

## 林疑獨『莊子』註の思想について

— 理・性・命を中心に —

山田 俊

## 序 文

六朝末から唐初の道教思想は、多くの經典が作成されることにより深化し、次いで、そうした經典の思想に基づく論・注が作成されることで、その後の道教思想の一部は展開して行ったと言ふことが出来る。論・注に於ける先行道教思想の消化吸収の具體的状況の検討が必要とされる譯だが、その場合、時間軸に沿って展開そのものを跡付ける方法と、後代から振り返り、先行する道教思想を相對化する方法とが考えられる。唐から北宋にかけての道教思想史の究明には、この兩者が相互に不可缺であるが、本論は、後者の立場から考察を試みるものである。

近年、北宋道教の解明が徐々に進みつつあるが、その重要部分を占める老莊思想については、依然として未解明の部分が多い。周知の如く、北宋には多くの老莊注釋が編纂されている。それらの分析は、この時期の道家・道教思想の解明にとり不可缺である。そして、これら老莊注釋に見られる思想は、同時期の他の思想の中に位置付ける必要が有ると同時に、これら老莊注釋思想の解明に依り、北宋思想史全體が相對化されねばならないことも言うまでもない。この様な見通しに

立つならば、當面は、北宋期老莊注釋の個別具體的検討を進めていく必要が有ると思われるが、本論ではその一つとして、林疑獨『莊子』註の思想を検討してみたい。

南宋・褚伯秀の『南華真經義海纂微』(田)七三四、以下『義海纂微』と略す)の傳える北宋期『莊子』注釋の中に、本論で扱う林疑獨註(以下「林註」と略す)が含まれている。林疑獨は、その人物像が皆目不明であるのみならず、その著述についても、歴代の目録の類には記載されておらず、現存するものも、『義海纂微』が引用する林註以外には存在しない。但し、『義海纂微』の冒頭「今所纂諸家註義姓名」が記す諸注釋家の内、陳詳道・陳景元・王雱・劉堯・吳儔について「已上五家竝見道藏。崇觀間人」と言い、それをほぼ時代順に引用していること、呂惠卿・林疑獨・王雱の注釋の前後關係、等の状況から判断すれば、林註は呂惠卿(一〇三二—一一二二)注の後、陳景元(一〇九四)注・王雱(一〇四四—一〇七六)注の前に世に問われたと考へる事が出来よう。そして、褚伯秀に依れば、林註の一部は呂惠卿のそれに基づき、又、王雱の注釋は逆に林註を踏まえているとされ、これらの註は相互に關連性が有るとされている。即ち、前後關係は有るものの、これら四注はほぼ同時期に成立し、それは、北宋期の代表的

な思想家達の活躍した時期と重なるのである。

さて、林註の特徴として、「性命之理」に言及することが極めて多いことを指摘し得る。

莊子の學は、理を窮め性を盡し以って命に至る。無益の功に務めず、故に術は謹まざるべからざるなり。<sup>(1)</sup>

『莊子』「列御寇」に付されたこの一文から、『莊子』の「學」の核心は「窮理盡性以至於命」にあると林疑獨が理解していたことが窺える。『莊子』の「性命の情」とも深く關わる立場だが、言うまでもなく『易』「説卦」を踏まえる。そして、後述する様に、林註は儒・佛・道の三教に通底する思想として、「理」「性」「命」を重視しているのである。本論は、北宋期の『莊子』注釋の一スタイルとして、林註の思想の考察を試みるものであり、所謂「道學」とは異なる立場からの「理」「性」「命」思想の一例を提示できるのではないかと思われる。尙、褚伯秀『義海纂微』は、諸注釋を引用する際に大幅な節略を行っている。しかし、節略がなされている一方で、原註の原意を損ねることなく節略引用しようとするのが、『義海纂微』採註の特徴でもある。従って、『義海纂微』所引の林註から林疑獨の思想は充分に窺うことが出来るかと本論では考える。

## 第一章 林疑獨註の「理・性・命」思想

### 第一節 「理・性・命」

林註の「理」「性」「命」の思想の大枠を窺うことの出来る個所として、「天地」の「泰初有無。無有無名。同乎大順」の一段に付された註をまず見る。『莊子』のこの一段は、「泰初」の「無」から「一」が生じ、その「一」を得ることで「物」が生じることの意味する「徳」、

その「一」が個別化し萬物に具現化していくことを意味する「命」、その個別化の過程で萬物に生じる筋目を意味する「理」、そこに生じた萬物の「形」が「神」を宿すことで生じる法則を意味する「性」等について述べた個所である。そして、この「性」が十分に修められたならば「徳」へと戻り、その「徳」が極まることで「泰初」と同化し、「虚」「大」なる境地に至ることを言う一段でもある。この個所の林註には次の様に有る。

太初は氣の始め、其の未だ形を見わさざるを以つて、故に無ありと曰う。物あらば則ち名の之に隨う。此れ既に有なければ、名の將た安くにか寄らん。一は道の名づくる所以、物の命たる所以なり。得であること莫く、得てなきこと莫し。一の起る所、至妙に起き、未だ形あらざるなり。物の得て以つて生ず、其の命を受けるを言う。則ち命は我在り、故に之を徳と謂う。其の我在るを得る者なり。未だ形あらず、造化の始めなり。然れども已に辨制の分あり。是の分は物の形を成すの後に在らず。分あると雖も、且然と無間なり。此れ物の命なり。且は以て常となすべからざるの義なり。物の生じるあらば則ち形あり。生は命より出で、形は生より出ず。人の生ある、則ち道と體を同じくす。形あらば則ち道と容を合す。留動は、陰靜陽動にして物を生じるなり。物の成就すれば、則ち自然と理を生ず。故に命の我在る、之を性と謂う。性の物に在る、之を理と謂う。形は道の象なり。形體は神に頼りて存す。能く其の神を保たば、各の儀あり、則ち之を性と謂う。命は生の前に出で、性は神の後に顯らかなり。<sup>(2)</sup>

「太初」↓「一」↓「陰陽」という過程を経て萬物は生成する。この過程で、「氣の始め」とされる「太初」から「一」までは、「未だ形

あら「ず」とされる、具體的形象を伴わない段階である。「一」は「道」の名づくる所以「とある様に、それ以前の「無形無名」の「道」の段階と、それ以降の「有形有名」の段階の境に位置する。そして、「物」あらば則ち名の之に隨う」と有る様に、「名」の出現と「物」の存在とは不可分の關係にある。従つて、「物」は「一」を「得て以つて生」じ、そのことは、萬物がその存在の根據としての「命」を受けることに他ならない。従つて、この「命」は、「物」の一つである「我」の存在根據となり、言い換えれば、それは「我在る」ことになる。この「我在る」ということを「徳（一得）」と言う。そして、「我」に存在している「命」を「性」と言い、その「性」は「物」一般に於いては「理」と言われる。「命」以下は、本體・作用と區別するならば、「道」の作用に相當することにならう。ここには「神」の語も見られぬが、それについては後述する。林註は續けて次の様に述べる。

