Osaka University Knowledge Archive

| | |
|---|---|
| Title | 復性書について |
| Author(s) | 大西, 晴隆 |
| Citation | 懐徳. 1967, 38, p. 52-73 |
| Version Type | VoR |
| URL | https://hdl.handle.net/11094/90453 |
| rights | |
| Note | |

*Osaka University Knowledge Archive : OUKA*

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

Osaka University

# 復性書について

大西晴隆

中唐の李翺、字は習之の學術的撰述としては、宋史・藝文志に「易詮」七卷、經義考に「中庸說」一卷が見え（卷百五十一）、彼の關心のあるところを知るに足るが、いずれも亡佚して傳わっていない。現存するものとしては、韓愈との共著「論語筆解」二卷があるが、彼の思想の大體を知るべきものは、「李文公集」十八卷のなかの「復性書」三篇にとどまる。彼の思想史的地位と意義とは、ひとえにこの書に依存する。

由來、習之ないしは復性書に對する評價は、韓愈に比して不當に低きに失する憾みなしとしない。道學諸儒のごとき、おおむね敬遠するがごとく、無視するがごとき看があるが、思想史的に考察するとき、復性書の通書（周濂溪）や定性書（程明道）、一般に道學の復性說に對する影響は、歷然として誣いがたいものがあり、道學先聲としての習之の地位と意義はむしろ韓愈の上にあると斷じても過言ではない。（註一）けだし道學は異端との對立緊張をその成立と構造の一契機とする。道學諸儒が多くは復性書に對して緘默するゆえんは、恐らく習えが藥山に參じて法を問うたという話柄に諱むところがあるからであろう。

小稿は復性書の成立の次第を檢討して、佛教側の資料の妄を闡くとともに、この書の思想史的意義づけ、延いては習之の道學先聲としての位置づけを、韓愈との對比において試みた。復性書のより詳細な剖析は別の機會に讓りたい。

（註一）太田錦城の疑問錄に、避暑錄話の「退之の原道、李翺の復性書に逮ばざること、遠きこと甚し」、蒙齋筆談の「李習之の學識、實に韓退之に過ぐ」を引く。

## 一

復性書の成立年代に關しては、下篇の「吾が生、二十有九年」なる語がその推定根據となる。しかし、彼の生

年は新舊兩唐書ともこれを逸している。ただやや仔細に文集を通檢すれば、その髣髴をえる。「獨孤中丞を祭る文」に、「君の齒、我より少し」とあるが（李文卷十六）、獨孤朗は太和元年（八二七）五十三才で卒去（李文卷十四）、從って大曆十年（七七五）の生まれであり、これより習之が大曆九年以前に生まれたことは明らかである。また習之の「叔氏墓誌」に、「元和九年（八一四）歳甲午に直たる。……銘に曰く、翺生まれて始めて言ひ（しより）、叔氏棄沒し、ここに野に殯す（るまで）、年四甲を周る」と云う（李文卷十四）。これによれば習之の生まれは大曆九年（七七四）甲寅を溯ることほぼ二年と推定できるであろうか。(註一)

彼の生年が大曆七年（七七二）頃と推定されるならば、復性書成立の二十九才は貞元十六年（八〇〇）頃に當たる。この推定は上篇の「南のかた濤江を觀て越に入る。而して吳郡の陸傪存す」の語と合符する。この行は、韓愈の貞元十五年作の古詩「此の日惜しむべきに足る、張籍に贈る」の中の「李翺濤江を觀る」の一句に相當し（韓文卷二）、「濤江を觀る」とは浙江の觀潮を云う。その經路は元和四年（八〇九）の來南錄に徵すれば（李文卷十八）、汴州より運河を經由して杭州に至り、次いで越州に入ったことは疑いない。陸傪は、これより習之と深契を有した賢士で、習之の「陸歙州述」に「しきりに觀察使に事ふ。觀察使知る能はず。退いて田に居ること六、七年。侍御史より入りて祠部員外郎と爲る。二年にして出でて歙州に刺たり。道に卒す」とある。時に貞元十八年、享年五十七才（李文卷十三）。兩者の交わりはいわゆる忘年の交と云ってよいであろう。韓愈に「行難」（韓文卷十一）・「祠部員外郎に與ふる書」（同卷十七）・「陸歙州を送る詩序」（同卷十九）・「楊兵部・陸歙州を哭す」（同卷四）の詩文があり、韓陸兩者の相知のほどを知るに足るが、その媒介者は習之であった（李文卷七「陸傪に與ふる書」）。

習之の陸傪との邂逅は、彼の復性書撰述の直接の契機をなした。「道に志すこと四年、人とこれを言ひて未だ嘗て我れを是とする者あらず」と浩歎する彼は、陸傪において始めて眞個の理解者を見いだしたのである。陸傪云う、「子の言は尼父の心なり。東方たとひ聖人あるも、此れを出でざるなり。南方たとひ聖人あるも、亦此れを出でざるなり。ただ子これを行ひて息まざらんのみ」と。習之はここに力強い支持と鼓舞をえて、斯文興起の情熱と自負とを三篇の文章に託したのであった（復性書上）。時に貞元十六年。ちなみに、この年彼は韓愈の從兄弇の娘を娶っている（李文卷十五、韓文卷十五）。

ここで復性書成立の經緯に關する佛教側資料を檢討してみる。元の宰相耶律楚材（一一九〇～一二四四）の湛然居士集に、その師萬松行秀（一一六六～一二四六）が序して「屏山年二十有九、復性書を閲し、李習之も亦二十有九にて藥山に參じ、退いて書を著はせるを知って大いに感歎を發し、日に萬松に抵り、深攻亟擊、退いて書三十餘萬言を著はす」と云っている。ここに屏山とは金儒李純甫（一一八五～一二三一）をさし、楚材と同門の居士である。ところでこの序言は、復性書が習之の二十九才のときに成るとする點ではもちろん誤りはないのであるが、問題は習之が藥山に參じて佛法を問うたという話柄の虚實いかんである。

藥山問法の話柄は宋高僧傳に淵源する。すなわち「元和中、李翺……出でて朗州の刺史と爲る。翺閑來、儼に謁し、遂に警悟を成す」、「翺、儼に邂逅し、頓に本心を了す。……山南東道節度使に充てらる。また紫玉禪翁に遇ひ、且つますます道趣を明らめ、復性書二篇を著はした」と云う（卷十七）。ここに儼とは藥山唯（惟）儼（七五一～八三四）、紫玉禪翁とは紫玉山道通（七三一～八一三）を云う。宋高僧傳は更に、韓愈（七六八～八二四）柳宗元（七七三～八一九）が復性書を見て、「吾が道萎遲す。翺まさに逃れんとす」と歎じたと云う。これを要するに、復性書の成立そのものは道通邂逅の後にあるが、その根柢は既に藥山問法に求められるとするのである。

舊唐書の本傳によれば（卷百六十）、習之が朗州の刺史に除されたのは元和十五年（八二〇）、また山南東道節度使に充てられたのは太和九年（八三五）以後に屬する。復性書の成立が貞元十六年（八〇〇）ごろにあること、既述のごとく動かしえない以上、これを太和九年以後に屬せしめる宋高僧傳の說は一笑に付してよい。かつこの時習之が道通に邂逅し、韓・柳が復性書を見て歎じたと云うに至ってはまさに荒唐の一語に盡きる。なお「復性書二篇を著わす」とあるのは怪しむべきで、あるいは下篇を缺き、撰者贊寧（九一九～一〇〇一）は下篇の「吾が生二十有九」なる語を實見しなかったのであろうか。

