

王安石の「一」の「性命之理」

問題の所在

熙寧五年、神宗は王安石を次のように評した。「卿は性命の理を自覚し、名声や爵禄を求めてはいない。」（上曰、卿知性命之理、非有心于功名爵禄。）（『長編』一三四、熙寧五年）⁽¹⁾このように『長編』には「性命之理」が四条見え、そのすべてに王安石が何らかの形で関係している。⁽²⁾それでは、この「性命之理」とは何を意味しているのか。

従来、王安石の思想については、法、制度、『三経義』、『字説』、「道徳性命」、「理」等、様々な視角から研究されてきた。なかでも本稿と特に関係するものとしては次の指摘が挙げられる。

宋代の共通の議論として儒仏道の三教との関係から土田健次郎氏や余英時氏は「性命」と天人論を指摘する。⁽³⁾特に王安石の学説としての「道徳性命」については、侯外廬主編『中国思想通史』は趙秉文の「自王氏之学興、士大夫非道徳性命不談。」（『滄水集』一「性道教説」）を引用した上で、王安石が「道徳性命」の学問の先駆者

であったことを指摘する。⁽⁴⁾

陳植鏗氏は宋学の「性命之説」は王安石の言説から始まり、王学と道学の共通の議題であったことを指摘する。⁽⁵⁾

李祥俊氏、漆俠氏、尹志華氏は王安石や王雱の「性命之理」、「窮理尽性以至於命」、「道徳性命之学」を指摘する。⁽⁶⁾

また、土田氏は体系的な王学が存在していたことにより体系的な道学が形成されたであろうことを予測された。そして、その王学の思想的核心が「性命之理」であったことは陳氏によって指摘されており、筆者も首肯する。⁽⁷⁾

特に「性命之理」、「窮理尽性以至於命」を王安石の思想的骨子とする点に関して、先行研究と筆者の観点は重なるため、上記の先行研究と本稿との差異点をあらかじめ示すこととする。右のように従来の研究では「性命之理」、「窮理尽性以至於命」が王安石や王雱の重要な哲理や修養論であったことは指摘されてきた。しかしながら、「性命之理」、「窮理尽性以至於命」がどのような概念であったのか、なぜそれが主張されたのかについては十分に研究の余地が残されているのである。本稿の目的は、その王安石、王雱、王学者等の「性

田村 有見恵

「命之理」の説を本来の完全な「一」の境地と現実の不完全な「分」の状態に着目して分析し、道学の対立者である王安石の体系的な学説を明らかにすることにある。そして、その体系的な王学を復元することにより、ひいては朱熹の『伊洛淵源録』とは異なる視角から道学の淵源を検討し直すための基盤としたい。なお、本稿で用いる「一」の「性命之理」の境地とは、華嚴教学の「理」と「事」の「理」や、『莊子』の「一」と「分」の「一」と重なるものである。また、荒木見悟氏の説く本来性と現実性の本来性や、土田氏の指摘する「万人に本来性を認める思想（悉皆成仏、聖人可学、神仙可学）」と同義である。⁸⁾

本稿ではまず王安石の「性命之理」の説を天から受ける時点での完全な「一」の境地と天から受けた後の不完全な状態の両面に着目して概念分析し、次に王雱の「一」の「性命之正」と「分」のある「性命之理」を考察し、最後に王学者が王安石、王雱の「一」の「性命之理」の説を継承していることを確認することにより、王安石の体系的な学説を検討する。先に結論めいたことを述べるならば、王安石、王雱の思想的特色は、儒学を中心としながらも仏教、老荘思想を融合し、天から人は完全な「一」の「性命之理」を受けていると主張した点、天から受けた後の不完全な「分」のある「性命之理」を「窮理尽性以至於命」の修養論によつて完成させる説を提唱した点にあったと考えられる。

一、王安石の「性命之理」

一、王安石の「一」の「性命之理」

三教への思想的立場は、孫復、石介、歐陽脩、李覲が仏教、老荘思想に批判的な立場であったのに対して、王安石、王雱は三教融合の立場であった。それは王安石に『楞嚴經疏解』、『維摩詰經注』、『金剛經注』、『華嚴經解』、『老子注』、『莊子解』、王雱に『老子訓伝』、『南華真經新伝』の著書があることからもうかがえる。

王安石は「『易』『繫辭上』の「無思無為、退藏於密、寂然不動を悟っているのは中国では老子、莊子であり、西域では仏である。」（蓋有見於無思無為、退藏於密、寂然不動者、中国之老、莊、西域之仏也。）『文集』八三「漣水軍淳化院經藏記」と三教の聖人が同じ境地に到達した存在であると見た。⁹⁾

また、王雱は「『易』の陰陽、老子の有無、仏氏の色空に至るまで、その実は一致しており、説に次第があるだけである。」（易之陰陽、老之有無、以至於仏氏之色空、其実一致、説有漸次耳。）（『訓伝』一「常無、欲以觀其妙。常有、欲以觀其微。」）と三教の説に概念の一致する部分があったとした。

王安石の『莊子解』は散逸したが、王雱の『訓伝』（熙寧三年完成）や『新伝』に「性命之正」、「窮理尽性以至於命」の体系的な説が見えることから、熙寧三年以前に王安石、王雱が『易』を典拠とする「性命之理」の説を唱えていたことがうかがえる。

王学に関して劉摯は「陰陽性命によつて立説し、人々を惑わせるような言葉を氾濫させ、専ら熙寧年間に頒布された『新経』と『字説』を暗唱し、『莊子』、『列子』、仏典を参考書とし、答えの出せない論によつて互いに高尚さを誇る思潮が興った。」（以陰陽性命為之説、以泛濫荒誕為之辭、專誦熙寧所頒新経、字説、而佐以莊、列、仏氏之書、不可究詰之論、争相誇尚。）（『長編』三六八、元祐元年）

と論じ、范祖禹は「先人の言行によつて性命の理を窮めることを求めるが、浮世離れしていて現実に即していない。」（前言往行而窮性命之理、其弊浮虚而无実。）（『范太史集』三三五「省試策問二首」）と評した。つまり、道学の「窮理」の説が興る以前に王安石の「窮性命之理」の説が存在していたと考えられるのである。

