

後漢末の學者楊賜について今文學を傳へた人であるから、其子の王肅も亦今文學に通じてゐたことは明瞭であるが、彼は又賈逵馬融の學を好み今古文を折中して書・詩・三禮・左氏・論語の注をかき、孰れも皆學官に採用された。彼が今古文を折中した態度は鄭玄と同じであるが、彼は鄭玄に反對して鄭玄が今文によつたところは彼は古文をとり鄭玄が古文を採つた點は今文で改めた。彼にまた聖證論十二卷があるがこの書は孔子家語によつて鄭玄を駁したもので、彼が根據とした家語は彼の僞増したものだといはれて居る。斯の如く彼はことごとく鄭玄に反對して居るが、その意見の相違は主として禮の制度と字句の解釋で大義に關するものが少い。さうして其後聖證論は鄭學と王學との論争の中心になり、鄭學を奉ずる馬昭が之を駁すると王學の徒孔晁がこれに答へ、博士張融が之を批判した。同時に孫炎も亦鄭學を奉じて聖證論駁を著してゐるが孫炎はまた爾雅注六卷及び爾雅音一卷を著して文字の訓詁に潛心して居る。此等によつて考へると古文學起つて以來文字の研究が重んぜられて段々些細な問題が議論される様に成つたものと思はれる。此頃文字の研究が盛んであつたことは、張緝の廣雅三卷・古今字詁三卷、曹侯彦の古今字苑十卷等の書物が續出して居ることによつても知られるが、同時に又三字石經が立てられたことによつて

も察することが出来る。所謂三字石經とは尙書春秋の文を古文篆隸の三體でかいたもので、この古文は魏初邯鄲淳が傳へた古文經傳に本づくもので當時の學者間にはこの古文の筆法が問題に成つて居たらしい。そこで此頃の經學は主として文字の訓詁及び筆法が主要なる問題で大義に關するものはなかつた様である。さうして魚豢の魏略に當時の學界の状態を記して

大學始めて開けし時弟子數百人あり、太和青龍中（西紀二二七—二三六）に至り中外多事にして人避就を懷き、性學を解するに非ずと雖も、多く大學を請求して大學諸生千數あり、而も諸博士率ね皆蠹疎以て弟子を教ふるなく、弟子も本より亦役を避けむとして能く學を修むるなく、冬來春去歲々此の如し。時に精しきものありと雖も台閣舉格はなはだ高くして、加ふるに大義を統ぶるを念はずして字指・墨法・點注の間を問ひ、百人同試して度するもの未だ十ならず、是を以て志學の士遂に復た陵遲して末浮虚を求むるもの各兢逐せり。（魏志卷十三注引魏略）

といつてゐるが、これによるとこの頃の學問は文字の意義及び筆法の末節に拘泥して毫も生意がなかつたらしい。そこでこの時代は社會的には後漢末諸子の影響をうけて、峻嚴な

法律の下に極端な禁欲生活が強ひられた上に、思想的には訓詁學の餘弊をうけて指導精神が失はれたらしく、その結果少しく才能のあるものは儒からのがれて老莊に走るやうになつた。

所謂老莊の學とは老聃莊周の道を奉ずる學派の名で道家の一派である。漢の初にあつて道家を奉ずる人が可なり多く、殊に竇太后が熱心な信奉者であつたため、道家の勢力は可なり大きく、當時此派の人々は黃帝と老子とを並べ稱して黃老學と呼んで居たが、武帝が即位して儒家が勢力を得るに及んで、黃老の學は中央に勢を失ひ僅かに淮南王劉安の下に集まつてその餘勢を維持した。かくて彼等は淮南王の門に於て淮南子内書二十一篇、外書三十三篇、中書八卷を編纂したが、同時に莊周に注意を向けて莊子五十二篇を編纂し、茲に老聃莊周を宗師と仰ぐ老莊學が起つたらしい。然し其後兩漢の思想界は儒家の獨舞臺と成つて老莊の活躍は見られなかつたらしく、僅かに後漢の許慎と高誘とが淮南子内書を注して淮南子閒詁と淮南子鴻烈解とを作つてゐることによつて一部の人々から忘れられて居なかつたことを想像し得るに過ぎない。然るに魏晉の際に及ぶと時勢は一轉して老莊の學が擡頭し、老莊思想が儒を壓して其上に出でる様に成つた。さうしてこの回轉期に立つ

た代表者は王弼と何晏とである。

王弼字は輔嗣、正始十年（西紀二四九）歳二十四で死んだ。弼の族祖王粲は後漢の名儒蔡邕の遺書を得、後之を王弼の父王業に譲り、王業は之を其長子王弘に傳へたが、王弼は少い時分から兄の書を読んで博覽の名が高く、其著述に老子注二卷と易注六卷とがある。彼の老子注は莊子の思想を以て老子を解釋したもので從來の解釋から一步をすゝめてゐる。彼の易注は費氏易（古文易の祖）に本づき老莊の哲學をかりて易を説明したもので、これ亦以前にないところである。試みに其一例を擧げると、彼は易の復卦の象傳「復其見天地之心乎」の句下に注して

復とは本に反るの謂也、天地は本を以て心となすものなり。凡そ道息めば則ち靜なり、靜は動に對するものに非ざる也。語息めば則ち默なり、默は語に對するものに非ざる也。然らば則ち天地は大にして萬物を富有し雷動風行、運化萬變すと雖も、寂然至无なる是れ其本なり。故に動地中に息めば乃ち天地の心見はるゝ也。若し有を以て心となさば則ち異類未だ具存するを獲ざるべし。

といつてゐるが、其解釋は全然老莊の説に本づいてゐる。彼の易注はたゞ上下經と象象傳

とを解いただけで未だ繫辭傳に及んでゐないが、韓康伯が彼の考へをうけついで繫辭の注をかくにあつてまた

道とは何ぞ、元の稱也、通ぜざるなき也、由らざるなきなり、之を況へて道といふ。

(繫辭一陰一陽之謂道の句下の注)

といつてゐる。これ等によつて王弼韓康伯の易注が如何に老莊の影響を受けてゐるかを想像することができよう。

次に何晏は字を平叔といつて夙に秀才の譽高く、老莊を好み老子の注をかいだが、後王弼の老子注を見るに及んで其清奇に服し、「斯の如き人與に天人の際を語るべし」と嘆じ遂に自分の注を廢棄したといはれてゐるから、彼も亦王弼一味の人であらう。彼に又論語集解二卷の著述がある。集解は彼以前の論語の注解を集めて、足らざる點を補つたもので彼の補足にかかる部分に老莊思想の影響があらはれて居る、例へば述而第七「子曰、志於道」の句下に注して

志とは慕也、道は體すべからず故に之を志したふのみ。

といひ、又先進第十一「回也其庶乎、屢空」の句下に注して

空とは猶虚中の如き也。

といつた如き、皆老莊の哲學によつて儒書を解したものである。之を要するに後漢末から魏初にあつて古文學の進展が文字訓詁の一方に傾いた反動として易と論語とによつて儒教の精神を闡明しようといふ傾向があらはれ遂に正始以後に成ると老莊の哲學を借り來つて易論語の意を説く人々があらはれたものと解せられる。さうして其後老莊學の研究は日を追うて盛になつたらしく、魏から東晉に至る間に無數の老莊注釋書があらはれた。鍾繇の老子訓、董遇の老子訓、張揖の老子注、何晏の老子道德論、阮籍の道德論、鍾會の老子注、孟康の老子注、荀融の老子義、虞翻の老子注、范望の老子注訓、王尙の述老子、程韶の老子集解、張憑の注老子、孫登の老子集注、崔謨の莊子注、向秀の莊子注、司馬彪の莊子注、郭象の莊子注、李頤の莊子集解、張湛の列子注等殆ど枚擧に遑がない程で、儒者の注解講疏と拮抗してゐる。劉勰の文心雕龍に「正始中何晏の徒、始めて玄論を盛にす、是に於て(老)聃(莊)周路に當つて尼父と塗を争ふ」といつたのは實に吾を欺かぬ言である。さうしてかくの如く老莊學の全盛は俗事をさけて清談を尙ぶ一種の時代思潮を形づくつた。趙甌北の二十二史劄記にこの風潮を論じて

清談は魏の正始中に起る、何晏王弼老莊を祖述して謂らく、天地萬物皆無を以て本となす、無なるものは物を開き務を成し往くとして存せざるなき者也（王弼傳）。阮籍亦素より高名あり、口浮虚を談じて禮法に遵はず（裴頠傳）、籍大人先生傳を作りて謂へらく、世の禮法の君子は蝨の禪に處るが如しと（阮籍傳）。其後王衍、樂廣ともに心を事外に宅して名時に重んぜられ、天下の風流者王樂を以て稱首となし（樂廣傳）、後進競うて浮誕を爲さざるなく、遂に風俗を成す（王衍傳）、學者老莊を以て宗となして六經を黜け、談者虚蕩を以て辨となして名檢を賤しみ、行身者放濁を以て通となして節信を狭しとし、仕進者苟得を以て貴となして居正を鄙しみ、當官者望空を以て高しとなして勤恪を笑ふ。

といつてゐるが實に簡にして要を得た言である。かくて時尚の赴くところ湯々俗を成し、たまたま裴頠江淳范寧等二三憂國の士が之を矯正しようと思つても狂瀾を既倒に回すことができず、徒らに阮籍・阮咸・嵇康・山濤・向秀・王戎・劉伶等竹林七賢の名が傳へられてゐる。

第十五章 老莊より佛教へ

老莊學の全盛は一方に於てたゞ清談雅論を取つて心悅を娛しむ時尚を誘致したが、又他方に於て新來の印度思想即ち佛教の理解を助けた。

佛教は後漢の初めに支那に傳はり間もなく楚王英に信奉せられ後漢末桓帝の代に至つて朝廷に奉祠せられたといはれて居るが、眞に支那人が佛教を理解する様に成つたのは魏晉の際からであらう。試みに後漢から梁に至るまでの僧徒の傳記を輯めた慧皎の高僧傳を披いて見ると後漢から魏に至るまでの間は單に佛經の翻譯に従事した譯經僧の傳記を列ねるだけで一人の義解僧も出して居らぬ、これは恐らく魏末以前に佛教は未だ本當に支那人に理解されて居なかつたことを暗示するもので、支那人が自ら進んで佛教を理解しようと思つたのは魏末の朱士行に初まつて居る。

朱子行は潁川の人少くして高い理想を懷き塵俗を脱落して居たが、後に出家して専ら經典の研究に没頭し後漢の竺佛朔が翻譯した道行般若經を愛讀し之が講説を試みたが、文意の通じない點があるのをうらみ遂に魏の甘露五年（西紀二六〇）を以て原本搜索の爲西城

に發足した。かくて彼は流沙を越え于闐に入り胡本九十章六萬偈を得、其弟子弗如檀等十人をして之を洛陽に送らしめた。其後彼は于闐國に死んだが、經典は晉の太康三年（西紀二八二）に洛陽に到着し、後五年を経て許昌に移され、後又二年を経て元康元年（西紀二九一）に陳留界倉垣の水南寺に於て竺叔蘭によつて譯出せられ、次で太安元年（西紀三〇二）に竺法寂竺叔蘭によつて再治せられた、放光般若經と呼ばれる經典が即ちそれである。いふ所の放光般若とは大般若第二會に當る部分で、その別譯に光讚般若がある。所謂光讚般若とは于闐の僧祇多羅が將來した本を竺法護が翻譯したもので、その原本が支那に入つたのは放光の原本が輸入された後四年の事であるが、その翻譯の完成されたのは放光の翻譯に九年先つて居る。さて新出の放光般若經は大いに京華に行はれ中山に流傳したが、後太元元年（西紀三七六）には釋道安が此經を講ずるにあたり、別譯の光讚般若を得て之と對照して般若放光品折疑准一卷、同折疑略一卷、同起盡解一卷、光讚般若折中解一卷、同抄解一卷、般若道行品集異注一卷等を著し般若思想の宣傳につとめた。佛教が支那に入つてから茲に至るまで凡そ三百數十年を經過して、此間多くの翻經家の努力により無數の經典が翻譯されて居るが、此等の經典ほど學者の注意を喚起したものが無い。さうして此等

般若部の經典が重んぜられた所以は般若の教理と老莊の思想とが近似する所があつて、老莊學の全盛が此種經典の理解を助けたがためである。

般若部經典は一言にして盡せば諸法皆空の理を説いたものであるが、當時の學者はこの空の一字を解するに老莊の無の字を以てして、之を格義と呼んでゐた、格義とは佛教の教理を説明するために外典即ち老莊周易等の書を以てするといふ意味で、道安頃までの學者は般若の空を説明するために老莊の説に本づいたらしい。一體本當に般若の教理が理解されたのは羅什が渡來して大乘の論例へば中論十二門論百論などが譯出された後のことであらうが、羅什以前にも之に似よつた説明が加へられて居る。僧肇の不真空論や嘉祥の中論疏によると羅什以前般若の空を説明した學說に三家の義があつたといふ、所謂三家の義とは、一本無義、二心無義、三卽色義の三つである。

第一の本無義は中論疏には琛法師の説だといひ僧肇は竺法汰の説だといつて居るが、竺法汰は竺法深の誤りで琛法師は深法師の訛であらう。竺法深の本名は道潛といつて法深は其字である。初め中州の劉元眞について學び、年二十四歳で法華及び小品般若（恐らく放光般若のことであらう）を講じ晚年剡山（今浙江紹興府にある）にかくれて大乘經典や老

莊を講じ、晉の寧康二年（西紀三七四）歳八十九で死んだ。さて彼の本無義とは嘉祥の中論疏によると

本無とは未だ色法あらざる先に無あり、故に無より有を出すなり、即ち無は有の先にありて有は無の後であり、故に本無と稱す。

と説明して居る。これは恐らく老子の「天下萬物は有に生じ、有は無に生ず」（老子第四十章）といった思想によつて般若の空を解したもので、これによると般若に諸法皆空と説いたのは諸法即現象の本體が無であるといふ意味になる。

第二の心無義は中論疏によると温法師の説だとあるが、惠達の肇論疏には竺法温の説だといつて居る、竺法温は恐らく高僧法の竺法蘊のことであらう。傳によると竺法蘊は竺道潜の弟子で悟解玄に入り尤も放光般若を善くしたとある。さて彼の心無義とは惠達の肇論疏に

夫れ有とは形あるもの也、無とは像なきもの也、像あるものは無といふべからず、形なきものは有といふべからず、而して經に色無と稱するものは、但其心を止めて外色を空とせざるなり、但内に其心を停めて外色を想はざらしめば、即ち色想廢む。

と説明して居る。これによると法蘊の心無義は般若經典に一切色法空と説いた意味は、一切の現象が空無であるといふ意味ではなくして、我が心を虚ならしむれば色想がやむといふ意味だと解したものでらしい。これも恐らく老子に「常無欲以觀其妙」（第一章）とあつて、其下の王弼注に「妙とは微の極也、萬物は微に始まりて後に成る。無に始まりて後に生ず、故に常に無欲空虚なれば以て其始物の妙を觀るべし」とあるなどから思ひ付いた解釋であらう。

第三の即色義とは支遁の説である。傳によると支遁は本姓關氏字を道林といふ、歳十五で出家し晚年吳に遊んで支山寺を建て、後剡山に投じて沃州小嶺に一寺を建て、後又石城山に移つたが、東晉の哀帝が即位するに及んで（西紀三六二）召に應じて都に入り東海寺に住して道行般若を講じ留まること三歳にして都を辭し餘姚の山中に（一説に剡山ともいふ）歳五十三で死んだといふ。其卒年は東晉廢帝の太和元年（西紀三六六）にあたるといふから彼は竺道潜よりは二十八歳年少であつたらう。彼の師は何人であつたか不明であるが、彼が或る人に興へた書簡に「上座竺法深は中州劉公の弟子にして弘道の匠也、この頃道業靖濟塵俗に耐へざるを以て、室を山澤につくり徳を修めて閑につく、今剡縣の仰山に

ありて同游を率合し道を論じ義を説く、高棲皓然遐邇詠あり」といつて居て、彼も亦剡山に趣いてゐるから、恐らく竺道潜を慕つて居たのであらう。彼に道行旨歸、卽色遊玄論、莊子逍遙遊篇注等の著作があつたといふから彼も亦般若の學者で老莊に通じた人に相違ない。さて惠達の肇論疏に彼の卽色遊玄論を引いて曰く

吾以爲らく（經に）卽色是空非色滅空（といふ）、此言至れり。何となれば夫の色の性は自ら色ありとせず、色にして自ら有とせざれば色ありと雖も空なり。知つて自ら知るとせざれば知ると雖も寂なるが如し。此れ一切諸法は自性あるなし、所以に空にして空に異なりと明かす也

と。これによると支遁は般若經に卽色是空と説いてゐるのは色（萬物）の實在を否定するのでなく、萬物は實在してゐるけれども吾々の認識する萬物の相が卽ち其本性であるとは定め得ないと考へたものである。蓋し一切の諸法は時々刻々に變化するもので、その一時的の相を以て直に諸法の實相とはいはれない、従つて人はこの一時的の相に執着しないで玄虚の境に遊ぶべきだと説いたのが彼の卽色遊玄論で、同じ考へから莊子を解したものが彼の逍遙遊注である。

右三家の義について道安の本無義が出てゐる、道安の本無義は竺法蘊の本無と同じ名稱で呼ばれてゐるが其考へは大分違つてゐる。道安俗姓は衛氏常山扶柳（今の直隸冀州の西南に當る）の人で、初め鄴都中寺の佛圖澄に學び、後山西の諸方を移りあるいて、晩年には湖北の襄陽に止まること十五年壇溪寺を建てて講學に従事したが、建元十五年（西紀三七九）符堅が襄陽を陥れた際、符丕の獲る所となつて長安に趣き五級寺に住して、太元十一年（西紀三八五）歳七十三で死んだ。その著述は二十種餘りもあつて色々な經典を講説してゐるが、就中尤も力を注いだのは般若の經典で、其摩訶般若波羅密經抄序に「昔漢陰にあること十五載、放光經を講ずること、歲常に再遍、京師に至るに及んで漸く四年、亦恆歳二たび未だ敢て墮息せず」（出三藏記集卷八）といつて居るのによつても彼が放光般若に如何に熱心であつたかが判る。かく彼は放光般若を研究したが猶意味の通じない點があつたので、竺叔蘭無羅叉が譯した光讚般若を得ようと努力し、當時天竺に行かうとして居た慧常・進行・慧辯の三人に託し涼州に於て之を寫してもらつて之と對照して略解を作つたといつて居て（出三藏記集卷八合放光光讚隨略解序）、其研究の態度が窺はれる。彼は此の如く般若に潛心した結果般若の眞意はよく理解されたものらしく、ここに新しい本無説を提

唱して居る。さうして彼の門人中には有名な廬山の慧遠があつて、慧遠もまた彼の本無説を相承してゐる。さて道安と慧遠の本無説について惠達の肇論疏には

如來世に興るや本無を以て教を弘む、故に方等の深經皆五陰本無といふ、本無の論由來尙し、須らく彼の義を得るを是となすべし……もし苟まことに本無を解すれば即ち思異息む。(以上道安本無論)

因縁の有る所のものは本無の無き所、本無の無き所のもの之を本無といふ。本無は法性と同實にして異名也、性無に異なりとするものは性に察なれば也、無性に異なりとするものは無に察なれば也、性を察するものは無を知らず、無を察するものは性を知らず、性の無性なるを知るものは其唯無察也。(以上慧遠本無論)

といつてゐて、此二文を對照して考へると道安の本無が如何なる意味であるかが判る。蓋し道安は大乗經典に一切の諸法が空或は無であると説いたのは現象の存在を否定したのでなく、凡ての現象は因縁和合して生じたものであつて、この因縁和合して生じた萬物の相は時々刻々變化して止む所がないものであるから、萬物の本性でなく、萬物の本性は不變不易なもので人間の認識を超越したものだといふ意味を示したものだといふのであら

う。従つて道安の本無義は支遁の即色義と略々同じ意味に解せられる。そこで嘉祥の中論疏には道安の本無と支遁の即色とは名は違つても實は同じで、後に起る羅什門下僧肇の眞空の説と同意であると賞讃して居る。

さて上にのべた三家の義と道安の本無義とを對照して老察すると、竺法蘊の本無義から心無義に、心無義から即色義及び道安の本無義に進むに従つて、層一層思想の進展を認めることができる。即ち最初の本無義は老子の哲學によつて般若の空を説明したもので、無を諸法の本體と見て居り、次の心無義は王弼の老子義によつて空を單に人間の心を虚にする意味だと説明して居るが、最後の支遁と道安とは空の意味を認識論的に解釋して、人間の認める諸法の相がその眞性ではないといふ意味に取つて居る、さうしてここに至つて漸く般若の本義にふれてゐることを思ふとき、老莊の哲學が如何に般若の理解に貢獻して居るかを想像し得ると同時に、老莊の思想と般若の思想との相違點が、那邊に存するかを考察することができる。要するに老莊の無は概して本體論的にいつた無であるが、般若の空或は無は認識論的にいつたもので、ここが佛教と老莊とのけじめである。しかるに最初の學者はこのけじめを理解せず直ちに老莊をもつて佛教を説明して居たが、支遁道安が出る

に及び漸くここに氣がついて、佛教の精神にふれるやうに進展したものである。さうしてこの精神は後に羅什が渡來して、龍樹提婆の大乗論が翻譯されるに至り益々明瞭に意識された。

羅什具に鳩摩羅什といふ。龜茲國の人、七歳で出家し、九歳罽賓國に入りて小乗を學び、止まること三年で歸り、歸途月氏疏勒をへて莎車國に至り大乘を學び、後温宿國より龜茲に歸り王新寺に止まり、次で雀梨大寺に遷り廣く大乘經典を誦し、弘始三年(西紀四〇一)長安に來り弘始十五年(西紀四一三)長安大寺に卒した。其長安にある十三年譯出する所の經典は甚だ多く或は三十九部に及ぶといひ又七十三部に及ぶともいふ。就中尤も著名なるものは

- 一、新小品經二十四卷(又云、摩訶般若波羅密經四十卷)
- 二、新小品經七卷(又云、小品般若波羅密經十卷)
- 三、大智度論百卷
- 四、中論四卷

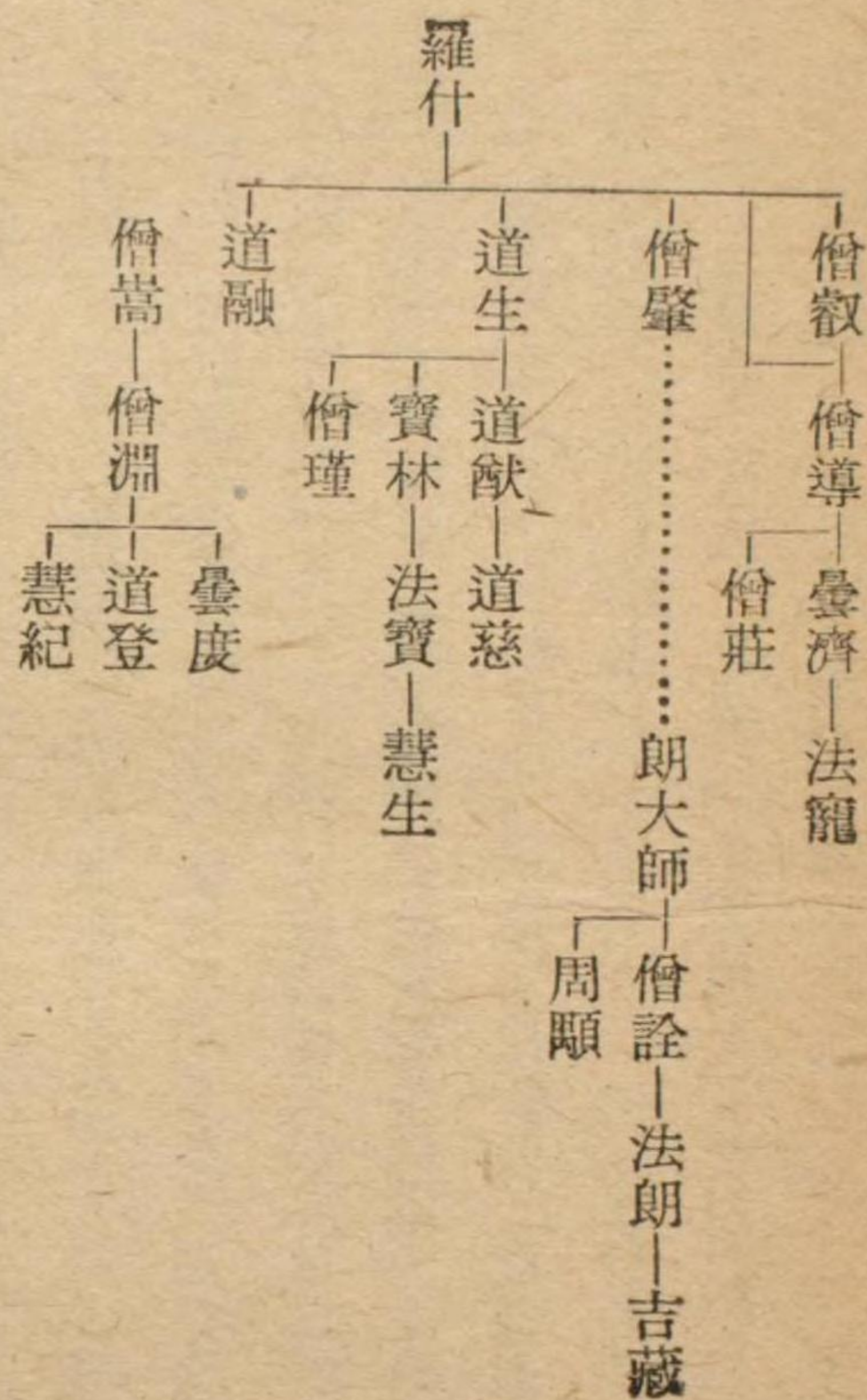
五、十二門論一卷 以上三種龍樹造

六、百論二卷 提婆造

七、新法華經七卷(又云、妙法蓮華經八卷)

八、遺教經一卷(又云、佛垂般涅槃略說教誡經一卷)

等である。彼の門人僧叡のいふ所によると羅什は「般若は其虛妄を除き、法華は一究竟を開き泥洹は其實化を闡す、此三津開けて照々遺すなし」といつたといふから、彼は般若法華涅槃の三經を以て互に相輔けて完全な教理をなすものと考へたらしいが、涅槃部の經典としては僅かに遺教經一卷を譯したのみであるから、彼の教理の中心は矢張り般若と法華とにあつたに相違ない、さうして殊に般若は小品(放光經及び光讚般若の別譯)と小品(道行經の別譯)とを譯出した上に更に般若經典に本づく論部の書即ち智度・中・百・十二門論まで翻譯して居て、これによつて般若部經典の眞意が窺はれるから、彼の門下から此方面の學問が特に發達して居るのも偶然でない。羅什の門下三千もとより其人に乏しくないが、就中、僧叡・僧肇・道融・道生の四人が什門の四哲と呼ばれてゐる。試みに四哲の門生を系譜に表すと次の如くである。



四哲の中僧叡と僧肇とは羅什歿後も猶關中に止まつたが、道生は其同學慧叡・慧嚴・慧觀等とともに江南にかへつて、表に示した様な後繼者があり、道融は彭城にかへつて講説に従ひ其門弟三百に盈ちたといはれてゐるが、門弟の名が傳はらない。但し魏書の釋老志に彭城の白塔寺に僧嵩・僧淵等が居て羅什の學を傳へたとあるから、此等が恐らく道融の化をうけたものであらう。道生・道融の後學については今取り立てていふ必要もないが、

僧叡と僧肇の門から三論宗が發達したことは注意しなければならぬ。僧叡は大小品般若を注し、智度・中・百・十二門論の序をかいた人で固より三論の達人であつたが、其門人僧導は直接羅什にも師事し晚年壽春の東山寺に住して三論義疏をかき、導の弟子僧莊は又師説を傳へて中論文句をかいたといはれて居る。導の弟子に又曇濟といふ人があつて師の後を襲うて東山寺に居たが、後江を渡つて中興寺に入り道俗の信仰をあつめた。曇濟には七宗論といふ著述があつて嘉祥の中論疏に之を引いてゐるが、その内容は僧叡の六家を評した語を敷衍したものである。これ等によつて僧叡から曇濟に至る三論の一派があることが判る。

次に僧肇は京兆の人で羅什が姑藏に來た時既に其門を叩き、羅什が長安に來た後は常に翻譯の業を助けたが、其著作に般若無知論・物不遷論・不真空論及び涅槃無名論の四つの論文があり、又維摩經の注がある、就中不真空論には本無心無即色三家の説を批評して最後に萬物は眞物でないから空だと論じてゐる。而して後に高麗の朗大師といふ人が關中に於て僧肇の此説を學び之を江南に傳へて梁の武帝の尊信を得、之を止觀寺の僧詮等十人の名匠に授け又隱士周顒に教へ周顒は之によつて三宗論を著し、僧詮の門下に皇興寺の法朗

