

李翱「復性書」の「虚」について

——王通『中説』の「遺道德」・「坐忘」との関連において——

高橋 朱子

一、はじめに

貞元十八年に成立した李翱（七七四？～八三六？）の「復性書」は、『礼記』中庸篇に説かれる人間の本质「性」の思想の解釈を試みつつ、儒教思想界に新しい性説を提出しようとする論文である。これまで「復性書」については主に仏教思想の影響や、歐陽詹（？～八〇一？）「自明誠論」との関連、韓愈（七六八～八二四）「原性」からの「復性書」批判などが論じられている。⁽¹⁾「復性書」に重要な影響を与えた点で見逃すことのできない思想としてまた、隋の王通（五八四～六一七）の『中説』がある。小論では、王通の思想と「復性書」との関連の検討の手始めに、「復性書」の「虚」の思想に注目し、それに影響した王通の思想として「遺道德」・「坐忘」の思想を取り上げ、それが「復性書」にどのように吸収されているかを考察する。始めに断らね

ばならないが、小論は諸先行論文を否定するものではない。ここで取り上げる王通の思想はかなり部分的なものになるが、その「復性書」への影響を検討することによって、詳しくは言及されないままになっている「復性書」の「虚」の思想の内容を把握することが小論の目的である。「復性書」成立に関わる事項に王通思想を加えることで、他思想との影響関係、また韓愈の批判の内容がどのようなものであるかも、より鮮明になると考える。

二、「復性」と顔回

「復性書」が「虚」の思想を語るとき、顔回という人物が重要な役割を負わされて描かれている。始めに、その「復性書」中の顔回の役割とは何かを、李翱の主張する「復性」の内容と共に簡単に確認する。

百姓之性與聖人之性、弗差也。雖然、情之所昏、交相

攻伐、未始有窮。故雖終身、而不自觀其性焉。……情之動弗息、則不能復其性、而燭天地、爲不極之明。故聖人者、人之先覺者也。覺則明、否則惑。惑則昏。……是故誠者聖人性之也。寂然不動、廣大清明、照乎天地、感而遂通天下之故。行止語默、無不處於極也。復其性者賢人、循之而不已者也。不已則能歸其源矣。……曰、人生而靜、天之性也。性者、天之命也。率性之謂道、何謂也。曰、率、循也。循其源而反其性者道也。道也者、至誠也。至誠者、天之道也。誠者定也、不動也。脩道之謂教、何謂也。曰、誠之者、人之道也。誠之者、擇善而固執之者也。脩是道而歸其本者、明也。教也者、則可以教天不矣。顏子其人也。

「聖人」「賢人」という言葉の使用は、鄭玄や孔穎達が「中庸篇」の「自誠明」「自明誠」に注し「聖人」「賢人」をそれぞれに当て嵌めたことを、そのまま受け継いでいる。⁽³⁾

「中庸篇」の「自誠明」を李翱は「聖人」の特徴とし、「聖人」は「性」そのものが「誠」であることよって「明」に至ると考える。また「自明誠」は「賢人」の特徴とされる。「賢人」は「其の性に復する者」、「性」を「誠」にするために「善を擇びて固く之を執」り、「道を脩めて其の本に歸」る「明」なる者であり、その代表として「顔子」

が挙げられる。顔回は「明かなるに自りて誠なる」ことのできる「賢人」として「復性書」に描かれるのである。そして顔回の代表する「賢人」の「復性」が「道」に合ったものと考えられ、本来「聖人の性と差はざる」筈の「百姓」の目標とされる。李翱が特別に「賢人」として顔回を挙げるのは、彼に關するエピソードが「復性」を語る上で都合が良かったためだけではない。既に「中庸篇」に、「中庸」の道を行う理想の人物として顔回は登場している。子曰、回之爲人也、擇乎中庸、得一善、則拳拳服膺、而弗失之矣。