復性書の成立との直接關係は論外として、習之が朗州刺史在任中に藥山に參じたことは、景德傳燈錄もこれを襲う（卷十四）。前述の萬松老人や屏山が「習之二十有九にして藥山に參じた」と云うのも、恐らく復性書の成立を藥山問法にもとづけるために、宋高僧傳における年代的誤謬や矛盾を是正せんとするものであろう。しかし貞元十五年の入越行は、もとより朗州刺史赴任ではな

く、習之が藥山に參ずる意圖と機會を有したことを推測せしめるなにものもない。

習之が朗州の刺史となったことは、新舊兩唐書に明文がある。舊唐書本傳は「(元和十五年)七月、翺を出して朗州刺史と爲す。俄にして、(李)景儉また諫議大夫と爲る。翺も亦入りて禮部郎中と爲る」と云い、新唐書は「景儉斥けらる。翺下して朗州の刺史に除せらる。久しうして召されて禮部郎中と爲る」と云う(卷百七十七)。かつ朗州と藥山の屬する澧州とは地理的に隣接し、藥山問法は可能性としては否定できない。しかし文集に徵するとき、習之の朗州刺史在任は疑問にさらされる。文集によれば、元和十五年の翌年に當たる長慶元年十二月撰の「湖州に於て女足に別かるる文」に、「吾れ前月二十八日を以て恩を蒙り、舒州の刺史に改めらる。……明日を以て將に汝の母らを領して、水路州に赴かんとす」とあり(李文卷十六)、舒州赴任以前は湖別に在任したことは明らかで、よし元和十五年七月から朗州へ赴任したとしても、その在任期間は短日月にとどまる。

いったい、兩唐書とも杜撰疎漏を免れない。習之が長慶三年、禮部郎中になるまで、三年にわたって舒州の刺史であったこと文集に徵して明らかであるにも拘らず、兩唐書ともこれを逸しているのは、朗州刺史の經歷を明記しているのに對比して、頻を知らぬものと云わねばならない。舊唐書に彼の父の名を楚金としているのも、祖父の誤りである(李文卷十一・韓文卷三十四)。

かつ唐代に二人の李翺の存在が推定されるという。錢大昕は「李翺字は習之、唐書に傳有り、唐詩紀事に云ふ、鄭州嘗て地を掘りて刺史李翺の戲贈詩を得たり。(註二)此れ自ら一李翺にして習之にあらざるなり。唐書の習之傳も亦鄭州を爲むるを記せず。王深甫、習之集を編次し、乃ち此の詩を收め入ると」と云う(十駕齋養新錄卷十二)。もっとも舊唐書には「(太和)三年二月、中書舍人に拜せらる。……俄に出でて鄭州の刺史と爲る」とあって、紀事の言は俄には從い難いが、戲贈詩が別の李翺の作と推定される根據は、むしろ習之が詩を作らなかったという一般的事實にある。この點は、紀事も「唐時の文人李習之、詩を爲る能はず」と云ひ(卷三十五)、顧炎武も指摘して「宋の邵博の聞見後錄に曰く、李習之、韓退之・孟東野と善し。習之は文に於て退之の敬する所なり。退之と東野と唱酬一時を傾く。習之獨り詩なし。退之議せざるなり」と云う(日知錄卷十二)。このことはまた、藥山問法において習之が兩偈を呈したという宋高僧傳の所說の信憑しがたいことの一傍證でもある。(註三)

だいたい、習之の藥山問法を事實とする立場は、屏山

や契嵩（一〇〇七～一〇七二）におけるがごとく、儒佛調停の説につながる。屏山は契嵩の輔教編に序して「李翺、藥嶠に參じて復性書を著はしてより、張載・二程子出で、その徒張九成・劉子翬・張栻・呂祖謙・朱熹皆佛祖の意を借りて經書を箋注し、自ら一家の言を成せり」と云っているが、これは道學の淵源を李習之の復性書に求め、更には藥山問法にもとづけんとするものに外ならない。

一般に佛教側資料は強いて儒を援いて佛に入れんとする偏向をもつ。贊寧が復性書の思想內容を評して「卽ち內教の返本還源なり」と云うのは（宋高僧傳卷十七）、必ずしも當らないではないが、さればとて藥山問法に關連づけるのは附會である。そもそも惟儼の傳が修禪篇ではなく、護法篇（「法に名師あれば、外その侮を禦ぐ」の義による）に屬し、その內容も習之との交渉が大部分を占めていること自體が、爲にする虛構であることを思わしめる。藥山問法の傳說は、朗州刺史の經歷が、藥山との地理的隣接のゆえに、たまたま附會されたと斷じても過言ではないであろう。

もっとも佛教側資料が儒を援いて佛に入れんとするのは、反面から見れば、佛教の儒教化、中國化、體制化の志向に通ずる。宋高僧傳そのものが太宗の勅を奉じて撰述されたものであり、贊寧その人は紫衣を賜わり、僧錄に充てられた僧官であった。歐陽修の歸田錄に「太祖（太宗の誤り）相國寺に幸し、佛像の前に至って香を燒き、當に拜すべきかと拜せざるかとを問ふ。僧錄贊寧奏して曰く、拜せずと。その故を問ふ。曰く、見在佛は過去佛を拜せずと。贊寧なる者頗る書を知り、口辯有り。その語俳優に類すと雖も、然れども適々上意に會ふ。故に微笑してこれを頷く。遂に以て定制と爲す」とあるのは、上述の志向を端的に象徵する。

（註一）「歷代人物年里碑傳綜表」（一九六一香港初版）に大歷七年（七七二）生、會昌元年（八四一）卒とあるのは、鄙見に一致する。

（註二）「縣君愛塘渠、遶水恣行遊。鄙性藥山野、掘地便成溝。兩岸植芳草、中間漾淸流。所尙旣不同、塘鑿各自修。從他後人見、景趣誰爲幽」（唐詩紀事卷三十五）。季文公集十八に收めるところは少しく異なる。

（註三）「鍊得身形似鶴形、千株松下兩函經。我來問道（相問）無餘說、雲在靑霄水在缾」、「選得幽居愜野情、終年無送亦無迎。有時直上孤峯頂、月下披雲笑（嘯）一聲」（宋高僧傳卷十七、景德傳燈卷十四、唐詩紀事卷三十五）。

なお周亮工の「因樹屋書影」に「金山寺に題する詩」「山載江心寺、魚龍是四鄰、樓臺懸倒影、鐘磬隔

囂塵。過檜妨僧夢、驚湍濺佛身。誰言題詠者、流響更無人」が見えると云う（錢基博・韓愈志）

## 二

復性書の成立が、禪門に膾炙する藥山問法という傳說的事實とは全く無緣であることは上述のごとくであるが、內容的には、該書が佛教思想を高度に導入していることは云うまでもない。朱子も評して「唐の李翺に至り、始めてその書（中庸）を尊信するを知り、これが論說を爲る。然れどもその所謂情を滅して以て性に復する者、又佛老を雜へてこれを言ふ。則ち亦曾子・子思・孟子の傳ふる所に異なる」と云う（朱子文集卷七十五）。

けだし復性書三篇において、下篇は跋文的意義をもつものであるが、これによっても若き習之の內生的志向が宛然佛家のそれであることが看取される。すなわち云う、「人の萬物に於るや、一物なり。その禽獸虫魚に異なる所以の者は豈に道德の性にあらずや。一氣を受けてその形を成し、一は物と爲り、一は人と爲る。これを得ること甚だ難し。世に生くること又深長の年にあらざるなり。深長にあらざるの年を以て、甚だ得難きの身を行ひて大道に專々たらず、その心の爲す所を肆にすれば則ちその自ら禽獸虫魚に異なる所以の者は幾んど亡し」と（李文卷一）。また云う、「人の生くるや、百年を享くと雖も、雷電の驚いて相激するが若きなり、風の飄って旋るが若きなり」と（同上）。彼は人間として生を享けることの難得性・稀有性を自覺するとともに、人生の無常を觀じて、醉生夢死の凡人に類せぬ求道の生を生きんとする。この白熱的な內生の追求こそ彼の學道を貫くパトスであった。