の弟子に嘉祥寺の吉藏を出し、吉藏即ち嘉祥大師によつて三論宗が大成された。従つて江南に大成された三論は北地壽春を根據とした僧叡僧導の派と別な系統で、嘉祥は僧導一派の諸師を北土の三論師と呼んでゐる。

さて嘉祥大師吉藏は梁の太清三年（西紀五四九）に金陵に生れ七歳で法朗の弟子となり三十三歳の時師法朗が入寂したので、これより吳越の境に遊び嘉祥寺に住つて講筵を張つたが、隋の大業二年（西紀六〇六）煬帝の勅を奉じて長安の慧日寺に入り次で日嚴寺に移り、隋亡んで唐の興るに及んでも高祖の優遇をうけ、武徳六年（西紀六二三）歳七十七で歿した。嘉祥一生涯中三論を講ずること一百餘回、法華を講ずること三十餘回、其疏を作るもの四十餘部の多きに及んだが、就中尤も有名なのは中論疏二十卷・百論疏九卷・十二門論疏六卷と三論玄義二卷とである。蓋し上の三種は中・百・十二門の解釋で後の一種がその概論である。そこで三論玄義によつて此宗の要點を窺ふことができる。

玄義によると此宗の經典は中・百・十二門の三論であるが其義はたゞ破邪と顯正との二轍を出ない、破邪とは一切の執着を離れしめるための教で、一切の執着を離れしめることがやがて顯正であるから、結局此宗の要義は破邪の一途に歸する。そこで玄義には一外道、

二毘曇、三成實、四大執の四つを破してゐる。就中後の三つは嘉祥以前に支那に起つた佛教を批判したものであるが、最初の外道は佛教以外の哲學宗教を破したものでその中に天竺の外道と震旦の外道を分つて破釋してゐる。さうして玄義は外道を破釋するため佛教と外道との相違點六箇條を並列して、之を六義と呼んでゐる。

- 一、外は但一形を辨じ、内は則ち三世を朗鑒す。
- 二、外は則ち五情未だ達せず、内は則ち六通窮微を説く。
- 三、外は未だ萬有に即して太虚と爲さず、内は假名を壞せずして實相を演ずと説く。
- 四、外は未だ無爲に即して萬有に遊ぶ能はず、内は眞際を動ぜずして諸法を建立すと説く。

- 五、外は得失の門を存し、内は二際を絶句の理に冥ず。
- 六、外は未だ境智兩泯せず、内は則ち像觀俱に寂す。

ここに内といつたのは佛教のことで、外は震旦の三玄即ち易と老子と莊子とである、易は儒家の哲學を代表し老子と莊子は道家の哲學を代表する。さうして右六箇條の中一と二と五とは主として儒と佛との優劣で、三と四と六とが佛道の優劣を論じたものらしい。これ

によると道家哲學と佛教哲學の相違點は、第一道家が萬有の本體を太虚と説き、萬有の有爲に對して、太虚は無爲なるものと考へて本體と萬有とを區別してゐるのに對し、佛教特に三論宗では假名（現象）即實相と説いて諸法は即ち眞際の發現であるとして見てゐる點にある。第二に儒家は主客兩觀を認め道家は主觀を否認するが猶客觀を否定しないため執着を拂ふことができぬが、三論では主觀も客觀も否定するのだから執着がないといふ點にある。要するに道家は本體論的立場に立つて現象を否定することによつて本體を説かうとして居るが、佛教は認識論的立場に立つてすべてを否定した揚句すべてを肯定して假名即實相の哲理をのべて居る。

以上吾々は老莊の哲學によつて導かれた般若への關心が、内に道安・支遁を出し外から羅什の東來を迎へたことによつて、直ちに老莊の樊籬を飛び踰えて般若の堂奥に入る様に成つた徑路の概略を説明したから、ここに方向を轉じて老莊學自體が如何に變化したかを一瞥しなければならぬ。

魏晉以來老莊學が全盛を極めて老莊の注釋書が無數に出たことは前既に述べた通りであるが、羅什東來以後に成ると佛教學者によつてもなされた老莊の書が多くあらはれてゐる。

試みにその主要なものを列記すると

- 一、沙門羅什注老子二卷
- 二、僧肇老子注四卷
- 三、釋慧觀老子義疏一卷
- 四、釋慧琳注老子二卷
- 五、釋慧嚴注老子二卷
- 六、梁武帝老子講疏六卷
- 七、梁簡文帝老子私記十卷、莊子講疏二十卷
- 八、周弘正老子講疏六卷、莊子疏八卷
- 九、張譏老子義十一卷、莊子内篇義十二卷、外篇義二十卷、雜篇義十卷、玄部通義十二卷

の如きものがある。以上九家の中初めの五家はいづれも羅什或は羅什門下の學匠で佛教特に般若に通じた人であるから、その老子の注釋も恐らく般若の思想を以て解釋せられて居るであらう。次に梁武帝は最初成實を奉じ後に南地三論の開拓者朗大師によつて三論に歸

した人で、簡文帝はその子であるから兩帝の老莊義には三論の影響があるらしく想はれる。兩帝の講疏は今存しないから詳しくは判らぬが、杜光庭の道德經廣聖義に梁武帝の老子義は非有非無を宗としてゐるといつてゐるから、それが三論の思想で解釋されてゐることを想像することができる。又嘉祥の三論玄義に

問ふ。伯陽の道は道は大虚といひ、牟尼の道は道は無相と稱す。理源既に一なれば則ち萬流竝に同じ、(羅)什(僧)肇抑揚するは乃ち佛に詔へるか。此れ王弼舊疏、無爲を以て道體となす

答ふ。伯陽の道は道虚無を指す、牟尼の道は道四句を絶す。深淺既に懸る、體何に由つてか一ならむ。蓋し子道に倣す、余佛に詔へるにあらず。

問ふ。牟尼の道は道を眞諦となして體百非を絶す。伯陽の道は道を杳冥といひ理四句を超ゆ。彌、體の一なるを驗す、奚ぞ深淺あらむや。此れ梁武帝新義、佛經に眞空を以て道體となすを用ゆるなり

答ふ。九流統攝、七略該含、唯有無を辨じて、未だ四(句)を絶することを明かにせず、若し老教も亦雙非を辨ずといはゞ、蓋し砂を以て金に糅ふ、盜牛の論に同じ。

周弘政張機竝に老に雙非の義あるを斥く

とある二番の問答を熟讀玩味すると、梁の武帝の老子義が僧肇以來の三論議に本づいてゐることを察することができる。

次に周弘正(又周弘政ともかく)は彼の三宗論の著者周頤の孫で、張譏(又張機に作る)は周弘正の弟子であるからともに三論の教義に通じてゐたであらう。さうして周弘正の講疏は梁武簡文の義を奉贊したものだといはれ、張譏は更に弘正の義を承けて新意を出したものだといはれて居るが、此二人は佛教と老莊とのけじめをよく理解してゐた人で老子に雙非即ち否定の否定はないものと考へて居たことが、上に引いた玄義の注文によつて判る。

之を要するに周弘正や張譏の様な公正な學者は佛道の雙方をよく理解して其相違點をよく知つて居たらうが、一般の佛教哲學に心酔した學者の中には佛教哲學によつて老莊を説明しようと思へるに至つたことは寧ろ當然で梁武簡文の如きは其代表者であらう。そこで般若の思想は最初魏晉の際に於て、老莊の哲學の援けによつて漸く似而非理解が興へられて居たが、東晉の頃に成ると理解が進んで般若の思想が老莊と區別さるべき點を意識する様に成つた。さうして六朝末になると反對に般若の哲學によつて、老莊を説明しようとする傾向があらはれた。これによつて六朝の際に於て老莊全盛の思想界が次第に佛教全盛の時勢に變化しつつあることを看取することができる。

第十六章 道教の成立

梁の劉勰は道家に三種あつて、一老子を標榜するもの、二神仙説を祖述するもの、三張陵を祖述するものを區別すべきだといつてゐるが、所謂道教には此等三種の要素が混じて存在してゐる様に思はれる。第一老子を標榜するものは即ち老莊の哲學を奉ずるもので、先秦の道家學者及び魏晉の際に於ける老莊學者がそれにあたる。第二の神仙説は戰國の頃燕齊海岸の方士から起つた迷信で恐らく渤海灣上に現れた蜃氣樓が本となつて先づ蓬萊方丈瀛州等の神仙山の傳説が起り、この傳説と鄒衍の九州五行説とが結び付いて、遂に不老不死の仙藥を求めるといつた様な迷信と成つたもので、それが尤も隆盛を極めたのは秦の始皇帝の時代であつた。然るに其後漢の武帝が儒を以て國家教育の大方針を定めた結果、道家及び神仙家の徒は次第に中央で勢力を失ひ、いつしか淮南王の門下に集まつたらしい。淮南王門下のあつめた書物に淮南子内外書と中書とがあつて、前者は道家の學を中心として諸家を折中した書物であつたが、後者中には神仙使鬼鍊金及び鄒衍の重道延命法が説か

れて居たといふから、淮南中書の作者は皆神仙家の徒であつて、神仙家の徒が淮南王門下に集まつてゐたことが判る。さうして此等神仙家の徒は兩漢の盛時には餘り活動して居ない様だが後漢の末頃になると色々な形を取つて擡頭して來たらしい。その一例は于吉の太平清領書に見ることが出来る。

所謂太平清領書は琅邪の于吉といふ人が東海の曲陽で發見した神書で、全體が甲乙丙丁等の十部に分たれ、毎部が更に十七卷に分たれて合計百七十卷から成つて居り、毎卷白素（きそ）に朱界を引いて文字がかかれ、青い裱装に朱字で題目がかかれて居て、其内容は「陰陽五行を以て家となし巫覡の雜語が多かつた」といはれて居るから、恐らく淮南中書等に類似したものであつたらう。さてこの神書は後漢の順帝の時、于吉の弟子宮崇によつて朝廷に獻ぜられたが用ゐられず、次で桓帝の延喜九年（西紀一六六）襄楷といふ人が上奏して此神書を激賞してゐるが、猶朝廷では顧みられなかつた。然るに其後、靈帝の光和年中（西紀一七八—一八三）に至り、張角と張脩とがこの書に本づいて一種の宗教運動を開始した。魏の文帝の典略に彼等の運動を説明して次の如くに述べてゐる。

光和中東方に張角あり、漢中に張脩あり、角は太平道を爲し、脩は五斗米道を爲す。

太平道とは師九節杖を持して符祝をなし病人をして叩頭思過せしめ、因て符水を以て之に飲ましむ、病或は日淺くして愈ゆるを得たるものは則ちいふ此人道を信ずと、其或は愈えざるものは則ち道を信ぜずとなす。脩の法も略ぼ角と同じ、加ふるに靜室を施し病者をして其中にあつて思過せしめ、又人をして姦令祭酒たらしむ。祭酒は老子五千文を以て都習せしむることを主り、姦令は病者のために禱請することを主る。禱請の法先づ病人の姓名を記し服罪の意を記したる三通の書を作り、其一を山上において之を天に上し、其一を地に埋み、其一を水に沈む、之を三官手書といふ。又病者をして家ごとに米五斗を出さしむるを以て常となす、故に號して五斗米師といふ。(三國志張魯傳注引典略)

後漢の末に天下を騒がした黄巾の亂は即ち張角一派の反亂であるから、其勢力が可なり大きかつたことを想像しなければならぬ。張角の亂は間もなく曹操によつて平定されたが、之に次いで張脩も亦巴郡に據つて反亂を起して居たが、後間もなく張魯が之に代つてゐる。張魯は沛國の人で其道は其祖父張陵が蜀の鶴鳴山中に於て修業して悟つた所で、其子張衡が之を傳へて張魯に教へたところであるが、三國志張魯傳によると張魯の道も亦五斗米道

であるといつてゐるから、張脩と同じ宗教團體であつたに相違ない、裴松之の三國志注によると張脩は即ち張魯の父張衡の誤りだといふが或はさうでもあらう。之を要するに張角張脩張魯の道は老子五千文を誦し思過符水によつて病を療する一種の宗教團體で之が即ち道教の起源である。

後漢末に於て三張の道以外之に類似した異術が諸方に起つてゐる、例へば潁川の郤儉は穀物を食はず伏苓を食することによつて長生を保つことができると主張し、甘陵の甘始は行氣吐納によつて若反り法を唱へ、廬江の左慈は補導の術によつて長壽法を説いてゐるが、これ等は皆淮南中書の遺教といふべきである。さうして左慈の弟子に吳の葛玄を出し、玄の弟子に鄭隱(字は思遠)を出し、隱の門人に晉の葛洪を出して、三張の道と別に一派の道術が唱道されて居る。葛洪は有名な抱朴子の作者であつて、抱朴子は、内外二篇に分たれてゐるが、其終に敘して、内篇は神仙方藥鬼怪變化養生延年穰邪劫禍の事をいひ、外篇は人間の得失世事の臧否をいふと述べてゐるから、抱朴子の内容が大體に於て淮南中書と同種のものであることが判る。

元來左慈から葛洪に至る一派は三張の道とは別派に屬するもので、前者が養生法を重ん

じて丹藥を作ることを主眼としてゐるのに反し、後者は祈禱を重んじて符咒を尊重してゐるが、抱朴子遐覽篇にのせられた道書の目録を點檢すると、葛洪があつめた道書は凡て二百九十一部で之を三類に區別し、第一類には道教の教誡書二百六部をあげ、第二類には符五十六部を列ね、第三類には丹法の書二十九部をのせてゐて、其中には于吉の太平清領書百七十卷（抱朴子には單に甲乙經一百七十卷と記す）も含まれてゐるから、葛洪の時には既に三張の道と左慈葛玄の術とが綜合されてゐることが判る。さうして抱朴子の後、北魏に寇謙之が出て三張の道を改革して道教を確立した。寇謙之は北魏の世祖太武帝の敬信を得た人で、彼自らいふところによると、早くから仙道を好み張魯の術を修めて服食餌藥につとめたがその効果がなかつたといふ。然るにその後仙人成公興にあつて嵩山で修業して居たら、一日太上老君が天降つて來て、彼れに天師の位と雲中音誦新科之誡二十卷とを授け、又玉女を使はし服氣導引の法を教へしめたので、これによつて穀食を廢して體氣盛輕顏色鮮麗なるを得た。其後又老君の玄孫と稱する李譜文から録圖眞經六十卷と銷鍊金丹雲英八石玉漿法とを受け之を太武帝に獻じた。そこで太武帝は寇謙之の新法を顯揚して天下に宣布し、帝自らも道壇に臨んで符籙をうけられた。是に於て寇謙之の道は大に北魏に行

はれ、其後毎帝即位にあたつて符籙を受けることが例となつた。以上は魏書の釋老志と隋書の經籍志とに本づいて其要をのべたのであるが、彼が太上老君から受けたといふ新科誡二十卷と李譜文から得た録圖眞經六十卷及び銷鍊金丹等の法は抱朴子が列擧した道書中にも見えない書物で、その内容は従前の道書を襲うた點が多いであらうが、兎も角新らしく修訂されたことは明瞭である。魏書は又、彼が太上老君から新科誡をうける際、老君は彼に「汝吾が新科を宣べて道教を清整し、三張の僞法租米錢稅及び男女合氣の術を除去すべし」と命じたと記し、又李譜文の授けた書は、「古文鳥跡篆隸雜體を以て綴られ、義約辯婉にして章を成し、大に世禮と相準ず」といつてゐるのを綜合すると、彼が三張の道を改革して時世に適合せしめてゐることが想像される。さうして寇謙之の歿後二十三年を経た宋の明帝の太始七年（西紀四七一）に陸修靜が道書の目録を作り、次で北齊の天和四年（西紀五七〇）に玄都觀目録と稱する道書目録が出来て居るが、此玄都觀目録によると道書の現在數が二千四十卷に上つたといはれて居るから晉から北齊に至る迄の間に夥しく其數が増加したものと考へられる。さて玄都觀目録は道書二千四十卷を分類して三洞に區別してゐたといはれて居るが、所謂三洞とは洞玄・洞眞・洞神の三部で、玄嶽の甄正論によると

洞玄は説理契眞の書、洞眞は法體實相を詮ずるもの、洞神は符禁章醮の類を載せたもの、といひ、北周道安の二教論によると洞玄部の代表として上清經を、洞眞部の代表として靈寶經を、洞神部の代表として三皇經をあげてゐるが、上清經が葛玄に託せられ、三皇經が符禁章醮を記して三張の道をついでゐる點を綜合して考へると、洞神部は大體三張の道教を嗣ぐもの、洞玄部は大體葛玄の術を祖述するもので、又洞玄部の中には道家關係の諸子の書をも包括してゐたといふから、洞玄洞神の二部で左慈葛玄派と三張の派とが綜合せられた上に老子莊子等の諸子即ち道家の哲學的文獻も取り入れられてゐるものと想像し得る。さうして洞眞部の著述は比較的新しい文獻で、此中には佛教の大乗經典殊に法華維摩等の經典が焼き直されて編入されて居たらしい。例へば洞眞部靈寶妙眞經の偈に「假使聲聞衆、如稻麻竹葦、徧滿十方刹、盡思共度量、不能測道智」とあるのは法華經方便品第二に「假使滿世間、皆如舍利弗、盡思共度量、不能測佛智……如稻麻竹葦、充滿十方刹、一心以妙智、於恆河沙劫、皆咸共思量、不能知佛智」とあるのから換骨奪胎したものである。これは單に文字の類似をあげただけであるがその思想に於ても亦甚しき焼き直しが混じてゐる。そこで道教の中には三張の符醮と、左慈葛玄の神仙養生術と、老莊の哲學とが結び付けら

れて居るが、又同時に佛教の思想や經典が形を變じて取り入れられてゐることを認めずには居られぬ。さうしてこれによつて道教が如何なる徑路をたどつて發達した宗教であるかも想像することができらう。そこで私は、道教は最初張陵から張魯に至る符呪祈禱の俗信から起つて、次に葛玄の神仙養生術を取り入れ、又次に魏晉の際一世を風靡した老莊の哲學を牢籠し、最後に佛教の教理で修飾して出來上つた宗教だと結論する。さうして其發達は後漢末から六朝末に至る約三百年の間に成就されたものである。

道教發達の歴史から考へると、其主張する所が果して老子に關係あるか否かは疑問である。然し既に完成した後の道教學者は、彼等が老子を祖述してゐると稱して居る。さうして老子は李姓であつて唐室がまた李姓であつたため、唐の諸帝は老子を以て祖先と考へて道教を尊信した、さうして太宗は老子を以て釋氏の上に位せしめ、高宗は老君を尊んで太上玄元皇帝と追號し、玄宗は自ら老子の注をかいて諸州の道觀に碑をたてて之を刻せしめた。又明の胡元瑞の筆叢四十二卷には宋三朝國史志を引いて玄宗の開元年間に道藏の目錄が編纂されて之に三洞瓊綱といふ名を賜はつたことを記して居るが、之は恐らく道藏編纂

のことをいふのであらう。一體道藏は佛教の大藏に摸して編纂されたもので、之を洞真洞玄洞神の三洞に分つたのは釋藏が經律論の三藏を區別したのに倣つたものである、又三洞各々を十二部に分けて凡三十六部を區分してゐるが、これも佛教に十二部經を説くのに則つたものだといはれてゐる。さうして唐朝に至つて斯の如く道藏が編纂されて居るのは道教の地位が儒佛二教に拮抗して對立したことを示すものである。

第十七章 經學の統一

私は第十二章に於て後漢末の大儒鄭玄によつて兩漢の經學が統一されたことを述べた。鄭玄は周易・尙書・毛詩・三禮に皆注をかつてゐるが獨り春秋だけは注をかつて居ない。然し彼と同時の學者服虔に左氏春秋の注があつて、服虔の注は鄭玄の草稿を得て作つたものだといはれて居るから、之によつて鄭注の缺を補ふことができる。従つて鄭氏の易書詩三禮の注と服虔の左氏春秋とを綜括して鄭玄の經學と見ることが出来る。

然るに魏の時に至つて王肅は事毎に鄭玄に反對して諸經の注釋をかけた。王肅の注釋は

今皆散佚して傳はらないが茲に一つ注意すべきは尙書の孔安國傳である。所謂孔安國傳なるものは東晉の梅賾によつて世に出た本で、清初の考證家閻若璩は之を以て梅賾の僞撰と斷定したが、其後丁晏は梅賾以前にこの書が存在した證據をあげ、又其傳意が王肅義に合するものが多いことを指摘して王肅の僞撰と想定した。然し丁晏の想定も未だ證據不十分である。王肅の門人に孔晁といふ學者があつて逸周書の注をかつてゐるが、此人に又尙書疑問三卷の著作があつて、隋志にはこれを王肅孔晁の共撰だとしてゐるが、新唐志には之を王肅孔安國の問答を録したものと注記してゐるから孔晁は子を安國といつたことが明瞭である、そこで私は尙書の孔安國傳なるものを孔晁の傳だと考へたい。之を孔晁に配すればそれが王肅義と合するのも當然で、又それが梅賾以前に存することに疑ひを容れる必要がなくなる。それは兎も角も尙書の孔安國傳が王肅に因縁のある注だといふことは確實である。

次に魏の王弼が周易の注をかつて晉の韓康伯が之を補つたことは既に第十四章に於て略言したが、降つて晉の世に至つて杜預が左氏春秋經傳集解三十卷を著してゐる。集解の序によると杜氏は劉子駿（名は歆）賈景伯父子（賈徽と賈逵）許惠卿（名は淑）潁子巖（名

は容) 諸人の注を集めて之を作つたといつて服虔の事に言及して居らぬが、清儒丁晏の左傳杜解集正によると服注を竊んで己れの説としたものが多く、但その禮制をのべるときには王肅説に従つて居て、孔安國傳尙書をも見た形跡があるといふ。そこで魏晉の際に於て有名な經注が三つあらはれてゐるが、其第一に數へられる周易王弼注は老莊によつて舊説を改め解したものであり、其第二尙書の孔安國傳と第三左傳の杜氏集解とはともに王肅義に従つて鄭學を改易したものである。さうして晉の武帝の母文明王皇后は王肅の女で、武帝は王肅の外孫であつたため晉一代の經學は王肅が重んぜられ、王肅説に左袒した杜氏の集解や孔安國が採用された様である。

然るに其後晉は都を江南に移して、北方に北魏が興るに及んで、北魏の道武帝が經學を重んじ大學を立て五經博士を置き、其後歷朝鄭學を獎勵して又之を重んじたために、茲に南北兩朝の經學が判然區別を生ずる様に成つた。北史儒林傳にこの區別を説いて「江左周易は則ち王輔嗣、尙書は則ち孔安國、左傳は則ち杜元凱、河洛左傳は則ち服子慎、尙書周易は則ち鄭康成、詩は則ち竝に毛公を主として禮は則ち同じく鄭氏に遵ふ」といつて居るが、更に簡單に之を評するならば北方は純鄭學であつたのに反して南方では王肅王弼の學

を合糅したといひ得る。さうしてその後南方では東晉が亡んで宋齊梁陳の四朝が相繼いで起り北方では北魏が西魏東魏に分れて北周北齊が之に代つて、史家の所謂南北朝時代を現出したが、南北朝時代を通じて經學も亦南北の區別が判然と分れた。

北學の代表者は徐遵明である。遵明字は子判、華陰の人、學を求めて上黨に至り屯留の王聰に従つて毛詩禮記尙書を學ぶこと一年、其後數、師をかへたが、皆其意に滿たなかつたので遂に室を閉ぢて孝經論語毛詩尙書三禮を読み、後又服氏春秋を得て之を研究し春秋義章三十卷を著し遂に海内の儒宗と仰がれる様に成つたが、永安二年(西紀五二九)遂に亂兵の爲に殺された、時に歳五十五。遵明は易を以て盧景裕に授け景裕の門に權會・郭茂の二人があつて、其後鄭氏易を説くもの皆この二人の門から出たといはれてゐる。遵明の門下には又李周仁・張文敬・李鉉・熊安生があつて、李鉉は後北齊文宣帝の時國士博士となり孝經論語毛詩三禮義疏・三傳異同・周易義例等合せて三十餘卷を著し、熊安生もまた北齊の國士博士となり次で北周の露門博士となつて周禮義疏二十卷・禮記義疏三十卷を著し、その後禮經に通じた學者は多く熊安生の門下生だといはれて居る。遵明と同時の學者に劉獻之があつて三禮大義四卷・三傳略例三卷・注毛詩序義一卷及び章句二卷を著し、博

學の士であつたが特に毛詩に長じて之を李周仁に傳へ、李周仁は程歸則に傳へ、程歸則は劉敬和・劉思軌に傳へ、爾來詩を説くもの多く二劉の門に出たといはれて居る。之を要するに北學は皆徐遵明・劉獻之を宗としていづれも鄭學を奉ずるものであつた。

南方では宋齊二朝の際は儒學を重んじなかつたため經學について論ずる程のことがなかつたが、梁の武帝が天監四年（西紀五〇五）に五館を開き國學を立て、明山賓・陸璣・沈峻・嚴植之・賀瑒を五經博士に任じて各一館を主つて五經を教授せしめたので經學が頗る勃興した。當時學者の著名なる著作をあげると、崔靈恩に三禮義宗三十卷・左氏傳義二十二卷があり、皇侃に禮記義疏五十卷・論語義疏十卷があり、戚衮に禮記義四十卷があり、顧越に毛詩孝經論語等の義疏四十卷があり、費甝に尙書義疏十卷があり、張譏に周易義三十卷があり、王之規に左氏春秋義四十一卷がある。此等著作の中、禮と詩とは鄭氏と毛氏によつて疏釋したもので北方と同じであるが、易は王弼、尙書は孔安國、春秋は杜預を本としてゐる點は北方と全然別であつて、ここにも南北經學の相違があらはれて居る。

世説の文學篇に褚裒が孫盛に向つて「北人の學は淵綜廣博である」と賞めたのに對して孫盛は「南人の學問は清通簡要である」と答へたが、支遁は之を聞いて「北人の書を見る

は顯るい處で月を視る如くであり、南人の學問は隔の中から日を窺ふ如くである」と評したとかいてゐるが、これは南北學問の氣分をよくあらはしてゐる。支遁の意は蓋し北方の學者は博覽であるが肝要な點を落してゐる、例へば明るいとこで月を視る如く廣く見わたして居るが明確な中心がない、之に反して南人は博覽とはいはれぬが要點を握つてゐる、例へば狭い隔から日を窺ふが如くで眼界は狭いが要點は明確に意識して居るといつたのであらう。北史の儒林傳は同じ意味を「北學深蕪、其枝葉を窮め、南人簡約、其英華を得たり」といふ句であらして居る。後世の考證家は南學が老莊の思想を混じて居て純粹な儒學でないといふ評語に不満をもらしてゐるが、當時思想界の形勢から考へると經學に老莊思想が取り入れられたのも蓋し止むを得なかつたらしく、これによつて儒教に哲學的基礎を與へたやうにも考へられる。

南北兩朝は隋に統一されたが、隋朝の學者劉焯（字は士元）・劉炫（字は光伯）の二人は、かつて詩を劉獻之三傳の弟子劉思軌に受け、禮を徐遵明の門人熊安生に問うたといふから、本來は北學を傳へた人であるが同時に南學をも兼習して、其尙書の疏を作るに及んで孔安國本を採用してゐる。之と前後して姚文安・秦道靜の二人も初め服氏春秋を治めたが後に

は杜氏春秋を兼講してゐる。これ等によつて考へると學界の大勢は次第に南學に傾きつつあつたものと考へられる。さうして其後間もなく隋が亡び唐が起るに及び唐太宗は經籍に文字の異同が多く經義が多岐に失するを憂へて、顔師古に命じて經文の統一を計らしめ、孔穎達等に敕して經義の統一を計らしめた。そこで顔師古は南北經本の異同を考へて顔氏定本を作り、孔穎達等は南北の經義を參酌して五經正義を作り、茲に經學は完全に統一された。然るに顔師古の祖父顔之推は初め梁に仕へて後北齊に奔り北齊の亡ぶに及んで北周に事へた人で、江南河北の兩本を見た人であるが、其著顔氏家訓の書證篇を検すると常に江南本を是として河北本を非としてゐる、顔師古の定本なるものも恐らく祖父の意見を尊重して江南本に左袒したものであらう。次に孔穎達は冀州の人で幼時崔靈恩の三禮義宗を誦誦し、長ずるに及んで劉焯に従つて經義を學んだ人であるから、彼も亦南學に左袒した人に相違ない。さうして彼の監督の下に編纂された五經正義を見ると、易は王弼注により、尙書は孔安國傳により、春秋は杜預の集解によつて疏をかいてゐるだけでなく、其鄭注本を採用した禮記正義にも北學の熊安生と南學の皇侃とを比較して「熊は則ち本經に違背して多く外義を引く、猶楚にゆかむとして北行し、馬疾しと雖も去ること愈、遠きが如し、