天下の性を失うや既に久しく、聖人は教えて以つて性を脩めしむ。性の脩まりて復た脩むる所無きに至れば、則ち徳に反る。徳に反らば、則ち極に冥たりて、初に同ず。初は未だ始めより物あらざるなり。物なくんば則ち虚たり。故に同ずれば乃ち虚たり。虚にして而る後に無窮の體あり。故に大と曰う。大は有爲にして未だ嘗つて爲さざるなり。故に喩鳴に合す。喩鳴は言爲の間に無心たるなり。喩鳴の既に合す、蓋し事業を以つて天地に合するなり。天地と我と、我の之と合するなり。天地と合を爲すは、豈に知の能く爲す所ならんや。縉縉と昏の若きは、無心にして自から合するのみ。是を玄妙の徳と謂う。往くとして順はざる無し。聖人の道 極まれり。

天下の人々は「性」を見失つてゐる。その失われた「性」を取り戻す

「脩性」の「教」から始め、「脩性」↓「反於徳」↓「冥於極」↓「同於初」と逆に遡ること、「無物」「虚」であるが故に「大」なる境地に至る。それは、「言爲の間に無心」であり、一切の作爲的行爲を止めた境地である。作用を生み出す「道」の本體と一體となつたこの境地は、天地と一體化した「玄妙の徳」の境地であり、「聖人の道」の極みなのである。

「聖人は教えて以つて性を脩めしむ」の句は、先に引いた註の「命・性」の記述に續くものであることから、『禮記』「中庸」冒頭の「天命之謂性、率性之謂道、修道之謂教」を踏まえていふと考えられる。「天」より賦された「命」を人は「性」として受け、その「性」の持ち前を失わないように、或いは、失われた場合はそれを取り戻させるのが「教」であるという、孔穎達「正義」以来の解釋を見るならば、林註の「道」の位置付けは「中庸」とは異なるものの、その「教」の位置付けは「中庸」を踏まえていふと考えられる。従つて、この林註は、一方で「中庸」の記述に注意を払いながらも、『莊子』の文脈に沿つて自説を展開していふと考えられる。

以上の點で注意すべきは、「性」と「理」との關わりであろう。『莊子』本文では、「物」が形成されて「理」が生じると「形」となり、その「形」に「神」が宿ると「儀則」としての「性」が生じるとする。ここには、「人」に「性」、「物」に「理」という區分は無い。一方の林註では、「我」と「物」とを區別し、そこに「性」と「理」を振り分けてゐる。

さて、修養の教として言われている階梯が、最終的には「初」と同一化した境地、即ち「未だ形有らざる」「造化の始め」と一體化した境地への復歸を目指してゐるとするならば、それは、萬物が存在する

契機となる「受命」の次元を更に越えて、より根源へと立ち戻ることになる。即ち、「道」の本體・作用の圖式で言うならば、作用の次元を越えて本體へと復歸することを意味する。しかし、林註の他の箇所では、實は「至於命」を極致と見なす場合が多い。例えば「天地」註には、

命を致すとは之を致すこと莫くして至り、情を盡さば則ち性は盡きざることなし。神人は命の已に致し、性の已に盡く。天地すら猶お樂しむ、況んや人に於いてをや、況んや物に於いてをや。萬物 各の其の性命の情に復さば、則ち道と一たり。故に混冥と曰う。

と有り、「致命」が「道」と一體となつた境地であることを示している。そして、それは「無爲」の境地でもあるため、「致命」は「無爲」のままに達成されねばならない。『孟子』「萬章上」の句を踏まえる「莫之致而至」がそれを示す。即ち、先の本體と作用という区分は、『莊子』の「泰初」から「一」へという本文に即して述べられたものであつて、林註全體の傾向としては、本體と作用とは唯一の「道」の兩側面であり、明確に區分されるものではないとされているのである。従つて、「至於命」により、本體・作用を含んだ根源へと、一氣に復歸するものと理解されていると考えられる。この點は、「齊物論」註に、

未だ始めより夫の未だ始めより始めあらざるものあらざる者ありとは、氣形質の具わりて、未だ相離れざるなり。之を渾濶と謂う。此れ道の極致なり。

と有り、『莊子』本文の「有未始有夫未始有始也」を「道の極致」とし、それは、個別具體化していないため現象化はしていないが、個別

性を成り立たせる氣・形・質はすでに混沌の裏に備わっているとす。作用の次元で現象化するものは、本體に於いても既に備わっているものであり、そこには、本體と作用の兩者の等價值と融通とが見られる。「物」に於ける「理」と「人」に於ける「性」との關わりについては「徐無鬼」註に次の様に有る。

天下萬物の理、各の一天有り。…解は不解の似く、知は不知の似し。凡そ其の極に至るを論ずるは、皆な之を疑うに不知を以つてし、而る後に斯の至るを知る。問いて崖あるは切問なり。問いて崖なきは泛問なり。切問は理を窮むべきも、未だ以つて性を盡すべからず。泛問は博知すべきも、未だ以て約に反るべからず、故に皆な不可なり。

ここでは、「窮理」の境地には到達したものの、依然として「盡性」には到達し得ていない段階が有るとし、兩者の間に明確な段階を設定している。「理」はやはり個別事象に於ける「至道」とされ、そのこととは、萬物が「各の一天を有す」としても言われている。そして、『論語』「子張」を踏まえる、限定的問いかけである「切問」では「窮理」までしか達成し得ず、その先の「盡性」は、より廣い問いかけである「泛問」によつて達成し得るとするものの、それでは『孟子』「離婁下」が「博學」に對して言う「將以反說約」を踏まえる「反約」の境地には及ばないため、いずれにしても不十分であるとする。「反約」が「至於命」を指す以上、それは「無爲」と重ねられていることが分かる。