「復性書」は「中庸篇」を解釈するものであるから、「中庸を擇ぶ」ことについて理想的な人物である顔回は、そのまま「復性」について理想的な「賢人」として採用された。次に、「賢人」の「復性」がどのようにして為されるのかを見る。

人之所以爲聖人者、性也。人之所以惑其性者、情也。喜怒哀懼愛惡欲七者、皆情之所爲也。情既昏、性斯匿矣。非性之過也。七者循環而交來。故性不能充也。

李翱は孟子が子思の「中庸篇」の思想を受け継いだと考えるが、「復性書」はその孟子の性善説に絶対的な信頼を置くことから出発する。人間が皆善なる性を有することを、

李翺は疑わない。そして善性を持つ人間がなぜ「聖人」のようになることができないのか、その原因を情が性を「惑」わすためだと説明する。性は清・静・明という表現を伴って語られ、情はそれに対して邪・妄・動・昏なるものとして語られる。そして善なる性に「復す」ために「性の邪」である「情」を除くべきだと説かれるのである。「復性」とはつまり、情を止めて性を内に充たすという、性情二つの操作を言う。性と情は相関関係にあって、情が拡充すれば自然に性は曇らされて見えなくなり、反対に性が拡充すれば自然に情は滅する。そこで「復性」のために情を滅することがまず問題となる。

情者性之邪也。知其爲邪、邪本無有。心寂不動、邪思自息。惟性明照、邪何所生。

情を滅する方法として、「知」と「不動」が示される。人間の性が善であり、その拡充を邪・動なる情が妨げていることを「知」り、心を「不動」に保つことによって情を滅する。「昏」なる情が滅息すれば自然に性が拡充し、性の「明」という特質が十分に發揮されることになる。情が滅すると同時に「復性」が達成されるのである。「復性」した「賢人」は「明」であり、内面が「明」になることによって初めて「賢人」は「誠」を獲得する。「中庸篇」は「自

明誠之謂教」と説く。李翺は人が「復性」によって「明かなる自りして誠なる」ことができることと説き、「中庸篇」の言う「教」について「復性」を「教」えるものであると考える。「教なる者は、則ち以て天下に教ふ可し、顔子は其の人なり」と彼は述べる。「顔子」と「教」との関係は別の箇所では次のように説明されている。

昔者聖人以之傳于顔子。顔子得之、拳拳不失。不遠而復。其心三月不違仁。子曰、回也、其庶乎、屢空也。其所以未到於聖人者一息耳。非力不能也。短命而死故也。

顔回は「聖人」即ち孔子から、「明かなる自り誠なる」ための「復性」の「教」を受けた。彼は伝えられた「復性」を実践して「其心三月不違仁」（雅也篇）、「其庶乎、屢空」（先進篇）と評されるまでになった。「聖人」の「教」はその後「中庸篇」に、そして孟子へと受け継がれたと李翺は言う。「復性書」は孟子の性善説を基に「中庸篇」解釈を試みることを通して、孔子の「教」を明かにすることを目指しているのである。そして顔回が「聖人」の「教」を直接に受けた第一の「賢人」であることから、「不違仁」「屢空」などの顔回評価は、「教」の内容を具体的に表すものとしても重要な意味を持った。

三、「復性書」の「虚」

視聽言行、循禮而動、所以教人忘嗜欲而歸性命之道也。道者至誠也。誠而不息則虚。虚而不息則明。明而不息、則照天地而無遺。非他也。此盡性命之道也。哀哉、人皆可以及乎此。莫之止而不爲也、不亦惑邪。昔者聖人以之傳于顔子。顔子得之、拳拳不失。不遠而復。其心三月不違仁。子曰、回也、其庶乎、屢空。其所以未到於聖人者一息耳。非力不能也。短命而死故也。其餘升堂者、蓋皆傳也。……子路之死也、石乞・孟獻以戈擊之斷纓。子路曰、君子死、冠不免。結纓而死。由也、非好勇而無懼也。其心寂然不動故也。會子之死也、曰、吾求何焉、吾得正而斃焉、斯已矣。此正性命之言也。……軻曰、我四十不動心。