右のように評された王安石の学説とはどのようなものであったのか。

王安石の「性命之理」を分析する前に、それ以前の権威であった注疏を確認する。「窮理尽性以至於命。」（『易』「説卦」）を韓康伯は「命者、生之極、窮理則尽其極也。」と解釈し、孔穎達は「又能窮極万物深妙之理、究尽生靈所稟之性、物理既窮生性、又尽至於一期所賦之命、莫不窮其短長、定其吉凶。……此所賦命、乃自然之至理。」と解釈した。両者は「命」の解釈に重点を置き、「命」をいのち、寿命の意味で解釈している。それに対して王安石は「性命之理」の概念を解釈し直すことにより新しい世界観を切り拓いたのである。『易』の「性命之理」、「窮理尽性以至於命」の経文に対する王安石の注釈は見あたらないため、「命」、「性」、「理」や「窮理尽性以至於命」を論ずる条を検討する。

最初に、王安石の「性命之理」の説として同時代人に引用が見える三条を挙げる。これらは王安石の学説が共通の議題となっていたことを示すものである。

一条目では「命」と「性」の定義を確認する。
 人が天から受けて生まれながらに自身に保有させているものを命といい、命が自身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、昆虫、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ったいどのようなものであるのか。答え、善だけである。性は均しく善であっても、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。……『易』「理を窮め性を尽くし、それによつて命に至る。』『易』はどうして先に命を論じず、「中庸」はどうして天命から説き始めるのか。それは天が生む時にこの性命というものがあり、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。……易曰、窮理尽性、以至於命。易何以不先言命、而此何以首之。蓋天生而有是性命、不脩其道、亦不能明其性命也。）（『集説』一一三「中庸」「天命之謂性。」）

右の説に基づき「性命之理」を解釈すると、注疏がいのち、寿命の意味で解釈した「命」を王安石は「人が天から受けて生まれながらに自身に保有させているもの」と解釈し、その上で「命が自身に内在することを性」であると規定し直した。このように完全な善である「性」のさらに本源である「命」を自身は保有していると解釈したことは従前の儒学の世界観を覆す画期的な説であった。ここで王安石のいう「命」を筆者は完全なもの、あるいは完全な存在に到達しうる可能性という意味で解釈する。それは、儒学での聖人に到

達しうる可能性であり、仏教の如来蔵、仏性であり、老荘思想の神、至人に到達しうる可能性である。また、人だけではなく草木から魚鱉まで「性」を稟けているという説は『涅槃經』の「一切衆生悉有仏性」が踏まえられていると考えられる。¹²⁾

そして、「命」と「性」の関係については「一」のものとして規定することも可能であり、また規定の仕方によって「二」のものに「命」、「性」という複数の名称を持たせることも可能であることを提示した。さらに「性」に関しては、万人の「性」は均しく善であると同時にその「性」は修養を要するものであると規定した。

二条目では「性」の定義を確認する。

未発の時、「これを中という」とは性のことである。発した喜怒哀楽が適切である、「これを和という」とは情のことである。後世多く性を善とし情を悪とするが、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。情が悪いわけではない。『礼記』（楽記）に「人の生は静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、性が自身に内在することである。和とは、天下が求めるものと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。

（当其未発之時、謂之中者性也。能発而中喜怒哀楽之節、謂之和者情也。後世多以爲性爲善而情爲悪、夫性情一也。性善則情亦善、謂情而不善者説之不当而已。非情之罪也。礼曰、人生而静、天之性也。感物而动、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。）（『集説』一二四「中庸」「喜怒哀楽之未発謂之中。」¹³⁾

「未発の中」の「中」を孔穎達が「理に当たる」（而当於理）と解釈したのに対し、王安石は「性が自身に内在すること」と解釈し、聖人から愚人まで天から受けた「性」は「一」のものであり、天から受けた後は聖人、愚人という差異が生じるが、万人が「未発の中」であり「静」である「性」を内在していると規定した。つまり、本来的に完全な「性」を万人は有していると説いたのである。このように王安石は現実が生じる個別性ではなく、天から人が受ける時点での「性」が「一」であることを強調した。

三条目では、「性」、「理」の一致と修養論を確認する。

「学を為める」とは理を窮めることである。「道を為める」とは性を發揮し尽くすことである。性が物に内在することを理という。そうであれば天下の理を得ていないものはいない。そのため「日々増す」という。天下の理は無にあるのがよい。そのため「日々減らす」という。窮理尽性すれば必ず復命に到達する。そのため「減らし、さらに減らして、無為に到達する。」とは復命のことである。しかし、命はすぐには復元することはできない。消していくことによって、復元した後には命に到達する。

（為学者、窮理也。為道者、尽性也。性在物謂之理。則天下之理無不得。故曰、日益。天下之理、宜存之於無。故曰、日損。窮理尽性、必至於復命。故損之又損之、以至於無為者、復命也。然命不亟復也。必至於消之、復之、然後至於命。）（『老子注』四八「為学日益、為道日損。」¹⁴⁾

ここからは王安石が「性が物に内在すること」を「理」であると

し、万人は「理」を有する存在であると規定したことが看取できる。右の三条を整理すると、「人が天から受けて生まれながらに自身に保有させているものを命という。」（人受天而生使我有是之謂命。）『集説』一二三、「聖人から愚人まで皆にこの性がある。」（自聖人愚夫、皆有是性也。）『集説』一二四、「性が物に内在することを理という。そうであれば天下の理を得ていないものはいない。」（性存物謂之理。則天下之理無不得。）『老子注』四八）というように、王安石は万人は天から「命」、「性」、「理」を均しく受けて保有している存在であると規定した。また、「命」、「性」、「理」は「一」のものとして規定することも可能であると同時に、規定の仕方により「一」のものに「命」、「性」、「理」という異なる名称を持たせることも可能であることを示している。