「至於命」と「盡性」との間の明確な前後の順に就いて、「人間世」の「心齋」の個所の註は、本文には無い「窮理」「盡性」「至命」の語を導入し解釋している。

之を聴くに耳を以つてす、正聽なり。之を聴くに心を以つてす、反聽なり。之を聴くに氣を以つてす、無聽なり。正聽は耳を以つてし、將に以つて理を窮めんとす。反聽は神を以つてし、將に以つて性を盡さんとす。無聽は虚を以つてし、將に以つて命に至らんとするなり。聽は耳に止まり、心に若かず。心に分別の符あらば、則ち分ちて合意あり。氣に至らば則ち復た聴く所なく、虚にて以つて物に待するのみ。道は此に由りて集まる。心齋の妙用なり。…顔子は既に悟り、乃ち回未だ得ずと曰い、仲尼の之をして心齋せしむ。實に自から回あり。既に心齋せしむるを得ての後、未だ始めより回あらず。則ち無我なり。<sup>8)</sup>

ここでは、明確に「窮理」↓「盡性」↓「至命」という段階を設定し、最終的に、「至命」の段階に於いて「道」と一體となつた境地にまで到達するとされている。そして、その境地は「無我」とされる。これは、「虚」であつて、初めてそこに「道」が宿るといふ、傳統的道家の立場に基づくものである。

又、「在有」註には次のように有る。

心養と曰うは、萬法の心由り起れば、之を養うに理を以つてし、之を鎮めるに靜を以つてす。物の來らば則ち應じ、物の去れば則ち忘る。然る後に能く無爲にして無不爲なり。形を離れ知を去り、大通と同じく、人倫物理、混じて一たり。故に心を解き神を釋き、莫然と無魂たり。此れ人道の極たり。之に由りて天と合する者なり。夫れ物の云云たるとは幻化を指す。各の其の根に歸すとは空性を言う。幻化は滅することあるも空性は壞つことなし。故に命に至る者は渾渾沌沌として、終身離れざるなり。<sup>9)</sup>

全ての現象は「心」が生み出す「幻化」であり、それはやがて消滅す

るものである。その「心」を萬物が本來備えている「性命の理」としての「理」で養ひ、様々な現象を「靜」で鎮めれば、即ち、「物の來らば則ち應じ、物の去れば則ち忘る」といふ境地に至れば、「大通」と一體となり、「人倫」と「物理」は混然となる。これが「人道の極」であり、それは又、萬物がその「根」へと復歸し、「空性」を取り戻した状態でもある。この次元では、人を含む萬物の間に個別現象的差異は存在しない。「天」と合致した状態でもあり、これが「至於命」の境地である。ここでは、「性命の理」「至於命」といふ事柄と、「空性」とが結び付けられているのである。従つて、「至於命」に至るためには、様々な變化する現象は「心」が生み出した「幻化」に過ぎないということに氣付く、所謂空の思想が必要とされていることが分かる。

最後に、林註に見られる「神」について觸れておきたい。林註の「神」は、『易』「説卦」に基づき「神者妙萬物」(「天道」註。四一・一四)と、「萬物」に對して「妙」として働きかける存在とされ、「天運」註では「繫辭」を踏まえ、

怠る無きとは神なり。神は則ち陰陽を役し、日月を統べ、禮義を兼ぬ。易に所謂の陰陽測られざる者が是なり。<sup>10)</sup>

と、その作用が計り知れないことを「神」と言ふとするものである。そして、「在有」註では、

黄帝 天地を取り陰陽を官せんとす。此れ至命體神なる者の所爲なり。陰陽は其の氣を言い、天地は其の形を言う。氣は精にして形は粗なり。精は神の質、陰陽は道の殘なり。蓋し問うべく答うべきは、易散じて天地と爲るなり。官すべく任ずべきは、神散じて陰陽と爲るなり。…至道の精、太易なり。至道の極、太極なり。陰陽 太易に生じ、天地 太極に生ず。窈冥昏默たれば則ち

未だ象數あらず。故に之を精と謂い、之を極と謂う。

と、「陰陽」の二氣を生み出す「太易」、即ち「至道之精」は「神之質」であり、その「神」が「散」じること、「陰陽」が生じるとされる。即ち、「神」は「至道」に等しいもの、あるいは、「至道」の不可思議な働きを表現する語と考えられる。特に「至命體神」と「體神」が「至命」と併置されている點は注意すべきである。この點は、次の「寓言」註にも窺える。

大妙は神なり。神に至らば極まれり。此れ學者の入道の序なり。人 生まれて爲す有り、以つて其の生に累わる。則ち死の自由の所なり。其の生を私するが故に爲す有り。公を勧める所以は、其の死の私に由るを以つてのみ。命に至らば、物に大同たりて、公にして私無く、則ち死ぬこと無きなり。

と有り、『莊子』本文に「二年而野、二年而從、九年而大妙」と有る階段の最終段階である「大妙」を説明する語として、林註は「神」を用いる。そして、この「神に至りて」「極ま」った状態は、「命に至」った状態でもあるとされているのである。

これらからすれば、「神」の境地は、「至道」の境地、或いは「至於命」の境地に等しく、同時に、その玄妙不可思議な點からこれらが「神」と言われていると考えられる。

林註に見られる「理」「性」「命」の大枠は以上の様なものと言えるであろう。

## 第二節 「靜・仁義」

### (一) 「靜」

前節の最後に登場した「靜」についてももう少し見てみたい。例えば

林疑獨『莊子』註の思想について

「天道」註には次の様に有る。

聖人の靜、動と對を爲さず、世の所謂の靜には非ざるなり。善は即ち所謂の性なり。其の道を繼ぐ自りして以つて言わば則ち善なり。其の之を成す者自りして言わば則ち性なり。性は命の我に在りて、未だ嘗つて靜ならずんばならず。而るに世人の此に與るを得ざる所以は、其の心の物を逐うを以つて、所以に之を失えはなり。唯だ聖人のみ物を以つて心を撻さず、所以に能く靜たるなり。…心 虚にして而る後に能く靜たり、靜たりて而る後に能く安んじ、安んじて而る後に能く無爲に至る。無爲は天地の平、道德の至、帝王聖人の休息する所なり。唯だ其れ無爲にして則ち道を虚に會す。虚にして則ち實たれば、萬物自然の理、ここに在らざる無し。其の爲の無爲より出ずれば、則ち向きの實は虚なり。之を虚として而ち靜たり、靜にして而る後に動、所以に其の動を失わず。其の動を失わざれば則ち無爲たり。無爲たれば則ち羣才各の其の事に任せ、其の責に當り、之をして性分の極を盡さしむるのみ。

「道を繼ぐ」という點では「善」と言われ、何ものにも依據せず、「之を成す」點で「性」と言われるとは、『易』「繫辭」に基づく當時の常套の立場だが、前節冒頭に見た「道」「命」「性」「理」の圖式からも導き出される立場である。即ち、「之を成す」とは、「名」の出現を契機として「性」が成立することを指すのであり、従つて、「命之在我」と再び言われることになるのである。そして、「命」と「性」の本質は「靜」とされる。「聖人」は「心」を「虚」とすることによつて「靜」をその屬性とすること、「安」の境地を経て「無爲」へと至ることが可能となる。「無爲」は「性分の極」を盡くす、根源的究極の

