

日本中國學會報 第七十四集
二〇二二年十月八日 發行 拔刷

王安石・王雱の道德性命の思想

田村有見惠

王安石・王雱の道徳性命の思想

田村有見恵

問題の所在

従来、北宋の思想史は周敦頤、程顥、程頤、張載、邵雍を中心として、性、理を論じる道學が興ったという朱熹の道統論に則して論述されてきた^①。その道學は王安石（一〇二一—一〇八六）の學說（以下、新學）への對立から興ったとする指摘はあるものの新學については依然として究明されていない點が多い。この従来前提とされてきた朱子學の道統論に基づく枠組みに對する見直しは宋代思想史研究の一つの課題である^②。

朱子學の道統論の視點からの北宋思想史研究と、朱子學の道統論の視點を通さない北宋思想史研究にはそれぞれの意義があり、その兩者の視點を明らかにすることが望ましい。本稿では後者の立場から道學の對立者と見なされてきた王安石の體系的な思想を明らかにすることにより、北宋思想史の再検討を試みる^③。

周知のとおり新學は儒學、老莊思想、佛教に涉り、王安石の著書には散逸したものも含めて『易解』、『孟子解』、『老子注』、『莊子解』、『楞嚴經解』、『華嚴經解』、『維摩詰經注』等がある^④。新學が三教融合

の立場であったことについては余英時氏、尹志華氏、胡金旺氏、ジョ・ハンソク氏等の指摘がある。そして、王安石に性命之理、道徳性命、窮理盡性以至於命の學說があつたことが陳植鏗氏、土田健次郎氏、漆俠氏、李祥俊氏、尹氏、夏長樸氏、胡氏等によつて指摘されている^⑤。中でも王安石の性の說に關しては、賀麟氏に「正性（代表眞我的天命之性）、與不正之性（指情習而言）的區別」、蔣義斌氏に「由生生之「本」論性」、土田氏に「性にやどる善への復歸能力」、魏福明氏に「形上層次」、「形下層次」とある。また王安石の道徳性命の說に關して、胡氏は現實では不同であるが本質的には至善であると指摘する^⑥。そして筆者は舊稿において王安石の特に命に重點を置く一の性命之理の說に着目し、一は本來的な完全なものを意味し、人は生まれながらに性命之理という同一の命、性を萬人が均しく受けて有しているという説を提唱していたことを指摘した^⑦。

しかしながら、王安石の命、性、道、徳の說と従來の注疏との思想的差異點、また王安石と王雱（一〇四四—一〇七六）の道徳性命の說の思想的な關係については多分に研究の餘地が残されている。本稿では王安石の一の性命之理の學說を踏まえた上で、道徳性命の概念規定を

分析する。

先に結論めいたものを述べるならば、道德性命の説も一の性命之理の説と同じく、萬人が同一に有している本來的な完全な善なるものを意味する。そして、その本来有しているものの同一を説くことは、生まれながらに萬人は均しく完全な善なる存在に到達しうる可能性を有していることを強調する説であつたことを示している。

本稿の構成としては、まず、王安石の命、性の概念規定を注疏との差異点に着目して考察し、次に王雱の命、性の概念規定を確認し、最後に王安石、王雱の道、徳の概念規定と、命、性と道、徳の思想的關係を検證する。

これらを明らかにすることは、王安石、王雱の思想を明らかにすることに留まらず、その新學を意識しながら自説を形成した反新學者の司馬光の心、中の學説、程頤の性、理の學説、蘇軾の學説を明らかにすることに結びつき、ひいては新學の形成と共有を前提とする北宋思想史研究の一視角を供することとなる。

一、王安石の命、性

一、王安石の命

本章では北宋の性命の説に關する言説を確認した上で、王安石の命性の説とそれ以前の權威であつた注疏との差異点を考察する。性命の説が儒學、佛教、老莊思想を問わず北宋の共通の議論の一つであつたことは土田氏、余氏、尹氏等に既に指摘がある。特に王安石の性命の説に關して、陳植鏗氏は陳瓘の『尊堯集』「臣聞先王所謂道德者性命之理而已矣。此王安石之精義也。有三經焉、有字說焉、有目錄焉、皆性命之理也」(『邵氏聞見後錄』二三)を挙げた上で、宋學の性命の説を

議論する風潮は王安石を嚆矢すると指摘する。⁹⁾

宋代士大夫の言説に目を向けると、新學贊同者の立場としては王安石の女婿である蔡卞の「王安石傳」に、王安石が『雜說』を著したことに、人々が道德の意味を追求し、性命の端を窺うようになったという記述がある。¹⁰⁾

新學批判としては、司馬光の「論風俗劄子」(熙寧二年)の科擧受験者達が孔子が殆ど言及しなかつた性命を論じ、老莊思想に流れているという批判も有名である。¹¹⁾ また、元祐元年に司馬光が宰相に就任した直後の上奏文では、王安石が聖人の理解しやすい言葉を奇妙なものに變えたと批判する。この王安石が概念規定を變えた語の中に命、性、道、徳の語が含まれていたと考えられる。

蘇軾が當時の學者が性命の説を論じ、釋迦や老子を聖人とし、書肆には老莊の本ばかり竝べられていたことを批判したこともよく知られている。¹²⁾

程頤は後生の人が性命を従來とは異なる意味で解釋し、性命に高遠な意味を付與したことを批判したが、司馬光や蘇軾の言説を併せて勘案すれば王安石の性命の説に對する批判であつたと考えるのが妥當である。¹³⁾

元祐二年、正月戊辰の詔には、科擧において『申子』、『韓非子』、『佛典からの引用と、『老子』、『列子』、『莊子』からの出題が禁止されたことが記されている。これは新學隆盛下の科擧では、それらの書からの出題や解釋が主流であつたことを意味する。¹⁴⁾

陸佃、龔原、呂大臨、程頤に従學した周行己の策問である「佛老與儒者之道同異」(『浮沚集』三)では、儒、老、佛の道は同じであるとすると、老、佛を排除しようとする學派が存在したことを記して