さらに王安石は「性は均しく善であつても、おのずと明らかに異なるようなものではない。」（性雖均善、而不能自明。）『集説』一二三、「命はすぐには復元することはできない。」（然命不亟復也。）『老子注』四八）というように、現実の「性」や「命」は、「窮理尽性」の修養が必要な不完全なものであると規定した。つまり、王安石は天から「性命之理」を受ける時点では万人は均しく完全な「一」なるものを賦与されているが、天から受けた後は不完全な状態であり、それは「窮理尽性」の修養を要するものであると規定したのである。ここで言う「一」の「性命之理」の境地とは、完全な存在であり、完全な存在に到達しうる可能である。換言すると王安石は聖人、仏、神（至人）と表現される完全な存在に到達しうる可能性を万人は天から均しく受けていると説いたのである。ただし、王安石はここで「命」、「性」、「理」と述べるのみで、聖人という特定の形象をもつ

存在としては表現していない。このように聖人という言葉を用いないことよつて儒学への限定を回避し、そこに三教のいずれの完全な存在をも代入することを可能にした。このように聖人、仏、神の境地を「一」とする思路は、「命」、「性」、「理」を「一」のものとし、「性」、「情」を「二」のものとした思路とも一致する。

二、王安石の完全な「一」の「性命之理」と不完全な「性命之理」
王安石と王雱の本来の完全な「一」の境地と現実の不完全な状態の説を比較すると、王雱については『訓伝』、『新伝』が原形を留めたまま現存していることもあり、「一」と「分」によつて体系的に説明することが可能である。一方で王安石の説は現存する史料からは本来の完全な「一」と現実の不完全な「一」ではない状態で説明されていることが看取できる。そのため、王安石については本来の完全な「一」の境地と現実の不完全な状態の側面に分けて論じることがとす。

まず、王安石の「理」について考察する。王安石は「理」を論じる場合、次の条が示すように天から受ける時点での完全な「一」の「理」と、天から受けた後の不完全な「理」というように、「理」を二通りの規定をした上で論じている。

万物には至理がないものではなく、その理を純粹にすることができれば聖人である。その理を純粹にする方法は、その（天から受ける際の）一の境地に到達させることにある。その一に到達させればすべてのことが思慮することなく分かるようになる。『易』（繫辭下）の「一に到達するためには多くの思慮が必要である」とは、多くの思慮は一に帰着するということ意味である。

もし天下の理を純粹にすることによって一に到達させることができれば神の境地に到達することができる。……聖人の学問はここに至り、この天下の理を視てすべてを一の境地に導く。

(万物莫不有至理焉、能精其理則聖人也。精其理之道、在乎致其一而已。致其一、則天下之物可以不思而得也。易曰、一致而百慮、言百慮之帰乎一也。苟能致一以精天下之理、則可以入神矣。……聖人之学至於此、則其視天下之理皆致乎一矣。)(『文集』六六「致一論」)

右の「至理」は本来の完全な「一」の「理」を意味する。一方で「能精其理」は現実の「理」が不完全な状態であることを意味し、「天下之理」は人ごとに「理」に個別性があることを意味する。そして、「致其一」の「一」は万人が天から均しく受けた本来の完全な「一」の「性命之理」の境地として解釈できる。つまり、「一」の「性命之理」とは神、聖人、仏とも換言可能な完全な存在の境地である。このように万人が本来的に「一」の「理」を有しているということは、万人に神、聖人、仏という完全な存在に到達しうる可能性があることを意味する。王安石の思想として特筆すべきは不完全な個別性のある「理」ではなく、その現実の不完全な「理」の状態が生じる以前に本来的に「一」の完全な「理」を受けて保有していると提唱した点にある。

王安石の「一」の「性命之理」に関して、

私は性命の理に順い、それを受けて背かない。

(吾能順性命之理、受之而不逆。)(『老子注』三五)

というように、順う対象である「性命之理」は人が天から受けた完全なものである。

また、「道徳」と「性命之理」の関係については、

私は先王のいわゆる道徳とは、性命の理だけであると聞いてい。……先王の道徳は性命の理から出るもので、性命の理は人心から出るものである。『詩』『書』はそれに従うことができれば到達するが、その保有するものを奪って何も無い所に与えることではない。経書は亡びても、人心から出るものはなお存在する。どうして人に自身がもたら保有する明らかかなものを捨てて、愚かにさせることができようか。

(余聞之也、先王所謂道徳者、性命之理而已。……先王之道徳、出於性命之理、而性命之理出於人心。詩、書能循而達之、非能奪其所有而予之以其所無也。経雖亡、出於人心者猶在。則亦安能使人舍己之昭昭、而従我於昏昏哉。)(『文集』八二「虔州学記」)

というように、王安石は「性命之理」は「人心」を本源としているとした。つまり、万人の有する「人心」を完全な「性命之理」の本として規定したのである。また、右の説では内在する「性命之理」は万人に共通であるのか否かが問題となるが、王安石が「性命之理」は天から受ける時点では万人に同一のものが賦与されていると思考していたであろうことは、次の「一」の「性」や「理」の記述からもうかがえる。「性」については、

衆生から菩薩、如来まで、明らかに悟ることには差異があるが、本来的に具有する性には異なりはない。日宮、月宮から草木、人間、動物まで明らかに類に差異があるが、本来的に具有する性には異なりはない。

(言衆生以至菩薩如来、明見有差別、而見性無殊。言日月宮以至草芥人畜、明物有差別、而見性無殊。)(『楞嚴経解』二「則

諸物類、自有差別、見性無殊。⁽¹⁸⁾

とする。また、「一理」については、

自身を實にすることによっていえば誠である。誠によって行えば道というが、その実は一理である。この理は本来生まれる時に生じるもので、外側からのものではない。

(以実於己者言之則為誠。以誠而行之則曰道、其実一理也。是理也、本与生俱生、非由外鑠。) (『集説』一三三「中庸」「誠者、自成也。」)

とした。王安石は「誠」、「道」は「理」であるとし、その「理」は生まれる時に生じるものとして規定した。これは『莊子』の「限りがなく止まることもない道は、言葉で表現できるものではないが、万物が同じくする理である。」(无窮无止、言之无也、與物同理。) (『南華真經注疏』八、則陽) が踏まえられていると考えられる。