境地であり、それは「虚」に於いて「道」と一體となつた境地でもある。しかも、この「静」という屬性は、その静的側面に限定されているわけではなく、「動」へと展開する「静」である。しかし、その「動」は「無爲」に裏付けられた「動」であるため、「虚」「静」の状態を損なうことは無い。凡夫の「動」は「静」と不二ではないため、外界の「物」に動搖された結果の「動」ではない。こうした凡夫には、すべての現象は「心」に起因するものと知らしめ、「静」によつて、その「心」を養うことが言われていたのである。

即ち、「性」「命」の屬性はなるほど「静」ではあるが、それは全くの活動を停止した枯木の如き「静」ではなく、根源の「無爲」「虚」との一體化を前提とした上で、動的側面への展開を不可缺とした「静」、即ち、その作用と一體化した本體と言るのである。こうした點は、既に見た「道」の本體と作用の等價値融通性にも通じると言えよう。以上のことから、林註に見られる「性」「命」等の觀念は、「静」という屬性と密接に關わるものではあるが、それは同時に、「静」と不即不離のものとしての「動」への展開をも内包した屬性を持つものと言える。

## (二) 「仁義」

「静」から「動」への展開は、いわば具體物の次元を一旦は超越した後、再び、個物の世界へと關わっていくことと言える。この、より高い次元からの個物との關わりを、「仁義」を材料に見ておきたい。『莊子』「駢母」冒頭の儒教的仁義を否定した個所に對し、林註は次の様に言う。

駢枝と形、俱に性より生出するなり。疣贅は形に因りてあり、形

より出るなり。…夫れ仁義道德、未だ嘗つて相い用を爲さずんばあらず。而ち仁義の迹は、道德に惡まるる所以のものなり。猶お疣贅の形に惡まるるがごときなり。駢枝は仁義の本を喻へ、疣贅は仁義の迹を喻へ、形性は道德の正を喻う。駢枝は性より出で、去るべからざるは、猶お仁義の本、亦た性より出づるがごときなり。疣贅は形より出でて去るべきは、猶お仁義の迹、人爲より出で、故に去るべきがごときなり。若し能く仁義の迹を忘るれば、則ち性命の理に冥し、道德と一たり。形骸の累を忘るれば、則ち駢枝も亦た形性より出で、四肢と同じきなり。贅疣は乃ち形外の物、仁義の迹、亦た性外の物にして、之を去るは其の形を全くする所以にして、之を忘るるは其の道に渾たる所以なり。

この註では、先ず「駢枝」と「疣贅」とを區別し、その上で、否定されるべきものは「仁義の迹」であつて、「仁義の本」は肯定されるべきとする。「仁義の本」は「性より出する」ものであり、それを取り去ることが出来ない點は「駢枝」と同じであるとし、一方の「仁義の迹」は「人爲」であり、それは「性外の物」であり、「道德」の觀點から否定され、取り去らねばならないとする。そして、この「仁義の迹」を忘れ去ることが出来た時、「性命の理」と一體化し、「道德」と一體化出来るのである。

「仁義」について林註は次の様に述べる。

仁義は人の情性に本づく。…古人の仁義を行う所以は、其の本性より之を充たさんとすればなり。後世、乃ち仁義の迹に徇い、人爲の僞に入る。故に其の多憂を見るのみ。(駢母註)

蓋し至徳の世、仁義忠信と性とを以つて一體となす。未だ嘗つて

離れて其の名迹を求めざるなり。(「天地」註)<sup>18)</sup>

「至徳の世」、或いは「古人」たちは、人の本性に基づいた「仁義」を實踐していた。それは、「本・迹」に分裂する以前の根源的・本質的「仁義」である。先に見た「靜」と「動」の一體化の圖式をここにも當てはめることが可能であろう。後世、人々は、分裂した「仁義」の「迹」のみを追い求め、そのことよって人間の本来性を阻害してしまっているのである。こうした理解に立つため、「大宗師」では次の様な註がなされる。

躬から仁義を服う、性を盡す所以なり。是非を明言す、理を窮める所以なり。堯は方内の天下を治める者、故に其の意を告ぐること此の若し。許由謂う、堯は既に汝を黜するに仁義を以つてし、汝を削するに是非を以つてすと。汝來りて何をか爲さんとす。<sup>19)</sup>

『莊子』本文では否定的に述べられている堯の「仁義」「是非」に對して、「仁義」の實踐は「盡性」であり、「是非」の明確化は「窮理」である、と肯定的に解釋する。「堯は方内の天下を治める者」の句が示す様に、ここでは、「仁義」は「本」としての「仁義」であるとし、堯という聖人の行爲を肯定しているのである。

「仁義」は人の本性に基づくという發想は、『孟子』に基づくものであろう。「君子の性とする所は、仁義禮智にして、心に根ざす」(盡心上)と、「仁義禮智」は「君子」の「性」であり、それは「心」に基づくとし、「夫の不善を爲すが若きは、才の罪に非ざるなり。…惻隱の心は仁なり。羞惡の心は義なり。恭敬の心は禮なり。是非の心は智なり。仁義禮智は、外由り我を鑠るには非ざるなり。我固より之を有するなり、思はざるのみ」(告子上)と、「仁義禮智」は「四端」に他ならず、それを「固より之を有する」と、本来性として理解し、そし

て、「堯舜は之を性のままにし、湯武は之を身につけ、五霸は之を假る。久しく假りて歸さずんば、悪くにか其の有に非らざるを知らんや」(盡心上)と、「仁義」は本来「性」と一體となったものであったのだが、「湯武」「五霸」と時代が下るにつれ、その形式的側面のみが追求され、「性」と乖離したものとなってしまったとする。林註に見られる「仁義」の理解の大枠は、『孟子』に依據していると見て、ほぼ間違い無い。

## 第二章 林疑獨註の背景

### 第一節 道家思想の繼承

「命」が「我」に於いては「性」であり、「物」に於いては「理」であるという林註の立場は、後述する様に、程氏學と類似する點でもあるのだが、「至於命」により一切の根源である「道」に復歸するという立場には、唯一不二の現象の根源が直ちに個別事象そのものであるという理解が有る。これは、道家・道教思想で、「道」と萬物の關わりとして既に論じられてきたことであろう。本體としての「道」がその作用を起こすことで、個別事象としての萬物が生み出されるというのは、唐代に前後する道家・道教思想で常用されてきた理論である。しかし、その本體と作用の等價值性、即ち、「道」が直ちに個別事象であるということになれば、例えば、唐の『道體論』などに注意すべきであろうか。既に別稿で論じた様に、『道體論』は、根源である「道體」と、個物を生み出す作用である「混成」と、萬物との關わりを中心に論じたものである。そこには、根源である「道體」の立場、即ち、個別的差異を超越した次元に立てば、唯一の「道體」と混然一體となった「混成」としての萬物を見出すとされていた。そして、この