彼はみずからの進學過程を回顧して、「吾れ六才より書を讀み、ただ詞句の學を爲す。道に志すこと四年、人とこれを言ふに、未だ嘗て我れを是とする者あらざるなり」と述懷している（復性書上）。ここに「道に志す」とあるのは、「性命の道」としての儒學への轉入を意味し、貞元十五年の入越行に先だつこと四年の貞元十二年頃に屬する。かつこの轉入は「十五より以後、卽ち仁義に志あり」という學形態に對して（李文卷二）、「更に上る一層の樓」ともいうべき飛躍的深化を意味する。換言すれば、文辭の末に層々たるより脫却して、儒家本來の道德的、實踐的生に覺醒した彼が、更に內面的深化を推進して、內觀的、形而上學的次元に立つに至ったことを意味する。

ここで、習之の性命道轉入の經緯を考察するに先だち、彼と韓愈との交涉關係とその意義について言及する

ことは無意義ではない。兩者の接觸は、中央に望を絶った愈が宣武節度使董晉に召されて汴州に赴任した貞元十二年、習之が徐州より來遊したのに始まる（李文卷十六「韓吏部を祭る文」）。ところでこの來遊は恰も彼の性命道轉入の年に當たるが、彼が上述のごとく、「道に志すこと四年、人とこれを言ふに、未だ嘗て我れを是とする者あらず」と云い、陸傳なる人物において始めて知音を見いだしたという事實は、韓李兩者の思想的交渉を規定するうえで、看過できない示唆を與える。すなわち四年に亘る從遊にも拘らず、性命道に關する限り、愈は好個の理解者ではなかったことを教える。一方、愈が「原性」において、「今の（性を）言ふ者は佛老を雜へて言ふなり。佛老を雜へて言ふ者は、何を言ひて異ならざらん」と述べているのも（韓文卷十一）、恐らく暗に習之を非難する含みをもつものであろう。

このことはまた兩者の關係が誤って云われるがごとき師弟關係でないことを明らかにする。既述のごとく、兩者は姻戚關係にあるが、それを別にして、單なる友朋關係に過ぎない。楊龜山は既に「今（李）翺・（張）籍の文具さに在り。その言を考ふるに、未だ嘗て弟子を以て自ら列せず」と指摘しているが（楊龜山全集卷十九）、事實、習之は「陸傳に與ふる書」において「我が友韓愈」と呼び（李文卷七）、「韓吏部を祭る文」において「我れの無能を視、予を待った友を以てす。文を講じ、道を析し、益を爲すの厚きこと二十九年」と述べ（李文卷十六）、終身友をもって自認している。彼が愈の書簡の「賢者に於て汲々たるは、ただ公（習之）と不材（愈）とのみ」なる語をとらえて、激越不遜の批判を加えた答書を與えているがごときは（李文卷六）、「性峭鯁」（新唐書本傳）なる習之の人となりによるとはいえ、兩者が師弟關係にないことの明證といえるであろう。

周知のごとく愈は「師說」において、「師は道を傳へ、業を授け、惑を解く所以なり」と規定し、「師道の傳はらざること久しい」ばかりでなく、「曰く師、曰く弟子と云ふ者をば、則ち羣聚してこれを笑ふ」當時の士大夫の風潮を慨嘆しているが（韓文卷十二）、ともかく習之の從遊が、かかる規定での師弟關係を意味しないことは明らかである。なるほど文集中には、愈を稱揚して、「この世の文にあらず、古の文なり。この世の人にあらず、古の人なり。その詞とその意と適す。則ち孟軻既に沒して亦これに過ぐる者あるを見ず」という稱贊溢美の辭もあるが（李文卷七）、しかし恐らく「貞元末より以て茲に至るまで、後進の士、その古文に志ある者は公を以て法と爲さざるはなし」という語をもって、習之の欺

かぬ韓愈評と見なしうるであろう（李文巻十一）。愈は習之にとって、古文學においてこそ先進の意義をもつが、性命道への轉入と造詣においては、殆んど關與するところはないと斷じてはばからない。

ただしこのことは、習之において性命道と古文學とが相背馳することを意味するのでは決してない。むしろ兩者は緊密な內的關連をもち、古文への志向はただちに古道への志向を意味し、古道は性命道に究竟する。「吾れ時に協はずして古文を學ぶ所以の者は、古人の行を悅べばなり。古人の行を悅ぶ者は、古人の道を愛すればなり。」と云うゆえんである（李文巻六）。もっとも、古文と古道との內的關連については、愈も當然同說で（韓文巻二十二「哀辭の後に題す」）、爭うところは兩者による古道の把握內容いかんにあるのである。

習之は貞元九年、一文をもって右補闕梁肅に面謁し、肅より「翺古人の遺風を得たり」の讃辭えをた（李文巻一）。この梁肅（七五三〜七九三）こそ古文運動の驍將であるばかりでなく、天臺中興の九祖湛然に學んで深く心要をえ、「刪定止觀」六巻を作り、また「止觀統例」を述べた佛教思想家でもあった（佛祖統記巻十）。柳宗元の「先君石表陰先友記」に、「最も能く文を爲る」とあり（柳文巻十二）、舊唐書に「大曆・貞元の間、文士多く古學を尙ぶ。……而して獨孤及・梁肅を最も深奧と稱し、儒林推重す」（巻百七十六）、また新唐書に「（蘇源明）もと杜甫・鄭虔と善し。その最も稱する者は元結・梁肅」（巻二百二）とあるのを見ても、その人と文とを想見するに足る。

習之と梁肅との交涉は恐らくこの面謁の際だけで、梁肅その人も、その後二ヶ月して逝去しているが、習之の「知己に感ずる賦幷びに序」は、梁肅の歿後五年、なお知己の感と追慕の情の深切著明なることを示し（李文巻一）、肅の直接また間接の影響を想わしめる。止觀統例の冒頭「夫れ止觀は何をか爲すや。萬法の理を導いて實際に復するものなり。實際とは何ぞや。性の本なり。物の復する能はざる所以は、昏と動とこれをして然らしむるなり。昏を照らすもの、之れを明と謂ひ、動を駐むるもの、これを靜と謂ふ。明と靜とは止觀の體なり。（註一）因に在ってこれを止觀と謂ひ、果に在ってこれを智定と謂ふ」とあるのは（佛祖統記巻四十九）、明らかに復性書のテーマと內容を先取するもので、兩者の思想的關連は歷然たるものがあるといわねばならない。

なお梁肅は獨孤及（七二五〜七七七）の門下生で、韓愈の長兄の會と氣類最も親しく、貞元八年には知貢擧の宰相陸贄を補佐して、韓愈・李觀ら八人を擧げ、時に

「龍虎の榜」と稱せられたという（新唐書・卷二百三）。また習之は獨孤及の長子の朗とは「少より歡ぶ」間柄で（李文卷十六）、及については「憲公大曆中に文章の名あり。文を爲る毎に、輒ち後進の傳寫する所と爲る」と述べており（李文卷十四）、これらの關係を考えるとき、習之の古文への志向、梁肅面謁、韓愈從遊など、必ずしも偶然事ではなかったと察せられる。