李翊は「中庸篇」を「性命の書」と呼ぶ。「性命の道を盡」くすとは「中庸篇」の「性命」の思想に従うことであり、「至誠」である「道」に従うべく「復性」して「誠」を獲得することである。顔子・子路・曾子・孟軻は、何れも「性命の道」を伝えられて実践した「賢人」である。子路・曾子・孟軻に関しては、実際の事に当たって「性命の道」を貫いたことを示すために、本文では具体的に、『左

伝』（哀公十五年）・『礼記』（檀弓上篇）・『孟子』（公孫丑上）からそれぞれ一つずつエピソードが取られている。彼等の先に置かれる顔回はそれに対し、『礼記』（中庸篇）と『易』（繫辭伝下）・『論語』（雍也篇・先進篇）から異なるエピソードが取られた。これは顔回がやはり特別「性命の道」即ち「復性」に結び付く意味で重要視されたことを示す。またそれらのエピソードも雑然と並べられたのではなく、ある意図を持って注意深く整理されている。それを検討する前に、まず「虚」がここで何を意味するのか考える。

「復性」のためには、善なる「性」に「循ひて已まざる」ことが必要だった。それによって「復性」し、「至誠」なる「道」に従い「誠」を得ることができる。「誠」を得た後の人間の内面は、次に「誠而不息則虚」という段階へと発展する。「誠」の獲得後も人は「不息」という修養の継続が求められるのである。「不息」が内面の「虚」の状態を導く。それから次には「虚而不息則明」の段階へと移る。内面の「虚」という状態を維持することによって「明」の状態に至る。この「明」は「誠の明」とも名付けられ、また「大学篇」の「致知在格物」解釈に同じ意味で使われる。

視聽昭昭、而不起於見聞者、斯可矣。無不知也、無弗爲也。其心寂然、光照天地。是誠之明也。大學曰、致

知在格物。……物者、萬物也。格者、來也、至也。物至之時、其心昭昭然明辨焉。而不應於物者、是致知也、是知之至也。

「明」とは「萬物」を「明辨」する能力を言う。内面を「虚」にすることによって、物事全てを明らかにすることができるのである。「明」の状態に至った後は、更に、「明而不息、則照天地而無遺」の段階に移る。「明辨」の能力を発揮し続けることによって宇宙万物を貫く道理を知ることができる。つまり「制作天地に參じ、變化陰陽に合す」ような「聖人」の能力へ益々近付くのである。

以上のように見ると、この箇所は「賢人」の「復性」から世界参加へと至る段階を順に表していると理解できる。「虚」は、その段階の一つである。外物に接する前に必要な内面の修養、それによって導かれる状態を表す言葉として「虚」は使われているのである。

ところで「復性書」は「中庸篇」「大学篇」「孟子」の思想を多く取り入れるが、それら何れにも、人間が内に善を有することから世界参加に至るといふ、人間の成長を段階的に表す文章がある。李翺はそれらに倣って「賢人」の内面の成長の段階的表現を考えたと思われる。しかし李翺が倣ったそれらの文章には、「復性書」の「虚」に当たる概念

は見当たらない。そのような文脈での「虚」は「復性書」の独特なものである。この問題も後に検討する。次に、その「虚」を含む箇所に対応していると思われる顔回評価を考察する。