また、王安石が天から受けた「一」の「性命之理」を説く場合、『新説』に言う、万物には成理があるが、もとよりその理を取り去ってそれに逆らう者がいる。万物には常性があるが、もとよりその性に背いてそれに縛られている者がいる。万物には正命があるが、もとよりその命に違つてそれを絶つていいる者がいる。聖人はこのような状況に心を痛め、ただ慈悲によってそのような者たちを救う。それによって理に悖く者には、その塞いでいるものを除いて通じさせる。性に背く者には、その害を取り除いて性に従わせる。命に違う者には、その断絶したものを継ぎなおして復帰させる。

(新説曰、万物有成理、固有私其理而逆之者。万物有常性、固有戾其性而悖之者。万物有正命、固有違其命而絶之者。聖人惻

然於是、惟其所寶之慈以濟之。因其悖於理也、發其塞而通之。因其戾於性也、除其害而若之。因其違於命也、繼其絶而復之。)

(『老子注』二二七、『道德真經取善集』四)⁽¹⁹⁾

というように「理」、「性」、「命」の本来の状態を「成理」、「常性」、「正命」と称する場合もある。しかし、現実の「理」、「性」、「命」は不完全な状態であると認識しているため、「戾」、「順」、「復」の修養によって自身が本来的に有する完全な状態への復帰を説いた。

「正性」、「正命」については次の通りである。

孟子、揚子の道は今まで同じであり、両者の説は異なっているわけではない。異なっているように見えるのは、指している対象が異なっているためである。これは孔子 (『礼記』「祭義」) のいわゆる「言葉はどうして一概にいうことができようか。それぞれ適切な内容がある。」である。孟子のいう性は正性である。揚子のいう性は、性の不正を併せている。揚子のいう命は正命である。孟子のいう命は、命の不正を併せている。

(孟、揚之道未嘗不同、二子之説非有異也。其所以異者、其所指者異耳。此孔子所謂言豈一端而已。各有所当者也。孟子之所謂性者、正性也。揚子之所謂性者、兼性之不正者言之也。揚子之所謂命者、正命也。孟子之所謂命者、兼命之不正者言之也。)

(『文集』六四「揚孟」⁽²¹⁾)

王安石は「性」や「命」を規定する場合、「正」(天与)の状態と、「不正」(天与ではない)の状態があると規定したが、これも一つの対象に天から受ける時点での「正」であり「一」である完全な状態と、天から受けた後の「不正」であり「一」ではない不完全な状態があるという認識を示している。換言すれば、王安石は「性」や「命」

の概念規定をする場合の対象の把握を問題にしているのである。それは「性」の善悪の議論に対する懐疑的な立場とも通底する。⁽²³⁾

「正性」については他に、

礼樂は先王が人の精神を養う方法であり、人の気を正しくして正性に復帰させるものである。

(礼樂者、先王所以養人之神、正人氣而歸正性也。)(『文集』六六「礼樂論」)

というように人の「正性」への復帰を説く。これも天から受けた後の「性」は「正性」の状態ではないという認識を示している。

また、「性」が本来善であることと「性」の可変性については次のように論じる。

天はすべての存在に五行を授け、人は最初からこれを保有している。……性を失って再び正しさを得たものを性ではないといえようか。

(天播五行於万靈、人固備而有之。……性失復得曰非其性、可乎。)(『文集』六九「原過」)

これは、王安石が人が天与として本来的に保有する「性」は完全なものであり、現実で誤っても反省して正すことができるというように、不完全になった「性」も修養により再び完全な「性」に復元することが可能であるという認識を示している。

以上、本章では王安石の「性命之理」の説は、従来寿命の意味で解釈されていた「性命之理」の「命」を人が天から受けて保有している完全なものの意味で解釈したことを明らかにした。

王安石は「性命之理」を説く場合、天から人が受ける時点での本来の完全な「一」の「性命之理」と、天から受けた後の現実の不完

全な個別性のある「性命之理」というように二通りの規定を前提としている。この二通りの規定は儒学の語に依拠しながらも、華嚴教学の「理」と「事」、『莊子』の「一」と「分」の思想を踏まえたものである。王安石の思想的特徴は、その不完全な状態が生じる以前に天から人は聖人から愚人まで均しい「一」の「性命之理」を受けて保有していると規定した点にあった。

本来の「一」の「性命之理」とは完全なものであり、それを体現した聖人、仏、神(至人)に到達しうる可能性である。ただし、王安石は修養によって完成させる境地を聖人や仏とは表現しない。「命」という形象を超越した概念によって表現することにより、特定の対象に限定することを回避し、儒学に限定することなく、聖人、仏、神(至人)というあらゆる完全な存在を「命」に代入することを可能にした。これはまさしく三教融合を可能にする新学であった。現実の不完全な「性命之理」とは、現実に生きる人の「命」、「性」、「理」が本来の完全な「一」の境地とは乖離した状態であり、修養を要するものであることを意味する。修養論については、「学ぶ者がその性を發揮し尽くすことを心掛けるならば、性を發揮し尽くして命を知ることができる。」(夫学者将以尽其性、尽性而命可知也。)(『文集』九八「金溪吳君墓誌銘」というように、自身が有する「性」を發揮するという「尽性」を強調した。そして、重要なのは「窮理」、「尽性」の修養を経て到達する「命」は自身に内在する本来の完全な「一」の「性命之理」の復元であるということである。つまり、王安石は現実の不完全な状態や地位の尊卑に係わらず、人は生まれながらに「性命之理」という完全な存在に到達できる可能性が天によって均しく保証されているという説を提唱したのである。

二、王雱の「性命之正」

一、王雱の「一」の「性命之正」

本章では王雱の説を検討することにより、王雱が王安石の思想を継承していたことを明らかにする。王雱は「性命之正」、「窮理尽性以至於命」で体系立てた上で、「一」の「性命之理」に比重を置き、「尽性」や「復性」の修養によって天から万人が均しく受けた完全な「性命之正」に復することを強調した。王雱は『訓伝』や『新伝』が現存するため、『莊子』に見える本来の完全な「一」と後天的な不完全な「分」の観点から分析する。