おり、前者は新學、後者は反新學の立場を示している。⁽¹⁶⁾

右から司馬光、蘇軾、程頤は、性命をはじめとする聖人の語を王安石が高遠で究め難い意味に變えた點、また王安石の説が、人々が老莊思想や佛教に流れる影響力を有していた點を批判していたことが看取できる。新學は一つの思潮を興し、贊否の別はありながらも同時代人に共有され議論を巻き起こした。その王安石の道德性命の學說とはいかなる説であつたのか。

次に王安石の性命の概念規定と注疏との差異點を確認する。王安石の命、性の説は、新學の核心的な説であり修養により到達を志向する境地を意味する。その代表的な史料としては「中庸」の「天命之謂性、率性之謂道」に對する解釋がある。本章で擧げる條は舊稿で引用した條も含むが、本稿では新たに注疏との差異點を加えて王安石の命、性の概念規定を明らかにし、その上で性命と道德の關係を検證する。まず、注疏は命、性を次のように解釋する。

鄭玄注

天命は天が命じることによつて人を生むことである。これは性命という。木神は仁、金神は義、火神は禮、水神は信、土神は知である。『孝經』は、性は生まれつきの性質であり、命は人が稟けた程度であるとする。(天命謂天所命生人者也。是謂性命。木神則仁、金神則義、火神則禮、水神則信、土神則知。孝經說曰、性者生之質、命人所稟受度也。)(『禮記注疏』「中庸」)

孔穎達疏

天命を性というとは、天には本來形はなく、言葉で命令することもないが、人には自然に生まれながらに賢愚や吉凶があるのは、天が命を付與してそのようにさせたようなものである。そのため

天命という。『老子』に道には本來名はなく、あえて名づけて道というとある。ただ人は自然に感じて生まれながらに剛柔や好悪があり、仁、義、禮、智、信がある。これは天命の自然である。

そのため性という。(天命之謂性者、天本無體、亦無言語之命、但人感自然而生有賢愚吉凶、若天之付命遣使之然、故云天命。老子云、道本無名、強名之曰道。但人自然感生有剛柔好惡、或仁、或義、或禮、或智、或信。

是天命自然。故云、謂之性。)(同上)

鄭玄は命を命令、性を生まれつきの性質の意味で解釋した。そして、孔穎達は命を運命とし、人の性には生まれつき賢愚、吉凶の性質や境遇の差異があるとした。その注疏を前提とした上で王安石は命、性を注疏とは異なる角度から次のように概念規定した。

人が天から受けて生まれながらに我に保有させているものを命といい、命が我に内在することを性という。人だけが受けているのではなく、草木、禽獸、昆蟲、魚鼈も天から稟けた性がある。そうであるならば性とはいつたようなものであるのか。答え、善だけである。性は均しく善であつても、おのずと明らかになるようなものではない。その性を明らかにしようとするならば人はそれに循うだけである。その性に順つて失うことがなければ五常の道はおのずと明らかになる。……それは天が生む時にこの性命というものがあつた、その道を修めなければ、その性命を明らかにすることはできないからである。(人受天而生使我有是之謂命、命之在我之謂性。不唯人之受而有是也、至草木、禽獸、昆蟲、魚鼈之類、亦稟天而有性也。然則性果何物也。曰、善而已矣。性雖均善、而不能自明。欲明其性、則在人率循而已。率其性不失、則五常之道自明。……蓋天生而有是性命、不脩其道、亦不能明其性命也。)(『集說』二二三、「中庸」)

右の條について、既に舊稿で王安石が佛性説を踏まえ、萬人は天から同一の命を均しく稟けているという説を立てたこと、命が自身に内在することを性であると規定したこと、現實の不完全な状態を一といふ本来の完全な状態へと到達させる修養を唱えたことを指摘した。

本章では特に注疏との差異點に主眼を置いて考察する。性について注疏が性質、能力、遇不遇の差異を説いたのに對し、王安石は本來的な性を善而已矣というように善不善に着目し、萬人はその命である性を均しく受けていると規定した。

王安石の「命之在我之謂性」の引用が王雱、黃裳、龔原に見えることから、同時代人にその説が王安石の性命の説として共有されていたといえる。また、王安石は「不脩其道、亦不能明其性命也」というように性命とは道の修養の過程を経て明らかにする境地であると規定した。

命の概念規定について王安石は他にも次のように論じる。

命とは無始の時からいまだかつて生まれたことはなく、死んだこともない。そのため物が根に歸ることを靜といい、靜であれば命に復する。(命者、自無始以來、未嘗生、未嘗死者也。故物之歸根曰靜、靜則復於命矣。)(『老子注』一六、歸根曰靜、靜曰復命。)

未嘗生、未嘗死は不變のものとして常に存在していることを意味する。王安石は根という本來的なものに歸ることは靜であり、靜の状態は命を復した状態と同一であると規定した。この常に存在する命は先の「人受天而生使我有是之謂命」(『集說』一二三)というように、人は天から受けた命を内在させているという説とも一致する。

二、王安石の性

次に王安石の性の概念規定について考察する。それについては先に

確認した條の他に「中庸」の「喜怒哀樂之未發謂之中。發而皆中節、謂之和。中也者天下之大本也」に對する解釋に見える。そのため、まずその正文に對する孔穎達疏と王安石の注の差異點を確認する。孔穎達疏

「喜怒哀樂の未發を中という」とは、喜怒哀樂は狀況によつて生じるが、未發の時は澹然として虛靜であり、心に思慮することなく理に當たる。そのためこれを中という。それらが生じて節に中る。「これを和という」とは、寂靜でなければ喜怒哀樂の情がある。また動いてそれらが生じても、節限に中るならば調和して互いに性と行動が和するようなものである。そのためこれを和という。