前に引用した顔回のエピソードが並べられている中には「遠からずして復す」という文があったが、同文が後にまた使われている。

情者性之邪也。知其爲邪、邪本無有。心寂不動、邪思自息。惟性明照、邪何所生。如以情止情是乃大情也。

情互相止、其有已乎。易曰、顔氏之子、有不善、未嘗不知、知之未嘗復行也。易曰、不遠復、無祇悔、元吉。

先に検討したように、「復性」方法を述べている。ここで顔回評価は「復性」の段階にある「賢人」を具体的に表すものとして使われている。「復性」の思想は、「復性」後に「不善有る」ことを許さない。善なる性に復すとは、性を惑わす邪なる情が減されることであるから、「復性」した人間には「不善」は無い。人間の内面が、情の滅していない「不善有る」という状態であれば、顔回は必ずそれを「知る」。「知」れば彼は、「不善」が道に適わない行為となって表れないように努力する。顔回は「知」と「不動」によって「復性」し続け、「道」に「遠からずして復す」こ

とができる。だから決して「悔に^い衽^ん」ことが「無い」。

「繫辭伝下」の「不遠復」が、「復性」段階にある「賢人」の具体的な内面の状態を表すものであるならば、他の「中庸篇」「雍也篇」「先進篇」の引用も、「賢人」の「復性」に關したある状態をそれぞれ表すのではないかと推測される。顔回評価全体を、「復性」から世界参加へ至る「賢人」の変化を表すと考えて読むと次のようになる。

①「昔者聖人以之傳于顔子。」：「先覺」からの「性命の道」の「教」。人間は復性すべきであるということを知っている聖人から、顔回が復性の教を伝えられたことを表す。

②「顔子得之、拳拳不失。」：「中庸篇」引用。「復性」に努力する「賢人」、顔回が善なる性の拡充に努める様を表す。

③「不遠而復。」：「繫辭伝下」引用。やはり「復性」段階の「賢人」、顔回が邪なる情を滅することに努めている様を表す。

④「其心三月不違仁。」：「雍也篇」引用。「復性」した「賢人」、顔回が善なる性の拡充した状態を保ち続けている様を表す。

⑤「子曰、回也、其庶乎、屢空。」：「先進篇」引用。「復性」した「賢人」の更に成長した様、顔回が「不違仁」の状

態を維持した結果至った、ある特殊な内面の状態を表す。

李翺が顔回を「復性」に關連付け、慎重にその評価を並べていることが確認できるだろう。「虚」を含む箇所と同じように、顔回評価も「賢人」の「復性」から「復性」後へと、その内面の発展していく順に並べられている。「虚」を含む箇所と顔回評価は、意識的に対応させられたのだと考えられる。

「賢人」の「虚」は「復性」後に至る状態であった。顔回評価に注目すると、「復性」後を表すのは④⑤である。「誠にして息まず」とは内面の善なるものの維持を表す。それは④の「其の心三月仁に違はず」に当たると考えられる。また、「息まざれば則ち虚」とは善なるものの維持が、内面のある特殊な状態を導くことを表す。それは⑤の「其れ庶からんか、屢しば空し」に当たる。すると「虚」は「先進篇」の「空」と同じ意味で使われていると考えられる。逆に言えば、「先進篇」の顔回の「空」が、「復性」後の「虚」という心の状態を証するものとして引用されているのである。

「先進篇」の「空」を「虚」と取ることは李翺独自の解釈ではない。『集解』『義疏』が「空」を「虚」と解釈している。李翺はそれらにも勿論学んで、「虚」を証するために

顔回の「空」をそれに対応させたのだろう。しかしここで問題としたいのは、「空」という顔回評価が置かれたその位置である。

「先進篇」の「回也、其庶乎、屢空」は部分的に「繫辭伝下」と重なる。

子曰、顔子^A之子、其殆庶幾乎。有不善、未嘗不知。知之未嘗復行也。易曰、不遠復、無祇悔、元吉。^B

Aは、「復性」に関しては先に確認したように⑤の位置にあり、「復性」後の「息まざれば則ち虚」の段階の説明である。そしてBは「復性」に関しては③の位置にあり、「復性」を「賢人」がまさに行っている状態の説明である。

右に挙げた「繫辭伝下」の文は、先に見たように、「復性」方法を説くときにもその大部分が使われていた。しかし「復性」方法を証するために「繫辭伝下」を引用する際には、李翱は「其殆庶幾乎」という部分だけを抜いている。