根源としての「道」が直ちに個物であるという立場が、當時の老莊注釋を背景に持つものであったことに注意しなければならぬ。

林註の「理」「性」「命」思想の根幹の一つは、こうした、先行する道家・道教思想に見られる「道」と萬物とに關わる理解を踏まえていと考えられる。

## 第二節 『孟子』の受容

「至於命」を「之を致すこと莫くして至る」とし、「切問」「泛問」よりも優れた次元の「反約」として「至於命」を位置付け、「仁義」を人の本性に基づくものとして理解している點に、『孟子』との關わりを指摘したが、これらは林註の内容と直接關わる次元で『孟子』の思想が取り込まれていたことを示す。『孟子』の影響として、これらの他に注意すべきものには、『孟子』「盡心上」の「萬物皆な我に備わる。身に反りみて誠あらば、樂はこれより大なるはなし」<sup>(28)</sup>が有る。即ち、萬物と自己との本來的な一體を説く一段である。林註は三個所に於いてこの句を引用する。その一つ、「列御寇 註には次の様に有る。

天地を以て棺槨となす、亦以て其の己に命に至るを見る有り。則ち凡そ命の下に在りて、形あり象ある者は、皆な己の役する所と爲る。故に萬物 我に備わりて求めることなきなり。至人の己に處るは、此の如し<sup>(29)</sup>。

「天地」と自己とを本來的に一體なるものと見る者、その者は「至於命」の境地に至っている。そこは、全ての形有る物がよって生じる根源であるため、その根源と一體となったならば、「有形有象」の一切存在は、その者と何ら對立することは無くなる。これが『孟子』の言う「萬物」と同じであるとするのである。

北宋の『莊子』注釋は、この『孟子』の「萬物」の句を引くことが多い。『莊子』に見られる萬物一體の思想と通底するものとして、『孟子』のこの一句が當時に在って歡迎されていたことが確認出来る。

この他にも林註は度々『孟子』を引く。この點は、北宋思想史の上から注意しなければならないが、こうした時代性の逆の意味での影響か、その多くは註に於ける思想的深化を目的とした引用と言うよりは、『莊子』の内容と合致する表現を『孟子』から引用することで、兩者の思想に通底するものが有ること、即ち、『莊子』の思想は廣く儒家の思想とも通じるものであることを述べている様である。その例をいくつか見ていこう。

孟子曰く、惟だ聖人のみ以て形を踐むべし。可と言は僅に可なり。莊子の神人を論じて則ち頌論形軀、大同と合すとすは、孟子と相い表裏す。

これは『莊子』「在有」が言う「大同」と一體となった「神人」の容貌形態が、『孟子』が言う「聖人であつて初めて形のはたらきを實踐させることが可能となる」と同義であるとするものであり、又、同篇註に、

道 數無ければ則ち學者窮むる能わず。道 變ぜざれば則ち萬世其の弊を受く。天の神たらざれば則ち功は妙たらず、爲ざざれば則ち物成らず。孟子曰く、之を爲す莫くして爲る、とは是れなり。

と有るものは、不可思議ではあつてもそれを實踐せねばならないのが「天」であるという『莊子』の記述が、『孟子』の言う「自ずとそうなるのが天である」という句と一致するとするものである。このやや強引な同一視が如實に示している様に、林註の『孟子』引用の多くは、『莊子』と『孟子』の思想的一致を示すことに目的が有ると言える。

### 第三節 佛教思想との關わり

現象は「心」が生み出した「幻化」に過ぎず、その實體は「空性」である、という思想には佛教の影響を見出し得るであろう。例えば「在有」註に、

大同は則ち公にして無私、故に能く無己たり。無己なれば惡にか有のあるを得んや。有は常有に非ず、無は常無に非ず。故に有を觀る者は其の無を見ず、無を觀る者は其の有を見ず。無を見ざるは是れ色に溺れ、有を見ざるは是れ空に溺れる。二者は皆な一偏に倚よりて、全きには非ざるなり。故に有を觀る者は昔の君子、無を觀る者は天地の友なり。

と有るものは、「有」「色」はもとより、「無」「空」にも執着すること否定し、そのどちらにも偏らない、不有不無の立場を主張するものであり、空の思想と見ることが出来る。こうした思想は林註では「眞空」の語を以つても言われている。「至樂」註を見ると、

其の本を察するに及びては、無生無形無氣にして、則ち果して自由に自りてかあらんや。眞空に冥たれば、而ち其の朕を得る莫きなり。蓋し無氣無形無生自り以つて之を觀れば、則ち萬物は眞空なるのみ。有形有氣有生自り以つて之を觀れば、則ち無の變じて有、有の變じて無たるなり。

ここでは、「無生」「無形」「無氣」の状態、即ち、有無の相對が生じる以前の段階、従つて、空有のどちらからも自由な次元を、「眞空」の語が表現している。これは、本論冒頭で見た「太初」の段階が「眞空」の語でも表現されていることになり、林註の「道」「命」「性」「理」の枠組みで、その根源の次元に佛教の空思想との一致を見い出そうとしていることになる。

林疑獨『莊子』註の思想について

この他、林註には、「戒定慧」への言及、「如來藏」の「不増不減」を思わせる記述、明確に禪佛教に言及するものなどが見られるが、これらは全て、『莊子』と佛教との間に通底するものを見出そうとするものと考えられ、その點では『孟子』の引用と傾向を同じくしているものである。

以上、林註の背景を三教思想との關わりから検討してみた。

### 結語

郭象注は、萬物の個別性を越えつつ、萬物をかくあらしめるべき條理・法則を「理」と、それが個物に於いて具體化されたものを「命」とし、そして、物の内面にあつて、その物がそれ自體であるための性質を「性」と呼ぶ、という。従つて、「性」は限定された「命」であり、それは人間には變更不可能なものとなるという。ここには、「性」と「命」の分裂は見られない。