「中は天下の大本である」とは、情欲が生じない時のことであり、人性の初本である。そのため天下の大本であるという。(喜怒哀樂之未發謂之中者、言喜怒哀樂緣事而生、未發之時澹然虛靜、心無所慮而當於理。故謂之中。發而皆中節。謂之和者、不能寂靜而有喜怒哀樂之情。雖復動發、皆中節限猶如鹽梅相得性行和諧。故云謂之和。中也者天下之大本也者、言情慾未發、是人性初本。故曰天下之大本也。)(『禮記注疏』

「中庸」)

孔穎達は、未發は當於理であり、中であり、人性初本であるとした。つまり、初本の性は理(正しき)に相當するという規定である。また先に確認したように孔穎達は性には生まれつきの能力の差異があると規定しているため、人性の初本という條件下でのみ理に相當する状態であるとされた。

次に王安石の説を確認する。

未發の時、「これを中という」とは性のことである。發して喜怒哀樂の節に中たる。「これを和という」とは情のことである。後

世には性を善とし情を惡とする説が多いが、そもそも性情は一つのものである。性が善であれば情も善であり、情を不善というのは不適當な説である。情に罪があるわけではない。『禮記』(樂記)に「人の生は靜であり、天の性である。物に感じて動くのは、性の欲である」とある。この中とは、性が我に内在することである。和とは、天下が求めるものを同じくすることである。大本とは、性が一人だけにあるものではないということである。聖人から愚人まで皆にこの性がある。(當其未發之時、謂之中者性也。能發而中喜怒哀樂之節。謂之和者情也。後世多以爲性爲善而情爲惡、夫性情一也。性善則情亦善、謂情而不善者說之不當而已。非情之罪也。禮曰、人生而靜、天之性也。感物而動、性之欲也。則是中者、性之在我者之謂中。和者、天下同其所欲之謂和。夫所謂大本也者、性非一人之謂也。自聖人愚夫皆有是性也。)(『集說』一二四「中庸」)

王安石は「未發謂之中」の中を「性が我に内在すること」(性之在也)であると規定した。つまり、未發の状態は性となる。そして、聖人から愚人まで天から受けた性は同一のものであり、萬人は未發の中であり靜である性を内在するという規定である。これは孔穎達が未發の性を人君だけが有すると解釋したことと異なる規定をしたことが重要である。そして、大本を孔穎達が人性の初めの段階と規定したのに対して、王安石は本來的に完全な性を萬人はおおもと(大本)として有していると規定した。このように王安石は現實に生じる個別性ではなく、天から人が受ける時點での萬人の性が完全な善であるという點において同一であることを強調した。

また、未發が性であることについては次の條にも見える。

喜怒哀樂好惡欲がまだ外に發することなく心に内在している状態

は、性である。喜怒哀樂好惡欲が外に發して行爲に現れた状態は、情である。性は情の本であり、情は性の作用である。そのため私は性、情は一つのものであるとする。……そのためこの七つは、人が生まれながらに有しており、物に接した後には動く。動いて理に當たれば聖人、賢人となる。理に當たらなければ小人となる。(喜怒哀樂好惡欲未發於外而存於心、性也。喜怒哀樂好惡欲發於外而見於行、情也。性者情之本、情者性之用。故吾曰、性情一也。……故此七者、人生而有之、接於物而後動焉。動而當於理則聖也、賢也。不當於理則小人也。)(『文集』六七、性情)

王安石は未發の状態を性とし、その性は萬人が内在させているもので、差異は動いた時に理に當たるか否かであると規定した。この「動而當於理」の理は正しさの意味である。生まれる時は同一のものを受けているが、言動が理に當たるか否かによつて賢愚の差異が生じるという規定である。これは同時に萬人が完全な善なる存在である聖人に到達できる可能性を性として有していることを意味する。

また性は本來的なもので、情は現實の状態であるという規定である。その現實の情も本來的には完全な性であるため、本來の性の境地に到達すれば性と情は一つのものであることが可能であるという説である。道と性命之理の關係については次の條に見える。

大象は道の比喩である。その大なるものを執れば萬物が歸る所となる。私は性命の理に順い、受けて逆らわない。(大象者道之喩。執其大則爲萬物之所歸向。吾能順性命之理、受之而不逆。)(『老子注』三五、執大象、天下往。)

王安石以前の『老子』の注釋に關しては王安石に「王弼又失孔子之旨」(『老子注』一)とあるため王弼注と比較するが、右の正文に對し

て王弼注には性命之理という語は見えない²⁴。そのため、人は性命之理という完全なものを受け、それに順うという説を唱えたことが王安石の特徴である。

性、命、一を論じるものとしては次の條がある。

そのため元は性の本である。如來藏である。涅槃はすべて如來藏から出て、本は一であるが、根は一ではない。涅槃は性を本から受ける。そのため本は命である。(故元爲性本。卽如來藏也。涅槃皆從如來藏出、本一而已、根則不一。涅槃受性於本。故本爲命。)(『楞嚴經解』一、我今觀此浮根四塵。)

王安石は元は性の本であるとした上で、性の本は如來藏であり、一であり、命であると規定した。これは王安石が性、命、如來藏という語で儒學と佛教の説を融合させたことを意味する。

以上、王安石の性命の説を整理すると、王安石は「中庸」の注では、萬人が天から均しく命を受け、命が自身に内在することを性であると規定した。また、『老子』の注では、命は常に存在するものであり、根に歸することは命に復することであると規定した。そして、『楞嚴經』の注では、性は如來藏であり、一なる本は命であると規定した。以上、従来の注疏が命、性を運命として人の生まれつきに能力や性質の差異がある點に着目した説であったのに對して、王安石は萬人が同一にしている點に着目し、命を善か否かの範疇で論じ、命は完全な善となる根據として萬人が有しているという説を立て、命、性、如來藏の語により儒學、老莊思想、佛教を融合させる説を提唱した。

二、王雱の命、性

一、王雱の命

本章では王雱の命と性の概念規定を確認する。王雱の特徴は、王安石の命、性の説を繼承している點にある。また『老子』、『莊子』の注釋は王安石よりも王雱の方が多く現存するため、王雱の説により王安石の説を類推することが可能である²⁵。なお、王雱に「今世傳注釋、王弼、張說兩家、經文殊舛、互有得失、害於理意者不一」(『訓傳』序)という評があることから、王弼注との差異點に着目し、王安石、王雱の思想的特色を分析する。