習之の性命道轉入は、もとより深肅一人の觸發に歸すべきものではなく、何よりも先ず彼自らの內的要求に導かれたものであるが、その古文への志向が、梁肅のみならず、獨孤及・元結・李華などの古文家の述作を通路として、道佛への造詣を促したと考えるのは必ずしも穿鑿に過ぎるものではないであろう。彼が佛教を批判して「佛法の言ふ所の者は、列禦寇・莊周の言ひて詳かにする所なり」と云い（李文卷四）、また「心術を論ずれば中國に異ならず」と述べていること自體（李文卷十）、彼自らの道佛に對するなみなみならぬ造詣自得を前提する。（註二）かくてこそ習之は異端思想を高度に導入し、儒學を性命道として深化展開せしめえたのである。

しかし習之は單に「佛老を雜える」のではない。あくまで儒家としての主體性を執持しながら、佛老を自己の體系に包攝せんとする。云い換えれば、儒學は佛老に假借することを要しない、それ自身で完結的、絕對的な體系として深化發展せしめられる。復性書はかかる性命道としての儒學闡明の一大宣言書であった。「道の剝に極まるや必ず復す。吾れ豈に復の時か」、「あゝ、性命の書存すと雖も、學者能く明らむるなし。この故に皆莊列老釋に入る。知らざる者は夫子の徒は以て性命の道を窮むるに足らずと謂ひ、これを信ずる者皆是れなり。我れに問ふもの有り。我れ、吾れの知る所を以て傳ふ。遂に書に書して以て誠明の源を開く。而して缺絕廢棄不揚の道、幾んど以て時に傳ふべし。命じて復性書と曰ひ、以てその心を理め、以てその人に傳ふ。あゝ、夫子復た生ずるも、吾が言を廢せじ」の辯は（復思書上）、彼の衞道の自任と抱負を吐露して餘蘊がない。

（註一）摩訶止觀の劈頭「止觀明靜、前代未聞」とある。習之が明誠の二字（中庸に出る）を用いて、明靜を用いていないことは看過できないであろう。彼は「動靜皆離」と云う。

（註二）湛然は「止觀輔行傳弘決」の中で外典を博引し、特に老莊に對しては、批判を加えながらも、その語を借りて佛教思想を闡明せんとしており、湛然に師事した華嚴四祖の澄觀も、「語を借りてこれを用ふるも、意を取るは則ち別」（演義鈔卷一）という見地からではあるが、「華嚴經疏」や「演義鈔」において老莊易など

を引用している。かかる傾向が習之の道佛研鑽や道佛攝受のうえに影響するところは少なくはなかったであろう。

## 三

習之は道佛特に佛教思想を高度に媒介することによって性命道に轉入し、復性書三篇をつくったのであるが、反面、あくまでも儒家主體性を主張して道佛を批判排斥した。彼の對佛姿勢の端的な事例は、泗州開元寺の僧澄觀の鐘銘依頼に對する答書に見られる。(註一)云う、「翺は聖人の心を學ぶ。則ち敢へて聖人の道を知るに讓らざる者なり。……吾れの是の鐘に銘するや、吾れまさに聖人の道を明らかにせんとすれば、則ち釋氏に於て益なきなり。吾れまさに釋氏の教に順って述べんとすれば、則ち下人(民)を紿くこと甚し。何ぞ吾の先覺に貴ばんや。……足下、吾れの必ず是の鐘に銘せんことを欲せば、當に吾が心と吾が道とに順ふべし。則ち足下の銘必ず後代に傳はらん」と(李文卷六)。時に貞元十五年、復性書成立の前年に當たる。これによっても、全祖望が鳴道集說の跋文において李屏山の習之觀を駁し、「習之は斷じて佛に佞する者にあらず」と論斷していることの公正であるのを知りうる(宋元學案卷百)。かかる儒家主體性の主張は、また彼の友なる道士侯高に對する答書にも見える(李文卷七)。

彼の排佛の姿勢は晩年といえども變わっていない。尹和靖が韓愈の「孟尚書に與ふる書」より推して「翺晩に釋氏に從ふ」と云ったのは失當で(祁居之に答ふる書)、この點、習之はむしろ道教に逃れんとした。「翰林李舍人に與ふる書」に、「後禍を逃れんと思ふ。……退いて至道を修め、上は以て赤松・子房の風を追ふべし」と云い、更に「年已に六十一……意願はくは殘年を乞取し、以て知る所の道を修めん。如し或は成る有らば、是れ萬世の一遇。縱ひ成るなからしむるも、且つ能く早く止足の高きを知る。靜かに三老と林藪の下に死せん」とあるのが、それを示す(李文卷八)。もちろん彼は續いて歴官しているのであるが、その意識の一隅あるいは奥底に道教的世界への憧憬が祕められており、人生の黄昏、たまたま不如意に際會して、前述のごとき心情の吐露となったのであろう。

習之の道佛、特に佛教批判は、道學の展開過程を考察する上にも看過しえぬ意義をもつ。彼は先ず佛教を「夷狄身毒國の術」と規定し、その人倫禮法に背くのを指摘する。これは中華意識にもとづき、佛教を中華文化に對する非文化的侵犯者として彈劾する常套的批判—いわゆ

る夷夏論的批判である。しかし彼の佛教批判の特色は、その二元論的性格にある。すなわち「佛法の云ふ所は列禦寇・莊周の言ひて詳かにする所なり。その餘は則ち皆夷狄の道なり。若し佛をして中國に生ぜしめば、則ちその爲作は必ず是れに異ならん」と論じ（李文卷四）、また「佛法の人を害するは楊墨より甚し。心術を論ずれば中國に異ならずと雖も、跡實を攷較すれば生靈を蠹するあり。人情を浸溺すること、これより甚しきはなし。人上たる者宜しく抑ふべき所なり」と云うごとく（李文卷十）、有機的・具體的現實態としての佛教は、教理思想面と社會倫理經濟面とに抽象分解され、前者は中國固有の哲學思想に合致する普遍的眞理として、批判の埒外に放過され、後者は反中華的・非文化的なものとして痛烈な糾彈の對象となる。かかる二元論的批判は、彼が佛教思想を高度に導入する反面、熾烈な排佛論を展開するのと相關する。「これ（佛）に惑ふ者はその教に溺れ、これを排する者はその心を知らず。辯じて當たると雖も、その徒をして譁しくして來者を勸むるなからしむる能はず。故にその術をして彼のごとくそれ熾んならしむるなり」と云うのは（李文卷四）、當時の儒者の、主體性を喪失した崇佛と、それとはまさに對蹠的な、恐らく韓愈輩の小兒病的排佛とを暗に批判するものであろう。

けだし道學正統による排異端論の性格は、心跡二元論の超克として、「心跡不二」の論理によって拔本的批判を加えるところにある。程子は「心跡一なり。豈に跡非にして心是なる者あらんや。正に兩脚の方に行くが如し。その心を指して曰く、我れ本と行くを欲せずと。豈に此の理有らん。蓋し上下・本末・內外すべて是れ一理なり。方に是れ道」と云い（程氏遺書卷一）、また「王通の心跡の判るるを言ふは便ち是れ亂說」と批判する（同卷十五・十九）。この心跡二元論に對する批判は、要するにそれが三教調停の論理に墮しやすいのによる。(註二) 王通が「三教是に於てか、一なるべし」と云い（中說卷五）、また契嵩が「古の聖人ある、曰く佛、曰く儒。心は則ち一、その跡は則ち異なる。……それ教なる者は聖人の迹なり。これを爲る者は聖人の心なり。その心を見れば、則ち天下是ならざるもの有るなく、その跡に循へば、則ち天下非ならざるもの有るなし。この故に賢者はかの聖人の心を知るを貴ぶ」と述べ、前揭の王通の語を引いて「王氏は殆んど聖人の心を見るなり」と稱賛するがごときは（輔教編中）、いずれも心跡二元論と三教調停思想との論理的關連を例示する。