成玄英疏では、「性」は變更不可能な衆生の本來的持ち前を示し、その維持に「無爲」「虚心」などが言われる。「理」は個々の萬物の在るべき在り方を意味し、その實現には、「心知」の作爲を捨てた「混沌無爲」の如くあることが言われ、絶對空の境地が必要とされる。従つて、「理」と「性」とはほぼ同義と言え、成疏が常に「窮理盡性」としているのも納得がいく。そして、「窮理盡性」の境地は、「無無」、或いは「四句百非」などと言われる、絶對空の境地を示す。「天」「自然」などと併用される「命」には本來的な意味合いが伴い、衆生の現狀はこの「命」によつて定められるが、「性」と比較するならば、「命」が具體的形態をもつて現象化したものが「性」であると理解されている様である。従つて、「命」と「性」の間には、その根源と具的形態

としての差異が存在すると言える。

以上の例に依るならば、唐までの『莊子』理解では、「理」「性」「命」の間に明確な段階の差異を設定する立場は窺えないと言える。

一方、林註に若干先行する呂惠卿註では、「性命の理」は、やはり本來的な持ち前を意味し、その回復には、「無爲」「無我」へと至る必要が有るとする。これは、呂惠卿の強烈な萬物一體の思想と關わるものである。この「萬物」と一體となった境地が「性」に復歸した境地であり、それは、彼の『老子』註では多く「靜」の字を以って語られている。

林疑獨より若干遅れるであろう王雱の『莊子』注釋でも、やはり無執着を意味する「無我」ということが重視され、この「無我」の境地に至ることが、「窮理盡性以至於命」であるとされていた。ここには、「盡性則人道畢、而未至命」(『南華真經新傳』一・五、頁七四三)と、「盡性」と「至命」の間の段階が設定されている。そして、この「性」はやはり本來的に「靜」なる存在であり、「至靜」であることは「無爲」と「有爲」の相即を示すものであった。

一方、王雱とほぼ同時期と推測される陳景元の『莊子』注釋には、本體としての「道」と相即した「性」への復歸を説き、且つ「天理」の語も多用し、「徐無鬼」に唯一「以窮理盡性爲未始有物也」(『義海纂微』八〇・六)と見られ、存在の究極を示す「未始有物」と「窮理盡性」が等置されているものの、林疑獨が積極的に「窮理」「盡性」「至於命」の概念を導入した「天地」の個所では、ほぼ『莊子』本文に沿う形の注釋を付し、『莊子』本文の主旨を越えてこれらの觀念を主張することは見られない。

林註は根源に復歸した境地を「無爲」「空」等と表現していたが、

それは成玄英疏にも見られた様に、唐初の空思想を重視した道教思想以来のものである。また、「靜」ということを重視している點は、呂惠卿・主雱註に見られた様に、北宋期の『莊子』注釋に見られる傾向である。この様な中で、林註の特徴を言うならば、やはり、「窮理」「盡性」「至於命」の間に段階的差異を設定している點であろう。

そもそも、人に在っては「性」、物に在っては「理」であるという林註の立場は、『程氏遺書』卷六「二先生語」が載せる「天之付與之謂命、稟之在我之謂性、見於事業之謂理」に通じるものであるが、その一方で、「窮理盡性以至於命、一物也」とする立場から、三者に「次序有り」とする張橫渠の立場を批判する一段を見るならば、「窮理」「盡性」「至於命」の間に明確に段階を設定する林註の立場は、むしろ張橫渠に近い。張橫渠は、

知ると至るとは道を爲めること殊に遠し。性を盡して然る後に命に至る、一なりと謂うべからず。理を窮め性を盡さざれば、即ち是れ戕賊にして、命に至るべからず。然れども、命に至るは止だ能く天の稟賦する所を保全し、本分なる者は且さかも以って加うる有るべからざるなり。

と述べ、「至於命」は「天の稟賦する所」の「本分」を全うするに他ならないが、そこには、「窮理」↓「盡性」↓「至於命」という次序があるとするのである。その活動時期が林疑獨と重なるであろう張橫渠の著述には、林註と共通する字句が見受けられる。「神」は「氣の本體」である「太虚」の「妙應」を意味し、その働きが「不測」であることからこれを「神」と言うとする立場は、張橫渠が『易』を重視している以上、自ずと林註と共通する。そして、『易』「繫辭」の「繼之」「成之」に依って「性」の達成を言う點、一である根源から多で

ある萬物への展開を説く點、そこに動と靜を見出し、それがより根源では統一されるべきであるとする點などは、共通する所である。しかし、これは北宋期全般に於いて好まれた論點でもあり、張橫渠に限つたことではない。むしろ、林註との差異の方にこそ目を向けるべきであろう。例えば、張橫渠は、

太虚にして形無きは、氣の本體なり。其の聚り其の散ずるは、變化の客形のみ。至靜にして感なきは、性の淵源なり。識あり知あるは、物交の客感のみ。客感客形と無感無形とは、惟だ盡性者のみ之を一とす。

とし、「氣の本體」としての「太虚」を「至靜無感」である「性の淵源」とする。本體としての「性」と言えよう。ここから、「物交の客感」としての「識・知」が生じることになる。作用と言える。しかし、この兩者は本質的に異なるものではなく、

太虚に由りて天の名あり。氣化に由りて道の名あり。虚と氣とを合わせて性の名あり。性と知覺とを合わせて心の名あり。

とし、本體である「太虚」とその作用の「氣」のどちらもが「性」の名の下に統一されるのである。所謂「氣質之性」と「天地之性」に關する、

形より後に氣質の性あり。善く之に反れば則ち天地の性存す。故に氣質の性、君子 性とせざる者あり。

という記述も、同様にこの「氣」の本體と作用との關わりから理解することが出来るであろう。この様に、林註と比べた時、「性」の位置付けが張橫渠の方がより根源的・本質的であると考えられる。

林註の思想も、こうした當時に於いて關心を呼んだ様々な概念を巡る幾つかの立場の中の一つであったと考えるべきである。それは、林

註で、道家的「無爲」、『孟子』の「反約」、佛教的「空」が同一視されてきたことから窺い得た様に、「理」「性」「命」の思想を三教に通底するものとして捉え、それを『莊子』の注釋という形で具現化したものであったと言える。そして、題材とした『莊子』自身も三教に通底する内容を持つものであることを證明すべく、佛教・儒教文獻との一致性を主張し、『莊子』の儒教的價值觀に對する批判は「寓言」であるとし、儒家的價值觀に對して、肯定的再評價を下していたのである。

註

(1) 「莊子之學、窮理盡性以至於命。不務無益之功、故術不可不謹也」(一〇〇・三)。

(2) 褚伯秀『義海纂微』の採註態度、及び上記四注の關連に就いては、拙稿「褚伯秀『南華真經義海纂微』の採註態度について」(『熊本縣立大學文學部紀要』第六卷第一號所收。一九九九年)を参照。