まず王雱の命と性の概念規定を分析する。次の『老子』一六章は前節で確認したように王安石が命の概念規定をした條である。

生まれながらに保有しているものを性といい、性は命を稟けている。命とは生まれる前から存在する、道の完全體である。『易』(「説卦」)の「理を窮め性を盡くし、それによつて命に至る」である。

觀復とは、理を窮めることである。歸根とは、性を盡くすことである。復命とは、命に至ることである。命の究極に到達し、性を離れないことである。(有生曰性、性稟於命。命者在生之先、道之全體也。易曰、窮理盡性、以至於命。觀復、窮理也。歸根、盡性也。復命、至於命也。至於命極矣、而不離於性也。)(『訓傳』一六、歸根曰靜、靜曰復命。)

王雱は命を復する境地であるとし、その命は人が生まれる前から常として存在する道の完全體であるとした。つまり、命と道は本來的には同じ境地を指すという規定である。現實に現れる道は本來的な完全な状態ではなく不完全な状態であるが、道の本來的な完全な境地に到達した場合は、本來的な命の状態と一致するという意味である。

また、同正文に對して王弼は「復命則得性命之常」と注するが、王弼は命、性よりも虚無、虚靜、無に重點を置く傾向がある。『老子』注としてはその王弼の無の思想が權威を有する中で、王安石、王雱は命、性の概念に着目し、それらを新しく規定しなおした。

命と性に關しては次の條がある。

命を無の時に受け、形を有の時に成す。そのため天地の始まりであり、萬物の母という。……そうであるならば老氏の言葉は、盡性を論じているのである。(受命於無、而成形於有。故曰天地之始、萬物之母。……然則老氏之言、姑盡性而已。)(『訓傳』一、無名天地之始、有名萬物之母。)

右で王雱は老氏は盡性を論じていると規定した。この盡性とは性を本來的な完全なものとすることを意味する。王弼注は同じ正文に對して「凡有皆始於無」と、無から始まることを強調した。一方、王雱は王安石の説に則り、自身が天から命を受けている點を強調した。これは北宋の虚無批判の思潮の中にある説であることを示している。⁽²⁸⁾

二、王雱の性

次に王雱の性の概念規定について分析する。王雱には性を論じる記録が多く現存する。中でも『訓傳』一五章は人の性を水の形状に譬えて詳細に性の概念規定を論じる章である。

人の生の初めは大空と同じで、凝結して自身の體が構成されるのは、水が氷になるようなものである。道端で水が溶けることがある。そのような状況では、その形は一つの形を留めておらず、溶けて散らばった状態であるため、切實に元の状態に戻ろうとする。人の性は水のようなもので、凝結して造られる。そのため凝結すれば通じなくなる。釋けるとは本来の状態に戻ることである。(人

生之始、同於大空、凝爲我體、如水有冰。故爲道有冰解凍釋者。事至於此、其容已不滯於一體、渙然將釋矣、切實原之。人性如水、爲造化所凝。故結而不通。彼釋者反本而已矣。)(『訓傳』一五、渙若冰將釋。)

王雱は性が本來的な一定の形をとつていない状態と、凝結して一定の形をとつている状態とがあると規定した。これは本来の性は完全で善なるものであるが、水が氷となった時、多様な形となり差異が生じるように、人の性も人が受けた後に固有の性質となり、本来の完全なものではなくなることを意味する。また右では反本という本来の完全な状態に戻す説が見える。この反本の修養論は、次章で確認するように、もとは王安石『老子注』一〇章や五二章に見える思想であり、王雱は王安石の説に則して反本の説を強調した。

また、右の『訓傳』一五章の續きでは性を次のように論じる。

素材であつてまだ器になつていないことを樸というのは、性の完全體の喩えである。水が融けた後に、天性の完全なものが顯現する。人偽によつて彫刻される以前の状態であるため樸のようである。(材未爲器、謂之樸、喻性之全體。由冰釋之後、乃能存天性之全。而不離於人偽、故若樸也。)(同上、敦兮其若樸。)

王雱は特定の形をとつていない状態が性の完全體であり、個別的な形から解放された後に天性の完全なものが顯現すると規定した。そして、

性は完全であり虧けることはない。しかし自然と完全になるものではない。(性全不虧。而不自有其全。)(同上、曠兮其若谷。)

水の性は本来は清らかである。しかし濁る場合があるのは物が空の状態に混入したためである。人が物を清らかにしなければ、混じり濁つた状態となる。(水性本清。而濁者混於物空。人不自潔於物、

故渾然若濁者也。(同上、渾兮其若濁。)

このように王雱は性を水の状態に譬えながら本来の性が清らかで完全であること、その性は自然と完全な状態が保たれるわけではなく、修養によってその本来の状態に戻す必要があることを説いた。³⁵⁾ 右の『訓傳』一五章について、王弼注には性という語は見えない。その従来王弼注の思想とは異なり性、命で體系立てて論じたことが新學の特徴であった。

以上、王雱の命、性の概念規定を確認した。王雱は王安石の人は命を受けており、その本來的な命を完全にすることを志向するという説を敷衍する立場である。また、王雱は性は本来完全な善であるが、その性は人の個性が生じた現実の状況下では本来の完全な状態ではなくなるため「本に返す」(反本)という修養が必要であることを説いた。この王雱の反本の説も王弼が無を本とし、無に返ることを唱えていたこととは異なり、王安石の命という完全な善への到達を志向する説に則つたものである。³⁴⁾ 上記のように王雱の命、性の説は王安石の學説を踏襲する立場であることが検証しえた。

三、道徳

一、王安石の道徳

本節では王安石の道徳の概念規定と、道徳と性命の關係を検討する。新學は道徳性命の説であると見なされていたが、従来の説とどのような差異があるのか。また、道徳と性命はどのような關係であるのか。