王雱は「性」と「命」を「帰根曰静、静曰復命。」の正文の注釈で次のように規定した。

生まれながらに保有しているものを性といい、性は命から稟けたものである。命とは生まれる前から存在する道の完全な本体である。『易』の「理を窮め性を尽くし、それによって命に至る。」である。「復を觀る」とは理を窮めることである。「根に歸る」とは性を發揮し尽くすことである。「命を復する」とは命に至ることである。命の究極に到達して、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、道之全体也。易曰、窮理尽性、以至於命。觀復、窮理也。帰根、尽性也。復命、至於命也。至於命極矣、而不離於性也。) (『訓伝』一六)²⁴

王雱は人が生まれながらに有する「性」は「命」から受けたものであり、「命」は生まれる以前に存在する完全なものであると規定した。これは王安石が、

涅槃はすべて如来蔵から出て、一を本とするが、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。

(涅槃皆従如来蔵出、本一而已、根則不一。涅槃受性於本、故本為命。) (『楞嚴經解』一「我今觀此浮根四塵、只在我面。如是識心、実居身内。」)

と、「性」の本を「命」とした説と一致する。

また、人が天から受けた「命」と「性」については、ただ奮しむように大切にすることによつてのみ、自身が天から受けた命を完全なものとすることができ、むやみな行いをしない。そうであれば性は發揮し尽くさないということがあろうか。自身は正しくないということがあろうか。『孟子』(「尽心上」)は「心を尽くすことは、性を知ることであり、天に仕える方法である。」と言う。その最初に受けた命を完全なものとすることは、天心を得ることである。他者は私と受けたものを同じくする。

(唯奮也、故能全吾所受命於天、而不多費於妄作。然則性其有不尽者乎。己其有不正者乎。孟子曰、尽其心、知其性、所以事天也。蓋全其初之所命、則天心得矣。人則与我同其所受者也。) (『訓伝』五九)

とする。ここからは自身が天から受けた「命」を完全なものとするこへの志向と、自身と他者の「命」は天から受ける時点では同一であるという王雱の認識が看取できる。これは王安石の「人受天而生使我有是之謂命。」(『集説』一二三)という説の継承を意味する。また、王雱は王安石と同じく「正性」を論じる。

正定の性は万人が同一に保有しているものである。

〔正定之性、天下所同。〕〔新伝〕四、徳充符

木は地から命を受け、人は天から命を受ける。地は松柏だけを最眞して青く茂らせているのではなく、天は舜だけを最眞して正しくさせたのではない。松柏は至堅を変えることなく、舜は正性を守ることができたのである。そのため「地から命を受け、ただ松柏だけは冬も夏も青々と茂っている。天から命を受け、ただ舜だけは正しい。」という。人々は舜がその正しさを守ることができているのを理解せずに聖人であると称賛するが、どうして自身も幸いに生まれながらに正しいものを有しながら、その正しいものを失っているだけであることを悟らないのか。

〔木受命於地、人受命於天。地非私於松柏而使之独青、天非私舜而使之独正。蓋松柏不変其至堅、而大舜能守其正性。故曰、受命於地、唯松柏独也、在冬夏青青。受命於天、唯舜独也正。夫天下之人不知舜能守其正、而皆称為聖人、豈自悟其幸生而正、而自喪其正。〕〔新伝〕四、徳充符

王雱は万人は聖人舜と同様に生まれながらに天から「命」を受け、「正性」を有する存在であると規定した。つまり、王雱も王安石と同じく聖人も一般人も「命」を天から受ける時点で差異はなく、その天から受けた「命」や「性」を正しい状態で守り定めることができるか否かだけの差であるとしたのである。

次は天から受けた「命」についてである。
聖人と賢人、官僚と庶民は、異なっているのは分であり、同一であるのは命である。

（聖人之与賢人、庶僚之与庶民、其所異者分、而其所同者命。）

〔新伝〕四、徳充符⁽²⁶⁾

天が人を生む際には均しく性を与え、同じく命を賦与した。
（夫天生人也、均与之性、同付之命。）〔新伝〕一七、讓王
このように王雱は、万人は天から均しく「性」、「命」を受けた存在であると説き、万人は天によって完全なものを内在していることが保証された存在であることを強調した。⁽²⁷⁾

次は「性命之正」について考察する。

そのため莊子の論もやむを得ずのことであり、天下の惑いを除き、性命の正に返そうとするものである。

（故莊子之所言、亦出不得已、將以祛天下之惑、而反性命之正也。）〔新伝〕一六、寓言

王雱は後天的な不完全な「性命」の不正の状態を「性命之正」に返すことを説いた。

また、「理」については次のように論じる。

生まれる時には必ず理が具わっており、理は性命を受ける際に生じる。その理に順うことができれば、生を全うすることの妙をすべて知ることができる。……そのため生を養うには生まれながらの理を完全にしてそれに復帰させる必要がある。

（夫生必有理、而理出於性命之際。能順其理、則拳知其全生之妙。……所以況養生者必全其生之理而帰之。）〔新伝〕三、養生主⁽²⁸⁾

王雱は王安石の「是理也、本与生俱生。」〔集説〕一三三といふ説を継承し、「性命」を受ける際に完全な「理」が生じると規定した。

「一」の「理」については他にも、

復は、性を復して用いることで、復して性の根本に還すことである。動物と植物は異なるが、理は最終的には一致する。

(復、復性起用、復還性根。動植雖殊、理帰一致。)『訓伝』一六)

というように、王雱は「復性」が実現すれば現実の「分」のある「理」も天から受ける際の万人が同じく有する完全な「一」の境地に到達できるとした。これは王雱も「理一」を説いていたことを意味する。

王雱は、自身には天から受けた完全な「性命之正」、「一」の「理」が備わり、その「性命之正」は、天から人が受ける時点では聖人から愚人まで「一」のものであると規定した。王雱も王安石と同じく「一」の「性命之正」の境地を説き、到達すべき対象を聖人とは限定しない。それによって、その「一」の「性命之正」の境地に聖人、仏、神(至人)を代入させることを可能にした。