かかる觀點に立つならば、習之が佛教の哲學的思想面（心）を肯定しながら、その社會倫理經濟面（跡）を否

定するのは、當然徹底を缺くの譏りを免れない。しかしこの不徹底さは彼の識見力量いかんにかかわるよりは、むしろ當時儒家內部において、まだ獨自の哲學體系が樹立されるまで時熟せず、彼において漸く緒に就くに至ったという歷史的事情にかかわる。北宋における道學の成立が、異端に對する拔本的批判の原理としての理概念の成立と時を同じうするゆえんで、この理こそ、倫理的概念であると同時に形而上學的概念であり、いわば一切を包括する究竟的原理として、心跡不二の論理の形而上學的根據をなすものであった。

かつ習之の當時、佛敎流行の糜爛の結果、その社會的經濟的特權に伴う弊害が激化し、やがては武宗會昌の廢佛（八四五）によって斷罪さるべき必然的運命に迫られつつあった。かかる破綻の露呈が彼の佛敎批判の二元論的性格を强く制約したことは言を俟たない。彼は「惟れ、土木銅鐵四海に周く、生人を殘害し、逋逃の藪澤となる」と云い（李文卷十）、「その徒や、蠶せずして衣裳具はり、耨せずして飲食充ち、安居して作らず、物を役して以て己を養ふもの、幾千百萬人なるかを知るべし」と痛嘆しているが（李文卷四）、佛敎のかかる社會的・經濟的現實態が、彼の經世の理念や方策と根本的に對立するものであることは自明である。「もし周公仲尼一王の制度を興立する有らば、天下の寺觀僧道、それ將にこれを興さんとするか、それ將にこれを廢せんとするか」と云うゆえんである（李文卷十）。

彼の道佛批判の立脚點である經世の理念とその方策については、「平賦書」（李文卷三）を中心に別に詳述されねばならないが、ここではそれが孟子の王道論に範をとる農本主義的中央集權國家の確立にあったこと、しかも當時益々進展しつつあった封建的地方軍事勢力や大土地所有、商業資本の現實態に根本的に對立するものであったことを指摘するにとどめる。

云うまでもなく、儒學は、習之にとって、國家支配の絕對的原理であるとともに、人生—世界觀の普遍妥當的體系でなければならない。しかし儒學の現實態は、その國家支配面においてのみならず、人生—世界觀においても、夙に地の鹽たるの意義を喪失していた。唐初、五經正義が欽定され（六四〇）、次いで天下に頒布されて學校や科擧應試のテキストに指定されたが、空疎な訓詁學の圈套を脫しないばかりでなく、正義の獨存とその利祿の手段化は、相俟って儒學の創造的展開の障礙となった。

これに對して佛敎は王室貴族の庇護のもと、名僧知識が輩出し、譯業が盛んに行なわれ、各宗競って深遠精緻

な教理體系を整備すると同時に、漸く中國佛教としての性格を具有するに至った。特に安史の亂（七五五～七六三）後、國内の擾亂と不安によって陶冶された佛教は、その貴族的・觀念的性格を拂拭して、實踐的・解脱救濟的宗教へとみずからを更新し、天臺では儒より佛に歸した湛然（七一一～七八二）、華嚴では澄觀（七三八～八三九）、密教では不空（七〇五～七七四）が現われ、禪では希遷（七〇〇～七九〇）・道一（七〇九～七八八）らのもとに龍象が簇出して、天下に禪風を擧揚していた。特に道一の法嗣懷海（七二〇～八一四）による百丈清規の成立は、禪教團の獨立、佛教の全き中國化を意味するものとして、極めて重要な出來事であった。淨土宗の弘通もまた歴史的社會的必然の要請といってよい。

道教もまた、唐室が李姓であった關係もあって、歴朝の保護尊崇は、武后の一時を除いて佛教に優位し（道先佛後）、みずからも佛教々理を導入することによって教理を組成して、上下に亘って普ねく浸透していた。玄宗が家ごとに老子道德經を具えしめた一例は、その思想界における比重を窺うに足る。

元來、儒家思想は世俗的教義を出ない。何尚之（三八二～四六〇）が「六經の典文、本と俗を濟い治を爲すに在るのみ。必ず性靈の眞奥を求めんとすれば、豈に佛教を以て指南と爲さざるを得んや」と云うのは（弘明集卷十一）、必ずしも「佛教を讃揚する」ための辭ではない。安史の亂後、社會體制は解體の過程をたどり、政治は腐敗無力化して秩序を回復すべくもなく、天下の人心が實存的不安に動搖し、その奥底に救濟解脱を希求してやまないとき、元來が世俗的教義にとどまり、今や地の鹽たるの意義を完全に失った儒家が、社會人心の靈的要求を充足するに足らず、高明の士を驅って道佛に歸趨せしめるに至ったのは當然である。かかる社會的、精神的狀況の中にあって、孔孟の道統を繼承し、斯文の血脈を保任せんとする習之が、儒家の權威とヘゲモニーを奪換し、當代の切實な要求に應えんがためには、國家支配の原理方策はもとより儒家の傳統に求めて然るべきものの、個人の靈的安心や救濟においては、經傳における主觀主義的理念を中核として、これを哲學的に深化發展せしめ、しかも道佛のごとく人倫否定的・社會出離的方向ではなく、人倫肯定的・社會内在的方向に卽しながら、自己存在の根源に沈潛徹底することによって内在的超越を可能ならしめるがごとき立場を取らざるをえなかったのは云うまでもない。復性書のテーマと内容はまさにかかる歴史的、社會的要請に對して、儒家として應答せんとするものであった。

もとより佛をもって儒を證するの譏りは免れない。しかし當時の佛教は内觀的・實踐的性格を顯著にし、直下に心源を徹見する禪は云うまでもなく、天臺における止觀、華嚴における妄盡還源觀の重視など、いずれも佛家のかかる傾向のあらわれで、習之が前述の課題に應えんとするかぎり、當然導入せざるをえないのであり、然らざるかぎり道佛批判は螳螂の龍車に向かうの類に過ぎず、儒學の主體性を保持することすら不可能であったのである。

（註一）この澄觀は韓愈「送僧澄觀」の詩の澄觀と同一人であるが、華嚴中興の第四祖の澄觀とは別人であろう。「韓昌黎詩繫年集釋」卷一參照。

（註二）富永仲基は「出定後語」三教第二十四において、契嵩の輔教編の說などを「調停の說」と云っている。

## 四

復書性は歐陽修も指摘するごとく「中庸の義疏」と云うべきものである（歐陽文忠公集卷二十三）。全祖望は「中庸を羽翼する」と云う（鮚埼亭集外篇卷三十七）。該書が易を始め、大學・孟子を援用し、恰も宋代における四書成立の先河をなすごとき觀あるにも拘らず、その大綱は中庸に外ならない。上篇において、孔子から一傳して顏回・子路・曾子、さらに傳えて子思・孟子へと至る性命道の系譜を叙し、「子思は仲尼の孫、その祖の道をえ、中庸四十七篇を述べて以て孟軻に傳ふ。……秦の書を滅するに遭ひ、中庸の焚かれざる者一篇存す」と論じているのは、中庸こそ儒家性命道の、いわば法統を傳える所依の經典であるとする習之の見識を示す。けだし盛傳する道佛に拮抗して、儒家の權威とヘゲモニーを主張せんがためには、聖孫でかつ道統を繼承する子思の撰述になり、思想の深遠さと叙述の體系性において經傳中絶類の中庸こそ、まさに依據すべく恰好の書であったであろう。ちなみに中庸の、禮記からの獨立單行は、隋書・經籍志に戴顒（三七八～四四一）の「中庸傳」二卷、梁武帝（四六四～五四九）の「中庸講疏」一卷、「私記制旨中庸義」五卷が見えるが、いずれも今日傳わっていない。