北宋で共有されていた道徳の説としては佛老批判を唱えた韓愈の「原道」がある。ここでは「仁與義爲定名。道與徳爲虚位。」(『韓昌黎文集校注』一、原道)というように、韓愈は老子の道徳を批判し、儒學

の仁義を強調した。³⁵⁾ 王安石の道徳の説は右の韓愈の説を意識したものであると考えるのが妥當である。

王安石の道徳性命の捉え方は龔原へ宛てた書簡に見える。龔原は幼い時から王安石を師としていた人物である。

道徳性命は、その大本は一つである。道には君子、小人があり、徳には吉凶があり、命には順逆があり、性には善悪があるのは、理であり、疑う餘地はない。(道徳性命、其宗一也。道有君子有小人、徳有吉凶凶、則命有順有逆、性有善有惡、固其理、又何足以疑。)(『文集』七二、再答龔深父論語孟子書)

王安石は道徳性命の大本は一であると規定した。つまり、道、徳、性、命と四つの語ではあるが、その道、徳、性、命の大本は一つの境地であることを意味する。また、一方で現実の人ごとの道徳性命の質の差異も認識していた。これは人が道徳性命を受けた時点と生まれた後ではその内實が異なっていることを意味する。これは佛敎の如來藏思想、本覺思想、理と事の説が踏まえられ、現實には様々な状態が生じるが、本來的には如來藏、覺、理を有しているという説と重なる。

道と徳の關係については、「道之在我者徳也」という語が王安石の性命説を代表する「命之在我之謂性」と對になつていること、そして同文が王雱や龔裳にも引用が見えることから、それが王安石の代表的な道徳の説であつたと判断できる。³⁶⁾

王安石の「道之在我者徳」の説は次の三條に見える。

萬物が正しくなつた後に存在するのは天である。必ず正しきによつて行くのは道である。道が我に内在するのは徳である。(萬物待是而後存者天也。莫不由是而之焉者道也。道之在我者徳也。)(『文集』六七、九變而賞罰可言)³⁷⁾

道の全體を語ろうとするならば、存在しないことはなく、行わな
いことはないが、學ぶ者が據ることはできないものである。しか
し心に保持しなければならぬ。道が我に内在するのは徳であ
り、徳は據ることが出来る。(語道之全、則無不在也、無不爲也、學
者所不能據也。而不可以不心存焉。道之在我者爲徳、徳可據也。)(『文集』
七二、答韓求仁書)

生むとは道である。畜うとは徳である。これを玄徳という。道が
我に内在するのは徳である。(生之、道也。畜之、徳也。是謂玄徳。
道之在我者徳也。)(『老子注』一〇、生之畜之。)

ここで「道之在我者徳」というように、王安石は道が自身に内在す
ることを徳であると規定した。それは存在する場所によつて名稱は變
わるが、道と徳は本來的には同一の概念を意味しているということだ
である。これは第一章で論じた「命之在我之謂性」が、命という完全な
ものが自身に内在することを性であると規定したことに同じ思路であ
る。つまり人は命や道という完全なものを本來的に内在させている
という思想である。この説は本章冒頭の「道德性命、其宗一也」(『文
集』七二)の説とも合致する。

そしてこの命と性、道と徳が本來的には同一の概念であるという説
は、ただの單純化を意味するのではなく、人が本來的に完全な善なる
存在となりうる可能性を等しく内在させているという意味になる。そ
れはまた儒學、老莊思想、佛教の教えごとに語としては命、道、如來
藏と異なるが、萬人が完全な善なる存在に到達できる同一の根據を有
しているという點において三教は融合しうることを意味する。

また、王安石は聖人を次のように論じる。

生んでもその生んだものに執着しない。爲してもその爲したこと
を恃まない。功績が成就してもその功績に留まらない。この三つ
は無我から出るものである。ただ無我であり、その後己を失わな
い。……聖人は上記の三つに留まることなく、その後道の常を我
に内在させて離れることはない。(生之而不有其生。爲之而不恃其爲。
功成而不居其功。此三者皆出於無我。惟其無我、然後不失己。……聖人
不居上之三者、然後道之常在於我而不去也。)(『老子注』二、生而不有、
爲而不恃、功成不居。)

王安石は聖人とは道之常が自身に内在し、無我という、私欲を超越
した境地に到達した人物であると規定した。この道之常とは不變なる
道であり、本來的で完全な性命の境地である。

ここで王安石の道の概念規定を確認する。王安石の道の概念規定は
『老子注』に散見できる。

天が法るものは道である。そのため天は道であるという。道には
古今はない。そのため道は長い間存在しているという。(天之所法
者道也。故曰天乃道。道則無古無今。故曰道乃久。)(『老子注』一六、道
乃久。)

右から王安石は天と道は同一のものであり、その道は常に存在する
ものであると規定していたことが看取できる。

また聖人と道の修養については次のように論じる。

士とは道に仕える者の名稱である。はじめは士となるとは、道に
仕えることを離れないことである。ついには聖人となるとは、道
と一體となることである。道に仕えるという言葉では表現しきれ
ないものであり、道と一體となつた存在のことである。(士者事道

之名。始乎爲士、則未離乎事道者也。終乎爲聖人、則與道爲一。事道不足以及之、與道爲一。」(『老子注』一五、古之善爲士者。)

王安石は道に仕えるという修養を完成した存在が聖人であり、その聖人は完全な道の境地と一體となった存在であると規定した。王安石はその修養論として道である本に返ることを説く。

老子はその本に返ることをいい、ついには道によつて教えを起した。(蓋老子爲言其反本、遂自道而起教。)(『老子注』一〇、愛民治國、能無爲乎。)

一陰一陽を道といい、陰陽の中に沖氣がある。沖氣は道から生じる。道は天である。萬物が自然に生じる所であり、そのため天下の母である。物が芸芸としており、それぞれその根に歸る。その根に歸ることを靜という。靜であつて命に復すれば、その本に返ることができる。(一陰一陽之謂道、而陰陽之中有沖氣。沖氣生於道。道者天也。萬物之所自生、故爲天下母。夫物芸芸、各歸其根。歸根曰靜。靜曰復命、則得以返其本也。)(『老子注』五二、天下有始、以爲天下母。)