二、王雱の「分」のある「性命之理」

王雱は天から受けた後の現実の「性」や「理」には「分」という個別性があるとす。この「性分」、「理分」という語は『莊子』注疏に散見できる説である。

「性分」については次のように論じる。

「離れない」とは、性の分を一の状態にすることである。

(不離者、一於性分。)『訓伝』二八)

常とは性に定まった分があることである。その性を尽くすことができれば自然と他者とは別になり、他者には遷らない。その

ため常という。自身の性の分以外はすべて惑いや偽りであり、常ではない。

(常者、性有定分。能尽其性、則自別於物、而物莫能遷。故曰常。蓋自性分之外、一皆蠱偽、無有常者。)『訓伝』五五)

天与の「正性」を王安石は「常性」とも表現したが、王雱にもその思路の継承が見える。また、

莊子の言う養生が「有涯」に始まり「不尽」に終わるのは、性や命の受け方に分があるためである。

(夫莊子之言養生、始乎有涯、而終乎不尽者、以性命受之有分。)『新伝』三、養生主)

王雱は王安石と同様に天与の「性」、「命」は完全なものであると規定する一方で、現実の「性」、「命」は不完全であり、「分」があると規定した。そのため修養論は「復性」、「復命」となる。

まず、「復性」の修養論についてである。「復性」について王雱は、道を学ぶとは天から受けた性に戻すことであり、天から受けた性に戻った状態は神を体現した状態である。

(学道帰乎復性、復性帰乎体神。)『訓伝』一〇)

と、「復性」の実現を神の体現と同一視する。

次は「復命」の修養論についてである。「復命」については、学問は命を復するためのものである。

(学所以求復命。)『訓伝』二〇)

復命とは静に復帰することである。

(復命者、帰於静也。)『新伝』一四、則陽と見える。

次は現実の不完全な「性命之理」についてである。

才は性命の妙理である。ただ至人は不完全なそれを完全にすることができ、それを完全なものとした後にそれを發揮し尽くすことができる。

(才者、性命之妙理。惟至人能以不全而全之、全之然後尽之也。)

(『新伝』四、徳充符)

王雱は現実の不完全な「性命之理」を完全な状態にすることができ、人物を「至人」と規定した。この「至人」とは先に「体神」(『訓伝』一〇)と表現した存在と同義であると考えられる。

また、「万物殊理」の正文を次のように解釈する。

万物が生成されるとその理が同じではなくなるのは、道が鼻肩したわけではない。

(万物生成而理不同、非由道之所私也。)(『新伝』一四、則陽)

この場合の「理」は生成された後の現実の不完全な「分」のある「理」を指しており、天から人が受ける際の完全な「一」の「性命之理」とは異なる対象を指している。

右のように王雱も天から受けた後の現実の「性」、「命」、「理」が不完全な「分」のある状態であると規定した。そのため、「窮理」、「尽性」の修養によって「復性」、「復命」を説く。そして、それらの修養によって到達する「命」は完全な存在であるとした。それを形象のあるもので表現するならば、聖人、仏、神(至人)という存在となろうが、復する対象を「性命之正」、「性命之理」という抽象的な概念で表現することにより三教融合を可能にした。このように王雱には王安石の説の継承が看取できる。

三、王学者の「一」の「性命之理」

上述の王安石、王雱の説く天与の本来的で完全な「一」の「性命之理」と現実の不完全な「分」のある「性命之理」、「窮理尽性以至於命」の説は曾鞏、呂惠卿、黄裳、林自、陳祥道、陳暘、耿南仲にも看取できる。紙幅の都合上不完全な「分」については割愛し、「一」の「性命之理」に関する条を挙げる。

曾鞏

その(六経の)要点は学者に性命の理に順うことを理解させることである。

(而其要則在於使學者知順性命之理。)(『南豊曾子固先生集』

一三「策問一十道」)

呂惠卿

万物はこれ(性)を均しくして、一を得て生まれる。命があれば分があるが、分と分には間隙はない。

(以夫万物均之、得一以生。而命則有分而無間。)(『莊子全解』

五、天地)

黄裳

天下の人には均しく一性があり、その性には均しく一道がある。(天下之人均有一性、其性均有一道。)(『演山先生文集』二〇、

講斉物論序)

林自

道徳は性命の理から出る。

(道徳出於性命之理而已。)(『纂微』二三、駢拇)

陳祥道

人は生まれながらに性命道德の理を保全していない者はいない。

(人生莫不全性命道德之理。)(『纂微』五〇、繕性)

陳暘

思うに性命の理は人が同じく受けたものである。

(蓋性命之理人所同。)(『樂書』九三、孟子訓義、離婁上)

耿南仲

人の性は本来中正である。……聖人は性を發揮し尽くす。

(人之性、本中正。……聖人尽性。)(『周易新講義』六、井、

九五)

右のように王学者には、王安石、王雱の聖人から愚人まで万人が完全な「一」の「性命之理」を受けて保有しているという説の継承が看取できる。

小結

以上、王安石、王雱、王学者の「性命之理」の哲理、「窮理尽性以至於命」の修養論を天から人が受ける際の本来の完全な「一」の「性命之理」と、天から受けた後の現実の不完全な「分」のある「性命之理」に焦点を当てて考察した。それにより、王安石が「性命之理」の説を天から受ける際の「一」の「性命之理」と、天から受けた後の不完全な「性命之理」という二通りの規定を前提として論じていたこと、そして、それが『易』を典拠とする「性命之理」という語に華嚴教学の「理」と「事」、『莊子』の「一」と「分」の思想を融合した説であったことを検証した。

従来王安石の「理」については個別性の面が指摘されていたが、王学の特徴はむしろ現実の不完全な「分」が生じる以前に天から人は本来的に聖人から愚人に至るまで完全な「一」の「性命之理」を受けていると主張した点にあったことを明らかにした。換言すれば王安石のこの説は、万人が「性命之理」という本来的に完全なものを有しているという説であり、万人に完全な存在への到達可能性を認める説であった。つまり、程頤の聖人可学の主張より前に王安石の「性命之理」という完全な存在への到達可能性を主張する説が存在していたと考えられるのである。また、王安石が修養によって到達する境地を超越した「性命之理」という概念で表現したことは、そこに聖人、仏、神(至人)のいずれをも代入しうる三教融合の説であったことを意味する。そして、王雱は王安石の説を継承して「性命之正」を説き、特に「復性」、「尽性」の修養に強調点を置き、「性命之理」への復帰を志向する説を立てた。王安石、王雱のこの三教融合の学説は「一道德」の一つの形でもあったといえる。そして、この学説は共通の議題となり、その批判者として仏老批判を掲げる道学が興ったと考えられる。