つまり、李翱はこの「繫辭伝下」の「其殆庶幾乎」と「不遠復」の意味する状態をはっきりと区別している。顔回が「遠からずして復す」のは「復性」している段階であり、顔回が「空」という評価を受けるのは「復性」後とされ、両者は混じり合わない別々の状態を示すのである。李翱の解釈に従うと、「繫辭伝下」はまず「復性」の結果を示し、

次にその結果に至った方法を述べていることになる。李翱が「繫辭伝下」のAとBとを厳しく分けて引用するのは、彼があくまでも「空」を「復性」後に初めて至る内面の状態として、他のエピソードの顔回の状態とは区別したためである。

次に考察すべきは、李翱が「空」をなぜ、「復性」後に位置付けたかである。これは、「虚」がなぜ内面の発展を表す文の中に入れられたのかということにも関わる問題である。この疑問を解決するのが王通の思想である。

四、『中説』の「遺道德」・「坐忘」と「虚」の思想

李翱は『中説』を読み、その内容を「理」のあるものと評価していた。⁽⁶⁾また、王通の思想の積極的な吸収は『論語筆解』にも表れており、孟子や「中庸篇」の思想と共に、李翱の思想の重要な一部を形作る役割を果たしたと考えられる。王通が強烈な儒者意識を持ち、「古道」に志を持っていたことは、「我を成す者は夫子なり」(王道篇)、「古の古を好む者は道を聚む」(周公篇)といった発言を始め、その教育態度、彼の語る思想などを総合すれば明らかであり、李翱は彼の「古道」志向からも多くのことを学んでいるが、今は「性」に関する思想に限って検討する。

王通は孟子の性善説を受け継ぐ。彼が「性」に関して発言するとき特徴的なのは、『易』の「盡性」と「中庸篇」の思想を重視し、それらと性善説との融合を試みることである。「樂天知命、吾何をか憂へん。窮理盡性、吾何をか疑はん」(問易篇)と、彼は「説卦伝」の言葉を唱える。「中庸篇」の「性命」に関する思想は、この「樂天知命」「窮理盡性」を助けるものとして、王通に吸収されている。薛收問仁。子曰、五常之始也。問性。子曰、五常之本也。問道。子曰、五常一也。(述史篇)

これは「中庸篇」の冒頭を性善説の立場から解釈したものである。李翺が「中庸篇」の解釈に、孟子や『易』の思想を使うことは見たとおりであり、「復性書」は王通の性説への賛同、その発展だと言える。王通に影響されて『易』、「中庸篇」や孟子の思想を特に「性」に関して重んじる態度は、『筆解』の中により顕著に現れている。

王通の弟子の一人に、「其の動や權、其の靜や至れり。其れ顔子の流か」(天地篇)と、顔回に比せられる董常という人物がいる。

董常歎曰、善乎、顔子之心也、三月不違仁矣。子聞之曰、仁亦不遠、姑慮而行之、爾無苟羨焉、惟精惟一、誕先登于岸。常出曰、慮不及精、思不及睿、焉能無咎、

焉能不違。(立命篇)

董常は自身でも顔回を意識していた。注目すべきは、「復性書」にも引用される顔回評価「三月不違仁」を、董常が心の理想的な状態だと考えていることである。王通は「仁」は「五常の始」、「性」は「五常の本」と言う。「我未だ仁を欲し義を好みて得ざる者を見ざるなり、如し得ざれば斯れ性無き者なり」(魏相篇)とも説いている。「仁」は善なる「性」に基づくのである。また「道」を訊ねられて彼は「五常は一なり」と答えた。「道」に従うことが「仁」の發揮にも繋がる。つまり「仁」は、「性」と「道」とに閃く徳目であると考えられた。言い換えると、「仁」を語ることは『易』の「盡性」や「中庸篇」の「率性」を説くことなのである。そのような意味を持つ徳目「仁」に「違」わぬ理想的な心を有する人物が顔回であり、董常はそれを目指したのだった。