その根に復歸することができれば、終身咎なく、常久の道に合致することができる。(復歸其根、則終身不至於有咎、而能密合常久之道。)(『老子注』五一、無遺身殃、是爲襲常。)

反本の本は、本來的な道の境地を意味する。そして、道者天というように、王安石は道と天を同一のものであると規定した。また、王安石は根に復歸した状態は常久之道という不變である完全な存在に合致するとし、根、命に復歸することを強調した。

右のように王安石は道はすべての始まりであり、天と同一であり、

常に存在し続けるものであると規定した。そして、道と徳の關係を「道之在我者徳也」というように、「命之在我之謂性」と對應させた上で、道が自身に内在することを徳であると規定した。王安石の特徴としては、道と徳は本來的に同一であり、萬人が完全な善なる存在へ到達することができる根據であると規定した點、聖人はその道と一體となった存在であると規定した點、修養論として反本の説により、本來的な道に到達することを志向する説を唱えた點が擧げられる。その復歸する境地についての王弼と王安石の差異點としては、王弼の「復歸於虛靜」(『老子道德經注』一六)という復歸する境地を虛靜と規定した點、王安石の復歸する境地を完全な善なる命であると規定した點が擧げられる。そしてこれは韓愈の道德の説と異なることに意味があつた。

二、王雱の道德

本節では王雱の道と徳の概念規定を検證する。先に概要を述べると、王雱は王安石の「道德性命、其宗一也」、「道之在我者徳也」の説を敷衍する立場である。王雱の道の思想は次の文に見える。

聖人は多いがその道は一つである。(聖人雖多、其道一也。)(『訓傳』序)これは儒學、佛教、老莊思想のそれぞれに聖人的な存在がおり、その道の意味する語は教えごとに異なるが、その道の内實は一つであるという三教融合の立場を示している。その立場を踏まえ、王雱の性命道德の概念規定を確認する。

徳は得るという意味である。物が道から生まれてそれぞれ道を得る。そのためそれを性という。その性を得て失うことがなければ、徳は完全なものとなる。徳は今まで道を異にしたことはない。しかし有徳者であつても利己的になつて道を失うことがある。かの眞人はそうではない。性命道德の實體は混在して一であり、この

四つの名稱はその時代によつて名稱を異にするが、私はその異なることを知らず、またその同じであることも知らないとする。(徳者得也。物生乎道而各得於道。故謂之性。得其性而不失、則徳之全也。徳未嘗異道。而有其徳者嘗至於自私而失道。彼真人者不然。性命道德之實渾乎其爲一、而四者之名應世而殊號、吾莫知其異、亦莫知其同也。)(『訓傳』下、徳經)

王雱は人が道を得たことを性と稱し、その性を失わないことが完全な徳と同義であると規定した。つまり、道、性、徳は同一の境地を本源としていることを意味する。そして、「性命道德之實、渾乎其爲一」というように、性命道德の四つの語の内實は一なるものであると規定した。これは王安石の「道德性命、其宗一也」が、現實には道、徳、性、命という名稱の差異が生じるが、本來的には同一の根源から生じているものであるとした説と合致する。また、王安石の「道之在我者徳也」の説を踏襲したものとしては次の條が擧げられる。

道が我にあることを徳といい、徳が至れば道と一となる。道は容れることはできず、徳によつて顯われる。徳は無我であり、道に従うだけである。(道之在我之謂徳、徳至則與道爲一。道不可容、因徳而顯。徳者無我、従道而已。)(『訓傳』二二、孔徳之容、唯道是從^①)

道が自身に内在することを徳というが、その徳は修養しなければ本來的な道と完全には一致しない。そのため修養により道と一致する境地への到達を志向する。そしてその徳の境地とは私欲のない無我の境地であるとした。また、「道之在我者」については他に次の條がある。

常徳とは分が定まつて遷ることなく、道が我にあることである。離れないとは、性の分を本來的な完璧な一の状態にすることである。(常徳分定而不遷、道之在我者也。不離者、一於性分。)(『訓傳』二八、

爲天下谿、常徳不離。)

王雱は常徳を道が自身に内在することと同義であるとした。これは、王安石の「道之在我者徳也」と同内容の説である。またここでの「一於性分」とは、王雱が現實の性には自身に分與された個別性があるとし、それを本來の一の境地に到達させることを説いたことを意味する。道と命の関係については次のように論じる。

道を完全にすることができ、それにより命を完全にすることができ、……ただ道に入ることができれば命を完全にすることができ、ただ美であることができれば樂しむことができる。二つのことは至人でなければ備えることはできない。(能全於道者、所以能全於命。……惟能入道則可全命、惟能有美則可以有樂。二者非至人不能備之矣。)(『新傳』一一、田子方、夫得是至美至樂也。)

王雱は道を完全にすることにより命が完全となるとし、それを實現できた存在を至人であると規定した。これは現實の不完全な状態を本來的な完全な状態にするためには、王安石が「性雖均善、而不能自明。……不脩其道、亦不能明其性命也」(『集説』一二三)と論じていたように、至人ではない一般人は修養によつて完全な境地を志向することが必要であることを意味する。

右のように王雱は、自身には道という本來的で完全なものが具わっているが、現實では不完全な状態であるため、それを本來的で完全な道の境地に到達させるという説を唱えた。第一章、第二章では、命、性の説が現實の不完全な状態を本來的な完全な状態に復する説であることを確認したが、本章での道、徳の概念分析を通して、道徳も性命の説と同じくその現實の不完全な状態を本來的な完全な状態に復することを志向する説であつたことを検証しえた。