(3) 「太初者氣之始、以其未見形、故曰有無。物有則名隨之。此既無有名將安寄。一者道之所以名、物之所以命。莫得而有、莫得而無。一之所起、起於至妙、未有形也。物得以生、言其受命。則命在我、故謂之德。得其在我也。未形、造化之始。然已有辨制之分。是分不在物成形之後。雖有分而且然無間。此物之命也。且者不可以爲常之義。物有生則有形、生出於命、形出於生。人之有生、則與道同體。有形則與道合容。留動者、陰靜陽動而生物。物之成就、則自然生理。故命之在我、謂之性。性之在物、謂之理。形者道之象也。形體賴神而存。能保其神、各有儀、則謂之性。命出於生之前、性顯於神之後也」(三六・九)。

(4) 「天下失性既久、聖人教以脩性。性脩而至於無所復脩、則反於德。反於德、則冥於極、而同於初。初者未始有物。無物則虛。故同乃虛。虛而後有無窮之體。故曰大。大者有爲而未嘗爲。故合喙鳴。喙鳴者無心

於言爲之間也。喙鳴既合、蓋以事業合天地。天地與我而我與之合也。與天地爲合者、豈知之所能爲哉。縉縉若昏、無心而自合耳。是謂玄妙之德、無往而不順。聖人之道極矣」(三六・一〇)。

(5) 「致命者莫之致而至、盡情則性無不盡矣。神人者命之已致、性之已盡。天地猶樂、況於人乎、況於物乎。萬物各復其性命之情、則與道爲一。故曰混冥」(三八・一一)。

(6) 「有未始有夫未始有始也者、氣形質具而未相離。謂之渾淪。此道之極致」(三・一二)。

(7) 「天下萬物之理、各有一天。…解似不解、知似不知。凡論至其極者、皆疑之以不知、而後知斯至矣。問而有崖、切問也。問而無崖、泛問也。切問可窮理、未可以盡性。泛問可博知、未可以反約、故皆不可也」(八・一一)。

(8) 「聽之以耳、正聽也。聽之以心、反聽也。聽之以氣、無聽也。正聽以耳、將以窮理。反聽以神、將以盡性。無聽以虛、將以至命也。聽止於耳、不若於心。心有分別符則分而有合意。至於氣則無所復聽、虛以待物而已。道由此而集。心齋之妙用也。…顏子既悟、乃曰回未得、仲尼使之心齋、實自有回、既得使心齋之後、未始有回、則無我矣」(八・四)。

(9) 「曰心養者、萬法由心起、養之以理、鎮之以靜。物來則應、物去則忘。然後能無爲而無不爲。離形去知、同乎大通、人倫物理、混而爲一。故解心釋神、莫然無魂。此人道之極。由之而合乎天者也。夫物云云、指幻化、各歸其根、言空性。幻化有滅、空性無壞。故至於命者渾渾沌沌、終身不離」(三二・五)。

(10) 「無怠者神也。神則役陰陽、統日月、兼禮義。易所謂陰陽不測者是矣」(四五・五)。

(11) 「黃帝欲取天地、官陰陽。此至命體神者所爲。陰陽言其氣、天地言其形。氣精而形粗。精者神之質、陰陽者道之殘。蓋可問可答者易散而爲天地也。可官可任者神散而爲陰陽也。…至道之精、太易也。至道之極、

太極也。陰陽生於太易、天地生於太極。窈冥昏默、則未有象數。故謂之精、謂之極」(三一・一五)。

(12) 「大妙、神也。至於神而極矣。此學者入道之序。人生而有爲、以累其生。則死之所自由。私其生故有爲。所以勸公者、以其死之由私耳。至於命者、大同於物、公而無私、則無死矣」(九二・五)。

(13) こうした「神」の在り方を維持することが自ずと主張される譯だが、「養神」(五・一六)、「神定」(八・五)、「神閑」(一四・九)、「抱神」(三八・六)等と言われている。従つて、「故心虛神來舍也」(六七・二)の、「心」を空つぽにすればそこに「神」が宿るといふ道家の傳統的な立場も、「心」をからつぽの状態にすれば、「神」の本來の在り様を維持することが出来るということになる。

(14) 「聖人之靜、不爲動對、非世所謂靜也。善即所謂性。自其繼道以言則善也。自其成之者言則性也。性者命之在我、未嘗不靜。而世人所以不得與於此者、以其心逐物、所以失之。唯聖人不以物撓心、所以能靜也。…心虛而後能靜、靜而後能安、安而後能至於無爲。無爲者天地之平、道德之至、帝王聖人之所休息也。唯其無爲則會道於虛。虛則實者、萬物自然之理、無不在焉。其爲出於無爲、則向之實者虛矣。虛之而靜、靜而後動、所以不失其動。不失其動則無爲。無爲則羣才各任其事、當其實、使之盡性分之極而已」(四〇・五)。

(15) 『程氏遺書』卷一「凡人說性、只是說繼之者善也、孟子言人性善是也」(中華書局版『二程集』、一九八一年、第一冊、十頁)。

(16) 「駢枝與形、俱生出於性也。疣贅因形而有、出乎形也。…夫仁義道德、未嘗不相爲用。而仁義之迹、所以見惡於道德者、猶疣贅見惡於形也。駢枝喻仁義之本、疣贅喻仁義之迹、形性喻道德之正。駢枝出於性、而不可去、猶仁義之本、亦出於性也。疣贅出於形而可去、猶仁義之迹、出於人爲、故可去也。若能忘仁義之迹、則冥於性命之理、與道德爲一矣。忘形骸之累、則駢枝亦出於形性、與四肢同矣。贅疣乃形外之物、仁義

之迹、亦性外之物、去之所以全其形、忘之所以渾其道也」(二三・二)。

(17) 「仁義本於人之情性。…古人所以行仁義者、自其本性而充之。後世乃徇仁義之迹、入人爲之僞。故見其多愛耳」(二四・三)。

(18) 「蓋至德之世、以仁義忠信與性爲一體。未嘗離而求其名迹也」(三八・一七)。

(19) 「躬服仁義、所以盡性。明言是非、所以窮理。堯方內之治天下者、故其告意而若此。許由謂、堯既驟汝以仁義、則汝以是非矣。汝來何爲」(一九・二)。

(20) 「君子所性、仁義禮智、根於心」(『孟子』「盡心上」)、「若夫爲不善、非才之罪也。…惻隱之心、仁也。羞惡之心、義也。恭敬之心、禮也。是非之心、智也。仁義禮智、非由外鑠我也。我固有之也、弗思耳矣」(同「告子上」)、「堯舜性之也。湯武身之也。五霸假之也。久假而不歸、惡知其非有也」(同「盡心上」)。