又經文を釋せむと欲すれば唯難義を聚む、猶絲を治めむとして之を焚し、手繁しと雖も絲益、亂るゝが如し」といつて北學を抑へて南學を揚げてゐる。これ等によつて推測すると唐初五經定本と五經正義とは南北の經學を統一したものといはれて居るが、大體に於て南學を採用したものだといひ得る。従つて當時の學者間にも相應異論があつた様だが、兎も角も欽定の正義で統一せられて爾來官學の教課と官吏の登用試験は常に正義によつたので唐の經學は茲に一定せられて儒學の展開は一段落を告げた。

第十八章 隋唐の佛教

吾々は前章に於て隋唐の統一とともに、南北經義の異説が二劉顔孔諸儒によつて統一されたことを述べ、又前々章に於て道教が成立して道藏さへも編纂されたことを述べたから、ここに隋唐間に成立した佛教の著名な宗派について一言しなければならぬ。

私は第十五章に於て羅什の佛教は般若と法華を津梁とするものであつて、其門下から般若と三論とによつて一宗を開顯する三論宗が起つたことを略記したから、茲に法華と四論

とによつて開かれた天台宗について一言する。所謂天台宗とは北齊の慧文によつて起り陳の慧思に繼承せられ隋の智顛によつて大成された宗派の名で、法華經を以て正依の經典として居るが、其始祖慧文は中論の三諦偈「因縁所生法、我說即是空、亦名爲假名、亦是中道義」と、大智度論中に一功智と道種智と一切種智の三智が一心中に具足すると説いた文とによつて中道の理を悟つたといはれて居るから、天台教理の根本は三論と深い關係があることを想像することが出来る。さうして此宗の大成者智顛は梁の武帝の普通三年（西紀五二二）に生れ隋の文帝の開皇十七年（西紀五九七）に示寂した人で、三論の大成者嘉祥よりも二十七歳の先輩であるが、その主著は孰れも其門人灌頂が整理して發表したもので、灌頂は隋の文帝の天嘉二年（西紀五六二）に生れ唐の太宗の貞觀六年（西紀六三二）に入寂した人であるから、此宗が興隆したのは三論宗の後にあると見られる。さうしてその教義から考へても天台は三論より一步を進めた様に見える。さて灌頂が筆録整理した智顛の主著は法華玄義・法華文句・摩訶止觀の三種で之を總稱して法華の三大部といふ、中に就き第一の法華玄義は法華經の大義を論じて五時八教の教判を陳べ、第二の法華文句は法華經の意味を説明したもので、第三の摩訶止觀は實踐的方面から見て修行の規矩を示したものである。

のである。斯の如く三大部の各々は説示の立場を異にしてゐるが、要するに三諦圓融の旨を開闡したものといへる。所謂三諦とは空假中の三で、この三が融鎔して一であることを説くのが三諦圓融の説である。もし吾人の常識から見ると萬象は實在するもの即ち有と考へられるが、これは凡て人間の心に映じた影で實在のものでない、即ち假である。尤も萬象は全然實在しない譯ではないが、それは人間の認識を超越した實在で言葉で説明の出来ない、それが人間の認識を超越し言葉で説明できないもの即ち言亡慮絶の實在であるから空といふ。この空の一字を力説したのが般若であつて、三論宗は之を詳説したのであるが、天台宗では更に一步をすすめて、然し所謂空もこの假有の萬象を離れて存在するものでなくして假は空によつて存するもの、即ち假有の萬象は言亡慮絶の空の作用波瀾に過ぎないのであるから假は即ち空であつて、空も假も畢竟眞の實在の一面を表したにすぎない、そこで眞の實在は假空を一にして中でなければならぬ、即ち假空中の三諦は結局一なものであるといふのが三諦圓融の思想である。であるから天台は三論が消極的に假有の現象を否定して眞の實在は人間の認識を超越したものの即ち空であると説いたのを止揚して、假有の現象がやがて超認識的の實在空の作用であるから眞の實在は空假を相即した中であると唱

道したものである。

かくの如く三論と天台とは消極的と積極的との相違はあるが、本に溯れば共に羅什の翻譯した經典に依憑するもので、一羅什宗の分れといふことができる。然るに唐の太宗の貞觀十九年（西紀六四五）に玄奘が印度から歸朝して新しく種々な經典を翻譯し、舊譯の缺點を指摘したので、支那佛教界に一轉期を來した。玄奘が翻譯した經典は凡て七十五部一千三百數十卷の多きに上つて居るが、中に就き最も注目すべきは成唯識論十卷である。所謂成唯識論とは世親の唯識三十論を解釋して其意味を完成する意味で、世親の後印度に於て三十論を解釋した學者に護法難陀安慧等の十大論師があつて各、解釋を作つて居て多少意見の相違があつたらしく、玄奘は印度留學中護法の弟子戒賢の教授をうけて支那に歸り、十師の解釋を別々に翻譯してのこさうと考へたが、其門人の窺基はかくては却つて學者を途方にくれしむるのみだと考へ、其師玄奘にすゝめて護法の解を基礎にして他の九論師の説を合糅して一家となさしめたものが今の成唯識論だといはれてゐる。さて窺基は貞觀六年（西紀六三二）に長安に生れ玄奘歸朝の後其門人と成り親しく玄奘の教をうけて成唯識論編譯の任に當つた人で、此論の翻譯と同時に成唯識論述記二十卷・別鈔三卷・樞要四卷

等を作つて此論の宣揚につとめ、永淳元年（西紀六八二）年五十一歳で長安慈恩寺で入寂した、世之を慈恩大師と稱し、其宣揚した教説を或は唯識宗と稱し又慈恩教とも稱する。述記によると此宗では三時教を區別して凡ての經典を判釋してゐる。所謂三時教とは、佛成道の初に於て外道凡夫の我執を破らむがため阿笈摩を説いて諸法を實有と教へた、これを第一時教とする。次に佛は又、小乘實有の執着を破らむがために般若を説いて諸法皆空と諭した、これを第二時教とする。次に佛は菩薩の空執と小乘の有執とを合せ破らむがために解深密經等を説いて、一切法は唯識のみが有つて心外の法は存在しないものだと教へた、これを第三時教とする。さうして前二時教は誘引の方便として説かれたもので、第三時教だけが了義教であると説いてゐる。これは恐らく三論天台の上に一步を出ようとした教判であらう。

さて此宗では識を分析して、眼耳鼻舌身の五識及び第六意識、第七末那識、第八阿賴耶識の八識となし、凡ての現象を第八識の所變と説く。八識の中初の五識は感覺で、第六の意識は心作用、第七識は自我の意識、第八識は前七識並に客觀の本質の緣起する種子を藏する所であるから之を阿賴耶識と呼ぶ、阿賴耶識とは藏識の義である。さうして人間の心

現象は勿論客觀の凡ての世界も皆この阿頼耶識の所變所造であるから、阿頼耶識だけが實在で他は皆無であると説く。かうした唯心論的世界觀は羅什系の佛教には未だ見られなかつたところで玄奘によつて輸入された新しい佛教である。さうして此宗は一時盛んであつたが、間もなく衰へて後繼者が絶え之に代つて華嚴宗が榮えた。

華嚴宗は華嚴經に本づいて開かれた宗派で華嚴經は羅什と同時に支那に來た覺賢によつて六十卷本が既に翻譯されて居り、その後華嚴に對する著作も出て居るが、これによつて一宗を開いたのは杜順が最初で、杜順から智儼をへて賢首に大成せられたものである。さて賢首は名を法藏といひ唐の貞觀十七年（西紀六四三）に長安に生れ先天元年（西紀七一〇）に年七十一歳で寂した人で、十七歳で出家し數年の後智儼に従つて華嚴の研究に従事した、智儼は賢首の二十六歳の時に示寂したが、彼が三十八歳の時天竺の日照三藏（地婆訶羅）が來朝して華嚴の梵本を齎し、これによつて舊譯六十華嚴の中に闕佚のあることを知つた、さうして證聖元年（西紀六九六）に實又難陀が來朝して此經を譯するに際し彼は筆受として其翻譯を助けた。さうしてこの日照や實又難陀に交ることによつて多くの新知識を得たらしい。彼の著作中特に著名なものは、五教章三卷・探玄記二十卷・十二門論宗

致義記二卷・起信論義記三卷等であらう。

さて十二門論宗致義記は羅什の翻譯した十二門論を解釋したものであるが彼は從來の三論家嘉祥一派の考を襲はず、日照三藏から聞いた新説に本づいて之をかいて居る。さうして其中に日照の言を引いて「近代中天竺那爛陀寺に同時に二大論師があつて説を異にした、その一人は戒賢といつて遠く彌勒無着をうけ近く護法難陀をつぎ、深密等の經瑜伽等の論によつて法相大乘を明かし、廣く名數を分つて三時教を判別した……他の一人は智光といつて遠く文殊龍樹を承け、近く青目清辨に稟け、般若經中觀等の論によつて無相大乘を顯はし、廣く眞空を辨じ又三時教を以て宗を開いた、其説によると佛は最初小根のために四諦小乘法を説いて心境俱有と示したが、第二時に於て中根のために法相大乘を説いて境空心有と教へた、さうして最後に第三時に於て上根のために無相大乘を説いて心境俱に空だと諭した、かくの如く三時で教を異にしてゐるが初の二時は人を接引せんが爲の方便説で、第三時の教だけが眞了義である、従つて法相大乘は方便説にすぎない」といつて玄奘慈恩の新宗を抑へて居る。さうして彼は五教章に於て更に之を發展せしめて五教十宗の教判を立てた、今便宜五教の判だけを表記すると次の如くである。

一、小乗教……………阿含、婆娑、俱舍……………事法界

二、大乘始教

- 相始教……………深密、唯識……………事法界
- 空始教……………般若、三論……………理法界

三、大乘終教……………楞伽、起信……………理事無礙法界

四、大乘頓教……………維摩……………理事無礙法界

五、大乘圓教……………華嚴……………事々無礙法界

さて小乗教は現象界即ち事法界の説明に止まつてゐるが、大乘教は現象の上に本體即ち理法界を説いてゐる。然し同じく本體を説くにしても本體と現象を對立せしめて現象の起源を説明するために本體を説く相始教の如きもあれば、又一切現象を空無なものだと否定してその奥底にひそむ本體をとく空始教の如きものもある。前者は現象を説くことが主になつてゐるから畢竟事法界の説明に終るが、後者は本體を説くのを主眼とするから理法界を説いたものといへる。然るに大乘終教になると一步をすすめて本體の理も現象の事も實は一體の両面であるて別なものでない、現象の事は畢竟本體の理の作用動作にすぎないから現象の事を離れて本體の理は考へられないと説く、これを理事無礙法界觀といふ。既に

本體と現象とが一體であるならば一々の差別の現象がいづれも絶對の本體でなければならぬ、さうして凡ての現象が皆絶對であるならば凡ての現象が互に融通無礙でなければならぬこととなる、この理を華嚴宗では事々無礙法界觀といふ、さうしてこの事々無礙法界觀を説いたものは唯華嚴經だけであつて、これが佛教の最も進んだ哲學である。かうした事實を説明せんとするのが賢首の五教の判の目的である。賢首は事々無礙の教理を説明するために十支縁起を説いて居る。今一々之を説明する餘裕をもたぬが、唯一つ因陀羅網境界門について略言して其例を示さう。所謂因陀羅とは帝釋天のことで、因陀羅網とは帝釋天の像の上を覆ふ穹形の網である、この網の各々の結び目には丸い珠が嵌められて居るが一の珠はいづれも他の凡ての珠の影を宿してゐる、之を一重累現といふ。然るにこの一々の珠に宿された無数の珠の影は、單に他の珠の影といふに止まらずして既に無数の影を宿して居る珠の影である、之を二重累現といふ。かくの如く三重四重乃至重々無限の累影を宿してゐるから、一つの珠をあげると他の珠は自ら其中に映じてゐる。現象の凡ての事物は例へば此珠の如きもので、一々の事物に他の一切の現象が相依り相屬してゐるから、いづれの事物を擧げてても他の一切はそれに攝せられて居る、これが即ち事々無礙と説かれる

所以である。凡ての事象は事々無礙であるから、一々の事象に他の凡ての事象が随伴し相入して一々の事象を實在せしめて居る、そこでいづれの事象を取りあげて見ても各絶對の實在であるが、特に此實在の中心を主觀的心的のものに求めると、凡ての現象は皆一心法界内の縁起だといふことができる。これが即ち華嚴の法界縁起論である。

以上隋唐の際に起つた佛教の三宗を略論したが、その中最初の天台は實相論の極致であり、唯識は縁起論の代表であつて、華嚴は實相論と縁起論とを綜合して法界縁起論をたててゐるが、これは恐らく支那佛教が到達した極致といふべきものであらう。さうしてこの華嚴の教理は次の時代即ち支那近世哲學の時代に入つて儒教に影響して新しい儒家哲學を構成せしめた。

第十九章 中世期哲學の概観

支那中世哲學の特徴は儒佛道の三教が互に交渉を保ちつつ變化して居ることである。

儒教は最初後漢末經學の餘風をうけて訓詁文字の末節に屑々として居たが、間もなく老

莊の哲學を取り入れた新しい經學が起つた。さうしてこの新興の經學は晉の南徙とともに江南に移つて、北方には訓詁を重んずる舊い經學が残されたので、茲に南北兩朝の分立とともに經學も亦南學と北學とに分れた。さうして隋が天下を一統したため經學も自然に折中的傾向を生じたが、結局南學が優勢の地位を占め遂に唐に入つて五經正義が編纂せられるに及んで南學中心の經學で統一せられた。

次に老莊の哲學は新來の佛教思想中特に老莊學に類似した般若思想の理解を助けて遂に三論學の隆盛を促し、三論學は轉じて天台の興起を促したが、適、玄奘によつて將來された唯識宗によつて一轉させられて遂に華嚴宗の成立と成つた。

最後に後漢末に起つた民間の俗信は初め老莊の哲學を採用し、後には佛教の哲學をも取り入れて茲に道教と稱する宗教を確立せしめた。さうしてこの道教の確立と經學の統一と華嚴宗の成立とは大體相前後して行はれて玄宗以前初唐の際に完成せられて居つて、肅宗以後（西紀七五六）になるとやゝ違つた傾向に向ひ初めるから之を以て中世の終とする。さうして中世期の終りから近世期の初にかけて佛教と道教とはともに宗教であつたが爲に絶えず勢力争ひが起つてゐるが、儒教は政治道德を主とする現世教であつたため佛教と分

野を異にして比較的抗争が少かつた。さうして唐朝の儒教は南學を以て統一せられたため其中に多少老莊哲學の影響を止めてゐるが未だ佛教の思想を混入するに至つて居ない。然るに近世期に成ると既に初唐の儒臣によつて統一固定させられた經學を改造しようとする意圖が動きだして其結果遂に佛教の哲理殊に華嚴の理事無礙の思想を取り入れて新しい儒教を樹立しようといふ傾向に向つて行つたやうである。

近世期 儒教革新の時代

第二十章 儒學の新傾向

初唐の學者孔穎達等が勅を奉じて經義の統一をはかつたことは上に論じた通りであるが、肅宗以後に於て早くも欽定の經義に對し異議を挿む著述が現れた、李鼎祚の周易集解、成伯璵の毛詩指説、啖助趙匡陸淳の春秋説が即ちそれである。

周易集解の著者李鼎祚は兩唐書にも傳記がなく詳しいことは判らぬが、其著作が、開元四部目錄によつてかかれた舊唐書の經籍志に載つて居なくて、新唐書藝文志に至つて始めて著録されて居るのによつて想像すると、彼が天寶以後の人であることは明瞭である。其著周易集解は子夏孟喜以下三十五家の説を集録して居て、其自序に「輔嗣の野文を刊りて康成の逸象を補ふ」といつてゐるから、明かに王弼注によつた欽定正義に反對したものである。

成伯璵の傳記も亦明かでないが、其毛詩指説は四篇から成つて居て興述・解説・傳授・

文體の四項に分ち、其中に毛詩の序を分析して、初の一句を子夏の作とし、残りをも毛萇の續成した所だと斷定したのは、宋の蘇轍が詩序を疑つて一人の作でなからうといひ、又鄭樵や朱子が詩序をすてて詩を解せむとした先驅ともいふべきで、これも毛傳を嚴守した欽定經義に反旗を揚げたものと見られる。

啖助字は叔佐、天寶の末臨海尉丹陽主簿に成つた人で、經學に博通し特に春秋學に長じ三家の短長を考へ、其闕けたところを補つて春秋集傳及び統例を作り、其門人に趙匡陸淳の二人を出した。啖助の死んだ後で陸淳は其師の遺文を集め趙匡の檢閲を乞うて春秋集例纂例十卷を作り又春秋微旨三卷・春秋辨疑十卷を著した。今啖助の書は亡んで傳はらないが陸淳の書は存してゐて、これによつて彼等の考へを窺ふことができる。さて陸淳によると彼等は左傳が左丘明の説であるといふ舊説を否定し、又公羊穀梁も口傳を筆録したものであるから誤りがあると論じて、傳をすてて經意を求めようとつとめてゐる。これも亦左傳を尊重した欽定經義に反抗して宋の孫覺の先河をなしたものであつてよい。

以上三種の著作は數ある唐人の經說の幸に存したものであるが、その中既に斯の如き傾向があらはれて居るとすれば、中唐以後に於て欽定經義に對して服しない傾向があらはれ

て居ることが想像できよう。さうして經學に對する斯の様な考へと相まつて儒教教理に對しても亦新しい考へが萌芽してゐる。この新しい儒家の代表として擧ぐべきは韓愈と李翱とである。

韓愈は穆宗の長慶四年（西紀八二四）年五十七歳で歿した有名な文章家であるが、思想方面に於ても亦人後に墮ちる人ではなかつた。彼の思想は原人原道原性の三篇につきてゐる。彼は原人篇に於て「凡そ天地間に生じてゐるものに人と夷狄禽獸の類があるが、就中人は尤もすぐれたもので夷狄禽獸の主と目されて居る、人が夷狄禽獸の主とされるのは人には人たる道があるからだ」と論じ、次に原道篇に於て人の道が如何なるものであるべきかを説いて居る。彼は原道篇の首に於て佛老の道と儒の道とを區別して次の如くいつて居る。一般仁義道德と呼ばれる四字の中に於て仁と義とは具體的な概念（定名）であるから内容を有て居るが、道と徳とは抽象的な名（虚位）であるから其内容がない。さうして儒家の所謂道德は仁義を内容とする道德であるのに反し老子の徳は仁義をすてるのであるから空虚である、これが儒家の道德と老子の道德との相違點である。次に儒教は人間が相生相養の目的を達するための教であるから、この目的を達するために君と臣と民との

階級を必要とする、即ち君は令を出し臣は之を民に傳へ、民は耕農に従事して君に租税を貢ぐ、かくして人間は相生相養の目的を達するのであるが、佛者は君臣の關係をすて父子の繋累を離れて只心の清淨寂滅を求めてゐる。尤も儒家でも大學に「古之欲明明徳於天下者……先正其心、欲正其心者、先誠其意。」といった如く心を正し意を誠にせむとはつとめるが、それは天下國家を治めるための工夫であつて、天下國家を離脱して心の清寂を求めるのでない。これが儒と佛との相違點である。従つて儒家の道とは人間が相生相養の目的を達するために君臣父子の義を守り博く衆を愛する道である。然らばこの道は何人の教へたところであるかといふと、それは堯・舜・禹・湯・文・武・周公・孔子・孟子の相傳した道である。以上が原道篇の要點であるが、この中に堯舜から孔孟に至る道統を説いてゐることと、大學篇の文句を引證してゐることとは後に起る宋學の先河をなしたものである。此點に於て私は韓退之を新しい儒教の先驅者と考へる。彼は又原性篇に於て人の性に上中下三品があつて上者は純善、中者は善惡を混じ、下者はたゞ惡なるものだと論じてゐるが、これは單に孟荀の性説を折中しただけでさして賞讃に價するものではないが、彼の弟子李翱は性説について相當注意すべき考へをもらしてゐる。

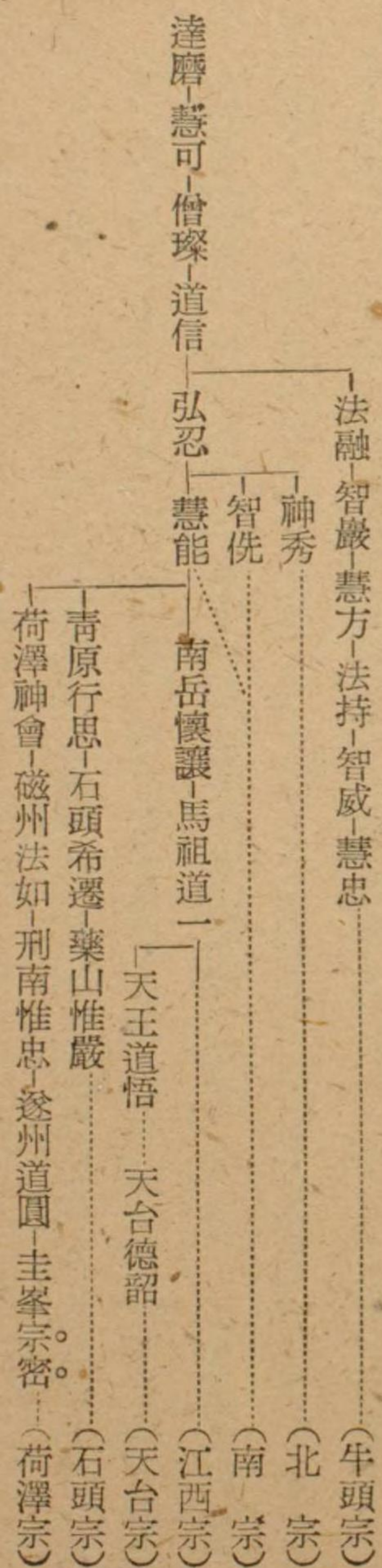
李翱字は習之韓愈の姪婿で韓愈について學んだ人、其著作としては文集十八卷あるがここに注意するのは復性書三篇だけである。彼は復性書に於て人性は善なるものであるが情には善と惡とがあるから、人が惡をもなすことに成るのでと論じてゐる。然らば本來純善な性が如何にして惡しき情を起すかと問ふと、彼はいふ、人の性は本來靜なるものであつて、靜なる間は一毫の惡もない、中庸に「天命之謂性」といつたのは即ちこの性の靜なるときに就いていつた語である。然しこの靜なる性が動いて情を起すとき惡を伴ふから、人間の道徳は情の妄動を止めて本來の靜に歸せしめることに存する、中庸に「率性之謂道」といつたのは即ち其意味である。又中庸に誠を天の道だと説いてゐるが、誠とは定の義でこれ亦不動を以て道とすることを意味する、そこで人は思はず慮らず情をして生ずる所なからしむべきである、易に「天下何思何慮」といつたのは即ちこの意味である。もし人の心が寂然として動かなかつたならば邪思は自ら息んで惟性のみが明かに照す筈である。然し心を寂然たらしめるといふのは視聽を閉せといふ意味ではなく、視聽は照々として而も見聞を起すなといふ意味である。知らざるなく爲さざるなくして而も心は寂然とし天下を光照射るを得るのである、大學に「致知格物」と説いてゐるのは即ち其意味である。物と

は萬物、格とは來り至る意で萬物が五官に來り接すると心は照々として之を辨ずるが、ただ之を辨ずるだけで少しの情をも起さぬのを致知といつたのである。人がもしよく知を致すことができれば意は誠に心は正しくして身を脩め家を齊へ天下國家を治平することができる、そこで人は宜しく其情を動かさない様にすべきで情が動かなければ自然本來の靜に歸するもので、これが即ち復性の工夫である。以上が復性書の要點であるが、その内容が頗る程子の定性書に似て居る、さうして李翱は屢、大學篇と中庸篇とを立論の根據としてゐるがこれも亦宋儒に似て居る。そこで私は韓愈と李翱とを宋學の先驅と考へる。

第二十一章 佛教の新傾向

佛教には戒律禪定智慧の三面があつて之を戒定慧の三學といふ。この三學は互に相依り相助けて進むべきもので戒によつて定を資け、定によつて慧を發し、慧によつて證悟を得るのが佛教の教である。然るに後に成ると特に慧の方面を重んじた教理の學問と定の方面を重んじた禪の宗旨とが分立した。これまで述べた三論天台華嚴等は皆慧の方面を主とし

て發展せしめた宗派であるが、これに對して定の方面を發展せしめた禪宗が獨立して起つて居る。これは佛教の新しい傾向といひ得る。支那に於て禪の獨立したのは梁の武帝の時達磨が東來してからだといはれて居るが、それが隆盛を極めたのは唐以後である。即ち達磨の後五傳して弘忍を出し弘忍の門下から南北兩宗が分れ、南宗の慧能の門下に多くの名僧を出して江西荷澤石頭等の派が分れ唐から宋にかけて禪宗は非常に盛んに成つた。試みに禪の系統と分派を表に示すと次の如くである。



右はその主要なるものを表記しただけであるが、これだけでも禪の如何に盛んであつて如何に多くの分派があつたかが判らう。さうして此中特に注意したいのは表の最後にあげた

圭峯の宗密である。

宗密は俗姓何氏、唐の徳宗の建中元年（西紀七八〇）に果州の西充縣に生れ、最初荷澤宗の道圓について禪を學んだが、後襄陽に於て澄觀の華嚴疏鈔を得て之を讀み、遂に京師に遊んで澄觀の弟子と成り晩年草堂寺に住し最後に寺南の圭山に居て武宗の會昌元年（西紀八四一）六十二歳で歿した。彼が師事した澄觀は華嚴の第四祖と稱せられ、華嚴大疏二十卷・同演義鈔四十卷等を著して賢首の教義を宣揚した學者であるから、彼は華嚴の教と荷澤の禪とを一身に兼ね修めた人である。さうして彼は大乘諸宗を分類して（一）密意依性説相教（唯識宗）、（二）密意破相顯性教（三論宗）、（三）顯示眞心卽性教（華嚴宗）の三宗となし、又禪の諸宗を彙類して（一）息妄修心宗（北宗南侏）、（二）泯絕無歸宗（石頭宗、牛頭宗）、（三）直顯心性宗（江西、天台及び荷澤宗）の三宗となし、禪の三宗はそれぞれ教の三宗の哲學を基礎として建設された實踐的宗教であると見た。乃ち此關係を表に示すと次の如くである。

（教の三宗）

（禪の三宗）

- | | |
|----------------|-----------|
| 一、密意依性説相教（唯識宗） | 息 妄 修 心 宗 |
| 二、密意破相顯性教（三論宗） | 泯 絕 無 歸 宗 |

三、顯示眞心卽性教（華嚴宗）

直 顯 心 性 宗

彼によると凡て佛教は教でも禪でも佛心を了得して心源を悟るのを目的とするもので、前二教はこれを顯かに示して居ないが第三教に於ては顯かに之を示して居る。之によると一切の衆生は皆空寂なる眞心を有つて居て、この眞心は本來自ら清淨なもので明々不昧了々常知なものであり又永久に不滅なもので之を佛性とも亦如來藏とも呼ぶ。但し衆生は妄想の爲に蔽はれて自らこの眞心を證得しないから、佛はこれを愍んで之を顯示された、これが即ち第三顯示眞心卽性教である。この眞心は本來不變常住なものであるが同時に縁に隨つて流轉する作用をもつて居る、さうして人がこの流轉の相を見て執着を起すとき妄想となる、般若の經論に諸法皆空と説いたのはこの妄想を拂はむがための教であつて之が即ち第二の密意破相説性教である。然し隨縁流轉の相も眞心の作用に外ならぬのであるからその中に眞心が亡絶してゐる譯はない、従つて我々の妄想の中にも覺と不覺とが和合して存して居る、この覺不覺の和合したものが阿黎耶識（即ち唯識の阿賴耶識）である。かく阿黎耶識の中には覺と不覺とが和合してゐて人間の知識を形成してゐるのであるから、漸次修行して不覺を去つて覺につく様に教へたのが密意依性説相教である。かくの如く三宗を

批判した後、彼は眞心を○で表し妄想を●で表し阿黎耶識を◎で表して眞心が流轉する徑路と修養の過程とを圖表に作つてゐるが、この圖表は後に起る周茂叔の太極圖を暗示するものである。

