的に言えは移り得る（移るべきの理有り）のである。そこで伊川流にこの孔子の言葉を解釈すれば「上智と下愚とは（本来移れるはずなのに）移らない場合がある。」ということになろうか。ではその「移らない理（理由）」とは何か。「自暴」と「自棄」であつて「不肯学」（肯えて学ぼうしないこと）である。人は「学」により確実に移り得るのである。しかし、たとえ確実に「移り得る」可能性があつても、その可能性を実現させる手段である「学」を放

棄してしまうならば、その可能性も実現するすべはない。しかし自ら「学」を放棄しない限り、「変移」は道理として保証されているのである。「下愚」は確実に「上智」になり得るのである。¹⁹⁾

三

以上見てきた「上智」と「下愚」の関係が、実はそのまま「生知」（聖人）と「学知」（賢人）（厳密には、「生知」の「聖人」と「学知」以下の非聖人と云った方がよいかもしれない。）の関係に置き換えられることになる。伊川は、孟子の言葉を取り上げて「性」と「才」とを論じ、「上智と下愚は便ち是れ才なり。堯を以て君と為して象有り、瞽叟を以て父と為して舜有るも、亦た是れ才なり。」と指摘した後に、次のように言う。

「生まれながらにして之を知る」と「学びて之を知る」とも、亦た是れ才なり。（『遺書』卷十九、伊川先生語五、二五三頁）

「生知」と「学知」の違いもまた、上述したような「上智」と「下愚」の違いと同様に「性」ではなく、「才」の差に過ぎないと言っているのである。「生知」と「学知」の相違が、「才」という可變的・非固定的なものによつてもたらされた結果であるなら、「生知」か否かは「聖人」か否かの決め手にはならなくなる。問題は「生」（先天的）か「学」（後天的）かという時間にではなく、「知」の方にあった。「知」の有無こそが「聖」であるか否かの決め手なのであり、本当に「天理」である「性」を「知」り得たならば、すなわち自己の「性」が如何なる妨げを蒙ることもなく完全に輝くことになりさえすれば、時間の先後には関係なく、それがとりもおさず「聖人」なわけである。よつて伊川にとつて「学知」以下の「凡人」即ち「非聖人」の上に、「生知」としての「聖人」が移り得るべからざる者として唯一絶対的に存在しているわけではなく、「生知」であろうと「学知」であろうと、「知」と言う条件さえ満たしていれば、何れも等価値的に「聖人」と言えることになるわけである。かくして程子は次のように言う。

堯と舜とは更に優劣無し。湯・武に至るに及んでは便ち別なり。孟子は、「性之」「反之」と言ふ。古より人の此

くの如く説くもの無し。只だ孟子のみ分別し出し来り、便ち堯・舜は是れ生まれながらにして之を知り、湯・武は是れ学びて之を能くすと知り得。文王の徳は則ち堯・舜に似、禹の徳は則ち湯・武に似たり。之を要するに皆聖人なり。〔遺書〕卷二上、二先生語二上、四一頁〕

ここで「学而能之」「学而知之」と規定される湯王、武王が、「生知」とされる堯・舜と等しく「要之皆聖人」と、「聖人」とであると、認められていることは明らかである。

「其の次は曲を致す」とは、学びて後に之を知るなり。而して其の成るや、生まれながらにして之を知る者と異ならず。故に君子は学より大なるは莫し。画れるより害なるは莫し。自ら足れりとするより病たるは莫し。自ら棄つるより罪なるは莫し。学びて止まず、此れ湯・武の聖たる所以なり。（『遺書』卷二十五、伊川先生語、三二五頁）

これは『中庸』に「或生而知之、或学而知之、或困而知之、及其知之、一也。或安而行、或利而行之、或勉强而行之、及其成功、一也。」（章句第二十章）とあるのを踏まえたものであるが、『中庸』では「其の之を知るに及んでは一なり」「其の功を成すに及んでは一なり」と言つても、それはあくまでも認識や実践の到達次元のことであつて、「学知利行」「困知勉行」の人が、「生知安行」の聖人そのものになると言っているのではない。しかしここでは『中庸』の理念を更に徹底したかたちで、「学」という営為が、確実に「聖」という存在そのものへと繋がっているのである。よつて「顔子所好何学論」にも次のように述べられている。