既述のごとく、習之は佛教思想を高度に導入して、ユニークな性命哲學を展開したのであるが、中庸における佛教思想の導入は決して習之をもって嚆矢としない。既に正義において、性情概念の說明に賀瑒（四五〇～五一〇）の「性と情とは、なほ波と水とのごとし。靜かなる時は是れ性、動けば則ち是れ情」なる語が引用され、また「性と情とは金と鐶印とに似たり。」（註一）鐶印の用は金にあ

らざるも、亦金に因りて鑑印あり。情の用ふる所は性にあざるも、亦性に因りて情あり。則ち性は靜、情は動」と云う（禮記注疏卷五十二）。復性書は實にこの性と情なる相關概念を中核として展開する。

ところで中庸における性の概念は復性テーゼを根據づけることができるのであろうか。そもそも復性テーゼは、性が本來的完全性であることを前提し、かつその本來的完全性の喪失がいかにして生起するか、また本來的完全性への還歸、すなわち復性がいかにして可能となるかが究明開示されねばならないのであるが、中庸において性は本來的完全性を含意するであろうか。このことは、このテーゼが、云われるがごとく老莊より假借導入されたものであるか否かを決定する關鍵となる。

云うまでもなく、あらゆる教學は人間の本來的、ないしは究竟的な在り方を志向するが、その在り方並びにそこに至る方途は萬殊である。儒家において、道德的完全の理想の體現者としての聖人が決して超絶的な存在者ではなく、人は皆堯舜となることができるとされたのは孟子に始まる。しかし孟子においては、性は本來的完全性と云うよりはむしろ可能的完全性であり、從ってこの可能性を現實性に轉化するには四端擴充というプラスの努力が要求され、聖人はいわばプラスの極限に現成すると



された。この點、道家においては、「學を爲むる者は日に益し、道を爲むる者は日に損す。これを損し、又これを損して以て無爲に至る」（老子・四十八章）の語が端的に示すごとく、一切の私欲や人爲を去って、絶對者である道の本然に復歸し、一體化する、いわばマイナスの極限に現成すると云えるであろう。悉有佛性の立場から覺者を志向する佛家も、道家とほぼ同轍である。

しかし中庸の首句「天命これを性と謂ひ、性に率ふ、これを道と謂ふ」における性の概念は、單なる可能的完全性として擴充長養さるべきものではなく、行爲規範の主體的原理として、本來的完全性を含意し、孟子の性說を一歩徹底させたものと云える。このことは中庸の首章が屬する「中庸說」が、年代的に孟子より遲く秦時道家言の影響下に成立したと推定されるのに照應するもので、儒家における復性テーゼはここに始めて可能になるのである。もとより中庸においては、復性テーゼは自覺的には提起されていない。ただ習之は「性に率ふ、これを道と謂ふ」の一句に復性の意味を見いだす、むしろ附與する。すなわち彼は「その源に循ってその性に反る者は道なり。道なる者は至誠なり。至誠は天の道なり。誠は定るなり、動かざるなり」と解する。誠を解して「定」と云い、「不動」と云うところに禪や止觀の導入が看取

されるが、この「性に反る」の語は莊子・繕性の「危然としてその所に處りてその性に反るのみ」ではなく、恐らく孟子・盡心の「堯舜は性のままなる者なり。湯武は之れに反るなり」にもとづくものであろう。(註二)

ところでこの孟子・盡心の語については、朱子は「性のままとは、全きを天に得、汚壞する所なく、修爲を仮らず。聖の至なり。これに反るとは、修爲して以てその性に復して聖人に至るなり」と注し、かつ程子の「性のままにす、これに反るとは、古いまだ此の語あらず。蓋し孟子よりこれを發す」の語を引く。これは程朱が習之を繼承する、少くとも期せずして着眼を同じうすることを意味する。かつ復性テーゼが孟子に由るとの想定は、習之の「百骸の中に心あり。聖人と異なるなし。嚚然としてその性に復せざるは惑へり。その心以て聖人を庶幾すべからずと道ふ者は、自らその性を棄つる者なり」の語によっても一證される（李文巻四）。すなわち「自らその性を棄つ」の語が孟子・離婁の「吾が身、仁に居り義に由る能はざる、これを自ら棄つと謂ふ」に由來することが誤りないとすれば、復性が自棄（其性）の對立概念として、同じく孟子より導出されたと斷じても、あながち附會ではないであろう。從って阮元のごとく、莊子・繕性の「性を俗に繕め、學んで以てその初に復らんことを求め……」、「以てその性情に反りてその初に復するなし」に求める要は決してないのである（研經堂續集巻三）。

ここで彼の經解釋の姿勢や經觀について一言しておく。彼は「昔の中庸を注解する者は生の言と皆同じからず」との質疑に對して、「彼は事を以て解する者なり・我は心を以て通ずる者なり」と答えているが（復性書中）、これは訓詁學的な客觀性の追求を事とせず、主體的、體驗的に解悟せんとする彼の姿勢を表明する。また「中才の人は書に拘し、衆に惑ふ」と云うのも（李文巻四）、裏がえせば、六祖壇經にいう「法華を轉ずる」底の姿勢を語るもので、この點、從來の、專家師法を重んずる訓詁學的經學形態を超克するものであり、宋代における主體的權威や自由批判精神の高まりを先取するものと云ってよいであろう。

かつ習之は經をば靜的・抽象的な視範體系と見ず、動的・具體的なものとして把握する。これはもはや經をもって經を解する經學の圈套を超出する。張横渠は道學大儒としては珍らしく習之の言（李文巻六）を引用し、かつ肯定して云う、「聖人の文章は定體なし。詩・書・易・禮・春秋は只義理の此の如きに隨って言ふのみ。李翺言へるあり、詩を觀れば則ち書あるを知らず、書を觀れ

ば則ち詩あるを知らずと。亦これに近し」と（張子全書巻四）。習之の經觀がひとり横渠のみならず、道學一般のそれに通ずることは云うまでもない。

さて上述のごとく、復性テーゼは中庸と孟子に典據するが、このことは同時に、その内容が佛教思想を高度に導入することによって哲學的に深化發展させられているにも拘らず、あくまで儒家的實踐と乖離せず、むしろそれを根據づけるものであることを物語る。彼は大學の「致知格物」を解して、「物は萬物なり。格は來なり、至なり。物至るの時、その心昭昭然として明辨して物に應ぜざるもの、是れ致知なり」と云い、この上に誠意より平天下に至る實踐を根據づけているが、この格物致知の解釋は「視聽昭昭として見聞に起こらざるもの、斯に可なり。知らざるなきなり、爲さざるなきなり、その心寂然として天地を光照す」とあるのと同じく、復性體驗そのものを云うのであって、ここに復性テーゼが佛老的な出離や超越を志向するのでは斷じてなく、儒家的實踐の大前提として提起されたことが理解されるのである。