(21) 拙稿『道體論』攷「道體」と「萬物」——(『熊本縣立大學文學部紀要』第四卷第一號、一九九八年)。

(22) 林疑獨より若干先行するであろう呂惠卿の思想には強烈な萬物一體觀が有り、そのことが、彼を晩年に華嚴思想に引きつけた要因の一つとなったであろうことについて、拙稿「呂惠卿關於『老子』『莊子』思想淺析」(四川大學『宗教學研究』一九九八年第四期所收、一九九八年)で論じた。呂惠卿の後を承ける林疑獨の「道」即個物の思想にも、こうした華嚴の一即一切的思想の影響が有った可能性も否定出来ないが、現存林註からは、その點を窺うことは出来ない。

(23) 「萬物皆備於我矣。反身而誠、樂莫大焉。強恕而行、求仁莫近焉」(『孟子』「盡心上」)。

(24) 「以天地爲棺槨、亦有以見其已至於命。則凡在命之下、有形有象者、皆爲己所役。故萬物備於我而無求也。至人之處己者如此」(二〇・二五)。

(25) 他の二箇所は、「夫道無不通、大而天地、小而毫芒、無乎不在。此萬

林疑獨『莊子』註の思想について

物所以備、廣大而無不容、淵深而不可測也」(四二・一四)、「萬物備於我、性命之理具矣」(七二・七)と有り、前者は、『莊子』の言う「道」の萬物への遍在が『孟子』の句と同意であるとし、そして、この遍在が、後者では、「性命の理」が備わっていることとして置き換えられている。

(26) 北宋期に於ける『孟子』の受容に就いては、近藤正則『程伊川の『孟子』の受容と衍義』(汲古書院、平成八年)、徐洪興『思想的轉型—理學發生過程研究—』(上海人民出版社、一九九六年)等を参照。

(27) 「孟子曰、惟聖人可以踐形。言可者僅可也。莊子論神人則頌論形體、合乎大同。與孟子相表裏」(三二・一四)。

(28) 「道無數則學者不能窮。道不變則萬世受其弊。天不神則功不妙、不爲則物不成。孟子曰莫之爲而爲者、是也」(三三・五)。

(29) 「大同則公而無私、故能無己。無己惡乎得有有。有非常有、無非常無。故親有者不見其無、親無者不見其有。不見無是溺於色、不見有是溺於空。二者皆倚於一偏、而非全也。故親有者昔之君子、親無者天地之友」(三二・一四)。

(30) 「及察其本、無生無形無氣、則果何自而有哉。冥於真空、而莫得其朕也。…蓋自無氣無形無生以觀之、則萬物者真空而已。自有形有氣有生以觀之、則無變而有、有變而無」(五六・八)。

(31) 「所謂本者成定慧、即性內之福。貪嗔癡、即分外之禍也」(一〇・三)、「比性命之情、不增不減、求其所自來而不可得。此之謂葆光」(三三・三〇)。後者に就き、王雱は同一個所に對して明確に「佛氏」と記しており、『南華真經新傳』二・一六、所謂「如來藏」の「不增不減」を踏まえると思われる。又、「所謂捨擊聖人者、深惡聖人之迹也。若禪家所謂我當時若見釋迦聖人出世、一棒打殺、意同」(二八・九)と有るものは、雲門文偃の「師云、我當時若見、一棒打殺、與狗子喫却、貴圖天下太平」(『龍藏經第一一八冊、『古尊宿語錄』卷一六所收『雲門匡眞禪師廣錄』三

- 六四頁)と一致し、又、「貴而上者、去道愈遠、賤而下者、取道愈近。世人常忽其下賤者而不知求道爲最近。禪家所謂佛在糞堆頭。與此意合」(六八・三)と有るものは、その出典を確認し得ないが、例えば、同書に「一日云、萬法從甚處起。代云、糞堆頭」(同、卷十七所收「雲門匡眞禪師廣錄」三七三頁)等を踏まえるものであろうか。
- (32) 中嶋隆藏「郭象の思想について」『集刊東洋學』第二四號所收、一九七〇)。
- (33) 「夫稟受形性、各有涯量、不可改愚以爲智、安得易醜以爲妍」(五九頁)。成玄英疏の引用は『莊子集釋』(中華書局新編諸子集成版一九六一年)に依る。以下も同じ。
- (34) 「夫生滅交謝、寒暑遞遷、蓋天地之常、萬物之理也」(一一二頁)。
- (35) 「内去心知、外忘事故、如混沌之無爲、順自然之妙理也」(五四〇頁)。
- (36) 「是以即寂而動、即動而寂、無爲有爲、有無一時、動寂相即、故可爲君中之君、父中之父。所爲窮理盡性、玄之又玄、而衆父之父、故其宜矣」(四一九頁)、「而言無有者、非直無有、亦乃無無、四句百非、悉皆無有。以無之一字、無所不無、言約理廣、故稱無也。而言何從至此者、但無有之境、窮理盡性、自非玄德上士、孰能體之」(七六〇頁)。
- (37) 「我初始生於陵陸、遂與陸爲故舊也。長大游於水中、習而成性也。既習水成性、心無懼憚、恣情放任、遂同自然天命也」(六五七頁)。
- (38) 注(22) 拙稿を参照。
- (39) 拙稿「王雱の老莊解釋について」『東方學』第八十二輯所收、一九九一年)を参照。
- (40) 拙稿「碧虛子陳景元の思想」『集刊東洋學』第六十五號所收、一九九一年)を参照。
- (41) 『二程集』第一冊九十一頁。
- (42) 『二程集』第一冊一二二頁。
- (43) 『二程集』第一冊一一五頁。
- (44) 「知與至爲道殊遠。盡性然後至於命、不可謂一。不窮理盡性即是戕賊、不可至於命。然至於命者、止能保全天之所稟賦、本分者且不可以有加也」(二三四頁)。引用文は、章錫琛點校『張載集』(中華書局、一九七八年)に依る。以下も同じ。
- (45) 「太虛無形、氣之本體。其聚其散、變化之客形爾。至靜無感、性之源。有識有知、物交之客感爾。客感客形與無感無形、惟盡性者一之」(七頁)。
- (46) 「由太虛、有天之名。由氣化、有道之名。合虛與氣、有性之名。合性與知覺、有心之名」(九頁)。
- (47) 「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」(二三頁)。
- ※『道藏』番號は翁獨健編『道藏子目引得』(哈佛燕京學社、一九三五年)に依り、(五五・七三四)の様に表記した。『道藏』所收文獻からの引用は、卷數・紙數を、「卷六十八第三紙」↓(六八・三)の様に略記した。