君子の学は、必ず先ず諸を心に明らかにし、養ふ所を知り、然る後に力行して以て至らんことを求む。所謂明よりして誠なり。故に学は必ず其の心を尽くす。其の心を尽くせば、則ち其の性を知る。其の性を知り、反りて之を誠にすれば、聖人なり。

ここには明確に「君子」（常人）↓「学」↓「反」↓「聖人」という展開が語られている。ここで言う「学」とは、「聖人」を旨指して進んでいくこと、孟子の言葉で言えば「之に反る」工夫であり、その具体的内容とは「其の心を正し、其の性を養うのみ。」（『顔子所好何学論』）であるが、とにかく「常人」と「聖人」とは「学」によつて繋がれ、

断絶しておらず、よって「聖人」に至ることができるか否かの決め手はこのような「学」に向かうか否かにあったのである。

四

以上、伊川においては、自らあきらめ自暴自棄になって「学」を放棄しない限り、人は、後天的に確実に「聖人」のものになり得ると確信されていたことが明らかになったと思う。

ただここで注意しておかなければならないのは、「学」という営為が、人々を「聖」へ導いてくれると言つても、「学」という営為そのものが、ただちに「聖」の境地を表現しているのではないということであり、「学」と「聖人」の関係は決して単純ではない。そこで以下、「学」（工夫）と「聖人」とがどのように関わっているのかを見ておきたい。

「学んで聖人に至るべきだ」と言つても、実は「聖人」そのものは「学」の直接の模範とはなっていない。

学ぶ者、学び得て錯らざらんと要すれば、須く是れ顔子を学ぶべし。『遺書』卷三、二先生語三、六十二頁、明道の語

子曰く、学ぶ者、正しきを得んと欲すれば、必ず顔子を以て準的と為すべし。『粹言』一、論学篇、一一八四頁
このように、学ぶべき直接のモデルとして取り上げられるのは、「聖人」に次ぐ存在とされる「大賢」顔子の方なのである。これは一体何を意味しているのか。実は、顔子が学のモデルに選ばれたのは、逆説的に言えば、彼が「聖人」ではなかったためなのだ。彼は限りなく聖人に近づきながら、あと一步の所で聖人に及ばなかった、まだ完全に聖人の境地を体現できていなかった。顔子のこの極めて高度なレベルでの不完全性こそが、「聖人」を志向する程子にとって非常に重要であつたのである。

聖人の徳行は、固より得て名状すべからず。顔子の一箇の氣象の若きは、吾曹も亦心もて之を知る。聖人を学ばんと欲すれば、且に須く顔子を学ぶべし。『遺書』卷二上、二先生語二上、三四頁

仲尼は元氣なり。顔子は春生なり。孟子は秋殺を并せて尽く見る。……仲尼は天地なり。顔子は和風慶雲なり。

孟子は泰山巖巖の氣象なり。其の言を觀れば、皆以て之を見るべきなり。仲尼は迹無し。顔子は微かに迹有り。

孟子は其の迹著らかなり。『遺書』卷五、二先生語五、七六頁

完全なる聖人は、その言行に「作為性」「意識性」が全くなく、一切が「無為自然」であるが故に、もはや名状すべき形跡を止めていない。天地自然の営みと同じであり、我々は、その姿をもはや「かくなるもの」として捉えることができないのである。それ故、我々は「聖人」そのものをまねようにもまねようがない、すなわち学ぼうにも学ぼうがないのである。それに対し、顔子は「聖人」に限りなく接近しながら、完全に「聖人」の境地にはなり切れていなかったが故に、わずかではあるが我々にも認識できる「迹」を残した。「聖人の動は天を以てし、賢人の動は人を以てす。顔子の不善有るが如きは、豈衆人の如くならんや。惟只此の間に在るのみ。」『遺書』卷十一、明道先生語一、一二六頁）とあるように、顔子は天の境界と人の境界の中間に位置し、天の境界に片足を踏み入れながら、もう一方の片足は、未だ人間界から抜け切れていなかった。それ故に却って、顔子は、名状すべからざる天の姿そのままの「聖人」に、人の輪郭・型を与えて、我々にも目に見える形で示してくれることになったのである。このことは既に周濂溪によつて次のように明言されている。