以上は宗密の禪源諸詮集都序に説かれた所の大略であるが、彼は又原人論に於て、初に儒道の迷執を斥け、次に佛教の偏淺なる説を斥け、第三に華嚴の教理に従つて眞源を顯し、最後に本末を會通して偏淺なる佛教家の説も儒道の教も結局一分の眞理を捕へて居るが、其窮極は華嚴でなければならぬと論じてゐる。彼によると宇宙の根源は唯一の眞心で、心外に別法がない、而して此眞心は不生不滅のものであるが、それが流轉の相を現ずると生滅の妄想が起る、かくて生滅せざる眞心と生滅の妄想とが和合して一と成つたものが阿黎耶識で阿黎耶識には覺不覺の兩面がある、さうして其不覺によつて業相があらはれ主觀と客觀とが分れ茲に法執が生ずる、法執とは自他の區別で人間にあつては我執と名ける、而して我執が原因と成つて貪愛瞋嫌愚癡の情が起り、貪愛の情が因をなして人間の身心が生れる。凡ての現象は皆心識所變の境であつて、其業相によつて二つに分れる、一は心識と合して人となり、一は心識と離れて天地山河國邑等となる、さうして天地人三才の中で唯

人が最も靈とされる所以は心識と合してゐるからである。儒道二教はともに人畜等の類は皆虛無大道の生成養育する所で大道から元氣を生じ元氣が天地を生じ天地が萬物を生ずると説くが所謂元氣も阿黎耶識の相分即ち對照の一つで矢張り心識の變じたものにすぎない。儒道二教は只人身の現在について教を垂れてゐるが人身の因つて起る所以を知らない、從つて儒道の教もその上に一心緣起の哲學を冠せるときは自然現世の教としては意義を生ずる。之が原人論主張の大略である。さうしてこの中、人間が最も靈とされるのは心識と合して居るからだといふ一節は後に起る周茂叔の太極圖説中に取り入れられて「萬物生々して變化窮なし、惟人は其秀を得て尤も靈なるものにして形既に生ずれば神發して知ると説かれて居る。

宗密の原人論は其名の示す如く人間の生起本源を明かにせむとつとめたもので、宗密以前韓愈に原人篇があるが、韓愈はたゞ人は天地兩間の間に生じたものの主だといふに止まつて居る。然るに宗密は一心緣起の哲學に本づいて人間の生起を説明し人間が萬物の上に卓絶せる所以は形體と心識とが和合して居るからだと結論した。これは恐らく宗密が韓愈の上に一步をふみ出したのであるが、宗密は更に、儒教と道教とを比較して「孔老釋迦は

皆是れ至聖にして、時に隨ひ物に應じて教を設くる塗を殊にすといへども、内外相資けて共に群庶を利し萬行を策勤して……惡を懲らし善をすゝめて同じく治に歸せしむるは則ち三教皆遵ひ行ふべし。萬法を推し理を窮め性を盡して本源に至るは則ち佛教方に決了と爲す」といつて窮理盡性の哲學的方面に於て儒道兩家は到底佛教に及ばないことを力説してゐる。そこで其後に出た周茂叔は宗密の論に鑒みて儒家の新哲學を構成した。

第二十一章 宋學の勃興

唐が衰へて暫くの間はこれにつぐに五代の亂を以てしたので、學問思想についていふべきものがなかつたが、宋が起つて天下が統一されると諸方に學者が崛起して宋學勃興の氣運が動いてきた。全謝山の慶歴五先生書院記に

有宋神仁二宗の際は儒林の草昧なり。當時濂洛の徒方に萌芽して未だ出でず、而して睢陽の戚氏宋にあり、泰山の孫氏齊にあり、安定の胡氏吳にありて、相ともに正學を講明し、自ら塵俗の中に抜き、亦會たまたま賢者の朝にあるに値へり。安陽の韓忠獻公、高

平の范文正公、樂安の歐陽文忠公、皆卓然道の大概に見るありて左提右挈す。是に於て學校四方に徧くして師儒の道以て立ちて李挺之、邵天叟輩共に經術を以て之に和す、説者以て濂洛の萌芽となす。

といつたのは簡単に當時の情勢を説き得たものである。さうしてここに記された諸人の中に特に注意を要するのは范文正公と歐陽文忠公とである。

范文正公名は仲淹字は希文、蘇州吳縣の人で、初め戚同文に學び、後進士に擧げられ右司諫となり、後司諫をやめて蘇州に移るや學校を立てて胡瑗をその教授に聘し、後累進して參知政事に除せられ、友人石介によりて孫復を國子監直講に推薦し、皇祐四年（西紀一〇五二）六十四歳で歿した。睢陽の戚氏はその師であり、泰山の孫氏と安定の胡氏とはその知遇をうけた人である。さうしてこれ等四人の間に學問思想が通ずる點のあつたのは興味あることである。戚同文の學問が如何であつたかは明瞭を缺くが、其門下范仲淹は泛く六經に通じて尤も易に通じたといはれ、又かつて張橫渠に授くるに中庸を以てしたといふから、戚氏范氏の學は恐らく易と中庸とを中心としたものであつたらう。さうして安定の胡瑗にも易傳十卷、周易口義十二卷、中庸義の著作があるから、これも范仲淹と同調の學

者であつたらう。次に泰山の孫復はその門人石介の作つた泰山書院記に「先生常に以謂らく孔子の心を盡すものは大易、孔子の用を盡すものは春秋、是二大經は聖人の極筆なり、治世の大法なり、故に易說六十四篇春秋尊王發微十七卷を作る」といつてゐるから、彼も亦易を尊崇した點に於て范仲淹と同調といつてよい。そこで范仲淹を中心とする一派の學者は易中庸によつて義理を講明したもので、周子二程子の先導と見ることが出来る。

范仲淹一派の人々に對し異彩を呈した學者は歐陽修である。修字は永叔安徽永豐の人、仁宗英宗の二朝に仕へ、熙寧三年（西紀一〇七〇）歳六十六で歿した。修は經學者といふよりは寧ろ文學に長じた人で、其門に曾鞏・蘇軾・王安石の様な文章家を出してゐる。しかし修も亦單なる文人でなく周易童子問・詩本義・尚書本義・新唐書・新五代史記等經學や歴史に關する著作を残してゐる。彼は周易童子問に於て易の十翼は聖人の作でないのみならずまた一人の述作と見ることさへできない、恐らく昔の易學者の講説を雜取して編纂したもので、その採擇も當を失し經を害し世を惑はすことの多いものだといふ非難し、又進士策問に於て中庸は徒に虚言高論を構へて世に益なきもので、聖人の意にそむくから恐らく子思の作にあらじと排斥してゐる。さうして修は又孫復及其弟子石介の碑誌を作つてゐて

この二人と深い關係があるらしいが、その孫復を敘述するにあつて孫氏の易に關する學說には一辭も言及せずしてたゞ彼が春秋尊王發微を作つて春秋學に功のあつたことだけを記し、且最後に「先生の春秋を治むる、傳注に惑はず、曲說以て經を亂ることを爲さず、其言簡易、諸侯大夫の功罪を明かにして以て時の盛衰を考へ王道の治亂を推見す、經の本義を得たるもの多し」と激賞してゐる。恐らく修は易を好まず従つて孫復に關しても春秋說だけをほめたのであらう。さうして修は又自らも春秋論三篇を作つて、春秋三傳の經意を失するもの多いことを力説し、孔子の春秋を作つたのは名を正し分を定め、是非を別ち善惡を明にするためだといつて、その新五代史記を撰ぶにあつて、その記述は史記を學び、褒貶には春秋を學んだといはれてゐる。これ等を綜合して考へると歐陽修の經學は春秋を中心とするもので范仲淹一派の人が易中庸を尊信したのとは流派を異にするものと見てよい。陳止齋の温州學田記に

宋興つて士大夫の學無慮三變せり。建隆に起つて天聖明道に至る間、五季の陋を一洗せるも守故蹈常の習未だ化せず、范子始めて其徒とともに之に抗するに名節を以てし天下靡然として之に従ひ、人々以て自ら見るなきを恥づ。歐陽子出でて議論文章粹然

爾雅魏晉の上に軼ぐ。久しくして周子出でて又その華を落して一に六藝に本づく。學者經術三代に庶幾し。何ぞそれ盛なるや則ち本朝人物の衆多なる所以なり。

といつた一節は簡単に范歐二派の學問の相違を評し得たものである。范氏は易中庸によつて道德の本源を探つて名節を砥礪し、其門下に名節を學ぶ人が集まり、歐陽氏は春秋褒貶の義を高唱して時事を高論し、その門下に議論文章を以て鳴る人才を集めたことは興味ある對照といふべきである。さうして陳止齋はこの二派の上に更に周子一派を立ててゐるが、周子一派の學者が易と中庸によつて義理を闡明しようとしてゐるのは正に范仲淹一派の人々と同調であるから、私は寧ろ范子の後をつぐものと見たい。

第二十三章 道學——周張二程の學

周子一派の學問は世に道學と稱せられるもので宋史の道學傳に其大略を敘述してゐる。

道學の名は古あるなきなり。孔子德ありて位なく、既にこの道の用をして斯の世に漸被せしむるを得ず、退いて其徒とともに禮樂を定め憲章を明にし詩を刪り春秋を修め

易象を讚し墳典を討論して、三五聖人の道をして無窮に昭然たらしむ。孔子歿して曾子獨りその傳を得て之を子思に傳へて以て孟子に及ぶ、孟子歿して傳ふるなし……宋の中葉に至り周敦頤春陵に出でて乃ち聖賢不傳の學を得て太極圖說と通書とを作りて陰陽五行の理を推明し、天に命ありて人に性あるもの瞭として掌を指すが若く、張載西銘を作りて又理一分殊の情を極言す、然して後、道の大原天に出づるもの灼然として疑なし。仁宗の明道初年程顥及弟頤これ生れ、長ずるに及んで業を周子に受け、既にして乃ち其聞く所を擴大し大學中庸の二篇を表章して語孟と並び行はしむ。是に於て上帝王傳心の奥より下初學入徳の門に至るまで融會貫通して復餘蘊なし。宋の南渡に迄んで新安の朱熹程氏の正傳を得て其學親切を加ふ。大抵格物致知を以て先となし、明善誠身を以て要と爲す。凡そ詩書六藝の文と夫の孔孟の遺言と秦火に顛錯し漢儒に支離し魏晉六朝に幽沈せるもの、こゝに至つて煥然として大に明かに秩然として各其所を得たり、是れ宋儒の學諸子に度越して上孟氏に接する所以の者か。

これによると所謂道學は周張二子に起り二程子に繼承せられ朱子に大成せられた學問で、道統を重ずることと四書によつて儒教の精神を發揮しようとしてつとめてゐることを特徴とす

る。いふところの道統とは堯舜禹湯文武周公の理想が孔子によつて闡明せられ、孔子の精神は曾子子思をへて孟子に繼承せられたが孟子以後傳統が絶えてゐた。そこで禮記の中から大學と中庸とを表出しこれを論語孟子に並べ、之によつて孔曾思孟の學を明かにして千數百年間闇黒の中に葬られてゐた絶學を起さうとしたものでこの學を道學と呼ぶ。

道學の祖といはれる周子名は敦頤眞宗の天禧元年（西紀一〇一七）に生れ神宗の熙寧六年（西紀一〇七三）に歳五十七で歿した人、其著述として太極圖説と通書とが傳へられてゐる。前者は宇宙生成の理を太極圖と名ける圖であらはし、之を説明したものであるが、後者はもと易通と稱して易の通論である。前者に於ては宇宙生成を論じて道德の根源を明かにし、後者に於ては易と中庸とによつて道德を説明してゐる。さて圖説には

無極にして太極、太極動いて陽を生ず、動極れば靜、靜にして陰を生ず、靜極ればまた動き、一動一靜互に其根となつて陰に分れ陽に分れて兩儀立つ。陽變じ陰合して水火木金土を生じ、五氣順布して四時行はる。五行は一陰陽なり、陰陽は一太極なり、太極は本無極なり。

といつて宇宙生成の過程を説明して居るが、大體易の「太極兩儀を生じ、兩儀四象を生ず」

とあるのに五行説をむすびつけて説明したのにすぎない。圖説は更に陰陽二氣が交感して萬物を化生するがその中人が尤も秀靈なもので形體と同時に精神をもつて居ることをのべ、最後に

五性感じて善惡分れ萬事出づ、聖人之を定むるに中正仁義を以てし、靜を主として人極を立つ。

といつて人間道德は中正仁義の四字で、之を行ふ極則は靜の一字だとのべてゐる。通書によると仁とは物を生ずる力、義とは物を成す働きで、宇宙現象を太極の生成と見た周子は人の道德仁義も生成の作用に外ならぬと解したものである。さうして生成の作用は物各々が正しき所を得て調和して行くところに存するから彼は又中正の二字を仁義の上に冠せられたのである。通書によると「中なるものは和也」とあるから中は即調和の義である。さうしてこの中正の二字も亦易傳に屢々くりかへされる文字で、物各々が正位に居つて中爻に當ることを尙ぶ易の思想から來たものであるが同時に又中庸の「中也者は天下の大本也、和也者は天下の達道也、中和を致して天地位し萬物育す」といふ思想にも關係がある。要するに周子は宇宙の生成調和の理に順ふことが即ち人間道德であると信じたものと解せら

れる。さうしてこの生成調和をやぶる原因はすべて欲にあるから圖説には「靜を主として人極を立つ」といつたのである。靜を主とするとは欲を去る意である。しかし欲を去るといつても枯木死灰の如くあれといふ意ではない、欲にくらまされて自然の生成調和をやぶる勿れといふ意味で、積極的にいへば自ら偽らず誠であれといふ意である。そこで通書には「誠は無爲なり」ともいひ、「誠は五常の本にして百行の源なり」ともいつて居る、無爲とは即靜で靜と誠とは同じ心持ちを両面からいつた語であらう。さうしてこの誠を力説してゐるのも易傳と中庸から得た思想である。要するに周子の宇宙論と道德説とは易と中庸を玩味内察して悟入し得たところを披瀝したもので、この點からいへば范仲淹の流を汲んで更に深く入つたものといひ得る。さうして宇宙現象と人間道德とを唯一つの生成調和といふ原理で一貫してゐるところに宋學的な長所を持つてゐる。

周子の思想が易と中庸から出て居て、圖説と通書とは易と中庸との義疏といつてもよい。然しその中に「無極にして太極」といひ「太極は本無極なり」といひ「靜を主とする」といつたのは儒家本來の思想ではなく寧ろ道家思想を取り入れたものである。朱震の漢上易傳進易表によると周子は穆脩に學んで陳希夷の學を傳へたとある、陳希夷は五代の道士で

魏伯陽以來の道家説をうけついで之を種放に傳へ、種放は之を穆脩に傳へたといはれてゐて、周子の太極圖が魏伯陽の參同契にのせられた水火匡郭圖と三五至精圖とをくみ合せてゐるなど合せ考へると、周子が道家の影響を受けてゐることは明瞭で圖説にもその面影があらはれてゐるのは當然である。しかしかうした圖は必ずしも參同契だけに見えてゐるのではなく、唐僧宗密の禪源詮集都序の中にも水火匡郭圖を改造して起信論の教理を説明してゐる、恐らく唐宋の際にかうした圖解が流行したもので、周子はこれによつて宇宙生成の次第を圖解したものであらう。又毛奇齡の太極圖說遺議に考證する所によると太極圖説中には宗密の原人論から得た文句が多いといふ。宗密は華嚴の學者で、一説に周子が潤州鶴林寺の僧壽涯に學んだともいひ、又一説に東林寺の常聰に従つて華嚴理事法界の説を聞いたといふから圖説に原人論の影響があることも否定はできない。従つて周子の學は易と中庸を骨子としてはゐるが道家思想佛教思想の影響もある。これらを綜合して宇宙原理と道德法を一貫した一家の哲學となしたところに周子の周子たる所以が存する。

張橫渠名は載、神宗の熙寧十年（西紀一〇七七）歳五十八を以て卒した。少くより兵を

談ずることを好んだが范仲淹が中庸一篇を授けて儒者は名教を樂しむべきだと戒めたので爾來學道に志し、嘉祐初年京師に於て二程子に見えて益、其志をかたくしたといはれて居る。張子には易說三卷・西銘一篇・東銘一篇・正蒙十篇等があつて、易と中庸とを中心とした思想であることは周子と同じであるが、張子は周子の如く太極無極を説かず又二氣五行といはないで、萬物の生々を一氣の聚散で説明してゐる。張子によると氣の本體は太虛無形なるも、その聚るときは象を取りて萬物となり散るときは復無形に入つて太虛となる、例へば氷が水に凝釋する如きである。さうしてこの氣の聚散即ち氣化が所謂道で、この道を太和と呼ぶ。かくの如く張子の考へは周子のそれと違つて居るが、氣の本體を太虛無形といひ道を太和と呼んだところは周子の太極無極と説き中正仁義を教へたのと一脈相通ずるものがあるやうに感ぜられる。周子にしても張子にしても道の中心觀念を調和においてゐることは同じである。

天地間萬物を同一氣化の生成する所と見た張子は西銘篇の首に於て

乾を父と稱し、坤を母と稱し、予茲に藐あり、乃ち混然として中に處る。故に天地に塞れるもの吾の體、天地の帥は吾の性、民は吾同胞、物は吾與なり。

といつて天地間の萬物を吾同胞與類と見做し吾の性は即ち天地の性だといつてゐる。しかし正蒙篇には

太虛は氣なき能はず、氣は聚りて萬物とならざる能はず……游氣紛擾して合して質を成すもの人物の萬殊を生ず。

といつて萬物を平等とは見ず、氣の聚散の工合によつて種々の差異のあることを認め、又同じ篇に

形ありて後に氣質の性あり、よくこれに反れば則ち天地の性存す。

といつて天地の性と氣質の性とを區別し、各人の氣質そのままが天地の性だとは考へてゐない、畢竟一氣の聚散が形の萬殊を生ずるとともにその性も亦正偏の差異のあることを認めためたもので、この氣質の偏倚を變化することが修養の根本だと彼は説いてゐる。かうした考へ方が伊川の理一分殊説に重要な關係をもつてゐる。

程明道程伊川の二人を二程子と稱する。明道名は顥、神宗の元豐八年（西紀一〇八五）に歳五十四で歿し、伊川名は頤、明道の弟で徽宗の大觀元年（西紀一一〇七）に歳七十五

で歿した。二程子は初め周茂叔に従學し、張橫渠とも交際のおつた人でその思想學説はこの二人と關係するものが多い。二程子の著述及び言行は二程全書の中にあつめられてゐて、これを通覽すると兩人の思想は大體一致するが又多少違つた點もあるから先づ明道についてのべ、次に伊川にうつらう。

明道は初め周子に學び後又諸家に泛濫し佛老に出入すること約十年で、再び六經に反求して自得したといふから、その學說中には周子と一致する點も多いが又彼の特徴もある。

周子は太極が陰陽二氣に分れ二氣の交感によつて萬物を生成するといひ、張子は一氣の聚散によつて萬殊が生ずるといつて、ともに生成を以て宇宙の道と考へてゐるが、明道も亦「天地の大徳を生といふ、天地網羅して萬物化生す」(遺書十二)といつて生成を宇宙の道と考へてゐる。しかし明道は「獨陰生ぜず獨陽生ぜず」(遺書十一)といひ、又「萬物對あらざるなし、一陰一陽一善一惡、陽長ずれば則陰消ゆ」(遺書十一)などといつて陰陽の消長を一と見てこれを天地の理、又は天理、又は單に理と呼んでゐる。さうしてこの陰陽の消長によつて萬物を化生することを天理と説明した點は周張の未だ言はなかつたところで、明道自らも「吾學は受くる所ありといへども天理の二字は却これみづから自家體貼し出し來る」

(外書十二)と説明してゐる。

陰陽生々を以て天理と解した明道は人間道徳も亦此理に外ならぬと見てゐる。「理は則ち天下只是れ一箇の理……敬とは只是れ此を敬とするなり、仁とは是れ此を仁とするなり、信とは是れ此を信とするなり」(遺書二上)といつたのはその證據である。然し仁信敬等の諸徳のうち特に仁を重くみて「學者は須らく先づ仁を識るべし、仁とは渾然物と同體にして、義禮智信も皆仁なり」(同上)といつてゐる。従つて仁とは天地生々の理に従ふことで、生々を仁と見たことは周子と同じ考へである。

周子は人が物と異なる所以は形と精神とを兼ね備へてゐるからだといつてゐるが、明道は「天地の間獨り人のみ至靈なるものにあらず、自家の心は便ち是れ草木鳥獸の心也、但人は天地の中を受けて生ぜるのみ」(遺書一)といひ、又「人と物とは但氣の偏正あるのみ」(同上)といつて、人と物とを氣稟の中を得るか否かによつて區別してゐる。この點について明道は周子よりも寧ろ張子に近い。

人と物との關係を氣の偏正の相違と見た明道はまた人の性質の相違も氣の偏正に歸して「人の生るゝや氣稟は理まさに善惡あるべし、然れども是れ性中この兩物ありて相對して生ず

るにあらず、幼よりして善なるあり、幼よりして悪なるあり、是れ氣稟自ら然るなり」(遺書一)といひ、「天下の善悪は皆天理なり、之を悪といふも本より悪なるにあらざるなり、但或は過ぎ或は及ばずして此の如のみ」(遺書二上)といつてゐる。即ち明道によると人性の善悪は氣稟の偏正によつて分れるものであつて、本質的に異なつたものでないから偏をさけて正につくことによつて本性に復することができるとする。さうして人が正を離れて偏るのは私心と私智とが累をなすのであるから、人は須らく私心をすて私智を打破して廓然大公、物來りて順應するやうにとむべきで、これが天性を定める所以だと教へてゐる(明道文集三、答張橫渠書)。この氣稟の正偏によつて性の善悪を説いた點も頗る張橫渠と似てゐるが、氣稟の偏を矯正する工夫については考へを異にしてゐる。橫渠は氣質を變化するためには窮理と行禮と——語をかへていへば知をみがき行を敬しむこと——を主として居るが、明道は自私と用智とを排してたゞ無心に理の當然に順ふべきを強調して、寧ろ周子の主靜の説に似てゐる。

要するに明道は陰陽の消長によつて萬物を生々することが宇宙の道即ち天理で、この天理に順ふことが即ち人道であるから、人は須らく私心をすてて大公であることによつてこ

の天理に順ふべきだと教へたものである。實にこの天理なる一語は明道哲學の根本であつて、これを周子の太極張子の太虚に比べると思想進展の跡を窺ふことができる。周子の太極は易傳の「太極兩儀を生ず云々」とあるのを敷衍して萬物が太極から生々する過程を説明した流出説であつて、陰陽兩儀以下は形而下の事であるが太極は形而上のもので經驗を超越してゐるから、この太極を説明するに老莊の用語をかりて太極は本無極なりといつたにすぎない。しかしかうした流出的の説明は萬人を首肯せしむるに困難であるので張子は單に氣の聚散で現象の生起を説明したが、氣の如何なるものなるかを説明するためには又道家じみた太虚無形といつたやうな言葉しか考へ得なかつた。然るに明道は生々即ち道と解釋して之を理或は天理と呼んだ。一體理の字は玉扁に従ふ字で本來は玉のステメの整然たるを意味するのであるが、一轉して條理といふ義にかはり、再轉して心の同然とする所、即ち誰が考へても尤も至極だと判斷する所といふ義となり、三轉して事實を事實たらしめる所以の理由を意味する様になつて居る。明道の理或は天理とは正しく第三轉義にあたるもので、ここに至れば最早現象の根源をなす本體的存在でなく現象を現象たらしめる所以の道理で現象を離れて存在すべきものでない。ここに至つて初めて性と理とが一致し窮理

盡性の道學が完全に成立したわけである。さうしてかくの如き意味に理の字を用いたのは佛教學者の提唱で殊に華嚴宗の學者は理と事とを對照して教理の説明をするのが常である。明道の天理も恐らく佛敎家の説から啓發されたものであらう。

二程遺書を通讀するとその中に特に易に關する記事の多いのに氣付く。これは二程子の學問の中心が易にあることを暗示するもので、殊に伊川は易傳の完成に生涯の心血を注いだ人である。伊川は嘗て語つて「某易傳に於いて今却已またに自ら書をなす、但逐旋修改するに七十を以てすれば其書出だすべし」(遺書十七)といひ、又かつて張闕中に答へて「易傳未だ傳へざるは自ら量るに精力未だ衰へず尙少進あらむことを冀ふのみ」(遺書二十一上)といつてゐるのによつて、彼が如何に易傳の完成に努力したかを知ることが出来る。さて伊川易傳は舊來の易家の解釋をすてて理によつて易を説明しようとしたもので、彼は易を以て象によつて理をあらはす書だと考へてゐる。さうして彼は易傳の自序に於て象と理との關係をのべて「至微なるものは理なり、至著なるものは象なり、體用一源顯微無間」と論じ、また同じ意味を「至顯なるものは事に如くなく、至微なるものは理に如くなく、而して事理一致顯微一源なり」(遺書二十五)と力説して居る。これ伊川が事象を以て理の作

用と考へ、理を以て事象の本體と解して、現象界の事象と本體の理とは分つべからざるもので理をはなれて事象なく事象を離れて理なきことを言明したものであつて、この理と事象の一致を説くことが伊川哲學の根本である。かつて伊川の門人尹和靖が師に對して「體用一源顯微無間」の一句は思切つて天機をもらされたものだといふと、伊川はこれに答へて「汝看得此の如き甚だ善し」(外書十二)と印可したといふが、事理一致體用一源の八字は實に伊川哲學の骨子である。

かくの如く伊川は事理一致體用一源と道破してゐるが、實際の現象界は千差萬別で一として同じものは存せない。かくの如き差別が如何にして一理の作用と認められ得るか、これを説明するために伊川は張橫渠の一氣分殊説を改稱して理一分殊といひ、これによつて萬象の差異を説明してゐる。或人が彼に對して「學は必ず理を窮むべきも、物は散じて萬殊なり、何によりてかその理を窮めむ」と問うたのに答へて「一物を求めて萬殊に通ずるは顔子と雖ども敢て能くすといはず、夫れ亦積習既に久しくして即ち脫然として該貫すべし、然る所以のものは萬物一理なるが故なり」(二程粹言一)といひ、又「人理を明かにせむことを求めてもしたゞ一物上に於て之を明かにせむとすれば亦未だ事を濟さざるべし、

須らく衆理を集めて然して後脱然として自ら悟る處あるべし」(遺書十七)などいつたのはいづれも理一分殊説に立脚した言葉である。事象の諸相を説明せむがために張横渠の考へを取つて理一分殊を説いた伊川は人性に關しても張子が天地の性と氣質の性とを分つた如く理性と氣質との二つを對説し、前者は理の人に存するもので勿論平等であるが後者は各人が稟受した氣の偏正によつて定まつた才質で人ごとに異なつてゐる。しかし理と氣とは本來一體で氣は理の用にすぎないから氣質の性は涵養と進學とによつてその偏倚を矯正すれば理性に歸することができると説いてゐる。涵養とは敬を用ゐること、進學とは知を致すこと(遺書十八)敬とは整齊嚴肅心を一にして天理の自然をさとる工夫で、知を致すとは即ち大學の致知格物である。伊川は大學の致知格物を解釋して次のやうにいつてゐる。

或人進修の術何を先にすべきかを問ふ。曰く、正心誠意より先なるはなし、誠意は致知にあり、致知は格物にあり、……凡そ一物の上に一理あり、須らく是れ其理を窮致すべし。或人問ふ、格物は須らく物物に之を格すべきか、還只一物を格して萬理皆知らるか。曰く、怎生ぞ便ち該通するを得ん、須らく是れ今日一件を格し、明日又一件を格し積習既に多く然して後脱然として自ら貫通する所あるべし。(遺書二十八)

ここに一物の上に一理があつて之を格するに積習を要すといつたのは、凡ての事象を分殊と見たからであり、遂に脱然として貫通すといつたのは理の一なることを認めるからである。要するに伊川性説も爲學の工夫も理一分殊説に基いてゐることは明かである。

伊川の哲學は事理一致と理一分殊の二句につきてゐる。然らば伊川は那邊より斯の如き考へを立てるヒントを得たであらうか、私は恐らく華嚴の三法界觀から得たものと想像する。所謂三法界觀とは華嚴の始祖杜順の首唱した説で、杜順の法界觀門には之を(一)、真空觀、(二)、理事無礙觀、(三)、周徧含容觀の三に分けてゐるが、第四祖澄觀の法界玄鏡には(一)、理法界、(二)、事理無礙法界、(三)、事々無礙法界と改稱し、澄觀の弟子宗密の注法界觀門にも此名稱を用ゐてゐる。さて第一の真空觀は差別的の事象を否定して絶対の一理を説くもの、第二の理事無礙觀は理と事象との一致を説くもの、第三の周徧含容觀は事象の一々が絶対で凡ての事象互に相含容すると説くものであつて、伊川の事理一致説は正に第二の理事無礙觀に該當する。さうして伊川が常に事理を對説して居るのは華嚴家の常談であつて、伊川の門人劉元承が彼に向つて「某嘗て華嚴經を讀む、第一真空絶相觀、第二事理無礙觀、第三事々無礙觀、この理如何」と問うたのに伊川が答へて「一言以て之を蔽へば萬理一理