結 語

以上、王安石、王雱の命、性、道、徳の概念分析により王安石、王雱に體系的な性命、道徳の説が存在したことが検証しえた。その特徴としては次の四點が挙げられる。

一 點目は境地についてである。王安石は道徳性命は文字としては異なるが、それを命は性であり道は徳であると概念規定することにより、道、徳、性、命は本來的には一つの境地であるとした。そして、その本來的な完全な善なるものを萬人が有しており、人は修養によりその本來的な状態を復元することが可能であるという説を提唱した。それは王安石の「道徳性命、其宗一也」や王雱の「其道一也」、「性命道徳之實、渾乎其爲一」の説に顯著である。またその思路は道徳性命の語に限定されない。人についていうならば、現實では人ごとに性質の差異が生じるが、本來的に受けたものに視點を移せば、完全な善なる命道を受けているため、修養により本來の一なる完全な境地に到達できる可能性を有しているという説となる。三教でいうならば、儒學、老莊思想、佛教では命、道、如来藏等それぞれの語によつて教えが説かれており、その語には差異があるが、その境地の概念に着目すれば、本來的で完全な善なるものを有しているという點において一致しているという、三教融合を可能にする説の提唱であった。

二 點目は修養論についてである。王安石、王雱の性命の説は、人は本來的に完全な命を萬人が同一に受けており、窮理、盡性、至於命の修養論によりその本來受けている完全な命への到達を志向する説であるが、道徳の説についても反本の説により、同じく本來的で完全な道の境地に到達することを志向する説であることが検証しえた。

三 點目は注疏との差異についてである。命、性に關しては、鄭玄や孔穎達のように性の性質や能力の差異に着目するのではなく、王安石は命、性について善の完全性に着目し、萬人が本來的に完全な善なる存在に到達できる根據としての命を有していることを強調した。また、復歸する境地としての反本の本に關しては、王弼が虚無と概念規定したことは異なり、王安石は反本の本を命と概念規定し、虚無思想からの脱却を成し遂げた。

四 點目は韓愈の道徳の説との差異についてである。韓愈は老子の道徳を儒學の仁義によつて批判した。一方、王安石は道徳と性命は本來的には一である概念規定することにより老子思想と儒學を融合した。そして王安石と王雱の修養論としては、命という本來的に我に内在する完全なものを顯現させる體系的な窮理、盡性、至於命の説が存在したと考えられるが、それについては稿を移すこととする。

注

(1) 本稿は「司馬光「心」學考—王安石「性命之理」學との對立から—」(早稲田大學大學院文學研究科博士論文、二〇二〇)を踏まえて研究を進めたものである。

(2) 従來の宋代思想研究の課題については、大島晃「張横渠の「太虚即氣」論について」(『日本中國學會報』二七、一九七五)、溝口雄三「中國の「理」(『文學』五五—五、一九八七)、小島毅「宋學の形成と展開」(創文社、一九九九)、土田健次郎「道學の形成」(創文社、二〇〇二)、余英時「朱熹の歴史世界 宋代士大夫政治文化的研究」(上、允晨文化、二〇〇三)、伊東貴之「思想としての中國近世」(東京大學出版會、二〇〇五)、胡金旺「王安石哲學思想與『三經新義』研究」(中央編譯出

版社、二〇二〇）等に指摘がある。

- (3) 王安石の思想が體系的であったことについては土田氏前掲書（注(2)）所引）三五二頁。
- (4) 劉成國『王安石年譜長編』（中華書局、二〇一八）に詳しい。
- (5) 道德性命に關しては、侯外廬主編『中國思想通史』（四上、人民出版社、一九五九）、陳植鏞『北宋文化史述論』（中華書局、二〇一九）もとは中國社會科學出版社、一九九二）、土田氏前掲書（注(2)）所引）、漆俠『宋學的發展和演變』（河北人民出版社、二〇〇二）、余氏前掲書（注(2)）所引）、李祥俊『王安石學術思想研究』（中國社會科學出版社、二〇二〇）、尹志華『北宋「老子」注研究』（巴蜀書社、二〇〇四）、夏長樸『王安石新學探微』（大安出版社、二〇一五）。なお當書は汪楠氏の御協力により入手しえた。ここに深甚なる謝意を表す。胡金旺『蘇軾王安石的哲學建構與佛道思想』（中央編譯出版社、二〇一五）、ジョ・ハンソク『王雱の『南華真經新傳』研究——逍遙遊』、『齊物論』、『養生主』、『人間世』、『天下』を中心に——（『韓國哲學論集』五七、二〇一八）。
- (6) 賀麟『王安石的哲學思想』（『文化與人生』所收、商務印書館、二〇一五）三二七頁。蔣義斌『宋代儒釋調和論及排佛論之演進——王安石之融通儒釋及程朱學派之排佛反王』（臺灣商務印書館、一九八八）五〇頁。土田氏前掲書（注(2)）所引）三五〇頁。胡氏前掲書（注(5)）所引）一六頁。魏福明『性不可以善惡言——試論王安石對儒家人性論傳統的超越』（『齊魯學刊』二七二、二〇一九）二〇〇頁。
- (7) 拙稿『王安石の「性」の「性命之理」』（『日本儒教學會報』五、二〇二一）。
- (8) 佛教の性命に關しては土田氏前掲書（注(2)）所引）三六頁。余氏前掲書（注(2)）所引）九三頁。尹氏前掲書（注(5)）所引）一〇一頁は、性命の學說で『老子』を解釋することが北宋の『老子注』の特徴である
- (9) 陳植鏞氏前掲書（注(5)）所引）二六五頁。
- (10) 「初著雜說數萬言、世謂其言與孟軻相上下、於是天下之士始原道德之意、窺性命之端云。」（『郡齋讀書志』後志二、王氏雜說十卷）。
- (11) 「且性者、子貢之所不及、命者、孔子之所罕言。今之學人、發口秉筆、先論性命、乃至流蕩忘返、遂入老莊。」（『溫國文正司馬公集』四五）。「溫國文正司馬公集」は四部叢刊本に依據する。
- (12) 「但王安石不當以一家私學、欲掩蓋先儒、令天下學官講解及科場程試、同己者取、異己者黜。使聖人坦明之言、轉而陷於奇僻、先王中正之道、流而入於異端。」（『溫國文正司馬公集』五四、起請科場劄子）。
- (13) 「議學校貢舉狀」（『東坡先生全集』二五）。
- (14) 「後人便將性命別作一般事說了。……却被後來人言性命者別作一般高遠說。」（『河南程氏遺書』一八、一七）。
- (15) 「續資治通鑑長編」（三九四、元祐二年）。また黃裳の策問である「性學」（『演山先生文集』四五）では性の説を問いとされている。
- (16) 「學者或以謂老、佛與吾儒、皆明一性、其道同。或以謂老氏廢仁義禮樂、佛氏棄君臣父子、其道異。」（『浮沚集』三）。
- (17) 「禮記集說」は四庫全書本に依據し、以下「集說」と記す。熙寧三年の廷試の問いには「鳥獸魚鼈、無不得其性」（陸佃『陶山集』九、御試策）という王安石の説を踏まえた一文が見える。
- (18) 前掲拙稿（注(7)）所引）一七一—一八頁。また命は、向世陵『宋代經學哲學研究 基本理論卷』（上海科學技術出版社、二〇一五）の論じる本體と深く關係する。
- (19) 庄司莊一『王安石思想に關する二三の考察』（『甲南大學文學會論集』四、一九五六）三五頁は性命の本は道の本質であるとす。
- (20) 王安石、王雱の史料は王水照主編『王安石全集』（復旦大學出版社、