然らば則ち聖人の蘊は、顔子微みかりせば殆ど見るべからず。聖人の蘊を發して、万世無窮に教ふる者は顔子なり。『通書』聖蘊第二十九

かくして我々は顔子を学ぶことによつて、初めて聖人をまねることができ、すなわち学ぶことが可能となる。顔子は、我々に名状すべき形跡のない聖人に至るための唯一の足がかりを与えてくれているわけなのである。ここに「成聖の学」上における、顔子という存在の重要性があつた。

では、「大賢」顔子の境地から「聖人」孔子の境地にはどのようにして至り得るのか。顔子をモデルとし、「学」という意識的營為により「大賢」の境地にまで至り得たとしても、そこから先は、これまで不可欠な要素となつていた意識性・作為性が一切否定されている世界、学ぶことのできない世界となるのである。この点に関しては張載が「聖

人は天のごとき存在であり、階段を登るように段階を踏んで至ることができない。」「大人（賢人）までは勉め励むこととで至ることができるが、それ以上は、つまり聖人になることは、人為的にできることではない。」と明確に言及している。⁽²²⁾

「有意」の賢人から「無意」の聖人の移行には「化」という現象が起こっていると考えられる。「顔子所好何学論」に『孟子』の「充実して光輝有る、之を大と謂ひ、大にして之を化す、之を聖と謂ひ、聖にして知るべからず、之を神と謂ふ」という言葉を受けて次のようにある。

顔子の徳は、充実して光輝有ると謂ふべし。未だ至らざる所の者は、之を守るなり。之を化するには非ざるなり。其の学を好むの心を以て、之に仮すに年を以てせば、則ち日ならずして化せん。故に仲尼曰く、「不幸短命にして死せり。」と。蓋し其の聖人に至り得ざるを傷むなり。所謂之を化すとは、神に入りて自然、思はずして得、勉めずして中たるの謂ひなり。孔子曰く、「七十にして心の欲する所に従ひて矩を踰えず。」とは是れなり。

「化」すれば無為自然の「神」なる境地が得られると説かれている。そして「化」に至る為の必要条件として「学を好むの心」と「年」、すなわち「学」と「時間」が挙げられ、顔子は「学」という条件は完全に満たしていたが、夭折しがたために「時間」という条件を満たし得なかった。顔回があと一步のところまで「聖人」に至り得なかったのは「時間」が足りなかったからだと理解されているのである。⁽²³⁾

ここで思い起こされるのが、湯王・武王の聖人たる所以を説明するのに、「学びて止まざる、此れ湯・武の聖たる所以なり。」というように、単に「学」だけでなく、その後に「不止」と付けられていたことである。ここでもやはり「学」と「時間」が聖人に至る条件とされているのである。意識的な学問工夫を繰り返し繰り返し継続して実践していくと、ある時点で「化」して意識性がなくなる。こうしてはじめて「聖人」の境地となるのである。⁽²⁴⁾

以上、聖人に到れるか到れぬかの決め手が「学」にあると言っても、「学」そのものがそのまま単純に「聖人」に直結しているわけではないということが理解できたと思う。「聖人」の資格は、「学」という意識性・人為性を超越することによって得られるものであったのである。