に歸すといふに過ぎず」(遺書十八)といつて居るのを見ると伊川及び其門人間に華嚴が問題に成つて居たことは明瞭で、伊川は相當深い理會を有してゐたらしいから、彼の哲學が華嚴の教理に鑑みる所があつたと結論しても決して早計とはいはれまい。

華嚴哲學の究極は第三の事々無礙觀にあるが伊川は單に第二の理事無礙觀に止まつたのは何故であらうか。恐らく彼は儒教の道德を説明するためには事々無礙の思想は有害無益と考へたからであらう。彼は理事一致體用無間と説きながら、事象の差別を説明するためには張子の考へを拉し來つて理一分殊を説いた。彼はかつて張子の西銘を激賞して西銘のすぐれて居るのは理一分殊と考へてゐるからであつて、もし理の一方だけを高調するならば墨子の兼愛説になつてしまつて父子の義が説けなくなる、之に反し分殊の一面のみ説くならば遂には楊朱の利己主義に墮して仁が失はれる、分殊に立脚して理一に推及する所に儒家の仁道が確立するのだといつてゐる。これによると伊川の着眼點はどこまでも儒の道德を説明せんが爲めにあつて、ここが事々無礙觀に入らずに理事無礙に止まつた所以であらう。さうしてここが伊川の哲學が佛教に成つてしまはずに儒教哲學として光彩をそへてゐる所以である。

以上周張二程の學を略述して易中庸を主とする范仲淹一派の考へを概見したから次に歐陽修一派の人々について略述しよう。

第二十四章 春秋學——歐陽修と司馬光

歐陽修は寧ろ文學の人で經學や思索の方面に於ては周程諸子に一歩をゆづる様に見える。しかし彼には彼の特徴があつて周程諸子の未だ言はなかつたことを言つて居り、未だ考へ及ばなかつたことを考へてゐる。周程諸子の經學は易と中庸が中心であるが歐陽子は周易童子問を作つて易傳は孔子の作にあらじといひ、又進士策問に於ては中庸も亦子思の作にあらずと斷じてゐる。これは歐陽子の考へが周程諸子と全然違つて居ることを立證するもので、後者が思索によつて聖賢の精神を明かにしようと思つてゐるのに對し前者は公平に經書を讀んでこれを批判してゐる。前者の態度が哲學的と評し得るならば後者のそれは歴史といひ得るであらう。

易と中庸とを批判してその作者を疑つた彼は更に周禮も周公の作にあらじと疑ひ(居士

集四十八問進士策三首、又詩本義を作つて毛傳と鄭箋とを評し自己見解をのべてゐる。彼が孫復の碑文を作つて春秋尊王發微を賞讃してゐることは前にも一言した通りであるが、彼も亦春秋論三篇を作つて三傳の矛盾と不合理とを指摘し又春秋の義を推して正統論を作り、その義に本づいて五代史記を作つてゐる。春秋三傳に批評を加へたのは唐代既に啖助趙匡等があつて必ずしも宋代に初まつたことではないが歐陽子に至つて更に深酷を加へてゐる。かうした批評眼を以て經書を読むことは前代に稀な例で歐陽子一家の讀書法であり、其門下に及ぼした影響も頗る大きい。

歐陽子の門下に有名な蘇氏兄弟がある。兄の名は軾、東坡居士の號を以てひろく知られてゐる。この人に書傳二十卷の著述があつて尙書の本文を歴史的立場から見て批評してゐる。軾の弟轍には詩解二十卷があつて、毛詩の小序を解剖して、眞に毛序と見るべきは最初の一句だけで、後は後學の敷衍集録にかかるものだと想定してゐる。かうした考へは後の鄭樵の詩序辨妄や朱子の詩序辨説の先驅をなすもので、經典批判に新しい方面を開拓したものとといへる。

歐陽子の門人に又劉氏兄弟がある。兄名は敞、公是先生と稱せらる。著述に七經小傳、春秋權衡、春秋傳、意林、傳説例等があつて、尤も春秋に長じた學者といはれて居る。弟敞は公非先生と呼ばれて司馬光の下にあつて資治通鑑の編纂を助けた人である。

要するに歐陽修一派の學者は批判的に經書を読んで諸經の中特に春秋に力を入れてゐるらしい。一體春秋は春秋時代の歴史で其文章は史官の手になつたものであるが、孔子が刪定を加へて歴史によつて政治道德の精神を鼓吹する様にしたものである、即ち孟子の語をかりていへば、「その事は即ち齊桓晉文、その文は則ち史、その義は則ち丘之を取る也」で、齊桓晉文の事實を記録した歴史によつて義を説いてゐる點に儒家の經典たる價值が存するのである。さうして歐陽修が新五代史記をかき正統論を作つたのも亦歴史によつて義をのべようとしたので、蘇軾の正統論及び蘇轍の史論も亦同じ精神に本づいて居る。さうしてこれらと相前後して作られた資治通鑑の中にもこの考へが動いてゐる。

資治通鑑はその名の示す如く天子が政治の参考とするために作られた歴史で、司馬光が

其編者である。司馬光字は君實、哲宗の元祐元年（西紀一〇八六）歳六十八で歿し大師温國公を贈られた人で、通鑑は治平二年詔を拜し爾來十九年の歳月を経て元豊七年に至り完成した書物で温公自らの言に徴すると温公の精力は此書につきたといつてよい。その編纂を助けた代表的人物は劉攽・劉恕・范祖禹の三人で、四庫全書提要によると、劉攽が漢以前を分擔し、劉恕が三國南北朝を分擔し、范祖禹が唐と五代を分擔したといふが、全謝山の通鑑分修諸子考には温公の帖子によつて隋以前は劉攽、唐は范祖禹、五代は劉恕が受け持つたのだといつてゐる。劉攽に漢釋、范祖禹に唐鑑、劉恕に十國紀年の著述があつて各得意時代を分擔したと思はれるから全謝山の説が正しいであらう。

さて温公は深く邵張二程子と交つた人であるが、其著迂書に於て「易に曰く、窮理盡性以て命に至ると、世の高論者競て幽僻の語をなして以て人を欺き人をして跋扈して及ぶ可からず憤督して知る能はざらしむ、その實奚ぞ遠き」といつてゐる程で幽玄な哲學を喜んで人でもなく、さりとして歐陽子一派の人々の如く經典を批判的に見ようとした人でもない。彼は論風俗劄子中に於て、「新進後生、口傳耳剽、易を讀みて未だ卦爻を識らざるに已に十翼は孔子の言にあらずといひ、禮を讀みて未だ篇數を知らざるに已に周官は戰國の書とい

ひ、詩を讀みて未だ周南召南をも盡さざるに已に毛鄭は章句の學となすといひ、春秋を讀みて未だ十二公を知らざるに已に三傳は高閣に束ぬべしといふ」と稱して當時の學風が武斷に失してゐるのを難じてゐるが、之は恐らく歐陽修一派の事をいつたのであらう。かくの如く温公は歐陽修派の讀書法に不満をいだいて居るがしかし彼が歴史によつて義を明かにしようとした事は歐陽修の考へと一致するもので、殊にその編纂を助けた學者の中には劉攽の如き歐陽子の門下生もあるから假に歐陽子の後に附論する。

さて通鑑は政治の参考に資せむが爲めにかかれた歴史で固より記事の正確だけを目的としたものでない。山堂考索や直齋書錄解題などのいふ所によると通鑑編纂の詔を奉ずる前に温公は左傳の體にまねて戰國から秦の二世までの歴史を通志八卷にかきあげて上奏し、それが英宗の御意になつて遂に通鑑の續成が命ぜられたのだといふ。現に通鑑が紀傳體に法らず、編年體としてかかれ、時々論評を加へられてゐるのは明かに左氏の例に倣つたもので、通鑑が左氏春秋の絶筆の後に筆を起してゐるのも恐らくその後をつぐ心持ちであつたらう。山堂考索によると劉恕が温公に對して何故通鑑は上古から始めぬかと尋ねると、公は周平王以來の事は春秋にかかれて居て聖經は損益することができぬからその後

始めるのだと答へ、更に然らば何故獲麟の歳に始め給はぬかと反問すると、公は聖經につづけることは遠慮しなければならぬと答へたといふ。これによると通鑑は明かに左氏春秋の後をついでかかれたもので、その間に挿まれた論贊は春秋の義に比すべきものである。

然らば通鑑の大義はいかなるものであらうか。今一々二百九十四卷の全體にわたつて論究することはできぬが、その開卷第一に有名な名分論があつて、その中に「天子の職は禮より大なるはなく、禮は分よりも大なるはなく、分は名よりも大なるはなし。」と喝破して名分の重要なることが力説せられてゐる。名分とは畢竟君臣の義を明かにすることであるが即ち全書の大義である。そこで通鑑は春秋の義を明かにするために、空談をさけて後世の歴史によつて大義名分を教へたものといふことができる。この書が我國に傳はつた當時北畠親房が之を學んで遂に神皇正統記を作つたといふのも偶然の事でない。

之を要するに北宋に入つてから經學廣くいへば儒學の大勢が一變し從來の師承と訓詁に甘んぜず、自己の主觀に訴へて聖人の心持を把握しようとする傾向が盛になつてきた。さうしてこの一般傾向は一方易中庸を中心として窮理盡性を高調する周張二程の學を起すと

同時に他方に於ては春秋を中心として大義名分を力説する歐陽司馬の學問を呼び起した。前者は内省思索によつて人間道德の根源を究めようとするもの、後者は文獻と歴史とに本づいて人間の義務が那邊にあるかを探らうとするものである。前者は仁心の起源根據の探求であり、後者は義務の本質を闡明鼓吹せむとするものである。さうしてこの後兩派ともに幾多の後繼者を出して居るが、南宋の朱子に至り兩派を合して一丸となしここに宋學が集大成された。そこで項を改めて朱子にうつらう。

第二十五章 宋學の大成——朱子

朱子名は熹字は元晦、晦庵晦翁等の別號がある。安徽徽州婺源の人で、徽州は晉の時の新安であるから自ら新安の人と稱してゐた。高宗の建炎四年（西紀一一三〇）に生れ、色色の人について學問をはげんだが、李延平に従つて程子の學を受けたことは特に注意しなければならぬ。延平は羅從彦の弟子で、從彦は二程子の門人楊龜山に學んだ人である。寧宗の慶元六年（西紀一二〇〇）朱子は年七十一歳で歿したが、その著述として残された主

なるものをあげると次の如くである。

- (一) 周易本義十二卷、易學啓蒙四卷、詩集傳八卷、詩序辨說一卷、儀禮經傳通解三十卷、孝經刊誤一卷。
- (二) 論語精義十卷、同或問二十卷、同集注十卷、孟子精義十四卷、同或問十四卷、同集注七卷、同要略五卷、中庸章句二卷、大學章句一卷。
- (三) 太極圖解一卷、通書解一卷、西銘解一卷、二程全書六十四卷附錄三卷、上蔡語錄三卷、延平答問一卷後錄一卷、近思錄十四卷、小學六卷、伊洛淵源錄十四卷。
- (四) 資治通鑑綱目五十九卷。
- (五) 文集百二十卷、語錄百四十卷。

この中第一類の諸書によつて朱子の五經に對する態度を、第二類の諸書によつて四書に對する態度を、第三類の諸書によつて北宋諸儒に對する態度を、第四類通鑑綱目によつて春秋家の名分論との關係を窺ふことができ、最後の文集と語録とは平生の文章と語言とをあつめたもので朱子に關する廣汎な資料を提供するものである。

先づ第一に朱子の五經に對する研究態度について一言しよう。

朱子は易に關して本義と啓蒙とを著して居るが、本義は上下經を二卷とし十翼を十卷として別々に解釋したもので、伊川易傳が象象文言の辭を各卦の下に分置して同時に解釋したのと異つてゐる。之は朱子が易は本來卜筮の書で伏羲が八卦を畫した當時は無論のこと、文王が卦を重ねて繇辭を作つた時も周公が爻辭を作つた時も猶卜筮の目的でかかれてゐるが、孔子が十翼を作るに及んで初めて義理で説き出したものである、従つて易を讀むには大體三等の區別を立てて見なければならぬ、伏羲は自ら伏羲の易、文王は自ら文王の易、孔子は自ら孔子の易で、孔子の十翼で文王の繇辭を解したり、之を推して直ちに伏羲を論ずるのは時代を混同するものと見たからである(語類六十六)。乃で彼は程傳が一律に義理で易を説くのにも賛成せず、又歐陽子が十翼を孔子作にあらずといつたのにも雷同せず、經を解するには象數を重んじ、十翼を説くには義理を尊重し、更に啓蒙に於て伏羲の易を論じてゐる。その見解の適否については學者の間に議論もあるが、一部の經典に時代の前後を考へようとしたことは、確かに隻眼を有するものといつてよい。

次に朱子は詩に關しても一家の見識を有した。私は前に蘇轍が詩序を後人の附益ありと

見て最初の一句だけを取つて残りの部分を排したことをのべたが、その後鄭樵は詩辨妄を作つて詩序はこれ村野妄人の作る所だと退けた。さうして朱子は鄭樵の説に啓發されて詩序辨説を作つて之を除去し、直ちに詩の本文によつて詩人の意を考へて集傳を作つてゐる。朱子はいふ、漢書儒林傳によると詩序は衛宏の作らしいが、よく考へると又衛宏一人の手に成つたものでなく兩三人の人が續成したものらしい、蘇子が最初の一句と後の部分とを區別したのは確かに一見識であるが、初一句と雖ども決して詩人の意を得たものでないから、之をすてて直ちに詩の本文を玩味しなければならぬと（語類八十）。この點に於て朱子は蘇轍に共鳴して更に一步をすすめたもので歐陽子派の讀書法と似てゐる。彼が歐蘇二公を賞して、「子由詩解好きところ多く歐公詩本義亦好し」といひ「歐陽文章を會す、故に詩意之を得るもの亦多し」（語類八十）といつたのを合せ考へると彼の詩に對する考へ方の由來するところも略ぼ首肯される。

年譜によると朱子六十九歳の時書傳をあつめたとあるが今は傳はつてゐない。しかし語類文集中にのせられた言葉によつて考へると、彼は書に對して非常な卓見をもつて居たことが判る。曰く、「書序恐らくは是れ孔安國の做れるにあらじ、漢文は麤枝大葉、今書序は

細膩只六朝時の文字に似たり、小序も亦斷じて是れ孔子の做れるにあらじ」と。又曰く、「尙書小序何人の作なるかを知らず、大序も亦是れ孔安國の作ならず、怕らくは是れ孔叢子を撰べる人の作」と。之によれば詩序を疑つた朱子は更に書序を疑つたことが分る。彼は又安國の傳をも疑つて「尙書孔安國傳は恐らくは是れ魏晉間人の作りて安國に托して名を爲せる所、毛公詩傳と大段同じからず……孔叢子の如き亦然り、皆是れ那一時かのころの人の爲れる所」といつてゐる。朱子は又「伏生の書多く難澁曉りがたし、孔安國壁中の書却て平易曉り易し」といつて既に古文と今文との文章の相違に氣付いて居るが未だ古文尙書を偽作だと疑つて居ない。しかし朱子の意をうけて作つた蔡沈の集傳に古今文の區別を識別したのは後に古文の偽が立證されるやうに成る第一歩で、朱子の讀書眼光のするどさを窺ふことができよう。朱子は又屢々東坡書傳をほめて「文義を解し得たる所多く、又文勢看得よし」などといつてゐる。彼が東坡の書傳に従つて康誥篇首の「惟三月哉生魄」以下四十八字を以て洛誥の錯簡と斷じ、而して康誥篇を武王の誥となして、書序が成王の誥となせるを疑ひ、遂に書序全體を否定するに至つた徑路を考へると（語類七十八答徐彥章問）尙書に對する彼の見方に東坡の影響が多いことは首肯せられるであらう。

三禮に於て、朱子は周禮は獨立の本だと考へてゐるが禮記は儀禮の傳と考へて、儀禮と禮記とを滙成し更に諸書の禮事に及ぶものをあつめ儀禮經傳集解を作つてゐる。朱子の乞修三禮劄子に「儀禮を以て經となし、禮記及び諸經史書雜載する所禮に及ぶものを取つて本經の下に附し、具さに注疏諸儒の説を列ね、略端緒あり」といつたのは即ちこの書のことをいつたので、彼は生前三十七卷を成就したにすぎないが、後門人黃幹が二十九卷を補つて完書とした。語類八十五に「儀禮は是れ禮經、禮記は是れ儀禮を解す、儀禮冠禮ありて禮記に冠義あり、儀禮昏禮ありて禮記に昏義あるが如し、以て燕射の類に至る皆然らざるなし、只儀禮に士相見禮ありて禮記却て士相見義なし、後來劉原父補つて一篇を成す」といつてゐるのによると彼の禮經整理も此等の人から思ひついたことであらう。但茲に一つ注意を要することは、彼は儀禮を經と見、禮記を解と見てゐることは上述の通りであるが、儀禮の中にも時に記に相等するものがあり、禮記の中にも亦往々經文が混じて居て一律に論じ得ないといつて居ることである（語類八十五）。禮經の整理は後に江永の禮書綱目によつて訂正完備されたが、朱子の經記混同の説は邵懿辰の經中有記記中有經の説の源をなしたもので、單に禮經のみでなく一部の古書の中に比較的新しい部分と古い部分とが混

在することを見破つたもので、古書の鑒別に一つの標準を示したものといつてよい。さうして同じ見解のもとに立つて彼は孝經を分析して經と傳とに分ち、大學篇も亦同じ方法で經の一章と傳の十一章に分つてゐる。これ等は後世の學者から非難もされて居るが、彼が讀書眼光の犀利にして識見のあつたことを實證するものである。

朱子は春秋を評して春秋一經は本是れ明道正誼權衡萬世典刑之書と尊んでゐるがこれに對し特に著作を試みて居ない。但し同じ様な意味に歴史を取扱つて司馬光の資治通鑑を改訂して通鑑綱目五十九卷を作つた。此書の由來については、其序に記する所によると司馬光は通鑑を作つたのちに其要をとつて目錄三十卷を作つたが、後又其簡に失するを憂へて舉要八十卷にしようとして出來上らず、後に胡安國が舉要補遺を作つたが未だ完全といへなかつた。そこで朱子は同志とともに司馬光胡安國の四書によつて義例を作り、大書以て要を提げ、分注以て言を備へて觀覽の便をはかつたものであるといつて居る。しかし朱子が此書を編しようとした理由は溫公の舊例が名分を正し正閏を記する點に遺憾があつたため、彼の書簡中にその意を明言して居る。試みに其一節を引くと次の通りである。

通鑑の書、頃嘗て觀考するに、其正閏之際名分の實に於て未だ安からざるものあるを

病む。因てかつて竊に春秋條例を取つて稍櫟栝を加へ別に一書を爲さむとして未だ就るに及ばず云々。(文集四十答李濱老)

之によつて綱目の編纂が春秋の條例によつて正閏を正し名分を正さうとしたものであることが判る。尤も綱目は朱子が全部を作つたものでなく、その大綱だけを定めて趙師淵に細目を作らしめたものであるが、大體の精神は朱子に本づいてゐる。そこで綱目は朱子の春秋學と考へることができる。

以上朱子の五經に對する研究と態度とを略述したが、要するに朱子は五經の讀み方研究方法としては歐蘇二子の影響をうけたものが多く、二子を發展せしめて古書の甄別審定の學に一時期を劃したものといつてよい。近時考證學を喜ぶ人々は宋學の弊を難するが、末流の小家はさておき朱子程の大家になると一字一句の訓詁は粗な點もあらうが書物を批評的に見てその性質を考へる點に於ては凡庸な考證家の企及し得ないものがある、否考證の端緒は寧ろ朱子から開けたといつてもよい。清初の顧炎武、閻若璩の如き皆朱子學から出て、朱子のこの方面を開拓發展せしめたものである。

今一つ注意を要する點は孫復から歐陽子、歐陽子から劉放、司馬光、司馬光から朱子に

至る春秋と歴史の學問から名分正閏の論が盛に成つて道義の振作に貢獻したことで、宋學の全貌を窺ふためには是非知つておかなければならないことである。

五經に對する述作は上記の如くであるが、朱子に取りて更に重要なのは第二類四書の注釋である。朱子は四十三歳のとき洛學九家の説をあつめて論語精義二十卷孟子精義十四卷を著し、次で四十八歳のとき精義の要を取つて論語集注十卷孟子集注七卷となし、又論孟或問三十四卷を作つて取捨の理由を明にしたが、其後又屢々改訂が加へられたらしい。大學と中庸にも豫て詳説を作つたらしいが、それを整理して大學章句中庸章句としたのは朱子六十歳の時で、その歿するに至るまで改訂を怠らなかつたといふ、以て如何に朱子が四書の注釋に苦心したかが判る。

さて論語は孔子の言行録で漢以來六經の喉衿として尊重せられ、孟子も亦後漢の趙岐以來數家の注が存して唐の韓愈は特にこれを重んじてゐたが、大學と中庸とは僅かに禮記中の一編として傳へられたのみでさほど尊重されず、且つ中庸篇は禮記の鄭注にも子思の作だとあるが、大學に至つては作者さへ明かに成つて居なかつた程である。然るに劉宋に至

つて戴顒中庸傳二卷を著し、梁の武帝が又中庸講疏一卷をあらはし、張縮朱昇賀琛が聖旨を敷衍して私記制旨中庸義五卷を作り、唐に至つて李翱がこの篇に本づいて復性書篇を作つて此書漸く重く、更に下つて范仲淹周子に至つて特に著はれ、次で河南程子出づるに及んで大學篇を尊信して孔氏の遺書となし、司馬光亦大學廣義一卷を作つて之を專行せしめてから、大學と中庸とを單行本として注解した本が次第に多くなり、朱子が出づるに及んで、大學を以て曾子の學を傳へるものとなし、中庸を以て子思の作として之を論孟に配し、此四書によつて孔子から曾子子思をへて孟子に傳はつた道統を窺ふことができるかと考へて、その闡明につとめて注釋をあらはし且つ「聖賢の書その簡にして知りやすく、約にして守りやすきを欲すれば則ち大學論語中庸孟子の篇に若くなし」(文集五十九答曹元可)といひ、また「大學を先とせざれば以て綱領を提挈して論孟の精微を盡すなく、之に論孟を參せずんば、以て融貫會通して中庸の歸趣を極むるなく、中庸を極むるをえざれば則ち又何を以てか大本を建立し、大經を經綸して天下の書を讀み天下の事を論ぜんや、是を以て學を講ぜむと務むるもの固より此四書を急にせざるべからず」(大學或問)といつて、之を推尊してゐる。さうして朱子の歿後集注は學官に立てられて廣く行はれる様になり、四書は遂に

五經以上に重要な書物となつた。もし漢唐の經學と宋の經學とを一言で説明すれば、前者は五經中心の學問であつたが後者は四書中心の學問であるといつてよい。

四書は宋學即ち朱子學の聖典である。さうしてこの四書を表章して學問の塗徑を教へたのは周張二程の功績である。そこで朱子は彼等の著書を輯め研究して第三類の著作をのこした。中につき太極圖解と通書解とは周子の著述を解釋したもの、西銘解は張子の書を注解したもの、さうして二程全書は二程子の語と文とを輯めたものである。又上蔡語錄と延平答問とは兩程子から朱子に及ぶ間の師儒の語を録したものである。朱子は又これ等諸先輩及び其交友門人等の傳記をあつめて學問の授受源流を示すために伊洛淵源錄を編み、又諸先輩の遺訓の精要なものを整理編纂して近思錄十四卷を著した。さうして又童蒙教育のために小學六卷を輯めた。これ等は朱子の先輩と朱子を知るために必用缺くべからざる根本資料である。さうしてこれを補ふために朱子の文章と對話とをあつめた文集と語錄も亦重寶な資料である。乃でこれ等によつて朱子の思想學說を略述しよう。

朱子の宇宙觀は周茂叔の太極圖說と張橫渠の西銘とを程子の哲學で解釋して一家を成したものである。彼は西銘解の末尾に總論を附して、「天地の間理一のみ、然れども乾道男を成し坤道女を成し、二氣交感して萬物を化生すれば則ち其大小の分親疏の等十百千萬に至つて齊くする能はざるなり、聖賢者出づるあらずんば孰かよく異を合して其共に反さむや、西銘の作意蓋し此の如し、程子以爲らく理一分殊を明かすと、一言以て之を蔽ふといふべし」といつて居るが、これ明かに程子の理一分殊説に本づいて西銘を論じたものであつて、朱子も亦程子と同じく理一分殊を考へたものであらう。さうして彼は一理から萬殊を生ずる過程を太極圖說によつて説明してゐる。周子の太極圖說は無極即ち太極が流轉して陰陽の二氣となり、陰陽の二氣が變合して水火木金土の五氣となり、無極の眞と二氣五行の精とが妙合交感して萬物を化生すると説いてゐるが、朱子はこれを解釋して太極或は無極の眞といふのは程子の所謂理で二氣五行の精といふのが氣にあたると説明して居る。彼は又太極は形而上の道で陰陽は形而下の器であると説明してゐるが、これを綜合すると太極は形而上の理で陰陽は形而下の氣といふことになる。彼はこの理と氣の概念を判然として區別して「天地の間、理あり氣あり、理なるものは形而上の道也、物を生ずるの本也、

氣なるものは形而下の器也、物を生ずるの具也、是を以て人物の生ずる必ず此理を稟けて然して後性あり、必ず此氣を稟けて然して後形あり、其性と其形と一身を外れずと雖も、然れども道器の間分際甚だ明かにして亂るべからず」(朱子文集五十八答黃道夫書)といつてゐる。之によると彼は理と氣とを全然別なものと見てゐるらしく見えるが、又「所謂理と氣とは此れ決ず是れ二物、但物上に在つて看れば則ち二物渾淪として分開すべからず、然れども二物の各一物たるを害せざる也、若し理(論)上に在つて看れば則ち未だ物あらざるも已に物の理はあるべし、然れども亦但其理(論として)あるのみにして未だ嘗て實(際)にこの物あらざる也、大凡此等の處を看むとすれば須らく認め得て分明にして又終始を兼ねて方に是れ錯らざるべし、只太極圖の熹が解する所の第一段を看れば便ち意思を見む」(文集四十六答劉叔文)といつて居るのを合せ考へると、理と氣との概念を判然二つと考へたのは事物上から看察していつた言葉で、論理上から考へると氣があれば氣をして氣たらしめる理由即ち理があるべき筈であるから矢張り太極の一理が根源で、この一理が流轉して形而下の器に成つて初めて理氣の概念が並存して區別し得るといふ意味であらう。従つて太極は形而上の一理であるが、それが流轉して形而下に降るとここに陰陽の氣があ

らはれると同時に陰陽の理もその氣の中に具備して、氣は萬物の形を賦與する原因となり、理は萬物の性を決定する原因となると考へたものと解すべきである。そこで太極圖說解には「太極は形而上の道也、陰陽は形而下の器也、……然りと雖も之を前に推せば其始の合を見ず、之を後に引けば其終の離るゝを見ず」といつて居るが、その意味は太極即ち形而上の道は論理的に推究した萬物の本始で、ここにはたゞ一理のみ存して理氣の併合を見ないが、それが事實上形而下の氣に下ると理氣が密合して離れてゐないといふ義である。従つて朱子の宇宙觀は理一元論で、理氣二元の對立は形而下に流轉した現象に於て初めて認められるのである。さて形而下の現象に就て考へると、事々物々理と氣との両面があつて、理は之が性を決定し氣は之に形を與へてゐる。さうして形は陰陽五行の氣の結合の工合によつて千差萬別の相を示すが性は太極の一理そのままが萬殊の形に依つて存して居るものであるからすべて同一である。この意味を太極圖說解には「萬物よりして之を觀れば則ち萬物各其性を一にして萬物は一太極也、蓋し合して之を言へば萬物の統體は一太極也、分つて之を言へば一物各一太極を具ふる也」といつて居る。そこで朱子によると萬物の差別即ち分殊の原因は陰陽五行の氣即ち形而下の器にあつて理に關係なく萬物は分殊するも理

は常に一であるといはなければならぬ。従つて程子の理一分殊説は本體の一理が分れて事象の差別を生ずると考へたのであるが、朱子によると事象の差別は形氣の差異で其奥に潛んで居る理は皆同一であるといふことになつて、ここに萬物の一々が皆理に於て絶對一如であるといふことになる。此點に於て朱子は程子より一步を進めてゐる。

宇宙論に於て程子をついで一步をすゝめた朱子は性説に於ても程子を襲つて性と氣質とを並説して「性は即ち太極の全體、氣質は是れ陰陽五行の爲す所」(文集六十一)と説明し、更に中庸首章の注に於て之を詳説して「性は即ち理也、天陰陽五行を以て萬物を化生し氣以て形を成して理亦賦す、是に於て人物の生ずるや各其賦する所の理を得るに因つて以て健順五常の徳をなす、所謂性也、性は同じと雖も氣稟は異なり、故に過不及の差なき能はず」といつてゐる。さうして彼は此兩性を本然の性氣質の性とも呼び、本然の性を道德的に見て誠と解してゐる。彼が太極圖說解に於て、「太極の動靜あるは是れ天命の流行也、誠は聖人の本、物の終始にして命の道也、其動くや誠の通也、其靜なるや誠の復也、之を成すものは性也」といひ、又中庸第十九章の注に於て「誠とは眞實無妄の謂にして天理の本然也、聖人の徳の渾然たる天理にして眞實無妄なるも亦天の道也」ともいつてゐる。これ