董常は他で「道に幾し」(問易篇)とも言われている。彼には「五常具」¹⁰わっているため「五常」の基である「道」に「幾」い。董常は「不違仁」を目指し「盡性」「率性」という内面の修養に心掛けて、実際それが殆ど達成された、とも評価されているのである。この例のように、董常は「道」に従うための内面の修養に関して、特別優れている

弟子として扱われることが多い。「復性書」で顔回が特別「復性」の「賢人」として挙げられるように、董常は王通の「性」に関する思想を表すときにしばしば登場させられ、その「性」思想を具体的に表す人物として使われる。

子曰、以性制情者鮮矣、我未見處岐路而不遲廻者。易曰、直方大、不習無不利、則不疑其所行也。竇威曰、大哉、易之盡性也、門人孰至焉。子曰、董常近之。
(立命篇)

王通は性を善なるものと考え、情をその劣位に置く。彼が『易』を取り入れつつ、「性を以て情を制す」という新しい「盡性」を説くとき、董常はそれに「至る」に「近し」と挙げられる。「盡性」を実践する董常がどのような状態に至ったかを示すのが次である。

程元曰、不敢企常、常也遺道德、元也志仁義。子曰、常則然矣、而汝於仁義未數數然也、其於彼有所至乎。
(天地篇)

自分は「仁義に志」すが董常は「道德を遺^{わす}」れている、と程元は述べる。それに対して王通は、董常は「仁義に於てすること」が「數數然」つまり頻繁であり、それによって「道德を遺る」に至ったのだと説く。「仁義」と「道德」の関係を王通は次のように言う。

子曰、仁義其教之本乎、先王以是繼道德、而興禮樂者也。(礼楽篇)

「仁義」は「道德を繼ぐ」ために必要とされる。「道德を繼ぎ、禮樂を興す」とは王通の志す儒教の「道」が行われる様を述べたものである。これから考えると、程元は「道」に至る方法である「志仁義」を実践していることになる。しかし王通は、程元の「志仁義」の姿勢、その意思は認めながら、同時に「志仁義」を経て到達する「遺道德」という、より優れた状態、より「道」に近いとも言える状態があることを示す。「遺道德」という董常の心はそれだけでは「道」に背くものであろう。そうでありながら董常の「遺道德」が「道」に矛盾しない、というより積極的に評価されるものとして語られているのは、それが「仁義に於てすること數數然」という修養の継続を通して導かれる状態であるためである。「仁義」志向の持続が「仁義」の基である「道德」さえ意識させなくなったのである。董常の「遺道德」は、王通の説く「道」志向を変わったかたちで表現したものだと理解できる。その特殊な表現は、「以性制情」という内面の修養に心掛けて「道に幾」くなった董常だからこそ許されるものだった。

次に、やはり董常に関する、「坐忘」の思想を見る。

子曰、常也其始坐忘乎、靜不證理而足用焉。(天地篇)

この「坐忘」は、『莊子』「大宗師篇」の「顔子坐忘」を意識したものであろう。また「用」は、孔子がやはり顔回に語った「之を用ゐれば則ち行ひ、之を舍つれば則ち藏る」(述而篇)を意識する。王通はここでも董常を「顔子の流」と見る。董常は顔回のみが体得した状態にまで至り、そこから「用」いられて実際のな働きをした。董常の「坐忘」は同じく「天地篇」に記される「忘我」と意味するところが同じであると思われる。

子曰、智者樂、其存物之所爲乎、仁者壽、其忘我之所爲乎。

「雍也篇」の「仁者は壽し」の解釈である。「仁者」は「我を忘る」ことができ、それによって「壽」くなるのだと言う。董常は「仁義に於てすること數數然」であった。彼は「仁者」であり、「仁者」の董常であるからこそ「坐忘」することもできるのである。「坐忘」とは、具体的には心の「靜」なる状態である。董常はその状態に至り、物の「理」を「々證せず」とも、実際の事に当たって「用」いられることができた。「坐忘」を通して「仁者」の董常は、顔回に孔子が説いた「用」いられて「行」うという実際のな働きをするに至ったというのである。