結びにかえて

以上により、伊川の聖人到達可能論の論理構造が、人に内在する「性」を普遍的かつ不変的な「天理」と見なす一方、現実的な資質である「才」（氣質）を個別的・可変的なものと見なすことで、従来の性三品説では不可能とされていた上智と下愚にも変移性を認め、後天的な働きかけ、すなわち「学」（工夫）によって万人が「上智」＝「生知」とまったく同じ境界に達し得る、つまり「聖人」に至り得る、というしくみになっていたことが理解できたのではないだろうか。ただ、その道のりをモデル化すれば、「常人」↓「賢人」↓「聖人」ということになるのだが、「賢人」と「聖人」とが、単に大小程度の差に過ぎないものとして、「賢人」の延長線上に「聖人」が存在していると考えられていたわけではなく、「賢人」と「聖人」との間には「意識」の有無という意味での深い断絶（次元の相違）があった。それに対しては、まず「学」によって意識的「賢人」の境界にまで至り、その後長い「時間」を経ることで意識性そのものが徐々に「化」してゆき、最終的には意識性が完全に消滅して無意識自然の「聖人」の境界に至れると考えられていたのである。先に述べたように、宋代道学以前にも、王充や謝靈運のように、「聖人」に至ることができると唱えた者がいた。しかし王充の場合、「聖人」の境界を「天」から「人」（賢人）のレベルにまで引き降り降ろした上での聖人到達可能論であり、伊川の聖人到達可能論が、あくまで「天」の境界としての「聖人」に至り得るとしているのと異なる。また謝靈運の聖人到達可能論は「学」を退けた「頓悟」によるものである点、「学」が「聖人」に至る上で欠くことのできない条件となっている伊川の聖人観とは異なっている。吾妻重二氏は六朝玄学における聖人観を分析した結果、「意識の有無をもつて聖人・賢人を区別する」という点において「道学と玄学は同一の理解を示している」と認め、「初期の道学者たちが玄学の聖人観におお相当程度拘束されていた」、「宋代道学の聖人概念や氣質変化論が六朝玄学から大きな影響を受けている」との見解を示されている。²⁶しかし六朝玄学と道学が同じく「意識の撥無」という心的状態に聖人のあり方を求め」といっていると言っても、玄学の理想とする意識の「無」が老荘的「無」、すなわち「有」（学）と対立矛盾し、はじめから「有」（学）を拒絶することによって獲得される「無」であったのに対し、

伊川をはじめとする道学者の「無」は、上述したように「有」（学）を通して、それを超越したところで獲得される「無」、「有」の極致としての「無」であつたのであり、両者は表現は同じでも、その思考回路は決して同じではなかつた。だからこそ同じ聖人像を懐きながら、玄学からは聖人到達不可能論、道学からは聖人到達可能論というように、全く正反対の理論が導き出されているわけなのである。このように、万人に可能な後天的な「学」の道を通して、意識的・作法的な「人」の境地から無意識自然の「天」の境地としての「聖人」に至る道を切り開いたこと、ここに伊川の聖人到達可能論の歴史的意義があつたと考えられる。

〔注〕

(1) 二程子の引用はすべて中華書局版『二程集』（王孝魚點校、一九八一年、北京）に拠る。記載ページ数はすべて当該『二程集』のもの。

(2) 吾妻重二氏も『学んで聖人となりうる』という聖人可学論は、道学者すべてに共通する前提であり、スローガンであつた。」と指摘している。（『道学の聖人概念―その歴史的位相』、関西大学『文学論集』第五十巻・第二号、二〇〇〇年十二月、所収）

(3) 島田虔次『朱子学と陽明学』三四頁（岩波書店、一九六七年）、溝口雄三・伊東貴之・村田雄二郎『中国という視座』一五三頁（平凡社、一九九五年）等を参照。

(4) 聖猶天也。故不可階而升（『横渠易説』上経、乾）

若聖人、則如天地。如「老者安之」之類。（『程子遺書』卷二上、二二頁）

楊子曰、「觀天地、則見聖人。」伊川曰、「不然。觀聖人、則見天地。」（『程子外書』卷十一、四一五頁）

(5) 本稿と同じようなテーマを扱つたものとして、最近発表された吾妻重二氏の「道学の聖人概念―その歴史的位相」を取り上げることができる。ここでは宋代以前の聖人觀を詳細に検討した上で「道学の聖人概念とその形成の道筋」が丁寧論じられており、啓発を受ける所が少なくないが、氏が「道学の聖人概念は理の概念と並んで、六朝玄学の影響を顯著に受けた

ものと考えられる」としている点、後に述べるように本稿の結論とやや食い違ってくる。

(6) 顧頡剛『『聖』、『賢』觀念和字義的演變』(『中国哲学』第一輯、北京：三聯書店、一九七九年四月、所収)