彼が太極の理を道徳的に見て誠と解し、誠が天地間凡ての物と人とに完全に具備してゐると考へた證據である。さうして此誠が具體的の徳と成つて發現したものが即ち仁義禮智の四徳である、そこで彼は仁を説明して愛の理心の徳だといつてゐる。斯の如く人間の本性には太極の理即ち誠が具はつてゐて、それが仁義禮智の徳と成つて現れるものであるから、人の本性は善である。然し人は氣稟の相違があつて昏迷暗愚な人もあれば聰明睿知の人もある、さうして昏迷暗愚な人は物欲に蔽はれて本性の善が發現し得ない、本性が發現し得ないのは氣稟即ち氣質の性が累をなすのであるから之を去る方法を講じなければならぬ、ここに於て彼の實踐道徳説が起る。

朱子は實踐道徳を説くに特に大學を重視した。彼は大學章句の開卷第一に程子の言を引いて「大學は孔氏の遺書にして初學徳に入るの門也」といつた。然し従來の大學は章次の錯亂があり文章の誤脱があるのでそのままでは役に立たないと見て、彼は其章節の次第を正し闕略を補つて其注をかき之によつて實踐道徳を示した。彼の考へによると大學は全體が十二章に分れてゐて最初の一章は其經文即ち本文で曾子がのべたもの、其後の十一章は曾子の門人が師の言を敷衍解釋したもので之を傳の十一章と呼ぶべきだといふ。従つて大

學全體の意味は最初の一章につきてゐるが、これによると大學の内容は三綱領と八條目を出てゐない。所謂三綱領とは一明德を明かにすること、二民を新たにすること、三至善に止まることの三項で、此三項が古の大學教育の目的であつたといふのである。次に八條目とはこの三綱領の目的を就げるためには一格物、二致知、三誠意、四正心、五脩身、六齊家、七治國、八平天下の八條が實行されなければならぬといふのである。さて三綱領の第一明德を明かにするとは、人の心は虚靈不昧にして衆理を具へ萬事に應じ得る作用即ち明德を持つて居てこれが人の本性であるが、常に氣稟に拘束されてその本然の作用が發揮されない、そこで人は宜しく其拘束を脱してその本性の初に復らなければならぬといふことである。次に民を新たにするとは、既に自己の明德が明かになつたら、之を他人に推し及ぼして他人を感化し社會の革新を計らなければならぬといふことである。最後に至善に止まるとは、上にのべた二項を實現するためには必ず人として當然なすべきことをしなければならぬといふ意味である。さてこの三綱領を行ふためには八條目を順序をふんで踐履しなければならぬが、その第一歩は格物と致知とである。然るに朱子によると舊來の大學には他の六條目は傳の諸章中に説明せられて居るが尤も肝要な格物致知の二條目には傳（解

釋)がない、そこで彼はこの二條目の傳を補つて傳の第五章として居る。その文は次の如くである。

傳の五章は蓋し格物致知の義を釋して今は亡びたり。間嘗て竊に程子の意を取りて以て之を補ふ。曰く、所謂「致知在格物」とは吾の知を致さむと欲するときは物に即きて其理を窮むるにあるをいふ也。蓋し人心の靈なる知あらざるなく而して天下の物には理あらざるなし、惟理に於て未だ窮めざるあるが故に其知盡さざるある也。是を以て大學の始教は必ず學者をして凡て天下の物に即きて其已知の理に因つて益之を窮めて以て其極に至らむことを求めしめ、力を用ゆること久しくして一旦豁然として貫通するに至れば則ち衆物の表裏精粗到らざるなくして、吾心の全體大用明かならざるなし。此を物格るといひ、此を知の至と謂ふ也。

これは大學に「致知在格物」とある一句を解釋したものであるが其解釋は吾人がさきに引用した程伊川の語を書き改めたにすぎない。所謂「致知」とは吾の知識を推し極める意で「格物」とは事物の理に窮め至る義であるから「致知在格物」とは事々物々の理を窮めることが吾知識を極める所以だといふ意味である。蓋し朱子によると凡て宇宙間の物と

人とは皆太極の理の發現したもので其中に太極の理が完全に具はつて居る、即ち人の心に於ける虚靈不昧なる知の作用と事物の奥底に完具する事物の理とが皆太極の理に外ならぬ、そこで人が事物の理を窮めることが吾心の知を完全にする所以で、人が今日一件の理を窮め、明日又一件の理を窮めて積習して或る程度まで行けば萬殊の理は本來一本であるから遂には豁然貫通して凡ての理に通じ吾心の大作用が明かになるといふのである。さて朱子は心と理との關係につき、「心萬理を包み、萬理一心に具はる、心を存し得る能はざれば理を窮め得る能はず、理を窮め得る能はざれば心を存し得る能はず」(語類九)と説いて其相互相依ることを示し、心を存するためには敬が必要であり、理を窮めるためには虚心靜慮が必要だと説いてゐるから(語類九)致知格物の用意としては敬と虚靜との兩面を教へたものといへよう。而して眞に致知格物が行はれたならば意の發動に偽がなくなる、これが即ち誠意で、意が誠であれば心は自ら正しく心が正しくなれば身は自ら修まる、かくて家を齊へ國を治め天下を平にすることができれば己れの明德が完全に明かにされて社會の革新が成就されるのである。これが大學全篇の主張で、同時に朱子の實踐道德論である。之を要するに朱子は宇宙論では程子の哲學で周子の太極圖説を解釋して一家を建て、人

性論では彼の哲學を以て中庸を解釋して、宇宙人性を一貫する原理を誠と斷じ、其實踐道徳を説くにあつては又彼自身の哲學によつて大學を解釋して格物窮理を力説したものである。そこで大學と中庸とが論孟に拮抗して重要な儒教の經典となりここに學庸論孟の四書に根基した道學が大成されたのである。

之を要するに五代の亂が治まつて宋が天下を一統するに及んで、一時屏息して居た學問復興の氣運が動きだした。時恰も范仲淹歐陽修の二傑が出て、ともに政治上顯要の地位を占め學問の振作を計つたので學者は靡然としてこの二傑の下にあつまつた。しかしこの二傑の性格と學問には各の特徴があつて、范仲淹は眞面目な道德家であつたが歐陽修は才氣のかつた文學者であつて、前者には名節を尙ぶ學者があつまり、後者には文學を悦ぶ才士があつまつた。さうして前者の間から易と中庸とを基礎とする道德哲學が起つて遂には四書中心の道學に進み、後者から春秋を中心とする名分論が榮えて遂には正閏論を呼號する歴史學と成つた。さうして此兩面を合して一丸としたものが朱子學で、朱子は一方四書の集注によつて范派の學を大成し、一方通鑑綱目によつて歐陽派の學問を紹述した人で宋學の集大成者といつてよい。

四書を中心とする道德哲學の歸趣は道德の根柢が人性に兆し人性は又宇宙自然の理に基づくものだといふ事を明かにしようとするもので畢竟仁の研究である。正閏論や名分論を高調する歴史の學問は歴史によつて君臣の義を教へようとするもので畢竟義の説明である。さうして此兩面を綜合して一家をなした朱子の學問は仁義の講明といふことができる。仁義は孟子以來儒家の恆言で支那古來の民族的道德であつて別に新しいものではない。しかしそれが昔ながらの解釋を守株してゐては新しい時代を支配することができなくなつた。宋代の學者は正に此革新を必要とする時代に際會したのである。彼等は政治的にも思想的にも民族的道德の危機に立つてゐた。五代の亂が漸く治まつて天下は統一せられたかと思ふとすぐ遼金の壓迫に抗しなければならなかつた。又佛教流行と共に彼等の奉ずる道德説の基礎がゆるがされさうに成つて來た。そこで彼等は種々の苦難に堪へ忍んで體驗をつみ重ね、佛老の道にも潜心して思索を練り、其體驗と思索力によつて新しく構成せられたのが宋學である。彼等は訓詁の弊衣をぬぎすてて孔孟の古家に立ちかへり久しい間仕舞ひ込まれてゐた學庸の新衣を取り出し、五經の古衣の身長けを切りそろへて仕立てかへ、新

しい社會に乗り出したのである。さうして此仕立てかへに成功した人が即ち朱子である。

第二十六章 宋學と佛教

宋學の成立には佛教の刺戟に負ふものが多い。吾人は既に宋學の大成せられて行く徑路を説明したから、茲に章を改めて宋學と佛教との關係につき一言しよう。佛教は後漢の頃初めて支那に傳はり其後長年月の努力によつて廣く民心の歸向を得た。殊に唐宋の際に及んでは色々の教派が確立して各體系ある教理を以て民に臨んだ結果、儒教も亦從來のままでは居られなかつた。そこで宋代の學者は佛教を取り入れて儒教を改造した。然し彼等は無批判に佛教を取り入れては居ない。唐代佛教の代表的宗派は天台と華嚴と唯識等であるが、周茂叔は「一部法華經只一箇の艮卦に消して可なり」(二程外書十)といひ、伊川も亦「一部の法華經を見る一艮卦を見るに如かず」二程遺書六按に遺書法華を誤つて華嚴に作る、今改正といつて居る、之は恐らく法華經に本づいて止觀を説く天台の教義に甘んじなかつたものであらう。伊川は又儒佛の相違を論じて「聖人は天に本づき釋氏は心に本づく」(遺書二十一下)と評して居るが、

朱子も亦その説を汲んで「大抵聖人の學は心に本づいて理を窮め、理に順つて物に應ぜんとするものであるが、釋氏の學は心を以て心を求め、心を以て心を使ふのだ」(朱子文集六十七觀心説)といつてゐるが、これは恐らく唯心論的な佛教は儒教と合致しないものとして排斥したのであらう。周子が華嚴の宗密と關係があり、伊川も亦華嚴の事理無礙の思想を取つてその哲學を構成したことは上述の通りであるが、伊川をうけついで朱子も亦「人々一太極あり、物々一太極あり、合せて之をいへば、萬物は一太極に體統し、分つていへば一物各太極を具へ、一物の中天理完具して相假借せず相陵奪せず、譬へば月の天にある只一のみ、散じて江湖に在るに及んで處々に見ゆるも月分るといふべからざるが如し」と説いて、宛然華嚴の十玄緣起の説明をきくが如き語をなして居て朱子の考へも華嚴に幾分似た感じを興へる。しかしそれは朱子が直接華嚴から得來つたものでなく程子から引ついた名残りにすぎない。朱子は十四歳のとき劉屏山・劉草堂・胡籍溪に學んで、此等の人々が禪に興味を持つてゐたため朱子も自然釋老に心をよせる様に成つたらしく、彼自らも「某年十五六の時亦嘗て心を禪に留む」(年譜引語類)といつてゐる。さうしてこの頃から大慧宗杲禪師や、開善道謙禪師に參禪するやうに成つたらしく、彼が十八歳で科學に應じた時

には篋底たゞ大慧語錄一部を止むるにすぎなかつたときへいはれてゐる（佛祖通載）。彼れ自身の言に「蓋し釋老に出入するもの十餘年」（文集三十八答江元適）といひ、又「近きをすて、遠きを求め、下に處りて高きを窺ひ、心を空妙の域に馳するもの二十餘年」（文集三十八答薛子龍）などあるのによつて察するに、四十歳前後までは禪に心をよせたものと思はれるが、其後は儒教の研究と確立に全力を注いで佛教を排斥してゐる。文集や語類から拾ひあつめると、彼は四十二章經・維摩・金剛・般若心經・圓覺・楞嚴の諸經と、支遁・僧肇・惠遠の論、李長者の華嚴合論などを見て居るらしいが、これらについても至極獨斷的な見方をしてゐる。佛經はたゞ四十二章經だけが古く其他は中國文士の潤色に成つたもので、維摩經は南北朝の頃蕭子良の徒の僞撰、楞嚴經は呪だけが本物であとは唐の房融が理窟をつけたもの、圓覺經は只初めの二三卷だけがよく、あとは後人が無理に増加したもの、心經は般若六百卷の支離をさけんがための節本で支遁・遠・肇らの論も老莊を談じてゐるにすぎず、華嚴合論はその言鄙陋で取るに足らない、さうしてこれらの經論は達磨が入來するに及んで皆掃蕩せられてしまつた。その代り禪家では傳燈錄等が作られて傳統を八釜しくいふが、その中の西天二十八祖の偈を見ると皆韻文である、こんな韻文が外國にあら

う筈がない。さうして禪もその初めは至つて明快な問答をやつてゐたが、此頃はわけのわからぬ問答をして一人よがつて居ると嘲笑して居る。彼は徹頭徹尾佛教を排した人で、佛教に對する知識も淺薄である。彼自ら「熹釋氏の說に於いて蓋し嘗て其人を師とし其道を尊び之を求むる亦切至なりしも未だ得ある能はず」（文集答汪尙書書）といつたのは實に自ら欺かざる告白である。従つて朱子の考への上に佛教が動いてゐるとは思考されないが、既に周子二程によつて取り入れられた分子は残つてゐると見なければならぬ。要するに道學は最初佛教によつて改造された儒教であつたが、朱子が出づるに及んで佛教と絶縁して獨立の旗幟を翻すに至つたものといつてよからう。

第二十七章 宋學の別派——陸子

朱子が宋學を大成したことは上述の如くであるが、朱子と同時に朱子に對峙して隱然敵國の觀を呈した學派は陸子の學である。

陸子は名は九淵、字は子靜、象山と號した。江西金溪の人、高宗の紹興九年（西紀一一

三九)に生れ、紹熙二年(西紀一一九一)歳五十四で歿したといふから、朱子と同時の後輩である。平生著作を好まず、現に存する象山全集三十六卷は、後人が其遺文雜説をあつめて、之に行狀年譜を附加したものである。陸子の學問系統は明瞭をかくが、朱子が「謝上蔡の説一轉して張子韶となり、子韶一轉して陸子靜となる」といつてゐるのによると、朱子が程門の楊龜山から出てゐるのに對し、象山は程門の謝上蔡に出てゐるらしいが、更に溯ると朱子が伊川の學を祖述してゐるのに對し象山は明道に淵源するものの如くである。明道は宇宙現象のすべてを一理によつて説明してゐるが、象山も亦

宇宙に塞るは一理のみ、學者の學ぶ所以のもの此理を明かにせむと欲するのみ。此理の大、豈限量あらむや、程明道の謂はゆる「天地に憾むあれば則ち天地より大なる者なり」とは此の理をいふなり。(全集十二與趙詠道書四)

といつて、明道の一理をうけついでゐる。彼は又同じ意味を

此理宇宙間にありて未だ嘗て隱遁する所あらず、天地の天地たる所以のものは此理に順つて私するなきのみ、人は天地と並び立つて三極となす、安んぞ自私して此理に順はざるを得んや。(全集十一與朱濟道書)

といつて、この理に順つて自私すること勿れと誡めたのも明道の定性書に自私を排したのと同じ考へである。これらによつて象山の學問が明道に淵源してゐることを知ることができ

しかし象山は明道から更に一步をすゝめて理を心だと見て心即理説を唱へてゐる。「宇宙は即ち是れ吾心、吾心は即ち是れ宇宙」(全集三十六年譜)といひ、又「心は一心也、理も一理也、至當は一に歸し、精義は二無し、此心此理實に二あるべからず」(全集一與曾宅之書)、といひ、又「人皆是の心あり、心皆是の理を具す、心は即ち理也」(全集十一與李寧書)などいつたのは即ちそれである。さうして彼はかつて「四方上下を宇といひ、古往今來を宙といふ」とあるを見て、豁然大悟して「宇宙内の事は己れの分内の事、己れの分内の事は乃ち宇宙内の事」(年譜)と喝破したといはれて居るが、宇は空間を意味し、宙は時間を意味するから、時間と空間とによつて結びつけられてゐる凡ての現象は皆吾主觀の表象即ち心から作り出されたのにすぎないとも考へたものらしい。そこで彼は又「萬物は方寸の間に森然として、心に満ちて發す、宇宙に充塞するもの此理にあらざるなし」(全集三十四語錄)といひ、又「宇宙は便ち是れ吾が心、吾が心は即ち是れ宇宙、千萬世の前聖人出づ

るあるも此心に同じく此理に同じき也、千萬世の後聖人出づるあるも此心に同じく此理に同じき也」(全集二十二雜説)ともいつてゐる。此等によつて想像すると象山は程子が宇宙の本體を理と考へたのに出發して更に一步をすゝめ所謂理も亦吾心の條理であるから、宇宙の本は吾心に外ならぬと結論したもので、唯理論から唯心論に發展したものであらう。そこで王陽明は陸子の學を心學だといつて居るがこの心學の二字は陸象山の本領を示した評語といつてよい。

然らば象山の所謂「吾心」はそもそも如何なるものであらうか。

蓋し、心は一心也、……夫子曰く「吾道一以て之を貫く」と、孟子曰く「夫れ道は一のみ」と、又曰く「道二つ、仁と不仁とのみ」と、仁は即ち此心也、此理也。(全集一與曾宅之書)

道は宇宙に塞がりて遁るる所なし。天にありては陰陽といひ、地にありては柔剛といひ、人にありては仁義といふ。故に仁義は人の本心也。(全集一與趙監書)

四端は即ち此心也、人皆この心あり、心皆この理を具す、心は即ち理也、故に曰く「理義の我心を悦ばすは猶芻豢の我口を悦ばすがごとし」と。(全集十一與李宰書二)

これらを綜合して考へると象山の所謂「吾心」は吾人の道德心を指すもので、仁或は仁義或は四端と呼ばれるものは即ちその發露である。従つて宇宙の理も結局吾人の道德心以外のものでなく、吾人の心が當然と判斷するところが宇宙の理である。さうしてこの心を彼は又「吾之本心」とも呼んでゐる。吾々の心には斯の如き道德心が備はつてゐて、この心の判斷がやがて宇宙の理であるのだが、しかし「愚不肖者は物欲に蔽して其本心を失ひ、賢者智者は意見に蔽して其本心を失つてゐる。」(全集一與趙監書)そこで又

心は只是れ一箇の心、某の心は吾友の心、上にしては千百載聖賢の心、下にしては千百載復一聖賢あるも、其心は亦只此の如し、心の體は甚大にして、若しよく我の心を盡さば便ち天と同じ、學を爲す只是れ此を理會すべし。(全集三十五語錄)

といつて學によつて本心を盡さなければならぬと説いてゐる。さうして學には知の方面と行の方面とがあるから、彼は又

學を爲すに講明あり、踐履あり。大學の致知格物、中庸の博學審問謹思明辨、孟子の條理を始むるは智の事、此講明也。大學の修身正心、中庸の篤く之を行ふ、孟子の條理を終るは聖の事、此踐履也。(全集十二與趙詠道書二)

といつて講明と踐履の両面の偏廢すべきでないことを説いてゐる。要するに象山論學の要旨は、宇宙の理が吾人に備はつてゐる道徳心に外ならないことを認めて、講明踐履の二面から心の蔽をのぞいて本心の大きいところを發揮しようとしたものである。

そこで陸子と朱子との異同點を考察すると、哲學的に朱子は伊川の流を汲んで唯理論から出發し理氣を對説して現象の生起を説明してゐるが、陸子は明道の唯理論を止揚して唯心論に移つてゐる。前者は猶理學に止まつてゐるが後者は心學に向つてゐる。ここが朱陸の相違點の第一である。次に倫理的には朱子も陸子ともに知行の両面を説いてゐる點は同じであるが、朱子が格物窮理に力を入れて知を重んじてゐるのに對し陸子は吾心の本領を先づ立てなければならぬと主張して尊性に重きをおいてゐる點は違つてゐる。即ち朱子は知を致し物に格いたるためには、必ず天地の物理を窮盡すべしと説いてゐるのに反し、陸子は「人情物理の變は到底窮め盡し得べからざるもので、一物の知らざるを恥づるときは、恥づべきでないものを恥ぢて居るもので本心を汨没する所以だ」（全集一與邵叔誼書）といつてゐるが、これが朱陸の相違點の第二である。さうして致知格物を重んじた朱子は讀書を以て窮理の一法と考へ、終身經典の注釋に力を注いでゐるが、陸子は「學苟も本を知れ

ば六經は皆我注脚」（全集三十四語錄）といひ、又或人が先生は何故著書をされぬかと尋ねると彼は「六經我を注す我六經を注せんや」（同上）と答へたといはれてゐる。これが朱陸相違點の第三である。

第二十八章 朱陸の門葉

朱子と陸子とは南宋の大儒でその門下生は頗る多かつたが、朱子と陸子とが意見を異にした如く、朱子の諸子と陸子の諸子とも相容れなかつた。陸子のいふ所によると、朱子はかつて或る學者に書を與へて、「陸子靜は専ら徳性を尊ぶべきことを以て人に誨へたから其門に遊ぶものに踐履の士が多いが、問學によるべきことを缺いてゐる。自分は學問によるべきことをやゝ多く説いたから自分の門人は踐履に於いては陸子に及ばない」（陸象山全集三十四）といつたといつてゐるが、黃宗羲も亦「陸子の學は徳性を尊ぶことを宗となし、先づ其大なるものを立つべきであると教へて居るのに對し、朱子は問學によることを主として格物窮理を入聖の階梯としてゐる」（宋元學案卷五十八）といつて、兩者の相違を中庸

の「徳性を尊び問學による」の二句によつて説明してゐる。徳性を尊ぶとは陸子の學問が吾人の本心を明にすることを主にしてゐることを意味し、問學によるとは朱子が格物窮理を力説したことを示すのであつて、陸子の後學はその師訓を奉じて本心の攻究に没頭したのに對し、朱子の後學はその師が格物窮理の一端として經典の研究注釋に努力したのに習つて、經典の講究に潛心したのは面白い對象である。

朱子の門生は固より多く、その中には性理の考察をうけついでものもあるが、又特に古典の研究に努力したものが多し。例へば蔡元定の子蔡沈が朱子の意を體して書經集傳をかき、黄幹が朱子の儀禮經傳通解の未了の部分をつつて之を完成したときはその著名な例であるが、又黄幹の門人に何基を出し、何基の門人に王柏が出て詩疑・書疑等の書を著し、又中庸を二つに區分して見るべきこと、大學に格致の傳が亡んでゐないことなどを主張して、批判的立場に立つて經傳を攻究したこと、更に下つて王柏の門に金履祥があらはれて論孟集注考證等の書を著して朱注を考證したこと、又黄幹の門人饒魯の再傳の弟子陳澠が禮記集説を著したこと、及び朱子の門人李燔の學をついで魏了翁が九經要義を作り、詹體仁の學をついで眞德秀が大學衍義をかいた如き、皆朱子の研究的精神をうけついでものといつてよい。さうして朱子の門人輔廣三傳の弟子に黄震が出て日抄を作り、又眞德秀再傳の弟子王應麟は呂東萊陳止齋の學をもとり入れて困學紀聞や玉海のやうな大著を遺してゐるが、この黄震と王應麟とは後に起る清朝考證學の先河をなしたものと見られる。

朱子の後學が經典の攻究につとめたことは上の如くであるが、陸子の門生はたゞ本心を明にすることにつとめた。陸子の門人中特に著名な人は袁燮と楊簡とである。

袁燮は四明の人で絜齋と號し初め大學に入つて學んだが、後に象山に師事して、その學を傳へた。絜齋が初めて象山に見えたとき象山は即ち本心を指して洞徹貫通せしめたので、遂に之に師事することに成つたといはれてゐるが、絜齋も亦毎に人に語つて「人心は天地と一本で、精思以て之を得、兢業以て之を守れば則ち天地と相似たり」といつたといふから、絜齋の學問の中心が陸子の本心を明にする點にあつたことは疑を容れない。

楊簡は慈谿の人で慈湖と號する。乾道五年彼が富陽薄に主たりしとき、象山が富陽に來てこれにあつたとき、象山は「本心」の二字を提唱してやまなかつたので、何が「本心」と尋ねると、「君が今日扇訟をさばくにあたつて是非を決するその心が本心だ」と答へた。そこで慈湖は忽然悟る所があつてその弟子となつたといはれてゐる。さうして慈湖には種

種の著述があるが、その己易に於て

易とは己也、他にあらざる也、易を以て天地の變化となすは不可也。天地は我の天地、變化も我の變化、他物にあらざる也。私なるもの之を裂く、私とは自ら小とする也。

と説いて天地と己との一體なることを主張し更に進んで

吾本心に循つて往けば則ち能く飛び、能く潛み、……能く天下の故に通ず、仕止久速一に其宜に合し、周旋曲折各其可に當る、勤勞して之を爲すにあらざる也、吾心中自らかくのごとき十百千萬散殊の正義あるなり、禮儀三百威儀三千も吾心外のものにあらざる也。

といつて、所謂天地と一體なる己は即ち吾本心を指すものだと言明してゐる。彼は又「四絶記」と題する文を作つて「人心は自ら明、自ら靈なるものであるが、意必固我の起るときその明が喪はれるから、この四者を絶止せなければならぬ、さうしてこの四者の中先づ意が起つて、つゞいて必固我が生ずるものであるから、第一番に意を起さないやうにつとめねばならぬ」といつてゐる。ここに意といつたのは上に引いた「己易」に私といつたのと同じ意味で利害の打算意欲の妄動をさすのであつて、これを絶止することによつて吾本

心が明にされると説いたのである。従つて楊簡も亦陸子の所謂本心を明にすることを考察してゐたものと解せられる。しかし陸子の「本心を明にせよ」と説いたのは修養の第一歩に本心を明にせよとの意味で、本心を明にすることだけが修養の全體でなかつた。そこで其門人袁燮も本心を明にするために「精思之を思ふ」といふと同時に、「又「兢守之を守る」といつて之を守る工夫の必要を説いてゐるが、楊簡はたゞ本心を明にすることだけを説いて、それが修養の全體であるやうに見られ、陸子の學を跛者にした感がある。そこで同門の袁燮でさへ、「象山既に歿するの後自得の學始めて大に慈湖に興る、慈湖の學は慈湖自ら得る所也、之を學ぶもの當に過を改め善に遷りて日進止まざるべし、必ずしも一々その迹を躡まざれ」(袁燮書贈傳正大夫)と之を諷諫してゐるが、後の孫奇逢の如きは彼を以て陸子の學を歪めたものとして陸門諸弟子から名をさへ省いてゐる(理學宗傳卷十七)。

前にも述べた如く朱子は儒釋の相違點を論じて釋氏の唯心論を排してゐるが、象山の心即理説は唯理論から唯心論に轉じて、釋氏に一步近づいたものである。さうしてその門下楊簡に至つて更に一層禪家の所談に近より、その後の陸學者をして靜坐の工夫のみを重んずる狂禪に墮せしめた。さうして此の傾向は朱子學派が段々章句の學に傾いたのと比較し

て興味ある對照である。

南宋一代は朱陸の學が相對峙したもののどちらかといへば朱子學の方が遙かに優勢であつたが降つて元の時代になると、兩者が歩みよつて折中の傾向が生じた。この時代の代表者をあげると先づ吳澄と鄭玉とであらう。

吳澄（西紀一二四九—一三三三）字は幼清、草廬と號する。かつて程若庸に従つて朱子學を治めたが後に陸子に共鳴した。若庸は饒魯の門人で、饒魯は朱門の黃幹の學をついだ人であるから彼は朱子四傳の學をうけたのであるが、又深く陸子を尊信して折中の態度を取つてゐる。

朱陸二師の教たる一也、而して二家庸劣の門人各標榜を立てて互に相詆訾し、今に至るも學者猶惑へり。甚しい哉、道の傳なくして人の惑ひやすく曉しがたきや。（宋元學

案九十二章廬精語）

といひ、又

朱子は問學によるの功多きに居りて、陸子は徳性を尊ぶを以て主となす、問學徳性に本づかざれば則ち其蔽必ず語言訓釋の末に偏せむ。故に學必ず徳性を以て本となさば

庶幾くは之を得む。（同上本傳）

といつた如き、その志向の大略を概見することができる。かつて象山語録に序して道の天地間にある古今一の如し。人人同得、智愚賢不肖豊嗇なし、能く之を身に反ハミみるときは則ち天の我に興ふるもの、我固より之を有して外求を待たざるを知るべし、擴げて之を充たす増益を待たざるなり、先生（即ち象山）の人を教ふる蓋し是を以てす、豈至簡至易にして切實ならずや。（草廬文選二）