本稿では道学の淵源を明らかにするために王安石、王雱の学説を中心として考察した。この体系的な王安石の「性命之理」の学説との対立から司馬光は王安石とは異なる「中」、「心」の概念で立説し、二程はあえて王安石と同じ「理」、「性」という概念を用いて王安石とは異なる説を立てたと考えられるが、それについては稿を移すこととする。

注

- (1) 李燾『統資治通鑑長編』は中華書局本(一九九二)に依拠し、『長編』と記す。
- (2) 他は「王安石等曰、陛下推性命之理及於此。」、『長編』一三六、熙寧五年)、「臣雖不肖、粗知性命之理。」、『長編』二六八、熙寧八年)、「道德性命之理。」、『長編』四二〇、元祐三年)。また、呂惠卿にも「臣去冬陛対、妄及性命之理、而陛下首以莊子為言。」、『莊子全解』「進莊子義表」、元豐七年)と見える。上書は『金刻本莊子全解』(国家図書館出版社、二〇一七)に依拠した。また、湯君集校『莊子義集校』(中華書局、二〇〇九)。
- (3) 土田健次郎『道学の形成』(創文社、二〇〇二、三六頁)。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、九三頁)。
- (4) 侯外廬主編『中国思想通史』(四上、人民出版社、一九五九、四九六頁)。
- (5) 陳植鏗『北宋文化史述論』(中華書局、二〇一九、二六五頁)。
- (6) 李祥俊『王安石學術思想研究』(北京師範大学出版社、二〇〇〇、一八一頁)、漆俠『宋学的發展和演變』(河北人民出版社、二〇〇二、三二五頁)、尹志華『北宋『老子』注研究』(巴蜀書社、二〇〇四、一三九頁)。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、八四頁)は「王安石の政治原論は『窮理』に根差している」と指摘する。
- (7) 土田氏前掲書(注(3))所引、三五二頁)。
- (8) 荒木見悟『新版仏教と儒教』(研文出版、一九九三)。木村清孝『中国華嚴思想史』(平楽寺書店、一九九二、一三二頁)は「真理と事象」とする。土田氏前掲書(注(3))所引、五一〇頁)。なお、華嚴教学との関係については、本稿では言及に留める。
- (9) 竺沙雅章「司馬光・王安石与仏教」、『紀念司馬光与王安石逝世九百周年學術研討會論文集』、一九八六)、蔣義斌『宋代儒積調和論及排仏論之演進—王安石之融通儒積及程朱学派之排仏反王』(台湾商務印書館、一九八八)、夏長樸『李觀与王安石研究』(大安出版社、一九八九)。著書に關しては劉成国『王安石年譜長編』(六、中華書局、二〇一八)。張焯輯『楞嚴經解』、『王安石全集』四、復旦大学出版社、二〇一七)、『王安石全集』は以下『全集』と記す。
- 『老子訓伝』は尹志華輯録本『全集』九)に依拠し、以下『訓伝』と記す。『南華真經新伝』は張鈺翰整理本(同上)に依拠し、以下『新伝』と記す。ジョ・ハンソク「王雱の『南華真經新伝』研究—「逍遙遊」、「齊物論」、「養生主」、「人間世」、「天下」を中心に—」、『韓國哲学論集』五七、二〇一八)は『新伝』中の『華嚴經』、『肇論』、『般若心経』、『宗鏡録』の引用を指摘する。
- (10) 『臨川先生文集』は『全集』(五〇七)に依拠し、『文集』と記す。劉氏前掲書(注(9))所引、三)は嘉祐六年の作とする。また、「上曰、仏、西域人、言語即異、道理何縁異。安石曰、臣愚以為苟合於理、雖鬼神異趣、要無以易。」、『長編』一三三、熙寧五年)。また、「窮理尽性」は僧肇『注維摩詰經』、澄觀『大方広仏華嚴經疏』、宗密『注華嚴法界觀門』等にも見える。
- (11) 『礼記集説』は『通志堂経解』(大通書局、一九七八)本に依拠し、『集説』と記す。また、本条は次の四者に引用が見える。黄裳「命之在我者、性之分也。命之在外者、身之分也。」、『演山先生文集』四二「中庸」。上書は『宋集珍本叢刊』(線装書局、二〇〇四)本に依拠した。龔原「天使我有是者、命也。命之在我者、性也。有性有命、則具之者理也。」、『周易新講義』一〇「説卦」。上書は国立公文書館内閣文庫所蔵本に依拠した。林自「性者、命之在我、未嘗不静。」、『纂微』四〇、天道)、「命之在我為性、日生之質。」、『纂微』七四、庚桑楚)。上書は方勇点校『南華真經義海纂微』(中華書局、二〇一八)に依拠し、『纂微』と記す。