(7) 湯用彤氏も「漢代には聖人は至ることもできない、学ぶこともできないという考えが既にかなり流行していた。」と指摘している。(『謝靈運辨宗論書後』、『魏晉玄学論稿』、台湾：廬山出版社、民国六十一年、所収)

(8) 「所謂神者、不学而知。所謂聖者須学以聖。……則聖不能神矣。不能神則賢之覚也。同覚則所知者無以異也。」(『論衡』実知篇)、「夫聖猶賢也。人之殊者謂之聖。則聖賢差大小之称。非絶殊之名也。」(『論衡』知実篇)、「聖人可勉成。」(『論衡』知実篇)

なお、王充の聖人観については佐藤匡玄『論衡の研究』附篇第二章「王充における理想的人間像」(創文社、昭和五十六年)を参照。

(9) 「此章、明孔子隱聖、同凡……皆所以勸物也。」(『論語義疏』卷一)

(10) 湯用彤氏は、「聖人茂於人者神明也」(王弼)、「学聖人者学聖人之迹」(郭象)という言葉を挙げ、二人の説を引進していくと、自然と「聖人は学ぶことも至ることもできない」という結論に至ると指摘している。湯氏によると、魏晉の学において、「天」とは、人がどんなに憧憬追求しても、永久に一理想でしか有り得ない存在であり、天道の盈虚消息は人力によって左右できず、聖人もそのような天と同等の存在だと見なされていたようである。(湯用彤「謝靈運辨宗論書後」参照)

(11) 謝靈運の学説が、竺道生の頓悟成仏義に基づくものであることは湯用彤氏が詳しく取り上げて論究している。(『謝礼運辨宗論書後』、及び『理学・仏学・玄学』一五一頁～一五四頁、一三九頁～一四三頁、北京大学出版社、一九九一年、参照)

(12) 「生公(竺道生)去二方之非、取二方之是、而立頓悟之説、謂聖人可至、但非由積学所成容在頓得自悟也。自此以後、成聖成仏乃不僅為一永不可至之理想、而為衆生均可企及之人格。」(『隋唐則頗流行聖人可至而不能学(頓悟及成聖)之説。』(湯用彤「謝靈運辨宗論書後」)

(13) ただし李翱になると「人之所以為聖人者性也、人之所以或其性者情也。……百姓之性与聖人之性弗差也。……聖人知人之性皆善、可以循之不息而至於聖人也。」(『復性書』)と言うように、完全な性善説の立場に立ち、情を滅し性に復ること

で聖人に至ることが可能である説いており、伊川の「聖人到達可能論」の論理にかなり接近したものとなっている。

- (14) 佐藤匡玄氏も、儒者による聖人の神秘化には、「聖人に附された生得観念」がその理論的基礎となっているとする。故に王充は、この「聖人に附された生得観念」の虚構を暴くことにより、儒家の神秘的聖人観を突き崩そうとしたわけである。

『論衡の研究』二七五頁を参照)

- (15) 或曰、聖人、生而知之者也。今謂可学而至、其有權乎。曰、然。……後人不達、以謂聖本生知、非學可至、而為學之道遂失。『文集』卷八、伊川先生文四、五七八頁)

- (16) 若生而自有知識者、此明是上智聖人。故云上也。云學而云云者、謂上賢也。上賢既不生知。資學以滿分。故次生知者也。云困而云云者、謂中賢以下也。……云困而不學民斯為下矣者、謂下愚也。『論語義疏』卷九)

- (17) よって人間の本性を上・中・下に分けて理解する性三品説は、「才」と「性」とをはき違えていると批判されることになる。

性無不善、才有善不善。楊雄・韓愈説性、正説善才也。(『遺書』卷十九、伊川先生語五、二五二頁)

- (18) 何晏の集解には「孔安国曰、上知不可使強為惡、下愚不可使強賢。」とあり、「不可能」説を取っている。皇侃が何注を襲い、上智と下愚を除いた中間者にのみ変移の可能性を認めていることは先に見た通りである。『論語義疏』卷九) 宋代の邢昺も、やはり何注を襲い「此則非如中人性相近遠也。」(『論語注疏』卷十七)と、上智と下愚は固定的なものだとしている。