といひ、象山を讚嘆したので、後世彼を以て陸氏の學をなすものといふ人もあるが、彼は又五經纂言の著作があつて、明かに朱子の經學を紹述して一家言をたててゐる。

吳氏の易纂言は魏晉以來の傳本を斥けて朱子本によつて修訂を加へたものであり、書纂言には吳才老や朱子の説を引いて、伏生の今文尙書と梅賾の增多篇とを區別して、後者を以て先漢以前の文であるまいと疑ひ、詩纂言も亦朱子の考へに本づいて詩序を刪つて詩自身について注を施してゐる。さうして春秋纂言は朱氏の意に本づいて左氏を主としてはゐるが、その義は公穀によつて訂正して居り、又禮に於ては朱子の經傳通解を未定稿と見て經と傳と記とを峻別して注を加へてゐる。總じて之をいふと彼の五經纂言はいづれも朱注

に出發はしてゐるが、更にその上に彼自身の發明創意があつて當代稀に見る名著である。さうして易纂言については「吾易に於いて用功至つて久しく下語尤も精しく、その象例は皆自ら心に得たり」といつて居り、書纂言に於ては、「澄斷々然として敢て梅賾上る所二十五篇の古書たるを信ぜざるは是非の心得て味ますべからざれば也」といひ、春秋纂言に於ては「一に之を義に取る」といつてゐるのを綜合して考へると、草廬は非常に明晰な頭腦をもつた人で、自分の内に昭々靈知の本心のあることを確信してゐた人らしい。さうしてこの天分が彼をして獨創に充ちた名著を作らしめると同時に、朱子學を治めながら陸子の本心説に共鳴せしめたものであらう。彼の書纂言は後の考證家閻若璩の先河をなしたもので、今文と古文とを峻別する近代的研究に寄與したものであるが、久しい間對峙して一致し得なかつた朱陸の學を折中した功績も特筆すべきである。

鄭玉字は子美、師山と號する。幼にして敏悟長じて六經を究め尤も春秋に邃かつたといはれてゐる。其生年は詳かでないが至元十七年（西紀一三五七）明兵が徽州に入つたとき拘へられて獄中に縊死したといふから吳澄よりはやゝ後輩であらう。師山は最初吳暉・洪震老・夏溥に師事した人で、この三人は楊簡の高弟錢時に學んだ夏希賢の門人であるから、

彼は陸子五傳の弟子である。しかし彼の文集中には朱子を群賢の集大成者と贊し、今人心を千里の外に馳せて空言を弄するは朱子に負くものだといつてゐるのを見ると、彼は陸學から入つて朱子學を取り入れたものらしい。彼又曰く、

陸子の質は高明、故に簡易を好み、朱子の質は篤實、故に邃密を好む、各其質の近き所による、故に入る所の途は同じからざるも、その至るに及んでは豈同じからざるあらむや。後の學者その同じき所以を求めず、たゞ異なる所以のみを求め、江東（朱學）の江西（陸學）を指すや則ち此れ怪説の行なりといひ、江西の江東を指すや則ち此れ支離の説なりといふ、此れ豈よく學ぶものならむや。朱子の説は教人爲學の常なり、陸子の説は才高獨特の妙なり。二家の説又各弊なき能はず、陸氏の學はその流弊するや釋氏の空を談じ妙を説くが如く鹵莽滅裂してかの致知の功を盡す能はざるに至る。朱子の學はその流弊するや俗儒の行を尋ね墨を數ふるが如く、頽惰萎靡して以て力行の效を收むるなきに至る。然ども豈二先生垂教の罪ならむや、蓋し學者の流弊のみ。

（宋元學案九十四送葛子熙序）

と。當時朱陸兩派の流弊を察してよくその長を取らうとしてゐることが判る。乃ち彼は陸

子の學から出發して朱子を折中したものといふべきである。しかし又

近時學者、未だ本領の在る所を知らずして先づ異同を立て、朱を宗とすれば則ち陸を毀り、陸に黨すれば則ち朱を非る。此等皆學術風俗の壞にして好氣象にあらざる也。

陸子靜高明明道に及ばず慎密晦庵に及ばず、然れども其簡易光明の説も亦未だ始より見なきの言にあらず、但其教盡く是れ下の工夫を略して先後の序なく、之を學ぶもの弊あり。學者自ら當に朱子の學を學ぶべし。然れども亦必ずしも象山を謗らざるべし。

(學案九十四)

といふに至つては陸學よりは寧ろ朱學を勝ると見たものといはなければならぬ。

要するに吳澄と鄭玉とは元代の代表的學者で、前者は朱子から出發して陸子を交へ、後者は陸子から發足して朱子に趣いて、前者は陸子に重きをおき、後者は朱子を主としてゐる相違はあるが、その折中的態度は兩者ともその軌を一にしてゐる。さうしてこの折中的態度が元朝儒學の特色であるが、同時にまた朱學全盛の時代が過ぎ去つて陸學が擡頭しはじめ、次の時代に入つて陽明學が起る曙光が兆したものと見る事ができる。

第二十九章 明學——陳白沙と王陽明

明の太祖は布衣から身を起して天下を平定したが、干戈槍攘の際に於ても至るところで耆儒を招いて道德治術を講論せしめ、天下平定の後には官吏登用試験に經義を主としたので文教が盛になつて多くの學者を輩出せしめた。しかし當時の學者は大抵程宋學を奉じた人ばかりで明代の特色が未だあらはれてゐない。そこで永樂十二年胡廣等に勅して四書大全五經大全を選ばしめたとき、いづれの經も皆朱子の注或は朱子派の注に本づいて疏釋を加へてゐる。さうして此のやうな事業は明一代の教學の盛を鳴らして、後世儒林の指導となるべき性質のものであるにもかかはらず、その成果は多く前儒の疏釋をうつしとつて多少の細工を加へたにすぎない。例へば四書大全は元人倪士毅の輯釋を取り、春秋大全は元人汪克寬の胡傳纂疏をかすめ、詩經大全は元人劉瑾の詩傳通釋を細工したものだといはれてゐる(顧炎武日知錄十八)。これだけによつても明初の學問が朱子學をうけついでただけで發明のなかつたことを想像することができる。しかるにその後英宗の代になつて吳興弼が

あらはれ、その門下に胡居仁・陳獻章・婁諒が出で、婁諒の門下から王守仁を出して、陳獻章と王守仁とによつて初めて明代の特色を持つた新しい學説が樹立された。明史の儒林傳に

夫の明初の諸儒を原ぬるに、皆朱子門人の支流餘裔にして師承自^よるあり、矩獲秩然、曹端・胡居仁は踐履を篤くし繩墨を謹み、儒先の正傳を守りて敢て改錯せるなし。學術の分れしは則ち陳獻章・王守仁より始まる。獻章を宗とするものは江門の學といひて孤行獨詣するも其傳はる遠からず。守仁を宗とするものは姚江の學といひて別に宗旨を立て顯かに朱子と背馳し、門徒天下に徧くして流傳百年をこえ其教大に行はる。嘉隆より而後、程朱を篤信して異説に遷らざるものまた幾人もなし。

といつた一節は簡単にこの間の消息を説明したものと云つてよい。そこで明代思想家の代表として特に陳獻章と王守仁について略言しよう。

陳獻章の師吳興弼（西紀一三九一—一四六九）は字を子傳といひ康齋と號して、撫州崇仁の人であつたが、夙に程朱の學を奉じ、耕稼の傍ら諸生を教育した人で、その門人は數

多くあつたが、特に著名なのは胡居仁・婁諒及び陳獻章の三人であつた。中につき胡居仁は康齋の學を墨守して居たらしいが、陳獻章と婁諒とは新しく一派を開いて胡居仁と合はなかつたやうである。さて陳獻章（西紀一四二八—一五〇〇）は新會の白沙里の人で白沙又は石齋と號して、初め吳康齋に學んだが後に郷里に歸つて一家の見をたてて所謂江門の學を開いた。彼は自らその經歷をのべて次の如くいつて居る。

僕才人に逮ばず、年二十七始めて發憤して吳聘君に従つて學ぶ、……然れども未だ大處を知らず。白沙にかへるに比^おんで、杜門出でず専ら力を用ふる所以の方を求めしも亦卒に得るあらず、是に於いて繁をすて、約を求め靜坐之を久くして然して後吾心の體隱然として呈露するを見る。……是に於いて渙然自ら信じて曰く、聖と作るの功其れ茲にあるかと、僕に學ぶものあれば輒ち之に靜坐を教ふ。（明儒學案）

之によると彼が最初吳康齋に従つて程朱學を學び、後に靜坐内察することによつて吾心の體を悟り、爾來學者に靜坐をすゝめたことが判る。彼の文集語録を讀むと時々周子二程子朱子の語を引いて説をなしてゐるのは彼が程朱學から入つたことを實證する。さうして又伊川先生毎に人の靜坐するを見れば便ち其善學を嘆ず、此一靜の字は濂溪先生の主靜

より發源し、後來程門諸公も遞に相ひ授く、……晦翁は人差もすれば禪に入り去るを恐る、故に靜を説く少なく只敬を説く。

といつてゐるのによつて考へると、彼の所謂靜坐法も亦程朱學に胚胎することが判る。しかし彼が到達した結果は寧ろ陸象山に近く吾心の體を悟つたところにある。「人は天地と同體、四時以て行はれ、百物以て生る」といひ、「君子の一心萬理完具す、事物多しと雖ども我にあるにあらざるなし」などいつたのは陸子の考へと同じである。そこで彼は程朱學から轉じて陸子風の考へになつたものといひ得る。

彼の同門胡居仁（敬齋と號す）は彼の靜坐法を評して、「周子主靜の説あり、學者遂に意を靜坐に專にして多く禪に流る」といひ、又彼の所悟を以て「釋氏見性の説」だと見てゐる（明儒學案二胡敬齋）。之に對し白沙は「佛氏人を教ふるに靜坐をいひ、吾も亦靜坐をいふ、惺々をいひて吾も亦惺々をいふ、吾の調息は佛氏の數息に近く、定力は禪定に似てゐるが、禪學とは同じでない、禪家の語は初めて看れば亦甚だ喜ふべきやうに見えるが、吾儒とは異つてゐて毫釐の間便ち霄壤を分つてゐる」（明儒學案五陳白沙）と辯解してゐるが、平心之を考へると彼が禪に學ぶ所のあつたことは争はれない。想ふに彼は程朱學——寧ろ

周程の學——に出發し禪を參考して明初儒學の沈滯を救はむがために新味を加へた結果陸子の學に近似するに至つたものであらう。彼の門下に張東所・湛甘泉を初めとして多くの弟子があつて、此派を江門の學と呼ぶ、江門は廣東新會の北にあたる地で、彼の郷里から得た名である。

婁諒（西紀一四二二—一四九一）字は克貞、一齋と號した。廣信上饒の人で吳康齋に學んだといはれてゐるが、その遺書が傳はらないから學說の詳を知ることができない。しかし彼の同門胡敬齋が彼と白沙とを合評して

婁克貞は説ふ、「白沙は陸子の比にあらず、陸子は理を窮めざるも白沙は卻つて理を窮む」と。白沙は書を読まざるも一齋は勤めて書を読む、（されど）愚を以て之を觀れば彼（白沙）も亦理を窮めず、彼（一齋）は書を読むも只是れ聖賢の言語を持ち來りて己の見を護るのみ、未だ嘗て虚心聖賢の指意を求め、己を捨てて以て之に従はざるなり。（明儒學案二）

といつたのによつて考へると、彼は必ずしも師門の説を踏襲したのでなく一新見地を把持してゐたものと思はれる。しかし白沙が單に靜坐のみを重んじたのに對し一齋が讀書をす

すめた點は白沙とも違つて居るやうに思はれる。さうして彼の門下から陽明を出したことは特筆すべきである。

王陽明名は守仁字は伯安、浙江餘姚の人、明の憲宗の成化八年（西紀一四七二）に生れ、世宗の嘉靖八年（西紀一五二九）五十七歳で歿した。其著作に朱子晚年定論一卷があり、其詩文を集めたものに文錄五卷、別錄十卷、外集七卷、續編六卷があり、其師弟論學の語をあつめたものに傳習錄三卷があつて、最初は皆單行本であつたが、後之に年譜五卷世徳記二卷を合せて王文成全書として刊行されてゐる。陽明の門人錢德洪の刻文錄序説によると陽明の學は凡そ三變し、其教も亦三變して居るといふ。所謂學の三變とは少時辭章に耽り、後佛老に出入し、三十五歳龍場に謫せられてから翻然儒に歸したのをいふのであつて、陽明の前半生に於ける修養の變遷をいふのである。次に教の三變とは彼が歸儒後の變遷であつて、三十七歳から四十二歳までは特に知行合一を力説して居り、四十二三歳から五十歳頃までは切に靜坐をすゝめて、五十歳以後に成ると致良知説に力を入れてゐる。この三は陽明の道徳説で時代によつて推移してゐるが、其哲學は心即理説で終始一貫して居る。

所謂心即理説とは傳習錄に「諸君我が立言の宗旨を識得するを要す、我如今（一）箇の心即理を説く」（全書三）といひ、「（心は）虚靈不昧にして衆理具はりて萬事出づ、心外理なく心外事なし」（全書一）といひ、又「夫れ物理は吾心に外ならず、吾心を外にして物理を求むれば物理なし」（全書二）などあるのがそれで、宇宙の理を以て吾心の判斷の範疇に外ならぬと考へたものである。この心即理説は彼自身象山文集に序して「聖人の學は心學なり、堯舜禹の相授受するや曰く、人心惟れ危く道心惟れ微なり、惟れ精惟れ一允にその中を執れと、これ心學の源なり、中也ものは道心の謂也、道心精一之を仁といふ、孔孟の學惟務めて仁を求む蓋し精一の傳也、……宋に至つて周程二子始めてまた孔顔の宗を追尋し……而して後象山陸氏あり、其純粹和平二子に逮ばざるが如きも簡易直截眞に以て孟氏の傳をつぐあり、其議論開闢時に異なるあるも乃ち其氣質異見の殊にして其學の必ずこれを心に求めむことを要するは則ち一のみ」（全書七文錄四）といつて居るのによつて考へると、それが陸象山の説をついでゐることは明瞭である。即ち陽明は陸象山の唯心論的宇宙觀をうけついで心即理の哲學を唱導し、この哲學を基礎にして知行合一説靜坐法及び致良知説の修養法を説き出したものである。

第一知行合一説は傳習録に「知は是れ行の主意、行は是れ知の功夫」(全書一)といひ、「知は行の初、行は知の成、聖學は只是れ一箇の功夫、知行は分つて兩事となすべからず」(全書一)といひ、また「知の真切篤實の處は即ち是れ行、行の明覺精察の處は即ち是れ知、知行の工夫は本より離るべからず、眞知は即ち行をなす所以、行はざれば知といふに足らず」(全書二)といった如く、知と行とが同じ心の作用の兩面で一つであることを説いたものである。この知行合一説は蓋し問學によつて知を致めようとした朱子の修養法と、徳性を尊んで實行を重んじた陸子の修養法とを折中し止揚した新しい道德説で、陽明は之によつて知と行とを兩件と見て、たゞ行爲だけを慎んで惡念の克伏を等閑にしてゐる世人の妄見を打破し、念頭萌起の際において惡念を克伏せしめようとしたものである。しかるに學者はやゝもすると陽明の精神を理解せず、たゞ知行が果して一なりや二なりやといふ閑葛藤に終止して議論仆れに終らうとした。そこで陽明は更に實踐的な靜坐法を説くに至つた。

第二靜坐法は思慮萌起の際にあつて人欲を去つて天理を存せしめようとした手段方法で知行合一説と同じ目的の下に唱導されたものであるが、學者はまたその目的を忘れて單に靜を喜び動を厭うて枯槁を尙ぶ弊を生じた。茲に陽明は再轉して致良知説を主張した。

第三致良知説は心即理の哲學に本づいて説かれた實踐道德論であつて、陽明が晩年に唱道したところである。所謂「致良知」とは大學の「致知」を孟子の「良知」で解釋したもので孟子によると良知は即ち是非の心であるが、陽明は「吾心の良知は即ち所謂天理也」(全書二)といひ、又「心の本體は即ち天理也、天理の昭明靈覺は所謂良知也」(全書五)ともいつてゐる。これによつて考へると吾人の心には先天的に天理即ち道德的の範疇が具はつてゐて、これによつて明確に是非善惡を直覺する心の作用が良知である、そこで陽明は又「善を知り惡を知る是れ良知」(全書三)ともいつてゐる。さうして心が是非善惡を判別する昭明靈覺なる作用即ち良知を推し極めて充分にその機能を發揮せしめることが致良知である。然し致良知は抽象的な空論で成就される性質のものでないから確實な實行方法が伴はなければならぬ、そこで陽明は致良知の實行方法として「格物」を説いてゐる。格物の物は陽明によると事の意で、詳しくいへば意念の發動する事件を意味し、格は正すの義で、不正を正して正に歸せしめる意、不正を正すとは惡を去ること、正に歸せしめるとは善をなすことであるから、格物とは意念の發動した一件一件の事柄について必ず惡と知つたところをさけて善と直覺したところに就かしめる意味である。吾心の良知を推極して

完全な機能を發揮せしめる爲には常に意念の動く度毎に善につき惡をすてて行かなければならぬ。この意味を大學には「知を致いたむるは物を格たすにあり」と説いてゐる。さうして事件事件を正して行くことは即ち良知の直覺する所を偽らず實行するのであるからこれが即ち誠意の工夫である。格物致知によつて意を誠にし誠意によつて心正しく、而して後身を脩め家を齊へ國を治め天下を平かにするのは大學の教の順序であつて其最も根本的のものは致知格物であるが、其致知格物を上に記した様に解釋して道德の極則は畢竟吾心の良知を極めることにあると主張したのが陽明の致良知説である。陽明の致良知説と朱子の格物致知論とはともに大學の「致知在二格物」といふ句に本づいた實踐道德説であるが、兩者の解釋は甚しく懸隔してゐる。朱子は知を主觀の心の作用と見、物を客觀の事物と解して、客觀の事物の理に窮め至ることが主觀の知を充實する所以だと説いて居るが、陽明は知を主觀の心の作用と見ることは勿論、物も亦主觀の意念の動く事件と解して、格物は致良知の實行方法だと説明して居る。此説明の相違は朱子が心と理を對立して二つのものと考へて居るのに對し陽明は心即ち理と解して心の良知が判斷した善惡是非の條理以外に理は存しないと考へたことに原因するものである。従つて陽明の致良知説は彼の心即理の哲學に

より其實踐方法を説いたものといふことができる。

近世の心理學者は多く心の作用を分析して知情意の三要素としてゐる。陽明が「心は一のみ、其全體惻怛なるを以て言へば之を仁といひ、其宜を得るを以て言へば之を義といひ、其條理を以て言へば之を理といふ」(全書二答顧東橋書)といつて居て、惻怛は即ち情であり、宜(義)に就かうとする作用は意であり、條理を分別する作用は知であるから、陽明も亦知情意の三面を認めて居たものと推測せられる。さうして條理を分別する知の作用を主として心と理とを一つと見たのが彼の心即理説である。彼はかく知情意の三面を認めたが條理を判斷する知の作用の奥底に情が動いて居ると見て、情と知の二面を綜括して良知と呼んで居る。彼が「良知は只是れ是非の心、是非は只是れ好惡」(全書三)といひ、「良知は只是れ一箇の天理の自然明覺發見の處、只是れ一箇の眞誠惻怛、便ち是れ他の本體」(全書二)といつて居るのは、是非の判斷條理の分別の奥に好惡の情惻怛の情が動いて居ることを認めたものである。さうして此好惡惻怛の情に根基して判斷される心の作用を呼んで良知とした。然し所謂良知も亦純粹な分別判斷に止まらずして行爲に移るものである。そこで彼は「心の虚靈明覺は即ち所謂本然の良知也、その虚靈明覺の良知の應感して動くもの之を

意といふ、知あつて後に意あり、知無ければ則ち意なし」(全書二傳集錄中答顧東橋書)といひ、又「意は即ち是れ行の始なり」(同上)といつて居る。ここに於て彼は情知の作用良知と意によつて動く行とを比較して更に一步をすゝめ、「必ず行かむと欲するの心ありて然して後路を知る、行かむと欲するの心は即ち是れ意、即ち是れ行の始なり、路岐の險夷は必ず身親しく履歷して後知る、豈身親しく履歷するを待たずして已に先づ路岐の險夷を知るあらむや」(同上)といつて意即ち行が必ずしも知の後に起るものでないことを主張し、「知の眞切篤實の處は即ち是れ行、行の明覺精察の處は是れ知……眞知は即ち行をなす所以、行はされば知といふべからず」(全書二)と結論した。これが彼の知行合一の説である。既に條理が良知の判斷であり、行が又良知の眞切篤實の處であるとすれば人間の精神活動は凡て良知の完成を期する以外に求めることができない、此見解の下に大學の「致知」を解釋したのが彼の致良知説である。従つて致良知説は陽明學説の最後の結論である、そこで彼は「聖人の學は惟是れこの良知を致すのみ、……是故に致良知の外には學なし」(全書八)といつて居る。要するに陽明は陸象山の唯心論的見解に刺戟せられて心即理を力説し、次に朱陸の道德説を折中するために知行合一説を唱へ、この心即理の哲學を經とし知行合

一説を緯として遂に致良知の道德説を立てたものである。

之を要するに陽明學の要領は、一心即理説と、二知行合一説と、三致良知説との三綱につきてゐる。さうして一の心即理説はその哲學説であり、二の知行合一説と三の致良知説とはその實踐道德説である。一般に陽明と陸子とを同視して陸王の學と呼ぶが、兩者の間には一致點もあり又相違點もある。陸王二子がともに心即理と説いたのはその一致點であるが、陸子が大學に「物格りて後知至る」といひ、孟子に「條理を始むるものは智の事也、條理を終るものは聖の事なり」とある句を引いて先知後行説を取つてゐるのに對し、陽明は知は行のなれるものと見て先行後知を主張してゐるのはその相違點である。乃ち陸王の學は其哲學に於ては同軌であるが、其實踐道德説に於ては相背馳するものといつてよい。次に朱子と陽明とを比較すると前者が理氣を説いてゐるのに對し、後者が唯心説を唱へてゐるのはその哲學が同じでないことを示し、その實踐道德説に於ては兩者ともに大學篇に本づいてゐることは同じであるが、その解釋は異つてゐる。

朱子が大學章句を作つて舊本の錯亂を正し闕略を補つて之を經と傳とに分つて精微な注釋を加へたことは上に述べた如くであるが、陽明は朱子の改訂を非として古本大學を刊行

し其序を製して「舊本析れて聖人の意亡ぶ」といひ、又「分章を去つて舊本に復す、庶幾くは聖人の心を見るに近くして、之を求むるものそれ要あらむ」（全書七）といひ、又大學問一篇を作つて朱子の見解を駁して致良知説を高調して居る。そこで朱子と陽明とは哲學説に於ても實踐道德説に於ても全然相反するものといはなければならぬ。今大學問は全書の二十六卷に收刻されて居るがその前後に注記された錢德洪の言に徴すると、陽明は初見の士に接するときいつも大學と中庸との首章を以て聖學の全功を指示したが、此一篇は陽明が四十六歳思田二州の征伐に向つた際錢德洪に附屬した最後の教訓で師門の教典であるといつて居る。是によつて之を考へると朱子學と陽明學との相違は大學の解釋如何によつて定まるものと見られる。近世儒學の發展は、五經の正義から離れて學庸論孟の四書を表彰し之によつて孔曾思孟の道統を闡明しようとしたこととにある。さうして四書の表彰についても近世儒學の唱首韓退之は特に孟子を尊重したが、周子二程子時代は中庸と之に密接な關係をもつ易とが最も重んぜられ、朱子以後に成ると四書を並立しながらその中心は大學に移つて、大學の解釋が朱子と王子との學説の分岐點と成つて居る。

陽明の學は朱子のそれと斯の如く相背反してゐるが、當時は未だ朱子學が盛んであつた

ため、陽明は朱子の學説が必ずしも自己の主張と反するものでないことを説明せんがために「朱子晚年定論」と題する一書を著した。此書は朱子文集の中から自説と合する文三五篇を抜き出して最後に吳澄の説一篇を加へたもので、これによつて朱子もその晩年には其早歳支離の説を改めて自己の説と一致するやうに成つてゐることを立證しようとしたものである。想ふに陽明の此書は元の趙沔や明の程敏政の朱陸早異晚同説から思ひついて、之を修正したものであらうが、此書に收められた朱子の書簡中には中年以前の文もあつて必ずしも晩年の説と見ることができない。そこで常時羅欽順（整庵と號す）は書を陽明にあたへて年代錯誤を指摘して居り、その後陳建（晴澗と號す）も學菴通辯を作つて朱陸早同晚異説を立てて陽明を攻撃してゐて物議の標的と成つてゐる。これは異つた學説を強ひて合致せしめようとした結果で陽明としては拙いことを目論だやうにも見えるが、當時公許の朱子學に對して新學を推し立てゆく必要から止むを得ない事情であつたかも知れない。しかし陽明歿後彼の門弟子は師説を更に極端にすゝめて益々朱子學と離れて行つた。

陽明の門下生は固より多かつたがその中著名な人々は錢德洪・王畿・鄒守益・歐陽德・

聶豹・羅洪先・王良等で、錢王二子は浙江に、鄒歐陽聶羅諸子は江西に、而して王良は江蘇に教線を張つて宣揚につとめたので姚江の學は江左全般に瀰漫した。さうして此等諸弟子の中特に注意すべき人は錢德洪と王畿と王良とである。

錢德洪は餘姚の人で緒山と號し、王畿は山陰の人で龍溪と號し、ともに陽明の高足弟子であるが、その悟道はやゝ違つて居たらしい。明史の儒林傳に此兩人を評して「德洪は徹悟王畿に如かず、王畿は持循亦德洪に如かず、然れども畿は竟に禪に入つて、德洪猶儒者の矩矱を失はず」といつてゐるのを見ると、德洪はよく陽明の師訓を奉じて乖かなかつたらしいが、王畿は陽明の教を改修して禪に近づかしたものの様に見える。さうして陽明が晩年恩田の賊を征するために出發した門出にあつて此二人が天泉橋上に侍して各悟得を披瀝して師の質正を乞うたが、此際德洪は

無善無惡心之體、有善有惡意之動、知善知惡是良知、爲善去惡是格物。

といふ四句を以て師門の教法だと信じてゐるといふと、王畿は、これは師の權法即ち方便說で、自分は

體用顯微只是一機、心意知物只是一事、若悟得心は無善無惡之心、則意知物俱は無善

惡。

と信じてゐるといつて陽明の判定を請ふと、陽明は吾平生の教法に此二面があつて、王畿の所謂四無説は上根の人に對する教法であり、德洪の所謂四有説は中根以下の人に對する教へ方である。しかし世には上根の人が少ないから四有説も廢してならないと誠めたといはれてゐる。この傳説を熟讀玩味すると兩人の所悟に大なる隔たりがある様に見える。恐らく德洪は師説を嚴守して意念の發動する所について善惡を判斷し惡を去つて善につくことを以て教へたのに對し、畿は之を以て權法として直ちに本體の上から悟入する頓悟の學を唱へたもので、陽明の學から禪學に一步をふみ入れたものであらう。明史は更に王畿が諸方を遍歴して講學に従したことを記して、「談説を善くして能く人を動かす、至る所聽者雲集し、每講雜ふるに禪機を以てして亦自ら諱まざる也」といつた一節はよく其講説ぶりを描いたものと思はれる。

王良は泰州の人で字は汝止、心齋先生と呼ばれ、其門徒の多いことは王畿と伯仲したといはれてゐる。しかし良は陽明に師事する前既に一つの成心を持つてゐて必ずしも師説にふみとどまつた人でなかつた。明史に彼を評して「良は本より狂士、往々師説に駕して之

に上^はふ、持論益々高遠にして釋老二氏に出入す」といつてゐるのはその一斑を示すものである。想ふに王畿と王良とはともに師説を凌駕して新説を加へたもので、黄宗羲が之を評して「陽明先生の學泰州・龍溪ありて天下に風行し、亦泰州・龍溪によりて漸くその傳を失す、泰州・龍溪時々其師説に満たず、益々瞿曇の祕を啓いて之を師に歸す、蓋し陽明を躋えて禪となる」(明儒學案三十三)といつたのはよくこの間の消息を語るものである。王良の門人に徐樾があり樾の門人に顔均(號山農)と何心隱と羅汝芳とを出してゐるが、顔均は「性は明珠の如く塵染なきものであるから、只性にしたがつて自然に任すことが人間の道で、先儒の教ふる所は皆道を障げるものだ」といつて居り、其弟子何心隱も「凡て理があれば必ず事があるもので、理が事に顯れるとき象形をとり、事が理に藏^{かく}れるとき無聲無臭の超感覺的となるものだ」と主張して、「周茂叔等は無欲を教へてゐるが人間の心は欲なきを得ないものだ」と説いてゐる(明儒學案三十三)。さうしてかうした思想が更に一步をすすめたものが李卓吾の猖狂放肆な思想である。李卓吾は晩年僧と成り藏書・焚書・卓吾大徳・觀音問等の書を著し禪教に溺れて孔子の家法を貶め、庵院に遊息して婦女をたぶらかし、遂に刑にあつた人である(日知錄十八)。