では復性テーゼの内容はいかなるものか、以下簡單に觸れてみる。

既述のごとく、復性書は性情なる相關概念を核にして展開する。先ず性は、習之によれば「天の命」として萬人に具わり、「善ならざるなきもの」である。從って「百姓の性も聖人の性と差ふことなく」、「桀紂の性猶ほ堯舜の性のごとき」で、現實における聖凡の差別懸隔も、なんら性の遍具平等を否定するものではない。「水の性は清澈、そのこれを渾らすものは沙泥なり。その渾るに方って、性豈に遂に有ることなからんや。久しうして動かざれば、沙泥自ら沉み、清明の性天地を鑒す。(註三)外より來たるにあらざるなり。故にその渾るや、性本と失はず。その復するや、性亦生せず。人の性も亦猶ほ水のごとし」と云うのは、性が聖凡によって增減せず、覺・不覺によって生滅しないことを善く喩えている。

では現實における聖凡の差別はなにによるか。これはただ復性すると否とによる。習之は「凡人は復する能はず。聖人は既にその性に復す」と云う。彼は聖人を「これ（性）を得て惑はざる者」とも、「人の先ず（性）を覺れる者」（孟子）とも云うが、性は究竟的人間としての聖人において始めて全き現實となる、すなわちこれを覺知し、これに還歸することによって、始めて現實の自己のうえに現成する。かかる意味では、聖人は覺者（佛陀）とも云えるであろう。

これに對して、百姓・凡人は復性することができない。從って性は現實にあらわにならない。ここに否定的

原理として、情なる概念が導入される。云う、「人の聖たる所以のものは性なり。人のその性に惑ふ所以のものは情なり。喜怒哀懼愛惡欲の七者は皆情の爲す所なり。情既に昏ければ、性斯に匿る。性の過にあらざるなり。七者循環して交々來る。故に性充つる能はず。水の渾るや、その流清からず。火の煙るや、その光明らかならず。水火清明の過にあらず。沙渾らざれば、流斯に清し。煙鬱せざれば、光斯に明らかなり。情作らざれば、性斯に充つ」(十四)と。七情の目は禮記・禮運によるが、いわば一般者としての情の、特殊化的自己限定面である。この情は性の明に對して昏の原理であり、いわゆる無明に相當し、「百姓はこれに溺れて、その本(性)を知る能はざる者」なのである。彼はまた「情の昏ます所、交々相攻代して、未だ始めより窮まりあらず。故に身を終ふと雖も、自らその性を親ず」と云うが、ここに禪家の見性成佛思想が導入されていることが注目される。ところで性と情とはいかなる關係にあるか。兩者は相互に對立し、否定する原理であるが、決して二元的な實體ではない。云う、「性と情と相無くんばあらず。然りと雖も、性なくんば則ち情生ずる所なし。是れ情は性に由りて生ず。情は自ら情ならず、性に由りて情なり。性は自ら性ならず、情に由りて以て明なり」と。いわば性一元論であり、「情は性の動」にすぎないのである。では情が性の動であるとはいかなる意味か。彼は樂記の「人生まれて靜かなるは天の性なり」の語をも引用しているが、性が靜であり、それに對して情が動であるというのは、もとより相對的な靜止と活動という意識狀態を意味するのではなく、本體と現象、自己同一と自己疎外としての存在形態を意味する。ゆえに情が性の動であるというのは、本體としての性が自己否定的に情として現象することであり、情が性の自己疎外態であることを云うに外ならない。「情は性の邪なり」、あるいは「情はもと邪なり、妄なり」と云われるのも、かかる情の在り方にもとづく、實在の缺如ないしは無實體性のゆえである。彼は「情に善あり、不善あり、不善は情の爲すところである」とも云っているが、これは孟子性善の說を繼承するもので、道德的次元での價値判斷というべく、形而上學的觀點から邪妄とするのとはおのずから異なると云わなければならない。

ではかかる情はいかにして生起するか。換言すれば性の自己疎外はなにによるか。これについては、彼は「人の性は猶ほ聖人の性のごとし。嗜欲愛憎の心は何に因りて生ずるや」との問いに對して、「情は妄なり、邪なり。邪と妄とは則ち因る所無し」と答えるにとどまる。これ

は大乘起信論の「忽然として念起るを名づけて無明となす」や、圓覺經・文殊菩薩章の「無明は實體あるにあらざるなり」につながるものであろう。理論的説明としては問題を回避するに似ているが、しかしこの無因性こそ「妄情が滅息して」性に復することが可能となるゆえんなのである。

復性はいかにして可能となるか。「情の動息まざれば則ちその性に復して天地を燭して不極の明を爲すこと能はず」と云うごとく、情の動が息むことがすなわち復性の條件である。ここに情の動が息むとは、彼のいわゆる「情を以て情を止める」のではなく、情の動がおのずから止息することでなければならない。彼は「情を以て情を止むるは是れ乃ち大情なり。情互に相止むるも、それ已むあらんや」と云う。かつ情の動が息むとは前述のごとく、相對的な靜止狀態への移行ではなく、本體への還入でなければならないのである。

さて彼は人が復性の方法を問うのに對し、次のごとく答える。云う、「慮らず、思はざれば、情則ち生ぜず。情既に生ぜざれば乃ち正思たり。正思は慮なく思なきなり」と。正思とは佛敎でいう八正道の一であるが、ここでは思慮分別の働きが停止し、情の動のない狀態を意味する。しかし彼はこの狀態は「その心を齋戒する者」



（莊子・人間世によるであろう）で、なお至れるものではないと云う。これはもとより、この狀態が「いまだ靜を雖れず」、從って「靜あれば必ず動あり」で、この「動靜の息まざる」狀態こそ、外ならぬ情そのものの性格であるからである。極則は「もと思ある無きを知り、動靜皆離れる」にある。大乘起信論に「無明の迷の故に心を謂ひて念と爲すも、心は實に動ぜざれば、若し能く觀察して心は無念なりと知らば、卽ち隨順して眞如門に入ることを得るが故なり」とあるのはこれで、特に禪では端的直下に承當せんとする。すなわち見性である。かくして妄情・邪思はおのずから息滅して、「寂然として動かず、廣大淸明、天地を照らし、感じて遂に天下の故に通ずる」底の性體が獨露する。彼は性の屬性を中庸の誠・明や易の寂然不動・感而遂通をもって表現するが、また摩訶止觀の「法性寂然たるを止と名づけ、寂にして常に照らすを觀と名づく」の義に取るところもあったであろう。要するに性は動靜を絕した本體的生命、かつ根源的・叡智的直觀體と云えるであろう。もとより絕對觀に立てば明・昏の云うべきはなく、彼が「覺すれば則ち明、否れば則ち惑ふ。惑へば則ち昏し。明と昏と、これを不同と謂ふ。明と昏と、性もとあるなし。則ち同と不同と、二者難る。夫れ明は昏に對する所以。昏既に滅す