このように、董常は王通の「性」に関する思想を表す具体的な例として登場させられ、そのとき「遺道德」「坐忘」という特殊な表現が使われるが、それは必ず王通の「道」志向に矛盾しないものとして説明されている。また、繰り返すが、それらの言葉の背後にはいつも顔回が意識された。

では、王通の「遺道德」「坐忘」の思想と「復性書」の「虚」の思想との共通点は何か。「復性書」では、顔回の「其心三月不違仁」は「復性」後の「賢人」を表していた。「中説」の董常は「其心三月不違仁」を指して「仁義に於てすること數數然」であった。両者とも人格の成長のために継続すべき、善なるものへの志向・内面に於ける善なるものの維持を示していると言えるだろう。また「復性書」の「其庶乎、屢空」、それと『中説』の「遺道德」はどちらも、善なるものの維持が導くある特殊な状態を表している。それらは、善の維持の必要と、その維持が人間の内面の更に高い次元への発展を導くという考えを表す意味で共通するのである。そして「復性書」の顔回評価が「虚」の文脈に対応することから、董常の「仁義に於てすること數數然」は「誠にして息まず」に、董常が「道德を遺る」に至ったことは「息まざれば則ち虚」に通じると言える。

また、「虚」の後に発展する「虚にして息まざれば則ち明、明にして息まざれば則ち天地を照らして遺す無し」について、王通思想との共通点が見られる。董常の「坐忘」は「忘我」であり、そのような特殊な状態に至ることが「静にして理を證さずして用ゐらる」という働きを導く。李翱、王通どちらも己を空しくする状態の維持を要求する。そしてその特殊な状態を通過することによって、「道」に適った働きができることと説くのである。このとき両者の違いは「理」に対する姿勢である。董常は「理を證さないまま世界へ参加する。董常は他の場面で「理を變ぜしむ可し」(問易篇)とも評されており、李翱の説く「賢人」を時に遙かに超えて「聖人」に近い存在となる。しかし李翱は「聖人」と「賢人」を区別し、また「大学篇」の思想を積極的に取り入れることから、物事を「明辨」し「理」に通じることを望むのである。

以上の検討を纏めると、「復性書」の「虚」「空」は、王通の「遺道徳」・「坐忘」の思想と共通することが多く、李翱が「賢人」を表すとき、『中説』の董常のエピソードから大きな影響を受けたと考えられる。顔回の「空」を「復性」という観点からどのようにとらえるか、その解決方法を与えたのが王通の思想だったのである。「繫辭伝下」の

「其殆庶幾乎」と「不遠復」が区別され、顔回の「空」が「復性」後に置かれたのは、董常の「遺道徳」「坐忘」が、善なるものの維持と世界への参加の間に位置する、ある状態を表すことに做ったためである。「遺道徳」・「坐忘」が王通の「盡性」を実践し、また顔回に比せられる董常を評する言葉であったことも、李翱の王通思想吸収を容易にしたのだった。

五、おわりに

韓愈の「原性」は、当時人々が論じていた他の性説を「佛老を雜ふ」と批判する。最後にこれが「復性書」を批判したものとして今回注目した「虚」の思想に限って考えると、「虚」というその表現が韓愈の批判するところになると思われる。韓愈は「復性書」の後に「原性」を書くが、彼の立場も李翱と同じく「佛老」に対抗すべく古道志向者からの正統な性説を提出することを目的とした。「原性」は「雜佛老」という批判を受けるような紛らわしい表現を見事に排除している。その徹底的に「佛老を雜」えない表現は、先に「復性書」が「虚」のような表現を使って「佛老を雜」えていたためだった。つまり韓愈は「復性書」に見られるような紛らわしい表現を否定し、「古道」志向を表