- また、『纂微』については山田俊『宋代道家思想史研究』（汲古書院、二〇一二年）楊時「荆公云、天使我有是之謂命、命之在我之謂性。是未知性命之理。」（『龜山先生語録』三、23）。
- (12) 他に吉蔵『大乘玄論』「草木有仏性。」（『大正新脩大藏經』四五、四〇頁下）。高崎直道訳『大乘仏典12 如来蔵系經典』（中央公論新社、二〇〇四）。
- (13) 本条と似た表現は曾鞏に「若夫極天下之知、以窮天下之理、於夫性之在我者、能尽之、命之在彼者、能安之。」（『元豊類藁』一八「清心亭記」嘉祐七年）と見える。
- (14) 『老子注』は羅家湘輯本（『全集』四）に依拠した。本条は林自に「故命之在我謂之性、性之在物謂之理。」（『纂微』三六、天地）と見える。また、井澤耕一「王安石『老子』注初探」（『関西大学中国文学会紀要』一五、一九九四）。
- (15) 他には「性」、「情」の説がある。「性情、一也。」（『文集』六七）に関しては内山俊彦「王安石思想初探」（『日本中国学会報』一九、一九六七）。また、龔原にも「情之与性、一物而兩名。」（『周易新講義』五、大壮、彖辞）とあり、小島毅「龔原『周易新講義』について」（『東方学』二二九、二〇一五）は「性也、心也、情也、一物而三名也。」（『周易新講義』四、復）を指摘する。
- (16) 王安石の「性分」の用例は、「莊生之書、其通性命之分、而不以死生禍福累其心、此其近聖人也。」（『文集』七七「答陳柅書」）、「民自足於性分之内、則無遠遊交戰之患。」（『道德真經集注』一八、八〇）。上書は道蔵本に依拠する。「理分」の用例は、「而又蒙誤恩有此除授、在臣理分固不敢当。」（『文集』四〇「再辞同修起居注狀五」の一）、「陛下明是非好悪、使人知理分所在。」（『四明尊堯集』三「論道門」引王安石「日録」。『四明尊堯集』は『熙寧奏対日録』（『全集』四）に依拠する。
- (17) 尹氏前掲書（注（6）所引、一三四頁）は「致一論」を引用した上で、
- 「一」は「道」である。」と解釈し、万理の分殊については、『韓非子』（六、解老）「万物各異理、而道尺稽万物之理。」との類似を指摘する。
- (18) 錢謙益『楞嚴經疏解蒙鈔』二（『新纂大日本統藏經』一三、五六七頁上）。以下、『新纂統藏』と記す。『楞嚴經解』二（『全集』四）。荒木見悟『中国撰述經典二 楞嚴經』（筑摩書房、一九八六）。また、土屋太祐『北宋禅宗思想及其淵源』（巴蜀書社、二〇〇八）。
- (19) 『南華真經注疏』は曹礎基、黄蘭発点校本（中華書局、一九九八）に依拠し、『注疏』と記す。また、池田知久訳注『莊子 下全訳注』（講談社、二〇一四、六二〇頁）も指摘するように、引用箇所を王雱は「同萬物生成之理也。」（『新伝』一三、則陽）と解釈しているため、王雱注によって正文を解釈した。
- (20) 羅家湘『全集』四）は『新説』を王安石が慶暦二年から慶暦六年に作成したものであるとする。
- (21) 王安石の「命」については内山氏前掲論文（注（15）所引）。また、井澤耕一「王安石の性情命論」（『村山吉広教授古稀記念中国古典学論集』所収、汲古書院、二〇〇〇）。
- (22) 栗田直躬『中国上代思想の研究』（岩波書店、一九四九、二二頁）も性説の議論について「相異つた対象を「性」と名づけた」点を指摘する。
- (23) 王安石の「性」について賀麟「王安石的哲学思想」（文化与人生商務印書館、二〇一五、三三〇頁）は、「性善論に根本的に立脚し、充性説、復性説、順性説、養性説を立て、礼楽の教化は本性を実現することにある。」とし、王安石が「尽性」を重んじたことを指摘する。庄司莊一「王安石思想に関する二三の考察」（『甲南大学文学会論集』四、一九五六）は「正性」を「聖人の性」と指摘する。
- (24) 王安石は同箇所を「命者、自無始以来、未嘗生、未嘗死者也。」（『老子注』一六）と解釈する。「未嘗生、未嘗死」は『莊子』（「至楽」）に「未嘗死、未嘗生也。」と見えるが、王安石は仏典の「不生不灭」を踏まえ

ていると考えられる。

- (25) 思坦『楞嚴經集註』一(『新纂統藏』一一、二〇一頁)、『楞嚴經解』一(『全集』四)。
- (26) 他に「天之生人也、均委之氣而同受之命、非有私於聖賢而惡於凡常。蓋聖賢能全其当全、正其所正。」(『新伝』四、徳充符)、「均受其命而各付其分矣。」(『新伝』一九、漁父)。
- (27) 他に「夫天地之於人、均受之性命、均付之分極。」(『新伝』二三、徐無鬼)。
- (28) 陳暘にも「理出於性命、人心之所同。」(『樂書』一二、礼記訓義、樂記)とある。
- (29) 他に「至人雖殫窮物理、而知理無実相。」(『訓伝』五二)。
- (30) 梁傑、李波「論王雱的「適時逍遙」觀」(『山西大同大学学报』三三、二〇一九)は、王雱が郭象、成玄英の「性分」の観点を踏襲した点を指摘する。
- (31) 「性分」は郭象に「天性所受、各有本分、不可逃、亦不可加。」(『注疏』二、養生主)、成玄英に「夫人稟性不同、所用各異。」(『注疏』九、外物)と見える。また、「理分」は郭象に「則理分有素。」(『注疏』六、秋水)、「故理有至分。」(『注疏』一、逍遙遊)と見える。熊鉄基編『中国荘学史(上)』(人民出版社、二〇一三)も郭象や成玄英の「分」の思想に言及する。
- (32) 他に「各尽其性分、則何不足之有。」(『訓伝』四六)、「惟聖人明其物之性分。」(『新伝』二、斉物論)。
- (33) 王雱の「復性」は他に「老氏将斂天下之散乱迷錯、而復之性本。」(『訓伝』二五)、「好静則復性。」(『訓伝』五七)。また、熊凱「王雱与仏教的關係」(『新余高専学報』一一、二〇〇六)は王雱の「復性」を「仏教浄染思想の影響である」と指摘する。
- (34) 梶田祥嗣「王安石の思想における「神」の意義について」(『早稲田大学大学院文学研究科紀要』五六、二〇一〇)。
- (35) 梶田祥嗣「黄裳の周礼思想—王安石『周礼義』の継承を中心として—」(『日本中国学会報』六九、二〇一七)。
- (36) 『樂書』は国立国会図書館所蔵本に依拠する。また、児玉憲明「陳暘孟子訓義校釈(三)」(『新潟大学言語文化研究』一三、二〇〇八)。
- (37) 耿南仲『周易新講義』は四庫全書本に依拠する。