れば則ち明も亦立たず」と云うがごとくであることは言を俟たない。

ここで彼の導入した禪の性格について一考する。既述のごとく、彼は見性なる概念を導入しており、格物致知解も禪旨によるものであったのであるが、いかなる禪であろうか。ある人が彼の復性説について「生の言の如くんば、これを脩むること一日せば、則ち以て聖人に至るべきか」と質問を呈したのに對して、彼は孟子の譬を援いて、一超直入如來地（證道歌）的見解を否定する。云う、「十年これを擾し、一日これを止めて至らんことを求む。是れ孟子の所謂杯水を以て一車薪の火を救ふなり。甚しいかな。止めて息まざれば必ず誠なり。誠にして息まざれば必ず明なり。明と誠と終身違はざれば則ち能く身を終ふ。造次必ず是に於てし、顚沛必ず是に於てす。則ち以て至らんことを希ふべし」と。しかしこれは必ずしも北宗禪を意味しない。むしろ宗密（七八〇～八四一）が「北宗はただ是れ漸修のみにして全く頓悟なし。頓悟なきが故に修も亦眞にあらず」と斥破し、これに對して「荷澤宗は則ち必ず頓悟を先にし、悟に依りて修す。……この頓悟漸修の意は一藏の大乘に備はるも…しかも起信論・圓覺經・華嚴經はこれその宗なり」と云うところにつながるであろう（中華傳心地禪門師資承襲圖）。宗密が荷澤宗の特質として「空寂の心は靈知にして不昧なり」とし、「心は自ら無念なり。念起らば則ち覺せよ。これを覺すれば卽ち無し。修行の妙門はただ此に在るのみ。故に備さに萬行を修すと雖も、ただ無念を以て宗と爲すのみ」と云うのも（禪源諸詮集都序卷上）、復性書の所説、たとえば「（情の）邪既に明の覺する所と爲る。覺すれば卽ち邪なし。邪何に由りて生ぜん」とまさしく一致するのである。

以上復性テーゼについて概觀した。檢討すべき點は多々あるが、後日に讓るとして、最後に習之の道統思想を、韓愈との比較において、その思想史的意義を追求してみたい。

いったい道學諸儒の唐儒に對する評價は、おおむね韓愈をもって第一人者とする。程子が「韓愈も亦近世豪傑の士なり。原道中の言語の如き、病ありと雖も、然れども孟子より後、能く許大の見識を以て尋求する者、才かに此の人を見る。斷じて孟子は醇乎として醇と曰ひ、又荀と楊とは擇んで精ならず、語りて詳ならずと曰ふが如きに至っては、若し是れ佗れ見得せずんば、豈に千餘年の後、便ち能く斷じ得て此の如く分明ならんや」（河南程氏遺書卷一）と稱賛するのは、その典型的表現である。

ところで、ここにも明らかであるごとく、程子の韓愈に對する價値づけはもっぱら「原道」に見える「堯は是れを以てこれを舜に傳へ、舜は是れを以てこれを禹に傳へ、禹は是れを以てこれを湯に傳へ、湯は是れを以てこれを孔子に傳へ、孔子はこれを孟軻に傳ふ。軻の死する、その傳を得ず」という道統觀と絶學觀とに向けられる。かつこの道統觀は、諸子に度越するものとして、孟子に樞要な地位と功績を附與するところに特質をもつ。程子が「軻の死する、その傳を得ず」の語を評して「此の似き言語は、是れ前人を踏襲せるにあらず、又鑿空に撰得し出だせるにあらず。必ず見る所あらん」と云うゆえんである（河南程氏遺書卷十八）。

しかし孟子に對する價値附與は、退之と道學正統とにおいて、かなり視點を異にすることを看過してはならない。後者においては、孟子の仁義・性善・養氣という主觀主義的道德理念や實踐テーゼの提起により視點が置かれているのに對し、前者は孟子の排異端、儒家主體性の主張や防衞の面により視點が置かれる。愈が孟子の功を「禹の下に在らず」とし、みずからも孟子をもって任じながら、性說において孟子を繼承していないことは、これを物語る。周汝澄が「韓子性を論ずる處、率ね軻と背く。源頭已に差ふ。烏んぞその孟軻たるに在らんや」と云うのは、決して過言ではない（聖學宗傳卷五）。かく考えるならば、道學における道統觀は、むしろ性命道統を說く習之につながると云ってよいであろう。

愈の「原道」は、伊川によれば晩年の作であり、これに對して「原性」は少時の作と云う（河南程氏遺書卷十八）。これは伊川が兩者の內容に精粗純駁の差を看取したのによるのであろうが、朱子は伊川の見解を採らず、「原人」「原鬼」「原毀」を含めて、五原が同時一連の作であると推定し、愈の「兵部李侍郎に上る書」（韓文卷十五）に「謹んで舊文一卷を獻ず。敎道を扶樹し、明白にする所有らん」と云うのがそれであると考える（韓文考異）。この書は永貞元年（八〇五）十二月になり、從って五原の成立は當然それに先立つが、「原性」の「今の（性を）言ふ者は佛老を雜へて言ふ。佛老を雜へて言ふ者は、何を言ひて異ならざらん」の語が復性書批判を含むと見られるところより、原道は復性書（八〇〇）にやや後れて撰述されたと斷じてよい。

このことは、道統の觀念が、愈においてではなく習之において、先ず明確な自覺に達したことを意味する。兩者の道統系譜を對比しても、習之が孔子を源流とするのに對して、愈が堯舜にまで溯及して道統系譜の形式的整備をはかっていることは、かえってその後次性を思わし

める。かつ道統觀念の成立が、他者との對立緊張を契機として、自己の生命の本源に還歸し、そこに搖ぎない主體性と不盡の創造的エネルギーを掬び取らんとする意欲を媒介とすると考えられるならば、それは、道佛特に佛教に參究して逆に道佛に拮抗せんとした習之による、佛家特に禪家の傳（法）燈觀念の換骨奪胎と斷じて然るべき理由があるであろう。禪宗においては南北兩宗の對立係爭があり、宗密によれば、貞元十二年、神會（六八八～七六〇）が勅によって第七祖となったという（中華傳心地禪門師資承襲圖）。

以上のごとく考えるとき、道學正統の韓愈に對する價値附與は、むしろ習之にこそ屬すべきものであり、その習之に對して緘默するゆえんは、まさに藥山問法なる虛構の話柄に諱むところがあるがために外ならない。孫奇逢の理學宗傳に「翦の時、諸儒いまだ起こらず、理學いまだ明らかならず。而して鑿々然として四子を以て歸と爲す。且つ少時に當たり、眞切に性命の憂を爲す。此れにして儒にあらずんば、誰か以て儒に當つべき者ならんや」、また「守先待後の功有り。唐に儒なしと謂ふなきなり」とあるが（卷十四）、もって斷案となすべきであろう。

（註一）大乘密嚴經に「如來淸淨藏と世間阿賴耶識とは、金と指鐶との如く、展轉して差別なし」とあるのは、金と指鐶とによって體用關係を喩える一例である（禪源諸詮集都序卷上引）。

（註二）太田錦城は「程朱の復性復初は論語の克己復禮と孟子の湯武反之也とに本づくと云へり。是大なる謬證なり。……又孟子の湯武反之也は、又湯武身之也ともありて反身の字を析用せしもの也……」と云う（問疑錄）。しかし孟子の原義はともかく、習之や程朱が主體的にいかに把握したかが問題であろう。またこの語は、孟子七篇において後次的部分と思われる。

（註三）「淸明」の語は荀子・解蔽に典據する。「何を以て道を知る。曰く、虛一にして靜なり。……虛一にして靜なる、これを大淸明と謂ふ」、また「人の心は譬へば槃水の如し。正しく錯きて動かすことなければ、則ち湛濁下に在って、淸明上に在り。則ち以て鬚眉を見て理を察するに足る。微風これを過ぐれば、湛濁下に動き、淸明上に亂る。則ち以て大形の正を得べからず。」

（註四）「性充」をあるいは「性光」また「性統」（佛祖歷代通載卷十六）とするは不可。この語は陸機の演連珠の「烟、火より出づるも、火の和にあらず。情、性より生ずるも、性の適にあらず。故に火壯なれば則ち烟微に、性充つれば則ち情約」にもとづく（文選卷二八）。ちなみに大鹽中齋はこの語を評して「これを宋元大儒の語に混へて殆んど辨ずべからざる者は他なし。性情の說において易ふべからざるが故なり」と云う（洗心洞箚記）