現にまで示すために、「原性」の一語一語を慎重に選んでいるのである。勿論彼の「復性書」批判は表現レベルにとどまるものではない。内容に関する「復性書」批判については、両者の思想の更に詳しい検討が必要であり、それは「虚」以外の「復性書」への王通思想の影響検討と共に今後の課題としたい。

注

李翱文を読むにあたっては、功刀正氏の『李翱の研究—資料編』(白帝社 一九八七年)を参考にしたところが多い。

(1) 陸倕の卒年内の成立としておく。

(2) ・常磐大定『支那に於ける仏教と儒教道教』(東洋文庫

一九六六年)

・福島俊翁「李翱の学禅と復性書」『禅学研究』第五十一号

一九六一年)

・末岡實「中唐期における性説の展開と役割」(『日本中国学会報』第三十四集一九八二年)

・末岡實「韓愈『性情三品説』小考」『東洋文化』第七十号一九九〇年)

(3) 鄭玄注：「自、由也。由至誠而有明德、是聖人之性者也、由明德而有至誠、是賢人學以知之也。有至誠則必有明德。有明德則必有至誠。」・孔穎達疏：「自誠明謂之性者、此說天性自誠者、自、由也。言由天性至誠、而身有明德。此乃自然天性如

此。故謂之性。自明誠謂之教者、此說學而而誠。由身聰明勉力學習、而致至誠。非由天性、教置使然。故云謂之教。然則自誠明謂之性、聖人之德也。自明誠謂之教、賢人之德也。」

(4) 「唯天下至誠、爲能盡其性。能盡其性、則能盡人之性。能盡人之性、則能盡物之性。能盡物之性、則可以贊天地之化育。可以贊天地之化育、則可以與天地參矣。其次致曲、曲能有誠。誠則形、形則著、著則明、明則動、動則變、變則化。」(中庸篇)

「大學之道、在明明德。在親民。在止於至善。知止而后有定。定而后能靜。靜而后能安。安而后能慮。慮而后能得。」(大學篇)

「可欲之謂善、有諸己之謂信、充實之謂美、充實而有光輝之謂大、大而化之之謂聖、聖而不可知之之謂神。」(孟子「尽心下」)

(5) 『集解』：「一曰、屢猶每也。空猶虛中也。：其於庶幾每能虛中者、唯回、懷道深遠。」・『義疏』：「一通云、空猶虛也。言聖人體寂、而心恆虛無衆。」

(6) 「其理往往有是者、而詞章不能工者有之矣。劉氏人物表・王氏中說・俗傳太公家教是也。」(答朱載言書)

(7) 例えば、「李曰、下篇第九云子絕四。曰母固。注云、無可無不可、在母固執焉。王通云、不可、天下所共存也。孟子曰、惟義所在。其旨同。」(里仁篇解)

(8) 羅聯添『韓愈』(河洛函書出版社 一九七七年)は、王通の文学思想は韓愈の「文以載道」觀念の開端であると指摘する。但し、韓愈文には王通への言及が無く、むしろその思想は李翱の方により大きく影響していると思われる。

(9) 例えば、「李曰、天命之謂性。易者理性之書也。先儒失其

傳、惟孟軻得仲尼之蘊。故盡心章云、盡其心所以知性、知性所以知天。此天命極至之說。諸子罕造其微。」（為政篇解）

·「李曰、天命之謂性。是天人相與一也。天亦有性。春仁夏禮秋義冬智是也。人之率性、五常之道是也。蓋門人只知仲尼文章、而渺克知仲尼之性與天道合也。非子貢之深蘊。其知天人之性乎。」（公冶長篇解）

（10）「子謂董常幾於道可使變理。」（問易篇）·阮逸注：「五常具則庶幾乎。聖道通變之謂道、故曰變理。」

（青山学院大学大学院）