徐樾の門人に趙貞吉(號大洲)といふがあつて李賢の説によるまた禪教をよめこび、禪は決して人道に害あるものでないと主張した。貞吉はかつて古今の書を綜括して内外二篇となし、内篇は經世通と名けて、その中を史と業との二部に分ち、外篇は出世通と呼んで之を説と宗との二門に分ち、説門に於て經律論を敘し、宗門に於て單傳直指の宗を記したといはれてゐるが、これは彼が禪宗に心酔した證據である。又徳清の蔡子木といふ人が彼に道を問うた時彼は七の圖を示して之に教へたといふが、この七圖は禪の僞仰宗に圖相を以て教旨を示したのを學んだものだといはれてゐる(明儒學案三十三)。

顔均の弟子に又羅汝芳近溪といふ人があつて、顔均の學をついだといはれてゐるが、これも亦陽明學を禪宗化した人で、祖師禪の精を得た人だといはれる。さうして近溪の門人に楊起元といふ人が出でて、明徳の本體は人々皆同じであるから人は之を自識することが肝要だと説いてゐるが、これも亦釋氏の作用を以て性と爲す説によつたものだといはれてゐる(明儒學案三十四)。

これらによつて考へると陽明學は王畿王良の輩下から次第次第に禪宗化されて、其極李卓吾の様な放縱無恥の行を敢てするものさへあらはれる様に成つたらしい。王世貞が「今

の學者偶窺ふ所あれば則ち盡く先儒の説を廢して其上に出でむと欲し、不學は則ち一貫の言を借りて其陋を文り、無行は則ち性命の郷に逃れて以て人をして詰るべからざしむ」といつたのはよく當時の事情を評し得たものといつてよい。

第三十章 清學の推移

明が亡んで清が興るに及んで經術を昌明し特に程朱學を尊重した。そこで國初にあつては程朱學を奉ずる顧炎武、陸王學をつぐ黄宗羲、朱王を折中する孫奇峯の如き人々があつたが、その後朝廷に於て顯要の地位に立つた學者は湯文正斌・魏果敏象樞・李文貞光地・熊文端賜履・張清格伯行・朱文端軾・楊文定名時・蔡文勤世遠・雷副憲鉉・陳文恭宏謀等の如く大抵程朱學者を遵奉する人々で、康熙五十二年李光地に勅して周易折中を編纂せしめたのを手はじめとして、其後雍正中に詩書春秋の傳説彙纂が勅纂せられ、降て乾隆十三年に三禮義疏が作られて、續々經書の注釋が完成されてゐるが、大抵朱子の傳注を基として諸家が折中せられてゐるから、清朝公許の學が程朱學であつたことが想像される。

従つて明一代は陽明學が流行して朱子學を壓して居たが、清に入ると時世が二變して朱子學が指導精神と成つたものといひ得るであらう。

しかし清朝學術の特色はこれら程朱學派の活動よりは寧ろ明の遺臣黄宗羲や顧炎武に初まつた考證學の隆盛を極めた點にある。

黄宗羲（西紀一六〇九—一六九五）字は太沖、梨洲又は南雷と號し、明末劉宗周の學をうけついで人である。劉宗周（西紀一五七八—一六四五）字は起東、念臺又は戢山と號した。初め程朱學から入つたが、後には陽明を信じて、而も王龍溪末學が徒らに本體を空論して禪に流れたのを惡み、特に慎獨の工夫を強調して墮落した陽明學に新意を與へた學者であつた。黄宗羲は夙にこの人の學をうけついで、慎獨を旨とし致用を重んじ、經世の大策を抱いて明朝の恢復を志した俊傑であつたがその志は成らず、僅かに學問の上に於て不朽の功績をのこした。彼は明人が語録の糟粕をなめて游談をこととしたのをきらひ、先づ六經を窮め次に歴史を讀んで實際に活用し得る學問を起さうとつとめた。さうしてこの主義に本づいて明代學者の著述を整理して明儒學案六十二卷を撰んで王龍溪末學の流弊を指

摘し、陽明神髓の存する所を闡明した。彼は又同じ方針で宋元學案を作らうとしたが、完成しないで死んだので、其弟の子黃百家が之を續成し、更に全謝山の修整をへて今日存する宗元學案一百卷と成つた。この明儒學案と宗元學案の二書は支那の學術史又は思想史の最初ともいふべきもので、後學を裨益したものが多し。さうして彼の門人から萬斯同が出て、歴史學に長じ、獨力で明史稿五百卷を作り、斯同の同縣人全祖望謝山は黃宗羲に私淑して宋元學案を完成するとともに經史問答をかいた。之を要するに黃宗羲は陽明學者で、陽明が六經は皆史也と認めたと見地から出發して、凡てを歴史的に觀察して清朝史學の發達を促した人である。彼には又易學象數論と題する著作があつて易圖を批判してゐるが、その弟の黃宗炎も亦圖書辨惑といふ書をかいてゐて、此兩者は後に起る胡渭の易圖明辨の濫觴と成つてゐる。

次に顧炎武（西紀一六一三—一六八二）字は寧人、亭林と號し崑山の人である。明代の學風が空疏に馳せ、六經を無視して空理を談ずるのを疾み、古典を精讀し天下を跋渉して之を實地に徵し、古を考へ今を按じて動かすべからざる斷案を求めて、日知錄三十卷をはじめとして多くの著作を残した。これら著作にあらはれた顧氏の學問は非常に廣いもので

あるが、思想史の上からいふと、彼は本來程朱を尊んだ人でいたく陽明を排撃してゐるが、同時に又宋明の語録をいやしんで六經を重んじ、經學は即ち理學で、經學以外に別に理學を立てることが間違つてゐるといつて居る（亭林文集下學指南序及び全謝山亭林先生神道表引顧氏之言）。さうしてこの經學を研究するには必ず博く證據をあつめて精當な判斷を得なければならぬと考へてゐる。そこで彼の學風を慕ふ人々の中から考證學的に經書を攻究する人が踵を接してあらはれ清朝一代の新學風が起つて來た。

顧炎武の後輩に閻若璩といふ人が出た。閻若璩（西紀一六三六—一七〇四）字は百詩、太原の人で、顧炎武が太原に遊んだとき彼にあつたといはれ、又顧炎武の出版した廣韻の初にのせた校刊者の氏名中に「受業閻若璩」（漢學師承記卷二）の名があるといふから、彼は恐らく顧氏に學んだことがあつたらしい。さうして彼は非常な勉強家で特に尙書の研究に一生をささげた。彼は二十四歳の時尙書を讀んで、其中の二十五篇は後人の偽作であらうといふ疑を起し、それを立證するために百二十八條の理由を羅列して古文尙書疏證八卷を著した。さうして彼と略ぼ同時に程定祚は晚書訂僞を著し、少し後れて惠棟（西紀一六九七—一七五八）が出て古文尙書考を著して閻若璩の説に贊同したので、爾來書經の半分

は東晉の頃の僞作といふことが學界の定論と成つた。尤も黃宗羲門下の毛奇齡の如きは尙書窅詞を作つて閻氏に反對してゐるが、もはや學界の定論を動かすことができなかった。さうして其後惠棟門下から江聲と王鳴盛とがあらはれて、前者は尙書音疏を著し、後者は尙書後案を作つて、盛に後漢時代の經學者馬融や鄭玄の注釋の古典に引用されてゐるものを拾ひ集めて、千餘年等閑に附せられてゐた漢代の經說を闡明した。そこで此等の人によつて究明された經學を宋學に對して漢學と呼んでゐる。かくて東晉の僞作と斷定された二十五篇の中には、宋明の儒者に心性を論ずる典據とされてゐた大禹謨篇の如き篇も含まれてゐて、之が抹殺し去られることは程朱學の根柢をゆるがせるものであり、又江王諸家によつて集められた漢人の經注が程朱の解釋と甚しく違つてゐるのも亦程朱學に對する信仰をうすくするものである。

閻若璩と同時の學者に胡渭（西紀一六三三—一七一四）がある。胡渭字は肅明、徳清の人で地理の學問に長じ、大清一經志の編纂にも關係した人であるが、また易圖明辨十卷を著して河圖洛書の易に關係のないことを立證した。かうした研究は彼以前既に黃宗羲の易學象數論や黃宗炎の圖書辨惑があつて必ずしも彼にはじまつた議論ではないが、彼に至つ

て尤も精細に討究されて居る。さうしてかくて河圖洛書が易から排除されることは、朱子の周易本義や易學啓蒙を根柢から打ち破すことに成つて、朱子學の基礎をゆるがせることに成る。

更に下つて康熙乾隆の際に安徽の婺源に江永（西紀一六八一—一七六二）があらはれた。婺源は朱子の郷里であるから、江永も其郷先賢の學を尊崇して朱子學を修め、朱子の儀禮經傳通解を修正して禮書綱目八十八卷をあらはし、又近思錄にも集注を作つてゐるが、又數學や音韻學にも造詣が深く、その門下から戴震を出し、震の門下に段玉裁・王念孫が出て説文や爾雅を基礎とする訓詁聲韻の學が發達した。さうしてこの種學問の發達は宋明學者の經義があてに成らぬことを立證する場合が多く、これ亦程朱學の根柢をゆるがせるものであつた。就中戴震（西紀一七二二—一七七七）には孟子字義疏證・原善等の著作があつて、その中に宋明の儒者が心得を誇つて居る。道・理・性・情・才・心・善等の術語を孟子などから其用例を拾ひあつめて歸納的に考證して、宋明學者の説明が孔孟の原義と甚しく隔つてゐることを立證した。これも亦程朱學に取つては一大打撃であつた。

右のやうに各方面からの研究が程朱學を不利に陥れた結果ここに程朱學者と考證學者と

の間に感情の懸隔が生じて、遂には考證學者は漢學の旗幟をかかげて宋學に對峙するやうに成つた。この氣分は惠棟學をうけついで江藩の漢學師承記によくあらはれて居る。

かくて漢學と宋學との對立が白熱化すると、宋學者の中からも奮然立つて一矢を酬ゆる強の者を出さしめるに至るのも自ら止むを得ない。桐城派の方東樹が漢學商兌を著したのはまさにこの應戦と見るべきである。所謂桐城派とは安徽の桐城を根據とする宋學の一派でその源は方苞（望溪と號す、西紀一六六八—一七四九）から出てゐる。方望溪は經學文學に長じて、かつて三禮義疏の編纂官を命ぜられた學者であるが、其弟子に劉大櫨といふがあつて古文をよくした。さうして劉大櫨の門人に姚鼐が出でて、其郷里の先賢の遺緒をついで桐城派と稱する古文の學派を起した。姚鼐（西紀一七三一—一八一五）字は姬傳、惜抱軒と號し經學にも通じた文章家で、常に義理と考據と詞章の三者を兼ねそなへなければ當世の儒者とはいはれぬといつて、三者の竝進をつとめて居た學者であるが、當時の漢學者が考據の一面に偏よつてゐるのに不滿を唱へて「今の士大夫の漢學をいふものは只是れ考證の一事のみ、考證固より廢すべからず、然れども安んぞ宋大儒の得る所のものと竝

論するを得んや、世の君子該博を以て名を取らむとするもの、遂に閩洛を輕んず、是れ當今の大患、是れ亦衣冠中の邪教なり」といつてゐる。さうして其門人方東樹は更に一步をすすめて攻勢に出た。彼は漢學者が宋學を非難した言説を摘録して一々これに駁論を加へ、且つ「近世漢學者の書を歴觀するに、その宗旨とするところは訓詁小學名物度制を出でずして、聖人の躬行求仁脩齊治平の教は一切これを抹殺し去る、名は治經といふも實は亂經なり、名は衛道といふも實は畔道なり」といつて罵つてゐる。是れは正に宋學對漢學の正面衝突といふべきである。しかし公平な立場から見ると方東樹の罵詈も過激にすぎる。そこで、その後の桐城派の驍將曾國藩（西紀一八一—一八七二）は聖哲畫像記の一節に於て「朱子が周子二程子張子を表章して以て上孔孟の傳をつぐとなしてより、後世君相師儒篤く其説を守りて易ふるあるなし。乾隆中閩儒輩起して訓詁博辨昔賢に度越して別に微志を立て號して漢學といひ、有宋五子の術を擯けて以て獨尊するを得ずといふ、而して篤く五子を信ずるものも亦漢學を屏棄して破碎道を害すとなし斷々焉として已むあらず、吾五子の立言をみるに其大なるもの多く洙泗に合す、何ぞ議すべけんや。其諸經を訓釋する當らざるものは固より近世の經説を以て之を輔翼すべし、又群言を屏棄して以て自ら隘

くすべけんや」といつて調停の説をなしてゐる。しかし曾氏のこの理想は遂に成就されなかつた。さうして清末に至り陳澧（西紀一八一〇—一八八二）によつて少しくこの理想が實行された。彼は漢學者の長所を取り又朱子學の長所も取つて漢儒通義及び東塾讀書記をかいて、漢儒にも理學があつて宋儒と異なるなく、漢學の考證も朱子から發源したものだとして兩者の調停を試みてゐる。彼と同時の學者に九江の朱次琦（西紀一八〇八—一八八二）があつて國朝儒宗と題する本をかき、江藩の漢學師承記の例をすてて漢宋學を一つにした學案を作りつつあつたといふが、これ亦曾氏の理想の具體化の一端と見るべきであらう。彼の書は遂に完成を見なかつたが彼の門人簡朝亮の論語集注述疏を見ると朱注を本とし近世の研究によつてその説を訂正しつつ疏をかいてゐるが、これ亦曾氏の理想を部分的に具現したものといつてよからう。之を要するに嘉慶道光の頃から宋學が漢學によつて多少改訂を加へられるやうに向つたことが知られる。

方東樹の弟子蘇淳元は漢學商兌の卷頭に於て、この書が出てから漢學の氣焰が漸く息んだといつてゐるが、これも恐らく門戸の見で、これ位の攻撃で俄かに漢學者が鳴をしづめ

る筈はない。しかし實際その後成つて漢學もやゝ下火に成つて行つたが、それは恐らく方東樹の攻撃に屈したのではなく漢學そのものの弱點に基因したのである。公平に考へて、漢學者が古い經説を或る程度まで闡明したのは偉大な功績である。しかしこれらの經説は一度湮滅した殘餘で昔の十分一も留めてゐない。試みに江聲や王鳴盛の尙書注を披いて見ると鄭玄を馬融で補つて猶足らず、王肅や偽孔傳をさへ取つて補綴されてゐて不完全なものである。胡渭の易圖明辨が河圖洛書を易から引はなしたのはよいが、さて易を漢注で説かうとすると王弼や伊川の解釋よりも更に不條理な迷信に充ちたものと成る。さうして此種の經説は既に一度時代の淘汰にあつたもので新しい指導精神を見出し得ない。従つて漢學者は宋學を破壊はしたが新時代を指導する精神を建立することができなかつた。ここが漢學の一大弱點である。

かかる状態にあつた漢學は嘉慶道光の頃からそろそろ方向轉換を初めた。所謂方向轉換とは公羊學の勃興をいふのである。乾嘉の漢學者はいづれも皆東漢の經學を闡明したのであるが、既にこの方面に行き詰りを感じた學者は更に溯つて西漢の經學を闡明しようとして公羊春秋の研究に轉じた。此派の唱首は武進の莊存與でその子の莊述祖にうけつがれ、

述祖は又之を其子の綬甲と、門人の劉逢祿・宋翔鳳二人に傳へた。さうして劉氏の門に魏源・龔自珍・凌曙を出し、宋氏の門から戴望を出して、魏源と戴望とによつて、これまで常州の地方に限られてゐた公羊學が湖南嶺南にまでひろげられた。其後湖南に王闓運が出て公羊學を唱へ、王氏の門に廖平が出て廖平は南海の康有爲に影響を與へた。これら公羊學者の説を綜括すると、その目的とする所は、第一東漢の古文學から區別して西漢の今文學を明にすることと、第二公羊春秋によつて孔子の微玄大義を示すこととの二途にすぎない。第一の點については廖平の今古學攷や康有爲の新學僞經考が代表的なものであらうが、前者は主として制度の上から今古を分けたもので王制に合するものが今文、周禮に合するものが古文と分たれてゐる。後者は史漢の記載に本づいて今古を分けたのであるが、單に今古を分つに止らないで古文經典は皆劉歆の僞造にかかるもので今文のみが眞物だと判じてゐる點が獨創である。しかし公平に考へると今文と古文の區別は此派の人の説よりは段玉裁の尙書撰異や皮錫瑞の今文尙書攷證、徐養源の儀禮古今文異同疏證・周官故書考、陳喬樞の三家詩遺說考のやうな見方が妥當であると思はれる。第二の考へは孔子の精神は五經にあらはれてゐるが、就中春秋が其鍵で、春秋の解釋には左氏・公羊・穀梁の三傳が存

するが、公羊のみが聖人の志を傳へてゐるから、これを研究してその精神を把握し、この精神に本づいて凡ての經傳を見て行かうと主張するものであるが、此派の人が説く公羊説なるものは何休の解詁に本づくもので、何休が果して公羊の精神を傳へてゐるか否やも疑問であるが、更に廖平や康有爲になると主觀の空想を公羊に託してのべてゐるやうな感じが多く、これが正當に孔子を見てゐるものとも考へられない。流石に劉宋魏龔までの攻究には傾聴に價する説もあるが末流の説に至つては首肯しがたいものが多い。従つて此派からも新しい指導精神は得られなかつた。

之を要するに清朝はその初に於て朱子學を以て國家教育の根本としたが、その後考證學の榮えた結果朱子學の基礎がゆるぎ出して、朱子學者は新研究を取つてその改修工作に移つたがその目的を果しえず、公羊學派が之に代らうとしたが之も失敗して何等の精神も得られなかつた。かくの如く清朝思想界の末路は慘憺たるものであつたが、その考證學の精緻なことは前後無比といふべく、これによつて吾々は既に湮滅した兩漢の思想を髣髴することができざるやうに成つた。さうして文字聲韻の研究が進んだため更に溯つて先秦の古典も正確により得る様に成つた。これらの功績は實に偉大なもので、吾々は周代から清末に

羅從彦……………275
 羅整庵(欽順)……………329

リ

理一分殊……………266
 李延平……………275
 理氣二元……………288
 陸賈……………140
 陸賈新語……………168
 六藝……………163
 六藝論……………166
 陸修靜……………215
 陸象山(九淵)……………299-305
 六韜……………87
 李翺……………241
 李斯……………123
 理事無礙……………232
 李卓吾(贛)……………332
 李鼎祚周易集解……………237
 劉向……………159
 劉欽……………159
 劉炫……………223
 劉焯……………223

劉宗周……………335
 劉逢祿……………344
 梁武帝……………207
 廖平……………344
 呂氏春秋……………125
 呂不韋……………125

レ

禮運……………35
 禮樂……………21
 禮義……………37
 禮の起源……………114
 禮の稱……………115

ロ

婁一齋(諒)……………319
 老莊學……………186, 206
 老子……………48
 魯學派……………140
 論語……………13

ワ

淮南王劉安……………172

至るまでの思想變遷の跡をたどり得るやうに成つたのもこれら研究の成果にまつものが多
 い。従つて吾人が清朝の學者から學び得たところはその研究法だけで、思想内容としては
 特筆すべきものを見出し得ない。支那近世期に於ける思想家は何といつても朱子と陽明と
 が代表的の學者で、それ以後は殆ど發達してゐないものといつてよい。

忠恕 26
 中正仁義 255
 中世哲學の特徴 234-6
 仲長統昌言 181
 中庸 32, 130, 241
 中庸說 131
 張橫渠(載) 257
 張角 211
 張脩 212
 張魯 212
 趙大洲 333
 致良知說 323
 陳喬樞 344
 陳白沙(獻章) 317
 陳澧 342

ツ

通書 254
 通書解 285

テ

禘 5
 鄭玄 165
 鄭師山(玉) 312
 程伊川(頤) 264
 程明道(顥) 260
 天 4
 天鈞 97
 天倪(天研) 99
 天子 7
 傳習錄 320

天人相關 146
 天人の別 111
 天台宗 226
 田駢 81
 天命 262
 天理 262

ト

道安 197
 道學 252
 道樞 97
 道藏 218
 桐城派 340
 董仲舒 145
 道統 240
 道德經 50
 東銘 258
 鄧陵子 102
 圖書辨惑 336

ナ

内業 85, 121
 南北朝の經學 220

ニ

二教論 217
 二程全書 260

ハ

八條目 150, 291
 燔書坑儒 124

范仲淹 249
 般若經 191

ヒ

皮錫瑞 344

フ

浮邱伯(包丘子) 119, 120
 復性說 101
 服虔 218
 物化 100

ヘ

兵書接要 182
 別宥 91

ホ

法言 174
 法至上主義 125
 放心 71
 方東樹 340
 方望溪(苞) 340
 抱朴子 213
 墨經 106
 墨子(翟) 39
 墨子の書 4L
 法華經 201
 法華三大部 226
 本無義 193, 197, 198

マ

誠 72, 256
 忱(誠) 9
 忠(誠) 22
 信(誠) 23

ミ

道 14-7, 51
 明儒學案 336
 明初の學風 315

メ

名分論 274

モ

孟子(軻) 66
 孟子七篇 66, 74
 孟子字義疏證 339

ユ

熊安生 224
 唯識宗 229

ヨ

姚姬傳(鼐) 340
 楊慈湖(簡) 307
 楊朱 62
 陽明學の禪宗化 331
 揚雄 171

ラ

羅近溪(如芳) 333

支那古代の民族信仰.....4-7
 支那思想史の時代區劃.....1-3
 司馬溫公(光).....272
 司馬法.....87
 子游.....35
 周易童子問.....250
 周易本義.....277
 周頤.....203, 209
 周弘正.....207, 209
 周子(敦頤).....254
 朱次琦.....242
 朱子(熹).....275
 朱子晚年定論.....329
 朱士行.....191
 主靜.....256
 十玄緣起.....233
 十四博士.....151
 宗密.....244
 濡弱謙下.....56
 朱陸の異同.....304
 朱陸の折中.....310
 荀子(況).....109
 荀子の諸子評.....110
 春秋.....74, 146, 269, 281
 從橫家.....89
 上蔡語錄.....285
 稷下の學.....64
 稷下學士の分散.....93
 稷下の墨家.....89
 尙書.....20, 152, 159, 165, 237
 尙書孔安國傳.....219, 279

成唯識論.....228
 成唯識論述記.....228
 諸子.....1
 徐遵明.....221
 徐養源.....344
 事理一致.....264
 讖緯說.....156
 心術.....121
 清初の學風.....334
 神仙說.....80, 210
 神仙術.....173
 心即理說.....301, 322
 慎到.....81
 申培.....141
 申不害.....122
 寢兵說.....90
 心無義.....194

ス

鄒衍.....78, 210
 鄒氏春秋.....77

セ

性惡.....115
 齊學派.....145
 靜坐.....317
 聖證論.....184
 性說(朱子).....289
 性善.....67
 清談.....190
 井田法.....73

清と靜.....59
 性と命.....68, 145
 成伯嶼毛詩指說.....237
 齊物說.....82
 齊物論.....95
 西銘.....258
 西銘解.....285
 正蒙.....258
 說文解字.....165
 禪源諸詮集都序.....246
 全性保真.....62, 97
 禪宗.....243
 錢緒山(德洪).....330

ソ

僧叡.....203
 宋榮子.....90
 宋學と佛教.....296-9
 宋學の三變.....251
 宋學の勃興.....248
 宋元學案.....336
 宋鉞(宋惲).....90
 曾國藩.....241
 曾子(參).....28
 莊子(周).....94
 莊子三十三篇.....94
 莊述祖.....343
 宋翔鳳.....344
 莊存與.....343
 僧肇.....203
 即色義.....195

蘇子由(轍).....270
 蘇秦.....88
 蘇東坡(軾).....270
 孫子十三篇.....87
 存心.....71

タ

大慧語錄.....298
 大易.....60
 太公書.....87
 大學.....147, 240, 241, 290
 大學章句.....290
 大學の道.....149
 大學問.....328
 太虛.....258
 太極圖說.....254
 太極圖說解.....285
 太玄.....174
 戴震.....339
 啖助.....238
 太平清領書.....211
 戴望.....344
 體用一源.....264
 段玉裁.....339

チ

智顛.....226
 竹林七賢.....190
 知行合一說.....321
 致知格物.....266, 292, 324
 知の三種.....106

顏山農(均).....332
 管子八十六篇.....85
 顏師古.....224
 顏之推.....224
 韓退之(愈).....239
 桓譚新論.....177
 韓非.....120
 簡朝亮.....342

キ

貴虛說.....61
 魏源.....344
 鬼谷子.....88
 貴清說.....57
 棄知說.....83
 氣稟.....262
 魏武注孫子.....182
 龜卜.....8
 九州.....79
 久と宇.....107
 教禪一致.....244
 曲禮.....35
 近思錄.....285
 今文學.....158

ク

鳩摩羅什.....200, 201
 公羊學.....343
 公羊春秋.....75
 孔穎達.....224

ケ

惠施.....102
 惠棟.....337
 形而下.....286
 形而上.....286
 華嚴經.....230
 華嚴宗.....230
 華嚴合論.....289
 環淵.....81
 玄都觀目錄.....215
 賢首(法藏).....230
 玄奘.....228
 原人論.....247
 堅白異同.....108
 賢良對策.....145

コ

胡渭.....338
 孝.....29
 江永.....339
 寇謙之.....214
 孔子(丘).....12-14
 孔子家語.....184
 孔子の四教.....19
 黃震.....307
 江聲.....338
 黃宗炎.....336
 黃宗羲.....335
 公孫鞅.....122
 公孫龍.....104

孝悌.....17
 江藩.....340
 江門の學.....317
 孝友.....10
 康有爲.....344
 黃老の說.....144
 顧炎武.....336
 五經.....118
 五經纂言.....311-2
 五經正義.....224
 五經大全.....315
 五經博士.....148
 五教章.....231
 五教十宗.....231
 胡敬齋(居仁).....318
 五行說.....79, 255
 克己復禮.....25
 吳康齋(與弼).....316
 五際說.....157
 許慎.....165
 吳草廬(澄).....310
 五達道.....134
 古文學.....158
 古文尙書疏證.....337
 穀梁.....162
 五倫.....73
 五路.....107

サ

左氏春秋.....162
 三教.....2

三教の交渉.....182
 三綱領.....150, 291
 三時教.....229
 三字石經.....185
 三宗論.....203
 三論宗.....204
 三論玄義.....204-5
 三張の道.....213
 三諦圓融.....227
 三洞.....215
 三洞瓊綱.....217
 三墨.....46
 三法界觀.....267

シ

詩.....20
 慈恩(窺基).....228
 慈恩教.....229
 子夏.....34
 子弓.....113
 四句教.....330
 四君期.....93
 子思.....31
 子思子.....31, 130
 四書.....283
 四書集注.....283
 四書大全.....315
 資治通鑑.....271
 詩序.....278
 四端.....69
 七略.....163


索引

(一) 人名は一般に行はるものを取りて本名を括弧内に注す。
 (二) 排列は發音假名に従つて次第す。

	皇侃……………222
	王充論衡……………177
	王肅……………183, 218
	王心齋(良)……………331
	王弼……………187, 219
	王念孫……………339
	王符潜夫論……………180
	王文成全書……………320
	王鳴盛……………338
	歐陽修……………250, 269
	王陽明(守仁)……………320
	王龍溪(畿)……………330
ア	
晏子春秋……………91	
イ	
伊川易傳……………264	
陰符之謀……………88	
尹文……………91	
伊洛淵源錄……………285	
ウ	
子吉……………211	
エ	
慧遠……………198	
易……………20, 129, 166	
易圖明辨……………338	
易學……………138-40	
淮南子……………172	
淮南中書(枕中鴻寶祕書)……………173	
袁契齋(燮)……………307	
閻若璩……………337	
オ	
王應麟……………307	
王闈運……………344	
	カクワ
	何晏……………188
	戒定慧の三學……………242
	賈誼新書……………169
	格義……………193
	學記……………149
	葛洪……………213
	學薈通辯……………329
	嘉祥大師(吉藏)……………204
	寡欲……………71
	關尹……………57
	漢學師承記……………340
	漢學商兌……………340

配給元
東京都千代田區
神田淡路町二ノ九

發行所
東京都千代田區
神田一ツ橋二ノ三



昭和二十一年五月二十五日
昭和二十一年六月二十五日
昭和二十二年一月一日

印刷者
東京都西多摩郡震村根ヶ布三八五番地
雄

發行者
東京都千代田區神田一ツ橋二丁目三番地
岩波雄二郎

著者
武内義雄

支那思想史
定價參拾圓

岩波書店
會員番號A一〇九〇〇四號
日本出版配給株式會社

株式会社大化堂印刷・製本