二〇一七)に依據し、以下()内の略稱で記す。『臨川先生文集』(『文集』)、『老子訓傳』(『訓傳』)、『南華真經新傳』(『新傳』)。また、王安石の『老子注』に關しては、井澤耕一「王安石『老子』注初探」(『關西大學中國文學會紀要』一五、一九九四)。

(21) 孔穎達疏「脩道之謂教、謂人君在上、脩行此道、以教於人。」

(22) 王安石の性説に關しては、小島氏前掲書(注(2)所引)。夏長樸「李觀與王安石研究」(大安出版社、一九八九)。井澤耕一「王安石の性情命論」(『村山吉廣教授古稀記念中國古典學論集』所收、汲古書院、二〇〇〇)。

(23) 他に「性者、五常之太極也、而五常不可以謂之性。」(『文集』六八、原性)と見える。

(24) 樓宇烈『老子道德經注校釋』(中華書局、二〇〇八)。

(25) 思坦『楞嚴經集註』(『新纂大日本續藏經』一、二〇二頁)。

(26) 王雱に關しては黃紅兵「有爲無爲之間—王雱莊學思想研究」(『陝西理工學院學報』二七、二〇〇九)。

(27) 「受命於無」は陳祥道(『集説』一〇〇〇)、陳暘(『樂書』三〇、三二)にも引用が見える。また、尹氏前掲書(注(5)所引)一〇四頁は、盡性、復性で『老子』を解釋することが北宋の特徴であることを指摘する。

(28) 他にも「故能全吾所受命於天。」(『訓傳』五九)。虛無批判に關しては島田虔次『朱子學と陽明學』(岩波書店、一九六七)八九頁、土田氏前掲書(注(2)所引)三八頁。

(29) 『老子注』一五章にも「性本無礙、有物則結」と見える。

(30) 王雱の性説について尹氏前掲書(注(5)所引)一一〇—一一一頁は、佛教の「性本淨」を吸収したこと、王雱が「性が本來は完全であり、分かれる前の状態を保持することの重要性」を強調したことを指摘する。

(31) 他にも性については、「天下之性、生而未嘗不靜、靜則正、正則定。」

正定之性、天下所同。」(『新傳』四、德充符)とある。

(32) 「性者至靜而生之本也。」(『新傳』一二、庚桑楚)。王雱の復性に關しては熊凱「王雱『老子注』與佛教探析」(『中華文化論壇』二〇〇七)、江淑君「王安石學派」引『莊』解『老』探析」(『政大中文學報』七、二〇〇七)にも指摘がある。

(33) 尹氏前掲書(注(5)所引)一二二頁、山田俊「宋代道家思想史研究」(汲古書院、二〇一二)二二五頁は復性を指摘する。

(34) 「以無爲本。將欲全有、必反於無也」(『老子道德經注』四〇)。

(35) 馬其昶校注『韓昌黎文集校注』(上海古籍出版社、一九八七)。韓愈の佛老排斥と王安石の「原性」については常盤大定「支那に於ける佛教と儒教道教」(東洋書林、一九八二、一二五—一二七頁)。

(36) 尹氏前掲書(注(5)所引)五九頁も王安石の「道之在我者德也」の思想が王雱に繼承されていると指摘し、筆者も首肯する。

(37) 同文が王雱『新傳』(七、天道)にも見える。

(38) 道の定義は他に「其道乃在天地之先也。」(『老子注』四、「天道之體、雖綿綿若存。」(『老子注』六)、「天與道合而爲一。」(『老子注』一六)。

(39) 内山俊彦「王安石思想初探」(『日本中國學會報』一九、一九六七)一六二頁は「性」とは人間の心の内部に存在する自然「天」であるとす。また、小島毅「宋代天譴論の政治理念」(『東洋文化研究所紀要』一〇七、一九八八)七二頁は「天」を内在化したところに宋代天人合一論の最大の特徴がある」とする。胡氏前掲書(注(5)所引)一五一頁は道本體は道德本體之天であるとす。

(40) 胡氏前掲書(注(5)所引)一一一頁は「道本體」という語で説明し、二〇三頁では「儒釋道從體上來說就同一了」と指摘する。

(41) 他に「全德之人、體道盡常。」(『訓傳』三八)、「道之在我者、體既具矣。」(『訓傳』四二)とある。

(42) 黃裳にも「道之在我、乃天任我。」(『濱山集』四〇、論語孟子義)とある。道と性については「道乃性之常。」(『訓傳』四)、「蓋道生一、一則德之全體、於物則幾於道者是也。」(『訓傳』三九)とある。