- (19) 上述したような意味での「才」とは、別の言葉で言えば「氣質」であり、伊川のこの「学」による下愚可移論は、張載の説くところの氣質変化論(学を為すの大益は、自ら氣質を変化するを求むるに有り。『経学理屈』義理)に相当するものと考えられる。ところが伊川は多くの場合「氣質」とは表現せずに「才」と言う言葉を好んで使っている。小笠智章氏はこの点に注目され、この事実は「彼が張載の《変化氣質》論を否定しないまでも、逆に決して積極的に提唱しようともしていなかったことを表している。」と指摘されている。小笠氏の分析によれば、「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」、伊川は「学による変化氣質」ではなく、「学(窮理)による復性」をより強く主張しようとしたものと考えられる。(『程伊川思想における《養気》をめぐる』、京都大学中国哲学史研究会『中国思想

史研究』第十九号、一九九六年十二月、所収) 「氣質変化」と「復性」とで多少工夫の性格が異なつて来て、議論の余地

があるが、何れも後天的工夫すなわち「学」を通して究極的に「聖人」に至るという点では異なることはない。

- (20) 伊川にとつての「学」は、結果的に「涵養須用敬、進学則在致知。」(『遺書』卷十八、一八八頁)、「学莫大於致知、養心莫大於礼儀。」(『遺書』卷十五、一六九頁)と言うように、「涵養」とは区別され、「致知」と結びつき、「知」的な性格を多分に帯びるものとなつていくが、ここでの「学」の意味は「涵養」「養心」も含めた、聖人に向かうための全体的工夫と考えてよいだろう。

- (21) 明道も「復る」ことが、そのまま「聖人」の境地に至ることだと理解している。

「湯・武、反之也」、「湯・武、身之也」。身、踐履也。反、復也。復則至聖人之地。(『外書』二、三六四頁)

- (22) 聖猶天也。故不可階而升。……大人與聖人自是一節妙處。……若大人以上事無修。……蓋大人之事、修而可至、化則不可加功。加功則之助長也。要在乎仁熟而已。(『横渠易說』上經、乾)

なお、道学において、「聖人」が無意識・無作為、すなわち自然なる存在とされ、「意識性」の有無に「聖人」と「賢人」との差異が見出されている点については、拙稿「宋学における『聖』と『誠』——自然性への志向」(九州大学中国哲学史研究室『中国哲学論集』第二十三号、平成九年十月)を参照。吾妻重二氏も「聖人の聖人たるゆえんは、なによりも(意識の撥無)という点に求められたのである。」と、この点に言及している(『道学の聖人概念——その歴史的位相』)。

- (23) 明道も「人之学、当以大人為標凖。然上面更有化爾。人当学顔子之学。」(『遺書』卷十二、一三六頁)とあるように、まず「大人」(顔子)をモデルとして学び、その後「化」することで究極の目標である「聖人」に至ることができると考えているようである。

- (24) 張載は「大可為也。大而化不可為。在熟而已。」(『横渠易說』上經、乾、中華書局版『張載集』七七頁)と、この「化」をもたらすものを「熟」だと指摘しているが、卑近な言葉で言えば安田二郎氏の所謂「習慣」化と考えられよう。この点に関しては拙稿「北宋代聖人觀の一側面——工夫論における『化』をめぐって——」(『九州中国学会報』第三十八卷、平成十二年五月)を参照。また「化」については木下鉄也氏「張載の思想について——『大』と『聖』——」(京都大学中国哲学史研究室

『中国思想史研究』第四号、一九八一年）にも、張載に限ってではあるが、論究されている。

(25) よって吾妻重二氏も、王充の論は「聖人可学論というよりも、むしろ賢人可学論に近い。……その到達点は賢人レベルにとどまっていたのである。」と指摘する。（『道学の聖人概念―その歴史的位相』）

(26) 吾妻重二氏「道学の聖人概念―その歴史的位相」